

中国人文社会科学核心期刊扩展版
中国期刊全文数据库(CNKI)全文收录期刊
中国核心期刊(遴选)数据库全文收录期刊
中文科技期刊数据库全文收录期刊

东方论坛

EASTERN FORUM

1988 年创刊 双月刊
2019 年第 4 期
(总第 158 期)

顾 问：池田大作 杜维明 安乐哲 成中英
叶维廉 蔡仁厚 崔根德 陈荣照
陈启生 李瑞智 张立文 张伯海
蔡德贵 董京泉 冯国荣 刘忠世

主 编：姜振昌

副主编：冯济平 侯德彤

1988 年创刊

2019

东方论坛

4

双月刊

总第 158 期

□ 哲学研究

论世界主流文明轮替

郁龙余 · 1 ·

“马魂中体西用”论的文化自觉与文化自信

迟成勇 · 12 ·

人类认知方式在虚拟实践中的变化

张 竑 · 23 ·

□ 文学研究

郭沫若新诗的诗体探求

骆寒超 · 32 ·

论黄宝生的印度文学翻译与研究

侯传文 高 妤 · 48 ·

《大唐西域记》的人文价值

王汝良 · 59 ·

古文宗师的锦心绣口

——柳宗元与骈文

翟景运·73·

□ 民俗学研究

新时期中国民俗学基础理论研究的逻辑进程

户晓辉·86·

新中国民间文学研究七十年

毛巧晖·96·

□ 历史研究

李焘北宋史事考证及其方法

——以《续资治通鉴长编》为中心

施建雄 惠梦琪·108·

近代桐城湘乡派学人笔记与历史编纂

舒习龙 彭淑如·118·

THE EASTERN FORUM

The Contents of the 4th Issue for 2019

On the Rotation of the World's Mainstream Civilizations	YU Long-yu (1)
Cultural Consciousness and Cultural Confidence: Based on the Theory of "Marist Theory as the Soul, Chinese Learning as the Foundation and Western Learning for Practical Application"	CHI Cheng-yong (12)
New Changes of Human Cognitive Style in Virtual Practice	ZHANG Hong (23)
A Probe into the Poetic Style of Guo Moruo's New Poems.....	LUO Han-chao (32)
On Huang Baosheng's Translation and Research on Indian Literature	HOU Chuan-wen GAO Yu (48)
Exploring the Humanistic Value of <i>Da Tang Xi Yu Ji</i>	WANG Ru-liang (59)
Ancient Chinese Prose Master Liu Zongyuan and Parallel Prose	ZHAI Jing-yun (73)
The Logical Process of the Basic Theory Research of Chinese Folklore in the New Period.....	HU Xiao-hui (86)
Seventy Years of Research on New Chinese Folk Literature	MAO Qiao-hui (96)
Li Tao's Textual Research on the History of the Northern Song Dynasty with a Focus on <i>Extended Addition to Chronicles for the Rulers to Chronicles for the Rules</i>	SHI Jian-xiong HUI Meng-qi (108)
Notes and Historiography by the Xiangxiang Scholars of the Tongcheng School in Modern Times	SHU Xi-long PENG Shu-ru (118)

英文翻译: 岳玉庆

论世界主流文明轮替

郁龙余

(深圳大学 印度研究中心,广东 深圳 518060)

摘要: 东西方文明之争自古有之。近代之前,东西方文明之争是地域性的、间接的,时缓时紧;近现代的
东西方文明之争,变成了全球性的、直接的,连续不断,并愈演愈烈。冷战之后,美国在一超独霸的情况下突然
发起贸易战的原因,主要是世界主流文明的轮替逼近和特朗普造成美国政治的荒腔走板。事实上,美国的衰落
是历史的必然;幸运的是,美国遇上了中国这个仁义之邦,其衰落可能是渐进的、体面的。而要实现中华民族的
伟大复兴,引领中国和世界走向一个和平、幸福、文明的新时代,中国首先要讲文化自信,真正认识并充分发挥
大一统、民为邦本、德主刑辅、中庸之道、和而不同、天下大同、人定胜天等中华民族赖以立世几千年而不败的核
心价值观。

关键词: 主流文明; 东西方; 美国; 贸易战; 核心价值观; 文化自信

中图分类号: G02 **文献标识码:** A **文章编号:** 1005-7110 (2019)04-0001-11

近来,由于中美贸易战加剧,国际秩序受到巨大冲击,世界上关心人类命运的人多了起来。本文
主要就“应该怎样看当今天下大势”“中华民族核心价值观的普遍性”“在中华大道上昂首阔步前进”
三个问题交流切磋,请批评指正。

一、应该怎样看当今天下大势

首先,这场贸易战表面上是经济之争,实质上是两条道路、两种制度之争,说到底两种文明之
争,是以中国、印度为代表的东方文明和以美欧为代表的西方文明之争。

东西方文明之争自古有之。在近代之前,东西方文明之争是地域性的、间接的,时缓时紧;至近
现代,随着科技的高速发展,地球迅速变为地球村,东西方文明之争变成了全球性的、直接的,连续不
断,并愈演愈烈。一战、二战、冷战的出现,说明了这一点。冷战之后,美国在一超独霸的情况下,突
然发起贸易战,是何原因?最主要的原因有两个。

其一,世界主流文明轮替逼近。

在人类诸多文明中,东西方文明一直是世界主流文明,它们交替着以世界主流文明的身份领导
着人类文明前进。上古和中世纪,领导世界文明前进的是东方文明;近代以来领导世界文明前进的
是西方文明;当下东方文明接替西方文明成为领导世界文明前进的主流文明的轮替日期日益逼近。

收稿日期: 2019-06-20

基金项目: 本文系国家社会科学基金重点项目“中国印度学研究”(16AZD045)的阶段性成果。

作者简介: 郁龙余,男,上海人,深圳大学印度研究中心教授,主要从事中国印度文学和中印文化关系研究。

1929年,维也纳出生的美国学者罗伯特·路威(Robert H. Lowie)出版《我们文明吗》(Are We Civilized)一书。“对于自命天之骄子的白种人,特别是他们里头的种族主义者,抨击不遗余力。”^①因为作者以白种人的立场作自我批评,所以吕叔湘在翻译时将书名改成了《文明与野蛮》。从看出西方文明的问题到提出主流文明轮替,中间经过了几十年。中国著名学者季羨林先生上世纪末就说:

我讲四大文明体系,又讲东西两大文明体系,还不知天高地厚地讲综合思维模式和分析思维模式,以及“三十年河东,三十年河西”。又“预言”21世纪将是东西文化融合而以东方为主的世纪,最后还讲西方文化以“征服自然”为鹄的,制造了许多弊端,弊端不除,人类生存前途将会异常艰辛,如此等等,不一而足。我名之曰“怪论”,这是以退为进的手法,我自己实际上并不认为有什么“怪”,我认为,人类只要还有理性,就必然会得出这样的结论。^②

其实上个世纪中叶,就有西方学者卡尔·波兰尼深刻指出:“这是20世纪50年代的美国,他发现一个高度发达的科技社会已经播下了它的极权主义种子。我要提醒的是,他写下这些想法的时候,媒体的作用还远没有现在这样明显。媒体对社会的总控制权还远没有今天这样变得如此超级强大,当然这这也是在我们目睹2001年9月11日事件之前。”^③中国学者胡孚琛也说:

西方的主流文化是以其弱肉强食的社会达尔文主义的发展观,以其唯物主义机械论的世界观,以其聚敛财富、贪得无厌的物质主义价值观,以其互相竞争、优胜劣汰的个人利己主义、乐享主义的人生观,导致了全球性的生态危机、环境污染、资源枯竭、气候异常、人口爆炸、灾病流行、恐怖犯罪、战争危险等直接威胁人类生存的地球生态劫难。^④

对此,有学者更是大声疾呼。如在21世纪初出版的《巨变》一书中,美国系统科学家欧文·拉兹洛(Ervin Laszlo)断言:现代化的负面效应达到饱和的极限,全球就会进入人类社会临近“巨变”(Macroshift)的混沌阶段。

其二,特朗普造成美国政治荒腔走板。

走向穷途末路的美国,需要一位扭转乾坤的政治英雄。这样,商人出身的特朗普走马上任当了总统。选票政治需要的是动人的口号和漂亮的演技,而特朗普具有马戏团演员的工夫,对不少美国选民来说颇有新鲜感。于是他战胜了克林顿·希拉里,成了美利坚合众国的第45任总统。

特朗普是一位二流商人,更不具备一流政治家的才华和素养,在巨大政治压力面前充分暴露出志大才疏造成的内外交困。在焦躁和困顿中,他经常口出狂言,出尔反尔,离经叛道。他本人也遭遇空前的众叛亲离,助手、下属大量辞职,匿名发表文章泄露白宫内斗机密,各种指控如“通俄”等接踵

① [美] 罗伯特·路威:《文明与野蛮》,北京:三联书店,1984年,第4页。

② 季羨林:《季羨林全集》第6卷,北京:外语教学与研究出版社,2009年,第565页。

③ [匈] 卡尔·波兰尼:《新西方论》,深圳:海天出版社,2017年,《意大利文版序》,第6页。

④ 胡孚琛:《序》,李霞:《圆融之思——儒道佛及其关系研究》,合肥:安徽大学出版社,2006年,第1页。

而来。这就应了《易经·系辞下》中说的“德薄而位尊,智小而谋大,力小而任重,[灾祸]鲜不及矣”。总之,他内外交困,困兽犹斗而不知生路在何处。同时使美国政治荒腔走板,雪上加霜,加速了美国的衰落。同时,让世界变得更加动荡不安。

特朗普这样困兽犹斗,是不想承担美国败落在自己手上的历史罪责。但是,“三十年河东,三十年河西”,美国的时代将要结束,美国代表的西方文明为世界主流文明的时代将要到期。一个旧时代的结束,一个新时代的到来,主要由时势(潮流)和人民来决定,不是个人的行为所能左右。对潮流和人民的决定,作为个人,“顺之者昌,逆之者亡”。

在这场中美贸易战中,一些人看不清它的实质,于是发表一些奇谈怪论,主张向美国让步妥协;也有人主张硬碰硬,以牙还牙,以眼还眼。我们应该怎么办呢?应该从容应对,有理有节,立足当下,着眼长远,从舆论和行动上告诉美国和全世界:

第一,美国的衰落是历史的必然,因为世界上没有千年不败的帝国。

美国的衰落首先衰落在思想上,不是衰落在科技、军事上。美国精英一直自高自大,目空一切,自以为老子天下第一。结果,骄傲使人落后。许多美国精英目光短浅,心胸狭小,爱吹不挨批,热衷于自娱自乐。“美国优先”“美国第一”就是这落后思想的典型体现。思想指挥行动。精英们的思想一衰落,科技、军事的先进性必然大打折扣,甚至成为衰败的加速器。

美国的衰败不仅是自身衰败,还代表西方文明风光不再,作为主流文明的代表,将要让位于以中国、印度为代表的东方文明。同样,中国的复兴也是必然的,任何力量都不可阻挡,中国不仅迎来了自己的复兴期,而且迎来了世界主流文明的轮替期。复兴和轮替的叠加,让中国人底气十足,信心百倍。

第二,美国遇上中国是极其幸运的,它的衰落可能是渐进的、体面的。

自中世纪后,葡萄牙、西班牙直到美国等八个西方大国先后崛起陨落。其中,英国是最为心酸的,因为取代它的美国和英国算是同文同种,美国不但没有优待英国,而且处处暗算它。自从美国把英国拉下“日不落帝国”的神坛,自己成为全球老大,就成了整治老二的专业户,苏联、欧洲、日本一个个都被整得七零八落。随着中国的发展崛起,美国就把中国当作了整治重点。但是,美国人和世界上许多人想不到的是,美国虽然也要像它取代英国一样被中国取代,可是它的命运要比英国幸运得多,因为它遇到的是仁义之邦——中国。它的衰败像一位老年人衰老,虽然不可逆转,却可以延缓,活得体面而尊严。关键是美国人要明大势,懂事理。

关于大势,上面讲了不少,现在重点讲讲懂事理。中国是文明大国、礼义之邦,历史上有过文景之治、大唐盛世和宋明景象,也就是说这个世界上三千年不曾断灭的中华文明,是以改朝换代的形式不断向前发展的。那么清代后期为什么中国沦为帝国主义的殖民地、半殖民地了呢?首先,因为中国的封建制度走到了尽头,走到了改朝换代的节点。其二,中国遇到的外敌是西方的殖民主义、帝国主义,它们暴力、暴利的双暴本性,要比历史上北方游牧民族南侵带来的伤害巨大得多。但是,中国没有灭亡,用了一百多年时间的革命和建设,如今成了世界第二大经济体;成为像汉、唐、宋、元、明、清那样的世界第一大经济体,只是时间问题。

中国的复兴,一靠中华文明自身的创生更新能力;二靠对外来文化的消化吸收,滋养和壮大自己。这里要特别指出,马克思主义的引进和吸收,成为中国文化的有机组成部分,成为中国人民克敌

制胜的利器,成为中国革命和建设的指导思想,是中国文化思想史上的大事件。对于引进马克思主义,我们曾经作过这样的阐述:

中华文明为何昌盛几千年,因为我们不断汲取印度佛教等外来文化的养分。为何进入近现代,在西方资本主义面前中国文化显得软弱无力,因为资本主义中有新的病毒——暴利和暴力。我们在和西方搞文化交流时,既要汲取它有益的养分,又要抵抗它的双暴病毒。马克思主义产生于资本主义,是资本主义天然的克星和抗体。中国人民在与殖民主义、资本主义作斗争过程中,选择马克思主义作为自己的指导思想,是自然而然的事情。^①

美国明白了以上事理,对中国的复兴有了正确的认识,就会渐渐心平气和,就会得到中国等新兴世界的礼遇,就会像养老院里的老者,受到应有的待遇。如果不服老,还想像年轻时当拳王、当特战队长,等着它的只能是“大高而不妙”。这是生命规律,谁也无法阻挡。美国人的命运掌握在美国人自己手里,从这一点上讲,美国是幸运的。再加上美国在历史上没有和中国结下深仇大恨,相反在庚子赔款等问题上特别在抗战中,同情、支持中国的言行,中国人至今心存感激。

二、中华民族核心价值观的普遍性

明白了世界大势,中国人应该怎么办?其实习近平主席早就指出,坚定走中国特色社会主义道路,实现中华民族伟大复兴的中国梦。为什么要用中国梦来概括中华民族伟大复兴?正如习近平主席指出的:“中国梦是一种形象的表达,是一个最大公约数,是一种为群众易于接受的表述。”中国梦意味着中国人民和中华民族的价值认同和价值追求,意味着每一个人都能在为中国梦的奋斗中实现自己的梦想。中国梦是奉献世界的梦,中国梦不仅造福中国人民,而且造福世界各国人民,是中国人民和世界各国人民共同的福祉。^②

习近平主席在国际交往的多种场合多次宣示:中国梦是和平、发展、合作、共赢的梦,与世界各国人民的美好梦想息息相通。中国人民愿意同各国人民在实现各自梦想的过程中相互支持、相互帮助。中国愿意将自身发展经验和机遇同世界各国分享,欢迎各国搭乘中国发展“快车”“便车”“顺风车”,实现共同发展,让大家一起过上好日子。他还形象地指出:“中国这头狮子已经醒了,但这是一只和平的、可亲的、文明的狮子。”中国决不会称霸,决不搞扩张,中国的发展是世界和平力量的壮大,是传递友谊的正能量。^③和“中国梦”相配套的,习主席还提出了“构建人类命运共同体”和“一带一路”建设的伟大倡议,值得我们每一个中国人好好学习,认真付诸行动。

理想、目标、道路已然指明,我们应该脚踏实地地努力前行。在前进路上,不断增强道路、理论、

① 郁龙余、朱璇:《季羡林评传》,济南:山东教育出版社,2016年,第22页。

② 中共中央宣传部:《习近平新时代中国特色社会主义思想三十讲》,北京:学习出版社,2018年,第38页。

③ 中共中央宣传部:《习近平新时代中国特色社会主义思想三十讲》,第38页。

制度、文化这四个自信。在这四者中,文化自信是根本。习近平主席指出,文化是一个国家、一个民族的灵魂,文化兴国运兴,文化强民族强,没有高度的文化自信,没有文化的繁荣兴盛,就没有中华民族伟大复兴。^①

讲文化自信,必须认识中国文化的普遍价值,认识中国文化对人类文明进步的意义及其所作的伟大贡献。在这个问题上,如果过分谦虚,不但有损我们的文化自信,而且会延误人类文明进程。所以,我们要重点谈谈中华民族核心价值观的意义。

自1840年鸦片战争以后,中国发生了三千年未有之大变局。中国从封建社会变成了半封建、半殖民地社会,中国文化逐渐被边缘化,维护中国统一、稳定的核心价值观,在不断批判中被削弱和取代。“中华民族到了最危急的时候”,《义勇军进行曲》中的这句歌词,真实反映了中国当时的情况。“从鸦片战争到1945年,西方列强对中国发动了大小470次战争,签订了1145个不平等条约,割占中国疆土174万平方公里(占当时国土面积16%)。”^②为了救亡图存,中国的志士仁人,先后提出了一系列方略和措施。首先,林则徐、魏源等提出“师夷长技以制夷”,因着眼于技术层面,没有从根本上解决问题,失败是必然的。后来,曾国藩、李鸿章等洋务派提出“中体西用”,在甲午海战中又告失败。康有为、梁启超等进行维新变法,因脱离民众,很快就夭折。孙中山发动辛亥革命,成果被袁世凯篡夺。中国进入军阀混战时期,日寇趁机大举入侵。中国人民进行八年抗战取得胜利,旋即进入国共内战,最终共产党胜利,于1949年成立新中国。从此,中国历史翻开新的一页:从分裂走向统一,从贫弱走向富强。如今,中国成了引领世界发展的引擎。中国的迅速崛起,被称为当代世界的最大奇迹。

于是,各国政治家和学者都热心探讨产生中国奇迹的奥秘。在明大势、识大体的人士中,意见相当一致:中国文化的精髓——中华民族的核心价值观具有顽强的生命力,不但使中国文化五千年长生不灭,即使在遭受外来摧残之后也能够浴火重生,再造辉煌。中华民族的核心价值观,主要是:

(一)大一统的国家观

从夏、商、周开始,中国人就追求大一统。“春秋无义战”,是对破坏大一统的批判。“四海一,六王毕”,是对大一统的歌颂。在中国境内,统一的时间大大长于分裂的时间,是因为中国人向往大一统。日本帝国主义为了长期侵占中国,先后成立溥仪伪满政权、南京汪伪政府,但这些伪政权很快随着日本主子的垮台而垮台,是因为中国人在灵魂深处反对分裂。在当今世界纷争不已的背景下,香港、澳门的顺利回归,海峡两岸和平相处,共商发展大计,台独没有市场,是因为大一统的国家观活在中国人的心中。

大一统的国家观,是在历史中形成的。中国人由此享受到了无比的自由、快乐与幸福。所以,我们一定要深刻认识大一统的国家观,倍加珍惜。

(二)民为邦本的政权观

孟子说:“民为贵,社稷次之,君为轻。”^③这种清晰明确的“民本”思想,不但在两千多年前是先进

^① 中共中央宣传部:《习近平新时代中国特色社会主义思想三十讲》,第194页。

^② 秦德君:《中国梦也是每一个中国人的梦》,《深圳特区报》(理论周刊)2013年7月9日。

^③ 万丽华、蓝旭译注:《孟子》卷十四《尽心下》,北京:中华书局,2007年(重印),第324页。

的,至今依然具有生命活力。凡是反对者,必遭唾骂。当过和尚、后来做皇帝的朱元璋,曾经废除祭拜孟子。但是,亚圣还是亚圣,朱元璋徒增了一条骂名。

由于中国很早就懂得了“民为邦本,本固邦宁”的道理,有了正确、坚定的政权观,历朝历代都将处理好皇权和百姓的关系视作政权建设的重中之重。《荀子·王制》说:“君者,舟也;庶人者,水也,水则载舟,水则覆舟。”^①历史上凡是有大作为的帝王,都对这个“舟水之喻”理解深透,而且都将此理贯彻到自己的施政之中。唐太宗李世民是一个典型例子。他本是用杀兄囚父的手段登上皇位的,但是他有民本思想;在他的治理下,唐代出现了“贞观之治”。所以,历史还是称他为一代英主。印度的阿育王原来是个暴君,后来皈依大法,悲悯天下苍生,终于变成了有名的仁君。

民本思想在中国出现得最早,并一直奉为主流思想意识。这就是中国三千年长治久安的重要原因。当下,中国社会无论内部环境还是外部环境,都与过去不可同日而语。但是,民本思想依然充满活力,经过有效更新再造,可以继续造福人民,为国家政权建设服务。

(三)德主刑辅的治理观

先秦诸子百家中,道家主张道治,儒家主张德治。以李悝、商鞅、韩非为代表的法家,则主张法治,要求“以法为教”,“境内之民,其言谈者必轨于法”^②。秦国统一六国,建立中国历史上第一个封建大帝国——秦朝,这是一个法治国家。但是,由于苛律峻法,秦朝二代即亡。自秦朝之后,不再有人标榜“以法为教”,而实行“德主刑辅”,即德治、法治相结合,以德教、德治为主,以法治为辅的治理策略。

历史证明,德治法治并用、德主刑辅,是中国古代长治久安的又一大法宝。正所谓“德刑并用,天下归仁”。

西方人通过殖民掠夺、贩卖黑奴、施以苛律峻法进行原始积累,是人类人权史上最黑暗的记录。物极必反,有压迫就有反抗。于是,西方有了人权的概念。显然,西方的“人权”不但比中国的“民本”“德治”晚出,而且带有明显的局限性。1963年,美国黑人人权领袖马丁·路德金发表了一个著名演讲《我有一个梦想》。50年后,一个名叫特雷文·马丁的黑人少年无故而被白人协警打死,美国当局竟宣告这个致人死命的白人协警无罪。可以肯定,只要有种族主义存在,人权难以得到真正的保障。美国棱镜门事件一出,对西方的人权更是重重一击。

中国的历史和现实告诉我们:德刑相济、恩威并重的德主刑辅,是爱护人民、保护人民、打击犯罪和挽救过失人员的良方。在古代适用,在今天依然适用。

(四)中庸之道的的方法论

中庸之道,是中国人的最基本的方法论,同时又是最高的道德标准。可是,许多人都把“中庸”误解了,甚至抛弃了。这种情况,在孔子时代就出现了。所以,孔子说:“中庸之为德也,其至矣乎!民鲜久矣!”^③在《中庸》一书中,他也强调了这点:“子曰:中庸其至矣乎!民鲜能久矣!”他还说:“君子中庸,小人反中庸。君子之中庸也,君子而时中;小人之反中庸也,小人而无忌惮也。”^④

① 张觉校注:《荀子校注》,长沙:岳麓书社,2006年,第87页。

② 王先慎集解,姜俊俊校点:《韩非子》卷十九《五蠹》,上海:上海古籍出版社,2015年,第547页。

③ 杨伯峻:《论语译注》第六《雍也》,北京:中华书局,1980年,第64页。

④ 龙儒民译注:《大学·中庸》,北京:线装书局,2010年,第54、51—52页。

中国当代有一位著名的工程师,退休之后用20多年时间专心研究国学,写了《论语今释》一书。其中写道:“大半个世纪以来,中国人遍尝和深受反中庸的苦果和恶果,情绪化的东西往往占上风。政治上东倒西歪,思想上偏激和混乱,经济上反复折腾,对国家的现代化事业,对社会的稳定,对人民生活的安定和改善都有所延误,损失难以估量和挽救。人们缺乏中庸思想,与无知相比,离真理更远。”^①这位工程师对过去几十年思想爱走极端的现象,提出了激烈而中肯的批评。

孔子一生恪守中庸之道,他的许多思想,如“过犹不及”“攻乎异端,斯害也已”等等,都贯彻和充满着中庸之思想。子思说:“夫子之道,忠恕而已哉。”这是对孔子思想的高度概括。

(五)和而不同的关系学

和而不同,是中国人追求的待人之道,即关系学准则。它建立在真切的矛盾观之上,所以千百年来一直受到历代哲人和百姓的遵从。

早在周朝末年,史伯就深刻认识到了“和”与“同”,是既有联系又有区别的一对范畴。他认为:“夫和实生物,同则不继。以他平他谓之和,故能丰长而物生之;若以同裨同,尽乃弃矣。”^②不同的东西相结合,才能导致新事物、新力量的产生;相同的东西凑合在一起,就什么都不会产生。春秋时代的晏婴,对史伯的思想有了进一步的理解和发挥。他说:和就像调羹,“济其不及,以泄其过,君子食之,以平其心”;“若以水济水,谁能食之?若琴瑟之专一,谁能听之?同之不可也如是。”晏婴对矛盾的普遍性和对立统一规律,有着深刻认识:“清浊、大小、短长、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出入、周疏,以相济也。”他还将“君臣”看作一对矛盾,认为他们的关系应是“和而不同”:“君所谓可而有否焉,臣献其否以成其可;君所谓否而有可焉,臣献其可以去其否。”^③

和而不同,是中国古代哲人的普遍认识。老子《道德经》第二十四章说:“万物负阴而抱阳,冲气以为和。”《庄子·天运》篇则说:“一清一浊,阴阳调和。”^④孔子将它用到人际关系上,认为:“君子和而不同,小人同而不和。”^⑤

和而不同,是世界万事万物存在的形态和相互关系的自然法则。谁违反了它,必然出现问题。当今西方的主流意识形态,常常逆“和而不同”而动,该和的不和,党同伐异,到处挑起事端。他们犯的另一个错误,是藐视“同则不继”的法则,不能凑合的硬凑合。一个典型事例是美国最高法院以5票赞成、4票反对的票决结果,批准了同性恋婚姻合法的法案。这个法案,任其发展,必将贻害人类。不过,这也从一个侧面说明,西方的制度越来越“不继”了。

(六)天下大同的社会观

天下大同,是古代中国人的社会理想,也是现代每个中国人的中国梦。天下大同是以“天下为公”作为道德基础的。如《礼记·礼运》说:

① 蒋沛昌:《孔子今释》,长沙:岳麓书社,1999年,第155页。

② 仇利萍校注:《〈国语〉通释》卷十六《桓公为司徒》,成都:四川大学出版社,2015年,第551页。

③ 左丘明撰,蒋冀骋标点:《左传》卷十二“昭公二十年”,长沙:岳麓书社,1988年,第333页。

④ 陈鼓应注译:《庄子今注今译》,北京:中华书局,1983年,第366页。

⑤ 杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,1980年,第141页。

大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所养,矜(鳏)孤独废疾者皆有所养,男有分,女有归。货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必为己。是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭,是为大同。^①

在印度人的辞典里,“天下为公”就是“天下一家”(Vasudhaiva Kutumbakam),意义是相通的。

中共十八大之后,提出了实现中国梦的奋斗目标。到中国共产党成立100年时,全面建成小康社会的目标一定能够实现;到新中国成立100年时,建成富强民主文明和谐的社会主义现代化强国的目标一定能实现,中华民族伟大复兴的梦想一定能实现。今天的中国梦,是几千年来古人大同梦的现代版。

几千年来,尽管道路曲折艰难,中国人的大同梦一直没有断灭。中国人的追梦精神,一方面来自理想自身的力量,一方面来自家国情怀。在中国人的思想中,修身、齐家、治国、平天下,是顺理成章、天经地义的。“平天下”,就是使天下太平,就是天下大同,就是毛泽东主席诗词中说的“环球同此凉热”。

英语中没有“小康”这个词汇,西方人对“小康”的真实含义搞不清楚。在中国古人那里,小康和大同密切相关,是求大同不得而求其次。“今大道既隐,天下为家,各亲其亲,各子其子,货力为己……是为小康。”^②在现代中国人的心里,小康是追求大同的阶段性目标,其最终目标是实现天下大同。当西方出现 Communism 这个概念时,中国的精英们一下子就接受了,因为他们一直有天下大同情结。

(七)人定胜天的创造观

与上述六则规范人与人关系的核心价值观成互抱之势的,还有中华民族另一条至关重要的核心价值观:规范人与自然(天地万物、客观世界)的,那就是人定胜天的创造观。2018年8月,我在“第三届生命学与国学高峰论坛”上发表论文《重理不重教:中国人的宗教元立场》,其中说:

中国人“重理不重教”的宗教元立场,可以追溯到比诸子时代更早的神话时代。印度、中亚、北非、欧洲的神话中,都有各种名目的造物主。梵天、原人、安神(An)、太阳神(拉神)、上帝等等。而中国的神话中,是没有这类造物主的。有一个天(帝),主要是自然天、理义天的含义,至上神的含义十分淡薄。有一个抽象的“道”“造化”,所以老子有“道生万物”之说。中国有的是“夸父追日”“女娲补天”“刑天舞干戚”等等神话故事。这些故事有一个共同特点,就是人定胜天。就是信人不信鬼神。这是中国人的元精神,是中国人“重理不重教”的宗教元立场的精神基础。

上述大一统、民为邦本、德主刑辅、中庸之道、和而不同、天下大同、人定胜天七则,是中华民族赖以立世几千年而不败的核心价值观,是中国文化的精髓;像北斗七星一样,指引着中华文明的航船,

① 钱玄等注释:《礼记》第九《礼运》,长沙:岳麓书社,2001年,第296页。

② 钱玄等注释:《礼记》第九《礼运》,第296页。

从胜利驶向新胜利。这些核心价值观一方面体现出强烈的中国性,一方面又具有毋庸置疑的普遍意义。优秀的民族性和真正的普遍性之间不存在不可逾越的鸿沟,他们之间的关系好比国家队和世界冠军队,谁最优秀谁就成为世界冠军队。

大一统国家,有利于人民安居乐业。中国历代追求大一统,其根本目的就在于此。欧盟的成立,非盟及拉美一体化,从某种意义上说,是中国大一统思想国外版的现代追求,其宗旨就是提升域内人民的集体荣誉感和生活幸福度。民为邦本所体现的民本思想,是现代民主思想的母本。它从国家、民族层面强调个人的自由和权利,比仅仅从个人的层面诉求自由与权利的民主观,更为气势磅礴,更具正能量。德主刑辅,是德治和法治的结合,值得各国借鉴。现在各国社会秩序混乱,就是缺乏德教,导致法不责众、罪恶泛滥。中庸之道和印度的中观思想相类似,既然能造福于这两个世界上人口最多的民族,理应推而广之,造福更多的人。和而不同,是世上事物与事物、人与人、国与国之间相处之道,中国人从中受益匪浅;若能为更多人、更多国家所接受,我们的人民和世界要比现在安宁得多、幸福得多。天下大同,不仅是中国人一以贯之的梦想追求,而且应该成为全人类的梦想追求。当下,尽管天下不太平,但是,和平发展是主流,和平发展的最终目标就是天下大同。人定胜天的思想,国外也有,为什么在中国执行得特别好呢?因为它作为核心价值观七则中的一则和其他六则成互抱之势。因为中国讲“天人合一”“天人相应”,讲中庸、执中,这就避免了走极端的弊端。

三、在中华大道上昂首阔步前进

世界乱象层出不穷,国内矛盾愈演愈烈。有学者认为,当今社会人类面临五大冲突和危机:一是人与自然冲突及其生态危机;二是人与社会的冲突及其人文危机;三是人与人的冲突及其道德危机;四是人的心灵冲突及其信仰危机;五是文明之间的冲突及其价值危机。^①在地球村的当下,世界乱象与中国矛盾有着千丝万缕的联系,甚至有的你中有我,我中有你。问题如何解决?

这个问题的答案,在一百多年前似乎是铁定的,就是走西方之路。到20世纪八九十年代,中国的一些智者终于提出,西方文明的主导地位将要被东方文明取代。其中,以季羨林的旗帜最鲜明,影响最巨大。但是,他遭到了许多人的批评和反对。王岳川说:“近年来报刊上有一些文章,对季羨林先生的‘三十年河东,三十年河西’,‘中国文化复兴’,‘送出主义’等说法提出了批评,坚持全盘西化立场,反映出当代知识界对中国现代性的两种截然不同的观点。”^②季羨林留学德国十年,专门研究印度,对中国、西方、印度文化有深切了解,所以他的观点不走极端。他说:“我的意思并不是要铲除或消灭西方文化。”“那样做,是绝对愚蠢的,完全做不到的。西方文化迄今所获得的光辉成就,决不能抹煞。我的意思是,在西方文化已经达到的基础上,更上一层楼,把人类文化提高到一个前所未有的高度。”^③即便如此,当时的中国学者中,赞同者少,反对者多。

① 张立文:《和合学:21世纪文化战略的构想》,北京:中国人民大学出版社,2006年,第4—5页。

② 王岳川:《发现东方》,北京:北京图书馆出版社,2003年,第3页。

③ 季羨林、张光璠编选:《东西方文化议论集》上册,北京:昆仑出版社,1997年;原载《传统文化与现代化》1993年创刊号,第85页。

但是,今天情况发生了逆转。不但许多西方学者支持中国复兴,反对中国走西方的道路;许多中国学者都像受了洗礼一般,认为中国的崛起、中华文明的复兴,是无可阻挡的。有记者更是用“建立一个新世界,结束西方主导”为标题,来总结报导第三届全球智库峰会的嘉宾发言。^①这在20世纪八九十年代是不可想象的。可是在今天,走中华大道,不但中国人越来越自信,外国人也越来越向往。中华大道,就是中国人3000多年来走过的道路,就是中国人近70年来走过的道路,就是不断深化改革开放改革的中国特色社会主义道路。

当然,还有一些人心存疑惑,大一统的国家观、民为邦本的政权观、德主刑辅的治理观、中庸之道的的方法论、和而不同的关系学、天下大同的社会观和人定胜天的创造观,真的能引领中国和世界,走向一个和平、幸福、光明的新时代?西方的没落和困境告诉我们,中国辉煌的历史和今日的崛起告诉我们,答案是肯定的。欧美的问题出在他们只学习和发展了中国的器文化(技术文化),中国的道文化(精神文化)并没有学到。到18世纪,欧洲人觉得问题百出,欧洲又出现了一次“中国热”:

中国的商品抢着买,关于中国的书争着读;凡尔赛宫的舞会上,国王身着中国服装出现在满朝文武面前;塞纳河边的戏园子里,男女老少聚精会神地观看中国皮影;国王的情妇养金鱼,大臣的夫人乘轿子;阔人在私家花园的中国式亭子里闲聊,文人端着景德镇的茶碗品茶……

18世纪欧洲“中国热”,不是一般意义上的热,它是中西文化的一次大规模接触和交流,其范围之广,影响之深,堪称空前。^②

尽管翻译中国经典是这次中国热的亮点,但是中国的道文化欧洲人还是没有真正学到手,他们感兴趣的依然是技术文化。这一次,是到了欧美认认真真学习中国道文化的时候了。

那么,为何鸦片战争后,中国不断遭受失败?落后就要挨打,这是铁律。中国的封建主义和长矛大刀,是打不过资本主义和洋枪洋炮的。今天我们经过近70年建设,无论在社会制度还是综合国力上,都立于不败之地。

那些古老的思想,都是大道理,真的能引领我们走进新时代?不闻大道,无以成大事。几乎所有的人特别是成功人士,都承认:自己最基本的为人之道,来自童年父母的教导。同样,人类最基本的立世之道,来自人类童年从蒙昧走向文明的时期,人类的父母——大宗师,即天地自然对自己的教导。这些教导长期在民间流传,在流传中得到洗炼和考验。到先秦时代,老子、孔子等先哲把它们整理、记录了下来,成了《易经》《老子》《论语》《庄子》等中华民族最初的元典。这些元典的精华,就是人类的初乳,不但有巨大的营养滋补力,而且有强大的免疫功能。中国文化以“天人合一”为最大本质特征,就是遵从并践行了大宗师的教导。中华民族经5000年风雨里程,而文明之火不灭。这就有力说明:人类永远是天地自然之子,永远需要大宗师的教导。过去是这样,现在仍然是这样。

① 段聪聪:《建立一个新世界,结束西方主导》,《环球时报》2013年7月10日。

② 许明龙:《欧洲十八世纪中国热》,北京:外语教学与研究出版社,2007年,第1页。

全球化时代,国家与国家的关系、人与人的关系等精神交流,在物质交流充分发展的同时,变得越来越重要。中国人自古奉行“己所不欲,勿施于人”,现在还要做到“人所欲,勿施于人”,在“美己之美,与人共美”的同时,还要“美人之美”。这样才能“己之美”与“人之美”互动,实现“美美与共,天下大同”。

今天中国人应该在中华大道上意气奋发,阔步前进,先把中国的事情办好。只有这样,世界各国才会美我之美,走上与我共美同乐的发展道路,最终实现天下一家、天下大同的理想目标。

(本文曾发表于2018年11月10—11日在中国珠海举办的“世界古文明的比较观照——第二十二届国情国学教学研讨会”)

责任编辑:潘文竹

On the Rotation of the World's Mainstream Civilizations

YU Long-yu

(Center for Indian Studies, Shenzhen University, Shenzhen 518060, China)

Abstract: The dispute between eastern and western civilizations has existed since ancient times. Before modern times, the disputes between eastern and western civilizations were regional, indirect, and time-varying. In modern times, the disputes became global, direct, continuous and intensified. After the cold war, the reason why the United States suddenly launched a trade war when the world was dominated by one superpower was mainly the approaching rotation of the world's mainstream civilizations and the deviation of American politics caused by Trump. In fact, the decline of the United States is a historical necessity. Fortunately, what the United States is facing is China, a country of benevolence and righteousness, and its decline may be gradual and decent. In order to realize the great rejuvenation of the Chinese nation and lead China and the world towards a new era of peace, happiness and civilization, China must first have cultural self-confidence, and truly understand and give full play to doctrines of the great unity, people as the foundation of the country, virtue as the principal part of punishment, the doctrine of the mean, harmony with diversity, great harmony between the world and the victory of man over nature, the seven core values on which the Chinese nation has been relying for thousands of years.

Key words: mainstream civilization; East and West; United States; trade war; core values; cultural self-confidence

“马魂中体西用”论的文化自觉与文化自信

迟成勇

(南京铁道职业技术学院 马克思主义学院,江苏 南京 210031)

摘要:文化自觉是文化自信的前提和基础,文化自信是在文化自觉的基础上逐步确立起来的。“马魂中体西用”论,是当代著名马克思主义学者、哲学家方克立先生提出的,是二张“三流合一”“综合的创造”到“文化综合创新”论的逻辑演进,集中体现了文化自觉和文化自信意涵。在中、西、马三大思潮对立互动的文化格局,马克思主义者或马克思主义综合创新派要做到:一是坚持马克思主义的指导地位,彰显坚定的马克思主义信念;二是坚持马克思主义与中国文化相结合,推动当代中国文化发展;三是自觉地把“一元主导”与“多元论争”“多元包容”“多元会通”有机结合起来,不断增强文化自觉和文化自信。

关键词:“马魂中体西用”论;“文化综合创新”论;文化自觉;文化自信

中图分类号: G02 **文献标识码:** A **文章编号:** 1005-7110 (2019)04-0012-11

“马魂中体西用”论,是当代著名马克思主义学者、哲学家和文化哲学大师方克立先生提出的。它是接着当代杰出的哲学家、哲学史家也是著名的伦理学家张岱年先生提出的“文化综合创新”论而说的,抑或说是对“文化综合创新”论的一种深化与发展。也可以说,“马魂中体西用”论是二张“三流合一”“综合的创造”到“文化综合创新”论的逻辑演进,集中体现了文化自觉和文化自信意涵。在中、西、马三大思潮对立互动的文化格局中,马克思主义者或马克思主义综合创新派应自觉地把“一元主导”与“多元论争”“多元包容”“多元会通”有机结合起来,不断增强文化自觉和文化自信。

一、文化自觉与文化自信概念解读

文化自觉概念,是当代著名的社会学家费孝通先生在二十世纪九十年代提出的一个经典文化概念。他说:“文化自觉只是指生活在一定文化中的人对其文化有‘自知之明’,明白它的来历,形成过程,所具有的特色和它发展的趋向,不带任何‘文化复归’的意思。不是要‘复归’,同时也不主张‘全盘西化’或‘全盘他化’。自知之明是为了加强文化转型的自主能力,取得决定适应新环境、新时代文化选择的自主地位。”^①从中可以看出,文化自觉主要涵括下列几项内容:一是正确认识本民族文化的来源和形成过程;二是正确认识本民族文化所具有的理论特色或精神特质;三是正确认识本民族文化的发展趋势或时代走向;四是既不主张“复古”也反对“西化”;五是积极促进本民族文化的时代转型;六是适应时代发展,

收稿日期: 2019-06-05

作者简介: 迟成勇,男,安徽肥东人,哲学博士,南京铁道职业技术学院马克思主义学院副教授,主要从事思想政治教育、道德哲学与儒家文化研究。

① 费孝通:《文化与文化自觉》,北京:群言出版社,2010年,第195页。

理性作出文化选择。

文化自信是指一个民族或一个国家或一个政党对本民族的文化理想、文化价值、文化生命力及创造力充满信心。习近平总书记说:“我们说要坚定中国特色社会主义道路自信、理论自信、制度自信,说到底就是要坚定文化自信。文化自信,是更基础、更广泛、更深厚的自信,也是更基本、更深沉、更持久的力量。”^①在当代中国,文化自信包含对中华优秀传统文化的自信,对党领导人民在革命、建设和改革中创造的革命文化和社会主义先进文化的自信。

文化自觉与文化自信,作为文化哲学的两个经典概念,其区别是显著的,但两者也有不可分割的联系。文化自觉是文化自信的前提和基础;没有深刻的文化自觉,就不可能有坚定的文化自信。文化自信是在文化自觉的基础上逐步确立起来的。当代中国人民和中华民族的文化自信是在文化自觉的过程中逐步确立起来的,也可以说是近现代以来的各种文化观如“中体西用”“西体中用”“复古主义”“国粹主义”“儒学复兴”“全盘西化”“综合创新”等各种文化观的交流、碰撞过程中逐步确立起来的。其中,“综合创新”论是一种健康的文化心态,集中体现了中国人民和中华民族的文化自觉和文化自信。

二、从“三流合一”“文化综合创新”到“马魂中体西用”

“马魂中体西用”论,是方克立先生于2006年提出的一种文化观,也是一种主导性的学术范式。但它不是凭空产生的,而是源于张申府、张岱年二兄弟提出的“三流合一”“综合的创造”“文化综合创新”论的文化观。或者说,“马魂中体西用”论是对“三流合一”“文化综合创新”论的深化和发展,也可以说是其逻辑演进的必然结果。

(一)从“三流合一”“综合的创造”到“文化综合创新”

毛泽东说,十月革命一声炮响,给我们送来了马克思列宁主义。特别是在五四新文化运动中,马克思主义在中国得到广泛的传播,由此中国自近代以来形成的中西文化或古今文化对立的二元思维模式被打破了,逐渐形成了中、西、马三种文化思潮对立互动的文化格局。也就是说,自五四新文化运动以来,中国思想界出现了自近代以来的“古”与“今”、“中”与“西”的二元对立论争发展演变为“中”“西”“马”三种文化思潮长期并存与对立互动的文化态势。在当时东西文化论战中,中国最早的马克思主义者李大钊超越了“中体西用”二元对立的文化模式,创造性地提出“第三新文明”论,主张既超越东西文明又能够吸收两大文明之长而创立“第三新文明”。方克立先生说:“‘第三新文明’论可以说是中国马克思主义综合创新文化观的第一个阶段和第一种形态,它是直接受到俄国十月革命的启发而产生的,在此后百年中国文化发展过程中始终起着引领方向的作用。”^②继“第三新文明”论之后,在二十世纪三四十年代,张申府、张岱年兄弟二人在当时中西文化论争的时代背景下,既反对全盘西化论,又批评中国本位文化论,独辟蹊径提出了“三流合一”“综合的创造”的文化主张。二张的文化主张是对李大钊“第三新文明”

^①《习近平谈治国理政》(第2卷),北京:外文出版社,2017年,第339页。

^②张小平、杨俊峰:《“马魂中体西用”与文化体用问题纵横谈——访中国社会科学院学部委员方克立教授》,《马克思主义研究》2017年第5期。

论的接续和发展,为百年中国文化的时代走向和马克思主义综合创新派奠定了的基本路径。

张申府是当代中国著名的哲学家、政治活动家,也是中国近现代思想文化史上的著名人物。20世纪初,张申府积极投身五四新文化运动,在担任《新青年》编委时,积极撰写文章,着力介绍西方哲学新思想和马克思主义辩证唯物论,提出一些新见解或新的哲学主张。当时,在中国哲学界曾发生所谓“唯物辩证法论战”,一些人反对辩证唯物论,认为唯物辩证法是违背逻辑的,是不能成立的。一些进步人士则宣扬唯物辩证法,认为形式逻辑就是形而上学思维方式,是毫无价值的。而张申府则既提倡形式逻辑又高度赞扬唯物辩证法。1932年10月,张申府首次提出:“我的理想:我愿意,百提、伊里奇(我本曾译伊里赤),仲尼,三流合一。”^①1941—1942年,张申府在重庆又提出:“我始终相信,孔子、列宁、罗素是可合而一之的。我也始终希望,合孔子、列宁、罗素而一之。”^②张申府先生认为,孔子代表着“中国古来最好的传统”,罗素提出的逻辑解析法则代表着“西洋历来最好的传统”,马克思主义辩证唯物论则代表着世界哲学的最新潮流或发展趋势。可见,所谓“三流合一”,即是以孔子为代表的中国传统哲学之精华、西方逻辑解析法、马克思主义辩证唯物论之三种文化资源的会通融合或“辩证的综合”,进而创造一种新的中国文化。从一定意义上讲,在中国现代文化史上,张申府先生最早明确提出中、西、马三种文化思潮并存的思维模式,第一次从学术文化层面打破了自近代以来“中学”与“西学”或“旧学”与“新学”二元对立的文化格局,这对于推动中、西、马三种文化资源的对立互动乃至文化的综合创新具有重要的意义。

针对张申府先生提出的“三流合一”新思想,张岱年先生于1933年4月撰文作出呼应并指出:“将来之哲学,必以罗素之逻辑解析方法与列宁之唯物辩证法为方法之主,必为此二方法合用之果。而中国将来如有新哲学,必与以往儒家哲学有多少相承之关系,必以中国固有的精粹之思想为基本。”^③也就是说,中国将来之哲学必是以儒家哲学为核心的中国固有精粹,与西方之逻辑解析法、马克思主义唯物辩证法的综合创新之结晶。1935年1月10日,南京、上海、北平的十位教授——王新命、何炳松等在《文化建设》月刊发表《中国本位的文化建设宣言》,各家报纸、杂志相继转载,由此引发一场关于“中国本位文化建设”的大讨论。当时,年青的张岱年先生积极参与此讨论,并发表文章表达了自己独到而深刻的文化见解。1935年3月,张岱年在《关于中国本位的文化建设》一文中又提出“创造的综合”,即“兼综东西两方之长,发扬中国固有的卓越的文化遗产,同时采纳西洋的有价值的精良的贡献,融合为一,而创成一种新的文化,但不要平庸的调和,而要作一种创造的综合。”^④又说:“所谓中国本位文化建设的主张,更明显的说,其实可以说是‘文化的创造主义’。不因袭,亦不抄袭,而要从新创造。”“惟有信取‘文化的创造主义’而实践之,然后中国民族的文化才能再生;惟有赖文化之再生,然后中国民族才能复生。创造新的中国本位的文化,无疑的,是中国文化之惟一的出路。”^⑤1935年5月,张岱年在《西化与创造——答沈昌晔先生》一文中再次提出“文化创造主义”,即“‘文化创造主义’即是一方反对保守旧封建文化,

① 张申府:《编余》,《大公报·世界思潮》1932年1月22日,第8版。

② 张申府:《张申府文集》(第3卷),石家庄:河北人民出版社,2005年,第434页。

③ 张岱年:《张岱年全集》(第1卷),石家庄:河北人民出版社,1996年,第133页。

④ 张岱年:《张岱年全集》(第1卷),第229页。

⑤ 张岱年:《张岱年全集》(第1卷),第235—236页。

一方反对全盘承受西洋已在没落的资本主义文化,而主张新的社会主义的中国文化之创造”^①。在这篇论文中,张岱先生年把“新的中国本位的文化”明确表达为“新的社会主义的中国新文化”。1936年5月在《哲学上一个可能的综合》则进一步明确提出“唯物、理想、解析,综合于一”的新哲学蓝图,也就是“以唯物论为基础而吸收理想与解析,以建立一种广大深微的唯物论”^②。至此,“三流合一”“综合的创造”文化主张,在中国思想文化领域中独树一帜。

简言之,从张申府的“三流合一”,到张岱年的“创造的综合”或“文化的创造主义”,具有三个方面的理论意义和现实意义:一是在学术文化层面上打破了自近代以来中、西二元对立的文化模式,初步表达了中、西、马三种文化资源的并存与对立互动。二是相对于“全盘西化”论的文化自卑和“复古主义”的文化自负而言,“三流合一”“综合的创造”的文化主张清晰地表明其在正确认识中国文化与世界文化特别是西方文化及其相互关系的基础上,提出建设新文化的方法路径,彰显其文化自觉和文化自信品格。三是既回应了“全盘西化”论和中国本位文化论,又鲜明揭示了“中国文化向何处去”的时代课题。社会主义文化,是自五四新文化运动以来中国新文化发展的必然趋势。总之,二张所倡导的“三流合一”“综合的创造”,既不抱残守缺,绝对排斥西学,也不崇洋媚外,盲目崇拜西学。这对于引领中国文化的时代走向和推动中国文化健康而持续发展具有重要的现实意义。

(二)从“文化综合创新”到“马魂中体西用”

历史在不断发展,时代在不停前进。新中国成立后,中国社会在经历了“文革”的曲折发展后,逐步走上了改革开放和中国特色社会主义道路。在二十世纪八十年代,在中国思想文化领域里再次出现“全盘西化”论和“儒学复兴”论的两股文化思潮。“全盘西化”论,在文化走向上,主张抛弃民族传统文化,全面学习西方文化;在社会发展道路上,主张走资本主义道路。“儒学复兴”论,在文化走向上,主张全面复兴儒学,吸收借鉴西方文化的先进成果,以达到“返本开新”的目标;在社会发展道路上,主张走“儒家资本主义道路”。从中我们可以看出,“全盘西化”论与“儒学复兴论”有三点共性:一是偏执的文化心态即或自卑或自负;二是反对马克思主义在意识形态上的指导地位;三是反对中国走社会主义道路。

针对这两股文化思潮,张岱年1987年发表《综合、创新,建设社会主义新文化》一文,鲜明地举起马克思主义综合创新派的文化旗帜,指出:“我们建设社会主义的新文化,一定要继承和发扬自己的优良文化传统,同时汲取西方在文化上的先进贡献,逐步形成一个新的文化体系。这个新的文化体系,是在马克思列宁主义原则的指导下,以社会主义的价值观来综合中西文化之所长而创新中国文化。它既是传统文化的继承,又高于已有的文化。这就是中国的、社会主义的新文化。”^③1990年2月,张岱年先生又撰写《文化的综合与创新》一文,指出:“我们认为,新中国文化的建设的基本方针应是综合中西文化之长而创造新的中国文化。这个观点,针对‘东方文化优越论’与‘全盘西化论’,可以称为‘综合创新论’。”^④“文化综合创新”论,无疑是对1930年代“三流合一”“综合的创造”或“文化的创造主义”的历史继承和时代提升。可以看出,“文化综合创新”论解决了社会主义中国新文化建设的几个问题:一是

① 张岱年:《张岱年全集》(第1卷),第260页。

② 张岱年:《张岱年全集》(第1卷),第262页。

③ 张岱年:《张岱年全集》(第6卷),石家庄:河北人民出版社,1996年,第253—254页。

④ 张岱年:《张岱年全集》(第7卷),石家庄:河北人民出版社,1996年,第14页。

文化建设的指导原则问题,即坚持马克思主义指导;二是如何正确对待民族传统文化问题,即“批判继承”,“吸取其精华,剔除其糟粕”;三是如何正确对待西方文化或外来文化问题,即“吸收借鉴”,发挥“他山之石”作用;四是中国文化的时代走向问题,即建设社会主义中国新文化;五是如何建设社会主义新中国文化问题,即以马克思主义为指导,综合中西文化之长进行创新。简言之,“文化综合创新”论彰显了张岱年先生的文化自觉和文化自信品格,也体现了其坚定的民族文化复兴信念和深厚的文化情怀。

二十世纪九十年代以来,当代中国著名马克思主义学者、哲学家方克立先生致力于宣传和阐释“文化综合创新”论。1990年,方先生将“文化综合创新”论概括为“古为今用,洋为中用,批判继承,综合创新”四句话;2006年在《关于文化的体用问题》一文中,首次将此发展深化为“马魂、中体、西用”论,进一步明晰了中、西、马三种文化资源在综合创新中的地位及相互关系。方克立先生在《中国文化的综合创新之路·自序》中说:“2006年,我在学习张先生的哲学和文化思想的基础上提出了‘马魂、中体、西用’论,力图突破体用二元思维模式的局限性,把主导性之‘体’(魂)与主体性之‘体’‘道体器用’之‘体’与‘器体道用’之‘体’区分开来,用‘魂、体、用’三元模式更加准确地说明中、西、马三种文化资源在当代中国文化建设中的地位和相互关系,把坚持马克思主义的指导思想地位、挺立民主文化的主体性和坚持对外开放的方针三者有机统一起来。可以说,关于中、西、马三‘学’的兼和之道,是我近年来思考、撰文、发言的一个中心议题。”^①在另文中,对“马学为魂”“中学为体”“西学为用”作了清晰的界定:“所谓‘马学为魂’就是以马克思主义的科学世界观和方法论为指导,坚持中国新文化建设的社会主义方向。所谓‘中学为体’就是以有着数千年历史积淀的自强不息、变化日新、厚德载物、有容乃大的中国文化为运作主体、生命主体、创造主体和接受主体,坚持民族文化主体性的原则。所谓‘西学为用’就是以西方文化和其他民族文化中一切对主体文化有学习、借鉴价值的东西为‘他山之石’,为我所用,坚持对外开放的方针。”^②其中,在这里需要特别强调的是,方克立先生把“体”区分为“器体道用”之“体”与“道体器用”之体、主体论之“体”与体用论之“体”、主导性之“体”(又称为“魂”)与主体性之“体”区分开来,接着又把主体性之“体”创造性解读为“运作主体”“接受主体”“生命主体”及“创造主体”,这不仅继承和超越了中国传统体用观,而且凸显了民族文化的主体性,提升中国传统文化的当代价值,对于反击“全盘西化”论或民族虚无主义、历史虚无主义,以及增强民族自尊心和自信心,都具有重要的现实意义。

从“文化综合创新”论到“马魂中体西用”论,既是马克思主义综合创新派学术范式的逻辑演进,也是中国特色社会主义文化发展现实道路的时代表征。有研究者指出:“张岱年先生提出的‘综合创新’论具有不可低估的重要价值,是中国近现代文化自觉的典范。”“张岱年先生的‘综合创新’论不仅指出了文化自觉的路径,而且提供了文化自觉的立场、观点和方法,使我们在纷繁复杂的文化论争中明确了方向,明确了中华文化发展的基本道路。”^③早在2002年,方克立先生就指出:“我们相信,真正符合人类理性和中国先进文化前进方向的文化选择是会得到多数人的支持和认同的,‘综合创新’文化观不仅不会边缘化,而且将在中国未来的文化建设中发挥越来越重要的作用。”^④“马魂中体西用”论,是对张岱年

① 方克立:《自序》,《中国文化的综合创新之路》,北京:中国社会科学出版社,2012年,第3页。

② 方克立:《“马魂、中体、西用”:中国文化发展的现实道路》,《北京大学学报》(哲学社会科学版)2010年第4期。

③ 张友谊:《从文化自觉到文化自信》,《光明日报》2017年11月29日,第11版。

④ 方克立:《中国文化的综合创新之路》,第178页。

先生“文化综合创新”论的一种深化和发展,既一脉相承又与时俱进。深刻的文化自觉与坚定的文化自信,是“文化综合创新”论和“马魂中体西用”论共有的文化品格。

三、在三大思潮对立互动中增强文化自觉和文化自信

在中、西、马三种文化思潮的对立互动中,坚持马克思主义指导,坚守中国文化立场,同时必须坚决反对复古、西化等错误思潮。这是我们把握中、西、马三者之间关系的基本立场。方克立先生指出:“中国文化发展的现实道路就是中国特色社会主义文化的建设和发展之路。它的实质内容就是要解决中、西、马三种文化传统、三大文化思潮的关系问题,其核心是马克思主义与中国文化的关系问题。”^①在三大思潮对立互动的文化格局中,马克思主义者或马克思主义综合创新派要做到:一是坚持马克思主义的指导地位,彰显坚定的马克思主义信念;二是坚持马克思主义与中国文化相结合,推动当代中国文化发展;三是自觉地把“一元主导”与“多元论争”“多元包容”“多元会通”有机结合起来,不断增强文化自觉和文化自信。

(一)坚持马克思主义指导地位,彰显坚定的马克思主义信念

在“马魂中体西用”论的三元思维模式中,“马学为魂”即马克思主义指导地位,是通过“体”与“用”的双重意义表现出来的。“马学为魂”既有“体”的意义,也有“用”的意义。相对于“中国文化是接受主体”而言,包括马克思主义在内的西方文化都处于“用”的地位。不过,马克思主义之“用”不同于西方科学技术、管理经验等“道体器用”之“用”,而是“器体道用”之“用”,也就是说,马克思主义的“用”是指对中国新文化建设的“指导作用”或“指引方向的作用”。方克立先生说:“我们肯定中国文化是‘接受主体’,从‘洋为中用’的意义来说,马克思主义也是一种被主体所接受并为主体所用的外来文化,是一种‘他山之石’,因此也可以归入‘西用’的范畴。但马克思主义作为我们这个时代的先进文化,对主体文化的发展能够起到指引方向的重要作用,它决定了中国新文化的社会主义方向,这与现代科学技术、管理经验等其他‘西学’之用又是不同的。”^②简言之,“马学为魂”,即发挥马克思主义“魂”的作用,属于“器体道用”之“用”范畴。

“马学为魂”还具有“体”的意义。具体而言,一是“古为今用”之“体”,也就是说,“古”与“今”相比较,“今”为“体”,“古”为“用”。就中国传统文化与马克思主义而言,中国传统文化属于“古”之范畴,马克思主义属于“今”之范畴。方克立先生说:“从‘古为今用’的意义来说,马克思主义是当今中国的主导意识形态,是‘今’,处于‘体’的地位;国学、儒学、中国传统文化是‘古’,经过科学分析,区分‘民主性精华’与‘封建性糟粕’,其中的精华部分也可以作为历史资源,为社会主义新文化建设所用。”二是“道体器用”之“体”。所谓“道体器用”,就是以精神指导原则为“体”,而以原则之具体应用为“用”。就马克思主义与现代科学技术、管理经验等相比,马克思主义属于“道体器用”之“体”,现代科学技术、管理经验等则属于“道体器用”之“用”。方克立先生说:“按照以精神指导原则为‘体’、以原则之具体应用为‘用’的

^① 方克立:《中国文化的综合创新之路》,第310页。

^② 方克立:《中国文化的综合创新之路》,第313页。

传统文化体用观,又可以说马克思主义是体,现代科技等西学是用。”^①正是从这个意义上看,方克立先生把马克思主义的指导地位称为“主导意识”,而把以儒学为核心的中国传统文化称为“支援意识”。

综合上述,“马学为魂”不仅具有“魂”的指导地位,而且还具有统摄“中体”“西用”的意义。“马学为魂”即马克思主义的指导地位表现为三个方面:一是从“中国文化是接受主体”看,马克思主义处于“用”的地位,属于“器体道用”之“用”;二是从精神指导原则来看,马克思主义处于“体”的地位,属于“道体器用”之“体”;三是从“古为今用”来看,马克思主义属于“今”,处于“体”的地位,相对于以儒学为核心的中国传统文化的“支援意识”而言,属于“主导意识”。方克立先生从“接受主体”“精神指导原则之体”“古为今用”三个视角,多层面地诠释了“马学为魂”亦即马克思主义指导地位,彰显着坚定的马克思主义信念。

(二)马克思主义与中国文化相结合,推动当代中国文化的发展

马克思主义与中国文化相结合,是推进马克思主义中国化和当代中国文化发展的时代课题。方克立先生认为,在中、西、马三大思潮对立互动的文化格局中,马克思主义与中国文化的关系是其核心问题,而且认为两者的关系可称之为“相需关系”,可用“主导意识”与“支援意识”“魂”与“体”来表达。马克思主义是“主导意识”“魂”,中国传统文化是“支援意识”“体”,因此两者相结合具有必然性,可谓是“魂体相依”。张岱年先生也说:“在中国,有一个马克思主义与中国固有的优秀传统文化相结合的问题。马克思主义必须与中国的优秀传统相结合,才能在中国土地上生根,生根然后才能真正开花结果;中国的文化传统也必须与马克思主义的普遍真理密切结合,才能提升到更高的水平。”^②现实证明,只有坚持马克思主义在意识形态领域中的指导地位,才能真正以科学的态度、“扬弃”的精神继承中国文化的优秀传统和吸收借鉴外来文化的先进成果,才能引领国内多样化的文化思潮,整合多元化的价值观,进而才能正确地建设中国特色社会主义文化。

一是马克思主义与中国文化“接受主体”。毛泽东说,十月革命一声炮响,给我们送来了马克思主义。马克思主义在五四新文化运动中之所以能够得到广泛传播且被先进的中国知识分子所接受,关键在于中国文化这个“接受主体”。方克立说:“马克思主义作为一种外来文化,要在中国生根,不能没有中国文化这个接受主体。”^③又说:“生生不息的中华文化既是运作主体、生命主体和创造主体,也是外来文化的接受主体,所以它在‘马魂、中体、西用’论中的地位极其重要,可以说具有基础性的地位。”^④还说:“‘马魂’和‘西用’只有被‘中体’所接受,与中国文化有机结合(更深刻的提法是有机‘化合’),才能成为在当代中国文化中分别起到指导思想和‘他山之石’的作用,成为当代中国文化的一个组成部分。把三者联系成为一个整体的中心环节,就是富有生机活力并极具包容性的中国文化。”^⑤用“接受主体”这个概念来彰显和肯定中国文化的主体地位,在本质上是一种文化自觉和文化自信。方克立指出:“中国文化首先必须是

① 方克立:《中国文化的综合创新之路》,第313页。

② 张岱年:《通往爱智之门》,北京:北京大学出版社,2011年,第148页。

③ 方克立:《中国文化的综合创新之路》,第310—311页。

④ 迟成勇、方克立:《“马魂、中体、西用”论的现实意义与时代价值——访中国社会科学院学部委员方克立教授》,《东方论坛》2018年第6期。

⑤ 张小平、杨俊峰:《“马魂中体西用”与文化体用问题纵横谈——访中国社会科学院学部委员方克立教授》,《马克思主义研究》2017年第5期。

充满活力与自信的、富有包容性的生命主体和创造主体,它才具有接受外来文化的能力。”^①也就是说,只有充分肯定中国文化的主体地位或坚定中国文化自信,才有能力、有信心接受马克思主义,并积极借鉴外来文化的合理性因素,进而综合创造社会主义中国新文化,并使其不断得到丰富和发展。反言之,如果没有中国文化这个接受主体,或者说丧失了民族文化的主体性,或者说抛弃民族传统文化而秉持“全盘西化”,就不可能正视或接受马克思主义。接受马克思主义,就要挺立民族文化的主体性。坚定中国文化自信,挺立民族文化的主体性,这是中国先进分子接受马克思主义的前提条件或文化心理品质。

二是批判继承中国传统文化是马克思主义的基本文化立场。马克思说:“历史不外是各个世代的依次更替。每一代都利用以前各代遗留下来的材料、资金和生产力;由于这个缘故,每一代一方面在完全改变了的环境下继续从事所继承的活动,另一方面又通过完全改变了的环境下来变更旧的环境。”^②这段精辟论断,马克思给我们揭示的不仅是历史发展的继承性和超越性法则,而且也给我们揭示了文化发展的继承性和超越性本质,即任何文化的发展都必须利用以前各代的文化成果,包括其他各民族的各代文化成果。如何对待民族传统文化,马克思主义既反对民族虚无主义或历史虚无主义,也反对复古主义或国粹主义,而是采取“辩证对待”的立场。毛泽东说:“中国的长期封建社会中,创造了灿烂的古代文化。清理古代文化的发展过程,剔除其封建性的糟粕,吸收其民主性的精华,是发展民族新文化提高民族自信心的必要条件。”^③又说:“学习我们的历史遗产,用马克思主义的方法给以批判的总结,是我们学习的另一任务。”^④我们必须尊重自己的历史,决不能割断历史,对待民族传统文化必须坚持“扬弃”或批判继承的态度。习近平总书记说:“坚定文化自信,离不开对中华民族历史的认知和运用。”^⑤又说:“我们既不要片面地讲厚古薄今,又不要片面地讲厚今薄古,而是要本着科学的态度,继承和弘扬中华优秀传统文化,努力用中华民族创造的一切精神财富来以文化人、以文育人。”^⑥正确认识民族传统文化优缺点,批判继承民族文化的优秀传统,“吸取其民主性精华、剔除其封建性糟粕”,做到“古为今用”,这是马克思主义的基本文化立场。

三是马克思主义与中国文化的良性互动,推动当代中国文化发展。自五四新文化运动以来的近百年历史进程中,中国共产党始终秉持高度的文化自觉和坚定的文化自信,在革命、建设和改革伟大实践中,始终代表中国先进文化的前进方向,紧密结合当时的经济和政治实践,不断推进先进文化建设。早在新民主主义革命时期,以毛泽东为代表的中国共产党人,把马克思主义与中国革命实际、中国传统文化的优秀成分相结合,创造性提出了“民族的科学的大众的新民主主义文化”。毛泽东说:“民族的科学的大众的文化,就是人民大众反帝反封建的文化,就是新民主主义的文化,就是中华民族的新文化。”^⑦在社会主义建设时期,毛泽东又提出了“二为双百”“古为今用”“洋为中用”的繁荣发展社会主义文化的方针,但是由于受到极“左”思潮特别是“文革”的影响,马克思主义与以儒家为核心的中国传统文化

① 方克立:《中国文化综合创新之路》,第311页。

② 《马克思恩格斯文集》(第1卷),北京:人民出版社,2009年,第540页。

③ 《毛泽东选集》(第2卷),北京:人民出版社,1991年,第707—708页。

④ 《毛泽东选集》(第2卷),第533页。

⑤ 中共中央文献研究室编:《习近平关于社会主义文化建设论述摘编》,北京:中央文献出版社,2017年,第17页。

⑥ 中共中央文献研究室编:《习近平关于社会主义文化建设论述摘编》,第140页。

⑦ 《毛泽东选集》(第2卷),北京:人民出版社1991年,第708—709页。

的良性互动处于“异化”状态,社会主义文化在曲折中发展。“文革”结束后,特别是党的十一届三中全会,开启了中国改革开放和建设中国特色社会主义新时期,马克思主义与中国文化的良性互动得以继续发展,逐步形成了居于主导地位的文化即中国特色社会主义文化,亦即面向现代化、面向世界、面向未来的,民族的科学的大众的社会主义先进文化。中国特色社会主义文化,是在继承和发展马列主义和毛泽东文化理论的基础上,在改革开放和中国特色社会主义伟大实践中逐步形成且得到不断丰富和发展。习近平总书记说:“要增强文化自信,在传承中华优秀传统文化基础上发展社会主义先进文化,加快建设社会主义文化强国。”^①无疑,中国特色社会主义文化,是马克思主义与中国文化良性互动的结晶,是马克思主义文化思想中国化的理论成果,它彰显着中华民族深刻的文化自觉和坚定的文化自信品格,也承载着实现中华民族伟大复兴的历史使命。

(三)自觉地把“一元主导”与“多元论争”“多元包容”“多元会通”有机结合起来,不断增强文化自觉和文化自信

中、西、马三大思潮的对立互动,是百年中国思想文化发展的客观态势,而且将会延续至中国社会主义现代化实现之时。所谓“三大思潮对立互动”,是指“它们之间既相互对立、相互竞争、相互论战,又相互渗透、相互吸摄、相互补充,有时针锋相对、势同水火,有时也有局部一致、联盟的关系”^②。中国特色社会主义文化是在马克思主义指导下,综合中西文化之长而创造的一个新的且健全的文化体系。张岱年先生说:“一个健全的文化体系,必有一个中心思想,在文化体系中起主导作用。同时又应兼容并包,允许不同思想的存在。这样,才能使文化学术蓬勃发展。”^③面对三大思潮对立互动的客观态势,作为马克思主义综合创新派坚持“一”与“多”的辩证统一关系,自觉地把“一元主导”与“多元论争”“多元包容”“多元会通”有机结合起来。

一是要毫不动摇地坚持和发展马克思主义,从学术文化层面不断推进马克思主义中国化。习近平总书记说:“坚持以马克思主义为指导,是当代中国哲学社会科学区别于其他哲学社会科学的根本标志,必须旗帜鲜明加以坚持。”^④方克立先生说,“马学”“中学”“西学”,“它们各占有一定的资源优势,但在处理三大资源的相互关系问题上态度根本不同,尤其是在以谁为‘魂’、为指导思想、为‘一元主导’的问题上,可以说是唱起了‘三岔口’,形成了‘三足鼎立’之势”^⑤。也就是说,三大派别的相互论争、相互竞争,其核心问题是争夺文化领导权的问题。在当今世界各种文化思潮相互激荡的背景下,在“马学”“中学”“西学”的对立互动中,我们应该坚持和发展马克思主义,坚决捍卫马克思主义在意识形态的指导地位。有学者指出,“发展马克思主义有政界和学界两大主渠道、主平台。共产党领袖和马克思主义学者是两大主体,应塑造两者之间的良性互动关系”^⑥。在中国特色社会主义新时代,作为马克思主

① 中共中央文献研究室编:《习近平关于社会主义文化建设论述摘编》,第18页。

② 杜运辉:《从“三大思潮对立互动”说到“马魂中体西用”论——访中国社会科学院学部委员方克立教授》,《马克思主义文化研究》2018年第2期。

③ 张岱年:《张岱年全集》(第7卷),石家庄:河北人民出版社,1996年,第64页。

④ 中共中央文献研究室编:《习近平关于社会主义文化建设论述摘编》,第73页。

⑤ 迟成勇、方克立:《“马魂、中体、西用”的现实意义与时代价值——访中国社会科学院学部委员方克立教授》,《东方论坛》2018年第6期。

⑥ 王宝中、程恩富:《多层次丰富和发展21世纪马克思主义》,《毛泽东邓小平理论研究》2017年第9期。

义者或马克思主义综合创新派,要在遵循党的文化方针的基础上,紧密结合改革开放和实现中华民族伟大复兴中国梦实践,通过学术研究,抑或通过与复古派、西化派等学术论争,从哲学、政治经济学、科学社会主义、社会学、政治学、文化学、历史学、法学、伦理学、生态学及国际关系学等多层面不断丰富和发展 21 世纪马克思主义和当代马克思主义,不断推进马克思主义中国化,让马克思主义始终“占据着真理和道义的制高点”^①,“不断开辟马克思主义中国化新境界,让当代中国马克思主义放射出更加灿烂的真理光芒”^②。

二是理直气壮地继承和弘扬中华优秀传统文化,不断推进中华优秀传统文化的创造性转化和创新性发展。文化是民族的血脉,人民的精神家园,是我们今天立足世界民族之林的根基。习近平总书记也说:“抛弃传统、丢掉根本,就等于割断了自己的精神命脉。对于我们来说,博大精深的中华优秀传统文化是我们在世界文化激荡中站稳脚跟的根基。”^③因此,在中国特色社会主义新时代,我们要立足本国又面向世界,注重加强文明交流互鉴,把“引进来”与“走出去”统一起来,也就是说,一方面我们要加强中华文化与世界各民族文化特别是西方文化的交流互鉴,面向世界传播中华文化,即“讲好中国故事”“传播好中国声音”“阐释好中国特色”,以扩大中华文化的影响力;另一方面积极吸收外来文化的先进成果“为我所用”,且在与西方文化或外来文化的合理比较、充分对话中确立本民族文化的价值和影响力,进而挺立民族文化的主体性,坚定中华优秀传统文化自信,守护中华民族的“根”。习近平总书记说:“文化自信是更基本、更深沉、更持久的力量。历史和现实都表明,一个抛弃了或背叛了自己历史文化的民族,不仅不可能发展起来,而且很可能上演一场历史悲剧。”^④批判继承和积极弘扬中华文化优秀传统,是我们建设中国特色社会主义文化应有之义;同时,我们要坚持马克思主义立场,在“去粗取精、去伪存真”的基础上,坚持“古为今用”“推陈出新”的方针,努力实现中华优秀传统文化的创造性转换和创新性发展,为建设中国特色社会主义文化服务,为建设社会主义文化强国奠定坚实的传统根基。

三是无情批判“全盘西化”论,同情批判保守主义“儒学复兴”论。之所以无情批判“全盘西化”论,是因为西化论者认为中国“百事不如人”,甚至还认为至今中国还没有出现“人”,极力反对“马学为魂”,在文化上表现为历史虚无主义或民族虚无主义的价值立场,主张走资本主义道路,与中国特色社会主义道路背道而驰。当代著名马克思主义学者陈先达教授说:“在当代社会主义中国,‘全盘西化’是与中国特色社会主义道路逆向而行的思潮,其中不乏‘西化’和‘分化’的诱饵,是为在中国推行‘颜色革命’从思想上铺路。”^⑤无情批判“全盘西化”论,是当代马克思主义者或马克思主义综合创新派应有职责。之所以同情保守主义“儒学复兴”论,一方面是因为在挺立民族文化的主体性和学习借鉴西方文化方面,与马克思主义综合创新派可谓是“异曲同工”,同时“儒学复兴”论又倡导“返本开新”,即认为“返儒学传统之本,开现代民主、科学之新”,现实证明,这只是一厢情愿的“美好期盼”。故就此而言,我们要予以“同情性的理解”。另一方面是因为“现代新儒家仍然摆脱不了‘中体西用’的思想格局,传统儒学之‘体’

① 中共中央文献研究室编:《习近平关于社会主义文化建设论述摘编》,第 76 页。

② 中共中央文献研究室编:《习近平关于社会主义文化建设论述摘编》,第 64 页。

③ 中共中央文献研究室编:《习近平关于社会主义文化建设论述摘编》,第 107—108 页。

④ 中共中央文献研究室编:《习近平关于社会主义文化建设论述摘编》,第 12 页。

⑤ 陈先达:《文化自信中的传统与当代》,北京:北京师范大学出版社,2017 年,第 193 页。

大大限制对西学的全面选择、吸收和利用,因此也就实际上阻碍了中国的现代化进程。”^①同时它还不同赞同“马学为魂”,倡导“儒化共产党”“儒化社会主义”,企图用儒学、儒教取代马克思主义在意识形态上的指导地位,主张走“儒家资本主义道路”,与中国特色社会主义道路“相抗衡”。就此而言,我们予以正面批判,与其进行学理上的论争。简言之,对保守主义“儒学复兴”论,要持“同情”+“批判”的态度。

综合上述,“马学为魂”,即要在坚持和发展马克思主义的基础上,不断巩固马克思主义在意识形态中的指导地位,坚定马克思主义信念;“中学为体”,即要在同情批判“儒学复兴”论的基础上,不断推动以儒学为核心的中华优秀传统文化的创造性转换和创新性发展,挺立民族文化的主体性,不断提高民族的自尊心和自信心;“西学为用”,即要在无情批判“全盘西化”论的基础上,积极借鉴吸收外来文化的先进成果为我所用,发挥“他山之石”的作用;进而不断增强中国人民和中华民族的文化自觉和文化自信。

责任编辑:潘文竹

Cultural Consciousness and Cultural Confidence: Based on the Theory of "Marist Theory as the Soul, Chinese Learning as the Foundation and Western Learning for Practical Application"

CHI Cheng-yong

(College of Marxism, Nanjing Railway Vocational and Technical College, Nanjing 210031, China)

Abstract: Cultural self-consciousness is the premise and foundation of cultural self-confidence, which is gradually established on the basis of cultural self-consciousness. The theory of "Marist Theory as the Soul, Chinese Learning as the Foundation and Western Learning for Practical Application" was put forward by Mr. Fang Keli, a famous contemporary Marxist scholar and philosopher. It is the logical evolution of the two theories of "three schools in one", "comprehensive creation" and "comprehensive cultural innovation". It embodies the connotation of cultural consciousness and cultural self-confidence. In the cultural pattern of opposition and interaction among the three major ideological trends in China, the West and Marxism, Marxists or Marxist comprehensive innovators should adhere to the guiding position of Marxism, demonstrate firm Marxist beliefs, and combine Marxism with Chinese culture to promote the development of contemporary Chinese culture. It is the conscious combination of "one dominator", "multi-contenders", "multi-inclusiveness" and "multi-integration" for the purpose of continuously enhancing cultural awareness and cultural self-confidence.

Key words: theory of "Marist Theory as the Soul, Chinese Learning as the Foundation and Western Learning for Practical Application"; theory of "comprehensive cultural innovation"; cultural consciousness; cultural self-confidence

^① 方克立:《方克立文集》,上海:上海辞书出版社,2005年,第212页。

人类认知方式在虚拟实践中的变化

张 竑

(中共黑龙江省委党校 马克思主义学院,黑龙江 哈尔滨 150080)

摘 要:在人类虚拟实践的过程中,认知方式的新变化主要体现为认识主体的变化和主体的认知模式的变化。虚拟认识的过程中,双重中介作用、代理主体和虚拟世界的智能性都会对主体性产生较大影响。在对主体性产生影响的双重中介作用中,第一重中介作用是虚拟实践中介对主体性的影响,第二重中介作用是虚拟中介对主体性的影响。主体认知的三种基本要素,图像、即时交互和行为在虚拟认识中都有所体现,在虚拟世界中,主体认知的基本过程与在现实世界中有所不同,主体认知能力在虚拟世界中得到明显增强。

关键词:虚拟实践;主体性;虚拟认识;信息素养

中图分类号: B842.1

文献标识码: A

文章编号: 1005-7110 (2019) 04-0023-09

随着由虚拟现实、云计算、大数据和人工智能等技术共同生成的虚拟世界的日益形成,人类在已有的现实世界基础上构建出了一个巨大的虚拟世界,人类的实践方式和认识方式也随之发生了新的变化。在人类虚拟实践的过程中,认知方式的新变化主要体现为认识主体的变化和主体的认知模式的变化。

一、虚拟实践过程中的认识主体

(一)虚拟认识主体

虚拟实践活动与现实实践活动在实践过程中,都发生了主体对客体的认识作用。二者的认识主体都是“现实的个人”,即“在一定的社会关系中从事实践活动、具有自觉能动性的现实的人”^①。现实实践中的认识主体具有物质性、社会性、实践性和能动性,而虚拟实践中的认识主体除了具有现实实践认识主体的四重特性外,还要求具备基本的信息素养,只有具备了这些特性和要求的主体才是虚拟认识主体。也就是说,成为虚拟认识主体比成为现实实践中的认识主体要求更高。关于这一点,其实是很好理解的:首先,主体本身是相对于客体而言的,主体与客体这一对概念彼此之间都是以对方的存在为自身存在的前提的,彼此之间是关系性的存在;其次,并非什么人都是主体,刚出生的婴

收稿日期:2019-05-07

基金项目:本文系黑龙江省哲学社会科学研究规划项目“虚拟现实技术背景下的虚拟实践本体论研究”(18ZX272)的阶段性成果。

作者简介:张竑,男,黑龙江哈尔滨人,哲学博士,中共黑龙江省委党校马克思主义学院副教授,主要从事马克思主义哲学研究。

① 杨春贵、张绪文、侯才:《马克思主义哲学教程》,北京:中共中央党校出版社,2009年,第208页。

儿、没有社会性的野人都不是自觉的主体,只有具备一定实践技能、与他人形成一定社会关系、具有自觉能动性、主动认识和改造客体的人才是主体,才具有相对于客体来说的主体地位;再次,作为认识主体来说,其本身是随着生产力的进步而不断变化的,具有鲜明的历史性,认识主体对客观世界的认识能力、认识范围、认识深度都是随着生产力的进步和科技的发展而不断提高、扩大和深化的,人类的认识从现实世界逐渐延展到虚拟世界,才产生了虚拟认识主体;最后,成为虚拟认识主体本身就要要求对于虚拟世界及其背后的技术支撑有所了解,也就是说,成为虚拟认识主体需要具备基本的信息素养,需要相关的背景知识作为认识活动的支撑,虚拟认识主体本身也是人类的实践活动和认识活动的历史的产物。

(二) 虚拟认识中的主体性

人的主体性是指人作为活动主体的本质规定性,是与客体相互作用中产生的自觉能动性和主观创造性。由于虚拟实践中的认识活动经过了双重中介作用,所以在虚拟认识中人的主体性问题变得相对复杂化。首先,虚拟认识主体仍然是具体的、历史的、现实的人,但整个认识过程却经过了虚拟实践中介和虚拟中介的双重中介作用,使得虚拟认识主体对于这种双重中介作用需要具备一定的适应能力和掌控能力;其次,代理主体的特殊角色使得虚拟认识主体在认识过程中的自我认知经常会出现第一人称角色和第三人称角色的跳跃感和陌生感,产生身份认同和能力认同上的障碍和误区;最后,虚拟世界所独具的智能性使得虚拟认识主体在认识过程中容易产生困惑。

1. 双重中介作用对主体性的影响

在虚拟实践过程中,虚拟实践主体进行实践活动时,分别经过了虚拟实践中介(硬件设备)和虚拟中介(虚拟世界中的工具)的双重中介作用,才使得虚拟实践客体按照虚拟实践主体的愿望进行改造;在这一过程中,认识过程也融入其中,但虚拟认识主体对虚拟认识客体的认识也同样经过了二者的双重中介作用。

(1) 第一重中介作用——虚拟实践中介对主体性的影响

由于虚拟实践都是在一个相对有限的空间场所来进行的,但却要产生让主体相信的同等距离和相同操作的实践效果,通常需要借助一定的技术手段才能完成这一任务。详细说来,虚拟实践要完成的是:在现实空间中主体向前行走一米,相对应的在虚拟空间中代理主体也向前行走一米;在现实空间中主体向左旋转 90 度,相对应的在虚拟空间中代理主体也向左旋转 90 度。但是在实际使用中并不是这样完全对应的,因为在进行虚拟实践活动时主体所处的现实空间通常是有限的,比如说在自己的家中或某些实验室内,无法按照一比一的对应比例完成虚拟空间中的所有位移和活动。科学家们通过大量的测试和研究发现,人的感官系统是可以进行一定程度上的“欺骗”的,使得在某一阈值内人的感官系统无法觉察自己在二重世界中的位移和活动差异。比如说在图 1 中,一位虚拟现实技术使用者佩戴头盔式显示器在现实空间中实际的行走路径是图中弯曲的实线,他在虚拟空间中相对应完成的行走路径是图中的横向虚线,“drift”虚线是其现实空间和虚拟空间行走路径的偏移值。(图中右下角的图是他在头盔式显示器中看到的影像。)佩戴着头盔式显示器的主体一边行走一边通过显示器中影像的变化来判断自己的行走方向和行走距离,他以为自己是在向图中的目标点直行,但在现实空间中,他实际的行走路径却是一条曲线。这种偏移值的产生,不是虚拟现实系统的运

行和计算机发生了错误,而是按照经过大量测试和实验得出的人体感官可接受的偏移值,在虚拟现实系统中的故意应用,目的是使主体在相对有限的现实空间中完成虚拟空间中更大的位移。这种偏移量是使用虚拟现实系统的主体所感受不到的,或者说是可以被自己的感官成功忽略的。

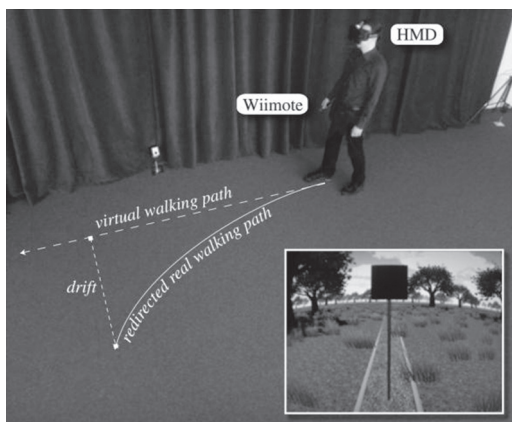


图1 步行重定向系统示意图

这样一来,实际上虚拟实践中介是利用了人体感官系统的不准确性和可欺骗性,弥补了虚拟现实系统在使用空间上的限制,使之在有限的现实空间中得以完成无限的虚拟空间实践活动。我们会发现虚拟现实系统本身就是利用头盔式显示器及其它穿戴设备所产生的图像、声音和触感来“欺骗”主体,使主体得到身临其境的主观感受的,它不仅利用人体感官系统的错觉营造出了身临其境的主观感受(影像变化和头部传动相一致),还利用人体感官系统的错觉弥补了虚拟现实系统在使用空间上的限制。

对于主体来说,只需佩戴上头盔式显示器几分钟,就可以适应虚拟世界的行动规则,并且产生出对虚拟世界的亲近感和友好感,主动尝试与虚拟空间中的客体进行接触和互动,表现出主体的自觉能动性和主观创造性,使人的主体性得以在虚拟空间中继续“发扬光大”。虽然虚拟实践中的主体性仍然存在,甚至这种主体性有被放大的趋势,但这却是一种被虚拟实践中介欺骗着而产生的主体性,或者具体地说,是被高科技产品欺骗着人的感官系统而产生的主体性的另类延续。

(2) 第二重中介作用——虚拟中介对主体性的影响

在虚拟实践过程中,虚拟世界中的虚拟中介——虚拟工具对主体性的影响也是不容小觑的。在虚拟世界中,虚拟实践主体操控着代理主体,代理主体在虚拟实践主体的操纵下,利用虚拟世界中的数字化工具,针对数字化虚拟客体进行改造活动。虚拟实践主体对虚拟客体的认识活动主要是在这一过程中完成的。虚拟中介相当于现实实践活动中的实践中介——工具,只不过是数字化了的工具。比如在虚拟世界中,代理主体手持螺丝刀进行活动与现实世界中主体手持螺丝刀所进行的操作是相类似的:螺丝刀在现实世界中是工具,是实践中介;在虚拟世界中螺丝刀不是以实体形式,而是以数字化的形式存在的,是虚拟中介。现实世界中的虚拟实践主体的认识和改造活动,使主体认识到虚拟客体的功能、性质和规律,把主观愿望按照这种规律施加于虚拟客体之上,对它进行反复改造和反复认识,形成一系列的完整的虚拟认识过程和虚拟实践过程。在虚拟认识过程中,人的主体性通过

虚拟中介发挥了作用,使人的自觉能动性和主观创造性通过虚拟中介得以实现。

在虚拟世界中,人的主体性——自觉能动性和主观创造性在虚拟中介的作用下得到放大。由于虚拟中介本身是一种特殊的虚拟客体,所以它可以以数字化的形态存在(无损性),可以以与现实世界中不同的形状和功能存在(多样性)。一方面,虚拟世界中的工具是以无损性的特性存在的,可以理解为是一种永远不会坏的“螺丝刀”,或者说虚拟中介本身是可以“永生”的,可以是永远不会坏的;另一方面,虚拟世界中的工具是可以与现实世界中的工具完全不同的,或者在现实世界中难以实现的,比如漫游宇宙的光速飞船、撬动地球的超级杠杆、在原子中穿梭的飞船等。在《迷你世界》这款游戏中,玩家可以运用游戏中的各种材料和工具,充分发挥自己的想象力,建造了一个属于自己的世界。其中,有些材料和工具是现实世界中有的,有些则是完全想象出来的,给了玩家极大的自由度和创造想象空间。在他建造这个属于自己的世界的过程中,还可以邀请其它玩家进入这个世界,与他共同完成创造活动,也可以共同建造一个游戏场景,制定游戏规则,实现在这个自己创造的世界中的多人在线游戏——游戏中的游戏。虚拟中介的数字化特性使人的主观创造性得到了极大的发挥空间,人在现实世界中难以实现或实现不了的愿望,在虚拟世界中都可以进行尝试,对人的主体性产生了重要的影响。

2. 代理主体对主体性的影响

在虚拟世界中,主体的虚拟实践活动是通过控制代理主体的活动来实现的,代理主体的活动结果通过虚拟实践中介(头盔式显示器等设备)直接地反映到主体的感官系统中。在这一过程中,主体对代理主体有两种不同的角色认知:第一人称角色和第三人称角色,并且由此会产生第一人称角色和第三人称角色的跳跃感和陌生感,进而产生身份认同和能力认同上的障碍和误区。不同的视角可以在游戏过程中随时自由地切换,以满足玩家不同的心理需求。当玩家以第一人称视角进行游戏时,会潜意识地认为自己所操控的游戏主角,就是自己真实肉体的数字化替身,游戏主角的各种遭遇仿佛就是自己的切身遭遇,具有极强的代入感并产生极强的移情作用。这种数字化替身是以代理主体的身份受虚拟实践主体来操控的,可以由虚拟实践主体来“让”它进行行走、跑步、骑车、驾车、开船、驾驶飞机、跳伞、打斗和射击等各种活动,相应的操控感受也第一时间反映到虚拟实践主体的感官系统中,伴随画面不断变化的视觉冲击力,虚拟实践主体会潜意识地认为这就是“我”现在的遭遇。与此相异的另一种情况是,当玩家以第三人称视角进行游戏时,虽然也可以同样地进行以上诸多活动,但玩家会潜意识地认为游戏中的主角是与己无关的“其它人”,代入感没有第一人称视角时那么强,移情作用也比第一人称视角时的强度低一些。

由于这种第一人称角色和第三人称角色体验上的差别,造成了虚拟实践主体对两种角色身份认同和能力认同上的跳跃感和陌生感。比如,在使用第一人称视角时,主体会认为自己和主角是“合体”的,屏幕上显示出的画面就是自己(主角)实际上看到的画面,视野范围与主体在现实世界中相同(无法看到身后的人);在使用第三人称视角时,游戏主角永远地出现在屏幕中央,周围的景色是随着游戏主角的行动和玩家鼠标移动而变化的,仿佛游戏主角永远处于“舞台中央”,更像是一个由玩家控制的玩偶在虚拟世界进行表演,可以自由地看到游戏主角身边的事物(可以看到身后的人)。对比二者,就会发现当玩家使用第一人称视角时,自己更像是一个虚拟世界的参与者,切身体会着游戏主角

的主观感受;而当玩家使用第三人称视角时,自己更像一个虚拟世界的隐身者,在旁边一边控制游戏主角的行为、一边窥视游戏主角的遭遇。所以,这两种视角的差异带来了对角色身份认同上的差异,这两种视角的切换则带来了身份认同和能力认同上的跳跃感和陌生感。在某些情况下,甚至会产生身份认同和能力认同上的障碍和误区。比如,有些游戏任务经过反复尝试,但就是完成不了或者反复失败,虚拟实践主体会质疑到底是自己的操控能力不行,还是游戏主角本身具有的能力不行;是自己对任务的理解有误,还是游戏主角本身还没有达到完成这一任务的级别要求。当玩家在游戏中屡次受挫后,会产生身份认同危机、能力认同的障碍和对虚拟世界的认识误区,影响和抑制人的主体性的发挥。

3. 虚拟世界的智能性对主体性的影响

虚拟世界是一种带有智能性的数字化存在空间,它的智能性来源于虚拟世界设计者的创造。虚拟世界的设计者在设计和建构虚拟世界时,就已经按照他的目的和意志,借助计算机技术赋予了虚拟世界中的虚拟客体一定程度的智能性。这种智能性可以帮助虚拟实践主体更好地发挥主体性,尤其是人的主观创造性,使人的主观创造活动更方便、更迅速地得以在虚拟世界中实现,促进人的精神产物向物质产物的转化效率,同时提升人的创造力。如下图2中,谷歌公司研发的三维空间虚拟现实绘画软件 Tilt Brush 展示了强大的辅助设计能力:



图2 谷歌公司研发的三维空间虚拟现实绘画软件 Tilt Brush

左上图为服装设计师运用 Tilt Brush 软件在虚拟空间中设计的服装设计图,右上图为佩戴头盔式显示器看到的画面(左右两侧有各种绘图工具,中间是绘图工间,可以任意做三维旋转),左下图为画家穿戴虚拟现实设备进行绘画的照片,右下图为完成的三维绘画作品。用虚拟现实绘画软件可以在

虚拟空间完成三维立体绘画作品,与传统的平面二维绘画作品不同,三维立体绘画作品是可以任意旋转的,可以从不同角度观看,类似于现实世界中的悬空的彩色雕塑作品,完全在虚拟空间中进行设计和展示。三维画家设计的作品可以通过3D打印和服装制作软件转变成实物产品,实现精神产品向物质产品的转变。虚拟设计软件强大的智能性,可以帮助创作设计者高效地完成艺术作品,提高了人类的艺术创作的效率和能力,也丰富了人类的艺术作品类型和艺术创作方式。

虚拟世界的智能性还表现在人工智能技术的辅助作用。在虚拟世界中,代理主体受虚拟实践主体的操控来进行实践活动,由人工智能技术支持的智能体可以作为代理主体的帮手来协助其实践活动,或者作为代理主体的对手来为主体的虚拟实践活动制造困难,提高主体的对应能力。比如说,在创作中或游戏中,创作者或玩家不是在“孤身作战”,往往可以选择帮手来辅助创作者或玩家的活动。有趣的是,这些帮手还具有不同的性格和长处,让主体来进行选择以增加创作的乐趣和游戏的趣味性。这些帮手不是类似网络游戏中的其它真人控制的游戏角色,而是完全由人工智能控制的“模拟角色”,它们可以以帮手或对手的身份加入到主体的虚拟实践活动中来,以提高主体的实践效率和实践能力。

由于虚拟世界智能性的存在,虚拟现实技术实际上为人类提供了一种新的创作工具,激发了人的空间创作能力,使人的主体性得以极大提升。在现实世界中实现不了的愿望,在虚拟世界中可以如愿以偿;在现实世界中体验不到的实践感受,在虚拟世界中可以身临其境地体验。

二、虚拟实践中的主体认知模式

(一)主体认知的三种基本要素

虚拟世界是一种数字化的存在,本质上都是由二进制数字“0”和“1”构成的。只不过由于“0”和“1”的组成方式不同,使之得以以数字化的形式重现现实世界中的文字、图像、声音和影像。并且在此基础上,虚拟世界还能通过复杂的运算,对主体的动作做出即时反应,以视觉、听觉和触觉信号等形式反馈给主体,从而给主体造成一种“身临其境”和“实时互动”的心理感受,使之“信以为真”,为主体的认知活动提供了前提条件。

一是图像。主体认知最重要的要素就是图像认知,人类的视觉感官是人类认识世界最重要的途径。虚拟世界如果想让主体信以为真,首先它所呈现出的图像一定要符合人眼观察世界的习惯。从二维虚拟实践到拟三维虚拟实践,直到如今的三维虚拟实践,图像的显示质量越来越好,像素越来越高,使呈现出来的图像越来越细腻;图像显示出的景深感越来越好,尤其是头盔式显示器的发明,针对人的双眼的视差作用,把图像中的景深关系完美地呈现出来;图像显示的视野范围也越来越符合人眼的视场角度。在三维虚拟实践中,由于头盔式显示器内部安装有先进的位移传感器,使主体看到的图像可以随他的头部运动而实时地发生变化,并根据主体视线的变化而变化,为主体呈现出一个仿佛真实存在着的的世界。由数字“0”和“1”所构成的图像虚拟世界,成功地“欺骗”了主体的眼睛,为主体的虚拟认识活动创造了条件。

二是即时交互。只有图像逼真还不够,主体在虚拟认知的过程中还需要能够与虚拟世界中的客

观事物发生即时交互作用。主体与虚拟实践客体之间发生的即时交互作用,本质上是二者之间信息流动的过程。主体通过观察眼中看到的数字化图像构建出来的虚拟世界,可以注意到虚拟客体对主体的实时反应。比如:虚拟世界中的其他人物、动物看到主体时的反应,主体碰到其它虚拟客体时的反馈等,主体会产生诸如“他(它)是活的”、“他(它)是真的”的感受。通过观察和注意虚拟世界中其它事物对主体行为和动作的即时交互作用,主体对虚拟世界产生更加深入的认识,可以逐渐认识到虚拟世界的行为规则和运动规律。

三是行为。主体是通过实践活动来认识和改造世界的,在虚拟世界中也同样如此。主体的行为对于主体的认识活动来说至关重要,是保证主体的虚拟认识活动得以实现所不可缺少的重要要素。虚拟世界中的客体在建构时就被赋予了一定的物理规则和行为准则,有些是与现实世界类似的,有些则是与现实世界不同的。主体在进行虚拟认识活动时,通过主体对客体的不同实践活动,来感受和体验虚拟世界的规则,摸索和总结虚拟世界的规律,产生存在意识和感知意识,从而加深主体的沉浸感、现场感和真实感。

虚拟世界逼真的图像、即时的交互作用和主客体之间的行为,使主体产生了“身临其境”之感,为主体在虚拟世界的认知活动创造了良好的前提条件。就其本质而言,虚拟世界成功地“以假乱真”欺骗了主体的感觉器官,使主体可以最快速度地适应虚拟世界、习惯虚拟世界,甚至喜欢上虚拟世界,把虚拟世界作为一个崭新的“平行宇宙”来看待和认识。

(二) 主体认知的基本过程

虚拟认识主体与现实认识主体在认识活动过程中的主要区别在于:在现实实践活动中,认识主体对认识客体的认识活动是通过认识中介(实践中介)来完成的;在虚拟实践活动中,认识主体对认识客体的认识活动是经过虚拟中介和虚拟实践中介的双重中介作用来完成的。借用虚拟实践运行机理图来研究虚拟实践的认识过程,可以发现,在虚拟实践活动中,虚拟实践主体对客体的认识活动先后经过了虚拟实践中介和虚拟中介的双重中介作用(如图3)。

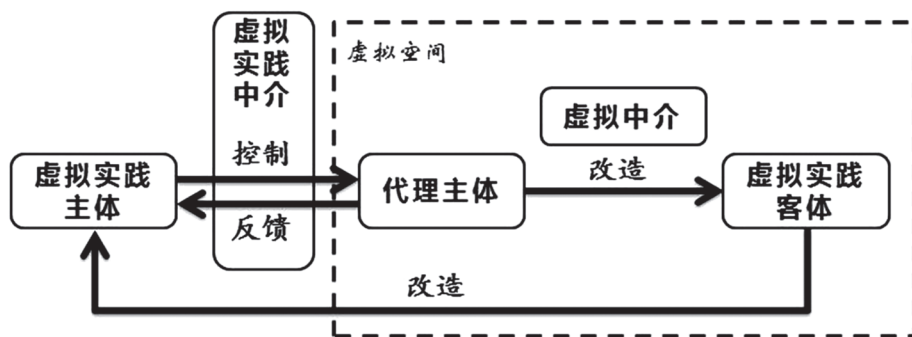


图3 虚拟实践的运行机理

详细说来,图3中,虚拟实践主体(现实的人)通过使用虚拟实践中介(计算机和虚拟现实设备等)操纵和控制虚拟空间中的代理主体,利用代理主体这个“代理人”的行动来操控虚拟中介对虚拟客体进行改造活动,虚拟实践客体经过代理主体操控虚拟中介的改造作用发生了一定的变化,这

一变化由虚拟实践主体(现实的人)通过虚拟实践中介(计算机和虚拟现实设备等)所感受到,产生了认识作用;虚拟实践主体(现实的人)通过不断多次的虚拟实践改造活动,产生了一系列的对于改造虚拟实践客体的认识和经验,以及对于虚拟空间活动特点和活动规律的认识,使得虚拟实践主体(现实的人)本身的认识能力和认识水平得到了提升,完成了虚拟实践客体主体化与虚拟实践主体客体化的双向重构过程。

认识主体(现实的人)所感受到的或者说感官所接收到的信号,是由虚拟实践中介(计算机和虚拟现实设备等)传递给他,如头盔式显示器传递动态视觉信号、音箱或耳机传递听觉信号、手部控制器通过振动或者紧身衣通过压力变化来传递触觉信号。认识主体的感官所接收到的信号使他感受到了自己对虚拟实践客体所做的实践操作引起的反馈,这种反馈感觉与现实实践的反馈感觉极为相似,有时甚至相似到无法区分二者,从而使认识主体得到非常“真实”的感觉。代理主体在认识主体的操控下,使用各种虚拟中介(数字化了的虚拟空间中的“工具”)对虚拟实践客体进行改造,这种改造活动的形式与现实实践活动十分类似,或者说与人类改造现实世界的形式高度相似。

比如说,在现实世界中,我们拿一个锤子来把钉子进木头中,钉下去的时候眼睛会看到钉子被砸进木头里,手会感受到木头对钉子的阻力,耳朵能听见金属的碰撞声、木头的挤压声和摩擦声;在虚拟世界中,我们同样可以通过虚拟现实设备,控制代理主体拿着数字化了的虚拟锤子来钉虚拟钉子,视觉、听觉和触觉的感官反馈可以完全做到与现实世界一样。这两种不同情况下的主体感受和认识作用是高度一致的,虚拟认识主体通过虚拟认识活动得到了与现实认识活动同样的结果。另外,由于虚拟世界对虚拟认识主体(现实的人)来说不会造成身体的损伤,也不会造成认识对象的物理性损失,认识活动的可重复性和重复效率比现实认识活动高得多,所以虚拟认识活动比现实认识活动更安全、更节约、更高效。

(三)主体认知能力的增强

虚拟现实技术的发明初衷是为了模拟现实实践,研发者们为了追求虚拟实践的“真实”感,付出了很多的技术努力。追求虚拟实践效果的真实感,既为了使人们得到身临其境的“真实”实践感受,也为了提高人的认识水平和认识效率。虚拟实践在提高人的认识水平和认识效率方面,与现实实践相比具有巨大的优势,尤其在某些特殊和专业的培训训练领域,更是具有现实实践无法比拟的绝对优势。由于虚拟实践的实践和认识过程处于虚拟环境中,所以可以既模拟现实中可能遇到的各种情况,以各种形式展现现实中已有的各种知识,也可以制造出现实中极难遇到的小概率事件和状况,甚至以各种形式模拟和创造出现实中不可能发生的情况。比如说,以逼真的现场感训练士兵、医生、宇航员、飞行员等特殊职业人员,以各种生动的形式培训学生、教师、法官、律师、警察、程序员、设计师等群体,大大降低训练和培训成本,提高被训者的参与度和认识效率。这些优势使得虚拟实践认识主体的本质力量得到增强、认识效率得到提高、创新意识得到进步。

首先,数字化的虚拟认识环境使主体不必顾及试错后果的严重性,使主体挑战困难的勇气得到提升,有利于技术创新和方法创新。主体可以自由运用虚拟世界中的各种工具、各种材料,搭建实验条件来进行模拟实验和模拟训练。比如,在复杂地貌设计新型建筑样式,通过虚拟环境进行的材料试验、力学分析、抗震分析等专业测试,可以使主体面对困难环境敢于创新设计方案,大胆尝试新工

艺、新材料和新施工方法,提高建筑刚性、丰富建筑结构样式,促进建筑技术的进步;飞行模拟训练,通过虚拟环境进行不同环境、不同地域、不同机型的飞行模拟训练,可以不用顾及操作失误引起的无法挽回的损失,大胆尝试新型作战方案、新型飞行战斗技巧,创新飞行战斗方法和技巧。其次,数字化的虚拟认识环境为主体配备了各种便捷的认识工具和辅助功能,使主体认识效率大幅提高。在虚拟世界中,主体可以在人工智能技术支持的助手的协助下,或者在远程在线的老师或朋友的代理主体的协助下,共同完成认识活动和实践活动,少走弯路,迅速掌握某些事物的规律和技巧,提升主体认识效率。最后,数字化的虚拟认识环境为主体提供了崭新的认识氛围和认识环境,强烈的新鲜感和刺激感促进主体创新意识的萌发。虚拟环境可以设置成一个去除背景的空旷场地,让主体专心完成特定的认识活动,也可以设置成一个充满未来科技感的场地,以提高认识主体对特定认识活动的新鲜感和刺激感。换句话说,在虚拟世界中,不仅认识工具、认识助手是可以选择的,连认识场景和认识环境都是可以选择和改变的。不同的主体有不同的环境爱好,根据主体的爱好来选择认识场景和认识环境,可以使主体身心放松地融入到认识活动中去,促进主体创新意识的提高。

责任编辑:潘文竹

New Changes of Human Cognitive Style in Virtual Practice

ZHANG Hong

(College of Marxism, Heilongjiang Party School of the CPC Heilongjiang Provincial Committee, Harbin 150080, China)

Abstract: In the process of human virtual practice, the new change of the cognitive mode is mainly reflected in the change of cognitive subject and the cognitive mode of the subject. In the process of virtual cognition, the dual intermediary role, the agent and the intelligence of the virtual world all have great impact on subjectivity. Of the double mediation effects on subjectivity, the first mediation is the effect of virtual practice mediation on subjectivity, and the second mediation is the effect of virtual mediation on subjectivity. The three basic elements of subject cognition, image, instant interaction and behavior, are all embodied in virtual cognition. In the virtual world, the basic process of subject cognition is different from that in the real world, and the cognitive ability of the subject is obviously enhanced in the virtual world.

Key words: virtual practice; subjectivity; virtual knowledge; information literacy

郭沫若新诗的诗体探求

骆寒超

(浙江大学 传媒与国际文化学院,浙江 杭州 310028)

摘要: 郭沫若的新诗创作经历了从杂凑白话自由体渐变为国语白话准格律体的过程。他的杂凑白话自由体新诗体现了遵语法反修辞规范和反语法遵修辞规范的互动,既能表达直觉而得的灵幻感受,又能传达从灵幻感受中提炼出来的智性领悟。显示出对传统诗歌表现的超越,形成了为郭沫若所独有的具有现代诗艺传达色彩的审美格局。《女神》后,采用口语化白话创作新诗,又逐渐转向于采用国语白话写新诗的探索,为他的新诗带来了庄严、明朗、豪迈、深沉的审美气象。后由于郭沫若抒情身份的转变——由政治人生抒情转向了政治社会抒情,其诗严格遵守语法修辞规范,逐步生成了国语白话准格律体的僵化形体模式。他在诗体探求上形成了开端就是顶点的格局。

关键词: 郭沫若; 诗体; 杂凑白话; 口语化白话; 国语白话; 准格律体

中图分类号: I207.25 **文献标识码:** A **文章编号:** 1005-7110 (2019)04-0032-16

诗是语言的艺术,语言是诗的基础。对一首诗来说,能否使用好语言,是它成败得失的关键。所以,中国历来有成就的诗人,总是十分重视诗家语的。杜甫就有“语不惊人死不休”的名言流传下来,诸多诗论家也多有言及此的。《苕溪渔隐丛话》载有贾岛选择“推”“敲”;《诗人玉屑》记述着郑谷的“一字师”;洪迈《容斋诗话》也详细地说到王安石改定“春风又绿江南岸”中的“绿”,等等,皆可见出这种“语不惊人死不休”的流风遗韵。现代诗人从宏观上言说诗歌语言的重要性者更多。艾青就充分地注意到“语言是诗的原素,诗是语言的的艺术”,因此他说:“诗的创作上的问题,语言是最重要的问题之一。诗人必须为创作而有所冒险——如采珠者为了采摘珍珠而挣扎在海藻的纠缠里,深沉到万丈的海底。”^①

诗歌中的节奏体式:在中国历来诗人的诗艺探求中,几乎可以说是个核心课题。千百年来的诗学理论著作中说得最多的,也是这个方面。又是杜甫,他写诗愈到后来,愈对节奏体式重视起来,以“老来渐于诗律细”的诗句来表明他越来越重视且严肃认真对节奏体式的态度。胡应麟在《诗薮·内编卷五》中说:“作诗大要不过二端:体格声调、兴象风神而已。”——把节奏体式置于意象语言化抒情之前,成为“大要”之“大要”了。沈德潜在《说诗晬语》中提出:“古人意中有不得而言之隐,借有韵语以传之。”这里很值得注意“借有韵语以诗之”,说明他已感觉到潜隐之情的传达要借音韵声律提供“声音的象征”。因此他接着说:“诗以声为用者也,其微妙在抑扬按坠之间;读者静气按节,密咏恬吟,见前人声中难写、响外别传之妙,……一齐俱出。”陆时雍《诗镜总论》中说:“凡情之奇而自佳、景之所而妙者,韵使之也。”甚至说:“有韵则生,无韵则死;有韵则雅,无韵则俗。”他们把体格声律在

收稿日期: 2019-02-19

作者简介: 骆寒超,男,浙江诸暨人,浙江大学传媒与国际文化学院教授,主要从事诗学研究。

① 艾青:《诗论》,上海:新新出版社,1946年,第48页。

诗中的地位看得何等高。又是艾青,对新诗形体格式的重要性说了一句既生动又颇得要领的话:“连草鞋虫也都要求自己的形态,每种存在物都具有一种自己独立的而又完整的形态。”^①

诗性语言与节奏体式在诗歌艺术中其实可看成一个概念。从系统论的角度说,没有语言,诗的节奏体式也就无所附丽,无可呈现;没有节奏体式来造成“声音的象征”,也就会使语言化意象的抒情动能至少丧失一半。所以历来诗歌艺术探求中,总会或自发或自觉地把语言和体式连在一起合称诗体的。这个从系统性思考中得出来的认识十分重要。20世纪加拿大文学批评家诺世罗普·弗莱在《批评的解剖》一书中就强调地说:诗人须“努力使词语尽可能接近更高反复、更有力的音乐节奏”,这样做他认为“既能造成联想的节奏的韵律表现,又能使这样的韵律表现具有‘催人入眠’的独特魅力”,能“通过自身搏动着的舞蹈节奏诉诸人们不由自主的肉体反应”。因此,这“十分接近魔术”的功能,也就能和“那种潜在的玄奥或梦幻的定式”^②——兴发式隐喻呼应了。由此可见,把诗体看成为是语言和体式相连属的认识,是有根据的。

根据以上的种种见解,使我不禁想起郭沫若。这位在中国新诗开创一代诗风却又落得“诗多好的少”终场的诗人,在新诗创作上之所以成了开端就是顶点,同他诗体探求中偏离自己的抒情个性有着相当重要的关联。正是这个想法,促使我来对这位诗人的新诗诗体探求作一番考察。



新诗的全称是白话新体诗,其语言以白话为基础。白话指的是人与人在日常口头交流中的用语。胡适作为以白话写新诗的首创者,曾对“白话”有过这样一番阐释,“白话是活文字”,而“活文字者,日用语言之文字”。^③在《尝试集·自序》中还说得更具体:“‘白话’有三个意思:一是戏台上说白的白,就是说得出口、听得懂的话;二是清白的‘白’,就是不加粉饰的话;三是明白的‘白’,就是明白晓畅的话。”本着这样的认识,他把新诗中的白话定位在“更近于说话”的语言,并发挥说:“有什么话,说什么话;话怎么说,就怎么说,这样方才可以有真正的白话诗。”^④不过他一大堆“近于说话”的白话论说,还有一个前提,即在《文学改良刍议》中早就已提了出来的那个“须讲求文法”。因了这个前提的存在,他那种白话实在没有能近于白话,拖泥带水,活不起来。现在既然用这种用语来写诗,成为诗歌语言,就必须具备一个重要条件:它须有一定的传统诗性文化蕴含。古典诗歌用文言写,文言成为“诗家语”是有诗性文化蕴含的:新诗用白话写,白话是缺乏这种蕴含的,因此在新诗草创期间,参预草创者中就有人对白话写新诗是否合适有过怀疑,甚至发生过抱怨。傅斯年在《怎样做白话文》中就抱怨“使用白话”做诗感到苦痛,因为白话“异常质直,异常干枯”,“是浑身赤条条的,没有美术的培养”,“少得余味”。为此他提出一个“直用西洋文的款式”的主张。^⑤俞平伯在《社会上对于新诗的各种心理观》

① 艾青:《诗论》,第30页。

② [加]诺世罗普·弗莱:《批评的解剖》,陈慧等译,天津:百花文艺出版社,2006年,第399页。

③ 胡适:《逼上梁山》,《中国新文学大系·建设理论集》,上海:上海良友图书公司,1935年,第6页。

④ 胡适:《尝试集·自序》,见吴奔星、李兴华编:《胡适诗话》,成都:四川文艺出版社,1991年,第236页。

⑤ 傅斯年:《怎样做白话文》,见胡适编:《中国新文学大系·建设理论集》,第219页。

中干脆说:“我总时时感到用现今白话做诗的苦痛”,因此认为“中国现行白话,不是做诗的绝对适宜的工具”^①。为此他提出一个吸纳旧体诗词的词语和句法的主张,这些都反映着即便在草创期也已经有人想要对白话作为新诗用语进行改造。这场改造在新诗进入成长阶段后倒确实启动了,办法是“白话”掺“沙子”,使新诗的诗家语合金化。于是,这期间就出现了几种白话。朱自清《论白话》一文虽写于1930年代初,说的实是文学革命后不久对白话作分类的事。他提出了几类白话:第一类是“白话升了格,叫做‘国语’”,也就是近似乎“蓝青官话的白话”。这种国语化白话“比文言近于现实中国大部分人的口语,可是并非真正的口语,换句话说这是不太活的”。由于“它有比较划一的体裁”,因此也“不能像蓝青官话那样随随便便”。第二类是“欧化的白话”,特点是“在中文里参进西文的语法”,所以它“只是白话文”,不能上口说。第三类是“创造社”式的白话,它有三个特点:“一、极力求合于文法;二、极力采用成语,增进语汇;三、使用复杂的构造”。同时认为“他们的虽也还是白话文,可是比前一期的欧化文离口语要近些”了;第四类是“北平话”化的口语,它系“用的干脆的北平话”,还“将国语的语助字全改作北平话语助字”,能上口,说起来等于真正的口语了。^②这些改造后具有“合金化”意味的白话,分类是具有科学的合理性的,只不过稍嫌繁复了一点。在朱自清的启发下,我们经再综合,把新诗用语分为三类:口语化白话,国语化白话和杂凑式白话。这里的口语化白话,也就是朱自清所说的北平话白话,更具体点还可说成北平话口语化白话。总之,这种白话也就是以“北平话”为规范依据的口语,它是活的,适宜于朗朗上口地诉说。这里的国语化白话,内含比朱自清所说的国语化白话要广泛一点,基本上可以把创造社式的白话包括在内,力求合于语法和传统修辞,来对词汇、语句作复杂而又合于规范的构造,所以它有口语化性能,但要弱一点,更近于书面语。至于杂凑式白话,其实是以白话为基础的三合一语言,即白话与欧化语法、文言词语的融合。这种白话的特点系基本用语还是白话,但掺入了有一定的诗性文化蕴含的文言词语和少量西方转译过来的词语,基本句子构造还是属于白话的句式,但受欧化句法的控制,也适当采用传统“诗家语”那些反语法修辞规范的策略。

经过这一番言说可以明确:新诗的语言是经改造的这三类白话。

值得指出:诗歌语言包涵着两个方面的内容,既是形成诗歌的材料,又是构造文本的手段。说具体点,所谓“材料”,指的是诗歌主题——题材的物质外壳,即诗的内容实际上的存在形态。因此,正像“什么藤上结什么瓜”那样,这三种白话对一代诗人或某个成熟的诗人来说,哪一种最适宜于表现其生活感受内容,是各有自己的选择的。大体而言,杂凑式白话适宜于表现生命抒情内容,国语化白话适宜于表现人生抒情内容,而口语化白话则适宜于表现社会抒情内容。所谓“手段”,则是文本构造的技巧,究其实它是根本意义上的工具,因此一应艺术策略都由特定形态的白话派生。大体而言,杂凑式白话是遵语法反修辞规范或反语法遵修辞规范的,宜作景中见情或情中显景抒述,立足灵幻,重个性意象,偏于采用语调节奏的自由诗体;国语化白话是遵语法修辞规范的,宜作情绪直接抒发或以景烘染中抒发,立足直觉,重原型意象(或情结意象),偏于采用新格律诗体;口语化白话是反语法修辞规范的,宜作景物如实叙写或以景点化中叙写,立足印象,重类型意象,偏于采用准语调节奏的

① 俞平伯:《社会上对于新诗的各种心理观》,见胡适编:《中国新文学大系·建设理论集》,第356页。

② 参见朱自清:《论白话》,《朱自清选集》第1卷,石家庄:河北教育出版社,1989年,第354—355页。

自由诗体。基于这样的认识,我们可以说白话新体诗——亦即新诗的创作,大致说可以分为三派:杂凑白话自由体派,国语白话新格律体派和口语白话自由体派。

那么郭沫若的新诗创作归属于哪一类白话新体派呢?我们说:郭沫若不是一见钟情、至终不变式的人,他的白话新体有过两次归属。不过在两次归属之间还有着一次渐变过程。所以在他几十年新诗创作中,白话新体虽最终归属为两大类,调整过程却有三次。

二

郭沫若进入新诗坛后,通过诗集《女神》而最早显示出来的,是一位杂凑白话自由体派。《女神》使用的是以白话用语为基础再纳入欧化语和文言——三合一而成的杂凑语言。我们只需略作浏览就可发现:这本诗集中的西方语词调随处可见,除了被闻一多批评过的“诗中夹用可以不用西洋文字”^①以外,还有不少音译、意译的词语,如“亚坡罗”“普罗美修士”“德谟克拉西”“蜜桑索罗普”“摩托车”“X光线”“洗礼”“自转”“公转”“金字塔”等等,还借用西方语言中司空见惯的拟喻化词语构成法,造出了不少新词语,如“心琴”“云岛”“时浪的波音”“生命的光波”“心海中的情涛”“浩荡的爱海”等等,也按西方语法来造句,句法大为洋化。有倒装的,如《立在地球边上的放号》中:“啊啊!不断的毁坏,不断的创造,不断的努力哟! / 啊啊! 力哟! 力哟!”就是主语(“力哟”)后置的倒装,为了凸显谓语“破坏”“创造”“努力”。有宾语提前的,如《金字塔·其二》中:“哦哦,渊默的雷声! / 我感谢你现身的说教!”这里作为谓语“感谢”的受者——宾语“渊默的雷声”就提前了。有状语提前的,如《霁月》中:“淡淡地,幽光 / 浸洗着海上的森林。”这“淡淡地”是用来修饰谓语“浸洗着”的行为方法状语提前了,等等。凡此种种都反映着《女神》中的白话用语有大量欧化语言——西洋词语和西洋句法掺入。文言掺入白话用语在《女神》中就更是普遍了。文言词语的掺入可举出如下这些:“醴泉”“滄漫”“风烟”“甘霖”“清寥”“皓月”“浮沤”“伊尹”“空桑”“朝日曛”“鸟声温”“葡萄觥”“洞庭波”“星汉湛波”“融晶泛流”“雾帷深锁”“几匹游鳞”“有生之伦”“血流漂杵”“海碧天青”“全赖吾曹”“缥缈的浮生”等等,至于句法上直接移植的更多,如《三潭印月·二》中:“缓步潭中幽径, / 烟雨溟溟, / 衣裳重了几分。”《雷峰塔下·其二》中:“好风轻, / 天宇莹, / 云波层层, / 舟在天上行。”旧诗文言的诗家语,由于是属于点面感发的直觉语言,语序错综,成分残缺的情况特别多,《女神》的语言中也大量纳入。如《三潭印月·一》中:“沿堤的杨柳 / 倒影潭心, / 苍黄、绿嫩。”这是状语后置;如《岸上·其一》中:“一种寥寂的幽音 / 好像要充满那莹洁的寰空。 / 我的身心, / 好像是——融化着在。”试问“融化着在”哪里呢?是在“寥寂的幽音”中,可他就把这处所状语省略了。凡此种种都表明着一点:《女神》的诗家语虽以白话为基本用语,但郭沫若掺入进了大量的西洋词语和句法,也掺入了以文言为用语的大量旧诗词语与句法。并且值得指出:这种杂凑融合得好,虽拼盘也有,但读来还是自然的。如《湘累》中的一曲“水中歌声”:“太阳照着洞庭波, / 我们魂儿战栗不敢歌。 / 待到日西斜, / 起看簑中昨宵泪, / 已经开了花! / 啊,爱人呀! / 泪珠儿快要流尽了, / 你回不回来

^① 闻一多:《〈女神〉之地方色彩》,见蓝棣之编:《闻一多诗全编》,杭州:浙江文艺出版社,1995年,第407页。

哟!”这个诗节的前四句是旧诗文言用语的句法,后四句则是白话用语的,杂凑在一起不失和谐。又如《蜜桑索罗普之夜歌》则更是三合一的杂凑,不妨读一读它的第一节:

无边天海呀!
一个水银的浮沤!
上有星汉湛波,
下有融晶泛流,
正是有生之伦睡眠时候,
我独披着件日孔雀的羽衣,
遥遥地,遥遥地,
在一只象牙舟上翘首。

这里的基本用语是白话,至于“浮沤”“星汉湛波”“有生之伦”是文言词语,“天海”“象牙舟”则是洋词语,杂凑成三合一的诗歌语言能显得和谐自然,是值得称颂的。

这种杂凑式白话有利于让两大诗歌语言体系——也就是直觉语言和逻辑语言的双向交流。以文言为基础用语的旧诗采用的是直觉语言,重点面感发而不讲语法修辞规范。西方诗歌采用的是逻辑语言,重线性陈述而讲究语法修辞规范。新诗在语言建设中把这两类语言对立统一起来所形成的杂凑白话,则使这一类新诗诗家语具有了特异功能,既能表达直觉而得的灵幻感受,又能传达从灵幻感受中提纯出来的智性领悟。具体说也就是遵语法反修辞规范和反语法遵修辞规范的互动。郭沫若《女神》中使用的杂凑白话,就具有这种功能特性。如果我们承认诗性语言从句的表述角度看主要是两大类:判断句与陈述句,那么郭沫若在《女神》中是偏于使用前者的,因为判断句更有利于发挥主体能动性,以语言暴力强行作出超常情态的判断,最能适应艺术直觉的表达,而郭沫若在“女神”时期就是凭直觉写诗的,所以那时的他对判断性语言表述也就情有独钟。这种表述句式不仅主语可以强化修辞功能而使之凸显,判断对象也可以如此做,不受语法规则的制约,大大有利于直觉判断的展开。如《地球,我的母亲》,其所指就是个判断句:“地球(是)母亲。”最明显的是《天狗》,所指的判断句表述性能更明显:“我是天狗。”这里的“天狗”作为判断对象在诗中就被大大地修饰了一番,诸如:这是一条能吞下日月星辰、全宇宙的“天狗”,是一条能放射出“月底光”“日底光”“一切星球底光”甚至“全宇宙底 Energy 底总量”的“天狗”,是一条“燃烧”着、“狂叫”着、“飞跑着”的“天狗”。经这一番能指活动,不仅表现了“天狗”飞动、伟力,更因此而凸显出判断主体的“我”那种囊括宇宙的非凡能耐,象征地表现了个性主义者的精神气概。显然,把“我”判断为“天狗”在世俗目光中纯属荒唐。所以这个句子的所指是建筑在谬理判断基础上的,唯其是谬理判断,也才使这个文本在能指活动展开中对诗家语要求有遵语法反修辞规范的特性,而这正是杂凑白话所具有的专长。因此,这种诗家语既具有反修辞规范的直觉功能,可以作谬理判断,又具有遵语法规则的功能,可以做逻辑推延而提升为一种领悟,但这样一来,语言的意象化也就显出了恍兮惚兮的幻象特征。对此,形之于语言表达,可以是反语法而讲修辞规范的杂凑白话,而更多情况下则是讲语法而反修辞规范的杂凑白话。郭沫若对具有幻象特征的意象及其组合体作语言表达采用的就是后一种属于谬理判断的杂凑白话。《地球,我的母亲》中的所指是:“地球(是)母亲”——一个谬理判断句,具有幻象特征的“地球”就是核心意象,能指活动中

大量定语修饰成分就集中在“地球”上,使这个核心意象已非本体性的,而成为个性化意象了。《天狗》的所指是:“我是天狗”——也是一个谬理判断句,具有幻象特征的“天狗”是核心意象,在能指活动中大量定语修饰成分集中于“天狗”,而“天狗”本来就不是本体性的,所以名正言顺是个性化意象。

个性化意象来自于直觉情绪对想象的激活,且又是顺着内在节奏的运行而形成意象组合体系的。唯其如此,才使它在文本建构中形之于外时,也就呈现出奉语调为至尊的节奏体式,亦即语调节奏体式。这个语调节奏指的是主体随自身情绪的波伏而本能地显示出来的言说腔调,而这种腔调的持续,也就成为内在律——内在节奏外显的形态了。

内在节奏是情绪的产物。如果我们承认“诗的本职专在抒情”^①那也就非谈内在节奏不可。郭沫若写作《女神》中那些诗时,与采用杂凑白话相应合的,就是重视内在律,追求自由体诗。

这就得来谈谈内在节奏了。

郭沫若曾对情绪与节奏的关系说了一些观点新颖、言词明确的话。1920年1月18日,他在写给宗白华的长信中,曾就诗人在创作过程中诗性思维展开的全过程作了如下一番概括性的言说:

我想诗人的心境譬如一湾清澄的海水,没有风的时候,便静止着,像张明镜;宇宙万汇的印象都涵映在里面。一有风的时候,便要翻波涌浪起来,宇宙万汇的印象都活动在里面。这风便是所谓直觉,灵感;这起了的波浪便是高涨着的情调;这活动着的印象便是组徕着的想象。这些东西,我想来便是诗的本体,只要把它 写了出来,它就体相兼备。大波大浪的洪涛便成为“雄浑”的诗……小波小浪的涟漪便成为“冲淡”的诗……这种诗的波澜有它自然的周期、振幅(Rhythm),不容你写诗的人有一毫的造作,一刹那间的犹豫……说到此处,我想诗这样东西倒可以用个算式来表示它了!

诗 = (直觉 + 情调 + 想象) + (适当的文字)

Inhalt

Form

这一番话虽没有正面点出情绪与节奏的关系,却已从学理上把二者的关系悄悄儿推出来了。所谓“诗人的心境,譬如一湾清澄的海水……宇宙万汇的印象都涵映在里面”,是指创作主体在心灵中积累生活印象的那个阶段,这也是展开诗性思维的基础。所谓“一有风的时候”的“风”,系“内在的或外在的一种或多种的刺激”而生的直觉,以及因此而“在我们的心境上反映出来单纯的或者复杂的感情”^②,也就是情绪。这股直觉情绪之“风”激起来的、能使涵映于心灵的宇宙万汇印象——即想象也能活动起来的“波浪”,指的便是情调,或者说是有意象在里面推宕、延展着的情绪。正是在这样的认识基础上,郭沫若进一步发现“诗的波澜”——也就是被推宕、延展着的情绪。“有自然的周期、振幅(Rhythm),不容你写诗的人有一毫的造作,一刹那间的犹豫”^③。此话表明:情调或者推宕、延展着的情绪是体现为节奏的。有关这一点,郭沫若后来在《论节奏》的一开头就十分明确地亮了出来:“情绪的进行自有它的一种波伏的形式,或者先抑后扬,或者先扬而后抑,或者抑扬相间,这发现出来便成了诗的节奏。所以节奏之于诗是它的外形,也是它的生命。我们可以说没有诗是没有节奏的,没有节奏的

① 郭沫若:《论诗三札》,《文艺论集》,北京:人民文学出版社,1979年,第215页。

② 郭沫若:《文学的本质》,《文艺论集》,第224页。

③ 郭沫若:《论诗三札》,《文艺论集》,第210页。

便不是诗。”^①

正是上面的这些思考,使郭沫若提出了一个著名的“内在律”的理论概念。那是他在致李石岑的信中说的:

……诗之精神在其内在的韵律(Intrinsic Rhythm),内在的韵律(或曰无形律)并不是甚么平上去入、高下抑扬,甚么押在句中的韵文。这些都是外在的韵律(Extraneous Rhythm)。内在的韵律便是“情绪的自然消涨”……诗应该是纯粹的内在律,表示它的工具用外在律也可,便不用外在律,也正是裸体的美人。^②

这番话宣告了郭沫若要把韵律、节奏全归之于情绪的属性,所以这个“内在律”也被称之为内在韵律,内在节奏。值得指出:郭沫若在对“内在律”作提倡中,还推出了一个有关“内在律”审美功能的见解:“内在韵律诉诸心而不诉诸耳。”^③这样的说法为新诗创作从一开始起就偏于向内转、奉诗为心灵艺术的审美终极追求目标奠定了基础。

应该说郭沫若对内在节奏的本体内涵是作过认真思考的,他不仅抓情绪作为切入点,还探讨了如何让感情情绪化并显现为内在节奏的问题。探讨的结果使他在《文学的本质》一文中提出的这样一个说法:“感情加了时序的延长便成为情绪,情绪的世界便是一个波动的世界,节奏的世界。”^④的确,人的感情大多是社会性的,渗透着特定的道德观念与理智成分,不是本能世界的宠儿。情绪和感情的生理基础虽相同,但它更偏于与有机体生理需要相联系,是一种体验,具有原始本能化倾向,所以也就更切近于心灵存在的真实。当感情有了时间的延长,也就能为想象的充分展开创造条件,且随着想象的展开使人获得能与感情相应合的更多感觉对象即映像,而映像的推移伴随而来的是潜意识中有了观念的推移,俗语云痛定思痛即指此。至于大量映像的出现又会起反作用,去刺激感情。沿着潜意识中观念推移所设定的方向,引出来的是本能化的情绪体验,这场情绪体验的出现,也就显出其存在的流动状态。于是,这样的情绪因有众多映像随情绪流动,情绪也就情调化了,这种情调化的流动情绪则会在人的心理中形成几条波状线。郭沫若在《文学的本质》中引用了温都的话,认为这些波状线可分九类,并据此而断言:“这便是情绪自身的节奏。”^⑤可惜这样的断言在《文学的本质》中似乎说得匆促了点,有点语焉不详。不过不能不看到:感觉对象——或者说映像,一旦进入创作流程,也就意象化,它们为数众多,相互间总在作着多重组合,且往往既能推动情绪流动,自身也会随情绪流动而作新的组合,甚至新陈代谢而被新的意象所替代。众多的这些意象动态地存在于情调化的情绪中,也就赋予了流动的情绪以特殊的感发力,能激活人多重想象持续地展开,其自身也就显出了具有周期性运行机能的节奏特征,从而提供给接受者以多层次的感受,多角度的遐想。因此,显示情绪流动的节奏形式也就具有了能提供多层次感受、多角度遐想的特定意味。由此说来,内在节奏的运行是一种有意味的形式。郭沫若对内在律的追求,就是对有意味的形式的追求,因为他的立论是

① 郭沫若:《论节奏》,《文艺论集》,第229页。

② 郭沫若:《论诗三札》,《文艺论集》,第205页。

③ 郭沫若:《论诗三札》,《文艺论集》,第204页。

④ 郭沫若:《文学的本质》,《文艺论集》,第224页。

⑤ 郭沫若:《文学的本质》,《文艺论集》,第224页。

以来自于感觉对象的映像——亦即情绪流动中活跃着的心灵意象高度组合为基础的。

正是对内在节奏运行有足够的重视,使郭沫若在写《女神》中那些诗时,文本创造获得了有意味的形式。这样断言是经得起创作实践检验的。郭沫若写有《雪朝》一诗,抒发了他在一个下雪天的清晨读卡莱尔的论著《作为诗人的英雄》时引发的感兴。诗这样写:

雪的波涛!
一个银白的宇宙!
我全身心好像要化为了光明流去,
Open secret 哟!

楼头的檐雷……
那可不是我全身的血液?
我全身的血液点滴出律吕的幽音,
同那海涛相和,松涛相和,雪涛相和。

哦哦!大自然的雄浑哟!
大自然的 symphony 哟!
Hero-poet 哟!
Proletarien poet 哟!

对这首诗,郭沫若在《学生时代》中曾有一段回忆:

仿吾最喜欢我那首“读 Carlyle:《The Hero as Poet》的时候”的《雪朝》,但他不高兴那第二节,说是“在两个宏涛大浪之中哪来那样的蚊子般的音调?”但那首诗是应着实感写的。那是在落着雪又刮着大风的一个早晨,风声和博多湾的浪涛,十里松原的松涛,一阵一阵地卷来,把银白的雪团吹得弥天乱舞,但在一阵与一阵之间,却因为对照的关系,有一个差不多和死一样沉寂的间隔。在那间隔期中,便连檐雷的滴落都可以听见。那正是一起一伏的律吕。我是感应到那种律吕而做成了那三节的《雪朝》。我觉得那样才能形成节奏。所以我没有采纳仿吾的意见。^①

这一番话为我们提供了如下一些认识:第一,这个文本在创作过程中,情绪和映象始终是绞着在一起的;第二,映象高度结合成的一场放收合度的意象流动,具现为从风雪海涛奔袭的激荡到风涛间歇而檐雷声闻的静寂,再到风雪海涛重袭的激荡——这样一场风雪海边的自然景观,是完全合于自然状态的呈示;第三,自然存在、放收合度的映象刺激主体而感发出来的情绪状态,显示为从豪迈奔放到幽静死寂再到豪迈奔放的流动轨迹,或者说这是以“扬一抑一扬”的节奏运行线作为情绪流动的标志的,所以说这就是内在节奏,一种情绪的形式;第四,《雪朝》中这样的内在节奏运行能让人获得一种意味:英雄诗人的豪迈须经历生存内敛,方能拥有诗人英雄的雄强,而这也可是来自于生

^① 郭沫若:《学生时代》,北京:人民文学出版社,1979年,第72页。

命节奏的意味,它成了郭沫若自己一生行事途径的启示。

由此看来,《雪朝》虽说不上是佳作,倒也堪称阐释内在节奏本体特征的范本,而我们面对这个范本还值得来作深一层的分析、探讨内在节奏本体具有的本质属性。我认为这个本质属性是和郭沫若诗歌美学观的核心内容——“诗的本职专在抒情”相呼应的,即在诗歌世界中一切都得从抒情出发,须围绕情绪行事。

从《雪朝》的创作现象中可以看出:郭沫若所作的是一场来自于感兴直觉的内在节奏把握。值得指出:感兴直觉刺激出来的情绪的流动状态可以是回荡式也可以是推进式的。郭沫若写《女神》时,情绪感受强烈到如同火山爆发一样,是喷泻而出,决非低回萦荡的心境状态,所以那时的情绪是直向推进式的(而情绪激活的是想象,郭沫若写《女神》时的想象因此而被朱湘判定为是单色的)。感兴直觉的推进也就促成郭沫若这期间的内在节奏形态是旋律化的。旋律化内在节奏的外化表现必须显示出跌宕起伏的持续推进。这就只能采用一种自由诗的体式了。所以,《女神》中绝大多数诗都是采用自由诗体写成,且不说《立在地球边上放号》《笔立山头展望》等,上面提及的《雪朝》也就是自由诗体;再上面提及的《天狗》,更是极标准的自由诗体。《天狗》抒写到“我”的自我藉其原生力的作用而在自己身上飞奔、狂叫、燃烧时,用了这样一个诗行群:

我飞奔,
我狂叫,
我燃烧,
我如烈火一样地燃烧!
我如大海一样地狂叫!
我如电气一样地飞跑!
我飞跑,
我飞跑,
我飞跑。

这个诗行群内蕴的情绪,我们凭阅读感受完全可以把握到:它显示为高扬后一抑而作力的再凝聚、蓄积,又随之继续高扬——这样一种跌宕起伏十分鲜明的表现。那么这是靠什么才得以显示并让接受者能把握到呢?靠的是文本在言语活动中节奏诗行长度搭配的有机。在新诗中,以音组数的多寡显示诗行长度。音组数相对少的为短诗行,诗行节奏也相对地显出“扬”的腔调。音组数相对多的为长诗行,诗行节奏则相对地显出“抑”的腔调。《天狗》中这个诗行群共计9行,1—3行全是一顿体极扬,4—6行全是四顿体,一下子跌入进抑了,但随之7—9行又是接连三个一顿体诗行,重又上升为极扬了。这种“扬抑扬”搭配的节奏诗行群也就因此而显示出能反映特定情绪状态的语调节奏来了,加之这个诗行群还是以两个排句群(1—3行和4—6行)和一个叠句群(7—9行)以短长短的要求组合在一起的,对体式的语调表达更能起强化作用。因此,作为这种语调节奏得以具现于外在的形体,也就成了不拘长短也无固定格式要求的自由诗体了。

总之,“女神”时期的郭沫若由于采用杂凑白话,使他在文本构建的基础工程中能确立起一个遵语法反修辞规范和反语法遵修辞规范的双向谬理判断句式的所指框架,从而在展开能指活动中,能

大大有利于强化直觉,激活超验想象,营造灵幻意象,并通过这类意象的反常态流动而促成内在情绪节奏得以外显为语调整奏,且以自由体的格式使文本得以完形。这样一个以杂凑白话为逻辑起点的诗艺创造体系,使诗集《女神》显示出对传统诗歌表现的超越,形成了为郭沫若所独有的、具有现代诗艺传达色彩的审美格局。

三

再看偏于口语白话的矫枉。

无可否认:《女神》以杂凑白话为逻辑起点的新诗表现体系,无论对郭沫若个人或整个成长期新诗的艺术探求来说,都成绩卓著,功不可没。不过也得看到让十分古朴的文言词语和外国文字夹在浅显的白话中,或者让标准的五七言句法、词曲节奏夹在自由诗体中,却不求诗性语言的融和,总不是个办法,这一弊端后来郭沫若也觉悟到了。在《郭沫若同志青年时期谈诗歌创作》一文中,引述了1921年12月15日他谈旧诗与新诗的写作时,涉及诗歌语言的一番话:“要做新诗,便要力求自然,诗是表情的文字,真情流露的文字自然成诗。新诗便是不做修饰,随情绪之纯真的表现而表现以文字”,因此“总要力求‘醇化’‘净化’,要力求 homogeni harmony (和谐)……”“要用自己的所有的言辞,不得滥用陈套语和成语”^①。这在一定程度上是自我反省之词。在《论诗三札》中他还结合创作实际说:“古人用他们的言辞表示他们的情怀,已成为古诗。今人用我们的言辞表示我们的生趣,便是新诗。”^②这些言说似乎显示着一种诗歌语言选择新动向:在写就《女神》之后,他已在考虑要把白话用语“净化”一番,“醇化”起来,途径则是使白话口语化。这个猜测没有错。当他在1922—1925年之间写作《星空》《前茅》《瓶》时,确实在诗歌语言上已和写《女神》时的杂凑白话有所差别,采用口语化白话来写了。《归来》一诗抒写了他漂泊上海滩数月后回家的事。诗中写了和妻儿重聚最初一刻的情景:看到一家人都“无恙”,心里颇安慰,看到“儿们大了”,在自己面前有点畏畏缩缩,则又敏感地想:“怕是我也老了!”然后又这样续写见面的情景:“可喜的成长哟,/可恨的成长哟,/大海开张在我前面!/拥抱,拥抱,拥抱,/胸儿压着胸,/脸儿亲着脸……”这些表述所用的词语与“儿们”“怕是”等,就都属于口语,而“拥抱,拥抱,拥抱”以后的几行,作为句式也全是口语的语气,述事传情自自然然,生动活泼。这期间他大多诗都有这样的语言特色,且总是按陈述句型的框架来构建文本的。由于郭沫若这期间还脱不了凭艺术直觉来抒写,所以也还是承《女神》以采用直觉语言为主,而作为陈述句型的基础工程——所指,也大致显示为反语法遵修辞规范的特性,如《瓶》中就以“新月爪破黄昏”这种反语法遵修辞的陈述性所指句型为逻辑起点展开能指活动。《太阳没了》也如此,它的陈述性所指句型是“圣火筑就了视融的宫殿”,以这为抒情逻辑起点而展开的能指活动,也就强化了谓语“筑就”,使“圣火”与“宫殿”之间反语法的主宾关系因此反常合道,透现出崇高的神秘的暗示性能,并和艺术直觉的审美必然趋势相呼应,有了内在的连接,进而使得语言化意象及其流动也显出受

① 郭沫若:《郭沫若同志青年时期谈诗歌创作》,参见吴奔星、徐放鸣编:《沫若诗话》,成都:四川人民出版社,1984年。

② 郭沫若:《论诗三札》,《文艺论集》,第215页。

理性遥控的隐喻性功能。这是由于这个反语法遵修辞规范的陈述性能指活动所达到的、作为特定艺术直觉的产物,也必然会是情趣化的理性意象。值得指出:既然是情趣化的理性意象,那这类意象也就既能有氛围感发的一面,也会有理性领悟的一面。若要究其源头,则可以这样说:因为直觉情绪受着理性制约,故其呈示波伏的内在节奏运行是既激烈荡动又会是有序的,而形之于外在的语言化节奏,则因了口语所特具的语调功能而使郭沫若此期间的诗相应的体式也只能是自由诗体。不过,也得指出:比之于《女神》,其自由度可要收敛不少。具言之,既有《创造者》《星空》《海上》《吴淞堤上》《瓶·第三十二首》《上海的清晨》等极标准的自由体诗,也有《白鸥》《白玫瑰》《瘦死的春兰》《夜别》《洪水时代》《天上的市街》等有一定的和谐匀称感、诗行不那么参差的自由体诗变奏。这场变奏的出现,似乎为郭沫若发出了一个信号:他沉迷于自然流露到此时似乎已有了一点审美醒悟,对自由体诗的孜孜以求也似乎有了厌倦感,却对韵和音雅有兴趣起来了。是的,正是这样。而这一切全得归之于他用口语白话来写诗不适应感的发生,追求兴趣的动摇。这是可以理解的,因为口语白话的标志是陈述句型,特具叙事性能,郭沫若虽用这类诗家语写下了些叙事要求特强的成功文本,如《瓶·第一首》《天上的市街》等,但他毕竟懂得自己的创作个性:敏于感受而不善观察,能抒发复杂的心情而不擅长事件的细致叙写。口语白话如果再使用于写新诗,他明白:等待着的将会是愈来愈散漫、冗长、枯燥地叙说的自由体诗,因此,他决定把自己一度偏重用口语白话来矫枉杂凑白话的追求作最度矫枉:转向于采用国语白话写新诗的探索。

于是也就有了以国语白话为归属的终点。

记得韦勒克、沃伦在《文学理论》一书中引述贝特森的话:“真正的诗歌史是语言的变化史,诗歌正是从这种不断变化的语言中产生的,而语言的变化是和社会和文化的各种倾向产生的压力造成的。”^①这两句话的前一句对文学史编写提出了一条新途径,自然很重要。但此刻更值得我们重视的却是后一句:“语言的变化是和社会和文化的各种倾向产生的压力造成的。”这就是说时代风气、社会习尚、文化潮流都会造成语言的变化。由此看来,郭沫若诗歌语言的变化,主要原因也应归之于时代风气、社会习尚、文化潮流的变迁。情况也的确是这样,写《女神》时,正是“五四”文化启蒙的高潮期,在科学民主意识作用下知识界对打开国门、走向世界、寻求人性自由、世界大同怀有强烈的憧憬之情,这就是一种“压力”,逼得胸怀天下的郭沫若在新诗写作中选择了杂凑白话,可以理解。在写《星空》《前茅》《瓶》时他初入社会,和世俗社会生活有了贴切的交流,人间关系中的各式情姿、语态提供的新鲜感也促成他在表达时采用口语白话,也可以理解。到写《恢复》时,他投身革命斗争,却因大革命遭到叛卖而被通缉,成了亡命者,但革命愤火犹在胸中熊熊燃烧,要向世界宣告革命者决不会屈服,发而为诗,灵幻的杂凑白话不适用了,流滑的口语白话也不适用了,要求他寻求一种庄严而精确,单纯而明朗的语言,于是选择了国语白话,这更是可以理解的。写《恢复》时,郭沫若既然选择国语白话来用作诗歌用语,那么运用这类诗性语言来写《恢复》中那类诗,又有哪些优越性呢?可以认为有三点:首先,国语白话是我们民族普遍使用的,最适合传达国人灵魂之声,用它来写成新诗,来对“失败的党人”不屈的革命意志做广场宣谕,特具庄严感;其次,国语白话是遵语法修辞规范的,诗性语言

^① 韦勒克、沃伦:《文学理论》,刘象愚等译,北京:三联书店,1984年,第186页。

的构成颇为精密,适合于精确表达革命者大义凛然的内心生活,精神状态,特具严谨感;再次,国语白话是线性陈述,逻辑演绎的,比较其它类白话用语在传情达意中更多点有序性,用作社会诗性交流更单纯,接受者的接受也更直接。这种种优越性也就明显地体现在《恢复》的文本构成中。大致说,在三个方面反映出来:其一、使用国语白话使《恢复》中一些成功的文本显得庄严而神圣,如《战取》一诗中这样写:“我已准备下一杯鲜红的寿酒,/朋友,这是我的热血充满心头。/要酿出一片的腥风雨在这夜间,/战取那新生的太阳,新生的宇宙。”这种为求得世界大同而准备奉献此生、视死如归的语言表达,就掷地有声、悲慨壮烈,庄严神圣的语调非它种白话用语能及;其二、使用国语白话使《恢复》中一些成功的文本,显得豪迈而沉毅,如《如火如荼的恐怖》中这样写:“我们的眼前一望都是白色,/但是我们并不觉得恐怖,/我们已经是视死如归,/大踏步地走着我们的大路。”表达得干脆、直接、大气,如果用其它类白话用语,加上这样那样的修饰成分,或暗用典故,忸怩作态,就显不出这种豪迈沉雄来了;其三、使用国语白话也使《恢复》中一些成功的文本显得真切而深沉,如《巫峡的回忆》写船在巫峡中迎湍流而迂回时的感受:

啊,人生行路真如这峡里行船一样,
今日不知明日的着落,前刻不知后刻的行藏。
我如今就好像囚在了群峭环绕的峡中——
但我只要一出了夔门,我便要乘风破浪!

这样的表达真切而细腻,且在冷静的表象下面涌动着激情,唯其如此,才越显出了人生感受的深沉。值得指出:这种国语白话属于逻辑语言体系,因此《恢复》中的诗总体而言其语言所指框架虽以陈述句型和判断句兼及为主,但由于它们受语法修辞规范,能指活动也就显得平实,不节外生枝地大为膨胀,也能控制住所营造的意象及其组合体,不至于过分隐喻化而导致语言的过度扭曲,而是能集中而有序地作娓娓抒述,这样做能为郭沫若的新诗走上律化之路打下了基础。还值得指出,郭沫若写《恢复》时,艺术直觉显然已大为淡化,抒情的展开凭依的是知觉活动通过理性联想来捕捉意象:这反映着他写那些诗时其情绪状态其实并不过度激荡,波伏幅度不大。所以形之于外,其语言节奏体式也就易于格律化了,以致这部诗集中颇有些诗显现出现代格律诗倾向。现代格律诗的兴起,是1926年饶孟侃、闻一多在《诗镌》上分别发表《新诗的音节》《诗底格律》开始的,这些是创格的理论主张,作为创作实践的探求则还要早上几年,在田汉、陆志韦、汪静之的诗中已有显现。郭沫若在《星空》《前茅》《瓶》中一些文本,如《夕暮》《瓶·第二首》《瓶·第六首》《瓶·莺莺歌》《前进曲》等也属此例,不过他毕竟是个性解放主义者,不愿过分受格律的限止,所以大都不写成方方正正的“豆腐干”,字数多少有点参差,《恢复》中也有这种倾向。不过这期间他已摸索到一种适用于他的诗节模式:

我今后的半生我相信没有甚么阻扰,
我要一任我的情性放漫地引领高歌。
我要唤起我们颓废的邦家、衰残的民族,
我要歌出我们新兴的无产阶级的生活。

每行七顿十五、六个字,从节奏的角度看,这样的诗行、诗节节奏不免滞涩、拖沓,却也沉稳,对带

点说明性情意之作作传达还是管用的。

我们肯定了郭沫若这次调整白话用语——采用国语白话来写《恢复》中一些诗,是合适而有成绩的。但他从《恢复》以后直到结束一生新诗创作,就再也没有对新诗的诗家语作过再调整,而是一竿子到底采用了国语白话,这可是不合理的,给自身带来许多负面效应。

四

为什么郭沫若从写《恢复》开始采用国语白话,以后几近半个世纪再也没有在语言上作新调整呢?这里既有其必然性原因,也有其偶然性原因。就必然性而言,是由于这以后郭沫若近半个世纪作为诗人的身份已有很大的变化,即已从写《恢复》时的政治人生抒情转向了政治社会抒情。这两类抒情虽有直接关系,但政治人生抒情是个人(我的自我)在政治斗争中所得感兴的抒发,深深地染着个人色彩,语言表述上完全允许走个人化的路,遵语法修辞规范固然行,这样那样反语法修辞规范也可以。但身份一变,作政治社会抒情那就不同了。必须自觉地和政治宣传挂钩,其结果是首先要求语言表述的分寸感须加强,具体做法是修辞严格要求规范,不可模棱两可、含浑其辞。其次是语言表述的达意感要加强,具体做法则是严格要求语法规则,不可任意作语序颠倒、成分省略。所以《恢复》以后他的诗从语言层面上看,凡判断处处合乎逻辑,凡陈述句句合乎语法。我们读他的《战声集》《新华颂》《百花齐放》,可全是正儿八经的语言表述。如《颂苏联红军》中有句:“全世界已整个儿地成为了争生死存亡的战场。”在这里,“已整个地”的“地”本可省略,但为了表明状语而不省略;“成为了”的“了”本也可省略,但为了表明时态而不省略。这样做都是出于遵语法而不得不带上这些虚字,以致弄得诗句拖泥带水,读来不是味儿。又如写太阳出来的情景,《女神·太阳礼赞》中他这样写:“天海中的云岛都已笑得来火一样地鲜明! / 我恨不得,把我眼前的障碍一概划平! / 出现了哟! 出现了哟! 耿晶晶地白灼的圆光! / 从我两眸中有无限道的金丝,向着太阳飞放。”试问云怎么成了“云岛”,并且还能“笑”,“太阳”向“我”射来光,怎么成了“我”的眼中有金丝向太阳“飞放”?这可是大搞反修辞规范,具现为直觉的真实。但《百花齐放·牵牛花》中他却很确实地写了太阳的出来:“一大清早我们就吹奏起喇叭: / ‘太阳出来了,快把干劲放大!’”一本正经写了知觉抽象之所得,他可是在遵修辞规范而不敢越雷池一步了。所以说《恢复》以后他不仅继续使用且强化地使用国语白话,是必然的。但也有促成他这样做的偶然因素,这就是郭沫若从1930年代中期开始陆陆续续地在今译屈原的诗。他把这场今译的主要目的定在释义,也就是让接受者能读懂古诗上。这就使他不得不事事都忠实于原诗能指活动中的实际所指,以现代汉语作点滴不漏的传达。这也使他不得不句句都顾及到要用现代汉语传达得明白清楚,从而不惜以极端的态度来遵语法修辞规范,以致强化了国语白话的使用,成了诗性表述的惯性,“女神”时期那种反语法修辞规范的杂凑白话再不见有使用。如《离骚》首八句,原文是这样:“帝高阳之苗裔兮, / 朕皇考曰伯庸。 / 摄提贞于孟陬兮, / 惟庚寅吾以降。 // 皇揽揆余初度兮, / 肇锡余以嘉名, / 名余曰正则兮! 字余曰灵均。”近见有人对这首诗的今译,首八句是这样译的:“我是高阳氏家族的后人, / 人叫伯庸的是我父亲。 / 庚年庚月又庚寅那天, / 我打从天国来,降落凡尘。 // 父亲对这生辰特觉欢欣, / 设法要让我有个美称。 / 正则就成了我的名字, / 还添

了个别号叫做灵均。”原作在一定程度上是采用反语法修辞规范的诗家语写的,今译并不事事顾及原作,也不句句用遵语法的白话来译,特别是第三、四句,把两句打通、重组,把“吾以降”生发开去意译成“我打从天国来,降落凡尘”,有明快的语调,诗意的语感,自由活泼,干净利落而富于韵味。可是郭沫若却译成这样:

我本是古帝高阳氏的后裔,
号叫伯庸的是我已故的父亲。
太岁在寅的那一年的正月,
庚寅的那一天便是我的生辰。

先父看见了我有这样的生日,
他便替我取下了相应的美名。
替我取下的大名是叫着正则,
替我取下的别号是叫着灵均。

译得多合于国语白话,却十分滞涩,第一节首行繁杂,而第二节后二行“大名”啦,“是叫着”啦,颇俗酸而又别扭,没一点诗美语感可求。显然,他是被严守语法修辞规范所害了。郭沫若今译了不少古体诗,特别是今译了屈原全部的诗,却只有释义的价值,而几乎没有一首能今译出诗味来,可以说全是滥用国语白话造成的。

于是随着国语白话被极端起用,也就使郭沫若在后五十年的新诗创作中,艺术上大受损伤。大致说这些损伤,表现在三个方面:

第一、这种国语白话的极端化使用,使郭沫若此期间的诗歌语言既不再作无语调追求,又难以把直觉感兴微妙而充分地传达出来,它的能耐只能是表现事态外象的如实和传达事理意念的确切。而众所周知:语言毕竟是情思意绪的物质外壳,和情思意绪是辩证统一着、相互间处在互动关系中的。要是长期极端地使用国语白话,让习惯成了自然,也就会使他的情思意绪也被理念演绎和事物抽象所替代,使直觉感兴遭到压抑甚至被丢弃的命运。这一来,他曾孜孜以求的内发艺术,也就被逼得关门熄火,不再开帐了。这里可举一个对比的例子来看看。“女神”时期郭沫若写有《梅花树下醉歌——游日本太宰府》一诗,用了把“声带唱破”的激情来这样赞美梅花:“你从你自我当中/吐露出清淡的天香,/开放出窈窕的好花。/花呀!爱呀!/宇宙的精髓呀!/生命的泉水呀!/假使春天没有花,/人生没有爱,/到底成了个什么世界?/梅花呀!梅花呀!/我赞美你!/我赞美我自己!/我赞美这自我表现的全宇宙的本体!”他采用杂凑白话对梅花做赞美中,并不去赞美梅花的仙姿神态、国色天香,而是赞美它的自我表现,从中对“我即是神,神即自然”这一泛神意识有了真切的领悟,作了激情的抒唱,而这正是“从内部发生些什么出来”的内发艺术的表现。近四十年后,他写了《梅花》一诗,又一次来赞美这种花,先是对梅花开放的季节作了一番议论:“在旧时代我们被称为花中魁首,/说我们开在百花之先得得天独厚。/历朔是人为的,何况是冬春夏秋,/到底谁先谁后,时辰是不断之流。”这同梅花本身关系不大,重要的是第二节,正儿八经赞美梅花了:

在今天决不计较这种个人虚荣,

所谓冰肌玉骨已经陈腐得熏人。

重要的是应当尽到自己的责任,

让我们把红旗插上世界的屋顶。

这一节的前二行仍和梅花本身无关,有关的只是最后二行:是梅花的红色触发起诗人一点理性联想,这可以和“红旗”挂钩,于是有了“尽责任”“把红旗插上世界的屋顶”。国语白话在这里真是滴水不漏地把一个政治宣传命题,硬性地和梅花联系了起来,作了极其人为而不自然的比拟表现。这种政治概念演绎,同从内部发生些什么出来就无关了。

第二、和上面一点——不再作内发艺术追求紧紧相连的是:郭沫若极端采用国语白话,也失却了内心独白的可能性,亦即他彻底丢弃了用来表达内心独白的那类感兴隐喻意象的使用,把感兴隐喻意象的抒情改变成了理性印证的比喻图解了。上面谈及《梅花》一诗,其实已触及到郭沫若这种改变了:“梅花”只是个譬比符号,用来印证我们必须为实现红色革命“尽到自己的责任”这个政治宣传意图。这里不妨再举《水仙花》来谈谈。这种花的确只凭“一勺水、几粒石子”就能生存下来,拔芽、抽茎叶、开花的,诗人从中触发起理性联想,这种花可用来作个印证符号,譬比“反保守、反浪费”的革命精神和大跃“促进派”人物,于是就对这种“碧玉琢成的叶子,银白色的花”的水仙作了“活得省、活得快、活得好、活得多”的赞美,也完成又一次对大跃进的政治宣传,但诗呢?是没有的,“水仙花”不是感兴隐喻意象,它只是一个政治图解符号,理性联想的逻辑推延来替代感兴意象的流动的结果成了一场不无几分搞笑意味的印证活动。

第三、国语白话极端使用给郭沫若《恢复》以后的诗,在艺术上造成又一个损失是节奏体式方面的,具体表现为声调的强化而语调的弱化,这使他这期间的诗形凝固成一个模式,既不是自由体,也非严格意义上的格律体,而是一种每行长达六至七顿、四行一节、押了韵的准格律体,我们不妨称之为郭沫若体。早在写作《战声集》和《蜩螗集》时,郭沫若的诗创作已有重声调而轻语调、形式开始凝固的趋向。这两本诗集艺术上还站得住的作品几乎一首也找不出来,却推出了这种郭沫若体,如《神明时代的展开》《颂苏联红军》《和平之光——罗曼·罗兰挽歌》《进步赞》等。到新中国时期,他更是大力启用这种郭沫若体。这里不妨举《光荣与使命》的第一节来看看:

维护国际和平的奖章,静静地,悬挂在我的胸上。

我代表着捍卫和平的中国人民,作为一个形象,

接受了几万万中国人民共同努力所得来的光荣,

但也接受了一个庄严的使命,在今天是意义深长。

全作每行基本上八顿,四行一节,共七节,一、二、四行押韵,一韵到底。这首诗是郭沫若在1952年4月10日接受斯大林国际和平奖颁奖大会上宣读的。作为一篇诗的形式演讲稿,其内容无可非议,其国际性的影响价值也很高,采用如此长又如此整齐的形式,自有其雍容的气度,堂皇的格调,因此很适合于在重大庄严的场合合作广场宣谕式政治宣传之用。我们还可再举一首《顶天立地的巨人——纪念中国共产党建党三十周年》中最后一节来看看:

普天四海,从五万万人民的口中发出呼声,

爱戴我们的领导党,我们的领袖,正确英明。

新中国万岁！中国共产党万岁！毛主席万岁！

这三呼万岁的欢声，年年岁岁地高唱入云！

这是七顿体，四行一节，一韵到底，同样有雍容的气度，堂皇的格调，适合于广场宣谕式的政治宣传之用。所以这种“郭沫若体”也就成了政治抒情的样板体式。值得指出，这一类诗体是国语白话与齐言（齐顿）体式的直接结合，而体式和节奏是无形地分离的。至此，郭沫若也就完全丢弃了他当年一再强调的、视之为诗歌生命的内在节奏，从而使为他所热衷而不断使用着的政治抒情样板体成了散漫的语言和拖沓的体式相融汇而凝固而成、属于准格律体的僵化形体模式，并和极端使用的国语白话遥相应合。

郭沫若当年孜孜以求的内在律，也就这样被凝固的模式化追求所消解了。

责任编辑：冯济平

A Probe into the Poetic Style of Guo Moruo's New Poems

LUO Han-chao

(Zhejiang University, Hangzhou 310028, China)

Abstract: Guo Moruo's creation of new poems underwent a gradual change from the free style of colloquial vernacular to the quasi-metrical style of Mandarin vernacular. His free verse in colloquial vernacular reflects the interaction between the practice of complying with grammar and violating rhetoric norms and that of violating grammar and complying with rhetoric norms. It can not only express the inspirational feelings derived from intuition, but also convey the intellectual insights purified from the inspirational feelings. It shows the transcendence of traditional poetry and forms an aesthetic pattern unique to Guo Moruo, which has the color of modern poetry. Later, he turned to the exploration of writing new poems in Mandarin vernacular, which brought a solemn, heroic and profound aesthetic flavor to his new poems. As Guo Moruo's lyric identity changed from political life to political and social lyricism, his poems strictly abided by the grammatical and rhetorical norms, and gradually formed a rigid body model of quasi-metrical style of Mandarin vernacular. In exploring poetical styles, he formed a pattern of beginning as the apex.

Key words: Guo Moruo; poetic style; miscellaneous vernacular; free style; mandarin vernacular; quasi-metrical style; internal law

论黄宝生的印度文学翻译与研究

侯传文 高 好

(青岛大学 文学院, 山东 青岛 266071)

摘 要:黄宝生是我国当代杰出的印度学家,在印度文学翻译与研究领域取得了卓越成就。早期通过编写《印度古代文学史》,他对梵语文学的发展历史进行了系统梳理,对相关作品进行深入研究,作出恰如其分的评价,并在此基础上撰写了系列学术论文,体现出深厚的梵学根基。中期主持翻译印度大史诗《摩诃婆罗多》,为中国的印度学和史诗学研究奠定了文献基础,全面提升了中国在世界印度学领域的学术地位。其《〈摩诃婆罗多〉导读》是关于这部史诗的专题研究,对作品的版本背景、人物形象、思想内容、艺术特点以及宗教哲学伦理等文化内涵都作了深入浅出的讨论。近期关于小说《十王子传》、戏剧《罗摩后传》和《指环印》以及抒情诗集《六季杂咏》和长篇叙事诗《罗怙世系》等古典梵语文学名著的翻译与研究,对于中国的印度学研究和相关的文类学研究都具有建设意义。

关键词:黄宝生;印度学;印度文学;翻译研究;《摩诃婆罗多》

中图分类号:I207.99

文献标识码:A

文章编号:1005-7110(2019)04-0048-11

黄宝生是中国当代杰出的印度学家,中国社会科学院学部委员,在印度文学翻译与研究、印度古典诗学研究、梵汉佛经对勘与佛学研究、印度哲学经典翻译与研究等印度学领域成就卓著,被季羡林先生称赞为“在学术上超越前人的人”,先后获得印度政府颁发的“印度总统奖”和“莲花奖”。他的学术领域虽然很广,但印度古典文学研究与翻译始终是他的主业。印度是文学大国,其古代文学特别是梵语文学成就巨大,影响深远,在世界文学中占有重要地位。中国虽然是印度近邻,在古代曾经受惠于印度文学,但有关翻译和研究却一直非常薄弱,是一片广阔的学术蓝海。黄宝生先生有得天独厚的梵文基础,更有孜孜不倦的学术追求,在这个领域辛勤耕耘,结出了累累硕果。

一、走进印度文学

黄宝生大学毕业不久就赶上了“文化大革命”,他排除干扰,埋头读书,进行学术积累和准备。文革结束,学术的春天来临,他很快进入角色,拿出了一批有分量的学术成果。

印度古典梵语诗人迦梨陀娑是一位蜚声世界的大诗人,1956年被世界和平理事会列为纪念的世界文化名人。黄宝生先生很早就对这位大诗人感兴趣,其学术之旅便由迦梨陀娑研究开始,他的第一篇专业的学术论文就是发表于1982年《外国文学研究集刊》上的《论迦梨陀娑的〈云使〉》。该文

收稿日期:2019-02-16

基金项目:本文系国家社会科学基金重点项目“中国印度学研究”(16AZD045)的阶段性成果。

作者简介:侯传文,男,山东泰安人,文学博士,青岛大学文学院教授,中国印度文学研究会副会长,主要从事东方文学、佛教文学研究;高好,女,山东青岛人,青岛大学文学院研究生,主要从事东方文学研究。

指出《云使》能够成为众口交誉的传世之作,在于其内容与形式的完美统一,即“强烈的感情,丰富的想象,形象的语言,和谐的韵律,并具备当时历史条件下的进步思想。”^①《〈本生经〉浅论》^②是黄宝生先生早期发表的又一篇重要论文,其成文源于他和郭良鋈先生合译《本生经》。他一边翻译《本生经》中的故事,一边阅读相关著作,写出了一篇很有价值的学术论文。这两篇论文就一些基础但很关键的问题进行了深入剖析,就学界的争议性问题给出了有理有据的独到见解,虽然是初试锋芒,但由于长期沉淀,自然出手不凡。

赶上新时期学术的春天来临,黄宝生倍感兴奋,在治学方面研究与翻译齐头并进。他首先与同事合作翻译了《印度现代短篇小说集》^③。印度现代语言有十多种,各自都有丰富的文学作品,其中印地语为宪法确定的国语,英语为通行语,因此其它语言的优秀作品也大多翻译成印地语和英语。黄先生主要通过英语进行翻译,这部译作出版于1987年。其后,他们又合作翻译了印度文学院出版的学术专著《印度现代文学》^④一书,黄先生通过英语翻译,并通过英文版对全书进行校订。后来他们又应人民文学出版社之约,编选并翻译了《印度短篇小说选》^⑤。此外,他还和郭良鋈先生合作翻译了《佛本生故事选》^⑥。作为学术春天外国文学园地绽放的第一批鲜花中的一部分,这些译著填补了当时我国印度文学作品及学术著作翻译的一些空白,对于刚刚踏上学术道路的青年学者黄宝生来说,则是他文学翻译方面的起步热身,为其后更高层次、更大规模、更高水平的印度文学翻译和研究作了准备。

1983年,季羨林先生主持国家社科基金项目《印度文学史》,其中梵语文学部分主要由黄宝生先生执笔。^⑦当时,他的梵语文学研究刚刚起步,对一些作家作品尚未深入研究,而且梵语本身晦涩难懂,作家作品及相关论著洋洋大观,因此,这项任务对他来说既是机遇也是挑战。在承担撰稿任务期间,他不仅精读作品,而且大量阅读相关论著,吸收前人成果,尤其关注最新研究成果,最终圆满完成任务。由于集体项目编写和出版周期较长,他将自己独立撰写的梵语文学部分单独成册,以《印度古代文学》^⑧为题出版,以应急需。

为了编写文学史,他对梵语文学的发展历史进行了系统梳理,对相关作品进行深入研究,从而加固了梵学根基,具备了宏阔的视野,为日后的印度古代文学研究奠定了基础。他不仅能够站在学术前沿,发现具有学术价值的研究领域和研究课题,而且在具体研究中精准把握问题所在,提出独到见解。正是在编写文学史的过程中,他对一些文学现象深入发掘,撰写了《胜天的〈牧童歌〉》《古印度

① 黄宝生:《梵学论集》,北京:中国社会科学出版社,2013年,第4页。

② 《〈本生经〉浅论》最初发表于中国社会科学院外国文学研究所编:《外国文学研究集刊》第5辑,北京:中国社会科学出版社,1982年;后收入黄宝生:《梵学论集》,北京:中国社会科学出版社,2013年。

③ 《印度现代短篇小说集》,黄宝生、倪培耕、周志宽译,北京:人民文学出版社,1978年。

④ 《印度现代文学》,黄宝生、倪培耕、周志宽译,北京:外国文学出版社,1981年。

⑤ 《印度短篇小说选》,黄宝生、倪培耕、周志宽译,北京:人民文学出版社,1983年。

⑥ 《佛本生故事选》,郭良鋈、黄宝生译,北京:人民文学出版社,1985年。

⑦ 项目最终成果出版时定名为《印度古代文学史》(北京大学出版社1991年出版)。其中梵语文学部分的《罗摩衍那》一章由季羨林撰写,《梵语佛教文学》一章由郭良鋈撰写,其余各章由黄宝生撰写完成。

⑧ 黄宝生:《印度古代文学》,北京:知识出版社,1988年。

故事的框架结构》《印度古代神话发达的原因》《印度戏剧的起源》等系列学术论文^①。胜天是印度文学史上承前启后的重要诗人,被印度教毗湿奴派教徒奉为“圣徒”,他的《牧童歌》也被视为“圣歌”。论文《胜天的〈牧童歌〉》从世俗角度对其进行剖析,指出《牧童歌》首先是一部世俗作品,是一部披着颂神外衣的艳情诗,其内容和形式都有独创性。论文进一步联系《圣经·旧约》中的《雅歌》和《诗经·国风》中的情歌,探讨世界各地共有的“情歌变成圣歌”现象,并指出印度不存在“删诗”问题,也不排斥艳情描写。《古印度故事的框架结构》一文首先指出古印度故事集很多,而且都是以框架结构的形式展开,这源于古印度两大史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》的传统。其次区分了小说和故事,认为“故事集中的小故事的主人公与主干故事中的主人公通常是不一致的,而长篇小说通常是一致的”,而印度的框架结构是故事转向小说的一条“捷径”。^②最后介绍了印度故事框架结构周游世界对世界各地故事文学产生的深远影响。印度神话发达是众所周知的现象,但其原因何在却很少有人关注,《印度古代神话发达的原因》一文就这一问题展开分析。论文首先从中国神话不发达的原因说起,因为中国神话不发达的原因恰恰从反面说明了印度神话发达的原因。然后通过中印比较,说明印度古代神话发达的三个原因:一是印度宗教发达,而且是多神崇拜,每个神都有自己的来历和事迹,因此神话非常丰富;二是印度古代史学落后,与中国古代神话历史化相反,印度古代历史往往被神话化;三是印度古代书写材料不发达,传播方式主要是口耳相传,有利于神话的持续发展。印度古代戏剧源远流长,其成就可以和古希腊戏剧媲美,然而印度戏剧的起源问题却扑朔迷离。论文《印度戏剧的起源》就是试图揭开这一千古之谜。论文首先列举关于印度戏剧起源的各种观点,如古希腊影响说,吠陀时代说,史诗时代说,木偶戏或皮影戏说等,然后广泛引证佛经文献,说明印度在公元前三、四世纪已经出现了从事滑稽性摹拟表演的“戏笑”伎人。由此否定其它旧说,得出印度戏剧起源于波你尼时代“nata”中的“戏笑”伎人的结论。这些论文既有对文学作品思想内容和艺术特点的细致分析,也有对文体演变的深度追问,更有对文学现象的原因探索,层层深入,其研究领域之广,问题开掘之深,体现出作者深厚的梵学根基,说明其学术之根已经扎入印度文学与文化的内区深层。

二、《摩诃婆罗多》的翻译与研究

印度两大史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》不仅是印度民族文化的结晶,影响了一代又一代印度人的思想和生活,而且是人类宝贵的文化遗产,产生了广泛的世界影响。它们大约产生于公元前4世纪,长期以说唱形式在民间流传,直到公元4世纪才基本定型,在近千年的流传过程中不断扩充,因而篇幅宏大,内容宏富,其中《罗摩衍那》有二万四千颂,而《摩诃婆罗多》号称有十万颂(现代精校本约为八万颂),篇幅为《罗摩衍那》的四倍,一度被看作世界上最长的史诗。季羨林先生于20世纪70—80年代将《罗摩衍那》译成中文出版,成为我国外国文学翻译界的标志性成果。之后,印度另一

① 《胜天的〈牧童歌〉》原载《印度文学研究集刊》第1辑,1984年;《古印度故事的框架结构》原载《外国文学研究集刊》第8辑,1984年;《印度古代神话发达的原因》原载《外国文学研究集刊》第10辑,1985年;《印度戏剧的起源》原载《外国文学评论》1990年第2期。后收入《梵学论集》,北京:中国社会科学出版社,2013年。

② 黄宝生:《梵学论集》,北京:中国社会科学出版社,2013年,第42页。

部大史诗《摩诃婆罗多》的翻译便提上日程,因为“对《摩诃婆罗多》的翻译与研究,一直被视为判断一个国家印度学学术水平的重要标志。”^①

《摩诃婆罗多》全书十八篇,以印度社会列国割据争霸为背景,其主干故事表现了俱卢族和般度族争夺王位的斗争,另外还有大量的插话,内容包罗万象,思想玄奥精深,语言丰富多彩,卷帙浩繁,是一部百科全书性质的史诗,因此不可能由一个人独自翻译,必须集体协作才能完成。20世纪50年代,金克木先生翻译了其中的一个著名的插话《莎维德丽》,发表在1954年的《译文》杂志上。新时期伊始,赵国华等人又翻译了一些插话,合在一起出版了《摩诃婆罗多插话选》。^②金克木先生支持弟子们联合起来完成全译《摩诃婆罗多》的事业,并亲自动笔翻译了前四章,确定了翻译的体例。接下来,赵国华约席必庄、郭良鋆和黄宝生一起合作翻译《摩诃婆罗多》全书。黄宝生先生答应完成手头的《印度古典诗学》之后参与翻译工作。第一卷译出之后,主持翻译的赵国华不幸病逝,已经奏响“前奏曲”的《摩诃婆罗多》全文翻译能不能继续,成为摆在大家面前的问题。在这种情况下,黄宝生毅然承担起主持《摩诃婆罗多》翻译工作的重任。这是一项规模浩大的翻译工程,自1993年起,黄宝生先生与合作者席必庄、郭良鋆、葛维钧、李楠、段晴等人,潜心于这部大史诗的翻译工作,前后花费了十年时间,众志成城,终于在2002年完成全书的译稿。这部完全从梵语原文翻译的中文版《摩诃婆罗多》于2005年由中国社会科学出版社出版,全书共6卷,422万字。翻译所依据的版本是精校本,译文准确严谨,行文流畅,晦涩处加注释说明,为中国读者和印度学研究者提供了一个完美的译本。

作为项目主持人的黄宝生先生,除了承担较多的翻译任务外,还负责全书译稿的校订和统稿工作。季羨林先生曾经提醒,集体翻译,即使开始时定好体例,但翻译过程难免出现不合之处,因此合作翻译项目的校订和统稿工作异常繁重。黄宝生先生知难而进,下定决心承担起全书(包括1993年已经出版的第一卷《初篇》)的校订和定稿工作。出版社原计划完成一卷出版一卷,但为了保证翻译前后照应、译名统一,黄宝生先生坚持全书译稿完成后一起出。这些都是费时费力的工作,但他不厌其繁,甘之若饴。那时,他已是中国社会科学院外国文学研究所所长,著名的梵语和印度学专家,正当快出成果的学术高峰期,但他甘愿放弃其他科研课题,专注于此书的翻译校订。可以想象,如果没有黄宝生先生的努力和付出,《摩诃婆罗多》的翻译出版将会遥遥无期。

《摩诃婆罗多》的翻译出版具有重大的意义,“对于国内学术界来说,起码有印度学和史诗学两方面的研究价值。”^③就印度学角度而言,《摩诃婆罗多》深刻影响了印度人的思维方式和生活方式,从古至今,印度人无论男女老少,无论贫穷富有,无论高贵低贱,都从《摩诃婆罗多》中得到娱乐,启示,教诲,灵感。^④可以说,这部史诗已经融入印度人的血脉,化入了印度文化的方方面面。《摩诃婆罗多》是百科全书式的民族史诗,它包含了有关印度宗教、神话、文学、律法、伦理、哲学、政治、军事、历史等

① 郁龙余:《〈摩诃婆罗多〉全本汉译的意义》,《外国文学评论》2006年第4期。

② 金克木编选:《摩诃婆罗多插话选》,金克木、赵国华、席必庄、郭良鋆译,北京:人民文学出版社,1987年。

③ 黄宝生:《〈摩诃婆罗多〉导读》,北京:中国社会科学出版社,2005年,第140页。

④ [印]丹德卡尔:《〈摩诃婆罗多〉的起源和发展》,见黄宝生:《〈摩诃婆罗多〉导读》,北京:中国社会科学出版社,2005年,第158页。

方面的内容。借用印度诗学的术语,《摩诃婆罗多》包含了所有的“味”,尽管它的主味是平静味。^①无论从哪一个角度介入《摩诃婆罗多》,都将是一座富矿,可以加深对于印度的认知。当一个个角度共同投射,就可以还原一个立体的真实的印度。汉译《摩诃婆罗多》的问世,对于不懂梵文或是没有精力看原著的学者来说是莫大的福音,也有助于学界从《摩诃婆罗多》切入,去探究印度文明进程以及印度文化的方方面面。比如从宗教的角度看,史诗的主干故事和众多插话都包含丰富的宗教信息,特别是其中的宗教性插话《薄伽梵歌》,体现了新的宗教特点,具有宗教改革精神,被视为改革后的印度教的根本经典。从神话的角度看,印度神话发达,在《摩诃婆罗多》中体现得尤为明显。作品的主体故事和天神化身下凡传说交织在一起,即使其主体故事是按照现实生活展开的,但人物角色神魔的身份始终隐藏在故事背后,^②这就决定了其神话成分非常丰富,透过这些神话资源,可以发现宗教崇拜的演变,到了《摩诃婆罗多》的史诗时代,婆罗门教已经从吠陀时代的多神崇拜转变成为三大主神崇拜。“史诗神话的起源和发展,与政治、经济、宗教、哲学、道德和文化心理的关联,象征和隐喻,神魔之争是否含有上古时代雅利安游牧部落和印度河流域城市文明冲突以及雅利安部落社会内部冲突的基因,这些都是有待深入探讨的论题。”^③而这些问题的探讨和解决,都离不开印度两大史诗特别是《摩诃婆罗多》。此外,《摩诃婆罗多》的核心主题是宣扬正法,这种“正法”包含丰富的法律和伦理的内容。作品的核心故事是一场大战,其中的战争观和军事思想值得深入研究。这部史诗不仅是一部英雄史诗,而且是一部政治史诗,塑造了政治家形象,充满了治国之道的讨论。总之,这样一部百科全书式的史诗,由梵语原文全部译成中文出版,对于推动中国的印度学研究具有极为重要的意义。

《摩诃婆罗多》全译本不仅有印度学方面的意义,而且有史诗学方面的价值。新时期以来,国内学者对于我国少数民族史诗的研究成果卓著,然而“如果我们能对印度两大史诗、古希腊两大史诗、中国少数民族史诗和世界其他各民族史诗进行综合的和比较的研究,必将加深对人类古代文化的理解,也有助于世界史诗理论的完善和提高。”^④除了史诗概念和理论研究之外,史诗的文类学研究更需要文本基础,比如史诗都是在民间长期口头流传的基础上由文人加工创造而成,具有口头文学的特点;史诗都是说唱艺术的底本,具有一定的表演性;史诗都是各民族童年时期的产物,具有神话思维与理性思维相结合的特点。这些关于史诗文类的演变发展和文体特征等方面的问题,都必须在对不同民族史诗文本比较的基础上进行研究。除了共同的文体特征之外,各民族史诗还有不同的民族特性,如印度史诗《摩诃婆罗多》和希腊史诗《伊里昂纪》的核心内容都是战争,但表现出不同的战争观、不同的道德观、不同的人生观、不同的价值观。这正是各民族史诗异质性研究的基础。印度大史诗《摩诃婆罗多》中文全译本的出版,为国内学术界的史诗学研究奠定了文献基础。

《摩诃婆罗多》这部史诗规模宏大,内容庞杂,为方便读者阅读,黄宝生先生撰写了长篇的前言,介绍《摩诃婆罗多》的翻译缘起、成书年代、版本问题、社会背景以及神话背景,又为每一卷译文写了导言,介绍每卷的主要内容,并进行简明扼要的评析,提供必要的文化背景资料,对值得研究的问题

① [美] 英格尔斯:《论〈摩诃婆罗多〉》,见黄宝生:《〈摩诃婆罗多〉导读》,第199页。

② 参见黄宝生:《〈摩诃婆罗多〉导读》,第21页。

③ 黄宝生:《〈摩诃婆罗多〉导读》,第22页。

④ 黄宝生:《黄宝生自述》,北京:社会科学文献出版社,2017年,第150页。

进行提示,提出了许多具有启发性的观点。这些前言和导言后来单独集结成册,以《〈摩诃婆罗多〉导读》为题由中国社会科学出版社于2005年出版。这部导读可以说是关于《摩诃婆罗多》的专题研究。

史诗首先是一部文学经典,黄宝生先生的导读也主要从文学角度切入。对于作品中的人物,他进行了鞭辟入里的点评。比如关于迦尔纳这个人物,黄先生指出,如果将《摩诃婆罗多》中有关迦尔纳的事迹贯穿起来,便能构成一部情节跌宕起伏和人物感情丰富复杂的悲剧。迦尔纳本质上是一位刹帝利武士,却始终只能以“车夫之子”的身份生活在社会中,屡遭屈辱和挫折。而且,在不明真相的情况下,他将社会对他的不公正,转化为对般度族兄弟的仇恨。待他知道自己真实身份后,一切都为时已晚,时间已经设定他在社会中的位置,无法逆转。他也勇敢地面对现实,愿以生命换取人格的尊严和武士的荣誉。迦尔纳显然是种姓社会中门第和等级观念的牺牲品,充分体现了社会环境对个人命运的制约,其悲剧命运蕴含着对种姓制度和血统论的质疑。此外,黄先生认为持国天生眼瞎这一生理特征,是盲目迷恋权欲的象征;争夺王权的心理,坚战和难敌都是根深蒂固,掷骰子只是一种表现方式。进而指出:“《摩诃婆罗多》中对于神、魔和人的描写都不是简单化。应该说,这是史诗作者基于对人类社会复杂性的深刻体认。”^①在思想内容方面,导读强调《摩诃婆罗多》的思想价值及其现实意义,认为印度从吠陀时代到史诗时代的一两千年历史中,战争绵延不绝,还伴有自然灾害、社会不平等问题,《摩诃婆罗多》正是印度古人绞尽脑汁,探讨各种救世良策的集大成。尽管这些探讨明显带有历史局限性,但对现代社会仍有借鉴意义。古人遇到的社会问题仍会以新的形式出现在现代社会,现代世界依然充满不可调和的利益冲突,一次又一次在重演婆罗多族的悲剧。从这个意义上说,“《摩诃婆罗多》仍然是一部‘活着’的史诗,同样呈现现代世界的社会和人生问题,期盼现代人不畏艰难,继续努力解决人类生存方式的困境,开创自由、和谐、繁荣和幸福的新时代。”^②此外,导读认为“搅乳海”象征人类在生产活动和生殖活动中的创造能力,人类通过集体协作和辛勤劳动,能够创造一切财富,但人类为了争夺财富所有权,却陷入永无止境的争斗和痛苦,因此,这个神话传说也隐含《摩诃婆罗多》这部史诗的主题;在《妇女篇》中,通过将士妻子母亲的视角展现令人触目惊心的战后惨状,表明战争虽然结束了,而战争留下的精神创伤将延续下去;史诗的插话《莎维德丽》和《那罗传》充分展现了印度古代女性的道德光辉和性格魅力。这些都是非常独到的见解。关于作品的艺术表现,导读对作品不仅有宏观的观照,也有微观的分析。从总体上看,《摩诃婆罗多》采用对话体叙述方式,黄先生指出,史诗人物在对话中,或者叙述事情经过,或者追忆往事,或者为了说明道理,引用传说和故事,这样就形成故事中套故事、对话中套对话的框架式叙事结构。关于具体细节,他注意到阿周那在天国跟随健达缚学习歌舞艺术,是为在毗罗吒后宫中教妇女唱歌和跳舞埋下伏笔;阿周那为了鼓励优多罗而表明自己的真实身份,类似于黑天为了鼓舞阿周那而表明自己的真实身份;而阿周那帮助优多罗击溃俱卢族大军,种种战斗情景仿佛是后来般度族和俱卢族大战的预演,进而指出:“这些说明《摩诃婆罗多》虽然卷帙浩繁,人物众多,情节曲折,但在细节描写方面,能注意前后呼应;在人物刻画和叙事技巧方面,也能保持协调一致。无疑,《摩诃婆罗多》的成书过程绝不是故事

① 黄宝生:《〈摩诃婆罗多〉导读》,第83页。

② 黄宝生:《〈摩诃婆罗多〉导读》,第114页。

的汇编或杂凑,而是能做到在总体的把握中谋求局部的发展,凝聚了印度古代无数宫廷歌手和吟游诗人的才智和心力。”^①这些都是熟读作品而又深刻思考的基础上得出的洞见。

对于这部百科全书性质的史诗,黄宝生先生的导读没有局限于文学层面,而是展开关于印度宗教、社会、政治、伦理、哲学、历史等多角度全方位的探讨。比如《和平篇》内容涉及史诗时期印度宗教、哲学、政治、律法和伦理等,实际上是一部宗教哲学论著,所以导读从宇宙论、人生论和解脱论三个方面展开解读。关于宇宙论,导读首先分析了史诗中的创世神话,然后分析《和平篇》中的数论宇宙论,进而指出:“与神话创世论相比,数论创世论体现对宇宙起源和万物生灭的哲学思考,应该说是认识论的进步。而在神话传说盛行的史诗时期,数论试图摆脱,却又很难摆脱神话思维方式。它将毗湿奴等同灵魂,将梵天等同我慢(自我意识),既说明它试图摆脱神话创世论,又说明它试图与神话创世论协调一致。”^②关于人生论,导读围绕正法、利益、爱欲和解脱即史诗中通常所说的人生四大目的(或要义)展开,认为史诗中也有“人生三要”的说法,指的是正法、利益和爱欲,估计人生三要的说法早于人生四要,而在人生三要之中,着重对“正法”进行解读,因为正法(音译“达磨”)是印度古代人生价值观的核心,进而指出:“正法的含义比较宽泛,兼有法律、社会职责、宗教戒规和伦理规范的意思。它的核心是王法、四种姓法和人生四阶段法。”^③然后又对王法、四种姓法和人生四阶段法分别进行分析。关于解脱论,导读首先说明自奥义书时代以后,印度各宗教都以解脱为目标,属于出世法,进而指出:“解脱论的思想出发点是认为世界永远充满苦难。这是出世法与入世法的重要思想差别。入世法认为世界既有痛苦,也有快乐。人可以通过履行正法,克服痛苦,获取快乐。即使今生遭逢不幸和痛苦,也能行善积德,追求来世幸福。而出世法认为执著世俗生活是一切痛苦的根源。”^④然后说明《摩诃婆罗多》中解脱论的理论依据主要是数论和瑜伽,并就此展开哲学层面的分析。

黄宝生先生学养深厚,视野广阔,善于纵横比较,纵向追根溯源,横向兼览各国。比如他在论及信守承诺是印度古代社会维系人际关系和社会秩序的重要原则时,联系到孔子的“与朋友交,言而有信”,既指出了对美好品德的推崇有其现实意义,也指出这不是个例而是人类的共同取向。在论及《和平篇》丰富的思想时,指出史诗时期的印度社会处在列国纷争和帝国统一时代,思潮活跃,类似中国春秋战国时代的“百家争鸣”。在解析《薄伽梵歌》时,他将“业”“原人”“原质”“与梵同一”“梵涅槃”等概念追溯到吠陀文献、奥义书和数论哲学,指出:“《薄伽梵歌》是对吠陀有神论和奥义书绝对精神的综合发展。”^⑤总之,对于学术问题,他能够抓住其实质,深入其根本,即使寥寥数语,亦能发人深思。翻译本身既是精读,也是研究,因此,作为《摩诃婆罗多》汉译工程的主持人、主要译者和全书校订者,黄宝生先生对作品内容的熟悉和认知程度无与伦比,其分析评论充满了真知灼见,不仅有助于一般读者对于这部史诗的深入了解,而且对专家学者研究《摩诃婆罗多》也有重要的参考价值。

① 黄宝生:《〈摩诃婆罗多〉导读》,第57页。

② 黄宝生:《〈摩诃婆罗多〉导读》,第106页。

③ 黄宝生:《〈摩诃婆罗多〉导读》,第107页。

④ 黄宝生:《〈摩诃婆罗多〉导读》,第111页。

⑤ 黄宝生:《〈摩诃婆罗多〉导读》,第72页。

三、古典梵语文学译介

古典梵语文学是印度文学发展的一个重要历史时期,从公元1世纪开始,到12世纪基本结束,千余年间大师频出,在戏剧、诗歌、故事和小说等文学领域都取得了辉煌的成就,在古代文明世界中大放异彩。我国对于这一时期作品的译介从20世纪50年代开始,如金克木译《云使》、季羨林译《沙恭达罗》和《优哩婆湿》、吴晓铃译《龙喜记》和《小泥车》等,这些译作让我们一窥古典梵语文学的风情面貌,但要想对其作全面了解和深入研究,还需要更多的译介。正是在这一领域,黄宝生先生做出了突出的贡献。

世纪之交,浙江出版社依托中国社会科学院外国文学研究所组织编选《世界经典戏剧全集》,由黄宝生负责印度梵语戏剧部分。他选入季羨林译《沙恭达罗》和《优哩婆湿》及吴晓铃译《龙喜记》,自己补译了跋娑的《惊梦记》。与此同时,他还与郭良鋆、蒋忠新合作翻译出版了《故事海选》。^①进入新世纪以后,黄宝生先生感觉他们那一代梵文学者老之将至,担心梵语和基于梵语的印度学研究后继无人,成为绝学,便抽出大量时间义务给社科院和北大有关专业的博士硕士开梵语课,主要方式就是选读梵语古典文学名著。讲课之前,他先把作品译成汉语,课堂上,在讲解内容和语法现象之后,再将译文抄写出来,供学生参考。这些作品及其讲解和汉译经过整理,形成梵语学习的教材《梵语文学读本》,于2010年由中国社会科学出版社出版。在此基础上,他于2017—2018年一鼓作气连续翻译出版了《十王子传》《罗摩后传》《指环印》《六季杂咏》(又名时令之环)《罗怙世系》等梵语古典文学名著,并以译序或前言的形式对作品进行解读。如果说季羨林、金克木等老一代专家是古典梵语文学译介的奠基人,那么黄宝生先生称得上是“超越前人”的开拓者。

长篇小说《十王子传》的作者檀丁也是梵语诗学著作《诗镜》的作者,其生活年代约为公元七世纪下半叶。小说以摩揭陀国王子王乘为主人公,他与九位公子一起出征,各自历险,各有奇遇,最后重聚。作品以故事套故事的方式展开叙述,情节曲折,引人入胜。此前季羨林先生曾经翻译过《十王子传》中的一章《婆罗摩提的故事》,并发表了题为《〈十王子传〉浅论》的论文,可见这部作品具有非同寻常的重要性。黄宝生先生于2017年出版了这部小说的全译本,并写了译者前言,对作品版本、作者生平时代及作品思想艺术特点作了进一步探讨,提出了一些新见解。他首先强调了小说的现实主义精神。作品围绕十个王子的冒险经历,交织各种故事。作者的视线不仅落在上层社会的王公贵族身上,也落到民间底层的妓女、赌徒、盗贼、浪子、荡妇、穷婆罗门和伪苦行者身上,生动地刻画了七世纪下半叶整个印度社会的风貌。进而指出,《十王子传》在题材上继承民间故事的世俗性,在叙事方式上继承两大史诗和民间故事集的框架式叙事结构,在语言和修辞方式上继承古典梵语叙事诗的文体风格。这部小说是印度文学史上的名著,至今仍受到重视,并被翻译成多国文字,在世界各地广受欢迎。将这部印度梵语文学中的璀璨明珠翻译成中文,“既能让我们了解印度古代的宫廷政治和社会生活的方方面面,又能让我们了解印度古代长篇小说创作达到的艺术成就。”^②译者准确优美的翻译,再现了檀丁文

①《故事海选》,黄宝生、郭良鋆、蒋忠新译,北京:人民文学出版社,2001年。

②[印]檀丁:《十王子传》,黄宝生译,上海:中西书局,2017年,第11页。

笔的生动明快,精细的注解,让读者不但了解印度的文化,而且更容易进入情境,体验作品的美感。

《十王子传》不仅是印度最早的长篇小说,而且在世界小说史上也属于早期作品,占有重要地位。因此,这部小说的翻译不仅有助于学界对梵语古典文学的认识,而且具有小说史和小说文类研究的价值。小说的起源是一个颇有争议的问题,有神话说、劳动说、休息说、史传说、民间故事说、稗史说、寓言故事说,等等。国内学界对于小说起源的研究大多集中于中国小说,偶尔涉及欧洲小说,倘若能够把眼界放得更宽,关注印度小说起源和发展情况,必将加深对小说文类的理解,有助于小说理论的发展。黄宝生先生在《十王子传》译序中就小说文类问题提出了独到见解,认为同为框架式叙述结构的长篇小说与故事集的本质区别在于大故事和小故事的主人公是否一致,《十王子传》中的大故事和小故事的主人公都是十王子,因此是一部长篇小说,而不是故事集。进而指出:“框架式叙事结构是印度古代故事文学向长篇小说转化的一条‘捷径’。这也是印度长篇小说在世界上出现较早的一个重要原因。”^①无疑,印度古典小说《十王子传》的翻译出版,为小说文类学研究提供了经典文本,有助于推动这一领域的研究。

印度古代戏剧源远流长,丰富多彩。黄宝生先生曾经为出版于1987年的《外国名剧故事500》撰稿,他选择了《惊梦记》《小泥车》《沙恭达罗》《优哩婆湿》《龙喜记》《罗摩后传》《茉莉和青春》《指环印》等印度古代名剧,限于篇幅,只概述了每部作品的主要内容。时光荏苒,31年之后,他全文翻译了其中的《罗摩后传》和《指环印》,体现了不忘初心,对学术事业的执着与坚守。

《罗摩后传》是印度古代著名戏剧家薄婆菩提的代表作。作者生活于公元七至八世纪,出身婆罗门世家,是曲女城国王耶娑沃尔曼的宫廷诗人,有《大雄传》《茉莉和青春》《罗摩后传》三部戏剧传世。《罗摩后传》是七幕剧,取材于《罗摩衍那》,主要讲述了罗摩休妻的故事。罗摩为排遣悉多与父亲分离的忧愁,陪她参观画廊。此时传来民众不满的声音,他们怀疑在魔王宫中住过的悉多的贞洁。罗摩顺从民意,怀着痛苦将怀孕的悉多遗弃于森林中。悉多投入恒河,受到恒河女神和大地女神的庇护,所生孪生子被交由蚁垤仙人抚养。十二年后,罗摩因抓捕犯人而踏入森林,认出了自己的儿子,见到了悉多,承认了自己的错误,最终团圆。黄宝生先生在前言中指出,薄婆菩提是一位“大胆改编,突破传统,重新评价”的戏剧家。《罗摩后传》中的一些故事情节,相对于《罗摩衍那》来说,改动很大。“他着力描写罗摩和悉多在患难生活中建立的夫妻恩爱之情,以衬托罗摩休妻的残酷无情。”^②说明薄婆菩提具有男女平等的思想萌芽,在作品中塑造了理想的夫妻关系,而且让罗摩承认自己是个大罪人,这是前所未有的创举,对于罗摩的行为是一个崭新的评价。进而指出,薄婆菩提的思想超越了同时代的作家,不仅体现在《罗摩后传》中,在他之前的剧本《茉莉和青春》中已有体现。剧中青春和茉莉、摩格伦德和摩德衍蒂迦为了爱情,敢于动用武力反抗束缚,迫使统治者让步,这在古代印度描写爱情的剧作中是罕见的。艺术表现方面,《罗摩后传》结构严谨,不枝不蔓,语言优美,韵律多变,“克服了前两个剧本中炫耀语言才华的浮夸文风”。^③作品人物形象丰满,情节感人,无愧于仅次于迦梨陀婆的著名剧作家的评价。黄宝生先生的翻译准确生动,且配有注解,再现了这一凄婉动人的爱情故事

① [印]檀丁:《十王子传》,黄宝生译,第9页。

② [印]薄婆菩提:《罗摩后传》,黄宝生译,上海:中西书局,2018年,第10页。

③ [印]薄婆菩提:《罗摩后传》,黄宝生译,第12页。

《指环印》是印度古典名剧,全名《指环印和罗刹》或《凭指环印降伏罗刹》,作者是毗舍佉达多,生平事迹不详,生活年代按照比较通行的观点是七至八世纪。传说他还著有《罗摩的欢乐》《情网》和《王后和月护》等剧作,但已经失传。《指环印》是七幕剧,剧情围绕公元前4世纪刚刚兴起的孔雀王朝的政治斗争,表现精通政治谋略的婆罗门贾那吉耶设计摧毁难陀王朝,帮助月护建立孔雀王朝之后,与力图复辟的旧朝宰相罗刹之间的较量。贾那吉耶利用罗刹丢失的指环印设下圈套,离间对方阵营。最后罗刹的复辟计划失败,同意归顺新王朝,接受宰相职位。黄宝生先生在前言中指出这部作品“反映了印度列国纷争时代统治阶级的政治和道德观念”,人们不仅不视阴谋诡计为不端,而且认为这是政治家智慧的表现。^①剧作家不以成败论英雄,两位政治家都被他塑造得极有魅力,贾那吉耶推翻难陀王朝不是为了个人登位,而是因为受到了侮辱。他不仅有政治手腕,而且还不计前嫌,推举自己的政敌为新王朝宰相。而罗刹对难陀王朝忠心耿耿,他虽然也擅长计谋,但人情味更足一些,最终败在贾那吉耶手下。译者进一步指出,“这是一部纯粹的政治剧”,没有爱情插曲,甚至没有一个女主角,全剧内容复杂,但却不蔓不枝,清晰明了,紧紧围绕贾那吉耶设计降伏罗刹而展开,“完全依靠步步加深的戏剧冲突本身吸引观众,显示了毗舍佉达多非凡的编剧才能。”^②

《罗摩后传》和《指环印》的翻译不仅有助于印度学研究,而且具有戏剧学和比较文学方面的意义。印度戏剧源远流长,公元前后便出现了系统完备的世界上最早的戏剧理论著作《舞论》,说明此前已经有成熟的戏剧作品,只是没有流传下来。印度现存戏剧基本上都是梵语古典文学时期的作品,是研究戏剧起源发展及其文类特点的经典文本。随着佛教传入中国,中印戏剧产生了交流互动。在中国学界,早年许地山先生曾经发表题为《梵剧体例及其在汉剧中的点点滴滴》的论文,进行中印戏剧交流影响的探索,可惜后继乏人,学者在戏剧学研究方面对印度戏剧关注不够。如果将印度戏剧纳入,进行多维度的戏剧比较,有助于深入思考和认识戏剧的本质特点,因此中印戏剧比较研究大有可为。梵语古典戏剧的翻译,为国内学者提供了文献基础,有助于学界对印度梵语古典戏剧的认识,也有助于学者展开各民族戏剧的比较研究。

迦梨陀娑是古典梵语文学的高峰,也是黄先生最喜欢的诗人,因此入选《梵语文学读本》的作品最多。迦梨陀娑传世作品有七部,其中《六季杂咏》(又译《时令之环》)《罗怙世系》和《鸠摩罗出世》三部入选。在此基础上,黄宝生先生将《六季杂咏》和《罗怙世系》全文翻译,单独出版。《六季杂咏》通常被认为是迦梨陀娑初露才华的早期作品。这部诗集共分六章,包含六组抒情短诗,分别描绘印度六季(夏季、雨季、秋季、霜季、寒季和春季)的自然景色以及男女欢爱和相思之情。黄宝生先生认为迦梨陀娑的六季诗美妙绝伦,但其选材并不十分宽广,为了让读者对印度古代的六季诗有一个更全面的了解,选译了《妙语宝库》中的部分诗作为附录。《罗怙世系》被尊奉为古典梵语叙事诗的典范之作,取材于印度史诗和往世书中的古代帝王传说,采用帝王谱系的形式,没有贯穿全诗的统一情节和单一主角,而是以罗摩故事为重点,描写罗摩及其在位前后的二十九位帝王的传说。黄宝生先生在前言中指出,这部长篇叙事诗虽然受史诗和往世书影响,但诗人着力刻画的是帝王的人性而非神性,以表达自

① [印]毗舍佉达多:《指环印》,黄宝生译,上海:中西书局,2018年,第7页。

② [印]毗舍佉达多:《指环印》,黄宝生译,第6页。

己的社会和道德理想,赞扬夫妻间真挚忠诚的爱情。作品大量采用明喻、隐喻、夸张、奇想、例证、间接、迂回、矛盾、相配、独特、排除、推断等庄严修辞方式,语言优美,韵律和谐,展现了绚丽多彩的画面和情味。诗人对历史传说剪裁得当,对一些著名帝王的主要事迹浓墨重彩,其中生动有趣的插曲一个又一个,丰富多彩的场景一幕又一幕,优美动人的诗章一篇又一篇,充分表现了诗人的才华。这个《罗怙世系》译本是黄宝生先生梵语教学的成果之一,其体例为列出梵语原文,提供汉语译文,拆解句中连声,标出每个词的原本形态和词义,补充其词干、词根和语法形态,拆解复合词,标出每个词的词义和整个复合词的词义,补充复合词的语法形态。如此详解,对于梵语学习者自然是莫大的帮助,对于一般读者了解作品原貌也不无助益。作为梵语学习的读本,译文属于忠实于原文的直译,更能传达出原文的风格。迦梨陀婆是一位享誉世界的大诗人,被称为印度的莎士比亚,在我国学界也受到广泛的关注,但长期以来,由于其作品翻译不到位,难以开展系统整体的研究。黄宝生先生译出《六季杂咏》和《罗怙世系》,使这位大诗人的代表性作品都有了汉译,为我国的迦梨陀婆研究奠定了文献基础。

梵语文学是珍贵的世界文学遗产,内含着印度文化精髓,体现了独特的民族风情和民族精神,在世界各国都受到重视。在中国,梵语文学的译介也是学术史上的大事,数代学者为此付出了心血。黄宝生先生的梵语文学翻译与研究,在中国印度学史上无疑是一座重要的里程碑。

责任编辑:冯济平

On Huang Baosheng's Translation and Research on Indian Literature

HOU Chuan-wen GAO Yu

(College of Liberal Arts, Qingdao University, Qingdao 266071, China)

Abstract: Huang Baosheng is an outstanding contemporary scholar of Indian studies who has made remarkable achievements in the field of Indian literary translation and research. By compiling *History of Ancient Indian Literature*, he systematically sorted out the development history of Sanskrit Literature, made a thorough study of relevant works, made appropriate evaluation, and wrote a series of academic papers on this basis, reflecting his good foundation of Sanskrit. In the middle of his career, he presided over the translation of the Indian epic *Mahabharata*, which laid a foundation for the study of Indian and epic studies in China, and promoted in an all-round way the academic status of China in the field of Indian studies in the world. His *Introduction to Mahabharata* is a thematic study of the epic. It makes an in-depth discussion in simple terms of its edition background, characters, ideological content, artistic characteristics and cultural connotations such as religious philosophy and ethics. Recent translations and studies of classical Sanskrit literary masterpieces, such as the novel *Tales of the Ten Princes*, two plays *Uttarāmacarita* and *Rākshasa's Ring*, the lyric anthology *Ṛitusamhāra* and the long narrative poem *Raghuvamśa*, are of constructive significance to Chinese Indian studies and related literary studies.

Key words: Huang Baosheng; Indian studies; Indian literature; translation studies; *Mahabharata*

《大唐西域记》的人文价值

王汝良

(青岛大学 文学院, 山东 青岛 266071)

摘 要:《大唐西域记》的人文价值主要体现在宗教伦理、社会伦理与自然伦理相统一的伦理观念, 佛陀、佛弟子和玄奘自身的求真精神以及在立身、从商、为政等方面的现代警示意义。文本本身所蕴含的这些思想资源, 经系统发掘和合理阐释后, 可实现其现代价值和人文关怀。这既是对《大唐西域记》价值的再认识, 也为古籍新释提供一个范例。

关键词:《大唐西域记》; 人文价值; 伦理观念; 求真精神; 现代价值

中图分类号: I207.99 **文献标识码:** A **文章编号:** 1005-7110 (2019) 04-0059-14

《大唐西域记》系玄奘根据自身游历西域的经历而撰就, 对七世纪初中亚、南亚、西亚的记载丰富而真实, 在史地、宗教、民俗、文化交流等研究领域, 都体现出其珍贵而独特的资料价值。然而, 这部中古名著的价值不止于此。它出自一位有着渊博学识、虔诚信仰和坚韧意志的大唐高僧之手, 文本内蕴着丰富而深刻的思想资源。《大唐西域记》又是一部宗教文学作品。^①从宗教的角度看, 它所蕴含的思想资源大多为宗教文学的固有表现内容。然而, 现代视野下的宗教文学, 不应只是单纯为宗教服务的文学, 对这一重要现象的观照, 应回归文学本位, 着重发掘传统宗教性内涵中有益于人、有益于现代社会的积极因素, 突显其人文价值和现代意义。在这方面, 《大唐西域记》或是一个合适的范例。

一

伦理, 一般的理解是指处理人与人、人与社会关系的道德准则, 均以人为出发点和归宿。但既然以人为观照中心, 除人与人、人与社会的关系外, 人与神、人与自然的关系也不可回避, 所以, 除以社会道德为准则的社会伦理外, 以宗教道德、自然道德为准则的宗教伦理、自然伦理, 也是人需要面对、探讨和实践的范畴。具体到《大唐西域记》, 从宗教的角度看, 它所蕴含的佛教伦理内容异常丰富, 几乎是一个较为完备的佛教思想体系, 主要包括背恶向善、慈悲奉献、自利利他、众生平等。剥离宗教的外壳, 这些内容却也是面向人间社会和天地自然的, 其实质是一种宝贵的人文资源。文学伦理学批评理论认为, 人获得人的本质是通过自然选择和伦理选择来实现的。自然选择通过生物进化实现, 伦理

收稿日期: 2019-03-16

基金项目: 本文系国家社会科学基金项目“《大唐西域记》文学研究”(19BWW022)的阶段性成果。

作者简介: 王汝良, 男, 山东胶南人, 青岛大学文学院副教授, 主要从事东方文学与文化研究。

① 对于《大唐西域记》的文学属性, 前人有游记、传记、新闻、报告文学等不同定位。笔者认为, 这些定位均有其合理性和片面性, 《大唐西域记》的本质属性应为宗教文学, 将另外撰文专述。

选择则通过教诲实现。人是追求意义的高级生命,文学是通过教诲使人完成伦理选择、实现意义追求的工具。^①如此,以文学视角对《大唐西域记》众多背恶向善、慈悲奉献、自利利他、众生平等几类主题故事进行解读,是对宗教伦理之固有理解的超越,对社会伦理、自然伦理之教诲功能的实现。

背恶向善,是佛教伦理的首义,其实也是一切宗教伦理的首义,只不过在不同的宗教理论体系中对善恶的理解不同。早期佛教和大乘佛教、印度佛教和中国佛教、中国佛教各派别之间,对善恶性质和善恶行为的界定也有不少分歧,但基本认识是一致的:凡契合佛教义理、有益于修行实践的思想、意识、言行皆为善,反之则为恶;持续背恶向善,则可以使众生离苦得乐,最终导向解脱之路。进而,背恶向善作为一个重要的主题,不断出现在宗教文学作品中,《大唐西域记》即有多处表现。如卷第八,无忧王原本暴虐昏庸,杀人如麻,设立一地狱,招募了一个恶人为狱主。狱主在杀戮多人后,又欲借无忧王先前之令用来谋害其身,却遭机智反击,最终自身被投进火炉。经此,无忧王痛改前非,不再以刑狱虐人。这个故事,无忧王始恶终善、得脱厄运,狱主则恶贯满盈、终遭恶报,教人背恶向善的意图非常明显。又如卷第十二也记载了一个善恶有报、教人向善的故事:阿罗汉突遭国王以沙土掩埋之难,这时有一善人“心甚不忍”,暗中为其送去食物。阿罗汉将要离开此城时,告知此善人尽早离开,因为该城将因曾以沙土掩埋罗汉而遭受同样的灾难。善人因此获救,他人终皆丧命。这个故事类于《圣经》中诺亚方舟的神话:上帝毁灭世人,只告知诺亚逃生之道,因为只有诺亚为义人;罗汉沙埋此城,独提醒此人早做准备,显然也是因为他此前所为善行。自然,佛教中此类教人背恶向善的故事,大多同因果报应学说紧密结合。上述两例均可作这样的解读,再如卷第九中,小象善意导引的迷路之人因恩将仇报而遭到报应,都是在为佛教伦理“诸恶莫作,众善奉行”服务。然而,一方面,这种因果报应学说在现实社会起着不可忽视的道德导向作用,决定着不少人的伦理价值取向。另一方面,在中国传统社会,善恶几乎为道德判断的同义语,佛教传入中国之后,其善恶伦理观更持续受到中国传统伦理思想的渗透,“人本化”特征越来越明显,“不但与现代社会以人为本的社会理念相契合,更重要的是其可以作为对治道德滑坡、净化人心的强有力的武器”^②。在此意义上,以“十善”为中心的佛教伦理已然进入社会伦理的范畴:摒弃恶行、提倡善行,引导人的品行修养不断趋于完善,荡涤人的内心使其平静,促进社会的进步使其和谐,成为一种见用于世的价值取向和人文关怀。

慈悲奉献,是佛教伦理的内核。所谓慈悲,就是指对众生的爱和怜悯。早期佛教中的“慈”和“悲”指禅定状态下产生对众生的同情和怜悯,以此来克服自身的瞋恚。大乘佛教则提倡救苦救难、普度众生的“大慈”“大悲”,龙树《大智度论》云:“大慈与一切众生乐,大悲拔一切众生苦。大慈以喜乐因缘与众生,大悲以离苦因缘与众生。”^③奉献,即施舍、布施,列佛教“六度”之首,是指在经济、身体和智慧等方面尽力去扶危济困、满足求索,是广结善缘、摒除悭贪、深植善根从而求得解脱的重要修行法门。奉献以慈悲为理论基础,慈悲以奉献为实现行为,二者密不可分。《大唐西域记》里有不少关于慈悲奉献的生动记述,卷第七记载了一个动物为人类舍身奉献的故事:天帝释化身为一向狐、兔、

① 参阅聂珍钊:《文学伦理学批评导论》,北京:北京大学出版社,2014年,第6—14页。

② 杨维中:《佛教善恶观与现代人心的净化》,见觉醒主编:《佛教伦理与和谐社会》,北京:宗教文化出版社,2007年。

③ 《大正新修大藏经》,东京:大正一切经刊行会,1979年,第256页。

猿乞食的饥饿老夫,以验其中修菩萨行者。狐、猿分别献上鲜鲤和花果,唯有兔无以献食,遂“敢以微躬,充此一餐”^①,投身烈焰而死。卷第三则记载了一个人类为动物舍身奉献的故事——王子“舍身饲虎”,这个本生故事在佛典中多有记载,也曾被创作成多种艺术形式加以传播和纪念。^②玄奘的记载较为简略,但意蕴却甚为丰厚:太子见饿虎已快死去,身边的小虎正嗷嗷待哺,于是发愿以牺牲自己的身体换来老虎生命的延续,拯救虎母对于哺育其子女的希望。但老虎已无力咬食王子的身体,于是王子以干竹刺破自己的喉咙,老虎舐舐其鲜血后,慢慢恢复了体力,复次啖食其尸身,众小虎最终得到拯救。这种源于大慈大悲心怀的奉献牺牲,不但感染了历代僧俗,连素日冷静客观、坚强自制的玄奘,也无法压抑自己的情感:“人履其地,若负芒刺,无云疑信,莫不悲怆。”^③此类慈悲奉献故事,在《大唐西域记》中记载颇多,如卷第九记阿难为止息两国相争而自分己身,也是为怜悯众生悲苦而做出奉献;再如卷第二“以眼施人”,卷第三“以头施人”、“雪山半偈”、割肉贸鸽、“醯罗山”施舍^④,卷第九“鸽伽蓝”,卷第十一“俯首佛像传说”^⑤,等等。这些故事中,慈悲心怀下施舍奉献的对象已远远超出人类自身,扩及飞禽走兽、虫豕鱼虾;施舍奉献的类别也远不限于钱财、物品,还有身体和生命、智慧和爱。这种奉献,已超越了人类和动物的界限,超越了财产和生命、物质和精神的界限,是大慈大悲情怀下的无私给予。在现代视角下,其实质是人与人之间互助关系、人与自然之间亲密关系的一种体现,分别属于社会伦理和自然伦理的范畴。

自利利他,又称自觉觉他,是佛教伦理的精髓,也即大乘佛教的理论要诀。自利,即自度、自觉,为己身的解脱而精进修行,是小乘佛教的修行目标;利他,即度他、觉他,是为救度众生而致力行善,是大乘佛教的修行目标。大乘佛教产生之后,将此前的佛教称为小乘,二者在对释迦牟尼是神还是人、修行目的是普度众生还是自我解脱、修行手段是依靠外力拯救还是自力解脱、修行果位是终证佛果还是仅证阿罗汉果等问题上争论不已,自利己身和自他二利,实际是自我解脱和普度众生的另一表述。玄奘是大乘信徒,在《大唐西域记》中记载了大量宣扬自利利他之大乘精神的故事,如卷第十,陈那论师受国王之请,欲早证无生果独得解脱,妙吉祥菩萨及时劝止:“惜哉!如何舍广大心,为狭劣志,从独善之怀,弃兼济之愿!”陈那接受菩萨教诲,继续精进学业、导引后学、终成大业。卷第九“雁宰堵波”,境界尚浅的“小乘渐教”僧徒向代表“大乘正理”的佛之化身——大雁求乞净肉,大雁即飞其前,“投身自殒”,两相对比,高下立判。卷第六“雉王本生”,记载一雉王为营救突遭大火之难的众鸟兽,以自己的翅膀汲水灭火。这个故事,读来同中国的“精卫填海”神话有些类似,都是讲的一种知其不可而为之的抗争精神、人面对自然暴力时的勇敢选择。所不同的是,此处雉王所为不是为了自身,而是为了拯救陷入烈火危难中的其它飞禽走兽。所以,此故事宣扬大乘精神的意图也是明显的。此外,卷第六“救生鹿本生”,卷第十“龙猛自刎故事”,以及全书对佛陀、其他佛弟子和玄奘自身的多处记述,也都体现出自利利他、勇猛无畏的大乘精神。然而,并非佛教徒的读者也喜欢读《大唐西域

① 玄奘、辩机著,季羡林等校注:《大唐西域记校注》,北京:中华书局,2000年,第579页。

② 如敦煌莫高窟即有多幅壁画作品表现这一主题,以第254窟最为典型。

③ 玄奘、辩机著,季羡林等校注:《大唐西域记校注》,第317页。

④ 即如来前身萨缚达多王将自己捆住,让求乞的贫婆罗门换为赏财。

⑤ 佛像低头是为让盗贼取走其头上的珠髻。

记》及玄奘传记,也会从中受到教诲,这已不单纯为佛教伦理所能解释。自利是人的天性,现代社会已经不再将其视为自私的代名词,但若迷信纵容这种天性,将个体的思想行为仅仅用于满足自身的愿望,势必会走向狭隘,造成人与人之间关系紧张、信任缺失,在他人、社会利益发生冲突时,以自我为中心做出选择,甚至酿成悲剧;利他虽也是一种本能,但更多地是出于后天培养的由己及人的胸怀,心胸开阔,坦荡大度,为他人带来利益的同时,自身也有慰藉、满足和回报。在此意义上,自利利他与“我为人人,人人为我”的现代理念又相契合,宗教伦理与社会伦理并行不悖。

众生平等,也是佛教伦理的基本内涵。众生,又称“有情”,是指宇宙万物中具有情感意识的生命,既包括经验世界的人和动物,也包括超验世界的天国神灵、地狱鬼魂等。平等,是指这些具有情感意识的生命,具有同样的存在本质和权利。隋唐之际,中国佛教在众生平等的基础上,又提出“无情有性”论:无情,与众生相对,是指宇宙万物中没有情感意识的存在,如草木山石等;有性,指具有佛性、体现宇宙规律和生命法则的自我本性。无情有性,就是说无情之物也具有佛性,与有情众生平等不二。佛本生故事中,佛陀的前生多次化身为动物,也曾以树精、草精的形象出现。众生平等和后期出现的无情有性观念,在佛典和宗教文学中的具体表现便是人对动物、植物的无差别慈悯和爱护,亦即护生意识。《大唐西域记》卷第五,一仙人经多年入定栖神,落在他身上的植物果实逐渐繁衍,长成一棵大树,众多鸟类又在此树上筑巢做窝。仙人出定时,“欲去其树,恐覆鸟巢”,担忧自己的起身会毁损树上的鸟窝,“时人美其德,号大树仙人”,这一细节体现出古印度文化人在爱护动植物方面的久远传统。同卷记戒日王在位期间,止息兵戈,不令食肉,严法护生,玄奘对这个与自己有过密切交往的印度帝王的护生品德赞赏有加。卷第十一的帝王更是护生的典范,连供给象、马的饮水,事先都要经过仔细筛选,以免伤害水中的细小生物。卷第七“鹿母故事”最为典型:菩萨鹿王与提婆鹿王各领群鹿,遭逢国王猎捕,群鹿丧生众多,两鹿王商定每日轮流从各自鹿群中挑选一鹿供国王食用,这样可以避免更多的伤亡。一日,轮到提婆鹿群供献一鹿,但该鹿已怀有身孕,不忍伤及腹中胎儿,便向提婆鹿王求情,在遭到拒绝和斥责后,该孕鹿转向菩萨鹿王,菩萨鹿王感慨,“悲哉慈母之心,恩及未形之子!”遂面陈国王,欲以己身代替孕鹿就死。国王感叹“我人身,鹿也。尔鹿身,人也”^①,不再捕杀诸鹿。此故事在佛典中被较多存录,但玄奘此处的记载最为翔实和生动,极具感染力,孕鹿对腹中胎儿的爱,菩萨鹿王的仁慈悲悯,提婆鹿王的冷酷无情,国王的始恶终善,均表现得真切细腻。《大唐西域记》记载的这类故事,固然是众生平等这一佛教伦理的表现,从人与自然的关系这一视角看,却是人对同样生存于其间的自然万物施以同等关怀的自然伦理表现。在宗教意识淡漠的中国本土,也有一个类似的鹿母故事,“《魏末传》曰:帝常从文帝猎,见子母鹿。文帝射杀鹿母,使帝射鹿子,帝不从,曰:‘陛下已杀其母,臣不忍复杀其子。’因涕泣。”^②显然,中国版的鹿母故事,是在突显特定人物(曹叡)的品格,与宗教伦理没有关系。但对异类平等视之且深怀慈悯之心,都体现出对相较于人类自身的捕猎对象——动物的爱护意识,这是中印间自然伦理意识的契合。法国学者阿尔伯特·史怀泽指出:“把爱的原则扩展到动物,这对伦理学是一种革命。”^③爱就是尊重和关怀,爱的对象不但扩展到了

① 玄奘、辩机著,季羡林等校注:《大唐西域记校注》,第837、771、425、570页。

② 《三国志》卷三《明帝纪》,北京:中华书局,1964年,第91页。

③ [法]阿尔伯特·史怀泽:《敬畏生命:50年来基本的论述》,陈泽环译,上海:上海社会科学院出版社,1995年,第76页。

动物,也扩展到了植物和其它无情识之物;革命就是超越,超越人类对自身生命存在的关注,对人与自然万物的关系进行彻底反思和重估。这种对自然伦理之普遍性、必然性的肯定,也成为现代生态主义思潮的萌芽。生态主义是20世纪后期在西方兴起的后现代社会文化思潮,以对人与自然关系的重新定位、对人类中心主义的批判和反思而备受关注。在此意义上,《大唐西域记》所载的众多护生故事,便是宝贵的可待认识、发掘和整理的生态资源;这些故事,跳出佛教的圈子,也是现代生态意识的超前体现。如鹿母故事中,国王最终感叹“我人身,鹿也。尔鹿身,人也”,可视为对人类中心主义的超前反思和解构。月兔本生故事中,兔、狐、獐三种动物“涉丰草,游茂林,异类同欢,既安且乐”^①,也为现代人呈现了一幅生态和谐、意趣盎然的完美画面。

孝亲观念,作为世俗伦理,似乎与佛教伦理不相干,因为佛教讲弃情断欲,出家修行者遁入空门,剃除须发,与世隔绝,不能尽到对父母双亲的养育义务。正因为这一点,佛教在中国曾受到儒家知识分子的抨击,如唐初傅奕曾以“不忠不孝,削发而揖君亲;游手游食,易服以逃租赋”^②来劝谏唐高祖废除佛教。但实际上,佛教并非传统理解中的漠视孝亲,佛典中本有不少关于对孝亲观念的宣扬,如《佛说菩萨睺子经》《盂兰盆经》等,佛教传入中国后,中国佛教人士通过翻译、注疏或撰述等方式,努力调和出家修行和在家侍亲的矛盾,宋时契嵩甚至创作出了最系统全面的阐述孝道的著作《孝论》,认为佛教不但不排斥、反而将孝道看得最重:“夫孝,诸教皆尊之,而佛教殊尊也。”^③玄奘在《大唐西域记》中所收录的诸多孝亲故事也说明,出家人之孝并不逊于世俗之孝,其为佛教正名进而予以宣扬的心态表现得至为明显,卷第九“香象池”故事较为典型:有一小象,其母目盲,该小象对其盲母侍奉周到,“采藕根,汲清水,恭行孝养,与时推移”。小象偶然遇到一迷路之人,便指路相救。该人却恩将仇报,将小象出卖给国王。小象被国王拘缚后,不吃不喝,国王询问原因,小象答曰:“我母盲冥,累日饥饿,今见幽厄,讵能甘食?”国王终被感动,放归小象。卷第七“千佛本生故事”:梵豫王娶一鹿女,生有千子;千子出生后因遭受谗妒而被遗弃恒河,被下游的乌耆延王所救并抚养成人,个个力大无穷。后两国交战,鹿女得知对方千士是自己的孩子,主动请缨登城,“手按两乳,流注千岐,天性所感,咸入其口”,对方“解甲归宗,释兵返族,两国交欢,百姓安乐”^④,乳汁能够却敌,是因为母子间天然的至亲之情。此故事也见于《杂宝藏经》等多部佛典,故事情节大同小异,但玄奘在此的记述最为具体生动。卷第十一的孝亲故事也很感人:罗汉到仍转生为女子的母亲家乞食,女子为罗汉取来食物,乳房却自然地流出乳汁,罗汉感激生养之恩,建立伽蓝相报。卷第三记拘浪拿太子遭继母陷害、双目失明、受尽苦厄,却仍对其父保持至孝。此外,《大唐西域记》多处提到佛陀成道后为母说法三月,^⑤救度其实现解脱,这在佛教中被认为是最高的孝行。

① 玄奘、辩机著,季美林等校注:《大唐西域记校注》,第570、579页。

② 《旧唐书》卷七十九《傅奕》,北京:中华书局,1975年,第2715页。

③ 契嵩:《镡津文集》,钟东、江晖点校,上海:上海古籍出版社,2016年,第48页。

④ 玄奘、辩机著,季美林等校注:《大唐西域记校注》,第701—702、594—595页。

⑤ 如卷第四“大伽蓝三宝阶及其传说”,卷第五“刻檀佛像”,卷第六“逝多林给孤独园”,同卷“八王分舍利传说”,卷第八“南门外遗迹”等。

二

玄奘是佛门之人,《大唐西域记》又是其奉敕而作,“皆存实录,匪敢雕华”^①,不是一部辞彩富丽、情感外放的作品。然而,在简练质朴的文笔和客观冷静的基调之下,却沉潜着一股丰富充沛的情感,那就是对于信仰的虔诚和对真理的执着。这既体现于作为文本描述对象的佛陀及众多佛弟子,也体现于作为文本作者的玄奘自身。对佛门中人来说,这是一种求道精神;作为一种普遍的人类精神价值,求道就是探求真知,二者是一致的。

《大唐西域记》中的印度,“人知乐道,家勤志学”,“国重聪睿,俗贵高明”,“强志笃学,忘疲游艺,访道依仁,不远千里”,“有贵知道,无耻匿财”^②……探求真知,在印度蔚成风气。这是总体上的描述。古代印度下辖有众多小国^③,这些具体国度中也颇多此类描述。如室罗伐悉底国“风俗淳质,笃学好福”,羯朱唃祇罗国“敦尚高才,崇贵学艺”,迦摩缕波国“君上好学,众庶从化,远方高才,慕义客游”,驮那羯磔迦国“好学艺”,僧伽罗国“好学尚德,崇善勤福”,摩腊婆国和摩揭陀国“贵德尚仁,明敏强学”,伐腊毗国常睿王“贵德尚贤,尊道重学,远方高僧,特加礼敬”,等等。

作为佛教的创始人和领袖,释迦牟尼的一生自然备受关注,有多种佛传文本存世。《大唐西域记》中记载得也异常详细,除大量本生故事外,从释迦牟尼出生、出家、悟道、传道、涅槃,经过整理后可以得出一完整的佛传经历,亦即早期佛传中著名的“八相成道”。这其中,对于佛陀的求道经历(第四相“出家”、第五相“降魔”和第六相“成道”)着墨甚重,分见于卷第七和卷第八,前者主要对太子逾城之后,六年苦行却未证菩提、后受乳糜而证果的曲折经历进行记述,后者则着重对释迦经受魔娆之事进行重点描摹:魔王忧惧释迦证得佛果,先劝请释迦放弃,遭到拒绝后,调动自然之力予以威胁,释迦却入定如磐石,魔军的兵器都化为莲花。魔王又令自己的女儿前往引诱,释迦运用神力使魔女变为衰朽不堪的老妇,最终悟道成功。这是佛陀成道所经历的最大一次干扰。此外,《大唐西域记》卷第三还提及了著名的“雪山半偈”故事:世尊往世曾为婆罗门,在雪山静修菩萨行。帝释天化身为一凶煞的罗刹,在婆罗门面前宣讲过去佛所说之偈“诸行无常,是生灭法”,听闻此半偈,婆罗门心生欢喜,请求罗刹告知后半偈。罗刹欲食其血肉始肯相告,婆罗门为求法慨然应允,终得闻后半偈“生灭灭已,寂灭为乐”,将其书写于岩壁树干等处后,攀至大树高处跃下,舍身于罗刹。帝释天现形,世尊得以越劫成佛。

诸多佛弟子、论师和信徒为探求佛法真知而勇猛精进的故事,《大唐西域记》所述众多。如,善贤菩萨“勤励修习,身心勇猛”,很快证得阿罗汉果,先于佛陀入灭。胜军菩萨年高却不倦于学,“年渐七十,耽读不倦”,清辩论师为求正法意志坚定,“志不可夺,心不可贰”。胁尊者勤奋求法的故事最为励志:尊者年迈,因学识尚浅遭到少年讥讽,便发誓在通达佛理、得到解脱之前不再睡觉:“终不以胁而至于席!”后经发愤苦读,“昼则研习理教,夜乃静虑凝神”,终于修得高深道行,被时人誉为“胁尊者”。为佛法真知而殉身的记载,在《大唐西域记》中也多次出现。除前述佛陀“雪山半偈”外,论

① 慧立、彦棕:《大慈恩寺三藏法师传》,孙毓堂、谢方点校,北京:中华书局,2000年,第135页。

② 玄奘、辩机著,季羨林等校注:《大唐西域记校注》,第192—193页。

③ 《大唐西域记》中所提到的“国”,并非严格意义上的国家概念,大多是据城而治,“随地称国”。

师和比丘也多有壮烈之举。如意论师在辩论受辱后,自断其舌,愤愤而死。毗布罗山的二比丘虽经勤励修定,未证圣果,便分别“自刺其颈”和“投崖证果”,也做出了未达真谛便自舍身命的决绝举动。卷第十二塑造了两类罗汉形象:一为入定罗汉,“端然而坐,难以动摇”,为感悟佛法恒久入定;另一为出定罗汉,该罗汉出定后,听闻释迦如来早已入涅槃,“化火焚身,遗骸坠地”,为追随真如果敢殉身。卷第二记载了一个五百蝙蝠听法故事:众蝙蝠为听闻佛法,宁愿忍受火烧也不忍离去,终成正果。^①故事中的五百蝙蝠,即后来撰写《毗婆沙论》的五百贤士,此故事显在激励众生:求取真知,要甘于经受一切严酷考验。

体悟佛法、探求真知,仅有坚强的意志还不够,还需要经由正确的途径,《大唐西域记》对此也有启示。如卷第十,一比丘为尽快证果而累得双足流血,这时,世尊援譬设喻,以“弦急则声不合韵,弦缓则调不和谐。非急非缓,其声乃和”对其进行导引:不急不缓,张弛有道,方获果证。其实,这也是佛陀对所有弟子的一种告诫。佛教反对追求享乐,但也并不要求佛徒进行苦行,只有实行不偏不倚的“中道”修行,方能成道。如前所述,这也正是基于佛陀自身的成道经历。

《大唐西域记》也提供了部分求真失败的例子,失败的原因有多种,如懒惰、固执、诱惑、傲慢、鬼魅等。卷第六,一比丘因疏懒患疾,如来为其治愈后,叮嘱他“当自勤励”。卷第七,沙弥讽诵佛经“章句错谬,文字纷乱”,阿难为其指正时,却固执己见,不予改正。卷第九,一外道迷于声色,“宴坐入定,心驰外境,栖林则鸟鸟嚶啭,临池乃鱼鳖喧声,情散心乱,失神废定”,再也无法静心修行。卷第十塑造了一个傲慢可笑的外道形象:该外道自谓才艺广博,怕撑破肚子,所以肚皮上箍着铜带;又自谓怜悯大众的愚昧昏暗,所以头顶火炬。后终遭挫败,自取其辱。卷第十一,一婆罗门“生知博物,学冠时彦”,骄慢之心日盛,以众神形象雕刻成塑像作为自己座位的四脚,因此陷入地狱。卷第八“马鸣遗迹”,鬼辩婆罗门依靠鬼魅的帮助而暂得高名,最终被智勇双全的马鸣菩萨击败。^②

诚然,作为虔诚的佛教徒,玄奘对佛国印度的举国求真之风、对于佛陀和佛弟子求道经历的描述,会有一些的主观情感倾向;关于佛陀的神话、传奇,超验色彩更重,不能全部视为真实。但是,一个古老文明的塑造和留存,一种至今具有世界影响力的宗教的传播,不能不溯源至这种优秀的文化传统。在中国当代作家的众多游记作品中,印度人仍葆有对真理的执着和探求的热情。同时,《大唐西域记》本身即玄奘求真探索之旅的结晶,对玄奘本人的高远志向、坚韧意志和高洁品格多有客观表现。在此,结合玄奘传记作一开掘。

玄奘年少时便立有高志,欲“远绍如来,近光遗法”,入佛门后勤励不懈、精研佛典,又经国内南北游学、遍谒众师,“几已尽习中国之佛学”^③,但他并不满足,感到佛教派别众多、观点各异,“誓游西方以问所惑”,发愿前往佛教的故乡一探究竟。具体说来,其西行是为解决哪些主要困惑呢?对此,玄奘曾多次自述,最主要的有两次:

① 参阅玄奘、辩机著,季羡林等校注:《大唐西域记校注》,第481、789、797、839、866、900、914、572—573、680—692、545、712、844、245、248、992—993、265页。

② 参阅玄奘、辩机著,季羡林等校注:《大唐西域记校注》,第490、605、704、810、904页。

③ 汤用彤:《隋唐佛教史稿》,南京:江苏教育出版社,2007年,第142页。

远人来译,音训不同;去圣时遥,义类差舛,遂使双林一味之旨,分成当现二常;大乘不二之宗,析为南北两道。纷纭争论,凡数百年。率土怀疑,莫有匠决。

正教东传,道阻且长,未能委悉,故有专门竞执,多滞二常之宗,党同嫉异,致乖一味之旨,遂令后学相顾,靡识所归。^①

这两次自述,一次是在玄奘泪别高昌王麴文泰、继续西行之时,一次是在返归之后为大雁塔奠基之日。从中可以见出,有两个主要因素促使玄奘笃志西行,一是距佛陀在世已远,后世对其学说的理解出现诸多分歧,如对“当现二常”“二常之宗”的争执;二是由于翻译的局限。这里说的“当现二常”“二常之宗”,指佛性现常、佛性当常。现常(本有),是指众生本有佛性,但需要通过修行将其实现;当常(当有),是指佛性并非原本为众生所先天具有,只有通过后天修行才能获得。这是当时国内佛教界感到困惑和争执不休的焦点。为了解决这一关键性问题,玄奘“决志出一生之域,投身入万死之地”,到佛教的诞生地寻求正确答案。可见,玄奘探求佛教真理的目标是非常明确的,无丝毫盲目性,并且为此做了充分的准备,如学习梵文等。

远赴异域探求真知,需要具备坚韧的意志,克服众多困难障碍,可分为三类:自然险阻,盗贼威胁,社会因素。次第来看。玄奘出行途中,过边境烽燧时几次险些中箭。通过八百里莫贺延碛时不幸迷路,又不慎打翻了水袋,陷入绝望之中,“宁可就西而死,岂归东而生!”这一信念支撑其继续前行,“四夜五日无一滴沾喉,口腹干焦,几将殒绝”,幸而在关键时刻,身边的识途老马载其找到水源,走出大沙碛。不久,又经历“暴风奋发,飞沙雨石,遇者丧没,难以全生”的凌山之险。前往飒秣建国途中,艰难跋涉五百余里的大沙碛,“绝无水草,途路弥漫”。自羯霜那国至铁门的途中,“山路崎岖,谿径危险”。过大雪山,“山谷高深,峰岩危险,风雪相继,盛夏合冻,积雪弥谷,蹊径难涉。”赴侨赏弥国途中经过大林,“恶兽野象,群暴行旅,非多徒党,难以经涉”。赴拘尸那揭罗国途中,“其路艰险,经途危阻”。返归之途同样艰辛,涉印度河遇大浪,失掉五十夹经本和花种,过婆罗犀那大岭,“寒风凄烈,积雪弥谷”。下葱岭东冈,“蹊径险阻,风雪相继”。到达尼壤城,“泽地热湿,难以履涉。芦草荒茂,无复途径。”过大流沙,“沙则流漫,聚散随风,人行无迹,遂多迷路”^②,凶险异常。

再看玄奘所经的盗贼之险。在经银山赴阿耆尼国途中,曾“逢群贼,众与物而去”,也曾亲见数十商人尽被劫杀。出屈支赴跋禄迦期间,“逢突厥寇贼二千余骑”,玄奘一行由于突厥强盗分赃内讧而免害。入北印度不久,在波罗奢树林中,“逢群贼五十余人”,多亏突然发现一隐秘的水洞才得逃命。在恒河岸边,“于林中两岸各有十余船贼,鼓棹迎流,一时而出”,这次危难中,玄奘还几乎被作为祭品而丧命。返程途中,玄奘与商人结伴从疏勒到沮渠期间,“众推奘为商主,处为中营,四面防守”^③,显然也是为防备可能到来的危险。甚至于,玄奘西行途中所收的第一个徒弟——胡人石槃陀,在过边境烽燧前夜也曾欲加害玄奘。以上皆为玄奘传记中所载,而《大唐西域记》为玄奘奉敕所撰,不可能对行经途中所经历的盗匪之险予以详述,但仍以简练数语予以了透露,如阿耆尼国“国无纲纪,法不

① 慧立、彦棕:《大慈恩寺三藏法师传》,孙毓堂、谢方点校,第5、10、22、160页。

② 玄奘、辩机著,季羡林等校注:《大唐西域记校注》,第67、87、98、128、465、535、960、990、1030—1031页。

③ 慧立、彦棕:《大慈恩寺三藏法师传》,孙毓堂、谢方点校,第161、24—25、46、55、120页。

整肃”,过揭职国经大雪山时,“群盗横行,杀害为务”,室罗伐悉底国昔曾“群盗五百,横行邑里,跋扈城国”,蓝摩国有群盗、猎师“伺求行旅,为害不绝”,珠利耶国“群盗公行”,恭建那补罗国“群盗凶残”,尸弃尼国人“务于盗窃”,斫句迦国“公行劫盗”^①,就连并未亲历的僧伽罗国,经听闻也有盗贼,等等。

除上述自然险阻和沿途盗贼带来的威胁外,玄奘的求法之旅同样面临着来自社会因素的阻碍,这包括强力,也包括诱惑。玄奘发愿西行之初,“结侣陈表。有诏不许。诸人咸退,唯法师不屈”,仍决心不惜身命,只身西行,最终借关中灾荒之乱得以出行。^②西行途中路过高昌国时,高昌王慕其风范,软硬兼施欲将其留在高昌,遭到拒绝。玄奘表示此行不为他图,求法之心“只可日日坚强,岂使中途而止”,在对方勃然大怒后也毫不示弱:“玄奘来者为乎大法,今逢为障,只可骨被王留,识神未必留也”,甚至以绝食相抗议。高昌王深为感动,与玄奘结拜为兄弟,以举国之力助其西行。在印度期间,玄奘拜谒名师、精研佛典、遍访圣迹、学业精进,在曲女城法会上折服大乘、小乘佛徒和外道信众,赢得“大乘天”“解脱天”之誉。求法初成、欲东归之时,也曾受到戒贤法师门下僧徒和戒日王、拘摩罗王等人的一再挽留,但其东归之志未有丝毫动摇。

玄奘归国之后极得圣眷,唐太宗曾两次逼劝其弃缁还俗、入仕辅佐,均被婉拒或固辞。玄奘清楚自己经历千辛万苦前往异域,“为求大法,广利群生”^③,取经归来,只是将这一宏愿实现了一半,将这些经典及时译出并广为传播,才是他的最终目的。在卷第二中,玄奘曾着重称道那些专志沉潜、不慕浮华的印度知识分子:“沉浮事外,逍遥事表,宠辱不惊,声问以远,君王雅尚,莫能屈迹”;卷第十二,面对王者之邀,沙门道出其高蹈之志:“物有所宜,志有所在。幽林藪泽,情之所赏,高堂邃宇,非我攸闻”^④。这既是对当时印度人的写照,也是玄奘自己的心声。但玄奘毕竟不是《西游记》中那个迂腐的僧人,他深谙“不依国主,则法事难立”^⑤的道理,为唐太宗、高宗乃至武后做了不少事情,也受了一些委屈,让他们动用国家力量助其实现弘扬佛法、传播真理的大愿。他“专务翻译,无弃寸阴”,为完成译经事业殚精竭虑。同其它宗教经典不同,佛经体系庞大、卷帙浩繁,仅从印度带回的佛经也数量可观、翻译难度很大,起初玄奘也曾想效仿鸠摩罗什除繁去重进行翻译,但不久即被警醒,“不敢更删,一如梵本”,“殷勤省覆,方乃著文,审慎之心,自古无比”。他的译笔“文质相兼,无违梵本”^⑥,开创了中国翻译史上融直译与意译为体的一代新风,被称为“新译”,他本人也被称为“译圣”。他所开创的法相唯识宗,经弟子窥基、圆测等传播后世。

这就是为探求真理百折不回、奇书《大唐西域记》的作者玄奘。“慕法好学,顾身若浮,逾越重险,远游异域”^⑦,往返凡十九年,历五万里行程、一百一十国,“引慈云于西极,注法雨于东垂”^⑧,带给大唐和后世一笔弥足珍贵的精神财富。梁启超先生曾言,“武士当死于战场,学者当死于讲座。自古及今,

① 玄奘、辩机原著,季美林等校注:《大唐西域记校注》,第48、128、504、535、846、890、979、998页。

② 《西游记》中,玄奘西行受到了唐太宗的大力支持。这一文学情节却时常被当成历史事实。

③ 慧立、彦棕:《大慈恩寺三藏法师传》,孙毓堂、谢方点校,第10、20、103页。

④ 玄奘、辩机著,季美林等校注:《大唐西域记校注》,第1019页。

⑤ 释慧皎:《高僧传》,汤用彤校注,北京:中华书局,1992年,第178页。

⑥ 慧立、彦棕:《大慈恩寺三藏法师传》,孙毓堂、谢方点校,第158、216、224页。

⑦ 玄奘、辩机著,季美林等校注:《大唐西域记校注》,第797页。这是东印度迦摩缕波国拘摩罗王对玄奘的评价。

⑧ 慧立、彦棕:《大慈恩寺三藏法师传》,孙毓堂、谢方点校,第143页。

为学献身,弘法利物,未有如吾奘师者也”,又誉其为“千古学者之模范”。^①鲁迅先生也说:“我们从古以来,就有埋头苦干的人,有拼命硬干的人,有为民请命的人,有舍身求法的人,……这就是中国的脊梁。”^②在“舍身求法”这一类里,玄奘无疑是最为杰出的一位。

玄奘西行求法,不但开辟了遥远的地理空间,还开辟了珍贵的精神空间。他的求法活动,实质上是一次对异域文明的主动探求。文明,是指“具有相同文化传承(包括信仰体系、价值观念、思维方式等)的社会共同体”^③,在此意义上,玄奘的求法之旅,跨越中国、南亚、中亚、西亚等文明区域,《大唐西域记》便是中古期这几大文明之间沟通与交流的结晶。通过这样的沟通与交流,以出世离欲为主要特征、富蕴终极关怀和超越性审美的南亚文明,以粟特人重商传统为主要特征的中亚商业文明,以及来世信仰色彩浓厚的西亚文明,为汲汲入世、实用理性、重农轻商、安土重迁的中国传统文明注入了众多新鲜因子。事实也证明,正是由于对外来文明的兼收并蓄,才成就了中华文明史上继汉朝之后的又一盛世——唐朝,对此,向达先生曾有精当的概括:“李唐一代之历史,上汲汉、魏、六朝之余波,下启两宋文明之新运。而其取精用宏,于继袭旧文物而外,并时采撷外来之菁英”^④,所谓“外来之菁英”,显然包括上述几大异质文明的优秀因素。

“求知是人类的本性”^⑤,对于真知和真理的渴求,是人类历史进程中永恒的主题。玄奘笔下的印度人和他自身,在探求真知的过程中所体现出的远大抱负、高洁品格、坚韧意志和无畏精神,给予后世人们以理想主义的激励。“今之淳乳,不及古之淡水”^⑥,以古鉴今,以先祖艰辛的灵性探求反思当下社会的诸多问题,提醒和激励人们绝不能失去理想。比物质匮乏更可怕的,是精神探求的严重缺失,在提高物质生活水平的时候,更应追求高层次的精神生活。理想主义,不但是每个个体进行自我完善的直接动力,也是一个社会保持健康蓬勃生命力的不竭源泉。

三

优秀的作品经得起不同时代、不同视角的阐释,不断释放出其适应于时代的新能量。《大唐西域记》蕴涵丰富深刻,除前述伦理观念和求真精神外,还可给现代人以诸多警示:如何调适人与自身欲望的关系,如何理解人生世事的变换,如何看待社会不公、实现自身价值的提升,从商者不可贪财、处理好义利关系,为政者须持德端正、执政清明,等等。

卷第四,幼日王之母劝说失势沮丧的大族王:“以心齐物,则得丧俱忘;以物齐心,则毁誉更起”,意即,若以自己的内心来主宰看待世间事物,就不会将得失放在心上;相反,若被世间事物左右自己

① 梁启超:《佛典之翻译》,《佛学研究十八篇》,上海:上海古籍出版社,2011年,第223、226页。

② 鲁迅:《中国人失掉自信力了吗?》,《鲁迅全集》第6卷,北京:人民文学出版社,2005年,第122页。

③ 曹顺庆主编:《比较文学学》,成都:四川大学出版社,2005年,第84页。

④ 向达:《唐代长安与西域文明》,石家庄:河北教育出版社,2007年,第3页。此节详见王汝良:《〈大唐西域记〉:文化交流与文明探异》,《中外文化与文论》第38辑,成都:四川大学出版社,2018年。

⑤ [古希腊]亚里士多德:《形而上学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1959年,第1页。

⑥ 玄奘、辩机著,季羡林等校注:《大唐西域记校注》,第554页。

的内心,那么荣辱毁誉就会相继产生。亦即,人不要被身外之物所牵制拘束,应该淡泊自己的身心,不去刻意在乎和追求物欲、荣辱等,如果刻意追求这些,反而适得其反。现代视角下,这实际上是一个如何处理人与物、人与自身关系的问题。人们汲汲于现代社会的诸多诱惑、焦虑于欲望无法实现,逐渐失去了人之为主体的性,成为了各种欲望追求的奴隶,被异化的痛苦所折磨。此故事提醒人们,淡泊宁静,返璞归真,忘却外在的诱惑干扰,寻回自己的内心,才是真正的解脱之道。卷第八,摩醯因陀罗“昔羈爱网,心驰声色;今出危城,志悦山谷”,也是在揭示这一道理。自然,相似的启示,在《庄子·外物》和《归去来兮辞》中也见到过,在此意义上,玄奘与庄子、陶潜精神契合,佛学与道学殊途同归。

卷第八,曾经威震四方的无忧王,临终前却见迫于权臣,只有手中紧握的半只阿摩洛果可以自由支配,不由感慨道:“世间富贵,危甚风烛。位据区宇,名高称谓,临终匮乏,见逼强臣,天下非己,半果斯在!”时移世易,一切都在流转变化的过程中,没有恒久不变的东西,包括权势、富贵、青春等,万事万物皆如此。实质上,这是佛教“无常”观念的体现,作为佛教文学的杰作,《大唐西域记》自然对此多有表现,如卷第四幼日王对大族王言,“世间无常,荣辱更事”,“兴废随时,存亡有运”,卷第十护法菩萨亦言“人世如幻,身命若浮”,等等。佛教的这一观念,表面看来似显消极,但跳出佛教的窠臼,将其视为对固有单向思维观念的一种辩证补充,未尝不可。儒家文化讲求积极用世,“立功、立德、立言”三不朽的价值取向也体现出鲜明的实践品格,然而,过分执着于此,逐渐显现出其弊端:人们一旦实现不了预期的目标,便会有极端的心理或行为。所以,在现代社会,一方面,人们应该正视世事的流转变化的,对变化结果以辩证的思维和心理予以分析和接受。另一方面,因为“无常”,对有利的形势不过于乐观、对美好的事物不过于贪恋;反之,面对不利形势不消沉颓唐,面对丑恶势力毫不畏惧。因为“无常”,更应珍惜时光,笃力精进。在此意义上,“无常”和老子的思想又相契合,它带给现代人的,非但不是消极,反而是处变不惊的能力和谋求改变的希望。

卷第十二,玄奘闻诸耆旧曰:“昔有贾客,其徒万余,橐驼数千,赍货逐利,遭风遇雪,人畜俱丧。”^①如此规模的一支商队,急于逐利,结果遭遇风雪,人畜皆亡,这是玄奘在该国所听闻的。玄奘在求法往返途中,曾亲身经历过众多盗贼之险,也曾亲见“时同侣商胡数十,贪先贸易,夜中私发,前去十余里,遇贼劫杀,无一脱者”^②。这是指在经过银山前往阿耆尼国的途中,本有一同赶路的一行商人,为了尽早获利,半夜独自出发,结果全遭盗贼劫杀。客观分析玄奘的记述,他并没有极端地指责为商行为,只是对其因贪过急失去生命而感到痛惜。这也提醒现代商界,谋利不可贪急。此外,《大唐西域记》对中亚粟特商业文明也给予了特别关注:整个宰利地区“风俗浇讹,多行诡诈,大抵贪求,父子计利,财多为贵,良贱无差”。客观来看,中古粟特文明对传统中国农业文明的补充和涤新作用不可忽视,前已述及。但此处玄奘的评价不乏主观色彩,无论是从佛教角度,还是从儒家角度,这些粟特商人在他眼中的形象都是负面的。除卷第一外,也曾序论中对“性重财贿,俗轻仁义”的胡人施以轻蔑,^③显

① 玄奘、辩机著,季羡林等校注:《大唐西域记校注》,第356—357、636、641、844、989页。

② 慧立、彦棕:《大慈恩寺三藏法师传》,孙毓堂、谢方点校,第24—25页。

③ 另曾对序论中的西宝主之国和卷十一的跋禄羯咭婆国、阿吒釐国、苏剌陀国、波刺斯国有类似评价。

然也是在以儒家传统的义利观进行比较,未必客观公正,然而,反观自身,却也可给时曝丑闻的现代商界以提醒:谋利有道,法律制约之外,还有道德规范,正确把握义利关系,不可重利轻义。

卷第十二,河流突然断流,国王深感不安:“今忽断流,其咎安在?为政有不平,德有不洽乎?不然,垂谴何重也?”自然现象有异变,王者自责为政不平、德行不端,方遭天谴。卷第九也相类似:民众突遭火灾,国王也以“我以不德,下民罹患”相自咎。此外,卷第三“拘浪拿太子故事”中,无忧王的形象也有一个变化的过程:先是昏庸偏信,继而负责果敢,“爱子丧命,犹自不觉,凡百黎元,如何究察?天乎,天乎,何德之衰!”突显了一个爱民如子的君主形象。卷第十一“执师子传说”,面对成功除掉狮害的男子(实为该狮子与人相合所生),王曰:“除民之害,其功大矣;断父之命,其心逆矣。重赏以酬其功,远放以诛其逆,则国典不亏,王言不贰”,分明是一个通情达理、赏罚分明的君王。《大唐西域记》中还有几处这样的例子,如序论:“夫轮王者,将即大位,随福所感,有大轮宝浮空来应,感有金、银、铜、铁之异,境乃四、三、二、一之差,因其先瑞,即以为号。”^①转轮圣王的福德深浅不同,感应而至的“轮宝”便有金银铜铁之别,各自管辖的地域也广狭不一。这一理念也曾被一些中国帝王所接受,如武则天先后三次宣称自己是“金轮皇帝”,并“作金轮等七宝,每朝会,陈之殿庭。”^②这也与中国古代政治理念相契合:“为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之”^③。可见,玄奘是在有意或无意间宣传这样一个理念:作为一国之君,为政务必清平,持德务必端正。说无意,是因为他在讲述这类事例时,主要用意并不在此;说有意,是因为《大唐西域记》是奉敕而作,它的第一个潜在读者就是唐太宗李世民,玄奘不是一个迂腐的僧人,通过其作品表现对大唐王朝最高统治者的潜在劝诫是非常可能的。自然,文本一旦产生,阐释的主动权便掌握在读者手中,可以从中汲取为我所用、为今所用的价值。

还有一个较为普遍的问题。佛教所认可的生命体系中有“四圣六凡”十类,“四圣”是指声闻、缘觉、菩萨和佛,都是修持成就较高的觉悟者,最高的自然为已大彻大悟的佛。“六凡”,也称“六道”“六趣”,指修持成就不够、尚未超脱生死轮回的众生,具体指天、人、阿修罗、畜生、饿鬼、地狱。在《大唐西域记》和其它佛教典籍中,佛陀、菩萨、罗汉、众生等“四圣六凡”多次现身,读者可能会心生疑问:作为众生的“六凡”是一个等级分明的轮回序列,这同佛教所讲的众生平等不相矛盾吗?继而,人作为“六凡”中的一凡,在纵向上,上有天神,下有包括畜生(动物)在内的五凡,并不平等;在横向上,有人显贵,有人卑微,有人高居庙堂,有人低隐市井,有人富有,有人贫穷,也并不平等。这怎么解释呢?实际上,这是对佛教的众生平等存在误解。众生平等,并非指现实状况的平等,而是指众生皆有佛性,众生在成佛问题上都有平等的权利,要把握住这种权利,唯有通过努力而正确的修行,即“八正道”,才有可能实现在天、人、阿修罗、畜生、恶鬼、地狱这一轮回体系中不断由低到高,最终跳出轮回,实现解脱。人也是如此,按照教义教理努力修行,纵向上,可在轮回体系中实现飞升,否则便可能向下沉堕;横向上,可在人与他人的现实地位对比中,得到持续改善和提升。自然,这是宗教角度的理解,不能代替人文和科学角度的解释。但也与近现代启蒙思想有一定契合。在东方,福泽谕吉在其《劝学

① 玄奘、辩机原著,季羨林等校注:《大唐西域记校注》,第72、1024、744、308、869、35页。

② 《资治通鉴》卷第二百五,北京:中华书局,2011年,第6608页。

③ 《论语·为政》。

篇》中鲜明指出:“天不生人上之人,亦不生人下之人”^①,人与人之间本相平等,但这种平等也不是现实生活中的平等,而是指人在生命、财产和名誉等基本权利上的平等;现实生活中的不平等,是由于勤于学习与否以及所拥有知识的多寡。继而,要消除现实的不平等,唯有勤于学问、知识丰富。在西方,启蒙思想家们是从科学的进步促进人的自省来认识这一问题的:“既然重心引力对国王和老百姓都起作用、血液循环在富人和穷人身上都遵循同样的规律,可见他们之间的悬殊差别并非命中注定,而是后天人为造成的。”^②继而,他们将斗争的矛头指向封建专制和宗教愚昧,惟其如此,才可能实现社会公正,人人平等。因此,人,无论从佛教角度看,还是从生物属性、自然属性来看,都应是平等的。要消除现实状况下的不平等,需要融汇东西方思想智慧,实现个人的自由选择:一方面,佛教信徒要实现在轮回体系中的不断上升和最终跳出轮回,成为四圣,再不断修持、觉悟,最终成佛,那就努力修持,多做善业,安享福报;选择下降,那就要遭受恶报,为自己的恶业承担责任。社会俗众要想改变自己的社会地位,实现个人更高价值的实现、得到更多的满足,最需要做的就是努力精进,这一点,不但同福泽谕吉的观点相通,也同“天道酬勤”的传统理念相契合。另一方面,付出努力却没有得到相应回报、社会不公依然存在的情况下,那就转益西师、勇敢斗争吧。

作为人类精神生活的两个领域,宗教和人文,一个以神为中心,一个以人为中心,似乎是一对矛盾。西方文艺复兴时期勃兴的人文主义精神,正是对中世纪漫长的宗教思想禁锢的清算,其后的宗教改革和启蒙运动也是在接通和承续这种精神。然而,宗教对人神关系的关注和理解,最终还是为人的精神存在寻找一个家园,在此意义上,它同人文不但并不相悖,而且相辅相成。佛教更是如此。释迦牟尼有感于生、老、病、死等人生现象而创立佛教,目的就是救度众生脱离人间苦厄,表现出对人的深切现实关怀。佛教的基本教义,也体现着“强烈的人文精神”^③:以五戒、十善为核心的宗教道德,在现代社会已成为一种普遍的社会公德,以四摄、六度为基础的修持法门,也已成为一种被广泛认可的道德规范。慈悲奉献,在现代视角下,其实质是人与人之间互尊、互爱、互助关系以及人与自然之间亲密、依存关系的一种体现。自利利他,更具社会性,“是现代社会处理个人与他人,个人与集体关系的准则”^④,也与现代社会所珍视和提倡的人道主义精神相通。众生平等、无情有性、相依缘起,与儒道传统伦理“民胞物与”“物我齐一”具备较强的可比性,与现代生态主义血脉相通,对于建设人间佛教、绿色佛教有着重要的意义。佛教的孝亲观念,也与中国传统孝亲伦理实现较好的结合。总之,现代视角下,宗教伦理、社会伦理和自然伦理可以很好地实现统一,为人类社会服务。

玄奘西行具有深远的历史和现实影响,他的求法壮举,已经超越了对佛学知识的探求,也是对异域文明的向往和对理想主义的渴求。这体现了有唐一代一位高僧大德的视野和心胸,也正是这种视野和心胸,成就了那个辉煌的时代。今天实现民族复兴,也需要这样的视野和心胸。玄奘求法活动的结晶《大唐西域记》又是一部经典之作,对其进行解读不必拘泥于宗教角度,从中可发掘出若干有

① [日]福泽谕吉:《劝学篇》,群力译,尔东校,北京:商务印书馆,2016年,第2页。

② 罗芃、冯蒙、孟华:《法国文化史》,北京:北京大学出版社,1997年,第101页。

③ 楼宇烈:《大乘佛法的悲智精神与人间佛教》,《佛学研究》2003年第12期。

④ 方立天:《中国佛教伦理理想论纲》,《中国社会科学》1996年第2期。

益于现代社会的伦理观念、求真精神和警示意义,为我所用,为今所用,更大程度地实现其价值。

《大唐西域记》是中古期东方学研究的重要文献,但除资料价值外,其思想蕴涵亦丰富深刻,最为珍贵的就是文本所客观体现、经系统发掘和现代阐释而释放的人文关怀。优秀古籍的研究长期存在视角单一、“重整理,轻研究”的问题,面对类似《大唐西域记》这样的研究对象(如《法显传》《往五天竺国行传》《唐大和上东征传》《经行记》等),在文献学价值之外,还可进行人文内涵的系统发掘和现代阐释,为古籍新释提供有益的启示。

责任编辑:冯济平

Exploring the Humanistic Value of *Da Tang Xi Yu Ji*

WANG Ru-liang

(College of Liberal Arts, Qingdao University, Qingdao 266071, China)

Abstract: The documentary value of *Da Tang Xi Yu Ji* has been receiving great attention and exploited in many ways, but its value and significance transcending the documentary value has not received due attention. The humanistic value of *Da Tang Xi Yu Ji* is mainly embodied in ethical ideas inclusive of religious, social and natural ethics, the truth-seeking spirit of Buddha, Buddhist disciples and Xuzang, and its modern warning significance in conducting oneself in society, doing business and entering politics. Through comprehensive excavation and reasonable interpretation, the ideological resources embodied in the text of *Da Tang Xi Yu Ji* can help realize modern value and humanistic care. It is both a further understanding of *Da Tang Xi Yu Ji* and an example for new interpretation of ancient works.

Key words: *Da Tang Xi Yu Ji*; humanistic value; ethical idea; truth-seeking spirit; warning significance

古文宗师的锦心绣口

——柳宗元与骈文

翟景运

(青岛大学 文学院, 山东 青岛 266071)

摘要: 柳宗元虽然同样对骈文的弊病有极为深刻的认识,对骈文的态度却不像韩愈那样激烈,其古文创作对骈文艺术的借鉴和吸收,较之韩愈也更为自然。柳宗元纯粹骈体之作颇多,另外通过对骈体气息浓厚的骚体文学、六朝山水记等文学遗产有选择地吸收和改造,拓展了唐代古文的表现领域,丰富了古文的表现技巧。基于博采前代文学之长的理论和实践,柳宗元在古文艺术创新上,取得了韩愈所未能取得的成就。柳宗元与骈文的密切关系,深刻影响到后来不同学术语境下的学者们对于柳宗元及其文章的褒贬抑扬。

关键词: 柳宗元; 骈文; 古文; 接受史

中图分类号: I207.225

文献标识码: A

文章编号: 1005-7110 (2019)04-0073-13

柳宗元在科举上少年得志,没有像韩愈那样经历那么多波折,或许由于这个原因,柳宗元虽然同样对骈文的弊病有极为深刻的认识,对骈文的态度却不像韩愈那样激烈,古文创作中对骈文艺术的借鉴和吸收,较之韩愈也更为自然。与韩愈相比,柳宗元传世的骈文作品明显居多;他的古文写作受到骈文艺术的影响也更为突出。柳宗元青少年时代的文章,大约以骈体为主,他在《答韦中立论师道书》中说:“始吾幼且少,为文章,以辞为工。及长,乃知文者以明道,是故不苟为炳炳烺烺,务采色、夸声音而以为能也。”^① 似乎随着“文以明道”观念的萌生和强化,柳宗元人生后半段的文章写作便全面转向了不以“炳炳烺烺,务采色、夸声音以为能”的古文,然而事实并非如此。柳宗元一生各个阶段都不乏骈体创作,事实正如朱熹所说:“子厚亦自有双关之文,向来道是他初年文字,后将年谱看,乃是晚年文字,盖是他效世间模样做则剧耳。”^② “双关之文”即骈文,即便在晚年古文创作的巅峰阶段,他也没有完全排斥骈文写作;而且对骈文表现艺术的深入借鉴,成为柳氏古文的鲜明特色。这一点相当深刻地影响到后世对其古文的评价和接受。

一、通达辩证的文体观

在文学内容与形式关系这个问题上,柳宗元的见解相当通达辩证。《杨评事文集后序》开篇即指

收稿日期: 2019-05-29

基金项目: 本文系山东省社会科学规划研究一般项目“唐代骈文史论”(13CWXJ04)的阶段成果。

作者简介: 翟景运,男,山东兖州人,文学博士,青岛大学文学院副教授,主要从事魏晋隋唐文学研究。

① 柳宗元:《柳宗元集》卷三十四,北京:中华书局,1979年,第873页。

② 黎靖德编:《朱子语类》卷一三九《论文上》,北京:中华书局,1988年,第3298页。

出:“文之用,辞令褒贬、导扬讽喻而已。虽其言鄙野足以备于用,然而阙其文采,固不足以竦动时听,夸示后学。立言而朽,君子不由也。故作者抱其根源,而必由是假道焉。”^①柳宗元主张“著述”与“比兴”兼备,“辞令褒贬”与“导扬讽喻”并举,既追求文字创作的社会功能,又重视其审美价值。柳宗元的“明道”,在内容上本来就比较宽广,不受经传之言的束缚,他的古文创作师承更为广泛。他同韩愈一样,也把写作中的“明道”与“为文”划分为既相互联系、又有所区别的两个方面。在《答韦中立论师道书》中,他就写文章如何借鉴古人的问题指出:

本之《书》以求其质,本之《诗》以求其恒,本之《礼》以求其宜,本之《春秋》以求其断,本之《易》以求其动——此吾所以取道之原也。参之《穀梁氏》以厉其气,参之《孟》《荀》以畅其支,参之《庄》《老》以肆其端,参之《国语》以博其趣,参之《离骚》以致其幽,参之《太史公》以著其洁——此吾所以旁推交通而以为之文也。^②

所谓“本之”,主要就文章内容而言;所谓“参之”,所指主要是文章的语言和艺术形式。这些内容、风格、语言和表现艺术很不相同的作品,都成为柳宗元学习和效法的对象。

他还认为:“著述者流,盖出于《书》之谟、训,《易》之象、系,《春秋》之笔削,其要在于高壮广厚,词正而理备,谓宜藏于简册也。比兴者流,盖出于虞、夏之咏歌,殷、周之《风》《雅》,其要在于丽则清越,言畅而意美,谓宜流于谣诵也。”^③柳宗元把诗与文、散文与韵文统统包括在“文”的范围之内,把“兼备众体”树立为一般作家写手的追求目标。所谓“丽则清越,言畅而意美”,即讲究词藻和形式,有优美的意境,这就不仅是古文家对文体的要求,还涉及到文学创作的形象思维特征。“兼备众体”“遍悟文体”,取法六朝骈俪文章自是其中应有之义。就这一点而言,柳宗元对六朝文学的态度似比韩愈要宽容,而基于这种广泛取法传统的眼光,柳宗元在古文艺术形式方面,也确实取得了韩愈所未能取得的成就。北宋晏殊说:“韩退之辅导圣教,划除异端,自其所长。若其祖述典坟,宪章骚雅,上传三古,下笼百氏,横行阔视于缀述之场者,子厚一人而已矣。”^④柳宗元强调“遍悟文体”,或许可以说,他对六朝以降骈文作品中颇为普遍的形式主义作风缺乏像韩愈那样尖锐而毫不妥协的抨击,但这也是能帮助我们认识柳宗元的文章创作特色的一个重要契机:他的文章骈俪色彩相对浓厚,这种对文学遗产更加宽容的态度应当是一个决定性的因素。韩愈说自己“非三代两汉之书不敢观,非圣人之志不敢存”^⑤,而柳宗元则没有这种“苛刻”的自我要求,他的理念是“遍悟文体”,显然三代两汉以下的文章也在参悟效法之列。一如章士钊所说:“何况子厚并不如王、杨、卢、骆,专以骈文著称,除骈文外别无所能也。为子厚者,上综三古,下笼百家,笔之所投,无往不利,骚赋功深,正以助古文之渊懿,不谓适

① 柳宗元:《柳宗元集》卷二十一,第578—579页。

② 柳宗元:《柳宗元集》卷三十四,第873页。

③ 柳宗元:《柳宗元集》卷二十一,第579页。

④ 陈善:《扞虱新话》下集卷三,《丛书集成初编》本,北京:商务印书馆,1939年,第70页。

⑤ 韩愈:《答李翊书》,马其昶校注、马茂元整理:《韩昌黎文集校注》卷三,上海:上海古籍出版社,2014年,第190页。

触无能者之忤疾,而大肆喧嚣。”^①

唐代古文运动兴起前后,反对骈文的声音持续不断。这些对骈文的质疑,无论是针对文风还是文体,往往由于集中攻击骈文的弊端,很少提及或认同骈体文学成长发展的必然性与合理性,甚至将骈文抨击得一无是处。王勃曾说:“自微言既绝,斯文不振,屈宋导浇源于前,枚马张淫风于后。谈人主者以宫室苑囿为雄,叙名流者以沉酗骄奢为达。故魏文用之而中国衰,宋武贵之而江东乱。虽沈谢争骛,适先兆齐梁之危;徐庾并驰,不能免周陈之祸。”^②这种判断站在儒学厚古薄今、重德轻文的立场上,将屈、宋以来的历代文人几乎全予抹杀。虽然当时遭到了卢照邻的反对^③,但这种论调却在当时和后来影响甚大甚深,比如陈子昂说“文章道弊五百年”^④,李白说“自从建安来,绮丽不足珍”^⑤。尽管其中有些言论并不能代表发言者的真实态度,但六朝文学的确往往整体上成为唐人批评的对象。骈文作为六朝时代发展成熟起来、并成为文章领域中具有垄断力量的文体,在唐代文学复古的大潮中自然受到更多批评和否定。骈文作为古文运动的直接打击对象,它在艺术上的优长显然很难被古文创作队伍的成员们发现和重视。柳宗元也强调文章明道的宗旨,但他并未因为批评骈文而否定和放弃骈文在艺术上所取得的种种成就。这一点同韩愈并无不同,只是他较之韩愈,与骈文的接触更为亲密,对骈文的态度更加宽容豁达。这正是韩、柳成为古文作家中最杰出者的主要原因之一,也是保证唐代古文运动取得实质性成果的重要因素。这种豁达、辩证的文体观念,也为后来北宋中期的古文家们所继承和发扬,成为第二次古文运动取得辉煌成就的重要保障。

二、骈文与柳宗元文章写作的关系

(一) 科举与从政生涯中的骈文写作

柳宗元于唐代宗大历八年(773)出生在当时的京城长安,德宗贞元九年(793)年进士及第,时年21岁。与韩愈一样经由进士科进入仕途的柳宗元,在中举之前必然要在骈体诗文这块“敲门砖”上下足功夫。柳氏文集的《披沙拣金赋》《迎长日赋》《记里鼓赋》都是典型的律赋,律赋是唐代科举进士试必考的项目。虽然这些作品并不是贞元九年进士科的试题,^⑥但大抵是以进士科考试为鹄的的练笔之作。这些作品的艺术价值历来很少有人给予重视,然而其严谨的对偶、精密的格律以及华美的辞采,无不是柳宗元早年骈文基本功的真实写照。柳宗元与当时一般士子一样,都有志于在政治上谋出路,都从写骈体文字入手,科举考试写作律诗律赋、对答策问,做官以后写制诏奏疏、交际应酬,都要用骈文。他自述“自小学为文章,中间幸联得甲乙科第,至尚书郎,专百官章奏”^⑦,无论是获

① 章士钊:《柳文指要》,北京:文汇出版社,2000年,第189页。

② 王勃:《上吏部裴侍郎启》,见蒋清翊《王子安集注》卷四,上海:上海古籍出版社,1995年,第130页。

③ 卢照邻:《南阳公集序》,见李云逸《卢照邻集校注》卷六,北京:中华书局,1998年,第311—317页。

④ 陈子昂:《修竹篇序》,《陈子昂集》卷一,上海:上海古籍出版社,2013年,第16页。

⑤ 瞿蜕园、朱金城:《李白集校注》卷二《古风五十九首》其一,上海:上海古籍出版社,1980年,第91页。

⑥ 按,贞元九年进士科所试律赋为《平权衡赋》,参见孟二冬《登科记考补正》卷十三“贞元九年癸酉”条,北京:燕山出版社,2003年,第558—560页。

⑦ 柳宗元:《与杨京兆凭书》,《柳宗元集》卷三〇,第789页。

取科第,还是专掌百官章奏,所用无非骈体。

贞元十九年(803)闰十月,柳宗元自蓝田尉提升为监察御史里行,虽然官职品位不高,仅仅是正八品下,但职责却很重,是“进名敕授”,即由皇帝亲自任命的“供奉官”。当时流传说:“监察御史振举百司纲纪,名曰‘入品宰相’,……其里行员外试者,俗名为‘合口椒’,言最有毒;监察为‘开口椒’,言稍毒散……”^①由此可见这个职位的重要。按照当时规定,只有五品以上职事官和两省一台的供奉官分日参见,叫做“常参官”或“登朝官”,而其余职事官只朝朔、望。柳宗元就任新职,就算进入了可以经常接触最高统治者皇帝的官僚体系最上层,也由此真正加入了以王叔文、王伾为首的革新派政治集团。柳宗元在顺宗朝所谓“永贞革新”期间,以其杰出的文才负责诏、命、奏、章等的起草。他后来回忆说,自己“久以文字进身”^②,“宗元无异能,独好为文章,始用此以进,终用此以退”^③,可见他在顺宗一朝的诏诰制命等文字工作中所起的重要作用。可惜的是,顺宗一朝的文献,包括柳宗元起草的文章,在改革失败后大多数没能保存下来。官修的《顺宗实录》,后来几经删削修改,已经无法反映历史的本来面目。私家编辑文集,如刘禹锡所编的柳宗元文集,北宋时已不能见其原貌,大致可以推想,出于政治原因恐怕它也不太可能收录永贞时期的所有作品。因此,柳宗元那些最富于战斗精神的政治性文章,而且也是最能体现他“王言”撰述水平的骈体文,今天已经不可得见了。所幸今天较为通行的四十五卷本柳集卷三十五到卷三十九中,还保留了不少他为自己以及代人所作的表、状、启、牒类行政应用文^④,基本上都是骈体,充分体现了那个时代的行文特点。比如《谢襄阳李夷简尚书委曲抚问启》云:

某负罪沦伏,声销迹灭,固世俗之所弃,亲友之所遗,敢希大贤,曲见存念。是以展转歔歔,昼咏宵兴,愿为厮役,以报恩遇。瞻仰霄汉,邈然无由。网罗未解,纵羽翼而何施?囊槛方坚,虽虎豹其焉往?不任踊跃恳恋之至。谨奉启起居,轻黜威严,倍增战越。^⑤

虽然句式基本都是对偶,然而用典不多,比较显豁流畅。这种文风在柳宗元的骈体文中占了多数。还有些骈文,用典较多,句式严整,程式化较强,与初唐、晚唐时代的行政公文颇为接近,如《谢李吉甫相公示手札启》说:

宗元性质庸塞,行能无取,著书每成于废疾,进德且乏其馨香。常愿操篲医门,掬溜兰室,良辰不与,夙志多违。昨者踊跃残魂,奋扬蓄念,激以死灰之气,陈其弊箒之辞,致之烟

① 周勋初:《唐语林校证》卷八,北京:中华书局,1987年,第692—693页。

② 柳宗元:《上河阳乌尚书启》,《柳宗元集》卷三十六,第929页。

③ 柳宗元:《上李中丞献所著文启》,《柳宗元集》卷三十六,第926页。

④ 按,如《新刊增广百家详补注唐柳先生文集》(简称百家注本)、《五百家注柳先生文集》残本(简称五百家注本)、世彩堂本《河东先生集》(简称世彩堂本)等,都是四十五卷本。中华书局上海编辑所1960年断句排印本《柳河东集》以世彩堂本为底本,中华书局1979年点校本《柳宗元集》以百家注本为底本。尹占华、韩文奇《柳宗元集校注》(中华书局2013年版)以中华书局点校本为底本。

⑤ 柳宗元:《柳宗元集》卷三十五,第898—899页。

霄,分绝流眇。今则垂露在手,清风入怀,华袞滥褒于赭衣,龙门俯收于培井。藻镜洞开,而秋毫在照;文律傍畅,而寒谷生辉。化幽郁之志,若覩清明;换兢危之心,如承抚荐。^①

这类文章不仅句式非常整齐,而且声韵也极其讲究,基本上全文皆黏。这种声律特点,直到晚唐才变得普及。它大约受到了唐代科举所试律赋的影响,是唐代骈文在语言形式上趋于极端化的鲜明体现。这种情况在柳集所收 50 余通表和笺当中比较普遍,其中既有柳宗元为自己所写的作品,也有为别人代笔的作品;或许因为这些文章是直接上呈给朝廷和皇帝看的,所以在形式上较之一般骈体文章更加庄重严谨,也更显刻板。

(二) 政治挫折与屈骚精神

在唐代文体和文风复古潮流中,批判的锋芒不仅针对六朝文学,甚至上溯到屈原和宋玉的辞赋。韩愈、柳宗元之前的不少古文家,对包括屈原、宋玉在内的所有辞赋创作不以为然。比如李华说:“屈平、宋玉,哀而伤,靡而不返,六经之道遁矣。论及后世,力足者不能知之,知之者力或不足,则文义寔以微矣。”^② 独孤及曾记述萧颖士的看法云:“扬、马言大而迂,屈、宋词侈而怨,沿其流者,或文质交丧,雅郑相夺。”^③ 而他自己则认为,“自典、谟缺,雅、颂寢,世道陵夷,文亦下衰。故作者往往先文字,后比兴,其风流荡而不返,乃至有饰其词而遗其意者,则润色愈工,其实愈丧”^④;甚至严苛地批评说:“屈、宋华而无根”^⑤。这些言论没能将屈原、宋玉以及后来的优秀辞赋作品同一般形式主义的模拟之作区别开来,对辞赋文学的艺术成就不加分析,从而简单地加以否定,割断了文学的历史,这是他们在“古文”上不能取得显著成就的一个重要原因。与他们相反,柳宗元十分重视辞赋创作,在《楚辞》方面用功尤深,这个特点在所有唐代作家当中都显得特别突出。如在《与杨京兆凭书》中,他把“后生为文”分成三等:“希屈、马者”为第一等,“希王褒、刘向之徒者”为第二等,“陆机、潘岳之比”为第三等;在《答韦珩示韩愈推以文墨事书》中,他将扬雄与韩愈相比,说“若雄者,如《太玄》《法言》及《四愁赋》,退之独未作耳,决作之,加恢奇”,推重韩愈的同时也表现了对扬雄的赞许。而柳宗元所写的抒情或咏物的“九赋”“十骚”,无论从形式或者内容看,都继承和发扬了屈原的优良传统。

柳宗元的辞赋,不仅汲取了传统文学形式方面的营养,而且继承了屈原作品的精神。他的贬滴生活与屈原的流放极为相似。他所谪居的永州,属于沅江、湘江流域,这是战国时代楚国的故地,更是屈原在楚顷襄王时代曾经被流放的地方。因此,在长期贬黜的艰辛生活中,屈原和楚辞成了他的楷模和寄托。《旧唐书》本传说:柳宗元“少聪颖绝众,尤精西汉、《诗》《骚》……既罹窜逐,涉履蛮瘴,崎岖堙厄,蕴骚人之郁悼,写情叙事,动必以文。为骚文十数篇,览之者为之悽惻”^⑥。柳宗元在文学形式上,既远溯屈原,又取法两汉辞赋,但在思想内容上,却精彩地延续和发扬了屈赋的抒情传统。

① 柳宗元:《柳宗元集》卷三十六,第 920—921 页。

② 李华:《赠礼部尚书清河孝公崔沔集序》,《全唐文》卷三一五,北京:中华书局,1983 年,第 3196 页。

③ 独孤及:《唐故殿中侍御史考功郎中萧府君文章集录序》,《全唐文》卷三八八,第 3941 页下。

④ 独孤及:《检校尚书吏部员外郎赵郡李公中集序》,《全唐文》卷三八八,第 3945 下—3946 上。

⑤ 梁肃:《常州刺史独孤及集后序》,《全唐文》卷五一八,第 5261 页上。

⑥ 刘昫等:《旧唐书》卷一六〇《柳宗元传》,北京:中华书局,1975 年,第 4213—4214 页。

他与屈原无论是思想、遭遇,还是志向、品格,都有相通之处。他们在各自的时代,都是反抗黑暗现实、积极主张并投身政治革新的进步人物;他们都遭到政敌的残酷打击,经历过长期的流放或贬谪生活;他们同样具有执着理想、坚持斗争、百折不挠、九死未悔的顽强斗志。因此,当他们以文学创作来反映政治斗争和心路历程的时候,其作品中就会展现出类似的激情、风格和思想光辉。

文章高下并不在于偶句多少,关键在于是否适合表达的需要。辞赋对柳宗元文章的影响,总体来说显然是积极的。章士钊指出:“盖子厚初学为文,即由骚赋入手,故能机括纯熟,无往不宜。”^①这主要是就辞赋创作的“技术”层面而言的。宋人严羽指出:“唐人惟柳子厚深得骚学。”^②学者论骈俪,多上溯至《诗》《骚》。孙梅《四六丛话》卷三云:“屈子之词,其殆诗之流,赋之祖,古文之极致,俪体之先声乎?”又云:“自赋而下,始专为骈体;其列于赋之前,将以骚启俪也。”据姜书阁先生统计,“《离骚》共有三百七十三句,若以先秦经传和诸子中的骈俪标准来衡量,那就可能在半数以上;而真正作对者,至少也不下百句,其中且有属对甚工者”^③。柳宗元深于骚学,不可能不受到楚辞骈俪气息的影响。其骚体作品如《牛赋》《瓶赋》《乞巧文》《骂尸虫文》等,虽然并不以偶句为主体,却篇篇不乏偶句。它们往往借物抒怀,寄兴深微。比如《牛赋》,先从牛的魁伟形象写起,赞扬它朴实、勤劳、正直、无私的可贵品格,特别是它活着为人谋利,死后仍然“皮角见用,肩尻莫保;或穿絨滕,或实俎豆”的奉献精神;接着,柳宗元又描绘了羸驴不劳而食、投机钻营、无益于世而又飞扬跋扈的可厌做派,两者对比,实际上反映了两种对立的人生观和政治理想。^④另如著名的骚体文《骂尸虫文》,写一种传说中寄生在人体上的阴秽小虫,它“妒人之能,幸人之失”,对人恣意谗害,而上帝却“纵其狙诡,延其变诈,以害于物,而有悦之以飧”。这显然是借这种动物影射那些专事造谣谗毁、嫉贤妒能的势利小人,他既抨击尸虫,又贬斥上帝,提出了“厚人之生”“下苏其民”的主张。^⑤由于骈俪气息浓厚而且句式整齐,这些作品虽然在形式上与一般唐宋古文区别比较明显,其斗争精神和创新力度却不在任何古文作品之下;而且语言上充分发挥了骈文铿锵顿挫、气势充沛、形容曲尽、言简意深的优势,大大增强了表现力和情感色彩。如果将这些作品排除在外,唐宋古文这座五彩斑斓的艺术苑囿必将大为减色。

(三)山水游记与六朝山水文学

没有六朝山水文学的发展,就不可能出现柳宗元的山水游记。自《诗》《骚》以来,中国古典诗歌中不乏对自然景物的描绘,注重借景抒情。但在文的领域中,直到六朝以前,一直很少看到对自然景观的描写。晋、宋以后,山水文学逐渐发达起来,不仅诗歌中形成了山水诗及其创作高潮,文章当中也出现了一批长于描摹山水的优秀作品。特别是当时大量涌现的山水地记,其中不乏以描摹景观见长的篇章,这类作品都可以看作后世山水游记的源头。《水经注》中的某些片段堪称典型代表,如《江水注》描绘三峡景观的一段文字,历来为论者所称道,实则“自三峡七百里中”以下,引自南朝刘宋盛弘之《荆州记》:

① 章士钊:《柳文指要》,北京:文汇出版社,2000年,第899页。

② 郭绍虞:《沧浪诗话校释》,北京:人民文学出版社,1983年,第186页。

③ 姜书阁:《骈文史论》,北京:人民文学出版社,1986年,第78页。

④ 柳宗元:《柳宗元集》卷二,第50页。

⑤ 柳宗元:《柳宗元集》卷十八,第491—493页。

唯三峡七百里中,两岸连山,略无阙处,重岩叠嶂,隐天蔽日,自非停午夜分,不见日月。……春冬之时,则素湍绿潭,回清倒影。绝巘多生怪柏,悬泉瀑布飞其间,清荣峻茂,良多雅趣。每晴初霜旦,林寒涧肃,常有高猿长啸,属引凄异,空岫传响,哀转久绝。^①

另如南朝宋孔灵符《会稽郡记》云:

会稽境特多名山,峰崿隆峻,吐纳云雾,松栝枫柏,擢干竦条,潭壑镜澈,清泻流注。王子敬见之曰:“山水之美,使人应接不暇。”^②

这类山水记整体看虽是散文,但局部往往深受当时盛行的骈俪文风的影响,尤其是那些着意描绘山水形貌的段落。它们往往出之以骈句,而且常常辞采炼达,音节高下抑扬,颇具语言形式之美。像上引这段文字,骈对之间贯穿以些许散句,巧妙地避免了一般南朝骈体公文的整齐板滞,文字的疏荡与山水的灵动恰好相互映衬,可谓相得益彰。另如南朝一些文人的往来书信,像吴均的《与朱元思书》《与顾章书》、陶弘景的《答谢中书书》等广为后人所熟知的骈文杰构,在描摹山水方面堪称达到出神入化的境界。

六朝山水诗的传统在唐代得到了继承和发展,六朝山水文却没有能够引起唐代作家广泛的重视和继承。究其原因,首先在于六朝山水文多是骈体作品,在文体复古的潮流中往往被简单地视作形式主义文风的代表遭到鄙夷和忽视;其次,唐人所倡导的“古文”把承载、阐扬儒家之道作为创作宗旨,在某种程度上可以说是对魏晋以降文学渐趋独立的趋势的反动。“载道”“明道”的主张固然有强调思想内容的积极意义,但片面强调文章的思想含量和教化作用,反而成了一种思想和观念上的束缚,在这种束缚之下,便不容易用古文的形式表现自然山水之美。

明确了这一时代文学背景,我们就不难认识柳宗元的山水游记在唐代古文领域乃至整个中国散文发展史上的价值和意义了。在他之前,唐代文人虽然也有一些描写山水园林的文章作品,但罕有新意。柳宗元充分汲取前人艺术创作经验,在长期的贬谪生活中对南方山水积累了丰厚的感性体验,天才般地将自己独特的人生境遇和主观情感融入对山水多角度、多侧面的生动描绘。在他的笔下,不同的山水各自展示着不同的风貌和性情,但无不是他深邃内心和丰富情感的外化。对六朝山水文的成功继承和发展,表明了柳宗元对六朝骈体文的一种理性态度,他不是不加分析地一概排斥,而是有选择地吸收和改造,无论采用骈句还是散句,无不根据生动表现山水形神的实际需要,从而切实地拓展了唐代古文的表现领域,丰富了古文的艺术表现技巧。他总是能够根据不同的情况使用不同的句式,或长或短,或骈或散,句式时而整齐,时而错杂,有时上下句的语言似乎对偶,然而意义却不对偶,有时语言并不对偶,意义却的确相类或相反。比如他在《始得西山宴游记》中描绘登上西山远望所见说:

① 李昉等:《太平御览》卷五十三,北京:中华书局,1960年(影印本),第259页。

② 余嘉锡:《世说新语笺疏》,上海:上海古籍出版社,1993年,第145页。

攀援而登,箕踞而遨,则凡数州之土壤,皆在衽席之下。其高下之势,岿然洼然,若垤若穴,尺寸千里,攒蹙累积,莫得遁隐,萦青缭白,外与天际,四望如一。然后知是山之特立,不与培塿为类,悠悠乎与颢气俱而莫得其涯,洋洋乎与造物者游而不知其所穷。引觞满酌,颓然就醉,不知日之入,苍然暮色,自远而至,至无所见而犹不欲归,心凝形释,与万化冥合。^①

有些作品使用骈句比较集中,比如《永州万石亭记》云:

步自西门,以求其墟。伐竹披奥,欹侧以入。绵谷跨谿,皆大石林立,涣若奔云,错若置棋,怒者虎斗,企者鸟厉。抉其穴则鼻口相呀,搜其根则蹄股交峙,环行卒愕,疑若搏噬。于是剝辟朽壤,翦焚榛蕨,决浚沟,导伏流,散为疏林,洄为清池。寥廓泓渟,若造物者始判清浊,效奇于兹地,非人力也。^②

柳宗元的文章使用生僻字较多,特别是在山水游记中那些写景状物的段落中尤其突出,大抵既有当时古文家普遍追求瑰怪奇崛风气的影响,也是他长期在西汉辞赋中沉浸浓郁的一个鲜明表征。孙梅指出,柳宗元的永州八记“其实撷《骚》《辩》之英华,陶班(固)、张(衡)之丽制,自《选》学中来也”^③。章士钊评《零陵三亭记》说:“文中措辞亦偶著齐、梁隽句。方望溪昌言:为古文不得入六朝语。此特望溪已不能焉,而姑妄禁制人耳。为问作山水记,而关断鲍、谢之门,此将与见黄门而称贞何异?”^④《陪永州崔使君游宴南池序》有“连山倒垂,万象在下,浮空泛景,荡若无外”之句,颇见六朝风致,然而似偶非偶,处于骈散之间,较之六朝山水文字更显活泼灵动。这就是柳宗元在所有文学遗产面前所体现出来的承传中有所变革的精神。

(四)以骈文写传记

在古文运动兴起之后,已经习惯用古文写作的传记,也是古文家的胜场,柳宗元反而会用大致对偶的文字来写,贵在于写得不同流俗,与古文之作有异曲同工之妙。安世之乱期间有一个著名的睢阳保卫战,睢阳太守许远、真源令张巡和张巡部下南霁云率领军民困守孤城一年之久,有力地牵制了叛军兵力,支持了关中、河东地区收复长安的军事行动。睢阳城沦陷后,许、张、南等相继被害。事后对于这场保卫战及其领导者,评价上出现了分歧。在中唐朝廷与强藩矛盾激烈的情况下,如何评价睢阳保卫战的意义和许、张、南等人的功绩,成为极具现实意义的问题。李翰、韩愈先后写了《张巡中丞传》和《张中丞传后序》,韩文尤其杰出。它通过巧妙的构思和奇崛的文笔,生动刻画了睢阳之战的壮烈画面,突出了许、张、南三人的英雄事迹,成为用新型的古文写成的传记名篇。柳宗元在永州时,同南霁云之子南承嗣交往密切,应南承嗣之请,写了《南霁云睢阳庙碑》,此文以南霁云为中心人物,主题与韩文相同,却用了传统碑志所常用的骈体文。虽然这篇文章仍然像传统骈文那样重视典故和

① 柳宗元:《柳宗元集》卷二十九,第762—763页。

② 柳宗元:《柳宗元集》卷二十七,第735页。

③ 孙梅:《四六丛话》卷二十一,北京:人民文学出版社,2010年,第418—419页。

④ 章士钊:《柳文指要》,第639页。

雕琢,但它感情充沛,言辞慷慨,不仅冲破了对偶形式的局限,而且在很大程度上将骈文典丽富赡、音调铿锵、气势恢宏的优势发挥到了极致,对热情歌颂睢阳保卫战及其领导人物的为文宗旨,发挥了有力地配合与烘托作用。最精彩的一段,便是描绘南霁云在孤城围逼的情况下驰出万众,突围到驻节泗州的河南节度使贺兰进明处乞师求救的过程:

贼徒乃弃疾于我,悉众合围。技虽穷于九攻,志益专于三板。偃阳悬布之劲,汧城凿穴之奇。息意牵羊,羞郑师之大临;甘心易子,鄙宋臣之病告。诸侯环顾而莫救,国命阻绝而无归。以有尽之疲人,敌无已之强寇。公乃跃马溃围,驰出万众,抵贺兰进明乞师。进明乃张乐侑食,以好聘待之。公曰:“弊邑父子相食,而君辱以燕礼,独何心欤?”乃自噬其指曰:“噉此足矣!”遂恸哭而返,即死孤城。首碎秦庭,终惜《无衣》之赋;身离楚野,徒伤带剑之辞。^①

形容睢阳孤城围逼、粮尽援绝的严峻形势说:“技虽穷于九攻,志益专于三板。偃阳悬布之劲,汧城凿穴之奇”。一句一典,分别用《吕氏春秋·爱类》中公输般九攻宋国都城、墨子九却之;《史记·魏世家》中智伯率韩、魏攻击赵襄子,引汾水灌其城;《左传·襄公十年》晋伐偃阳;潘岳《马汧督诔》西晋元康中汧督马敦在氐羌叛乱中固守孤城等典故。用典贴切,形容曲尽,言简义丰。

透过这样高水平的骈文作品,或者可以得出这样的结论:同韩愈相比,柳宗元受到了骈文传统更为深刻的影响;但反过来说,能用如此纯熟灵动的骈偶文体来叙述恢宏的历史场景、描绘鲜明的人物形象以及抒发真挚的钦佩颂扬之情,不仅在唐代古文家中绝无仅有,即便放眼整个唐代文坛,其骈文功力也足以称得上超逸绝伦。

三、骈散消长格局中的柳文接受史

虽然韩愈、柳宗元都是唐代古文运动的领袖人物和中坚,但《旧唐书》史臣对两人及其作品的评价却很不一样,大致可以说是“抑韩扬柳”:贬抑的是韩愈的古文,褒扬的是柳宗元的骈文,这一点尤其值得注意。《旧唐书》卷一六〇《韩愈传》云:

常以为自魏晋以还,为文者多拘偶对,而经诰之指归,迁、雄之品格,不复振起矣。故愈所为文,务反近体,抒意立言,自成一家新语。后学之士,取为师法。当时作者甚众,无以过之,故世称韩文焉。然时有恃才肆意,亦有盪孔、孟之旨。若南人妄以柳宗元为罗池神,而愈撰碑以实之;李贺父名晋,不应进士,而愈为贺作《讳辨》,令举进士;又为《毛颖传》,讥戏不近人情,此文章之甚纰谬者。时谓愈有史笔,及撰《顺宗实录》,繁简不当,叙事拙于取舍,颇为当代所非。^②

① 柳宗元:《柳宗元集》卷五,第140—141页。

② 刘昫等:《旧唐书》卷一六〇《韩愈传》,第4203—4204页。

《旧唐书》史臣不仅对于韩愈大力倡导古文、形成创作潮流的举动在我国古代文章发展史上的重要地位和重大意义缺乏适当的肯定,反而多所讥评和指摘。韩愈本以继承孔、孟思想统绪自命,史臣却似乎针锋相对地批评他“恃才肆意”,违背了孔、孟之道;他们指出韩愈碑文坐实神化柳宗元的说法,意在批评其做法同“不语怪、力、乱、神”的圣人之旨相悖;列举《讳辨》和《毛颖传》以讥评韩文立意之“纰缪”;借《顺宗实录》来说明韩文在表现手法方面的不足。这些批评都相当尖刻,除此以外,他们还在赞语里说韩愈“牺鸡断尾,害马败群”,这个评断更是极其刻薄的。对于柳宗元的古文创作,《旧唐书》史臣似乎视而不见,当然也就谈不上尖刻批评;而对其骈文、特别是与王事帝业直接相关的所谓“王言”之作,却不吝给予高度评价。《旧唐书》卷一六〇传末论曰:

贞元、大和之间以文学耸动搢绅之伍者,宗元、禹锡而已。其巧丽渊博、属辞比事,诚一代之宏才。如俾之咏歌帝载,黼藻王言,足以平揖古贤,气吞时辈。而蹈道不谨,昵比小人,自致流离,遂隳素业。故君子群而不党,戒惧慎独,正为此也。^①

史臣为刘、柳参与王叔文集团的政治举动深表惋惜,却极度称赏柳宗元和刘禹锡的骈体诏诰章奏,认为其高超水准足以服务于为朝廷润色鸿业的需要。可以说,柳宗元的古文乃是其参与政治改革的有力武器,也是柳宗元在文学史上最突出的贡献,《旧唐书》对此却丝毫不予肯定和表彰。清人李调元说:“考柳州四六最工。在礼部时,笺表多出其手。贬谪之后,如《贺破东平表》《讨黄少卿牒》等作,载于集中者颇多,其为当时所推重可知也。”^②《旧唐书》成书于五代唐、晋之间,所依据的史料以及该书本身,都写成在骈体文全盛的时代,所以此书的骈俪气息十分浓厚,《旧唐书》史臣也明显地持有以骈体为正宗的自觉意识。李调元的话可以说准确指出了《旧唐书》史臣所持态度的决定因素。

清人赵翼早已指出,《新唐书》好用韩、柳古文,^③但《新唐书》的作者对韩愈文章的评价远高过柳宗元。孤立地看,《新唐书》柳宗元本传对他的文才和作品评价并不低,除了宏观上说“其才实高,名盖一时”,还说他“少精敏绝伦,为文章卓伟精致,一时辈行推仰”;贬谪永州之后,“因自放山泽间,其堙厄感郁,一寓诸文,仿《离骚》数十篇,读者咸悲恻”;传中还借韩愈的话评价其文“雄深雅健,似司马子长”。但这类评价,显然不足以充分凸显柳宗元作为影响深远的古文宗师的特殊地位。传中引用了柳氏《寄许孟容书》《与萧俛书》《贞符》和《惩咎赋》,其中多数并非其古文的代表作,只是为了帮助描述他的贬谪生活与心态,大抵没有表彰其古文艺术的动机;至于受到《旧唐书》史臣高度重视的柳氏骈体表状章奏之作,《新唐书》则一字未提,如同视而不见。相比之下,《新唐书》对韩愈的评价就要高得多,甚至与儒家六经相提并论,推许之高,可谓无以复加。韩愈本传说:

① 刘昫等:《旧唐书》卷一六〇“史臣曰”,第4215页。

② 李调元:《新话三》,《赋话》卷三,清乾隆四十七年(1782)刻、嘉庆十四年(1809)李鼎元重校《函海》本。

③ 赵翼:《廿二史札记》卷十八“新书好用韩柳文”条,王树村校证本,北京:中华书局,1984年,第381页。

每言文章自汉司马相如、太史公、刘向、杨雄后,作者不世出,故愈深探本元,卓然树立,成一家言。其《原道》《原性》《师说》等数十篇,皆奥衍闳深,与孟轲、扬雄相表里而佐佑六经云。至它文造端置辞,要为不蹈袭前人者。^①

赞语更是从排摈佛老、延续和复兴儒家道统的高度,对韩愈的思想和文章一并给予至高评价。欧阳修、宋祁都是韩愈的仰慕者和追随者,其学问、思想和文章都有韩愈的风格,因此发扬了韩愈的学术思想,一方面全面使用古文来撰写史书,另一方面则在史书中特别强调《春秋》精神,善善恶恶,贤贤贱不肖,“诛奸谀于既死,发潜德之幽光”^②,试图通过弘扬孔、孟道德伦理观念来端正士风和世风。在他们看来,韩愈不仅是先秦两汉以降“文统”的延续者,更是儒家“道统”的守护者;韩愈戛戛独造的古文艺术,肩负着这双重的历史文化命脉。就这层意义而言,柳宗元显然无法与之相提并论:柳氏虽然也曾明确主张“文者以明道”^③,但他与佛教的关系显然过于亲密,未能像韩愈那样笃守圣人之道;柳氏纯然骈体之作既多,古文中的骈俪气息又相对浓厚,亦未能像韩愈古文那样纯粹。作为唐代古文的膜拜者,欧、宋对柳宗元的骈体创作不可能不了解,但既不评论、更不表彰,“沉默”当然也代表着一种选择和态度。

如果把《新唐书》对韩、柳散文作品的评价与《旧唐书》史臣的论调作一对比,其间差别着实耐人寻味。新、旧《唐书》在韩、柳评价上的不同,决定于指导思想和文体观念的差别。就唐宋文坛上极为突出的骈、散关系而言,《旧唐书》代表着六朝隋唐乃至五代占据主流和正宗地位的骈体旧传统,《新唐书》则标示着自中晚唐以降逐渐得到强化的古文新潮流,后者可以说是北宋中叶古文运动的内在精神在史学领域的昭示和彰显。古文从此取代骈文,成文中国古典散文的主流文体。《新唐书》对韩、柳的评价,为自此以后直至清代散文领域中“扬韩抑柳”的倾向奠定了基础。

明人王世贞曾论柳宗元和韩愈的异同说:“吾尝谓柳之蚤岁多弃其日于六季之学,而晚得幽僻远地,足以深造。韩合下便超六季而上之,而晚为富贵功名所分,且多酬应,盖于损益各中半耳。”^④十分客观地指出了柳氏早年长期沉浸于骈文写作的事实,而且对柳宗元古文骈俪气息浓厚的作风有所不满。明清时期尊韩抑柳的文人学者颇多,贬低柳宗元的一个主要原因,乃在于他重视骈体文,作品中骈俪气息相对浓厚。方苞说,柳宗元的古文艺术“杂出周、秦、汉、魏、六朝诸家文,而于诸经,特用为采色声音之助尔”;“故凡所作效古而自汨其体者,引喻凡猥者,辞繁而芜、句佻而稚者,记、序、书、说、杂文皆有之,不独碑志仍六朝、初唐余习也。”^⑤实际上,柳文在艺术上广收博采,杂出周、秦、汉、魏、六朝诸家文,讲求“采色声音”之类的形式之美,不仅不是什么缺点错误,反而是它的优点和长处。唐宋以降,随着古文的普及,骈文末流的种种弊端被人不同程度地夸大,骈文作为重形式、轻内容的典型,而为众多学者文人所鄙视,骈文的审美价值和历史贡献在有意无意中被人埋没;不少古文家过分强

① 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷一七六《韩愈传》,北京:中华书局,1975年,第5265页。

② 韩愈:《答崔立之书》,马其昶校注、马茂元整理:《韩昌黎文集校注》卷三,上海:上海古籍出版社,2014年,第188页。

③ 柳宗元:《答韦中立论师道书》,《柳宗元集》卷三十四,第873页。

④ 王世贞:《书柳文后》,《读书后》卷三,清乾隆二十一年(1756)味菜庐集印本。

⑤ 方苞:《书柳文后》,《方苞集》卷五,上海:上海古籍出版社,2009年,第112页。

调文章“明道”“载道”的社会功能,忽视文学形式美的营造,不加分析地贬低或排斥骈文,成为一种比较普遍的偏见。

柳宗元的古文取法范围广泛、道学气息较为淡薄,特别是对六朝骈文遗产的态度较为宽容,在唐代古文家中颇具个性,也正是由于他的这种艺术个性,使得他的作品在当时更容易为人所接受。孙梅在《四六丛话》中说:

自有四六以来,辞致纵横,风调高骞,至徐、庾极矣;笔力古劲,气韵沉雄,至燕公极矣;驱使卷轴,词华绚烂,至四杰极矣;意思精密,情文婉转,至义山极矣。及宋欧、苏诸公,笔势一变,创为新逸,又或一道也。惟子厚晚而肆力古文,与昌黎角力起衰,垂法万世。推其少时,实以词章知名,词科起家。其熔铸烹炼,色色当行,盖其笔力已具,非复雕虫篆刻家数。然则有欧、苏之笔者,必无四杰之才;有义山之工者,必无燕公之健。沿及两宋,又于徐、庾风格,去之远矣。独子厚以古文之笔,而炉鞴于对仗声偶间,天生斯人,使骈体古文合为一家,明源流之无二致。呜呼,其可及也哉。^①

孙梅这段话专门论述柳宗元的骈文,特意将它的价值和意义放在骈文、古文对峙与互动的文体演进背景上考量,见解颇为卓越。他认为:在柳宗元之前,徐庾、张说、四杰、李商隐,他们在骈文写作艺术上分别有其个性,而且各自达到了某一种极致;柳宗元之后的北宋作家欧阳修、苏轼,也在骈文艺术上表现出一种“新逸”的个性。其实孙梅把他所提到的这五种骈文艺术流派,或者说五类臻于极致的骈文艺术个性,宏观上分为两种路数。徐庾、四杰、李商隐算是一路,总体上以雕琢精工为特色。他们的作品,是在对偶、声律、用典、辞藻等形式方面极为严格的骈文。这种骈文同近体诗的形式特征极为接近。张说、欧阳修、苏轼算是另外一路,他们作品的突出特点是古朴劲健,形式上要求比较宽松,只要求句式上大致对偶,声调大致和谐,不重用典和藻采,整体上同古文的特点比较接近;孙氏说他们的骈文作品有“新”的特点,“笔势一变”,即是相对于徐庾、四杰和李商隐骈文之“旧”而言的。柳宗元的特点,是介于两者之间,综合了骈文和古文两方面艺术上的优长,既不像前一派那么“旧”,又不像后一派那样“新”,于是“使骈体古文合为一家,明源流之无二致”,有一种中庸和会通的倾向,兼备唐宋诸家骈文流派的绚烂、古劲、沉雄、精密、婉转、新逸等艺术特点,因此堪称出类拔萃。两宋以降,扬韩抑柳者不乏其人,然而到了晚清和近现代,更多学者开始强调柳文的难以企及之处,章士钊所论也颇具代表性:“以文之功程而论,学者必备乎文与笔也,始足称文史足用,而自来文笔兼长者,实乏其人;韩退之之不及柳子厚者,即韩能笔而不能文,柳则文笔两擅其胜,此知文者之公论,而实无法颠破斯言。”^②

自唐代古文运动兴起之后,骈文、古文的文体差别逐渐清晰,在不少学者的心目中两者势同水火,历两宋直至元、明,崇尚古文而鄙视骈文者越来越多,这种趋势到了清代发生了变化:推崇骈文的

① 孙梅:《四六丛话》卷三十二,北京:人民文学出版社,2010年,第653页。

② 章士钊:《柳文指要》,第206页。

腔调死灰复燃,提倡骈文、写作骈文、乃至以骈文知名的作家辈出。然而此时在重新重视骈文的同时,却没有贬抑古文,调和骈、散,主张骈文、古文艺术的渗透和融通,成为清代中后期文坛上强有力的理论潮流。各种文体在清代的全面复古,在很大程度上消弭了历史上常见的各文体之间的“扬此抑彼”之势。孙梅对柳宗元骈文的表彰,正是从这种理论语境中所生发出来的。他之看重柳宗元骈文艺术的中庸特点,实际上恰好说明了众多清代文论家在骈文、古文关系认识上的平和立场。

责任编辑:潘文竹

Ancient Chinese Prose Master Liu Zongyuan and Parallel Prose

ZHAI Jing-yun

(College of Liberal Arts, Qingdao University, Qingdao 266071, China)

Abstract: Although Liu Zongyuan also has a profound understanding of the drawbacks of parallel prose, his attitude towards it is not as fierce as that of Han Yu. He is more natural than Han Yu in absorbing and drawing lessons from parallel prose art in ancient prose creation. Liu's large number of pure parallel style works and his selective absorption and transformation of the literary heritage such as the li sao-style literature with strong parallel spirit and the landscape travel notes of the Six Dynasties expanded the expression frontier of ancient Chinese prose in the Tang Dynasty and enriched the artistic expression skills of ancient Chinese prose. Based on the theory and practice of absorbing the merits of previous literature, Liu makes achievements that Han Yu failed to make in the innovation of ancient Chinese art. The close relationship between Liu Zongyuan and parallel prose has a profound impact on scholars' praise and criticism of Liu Zongyuan and his prose in different academic contexts.

Key words: Liu Zongyuan; parallel prose; ancient Chinese prose; acceptance history

新时期中国民俗学基础理论研究的逻辑进程

户晓辉

(中国社会科学院文学研究所,北京 100732)

摘要:民俗学基础理论既非通过经验归纳得出的“理论”或从其他学科借用的方法和视角,也非“宏大理论”或“元理论”,而是通过逻辑演绎方法得出的学科原理和实践法则。依据康德对人类理性整体的先验划分,新时期中国民俗学基础理论已推论出必然的学科范式格局,即以实践民俗学为本体论、以维护每个民俗之“民”的自由意志能力和文化权利为目的论的“现在学”。

关键词:民俗学;基础理论;自由意志能力;文化权利

中图分类号: K890

文献标识码: A

文章编号: 1005-7110(2019)04-0086-10

1978年,中国民俗学结束了名不正言不顺的大休眠期,开始学科复兴与重建,理论研究渐入正轨。本文只涉及民俗学基础理论研究的逻辑进程,不铺排现象和事件。理由在于:一、现象和事件只是外在的偶然事实,只有以历史与逻辑相统一的理论方式,才能看到基础理论的内在生成过程及其必然走向;二、学科的基础理论完全不同于工具理论、应用理论、民俗学“概论”提供的“理论”和国际学界一直都缺乏的“宏大理论”,因为“民俗学的基础理论是民俗学科赖以发展的本体论和目的论范畴的理论,前者是关于民俗学到底研究什么的问题?后者是关于民俗学到底为什么而研究的问题?基础理论对于民俗学的重要性,在于它是研究民俗的普遍本质及普遍规律的理论。”^①正因如此,基础理论才是学科的立足之本。

从性质来看,基础理论既非通过经验归纳得出的“理论”或从其他学科借用的方法和视角,也非“宏大理论”或“元理论”,而是通过逻辑演绎方法得出的学科原理和实践法则。确切地说,基础理论不仅要有系统性和完备性,而且要有内在的必然性和逻辑上的可推演性与可反驳性^②。因此,要想建设基础理论,首先需要从民俗学的经验传统回到经验之前之先的哲学层次,为学科寻找新的哲学基础;其次需要改变学科的经验思维习惯,至少以逻辑论证的方式来反观并弥补经验归纳的不足。这是基础理论研究的必要前提,是事所固然和理所当然。本文以这样的基本理解来梳理新时期中国民俗学基础理论研究的逻辑进程。

一、“现在学”理论构想的提出

新时期之初,中国民俗学百废待兴。当年对学科产生过较大影响的人类学功能论和文化遗留物学说

收稿日期:2019-05-06

作者简介:户晓辉,男,新疆奎屯市人,文学博士,中国社会科学院文学研究所研究员,博士生导师,主要从事民俗学理论研究。

① 乌丙安:《致“民俗学基础理论研讨会”的公开信》,《民俗研究》1991年第4期。

② 户晓辉:《民俗学为什么需要先验逻辑》,《民俗研究》2017年第3期。

在继续发生影响,与此同时,其他西方民俗学流派被大规模译介到国内。这些流派开阔了中国学者的视野,却没有引起我们对西方民俗学的哲学基础做认真反思。

不过,当功能论和文化遗留物学说在国际学界繁华褪尽之时,国内毕竟出现了一些理论冲动。1983年,多民族—国民俗学的构想被提出,以往的历史民俗学和资料学开始转向“现在学”^①。1987年,中国民俗学“新的驿程”^②被宣示出来。尽管这些构想富有远见并在一定程度上唤醒了基础理论的问题意识,但本身缺乏具体的理论规定性。只有到了1990年代,“现在学”的命题才遇到理论知音并得以展开,这主要由两本书来体现:

一是《民俗学原理》让“民俗”研究从眼光向后的历时性转向朝向当下的共时性,让“现在学”开始获得理论规定性。该书固然出版于2001年,却是作者在1980—1990年代教学和思考的结晶。尽管书中用来规定“民俗”的一些概念在理论上还不够严密,但已经属于用概念思维的理论方式。更可贵的是,作者批评传统民俗学“对俗民在习俗体系中成长的法则性特点,缺少本学科的敏感和自觉”^③,明确指出国际民俗学主流倾向在原初学科定向、定位、定格上早已出现认识论偏差和理论上的致命弱点:即把风俗抽离社会、政治和经济,以所谓“客观”态度去猎奇,不仅只研究俗、不研究民,只研究民俗事象、不深究其本质,而且以漠然处之的态度对待俗民主体。这些研究和批判促使基础理论开始关注学科研究对象和主体的“法则性特点”,也为21世纪的实践民俗学预示了可能的方向。

二是《民俗文化 with 民俗生活》把“生活世界”概念引入基础理论,进一步推动对学科主体和对象的理论反思,使中国民俗学从历史学转向“现在学”,从以俗定民转向以民定俗。该书标志着基础理论不再单纯引进外国理论并借鉴其他学科理论,而是进入更为系统和深入的发展阶段。从方法论上来看,该书借用胡塞尔的“生活世界”概念打开“现在学”的理论维度,奠定民俗学转向“现在学”的理论基石,发现民俗之“民”只是局部或片面的人,只有在生活世界中的民才是完整的人^④,由此开启中国民俗学探寻整体意义上的“民”与“俗”的理论可能性。

尽管这种可能性到了新世纪才获得更多的实现,但该书至少表明,直到1990年代,基础理论才迎来自己的序幕,才有了专门领域的雏形,进而印证一个精准的预言:“我预见到,我国民俗学基础理论的全面构建,民俗学领域系统工程的完成,必将由当代中青年民俗学者于本世纪最后的十年中基本实现。我充满信心地期待着这一天早日到来。……学术界陋俗中那种内耗不断、门阀观念、排斥异己、论资排辈、弄权玩术的不正之风,在民俗学队伍中理应杜绝,以便创造一个团结进步心情舒畅的良好的学术研究的环境,给后来的青年人开拓一条宽敞的成功之路。一切基础理论都要由相适应的人才去建树,民俗学人才就更加难得了!”^⑤

① 钟敬文:《民俗学的历史、问题和今后的工作》,参见《钟敬文文集·民俗学卷》,合肥:安徽教育出版社,2002年,第58—80页。

② 钟敬文:《新的驿程》,北京:中国民间文艺出版社,1987年。

③ 乌丙安:《民俗学原理》,沈阳:辽宁教育出版社,2001年,第74页。

④ 高丙中:《民俗文化 with 民俗生活》,北京:中国社会科学出版社,1994年,第28—29页;吕微:《民俗学的笛卡尔沉思——高丙中〈民俗文化 with 民俗生活〉申论》,《民俗研究》2010年第1期。

⑤ 乌丙安:《致“民俗学基础理论研讨会”的公开信》,《民俗研究》1991年第4期。

二、现代性反思的内在歧路

随着“现在学”的内在维度被逐渐打开,基础理论产生了新的问题意识。到了世纪之交,针对学科自身的反思意识空前增强,基本态势是现代性反思,核心问题是如何摆脱意识形态的外在干扰,确立学科自身的科学性与客观性。

这时,现代性反思涉及的普遍价值标准与多数学者的经验立场之间的矛盾造成这样的理论困境:一方面,为了摆脱意识形态的主观性而宣称价值中立,继而陷入纯客观的理论幻觉;另一方面,对本质主义和本真性的解构使主观建构论滑向相对主义,很容易与多元主义混为一谈。这是由于单纯的经验立场一旦介入普遍价值论就必然陷入自相矛盾。因此,只有超越仅对个人有效的经验层面并且转向对人有效的先验和超验层面,才能找到合理而有效的解决方案。为此就必须用先验哲学基础替换以往学科的经验论基础,否则,“现在学”就容易陷入自相矛盾,难以在学理上自立自足。更重要的是,眼光向后的传统民俗学要想成为朝向当下的“现在学”,其问题意识和理论内涵必定会超出以往的经验范围和经验思维定式。换言之,现代性问题不再限于一般的学理探索,而是被价值论的焦虑所纠缠。价值论需要涉及实践的普遍标准,而传统民俗学的经验范围和经验思维方式恰恰无心也无力应对这样的实践价值问题。

由此来看,民俗学危机的主要原因并非传统研究对象的消失,而在于我们是否愿意应对以及有多少能力应对学科的新问题。如果仍然在经验领域对民俗事件进行文化抽象和事实呈现,当然可以继续增加有关民俗的知识并不断取得成果,但这种研究往往无暇、无力顾及学科的根本理论问题,并且可能继续对一些重大现实问题失声和失语;要扭转这种被动局面,就需要改变学科的问题意识和思维定式,重新对学科进行先验奠基,从经验回到先验,并从先验层面再次回到学科的基本问题和基本关怀上来。因此,为学科做先验证明的形而上学奠基是对基础理论的客观要求。尽管这项工作需要系统而深入的理论论证,但一旦站在先验立场就能看出,如果现代性反思仅限于经验立场,就难以在理论上澄清不同经验立场之间的差异、冲突及其理论根源。只有跳出来,才能发现经验立场本身的适用范围以及经验与先验的界限,而这恰恰是国内外民俗学同行还没有做过的事情。既然学术的首要职责是理性的正当使用,即在理性的合理限度之内正确地使用理性,那么,基础理论就不仅需要一般逻辑,更需要先验逻辑。因为只有先验逻辑才能划分经验与先验的界限,并且明确理性的认识用法与实践用法的界限,进而对一般实践与纯粹实践做出区分和规定^①,防止理性的误用和滥用。

在跳出经验立场并对学科及其对象做了先验划分之后,基础理论发现:随近代认识论转向而形成的传统民俗学在哲学基础上过于倚重经验认识,越来越远离普通民众的日常生活和民俗实践,越来越不关心民俗之“民”的存在意义和价值,越来越以求知遮蔽、取代求美与求善。在这种情况下,仅在经验范围内对民俗学做内外划分还远不足以让学科获得免疫力,因为一方面这种划分仍然是以经验“抵御”经验,既不能真正摆脱外在干扰,也无法获得客观的价值标准;另一方面,经验研究追求的“内在性”即便能够

^① 户晓辉:《民俗学为什么需要先验逻辑》,《民俗研究》2017年第3期。

摆脱浪漫民族主义的外在实践,却遗忘了民俗学真正的内在实践即自由民族主义的实践^①。更重要的是,康德对经验与先验以及理性的不同用法的根本划分对欧美人文科学与社会科学的基本格局与方法论有深远影响,而包括民俗学在内的中国诸多学科却大都未经充分的理性启蒙和自我批判,大多疏于基础理论建设,所以更多地陷入实践目的论与经验认识论的二律背反,要么用经验认识方法来实现实践理性目的,要么沉迷于经验认识范式,完全忽视先验实践范式。这也是造成中国民俗学学科危机的根本原因。尤其在中国,对唯心主义的简单批判和长期排斥导致先验立场的根本匮乏,这种学术思想上的先天不足使我们对理性的误用一直缺乏清晰的理论反思和有效的预防措施。理性的误用给中国民俗学造成的直接后果,首先是忽略先验语境,其次是无视“民”的先验身分。

三、先验语境与“生活世界”概念的实践应用

21世纪以来,基础理论正是立足先验立场对“生活世界”概念做出了实践的理解和应用。“生活世界”概念在1990年代进入基础理论时主要被用于经验认识,强调的是其非专家世界的世间含义和整合学科对象的认识功能。但在新世纪的最初10年里,这个概念被还原到胡塞尔哲学的超越论含义上来,在经验之外增加了超越实证经验的维度,使完整的“俗”与“民”以及前所未见的先验语境成为理论问题,使这个概念从经验认识领域转向先验实践领域,从而开启了实践民俗学的理论可能性。对“性质世界”“意义世界”与“生活世界”的先验划分^②,将性质世界的民俗学转化为意义世界的民俗学或生活世界的民俗学,预示了从实证民俗学转向实践民俗学的前沿方向。对非现成的、非物质的、纯粹主观的“生活世界”与客观的“日常生活世界”的先验区分,则为日常生活研究奠定了超越实证经验的基础,为论证民俗之“民”在民俗实践过程中具有的自由与权利问题清理出理论地基^③。经过先验还原以及从认识领域转向实践领域,“生活世界”概念带来的不仅是学科对象在经验和先验双重意义上的完整性,更重要的是对每个民俗之“民”的自由意志能力的重新论证和实践认可。“生活世界”概念的实践运用为民俗学的先验奠基作用在于,对民俗的经验描述和事实呈现至少必须有一个前提:不能忽视和损害每个民俗之“民”在“生活世界”层面先验地具有的自由意志能力与文化权利。

在引入先验语境之后,从文本转向语境的功能和内涵就不仅在于扩大经验认识范围,更在于推动学科研究范式从经验认识转向先验的和超验的实践研究,这是一场民俗学思维方式的哥白尼革命。中国民俗学自身面临的“语境”问题是:在仍然没有经过现代理性充分启蒙之时就落入被简单化和片面化理解的后现代语境,因而使反理性启蒙的语境成为主流的叛逆潮流。这就造成对表演理论的两种理解倾向:一种是经验派的时空客观化,另一种是后现代派的主观建构化。但基础理论在批评这两种理解的基础上提出第三种跳跃式理解,即从经验的认知跳到先验的实践,并且认为:如果从文本到语境的转向仅仅是回到经验语境,那就不仅远远不够,而且会误入歧途。因为这样一来,表演的责任就会完全落入经验,从

① 户晓辉:《重识民俗学的浪漫主义传统——答刘宗迪和王杰文两位教授》,《民族艺术》2016年第5期。

② 吕微:《民间文学—民俗学研究中的“性质世界”、“意义世界”与“生活世界”——重读〈歌谣〉周刊的“两个目的”》,《民间文化论坛》2006年第3期。

③ 户晓辉:《民俗与生活世界》,《文化遗产》2008年第1期。

而失去其本分和本然,进而导致表演理论的自相矛盾,而且对表演和语境的实证研究倾向“既遮蔽了表演行为或文本的形式意志,又忽视了表演者和观众的责任伦理”^①。从先验的实践立场来看,语境与文本是一体关系,它们共同构成体裁叙事的表演行为,由此使民俗学诸体裁的实践用法进入基础理论的问题视域。当文本在实践意义上被看作具有构境能力的语言事件时,语境、书面与口头等问题就获得先验的理解。实践的先验语境既突显体裁的形式意志,又彰显体裁实践主体的自由意志,因而需要以先验的公共伦理条件为经验的语境条件设定实践目的,需要用伦理学取代认识论而成为民俗学的“第一哲学”。

简言之,单纯在经验层面从文本转向语境是远远不够的,还需要在基础理论层面向先验语境飞跃,这个飞跃的理论必要性在于,在时空化的经验语境条件下,我们只能直观到自然个体,却难以在实践上把自然个体视为自由主体,这就很容易使“现在学”变成失去先验理想和理性目的的认识论范式。因此,基础理论主张首先从经验认识范式转向一般实践范式,然后用先验论实践范式来引导并规范一般实践范式,因为没有一般实践范式,民俗学是空的,而没有先验论实践范式,民俗学将是盲的。确切地说,基础理论仍然为一般实践范式的研究保留了正当位置,只不过强调两点:一、一般实践范式不再是实证经验范式,二、在处理先验与经验的先后秩序关系时,强调一般实践经验只有经过先验论实践范式的奠基、检验和论证才能获得正当性。总之,基础理论转向实践范式实际上也是为了将民俗学的表象起点重新建立在民俗之“民”先验地具有的自由意志能力之上。因此,从文本到语境再到先验语境并非马林诺夫斯基式的单纯从文本(文化)到语境(生活)的古典经验论转向^②,而是促成学科从经验认识范式到先验实践范式的根本转换,这才是现代民俗学自我救赎的可行路径。

正因为有了先验立场,基础理论才能一方面把“生活世界”用作日常生活研究和表演研究的先验语境,另一方面又把先验理想的公民社会用作学科实践的先验语境,并在二者之间建立彼此呼应的理论关系,因为它们的实践目的都是为了让私民变成公民。

四、从私民变成公民的目的条件

新世纪的十余年来,基础理论研究主张返回学科潜在的实践理性起点来重新出发。基础理论不仅要在研究的领域、对象和取向方面为学科做外在辩护,更要从学科知识的概念设定和理论建设方面为民俗之“民”的存在价值和意义辩护,同时也是为民俗学做内在辩护。这种内在辩护首先需要通过概念设定和学科理论还原完整的生活世界及其先验语境,最终让民俗之“民”能够作为完整的自由人在日常生活中开展各自的民俗实践。这样一来,中国民俗学就需要以理性的实践应用方式重新面对学科早该面对却一再延误的实践问题。实践的理性目的先于经验,因而原本就是先验的和超验的,可惜民俗学的经验范式长期无视甚至不愿承认这个简单的事实,而是仅仅在经验内容上把“民”与“俗”看作完全被外在因素规定的因果现象,无力看到并还原出生活中整全的人和完整的俗。

基础理论发现,只有站在先验的和超验的实践理性立场,才能重新发现并论证民俗之“民”应是拥有

① 户晓辉:《民间文学:转向文本实践的研究》,《中国社会科学》2014年第8期。

② 吕微:《民俗复兴与公民社会相联结的可能性——古典理想与后现代思想的对话》,《民俗研究》2013年第3期。

自由和尊严的个体,应是国家的公民。看出并尊重“民”的共同身分——“人”,不是靠经验认识,而是靠先验设定和理性信仰。在赫尔德那里,“民”不仅具有在上帝面前平等的共同身分即“人”,而且要平等相待和互助互爱。但在缺乏上帝信仰的情况下,在实践上就需要先验设定和理性信仰。这种先验设定和理性信仰的逻辑根据,既无法从特定的语言、文化中生长出来,也不可能从经验认识中生发出来,只能从民俗之“民”的先验自由的实践意志中自我规定地产生出来。也就是说,人类普遍存在着道德法则这个理性事实表明,每个民俗之“民”都先验地具有独立于实用的实践规则(自然因果性实践规则)而仅仅根据道德实践法则(理性目的与理性手段相统一的自由实践法则)去幸福生活的自由意志能力,正是这种能力才是每个民俗之“民”都应享有自由、尊严和文化权利的先验依据,当然也是学科实践应该共同遵循的形式法则的内在依据。因此,民俗学基础理论同样需要还原到每个民俗之“民”自己为自己普遍立法的自由意志能力,这并非学科知识谱系的外在需求,而是学术理性的内在要求。只不过由于欧美国家已经确立了以人的自由权利为基础的制度框架,所以它们的民俗学面临的主要是人的任意选择的自由权利问题,而中国民俗学仍然有待解决的首先是人的普遍立法的自由权利问题。正因为国情和现实条件不同,欧美民俗学不再关注的问题才是中国民俗学首先应该关注的问题。只有立足人的理性本性的整体或人的存在的最高原则和终极原理(公理)才能以逻辑的方式洞见到,中国民俗学已经有了基于自然因果性的经验研究和基于一般实践理性的“经验”研究,却仍然缺少出于理性目的论的先验研究和学科实践。与每个民俗之“民”普遍立法的自由权利相关联的并非他或她的认识能力(科学知识),而是其普遍拥有的日常理性和实践能力(自由意志),这就为民俗学的理性目的论——以学科实践维护每个民俗之“民”的自由意志能力和文化权利——奠定了先验基础,同时也为中国民俗学指出了维护每个民俗之“民”的自由意志能力和文化权利的发展方向。

进而言之,民俗之“民”的自由意志能力是一种先验的纯粹意志形式,它既能促使传统民俗学的经验认识范式转向交互主体的实践范式,又能为这种实践范式奠定内在的形式基础。这就不仅从先验层面打开了“现在学”的时空维度,更能够把“现在学”的形式基础奠定在民俗之“民”在当下先验地具有的自由意志能力之上。基础理论正是据此把“未来”概念从单纯用于经验认识的时间概念发展为用于实践的理性概念,指的是应该到来的可然理想或理性的目的与希望,这就为作为“现在学”的民俗学提供了可靠的学科基础,也为学科实践提供了客观的形式判定标准。

只有超越对民俗之“民”的经验认识差异,才能看到并尊重他或她在自由意志能力上的先验平等;只有把这种先验平等作为实践的目的条件,即至少让各种一般实践符合这种目的条件,才能把先验平等实现为现实的经验平等。这当然不是为了经验认识,而是为了先验实践:即先在内容上超越每个民俗之“民”在经验现实中的不平等,仅在形式上设定并相信每个民俗之“民”都先验平等地具有自由意志能力,然后以尊重并保护这种先验能力的实践法则为目的条件来进行学科实践。尽管民俗之“民”在现实经验上可能遗忘和误用自己的这种先验能力,因而表现出实际应用能力上的差异,但只有超越这些经验差异才能平等地维护这种能力并且在这种前提之下确认、确立客观的实践标准。因而,实践民俗学的“实践”不是指一般的实践,而是指以尊重并维护每个民俗之“民”的自由意志能力为目的条件的实践,因为一般实践遵循的自然因果性实践规则只能给出低阶行为规范,即用于技术实践的技术规则,只有自由意志能够独立于一切外在技术规则而以不自相矛盾的方式自己给自己立法,也就是给出高阶行为规范即善与

恶、正当与非正当的价值行为规范^①。自由意志可能选择善的行为规范即实践法则,也可能选择恶的行为规范,但当它选择恶的行为规范时就会陷入自相矛盾,并产生危害社会和他人的后果。所以,实践民俗学的“实践”规范也可以包括以高阶行为规范为目的和底线的低阶行为规范,或者至少低阶行为规范不违背高阶行为规范,也就是至少在形式上不违背以尊重和保护每个民俗之“民”的先验自由意志能力为形式目的论的实践法则。

基础理论试图论证的正是这样一个形式目的论原则,即首先在实践理性上相信并设定在经验上角色各异、能力不同的民俗之“民”是先验地具有自由意志能力的“人”,然后为民俗之“民”成为“人”创造各种实践的目的条件。以这样的形式目的论为实践法则,是每个民俗之“民”做“人”的权利得到相互承认和平等保障的必要条件(虽然并非充分条件)。“人”并非民俗之“民”可有可无的装饰和点缀,而是不可或缺的实践目的条件。换言之,只有在首先把每个民俗之“民”视为真正的“人”并且保障其自由地行使自己的意志能力的前提下,传统民俗学对民俗之“民”的各种特殊性、地方性和个别性的事实呈现与经验描述才具有实践意义和现代价值。每个民俗之“民”的自由意志能力是他或她应该享有平等人权的先验基础和内在依据,正因如此,中国民俗学才需要以尊重并维护每个民俗之“民”的自由意志能力和文化权利为形式目的论来推进学科实践,实现从民俗之“民”到“人”的现代转变,而促成这种根本转变则是中国民俗学的潜在使命和隐秘渴望^②。

进而言之,即便民俗之“民”在经验事实层面常常是拥有特殊意志的“私民”,但从先验实践层面来看,他或她都有能力把特殊意志与普遍意志结合为自己的个人意志,也就是有能力成为真正意义上的“人”,同样有能力成为主动以普遍意志来规范并约束个人意志的积极公民。也就是说,尽管人权是一种道德权利而不一定是法律权利,但只有每个民俗之“民”的人权得到尊重和保障,他或她才能成为“人”,而人权往往在法治状态下才能得到积极有效的保护,因而公民权是人权的法治化和现实化。正是在这个意义上,实践民俗学要为从民俗之“民”到“人”以及从私民到公民的转变创造条件,因为私民需要通过成为公民而变成人。对中国的民俗之“民”而言,这意味着从差序格局的自我主义向团体格局的个人主义、从私德到公德的质变,这种质变在形式上至少需要两个目的条件:从外在方面确立公民身份和平等权利的制度认可与程序保障,培养公民之间彼此相互承认的法权意识和对自由人格的超验信仰;从内在方面确立德福相配的道德意识和权利与义务对等配享的公民意识。换言之,自由的内在实现与外在实现都有配享条件:自由的内在实现要求幸福的享有程度与道德水平成正比,自由的外在实现要求不断地觉识自由,敢于并善于公开使用自己的自由意志能力,也就是成为配享自由的积极公民。这是习惯于被动、依赖和懒惰的私民成为公民的目的条件。尽管私民常常是认识的自然语境,但公民却应该是实践的先验语境。“公民”概念不是为了认识,而是为了实践,而且只有从先验语境出发才能把这个概念用于实践,才能“在普遍性的思维里面看差异”并且“在一个不平等的社会里建立一个平等的话语”^③。只有首先用先验语境看经验语境并且让先验语境成为经验语境的实践目的,而且只有把这个先验语境提到实践条件的空前高度,才能为从私民到公民的实践蜕变和现实转化创造条件。在社会层面,民俗之“民”需要经过一番公民化的精神洗礼、制

① 黄裕生:《论意志与法则——卢梭与康德在道德领域的突破》,《哲学研究》2018年第8期。

② 户晓辉:《从民到公民:中国民俗学研究“对象”的结构转换》,《民俗研究》2013年第1期。

③ 高丙中等:《民间、人民、公民:民俗学与现代中国的关键范畴》,《西北民族研究》2015年第2期。

度认可和程序保障才能真正获得他或她在公民社会中的正当性与合法性。只有促成从旧范式下的文化遗民到新范式下的文化公民的转变,中国民俗学才能成为一门现代学问,才能真正成为“现在学”。只有自觉地以学科实践重新参与民俗之“民”的元身份即文化公民的价值设计,而不是仅仅对“民”的实践行为进行现象描述和经验认识,中国民俗学才有资格作为现代学科进入主流学术的公共平台。

如果说中国传统的民本和民权思想有三个致命弱点:一是弱于从消极权利的意义上来对民权作必要的界定,二是仅仅把民权的主体理解为集体的民众,弱于从普通个人的角度来主张和论证民权,三是弱于规范化、程序化的制度安排^①,那么,民俗学基础理论对每个民俗之“民”是具有自由意志能力的人的理论论证,则是对这些缺陷的根本克服。从先验的实践立场而非经验的认识立场来看,只有先信仰每个民俗之“民”都具有按照自己给自己确立的实践法则的表象来行事的自由意志能力,才能把维护这种先验能力和平等权利作为各种实践的首要目的和底线伦理。这意味着,基础理论不再用经验方法从社会事实中抽象出共同体必然的实践理想,而是把这种实践理想建立在民俗之“民”自由意志能力的先验基础之上。具体而言,即从自由意志的公意中推论出民俗之“民”必然拥有先验的人文理想和实践能力,尽管这种先验的人文理想在经验层面不一定被每个民俗之“民”随时随地拥有,但它是能够被普遍化的理性实践目的和能够用来甄别各种一般实践的客观形式标准。换言之,作为客观形式标准的实践理性目的是衡量和评判各种一般实践准则的客观尺度。这就意味着,既然每个民俗之“民”都先验地具有自由意志能力并且能够具有为自己的民俗实践立法的文化权利,那么,由此可以推论出,“唯独民俗实践的单独‘立法’的意志形式才是我们为民俗作自由辩护的最充分的理由”^②。正因如此,普遍的公民价值和人权标准才有内在理由和充分根据来充当客观的形式化尺度,来检验从私民到公民以及从民俗到公共文化是否合乎实践法则,“除了文化实践的(善、恶)内容需要接受合法则性的普遍化检验,民俗的实践形式同样需要接受普遍化检验”^③。这种形式化尺度也是现代社会各种移风易俗实践的客观价值标准。

基础理论由此进一步从内容目的的一般实践研究转向形式目的的理性实践研究,即实践民俗学,论证民俗之“民”在日常生活中先验地拥有自由意志能力和文化权利,从而切实履行关怀民俗之“民”的文化权利和从日常生活理解中国社会的承诺,让中国民俗学通过关注全局性的社会文化问题而成为一门有益于社会的学问。实践民俗学首先要通过观念生产和自我启蒙来完成中国民俗学从认识范式到实践范式的根本转型,通过学科实践来促成从民俗之“民”到人、从私民到公民的实践转变,因为提供思想和观念的表述本身就是学科实践,而且在今天还是一种最彻底的实践形式。

五、实践民俗学:学科的先验奠基与日常生活启蒙

近年来,基础理论依据康德对人类理性整体的先验划分推论出民俗学必然的学科范式格局:我们能够认识的只是人的自然存在(现象界),而不是人的自由存在(本体界),后者只能是实践理性的意志对象。正因如此,单纯经验认识的学科范式不仅没有为人的自由存在预留位置,甚至会以理性误用的方式遮蔽、

① 夏勇:《中国民权哲学》,北京:生活·读书·新知三联书店,2004年,第40—41页。

② 吕微:《民俗复兴与公民社会相联结的可能性——古典理想与后现代思想的对话》,《民俗研究》2013年第3期。

③ 吕微:《民俗复兴与公民社会相联结的可能性——古典理想与后现代思想的对话》,《民俗研究》2013年第3期。

侵害人的自由存在,由此造成先验的目的论与经验的方法论相互分裂的民俗学,无法成就以理性目的与理性手段的逻辑统一性为基础的实践民俗学^①。

因此,基础理论才需要从实践民俗学立场还原到民俗之“民”的自由意志能力,并把维护这种自由意志能力作为学科实践的形式目的论。换言之,实践民俗学的实践范式追求目的论与方法论的统一性,通过还原民俗实践的目的条件,推论出民俗之“民”的先验目的,以此作为学科实践的形式法则。这样一来,实践民俗学就把学科实践的共同基础建立在学者与民俗之“民”先验地具有的自由意志能力之上,由此展现了将自由关切的目的与自律对话的方法统一起来的必然可能性^②。

从方法论上说,认识与实践的表象起点根本不同:认识的表象起点是经验事实,而实践的表象起点是自由意志即按照法则的表象来行动的能力。认识的对象是遵循自然因果律的现象界,实践的对象则是遵循自由目的论的本体界。从认识范式转向实践范式意味着从描述和呈现现象界的经验事实转向从每个民俗之“民”在本体界的自由意志能力和理性目的出发,这在整个国际民俗学界都是一个重大转折,由此带来的是民俗学理论前所未有的大事,即把维护每个民俗之“民”的自由意志能力和文化权利当作学科实践的形式目的论。借用康德的理想型划分来说,以理性的认识用法为基础的传统民俗学从经验现象出发,归纳地描述实践现象的自然因果性,以理性的实践用法为基础的实践民俗学则从先验原则出发,在逻辑上演绎地建构实践现象的理性条件的自由因果性或目的与手段的理性关联^③。相应地,实践民俗学不是为了说明感性事实的经验条件,而是为了实践并实现理性事实的先天条件。换言之,认识范式从自然出发,关注的是现象界的自然因果关联,实践范式则从自由出发,涉及的是本体界的自由关联,也就是目的与手段的理性关联。人的实践不仅以目的预设为本特征,而且以理性目的与理性手段的统一性为本质属性。因此,从认识范式转向实践范式的重新定位意味着一种全新的民俗学,即实践民俗学。民俗学的基本问题就是要克服内在范式的自我冲突,把自身建设成为用先验的意志(决定根据)形式统领经验的意志对象(内容)的实践科学,即实践民俗学^④。一方面,以道德的方式研究民俗不同于以理智的方式研究民俗,以道德的方式并不单指对待合作者要遵守道德准则,而是首先追求通过实践法则的确立和贯彻来实现社会公正并保障每个人的自由意志能力,其次才是追求知识;^⑤另一方面,为了促进中国民俗学从科学主义的实在论范式转向实践主义的价值论范式,更多地关注民俗内涵中的人性要素^⑥,基础理论不再满足于单纯的经验归纳和偶然的经验知识,而是从自由立场出发,用逻辑演绎的方式思考并寻求具有必然性的实践知识,积极推行以实践法则为目的的学科实践。更重要的是,这种逻辑演绎以人的自由与理

① 吕微:《民俗学:一门伟大的学科——从学术反思到实践科学的历史与逻辑》,北京:中国社会科学出版社,2015年,第541页。

② 吕微:《民俗学:一门伟大的学科——从学术反思到实践科学的历史与逻辑》,北京:中国社会科学出版社,2015年,第41页。

③ 吕微:《“过渡礼仪”理论概念与实践模型的描述与建构——对话张举文:民俗学经典理论概念的实践使用》,《民间文化论坛》2016年第1期。

④ 吕微:《民俗学:一门伟大的学科——从学术反思到实践科学的历史与逻辑》,北京:中国社会科学出版社,2015年,第581页。

⑤ 参见爱略特·奥林《民或俗?二分法的代价》,张茜译,《温州大学学报》2013年第3期。

⑥ 参见尹虎彬:《从“科学的民俗研究”到“实践的民俗学”》,《中央民族大学学报》(哲学社会科学版)2017年第3期。

性的整体理念为出发点,所以它注定了实践民俗学在理论上的必然可能性和在现实上的必然可行性。

如今,基础理论不仅已经初步建立了民俗学的理论框架——以实践理性意义上的目的与手段相统一的实践民俗学为本体论,以维护每个民俗之“民”的自由意志能力和文化权利为目的论——而且超越以往学者以实然和偶然的道德性为民间信仰做出的经验辩护,已经立足日常生活整体的道德神圣性为民间信仰的必然正当性做出主观必然性的先验辩护^①。实践民俗学由此承担起从人的理性整体出发来推导学科范式这一“世界各国民俗学者为重建学科理想而应当承担的共同责任”^②。正是在这个意义上,我们有理由赞同这样的断言:“没有其他哪个学科更关注于或者更应该关注于发现成为人意味着什么。正是这种发现我们共同人性的基础和我们人类生存律令的企图把民俗学研究置于人文科学研究的核心”^③。中国民俗学不仅应该可以成为而且必然能够成为一门以实践民俗学为本体论、以维护每个民俗之“民”的自由意志能力和文化权利为目的论的“现在学”。

责任编辑:董德英

The Logical Process of the Basic Theory Research of Chinese Folklore in the New Period

HU Xiao-hui

(Institute of Literature, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 100732, China)

Abstract: The basic theory of folklore is neither the "theory" summarized from experience or the methods and perspectives borrowed from other disciplines, nor the "grand theory" or "meta-theory", but the disciplinary principles and practical principles derived by logical deduction. According to Kant's transcendental division of human rationality as a whole, the basic theory of Chinese folklore in the new period has deduced the inevitable pattern of disciplinary paradigm, i.e., to practice folklore as ontology to safeguard the free will ability of the "people" of each folklore and "studies on the present" as the purpose of cultural rights.

Key words: folklore; basic theory; free will ability; cultural right

① 吕微:《“日常生活—民间信仰”自觉的相互启蒙者——对“罗兴振—陈泳超公案”的康德式道德图型论思考》,《民族文学研究》2019年第1期。

② 吕微:《两种自由意志的实践民俗学——民俗学的知识谱系与概念间逻辑》,《民俗研究》2018年第6期。

③ William A. Wilson, "The Deeper Necessity: Folklore and the Humanities," in *Journal of American Folklore*, Vol.101, No.400, 1988, pp.157—158.

新中国民间文学研究七十年

毛巧晖

(中国社会科学院民族文学研究所,北京 100732)

摘要:民间文学与作家文学的区别在于其独特的文学性与审美性,民间文学学术史即是对这一特殊的文学性、审美性阐释之历程,本文基于基本问题对新中国七十年民间文学思想发展脉络进行梳理。新中国初期(1949—1966年)民间文学在新的学术体制中实现学科独立,在沿承延安时期解放区文艺思想的同时进一步拓展;20世纪70年代中后期开始,随着民间文艺学的恢复,她与文化学相结合,出现了民俗文化学等新趋向;90年代伴随着民间文学与人类学、社会学等学科交叉,以及民俗学、民间文学的学科归属等问题,世纪末学人的反思中民间文学研究的本位缺失成为讨论热点;世纪之交,伴随学者对不同思潮、流派及人物的梳理与讨论,民间文学研究呈现多维视野与多元范式交杂景象。特别是21世纪10年代后文化资本、文本重构(民俗志诗学)以及伦理层面对民间文学主体的关照等多角度研究成为民间文学发展面临的新语境,这对民间文学而言既是挑战也是机遇。

关键词:民间文学;思想史;基本问题;基本话语

中图分类号: I207.7 **文献标识码:** A **文章编号:** 1005-7110(2019)04-0096-12

民间文学在民众中产生与传承,她具有区别于作家文学的独特文学性与审美性,其研究就是对这种特殊的文学性与审美性的理解与阐释。本文选取基本问题作为切入点,按照民间文学学术史中的基本问题构建历史脉络,将1949—2019年民间文学发展分为五个不同时期进行论述。

一、1949—1957年:民间文学体制内的独立

新中国成立后,承继了延安时期解放区重视民间文学的思想和政策。1950—1957年,通过民间文学的思想性、社会价值,民间文学体系的重新建构和规范,以及民间文学的口头性的探讨实现和深化了民间文学在新的政治体制内的学科蜕变;在对这些问题的阐释和回应中,凸现了不同学人和学术团体的思想,它们成为这一时期民间文学研究的关节点,同时也推动了民间文学在体制内独立的进程。

1949—1957年民间文学领域主要通过突出和彰显民间文学的文学特性逐步构建和实现其学科独立,首先就集中于对民间文学的思想性和社会历史价值的探讨。钟敬文在“第一次文代会”上发出了《请多多地注

收稿日期:2019-05-01

基金项目:本文系国家社会科学基金重大项目“中国少数民族神话数据库建设”(17ZDA161)、“中国社会科学院登峰战略民族文学所重点学科·中国神话学学科建设”的阶段性成果。

作者简介:毛巧晖,女,山东襄汾人,文艺学博士,中国社会科学院民族文学研究所研究员,主要从事民间文学、民俗学研究。

意民间文艺》的呼声,并强调民间文艺的思想性及其社会历史价值^①;《光明日报》开辟“民间文艺”专栏^②、《民间文艺集刊》亦刊发这一主题的文章^③。同一时期翻译了M·高尔基《原始文学的意义》等苏联相关理论。1949年以后,由于对民间文学的理解与研究发生了变化,须对民间文学研究体系进行重建和规范,其实现的主要途径就是通过民间文学概论的重新书写,如钟敬文《民间文艺新论集》(中外出版社1950年版)、赵景深《民间文艺概论》(北新书局1950年版)、克拉耶夫斯基著《苏联口头文学概论》(连树声译,东方书店1954年版)、A·M·阿斯塔霍娃等合编的《苏联人民创作引论》(连树声译,东方书店1954年版)、匡扶《民间文学概论》(甘肃人民出版社1957年版)。民间文学最显著的特征就是口头性。1949年以后,对民间文学这一特性在研究中仍时有触及,但在探讨中关注点出现了变化。蒋祖怡、赵景深、周扬、郭沫若、老舍皆有论及,其中朱自清《中国歌谣》超越了同时代论述^④。

1949年以后,民间文学研究领域出现一个特殊的群体,即解放区学者如周扬、何其芳、贾芝等,《在延安文艺座谈会的讲话》(以下简称“《讲话》”)的影响下,形成了对民间文学新的见解。他们对《讲话》中“为人民大众的文艺”之解读,具体而言分为以下两个方面:一是对于人民的语言,特别是工农兵语言的重视。二是强调民间文艺的政治性和艺术性。钟敬文作为国统区代表应邀参加“第一次文代会”的筹备会,参与了新体制内文学艺术建设工作^⑤。从他的自述中,可以看到1950—1957年之间,他逐步适应主流文艺思想,学术论述以纲领性和总结性的文章居多^⑥,主要围绕民间文艺的思想性和艺术性展开,这也是其民间文艺之“新”的外在表现。

二、1958—1966年:民间文艺学的高扬

1958年,随着全国展开新民歌搜集运动,民间文学得到前所未有的重视,获得良好的发展契机,相应地,学界加强与深化了对它的研究,并形成了民间文学学术发展历程的又一高峰,这一发展进程一直持续到1966年。

1958年开始民间文学出现了很多新现象,研究领域围绕民间文学的范围、民间文学的主流之争、搜集整理以及民间文学的人民性的讨论对其作了回应。克冰(连树声)在《民间文学》1957年5月号发表的《关于人民口头创作》较早提出了民间文学范围界限的问题,并强调民间文学不同于“业余文学”(中国称为“人民创作”或“工农兵创作”)。1958年新民歌运动开始后,模糊了新民歌与新诗的界限,新故事创作兴盛。周扬发表《新

① 以上引文出自钟敬文:《请多多地注意民间文艺》,《文艺报》第13期(1949年7月28日)。

② 如陈漾:《劳动人民的智慧》,《光明日报》1950年3月7日;方望:《领袖到我们村里来了——民间故事新型》,《光明日报》1950年3月15日;陈毓罢:《歌谣与政治》,《光明日报》1950年5月14日;夏秋冬:《歌谣与政治》,《光明日报》1950年5月21日。载于中国民间文艺研究会编辑:《民间文艺集刊》1950年第1集。

③ 参见李岳南:《民间戏曲歌谣散论》,上海:上海出版公司,1954年。

④ 朱自清:《中国歌谣》,上海:复旦大学出版社,2004年,第202页。

⑤ 钟敬文:《七十年学术经历纪程——〈钟敬文学术论著自选集〉自序》,《北京师范大学学报》(社会科学版)1993年第4期。

⑥ 如钟敬文:《关心民间文艺的朋友们集合起来》,《光明日报》“文代会”特刊;钟敬文:《口头文学:一宗重大的民族文化遗产》,北京:北京师范大学出版社,1951年。

民歌开拓了诗歌的新道路》^①,在他的引导下,研究者们开始思考社会主义社会民间文学的范围及其特征。1961年4月和11月,中国民间文艺研究会(以下简称“民研会”)研究部与《民间文学》杂志联合召开了两次“社会主义时期民间文学范围界限问题讨论会”^②。1950年代中期出现民间文学主流论^③。“大跃进”中,出版了以民间文学作为中国文学史的“主流”和“正宗”的著作;论著提出民间文学是中国文学史的“主流”和“正宗”的口号;报刊上对其亦充满了赞誉之辞,同时围绕“主流”问题展开了争论。《光明日报·文学遗产》《文学评论》《文史哲》《复旦学报》《读书》等刊发了相关文章,中国科学院文学研究所、民研会亦围绕这一话题召开了讨论会。他们的观点主要强调民间文学是“正统”“主流”,“以民间文学为中心,改写中国文学史”等。程俊英、郭豫适、乔象钟等撰文批评这一论调,何其芳在《光明日报·文学遗产》1959年7月26日起连续三期发表了《文学史讨论中的几个问题》,到此,“主流”论告一段落。1956年8月,中国科学院文学研究所和民研会共同组成联合调查采风组,由毛星带队,文学研究所孙剑冰、青林,民研会李星华、陶阳、刘超参加。他们的调查宗旨是“摸索总结调查采录口头文学的经验,方法是要到从来没有人去过调查采录的地方去,既不与人重复,又可调查采录些独特的作品和摸索些新经验”^④。伴随全国民族识别工作,出版了各少数民族的简史、简志、民族自治概况等三种民族丛书,这些有助于“调查产生民间故事的环境”^⑤。1958年第一次全国民间文学工作者代表大会上提出了“全面搜集、重点整理、大力推广、加强研究”的任务和“古今并重”的原则,针对采录具体提出“全面搜集、忠实记录、慎重整理,适当加工”的方针(简称“十六字方针”)^⑥,出版了《中国民间故事选》(第一、二集),第一集中收编30个民族121篇作品,第二集中收入31个民族的故事125篇。民研会研究部于1963年邀请河南、四川、广西、江苏、安徽、吉林6个省的搜集研究者,就此举行了座谈讨论,各省参加者不仅有经验总结发言,还各自提供了若干传说故事的记录稿和整理稿,以供研究讨论。这次座谈会上提供的文章和记录或整理稿,汇编为《民间文学参考资料》的第6辑(1963年8月)和第7辑(1963年9月)。这一时期关于搜集整理的广泛和深入地探讨,是民间文学学科意识提高的一个表现。周扬在第一次文代会上代表解放区作了《新的人民的文艺》的报告,他指出“解放区的文艺是真正新的人民的文艺”^⑦,在今后的文艺工作中必须坚持文艺为人民服务,首先是为工农兵服务的精神以及新文艺的方向,也就是《讲话》所规定的“人民的”方向。延安的文学精神扩展到全国文艺界,“人民性”成为文学艺术批评的基础概念,人民性亦成为文学作品艺术性的标准。民间文学研究者也努力探析作为文学艺术共性的“人民性”。民间文学研究者特别强调民间文学是人民的口头创作,突出它与人民性的连接,试图用“人民口头创作”代替民间文学。但民间文学理论的研究成了与一般文学理论的对接及对其移植,这似乎成了民间文艺学研究的惯例,到目前为止,学人仍沿袭着这一弊病。

1930年代初期文艺界掀起了大众化问题的讨论,周扬就是在这个时期登上文坛并积极参与了讨论。1942年《讲话》确立了工农兵服务方向,回应了文学上的民间化和大众化问题。周扬作为文艺工作的领导者,

① 周扬:《大规模收集全国民歌》,《人民日报》1958年4月14日。

② 参见钟秀《社会主义时期民间文学范围、特征的意见综述》;在中国民间文艺研究会研究部和《民间文学》杂志社召开的讨论会上的发言,均见中国民间文艺研究会研究部编《民间文学参考资料》第二辑,内部资料,1962年。

③ 陆侃如:《什么是中国文学史的主流》,《文史哲》1954年第1期。

④ 王平凡、白鸿编:《毛星纪念文集》,北京:学苑出版社,2004年,第92页。

⑤ 中国民间文艺研究会研究部编:《民间文学参考资料》第八辑,内部资料,1963年,第7页。

⑥ 2006年8月14日访谈刘超。

⑦ 周扬:《新的人民的文艺》,《周扬文集》(第一卷),北京:人民文学出版社,1984年,第513页。

参与了讨论;1949年以后,由于其特殊的领导地位,对民间文艺更是积极倡导。他通过具体文艺问题等探讨完成了民间文艺建设的任务。他在民间文学方面的研究与思考主要表现在对民间文学形式和功能的利用,强调民间文学、文化的人民性是为现实服务,坚持民间文学学习应尊重历史之原则等。周扬重视民间文学问题是为他的政治追求服务。他对民间文学和文学大众化的追求,是其构建人民的文艺之具体实施,但也不能因此忽视他在民间文学领域学术思想与观点,尤其应将其置于具体情境中进行分析与思考。何其芳的民间文艺研究主要表现在“文艺的”和“学术的”两个层面。他将民间文学当作文艺性质的读物,以文艺批评的标准——政治标准和艺术标准作为民歌编选尺度。如《陕北民歌选·凡例》中明确指出“……希望它同时可以作为一种文艺性质的读物。我们选择的标准是要求在思想性和艺术性上或多或少有一些可取之处。因此,从一千余首陕北民歌中,我们只选了这样一册。”^①他论述了民间文学与新文学的关系,认为民间文学是劳动人民生活 and 思想的历史,孕育于人民生活、群众的艺术,同时民间文学和作家文学在文学发展中的作用各有所长。何其芳对民间文学文艺性的重视,并不意味着他对民间文学的科学意义缺乏认识。他在《陕北民歌选·凡例》中叙述编选目的时,明确目的之一就是为民俗学、民间文学提供研究材料,并对书中材料的来源、参加工作的人员、编选民歌的地域范围、民歌的写定、注释等作了全面的学术说明,同时对书中为了阅读方便而删除民歌的衬字衬语表示歉意^②。在他的民间文学研究中,需要特别提出的是他对“民间”的理解。贾芝从1940年代开始参与民间文学创作与研究。最初他遵循《讲话》“我们的艺术是为工农兵的,为工农兵而创作,为工农兵所利用”的精神,运用劳动人民语言创作,先后在《文艺战线》《诗刊》《中国文化》《解放日报》等刊物和报纸发表诗歌多首,自此他也走上了研究民间文学的道路,正如他说:“这一时期是建国以后我所以参加了民间文学工作以至坚持至今的最初起点。”^③1949年以后贾芝正式介入民间文学领域。他的工作包括管理和研究两个方面。一是他努力建设和保存民间文学研究机构,积极组织民间文学研究。具体而言:他为民研会的成立和存在而奔走呼吁;主持编辑了《民间文学》^④;注意与地方民间文学研究组织的密切联系。另一方面,他的学术研究兼顾民间文学的宏观理论与微观领域。他在民间文学分类、对象和搜集整理的理论上提出了自己独到的见解;反对民间文学研究范围无限度扩大,主要是针对当时民间文学与作家文学合流,民间文学与群众创作等同的观点;他注重民间文学的社会价值,强调民间传说的民族性和时代性;并大力提倡少数民族文学研究。

三、新时期:民间文艺学的恢复及其文化学走向

1949年以后,民间文艺学得到迅速发展,特别是1958—1966年之间,1966—1976年,作为学术研究的民间文艺学停滞,1978年开始恢复,新时期民间文学进入了另一个发展期。

1970年代末,民间文艺学开启恢复旅程,首先就围绕民间文学基本特征的重新探讨展开。钟敬文主编《民间文学概论》中论述了民间文学的基本特征,即集体性、口头性、传承性与变异性。此外姜彬、陈子艾等提到了

① 何其芳、张松如:《陕北民歌选·凡例》,上海:新文艺出版社,1951年,第1页。

② 参见何其芳、张松如:《陕北民歌选·凡例》,上海:新文艺出版社,1951年。

③ 贾芝:《播谷集》,北京:人民文学出版社,1994年,第53页。

④ 此资料来源于2003年、2004年多次访谈贾芝所得,同时在他日记中亦多次提到。

民间文学的匿名性、“文学与非文学的双重组合性质”等^①；段宝林强调民间文学的“立体性”^②；刘锡诚则提出“整体研究论”^③等。他们关注到了民间文学的存在场域和生活特性。朱宜初、李子贤、陶立璠等则提到了少数民族民间文学人民性和民族性的特性^④，但其讨论没有在全国范围内引起反响。新时期有关民间文学研究中民间文学范围的讨论成为热点。对于民间文学范围的讨论是为了厘清它的边界，这一时期关于民间文学范围的讨论主要聚焦于：民间文学与文学领域其他文学的区别；民间文学不能完全排斥书写；集体性与口头性是民间文学范围厘定的基本。“民间文学的分类理论是民间文艺科学的重要组成部分。民间文学作品品种多样，在形态上既相近似，又有不同，既有整体特征，又有个体表现。民间文学的分类学正是在这同和异中间求出规律。因此，分类的建立有赖于结构学与形态学的发展。”^⑤1949年以后，民间文学的分类基本参照作家文学体裁。新时期，随着民间文学研究的发展，尤其是国家开启对于民间文学全面搜集工作后，民间文学保存就直接与分类相关。在1986年4月4日—16日，中芬两国学者在广西南宁和三江侗族地区进行了联合考察和学术交流。研讨会论文共计30篇，其中专门讨论民间文学分类的有7篇，话题如此集中，可见分类对于中芬民间文学研究领域都是重要问题，尤其与民间文学资料的保管、搜集直接相关。乌丙安《分类系统》指出在传统的分类体系中，英雄叙事诗、英雄故事和英雄祖先传说属于不同类别须再讨论；但值得注意的是，当时各民族、各地区体裁的特殊性已引起调查者的思考。尤其对于少数民族中某些特殊体裁如史诗，在《少数民族民间文学概论》^⑥《民族民间文学理论基础》^⑦都单章论述，而非如其他概论性著作的体裁分类，将其与民间叙事诗归入一部分^⑧；并且两部著作在具体的讨论中还对史诗的概念有所推进，过去史诗的研究，主要就是英雄史诗，甚至有人认为中国只有《格萨尔》《江格尔》《玛纳斯》三大史诗，而否认或忽视南方少数民族的《苗族古歌》、纳西族的《创世纪》《黑白战争》、彝族的《梅葛》《勒俄特衣》《阿细的先基》以及前文所提及的赫哲族、达斡尔等东北少数民族的史诗。民间文学研究中对于分类的重视，既可推动民间文学理论的发展，如“以口头作品的题材、体裁和表现方法三结合的标准作为分类的出发点，在实践中可以比较准确地分辨作品的异同，也便于集中归纳资料形成的类别。”^⑨当然，那一时期对于民间文学分类的探讨出现了很多“削足适履”的现象，尤其是文类名称不结合“地方性知识”，以及“不依照其在文化中的功用和结构而依其内容和形式予以分类整理。”^⑩

① 参见姜彬：《论民间文学的特征》，中国民间文艺研究会研究部编：《民间文学论丛》，北京：中国民间文艺出版社，1981年，第22—23页；陈子艾：《民间文学本质特征新议》，《民间文学》1986年第12期。

② 段宝林：《加强民族民间文学的描写研究》，《南风》1982年第2期。其他如老彭等也对民间文学立体性特征进行了论述，参见老彭：《论民间文学的特征》，《山茶》1988年第4期。

③ 刘锡诚：《整体研究要义》，《民间文学论坛》1988年第1期。

④ 朱宜初、李子贤：《少数民族民间文学概论》，昆明：云南人民出版社，1983年；陶立璠：《民族民间文学理论基础》，北京：中央民族学院出版社，1990年，第56页。

⑤ 张紫晨：《民间文学的分类学和分类体系》，载《中芬民间文学搜集保管学术讨论会文集》，北京：中国民间文艺出版社，1987年，第181页。

⑥ 朱宜初、李子贤：《少数民族民间文学概论》，昆明：云南人民出版社，1983年。

⑦ 陶立璠：《民族民间文学理论基础》，北京：中央民族学院出版社，1990年。

⑧ 参见钟敬文主编：《民间文学概论》第十一章，上海：上海文艺出版社，1980年，第281—311页。

⑨ 乌丙安：《分类系统》，载《中芬民间文学搜集保管学术讨论会文集》，北京：中国民间文艺出版社，1987年，第157页。

⑩ 劳里·航柯：《中央和地方档案制》，李扬译，载《中芬民间文学搜集保管学术讨论会文集》，北京：中国民间文艺出版社，1987年，第110页。

但总体而言,民间文学分类的讨论推动了分类学以及民间文学基本理论的发展。

1978年4月,钟敬文、贾芝、毛星、马学良、吉星、杨亮才组成筹备组,筹备恢复民研会的工作,民间文学中断近十年后开始了新的历程。新时期民间文艺学的发展紧随当时的政治与学术形势,处于恢复与转折时期。从钟敬文、贾芝、毛星等学人的民间文学研究我们可以窥见一二。

民间文艺学开始恢复之后,钟敬文多次讲话与著述中均提到民间文学的特殊性^①,这沿承了他30年代中期就开始提倡的特殊文艺学之思想。在民间文艺学开始恢复并发生转折的新时期,他开始逐步构建这一特殊文艺学。他在《谈框子》中提出要突破狭隘化了的古为今用和一般文艺学的框子,这两点实际上是他系统民间文艺学之通俗化表述。前者主要针对忽视民间文学与特定社会环境的关系^②,后者主要针对民间文艺学中的作家文艺学模式^③。从陈述中可以看到他构建中国特色民间文艺学的框架,那就是民间文艺学一般理论、民间文艺学史和多视角的交叉研究。新时期钟敬文民间文艺学基本理论的构建主要体现于《民间文学概论》一书的编写。他在“前言”中陈述了自己的思想,即:民间文学跟它周围文化现象密切相关,同时作为一种特殊的文学,它在内容与形式上具有自己的特性。民间文学集体性、口头性、传承性、变异性四性特征及其关系是多年来民间文学的基本理论问题之一。在钟敬文的论述中,集体性与口头性成为民间文学的主导特征,其他两个特征是在它们基础上的派生,而且它们成为民间文学与书面文学的分水岭,因此民间文学的理论建构集中关注它的创作者与创作形式。传承性与变异性,本来属于民间文学的内在研究部分,但由于其在四性中的派生性,它们一直没有成为钟敬文民间文艺学体系中的核心概念,对他们的研究可以推演出民间文学作为一种语言艺术的特殊性,从而丰富和扩充一般文艺学理论^④。对于它们的忽视,使得钟敬文特殊文艺学的解读外在性更为明显^⑤。1986年开始他的研究指向文化学,《谈谈民族的下层文化》可以说是他民间文学与社会生活的关系之思想的扩展与顺延。关于民间文学与社会生活、下层文化的关系没有指向民间文艺学的文学“特殊性”。

1976年以后,中断了近十年的民间文学研究开始了新的历程,在这一发展阶段,贾芝是研究领域的主要人物之一。他从新时期开始至20世纪末学术主导思想变动不大,为了更清晰地展现他的思想脉络,此处将其1970年代末至1990年代末的学术进行集中论述。他的著述以及活动,可以分成民间文学、民族文学研究与探索;为新的论著所撰写的序文;国际交往三部分。1976年以后,他一如既往坚持《讲话》精神,重视对“中华人民共和国民间文学事业发展源头的寻索”^⑥,这句话道出了他学术研究的元点与终极追求。他积极整理延安时期解放区的民间文学资料^⑦,希望作为一个亲历者为后人的研究提供资料基础,从他的序言以及内容编排、体例等方面可以看到他从文艺视野对民间文学的定位。在他的思想中,民间文学作为艺术具有强大魅力,它属于文学殿堂中不可或缺的部分,具有文学所具有的特性以及功能。他重视民间文学的搜集整理,新时期

① 参见钟敬文:《谈框子》《欢迎〈民间文学专辑〉的刊行》载于《钟敬文民间文学论集》(上),上海:上海文艺出版社,1982年,第406、456页。钟敬文主编:《民间文学概论·前言》,上海:上海文艺出版社,1980年,第5页。

② 钟敬文:《民间文艺谈藪》,长沙:湖南人民出版社,1981年,第47页。

③ 钟敬文:《民间文艺谈藪》,长沙:湖南人民出版社,1981年,第52页。

④ 钟敬文主编:《民间文学概论》,上海:上海文艺出版社,1980年,第46页。

⑤ 钟敬文、董晓萍:《钟敬文学术》,杭州:浙江人民出版社,2000年,第116—117页。

⑥ 贾芝:《播谷集·自序》,北京:人民文学出版社,1994年,第4页。

⑦ 贾芝主编:《延安文艺丛书·民间文艺卷》,长沙:湖南文艺出版社,1988年;贾芝主编:《中国解放区书系·民间文学编》,重庆:重庆出版社,1992年;贾芝主编:《中国解放区书系·说唱文学编》,重庆:重庆出版社,1992年。

他积极推进民间文学三套集成,主编《中国民间歌谣》集成成为他事业的核心。从他的研究中可以看到,他将民间文学当作人民的诗学,与作家文学并存于文学领域,同时又将民间文学视为文学之源^①。他遵循《讲话》精神,围绕取之于民、还之于民开展自己的学术与活动,具体表现在人民的诗学与根植民间两个方面。他对于民间文学更注重的是它与作家文学之文学的共通性,在他的研究中,重点不是析分这两种文学,更注重的是为民间文学在文学领域争得一席之地,让民众的文学为民众服务,因此他的研究更多呈现出的是一种活动,认为自己所做的工作是“学者与民众的对接、书斋与田野的对接、民族与世界的对接。”^②不可否认,这种理念同时也给他的研究造成了一定局限性。在80年代学界出现文化热潮时,他关注过,对民间文学的多视角研究也持肯定态度,但是他的核心思想则未动摇。

毛星的民间文学研究,学人提及较少,如果从知识积累的学术史而言,他在民间文学领域的成果不算很多,但从思想史来说,他对民间文艺学则是不可或缺的人物。他的民间文学思想主要体现在调查研究和文学艺术特性两方面。前者前文已有论述;后者而言,他强调文学艺术的现实性与阶级性,认可形象是文艺的基本特性。他认可民间文学可以成为多学科研究对象,也可以从多角度探析,但是民间文学范围的界定必不可少。他提到为了减少误解,可以重新运用新的词语指称自己的研究,这一点是可取的,同时也能减少民间文学不必要的学科纠纷与危机。他明确自己对民间文学的观点,其归属于文学艺术,同时它自身又具有独特的艺术特性,虽然他没有进一步阐述,但他的这一研究指向则是非常科学的,只是后来的学人并没有沿承他的思考路径^③。此外,毛星从50年代中期开始在少数民族地区进行民间文学调查,就一直努力实践自己的整体文学观思想,后来则与贾芝、钟敬文、马学良等一起推进中国少数民族文学研究,他主持编写的《中国少数民族文学》填补了中国文学史的空白,对于中华完整文学史的建构更是意义重大^④。1979年钟敬文提出民间文学是总的文学的一个方面或一个部分,它与作家文学、通俗文学共同构成文学^⑤。毛星的整体文学思想则是对钟敬文大文学理论的一个推进,这一思想影响着民间文艺学领域,最显著的就是《中华民间文学史》的编纂,从体例到布局都是对《中国少数民族文学》的一个承继与发展^⑥。从大文学理论到整体文学观,与韦勒克总体文学理念相吻合,可见中国民间文艺学自身的发展与西方也是有可对接之处,只是后来的研究者在引进西方理论中一味强调西学,忽略了中国民间文艺学自身的发展,这就使得中国民间文艺学思想中的自主性因素没有得到进一步的发展与深化。

四、1990年代:民间文学研究的本位缺失

80年代中期开始,民间文学研究发生了文化学转向,它被逐步纳入到民俗学之民间文学研究中。这一思想是欧美文化人类学的传统,他们将民间文学称为口承民俗,至今它在美国仍是民俗学研究的最普遍类型^⑦。

① 贾芝:《播谷集》,北京:人民文学出版社,1994年,第261页。

② 贾芝:《我是草根学者》,《新文学史料》2007年第2期。

③ 毛星:《民间文学及其发展简论》,《民间文学论坛》1984年第1期。

④ 参见中国社会科学院科研局组织编选:《毛星集》,北京:中国社会科学出版社,2002年,第357、370、371、372页。

⑤ 钟敬文:《钟敬文民间文学论集》(上),上海:上海文艺出版社,1982年,第412页。

⑥ 吕微:《〈中华民间文学史〉编写研讨会纪要》,载于《文学遗产》1995年第2期。

⑦ 参见[美]布鲁范德:《美国民俗学》,李扬译,汕头:汕头大学出版社,1993,第6页。

“民”作为民俗文化的承载者与主体,一直是民俗学的核心概念,对于民俗学而言具有本体论意义。陈勤建提到“民俗意义上的民众,是相对于官方立场而言的宽泛的人群概念。”^①这一范围厘定突破了政治视野的“民”之内涵,与世界民俗学对“民”的探讨趋向一致。“民”不再指农民或乡下人,这对于民俗学而言意味着民俗学取向的变化。正如高丙中所言:“民俗学的取向是历史还是现实?民俗学的对象是罕见的奇风异俗还是普通的大众生活文化?关键在于正确认识作为民俗主体的‘民’。”^②通过“民”内涵的推进,民俗学思想逐步摒弃古俗研究,开始介入现代生活,其现实意义越来越得到重视,这也是它得以迅速发展的重要因素。关于“民”的具体内涵,学界首先介绍了西方“民”的历史演化过程以及当前的现状。《美国民俗学》一书关于民众类型叙述非常清晰,“泛而论之,在解释谁是民众、其民俗如何起源问题上有四种基本理论。公有理论认为,‘民众’是纯朴的农民,他们共同创造了民俗。残留物理论把民俗的起源上推到文明的‘野蛮阶段’,认为现代民俗是古代的遗传或‘残留物’。文化降低因素理论则颠倒了传播的方向——认为民俗是从高级的根源而来,如‘学问知识’自上而下传入普通人民中而成为其传统的东西。最后,个人创造与集体再创造理论认为,各种民俗起先都是由社会任何阶层的某个个人创造的,但在口头流传的过程中它又被修改变动了。”^③这一时期还译介了阿兰·邓迪斯有关“民”的论述,他提出“民是指至少具有一个共同因素的任何人类群体”,这个群体可以大到一个民族,小到一个家庭,即所谓的“临时民群”。只有这种界定才使得“民”会永远存在,民俗学既拥有了现代意义,同时也能持续发展^④。根据西方学人的理论,国内学者对其进一步内化,“民”演化为“人”,民俗即“人俗”^⑤。与此同时,文学领域对“民间”亦有讨论,但他们主要从文学本体研究出发,寻找新的思考路径。在此不做详述。

倒是民间文学领域并未出现对“民间”内涵对独立讨论。它基本上依附于民俗学,这样90年代民间文学之民也跟随民俗学演化为“人”,但是民俗学之“民”是由俗界定的,这对于民间文学研究没有直接意义,所以这一问题的讨论,并不能阐释它的研究本体,只是扩大了作为资料体系的民间文学之范围,其积极意义就是现代意义上的民间文学被逐步纳入研究视野,比如80年代出现的新故事、90年代流行的都市民间文学等。对于民间文学的研究也注入多重维度,从文化人类学、比较文学等分析阐述,如欧洲民间故事学理论和形态学被引介^⑥,比较故事学研究兴起^⑦,原型批评理论以及帕里—洛德口头诗学开始引入^⑧等等;但在学术思想影响较大的依然是民俗学派^⑨的民间文学研究。

① 陈勤建:《中国民俗》,北京:中国民间文艺出版社,1989年,第20页。

② 高丙中:《关于民俗主体的定义——英美学者不断发展的认识》,《湖北大学学报》(哲学社会科学版)1993年第4期。

③ [美]布鲁范德:《美国民俗学》,李扬译,汕头:汕头大学出版社,1993年,第21页。

④ [美]阿伦·邓迪斯:《“民”是什么人?》,王克友、侯萍萍译,《民俗研究》1994年第1期。

⑤ 黄意明:《化民成俗:民俗学的重大课题》,《戏剧艺术》1998年第4期。

⑥ 参见刘魁立:《刘魁立民俗学论集》,上海文艺出版社1998年版;李扬:《中国民间故事形态研究》,汕头:汕头大学出版社,1996年。

⑦ 刘守华:《比较故事学》,上海:上海文艺出版社,1995年。

⑧ 叶舒宪选编:《神话——原型批评》,西安:陕西师范大学出版社,1987年。虽然其1987年出版,但到90年代开始在民间文学研究中大量使用。口头诗学理论参见[美]约翰·迈尔斯·弗里:《晚近的学科走势》,《民族文学研究》2000年第S1期。

⑨ 民俗学将其视为研究的一部分,英美文化人类学传统一直如此,在民间文艺学学术史上被称为“民俗学派”。另,此处为了区分民俗学视域的民间文学与文学视域的民间文学,将后者表述为“民间文艺学”,与全文所述“民间文学”内涵一致,但为了说明这一时期的学术发展,在“民俗学派民间文学思想”部分对论述中不予统一。

1989年“五四”七十周年国际学术讨论会上,钟敬文提出了“民俗文化学”,他将其阐释为对于“作为一种文化现象的民俗”进行研究的学问。民俗文化,简要地说,是世间广泛流传的各种风俗习尚的总称;民俗文化的范围,大体上包括存在于民间的物质文化、社会组织、意识形态和口头语言等各种社会习惯、风尚事物;口头语言民俗是人际关系的媒介,是许多文化的载体,是一种特殊的符号民俗传承。民俗文化学则是民俗学与文化学相交叉而产生的一门学科。在体系建构中,他涉及到民俗文化学与民俗学、文艺学等学科之间的关系,前者的论述明确民俗学有自己的丰富内涵,其也是民俗文化学的内涵,后者则与其他社会人文科学并列,民间文艺学是否归入文艺学则语焉不详。民俗文化学可以说是一个时代性学术名词,钟敬文以民俗学为本位,对其进行了建构与论述,随着时代情境的消失,它逐步处于消沉,但是处于其核心的民俗学思想则得以推进。90年代末,他提出了建立中国民俗学学派的口号。他认为中国的民俗学已脱离西方民俗学的影响,进入自主阶段,其特性是多民族的一国民俗学^①。他的这一思想从90年代中期开始酝酿,得到了民俗学学界的推动和认可,成为中国民俗学发展的一个标识。但在民俗学发展的过程中,学界对口头文艺的研究越来越轻视,当时亦有学者指出民间文学研究者把坐标调整到民俗学、民族文化学等外学科的角度,短期内难以构建新的理论体系与构架。世纪之交学人开始对民间文学这一困境进行反思。

这一时期学人的研究更多关注民间文学中的民俗事象梳理与探析。民间文学领域的资料搜集与民俗学又有着差别,完全转化为田野作业极其困难,面对如此情境,反应民间文艺学理论停滞的声音在学界越来越高。在主流之外,90年代民俗学派还存在一个侧翼,那就是文艺民俗学。文艺民俗学“在民俗和文艺学的结合点上,共同建构的新视角、新方法和新理论。”^②其建构与兴起是研究者希冀用民俗学的知识、理论,推动文艺学科的发展,研究路径主要有:运用民俗学的研究方法对文学文本的生成、风格进行解读;民俗作为文艺批评与文艺审美的一个维度;基于“文艺人学观”,论述文艺与民俗的内在建构。尤其后者,在认可民俗与文学,特别是与民间文学之间特殊关系的前提下,其立足于文学的研究本位,因此在90年代民俗学派的民间文艺学思想中,独树一帜,并从侧翼积极推动民间文艺学的本体研究。

五、21世纪:民间文学研究的多维视野与多元范式

世纪之交,学者开始对“不同的社会情势和学术氛围”中出现的“不同的思潮、流派和人物”进行梳理与讨论^③,众多学人关注学科范式、研究方法的转化。1970年代末民研会恢复、民俗学和少数民族文学研究重建等,民间文艺面临新的发展机遇。国家层面而言,启动了三套集成工作,民间故事、歌谣、谚语的全国范围内文本搜集,带动了民间文学研究的发展。民间文学研究领域大量新的理论开始介入,精神分析、文化相对论、故事形态学、新进化论、口头诗学、表演理论等交融并置,但是八九十年代只是引入,并未全面深入,尤其是表演理论和口头诗学的影响到新世纪才全面呈现。

大量理论的介入,多视角、多视阈的研究使得民间文学“人民性”、思想性以及现实主义等“一元性”的文

① 钟敬文:《建立中国民俗学学派论纲》,《广西民族学院学报》(哲学社会科学版)2000年第1期。

② 陈勤建:《文艺民俗学发生论》,《华东师范大学学报》(哲学社会科学版)1986年第6期。

③ 刘锡诚等:《民间文学学术史百年回顾》,《民间文化论坛》2005年第5期。

本分析渐趋被打破。从上世纪末开始,民间文学的本位缺失成为学人反思的核心与焦点。本位缺失更多指向传统追随作家文学的批评范式的失效。首先就是再次掀起民间文学与作家文学关系的讨论。这一问题从民间文学兴起之时就是民间文学研究的基本问题之一。21世纪初,“作家文学中的民间文学”和“作为相似艺术形式的民间文学和文学”引起关注^①;“民间文学源头论”被重新梳理与批评检视^②;民间文学被重新置于中国文学史脉络中梳理与反思,作家文学与民间文学的交融、作家作品对民间文学的使用亦重新梳理与思考,同时新兴的人工智能、网络文学也被纳入此讨论视野^③。其讨论中心转移到民间文学与作家文学之间的“重合”“交叉”“相似”等。

民间文学的文学性集中体现于其“口头性”“传统民间文艺学尽管认识到民间文学是口头文学,但却从来没有把民间文学当成口头文学看待和研究,而是首先把口头文学转化为书面文本,然后按书面文学的概念框架和学术范式进行研究,正是这种书面范式的积习,导致民间文艺学学科独立性的丧失。”^④民间文学研究发生了从书面到口头的转换,同时民间文学也渐趋被替换为“口头传统”(或“口头文学”)等,“中国学者往往用认识方法研究民间文学的文本实践问题,认为民间文学的文本和语境是彼此游离的”,多数中国学者将民间文学等口头转向理解为“一种理论认识和实证研究的方法,从而忽视了民间文学转向实践科学的可能性”^⑤,即话语转换背后所呈现的“思想”变迁。

新世纪对于“口头性”的阐述触及民间文学根本,研究者从不同维度、不同视阈出发,共同推动着民间文学逐步脱离传统“书面文学”窠臼,形成适合自身的文学研究与文学批评,同时也为“书面文学”提供新的研究视角,推动整体文学的发展。对于“口头性”分析,这一时期呈现出形态学、口头诗学、民俗志诗学等交融错杂的局面。普罗普的形态学理论从1960年代苏联史诗理论引介中就已提及,只是后来这一理论未全面引入,亦未用于中国本土民间叙事的研究。从新时期到新世纪,母题、母题链、主题、类型等成为民间叙事形态分析的“重要概念”与理论工具^⑥,母题、母题链、主题引起了相邻领域的关注,母题也与数据库建设联结,为研究者提供了资料库与新的数据平台^⑦,当然其效用度与影响力还需长时段考察。从理论层面而言,这一研究视阈的深层推进较慢,尤其近年来渐趋沉寂、冷落。口头诗学的发展推动了学界对“口头性”关注与新的阐释路径。20世纪末21世纪初,朝戈金、尹虎彬、巴莫曲布嫫等开始大量译介帕里—洛德口头诗学理论,其关注口传文本背后“口头的诗歌传统”,注重分析总体性的民族文化谱系,从而对“非书面样式的结构、原创力和艺术

① [美] 玛丽·艾伦·布朗:《民间文学与作家文学》,李扬译,《民间文化论坛》2004年第4期。

② 王鍾陵:《“文字民间源头论”的形成及其失误》,《学术研究》2002年第12期。

③ 李扬主编:《民间文学与作家文学》,青岛:中国海洋出版社,2004年。

④ 刘宗迪:《从书面范式到口头范式:论民间文艺学的范式转换与学科独立》,《民族文学研究》2004年第2期。

⑤ 户晓辉:《民间文学:转向文本实践的研究》,《中国社会科学》2014年第8期。

⑥ 如刘魁立:《民间叙事的生命树——浙江当代“狗耕田”故事情节类型的形态结构分析》,《民族艺术》2001年第1期;万建中:《解读禁忌:中国神话、传说、和故事中的禁忌主题》,上海:上海印书馆,2001年;刘守华:《中国民间故事类型研究》,武汉:华中师范大学出版社,2002年;祁连休:《中国民间故事类型研究》,石家庄:河北教育出版社,2007年;顾希佳:《中国古代民间故事类型》,杭州:浙江大学出版社,2016年等。

⑦ 主要个案有中国社会科学院民族文学研究所数据库建设团队对民间叙事母题,特别是神话母题(如王宪昭“中国神话母题W编目”)数据库的建设。

手法”、“口头创编”等进行阐释^①。朝戈金《口传史诗诗学：冉皮勒〈江格尔〉程式句法研究》^②《关于口头传唱诗歌的研究——口头诗学问题》^③《口头诗学》^④等引领了史诗研究范式的转换,同时也波及对其他民间叙事的研究,如歌谣、民间故事等开始关注“口头创编”“文本与语境”“程式”“大词”等^⑤。1923年沈兼士《今后研究方言之新趋势》提到“向来的研究是目治的注重文字,现在的研究是耳治的注重言语。”^⑥民俗学与方言的关系甚为密切,少数民族文学更是如此,如马学良1937年就撰写《〈方言〉考原》^⑦等从方言探析古代汉语以及少数民族语言的嬗变等。钟敬文也强调民间文学的口头性,提出应从“目治之学”转向“耳治之学”。朝戈金《“回到声音”的口头诗学:以口传史诗的文本研究为起点》^⑧则进一步阐明了“声音”是口传诗学与一般意义诗学的核心区别,并回应了新技术时代口传叙事的存在形态及延续与传播等问题。还有就是《背过身去的大娘娘:地方民间传说生息的动力学研究》^⑨将民间叙事置于社区与信仰之中考察其背后民众的诉求与实践,将传统的“书面”文本回复到具体时空“关照”与阐释。再者,注重口传叙事的“表演(或演述)语境”,从理查德·鲍曼(Richard Bauman)的表演理论引入^⑩,到学界对其大量使用,“语境中的表演”“交流实践”中的文本等成为“口头性”分析的新维度。此外,关注新媒介传播中的口头文学,如网络谣言、都市传说等亦吸引了研究者^⑪。民俗志研究以明确的问题意识为先导^⑫,注重对民间叙事的日常生活属性的分析,这一研究维度与民俗学的“民族志”研究对接,关注神话、民间故事等民间叙事研究的当下性^⑬。这一经典研究维度曾一度成为民间文化研究的主流,但其缺失与问题也引起了学者的反思,尤其是民俗志的重复度过高、成为新的“文本”资料集^⑭。民俗志基于田野考察,为人类学、民俗学、民间文学共同关注,其注重田野“文本”一度改变了纯粹的文学文本,但其最终依旧回归新的“文本”制造。

- ① [美]约翰·迈尔斯·弗里:《晚近的学科走势》,《民族文学研究》2000年增刊;另有[美]约翰·迈尔斯·弗里:《口头诗学:帕里—洛德理论》,朝戈金译,北京:社会科学文献出版社,2000年;[美]阿尔伯特·贝茨·洛德:《故事的歌手》,尹虎彬译,北京:中华书局,2004年;[匈]格雷戈里·纳吉:《荷马诸问题》,巴莫曲布嫫译,桂林:广西师范大学出版社,2008年等。
- ② 朝戈金:《口传史诗诗学:冉皮勒〈江格尔〉程式句法研究》,南宁:广西人民出版社,2000年。
- ③ 朝戈金:《关于口头传唱诗歌的研究——口头诗学问题》,《文艺研究》2002年第4期。
- ④ 朝戈金:《口头诗学》,《民间文化论坛》2018年第6期。
- ⑤ 如江帆:《民间口承叙事论》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2005年;郑土有:《吴语叙事山歌演唱传统研究》,上海:上海辞书出版社,2005年;林继富:《民间叙事传统与故事传承——以湖北长阳都湾镇土家族故事传承人为例》,北京:中国社会科学出版社,2007年等。
- ⑥ 沈兼士:《今后研究方言之新趋势》,《歌谣周刊》1923年12月17日。
- ⑦ 马学良:《〈方言〉考原》,中央民族大学中国少数民族语言文学学院编:《马学良文集》上卷,北京:中央民族大学出版社,2009年。
- ⑧ 朝戈金:《“回到声音”的口头诗学:以口传史诗的文本研究为起点》,《西北民族研究》2014年第2期。
- ⑨ 陈泳超:《背过身去的大娘娘:地方民间传说生息的动力学研究》,北京:北京大学出版社,2015年。
- ⑩ [美]理查德·鲍曼:《作为表演的口头艺术》,杨利慧、安德明译,桂林:广西师范大学出版社,2008年。
- ⑪ 施爱东:《网络谣言的语法》,《民族艺术》2016年第5期。1993年。都市传说涉及者较多,从李扬翻译《消失的搭车客:美国都市传说及其意义》(扬·哈罗德·布鲁范德著,桂林:广西师范大学出版社,2006年),后与都市民俗学同步发展,对上海、北京、青岛等地研究者较多。
- ⑫ 刘铁梁:《民俗志研究方式与问题意识》,《北京师范大学学报》(社会科学版)2005年第6期。
- ⑬ 如杨利慧等:《现代口承神话的民族志研究——以四个汉族社区为个案》,西安:陕西师范大学出版社,2011年。
- ⑭ 《民间文化论坛》2007年第1期刊发了高丙中、王建民、张小军、郭于华、吕微、张海洋、朝戈金、庄孔韶、巴莫曲布嫫、赵丙祥、杨念群、刘铁梁、刘宗迪、叶涛、尹虎彬、黄涛、万建中《民族志·民俗志的书写及其理论和方法》。

此外需特别提及的就是兴起于21世纪初的非物质文化遗产(intangible cultural heritage,以下简称“非遗”)保护,它成为民间文学研究新的历史境遇与理论推手。2006年国家全面启动非物质文化遗产保护,至今已有十余年,“非遗”亦从生僻词成为流传度极高的语汇,从“庙堂之高”到“江湖之远”均有其“身影”;同时亦在学术领域成为话语引领^①。在遗产化的过程中,民间文化(文学)资源的底层、边缘性亦被改变,它开始成为国家话语的文化资源。正如公共民俗学的发展一样,民间文学(口头文学)开始进入公共领域,她的文化价值成为政府与学者讨论的关键,但是如何将民间文学的主体——社区与个人置于“前台”?从文化资本、文本重构(民俗志诗学)以及伦理层面对民间文学主体的关照等多角度研究成为2010年代后民间文学发展面临的新语境,这对民间文学而言既是挑战也是机遇。

责任编辑:董德英

Seventy Years of Research on New Chinese Folk Literature

MAO Qiao-hui

(Institute of Ethnic Literature, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 100732, China)

Abstract: The distinction between folk literature and writers' literature lies in its unique literariness and aesthetics. The academic history of folk literature is the process of explaining this special literariness and aesthetics. This paper combs the development of thoughts on folk literature in the past 70 years in New China in the light of basic relevant issues. In the early period of New China (1949-1966), folk literature achieved disciplinary independence in the new academic system, and further expanded by inheriting the literary and artistic ideas of the liberated areas during the Yan'an period. Since the mid-late 1970s, with the restoration of folk literature and art, it combined with cultural studies, and new trends of folklore and culture emerged in the 1990s. With the interdisciplinary development of folklore, anthropology and sociology, as well as the disciplinary categorization of folklore and folk literature, the lack of the standard of folklore research in the reflections of scholars at the end of the century became a hot topic of discussion. At the turn of the century, with scholars combing and discussing different trends of thought, schools and figures, folk literature research took on a mixed picture of multi-dimensional visions and multi-paradigms. Especially after the 2010s, cultural capital, text reconstruction (folklore poetry) and ethical concern for the subject of folk literature have become the new context for the development of folk literature, constituting both a challenge and an opportunity for folk literature.

Key words: folk literature; ideological history; basic issue; basic discourse

^① 关于非遗的研究涉及者众多,王文章、刘魁立、乌丙安、刘锡诚等从非遗知识推广、普及等层面撰写了概论性著作;巴莫曲布嫫、朝戈金、安德明、杨利慧、彭牧等从非遗公约的概念、细读、社区、“时间性”等进行了阐释与论述;刘铁梁、吕微、高丙中、刘晓春等从建构论视角对非遗的功能及当下意义进行了论述。此段表述借鉴了祝鹏程《改革开放以来的中国民俗学:热点回顾与现状反思》(《民俗研究》2019年第2期)的分析。近年来非遗研究者众多,难免挂一漏万。

李焘北宋史事考证及其方法

——以《续资治通鉴长编》为中心

施建雄 惠梦琪

(陕西师范大学 历史文化学院,陕西 西安 710119)

摘要:南宋史家李焘在其编纂的《续资治通鉴长编》中通过考异自注的形式对宋代政治、经济制度进行考察,尤其关注中枢机构中的枢密使之来源多途化的倾向、新的司法机构的出现以及对地方控制的加强,由此反映出宋代中央集权进一步强化的特征。在经济制度上则集中考察各种开源节流尤其是专利措施的出台及执行的过程。其考证路径和形式相对成熟,具有鲜明的比较意识和客观辩证的治史态度。对其进行必要的总结有重要的学术价值,并能给后人获得治史方法上的有益启示。

关键词:李焘;《续资治通鉴长编》;制度;考证

中图分类号:K204.3

文献标识码:A

文章编号:1005-7110(2019)04-0108-10

两宋时期,司马光在组织、领导编纂《资治通鉴》的过程中创立了考异式自注新风,并确立了史书考异的义例,在中国史学史上作出了开创性的贡献。南宋两大名家,李焘和李心传则分别撰有《续资治通鉴长编》和《建炎以来系年要录》,继承发展了司马光的治史方法。李焘(1115—1184年),字仁甫,号巽岩,眉州丹棱(今四川省眉山市丹棱县)人。历任州县官,孝宗时官至同修国史。他承袭《资治通鉴》,写成了一部记载北宋一代历史的编年体巨著《续资治通鉴长编》(以下简称《续长编》),记事起至建隆,终于靖康,全书980卷,另撰举要68卷,《续长编》一书“用力四十年,叶适以为《春秋》以后才有此书”^①。此书叙事极为详尽,某种意义上,司马光寄希望于范祖禹“宁失之繁,无失之略”的精神以及撰述一部宋朝当代史的愿望由李焘帮助他实现了^②。此书的另一个重要特点就是旁征博引,“统会众说,掎击伪辨”^③,书中注文相当丰富,各种异说纷纷呈列,考辨方法也较为科学合理。其中有关政治、经济的考证内容对我们深入了解宋代有关制度的实质和内涵极有帮助,对其作系统的发掘和整理有着重要的学术价值并能获得治史方法上的有益启示。

收稿日期:2019-05-06

基金项目:本文系国家社会科学基金重点项目“中国历史编纂学的演进路径、优良传统和当代价值研究”(09ZSA001)的阶段性成果。

作者简介:施建雄,男,福建永春人,历史学博士,陕西师范大学历史文化学院教授,博士生导师,教育部“新世纪人才”,主要从事史学理论及史学史研究;惠梦琪,女,陕西师范大学历史文化学院研究生。

① 脱脱等:《宋史》,北京:中华书局,1977年,第11919页。

② 司马光撰,邓广铭、张希清点校:《涑水记闻》“略论有关涑水记闻的几个问题”,北京:中华书局,1989年,第1页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》“进续资治通鉴长编表”,北京:中华书局,1993年,第7页。

有关枢密使的考察是李焘对本朝中枢机构的重要组成部分给予特别关注的一个主要代表。他一定程度上梳理出任职枢密使人员来源多途化开始出现的局面。《续长编》于宋太宗太平兴国六年(981)九月丙午正文中记载“以枢密副使、刑部侍郎石熙载为户部尚书充枢密使。用文资正官充枢密使,自熙载始也。”^①又在注文中进一步指出以文资正官充枢密使,从石熙载开始固然不错,但对其是否带检校官职衔^②却无法判定,他依据《仁宗实录》及《会要》中相关记载可以确认不带检校官衔的枢密使实际上是从钱惟演开始的。其次,关心枢密使相关名额的设定与政治斗争的关系。《续长编》于元丰四年(1081)正月载“枢密副使、太中大夫孙固知枢密院兼群牧制置使,枢密副使、正议大夫吕公著同知枢密院,龙图阁直学士、太中大夫、枢密都承旨兼群牧使韩缜同知枢密院。”^③同年十一月又叙“枢密院置知院、同知院,余悉罢。”^④此项内容主要依据《实录》所书,并没有说到设定知院和同知的具体人数。但是宋代正史组成部分的《职官志》中却有“定置知院、同知院二人,时有知院事孙固、同知院事吕公著、韩缜凡三员,官制既行,上欲礼退公著,逡巡数月,公著始请补外,乃以资政殿学士知定州”之文,明确说设知院、同知院仅二人。但李焘分析指出神宗正史中的《职官志》“于吕公著或加诬辞,不然作志者将以此讥公著也。”^⑤之后元丰五年四月丁丑“正议大夫、同知枢密院吕公著为光禄大夫、资政殿学士、知定州”条之注文中再次重申对《职官志》的批评意见,“盖作史者之私意,公著自缘议论不合故罢耳。二员之制,更须考详。”^⑥两相呼应,力求将相关职务名额设置的变化考证清楚,某种程度上也揭示出《职官志》说法的主观意图。李焘又于元祐三年(1088)四月壬午条下考《御集》同年四月六日载孙固等差除之文,内有龙图阁直学士、朝议大夫、知延州赵鼎除同知枢密院事的叙述。他指出赵鼎早前并没有升拜二府之命,不知《御集》何故有如此说法,怀疑它叙述有误,留存备考。但是李焘后来在看到刘摯《日记》中所叙述的内容之后,醒悟到赵鼎“除命乃是中辍,非错误也。故追修如上,仍全载摯《日记》云……”^⑦。经搜集相关材料之后,进一步完善有关认识,这也是作者在历史考证中明确讲到其论断经有关材料发掘之后得以修正的一个具体案例。值得肯定的是,李焘对一时不能解决的各项制度问题,主张先将相关叙述予以保存,留待以后资料补充收集完毕后,再作进一步的分析。他是这样主张的,在实践中也是这么做的。

对审刑院设置的时间和缘由,李焘作了较为系统的考辨,这也是他对新创立的司法机构给予关照的一个具体体现。《续长编》于太宗淳化二年(991)八月载“上钦恤庶狱,虑大理、刑部吏舞文巧诋,己卯,置审刑院于禁中,以枢密直学士李昌龄知院事,兼置详议官六员。凡狱具上奏者,先由审刑院印讫,以付大理寺、刑部断覆以闻,乃下审刑院详议,中覆裁决讫,以付中书,当者即下之,其未允者,

① 李焘:《续资治通鉴长编》,第502页。

② 唐、宋时检校官为诏除而非正式任命的加官,是与正职并存的散官。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》,第7541页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》,第7725页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》,第7725页。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》,第7829页。

⑦ 李焘:《续资治通鉴长编》,第9966页。

宰相复以闻,始命论决。盖重谨之至也。”^①事情源于徐铉被女僧道安诬告猥亵,王禹偁因为其雪耻而遭受牵连。李焘在注文中注意到《会要》的记载却是:“法官议覆居道安狱,依违鹵莽,皆坐迁谪,因置审刑院”,与《实录》八月己卯十二日初置审刑院,九月戊戌初二日,王禹偁等始免官的说法正好相反,“先后或失其序,岂禹偁等系狱二十余日乃论决耶?不然,《会要》误也。今但依《实录》所书,更须考之。”^②与此相联系,他就司马光《涑水记闻》中称赵普出镇,太宗患中书权太重,而且事务繁忙,宰相不能照顾周全,向敏中时为谏官,故上疏请分中书刑房置审刑院云云^③,李焘考《实录》有关记载,向敏中虽然以左司谏知制诰,却查不到有此番议论,国史及他书也没有相关的记载,不知司马光的说法有何根据?“且置审刑院,其意不过钦恤庶狱耳,岂能分中书权,省其事耶?疑此说或误,更须考之。”从理论上说,审刑院主要涉及案件审理与中书宰相职权的削弱并不相关,因此谈不上分权和减轻事务等问题;另杨亿《谈苑》中也论及“审刑院本中书刑房,宰相所领之职,于是析出”^④,此中也没有说到中书权太重是该司之所以被设置的原因。

考察吏部领选之事、委任朝官为地方长官以及选派专使乃至边地组织民兵等,是撰者关注从中央到地方层层加以控制的主要内容。针对《续长编》乾德二年(964)二月载“(张)昭为吏部尚书领选事,凡京官七品以下犹属铨,及昭致仕,始用它官权判,颇更旧制,京官以上无选,并中书门下特除,使府不许召署,幕职悉由铨授矣。”^⑤李焘于注文中说明此项内容主要根据《会要》的记载而加以叙述的,也就是说直至乾德年间,吏部尚书刘昭退休之后,才出现他官权判流内铨^⑥的现象。但进一步考察的话,实际上“建隆初薛居正已权判流内铨矣。当考。”^⑦表现出疑则阙疑的治史态度。至于《续长编》太祖乾德元年(963)六月庚戌叙“命大理正奚屿知馆陶县,监察御史王祐知魏县,杨应梦知永济县,屯田员外郎于继徽知临清县。”李焘于注文中强调相关材料都说是朝官知县自奚屿等人开始,但他考《实录》建隆二年(961)十一月己丑的记载,以祠部郎中王景逊为河南令,职方员外郎边珣为洛阳令,左司员外郎段思恭为开封令,驾部员外郎刘涣为浚仪令,代卢辰、张文遂、边珣、宋彦昇等,由此他深感疑惑,“不知何故诸书乃言知县始此,岂令与知县不同乎?”^⑧因此他在正文中的叙述也就相对比较谨慎,没有采纳其他人的说法。

《续长编》于真宗咸平五年(1002)正月甲辰载“以右仆射张齐贤为邠宁环庆泾原仪渭镇戎军经略使、判邠州,令环庆、泾原两路及永兴军驻泊兵并受齐贤节度。”李焘认为“专为经略使,自此始。”尽管此前开宝八年(975)九月癸巳,以昇州东南路行营都监、内客省使丁德裕为常、润等州经略巡检

① 李焘:《续资治通鉴长编》,第718页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》,第719页。

③ 司马光撰,邓广铭、张希清点校:《涑水记闻》,第57页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》,第719页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》,第123页。

⑥ 流内铨是宋吏部官署,掌幕职、州县官以下注拟、磨勘等事。起初,京官七品以下流内官员的任免、考课等,仍属吏部;自乾德二年以后,改由吏部以外的官员主管。

⑦ 李焘:《续资治通鉴长编》,第123页。

⑧ 李焘:《续资治通鉴长编》,第97页。

使,但“使名不专,非事始也。”^①寻根溯源辨别其性质和内涵的不同。另真宗景德二年(1005)五月壬子载以崇仪副使李溥“为制置淮南、江、浙、荆湖茶盐矾税兼都大发运事,委成其事。”李焘考《实录》仅载其兼都大发运事,《会要》却称其为发运使。但后者所述却有矛盾之处,因为《会要》曾叙“景德四年八月,李溥以发运副使迁发运使”,既然直到景德四年才由副使迁为正使,“则初除必非(正)使”;况且《会要》及《食货志》都曾叙述到前一年即景德三年复置发运使一人为冯亮初,“盖发运自此始立使名。”^②冯亮既然为正使,李溥自然也就只可能担任副使罢了。从相关材料前后存在的矛盾之处找出其错误所在。涉及沿边地区民兵种类的考辨也有意义。《续长编》于仁宗康定元年(1040)六月甲辰载“诏陕西、河北、河东、京东西等路,量州县户口,籍民为乡弓手、强壮,以备盗贼。河北、河东强壮,自咸平以来有之,承平岁久,州县不复阅习,多亡其数。于是诏二路选补增广其数,并及诸路焉。”李焘于注文中分析《实录》所叙:陕西、河北、河东京东西路,其量州县户口,增置弓手以备盗贼;《本纪》也仅仅说增置陕西、河北、河东、京东西弓手,司马光所撰《朔历》记载与它们相同。可见《实录》《本纪》乃至《朔历》之中都没有所谓的“强壮”二字。但司马光编纂的《稽古录》与《大事记》中却有其二字,“盖河北、河东、陕西旧已有强壮之名,河东及陕西旧已有弓箭手,今并京东、西新招弓手,总得名强壮也。”^③因为不同地区所征民兵类型在不同时期本就不同,所以从较为全面的角度考虑,需要将这两种类型一并叙述,以免产生误解,由此将“弓手”、“强壮”两类民兵在北方地区的增置演变的概况作了言简意赅的陈述。

上述考辨都极为细致、周密,推理也符合其内在逻辑,材料既有同部史书的不同记载,也有不同文献的相互比较,堪称历史撰述严密考证的一个典范。

二

经济制度首先涉及到冗费裁减问题。李焘考察出仁宗时期实际上曾前后两次讨论到裁减冗费的措施。第一次是宝元二年(1039)五月,贾昌朝与权三司使姚仲孙一同向仁宗建言,强调自从陕西用兵,边费往往不足,请核算景德年间以来朝廷经费开支数额,参照以往开销情况,裁减一切不必要的开支,仁宗随即要求张若谷、任中师、韩琦等讨论决定。第二次是庆历二年(1042)四月戊寅,仁宗命权御史中丞贾昌朝、右正言田况、知谏院张方平、入内都知张永和与权三司使姚仲孙一同讨论裁减浮费问题。但《实录》将二者混淆在一起。李焘还注意到《食货志》对第二次情况说得更加详细,称西兵久不解,财用益屈,天子复诏内侍以先帝时及天圣初籍,较近岁禁中用度增损,外则命中丞贾昌朝、谏官田况、张方平、入内都知张永和同三司议省冗费。可见,“取天圣用度较近岁增损,实(张)方平建议。若景德则贾昌朝前所建议也。”^④说明宋代中期针对冗费问题已有若干次讨论,朝臣也从不同层面就不同时期冗费情况提出相应的改革建议,此项考辨极有价值。

① 李焘:《续资治通鉴长编》,第1107—1108页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》,第1336页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》,第3020页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》,第3234页。

李焘通过典章制度的条分缕析以及变化过程的梳理进而揭示出相关制度颁行的曲折经历,有关内藏库演变的考察就是这样一个案例。《续长编》于太宗太平兴国三年(978)十月叙述到,太宗即位,至“左藏库”后,将其分出“左藏北库”设为“内藏库”,又将讲武殿后面原有的“封桩库”划归于它,并改“内藏库”名为“景福内库”。此项陈述清晰明了。这是李焘基于对各种不同说法运用逻辑推理及资料比勘等多种方法加以辨析后所得出的结论。他曾对王曾《笔记》中的叙述加以分析,后者说“封桩库”就是“左藏北库”,太宗将其改为此名,后又改名为“内藏库”。李焘认为关键点在于王曾没有说明清楚所谓皇室的“封桩库”既然仅仅是储藏每年国家财政的盈余,如何能够在短短的十数年间,使得金帛在库中堆集如山?真要有如此富庶的储藏只有可能是与国库有关,因此由国库“左藏库”中所分出的“左藏北库”是一回事,“封桩库”则是另外一回事,“盖僭伪储蓄,并入左藏,其北库金帛山积宜也。”王曾的错误就在于将二者等同起来了。宋敏求《东京记》所述则有得有失。李焘认为宋敏求说别有“景福殿库”,也隶属于“左藏库”,“既云别有,又恐非太宗所改景福内库”;而且《职官志》载“左藏库”在银台门外,又有西库,“景福殿库”隶属于它,与宋敏求所记正好相同,“今但以《食货志》为据,更俟详考。”^①表现出存疑待考的求实精神。

对折中与入中制度的辨析也注重考察其二者之间既不同但又存在割不断的联系。所谓“入中”即“入纳”的意思;“折中”,则是把商人所入中的货物按路程远近而等差其估价、于别个地方以钱或茶盐香礬等物折合来偿还商人的意思。“入中”和“折中”是一件事的两个方面。^②李焘对二者的认识到底是怎么样的呢?他先是详细梳理相关制度出台的具体情况,于《续长编》太宗端拱二年(989)九月叙“自河北用兵,切于馈饷,始令商人输刍粮塞下,酌地之远近而优为其直,执文券至京师,偿以缗钱,或移文江、淮给茶盐,谓之折中。有言商人所输多蔽滥者,因罢之,岁损国用殆百万计。冬十月癸酉,复令折中如旧。又置折中仓,听商人输粟京师而请茶盐于江、淮,膳部员外郎范正辞、洛苑副使綦仁泽、作坊副使尹崇谔同掌其出纳。每一百万石为一界,禄仕之家及形势户不得辄入粟,御史台纠之。会岁旱,罢。”进而明确指出:“塞下纳刍粮,京师纳粟,皆谓之折中,其实两事。塞下折中自雍熙始,既罢复行。京师折中,今始行之,又以旱罢。《实录》与《范正辞传》并两事为一事,故载其行罢辄差谬,取本志删修,庶不失实云。”^③注意将二者加以区分并对二者的罢除既而复行都作了详实的考证。其论述在经济史上不无意义。

关于扑买制度实施的来龙去脉,李焘也曾作了较为系统的考辨,对厘清相关史事及有关制度极有价值。扑买制度也称买扑制度,是指特定的人群自愿通过经济手段,向宋代政府缴纳一定数额的钱物后,从政府手中买断一定时限、一定地域范围之内的某些经济领域的独占权或某些经济领域的产权,再与政府分担役法困难和优化财政收支的官民分利互赢的经济现象。^④《续长编》于神宗熙宁三年(1070)十一月载“陕西常平仓司奏:乞应系自来衙前人买扑酒税等诸般场务,候今界年限满,更不得令人买扑,并拘收入官。于半年前依自来私卖价数,于要闹处出榜,限两个月召人承买。如后下

① 李焘:《续资治通鉴长编》,第436页。

② 戴裔煊:《宋代钞盐制度研究·自序》,北京:中华书局,1981年,第1页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》,第687—688页。

④ 杨永兵:《宋代买扑制度考察》,北京:人民出版社,2012年,第4页。

状人添起价数,即取问先下状人,如不愿添钱,即给与后人。不以人数,依此取问。若限外添钱,更不在行遣给付之限。其钱以三季作三限,于军资库送纳。乞下本路遵守施行。从之。”李焘于注文中指出,此项内容主要根据《泸州编录册》熙宁五年(1072)二月十五日刑部帖载二年十一月七日中书札子,而最早扑买坊场的具体时日《实录》中却并没有记载,而“遍天下扑买,则在五年二月二十二日”。另将《食货志》有关扑买制度的来龙去脉给予详细的叙述,有助于我们了解该制度之所以出台的原因、大致程序以及具体的效果,所谓:

酒曲之利,视他入为最厚,惟西京售曲而已。酒旧禁私酿,官置务,酿则设官监临。或不设官,即以酬衙前。衙前役于公,悉多赔费,随其多寡,酬以酒务,使取酿利,补其劳费。然吏因缘诛求,衙前至破产逃亡,酿利不足以偿,公私困敝。熙宁三年,始命应酬衙前场务,皆官自卖之,归其财于常平司。凡衙前赔费与吏之诛求,悉为之禁。衙前随役轻重,悉赏以官自卖场务之钱,又赋之禄,民始免重役破产之患。奉公出力者得禄以养,而场务之利,收其赢余,又以禄在公之吏焉。其法募民愿买坊场者,听自立价,实封其价状告,为扁钥,纳期启封,视价高者给之。后朝廷所增内外吏禄,岁支缗钱百余万缗,取具焉。

同时李焘也客观地指出:“此《食货志》所云,不得其扑买坊场的月日。因陕西仓司奏请始附见。须别考详。”^①他还于神宗熙宁四年(1071)二月之下叙述司农寺所言:相度京西差役条目内,酒税等诸般坊店场务之类,候今界满拘收入官,于半年前依自来私卖价例要闹处出榜,召人承买,限两月内,并令实封投状,置历拘管。限满,据所投状开验,著价最高者方得承买,如著价同,并与先下状人,其钱听作三限,每年作一限送纳。从之。李焘称此用《编录册》五年二月十三日刑部帖备坐四年二月十一日中书札子增入,并强调“实封扑买或自此始。三年十一月十七日、十二月九日,四年三月十四日当并考。遍卖天下酒场则在五年二月二十二日。”^②经过梳理可以明确全国性政策实施的具体时间,至于早期在部分地区实践的具体时日却无法断定,表现出辩证的态度。

针对和买制度的考察也是本着变化发展的态度来辨析的。宋朝创立的和预买绸绢制度在不同时期有不同的性质,在前一时期,预付贷款,自愿请钱,价格合理,是宋政府向民户提供的一种商业信用。^③《续长编》于真宗咸平二年(999)五月丁酉日载“以殿中丞鄆城马元方权户部判官,从户部使陈恕所奏也。元方尝建言:方春民力乏绝时,请预给库钱,约至夏秋令输绢于官。公私便之,朝廷因下其法诸道。令预买绢,盖始此。”^④李焘考范镇《东斋记事》的叙述^⑤与《马元方传》所载相同,故采纳其内容作为《续长编》有关叙说的主要依据。同时他也注意到另有一种说法即王闢之在《渑水燕谈》中所表述的:祥符初,王旭知颍州,因岁饥,出库钱贷民,约蚕熟千输一缣。其后李士衡行之陕西,民

① 李焘:《续资治通鉴长编》,第5274—5275页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》,第5336—5337页。

③ 姜锡东:《宋代“和预买绢”制度的性质问题》,《河北学刊》1992年第5期。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》,第944页。

⑤ 范镇撰,汝沛点校:《东斋记事》,北京:中华书局,1980年,第47页。

以为便,今行天下,于岁首给之,号和买绢。或曰:预买,始于旭也。^①但李焘认为,既然《实录》《李士衡正传》《附传》都说因诏推其法于天下,范仲淹所作《李士衡神道碑》中也说李士衡为河北转运使,建言民乏泉货,每春取绢直于豪户,其息必倍。本道岁给诸军帛七十万疋,不足则市于民。请使民预受其直,则公私交济。制从之,今行于诸道。从材料来源以及叙述者的身份和经历的角度而论,《澠水燕谈》中所记不论是最早实施者还是李士衡将其予以推广地区的说法,跟《实录》《正史》以及范镇、范仲淹等人的叙述相比较而言准确性值得怀疑,由此他强调:“盖马元方任三司实创此议,虽布其法于诸道,有即奉行者,亦有未即奉行者。及李士衡在河北,复以为请,始行于河北,然诸道亦未遍行。其后左藏、内藏库灾,又特行于京东、西。范仲淹所谓今行于诸道者,盖指景祐间也。行于京东、西,乃祥符九年春。”^②比较客观地阐述了此项制度的最早倡议者、最初实践者、实施的不同时段以及所涉及的不同区域。

对四川地区推行交子制度过程的考辨也为经济史的研究提供了重要的参考。《续长编》最早于真宗景德二年(1005)二月提到“先是,益、邛、嘉、眉等州岁铸钱五十余万贯,自李顺作乱,遂罢铸,民间钱益少,私以交子为市,奸弊百出,狱讼滋多。”^③也就是李顺之乱后,蜀罢铸钱,民间开始私造交子。之后,李焘针对《实录》《食货志》所说寇瑊请官置交子务,《薛田附传》则认为置交子务是薛田为转运使时所请求设置的,寇瑊守蜀,才开始采纳前者所议。这两种说法似乎是矛盾的,具体要如何判断?李焘注意到《成都记》(即赵抃的《成都古今集记》)叙述此事尤为详细,从中可以发现实际情况是寇瑊主张官私都不用交子,薛田的意见始终是集中私人铸造而由官府来主导,因此《续长编》在仁宗天圣元年(1023)十一月下就明确表述为:“初,蜀民以铁钱重,私为券,谓之交子,以便贸易,富民十六户主之。其后,富者资稍衰,不能偿所负,争讼数起。大中祥符末,薛田为转运使,请官置交子务以榷其出入,久不报。寇瑊守蜀,遂乞废交子不复用。会瑊去而田代之,诏田与转运使张若谷度其利害。田、若谷议废交子不复用,则贸易非便,但请官为置务,禁民私造。又诏梓州路提点刑狱官与田、若谷共议,田等议如前。戊午,诏从其请,始置益州交子务。”^④也就是说设立交子务,实际上是采纳田氏建议,与寇瑊无关,《实录》《附传》《正传》《食货志》之相关记载都是错误的。以上考辨及论述为厘清宋代经济史的一些问题提供了重要的参考和有价值的启发。

三

宋代除了起居注、时政记、官修日历、实录外,还有纪传体史书的修撰,后者往往被称为正史,其中由纪传志不同部分构成。李焘在《续资治通鉴长编》中对政治、经济的考察最主要通过正史纪表志传之间以及与实录乃至杂史、笔记等其他文献的相互比勘以查明相关记载或叙述的错讹阙失,进而达到考正纠谬的治史目的。

① 王闢之撰,李伟国点校:《澠水燕谈》,北京:中华书局,1981年,第114页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》,第945页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》,第1315页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》,第2343页。

《续长编》注文中将《食货志》记载的内容与正史其他部分或《实录》进行比较的内容最为丰富,价值匪浅。针对《食货志》建隆元年已派遣官员到基层度田的叙述,李焘指出《本纪》及《实录》都没有相关的记载,直到次年正月壬子日,《实录》才开始叙述“今当精择其人”之言,《本纪》也于丁巳日下开始叙述“分遣常参官诣诸州度田”之事,与《食货志》表述不尽相同。因此他推断“《食货志》并二事合言之,疑作志者便文,不考其日月先后,故失其实。”^①神宗时期王安石变法涉及诸多经济措施包括税收、役法等,当时所修正史中的《食货志》相关内容恰恰可以补充正史《本纪》或《实录》记载的不足或纠正《本纪》以及《实录》叙述不确切的地方。比如重要的“方田均税法”,李焘考《实录》并没有记载方田之事肇始的缘由和时间,《神宗旧纪》于熙宁七年(1074)三月二十三日才叙“立方田法”,《神宗新纪》加以沿袭。李焘认为“邓润甫察访京东,申明方田官考任,即非事始,两《纪》诬甚,今不取”,并由此根据《食货志》及“中书备对”详载熙宁五年重新修定方田法之事,并重点引述《食货志》“租税篇”所记:“天下之税,割移逃徙,多或不均。熙宁五年,蔡天申言:‘请委提举司均税,而颁于司农,先行于河北、陕西、河东、京东’,诏用其议,于是司农寺始立方田、均税法,颁之天下,先自年丰及平土州县行之。”从而提炼出“熙宁五年八月诏司农寺以方田均税条约并式颁天下。……令既具,乃以济州巨野尉王曼为指教官,先自京东路行之,诸路仿焉”^②的结论。

针对神宗熙宁七年(1074)七月所行手实法,《续长编》于正文叙述吕和卿提出的建议,又于注文中参考《食货志》相关内容对此措施加以系统考辨。注文指出《食货志》详载参知政事吕惠卿献所议之文以及御史中丞邓绾驳其之论,进而陈述“行手实法之事”,《实录》之中也没有说到颁行的具体时日,仅于此年七月十九日详载司农寺所叙也就是《续长编》于此日之下所记的内容“五等丁产簿,旧凭书手及耆、户长供通,隐漏不实,检用无据。今熙宁编敕但删去旧条,不立新制,即于造簿反无文可守,甚为未便。承前建议,惟使民自供手实,许人纠告之法,最为详密,贫富无所隐,诚造簿之良法”,之中也没有说明建议者具体为何人。^③由此将该项政策出台及实施过程相关史料所包括的主要内容以及存在的含糊之处给读者交代清楚。又如《续长编》于元丰四年(1081)三月戊戌载“命权发遣度支副使蹇周辅兼措置河北余便。”注文详引《食货志》所叙内容补充完善了相关史实记载,同时也纠正了《食货志》中存在的讹误之处,即所谓“诏司农、市易、淤田、水利旧计置封桩刍粮,悉归措置余便司,乃二年正月十四日事,《志》系之五年,乃误也。”^④总之,宋代所修《食货志》是反映其时诸多经济措施不可缺少的重要的史料来源,尽管其本身也存在一些问题。

将正史纪传部分以及《实录》《会要》相关记载与其他志书如《职官志》《选举志》《地理志》等进行比较,相互比勘,也有助于厘清二者各自在叙述上的缺失,补充或完善相关史事内容。《续长编》于太祖开宝三年(970)五月戊申载“诏诸州长吏,毋得遣仆从及亲属掌厢镇局务。”李焘于注文考《职官志》及《会要》载太平兴国二年(977)禁藩侯补亲随为镇将,自此仅用本州衙吏为之,而正史《本纪》在此年下却不载此事,他由此推断或许前者所叙述的仅是重申相关规定,而正史不刻意强调此事罢

① 李焘:《续资治通鉴长编》,第38页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》,第5783页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》,第6224、6227页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》,第7550页。

了。^①《续长编》又于仁宗庆历四年(1044)五月癸未载诏书“今天下并建学,而所以训导、讲说之人,未尽有也。其免旧举人入学日限,新人以故假而逼秋试,补日不足者,除之。若学未成者,且须后举。”之后就《选举志》范仲淹罢免之后,执政意见各自不同,故下此诏的观点加以辨析,指出:“仲淹以六月壬子出,此时未罢也。《志》误,今不取。”^②《续长编》还曾用《地理志》纠正《实录》相关记载的不实,如太宗太平兴国二年(977)闰七月丁巳载“有司上诸州所贡闰年图。故事,每三年一令天下贡地图,与版籍皆上尚书省。国初以闰为限,所以周知山川之险易,户口之众寡。”在注文中李焘注意到《实录》于此称,时吴、晋悉平,奉图来贡者,州郡凡四百卷。^③《会要》与此同。就此他根据《地理志》中的相关记载判明这是发生在雍熙中期的事,与现在所要讨论的事情并不相关,故削去不录。

宋代所修各朝正史仅有本纪、列传和志,后来司马光乃至李焘本人都撰有《百官表》,一定程度上弥补了正史体例上的缺失。在实际考证过程中,将正史记传与《百官表》进行对照,有时也能发现二者存在的差异,有助于对相关记载进行核实。《续长编》于仁宗景祐二年(1035)十二月叙述了阎文应之事。注文考阎文应被下令流放至岭南,中途死亡,这是富弼为其撰写的《墓志》中所叙述的。但李焘注意到,阎文应于此月辛亥日被免去入内都知之职,以昭宣使领嘉州防御使,任秦州钤辖,过两天,改任郾州钤辖,《百官表》记载与此都相同;景祐四年四月,阎文应徙潞州钤辖,《百官表》记载也与此相同。但宝元二年(1039)九月癸卯日,阎文应去世,则为《百官表》单独所记。^④也就是说《百官表》可以补充和完善《墓志》的记载进而充实正史传记中的相关叙述。《续长编》建隆元年(960)八月叙述李玉事,注引《白重赞传》言其“俄徙兖州”,而《百官表》则叙白重赞此月改领泰宁节度,但对照新旧《实录》、正史《本纪》中都没有说到白重赞徙兖州之事,关键点还在于此月壬午日,赵匡义实领泰宁节度,与《百官表》所记显然不同,“不知《百官表》何据也,当考”。^⑤可见纪与表或传所叙内容之间也有差异,因而为后人提供了辨别的视角。

至于与其他杂史、笔记的互勘,单就上述正文中就已经涉及到司马光所撰的《稽古录》《涑水记闻》《朔历》以及杨亿的《谈苑》、王曾的《笔记》、范镇的《东斋记事》、赵抃的《成都古今集记》、宋敏求的《东京记》、刘摯的《日记》、王闢之的《渑水燕谈》等私家著述。有关《续长编》利用笔记资料的方法论问题,作者另撰有“论史家对笔记史料价值与不足的认识及其启发意义”一文对此作了较为详细的介绍,可供参考。

通过上述三个方面的讨论,我们可以了解李焘对宋代政治制度的探究,不仅关注枢密使之来源多途化的倾向,而且还注重新司法机构以及对地方加强控制的各种形式,由此反映出宋代中央集权进一步强化的特征。至于对经济上各种制度的考察则集中在开源节流上,仁宗时期关注冗费的减省,神宗时期则重在剖析多样化的专利措施的实施,关注国家如何实现财政收入的增加,对国库以及皇

① 李焘:《续资治通鉴长编》,第246页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》,第3613页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》,第410页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》,第2764页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》,第23页。

室私人库藏的辨析也与此有一定的联系,无非就在于通过政治权力和经济实力的加强,最终达到强化中央集权的目标。对上述制度的考察也体现出李焘的历史考证具有一定的现实意义,它是作者将历史考察与现实关照相结合的产物。从考证路径上看,其考证形式开始趋于程式化,即通过内证法,将纪传志以及后来补撰的史表相互之间进行对校,外证法是与同时期修撰的《实录》《会要》乃至各种杂史和私人撰写的笔记进行比勘。从方法论的角度上看,作者已经有鲜明的比较意识,注重对各种文献进行对比研究;在分析问题时,注意逻辑方法的运用;同时将问题置于一定的历史条件下进行考察,体现出浓厚的历史情怀。作者对问题的探讨也反映了一定程度的科学精神,既能够辩证地分析各类材料,同时还抱持疑则阙疑、存疑待考的客观态度来看待材料中无法解决的问题,而且注意看问题时避免片面化、绝对化和一成不变的僵化态度,有新材料时就及时改正原有的错误判断,一定程度上体现出南宋学者治学所具有的特点^①。值得后人学习和深思。

责任编辑:侯德彤

Li Tao's Textual Research on the History of the Northern Song Dynasty with a Focus on *Extended Addition to Chronicles for the Rulers to Chronicles for the Rules*

SHI Jian-xiong HUI Meng-qi

(Institute of History and Culture, Shaanxi Normal University, Xi'an 710062, China)

Abstract: Li Tao, a historian of the Southern Song Dynasty, examined the political and economic systems of the Song Dynasty by investigating the differences and adding notes in his book, *Extended Addition to Chronicles for the Rulers*. He paid particular attention to the tendency of diversified sources of privy counselors in the central institutions, the emergence of new judicial institutions, and the strengthening of the control of localities, which reflect the characteristics of the further strengthening of centralization in the Song Dynasty. As for the economic system, he focused on various ways of increasing income and reducing expenditure, especially the introduction and implementation of patent measures. His path and form of textual research is relatively mature, with a clear sense of comparison and an objective and dialectical attitude toward history. The summarization of Li Tao's academic methods has a significant academic value and provides useful insights into the methods of historical studies for future generations.

Key words: Li Tao; *Extended Addition to Chronicles for the Rulers*; system; textual research

^① 施建雄,王济铭:《从〈黄氏日抄〉看南宋学者的治学特点》,《陕西师范大学学报》(哲学社会科学版)2018年第2期。

近代桐城湘乡派学人笔记与历史编纂

舒习龙 彭淑如

(韩山师范学院 历史文化学院,广东 潮州 521041)

摘要: 学人笔记作为一种随笔记录的文体,不拘体例,取材随意,兼有经史子集各类内容。伴随着经学的发展和经史关系的变动,近代笔记编纂思想和体例呈现出独有的时代特点,形成“求真”、“致用”的编纂旨趣和众体兼备的编纂体例。笔记编纂众体兼备,因时制宜,在编纂时往往根据表达的需要来选择体例,而这样的体例特点赋予了笔记广阔的容纳度。中国近代,是传统学术文化的内部自我调整和西学冲击交汇时期,汉学走向衰落,汉宋合流,学术上出现了中西合流的新趋势。学人笔记编纂以诸子学的复兴为契机,在编纂环境、编纂主题、编纂视野开始了重要的转换,开始逐渐突破经史子集的历史框架。

关键词: 桐城湘乡派;学人笔记;编纂体例;学术转型

中图分类号: K062

文献标识码: A

文章编号: 1005-7110(2019)04-0118-11

道光以来,政治日益腐败,尤其道光二十年(1840年)以后外侮入侵,文网日益宽松,在现实危机的刺激下,笔记突破考据的封闭圈,经世致用思想重新焕发生机,开始以讲洋务述欧风为笔记主流。而湘乡派作为以洋务人物曾国藩为中心,由其门人弟子所组建起来的学派,在治学上继承姚鼐的“考据、辞章、义理”的主张之外,更加“经济”一条,倡导经世致用,于是有“桐城中兴”,故湘乡派往往又有“桐城湘乡派”^①之说。湘乡派作为依靠师承血亲来延续文统的桐城派分支,曾国藩等人的学术主张虽然有个人的创建,但是基本还是秉承了“桐城义法”。明末清初,方以智、钱澄之、戴名世振兴古文,开桐城派先河。后有“桐城三祖”——方苞、刘大櫆、姚鼐建构桐城派散文理论,姚鼐门下又有方东树、管同、姚莹、梅曾亮等四大弟子传习桐城义法,除此之外,较为出众的弟子尚有刘开、管同、陈用光等。桐城派虽以桐城地域命名,但由于师承和姻亲,学派成员往往不限于桐城籍,也有江苏、江西、福建、广西、湖南等地。其代表的笔记作品有《惜抱轩笔记》《汉学商兑》《存阴丛录》《识小录》等。

在清初,桐城派尊奉程朱理学,反对阳明之学,与颜李学派相抵牾,至乾嘉时期,汉学考据占据主流之时,也笃守朱学不改。在道咸年间,程朱理学与经世致用思想进一步结合,经世致用思想表现为“师夷长技”,部分文人向洋务派改良派靠拢。值国家内忧外患之机,姚门弟子相继去世,洋务派代表人物曾国藩凭借其个人的政治影响力,督师开府,广纳人才,如吴明树、郭嵩焘、张裕钊等传桐城文法者俱在其中,遂有“湘乡派”,其

收稿日期: 2019-05-06

基金项目: 本文系 2018 年国家社会科学基金一般项目“史学学人日记视域下近代史学转型与表征研究”(2018BZS012)及 2017 年广东省高校省级重大项目“学人日记、笔记与近代史学史研究”(2017WZDXM029)的阶段性研究成果。

作者简介: 舒习龙,男,安徽巢湖人,历史学博士,韩山师范学院历史文化学院教授,韩江学者、教学名师,主要从事史学理论和史学史研究;彭淑如,韩山师范学院历史文化学院研究生。

① 胡适:《五十年来中国之文学》,《胡适文存》,黄山书社,1996 年,183 页。

成员或通过曾国藩幕中协办洋务,或出使外国,或兴办教育,来践行“中体西用”思想。

曾国藩在学术主张上继承方苞、姚鼐又别成一家,于程朱理学之外,也兼容陆王心学,“从唐鉴、倭仁、吴廷栋讲身心克制之学”^①,亦不排斥汉学,因此《求阙斋读书录》颇多考据的内容。其四大弟子吴汝纶、张裕钊、黎庶昌、薛福成,另有俞樾和郭嵩焘等亦力主调和汉宋之学。在现实危机的刺激下,国门大开,中体西用思想蔓延,而湘乡派如曾国藩、吴汝纶、郭嵩焘、薛福成等人身上既有传统的史学思想的烙印,又受到西方历史编纂理论影响,经世致用思想被赋予了新的内容——由考据辨证转向关怀现实,义理与现实结合,成为宣传“经济”、学习西方的工具。尤其是薛福成、郭嵩焘等作为驻外人员,在展现西方各国的风土人情时,展现出远不同于传统士大夫的观点,对于西方制度的初步介绍,折射出政治改革的愿望。因而笔记开始尝试突破旧有的经史史学框架,拓展视野,将西学、教育(新学制)等引入研究当中,但未能完全摆脱旧的史学影响,处在由传统到近代史学转型的萌发阶段。其代表的笔记作品为曾国藩《求阙斋读书录》《求阙斋日记类钞》;吴汝纶《桐城吴先生日记》《桐城吴先生群书点勘》;郭嵩焘《使西纪程》《史记札记》《读管札记》;薛福成《出使英法比四国日记》等等。

清末,吴汝纶去世以后(1902),桐城派式微,如师事吴汝纶、张裕钊的桐城籍文人马其旭、姚永朴、姚永概等被称为“正统派最后之壁垒”,最后一代桐城文人。不在弟子之列而服膺桐城派的则有严复、林纾、吴宗棋为代表的侯官派。他们虽稍晚于湘乡派,但是与湘乡派联系紧密,或有师承,或有交游,譬如吴汝纶为《天演论》作序,姚永朴《蛻私轩易说》采严复观点等,因此可以说研究湘乡派学人笔记作品不能离开桐城派。

一、编纂思想与体例

在清代力主“实证”的学风影响下,笔记的编纂思想也不自觉地表现出对求真与致用的追求,并展现出清代学术独有的特点。

由于考据学贯穿清代学术发展的始终,求真的第一重含义为考据之真。厘清历史文献的真实性的“求真”,促使清代史家实事求是的观念普遍形成,这也是桐城学派自姚鼐(义理、考据、辞章)以来一以贯之的重要要求。清代学者往往通过“正句读,审字义,通古文假借”^②来考辨前人所注正误,疏通文义,得到对经义的正确解释。部分学者,如王鸣盛甚至认为:“读史者不必横生意见,驰骋议论,以明法戒也,但当考其典制之实,待人之自择焉可矣;不必强立文法,以为褒贬也,而当考其事迹之实。”^③

考据学可以说是清人治学的入门,因此即便是坚守程朱理学的桐城湘乡派学人,譬如吴汝纶提出:“为学宜撤藩篱,汉宋藩篱撤而义理与考证兼收,文章道学之藩篱撤而义理与词典兼收矣……推之经济,亦需撤中外之藩篱,取彼之长,辅吾之短,而不患不强矣。”^④在治经之时往往也从要考据入手,讲求实证,以“学”之所得来推究义理。因此他治经时,“因文以求其意”,其日记中治《易》札记75条,其中考订正误的近40条,大量使用否定判断词,譬如非(非是、亦非、非也、非)、谬(尤谬、谬甚)、误、未安(失其旨、失其义、义正相反)、不

① 赵尔巽等:《清史稿》,卷二百七十三,北京:中华书局,1977年,第13426页。

② 俞樾:《群经平议序》,《春在堂全书》,光绪九年增刻本,第1页。

③ 王鸣盛:《十七史商榷·序》,上海:上海古籍出版社,2013年,第1页。

④ 姚永概:《慎宜轩日记》,合肥:黄山书社,2010年,第509页。

足征信等;至于肯定判断则有:数事可证(并其证)、自有此例、为正、当为、义不相背等等^①。由此不难看出,吴氏正是通过考据以疏通文义,求古人精神旨趣,进而探寻义理。即便是用作消遣的小说故事类笔记,也不乏考据的内容。俞樾的《右台仙馆笔记》常以注的形式在小说故事中加入字词的考证,譬如:注:卷六2则:“髡”下注:“俗字,古无之。《集韵》有‘𦘒’字,蒲孟切,音膨,瓶属,或即此字”。^②行文亦不乏考证,其间更有引据经史子集来考证故事来源。其中对于故事来源的考证,又体现考据之真的另一重含义,即言必有据。受到博求实证的治学思维的影响,即便是《茶香室丛钞》这样讲述异闻的笔记,也要条条注明出处,譬如血流漂杵,先言出自《攻槐集·北行日知录》,后述各中缘由。除开考据之真,由于笔记随笔记录的编纂方式,便于及时记录见闻,自然更为真实可靠。

桐城后学姚永概便常期许存疑求真,即便是对史书记载也存有怀疑之心,认为:“后世操史笔者各以其意见定之,或以耳食,或以恩仇,不独所誉失真,即其所毁亦不可据。往往有加惠于一官一邑,其百姓易代犹传诵,史册反失其名;有史册诋为小人,乃大相反者……论古者宜参详异说,平心以论断之,勿为古人所笼罩也。”^③史书记载是非失实,同时还有自相矛盾之处,不可以全盘接受。所以在他的日记记载中,常可以看见对史实和史书的考证,譬如读《南史·东昏侯》解释“牢烛即彩烛”、写王氏“之”名考、《左传刊误记》等等。譬如他对彭雪帅信札中的内容:“以上各事,皆系得之有自,并不同传闻之讹,实实可信者……类记之,以俟其败露,出为将信史尔。”^④因此,基于对求真的追求,笔记中记载的即便是由他人处得来的消息,也往往会经历一番考辨,或者注明来源,亦不损求真之义。

笔记作为一种随笔记录的文体,具有极强的实用性。其中实用性集中表现为笔记编纂目的的多样性,包括备忘、补阙、消遣、志博学 and 广见闻、书愤、劝世等等。

古人治学,“有所得辄札记”,因此有俞樾“流览诸家文集,随手摘录”汇成《荟蕞编》^⑤,又有时事逸闻、高朋谈笑,经年易忘,因而《履园丛话》言笔记可以备忘资谈柄,《庸闲斋笔记》则笔之简牍以防遗忘旧事。同时,时久日长,记录札记散佚,《岭外代答》:“盖尝随事笔记,……邂逅与他书弃遗,置勿复称也”^⑥,因而录存笔记以备节取。或备笔记以消遣,譬如《归田录》言备闲居阅览。又有《履园丛话》《雁北丛录》亦自陈作笔记以消愁取乐。

笔记又有补阙之用。由于古人有崇史情怀,常以笔记为“拾史氏之唾余”,因而在笔记编纂中往往反映出补史甚至著史的愿望,譬如补正史的《玉堂荟记》、补地志的《金华杂说》等等。除了补史之外,补阙尚有笔记间的互补、补充总集,譬如《困学斋杂录》以金源人诗补《归潜志》《隐居通义》补诸家总集,此外补阙通过“资采录”的功用表现出来,譬如《东谷赘言》期为稗官氏采录。

笔记的补阙功能往往是基于资料汇集之广博为前提,因而也有笔记专以“志博学、广见闻”为目的,譬如《池北偶谈》言可以多识,《畏垒笔记》收录“有稗见闻,增长智识”之说。而“志博学、广见闻”往往又与“备

① 吴汝纶:《吴汝纶全集》第四册 日记,合肥:黄山书社,2002年,第1—23页。

② 俞樾:《右台仙馆笔记》,上海:上海古籍出版社,1986年,第104页;另有行文中考证参见第138页:卷六25则墨线;故事来源考证参见第155—156页:卷四41则“物女”。

③ 姚永概:《慎宜轩日记》,第339—340页。

④ 姚永概:《慎宜轩日记》,第214—215页。

⑤ 俞樾:《荟蕞编》,《笔记小说大观》第26册,扬州:广陵古籍刻印社,1983年,第74页。

⑥ 周去非著,杨武泉校:《岭外代答校注·序》,北京:中华书局,1999年,第1页。

考证”联系在一起,如《博学汇书》《漏网喁鱼集》皆为收录广博之书,亦自陈可为互证,因此《养吉斋丛录》:“博于闻见,洞于本末,间有所闻异辞,正所以备考证”。

此外,笔记尚有书愤和劝世之用。书愤多以遭贬亡国为由,《贻清堂日抄》列戊戌落职以书愤,《客途偶记》借事寓激愤。至于劝世,多以笔记中的小说故事为载体,譬如小说故事类笔记《阅微草堂笔记》言大旨悉归劝戒。

湘乡派学人的笔记也具有以上目的,譬如俞樾的《春在堂随笔》记《坚瓠集》移棋相间法以备忘,记《楝花矶随笔》补《浚志》之缺,记《古今图书集成》神异典神庙部以广见闻,记随园游记数条佐谈助,至于资采录则有:“仍录于此,以备吾家故事”。^①此外薛福成《庸庵笔记》中的述异类宣扬果报孝善,俞樾《右台仙馆笔记》的神鬼故事,都表达了神道设教,劝解世人的目的。由此可见笔记对经世致用功能的强调。

吴汝纶在《求阙斋读书录·代序》中言:“札记者,小说家之技余也,自王伯厚、顾亭林通辈为之,于是其业始尊,识者至谓出于古之译官、列之诸子杂家。”从中不难发现札记,即笔记被称为“小说家之技余”,因而不必如正史一样严肃体例,而是随笔记录的“非著述”文本,并不刻意为文,于是最终成书时往往“众体兼备”。桐城湘乡派,从经世致用出发,调和汉宋,又身处中西交融的浪潮中,因此笔记编纂为了适应时局的复杂多变和学风的变迁,往往表现出更加多样的面貌。

“众体兼备”的体例特征,表现在历史编纂上,一方面是笔记对众多史体的吸纳,譬如史传、史评(下文详解)、县志、谱录和图表等。其中,史传者,如桐城后学姚永朴的《旧闻随笔》借助每一人物单独立一小传的形式来记录桐城耆旧的嘉言嘉行,中间或言事迹,或记言语。又比如其弟姚永概摘录增补《理学宗传辨证》:“薛收,字伯褒,蒲州汾阴人,官天策府记室参军,封汾阴县男。啖助,字叔佐,赵州人,官丹阳主簿。韩愈,字退之,修武人,官吏部侍郎。”^②记录从汉至清,大儒的名氏、里居、官爵,虽为史传但又有近似于学案的功能。此外俞樾在《春在堂随笔》:“余因求观其谱,而谱在微,越数日钞示大略:始祖曰纵,二世曰归,三世曰贞……所谓十八派者,皆迁婺后所分也。”^③考证俞氏和其外家临平姚氏的源流,颇近谱录。姚永朴《旧闻随笔》也有“先世遗事”和“外家遗事”两篇,这或许正源于“桐城蕞尔小邑,族姻聚焉”^④的血缘师承联系。至于图表的运用,尤其是用于记录财务、课程安排乃至外国现况等,诸如吴汝纶《桐城吴先生日记》和姚永概的《慎宜轩笔记》均有提及。

另一方面笔记“众体兼备”的特征还表现在笔记与日记、游记等散体文的混用当中。日记之名最早见于刘向:“司君之过而书之,日有记也”(《新序·杂事》)薛福成认为日记:“或繁或简,尚无定例,窃谓排日纂事,可详书所闻所见,如别有心得,不如随手札记,则亭林顾氏《日知录》之例,亦可参用。”^⑤

由此可以看出,日记和笔记一样,都是散体的、“无定例”以及随笔记录的非著述文本,因此日记也可以纳入笔记体之列。至于“排日纂事”,有的研究者认为在编年体之后和日记之前,笔记是介于两者之间的著述,并认为日记具有私人性质,而笔记是为了公之于众^⑥。但是这一说法,却忽略了清代学人视治学为日常功课,譬

① 俞樾:《春在堂随笔》,《春在堂全书》,光绪九年增刻本,第57、134、143、149页。

② 姚永概:《慎宜轩日记》,第83页。

③ 俞樾:《春在堂随笔》,《春在堂全书》,光绪九年增刻本,第32页。其他记载俞氏和其外家临平姚氏源流,参见第57页、第71—73页、第89页。

④ 姚永朴:《旧闻随笔》,第184页。

⑤ 薛福成:《出使英法比四国日记》,长沙:岳麓书社,1985年,第63页。

⑥ 钱念孙:《论日记和日记体文学》,《合肥教育学院学报》,2002年第19卷第1期。

如吴汝纶自陈:“自来济州,学日荒废,又未尽职,自今日为始,每日仍严立程,庶自都其昏堕之气”^①。再来对比姚永概的《慎宜轩笔记》和《慎宜轩日记》,不难发现日记中记载辛巳年(1881年)二月和七月读《史记》、三月和六月读《孟子》,但日记中多以“阅《孟子》”“阅《史记》”“阅《吕后本纪》”一带而过,但在笔记却不乏对《史记》和《孟子》的读书心得,而其兄姚永概为笔记作序时称其为“终平生所著”,所以不难看出其笔记记录和日记的读书进度是同步,因此笔记也是逐日记录,只不过略去了时间或者远不如日记详细。

另一方面近代学人日记,多以读书、购书、家庭琐事、心情感想和时事逸闻等内容为主,而包含以上内容的俞樾的《春在堂随笔》也是近似于日记的著述。又比如以曾国藩《求阙斋日记类钞》,本为日记,又名随笔。又比如吴汝纶的《桐城吴先生日记》也被归为笔记。(参见张舜徽《清人笔记条辨》和徐德明的《清人学术笔记提要》)

至于游记,从辨体和分类的角度来看,它并不是一种文体形式,而依据文章分类。游记,也称行记,其内容为游览时的见闻,在学科上兼具文学与地理属性。受清代考据学的影响,桐城湘乡派学人的笔记之中,记载出外游览,又会涉及到对地学尤其是地名由来及变换的考证,譬如曾国藩《求阙斋日记类钞》游览篇:“吕亭驿即宋元嘉年间立吕亭左县,即此地也。”^②

由于外侮入侵,为了考察西方,便于详述所闻所见,出使日记开始兴起。而出使外国即是“游”,而空间的移动往往与时间的推移联系在一起。如薛福成《出使四国日记》和郭嵩焘的《使西纪程》,既是日记又是游记,应称作日记体游记。

综上,笔记编纂众体兼备,因时制宜,在编纂时往往根据表达的需要来选择体例,而这样的体例特点赋予了笔记广阔的容纳度,能够最大限度地将作者几十年的所思所想和见闻经历涵盖其中。

桐城派学人修史“辞章、考据、义理”与“才、学、识”联系起来,认为:“识者义理也,学者考据也,才者辞章也。无义理则识偏,无考据则学疏,无辞章则才陋。”“识”最为重要,因此在编纂中卓有识见。譬如姚永朴《旧闻随笔》:“夫‘直与核’,词固无取于繁,即所谓‘赡与详’者必略于细故,乃能著其大端,盖史体然也。若夫传记之所记载,多得放失之余,事不必宏,人无求备,苟可资乎观感。”^③史家体例选择是否得当,和其史识密切相关。其弟姚永概也多有见识:“看《南史·循吏传》……杜骥则陷姚耸夫,事小人之无良者,刺青、翼二州亦无实迹。申估则才吏也,亦不应编入。若虞则有大臣风度,目之为吏亦未所未安。《文学传》,祖冲之父子亦不应入,当立技术。李氏既不立此目,则入散传可也。”直言批评《南史》传记编纂的不当之处,对于外国编修的《中外会盟记》:“(宝威理、满乐道)欲采《万国史记》、《万国纲鉴》、《万国年表》等书,以中国会盟为主,先为一篇,次及各种学问、教法,皆述其源委利弊,次及各国史事。体例精详,文字雅洁……实一巨典不刊也。余谓此不下一代史书,非一人所能办,须同志数人采择,而以一人秉笔焉,可也。”^④不吝赞美之词,赞其“体例精详”,并对其纂修提出自己的建议。

在史书编纂实践上,姚永概与《清史稿》也有着很深的联系,民国初年,赵尔巽任清史馆馆长,延请人才,桐城派学人如马其昶、姚永朴、姚永概、吴闿生等均入馆修史,主修列传,辅以书志。譬如姚永概在日记中提

① 吴汝纶:《吴汝纶全集》第四册 日记,第744页。

② 曾国藩:《求阙斋日记类钞》,第251页。

③ 姚永朴:《旧闻随笔序目》,第1页。

④ 姚永概:《慎宜轩日记》,第83页。

到“二兄来,言清史馆有聘余”。并在日记中记载了他本人纂述,兹列举如下:《王得禄传》《倭仁传》《费扬古传》《庆成传》《彭雕传》《王士禎传》《韩文懿传》《郝浴传》《杨雍建传》《向荣传》《巴雅拉郎中传》《张国梁传》《彭刚直传》《刘蓉传》《杨君传》《年羹尧传》《阿桂传》《张广泗传》《邨孺人传》《哈元生》《董芳传》,其中明确提及交付清史馆的有《王士禎传》和《韩莛传》^①

对照他所做的《清史拟稿》七卷^②与日记记载多有重合,可见这正是他纂修《清史稿》的成果,而且在姚永概《清史拟稿》中的杨雍建、彭鹏、玛拉、费扬古、阿南达等五人,出现在了《清史稿》的《忠义传》里,所以李诚、夏孙桐等也称姚永概修过《忠义传》。另《韩莛传》,也留有永概行文的痕迹,但删去了人物言谈。即便是在名士汇集的清史馆,姚永概都能做到“每脱稿,同馆叹服”,其功力可见一斑。

二、经史子集历史框架的逐渐松动

从曾国藩《求阙斋读书录》到吴汝纶《桐城吴先生日记》均以经史子集为编纂框架。即便是如郭氏《史记札记》这样专治一书的,其引据的文献来源也并不限于《汉书》这样的史书,而是经史子集兼有。但是从鸦片战争到中日甲午战争,是传统学术文化的内部自我调整和西学冲击交汇时期,汉学走向衰落,汉宋合流,学术上出现了“中学为体,西学为用”的新趋势。笔记编纂以诸子学的复兴为契机,在西方学科理论的影响下,开始逐渐突破经史子集的历史框架。

(一) 诸子学的复兴

所谓“复兴”,是因为自汉武尊儒至韩愈确立自尧舜而及孔孟的道统以来,诸子学被视为异端,日渐衰微,直至乾嘉汉学兴起,为考证经义大量援引宋明以前的古书,子书开始走入清儒的视野;另一方面,学者通过考证发现经书中伪造的内容,动摇了经学的绝对地位,经学成为同史学一样需要考证的内容,也给了诸子学发展的空间摆脱了异端之名。

湘乡派学人笔记在诸子学研究上成果颇丰,兹列举如下:曾国藩《求阙斋读书录》子部:《管子》《庄子》《淮南子》;吴汝纶《桐城吴先生群书点勘》之子部,其中《老子》《管子》等书合刻为《桐城吴先生诸子点勘七种》,《吕氏春秋点勘》《淮南子点勘》《法言点勘》另行刊印;郭嵩焘《读管札记》,另有《管子评注》和《庄子评注》;俞樾《诸子平议》,另有个别篇章如《盐铁论》《潜夫论》《孙子》《鬻子》等散见在《曲园杂纂》《俞楼杂纂》《茶香室丛钞》《读书余录》等笔记当中。其中俞樾的《诸子平议》更是晚清学者诸子学综合研究的代表作。黎庶昌虽然没有考订诸子的笔记,但也有以史记、先秦诸子、楚辞等书配经的设想。

综合以上作品,湘乡派学人对于诸子学的认识大抵分为三层:

一、羽翼六经。俞樾:“圣人之道俱在于经,而周秦两汉诸子之书亦各有所得……且其书往往可以考证经

① 参见姚永概:《慎宜轩日记》,第1306页、1344页、1345页、1346页、1347页、1352页、1353页、1355页、1357页、1402页、1456—1459页、1468页。

② 许曾会:《桐城派与〈清史稿〉编修》,《史学史研究》,2016年第2期:卷一费扬古、阿南达(附子阿喇纳)、玛拉(附苏勒达),卷二年羹尧、岳钟琪、张广泗(附哈元生),卷三阿桂、倭仁,卷四郝浴、韩莛(附子孝嗣、孝基)、王士禎(附兄士禄、士祐)、杨雍建,卷五郭琇、彭鹏、王得禄(附邱良功、许松年)、阮元,卷六向荣、张国梁、徐丰玉(附张汝瀛、汝沅、吴冲谟),卷七彭玉麟、刘蓉、刘坤一、苏元春。共23篇正传,12篇附传。

义,不必称引其文,而古言古义,居然可见”^①。并举庄贾管董商杨淮南等子书同经书比较,指出它们的相同之处,证实子书作为考信经义的旁证材料的可行性。也正是出于以子证经、以子证史的需要,俞樾对文词衍奥、传写相讹的诸子文献进行订正——《诸子平议》。

二、独得之学。有清一代,众多学者在治学方面讲究“独得”、“别识心裁”,在治学上,不依门傍户,而是讲究“实事求是”,从而存有己见。在治学旨趣上也倾向于独得之学。诸子学开始作为学说为人所关注。譬如俞樾:“虽以申韩之刻薄,庄列之怪诞,要之各本其心之所独得者,而著之书,非如后人剽窃陈言,一倡百和者也”^②。吴闿生为其父吴汝纶的《诸子点勘》作序亦称赞管庄老墨庄荀韩非“孤诣独到”。

三、道之一端。尽管诸子学作为一种学说,为学人所关注,得赖于经书神圣性的动摇,但是“六经”作为儒学学术的根基,在此基础上建立起来的社会政治体系,是清儒根植心中的信仰。从这一层来讲,清人对诸子学的研究更多地是为了辅助儒学而展开。湘乡派学人的诸子学研究也是如此。曾国藩认为:“周末诸子各有极至之旨,其所以不及仲尼者,此有所偏见,即彼有所独缺,亦如夷、惠之不及孔子耳”^③。他的学生俞樾亦赞同此说,并更进一步论述儒学与诸子学的关系:

“孔子之后儒分为八,墨子之后墨离为三,老聃之贵柔,关尹喜之贵清,列御寇之贵虚……人人以为道在。是彼得其一端,未睹道之全体也。然合群盲之言以求象(孔子之学,即道),即象之全体也,合诸子之言以求道,即道之全体也。”(《论语小言》)

孔子之后的儒学,譬如孟子,也是诸子学的一支,都只得“道之一端”,与老庄等并无高低之分。

而对于诸子学与后世文集的关系,俞樾认为“今之集即古之子”,文体起源于先秦诸子,并仿照《晏子春秋》之例著述了《宾萌集》,并称唐宋以来诸家文集俱为子之集。这种认识也影响到他的笔记编纂,譬如《诸子平议》中《墨子二·非乐上》一则的考证:“此三字(‘意舍此’)乃承上文而作转语也……而以此三字作转语。正墨子文法之妙。”在校勘中大量使用“转语”、“韵”、“俚”、“偶”等概念,以文章的标准来审核诸子学。不独俞樾,曾国藩也有“论史不重其学,偏重其文”^④的倾向,尽管“讲孟子时乖其义”,但是这并不能否认他对诸子学价值的肯定。吴闿生认为“古无文辞之学……抱道既笃,斯文亦至”^⑤,在笔记创作中,即便是诸子学的研究也表现出对“文”的关注。

但是值得注意的是,湘乡派学人对于诸子学的研究,基本上本着乾嘉汉学的研究路数,更多地停留在对文献的技术性整理,对诸子学进行校勘、辑佚、考证、注释,譬如俞樾《诸子平议》:

“然诸子之学,文词衍奥,且多古文假借字,注家不能尽通,而儒者又置弗道,传写苟且,莫或衍正,颠倒错乱。读者难之。”^⑥

① 俞樾:《诸子平议·序目》,北京:中华书局,1954年,第1页。

② 俞樾:《诸子平议·序目》,第1页。

③ 曾国藩:《求阙斋日记类钞》,第46页。

④ 徐德明:《清代学术笔记提要》,第183页。

⑤ 吴闿生:《桐城先生点勘子书读本老子·序》,吴汝纶点勘:《桐城先生点勘子书读本老子》,第1—2页。

⑥ 俞樾:《诸子平议·序目》,第1页。

又比如俞樾评价孙诒让《墨子间诂》:

“乃集诸家之大成,著《墨子间诂》。凡诸家之说,是者从之,非者正之,缺略者补之。‘至经说’及‘备城门’以下诸篇,尤不易读,整纷剔蠹,脉摘无遗,旁行之文,尽归旧观,讹夺之处,咸秩不紊。”^①

吴汝纶对于诸子学也做了大量的点勘工作。曾国藩和郭嵩焘少量关于诸子学的著述中也以校勘、考证为主。

但是由于传统学术文化的内部自我调整和西学冲击交汇,汉学走向衰落,汉宋合流,湘乡派学人在笔记中出现以“以西释子”的倾向。吴汝纶有:“天演之学,不知者以为新学,实则发前人所已发也。”^②事实上当时清代学人往往从《庄子》出发来解释群学。薛福成认为“泰西耶稣之教出于墨子”、《庄子》;“泰西治国暗含管子”,全然都是“西学中源说”和“中体西用”的延伸,不免有牵强附会之嫌,但于诸子学研究上发前人所未发,具有一定的救世意义^③。也有如俞樾:“近世西学之中,光学、重学,或言皆出于《墨子》,然则其备梯、备突、备穴诸法,或即泰西之权舆乎?嗟乎!今天下一大战国也,以孟子反本一言为主,而以墨子之书辅之,倘足以安内外乎。”^④对“西学中源说”持怀疑态度,从旧式文人的立场,借助诸子学来弥补经学的不足,以达到救世的目的,而非披着中学外衣来引进西学,但是俞樾亦深知此事不可为,因此常以迂腐文人自嘲。

(二)世界体系的动摇和渐变

作为一种以经史子集为撰述框架的历史文本,尤其是小说故事类和历史琐闻类的笔记,与现实存在着紧密联系,这也意味着笔记编纂离不开环境、主体、事件三要素。其中环境从广义上指的是对世界整体的认识——“天下中心观”,这种认识既是经史子集的历史框架,又是基于一整套由世界而社会的认知系统。

在“天下中心”的世界想像中,“天下”是人们在客观地理环境基础上所能达到的最大想像空间范围——无限大而恒定不变,中国居“天地之中”“四海之内”,外部也即边缘,以内外优劣之分,统称为“夷”。内以儒家经史之学为核心,以子部和集部文献为补充,政治上表现为中央集权和大一统;外以“夷夏观”为核心,佐以朝贡体系的政治实践共同构成了中华文化繁衍发展的空间场域。这一体系源于长久的历史观察的局限并被一直固化。譬如《神异经》分世界为九荒的说法一直被视为好奇怪诞之说,由《新唐志》地理类移入《四库全书》小说类,直至近代以来,受到西方地理学的冲击,又有薛福成论“大九洲之说”^⑤。

可见,19世纪中期以来,“天下中心观”的权威受到了另外一种世界体系——“民族国家体系”的挑战。以鸦片战争为起点,伴随着战争的一再失利,中国被一步步纳入现代民族国家体系,进入“三千余年未有之变局”。西方与中国及其附属朝贡国以平等身份交往并签订国际条约(国际法律地位上的平等),严重挑战了中国“天下中心”和宗主国的地位,譬如越南与法国私定约:“一二年前时有侵晦之事,越人噬脐莫及,复欲乞救于朝廷,自知未能蒙允,忍而不发,以迄于今。”^⑥一部分开明士大夫开始认识到中国并非世界的中心,只是众多国家之一,表现出重新认识世界的欲望。薛福成在日记中提出“闭关独治不能施于今日”^⑦,显现出一种开放

① 孙诒让:《墨子间诂·俞序》,北京:中华书局,1954年,第1—2页。

② 吴汝纶:《吴汝纶全集》第4册日记,第619页。

③ 薛福成:《出使英法比四国日记》,第252—254页。

④ 俞樾:《墨子间诂·俞序》,第1—2页。

⑤ 姚永概:《慎宜轩日记》,合肥:黄山书社,2010年,第61页。

⑥ 薛福成:《出使英法比四国日记》,第928页。

的文明观。从吴汝纶日记对于停战议和公法和步伦氏公法等国际公法^①的接受,不难看出中国与世界的关系、中国与西方的关系定位已经开始向西方偏移。并且在西方开拓市场需求的配合下,西学由宗教侍女转变为资本奴仆,向中国大幅输出。

(三) 编纂主体由个体向群体转化

西学的输入,中学由被动接受到主动容纳,由现实关注而及历史观察,历史编纂主体受到西方话语的渗透,开始由个体向群体转变。传统的笔记主体是以个体为编纂单位。在中央集权制和大一统理论下,中国强调人的群体依附性,历史人物编纂往往从权力私有的王朝视野入手,历史人物也是政治化了的特殊人物^②。尽管由于笔记无“一定之例”,取材上趋于日常化,笔记的主体并不囿于帝王将相,亦有文人士子、孝子节妇、道士僧侣、乡绅豪强、贩夫走卒甚至是狐妖鬼怪,前者是权力的占有者,后者虽然并不一定掌握权力,但是均以有裨劝戒、帮助教化要,譬如薛福成《庸庵笔记》自陈要有裨于世。因此也属于政治生活的范畴,即历史编纂依旧以政治史为主导。在这种围绕政治展开的历史编纂中,历史人物都是以政治正统为模板,并在对一个个具体个体的刻画中得以强调和固化。像是《世说新语》的名媛篇这样一类具有相似特征的女性集合,一来“以类相从”的编纂方式并非一定出自作者的本意,譬如《求阙斋随笔》即是由王启原:“右钞录曾文正公日记,略分十类”^③;二来“以类相从”的主体编纂,终归是要落到对具体的个体身上的刻画,通过个体来反映群体。

编纂主体由个体向群体转变,始于观察主体的变化^④。民族国家作为西方构建世界体系的单位,又兼及各国在世界体系中地位与利益的不平衡,在向中国传播西学时呈现出明显的对国家及与之相关联的民族、人种等群体概念的强调。这种观察世界的群体单位为中国所接受,并在外来国家(民族)的威胁下得以强化。以《桐城吴先生日记》引《万国同盟源流考略》为例,提及了印度、希腊、英国、美国、俄国、法国等国,并作简要介绍,以万国为名,以国别为类^⑤。又如薛福成在《出使四国日记》中通过论人之种类贵贱以促进改革来达到使国家富强的目的。笔记编纂完全区别于过去将西方统称为“夷”而不加以区别的做法,力图通过国家、民族、人种等单位来深化对西方诸国的认识。国家等群体单位渗透入中国的话语系统之中,编纂主体开始由个体向群体转变。

(四) 编纂视野的转变

视野包含时间和空间两层范围,规定了笔记的内在世界空间,在编纂上表现为以西方学科划分理论为依据,不断扩大史学与其他学科的交互领域,多角度观察历史。因此当观察视角转向中西文化的交流,伴随着“天下中心观”的动摇,西学由边缘而向中心靠拢。从中学视角来审视这种文化交流,实际上是随国弱势穷,中学与西学优势转化,中学开始转型的过程。

鸦片战争之后,在地理空间上,天文学和史地知识的引入,打破了中国士人对于宇宙和世界的传统认知,天体上,则薛福成论“地球即一行星”、“地球何以虚悬不坠”,过去认为天圆地方的“盖天说”被推翻,反倒是

① 吴汝纶:《吴汝纶全集》第4册日记,第542—544页。

② 钱茂伟:《史学通论》,杭州:浙江大学出版社,2012年,第118页。

③ 曾国藩:《求阙斋日记类钞》,第2页。

④ 姜萌:《族群意识与历史书写——中国现代历史叙述模式的形成及其在清末的实践》,北京:商务印书馆,2015年,第94页。

⑤ 吴汝纶:《吴汝纶全集》第4册日记,第541页。

“浑天说”和过去被视之为荒诞的“宣夜说”重新焕发了生机^①。地理则论“邹衍之说非尽无稽”、“大九洲之说”不谬，与过去认为利玛窦“五大洲”之说是仿邹衍之说的“荒渺莫考”的态度^②截然相反。“天下中心观”赖以依存的客观地理基础遭到了冲击。

鸦片战争后，西方列强借助现代交通工具拉近时空距离，如吴汝纶日记中提到的英、法、美使用的每点钟能行卅八结（华里一百十里）的轮舟，以电机发动的舟车^③，中国一部分开明士大夫感受到强烈的威胁，一反过去贬西学为微末小道、荒诞邪说的态度，经世致用思想重新焕发生机，开展自强求富运动，西学被大规模引入进来。基于冶炼制造的需要，以自然科学为主，譬如薛福成论重化汽光电数诸学^④，举凡数、物、化、天、史地、生各门学科均有涉猎。

在笔记编纂上，西方“科学”思想渗入，笔记记载开始突破“天下中心观”的核心——经史子集的限制。“史学与地輿志，比他诸学又别，往往杂夹于诸学之中。各学皆有史，凡古今渐近之次序，列国所尚之异同，皆可作史学地志读也”^⑤，数学、生物学、化学、地理学、经济学、政治学、伦理学各个学科进入笔记记载的视野，譬如薛福成日记载“英国铁路史”，历史编纂视野以学科为类，开始向外拓展新的领域。

另一方面，基于重新认识世界和救时自强的现实要求，清中期以来考据辨证类笔记为主的写作趋势发生转向，考证经史子集的内容因无益于时而失去了生机，不再占据主流，考证的主力转向天文和地学，譬如曾纪泽称郭嵩焘《使西纪程》考据地学之详，实属罕见。又，由于地理学的发展，不再只仅仅局限于中国及其朝贡体系下的附属国的历史观察，而将欧美乃至非洲也纳入其中，完善了对世界的认识。基于了解、学习西方然后制服洋人的需求，西方历史也成为时人关切之要，走进笔记编纂当中。不同于过去通过西方传教士、商人、外交官的口传翻译或转引日译西书来构建对于西方印象，而薛福成《出使四国日记》中对新加坡、越南、法国和德意志等国概况的描写^⑥，来自于作者本人的亲历见闻。笔记编纂由原先的考史转向关怀现实的“著史”，注重对西方历史以求“通今致用”，历史琐闻类笔记迅速发展，薛福成《出使四国日记》和郭嵩焘《使西纪程》都收录了大量时事内容，甚至触及到资本主义社会生活层面，譬如薛福成日记：“西俗于养生之道，皆较华人为讲究。”一项就反映与自足自主经济完全不同的价值观念^⑦。

然而当时“天下中心观”并未彻底瓦解和被现代民族国家体系所取代。在洋务运动时期，所谓的“中体西用”学说，更多的是将自身改造成与民族国家相似的外部形式来进入民主国家主导的世界体系，士大夫对“天下中心观”的固信依然充斥内里。西方各国在与清廷交往中仍然要通过总理衙门和两江、两广总督代奏，企图在形式上保留华夷上下之别，平等（法律地位）的合约并没有完全取代朝贡。在甲午战争之前，对“天下中心观”产生怀疑的仅有少数人，战争带来的威胁及其伴生的文化冲击，未能瓦解“天下中心”下由世界及社会的政治文化体系赋予帝国的合法性，普通的读书人仍然笼罩在传统学术即经史子集的思想下，对世界局势一无所知。

① 《汉语大词典》，第7973页：浑圆如鸟卵，天包地外；第4815页：日月星辰漂浮空中，动静依“气”。

② 张维华：《明史欧洲四国传注释》，上海：上海古籍出版社，1982年，第130—175页。

③ 吴汝纶：《吴汝纶全集》第4册日记，第535—536页。

④ 薛福成：《出使英法比四国日记》，第72页。

⑤ 吴汝纶：《吴汝纶全集》第4册日记，第535页。

⑥ 薛福成：《出使英法比四国日记》，第80、103、104、118页。

⑦ 薛福成：《出使英法比四国日记》，第30页。

三、结语

综上,笔记作为“无著述”的原始历史文本,随笔所记,不拘形式,一方面,常与野史和小说出现文体文类混淆,使得笔记内涵界定错综复杂;另一方面又可以吸纳语录、游记、年谱等著作体式来进行笔记写作,兼采众体的特征赋予了笔记充分的灵活性和广阔的容纳度。其编纂思想一方面既有历史的求真与致用的追求,并受清代经学浸染以及经史破壁的影响,展现出有清一代独有的特点。道光二十年以后,时局变动对它的影响也更为直接明显,处在民族危亡,洋务正兴之际,在西学的冲击下,动摇了“天下中心观”建构的世界认知和文化自信,桐城湘乡派学人的笔记创作笔记编纂以诸子学的复兴为契机,在西方学科理论的影响下,开始突破旧有的经史子集的历史框架,将新兴的西学引入到历史研究的领域,由“考史”向“著史”转向,以此来回应现实的“变局”。但是这仅是少数开明士大夫的醒悟,为了应对现实危机的防卫性现代化。私有的王朝政治没有被推翻,清朝套上了名为“国家”的表皮,内里仍是家天下的模式。因此这种突破仍然是停留在传统史学的圈子里,对于名教观的强调与宣扬,依然在笔记作品中占据很大空间。另,笔记是随笔所记,略加整理便可以付梓,对于现实的思考尤其是西方学术的思考始终是零散的,各自分割的块状认识,更多的是像薛福成关于君主、民主和君民共主的政治思索仅占一隅之地。也即说桐城湘乡派学人接受和融合了西方带来的话语和理论知识,尤其是学科理论,为历史编纂增添了新的门类,但笔记历史编纂依旧停留在传统史学的圈子,笔记作者更多的是历史记录者而非历史创造者。

责任编辑:侯德彤

Notes and Historiography by the Xiangxiang Scholars of the Tongcheng School in Modern Times

SHU Xi-long PENG Shu-ru

(School of History and Culture, Hanshan Normal University, Chaozhou 521041, China)

Abstract: As a style of note-taking, the scholars' notes are free of style and random in material, containing contents from studies of various schools of thought in Chinese history. With the development of Confucian classics and the change of the relationship between Confucian classics and history, the thoughts and styles of modern note-taking compilation show unique characteristics of the times, forming the compilation purport of "seeking truth" and "achieving practical purposes" and all kinds of compilation styles. Notes compilation has a wide range of forms, which are often chosen according to the needs of expression in compiling in the light of the conditions of the times. These style characteristics provide a wide space for the notes. In modern China, the internal self-adjustment of traditional academic culture and the confluence of Western learning led to the decline of the Song studies and the confluence of Han and Song studies and that of Chinese learning and Western learning. Taking the revival of the study of various schools of thought as an opportunity, the compilation of scholars' notes has been undergoing an important transformation in compilation environment, compilation theme and compilation horizon, thus breaking through the historical framework of the study of various schools of thought.

Key words: Xiangxiang scholars of the Tongcheng School; scholar notes; compilation style; academic transformation



郁龙余,男,1946 年生于上海,1965 年入北京大学东方语言文学系,师从季羨林、金克木、刘安武诸先生学习印度语言文学;1970 年留校任教,1984 年调入深圳大学;现为深圳大学印度研究中心主任、中国印度文学和中印文化关系研究专家。主要学术兼职有中国中外关系史学会副会长、中国印度文学研究会会长、中国南亚学会常务理事、中国比较文学学会常务理事、北京大学东方文学研究中心研究员和学术委员等。

1984 年以来,郁龙余教授从教授印度文转至教授中文,但始终坚持中国印度文学、中印文化关系等冷门专业的研究,并在这些领域取得显著成果:主持完成教育部人文社科“十五”规划项目“中国印度诗学比较”(01JA750.47—99010),参与完成国家社科基金九五规划重点项目“中外文学发展比较史”(96AZW015)、国家教委人文社科“九五”规划博士点项目“泰戈尔及其作品研究”(96JBY750.47—99001)、教育部人文社会科学研究青年基金项目“谭云山与中印文化交流研究”(14YJCZH059)等多项;著有《中国印度文学比较》《印度文化论》《中外文学交流史·中国—印度卷》《中国外国文学研究的学术历程·印度文学研究的学术历程》《梵典与华章:印度作家与中国文化》《中国印度诗学比较》等学术著作,编有《东方文学史》《中印文学关系源流》《中西文化异同论》《中国印度文学比较论文选》等,发表论文《中印诗学比较》等 100 多篇。其中,《梵典与华章:印度作家与中国文化》一书,于 2005 年曾经拟出访印度的时任国务院总理温家宝专程调阅,后作为出访礼物赠送给印度朋友。

近年来,郁教授致力于推动中印文化研究在深圳从无到有的发展,并获得了印度的奖誉。在他的努力下,深圳大学于 2005 年成立印度研究中心;并以此为中印文化的交流平台,推动印度学在深圳的兴起。2011 年,郁教授受邀访问尼赫鲁大学、德里大学、孟买大学、加尔各答大学等 9 所印度高校,并进行演讲和座谈;归国后,撰《天竺纪行》一书,对国人了解印度文化与大学教育产生积极影响。2015 年,郁教授受邀参加在印度总统府举办的“第一届世界印度学家大会”,并发表演讲《印度学研究的世界意义》。2016 年,郁教授获印度总统普拉纳布·慕克吉先生亲为颁授的“杰出印度学家奖”。

目前,郁教授正主持国家社会科学基金重点项目“中国印度学研究”(16AZD045)。该项目工作分两方面:一是对中国的印度学研究史进行全面盘点、整理和研判,二是对自古至今中国僧人、旅行家、商人、学者对印度的描述、记录、研究等进行深入盘点、整理和研判;这二者你中有我、我中有你,密切关联;可为当前中印交流提供宝贵借鉴。(潘文竹供稿)





骆寒超,男,1935年3月出生于浙江省诸暨市枫桥镇,浙江大学教授。在南京大学中文系读大学期间,他的长篇学术论文《白莽——无产阶级的诗人》便发表在南京大学学报《教学与研究》1957年第1期上,从此开始了他一生的诗学探求。骆寒超曾在文艺界从事专业文学评论工作多年,任浙江省文联文艺理论研究室主任。改革开放初期起,他接连发表长篇学术论文《论艾青的诗歌艺术》《论左联时期的新诗》《论何其芳抒情个性的形成及其演变》《论晋察冀、七月、九叶三诗

派及其交错关系》《论中国现代叙事诗》等;1982年出版第1部学术专著。他1988年3月晋升为研究员,同年底作为人才引进,调入浙江大学工作,并转为教授,直至今日。骆寒超曾任浙江大学中文系主任,浙江大学教学委员会委员,浙江大学文科指导委员会副主任,浙江省政协第五、六、七届委员。系中国作协会员,中国诗歌学会理事。1991年起享受国务院特殊津贴。

迄今为止,他已在《中国社会科学》《文学评论》《文艺研究》《中国现代文学研究》《文艺理论研究》等刊物上发表学术论文120余篇,完成两项国家社科基金项目,其中“传统汉语诗体演变规律与新诗诗体建设”(02BZW041)一项被评为优秀。他出版的个人学术著作有《艾青论》(1982)、《中国现代诗歌论》(1984)、《新诗创作论》(1990)、《骆寒超诗论集》(1991)、《新诗主潮论》(1999)、《艾青评传》(2000)、《骆寒超诗论二集》(2000)、《二十世纪新诗综论》(2001)、《论新诗的本体规范与秩序建设》(2007)等。2010年1月,人民文学出版社出版了他的十二卷本《骆寒超诗学文集》,2018年2月上海人民出版社出版了他的两卷本《骆寒超诗论选集》。他的《中国现代诗歌论》获浙江省第二届哲学社会科学优秀成果奖一等奖,《骆寒超诗学文集》获教育部第六届高等学校科学研究优秀成果(人文社会科学著作类)奖二等奖。为探求新诗内在规律,骆寒超也创作新诗,出版有《白茸草》(2010)等三部诗集。

我国著名学者洪子诚在《人民日报》上发表的《骆寒超的天空》中说:“骆寒超不管在什么样的情境下,始终热情、专注地投身诗歌评论和诗歌理论建构,成绩卓著。”“在骆寒超的著作中,能感受到一种气质,感受到他对于诗、对于中国新诗现状和前景的出自内心的关切和为推动新诗发展自觉承担的责任感。”诗歌评论家李元洛在《理论与创作》上发表的《理论与创作的联姻——论骆寒超的诗体建设》中认为:骆寒超能“贯通古典与现代,融汇中国与西方,连接学府与文坛,兼及理论与创作”,“在对新诗与诗学理论的研究中,骆寒超是当代做得最全面、最系统、最有价值的一位。”

(冯济平供稿)

