

“标识性概念”系列讲座·第六讲

渠敬东：世上从来就没有独存的山林

文字/崔洛睿 摄影/施雨



渠敬东教授

3月11日下午，“标识性概念”系列讲座第六讲“山水”在中山大学广州校区南校园锡昌堂103讲学厅举行，主讲人为北京大学社会学系渠敬东教授，讲座由中山大学人文部主任、哲学系陈少明教授主持。

渠敬东教授深耕于社会学领域，研究偏向社会理论，近年来转向对艺术史和艺术问题方向的研究，具有广阔的研究视野。

一、天地交而万物通，上下交而天下邦

渠敬东教授首先指出，讲座中的“山水”并非指具体生活中的山水，而是具有文明构成意义的哲学概念。

涂尔干认为，现实事物需要借用超越性的概念来理解，才能抓住其命脉。法国重要的汉学家沙畹在《泰山》中表明，泰山是一种中国的独特神明信仰，是理解中国文化的核心。为何我们文明的核心在于一座神圣的山岳？这需要从先秦文献中寻找答案。

正是因为有《尚书》《国语》《史记》所记载的“绝地天通”，才使得中国文明结构与西方的文明结构产生了重要的不同。在有河图洛书的时代，天人之间沟通很顺畅。后来九黎乱德，民神杂糅，天地秩序发生紊乱。绝地天通，就是帝去重新统摄这种祭祀系统，从而使王命和祭祀构成合体，即政教合一。颛顼改革更是使祭祀活动变得专门化、职能化，赋予了氏族首领在人神关系上的垄断权。

《左传》《礼记》所载均体现了从巫到礼的转变。问题在于：如何从非日常活动(巫)变为生活常规和社会秩序(礼)，如何由少数人垄断的活动(巫)，变为多数人普遍履行的活动(礼)，如何由含有反理性因素的迷狂、亢奋心态(巫)，变为含有更多清晰、理知因素在内的“诚”“敬”心理(礼)。中国的神圣性究竟如何保持并且延续？回到沙畹所关注的泰山问题上，泰山作为沟通天地的中介，承担了原始巫的作用。秦汉以来，君主和民众共享泰山

就成为了一个国家政治和天地秩序最核心的支柱。

无论是李零对山川祭祀的研究，还是葛斯康提出的圣地学，抑或巫鸿提出的战国秦汉时期从神山到仙山的信仰转变，都表明中国山水的分布开始慢慢形成一套独特的系统。而到唐代，司马承祯和杜光庭确立了洞天福地体系，天庭与朝廷相对应，构成了一个双重系统。“山水”的重要性，就在这一系统构造的不断演化中得以体现。

二、政统与道统

秦汉之际，封建解体、皇权确立，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，也是国家治理从封建制向郡县制的转变，或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，自上述转变以来，儒家的意识形态建设并未单纯停留在治理的层面上，“士绅”“托古”和“修史”的目的是要将理论、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，他虽拥有最高政治权力，但依然坚持封建宗法规范，致政成王。不过，周公的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，竟然像宗法那样，不仅在孔子的履历中加入了“尼山降圣”“获麟绝笔”等神话要素，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。从现实社会的角度来看，政与道的关系，倒像是一种显与隐、进与退、露与藏的关系。《论语》以“学而”开篇，强调“笃信好学，守死善道”；这一原则与现实政治的关系即是“危邦不

人，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》)。在乱世中，“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》)。隐退山林，成为士人面对政道分离情况下的一种选择。

三、城市、乡镇、山林和江湖

钱穆认为，中国社会的形态学分析需要从城市、乡镇、山林和江湖四个方面入手。城与市是政与商的中心，封建制中都邑有城，郡县制最低至县，其分布两千年大抵不变，是国体的基础。到了社会基层，城之四围为镇，镇之四围为村，农民耕织生产，聚族而居，乡镇既是整个国家的生养之源，又有着宗法和乡族治理的浓厚氛围。

而江湖，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，都是任侠传统的化身，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，便会转化成都会组织，即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——山重水复、层林密草的自然，郭熙所谓“林泉之志，烟霞之侣，梦寐在焉，耳目断绝”之处。山林既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”，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。中国文化之最高理想，与其最高精神，乃在通天人内外。

四、中古之变

两晋虽是政治中衰之际，亦是文化新生之时。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道遥。如在郭象的眼里，儒道之别似乎也没那么绝对。山水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。如宗炳的“以形媚道”说，又如孙绰、王羲之和谢灵运等人对于会稽山水的感发。

陶渊明是一位决定性的“范式转换器”。陈寅恪认为，陶渊明在《形影神赠答释诗》之中调和了自然与名教，基于此进一步给出了一种新的人性学、表达和实现的方式，即由自然而内观的哲学探索。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。

如刘勰提出“思理为妙，神与物游”，“神”不是超然于外的，而是人的心志和气质使然，“物”亦不是客观事物，而是由感觉而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”。又如王维隐居终南，辋川别业，即目所见和即兴所感，却又超然物外，将入世的感悟与出世的情味交互展现。随之，渠敬东教授借用范宽的《溪山行旅图》，来向大家说明郭熙“三远”“三大”笔法中所体现的这种人与自然的的关系。

五、山林的多重社会交往

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，才能顺乎悠游自在的天性，这是一种伦理学上的绝世论。韩愈曾讽刺说：“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。”孔子也早已主张归隐的目的不是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”(《论语·卫灵公》)，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。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。

从山水的国家性上来说，从两周到秦汉，山川祭祀蔚然发展，秦汉大一统，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，此一传统继续传承，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。

从山水的宗教性上来说，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的“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。

从山水的社会性上来说，山居世界的“不死之福庭”，既是神主的府第，又是智慧的学园，构成了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，更是在精神生活上组建了与朝廷、官员和民众之间的多重、多形态的互动圈。

在讲座的最后，渠敬东教授为大家详细解读了赵孟頫的《鹊华秋色图》，展现文人如何用复杂的笔法与布局，将自我的窘困与内心的矛盾真实地托付于笔下的山水之中。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。

(文稿有删改)

范宽：《溪山行旅图》
(台北故宫博物院)