

海外中国研究丛书

刘东主编

斯文： 唐宋思想的转型

[美] 包弼德/著
刘宁/译

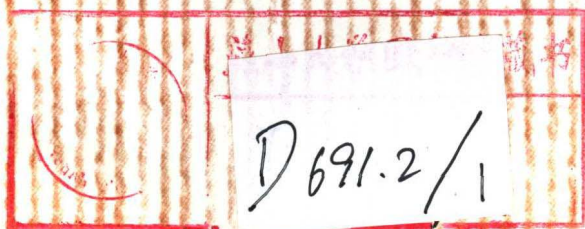
江苏人民出版社

斯文： 唐宋思想的转型

[美] 包弼德/著

刘宁/译

本书责任编辑/刘东



0296855

图书在版编目(CIP)数据

斯文:唐宋思想的转型/包弼德著. —南京:江苏人民出版社, 2000. 12

ISBN 7-214-02807-7

I. 斯... II. 包... III. ①文艺思想-研究-唐代
②文艺思想-研究-宋代 IV. I209.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 59855 号

- 书 名 斯文:唐宋思想的转型
著 者 [美]包弼德
责任编辑 孙立花蕾
责任监制 王列丹
出版发行 江苏人民出版社(南京中央路 165 号 210009)
网 址 <http://www.jspph.com>
<http://www.book-wind.com>
经 销 江苏省新华书店
印 刷 者 扬中印刷厂
开 本 850×1168 毫米 1/32
印 张 19 插页 2
印 数 1-4040 册
字 数 476 千字
版 次 2001 年 1 月第 1 版, 2001 年第 1 次印刷
标准书号 ISBN 7-214-02807-7/G·929
定 价 27.00 元

(江苏人民版图书凡印装错误可向本社调换)



序《海外中国研究》丛书

列强的船坚炮利迫使中国人逐步地改变关于世界秩序的古老观念，却远远没有改变他们反观自身的传统格调。50年代以来，在中国越来越闭锁的同时，世界的中国研究却有了丰富的成果，以致使我们今天不仅必须放眼海外去认识世界，还需要放眼海外来重新认识中国的过去、现在和未来。因此，不仅要向国内读者译译海外的西学，也要系统地输入海外的中学。

这套书可能会加深我们100年来怀有的危机感和失落感，它的学术水准也再次提醒：我们在现时代所面对的，决不再是过去那些粗蛮古朴、很快就被中华文明所同化的、马背上的战胜者，而是高度发达的、必将对我们的根本价值取向大大触动的文明。也正因为这

样，“他山之石，可以攻玉”这古老的中国警句便仍然适用，我们可以借别人的眼光来加深自知之明。故步自封，不跳出自家的文化圈子、透过强烈的反差去思量自身，中华文明将难以找到进入其现代形态的入口。

收入本丛书的译著，大多从各自的不同角度、不同领域接触到中国现代化的问题。在从几代学人的成果中撷取较有代表性的作品或见解时，我们自然不能从各家学说中只挑选那些我们乐于接受的东西。如果那样做，这“筛子”本身就使读者失去了选择、挑剔和批判的广阔天地。但这次译介毕竟只是初步的尝试，成败利钝，欢迎论评。

丛书编委会

序

大概除了在中国,没有哪个国家会出现这样一部思想史:它横跨六个世纪,同时又是一部政治史、社会精英史,以及对文学价值观的研究。我就是在这些领域的结合处撰写本书的,因为我相信,思想史、政治史、社会史、文学史,虽然是不同的学科,但对于理解唐宋思想的转变,都是必要的。我同时也是从唐宋思想生活的内部来撰写,使用当时的术语和观念。翻译不能百分之百地传达思想材料的意义,但从当时的语境出发阐释当时的作品,却能使我们看到学者们询问的问题如何变化,以及他们解决那些共同关心的问题的方式如何出现了分歧,这就使我们更切近地解释历史变化。

在中国史研究中,撰写一部跨越几个世纪的著作,这样的工作尚未让人望而却步。这部书在我最初的设想中并没有如此的规模,我最初研究苏轼及苏门,进而研究了 11 和 12 世纪的思想文化,这是这部书的起因。为了寻找北宋精英文化的来源,我上溯到唐代后期的历史,而要估价其间的发展,就有必要与初唐的学术进行对比。当我开始理解唐代后期与北宋的文化创造如何与唐代门阀文化的消失联系在一起的时候,对于究竟是什么因素使新儒家运动与众不同,我也逐渐能理

解了。研究的结果就形成了这部书,它比我设想的更长更广。不过,它仍然只是选择了某些时期的一些人物和典籍进行讨论,用以佐证某些论点——如果说本书是对唐宋思想文化的全面考察的话,我没有解读的典籍和没有提到的人物都是太多了。

我特别受益于研究中国历史和文学的学者,在过去的几十年中,他们的研究使我们有可能来思考这里所讨论的六个世纪。如果离开戴维·麦克马伦(David McMullen)对唐代学术的研究,宇文所安(Stephen Owen)关于诗歌的著作,贾志扬(John Chaffee)、伊霏霞(Patricia Ebrey)、韩明士(Robert Hymes),以及戴维·约翰逊(David Johnson)对社会史的研究,就不可能有这部书。多年来与傅君励(Michael Fuller)和宇文所安的交谈,艾伯特·克雷格(Albert Craig)、伊霏霞、艾朗诺(Ronald Egan)、傅君励、孔飞力(Philip Kuhn)、戴维·麦克马伦以及崔瑞德(Denis Twitchett)所提的意见都使我受益良多。我感谢约翰·齐默(John Ziemer)为此书所做的编辑工作,特别是他作为一个审慎的读者,提出的建议,我尤其表示感谢。我感谢张立(Chang-Li)和徐必经(Hsu Pi-ching)指出了注释中的错误。最后,我感谢王氏研究生学院(Wang Institute of Graduate Studies)所提供的中国研究奖学金(Fellowship in Chinese Studies Program),它使我获得了一年时间,放下其他工作,专注于此书。

包弼德

目 录

序 1

第一章 导 言 1

第二章 士的转型 35

第三章 初唐朝廷的学术和文学创作 82

第四章 755 年之后的文化危机 114

第五章 文治政策与文学文化：宋代思想文化的开端 155

第六章 思想家，其次是作家：11 世纪中期的思想潮流 184

第七章 为了完美的秩序：王安石和司马光 222

第八章 苏轼的道：尽个性而求整体 266

第九章 程颐和道学新文化 314

附录 南北宋时期的晁氏家族 359

注 释 371

中文术语对照表 492

参考文献 513

索 引 554

译后记 598

第一章 导 言

1

子畏于匡，曰：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如余何？”

——《论语·子罕第九》

“斯文”，在周朝开国君主（谥号“文王”）死后依然存在，孔子注意到了这个事实。它既是“天”关注斯文的标志，也是孔子这位斯文的参与者与承载者人身安全的保证。但是，什么是“文”呢？就孔子而言，“文”是否就是指他所掌握的周朝的艺术文呢？它是否像许多后世的注家所猜想的那样，就是指被孔子当作“经”来编辑和传授的古代著作呢？在《论语》中，“文”这个术语可以指一般外在的仪表（appearances）、形式（forms），也可以指理（normative patterns）和典范（models），它们由于起源于周朝而享有权威。但是，在这一段关于孔子畏于匡地的记载中，即使不知道“文”的确切含义，我们也可以看到，孔子作出了两点声明：“斯文”并没有随文王的去世而断绝，并且得到了“天”的承认；“与于斯文”就是继承周朝开国之君的遗志，顺应“天”的意愿。

降及唐代（618—907），斯文开始首先指称源于上古的典籍传统。圣人将天道（the patterns of Heaven），也

就是现在所说的“天地”或自然秩序，转化成社会制度。由此引申，斯文包括了诸如写作、统治和行为方面适宜的方式和传统。人们认为，这些传统源于上古三代，由孔子保存于儒家经典，并有所损益。两宋(960—1279)的学者“与于斯文”：他们掌握这些传统，在实践中加以运用，以其自身的学术成就和文学写作对之阐幽入微。他们完全可以像孔子先前那样，通过把斯文当做一种累积的传统加以维系，他们就顺应了事物的自然秩序，接续了上古的文化遗产。

- “天”与“上古”，或者说“天与人”，即天地化生万物的自然领域
- 2 以及人类创建社会制度的历史领域，代表了规范的价值观(normative values)的两个最重要来源。斯文能代表一种综合两者的文明观念，这种文明奠基于古人的典范与“自然秩序”所昭示的文(patterns)之上。但是，唐宋学者也看到，在政治陷入危机的时候，斯文会丧失。为了挽救斯文，挽救时代，学者们总是能回到上古和自然秩序，以此作为共同认可的规范的基础。在初唐，历史和自然这两个领域并没有被看作是互不相容的。公元7世纪，唐朝学者努力融合传统中的这两支分流，借此建立一种文化的综合形态，以支持新统一的国家。对他们来讲，宇宙之理和古人的文明是和谐一致的。但是，在公元8世纪后半期，唐朝面临着帝国分裂和藩镇叛乱，那些为了挽救斯文的文士(literary intellectuals)，开始谈论“圣人之道”与“古人之道”。圣人这里不再师法宇宙，目光转向了“人事”，他们体察并顺应人情之常。学者们假设，他们可以在圣人的言行中推演出有益于现实的价值，通过古文写作显示这些价值，并假想能通过政府把它们付诸实践。北宋年间(960—1126)，人们一直想对“道”与“圣人”作出富有说服力的解释，最终激发出了一种百家争鸣的思想文化。这些观念在改变政府与社会的关系方面用心深远，这一点在公元11世纪得到了印证。但是，当天或宇宙运行之理不再被当做道德生活的终极依据，这也就带来了一个更加不确定的世界，其中规范性的典范至多不过是临时的，圣人的意图

也成了需要阐释的东西。在 11 世纪晚期,以人事为中心的倾向受到挑战,这种挑战在南宋支配了思想生活。构建道学,即狭义的新儒学(Neo-confucianism)的道德哲学家主张,每个个体都被内在地赋予了天地完整的运行模式;因此,个人有必要实现其本性(nature)中的“天理”,因为天理是道德世界真实的基础。

这部书的核心内容,就是描述在唐宋思想生活中,价值观基础的转变。但是,单单讨论这个问题会忽视一个更大的转变,即学者们是如何确立价值观的。简单地讲,初唐的学者们认为,写作、统 3 治与行为方面的规范包含在代代积累的文化传统之中。关于价值观的争论不过是在讨论何种文化形式比较适宜。但是,到了宋朝晚期,思想家们已经转而相信心(mind)的能力,藉此可以对内蕴于自我与事物之中的道德品质获取正确的观念,而人们普遍接受的文化传统则已失去了它的权威性。初唐时期人们相信,文化传统能为大一统的秩序提供必要的典范;宋代晚期人们则相信,真正的价值观是内在的理(principles)。在这两者之间出现了一个思想多样化的特殊阶段,这个阶段始于唐朝后半期,并持续到北宋。这个时期的显著特点是,是否通过界定正确的仪表就能够引导天下,这样的信仰逐渐消解。不过,在这个转型时期,最著名的学者们坚持认为,个人可以通过古人的著作与成就,以他们自己的内心去体会一种潜在的“道”。斯文,作为来自上古的形式传统(formal traditions),仍然作为规范性观念的可能来源而发挥作用,即使这些观念超越了它们最初为人所知时的特定形态。思想生活被一种创造性的张力所包围,一方面要维持形式文化的延续性(formal cultural continuity),保持过去的“文”,另一方面要寻找那些曾经支配了圣人的观念,发现古人的“道”。但是对于宋代道学家来讲,个人的任务就是要学会按照天地内在赋予万事万物的规范去行动。初唐的学者认为,人们承袭的文化传统由于它源于上古而获得了权威地位;转型时期的学者则认为,斯文的典籍传统(textual traditions of

Our Culture)是诸种规范性观念的来源;与这二者不同的是,道学家则主张,如何正确行动的观念基础独立于文化而存在。然而几乎很少有学者不意识到,有必要建立共同认可的准则,不论这是正确的文化形态、正确的价值观念,还是为己之学的方法。宋代的道学家也许会拒绝承认,存在一种代代积累的文化形式传统,学者们对此有责任加以延续;但是在否认被承袭的文化与真正的价值观之间有对等关系的同时,他们并没有放弃要拯救斯文的宣言。矛盾的是,在他们将学习的重心从文化活动转移到对伦理行为的修养,并在以此来拯救社会的努力中,他们创造了一套新的传统典籍、学说和实践,所有这些都为斯文作出了新的定义,这一定义一直延续到 17 世纪。

- 但是,这是谁的文化呢?对于这部书提到的那些著名人物来讲,它属于中国社会一个人数不多的精英群体,这个群体被称为“士”,即使是在文化传统的角色发生变化的时候,情况仍是如此。
- 4 在这里所考察的六个世纪的绝大部分时间里,那些自称“士”、“士人”或“士大夫”的人支配了中国的政治与社会。作为“士”,他们是精英群体的分子,而不是“庶”或“民”中的成员。作为一个群体,他们的职能是在政府中出仕,而不是耕地、做工或者经商。并且他们认定自己具有从政与指导天下的必要的学识与技能。^①然而,士的身份随时代而变化。在 7 世纪,士是家世显赫的高门大族所左右的精英群体;在 10 和 11 世纪,士是官僚;最后,在南宋,士是为数更多而家世却不太显赫的地方精英家族,这些家族输送了官僚和科举考试的应试者。本书下一章将描述这种转变,并对门阀制的消失、士作为政府官僚的重新出现,以及士如何在宋代转化成地方精英作出解释。我将在那里指出,官位、家世和学识是确定士的整体身份的首要因素。我想,这意味着对于士来讲,学识只是他们需要关心的诸多事项中的一个方面,士掌握学识只是为其彼此的身份认同提供部分的依据,通过学识获得阐发和思考的价值观都是

与士的政治、社会生活相联系的。在这里,我只想表明,如果思想转变与士在支配中国社会、政治和民族文化的相当成功的努力之间存在着某种联系,那么这种假设不会削弱士的思想生活的价值。

在6世纪晚期和7世纪早期,南北重新统一为一个帝国,而到12世纪,地方精英势力巩固起来。这部书的目的就是要弄清,在这两者之间,精英分子对价值观的思考发生了哪些变化,或者说士如何改变了“斯文”。与此同时,我希望对所发生的这种变化做出解释。当然,道学是12世纪思想世界上最伟大的遗产。但是,要历述从初唐门阀文化到南宋新儒家文化的转变中思想生活的转变,这并非易事。道学,在我看来,并不是早期思潮的一个必然和逻辑的结果,虽然它显然与以前的发展有关。这里所要考察的思想历史始于初唐的朝廷学者——他们是中世社会(*medieval world*,译者注:日本学者普遍将中国史分为“古代”、“中世”、“近世”三段,具体起讫有不同说法,本书对“中世”的界定主要采用内藤湖南等人的意见,指东汉到五代这一历史时期)的代表,迄于宋代道学的出现,道学这种“学”的形式直到17世纪还在支配着思想文化。但是,这里所做的研究主要还是针对中间过渡阶段,尤其将集中研究古文在8世纪作为“士”的一种思想和文学风格的出现,及其在11世纪的极大繁荣。事实上,这部书几乎有一半篇幅在讨论11世纪杰出的知识分子和政治家。从非常广义的角度来讲,我把北宋的思想文化看作是存在于古文中的一种张力的开展,这是一种存在于个人修养和社会政治责任之间的张力,它在唐代古文奠基者韩愈的文章里十分明显。我认为欧阳修是11世纪的一个核心人物,因为一方面他响应了范仲淹以激进的改制变革社会政治秩序的号召,一方面他坚持了这样一种观点,即将文化与道德作为个人创造的产物,通过这两方面他充分地体现了这种张力。把欧阳修之后的两代人看作只是在这两者之间作非此即彼的选择,这虽然有失简单,但并非误导。王安石和司马光,作为那一时期出类拔萃的政

治思想家和政治家,都致力于社会政治秩序问题,并得出了不同结论;下一代两位最了不起的知识分子,苏轼和程颐,转向个人的修养与创作问题,得出了完全相反的结论。

在最宽泛的层次上,我关心在一个特定的时代,“士”是如何思考“学”的。“士学”是一个历史实体(entity),它由一群饱学诸多相同经典的读书人所构成,这些人对他们的行为价值设定许多共识,并且树立了彼此认同的身份。这是士人的思想文化。更狭义地讲,对唐宋之间这一特殊的阶段,我想研究这些人如何认为别人应该学习,如何论证他们的声明,以及别人的反应。对于那些希望影响别人的人来讲,通常会存在几种可能性。我发现思想的转变总是由于某些人劝说别人去相信,在所有可能的选择中有一种可能性比其他的更好。某种在一般时期内无足轻重的选择或许会持续地处在边缘,但最终走向中心。我还认为,为了证明那些被忽视的思想不无道理,学者们通过改变它们的形式来使它们与现实对话。为了看清一个旧有的观念如何变得更有说服力,我曾经试图询问,某些学者、文学家和哲学家是如何在这两者之间建立联系,即作为价值观基础与文化形态的“学”,和作为精英的士对政治与社会的关注。在这部书中出现的最有趣的知识分子人物,是一些被看作喜欢翻案的人,他们在劝说别人接受某种观点的同时,总是以否定另一种观点为前提。我极少关注他们的追随者,虽然如果没有这些人,一种边缘思想很难进入中心。同样,我也探讨了那些充满巨大变化的阶段,即思想危机的时刻,这时,“士”发现他们正处在对各种冲突的选择必须做出抉择的尴尬位置上。

- 6 至少从四点来看,本书偏离人们对一部唐宋思想史著作的要求。第一,它不是一部儒学的历史。第二,它没能认真地处理佛教问题。第三,它将文学作为核心的讨论角度,许多主要的思想家,首先被当作文学家来对待。第四,它忽视了绝大多数早期新儒家即是道德哲学家。从某种程度上讲,这些决定来自我这样的信念,

即哲学史并不总是代表思想文化的历史,或者能充分地描述和解释我们借以建立共同价值观(shared values)的那些方式。对这些选择,将在本章下面部分作出更详细的解释。不过,我在这里要声明一个作者的权利,我希望能以一种吸引读者接受我的论点的方式来展开讨论。为此,我比较了两部关于家族生活的书,一本写于公元 590 年,另一本写于 1190 年。它们分别是门阀时代和新儒家时代的标志,本书的定位正是在这两个时代之间。

文化的与伦理的:从 6 世纪到 12 世纪

用颜之推(531—591)的《颜氏家训》和袁采(约 1140—1195)的《袁氏世范》来描述一种思想的转变,也许看上去不会有什么收获。隋朝(589—618)开始编纂五经的官方疏义,这或许是中世社会里一个更合适的主题,而对于 12 世纪来讲,朱熹(1130—1200),这位伟大的道学家的著作,似乎是一个更合适的选择。但是,颜之推与袁采更适用于我的目的,因为他们从各自所处时代的思想角度记述了家族生活。他们的著作显示了社会史与思想史的融合。^②

作为琅玕颜氏世族的一员,颜之推有显赫的家世。他的十二代和十一代祖先在其本籍,即山东东部的琅玕,建立了这个世族在仕宦与学术两方面的故家遗俗。他们作为太守和“九品官人制”中的中正出仕曹魏(220—265),而且对经书有专门的研究。在 4 世纪早期,颜之推的九代祖随西晋朝廷(317—420)迁移到南京;他的后代继续在晋朝之后的南朝朝廷中任职。颜之推的父亲是梁代(502—557)出类拔萃的朝廷学者,也是南朝最有才学的人之一;他的孙子颜师古(581—645),在唐朝成为朝廷学者,他为班固《汉书》撰写了权威的注解。更晚的一位后裔颜真卿(709—784),成为出类拔萃的学者和书法家。颜之推本人在梁代成为朝廷学者;然而

- 7 他被俘虏到北方之后，在那里出仕北齐(550—577)、周(557—581)，终于隋(589—618)。^③琅玕颜氏是一个门阀世家。虽然这个家族在唐朝并没有像博陵崔氏(其中有些人与颜之推相知)，或赵郡李氏那样，出了一批真正有实力的官僚，但它大概属于决定了南朝门阀统治的世家大族之列。^④

袁采没有显赫的祖先。他的家族居住在两浙东路(今浙江)的衢州府。衢州有一批士人家族(shih families)，在宋代出现了将近六百位进士，其中包括一批十分成功的士人宗族或者士胄群体(descendant groups)(40%的进士来自二十四个宗族)。这些士胄群体，有些从10世纪和11世纪以来开始被称为士大夫，有些直到13世纪还在产生进士。袁采于12世纪的50年代，在杭州就读于帝国大学(即太学)，在1163年取得进士身份。但是，他的亲戚里据悉只有两人通过了科举考试。与身为朝官的颜之推不同的是，袁采最初担任地方官，而且只在首都做过一次官。他以学术知名，为地方政府和当地社会^⑤撰写了几部实用的著作。袁采通过科举考试从政，一生主要的时间在地方政府任职；他的家族卜居地方，而且朝官经历的缺乏并没有限制他著书传世。袁采由此以他自己的方式成为那个时代成功士人的代表，这与颜之推的情况十分类似。

两个人都关注他们那个时代士人家族(shih families)的前途，都写到其成员应该如何处事以维持家声。而且，两个人都将家族的利益置于仕宦之上。对他们来讲，这又各自意味着不同的做法。对颜之推来讲，不过分地卷入政治是十分重要的。

常以二十口家，奴婢盛多，不可出二十人，良田十顷，堂室才蔽风雨，车马仅代杖策，蓄财数万，以拟吉凶急速。……仕者称泰，不过处在中品，前望五十人，后顾五十人，足以免耻辱，无倾危也。高此者，便当罢谢，偃仰私庭。^⑥

颜之推的确出仕为官，而且他希望他的儿子出仕；问题是，他们要尽可能自求多福，以此来维持其世族的荣誉。