

WENSHI ZHISHI

文史知识



甲骨学研究的现状——胡厚宣与松丸

道雄的对话

《车船》考述

月亮与兔爷

《红楼梦》与道教

阿斗的大名怎样读

周世德

王连海

牟钟鉴

吕友仁

1988





文史知识

1988年第11期

(总第89期)

• 治学之道 • 甲骨学研究的现状——胡厚宣与松丸道雄的对话 3

• 文学史百题 • 宋代的儒学和文学 陈植锷 10

• 历史百题 • 封建社会的土地具有主人的身分 王毓铨 15

• 怎样读 • 读韩愈的《原道》 周振甫 21

诗 文 欣 赏	向湘水女神致以爱慕之深情	
	——《九歌·湘夫人》赏析	殷光熹 28
	诗人之文——李白《春夜宴诸从弟桃李园序》	胡宝珍 32
	空灵疏荡 别具丰神——温庭筠《梦江南》赏析	唐玲玲 35

• 古代科技漫话(18) •
“车船”考述 周世德 37

文化 史 知识	月亮与兔儿爷	王连海 41
	古都街衢沿革述略	张庆 45
	古代的县及县官	刘森 49
	寺院中的女科	朱建平 88

• 文史书目答问 •
陶保廉及其《辛卯侍行记》 杨萌 52

唐代的赋税制度——从租庸调到两税法 张泽咸 55

从孔子对弟子的评价看其政治思想 孙开泰 李超英 62

• 宗教与人生 • 《红楼梦》与道教 牟钟鉴 66

人	谋士敬翔	李鸿宾	71
物	一个短命王朝的悲剧人物——高颖	陈乃容	76
春	唐寅和他的日本友人	张希广	80
秋	崇祯帝倚为干城的杨嗣昌	杨 勇	83

• 中外文化交流与比较 •

魏晋隋唐时期外侨对中国的贡献	何祖敏	89
----------------	-----	----

读书记	《北山移文》质疑	金性尧	95
	“作书诋佛讥君王”——读韩愈《论佛骨表》	于翠玲	97
	“儒藏说”与《四库全书》的编纂	黄爱平	101

道家与楚文化	吕 艺	105
--------	-----	-----

• 青年园地 • “寓哭于笑”——浅谈《墙头马上》的悲喜剧风格	袁新文	109
---------------------------------	-----	-----

• 语言知识 • 阿斗的大名怎样读	吕友仁	112
-------------------	-----	-----

• 文史信息 • 清代生监的社会功能 (75)		
文士不遇与“士不遇”文学 (114)		
北宋的华靡之风 (114)		
龚自珍和魏源思想的异同 (115)		

• 文史信箱 • 孟子是何时被尊为“亚圣”的	朱维铮	116
------------------------	-----	-----

• 文史古迹 • 王侯今何在 王陵气萧森		
——徐州的两汉诸侯王墓葬	徐 明	121

• 文史研究动态 •

日本研究新儒学的状况	李延平	124
------------	-----	-----

• 补白 6 则 • 贫富之道莫之夺予 (9)	秦代的书信 (27)	
闲与忙 (54)	得之而后知 (94)	老北京
店铺的招幌 (104)	安得福佑 (113)	买璞 (128)

陶渊明墓(封二)

老北京店铺的招幌(封三)

甲骨学研究的现状

胡厚宣与松丸道雄的对话

中国安阳殷墟发现的甲骨文，在中国古代研究方面具有划时代的意义，目前，世界各国的学者都在继续进行研究。读卖新闻社1987年1月举行了以“中国古文字与殷周文化”为题的讨论会，并发表了研究成果。现任中国科学院历史研究所研究员、中国殷商文化学会会长的胡厚宣先生这次前来日本，借此机会，东京大学教授松丸道雄与他进行了对话。

松丸 甲骨文发现于1899年，后年，即1989年，据说要举行甲骨文发现90周年的纪念活动。

日本文化来源于汉字文化的地方很多。汉字经过长时间的变迁，成为今天的汉字，其最古老的形式是甲骨文字。我国也有甲骨文的专门研究者，而且不仅仅如此，许多日本人也具有这方面的兴趣。

我开始这方面学习的时候，据说甲骨学已有50年了。当时，胡先生的老师董作宾先生写作并出版了名为《甲骨学五十年》的概论。胡先生也有《五十年甲骨学论著目》《五十年甲骨文发现的总结》刊行。

从那时到今天，甲骨文研究有了非常大的进步和发展。尤其是以胡先生为主整理的《甲骨文合集》13册最近已经完成，我想这将成为一种台阶，使今后的甲骨文研究产生巨大的飞跃。出自上述原因，想请胡先生回顾一下自己50多年来的研究史，特别是那些记忆最深的和难以忘掉的事情。

胡 我1934年毕业于北京大学，随即进入中央研究院历史语言研究所。当时，在研究所就职的李济先生、董作宾先生、梁思永先生、徐中舒先生，还有傅斯年先生等都兼任北京大学教授。这些先生都在北京大学讲课，但不仅是讲课，另有一个目的，就是从北京大学中挑选自己的继承者，即研究所的工作人员。由于这个关系，我大学毕业后

就马上进入了中央研究院历史语言研究所。

最初，交给我的工作是在殷墟王陵的发掘。王陵位于侯家庄的西北冈，其中出土物品件数最多的是1001号墓，内容最精彩的是1004号墓。我就承担1004号墓的发掘工作。1004号墓有牛鼎、鹿鼎等精品出土，不仅那些，整个墓里还埋有许多器物。

在小屯，1936年有重大的发现。小屯分成ABC等几个发掘区，从C区的一个坑中发现了一万七千片以上的甲骨，我承担了这坑的室内发掘工作。发掘这个坑时，不是将甲骨一片一片地掘出，而是将整个坑连同周围泥土一起掘出，原封不动地运到南京，我与几个工作人员一起在室内做发掘的工作。

另外，那时我也在南京进行《殷墟文字甲编》的编辑工作。在殷墟当时已发掘了15次，我根据第1次到第9次的发掘，给发现的甲骨文作释文。这以后，在台湾以屈万里先生为主笔的编写组出版了《殷墟文字甲编考释》。我认为，可以说这本书是利用我的研究成果编成的。此后，我与现居台湾的高去寻先生一起，根据第13次到第15次发掘，着手出土甲骨文的整理。其研究成果收录在《殷墟文字乙编》之中。

我就是这样走上了甲骨研究的道路。当时，最为难的是，对已发掘出来的东西，不能自由地使用资料进行研究。虽有实物，却不可以自由地用。至于在外国的东西，则完全不可能看到，连它的存在也不知道。因为当时的中国较闭塞，与国外在学术上的交流、通信，几乎是没有的。

现在，中国大陆据调查有10万片左右的甲骨，这些甲骨分藏在国内96处。收藏最多的是北京图书馆，据说有3万片以上。其次是故宫博物院，据说有二万片以上。难的是即使到这些收藏处去，因为是贵重品，也不能随便看到。但是，我们克服了这些困难，完成了《甲骨文合集》的工作。《甲骨文合集》有意义的一点就是在这本书上初次公开发表了我国所藏的、从未发表过的甲骨。

松丸 今年九月在安阳召开了“中国殷商文化国际讨论会”，我也应邀参加了这次讨论会。该学术会议是以胡厚宣先生为主组织起来的，这次会，第一，讨论范围只限于殷代；第二，在有殷墟的安阳市举

行，第三是由世界上的研究者参加的国际会议，从以上三点来说，这次会议在90年的研究史上，是具有划时代意义的。

胡 这是因为有河南省安阳地方的领导们的大力支持才得以实现的。其结果，包括从海外来的约三十名参加者，聚集了许多研究人员，分为商史组、甲骨组、考古组三个分科开会，经过一个星期的热烈讨论，提出了约120篇论文，这些论文预定收集在近期我所主编的《甲骨文与殷商史》中出版。

松丸 今年1月，读卖新闻社与东方书店举办了在我国是划时代的题为“中国古文字与殷周文化”的讨论会，但在其规模上是不能与安阳会议相比的。当时中国方面有胡先生熟悉的李学勤先生、裘锡圭先生应邀出席，日本方面有樋口隆康先生、伊藤道治先生和我参加。我想就会上讨论的几个问题，再听听胡先生的见解。

关于殷文化和与其相连续的周文化，第一是如何抓住两种文化的差别，第二是如何考虑其起源，这是殷文化与周文化之间有怎样的连续性，哪些部分可见其连续性，哪些部分不可见其连续性的问题。

关于这一问题，胡先生写有非常著名的《殷代封建制度考》一文，这是用甲骨文论述周代封建制度进一步上溯到殷代也存在的论文。并且，几乎与此同时，关于殷人思想方面先生写了题为《殷代的天神崇拜》的论文，论述了周代的天思想在殷代也已经有了。

在一月份的讨论会上，提出了许多问题。其中心问题是从殷代到周代间的连续性与不连续性。

胡 这是个非常重大的问题。首先从民族问题谈起吧。周民族在西方，殷民族在东方。关于这个问题有各种各样的说法，例如，有殷民族从西而来，或者从北而来，或者从南方来的说法。田昌五先生说殷民族本来是从河南濮阳县来的。但是，我认为殷是从中原的东北方来的。因为民族不同，当然文化也不同。特别应该指出的是，殷民族文化较高，而周文化水准比较低。

但是，由于周在殷灭亡后继承了殷文化，因此，周文化与殷文化有相异点也有相同点。对此，孔子的话是正确的，他在《论语》中说道“周继承并发展了殷文化”（《论语·为政》：“周因于殷礼”）。还有，根

据其他文献，也记载着周在殷灭亡之后全面地继承和发展了殷文化。比如看《尚书·酒诰篇》也能充分理解这一点。

不仅是文献，通过出土的青铜器也能充分看到其连续性。单从形式上看，周代和殷代的青铜器是很近似的，这也证实了殷文化与周文化的连续性。

汉王朝全面地继承了秦朝的制度是曾有定说的，我认为，说周全面地继承了殷的社会制度等文化也可以。研究周文化时，文献资料较多，如有《尚书》、《论语》、《礼记》等等。翻阅这些文献，可以充分了解周文化是继承了殷文化而产生的。我的结论是：周与殷民族相异，当然有文化的不同点。因为周全面地继承了殷文化，所以相同之处也不少。

松丸 关于殷文化与周文化的连续和非连续的问题，指出民族不同这点是很重要的。这样的话，异民族继承前代文化的结果，何处相同，何处不同，就成为首要的问题。在一月份的专题讨论会上也有这个问题，既没有人说完全相同，也没有人说完全不同。

胡 对这个问题，让我举一个例子。例如：周原的甲骨与殷墟的甲骨有相当多不同点。文字不同，刻法也不同。只要看一下甲骨的形状就可以完全明白。甲骨有钻和凿，殷以前的文化，上溯到龙山文化，只有钻而没有凿。进入殷代，已可见有钻和凿两种。到了周代，形状改变了，不是圆形而变为四方的了。我认为这种情形就是文化的一个不同点。即使是相同的甲骨，内容上也好，形式上也好，都出现了不同之处。

松丸 在讨论会上，花了相当多的时间讨论周原甲骨的问题，对此，还想再稍微谈谈。李学勤先生的发言夹杂了很多想像，得到以下结论，即：第一，周原甲骨制作的时期可能是殷代末期，这大概没有太大异议。第二，主张周原甲骨是在殷都——小屯制作的，这是独特的见解，非常引人注目。第三，周原甲骨是由周人制作的，如果那样，则成了由周人在殷都制作了。第四，当时周人使用殷人的文字，也就是说周人还没有独自的文字吧。归纳起来说，在殷代末期，周人使用殷人的文字，在殷都占卜，然后带回周原。

我为什么拘泥于这一问题，因为有字的甲骨从来都只是在殷墟发现的。甲骨是殷人制作的，对此谁也没有怀疑。一方面，从周发现了与殷的甲骨非常相似的东西。这在思考殷文化与周文化时，比其他资料更为重要。我认为，殷墟甲骨作为殷文化的代表，周原甲骨则是周文化的代表。周原甲骨的性质是否像李先生所想的那样，这是非常重要的问题。

胡 关于这一问题，我的同事王宇信先生出版了《西周甲骨探论》，他在书中归纳了各家之说，也加入了自己的见解。要说我个人的见解，我认为周原甲骨作为祭祀的文字，与殷末期的文字有相当大的不同。董先生将甲骨分为五期，从帝乙帝辛时第五期的文字可以清楚地看到其相同的统一性。由于周原甲骨与这些在殷墟的殷末期甲骨不同，它在小屯制作，然后带回周原的说法是难以想像的。另外，刚才松丸先生言及周文化没有文字，我不是这样认为的。探寻文字的源流，可以上溯至夏文化，所以，周文化是否有文字，我是有疑问的，未必能说没有。至于周原甲骨的时期，大致在殷末。虽然大致在那个时期，只是其与殷文化不属同一系统。吸收了殷文化，但与殷文化是不同的。

松丸 话回到刚才最大的问题上来。殷文化与周文化有相似之处，也有相异之处。极粗略地说周文化在物质文化方面相当多地继承了殷文化，比如，如先生所说，青铜文化从殷文化连续至周，形状几乎没有变化是毫不奇怪的。社会制度方面也有相当大部分的继承。

胡 是这样。

松丸 孔子说周继承了殷文化，我的理解，也许孔子强调说的也就是那部分吧。不过，从殷人所持的宗教观啦、精神文化啦等侧面来说，周人或许有相当大的差异，因此，我认为在精神方面，周文化不一定是继承了殷文化。周人独自的对事物的看法，周人的宗教观，在周代以后正强烈地反映出来。

胡 这一点我也赞成。

松丸 在一月份的讨论会上裘锡圭先生提出了新奇的见解。裘先生不限于甲骨，而是从纵向思索古文字的世界，古文字是如何变化的，可以说，文字逐渐形成，乃至形成之后的变化趋势，从现在残存的资

料中思索那个时间的经过。

具体地说这个经过。一个古文字如果作为正体，与其相对的那些俗体随即就产生了。就是说，被称作俗体的字最初是从正体而来的。然而下一阶段，已经造出来的俗体又使正体受到影响，具有改变正体的作用。也就是说，正体与由其而产生的俗体因互相影响而发生变化。从某种意义上来说，是主张文字的发展有二元论的变化过程。我认为这是一种说明文字为什么变化，如何变化的一种新颖的解释方法。

裘先生举了几个例子进行说明。我试着考虑和整理一下，是就三个方面来说的。第一是文字的书写方法本身，也应该说是书写的风格。正规书写而简化写了，如在英语中可以讲是 style 问题。第二是笔画本身。原来用金文书写的用俗体来写了，受其影响，使正体发生了变化。总而言之，是从字画(字形)的问题提出这一点的。第三是从字体总体问题来看的。比较一下金文和甲骨文，相对于更近正体的金文来说，甲骨文总体上是俗体。

我认为这是新颖的思考方法。这次讨论会以后，我已经开始看到一、二篇日本的古文字研究者引用裘先生的见解所写的文章。可以说这种考虑方法在日本那些对中国古文字感兴趣的人们中间引起了相当强烈的反响。古文字的发展是否都只能用这一原则、原理进行说明，另当别论。有关这个问题，想听听胡先生有什么意见。

胡 从结论上说，我大体赞成金文是正体，甲骨文是俗体的说法。但是，从甲骨文比金文历史悠久这一点来考虑，可以说甲骨文不断变化、发展，最后成为金文。当然，因为金文形成时已是正规的形状，所以也可以说金文是正体。

松丸 我认为作为甲骨文内部的问题，可以那样考虑。甲骨文分为五期，不论书体方面，字形方面都在变化。如果用裘先生所讲的原则来考虑，对其变化您认为有怎样的解释方法？

胡 董作宾先生关于甲骨的书体发表了其研究成果。第一期武丁以上的甲骨，字形工整。第二期不论排列或文字本身都是均整的形式。第三期、第四期，特别是第四期，与第一期相似，出现了笔法非常雄劲的甲骨，但字形不太工整。第五期又出现了像第二期那样严整的甲

骨。董先生对这一问题，持有非常卓越的见解。

透露一个消息，《甲骨文合集》编辑组中的一位，现在正在编《甲骨文合集》的辞书。《甲骨文合集》中出现的全部的甲骨文字有多少个？虽然是相同的字，前期和后期有怎样的变化？辞书正是对上述问题进行研究的。我暂时叫它《甲骨文合集字表》。对每个字加以详细的说明，说明是第几期的甲骨，并说明在前期和后期都出现的情形下，前期的字变成末期的字。

松丸 是在作甲骨文字分时期一览表吗？

胡 正是这样。这是带有全部的字表和字体变化一览表性质的辞书。我赞成裘先生提出的关于正体和俗体的见解。但是，详细的内容请允许我不予解释。因为非常新颖，也有很大意义，我认为今后应该讨论下去。

（原载日本《读卖新闻》。陈舒芸译。此次发表经胡厚宣先生审订。）

贫富之道 莫之夺予

《周书》曰：“农不出则乏其食，工不出则乏其事，商不出则三宝绝，虞不出则财匱少。”财匱少而山泽不辟矣。此四者，民所衣食之原也。原大则饶，原小则鲜。上则富国，下则富家。贫富之道，莫之夺予，而巧者有余，拙者不足。

（《史记·货殖列传序》）

〔译文〕《周书》上说：“农民不去种田，则缺少粮食；工匠不去做工，则缺少器物；商人不去经商，吃的、用的和财源就会断绝，虞人不去开发山泽，资源就会减少。”资源缺乏了，山泽也得不到开发。这四个方面，是人民衣食的来源。来源大就富裕，来源小就穷困。来源大，上可使国家富裕，下可使家庭富裕。脱贫致富之道，没有谁能够赐予或剥夺，而聪明的人就能丰足，愚笨的人却常常贫乏。

〔小议〕一个国家致富之道，只有发展生产力。靠上天赐给是不可能的。只有发挥人的聪明才智，才能使国家富强，人民富裕。（小枫）

宋代的 儒学 和 文学

· 文学史百题 ·

陈植锽

提起宋代的儒学，人们可能马上想到程朱理学。其实宋代儒学绝不能局限于此一家。从年代上讲，理学直到南宋后期的理宗朝（1225—1264）才确立了它的统治地位。在这以前，两宋玄坛上活跃一时的宋学流派还有许多，如王学（以王安石为代表，也叫新学）曾长期处于支配地位，蜀学（以苏轼为代表）与王学和二程也有过激烈的斗争，再往前一点看，在理学产生之时，欧阳修等人在景祐（1034—1038）、庆历（1041—1048）年间为儒学复兴所作的努力，无疑也是两宋儒学发展上的重要一页。抛开王安石、苏轼、欧阳修等人的儒学思想，以晚宋以后才由宋学的一支蔚为大国的理

学代替两宋儒学的全部，显然是相当片面的。有了这一认识，我们再来看宋代儒学和文学的关系，就会清楚得多。

纵观整个宋代儒学的发展史，在它的各个不同时期，同文学的关系并不完全相同。两宋儒学的发展，大致经历了三个阶段，第一阶段是儒学的复兴，它在政治上则以公元十一世纪四十年代范仲淹等人的庆历新政为契机，代表人物有孙复、石介、胡瑗等。第二阶段是儒学的繁荣，前面提到的几个主要流派就出现在这一时期，其实质则是围绕着王安石变法所开展的思想大斗争。第三阶段则为理学的确立，代表人物是南宋的儒学大师朱熹（1130—1200）。

与儒学第一阶段相对应的，文学上则有以欧阳修（1007—1072）为代表的诗文复古运动。此时儒学和文学有两个共同的敌人，那便是佛老和骈文。共同的斗争目标使两者携起手来协同作战，我们把它叫做宋代儒学和文学的合作时期。

到第二阶段，欧阳修等人领导的古文运动所取得的决定性胜利，在文体方面为儒学提供了可以自由运用的物质武器，随着政治上变法运动的深入发展，思想界也就出现了百家争鸣的活跃局面。与此同时，追求理论深度的洛学，讲究实用价值的王学，主张自由议论的蜀学，在文学的基本观念即所谓文与道之争的问题上发生了根本性的分歧，儒学和文学进入了既联合又斗争的时期。从成就来讲，双方

此时都进入了一个重要的历史阶段。一方面，以形象思维取胜的北宋诗文革新的大部分成果，即王安石（1021—1086）、苏轼（1037—1101）等人的优秀作品主要就是在这一时期的斗争中产生的；另一方面，后来统治了中国七、八百年的以抽象思维见长的理学也正在这一时期的程颐（1033—1107）等人手中开始形成。

作为两宋儒学发展史上的第三阶段，程朱理学的统治地位在南宋后期即公元十三世纪初叶得到确立，儒学和文学分道扬镳，走上了各自单独发展的道路，这是前一时期相互斗争的必然结果。

下面我们分阶段叙述一下宋代儒学与文学的关系。

先讲第一阶段：合作时期。北宋初承唐末五代之凋弊，思想界的情况一开始就比较混乱，儒、道、释各家的学说各行其是。如宋太宗即位之初，曾刻《礼记·儒行篇》遍赐臣下。到其晚年又说：“清静致治，黄老之深旨也。夫万务自有为以至于无为，无为之道，朕当力行之。”（《续资治通鉴长编》淳化四年闰十月条）这种情况一直继续到仁宗时期。如景祐元年（1034），刘随任南京留守，在府学中供奉佛、老画像，与孔子合称三教，令学者并尊之，引起留守推官石介同他的一场激烈争辩。这场争辩反映了庆历新政前夕改革派同守旧势力之间在意识形态领域内的剧烈冲突。为了实施改革，范仲淹在当时组织了三支基本队伍，一支是以韩琦、富弼、欧

阳修等人为主的政治家队伍，一支是以孙复、石介、胡瑗等人为主的思想家队伍，一支是以欧阳修、尹洙、苏舜钦以及梅尧臣等人为主的文学家队伍。以积极有为为特点的儒家学说在十一世纪四十年代的复兴，正是出于这种改革政治的需要。而文学上的复古运动，又是同儒学的复兴相辅翼。石介《怪说（下）》引时人语云：“今举中国而从佛、老，举天下而学杨亿之徒。”（《徂徕集》卷五）可知当时改革派在思想文化领域中的斗争是十分艰巨的，对于这两个共同的敌人，他们是合力抗击，团结作战的。如石介在《怪说》中抨击“杨亿穷妍极态，缀风月，弄花草，淫巧侈丽，浮华纂组”，要害乃是“剽窃圣人之经，破碎圣人之言，离析圣人之意，齟伤圣人之道”，“其为怪大矣！”而梅尧臣在答三韩见赠述诗中称誉“圣人于诗言，曾不专其中，因事有所激，因物兴以通”，借以抨击“迺来道颇丧，有作皆言空。烟云写形象，葩卉咏青红，人事极谀谄，引古称辩雄，经营难切偶，荣利因被蒙。遂使世上人，只曰一艺充，以巧比戏弈，以声鸣鸣桐。嗟嗟一何陋，甘用无言终。”（《宛陵先生文集》卷二十七）从这一为儒者、一为文人的宣言中，可以看到儒学和文学互相之间都给对方以有利的影响。对儒学来讲，古文运动的蓬勃开展为他们提供了一种古朴平易、适于传道明心的古文新体制。这一点对于北宋儒学的发展是十分重要的。朱熹谈到本朝儒学的发展史时说：“旧来儒者不越

注疏而已，至永叔（欧阳修）、原父（刘敞）、孙明复（孙复）诸公，始自出议论。”（《朱子语类》卷八十）反对墨守旧章，提倡通经致用，正是宋学的基本特点。要著书立说，自出新意，需要以尽量朴素易懂的语言阐明深奥的哲学道理，不唯追求华丽偶对的骈文不适用，连“好为艰深之辞”的两汉经典文字也不适用，北宋古文运动自王禹偁以来创造的以平易晓畅为特色的古文新体制正好适应了这一需要。

反之，这种不重出处，自出议论的北宋儒学新精神，对诗文革新也发生了深刻的影响。据陆游《老学庵笔记》载，苏轼应试时所作《刑赏忠厚之至论》有这样一个论据：“当尧之时，皋陶为士。将杀人，皋陶曰：‘杀之’，三；尧曰‘宥之’，三。”用以说明法官要严格执法，而人君则宜宽厚爱人，恰到好处。事后主考官欧阳修问他见于何书，苏轼说：“何须出处！”文章重在立意而不拘泥于用事，正是在“自出议论”的宋代儒学影响下北宋古文家所共有的一种新风气。执文坛之牛耳的欧阳修本人亦复如此。例如他的名作《朋党论》引证汉、唐末年党争之祸的历史事实时，将桓帝时事说成汉献帝时事，唐哀帝误为唐昭宗，皆率然不顾。连他所津津乐道而被后世引为文章典范的《尹师鲁墓志铭》，把他的好朋友尹洙死时的年纪都弄错了。同样的错误还见于《苏子美墓志铭》等。连墓志铭也成了“自出议论”的论坛，这种重义理轻考据的作法，

与当时儒学重经义而轻训诂的风气是一致的。

欧阳修庆历五年参与范仲淹新政失败之后，曾将自己的创作生涯总结为“开口揽时事，论议争煌煌”，（《欧阳文忠公文集》卷二《镇阳读书》）这二句不仅反映了北宋诗文复古运动的创作实况，而且也是儒学在复兴期积极干预现实、激扬政治的真实写照。儒学和文学合作时期的这一共同特点给宋诗带来的有别于唐诗的突出特点，即所谓议论化、散文化，近年来已为治文学史者所公认。

儒学和文学这种团结战斗、互相促进的良好关系，到十一世纪下半叶终于结束了。儒学进入了繁荣期，儒学内部展开了激烈的斗争。这种斗争的结果是儒学离开文学而独立，文学家的经义研究被排斥在所谓正统的儒学之外。现在我们读清人编纂的《宋元学案》，看到孙复、石介、胡瑗等人的泰山学案、安定学案和范仲淹、欧阳修等人的高平学案、庐陵学案被并列编排于卷首，但在北宋思想界风靡一时而处于统治地位达数十年之久的王安石新学却被作为附录排于卷末，和它命运相同的还有《眉山学略》，即苏轼为代表的蜀学。由此得知宋代儒学的内部斗争是怎样被原封不动地保存了数百年之久。关于这种斗争在哲学上的分歧及其政治背景，前人论之已详，这里仅交代一下他们在古代文艺批评的基本问题即文与道关系上的不同观点。

关于这个问题，欧阳修曾提出

“道胜者文不难而自至”(《欧阳文忠公文集》卷四十七《答吴秀秀才书》)的观点,既不以文而废道,也不因道而薄文,是一种比较温和的主张,故前一阶段儒学和文学没有因此而发生矛盾。即如稍晚的理学开山周敦颐(1017—1073),虽倡“文以载道”之说,但从实践上讲并没有轻视艺术性的倾向,他的《爱莲说》等文即是颇具文学意味的古文代表作。但前期儒学家和古文家文论主张中的这个“道”字含义比较含混,有时指孔子以来的儒家理论,有时则专指当代政治家的具体主张。到王安石,明确提出“治教政令,圣人所谓文也”(《王文公文集》卷七十七《与祖择之书》)的观点,公开强调文学为现实政治服务,先政事后文艺。他的《上人书》说:“且自谓文者,务为有补于世而已矣。”“要之以适用为本,以刻镂绘画(指文辞)为之容而已。”这种观点遭到了苏轼的反对,苏轼在《议学校贡举状》中说:“近世士大夫文章华靡者莫如杨亿,使杨亿尚在,则忠清鲠亮之士也,岂得以华靡少之?通经学古者莫如孙复、石介,使孙复、石介尚在,则迂阔矫诞之士也,又可施之于政事之间乎?”(《东坡奏议集》卷一)在苏轼看来,强调文章的教化作用者未必能施之于政事,讲文章的艺术性者也未必不能有补于国家,两者无所谓先后,也不必事先有一个“道”与“文”的意念装在脑子里。他以自身的创作体验为例,认为写文章只要直抒胸臆就行了。反之,道学家程颐则愈加鲜明地

提出了“作文害道”的理论,他认为:“凡为文不专意则不工,若专意则志局于此,又安能与天地同其大也?《书》曰:‘玩物丧志。’为文亦玩物也。”(《河南程氏遗书》卷十八)“作文害道”的说法,自程氏提出之后,遂成了此后理学家对文艺的基本态度,如南宋张栻等人,均在他们的著作或言论中反复强调这一观点。对理学家来说,文章只要能讲清自己所要说明的道理就行,不须讲究辞章的文采。这对于哲学讲义的写作来说,自然是正确的,但强求文学作品也必须以质木无文为标准,并进而反对以诗歌的形式从事创作,则是从一个极端走向了另一个极端。稍后陈善在《扪虱新话》卷五中评述本朝文坛之流派时说:“唐文章三变,本朝文章亦三变。荆公以经术,东坡以议论,程氏以性理,三者要各立门户,不相蹈袭。”用现代的眼光来看,王安石文章讲究“经术”,偏重于从政治家的立场上看问题,比较注重实用。苏轼文章长于“议论”,主张直抒胸臆,更带有文学家的色彩。程颐文章追求“性理”,侧重于思辨,则纯属哲学家的文论主张了。

11世纪后半叶的这一场争论,不仅丰富了我国古代文学批评和哲学批评的理论宝库,而且使儒学和文学双方都从矛盾的斗争中明确了自己的地位和特点,明确了自己和对方的区别所在,从而对各自的发展都产生了深远的影响。

宋代儒学发展到第三阶段,理学由北宋儒学的一个分支到南宋蔚为正

宗之后,它与文学的关系,总的来讲是分道扬镳,越来越远了。但作为同一历史阶段的意识形态,它们之间的互相渗透和影响仍继续存在。从强调抽象思维的儒学对擅长形象思维的文学一方来讲,这种影响在很大程度上是消极的,但也并非没有积极因素,这一点人们常常容易忽略。我们这样讲不仅仅指作品的内容方面,如清代赵翼在《瓯北诗话》中列举过的陆游、辛弃疾等人表现理学思想的诗词。而是从文学观念、美学标准的变异和创作方法的借鉴等方面考求而言的。

理学家与文学家在文学观念方面的差异,如前所述,焦点乃在文与道的关系。前期理学家如程颐等人“作文害道”,重道不重文的思想诚然不利于文学特质的成长,但过分追求艺术形式的华丽,对一个民族文化精神的强盛和健康发展也的确不利,尤其是国难当头的重大时刻。真正完美的文学作品,应当是健康的思想内容和优美的艺术形式的有机统一。在理学家一方,开始认识到这一点并从哲学上将它总结出来的是朱熹。他说:“道外有物,固不足以道;且文而无理,又安足以文乎?盖道无适而无不存者也。故即文以讲道,则文与道两得而一以贯之,否则亦将两失之矣。”(《朱文公文集》卷五十《与汪尚书》)这种观点,已靠近文学家的文论如欧阳修的“吾所谓文,必与道俱”(《东坡续集》卷十六《祭欧阳文忠公文》)。由朱熹本人的创作实际来看,也是重内容而并不忽略表达形式的。无论诗

词、古文,朱熹均堪称南宋一大家。因此,他修正了理学家“文以载道”旧说而提出的重道而不轻文的说法,比较能得到讲究表现艺术的文学家的欣赏和接受,并且体现了儒家传统的救世匡时的优良传统。

“岂其马上破贼手,哦诗长作塞翁鸣。”(陆游《长歌行》)南宋前期,不少诗人如杨万里、陆游、范成大等纷纷从江西诗派末流的形式主义诗风中解脱出来,创作出反映时代、歌颂民族精神的好作品,无疑是朱熹这一比较进步的文学观产生的社会基础,另一方面也证明了理学和文学在新的时代条件下,曾经在一定程度上得到了相互促进和较好的融合。

最后谈谈理学的思维特点对文学创作的借鉴。从近代的眼光来看,程朱理学是封建保守势力的总代表,但当其在两宋诞生之时,却是一件颇富于创造性的大事。儒学复兴时期的疑经惑古,儒学繁荣时期的勇于创新,对汉儒以来死守先人传注的沉闷局面,无异是一震聋发聩的重大突破。以朱熹为代表的理学,则是宋儒一切首创精神的集大成者。宋代理学家的创造精神,首先便体现在他们那不受旧说拘囿而积极开展的活跃思维之上。这种带有时代特色的理学思维特点,对文学家影响颇大。如宋代诗人有称之为“活法”的作诗方法,所谓活法,正从理学家的活跃思维中借鉴而来。如俞成《萤雪丛说》中说:“有胸中之活法,蒙于伊川之说得之;有纸上的活法,蒙于处厚、居仁、万里之说

封建社会的土地具有主人的身分

· 历史百题 ·

王毓铨

马克思在他的《1844年经济学哲学手稿》里有这么两段名言：

（前略）在封建领地上，领主和土地之间还存在着比单纯物质财富的关系更为密切的假象。地块随它的主人一起个性化，有它的爵位，即男爵或伯爵的封号；有它的特权，它的审判权，它的政治地位等等。土地仿佛是它的主人的无机的身体。因此俗语说：“没有无〔领〕主的土地。”这句话表明领主的权势是同领地结合在一起。

正像王国给它的国王以称号一样，封建地产给它领主以称号。他的家族史，他的家世史等等，——对他来说这一切都使他的地产个性化，使地产名正言顺地变成他的家世，使地产人格化。同样，那些耕种他的土地的人并不处于短工（？）地位，而是一部分像农奴一样本身就是他的财产，另一部分对他保持着尊敬、忠顺和纳贡的关系。因此，领主对他们的态度是直接政治的，同时又有某种感情的一面。风尚、性格等等依地块而各不相同；它们仿佛同地块连接在一起^①。

古今中外还没有一位政治家、经济学家、历史学家对封建社会时期土地的品格和土地上耕作的农奴的性质，像马克思剖析得这么精

得之。”吕本中尝作《夏均父集序》，言“学诗当识活法，所谓活法者，规矩备而能出于规矩之外，变化不测而亦不背于规矩也。”（见南宋刘克庄《后村先生大全集》卷九十五）此说一般被认为是江西诗人标举“活法”之始。由

《萤雪丛说》“胸中之活法”、“纸上的活法”云云，知其渊源所自，乃由程氏的理学思维方式而来，可见比之北宋时期，南渡之后的文坛所受程朱理学的影响，有更加向纵深发展的趋势。

辟。无怪乎中国的历史学者每逢相应的机会，无不引用马克思上面那两段话，来分析他们在探讨的问题。

马克思的立论是对西部欧洲的封建社会生产关系说的，自然反映了西欧的封建社会，但它之所以被中国历史学者这么容易领会，又这么广泛地引用，其中也有个原因，即是中国封建社会的等级制度更复杂、更森严、更典型。西欧具有同等爵位的贵族，如伯爵(count)，可以接受另一个伯爵的封邑(fief)而成为他的臣属(vassal)，向之效忠服务；高一级爵位的贵族也可以接受低一级爵位的贵族的封邑而成为他的臣属，向之效忠服务。这在中国历史上是绝对不可能的。在周朝，周王是最高的爵位的赐与者和认可者，诸侯、诸公也有赐卿、大夫的权利，但授封之后须上报周王。秦汉而后，皇帝是“王中之王”，成了唯一的爵位和官秩的赐与者；王公侯伯既无互封之制，也绝无公然互相发誓效忠之法。皇帝是能贵之能贱之的最高权利的操持者，因而是臣民富贵荣禄的唯一源泉。爵得赐户者，即食所赐人户之租与有限役使他们之权。爵得赐土者，同时也赐佃种人户，受者既食其庄田籽粒，也得役使其受赐之人民。有爵者，自皇子而下，府第冠服车马各有定制，坟墓祭葬各有定规。见其物，即知其爵，无毫发爽。西欧的等级，没有法令规定，中国的等级则具于制诰，因此中国等级就更为森严。有爵者如此，其不得封爵的文官则有品级的差别，并享有与其品级高低相应的政治的和物质的(如职田、夫役、杂供、车马、衣物、府第等杂俸)待遇。这些政治的物质的待遇也随着他们的主人的品级而品级化。文官不是我们在这篇短文里要说的，所以暂置不论。

马克思的立论在说明西欧、不列颠贵族的田土是贵族的无机的身体，但它的启发论教力量巨大，远远超出他的字句；它启导我们理解中国封建社会历史上编户民占有的土地的性质以及它是如何也表现为编户民的无机的身体以及编户民的身份。

中国有句古老的经训：“有人此有土，有土此有财”（《大学》）。这

① 此从《马克思恩格斯全集》，42卷译本，北京，1979年，83—84页，文字与前此出版的单行本稍有不同。当较原译为善，故从之。“短工”是否是“佣工”？无原文校勘，存疑。

○内文字是我加的。