

山林与社会

社会
2023·2
CJS
第43卷

渠敬东

摘要:社会存于人世间,也存于人世外。任何一个文明体的存在,都需要拥有一种超越性的精神世界。中国文明始终以政统和道统的双重体系而发展,而山林文化系统则是承载道统的本体构造。这个理想的世界将一种恒久的精神力和神圣性注入人的心灵之中,成为了道统的依存之所。山林文化系统形成于魏晋隋唐时期。佛道二教对于士大夫内在精神的培植,创造性地将孔子思想中的隐逸观与老庄哲学中的自然观结合起来,中国文明由此进入了一个以诗文书画为载体而传承、守持和弘扬道统的时代。山林文化系统始终与人世间、王朝政治以及天下图景保持多重和多形态的互动。关于山林与社会的讨论,意在反思现代社会中人与世界的关联方式,给出另一种文明意义上的可能路向。

关键词:山林 社会 道统 文明

Shanlin and Society

QU Jingdong

Abstract: Society exists both in the human world and outside the human world. The existence of a civilization cannot be limited to the maintenance and development of realistic social elements but must have a transcendental spiritual world, which can be cultivated into concrete history and people, and constructed into a continuing life. Chinese civilization has always developed with the dual system of *Zhengtong* (official orthodoxy) and *Daotong* (Confucian orthodoxy), and the *shanlin* (maintains and forests) culture system is the ontological structure bearing the *Daotong*. Compared with the normal society of cities and towns, *shanlin* and *jianghu* (rivers and lakes) constitute an abnormal ideal world. This world, which seems to have nothing to do with everyday society, infuses a kind of eternal spirit and holiness into the human mind and becomes a place where *Daotong* depends. Examining the evolution of Chinese civilization, it can be found that the *shanlin* culture system was formed in the Wei, Jin, Sui and Tang Dynasties. Buddhism and

* 作者:渠敬东 北京大学社会学系 (Author: QU Jingdong, Department of Sociology, Peking University) E-mail:qujingdong70@163.com

Taoism had cultivated the inner spirit of Confucian scholar-officials and had creatively combined the view of seclusion in Confucianism with the view of nature in Laozi and Zhuangzi's philosophy. Chinese civilization had thus entered a stage where poetry, calligraphy and painting were used as the carrier to inherit, preserve and cultivate. The literati transformed the principles of *Daotong* into concrete self-cultivation, into a fully presented worldview and cosmology, and applied them to all aspects of society. As another world center, *shanlin* did not exist in isolation from the society, but instead it always maintained multiple and multi-form interactions with the human world, the dynastic politics and the landscape. The discussion on *shanlin* and society is intended to reflect on the cosmology between people and their surroundings in modern society, showing another possible direction in the sense of our civilization.

Keywords: *shanlin*, society, *Daotong*, civilization

从最宽泛的意义上说,所谓“社会”,通常指的是“人世间”或“人间事”。社会学的工作就是通过经验事实的发现,寻找构成人世间的各个层面或领域的形态、机制、结构及规范,揭示生活世界之构造的规律。其中,人的心理、行动及为此提供的意义解释或象征意涵,也是极其重要的问题。由此,认知及其形成的知识系统也便具有了“力”而参与到社会的建构过程中,福柯所说的知识—权力和曼海姆所说的意识形态及乌托邦,都为此打开了思考空间。

不过,只从“人世间”的角度来研究社会还多少有些表面化,并不能揭示社会存在的本原。涂尔干(2003:607)在《宗教生活的基本形式》中有一句话说得很玄妙:“倘若宇宙不被意识到,人就不可能存在,而且只有社会才能全面意识到宇宙的存在,因此,宇宙存在于社会之中;于是,宇宙就变成了社会内在生活的一部分。”对此有人会问,社会怎么会跟宇宙扯到一起?其实,涂尔干想说的是,没有神圣存在,便不会有人世间的世俗生活,仅从世俗主义出发来理解社会,乃舍本逐末之举。不过,这里的“宇宙”亦可代之以“宗教”,但涂尔干说的宗教已然不是宗教学意义上的范畴了:一切语言与概念、理想与灵魂、信仰与仪式,都可谓神圣性的存在,皆为社会之基础(王铭铭,2021:472-473);否则,世间的人或人间的事都只会“像河流中的波浪滚滚而来,甚至在稍稍滞留的时候,

也不能保持原样”(涂尔干,2003:597)。

当初,中国社会学的开创者们也有相似的看法。吴文藻(1990)有关物质、社会、精神的“三因子”学说,强调的即是社会对于物质与精神的连带功能。费孝通(2013)重视乡土中国中“知识阶级”的作用,必是与儒家士大夫的理想世界有关。而林耀华(1990,2000)描述的地方社会,若没有祭祖和游神的仪式活动,怕是早就崩塌了。瞿同祖(2003b)讨论传统社会的法律实践,若无礼制的底色,或天道与人心的关联,规范秩序便也无从谈起。

由此看来,社会存于人世间,也存于人世外。倘若只从世俗主义层面来理解社会的构造,那么就必然存在一种非社会,甚至反社会的世界,来为人世间奠定一个超越性的精神基础。任何文明的构造都带有政教关系的性质,即便中国文明并无西方意义上的宗教性特征,但若是没有圣俗二分的构造,恐怕也是难以成立的。

一、政统与道统

1947年3月,费孝通再访英伦回国后,应《世纪评论》之邀陆续发表《乡土中国》系列文章。与此同时,他与吴晗等人在清华大学组成了社会结构研讨班,将中国社会的历史发展脉络与他以往的实地调查研究结合起来,探讨结构史的基本理论问题,《皇权与绅权》便是这一思考的最初理论成果。

学界往往以为,此书所及问题的关键与同期写成的《乡土重建》一样,是关于中国传统社会之双轨体制的阐述。《皇权与绅权》开篇所设的历史情境,即秦汉之际封建解体、皇权确立的时代,这种变迁可以说是政体从天子诸侯制度(贵族制)向皇帝制度(君主官僚制)的转型,也可以说是国家治理从封建制向郡县制的转变,或者从知识阶级的角度说,是从“大夫士”向“士大夫”的转换。在费孝通看来,中国社会恰恰由此变化而出现了“所特具的一种人物”——绅士。

我们且不说费孝通如何受过英国近代社会思想的影响而强调中国绅士传统,单就其对中国社会的考察出发,很显然,绅士是皇权制度的产物,这里有几个主要原因:一是“帝王本无种”,封土胥民的制度一旦瓦解,贵族出身便不再是主流的结构了;二是“朕即国家”,皇权至上,那么所有官僚就成了附属性的功能集团,这样一来,做官的目的即

是上辅佐皇帝、效力国家,下保家族兴旺;最后,由于官僚系统具有任期制和流动性的特征,因此退任的官员或其野的亲属可作为地方士绅,与朝内联手互补,维持势力,增强政治免疫和掩护的能力。在这个意义上,“绅士是士,官僚是大夫”构成了皇权与民众间的中间环节(费孝通,1999b:473)。

不过,在传统社会中,无论是官僚还是绅士都并非仅仅具有权力层面的含义,他们还是专有知识的阶级。而且,这种知识的主体还不是用于“百工之事”的自然知识,而是作为“天下之通义”的规范知识。“民可使由之,不可使知之”,这意味着皇权的威望和百姓的悦服是要靠士大夫阶级来进行文化建构的。因此,一切礼制的规范、经典的解释和历史的记述都掌握在他们手里。一旦现实的政治效力和传统的规范知识之间形成了上述关系,霸道和王道就会交错并行,两者时而相合,时而分道。

在费孝通看来,霸道和王道的关系是很微妙的,王道以孔子(即“素王”)为代表,常存在于“天高皇帝远”的地方社会,而衙门里的事情是皇权的统治范围,这可称为“上下分治”或“双轨政治”。这样的说法未必完全符合历史的实际。事实上,皇权常常可以下县,朝廷里的官员也会拼死上谏,所谓“上下分治”只是相对而言。不过,士大夫们牢牢把握着文字、文书和文献,或把自己称作“士人”“君子”或“读书人”,专门占据着教化的位置,这一点倒是没错的。虽然在老百姓中识字的人不多,生活里“有语无文”,但他们把文字作为神圣供奉着,这恰恰说明了文化在传统上具有极强的规范性。

可是,话说到这里,尚不能证明中国文明具有西方政教并立的那种结构,倘若士人们不能造就出一种单立的精神世界,到头来依然逃不出皇权的主宰。在费孝通看来,儒家的意识形态建设并未单纯停留在治理的层面上,“托古”和“修史”的目的(王国维,2001:159-166)是要将理论、史实、传说和神话加以混融整合,形成一种关于理想政治的系统性话语和图景,即“道统”。于是,“道统”与“政统”究竟是相互合一,还是彼此分离,便成了超出现实政治之范围、从根本上涉及文明之根底的标尺。在这样的学说体系里,周公乃是政道合一的代表,他虽在摄政的意义上拥有着最高权力,但依然守持封建宗法的规范而最终致政成王。不过,周公的这一角色也预设了一种政道分离的可能性,儒家学说从周公

引出孔子,竟然像宗法作为世袭政统那样,师表于“万世”,成为“素王”,不仅在孔子的履历中加入了“尼山降圣”“获麟绝笔”这样的神话要素,还要大兴庙祠,为后世千年的士子们祭拜瞻仰,这就构成了相对独立的道统。

道统之所以与政统有别,恰恰是因为二者的关联超出了制度与权力的层面,所谓的“双轨政治”只是政道分离的效果,而非原因。¹从现实社会的角度来说,政与道的关系,倒像是一种显与隐、进与退、露与藏的关系。既然是“道在师儒”,《论语》以“学而”开篇,强调的重点就是“笃信好学,守死善道”;而这一原则与现实政治的关系,即是“危邦不入,乱邦不居”;具体到师儒们的行动选择,则要“天下有道则见,无道则隐”(《论语·泰伯》)。也就是说,在“匪兕匪虎,率彼旷野”的据乱世中,“道”之“大修”,并不在于“居位”和“行事”,而在于“自修”和“归隐”(《史记·孔子世家》)。孔子所说“邦有道则仕,邦无道则可卷而怀之”(《论语·卫灵公》),便是此意。

二、非社会性的山林

在孔子看来,自修式的归隐具有非凡的意义,“兴灭国,继绝世,举逸民,天下之民归心焉”(《论语·尧曰》),可谓仁政的纲领所在。荀子也说过这样的话,“天下无隐士,无遗善”。因此,无论“逸民”或“隐士”,都是颜师古说的那些“有德而隐处者”(班固,1962:955)。孔子、司马迁对伯夷、叔齐等倍加推崇,后世将二者视为道统的典范,这说明其承载着至高的文化价值。

难怪钱穆在讨论中国社会学的构造时曾说,除了人们周知的“身家国天下”这一“人生会合”的递进原则之外,就中国社会的形态学分析而言,则需要从城市、乡镇、山林和江湖四个方面来理解。前两者不难懂,城与市当然是政与商的中心,封建制中都邑有城,郡县制最低至县,所谓“县城”,其分布两千年大抵不变,是国体的基础。到了社会的基层,城之四围为镇,镇之四围为村,农民耕织生产,聚族而居,“民惟邦本,本固邦宁”(《尚书》),乡镇既是整个国家的生养之源,又有着宗法和乡

1. 费孝通(1999b:489)将政道关系与西方文明中的政教关系对比后指出,“在中国,孔子也承认权力的双重系统,但是在他看来,这两个系统并不在一个层次里,它不是对立的,也不必从属的,而是并行的,相辅的,但不相代替的”。

族治理的浓厚氛围。

而所谓江湖,则可以说是“大社会”中的“小社会”,或是用“反社会”的方式来重建社会的努力。江湖多游侠义士,从荆轲到梁山泊的豪杰,他们都是任侠传统的化身,²他们或独行天下,或聚众举义,企图以激进的行动替天行道,匡复正义。当然,一旦他们从隔离的世界中重返现实,投入城市或乡镇中来,便会转化成为帮会组织,成为人们今天常说的带有黑色特征的“社会”。

当然,城市乡镇之外不仅有流动的江湖,还有山林。既称作山林,便是山重水复、层林密草的自然,郭熙(2010:9)讲的“林泉之志,烟霞之侣,梦寐在焉,耳目断绝”,意境犹在此处。这片人迹罕至的清静之地,是归隐修行的好居所,也是佛寺道观的藏身处,所谓名山大川或洞天福地,都是“非社会”的区域所在。钱穆说,“儒林中亦有终身在山林者”,东汉初年严光隐居富春江上,宋初孙复、石介在泰山,清初王夫之终身山林,皆影响甚大。这同时说明,归隐者从来都不是不谙世事的,相反,惟有山林才能让人得到真正的清明。

费孝通(1999b:470-472)说,“退隐山林是中国人的理想”,“归去来兮”,士人总要寻得一处“逃避权力的渊藪”,除去朝堂做官,还有云游在野的选择。不过,士与大夫、野与朝堂也不是截然二分的。归隐之士毕竟不是耕作的农民,“草盛豆苗稀”,他们不是劳力者,还是需要“朝内人”的供养。况且,历史上有很多隐士常常以在野之名务在朝之实,梁武帝时期的陶弘景便有着“山中宰相”的称谓。³而那些身居朝堂的官僚们也并非一味实干,内心里的山林世界也是挥之不去的。钱穆(2001:202)说,历史上的中国城市并不只是为货殖商人或庙堂官僚们所占据,逸民虽与儒林相抗衡,却实出于儒林,“故儒林之在城市,亦多慕为隐逸者”。因此,中国城市总是遍布着仿效山林的园林美景,皇家、官员和商人们皆有此好,总要梦想出一个别离的世界来。可以说,中国城市的山林化常求静定而非动荡,这意味着,“中国文化之最高理想,与其最高精神,乃在通天人一内外”,即“人文与自然之和合成体,即人文之自然

2. 陶希圣(2013)认为,地主商人与无产农民两种势力的权衡交叉形成于先秦时期,贯穿于中国历史,具体表现在辩士与游侠这两种不同出身的游间分子的活动。

3. 陶弘景隐居茅山,屡聘不出,“国家每有吉凶征讨大事,无不前以咨询。月中常有数信,时人谓为山中宰相”(李延寿,1975:1899)。

化,自然之人文化”(钱穆,2001:203-204)。

由此可见,上述四种社会形态与其说是基于功能论的划分,不如说更具有文明上的意味,而且彼此常常融合在一起,形成纷繁复杂的社会意域。城市和乡镇作为常态的社会,相互间的关联会反映出世俗生活的流动性:平头百姓努力争取科举出仕的机会,投入城市里的官僚政治体制中;而那些各级官场的要员们,要么绞尽心思,在家乡扩建祖宅,兼并田地,做最大的地主,要么返乡心切,常常在丁忧期或退休后回到乡镇,叶落归根,与先祖们合葬一处成为了他们最大的夙愿。由此,中国人在离乡与返乡、进城与出城中,不断往复回环,梦想着国家与宗族的延续和发达。

然而,江湖和山林则是非常态的“社会”,这两种“社会”分别是侠士和隐士所营造的理想世界。江湖亦隐匿于山林,虽是士人的一种寄托,但依然脱离不了世俗性的要求,他们希望依靠一种远离现实又改造现实的方式重建情义和正义的价值,因此颇具流动性。这些侠肝义胆的侠客们常常行走于乡镇和城市,形成独特的帮会势力,在中国社会的经济和政治生活中扮演着重要角色(瞿同祖,2003a)。

无独有偶,费孝通(1999a)曾在《乡土重建》中指出,研究中国传统社会的政治结构,必须注意皇权、绅权、帮权和民权这四种不同权力间错综复杂的关系,⁴这与上述四种社会形态倒是有某种程度上的照应。只是费孝通深受像托尼这样的英国经济史家的影响,比较强调绅权在双轨政治中“无为主义”维度上的意义,即所谓地方或基层上的“无为政治”和“绅权缓冲”。或许,正是因为他当年还没有充分的“文化自觉”,所以对于山林中的士人如何寄怀咏志,尚未有切肤般的体味。

事实上,无论是“不食周粟”的逸民风骨,还是修道成仙的宗教实践,无论求学于寺庙道观,还是云游于洞天福地,或过一种渔樵耕读的简单生活,都在为一切世俗社会的现实性开辟出一个别样的世界来。这个看似与日常社会毫无关涉的世界,却将一种恒久的精神力和神圣性注入人的心灵之中,成为道统的依存之所;深处尘世的人若无对这

4. 而且,费孝通(1999a:434)还谈到了这四种权力如何实现现代性转化的问题,“我所希望的是,皇权变质而成向人民负责的中央政权,绅权变质而成民选的立法代表,官僚变质而成有效率的文官制度中的公务员,帮权变质而成工商业的公会和职业团体,而把整个政治机构安定在底层的同意权力的基础上。”

种最高理想的追寻和守持,社会也便没了文明的向度,必殁于权势与利害的丛林中。

三、人文化的自然

在《皇权与绅权》一书中,费孝通论政统与道统的分离是从封建解体后的秦汉之变入手的,同时他也认为,董仲舒的春秋学也曾做过最终的努力,试图用“灾异说”将双轨合一,以乾元统天(康有为:1990),把文明引到“宗教的路子”上去。只可惜,董仲舒还是在现实中败给了公孙弘,于是乎,“习文法吏事,缘饰以儒术”便成了官僚的风气,“事上”即做官的目的,师儒也只是乡间诵读圣谕的人物了(费孝通,1999b:497-499)。

上文说到,费孝通写作此书本于一种极为迫切的现实问题意识,即基层乡村的溃败与行政的僵化所引发的对于中国社会变迁之文化症结的思考(费孝通,1999a),他所关心的是塑造当前史的传统社会结构的起点,而非文化精神的流变。但其中所涉及的关键议题——非常态的山林文化系统对中国社会的构建究竟有何重要意义——已经关系到了士大夫阶层的人格构造和中国社会作为一种文明体的双重特质。

确实,秦汉之变对中国传统政治结构的影响至深至远,而魏晋以来文化结构变迁所形成的社会作用也不容忽视。柳诒徵曾将中国文化史分为自我之建构、印度文化的进入和远西文化之东来三个历史时期。其中,自东汉末期以来,经由魏晋到唐宋而形成的长时段文化变革,对于塑造士人和民众的思想观念、人格心性以及社会的精神气质皆颇具意义。同时,这也真正开启了山林的时代,士人们将道统的原则转化为可具体开展的自我修为及可完整呈现的世界观和宇宙论,并以此作用于社会领域的方方面面。

历史由两汉经三国而入两晋,此虽是政治中衰之际,但亦是文化新生之时。两晋南北朝是一个宗教混融、民族糅合、社会流动性极强的时期:一方面,西来的佛教已深入内地,士人甚至皇家贵族的心灵深受洗涤;另一方面,滨海地域天师道教也逐渐兴起,“传播于世胄高门,本为隐伏之势力,若渐染及于皇族”(陈寅恪,1992:155)。依据陈寅恪(1992:118)的说法,士大夫一改两汉时期的传统形象,开始在自然与名教之间

出处进退,其原因在于“东汉末世党锢诸名士遭政治暴力之摧毁,一变其指实之人物品题,而为抽象玄理之讨论,起自郭林宗,而成于阮嗣宗,皆避祸远嫌,消极不与其时政治当局合作者也”。一时间,“避世”“清谈”“格义”之风盛行,前有“竹林七贤”,后有“江左名士”,在“以官长君臣之义为教”的世俗政治中,创造了一种“旷达不羈、不拘礼俗”的独特风范,开辟了一片“崇尚自然、避世不仕”的自在天地。

在陈寅恪(1992:133)看来,“中国自来号称儒释道三教,其实儒家非真正之宗教,决不能与释道二家并论。故外服儒生之士可以内宗佛理,或潜修道行,其间并无所冲突”。人们常说的那种宗教信仰的排他性,并不适用于传统中国。就这一时期的士大夫来说,江右琅琊王氏及河北清河崔氏既为天师道世家,亦为儒学世家。而即便是天师道世家,也多有出入佛教之人。由此可见,在中国文化传统中,所谓的宗教仪轨和信仰不是以后来的西方宗教概念之界定而起作用的,如钱穆(1994:149)说:“两晋、南北朝时代的高僧,若论其内心精神,我们不妨径叫他们是一种‘变相的新儒家’。他们研习佛法,无非是想把他来替代儒家,做人生最高真理之指导。他们还是宗教的意味浅,而教育的意味深。个人出世的要求淡,而为大众救济的要求浓。”

佛道二教对于士人精神的培植启发了一个崭新的精神时代,即将“隐逸”和“山水”的思想纳入一种“越名教而任自然”(嵇康,2014:402)的心性之中。对此,陈寅恪(1992:512)做出过如下总结:

故自晋至今,言中国之思想,可以儒释道三教代表之。此虽通俗之谈,然稽之旧史之事实,验以今世之人情,则三教之说,要为不易之论……故两千年来华夏民族所受儒家学说之影响,最深最巨者,实在制度法律公私生活之方面,而关于学说思想之方面,或转有不如佛道二教者。

随着汉帝国儒教意识形态的瓦解,经学繁琐僵滞的学风亦受到士大夫的质疑。玄学家痛斥名教的伪善,以自然之通达而追寻天地之逍遥。佛教也被赋予了格义的内涵,就像孙绰(2011:74)说的那样:“夫佛也者,体道者也。道也者,导物者也。应感顺通,无为而无不为者也。”甚至于,周孔思想也被说成与释道同源,尽管二者发展的踪迹和途径殊有不同(吉川忠夫,2012:13-17)。郭象注《庄子·逍遥游》云:

夫圣人虽在庙堂之上,然其心无异于山林之中,世岂识之

哉？徒见其戴黄屋，佩玉玺，便谓足以纓绂其心矣；见其历山川，同民事，便谓足以憔悴其神矣，岂知至至者之不亏哉？

在郭象的眼里，儒道之别似乎也没那么绝对，对圣人而言，身居“庙堂之上”，犹如心在“山林之中”，滚滚红尘里自有悠悠万事，山水天地间亦存忧愤之情真，“夫圣人之心，极两仪之至会，穷万物之妙数”，“出世”与“入世”，本乎一心。

由此看来，对于东西两晋南北朝的士大夫而言，“其行事遵周孔之名教，言论演老庄之自然”，并非难事；而且，因释道二教的流布和融汇，其人格心性之养成强化了“物己融合”“反心内观”的维度。由此，“宗教的传播，亦多倚艺术为资用”（陈寅恪，1992:183），中国的文化史由此进入了一个以诗文书画为载体而传承、守持和弘扬道统的时代。

四、士人的内在世界

六朝以来，士人精神的内向发展创造性地将孔子思想中的隐逸观与老庄哲学中的自然观结合起来，同时又融汇了从佛教的因缘和轮回概念中演化而成的心性论，从而超越了以往通过祭祀礼仪和神仙信仰而达成的天人关系，开始将山水天地的自然运化置于人性内在的生动气韵之中，为社会文化的神圣性赋予了新的意涵。

由此，山水便成了士大夫沉潜与游放的“清旷之域”，成了超拔于现世的更为整全永恒之世界的依托。虽说在儒释道三者的关系中，其各自取舍不同，但都对于人与自然的连通交往展开了独特的探索（余英时，1987:287-400）。宗炳的“以形媚道”说，强调的是“栖形感类、理入影迹”的畅神体验；“澄怀观道，卧以游之”，目的就是要在山水中“应目会心”，在形而上的层次“应会感神，神超理得”于自然。同样，孙绰、王羲之和谢灵运也都游走过会稽的山水。孙绰曾发出过“屡借山水，以化其郁结”的感慨；王羲之则有“仰观宇宙之大，俯察品类之盛”的千古之叹；山水诗祖谢灵运不仅开启了“选自然之神丽，尽高栖之意得”的山居世界，并踏破铁鞋，以“山行穷登顶，水涉尽洄沿”的心志游历名山大川，以此来体验“是身无常，念念不住”的顿悟成佛的觉悟（刘宁，2021:90-104；萧驰，2018:92-113）。

其中，陶渊明是一位决定性的“范式转换者”。陈寅恪认为，对于宗教与自然关系的总清算以及由此形成的全新世界观，突出地体现在

《形影神赠答释诗》之中。陶渊明的自然说，“既不尽同嵇康之自然，更有异于何曾之名教”，这里的关键处是寻得了一种士大夫可以自处、自洽、自得的安身立命之本，不再受于“形影之苦”，而以“神辨自然以释之”。在陈寅恪看来，“形”与“影”之间的赠答分别代表了对旧自然说和名教论的看法。“天地长不没，山川无改时”，旨在说明天地山川之长久，远非人生可比，为何还要别学神仙，求长生不老，或沉湎于酒，以苟全性命呢？“存生不可言，卫生每苦拙”，则意味着名教所持的一种态度：既然长生不可得，那么惟有立名、立善可以不朽，以致精神之永恒。

然而，在《神释》中，陶渊明则表达了一种新解，“甚念伤吾生，正宜委运去。纵浪大化中，不喜亦不惧。应尽便须尽，无复独多虑。”这里，新自然说的要旨在“委运任化”，自然的运化之理乃是一种清醒的意识：既然己身亦为自然的一部分，因而随顺自然，合于自然，而非像玄学家那样服食求长生，或像名教论者那样惜生以立名，才是“神之所以殊贵于形影”之处。故陈寅恪（1992:141-142）总结说：“盖主新自然说者不须如主旧自然说之积极抵触名教也。又新自然说不似旧自然说之养此有形之生命，或别学神仙，惟求融合精神于运化之中，即与大自然为一体。因其如此，既无旧自然说形骸物质之滞累，自不致与周孔入世之名教说有所妨碍。”由此，这一运化的思想便在调和自然与名教的基础上，给出了一种新的人性孳生、表达和实现的方式，难怪在陈寅恪看来，陶渊明这一里程碑式的思想发明为“古今第一流”，与千年之后道教汇通禅宗而改进教义的做法，颇有近似之处。

由此，“神”的观念及领悟开始在士大夫的心灵中获得了重要地位，三教并立与融合，甚至彼此抵牾而催生新的思想，缔造了封建时代和帝国时代后的第三个文明转化阶段。陈寅恪（1992:137）盛赞了以《神释》为代表的中古变迁的社会意义：

此首之意谓形所代表之旧自然说与影所代表之名教说之两非，但互相冲突，不能合一，但己身别有发明之新自然说，实可以皈依，遂托于神之言，两破旧义，独申创解，所以结束二百年学术思想之主流，政治社会之变局，岂仅渊明一人安身立命之所在而已哉！

由陶渊明开启的士大夫由自然而内观的哲学探索，随后在南朝颇具反思性的文化气氛中逐渐理论化了。道之所存，往往呈现于文学艺

术的生发和研习活动中,也体现在随顺于自然造化的生活方式中。

刘勰的《文心雕龙》以“原道”为首,强调圣人所谓“道之文”是合于日月山川之形象的“天地之心”,“心生而言立,言立而文明”,才是“自然之道”的原本。由是观之,“傍及万品,动植皆文”,所有世间万物,无需外饰,本乎自然即可。在“神思”一篇中,他提出了“思理为妙,神与物游”的思想,“神”从来不是超然于外的,只是居于胸臆之中,是一个人的心志和气质使然,“物”亦不是客观事物,而是由感觉经语言形成的心灵投射。这一切,皆是因为“神用象通,情变所孕。物以貌求,心以理应”,《易·系辞上》所说的“圣人立象以尽意”,才是理解“道”之显现的关键。早前宗炳在《画山水序》中所说的“圣人含道映物,贤者澄怀味像”,便是此意。

谢赫“六法”篇幅短小,却是士大夫如何表现自然造化之功的精要概括。“六法”虽讲的是人物画法,但仍是普遍适用于各类题材的法则;虽以画理为主,但对于文化程式的构造及士人品格的评判皆有价值。尤其是“气韵生动”作为第一法,实则是陶渊明所说“委运任化”这一自然之道的最佳说明。绘画中的生机和韵律,不单指对象的表现形态,更指作者内在的修为境界。就像宋人郭若虚(2019:25)说的那样,六法中其他五法皆可学,但唯独第一法,“如其气韵,必在生知,固不可以巧妙得,复不可以岁月到,默契神会,不知然而然也”。一个人若不像天地久长、山水流转那样“依仁游艺”,历尽人间百途,尝尽人生百味,便不会有此“高雅之情”,因此,“人品既已高矣,气韵不得不高,气韵既已高矣,生动不得不至”。

在文明史的意义,新自然说在名教与玄学之间走出第三条道路,发端于魏晋,造极于唐宋。这种崭新的自然观和人生境界,使得士大夫阶层不再通过依附传统的贵族身份而获得文化上的地位,也不再通过寄托于外在的神祇和物质来获得超越生命的力量,而是从内心、日常入手,去探寻自然造化与人性深度之间的关联。此种意义上的政道关系当然与西方长达千年的政教关系不同:从人之本身出发,从人参乎天地、寄情山水的角度出发,“外师造化,中得心源”,这才是中国文明构建自身神圣性的基础。

魏晋至隋唐时期,佛教由小乘转进大乘,再经由天台转入禅宗,逐渐摆脱了外在束缚,以一种天真自在的方式落在了日常的天机上。对士

人来说,道教也逐渐演化成玄理与行修的内学,在形神与心性之间推衍(程乐松,2021)。所有这些转变,无不凝结于山林这一重要领域的精神成长上。在唐人诗歌中,山水育风土,山水有清音,山水可发出哀鸣悲愤,山水亦绽放着烂漫天真。诗文书画的空前合流,开始孕育出“文人”的概念(萧驰,2018)。

文人观的开创者非王维莫属。王维隐居终南,又作辋川别业,期间的诗句常为即目所见和即兴所感,却又超然物外,将整个世界凝现于顷刻之间,由此将人在自然之中的沉潜和触发相互融合,将入世的感悟与出世的情味交互展现。一瞬即永恒,一画即世界,便是人文所寻求的天人关系的最高境界。同样,王维也是文人山水画的鼻祖,《山水诀》开篇即挑明:“夫画道之中,水墨最为上。肇自然之性,成造化之功。或咫尺之图,写百千里之景。东西南北,宛尔目前,春夏秋冬,生于笔底。”画之道,便是要在尺幅内呈现自然的万千气象和生成流变,而水与墨的交融,则要求不再死守物象的形体不放,而是循着感悟的心迹来呈现自然的化境。苏轼评价王维“诗中有画,画中有诗”,或张彦远强调“书画同体”“书画同道”,都旨在说明人文之自然化或自然之人文化过程于表现意义上的同源性。

郭若虚曾说:“若论佛道人物仕女牛马,则近不及古;论山水林石花鸟禽鱼,则古不及近。”这里讲的古今之变就在于唐宋时期世族门第的式微,给了白衣秀才平地拔起的机会,士人脱去了贵族气,而着意从自然与人生的关系中去体悟世间的造化与心得。其中,禅宗对于心源与境界的提升以及理学对于法度与格物穷理的强调,都集中于人生之修养和天机之参悟的维度上。自然,亦为心性,天地造化融会于一心,再呈现出一个恒久的世界来,便成了一种道统的依傍,米友仁说得好,“山水心近自得处高也”。

于是,我们便从郭熙等人的画作和画论中,看到了“三远”“三大”的世界构造法。宋人从“平”“高”“深”的三度空间以及自然生命的时间序列,乃至笔墨语言的多种表达方式出发,将儒释道三教合一所开辟的人生理想与天理秩序转化为诗书画合体的具体形式,以超越性的精神人格来继承王道传统。以此培育而成的胸中气味,将万千沟壑揽于内心,来守成天意和天命(渠敬东,2022)。

五、山林的多重社会交往

然而,山林及山林中的逸民隐士也往往会引来成见和误解:一是认为惟有人踪皆灭的山林才是士人的隐居之地,这是一种自然主义上的避世论;二是认为只有彻底规避社会,断绝与所有人的交往,才能做到一尘不染,顺乎悠游自在的天性,这是一种伦理学上的绝世论。难怪韩愈(2019:868)曾讽刺说:“山林者,士之所独善自养,而不忧天下者之所能安也;如有忧天下之心,则不能矣。”

其实,孔子也早就做过这样的提醒。《论语·微子篇》曾描述过这样的场景:孔子一行路遇隐者长沮和桀溺,子路上前问津,不料引发了他们的盘问和嘲讽,桀溺大发议论:“滔滔者天下皆是也,而谁以易之?且而与其从辟人之士也,岂若从辟世之士哉?”此番感慨是说,在洪水滔天的乱世,谁能来改变?与其跟着孔子“避人”,为什么不跟着我们去“避世”?子路再来请教孔子,孔子当然不会这样看,他说:“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与而谁与?天下有道,丘不与易也。”孔子的主张很清楚,归隐的目的不是与鸟兽同群,把自己仅作为自然的一份子,虽然天下无道之时,君子当“卷而怀之”,但之所以要这样做,恰恰是为了改变社会!

从这个角度说,世上从来就没有独存的山林,也没有单一的道统。出世和入世、山林与社会总是相伴而生的;士人于乱世中归隐,目的并不在于自我保全,对“人世间”或“人间事”也非闭目塞听。诸葛孔明“躬耕南阳”,说自己“苟全性命于乱世,不求闻达于诸侯”,待刘备三顾茅庐,“遂许先帝以驱驰”。他的《隆中对》却是奠定三国大势的战略总纲,文首的“躬耕陇亩,好为《梁父吟》”,与文末的“霸业可成,汉室可兴”形成了鲜明对比。

儒林中终身山林者,如东汉初年严光隐居富春江上,或宋初孙复、石介于泰山修行,清初王夫之终老林泉,凡此种种。亦有待价而沽者,三国孔明、庞统,乃至明初刘基,均为隐士出山,贡献了赫赫的历史功绩。前文所述陶弘景,“以在野之名务在朝之实”,身在山中,却可让梁武帝言听计从,当然也从来不少赏奉。而“以在野之法求在朝之位”,历史上亦大有人在,山林成为谋求权力之手段,欺世人之耳目,也是难免的事实(蒋星煜,2009:31-33)。

从广义人文的角度讲,山林并不只是隐士的修行之地,而与王朝的政治命运和天下图景密切相关。沙畹(2021:2)论泰山,开篇便指明,“中国的山岳俱为神明。她们被看作自然崇拜的力量,有意识地运行着,因而能够通过祭祀致获祯祥,也会为祈祷所动”。从两周到秦汉,山川祭祀蔚然发展,秦汉大一统,“封禅、郊祀是皇帝巡游天下,在全国范围内定期举行的活动”,⁵既整合了战国以来东西两大祭祀系统,又奠定了一套独特的宇宙论模式。魏晋以后,此传统继续传承,禅礼活动中符瑞多现,山神庙主也往往伴有各种灵验的事迹,神巫代言天命,以“降灵宣教”的形式发挥着社会政治作用(魏斌,2019)。

同样,“山岳亦是身具超凡能力之人的居所,还有众多仙子或地灵嬉戏于此……他们是神仙、受福之人,正如汉代铜镜铭文所说的那样:‘上泰山,见神仙。食玉英,饮醴泉’”(沙畹,2021:3)。于是,在众神的山川中,洞天福地、寺院道馆纷纷兴起,山林成为了南北流民“神仙”崇拜的传递之所,也成为了宗教信仰及知识的聚散之地。山居世界的“不死之福庭”,既是神主的府第,又是智慧的学园,这一独特的文化场构成了有别于现实政治的另一个世界中心,不仅与城市和乡镇保持物质生活的往来,更在精神生活上组建了与朝廷、官员和民众多重、多形态的互动圈(魏斌,2019:332-343),并反过来深刻影响着权力政治的走向(胡保国,2013)。

不过,就士人的最高追求来说,如陈寅恪所论以陶渊明为代表的新自然说,已经将山林和田园转化为一种内在的心性,“久在樊笼里,复得返自然”,或者说,“丘山”之爱并不仅仅指具象化的一丘一壑、一草一木,更是一种胸中的容量,一种“心远地自偏”的境界。《林泉高致》中提到:“《白驹》之诗,《紫芝》之咏,皆不得已而长往者也。”(郭熙,2010:9)山水的真谛,乃是愈不可得者愈为真,消除了尘世的浮念,才是山水最真的世界(渠敬东,2022:8)。

可以说,山林与社会的交界面是极为丰富的,从百姓的民间信仰到帝王的国家祭祀,从僧侣道士的修行到文人墨客的居游,都往往行走和流动于此,甚至连那些世俗上的功名利害,也常常交接于庙堂与林泉之

5. 李零(2021:66)认为,“秦汉祠畤分东西二系,《史记》《汉书》说的封禅主要指山东境内封禅泰山、祭祀八主和巡行海上的活动,郊祀主要指陕西境内围绕甘泉泰畤、汾阴后土祠和雍五畤的祭祀。”

间,讳莫如深。可对于真正的士大夫来说,出世与入世,则惟发于一念,他所面临的并不仅仅是身处何地的选择,更重要的是,他能否同时开辟出两个世界,在现实的家国责任和利害权衡中,守住内心的一片天真。

六、余论

本文关于山林与社会的讨论,既不是概念辨析,也不是历史考证,而是针对现代社会人与世界的关联方式,给出另一种文明意义上的可能路向。中国是一个文明体,延续几千年,并塑造了人文地理上的东亚文化圈。任何一个文明体的存在,都不能仅仅局限于实在的社会性的保持和发展,还必须拥有一种超越性的心灵和精神,化育成具体的历史和人,构筑成连续的生命而存续。与西方文明中的政教结构不同,中国文明始终以政统和道统的双重体系而发展,而山林,则依不同历史时期形成的不同概念(即祭祀礼仪中的“山川”、人神交通中的“山海”、文人艺术中的“山水”以及现代民族国家中的“山河”),承载了道统的本体构造。

在现代资本主义的浪潮里,天与地、山与水在具体的社会运行中渐渐失去了位置,随之,人也失去了在自然和宇宙中的位置。世俗主义的世界历史、物质主义的生产和消费方式、思维和实存上的对象化机制,将人的生命带入无所不在的观念、知识甚至身体上的权力关系之中。这种资本主义的文化矛盾,既表现为行为主义与实证主义相结合的科学意识,又表现为绝对主义和相对主义相混融的价值立场,从而使文明的进程遭遇前所未有的危机。或许,山林世界以及山水所具体构造而表现的自然与人文之互成关系,可塑成一种新的神圣性,一种与天地交接、与山水共情的生命形态,一种真正从人出发、为人所实现而又超越于人的归宿。

参考文献 (References)

- 班固.1962.汉书[M].颜师古,注.北京:中华书局.
陈寅恪.1992.陈寅恪史学论文选集[M].上海古籍出版社.
程乐松.2021.耽玄与尘居:唐宋道教思想与社会研究[M].北京:宗教文化出版社.
费孝通.1999a.乡土重建[G]//费孝通文集(第四卷).北京:群言出版社.
费孝通.1999b.皇权与绅权[G]//费孝通文集(第五卷).北京:群言出版社.
费孝通.2013.乡土中国[M].北京:生活·读书·新知三联书店.
郭若虚.2019.图画见闻志[M].杭州:浙江人民美术出版社.

- 郭熙.2010.林泉高致[M].周远斌,点校.济南:山东画报出版社.
- 韩愈.2019.五百家注韩昌黎集[M].魏仲举,集注.北京:中华书局.
- 胡保国.2013.从会稽到建康——江左士人与皇权[J].文史(2):97-110.
- 嵇康.2014.嵇康集校注[M].北京:中华书局.
- 吉川忠夫.2012.六朝精神史研究[M].王启发,译.南京:江苏人民出版社.
- 蒋星煜.2009.中国隐士与中国文化[M].上海人民出版社.
- 康有为.1990.春秋董氏学[M].北京:中华书局.
- 李零.2021.秦汉祠疇的再认识——从考古发现看文献记载的秦汉祠疇[G]//山水(第一辑):中国文明与山水世界.渠敬东、孙向晨,主编.北京:生活·读书·新知三联书店.
- 李延寿.1975.南史[M].北京:中华书局.
- 林耀华.1990.金翼:中国家族制度的社会学研究[M].庄孔韶、林宗成,译.中国香港:三联书店.
- 林耀华.2000.义序的宗族研究[M].北京:生活·读书·新知三联书店.
- 刘宁.2021.谢灵运、王维和文人山水画的“居游”理念[G]//山水(第一辑):中国文明与山水世界.渠敬东、孙向晨,主编.北京:生活·读书·新知三联书店.
- 钱穆.1994.中国文化史导论[M].北京:商务印书馆.
- 钱穆.2001.现代中国学术论衡[M].北京:生活·读书·新知三联书店.
- 渠敬东.2022.山水天地间:郭熙《早春图》中的世界观[M].北京:生活·读书·新知三联书店.
- 瞿同祖.2003a.清代地方政府[M].范忠信、晏锋,译.北京:法律出版社.
- 瞿同祖.2003b.中国法律与中国社会[M].北京:中华书局.
- 沙畹.2021.泰山:论一种中国信仰[G]//山水(第一辑):中国文明与山水世界.渠敬东、孙向晨,主编.北京:生活·读书·新知三联书店.
- 孙绰.2011.喻道论[G]//弘明集.僧祐,编撰.北京:中华书局.
- 陶希圣.2013.辩士与游侠[M].长沙:岳麓书社.
- 涂尔干,爱弥尔.2003.宗教生活的基本形式[M].渠敬东、汲喆,译.上海人民出版社.
- 王国维.2001.观堂集林[M].石家庄:河北教育出版社.
- 王铭铭.2021.人文生境:文明、生活与宇宙观[M].北京:生活·读书·新知三联书店.
- 魏斌.2019.“山中”的六朝史[M].北京:生活·读书·新知三联书店.
- 吴文藻.1990.吴文藻人类学社会学研究文集[M].北京:民族出版社.
- 萧驰.2018.诗与它的山河[M].北京:生活·读书·新知三联书店.
- 余英时.1987.士与中国文化[M].上海人民出版社.

责任编辑:黄泽宇