

· 蜀学研究 ·

论扬雄《太玄·莹》中福、祸、乐思想

刘韶军 张婷

(华中师范大学历史文献学研究所 湖北武汉 430079)

摘要:扬雄《太玄》把事物发生发展变化的过程分为思、福、祸三段,福居三段的中心地位,是《太玄》所要探讨的重点问题,在《太玄》中结合各种情况加以论述。文章分析了《莹》篇中关于福与祸、福与乐的关系问题,并与弗洛伊德以及康德有关思想进行比较。同时,通过扬雄的身世及个性,分析他产生此类思想的根源。福与祸、福与乐的关系,是《太玄》思、福、祸三段论的重要组成部分。对其加以专题论述,有助于更好地理解和把握扬雄的思想。

关键词:扬雄;《太玄》;福乐;思福祸

中图分类号:I206.2 **文献标志码:**A **文章编号:**1672-8505(2018)01-0007-08

doi:10.19642/j.issn.1672-8505.2018.01.002

On Blessing, Misfortune and Happiness in *Tai Xuan* by Yang Xiong

LIU Shao-jun ZHANG Ting

(Historical Literature Research Institute, Normal University of Central China, Wuhan, Hubei, 430079, China)

Abstract: *Tai Xuan* written by Yang Xiong, a leading confucian of the Western Han Dynasty, divides the process of development and change of things into three stages: thinking, blessing and misfortune, in which blessing is the key and is also the focus of discussion in the book, and is discussed in *Tai Xuan* combined with a variety of conditions. This paper analyzes the relationship between blessing and misfortune, blessing and happiness, and compares the terms with the thoughts of Freud and Kant. At the same time, through the Yang Xiong's life experience and personality, the paper searches for the root causes of such ideas. The relationship between blessing and misfortune, blessing and happiness, is an important part of *Tai Xuan*'s thinking, blessing and misfortune. In the past, no one has elaborated on the special subject or analyzed it to help better understand and master Yang Xiong's thoughts.

Key words: Yang Xiong; *Tai Xuan*; blessing and happiness; thinking, blessing and misfortune

一、《莹》篇关于福与祸、福与乐的思想

扬雄^①《太玄》的主体是81首,首又称为家,为方、州、部、家四重体系的基本部分,81首各有9赞,故《太玄》正文为81首729赞(附跻、赢二赞)。《太玄》即以这种特殊形式阐述扬雄关于各种事物的看法,表达了他对人生、社会等各方面问题的具体认识。为了让人们更充分地了解首与赞中所表达的丰

富思想,扬雄又在81首729赞之后撰写了《首》《测》《衡》《错》《攤》《莹》《数》《掎》《文》《图》《告》11篇,用以说明《太玄》首赞的体例与深奥内容。据《汉书·扬雄传》记载“《玄》三方、九州、二十七部、八十一家、二百四十三表、七百二十九赞,分为三卷,曰一、二、三,……为其泰曼漶而不可知,故有《首》、《衡》、《错》、《测》、《攤》、《莹》、《数》、《文》、《掎》、

收稿日期:2017-11-15

第一作者:刘韶军(1954—),男,教授,博士,博士生导师,研究方向:历史文献学与中国古代思想史。

引用格式:刘韶军,张婷.论扬雄《太玄·莹》中福、祸、乐思想[J].西华大学学报(哲学社会科学版),2018,37(1):7-14.

《图》、《告》十一篇,皆以解剥《玄》体,离散其文,章句尚不存焉^②,可知这11篇是对《太玄》主体的81首729赞进行各种角度的“解剥”性阐释。“离散其文”,表明这种解释是分散的,但都是对《太玄》的阐释,所以整体上又是统一的,可以互相参考。“章句尚不存焉”,表明扬雄并没有在11篇之外还有注解性的“章句”。此11篇与81首729赞不同,既是分散的,故没有在“分为三卷,曰一、二、三”之后单独成卷。《太玄》成书后,11篇附于81首之后,只有其中的《首》《测》两篇,由晋代的范望在其《太玄解赞》中将与81首729赞相对应的句子分散到首、赞之下。此对阅读《太玄》极为方便,故后来《太玄》各种版本都保留了这种格式。

本文根据《莹》篇中一段关于福与祸的论述,探讨扬雄关于福与乐关系的思想内涵,并与弗洛伊德、康德的相关思想进行对比。

在《莹》篇中,扬雄说道:

往来熏熏,得亡之门。夫何得何亡?得福而亡祸也。天地福顺而祸逆,山川福庠而祸高,人道福正而祸邪,故君子内正而外驯,每以下人,是以动得福而亡祸也。福不丑不能生祸,祸不好不能成福。丑好乎丑好,君子所以亶表也。夫福乐终而祸忧始,天地所贵曰福,鬼神所佑曰福,人道所喜曰福,其所贱灾恶皆曰祸,故恶福甚者其祸亢。昼人之祸少,夜人之祸多,昼夜散者,其祸福杂。^[1]

关于这一段文字,在不同的版本中存在着文字上的不同,在阐释其中的思想内容之前,需要对这些文字上的异同进行清理,以免引起理解上的错误。

“山川福庠”,明赵如源辑评《太玄经》称“庠”作“庠”,这是“庠”字的讹误。“祸邪”,司马光《太玄集注》本“邪”作“袞”,这是“邪”字的异体。王力《同源字典》第171页专门分析了这个问题:

《说文》:“邪,回也。”“袞”,今字作“邪”。《诗》毛传曰:“回,邪也”,《玉篇》:“斜,不正也。”按:在不正的意义上,邪、袞、斜实同一词,后代“袞”字不用,“邪”字表示抽象的邪恶,“斜”表示具体的歪斜。^{[2]171}

可知“邪”与“袞”在古代是通用的。之所以如此,是因为“袞”与“邪”皆从“牙”得声,故皆有不正之义。

《大戴礼·保傅》:“下有双璜衔牙”,卢辩注:“牙在傍”,“在傍”即不正。齿在中,故为正,牙在旁,故牙有不正之义。“牙”又通“雅”,《周书》“君牙”,《礼记·缙衣》作“君雅”,《吕氏春秋·本味》:“伯牙”,高诱注:“或作‘雅’。”雅训为正,正与不正相反为训,亦古之常例,此可反证“牙”有不正之义。斜,余声,与邪、袞皆邪母鱼韵,一声之转,故可通。古籍中“邪”或读如徐,徐亦余声,邪母鱼韵,如《诗·北风》“其虚其邪”,《尔雅释训》作“徐”。此三字通,古人所用并无一定,后世通用“邪”“斜”,各表一义,而“袞”字废。因此,《太玄》此处可以作“邪”。“丑好乎丑好”,范望《太玄解赞》和《永乐大典》作“丑好乎丑好乎丑好”,其中一个“丑好乎”是衍文,当删。此句与上文“因革乎因革”句例同,可知不当重复“丑好乎”三字。“君子之亶表”,许翰《玄解》:“宋衷作‘君子之亶表’,他皆作‘君子所以亶表也’。”此句与上文“因革乎因革,国家之矩范也”文例一律,范望引宋衷、陆绩注:“丑好以别人之大伦,故三言之以为重戒。”可知宋、陆时已重出“丑好”二字,故有此注。但这已是衍文,所解有所牵强,不可从。“其所贱灾恶”,范望本、《永乐大典》本、《太玄阐秘》中“灾”均作“在”。《太玄别训》作“所”。司马光《太玄集注》无“灾”“在”“所”字,止云“所贱恶”。许翰云:“章察作‘其所贱在恶’,丁谓作‘其所贱在恶’,宋惟幹作‘其所贱恶’。”卢文昭云:“‘其所贱所恶’,‘恶’讹‘在’。”吴汝纶云:“范望‘贱’下有‘在’字。按:‘在’当为‘留’。”吴说是。留即灾,又有灾字,皆可通。上文言“所贵”“所佑”“所喜”,此则言“所贱、灾、恶”,“贱”对“贵”、“灾”对“佑”、“喜”对“恶”。上为分言,故用三“所”字,此为合言,故只用一“所”字,亦行文之变化。在与灾,古皆舌头音,故可通。

在清理了不同版本存在的异文之后,再来看这段论述的思想内容。

“往来熏熏,得亡之门”,这是《太玄》81首中交首次四的赞辞。熏,动也,相及也。《吕氏春秋·离谓》:“众口熏天”,高诱注:“熏,感动也。”《汉书·叙传》:“熏胥以刑”,注:“熏谓相熏蒸”,亦渐及之义。往来熏熏,谓往者来者相互关联而互相作用。往则亡失,来则有得,故曰往来为得失之门。亡即

失。事物之往来,言其运动变化,而皆与祸福相关联,故人不可不注意之,并善处之。因为事物之往来皆与人之思想行动相关联,如何妥善处之?首先,要认识到天、地、人与祸福的关系,此即“天地福顺而祸逆”三句之意,盖谓凡顺、庠(即卑、谦、低、下)、正(正当不邪)者,天地山川及人道皆福之,凡逆、高、邪者则皆祸之。知此规律,则知如何思考与行动。君子明乎此理,故其内心贞正,而外部行动、辞色等等表现为驯顺、谦恭下人,不自高,不忤逆,于是动得福而亡(无)祸也。

其下言祸福相关联,君子知其转化关键在于丑好,故以此为思考行动的准则。丑,恶也,指思与行之恶。好,善也,指思与行之善。在福之时,若为恶则生祸,在祸之时,若为善则得福,此亦往来得亡(失)之义。《文》篇曰“君子在福则冲,在祸则反。小人在福则骄,在祸则穷”,即可证明此义。谓人居福之时不可骄怙肆行(《周书·谥法》“怙威肆行曰丑”),否则将转福为祸,而居祸之时不可怨天尤人,若能行善,亦可转祸为福。《太玄》81首赞辞多言此意,可以参见。

祸福二者的转化关键在于人自身的丑好(恶或善),君子知此理,故以丑好为己之亶表。亶,读作坛,筑土而高曰坛,为神位之所。高则显著,神则权威,故坛谓高而有权威者。表,树立竿柱,亦明显而为标准之义。亶表合言,谓明显而权威之标准,即人之思与行之准则。

“夫福乐终”一句,谓祸福给人的感受。福者快乐,始终皆然,无一时忧戚。祸者忧愁,亦始终皆然,无一时快乐。终与始互文,谓祸福乃据人之感受而言。此与现代精神分析理论有某种程度的暗合。在弗洛伊德后期著作中有一部《超越唯乐原则》,其中说道:

在精神分析理论中,我们十分肯定地认为,心理事件经历的过程是受唯乐原则自动调节的。也就是说,我们相信,这些心理事件的过程所以会发生必定是由某种不愉快的紧张状态引起的。这种过程的发展方向是要达到最终使这种紧张状态消除的结果,即达到避免不愉快或产生愉快的结果。^[3]

他的这一理论是说人的心理过程是在不愉快(忧戚)的紧张状态和避免不愉快或产生愉快的状态中

波动,而这种波动受唯乐原则自动调节。可知他认为唯乐原则是人们心理活动的主导者,引导人们向着快乐的方向进行活动和调节自己的心理。这一理论,可以与扬雄的福乐祸成说相比较,由此可知扬雄所说的祸与福也是据唯乐原则来衡量的。扬雄亦努力要求达到福乐即快乐的心理状态,避免紧张状态,而且将这种心理原则与客观的祸福联系起来。

弗氏所说的超越唯乐原则,是认为唯乐原则是决定人的行为的主要动力,是出于人的本能。而追求人生的快乐和满足,也是扬雄孜孜追求福乐的意思。但弗氏不满足于唯乐原则,而要超越之,寻出一条更基本更符合人的本能的原则,即强迫重复原则:要求重复以前的状态。然而这个重复以前状态的要求,仍是要重复快乐愉快的状态,不愿处于后来的不愉快的紧张状态,故与前者并不矛盾。这是一种本能,故人处福则要求保持快乐愉快的状态,处祸则要求返回重复失去的福状态——快乐愉快状态。不管怎样,总是不离这种本能。

弗氏只从心理状态研究之,扬雄则本能地将心理上的乐忧与客观的祸福处境联系起来,并赋予祸福以心理意义。当然,他未如弗氏那样精密专意地分析研究,只是笼统地提出这一问题。同时必须指出,扬雄的乐与弗氏的快乐愉快也有差别:弗氏的快乐,是无道德伦理因素的,纯感官的,扬雄的乐则非纯感官的乐或快感之类,更有丰富的德性色彩。由此则又引出另一个重要的问题,即人的快乐与道德的关系。

康德《道德形而上学原理》^[4]苗力田译本的序中提到,中世纪下半叶,德国风行利己主义伦理学,以个人幸福为最高原则,康德反对这种主张,认为使人幸福和使人善良决非一事。幸福原则提供的动机不培养道德,反而败坏、亵渎了道德,即为了个人幸福可以不择手段而不问善恶。

这两种主张确实是对立的观点,但扬雄却把幸福原则与道德原则结合统一起来了。其关键在于他的幸福不是西方人的只讲享受的唯感官的快乐幸福,乃是以善、正为基础,为内容的幸福快乐。这是中国贤哲的理想幸福道德观,而且这种观念,在中国古代思想家那里,有时又以义利观形态表现出来,义即道德的问题,利即祸福快乐的问题,义与利也是

不可分的,必须合起来论述。

扬雄以丑好(善恶)为亶表,以得福亡祸为原则,将二者统一起来。康德当然不知道东方人的这种综合贯通的观念,故西方人的分析明白、一清二白、互不干涉的观念造成了要么只讲享乐幸福,要么只讲道德的尊严崇高的对立。中国人的综合统一观与西方人的机械分割观,各有长短,但中国人的思维至少可以用综合统一观在理论上给人一个宽容的天地,减少严格对立而造成的无所适从或趋于一极的惶惑和矛盾。今天人们谈论中西文化等等的比较,说中国人的思维方式重笼统模糊、讲中庸,说西方人的思维方式重分析、讲验证、求清晰明白,似乎中不如西,因而有科技的落后。其实,若把科技落后的原因归结于思维方式,未免太简单了,也不符合唯物辩证的观点。何况实际并非如此,亦并非此种中国文化劣于西方文化。

仅以康、扬的伦理观言,即难以推崇康而贬低扬。中国哲人追求并论证一种真、善、美(美包括快感乐感)的理想境界,将种种高尚的东西融合为一,从中获得最高最大的快乐。这种思想境界,一切为了人,而且是具体的个别的人,如“圣人”,以论证宣扬之,亦是所有的人,最终目的仍是个人(全体人亦每个人的集合,最终落实到每个人)的快乐,超乎俗常的快乐幸福。中国人所追求的真、善、美统一理想境界并不是要在其中受苦,而是要在其中保持快乐愉快。故可说中国哲人的理想境界,是真、善、美合一且为个人的幸福快乐,这也是中国人特有的综合统一思维所产生的思想成果,与西方人把事物分开来看而重分析的思维所产生的思想,是大为不同的。

就此而言,可以看出扬雄思想的特点是尚中——天、地、人的三分中,以居中的人为中心,一、二、三,下、中、上,始、中、终,思、福、祸等三分法,都以中为休为吉,此其一。个人的祸福说中包括善恶的伦理、人与自然社会的关系、个人的心理乐忧等内容,此其二。以此二者为中心,而统括更多方面的不同因素,如天文历法、阴阳五行、数学卜筮、政治历史、法律文学、军事等等。对此种体系必须全面仔细剖析阐释其意蕴,而不仅是对《太玄》一书,如此才能得出完整清晰的论述。而如何阐释,又牵涉到更

多的复杂问题,此不赘述。

“天地所贵”四句,言天地、鬼神、人道皆能使人得福或得祸:凡顺天地而不违逆者,天地皆贵而福之,凡内正而外驯者,人道皆喜而福之,凡为正善不为邪恶者,鬼神皆佑而福之,反之则皆贱之、灾之、恶之,是谓祸。此谓人之祸福非人任意可得或避者,乃客观环境对人的思与行的必然反映。

“故恶福”一句,恶福即上文“福丑”“丑福”之意,谓处福而为恶也。为恶甚则生祸烈。亢,高也,此指祸之程度严重。祸之大小,在人之为恶之大小,为恶大,则天地、鬼神、人道皆贱之、灾之、恶之,其祸亢极。“昼人夜人”,81首729赞皆有昼夜之分,当昼之赞,其所言人事为昼人,当夜之赞,其所言人事为夜人。昼人福多祸少,夜人祸多福少。此指729赞辞休咎,729赞辞依昼夜分休咎,通例当昼为休,当夜为咎。亦有少数例外,故有福多祸少、祸多福少之说。另一层义谓凡为昼人,其时得当,天地、鬼神、人道福之,故多福,然有特殊情况或致祸,非绝对为福,夜人祸多亦如之。盖谓除了天时之外,还要看处此之人的思与行。一般而言,昼人皆明智知理,故福多,但也非绝对如此,或有不可估计之因素造成祸害,亦不能绝对保证祸不会发生。夜人之祸福亦如之。然大致情况是昼人福多,夜人祸多。

“昼夜散”,谓非纯昼纯夜之时,即昼夜交错时刻。散谓杂,如黄昏黎明之时,昼夜交接,故曰散。此种时刻祸福不定,故曰杂。不如纯昼纯夜较然有规律也。赞无昼夜散者,《玄》之占卜不尽用一首九赞,而是“旦则用经,夕则用纬”,即上午占则用经赞(1、5、7赞),下午占则用纬赞(3、4、8赞),日中、夜中占则杂用经纬赞(2、6、9赞),不同时间占所得赞不同,而有昼人、夜人和昼夜杂之分,而其祸福亦从而有异。既有此等区别,故上言祸少祸多,不言绝对有祸或无祸。据此以观赞辞,亦谓不可机械地以昼休夜咎律之,尚须考虑昼夜散接造成的祸福杂的因素,避免死板机械地理解赞辞。

根据以上的分析,可知扬雄《莹》篇中这一段话中的思想极为丰富,包括如下几个思想。

一,人们所谓的得失(得亡即得失,亡即是失),不是利的得失,而是福与祸的得失。而且福与祸的得失,是同步的,即得福即亡祸,得祸则亡福,福与祸

不可能同时并存,或分别占一定的比例,而是绝对的得与亡(失)。当然,从本质上说,福与祸也是利,但福与祸又包含着道德等方面的因素,与单纯的物质方面的利益是有所不同的。

二,人们的福与祸的得或失,不是由个人的意志来决定的,而是要由外在条件来决定的,这就是天地与人道根据人的思想行为的顺或逆、正或邪而决定其人的福或祸的得失。具体说来,就是“天地所贵曰福,鬼神所佑曰福,人道所喜曰福,其所贱灾恶皆曰祸”。

三,顺或逆、正或邪是有具体内涵的。所谓顺或逆,是对天地自然规律的顺或逆,即不做违背天地自然规律的事,则得福而亡祸,反之则得祸而亡福。所谓正与邪,是对人道正当性的符合与否。人道中有正当的东西,是人道所要肯定的,也有人道所要否定的东西,由此就产生了善恶等道德层面的问题。

四,天道的顺与逆、人道的正与邪,其中既有自然规律的问题,又有人类社会道德的问题,而其在扬雄的福祸得失观中,得到了统一与整合,不再是分裂开而各自互不相干的东西。

五,人的正与邪有具体的规定,即“内正而外驯,每以下人”,此为正,反之则为邪。内正是指内心思想的正,外驯是指外在行动顺乎自然与社会的规律。而将这二者整合起来,就是“下人”。下人是指对他人的谦逊态度,不能傲慢。如果所有的思想行为都能正而不邪,则其结果必然是“动得福而亡祸”。

六,福与祸是相互转化的,即所谓“福不丑不能生祸,祸不好不能成福”,这在《太玄》中称为“极则反”^③原理,与《老子》第五十八章所说“祸兮福之所倚,福兮祸之所伏”的思想是相通的。所谓的丑与好,都是一种状态走向极点,福的状态不会永远保持不变,它会逐渐变化为“丑”,祸的状态也不会永远保持不变,它会逐渐变化为“好”。丑代表着恶,好代表着善。这种事物相互转化以及极则反的思想,也是《太玄》的重要思想之一,此处只是它在福祸关系上的表现。

七,扬雄的理想人格——君子,是按以上思想来做人的,即所谓的“丑好乎丑好,君子所以亶表也”。具体来说,就是君子按照善与恶为自己思想行为的水岭,只行善,不行恶,这也就是前面说的顺与正。

根据以上的分析,可以看出扬雄的福祸观既与弗洛伊德和康德的思想或理论有相通之处,但又有中国古代思想的特点,能将有关的问题整合为一个思想,而不是分割成互相孤立的思想,而这就是理解中国古代思想家及其思想的关键所在。

二、福祸思想与扬雄的身世、个性

以上分析了《太玄·莹》中关于福与祸、福与乐等思想的内在涵义,下面则分析扬雄为什么会有这样的思想。为此需要分析扬雄的身世及其个性,从中找出他之所以能够产生此类思想的根源所在。

扬雄写作《太玄》,有其必然的原因,为此需要了解他的家世传统、人生经历、个人性格、人生态度。

扬雄的祖先为周代的贵族,在黄河、汾河之间食有采邑,到周王朝衰弱时,也号称“杨侯”。战国时,由于受到晋国六卿的逼迫,举家逃避到楚国的巫山地区。楚汉相争时,为了躲避战乱而再次移居,这次是溯江而上,移居到巴郡的江州。汉武帝元鼎年间,又为了躲避仇人而再次溯江而上,移居到蜀郡的郫县。由此可见,扬雄家族对于战乱、险难、仇祸,一向采取避让态度,几百年来,这就成了其家族独特的思想传统:不与人争,主动避让。这与《太玄》所说“故君子内正而外驯,每以下人,是以动得福而亡祸也”的思想是一脉相承的。这种避祸全身以为福的思想,正是《太玄》的思想主题之一。

从扬雄的个人性格看,亦与其家族传统和《太玄》的思想相符合。《汉书·扬雄传》称他:

为人简易佚荡,口吃不能剧谈,默而好深湛之思,清静无为,少嗜欲,不汲汲于富贵,不戚戚于贫贱,不修廉隅以佞名当世。自有大度,非圣哲之书不好也,非其意,虽富贵不事也。^{[5]3514}

可见扬雄性格的特征是孤寂内向、淡泊名利、好学深思。这种性格决定了扬雄必然会走通过深思而著《太玄》以自守的道路,决定了《太玄》必然以君子修德自善、避祸全身为主旨。

扬雄的人生态度,由其家世传统和个人性格决定,在对待屈原沉江的问题上表现出来。《扬雄传》云:

又怪屈原文过相如,至不容,作《离骚》,自投江而死,悲其文,读之未尝不流涕也。以为君子得时则大行,不得时则龙蛇。遇不遇,命也,

何必湛身哉!^{[5]3515}

这是表示不赞成屈原投江自杀的行为,提出得时则行、不得时则缩的人生态度。这与其晚年所撰《解嘲》《解难》《太玄》的思想完全一致,表明扬雄一生皆以此种态度步履人生。

扬雄的《反离骚》^{[5]3516-3521}一文,反复说明了他对屈原自杀的看法,如:

“灵修既信椒、兰之唼佞兮,吾累忽焉而不早睹?”批评屈原不能识微知机,洞悉时势之变,以致遇变遭祸而无思想准备。

“知众媮之嫉妒兮,何必飘累之蛾眉?”批评屈原不能适时藏善弔光以保护自己。

“夫圣哲之不遭兮,固时命之所有,虽增歆以于邑兮,吾恐灵修之不累改。”指出圣哲不遭乃固有现象,对此抱有仇怨心理,亦不可使昏君悟改,从而使圣哲的命运有所改变。

“昔仲尼之去鲁兮,斐斐迟迟而周迈,终回复于旧都兮,何必湘渊与涛濑?”说明时势可以变化,遇祸险时应坚韧挺住,岂可以一时之难忧而自尽?所以扬雄认为屈原自杀是“弃由、聃之所珍兮,跖彭咸之所遗”,诚不足取。

扬雄从屈原的遭遇及命运,联系到历史上更多圣哲的遭遇与命运,做出了与屈原不同的判断与选择,表明扬雄与屈原思想倾向的不同。扬雄在其青年时期的作品《反离骚》中表现出来的人生态度和思想,在经过更长的人生经历之后,到晚年终于表述于《太玄》中。《反离骚》中的语句及思想,在《太玄》中尽可找到更详尽明白的表述,由此可知扬雄一生思想的轨迹。

扬雄之所以做出与屈原不同的判断与选择,一是由于其家世传统与环境及个人性格,一是由于他对旧有文化的学习以道家为主。扬雄出身平民,有退避全身的家庭传统,性格淡泊。屈原则出身贵族,一直受到重用,属于事功型性格,一旦受挫遭祸,则承受不起。扬雄所接受的文化是广博的,据《汉书·扬雄传》记载,他“博览无所不见”“非圣哲之书不好”,这种思想文化的博览,自可拓展人的胸怀。扬雄又曾到成都师从严遵(即庄遵)学习。严遵的人生态度与治学倾向,深深影响了扬雄。据《汉书·王贡两龚鲍传》记载,严遵修身自保,不出仕做官,

以卜筮为业,每日得钱足以自养,则闭肆下帘而授《老子》,又依老、庄之指著书十余万言。可知严遵乃道家学者,扬雄从之学习,亦必深受道家思想的影响。

扬雄在《法言·问明》篇中说:

蜀庄沈冥,蜀庄之才之珍也。不作苟见,不治苟得,久幽而不改其操,虽随、和何以加诸?举兹以旃,不亦珍乎!吾珍庄也,居难为也。^[6]

可知扬雄极为赞赏严遵的人生态度和节操,认为这是“居难为”的,是常人难以做到的,唯圣哲君子才能付诸实践。这样,他所学的道家思想与庄遵实际履行的道家风范融合为一,成为主导他的理论与实践的强有力的支柱,决定性地铸定了扬雄的思想品格及人生态度。他到晚年写《太玄》,即是对道家思想的继承与发扬,而三世不徙官,自甘寂寞以校书天禄阁,则是老子、严遵之类道家贤哲生活实践的继续和重现。从这个角度来理解扬雄及其《太玄》,才可深通其心。

扬雄直到41岁,才离乡出游京师。在此之前,则是读书学习,属于《太玄》所谓“思”的阶段。思有所成,德有所成,才至京师,欲以所学经世致用。他到京师后,汉成帝召他待诏承明之庭。其后连续写作了《甘泉赋》《河东赋》《校猎赋》《长杨赋》,就事论理,讽劝成帝。扬雄知道自己此时尚人微言轻,不能大行,即不能象公卿大夫那样对各种问题抗辞直谏,故只能采取辞赋讽劝的方法。

他认为:“赋者将以风也,必推类而言,极丽靡之辞,宏侈巨衍,竞于使人不能加也,既乃归之于正。”^④四赋皆针对成帝的行动,随时奏上,希望以宏侈丽辞打动帝心,其中暗寓警劝之意,希望使帝觉悟,以谨慎的态度治国。如甘泉宫原为秦代离宫,既已泰奢,汉武帝时又重加增建,愈见宏伟,远非“木摩而不雕,墙涂而不画,周宣所考,盘庚所迁,夏卑宫室,唐虞桮椽三等之制也”,但这不是成帝所为,故扬雄感到“欲谏则非时,欲默则不能”,因此,“遂推而隆之,乃上比于帝室紫宫,若曰此非人力之所能,党鬼神可也”,喻非人皇所宜居。又“盛言车骑之众,参丽之驾,非所以感动天地,逆厘三神”“言屏玉女,却虞妃,以微戒斋肃之事”,希望提醒成帝明白过分泰奢铺张非古代圣王节俭从政之制,亦不合乎祭祀

天地之意,庶几有所收敛以谨慎其事。扬雄的讽劝十分含蓄委婉,目的在于提醒帝王保持警觉谨慎,以便“辉光眩耀隆其福兮,子子孙孙长亡极”。其中的思想乃是物极则反,盛极必衰,正是《老子》之旨。而委婉讽劝,亦反映了他不露锋芒、保身避祸的倾向。

在《河东赋》中,扬雄则因成帝游历介山、安邑、龙门、盐池,历观西岳古迹,追慕古人遗事而“思唐虞之风”时,抓住机会,劝以“临川羡鱼,不如归而结网”之意,希望成帝能由思慕古人而吸取历史经验教训,从自己做起,有所作为。他在赋中说:“轶五帝之遐迹兮,躐三皇之高踪。既发轫于平盈兮,谁谓路远而不能从?”告知成帝:先王盛迹非高不可攀,只要肯亲身实行,绝无路远不能从之理。之后所作《校猎赋》,又以先王的得失是非,讽谕成帝羽猎之时,不宜追求“游观侈靡,穷妙极丽”,不要“尚泰奢,丽夸诩”,而要遵守“尧、舜、成汤、文、武三驱之意”,体恤民疾,崇尚道德礼义及君臣之节和圣王之业。提出要“建道德以为师友,仁义与为朋”“创道德之圃,弘仁惠之虞”。这比《甘泉》《河东》二赋,已渐有具体指导之意。

元延三年秋,成帝为向胡人夸耀,大规模驱动农民进入南山,西自褒斜,东至弘农,南驱汉中,进行一场庞大范围的围猎,这使农民们误了农时而不得收获。扬雄为此而作《长杨赋》以讽,借子墨客之口指出,“圣主之养民也,仁沾而恩洽,动不为身”,一切行动都要为了“养民”这个目的,而不能为自身之“穷览极观”“娱乐之游”“颇扰于农民”,此皆有失田猎的本意,“本非人主之急务”。最后归纳为一条:“人君以玄默为神,淡泊为德。”此乃他中年时期所作四赋的根本性总结,既是早年老庄思想之发挥应用,又是晚年《太玄》思想之先声。

中年四赋之讽劝,势不能犯颜直谏,故多说反话,表面极颂其盛,实则委婉警告,冀帝醒悟。如《长杨赋》借子墨客之口直接指责,仍由翰林主人正面回复,言明田猎习武之必要及帝王所以田猎之原意。所言皆帝王应当为,而实际正是成帝未能为,所言非所欲,其实正是成帝所做所为。更于其中提出警告,“事网隆而不杀,物靡盛而不亏,故平不肆险,安不忘危”,其意全与《太玄》相同。可知扬雄自青年经中年到老年,思想一脉相承,而《太玄》则是

一生思考之总结而已。

但事实是扬雄的辞赋讽劝并不起作用。初上《甘泉赋》,成帝“异焉”而已,后之三赋更是异也不异,非但依然故我,而且愈演愈烈,如此朽木岂可雕耶?扬雄遂反省而知,虽辞赋宏文丽辞,人不能加,然览者“但得浮华而无益于讽谏也”(《扬雄传》颜师古注中语)。他又联想前人经验,“往时武帝好神仙,相如上《大人赋》,欲以风,帝反缥缥有陵云之志。繇是言之,赋劝而不止,明矣。又颇似俳优淳于髡、优孟之徒,非法度所存,贤人君子诗赋之正也,于是辍不复为”。虽不再写赋,但思考并未停止,于是转而模仿《周易》,写作《太玄》,以此来表述自己的思想。

他撰《太玄》,不是求世人所好,唯俟知音之在后。由早年的《反离骚》,到中年的《甘泉》等四赋,再到晚年的《太玄》,他的思想一脉相承,思考贯穿一生,虽然表述的形式有所变化,但到最后终于走到圣者之书的境界,这就是扬雄一生好学深思的过程及结果。

研读《太玄》,必须理清这条线索,以见源流。

扬雄于成帝元延三年秋上《长杨赋》后,就认识到赋劝而不止,于是辍不复为了。此后三年及哀帝在位六年期间,乃扬雄总结、深思、构思、起草《太玄》的阶段。

扬雄早年以《反离骚》表达了自己的人生观:保身顺时,顽强生存。中年时以四赋表达了自己的政治观:节俭勿奢,玄默淡泊。此其人生观之发挥,人生、政治二观,其精髓固无差别。晚年则以《太玄》一书,专门而集中地、完整深刻地表达了自己关于天、地、人根本大道的哲学观及由此哲学决定和引发的关于人生、政治、社会、历史、学术的诸种思想,构成自成一家的完整体系。其深思之结晶聚于《太玄》,深思的归结点仍是指导个人的人生,与早年所思终始相合。《太玄》之后,又作《法言》,乃应付时人之作,而《太玄》乃为圣哲知音所作,二者份量在扬雄心中本自不同。唯世人畏难艰而好易,故治《法言》者众,理《太玄》者稀,岂扬雄之知音哉?

为表述《太玄》的重要及答复世人的讥嘲诘难,扬雄又写了《解嘲》《解难》二文。

《解嘲》言人生之变幻,一切贫富、贵贱、祸福、

安危、盛衰、兴亡皆变换不居,如何对待这种客观现实,扬雄提出了自己的主张,同时表达了对于世人羡慕不已的富贵权势之蔑视。这种蔑视不是阿Q式精神胜利法的空话大言,乃是基于对人生世事深刻认识之上的必然结论。文中表达了扬雄与众不同的追求与理想和同样基于上述深刻认识的真知灼见。《解嘲》的思想与早年的顺时全身、中年的玄默淡泊思想一脉相承。

《解嘲》言,俗人以为,士“不生则已,生则上尊人君,下荣父母,析人之圭,僭人之爵,怀人之符,分人之禄,纡青拖紫,朱丹其毂”,扬雄则认为:“徒欲朱丹吾毂,不知一跌将赤吾族也。”俗人只知目前的盛福,不知盛福必将走向反面,衰祸将至。爬得越高,跌得越重,多藏厚亡,盛福之后,其祸也大。知此种机变,便不羡慕高官厚禄富贵荣华。今天“当途”而“高入其云”,殊不知将“失路”而“委沟渠”。“旦握权则为卿相”,而“夕失势则为匹夫”。转化既速,反差亦大,时势所运,一切圣哲庸夫皆无力改变,惟有清醒与蒙昏之别。清醒者审时度势,顺之而已。蒙昏者贪求物利,不知祸之将至,殃及子孙。这种转化都是至极而反,不到极盛极贵就不会走向衰亡败落。所谓“炎炎者灭,隆隆者绝”“高明之家,鬼瞰其室”“位极者宗危”。因此,贤哲的态度是“默默者存”“自守者身全”“知玄知默,守道之极,爰清爰静,游神之庭,惟寂惟寞,守德之宅”。玄默清静,就是应对万变之人生的原则:“世异事变,人道不殊。”

反过来讲,由衰弱祸难之中亦能转化为盛强福安,亦是至极而反。历观范雎、蔡泽、娄敬、叔孙通、萧何诸人的行迹,可知其动而有为须有得当、得时、得宜的条件,此亦顺时而动之义。如何认清现世时势,及时适当行动,是贤哲与俗人的区别之处。处于同样的现世时势中,只有少数有德有才的贤人君子能及时而动,动而得宜,能改变自身的境遇。扬雄总结为:

唯其人之贍知哉!亦会其时之可为也。故为可为于可为之时则从,为不可为于不可为之时则凶。^{[5]3573}

此即早年所言得时则大行,不得时则龙蛇之义,亦《太玄》所言:

君子修德以俟时,不先时而起,不后时而

缩,动止微章,不失其法者,其唯君子乎!^[1]

扬雄明乎此理,故知时之不遇,不可强为,而“默然独守吾《太玄》”,完成认知天、地、人根本大道的重要工作。《太玄》既成,又不得世俗理解,故扬雄又撰《解难》以述其意。他认为《太玄》之书本非为世俗所写,不是期平合众俗之口,所谓“大味必淡,大音必希,大语叫叫,大道低回,是以声之眇者不可同于众人之耳,形之美者不可棍于世俗之目,辞之衍者不可齐于庸人之听”。对众俗只可给以下里巴人,不能享以阳春白雪,所谓“今夫弦者高张急徽,追趋逐耆,则坐者不期而附矣。试为之施《咸池》,掄《六茎》,发《箫韶》,咏《九成》,则莫有和也”。这是因为《太玄》之书乃探讨天、地、人根本大道,其理玄妙,其辞幽奥,非世俗所爱好、所能学者。所谓“若夫闳言崇议,幽微之途,盖难与览者同也”。与此类似者,如《易》亦是如此:“昔人有观象于天,视度于地,察法于人者,天丽且弥,地普而深,昔人之辞,乃金乃玉,彼岂好为艰深哉!势不得已也。”故“老聃有遗言,贵知我者稀”“俟知音之在后也”。

明乎《解嘲》《解难》之意,始可通乎《太玄》之意,得扬雄之心。后人多以《法言》为务,置《太玄》不顾,一是不明扬雄本心,二是难《太玄》之辞,故多不能理解扬雄其人其思。

以上通过分析扬雄家世传统及个人性格,可以看出他的为人处世思想在《太玄》中得到充分表述是十分自然的。欲理解《太玄》中所论的福祸思想,必须了解他的家世与个人性格,而欲了解他为什么要在晚年撰写《太玄》,则又要知道他从早年到中年写作其他作品的过程,于是就能一路寻迹到他在晚年的思考与作品的动因所在。

注释:

- ① 扬雄的姓是作“扬”还是作“杨”,历代学者都有考证,笔者认为王念孙、段玉裁的考证是值得信任的,因此依从他们的看法,认为应该作“杨”。但为了适应人们通常的认识,本文仍然采用通常的写法作扬雄。具体论述详见刘韶军《〈太玄〉研究》,武汉出版社1991年版,第79—81页。此书分两部分:《太玄》研究、《大戴礼记》研究,前者为刘韶军著,后者为谢贵安著。限于当时的条件,二人的著作采取了合刊为一册的方式。

(下转第91页)

服务内容;②注重社交功能开发;③实现各类电子文献阅读器间的兼容;④移动端与电脑端的同步;⑤提供校园生活的便利化服务,如云存储服务。(2)线上与线下服务的同步开展。现实场景和虚拟空间共同构成了高校图书馆用户的信息利用场所。在线的虚拟空间内各种信息越来越多,据 IDC《数字宇宙》(Digital Universe)研究报告,到 2020 年计算机网络上的信息量将超过 40ZB,是 2012 年的 12 倍^[13]。用户在每一条信息上的关注度十分有限。线上与线下服务的同步开展可实现用户活动空间的全覆盖,充分发挥信息传递效力。四川大学图书馆在 2017 年的读者宣传服务周期间,“学思践悟十九大”主题文献阅读推广活动同时在线上、线下开展。四川大学图书馆微信公众号推送了活动通知并对其中的十本图书进行了推介。相关宣传海报及实体图书于各个校区图书馆的书库内专架陈列并提供现场借阅,取得了不错的效果。

高校图书馆用户的碎片和重聚与互联网和媒体技术的发展密切相关,以渐进的方式展开,随着媒体环境的稳定而达到相对稳定。但这个过程从未结束,任何新技术的普及型应用都将带来改变。这也是给高校图书馆用户服务提出的最大挑战。

参考文献:

- [1] 中国互联网络信息中心. 第 39 次中国互联网络发展状况统计报告(2017 全文)[R/OL]. (2017-01-22). http://www.cac.gov.cn/2017-01/22/c_1120352022.htm.
- [2] 卢玉红,侯艳,刘川. 我国碎片化阅读文献研究进展[J]. 图书馆理论与实践,2017(6):49-53.
- [3] 周秀霞,李婧,徐枫. 基于大学生碎片化学习的 3L 阅读推广模式[J]. 情报资料工作,2016(1):109-112.
- [4] 张静. 微博阅读推广服务碎片化特征及其学科化聚合研究[J]. 图书馆工作与研究,2016(5):59-62.
- [5] 梁士金. 知识碎片化:移动社交媒体与图书馆的技术融合[J]. 现代情报,2015(11):54-58.
- [6] 王竹立,李小玉,林津. 智能手机与“互联网+”课堂——信息技术与教学整合的新思维、新路径[J]. 远程教育杂志,2015(4):14-21.
- [7] HUO S S. All in pieces: a new media installation about information fragmentation [J]. 12th advances in computer entertainment technology conference, 2015.
- [8] 廖利. 中文图书借阅量下降原因及对策——以贵州师范大学图书馆为例[J]. 安顺学院学报,2015(3):124-126.
- [9] 教育部高等学校图书情报工作指导委员会. 2015 年 646 所高校图书馆电子资源购置费统计表[EB/OL]. (2016-12-08). <http://www.scal.edu.cn/tjpg/201612080800>.
- [10] 张华. 高校图书馆电子资源使用现状及对策[J]. 重庆与世界(学术版),2014(1):99-102.
- [11] 徐艳. 基于信息素养视角的碎片化阅读行为实证研究——以图书馆微信平台为例[J]. 情报科学,2017(3):76-81.
- [12] RABBATH M, BOLL S. Personal media reunion: re-collecting media content scattered over smart devices and social networks [J]. 20th anniversary international conference (MMM), 2014: 183-194.
- [13] 阿里云资讯网. 2020 年全球信息量将超过 40ZB, 达到 12 年 12 倍[EB/OL]. (2014-08-05). https://www.aliyun.com/zixun/content/1_1_15290.html.

[责任编辑 肖 晗]

(上接第 14 页)

- ② 《汉书·扬雄传》在班固的“赞曰”之前的部分,是直接采用扬雄的《自叙》,这与《汉书·司马迁传》是相同的体例。在“赞曰”之后的部分,是班固增加的有关记载。因此,《扬雄传》“赞曰”以前的内容较“赞曰”以后的内容更为真实可信。此处所引在“赞曰”之前,可知这是扬雄本人关于《太玄》体例结构的说法,值得依赖。
- ③ 闕首上九测辞。
- ④ 这一段中的引文,均见《汉书·扬雄传》,不一一注明。

参考文献:

- [1] 扬雄. 太玄经[M]. 四部丛刊本.
- [2] 王力. 同源字典[K]. 北京:商务印书馆,1982.
- [3] 西格蒙德·弗洛伊德. 超越唯乐原则[M]//弗洛伊德后期著作选. 上海:上海译文出版社,1986:3.
- [4] 康德. 道德形而上学原理·序[M]. 苗力田,译. 上海:上海人民出版社,1986:1.
- [5] 班固. 汉书·扬雄传[M]. 北京:中华书局,1964.
- [6] 汪荣宝. 法言义疏[M]//陈仲夫,点校. 新编诸子集成. 北京:中华书局,1987.

[责任编辑 燕朝西]