

AURORA REVIEW

震旦學刊

Volume 1, Number 2, October 2023

第 1 卷，第 2 期，2023 年 10 月

震旦學刊

AURORA REVIEW

主 編
蘇 杭

執行主編
劉 振

編輯委員會
(按首字母排列)

韓 音	赫 然	黑 穎
梁力軍	蔣雨樺	金仁喜
劉 振	羅思葦	潘雪濤
史鵬飛	蘇 杭	孫笑陽
王曉峰	吳 漾	尹 恆
張 岳		

封面设计 DumplingART

投稿信箱 aurorarev@outlook.com

國際標準連續出版物號 ISSN 2982-9135

出版日期 2023 年 10 月 30 日

震旦學刊

AURORA REVIEW

Editor-in-chief

Su Hang

Deputy Editor

Liu Zhen

Editorial and Advisory Board

Han Yin	He Ran
Hei Ying	Liang Lijun
Jiang Yuxi	Kim Inhee
Liu Zhen	Luo Siwei
Pan Xuetao	Shi Pengfei
Su Hang	Sun Xiaoyang
Wang Xiaofeng	Wu Yang
Yin Heng	Zhang Yue

Cover Design DumplingART

Email aurorarev@outlook.com

ISSN 2982-9135

Publishing Date October 30, 2023

西紀二零二三年十月十五日 印刷
西紀二零二三年十月三十日 發行

不許複製

發行處 한국중앙문헌출판사
編輯 오로라 리뷰 편집위원회
세종시 고운동 가락마을 2104동 1002호
電話 零四四九零二零九零三
팩스 零四四九零二零九零三
편찬대표 위원장 소항
편찬대표 부위원장 유진
편집교정 황홍대
편집위원회 반비

圖書出版 한국중앙문헌출판사
세종시 고운동 가락마을 2104동 1002호
電話 零四四九零二零九零三
이메일 sejongpublish@daum.net

目 录

出版与教育专题

- 陈独秀与亚东图书馆的兴衰 孟岩岭 (3)
- 孤山智圆的僧伽教育思想探析 杨 晶 (13)

话语与革命专题

- 利伯曼对犹太历史的唯物主义审视 申 正 (51)
- 寻求承认的政治与二十世纪的中国革命 吴 壮 (68)
- 从《万山红遍》看革命历史小说的叙事策略 范阳阳 (85)

法典与时代专题

- 《崇圣典例》：考察孔府特权的“民国会典” 李 博 (97)
- 论中国遗嘱设立居住权的立法模式与变革 贾靖瑶 (108)

书评与访谈专题

- 何种现实？谁的真相？ 郭佳楠 (127)
- 佛意学的开展与佛教美学研究 刘 振 妙 元 (142)

出版与教育专题



陈独秀与亚东图书馆的兴衰

孟岩岭^①（首都经济贸易大学出版社）

Chen Duxiu and the Rise and Decline of the Oriental Book Company

摘要 本文通过梳理陈独秀人生轨迹和上海亚东图书馆兴衰发展的史料，从陈独秀与亚东图书馆创立、陈独秀的帮助与亚东图书馆的兴盛、陈独秀的人生低谷与亚东图书馆的衰败三个方面阐述了陈独秀对亚东图书馆的深刻影响。二者的起伏兴衰轨迹高度吻合，主要原因在于陈独秀对于亚东出版事业的长期和深度介入，以及亚东创立者汪孟邹对陈独秀思想的服膺和追随。这使得亚东的早期出版事业与中国思想和文化的变革相切合，但晚期陈独秀思想向托派转变也成为亚东最终停业的直接原因。

关键词 陈独秀 亚东图书馆

Abstract: By sorting out materials of Chen Duxiu's life trajectory and the rise and decline of the Oriental Book Company (OBC), this paper expounds Chen Duxiu's profound influence on OBC from three aspects: Chen Duxiu and the establishment of OBC; Chen Duxiu's help and the prosperity of OBC; Chen Duxiu's life depression and the decline of OBC. The ups and downs of the two are highly consistent, mainly due to Chen Duxiu's long-term and deep involvement in OBC's publishing, and Wang Mengzou, the founder of OBC to follow Chen Duxiu's thoughts. This makes the early OBC's publishing coincide with the change of

^① 孟岩岭，首都经济贸易大学出版社总编辑、编审，主要研究领域：出版史、出版实务。

Chinese thought and culture, but the late change of Chen Duxiu's thought to Trotskyite thoughts has also become the direct cause of the eventual closure of OBC.

Key words: Chen Duxiu the Oriental Book Company

学者王观泉先生曾说：“陈独秀一生有三大阶段：一、五四运动；二、创导中国共产党并领导工作了七年；三、成为中国托派领袖。”[1] 大体概括了陈独秀波澜壮阔而又曲折浮沉的一生。而与陈独秀跌宕起伏的人生轨迹大体同步的，是一家规模不大但在近代出版史上产生过重要影响的出版机构——上海亚东图书馆。二者是如何发生联系的，以及陈独秀对亚东图书馆的兴衰产生了哪些重要影响，笔者在下文中将展开详细论述。

一、陈独秀与亚东图书馆的建立

1. 陈独秀、汪孟邹的早年相识与创建《安徽俗话报》

汪孟邹与陈独秀的相识，源自其兄汪希彦。早在 1901 年，陈独秀就结识了汪希彦，汪对陈非常钦佩，他在写给汪孟邹的信中称赞陈为“皖城志士”[2]。1902 年，汪希彦英年早逝，陈独秀非常悲痛，写下四首悼亡诗纪念他。此后，陈独秀与汪孟邹延续了一生的友谊。陈独秀虽比汪孟邹小两岁，但在汪孟邹心里，陈独秀一直是他的挚友和师长。

1903 年，汪孟邹创立芜湖科学图书社，这是一家经营新书报和文具、仪器等的新式书店。这年年底，陈独秀与房秩五、吴汝澄商议在安徽创办一家报纸，“第一是要把各处的事体说给我们安徽人听听，免得大家睡在鼓里，外边事体一件都不知道”；“第二是要把各项浅近的学问，用通行的俗话讲演出来，好叫我们安徽人，无钱多读书的，看了这‘俗话报’，也可以长点见识”[3]。陈独秀的办报倡议得到安徽名士，也是汪孟邹老师胡子承的支持。1904 年，陈独秀来到芜湖，《安徽俗话报》正式创立，芜湖科学图书社负责报纸的发行。这是陈独秀与汪孟邹在出版事业上的最初合作。

陈独秀常以“三爱”为笔名，在《安徽俗话报》上发表了大量文章，文字犀利，豪气干云，或倡导教育改革，或谴责封建伦理道德和落后习俗，或鼓励民众关心国事，或呼吁挽救民族危亡。这些文章在安徽知识分子和青年学生中引起极大反响，使得《安徽俗话报》声名鹊起，发行仅半年就达数千份，“一时几与当时驰名全国的杭州白话报相埒”[4]。不过，《安徽俗话报》的独特风格和惊世骇俗的言论，也被当时的保守人士视为“洪水猛兽”，就连思想进步的胡子承都在给汪孟邹的信中表达了担心，说“《俗话报》出版以来，同人皆颇欢迎，而局外则多訾议”；“鄙人甚敬此报，甚爱此报，而又不肯随声附和此报，意欲更图改良，立定宗旨”，他主张报纸应“辞旨务取平和，万勿激烈”[5]。不过作为报纸发行方的汪孟邹，似乎并未表现出过多的担心，从中可以看出，汪孟邹已是陈独秀思想的坚定追随者，他用实际行动支持着陈独秀。

2. 陈独秀建议汪孟邹创立亚东图书馆

1905年6月，陈独秀离开《安徽俗话报》去创办安徽公学，组织“岳王会”等革命组织。辛亥革命爆发后，1912年6月，陈独秀的好友和同乡柏文蔚出任安徽都督，陈独秀任都督府秘书长。汪孟邹听说与柏文蔚、陈独秀有交往的不少同乡都从新政府中谋得了一官半职，于是也动了心，到都督府找到了陈独秀，不料却遭到陈独秀的言辞拒绝，他让汪孟邹回芜湖继续经营科学图书社，并建议他到上海去在开一个书店。一直深为服膺陈独秀的汪孟邹听从了建议，1913年的春天，亚东图书馆在上海四马路惠福里正式挂牌开业了。

据学者朱联保对近代上海书店、出版社创办人和经营管理负责人籍贯的统计，177人中，安徽籍的仅有2人，汪孟邹就是其中之一[6]。可见在当时的上海，徽人从事图书出版并非主流。汪孟邹之所以能将出版当作一生的事业，主要是受到两个人的影响。一个是其兄汪希彦，一个就是陈独秀。汪希彦曾在给汪孟邹的信中说，“男儿生当是时，欲稍植事业以卫宗邦，稍争名誉以光历史，殆舍经营书报、组织学堂以外，无进身地矣！”[7]从后来汪孟邹的一生行事来看，他是遵守了兄长的教海的。早在1903年，汪孟邹就在家乡绩溪开设了蒙馆[8]，同年稍晚，他又去芜湖创办了科学图书社，1913年创办亚东图书馆。当然，如前文所述，辛亥革命后，汪孟

邹一度动了当官从政的念头，但被陈独秀果断制止。此后的汪孟邹心无旁骛，将亚东图书馆的经营当作一生的事业，直至亚东停业，他也随之而去，走完了一个出版家勤勉有为的一生。陈独秀之所以不同意汪孟邹从政，当是他了解汪孟邹的性格特点，务实、谨慎，甚至是胆小，是不适合从事革命工作的。也正是他的坚持，才有了上海亚东图书馆的诞生。

二、陈独秀的帮助与亚东图书馆的兴盛

亚东图书馆成立初期，主要经营地图等书籍，生意惨淡，直到“五四”前后，“出版才上了路”[9]，亚东开始进入其近十年的黄金发展期，而这一切与陈独秀的大力支持和帮助密不可分。

1. 陈独秀推荐亚东经理北大出版部图书和杂志

亚东图书馆成立时只有2000元股本，财力匮乏，汪孟邹虽尽力盘旋，但也难以扭转资金上捉襟见肘的困境。1903年，陈独秀曾和汪孟邹商议，想办一本杂志（即后来的《新青年》），但因亚东财力不济，最后由汪孟邹介绍给了群益书局的陈子沛、陈子寿兄弟。1916年9-11月，为帮助亚东摆脱困境，陈独秀多次和汪孟邹商议，打算北上北京，为群益书局和亚东图书馆的合并改组筹集资本。11月26日，陈独秀和汪孟邹一起赴北京。正是这次北行，改变了陈独秀和亚东的命运，二者都迎来了人生中最辉煌的一段时期。

1916年12月，正在为北京大学物色文科学长的校长蔡元培找到了陈独秀，诚邀他加入北大。陈独秀同意后，1917年1月15日获得最终任命。从北京大学的档案中可见，作为文科学长的陈独秀，地位仅次于校长蔡元培，堪称北大的二号人物[10]。有了在北京大学的地位和资源，陈独秀为亚东的图书销售和出版提供了很大帮助，亚东开始代理北大出版部的图书和杂志，影响力日增，生意也渐趋兴隆。据吴永贵的整理，见于《建设》和《新青年》杂志所列的亚东代理销售的北大出版部图书，计有中文图书35种，分成汉学、中国文学、西洋文学、哲学、经济学、法学六大类；外文图书13种。另外，亚东代销的还有北大学术演讲丛书14种，新潮出版

社出版的新潮丛书6种。亚东发行的杂志,有《少年中国》《少年世界》等7种,代派的杂志有《新青年》《新潮》《北京大学月刊》《星期评论》《新生活》等41种。当然,这还不是亚东代销、发行图书和杂志的全部[11]。由此可见,当时的亚东图书馆已经成为一家经理反映新思想、新文化图书和杂志的出版机构,站在了时代进步思潮的潮头。

2. 陈独秀对亚东选题和编辑工作的指导

1919年新文化运动兴起,当中的两位旗手陈独秀和胡适,都是亚东老板汪孟邹的同乡和好友,他们为亚东推荐作者、策划选题,并直接指导编辑工作,为亚东的出版打开了全新的局面。1920年初,亚东骨干编辑汪原放(汪孟邹侄子)打算出版分段标点古典白话小说,先从《水浒传》开始。汪原放的设想提出后,汪孟邹一开不同意,担心“卖不掉,老本亏掉,不得了”[12]。陈独秀得知汪原放的设想后,很高兴,对此事大为支持,并表示他已经告知胡适,要胡适写一篇序放在书前。有了陈独秀的支持,汪孟邹终于打消顾虑,决定从事这项近代出版史上具有开创性的工作。分段标点本《水浒》出版后,受到读者的追捧,成为一时洛阳纸贵的畅销书。从此,亚东图书馆坚定了分段标点古典白话小说的出版方向。从1920年到1948年,亚东陆续出版了16部分段标点的古典白话小说,陈独秀为其中的《水浒》《儒林外史》《红楼梦》《儒林外史》做了序。虽然陈独秀所做序言不是最多的(胡适共做序言和考证18篇),但他所做序言的这四部书是亚东最早出版的,可以说,陈独秀和胡适一道为“亚东本”古典白话小说的出版擘画了大纲,奠定了基调和方向。

除“亚东本”外,陈独秀在《新青年》和《每周评论》上发表的文章经整理后取名《独秀文存》,于1922年出版。这是亚东的又一个产生了广泛社会影响的图书品种,此后《胡适文存》《吴虞文录》相继出版,“文存”类图书与“亚东本”古典白话小说一道,堪称亚东精品图书的“双璧”。在图书编辑过程中,陈独秀给予亚东编辑具体的指导。比如汪原放在点校旧小说《今古奇观》时,发现小说中有一些淫秽的描写,如何处理这一问题,胡适与陈独秀展开了讨论。胡适主张删节,用“……”表示有删节。陈独秀则主张直接删掉,“只要上下衔接得上,无伤大体”即可。“如果用‘……’,那是‘此地无银三百两’了!”[13]最后,亚东采纳了陈独秀

的建议。据汪原放回忆，1920年亚东租下牯岭路房子后的那几年，只要陈独秀在上海，“隔几天便要来一趟”[14]。虽然当事人没能记下陈独秀每一次来亚东的具体行为，但想必参与了不少对亚东出版工作的指导。

如果从对亚东的选题贡献和具体编辑工作的指导上看，胡适是出力最多、贡献最大的一位，算得上亚东不挂名的“总编辑”；但对亚东出版方向和出版气质具有决定性影响的，却不是胡适而是陈独秀。这一方面源于陈独秀与亚东掌门人汪孟邹年龄相仿，关系上更为亲密；另一方面，也是更为重要的，是汪孟邹在思想上更接近陈独秀，是陈独秀思想上的紧密追随者。胡适在晚年谈到亚东图书馆的作者时用了“陈独秀和我们一般朋友”[15]的说法，将陈独秀单独列出，自己自居于“一般朋友”，说明对于陈独秀在亚东的特殊地位，他本人也是清楚的。正是有了陈独秀这样的“灵魂”人物的引导和擘画，亚东图书馆在20世纪20年代达到了它经营上的最高峰。

三、步入人生低谷的陈独秀与亚东图书馆的衰败

1927年7月大革命失败，9月，避居武汉的陈独秀在亚东编辑汪原放等人的陪同下秘密回到上海。1929年11月，陈独秀被开除党籍；1932年10月，陈独秀在上海被国民党政府拘捕，随后被押往南京受审，1933年6月30日，被判处8年有期徒刑，送往南京老虎桥监狱关押。陈独秀迎来了他人生的最大低谷，而此时的亚东图书馆，经营上也一落千丈，再次遇到严重的困难。

1. 陈独秀与亚东在困境中的相互扶持

狱中的陈独秀仍十分关心亚东图书馆的经营，并为亚东谋划选题和设计脱困的办法。1933年8月1日他在给亚东的信中建议重印“何礼所著几本小册子”和《中亚细亚游记》，认为“此二种书均极有价值”，并说亚东出版后自己可以为之做序“大吹一下”。还说日本出版的《史学杂志》《满洲历史、地理》《史林》等刊物已经连续出版几十册，亚东可以从中选择几种出版，并且他可以帮助亚东“寻可靠而价贱的日文译手，由我选编指导之”[16]。1933年8月9日的信中，陈独秀建议亚东

出版《马可波罗游记》和莫尔干的《古代社会》，并为亚东物色了合适的译者[17]。10月11日的信中，又对汪原放说“我以为《今古奇观》、《诉状》（章士钊先生拟编的）、《适四集》（《胡适文存》四集）都能行销，勿过虑！”[18]

除为亚东策划新的出版选题外，针对亚东面临的严重经营困境，陈独秀也积极想办法帮助亚东解困。1934年，他在狱中致信柏文蔚，希望柏为亚东提供资金以应付年关周转之需[19]。1935年2月18日，更是给汪原放去了封长信，详谈了亚东改组解困的设想。他认为汪原放借款的办法“全是幻想”，“唯一的办法，只有二三好友，集资合办”，并说“合资之人，当以行翁（章士钊）及黄（钟）先生为最宜，章、胡（适之）如能合作，胡亦应加入”[20]。还说此事必须要等到汪孟邹回到上海才能办理。总之，此时的陈独秀尽管身陷囹圄，但对亚东图书馆仍然心心念念，足见他与亚东感情之深厚。

当然，对于陈独秀长期以来对亚东的支持与帮助，亚东也投桃报李，一直给予陈独秀和他的家人以经济上的最大帮助。陈独秀出任北大文科学长那几年，每月薪资300元（在整个北大人员中排名第三），这大概是陈独秀一生中经济上最为宽裕的时期。此后陈独秀投身革命成为职业革命家后，经济上便没了保障，他的主要收入来源就是在亚东出版的《独秀文存》的版税。1932年陈独秀再次入狱后，经济上更是失去来源，他在狱中所购买的书籍，大多托亚东代买；他的第二任妻子高君曼和子女的生活用度，也都有赖亚东的资助。对此，陈独秀是十分感念的，他曾说亚东是他的“大施主”。1933年汪原放去狱中看望陈独秀时，他对汪说，“我欠亚东的钱实在不少了，心里很难过，你可以把《独秀文存》重印出来，让我快快拿版税把亚东的帐结清才好”[21]。亚东掌门人汪孟邹是个十分节俭、在金钱上锱铢必较的人，但却对陈独秀例外，账目上往往糊里糊涂，从中也可见汪与陈的深情厚谊。面对各自的困境，两个人仍然心气相通，给予对方最大限度的帮助。

2. 出版托派书籍为亚东的停业埋下了伏笔

大革命失败后两年，陈独秀接触到了托洛茨基的著作，思想上发生转变，开始接受托洛茨基的思想，1929年9月组建了中国托派的第二个小组（中国第一个托派组织为1928年12月建立的“中国布尔什维克列宁主义反对派”）。1931年5月，

中国托派召开统一大会，陈独秀当选书记处书记，正式成为中国托派的领袖。1932年陈独秀被捕入狱后，仍然通过发表文章等方式试图遥控托派组织的活动。陈独秀在狱中期间，推荐托派人士王凡西、郑超麟等人向亚东提供了一些托派书籍的选题。在翻译这些托派书籍时，王凡西使用的笔名有张家驹、李书勋、郭和、许庸、凤冈，郑超麟的笔名有林超真、绮纹、林伊文等。以这些译名检索亚东图书馆书目可以发现，王凡西翻译的书籍有《道德与辩证法》、《从唯心论到唯物论》（普列汉诺夫著）、《论犹太人问题》、《苏联党狱的国际舆论》、《苏联党狱之真相》、《日本能否独霸远东》、《在新的世界大战之前》、《炮火中的世界动向》、《恩格斯评传》、《儿子·战士·朋友》；郑超麟翻译的有《从苏联归来》（纪德著）、《为我的〈从苏联归来〉答客难》（纪德著）、《马克思给顾格尔曼的信》《马克思恩格斯书信选》，二人共计14种。此外，还有江维亮翻译的《真理在前进中（托案报告与演讲词）》。这些书的出版年限从1936年一直延续到1949年，仅从书名就可以看出，相当一部分是宣传托派思想的书籍[22]。

汪孟邹之所以同意出版这些托派书籍，一方面是因为当时亚东经营困难，这些书本子很小，又不要稿费，但更深层次的原因是汪孟邹对陈独秀盲目的、无条件的信任。正像汪孟邹自己所说，“那个年代，我们也不清楚什么是托派，只知道是陈独秀介绍来的……老友关系，我们又怎能拒人于千里之外呢？”[23]。

然而大错已经铸成，无可挽回。1942年5月27日，贫病交加的陈独秀在四川江津县去世。11年后，亚东图书馆因为出版大量陈独秀和托派书籍，在1953年的2月13日被上海军管会宣布停业，走完了它四十年的坎坷出版之路。

汪原放之子汪无功先生曾说，亚东是“因陈而生，因陈而兴，因陈而衰，因陈而终”[24]，梳理陈独秀的人生轨迹和亚东图书馆的兴衰之路，二者确实高度吻合。为什么会出现如此奇特的现象呢？肇始之基自然是陈独秀与汪孟邹的相识。二人后来虽然一个是职业革命家，一个是专业的出版商，但思想上是有想通之处的。陈独秀早年办《安徽俗话报》《新青年》，到后来介入亚东的出版事业，直至走上职业革命家的道路，其毕生追求都是想通过宣传进步思想和文化，唤起民众觉悟，拯救国家于危亡之中。汪孟邹则是一个受到新思想影响和启蒙，乐于接受新事物的人，一经结识陈独秀，他就被陈独秀的思想所俘获，从而成为陈独秀的毕生追随者。他以

出版的方式,传播陈独秀的思想,使得亚东的出版物成为陈独秀宣传进步主张和进行革命实践的重要载体之一。如上文所述,尽管陈独秀 20 世纪 20 年代之后就成为了职业革命家,主要精力放在了建立中国共产党、领导早期中国革命上,但他始终关注着亚东的出版事业,是亚东图书馆的“灵魂”,即使在他人生最为落寞的低潮期,也没有放弃对亚东出版事业的关心。可以说,陈独秀深刻影响了亚东图书馆的出版方向和出版气质,亚东图书馆是一家深深打上了陈独秀烙印的出版社。汪孟邹源自内心对陈独秀的服膺,对于陈独秀的任何建议和主张都几乎是言听计从的,甚至可以说达到了盲从的地步。他并不能真正懂得陈独秀的一些思想和主张,也正因为如此,对于陈独秀思想的任何变化,他都是亦步亦趋的,即使是陈独秀犯下错误,他也不加判断地紧紧追随,这是造成亚东最终停业的根本原因。但正像一生充满争议却在中国近现代史上产生了重要影响的陈独秀一样,亚东图书馆作为一家规模很小、资本很少,成立四十年只出版了 300 余种图书的小出版社,同样也在中国近现代出版史上留下了浓墨重彩的一笔,堪称上海近代出版业重要代表之一。将陈独秀的人生轨迹与亚东的图书馆的兴衰放在一起观察,无论是对于更好地理解陈独秀,还是了解亚东图书馆,都具有十分重要的意义。

参考文献

- [1] 王观泉. 重印本《独秀文存》序:一个人和一本书的故事 [J], 鲁迅研究月刊, 2001 (2).
- [2] 汪原放. 亚东图书馆与陈独秀 [M]. 上海:学林出版社, 2006: 5.
- [3] 汪原放. 亚东图书馆与陈独秀 [M]. 上海:学林出版社, 2006: 15-16.
- [4] 房秩五. 浮渡山房诗存之回忆俗话报. 转引自唐宝林. 陈独秀大传 [M]. 北京:社会科学文献出版社, 2013: 61.
- [5] 汪原放. 亚东图书馆与陈独秀 [M]. 上海:学林出版社, 2006: 17-18.
- [6] 朱联保. 近代上海出版业印象记 [M]. 上海:学林出版社, 1993: 13. 转引自王余光, 吴永贵, 阮阳. 中国新图书出版业的文化贡献 [M]. 武汉:武汉大学出版社, 1998: 88.
- [7] 汪原放. 亚东图书馆与陈独秀 [M]. 上海:学林出版社, 2006: 7.
- [8] 汪无奇. 亚东六录 [M]. 合肥:时代出版传媒股份有限公司, 黄山书社,

2013: 67.

[9] 汪原放. 亚东图书馆与陈独秀 [M]. 上海: 学林出版社, 2006: 39.

[10] 唐宝林. 陈独秀大传 [M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2013: 152-153.

[11] 王余光, 吴永贵, 阮阳. 中国新图书出版业的文化贡献 [M]. 武汉: 武汉大学出版社, 1998: 122-131.

[12] 汪原放. 亚东图书馆与陈独秀 [M]. 上海: 学林出版社, 2006: 59.

[13] 汪原放. 亚东图书馆与陈独秀 [M]. 上海: 学林出版社, 2006: 69.

[14] 汪原放. 亚东图书馆与陈独秀 [M]. 上海: 学林出版社, 2006: 69.

[15] 唐德刚. 胡适口述自传 [M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2015.

[16] 汪原放. 亚东图书馆与陈独秀 [M]. 上海: 学林出版社, 2006: 163-164.

[17] 汪原放. 亚东图书馆与陈独秀 [M]. 上海: 学林出版社, 2006: 168.

[18] 汪原放. 亚东图书馆与陈独秀 [M]. 上海: 学林出版社, 2006: 169.

[19] 汪原放. 亚东图书馆与陈独秀 [M]. 上海: 学林出版社, 2006: 169.

[20] 汪原放. 亚东图书馆与陈独秀 [M]. 上海: 学林出版社, 2006: 170-171.

[21] 汪原放. 亚东图书馆与陈独秀 [M]. 上海: 学林出版社, 2006: 171.

[22] 整理自汪原放. 亚东图书馆与陈独秀 [M]. 上海: 学林出版社, 2006: 274-283 附录二.

[23] 张家康, 许寒华. 陈独秀与亚东图书馆的情孽 [J] 文史春秋, 2002 (3).

[24] 汪无奇. 亚东六录 [M]. 合肥: 时代出版传媒股份有限公司, 黄山书社, 2013: 汪无功序一.

孤山智圆的僧伽教育思想探析

杨晶（浙东佛教文化研究院 2019 级佛学高等研修班）

Analysis of Sangha's Educational Thought about Gushan Zhiyuan

摘要：孤山智圆（976–1022）为宋代天台宗山外派代表人物，著述颇丰，文名最盛。他幼年出家，受到龙兴寺良好的修学氛围影响，又从奉先源清学天台三观，加之自身较高的悟性，以及对现实社会的关切，成了“宗释复宗儒”的“宋学先觉”。面对宋初“法门罕辟，教网将颓”的内忧外患，智圆意识到唯有通过教育以提升僧伽素质才是标本兼治之道。他从回顾自身的受教育经历中受到启发和影响，继承发扬台宗“讲院”“讲堂”的传统，以及自身的言传身教，践行落实僧伽教育。笔者认为，道心纯正，戒行高洁；通达三教，舍我其谁；谦恭自牧，安贫乐道，是智圆心中能够住持佛教的僧伽所应具备之素养。

关键词：北宋；孤山智圆；僧伽教育；思想

Abstract: Gushan Zhiyuan (976A. D–1022A. D) is the representative of Tian Tai Buddhism Shan—Wai school in the early northern song dynasty, who is famous for his extensive writings. Venerable Zhi Yuan became a monk in very young age and was influenced by the good academic atmosphere of Longxing Monastery. Based on studying the Three Views (三观) of Tiantai Buddhism from Venerable Yuanqing and the high intelligence and concern for the real society, Zhiyuan became the Songxue Prophet of promoting unity theory Confucianism and Buddhism. Facing the internal and external troubles of Buddhism in the early Song Dynasty, Zhiyuan realized that education is the only way to improve the quality of Sang-

ha . He was inspired and influenced by reviewing his own educational experience, inheriting and carrying forward the tradition of Tiantai school's " lecture theatre", teaching by personal examples, and practicing the implementation of Sangha education. The author believes that the pure heart and commandments, well acquainted with the thoughts of Buddhism Taoism Confucian and the sense of obligation, humble and the spirit to be content with poverty are the qualities that should be possessed by a monk who can hold Buddhism in the heart of Zhiyuan.

Key words: northern song dynasty; Gushan ZhiYuan; Sangha education; thought

一、智圆的教育背景

孤山智圆为宋代天台宗山外派代表人物，著述颇丰，文名最盛。对孤山智圆的早期研究，多抱有“排斥”或者“不重视”等偏见，致使其创见与贡献多所隐没。近百年来则逐渐回归，分别有宋学先觉、“无情有性”思想、“理毒非性恶”、山外派佛意思想、“中庸”思想、三教关系等研究角度，均作了较为全面和深入的探讨。但不可否认的是，作为天台宗高僧的智圆，不论其山家山外的派别，还是“宗释复宗儒”的生平，他对“僧人”这一身份的自我认同，使其对佛教尤其是住持佛法的出家众的素养颇为关心。如他在《维摩经略疏垂裕记》和《讲堂击蒙集序》中，分别对佛教当时及未来发展的重要性上升到“传教在人”^①“人亡道废”^②的高度，而当时的佛门不乏部分僧人“谋粮不谋道”的现状、佛门潜在的倾颓之势，以及社会对佛教和出家众的负面态度与看法，如身虽出家、心不入道，追名逐利、自轻圣教，以致招来世人“蚕食蠹耗之谤”^③，这些让智圆极为感慨和忧心^④。为了改变这种局

① 《维摩经略疏垂裕记》卷一：（CBETA 2020. Q1, T38, no. 1779, p. 712a29-b9）

② 《闲居编》卷十二：（CBETA 2020. Q1, X56, no. 949, p. 883a15-17 // R101, p. 88b6-8 // Z 2: 6, p. 44d6-8）

③ 《释门正统》卷五：（CBETA 2020. Q1, X75, no. 1513, p. 317b24-c5 // R130, p. 829b3-8 // Z 2B: 3, p. 415b3-8）

④ 《闲居编》卷三十，智圆指出：“大法下衰，去圣逾远。披缁虽众，谋道尤稀。竞声利为己能，视流通为儿戏。遂使法门罕辟，教网将颓。”（CBETA 2020. Q1, X56, no. 949, p. 909c19-20 // R101, p. 141a8-9 // Z 2: 6, p. 71a8-9）

面，智圆通过继承发扬台宗“讲院”“讲堂”的传统，以及自身的言传身教，践行落实僧伽教育，如《闲居编》中的《讲堂击蒙集序》《讲院条约序》《讲堂铭》等文字，足见智圆在这方面的努力。目前学界对此仍少有论及，故本人不揣浅陋，拟以《闲居编》中的诗文为对象，就智圆的僧伽教育思想作一尝试分析。

王国维在《教育学》中认为：“教育者，成人欲未成人之完全发育，而所施之有意之动作也。”并进一步解释“父母欲其子为良人时所施之训诫，及教师启发生徒时之教授，皆教育之作用也。”^①由于奉先寺和源清本人的资料阙如，智圆从其受学，师徒之间除了天台教观的授受之外，行谊、性情、思想等无形的传承如何不得而知。此外，关于智圆早期（八岁到二十一岁之间）的经历还有不少存疑的地方，如由谁剃度，落发后在何处学修，源清之前的亲教师是谁，受戒年龄等均不明朗。可考者唯有智圆出家的“钱塘龙兴寺”，从其寺院沿革及僧众道风等，或可一窥其所受教育之传承与影响。

（一）内学渊源

1. 奉先源清

“师者，所以传道授业解惑也。”智圆其师，有文献可考者，唯有奉先源清一人。故在智圆的传记中，论及其师承所由，每每提到此奉先清公。

《闲居编》卷一：“上人世姓徐氏，名智圆，字无外，自号中庸子，钱唐人也。年八岁受具于本郡龙兴寺，二十一岁传天台三观于源清法师。”^②

《中庸子传》中：“时源清法师传智者三观之法于奉先，予负笈而造焉。在青衿之列者凡三年，会师亡，既而离群索居。”^③

《佛祖统纪》卷十：“法师智圆，字无外，自号中庸子，或名潜夫，钱唐徐氏。

^① 王国维：《教育学》，北京：北京联合出版公司，2014年，第9页。

^② 《闲居编》卷一：（CBETA 2021. Q1, X56, no. 949, p. 865a12-15 // R101, p. 53a9-12 // Z 2: 6, p. 27a9-12）

^③ 《闲居编》卷十九：（CBETA 2021. Q1, X56, no. 949, p. 894c13-15 // R101, p. 111b7-9 // Z 2: 6, p. 56b7-9）

学语即知孝悌，稍长常析木濡水，就石书字。列花卉若绵蕪，戏为讲训之状。父母异之令入空门。八岁即受具戒，二十一闻奉先清师传天台三观之道，负笈造焉，抠衣问辨。凡二年而清亡，遂往居西湖孤山。学者如市，杜门乐道，与处士林通为邻友。”^①

《武林西湖高僧事略》：“师名智圆，字无外，钱塘徐氏。八岁出家，传天台三观于奉先源清。师尝叹荆溪没后，微言坠地。于是留意撰述，作十疏通经。师蚤勤儒学，兼涉老庄，自号中庸子，居孤山玛瑙院，有高世之节。”^②

综合上述史料，智圆童真入道，八岁出家为僧，地点乃钱塘龙兴寺，二十一岁从奉先源清学习天台教观，源清示寂后移居孤山，并与林和靖为邻等这几点当可确定。关于跟随源清受教的时间，所引史料则有出入，有作两年，也有略去不言，而智圆在其自传性质的《中庸子传》中，回忆自己在奉先门下当学生共有三年。根据《佛祖历代通载》“问辩凡二年而清歿”之语推测，概智圆天资聪颖、积学累岁，至源清处第一年默默无闻地学习天台要义，得其师说精髓后，与源清问答思辨的时间有两年，故当从智圆自说即三年为上。

然而关于奉先源清其人，却多只言片语，抑或语焉不详。

首先是奉先寺。韩剑英认为“五代宋初杭州佛寺，创建及沿革未详，孤山智圆的老师源清在此传天台教学，李芳民《唐五代佛寺辑考》未见载录。”^③然检宋人高承《事物纪原》，卷七有“奉先寺”一条，云：

奉先寺，又曰奉先资福禅院，即安陵卜定。乾德二年改卜，五月诏就陵域置院也。^④

宋太祖赵匡胤为其父赵弘殷建造“安陵”，乾德二年（964）再次占卜后，改变

① 《佛祖统纪》卷十：（CBETA 2021. Q1, T49, no. 2035, p. 204c12-20）

② 《武林西湖高僧事略》：（CBETA 2021. Q1, X77, no. 1526, p. 584a17-20 // R134, pp. 473b17-474a02 // Z 2B: 7, p. 237b17-2）

③ 韩剑英：《宋学先觉孤山智圆思想研究》，北京：中国社会科学出版社，2016年，第302页。

④ （宋）高承：《事物纪原》，明弘治十八年魏氏仁实堂重刻正统本，第159页。

了原定的地理位置，同年五月下诏在先前陵寝的地域建置奉先资福禅院，即奉先寺。至于具体位置，《宋会要辑稿》如是记载：

宣祖昭武睿圣皇帝，讳弘殷，翼祖子，母曰简穆皇后刘氏。仕周为龙捷左厢都指挥使，岳州防御使。显德三年七月二十六日崩，赠武清军节度使。建隆元年三月，追尊曰昭武皇帝，庙号宣祖。谥议，翰林学士窦俨撰；册文，中书舍人扈蒙撰。陵曰安陵，在开封府开封县，今奉先资福禅院即其地。乾德二年，改卜于河南府巩县。^①

高承笔下的奉先寺在河南开封府开封县，而佛教经过“三武一宗”的法难，加之唐末战火频仍的现实，天台宗典籍几乎丧失殆尽，惟留智者大师所著《维摩经所说经》注疏。^②当时天台宗在北方之境况，由此可想而知。故智圆的老师源清于南方传法的可能性大于在北地传法。《景德传灯录》卷二十六“行思禅师第十世——前天台山德韶国师法嗣”中：

杭州奉先寺清昱禅师，永嘉人也。得法于天台国师。吴越忠懿王召入问道，命军使薛温于西湖建大伽蓝曰奉先，建大佛宝阁，延请师居之，演畅宗旨，署圆通妙觉禅师。^③

此处的奉先寺位于杭州西湖，是吴越忠懿王钱弘俶（929-988）为清昱禅师所造。钱弘俶在位为948-978之间，则奉先寺的建造当在其间。智圆二十一岁（984）受天台三观于奉先源清，其时奉先寺已建好，源清如入住其寺，在年代上当不冲突。

再次是源清本人，根据韩剑英的研究，“南宋宗鉴《释门正统》只列源清之名，未见传记；《佛祖统纪》亦列其名于‘高论旁出世家’下”（三世）慈光晤恩法师下

①（清）徐松：《宋会要辑稿》，北京：中华书局，1957年，第15页。

②《佛祖统纪》卷八：“初天台教迹，远自安史挺乱（天宝末年，安禄山、史思明相继反逆），近从会昌焚毁（武宗会昌五年，罢僧尼，毁寺院），残编断简，传者无凭。师（义寂）每痛念网罗之，先于金华古藏，仅得净名一疏。”（CBETA 2021. Q2, T49, no. 2035, p. 190c21-25）

③《景德传灯录》卷二十六：（CBETA 2021. Q2, T51, no. 2076, p. 423c18-23）

为‘（四世）奉先源清法师’，除庆昭、智圆外，另有弟子名曰崇福庆峦法师、开元德聪法师。”^① 智圆“负笈造焉”的师父奉先源清已然无可考，故不妨聚焦于他出家的龙兴寺及其僧众，或可有所启发。

2. 龙兴祥符戒坛寺

关于智圆的出家地龙兴寺，检诸史料，《龙兴祥符戒坛寺志》《武林梵志》最具价值，尤其前者，从建置、寺宇、古迹、金石、僧伽著述、僧伽列传等多方面作了详细记录与描述。清季俞樾在《龙兴祥符戒坛寺志》序中谓：

龙兴、祥符、戒坛古一寺也。创始于萧梁之初，名发心寺，后改名众善寺，又改名中兴寺，至唐神龙三年改中兴为龙兴，而龙兴之名立矣。吴越时于此立戒坛院，乃有戒坛之名。宋祥符初改名大中祥符寺，乃有祥符之名。名有三而寺则一也。建炎之初，寺毁于兵，于是兴废不常。或改为军器所，或改为贡院，或改为县治，或改为酒库。其后随时修复，则或曰龙兴，或曰祥符，或曰戒坛。考寺之初基，广袤九里有奇，则寺址本宏，虽分三名同归一寺。其中名迹有法华塔、天中塔、观音三昧井、钱王九十九眼井之类。又相传有十宝，见宋王巩随手杂录。钱王时外国所献颇眩伽其一也，可厌十里火殃，杭数被火而龙兴不及焉，由有此宝也。寺僧自僧佑以下，代有闻人，而赞宁尤著，不独阐发宗旨，抑且涉猎儒书，如驳《春秋繁露》《论语》，悬解诸书，皆非寻常释子语……^②

俞樾此序最可注意者有三：

- （1）龙兴、祥符、戒坛寺三个名称，其实指的是同一个寺，只是经过了前后更改；
- （2）吴越国时代，寺内设有戒坛院；
- （3）龙兴寺的僧人从梁代僧佑（445-518）以降，还出了很多僧才，尤其是赞宁

^① 韩剑英：《宋学先觉孤山智圆思想研究》，北京：中国社会科学出版社，2016年，第302页。

^② 《龙兴祥符戒坛寺志》卷一：（CBETA 2021. Q1, GA029, no. 28, pp. 3a02-4a6）

(919-1001/1002)，他不仅阐发佛家宗旨，还悬解儒家经典。

另外值得注意的，是《武林梵志》所载：

大中祥符律寺，在祥符桥畔，梁大同二年邑人鲍侃舍宅为寺，旧名发心。唐贞观中改众善，神龙初改中兴，宋真宗时改大中祥符。其广九里，子院有千佛阁、诸天阁、戒坛院，内有铁塔一、石塔四，钱王所凿九十九眼井。实灵芝大智律师受经之地。^①

此条信息重要者为：

- (1) 龙兴寺最早由邑人鲍侃舍宅为寺，时间是梁代大同二年（536）；
- (2) 宋真宗（968-1022）时改为大中祥符律寺；
- (3) 北宋律祖灵芝大智元照（1048-1116）从天台到杭州，依止祥符寺东藏慧鉴法师学《法华经》与律学^②。

综合《龙兴祥符戒坛寺志》《武林梵志》可知，龙兴寺历史悠久（至智圆前往登具，距离建寺已450年左右），面积广大，寺内筑有戒坛，寺僧多有因习律闻名者，故常有欲出家者前来依止，宋真宗时代还一度以律寺名世，寺名虽屡经更迭，声名却因高僧辈出而在外。

在智圆之前于此出家的赞宁，被称为“律虎”，智圆之后的元照更被后世誉为律宗中兴之祖。由此推测，当时的龙兴寺当是重律、学律、持律、弘律的，很多对“律教中微”而忧心者是有极大吸引力的。或许八岁就出家的智圆对此还没有简择能力，但既然选择来此出家，至少说明此种风气在教界是认同的，或者说是一种无言的共识，同时，生活在严净毗尼的寺内，与僧众们朝夕相处时时熏染，且是最具可塑性的年龄，学律持律的观念和意识必然在智圆心中播下种子，也为他日后教育门人弟子埋下伏笔。

^① 《武林梵志》卷一：（CBETA 2021. Q1, B29, no. 161, p. 474a11-b1）

^② 《龙兴祥符戒坛寺志》卷九“灵芝大智元照律师传”条下云：“徒杭依祥符东藏慧鉴法师通法华经识中得度专学毘尼。”（CBETA 2021. Q1, GA029, no. 28, p. 354a2-3）

3. 龙兴寺的学修氛围

“人能弘道，非道弘人”，即使斯人已逝，必有其精神传承，如此代复一代，循环不已，便成道风学风，故观其前辈同辈乃至后辈之学养德行与修持，亦足见影响所至。

《龙兴祥符戒坛寺志》第八、九章为《僧伽列传》，其中第八章为僧祐律师等十五位，第九章有赞宁法师等十一位，凡二十六位。今择其中与智圆年代衔接较近的十一位，列表如下，以略观其行业、修持及行谊：

法师	生年	卒年	主要行业	其他
通明精志 可周禅师	不详	天成元年 (926)	遇云表法师盛集，穷《法华》《慈恩》大疏，日就月将，幹运深趣	
龙宫鸿楚 禅师	大中十二年 (858)	长兴三年 (932)	所讲《法华经》计五十许座	
文光希觉 大师	咸通五年 (864)	乾祐元年 (948)	外学偏多，长于易道	亲向赞宁说此某知是天人耳，嘱托言毕而绝
六通宗靖 禅师	不详	不详	初参雪峰，誓先充饭头	
欣平宗季 禅师		乾祐元年 (948)	投巨信论师学《名数论》，文义淹详且难诘伏，锋芒如也	道行孤僻，性情方正，寡言语，气貌高迈，誓不趋俗舍……居虽屡空，衍然自任而孜孜手不释卷，乐道向终

法师	生年	卒年	主要行业	其他
大善行瑫 禅师	乾宁二年 (895)	显德三年 (956)	其耿介持律，古 之高迈也矣	性刚正，无面谀，无背 憎，足不趋豪贵之门， 囊不畜盈余之物，房无 闭户，口无杂言，亦览 群书旁探经论
圆明通慧 赞宁法师	天佑十六 (919)	咸平三年 (1000) ^①	强记辩说，洞古 博闻	著有内典集一百五十二 卷，外学集四十九卷
九曲庆祥 禅师	不详	不详	天台门下推为杰 出	辨才冠众，多闻强记
金山达观 颖禅师	端拱二年 (989)	嘉佑五年 (1060)	初谒大阳明安禅 师……至石门谒 聪禅师	神情秀特，于书无所不 观，为词章多出尘语
法华可久 法师	大中祥符 六年 (1013)	元佑八年 (1093)	尝诵法华，愿生 净土	观于静觉，喜为古律诗
灵芝大智 元照律师	庆历七年 (1047)	政和六年 (1116)	通法华经识中得 度专学毘尼…… 博究南山顿渐律 仪	自幼出家，博究群宗 ……志行苦卓，教行通 洽，昼夜行道

从行门上，有律有禅有天台；行谊上，多所高迈，于俗不染；学识上，博闻广学，除佛教内典，对外典也多有涉猎。最突出者，是比智园长五十七岁的赞宁法师。《龙兴祥符戒坛寺志》上如是记载：

^① 《龙兴祥符戒坛寺志》卷九：“案师生天佑十六年己卯，至年八十二是为咸平三年之庚子岁，是时犹未示寂。而《西湖高僧事》及诸志书均云至道二年示寂，殊误。以上均见《小畜集》”（CBETA 2021. Q1, GA029, no. 28, pp. 343a10-344a1）

赞宁姓高氏，其先世渤海人，隋末徙居吴兴郡之德清。祖瑀考审皆隐德不仕，母周氏以唐天佑十六年（919）生大师于金鹅别墅，时梁贞明七年（921）也。后唐天成中（926-930）出家杭之龙兴（案原作祥符，是时尚未改名），清泰初（934）入天台山受具足戒，习四分律，通南山律，声望日隆，文学日茂。时钱氏公族有若忠懿王，宣德节度僖，奉国节度使懿亿，越州刺史仪金州，观察使俨，工部侍郎昱，与师以文义相切磋。时浙中士大夫若卫尉卿崔仁冀、工部侍郎慎知礼、内侍致仕杨恽，皆以诗什相唱和。又得文格于光文大师，汇征授诗，诀于前进士龚霖，由是大为流辈所服。署本国监坛，又为两浙僧统，历数年，象法修明，缁徒整戢（《小畜集》文序，又高僧事略）。……宋太平兴国三年（978），钱氏纳土，师奉真身舍利塔随归朝。太宗召对滋福殿，延问弥日，别赐紫方袍，寻改师号曰通慧。卢怀慎、李穆均礼重之。八年（983）诏修《宋高僧传》，听归杭州旧寺，成三十卷。进御之日，玺书褒嘉，居无何征。归京师住天寿寺，参知政事苏简易奉诏撰《三教圣贤事迹》，奏师与太一宫道士韩德纯分领其事，师著《鹫岭圣贤录》，又《集圣贤凡迹》凡一百卷，制署左街（西湖高僧寺略作右街）讲经首座。……年八十二听归本州，迺示寂焉（案师生天佑十六年己卯，至年八十二是为咸平三年之庚子岁，是时犹未示寂，而《西湖高僧事》及诸志书均云至道二年示寂，殊误，以上均见《小畜集》），葬龙井坞。崇宁四年（1105），加谥圆明，著有《内典集》一百五十二卷，《外学集》四十九卷（西湖高僧事略），通论有驳董仲舒、难王充、斥颜师古、证蔡邕、非史通等说。强记辨说，洞古博闻。……^①

又《新续高僧传》卷六十：

释赞宁，姓高氏，德清人，初出家于余杭祥符，后栖灵隐习南山律宗，著述毗尼，时称“律虎”。钱武肃王钦其声望，署为两浙僧统。宋太祖征入京，锡号通慧，兼赐紫衣。淳化三年（992），兼翰林史馆编修。宁博物强记，辩语纵横，尝著通论，有驳董仲舒、难王充、斥颜师古、证蔡邕、非史通等说。王禹偁深服之。兴国三年

^① 《龙兴祥符戒坛寺志》卷九：（CBETA 2021. Q1, GA029, no. 28, pp. 341a04-345a7）

(978),太宗闻其名,召对滋福殿,延问弥日,更号通慧。七年(982),敕修《高僧传》,与新译经同入藏。端拱元年(988)书成,都三十卷,曰《有宋高僧传》,令弟子显忠拜表进纳。……又诏撰《三教圣贤事》一百卷,初补左街讲经首座知西京教事,咸平中加右街僧录。年七十入至道九老会,后二年示寂,塔龙井坞。所著更有《内典集》一百五十卷,《外学集》四十九卷,内翰王禹偁为之序,极其赞许。^①

从上述两则史料来看,作为有宋一代高僧的赞宁法师于龙兴寺出家,在天台山受具足戒;研习《四分律》,汇通《南山律》;与当朝文士酬唱诗歌,切磋文义;辩才无碍,书论以驳董仲舒、王充、颜师古、蔡邕等历代名儒;著述方面有《高僧传》《三教圣贤事》等内典,另有四十九卷《外学集》问世。

再结合表中文光希觉大师圆寂前嘱托赞宁一事来看,虽然没有确切的资料说明是师徒,但其关系非同一般确实无疑。生死在佛教是何等大事,此等大事若不是交由徒儿徒孙辈料理,便是托付于相知相惜者为之。《龙兴祥符戒坛寺志》载:“(希觉)至年二十五,叹曰时不我与,或服冕乘轩,皆一期尔,忽求出家于温州开元寺,文德元年也……亲向赞宁说,此某知是天人耳,嘱托言毕而绝,享年八十五。”^②文德元年(888)二十五岁,八十五岁圆寂,即乾祐元年(948),故希觉大师当生于咸通五年(864)。而赞宁法师于“后唐天成中(926-930)出家杭之龙兴寺”,“清泰初(934)入天台山受具足戒”,虽然《新续高僧传》上说“后栖灵隐习南山律宗”,但要直到宋太平兴国三年(978)才去汴京,所以希觉大师圆寂当年即乾祐元年(948),赞宁法师还在杭州是有可能的,所以托付生后事的这则史料还是可信的。

希觉大师“外学偏多,长于易道”,赞宁法师也著有《外学集》,从而我们也可以推想,在龙兴寺,精通内典之外,对外典的研究风气也是一脉相承的。当孤山智圆于此三十六年后(984)来寺出家,这样的传承应是俨然未散,这里也成为了他日后汇通三教乃至教育门生的精神禅床。

至于《龙兴祥符戒坛寺志》的《僧伽列传》中为何独独不见孤山智圆?原因或

① 《新续高僧传》卷六十:(CBETA 2021. Q1, B27, no. 151, pp. 437b11-438a6)

② 《龙兴祥符戒坛寺志》卷八:(CBETA 2021. Q1, GA029, no. 28, pp. 333a10-334a1)

许有二：一者，儒释道三教之间关系微妙，智圆“三教合一”的思想难以为正统佛教所接受和认同；其二，宋代天台山家山外之争，智圆又是山外代表，故这两方面结合起来，不入寺志似也在情理之中。

4. “代异而道同”的“异代相师”

除了在龙兴寺的生长环境中，师长们的无形熏陶，对于自己的师承，智圆在《闲居编》“对友人问”中，还曾提出了“异代相师”的观点：

友人问吾曰：子于天台之学，劳其筋骨，苦其思虑，孳孳然有扶树心。然于涅槃不闻师授而撰记，且讲以传后学，众以是疑传不习乎，不知其可也？对曰：噫！有是疑乎？有是疑也。吾有说焉，古者周公圣人，既摄政于是，制礼作乐号令天下，章章然，巍巍然。至于周室衰弱，王纲解纽，礼丧乐崩，号令不行。孔子有圣德而无圣位，乃删诗书，定礼乐，赞易道，约鲁史修春秋以代赏罚，使乱臣贼子惧。仲尼无他也，述周公之道也。孔子没，微言绝，异端起。而孟轲生焉，述周孔之道，非距杨墨。汉兴杂霸，王莽僭篡，杨雄生焉，撰太玄法言，述周孔孟轲之道以救其弊。汉魏以降，至晋惠不道，中原丧乱，赏罚不行。隋世王通生焉，修六经代赏罚，以晋惠始而续经，中说行焉，盖述周孔轲雄之道也。唐得天下，房魏既没，王杨卢骆作淫侈之文，悖乱正道，后韩柳生焉，宗古还淳以述周孔轲雄王通之道也。以是观之，异代相师矣！代异、人异、辞异，而道同也。不闻周公面授于孔子，孔子面授于孟轲也。在吾释氏亦然也！文殊一性宗，不闻面授于龙树也；龙树三观义，不闻面授于惠文也。而天下咸云龙树师于文殊，慧文师于龙树矣。龙树慧文之道，至南岳天台而张大之，引而伸之。后章安宗其道，撰涅槃疏。年将二百，至荆溪治定之，然后得尽善矣。吾于涅槃寻疏而自得微旨者，吾师荆溪也。谁云无师授耶？若以面授则可传道者，荀卿面授于李斯而相秦始也焚书坑儒，亡名师而面授于元嵩而佞周武也灭释毁佛，岂面授能传道哉？吾以得古人之旨、行古人之道为传授，不以

目其人、耳其声、不知其所以美者为传授也。^①

古人对于师承非常重视，因为涉及到学说来源的可靠与正统，而智圆在此文中，用磅礴的语气和严密的逻辑，列举周公、孔子、孟子、杨雄、王通、房玄龄、魏征、韩愈、柳宗元等，这些儒家的圣贤们虽然隔朝隔代，未见有直接的授受关系与谱系传承，但皆是“宗古还淳，以述周孔轲雄王通之道”，虽然“代异、人异、辞异，而道同也”，所以是一脉相承的，是“异代相师”的。同理，自己讲授《涅槃经》，也是如此，只要“得古人之旨、行古人之道”，就是师承与传授，而并非定要眼见其人、耳听其声、却不知精义所在的徒有其表。

孤山智圆的师祖慈光晤恩（912-986）“作为山外派的鼻祖”，“是北宋早期天台义理学的代表人物，历史上对其评价极高。”^②在法孙智圆心中，晤恩的形象为“高洁不群，清风肃物”（《钱塘慈光院备法师行状》）“高尚廉简”（《大宋高僧慈光阁梨塔记》）。《佛祖统纪》卷十“高论旁出世家”中“法师晤恩”说道：

法师晤恩，字修己，路氏，常熟人。年十三，闻诵《弥陀经》心有所感，遂投破山兴福寺求度。初学毘尼，闻天台三观六即之说深符其意。晋开运初，造钱唐慈光因师室。因讲次覆述剖析幽微，时称义虎。及继踵开法，道名大播。初是一家教典，自会昌毁废文义残阙。师寻绎十妙研核五重，讲演大部二十余过。法华大意昭著于世，师之力也。与人言，不问贤愚悉示一乘圆意。或疑不善逗机，师曰，与作毒鼓之缘耳。平时一食，不离衣钵，不畜财货，卧必右胁，坐必加趺，晨粥亲视明相。每布萨（此云净住）大众云集，潸然泪下。盖思大集有无戒满闾浮之言也。每以净业诲人，往生者多感瑞相。雍熙三年（986）八月朔，中夜有白光自井而出。谓门人曰，吾报缘尽矣。乃绝粒禁言一心念佛。忽梦拥纳沙门，执金炉焚香，三绕其室。自称灌顶，吾已生净土，嘉汝所修，故来相迎。梦觉语其徒，犹闻异香。二十五日，为众说止观指归及观心大义，即端坐面西而逝。寺众文偃，闻空中丝竹铃铎

^① 《闲居编》卷十六：（CBETA 2021. Q1, X56, no. 949, pp. 889c24-890b2 // R101, p. 102a3-11 // Z 2: 6, p. 51c3-11）

^② 韩剑英：《宋学先觉孤山智圆思想研究》，北京：中国社会科学出版社，2016年，第54页。

之音，久而渐远。茶毘得舍利无算。后三十一年，法孙智圆，获遗骨于学众，乃凿石为塔，葬于马脑坡。^①

这段文字值得我们注意的地方有以下几处：

（1）晤恩对戒律非常注重，不仅刚出家后就开始学习毗尼，持戒的习惯贯穿一生，即使年纪大了，依旧平时只吃一餐，三衣一钵不离身，不储蓄金银财货，睡卧必定右胁，醒坐必定跏趺，早晨食粥之前要亲视明相；

（2）与他人言语，不问来者或贤或愚，都平等开示一乘圆意；

（3）常常以净业教诲他人，往生者多能感得瑞相。

慈光晤恩圆寂那年（986），孤山智圆出家才两年，二十一岁（997）投奉先源清学智者三观，才算正式拜入台宗门下。从他对师祖的赞语，以及向学众求晤恩遗骨造塔，并葬在自己常住的玛瑙坡等行迹来看，智圆对晤恩的敬仰是无疑的，而最好的回报与继承方式便是化为自己的心行并教育后来者，智圆如斯作想，亦是如斯而行。

综上所述，在佛教内学方面，孤山智圆的僧伽教育思想大略有早年出家和生活其中的龙兴寺学修氛围、投师奉先源清座下受教、由自学而“异代相师”等传承，但作为“宋学先觉”的孤山智圆，身处社会大变动，其思想来源是丰富多元的，尤其是儒家的影响自是毋庸置疑。

（二）外学渊源

1. 习儒的原因：兼读五经，以裨佛学

前引《闲居编》《佛祖统纪》《佛祖历代通载》等有关智圆的生平文字中，都提到他自号“中庸子”，足见智圆对于儒学的欣赏热爱，而此种推崇融通是有其深刻社会背景的。

智圆所处的宋真宗时代，历经唐末五代，儒学衰败，斯文坠地：

^① 《佛祖统纪》卷十：（CBETA 2021. Q1, T49, no. 2035, p. 204a18-b12）

很多士人开始担忧道统的失坠，尤其经过唐代中期的变乱，经过五代的纷争，历史记忆一直困扰着士人，使他们开始认真考虑如何确认“正统”，以抵御“外患”，重建“道统”，以对抗包括蛮夷戎狄之文化侵蚀的问题，这是《中国论》和《正统论》撰写的大背景，也是宋代道学或者理学产生的大背景。^①

早在唐代，韩愈就感受到传统儒家因陷入自身的僵化而式微，同时受到了佛道两家思想的冲击，于是作《原道》一文，明确提出儒家圣人之道传授的系统，并以弘扬儒家圣人之道为己任：

斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死，不得其传焉。荀与扬也，择焉而不精，语焉而不详。由周公而上，上而为君，故其事行。由周公而下，下而为臣，故其说长。^②

韩愈进而认为焚书坑儒和经典散佚，加之后世儒生师心自用揣测圣人之意，致使圣人之道大坏，“由于圣人之道不传，使得佛老思想乘虚而入，占据了人们思想，以至于不讲仁义道德之风盛行，其流露出的弊端更甚于杨朱、墨子。”^③他表示：

于是时也，而唱释老于其间，鼓天下之众而从之。呜呼，其亦不仁甚矣！释老之害过于杨墨，韩愈之贤不及孟子，孟子不能救之于未亡之前，而韩愈乃欲全之于已坏之后。呜呼！其亦不量其力，且见其身之危，莫之救以死也。虽然，使其道由愈而粗传，虽灭死，万万无恨。^④

① 葛兆光：《宅兹中国》，北京：中华书局，2011年，第57页。

② 韩愈：《韩愈文集汇校笺注》，北京：中华书局，2010年，第4页。

③ 孔沫人：《韩愈道统观思想研究》，曲阜师范大学硕士论文，2011年，第10页。

④ 韩愈：《韩愈文集汇校笺注》，北京：中华书局，2010年，第888页。

韩愈的矛头便一下子指向了佛教，而之后的士人在继承他“道统”观念的同时，也接受了他的反佛思想。故钱穆先生认为“自晚唐下迄五代，天下大乱，社会大群，亟亟不可终日。苟非光明治道，即方外亦无以自安，佛道亦无以自存。”^①

智圆对此有超前和清醒的认识，所以他不仅要面对韩愈，还进一步提出要“补天”。

玛瑙坡前石，坚贞可补天。女娲何处去，冷落没寒烟。^②

松石为琴荐，鳞皱状颇奇。补天虽变质，映涧尚含滋。

静砌和烟立，虚堂带藓移。最宜弹别鹤，况有旧栖枝。^③

女娲炼五石，能补青天缺。共工触不周，能令地维绝。^④

智圆虽然一生多病，却“内藏儒志气”^⑤，意欲同经世济民的儒家一般来补天下之天。在《代元上人上钱唐王给事书》中，智圆阐述了自己之所以学习儒家经典的原因：

某钱唐人也，幼解苦空理，遂为释迦徒，而于《法华》《华严》之经、《百法》《因明》之论，学习诵授仅四十年，又知治世立身无踰于儒典，由是兼读“五经”，以裨佛学。^⑥

① 钱穆：《中国学术思想史论丛》（卷五），北京：三联书店，2009年，第38页。

② 《闲居编》卷三十七：（CBETA 2021. Q2, X56, no. 949, p. 920a23-24 // R101, p. 161a14-15 // Z 2: 6, p. 81a14-15）

③ 《闲居编》卷三十七：（CBETA 2021. Q2, X56, no. 949, p. 919b14-16 // R101, p. 159b11-13 // Z 2: 6, p. 80b11-13）

④ 《闲居编》卷三十九：（CBETA 2021. Q2, X56, no. 949, p. 921c10-11 // R101, p. 164a13-14 // Z 2: 6, p. 82c13-14）

⑤ 《闲居编》卷四十九：（CBETA 2021. Q2, X56, no. 949, p. 941c10 // R101, p. 203b10 // Z 2: 6, p. 102b10）

⑥ 《闲居编》卷三十二：（CBETA 2021. Q2, X56, no. 949, p. 912a18-21 // R101, p. 145b6-9 // Z 2: 6, p. 73b6-9）

儒学有助于治世，而修齐治平的社会环境对于佛教的住世、佛法的弘扬也是有利的，难怪智圆要为儒学的式微大为慨叹：

唐祚既灭，五代之间乱亡相继，钱氏霸吴越奉王室者，凡百年。罗昭谏、陆鲁望、孙希韩辈既没，文道大坏，作雕篆四六者，鲸吞古风，为下俚讴詠者，扫灭雅颂。大夫士皆世及，故子弟耻服儒服，耻道儒言，而必以儒为戏。^①

因为在当时的反佛言论中，“士大夫阶层面对北宋初年王朝内忧外患、朝廷重用儒生、士大夫忧国忧民，积极参政议政，力图为国家长治久安、国富民强，发扬‘修身齐家治国平天下’为理想的儒学，而把儒学坠地的矛头对准了文风淫靡不振和佛老之蠹与妖妄怪诞。”^②

被后世称为“宋学先觉”的智圆深知此点，并开出了融通儒佛的药方，而要融通儒佛，就要知己知彼。于是，智圆“空斋学佛外，六经恣论讨”^③“行披百氏兮，坐拥六经，困穷而通兮，盘桓居贞。”^④《中庸子传》亦有“三藏典诰，洎周孔荀孟杨雄王通之书，往往行披坐拥，撰《自箴》《七箴》，勒石于座右以自诫。”^⑤

他还在《讲堂击蒙集序》中表示“夫仲尼之旨，布在六经，世雄之法，备乎三藏。背叛六经者乃杨墨之党，蔑弃三藏者即魔外之徒。”^⑥以刺时儒耻于儒学的情形，并指出“昔者仲尼祖述尧舜，宪章文武，六经大备，要其所归，无越仁义五常也。”^⑦其态度之坚决、抱负之远大，“于是杀青磨铅，不舍昼夜，将欲左揽孟轲之

① 《闲居编》卷十：（CBETA 2021. Q2, X56, no. 949, p. 881a15-19 // R101, p. 84b7-11 // Z 2: 6, p. 42d7-11）

② 韩剑英：《宋学先觉孤山智圆思想研究》，北京：中国社会科学出版社，2016年，第178页。

③ 《闲居编》卷三十九：（CBETA 2021. Q2, X56, no. 949, p. 922c4-5 // R101, p. 166a7-8 // Z 2: 6, p. 83c7-8）

④ 《闲居编》卷三十二：（CBETA 2021. Q2, X56, no. 949, p. 913a17-18 // R101, p. 147b5-6 // Z 2: 6, p. 74b5-6）

⑤ 《闲居编》卷十九：（CBETA 2021. Q2, X56, no. 949, p. 895b3-5 // R101, p. 112b9-11 // Z 2: 6, p. 56d9-11）

⑥ 《闲居编》卷十二：（CBETA 2021. Q2, X56, no. 949, p. 883a14-16 // R101, p. 88b5-7 // Z 2: 6, p. 44d5-7）

⑦ 《闲居编》卷二十九：（CBETA 2021. Q2, X56, no. 949, p. 908a18-19 // R101, p. 137b15-16 // Z 2: 6, p. 69b15-16）

袂，右拍杨雄之肩，盘游儒宫，鸣唱文教，金口木舌，大训乎衰世，使天三王二帝之道不远复矣。”^①以恢复王道为己任之形象跃然纸上，同时，也深刻影响了智圆的僧伽教育思想，诸如对传统蒙学的重视、对小学的熟谙与慎重。

如在《与门人书》中，智圆的弟子曾将其所撰写的《界相榜序》勒石竖碑，有从华亭来的客人告诉他说：“见石上界相字改为戒字。”为此，智圆援引《礼记》《左传》《庄子》《史记》《文选》等假借的现象，引经据典告诫门人，“此皆假借或古字然也”，但“若疆界字，不闻假借戒慎字也。”同时指出，结界是佛教戒律学的专有名词，而律典翻译的年代已在后秦，当时创制和使用的文字已经足够了，所以假借的现象很少出现。为了不致困扰和贻误后学，智圆坚决要求门人“宜速磨灭改正之，无贻我羞”。^②

在智圆的时代，天下初定，儒家还来不及对佛、道进行大范围的批判。但仅在一代之后，佛教就面临了空前严峻的局面。虽然王朝上层基于神道设教的考虑，不可能真正打击佛教，但儒生的攻击仍然有巨大影响。彼时的契嵩采取了积极有为的策略，撰述大量文章，力证佛、儒之同，对儒家的消化显得更加彻底和系统，达到了以佛解儒的高度。与契嵩的这种“孤勇”相比，智圆则是志在中庸，儒佛同体。

2. 习儒的途径：知之于心，勇于为学

智圆的儒学，韩剑英认为“并没有师授……完全以心为宗。”^③时任宣德郎守大理寺丞监杭州清酒务的吴遵路（988-1043）^④，在《闲居编序》中如是言道：

上人神宇清明，道韵凝粹，德贯幽显，学该内外，开卷游目必沿波而讨源，属笔缀辞率劝善而惩恶，蔑闻可择之行，不观非圣之书，克己为仁无亡于终食，服膺

① 《闲居编》卷二十二：（CBETA 2021. Q2, X56, no. 949, p. 899a13-16 // R101, p. 120a6-9 // Z 2: 6, p. 60c6-9）

② 《闲居编》卷二十四：（CBETA 2021. Q2, X56, no. 949, p. 901a24 // R101, p. 124a10 // Z 2: 6, p. 62c10）

③ 韩剑英：《宋学先觉孤山智圆思想研究》，北京：中国社会科学出版社，2016年，第184页。

④ 吴遵路，字安道，江苏丹阳人，出身书香世家，是宋初知名大学者吴淑之子。据《宋史》记载，他自幼聪敏，及长，博学知大体，于大中祥符五年（1012）进士及第，累官殿中丞、秘阁校理。

讲道靡舍于寸阴，仰止高山温其如玉，至性乐善盖禀于天姿，妙岁能文匪由于师授。尤好静默专务隐居，屏去尘游杜绝人事，处方丈之室晏如覆杆，玩一卷之书嗒然隐几，陶陶乎不知物我之为异也。^①

智圆的学问包括内外之学，道德贯穿幽显两界，天性好乐仁善，禀赋大概来自天姿，韶华之年就能写作文章，却并非来自于老师教授。

对于吴遵路的赐序和赞誉，智圆本人在《谢吴寺丞撰闲居编序书》中回复道：

且既知之于心矣，而勇于为学，且曰吾虽无师之训教，无友之磋切，而准的五经，发明圣旨，树教立言亦应可矣。^②

智圆对于儒学的通达，是从心性上汇通而来，因而勇于为学不辍，虽然没有师长的指点教导，没有学友的砥砺切磋，但他以儒家传统的五经为准的，发明儒家圣人的主旨，树立教言以匡扶时弊。在《中庸子传》中，智圆回忆自己：

十五微知骚雅，好为唐律诗。二十一将从师受周孔书，宗其道学，为文以训世。会寝疾，因自讼曰，汝浮图子，发既祝矣，形且毁矣，而不习释氏，志慕儒学，忘本背义，又岂称周孔之旨乎？汝姑习释，后学儒为副，汝其图之。^③

智圆自十五岁就开始解了诗骚，喜欢写作唐代的律诗。二十一岁的时候，想要拜师学习周公和孔子的学问，以此为宗，写作文章训导世间。恰逢自己缠绵病榻，于是反省作为释子而不研习佛学，志向上仰慕儒学，这岂不是忘本背义？“原夫仲尼

① 《闲居编》卷一：（CBETA 2021. Q2, X56, no. 949, p. 865a15-22 // R101, p. 53a12-1 // Z 2: 6, p. 27a12-1）

② 《闲居编》卷二十二：（CBETA 2021. Q2, X56, no. 949, p. 899a11-13 // R101, p. 120a4-6 // Z 2: 6, p. 60c4-6）

③ 《闲居编》卷十九：（CBETA 2021. Q2, X56, no. 949, p. 894c9-13 // R101, p. 111b3-7 // Z 2: 6, p. 56b3-7）

之为训也，扬唐虞三王之道，尊仁而尚义，俾复其王而企于帝也”^①，崇尚其学而实际行为却背道而驰，那又怎么能符合周孔的宗旨呢？

故智圆给自己的方便是姑且“习释”，以后再“学儒为副”，而碍于僧人的身份，不便以在家儒士为师，所以自是以五经为对象，以自学为方法，而其所悟所得的“名实相副”“学以致用”之理，不仅是他自身的行为准则，也成了他日后僧伽教育思想的内容之一。

除了儒家，智圆的思想之中还有道教的影响，比如他自号“潜夫”，就流露出了内在的道隐思想：“……潜在在云泉，潜心入虚无……陶陶乐天知，任性何曾拘？宗儒述孟轲，好道注阴符……”^② 吴遵路的《闲居编序》中也有“旁涉老庄”之语，智圆本人也云：“或宗乎周孔，或涉乎老庄，或归乎释氏，于其道不能纯矣。”^③ 或许正是智圆的这种“道隐气质与道家人物恢弘通脱的追求”^④，结合他尚其学说而名实相副且理论联系实际的真干精神，落实在他的僧伽教育思想之中，致使其门人多所不见亦未可知。

二、智圆的僧伽教育思想

（一）僧伽教育之必要：法门罕辟，教网将颓

智圆认为“释道儒宗，其旨本融，守株则塞，忘筌乃通”^⑤，纵观其一生“深入儒、释、道三家经典，得其心性之旨”^⑥，但究其根本，乃高瞻远瞩、婆心切切之衲

① 《释门正统》卷五：（CBETA 2021. Q2, X75, no. 1513, p. 316c18-21 // R130, p. 828a3-6 // Z 2B: 3, p. 414c3-6）

② 《闲居编》卷四十八：（CBETA 2021. Q2, X56, no. 949, p. 940b12-16 // R101, p. 201a9-13 // Z 2: 6, p. 101a9-13）

③ 《闲居编》卷十一：（CBETA 2021. Q2, X56, no. 949, p. 882c10-11 // R101, p. 87b15-16 // Z 2: 6, p. 44b15-16）

④ 韩剑英：《宋学先觉孤山智圆思想研究》，北京：中国社会科学出版社，2016年，第229页。

⑤ 《闲居编》卷十六：（CBETA 2020. Q1, X56, no. 949, p. 888b19-20 // R101, p. 99a10-11 // Z 2: 6, p. 50a10-11）

⑥ 韩剑英：《宋学先觉孤山智圆思想研究》，北京：中国社会科学出版社，2016年，第47页。

僧。智圆所处的时代，“三武一宗”的法难影响尚在，正如汤用彤先生所说：“然僧纪荡存，典籍散失，五代之世实六朝以来佛法极衰之候也。”^①面对如此凋敝惨烈之佛门现状，智圆深知僧伽的培养对佛教当时及未来发展的重要性，并上升到“传教在人”“人亡道废”的高度。他在《维摩经略疏垂裕记》中曾言：

“圣非道不生，道非教不明，教非人不行，是三者相依而住。……是三者，谓理、教、人也。谓悟理则成圣，由教而悟理，传教必在人。”^②

又，《讲堂击蒙集序》云：

“夫仲尼之旨布在六经，世雄之法备乎三藏。背叛六经者乃杨墨之党，蔑弃三藏者即魔外之徒。其人存则其道行，其人亡则其道废。”^③

僧伽的素养如此重要，而面对当时存在的部分僧人“谋粮不谋道”的现状、佛门潜在的倾颓之势，以及社会对佛教和出家众的负面态度与看法，自然让智圆极为忧心。

大法下衰，去圣逾远。披缁虽众，谋道尤稀。竞声利为己能，视流通为儿戏。遂使法门罕辟，教网将颓。^④

佛法传来以后日渐衰弱，距离圣人的时代也愈来愈远。披剃出家的人虽多，而真正为求了脱生死的尤其稀少，往往把争竞声闻利养当作自己的能耐，而把流通佛法视为儿戏。智圆感到了重重危机。

① 汤用彤：《隋唐佛教史略》，北京：中华书局，1982年，第295页。

② 《维摩经略疏垂裕记》卷一：（CBETA 2020. Q1, T38, no. 1779, p. 712a29-b9）

③ 《闲居编》卷十二：（CBETA 2020. Q1, X56, no. 949, p. 883a15-17 // R101, p. 88b6-8 // Z 2: 6, p. 44d6-8）

④ 《闲居编》卷三十：（CBETA 2020. Q1, X56, no. 949, p. 909c19-20 // R101, p. 141a8-9 // Z 2: 6, p. 71a8-9）

故，又道：

今世细人，滥学其语，心非邪见，内惟饕餮。影附邪魔之踪，荧惑无知之俗。率多背佛法以说己法，轻佛语以崇己语。及贵有位者，奴召隶役，颐指气使，则兢兢战慄，趋走不暇。苟得其言，或刻之琬琰，或置之简牘，奢夸珍贵，惟日不足。及观经像，则轻若草芥。以此验之，进非达道，退非邪见，苟求利养，诳惑愚俗，欲彼尊崇于己耳。^①

当时那些见识浅陋之人，不加选择地学习他们的言语，内心非法邪见，性情贪婪。邪魔外道如影附形，迷惑无知的世俗之人。他们大多师心自用，违背佛法本意而讲说自己的见解，轻视佛言祖语而崇信自己的说法。等遇到富贵且有地位的人，像奴隶一样召唤役使他们，乃至面对颐指气使的态度，他们也变得战战兢兢，奔走趋附而没有闲暇修行。如果得到有权有势之人的只言片语，他们有的就刻在碑石上，有的则放在书简上，并表示珍贵异常，即使如此还觉得不够夸张。等到瞻仰佛经佛像，却轻藐如同观看草芥一般。以此检验，假使在修道路上前进，也不能够真正得道，即使退失也算不上邪见，无非随便求取名闻利养，欺诳迷惑愚昧庸俗的人，想让他们尊敬崇奉自己罢了。如此这般身虽出家，心不入道，追名逐利，自轻圣教，其结局便是招来世人“蚕食蠹耗之谤”。

方袍事之非其人，失其旨，则节制不行；非其人，则寂淡不守。乃以雕峻轮奐而奢夸，乃以轻肥温饱而炜烨。徒以多为贵，则坏其道者众矣；言以怪为美，则惑其听者庶矣。递相沿袭浸以成俗，使夫清净仁恕之风无乃荡尽矣。于是蚕食蠹耗之谤，自兹而生矣。^②

① 《释门正统》卷五：（CBETA 2020. Q1, X75, no. 1513, p. 318a6-12 // R130, p. 830a15-3 // Z 2B: 3, p. 415c15-3）

② 《释门正统》卷五：（CBETA 2020. Q1, X75, no. 1513, p. 317b24-c5 // R130, p. 829b3-8 // Z 2B: 3, p. 415b3-8）

真修实证的高僧大德稀少，以致出家学道者求学、求教不得其人，乖离佛门少欲知足之宗旨，而竞相以雕梁画栋、骑肥衣轻等骄奢为能事，收徒不以出离生死的真实发心为考察，只知来者不拒多多益善，其结果是败坏佛门纲纪、言谈崇尚怪诞以迷惑世俗的人越来越多，而这种风气前后承袭浸染成俗，使得佛门出世清净、寂淡守真的高风不再……除了诸如此等来自佛门自身的内忧之外，另有儒家抑佛之外患：

而往世君民者，不察其所由。视其徒之不肖，而迁怒于善人教法者有焉。往往造毁佛之律行。^①

之所以引起社会上的抑佛思潮，还与宋初的经济、军事以及社会诸种因素有关：

承平既久，户口岁增，兵籍益广，吏员益众。佛老、外国耗蠹中土，县官之费倍于昔，百姓亦稍纵侈，而上下施困于财。^②

太平世道，人口出生率有所提高，社会管理成本也相应提升，造成官僚集团冗赘，对于来自边疆的威胁，又势必需要增加军事开销，而出家受度者众的直接后果，便是赋税和兵役来源的减少，加之僧众素质低下，僧纪涣散，更是成了社会诟病的对象。如当时最有代表性的人物王禹偁（954-1001），曾上书真宗“治之惟新，救之在速”，并提出“军国大政”的改革主张，其第四条“沙汰僧尼，使疲民无耗”，并认为“汉明以后，佛法流入中国，度人修寺，历代增加，不蚕而衣，不耕而食，是五民之外而为六也，故魏晋而下治道不及于两汉。”^③ 内外的双重矛盾，其直接导火索均指向僧众的素质，标本兼治的方法唯有教育，智圆预见了这点，通过讲院讲堂等方式，或直接开办，或应邀宣讲，或作文劝勉，以一己之力欲挽狂澜。

① 《释门正统》卷五：（CBETA 2020. Q1, X75, no. 1513, p. 317c6-8 // R130, p. 829b9-11 // Z 2B: 3, p. 415b9-11）

② （元）脱脱等撰：《宋史》第一百三十二卷，北京：中华书局，2000年，第2917页。

③ 韩剑英：《宋学先觉孤山智圆思想研究》，北京：中国社会科学出版社，2016年，第41页。

（二）僧伽教育之载体：讲堂击蒙，树亭养素

“讲说训徒，乃住持当然之事；研几索隐，为学者当须究心。”^① 天台宗有讲经说法、精研义理的传统，并以“清规”的方式作了规定。智圆在其《言志》诗中云：“智者乃吾宗，龙猛乃吾祖”^②，并于《智者十德礼赞序》中自陈心迹：“吾祖智者，行位昭明，功德广大，愚忝传其道，为一十六世之法孙也。”^③ 智圆虽被后世认为山外派代表人物，其继承台宗讲说之传统当可无疑。

钱穆先生在《初期宋学》中云：“自东汉以下，朝廷博士制度已衰，社会亦无讲学风，学业限于门第中，于是有佛家寺院，起而担当社会教育之职责。儒学不敌佛教，此是一大原因。”^④ 但由于史料不足，我们无法确切知道智圆创办的讲堂或者讲院的具体名称，但从保存在《闲居编》中的《讲堂击蒙集序》《讲院条约序》《讲堂铭》等文字，可知智圆崇尚讲说、勤登讲席，鼓励僧众身栖讲肆、耳听讲演。

重以王化所被，人皆好学。削染之子，咸耻于不听习焉，犹病童蒙未善仪式。……汝曹后学，宜详览焉。^⑤

北宋重文，民间大众都好学习，出家众也以不听讲习为耻。智圆仍担忧初出家者在僧格养成上没有次第可寻，于是作《讲堂击蒙集》。

遂于暇日聊述五篇，始于建志择师，终于诚恶劝善。前四则示接对语言之事，

① 《增修教苑清规》卷二：（CBETA 2020. Q3, X57, no. 968, p. 330b4-5 // R101, p. 751a16-17 // Z 2: 6, p. 376a16-17）

② 《闲居编》卷四十八：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, p. 940a15-16 // R101, p. 200b6-7 // Z 2: 6, p. 100d6-7）

③ 《闲居编》卷八：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, p. 878a12-13 // R101, p. 78b8-9 // Z 2: 6, p. 39d8-9）

④ 钱穆：《中国学术思想史论丛》（卷五），北京：三联书店，2009年，第2页。

⑤ 《闲居编》卷十二：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, p. 883a18-19 // R101, p. 88b9-10 // Z 2: 6, p. 44d9-10）

令有可观；后一明学习流通之旨，俾至于道。从微至著，得无意乎？既题曰击蒙。^①

由此序文可知，智圆的《讲堂击蒙集》共有五篇文章，从一开始的建立志向、选择明师等四篇，以开示如何洒扫庭除、酬答善信等教育学习的基本内容，到最后一篇“诫恶劝善”，阐明学习流通佛法的主旨，如此这般，从幽微到显著，可渐渐趋于佛道。

又《讲院条约序》云：

三学既设，齐身口示威仪者，戒学备焉，岂在别立程序耶？盖去圣既遥，时方不同，故于彼人情更为约束。俾夫学者出处语默不罹乎愆失，则流通克荷得其人也。吾道何患于丧乎？吾祖智者，立制十条，以训来学，今因而删补，不损元规。汝曹览之，预为之防而，吾志也。^②

佛门戒律摄三千威仪八万细行，然宋初离佛陀时代已千年之遥，时空的不同，对出家众的要求也有了新的具体变化。为因应时代，使僧众在外出自处时、语默动静间都能远离过失，以培养弘通流传佛法之僧伽代有其人，智圆在智者大师“立制十条”基础上增删补缀，以为初学预防之用。

可惜《讲院条约》的内容和《讲堂击蒙集》的前四篇，均已佚失不见。^③然据宗鉴《释门正统》“荷负扶持传”所载，智圆“训不失宗，学者成市”^④，其听讲盛况及前往请益之风自可想见，讲堂、讲院等教育载体之开设盖无疑也。

正如近人心皓法师所言：“天台宗一向倡导教观双美，对讲说经典和义解十分重

① 《闲居编》卷十二：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, p. 883a20-22 // R101, p. 88b11-13 // Z 2: 6, p. 44d11-13）

② 《闲居编》卷十二：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, p. 883b2-7 // R101, pp. 88b17-89a04 // Z 2: 6, pp. 44d17-45a04）

③ 韩剑英指出“《讲堂击蒙集》（五篇），‘诫恶劝善’当为其中一篇，《缙门警训》抄录全文，题为‘孤山圆法师示学徒’，其余四篇都佚失了。”《宋学先贤孤山智圆思想研究》，北京：中国社会科学出版社，2016年，第141页。

④ 《释门正统》卷二：（CBETA 2020. Q3, X75, no. 1513, p. 317a4-5 // R130, p. 828a13-14 // Z 2B: 3, p. 414c13-14）

视，并把讲经作为一种寺院修学制度确定下来，开设了培养人才的各种方案。”^① 又云：“天台教团在讲学方面已经创造了丰富的教育经验，其讲学内容和形式越来越丰富完整。虽然这些讲学制度未被继承下来，仍在中古教育史上占有重要的地位，它对当今僧教育特别是佛学院校的讲经制度也有着极其重要的参考价值。”^② 智圆不仅继承了台宗讲学的传统，在内容和形式上还创造性地开了“夜讲”先河。

何谓“夜讲”？智圆在《夜讲亭述》中如此阐释：“而以夜讲为名者，且欲伸唯心之说，广吾佛之道，以训乎鬼类也。”^③ 其门人弟子在孤山玛瑙坡，背靠修竹面对西湖之处，出资建造了一座一丈高的亭子，以供智圆为幽冥众生开示说法，“非止为登高引望也，所谓道依处而行也，故吾以夜讲名之。”^④ 至于鬼类众生是否可以训导的质疑，智圆明确表示“可训也”：

夫人者明而形者也，鬼者幽而隐者也。幽也明也莫不皆有心乎？有心则可化，可化则佛之理不远复。于戏！明而形者闻正道而扞格不受者亦众矣，岂训之所及乎？又安知幽而隐者果不可训邪？且吾佛之训尝及乎鬼神矣。吾虽无似，忝学佛之道，是敢仰而则之。则夜讲亭之设其有旨哉。^⑤

在智圆看来，凡是有心的众生都有接受佛法教化的可能，冥界众生也有心，自然也能受佛理化度，此其开设夜讲亭的宗旨所在。虽然水陆仪轨等大型法会中也有“受幽冥戒”等仪式内容，至于智圆以清讲的方式专门度化鬼道众生，此类方式似不多见，亦足见智圆有教无类之思想。

中国自古就有“侍坐”传统，即晚辈在尊长旁边陪坐，或者尊长坐着，自己站

① 心皓法师：《天台教制史》，厦门：厦门大学出版社，2007年，第407页。

② 心皓法师：《天台教制史》，厦门：厦门大学出版社，2007年，第414页。

③ 《闲居编》卷十六：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, p. 888c3-4 // R101, p. 99a18-1 // Z 2: 6, p. 50a18-1）

④ 《闲居编》卷十六：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, p. 888c15-16 // R101, p. 99b12-13 // Z 2: 6, p. 50b12-13）

⑤ 《闲居编》卷十六：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, p. 888c4-10 // R101, p. 99b1-7 // Z 2: 6, p. 50b1-7）

立侍奉，最著名者便是《论语》中“子路、曾皙、冉有、公西华侍坐”，弟子各言其志，夫子逐个点评，同时弟子们又受到了潜移默化的教育。夜讲亭虽为“训乎鬼类”，智圆弟子侍坐在侧，同时得到教化也是自然的事。

且夜讲亭之别名尚有养素、文会、锦绣、熏风、望月、迭翠、玉峯、负喧，分别由忘机默坐、以文会友、春观卉木、炎夏追凉、秋蟾静照、晴山对峙、望残雪、以及曝爱日等种种外境变换而来，之所以有如此种种称谓，在智圆而言有更为深广的意涵：“亦犹心性一也，触类而变则种种法生，种种法生则种种名立。”^①究其背后是智圆“真心为境”天台思想的体现，这又何尝不是智圆对僧伽的另一种教育方式。

（三）僧伽教育之宗旨：端方纯一，颓波砥柱

智圆所处的时代，佛教面临危亡之虞的境况以及僧伽教育的载体已如前文所述，然究其宗旨为何？宗鉴在《释门正统》中评价智圆“其端方纯一之风，诚颓波之砥柱也。”^②师者传道授业解惑，言教不如身教，智圆本人立身行道如斯，其对僧众弟子教育当可想见。智圆心中能够住持佛教的僧伽应该具备：道心纯正，戒行高洁；通达三教，舍我其谁；谦恭自牧，安贫乐道之精神。

1. 剃头本意求成佛，不为斋筵坐位高^③

出家是远离五欲六尘，以解脱生死大事，要有“远绍如来，近光遗法”的志向，故有“出家乃大丈夫事，非王侯将相所能为”之语。纯正的道心和高洁的戒行是修学菩提的基本保障，面对沽名召众、谄求荣达的现象，智圆告诫后学：

对食须思稼穡劳，为僧安用事雄豪，

^① 《闲居编》卷十六：（CBETA 2021. Q2, X56, no. 949, pp. 888c24-889a1 // R101, p. 100a3-4 // Z 2: 6, p. 50c3-4）

^② 《释门正统》卷五：（CBETA 2020. Q3, X75, no. 1513, p. 318b11-12 // R130, p. 831a8-9 // Z 2B: 3, p. 416a8-9）

^③ 《闲居编》卷四十六：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, p. 935a24-b2 // R101, p. 191a2-4 // Z 2: 6, p. 96a2-4）

剃头本意求成佛，不为斋筵坐位高。^①

要牢记出家初心，要知福惜福培福，要不为“八风”所动，智圆本人就是言传身教的榜样。《武林西湖高僧事略》载：

（智圆）有高世之节。时王文穆罢相来牧郡，僧悉迎于关外。慈云遣使邀师偕往。师以疾辞，笑谓使者曰：“为我致意慈云，钱塘且驻却一僧。”闻者叹服。^②

王钦若罢相来杭，他人趋之逢迎唯恐落后，智圆却以有病在身为由而推辞。且常“日多杜门独居，权势不得屈，贵骄不得傲，世俗不得友，惟处士林逋为良邻焉。”^③如何才能养成此等浩然之气的独立僧格？在《诫恶劝善》篇中，智圆如是教导：

勤尔学问，慎尔行藏。避恶友如避虎狼，事良朋如事父母。奉师尽礼，为法亡躯。有善无自矜，起过务速改。守仁义而确乎不拔，处贫病而乐以忘忧。自然与祸斯远，与福斯会。岂假相形问命，谄求荣达之期；择日选时，苟免否屯之运。此岂沙门之远识？实惟俗子之妄情！宜乎见贤思齐，当仁不让。慕雪山之求法，学善财之寻师。名利不足动于怀，死生不足忧其虑。倘功成而事遂，必自途而陟遐。不沽名而名自扬，不召众而众自至。智足以照惑，慈足以摄人。穷则独善其身，达则兼济天下。使真风息而再振，慧炬灭而复明。可谓大丈夫焉，可谓如来使矣！^④

① 《闲居编》卷四十六：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, p. 935a24-b2 // R101, p. 191a2-4 // Z 2: 6, p. 96a2-4）

② 《武林西湖高僧事略》：（CBETA 2020. Q3, X77, no. 1526, p. 584a20-23 // R134, p. 474a2-5 // Z 2B: 7, p. 237c2-5）

③ 《释门正统》卷五：（CBETA 2020. Q3, X75, no. 1513, p. 318b3-5 // R130, pp. 830b18-831a02 // Z 2B: 3, pp. 415d18-416a02）

④ 《闲居编》卷三十：（CBETA 2021. Q2, X56, no. 949, pp. 909c23-910a10 // R101, p. 141a12-5 // Z 2: 6, p. 71a12-5）

提升自己的人品学问，言行谨慎进退有常；尊师重教，为法忘躯；改过迁善，见贤思齐；梵行高远，守道清白；不为名利所动，不为死生所忧……如此久久为功，龙天推出，则声名自扬，众人自至，证得的般若智慧足以照破妄惑，慈悲喜舍足以摄受他人，就成了真正的佛门大丈夫，如来的使者。

除了出家前的“建志择师”，对于出家后的受戒守戒如法行道，智圆也相当重视。在《闲居编》中就撰有《注删定戒本序》《律钞义苑后序》等关于戒律的序文，以及九篇有关界相与结界的文字（分别为《孤山玛瑙院界相榜序》《华亭兴圣院界相榜序》《真觉院界相榜序》《玛瑙院重结大界记》《法济院结界记》《钱唐孤山智果院结大界序》《天台国清寺重结大界序》《杭州法慧院结大界记》《钱唐兜率院界相榜序》）。在《自恣文》中，智圆概述了佛陀制戒的缘起及必要：

式观我法，眇覩真风。大师成道十有二年，教略人真，毗尼未作，逮乎须提那子之犯也，旋制初篇，次立余聚，随犯随制，肃然宪章。初篇既在于摈科，余聚乃开于忤法。忤法著矣，释子行焉。但以人心多迷，罕能自讼，故必假他人之纠举，方随篇聚以忤扬，俾破器以重完。若垢衣而载净，忤罪之法其利博哉！^①

佛陀最初成道几年当中，教法虽然简约，但弟子们都是发自真诚之心出家，只要是佛陀说的，大家都依教奉行，因此僧团清净，成就者也多，故当时就没有制定戒律。直到须提那子为俗家母亲所逼迫，与其出家前的妻子犯了淫戒，为了维护僧团的清净庄严，于是开始陆续制定戒律。关于戒律的作用，圣严法师在《戒律学纲要》中表示，“戒的功能是在断绝生死道中的业缘业因……所以戒律的制度，不是佛陀对于佛弟子们的一种束缚，实是佛子的解脱道，也是僧团的防腐剂。佛子若无戒律作为生活规范的依准，了生脱死是不容易的；僧团如无戒律作为统摄教化的纲领，佛教的状态，不唯一盘散沙，也将乌烟瘴气。”^②

所以针对犯戒的轻重不同，重的摈出僧团，直接失去出家的身份，轻的便需要

^① 《闲居编》卷三十五：（CBETA 2021. Q2, X56, no. 949, p. 917b5-10 // R101, p. 155b8-13 // Z 2; 6, p. 78b8-13）

^② 圣严法师：《戒律学纲要》，台北：法鼓文化出版社，1999年，第37-38页。

在不同场合进行忏悔。智圆《自恣文》认为，由于人心常常迷失，自己犯戒往往不得而知，故需要他人的纠察举罪，再行发露忏悔，唯有如此才能恢复清净，正如破碎的瓷器得以重新完好，染上污垢的衣服而被浣洗干净。

“（智圆）其戒律思想，在中国佛教史上独树一帜。”^① 韩剑英认为智圆的戒律思想有以“结界”为戒律之第一事、旁证儒家经典格义佛教律仪与结界、戒定慧三学乃佛教“复性”之道以及最为重视“四分律”的特点。与稍晚于他的元照（1048—1116）“律净合一”^② 不同，智圆所倡乃“台律融合”，即在倡导戒律的同时，融合天台宗的思想。如《涅槃经疏三德指归》所云：“前依律治罚是事忏，生重忧悔故如服毒；今示实相是理忏，心悟本空故如服解。”等等。^③

智圆还撰有《七箴》，从口、身、心、足、手、眼、耳七个方面作了规范，其在序中云：

中庸子永怀有所感激，遂为七箴。俾夫口之谈、身之为、心之思、足之履、手之执、眼之视、耳之听，而不失其正也。虽曰自诚，岂无意于训世邪？^④

作《七箴》的意图，是使得口舌的谈论、身体的作为、足步的践履、手腕的执持、眼目的视察、耳朵的听闻，无非“克己复礼为仁”，即使六根依旧接触六尘，但内心不失观照，不起染污的六识。智圆表示，《六箴》虽然说是自诚，但并非没有训导世间的用意。此外，智圆还特意将《思益经》中佛对梵天以“十法诫之”的内容剽窃出来，作为座右铭自勉并以此知会后学：

于毁于誉心无增减，闻善闻恶心无分别，于诸愚智等以悲心，于上中下众生之类心常平等，于轻毁供养心无有二，于他阙失莫见其过，见种种乘皆是一乘，闻三

① 韩剑英：《宋学先觉孤山智圆思想研究》，北京：中国社会科学出版社，2016年，第141页。

② 国威：《律净双弘 以身允蹈——北宋律祖元照的教育思想》，《普陀学刊》2015年第2辑。

③ 《涅槃经疏三德指归》卷七：（CBETA 2021. Q2, X37, no. 662, p. 431b9-11 // R58, p. 595b15-17 // Z 1; 58, p. 298b15-17）

④ 《闲居编》卷四十二：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, p. 926c14-16 // R101, p. 174a11-13 // Z 2; 6, p. 87c11-13）

恶道亦莫惊畏，于诸菩萨生如来想，佛出五浊生希有想。^①

对于毁谤赞誉，内心没有起伏增减；听闻善恶，内心没有执著分别；面对贤愚不肖，都一律以慈悲心对待；对于上中下根的众生，一视同仁；面对轻视毁谤和恭敬供养，内心平等不二；对于他人的过失，莫要紧抓不放；把五乘教法都看作是一佛乘；闻听地狱恶鬼畜生的三恶道，也不要惊恐畏惧；对诸位菩萨要生起如同面对如来一样的恭敬之想；对佛在五浊恶世中出世要生起稀有难遭之想。以戒为师，以慈悲心和平等心渐渐去除妄想执着，沉淀内心，智慧清明，戒行高洁。

2. 默则齐爱恶以克己，语则辨善恶以示人^②

智圆自谓“宗儒述孟轲，好道注阴符，虚堂踞高台，往往谈浮图”^③，又云“吾修身以儒，治心以释”^④，“行披《老子》五千言，坐读《楞严》十轴经”^⑤，他本人“学佛以修心，学儒以治身”^⑥，并对门人弟子也要求博学强识，培养舍我其谁的担当精神。

虽羸耗瘠瘠而不倦，讲道以诲人。三藏典诂，洎周孔荀孟杨雄王通之书，往往行披坐拥，撰《自箴》《七箴》，勒石于座右以自诫。^⑦

① 《闲居编》卷七：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, p. 877b17-c2 // R101, p. 77a17-8 // Z 2: 6, p. 39a17-8）

② 《闲居编》卷二十九：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, p. 909c4-5 // R101, p. 140b13-14 // Z 2: 6, p. 70d13-14）

③ 《闲居编》卷四十八：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, p. 940b16-17 // R101, p. 201a13-14 // Z 2: 6, p. 101a13-14）

④ 《闲居编》卷十九：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, p. 894b1-2 // R101, p. 110b7-8 // Z 2: 6, p. 55d7-8）

⑤ 《闲居编》卷五十：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, p. 944a20 // R101, p. 208b6 // Z 2: 6, p. 104d6）

⑥ 《闲居编》卷十七：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, p. 891c16-17 // R101, p. 105b15-16 // Z 2: 6, p. 53b15-16）

⑦ 《闲居编》卷十九：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, p. 895b2-5 // R101, p. 112b8-11 // Z 2: 6, p. 56d8-11）

《与门人书》讲述了智圆依弟子之请而撰写《界相榜序》，最终勒成的石碑把“界相”的“界”错刻成了“戒”字，为此智圆引经据典地训导门人：

见石上刻界相字改为戒字。吁！可怪也，为写者无识误作耶？为汝辈不知所以妄改耶？果写者之误，亦汝过也。……夫经史子集假借之字则有之矣。《礼记》逍遥作消摇，早暮作蚤莫；《左传》埋马屎，《史记》三遗屎，皆用弧矢字；《庄子》筌罢作蹄；《史记》雀罗作爵；《文选》吴越作粤。此皆假借或古字然也。若疆界字，不闻假借戒慎字也。况结界戒律之名，出乎佛教。佛教始乎东汉，律藏译在后秦，后贤制字颇足，佛教凭之，故假借者或寡矣。故结界戒律之名本诸律藏，二字符分何辄改之耶？……然有识者读之不察其所以，必罪吾心之荒、吾学之寡也。^①

智圆此文表明，为其弟子者不仅要精通小学，且须熟谙儒道经典，在此基础上再贯通佛教教史教理教典，否则便是内心荒芜、不学无术之徒。同时，智圆期望受学门人要具备担当精神：

汝曹虚心请法，洁己依师。近期于立身扬名，远冀于革凡成圣。发挥像法，舍子而谁？故须修身践言，慎终如始。^②

或许是因为智圆的要求过高，致使入其法眼登堂入室者甚少，抑或是后世记载遗漏，“智圆孤山一系有弟子惟雅志筠、子华、清月、门人云卿、浩才等”^③。其中能考者，只惟雅一人而已，《佛祖统纪》中载：

法师惟雅，久依孤山悉得其旨。孤山制《西资钞》以解《弥陀疏》，扶病隐几口

① 《闲居编》卷二十四：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, p. 901b3-17 // R101, p. 124a13-9 // Z 2; 6, p. 62c13-9）

② 《闲居编》卷三十：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, p. 909c21-23 // R101, p. 141a10-12 // Z 2; 6, p. 71a10-12）

③ 韩剑英：《宋学先觉孤山智圆思想研究》，北京：中国社会科学出版社，2016年，第276页。

占其文，使雅师笔之。初日午后染毫，翌日初夜绝笔云。^①

此外，从智圆受学者如智仁、庶几等僧众，多为“精浮图书，复善骚雅”者，如：

（智仁）于是涉大江而抵于钱塘，就师传而学焉。颇穷厥旨，师尝许之。且夫道无方性无体，出处语默，奚乖于道乎？繇是，默则齐爱恶以克己，语则辨善恶以示人，处则讨论经语以资乎慧解，出则遨游山水以乐乎性情。^②

智仁涉江抵达钱塘，跟从智圆接受师传并进行温习训练。颇能穷究宗旨，曾得到智圆的赞许。况且道没有边际，性没有体相，出仕隐退、语默动静，哪里又会与道乖违呢？由是，沉默之际可以等齐爱恶用来克制自己的内心，言语之时可以辨别善恶来指示他人，隐居的时候讨论经语用以资助慧解脱，出世的时候则遨游山水用以陶冶性情。

又：

律僧庶几谒吾甚谨，既坐而避席，且言欲从吾受古圣人书，学古圣人之为文，冀吾采纳以诲之也。吾甚壮其志，以其能倍俗之好，尚慕淳古之道，斯则晞骥之徒也。^③

律僧庶几拜见智圆的时候很恭敬郑重，坐下之后如果要讲话，就先离开座位才说，并表示想跟从智圆接受古代圣人之书，学习圣人作文的方法，希冀智圆能采纳

① 《佛祖统纪》卷十：（CBETA 2020. Q3, T49, no. 2035, p. 205b26-29）

② 《闲居编》卷二十九：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, p. 909c2-6 // R101, p. 140b11-15 // Z 2: 6, p. 70d11-15）

③ 《闲居编》卷二十九：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, p. 908a9-12 // R101, p. 137b6-9 // Z 2: 6, p. 69b6-9）

建议教诲于他。智圆非常赞赏他宏大的志向，因为庶几能够背离世俗的喜好，而崇尚企慕淳厚古朴之道，这才是自己所盼望“得天下英才以教之”的贤能弟子。

3. 噫颜子兮居陋巷，身虽羸兮道弥壮^①

谦恭自牧，安贫乐道，既是智圆自身的写照，也是对僧众教育的期许。智圆一向反对佛门奢华之能事，故从自身做起，言传身教。

从弟子集资为他建造夜讲亭时，“眇覩于营窟槽巢之世，吾亦惧其奢已甚矣”^②的感喟；到《陋室铭》“贪暴之心得入，仁义道德日可丧灭矣，在中人得不慎乎”^③的告诫；再到《贫居赋》“焉如忠士守仁义，簞食瓢饮，不改其乐兮”^④的勉励；以及末后预训门人“吾没后无厚葬以罪我，无择地建塔以诬我，无谒有位求铭记以虚美我，宜以陶器二合而瘞之”^⑤的叮嘱，字字句句、桩桩件件无不是智圆“不义之富贵如浮云兮，惟道德为性命之要枢”^⑥的谆谆教导。其对受教之僧徒提点若斯，而面对他人的不解、非难，则又宽宏大度，如《中庸子传》所云：

吾非傲也，予多抱疾，尝自称病夫，著《病夫传》。……居于孤山之阳，草屋竹床，怡然自得，且曰与其奢也宁俭，吾从事于斯矣。^⑦

智圆表示，自己并非因为傲慢而不与时往来，只因自身常常抱病，所以自称

① 《闲居编》卷三十八：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, p. 921a20 // R101, p. 163a10 // Z 2: 6, p. 82a10）

② 《闲居编》卷十六：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, p. 889a5-6 // R101, p. 100a8-9 // Z 2: 6, p. 50c8-9）

③ 《闲居编》卷三十二：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, p. 913a23-b1 // R101, p. 147b11-13 // Z 2: 6, p. 74b11-13）

④ 《闲居编》卷三十二：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, p. 913a20-21 // R101, p. 147b8-9 // Z 2: 6, p. 74b8-9）

⑤ 《释门正统》卷五：（CBETA 2020. Q3, X75, no. 1513, p. 318b12-15 // R130, p. 831a9-12 // Z 2B: 3, p. 416a9-12）

⑥ 《闲居编》卷三十八：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, p. 921a23 // R101, p. 163a13 // Z 2: 6, p. 82a13）

⑦ 《闲居编》卷十九：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, p. 895b2-6 // R101, p. 112b8-12 // Z 2: 6, p. 56d8-12）

“病夫”，并撰著《病夫传》。……居住在孤山的南面，以茅草盖屋，用竹子做床，并因此感到怡然自得，并认为与其奢侈宁可节俭，自己是如此认为并依此履行的。

又：

予著述，人或非之，门人以告予。予曰：“文中子有言‘智者非之，吾当饰辞往谢；愚者非之，吾将奈何？’且吾将扶圣道以潜润于人也，苟吾言之是，后世必有如吾者好之；如其非也，灰灭不旋踵矣。”噫！吾之道，岂止与谗信者争胜哉？无赖辈或背毁予，既而革面而来，予待之尽礼。人问其故，答曰：“宾象天，主象地，待不以礼是违天也，违天不祥。且彼谤我也，果实乎，果虚乎？果实也，吾将改之，彼乃训我也，是吾师也，何怒之有？果虚也，吾可笑以为乐，又何怨之，况毁赞之言如谷响邪。”^①

面对他人对自己著述的非难，智圆以文中子的名言自勉，并表示自己将要扶持圣人之道潜移默化世人，假如自己的观点正确，后世一定会有像自己一样的人来认同，否则自然旋踵即逝灰飞烟灭。智圆自信所传承的道，不须与中伤之人争辩，遇到蛮不讲理的人在背地毁谤自己，不久又改变脸色态度前来者，自己依旧极尽礼数对待他们。有人询问缘故，智圆回答，宾客象征上天，主人象征厚地，如果不待之以礼就是违背苍天，而违背上苍是不吉祥的。至于他们毁谤自己的理由到底是否充分有据？如果是真实有据，自己必将改正，如此说来他们就是自己的老师，有什么可以嗔怒的？如果是无理取闹，自己可以一笑而乐，又有什么可以抱怨的？何况毁誉的言语好比山谷之中的回响声，不如沉默如如不动。

三、结语

纵观智圆所处的时代，佛教既要面对朝廷扶持加抑制的政策，又要应对韩愈留

^① 《闲居编》卷十九：（CBETA 2020. Q3, X56, no. 949, pp. 894c24-895a9 // R101, pp. 111b18-112a09 // Z 2: 6, p. 56b18-9）

下的反佛思潮压力。此外，宋代统一承平之后，人口出生率有所提高，社会管理成本相应提升，官僚集团冗赘，又需要增加军事开销来抵御边疆的威胁，而出家受度者众的直接后果，便是赋税和兵役来源的减少。加之僧众队伍中“道德才智之士与妄庸巧伪之人杂处其间，号为难齐。”^①于是造成了社会民众的“蚕食蠹耗之谤”。内外的双重矛盾，其直接导火索均指向僧众的素质，标本兼治的方法唯有教育，智圆预见了这点。

智圆少小离尘，八岁即于钱塘龙兴寺出家，并在那里受到重视戒律、内外兼通、博学多闻的学修氛围影响，十五岁而知《诗》《骚》，曾意欲拜师学儒，因病作罢，二十一岁跟随奉先源清修学天台三观。三年后源清示寂，智圆便移住西湖孤山玛瑙坡“宗释复宗儒”。智圆良好的教育背景和扎实的文字功底，加之自身对儒学和佛学的颖悟，内外兼通，遂成有宋一代高僧。受这段学习经历的启发和影响，智圆通过“讲院”“讲堂”等教学载体，或直接开办，或应邀宣讲，或作文劝勉，以一己之力欲挽狂澜，并最终形成了自身的僧伽教育思想，即对僧格养成的重视、对僧伽文化修养的要求、对僧人沽名召众的疾呼警醒，以及自己立身行道、言传身教的教学方法，对我们当代僧伽教育具有一定的启发意义，也有助于我们从不同角度思考审视未来佛教的发展方向。

晚于智圆的契嵩，他对儒家的消化显得更加彻底和系统，达到了以佛解儒的高度。与契嵩的“孤勇”相比，智圆志在中庸，虽然倡导儒佛同体，但仍能保持儒佛之间的距离。智圆作为一名僧人，除了具有“不忍圣教衰”的佛门情怀，还积极主动思考如何“补天”的社会现实问题，并提前做出科学研判，此种“宋学先觉”的担当精神，理应成为当前“佛教中国化”的内核之一。

^①（宋）苏轼：《苏东坡全集》，北京：中国书店，1994年，第666页。

话语与革命专题

利伯曼对犹太历史的唯物主义审视

——兼论早期俄裔犹太人对马克思的接受

申正^①（河北工业大学马克思主义学院）

Lieberman's Materialist Examination of Jewish History

——On the Acceptance of Marx by Early Russian Jewish People

摘要：“犹太社会主义之父”亚伦·谢缪尔·利伯曼是众多犹太革命家、理论家中第一个将历史唯物主义与批判犹太传统联系起来的人，受《共产党宣言》与《资本论》的社会主义理论主张影响，他对犹太社会阶级分裂、容忍贫困和剥削等现实问题进行了批判，同时发展了自己的革命理论。大多数关于犹太人如何接受马克思的学术探讨都围绕着马克思早期的文章《论犹太人问题》，而利伯曼认为，犹太人被马克思的理论学说所吸引，一个重要的原因是历史唯物主义与卡巴拉传统的某些部分存在理念上的重叠。通过探究早期俄裔犹太人接受马克思的文化背景，理解利伯曼运用卡巴拉棱镜对马克思的解读，进而理解他运用历史唯物主义对犹太传统进行的批判，深化对利伯曼的神性理论与革命理论的认知。

关键词：利伯曼；唯物主义解读；卡巴拉棱镜；神性理论；革命理论

Abstract: "Father of Jewish Socialism" Aaron Samuel Lieberman was the first among many Jewish revolutionaries and theorists to link historical materialism with the critique of

^① 申正，男，满族，河北工业大学河北马克思主义中国化研究基地助理研究员。

Jewish tradition. Influenced by the socialist theoretical propositions of the Communist Manifesto and Capital, he criticized practical issues such as class division, tolerance of poverty, and exploitation in Jewish society, and developed his own revolutionary theory. Most academic discussions on how Jews accept Marx revolve around Marx's early article "On the Jewish Question," and Lieberman believes that one important reason why Jews are attracted to Marx's theoretical theories is the overlap of ideas between historical materialism and certain parts of Kabbala's tradition. By exploring the cultural background of early Russian Jewish acceptance of Marx, understanding Lieberman's interpretation of Marx using the Kabbala prism, and further understanding his criticism of Jewish tradition using historical materialism, we deepen our understanding of Lieberman's theological and revolutionary theories.

在《论犹太人问题》中，马克思刻画了犹太人在市场上经商获利的形象，将法利赛人的犹太教视为资本和社会对抗的隐形载体。由此，即使马克思在世时，犹太革命者仍将他称为第二个摩西，并将他的作品与《圣经》相提并论。19世纪70年代，犹太知识分子已经将马克思的见解吸收到弥赛亚理论中，甚至发展了对犹太历史的唯物主义解读。到了1899年，极具影响力的马克思主义理论家卡尔·考茨基感到有必要在介绍《共产党宣言》的意第绪语译本时，告诫读者不要再将卡尔·马克思的作品称为“妥拉”（上帝启示人类教导与指引）！

利伯曼是第一个通过犹太教解释马克思著作的人。尽管利伯曼是十九世纪最著名的俄罗斯犹太革命家，但学者们在很大程度上忽视了他的著作的内容及其对于理解马克思思想的早期接受的意义。实际上，马克思对犹太人的影响不仅延伸到了共产主义、齐奥尼和犹太社会等政治项目，而且还在美国重建主义者卡普兰、以色列定居者的精神之父艾萨克·库克等人所拥护的世界观中发挥了作用。学界对利伯曼学术贡献的研究的缺失反映了一种普遍的史学趋势，即从犹太人和政治的角度关注马克思，但忽视了他在现代犹太思想史册中的接受情况，这为后续的理论探索留下了空间。

一、整体背景：早期俄裔犹太人接受马克思学说的过程

（一）《论犹太人问题》的内容范围与出版语言构成传播壁垒

大多数关于犹太人如何了解马克思的讨论都以马克思早期的文章《论犹太人问题》为中心。这一文本所论及的关键问题有两个：一是马克思在辨析政治解放和人的解放时，对政治国家和市民社会关系的解读，这一解读从根本上奠定了马克思的历史唯物主义方法论，即从市民社会出发来理解国家，按照马克思的说法，从尘世到天国，而不是从天国到尘世的唯物主义基本方法；二是马克思在分析人权、犹太精神等概念时，形成了对现实的人的初步认识，并初步趋近了对于历史唯物主义而言非常重要的“现实的个人”概念，在对犹太精神的分析批判中，马克思实际上辨析了资本主义社会的本质特征，并在这个基础上探讨人的解放，实际上趋近了马克思后来非常重要的资本主义社会批判。围绕这两个方面，马克思展开的论述触及许多历史唯物主义的核心问题，形成了历史唯物主义的基本框架。^①

虽然《论犹太人问题》在马克思思想发展史上具有里程碑式的意义，但对于早期俄裔犹太人来说，它的内容范围与出版语言构成了传播壁垒，在这样的背景下，像 Yuri Slezkine 所评价的，以《论犹太人问题》为中心讨论犹太人如何了解马克思是一种错误。^② 具体说来，一方面，在《论犹太人问题》中，马克思忽略了绝大多数居住在俄罗斯的犹太人，而更多地关注居住在西欧和美国的少数犹太人。对马克思来说，被同化的犹太人的实例能够凸显政治解放的局限性和更广泛形式的人类解放的必要性。政治上解放的犹太人的想法本身就暴露了资产阶级作为国家公民和私人经济参与者的矛盾。虽然政治解放确实使国家摆脱了特定的宗教利益，但它仍然完好无损地留下了私人领域各种形式的社会和经济歧视和对抗。马克思解释说，围绕

^① 李西祥：《破解犹太人问题之谜：〈论犹太人问题〉与历史唯物主义的建构》，理论探讨，2023 年第二期。

^② 尤里·斯廖兹金：《犹太世纪》，新泽西州普林斯顿：普林斯顿大学城市出版社，2004 年，第 27 页。

犹太人地位的问题不应该涉及他们成为公民的能力，而应该涉及他们的经济活动阻止人类从资本中解放出来的方式。马克思并不关心所谓的“安息日犹太人”——那些维护与犹太教相关的宗教理想和仪式的人——而是“日常犹太人”，即犹太人在欧洲公民社会中的经济行为方式。日常获得解放的犹太人体现了私人领域是如何建立在财产积累的基础上的。尽管马克思支持犹太人的政治解放，但《论犹太人问题》充斥着反犹太主义的刻板印象，容易让人想起莎士比亚在《威尼斯商人》中刻画的夏洛克形象——那些囤积商品和促进经济竞争的人的实利主义者。

另一方面，马克思对“普通犹太人”的强调反映了西欧国家对俄罗斯帝国政治经济组织的关注和历史发展的更普遍的偏见。马克思在 19 世纪 70 年代末私下认可俄罗斯公社，并在 1882 年俄文版《共产党宣言》序言中公开认可之前，他在很大程度上忽视了俄罗斯帝国的内部社会经济动态。同时，大多数生活在俄罗斯土地上的犹太人要么不知道马克思的著作，要么无法阅读德语或法语（马克思著作的出版语言）。意第绪语是东欧犹太人的主要语言，只有精英才用希伯来语写作，即使在所有熟悉马克思著作的犹太知识分子中，也鲜有人听说过他的著作《论犹太人问题》。（普鲁士当局查获了《德法年鉴》的一千本杂志中的大约三分之一，《德法年鉴》使其成为一部稀有且危险的文学作品）1890 年代之前的犹太文献中很少提及《论犹太人问题》，毕竟，它完全忽视了居住在东欧，特别是俄罗斯帝国的绝大多数犹太人。十九世纪下半叶，生活在俄罗斯的犹太人经历了一场大规模的经济危机，这场危机肯定了马克思自己的许多经济理论，但也与其他理论相矛盾。居住在帕莱地区的四百万犹太人受到了居住限制。加上 1861 年俄罗斯农奴的解放，导致劳动力市场的泛滥以及各民族和阶级之间激烈的经济竞争。尽管如此，大多数犹太人还是积极倾向于帝国并支持亚历山大二世的政权。只有少数人活跃于俄罗斯革命政治领域并熟悉卡尔·马克思这个名字。

（二）《资本论》的主要观点受到俄裔犹太读者的认同

马克思的第一批犹太读者通常最先接触到他与恩格斯合著的《共产党宣言》和他的代表作《资本论》。马克思的《资本论》于 1867 年以德文出版，通过分析价值形式在历史过程中的变化方式描述了资本的发展。简而言之，马克思认为，资本是

在中世纪封建政权解体之后出现的。中世纪社会是围绕契约农奴或农民与领主或贵族之间的主要封建经济关系建立的。人们出生时就处于特定的经济地位，被迫耕种或生产商品，并向那些从出生起就被束缚在土地上的人支付租金。马克思认为，领主和贵族控制着生产资料，并将剩余劳动力中的累积资本投资于再现他们的统治条件。他们将资源花在政治项目、战争和向国王付款上——以确保他们继续作为领主的地位。他们将较少的剩余投资于劳动力和生产资料，而更多地投资于确保他们统治土地和控制社会的能力。

马克思认为，封建经济的崩溃是新形式的工业化和通讯的结果。制造业的建立和通讯技术的进步催生了新的经济阶级和劳动关系。马克思写道：“奠定资本主义生产方式基础的革命的序幕是在 15 世纪后 30 年和 16 世纪头十年拉开的。”^① 就在那时，“由于封建家臣势力的瓦解，大批自由无产者被扔到了劳动力市场”。封建关系是围绕农奴制和生产者销售商品而组织起来的，而资本则将劳动者从领主和王子的手中解放出来，但将劳动本身变成了商品。雇用的日工取代了封闭的行会系统。蒸汽和机械改变了商品生产的规模和范围，以及可以从劳动力成本中提取的剩余价值。

马克思认为，技术发展导致了农奴制的终结，并导致工厂和制造业中新的经济剥削形式的出现。在资本条件下，每个人都可以自由地出卖自己的劳动力，从而允许围绕通过积累剩余劳动时间获得资本来组织产业。马克思继续说道：“资本下的劳动者不是能够出售包含其劳动的商品，而是必须将仅存在于他的活生生的自我中的劳动力作为商品出售”^②。资本家仅向其劳动者支付生存资料，从而继续实现剩余价值最大化。马克思推测，当工人的劳动不再属于他或她自己时，当他或她自己的产品归他人所有，并且产品不再与生产它们的个人有任何关系时，这一过程将达到危机点。根据马克思的说法，最终，劳动工资将下降到工人们将不再能够负担他们生产的产品的程度。马克思声称，当劳动者意识到这种情况发生时，资本就会达到危机点。

《资本论》的犹太读者不会发现《论犹太人问题》中存在的那种反犹太主义漫

① 《资本论》，海南：南海出版公司，2010 年，第 241 页。

② 《资本论》，海南：南海出版公司，2010 年，第 27 页。

骂。这是因为，在《资本论》中，马克思不再用“犹太人”来代替资本或资产阶级。相反，他使用阶级类别来定义不同的经济群体和参与者，并且只稍微触及犹太人的地位。在《资本论》第一卷第一章中，他神秘地断言，资本的自我增值最好用希伯来语来表达。“我们可以在这里评论一下，”马克思写道：“商品语言除了希伯来语之外，还有许多其他或多或少正确的方言。德语中的“werthsein”，即价值，”马克思继续说道，“用比罗曼语动词“valere”“valer”“valoir”不那么引人注目的方式表达了将商品B等同于商品A的意思。商品A自己表达其价值的方式”^①。马克思关注的是“价值”一词与德语“Wertsein”（或旧写作形式“Werthsein”）的等同方式。当前学界对马克思所说的“希伯来语”的含义还没有明确的界定，桑德·L·吉尔曼推测马克思可能从他母亲那里听到了带有意第绪语口音的德语。他的父亲是拉比的儿子，当然懂希伯来语。但六岁时皈依基督教的马克思是否懂得希伯来语值得怀疑。事后看来，人们可能会将对“希伯来语”的引用解释为“犹太人讨价还价”的替代品。但他也可能指的是圣经中的词“’erekh”，它的意思是“重要性”和“价值”。不管怎样，目前还不清楚在19世纪70年代读到这一声明的犹太人是否认为它表达了反犹太情绪。

更具体地说，马克思在《资本论》中将犹太人描述为生活在“波兰社会的毛孔”中的“贸易民族”。他声称，这个国家“要么是建立在人类个体发展不成熟的基础上，他们尚未切断将他与原始部落社区中的同胞联系在一起的脐带，要么是建立在直接的臣服关系之上”。马克思并没有指责犹太人的职业活动或宗教信仰。他认为犹太人的宗教形象反映了某些历史物质条件和较低形式的经济生产，这些条件最终可以被克服。“无论如何，只有当日常生活的实际关系为人类提供了与其同胞和自然的完全可理解和合理的关系时，现实世界的宗教反射才能最终消失”^②。

马克思的俄裔犹太读者可能对他将他们无情地描述为“贸易国家”提出异议，但他们完全同意他的总体观点。马克思并没有将犹太人的苦难归咎于犹太教，甚至也没有归咎于特定国家或民族文化的反犹太政策，相反，马克思指出更深层的社会

① 《资本论》，海南：南海出版公司，2010年，第34页。

② 《资本论》，海南：南海出版公司，2010年，第62页。

和经济力量是贫困和社会歧视产生的原因。马克思在《资本论》中强调，犹太人面临的最严峻的问题是调节他们与物质世界关系的社会经济结构。与《论犹太人问题》中描述的“唯物主义”犹太人来看待马克思对犹太人的看法相反，19世纪70年代的俄罗斯犹太人关注的是后来被称为马克思在《资本论》中提出的“历史唯物论”。历史上的经济力量迫使犹太人工作，这使得他们疏远了他们的邻居，也疏远了他们甚至最基本的生存资料所需的产品。犹太人对商业活动和放贷的大量参与证实了这种力量的存在。马克思对资本及其先驱重商主义的批判吸引了那些因劳动力选择受到限制而受到负面影响的犹太人。

（三）马克思学说的传播以及利伯曼对马克思著作的译介与运用

马克思的思想在19世纪70年代初通过贩卖违禁文献的革命性阅读小组渗透到俄罗斯犹太人的生活中。最引人注目的是在维尔纳和莫希廖夫，出现了由大约20人组成的读书小组，小组成员都来自虔诚的犹太家庭。其中一些人曾就读于1847年开办的俄罗斯政府拉比学校，因此有能力阅读德语或法语文献。最著名的成员包括未来的孟什维克领导人帕维尔·阿克塞尔罗德、恐怖组织“人民意志”的军火走私者尊德莱维奇以及革命者亚伦·谢缪尔·利伯曼。对于阿克塞尔罗德和尊德莱维奇来说，接触马克思的学说在某种程度上激励了他们通向革命政治道路，而对于利伯曼来说，这是理论化和宣传一种特殊的犹太社会的跳板，这种社会主义表现在有组织的犹太劳工运动的建立以及犹太复国主义运动的共产主义和社会主义派别中。

通过“柴可夫斯基圈子”（俄罗斯先进的非暴力社会主义宣传组织）的努力，这些阅读小组的成员接触到了社会主义和无政府主义文学、报纸和小册子。最值得注意的是，俄裔哲学家彼得·拉夫罗夫和其他流亡回到俄罗斯的著名社会主义者翻阅了柴可夫斯基圈子的著作，通过这些渠道，俄罗斯犹太人首先接触到了卡尔·马克思的思想。但大多数犹太革命者直到离开莫希廖夫和维尔纳到达基辅和柏林这两个大都市时才看到马克思原著的真实副本。例如，帕维尔·阿克塞尔罗德于1873年左右在基辅第一次阅读马克思的著作。他后来回忆道，“资本把我从暮色中吸引到了一

个充满阳光的开阔地带”。^① 和基辅的许多大学生一样，阿克塞尔罗德起初很难理解马克思，但受益于记者犹大·莱布·莱文等人制作的希伯来语版《资本论》，他对《资本论》所蕴含的理念的吸收日益深刻。

到 19 世纪 70 年代末，利伯曼成为俄罗斯土地上犹太革命活动的神经中枢。这位维尔纳革命者第一次接触马克思的著作是在 1870 年代中期。到 1875 年，他在彼得·拉夫罗夫的大报《前进》上发表的文章中引用了《资本论》。到 1876 年，他告诉他的犹太同志：这本书是必读的。在写给朋友埃利泽·楚克曼的信中，利伯曼将马克思的巨著称为“哈克伦”，表明“资本”的运作方式不仅是作为一种资本。利伯曼在其他信件中表示，他和他的犹太革命者圈子正在埋头研究马克思的著作。马克思对利伯曼影响深远，特别是利伯曼的希伯来语和俄语政治文章，很大程度上受马克思《资本论》和《共产党宣言》中蕴含的社会主义信息影响。在《Ha-Emet》发表的《She'elat ha-Yehudim》（犹太人问题）中，利伯曼试图利用历史唯物主义的方法来查明现代反犹太主义存在的原因。在《Hitpathuthaye ha-ḥevrah bi-shenot ha-benayim》（中世纪社会生活的发展）中，利伯曼就是以这种思路写的，他将西方历史视为剥削者与被剥削者之间的一系列斗争和对抗。在《Petihah li-she'elat ha-sakin vecha-mazleg》（刀叉问题导论）中，他讨论了财富与贫困和阶级剥削的问题，他认为这些问题植根于资本主义社会的基本矛盾。之后写作的《Ha-Yehudim be-London》（伦敦的犹太人）回顾了伦敦作为现代化大都市的地位，经济发达，文化优良，为包括犹太人在内的所有流亡者提供了避难所。但作为一名社会主义者，利伯曼看到了伦敦代表剥削性资本主义资产阶级社会的另一面。另一篇文章（1928 年手稿发表）“Le-Toldot ha-Utopyah”（关于乌托邦的历史）专门讨论了托马斯·莫尔的 16 世纪早期的乌托邦。利伯曼声称莫尔是第一个社会主义者，因为后者将私有财产、贫困和剥削视为万恶之源，并认为即使在现代（根据利伯曼的说法）也可以激励“革命者和社会主义者”行动。总之，利伯曼在对犹太社会容忍贫困、阶级剥削和迷信等现象进行批判的过程中，创新性地运用了历史唯物主义视角。

^① Pavel Axelrod, *Perezhitoe i peredumannoe*, Cambridge: Oriental Research Partners, 1975, 88。

二、批判实践：利伯曼对卡巴拉棱镜的运用

利伯曼利用马克思关于封建和资本价值形式的理论来完成他自己的计划：对世纪和现代犹太价值形式的批判。利伯曼的作品最初是用他的朋友所说的“一本关于康尼的弥赛亚和圣经理想的书”写成的，后来被分割并在各种媒体上零散地出版。他在希伯来报纸《黎明报》和《观察家报》上分发了一些章节，后将其他一些内容放在自己的社会主义大报《真相》的页面上。然而，利伯曼的大部分著作直到他死后才在他位于维也纳的档案中被发现，随后在希伯来语、俄语和意第绪语媒体的各种文章中发表。他最具代表性的作品发表于1928年，题为《走向乌托邦的谱系》。总之，这些文章为利伯曼如何利用犹太传统进一步发展马克思的理论提供了清晰的图景。

（一）批判封建经院哲学

利伯曼非常重视人的价值与人的主观能动性的发挥，他认为“自然”不是既定的，而是“我们征服和适当的东西”。甚至知识也与物质世界的发展有关。我们的知识随着我们感官的发展而增长，而我们的知识拓宽了我们的心灵，渗透到我们的感官中。所有人类历史和文明，都只是我们感官和能力发展的历史。与马克思相呼应，利伯曼认为，历史是由人类试图对物质世界和限制其能力的各种经济力量采取行动所推动的。1876年，利伯曼在《真理》杂志上发表了一篇题为“中世纪社会的发展”的文章，描述了封建主义和经院主义之间的共生关系。他解释了经院哲学如何将生活分为神圣与世俗、善与恶、精英与大众。对于经院学者来说，自然反映了天意，它是表达客观真理的固定事物，人类应该遵守神制定的法律，社会关系是与自然本身相关的东西。自然法则要么基于“命运”，要么基于超出人们控制的力量。自然被视为一个冰冻的实体——它的严格且不可改变的法则反映了上帝的意志。

利伯曼对封建经院哲学的批判集中在托马斯·阿奎那的基督教神学、摩西·迈蒙尼德的犹太哲学以及中世纪时期占主导地位的穆萨尔（伦理）文学——他声称，这些作品都表达了一种禁欲主义的世界观，将禁欲与神圣的精神等同起来，并将物

质降级为创世故事中的次要角色。利伯曼解释了经院哲学家如何通过将这些特征视为邪恶的根源来剥夺人类按照自己的意志或欲望行事的权利。中世纪的经院哲学家认为人类的意志和欲望与上帝的意志相对立，因此需要受到压制。由于上帝规定了世界的秩序和社会资源的分配，人类对物质事物的渴望标志着人类的弱点和对上帝缺乏信仰。

利伯曼将迈蒙尼德的哲学与基督教和封建主义相提并论，从而将其置于犹太历史的边缘。他在描述这位伟大的中世纪犹太哲学家之前指出，“基督教吞噬了古代世界，也极大地影响了犹太教。”迈蒙尼德的经院哲学反映了外国的思潮。利伯曼认为，中世纪禁止研究他的作品是理所应当的。明智的卡巴拉主义者提出了一种与迈蒙尼德提出的理论截然不同的理论，利伯曼断言，卡巴拉是中世纪深奥的犹太神性理论，它源自早期的神秘来源，提供了一种独特的犹太世界观，与中世纪犹太和基督教哲学家有着根本的不同”。^①

（二）批判犹太社会容忍剥削与贫困

在《走向乌托邦的谱系》一书中，利伯曼明确表示他受马克思的封建理论和对囚禁人类的经济力量的批判的启发。这本书写于19世纪70年代末，描述了托马斯·莫尔的世界观，概述了早期现代乌托邦思想与马克思公社相结合的方式。在这部著作中，利伯曼引用了《资本论》的部分内容并将其翻译成希伯来语（他再次以希伯来语形式“Hakeren”提及），并讨论了英格兰和苏格兰对农奴和农民的庄园和地产的征用。

利伯曼认为，封建主义和经院主义被资本主义、新教及其犹太分支——犹太改革运动所取代。正如资本诞生于封建制度的废墟上一样，利伯曼认为新教和现代犹太改革运动是从中世纪经院哲学的残余中产生的。经院学者的苦行品质也可以在新教中找到，新教给予统治政治精英宗教上的认可。利伯曼认为犹太改革运动，或者他所说的“马赛克信仰的新教徒”，反映了来自外国的资本和基督教的影响。然而，新教和犹太改革运动并不是进步力量。相反，就像资本一样，它们只会进一步迷惑

^① Liberman: "Hitpath. ut h. ayyei hah. evra bishnot habeinayim," Ha'emet, No2, 1876.

群众并强化统治精英的主张，利伯曼解释说：

“事实上，正如我们今天在世界各国和我们的犹太兄弟中看到的那样，宗教改革对人类智力发展的损害远远超过天主教古老而脆弱的制度。在改革者中，没有人比加尔文更想夺回经院哲学的桂冠。他试图把所有的人类事务都寄托在信仰上，他把所有的人的事务都纳入了一个罗马牧师所不知道的全新原则之下。上帝从一开始就设计了每个人的发展。上帝注定世界将是一个充满苦难和痛苦的地方，人类不应该抱怨自己的命运。统治者是上帝的仆人。他给了他们荣誉，他们在这个世界上占据了他的位置。同样，基督教新教徒也走上了这条道路，我们的犹太新教徒也是如此。所有试图根据这些原则改革宗教的人只会损害国家的成功和发展。因此，我们也恳请我们国家的开明人士：不要听这些改革者的话。”^①

早在马克斯·韦伯通过约翰·加尔文的作品明确将资本主义与新教联系起来之前，利伯曼就已经确定了加尔文的世界观是如何将这些政权结合在一起的。新教肯定了国家地位，提倡政治静默主义，支持资本主义企业。利伯曼对“犹太新教徒”的批评反映在他对犹太资本家的批评中：犹太人直到今天仍受到追捕，尤其是在东欧，犹太贵族负有责任！

（三）批判犹太社会阶级分裂

在《前进》的版面上，利伯曼谴责了金茨堡家族、波利亚科夫家族和沃沙夫斯基家族等犹太实业家，他认为，“他们的利益与犹太人民的利益相对立。”利伯曼描述了受剥削的立陶宛各地的烟草工厂的工人爆发罢工的情景。他坚信，“社会变革永远不可能通过那些曾就读于公立学校、受益于富人的慈善事业并利用一切机会试图与自己的人民保持距离的启蒙者来实现。”他断言犹太改革家与实业家是资本政权的同谋。

但是利伯曼的目标并不是简单地将新教的上层建筑归因于资本主义制度弊病，而是将犹太教和犹太人与这些意识形态和经济结构拉开距离。正如利伯曼通过将摩西·迈蒙尼德的中世纪犹太哲学与中世纪基督教和封建主义等同起来而将其边缘化

^① Lieberman (Michal Birkowitz 编辑), "Letoldot ha'utopyot," (Tel Aviv: Davar, 1928), 2n1.

一样，他认为现代犹太改革运动是新教和资本主义的产物。犹太人作为一个集体，不应受封建主义和资本主义的牵连，而由一系列思想所代表的犹太教，已经被这些经济政权及其基督教上层建筑天主教和新教所扭曲。在他的理解中，犹太站在基督教和资本主义的对立面。

利伯曼自己的犹太纲领和理论遵循了《共产党宣言》中规定的基本纲要，他还试图为该文本撰写希伯来语翻译。在 1870 年代撰写的各种文章和小册子中，利伯曼呼应了马克思的小册子中所呼吁的废除私有财产、停止使用童工、平等对待妇女等主张，他也认同各国无产阶级团结一致的必要性以及政府和资本主义机构垮台的必然性。此外，利伯曼用圣经和卡巴拉的术语来识别马克思的纲领。他认为马克思的知识分子理论反映了“三十六义人”的卡巴拉观念，并将康穆尼等同于“弥赛亚”时代。

利伯曼认为《共产党宣言》表达了犹太理想，这可能有一定的历史依据。马克思在 19 世纪 40 年代提出的“转向社会主义”被一些人描述为对“基督教个人化”的拒绝。1843 年，在他接受共产主义之前，他与犹太社会主义者摩西·赫斯进行了激烈的交谈，马克思称之为“共产主义拉比”。一些人断言“赫斯的影响在引导马克思走向革命共产主义方面很重要。”。不止一位学者认为赫斯是“马克思的先驱，可以说是他的‘施洗约翰’”。加雷斯·斯特德曼-琼斯强调了马克思和恩格斯在 19 世纪 40 年代将赫斯的共产主义视为表达犹太理想的方式。尽管马克思否认他自己的劳动理论与批判历史制度的圣经和卡巴拉主义传统之间的任何联系，但利伯曼却不以为然，并深信犹太救世主话语和马克思主义话语之间存在潜在的亲缘关系。

三、理论分蘖：利伯曼神性理论与革命理论的发展

利伯曼在两个非常关键的方面与马克思有着根本的不同。其一，与马克思将犹太人视为一个严格的宗教团体不同，利伯曼认为犹太人也是一个历史上的民族集体，因此他遵循了马克思在《共产党宣言》中所描述的所有国家的内部纲领。将犹太人视为一个国家实体，使利伯曼能够促进培养一支专门的犹太宣传队伍，犹太人首先会在犹太社会范围内发展革命组织，然后加入一个更大的共产国际联盟，克服社会

和政治差异。这种对马克思理论的解读具有激进的政治含义，犹太复国主义者、邦迪主义者和犹太社会主义者在 19 世纪末进一步强化了这种解读。

其二，利伯曼通过定义连接和激励人类行动的主体，隐晦地、略带说教地深化了马克思的意识理论。尽管马克思认为意识始于劳动，但利伯曼更进一步，询问了实践背后的能动性。^① 马克思认为意识始于劳动，而利伯曼则更进一步，寻问实践背后的动力。对利伯曼来说，人类前进并试图获得“完整性”的动力是基于他们听到“上帝的声音，它在宇宙范围内传播，并向我们的头脑发出呼吁：与人类对话，向前迈进”。利伯曼去掉了“犹太人”一词，改为了“人类”一词。这反映了利伯曼试图将马克思的普遍目标牵引到源自圣经原则的观念。利伯曼重新解释了这些圣经诗句，认为上帝是将人类与自然联系起来并激励其行动的力量。上帝不是意识，而是使意识成为可能并允许人类改变自然和发展新能力的条件。如利伯曼所说的“我们有能力适应自然，让它为我们服务”。上帝为人类提供了构思和改变事物看似自然秩序的机制。^②

（一）利伯曼神性理论的发展

利伯曼的神性理论不同于费尔巴哈所颁布的拟人化的上帝理论。费尔巴哈将上帝视为理想人类的投射，而利伯曼则将上帝视为将自然与人类联系起来并“统一”主体与客体的力量。上帝不是一种道德理想，也不是其名字所附加的各种谓词的总和。相反，上帝是允许人类对世界采取行动的结缔组织。利伯曼对上帝的描述植根于人类不断改造自然的能力，这可以追溯到十六世纪萨法德学者艾萨克·卢里亚提出的卡巴拉思想，并由十八世纪意大利弥赛亚主义者摩西·哈伊姆·卢扎托进一步发展。

卢里亚思想理论体系的核心原则是，邪恶和不公正被内置于源质的本质中，并在宇宙的创造中进一步显现出来。恶不是由人创造的，也不是间接源自上帝的东西，而是上帝的一部分，因此恶在本体论上与善结合在一起。创世是上帝试图消除邪恶

^① Lieberman: "Gevul koh. ot ha'adam," Hamabit, No5, 1878。

^② Lieberman: "Gevul koh. ot ha'adam," Hamabit, No6, 1878。

并邀请人类帮助消除邪恶的“宣泄”过程。因此，对于卢里亚来说，所有的自然都与善恶元素相连并由它们组成，而不是精英们试图远离邪恶的物质世界，以接近纯粹的天堂知识领域。人类的任务是参与并作用于物质世界，并通过彻底净化宇宙中的邪恶来继续创造开始的过程。

利伯曼通过重读卢扎托的著作，梳理了卢里亚卡巴拉理论的政治含义，他在多个场合明确引用了卢扎托的《138个智慧之门》。卢扎托以卢里亚的神圣理论为基础，指出人类劳动是净化邪恶世界过程的先决条件。许多人在卢扎托的作品中看到了对卡巴拉的革命性政治解读。卢里亚用幽默和理论术语谈论的内容，卢扎托用历史和政治术语描述。私下里，卢扎托自称是救世主，这导致了与拉比当局的各种公开争议，并最终迫使他限制他的弥赛亚教义，并维持了守法的虔诚犹太人和学者的形象。然而，在卢扎托的著作中，我们可以看到一种严格的弥赛亚理论，强调犹太人在带来社会变革和政治革命中的独特作用。卢扎托认为，犹太人将站在革命的最前线，将带领人类修复神性，开创一种新的生存模式。

利伯曼经过修改，扬弃了卢里亚和卢扎托的邪恶理论，认定邪恶是上帝本质和宇宙创造所固有的，他认为“善与恶”两者都在上层球体中连接在一起，并从无限之源和站在上帝之上的意志中散发出来。然而，邪恶的一面并不像波斯神 Ahriman 那样与神性区分开来。卡巴拉中邪恶一面的秘密是，它允许人们自由选择好的或坏的，并为每一件事（包括成年礼）获得奖励：好与坏是上层世界和自然本身的一部分，好的东西并不为只为 tzadikim（犹太教颁给正义的人的头衔）私有。通过在神性和物质世界中寻找邪恶，利伯曼赋予人类批判社会制度和拒绝禁欲倾向的能力。如果形式和物质被呈现为一个整体，善与恶是神性的一部分，欲望和意志是自然的一部分，那么禁欲主义就不再是一种美德或精英地位。利伯曼声称，人类每时每刻都有机会面对、拒绝或试图抵制那些促进阶级分裂、经济不平等和社会对抗的制度和法律。这些形式的罪恶是历史的一部分，它们的存在是为了让人类有机会批判它们，并创建一个新的世界秩序，促进自由和人类全面能力的发展。这并不要求人类与这些结构保持距离，而是面对它们并改变它们。

(二) 利伯曼革命理论的发展

利伯曼的革命理念主要体现在他对“慈善”概念的批判，同时，作为实践派的卡巴拉主义者，利伯曼在教学实践与理论宣传实践中基于马克思的主张发展了自己的革命理论。

由于封建领主和资本家使用“慈善”概念（在卡巴拉传统中被称为“rahamim”）的方式，政治挪用神性所产生的不公平现象很难被发现。虽然慈善的政策和做法，如各种政府法律和慈善项目，看起来是利他主义的表达，旨在克服经济失衡，确保政治以神圣原则为指导，但在事实上，它们默许了某人或某物处于匮乏或匮乏的状态。利伯曼明确引用了卢扎托的话，他坚持认为“慈善”反映了政治力量和神圣力量的错位。“慈善”维护了封建主义和资本主义政权。在卢扎托的卡巴拉主义社会理论中，当政治领域欺骗性地宣称神圣领域的衣钵时，历史上的不公正、对立和不平等就得以存在。慈善似乎是对更高权威的一种俯首，同时也允许现有的权威结构保持不变。实现革命的关键是认识到“慈善”精英和机构的欺骗性，而撕掉慈善的创可贴是治愈人类的第一步。

利伯曼的慈善理论是对19世纪末欧洲政府自由主义政策的暗讽，这些政策被解读为改善下层阶级的经济状况的良方。以上帝赋予的权利的名义，欧洲各国政府为受压迫群体提供了更大的保护，同时也密谋促进资本主义产业的发展，而这只会进一步阻碍这些群体的发展。自由主义是资本主义披着神圣伦理外衣掩盖其不公正的方式。利伯曼坚持认为，俄裔犹太人不应该被欧洲国家和改革拉比推行的自由主义政策所愚弄。利伯曼不仅利用卡巴拉主义的慈善概念来攻击自由主义政府政策，还批评资本家推动慈善事业。他将自由主义慈善的政府政策等同于实业家慈善家的慈善事业。虽然“慈善家”将自己的资源捐赠给有需要的人，但经过仔细审视，利伯曼认为，那些为穷人建立医院、犹太教堂和住房的人，与那些贪图金钱的人是一样的。利伯曼的卡巴拉式“慈善”概念加深了恩格斯对资产阶级“慈善”的批判。恩格斯认为“慈善”是对人的侮辱，并且“索取的比给予的多”。^① 利伯曼要求犹太人

^① Liberman: "Ma'aseh Satan," Ha'emet, No 3, 1876.

考虑这样一种可能性：如果没有富人，就不会有反叛的穷人，也不需要慈善事业。因为每个人都会享受自己的劳动成果。利伯曼认为，从长远来看，慈善事业永远无法缓解犹太人的经济问题，慈善家是俄罗斯政府压迫犹太人和农奴的同谋。

利伯曼认为，如果消除阶级和性别差异，社会和经济关系将重新调整。宗教领域在卡巴拉主义文学中被认定为表达男性特征，将与女性政治领域融为一体。在共产主义社会中，不需要“慈善”来调解他们之间的关系，因为一种新的绝对正义和社会和谐将统治一切。政治女性与神圣男性的完全统一将产生一个新的社会和政治机构利伯曼的卡巴拉共产主义理论是他著作中的一个标志性特征，他想借此吸引俄罗斯绝大多数虔诚的犹太人。犹太学院是一所历史悠久的犹太学习机构，犹太男性在这里集中研读拉比文本。19世纪70年代，就读于犹太学校的犹太人仍然比就读俄罗斯大学的犹太人多的多。博学的拉比精英仍然受到大部分俄罗斯犹太人的钦佩。然而，他们中的大多数人看不懂俄语，也看不懂马克思著作所用的任何欧洲语言。利伯曼亲自担任犹太学院学生和马克思之间的沟通渠道。在1876年5月20日出版的一本小册子中，他恳求这些犹太学院的学生“拉近与所有在土地上劳作的人的距离。因为无产阶级将会团结起来，把国王从他们的权力宝座上赶下来。通过共同的阶级身份，这些不同群体的和解将导致社会革命和红旗的升起”。^①

就在马克思开始重新考虑其共产主义理论中隐含的西方偏见的那一刻，利伯曼正在围绕东欧犹太人生活的传统特征发展马克思主义思想理论。到19世纪70年代中期，马克思已经不再批评俄罗斯土地上的传统社会制度和“原始”社区，希望为资本主义创造条件。马克思特别修订了1875年的《资本论》法语译本（利伯曼所用），强调“西欧的发展模式具有特殊性，东欧和俄罗斯可能会走上完全不同的进化道路。”^②到1876年，利伯曼大胆假设共产主义不会通过资本主义的自然衰亡而来，而是由受压迫的集体通过革命手段奋斗而来。利伯曼对西欧改革派拉比、慈善家和资本家的批判，填补了关于马克思主义思想是如何根据当代俄罗斯社会和经济分裂重新定义的重要空白。

^① 哈尔彭，早期民族主义和犹太社会主义，《现代犹太教》第8期，1988年，第225页。

^② 西奥多·沙宁主编，《晚期马克思与俄罗斯之路：马克思与资本的边缘》，：剑桥出版社1983年，第40页。

四、结语

犹太复国主义的元老们认为利伯曼是“希伯来社会主义之父”，然而利伯曼未能充分发挥他作为作家、哲学家和领导者的才能。有一个问题仍然悬而未决：他是出于浪漫的原因自杀，还是想用他的死来表达他对未能为重大社会变革作出贡献的失望和沮丧？不管怎样，他的性格是复杂的，充满矛盾的。他是一位现代社会主义者，是一个对犹太历史、传统和希伯来语言有亲和力的犹太人。他具有艺术家的敏感性，同时采取理性和分析的方法，利用他的观察力来思考他所生活的社会和政治环境。

历史学家乔纳森·弗兰克尔在讨论后自由主义犹太政治的兴起时表示，“后来的犹太社会主义者和犹太复国主义者的立场很大程度上受到了利伯曼发展的所谓希伯来社会主义学说的影响”^①。利伯曼通过历史唯物主义视角对犹太历史的理性审视揭示了马克思的社会主义主张与劳动观在 19 世纪末进入犹太人生活的方式，与那些主要关注马克思的《论犹太问题》和排斥犹太教的马克思的追随者不同，利伯曼强调了马克思如何改变犹太政治的本质，他确信马克思的共产主义理论和历史批判将深刻影响后续犹太理论家的思想组织框架。

^① 弗兰克尔，犹太社会主义的根源（1881 - 1892），《关于犹太人和左派的重要论文》，纽约：纽约大学出版社，1997 年，第 61 页。

寻求承认的政治与二十世纪的中国革命

吴壮^①（中国政法大学纪检监察学院）

The Politics of Seeking Recognition and the 20th Century Chinese Revolution

摘要：时空是阐释人类发展历程的两个重要维度。在革命历程中，革命话语在时间与空间上存在错位与不平衡，因此透过“重复”理解旧形式的新内涵，^②进而构建特色的革命话语体系，就需要概念的置换、重组以及拓展，以适应国情的需要进而直达个人灵魂。人自出生起就有寻求承认的需求，革命则是个人在集体之中寻求认同的过程。灵魂的共通性使得对二十世纪中国革命的叙述已不再是从过去到现在的变迁，而是交织在时空网络下的多方位互动。

关键词：身份政治；激情；平等意识；优越意识；斗争

Abstract: Time and space are two important dimensions that explain the process of human development. In the process of revolution, there is a mismatch and imbalance between revolutionary discourse in time and space, so understanding the new connotations of the old form through "repetition", To construct a distinctive revolutionary discourse system, it is necessary to replace, reorganize, and expand concepts to meet the needs of national conditions and reach the individual soul. People have a need to seek recognition from birth, while

^① 吴壮，中国政法大学纪检监察学院。（Wu Zhuang, School of Discipline Inspection and Supervision, China University of Political Science and Law）

^② 马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》，载中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局（编译）：《马克思、恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社1995年，第579—689页。

revolution is the process of individuals seeking recognition within the collective. The commonality of the soul makes the narrative of the 20th century Chinese revolution no longer a change from the past to the present, but a multidimensional interaction interwoven in a network of time and space.

Keywords: identity politics; Passion; Equality awareness; Superiority consciousness; struggle

一、引言

二十世纪中，在内外交困的中国，对革命的追寻是无法绕开的话题。熠熠生辉的革命理想主义体现了人类向善向美的不屈追求，革命者不得不通过话语体系的构建，既迎合革命理想的诉求又符合意识形态的逻辑，更重要的是，描绘一幅此岸世界并非无法达到的理想图景。而话语的力量既可以制造空间的影响力，又具有横跨时代的穿透力。

近些年来，对于中国革命的研究汗牛充栋，一种是基于中国政治思想史的考察，以其源与流、变与不变为考察对象，这很有助于建立起传统与现代的历史延续感，同时考察五四之后西方各种意识形态流入中国后造成的冲击和改变，同时考察彼此之间的关系，却容易忽视中国革命进程中的政治实践。而权力政治学可以填补这一缺陷，但仅仅考察其与权威的互动关系很难突破集权等范式的框架束缚。另一方面，史学研究自上世纪七十年代以来，普遍面临“空间转向”。但以黄道炫为代表的学者则提出“概念史视野下的中共革命”（2021）这一研究范式，同时汪晖以空间革命、横向时间与置换的政治考察二十世纪的中国革命，即在共时性的框架下，将不同时间轴线中的历史内容转换为可以在同一套话语中加以表述的现实^①。他以世纪这一概念本身的形成历程再度思考，二十世纪的特征之一是互为前史的时代，因此对十九世纪的定义与建构反而是在二十世纪完成。对中国亦是如此，二十世纪为第一个诞

^① 汪晖：《作为思想对象的二十世纪中国（下）——薄弱环节的革命与二十世纪的诞生》，《开放时代》2018年05期，第58页。

生的世纪。

同时，在人类发展历程进程当中，现代化被定义为一个从传统转向现代的宏观社会变革进程。现代化，既是叙述主体相对静态存在锚定，也是社会演进这种绝对动态的描述。从过去到现在再到未来，从贫穷到温饱再到富裕，从不平等到平等再到过度平等，从传统到近代再到现代，时间作为自变量以线性均匀的方式书写着人类的历史。但事实是，无论是一国的现代化进程亦或革命历程，空间上无法摆脱世界范围的不均衡性，时间上则呈现不同时代的时代性。

斯考切波曾在《国家与社会革命》中采用比较历史分析的方法分析中国、俄国和法国革命，以适应变量太多且案例不充分的现象，其中阶级关系和经济制度是重要切入点。他系统分析了三者之间的相似之处和不同点，同时敏锐的指出：“法国和中国革命危机的出现都是因为旧制度受到了外部更发达的国家的异乎寻常的压力。”^①而三者之间的联系不应该仅仅限于彼此之间的异同以及国家之间的直接或间接关系，即空间范围内的彼此作用与影响，更应该关注革命理论框架之间的比较与联系以及对人自身精神和社会空间的塑造过程。

对中国来说，既体现在空间革命中的诸多领域中，又包含欧洲 19 世纪的课题以及对这些课题的批判、扬弃和超越。^②在中共革命话语体系的构建历程中所演绎的中西之间、古今之间的对抗与调和，出发于社会生产关系的变革，演变为政治领域中的集中化，究竟是中国历史传统的延申，还是该生产关系下导致的必然结果？因此“漫长的革命”（汪晖，2018）追求更大的不确定性而不断否定，只通过概念的置换、重组是不够的，拓展才是延续革命之路的关键所在以实现合一和超越，这正是理解中国革命的关键所在。

所以概念体系的构建、话语体系的形成的最终目的皆是以人作为具体对象的空间改造，思想与行动都需要与人灵魂当中的元素达成契合的才能实现统一。倘若以个人、民族与国家三重维度上不断寻求承认的视角再度审视中国革命，从区分敌我、

^① [美] 斯考切波：《国家与社会革命：对法国、俄国和中国的比较分析》，何俊志、王学东译，世纪出版集团，2007 年，第 93 页。

^② 汪晖：《作为思想对象的二十世纪中国（下）——薄弱环节的革命与二十世纪的诞生》，《开放时代》2018 年 05 期，第 69 页。

阶级斗争、民族国家、世界史观等多个维度下再次进行概念分析，将会呈现一幅立体的、空间的革命画卷。

正如列斐伏尔所划分的三种空间，即物质空间、精神空间和社会空间。中国革命中，意识形态话语以政治实践的方式塑造个人的社会空间。也正如福柯认为“知识即话语，话语即权力”，当权力与知识结合时，重塑人的精神空间且面临社会空间的再生产。

对国家和民族而言，在单一主权国家内含多种制度以适应多元化民族特征，同时面对海洋文明的殖民与侵略，面对同是大陆文明的俄国的蚕食，在“落后国家的多重使命”^①面前，在个人、民族与国家三重维度下寻求承认的道路上激发了柏拉图所定义的人类灵魂中的第三种元素：“激情”。

二、灵魂当中的“激情元素”

（一）何为激情

柏拉图在《理想国》第四卷中探讨了对人类灵魂的组成，除却理性部分和欲望部分，激情作为灵魂的第三部分，既不同于理性又不同于欲望。苏格拉底和格劳孔曾用小孩和野兽的例子作为论证，只有这三者达到协调人才可以获得正义，而城邦的各个部分各司其职同样可以达到正义。

欲望在英语里是 passion，一般译为激情，这种非理性的冲动一般指很强烈的感情性的反应。在人的感情冲动中，贪婪、好色、报复这些比较恶劣的、强烈的临时起意，都可以用 passion 来形容。要受到这些东西的支配，人生就往往会被破坏，共同体的秩序也会受到影响。前资本主义时代人更多凭借一种本原的激情，资本主义时代以来欲望开始被利益所控制。人只有驯化了激情才能变成一个理性的人，以韦伯所述，经济理性的建立意味着科学的进步是理智化过程的一部分，同样意味着时

^① 杨奎松：《中间地带的革命——国际背景下看中共的成功之道》，桂林出版社，2012年，总序部分。

代的一切在祛魅。

这种人渴望得到尊重的天性，而不仅仅局限于外在的物质或金钱的利益。身份概念正是根植于此才在现代演变为人人应得的普遍价值。（福山，2018）在西方政治思想史脉络中，从苏格拉底、柏拉图到黑格尔、卢梭，一直演变至今。几千年来，一直没有一个统一的词用以描述“寻求承认的欲望”这一心理现象：柏拉图用的是激情（thymos），马基雅维利把它说成是人追求荣耀的欲望，霍布斯则说这是人的骄傲或虚荣，卢梭说这是人的 amour-propre（“自尊”），汉密尔顿则认为这是对声名的爱，而麦迪逊则说这是野心，黑格尔说这是承认，而尼采则把人说成是“红脸颊野兽”。寻求承认的欲望是人类品格中最具政治性的部分。^① 福山借鉴黑格尔的主-奴辩证法，将自由民主制作为奴隶意识形态带来的普遍承认而完全满足，进而历史终结。又借鉴霍布斯的欲望和关于荣誉的琐碎小事进而定义优越意识（megalotyhmia）和平等意识（isotyhmia），当内在自我区别于外在自我时，身份中的平等意识愈发凸显，当内在自我高于外在自我时，优越意识则逐渐演化为当今的身份政治。

亚里士多德所言：“人天生是社会的动物。”^② 但并非人人都是尼采式的“超人”，正如卢梭欣赏集体性的共同意志，又在晚年转向赞赏一个孤独漫步者的遐想，方向上的双重性是解决人在寻求承认过程中为解决日趋增长的自我意识扩张的双向努力。这种扩展式的情感在十九世纪兵分两路，一路走向普遍承认个体权利，即尊严的民主化；一路走向集体性身份，即民族主义和政治化宗教。^③ 两次世界大战皆以民族主义的极端性和排他性而燃起，而二战之后民族主义依旧广泛存在，被束缚的被压迫的民族在寻求承认的道路上带来了一批新兴民族国家的出现，进而引发新一波民主化。彼时，正如法国大革命初期即存在的双向价值倾向即普世性的价值理念和民族性的寻求承认同时存在并进行，而后在“阿拉伯之春”等事件中皆有体现。

全球范围内展现出的后现代性的特征在中国革命历程中同样体现，因此以此回看中国革命，中共给农民带来的身份意识、平等观念使得千百年来农民第一次被纳

^① [美] 弗朗西斯福山：《历史的终结与最后之人》，陈高华译，广西师范大学出版社，2014年，第113页。

^② [古希腊] 亚里士多德：《政治学》，吴寿彭，1965年8月，第7页。

^③ [美] 弗朗西斯福山：《身份政治：对尊严和认同的渴求》，刘芳译，中译出版社，2021年，第59页。

人到社会政治活动中并成为主导者。毛泽东第一次将目光放在下层而进行意识形态的建构，以唤起工农身上的“激情”意识，其实际效果已经远超平分土地所带来的物质利益。从时间上来看，以俄国、中国、印度等国为代表的“亚洲的觉醒”拉开了系列革命的序幕，从而开启“短20世纪”。从空间上来看，“亚洲的觉醒”同时发生在资本主义体系中薄弱环节。

世界范围内如此，国内亦是如此。在内外交困的彼时中国，物质利益与绝对贫困并非引发革命的根本要素，阶级矛盾同样并非革命的起因，甚至阶级这一概念当时本身就不被绝大多数中国人所理解。连同发展的结构性与帝国主义的不均衡性并非解释星星之火的前提，亦或是欠缺解释力，而国内政治的分裂形态以及彼此之间的矛盾才是最终燎原的重要依据。针对大量贫苦农民的精神改造同样拉开社会革命的序幕。经济层面的贫穷和生产方式的落后普遍存在于中国的内陆农村地区，正如黄道炫阐述中央苏区的革命时提出：“贫穷是当年中国的通病，赣南并非最贫穷地区。”而革命应该有更广阔的来路。^①以革命的动员方式进行主观世界的改造意味着斗争的开端。相对贫困较之绝对贫困更容易唤起主观意识的觉醒，不平等正是在次的政治实践和运作当中达成广泛共识，继而革命诞生了。

（二）内在与外在

大规模社会革命是结构性矛盾的产物，但不禁要反思，社会意义上的人以物化的方式在相似尺度下进行价值比较，外在的自我通过别人尤其是熟人圈子的承认完成社会层面的定义；但内在的自我意识何时觉醒，如何觉醒？这才是个人价值最终得以实现的关键所在，社会意义上的、外在的评价无法掩盖住内在自我中灵魂的光芒，人同样需要精神上的共鸣与归宿。对革命来说亦是如此，革命的宏大叙事使得人将渺小的个体投身于一个遥远的伟大事业中之时，个人的生命得到超脱与升华，个人的价值也不再局限于简单的吃饱穿暖、娶妻生子。

所以结构性矛盾爆发的契机同样需要一系列的主观因素，例如领导者的个人魅力与策略，革命意识形态的建构等等。中国革命亦是如此，首先即唤醒大规模群体

^① 黄道炫：《张力与限界——中央苏区的革命》，社会科学文献出版社，2011年，第66页。

的不平等意识。“剥削”等现象在中国存在上千年，而革命为何最近才发生，革命能被“制造”出来吗？倘若以结构型视角剖析一国革命，将不得不面对多维冲击，其中即包括“尊严的政治”。

比如，在1946年至1948年间北方解放区的土地改革中，中共不是简单的实现物质利益的再次分配，更重要的是“翻身”与“翻心”的结合。倘若农民在运动中表现不积极，则是农民的“良心”及“命由天定”等思想构成了“翻身”的“障碍”。新的世界观即“阶级觉悟”是决定他们能否进入新世界的关键。所以要通过频繁的诉苦、开会等形式以唤起农民意识到旧时代的坏，以迎接新时代的好。世界观的改变意味着他们不再简单接受被动的消极命运，而是以主动的积极态度尝试改造世界。这既是重塑精神空间的尝试，又是对无产者社会空间的构建。思想权力的构建既有粗放式的疾风骤雨般的开会，又有细作式的“访苦”。在一次次斗争和开会当中，每个人既是自我否定以实现翻身的主体，又在开会中实现互相批评、互相帮扶、互相提醒以促进和达成“灵魂深处闹革命”的目的。农民灵魂当中的“激情”元素在一次次政治运动中以阶级的形式逐渐唤醒，个体进入现代革命“历史”，只有通过纳入到超越地方生活世界的抽象政治共同体——“阶级”才能成为可能。^①“苦连苦，心连心，天下农民一家人”等概念是对“全世界无产者联合起来”的转化，以实现超越共同体的想象和认同，打破固有的宗亲血缘纽带，克服传统的忠君爱国的心理。正如弗朗西斯福山认为：“他们认为的真实的内在自我，实际上是由他们与别人的关系构成，由那些人提供的期待组成。”^②无论对农民也好，知识分子也罢，经过广泛的政治动员以后第一次以“同志”的身份在革命大家庭中找到自己存在的价值和意义，在革命和政治实践中寻找“我是谁”的答案。

“教化”是中国革命现代性实践的重要维度，不同的是，革命教化取代了德道教化，而相似的是，其重点仍在“心术”。几千年的历史传统形成了一套完整又复杂的礼治传统，黄仁宇在《万历十五年》中生动描述了嘉靖皇帝与官员大臣对日复一日

^① 李放春：《苦、革命教化与思想权力——北方土改期间的“翻心”实践》，《开放时代》2010年第220期，第5-35页。

^② [美] 弗朗西斯福山：《身份政治：对尊严和认同的渴求》，刘芳译，中译出版社，2021年，第58页。

上朝礼仪的厌倦，也生动展示了明代礼仪的繁琐化与周密化。这同样是明清时期封建君主制达到顶峰的标志之一。礼治的核心理念为尊尊、亲亲、贤贤，即尊卑有序、亲疏有别与贤者至上，又与宗法体系、祭祀体系紧密结合形成一系列文化和礼仪传统。从最高统治者到底层农民，人自出生起就生活在教化网络中，“贵贵、尊尊、贤贤、老老、长长、义之伦也。”“隆礼义是为尊君也”。因此礼义秩序之本质是构建以尊君为核心的等级秩序。秩序下的人自出生起就已经有清晰而准确的自我定位，又在成长中的“熟人圈子”不断强化和加固这种“外在自我”，此生的任务和使命简单清晰明确。科举等制度虽带来一定的社会流动性和空间，但极高的中举比例以及知识和文化的垄断并没有带来人口流动的频繁。反而是师生同门关系的形成成了教化网络的一部分。同时，中国早在秦朝统一前后便形成的科层制政府，并逐渐形成和完善了一套择优录用的官僚选拔体系。使得建立在封建地主经济基础上的中国官僚政治，不但动员中国传统的儒术、宗法组织等来加强其统治，还把它的对立面——商工市民力量也给同化在它的统治之中。^①从而在二千年多年的循环往复中，只有农民革命而没有市民革命，只有王朝更换而没有社会革命。

因此打破这种教化就需要以革命的方式区分内在与外在，在斗争中寻求承认与尊严，在划分敌我中力图消除不平等，于是构成二十世纪中国的底层逻辑。

（三）平等与优越

但激情一旦唤醒将很难克制，斗争一旦进行将无法结束，敌人一旦树立将难以消除。尊严在于个体有能力以克服内在缺陷为代价，遵从该时期的革命理论，进而完全改造自己，从而实现从“不平等意识”到“平等意识”，从“平等意识”到“优越意识”的跃迁。理性与兽性之争贯穿人类思想史的脉络，而正是人类灵魂中无法摆脱的激情元素，即人生来就有对尊严的天然渴望，到底表现为温和形式的个人尊严，还是表现为优越于他人的意识——既包括独裁者个人的野心又包括整体性的强弱优劣之分例如纳粹的“种族优越论”。但问题在于，人在群体中天生有过度激情的倾向，容易产生宗教式的热情，进而衍变为狂热和无法自拔。又在行动中产生快

^① 王亚南：《中国官僚政治研究》，中国社会科学出版社，1981年6月第1版，第8页。

感、命令与服从转而激发优越于他人的意识，反过来看，所谓温和的个人尊严、亚里士多德的遵循中道、获得幸福以及孔孟的中庸之道都提倡度的把握，但事实则是过犹不及、矫枉过正才是人间常态，度的平衡更像是人类生生不息的追寻。

自五四以来的激进主义思潮激荡着近现代中国，正如高华认为，“很容易滑入‘无限革命’的轨道。”^① 正如汪晖认为，“20 世纪是一个将他者的历史纳入自身内部、将自身的历史置于全球范围内的时代。”^② 他以系列失败为线索构筑起来的“短二十世纪”（汪晖，2018）所蕴含着的政治化背后的权力逻辑与不断革命之间存在必然性。从孙文“永远的革命者”到毛泽东的“斗争哲学”再到“自我革命永远在路上”，对失败的承认中包含着对现状的不满，对过去的否定，所以需要不断斗争与胜利的哲学。前文提到的三重维度同样需要区分与比较，在不同历史时期根据不同主题任务从而形成革命任务，是贯穿中国革命的历史线索。且三重维度下相辅相成、相互影响，但主线则是将个人融入到集体主义的承认政治当中，即将个人组织起来的脉络。

三、集体主义的承认政治

十九世纪末二十世纪初的中国面临外敌入侵的巨大压力，但是革命转向了集体主义的承认政治，表现为民族主义与政治化的宗教，不同的是，中国革命没有局限于法国大革命式的双向性，而是转向三重性。除却民族认同的共同体意识和普世性的价值理念，还有以阶级为划分依据和革命起点的认同意识，同时需要克服传统中国遗留下的“封建”文化。

（一）区分敌我

从阶级革命、民族革命、革命与建设再到社会革命与自我革命，在不同时期根据历史条件营造不同的共同体以构建共同体意识，区分出敌我阵营迫使人们选边站

^① 高华：《革命年代》，广东人民出版社，2010 年 1 月第 1 版，第 40 页。

^② 汪晖：《作为思想对象的二十世纪中国（下）——薄弱环节的革命与二十世纪的诞生》，《开放时代》2018 年 05 期，第 68 页。

队，正如毛泽东：“谁是我们的朋友，谁是我们的敌人，这是革命的首要问题。”^① 以此达到动员的目的，即“政治行动主义”（尹钛，2011）。诚然，中国革命中的普世性不同于西方民主国家普遍性的权利、自由、平等等理念，转而以时代需要划分朋友与敌人，将人类灵魂当中的激情元素转化为对敌人的斗争意识。欧洲在经历了“漫长的十九世纪”（汪晖，2018）之后，汪晖认为，二十世纪的中国是对其的延申或衍生，又内在包含对立和否定。而问题在于，为何在中国“短暂的二十世纪”却有着“漫长的革命”？本文认为，正是前文提到的革命使命的三重性导致的历程格外艰巨和困难，在个人价值理念的改造、阶级性的斗争和民族性的抗争三重任务下共同进行，在世界范围内依旧有独特性。

在中共党内同样不停划分敌我，一个极其重要的组织方式即“批评与自我批评”，1942年的整风动员报告中，毛泽东号召：“批评是批评别人，自我批评是批评自己。批评和自我批评是一个整体，缺一不可，但作为领导者，对自己的批评是主要的。”^② 关键的是，该模式极具警示意义。作为38年左右进入延安的知识分子，个人的想法观念千差万别。但需要个人接受思想的再造，以达成统一的意识形态。各类人加入共产党之后，首先要建立自我审核机制，由刻意到不经意，由偶尔到习惯，因此批评和自我批评要求触及灵魂。沈霞写道：“两星期左右的紧张生活一下子松了，今天开始走上正轨的学习时间。但我却像缺少了什么一样。我留恋于过去两个星期的生活，因为在那样的生活里，我遗忘了自己，我为一件中心事业所吸引，全心全力用在那上面。私人的一切想头均远远地离开了我，我也很少想到生活。日子过得快而轻松，有意义。有内容，这是我追求的。”^③ 个人理念通过集体生活的形式进行改造以凝成阶级和民族的斗争意识，从而取得革命的胜利。在基督教传统中，内在自我是原罪的源头，尊严在于个体有能力以克服内在欲望为代价，遵从一整套道德规则。^④ 但此时的革命胜利目标为民族抗战和祖国统一。

① 《毛泽东选集》第1卷，人民出版社2006年11月第2版，第1页。

② 毛泽东：《关于整顿三风》（1942年4月20日），转引自《毛泽东文集》第2卷，人民出版社1993年版，第419页。

③ 沈霞：《延安四年》，大象出版社2009年，第113页。

④ [美] 弗朗西斯福山：《身份政治：对尊严和认同的渴求》，刘芳译，中译出版社，2021年，第92页。

毛泽东在八届中全会上对彭德怀作了系统的批判，对基本赞成《意见书》的陈伯达、胡乔木等“秀才”却提出保护。原因在于：“秀才是我们的人，不是你们的人。”又正如矛盾同样分为人民内部的矛盾和敌我矛盾，对敌对分子要坚决打击。自改革开放以来，统战工作再度被党中央高度重视，以中国共产党为核心画出最大范围的同心圆。但无论何时，敌人必须存在，否则同志没有意义。

因此寻求承认的政治在二十世纪的中国转向为民族主义和政治化的宗教，已而回顾中国近现代史，基于个人本位的制度、规则与法律的制订从没有不是现代国家建构的核心目的。不禁反问，“平等意识”即温和形式的个人尊严是否曾在革命进程中短暂存在过，亦或只是直接跳过，社会本位与国家本位之间的争论才是中国近现代面临的争议与问题，而最终转向以阶级作为划分敌我的依据。

（二）阶级斗争

《共产党宣言》中鲜明地指出：“至今一切社会的历史都是阶级斗争的历史”。^① 恩格斯进一步指出：“以往的全部历史，都是阶级斗争的历史。”^② 毛泽东在《湖南农民运动考察报告》提到，“革命是暴动，是一个阶级推翻一个阶级的暴烈的行动。”^③ 相较于旧社会中的“人情味”，街坊邻里之间以生活家常作为交谈内容，以血缘、宗族纽带作为社会关系的核心组成部分，辅助以由科举产生的师生、同门等关系，新社会的建构需建构新的社会网络，其中主要方式即阶级的方式，正如《实践论》中：“在阶级社会中，每一个人都在一定的阶级地位中生活，各种思想无不打上阶级的烙印。”^④

毛泽东、恽代英曾系统考察过中国各社会阶级的划分及其依据。而后在中央苏

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年，第272页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年，第365页。

③ 《毛泽东选集》第1卷，人民出版社1991年，第31页。原文应该是“革命不是请客吃饭，不是做文章，不是绘画绣花，不能那样雅致，那样从容不迫，文质彬彬，那样温良恭俭让。革命是暴动，是一个阶级推翻一个阶级的爆裂的行动。”

④ 毛泽东：《实践论》（1937年7月），转引自《毛泽东选集》第1卷，人民出版社1991年版，第272页。

区时期以及在延安时期，土地政策的调整根据符合革命意识形态的阶级认同^①。中央苏区时期按“抽多补少、抽肥补瘦”的分配原则以及按人口为分配标准的土地政策，1947年的战时土改则是没收地主、富农多余的土地财产，用以分配给无地、少地的农民，这其中采用群众运动的模式，实现乡村政治权力的重构同时在运动中赋予群众以政治权力，既将其利益同革命阵营相互捆绑，又让其在政治运动中将地富群体当作一种政治经济力量予以摧毁，以最大程度扩大“我们”这一阵营，打击“敌人”阵营。正所谓：“非无足类，其心必异。”而敌我阵营的划分则是灵活的、可变动的，如何收缩与扩张则取决于此时的主线任务，例如在抗战时期则需要为照顾地主富农的利益而采取的减租减息政策。又例如即使在同一场分田运动中，基于理论原则制定的政策标准与地域社会中的具体社会结构之间同样存在张力，“小地主”“富农”等之间的界限相对模糊，无法以量化的形式完成政治实践。

正是这种扩张与收缩加上中国的特殊国情使得固定的、统一的阶级认同很难形成，尤其对农民来说，他们自身同时存在于小资产阶级和半资产阶级当中，也不是先进生产力的代表。但毛泽东在《湖南农民考察报告》中就提出农民问题的严重性，号召将农民组织起来加入农会达到土豪劣绅。因此即便很多革命者自认为属于无产阶级，而事实是阶级思维不止是土改动员民众的一项技术手段，也是民众追求政治身份的一种途径。除却农民自身的元素，“阶级”作为外来术语，在中国革命的复杂语境中，在上层不同派系之间的路线斗争与权力斗争当中，逐渐衍生为一个融合“经济标准-政治态度-社会道德评价”的多重复合概念。^② 阶级概念由苏俄传入必然面临巨大的国情差异，在中国的政治实践和结构性因素下不断得到置换、重组和拓展。

因此阶级与历史之间存在复杂的“互构”关系，反映在研究方法上，即结构机制叙事和事件过程叙事之间的张力。在历史学和社会学之间的叙事差别上，其界限的模糊体现了对二者之间平衡把握的困境。因此无论是普遍性还是特殊性的叙述呈

^① 尹钊，张鸣：《中国革命中的认同和“红色行动主义”》，《二十一世纪》2011年第125期，第59页。

^② 孟庆延：《社会革命的动力机制——以中央苏区时期的土地革命为例》，《社会学评论》2022年第6期，第183页。

现，人都是既普遍又具体的作用对象，必然遵循一套共同的逻辑与因果关系。

在此即体现为相比真正的摆脱剥削与不公正，更重要的是个人在阶级斗争中打破了传统的地域认同、血缘认同，成为革命阵营的一员。同时“敌人”的存在源于体制的天生不安全感，意识到过去的“剥削”以激发起当下的“平等”意识，在革命中获得认可与承认。因此斗争的关键在于行动，但必须以区分敌我作为前提。只有敌人存在，斗争才有意义，“揪坏人”“抓特务”逻辑构成了革命的内在动力。如若现实层面无法找到斗争的目标与对象，构建与想象大共同体之间的斗争就成了途径。

（三）民族国家

概念的合一与超越不仅仅是革命话语体系的改造与完善，还是政党政治塑造大众运动的不断尝试，既是政治化程度的加深又有政治领域的不断拓展，更是政权不断突破传统固有界限以塑造全新的国家形态过程。

自秦以降，中国一直是王朝国家，古代帝国的稳定形态一直延续至晚清，中国的国家形态并无结构变迁的内部动力。^① 相较之，民族国家本是在西方由于帝国之间的矛盾冲突而催生的新兴国家形态。作为一个历史悠久的非移民国家，现代国家建构受到理智与情感的双重阻碍，此意义上看中国社会现代化程度与自身克服传统的程度呈正相关关系。当面对千年未有之大变局时，被动启动由古老传统文明向近现代文明转型的历程。面对危机时由家产制王朝国家转向主权国家，兼之带有多民族特点的帝国性，从世界的角度看，当中国面临民族危机与国家存亡时，大规模战争演绎为内陆力量与海洋力量之间的博弈。人类历史中海洋国家与陆地国家的博弈往往以陆地国家失败，并加入海洋国家为结果。因此在抗日战争胜利之前，建构中华民族共同体的概念是应对抗日战争的需要，敌我的划分主要以“统一战线”为主要抓手。

这同样激活了内陆民族整体对于自身传统的攻击，自五四运动以来即愈发明显，清朝灭亡之后，1920年代的革命迅速激变为多个党派共同诉求。“革命”与“反

^① 任剑涛：《以“民族国家”为轴：“中国”的镜式认知》，《独立精神》2023年第4期，第179页。

革命”(王奇生, 2010) 形成非黑即白的二元对立, 二者之间不允许存留任何灰色地带和妥协空间, “反革命”则被建构成为一种最大之“恶”, 随即又升级为最恶之“罪”。从 1927 年大革命失败之后, 日益走向激进的左翼知识人越发相信马克思主义是世界的唯一真理, 1930 年代以后, 在思想界实际上是马克思主义的一枝独秀。^① 尽管文化主张上保持一定连续性, 思想文化和政治保持一定距离, 同时左翼知识分子受政治的影响, 但终究只是张力而非对立。同时, 1900 年之前, 几乎没有中国人使用这一概念。但中国长期作为统一的民族国家, 超越地域的共同体意识在精英层甚至在普通民众中或多或少存在。^② 直至抗战时期, 罗志田有精当的概括: “虽然中华民族的认同感早已凝固而无需强化, 但对一般中国人来说, 这个民族认同感恐怕更多是像章太炎所说的那样潜藏在心中, 远未达到‘活跃而自觉’的程度。如果不出现大的内忧外患, 大约也就会基本维持在潜存的层面。”^③

以上皆可说明民族国家的建构起步较晚且困难重重, 民族意识的形成与世界无产者联合起来的大同景象之间, 人民共和与民族国家之间, 帝国传统与立宪民主本就存在内在张力, 时至今日国家形态依旧呈现出历时形象的共时叠加性。

所以政治集中的趋势是由多重动力推动, 但民族作为整体性的危机意识推动才是启动的开始, 这同样可以解释阶级革命为何发生在中俄两个资产阶级并不发达的国家, “人民”登上了“历史舞台”。

(四) 世界史观

以时间轴来看, “历史舞台”概念具体体现了唯物主义历史观, 正是由于“物质生活的生产方式制约着整个社会生活的、政治生活和精神生活的过程”^④, 世界范围的上层建筑或早或晚需要变更。空间作为曾推动资本主义兴起与发展的重要元素, 改变资本主义社会的空间是实现革命的基础。在新的共时空间中, 世界范围内海洋时代的空间革命使得国家形态逐渐演变为主权国家的形式。从马克思与恩格斯的海

① 张太原:《从思想发现历史—重读五四之后的中国》, 2016 年, 中华书局出版社, 第 428 页。

② 黄道炫:《战时中国民众的民族意识》,《史学月刊》2018 年第 5 期, 第 18 页。

③ 罗志田:《近代中国民族主义的研究取向与反思》,《四川大学学报》1998 年第 1 期, 第 77 页。

④ 《马克思恩格斯选集》第 2 卷, 人民出版社 1995 年, 第 32 页。

洋观以及马克思的世界历史观^①，到施米特关于陆地与海洋的论述，再到黑格尔用绝对精神解释海洋的作用^②，各民族的精神产品成了公共的财产，工人阶级需要借助用大工业所带来的交通工具进行联合行动，以形成一个整体的空间联合体^③。如果说当代西方社会面临的撕裂在于分割成越来越小、只是自我关心的小群体，而中国革命的逻辑在于创造出更广泛、更一体化的身份，以相同阶级的热情超越民族与种族的划分，达到“工人没有祖国”的理想状态，地理空间的革命仅是条件与手段，在联合体中消除阶级对立以实现每个人的自由发展才是最终目的。

在1929年中东路事件中，中共中央政治局会议公开提出“武装保卫苏联”的口号，并称：帝国主义对苏联战争开始之时，就是世界革命爆发之日。^④而日本发动九一八事变以后，左翼知识分子却把它看作是帝国主义联合侵略苏联的先兆。^⑤目前的左翼文化运动，要“大胆地暴露帝国主义、国民党进攻苏联和镇压中国革命的真相”。^⑥1948年刘少奇在《人民日报》发表《论国际主义与民族主义》以在斯大林与铁托之间的矛盾中支持斯大林，公开指责南斯拉夫共产党为“民族主义者”。当阶级仇恨压倒民族认同，意味着对共产国际这一跨越国界的组织的完全认同，这超越了传统意义上主权国家的范畴。但这种“国中之国”曾在二十世纪三十年代中央苏区的革命中进行短暂的试验，进而重塑国家和主权的政治内涵。中央苏区存在时间较短、规模较小，并没有对外独立行使主权国家的职能，且在中华人民共和国成立

① 马克思、恩格斯在《德意志意识形态》中，指出：“各个相互影响的活动范围在这个发展进程中越是扩大，各民族的原始封闭状态由于日益完善的生产方式、交往以及因交往而自然形成的不同民族之间的分工消灭得越是彻底，历史也就越是成为世界历史。”

② 黑格尔认为“大海给了我们茫茫无定、浩浩无际和渺渺无限的观念；人类在海的无限里感到他自己的无限的时候，他们就被激起了勇气，要去超越那有限的一切。大海邀请人类从事征服，从事掠夺，但是同时也鼓励人类追求利润，从事商业。平凡的土地、平凡的平原流域把人类束缚在土壤上，把他卷入无穷的依赖性里边，但是大海却挟着人类超越了那些思想和行动的有限的圈子。航海的人都想获利，然而他们所用的手段却是缘木求鱼，因为他们是冒了生命财产的危险来求利的……这种超越土地限制、渡过大海的活动，是亚细亚洲各国所没有的，就算他们有更多壮丽的政治建筑，就算他们自己也是以海为界——像中国便是一个例子。在他们看来，海只是陆地的中断，陆地的天限；他们和海不发生积极的关系。”

③ 赵旭：《〈共产党宣言〉语境中的空间革命》，《社会科学论坛》2013年3月版，第71页。

④ 杨奎松：《中间地带的革命——国际背景下看中共的成功之道》，桂林出版社，2012年，第238页。

⑤ 张太原：《从思想发现历史——重读五四之后的中国》，中华书局出版社，2016年，第538页。

⑥ 淑静：《目前反帝高潮中左翼文学的任务》，《北方文艺》1932年4月20日第1期。

之后，中苏关系已达成事实上的平等关系。因此政治关系的变化依旧难逃现实利益的博弈，这一点在随后的朝鲜战争体现的淋漓尽致，双方曾就空军问题、出兵问题、东北问题、援助问题展开两个多月的反复博弈。

所以，在“内部的历史演变”与“外部的历史演变”的交错关系下的中国革命同样受到复杂地缘关系的影响，中苏作为接壤且在1949年之后意识形态相近的国家，二十世纪两国关系同样是几经波澜。中国革命不仅在意识形态上受俄国影响极深，更是在东北亚地缘政治上与其反复博弈，以及在1956年赫鲁晓夫作出秘密报告之后，中共党内政治深受其影响。而后苏联被描述为“修正主义”以及珍宝岛事件的爆发意味着主权国家之间利益因素优于意识形态的趋同。

这是否同样意味着二战后资本主义与社会主义的对立只是一种任意的、人为的建构，^① 只是人在寻求承认的道路上做着不同步却殊途同归的努力而已。

四、反思与展望

在东欧剧变、苏联解体之后，福山提出历史的终结与最后的人（福山，1992），将自由民主制作为最理想的政体，尽管而后进行了修正改为可以实现人自我价值的优良政体。但以中国革命的视角来看，革命逻辑的背后政治化与去政治化的分析同时伴随着对于重新政治化的契机的探索，也正如亨廷顿所定义的“信条激情”（亨廷顿，1981）的周期律，但不同的是，美国在诸多价值层面面临的张力既是一个典型的自由主义问题，又是美国政治学界无法逾越的理想与现实的“鸿沟”。美国国父的宪政设计仅从外部规定大致框架，内部存在巨大的解释空间，这正是其魅力所在，正如《联邦党人文集》第十篇提到：“党争的原因不能排除，只有用控制其结果的方法才能求得解决。”^② 这同样是从另一角度证明，寻求承认的欲望是无法也不可能完全从政治生活中消除的。人类灵魂既然存在该元素，便需要直面其挑战。美国国父

^① 汪晖：《作为思想对象的二十世纪中国（下）——薄弱环节的革命与二十世纪的诞生》，《开放时代》2018年第5期，第70页。

^② [美] 汉密尔顿、杰伊、麦迪逊：《联邦党人文集》，程逢如、在汉、舒逊译，商务印书馆出版社，2022年，第17页。

给出的答案则是用野心对抗野心以达到动态平衡。而实际上，自由主义对此问题的漠视反而为其滋长与走向反面提供了土壤，同时这是政治生活的一个目的或动机，而一个好的政府应该给它足够的空间。^①

正如前文提到，而中国何尝又不是在“革命框架”下制造尽可能大的解释空间以调适内在的“激情”与其指向的矛头。以“动员”和“巩固”之间的周期性摆动来描述中国的政治生活，中国常常在两种状态之间快速转换，但不同的是中国取决于政治系统顶层的控制，美国则依赖社会结构等因素的变化。^②

所以如何规制人灵魂中的“激情元素”，对于无论是否为自由民主制的政体都应该直面的挑战。自启蒙运动伊始，资本主义的兴起使得利益驯服了激情，马克思韦伯称此源于宗教理性即新教伦理，正是因为人类行为的连续性是不能保证的，强烈的激情在指向社会的同时也指向他自己，所以需要规制激情过去以后可能就把你“燃烧”成灰烬。正如前文提到，革命进程既由对于来自以西方和日本为代表的海洋力量的抵抗，同时也在借助于海洋能量而产生的对于旧的空间秩序的冲击。至此已经不仅是政治制度或空间秩序问题，而是全方位的社会文化改造。所以政治运动逐渐在二十世纪后半段转变为以文化运动作为核心问题，以激起人灵魂中更大的甚至是全部的“激情”元素实现个人的、民族的、国家的超越与升华。

所以回顾二十世纪中国革命既是对革命历程的再度探索、与灵魂深处的再度对话，又必然包括思考当下以及未来的方向与意义。人在寻求承认的道路上走了多远，又要前往何处，时代画卷的展开似曾相识，或者说人能从历史中得到的唯一教训就是无法吸取教训。人性本是如此，灵魂如此共通，未来不过是历史的重演。

^① [美] 弗朗西斯福山：《历史的终结与最后之人》，陈高华译，广西师范大学出版社 2014 年，第 126 页。

^② [美] 塞缪尔亨廷顿：《美国政治：激荡于历史与现实之间》，先萌奇等译，新华出版社 2016 年，第 94 页。

从《万山红遍》看革命历史小说的叙事策略^①

范阳阳^②（郑州师范学院文学院）

On the Narrative Strategy of Revolutionary Historical Novels via *Wan Shan Hong Bian*

摘要：黎汝清创作的小说《万山红遍》在出版后曾引来对其作品之历史真实性等问题的论争。本文通过对比该小说与原始材料，具体分析在情节安排、人物塑造方面，作者如何通过对原始材料的选用和改写，以使作品符合当时的创作规范。作者一再强调小说所用材料来自调研考察、真实可信，但同时也承认在创作时有改动之处。从中可见他自觉遵循当时的创作规范，重新安排情节，对不同的人物的形象采用不同手法进行加工，使得人物矛盾冲突的尖锐性远超出生活事实。否定根基很深的宗教信仰，其方式除了通过揭露和尚等从业者的敛财之外，更为重要的是通过对其道德、个人品质问题的揭露来完成。为突出地主土豪的凶残、不学无术的粗俗形象，作者采用糅合多人、移花接木的手法，对采访材料进行了较大幅度的修改和加工，使其形象更具有典型色彩。作者同样采取道德指责的方式来塑造劣绅形象。这种有意识的修改预加工，其背后的创作理念可以追溯到“两结合”口号。

关键词：《万山红遍》；革命历史小说；叙事策略

① 本文为基金项目：郑州师范学院科研启动专项经费资助项目阶段性成果。

② 范阳阳（1983—），男，河南驻马店人，文学博士，郑州师范学院文学院讲师，河南大学中国语言文学博士后流动站博士后，主要从事鲁迅与中国近现代文学史、思想史研究。（FAN Yang-yang, College of Arts, Zhengzhou Normal University, Zhengzhou 450044, China.）

Abstract: After the publication of Li Ruqing's novel *Wan Shan Hong Bian*, the historical authenticity of his works was debated. By comparing the novel with the original materials, this paper analyzes how the author chose and adapted the original materials to make the novel conform to the creation norms at that time in terms of plot arrangement and characterization. The author has repeatedly stressed that the material used in the novel is based on research and is authentic, but has also acknowledged that there were changes in the creation of the novel. It can be seen that he consciously followed the creation norms at that time, rearranged the plot, and processed different characters with different techniques, making the conflicts of characters far more acute than the facts of life. The way to negate deeply rooted religious beliefs is not only to expose the wealth of monks and other practitioners, but more importantly, to expose their moral and personal qualities. In order to highlight the cruel, uneducated and vulgar image of the landowners and tyrants, the author modified and processed the interview materials to a large extent, making the image more typical. The author also takes the way of moral accusation to build the image of evil gentry. The creative idea behind this conscious modification and preprocessing can be traced back to the slogan "two together".

Keywords: *Wan Shan Hong Bian*; revolutionary historical novel; narrative strategy

黎汝清是当代部队作家, 1928 年出生于山东一个农民家庭, 曾参加过济南战役、淮海战役等。他创作过诗歌、儿童故事集、小说等体裁的作品, 真正有影响力并不断引起争议的是其革命历史小说。1983 年解放军文艺出版社出版了庞守英编的《黎汝清研究专集》, 该书所从属的“中国当代文学研究资料丛书”前言中说道: 它所选取的是“在中国当代文学史上有一定地位、在国内外有一定影响”的作家。^①

《万山红遍》上卷草稿写成于 1960 年, 后来经过 1974 年、1975 年两次修改, 1976 年 1 月由人民文学出版社出版。下卷在 1976 年完成初稿和修改, 1977 年 9 月出版。按照出版说明, 作品描写的是“1928 年春天到秋天, 党领导的一支红军队伍, 遵循毛主席开创的井冈山道路, 在祖国南方某山区建立农村革命根据地的英勇斗争

^① 庞守英编:《黎汝清研究专集》, 解放军文艺出版社, 北京, 1983 年版, 第 1 页。

故事。作品以饱满的革命热情，歌颂了毛主席革命道路的伟大胜利”。据笔者目力所及，作品出版后的评论文章集中在1977—1982年间，有七篇左右。

《万山红遍》和他后来写的《皖南事变》在出版后曾引来质疑，尤其是后者引发对其作品之历史真实性等问题的论争。作者一再强调小说所用材料来自调研考察、真实可信，但同时也承认在创作时有改动之处。本文通过对比该小说与原始材料，具体分析在情节安排、人物塑造方面，作者是如何通过对原始材料的选用和改写，以使作品符合当时的创作规范。

革命者在农村开展革命活动时，需要面对的主要障碍是传统乡土社会中固有的民间信仰和牢固的基层组织，只有将这二者摧毁，才能建构起新的组织形式和机构、新的思想形态。所以，在历来的文本叙述中，总会出现固定的负面形象。这部小说也有类似的叙事，其中大多数是基于对材料的修改而成。

在作品中，作者描写了遭遇久旱的人们在当地劣绅周祖荫、周武等人的号召下参加“祈雨”活动，这一情节是作者对其童年记忆进行的改写。在他的回忆文字中，民俗性质的内容占据很大的分量，作者所津津乐道的是这一场面、过程的热闹和喧嚣：

“我十四岁那一年，天旱得厉害，整个春天，没有落一场雨……全乡四十多个村子组织了一次大求雨。各村的村民都光着头，披着蓑衣，抬着四海龙王的神牌，敲着大鼓，向三合寺集中。

三合寺的庙台前，早就搭好了祈雨的醮坛，还请和尚；来念《求雨疏》……

祈雨的人们都绷着脸，严峻而虔诚，生怕表现出一丝不敬而冒犯了神明。醮坛上旗幡招展，红红绿绿，纸灰飞飘，香烟缭绕。在台边的两根高柱上，贴着一副用朱砂写在黄表纸上的长联……

四十多个村子的人全到齐了，四十面锣鼓同时敲打起来，正像千万个雷霆，震撼着大地，燥热的空气，在鼓声中剧烈地震荡，我也觉得全身热血都被鼓声激动得沸腾起来……

这场祈雨，无形中成了一次擂鼓的大比赛……

说来也巧，正像长联里写的‘悠忽祥云舒众望’，忽然间乌云密布，袭来了一场

暴雨。人们以为这是祈雨的灵验，个个欣喜欲狂，便拼命敲打着锣鼓。”^①

给作者印象深刻的是当时擂鼓比赛的热闹场景。但到了小说中，作者却加入了更多细节的描写和扩充。大地主谷敬文、和尚法惠召集民众祈雨的目的是想挑起民众和红军的矛盾、斗争，谷敬文说：“我们要利用几千年的老传统同共产党对抗，敬菩萨信鬼神，在山区可是根深蒂固，共产党纵有天大的本领，也没有办法在几天之内把他铲除！”法惠在偈语中将久旱不雨归因为所谓的“妖人作乱”，周祖荫又故意宣扬这是在暗指红军，以此来挑拨民众和红军的关系。同时，在红军内部就怎样应对也出现了路线斗争。黄国信听说后立刻去阻拦，而宋少英则主张采用说服教育的方式，黄拦住祈雨的民众后，保安团煽动民众用石头等物攻击红军。所以，这场民间宗教仪式活动，在作者笔下成了揭示很多问题的导火线。

传统的民间宗教信仰和佛教、道教等交织在一起，构成民众信仰的内容，并通过各种仪式不断强化自身的影响力和对乡土文化的规约。祭祀仪式和活动在传统乡土社会中具有极为重要的意义，起到维系人与人之间关系、安抚民心的作用。“相比具有国家正典意义的社稷祭祀，风云雷雨坛祭祀规格与其极为相近，这是因为风云雷雨之神是掌管降雨的神祇，对于农业生产而言，风云雷雨是极其重要的祭祀目的。”^② 所以，民众正是出于解决自身生计问题的需要才会积极参与到祈雨活动中，而且这种活动对于凝聚人心有很大的积极作用。“官民之间也并非没有共同信仰的沟通，例如水旱荒灾之时，祈雨禳灾的祭祀，不仅能够安定民众的灾难恐惧心理，而且能够展现官府的爱护民生之志，赋予了儒学色彩。这些祭祀活动由于官民目标的共同一致，某种程度上拉近了国家与民众之间的距离，导出了官民共同信仰的可能性，并使得儒家的教化理念与乡民生活之间达成了一定的连接。”^③ 也正因为此，这种活动被红军视作神权、政权和族权的勾结。

在小说中，山民和土豪在一开始就处于互相敌视、有仇怨的境地，但在祈雨活动中仍能看出宗教信仰的影响力，这是维系二者的最后一道连线。谷敬文说：“用迷

① 庞守英编：《黎汝清研究专集》，解放军文艺出版社，北京，1983年版，第35—37页。

② 刘方玲、李龙海：《村落空间与国家权力》，东北大学出版社，沈阳，2009年版，第34页。

③ 刘方玲、李龙海：《村落空间与国家权力》，东北大学出版社，沈阳，2009年版，第37页。

信这条精神绳索，却可以捆绑农民的心，要挣脱这条无形的精神绳索就比较困难了”。而要将这二者置于绝对的对立位置，必须首先打破宗教的权威，然后才能建立起新的社会组织形式，如农会、农民自卫队等。在作品中，打倒地主、打破这种勾结，也确实是以打击宗教作为突破口的，攻打白云寺在红军打击地主的一系列行动中有着极为重要的意义。

其实在早期中共革命中强调的是首先打倒政权、使民众获得实际利益，其次再解决宗教问题，这也从侧面说明了打破宗教信仰的难度。“比较成功的海陆丰农民运动，在最初能够吸引农民，就是因为澎湃组织的农民协会一出手就为本乡的农民做了三件事：一是用劝和施压的办法，解决了地主随意夺佃和加租的问题……；二是帮助农民取消了城里的土霸勒索农民运粪的‘码头税’；三是在当地成功地调解了多起农民当中发生的纠纷。后来海丰县农民协会成立，所做的就是为农民做好事……至于减租抗租都还是后来才做的事情。”^①宗教信仰由于根深蒂固，所以实际上并不会被轻易破除。“后来恽代英等人接连发表文章，认为共产党和共青团到农村去，不顾农民的意愿，一味搞‘打菩萨’、‘放小脚’的事情是不对的。明确指出：‘回乡以后，最好不要从破除迷信、改良风俗等运动下手。’”因为“这是很多人试验过而都失败了的。”^②毛泽东也在文章中提出类似观点：“政权、族权、神权、夫权，代表了全部封建宗法的思想和制度……地主政权既被打翻，族权、神权、夫权便一概跟着动摇起来……神权的动摇，也是跟着农民运动的发展而普遍……醴陵禁迷信、打菩萨之风颇盛行。北乡各区农民禁止家神老爷（傩神）游乡。渌口伏波岭庙内有許多菩萨，因为办国民党区党部房屋不够，把大小菩萨堆于一角，农民无异言。……在农民势力占了统治地位的地方，信神的只有老年农民和妇女，青年和壮年农民都不信了。农民协会是青年和壮年农民当权，所以对于推翻神权，破除迷信，是各处都在进行中的”。“至于家族主义、迷信观念和不正确的男女关系之破坏，乃是政治斗争和经济斗争胜利以后自然而然的结果。若用过大的力量生硬地勉强地从事这些东西的破坏，那就必被土豪劣绅借为口实，提出‘农民协会不孝祖宗’、‘农民协会欺

① 张鸣：《乡村社会权利的文化结构》，广西人民出版社，南宁，2001年版，第89—90页。

② 张鸣：《乡村社会权利的文化结构》，广西人民出版社，南宁，2001年版，第89—90页。

神灭道’、‘农民协会主张共妻’等反革命宣传口号，来破坏农民运动……菩萨是农民立起来的，到了一定时期农民会用他们自己的双手丢开这些菩萨，无须旁人过早地代庖丢菩萨。”^①

否定根基很深的宗教信仰，其方式除了通过揭露和尚等从业者的敛财行为之外，更为重要的是通过对其道德、个人品质问题的揭露来完成。这种叙事策略反衬出民间信仰的坚固性，因而只能采取这样一种迂回曲折的方式作为突破口。在革命历史题材的作品中，和尚、牧师等宗教从业人员大多被描述成隐藏的敌人、特务或地主阶级的帮凶。这篇小说也遵循了这一原则，和尚被塑造成无恶不作、收刮钱财的恶霸形象。作品中这样描写：法惠和尚“口里连连嘟囔着‘阿弥陀佛’，装腔作势，竭力给人们一种‘神通广大’‘佛法无边’的印象。”红军为了发动民众攻打白云寺，首先做了大量工作来揭露法惠和尚的道德败坏及其罪行，“秋菊向我说了她姐姐黄秋萍‘升仙’的事，我就怀疑这是谷月仙和法惠和尚搞的鬼，如果我们把这件事情查清了，那就更能揭露法惠的真面目。只要真相一揭露，法惠现原形，迷信就会打破，揭露法惠，也就把谷敬文、周武全都暴露出来了。”红军在大会上让被俘的周二游说出法惠害人的真相，民众自发喊出攻打白云寺的口号。在攻打白云寺后搜出金银财宝、发现了黄秋萍的尸体，从而证实了他的罪行。“黄子平指出……不易为人察觉的是，革命历史小说在暗暗地利用宗教修辞来强化革命意识，比如《林海雪原》中的‘牛鼻子老道’的利用神河庙作为反革命地下联络站，窝藏匪徒，重划反攻，以无线电收报机指挥骚乱，但这些行为还只是政治上的斗争，不足以引起读者的愤怒，更为有利的是少剑波的下列揭露；‘看看，宁宝森，你的修善堂藏着女人，你的修善塌睡着女人，还有连你们党子党孙栾警尉和一撮毛的老婆，你也……’对于一个老道来说，不守道规的淫乱无疑是大忌，这个人物的形象顿时就丑恶起来。在这里，对于政治上的正义/非正义的表现，显然借助了宗教上的正/邪之分和道德上的伦理亏欠的力量。《白毛女》中黄世仁对于喜儿的强奸特地被安排在佛堂中进行，佛堂木鱼声愈发烘托出黄世仁的无耻和罪恶。道理也是一样。”^②

① 毛泽东：《毛泽东选集》第一卷，人民出版社，北京，1991年版，第31—33页。

② 赵稀方：《历史叙述与当代文学》，《东南学术》2003年第5期

在传统乡土社会，与宗教信仰具有相同影响力的是士绅阶层，他们在乡村治理中其实发挥着较为积极的作用，“传统中国社会，县以下不设所，从州县衙门到乡村民户之间的社会控制，并不完全依赖于国家机器，地方绅士与乡族组织不仅是乡村礼俗控制的承担者，而且在一定程度上也是法律控制的执行者……绅士在国家与民众之间充当着关键的中介角色，对地方社会的稳定发挥着重要作用。”^①但随着近代科举制度的废除和社会经济的恶化、农村的破产，才出现土豪劣绅。作品中，红军用来宣传革命正当性的一个理由是地主的地是通过非法掠夺得来的，即宣告地主对于土地所有权和获取手段的非法性。

作品中的谷敬文是一个老谋深算、凶残的土豪，而且在政治上很有野心，妄图消灭、吞并任洪元、周威等势力。作者采用糅合多人的手法，对采访材料进行了较大幅度的修改和加工，使其形象更具有典型色彩。“在家乡时，我看到几个大地主，印象最深的是一个伪乡长；还有一个是大土豪出身的维持会长……我把这些大地主都集中起来了，谷敬文的形象有点像被枪毙掉的那个维持会长，但又不全像……我把我所见到的这些大地主各取其一端而集中概括成一个谷敬文。”^②“又一次，我向一位老红军讲一个大地主的狡猾及残忍，他就说：‘你讲的这个地主还不算狡猾，我给你讲几个更狡猾的。’接着他就讲了好几个，其中有两个我用小说中，这就是谷敬文和黄汉臣竞选咨议局长玩的手腕；另一个就是谷敬文鼓动黄汉臣贩卖鸦片烟，而后又告发了他，使黄汉臣倾家荡产。”^③

为了显示他的凶残，作者也采用了移花接木的手法，“在初稿中，郝永兴并不是死在谷敬文的枪口之下，而是和一只老豹子搏斗而死的。现实生活提供了这样一个情节：一个老猎人打死了一只小豹子，老豹子便和他结下了仇。一天，他到市集上去卖豹皮，在亲戚家吃了酒，黄昏时分才回来，早就蹲在山路口上等他的老豹子，突然地袭击了他，在激烈地搏斗时，两仇一起滚到山洞里，同归于尽……这样写，就没法霸横行霸道的谷敬文带出来，没法表现郝永兴不畏豪强的性格，也没法一箭

① 刘方玲、李龙海：《村落空间与国家权力》，东北大学出版社，沈阳，2009年版，第53页。

② 庞守英编：《黎汝清研究专集》，解放军文艺出版社，北京，1983年版，第80页。

③ 庞守英编：《黎汝清研究专集》，解放军文艺出版社，北京，1983年版，第90页。

双雕地既写两家的世仇，也写出两个人物的精神境界。”^① 作品中的地主土豪都是不学无术的粗俗形象，但作者自己也承认：“在生活中，我了解过不少地主豪绅和官僚政客。他们有的是不学无术、粗暴卑俗、附庸风雅；但有一些却有真才实学，能诗善文，而且酷爱音乐和绘画。”^②

作者同样采取道德指责的方式来塑造劣绅形象。比如红军在争取中间势力时，是用阶级论来解构族权，道德指责仍是其中的一个重要因素。齐心会首领周威的伯父周祖鸣下毒害死了周威的父亲，又放火烧死他的母亲。当周威在多年后知道真相时，说道：“我现在好像懂得一点什么叫宗族，什么叫阶级了，我也懂得你说的‘家族不亲阶级亲’那句话了。”他立刻烧掉了族谱，“族权在周威面前毁灭了！”

对于正面人物红军大队长郝大成的塑造，同样是采用了概括、拔高等方式，甚至在人物名字上，作者也不得不采取谨小慎微的态度，“原来主人公叫方大成。在征求意见时，有人提出，‘根据地有朱德、毛泽东式的，有方志敏式的。你的主人公姓方，那就是方志敏了！你为什么不写朱德、毛泽东式的而偏偏写方志敏式的？目的何在？’于是，硬把方大成改成郝大成了。”^③ 在作品中，郝大成是在党代表吴可征的指引下走向革命的，但到了后来，郝大成在因吴可征因伤离开部队后，主动承担起政治动员的任务，这其实完成了二人的角色转换，此后，吴可征逐渐变成次要人物，郝大成不仅是战斗指挥者、决策者，而且时常注意做政治思想工作。可以说，这个人物身上体现出明显的“三突出”痕迹。

与此相似的是他的《海岛女民兵》，该小说在1974年被改编成电影《海霞》，作者到故事原型所在地同心岛时，当地人质疑道：“我们为什么没有听说过这样的事？这个有头有尾的故事你是从哪里找来的？是听别人说的还是自己编出来的？”作者反问：“你们说小说写得像不像你们海岛上的事？”对方答道：“是像写的我们岛上的事，可是又不全像，对不上号”。作者说：“小说中的故事当然是编出来的，在生活中很难找到一个完整的故事”，因此“把现实的生活经过去粗取精、去伪存真、由此

① 庞守英编：《黎汝清研究专集》，解放军文艺出版社，北京，1983年版，第98页。

② 庞守英编：《黎汝清研究专集》，解放军文艺出版社，北京，1983年版，第151页。

③ 庞守英编：《黎汝清研究专集》，解放军文艺出版社，北京，1983年版，第134—135页。

及彼、由表及里的一番提炼功夫，由生活真实上升为艺术真实。”^①

作者对原始材料进行有意识地修改，并能理直气壮地面对他人对其真实性的质疑，其背后的创作理念并不始自“文革”，或许可以追溯到毛泽东在1958年提出的“两结合”口号。这一口号的提出，可以看做是他对当时关于能否描写生活真实等问题的回应，并试图解决深入生活后写出的作品不符合政策需要、不符合“本质真实”的矛盾。为了表现“本质真实”，可以运用浪漫主义的方法进行创作，允许作品与生活真实存在不相符合之处。“到了‘两结合’的提出，文学目的性、浪漫主义、文学的主观性因素，就成为主导的、决定性的因素了。这加强了从政治意图和激情出发‘加工’生活材料的更大可能性。”^②这就为作家对原始材料进行加工、修改提供了依据。黎汝清说：“我认为革命的浪漫主义是值得提倡的，我深信现实主义和浪漫主义是能够结合的，而且是应该结合的。”^③当有批评者指责他的作品带有“三突出”原则的痕迹时，他使用“十七年”的创作规范为自己辩解，这或许并非自我开脱之词，因为这就是作者一直所信奉并遵循的。

由上可见，虽然作者对所写题材有生活体验，并在创作前进行了认真的资料搜集、整理工作，但依然自觉地遵循当时的创作规范，重新安排情节，使得人物矛盾冲突的尖锐性远超于生活事实。同时采用不同手法对人物形象进行加工：对于宗教从业者，作者添加了道德败坏、掠夺财富等内容。对于地主劣绅，则是通过对原始材料的集中概括、乃至挪用，将各种恶德恶行集中在一人身上。而这种有意识的修改预加工，也是有当时的各种创作理念和规范作为其依据的。

① 庞守英编：《黎汝清研究专集》，解放军文艺出版社，北京，1983年版，第67页。

② 洪子诚：《当代文学的概念》，北京大学出版社，北京，2010年版，第40—41页。

③ 庞守英编：《黎汝清研究专集》，解放军文艺出版社，北京，1983年版，第128页。

法典与时代专题

《崇圣典例》：考察孔府特权的“民国会典”

李博^①（曲阜师范大学历史文化学院）

The Civil Code of Confucius Worship: An encyclopedia of the privileges of the Kong Family Mansion

摘要：曲阜孔氏家族作为孔子的嫡系后裔，享受着历代统治者的各种优渥政策。《崇圣典例》是民国政府颁布的维护孔府各种特权的国家法典，是考察民国时期孔府特权的“百科全书”。由民国大总统袁世凯于1914年2月20日颁布，并于1915年1月18日修订。《崇圣典例》具体而详细地规定了国家给予孔府的各种特权，颁布后被孔府等社会组织乃至个人广泛征引，以获取“法定权益”。《崇圣典例》并没有随着袁世凯复辟帝制的失败而被废除，而是被之后的历届民国政府所默认。新中国成立后，随着土地改革的开展，《崇圣典例》随即被废止。

关键词：孔府；《崇圣典例》；民国；儒学；特权

Abstract: As the direct descendants of Confucius, the Kong family in Qufu enjoyed various favorable policies of the rulers. The civil code of Confucius worship was a national code issued by the government of the Republic of China to protect the various privileges of the Kong Mansion, and was an encyclopedia to investigate the privileges of the Kong Mansion during the Republic of China. It was promulgated by Yuan Shikai, President of the National

^① 李博（1985-），男，江苏铜山人，汉族，曲阜师范大学历史文化学院，2018级中国史专业博士研究生，研究方向：中国史。（LI BO, School of History and Culture, Qufu Normal University, Qufu, Shandong 273165, China.）

Congress of the People's Republic of China, on February 20, 1914, and amended on January 18, 1915. The Chong Sheng Dian Lispecified in detail the various privileges granted by the state to Kong Fu, and was widely cited by social organizations such as Kong Fu and even individuals to obtain " legal rights and interests" after its promulgation. Chongshengdian was not abolished with the failure of Yuan Shikai's restoration of the imperial system, but was tacitly accepted by successive governments of the Republic of China. After the founding of New China, with the development of land reform, Chongshengdian was abolished immediately.

Keywords: Confucius family mansion, The civil code of Confucius worship, the Republic of China, confucianism, privilege

儒学在中国古代社会具有崇高的地位，历代封建王朝厉行尊孔崇儒政策，必然泽及孔子后裔。明朝，衍圣公获得正一品官衔，并赐京师府邸一座，方便了衍圣公与皇权的日常联系。清朝，朝廷赐予孔府大量祀田^①与大量户人^②，并免除孔府地租徭役。明清两朝，孔府权势煊赫备极荣宠。清末以来，面临内忧外患，清朝的封建统治受到沉重打击，孔府的权势也受到削弱。太平天国及捻军起义冲散了孔府的大量祀田，孔府自身的经济状况也日益恶化。

民国建立后，孔府的地位依旧煊赫，袁世凯政府厘定《崇圣典例》，一方面向社会表明政府尊孔崇儒的坚定立场，另一方也维护了孔府的既得利益，堪称国家尊孔崇儒的“民国会典”，但是《崇圣典例》并没有完全满足孔府的利益诉求，在孔府的反复力争后，《崇圣典例》修订后再次颁布。本文拟在前人研究的基础上，以《崇圣典例》为中心，考察民国时期孔府特权的变迁。

一、《崇圣典例》的制定：儒学的式微、孔氏家族特权的不断丧失

儒学在汉代被官方“定为一尊”，成为社会等级制度与人伦关系的“根本准则”。

^① 齐武：《孔氏地主庄园》，重庆：重庆出版社，1982年，第4页。

^② 同上，第18页。

近代以来，专制统治出现松动，儒学的至尊性受到质疑。太平天国运动与捻军起义时期，当时的地主阶级为了竭力挽救腐朽的清王朝，一方面组织团练对农民起义进行残酷镇压，一方面通过著述立说，强化儒家封建纲常思想，企图挽救“民意”、“唤起民众”，让他们继续为清王朝卖命。徐鼐在《未灰斋文集》中指出：“御大灾，捍大患，必须忠贤遗烈。”^① 龚自珍则指出：“官吏士民，狼艰狈蹶，不士、不农、不工、不商之人，十将五六……四民之首，奔走下贱。各省大局，岌岌乎皆不可以支月日，奚暇问年岁”^②。林则徐、魏源、龚自珍、曾国藩等人著作文集中也充斥着大量忠君报国的封建伦理说教，他们幻想通过强化儒家纲常来整顿人心士气，来挽救岌岌可危的清王朝。维新运动时期，儒学的神圣地位依然被知识分子视为禁区。康有为鼓吹变法而抛出的《新学伪经考》与《孔子改制考》，表面上是继续抬高孔子的地位，将他包装成变法改革的鼻祖，使之与西方的上帝的地位相等。然而保守的封建地主阶级却攻击他为：“其貌则孔，其心则夷”^③。康有为的论说过于牵强附会，难以使人信服，所以受到正统儒家的批判是难免的。严复《辟韩》、谭嗣同《排荀》，进一步撼动了儒学的神圣地位，使当时的士人阶层更加怀疑孔子思想，可以说把儒学逼到了非常尴尬的地步。资产阶级革命派为了宣传民族民主革命思想，他们将批判的矛头直接指向了“至圣先师”。在他们的批判中孔子由“圣人”而变“凡人”再到“罪人”，章太炎将孔子说成：“所谓中庸者，是国愿也，有甚于乡愿者也。孔子讥乡愿，而不讥国愿，其湛心利禄，又可知也”^④。有的甚至说：“中国历数千年无进取，孔氏之罪也”^⑤。批孔批儒只是停留在理论上，并未触及根本即封建土地制度。

农民起义、资产阶级的革命宣传、新文化运动虽然极大动摇儒学的至尊地位，但是孔府依然权势煊赫，孔府的社会关系上通下达，社会活动能力上及总统、国务卿，下及省巡按使、县知事。孔府依然保有大量祀田、户人，孔府所拥有的祀田数量资料的浩繁，至今学界没有形成定论，据说明代洪武年间，祀田达到 2000 大顷

①（清）徐鼐：《未灰斋文集》，成都：巴蜀书社，2009 年，第 125 页。

②（清）龚自珍：《龚自珍全集》，北京：中华书局，1959 年，第 106 页。

③ 苏舆：《翼教丛编》，上海：上海书店出版社，2002 年，第 78 页。

④ 章太炎：《诸子学略说》，出自《章太炎政论选集》上册，北京：三联书店，1977 年。

⑤ 民吁报：《孔子秋祭之感想》，1909. 10. 10

(60万亩)，清代嘉庆年间仍有1145大顷79大亩(343737亩)。民国建立后，1912年，衍圣公孔令贻向袁世凯政府呈报的祀田数量为1079大顷34大亩(323802亩)，1928年，末代衍圣公孔德成向南京国民政府呈报的祀田数量为1068大顷67大亩(320601亩)。1928年，南京国民政府着手清理孔府祀田，由于孔府调动社会势力的阻挠，直至1937年全面抗战开始前仍然没有完成。

祀孔作为国家尊孔的重要形式之一，也被前清的教学章程所保留下来，各学校设置孔子牌位，分别于开学、孔子诞辰、春秋两丁祭祀孔子。在南京临时政府的临时教育会议上，蔡元培提出“学校不拜孔子议案”，遭到孔府与孔教会的强烈反对，虽然未获得通过，但是最后各方达成妥协，规定“学校只须将旧章程中删除此项，旧新式就可以消灭于无形”。孔教会则指责：“自南京教育部废止讲经读经功令一颁，薄海从风，有逾天宪。孔子之废祀者有矣，孔庙之毁位者有矣。视学者改良校章，注重此点，扫穴犁庭，唯恐不尽”^①。孔教会强烈反对南京临时政府的文化政策，也反映了孔府社会活动能力的强大。

袁世凯掌权后，1912年9月20日，袁世凯发布《尊孔伦常文》，宣称：“天生孔子，为万世师表，既结皇煌帝谥之终，亦开选贤与能之始，所谓反之人心则安，放之四海而准者。总期宗仰时圣，道不虚行，以正人心，以立民极，於以祈国命于无疆，巩固共和于不蔽。凡我国民，同有责焉，此令。”^②这是对孔子地位的重新确立。1913年6月22日，袁世凯颁布《尊崇孔圣令》：“值此波邪充塞，法纪荡然，以不服从为平等，以无忌惮为自由，民德如斯，国何以立。本大总统维持人道，夙夜兢兢，每遇古今治乱之源，政学会通之故，反复研求，务得真理，以为国家强弱，存亡所系。惟此礼义廉耻之防，欲遏横流，在循正轨。总期宗仰时圣，道不虚行，以正人心，以立民极，予以祈国命于无疆，巩共和于不蔽。凡我国民，同有责焉。此令。中华民国二年六月二十二日，国务总理段祺瑞；内务总长赵秉钧，教育总长（董鸿祎）。 ”^③宣布等待各省议员到京后，即查照民国体制，根据古义，将祀孔典礼折衷至当，详细规定，以表尊崇，而垂久远。由此可见袁世凯以着手恢复祭孔礼仪。1913

① 山西宗圣会：《宗圣汇志》，1915年

② 袁世凯：《崇孔伦常文》，《孔府档案选编》，北京：中华书局，1982年，第31页。

③ 《政府公报》第406号

年7月，袁世凯颁布《大政方针宣言》指出：“我国两千年来之社会，以孔子教育为结合之中心，论者或疑国体即变而共和，即孔子亦无庸尊尚，是非不知孔子，抑亦不知共和也。故政府所主张，一面既尊重人民信教之自由，一面仍当以孔教为风化之本，由礼俗所蒸，国基所系，出礼例行，国乃多事，故尊崇至圣，出于亿兆景仰之诚，绝非提倡宗教可比”^①，继续在教育政策上强调儒学的重要性。

1913年11月26日，袁世凯政府下令厘定尊孔典礼，并接见衍圣公孔令贻，并授予一等嘉禾章。1914年1月29日，政府会议议决在全国祭孔，沿用前清祭孔礼仪。1914年2月7日大总统通令全国称：“孔子之道，如日月经天，江河行地，树万世师表，亘百代而常新，凡有血气，咸蒙覆幬，圣学精美，莫于比伦。……所有衍圣公暨配祀贤者后裔，膺受前代荣典，均仍其旧，广征意见，分别厘定，呈核布告，此令。”^②此通令规定各省崇祀孔子，以春秋两丁行祭孔，即农历二月与八月上旬的丁日行祀孔礼，其礼制、服饰、祭品规格当与祭天相同。1914年2月20日，袁世凯颁布了尊孔祀孔的最高规范《崇圣典例》。这是用国家法典的形式规定了孔府享有的特权，具有最高的法律效力和强制性。

二、《崇圣典例》的内容：维护儒学的权威、维护孔府的现实利益

《崇圣典例》颁布的次日，全国各大报纸媒体纷纷全文转载，《崇圣典例》是作为大总统颁布的教令公布的。共七章十八条，第一章世爵，共三条，保留衍圣公爵位，其公爵由宗子世袭罔替，报地方行政长官呈内务部核定批准承袭，同时规定了衍圣公个人所享受的年俸，为每年银币两千元，衍圣公印由国务院铸造并颁发，前清衍圣公印收缴由内务部保存。第二章世职，共两条，将前清时期孔庙奉祀生，改为奉祀官世袭，先贤先儒后裔奉祀生也改为奉祀官世袭。以及奉祀官的年俸为银币一百元。第三章祭祀费，共两条，衍圣公每年祭祀费酌定为每年银币一万两千元，

^① 袁世凯：《大政方针宣言》，《时事汇报》，第1期，1913年。

^② 袁世凯：《尊崇孔圣令》，《孔府档案选编》，北京：中华书局，1982年，第31页。

是其俸禄的六倍之多。但第二条规定没收孔府的祭田,由地方政府清理升科,所得税收由国家征收。将孔府的祭田收归国有,和前清相比,大大削弱了孔府的经济来源,是对孔府特权的抑制。第四章庙官,共四条,详细规定了设置孔庙执事官的名额等级及其年俸,孔庙乐舞生、礼生由衍圣公本人遴选,年俸每年银币三十元,地方上的文庙也设置奉祀官一员,这就将文庙在地方上又复兴起来,客观上挽救了即将消亡的文庙。第五章林庙,共五条。详细规定了孔林与孔庙的修缮事宜与修缮费用由内务部支出。京师与地方孔庙的修缮事宜也由政府支出,林庙奉卫官由曲阜县遴选,俸禄由政府支出。第六章府官,共一条,孔府的官员役员设置由孔府自行选任,但其薪俸由衍圣公本人支付,前清时期孔府设置的府官,如斋奏官、随朝伴官、管勾、屯官等等则予以裁撤。第七章附则,共一条,规定《崇圣典例》所列支付给孔府以及衍圣公本人的费用,由曲阜县知事进行预算报山东省呈内务部审核。

随着而来的是1914年3月12日,袁世凯派总统府秘书财政次长梁士诒至北京文庙代行春丁日祭孔。袁世凯虽然未亲自前往曲阜祭孔,但是这次是以大总统国家元首的名义祭孔,具有重大的影响,对当时的尊孔复古与孔教运动起到推波助澜的作用。随后康有为于1914年4月9日在《不忍》杂志上发表《以孔教为国教配天议》继续鼓吹尊孔复古,定孔教为国教。康氏称:“有孔教乃有中国,散孔教势无中国矣。以孔子配上帝,义之至也,礼之崇也,无易之者也。中国人不拜天,又不拜孔,留此膝何为也”^①。提倡孔教为国教并非空穴来风,早在百日维新时的上书中,康氏就提出:“陈请废八股及开孔教会,以衍圣公为会长,听天下人人入会,令天主、耶稣教各立会长与议定教律。凡有教案,归教会中按照议定之教律商办,国家不与闻。”^②早在康有为的幕后策划下,其弟子陈焕章于1912年10月7日在上海成立孔教会,会章与序例皆由康有为拟定。随着而起的是全国这种尊孔复古组织的兴起,如孔教公会、环球孔教总教会、孔社、孔道会、尊孔会、孔圣会等团体。孔教会成立后,以事务所为全国孔教会的总机关,以《孔教会杂志》为机关刊物。其中陈焕章的《孔教论》对于立孔教为国教的论述最为系统,1913年制宪会议召开后,立孔教为国教

^① 康有为:《以孔教为国教配天议》,《不忍杂志汇编》,1914年第三期,第6-9页。

^② 汤志钧:《康有为政论集》,北京:中华书局,1998年,第279页。

的呼声日益高涨。1913年8月15日，陈焕章、梁启超、严复、康有为、夏曾佑、王式通等人联名向国会参众两院提交了《请定孔教为国教请愿书》，将孔教运动的发展推向高潮。孔教会代表们慷慨陈词“共和国以道德为精神，而中国之道德源本孔教。尤不容尤拔本塞源之事，故中国当仍奉孔教为国教，有必然者”^①。在1913年9月3日孔教会在国子监举行了秋丁祭孔，出席的人数就有数千人，其中不乏当时各界的名流，如梁启超、严复等，政界要员梁士诒、陈昭常等。随后副总统湖北都督黎元洪通电公开表示支持奉孔教为国教。9月17日教育部通电各省：“旧历八月二十七日，为孔子生日，应定此日为圣日，令各学校放假一天，并在该校行礼。”^②孔教运动如火如荼的进行，9月27日，孔教会代表在曲阜召开第一次代表大会，与会者超过两千余人，盛极一时。

三、《崇圣典例》的运用：孔府捍卫自身特权的“民国会典”

《崇圣典例》颁布后，被孔府奉为最高国家法典，确保了孔府的贵族特权利益，因此在孔府的往来文书中被广泛征引，在现存的孔府档案中屡见不鲜。孔府档案是孔府保存的其家族在各种社会活动中形成的档案文书，其卷帙浩繁，共9000多卷，计有25万件档案之多。根据笔者所涉猎的极少的孔府档案中，关于《崇圣典例》的征引有29件之多，兹举数例以简述之。

孔府档案6597—12：“民国九年（1920）六月三十日，衍圣公孔德成咨复山东省长屈〔映光〕呈称：依崇圣典例第四条，应请转饬遵办汇送奉祀官文件至署。故除令圣裔各奉祀官遵照送齐来府再行汇送外相应现行咨复贵省长查照此咨。”^③

孔府档案6597—58：“民国十一年（1922）七月十八日，山东省长公署，致衍圣公府咨称：按照崇圣典例，世袭五经博士应改为奉祀官并开列履历宗图等件清单，送部核办。孔祥瑜、孔庆瑞、孔宪钊等三员核阅印甘各结；东野庆瀛、伏庆绅、曾

^① 《民国经世文编》第39册，上海：上海经世文社，1914年，第49页。

^② 《政府公报·公电》，1913年9月24日，第499号。

^③ 孔府档案6597—12卷，民国九年（1920），六月三十日。

庆源等六员饬缴承袭；查明孔令誉、闵祥麟等五员是否承袭一案。令孔祥瑜查照另单办理并分别发给执照。将上述人员照抄清单及执照，请爵府分别转饬并办理汇总。”^①

孔府档案 6601—04：“1924 年 6 月 18 日，汶上县闾族代表孔宪箴、孔庆宜、孔繁汉等致电衍圣公府陶夫人。风传衍圣公府鬻售中庸书院奉祀官，闻之骇异。想太夫人巾帼英雄，素谙大体，何至有禄利蒙聪，顿蹈陋习。况此项奉祀官颁自政府，崇圣典例列有定章。太夫人谅不至此，或容有流言，诋毁清明。惟苟措施失度，貽笑中外，殊属不雅。祈将来改选奉祀官，如何章程，普示族知，以便遵照。”^②

孔府档案 6611—03：“族人孔昭泰、孔宪增等禀称为续修支谱事，恩准核办案情，衍圣公府查该族人实系孔氏支派。准予续修支谱三本。一本移送遵化县查找备案，并希遵照崇圣典例，优免一切杂征差徭。”^③

孔府档案 6649—01 卷：“民国四年（1915）五月廿日，衍圣公府致直隶大名县知事移，称至圣后裔优免差徭历代相沿，民国三年（1914）三月十九日，大总统教令公布崇圣典例，荣典、祀典悉仍其旧，查有仙源族人七等执事官孔宪周等流寓直隶大名县，请烦查照，一切杂泛差徭，概予优免。”^④

孔府档案 6743—25：“民国九年（1920）九月九日，衍圣公孔德成致东阿县知事方家永公函称：查萧振刚在东阿县公署管押，后携眷逃逸；有人具保，然无力代垫；其间情弊、无从臆度。且萧振刚欠银甚巨，又查崇圣典例，函复知事，请烦查照，将保人拘案严追，责其垫缴所欠之银；并查揖萧振刚归案惩办；遗产变价 36 元，暂存县库，俟欠款如数追齐，解送来府。”^⑤

在以上所列举几卷中，第一卷涉及孔庙奉祀官的袭封，衍圣公与山东省长援引《崇圣典例》。第二卷也涉及袭封人员名单的上缴问题，第三卷孔氏族人恳请免除差徭也是援引《崇圣典例》条文，第四卷衍圣公与地方政府函，援引《崇圣典例》以免除族人的差徭。第五卷为衍圣公为催缴欠银致地方政府。可见孔府档案中援引

① 孔府档案 6597—58 卷，民国十一年（1922），七月十八日。

② 孔府档案 6601—04 卷，民国十三年（1924），六月十八日。

③ 孔府档案 6611—03 卷，民国五年（1916），正月初二日。

④ 孔府档案 6649—01 卷，民国四年（1915），五月二十日。

⑤ 孔府档案 6743—25 卷，民国九年（1920），九月九日。

《崇圣典例》的地方太多，由于孔府档案卷帙浩繁，整理完成可能尚需数年时间，所以笔者不可能完全罗列《崇圣典例》的征引与用，总而言之，《崇圣典例》作为民国政府颁布的国家法典，具有最高的法律效力，其应用几乎涉及孔府社会活动的方方面面，如袭封、宗族、属员、租税、财务、文书、庶务，它堪称探究孔府在民国特权的“百科全书”。

四、《崇圣典例》的修订：迎合袁世凯帝制复辟

随着形势的发展，《崇圣典例》已不能完全适应帝制时代尊孔崇儒的规格与典制。所以修改与“完善”是必要的。1915年1月18日，袁世凯以大总统名义颁布《教令第二号》修订《崇圣典例》，国务卿徐世昌附署发布。《崇圣典例》共修改三条，分别是第六条、第七条、第十七条。第六条规定衍圣公每年祭祀费由祀田租税内支給，取消原有的祭祀费每年一万二千元。第七条则明确规定了衍圣公府原有祀田恢复，祀田租税由衍圣公自行征收，衍圣公府鼎盛时期有祀田两千多顷，这是巨大的一笔经济收入。并且要求地方政府保护孔府的祀田。第十七条恢复孔府的原有府官，恢复管勾以及屯官及衙役，但是斋奏与随朝伴官则不予恢复。这样几乎恢复了前清时期给予衍圣公府的所有优渥政策，孔府又恢复了在封建王朝时期的一切显贵与尊荣。袁世凯复辟帝制的步伐继续加速，任命衍圣公孔令貽为筹安会名誉理事。孔令貽屡次向袁世凯上折劝进，孔令貽为袁世凯上的奏折：“政事堂代奏，皇帝陛下圣鉴：窃维俯顺民情，允国民之拥戴，仰承天命，建皇极之谟猷，化日当阳，慰四海元元之望，圣谟启运，宏万年不丕之基，令貽等守先圣尊王之意，输瞻云就日之诚，不胜欢忭鼓舞馨香庆祝之至。衍圣公孔令貽统率庙廷各官、孔氏族众及各先贤儒奉祀官等谨奏。”^①

1916年，袁世凯称帝后继续给予孔府更高礼遇，加封孔令貽郡王衔，赏赐“紫禁城骑马”。随着袁世凯公然宣布称帝，蔡锷、唐继尧、李烈钧在南方发起护国战

^① 孔令貽：《拥戴袁世凯称帝奏稿及电文》，选自《孔府档案选编》，北京：中华书局，1982年，第44页。

争，出兵讨伐袁世凯。袁军节节失利，南方各省宣布独立，袁世凯被迫宣布取消帝制，但仍以大总统自居，在众叛亲离中病死。袁世凯复辟失败后，衍圣公并没有对帝制彻底绝望乃至放弃，而寻找新的复辟势力。1917年7月张勋复辟，虽然这场闹剧只持续了十多天，但对衍圣公无疑是巨大的鼓舞，随即发起为张勋建立生祠启示，并通电全国。启示称：“为张上将军建筑生祠启，从来建祠立社，所以报功德也。自民国肇建以来，无不受乱党残害，即为土匪所劫掠，土地人民，到处糜烂，天下几无完善之区。而我曲邑揭安堵如坟，其惟丁武上将军张少轩先生驻镇兖州，有以捍卫之乎。建祠立社以报之，不为过。兹拟在南池旧址文昌祠内建筑张上将军生祠，我邑土地人民既无不受其庇荫，则宗德报功各输资财，以襄义举，当无不踊跃三百也，此启，二月初七日。”^①从这则启事中，可以看出衍圣公孔令贻对于帝制的热情，孔府的权势与帝制是荣辱与共的关系。

五、《崇圣典例》的废除：孔府特权的终结

《崇圣典例》的颁布与修改后再颁布都是在袁世凯时期完成的，规定孔府享有的各种特权，堪称尊孔崇儒的“民国会典”，《崇圣典例》被孔府频繁的征引而获得更多的经济利益，而随后的民国历届政府都对《崇圣典例》持默认态度，这不能不说是民国时期一个特色。一、衍圣公的封号得到保留并延续至1935年，民国政府才下令改衍圣公为大成至圣先师奉祀官。二、衍圣公府与中央政权及地方政权的往来中依然保持公务往来，衍圣公本人与政府政要及文化名人保持着礼仪往来。《崇圣典例》被孔府频繁地征引，来实现自己的利益。三、衍圣公府依然保留许多经济方面的特权，孔府依然占有大量的祀田、私田，并且可以获得巨大的地租收入。1928年国民政府内政部呈请取消衍圣公封爵并没收祀田，并为此事设立了清理孔庙祀田委员会并且编写了组织章程共六章十五条。

孔府对于自己的既得经济利益进行最大的争取，1928年末衍圣公孔德成被迫呈

^① 孔令贻：《发起为张勋建立生祠启事》，节选自《孔府档案选编》，北京：中华书局，1982年，第44页。

请取消封号要求保留祀田，孔祥熙反对没收祀田并拟出祀田收入的分配办法。孔德成《告全国同胞书》反对蔡元培废止祀孔没收祀田的提议，并且致电蒋介石、孔祥熙、阎锡山等政府要员共同反对蔡元培废止祀孔没收祀田的提议。孔府几乎发动了全部力量来捍卫其既得利益。孔府成为中国历史上经久不衰、世代腾黄的特殊公爵，根本原因在封建土地私有制。

《崇圣典例》的废除以及对孔府特权的终结，是在人民解放战争节节胜利、曲阜解放以后实现的。1948年12月，曲阜解放后，中国人民解放军对孔府、孔庙、孔林进行军事接管，作为历史古迹加以保护。1950年以后，当地农民在人民政府的领导下，根据中国共产党所颁发的《土地法大纲》和人民政府《土地改革条例》的规定，把孔府土地分配给了当地农民，历史上延续两千多年的对孔府的优渥政策彻底废除，标志着孔府特权被彻底废除，《崇圣典例》也湮灭在历史的长河中。

论中国遗嘱设立居住权的立法模式与变革

——以大陆法系居住权制度为中心

贾靖瑶^①（泰国格乐大学国际学院法律与管理专业）

Legislative Models and Reforms of the Establishment of Right of Habitation by Will in China: An Analysis Based on Civil Law System

摘要：大陆法系的居住权制度已经历经岁月的磨砺，发展为成熟的制度体系，主要划分为法国法的单一性居住权模式和德国法的双重居住权模式。此外，各个国家针对居住权也都设置了具有本国特色的居住权条款。同法国民法典的模式相类似，中国目前属于单一的居住权模式，但是由于居住权法律制度的粗糙，在遗嘱设立居住权领域存在很多待解之惑，诸如对法条中“参考使用”的理解，何种遗嘱形式能设立居住权，遗嘱设立居住权的登记效力问题，多个居住权能否共存，乃至共存时多个居住权如何划分各自使用区域的问题。通过对大陆法系国家民法典中居住权主要模式和特色制度进行参酌和分析之后，中国遗嘱设立居住权也存在很大的变革和完善空间，除了具体制度的借鉴外，也可以拓展居住权的权利设立目的，使遗嘱设立的居住权具有更多样性的功能，同时也赋予居住权人更宽泛的权利。

关键词：遗嘱设立居住权，居住权，立法模式，变革，大陆法系

Abstract: Through years of evolution, the right of habitation system in the civil law system has been well developed. This system is mainly divided into the French-style single right

^① 贾靖瑶，泰国格乐大学国际学院法律与管理专业博士在读生。

of habilitation model and the German-style dual rights of habilitation model. In addition, unique provisions regarding the right of habilitation have been established in countries. Currently, China follows a single right of habitation model, similar to that in the French Civil Code. However, due to the presence of the rudimentary legal system regarding the right of habitation, there are many uncertainties in the field of establishing a right of habitation by will in China. These uncertainties cover the interpretation of the term “use by reference” in the relevant legal provisions, the types of wills that can be used to establish the right of habilitation, the effectiveness of registration in the establishment of the right of habilitation by will, whether multiple rights of habitation can coexist and how to divide the usage area among multiple rights of habitation when they coexist. The main models and characteristic systems regarding the right of habilitation in the civil codes of the countries that adopt the civil law system were studied and analyzed. It was found that there is significant room for reform and improvement in the establishment of a right of habitation by will in China. In addition to drawing lessons from specific legal systems, it is also possible to expand the purpose of establishing the right of habilitation, thus giving the right more diverse functions through such establishment and granting the wider-ranging rights to the holder of the right of habitation.

Keywords: establishment of the right of habilitation by will, right of habitation, legislative model, reform, civil law system

1. 引言

民法典施行已近两年,居住权作为民法典立法的亮点之一,从跻身民法典之前至今仍在学界有着居高不下的热度。遗嘱设立的居住权在学理上被归属为意定居住权,由于我国现有的居住权法律条文较少,因此学者们对未提及的法定居住权与裁判居住权讨论较多,却鲜少涉足遗嘱设立居住权的问题。然而在实践中,通过遗嘱的方式设立居住权因其更灵活的处理方式,即在解决更大范围主体的居住问题的同时还能保障所有权的安全性,故而有更宽泛的适用空间和更强效的适用性。民法

典第三百七十一条规定，“以遗嘱方式设立居住权的，参照适用本章的有关规定”，力图通过该条文解决遗嘱设立居住权的相关问题，笔者之疑惑也基于此而生：遗嘱设立的居住权究竟何时生效？一份遗嘱上可否并存多个居住权？如果不能并存，如何处理这些居住权？如何可以并存，如何划分多个居住权人的权利范围？笔者希望通过大陆法系国家遗嘱设立居住权的立法模式和特色的设置进行梳理与分析，为我国民法的改革和适用提供一些新的思路。

2. 大陆法系遗嘱设立居住权的立法模式及特色设置

2.1 法国法模式——单一居住权

周枬指出以遗嘱的方式授予某人居住权的形式比罗马法中的人役权产生更早，只是最初作为一种法律事实而不是法律权利存在。^① 为了维护遗嘱人的自由意志，在人役权设置之后仍被保留了这种权利事实的设置方式，而后一直沿用至今。法国民法典虽开了对罗马法继受的先河，但是在居住权的相关规定上并没有对物权进行移植，而是由法国的学者们采用物权的概念并对其进行了分类，后来学界对此形成了普遍共识，如高富平也认为居住权在物权下的归属路径与罗马法有着较大差异。^②（见表1）法国民法典中的居住权设置是广义的单一居住权形态，无论是婚姻家庭关系中设立的居住权还是遗嘱设立的居住权，又或是合同设立的居住权都遵从居住权编下之相关规定。法国民法典中的居住权特征如下：一，设立方式主要有法律设立和意思设立；二，权利消灭途径有：1. 权利人法律意义上死亡与事实死亡；2. 约定的期间到来；3. 所有权与居住权竞合发生权利混同致使居住权灭失；4. 30年的权利期间经过未行使权利；5. 权利客体的灭失；三，权利依据及权利范围：依据权利文书及法律条文确立居住权的相关内容，权利范围也由不同种类的权利证书做出具体规定，未写明的按照法律条文确定权利范围；四，居住权人权利：有权和其家庭成

^① 周枬：《罗马法原论（上册）》，商务印书馆1994年版。

^② 高富平：《物权法原论：中国物权立法基本问题研究（中）》，中国法制出版社2001年版。

员在权利对应的住宅内进行日常生活；五，居住权人义务：1. 不得出租与转让；2. 对住宅需进行满足日常生活的维修与维护义务。^①

表 1：罗马法与法国民法典中居住权在物权下的归属路径

罗马法	物权-他物权-享用物权-役权-人役权-居住权
法国民法典	物权-主物权-所有权的派生权利-居住权

遗嘱设立的居住权在权利设置上基本类似于居住权，但同时还借鉴了继承编有继承权配偶的权利转换思路，^② 更为细致的设计了健在配偶的居住权条款。于第三卷第一章继承中有继承权的配偶一节中规定了健在配偶拥有为期一年的临时居住权，以及被继承人死亡后，实际占有住房的健在配偶对住房的永久居住权，并且此种永久居住权排除了被继承人按照公证遗嘱剥夺了健在配偶的居住权的情况，健在配偶仍有权依据法律以及赠予取得住宅的居住权。这种居住权的设置源于法律对有继承权的健在配偶的体恤，基于此，健在配偶还被赋予了更多的权利，他们有权要求制作不动产的状态说明书以及住宅内家具的清点手册，综合评估后如果认为住房无法满足健在配偶的居住需求的，他们还有权出租房屋，并有权取得出租的孳息来贴补自己支付新居所的花费。除此之外，为了更好的保护健在配偶的权利，法国民法典还专门设置了一个为期一年的权利期间，用来保障健在配偶表达其享有居住权的意愿。虽然以上的设置已经体现法律对有继承权的配偶足够的理解与体贴，然而法国民法典又设置了协议转换居住权的条款，利用权利转换终生定期金或者本金的方式，灵活的解决了健在配偶的现实难题，进一步强化了居住权的实用性。

日本民法在借鉴大陆民法典时出于与中国同样的原因，受儒家思想影响较深，“养儿防老”的观念深入人心，认为其他法律条文可以解决此部分的实务难题，无须多此一举专门设立法律进行规定，故而摒弃了对居住权部分的法律移植。但是日本在民法典继承时部分借鉴了法国民法典中的配偶居住权的相关规定，故而，日本民法典中的配偶居住权也包括长期居住权^③和短期居住权两种。但是日本民法典中的长

^① 罗结珍（译）：《法国民法典》，北京大学出版社 2010 年版。
^② 规定于《法国民法典》第三卷取得财产的各种方式第一编继承第三章继承人第二节有继承权的配偶的权利。
^③ 规定于《日本民法典》民法第 1028 条至第 1030 条。

期居住权不能通过遗嘱设立，如果遗嘱中出现了类似或者直接的设立长期居住权的字眼，则视为是一种遗赠。^① 长期居住权的期限至健在配偶生命终止，但另有约定的从其约定。并且还规定了办理居住权登记的义务人是房屋的所有权人。^② 此外，长期居住权的居住权人有权通过各种转让方式取得收益。短期居住权则极具日本法律的特色，基于当地的判例^③形成。规定了健在配偶只要在继承开始时居住在争议建筑物内的，就天然的取得了临时居住权，无须取得其他继承人的同意。这种天然的居住权的权利基础来自于法定债权。作为一种临时居住权，短期居住权的期限很短，但是不足六个月了，法律做了补足 6 个月的法律保留。此外，瑞士民法典中的居住权有着最为严苛的人役权限制，也采用了类似法国的单一性立法模式。居住权人的义务也更为严苛，需要为设立居住权的房屋购买最基本的灾害保险，相应的当发生理赔时，居住权人也可以请求对应的赔偿。意大利民法典中居住权也是采用此模式，其居住权的主体明确涵盖了经过认养的私生子女及养子女与领养子女。

2. 2 德国法模式——双重居住权

德国民法典以法国民法典为奠基，但是有着其独一无二之光辉，法学史上同法国民法典处于并列重要地位，德国人融入血液中的周密认真在法律的设置上同样表现的入木三分。德国民法典中居住权在物权下的归属路径与法国民法典中的差别很大，主要是源于两国物权体系的极大差异，并且德国虽然是最大程度继承罗马法物权体系的国家，但其仍独树一帜的建立了自己的物权体系。^④（见表 2）此外，德国民法中的物权法体系无论在体系设计上，还是在贯彻执行上都给予了最大的关注，无需讳言，其物权理论也别具一格。德国的居住权跳出了单一性居住权的桎梏，除了传统的短期居住权还增设了长期居住权，对居住权的适用范围进行了极大的扩展，

^① 吉田克己：《2018 年相続法改正の意義と残された課題》，载《土地総合研究》2019 年夏号第 8 页。

^② 见《日本民法典》第 1029 条的规定：“房屋所有权人负有为配偶取得的配偶居住权办理设立登记的义务。”

^③ 『民法の一部を改正する法律』，法務省，<http://www.moj.go.jp/content/000116009.pdf>，2020 年 12 月 9 日。

^④ 高富平：《物权法原论：中国物权立法基本问题研究（中）》，中国法制出版社 2001 年版。

衍生了更多多样性的权利功能。

表 2：法国民法典与德国民法典中居住权在物权下的归属路径

法国民法典	物权-主物权-所有权的派生权利-居住权
德国民法典	物权-限制物权-役权-限制人役权-居住权

德国民法典中的短期居住权与长期居住权有着截然不同的特点。短期居住权有以下特点：一，限制人役权的属性决定了它不能转让；二，居住权的权利客体可以是全部建筑物，也可以是建筑物的一部分；三，权利主体的范围除了居住权人以外，还囊括了“提供扶持和护理的必要人员”；^① 四，居住权人的权利包括：1. 请专家确定住宅的状态；2. 占有、使用的权利；3. 无因管理费用的偿还请求权；4. 居住权正常损耗的免责权；五，居住权人的义务包括：1. 维持原物原样；2. 不得改造建筑物；3. 通常限度内的修缮与更新；4. 破损的通知义务；5. 对所有权人修缮与更新的容忍义务。除此之外，德国民法中还有一个别致的权利设置——同屋居住权，居住权人和所有权人都可享有同屋居住权，并且该权利可以与居住权同时共存与一个标的物之上。^② 与短期居住权不同，长期居住权最大的特点就是它的可处分性，其处分方式多样，可以进行转让、租赁，甚至是继承。长期居住权的设立主要依赖权利人之间的协商一致，加之登记部门的监督。并且，长期居住权可以由多个居住权人按份共有，并依据时间的先后顺序实现其权利，如曾经风靡一时的分时度假权就是长期度假权最具代表性的权利之一。如同居住权人有应尽的义务一般，长期居住权人也需遵守法定的义务，包括合理使用房屋的义务，特殊情况下让与住宅需经所有权人同意的义务，对让与时发生的权利继受的法定承担义务。^③ 由于长期居住权不限制转让且可继承，因此其消灭方式自然而然的排除了居住权人事实死亡和法律死亡的情形，只规定了约定期限届满与合同被废止的两种消灭方式。此外，合同可以约定请求权以及回复让与从而达到特别终止权的效果，但是在法律条文中并没有直接对特别终止权进行阐述。除了上述两种居住权外，德国还有一种建筑物造价补助居住

① 陈卫佐：《德国民法典》，法律出版社 2006 年版。
② 高富平：《物权法原论：中国物权立法基本问题研究（中）》，中国法制出版社 2001 年版。
③ 见于德国《住宅所有权与长期居住权法》第 32 条至第 41 条规定。

权，由于其中部分条款争议较大，故在此先略去相关介绍。

遗嘱设立的居住权可以由权利人自由选择设立的权利形式，既可以选择设立短期居住权，也可以选择设立长期居住权。遗嘱设立的短期居住权适用民法典中物权法一编的用益权与居住权的相关规定。与之相类似，遗嘱设立的长期居住权也适用德国《住宅所有权法》的相关规定。不同于法国民法典，德国民法典在继承法一编中没有针对特别的主体进行关于遗嘱设立居住权更详细的条文设置。

2. 3 总结：

法国民法典虽以罗马法为其法律拓本，但是在居住权的部分充分融合了契约自由原则，权利人甚至可以通过契约恣意的约定合同期限、合同范围、是否有偿，乃至可否转让，为以后居住权的发展预留了无限的空间，体现了立法者的高瞻远瞩，为民法典提供了持久的生命力。法国民法典中采用的是单一性的居住权，具有“放之四海皆准”的效果，渗透了罗马法传统居住权的理念，其设置目的也是保证家庭成员的基本生活需要，以及对家庭弱势力量的关怀和帮扶。特色设置则体现为法律对健在配偶居住权的相关规定，通过设立临时居住权和长期居住权，保障了健在配偶在被继承人去世之后各个阶段的基本生活和居住权利，并且考虑到遗产不足情况下健在配偶可以通过对房屋进行收益从而作为新居所的资金的情况。法律规定的如此细节又具有人性化，其背后立法者的法律素养与法律功底可见一斑。

德国民法典中居住权才用的是短期居住权与长期居住权双重居住权的设置，在最初立法时就突破了传统居住权的羁绊，其居住权除了有保障家庭成员及为家庭成员提供服侍和护理的相关人员居住的权利外，还拓展出新型居住权——经济性居住权，属于长期居住权，被规定于《住宅所有权法》中。这样的特色设置将居住权从单纯的救助行权利延伸至投资领域，无论是设置目的还是适用范围都进行了巨大的革新，不仅为学者们提供了更多的理论研究方向，在实践中也取得了可喜的成果。欧洲的分时度假制度作为一种长期居住权，已经形成了成熟的法律体系，并被很多国家作为制度借鉴的原始拓本。

3. 我国遗嘱设立居住权适用的难题及解决

我国居住权自入典以来还不到两年时间,作为民法典的新成员在适用上存在着较大的制度缺口,在实务中寻找法律依据时也时常有“捉襟见肘”的窘迫。遗嘱设立居住权自然也存在着很多适用方面的疑问,主要有以下几点:

3.1 对 371 条“参照适用”的理解

我国民法典第三百七十一条规定:“以遗嘱方式设立居住权的,参照适用本章的有关规定。”关于参照适用的认定,拉伦茨认为是一种技术手段,目的是避免赘述,简洁明了。^①王利明教授认为参照适用意味着授予了法官自由裁量权,同时也意味着法官需要进行一次找法的过程,目光需来回穿梭于事实与法律之间,不仅需要对相似的构成要件进行辨别,还要对相似的法律关系进行区别,筛去不适用的规范,由此也对法官提出了更高的论证要求。^②裁判者在找法的过程中需要考虑具体的参照方式,对于不参照的情形也应给出具体理由。王雷认为参照适用要求法律适用者在一定的范围内形式自由裁量权,选择参照的具体时间与适用方式,并根据不同的适用情形进行有效的排除与调试。^③根据上述学者的描述,参照适用的过程其实是找法的过程,参照适用的实质是一种填补法律漏洞的技术手段,同时也是一种法定的类推适用。它的适用条件是立法者未规定的某一法律环节,当未规定的这个环节产生纠纷后,裁判者发现这部分法律关系与已规定的某法律部分高度类似或是原理相通,如果法律做出规定,一定也是类似的规定,^④此时就为参照适用提供了发挥作用的契机。

遗嘱方式设立居住权既然要参照适用居住权一章的规定,那么就有必要对居住权一章可以适用的规定进行汇总。可以适用于遗嘱设立居住权的情形有:1,设立时

^① 卡尔·拉伦茨:《法学方法论》,黄家镇译,商务印书馆 2020 年版。

^② 王利明:《民法典中参照适用条款的适用》,载《政法论坛》2022 年 1 期。

^③ 王雷:《参照适用法律技术是照亮大民法典的阿拉丁神灯》,在《北大法律评论》2020 年第 2 期,38-48。

^④ Rütters, Fischer, Birk. Rechtstheorie, 10. Aufl. C. H. Beck, Rn, 2018, p. 889.

需进行登记,居住权自登记时生效;2.不得继承、转让,未经许可不得出租;3.权利消灭方式包括期限届满和权利人死亡;4.权利消灭后有办理注销登记的义务。此外,遗嘱设立居住权基于遗嘱而成立,故而也应遵循继承编遗嘱的相关规定。一种法律权利同时适用物权编和继承编两个部分的法律,难免会发生法律责任的竞合或者法律条文适用上的困惑,如下文要探讨的遗嘱设立的居住权究竟是必须适用居住权中采取书面形式的条款,立遗嘱的方式如果没有书面形式,居住权能否成立;再如遗嘱设立居住权的登记到底是按照居住权条文中产生生效的效果,还是产生对第三人的效力等。笔者认为,民法典第三百七十一条中的“参照适用”不能一概而论,还需在具体问题中讨论具体的参照适用路径。

3. 2 何种遗嘱形式能设立居住权

我国民法典中明确规定,居住权的设立需采用书面形式,遗嘱设立的居住权当然也毋庸置疑的需要遵循采取书面形式的约束。遗嘱的六种形式包括自书遗嘱、代书遗嘱、打印遗嘱、录音录像遗嘱、口头遗嘱和公证遗嘱,其中自书遗嘱是遗嘱人自己书写于纸面之上,自然符合“书面形式”的要求;代书遗嘱由见证人代为书写,并要求遗嘱人签字确认,也需成文于纸面,故而也符合“书面形式”的要求;打印遗嘱本身就要求书面的表现形式,也符合“书面形式”的要求;录音录像遗嘱不是书面形式,但是民法典第四百六十九条将电子数据交换、可供随时查看的数据电文等可以“有形的表现所载内容”的形式视为书面形式,录音录像的内容虽不是文字形式,但其内容比文字形式更直接更丰富,并且符合有形的表现所在内容的要求,因此可以视为是一种书面形式;^①口头遗嘱是危机情况下遗嘱人真实意思的表达,由于时间上的紧迫性,只能基于见证人口头表达,因而也不符合“有形的表现所载内容”的要求,难以认定其属于“书面形式”;公证遗嘱经过公证机构认证,具有其他遗嘱难以比拟的权威性,必然会有相关的证明程序,因此毫无疑问的符合“书面形式”的要求。综上,遗嘱的六种形式中除了口头遗嘱,其他的遗嘱都符合“书面形式”的要求,即其余的五种遗嘱形式都可以设立居住权。

^① 席志国:《居住权的法教义学分析》,载《南京社会科学》2020年版,第9期,89-97。

3. 3 遗嘱设立居住权的设立时间问题

关于居住权何时设立,学界通说有两种观点:登记设立说与继承时设立说。其中,登记设立说常常被拿来与登记对抗说一起讨论。一部分学者,如崔建远认为在遗嘱继承结束之后,居住权在登记部门进行了登记才是完整的居住权设立过程。^①还有部分学者认为,遗嘱生效时居住权设立,此时的居住权仍需到登记部门进行登记,但登记的意义是公示效力,目的是对抗第三人。继承时设立说,有学者也称遗嘱生效设立说^②,这种观点认为相较于民法中居住权规定的登记时设立的条文而言,遗嘱设立的居住权更适用继承的相关规定,即遗嘱生效时,也就是继承开始时居住权设立^③。这两种观点虽相左,但各自的拥趸不在少数。还有的学者将遗嘱设立居住权通过不同的方式分化为遗嘱设立居住权与遗赠设立居住权两类,并通过对遗嘱和遗赠的性质进行分析后,得出遗嘱设立适用登记设立说和遗赠设立适用登记对抗说的结论。^④

笔者认为登记设立说的观点尚有待商榷,遗嘱设立居住权如果必须等到登记之后才能取得权利,那么遗嘱生效后居住权人居住权的权利状态该如何评估,居住权作为一个具有优先性的权利,在其他遗嘱继承人的遗产权利已经尘埃落定的时候仍处于不确定的状态,这样会导致法律逻辑陷入混乱。此外,继承有两个阶段:第一阶段是继承开始后至遗产清算前,遗产由全部继承人概括共有,第二阶段是遗产清算后至遗产分割结束,遗产再次分割,最终形成遗嘱人的意思表示效果。^⑤按照继承的两阶段理论,第一阶段结束后,遗嘱设立的居住权会随着其他遗产由全部继承人概括共有,但是如何继续进行至第二阶段,就会与民法典中居住权不能转让的条款

① 崔建远:《中国民法典释评·物权编(下卷)》,中国人民大学出版社2020年版。

② 刘琬乔:《以遗嘱方式设立居住权对登记规则的参照适用》,西部法学评论2022年版,第4期,117-132。

③ 房绍坤:《论民法典中的居住权》,载《社会科学文摘》2020年版,第9期,69-71。曾大鹏:《居住权的司法困境、功能嬗变与立法重构》,载《法学》2019年版,第12期,51-65。

④ 郭红伟,金俭:《遗嘱方式设立居住权的法律适用冲突及消解路径》,在《南京社会科学》2022年版,第7期,81-92。

⑤ 张平华,刘耀东:《间接代理制度研究——以〈合同法〉第402条与第403条为中心》,载《北方法学》2009年版,第3期。汪洋:《民法典意定居住权与居住权合同解释论》,载《比较法研究》2020年版,第6期。

相冲突，既然继承人不能对居住权进行转让，那么登记设立说也就没有说服力了。因此，笔者认为相较而言，遗嘱设立居住权的设立应采用遗嘱设立说和登记对抗说更为合理。

3. 4 一份遗嘱上存在多个居住权的问题

我国民法遵循一物一权原则，即一个物上只能存在一个所有权和一个具有排他性的他物权。两个相互排斥的他物权不能同时存在于一物之上，但是如果两个用益物权彼此不排斥，那么就具有了共同存在于一物之上的可能性。^① 居住权作为一种物权性权利，相较于债权而言具有优先性和排他性，甚至连所有权都要屈居居住权之后，这是由于居住权是所有权人在自己所有权的基础上建立的权利负担。但是同一客体之上的多个居住权之间却不会相互排斥，因此所有权人可以在自己一个所有权标的物上设立多个居住权。一个物上如果有多个抵押权，这些抵押权的前后顺序主要取决于登记的先后，已登记的优先于未登记的，先登记的优先于后登记的，同时登记和都未登记的按比例清偿。一个物上如果有多个租赁权，由于租赁合同是同时履行的合同，因此多个租赁权可以同时行使。相较于抵押权合同而言，居住权合同更类似于租赁权合同，也是一种同时履行的合同，多个居住权可以同时作用于一个权利客体，但是此时，居住权人对于权利客体的适用范围又该如何确定呢？笔者认为，无论是遗嘱设立的居住权，还是合同设立的居住权，都属于意定居住权，即权利人的意思表示优先，如何遗嘱中或是合同中有约定各个居住权人对权利客体的适用区域的，按其约定；没有约定的，合同设立的居住权可以由权利人与所有权人之间协商确定各个的区域，遗嘱设立的居住权在继承开始后遗产分割结束前由居住权人和遗产管理人协议确定，在遗产分割结束后则由遗嘱继承人与居住权人协议确定；达不成协议的，合同设立的居住权由所有权人确定居住权人的适用区域，遗嘱设立的居住权在继承开始后遗产分割结束前由遗产管理人确定居住权人的适用区域，在遗产分割结束后则由遗嘱继承人确定居住权人的适用区域。如此的设计是因为，居住权是居住权人出于自愿为自己设立的权利负担，一旦设立了居住权，所有权人就

^① 刘家安：《物权法论》，中国政法大学出版社2015年版。

转变为类似于“房东”的角色，对房屋拥有所有权，但其所有权又需要让位于居住权，虽不直接占有使用住宅，但仍掌握着住宅的根本修缮维护大权，因此居住权人在确定各个占有使用的区域时需经过所有权人的同意。如果居住权人难以因为各自占用使用的区域达成合意，在继承开始后遗产分割结束前遗产管理人作为遗嘱人授意的角色，此时代理了遗嘱人的身份，由其确定各个居住权人的适用区域，遵循的是民法典第一千一百四十七条中遗嘱人“实施与管理遗产有关的其他必要行为”；在遗产分割结束以后，所有权已经转移到遗嘱继承人的名下，此时遗嘱继承人成为新的所有权人，居住权人而权利也成为新的所有权人的权利负担，故而在居住权人难以因为各自占用使用的区域达成合意时，遗嘱继承人享有建立在自己所有权上的最终的决定权。

4. 大陆法系居住权对我国变革的启示

我国的居住权制度采取的是法国法模式，即传统单一性的居住权模式，当前制度设置的目的也和法国居住权一样，是出于帮扶性质的保障特定人群的基本生活居住。在对大陆法系国家民法典中居住权主要模式和特色制度进行参酌和分析之后，虽然具体的国情相隔甚远，但是法国法和德国法模式中许多精巧的制度设计在我国遗嘱设立居住权的问题上有着适合的生长和发展空间。故而，笔者抽丝剥茧挑选出几种适合我国的不落窠臼地制度设计，放之于我国的国情与法治环境背景之下，探讨这些标新立异的巧思与我国遗嘱设立居住权的适配性和可行性。

4.1 遗嘱设立居住权折价制度的引入

法国民法典中设置了健在配偶用益权转换居住权的条款，健在配偶有权对遗嘱人通过遗嘱或遗赠方式设立的用益权单独提出请求，将其转换成终生定期金；也可以以继承人的身份同其他遗嘱继承人一起提出转换终生定期金的请求。如果继承人之间能够协商一致，自行转换即可；如果难以达成一致意见，则需提交法院由法官进行裁决：法官经过审理后认为不符合转换条件的，转换不得进行，仍由健在配偶享有其用益权；法官认为转换理由可行的，则通过对物上的担保以及债权进行综合

考量后确定计算指数和方法，最终得出一个与用益权相称的终生定期金数额。此外，健在配偶也可以通过与其他遗嘱继承人协商一致的方式从而将用益权转换成本金。这样的规定相较于我国的居住区立法而言更有价值，其一，法律法规的内容更加细腻入微，彰显了法律设置的人性化和对社会公平的追求；其二，条文的设计更灵活，健在配偶可以选择用益权，但是对所有权人而言，用益权的行使会影响到其对住宅的正常占有和使用。但是如果健在配偶选择了将用益权转换为本金或终生定期金，则是一种双赢，不仅健在配偶享受了其应有的权利（只是转换成了金额），而且所有权人的所有权也不必承担任何权利负担。

用益权转换制度的设计兼具科学性和实用性，在我国的居住权制度中也是值得进行尝试的。我国民法典第三百六十八条规定，居住权无偿设立，但是合同约定为有偿的也可以有偿设立。故而在此，暂且把居住权分成有偿设立与无偿设立两类。有偿设立的居住权中，居住权人尚且需支付不高于租金的金额作为其取得居住权的对价义务，因而也就谈不上用益权的转换了。无偿设立的居住权依合同或遗嘱方式设立，是所有权人为自己权力设置的负担，这样就有了转换的可能性。虽然居住权的设立可以是所有权人一方的意思表示，但是设立权利的结果仍是一方享有权利一方承担义务，并且承担主要义务者还是设立权利的一方，故而在居住权人受领了居住权之后，权利的消灭自然也需要参考居住权人的意思表示。因此，用益权转换的思路在我国的遗嘱设立居住权制度可是可以尝试的。但也不是所有的居住权都能进行转换，转换的进行只能囿于遗嘱设立的居住权之中。并且，居住权的设立是为了给居住权人提供居住场所以维持其日常的基本生活，与此同时，居住权的行使也影响了所有权人所有权的正常运行，如果规定居住权人享有转换的选择权，选择不转换的，就按照原来的模式占有使用权利；选择转换的，居住权人一次性获得金额补偿，所有权人得以取得其全部所有权能。

4. 2 经济性居住权的引入

经济性居住权，也称投资性居住权，是挣脱了社会性居住权的一种功能的拓展和转化。这种转化不仅是立法技术发达的表现，还充分的适应了现代化的立法要求，由于物权法定原则的限制，使用者不能随意的创设物权，但是这种通过在原有的物

权之下拓展权利功能的方法，极大的提升了居住权的适用范围。^① 申卫星和杨旭认为投资性居住权虽实现了社会性居住权的功能转化，但其实仍以社会性居住权的为奠基，围绕的主体也仍以婚姻关系和家庭关系为主。^② 经济性居住权通过将所有权与居住权进行分离的方式，让所有权人拥有房屋的产权，居住权人通过有偿的方式实际占有使用房屋，既减轻了所有权人购置产权的经济压力，又解决了居住权人对房屋的使用需求。^③

经济性居住权的主要表现形式有：分时度假制度、长租公寓、合资建房、以房养老模式等。其实我国实务中已经尝试过分时度假制度。分时度假制度是一种典型的长期经济性居住权，其设计初衷是解决度假区的别墅价格昂贵，仅凭单一家庭之力难以承担，而承担得起的家庭时间又有限，致使别墅闲置率很高的问题。开发商设计出分时度假制度，将别墅同时卖给多个人，买受人分别享有不同时段的所有权，这样既缓解了单一买受人承重的经济压力，又将房产资源利用率大大提升，在盘活空屋资源的同时拉动了旅游经济的快速发展。经过六十多年的发展，分时度假制度现已成为集房地产业、旅游业、酒店业等多种资源于一体的综合产品，对拉动各国的旅游性经济收入做出了巨大的贡献。分时度假有两个特性：一个特性是“分时”，即对房屋享有不同时段的使用权；另一个特性为房产的“交换”，即可以在交换系统内对别人的房屋进行使用从而完成自己的度假目的。20世纪90年代后期我国引进了分时度假制度，但是由于分时度假制度进入我国的时间不长，各方面的规制都不完备，加之没有完整的法律体制作为支撑，供其生长的土壤过分贫瘠，导致此过程中充斥着大量的涉嫌的欺诈行为，造成的巨额经济损失大大的挫伤了投资者和购买者的积极性，为分时度假制度的继续发展埋下了巨大隐患，后来该制度的继续发展计划被迫搁浅。

我国在实务中也尝试过长租公寓，其设计原理是房主通过自己拥有的所有权或

① 申卫星：《视野拓展与功能转换：我国设立居住权必要性的多重视角》，载《中国法学》2005年版，第5期，77-92。

② 申卫星，杨旭：《中国民法典应如何规定居住权》，载《比较法研究》2019年版，第6期，65-83。

③ 王利明：《论民法典物权编中居住权的若干问题》，载《学术月刊》2019年版，第7期，91-100+148。

租赁权，占有公寓、民宿、酒店等住宿设施，再以出租居住权的方式取得收益。其中，对于房主自己所有的房屋进行所有权出租，有成立居住权的可能性，但是将租赁来的房屋进行转租，从而建立居住权的行为风险很大，运营商并非所有权人，其身份只是一个负责管理与维护的承租人，而居住权需要登记才能设立，居住权人如果想设立居住权还需要找到房屋真正的所有人，过程繁复又充满风险，很容易费钱费力之后获得权利落空的效果。故而，这种经济性居住权在我国也是饱受争论，纷争不断。

合资建房的形式在我国有很大的适用空间，其借鉴的是德国长期居住权中的建筑物造价补助居住权，这种形式在我国实践中的适用率也较高。其实质是居住权人提供一笔资金，作为造价补助，从而在所有权人的建筑物上获得长期的居住权。^①以房养老也在我国有所尝试，主要是通过提前抵押老年人所有的房屋，银行根据协议提供老年人生前的基本生活费用，待老年人死后房屋产权转移至银行所有的形式，也同样因为法规的不完善被束之高阁。

虽然上述的几种经济性居住权形式都经历了搁浅，但自从居住权进入民法典之后，又为他们的重生增添了新的生机。遗嘱设立的居住权可以适用分时度假制度，遗嘱继承人可以通过遗嘱得到分时段的居住权；长租公寓中通过租赁获得的居住权也可以通过遗嘱的方式转移给自己的遗嘱继承人；合资建房中的居住权人也能设立遗嘱，在自己死后将自己取得的长期居住权转移至遗嘱继承人拥有；以房养老中，由于住房的所有权最终由银行所有，在签订反向抵押协议之前，银行也会先行审核，确定房屋上没有其他负担，故而没有设立遗嘱居住权的空间。虽然目前经济性居住权还不具备运行的条件，但随着居住权制度的发展，经济性居住权必将是制度前进过程中的题中应有之意。

4.3 特殊居住权主体出租收益衍生部分的引入

法国民法典规定了健在配偶有权出租房屋，并有权取得出租的孳息来贴补自己支付新居所的花费。日本民法典也规定了长期居住权的居住权人可以进行一部分收

^① 刘海：《〈民法典〉框架下的投资性居住权研究》，山东大学2021年硕士学位论文。

益行为。我国民法典规定设立居住权的住宅原则上不得出租，但是约定可出租的除外，因此可以认为，我国的居住权中也是允许出租的，但是没有提到出租收益。虽然法律没有言明出租所得的收益如何处理，但根据文理解的规则，既然允许居住权人出租住宅，自然也就允许居住权人通过出租住宅取得收益。否则，只允许出租不允许取得收益，这一条文也就失去了意义。

需要指出的是，我国居住权和法国居住权同属单一性居住权模式，立法体系的同一使得对制度的借鉴适配度也更高。法国民法中规定，在健在配偶通过遗嘱取得居住权的情况下，可以请专业人员对房屋和家具状况进行评估，如果评估结果显示健在配偶取得的居住权和其对家具的使用不足以支撑其正常的基本生活的，就有权通过出租取得收益，从而作为建立新居所的启动资金。这一规定特别具有人性化，不是简单的“一刀切”解决问题，法律条文的背后显示出的是人性的温度。我国的民法也可以引入此条规定，对于健在配偶、未成年子女，以及失去劳动能力的成年父母，如果遗嘱指向的设立居住权的住宅难以维持居住权人的基本生计，同其他遗嘱继承人商议之后，在不损害其他遗嘱继承人利益的前提下，将居住权转为出租收益的权利，所得资金作为自己寻找新住所的费用。

5. 结论

遗嘱设立居住权作为居住权制度中的一环，也面临着也和居住权相同的窘迫，粗糙的法律制度难以满足纷繁复杂的实务需求，困窘的处境呼唤更加健全的法制环境。我国居住权的立法模式源自法国民法典，立法模式的相似为优秀法律设置提供了更适宜的借鉴途径。以比较法的方式对大陆法系国家主要的居住权立法模式和特色制度进行分析，发现很多立法者别具一格的设计除了体现立法者高超的立法技术外，还有在我国的土壤上开花结果的可能性。本文探讨了个别遗嘱设立居住权上可以进行变革的问题，并分析了引入的适当性与可行性，但是诸如经济性居住权之类的许多制度目前除了法制环境的不健全外，如何消除之前推行过程中给权利人留下的负面印象所导致的抵触情绪可能才是更大的难题，所以可能这些制度的真正运行尚需时日。

书评与访谈专题



何种现实？谁的真相？

——评《物质性女孩：为什么现实对女性主义很重要》

郭佳楠^①（亚洲理工学院发展可持续性学院、中国人民大学数字人文研究中心）

What kind of reality? Whose truth?

——On the <Material girl: Why Reality Matters for Feminism>

摘要：随着新自由主义资本主义全球化，“跨性别”也在全球化。同时，对跨性别人群的政治利益关注也逐渐成为公共意识中前沿议题。凯瑟琳·斯托克博士撰写的《物质性女孩》一书从分析哲学的视角，梳理讨论了现代跨性别行动主义及性别认同理论的意思和意义发现，围绕着性的社会与文化意义、关于性别不同解释、性的重要性、性别认同问题及其相关立法、跨性别女性的定义及其利益等级五个方面对跨性别者所面临的现实困境进行了细致的分析与探讨，探索如何通过促进跨性别者与女权主义者之间的合作来实现共同的政治目标，但是其从个人学术角度来对现实中跨性别人群的权利与自由理解需要质疑。本书为性别认同政治以及女性主义思潮下关于跨性别群体的基本权利研究提供了许多有益的启发，对于进一步深入探讨跨性别群体的伦理、法律和监管问题具有重要意义。

关键词：跨性别；性别认同；真相；行动主义

^① 基金项目：本文系国家社科基金重点项目“大数据背景下的集体记忆与政治认同研究”（项目号：22AKS013）。作者简介：郭佳楠（1991-），男，河北邢台人，亚洲理工学院发展与可持续性系博士候选人，中国人民大学数字人文研究中心学生研究员，主要研究方向：科学技术与公共政策。（Guo Jianan, Asian Institute of Technology, Department of Development and Sustainability, Kong Luan 12120, Thailand, Digital Humanities Research Center, Renmin University of China, Beijing, 100872.）

Abstract: With the globalization of Neo liberalism capitalism, " Trans- gender" is also globalizing. At the same time, the concern about the political interests of transgender people has gradually become the forefront of public awareness. From the perspective of analytical philosophy, the book material girl combs and discusses the meaning and significance of modern transgender activism and gender identity theory, and makes a detailed analysis and Discussion on the practical difficulties faced by transgenders from five aspects: the social and cultural significance of sex, different interpretations of gender, the importance of sex, gender identity issues and related legislation, the definition of transgender women and their interest levels. To explore how to achieve the common political goal by promoting the cooperation between transgenders and feminists, but it needs to question the understanding of the rights and freedoms of transgender people in reality from the personal academic perspective. This book provides many useful inspirations for the research on the basic rights of transgender groups in the context of gender identity politics and feminism, and is of great significance for further exploring the ethical, legal and regulatory issues of transgender groups.

Keywords: Transgender; Gender identity; Truth; Activism

引言

社会性别研究长期以来一直致力于反思、质疑、颠覆社会性别刻板印象。这本身便是对多元的性别气质的包容与支持。但是, 仅对男性和女性社会性别刻板印象的反思仍然不足以实现对性别平等的追求。“性别多元”正在成为西方性别研究的新热点, 它颠覆了男性和女性的二元性别划分, 致力于在更广泛的意义上追求“性别平等”, 而不仅是“男女平等”。而英美女性主义 (Anglo-American feminism) 内部最明显的战争是关于跨性/别女人 (trans women) 在运动中的位置, 以及在更广泛的“女人 (women)”之范畴中的位置。简而言之, 它们放大了西方世界的文化战争。事实上, 正是因为右翼政治利益与跨排他性活动家 (最近被称为“性别认同”) 的

利益相一致，“性别认同论”的思想与言论才进而得到了《泰晤士报》、《每日邮报》、《电讯报》和《观察家》以及其他右翼媒体平台的支持。在社会发展日趋多元化的今天，跨性别者面对性别多元的理论与身份认同及意识形态的挑战，我们必须要问，人的社会存在首先是物质的还是首先是社会的？随着社会态度的转变，导致一些人认为跨性别者普遍持有的观点是仇恨的，仇恨言论法是否需要更新或澄清？性别气质是否有统一而不变的定义？小布朗图书集团出版社（Fleet Little, Brown Book Group）于2021年5月出版的《物质性女孩：为什么现实对女性主义很重要（Material Girls: Why Reality Matters for Feminism）》（以下简称《物质性女孩》）一书，以分析哲学视角对性别认同理论、女权主义以及跨性别者所需要面对的政治文化与医疗卫生现实进行深入讨论，就以上问题展开了细致地分析与探讨。

在《物质性女孩》一书中，哲学家凯瑟琳·斯托克（Kathleen Stock）认为，女性与男性的类别（由她大写以表示这些是概念，而不是它们所指的实体）不会因性别身份的内在感觉而改变。仅仅说你是一个女人或者感觉自己是女人并不能把你归入女人的范畴。这些类别（以及像母亲这样的相关类别）植根于生物性二态性。就斯托克而言，跨性别女性不是女性，把它们混为一谈就是犯了一个类别错误。当然，这是一种柏拉图式的概念高度，并在分子与细胞的生物层面对性别进行的阐释。对于跨性别的女性、男性、男孩和女孩，也就是说，对于那些有内在生命的人来说，这意味着什么？斯托克认为，这些概念之所以重要并值得探究，是因为它们具有政治意义。在她看来，性别认同理论最近将迅速席卷整个社会，并产生了重要的公共后果。需要担忧的是，当性别认同取代性作为划分进入女性运动场所和更衣室、浴室、庇护所和监狱等女性专属空间的标准时，会对非跨性别女性造成伤害。同时，她还进一步批评性别认同会如何扰乱异性恋与同性恋关系，以及它如何将改变医学、公共卫生及刑事司法的方式与途径。

斯托克这本书的副标题是为什么现实对女权主义很重要，但具体是何种现实呢？柏拉图式的现实是一个定义清晰的概念空间。生物现实是一个事实与解释理论的空间。正如学者黛博拉·斯通（Deborah Stone）所说，政治现实是一个悖论。道德与政治推理的形成旨在以特定方式创造和解决悖论提供论据。这需要通过隐喻、类比、解释的方式——强调这一点，淡化那一点，以便让人们将一种情况视为一件事或另

一件事。是什么决定了人们如何做出的这些架构或选择？这些选择不是从概念分析中公式化地推导出来的。在斯托克哲学的概念云层和超人类染色体形成之后，我们这里仍然有活生生的跨性别者。斯托克并不否认他们的存在。事实上，她认为他们“应该得到适当保护以使其免受歧视与暴力的法律和政策的伤害。”^[1]这些政策不能简单到将跨性别女性排除在所有女性的专属空间之外。例如，斯托克自己指出，路过的跨性别女性应该使用女性洗手间，以免“扰乱社会规范。”^{[1]110-112}那么，我们应该如何划定政治现实的界限呢，这种政治现实更像是一种纠缠与纠葛，而不是概念范畴或生物学范畴所愿意承认的。

斯托克认为，塑造社会秩序的公共政策是一个权衡风险、成本与收益的问题。针对这一问题，尽管她在其他领域进行深度的分析，但她却将自己的风险计算与概念分析混为一谈。换言之，她没有理论化城邦与哲学家之间的关系。在她的高阶理论工作中，没有任何内容规定她选择的例子能够来说明与界定政策问题，并得出关于利益与危害之间最佳平衡的结论。一种建构哲学在城邦中地位的方法是问：理论有什么用途？它可以选择与定义我们关注的议题。然而，它也可以充当特洛伊木马，将包含其他价值观的解释性选择偷偷带入理论中。

与此同时，据斯托克称，性别认同在英国得到了“不加批判的接受”，^[2]她还阐述了在交友网站上被变性女性困扰的个人故事。她以一种截然不同的态度来看待这种情况，担心2018年英国仓促的立法会终止某些合法用途的女性专属空间。另外，科学家越来越认识到性实际上是多么复杂，DNA测序和细胞生物学最新的研究结果表明，几乎每个人在不同程度上都是由基因不同的细胞拼凑而成，有些细胞的性别可能与身体其他部位并不匹配。基于此，斯托克提出，理性不会成为更深层次的、预先确立的立场和价值观承诺的外衣吗？在这种意义上，性别是一种社会关系系统的属性，由于“可说明性”是社会关系的重要特征，因此，性别的达成既是互动的，又是制度性的。

一、不安的情绪：何种现实？

斯托克的性格或情绪是谨慎的。她就像环保主义者一样，眼看着末日就要到来。

只有在这种情况下，被打破的限制才不是生态意义上的，而是文化意义上的。她认为，由于性别认同理论的结构转变以及由此产生的“剧烈的政策变化”，这些“既定的社会规范”即将崩溃，而这些变化“必然会对女性安全产生有害后果。”^[3]在政治现实中，正是这种对我们处境的解读推动了她关于我们应该做什么的规范性结论。而对于她的这种不祥情绪，她写道，“性别认同政策的全部后果：……需要一段时间才能出现，部分原因是成熟的社会规范需要很长时间才能废除。人类是社会性动物，通常喜欢追随他人的领导。目前，即使政策明确允许以性别身份而非性别来获得信息，许多人也不愿意认识它，假设他们甚至知道这一点。其他人，不知道这些政策，将继续挑战那些进入物理空间的异性。这两件事都有助于维护真正的单一性别规范。但这种保护作用不会永远持续下去。随着越来越多的人开始了解政策，并进入符合性别认同的物理空间，取代旧的基于性别的习俗，不难看出，心怀恶意的男性将如何易于利用这一点，从而使女性面临风险。”^{[1]115-120}她承认这是猜测，并认为当前基于性别的体系有“令人遗憾的代价”。然而，她写道，对跨性别者的伤害需要“与有效地允许任何男性进入女性异常容易遭受性侵的地方的潜在成本一起考量。总的来说，我认为前者的伤害不会超过后者。”^{[1]130-132}

应该说，这是一个重要现实的核心，令人惊讶的是——在大写字母的概念和关于性别二态性的事实之后——人们似乎对平衡伤害做出了应有的判断。在每一个关键的政治时刻，她并不认为保护跨性别者的安全与尊严会超过改变社会规范的“潜在成本”。斯托克最担心的是一大群具有暴力倾向的“变性伪装者”，他们可能会冲入性别认同政策所造成的虚无主义真空中。然而，这本书没有系统的方案或尺度来衡量或解决不同的危害或评估这种社会崩溃的可能性。该书中几乎每一个例子都提到跨性别女性是世界舞台上的代理人（而不是作为作家或理论家，因为她们不会构成潜在威胁），她们是骗子、强奸犯和暴力罪犯。斯托克很快指出，她并不认为所有的跨性别女性都是坏的。当然如果可以，但她只呼吁或召集少数跨性别女性，她们将成为为她的职位提供方便的道具。在这样做的过程中，她将成千上万的人置于他们无法生存的背景中。正是通过这种方式，她抹去了跨性别者。她通过在天平的一侧给他们一根羽毛的重量来做到这一点，而在天平的另一侧则有大量的凭空猜想出的男性伪装者。这似乎更像是偏执狂的行为，而不是根植于现实的计算。

卡伦·怀特（Karen White）是斯托克曝光最多的变性伪装者。怀特被判对女性囚犯进行性侵，斯托克将此作为她案件的主要证据，来说明为什么所有跨性别女性都应该被排除在女性专属空间之外（除非有时她们通过足以符合斯托克的规范标准）。对怀特而言，哪个现实最重要？是不是如斯托克所说，怀特有阴茎？还是怀特因多次强奸和其他针对女性的性犯罪而被判恋童癖还押候审？在这种情况下，后一种现实最为重要。一项有针对性的隔离此类罪犯的政策将是一种更为恰当的政策措施。可以说，这也是斯托克的写作动机之一：通过指出少数几个有问题的案例，并将其与性别二态性结合起来，从而得出一个全面的跨排斥性政策建议。杰夫·鲍彻（Geoff Boucher）认为，这本书读起来像是对2015年德克萨斯州“浴室法案”^①辩论的学术重述。当时或现在，鲜有证据表明“妖怪（bogeymen）”潜伏在浴室里，但这并没有阻止人们利用这个机会大声公开地非人化和妖魔化所有跨性别者。^[4]难道这仅仅是预防未来潜在伤害的“令人遗憾的”成本吗？

关于体育运动，斯托克认为，出于公平与安全的考虑，男性和女性之间身体表现的差异证明了将他们分开是合理的。她在这里微妙地指出，已经注意到各种体育政策试图在跨性别包容方面取得某种平衡。在少数情况下，跨性别运动员可以在与其性别认同一致的球队中比赛。而她试图处理一个棘手的事实，即许多与性别相关的表现优势出现在女性类别中（如卡斯特尔·赛门亚（Caster Semenya）案例）^②，这会破坏该类别本身的稳定性。然而在这里，她的情绪再次推动了她自己对广泛的跨性别成本效益评估。它以两种方式做到这一点。首先，她再次以推测性的言语构建了对话，即即将到来的跨性别运动员浪潮将主宰一切，并被描述为“不亚于对女性运动的破坏。”^[5]这是一种预防性或偏执的方法：跨性别运动员今天几乎没有登上领奖台，但他们可能很快就会出现。第二，她狭义地解释了“公平与安全”的概念，贬低了跨性别运动员的体育经历。斯托克以变性短跑运动员安德拉·伊尔伍德（Andraya Yearwood）为例^③。她将伊尔伍德的胜利归类为女子项目，并认为这些都是高中比赛。斯托克似乎希望将跨性别女孩排除在符合其性别认同的运动队之外。然而，青少年体育不仅仅是比赛。这里的“公平”意味着更广泛的含义，包括让孩子们加入团队，让他们以真实的自我参与体育的性格塑造魔法。而“安全”意味着创建社会，让孩子们成为各行各业的孩子。

斯托克需要再一次对社会性别或意思进行衡量与评估。跨性别女孩真的那么微不足道吗？他们被排除在外只是为了确保公平竞争而付出的“令人遗憾”的代价吗？如果不是，如果她坚持这是关于精英的活动，那么我们似乎又回到了现有的政策纠葛中去。没有任何关于性别二态性的理论能解决这些棘手的问题。同时，它也确实让人们知道了体育界对女性的更大威胁：不平等的付出与回报；来自本性别男性（cis-gender men）^④的性虐待。安德拉亚·伊尔伍德真的是坏人吗？最后，社会在变性青年的医疗保健问题上也都重复了同样的模式。斯托克的理论框架也为“双重变形者（detransitioners）”提供了新的解读，这些人在年轻时接受了激素治疗或手术，但后来却后悔了。可以说，这些都是悲惨的案例，其中许多是由于未能遵循现有的医疗指导方针造成的，这些指导方针要求采取缓慢、全面与审慎的方法来照顾跨性别文化青年。“正如我们可以通过关注政策细节来减轻女性专用空间及其在运动中的危害一样，我们也可以通过确保遵循最规范的实践指导来减轻对儿童的危害。”^[6]当然，正如斯托克也指出的那样，没有办法消除所有风险，这也就是为什么我们总是被推回到一种相对性权衡的判断上来。

该书中，斯托克完全将人们视野的关注点脱离了成千上万的儿童，原因是他们能够获得全面的医疗保健服务。斯托克认为，“在我看来，在任何情况下，未成年人都不应该做出影响其生育与健康的决定，包括使用阻滞剂、激素或手术……在他们成年之前，任何治疗期都不能长到足以解开‘正在发展的自我的所有流动性’。”^{[1]144-148}但为什么这一观点在这里很重要呢？因为她对所涉及的领域几乎一无所知。她显然没有与跨性别青年在一起生活或花费大量时间。她缺乏经验与想象力来理解正在发生的事情。虽然她的观点是基于她自己的性别理论，但这显然只是解释该理论的一种方式，这里面还有很大的解释与提升的空间。她强调自我的流动性，并倾向于采取一种预防性的观望态度。此外，这里也包含着一种真正自我的观点——至少对某些人来说——这种观点是稳定的，渴望被认可与尊重。

在这种情形下，似乎也没有无风险的选择。她让人觉得等待成年的年龄是一件中立的事情，因为离它还很远。她在强调生物学重要性的同时应该知道的是：青春期的身体会带来重大、永久的变化。对于一些年轻人来说，经历错误的青春期是可怕的。对于其他经历过它的人来说，试图忽视或消除它的努力比预防它的方法更有

害。这就是她的预防立场的最大问题——即使作为一项原则，它也没有具体说明要预防的危害。等待也是一种选择，它有自己的后果。在照顾成熟的跨性别青年的道路上有着许多岔路口。“你希望谁来管理这些路径的走向呢？你可以让有能力、有爱心的专业人士与支持他们的父母一起来做这项工作。或者你也可以让立法者像斯托克一样，只是你不可能看到（你知道，从他们的角度来看）事情的全貌。”^[7]在后一种情况下，像斯托克这样的立法者和倡导者会将他们的无知、特权与偏见误认为是一种审慎，从而关闭了通往真实性和尊严之路。无论如何，这对于众多跨性别儿童的父母来说都是最重要的现实。

二、面对的争议：谁的真相？

在关于性别与言论自由的文化战争和政治争议中，斯托克已成为“避雷针”。^[8]在斯托克担任教授的苏塞克斯大学中，学生的抗议活动导致学校对跨性别恐惧症（transphobia）的正式调查。许多学生要求解雇她，斯托克声称这些要求是由于学术界的敌意。也有其他一些学者为她辩护，但在10月份，斯托克辞职了，原因是她受到了其称之为“中世纪经历”的“政治迫害与恐吓”。在她辞职后不久的一次BBC采访中，斯托克描述了一所贴满针对她海报的校园。随后她回忆起从校园跑回火车的情景，并因为某些创伤而导致呼吸急促。正如斯托克在采访中指出的那样，这一切都是“棘手的”，因为它涉及到语言及说话的方式。在书中，她写道学生们用语言“恐吓我”，而斯托克却用语言“说出他们不喜欢的话”。^[9]然而，这些措辞的变化再次将她的解释隐藏到了所谓中性的理论框架后面。尽管她被“恐吓”了，但学生们只是在面对“他们不喜欢”的想法。但在这里有什么区别呢？也许这是一个情绪的问题，是通过现实来如何揭示自己的问题。

在采访的早些时候，斯托克在她的书中回应了一个论点，即跨性别者并不是真的不安全。她告诉学生，“你是否感到不安全或不安全是两件不同的事情。”^[1]¹⁵⁰⁻¹⁵⁵毕竟，哲学家应该区分现象与本质的不同。她随后写道，如果有人能提供一个“可信的论据，并遵循一系列的推理论证”，证明她是在“字面上”让人们受到伤害，那么她会对此表示关注。然而，她是否也将同样的高标准应用于在火车站呼吸急促的自

己？她只是觉得不安全，还是她真的不安全？她是不是也通过一系列的推理论证她不再安全而辞职呢？人们甚至可以想象出一系列的推理论证，这会真正改变她对自己想法的影响或她在火车站经历的意义的看法吗？沿着这个思路，难道没有足够的机会来根据自己的心情以这种方式或那种方式改变事情吗？

斯托克认为，支持跨性别者就是“沉浸在虚构之中”的观点，因为没有人真正做到了（在现实中？）改变了他们的性别。当然，这样斯托克可能会被指责让我们沉浸在她自己的“小说”中，在小说中，跨性别者是一种威胁。斯托克担心许多学者已经放弃了对真理的追求，转而不加批判地支持这种小说，或者担心他们将徘徊在挑剔的“取消文化”（cancel culture）^⑤的十字路口。除此之外，她还担心全社会都被“强迫进入这种状态”，^[10]从而损害了他们的言论自由权。在那次 BBC 采访后不久，斯托克就宣布她将作为创始教员，并“很高兴”地加入新的奥斯汀大学。奥斯汀大学则大胆宣称其正在复兴大学的核心使命：“无所畏惧”与“无拘无束地追求真理”。在采访中，斯托克激动地表示，她认为“这就是学者和哲学家的工作。我们追求真理，不是吗？”^[11]

的确如此，但哪个真相？很多学者赞同斯托克对社会建构主义的批评——但好像关于气候变化、疫苗效力或地球形状的事情就没有真相吗？！如果这意味着要弄清楚重要的事实，那就应该让所有学者都自由的参加追求真理的活动。这里有太多的错误信息。学者们不会像斯托克所说的那样沉浸在“小说”中。在某种意义上，她在书的第一行将性别称为“神秘事物”是正确的。这就像是一部小说，如果这意味着一个故事，那么人们会被拉进去，从而找到更深的自我。伟大的小说作品，像其他艺术形式一样，有能力揭示更深层的现实，从而有助于使真理发光。在这里谈论的真理是当你的灵魂中有某种东西“听起来是真的”时发生的那种事情。它们是辛迪·劳珀（Cyndi Lauper）所唱的真实性的“本色”。^[12]对这些真理的无畏追求恰恰是斯托克在她的书中如此傲慢地忽视与贬低的跨性别体验。这从侧面说明，斯托克，一个女同性恋者，实际上并没有搬到德克萨斯州，因为这个州经常就性少数群体（LGBTQ）^⑥的基本权利进行辩论。相反，她“只是从英国基地以各种方式参与进来。”^[13]奥斯汀大学有望成为人们为他们的权利而战的新堡垒，无论何时何地，他们想说什么就说什么。限制就是暴政，追求必须“不受约束”。他们声称这是对大学当

前失败的回应。这就好像这样一个崇高机构的使命可以归结为一个大胆的驱动器——一个来自乐队中无畏的孤独小号手的单一键中的一个响亮的音符。事实上，当人们思考复杂性、细微差别及观点时，这正是大学教授及学者们应该帮助学生和社会摆脱的那种简化的、音盲式的教条主义。确实，人们应该追求真理。但追求何种真理？谁的真相？怎么做到从大自然或其他人那里得到真相？寻找共同点或者思考追求真理的路径是如何从不言自明或公理的真相开始的？

性别是一个谜，但这不是现代人所要解决的。一些学者可能对此进行误解：性别不是什么神秘的事物。斯托克以她的方式描绘了性别如何从“无拘无束地追求真理”转而衰变为禁止更改出生证明，甚至要求进行生殖器检查以确保人们出现在正确的社群与正确的地方。这也就成为人们侵犯他人隐私的理由，从而使得很多跨性别家庭不断地重复泄露和保护自己的隐私信息。这些追求真理的人甚至不断要求他们尖叫：我们必须知道你到底是谁！表征与现实的比喻不断出现在该书的争议中。斯托克一度认为，非跨性别女性会产生一种不和谐的感知体验，从而减缓了女性的认知过程，这更可能使她们容易受到攻击。^[14]她试图让人们来扮演这个角色，也就是说，她想让跨性别者根据她的定义来面对社会现实中的挑战，这是一种隐藏的“真相”或外表背后的真相。

然而在其他地方，她关注的是那些被欺骗的人，他们被一个看起来不像自己的性别的人吸引。《物质女孩》的封面上有一张年轻白人妇女的照片，她的眼睛上戴着一条粉色的缎带。基于这幅图片表明，在斯托克书的其他部分，是关于对性的真相和由此产生的欺骗的视而不见。斯托克似乎希望跨性别者要么融入社会，要么脱颖而出，这将取决于什么能够帮助他们感到安全。这就是不破坏社会规范的意义吗？在本书的开头，斯托克写道，“我批评性别认同理论——但不是跨性别者，我对他们怀有友好的同情与尊重。”^{[11]178}这是真的吗？后来她写道，“作为一个跨性别者，让别人使用你喜欢的代词或其他性别不一致的术语是他们的礼貌，而不是你的权利。”^{[11]188-190}可以想象一下，斯托克正和一个跨性别者坐下来共进午餐，当然，她对这个人有着“友好的同情”。然后，有人走上前，开始对她的午餐伙伴进行性别歧视。斯托克会认为，捍卫他们成为混蛋的自由比捍卫某人的基本尊严更重要。难道这是正确的成本效益分析吗？

总而言之，跨性别是社会和文化的建构体，是生理性别在文化影响下，在社会化过程中共同造就的，倘若我们否定跨性别论的合理性，则同性恋、跨性别者的理论与实践需求同时也会被否定，性别理论就变成了巴特勒所说的异性恋霸权和意识形态。如何处理跨性别的生物性与文化性，如何解决跨性别文化建构论与社会规范之间的理论与现实张力，不仅是未来性别理论需要解决的关键问题，而且也是性别实践的需求。

三、结语

我们对性别身份及其差异已经习以为常，而这或许是一个“可怕的错误”。^[15]在社交媒体、工作场所和其他地方，性别在更广泛范围的现实与文化层面上的平等的实现有赖于我们对跨性别及其女权主义理论的深刻理解，以期在性别认知的基础上对现存的性别歧视进行矫正。透过跨性别者的生活经验，性别化取向和决疑术可以为跨性别主义法律的理论化、性别化与权利实践策略的企图提供理论与实践的架构。由是，我们对“跨性别”及性别正义充满宪政期待。从广义上讲，本书基于对性别认同政治以及跨性别者的人权权利的准确认识，敏锐地把握了性别批判理论及性别批判行动主义对社会跨性别女性产生的、可观察的冲击，同时立足于对基于证据的女权主义理论的深刻把握，全面地分析了跨性别女性面临的现有的性别压迫现实与形式，以及性别认同理论可能产生的消极政治影响。在本书的结尾，作者呼吁未来采取一种更好的行动主义，女权主义需要研究女性在“特定社会或文化背景下的歧视模式”中的作用与方式，但并未就该行动主义应该如何面对现有的社会政治现实进行充分论证与提供更多的细节，并且其从个人学术角度来对现实中跨性别人群的权利与自由理解需要质疑。总体来看，该书对任何关心跨性别女性发展及跨性别家庭的读者来说，都很有教育意义，是一部视角独到、充满洞见的作品。目前，国内外学术界专门针对跨性别身份政治及其社会性别发展困境的学术性研究专著并不多见。除此之外，仍有许多问题有待进一步思考，比如：对于跨性别者而言，是否有一些通用的价值值得被尊重？性与性别认同理念应该被置于社会竞争中吗？当为了实现政治目标的工具性追求，我们用“残缺”等“非人性化”术语描述了接受过手

术的年轻女性的身体时,坚持性别批判观点的女权主义者如何期望在未来更好地接触到年轻一代呢?等等。这也是全世界所共同面临的问题与挑战。

当前,我国经济社会正处于快速发展阶段,人们的生活中已经无法回避性别以及与此相关的“同性婚姻”、“同性强奸/性暴力”、“性别比”、“变性人”、“跨性别”等语词/概念,而这些语词/概念又让越来越多的组织/机构和个人或恐慌或迷茫。与欧美国家所积累的丰富经验相比,我国缺乏相关的伦理规范和政策法规作为参照。因此,目前中国跨性别管理与评估工作所面临的主要问题是亟待制定一套完善的跨性别人群权益保护的政策体系与法律制度。对此,笔者认为需要重点考虑以下几点:第一,强调跨学科的参与,在制定相关政策法规时,应考虑伦理学、法学、社会学等不同专业研究人员的团结协作,重视跨学科专业知识的作用;第二,加强政策制定者和相关法律工作人员的第三性别、跨性别知识教育和伦理规范培训,并定期考核;第三,持续评估与保护我国跨性别人群享有的正当合法权益,及时调整并完善相关法律制度与监管策略,进一步破除对跨性别人群的“性别变更权”、平等就业权与医疗权及其衍生权利的限制;第四,制定完善的应急措施和奖惩方案以备不时之需;第五,建立专门的关于“变性人”及跨性别人群科普平台,就相关社会话题注重与公众的沟通和信息交流,广泛征集和听取社会意见。此外,借鉴国外的最新研究成果也有助于我们结合我国国情探讨适合中国跨性别人群权益保护与发展的管理机制。本文旨在为此提供一些新的思路作为参考。

注释:

1. 浴室法案是拒绝以性别或跨性别者身份进入公共厕所的立法或法规的通用名称。浴室账单影响个人使用性别隔离的公共设施,其依据是以某种特定方式确定的性别,例如出生时指定的性别、出生证明上列出的性别或与其性别身份对应的性别。根据上述对跨性别者性别的定义,浴室账单可以包括跨性别者,也可以不包括跨性别者。男女通用公厕是避免这一争议的一种选择。浴室法案的批评者辩称,这些法案将跨性别者置于危险之中,却没有使跨性别者更加安全,甚至使不符合性别的跨性别者的生活更加危险。

2. 卡斯特尔·赛门亚是一名中性女性,患有5 α -还原酶2缺乏症,出生时为女性,具有XY染色体,由于存在内部睾丸,睾丸激素水平自然升高。在2009年世锦

赛获胜后，她接受了性别测试，并获准在第二年重返赛场。2019年，新的世界田径规则生效，禁止塞门亚等女性参加女子400米、800米和1500米项目，除非她们服用药物以抑制睾丸激素水平。2021，她向欧洲人权法院提出上诉，反对这些限制。

3. 安德拉·伊尔伍德（Andraya Yearwood）（2002年出生）是一名来自康涅狄格州的美国跨性别学生运动员。2017年4月初，伊尔伍德开始参加一支高中女子团队的比赛，并在女子100米和200米短跑中获得第一名。2017年6月4日，伊尔伍德在康涅狄格州校际田径会议（CIAC）100码短跑决赛中获得第二名，落后于另一名跨性别学生，引起了国际媒体的关注。

4. “Cis-gender”是相对于“跨性别”（transgender）的概念来说的，但是它本身并不与“跨性别”产生二元对立，而是互补关系。“Cis-”这个前缀在拉丁语里面是指“站在同一边、与某某对其”的意思。Cis-gender指那些对自我的性别认同和在出生时被指派的性别相一致的人。例如，假如你在出生时，医生说“是个男孩”，你也认同自己为男孩/人，你的行为举止也符合社会常规对男人的规范，那么你就可以称自己为 cisgender 或者 Cis-male/man。

5. 作为一种社会舆论压力，“取消文化”旨在要求对那些发表明显不当言论或者做出出格行为（不限时间）的人或企业（大多为名人和知名企业）进行全方位的抵制和封杀，从而使他们获得惩罚。“取消文化”的评价标准基本与“政治正确”吻合。

6. LGBTQ是五个单词的首字母缩写，L是指同性恋者（lesbian），G是指男同性恋者（gay），B是指双性向者（bisexual），T是指跨性别者（transgender）；Q是指酷儿（queer）。1990年代，由于“同性恋社群”一词无法完整体现相关社群，“LGBT”一词便应运而生、并逐渐普及。另外，也有在词语后方加上字母“Q”，代表酷儿（Queer）和/或对其性别认同感到疑惑的人（Questioning），即是“LGBTQ”。

参考文献

[1] Kathleen Stock. *Material Girls: Why Reality Matters for Feminism* [M]. London: Fleet Little, Brown Book Group, 2021: 32, 110-112, 115-120, 130-132, 144-148, 150-155, 178, 188-190.

[2] Nguyen HB, Chavez AM, Lipner E, et al. Gender-affirming hormone

use in transgender individuals: impact on behavioral health and cognition [J]. *Curr Psychiatry Rep*, 2018, 20 (12): 110.

[3] Adam Briggie. Which Reality? Whose Truth? A Review Kathleen Stock's *Material Girls: Why Reality Matters for Feminism* [J]. *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 2021, 10 (11): 52-59.

[4] Geoff Boucher. Judith Butler's Postmodern Existentialism: a Critical Analysis [J]. *Philosophy Today*, 2004, 48 (4): 1-30.

[5] Julian Baggini. *Material Girls: Why Reality Matters for Feminism*—a review [EB/OL]. <https://www.philosophersmag.com/essays/253-material-girls-why-reality-matters-for-feminism-a-review>. 2021-09-13.

[6] 高奋, 万安迪. 论西方当代性别与跨性别理论的缘起、内涵与特性 [J]. *中国社会科学文摘*, 2022 (01): 106-108.

[7] [美] 唐娜·哈拉维. 陈静、吴义诚译. 赛博格的宣言: 20 世纪晚期的科学、技术和社会主义—女权主义, 见类人猿、赛博格和女人: 自然的重塑 [M], 郑州: 河南大学出版社, 2017: 312-386.

[8] Gearóid Ó Loingsigh. Book review: *Material Girls: Why Reality Matters for Feminism* by Kathleen Stock [EB/OL]. <https://rdln.wordpress.com/2021/08/06/book-review-material-girls-why-reality-matters-for-feminism-by-kathleen-stock/>. 2021-08-06.

[9] Kathleen Stock. Kathleen Stock says she quit university post over 'medieval' ostracism [EB/OL]. <https://www.theguardian.com/education/2021/nov/03/kathleen-stock-says-she-quit-university-post-over-medieval-ostracism>. 2021-11-03.

[10] Kathleen Stock. *Only Imagine: Fiction, Interpretation and Imagination* [M]. London: Oxford University Press, 2017: 23-30.

[11] Patrick Kellejer. Kathleen Stock helps launch new so-called university with 'forbidden courses' but no actual degrees [EB/OL]. <https://www.pinknews.co.uk/2021/11/08/kathleen-stock-university-of-austin/>. 2021-11-08.

[12] Glover D. & Kaplan C. (eds.). *Genders* [M]. London & New York: Routledge Press, 2000: 225-231.

[13] Heather-Brunskell Evans. A critical review of Kathleen Stock's material girl [EB/OL]. <https://lesbianalliance.org.uk/feminism/a-critical-review-of-kathleen-stocks-material-girl-2/>. 2021-07-05.

[14] 王晴锋. 性别互动论：基于“做性别”视角的探讨 [J]. 妇女研究论丛, 2020 (01): 99-109.

[15] [美] 朱迪斯·巴特勒, 李钧鹏译. 身体之重：论“性别”的话语界限 [M]. 上海：上海三联书店, 2011: 114-120.

佛意学的开展与佛教美学研究^①

——刘振老师访谈

刘振 妙元

1、做佛学研究，缘起于“佛意”

妙元：

刘老师好，我发现你最近的研究和讲学，似乎主要集中在佛意学、美学和文学这些方面。

刘振：

对。

妙元：

什么样的缘起让你关注到这些？

刘振：

我其实是在读博士的时候，读到智者大师的《法华玄义》，看到里面一句话“不谈佛意，意趣何之？”他谈到佛意这个问题。当时我在博士论文里面专门写过一些讨论佛意的内容，是结合着玄学来讲的，于是我用了天文学的一个概念，就是天极与佛意。天极是什么意思呢？《吕氏春秋》里面有一句话叫“极星与天俱游，而天极不移”。我们一般说北极星是不动的，但是在《吕氏春秋》那个时代，人们发现北极星它也绕着一个点动，他们就认为那个地方叫天极。《法华经》是经王，众经之王，那么在这经王之上是什么呢？我认为就是有佛意。

^① 东莞樟木头观音山寺授权发表。访谈时间：2022年10月17日。访谈地址：宁波七塔寺。访谈嘉宾：刘振老师。访谈策划：妙元法师。文字编辑：徐玄戒、欧阳静、玄素。

这样的—个结构，正好和中国天文学上的这个结构对应起来。有一个天极，有一个极星，有一个众星，就是众经—经王—佛意这样的次序。后来到了2017年，用电子佛典，我检索了一下“佛意”这个概念，整个大藏里面，佛意出现的次数大约三千多次。很有意思的一点就是，它最大量的出现，恰恰就在智者大师和吉藏大师这个时代。他们的著作里，都是上百次的出现这个概念。

整个佛典里面大概就是三千多次，但他们俩著作里出现的次数都超过一百次，在他们那个时代，对佛意的这个意识好像突然就很明确起来了。我就把电子佛典里与佛意有关的文献都摘录下来了，并给它做了一个分门别类，发现从汉魏以来译经里的佛意思想，到智者大师他们著作里的佛意思想，再到智者之后不同时代都有这样一个佛意的思想。佛意这个概念很有意思，就是我们现在的佛教词典里面没有这个词条，这是让我觉得非常值得思考的一个问题。

妙元：

我也是第一次从你这听说过。

刘振：

所以，那个时候我就有意向，有没有可能建立—种佛意学。包括我后来研究佛教的文学与美学，其实它是强调佛教感性的这一方面。我们—般的佛教理论研究，它是偏理论的，感性这一面相对来说是比较忽略的。后来我读到王富仁先生的—篇文章，他是研究鲁迅的专家，他讲过—句话，就是：“所有这些原创性的理论，它里面都包含了这些思想家的人生经验和人生感受。”是因为他有—样的人生感受、人生经验，才总结出来这种理论，所以任何一种理论，它都有—个感性的基础。我们在研究佛学理论的时候，—般是偏重于思辨的层面，感性的层面是会忽略掉的。所以我回过头再去看历代高僧著作的时候就会发现，他们面对当时所处的—个局面，以他们的经验，就要重新思考：如果佛陀面对这个局面，他会做出来—样的—种见解，有—样的—种思想产生出来，这个才是佛意的—个根本问题。我后来梳理这些佛意概念的时候，发现从小乘佛教、部派佛教，然后到大乘佛教，在这些佛教经典里，佛意这个概念都是在不断的演变，到中国之后，在不同的宗派里面，对佛意也有不同的侧重。但是问题就在于，没有—个祖师专门把佛意这个概念拎出来讨论—下，有时候他的那种讨论是在有意无意之间，据说佛意是—样的，诸如此类的。

所以，我就想做一个概念式的梳理，把佛意从古至今的一个演变，看看能不能梳理出来，至少是一个比较粗浅的印象。就是说，佛教在不同的时代，对佛意的理解还是有整体上的一种特征，一个时代和下面一个时代不一样，但是另一方面它又是在有意无意之间的，很多关于佛意的这个思想，其实是透过佛意和其它概念的一种关联产生出来的。这就是我这几年的主要研究的一个方向。

另外，在体会佛意的时候，我刚才提到历代高僧，比如智者大师在《法华玄义》里，介绍他那个时代背景，经历过三国到他的时代，基本上有五百年这样一个战乱的时间。在这样的時候他去讨论佛意，佛意应该是什么样的？他为什么要建立圆融的一个理论？为什么要排除佛教内部的一些争论，如果佛教内部一直在争论的话，佛教怎么发展呢？

他写《法华玄义》建立天台宗，在某种意义上是说明，他对佛意有了一种深刻的体会之后才能建立起来的，所以他说“不谈佛意，意趣何之”，我觉得这是一个很重要的话。到他以后的这些高僧，包括其他的宗派，华严宗之类的，他也要思考这个问题。当然他有不同的人生的经验、人生的体会，他把人生的经验和体会放进去之后，比如说智者大师把他的人生的经验和体会放入到《法华经》里，他提出实相的这种理论，天台宗关于实相的理论、一念三千、权实这些问题，其实它是包含他感性的东西在里面。如果把感性的东西剥离掉，我们看到的只是它的骨头。但是我们并不是用这个骨头接触这个世界的，骨头外面还有肉。我觉得这个才是最重要的一点。

2、“佛意”的出处与定义

妙元：

你刚才说 CBETA 里面能够检索出佛意这个词，它主要是集中在注疏面还是经典里面？

刘振：

在智者大师和吉藏大师的著作里出现之前，基本上都在译经里面，就是翻译的时候会翻译出佛意这个词。

妙元：

大概是什么朝代？

刘振：

就是汉魏到南北朝这个期间，基本上都是在译经里面。但是有一个例外的现象，《大般涅槃经集解》是南朝的一个经典，它里面首次汇集了汉土高僧对佛意的理解，大概有四十几例，这个就很重要了，它是中国佛学最开始有中土高僧怎么去体会佛意。

妙元：

其实就是说佛意这个词，应该是我们汉文的原创，它没有对应的梵文。

刘振：

有一个梵文（buddhāśaya，平川彰编《佛教汉梵大辞典》，东京：灵友会，1997年，118页），但是我本身不通梵文。它是有对应的词汇，但是我们现在不能确定，后来翻译出来的佛意这个概念，是不是对应的都是同一个词，可能有意译的一个部分。关于佛意，比如汤用彤先生在讲魏晋玄学，他讲“意”的时候，就说这个“意”是一种本体性的概念。如果我们把佛意这个概念去考察的话，那么佛意应该也是一种意。但是恰恰是在汉魏那个时间，这些译经里出现的佛意，特别是那些月氏的译经家支楼迦讖，他们译出来的佛意恰恰是那种比较具体的东西，并不是本体上的一个概念，所以我觉得是很有意思。

妙元：

就是说它应该是一个专用名词？

刘振：

我不太清楚它是不是专用的，但在梵文里确实有对应的一个词，我们现在不太清楚，他们最开始根据梵文的文本是哪个，也不是很能确定。

妙元：

据你现在的了解，如果让你用比较简单的一句话来定义什么是佛意的话，你会怎么定义它？

刘振：

其实就是“佛陀的意趣”。比如最开始的原始佛教经典里，佛陀去做了一件什么

事情，然后弟子们就看佛意如何？这是很具体的一件事情。

妙元：

有点像佛经里面说的“于汝意云何，欲重宣此义。”大致是这样的。

刘振：

对，那是比较大乘的一种说法。最开始的时候，比如说佛陀拿了一个水果，他就会问这个“佛意如何”，佛陀是不是想吃一个柿子，可能就是这样的一个很具体的事情。但是到大乘佛教的时候，佛意的概念就变得抽象了。就是说，一般人能不能理解这个佛意？佛意是不是可以理解的？佛意是不是普遍的？大乘的佛教就开始讨论这个问题了，它会有一种确实就比较接近于本体的一种概念。

妙元：

像禅宗最初的那个公案“佛陀拈花，迦叶微笑，咐嘱摩诃迦叶”。这个有没有一定的关联？

刘振：

这个倒没有，但是禅宗里有一个很有意思的，就是经常会问“祖师西来意？”在我们考察佛意文献的时候，它会把佛意和祖意放在一起讨论，有些佛典里是有些这种例子的：“佛意如何？祖意如何？”他会问。我觉得这就是中土的高僧，他面对佛教进入到中国这个环境里，像这样的情况，佛意应该是怎么样的一种看法？包括我们今天讲佛教中国化，其实我们面对的同样也是一个问题。

今天我们的佛教，它是不是应该重新来思考，如果佛陀面对今天的这个局面，他的意趣是什么样的？我觉得这个应该是我们思考的一个问题。

3、美学契入佛教：《法华》的留白就是一种美

妙元：

又是什么样的因缘让你关注美学？

刘振：

因为我读博士后的时候是做美学的，博士后研究出站报告写的是《文心雕龙》。《文心雕龙》的作者是刘勰，他的老师是写《出三藏记集》的僧祐大师，他本身也写

过佛教的文章，所以有很大的关联性。

妙元：

这让我联想到，很多大师在他们的著书前的序文里面，会比较凝练和浓缩的阐述他们对于这部经典和即将开展的著述，这就类似于我们现在的论文摘要。其实同时也暗含了他对当时那个社会背景下，大家的一些争论，他做出自己的楷定，以及他提出的一些观念，会比较鲜明的罗列在他的序里面。包括圭峰宗密禅师对于当时南北宗的一个争论，他也会把他的一些意见，对惠能弟子的一些个人意见，也会放进去。

刘振：

对的。我的一个看法，就是他们这些看似是思辨层面的东西，其实很多时候是因为他的某些感性方面的积累，感性经验的积累会促使他往这个理论方向发展。在他们的文本里面，保留了大量的这种感性经验。但是我们现在还没有开始比较系统的去挖掘这个东西。我的这些佛教美学也是在七塔寺讲的，已经讲过两期，每期会补充一些内容。

妙元：

你这个课程很生动。看似以文学和美学来切入，但是涉及的面很广，让人很感兴趣。

刘振：

对。

妙元：

我能不能这样理解，你通过文学和美学的方式来契入这些佛教典籍，一方面是表达它们自身的一个美感；另一方面也是显现他们作为佛教中国化脉络当中，很有代表性的这些点呈现给大家。

刘振：

对的。当时给大家讲的时候，有一个说法，就是古代的印度文化，本身就包含一个非常庞大的感性系统。中国也是，它本身在佛教传入之前，已经形成了一个非常庞大的感性系统。当印度这个感性系统来到中国这个感性系统里面，两种感性系统，它是怎样的一种融合？佛教如何从中国的感性系统里面吸取能量，这是一个很

重要的问题。佛教后来又从中国传到日本，它又是怎样和日本的感性系统结合起来？这也是一个很重要的问题。我们理解佛教发展的话，就是说如果我们对它这个感性系统之间的接触，或者说演变有一个了解的话，为什么它的理论往这个方向发展，我们会有更多的体会，体会是重要的。

妙元：

我个人也比较关注佛教的建筑、绘画、书法，以及包括禅宗的一些诗歌。王国维说：不期而遇就是美。在你整个讲学和自己关注这一块的过程当中，有没有一些让你印象深刻的不期而遇？

刘振：

或许是在《法华经》。最早读智者大师的三大部，就是在七塔寺这边读的，读完三大部之后，我才专门的回头去读《法华经》。我读《法华经》的时候，就发现一个很有意思的现象，《法华经》如果单纯的从文学这个角度去看，它有很多留白的部分。很多东西它不解释“到底是怎么样”？只是说“你未来一定会成佛的”。里面会记录很多人们经历的一些事情，比如说舍利弗，他对出现的某些情况，为什么这个人就授记作佛了，大家会感到很惊异，它里面制造出来很多的惊异，又制造出来了很多的留白。这单纯从文学上来讲，并不是从它的义理上来讲。但是这样的一种留白，他给我一个进行比较的起点。

后来在读《维摩诘所说经》，它的结构非常严密，就像金刚石一样，结构非常的规范。为什么《法华经》有很多的留白，不断地制造一种惊异的效果？为什么智者大师会选择《法华经》这部经典作为他立宗的根本？我的思考就是，很可能和《法华经》本身文本上的这种留白有关系。因为留白的东西比较多，智者大师更容易把自己的思想、自己的人生感受和经历放进去，用他的人生经验，把《法华经》里面那些留白的部分填充好，通过这样的一个过程，把他的整个理论体系发展了出来。这个就是我读《法华经》的时候突然意识到的一个问题。如果《法华经》没有这样的一个留白，那么后来的中国高僧，我觉得他是不是很难单纯从这样一部经典里面，把它进行一个中国化的理论。为什么是在智者大师这个时候，通过《法华经》建立了中国化的佛教宗派？恰恰是因为它的留白比较多，可供发挥的余地比较大。《维摩诘所说经》也是天台宗根本的经典，但是我们去了解天台宗的思想的时候，可能更

主要的是从智者大师对《法华经》的理解出发，而不是从对《维摩诘所说经》的注解去出发。因为《维摩诘所说经》的结构太完美了，它留给其他人发挥的余地恰恰不大，就是这样一个问题。

妙元：

我最近也开始在线上讲《法华经》，依据的是窥基大师的《法华玄赞》底本。但我发现从窥基大师的角度，他竟然在《玄赞》里面没有用过多唯识的观点去解释《法华经》。他其实也是在关注《法华经》的义理部分，以及他言辞背后所吐露出来的，那些彰显一佛乘思想的境界。其实像你刚才说的，智者大师的《法华经》留白的部分，我倒还真没关注过，这么一想，确实还是挺丰富多彩的，它会有一定的意蕴在它的经文背后。罗什大师《法华经》的译本中，从它的文词表述方式来看，本身就是一种美感。比如说里面有“纯有贞实”，安慰诸大弟子们“长夜安稳”，这些词让人读上去就感觉经典很美，乃至他的《普门品》能够那样长时间的被节取出来广为流传。

这是我个人感受到《法华经》的这种美。

4、《法华经》创造了收放自如的巨大的时间感

妙元：

你在《法华经》的讲述过程当中，有没有其他一些深刻印象，比如说在讲的过程中当中，对哪部分经文会觉得印象特别深刻？

刘振：

我讲《法华经》的时候，用了博士后出站报告的一些理论，特别是印度部分的几部经典，就是从《佛所行赞》到《楞严经》，我用了几个自己概括出来的一些概念。比如说《佛所行赞》，它更强调是佛陀从一个地方到另一个地方，从一个空间到另一个空间，在行走的过程中，对这个空间所产生的变化。佛陀到了一个新的空间，这个空间马上充满光明。等他离开了之后，发现这个空间马上黯淡下去，这是空间的一种感觉，这是《佛所行赞》里面比较特别的。像《南传弥兰王问经》，它更强调那种机锋，通过一个一个的小问题，展示出高僧的那种机锋，他的那种思辨的能力，

而且他就是通过譬喻的一种方式，很有意思。但是到《维摩诘所说经》，它等于把前两者的这种特点结合在一起，既有机锋又有它那种也特别强的空间感。到《法华经》的时候，怎么样呢？当时我打了一个比方，《维摩诘所说经》建立起一个很好的结构，但是到《法华经》的时候，因为它这个巨大的时间感，它的那种时间可以卷起来，也可以伸展开来。就好像一辆车，制造出来后，它就可以运行，以非常快速的一种运行方式，让它滚动起来。到《楞严经》的时候，它又收回来，收回到内心当中，反闻自性，它收回来了。从《佛所行赞》到《楞严经》，是一个很有意思的过程，从开始在这个空间里移动，到最后重新收回到自己的内心，从文学上看，它有一个内在的脉络在里面。

妙元：

我记得之前看过一篇《法华经》的论文，是一个日本学者写的，他说《法华经》表达的一佛乘思想，由此展开的久远世尊的思想，还有地涌菩萨的思想，还有为弟子授记的这些事迹，展现出了大乘佛教精神让他感动的这些侧面。根据刚才你说的，它有很多的留白和空间，能够有一种延展性。那你认为是不是可以这样理解，就是作为佛教徒，可能我们的身份立场是日常读诵经典，这些经典之所以能够广为流传，它除了语言文字翻译上本身的一种美之外，还在于经文文字透出来的这些义理，给人带来一种感动，而这种感动其实也是一种美。

刘振：

是这样的。

5、所谓孤绝，是在禅境中达到的一种状态

妙元：

我还注意到，你也关注禅宗颂古当中的一些美学。你怎样来看待禅宗这些颂古所体现出来的美。

刘振：

我一开始对禅宗的经典其实了解的不多，因为当时要讲这个课，就是备课的过程中才接触到这个颂古。读了之后才发现确实是一种非常独特的感受。我读《坛

经》的时候，就发现禅宗在《坛经》里面包含了一种边缘性的思想。它会把原来处在佛教经典里最核心的那些概念边缘化，对它进行一种肢解，就是好像把这些东西都打散。这样的一种特点是怎么来的呢？我想到白居易的一句诗“唯有潜离与暗别，彼此甘心无后期”。白居易的诗歌里边非常强调“潜别离”的一个概念，因为他所处的中唐时代是一个潜别离的时代。但是这样的时代，恰恰也是禅宗蓬勃发展的一个时代。为什么有这样一种状况？禅宗的这些公案语录，恰恰也是对那些大部头经典的一种潜别离。至少在修辞学上，它的语言开始变得破碎起来，变得更注重从日常很细微的一些事情去讲佛法。这样一种边缘化达到什么样的一种程度？到了雪窦颂古，它突然就显现出来，这种边缘化达到了一种境界。因为颂古是禅宗的这些高僧对禅境的一种体验，这里面体验到什么样的东西呢？

雪窦颂古有一种状态，我用了一个词来形容，叫孤绝。孤就是孤独的孤，绝就是绝顶的绝，孤绝的状态，恰恰就是禅宗高僧通过修行达到的一种状态。

这种孤绝怎么去理解呢？比如说像佛陀出生下来，他讲的那句话“天上天下唯我独尊”。有时候你好像只有达到这样一种境界的时候，达到独一无二那样一种境界的时候，才能进入到这个禅境之中。雪窦颂古，它有一种很强烈的孤绝之感。有一句话叫“万卉流芳，不知春力”，就是说这个世界上春天了百花开放，它的力量的根源在哪里呢？我认为恰恰就在雪窦颂古里面表现出来的。

当你达到一种孤绝之境的时候，它外在这个虚幻世界都枯萎了，在这样的一个境界之后，才会真正的迎来春天的境界，就是真正的百花开放，从孤绝之境，才会百花开放。后来的惠洪《石门文字禅》，他觉得他的特点就是：放意入万象。雪窦颂古先到一个孤绝之境，找到了根源之后，世间所有的生机都是从这个根源出发的。找到这个根源之后，你才能放意入万象。这万相之间到处都有禅机，到处都有禅的东西在，这个时候你才感受到处处生机。我觉得这是北宋禅宗，他们所达到的这样一种禅宗的境界，也是非常高的一种境界，但他是通过文字禅的一种方式表现出来，通过一种感性的方式表现出来，并不是通过他大部头的一个著作表现出来的。我觉得这是禅宗很重要的一个发展，就是他对禅境的这种体会到了这样的地步。另外，刚才讲到大慧宗杲和惠洪是认识的，他们之间是有交往的。我觉得至少惠洪会对大慧宗杲有影响，而且两个人的经历也很像，都是坐过牢，都被抓起过。他们的经历

方面，甚至思想方面，我觉得他们有可能都会有某些相似的地方。

妙元：

能不能有这样的历史遗迹，就是北宋禅宗从发展扩张到一个百花齐放的时候，从大慧宗杲乃至到天童正觉那里，他们又把它收成一种极简的方式。

刘振：

对的。如果我们读天童正觉他的颂古，你会发现他又回到了一种个体式的体验。他的颂古和雪窦的颂古，非常的不一樣。雪窦的颂古，确实描写的就是一种孤绝之境。到了天童正觉，他就仍然回到一种个体内在的体验。我觉得是有一个内在的逻辑可以依循的，禅宗的四家颂古，各有各的特点，可以说把禅宗内在的意蕴，基本上都展现出来的。我觉得颂古是非常值得挖掘的一个部分。

妙元：

这是否与他坚持默照有关系？

刘振：

是的。孤绝的境界好像还是在外面的，至少形象上是在外面的。但是到天童正觉的时候，你读他的颂古，就是很明显的感受非常个体化。孤绝，应该是每个人想进入到那个禅境，都要经过的一个门槛。但是经过这个门槛之后，你还是要回到自己。所以，它是有一个展开的逻辑。

6、佛教的美学也是通过一定的次序，达到一种激励的效果

妙元：

明白。你早期集中在对经典和禅宗的关注，到后期这些课程，是集中在敦煌和画像造像这些方面的关注。你在讲敦煌壁画的时候，大概主要关注的是它哪些部分？

刘振：

讲敦煌壁画的时候，特别是讲到敦煌 254 窟，那专门的有一本书就讲 254 窟的那些壁画，壁画里面特别提到了一个叫舍身饲虎的图。那个图我看的时候就想到了两点：一它文本的依据是《金光明经》，《金光明经》是以文本讲故事的一种方式，开

始讲一个国家的三个王子来这儿游玩的时候，看到山下有几只饿虎，马上快要饿死了。其中的一个王子他留下来刺颈，从崖上跳下去喂下面的老虎，老虎把他吃掉之后就活了下来，后来王子的父母和哥哥都来找他的尸骨，最后把他做塔供养，大概是这样一个顺序的过程。但是在敦煌 254 窟这个舍身饲虎图里，因为要把不同的事情放在同一个图像里，它采用了一种异时同构的方式，就是时间不一样的，但把它放在一个图像里面。

他画这幅画的时候，就不是按照前后顺序去画的。

妙元：

就不再像经变画那样。

刘振：

对。他恰恰是把最开始时，这个王子看到饿虎的形象，放在画面中央的部分，然后刺颈跳下去是放在右边，收拾他的这个尸骨是放在左边，他采用了图像上的另外一种次序。为什么用这样的一种次序？是因为他认为用这样的一种次序，能够产生出来一种更强的激励效果。在石窟里，大家在绕着走的时候，它的位置正好是信徒眼前看过去的时候，会受到一种激励，我讲的时候就提炼了两个概念，叫激励与次序。任何一个艺术作品，它都是通过一定的次序，达到一种激励的效果。就像音乐里，它有七个音级，但是这七个音级按照一定的顺序排列出来的时候，就会产生音乐的一种效果。在佛教的美学上也是一样的，任何一部作品，不管它是文学的还是绘画的，根据它艺术体裁的不同，会采用不同的一种次序。像舍身饲虎这个图，在佛教绘画里面是非常多的，但是只有敦煌 254 窟的舍身饲虎图，达到了这种激励的效果，可以说是绝无仅有的一种，达到了非常高的一种境界。

妙元：

你说的这种激励可不可以理解为现代艺术创作上的视觉刺激、视觉效果，就是它要突出鲜明的那一块。

刘振：

那是次序，激励就是和信仰有关。就是让人看到这幅图，会感受到佛陀的那种伟大，他舍身饲虎牺牲那种无畏的精神，这是一种激励。通过这样一种构图上的次序，产生最大效果的一种激励，如果说次序比较平缓的话，或者是次序缺少一种安

排的话，你的效果就会打折扣。这个就是佛教艺术上所包含的一种内容。门槛可以降低，但是标准并没有降低

妙元：

我比较喜欢敦煌的壁画是因为我喜欢画佛手。台湾有位老师有一个版本，就是专门把各个造像的，包括佛、菩萨、护法、侍者各种各样的手姿提取出来，专门用简笔画，我就比较喜欢画。在我画画的过程当中，我就觉得敦煌在唐代比较集中造型像，它已经把大唐那种极简之风展现得非常生动了，手的线条也是非常简单，不像我们后期画一个手，甚至西方的素描，需要很仔细的去勾勒，而它是一笔到底，非常极简。基于这样的极简，你是否认为或者是否主张在整个佛教的文学和美学当中，不论是经典的翻译，还是禅宗的这些事迹以及它的造像，都会以一种便于传播的极简的方式来呈现给大众，而不是一种复杂性的东西？

刘振：

应该是这样，就是让大众容易接受。比如我讲到《坛经》的时候，我就讲禅宗它为什么一开始就强调慧能祖师不识字。不识字很重要的一个原因，就是它是降低门槛的，虽然它的标准是很高的，但是它的门槛很低，这是一个重要的事情。不管是禅宗也好，还是净土宗也好，它会把自己的门槛，从天台宗、华严宗那样门槛很高的一种宗派，变成一个门槛非常低的宗派，不识字的人也可以进入到这个宗派里边。但是，其实它的标准很高，它的标准我觉得甚至会比天台宗、华严宗还要高，因为天台宗、华严宗在某种程度上，你的思辨水平满足了，达到了一定的程度，然后实修也达到一定的程度的时候，你就可以达到。但是像禅宗和净土，我这里也提到了楚石梵琦的《西斋净土诗》。它里面净土的境界，或者说禅宗的境界，真正达到那种境界是非常难的一件事情。

但是它要把门槛放低，这也就是如果要接引信众的时候，我们是要放低一个门槛，尽量用相对简单的内容来吸引他，但是标准并没有降低。就是门槛可以降低，但是标准不可以降低。佛教的艺术或者文学来讲，你不能为了容易懂就降低文学的标准。写的东西可以通俗易懂，但是这个通俗易懂本身仍然有文学的一个标准在。这个我觉得是应该注意的，不能一味的简单化，标准要时时都能够体现。那么很多人都读《坛经》去修禅，但是最后能真正明心见性的，它里边还是有一个标准的，不

能是无标准的一种开放。我觉得是这样的。我们今天不能单纯通过文字，去判断一个时代的实际情况

妙元：

台湾有学者，像杨慧兰老师，她有一种观点就是说净土宗的亲民化越到现代，它的本质的呈现越有一些泛滥的趋势。禅宗她认为比净土要更高级一些，它的高级在于禅宗不论是南宗还是北宗，它们首先服务的群体并不是普通民众，而是士大夫阶层。由此来看，中国的禅宗也好，其他宗派也好，他们中国化过程当中产生的，或者是形成的这些美学和文学特质，有没有受到中国上层社会群体的需求而受到一些影响？

刘振：

应该是很多的，就包括惠洪石门文字禅，其实他里边所交往的对象很多都是文人士大夫。但是我并不认为这是佛教的一个本意，佛教的本意还是尽可能接触更多的大众。只是说在历史上能留下文字的，就是那些文人士大夫，一般的人留不下来这个东西，但并不是说他没有进入到佛门中去。

所以我们今天不能单纯通过这些经典，去判断当时的一个实际的情况。我们说一念三千，这个里面，我们看到的好像只有那么一念，但是那个三千的东西，很多是我们看不到的。

妙元：

那就是说，其实士大夫这个群体，他们的需求也好，或者他们接触佛教以后所做的贡献也好，恰恰是我们现在能够看得到的，传承和保留下来的很重要的一部分。

刘振：

对的。佛教与中国民俗文化的高度结合，形成了独特气质的中国佛教美学

妙元：

在佛门的唱诵当中，还有很多佛门的焰口当中，也有很多很美的诗偈。这些诗偈甚至还引用了很多民间广为传颂的诗词，放到焰口当中去唱，还挺有趣的。像“远看山有色，近听水无声”，就在焰口召请的部分去唱。还有我们在戒坛上，很早期去受戒的时候，我们一直唱诵的一个偈子，当时我印象很深刻，唱起来特别感动。他说“千华台上，华藏能仁，各还本界济沉沦，心地戒为因，千亿佛身，一曲和阳

春”。你就是不唱，当时念出来的时候也会感觉到，它跟我们中国民间的这些文学的结合度是非常深的。

刘振：

对。

妙元：

“阳春白雪”这种词一般就是在我们的诗词里面看得到，而佛教恰恰就是很好的借鉴和融入了这些东西在里面。

刘振：

对。佛教其实一开始就有，比如在《冥祥记》里，或者是在魏晋南北朝的时候一些《灵验记》里，就借用了很多中国古代的一些传说，或者民间的一些故事，把它们和佛教结合在一起，包括敦煌本身也有很多俗文学，这都是很重要的。比如说《冥祥记》里边，它就是最早的，印度的一个感性系统和中国的这种感性系统，非常明显融合的一个标本，也是非常重要的一个标本。虽然它的作者是一个士大夫，是一个高官，但是他记录的这些故事，就带有很强的一种民间色彩，我觉得这个也是很重要的。包括我们今天佛教文学的这种创作，我接触的不多，但是也读过，比如静贤法师用自由诗体写的诗非常的好。我觉得在现代，用这种诗体比五七言绝句，更容易和一般的人接触。包括佛教小说的这种创作，其实还是比较少的。

妙元：

是。我之前在台湾佛光山参学的时候，认识一位当时还在北师大念博士的学者，他做的就是明清戏曲小说里面佛教元素的内容。他就认为，明清的戏曲和小说，大量的引入和融入了佛教的一些义理和佛教文学的一些东西，才使得那个时候戏曲既有宗教性奇幻的色彩，又有通俗易懂和民俗色彩在里面。这些研究还是挺有趣的。

7、在佛教美学中获得的重要启发

妙元：

在你讲学和做研究的过程当中，对你个人的生活和审美，有些什么样的启发，有些什么样的改变？

刘振：

这个其实还是挺重要的。因为我一开始就是做美学偏重原理的这一块，直到讲这门课，我才发现佛教文学里面有这么多的内容，是以前都不知道的。这几年我本身要写《浙东诗路美学史》，讨论浙江这一块美学的脉络，发现这一块内容里面，佛教占的比重非常的大。像《西斋净土诗》，还有八指头陀、太虚法师，他们都是这边的，雪窦颂古也是宁波这边的。所以，它占的分量非常的重，包括寒山诗都是在这个诗路上的，你离开这些，整个的逻辑不成立了。智圆也是，浙江诗路上与佛教有关的内容太多，契嵩也算这条路上的。

妙元：

这其实是一条非常生动的美学传承，是吧？

刘振：

非常生动，而且它有内在的一种逻辑可以追寻到。它对我的研究也好，还是我对文学的一种理解，都有很重要的关系。

妙元：

现在，虽然看似自媒体传播手段非常的广泛，又有短视频长视频，有各种各样的媒介，但是总体来看，尤其是我们现在的国人，可能还是缺乏一定的审美。举个例子，我们在做公众号的过程当中，我们会带摄影师去拍岭南各个有名寺院的一些照片，我们将这些照片和视频处理以后，做成手机壁纸等等的方式给大家。但是我发现，真正愿意去发现和欣赏佛教建筑的这些美的人还是不多。大家对于审美这个问题认知度，还是比较薄弱的，这也是我特别感兴趣你这个课程的原因，你这个课程会持续的开下去？

刘振：

对，它是两年一期，但是第一期的时候没有这么多内容。第一期的时候，前面的大部分都有，后面的比如说八指头陀，还有太虚法师，他们的诗歌这个没有讲，桑奇佛塔也没有讲，到第二期时候都可以补上了。

妙元：

这一体系课程为期两年是吧？

刘振：

就是两年讲一次。

妙元：

你还会有一些扩充吗？

刘振：

会继续扩充的。像太虚法师的诗歌，一开始没有想专门去读，后来因为指导他们写论文，我说这一块没有讲过，写这方面的论文，然后去读，发现内容真的有很多可讲的，比如八指头陀和太虚法师，我就觉得，太虚法师可能是中国传统诗僧里面的最后一位。但是研究太虚法师诗歌的非常少，大家都在研究八指头陀，如果我们不研究太虚法师的诗歌，八指头陀诗歌里面很多意蕴我们是认识不到的。所以我认为这个是他很重要的一点，就是不能忽略太虚法师，而且他是中国佛教高僧里面最早写自由诗的，他是一个源头。

妙元：

这与他近当代的这种改革胸怀相关吧。

刘振：

是的。他的眼界不一样。

8、当代佛教文学的发展极其重要

妙元：

你认为当代佛教发展，哪些方面比较重要？

刘振：

当时我指导七塔寺的普明法师写论文的时候，后面就提到，像今天中国的佛教文学，应该有一个怎么样发展的趋向。我甚至说，如果中国这个佛教文学发展不起来，那么中国现当代的佛教文学没有起来，就说明你本身的发展还是没有达到一定的程度。文学是一个非常重要的表征，一种宗教发展到一种什么样的程度，它一定有一个文学的表征，如果缺少这个表征的时候，恰恰说明我们发展得并不充分。佛教看着可能是很繁荣，但是我们拿不出特别有分量的文学作品的时候，我们应该回头重新检视一下自己，就是我们对这个时代还是隔膜的。只有我们真正的深入到这

个时代的时候，好的文学作品一定会产生出来，就像静贤法师，他写的自由诗非常好。我觉得，我们的佛教文学的发展，比如写自由诗，甚至写小说，通过这样的创作，能给佛教带来更多的文化关注。为什么说我们拍一些照片，或者一些图片，大家就缺少一种感触呢？因为大多数的人还是依赖于文字上的一种表达。因为图像记不住，但是文字能记住。我认为，至少佛教领域应该重视文学这个方向。我们不能只有一个，比如说我们做各种各样的禅修，很多的这种活动都有，但是我们还应该有一个专门文学上的发展。这是我的一个浅见。

9、佛教的文化传播要适应当代趋势

妙元：

你所说的现代文学的一个表现，有没有包含以现代的方式和语言对经典做出的现代的诠释这一块？

刘振：

用现代的语言，我觉得也是很重要的，但是它的接触面不会很大。只有对这些感兴趣的，比如说居士，或者是对佛教感兴趣的学生，他们想了解这个经典的时候会来读，但是这个受众面是非常有限的。如果你是写了一篇小说，写了一篇文章，它可以传诵。人本身是通过语言去表达的，表达这个概念是很重要的，只有会表达的东西它才会存在。当事物有一种表达欲的时候，它才会存在这个世界上。我们佛教文学，如果现当代的还缺少一种表达，或者表达不够充分的时候，它会影响到你的这个生存。我们佛教的这个表达欲在什么地方？我们能不能通过文学的一种方式表达出来？你真的出现一个佛教文学的高僧，他带来的这种影响力，会比一般的画家，或者书法家带来的影响力更大。因为文字的传播能力地某种程度上还是更强，因为他看到一幅画，看到一个艺术作品，不知道怎么去评述这个作品。你必须要有个对应的语言，对应现代的诗歌或者文学的一种语言，去评判现代佛教艺术中的绘画。它没有配套语言的时候，就很难保留下来，大家留下来的一个印象，你又表达不出来，这个就是问题。

妙元：

确实是。你指的是佛教自身的文化传播走向适合于现代的、通俗的大众这个层面，是不是？

刘振：

对。还是要强调文字上的这个功夫。只靠图像，或者说自媒体上的那些视频不够。

妙元：

我们抛开佛教的正知正见来看，像金庸这样的武侠小说算不算这样的传播模式？

刘振：

我觉得金庸给佛教带来的信徒也是比较多的。虽然它是那样一种形式，但是那样一种形式大家会感兴趣，大家会去读。尽管他不一定是正知正见，但它是一个门路，是一个路径，他们顺着这个容易走的路径进来了，进来之后怎么修，是一个问题，但是你得有一个渠道让他进来。

妙元：

至少会产生好奇。

刘振：

对，会产生好奇，而且他通过那些故事，那些人物，那些文字的力量还是很重要的。

妙元：

是的。这让我想到小时候看的日本那个动画片《一休的故事》，他就是很好的用一休日常生活那些有趣的小故事，最后他灵机一动，想到了一个小道理，然后教给你一个什么东西，让你能够获得一些生活的启发。我觉得那样会是一种比较好的面对年轻人的一种方式，它既有动漫又很生动，讲的那些东西又能够引发你的好奇，最后让你豁然开朗。

刘振：

对，但是这样的作品少。

妙元：

我刚才突然在脑海中想到一个喜马拉雅上点击率特别高的，就是我们可以有人来写一写佛教鬼故事。

刘振：

其实是可以的。

妙元：

佛门里面对于地狱、鬼、天龙护法这些的诠释还是蛮多的，而且这些特别精彩。尤其是像您开篇提到的印度这些佛典里面，特别是阿含部类，它有很多很生动的这些小故事。我们如何把这些故事诠释好，特别用现代的方式，应该会是一种吸引年轻人的手段。

刘振：

对，我们缺少现代版的这种《灵验记》。是这样。

10、日本文学和美学如何影响当地佛教的？

妙元：

我还关注到老师你还对日本的美学有一些介绍。

刘振：

是。

妙元：

你主要关注日本的哪一块？

刘振：

最早关注这块，是对它“幽玄”这个概念感兴趣，我就想幽玄应该怎么样理解呢？后来想到玄学里的一个概念，就是这个“玄”是什么意思？玄就是一种感应的意思，比如隋朝的时候有一个人叫杨玄感，这个玄就带有一种感应的一种意思。

什么叫幽玄呢？就是幽幽的一种感应。比如说它这个能乐的演员，他动作幅度非常的小，而且戴着面具，他怎么能让观众感受他内心的一种变化，这个是幽玄。它达到了一种很高的表现效果，这样的一种效果，为什么是整个日本人整体的一种美学的概念。我们讲日本的美学“幽玄、物哀”，为什么是这个概念？当时最早的时候是读的能乐这方面的作品，后来再去读这个《日本灵异记》，这个时候你就发现日本人所处的那样一种环境，导致他有那样的一种心理的状况。怎么去理解呢？比如

说日本人在《灵异记》里面有什么？就是这种怨灵，他有一种怨气，有一种幽怨之气。

日本的能乐舞台上有很多鬼的形象，鬼的形象来干什么的？鬼的形象就是用来抒发人内心黑暗的那种情绪，通过鬼的形象把它抒发出来的时候，这个时候恰恰能够感动人。

因为在每个人的内心深处，可能都有那么一点黑暗的小情绪，他通过能乐的一种方式，通过鬼的一种形象，把它抒发出来。能乐的演员在舞台上狂舞的时候，其实是观众内心情感的一种释放，他是这样的一种幽玄的概念。上个学期我给学生讲东亚文化的时候，我讲了一期日本的小说《源氏物语》。读《源氏物语》的时候，我突然意识到一个问题，就是日本文化最根本的一个问题在哪里？日本人的一种无助感——内心深处的无助感，他孤处在大海深处一种无助的观念。这种观念它是深深的埋藏在他的心底的。这种观念中国人没有，这种民族性的无助，中国人是没有的，所以中国人相对来说比较乐观一点。但是日本人的那种无助之感，没有地方释放，就通过能乐这样的一种艺术形式去释放。这样的一种心理也影响了日本佛教，日本的佛教同样也有这种幽玄之感。

当时我讲一休的时候，一休禅师号称狂云子，他本身又破戒，来往于这个淫坊酒肆之中，他说“佛界易入，魔界难入，佛魔一指”，佛和魔只隔了一纸。这些情况，都是日本佛教它所独有的，只有他能表现出来，中国佛教没有。这里面还涉及一个问题，当日本人这种无助感存在的时候，他怎么样向中国来学习，但是学习的过程里导致了一种巨大的不平衡。中国文化是一种非常成熟的文化，但是日本接触中国佛教的时候，他是一个不成熟的状态。他接触中国文化的时候，他拿到的是一个熟的柿子，但是柿子成长的过程他没有经历，这就导致了一种巨大的不平衡的感觉。

这种不平衡感就导致他始终去寻求如何把心理给平衡过来，后来他发现什么样才是一个平衡的状态呢？

比如说一个天平，天平的两边放上同样重的东西，它会是平的，但是只在一边放东西的时候，它也会平衡。就是一边落到地上，最后形成了这个状态，它也是一种平衡的状态，只是不是天平的那种平衡，而是它在重力上实现了一种平衡。这是

我们读日本佛教经典的时候，你会感到很深的一种不平衡的感觉，其实还是内在的那种无助之感，这边是无助，这边是中国那么厚重的一个文化，导致一种巨大的问题。日本的佛教里面，不管是禅宗还是净土，都有这个问题，巨大的一种不平衡，最后干脆就放弃追求这种平衡。比如在《往生要集》里，源信在写《往生要集》的时候，他很努力在追寻一种平衡的感觉，通过内心对净土的一种观想，试图实现一种平衡。后来到亲鸾的时候他放弃了这个，就说“今生凭本愿，来世求开悟”。他讲恶人正机的时候，其实就放弃了对平衡感的一种追求，就是把它直接落到地上就行了，它也是一种平衡的状态，这就是日本佛教有意思的一点。到最后就是我们讲，日本的禅宗和中国的禅宗绝对是不一样的，它内在的这种最基本的逻辑不一样。它的那种无助感是没有办法解决的，那是天生的一种无助感，这种无助感影响到了日本文学、日本佛教的方方面面。

妙元：

你刚才提到佛教门槛一再降低这个问题。日本对于中国佛教的接受，会不会也表现在他对于这种修行方式复杂意义的抛弃，一再降低它的修行标准。比如日本净土真宗提倡，只要称念一句阿弥陀佛，就能往生了。日本的日莲宗，只要念《妙法莲华经》的经题就可以得成就了。乃至于是现当代，他们逐渐舍弃了传统的戒律，丛林的规约等等这些。他们这种舍弃是不是也是来自于他们这种无助感反应的一个侧面？

刘振：

我觉得在某种程度上，日本人内在有他自己的一种标准。只是他舍弃的那些东西，在我看来恰恰就是他还试图寻求一种平衡的东西。那些戒律还是能够带给他一定的这种平衡感的。但是到最后，他觉得这些还是没有办法去弥补那种无助感，那就把这些都舍弃掉。其实他是有自己内在的一种逻辑，比如像亲鸾或日莲，他们都有自己的一个逻辑。就像中国的禅宗，你这个标准的设定也有自己的一个逻辑，这个不是简单的说他在放弃某些东西，我们还是要看他背后文化上的那个逻辑在哪里，我觉得是这样的。在修禅的过程中，最重要的是把自身经验呈现出来

妙元：

明白。聊了这么多，挺赞叹刘老师的。对于这些经典背后，尤其是这些经典著

述的大德们，还有传承佛教的这些人物的，他自己内心在那个时空当下的经历、心境等等，很少有人去关注。就像你刚才说智者大师的例子一样，我能够感受到，他之所以用那样的方式和那样的语言去做出那样的抉择，一定跟他当时的心境是密不可分的，所以才会有这么多有影响力的著作。记得我的导师曾经说，他在一段时间研究满益大师的时候有个习惯，就是去找证据，读原著一般都是带着目的性去的。后来他做完了研究，有一段时间，他放下所有的这些问题和意识，回归到一个初学者的角度去读的时候，他发现在满益大师的很多著作里面，其实也暗含了他个人的体验、心路历程、心境的一些表达。但是这些，往往就是我们在“找证据”的过程中所忽略的东西。

刘振：

对。就是在修禅的过程，如果你不能把自身的经验呈现出来，那就等于没有修，因为最重要的还是把你自己的东西表达出来。所谓的自性，它一定要有一个表达的途径才可以，如果表达不出来，你拿的都是别人的东西，不是自己的。只有自己的经验呈现出来的时候，你真的就像心学讲的心体呈露。它呈现的是你自己的那个东西，不是别人的东西，不然我们脑子里装的都是别人的条条框框。

妙元：

谢谢老师。