

从辞赋创作到学术研究：扬雄思想嬗变探析

曾渔渔 王红霞 *

内容摘要：扬雄早年因创作辞赋获得声望和官职，中年以后创作重心发生转移，从辞赋创作转到了学术研究，开启了独立思考和思想的嬗变。《法言》等作品集中阐释了扬雄的政治哲学思想，其“自爱”“尚智”“法治”等思想超越了先秦及秦汉时期的思想家，与近代启蒙思想家相比亦不遑多让。作为汉代的思想家，其重视个体价值和理性精神的思想理念具有超越时代的意义。

关键词：扬雄 自爱 尚智

扬雄（公元前 53—公元 18），蜀地成都郫县人，西汉末辞赋家，才华卓著，与司马相如并称为“扬马”。扬雄学识渊博，在哲学、语言学、史学、天文、音乐等诸多领域都颇有建树，堪称一代大家。《汉书·扬雄传》载：“（雄）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，不修廉隅以徼名当世。”^① 其一生历经汉宣、元、成、哀、平帝及王莽新政，甘守清贫，潜心著述，今存著作颇丰。

扬雄前半生以辞赋创作登上文坛，且声名日盛，后来却放弃了大赋创作，专心著书立说，其创作重心转移这一现象引起了学界的关注。有学者着意探讨扬雄赋学创作观念的变革和赋学思想的成熟^②；也有学者讨论扬雄因赋作起不到“讽谏”效果而自悔，“注重意识形态的建构价值与意义，标志着经学对文学的全方位渗透与收编，导致文学创作与接受的经学化倾向”^③；还有学者认为扬雄“用经学式‘壮夫’的极具价值否定了审美式‘童子’的极无价值，用成圣的英雄

* 曾渔渔，四川师范大学文学院博士研究生、重庆城市管理职业学院讲师，研究方向为唐宋文学；王红霞，四川师范大学文学院教授，四川省政府文史馆特约研究员，研究方向为唐宋文学、域外汉学。

① (汉)班固：《汉书》卷八十七《扬雄传》，中华书局 2012 年版，第 3024 页。

② 参见雷雨婷《扬雄辞赋创作变革及其赋学思想》，宁夏大学硕士学位论文，2016。

③ 郭世轩：《审美诉求与意识形态建构的矛盾——关于扬雄“悔其少作”的文化阐释》，《社会科学辑刊》2014 年第 3 期。

观取代了大赋作家的英雄观，用为天下思想立法的宏大人生追求抹除了游戏式创作大赋的人生辉煌”^①；同时，也有学者认为扬雄经历了才子型文人向学者型文人的转变过程^②；此外，还有学者认为扬雄的文学批评观中存在三条发展变化的曲线——“其一是从童子到壮夫的变化曲线，其二是从辞赋到学术的变化曲线，其三是宗经与崇道交互运动螺旋式上升的曲线”，这三条变化曲线成就了扬雄思想家的地位^③。

以上论者主要是从扬雄赋学思想的转变、扬雄后期创作在儒学及经学上的建构意义等不同视角论述扬雄放弃创作大赋、投入学术创作这段经历的变化过程及意义。通过梳理不难发现，从扬雄的生平经历和作品思想内容出发，探讨扬雄创作重心转移过程中思想嬗变之内在逻辑的论述视角还不多见，尤其是对扬雄思想嬗变后的政治哲学思想的价值、意义的发掘仍显不足。本文的论述将从三个方面展开：一是论述扬雄创作重心由辞赋转为学术，扬雄由积极仕进转为主动与主流政治疏离所体现的思想上的嬗变；二是将扬雄的政治哲学思想与比他更早或其同期的学者及思想流派进行对比论述；三是将视域拓展至西方近代思想史，对扬雄作为汉代思想家做一跨越时空的审视。

一 从辞赋到学术的转轨与思想嬗变

扬雄早期赋作最有名的是创作于汉成帝时期的《甘泉赋》《河东赋》《长杨赋》《羽猎赋》四篇大赋作品，驰骋想象，铺张扬厉，在华丽辞藻铺锦列绣的背后，寄寓了参政议政的热情，也蕴含了对汉成帝的讽谏。扬雄还创作了赋作《逐贫赋》《解嘲》等，多有感而发，抒写愤世嫉俗的感慨。后期扬雄的创作热情转移到了学术上，希冀以文章思想传扬后世。在史学方面，扬雄的皇皇巨著《蜀王本纪》是研究古西蜀历史和地域文化的重要作品；在语言学领域，扬雄历时27年收集资料、潜心研究，终于在去世前一年写成了《方言》，成为一代语言学家；在哲学政治学领域，扬雄效仿《周易》创作了《太玄》，融合儒道，对天地人三位一体的宇宙做出了玄学诠释，他还效仿《论语》创作了《法言》这部语录体的政论哲学著作，奠定了其“西道孔子”的崇高地位。

① 刘朝谦：《童子—壮夫论：扬雄赋家身份建构的得失评议》，《成都大学学报》（社会科学版）2021年第1期。

② 侯文学：《扬雄从才子型文人到学者型文人的转化及其意义》，《江西师范大学学报》（哲学社会科学版）2015年第5期。

③ 张思齐：《扬雄的文学批评观与发展意识》，《西华大学学报》（哲学社会科学版）2018年第4期。

纵观扬雄一生的著述，我们不难发现扬雄后期的创作重心放在了学术上，他对辞赋创作的认知发生了重要转变。《法言·吾子》中有这样的记载：

或问“吾子少而好赋”。曰：“然。童子雕虫篆刻。”俄而，曰：“壮夫不为也。”或曰：“赋可以讽乎？”曰：“讽乎！讽则已，不已，吾恐不免于劝也。”^①

这段问答集中体现了扬雄对赋作的认识。“少而好赋”的扬雄曾以司马相如为学习模仿的对象，不断揣摩改进，创作渐臻佳境，获得汉成帝的赏识，被任用为黄门侍郎，他的四大名赋就创作于这一时期。而“讽则已，不已，吾恐不免于劝也”，则是扬雄在中年以后意识到通过赋作劝谏帝王的目的很难实现时，转而认为“壮夫不为”，不屑再作大赋。《汉书·扬雄传》记载：

雄以为赋者，将以风也，必推类而言，极丽靡之辞，闳侈巨衍，竞于使人不能加也，既乃归之于正，然览者已过矣。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。^②

“极丽靡之辞，闳侈巨衍”，大赋的铺陈手法和华丽的语言符号遮蔽了写作者真实的讽谏意图，作为读者的君王接收到的信息更多的是“劝”。这种表意模糊的信息造成的误解让大赋陷入“欲讽反劝”的尴尬处境，加上文学侍从身份“颇似俳优淳于髡、优孟之徒”的屈辱感，使扬雄对大赋“辍不复为”。

从辞赋到学术看似是文字载体的变化，背后却是扬雄思想的不断嬗变、开拓和创新。早期扬雄是有仕进之心的，他由学习模拟到创作大赋再到献赋，心态上是积极入世的。在献赋成功并声名鹊起时，他被授予黄门侍郎一职，也算初步达成预期。当然，扬雄的目标不限于此，他更希望通过这种渠道实现自己的治国安邦理想，于是其赋作中包含了劝勉君王的思想。然而赋作锦绣华丽的语言掩盖了他真实的意图，一旦读者没有领悟到作者的题中深意或者刻意忽略作者的原意，作者的用意就无法达成。同时，作为皇帝的近臣，其利益与皇帝的利益具有极强

^① 汪荣宝撰，陈仲夫点校《法言义疏》，中华书局1987年版，第45页。

^② (汉)班固：《汉书》卷八十七《扬雄传》，第3078页。

的相关性，人臣的观察视角难免失之偏颇，较难客观公正地审视社会问题。

在这种情况下，扬雄的思想发生了重大转变，这种转变首先体现为其治国安邦思想在实施路径上的变化。扬雄从早期试图通过封侯拜相实践自己的经世济民理想，到后来主动申请去石室观书，远离权力中枢，这个过程包含着扬雄对自己参政议政手段的反思。既然作为皇帝的近臣很难达到劝谏的目标，那么就退一步，疏离政治，成为一个真正的旁观者，这样更有利于厘清社会治理的真实逻辑。从扬雄后期注重启迪民智的思想主张来看，扬雄早期试图通过讽谏规劝皇帝，希望通过提高皇帝的治国安邦水平和激发其爱民如子的道德情操实现改善民众福利的目的，遵循的是自上而下的治理模式。然而，通过长期的观察和思考，扬雄认识到，仅仅依靠皇帝的治理水平改进和道德自觉是不够的，如果民众不明白社会治理的真实逻辑，不能区分政府颁布的政策措施的优劣，民间就依然处于蒙昧的状态。在这种情况下，民众根本无法判断政府的执政水平，遑论参政议政。但是，如果通过启迪民智使民众具备一定的认知水平，民众就能对政策措施进行有效的批判，进而促成政策措施调整，实现由民间参与和推动的自下而上、上下结合的社会治理模式的改进。

扬雄的思想转变还体现为创作重心的调整：早先扬雄的创作重心是赋作，而后来则转变为学术研究。这种转变不仅是思想表达载体的变化，还带来了更深层次的影响：一是作品读者范围扩大了，二是更有利于完整、系统地呈现其思想。其一，扬雄赋作的读者主要是皇帝及扬雄身边的人，而后期扬雄的作品读者范围更广、影响更大。如果大家接受了学术作品中的思想并通过辐射传播形成共识，将会对治国安邦产生更大的影响，而且这种影响往往是发散式的，不仅会影响皇帝和官僚阶层，从长远来看也会对政策的制定和实施产生更加深远的影响。其二，赋作主题比较单一，思想表达碎片化，而扬雄后期的学术著作《太玄》《法言》等，表达更系统化，更有利于作者阐述其思想理念和政治主张。

扬雄的这种转变是艰难而深刻的，要理解他的这种转变，我们需要在一个更长的时间维度上进行审视。扬雄的《解嘲》写其创作《太玄》时有“客”加以驳难：

今子幸得遭明盛之世，处不讳之朝，与群贤同行，历金门上玉堂有日矣，曾不能画一奇，出一策，上说人主，下谈公卿。目如耀星，舌如电光，壹从壹衡，论者莫当，顾而作《太玄》五千文，支叶扶疏，独说十余万言，

深者入黄泉，高者出苍天，大者含元气，纤者入无伦，然而位不过侍郎，擢才给事黄门。意者玄得毋尚白乎？何为官之拓落也？^①

似乎扬雄从辞赋撰写转到学术研究是庸庸碌碌不得已而退隐的做法，可见时人并不认同扬雄的选择。扬雄的同僚刘歆同样担任过黄门侍郎这一职务，后来他飞黄腾达，在王莽新朝做了国师、嘉新公，他对扬雄闭门做学术有一段评价：“空自苦！今学者有禄利，然尚不能明易，又如玄何？吾恐后人用覆酱瓿也。”^② 言语间颇流露出对扬雄学术选择的不屑。看得出来，刘歆也不理解扬雄这一行为上的转变，更不了解其背后的思想嬗变过程。与扬雄同时期的桓谭却很认同扬雄：“时大司空王邑、纳言严尤闻雄死，谓桓谭曰：‘子尝称扬雄书，岂能传于后世乎？’谭曰：‘必传。顾君与谭不及见也。……’”^③ 时至今日，扬雄与刘歆的选择孰优孰劣，已然高下立判。扬雄是西汉末衰世的亲历者和见证者，而我们从史书的罅隙和扬雄本人的著作中，看到了一个独立知识分子的入世、内省、疏离到发愤著书、启迪民智的心路历程。

二 扬雄的超越

从辞赋创作到学术研究转轨的过程中，扬雄主动选择了学者的清廉自守，其独立清醒的人生态度和经世济民思想相辅相成，在他生活的时代独树一帜。春秋战国时期，“士”阶层崛起，其人格独立、尊崇思辨，催生了诸子百家争鸣、思想自由发展的大繁荣局面。而扬雄生于西汉末，汉代大一统思想钳制下，“士”阶层受到思想压制。《汉书·东方朔传》记载，“故绥之则安，动之则苦；尊之则为将，卑之则为虏；抗之则在青云之上，抑之则在深泉之下；用之则为虎，不用则为鼠”^④，形象地说明了这一时期士人饱受皇权统治的桎梏。扬雄主动与政治保持一定的距离，因不涉利益，更能保持自己独立的人格，这也使他在思想上产生了颇多卓见。那么，在历史的坐标上，扬雄的思想与先秦及秦汉思想家的思想相比有何特色？又该如何对其思想进行历史定位呢？

扬雄的经世济民思想集中体现在他的著作《法言》中。《法言》是扬雄晚年

① (汉)班固：《汉书》卷八十七《扬雄传》，第3071页。

② (汉)班固：《汉书》卷八十七《扬雄传》，第3087页。

③ (汉)班固：《汉书》卷八十七《扬雄传》，第3087页。

④ (汉)班固：《汉书》卷六十五《东方朔传》，第2483页。

创作的一部语录体哲学著作，一共十三卷，内容涉及宇宙人生的方方面面，既反映了当时的政治社会现状，也阐释了为人处世的基本规则，其中最富有洞见的是其社会治理思想。扬雄在《法言》中对先秦诸子有一段评议：“庄、杨荡而不法，墨、晏俭而废礼，申、韩险而无化，邹衍迂而不信。”^① 他的批判以仿效孔孟儒家纲常伦理为出发点。从《法言》的字里行间，我们也不难看出扬雄颇为推崇孔孟，他曾“窃自比于孟子”，对孔子也推崇备至——“仲尼，神明也”。^② 扬雄对汉代董仲舒等人将儒学经学化、神学化十分不满，期望把儒家思想拉回到先秦孔孟儒家的正道上来，其“捍卫儒家正统、竭力恢复先秦纯儒学传统的精神，受到许多思想家、政治家的推崇，时人视他如孔子一般的圣贤”^③。

总体而言，《法言》高屋建瓴，对先秦儒、墨、道和法家都有所扬弃，富含创见，扬雄启迪民智、反对“天人感应”的观念以及以民为本的施政理念都远远超越了其所处时代的主流思想。

（一）“人性善恶混”的人性论和“自爱”论

对于人性的不同认识决定了思想家不同的政治观。不同于孟子“人性本善”和荀子“人性本恶”的人性论，扬雄提出了“人性善恶混”的思想。

“人之性也，善恶混。修其善则为善人，修其恶则为恶人。气也者，所以适善恶之马也与？”^④ 扬雄认为人性不是纯然的善或者恶，而是二者混杂，需要通过后天的修身养性弘扬善的一面，规避恶的因子。在《法言·学行》中，扬雄强调了学习的重要性：“学者，所以修性也。”“学则正，否则邪。”“学者，所以求为君子也。求而不得者有矣，夫未有不求而得之者也。”^⑤ 扬雄还在《法言·问道》中认为：“圣人之治天下也，碍诸以礼乐。无则禽，异则貉。”^⑥ 可见扬雄非常重视后天学习以及礼乐教化，这一观点与他的“尚智”思想异曲同工，都强调了知识在启迪民智中的重要作用。

在“人性善恶混”的人性论基础上，扬雄又提出了“自爱”思想。《法言·君子》中提出：“人必其自爱也，而后人爱诸；人必其自敬也，而后人敬诸。自

① 汪荣宝撰，陈仲夫点校《法言义疏》，第280页。

② 汪荣宝撰，陈仲夫点校《法言义疏》，第81、263页。

③ 梁宗华：《论扬雄对儒学的改造和发展》，《东岳论丛》2016年第12期。

④ 汪荣宝撰，陈仲夫点校《法言义疏》，第85页。

⑤ 汪荣宝撰，陈仲夫点校《法言义疏》，第16、27页。

⑥ 汪荣宝撰，陈仲夫点校《法言义疏》，第122页。

爱，仁之至也；自敬，礼之至也。未有不自爱敬而人爱敬之者也。”^① 扬雄强调人首先应该自爱，在自爱的基础上再去爱人，这一思想相较儒家的“仁爱”和墨家的“兼爱”是一个重大进步。

“仁”是儒学的核心概念之一。“樊迟问仁。子曰：‘爱人。’”^② 孔子把“仁”释义为“爱人”，但他又说：“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”^③ 认为遵守孝悌之道才是“仁”的本质，从而将“仁”与君、臣、父、子的等级观念结合在一起，按照尊卑、贵贱的等级关系来“爱人”，是一种有差别的“爱”。墨子就指出这种仁爱是“亲亲有术，尊贤有等”^④，主张“兼爱”，也就是无差等的爱，注重人与人之间相互的责任和义务，而不注重等级的差异。墨子的“兼爱”提出的目的是“刑政治，万民和，国家富，财用足，百姓皆得暖衣饱食，便宁无忧”^⑤。墨家的这一思想却难免空洞，因为“兼爱”并不符合普遍的真实人性，且墨子还将“兼爱”的实现寄托在君主对“鬼神”的敬畏上——“今天下之王公大人士君子，实将欲求兴天下之利，除天下之害，故当鬼神之有与无之别，以为将不可以不明察此者也”^⑥，这一观点流于虚无。

扬雄对“自爱”的倡导在古代集权社会是一种标新立异。儒家有等级差别的“仁爱”强调等级差异，这种差异的本质是维护统治者的权益。扬雄对自利心的推崇则打破了儒家等级制度的桎梏，撕开了披在儒家学者身上的“仁爱”说伪善的温情外衣。墨家“无差等”的爱又因为不符合人性自利的本性而显得空洞无法实施。扬雄提出“人必其自爱也，而后人爱诸”，只有在自爱的基础上，才能真正实现“爱人”，可谓深谙人性，扬雄的这一思想显然超越了先哲。

在扬雄之前，无论是“爱人”还是“兼爱”都是站在君主如何治世的角度立论，是为君主服务的，扬雄的“自爱”思想则站在平民百姓的角度，强调民众的个体价值。在儒学经学化的汉代，“儒生追求道德目标，就应该模仿上天并为大一统君主服务”^⑦。扬雄的“自爱”思想和以民为本的立场殊为珍贵。扬雄

① 汪荣宝撰，陈仲夫点校《法言义疏》，第515页。

② 杨伯峻译注《论语译注》，中华书局2018年版，第185页。

③ 杨伯峻译注《论语译注》，第2页。

④ (清)孙诒让著，孙以楷点校《墨子间诂》，中华书局1986年版，第260页。

⑤ (清)孙诒让著，孙以楷点校《墨子间诂》，第182页。

⑥ (清)孙诒让著，孙以楷点校《墨子间诂》，第201—202页。

⑦ 金观涛、刘青峰：《中国现代思想的起源：超稳定结构与中国政治文化的演变》，法律出版社2011年版，第28页。

的“自爱”与下文论述的“尚智”相结合，集中体现了扬雄尊重个体人性和启迪民智的进步主张，这超越了当时的主流思想。

（二）反对“涂目塞听”和主张开启民智

扬雄在《法言·问道》中有这样的论述：

或问：“太古涂民耳目，惟其见也闻也。见则难蔽，闻则难塞。”曰：“天之肇降生民，使其目见耳闻，是以视之礼，听之乐。如视不礼，听不乐，虽有民，焉得而涂诸？”^①

扬雄反对蒙蔽百姓的做法，认为“涂目塞听”使百姓得不到教化和滋养，看不清社会真相。这种思想与法家的“弱民”“疲民”思想针锋相对。秦孝公时期商鞅变法，其《商君书》主张“以强去强者，弱”^②，前一个“强”指强民政策，后一个“强”则指强大的民众，认为国家的强势和人民的强势是对立的。《商君书》进一步认为“国有礼、有乐、有《诗》、有《书》、有善、有修、有孝、有弟、有廉、有辩。国有十者，上无使战，必削至亡；国无十者，上有使战，必兴至王”^③。总之，商鞅把民众放在了国家的对立面，有了诗书礼乐加持的民众是不容易驾驭的，商鞅站在统治阶层的立场为君主谋划，用重刑和连坐来统御臣民。法家“弱民”蔽塞视听的做法，把人当作奴役的工具，完全践踏人的尊严和个体的价值。扬雄则强调了礼乐教化对于启迪民智的作用，其开通的思想散发着人本主义思想光辉。

扬雄对道家学说有所扬弃。《法言·问道》有言：“老子之言道德，吾有取焉耳。及捶提仁义，绝灭礼学，吾无取焉耳。”^④扬雄认为“绝灭礼学”不可取。《老子》第十九章有言：“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。”^⑤道家认为“智”是一种“巧”和“利”，无益于人心的淳朴，因此主张丢弃取巧，弃绝聪明才智，回归天真纯朴。在此基础上，道家认为不应做圣人凡人或智者愚者的区分。但这显然是不够的，人们需要不断提高认知世界的水平，而认知水平的提升不是凭空而来的，需要学习和教育。

^① 汪荣宝撰，陈仲夫点校《法言义疏》，第126页。

^② 石磊译注《商君书》，中华书局2022年版，第37页。

^③ 石磊译注《商君书》，第40页。

^④ 汪荣宝撰，陈仲夫点校《法言义疏》，第114页。

^⑤ 陈剑译注《老子译注》，上海古籍出版社2016年版，第65页。

扬雄旗帜鲜明地主张“尚智”：“或问：‘人何尚？’曰：‘尚智。’”“智也者，知也。夫智用不用，益不益，则不贅亏矣。”^① 汪荣宝在《法言义疏》中解释为：“智者能知其可以然，则因而导之尔。”“能用人所不用，则知不贅；能益人所不益，则知不亏。不知则求所以知之，知之则求所以用之。此智者之事也。”^② 扬雄认为“智”是明白事物“可以然”的道理，不是取巧而是智慧，是求知探索并解决问题的能力。

与上文反对蒙蔽百姓联系起来可知，扬雄是主张民众学习知识、修习礼乐的，认为启迪民众获得理智才能让百姓依靠智慧的力量成就自身。进一步说，“尚智”让一个人有机会拥有自由意志，进而成为独立个体。

（三）批判“谶纬”学说，主张“因革变化”的发展观

论及汉代的哲学思想，学者劳思光有这样的论述：“两汉期间，支配儒生思想者，非孔孟心性之义，而为混合各种玄虚荒诞因素之宇宙论。等而下之，更有谶纬妖言，流行一时。观董仲舒之倡‘天人相应’，盛谈符瑞灾异，以及夏侯氏据《尚书·洪范》以作预言，可知其大略矣。”^③ 在扬雄所处的汉代，随着大一统中央集权的强化，“天人感应”说和“谶纬”迷信思潮弥漫社会，偶然的自然现象被神秘化，并被视为社会安定的决定因素。扬雄批判了鬼神迷信：“或问：‘赵世多神，何也？’曰：‘神怪茫茫，若存若亡，圣人曼云。’”^④ 并进一步批评“天人感应”说：“或问：‘圣人占天乎？’曰：‘占天地。’‘若此，则史也何异？’曰：‘史以天占人，圣人以人占天。’”^⑤ “以人占天”之意即事在人为，不在天意。在此基础上，扬雄把矛头直接指向了董仲舒等人，他反对以阴阳灾异说附会五经：“守儒，辕固、申公。灾异，董相、夏侯胜、京房。”^⑥ 扬雄批判当时流行的“谶纬”学说，认为“可则因，否则革”“新则袭之，敝则益损之”^⑦，时移世易，永恒不变的只有推陈出新。扬雄还进一步以革新的观念讨论为政之道：“为政日新。或人：‘敢问日新。’曰：‘使之利其仁，乐其义。厉之以名，引之以美，使之陶陶然之谓日新。’”同时扬雄认为“故夫道非天然，应时而造

① 汪荣宝撰，陈仲夫点校《法言义疏》，第186、123页。

② 汪荣宝撰，陈仲夫点校《法言义疏》，第123、124页。

③ 劳思光：《新编中国哲学史》（二），生活·读书·新知三联书店2015年版，第3页。

④ 汪荣宝撰，陈仲夫点校《法言义疏》，第327页。

⑤ 汪荣宝撰，陈仲夫点校《法言义疏》，第264页。

⑥ 汪荣宝撰，陈仲夫点校《法言义疏》，第450页。

⑦ 汪荣宝撰，陈仲夫点校《法言义疏》，第125、127页。

者，损益可知也”，主张顺应时势变化。^① 扬雄还在《太玄·太玄莹》中集中阐释了“因革变化”的发展观。

夫道有因有循，有革有化。因而循之，与道神之。革而化之，与时宜之。故因而能革，天道乃得；革而能因，天道乃驯。夫物不因不生，不革不成。故知因而不知革，物失其则；知革而不知因，物失其均。革之匪时，物失其基。因之匪理，物丧其纪。因革乎因革，国家之矩范也。矩范之动，成败之效也。^②

有学者指出：“因循与革化相对而言，因循就是继承、遵守，革化就是改革、改变，这当然是指古代国家的制度而言。”^③ 扬雄认为社会历史和政治制度不断因革损益、发展变化，治理国家的方略也应该是顺应时势，因时制宜。《法言》中有精辟的论述：“或曰：‘以往圣人之法治将来，譬犹胶柱而调瑟，有诸？’曰：‘有之。’曰：‘圣君少而庸君多，如独守仲尼之道，是漆也。’”^④ 扬雄的社会治理思想不墨守成规，因此也对前人的很多思想有所批判和超越。扬雄本着实事求是的态度对“天人感应”“谶纬”学说的批判，带有朴素的唯物主义色彩，其“因革变化”的发展观体现了重视理性的精神。扬雄的哲学思想也启发了后人，学者郑万耕认为，王充的唯物主义思想受到了扬雄的影响，进而推动了两汉哲学尤其是中国古代无神论和唯物主义思想的发展。^⑤

（四）《剧秦美新》与扬雄的民本思想

扬雄一生志在恢复孔孟儒学的经典地位，却因在王莽新政时创作《剧秦美新》而被后世诟病，如朱熹《资治通鉴纲目》以“后又作《剧秦美新》之文以颂莽，君子病焉”^⑥ 加以贬斥。当代学者“或以为伪托，或以为非伪托；而为非伪托者，也存在两种对立的观点，一种认为剧秦以美新，暗寓讥刺之意；一种以为美新以谄媚，有失节之嫌”^⑦；也有学者认为《剧秦美新》“应当作于扬雄投阁

① 汪荣宝撰，陈仲夫点校《法言义疏》，第290、144页。

② (汉)扬雄原著，郑万耕校释《太玄校释》，北京师范大学出版社1989年版，第282页。

③ 刘韶军：《杨雄与〈太玄〉研究》，人民出版社2011年版，第235页。

④ 汪荣宝撰，陈仲夫点校《法言义疏》，第292页。

⑤ 参见郑万耕《扬雄及其太玄》，北京师范大学出版社2009年版，第221页。

⑥ (宋)朱熹编撰，孙海通、王景桐主编《资治通鉴纲目》，中华书局2022年版，第1056页。

⑦ 方铭：《〈剧秦美新〉及扬雄与王莽的关系》，《中国文学研究》1993年第2期。

之后，意在免死而已”^①；还有学者从《法言》中所表现出的扬雄思想出发，结合其所处的时代及境遇，认为《剧秦美新》确系扬雄所作，且不是“谄文”，“是因为崇尚德行、追寻德政而写作的”^②。

关于扬雄《剧秦美新》的创作以及由此引发的争议，至今依然没有达成共识。那么，《剧秦美新》到底是变节谄媚之文还是独立思索的表征呢？

从扬雄一贯的政治立场来看，《剧秦美新》并非“谄文”。扬雄在汉末秉持恬淡自守的学者姿态，专心学术，无心仕途，在王莽新政时也无意改弦更张。《法言》中有这样的记载：

或曰：“君子病没世而无名，盍势诸名卿，可几也。”曰：“君子德名为几。梁、齐、赵、楚之君非不富且贵也，恶乎成名？谷口郑子真，不屈其志，而耕乎岩石之下，名振于京师。岂其卿！岂其卿！”^③

扬雄认为，君子看重道德声望，像郑子真这样的人，虽在田间耕种，却重视自己的名节，他的名声足以震动京师。扬雄自己就是这样一个安贫乐道之人。他始终沉于下僚的地位，使他在面对政治事件时，因没有利益牵涉而显得相对公正。《剧秦美新》并不是扬雄向王莽献出的投名状，而是扬雄对新政的客观评价。

《剧秦美新》不仅不是“谄文”，还体现了扬雄一贯的政治主张。一般认为，赞美新政是对前朝君主的不忠，而扬雄的出发点则不同。在《法言·先知》中，扬雄深切同情民间疾苦。

或问“民所勤”。曰：“民有三勤。”曰：“何哉所谓三勤？”曰：“政善而吏恶，一勤也；吏善而政恶，二勤也；政、吏骈恶，三勤也。禽兽食人之食，土木衣人之帛，谷人不足于昼，丝人不足于夜之谓恶政。”^④

这里的“勤”即为“苦”，汪荣宝将“恶政”释义为“用之无节，则取之无厌，民力竭而不能供，则乱作而不可止矣”^⑤。扬雄从底层民众的立场出发，关怀他

① 王永胜：《隐微写作者扬雄》，《书城》2021年第3期。

② 王森：《从〈法言〉的思想出发再论〈剧秦美新〉非“谄文”》，《社科纵横》2020年第8期。

③ 汪荣宝撰，陈仲夫点校《法言义疏》，第173页。

④ 汪荣宝撰，陈仲夫点校《法言义疏》，第290页。

⑤ 汪荣宝撰，陈仲夫点校《法言义疏》，第290—291页。

们的命运，指出底层不幸生活的影响因素。在《剧秦美新》中，扬雄肯定了王莽新朝“经井田，免人役，方甫刑，匡马法”的政策，而“爱初生民，帝王始存”^①则是扬雄民本思想的体现。《汉书·王莽传》记载：“今更名天下田曰‘王田’，奴婢曰‘私属’，皆不得卖买。其男口不盈八，而田过一井者，分余田予九族邻里乡党。故无田，今当受田者，如制度。”^②有余田的分给邻里乡党，无田的也会分到田，照顾到了基层民众。“其去刚卯莫以为佩，除刀钱勿以为利，承顺天心，快百姓意。”“乃更作小钱，径六分，重一铢，文曰‘小钱直一’，与前‘大钱五十’者为二品，并行。”^③王莽颁行的这些施政措施，有利于民生。虽然面临“忠臣不事二主”的道德上的压力，但新政无论是施政纲领还是政策措施都更符合扬雄的民本思想，因而扬雄依然坚持自己的主张，表达了对新政的赞同。

《剧秦美新》是扬雄基于自身所处的现实环境作出的理性客观的评价，是扬雄顺应民意、以民为本思想的集中体现，也是扬雄“可则因，否则革”“新则袭之，敝则益损之”等进步观念的产物。他的民本思想，使《剧秦美新》的创作顺势而为，而此时的扬雄已经脱离儒家片面强调忠君观念的束缚，跳出政治身份的樊篱，能理性通达地判断现实政治事件的是非曲直，表达作为知识分子的独立政见。

三 启蒙者扬雄

扬雄的政治哲学思想对先哲及同时代的思想家的思想有所扬弃，甚至与18世纪欧洲的启蒙思想相比也毫不逊色，尤其是“自爱”“尚智”“法治”思想的提出，更是体现出他作为一个超越时代的启蒙者对人性本质的深刻洞悉和对社会改进的殷切期望。

扬雄在以民为本思想的基础上，主张民众要先自爱再爱人，认为自爱是仁和礼的至境，应尊重人的价值，用知识和礼乐教化民众。同时，他还主张施政要刑德并举，重视道德的力量，更注重以法治维护社会公平，以此促成公正有序的社会秩序。扬雄对民众是有期许的，他著书立说，希望能启迪民智，让百姓依靠知识和智力充分达成自我实现与人格独立。扬雄的这些思想与西方近代启蒙思想家的观点不谋而合，富有前瞻性。

① 张震泽校注《扬雄集校注》，上海古籍出版社1993年版，第221、209页。

② (汉)班固:《汉书》卷九十九《王莽传》，第3515页。

③ (汉)班固:《汉书》卷九十九《王莽传》，第3513页。

（一）“自爱”论与卢梭“人性法则”论、亚当·斯密“自利心”论述耦合

在“人性善恶混”的人性论基础上，扬雄的《法言·君子》提出：“人必其自爱也，而后人爱诸；人必其自敬也，而后人敬诸。自爱，仁之至也；自敬，礼之至也。未有不自爱敬而人爱敬之者也。”^①扬雄强调人要“自爱”“自敬”，且人首先应该自爱，在自爱的基础上再去爱其他人。无独有偶，18世纪法国启蒙思想家卢梭的《社会契约论》中有这样的论述：

人性的首要法则，是要维护自身的生存，人性的首要关怀，是对于其自身所应有的关怀；而且，一个人一旦达到有理智的年龄，可以自行判断维护自己生存的适当方法时，他就从这时候起成为自己的主人。^②

卢梭主张人性的首要法则是一个人对自身的关怀，个体只有对自身有了应有的关怀，其才能成为一个理智的、能维护自身生存的人。扬雄对“自爱”的提倡与卢梭强调对自身的关怀异曲同工。英国的经济学家、哲学家亚当·斯密也持有类似的观点。亚当·斯密认为，自利的人性才是推动社会发展的根本动力。在亚当·斯密笔下，人们对不同的人共情的程度是有区别的。能够产生更为强烈的情感共振的对象包括这个人的父母和兄弟姐妹，随着亲疏远近关系的递减，共情的程度也会衰减，共情的投入程度与亲疏远近关系正相关。^③亚当·斯密认为：“每个人首先和主要关心的是他自己。从所有方面来说，每个人当然都比他人更适宜也更能关心自己。每个人都能更敏锐地感觉到自己快乐和痛苦的感受，而不是他人快乐和痛苦的感受。”^④在亚当·斯密看来，自利是人的天性，只有通过充分动员人的自利之心，人们才有努力的动力。在生产组织以劳动分工为特点的情况下，每个人只有努力为消费者或者下游厂商提供比竞争对手更具性价比的产品或服务，才能得到市场青睐并得到自己想要的收益，从而实现主观利己和客观利他的双赢局面。正如《国富论》所论述的：“我们每天有吃有喝，并非由于肉商、酒商或面包商的仁心善行，而是由于他们关心自己的利益。我们诉诸他们自利的心态而非人道精神，我们不会向他们诉说我们多么可怜，物质又是如何的匮

① 汪荣宝撰，陈仲夫点校《法言义疏》，第515页。

② [法]卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆2003年版，第5页。

③ 参见[英]亚当·斯密《道德情操论》，王秀莉等译，上海三联书店2008年版，第235—236页。

④ [英]亚当·斯密：《道德情操论》，王秀莉等译，第235页。

乏，而只说他们会获得什么好处。”^①

无论是扬雄、卢梭还是亚当·斯密，都深谙人性，并认为自我关怀与社会发展并行不悖，而扬雄这位公元前后的东方智者提出“人必其自爱也，而后人爱诸”的观念却早了一千多年。扬雄有关“自爱”的观念中朴素的人本主义情怀与下文论述的“尚智”结合在一起，表明了扬雄对理性的认识建立在对人性深刻把握的基础之上。只有建立在人性基础之上的理性才能真正具有可操作性，缺乏人性基础的理性注定只能是一种乌托邦的幻象。正是基于对人性有清楚的认识，既不拔高也不贬低人性，才能对人的行为作出合理预期，进而通过启迪民智推动社会的改进。

（二）“尚智”的理性精神与启蒙思想家康德尊崇理性的思想相契合

扬雄在《法言·问明》中阐释了“尚智”的思想：“或问：‘人何尚？’曰：‘尚智。’”^②扬雄还用“皋陶以其智为帝谟”“箕子以其智为武王陈洪范”^③等事例来阐述“智”的重要性，认为从知识中汲取养分化为自己的智慧，继而发挥这份聪明才智是可以成就事业的。

著名学者徐复观认为“智性是扬雄真正的立足点”，他在《两汉思想史》一书中指出：“扬雄承述儒家仁义礼智信之通义，然其真正有得者乃在‘智’的这一方面，因为他一生的努力，都可以说是智性的活动。”扬雄对“智”的推崇，体现了其理性的精神。徐复观进一步认为：“扬雄以他的理智精神、合理精神，批评了自战国末期以来，至董仲舒以后而大盛的一批夸大乃至迷信的说法。”^④扬雄主张“尚智”，强调理性，在“谶纬”学说盛行的汉代具有非常重要的意义。“谶纬”学说把帝王受命于天以及不相干的自然现象与国家治理结合起来，无疑是反理性的。尤其是君王受命于天，直接剥夺了民众参与社会治理的权利。扬雄提出的“尚智”思想，通过提升民众的认知水平使其重新认识参与社会治理的作用和意义。而“尚智”中也包含了理性启蒙的萌芽。

在近代西方启蒙运动中，理性与科学占有相当重要的地位，也正是这些理念促进了人类迈向现代社会。康德认为：

① [英] 亚当·斯密：《国富论》，谢宗林、李华夏译，中央编译出版社2013年版，第10页。

② 汪荣宝撰，陈仲夫点校《法言义疏》，第186页。

③ 汪荣宝撰，陈仲夫点校《法言义疏》，第186页。

④ 徐复观：《两汉思想史》（二），九州出版社2014年版，第478、480页。

启蒙，是指人类从自我导致的不成熟状态中觉醒。这种不成熟状态是指在缺乏指导下无力运用自我理性的状态。造成它的原因并非人们缺乏理性，而是在无人指导之下缺乏决心和勇气来运用理性。因此，启蒙的口号是“勇于智慧”，即有勇气运用自己的理性！^①

一个成熟的人，运用自觉和理性，就可以使人格觉醒，进而获得智慧，摆脱蒙昧。“对于这种启蒙而言，它所需要的只是自由，而这种自由是所有自由形式中最没有恶意的，即在所有事情上公开运用理性的自由。”^② 只有个体摆脱懒惰和怯懦的状态，在个人事务和公共事务上都充分自由地运用理性，社会才会迈向文明、进步。

康德还认为，运用理性和智慧才能摆脱迷信宗教的蒙昧状态。他提出：“我将宗教事务描述为启蒙的焦点——启蒙即指人类摆脱自身的蒙昧。这首先是因为我们的统治者对于做艺术和科学方面的监护人不感兴趣，第二点是因为宗教蒙昧是最有害和不光彩的。”^③ 启蒙思想家们主张，要用理性去理解世界，而不能依赖神秘主义、占卜、幻觉或直觉，不要相信世界上存在能主宰人类事务的神，有关神迹的描述都是传说者杜撰的，自然事件的发生也不会考虑人类的福祉。如果一个人受过教育，开启了智慧，就不会相信这些东西，就会从愚昧和恐惧中解放出来，并进一步运用怀疑论、可谬论以及实证检验等手段来指导自己获得更多的知识，更客观地认知世界、改造世界。

扬雄一方面从理论上推崇理性思想，另一方面从实践上批驳“谶纬”学说，与启蒙思想先驱们运用理性批判神学迷信的思想轨迹不谋而合。

（三）扬雄的“法治”思想与洛克《政府论》中“立法权”等论述相通

《法言·先知》中有言：“或问：‘何以治国？’曰：‘立政。’曰：‘何以立政？’曰：‘政之本，身也。身立则政立矣。’”^④ 扬雄在谈到治国的时候，认为首先要立政，而政之本在于身，身立则政立。“或曰：‘人君不可不学律、令。’

① [德] 伊曼努尔·康德：《对“什么是启蒙”的回答》，[英] H. B. 尼斯贝特英译，肖树乔汉译，中译出版社 2016 年版，第 1 页。

② [德] 伊曼努尔·康德：《对“什么是启蒙”的回答》，[英] H. B. 尼斯贝特英译，肖树乔汉译，第 2 页。

③ [德] 伊曼努尔·康德：《对“什么是启蒙”的回答》，[英] H. B. 尼斯贝特英译，肖树乔汉译，第 7 页。

④ 汪荣宝撰，陈仲夫点校《法言义疏》，第 286 页。

曰：‘君子为国，张其纲纪，谨其教化。’”^① 扬雄认为，治国要以纲纪和教化并举，纲纪法治是君主立身的标准之一。扬雄在推崇通过教化提升人们道德水平的同时，也强调法治作为底线的社会治理理念。扬雄明确提出应推行司法：“如有犯法，则司狱在。”汪荣宝在《法言义疏》中释义云：“‘如有犯法，则司狱在’者，《周礼·大司徒》郑注云：‘争罪曰狱，争财曰讼。’然则狱即今刑事诉讼，讼即今民事诉讼。”^② 社会要有序运转离不开以法治维护基本的社会公平和正义。

扬雄对法治的强调与西方启蒙思想家的观点有相通之处。亚当·斯密认为：“君主的第二项职责，即尽可能保护社会中每一个成员免于其他任何成员的不义伤害或压迫，或者说，即建立一套毋枉毋纵的司法体系以维持正义。”^③ 其中司法尤其重要，因为市场主体主观上有努力改进自身生存状况的动机，但是由于自利是人的本性，市场主体在改进自身状况时难免会出现损人利己的事情。只有在公平公正的司法环境之下，人们才不会以损害他人为代价谋求个人利益的改进，从而将努力用在社会福利水平的整体提高上。

当然，扬雄对治国安邦的论述不仅限于法治，对于公共服务，扬雄也有论述：“或问：‘为政有几？’曰：‘思教。’”“从政者审其思教而已矣。或问：‘何思？何教？’曰：‘老人老，孤人孤，病者养，死者葬，男子亩，妇人桑之谓思。若污人老，屈人孤，病者独，死者逋，田亩荒，杼轴空之谓教。’”汪荣宝注云：“几，要也。欲知为政善恶之要。”^④ 扬雄对执政者的要求，用现代术语来说就是改进民生福利，促进就业。如果达不到这些要求，就不是“善政”。约翰·洛克在其《政府论》第十一章“论立法权的范围”中有这样的论述：“第一，它对于人民的生命和财产不是并且也不可能绝对地专断的。……他们的权力，在最大范围内，以社会的公众福利为限。”^⑤ 约翰·洛克认为立法权是有制约的，他将对公众福利、个人权益的强调和保护上升到了立法的层面，而政府存在的价值，就在于提供市场主体所无法供应的公共产品，包括提供公共设施设备、促进教育、改善就业环境和提供社会抚恤等。

由以上论述可知，扬雄认识到了法治是社会安定的重要基石，结合其对君主执政善恶评判的阐释，再联系上文中他提倡民众“自爱”和“尚智”的论述，

① 汪荣宝撰，陈仲夫点校《法言义疏》，第295页。

② 汪荣宝撰，陈仲夫点校《法言义疏》，第296页。

③ [英]亚当·斯密：《国富论》，谢宗林、李华夏译，第568页。

④ 汪荣宝撰，陈仲夫点校《法言义疏》，第286页。

⑤ [英]约翰·洛克：《政府论》（下篇），叶启芳、瞿菊农译，商务印书馆1964年版，第84—85页。

可见扬雄对于法治和政府职能的阐述虽然简单，但切中要害：民众在了解到自己的基本权利和政府的施政原则与目标之后，除了能积极主动保护自己的基本权利之外，还能结合君主对各级地方政府的要求，有效地对各级官员形成监督，进一步改进社会治理，优化公共服务的供给。

扬雄在专制时代对法治的重视体现了其远见卓识。而且扬雄的思想理念与西方近代的启蒙思想家有颇多耦合之处，并且从时间上领先了西方启蒙思想家一千多年，从这个意义上说，扬雄堪称汉代的思想启蒙者。

结 语

上文我们从扬雄写作重心的转移、由积极入世到主动疏离官场的人生抉择，以及政治哲学思想成就等几个方面，回顾了扬雄的一生。扬雄从早期试图通过作赋博得皇帝的赏识而获得仕途晋升到后期主动沉于下僚远离权力中心，从试图通过作赋讽谏皇帝实现自己参与治国安邦的抱负到后期潜心学术系统地提出自己的治国安邦理念的转变过程，是一个痛苦而又理性的思想嬗变过程。在汉代大一统的专制集权体制之下，作为儒家知识分子的扬雄，有强烈的社会责任感和积极入世的精神，在对儒家、墨家、道家和法家思想扬弃的基础上，深刻认识到“自爱”“尚智”“法治”的重要意义，并高度重视个体价值和理性精神。其追求自爱自立、崇尚理性、推崇法治的主张，不仅超越了他的前辈，而且与近代西方启蒙思想家有跨越千年的共鸣。扬雄的治国安邦思想，在当下依然没有过时，他的思想穿越两千年历史的雾霭，到今天依然有借鉴意义。

Table of Contents & Abstracts

古代诗文研究 (Studies of Ancient Poetry and Prose)

- From Ode Composition to Academic Inquiry: An Exploration of the Evolution of Yang Xiong's Thought** Zeng Yuyu, Wang Hongxia / 1

Abstract: Yang Xiong initially gained reputation and official positions through composing odes. After his middle age, the focus of his creative work shifted from ode composition to academic inquiry, marking the onset of independent thinking and ideological evolution. Yang Xiong's work *Fa Yan* elaborated his political philosophical thoughts, with concepts like "self-love", "esteeming wisdom", and "rule of law", surpass those of the thinkers of the pre-Qin and Qin-Han periods, and are no less than those of modern enlightenment thinkers. As a thinker of the Han Dynasty, his emphasis on mindset of individual value and rational spirit have a significance that transcends the times.

Keywords: Yang Xiong; Self-love; Esteeming Wisdom

On the Female Yuefu Poetry of the Southern Dynasties

Qi Yue / 18

Abstract: There are many anonymous yuefu poems of the Southern Dynasties that adopt a female tone. Scholars tend to regard them as folk songs, assuming that they were sung and composed by ordinary women, which is not necessarily the case. The yuefu poems explicitly attributed to female authors in the *Yuefu Shiji* are small in number and lack distinguishing features, so the truly female-authored yuefu poems of the Southern Dynasties have received very little attention. In fact, not only does the *Yuefu Shiji* omit a number of female yuefu poems of the Southern Dynasties, but the texts and authors of some works included in it need to be reconsidered. Female authors such as Bao Linghui, Su Xiaoxiao, the Liu sisters and several palace ladies of the Liang Dynasty all left behind yuefu poems worthy of our attention. The writing of yuefu poetry flourished in the Southern Dynasties, and these female authors were closely related to the most famous yuefu poets of the time. It was under the influence of these poets and their writing style that female authors of the Southern Dynasties began the attempts to compose yuefu poetry. This is not only an important