

略論漢語文化的雅俗、正邪等概念和關係之變化*

譚世寶

(山東大學 歷史文化學院, 山東省 濟南市 250100)

提要:雅俗、正邪等概念和關係之源流複雜多變, 容易造成誤解與思想混亂。本文用歷史文獻的考據與現況的研究結合, 探索從古代的上“風”與下“俗”合一的“風俗”, 演變為現代只有下層習俗而沒有上層制度的民間信仰習俗的過程, 以及相關的雅俗、正邪等概念的變化。

關鍵詞:俗人 風俗習慣 雅俗共賞 約定俗成

有感於漢語文化的雅俗、正邪等概念和關係之源流複雜多變, 稍一不慎, 便會造成概念和思想的混亂, 故筆者不揣淺陋, 試略作一些探索釐清, 以就教於博雅之大家。

一、儒家的雅俗關係及其古今之變

古今漢語在區分文化方面的正誤、高低、精粗等等的差別時, 常愛用雅、俗的對舉來說明。“雅”字被賦予了正、大、高、文等義, 故有雅正、大雅、高雅、文雅等詞流行至今。而與之相對的“俗”字自然被賦予了不雅、非正、低劣等等之義, 故有俗誤、鄙俗、粗俗、庸俗、低俗等詞流行。由此, 對於人的區分就有“雅人”與“俗人”之別。“雅人”本來是在儒家文化的立場上指文化指道德修養高尚者, 而與之對應的“俗人”本來是指文化指道德修養低下或缺乏者。當今通用的“雅俗共賞”一詞, 就是指“雅人”與“俗人”都能賞識的文化產物。然而, 在當今是較難實現的“雅俗共賞”, 却是先秦儒家主流派極力倡導實行的。因為在他們看來, “雅”與“俗”的關係主要是上下主從的關係, 而且在上下主從之間並沒有巨大的文化壕溝將雙方隔絕。

“俗”字從人旁, 其義如《釋名》所云: “俗, 欲也, 俗人所欲也。”由此可見, “俗”首先為普遍的人之“欲也”, 後來纔演變為特指下層的“俗人所欲也”。而這種“俗人所欲”是可以接受古代儒家的“禮制”的教化規範, 並且是跟隨“君上之情欲”而與之保持一致的, 纔能稱之為“俗”。例如, 《周禮》、《漢書》等古書所云: “禮俗以馭其民”, “隨君上之情欲謂之俗”^[1]。 “上所化曰風, 下所習曰俗”^[2]。儒家之所以有此類主張, 乃源

* 本文得到教育部哲學社會科學研究重大攻關課題——“民間信仰與中國社會研究”項目資助。

[1] 朱駿聲《說文通訓定聲》, 中華書局, 1984年版, 第378頁。

[2] 《康熙字典》“俗”字釋義, 中華書局, 1958年版, 第105頁。

於其祖師孔子之說：“君子之德風，小人之德草，草上之風必偃”^{〔3〕}。故由此而認定：在上者為風化，在下者為習俗，上行下效，上下一致纔是風俗。由漢至清的儒家經學主流對“風俗”的解釋，大都不出此窠臼。

從秦漢儒家主導的經史之學的取向來看，古今中外的文化中的不雅成分都是要禁止消滅的，自然不可能容許其成為華夏的風俗。而衡量其雅與不雅的人和標準，就是儒家的聖王及其確立的禮教道德文化。例如，孔子、孟子皆只講述堯舜之道，而不論那些文獻無徵的怪力亂神等遠古傳說。至戰國末期《荀子》的《儒效篇》及《王制篇》皆主張在堯舜禹等三代聖王以前的傳說故事中的人物道德文化行為習慣都是淫蕩不雅的，如《王制篇》說：“王者之制，道不過三代，法不貳後王。道過三代謂之蕩，法貳後王謂之不雅。”^{〔4〕}因此，西漢的司馬遷編撰《史記》時乾脆把有關伏羲、女媧等“三皇”排除了，就連“黃帝”的傳說，也明確表示只擇其“尤雅者，故著為《本紀》書首”^{〔5〕}。並且指出：“百家言黃帝，其文不雅馴”^{〔6〕}，這基本遵從了荀子傳播的“……道過三代謂之蕩，法貳後王謂之不雅”的正統儒家之主張。

就筆者目前所見文獻而言，是《荀子》一書首先提出並多次使用了“風俗”一詞^{〔7〕}。其具體如下：1.《王制篇》云：“……論禮樂，正身行，廣教化，美風俗，兼覆而調一之，辟公之事也；全道德，致隆高，綦文理，一天下，振毫末，使天下莫不順比從服，天王之事也。故政事亂則冢宰之罪也；國家失俗則辟公之過也；天下不一諸侯俗反，則天王非其人也。”2.《王霸篇》云：“……士大夫務節死制然而兵勁，百吏畏法循繩然後國常不亂……則上不失天時，下不失地利，中得人和而百事不廢，是之謂政令行，風俗美。”3.《議兵篇》云：“……政令以定，風俗以一。有離俗不順其上，則百姓莫不敦惡，莫不毒孽，若被不祥，然後刑於是起矣……”4.《強國篇》云：“……入境觀其風俗，其百姓樸，其聲樂不流污，其服不挑（佻），甚畏有司而順，古之民也；及都邑官府，其百吏肅然，莫不恭儉敦敬忠信而不楛，古之吏也；入其國觀其士大夫，出於其門入於公門，出於公門歸於其家，無有私事也，不比周，不朋黨，倜然莫不明通而公也，古之士大夫也；觀其朝廷，其間聽決，百事不留，恬然如無治者，古之朝也。……”5.《正論篇》云：“……而聖王之生民也，皆使當（富）厚，優猶知足而不得以有餘過度。……而農賈皆能以貨財讓，風俗之美，男女自不取於塗（塗）而百姓羞拾遺……”由此可見，其“風俗”一詞雖然有時好像只指郊野之民人的行為風氣，但其全文的實質精神，仍然體現了前述上行下效，上下一致，合符儒家禮教道德的，纔是值得肯定贊美的“風俗”這種理念。

但是，由於後世“雅”與“俗”的分化日益擴大，本來是由上“風”與下“俗”一致而合成的“風俗”，在其實際已上下日益分化乖離的同時，其名詞便日漸變為只取其下之偏義了。尤其經過近現代化對古代禮教文化的不斷摧毀消滅，所謂“人心不古，世風日下”，以及“禮崩樂壞”等造成中國社會大變動，使得古代的“風俗”不斷下移變成了有下無上的民間“風俗”，形

〔3〕 楊伯峻譯注《論語譯注》，中華書局，1980年版，第129頁。

〔4〕 《諸子集成》第二冊《荀子》，中華書局，1986年版。

〔5〕 《史記》（標點本），中華書局，1959年版，第1—2頁。

〔6〕 同上，第46頁。

〔7〕 《諸子集成》第二冊《荀子》卷五《王制篇》、卷七《王霸篇》、卷十《議兵篇》、卷十一《強國篇》、卷十二《正論篇》，中華書局，1986年版。

成了“禮失求諸野”甚至求諸夷、求諸異國之局面，加上當今學界受西方現代的民俗學的影響，遂將本為古代君(官)民上下一致的“風俗”，而今天只殘存流行於民間的傳統舊習稱為“風俗習慣”，或簡稱“風俗”、“習俗”。因此，若不了解“風俗”在中國古代的實際情況及儒家經學主流對“風俗”所作官方定義，單用這種現代西方民俗學的“風俗”之義來研究論述中國的“風俗史”，難免會犯片面失實之誤。更難免犯把“不雅”之民俗乃至四夷外國的奇風異俗、與華夏正統主流的“風俗”混為一談之誤。

二、儒家的“約定俗成”說之本義考釋

在此，有必要弄清文字的“約定俗成”說之本義。筆者目前所見文獻是《荀子·正名》篇首先提出了“約定俗成”說：“……名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜。名無固實，約之以命實，約定俗成謂之實名。”〔8〕這雖然是指出文字的名義和實指對象的結合之產生和通行，是必須“約定俗成”的。但從中也可以看出，其他古代文明事物之產生和通行的“俗成”，也必須是“約定”的“俗成”。而所謂“約之以命”，就是指王者定立發佈的約法命令。因此，“約定俗成”說與上述“禮俗以馭其民”，“隨君上之情欲謂之俗”，“上所化曰風，下所習曰俗”等說的立論精神是同出一轍的。但是，民國初年胡適等人將此語誤解為民間的“大家都承認了，就是‘約定’；成為習慣了，就是‘俗成’”〔9〕。此後，很多論著都沿此誤說。其實際上是把原文顛倒過來，先說有民間的“大家都承認了”的“俗成”，然後纔說這就是“約定”，最後纔有所謂“成為習慣了”的俗成，於義理完全不通。其實，此“俗”字就是與“隨君上之情欲謂之俗”，“上所化曰風，下所習曰俗”等句之“俗”同義的。而“約”的本義為“纏束也”〔10〕，引申為指約束性的法律，換言之是指王法規定而萬民必須遵守的“約”。例如，《隋書》釋“約”字此義引《周禮·春官·大史》：“凡邦國都鄙及萬民之有約劑者藏焉。”《注》：“約劑，要盟之載辭。”又引《禮·曲禮》：“約信曰誓。”《疏》：“共相約束以為信也。”〔11〕

漢高祖劉邦入關後所定的“約法三章”，就是以新統治者的身份向秦民提出法律意義的“約”。除了世俗權力的約法，還有宗教神權的約法。如基督教的聖經又有漢譯名為“舊(或新)約”。因此，凡能夠導致“俗成”的“約定”，都是來自上層的政治或宗教的權威的統一法定。反之，下層的私人間的約定對社會是沒有普遍的約束力的，是不可能導致“俗成”的。“約定俗成”的“約”，肯定是指“約法”的“約”，故“約定”就是“法定”。由此可推斷：倉頡文字之所以能獨傳並形成漢字文化圈，肯定是先有國家上層的禮法政治和宗教性的約定，纔有可能成為社會通用的俗成。何況其自我定義的首項便是王者之“號令”，“君口出言，即書為法”。古代印度的梵文字、佉樓文字及中國的倉頡文字，都曾在傳說中成為天賜神授之聖物。其他有影響的西方文字的誕生，也多有同類的神話傳說。這說明在古代誕生的文字，不但要憑借世俗的王權，還要借助宗教神話傳說的威力，纔有可能成為“約定俗成”的通用工具。正

〔8〕《諸子集成》第二冊，中華書局，1986年版，第247頁。

〔9〕姜義華編《胡適學術文集·語言文字研究》，中華書局，1998年版，第328頁。

〔10〕許慎《說文解字》，中華書局，2002年版，第272頁。

〔11〕《隋書》(標點本)，中華書局，1961年版，第915頁。

如班固指出：“古制，書必同文。”^[12]筆者在讀大學本科時便已發表文章反對所謂秦始皇首先實行“書同文”之說^[13]。現在可以進一步肯定，班固所說的“書必同文”的“古制”，就是指始創於商代而沿用於周朝及秦朝的同文制度。由於文字系統的本質要求及其首要充當號令天下的王者之言的載體，決定了其自始便必須有一種規範統一的字形結構。用荀子的話說，就是“好書者衆矣，而倉頡獨傳者，壹也”。這個“壹也”，除了指造字者的專心壹意，還含有其字必須統一規範的意思。

正如上文曾指出後世“雅”與“俗”的分化日益擴大，在官方規定的上下一致的“約定俗成”的文字之外，不斷有“異於約則謂之不宜”的民間異體字出現，而這些異體字却又常被用了“俗”的後起偏義來稱之為“俗(體)字”，而與官定的“正(體)字”相對應，而成為後起的與“雅文化”對應的“俗文化”之組成部分。

三、佛道興起的教俗及正邪關係的古今之變

上文已論古儒家漢語的“雅”就是正，而政者正也，所以“正”就有指來自華夏之上方風雅正確的文化與宗教之意，而“淫邪”其實是與“雅正”相違背的。荀子等儒家是用“三代”以來的聖王禮教為標準，故視“三代”以前的原始文化信仰為“淫邪”不雅。從橫的角度看，與“三代”以來的聖王禮教標準不合的民間或異族的遠古遺傳或後起的文化習俗、宗教信仰也是“淫邪”的。

但是，自漢代佛教等外國宗教文化入華傳播並逐步成為中國帝王官方認可的宗教之同時，中國的一些“不雅馴”的古今神仙方術也受影響而和道家結合形成了官方認可的道教，從而導致了漢語文化的教俗、正邪等概念和關係之多源流的複雜變化發展。例如，相對應於在佛、道二教的出家修行者而言，“俗人”又成了非出家人的在家人士之通稱。故此，非出家人所處之環境被稱為俗界、俗世，非出家人的在家人士之欲念被稱為俗念，由出家人回復在家人的身份被稱為還俗。

由於佛、道二教都有強烈的尊內貶外的理論和實踐，所以在其由“不雅馴”的邪(異)之教變為華夏的正教之前後，其所用舊詞新義的“俗人”已把原本與之對應的儒家“雅人”包括在內，因而相對於其自命超凡脫俗的宗教文化而言，儒家的“雅文化”無論如何高雅，都只能屬於“俗文化”了。至於那些與之相異而又不獲中國官方認可的宗教信仰，理所當然要被稱之為邪教了。例如，明末清初來華的西洋傳教士經歷了與佛、道二教的競爭之後，最終被位居主流的官方儒家介入而宣判其為異端邪教，在中國內地受到嚴禁驅逐。直到鴉片戰爭逼使清廷向西方列強讓步屈服，清廷纔承認清廷西洋宗教為正教，允許西洋傳教士重入中國內地自由傳教。

四、祭祀風俗的上下等級制度的古今之變

如上所述，本來是“上所化曰風，下所習曰俗”。上是指官方，下是指民間，但在歷史的過

[12] 《漢書》(標點本)，中華書局，1962年版，第1721頁。

[13] 譚世寶《秦始皇的“車同軌、書同文”新評》，《中山大學學報》1980年第4期，第48—56頁。

程中則經常有上下等級制度的移位或互動的變化情況。例如,《白虎通義》卷上《五祀》云:“五祀者何謂也?謂門、戶、井、灶、中溜也……獨大夫已上得祭之何?士者位卑祿薄,但祭其先祖耳。《禮》曰:天子祭天地,諸侯祭山川,卿大夫祭五祀,士祭其祖。……非所當祭而祭之,名曰淫祀,淫祀無福。”^[14]可見古時是大夫以上至天子纔有資格拜祭五祀的。又如社稷是諸侯至天子纔有資格建立和拜祭。如果當時下層的士及庶民越軌拜祭上級之神祇,就是淫祀,不但無福報,反而有禍害。但後來普通百姓都可以拜祭門神、灶君、土地,城鄉的坊村皆可立社稷壇。這是正常的歷史變遷造成的移風易俗,導致高等級禮祭的資格權力下移。同時,進入現代社會,舊禮已非制度,但却以純民間的傳統舊習俗的形式保存下來,這在澳門有完整的保留,是有下層習俗而沒有上層制度的民間信仰習俗。對此筆者已發專文論述^[15],在此不贅。

五、餘論

通過以上簡略的探討,對漢語文化的雅俗、正邪等概念和關係之複雜多變情況只能有一初步粗淺的了解,更深入、全面而具體的系統研究,尚有待繼續與同仁共同努力。例如,媽祖信仰的古今之變,基本上是由純民間的淫祀巫女神→官方民間結合的正神(另有民間及海盜的違制的淫祀同時存在)→純民間的演變過程。故可以作為與本課題有關的一個典型個案作仔細的研究分析。限於時間和能力,對此也只能留待日後續作再論。此一拋磚引玉之小文,再請方家賜正。

2005年8月21日完稿於山東大學歷史語言研究所

譚世寶(1950—),男,中國澳門人,山東大學特聘教授。

[14] 文淵閣《四庫全書》電子版《白虎通義》,上海人民出版社、迪志文化出版公司,1999年。

[15] 譚世寶《在澳門看明清以來社稷壇的變遷史迹》,刊於項楚主編《中國俗文化研究》第二輯,巴蜀書社,2004年9月版。