

 中国社会科学院创新工程学术出版资助项目

中国传统俗文学思想论稿

彭亚非 著

中国社会科学出版社

中国传统俗文学思想论稿

彭亚非 著

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国传统俗文学思想论稿/彭亚非著. —北京: 中国社会科学出版社, 2019. 5

ISBN 978-7-5203-4395-4

I. ①中… II. ①彭… III. ①中国文学—通俗文学—文学研究—文集 IV. ①I206-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2019)第088720号

出版人 赵剑英
责任编辑 慈明亮
责任校对 杨林
责任印制 戴宽

出版 中国社会科学出版社
社址 北京鼓楼西大街甲158号
邮编 100720
网址 <http://www.csspw.cn>
发行部 010-84083685
门市部 010-84029450
经销 新华书店及其他书店

印刷 北京明恒达印务有限公司
装订 廊坊市广阳区广增装订厂
版次 2019年5月第1版
印次 2019年5月第1次印刷

开本 710×1000 1/16
印张 17.75
插页 2
字数 291千字
定价 78.00元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话: 010-84083683

版权所有 侵权必究

目 录

第一章 中国古代雅俗文化概说	(1)
第一节 中国文化的大传统与小传统问题	(1)
第二节 中国古代上层雅文化或曰精英文化的文化特性	(3)
第三节 中国古代俗文化的相对发达状态与强势状态	(10)
第二章 中国古代俗文学的活动方式及其文学意识的表达	(17)
第一节 中国古代俗文学的活动方式	(17)
第二节 俗文学意识的出现、形成与表达	(34)
第三章 史外史、生存诗意与内视审美	(46)
第一节 叙事文学的史外史观	(48)
第二节 对俗世生存诗意的追问	(55)
第三节 传统叙事文学观中的内视审美追求	(58)
第四章 世情审美与心理人生	(68)
第一节 世情审美与心理性生存	(68)
第二节 动人与心理满足	(71)
第五章 笔补造化与好异重幻叙事文学观	(78)
第一节 史传传统与笔补造化	(78)
第二节 志怪记异与迷幽重幻	(82)
第三节 传奇与好奇	(88)
第六章 娱乐休闲意识与意趣审美追求	(94)
第一节 娱乐性与休闲性文学观	(95)

第二节	意趣审美观·····	(112)
第三节	心理性的生理快感·····	(118)
第七章	俗韵俗体·····	(125)
第一节	言说性·····	(126)
第二节	听觉审美性·····	(132)
第三节	俗韵·····	(143)
第八章	虚构观念与技艺意识·····	(150)
第一节	中国俗文学中的虚构观念·····	(150)
第二节	创作中的内视化生存与幻真想象·····	(170)
第三节	一些特有的创作心理与创作观念·····	(174)
第四节	叙事性俗文学的语言艺术观与技艺观·····	(183)
第五节	俗文学写作的技艺理论·····	(190)
第九章	意解与消费:俗文学的接受观念·····	(198)
第一节	俗文学审美上的成功和文人的接受与品评·····	(198)
第二节	意解论·····	(203)
第三节	文学审美消费意识与受众观念·····	(209)
第十章	本真与权教·····	(216)
第一节	本真文学观·····	(216)
第二节	俗文学审美中的非主流意识形态叙事·····	(230)
第三节	隐身、演义之义与权教文学观·····	(245)
第十一章	作家、玩家与俗文学的生产—消费观念·····	(260)
第一节	作家、玩家与专业意识·····	(260)
第二节	俗文学的生产与消费观念·····	(267)
参考书目	·····	(275)

第一章

中国古代雅俗文化概说

第一节 中国文化的大传统与小传统问题

美国人类学家罗伯特·雷德菲尔德（Robert Redfield）在1956年出版的《农民社会与文化》中提出了一种所谓大传统与小传统的二元认知框架，以辨析人类社会中文化传统的复杂构成状况。这一认知框架很快为学界所接受，并被应用于不同的学术领域。晚近的一些西方学者，则提出了精英文化和俗众文化这一对新概念，来取代大小传统的文化研究方法。中国台湾和海外的一些学者，则应用中国传统文化中的雅、俗二分观念，来对应大小传统的二元框架。^① 这些情况足以说明，雷德菲尔德的大传统、小传统之说具有普遍的方法论意义。本节亦是从小文化层级的角度讨论中国传统文化，对这一学说的方法论意义自然表示充分的认同。但是，基于中国传统文化的特殊性质，我们并不认为在具体的研究中全然照搬这一分析框架是合适的。因为就大传统、小传统理论而言，中国的主流文化传统很难简单说就是大文化传统，民间文化、俗众文化传统亦不一定是小文化传统。主流文化传统虽然表现为意识形态统治与文化统治，但整个俗世文化并没有完全边缘化或处于沉默、遮蔽状态，而是一直与主流文化并行发展，甚至在某些情况下对主流文化产生着决定性的影响。^② 余英时先生说：“仔细分析起来，则无论是大传统或小传统都包括着许多复杂的成分。通俗文化的内容尤其不简单，可以更进一步分成好几个层次。例如欧洲中古

① “中国文化很早出现了‘雅’和‘俗’的两个层次，恰好相当于上述的大、小传统或两种文化的分野。”余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社2013年版，第118页。

② 郑振铎先生就认为：“‘俗文学’不仅成了中国文学史主要的成分，且也成了中国文学史的中心。”《中国俗文学史》，上海人民出版社2006年版，第15页。

以来的通俗文化中便有所谓‘俗文学’（chap-book）一个层次，相当于中国的‘说唱文学’。主持这种俗文学的人也受过一点教育，不过程度不高，不能精通拉丁文而已。所以有的史学家甚至把这种‘俗文学’看作大、小传统之间的另一文化层。”^①可见在西方文化中也存在同样的问题。因此，我们从这一学说中得到的最基本的方法论启示只是任何一种文化传统都可能是多元的，中国的文化传统尤其如此。即使只就雅、俗文化分野而言，二者之间也存在着极为复杂的对立、冲突、交叉、互文、互动乃至角色转换的张力关系，更不用说俗文化传统本身就存在着种种大小传统的不同范域和谱系了。

欧洲学者认为大传统通过学校等相对封闭的专控途径传播，不对大众开放，从而形成了所谓的精英文化；小传统则没有什么正式的或封闭的传播途径，是向所有人敞开的文化。这种情况自然导致了精英可以参与小传统，而大众则无法也不大可能参与到大传统中去。就此而言，大传统会不断影响小传统，而小传统则几乎不能对大传统产生什么影响。如果这种情况属实，则其社会根源应该深植于欧洲长期的贵族阶层与非贵族阶层的二分社会结构之中。中国古代的情况显然与此不太一样。俗谚云：穷学文，富学武。中国的统治性文化、主流文化（即所谓大传统文化）看起来高高在上，而且不经过专门教育根本不可能掌握。但实际上，这一文化的传播途径在两千多年前中国贵族社会解体时，就很快失去了其完全封闭和专控的状态，逐渐成为一种向全社会、向所有人敞开的文化。朝为田舍郎，暮登天子堂。即使是处于边远的农村社会和底层文化中的贫民，也可能经由私人相授的学习而直接进入所谓大传统的统治性文化之中。事实上，当科举制建立之后，所谓大传统中的文化精英阶层，就几乎全部是来自社会各阶层的民众之中。因此，中国古代的统治性文化或曰大传统文化，具有一定程度的非特定社会等级性质。相对于被统治文化或曰小传统文化，并不处于一种自我封闭状态或与世隔绝状态。实际情况倒是，经由各阶层民众组成的文化精英阶层，中国古代的所谓大小传统文化实际上一一直处于一种既相斥又相容；既互动又互文；既彼此独立又相互影响的状态之中。王国维在《屈子文学之精神》中说：“我国春秋以前，道德政治上之思想，可分之为二派：一帝王派，一非帝王派。……前者贵族派，

^① 余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社2013年版，第117页。

后者平民派也。前者入世派，后者遁世派也。……前者国家派，后者个人派也。……前者北方派，后者南方派也。”^① 这样的定性是有问题的。实际上春秋前我国政治思想界并无所谓平民派。贵族统治阶层基于统治的需要在一定程度上或从一定角度关注下层社会的生存状态与心理状态，是所有统治阶层都会做的事，非独中国春秋前统治阶层所专有。在春秋之后，文化专控的格局被打破，非周文化、边缘文化和下层文化勃兴，才有较为明确的文化二分的问题。余英时先生在谈到中国大小传统的关系时说：“更值得注意的是中国人很早便已自觉到大、小传统之间是一种共同成长、互为影响的关系。……根据中国人的一贯观点，大传统是从许多小传统中逐渐提炼出来的，后者是前者的源头活水。不但大传统（如礼乐）源自民间，而且最后又回到民间，并在民间得到较长久的保存，至少这是孔子以来的共同见解。……《诗》、《书》等经典中确实反映了一些民间各阶层人的思想和情感。无论我们是否相信周代有‘采诗’之事，《诗经》国风中有不少诗起源于各地的小传统，在今天看来已成定论。至于汉武帝设立乐府之官，有系统地在各地搜集民间歌谣，则更是尽人皆知的历史事实。今天文学史家大概都不否认现存汉代乐府中有许多源出民间的作品，承担大传统的统治阶层对于各地的民间小传统给予这样全面而深切的注意，这在古代世界文化史上真可谓另具一格。”^② 我认为这样的说法倒是更符合中国的文化史实的。

第二节 中国古代上层雅文化或曰精英文化的文化特性

孔子说：“唯上智与下愚不移。”（《论语·阳货》）所谓上智，自然是指掌控着文化大权的统治阶层。所谓下愚，自然是指无知无识、没有文化的下层社会。所谓不移，则是说这种情况不会改变。但孔子说的是当时还存在贵族社会阶层时的状态，而且是一种理想的状态。商朝时，社会统治性、主导性文化被牢牢掌控在商王朝统治者手中，甚至连诸侯贵族都不允许染指。^③ 周王朝建立之后，虽然主导性文化依然由王朝专控，但建立了

① 王国维：《王国维学术经典集》上卷，江西人民出版社1997年版，第149页。

② 余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社2013年版，第120页。

③ 《尚书·多士》云：“惟殷先人，有典有册。”

相对普及的学在官府体制，各诸侯贵族都应该在王朝的专门机构中接受精英文化教育，情况似乎要好一些。但实际上，文化专制的程度还是相当高。一直到春秋时期，当时已经是所谓的礼崩乐坏的状况，大量王朝文化精英流散民间，文化亦随之下移。《左传·昭公十七年》载孔子言：“天子失官，学在四夷。”社会底层人士亦有了通过学习、掌握社会主导性文化而进入社会上层的机会。可《左传·昭公二年》载晋国大夫韩起访问鲁国时，“观书于大史氏，见《易》、《象》与《鲁春秋》，曰：‘周礼尽在鲁矣。吾乃今知周公之德与周之所以王也。’”晋国与鲁国同为姬姓国家，为王室近亲。当时已是春秋后期，晋国当政者却似乎仍难以一睹经典文献的全貌。鲁国因为是周公所封之国，地位特殊，所以才拥有这些典册。可知只要贵族社会形态依然存在，其贵族统治性文化的封闭状态和专控状态就会依然存在。但事实上，就在孔子生前，贵族社会就已经处于分崩离析的边缘了。虽然中国贵族社会究竟终结于何时是个有争议性的问题，但从鲁国初税亩，到郑国铸刑鼎，到秦国的商鞅变法，春秋战国时期，中国的贵族社会封建制就一步步走向了土崩瓦解，应该是一个基本事实。秦统一六国后，全面普及郡县制，不再分封。然后刘汉以一布衣而取天下，袭秦制，不封异姓王，先秦六国贵族的复辟梦最终破灭，中国的贵族封建社会事实上就已经终结了。而在后孔子的时代，因为贵族社会逐渐走向消亡，在长达两千五百年的时间里，中国就再也没有了贵族阶级及其专控文化一手遮天、一元独大的现象。

事实上，从战国时代起，中国就开始由阶级贵族社会走向了文化贵族社会。不论处于哪个阶层的民众，只要掌握了统治性文化，在一定机遇下就可以进入统治阶层。荀子说：“今之人化师法，积文学，道礼义者为君子。”（《荀子·大略》）“虽庶人之子孙也，积文学，正身行，能属于礼义，则归之卿相士大夫。”（《荀子·王制》）“子赣季路，故鄙人也，被文学，服礼义，为天下列士。”（《荀子·大略》）韩非子说：“藏书策，习谈论，聚徒役，服文学而议说，世主必从而礼之曰：‘敬贤士，先王之道也。’”（《韩非子·显学》）他还讲过一个这样的故事：说晋国有个叫王登的中牟令，向晋君推荐了地方上两个学问渊博的士人，结果这两个士人都被晋君任为高官。这件事在地方上引起轰动，以至于“中牟之人弃其田耘，卖宅圃而随文学者邑之半”（《韩非子·外储说左上》）。这些说法都表明，以“文化”而贵，而得以跻身统治阶层，已经是战国时期的普遍现

象。到汉朝时举贤良方正，设五经博士并任为高官，到隋唐全面建立沿袭千余年的科举文官体制，都可说是这一文化贵族社会逐渐成形后的必然结果。

这一文化贵族社会最典型的特征便是文化贵族阶层或曰精英文化阶层成为整个社会的政治、文化和意识形态的基本统治阶层。而这一独特的统治阶层性质，则集中体现在每一个统治阶层的构成者都应该具有的文人、士、大夫这三重身份上。根据正统人文统治理念，这些不断更新的文化贵族或文化精英可以有三个评价标准，即“太上立德，其次立功，其次立言”。^①这三个评价标准则大致可以与士、大夫、文人的三重身份相对应。

一般而言，文化精英们的三重身份都具有主体性文化、统治性文化承载者的性质与意义。而其中最主要的也是他们最渴望在现实人生中实现的身份则是大夫身份，也就是从政身份、文官身份。对于所有的中国文化精英来说，大夫身份都是一个预设的政治家身份或准政治家身份，这是他们实现现实人生价值的最重要的方式和最直接的证明。士的身份则相对复杂一些。《孟子·尽心上》中：王子垫问孟子：“士何事？”孟子说：“尚志。”问：“何谓尚志？”孟子说：“仁义而已矣。……居仁由义，大人之事备矣。”同一篇中，孟子亦曾说：“士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉；达不离道，故民不失望焉。……得志，泽加于民，不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。”可见，士既是中国文官政治体制中的后备官员，更是中国文化系统中社会良知、人文信念和价值原则的担当者、体现者与守护者。尤其以政教为任的所谓儒士，更是具有主流意识形态传教士的身份，是古代中国国家意识形态的传承者、阐释者和代言人。而所谓文人，则是中国的上等文化、统治性文化、精英文化或主流文化，即以四书五经为圣教经典、以经史子集为基本文献构成的、文言文化的掌握者、运用者和主宰者。他们是文化贵族统治的象征，亦是文化贵族统治的保证。“登高能赋，可以为大夫也。”（《汉书·艺文志》）他们同样可以是文官后备军。但是由于他们以文艺为术业，与文化的社会应用和俗众的现实生存关系更为接近、更为密切，因此这种文化贵族身份有时会显得模糊而虚幻一些。

由此可见，大夫身份代表着现实政治权力，士身份代表着国家意识形

^① 参见《左传》襄公二十四年鲁大夫穆叔言。

态教权，文人身份则代表着文化统治权。因此中国古代的所谓精英文化，也就是具有政治统治权、意识形态威权和文化特权的三位一体的统治性文化。这既是它的文化特性，也集中体现了这一文化的基本精神。就此而言，孔子所说的上智下愚不移的贵族社会阶级属性固定不变的情况不再存在，但上智下愚的文化贵族精神却依然传承了下来。

但很重要的一点是，这种三位一体只是文化本性上的，而并非高度集中或集权的。就像文化精英们的三重身份一样，既可以一身三任，亦可以分化为或分属于三个不同的社会阶层。其中尤为重要的，是中国统治性文化中的政教一体与政教分离问题。《周礼·考工记》中说：“坐而论道谓之王公，作而行之谓之士大夫。”孟子亦说：“《书》曰：天降下民，作之君，作之师，惟曰其助上帝宠之。”（《孟子·梁惠王下》）可知至少在东周之前，不但社会统治权力为王室所专制垄断，而且意识形态教权也牢牢地掌握在王公贵族的手中。但是大约自春秋时期起，由于传统贵族集权社会的崩溃和士阶层的兴起，政教二权的二元分立就开始了。其分立的标志，则是孔子的出现。

孔子说：“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，匡人其如予何？”（《论语·子罕》）（周文王死了以后，一切文化道统不是保存在我这里吗？上天要是想毁灭这种文化，那我也就不能掌握它了；上天要是不想毁灭它，那匡人又能把我怎么样呢？）

孔子这段话，对于认识他在中国文明史上的意义非常重要。孔子可说是中国历史上第一个以体制外的个人身份为整个文明确立了社会理想和人文信仰的思想家，从这一段话可以看出，他对这一点其实是很自觉的。在孔子之前，中国实质上是个政教合一、君师一体的社会。就是说，整个社会的现实统治权和意识形态掌控权实际上是集于最高统治者一身的。所以，王道之治的最高理想就是出现集权力的至高无上和思想的绝对正确于一身的圣王。这一理想的体现者在传说时代有三皇五帝，在周朝的建立者中则有文武周公。因此只有到了孔子，文化的统治权和意识形态的掌控权才从政教合一的集权专制体制中分离了出来，成为以在野的身份与现实政权统治比肩而立、分庭抗礼的意识形态信仰的威权所在。孔子以一种自信乃至自负的心态说出的“文化道统在我这儿”这句话，正是这一两权分立局面正式形成的公开宣言。

因此，孔子说：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”（《论语·季氏》）天命可说是一种准神权，大人则是指现实统治权力，而所谓圣人之言，则是掌握在圣人手中的文明的信条，人文的经典，文化的道统，用今天的话来说，也就是意识形态教权。孔子将圣人之言的崇高地位，即意识形态威权的神圣性，与超现实信仰和现实权力的重要性相提并论，是一个极为重要而深刻的思想。其最重要之处就在于，孔子实际上提出了中国式的三权分立理念。三权并立分治，无高下之分，理应为全社会所共同崇信。孔子的这一思想体现于中国古代社会的历史实践中，实际上起到了抗衡专制、共同治理、互相监督的作用和功效。

因此，当有人对孔子说：“先生为什么不从政呢？”孔子回答说：“《尚书》上说：‘孝便总是孝顺父母，友爱兄弟，并用这样的道德影响那些掌握着政治权力的人。’这也就是从政了。为什么一定要掌握了政治权力才是从政呢？”（《论语·为政》：“或谓孔子曰：‘子奚不为政？’子曰：‘《书》云：“孝乎惟考，友于兄弟，施于有政。”是亦为政，奚其为为政？’”）孔子的这段话里，实际上就隐含了从权力体制的外部对政治权力的掌控者进行意识形态监督的思想。这种在野的姿态非常重要，它说明了道统和意识形态教权相对于现实权力的相对独立性。中国古代的儒家信仰文化被称为“政教”，与这一学说的训政、治政、干政、监政的意识形态统治性质是相关的。而肩负着这一意识形态道义职责和监政使命的阶层，基本上就是所谓的士大夫阶层。^①《孟子·尽心上》中说：“仁言不如仁声之入人深也，善政不如善教之得民也。善政，民畏之；善教，民爱之。善政，得民财；善教，得民心。”虽然分论政、教，但似乎归教于政，意谓政、教二分，而责在一人。但他同时也在《孟子·万章下》中说了这样的话：“君有过则谏，反覆之而不听，则去。”便明显有君士二分、朝野并立之意。这样的意义，到荀子那里便直接归结为了“从道不从君”的“大行”思想。^②这正是士君子道义所在，因而自立自足的底气。

晚至清末，章学诚在《原道上》中写道：“盖君师分而治教不能合于一，气数之出于天者也。周公集治统之成，而孔子明立教之极，皆事理之

^① 胡适甚至认为“儒是殷民族的教士”。参阅《胡适文存》第4集《说儒》，黄山书社1996年版。

^② 《荀子·臣道》：“传曰：‘从道不从君。’”《荀子·子道》：“从道不从君，从义不从父，人之大行也。”

不得不然，而非圣人异于前人，此道法之出于天者也。故隋唐以前，学校并祀周、孔，以周公为先圣，孔子为先师。盖言制作之为圣，而立教之为师。”虽然已经见到至孔子时，政权与意识形态教权分立的历史必然性，但并未能见出其对于中国古代帝制社会政治结构所具有的重要意义。因此他曾这样论述道：“盖自官师治教分，而文字始有私门之著述；于是文章学问，乃与官司掌故为分途，而立教者可得离法而言道体矣。……以吏为师，三代之旧法也。……东周以还，君师政教不合于一，于是人之学术，不尽出于官司之典守。秦人以吏为师，始复古制。”（《文史通义》内篇三“史释”）三代只是想象，姑且不论。西周时政教合一，则可能有以吏为师的制度。这正是周王朝力图高度集权专制的政治表现。章只见政教分离、道法分殊不合古道，以为不过是学术文章的术业分途而已，是不知其重大意义。反以秦以吏为师的独裁专制为复古制，则是不见其反动。余英时先生见章之所见，也认为吏、师之分不过是道术为天下裂的历史发展而已，依然没有见到意识形态教权自立和在野的重要性。^①

我们强调意识形态教权自立的重要性，除了需要更为正确、准确地认识中国古代社会的政治结构和性质之外，也因为它与我们要讨论的中国古代雅文化与俗文化、文化贵族与庶民社会、国家意识形态与民间生存理念的关系有关。同时，也涉及中国古代意识形态教化与世俗社会的关系问题。秦汉确立了郡县国家体制之后，形成所谓士、农、工、商四民社会。在这个社会中，明显缺乏上通下达的意识形态教谕建制。余英时先生认为，这一社会建制的缺乏，某种程度上是通过所谓循吏及士绅的某种自为的准教士身份来予以弥补的：“循吏在表面上是‘吏’，在实质上则是大传统的传播人。”“‘师’重于‘吏’，‘教’高于‘政’。”^②余先生认为汉时循吏担任了类似于西方教士所起的教化作用，自有一定道理。《论语·阳货》记载：“子之武城，闻弦歌之声。夫子莞尔而笑，曰：‘割鸡焉用牛刀？’子游对曰：‘昔者，偃也闻诸夫子曰：‘君子学道则爱人，小人学道则易使也。’’子曰：‘二三子！偃之言是也；前言戏之耳。’”子游是武城的长官，将武城治理得很好，是个典型的政、教兼任的循吏。可见吏之兼教，本是阶级贵族社会向文化贵族社会转化时就已确立的人文传统。而

^① 参见余英时《士与中国文化》，上海人民出版社2013年版，第148页。

^② 同上书，第182、183页。

征之于全部中国古代史，文官制度的建立，其实也就是要发挥这样的作用：使士成为大夫，而使大夫得以兼士之职。因此，所谓循吏，与其说像教士，不如说像兼职主教或大主教。治政（为吏）之外，兼以督促教化（师儒）而已。但是，余先生显然有点过高地看待了循吏的所谓“行事”身教。这种所谓教化虽合孔子德治之义，但并不全合历史实情。循吏的教化作用实际上后来非常有限，大抵只是一种想象，更不用说身教了。事实上，民众基本上只是服从于管制而非听从于教化。形成这种局面，与循吏在国家建制上其实只是政权管理者，而并无建制上的教化职权有关。所以余先生也认为，虽然汉规定掌教化者为“三老”，但是“循吏的教化设施多是自出心裁，未必受朝廷指示”，“汉代循吏致力于文化秩序的建立完全出于自作主张。……吏之为‘循’、为‘酷’可由各人的思想和风格来决定”^①。且“三老”的教化机制后来逐渐形同虚设，逐渐消失而为乡绅所取代。但士绅也好，循吏也好，如果情况属实，他们的所谓“化民成俗”，也只是基于“儒士”的角色意识和个人的自主行为，并无体制性规约与职能，这使得大多数情况下，地方上的所谓教化只是处于一种理论上存在的状态。相比较而言，在野之士所起的教化作用还要相对大一些。因为在野之士，多为人师，而凡受教者，均不能不受儒学教化。儒士亦为民范，是民众心目中的文化典范与道德楷模——虽然就广大没有接受正式文化教育的民众而言，这个作用也很有限。

认清统治性文化的这一特性，对于我们将要讨论的俗文化不是毫无意义的：因为主流意识形态信仰文化系统并没有建立起宗教式的社会组织形式和教义传播体制，因此虽然通过普及于全社会的教育，形成了一个庞大的文化贵族阶层，但并没有在整个下层社会的全体俗众中形成有效的普及与教谕机制。对民众进行的主流文化价值与意识形态的传播，基本上只能通过吏治来实现。因此虽然形成了思想与理念管控，但并没有完全深入到庶民俗众的日常生活和个体精神中去。因此二者的关系几乎始终只是油与水的关系：油覆盖在水上，却并没有与水融为一体。

另外，孔子以后，意识形态教权的相对独立与在野状态，也使得士君子阶层对现实政治权力形成了很大的制约性力量（这种力量大多数时候也会通过在朝的士大夫发挥作用。中国的文官政治家不仅仅是大夫，而

^① 余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社2013年版，第156页。

且是士大夫。士是在大夫之前的，是给大夫定性的)。而这种力量，当它以在野的姿态与朝廷对立时，有时也会成为世俗社会的一种精神力量的构成。

因此，中国古代社会往往是一种相对混杂、相对混沌、同时又不断上下流动换位的官方—民间，在朝—在野，庙堂—江湖，上层—下层，大夫—庶人，精英—大众，上智—下愚，书斋—社会，高雅—低俗，文言—口语，文—野，士族儒门、府邸宫院、士林清流、仕途官场、仕宦人家—市井、俗世、众生……的上下区分，而非固定不变的贵族与平民、黎庶的阶级之分。这导致了中国古代的精英文化相对于世俗文化既高高在上、特权统治、互相脱节、难以接近的“高雅”“高贵”性质，又并不完全自我封闭、一元独大和拒斥世俗文化，而是与世俗文化形成了一种复杂而微妙的互渗互动的关系。

第三节 中国古代俗文化的相对发达 状态与强势状态

《孟子·尽心下》中说：“民为贵，社稷次之，君为轻。”这是中国贵族政治、王道政治理念中的所谓民本观念。《左传》襄公十四年引师旷言：“天之爱民甚矣，岂其使一人肆于民上，以从（纵）其淫，而弃天地之性（生）？必不然矣。”伪古文《尚书》“泰誓中”亦有言：“天视自我民视，天听自我民听。”（《孟子·万章上》引）形成了重视民生、关注民心、倾听民言的政治文化传统。因此，即使在中国的贵族制度时代，王治政治也是一直秉持上通下达的理念的。王朝对天下的统治要一直关注、落实到各地最下层的生存状态中，并不只是控制住各封建诸侯、地方事宜交由各领主自行处置就行了。这也许是周与商统治天下最大的不同之处。商朝的统治更偏于共主，还不具备完整的、政治管理行之有效的国家框架。周朝的统治才更偏于天子、王治，才有了相对完整的、政治管理更为行之有效的国家建构。所以才有《左传·襄公十四年》师旷所云：“自王以下，各有父兄子弟以补察其政：史为书，瞽为诗，工诵箴谏，大夫规诲，士传言，庶人谤，商旅于市，百工献艺。故《夏书》曰：‘道人以木铎徇于路，官师相规，工执艺事以谏。’”以及《国语·周语上》邵公所云：“故天子听政，使公卿至于列士献诗，瞽献曲，史献书，师箴，瞽赋，矇

诵，百工谏，庶人传语，近臣尽规，亲戚补察，瞽、史教诲，耆、艾修之，而后王斟酌焉，是以事行而不悖”这样的政治体制说明。

因此，周王朝基于政权忧患意识，据说曾建立过采集民间歌谣、收集民间言语的制度，以为了解民情、民俗、下层生活现实和各地社会心理的方式。《礼记·王制》中云：“天子五年一巡守。……命太师陈诗以观民风。”《公羊传》何注云：“五谷毕入，民皆居宅，从十月尽正月止，男女相从而歌，饥者歌其食，劳者歌其事，男年六十女年五十无子者，官衣食之，使之民间求诗，乡移于邑，邑移于国，国以闻于天子，故王者不出户牖，尽知天下。”可知对下层社会、民间风俗的关注，本是中国古代雅正文化、贵族政治文化注重俗文化的正统理念。从这一角度说，俗文化从来就没有、也不可能完全被统治性文化所忽视所屏蔽。秦代建立的郡县制，以及汉代开启的士、农、工、商的四民社会，其整个政治制度也不可能不建立在广大社民之上。因此，就政治管理而言，乡村社会、民间社会、庶民社会、草根社会、市井社会都不可能完全游离于统治阶层的关注之外。而这一关注民情风俗的民间舆情收集制度，在后世也得到了传承。汉武帝时建立乐府机构，就与这一制度有关：“自孝武立乐府而采歌谣，于是有代赵之讴，秦楚之风，皆感于哀乐，缘事而发，亦可以观风俗，知厚薄云。”（《汉书·艺文志》）《后汉书·方术李郃传》中亦载：“和帝即位，分遣使者，皆微服单行，各至州县，观采风谣。”因此东汉学者应劭认为：“为政之要，辨风正俗，最其上也。”^① 这使中国古代俗文化的发展得到了相对有力的保障。

《中庸》中说：“仲尼祖述尧舜，宪章文武。”这句话很清楚地表明，中国政教信仰文化的建构，是由孔子在传承古代文化积累的基础上完成的。这个信仰文化的核心，是建立一个被充分理想化了的类似于尧舜时代的所谓王道乐土、大同天下的理想社会。而这一信仰文化的最大特性，就是它完全是一个此岸信仰。孔子是个传统文化的整理者，是个将文化的传承转化成了道统的传承和人文信仰传承的人，而且是商人后裔——我们知道，商人是非常崇信鬼神的——却没有对传统文化中的宗教文化内容进行系统的改造和规范，以使其适应大一统条件下的民族精神治理的需要。这其实算得上是个文化之谜。这且不论。总之他最终建构起来的，只是一种

^① 《风俗通义·序》，《百子全书》，岳麓书社1993年版。

文化道统信仰，是从传统文化积累中提炼出、建构出的政治文化信仰和意识形态文化信仰，是坚信可以在现实世界中建立起一个治平的、即他所认为的理想文明社会的信仰。他不把希望寄托在死后的、现实中无法出现的、纯精神性的、只属于渺不可及的未来的彼岸世界，而是把希望寄托于现实的世界。而他所建立的信仰文化的意识形态统治的权威性与合法性，则完全来自祖先崇拜基础上的古代帝王之道的神圣性。为此，他也为我们虚构了一个理想境界，这个虚构的理想境界就是古典文献中讲述的我们曾经拥有过的远古的历史。依据这样的信仰和理想，现实中的中国人所要做的，就只是复兴远古先人已经做到过的一切。这给了中国人一个只关注现实社会的理由：我们的先人既然已经建立过一个这样理想而美好的社会，而且我们已经知道它是一个什么样的社会，那我们现在有什么理由做不到呢？而正因为作为信仰的这个理想社会已经存在过，所以中国古代社会的帝王便不得不坚信这个社会他本人就可以提供给他的人民，就不得不时时以这个已经存在过、因此现在也可以做到的社会典范来提醒自己，要求自己，不得不将自己的人文追求牢牢地限定在此岸世界的建构之中。

中国古代文化中人文信仰的此岸性对于理解中国的世俗文化精神非常重要。学界曾经为儒教是不是宗教争论不已。其实，人文信仰与宗教是不能完全等同起来的。儒教确实是中华民族的人文信仰，但它只是一种此岸信仰。而宗教的本质就在于对彼岸世界的信仰。在这样的信仰中，现实世界不仅为彼岸世界所掌控，而且彼岸世界是现实世界的精神家园与最终归宿。现实世界是彼岸世界创造的，并且为其所决定，甚至将为其所毁灭所终结。所以，现实世界只有将自己的现实生存，以及全部的精神和灵魂，都交付给彼岸世界，才能得到庇佑和安宁，也才能在身后为终极的归宿所接纳。就此而言，中国自古确实没有宗教，甚至不可能有宗教。因为中国人似乎自古就有一种原始的进化论思想。他们似乎“知道”人类社会如何由一种茹毛饮血的原始状态——甚至是由一种生活在树上的动物状态——逐渐进化、发展到一种文明状态。《庄子·盗跖》篇中说：“古者禽兽多而民人少，于是民皆巢居以避之，昼拾橡栗，暮栖木上，故命之曰有巢氏之民。古者民不知衣服，夏多积薪，冬则炆之，故命之曰知生之民。神农之世，卧则居居，起则于于，民知其母，不知其父，与麋鹿共处。耕而食，织而衣，无有相害之心，此至德之隆也。”庄子几乎是给我们描绘了一幅人类原始社会进化过程的乐生图。人类由树栖，进化到学会