2017 1
[总第358期]
ISSN 0511-4721
国家社科基金资助期刊

文史哲

LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY

中国出版政府奖期刊奖
新中国60年有影响力的期刊
2013·中国百强报刊
国家社科基金资助期刊
教育部“名刊工程”首批入选期刊
全国中文核心期刊
中国人文社会科学核心期刊
中文社会科学引文索引(CSSCI)来源期刊
中国高校系列专业期刊成员刊

文史哲

双
月
刊

1951年5月创刊

2017年第1期
(总第358期)

2017年1月5日出版

顾　问(排名不分先后)

饶宗颐　邢贲思　汝　信
袁行霈　叶　朗　方克立
厉以宁　杨牧之　冯天瑜
奚广庆　戴　逸　楼宇烈
张立文　钱中文　李希凡
刘蔚华　李庆臻

海外编委(以姓氏笔画为序)

成中英(美)　杜维明(美)
李福清(俄)　顾　彬(德)
康达维(美)

主　编

王学典

副主编

周广璜　刘京希　李扬眉

封面设计

蔡立国

文史哲 2017 年第 1 期(总第 358 期)

□当代学术纵览

从道德的“抽象的继承”转向“创造的继承”

——兼论诠释学视野中的文化传承问题…… 陈　来(5)

当代大陆新儒家批判

——以蒋庆、康晓光、余东海、陈明、秋风为例 …… 肖　强(21)

□海外汉学研究

国际中国社会史大论战

——以 1956 年中国历史分期问题讨论为中心…… 陈怀宇(41)

□学林春秋

沈从文:创伤的执著·性灵的诗人·未熟的天才…… 贾振勇(70)

田余庆先生历史研究方法与风格试探 …… 张国安(90)

〔期刊基本参数〕CN37-1101/C*1951*b*A4*168*zh*P*￥12.00*7000*10*2017-01

昌明传统学术
锻铸人文新知
植根汉语世界
融入全球文明

□中国哲学研究

从“罕言夷”看孔子的民族观

——兼谈民族研究的理论自觉 …… 奂平清(110)

寻求权威与秩序的统一

——以晚明阳明学之“明太祖情结”为中心的分析 …… 刘增光(124)

□文史新考

《陋室铭》作者问题释证 …… 孙思旺(132)

欧阳修《尹师鲁墓志》引发质疑的逻辑与史实 …… 张兴武(142)

□乡土中国

面子、人情的秩序功能及其当下变异 …… 黄金兰(154)

□动态与综述

“文学史研究问题与方法”国际学术研讨会综述 …… 刘　佳(164)

“2016 年度中国人文学术十大热点”评选活动征询启事 …… (109)

特约校对/王春霖　英文审订/孟巍隆

LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY
Number 1 2017, Serial Number 358
January 2017

Contents

Chen Lai From "Abstract Inheritance" of Morality to "Creative Inheritance": With a Discussion of Cultural Inheritance in a Hermeneutic Perspective 5

Xiao Qiang A Critique of Contemporary New Confucians in Mainland China: Taking Jiang Qing, Kang Xiaoguang, Yu Donghai, Chen Ming, and Yao Zhongqiu for Examples 21

Chen Huaiyu The Grand Global Debate of the Social History of China: Centered on the Discussion on the Historical Periodization of China in 1956 41

Jia Zhenyong Shen Congwen: Persistence on Trauma, a Spiritual Poet, and an Immature Genius 70

Zhang Guo'an A Discussion of Tian Yuqing's Method and Style in Historical Studies 90

Huan Pingqing A Study of Confucius' Idea of Nationalities from "Rarely Speaking of the Barbarians": With a Discussion of the Theoretical Consciousness in Ethnic Studies 110

Liu Zengguang Seeking the Unity of Authority and Order: The Ming Emperor Taizu Complex as Seen in the Yangming School during the Late Ming Dynasty 124

Sun Siwang A Textual Research of the Author of "On My Modest Room" 132

Zhang Xingwu The Questionable Logic and Historical Facts in the "Epigraph of Yin Shilu" by Ouyang Xiu 142

Huang Jinlan On The Functions and Variation of Face and Favors 154

Liu Jia Summary of the International Symposium on "Problems and Methods in the Studies of Literary History" 164

本刊已许可中国学术期刊(光盘版)电子杂志社在中国知网及其系列数据库产品中以数字化方式复制、汇编、发行、信息网络传播本刊全文。该社著作权使用费与本刊稿酬一次性给付。作者向本刊提交文章发表的行为即视为同意编辑部上述声明。

从道德的“抽象的继承”转向“创造的继承”

——兼论诠释学视野中的文化传承问题

陈 来

摘 要:回顾以冯友兰为中心的关于传统文化继承问题的思想讨论,结合哲学诠释学的视野,可以清楚地看到,当代中国文化传承发展的关键是从“批判的继承”转变为“创造的继承”。通过对传统文化的“创造性诠释与应用实践”,达致在扬弃中继承、在继承中发展、在发展中创新的目的,使中国文化在保持认同的同时不断发展创新。文化传承是继承和发展的统一,只有通过创造性地继承和有继承地创造,才能在文化的发展中使文化的连续性和创新性得到统一。历史传承的文本在每一时代都面临新的问题、新的理解,而需要不断更新其意义。当代的文化继承,不能仅仅停留在文本的训诂层次,而应使文本积极地向新时代开放,把文本的思想与我们自己的思想融合在一起,成为过去与现在的视界融合。当代的文化传承,不是把古典文本的意义固定化、单一化,而是让今人与历史文本进行创造性对话,对典籍文本作创造性诠释,对传统文本的普遍性内涵进行新的诠释和改造,以适应当代社会文化的需求。

关键词:冯友兰;传统文化;传承;抽象意义;具体意义;文本;诠释学

1949 年以后,中国社会结构发生了根本性变化,在文化上强调适应新社会的新道德。20 世纪五六十年代的意识形态以革命为中心,对传统文化所采取的方针虽然形式上讲批判地继承,但在道德文化领域实际上是以革命、批判、否定为主。在这种处境中,冯友兰之思想文化所关注的重点,便不能不转向论证传统文化继承的重要性和必要性。他提出的一些论题闪耀着反抗教条主义、维护中华文化的思想光芒,在当时的时代状况下,是非常难能可贵的。

一、哲学遗产的“抽象继承”

1957 年 1 月 8 日,《光明日报》发表了冯友兰先生的一篇文章,题目是《关于中国哲学遗产的继承问题》,这篇文章是根据他的一次讲演修改而成的[①],文章中的主要观点被称之为“抽象继承法”。

在《三松堂自序》中冯友兰将这篇文章作了摘要,我们首先跟随这个摘要作一些分析,以完整地了解他的主张和思想。自序的摘要如下:

> 我们近几年来,在中国哲学史的教学研究中,对中国古代哲学似乎是否定得太多了一些。否定得多了,可继承的遗产也就少了。我觉得我们应该对中国的哲学思想,作更全面的了解。[②]

这篇文章的写作背景是,1956 年中共“八大”以后,至 1957 年夏“反右”开始,经过建国后七年的建设,

作者简介:陈来,清华大学哲学系教授(北京 100084)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重大项目“中华优秀文化的创造性转化与创新性发展”(2015MZD012)的阶段性成果。

① 冯友兰在文末注明,“这篇稿子是根据卢育三、朱传棨两位同志所记的我的一个讲演修改成的”。

② 冯友兰:《三松堂自序》,《冯友兰文集》第 1 卷,长春:长春出版社,2008 年,第 176 页。

各个领域面目一新,毛泽东与执政党因此有了充分自信,故而提出"双百"方针,以求促进文化的繁荣与发展[①]。在此背景下,1957年初,以北京大学为主的哲学学者召开了"中国哲学史座谈会",提出对解放以来在日丹诺夫和苏联研究范式影响下,中国哲学史研究所出现的种种问题,须加以反思。冯友兰则把这种反思集中在文化遗产的继承问题上[②]。问题的核心是,在日丹诺夫范式下,我们对古代哲学基本上是持否定性态度,很难谈得上继承,因此应该加以改变。然而,怎样改变呢?

> 在中国哲学史中,有些哲学命题,如果作全面了解,应该注意到这些命题的两方面的意义:一是抽象的意义,一是具体的意义。过去我个人,对中国哲学史中的有些哲学命题,差不多完全注意它们的抽象意义,这当然是不对的。近几年来,我才注意到这些命题的具体意义。当然,注意具体意义是对的,但是只注意具体意义就不对了。在了解哲学史中的某些哲学命题时,我们应该把它的具体意义放在第一位,因为,这是跟作这些命题的哲学家所处的具体社会情况有直接关系的。但是它的抽象意义也应该注意,忽略了这一方面,也是不够全面。[③]

冯友兰认为,对中国古代哲学的继承,主要是对哲学命题的继承,因此如何分析哲学命题便成为这篇文章的焦点。要解决古代哲学的继承问题,就必须解决哲学命题的分析方法。他提出,一切哲学命题都有双重意义,即抽象意义和具体意义;马克思主义或苏联的研究方法注重哲学命题的具体意义,如提出这些命题的社会阶级基础等,但这样的方法不能解决古代遗产的继承问题。应该承认,冯友兰的这个看法,击中了问题的要害。他主张应该注意哲学命题的抽象意义,这样才可能解决继承的问题。这是此文最主要的论点。

> 什么是命题的抽象意义和具体意义呢?比如:《论语》中所说的"学而时习之,不亦说乎",从这句话的具体意义看,孔子叫人学的是诗、书、礼、乐等传统的东西。从这方面去了解,这句话对于现在就没有多大用处,不需要继承它,因为我们现在所学的不是这些东西。但是,如果从这句话的抽象意义看,这句话就是说:无论学什么东西,学了之后,都要及时地、经常地温习和实习,这就是很快乐的事。这样的了解,这句话到现在还是正确的,对我们现在还是有用的。可是,也不是所有命题都有这两方面的意义。有的话只有具体意义,抽象意义不多。如《论语》说:"有朋自远方来,不亦乐乎。"有人把朋作"凤"字解,如果这样,它的抽象意义就不多了。[④]

他主张,要区分哲学命题的意义,他所说的一个命题的具体意义,应该是指提出这一命题的哲学家在提出这一命题时其观念的具体所指。因为哲学命题的意义就是其文字所表达的意义,一定是一般的(或抽象的),而不可能是具体的,但哲学家在说出这个命题时他的所指可以有具体性。如"学"在文字的意义上就是普遍的、一般的,但孔子当时所说的学是指六艺之学,是具体的。所以一个命题往往确实有双重意义。冯友兰认为哲学命题的具体意义不能继承,继承的是其抽象意义。

> 也许,有些命题的抽象意义,是后人加上去的。可是有些命题的抽象意义,确是本来有的。近来我们作了些把古代经典著作翻译成现代汉语的工作。在翻译的时候,我们就感觉到,如果只注意到一些命题的具体意义,翻出来就不正确。如《礼记》说:"大道之行也,天下为公。"这个"天下"应该怎样翻译呢?有人说应该译作"中国"。西方汉学家翻译中国经典的时候,多把天下

---

① 1956年4月毛泽东提出:"艺术问题上的百花齐放,学术问题上的百家争鸣,应该成为我们的方针。"同年5月他又说:"在中华人民共和国宪法范围之内,各种学术思想,正确的,错误的,让他们去说,不去干涉他们。"1956年5月26日陆定一向知识界作题为《百花齐放,百家争鸣》的报告,提出"在人民内部,不但有宣传唯物主义的自由,也有宣传唯心主义的自由","对我国文化遗产中的有益成分,有粗心大意一笔抹煞的倾向。这是当前主要的倾向"。1956年7月21日《人民日报》评论员的文章《略论"百家争鸣"》也指出了这一点:"在学术问题上,在科学研究中,如果有人不采取辩证唯物主义的方法,或达到了和马克思主义不一致的结论,他仍然可以有权发表自己的见解。"参见赵修义、张翼星等编:《守道1957:1957年中国哲学史座谈会实录与反思》,上海:上海人民出版社,2012年,第507页。

② 有关1957年北京大学中国哲学史座谈会,可参看赵修义、张翼星等编:《守道1957:1957年中国哲学史座谈会实录与反思》。

③ 冯友兰:《三松堂自序》,《冯友兰文集》第1卷,第177页。

④ 冯友兰:《三松堂自序》,《冯友兰文集》第1卷,第177页。

翻成帝国,这是不对的。因为,先秦所谓中国是指中原,而天下则还包括“蛮貊”。如果把天下翻译成中国,也应该把天下为公译为今日之中国为公或帝国为公,这与原来的意思不完全相合。因为,就那个时候的人对于地理的知识说,他们的所谓天下,其范围不过是今日的中国,但是他们作这个命题时,他们的意义并不限于今日的中国。上面的翻译,都只注意到这个命题的具体意义。这个命题是有这个意义,可是它不止于此,它还有抽象意义。从抽象意义看,古人以为凡“天”以下的地方,都可以称为天下。《中庸》所说的“天之所复,地之所载,日月所照,霜露所坠”,就是天下这个名词的涵义。将来,如果发现别的星球上有人,并和地球上的人有交往,它上面的地方,虽不是地之所载,但天下的抽象意义仍然也可以包括它。这样意义的天下为公我们就要继承下来。①

冯友兰这里主要讲了“天下”的翻译问题,没有讲整个命题的意义。今天来看,“天下为公”的命题,其字面的直接意义指天下是天下人共有之天下,其思想意义则在后世的理解中不断得到丰富。“天下为公”一段在《礼运》篇中是对上古社会的一种理想化的描绘,体现了古代儒家关于“大同社会”的构想,即认为大同社会是“公天下”而不是“家天下”,政治制度和伦理观念一切为公而不为己;政权传贤不传子,用人选能不任亲,孝慈既行于家,亦推广于社会。古代的天下观和大同社会理想,以及公而无私的价值观,为后世儒家所传承,在中国历史上发挥了重要影响,并成为近代中国人推翻君主制、追求共和、向往理想社会的重要理念基础,这些是应该继承的。

我们现在还谈一个问题,就是说,我们分别一个命题的抽象意义和具体意义的这个讲法,是否很特殊呢?其实并不特殊,许多哲学家向来都是这样做的。以研究黑格尔为例。马克思、恩格斯、列宁都认为黑格尔的思想有合理的内核,这就是他的辩证法思想。大家知道,黑格尔是个唯心主义者,黑格尔的辩证法是与他的唯心主义密切联系着的。他讲的发展,就是那个绝对观念的发展,由不自觉经过外在化而自觉,由为自到为他。这是绝对观念的发展。我们认为他的辩证法是合理内核,就是取其发展的抽象意义,而不是取其具体意义,就是说,取其发展而不取其绝对观念。恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书中说,黑格尔的方法与其体系有矛盾,这也是就其方法的抽象意义说的,如就其具体意义说,并无矛盾。马克思说黑格尔是头脚倒置的,要把它扶正过来。这也就是要注意黑格尔的许多命题的抽象意义,不然是不能扶正的。②

冯友兰认为,分别抽象和具体,也是马克思、恩格斯、列宁分析哲学史的一贯方法,如他们都强调马克思吸取了黑格尔的辩证法思想。但具体而言,黑格尔的辩证法是精神观念的辩证法,马克思则剥离了黑格尔体系中与精神观念联结一体的辩证法,吸取了作为方法的辩证法。在冯友兰看来这也是在抽象的意义上吸取的。换言之,在他看来,哲学史上一切思想家对前人思想的吸取都包含着在抽象意义上的继承,马克思也不例外。他要用马克思的例子来加强他的观点的说服力。

因此我们说,把过去哲学中的一些命题从两方面讲,分别其具体意义和抽象意义。许多哲学史家本来就是如此做的,不过我们现在要自觉地这样做。只有这样做,才可以看出哲学史中可以继承的思想还是很不少的。当然,假使过重于在抽象意义方面看,可继承的东西又太多了,甚至连君君、臣臣也有人看做上级和下级的关系,这是不对的。如果过重于在具体意义方面看,那么可继承的东西就很少了。必须两方面都加以适当的注意,适当的照顾。这样,我们就可以对古代哲学思想有全面的了解。③

的确,历史上的哲学史家,可以说本来就是、一直就主要是在抽象意义上去吸取、继承以往哲学命题

① 冯友兰:《三松堂自序》,《冯友兰文集》第1卷,第176页。
② 冯友兰:《三松堂自序》,《冯友兰文集》第1卷,第177页。
③ 冯友兰:《三松堂自序》,《冯友兰文集》第1卷,第178页。

的。因此,这种区别两种意义的方法,抽象继承的方法,本来就是历史上一切文化传承的方法、途径,并不是冯友兰个人的发明。而他所说的过重于在具体意义上看,就是指强调用阶级或阶级斗争的眼光去看。他所说的命题的两种意义,其实主要就是针对那些被阶级分析方法所否定的命题和思想,而并不是一切哲学命题。因为有些命题可能只有一种意义,如"人非生而知之者"。

> 上面的论证归结到另一个问题。哲学史中的某些哲学命题,我们若专注重于其抽象意义,它是不是对一切阶级都有用呢?要是这样,哲学史中的某些哲学思想,是不是就不是上层建筑呢?庄子早就提出了这个问题。在《庄子·胠箧》篇中说:"盗亦有道:夫妄意室中之藏,圣也。入先,勇也。出后,义也。知可否,智也。分均,仁也。五者不备,而能成大盗者,天下未之有也。由此观之,善人不得圣人之道不立,跖不得圣人之道不行。天下之善人少,而不善人多,则圣人之利天下也少,而害天下也多。……圣人不死,大盗不止。"在当时的统治阶级看,跖是一个大盗;在农民看来,他是农民起义的领袖。这一点我们现在不论。专就庄子这一段话讲,他的意思就是把仁义道德看成像刀枪等武器一样,谁都可以用,仁义道德可以为统治阶级服务,也可以为反抗阶级服务。他认为仁义道德就是一种组织力量,谁想组织起来,谁就用它,不用不行。谁用它,它就为谁服务。《庄子》的这段话,可以作为一个例,以说明哲学思想中,有为一切阶级服务的成分。这个问题,我大胆地提出来,作为进一步讨论的基础。①

最后这一段是讲,承认抽象意义是不是使得有些哲学命题可以成为为一切阶级所利用、服务的工具?冯友兰认为确实是这样。他认为,哲学命题的抽象意义是没有阶级性的,或超阶级的,阶级性属于具体意义,可以想见,在当时确认这一点,还是需要理论勇气的②。

可以认为以上的摘要是他自己认可的这篇文章的主要与核心部分。在摘录之后他说:"这篇文章的内容,后来被称为'抽象继承法'。这篇文章的有些提法,是不很妥当,但是其基本的主张,我现在认为还是可以成立的。"③那么,哪些提法他后来觉得不很妥当呢?可以成立的基本主张是何所指呢?这个问题我们后面再谈。

二、道德遗产的继承内容

由于这篇文章所说的继承问题,是整个中国哲学的问题,而不仅仅是道德继承的问题,所以冯友兰《三松堂自序》的摘要中没有特别包括道德继承的部分,而本文的主题是要研究他在这一时期的道德思想。为此,我们把这篇文章有关道德继承的部分也引用如下:

> 孔子所说的"爱人"也有抽象意义与具体意义。从具体意义看,孔子所说的"爱人"是有范围的。儒家主张亲亲,认为人们因为血缘关系而有亲疏的不同,爱人是有差等的。……这是就孔子底这句话的具体意义说。就其抽象意义说,孔子所谓"人"既然与现在所谓"人"底意义差不多,他所谓"爱人",也不是没有现在所谓"爱人"底意思。从抽象意义看,"节用而爱人",到现在还是正确的,是有用的,可以继承下来。我们现在不是也主张勤俭办社,关心群众吗?孔子所说"为仁之方"即实行"仁"底方法为"忠恕"之道,"己所不欲,勿施于人"(《论语·颜渊》)。过去我们说孔子这样讲有麻痹人民、缓和阶级斗争底意义。从具体意义看,可能有这样的意义。但从抽象意义方面看,也是一种很好的待人接物底方法,我们现在还是可以用。④

儒家讲"仁者爱人",主张仁的思想内涵就是"爱人",这里的"人"在命题形式上就是与"物"(动物、物

---

① 冯友兰:《三松堂自序》,《冯友兰文集》第1卷,第178页。

② 汪子嵩在"文革"后指出:"我现在认为冯友兰先生当时提出抽象继承法,实在是作为一位有卓见的哲学家,想从当时教条主义的框框束缚中摆脱出来,恢复哲学研究的本来面目,是完全应该肯定的。"见赵修义、张翼星等编:《守道1957:1957年中国哲学史座谈会实录与反思》,第503页。

③ 冯友兰:《三松堂自序》,《冯友兰文集》第1卷,第178页。

④ 冯友兰:《中国哲学遗产底继承问题》,《三松堂全集》第12卷,郑州:河南人民出版社,2001年,第96页。

品、物质存在)相对的“人”,而不是像阶级斗争论流行时期所解释的是专指贵族。更重要的是我们如何积极地去运用古代思想资料,即使有些命题在古代没有现代所需要的意义,也无碍于我们扩展其意义,赋予其时代的意义,如“节用而爱人”。“己所不欲,勿施于人”,当然不是处理阶级斗争和阶级关系的方法,但可以是处理一般人与人的关系的方法,这在社会主义社会的今天仍然适用。冯友兰在大力突出阶级斗争的时代,努力肯定“己所不欲,勿施于人”的伦理意义,实属难能可贵。

> 还有一点应该注意。在中国哲学史底丰富材料中,有很大一部分是讲修养方法与待人处世底方法。这些思想按其具体意义说,都是封建社会底东西,没有什么可以继承的。但按其抽象意义说,大部分还是可以继承的。《中庸》说:“博学之,审问之,慎思之,明辨之,笃行之。”这些命题若从其具体意义上说,就要注意“之”字所代表的是什么。若从其抽象的意义上说,不管“之”字代表什么,作为我们的为学方法,还是有很大用处的,是可以继承的。朱熹把这几句话作为白鹿洞书院学规底一部分,称为“为学之序”。就其抽象的意义说,确实是一个很好的“为学之序”。在白鹿洞书院底学规中,还有一条是“言忠信,行笃敬,惩忿窒欲,迁善改过”,这是“修身之要”。这一条底抽象意义,用现在的话讲,就是“说话行动要老老实实,不闹情绪,接受批评”,这还是很好的“修身之要”。另外还有读书底方法。朱熹曾说过读书要“循序而渐进,致一而不懈,从容乎句读文义之间,体验乎操存践履之实”。就其抽象意义说,这也是很好的。①

这部分论及的修养方法和处事准则与道德文化更有直接关系。言忠信,行笃敬,惩忿窒欲,迁善改过,不仅是修身方法,也是德性养成的方法。至于朱熹讲的读书法,更不能把它只看成读封建主义之书的方法,而否认其对读书的一般指导意义。总之,20 世纪 50 年代把一切古代文化看作封建文化,看成封建地主阶级的文化,执著于古代文化的具体的阶级性,确实在继承问题上造成了极大的困扰,而冯友兰的继承方法正是为了摆脱这种困境而提出来的。但是由于“左”的思潮和教条主义的主宰,加上他的提法很容易被别人与他自己的新理学体系联系起来,所以在当时必然要遭到批判。

以上是冯友兰此篇文章的主要论点和部分。我们认为,任何一个哲学的陈述或命题,以“学而时习之”为例,作者产生它时,本身就是一个具体的共相。但一个即使是具体的观念,见诸文字(或语言),即获得了一般的形式。“举头望明月,低头思故乡”,作者写作时表达的可能是其在某时某地针对某一特定对象而发的相思情感,是具体的,但一旦表达在带有一般意义的文字形式上,这文字形式便已经是具有相对独立性的普遍形式和共相,后人读此诗句时,或运用此诗句时,便可在其普遍形式所允许的范围内,体验、赋予或表现与原作者不全相同的具体情感。其他文本的理解或诠释也都如此。文化实践历来如此,文化的传承从来都是对作品在其形式边界之内的一般意义的传承。除非研究李白个人生活史,才会关注这一句诗的具体意义,这是与文化传承、继承所面对的问题完全不同的。如果历史上的作者表达的本来就是一种一般意义上的陈述,如“读书要循序渐进”,则后人当然也就完全从普遍意义上去加以理解了。因此,如果一个陈述或命题在产生时是一个具体的共相,而在文化传承中,其“具体”的一面便被模糊化,人们真正关注、发挥的是其“共相”的一面。文化的实践就是尽力扩展其一般形式的普遍的可能意义,来实现人对文字形式运用的能动性。

1982 年冯友兰在哥伦比亚大学授予他名誉学位时的答词中说:

> 这实际上是一个如何解决不同的文化之间的矛盾冲突的问题。这个问题又进一步表现为如何继承精神遗产的问题,五十年代中期我就提出这个问题,一时讨论得很热烈。
>
> 最简单的解决办法是简单地宣布:过去的哲学都是为剥削阶级服务的,因而毫无继承的价值。现在应当不管过去,只当它并不存在。现在应当从零开始,一切都要重新建立。这种观点显然在理论上过分简单化,在实践上也行不通。过去的存在是一个客观事实,任何主观的观点

① 冯友兰:《中国哲学遗产底继承问题》,《三松堂全集》第 12 卷,第 98－99 页。

都无法抹杀它。持这种观点的人不懂得,现在是过去的继续和发展。[①]

这是在那场讨论二十五年之后作者首次表达的态度,而在此后不久的《三松堂自序》中,更完整地表达了其晚年的立场。

三、对"继承"的理论分析

1957年5月,冯友兰又写了《再论中国哲学遗产底继承问题》。文章说:"《光明日报》1957年1月8日登载了我的《中国哲学遗产底继承问题》底一篇文章。……在我那篇文章里有许多地方讲得不够全面;对于有些问题底提法,也不恰当。关于这个论点底有些方面,我当时实在也没有想得很清楚。几番的讨论,……给我很大的启发。现在我觉得我底基本论点,倒是更明确了。这大概就是辩证的发展底一个例证吧!"[②]在这篇文章中,冯友兰首先谈了继承的问题:"所谓继承,包括三个问题:第一,什么是继承,就是关于继承底意义底问题;第二,怎样继承,就是关于继承底方法底问题;第三,继承什么,就是关于继承底内容与选择标准底问题。关于第一个与第三个问题,在我底那篇文章中没有谈到。我所谈的主要的是第二个问题。在我那篇文章中,以至于在后来的座谈会中,这一点没有交代清楚,因此引起了一些混乱。"[③]

关于什么是继承,冯友兰指出:"在历史发展底各阶段中,各阶级从已有的知识宝库中取来的一部分的思想,必须加以改造,使它跟自己的需要与当时的知识水平结合起来,然后才能发生作用。"[④]又说:"在历史发展底各阶段中,各阶级向已有的知识宝库中,取得一部分的思想,加以改造,使之成为自己底思想斗争底武器,在自己的事业中,发生积极作用。这就是思想继承。在中国历史中,思想继承,本来是这样进行的。"[⑤]可见,冯友兰认为"继承"必须要对所选择的古代思想加以改造,跟新的知识水平结合,同时代的需要结合。他认为其实历史上的文化继承一直如此。那么,为什么在社会主义时期,继承的问题遇到困难了呢?他认为西方近代思想和马克思主义,都是从西方近代知识宝库中继承的东西,都没有遇到是否要从封建时代知识宝库中继承的问题,这是个新问题,"因此中国哲学底继承问题就成为问题"。

可见,更重要的问题还是"要不要继承"。如冯友兰所指出,新中国成立后一个时期,"大家强调,古代与现在'毫无共同之处',好像无论什么事情,都要从头做起。那就无所谓继承问题。现在这种见解已证明为错误的了。大家都承认:即使在封建社会底知识宝库中,也还有不少我们可以继承的哲学思想。我们要把这些思想,加以分析、批判、改造,以为我们建设社会主义社会底事业服务。这是大家都承认的"[⑥]。到了1956年,大家在理论上都已经承认中国文化的遗产,有不少可以继承的部分,于是关键就转变为怎样继承、继承什么了。

关于怎样继承,他说:"在《光明日报》那篇文章里,我主要地是企图解决这个问题。我主张在研究古代哲学底工作中,要把哲学体系中的主要命题,加以分析,找出它底具体意义与抽象意义。如果有可以继承底价值,它底抽象意义是可以继承的,具体意义是不可继承的。在研究古代哲学底工作中,我们如果注重其中命题底抽象意义,就可见可以继承的比较多。如果只注重其具体意义,那可以继承的就比较少,甚至于同现在'毫无共同之处',简直没有什么可以继承。"[⑦]这就指出了阶级分析方法导致的文化继承困境,在当时已经十分突出。问题是不能仅仅指出其困境,还要在理论上说明其

① 冯友兰:《三松堂自序》,《冯友兰文集》第1卷,第234页。
② 冯友兰:《再论中国哲学遗产底继承问题》,《三松堂全集》第12卷,第119页。
③ 冯友兰:《再论中国哲学遗产底继承问题》,《三松堂全集》第12卷,第119页。
④ 冯友兰:《再论中国哲学遗产底继承问题》,《三松堂全集》第12卷,第120页。
⑤ 冯友兰:《再论中国哲学遗产底继承问题》,《三松堂全集》第12卷,第120页。
⑥ 冯友兰:《再论中国哲学遗产底继承问题》,《三松堂全集》第12卷,第121页。
⑦ 冯友兰:《再论中国哲学遗产底继承问题》,《三松堂全集》第12卷,第121—122页。

中的问题，这就是冯友兰提出“抽象继承法”的意义。

关于继承什么，他说：“近来大家都承认我们古代哲学中的优良传统，是其中的有科学性、人民性与进步性的东西，是其中的唯物主义成分，也就是其中的有唯物主义性的东西。这些东西在中国过去的哲学中是很丰富的。我们所要继承的，首先就是这些东西，这是大家都承认的。在《光明日报》那篇文章里，我没有提到这一点，因为我认为这是不成问题的。问题在于怎样继承。”[①]科学性、人民性、进步性是当时党和政府提出的文化继承的标准，对此冯友兰并没有异议，其实，从今天来看，这些标准还值得讨论，尤其是从道德伦理的角度看，这三性都不能解决道德继承的问题。

1957 年，在这个有关继承问题的讨论中，作为中共理论家的代表之一的胡绳提出了一些观点，值得关注。“唯物主义者吸取唯心主义哲学所提供的某种思想资料，决不是很简单的，好像从旧房子上拆下砖瓦来安到新房子上一样。”“当我们把这些思想资料从唯心主义体系中解放出来以后，也不是使它变成既非唯心又非唯物的成分，而是要给它唯物主义的解释，使它和唯物主义的根本观点相结合起来。”[②]这与冯友兰当时对继承的理解没有冲突，冯友兰也强调继承不是现成地搬用吸取，而是要改造，要结合。但胡绳这个提法也包含着严肃的意义，不予以回应，就不能完全解决继承问题上的疑惑。所以冯友兰也指出：“我同意这个看法。就是一块砖瓦，从旧房子上拆下来，它必然也带了些石灰泥土之类，必须把这些旧房子底残余去掉，然后才可以安到新房子上，成为新房子底一部分。但是毕竟要有那么一块砖瓦，然后才可以对于它进行改造。如果旧房子上的砖瓦，都是如此同旧房子紧密地联系在一起，以至于同新房子‘毫无共同之处’，那么在拆散旧房子底时候，就不会有什么像样的东西遗留下来，也就没有什么东西可以加以改造，使其成新房子底资料了。”[③]那么，在一个即使是唯心主义的体系中，有没有一些非唯心主义的成分，或既非唯心也非唯物的成分？我们认为肯定是有的，如王阳明心学是唯心主义的，但其中的知行合一思想就是非唯心主义的，或既非唯心也非唯物的哲学命题，是应该继承的，即可以加以改造、结合当代的实际需要而继承的。冯友兰所说的，就是在文化资源上要承认有一些新旧时代共同需要的成分，当然在文化传承的实践中旧的成分要经过改造使之成为适应新的需要的成分。至于胡绳所说的要给哲学思想资料以解释，这正是解释学实践题中应有之义，而解释绝不是具体意义的解释，必然是在其一般形式层次上进行的解释。

四、晚年的分析和反省

在《三松堂自序》中，冯友兰对 1957 年提出的“抽象继承论”作出了反思，如“这篇文章的有些提法，是不很妥当”。其实他早在《再论》中也承认“在我那篇文章里有许多地方讲得不够全面；对于有些问题底提法，也不恰当”。那么，哪些提法他在晚年觉得是不妥当的呢？

“首先是由于‘抽象’这个词的严格的哲学意义没有先说清楚。”[④]他在《再论》中也承认：“一提到抽象，有些人就会联想到形式逻辑式的抽象。这种抽象诚然是很简单、很省力，但是不能解决实际问题。但是我所说的抽象，不是那种抽象。为了避免误解，我在以下不用‘抽象’与‘具体’这两个字眼，而用‘一般’与‘特殊’这两个字眼。”[⑤]这就是说，他其实更倾向用“一般”来替代“抽象”，以免引起误解，但是他已经习惯使用“抽象”一词，以至于他在后来也还是经常使用该词。而我们更愿意把他的思想称为“普遍继承法”。

“其实，把哲学的继承归结为对于某些命题的继承，这就不妥当。哲学上的继承应该说是对于体系的继承。一个体系，可以归结为一个或几个命题，但是，这些命题是不能离开体系的。离开了体

① 冯友兰：《再论中国哲学遗产底继承问题》，《三松堂全集》第 12 卷，第 128 页。
② 冯友兰：《再论中国哲学遗产底继承问题》，《三松堂全集》第 12 卷，第 130、129 页。
③ 冯友兰：《再论中国哲学遗产底继承问题》，《三松堂全集》第 12 卷，第 131 页。
④ 冯友兰：《三松堂自序》，《冯友兰文集》第 1 卷，第 178 页。
⑤ 冯友兰：《再论中国哲学遗产底继承问题》，《三松堂全集》第 12 卷，第 122 页。

系,那些命题就显得单薄、空虚,而且对它可以有不同的解释,容易作出误解。”[①]也就是说,他在晚年承认,把继承的问题归结为哲学命题的继承,是不妥当的,突出哲学命题是不妥当的。冯友兰的这种讲法虽然吸取了1957年人们对他的批评,但其实继承也常常是对命题的继承,在实际文化实践中,特别是大众的文化实践中,基本上都是对观念和命题的继承,很少是体系的继承。我们现在多把继承归结到思想和理念的继承,而不再用“命题”的提法。

“说一个命题有抽象意义和具体意义,这也是不妥当的。因为一个哲学命题所说的,总是一般性的原理,是一个抽象的东西。所以一个哲学命题,应该只有抽象的意义。一个一般的原理,在它实现的时候,在它成为现实的存在的时候,总要寄托于一些具体的情况之中,一般寓于特殊之中。人们对于一个一般原理的了解,也可以因其所处的情况或所有的科学知识的不同而不同。……其实严格地说,一个哲学命题不能有具体意义,它应该排斥具体意义。我原来所说的具体意义,实际上是一个哲学命题在实际情况中的应用,或是人们对于它的不同了解,这是一个哲学命题所要排斥的。我原来的提法的这些不妥之处,也是引起当时辩论的一个原因。”[②]也就是说,冯友兰在晚年仍然坚持哲学命题有抽象意义,但不再主张哲学命题有具体意义,只承认哲学命题有具体应用。照这个说法,文本的意义就是普遍的、一般的意义,而文本在实践中的应用才是具体的、特殊的。这也是1957年讨论中一些人的意见[③]。其实,如果作者原意属于具体意义,则不能完全排斥具体意义。

“其基本的主张,我现在认为还是可以成立的。”除了以上讲的三点不妥外,“抽象继承”的基本主张,冯友兰还是坚持的,认为思想文化的一般性,是继承的对象,继承的不是具体的东西。“无论是继承什么,总得分别那个东西的一般性和特殊性,你只能把它的一般性继承下来,至于其特殊性是不必继承也不可能继承的。比如杜甫的诗说:‘朱门酒肉臭,路有冻死骨。’(《自京赴奉先县咏怀五百字》)这两句诗我们都认为有人民性,应该继承,但是所要继承的就是为老百姓说话的这个人民性。杜甫写这两句诗是根据他从长安到奉先县路中所见的情况。你可以继承杜甫的诗的人民性,你不需要也不可能继承杜甫的走路,你不需要从西安往奉先县走一趟。”[④]他还说:“原来讲继承的人都是抽象继承,比如说,社会主义革命和社会主义建设,都要将马克思主义的放之四海而皆准的普遍原则与中国的实际相结合,这个继承就是抽象继承。马克思、恩格斯讲的话,主要是根据英国、法国、德国的实际讲的,列宁、斯大林讲的话主要是根据俄国的实际讲的。实际就不会是放之四海而皆准的普遍原则。普遍原则都是从实际中抽象来的,所以才能放之四海而皆准。没有那样愚笨的人,主张把别的国家的实际也继承下来,那显然是不可能的。”[⑤]

关于道德遗产的继承问题,1957年座谈会上张岱年先生提供了专文《道德的阶级性和继承性》参加讨论。张岱年指出,哲学遗产的继承性包含伦理思想的继承性问题。他提问道:“在那些不同时代的,或不同阶级的,彼此不同的道德观念之间,除了相互对抗相互冲突的关系之外,是否也还有相互渗透相互影响的关系呢?”很明显,这个提问本身就包含了对问题的肯定的回答。他指出,不同时代不同阶级的不同道德不仅有其共同的根源,也有共同的方面,“这些共同方面似乎不仅是‘形式上的’,其实是‘内容中的’,乃是内容里的不同因素。在人类历史中,有一些道德观念或道德标准是在很长的时期中,对于不同的阶级,起过或者还在起着作用的。它似乎是各阶级所需要的,虽然是用来达到不同的目的。对于同一道德概念,各阶级对之有不同的了解,但在这不同的了解之中,也还有一

① 冯友兰:《三松堂自序》,《冯友兰文集》第1卷,第180页。

② 冯友兰:《三松堂自序》,《冯友兰文集》第1卷,第181页。

③ 如当时的吴启贤,和后来的汪子嵩。见赵修义、张翼星等编:《守道1957:1957年中国哲学史座谈会实录与反思》,第284、502页。

④ 冯友兰:《三松堂自序》,《冯友兰文集》第1卷,第181页。

⑤ 冯友兰:《三松堂自序》,《冯友兰文集》第1卷,第180页。

些共同的成分。惟其如此,所以,古今或新旧道德之间,有其一定的继承关系。”[①]张岱年的观点是正确的、合理的。“文革”后,张先生在《中国哲学史方法论》的讨论中,特别提及如何分析哲学命题的普遍意义与特殊意义。他指出:“哲学命题大都是普遍命题,具有两重意义:一方面,它反映了某一客观的普遍规律;另一方面,当一个思想家提出一个命题的时候,他是根据某些特殊事例而提出的,这个命题是某些特殊事例的总结,是这些特殊事例的概括,这就是它的特殊意义。”“但是这些由一定的特殊事例总结出来的规律仍然有一定的普遍意义。”[②]这应当可以看作对冯友兰两重意义说的一种补充。张岱年也特别提到对于抽象继承法的剖析,他说:“现在重新考虑这个问题,我认为,冯先生所提出的见解确有错误,但其错误不在于他主张区分哲学命题的抽象意义和具体意义,而在于把这种区分看做继承的主要方法,没有把区分精华和糟粕看做批判继承的主要方法。”[③]张岱年主张哲学命题一般都有两种意义,抽象意义固然可以继承,其具体意义有时也未尝不可以继承,所以继承古代哲学遗产,不限于继承古代哲学命题的抽象意义。同时,并不是所有命题的抽象意义都可以继承,有些哲学命题的抽象意义也是不可以继承的。由于张岱年赞成哲学命题的两种意义的分析,他还找出恩格斯《英国工人阶级状况》中论理论的“抽象的意义”一段话,来支持抽象意义的提法[④]。不过我们认为,继承的对象主要还是理论或命题的一般形式和普遍内容,虽然并不是所有命题的一般意义都可以继承。不过,思想文化的继承不限于这里所说的命题的一般形式及其含有的普遍内容,亦可指思想方法或世界观、价值观的内容。如恩格斯所说,像对民族精神有如此巨大影响的黑格尔哲学,要批判地消灭它的形式,但是要救出通过这个形式获得的内容[⑤]。

由此可见,“抽象继承”不仅仅如冯友兰所说只是体现在对命题的一般形式的继承,还应该包含着对精神实质的提炼或抽象,从而加以继承。对传统文化,我们常常需要把一个领域的具体文化现象背后的精神提炼出来,那些具体的文化现象可能是过时了的,但其精神是可以继承的。正如黑格尔所说,辩证法理解的否定是对特殊内容或具体的活动规范的否定,而保留其中的普遍本质。贺麟在 1957 年的讨论中提出:“什么东西可以继承?我觉得继承的一定是本质的东西。……一般的东西,如果是指最本质的精神实质而言,我认为是可以继承的。”[⑥]早在 1923 年梁启超就提出,《论语》的内容“其中一部分对当时阶级组织之社会立言,或不尽适用于今日之用,然其根本精神,固自有俟诸百世而不惑者”[⑦],所表达的也是这个道理。对于精神要义的提炼不像对命题一般意义的继承那么直接,要求更为深刻的理论把握和文化透视能力,是创造性的诠释,也是创造性的继承。

五、关于“具有普遍性形式的思想”

这里我们简要论及冯友兰 20 世纪 60 年代前期关注以“具有普遍性形式的思想”研究孔子思想的意义,我们把这一关注看作抽象继承论的后续延伸,故放在这里一并叙述分析。

1960 年代初,冯友兰写作《中国哲学史新编》试稿时,在分析孔子思想的部分,提出孔子“仁”的思想采取了“超阶级的”“普遍性形式”。这可以看作他在 1957 年提出“抽象继承论”后,又一次寻求肯定中国文化可以继承的理论努力。正像 1957 年一样,他的观点再次受到了很多批判,而他也作了很多辩难。

1960 年冯友兰《论孔子》一文,没有作理论上的深入讨论;1961 年的《再论孔子》就提出了普遍性

① 赵修义、张翼星等编:《守道 1957:1957 年中国哲学史座谈会实录与反思》,第 278 页。
② 《张岱年全集》第 4 卷,石家庄:河北人民出版社,1996 年,第 154 页。
③ 《张岱年全集》第 5 卷,第 259 页。
④ 《张岱年全集》第 5 卷,第 261 页。
⑤ 《马克思恩格斯选集》第 4 卷,北京:人民出版社,1972 年,第 219 页。
⑥ 赵修义、张翼星等编:《守道 1957:1957 年中国哲学史座谈会实录与反思》,第 205 页。
⑦ 清华大学国学研究院主编,刘东、翟奎凤选编:《梁启超文存》,南京:江苏人民出版社,2012 年,第 439 页。

形式的问题;《三论孔子》重复并细化了这个方面的讨论:“孔子所说的‘爱人’,‘己所不欲,勿施于人’,‘己欲立而立人,己欲达而达人’,这些话是不可以专照字面了解的。必须注意这些话的具体内容。从这些话的字面意义上看,他的这些话似乎是超阶级的;就其内容看,这些话的阶级性是很明显的。可是,也必须承认,孔子所说的这些话,是以普遍性的形式提出来的。这种形式是不是也有它的一定的历史意义呢?我认为这是有的。马克思和恩格斯有一段话可以说明这一点。”[①]这是指马克思、恩格斯《德意志意识形态》的一段话,“普遍性形式”这一概念也是出自这一段话:

> 然而,在考察历史进程时,如果把统治阶级的思想和统治阶级本身分割开来,使这些思想独立化,如果不顾生产这些思想的条件和它们的生产者而硬说该时代占统治地位的是这些或那些思想,也就是说,如果完全不考虑这些思想的基础——个人和历史环境,那就可以这样说,例如,在贵族统治时期占统治地位的概念是荣誉、忠诚,等等,而在资产阶级统治时期占统治地位的概念则是自由、平等,等等。总之,统治阶级自己为自己编造出诸如此类的幻想。所有历史编纂学家,主要是18世纪以来的历史编纂学家所共有的这种历史观,必然会碰到这样一种现象:占统治地位的将是越来越抽象的思想,即越来越具有普遍形式的思想。因为每一个企图取代旧统治阶级的新阶级,为了达到自己的目的不得不把自己的利益说成是社会全体成员的共同利益,就是说,这在观念上的表达就是,赋予自己的思想以普遍性的形式,把它们描绘成唯一合乎理性的、有普遍意义的思想。进行革命的阶级,仅就它对抗另一个阶级而言,从一开始就不是作为一个阶级,而是作为全社会的代表出现的;它俨然以社会全体群众的姿态反对唯一的统治阶级。它之所以能这样做,是因为它的利益在开始时的确同其余一切非统治阶级的共同利益还有更多的联系,在当时存在的那些关系的压力下还不能够发展为特殊阶级的特殊利益。[②]

就《德意志意识形态》的原意而言,是强调历史上任何占统治地位的思想都不是独立存在的,而是统治阶级的思想,所以不能脱离了统治阶级去看那些占统治地位的思想;但统治阶级总是为自己造出一种幻想,即占统治地位的思想是独立存在的。马克思、恩格斯这里所突出的是历史唯物主义强调思想的阶级性的立场。另一方面,马克思、恩格斯也强调,近代以来在西方社会占统治地位的是越来越抽象、越来越具有普遍形式的思想,这是由于统治阶级把自己的利益说成全体社会成员的共同利益,把自己的思想赋予普遍性形式,表达为有普遍意义的思想。马克思、恩格斯显然认为要透过现象看本质,要看到这些普遍性形式的思想其实是统治阶级的思想。那么什么是具有普遍性形式的思想呢?显然应当是指那些诉诸一般形式的陈述(如“爱人”),而非诉诸具体意义的陈述(如“爱本阶级的人”),借以用普遍性的形式把它的利益描绘成社会全体成员的利益。在冯友兰看来,具有普遍性形式的思想,就是在理论上采用普遍性形式宣称社会全体成员的利益的思想。虽然统治阶级这样做的时候有可能是虚伪的,但也有不站在统治阶级立场这样做的哲学家。对这类理论命题,诉诸具体意义的陈述就不容易继承,诉诸一般形式的陈述就可以继承。因为只有具有普遍性形式的陈述才有可能被抽象继承。如果具体地表达了阶级的属性,就限制了继承的可能性。

冯友兰说:“孔子所说的‘爱人’,就其普遍性的形式说是超阶级的爱。在阶级社会中,超阶级的爱是没有的。但是超阶级的爱的言论是有的。这是两回事,不可混同。”[③]冯友兰通过把“爱人”的仁学确定为具有普遍性形式的思想,以便把孔子的仁的思想与具体的阶级属性分开,使之成为可以继承的资源。马克思的论述,承认思想史上有具有普遍性形式的思想言论,但马克思并没有说凡是具有普遍性形式的思想就可以继承,而是强调要看清这些具有普遍性形式的思想背后的阶级基础。所

① 冯友兰:《三论孔子》,《三松堂全集》第13卷,第147-148页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第100页。

③ 冯友兰:《三论孔子》,《三松堂全集》第13卷,第149页。

以马克思的论述其实并不能真正助益于冯友兰的继承思想[①]。毋宁说,冯友兰觉得马克思的“普遍性形式的思想”有助于他关于哲学命题有抽象意义、一般意义的主张。

冯友兰提出用普遍性形式来解说孔子仁学后,遭到不少批判,但他并未屈服,他说:“《中国哲学史新编》(1962 年版)第一册出版后,承各方面的同志提了不少的意见。其中对于第四章第四节‘孔子关于“仁”的思想’的意见比较多,特别是关于所谓‘具有普遍性形式’这一点。我在这一方面也提出了一些补充的论证(见拙作《关于孔子讨论中的一些方法论上的问题》,1963 年 11 月 18 日《文汇报》)。我也发现我有些提法不很准确,准备在将来对全书进行修改的时候,加以改正。但是我还没有发现我的主要论点有改正的必要。”[②]可见冯友兰对于他遭到的批评,总是据理力争,而不轻言放弃。他坚持:“我认为孔子讲仁的意义,是首先发现别人是‘人’;用‘人意’去对待人;这就叫做‘仁’。这可能只是在作为自然人的意义上,把别人看成跟自己一样。可是这个就不是简单的事。”接着又说:“孔子本人和他所代表的地主阶级,在实际行为中,不可能认为任何别人都与自己处于平等的地位,也不可能平等地爱一切人,但是孔子讲这些话的时候,他是以普遍性形式提出来的。他所讲的仁是一种具有普遍性形式的思想。在春秋末期,地主阶级的代言人提出这样的思想,有其进步的意义。”[③]

冯友兰在《教学与研究》1963 年第 4 期上发表了一篇文章,回应他在中国哲学史新编试稿中对孔子思想的分析引起的不同意见,集中在他运用《德意志意识形态》的一段论述。有关这段论述,冯友兰写了好几篇文章加以讨论,其中很多细节与本文的关注没有直接关联,就不加引用了。他谈到:“马克思、恩格斯在《德意志意识形态》这部经典著作中,提出了历史唯物主义的基本原则。在这部书(人民出版社 1960 年版)53 页至 55 页中,他们提出了各个历史时期的居于统治地位的思想的发生和发展的规律及其阶级根源,由此批判了以黑格尔为代表的唯心史观。这是我对于《德意志意识形态》的这几页的了解。我根据这种了解,在这种了解的指导之下,对于孔子关于‘仁’的思想作分析和估价。我引用了《德意志意识形态》这几页中的话,作为我的理论根据。我的《中国哲学史新编》在以后对于封建社会统治思想的分析,也是在这种了解的影响之下作出来的。我觉得这种了解很能解决问题。”[④]1962 年吴晗提出了“封建时代的道德也是可以继承”的观点,与冯友兰的抽象继承一致,引起了一场关于道德继承的讨论。从时间上看,吴晗提出的这种观点很有可能是受到冯友兰的影响。

关于哲学的阶级性与普遍性问题,张岱年后来引用了《德意志意识形态》的另一段话:“随着分工的发展也产生了个人利益或单个家庭的利益与所有互相交往的人们的共同利益之间的矛盾;同时,这种共同的利益不是仅仅作为一种‘普遍的东西’存在于观念之中,而且首先是作为彼此分工的个人之间的相互依存关系存在于现实之中。”[⑤]在这里马克思明确肯定有个人利益与共同利益,共同利益既存在于观念形态中,也存在于现实关系中。而共同利益反映为观念中的“普遍的东西”,就是哲学的具有普遍性形式的思想,因此具有普遍性形式的思想可以说常常就是共同利益的表达。故而张岱年说:“许多思想家都重视社会的共同利益,为统治阶级服务的思想家,为了维护统治阶级的长久利益,也在一定程度上重视社会的共同利益。”[⑥]这种重视就表达为观念中的“普遍的东西”。可惜冯友兰没有注意到《德意志意识形态》的这一段话,用共同利益说去支持“普遍性形式的思想”亦即“有普遍意义的思想”,否则,他的提法在面对阶级利益分析方法时会更有抵御的力量。而且,在阶级斗争

① 有关抽象继承法和马克思主义理论中可以肯定文化传统的资源,可参看陈卫平:《抽象继承法蕴含的问题:传统哲学何以具有当代价值》,载赵修义、张翼星等编:《守道 1957:1957 年中国哲学史座谈会实录与反思》,第 629 – 638 页。

② 冯友兰:《关于论孔子“仁”的思想的一些补充论证》,《三松堂全集》第 13 卷,第 208 页。

③ 冯友兰:《关于论孔子“仁”的思想的一些补充论证》,《三松堂全集》第 13 卷,第 209 页。

④ 可另参见《三松堂全集》第 13 卷,第 215 页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第 1 卷,北京:人民出版社,1972 年,第 37 页。

⑥ 《张岱年全集》第 4 卷,第 155 页。

分析法占主流地位的年代,很少有人从古人观察和认识自然与社会的“智慧”的角度去肯定文化继承的必要性和重要性。因为“智慧”已经几乎被“阶级利益”所覆盖了[①]。在我们看来,哲学命题如果表达了阶级利益,那也一定体现在理论命题形式即其一般意义本身中,离开理论命题的形式另外挖掘的阶级利益,都不是命题的具体意义。在我国思想文化界,阶级斗争分析法带来的迷惑必须在理论上加以清理,才能完全确立文化继承的合理性。

六、诠释学的文本理论与创造性继承

冯友兰所引起的关于哲学遗产的抽象意义与具体意义的讨论,尤其是“怎样继承”的问题,我们可以在西方哲学的诠释学发展中看到相关的论述,并帮助我们更深入、更广泛地理解这一讨论所关联的哲学意义。让我们简单梳理一下诠释学史上有关“文本”的讨论。

1.诠释

根据现有的研究,诠释学可以分为两种形态,一种是文本探究的诠释学,一种是文本应用的诠释学。文本探究型诠释学以研究文本的原始意义为根本任务。这种诠释学认为,由于时间的距离和语言的差别,既往文本的意义对我们而言变得陌生,因此我们需要把陌生文本的语言转换成我们现在的语言,把陌生的意义转换成我们所熟悉的意义,语文学的诠释学即是此类诠释学的主要模式,意在重构作品的意义和作者原初的意义[②]。而文本应用型诠释学旨在把经典文献中已知的意义应用于我们要解决的问题,应用于具体现实问题。在这里,经典的意义是明确的,无需重加探究,我们的任务只是把经典的意义应用于现实问题。应用的方法原则是一般与个别的统一,即在一般与个别发生冲突时调和一般与个别,或是放宽一般意义以包括个别,或是通过阐释使个别意义纳入一般。这个讲法与冯友兰区别一般意义和具体意义近似,在冯友兰看来阶级分析就是无视一般,只讲个别。上面所说的这两种类型的诠释学,有德国学者称之为独断型诠释学和探究型诠释学,我们则略为改变,名之为文本应用型诠释学和文本探究型诠释学[③]。在这个意义上,冯友兰所讲的文化继承问题,就是文本应用型诠释学的问题,而不是文本探究型诠释学的问题。明确这个基本分别是很重要的。

在欧洲历史上,诠释学的早期形态是圣经学,18 世纪出现的语文学则试图从语文学和文献学角度对古典文本进行分析和解释。19 世纪施莱尔马赫试图把以往的诠释学综合为“普遍的诠释学”,“以便把诠释学领域加以扩大,包容所有流传下来的文本和精神产品,而不只是那些经过特别选择的古典的、权威的、或神圣的著作。由于这种范围的扩大,诠释学失去它原来强调的理解文本就是阐明和传达神圣真理的使命,而代替这种传达真理使命的是,文本被认为是作者的思想、生活和历史的表现,而理解和解释只不过是重新体验和再次认识文本中所自产生的意识、生活和历史”。因此普遍诠释学的任务不是像圣经学那样使我们去接近上帝的神圣真理,而是发展一种“避免误解的技艺学”,包括语法的解释技术和心理的解释技术,一种有助于我们避免误解文本、他人的讲话、历史的事件的方法。实际上中国古来经学与文献学的方法也是如此,属于这种“普遍的诠释学”。

按照 19 世纪普遍诠释学早期代表阿斯特的看法,解释有三要素,即文字、意义、精神。他认为对古代文本和文字的研究,既要揭示古代的普遍精神和生命,又要理解作品的特殊精神和思想,因此对古代文本的理解就有两个层次:普遍和特殊。“文字的解释就是对个别的语词和内容的解释,意义的诠释就是对它所在段落关系里的意味性的解释,精神的解释就是对它与整体观念的更高关系的解释。”[④]这里也涉及到文本理解中普遍与特殊的不同层次,“解释”关注语词的字面解释,而“诠释”关注

① 只有贺麟在 1957 年座谈会关注了民族的生活经验、智慧、思想总结,并指出从辩证法来讲承继是包含否定、保存和提高的过程。见赵修义、张翼星等编:《守道 1957:1957 年中国哲学史座谈会实录与反思》,第 200 页。

② 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,北京:人民出版社,2001 年,第 17 页。

③ 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第 20 - 21 页。

④ 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第 66 页。

段落的整体意义，这显然就是两个层次的东西。

而施莱尔马赫认为理解的对象独立于理解者，我们应当把理解对象置于它们赖以形成的历史语境中。我们要理解的东西不是作品的真理内容，而是作者个人的个别生命。于是他认为，文本的意义就是作者的意向或思想，而理解和解释就是重新表述或重构作者的意向或思想。只有我们重构了作者的心理状态，我们就算诠释了作者的文本。所谓重构作者的心理状态，就是努力从思想上、心理上、时间上设身处地地体验作者的原意[①]。可见，施莱尔马赫重视的不是普遍的、一般的真理内容，不是寻找一种广大读者共通共感或可分享的内容，而是作者生命的独特的具体表现。他的诠释学即是文本探究型诠释学的代表。从这个角度看，冯友兰所说的孔子“学”的具体意义应即属于作者的意旨，从而施莱尔马赫的诠释学方法可谓重视文本的具体意义的方法。

按照更早的斯宾诺莎的看法，“作品可能意指的东西远比作者所想的更多”，而解释就是把作品所包含的那些东西展开来。与之相反，施莱尔马赫认为理解只是对作者意图的重构，并不涉及作品的真理内容。理解不是对于一个共同关心的主题达到可分享的理解，而只是作者具体的意图和动机的重构[②]。作品的真理内容即作品的一般意义，作者意图则属于具体意义。这与冯友兰提出的抽象意义或一般意义与具体意义的区分是相通的，可见作品意义和作者意图的区别其实是诠释学的基本问题。换成冯友兰的语言，也可以说作品的一般意义与具体意义的区分是诠释学的基本问题。

最后来看伽达默尔的哲学诠释学。他反对把理解限定为重构作者心理，认为如果我们了解了话语与书写文字的差别，那么话语一旦变成了文字，它所包含的作者思想就已不是原先的思想。

> 通过文字固定下来的东西已经同它的起源和原作者的关联相脱离，并向新的关系积极地开放。像作者的意见或原来读者的理解这样的规范观念实际只代表一种空位，而这种空位需不断地由具体理解场合填补。
>
> 这使我面临一个抉择，就是“在心理上重构过去的思想”，还是“把过去的思想融合在我们自己的思想中”？……我决定反对施莱尔马赫而赞成黑格尔。[③]

就是说，作者的原意已经不重要了，重要的是文字固定下来的文本，这是开放给理解者的。作者的原意即具体意义，文字固定下来的东西就是文字表达的内容真理，是一般的普遍的意义。所以应当被理解的东西不是作者的具体意指，而是普遍的、一般的真理。“在心理上重构过去的思想”，是文本探究型诠释学，而“把过去的思想融合在我们自己的思想”中，则是文本应用型诠释学。我们今天所主张的文化继承实践，强调的也正是这种“过去和现在的综合”的古为今用的精神。

2. 理解

伽达默尔主张，理解的对象和目的不是作者的意图，而是阐明和揭示真理的思想，真理的思想不是作品的具体意义，而是作品的普遍意义，这才是真理。正如老师向学生讲授欧几里德几何学时，他决不只是重构或复制欧几里德的意图，而是阐明具有真理性的几何学原理。另外，要真正阐明过去的真理或历史的真理，绝不是单纯重复或复制过去的东西或历史的东西，过去的东西或历史的东西之所以对我们来说是真理，绝不是因为他在过去是真理，而今天不是真理，因此真正的真理性的东西永远是过去和现在的综合。他所说的过去的真理或历史的真理，就是指过去的文本所包含的真理内容。正是在这里，伽达默尔返回到黑格尔。黑格尔在其《精神现象学》里说命运虽然把那些古代的艺术作品给予了我们，而没有把那些作品的周围世界、它们现实的春天和夏天给予我们，但艺术女神却“以一种更高的方式把所有这些东西聚集到具有自我意识的眼神和呈递的神情的光芒之中”。伽达默尔说，黑格尔在这里超出了理解问题在施莱尔马赫那里所具有的整个范围，他“以一种更高的方

① 洪汉鼎：《诠释学——它的历史和当代发展》，第 75 页。

② 洪汉鼎：《诠释学——它的历史和当代发展》，第 75 页。

③ 洪汉鼎：《诠释学——它的历史和当代发展》，第 217 页。

式”在自身中把握了艺术的真理,因为黑格尔在过去与现在的综合中看到了真理性[①]。也就是说黑格尔是从普遍性真理的层面而不是具体历史性去把握这个问题。

从以上的诠释学发展历史可知,18世纪以来,诠释学对待文本问题围绕“何为理解”有两种基本路向和形态,一种是强调作者意图的具体历史性的理解路向,以施莱尔马赫为代表;一种是重视文本的真理内容,重视文本的一般意义的理解路向,以伽达默尔为代表。用伽达默尔在上面所举的黑格尔的话为例,他所说的“以一种更高的方式”,即摆脱了具体而上升到普遍一般的方式。黑格尔所说“那些作品的周围世界、它们现实的春天和夏天”,就是指作品的具体历史性,而他所说的“艺术的真理”,则是普遍一般性,黑格尔显然认为把握艺术真理的普遍性更加重要。施莱尔马赫所代表的即是我们所谓文本探究型的诠释学,伽达默尔的哲学诠释学路向,亦即是所谓文本应用型诠释学的路向。施莱尔马赫朝向具体,伽达默尔朝向普遍和一般。贺麟在1957年座谈会上也提出过文本的超时代的普遍性问题:“关于哲学遗产的承继问题……马克思也曾经提出过这样一个问题,当谈到希腊文艺的社会背景时曾说:‘困难还不在于理解希腊的艺术和史诗与一定的社会发展形态有关,困难是,它们何以仍能给予我们以艺术的满足,并且就某些方面说,还是当作规范和高不可及的模本。’这个问题换句话说,也就是有一定阶级基础,是一定的社会和时代的产物的哲学或艺术,何以有其普遍性,可以为别的时代、别的社会、别的阶级服务。”[②]马克思说的“与一定的社会发展形态有关”,就是黑格尔说的“那些作品的周围世界、它们现实的春天和夏天”,是指作品或文本的社会历史的具体性;而马克思所说的“艺术满足”、“规范”与“模本”,就是黑格尔所说的作品的普遍性艺术真理。可见马克思自己也遇到了如何肯定文化的超越时代的普遍性价值的问题,并感到超越的困难。我们认为,古人对真善美的把握,对历史经验的总结和对历史规律的揭示,只要是把握了其中的普遍性真理及其表现形式,就会散发其超越时代、跨越国度的永恒魅力。只是,这种真理的本然光芒有时会被特定的历史境况所遮蔽,也会由于人的眼神执著在具体性上而看不到它。

古典诠释学致力于追求一种客观的解释,把解释的标准视为作者意图的复制,其解释是唯一性的和绝对性的。而在哲学诠释学看来,不必追求这样一种文本意义的狭隘的客观性,“因为这样一种客观性丢弃了文本意义的开放性和解释者的创造性”[③]。哲学诠释学特别强调前理解或前见在解释活动中的重要作用,重视前理解对解释的创造性,认为解释开始于前理解,前理解可以被更合适的理解所代替,这种不断替代的过程构成了理解和解释的意义活动[④]。

伽达默尔写到,理解就不只是一种复制的行为,而始终是一种创造性的行为。按照他的看法,任何传承物在每一新的时代都面临新的问题和具有新的意义,因此我们必须重新理解,重新加以解释。传承物始终是通过不断更新的意义表现自己,这种意义就是对新问题的新回答,而新问题之所以产生,是因为在历史的过程中新的视阈融合形成,而我们的解释从属于这一视阈融合[⑤]。所谓视界融合是指,文本是从它的问题视阈出发讲话,我们也同样是从我们的视阈出发理解,通过诠释学经验,文本和我们的诠释被相互联系起来。视阈融合产生了一个原作者所处问题视阈与解释者问题视阈的融合,通过这种视阈融合,文本和我们的诠释得到某种共同的视阈[⑥],这也就是过去和现在的综合。伽达默尔提出“传承物”的概念,明确地显示出哲学诠释学与“传承”问题的内在关联。

施莱尔马赫曾力图把真理内容与作者意图分开,只关注作者意图,“这使得诠释学传统本来所具

① 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第218页。
② 赵修义、张翼星等编:《守道1957:1957年中国哲学史座谈会实录与反思》,第199页。
③ 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第5页。
④ 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第6页。
⑤ 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第219页。
⑥ 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第234页。

有的真理内容的理解消失不见,更何况原有的应用功能也不见了”①。按照伽达默尔的看法,诠释学自古就担负将文本的意义和真理运用于当下的具体境况的任务,而这些在施莱尔马赫的思想中都消失不见了。也就是说,只注重具体意义的方法使得文本应用与实践的能力消失不见了。

哲学诠释学强调应用实践,其中又特别重视“创造”的观念,强调理解不是复制和还原为具体,而是就文本的普遍意义发生创造性的行为和创造性的诠释。伽达默尔所代表的哲学诠释学强调一切理解都包含应用,这鲜明地表现了诠释学的实践能力②。伽达默尔对创造性的突出强调则表示创造性应当是诠释的本质,这种创造性要体现在应用之中③。所以,用哲学诠释学的眼光来看文化继承问题,不仅必然强调传承物的普遍意义,还必定强调“创造性地继承”。

3. 文本

在历史上,传统的诠释学主张文本只能有一种真正的意义,哲学诠释学则接受一个文本根据不同理解可有不同意义,从文本意义的一元论转而为多元论,于是本来只对一种意义开放的诠释学变成了向多元意义开放的诠释学④。伽达默尔在《真理与方法》中说:“文本的意义超越它的作者,这并不是暂时的,而是永远如此。因此理解就不只是一种复制的行为,而始终是一种创造的行为。”⑤文本的意义超越文本的作者,这就意味着,在重要性上,文本的一般意义要超过作者的具体意图。

近似于历史上的斯宾诺莎,与伽达默尔同时代的利科提出,诠释学的核心问题是语义问题,认为词和语句都有双重或多种意义(如冯友兰所说“命题即是语句”),在表达语义的结构中,直接的、最初的文字意义附加地指称某种间接的、引申的、比喻的意义⑥。这显然认定,语句的意义除了最初的、字面的直接意义,还有间接的、引申的意义,所以文本的意义不是单一的。利科对文本的定义是“文本就是由书写而固定的语言”。他认为文本完全不同于口头言语,在口头言语中,说话者的意向与说出的话的意义常常是重叠的,而在书面语言或文本中,说话者的当下性消失了,剩下的只有文本和它的意义,文本成了独立存在的东西,“文本表明的东西不再与作者意谓的东西一致”。一旦摆脱了说话者的当下性,文本可以超出由说话者这种语境所附着的种种历史的社会的限定。说话者不在了,重点就落在了文本及它所说的东西上,而不是作者要说的东西上了⑦。这也是主张理解要超出作者的意谓,而进入文本自身超越作者限定的层面。这也就是我们在前面分析过的,具体观念见诸文字,即获得了一般的形式,便已经是具有相对独立性的普遍形式和共相,而超越了作者的具体意旨。既然人的理解完全超越了具体意义,如伽达默尔所说,文本的意义超越了作者的意图,作者的意图是单一的,但文本的意义随着不同的理解呈现多元性,人们可以根据自己时代的前理解对文本的意义加以创造性诠释,以满足实践的应用,这就是创造性诠释。即使是反对伽达默尔的贝蒂,也认为存在着“重新创造”的解释类型,以使作者可能的意向或含糊的东西,得到完全的呈现。解释者致力于把一种意义语境转换成另一种意义语境,并在此意义上重新创造该作品⑧。

当然,文本的具体意义与作者意图并不相等同。具体意义包含各种具体性,包含着作者意图,二者是同一层次的具体性,但作者意图只是具体意义的例子而不是全部。对我们来说,重要的还不是把作者意图归入具体意义,而毋宁是,哲学诠释学肯定文本的一般意义和具体意义的分别,并重视文

① 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第 81 页。

② 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第 3 页。

③ 郁振华在其《1957 年中哲史座谈会上的冯友兰与贺麟》一文中也注意到诠释学对应用的重视,见赵修义、张翼星等编:《守道 1957:1957 年中国哲学史座谈会实录与反思》,第 642 页。

④ 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第 2 页。

⑤ 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第 2 页。

⑥ 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第 299 页。

⑦ 张汝伦:《意义的探究》,沈阳:辽宁人民出版社,1987 年,第 248 页。

⑧ 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第 267 页。

本的一般意义，从而为冯友兰的哲学方法提供了一种支持[①]。

我们并无意于涉入文学领域文本与作者的复杂讨论[②]，只是想表明，诠释学对文本的不同看法，有助于我们对文化继承问题的理论分析。1950年代流行的对传统文化的阶级分析法是一种意识形态的、粗暴的、简单的方法，只是强调作者意图的历史具体性的一种特殊形态；冯友兰针对文化继承所提出的命题则具有一般和具体两种意义，在哲学上自有其价值，而只有扩展到哲学诠释学的视野，才能更广泛、更深入地理解冯友兰提出文本的两重意义和重视传承物普遍、抽象意义的立场。这也使我们发现了诠释学应用于当代文化解释的一个重要领域。

很明显，普遍诠释学的方法适用于历史的史料解读，如思想史、哲学史、文学史的学习都需要以普遍诠释学作为基本的理解、阅读的方法，以掌握作品的原意、作者的意图，这是重要的史学学科方法。而哲学诠释学适用于对文化传承实践的理解，它所要阐释的，不是一个或一段文本的原始意义，而是一个或一段文本是如何在历史上不断传承、解释、运用的（这种传承、解释、运用是在保持其文字形式的同一性的条件下发生的），它的关注点与思想史史料的细读和把握不是一回事情，所以伽达默尔明确声言哲学诠释学不是提供具体的理解方法。对我们而言，哲学诠释学面对的是作为文化资源的文本的传承、诠释、活用，对于文本必定是张大其一般性，并加以创造性继承和转化，以合于应用实践的需要。历史也是如此，最明显者如对“天下兴亡，匹夫有责”的诠释，顾炎武提出这一命题，其具体本意是有关“学统”、“道统”的兴亡，人人都有责任；但后人运用此命题时有意或无意地将之理解为“国家兴亡，人人有责”，以服务于民族国家的建设。所以，思想史探究面对的文本解读，既需要普遍诠释学以避免误解，确定其具体意义，也需要哲学诠释学以理解其一般意义在历史上发生的变化与作用。而对于文化继承与传承问题，则不需要以普遍诠释学去执著于文本的具体意义，而可以完全集中在哲学诠释学对文本普遍意义的创造性诠释和应用上。哲学诠释学的努力显示出一个真理，那就是，“创造性的继承”与“创造性的诠释”在文化的传承发展中占有核心的重要性。这对于我们今天理解传统文化的“创造性转化与创新性发展”，应当有参考的价值。

总之，文化传承是继承和发展的统一，只有通过创造性地继承和有继承地创造，才能在文化的发展中使文化连续性和创新性得到统一。文化的传承创新应当注重以下几个方面：一、重视文化发展的连续性，继续倡导继承、弘扬中华文化。二、重视对古代文化进行辩证的分析和选择，取其精华，去其糟粕。三、重视典籍文本的开放性和解释者的创造性，古为今用，接陈出新。历史传承的文本在每一时代都面临新的问题、新的理解，而需要不断更新其意义。当代的文化继承，不能停留在文本的训诂层次，而应使文本积极地向新时代开放，把文本的思想和我们自己的思想融合在一起，成为过去与现在的视界融合。当代的文化传承，不是把古典文本的意义固定化，而是让今人与历史文本进行创造性对话，对典籍文本作创造性诠释，对传统文本的普遍性内涵进行新的诠释和改造，以适应当代社会文化的需求。

通过冯友兰的个案，回顾以冯友兰为中心的关于传统文化继承问题的思想讨论，结合哲学诠释学的视野，我们可以清楚地看到，当代中国文化传承发展的关键是从“批判的继承”转变为“创造的继承”，通过对传统文化的“创造性诠释与应用实践”，在扬弃中继承，在继承中发展，在发展中创新，使中国文化在保持认同的同时不断发展创新。

[责任编辑　刘京希]

① 当然，马克思的阶级分析并非与诠释学所说的作者意图分析完全一致，马克思的阶级分析并不是专就作者的声言和意图而言，更要求考察其声言背后客观上代表什么阶级。自然，如果作者明确声言其阶级性，这属于具体意义，也就谈不上一般意义。而马克思似更强调关注那些并未明确声言其阶级性的文本，并力求去揭示其阶级性。然而，如何保证这种揭示是正确的而不是强加的，始终是一个考验。

② 参见张隆溪：《阐释学与跨文化研究》，北京：三联书店，2014年，第71页。

当代大陆新儒家批判

——以蒋庆、康晓光、余东海、陈明、秋风为例

肖 强

摘 要:当代大陆新儒家具有强烈的自我归属意识,他们将自己定位为儒家思想因应时代的阐发者,而非钻故纸堆式的研究者,有将理论运用于现实并指导现实的强烈诉求。蒋庆、康晓光、余东海、陈明、秋风是这个群体的代表性人物,他们的思想差异极大,却共同认为,大陆新儒家之所以区别于港台新儒家,是因为他们主张的是政治儒学,而港台新儒家主张的是心性儒学。大陆新儒家具有相似或相互可沟通的政治主张,并自办学刊,是一个相对紧密、日益壮大的民间学术群体,左右两派都有思想人物向其靠拢。那么,在当前的中国大陆思想市场中,以上大陆新儒家的主张意味着什么?他们对未来中国政治重建和道德重建能起到怎样的作用?大陆新儒家思想是否符合中国未来政治走向?他们的主张是否符合儒家的根本精神?儒家思想如何才能除旧布新,实现转换性创造?这些问题,只有在对大陆新儒家进行系统性述评、批判之后,才能作出进一步回答。

关键词:现代性;政治儒学;道德重建;儒教;批判性

当代大陆新儒家肇兴于 20 世纪 80 年代。当其时也,中国思想文化领域开始进入百家争鸣时期,新儒家也加入了这一时期的争鸣。不过,在整个 20 世纪 80 年代,思想界的主流是启蒙主义话语,文化保守主义虽厕身其中,但只能算是一种点缀。进入 90 年代以后,新儒家一度比较活跃,试图修补意识形态的残缺。但由于可以想见的原因,这一活跃期极其短暂。此后,中国进入了经济大发展时期,思想界的争论被暂时搁置了。90 年代末期,自由主义与新左派逐渐登上历史舞台,开启了左右辩难、交锋的时期,新儒家并不为人们所关注。

新儒家真正成为一股重要的思潮是最近十来年的事情,最近三四年来表现尤为活跃。可以说,他们是当下中国最活跃的思想群体。与此同时,左右两派也有不少人加入儒家的行列。新儒家的勃兴主要有三个方面的原因:一是社会乱象的催逼使人们认识到了借助儒家进行道德重建的重要性和必要性;二是执政高层对儒家思想主动表示了亲和态度;三是商业力量的介入,已经使复兴国学(儒学是其中最重要的组成部分)成为一门有利可图的生意。在这几重因素的综合作用下,新儒家迎来了自 1949 年以来最好的历史时期。

当代大陆新儒家群体与 1949 年前成名的新儒家如梁漱溟、熊十力等人并无师承关系,他们破空而来,彼此之间共享同样的情怀和认同基础。他们与台湾当代新儒家之间虽然经常交流切磋,但总体上并不认同台湾新儒家的思想途径。大陆新儒家普遍认为:台湾新儒家传承的是心性儒学,而大陆新儒家阐发的是政治儒学;台湾新儒家是把儒家当成一门学问来研究,而大陆新儒家则希望将儒家思想融入中国政治、社会,甚至有借儒家思想改造中国政治、社会的宏大抱负,所谓“吾曹不出,如苍生何”。台湾新儒家代表人物虽然并不认可大陆同道的这种分梳,但双方的不同的确明显存在:我

作者简介:肖强,笔名萧三匝,《中国企业家》杂志社助理总编辑(北京 100101)。

们可以说台湾新儒家研究的未必都是心性儒学,但至少可以说大陆新儒家普遍的主张就是政治儒学。这显然与两岸分处不同的政治阶段有极大的关系。

如何看待当代大陆新儒家的思想言说?新儒家思想是否可能,以及在何种程度上可以参与中国未来的制度重建和道德重建?儒家思想如果要赢得更多人真诚的认可,新儒家群体最应努力的方向是什么?通论这个群体是没有多大意义的,因为这个群体中每个人的具体主张都互不相同。笔者认为,最适当的做法是先述评大陆新儒家的几个代表人物,然后得出一般性的结论。

一、蒋庆:现代性的"反动派"

蒋庆被视为大陆新儒家的"精神领袖",由此可见其在这个群体中的地位。同是大陆新儒家代表人物的秋风认为,蒋庆是大陆这几十年来唯一的思想家。

新儒家之所以拜蒋庆为精神领袖,主要原因在于,蒋庆研究、提倡政治儒学的时间最早(研究时间长达20年),对现代性的反对态度最为坚决。本节标题称蒋庆是"反动派",也是按"反动"一词的原义——向相反方向运动——使用的。事实上,蒋庆的确是拒斥"进步"等大家公认的理念的。

蒋庆的一切思想言说是建立在对西方民主政治不满的基础上的。在他看来,民主政治的合法性存在欠缺。民主政治的合法性基于社会契约论,而蒋庆认为:

> 社会契约论是用理性或者说概念来虚构国家的起源,从而用理性或者说概念来建构政治的合法性……民主政治的合法性缺乏历史的真实,是纯粹理性和概念虚构的产物。其理想亦是历史之外或者说超历史的理想,而非历史之中依据历史建立起来的理想。①

这种观点早已有之,但这种观点对历史的理解是片面的。首先,历史是由人创造的,根本没有一成不变的、静态的历史。其次,人建构历史是由理想指引的,因此"用理性或者说概念来建构政治的合法性"本身无可指责。更何况,这种理性或概念早已不断成为现实,也即早已成为一种历史。美国立国至今,乃至当年中华民国的建立,都是这种历史的组成部分。其三,在一个全球化的时代,每个国家都需要在新的时代框架下重新定义自己,并重新书写自己的历史。以封闭的观点来理解本国历史,只能导致自绝于世界。站在世界的高度来书写一国历史,得出的结论必然是博大的、开放的。历史学家许倬云先生就认为,走出文化的黎明期以后,中国的历史分为几个阶段:中原的中国、东亚的中国、亚洲多元体系中的中国、进入世界体系的中国②。其四,从开放而非封闭的立场看,当然不能因一国历史上实无,就推导出未来必无。

所以,蒋庆从社会契约论缺乏历史真实性推论民主政治缺乏合法性,从前提到推论逻辑都是站不住脚的。其实,他本人也未必在乎推论的严密性,他更注重强调所谓的民主政治的弊病。

众所周知,自由民主制度不是尽善尽美的制度,而只是相对而言最不坏的制度。自由民主制度在西方建立以来,对它的批评一直持续不断。在欧美,最新的批判来自兴起不久的社群主义思潮和诸如哈贝马斯所倡导的"协商民主"。但正所谓"阴在阳之内,不在阳之对",无论社群主义,还是"协商民主",都未脱离自由主义宪政民主的大框架。与其说它们是自由主义的敌人,不如说是自由主义的诤友。无论作为批评者还是建言者存在,它们起到的作用都不过是对既有的自由主义民主制度作部分修正而已。

蒋庆对民主政治弊病的批评有些釜底抽薪的味道。在他看来,民主政治本身就存在严重的问题:

---

① 蒋庆、陈明、康晓光、余东海、秋风:《中国必须再儒化——"大陆新儒家"新主张》,新加坡:八方文化创作室,2016年,第8页。为简略起见,以下凡引此书,皆仅于引文之后括注页码,不另出注。

② 许倬云:《万古江河:中国历史文化的转折与开展》,上海:上海文艺出版社,2006年,第3-7章。

民主政治最大的弊病，是“民意合法性一重独大”。由于“民意合法性一重独大”，带来人类政治的极端世俗化、契约化、功利化、私欲化、商业化、资本化、庸众化、娱乐化、平面化、现世化、非生态化、非历史化与非道德化。（第 10 页）

他对民主政治导致的这“十三化”恶果一一展开了论述，这些恶果的原因可以归结为一句话：“由于世俗的民意深深植根于人类世俗的欲望，民主政治可以说就是‘欲望的政治’，民主政治的‘治道’安排就成了实现人的世俗欲望最精妙的工具。”（第 11 页）

这一指控是严厉的。简而言之，蒋庆认为，人太把自己当回事儿了，人类的自以为是把自己带入了万劫不复的境地，人类世界目前的一切乱象都是民主惹的祸。但问题在于，蒋庆是不是太把政治当回事了？如果政治必须为他指出的“十三化”负责，那么最终必然是政治家必须为这“十三化”负责，政治和政治家真的能承受这不堪承受之重吗？蒋庆理想中的政治制度必然能够在人间建造天堂，他理想中的政治家也就只能是圣人，这样的政治制度和政治家是可欲而可求的吗？蒋庆看重历史的依据，这样的政治和政治家在历史上出现过吗？

蒋庆认为可欲而可求，并且认为它们在历史上出现过。只不过，为了避免别人要求他拿出证据，他转而说：这种政治“在历史现实中只能是逐渐而有限的落实，完全落实则是一个漫长的历史过程。故在中国历史中它只是在某种程度上、某些方面的有限落实”（第 8 页）。然而，这种辩护同样适用于西方民主政治：既然蒋庆所梦想的政治从未在历史上完全落实，“革命尚未成功，同志仍需努力”，那么，民主政治虽然面临种种缺陷，但怎么就没有可能逐渐改进呢？事实上，当代西方国家的民主制度，已然不同于古希腊时代的民主政治。

不管怎么说，蒋庆还是拿出了他对民主政治开出的替代方案——王道政治。为了以情动人，蒋庆在论证王道政治的必要性时不惜直陈他的隐秘心曲：

中国政治的发展方向是王道而不是民主，这是中国文化回应西方挑战的应有之义……在思考当今中国的政治问题时，必须回到中国文化的内在理路来确定中国政治的发展方向，不能追随西方的政治潮流而舍己从人。这所谓“中国文化的内在理路”就是“王道政治”，“王道政治”就是当今中国政治的发展方向。（第 4 页）

坚持中国政治的发展必须遵循中国文化的内在理路就会带来一个问题，即：如果儒家的内圣开不出政治上的自由民主制度（学界共识），那么这是否意味着中国人就不配享有自由民主制度？又，此处的“中国文化”所指为何？文化难道不是历史地形成的吗？既然如此，孙中山的学说、胡适的思想是否也是中国文化的组成部分？说到底，蒋庆的论述不过是一种看法，而这种看法的核心是狭隘的民族主义、陈腐的夷夏观念和敌我观念的杂糅。

即便这种论述是成立的，那我们又当如何理解蒋庆下面这句话：

人类政治肯定会发展，不过人类政治的发展不囿于民主，而是在民主之外或之上来发展，即在另一政治文明中以优于民主的形态来发展。这就是中国文化所揭橥的王道政治，因而王道政治是人类政治的新起点与人类历史的新希望。（第 10 页）

显然，蒋庆这是把王道政治的适用范围已经扩大到了全人类，其中当然也包含西方。这与源自西方的挑战之间是什么关系？如果西方固守其民主政治模式，我们难道要反过来去挑战西方？

再来看看蒋庆所谓的王道政治的具体内容。蒋庆并没有完全抛弃民主政治，但他有超越民主政治的冲动，他的王道政治试图为民主政治注入道德和历史这两针强心剂：

“王道政治”的核心内容是政治权力的“三重合法性”……公羊家言“参通天地人为王”，又言“王道通三”，即是言政治权力必须同时具有“天地人”三重合法性才能合法，才具有政治统治的正当理由。“天”的合法性是超越神圣的合法性，因为中国文化中的“天”是具有隐性人格的主宰意志之“天”与具有超越神圣特征的自然义理之“天”；“地”的合法性是指历史文化的合法性，因为历史文化产生于特定的地理空间；“人”的合法性是指人心民意的合法性，因为人心向背与民

意认同直接决定了人们是否自愿服从政治权力或政治权威。(第4-5页)

按照王道政治,统治的权威来自天道、历史与民意的认同,也可以说,王道政治代表了天道、历史与民意,能够最大限度地把统治的权力变成统治的权利,把国民的服从变成政治的义务。如果政治权力不同时具有三重合法性,其统治的权威就要打许多折扣,得不到国民的全部忠诚和完全认同,因而就容易出现统治权威合法性危机,政治秩序就会经常处在动乱崩溃的边沿。(第5页)

蒋庆认为,王道政治所主张的三重合法性之间是相互制衡的关系,这属于"政道"之间的制衡,而西方民主政治所实行的"三权分立"属于低一阶的"治道"制衡。因此,王道政治高于民主政治,也超越了民主政治。

王道政治三重合法性之间的关系并不是平等的,而是一种等差关系。天道的超越的合法性必须高于地道的历史文化合法性和人道的人心民意合法性,因为天生万物、天主宰一切。所以,王道政治表面上综合了民主政治,实质上是一种"屈民伸天"的政治。

蒋庆自认为王道政治综合了君主政治、神权政治、民主政治和生态政治的价值,又能为非西方的政治发展提供历史文化的合法性,因此王道政治是最好的政治。但蒋庆既然强调"历史文化产生于特定的地理空间",那么,包含着中国历史文化独特性的王道政治,何以又能为一般意义上的非西方的政治发展提供历史文化的合法性?难道非西方的国家没有他们各自引以为傲的独特的历史文化吗?抑或中国的历史文化天然地优于那些国家,那些国家只能无条件接受?另外,前面不是说王道政治的适用范围涵盖全人类吗,现在怎么又只涵盖非西方国家了呢?一个思想者的论述总应该遵循形式逻辑吧。

如果说蒋庆构建的道德理想国还能让一些人向往不已的话,他的具体制度设计则呈现出浓厚的乌托邦色彩,以至于让原本赞赏他的人也只能退避三舍了。这些具体设计包括议会三院制、太学监国制、虚君共和制,其中最重要的是议会三院制。在蒋庆的设想中,三院包括通儒院、庶民院和国体院。通儒院代表超越的神圣合法性,庶民院代表人心民意的合法性,国体院代表历史文化的合法性。

三院具体如何产生呢?蒋庆这样写道:

通儒院由推举和委派产生,庶民院由普选和功能团体选举产生,国体院由世袭和指定产生。通儒院议长由儒教公推的大儒担任,长期任职,可不到位,委托代表主持院事;议员来源有两个途径:一,社会公推之儒家民间贤儒,二,国家成立通儒学院,专门培养精通《四书》《五经》等儒家经典之儒士,经过学科考试与政治实习后,根据学、行、能、识,分别委派到国家、省、市、县级议会任议员。其议员产生之规则与制度可效仿吾国古代之"察举制"、"荐举制"与"科举制"。庶民院议长议员按西方民主政治议会产生的规则与程序产生。国体院议长由孔府的衍圣公世袭,亦可不到位,由衍圣公委托代表主持院事,议员则由衍圣公指定吾国历代圣贤后裔、历代君主后裔、历代历史文化名人后裔、历代国家忠烈后裔、大学国史教授、国家退休高级行政官员司法官员外交官员、社会贤达以及道教界、佛教界、回教界、喇嘛教界、基督教界人士产生。(第21-22页)

议会三院制产生后,根据所提法案的强弱性质不同,须经三院(强性法案)或两院(弱性法案)通过才能颁行。

这个议会三院制的错误一望可知,这里仅指出如下三点:

(一)中国人历来过着被代表的生活,"天"是人们走投无路时的最后慰安。到了那个时候,人们"呼天抢地"、口乎"天呐",向这万物的主宰者申诉。天的权威恰恰来自它的超越性,即无法言说、不可思议、没有具体形态。天一旦通过"代表"降落人间,必然被操弄。现在,蒋庆不容分说地让所谓"通儒"来代表天道,他是否需要论证一下,儒者的代表资格从何而来?难道当代的儒都是巫,以至于可以通天?国人最后的避难所这么容易就被人代表了,这是不是太武断、残酷了?在西方,宗教改革以后,僧侣阶级已经不能代表基督,而在具体现实中生活着的儒者为什么能够代表"天"?不客气地

说，这是儒者对“天”的僭越，也是自古以来野心家们的故伎。

（二）国体院议长和议员的产生纯粹是“出身论”的翻版。实际上，即便化育出孔子的那颗受精卵真的云集了天地之精华，几千年后，他的后代的受精卵为什么总能超迈凡俗？从遗传学的角度看，不是既有遗传也有变异吗？圣贤、君主、名人、忠烈的后代中，必然不会产生恶棍或罪犯？

（三）这一议会制，名为三院制，实为两院制，因为虽然通儒院与国体院的产生方式不同，但其主体都是同一类人——儒者。蒋庆之所以要故意设计成三院，不过是为了以所谓的道德、历史、文化来压制活人。可以想象，通儒院与国体院天然地具有同质性，它们若是经常联起手来，所谓庶民院的民意简直就会沦为被耍弄的玩物。三院制的必然走向是无视法治的独立性，甚至会导向“礼教吃人”的悲惨世界。儒家主张“天地之大德曰生”，就此而言，蒋庆与其说是新儒家，不如说是反儒家。

蒋庆本人对其议会三院制的可行性其实并无充分的自信。如果学者们同意他对王道政治及其升级版儒教宪政的基本构想，但不同意他的具体制度设计或方案细节，他是欢迎批评指正的。但与此同时，他对自己的理论构想自信满满。他说：

> 我很清楚，我所提出的“儒教宪政”，按中国学术术语属“理”的范畴，不属“势”的范畴，不属“可行性”范畴。但对任何政治发展来说，“理”非常重要，居于政治及其制度思考的优先地位，当然也居于政治改革与宪政建设的优先地位。“理”不明，有“势”也不能建立好制度。历史教训告诉我们，士大夫之降志辱身以至国家终无善制者，往往是“屈理就势”，最后是“以势灭理”。对此吾人须深以为戒。是故，我认为，在当今中国，当以“明理”为中国未来宪政建设的第一要务。（第 3 页）

但在笔者看来，议会三院制的错误恰恰源自于王道政治理论的错误。王道政治本质上是政教合一的政治。政教合一政治在中外历史上屡见不鲜，但总体上已经沦为历史陈迹。原因很简单：权力意味着腐败，当道德与政治权力捆绑在一起的时候，政治权力的腐败必然传染给道德。到头来，人们非但会抛弃这种政治，而且会厌恶与其伴生的道德。

政治离不开道德，良制也必须建基于一国历史文化之上。但这并不意味着有必要建立政教合一的道德理想国。历史多次证明，任何道德理想国都必然走向覆灭，任何试图在人间建立天堂的实践最后都会导致人间成为地狱。蒋庆重视一个国家的道德、历史、文化的传承，但他恰恰忘了，活着的人本身就是一国道德、历史、文化传承的载体，因此根本没必要再凭空制造两个载体来压制活人。

蒋庆的王道政治和儒教宪政构想注定会是一个无法实现的梦。蒋庆之所以一直身处梦中，源于其封闭而虚妄的精英意识。这种意识按其逻辑发展，只会走向期盼明君贤主的老路，正如本文前面所说，他理想的国体就是“虚君共和”。

文化保守主义者往往在情感上带有很强的敌我观念。在他们看来，“敌人”的制度存在明显的缺点，所以总是产生自创新说的冲动。与此同时，因为在中国古籍中发现了可资阐发的微言大义，他们遂无限引申、凌空高蹈。这就是蒋庆思想的实质。

蒋庆的全盘儒化方案非但不能获得知识界的普遍认可，即便在大陆新儒家内部，也有学者对其进行尖锐的批评。在笔者看来，年轻的新儒家学者任锋对蒋庆的批评堪称精辟。任锋对蒋庆保持“同情的理解”态度，但他认为蒋庆政治理念中存在三个严重的缺陷：一是高扬道德理想主义，将政治当成实现道德的工具，无视政治中立性原则和政教分离原则，这是一种先验的从道德教条直接推出制度构造的思想路径，因此缺乏历史感；二是单方面强调政治权力的神性，无视其魔性，因此其政治哲学丧失了基本的现实感；三是无视民主共和的大趋势，将精英主义与民主政治对立起来，高抬前者的作用而轻视后者的作用。

任锋的结论是：

> 总体上，蒋庆的政治儒学凸显出了现代性情势下儒家保守主义的某种困境。造成这种困境的缘由，在于政治儒学于努力恢复传统的道德和政治言说之际，未能妥当处理传统与现代性本

身的复杂性，对双方都采取了化约主义的思维而将自己置身于一种逼仄的狭路，最终停留于乌托邦式的理念宣示上，经体而经用，离势而论理，离复兴儒家政治志向的初衷渐行渐远。就儒学传统来说，高调的道德政治理想应该充分吸收儒家丰富传统中的实践智慧与其他进路的保守主义或宪政主义。比如宋儒依托祖宗之法的政治与思想传统，注重现实政治经验与三代之法的贯通和观照，这在明清之际经世儒学和晚清儒学中都有强劲的复兴。注重既有的政治经验与传统，依托历史性情境来落实保守主义的理想，这种儒学精神切近可行。在后革命时代的中国，这一路向虽然更为艰难，但不应放弃。就自由主义现代性来说，在借用其资源的同时，应坦诚吸收其中的契合性思路，尤其是要实现儒家政治学的现代转换，比如反思先验决定论意义上的制度主义而转向一般法政科学上的制度主义。总体上，不为近年来反普世主义的特殊论所牵引，避免反转为一种蹈空高蹈而偏执独断的激进教条，回归90年代那种开放通达的理论视野，戮力构建吸收自由主义积极因素的儒家现代宪制，这才是真正复兴公羊学政治精神的现代方向。（第311－312页）

二、康晓光：新儒家之“策论派”

康晓光是当代大陆新儒家中“策论派”的代表人物。如果说蒋庆是由理入儒的话，康晓光则是典型的由事入儒。对康晓光思想的形成具有决定性意义的是“李思怡事件”。此前，他的研究方向主要是扶贫理论和政策，“李思怡事件”激发他归宗儒家。该事件始末如下：2003年6月4日中午，成都市青白江区居民李桂芳把3岁的女儿李思怡锁在家中，然后自己去金堂县“找点钱”。她在金堂县红旗超市偷窃两瓶洗发水时被保安抓获，保安随后将其移交给了该县城郊派出所。因为李桂芳是吸毒人员，派出所决定对其实施强制戒毒。李桂芳曾多次对派出所民警提出，她3岁的女儿被锁在家中，她要求先把女儿安顿好，再回来戒毒，但无人理睬。她曾以跪地哭求和撞门求死的方式提出诉求，但都没有效果。明知李桂芳被强制戒毒，也知道李思怡被锁在家中的青白江区团结村派出所没有采取任何行动，李桂芳所在居委会和邻居也都没有伸出援手。当李桂芳17天后回到家时，李思怡已被活活饿死！她死于这个社会组织的冷酷和人们的无情！

一个月后，康晓光印行了专著《起诉——为了李思怡的悲剧不再重演》。书中，他从政治、经济、社会、法律、道德等层面为李思怡事件“起诉”，结论是，“没有人幸免于罪，我们就是李思怡的地狱”！如同左拉当年写作《我控诉》一样，康晓光此举体现了一个知识分子应有的道德担当。

基于多年来对社会现状的观察，康晓光的判断是，“现实是有效率的，但又是不公正的，而且缺乏合法性”（第141页）：

> 说它“有效率”是指它能够支持经济增长，维护政治稳定，保证国家统一。说它“不公正”是指大众的权利受到严重损害，精英的掠夺肆无忌惮，政治腐败，钱权勾结，为政不仁，为富不仁。说它“缺乏合法性”是指统治者没有为现存秩序提出一套能够自圆其说的东西。所以，现状不可能也不应该延续下去。但是，这并不意味着，现状完全不可取，必须被彻底抛弃。我们的任务是把好的东西保留下来，把不好的东西克服掉。（第149页）

如何改变现状呢？很多人认为民主化是唯一的出路，但康晓光却主张：“中国应该拒绝民主化，民主化是一个祸国殃民的选择，中国应该选择‘儒化’，也就是说，根据儒家的精神重建中国社会。”（第135页）他明确反对民主化潮流：“我之所以‘要’挽狂澜于既倒，那是因为我相信我‘能够’挽狂澜于既倒。我相信胜利最终一定会属于我。”（第142页）

康晓光进而从有效性与合法性两个方面对民主化进行了批判。

从有效性的角度看，康晓光认为，民主化“不见得”能消除或缓解中国面临的政治腐败、经济风险、社会不公正等等，“而且还可能丧失我们已经取得的成绩，如经济繁荣、政治稳定、国家统一、民族

团结等等”。“那种认为只要实行民主化就可以解决中国问题的想法是荒谬的。这种逆向思维逻辑，在学理上说不通，在经验上也得不到任何支持。”(第 143 页)

而从合法性的角度，康晓光几乎彻底否定了民主的价值：

首先，我认为自由民主主义所倡导的一些基本价值是坏的。例如，自由民主主义倡导个人主义。我不认同个人主义，我还是认同天下本位、社会本位。如果非要从西方舶来品中选择的话，我会选择社群主义。再如，自由民主主义主张道德是个人的事情，属于私域范畴，任何个人、任何组织包括政府本身都无权宣称哪一种道德高于其他的道德。它宣称社会和政府在价值判断方面必须保持中立。这一点我也是反对的。我认为，任何一个稳定的、有效率的社会都要有一种主流的价值，而且社会有责任把这种主流的价值推行开来，通过教化或社会化使之深入人心。(第 147 页)

其次，自由民主主义所依赖的逻辑前提缺乏事实基础。例如，它假设人类个体是自足的存在，但实际上人是一种社会动物，任何个体离开群体、离开社会都无法生存。再如，它主张性恶论。实际上，人既有作恶的本能，也有为善的潜能。善、恶共存与人性之中。再如，基于自然状态、人性假设、个人本位、人人平等理念编造出来的社会契约论，也没有任何历史事实上的根据，完全是人为的理论建构。而且自由民主主义的一些重要论断也是错误的。例如，它认为政府是一种必要的恶。所谓“必要的恶”是说，政府天生就是一个坏东西，但是离开这种坏东西人类又玩不转。政府之所以有资格存在，那是因为存在“市场失灵”，如果市场是完善的，根本就不需要政府。简言之，政府是对市场的补充。其实，政府可能作恶，也可能为善，但有一点是肯定的，如果没有政府，肯定不会有稳定的社会，因此政府是一种必要的善。(第 147 页)

第三，即使自由民主主义的价值是好的，即使它的那些逻辑前提是真实的，即使它的推论是正确的，在实践中它也表现为一套谎言，从来没有真正兑现自己的承诺。自由民主主义和共产主义一样都是乌托邦。

……在资产阶级向国王和贵族夺取权力的时候，它是平等和民主的最热情的鼓吹者。一旦掌握了权力，它就成了平等和民主的最坚决的反对者。只要看看穷人、妇女、有色人种争取投票权的历史，你就什么都明白了。上述过程中无不伴随着流血牺牲，无不伴随着残酷的镇压。实际上，资产阶级从本性上来说是最反对民主的，因为民主意味着贫穷的多数可以运用民主权利合法地剥夺富裕的少数。所以，资产阶级面临着一种非常深刻的矛盾，一方面它要通过宣扬民主来论证其统治的正当性，一方面它又要剥夺大多数人的民主权利。为了克服这一矛盾，资产阶级的学术代理人发明了宪政。所谓宪政，其功能就是，既可以使资产阶级利用民主粉饰寡头政治，又可以剥夺大众的民主权利使资产阶级安居财富金字塔顶端。(第 148－149 页)

康晓光由此得出结论说：

对于中国来说，西方式民主，作为工具是没用的，作为价值是不好的。说它“没用”是指它不一定能解决政治腐败问题，不一定能打破官商勾结，不一定能保护大众的利益，也不一定能限制精英的掠夺，相反，还有可能带来经济衰退、政治动荡、国家分裂。说它“不好”不是说自由民主主义的合法性理论无法自圆其说，而是说它无法在实践中兑现自己的承诺，到头来还是一套谎言。所以，我们应该抛弃它，至少不应该不假思索地接受它。(第 149 页)

不得不说，上述批判实在太粗疏、太轻佻，也太缺乏创意了。

从有效性的角度看，民主的确与政治清明、经济增长、社会公正之间没有线性的因果关系，因此康晓光可以举出不少民主化后政治依然腐败、经济持续低迷、社会依然不公的例子。但是，正因为民主与政治清明、经济增长、社会公正之间没有线性的因果关系，我们也完全可以举出不少民主化后政治变得清明、经济实现增长、社会逐渐公正的例子。这是因为，一方面，自由主义宪政制度的建立需要很多构件，民主只是其中一个重要构件，法治至少是另一个重要构件，只启用一个构件建造的制度

不能称之为合格的宪政制度,这样的制度是跛足的,当然无法稳定。事实上,很多国家民主化以后之所以无法摆脱政治腐败的泥淖,正是因为并未建立牢固的法治(当然还有其他原因)。另一方面,民主化的目的是为了实现个人自由,人类实现自由是一个艰辛而漫长的过程,不能指望一蹴而就、立竿见影,真正的自由主义者也不会指望只要开启了民主化进程,社会就能在短期内迈入自由时代。因此,用转型国家的短程历史评估民主化的有效性是短视的。

基于类似的短视,康晓光对"我们已经取得的成绩"的判断是不是太乐观了呢?只要稍微留心现实,便不难发现,这种判断既缺乏现实感,也缺乏对趋势的前瞻性。

从合法性的角度看,自由主义并非不知道人必须生活在社会中、人性中分善恶两端、政府与黑社会属性不同,但自由主义认为仍然有必要强调个人主义、自然状态、人人平等、人性恶,以及由此导出的政府中立于道德、有限政府、"政府是必要的恶"等等理念。这是因为,自由主义只为政府职能设定底线,但并不规定其上限。事实证明,只有设定严格的底线,才有可能追求上限,一味高扬理想的上限,往往会在现实中洞穿底线。

任何政治哲学都建基于一种逻辑假设。自由主义也一样,但自由主义的假设是基于历史上和现实中政府权力对个人权利和尊严的压迫和戕害而产生的。这些压迫和戕害虽然未必发生在历史的初始时刻,但却实实在在地发生于历史之中。作为社会生活中的事实,它们并非人为、任意的概念虚构,因而构成自由主义政治哲学的历史经验支撑。

此外,前面已经指出,人类对民主、自由的追求和这些价值的实现是一个历史过程。自由主义的政治制度虽然是资产阶级助推的结果,但它们既然已经成为深入人心的理念,那么资产阶级在资产阶级革命实现后,即便主观上想要限制人们走向民主、自由,客观上也是不可能的。因此,西方人的民主、自由权利总是处在一个不断扩展的过程中,用西方历史上的不自由、不民主来论证这些价值是"谎言"、"乌托邦",这不是历史主义应有的态度。

至于西方用宪政来规制民主,这非但不应该批评,反而体现了自由主义政治哲学对人性幽暗和群体不理性的认识。自由主义从来不主张大民主,康晓光批评的那些极端民主派根本就不是自由主义者。

实际上,即便不使用康晓光列举的那些自由主义的假设,自由主义的合法性也很容易论证:其一,民心求自由、民主,这就是最大的合法性。合法性理论本身就是建基于民心的,如果众叛亲离,哪里还有什么合法性可言?合法性问题的本质是人民与国家的关系问题,通俗地说,就是"我凭什么要服你管"的问题。其二,民主能够避免整个国家因反复经历政权更迭而不断翻烙饼——黄炎培以"王朝周期律"言之,这反映出它根本不是什么"超稳定结构",而是成王败寇的死循环。就像蒋庆给民主政治开出的替代方案是王道政治一样,康晓光开出的方案是所谓的"仁政"。

因为康晓光是由事入儒,所以其理论"原创性"不及蒋庆。他完全搬用儒家传统的道统和政统的理论来论述仁政的合法性,如说"政治是一种高尚的事业"(第 151 页),仁政就是扩大人的"善端"的政治。如何通过政治扩大人的善端呢?康晓光开出的药方不过是中国几千年来所谓的"贤人治国":

> 贤人就是信仰并践行儒家理念的人。贤与不贤的标准就是是否信仰并践行儒家理念。这是因为,仁政是最好的政治,而儒士是实践仁政的人。说白了,仁政就是儒士共同体专政。无须讳言,仁政属于权威主义的范畴,但它又有别于一般的权威主义,其区别就在于它是一种仁慈的权威主义。(第 151 页)

仁政既然是儒士共同体专政,当然就必须排斥西式民主政体所倡导的几大要素了:

> 这是因为,第一,儒家可以承认"主权"属于全体人民,但坚持"治权"只能属于儒士共同体。这是因为,天道高于民意,而只有儒士共同体才能体认天道。可以说,儒家并不绝对拒绝"人民主权"原则。第二,如果仁政是最好的政治,那么不信奉儒家理念的政党就没有资格执政,所以儒家反对"多党制"。第三,儒家反对"全民普选"。这不是因为儒家拒绝承认抽象的平等原则,

而是因为儒家坚持实质性的不平等原则。儒家承认平等原则,但这仅仅是一种可能性,即在"人皆可以为圣贤"的意义上每个人都是平等的。但是,在现实中,儒家认为人和人是不平等的,人和人之间有贤与不贤之分。儒家认为,大德应该统治小德,大贤应该统治小贤。也就是说,只有贤人才配拥有统治权。孟子说"惟仁者宜在高位"。儒士就是有贤德的仁者,所以统治者只能由儒士共同体推举,而无需全体国民选举。其实,儒家也是主张政治平等的,只不过它不主张虚幻的人头面前人人平等,也不主张金钱面前人人平等,而是主张德智面前人人平等。尽管儒家主张儒士共同体之外的人没有统治的权利,但他们有获得良好统治的权利。也就是说,被统治者有权利要求统治者行仁政。这是被统治者的天赋权利。(第 151－152 页)

也就是说,在儒士共同体专政中,"人民主权"就像卢梭所定义的那样,本来是有的,但必须虚置起来。经过康氏理论这么一番弯弯绕,事实上它已经被蒸发了!自由主义的平等原则指向的是每个公民在政治、法律上的平等,这是看得见摸得着的权利。康晓光虽然承认平等原则,但他主张的是德智可能性——人皆"可以"为圣贤——意义上的平等!但问题在于,有权利施行统治的贤人的标准是什么呢?又如何评价他是否"信仰并践行儒家理念"呢?

崇尚道德固然是好事,问题不在于要不要道德,而在于通过什么途径增进道德。通过错误的途径试图增进道德,事实上非但不能增进道德,反而只能助长伪善与专制。康晓光不是看重历史吗?从历史的角度,笔者要追问的是:儒家所崇尚的"三代之治"何曾一日行于中国?又,为什么在海通初开之后,驻英公使郭嵩焘就发出了"三代之治在英美"的浩叹?显然,两个问题的答案正在于制度的不同。

那么,康氏"仁政"的具体制度是如何设计的呢?谈到最高权力的更替规则,康晓光认为,首选应该是儒士共同体推举,其次是禅让,再次是革命。

而基于现实的考虑,康晓光其实并不拿儒士共同体推举当回事,他的着眼点在于禅让。康晓光对尧舜禅让的故事非常痴迷,于是他引述孟子的主张说:

禅让有三个条件,第一是天子推荐,第二是接班人必须是贤人,第三是经过试用之后得到认可。在禅让制度下,天子没有权利确定自己的接班人。他只能推荐接班人的候选人,而且只能推荐那种能力和品德都出类拔萃的人做候选人。候选人必须经过试用期的考验。经过试用之后,再看候选人是否得到了天和民的认可。只有得到了天和民的认可,才能正式接班。(第 153－154 页)

问题在于,禅让制既然如此美妙,为什么禹要把位子传给自己的儿子,进而在整个中国古代,禅让制由此就绝迹了呢?康晓光或许可以辩说,王莽得位、宣统的逊位不都是禅让吗?但是,如果这种被逼的权力更迭方式能叫禅让,那么革命何尝又不能叫禅让,选举又何尝不能叫禅让?

任何政治制度都是无法无视民意的,否则就根本无法运转。康晓光当然知道这一点,因此康版"仁政"也设计了民意表达机制。这套机制表现为三种实现方式:其一,开放的大众传媒;其二,行政决策咨询机制;其三,法团主义体制。

第一种方式无须赘述,我们先看第二种方式——行政决策咨询机制。这种机制又叫"行政吸纳政治",也即把政治问题行政化。康晓光举出的例子是香港殖民地时期的政治制度,"行政吸纳政治"这一概念是 20 世纪 70 年代由金耀基教授提出来的。康晓光这样写道:

我发现,用金耀基的概念来分析 20 世纪 90 年代的中国大陆也是非常有效的……中国政府是一个"议行合一"的政府。在立法和执法的过程中,它会主动观察、了解社会的各种需求、压力和冲突,并做出反应。例如,在制定政策和法律的过程中,它会听取各种各样的意见,召开各种各样的会议。还有什么市长热线、信访之类的东西。人大和政协就更重要了。同时,中共也非常注意精英吸纳。例如,政府有意识地把有钱的、有名望的、有历史地位的人,总之是一些现代贵族吧,安排进政府、人大、政协、工商联、科协等机构之中……现代社会发明了两种截然不同的

机制来解决这些政治问题。一种机制是政治民主化,其工具包括多党制、选举、议会、压力集团等等。另一种机制就是政治行政化,其主要工具是决策咨询和精英吸纳。在党政合一、议行合一的中国,政治行政化是一种有效的民意表达机制。(第155-156页)

"行政吸纳政治"、"议行合一"是殖民地政治的常态,用殖民者对殖民地的统治方式来统治一个前殖民地,甚至一个共和国,显然属于时空错置,人民会答应吗?这种统治方式或许适应对小型城邦的管理,但无法适应大国。南非、印度等国的历史已经充分说明了这一点。

而就公众参政而言,康晓光自称"最欣赏的是还是法团主义体制"。康晓光认为,美国的多元主义和奥地利的法团主义,属于民主的不同表现形态(第156页)。简单来说,法团主义就是将人民组织进行业性或职业性公会(法团)进行协商谈判的一种思潮。按照康晓光的设想:

当劳工和资本家有冲突的时候,或是不同行业之间发生冲突的时候,政府就出面组织冲突各方坐下来谈判,达成共识之后,共同贯彻执行。请注意,真正的决策参与者是政府和功能性团体,而不是议会。"立法"是在议会之外进行的……在法团主义模式中,怎样分配参与权或谈判权呢?比如说,同样是钢铁工人的工会,可以有几十个,也可以有一万个,总不能让所有的工会都参加谈判吧。一般情况下,政府只允许几个甚至只允许一两个参与谈判。政府往往选择那些大的、愿意合作的工会参与谈判。有些国家还为那些被选定的工会提供财政支持。享受这些特权的工会必须承担贯彻实施谈判协议的责任。政府的控制手段是"胡萝卜"。你跟我合作,我给你谈判权利,给你财政拨款。(第157页)

也就是说,康氏仁政允许人民组织法团。当法团之间产生利益纠葛时,先是让他们相互谈判,最后由政府做主裁定。而且,有资格参与谈判的只能是听政府的话的法团。这还是仁政吗?这是君师合一的牧民术!至于"胡萝卜论",纯属典型的诱民以利,与仁政何干?

法团主义本身并不是问题,它在西方是比较流行的理论。但与社群主义一样,它只是对既有宪政民主制度的补充和完善,所以康晓光能举出的主要实行法团主义的国家,也只能是像奥地利这样的小国(指人口和国土面积)了。在一个大国,舍议会和法院而实行法团主义,官员就只能天天陷入坐堂判案的事务中了。

除了"仁慈的权威主义"和法团主义,康版仁政还杂糅了市场经济、福利国家、儒教等制度。

由此,康晓光自诩他的"仁政"是一种"混合政体",这种政体把君主政治、寡头政治、民主政治的要素混合在一起。他认为仁政可以超越周期律。但既然超越了周期律,为什么还要保留革命的正当性呢?革命不就是周期律发作的症候吗?

康晓光将他的"仁政"的"权威主义"规定为"一类特定的知识集团专政的权威主义"。他认为,这种仁政由此克服了现存秩序的缺陷,同时保留了它的优点:

仁政不是暴力集团专政的权威主义,不是官僚集团专政的权威主义,不是资本集团专政的权威主义,而是一类特定的知识集团专政的权威主义。与军阀、党棍和暴发户相比,知识分子总还是要仁慈一点。这是一个世界性规律。(第161页)

知识分子的"仁慈",成为康版"仁政"的优越性基础。康晓光则认为,知识分子专政比其他任何专政都仁慈。而由本文上节可知,蒋庆认为,未来的制度应该是儒家知识分子主导下的制度。这种"特定的知识集团"的优越感,恐怕是过于自高自大了。

康晓光的最终目的是,在坚持"中学为体,西学为用"的基础上建立"儒教国",而建立儒教国的过程就是"儒化"。那么,康氏在政治上的"儒化"方略是什么呢?其实很简单:用孔孟之道来替代现有意识形态。"党校还要保留,但教学内容要改变,把四书五经列为必修课,每升一次官就要考一次,合格的才能上任。公务员考试要加试儒学。要有意识地在儒家学统与政统之间建立制度化的联系,而且是垄断性的联系。党变成了儒士共同体,仁政也就实现了。"(第164页)不得不说,只要稍具现实感,大多数人都知道这个方略纯属空想,没有任何实践性。

说到底，康晓光与蒋庆一样，他们建立思想言说的深层动因，还是因为不自信而产生的深入骨髓的敌我观念。康晓光毫不避讳地这样写道：

> 未来中国无非两种结局，要么“再西方化”，要么“再中国化”……如果西方文化胜利了的话，中国政治将走向民主。反过来，如果儒家文化能够复兴的话，中国政治将走向仁政。所以，今后二十到五十年内，儒家必将与西化派在政治和文化领域内进行决战。这是一场殊死的决战。因为它关系到中华民族的未来。而且，我坚信，民主化将葬送中国的未来，儒化最符合中华民族的利益。（第 163 页）

而鉴于文化与政治的深层关系，康晓光甚至不惜说出这样的话：“要确立仁政的合法性，就必须建立儒家文化的霸权。”（第 163 页）——儒家的招牌不是“王道”吗？为什么到了关键处，就撕破外衣而诉诸“霸道”了呢？

康晓光的逻辑其实不难理解，他直陈：

> 国亡，只要文化在，中国人还是中国人。文化亡，即使国还在，中国人也不存在了。所以，比亡国更可怕的是亡文化。今日中国就处于文化灭亡的边缘。我们要有紧迫感！……儒家要有危机感！要认识到，要打败西方，我们必须付出持久的、艰苦卓绝的努力。（第 164 页）

这是儒家的老调。然而，如果一种文化真的有生命力，它就不怕竞争，也不会亡。如果它没有生命力，就必然灭亡。文化是让人活的，人不是为维护文化而活的。退一万步讲，即便中国文化亡了，被中国文化定义的人自然就不存在了，但被新文化定义的作为一国国民的中国人则会活得好好的。文化是动态建构着的产物。可以预知，中国未来的新文化，既不会属于原教旨主义儒家，也不会属于纯西方文化。更何况，西方文化由多国、多渊源构成，如何界定所谓的“纯西方”呢？而如果像儒家所宣扬的那样，西方的文官制度源自中国，那就更没有什么“纯西方”了。

与蒋庆一样，康晓光的升级版仁政，同属“儒家宪政”这个大类。但具体来看，他所谓的儒家宪政跟之前所谓的仁政相比，并没什么大的变化。他只不过是为自己的保卫中国文化的主张提供了另一套说法，即从主权上立论——颠覆了“人民主权”说，而创建了“民族主权”说。他认为：

> 中国的主权者是“中华民族”，而非活在当下的“中国人民”。中国人民属于中华民族的一部分，但是中国人民“不等于”中华民族。中国人民仅仅是中华民族的当下的成员，而中华民族不仅包括当下的中国人民，还包括已经死去的中华民族的成员，以及尚未出生的中华民族的成员……在现实政治决策中如何体现先人的意志呢？解决办法就是以历史文化为先人的意志，通过将历史文化确立为宪法原则来体现先人的政治意志、保护先人的政治权利。（第 172 页）

文化决定论与文化优先论的最大弊病在于，只爱静止的文化，不爱活着的人。或者，至少是爱死人多于爱活人。而这，与孔子之道是完全背反的：“樊迟问仁。子曰：‘爱人。’”（《论语·颜渊》）

三、余东海：儒之时者

当代大陆新儒家虽然普遍呈现出政治儒学的共性，但并不是每个人都拿出了自己的政治儒学理论和操作方案。

其中，一些新儒家内心亲近自由主义，希望将自由主义建基于儒家文化之上，但二者具体如何嫁接融合，他们没有深入论述。例如，陈明是亲自由主义的，但他关于政治儒学的思考只有一个大致的构想——超左右、通三统、新党国。又如，秋风是从自由主义转入儒家的，但他如今的言说多是为儒家辩护，其自由主义者身份有渐趋消隐之势，其关于政治儒学的思考——儒家宪政民生主义，也基本停留在初期阶段。

与蒋庆、康晓光相比，尤其是与陈明、秋风相比，民间思想者余东海在政治儒学上的运思值得更多关注。2005 年以前，余东海是一个典型的自由主义者。2005 年，他正式归宗儒家。余东海的思想

言说体现了一个当代思想者融合自由主义与中国传统思想(主要是儒家)的努力。

余东海的思想主张可以用"仁本主义"四字概括。据余东海说,仁本主义具有如下特点:在哲学上,既非唯物主义,又非唯心主义,而主心物一元论。在体用问题上,主张"体用不二"。在自他问题上,既非利己主义,又非完全的利他主义,而是自立立人、自达达人,认为利己利他都是人的本性所致。在政治哲学上,仁本主义虽然爱集体、爱国家、爱民族、爱社会,但反对将它们绝对化,而持仁爱由近及远、由人及物的扩展论,所谓"克明俊德,以亲九族;九族既睦,平章百姓;百姓昭明,协和万邦"。基于此,仁本主义"涵盖而又超越"人本主义。说它涵盖人本主义,是因为它也"强调人的主体性,重视人的肉体生命,着眼于外部政治社会之自由";说它超越人本主义,是因为它又"强调道德良知的主体性,在重视人的肉体生命的基础上进一步重视人的灵性生命,在注重外部政治社会之自由的同时致力于追求内在意志道德之自由"。"仁本主义关爱人类兼及万物,爱有层次而无局限,可以避免人类中心主义。它追求个体身与心、群体人与人及人与天地万物之间的高度和谐。"(第200－201页)

余东海为什么要提出"仁本主义"呢?他的回答是:"因为'仁'具有至高无上的普适性,仁义就是中庸,永远不会'过'。就像自由不怕独尊一样,仁与良知更不怕独尊。"(第201页)

余东海这样写道:

> 仁本主义一元化,可以更好地为多元化提供最佳保障,犹如乾坤一元促进万类自由。指导思想的一元与思想学术社会文化的多元相辅相成。某种意义上西方社会也是一元之下的多元:任何思想信仰学说主义都拥有言论自由,但都不能推翻自由主义的价值原则,不能进行反自由、反民主、反人权、反平等的政治社会实践。
>
> 仁本主义一元化,实质上就是仁义道德挂帅,让一切仁义化:政治仁义化,为仁政;制度仁义化,为良制;法律仁义化,为良法;官员仁义化,为清官廉吏;社会仁义化,为良风良俗和君子社会。西哲说过:道德是文明的核心、自由的本质。论儒家政治的文明性和自由度,在古代,远高于法家及基督社会,在民主时代也应高于自由社会——若有实践机会的话。(第202页)
>
> 在信仰问题上,仁本主义坚持良知信仰……因为信仰良知,故人生要努力良言良行,社会要倡导良风良俗,政治要追求良制良法;因为信仰良知,故"君子有三畏"。(第202－203页)

自由主义只是一种政治哲学,仁本主义则是一个无所不包的思想体系。自由主义强调的是个人的政治权利,仁本主义则试图让政治道德化。仁本主义的思想资源显然源自儒家,其在方法论和价值观上尤其凸显了和合中庸的精神,甚至可以说仁本主义就是中庸主义。

从余东海对自由主义的态度来看,仁本主义具有很大的开放性和包容性。他说:

> 我们认为,仁义、诚信、时中、中庸诸原则具有至高无上的普适性,民主自由平等人权等价值观亦具有一定的普世性,可为仁本主义所涵盖,民主与民本、自由与秩序、平等与差等、人权与主权、法治与德治,相辅相成,可以在仁本和王道的平台上取得一致。
>
> 仁本主义与自由主义,合则两利,违则两败。自由主义反儒家,让自由追求丧失基本道德力量,让民主建设丧失本土文化基础,民主自由遂成空中楼阁;儒家反自由主义,是反对政治现代化和自由人权等价值观,自绝于时代潮流。民主制比起君主制来,更有利于落实民本原则,真儒家不会反自由主义。
>
> 儒家只论优劣是非善恶正邪,不论其它立场。如果是劣、非、恶、邪的坏东西,传统的也好,"友军"的也好,都将毫不留情地排斥拒绝之;只要是优、是、善、正的好东西,西方的也好,敌方的也好,照样海纳百川地摄之融之,就像摄影和融资一样。对于民主自由就应如此。
>
> 我们主张中国特色的民主,以道统开出政统,以法治为德治基础,视宪政为现代仁政。(第206－207页)
>
> 除了外王学,自由主义是古今中外最好的政治学。(第217页)

仁本主义的开放性和包容性源自儒家传统的天下主义,而天下主义的实质是普世主义。余东海与不少新儒家的不同在于,他不排斥源自西方的普世价值,因为他认为,儒家也能为人类提供诸如仁义、中庸、和谐等普世价值。余东海在其所撰《中华宪政纲要》里列举了他所认为的中华宪政的基本原则:仁本、中庸、诚信、和谐、王道(兼顾民意和道统合法性的统治)、德治(贤能政治)、自由、民本、民主、平等(参见第 209 - 211 页)。这些具体的原则条目是否合适,条目之间是否存在冲突或重复是另一个问题,但显然,在他看来,他列举的这些条目都是普世价值。

余东海虽然没有明说,但他暗含的逻辑是,普世价值并非西方独造,全人类都可以为普世价值提供内容或有机组成部分,像中国这样有着悠久历史和灿烂文化的共同体更是如此。所以,普世价值的形成并非完成时,而是进行时。这种理解显然高于那些把中国古代描述成完善自足的黄金世界的所谓的新儒家观点。在那些新儒家看来,儒家之所以适合当代中国,是因为它符合中国特殊的国情。按他们的逻辑,既然每个国家的国情都不同,儒家也可能不符合其他国家的国情,由此就必然导出儒家思想并非普世价值的结论。这样的新儒家,有资格列于孔子门墙之内吗?

但是,余东海对他所列举的普世价值的具体条目并非一视同仁。他说:

> 仁本主义承认民主自由平等人权等价值观有相当的普世性,但认为仁义礼智信是更高的普适价值,具有更高的宽容性、文明性、科学性、真理性,具有更加丰富的道德精神、制度精神和科学精神。(第 209 页)

在他看来,儒家的道统高于政统,政道应该在道统的基础上合一:

> 仁本主义以儒家为主统,以佛家、道家和自由主义为辅助性文化系统,佛道为宗教辅统,自由主义为政治辅统。独尊中道,一主三辅,以仁为本,海纳百川。(第 208 页)
>
> 儒化就是仁义化文明化。儒家民主,意味着增加政治、制度、法律、社会之道德含量,使民主更优质,使政治更文明,社会更和谐,秩序更好而自由度更高。故儒化程度越高越好。(第 208 页)
>
> 儒家近期目标是儒化中国,远景规划建设儒家中国,进而儒化世界,将人类社会导入"人人皆有士君子之行"的太平大同,将整个地球建设成为政治、社会、物质、精神都高度文明的良知世界。(第 215 页)

政治无法完全独立于道德(公德),从这个意义上看,政治自由本身可谓最高的道德。自由主义之所以警惕其他道德条目侵入政治,主要是为了防范政治权力打着卫道的旗号侵害个人自由。当然,过于强调个人自由也会导致共同体精神的衰减和人与人之间感情的淡薄,这正是当代西方社群主义指责自由主义的地方。但正如前文所说,社群主义只是自由主义的补充,而不能与自由主义并列,更不能居于自由主义之上,因为毕竟个人的自由是最重要的,抛开自由而谈道德是没有根基的。

余东海在不同的地方论述仁本主义时所指并不完全相同,有时偏重于指本体论上的道德主义,有时偏重于指方法论上的中庸主义。如果我们把仁本主义理解成道德主义,笔者认为它与自由主义的关系应该跟社群主义与自由主义的关系相似,也就是说,它可以成为自由主义的补充。如果仁本主义就是中庸主义或中道主义,则笔者也赞同它确有指导其他价值的资格,因为"万事过犹不及"。

讨论政治哲学是有意义的,但政治学的意义比政治哲学的意义大,政治制度的意义又比政治学的意义更大,因为它们与人们的利害关系是由远而近的。此外,两国的政治哲学虽然可能近似,但其具体制度却有可能相差很大。因此,让我们抛开主义,来看看余东海具体的制度设计——余版儒家宪政方案。

余东海的确设计了一个方案,这个方案包括政治体制、文化导向、公民权利及社会发展等多个方面。细看这个方案不难发现,在民主选举、分权制衡、司法独立、保障人权、市场经济、军队国有、社会保障、官员财产公示等方面,余东海的主张与自由主义并无不同。所不同的,也就是新增的几项:(一)成立中华儒学会,以儒学义理为社会领域的实践提供指导性意见。(二)在全国各地尊孔建庙,并在各种庄重场所悬挂孔像,把祭孔典礼上升为每年一度的国家大典。(三)恢复科举制,创办儒家

教育机构,并通过科举选拔公务员。(四)修订宪法,使之体现中华文化精神。(五)以德治官,国家应该对政治家和文化人提出更高的道德要求,以此规范政治权力和文化权力(第212－213页)。

以上新增条目,前几项更多地属于社会建设(在笔者所读到的文章中,余东海对于"儒家组织"的论述不详),与政治制度明显相关的是"新兴科举"、仁本主义价值观入宪和"以德治官"三项,而这三项主要还是起一种范导作用,而非强制作用。即便有强制作用,也主要是针对官员而非人民。在任何国家,人们对政治人物在道德上的要求都高于普通人,这是正常的,也是必要的。所以,美国总统就职时需要将手按在《圣经》上宣誓,克林顿会因婚外情而遭到弹劾。从政治制度中道德强制力的角度看,在余东海的仁本主义里,道德对个人自由权利并不构成根本威胁,因此是可以接受的。至于"新兴科举"、仁本主义价值观入宪和"以德治官"客观上是否会将法治升级到德治,是否会提升官员的道德修养则是另一个问题。

笔者之所以能接受余东海的上述方案,原因还在于,政治人物必须发自内心地解决"为什么要当官"的问题。这个问题不解决,就无法消除根深蒂固的腐败。当今中国蔓延到整个社会的腐败的产生有多方面原因,信仰缺失以及道德上的虚无主义应该承担文化上的责任。这个问题的根本解决,必须依赖传统的宗教、文化资源。对此,基督教有它的回答方式,但中国不是一个基督教国家,无法用基督教的方式解决这个问题。不过,儒家对此也有一套自己的答案,我们不能认为这套答案已经完全过时了。

余东海治学采取"六经注我"的方法,因此,他对儒家的理解未必就是儒家原典的本意。比如,他如此解释"自由":

> 自由是现代文明的核心理念,也是儒家文化的核心精神,内圣学致良知,追求的是"从心所欲不逾矩"的道德自由,外王学"致良制",追求的是家齐国治天下平的政治自由。两种自由相辅相成相互促进。(第211页)

显然,儒家的核心精神不是自由,余东海上述说法明显属于曲说。又如,他如此解释"和谐":

> 仁本主义可分为内圣与外王两大范畴,内圣学为个体建筑安心立命的栖居,追求的是身心的和谐;外王学为社会提供长治久安的道路,追求的是政治社会的和谐。(第210页)

对比一下他对"内圣外王"的解说,显然,他把"自由"与"和谐"等同了,但这两个词的含义众所周知是不同的。例如,颇有学者主张"和谐高于自由",且不说此论对错,它至少表明"和谐"与"自由"是不同义的。再如,余东海如此解释"平等":

> 人人皆有良知,人人皆可以为尧舜,故人人良知平等,这是儒家平等观的形而上基础。据此,国民的人格即人作为权力和义务主体的资格平等,应该平等享有法律保障的各项公民权利。(第211页)

这种解释可谓比康晓光更识时务,但问题在于,从良知平等,真能推导出权利平等吗?

当然,我们可以说余东海不过是在借古人之酒浇自家块垒。但是,明显不按古人的原意引证古人文本,其论述的合理性和说服力就要大打折扣了。就此而言,余东海的仁本主义尚嫌粗疏,还远未到逻辑自洽、圆融无碍的化境。

四、儒教:如何既可欲又可求?

从政治儒学的济世情怀出发,当代大陆新儒家群体普遍喊出了一个口号——重建儒教。

如何定义儒教?如何重建儒教?在大陆新儒家中,不同的人的主张差别很大,有些主张甚至呈现出尖锐对立的态势。概括而言,当代大陆新儒家对儒教的理解可分为三派:(一)蒋庆的儒教宗教说;(二)陈明的公民宗教说;(三)秋风的儒教文教说。

蒋庆不甘于仅是一个"儒家"。在他看来:

"儒家"是中国历史文化的衰世之词,是边缘化于中国文化权力中心的被放逐者的称号。(第 26 页)

按蒋庆的说法,在中国历史文化盛世,儒家的呈现形态是儒教。儒家和儒教的不同在于,前者只是一个在汉代以前与道家、法家、墨家等诸子对举的学派,在民国之后与各种外来主义对举的学派,而后者则:

> 是一个具有独特文化自性的自足的文明体,存在于儒家义理价值上升为"王官学"(国家主导意识形态)的时代,即存在于儒家义理价值形成国家"礼制""文制"以安顿人心、社会与政治的时代。"儒教"一词的对应者是其它的文明体,如"三代"时的"蛮夷",隋唐时的佛教、景教,现在的基督教、伊斯兰教等其它文明体。(第 26 页)
>
> 儒学与儒教的关系相当于基督教神学教义系统与思想体系与基督教的关系,故儒学只是儒教的一个具体学理内容。"儒教"是中国历史文化的盛世之词,是中国古圣人之道占据中国文化权力中心时的称号。(第 26 页)

也就是说,蒋庆是从儒家义理上升为政治意识形态的角度论证儒家之宗教性的。因此,儒教的本质特征被他概括为:"圣王合一"、"政教合一"、"道统政统合一"(第 26 页)。就此而言,在中国古代大多数时候,至少从汉武帝"独尊儒术"之后,儒教就是中国的国教。

在蒋庆看来,儒教之所以下降到"儒家"的地位,都是近代以来西学东渐惹的祸,这是他无法容忍的。他说:

> 如果离开儒教的重建来谈儒家与儒学的重建,将是放弃复兴中华文明的努力,把中华文明降到思想学派的位置与西方文明对话,这无疑是中国文化的自我贬黜。正是在这个意义上,我们可以说,复兴儒教就是复兴中国文化重建中华文明的当务之急。(第 27 页)

意识形态是否等同于宗教?显然,由儒家思想是中国两千年来的"王官学"来论证儒教的宗教性是不能服人的。蒋庆也知道这一点,因此在回应许纪霖教授的质疑时,他把儒教分梳成四个组成部分:作为宗教的儒教、作为文教的儒教、作为教化的儒教、作为政教的儒教。与此相关,儒教在中国的历史上有四大功能:(一)解决政治秩序的合法性问题;(二)解决社会的行为规范问题;(三)解决国人的生命信仰问题;(四)解决国人的情志慰藉问题。蒋庆认为,儒教的这四大功能在今天仍未过时。(第 28 页)

具体到对作为宗教的儒教的论证,蒋庆的做法是从儒家经典中竭力发掘其对"天"和祭祀的片段意见。由此,他把儒教杂糅成一个多重信仰体系:昊天上帝信仰、天道天理信仰、日月星辰信仰、风伯雨师信仰、山河大地信仰、国社后稷信仰、祖宗鬼神信仰、圣王圣贤信仰、良知心性信仰,以及符合儒教义理的民间信仰,如关帝信仰、文昌信仰、城隍信仰、妈祖信仰等(第 31 页)。然而,只要稍微了解中国大小思想传统,我们就不难发现,上述信仰中的几乎一半都属于道教信仰,与儒家思想是没什么关系的。更何况,儒家经典中对"天"和祭祀有所论述就能证明儒教的存在吗?如果我的系列文章都提到"天"和祭祀,是否能证明我创立了一种宗教?

儒家思想包含政治哲学、伦理学等多个面向,其中自然包含宗教性,但包含宗教性并不能证明其就是宗教。子曰:"未知生,焉知死。"(《论语·先进》)这一观念在孔子思想中一以贯之。很多哲学家和宗教学家都曾指出,孔子思想的最大价值在于把人从多神体系中解放出来,人道主义是孔子思想的根本特点,这一特点导致汉人成为一个早熟的民族。抛开这一根本特点而言儒家的宗教性,只能是牵强附会,曲为解说。

儒教是否宗教是一个聚讼纷纭的话题。如果以基督教、犹太教、佛教的标准来评论,儒教当然不是宗教,因为它的超越性不够,否则以儒家在汉武帝以后的独尊地位而论,道教就不可能产生,佛教也不可能入华;但如果我们重新定义"宗教"的所指,也未尝不可说儒教是一种中国式宗教。作为表面上的名实之争,这个问题是没有意义的,是可以取消的。更深刻的问题在于,蒋庆所主张的宗教背

后的意涵是什么,在现实中他的诉求是什么,这种诉求是不是可以接受的?

说到底,蒋庆看重的并不是儒家的宗教性,而是其政教和教化作用。换言之,他在乎的是"圣王合一"、"政教合一"、"道统政统合一"。这一点,只要看看蒋庆落实儒教的具体设想就一目了然了。

蒋庆为重建儒教设计了两条路线:上行路线、下行路线。所谓上行路线,就是将现有政治秩序"儒化":

> 将"尧舜孔孟之道"作为国家的立国之本即国家的宪法原则写进宪法,上升为国家的意识形态;也就是说,恢复儒教古代"王官学"的地位,把儒教的义理价值尊奉为中国占主导地位的统治思想,建立中国式的"儒教宪政制度"。(第29页)

为了落实这一构想,需要建立新的科举制度与经典教育制度,不仅有志从政者必须通过《四书》、《五经》的考试,而且在国民教育中,从小学到大学,都必须读经。

蒋庆认为,上行路线是"正途"。但他也知道,上行路线推展起来太困难,因此在推展上行路线的同时,他还找了一个下行路线作为备胎。所谓"下行路线",就是走向民间的"变通路线"。

蒋庆执著地为儒教的复兴规划了十个方面的内容:政治形态、社会形态、生命形态、教育形态、慈善形态、财产形态、教义形态、传播形态、聚会形态、组织形态,真应了那句话"儒教要把中国管起来",而其长远抱负则在于,"要把地球管起来"。

在此略过蒋庆所设计的其他九个形态,照抄一段儒教的财产形态,即可知蒋庆所指的儒教应该享受的特权是什么:

> 历代书院建筑与学田祭田等地产,文庙建筑与学田祭田等地产,孔庙建筑与学田祭田等地产均归儒教所有;(按:"中国儒教会"成立"儒教财产清查委员会",将中国历史上属于儒教的财产特别是各种书院文庙建筑与学田祭田等不动产清查登记在册,提交国家请国家以法律的形式归还儒教,而损毁堙灭或被占用无法归还者,则由国家以法律的形式给予相应的财产补偿。另外,曲阜孔庙由国家负责维修保护,由"中国儒教会"进行管理,孔府与孔陵则归还孔子后人并由孔子后人管理,管理费用则由国家拨给。)历代圣贤儒士之祠庙、地产、故居、坟茔、遗稿、遗物,历代圣贤儒士过化之文化古迹与各种文物,历代古圣王陵墓、陵寝、陵园,历代帝王之祠庙与忠烈祠、关帝庙、文昌阁、城隍庙以及各种儒教宗教遗迹如北京天坛地坛日坛月坛社稷坛与历代帝王庙等均归"中国儒教会"所有、管理与经营;儒教接受国家土地与实物等馈赠及定期财政拨款以维持儒教日常运作;另成立"中国儒教复兴基金会"接受儒教信众与社会人士广泛捐款为复兴儒教提供经费支持;国家代儒教开征"儒教遗产使用税":凡以各种方式出版的赢利性的儒教古籍、使用具有儒教内容与人物形象的商标、广告、公司企业名称、经贸旅游活动、以招商为目的的节庆活动、以儒教内容为题材的赢利性的文艺作品与影视作品,均须通过国家代理征税的方式向儒教交税。(按:任何人类正统的大宗教都具有其特定的财产形式,都必须依靠财产的支持才能存在并运作,儒教当然也不能例外。儒教在很大程度上是礼教,礼教的落实就更需要财产的支持。这是常识,世界上没有无财产的宗教,儒教具有其特定的财产形式不值得国人惊奇。儒教在历史上曾拥有很多财产,只是古代没有采取法律的形式。在今天的法治社会里,儒教必须具有法律的形式,即必须具有宗教社团法人的法定身份,才能独立地行使民事权利拥有自己的财产权并支配自己的财产用于儒教文化事业。这一具有宗教社团法人法定身份的形式就是"中国儒教会","中国儒教会"是儒教财产的合法所有者与支配者,历史上儒教的所有财产都必须由"中国儒教会"接收、所有与支配……由此观之,中国归还儒教的财产只是时间问题。此外,国家代儒教开征"儒教遗产使用税"也不值得惊奇,因为现代的德国就是国家代基督教征税的。)(第36-37页)

一种宗教,如果是人民所欢迎的,何必依靠特权布道?倘不是人民所欢迎的,依靠特权就能深入人心吗?若不能,这样做又有什么意义呢?蒋庆把儒家在近代的式微归咎为知识分子全盘反传统,

因此复兴儒教只能靠强力复古，但如果儒家生命力果真顽强，又岂是一帮“食洋不化”的知识分子所能够斩草除根的？蒋庆对儒家是不是太不自信了？蒋庆试图通过权力来复兴儒教，既然是宗教，教主是谁呢？是现实的最高执政者还是民间的儒家学者如蒋庆本人？蒋庆寄望圣王合一，如果他所寄望的王不听儒家的教诲，甚至有做秦始皇的抱负，蒋庆就不担心再来一次“坑儒”吗？蒋庆的儒教国教运动并不是什么新论，康有为、陈焕章当年就搞过国教，结果如何呢？

陈明的儒教公民宗教说的立论指向与蒋庆截然不同。陈明反对儒教国教论，他认为儒教属于宗教，但他认为他的“公民宗教论”是儒教的一种最薄的版本：

> 我老是想把儒家的身段放低，就是为了实现与自由主义结合的目标，就是为了更好地应对权利意识、制度架构等问题。（第 89 页）

那么，什么是公民宗教呢？

陈明对公民宗教缺乏一个严格的定义，但通读他的论述，我们可以总结出公民宗教具有如下几个特点：（一）现代社会是公民社会，公民宗教是一种公共宗教，体现了儒教对群体、对社会生活的关心超过了对个体生死问题的关心。（二）公民宗教就是要把儒教义理生活化，把儒教信仰拉回中国人的生活和生命。因此，公民宗教走的完全是下行路线，它希望重新寻找和建构儒教的社会基础，从中国人的生活中去寻找儒教的根，然后再去激活它、重建它。（三）作为一种宗教，儒教对生命问题的论述主要是从生即怎么活的角度展开的，而对死的问题则关注不够。现代社会中的宗教主要是作为个人生命问题的解决方案而存在，所以儒教有必要在这些方面加以补充，建立起儒教的相关论述，做出不同于佛道教却又非常中国化的灵魂叙事。（四）中国是多民族国家，也是一个现代性尚未完成的国家，因此儒教需要在信仰和制度上保持开放性。对内，考虑到不同民族文化的差异，儒教需要适度调适；对外，需要为制度进步预留接口。

总之，如果说蒋庆、康晓光等人是希望直接进入政治来影响社会，陈明则是想让儒家思想进入社会，成为社会的有机构成，通过作用社会来作用于政治生活。

陈明反对把儒教教条化、原教旨化，表面上看，他的论述是在迁就现实，但实际上，他有自己的哲学基础。陈明对儒家义理的主张是即用见体、即用证体、即用建体。换言之，他认为并不存在一个固定不变的“道”，所以他把自己的工作定位为“原道”——寻找“道”。

对于儒教意义上的下行路线，秋风的主张更为彻底。秋风根本就不赞成儒家是宗教，也不赞成儒家以儒教形态复兴的做法。秋风认为，儒教在历史上只是文教，今后也只是文教，在一个文教的基础上，应该允许多个宗教的存在。

在详细考察、辨析了《论语》原意之后，秋风得出的结论是：

> 儒家之本在“学”，儒家发挥作用之渠道是“教”。两者结合，就是文化，也即以文化人，以文教人。儒家向来是一个“文教”体系。（第 261 页）

从现实的角度考虑，秋风之所以反对将儒家当成宗教，是因为考虑到“凡是某种宗教暂时占据主导地位的时候，一定会有宗教不宽容”，“现代意识形态之间始终存在你死我活的斗争的可能，而如果在意识形态之下有儒家价值作为共同底线，那么，意识形态战争的烈度就会被控制”（第 262 页）。

总的来说，在儒教这个问题上，笔者反对蒋庆的儒教说，同情地理解陈明的公民宗教说，但认为其具体内涵尚待严密论证。在 21 世纪的中国，要从头构建一个宗教，事实上相当困难。在某种程度上，笔者赞成秋风关于儒家是一种文教的主张。这里的要点在于，从现实的角度考虑，中国人重建道德伦理离不开对儒家价值的再次激活，但如果依赖权力这只看得见的手来激活，结果只会适得其反。

五、儒家复兴三议

作为一个延续了几千年的思想传统，儒家对中国人来说是一个客观存在，也可以说，儒家思想已

经成为中国人的DNA。你可以在文章中“非孝”,但你很难在面对亲友时以不孝为荣;如果你是下属或晚辈,你可以主张平等,但你进了会议室或餐馆,一般还是不会坐到上司或长辈应该坐的座位上去。从这个角度论,反儒家既无必要,也无可能,因为人是无法揪着自己的头发将自己拔离地面的。理性的态度不是无视它,甚至拒斥它,而应该是面对它。

儒家思想与现代性之间并非完全相斥的关系。虽然儒家无法开出自由民主,但儒家并非专制主义,儒家与现代性之间完全可以进行求同存异式的融汇。从保守主义(古典自由主义意义上的)的角度看,真正的自由只能在传统和习俗的基础上内生,因此即便是早年极端反传统的自由主义思想家殷海光,在其晚年遗著《中国文化的展望》里也表达了对中国思想文化传统进行创造性转化的认可和努力。海外其他思想、学术大家如李泽厚、林毓生、余英时等人对此也都有详细论述,国内学者秦晖甚至提出了“引西救儒”的主张。可以这样说,到目前为止,海内外重要的自由主义思想者或知识界主流都认为,将中国思想文化传统(以儒家为主体)进行创造性转化是必要的,也是可能的。以下主要以儒家与现代性融汇的时代命题为背景,谈谈笔者对儒家复兴的观点,姑且称之为“儒家复兴三议”:

第一议:建立历史感。

如今一些新儒家主要从历史的角度论述以儒家思想主导当代中国的合法性。他们的逻辑是:历史上,儒家思想是中国的意识形态,因此它今后也应该是中国的意识形态;古代中国的强盛是儒家导致的,因此儒家仍然有能力引导中国走向复兴。这种论者笔下的古代中国和儒家几乎尽善尽美,按他们的逻辑,我们只要复古即可,根本没必要开新。这不是一种客观理性的、历史主义的态度。果真如此,中国在近代遭受西方列强的挑战以后,为何一触即溃?如果说儒家思想是中国历代王朝的意识形态,那么,它应该为中国近代的衰落承担什么责任?

鸦片战争是中国古代与近代史的转折点,历史学家茅海建先生的《天朝的崩溃》是公认的研究鸦片战争的经典学术著作。只要认真读读《天朝的崩溃》,任何人都不难得出结论:中国近代的衰落绝不仅仅是所谓器物不如人所致,如果要得出一个宏大的结论,又如果我们所定义的文化包含器物、政治制度、哲学和意识形态等几个层面的内容,我们甚至可以说,中国近代的失败就是中国文化的失败,而文化失败的重点是意识形态的失败。笔者认为,茅海建的书名《天朝的崩溃》直接指向的其实就是中国意识形态的失败,“天朝”本身就是一个意识形态观念,也是中国意识形态的精确概括和浓缩。

有人认为,儒家作为意识形态本身是好的,只是明清两朝的政治制度没有充分落实儒家的政治思想。诚然,以清朝为例,君权主义、种族主义、专制主义发展到了历史的顶峰,而这些思想是违背儒家义理的,但问题在于,儒家如果作为意识形态是强势的、有效的,所谓“道统高于政统”,它怎么能被各种形式的专制主义压倒呢?反过来看,如果说儒家道统确实被专制政统压倒了,那么儒家是否还是专制王朝的意识形态呢?

新儒家爱讲历史,放宽历史的视界,让我们来看令中国人感到光荣的汉唐两朝。这两个朝代无疑是最强盛的,但在这两个朝代,儒家真的是强势的政治意识形态吗?汉朝皇帝曾亲自说过,汉家自有家法,素以王(儒)霸(法)道杂之。而唐朝的意识形态显然更非儒家一统,否则就不会有韩愈的《谏佛骨表》了。所以,如果儒家思想是中国古代王朝的意识形态,相应的历史结论就是,它并不能带来当代新儒家最看重的国家的强盛;而如果它不是中国古代王朝单一的意识形态,自然也就不能以此证明它今后应该是中国主导的意识形态。

其实,中国古代王朝的意识形态是“儒表法里”,儒家讲仁爱,法家倡专制。因此,新儒家极力反对人们将儒法两家混为一谈。他们说,儒家并不主张专制,儒家最多是被专制(法家)利用了。如今的世界潮流当然是反专制,因此必然要反法家,但从另一个角度则可追问:两千多年来,法家为什么要利用儒家而不利用其他家?“儒表法里”之所以长期存在,至少说明它们并非完全水火不容。这就像婚

姻一样,夫妻双方如果截然对立以至对抗,最好的选择是离婚,儒法两家在历史上为何却不离婚呢?

建立历史感必然要求直面历史,既不夸大历史上儒家的作用,又不避讳儒家的不足。只有这样,儒家的言说才能赢得更多人的认可。那种为辩护而辩护的做法,客观上只能拉大儒家与人们的心理距离。新儒家要直面历史,首先需要清楚地回答"儒表法里"是如何挂钩的,以及儒法两家如果脱钩,儒家应该做哪些剜毒疗伤的工作。

第二议:建立现实感。

儒家思想既是一种政治哲学,又是一套道德哲学,同时又包含宗教性。生活在21世纪的今天,不得不说,作为政治哲学的儒家已经过时了。儒家的政治思想无法回应当代社会公民对政治合法性(统治源于同意)的诉求,也不能为走出王朝周期律的死循环找到答案。钱穆先生所指出的中国传统政治中的制衡结构往往是形式上的,很难起到根本的、分权式的制衡效果。当代新儒家即便无法压抑参与政治重建的冲动,至少也应该对政治怀抱必要的审慎态度。它最多可以对政治起到一种范导作用,而不能直接与现实政治捆绑。

但儒家的道德哲学并未完全过时,儒家的仁、义、礼、智、信、中庸、和谐、恕道等价值具有超越时空的普世性。这一点不用论证,只要问一问人们是不是愿意要这些价值就很能说明问题了。儒家的希望、土壤、着眼点不在庙堂,而在民间,在重建社会的道德基础,在敦化风俗。儒家应该参与公民社会建设,而在参与公民社会建设的过程中,儒家的作用其实就在于成为道德实践的倡导者、传播者和带头人。所谓"人能弘道,非道弘人",重建道德的根本不在学理阐释,而在躬身行道,德行的力量远远大于文字言说的力量。哲学家西尔斯就认为,儒家所代表的精神,是今天的公民社会最重要的资源。公民社会是民间的,公民社会需要知识分子参与社会、关切政治、倡导文化。儒家的士君子就是现代社会的知识分子,乃是积极入世的。

中国社会的道德重建肯定会依赖本土思想资源,儒家在其中大有可为,而且重建道德是儒家的本职和使命。新儒家之所以普遍希望将道德注入政治,是希望提升政治的道德水准。但是,道德直接介入政治必然会被权力异化。不过,如果我们扩大对政治的定义,把政治定义为一个社会的治理秩序,我们将会发现,专注于道德重建的儒家的政治作用并非减弱了,而是增强了。社会道德水平的提升,最终必然反映到政治上,因为任何人(包括官员)都生活在社会中。从这个意义上讲,深入民间推动道德重建,其实间接地就参与了政治重建,而且,这种重建路径是最牢靠的。从这个意义上讲,推动书院复兴,大张民间讲学之风,推动传统文化经典进入各级各类学校,推动民间互助慈善等等事业,都是儒家复兴的题中应有之义。

必须指出的是,儒家在推动民间道德重建的过程中,应该抛弃依靠政府力量强行推动的思路和做法。任何好的东西只要有人诚心推广,自然会赢得人们发自内心的认可,借助强力只能增加人们的恶感,结果适得其反。要相信思想、文化、信仰领域市场自由竞争的力量。另外,儒家在推动民间道德重建的过程中,也应该根据社会的变化调整其具体着力方向。例如,如今的农村基本上都只剩留守老人和儿童了,再试图恢复祠堂,以此作为乡间祭祀、文化场所和公共事务调解场所就显得很不合时宜了。儒家进入民间,还应该重视小传统的变迁。这样,自然就能淘汰掉儒家思想中已经不能适应时代的具体主张。

第三议:坚持批判性与开放性。

儒家的批判性首先体现在对现实政治权力的批判上。在春秋战国时期,孔孟都以批判现实政治为职责。孟子认为,作为一个儒者,有五种资源可以同时调动起来:一是强调人的主体性;二是民本思想;三是强烈的历史意识;四是天道意识,主张敬畏感;五是有未来指向性,所谓"为万世开太平"。明朝为什么要把孟子牌位移出孔庙?根本原因就是孟子思想具有太强烈的现实批判性。历朝历代的清流也都有批判现实政治的传统,这体现了儒家刚健有为的入世精神。中国知识分子有关切政治的传统,历史上也以参与政治为正途,但按儒家义理,参与政治并不意味着放弃知识分子的批判精神

和独立人格，知识分子要转化政治，而不为政治所转。反观当今新儒家，不少人不仅放弃了批判政治的传统，反而加入了谄媚的行列且乐此不疲。这是根本有悖于真儒家之精神的。当代海外新儒家杜维明先生在与笔者对话时曾一针见血地指出“没有批判精神，儒家就死了”[①]，此言堪称振聋发聩之论。

在当下，新儒家的批判性还应该体现在对儒家思想本身的批判性扬弃上。任何思想传统要保持活力都需要进行自我批判。从这个意义上说，哈耶克是西方文明的批判者，黄宗羲是儒家思想的批判者。只不过，中国的注经传统抑制了生活在这一传统下的思想者的批判锋芒，以至于像戴震这样的思想家也不得不先呈现出朴学家的面目，否则就难以取信于人。

儒家不是一个无可指责、毫无缺陷的思想传统。至少，它在历史上与专制政体的关系是需要切割的。儒家在宗教的超越性方面也不及犹太教、基督教、伊斯兰教；在理性思辨方面不如西方哲学；在政治哲学及制度设计方面不及自由主义。对自身的批判源于开放的心态，既向各大宗教开放心灵，又向自由主义等西方政治哲学和制度开放思想。其实，儒家义理本身就要求儒家保有开放心态，《论语》首句就是“学而时习之”，儒家最注重的就是学习，当代新儒家不应该故步自封。

如今的新儒家习惯于把儒家的一切教条都说成是不可变更的黄金律。实际上，理解任何文章的原意都有一个具体的语境问题，也就是针对性问题，时过境迁，还认为这些文句都是对的，就是刻舟求剑式的愚昧。从这个角度看，当代的读经运动首先就存在一个删经和重新解释经典的任务。比如，现在幼儿园老师教儿童读《三字经》，其中有“君臣义”一语，此语当然需要重新解释。

如果问笔者对当代大陆新儒家有什么建议的话，我想说：要紧扣孔子“仁者爱人”的宗旨，爱活着的中国人。不要担心中华性的丧失，文化是一个动态构建的过程，不要试图用自己理解的具体教条强迫人削足适履。少一点居高临下式的精英主义，相信每个人心里潜藏的道德力量，而这种道德力量，就是“仁”，就是“良知”。如果能反求诸己，同时能唤醒大多数人的良知，这个社会何愁不能海晏河清？

[责任编辑　曹　峰　邹晓东]

① 萧三匝：《站在刺猬这一边》，海口：南海出版公司，2016年，第136页。

国际中国社会史大论战

——以 1956 年中国历史分期问题讨论为中心

陈 怀 宇

摘 要:1948 – 1972 年,西欧中国学家们组织了每年一度的学术会议,轮流在欧洲各个城市举行,发表论文交流学术信息。这一会议最初由西欧学者主办,后来扩展到苏联、东欧乃至全世界,基本形成了一个中国学全球共同体。1955 – 1956 年中国学者两次应邀参加,先后有翦伯赞、周一良、夏鼐、张芝联四位学者参加。他们不仅在会上发表论文,介绍中国近代史研究,还组织了新中国考古成就展,吸引了广大中国学家们的注意。其中最有意义的中外史学交流是 1956 年巴黎会议上发生的国际中国社会史大论战。会议的主题是中国历史分期问题,中国学者介绍了基于马克思主义史学的历史分期理论,适逢欧洲学者受到马克思主义影响也热衷于经济社会史研究思路,遂引发了国际大论战。这次论战参与者包括当时欧美地区知名中国学家如蒲立本、史华慈、傅吾康、白乐日、齐赫文斯基等,甚至连法国年鉴学派代表人物布罗代尔等也注意到这次大论战,可谓 20 世纪学术史上中国史学影响最为广泛的一次国际大讨论。这样的大论战不仅是学术全球化的结果,也是冷战初期欧美知识界深受左翼思潮影响的必然产物。换言之,这次大论战的出现受到冷战初期全球政治、思想、学术多重因素的综合影响。

关键词:西欧中国学家会议;中国社会史大论战;历史分期;翦伯赞;周一良;布罗代尔

人类进入互联网时代之后,全球从未像今天一样紧密联系在一起。世界各国之间政治、经济、文化、学术交往变得日益广泛而密切,这种联系和交往速度亦前所未有。尤其 20 世纪以来,中国长期有数十万学者和学生在海外讲学、游学、访学、留学,而外国学生在华学习已成常态。每到假期,不少外国学者纷纷来华讲学、考察、开会,参与学术合作。与此同时,大批 20 世纪八九十年代留学海外的中国学者之中,相当一部分人已在世界各地陆续取得教学和研究职位并在当地立足,为所在地教学和科研发展扮演重要角色,并长期在世界各地进行稳定和频繁的学术交流。毫无疑问,中国学者参与世界学术发展的深度和广度,对于当今世界学术之贡献,早已远远超过 20 世纪。将来的学者如果要书写这个时代的学术史、思想史和史学史,将面临海量的文字、图像、声音乃至录像等资料,要想清理出一个清晰图景,将更为不易。而这种中外学术交往的程度在半个世纪以前不可想象。

冷战时期的中外学术交往远不如现在密切,六七十年代大约是最令人扼腕的一个历史阶段。一方面,因为冷战意识形态的原因使中国与居于对立阵营的欧美学界几乎处于隔绝状态;另一方面,随着 1960 年中苏交恶而不再有密切的中苏科技和学术交往。在中国内部,尽管不乏重要成果出现,但总体而言,学术发展较为缓慢。回顾历史,实际上在 1958 年以前中外学术交流相对活跃,其中尤以 1956 年最为活跃。根据当时《人民日报》报道:“在这一年中,中国有七十六位科学家分别出席了在荷兰、巴西、西班牙、比利时、法国等十三个国家举行的十六个国际科学会议。除了在巴黎举行的青年汉学家会议以外,其他十五个国际学术会议中国都是第一次参加。此外,中国科学家还出席了一

作者简介:陈怀宇,美国亚利桑那州立大学历史哲学宗教学院与国际语言文化学院副教授。

国举行的三十多个科学会议。去年,中国科学家只参加了四个国际性学术会议和一国举行的二十一个科学会议。”[①]在 1950 年代,只有美国学者因为受朝鲜战争影响访华较为困难,欧洲学者则常常来访,中国学者也偶尔去西欧参加学术会议或以文化代表团名义出国交流。有一些学术交往随着近年各种资料的陆续披露,图景越来越清晰,比如中国学者参与西欧青年中国学家会议(The Conferences of Junior Sinologues),便是一例。

西欧青年中国学家会议自 1948 年至 1972 年几乎每年轮流在欧洲各地召开,仅有两年中断:一是 1960 年莫斯科会议因为参加人数过少而取消;二是 1968 年布拉格会议因为捷克斯洛伐克爆发“布拉格之春”导致当地政治形势恶化而取消。虽然中国大陆学者仅参加了 1954 年莱顿第 8 次会议和 1955 年巴黎第 9 次会议,但在当时均引起国际学界很大轰动。中国学者虽然缺席后来的几次会议,但两次参与西欧会议,让大陆史学界内部当时热议的中国历史分期问题,在欧美学者中间引发了浓厚的兴趣和热烈的讨论。这种兴趣既受当时欧美中国学学术发展的内在理路启发,也与冷战初期国际政治形势、冷战初期欧美学者的思想左倾密切相关。当时以政治立场而言,西欧学者和苏联、东欧、中国学者分属资本主义和社会主义两大阵营,而在两大阵营内部,各个国家、地区的学者内部却存在思想立场、政治立场上的差异。当时西欧学者普遍思想上左倾,一些学者对来自社会主义国家的学者颇有好感,而在中国港台地区,却有一些学者对西欧学者的思想左倾抱敌视态度,这样在各国学者之间就形成了非常复杂的政治和思想群体。这些复杂的政治、思想、学术冲突,在这些会议上表现甚为突出,值得放在冷战的大背景下进行仔细分析。

有关 20 世纪 50 年代中国学者参与西欧青年中国学家会议的往事,不仅当时会议组织方留下了若干档案文献,如当时的会议手册等,也有不少学者的报道,如翦伯赞、张芝联、周一良会后在国内多家顶尖报刊上发表的报道[②],意大利学者郎乔蒂(Lionello Lanciotti)在罗马学术期刊《东方与西方》(*East and West*)的报道,美国学者马若德(Roderick L. MacFarquhar)在《中国季刊》(*The China Quarterly*)上的评论,法国学者谢诺(Jean Chesneaux)发表有关中国近代史的文章时也提到了这些会议[③],台湾学者方豪在会后也发表了会议观感,从中可以看出会议背后的政治、文化交流与冲突。20 世纪八九十年代以来,当年参与会议的学者陆续出版了回忆录或回忆文章,很多人都提到了这些会议,比如美国学者费正清、牟复礼(Frederick Mote),德国学者傅吾康(Wolfgang Franke),中国学者周一良、张芝联等等;而近年出版的夏鼐日记也提供了有关他参与会议的详细记录[④]。除此之外,

---

① 《中外科学家接触频繁,今年有二十七国同我国进行学术性往来》,《人民日报》1956 年 12 月 30 日。

② 有关 1955 年莱顿会议,见周一良:《我国历史学家参加在荷兰莱登举行的青年汉学家年会》,《历史研究》1956 年第 2 期。有关 1956 年巴黎会议,见翦伯赞:《第九次青年汉学家会议纪要》,《历史研究》1956 年第 12 期;翦伯赞:《记巴黎青年汉学家会议》,《人民日报》1956 年 10 月 31 日;张芝联:《“历史分期问题”的讨论在巴黎:记第九次青年汉学家会议》,《光明日报》1956 年 10 月 30 日;《二十一国汉学家在巴黎开会讨论中国历史分期问题》,《光明日报》1956 年 9 月 8 日;张芝联:《介绍第九届国际青年汉学家年会上的论文》,《北京大学学报》1957 年第 1 期;周一良:《记巴黎的青年汉学家年会》,《文汇报》1956 年 10 月 12 日,收入《郊叟曝言:周一良自选集》,北京:新世界出版社,2001 年,第 166－172 页。张传玺《翦伯赞传》(北京:北京大学出版社,1998 年)中对翦老参加莱顿和巴黎会议也有详细的记录(第 296－301 页)。另可参见拙文《冷战下中西史家的首次接触:1955 年莱顿汉学会议试探》,《文史哲》2015 年第 1 期。

③ 谢诺发表若干文章,吸收了翦伯赞、周一良、张芝联等人对中国国内近现代史研究提供的信息,对此作了介绍,见 Jean Chesneaux, “L'histoire de la Chine aux XIXe et XXe siecles,” Annales. Economies, Societes, Civilisations. 10e annee, no. 1 (1955), 95－98; “La Chine contemporaine: Etat des travaux,” Revue francaise de science politique, 8e annee, no. 2 (1958), 384－411.

④ John King Fairbank, *Chinabound: A Fifty－Year Memoir* (New York: Harper and Row, 1982), 中译本[美]费正清:《费正清对华回忆录》,陆惠勤、陈祖怀、陈维益、宋瑜译,章克生校,北京:知识出版社,1991 年;新译本《费正清中国回忆录》,闫亚婷、熊文霞译,北京:中信出版社,2013 年。傅吾康回忆录 Wolfgang Franke, Im Banne Chinas. Autobiographie eines Sinologen 1912－1950 (Bochum: Projektverlag, 1995); Im Banne Chinas. Autobiographie eines Sinologen 1950－1998(Bochum: Projektverlag, 1999),《为中国着迷:一位汉学家的自传》,欧阳甦译,李雪涛、苏伟妮校,[德]傅復生审定,北京:社会科学文献出版社,2013 年。牟复礼回忆录 Frederick W. Mote, *China and the Vocation of History in the Twentieth Century: A Personal Memoir* (Princeton: Princeton University Press, 2010)。另见周一良:《毕竟是书生》,北京:十月文艺出版社,1998 年;张芝联:《我的学术道路》,北京:三联书店,2007 年;夏鼐:《夏鼐日记》,上海:华东师范大学出版社,2011 年。

当年的旁观者和参与者还留下了一些往来书信，比如杨联陞与胡适的通信、李济与张光直的通信等等，都保存了有关这些会议的一些议论。这些文献给我们理解和认识当时中国学者参与西欧青年中国学家会议留下了非常丰富的史料，它们各有侧重，常常可以互相补充其他材料忽视的一些细节。无论如何，新史料常常会促进当代读者对历史的新知，并引发读者对历史事件的重新思考和认识。

各国学者组织和参与国际学术会议对于国际学术共同体(international academic community)的形成有非常重要的意义。入江昭指出，国际学术界在近二三十年来已经意识到必须重视跨国议题研究，这些重要跨国议题包括环境保护、疾病控制与防治、人权议题、文化交流等等。这些议题不仅涉及到多国政府组织和机构，也涉及到非政府组织和机构。入江昭本人在20世纪90年代即开始关注国际教育交流以及相关项目，他认为存在一个所谓的文化国际主义(cultural internationalism)，一些国际非政府组织在全球社区(global communities)的整合和形塑方面扮演了极为重要的角色①。在我看来，国际会议实际上也同样在全球社区的形塑中扮演了重要角色，比如国际中国学会议即有将全球中国学者聚集在一起形成一个中国学全球社区(a global community of Chinese Studies)的重要作用。西欧青年中国学家会议一开始只是青年学者之间较为松散的联谊活动，后来形成了有计划、有目的、有制度的国际大会，轮流在西欧和东欧各大城市举行，并吸引了来自美洲、亚洲、大洋洲等地学者参与，对于构建冷战时期的国际中国学界起到了积极作用。

中国大陆学者参加了两次西欧青年中国学家会议，受当时条件限制，与会者仅限于翦伯赞、周一良、夏鼐、张芝联等历史学者，但西欧青年中国学会议参与者发表的论文并不限于中国史学，也涉及语言、文学、政治、经济等中国学的方方面面。今天我们书写“二战”后的国际史学史，不能忽视西欧青年中国学家会议。中国学者虽然都是历史学者，他们参与西欧青年中国学家会议的表现以及影响，并不仅仅是史学史论题，同时也是思想史、学术史议题，甚至可以说是冷战时期意识形态斗争的政治史。“二战”后涉及中国学术的世界学术史至少可以有两种写法：一是以地区为单元，以中国为中心的写法，这种写法会写成中国当代对外学术交流史；二是以政治为基准，以资本主义与共产主义两大阵营政治和意识形态对立为中心的写法，这种写法会将中国学术纳入共产主义阵营。这两种写法，都会忽视广大第三世界各国的学术，比如拉美、非洲、南亚、东南亚和西亚地区，实际上当时郭沫若、郑振铎、夏鼐、季羡林、周一良等学者多次出访一些第三世界国家，进行学术交流，这些交流也是当代世界学术史的重要篇章。

如果考虑第三种写法，则应该书写学术史的全球史，将中国学术发展、中国与其他各国学术的交流纳入整个世界学术共同体形成与演变过程之中，书写更为全面的学术史、史学史，但这样一种写法的目标难以在一篇文章中实现。以中国为中心的第一种写法，常以中国学者为重点，以中国史学为重点，在内容侧重方面容易把握，但也容易写成中外关系史或者中西文化交流史。而第二种写法，集中在资本主义和共产主义或美苏两大阵营，则容易写成冷战时期意识形态斗争的历史，写成马列史学和资本主义史学(资本主义和西马史学)对立的历史②。我们不可否认，在冷战时期，学术界存在

---

① Akira Iriye, *Global and Transnational History: The Past, Present, and Future* (Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2012), 15. 入江昭还以1972年赫尔辛基举行的UN支持的自然环境会议为例，说明研究国际会议的重要性，认为这一会议乃是冷战时期地缘政治的一个小脚注。

② 当代学者对中国马克思主义史学的研究在近二十年取得了很多成果，中国学者发表了大量论著讨论，而在西文学界也出现了不少论著，如 Susanne Weigelin-Schwiedrzik, “On Shi and Lun: Toward a Typology of Historiography in the PRC,” *History and Theory* vol. 35, no. 4, Theme Issue 35: Chinese Historiography in Comparative Perspective (December, 1996), 74-95; Arif Dirlik, “Social Formations in Representations of the Past: The Case of ‘Feudalism’ in Twentieth-Century Chinese Historiography,” *Review* (Fernand Braudel Center) vol. 19, no. 3, “Social Science Concepts” (Summer, 1996), 227-267; Q. Edward Wang, “Encountering the World: China and Its Other(s) in Historical Narratives, 1949-89,” *Journal of World History* vol. 14, no. 3 (September, 2003), 327-358; Huaiyin Li, *Reinventing Modern China: Imagination and Authenticity in Chinese Historical Writing* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2013), chapter 3: The Making of a New Orthodoxy: Marxist Historiography in the 1950s.

东、西德之间的斗争，美、苏之间的斗争，苏联建国后也发展出对沙俄侵略与吞并中亚进行合法化和合理化解释的理论，目的在于消除中亚各个民族的自我认同，构建苏联国家认同[①]。而五六十年代亚非拉地区如火如荼的反帝、反殖、反霸斗争，也获得了苏联领导的社会主义阵营的支持，中国在五十年代奉行一边倒政策，对这些斗争予以支持。这种国际政治局势对促进中国研究第三世界国家历史起了极大的推动作用，亚洲史、非洲史、拉丁美洲史研究在中国陆续兴起，一些学者也适应时代需要改行做世界历史研究。周一良在 1955 年莱顿西欧青年中国学家会议上发言时即主要介绍了中国的亚洲史研究，这种历史研究特别注重亚洲人民反帝反殖反霸斗争的历史[②]，这一研究趋向与欧美对其他各国进行研究的国际区域史取向迥异。当时《历史研究》也注重介绍社会主义阵营东欧各国以及朝鲜、越南的历史学。这在今天是不可想象的，现在的历史学刊物很少会留出篇幅介绍越南、朝鲜的历史学。当时的史学确实很大程度上要为社会主义阵营的意识形态服务。

在开始正式讨论之前，这里先澄清一些相关的名词和概念。本文所谓“欧洲青年中国学家会议”，在中国大陆学界最初由周一良在《历史研究》1956 年第 2 期予以介绍，称之为“青年汉学家年会”。当时他陪同翦伯赞参加了 1955 年莱顿第 8 次会议，回国后作了简短的报道。他所谓“青年汉学家年会”也并非是会议本身自己的用法，会议的英文名称是 The Conference of Junior Sinologues，因每年一次，故周先生称之为年会。周先生在报道中对会议起源作了一点简单介绍：“一九四八年夏，西欧若干国家一些比较年青的‘汉学’家门在荷兰莱登聚会，交换研究工作和图书资料的情况，创始了青年‘汉学’家年会，以后每年轮流在伦敦、巴黎、罗马等地召开。”[③]第一次会议并非在 1948 年夏举行，而是在 1948 年 1 月 6 日至 12 日。

1956 年第 12 期《历史研究》则刊出了翦伯赞报道 1956 年巴黎会议的文章，他在文章中称之为“青年汉学家会议”[④]，无疑是相当准确的，因为会议名称从未带有欧洲字样。1960 年第 4 期《历史研究》报道了第 12 届青年中国学家国际会议，也称之为“中国问题会议”[⑤]。这些会议所讨论主题不限于传统汉学，不少论文是讨论现当代中国问题，所以说“中国学家”更为切题。而且 Sinology 本身译成“汉学”也成问题，因为所谓“汉学”主要处理汉文文献，而实际上 Sinology 很大程度上是传统东方学的一部分，很多学者常常结合汉文和非汉文文献（比如敦煌和西域出土的胡语文献）讨论中国历史、语言、考古问题，不如回归到“中国学”为佳。本文为了方便理解会议轮番举办于欧洲各个城市起见，称之为“欧洲青年中国学家会议”。虽然会议主要面向青年中国学家，但每次会议均吸引相当数量的资深学者，这些资深学者与中国学者之间并非初次见面，所以会议本身不仅带有以文会友、帮助各国青年学者扩大学术交往的性质，也有帮助各国资深学者重新建立学术联系的作用。

本文讨论的第一个问题是中国学者参与西欧青年中国学家会议始末。这里所说的中国学者，不仅包括中国大陆学者，也包括港台学者，以及旅居海外的学者。所谓海外中国学，从来不是单纯由海外学者创造的，它一直是国际中国学界的集体产物。无论是旅居海外的中国学者，还是中国大陆、港台学者，都不同程度地参与了海外中国学的创造和发展。中国大陆、港台学者对海外中国学提出的挑战，实际上反过来促进了海外中国学的反思和发展。本文将重点讨论大陆学者在会议上提出何种论题，有何表现，又在何种程度上引起欧美学者的兴趣，有何影响。并对这些论题出现的国际思想、

---

① Vladimir Fedorenko, *Central Asia: From Ethnic to Civic Nationalism* (Washington, DC: The Rethink Institute, 2012).

② Gi-Wook Shin, Daniel C. Sneider eds., *History Textbooks and the War in Asia: Divided Memories* (London: Routledge, 2011), 44-45；引用毛泽东主席的话谈朝鲜战争。

③ 周一良：《我国历史学家参加在荷兰莱登举行的青年“汉学”家年会》，《历史研究》1956 年第 2 期。有关翦先生和周先生参加这次会议的详细情况，参见拙文《冷战下中西史家的首次接触：1955 年莱顿汉学会议试探》，《文史哲》2015 年第 1 期。

④ 翦伯赞：《第九次青年汉学家会议纪要》，《历史研究》1956 年第 12 期；周一良：《记巴黎的青年汉学家年会》，原载《文汇报》1956 年 10 月 12 日，收入《郊叟曝言：周一良自选集》，第 166-172 页。

⑤ 《第 12 届青年中国学家国际会议》，《历史研究》1960 年第 4 期。作者署名夏杨，根据苏联《东方学问题》1959 年第 6 期摘译。

文化、学术乃至政治背景进行梳理。其次要讨论的问题是，欧美中国学家如何理解并认识当时中国学术界，对中国学者参加会议持何种态度。欧美中国学家虽然所持的政治立场不同，对海外中国学者、大陆港台学者与会的态度也有所不同，这种态度背后的政治和学术因素都值得仔细讨论。再次，港台学者和大陆学者与欧美学者如何理解和适应西欧青年中国学家会议的不断扩大，其中又是如何形成各种误会和斗争，冷战时期各地区学者又如何因为政治立场不同引起争执。

西欧青年中国学家会议的历史，尽管很早就引起学者的注意，但在学界并没有出现全面系统的研究。早在1958年，方豪即提出，一个会议如有十年以上的历史，便值得写一篇小史。他在1958年参加第11届会议时向会议早期发起人荷兰学者龙彼得(Piet van der Loon)提出修史建议，以免史料散佚。他在会上也问了不少学者关于这个会议的历史，注意到几乎无人每届都参与，大家所知都一鳞半爪。龙彼得却认为会议要等举办三十年时再写历史，而他自己已注意搜集史料，已积两尺高。这个会议从1948年办到1972年，终究没有达到龙先生期待的三十年。本文当然也无意写成一篇该会小史。方先生简单介绍了这个会议与中国的关系，指出Sinology是指有关中国的研究，也是西方学者对东方国家研究即东方学的一个组成部分，因为不少东方地区曾是西方的殖民地，西方学者对这些地区的研究有其方便，亦有其优越感。他指出：

> 以汉学来说，在我们的立场上，不应该成为汉学，而是“国学”。我们对于研究自己本身的事，无论语言文字，当然较外人为便利；但学术为天下公器，我们不能闭关自守，亦不必闭关自守，只要其目的不是为文化侵略，我们都欢迎；只要其研究成果实有可取，我们亦衷心接受。国际上的学术交流，亦和国际间贸易相同，必须知道国际行情，愈详愈好，愈新愈好。所以对于这一会议，我国绝不能置之不理。①

当然他这里所谓“我国”指的是当时退守台湾的蒋介石“国民政府”。接着他便追溯了中国人参加历次会议的历史，但却不仅仅限于当时台湾学者。他提到的中国学者包括台湾学者、大陆学者、旅居海外的中国学者等等，不过以和台湾关系较近的学者为主。他提及1949年以后因国民党政府刚退守台湾，没有财力参与这一会议。但因为一部分汉学家的太太是中国人，加上一些中国学者旅居欧洲，他们很早就参加了这一会议，只不过台湾所知不多。方先生说得不错，实际上1950年在伦敦亚非学院召开第3次会议时，已有多位当时在英国的中国学者如傅乐焕、刘殿爵等人参加。

两岸学者正式同时参加会议是1955年莱顿会议，大陆派出翦伯赞和周一良，当时台湾大学历史系讲师陈荆和在巴黎进修，请示了台大文学院，在院长沈刚伯指示下就近参加。1956年巴黎会议则参与的中国学者甚多。大陆除了上次与会代表翦伯赞、周一良继续参加之外，加派了夏鼐、张芝联。香港大学派出罗香林、饶宗颐两位，其他海外中国学者则有旅居伦敦的郑德坤、旅居马来西亚的贺光中等。台湾派出正式代表团参加了1957年德国马堡会议，成员包括李济、方豪、张致远三位，大陆代表则缺席这次会议。参加马堡会议的中国学者还包括港大罗香林、饶宗颐、刘若愚，新亚书院牟润孙，以及旅居香港的柳存仁。旅居海外的一些中国学者也参加了会议，如新加坡潘重规、华盛顿杨觉勇、汉堡赵荣琅、剑桥王铃、伦敦陈志让等人。还有一些是欧美学者的华人亲属，如傅吾康夫人胡隽吟参加了1953年9月7－12日在罗马召开的第7次会议②。

方豪所提到的1956年会议中国学者参与情况，也可以在饶宗颐的回忆中得到印证。饶先生回顾自己与日本和欧洲中国学家的交往时说，他第一次去日本是1954年去京都大学见吉川幸次郎，而

---

① 方豪：《出席第十一届国际青年汉学家会议报告》，载《方豪六十自定稿补编》，台北：学生书局，1969年，第2624页。

② VI Conferenza Sinologi Juniores, Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1953, 26－28. 她提交了论文“中国京剧的几个特点及其表演技巧示例”，用中文发表。这次会议主要实际组织者包括意大利中东远东学院的Luciano Petech, Mario Bussagli, Lionello Lanciotti(郎乔蒂)等三人，但会议得到了院长图齐和副院长Alberto Giuganino的大力支持。图齐是一位亲共学者，而Giuganino在1957年曾与郎乔蒂一起访问中国大陆。

第一次去欧洲则是1956年去巴黎参加青年中国学家会议，并在会上见到了周一良、翦伯赞、夏鼐等人[①]。他后来也参加了马堡和帕多瓦举行的中国学家会议。当时虽然大陆和台湾在政治上、军事上处于对立状态，但两岸三地学者仍有机会借助西欧青年中国学家会议得以在莱顿、巴黎等地碰面，一起参加学术讨论，这也算是冷战时期难得的现象，当然也值得我们今天来回顾和反思。

一、欧洲青年中国学家会议之由来与早期发展

欧洲青年中国学家会议最初动议是在1947年夏季。当时英国的一些青年中国学家到莱顿访问同行，双方意识到各自均处于独学而无友状态，遂讨论了举办中国学家会议的计划。1948年1月6－12日，来自欧洲六所大学的青年中国学家们首次聚集在剑桥召开了第一次会议，这六所大学包括莱顿、斯德哥尔摩、巴黎、伦敦、剑桥、牛津。虽然会议主要面向青年学者，但资深学者起了很大支持作用。在这次剑桥会议上，与会者很殷切地希望最终能出现一个密切合作的欧洲中国学派(School of European Sinology)，促进密切的信息交流和人员互访，这些信息包括课程讲义和图书设备等等。会议也拟定了未来交流计划。[②] 可见青年中国学家会议最初主要由英国和荷兰青年中国学家发起[③]，目的是促进欧洲内部中国学学术交流，并形成以大学为中心的所谓一体化欧洲中国学派。傅吾康在回忆录《为中国着迷》一书中也简要回顾了西欧青年中国学家会议的创办经过：

> 倡议者之一是剑桥的龙彼得，我从中国回来途经英国时认识了他。龙彼得来自弗里希亚群岛的荷兰部分，与之相应，他的个性很强，固执己见。他的汉学知识很牢固，也希望其他人具有同样严谨细致的学术精神，言辞常常很尖刻，当中粗暴地羞辱他人。我在这方面不是特别敏感，所以从一开始就和他很合得来。龙彼得是青年汉学家会议的灵魂发动器。起初，参加会议的人仅仅来自五个国家：英国、荷兰、法国、意大利和联邦德国。上一代的汉学开创者没有参加。会议是非正式的，很自由。全体与会人员尽可能一起住在某个学生宿舍或类似的地方，一起吃饭，共同生活，时间长达一周。会议大部分时间用于自由讨论。这类不算官方组织的欧洲合作，当时还很罕见。尽管我有教授的地位，但却感到自己还足够年轻，可以加入这个圈子。[④]

这是欧洲中国学家留下的较为详尽介绍早期西欧青年中国学家会议的文字，特别标出了龙彼得在开创西欧青年中国学家会议过程中所起的重要作用，并提示了会议最初作为青年联谊会的组织性质。

剑桥会议之得以举办，确实与当时资深学者的支持分不开。当时英国资深中国学家主要包括剑桥夏伦(Gustav Haloun)[⑤]、伦敦亚非学院西门华德(Walter Simon)、伦敦大英博物馆翟林奈(Lionel Giles)、牛津德效骞(Homer H. Dubs)等等。会议本身除了交流信息之外，也有很强的联谊性质，虽然会期长达六天，但论文发表的时间并不多，这次会议上仅有四篇正式论文，分别由四位资深学者发表，包括夏伦的《中国古籍的文献研究之诸方法》、魏礼的《列子与中国文献断代》、西门华德的《关于虚词"也"的一点想法》、德效骞的《三至四世纪马兹达教入华考》。而青年学者主要是观摩和参加讨论，这些青年学者包括后来在欧美学界极为活跃的何四维(A. F. P. Hulsewé)、蒲立本(Edwin Pul-

---

① 饶宗颐：《我所认识的汉学家》，《光明日报》2000年4月6日。

② "Introductory Note," Notes on a Conference of Junior Sinologues held at Cambridge, London, and Oxford, January 6th－12th, 1948。这份会议程序册封面最下方印着"私人和保密"(private and confidential)字样，最初似乎仅流通于与会者内部。

③ 方豪在《出席第十一届国际青年汉学家会议报告》中也说："一九四八年，一些在当时自认为青年的欧洲汉学家，为交换意见，集思广益起见，发起了这个一年一度的国际性的所谓青年汉学家会议。主要的发起人是荷兰的龙彼得先生(Piet van der Loon)，其余发起人分隶于英、法、德、荷、义五国。"(《方豪六十自定稿补编》，第2623－2625页)此处他主要以国家列出最初的发起人，但实际上第一届会议参与者有来自瑞典斯德歌尔摩的学者而无意大利学者。

④ [德]傅吾康：《为中国着迷：一位汉学家的自传》下部第七章"学术会议与大会"，第284－288页。作者在该回忆录中简要回顾了他参加的历次会议的情况。

⑤ 有关他的事迹，参见朱玉麒：《古斯塔夫哈隆与剑桥汉学》，《国际汉学研究通讯》第3期，北京：北京大学出版社，2011年，第261－310页。

leyblank)、芮玛丽(Mary Wright)、谢和耐(Jacques Gernet)、毕汉思(Hans Bielenstein)、龙彼得等,当时都是尚未取得博士学位的青年。与会者除了发表论文、参与讨论之外,也花了很多时间参观考察和交流意见,考察了剑桥、牛津、伦敦亚非学院等一些高校的相关中文藏书,还参观了大英博物馆组织的小型敦煌文书展览。大家也互相通报了自己正在进行的研究项目。

第一次青年中国学者会议有几个特点。首先,会议虽然叫"青年中国学者会议(A Conference of Junior Sinologues)",会议论文主要发表者仍为资深学者,他们的论文侧重传统中国历史、语言研究,也即是传统东方学的语文学研究。其次,与会青年学者当时基本上都尚未出道,来参加会议主要是观摩和学习。再次,会议时间较长,代表们花较多时间参观考察图书馆和博物馆,以及交流学术信息。最后,与会者主要来自西欧六所大学,被认为是代表这些大学来交流中国学信息。

这些特点在后来历次会议上陆续被颠覆了。1949年4月8-14日第二次会议在莱顿举行,论文发表人变成以青年学者为主。与会者来自西欧七所大学,除了参加剑桥会议的六所之外,还增加了傅海波(Herbert Franke)代表的西德科隆大学。会议原本还邀请了法国戴密微、戴何都,瑞典高本汉等资深学者,其他如布拉格、牛津、汉堡、哥廷根、柏林一些学者也收到邀请,但都未能与会。虽然发表论文学者不多,但这次会议参与者来自七校,多达数十人。正如会议组织者克拉默斯(R. P. Kramers)所言,上次剑桥会议是为了筹划未来,这次会议目的则是为了展示一些个人和集体合作学术成果。这次会议还尝试性地邀请了一些古典学、历史、圣经学等中国学以外的学者作了一系列报告,主要讨论各自领域内对文献的处理方法[①],以备青年中国学家们参考。然后是芮玛丽、龙彼得、何四维、蒲立本等人发表与他们博士论文题目相关的研究论文。唯一发表论文的资深学者是莱顿戴闻达,他主要介绍了荷兰的中国学学术史。这次会议的明显变化是参与大学与学者数量的急剧扩大。

1950年6月第三次会议由伦敦亚非学院蒲立本组织,参与学校和人数又有增加,共有六十余人参加,来自西欧英、法、荷、德、瑞典的九所大学。西德除了上次傅海波继续参加之外,又增加了汉堡福克司(Walter Fuchs)、美因茨温特菲尔德(Viktoria von Winterfeldt-Contag)夫妇。剑桥青年唐史学者杜希德(Denis Twitchett)也首次参加。法国则来了吴德明(Yves Hervouet)、苏远鸣(Michel Soymié)等人。白乐日(Etienne Balazs)接受了与会邀请,但未出席,只提交了论文。伦敦亚非学院作为东道主,自然参加的人最多,除了组织者蒲立本之外,还有后来成为知名中国艺术史家的苏利文(Michael Sullivan)、中国哲学史专家葛瑞汉(A. C. Graham)、中国近现代史学者秦瑞(J. Chinnery)。当时在该校留学的一些中国学者,如傅乐焕、黄锡凌、刘殿爵也参加了这次会议[②]。傅乐焕刚刚拿到博士学位,会议结束后回到中国大陆[③]。黄锡凌1949年才进入伦敦大学,1950年接受了香港大学讲师一职,也在会议结束后去了香港。刘殿爵当时刚被任命为远东部中国哲学讲师[④],后来还参加过几次西欧青年中国学家会议,并在1956年巴黎会议上见到了中国大陆代表夏鼐等人[⑤]。

1951年第四次会议在巴黎索邦大学举行。傅吾康夫妇参加了会议,住在学生宿舍区。傅吾康晚年回忆录留下了关于这次会议的一些美好回忆。当时傅吾康的一些法国学界朋友比如于儒伯、康德谟夫妇和李嘉乐还在北京。他们夫妇见到了白乐日,并与戴密微共进晚餐。他们遇到了一些熟人如宾格尔、林圣观、龙彼得、傅海波等人。这次会议是法国中国学展示其雄厚力量的一次机会。

---

① 这些报告包括 W. Den Boer, "The Struggle Against the Supremacy of the Philological Method in Classical Studies," J. G. Locher, "On the Methods of Textual Criticism in the Field of History," J. de Zwaan, "On the Method of Textual Criticism in New Testament Studies," Proceedings of the Conference of Junior Sinologues held at Leiden (April 8-14, 1949), 2-7.

② The Third Conference of the Junior Sinologues (London, 1950), 16.

③ 傅乐焕在 John Pratt 爵士指导下完成博士论文《捺钵与斡尔鲁朵》(Natpat and Ordo: A Study of the Way of Life and Military Organization of the Khitan Emperors and Their People)。

④ 何志华:《研思精微、学术典范:刘殿爵教授生平概述》,《中国文化研究所学报》第51卷(2010年),第8页。

⑤ 《夏鼐日记》卷五记,1956年9月12日周三,"下午中国学生骆惠敏、左景权、王铨(应是王铃)、吴其昱、刘殿爵五人来谈话"(第257页)。

第五次会议于1952年9月8日至14日在瓦恩举行,组织者是科隆无薪讲师傅海波。这次会议上,在哥廷根教中文的博士生刘茂才介绍了他对东突厥史的研究,这是他当时正在写作的博士论文计划。剑桥博士生杜希德介绍了自己的唐代经济史研究,吴其昱介绍了自己正在研究汉文文法[①]。这次会议与会者来源地区十分广泛。会议邀请了西欧地区以外的多位学者,包括澳大利亚堪培拉毕汉思(Hans Bielenstein,研究《后汉书》)[②]、麦基洛(B. McKillop,研究陆九渊)、加拿大多伦多杜百胜(W. A. C. H. Dobson,研究汉代和中文文法)、印尼雅加达曾祖森(Tjan Tjoe Som,研究《汉书·五行志》)、日本东京山本达郎(研究17、18世纪的近代中国史)等等[③]。

1953年9月7－12日,第六次会议在罗马中远东研究院举行。傅吾康说,他在这次会议上第一次见到何四维。第六次会议组委会包括伯戴克(Luciano Petech)、布萨利(Mario Bussagli)、白佐良(Giuliano Bertuccioli)、郎乔蒂等四人。当时有来自十二国的代表参加,包括有来自土耳其、瑞士、奥地利的代表。与会西欧中国学代表之中,除了上述傅吾康、何四维之外,还有福克司、谢和耐、白乐日、叶理夫、杜希德、鲍吾刚等学者。这次会议甚至吸引了一些知名佛教学家出席,如日本铃木大拙[④]、法国巴罗(André Bareau)等等,以及当时在巴黎利用敦煌汉文和回鹘文文献写作博士论文的哈密屯(James Hamilton),这也许是因为当时中远东研究院院长是佛学家、藏学家图齐的缘故。在这次会议上,傅吾康夫人胡隽咏提交了中文论文《中国京剧的几个特点及其表演技巧示例》[⑤]。当时在牛津任教的中国学者吴世昌也参加了这次会议。

1954年8月28日至9月2日在英国杜伦大学哈特菲尔德学院举行了第七次会议,首次邀请了美国、苏联两国代表参加,分别是美国的海陶玮(James R. Hightower)、苏联的郭瓦烈夫(E. Kovalev)和齐赫文斯基(S. Tikhvinsky)[⑥]。齐赫文斯基后来回忆说,苏联成立后一直没有太多国际学术交流,直到五十年代初苏联政府才决定恢复苏联东方学家与国外同行的交流,于是派人参加了在剑桥举行的第23届国际东方学家大会。此事引起英国媒体的报道,1954年8月30日出版的《泰晤士报》指出,苏联派代表参加这次东方学家大会是最引人注目的事件。随后苏联代表也参加了剑桥青年中国学家会议。据齐赫文斯基回忆,"英国有一个基本上由年轻人组成的青年汉学家组织,他们欲与阿列克谢耶夫比高低,对他所奠定的古典学派发难。就是这个青年汉学家组织后来转变成欧洲汉学家协会,并成功地开展着自己的工作"[⑦]。齐赫文斯基说青年汉学家组织是为了和俄国学者阿列克谢耶夫争高低,未免夸大了阿列克谢耶夫的地位,这也算是苏联学术民族主义心态的一种表现。他的晚年回忆似有误,当时并没有什么组织,而是当时英国和荷兰青年学者的联谊会。这次会议上美苏学者参与人数较少,也没有很强的政治背景,所以当时还没有爆发特别明显的意识形态冲突。这次会议上来自法国、德国、意大利、荷兰、苏联、美国和英国15所大学的代表通过一项决议,支持龙彼得组织编纂欧洲图书馆所藏汉文丛书联合目录,这可能是西欧青年中国学家会议历史上第一个国际合作项目。法国青年学者、法共党员谢诺则在会上讨论了中国史与世界史的关系问题,并介绍了当

① V. Junior Sinologues Conference, Wahn/Kln, 8－14 September, 1952.

② 毕汉思实际是瑞典学者高本汉的弟子,1952年才去堪培拉任教,1961年回美。

③ V. Junior Sinologues Conference, Wahn/Kln, 8－14. September, 1952. 会议主要组织者是W. Speiser和傅海波(Herbert Franke)。傅吾康说,这次会议第一次有了来自亚洲的代表,即日本东京的山本达郎。尽管山本在中国学界以研究敦煌文献知名,但他在这次会议上提交的论文是讨论1922－1927年的中国反基督教运动。其实这次会议上还有来自雅加达的代表曾祖森。

④ "The VI Conference of Junior Sinologues," *East and West* vol. 4, no. 3 (1953), 181.

⑤ VI Conferenza Sinologi Juniores, 7－12 settembre, 1953, 26－32.

⑥ 这次会议是紧接着剑桥举行的第23届国际东方学家大会之后召开的,所以很多与会者接着就来参加杜伦大学中国学会议。见Raymond Dawson, "Preface," VII Conference of Junior Sinologues, Aug. 28－Sept. 2, 1954, School of Oriental Studies, Durham, iii. 此次会议由斯伯丁基金会(Spalding Trust)、伦敦中国协会、牛津大学东方学董事会赞助。西德派出了大型代表团参加杜伦会议,但东德没有学者参加。

⑦ 慕丹、李俊升编译:《俄罗斯著名中国学家齐赫文斯基访谈录》,《国外社会科学》2010年第3期。齐赫文斯基回忆说这次会上认识了拉铁摩尔和费正清。实际拉铁摩尔和费正清未参加这次会议,齐氏是在1955年莱顿会议上认识这两位美国学者的。

时中国正在进行的近代史资料整理工作。龙彼得认为研究中国必须多角度,并对中国学方法进行了反思。白乐日则从经济社会史角度提出了他对中国历史分期的看法,并介绍了宋史研究计划,提议组织国际合作项目,编辑宋史研究手册。这次会议上杜希德已被任命为伦敦亚非学院远东史讲师。此前,日本学者榎一雄在该校担任访问教授一年,而随着榎一雄离去,伯克利列文森将来伦敦担任访问教授。这一年伦敦亚非学院也出版了田汝康在该院完成的博士论文《砂拉越华人社区的社会结构》[①]。

第八次会议在莱顿举行,首次邀请了中国大陆代表,中国政府派出了翦伯赞和周一良两位[②]。这次会议非常重要,除了中国大陆代表之外,一些美国知名学者如费正清、拉铁摩尔等人也克服了麦卡锡主义引起的麻烦参加了这次会议,中外学者在这次会议上进行了冷战后的首次接触,既有斗争,也有友谊。傅吾康认为,"当时正值中国谨慎的对外开放时期,但这没有持续太长时间"。白乐日给傅吾康留下了很深的印象,白乐日受过全面的辩论训练,口才极好,而且无论法文、德文、英文都没问题。"白乐日清晰的阐释和锐利的评论是建立在渊博的知识、深刻的洞察和辩证的方法论基础上的,总是令人留下强烈的印象。白乐日与当时北京来的代表进行了非常尖锐的辩论,这场辩论至今仍然留在我的记忆里,也给中国人留下了深刻的印象,不过他们似乎并未对那些批评性的评论耿耿于怀。"[③]傅吾康的判断是相当准确的。事实上,在1956年巴黎会议上,白乐日作为主要组织者,对中国代表团相当热情,并提供了许多具体帮助。傅吾康称第九次巴黎会议在佛维举行,北京四位代表都是知名学者而非机关的行政干部。尽管傅吾康对这四位与会者的判断是对的,但在会议中北京代表却因为意识形态分歧与政治立场迥异,和其他与会者之间发生激烈争论。

傅吾康也介绍了第十次马堡会议。这次会议有来自包括苏联和东欧国家在内15个国家一百多人参加,许多人来自美国和东亚,如香港饶宗颐、罗香林,台湾方豪,傅吾康的老朋友张贵永以及哥大富路特,但没有中国大陆学者参加。"困难在于——不仅仅是这次会议的困难——中国学者出国必须通过政治部门的审批,这些部门通常只以中国官方代表团的名义参加某个国际会议,而我们只是以个人身份参加。有时候中国方面尝试以没有来自台湾的汉学家作为出席会议的必要条件,但我们对此持反对的立场。我们不能因为国籍和居住地而拒绝任何一位汉学家。台湾当局也偶尔试图阻止来自人民共和国的学者到会。"傅吾康接着指出,1958年第十一次意大利帕多瓦、威尼斯会议、1959年第十二次剑桥会议,中国都未参加。中国代表团因为签证过迟的原因没有参加剑桥会议[④]。关于第十二次会议,傅吾康说:"在苏联同行的邀请下,下次会议将紧接着国际东方学者大会之后在莫斯科举行,时间是1960年8月。但是,这次会议因为中苏关系紧张而被临时取消。这是一个很好的例证:学术服从政治的需要,这一点严格地主导着当地的学术界。"[⑤]1961年第十三次会议由傅吾康组织在汉堡附近的"里森之家"举行。苏联、捷克、东德临时拒绝参加,中国没有回应他的邀请,匈牙利来了两名代表,波兰来了一位,美国则是费维恺,时在伦敦的马来亚大学王赓武也参加了会议。

简单而言,随着西欧青年中国学家会议规模的扩大,组织会议的城市从西欧扩展到东欧和苏联,与会学者也来自世界各地,这使得会议看上去更像是世界中国学大会[⑥],而参与会议的学者能在会上

---

① VII Conference of Junior Sinologues, Aug. 28 – Sept. 2, 1954, School of Oriental Studies, Durham.

② 周一良1985年重访日本,回国后写了《扶桑四周》一文,写到自己曾在莱顿会议上首次见到山本达郎;见《周一良集》第四卷,沈阳:辽宁教育出版社,1998年,第403页。

③ [德]傅吾康:《为中国着迷:一位汉学家的自传》,第286页。

④ 《第12届青年中国学家国际会议》,《历史研究》1960年第4期,见第85页注⑥。

⑤ 傅吾康:《为中国着迷:一位汉学家的自传》,第284 – 288页。

⑥ 现在欧洲汉学协会(European Association for Chinese Studies)有每两年一度轮流在欧洲各国举行的双年会,参加的学者主要以欧洲为主,但也有来自美洲、亚洲和其他地区的学者,规模上可以称作世界中国学大会,第21届大会将于2016年8月在俄国圣彼得堡举行。而中国人民大学也在近年组织了若干次世界汉学大会,参会者虽然主要以海外中国学者为主,但并不侧重某一个地区,比欧洲汉学协会要更少欧洲中心主义色彩。而美国的亚洲学会(Association for Asian Studies)也每年举行年会,参加的学者以美国为主,也有大量其他地区学者参加,但大会讨论的主题之中,汉学相关主题只占一部分。

会下交换各种意见，似乎一个全球中国学学术共同体也在形成和发展之中。无论是欧美学者，还是中国学者，当时都很期待参与青年中国学家会议。遗憾的是，由于政治原因，中国大陆学者仅有两次机会通过在国际上发表论文、参与讨论、交换意见，参与这一全球学术共同体的建设。

二、欧美中国学界热盼与中国大陆学者进行学术交流

20世纪50年代末60年代初，随着西欧青年中国学家会议参与者来源地区扩大到亚洲，邀请中国大陆、港台、日本、韩国乃至东南亚地区学者也是相当自然的。那么当时欧美学者对邀请中国大陆学者是一种什么样的想法呢？当时留下来的材料和后来学者的回顾都提供了不少线索。虽然随着冷战开始，以美苏为首的两大阵营在政治上对立，但铁幕并未完全阻止两大阵营之间学者进行学术交流，当时欧美中国学界极其期盼与中国大陆学者交流。不论是当时思想上左倾对苏联、东欧、中国社会主义阵营抱有好感的欧美学者，还是来自资本主义阵营的学者，都非常愿意与中国大陆学者交流。这种交流的期待主要集中在两方面：一方面是欧美学者期待了解中国学术的进展，一方面是希望了解中国大陆的考古学资料和信息，以作为他们研究中国历史和文化的资料。总而言之，无论是第一手文献还是第二手研究，欧美中国学界都对中国学界充满期待。

随着冷战序幕拉开，欧美知识界也出现急剧分化。总体而言，思想界、知识界以左翼知识分子为主导。苏联卫国战争的胜利、社会主义政权在东欧、亚洲广大地区的急速成长，亚非拉各国纷纷摆脱殖民主义和帝国主义束缚，引起当时欧美知识界的广泛欢呼。欧美学界的亲苏、亲共倾向不仅体现在思想上、学术上，在人事上也对当时世界局势有很大影响，比如当时总部设在巴黎的联合国教科文组织便受到法国左翼知识界的影响，在蒋介石政权败退到台湾之后很快就驱逐了该组织内部的“民国政府”代表，一些职员如张歆海、程其保等人纷纷出走美国①。尽管当时欧美知识界有少数人如海耶克、波普尔、雷蒙阿隆对亲苏、亲共倾向持批判态度，但总体上欧美知识界仍然极为左倾，这股知识界、思想界的左倾，到60年代随着第三世界开展反帝、反殖、反霸斗争的发展而达到高潮②。

当然，这股激进左翼思潮运动在美国也引起了右翼政治势力注意，对共产主义入侵西欧和美国的恐惧一度笼罩着华盛顿政府，国会和政府都介入了争论，最后演变成政治运动与文化战争，公权力也介入了媒体传播领域。美国国务院在40年代的对华政策上深受左倾思想的影响，在中华人民共和国建立之后，联邦政府开始检讨所谓“失去中国”的责任，也开始对这些左翼学者在政界的影响进行批判和反思，国会内部争论不断，加上苏联在欧洲和其他地区咄咄逼人的架势，使得麦卡锡主义应运而生③。美国中情局介入了对左翼学者的调查和迫害，并开展了在思想和文化领域的秘密行动④。

---

① 张歆海、程其保都是早年清华学校送往美国的留学生，他们离开联合国教科文组织之后，到美国长岛大学投奔早年在清华做交换教授时教过他们的老师沃尔科特(Gregory H. Walcott)。见拙撰《沃尔科特与清华》，待刊。

② 有关欧洲知识界与冷战的研究，见 Nancy Jachec, *Europe's Intellectuals and the Cold War: The European Society of Culture, Post-War Politics and International Relations* (London and New York: I. B. Tauris & Co., 2015); Benjamin Tromly, *Making the Soviet Intelligentsia: Universities and Intellectual Life under Stalin and Khrushchev* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014); Lucia Bonfreschi and Marzia Maccaferri, *Between Empire and Europe: Intellectuals and the Nation in Britain and France during the Cold War* (London: Routledge, 2015); Hilton Kramer, *The Twilight of the Intellectuals: Culture and Politics in the Era of the Cold War* (Chicago: Ivan R. Dee Publisher, 1999).

③ Albert Fried, *McCarthyism, The Great American Red Scare: A Documentary History* (Oxford: Oxford University Press, 1997); Richard M. Fried, *Nightmare in Red: The McCarthy Era in Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1990); Mary Sperling McAuliff, *Crisis on the Left: Cold War Politics and American Liberals, 1947-1954* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1978); Robert M. Lichtman, *The Supreme Court and McCarthy-Era Repression: One Hundred Decisions* (Urbana, IL: University of Illinois Press, 2012).

④ Frances Stonor Suanders, *The Cultural Cold War: The CIA and the World of Arts and Letters* (London and New York: The New Press, 1999); Hugh Wilford, *The CIA, the British Left and the Cold War: Calling the Tune* (London: Frank Cass Publishers, 2003).

当时一些活跃在政界和学界的中国学家陆续被政府调查，如费正清、拉铁摩尔等人，甚至护照被吊销，被禁止出国访问。这种状况直到50年代中期才有所缓解。1955年拉铁摩尔刚刚获准得到护照，得以出国参加学术会议，他也正是在这一年9月莱顿会议上邂逅了翦伯赞和周一良。而有趣的是，这些学者在美国被认为是同情中国大陆政权的左翼学者，在中国大陆学界却正遭到猛烈的批判。费正清、拉铁摩尔都被中国学界认为是资产阶级学者、帝国主义文化特务。周一良去莱顿之前，在1954年的《历史研究》上发表了《西洋汉学与胡适》一文，顺带批判了费正清。据夏鼐在日记中说，1956年参加巴黎会议时，8月31日晚上中国会议代表团在翦老领导下商议开会方针，因为周一良"曾写一文骂过西洋汉学家，翦老去年曾与白乐日争辩过。我们这次抱'求同存异'方针，争取朋友。希望我与张同志取温和态度，但原则上仍要坚持不懈"①。翦老在莱顿时对美国学者其实比较克制和友好，这一点可从牟复礼回忆中得到印证。

当时欧美中国学者大致可按照政治与学术之关系分为两类，一类是费正清这类学者，"二战"期间或者战后参与过美国在华政治活动，曾服务美国联邦政府，担任政府或军队秘密职务，有政府雇员经历和背景，也受过很好的学术训练，在学术上有一定表现；还有一类是比较偏重学术的专家学者，特别是年轻一代学者，"二战"期间为盟军进行破译密码等技术性、事务性工作，但与政治比较疏离，如牟复礼、蒲立本②。而从政治立场和思想倾向来说，当时欧美中国学者也可分为两类，一类是亲苏亲华左翼学者，一类是政治立场非左翼中立学者。前者有些是共产党员，如英共秦瑞、法共谢诺，也有非共产党员身份亲共学者，如意大利图齐。非亲共政治中立学者如白乐日、牟复礼等人。但他们对中国大陆学者参加会议一起交流学术都非常期待。

1955年翦伯赞、周一良参加莱顿会议时，与秦瑞、谢诺开始认识，得到秦瑞和谢诺的帮助，双方结下了友谊。1956年巴黎会议时，谢诺作为东道主，不仅亲自去机场迎接中国大陆代表团一行四人，更在会议期间对大陆代表团照顾有加，导览巴黎风景。谢诺同时表示出大陆代表团来法可以合作从事政治宣传的愿望。据夏鼐讲，1956年9月17日，谢诺总结这次会议，认为颇为成功，要给组织上打报告。据牟复礼回忆，1955年他在莱顿很期待和中国学者见面。他是周一良太太早年在哈佛陆军特训班的中文学生，1940年代就认识周一良夫妇。当时他博士刚毕业，来到莱顿，原本打算投奔戴闻达，因戴闻达去世，遂应何四维邀请到莱顿访学，并参加中国学会议。牟复礼会议全程也都陪着翦老为其翻译。他在回忆录里并提及秦瑞、谢诺很想结识翦老。毫无疑问，这些人都很期待与中国学者见面。据周一良的会议记录，白乐日也很希望中国学者来西欧开会交流，在莱顿会议上就支持中国学者参加第九次大会。翦老在《第九次青年汉学家会议纪要》中则提及，在周一良与罗香林的翻译贺光中发生冲突时，白乐日代表会议主席团发言，请中国代表周一良先生继续发言，"希望中国的朋友尽量发言"③。

当时美国学者很期待与中国学者在国际会议上交流，或者说交锋。很可惜的是，1957年反右运动以后，对于中国学者来说，到欧美地区参加学术会议基本上是不大可能的事。不过去苏联则相对容易得多，只是1960年以后随着中苏关系恶化，学术交流也难以为继。马若德(Roderick MacFarquhar)在《中国季刊》1960年第4期撰文介绍莫斯科举行的第25届国际东方学家大会④，特别提到当时大家非常期待中国派出代表团来参加本次大会，结果中国代表团完全缺席，让人极度失望。每天开完会，与会欧美代表回到所住的乌克兰旅馆房间里都会讨论中国代表团缺席问题。马若德说，苏联

① 夏鼐：《夏鼐日记》卷五，1956年8月31日星期五，第251页。

② 蒲立本1951年由西门华德指导，在伦敦亚非学院获得博士学位，1953年即被剑桥聘为汉学讲座教授，1955年出版了《安禄山叛乱之背景》一书。所以1950年代后半期青年汉学家会议召开时，他虽然年纪不大，但已是剑桥汉学教授的身份。

③ 翦伯赞：《第九次青年汉学家会议纪要》，《历史研究》1956年第12期。

④ Roderick MacFarquhar, "The 25th International Congress of Orientalists," *The China Quarterly* no. 4 (1960), 114－118.

一家期刊曾对1957年中国代表团缺席慕尼黑国际东方学家大会表示遗憾[①],而1959年7月苏联《当代东方》说人数庞大的中国代表团将参加1960年莫斯科国际东方学家大会。所以当时大家都很期待。1959年北京出版的《历史研究》第9期也刊出了苏联驻华大使馆新闻处的供稿《关于第二十五届国际东方学家代表大会》,报道了这次大会将在列宁格勒举行,苏联科学院主席团成立了筹备委员会,成员包括苏联科学院通讯院士卡弗罗夫,院士奥尔别里、司徒鲁威、茹科夫、维诺格拉多夫、马伊斯基、康拉德等人。大会筹委会还成立几个专题委员会,如关于古代东方问题委员会、关于东方各族人民的文献和手稿出版问题委员会以及关于东方语言学问题委员会。大会还准备出版多达450种以上的科学出版物,将列宁格勒所收藏丰富的东方手稿挑出一部分文献资料予以出版并组织专门展览,以反映苏联境外东方各族人民古代独特文化,以及中亚和外高加索各共和国的科学、文化成就。苏联为了筹办这次国际大会,确实下了很大本钱,其目的则是为了宣传苏联意识形态优越性和社会主义建设成就[②]。在这之前,1959年在剑桥大学唐宁学院举行的第十二次会议上,与会代表就"要求必须吸收更加广大的学者参加中国学会议,特别是那些研究当代中国的学者"。而会议最后也在匈牙利学者普实克、法国学者谢诺等人提议下,对中国学者因外来原因未能参加会议表示惋惜。

马若德表示并不知道是何种原因让中国代表团缺席,但他认为最终决定出现在1960年7月9日。因为这时出版的苏联《当代东方》7月号发表了苏联亚洲人民研究院中国研究所齐赫文斯基一篇关于中国学的文章[③],而这篇文章的第一页被撕掉了,并被细心地用一张新页取代。这个变化被欧美学者理解为苏联试图遮掩有关中国代表团参会的信息,而这种遮掩是近期中苏关系急剧恶化导致的结果。因为到7月底,尽管看起来社会主义阵营在布加勒斯特达成一些妥协,但苏联新闻开始不点名地攻击中国看待战争与和平的"教条主义观点和立场"。马若德说,根据北京的南斯拉夫通讯站报道,苏联技术专家正在撤离中国。这之后中国学者参与欧洲中国学会议的机会越来越渺茫了,直到"文革"结束后才出现转机。

三、中国大陆学者参与西欧青年中国学家会议

参加西欧青年中国学家会议的华人学者,可以简单分为三类,一是当时旅居海外的华人学者,如刘殿爵、傅乐焕、郑德坤、胡隽咏、吴其昱、吴世昌、刘茂才、王铃等人,二是港、台、东南亚地区的华人学者,三是中国大陆地区学者。正如前文简短提示的,旅居欧洲的一些华人学者很早即就近参加了一些会议,大陆学者以及亚洲其他地区的学者则参加较晚。这些学者之间,以大陆学者和旅欧学者之间交换意见较多,大陆学者与港台学者之间则有一些冲突。

中国大陆学者两次参加西欧青年中国学家会议都只派出了历史学者,但实际上当时新中国历史学发展只是刚刚开始。尽管1950年即设立了中国科学院考古所,历史所却迟至1954年才成立,中国科学院哲学社会科学部则更迟至1955年6月1日才成立。当时历史学界在翦伯赞、范文澜等马

---

① 据翦伯赞《第九次青年汉学家会议纪要》,第24届国际东方学家会议秘书长是德国学者傅海波。傅氏参加了1956年巴黎青年中国学家会议,当场邀请了与会中国学者翦伯赞、周一良、夏鼐、张芝联参加1957年8月28日至9月4日在慕尼黑举行的国际东方学家会议,"送给每人一张请柬"。可惜代表团最后未能成行,也未参加这一年9月在马堡举行的西欧青年中国学家会议。

② 有关这次会议的详细研究,特别是在意识形态宣传的研究,参见 Michael Kemper, "Propaganda for the East, Scholarship for the West: Soviet Strategies at the 1960 International Congress of Orientalists in Moscow," in Michael Kemper and Artemy M. Kalinovsky eds., *Reassessing Orientalism Interlocking Orientologies during the Cold War* (London and New York: Routledge, 2015), 170 – 210.

③ 这个苏联亚洲人民研究院是以前的苏联科学院东方研究所和中国学研究所合并组成的。苏联科学院以前设立了东方学研究所,1956年其中的中国历史经济组独立出来组成苏联科学院中国学研究所,出版《苏联中国学》期刊,但1960年随着中苏关系的变化而该所撤销,相关人员并入苏联科学院亚洲人民研究院。有关苏联科学院中国学研究所的介绍,参见罗元诤:《苏联科学院中国学研究所的研究工作》,《哲学社会科学动态》(1958年),第24 – 26页;综合研究见 J. Stuart Kirby, *Russian Studies of China: Progress and Problems of Soviet Sinology* (London: MacMillan, 1975).

克思主义学者领导下,花很大力气从事近代史料整理和编纂工作,主要成果为《中国近代史资料丛刊》。50年代初至"反右"之前这段时间,中外学术交流相当频繁。仅1955年夏鼐在短时间内即接见了瑞典考古代表团,法国、挪威、比利时、新西兰文化代表团,以及澳大利亚外宾。1956年4月18日,中国文化代表团也访问了意大利中远东研究院,其成员有中科院的侯德榜、茅以升,中国人民对外文化协会北方和西方部副总干事等人。当时代表团会见了院长图齐,图齐是意大利知名左翼学者,对新中国相当友好,当即赠送一本他自己的著作《西藏图绘写卷》以及其他学院出版物给中科院院长郭沫若[①]。

中国学者两次参与西欧青年中国学家会议均由中国科学院哲学社会科学学部委托翦伯赞负责组织人员参加,并在会议期间领导代表团工作。程序上是由欧洲会议组织者发邀请信给中国科学院,邀请中国史学工作者参加。所以,西欧青年中国学家会议名义上是邀请学者个人,但实际上和中国学者联系是通过中国科学院。所以中国科学院哲学社会科学学部派出与会代表,第一次参加1955年莱顿会议是翦伯赞和周一良,第二次参加1956年巴黎会议是翦伯赞团长带领团员周一良、夏鼐、张芝联三人,翦、周两人是莱顿会议参加者。因为莱顿会议欧美学者表示对中国考古新资料非常有兴趣,所以翦老次年带上了考古所副所长夏鼐并组织了考古成果展览[②]。张芝联则因为通晓法语,可以为代表团在巴黎的活动提供翻译帮助。据他自己讲,他当时在代表团管理生活财务,兼任翻译[③]。1956年之后,虽然也几乎每年接到邀请,中国代表团却因为各种原因未能成行,但也尽量发电报给会议组织者表示祝贺。1957年9月5-12日第十次马堡会议召开[④],中国代表团收到邀请,但未能与会,就发了贺信给会议组织者。未能成行的原因可能是因为国内发生反右运动,史学工作者忙于应付政治运动。这次会议同样收到邀请未能与会但也发信祝贺的国家还有罗马尼亚以及其他几个国家。不过,这次会议港台地区一些学者则应邀参加。后来也形成了常态,即大陆学者被邀请与会却常常未能与会,而港台学者一般参会不成问题。

1958年8月3-9日第十一次会议在意大利帕多瓦举行,中国大陆学者没有参加,也未发信或发电报祝贺。其实原本打算参加,因故至7月下旬才决定不参加[⑤]。东德派人参加也发电报祝贺,罗马尼亚和新加坡没有参加,但也发电报祝贺。这次会议引发了会议组织者之一意大利学者图齐和台湾学者方豪之间的论争,值得注意。1959年9月7-12日第十二次年会在剑桥举行,中国原拟派出以侯外庐为首的代表团,但因为签证延误,未能与会。据当时《历史研究》的报道,"会议组织者邀请了中国以侯外庐教授为首的代表团,但是由于签证过迟,以致未能参加会议。英国当局的这一粗暴无理的行动引起各位代表的极大不满,因为中国代表团的缺席给会议的科学内容带来了严重损失。普列布累克(即蒲立本)教授代表与会者对中国学者之缺席深表憾意;在大会的最后一次工作会议上并就此事一致通过了一项特别决议"[⑥]。最后一天,对中国比较友好的普实克、谢诺、韩南等人提出动议,对中国学者因意外原因未能参加会议表示惋惜。进入60年代之后,随着国内政治形势的变化,

① "Activities of the IsMEO," *East and West* vol. 17, no. 1 (April 1956), 114.

② 夏鼐当时并不是党员,他1959年3月才入党。但因为业务能力突出,也积极学习俄文和历史唯物主义,组织上信得过他,也请他出席巴黎会议。《夏鼐日记》卷五经常有夏鼐记录自己学习俄文和历史唯物主义的活动。

③ 张芝联:《我与法兰西》,《世界历史》1996年第4期。

④ 《哲学社会科学动态》刊登了署名小汜译自《现代东方》1957年第5期的报道文章《第10届青年汉学家会议》,指出1957年9月5-12日在西德马尔堡城举行了第10届青年汉学家会议,有来自16国的160多人参加,苏联代表团4人。这次会议主题是"中国文化的传统和革新"。捷克斯洛伐克学者普鲁谢克《论传统在中国文学中的作用》、苏联学者尼基甫洛夫《谈谈汉民族的形成问题》、法国学者胡塞涅《汉字的拉丁化问题》等文章引起热烈讨论。香港学者罗湘林的文章《香港在争取新文化运动中的作用》一文莫名其妙,对香港的殖民地性质只字未提。一部分汉学家则避口不谈中国历史、经济和意识形态方面的重大问题。见《哲学社会科学动态》1958年第3期。由于是摘译自苏联报道的文章,罗香林的名字误为罗湘林。

⑤ 据方豪《出席第十一届国际青年汉学家会议报告》,他1958年7月17日晚抵达罗马,听在意大利中东远东学院任教的杨凤岐说大陆方面原定派三人参加,其中一人为周一良,但7月25日之后,又听说大陆学者不出席会议。此文原刊《中国一周》1958年第437期,后收入《方豪六十自定稿补编》,第2623-2632页。

⑥ 《第十二届青年中国学家国际会议》,《历史研究》1960年第4期。

中国大陆学者参与欧洲青年中国学家会议的机会越来越少。

1956年巴黎会议，中国代表团一行四人于8月29日抵达巴黎，9月18日离开巴黎，经苏联于9月23日返回中国。参加完第九次会议之后，翦伯赞、张芝联、周一良都写了会议报告发表在《人民日报》、《历史研究》、《北京大学学报》、《文汇报》，对会议的方方面面做了详细报道，留下很多珍贵信息。翦伯赞不仅在《历史研究》发表《第九次青年汉学家会议纪要》对会议讨论过程做了详尽介绍，还为《人民日报》撰文《记巴黎青年汉学家会议》，倡导中法友谊。这让我们看到中国学者当时参加会议一方面是为了和世界上其他学者进行学术交流、传播唯物史观，另一方面也是为了促进中法两国之间的友谊。周一良指出会议主要为了让各国汉学家交换研究成绩和互相学习，并促进文化交流和增进彼此了解。张芝联则主要介绍了参加会议代表发表论文的情况①。

翦伯赞的报告称报名参加者有195人，包括一些临时参加的代表，也有之前邀请的代表有事未能参加。与会代表以法国、西德、英国三国人数为最多，社会主义国家代表包括中国四人、苏联两人、捷克两人、东德五人②。作为社会主义阵营的学者，翦老对社会主义阵营的参会者也更为关注。意大利学者郎乔蒂在报道中则给出了代表们的详细来源，包括澳大利亚、奥地利、中国大陆、捷克斯洛伐克、法国、东德、西德、英国、夏威夷、荷兰、香港、意大利、日本、新加坡、瑞士、土耳其、美国、苏联。会议荣誉共同主席是法兰西公学院戴密微和索邦大学高等中国研究所戴何都③，会议组委会主席是白乐日，成员则包括白乐日、谢诺、叶理夫(Vadime Elisseeff)④、谢和耐、吴德明(Yves Hervouet)、康德谟、于如伯(Robert Ruhlmann)、李嘉乐(Alex Rygaloff)、苏远鸣(Michel Soymié)等人。

周一良在1956年10月12日的《文汇报》发表了《记巴黎的青年汉学家年会》一文⑤。周一良指出，所谓汉学包括中国历史、考古、语言、文学、宗教等各方面研究。在巴黎召开的第十次会议有近二百人参加，使得会议由最初的西欧组织逐渐带有更广泛的国际性质，"前年开始有苏联和美国的代表参加，去年有我们中国和民主德国的学者参加，今年又来了捷克的汉学家们"。除了着重介绍大会集中讨论中国历史分期问题，周一良还提及中国代表团参观了法国研究汉学的学术机构并与一些汉学家会晤。这些汉学机构包括巴黎大学汉学研究所、国民图书馆写本部、赛奴奇东方博物馆。而会晤的汉学家主要包括戴密微、李嘉乐、白乐日、于儒伯、谢和耐、叶理夫、谢诺等。他特别提到谢和耐的新著《五世纪到十世纪中国佛教经济史》材料充实，值得注意。除了汉学家之外，代表团也见到了法国全国博物馆管理处处长萨尔、中亚考古学家格尔什曼等。

除了上述公开出版的文献之外，夏鼐在日记里详细记录了他与翦伯赞、周一良、张芝联等一起参

---

① 张芝联：《介绍第九届国际青年汉学家年会上的论文》，《北京大学学报》1957年第1期。2005年张芝联在"从汉学到中国学的转变趋势"研讨会上回顾了1956年参加巴黎汉学会议的情况，指出当时汉学研究充斥着意识形态之争，五十年后不再可能重现当年那样的情形。见吴原元：《"从汉学到中国学的转变趋势"研讨会综述》，《汉学研究》第10辑(2007年)，第381页；王晴佳：《张芝联先生与中外史学交流》，《史学理论研究》2008年第4期。

② 翦伯赞：《第九次青年汉学家会议纪要》，第87页。

③ Lionello Lanciotti, "IX Conference of Junior Sinologues," *East and West* vol. 7, no. 3 (October 1956), 262. 翦伯赞说是巴黎大学教授德密微和巴黎大学汉学研究所主任戴乐都分别致辞。郎乔蒂列出的香港代表主要包括香港大学讲师罗香林、饶宗颐。翦伯赞报告里说罗香林和饶宗颐赶来开会，因剑桥大学王铃去参加国际科技史会议，巴黎会议组织者便把罗香林的论文"中国社会的演进和中国历史分期的关系"取代王铃的位置。罗用汉语发表，马来亚大学讲师贺光中口译为英文。翦伯赞提到贺光中"唐宋民间音乐研究的新途径"、罗香林"蒲寿庚考"、饶宗颐"殷代卜辞中的杂占"三篇论文送交太晚，没有列入发表议程，用油印本分发。翦伯赞还暗示这三人"似系台湾出资遣送来参加会议的"。见《第九次青年汉学家会议纪要》，第89页。台湾未派代表参加，所以台湾地区汉学研究近况由贺光中介绍。据翦伯赞说，贺光中"口口声声说中国如何。我们因为台湾原是中国的一部分，所以并未起来拦阻他"。当时周一良介绍大陆的研究，贺光中介绍了香港的汉学研究，饶宗颐介绍香港的甲骨文研究。

④ 叶理夫系哈佛燕京学社社长叶理绥之子，毕业于法国国立东方语言学院，后师从伯希和、马伯乐、葛兰言；1941－1982年在巴黎Cernuschi博物馆任职，一开始主要协助格鲁塞工作，后来接替格鲁塞担任馆长；抗战期间曾在法国驻重庆公使馆任职，1945－1946年任戴高乐政府驻华首席代表；晚年任集美博物馆馆长。其学术生平见Bobot Marie－Thérèse, "In Memoriam: Vadime Elisseeff (1918－2002)," *Arts asiatiques* tome 57(2002), 229－231.

⑤ 周一良：《郊叟曝言周一良自选集》，第166－172页。

加巴黎会议的全过程[①]。早在1956年3月23日,夏鼐就在日记里提到了参加巴黎会议的事。当日上午文物局送来已经由陈梦家选择过的出国展览照片,夏鼐再审查一过。当日科学院哲学社会科学学部来谈下半年结合巴黎青年汉学家会议组织考古学展览事。7月23日夏鼐还在乌鲁木齐考古训练班上课时,即接到中国科学院请中共新疆党委宣传部并文物局转发的加急来电,告知有紧急出国任务,请他8月5日前返京。7月31日下午夏鼐接到王明来信,得知是派他去巴黎参加青年汉学家会议[②]。8月7日翦伯赞请夏鼐到文化俱乐部与胡愈之、韦悫一起进餐,听刚从巴黎回来的胡先生介绍巴黎文化界情况,胡先生指出外国人尤其汉学家很注意中国文字改革一事。

从夏鼐的描述来看,这次会议上法、英左翼学者谢诺、秦瑞等对中国代表团相当热情,并提供了很多接待服务。当中国代表团于8月29日当地时间下午4点抵达巴黎时,谢诺到机场接机,将刚刚抵达的代表送至鲁特西亚旅馆(Lutetia Hotel)下榻,然后一起去金龙饭店用餐。第二天一大早谢诺来商谈工作。白天由李嘉乐带领游历协和广场、凯旋门、香榭丽舍大街,晚上到李嘉乐家用餐。8月31日前燕京大学校友、正在巴黎大学的梁佩贞来访,介绍留法人员情况。张芝联遇到石泰安(Rolf A. Stein),石泰安表示想与夏鼐见面。这一天,代表团也由翦老召集起来讨论开会方针,主张抱着求同存异方针,争取朋友。9月1日到谢诺家吃午饭,陪同的有英共秦瑞夫妇。饭后到维纳公园参加《人道报》组织的义卖。后来又到中法协会的中国馆喝茶,遇到越南学生会主席阮克援。秦瑞晚上为中国代表团翻译会议文章。9月2日法国学者于儒伯来访,转到会议安排的宿舍入住,遇到苏联代表郭瓦列夫、陆绵采夫,以及德国学者傅吾康、英国学者西门、日本学者市古宇三等人。晚餐与芮沃寿、拉铁摩尔夫妇一起。晚餐后参加开幕式,戴密微、戴何都致辞。郑德坤自剑桥来,告诉夏先生其近作《中国史简史》已经定稿,希望夏先生替他审阅一遍[③]。9月10日郑德坤来取回其文稿,夏先生只读了一半。郑先生是日11时需要返回英国,所以没有时间让夏先生完成审阅任务。这个行程反映了当时中国代表团到巴黎后与各国左翼学者接触更多、来往更为密切。

中国大陆学者参加了两次西欧青年中国学家会议,发表论文,参加讨论,与其他与会学者进行学术交流,和老朋友欢聚,认识新朋友,参观了莱顿和巴黎学术研究机构,并举办了中国大陆考古成果展览,但也进行了意识形态斗争。参加学术交流方面,莱顿会议期间,翦伯赞做了两场报告,分别是《新中国历史、考古、语言学研究工作概况》、《十八世纪上半期中国的社会经济性质》[④],周一良的报告是《新中国关于亚洲国家历史的教学与研究》。在1956年的巴黎会议上,翦伯赞原本准备讲《就新近考古发现来看汉代的经济》,但在会上主要讲《关于中国历史分期问题讨论中的若干问题》,指出应以马克思主义主张的以生产关系为基础来理解中国社会性质,张芝联报告《中国近代史研究的新进展》,周一良报告中国大陆方面研究中国古代史的情况,夏鼐报告《新中国的近年来考古发掘》,并组织了有150张照片的出土文物展览。

巴黎会议上,汉语教学与汉字改革工作也是学者们关注的一个重点。1956年9月7日,与会各国代表介绍了本国汉语及文学的工作情况。周一良介绍了中国方面的情况,并分发了汉字改革方案

---

① 夏鼐:《夏鼐日记》卷五,1956年8月29日星期三至1956年9月18日星期二,第250－260页。

② 夏鼐:《夏鼐日记》卷五,1956年7月23日星期一、7月31日星期二,第240、242页。

③ 即 *Prehistoric China* (Cambridge: Heffer, 1959)。郑德坤在铭谢中感谢了夏鼐、杨联陞、周一良、张光直等人,他应该是在巴黎期间与夏鼐和周一良谈过他的书稿;Ralph C. Croizier 的 *China's Cultural Legacy and Communism* (New York: Praeger Publishers, 1970)英译了中国学者的文章,其中一篇是郑德坤的《共产中国的考古学》(Archaeology in Communist China)。见邓聪:《悼念郑德坤先生》,《郑德坤古史论集选》,北京:商务印书馆,2007年,第760页。郑先生在1959－1963年之间出版了《中国考古大系》三卷,其中第一卷《史前中国》1959年出版,其前言中向夏鼐先生表示感谢。1983年12月20日郑先生邀请夏鼐到香港中文大学演讲,夏先生回忆了两人1956年在巴黎青年汉学家会议上的会面,当时郑先生将《史前中国》的稿子交给夏鼐指正。

④ 翦伯赞这篇论文主要以《红楼梦》为材料来分析18世纪的社会经济;这实际上是受到当时国内1954年兴起的以《红楼梦》评论为背景的资本主义萌芽问题大讨论影响。关于这场讨论的评述,见王学典:《五朵金花:意识形态语境中的学术论战》,收入氏著《良史的命运》,北京:三联书店,2013年,第267－268页。

等小册子。翦伯赞还接受中国文字改革委员会委托，带了一封信去巴黎给西欧中国学家，征询西欧学者对中国文字改革的意见，这封信由戴密微译成了法文。西欧中国学家们不同意简体字，但赞成拉丁化，因为简体字会增加学习者负担，他们不得不学习繁体和简体两种字体，拉丁化则让中文更接近西文。翦伯赞发现这与他在日本的经验相反，他说日本学者赞成简体字但不赞成拉丁化①。

参加莱顿和巴黎会议期间，中国学者也与欧洲中国学家们进行学术交流，认识了很多新朋友。如1956年9月5日，中国大陆代表团成员去白乐日家用茶点，获赠白乐日出版的《隋书食货志考译》。夏鼐等人与旅欧华人学者也进行了接触，并有学术交流活动。比如夏鼐在郑德坤请求下，帮其审阅《中国史简史》稿本②。9月12日下午，中国留学生骆惠敏、左景权、王铃、吴其昱、刘殿爵等五人来找中国代表团谈话。夏先生注意到刘是香港人，不想回国，先告辞③。实际上当时刘殿爵已经担任伦敦亚非学院中国哲学讲师。骆惠敏在剑桥大学读博士学位。王铃在剑桥与李约瑟合作进行中国科学技术史研究和写作。左景权和吴其昱当时都在巴黎留学，毕业后也都留在法国从事学术工作。

参加学术会议，发展学术友谊是一方面，另一方面也受政治影响，与会代表之间发生了激烈的冲突，这主要表现在东南亚华人学者和中国大陆学者之间因意识形态纷争产生的矛盾。具体表现在9月4日的争议。这一天轮到香港代表罗香林用中文发言，他也讲历史分期，当时由美国学者史华慈担任小组主席，马来亚华人学者贺光中担任翻译。罗香林结束论文发表后，大陆学者周一良起来发言，对罗香林的解释提出质疑，但主要是介绍新中国史学者对于历史分期的标准问题，特别讨论了封建制度的定义，发言时间较长，引起了贺光中的不满，认为周一良讨论发言应该仅限于对报告人论文的批评，而不是宣扬自己的观点，指责周一良发言时间过长。这又引起翦老的不满，翦老随即起来应战，向大会指出，“一个翻译竟敢限制中国代表的发言，我们认为不能容忍，这是对新中国不友好的表现，作为新中国的一个教授，我对这种不友好的态度提出严重的抗议，请主席团对贺光中的无礼取闹表示意见，如果主席团也持贺光中的不友好态度，我们可以退席”④。周一良接着询问可否继续发言。史华慈表示可以继续发言，大会组委会主席白乐日也表示支持周一良继续发言，并希望中国代表尽量发言。据夏鼐的叙述，这次讨论结束之后，在随后越南学者报告时，贺光中、罗香林、饶宗颐等马来亚、香港代表均退席出去。据夏鼐的日记，有个细节值得注意。上午会议结束后，会议代表进午餐时，巴拉士告诉中国代表团，贺光中在抗战时曾与日本合作，后来被国民党政府利用，曾在澳洲工作，现在马来亚教书。母亲是比利时人，故英法两国语文不错，但极为反动。又说这次这三人是事前并未报告，前天报到并交来三篇论文，排不进去，结果勉强排进这篇。

除了学术交流之外，翦伯赞和周一良发表在当时中国大陆官方报纸的一些文字也给中国学者参加会议的目的蒙上了一层外交色彩，这些文字认为中国学者参加巴黎会议深深体会到了法国人民对中国人民的友好态度，法国学者热情接待了中国学者，法国人期待与中国关系正常化，而法国人民与中国学者也在会议和参观过程中发展了中法友谊。翦伯赞1956年10月31日在《人民日报》发表了《记巴黎青年汉学家会议》一文，风格和内容与他在《历史研究》发表的《第九次青年汉学家会议纪要》迥异。这篇文章基本上是将这次会议写成一个外交关系新进展的报告，重点并非学术。他在文章中总结了中国代表团参加会议收获不少，这些收获不仅表现在学术上以文会友，听到了西方学者对中国历史分期问题的各种意见，而且还收获了中国大陆学者和世界各国中国学家之间的友谊，而这种友谊正是中国学者今后和各国中国学家在学术研究中进行合作的一种最好的保证。翦伯赞接着特别提到了法国中国学家的友好和热情：

---

① 翦伯赞：《在文字改革问题座谈会第三次会议上的发言》，1957年5月27日发言，刊于《拼音》1957年第7期，收入翦伯赞：《历史问题论丛续编》，《翦伯赞全集》卷五，石家庄：河北教育出版社，2008年，第444－446页。

② 夏鼐：《夏鼐日记》卷五，1956年9月2日星期日，第252页。

③ 夏鼐：《夏鼐日记》卷五，1956年9月12日星期三，第257页。原文王铃作王铨，有误。

④ 翦伯赞：《第九次青年汉学家会议纪要》，第89页。

在这里，我想提到的是法国的汉学家。法国的汉学家对待我们是友好的，他们在任何场合都没有忘记把我们当作是法国学者们最尊贵的客人。在开幕的致词中，在闭幕的宴会中，在巴黎市长的招待酒会中，我们都能体会到我们法国朋友的这种友谊。这些法国的教授，不管是马克思主义者或非马克思主义者，他们都有一个共同的愿望，这就是恢复北京和巴黎的政治和文化的正常关系。还应该提到的是我所接触到的法国青年，特别是研究汉学的青年，他们对新中国是向往的、友好的。他们和他们的前辈一样，希望通过我们把他们的友谊带给中国的青年。此外法国科学研究中心的负责人杜布伊先生也向我们表示希望在科学研究方面和我国合作；法国教育部高等教育司司长贝尔热先生、副司长巴叶先生在他为我们举行的酒会中也向我们表示，希望和我国交换学生和教授。作为中国的一个教授，我们欢迎法国学者们的这种友谊，并且珍重这种友谊。我们希望在这种友谊的基础上进一步发展我们在文化学术方面的友好合作，在新的历史基础上恢复中法两国的正常关系。

翦老的愿望是很好的，憧憬也很美好，甚至1957年初中国学者也几乎要去参加在联邦德国马堡举行的青年中国学家会议了。可惜随着反右运动的兴起，翦老终究没有机会重返欧洲，其他学者此后也没有机会再去欧洲参加青年中国学家会议，直到“文革”后才恢复交往。

对于这次巴黎会议，周一良也指出：“欧美的学者们想要研究中国学问，当然要和中国大陆学者发展友谊；而中国大陆学者也愿意把中国大陆的学术成果和中国学术界的情况介绍给世界各国的汉学家们。”[①]他指出代表团不仅在巴黎受到教授们的礼遇，也受到青年学生的热情欢迎，好多学生自愿来当中国代表团的向导和翻译，陪同参观档案馆、卢浮宫、凡尔赛等地，体现了中法友谊。他甚至认为在中法两国人民共同愿望的推动下，中法邦交正常化也将是不久的事。

四、中国大陆学者参与西欧中国学会议对国际学界之影响

中国大陆学者翦伯赞、周一良、夏鼐、张芝联参加1956年巴黎会议，可谓是1949年以后中国大陆历史学者第一次以集体形象登上世界学术舞台，以平等身份参与世界学术讨论。虽然有一些西欧学者在50年代初也访问过中国大陆，但相当一部分学者并没有太多机会接触大陆学者，更不易了解大陆学者的学术取向和成就，而意识形态在中国大陆学术中的影响，也多半是通过各种间接渠道了解。中国大陆学者虽仅参与两次西欧青年中国学家会议，但所造成的影响较为广泛和深远。一是宣讲唯物史观和介绍中国大陆的历史分期讨论，引起了西欧中国学界的广泛兴趣和讨论；二是介绍中国在1949年以后取得的考古成就，让西欧中国学家对中国的考古发现非常感兴趣；三是介绍中国大陆当时正在进行的近代史资料整理工作，也在海外引起中国学家们的浓厚兴趣，直接推动了近代中国史在海外的发展。但也失去了一些对话和参与的机会，比如缺席白乐日主持的国际宋史计划便是一例。总而言之，西欧青年中国学家会议邀请美国和苏联学者参加，使得它由一个区域性组织变成世界性组织；而邀请日本、中国、澳洲等地学者，又使得它由世界性组织变成全球性组织。

中国大陆学者两次参加西欧青年中国学家会议，不仅进行了学术交流，也将两次会议视为宣传历史唯物主义的重要阵地。出国宣传唯物史观是当时翦伯赞为首的中国代表的一个重要目的，周一良也说：“我们也根据我们的理解，说明了马克思主义按社会形态划分历史时期的正确性。”[②]翦老则指出谈历史分期不等于宣传共产主义，历史分期问题是哲学问题，不是政治问题。周一良认为这种“软中带硬”的语言非常生动有力地表明了中国大陆学者在国际学术活动中的态度，如果有欧美学者对中国大陆学者进行不友好的中伤，则必须加以驳斥。这种态度在当时冷战下两大阵营在意识形态上尖锐对立的情况下也是正常的。

① 周一良：《郊叟曝言：周一良自选集》，第166页。

② 周一良：《郊叟曝言：周一良自选集》，第167－168页。

当时中国大陆史学界的领导人如郭沫若、翦伯赞、刘大年等人都特别强调科学的历史观。中国当时不仅在政治上"一边倒",学术上也接受了苏联历史学的影响,采用历史唯物主义理论研究历史。一个鲜明的例子是 1951 年苏联科学院派人来中国谈历史学合作问题,主要是当时苏联学者在用马克思主义历史观编写十卷本《世界通史》,其中中国史部分决定交给中国学者编写。这个项目当时由中宣部指示范文澜、翦伯赞、向达、邵循正等人领导,1953 年定稿。但苏联科学院未接受这一稿件,中方决定自行出版,即《中国历史概要》①。这是第一本全面用马克思主义理论指导写作的权威普及本中国通史。虽然此稿未被苏联接受,但由编写过程可以看出,此书正是当时中苏史学合作的产物。

当时中国史学界一再强调历史学的科学性,力图使历史学变成真正的历史科学,在中国确立马克思主义史学的正统地位②。郭沫若在 1954 年 1 月 2 日给《历史研究》所写的发刊词强调:"汉民族的历史、少数民族的历史、亚洲各民族的历史乃至世界史都需要我们以科学的观点来进行研究和解释。"③当时各地举行的历史学会议都称为"历史科学大会",从名称上就能看出将历史学"科学化"的努力。总之,在五六十年代中国学者致力于将历史学进行科学化,其理论基础是马克思主义的科学历史观。刘大年就指出:马列科学历史观的确立,才将史学变成科学④。

当时中国史学界的理论讨论主题出现了所谓的"五朵金花",即中国古代史分期问题、中国封建土地所有制形式问题、中国封建社会农民战争问题、中国资本主义萌芽问题、汉民族形成问题。王学典认为:这五朵金花的出现产生于一种"战时史学"体系,由战时历史框架、战时学术导向、战时文化心理和战时历史观念等多重内容构成,深受当时国内一波接一波的阶级斗争政治风气以及国际上冷战局势影响⑤。王先生特别仔细地分析了当时产生"五朵金花"的国内史学发展背景,指出唯物史观派作为一个史学流派具有社会史和学术史的意义。这一判断,如果结合当时更为广阔的世界历史学思潮来看,是相当准确的。当时世界史学潮流正是经济史、社会史的兴盛。这也正是国际史学界对中国历史分期问题感兴趣的学理性背景。

从国际学术发展来看,历史分期问题和农民战争问题其实明显受到苏联史学影响⑥。苏联史学基于马克思主义社会发展阶段理论而集中讨论的历史分期问题,在其他社会主义国家也颇受重视,明显的例子可以举出南斯拉夫、保加利亚等⑦。而且这种情况对欧美学者来说并不陌生。但"五朵金

---

① 张传玺:《翦伯赞传》,第 276－277 页。

② 实际上五六十年代在欧美地区出现一系列研究中国马克思主义史学的论著,不仅莱顿会议上有德国学者专门讨论范文澜的史学,美国有专门研究翦伯赞史学思想的硕士论文,一些知名学者也相继发表文章讨论,见 Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate* vol. 3, "The Problem of Historical Significance" (Berkeley: University of California Press, 1965), 47－60, "The Placing of the Chinese Communists by Their Studies of the Past"; Albert Feuerwerker, "China's History in Marxian Dress," *The American Historical Review* vol. 66, no. 2 (1961), 347－353.

③ 郭沫若:《开展历史研究,迎接文化建设高潮:为〈历史研究〉发刊而作》,《历史研究》1954 年第 1 期。

④ 其实苏联刚刚成立时,在史学界也有马克思主义和非马克思主义之争,相关讨论见 George M. Enteen, "Marxists versus Non－Marxists: Soviet Historiography in the 1920s," *Slavic Review* vol. 35, no. 1 (March 1976), 91－110; Eduard Thaden, "Marxist Historicism and the Crises of Soviet Historiography," *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, *Neue Folge*, Bd. 51, H. 1 (2003), 16－34.

⑤ 王学典:《五朵金花:意识形态语境中的学术论战》,《良史的命运》,第 265－279 页。王先生此文回顾了"五朵金花"大讨论的来龙去脉,指出了这些讨论所受到的意识形态影响,主要来自两方面,一是权力中枢对史学的兴趣,二是领袖人物对某些观点的好恶造成的影响。但他也特别指出了马列史学中所谓亚细亚生产方式其实不过是披着红色外衣的东方主义,而五种生产方式理论仍然是一种欧洲中心论思维模式。

⑥ 有关苏联史学讨论历史分期问题的评述,见 Rudolf Schlesinger, "Recent Discussions on the Periodization of History," *Soviet Studies* vol. 4, no. 2 (October 1952), 152－169; 有关农民战争问题的评述,参见 Leo Yaresh, "The Peasant Wars in Soviet Historiography," *American Slavic and East European Review* vol. 16, no. 3 (October 1957), 241－259。

⑦ Wayne S. Vucinich, "Postwar Yugoslav Historiography," *Journal of Modern History* vol. 23, no. 1 (March 1951), 41－57; Marin Pundeff, "Bulgarian Historiography, 1942－1958," *American Historical Review* vol. 66, no. 3 (April 1961), 682－693. 这些都是欧美重要学术刊物,体现了当时欧美学者对社会主义阵营史学主要趋势的关注。

花”之中，只有所谓历史分期问题引起了50年代以来国际历史学界对中国历史各阶段社会性质和分期的持续讨论。这种讨论在西欧青年中国学家会议上也引起了回应。这可能是中国学术史上第一次提出一些重大理论和方法问题在国际学界引起巨大反响。1956年巴黎会议尤其集中讨论了中国历史分期问题，欧美一些知名中国学家如蒲立本、傅吾康、史华慈、白乐日等都先后参与了这场国际史学大讨论。而在1955年翦伯赞、尹达随科学院代表团访问日本时，翦伯赞12月7日在日本史学六团体组织的讲演中主要讲了中国历史分期问题，引起日本史学家铃木俊、西岛定生、仁井田陞等人的浓厚兴趣和讨论①。后来铃木俊等人还编辑了《中国史的时代区分》，1957年出版，总结与中国史学家的讨论。12月21日翦伯赞、尹达又与增渊龙夫、远山茂树等人座谈近代史和民族文化问题，翦伯赞作讲演介绍新中国的历史研究，主要讲马克思主义历史观在中国史学界的接受情况。

当时资本主义阵营之所以对中国历史分期感兴趣，也有其思想和学术基础。早在20世纪40年代，欧美学者即已经开始注重讨论中国历史分期问题②。随着冷战的开始，意识形态的斗争更为紧迫。在美国领导下的资本主义阵营深受资本主义意识形态影响，对于社会主义阵营热烈讨论的问题，也有了新的兴趣。自启蒙时代以来，欧美人士宣扬所谓普遍人权，认为人类有对于自由、平等、博爱的普遍追求。而这种追求背后有所谓科学、理性的普遍性。这也就是沃勒斯坦指出的，这种所谓普遍主义来自于启蒙时代，应被称为启蒙普遍主义，这是资本主义世界经济的地理文化，也是资本主义的统治思想，这种普遍主义正是历史资本主义意识形态穹顶的基石，强调现代化、科学技术、理性③。而在50年代，相当一部分思想左倾的欧美学者认为中共在大陆取得政权可谓是自由、平等、博爱的胜利，因为新的社会主义政权对于平民权利和利益的承诺，已经随着新政权的确立而实现，土地改革的完成、公私合营运动的展开，足以打倒地主阶级、资产阶级，这样支持阶级平等的政权也就获得了合法性。即使是在一些美国左翼学者看来，旧的政权退守台湾在于它是腐败的大资产阶级统治集团④。另一方面，大陆新政权在倒向苏联阵营之后，由苏联援助开始了急速工业化，引进苏联科学技术，在宣传上突出“科学”因素⑤，这些新的发展都是当时欧美左翼学者所赞成的⑥。简而言之，当时社会主义和资本主义阵营均继承和运用了启蒙普遍主义意识形态。

当时法国知识界不少人非常崇敬毛泽东主席，认为他能给中国带来平等和繁荣。1954年法国

---

① 张传玺：《翦伯赞传》，第286－287页。

② Meribeth E. Cameron, “The Periodization of Chinese History,” *Pacific Historical Review* vol. 15, no. 2 (June 1946), 171－177.

③ 但是沃勒斯坦用世界系统理论批评资本主义带有种族主义和性别主义的歧视，并非真正具有普遍性。见 Immanuel Wallerstein, “The Ideological Tensions of Capitalism: Universalism versus Racism and Sexism,” in *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, by Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein, translation of Etienne Balibar by Chris Turner (London and New York, Verso, 1991), 29－36; John F. Sitton, *Recent Marxian Theory: Class Formation and Social Conflict in Contemporary Capitalism* (Albany: State University of New York Press, 1996), 226－229. 其他对资本主义普遍主义作为欧洲中心主义的代表性反思和批判，见 Samir Amin, *Eurocentrism: Modernity, Religion, and Democracy. A Critique of Eurocentrism and Culturalism*, translated by Russell Moore and James Membrez (New York: Monthly Review Press, 2009).

④ 作为一位中国经济社会史学者，白乐日当时其实对中共土地改革运动饶有兴趣，并感到中共农村改革是吸引大量追随者战胜腐败、无能、官僚主义的国民党政府的因素之一，见 Etienne Balazs, “Tradition et revolution en Chine,” *Politique etrangere* no. 3 (1954), 291－308.

⑤ 方豪在报告1958年意大利举行的第十一次西欧青年中国学家会议时说，苏俄学者带来16册新书在大会上展出，但只有一天就收起来了。而苏俄代表也秘密赠送了一些代表苏联人造卫星纪念章(《方豪六十自定稿补编》，第2632页)。苏联用航天技术的成就来展示其苏维埃政权的合法性和进步性，以及社会主义制度的优越性，也是冷战时代意识形态构建的重要方面。美国也在原子弹试验成功之后打造科学英雄的光辉形象，相关研究见 David Hecht, “The Atomic Hero: Robert Oppenheimer and the Making of Scientific Icons in the early Cold War,” *Technology and Culture* vol. 49 (October 2008), 943－966; *Storytelling and Science: Rewriting Oppenheimer in the Nuclear Age* (Amherst: University of Massachusetts Press, 2015).

⑥ Donald Clark Hodges, “The Dual Character of Marxian Social Science,” *Philosophy of Science* vol. 29, no. 4 (October 1962), 333－349. 该文讨论了马克思主义的科学性。

向中国派出了一个由左翼学者牵头的法中友谊代表团，当时的负责人之一是法共地理学家、巴黎高等师范学校校友德雷施(Jean Dresch)，他希望高师也派学生参加，刚好当时在高师任教的法共思想家阿尔都塞认识当时唯一一位正在学中文的学生毕仰高(Lucien Bianco)，便推荐毕仰高参加了法中友谊代表团。代表团到达北京，得到毛主席和周总理的接见[①]。他们当时对中国印象极好。毕仰高实际上1953年才开始学习中文。不过，他给谢诺提供了不少信息，1956年谢诺将从他这里获得的第一手观察以及1955年听翦老的介绍综合起来撰写文章发表，介绍中国的近现代史研究现状[②]。

政治上、思想上，欧美知识人的左倾对于他们看待中国学术、看待中国学者当然也有很大影响。在学术上，当时欧美也存在一个向左转的倾向，不仅社会学、人类学转向研究下层阶级、阶层和群体，历史学也深受左翼思想影响[③]，这导致了经济史、社会史的繁荣局面[④]。一些新兴研究领域也应运而生，如文化研究、性别研究等等，其中尤其以文化研究最令人瞩目[⑤]。尽管欧美左翼学者在政治上并不接受共产主义政权，也不接受五个阶段的历史分期理论，但他们对经济史、社会史、劳工史的重视是非同寻常的，也取得了相当大的成就。仅仅在中国古代史研究领域，即有经济社会史黄金一代的出现，白乐日、谢和耐、杜希德均投身于中古经济史研究[⑥]，而许理和研究佛教也是社会史取向[⑦]。

当时欧美中国学者也注重将中国史和世界史结合起来看。1956年巴黎会议上，组委会主席白乐日甚至安排了一个小组讨论，请年鉴学派领袖人物布罗代尔和一些社会史学家参加。据夏鼐在日记中说，1956年9月6日晚餐后，大会讨论世界通史和汉学之关系，由巴黎大学布罗代尔教授作报告。接着拉铁摩尔、叶理绥等发言，白乐日为主席，张芝联来参加。周一良陪翦老进城了[⑧]。而根据翦伯赞的会议纪要，法国方面有巴黎大学西洋近代史教授拉布鲁斯(社会党)[⑨]、布鲁阿(共产党)、约翰霍普金斯大学拉铁摩尔、哈佛大学叶理绥参加，剑桥大学蒲立本、布拉格大学普实克先后发言。“大意是世界通史中必须注意中国的历史，而研究中国历史，必须具有世界通史的眼光，始能全面观察。”[⑩]翦伯赞更注意参加会议发言者的政治身份，还特意标明了两位法国学者的党派身份。

---

① Émilie Frenkiel, “Reform in China: Sluggish or Dynamic? An Interview with Lucien Bianco,” *Books and Ideas* 11 (October 2013), http://www.booksandideas.net/Reform-in-China-Sluggish-or.htm.

② Jean Chesneaux, “Les Travaux d'Histoire Moderne et Contemporaine en Chine populaire,” *Revue Historique* vol. 215, no. 2 (1956), 274-282. 文章主要介绍了中国科学院第三所即近代史所的工作情况，比如范文澜、翦伯赞、聂崇岐的研究，以及中国学者编辑《中国近代史料丛刊》的情况。

③ Q. Edward Wang and Georg G. Iggers eds., *Marxist Historiographies: A Global Perspective* London: Routledge, 2015.

④ 见 Mark Mazower, “Changing Trends in the Historiography of Postwar Europe, East and West,” *International Labor and Working-Class History* no. 58, Wartime Economies and the Mobilization of Labor (Fall 2000), 275-282; 以及戴维斯的回顾，Natalie Zemon Davis, “Decentering History: Local Stories and Cultural Crossings in a Global World,” *History and Theory* vol. 50, no. 2 (2011), 188-202. 其实20世纪50年代历史学的左转并不限于欧美，日本史学界在二战后也经历了马克思主义史学的繁荣局面，见 Curtis Anderson Gayle, *Marxist History and Postwar Japanese Nationalism* (London and New York: Routledge, 2003).

⑤ Dennis L. Dworkin, *Cultural Marxism in Postwar Britain: History, the New Left, and the Origins of Cultural Studies* (Durham, NC: Duke University Press, 1997).

⑥ 对于白乐日经济史研究的学术史提示，见陈怀宇：《在西方发现陈寅恪》，北京：北京师范大学出版社，2013年，第80-84页。

⑦ 20世纪50年代是欧美学者研究中国中古经济史和社会史的黄金时代，一大批重要论著均在这一时期出现，蒲立本出版《安禄山叛乱的背景》，赖世和出版了《圆仁入唐求法行记》英译本，白乐日出版了《隋书·食货志》法文译注和研究；当时许理和是青年博士生，正在撰写《佛教征服中国》；谢和耐也是博士生，正在写《五至十世纪中国寺院经济》；杜希德也致力于唐代财政史研究；翟林奈则陆续整理发表了一些敦煌社会经济文书。

⑧ 《夏鼐日记》卷五第254页，提到由巴黎大学 Brandel 教授作报告，日记整理人后面注为布朗代尔，有误，应是 Braudel，即布罗代尔。他是白乐日的支持者，白乐日则是这次巴黎会议组织者，故白乐日将布罗代尔请来参加这次会议并作报告。有关布罗代尔与白乐日的关系，参见 Maurice Aymard, “étienne Balazs et Fernand Braudel,” Actualité d'étienne Balazs (1905-1963). Témoignages et réflexions pour un centenaire, Textes réunis par Pierre-étienne Will et Isabelle Ang (Bibliothèque de l'Institut des Hautes études Chinoises. Volume XXXV); Paris: Collège de France, Institut des Hautes études Chinoises, 2010), 37-65.

⑨ 1956年9月14日星期五，夏鼐等人去参加社会党历史学家 Lahrousse(拉鲁斯)教授家举行的酒会。夏鼐先进去，少顷翦老等亦来。见夏鼐：《夏鼐日记》卷五，第258页。

⑩ 翦伯赞：《第九次青年汉学家会议纪要》，第92页。

正是因为这些政治、思想、文化、学术的背景，中国大陆学界当时热衷的用马克思主义科学历史观讨论中国历史分期问题，也同时引起了欧、美、日一些知名学者的兴趣和热烈讨论，可以视为一次“中国社会史国际大论战”，这大概也是20世纪学术史上唯一一次世界各国学者就中国历史上各时期社会性质和分期进行正面交锋。1955年由于中国学者翦伯赞和周一良的参与，中国史分期这一论题引起西欧中国学者的极大兴趣，是以在莱顿会议上便已决定下一年会议主题定为分期问题。结果这一论题在巴黎会议上最为热门，欧美学者和香港学者也都参与了讨论，并与中国大陆代表发生激烈交锋。

这次会议上有关中国历史分期的论文包括蒲立本的“上古、中古、近古”、傅海波的“历史分期的意义和无意义”、何四维的“略谈中国史的分期”、张芝联的“中国近代史研究的新发展”、郭瓦列夫的“中国现代史的分期”、傅吾康的“中国近代史和现代史的分期”、罗香林的“中国社会的演进和中国历史分期的关系”、史华慈的“中国史分期的公式化”、芮沃寿的“中国史上佛教史的分期”、梁佩真的“中国诗及其分期”等等。但芮沃寿和梁佩真的论文并不涉及和中国马克思主义历史分期的讨论。这一点已经在1956年9月8日巴黎会议期间的总结会议上经拉铁摩尔指出，拉氏认为文学和美术分期，与社会史的分期不同，社会史的分期，中国和西洋也不需要相同，他也认为中国史的分期不能只看社会经济结构。这当然是针对当时翦伯赞等人基于马克思主义历史观的阐释。

欧美学者有几类观点，在翦伯赞的会议报告《第九次青年汉学家会议纪要》一文中有比较简要的说明。一类认为分期没有意义，比如傅海波发表论文《历史分期的意义和无意义》，认为历史分期仅是为了研究方便，历史家应多多致力于史料的搜集和史实的分析，而不必徒耗精力于空谈历史分期问题[①]。蒲立本在会议上讨论了所谓“上古、中古和近古”的分期办法，指出刘知几的《史通》已经用了这三个词。而明治维新以后日本史家仿照西洋史将中国史也分为这三期。但是分期只是为了叙述的方便，并不将各期视为各有特异的内容。一类认为社会史分期有问题，如何四维发表“略论中国史的分期”，认为马克思主义者按照社会性质划分历史时期是公式化，犹如马氏文通用拉丁文法来套中国文法[②]；白乐日则认为分期太细，近乎幼稚。史华慈发言主题是“中国史分期的公式化”，认为自命为马克思主义的学者主要有两种意见，一是中国作为亚细亚式社会，历史上长期停滞不发展；二是中国社会有发展，但其发展分期是和西洋一样，经历了五个历史阶段。但史华慈认为这些观点都不符合马克思主义，他还引了许多马列主义经典著作来攻击这些学者的马列主义史观[③]。但这些说法遭法国学者谢诺的反驳，指出他只是引经据典却不依据中国历史事实来看问题，实际是教条主义。

还有一类是提出自己的分期，以对抗中国马克思主义者提出的分期。如罗香林提出四阶段论，一为氏族社会时代（约公元前三千年至一千四百年）；二为封建时代（公元前1400－211），即盘庚迁殷至秦统一天下，做官靠贵族出身；三为选举社会，即隋至清末，以科举取士；四为清末科举制度废除进入新时期。这一看法遭到周一良的反驳，周先生认为：“罗的说法，以中国封建社会制度在秦始皇时废止，实即胡适的说法。我们新中国的史学家的意见以为一个社会是否系封建社会，不是决定于什么选举或科举，而是决定于这个社会的经济结构，首先决定于土地为谁所有。如果土地为地主阶级所有，而这种土地所有者又以封建办法剥削农民，那便是封建社会。”[④]

---

① 另据翦伯赞报告，他在论文中肆意攻击社会主义国家的史学家，说某些代表受其本国社会制度关系的约束而不得不赞成马克思主义，否则回国后将遇困难。这一说法引起东德学者赖切奈夫斯基（莱比锡大学）的回击。

② 何四维专业为中国秦汉史，但也留意郭沫若、翦伯赞等人倡导的马克思主义史学，见 A. F. P. Hulsewé, “Chinese Communist Treatment of the Origins and the Foundation of the Chinese Empire,” *The China Quarterly* vol. 23(1965), 78－105.

③ 这篇文章在11年之后经修改才发表，见 Benjamin Schwartz, “Some Sterotypes in the Periodization of Chinese History,” *Philosophical Forum* vol. 1, no. 2 (1968), 219－230；收入作者论文集 *China and Other Matters* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), 18－29.

④ 翦伯赞：《第九次青年汉学家会议纪要》，第89页。

苏联学者则从苏联史出发,讨论了中国史的分期。在1956年9月4日的讨论中,苏联科学院东方研究所副所长郭瓦烈夫报告"中国现代史的分期",指出当时苏联史学家都认为中国现代史的开端应该以苏联十月革命为界线①。但英国学者范登龙随即就此提问:这一有关中国现代史起点的说法是否在苏联已取得一致的意见;这是全体苏联史学家的一致意见或仅是东方学研究所同人的意见,以及通过什么方式取得一致意见。郭瓦烈夫的分期论,在今天看来是一种典型的苏联中心主义、学术霸权主义的体现,将中国历史的转折置于苏联历史的转折基础之上,显然是有问题的。汉堡大学教授傅吾康讨论了"中国近代史和现代史的分期"问题,强调1911年辛亥革命的重要性,这一革命使得中国在政治上确立了共和制度,而且"二千余年的儒家相传的君主一统的政治思想也一扫而空"。傅吾康也指出革命有一个长期过程,戊戌维新和义和团运动是辛亥革命的前奏,五四运动和北伐革命则是辛亥革命的继续,直到1949年中华人民共和国成立,这期间社会改革和政治革命在同时进行。

翦伯赞对历史分期的意义作了详尽的阐述,其发言分五点:"一、应不应该分期的问题,在这里驳斥了分期无意义和分期有政治目的的谬论。二、分期的标准问题,在这里驳斥了唯心论、多元论,宣传了唯物论。三、中国学者对中国历史分期问题的讨论,在这里驳斥了那些说中国学术研究不自由的污蔑,宣传了我国新近开展的'百家争鸣'的学风。四、翦自己对中国历史分期的主张,在这里反对了上古、中古、近代的分期法,驳斥了罗香林的什么选举社会、科举社会等胡说。五、结论,欢迎各国汉学家参加中国历史分期问题的讨论,并指出观点和立场的不同,并不妨碍对同一问题的讨论,因为无论如何我们有一点是相同的,这就是史料,只要大家是追求真理,在真理的面前,我们是会逐渐接近的。"②这些发言实际上反映了当时中国学界的一般立场。

英国学者蒲立本的发言最具史学史价值。他对中国社会史的关注并不始于1956年巴黎会议。早在1953年,蒲立本就任剑桥大学汉学教授时就回顾了国际学界对于中国社会性质的讨论以及中外学者对于中国历史分期的看法。他当时发表了就职演说,题目为《中国史与世界史》③。这篇文章非常重要,体现了蒲立本作为一位语文学家所受到的欧洲思想与文化之广泛熏陶,无论是欧洲思想史还是欧洲中国学学术史,该文都做了简明扼要的清理,值得一说。他回顾了历史上欧洲学者对中国的态度和看法,也有大量篇幅涉及国际中国史学界带有马克思主义思想背景的学者对中国社会性质和阶级结构的讨论。在他看来,欧洲学者日益意识到人类的历史并非只是从古典希腊、罗马到现代西欧的主流发展,其他地区人民和文化也很重要,要想认清人类历史的发展,必须注意其他地区的历史。他指出伏尔泰以前的欧洲学者都试图将其他国家的历史比如中国史,塞进欧洲中心主义的历史发展框架,特别是《圣经》的历史叙述框架。伏尔泰则是第一位扬弃欧洲中心主义,将中国纳入其新世界史框架的学者,不过伏尔泰过于高估了中国古代政治的人性和理性特征。孟德斯鸠则认为中国古代政治是赤裸裸的专制主义。他也讨论了中国在黑格尔和马克思思想中的地位。黑格尔将中国文明称为人类历史上的童年时代。马克思和黑格尔的不同在于用经济因素取代抽象精神,但也将中国人称为半野蛮人,恩格斯称中国文明是世界上最古老政权的腐朽中的半文明。马克思提出了五阶段世界历史发展理论,基于亚细亚、古代、封建、资本主义和社会主义生产力模式。他的所谓第一阶段的亚细亚模式其实是从经济因素的角度来替代黑格尔所谓的历史第一阶段"东方"(the Ori-

① 张芝联《介绍第九届国际青年汉学家年会上的论文》(《北京大学学报》1957年第1期)介绍他的主张和一般中国史学家的分期法没有很大出入,只是他将中国现代史的开端提前到1917年。这话说得比较客气,没有批评郭瓦烈夫用苏联十月革命来套中国现代史的开端。

② 翦伯赞:《第九次青年汉学家会议纪要》,第90页。

③ Edwin G. Pulleyblank, "Chinese History and World History," 初刊 *Sarawak Museum Journal* (1956), 收入其文集 *Essays on Tang and Pre-Tang China*, Variorum Collected Studies Series (Aldershot, Hampshire, Great Britain; Burlington, Vt.: Ashgate, 2001), 1-20.

ent)。马、恩两人受摩尔根影响,用部落社会来称古代奴隶制以前的社会,只不过他们在印度找到了一些公共村落的样本,便很自然地推断他们等同于亚细亚社会(其政治形式即东方专制主义),国家政权的最初形式来源于原始共产主义。20世纪20年代,共产主义理论被用来解释中国的情形时出现了很多问题。他也认为斯宾格勒的中国历史观虽然比黑格尔略强,但也是试图将中国史嵌入其所建立的古典和欧洲历史进程的框架中去,荒唐地认为中国文化自汉代以来已经衰亡了两千年。在他看来,汤因比也试图用欧洲史的一些概念来讨论中国史。

在批判了18世纪以来西方学者的中国历史观之后,蒲立本转而讨论内藤湖南的中国史观,特别以1914年内藤发表的《支那论》为例,因为此书首次试图给中国史从其内部的重要性出发来进行分期。蒲立本指出内藤的兴趣不仅在于学术,也在于政治,内藤对中国史的认识是要预测中国民族革命的未来结果,这反映出内藤本人的学术兴趣仍带有日本民族主义的目标。蒲立本甚至认为内藤也走上了和黑格尔一样的路。内藤的主要看法是中国在北宋,即10到11世纪,已经进入现代,即从以前的贵族社会转向专制主义,以前统治者是贵族的一员,而之后统治者获得绝对权力来统治其子民。蒲立本认为这是因为内藤心目中已经拿中国史来类比欧洲史,即从封建社会到王权专制主义的过渡,比如法国在16、17世纪的变化。通过这样的比较,内藤认为袁世凯如果想重建一个帝国将不可避免地失败。在对上古和中古的分期问题上,蒲立本认为虽然内藤不会承认简单以西欧史的变化比附中国史而尽量以所谓理性的标准来看待中国史分期,但他将公元3世纪末胡人开始统治北方为分水岭区分上古和中古,实际上是以罗马帝国的衰亡作为参照物。内藤的弟子宫崎市定则试图从经济和社会发展条件等方面来拓展内藤的理论,并试图将其思考植入世界史发展的一般理论。其看法在日本深受非马克思主义中国学家的欢迎,甚至"二战"后一些马克思主义学者也接受其解释。

蒲立本注意到马克思主义的中国历史分期理论自1925年以来在西方、俄国、中国和日本都变得炙手可热。争论的焦点首先是何谓亚细亚生产方式。俄国学者马德亚尔(Madyar)从马克思主义经典著作出发,认为它指东方的特殊社会结构形态,其特征是土地私有制的缺乏、与灌溉有关的大规模的公共工程、村庄公社、专制主义。这种看法很快被德国学者魏特夫接受并将其加以发展,后来魏特夫又将这种看法介绍到美国。但这种看法在远东地区并不流行,因为这种看法使得远东史看起来死水一潭、缺乏进步,而当地不断发展的革命政治拒绝这一看法。1927年中共中央便声称他在与亚细亚社会作战。1928年中共中央将亚细亚社会改称为封建社会。郭沫若最初称之为原始社会,此即马恩所谓亚细亚社会,后来他改变主意,认为中国史发展也存在马恩所谓五个阶段。尽管关于亚细亚社会的争论很多,但一般最为人接受的看法是它是一种特殊形态的奴隶社会。而东方专制主义,则逐渐成为与这一社会形态剥离开的政治统治形式。因为意识形态的需要,中共声称它在为反封建社会战斗,因为一般中共学者均认为封建主义在不同政治形态下作为经济社会结构长期延续[①]。

蒲立本引1953年出版的《苏维埃布尔什维克百科全书》为例,认为在苏联学界一般同意中国奴隶社会和封建社会的分界线是公元三、四世纪,而封建主义一直被囚于东方专制主义的政治形态下。郭沫若认为中国在公元前五百年时进入封建社会,当时政治封建主义开始瓦解。日本学者前田直典则将中日韩越视为同一整体的东亚文化,试图提供一套理论解释这些国家历史发展的进程。他接受内藤理论中唐宋分际的看法,不过他认为公元一千年是古代和中古的分水岭,即奴隶社会和封建社会的分水岭。而中国学者一般认为中国封建社会终结于鸦片战争,这之后直到中共取得胜利之前中国是半封建半殖民地半资本主义社会。

这些对中国史分期的理论讨论,在蒲立本看来,均可称为卡尔·波普所说的历史主义理论。波普批判了这种历史主义,认为历史主义理论简单地假设人类社会都有一个共同的有机发展模式,这

① 对20世纪二三十年代中国社会史大论战的研究,见 Arif Dirlik, *Revolution and History: The Origins of Marxist Historiography in China*, 1919－1937 (Berkeley: University of California Press, 1989).

一模式认为人类社会整体上乃是一个单一的有机体。蒲立本赞成波普的看法,认为人类历史发展存在多样性,不同意任何单一历史主义理论可以解释中国历史。他提出只有两种办法可以将中国史和世界史联系在一起。一是分析复杂历史情境中的一些断片并进行中外比较,二是展示中外之间的历史联系。他个人的学术研究重点无疑是后者。对于前者,他特别引了韦伯的宗教社会学研究为例,指出尽管韦伯的中国宗教研究完全基于 1920 年前欧洲中国学界对中国宗教的研究,但在一些具体的问题上非常有启发,比如中、欧城市的比较,以及士人的绅士理想与专业官僚统治的理性利益之间的冲突等等。第二点则主要讨论了中国所谓四大发明对世界其他地区历史发展的影响。

这篇文章几乎对当时世界各地有关中国历史发展模式的理论都作了清楚的梳理和说明,甚至对中苏两国的马克思主义史学也有所涉及,反映了蒲立本广阔的学术视野,他用世界性眼光关注一个单一主题的研究,并且能联系当时欧洲的思想状况进行恰当的评说,非常值得重视和学习。

五、从巴黎会议看台湾史语所对大陆考古所之关注

中国科学院的各个研究所之中,考古所是最早成立的一个。1949 年 10 月中华人民共和国建立之后,中科院也随即在 11 月成立,取代逃亡到台湾的"中央"研究院,成为中国大陆科技和学术发展最高领导机构。考古所则是当时中科院下属研究所中较早成立的一个,1950 年 5 月开始筹办,人员主要来自留在中研院北平研究院历史所和未离开的中研院史语所人员,8 月 1 日正式成立。相比之下,历史所则迟至 1954 年才成立。主要原因也许是当年中研院历史组不少人因为政权更替而离开,比如《历史语言研究所集刊》编委会一共五人,傅斯年(当时由夏鼐代理)、陈寅恪、赵元任、李济之、董作宾,分别是历史、语言、考古和人类学各部门负责人,其中只有陈寅恪留在大陆,傅斯年、李济之、董作宾到台湾,赵元任留在美国。因此,考古所成立早,也直接导致考古学工作能够保持延续性,梁思永、夏鼐等人领导考古所一开始即能保持正常的考古工作。1955 年翦伯赞、周一良去莱顿参加第八次会议,即向与会学者介绍了一些考古新发现,引发与会者的浓厚兴趣,随即要求交换资料,进行合作。

1956 年 9 月中国代表团参加巴黎会议时,即请夏鼐随团参加,介绍中国的考古新发现。当时夏鼐的身份是中科院考古所副所长,他所做的报道是关于中国考古学的重要进展,并且还在会议期间举行了考古成就图片展。1956 年夏鼐还在意大利《东方与西方》杂志发文《我们的新石器祖先》[①],介绍新成果。当时意大利中远东研究院院长图齐对中国十分友好,和夏鼐一直保持交往。意大利中国学家郎乔蒂等人访问中国时,也会见了夏鼐[②]。

海峡对岸的"中研院"史语所考古学家李济非常关心大陆的考古工作,虽然台湾并未派人参加 1955 年、1956 年莱顿、巴黎会议,但是李济积极了解并询问有关夏鼐在巴黎会议上的活动。1956 年 12 月 6 日,李济致信张光直,提到劳延煊写信告知,张光直有夏鼐在巴黎开会发言的抄本,希望得到一份。不过李济怀疑这个发言是否值得张光直打印一份给他[③]。1957 年 2 月 19 日李济再次致信张光直讨论夏鼐文章与人品之关系,因为张光直说到夏鼐是一位当代圣人[④]。1957 年 5 月 11 日,李济致信张光直,告诉他自己已经得到夏鼐在欧洲演说的原文抄件,但发现夏鼐没提在山东滕县发现彩陶的事。他觉得张光直的报告另有来源,希望来信补充。他表示也看到了 1956 年 9 月夏鼐等参加

---

① Hsia Nai, "Our Neolithic Ancestors," *East and West* vol. 17, no. 2 (July 1956), 162－167.

② Lionello Lanciotti, "Xia Nai: 1910－1985," *East and West* vol. 35, no. 1/3 (September 1985), 282－283. 夏鼐生前曾在意大利发表文章介绍中国考古新发现,见 Hsia Nai, "New Archaeological Finds in China," *Cina Supplemento* no. 2, XXVIth Conference of Chinese Studies Proceedings, "Understanding Modern China: Problems and Methods"(1979), 7－13. 夏鼐 1955 年创办了《考古通讯》,任主编。1956 年 9 月巴黎青年汉学家会议上夏鼐准备了打印本《中国考古新发现图片目录》供与会学者参考。

③ 李卉、陈星灿编:《传薪有斯人:李济、凌纯声、高去寻、夏鼐与张光直通信集》,北京:三联书店,2005 年,第 16 页。

④ 李卉、陈星灿编:《传薪有斯人:李济、凌纯声、高去寻、夏鼐与张光直通信集》,第 17 页。

巴黎中国学家会议展览时的照片，但新石器时代一项下只有西安、天门、新沂、良渚等处。

1957年李济应邀赴慕尼黑、马堡等地参加国际东方学者大会和西欧青年中国学家会议，这时中国大陆代表却缺席了，失去了一次两岸学者正面接触、同台竞艺的机会。李济1957年7月27日写信给张光直，告知将于八月底赴西德开会三周，会后拟取道北美返台，将于9月24日到波士顿小住三日，期待与张光直夫妇畅谈。1958年12月12日写信给张光直，说台北学术界可能有点转机，史语所同仁生活有些安定了。胡适回国让教育界耳目一新。但他感到现代的青年中国人都不愿意做中国人了，觉得自己有点透不出气来。1959年4月17日写信给张光直，“我想要问的是，为什么在山东的考古，如临淄、曲阜、泰山附近这些重要区域，没有惹起那些红专学者大量的注意——也许有，我却苦于不知——不过我也可以猜出若干理由。因为近十年在大陆的考古，实在只是挖宝贝的变相名称，不是要解决任何问题。凡是有问题的考古者，所具有的问题都早已洗脑被洗得光光；所以始终就没有一种有计划的学术性的发掘（自从失去梁思永的领导后，就走了薄古厚今的路）”[①]。可见他对反右以后中国大陆学界特别是考古学界的动向十分关注，也有所了解。

六、从西欧青年中国学家会议看世界中国学界的矛盾

尽管西欧青年中国学家会议为建立一个松散的全球中国学学术共同体提供了一个很好的机会，但是当时冷战造成的意识形态对立，以及欧美学者内部政治与思想立场的差距，使得各种矛盾在会议内外也显得较为突出。会议反映出国际中国学界充满各种内部和外部矛盾，这些矛盾不仅包括欧美资本主义阵营与苏东、中国社会主义阵营之间的矛盾，如苏联与西欧、东德与西德之间、中国大陆与港台之间；也包括欧美资本主义阵营内部左右翼学者之间的矛盾，如英共学者秦瑞、法共学者谢诺等左翼学者与其他西欧学者之间；同时还有欧美资产阶级学者及其亚洲政治盟友港台地区资产阶级学者之间的矛盾，特别是图齐与方豪之间爆发了严重的冲突，美国学者对台湾学者态度也很微妙；甚至也有中国与苏联学者之间因为政治分歧引发的矛盾，主要表现在中苏政治争吵导致中国学者缺席莫斯科青年中国学者会议以及国际东方学家大会；最后是中国大陆学者与港台学者之间的矛盾，如翦伯赞、周一良与贺光中、罗香林、饶宗颐之间的矛盾，等等。

但是有一类矛盾，在会议上没有展示，这便是中国和苏联国内资产阶级历史学家和无产阶级历史学家之间的矛盾，因为来参加西欧青年中国学家会议的中苏两国学者基本上都是持马克思主义科学历史观的学者，中苏两国国内被视为持资产阶级史学立场的学者无缘参加这些国际会议，当时翦伯赞所说的北大历史系胡适旧部、清华历史系蒋廷黻旧部、燕京历史系洪业旧部，就很难有机会出国到西欧参加国际学术会议。其实，在五六十年代，欧美学者已经注意到中苏内部两类阶级立场不同学者之间的矛盾，比如卫德明便撰文批评中、苏内部无产阶级学者带着政治目的歪曲了历史[②]。

当时中国公开发表的文件表明，面对学术问题，中苏学者常常出于同样的政治立场和思想倾向，在同一战壕作战。中国学者常常赞扬苏联学者，批判西欧学者。而苏联学者也在中国学者缺席的情况下，帮助中国批判西欧资产阶级学者[③]。苏联编译的中文《第十二届青年中国学家国际会议》称，苏联学者指出英国学者帕尔塞关于义和团起义的报告提出了错误解释，因为没有利用中华人民共和国公布的新材料；而剑桥大学郑德坤关于中国陶器的报告也没有利用新中国的考古发掘与收藏。该文总结说：“西欧某些学者的报告有许多普遍性的缺点。例如：第一，有些报告人不设法说明所研究的局部现象中应占有的地位；第二，报告往往没有明确的结论，因此，报告人的观点表现不清楚；第三，

① 李卉、陈星灿编：《传薪有斯人：李济、凌纯声、高去寻、夏鼐与张光直通信集》，第22－35页。

② Hellmut Wilhelm, “The Reappraisal of Neo－Confucianism,” *The China Quarterly* no. 23(1965), 122－139.

③ 翦伯赞也感到苏联及其他社会主义国家代表比较友好，英共秦瑞、法共谢诺、荷共学者以及一些进步学者对中国代表友好；见张传玺：《翦伯赞传》，第283页。

很少利用中国解放后出版的科学著作。”而苏联学者的情况与此相反,“苏联代表们的报告则竭力设法把局部问题同问题的较广泛提法联系起来,同社会背景联系起来;作者们的观点明显地表现在结论中”①。

在西欧青年中国学家会议上,美苏两大阵营的碰撞,也表现出西欧学者对社会主义阵营学者的挑战,如苏联科学院东方学所副所长郭瓦烈夫主张中国现代史的开端应以苏联十月革命为界线,引起英国龙彼得的疑问。慕尼黑大学教授傅海波在论文中“肆意攻击社会主义国家的史学家,谓某些代表由其本国社会制度关系,不得不赞成马克思主义,否则回国后将遇困难”。这一政治攻击,遭到民主德国莱比锡大学赖切奈夫斯基回击。剑桥大学郑德坤也针对张芝联的会议发言,攻击中国大陆学者讨论历史分期带有政治目的,这也引起社会主义阵营学者翦伯赞的当场反驳。在莱顿会议上,翦伯赞对白乐日、格拉姆等人挑衅说中国学术不自由也进行了反驳。可见,由于分属冷战开始后的两大阵营②,两个阵营的学者在意识形态方面非常对立,即便是同文同种,但分属不同意识形态营垒之间的所谓资产阶级和无产阶级学者之间,也会爆发冲突,如中国大陆学者与海外中国学者之间、东德和西德学者之间的冲突。和这一对立类似的还有港台学者与大陆学者对政权正统性的争论,比如翦伯赞提到巴黎会议上,曾由贺光中报告香港地区中国学的研究概况,也涉及到台湾,口口声声说“中国如何如何”,欲争正统。但翦老认为既然认同还是中国,则可以置之不理。

当时台湾学界也对参加青年中国学家会议持有很强的意识形态目的。方豪指出,“国民政府”刚迁台不久,政策是“匪我不两立”,后来决定“改变消极策略,不让大陆政府在国际会议上信口雌黄,而是要对其谬说加以驳正”。张其昀1954-1958年担任“教育部长”期间,非常在意提高台湾在国际学界的地位,不愿大陆“在各地招摇,混淆耳目,因此竭力协助各专家教授以及学术团体,尽量参加所有学术性国际会议”③。张其昀在担任“教育部长”之前是国民党中央宣传部长、中央秘书长,系“国民政府”主管意识形态宣传的得力干将,所以在当上“教育部长”之后致力于在学术上强化意识形态斗争。正是在这样的背景下,台湾学界在1957年派出以李济为首的代表团到马堡参加会议。在这之前,也有一些政治倾向上不支持大陆政府的海外华人学者参加,如前文提到的马来亚学者贺光中。

虽然政治上台湾与欧美、日本各国同属于资本主义阵营,但在学术与文化上,民族和国家之间仍然有着十分重要的区别。美国左翼学者对台湾政府颇不以为然,尤其以费正清较为明显,因而引起台湾对费正清出卖“国民政府”的大批判,其风气几乎与大陆批判胡适无异。其他哈佛学者对台湾学界的态度也因人而异,但有些学者显然是故意保持距离的,比如叶理绥便是如此。1955年12月21日李济致信张光直,告诉他两周前赖世和曾来台北访问,留了五天,对自己表示了一些好感。但他很惊讶叶理绥数年之内两次来远东都没有访问台湾。他请张光直千万不要告诉任何人,尤其是哈佛圈内的人,只要留心观察即可④。李济是哈佛早年校友,尽管他上学时哈佛尚未成立远东研究项目,但他对哈佛远东研究一直较为关注。当时两岸学者还是在学术上有一些隔空交流,除了前文说的李济对夏鼐的关注之外,两岸学者通过发表文章进行学术讨论也还存在。比如季羡林发表《浮屠与佛》之后,1956年周法高在《史语所集刊》第27本发表《论浮屠与佛》一文,与季先生商榷。

国民党政府从大陆退守台湾之后,同时退到台湾的学者并未忘记在国际上宣扬中国学术和文化。方豪虽然政治上处于资本主义阵营,宗教身份是天主教神父,但又极力推广中国文化,文化和学

① 《第十二届青年中国学家国际会议》,《历史研究》1960年第4期。原文根据苏联《东方学问题》1959年第4期摘译,但内容实际有所改写。

② 20世纪50年代,社会主义阵营内部也有一些异常情况,在西欧引发反响。张芝联曾回忆到,他1956年参加巴黎会议时结识了一大批中青年汉学家,也接触了若干法国马克思主义史学家,如研究巴黎公社史的布吕阿、研究中国近代史的谢诺等,这些学者“顶住了匈牙利事件和赫鲁晓夫秘密报告后的退党逆流,坚持马克思主义历史研究”。见《我与法兰西》,《世界历史》1996年第4期。

③ 方豪:《出席第十一届国际青年汉学家会议报告》,《方豪六十自定稿补编》,第2624页。

④ 李卉、陈星灿编:《传薪有斯人:李济、凌纯声、高去寻、夏鼐与张光直通信集》,第7页。

术上是一位民族主义者。普遍性和民族性的对立统一,在他身上表现极为明显。方豪的学术爱国主义精神在意大利中国学会议上有十分鲜明的表现,主要体现在两方面。一方面,当他了解到外国学者发起和组织宋史计划之后,特意召集组织了非正式的宋史研究会,并将中国学者的宋史研究成果汇集成册,付印之后赠送各国与会学者,以表彰中国学者的宋史研究贡献。另一方面是请昌彼得复刻中央图书馆所藏宋版书,赠送各国学者,以展现辉煌的宋代文化遗产。他也提示,早在1954年杜伦会议上便有人提议编一部宋史提要[①],不久便在巴黎成立了宋史提要计划处,由白乐日主持,计划十年完成,参加人员来自世界各国。

1957年法国《年鉴》学刊发表了白乐日的一篇文章,介绍宋史提要计划。在白氏文章之前,有该刊主编布罗代尔(Fernand Braudel)的一小段引言[②],介绍计划缘起,指出研究经济社会史的重要性,而他也在白乐日帮助下,列出参与宋史提要计划的一些主要学者,如慕尼黑傅海波,剑桥李约瑟、蒲立本、龙彼得,芝加哥柯睿格(E. A. Kracke Jr.),罗马伯戴克(L. Petech),堪培拉斯普兰克(O. B. van der Sprenkel),西雅图卫德明,哈佛杨联升,香港饶宗颐,东京青山定雄、榎一雄、仁井田陞、周藤吉之、和田清、山本达郎,京都羽田亨、神田喜一郎、宫崎市定、塚本善隆,福冈日野开三郎,仙台曾我部静雄,法国本地则有谢和耐、韩百诗、叶理夫等人[③]。日本很快就在1955年成立了东洋文库宋史提要编纂协力委员会,1957年出版了油印本《宋代研究文献目录》,后来又出版了《宋代史年表》、《宋人传记索引》等参考工具书。方豪在海外宋史研究蓬勃发展的刺激下,民族自尊心大受挑战。1957年他召集一些学者非正式地成立了宋史研究会,随后编印了《宋史研究集》第一辑。本来准备了100本打算分送给意大利会议参与者,但因为夹在中央图书馆赠送图书中间,而随着中央图书馆赠书被意大利方面拒绝,只好拆开邮寄给个别学者。昌彼得从中央图书馆所藏201部宋版书中选了170多种,复刻成《宋版图录》,由方豪带去意大利分送给各国学者。他还从国立艺术博物馆征得28幅书画带到中国学会议上展览了一天,以宣传中国艺术成就。与会者中,以科隆远东博物馆和荷兰某博物馆对这些书画及其作者最感兴趣。方豪的发言也专门选了与台湾有关的题目,叫《汉学考证方法一个例子:《台湾外记》的抄本和印本》,用他的话来说,是为祖国尽力。他发言时,三位苏联代表当场退席表示无声的抗议,而荷兰学者龙彼得、何四维则参与了讨论。很可惜,大陆学者没有机会参加1956年以后的西欧中国学会议,也没有机会参加国际宋史计划,失去了和欧美、日本学者合作和对话的机会。

但是台湾学者参加西欧青年中国学家会议,也使资本主义阵营内部的矛盾公开化,这主要体现在欧洲左翼学者图齐与台湾学者方豪之间的争执。1958年8月31日方豪在《大陆杂志》撰文报告参加1957年8月3日至9日在帕多瓦和威尼斯举行的第十一次会议情况。1958年9月18日方豪在《教育与文化》发表《出席第十一届国际青年汉学家会议报告》[④]。指出参加这次会议较出名的中国学家有德国傅海波、荷兰何四维、波兰赫迈莱夫斯基、英国葛瑞汉、美国拉铁摩尔、法国谢诺、意大利郎乔蒂、苏联齐赫文斯基等。而与会的中国代表也各有千秋,"赵国钧的锋芒毕露,刘若愚的才气横溢,杨觉勇的侃侃而谈,饶宗颐的老成持重,都为中国人增光不少"。他还特意提到了图齐作为亲共学者对台湾方面的刁难,主要表现在"中央"图书馆原计划赠予意大利中东远东学院一批书籍,借这次汉

① 白乐日在杜伦大学召开的第7届青年中国学家会议上介绍了宋史提要计划,"Project Provisoire d'un Manuel de l'Historio des Song," *VII Conference of Junior Sinologues* (August 28 – September 2, 1954), School of Oriental Studies, Durham, 12 – 15.

② 布罗代尔是法国年鉴学派的代表人物,正是在他的策划下,从德国流亡到法国的匈牙利裔中国白乐日和美国知名印度史专家桑纳被聘到巴黎参与他的东西方经济社会史计划。见陈怀宇:《在西方发现陈寅恪》,第74 – 75页。

③ 白乐日在1957年撰文简要介绍了这一计划,见 Etienne Balazs, "Une carte des centres commerciaux de la Chine a la fin du XIe siecle," in *Annales. Economies, Societes, Civilisations* 12e annee, N. 4(1957), 587 – 593. 这个名单确实将大陆和台湾学者排除在外了,难免引起方豪的反弹。

④ 方豪:《方豪六十自定稿补编》,第2623 – 2632页。

学会议展出，郎乔蒂表示欢迎并表示谢意，但图齐“素为一亲共学者，竟加拒绝”。“中央”图书馆最后只得将这批书籍赠送给梵蒂冈教廷图书馆。

报告专门辟出一节讨论“外国汉学家亲共问题”[①]。方豪指出，外国汉学家虽然不是都很亲共，但亲共的汉学家很多；而“铁幕内国家的代表当然都是共党人士，但像东德来的人就不一定是亲共的，只是他们不敢多说话”。他认为这次意大利中国学家会议被亲共中国学家操纵了。1957年中国科学院曾致函慕尼黑中国学家会议，对于不能参加表示歉意，而慕尼黑中国学家会议也在会议上正式提出回信并进行表决，台湾代表李济、张致远、方豪投了弃权票。1958年意大利中国学会议，中国大陆方面完全没有表示，可是方豪报告说，在这次大会上有代表提议由大会致函中国科学院，表示没有中共代表参加很遗憾，在亲共会员占多数的情况下，提议获得通过。台湾代表再次投了弃权票。

方豪说：“今年几乎所有欧、美汉学家，对所有中国人，尤其对台湾去的人，特别冷淡。对于我，简直视为眼中钉。”[②]方豪认为，欧美汉学家私下里谈话大多把大陆代表缺席的原因归结为方豪的出席，并到处询问是否方豪明年会继续出席汉学会议。方豪认为外国汉学家之所以亲共，是因为大陆送给这些学者的书籍都很精良，而且邀请他们去大陆游玩。中国文化原就在大陆，“欧洲汉学家正和我们本国学人一样，哪个不想到敦煌、安阳去看看？哪个不想一游长安、洛阳？哪个不想一登长城？哪个不想一出阳关”？方豪还提到这次参加会议的德国学者傅吾康、傅海波原本接到大陆对外工作委员会张奚若的邀请去访问，打算8月15日启程，却在不久前接到通知，说大陆内部人事变动，暂缓启程。通过这个例子，方豪说很多汉学家想得到大陆的“宠邀”，以便去大陆游玩。不过，他觉得欧美汉学家去大陆看看也好，因为他1957年路过巴黎，曾由驻法代表陈雄飞安排与五位去过敦煌的法国汉学家共进晚餐。这些法国汉学家告诉他，大陆学者忙于开会，不能坐下来做学问，部分过去很右的中国学者正在被清算。所以这些汉学家，对大陆的期望也大不如以前。方豪这次开会印象最深的欧洲汉学家是波兰的赫迈莱夫斯基，此人对方豪的《中西交通史》非常有兴趣，对方豪也非常和蔼。此人三次访问大陆，足迹遍布大江南北，告诉方豪不少他在大陆的经历。其次，除了文化原因之外，方豪也指出外国学者很势利，因为国民党政权退守台湾之后，领土与人民都极少，外国都想和大陆进行贸易。意大利中东远东学院，“原只有罗马、米兰、威尼斯三处，今年增设都灵一处，报名的已有四十人，都只是想学一点语言，到东方去淘金”。他还特别提到会议的组织者郎乔蒂，前年与中东远东学院副院长乔伽尼诺(Alberto Giuganino)以及总务长到中国大陆游玩了三个月，在西湖边住了一个月。这些叙述不尽符合事实，因而很快引起图齐的不满和反驳。

图齐认为在方豪文章中存在很多错误信息，比如说，意大利政府(那便是内务部)不希望共产国家代表团进入意大利，苏联、波兰、东德、捷克斯洛伐克等国代表团因此迟到；本年会议的主持人郎乔蒂去年曾和乔伽尼洛以及总干事一起被邀请访问共产中国，在西湖停留了一个月；共产中国对欧洲中国学家很慷慨，邀请他们去旅行。实际上，意大利中东与远东学院文化代表团访华是学院要求的，由中国对外文化协会安排，于1957年3月29日至4月26日期间访华，在杭州和西湖停留了六日，并非一个月之久[③]。图齐认为，方豪文中所提供的错误信息以及文章所体现的精神，让他感到很遗憾。在他看来，邀请方豪是将其当作中国学家而非台湾代表，因为会议邀请参会者通常是邀请其个人并非邀请政府代表。图齐也指出，方豪的报告反映了方本人思想不够清晰、报告事实不够准确、缺乏人道的容忍态度，这些都有违他作为学者和神职人员应该具有的品质。图齐指出，实际上郎乔蒂和其

① 方豪：《方豪六十自定稿补编》，第2629－2631页。

② 方豪：《方豪六十自定稿补编》，第2630页。

③ 夏鼐在日记里提到了他接见意大利代表团的情况，1957年3月29日星期五，“下午对外文协来电话，谓意大利代表团已于今日抵京，约晚间进餐时商谈参观日程。傍晚赴新侨饭店与周南同志等招待意大利代表团，团长阿·吉乌干尼诺(Giuganino)，团员有兰乔蒂(Lanciotti)、贝内狄克特(Benedikter)、英彼雷阿利(Imperilli)，谈至9时许始散”(《夏鼐日记》卷五，第299页)。后来又记4月2日晚去国际俱乐部参加对外文协招待意大利代表团的晚宴；4月3日星期三上午，意大利代表团来参观考古所。

他成员去中国都是为了联络中国学者，了解中国正在进行的考古和文化研究，同时获得关于那个庞大国家的第一手知识。因此，应该给予他们应有的荣誉，并继承和发展他们的事业。意大利中东与远东学院完全与政治毫无牵涉，它不可能对事实视而不见，一定要认识到中国是一个六亿人生活、思考和工作的国家[①]。

结　语

西欧青年中国学家会议早期发展有一个过程，随着规模扩大，逐渐从只有西欧六所大学学者参加的地区性学术会议走向邀请美苏知名学者参加的世界性国际会议，又扩展到邀请日本、中国学者参加的全球性会议，曾经在1955－1956年间成为世界上规模最大的中国学会议，也出现了构建中国学研究全球社区(global community of Chinese studies)的迹象。这在当时国际关系中政治上两大阵营剑拔弩张的形势下是一个异数。很可惜，随着一系列国际政治事件以及一些国家内部政治斗争的出现，这样一个美好的局面未能延续和获得稳定发展。这些国际事件主要包括中苏交恶，使得中国学者意外缺席1960年莫斯科东方学家会议以及直接导致莫斯科青年中国学家会议的取消。因为两大阵营的对立，也出现了苏联以及其一些东欧盟友抵制汉堡青年中国学家会议。而中国国内发生的反右运动也妨碍了中国学者参加1957年以后的几届会议。

但值得留意的是，当时欧美思想界、学术界的左倾局面也使得西欧中国学界急切盼望邀请苏联和中国学者参加会议。随着斯大林去世，苏联国内学界开始重视国际学术交往，使得苏联学者参加西欧青年中国学家会议成为可能。而中国在1950年代初仍然对西欧学者持友好态度，尤其在1956年曾有对外学术交往的黄金时代，使得中国学者得以参加1955年莱顿、1956年巴黎两届年会。

1956年巴黎年会甚至以中国国内讨论最为热烈的中国历史分期问题作为会议主题，这种兴趣既体现了欧美学界思想左倾，学术上重视经济、社会史的趋势，也反映了中国史学界的选题、思路与方法，曾经对国际中国学界产生很大的影响，并引起了持续的讨论。国际学界对中国历史分期问题的讨论，涉及苏联、中国、日本、欧洲、美国等国学者，可以称之为一次“国际中国社会史大论战”，从学者参与规模、讨论问题的广度和深度来说，都远远超过20世纪二三十年代的中国社会史大论战。五六十年代的中国历史分期大论战也可以看作是冷战时期国际学术交流的一个奇迹，这也是学术进入全球化时代之后才会出现的现象。这一现象的出现不仅是冷战后中苏马克思主义史学取得垄断地位造成的结果，也有当时欧美、日本地区受到马克思主义影响引发史学界进行中国经济史、社会史研究的国际背景，可以说，这次大论战是受到全球化时代政治、思想、学术因素之合力推动而出现的产物。也正是因为这样的论战，使得中国史学研究出现了一个全球学术共同体的曙光。这道曙光尽管昙花一现，但仍然可以看作是后冷战时代国际学术合作的先声。

总而言之，中国学者曾经通过莱顿和巴黎中国学会议参与过中国学全球社区的建设，国际中国学理论与方法的探讨。同时莱顿和巴黎会议也让中国学者在海外广为人知，特别是翦伯赞成为中国马克思主义史学的国际形象代言人；而夏鼐在海外学界也赢得了很大的声誉，他的论著也得以在海外发表，引起欧洲中国学界的广泛关注；周一良也结识了白乐日、许理和、谢和耐等欧洲中国中古史知名学者，进行了深入的学术交流；张芝联也受益于1956年的巴黎会议之行，这对他后来成为当代中国法国史的奠基人之一有着深远的影响。1955－1956年中外史学之间的交流作为全球史学史上的大事，值得铭记。

[责任编辑　范学辉]

① Giuseppe Tucci, “à propos of the last Junior Sinologues Conference,” *East and West* vol. 9, no. 4 (December 1958), 378.

沈从文:创伤的执著·性灵的诗人·未熟的天才

贾 振 勇

摘 要:从心理学和精神科学层面介入沈从文研究,是探索沈从文及其作品独创性的崭新有效途径。在自我发现、想象和建构过程中,沈从文形成了自卑与自负氤氲互生的两极心理机制和精神结构。沈从文文学理想国的建构,是自我同一性生命经验持续发酵和有效扩展的结果,并在都市和乡村两大题材交替创作中逐渐确立自我的价值倾向。创伤的执著及其选择性记忆和艺术投射,是沈从文独创性的深层心理动因和精神起源,为他赢得诗性智慧的绽放。作为中国现代文学地方色彩勇猛的辩护士,沈从文在田园挽歌和历史感伤中,唱出中国人文主义的失乐园情怀和乌托邦再造梦想。因为自我两极心理机制和精神结构的凝固、偏执、缺乏弹性,因为动力源的难以再造和重构,因为执著于抽象和观念的思维迷障,因为历史暴力的干预,因为自由创造空间的丧失,他在寻求以伟大形式构筑更辉煌人性乌托邦的道路上停下探索与创造的步伐。

关键词:沈从文;自我;创伤;动力源;天才

一

"青草的发青,云雀的放歌,都是用不着人们的奖励的。"[①] 当徐志摩为沈从文写下这赞词时,是否会想到这刚刚放歌的云雀日后如遭受浪打的浮萍?这个被称为"天才青年休芸芸君"也被视为"孥孥阿文"的人,是否会预知自己将遭遇的落寞与辉煌?

"欲取鸣琴弹,恨无知音赏",该是怎样一种孤傲、落寞?像鲁迅那样所谓寂寞如大毒蛇缠住灵魂的作家,现代文学史上不乏其人。但无论怎样孤傲,似乎还没有一个作家对外界评价无动于衷。作品总是写给人看的,沈从文也不例外。他不但关注还相当在意外界的评价,尤其是私人书信中的种种不满乃至愤怒,更足以表明他的在意。且不说对韩侍桁、贺玉波、苏雪林、郭沫若等非右即左的批评嗤之以鼻,就是对褒扬者似乎也不怎么认同。比如对堪为同道的李健吾,认同之余不但有相当的保留,且一以贯之:"即以极细心朋友刘西渭先生的批评说来,就完全得不到我如何用这个故事填补过去生命中一点哀乐的原因"[②];"唯有一个刘西渭,能稍得其解也还不够"[③]。至于以后文学史的有关评价,他简直深恶痛绝,书信中流露的大量鄙夷与不屑、愤慨与讽刺,就是活生生例证。晚年他对金介甫(Jeffrey C. Kinkley)、凌宇等学者的肯定,好像更多是对研究者兼钦慕者的尊重与谢意。在给凌宇的私信中,他直言不讳:"你那传记其实只是星星点点的临时凑和。由外人看来,很能传神,实在说来,还不能够从深处抓住我的弱点,还是从表面上贯穿点材料,和我本人还有一点距离。"[④] 凌宇

作者简介:贾振勇,山东师范大学文学院教授(山东济南 250014)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目"创伤与中国现代作家独创性关系研究"(15BZW181)的阶段性成果。

① 徐志摩:《志摩的欣赏》,《沈从文全集》第 11 卷,太原:北岳文艺出版社,2009 年,第 49 页。

② 沈从文:《水云》,《沈从文全集》第 12 卷,第 113 页。

③ 沈从文:《一个人的自白》,《沈从文全集》第 27 卷,第 14 页。

④ 沈从文:《19880412 致凌宇》,《沈从文全集》第 26 卷,第 550 页。

是首屈一指的沈从文研究专家,他尚且如此认为,其他研究成果可想而知。学术研究不能唯作家本人的意见马首之瞻,但沈从文对外界评价鲜有共鸣,不认同甚至是不满远远大于欣然接受,在现代文学史上少有出其右者。因其不满而否定以往研究成果,当然不足取。但也提醒我们,以往研究是否存在隔靴搔痒的情形?是否可以成为反思、校正和深化沈从文的警示和契机?

如果沈氏看到以后的沈从文热,态度或许会有所改变。可惜在那个据说要获诺奖之年,他离开了这个让他颇不如意的世界。估计他也不会想到,在某种意义上他还成了通俗文化消费品,类似阅读张爱玲,阅读沈从文成了城市中产阶级品位和高雅的象征。对照沈从文生前寂寞沙洲冷、不肯栖寒枝的心态,较久远的研究或可不论,但近三十多年的沈研,是否抵达了知人论世的境界?是否还存在很多偏差?是否还有更广、更深的空间需要开拓?有学者归纳说:"综观 30 年来的沈从文研究,不难发现,研究者所着力深掘的是沈从文生命主体与文学精神蕴含的几个关键词:如'牧歌情调'、'人性'、'生命观'、'文体作家',以及'乡下人'与'现代性'等,这些关键词几乎贯穿了沈从文研究的始终,且构成了'沈研'现在的整体模式和基本走势,也形成了挥之不去的'沈研'情结以及人们反复研究的内在张力。……同时我们发现,'沈研'中也不乏大量的'重复生产'与'过度阐释'现象"。[①] 应该说,这个判断是较为准确而到位的。

如果说在沈研的文献史料搜集和整理层面,学者们并无多大分歧;那么理解和阐释层面的沈研,则仁智纷纭。问题关键是:当人们依靠那些关键词、观念、方法及其背后隐藏的立场和价值倾向来研究沈及其作品时,存在多少"六经注我"的情形?把沈氏及其作品纳入到理论、观念的框架中审视,固然会有别样的理解与阐释,但是否也把沈氏及其作品关进某一观念和理论的牢笼中?沈氏及其作品由此成了印证某种理论、观念的注脚?符合那些理论和观念,就能说明沈氏及其作品独创性的价值等级高?假如沈依然活着,肯定会加以赞赏,但会如闻纶音吗?弗洛伊德批评达·芬奇的研究者时说:"他们把他们的精力奉献给一个理想化的任务,目的在于把这个伟人塞进他们所设想的婴儿的模式之中——也许目的还在于在他身上再现儿童对他父亲的理想。为了满足这个愿望,他们去掉他们主人公的生理学上的个人特征;他们抹掉他一生与内部和外部阻力的抗争的痕迹,他们在他身上不允许有人类弱点和缺陷的痕迹。这样,他们向我们展现了一个实际上冷漠、陌生和理想的人物,从而代替了我们会感到与我们遥遥地有着关系的一个人。"[②]弗氏的批评或许偏颇,但是否启发我们:如何避免研究者自身局限,找到并把握住走入沈氏及其作品最迷人秘密的机会呢?研究一个作家及其作品,最重要的目的无外乎认识、理解和阐释其独创性。

探索一个作家及其作品独创性的方式,万万千千,没有定规。但无论如何,都必须经过探索者的准确认识和恰当理解这一渠道。正如有人说:"沈从文从自己的种种遭遇中,痛感对一个作家理解的重要。他不要溢美,拒绝虚言浮词的夸张,他要的是真实,要的是真正的理解。"[③]沈氏不大认同别人的评价,显然是认为别人的理解与他对自我的理解,存在较大偏差。沈氏对自我的理解未必准确,但是否可以提醒我们,选择恰切的理解之路,才能真正走入沈氏及其魅力盎然的作品世界?以往从历史的、社会的、美学的、文化的、宗教的乃至政治的诸层面研究,毫无疑问成就斐然;但从心理学、精神科学等层面并综合运用其他学术资源进行的研究,较为少见。可是沈自己却曾经有意识地进行过心理学和精神科学层面的自我审视:"一切过去的重复温习,未来的检讨,我企图由一个在'病理学或变态心理学可作标本参考'目的下,写下这点东西。将来如和我的全部作品同置,或可见出一个'人'的本来。"[④]这个并不具备专业水准的自我审视文本,就是尚未引起人们充分重视的《一个人的自白》。

---

① 赵学勇、魏巍:《1979－2009:沈从文研究的几个关键词》,《中国现代文学研究丛刊》2010 年第 6 期。

② [奥地利]西格蒙德·弗洛伊德:《弗洛伊德论美文选》,张唤民、陈伟奇译,上海:知识出版社,1987 年,第 96 页。

③ 王保生:《寂寞寻梦人》,北京:中国社会出版社,2013 年,第 272 页。

④ 沈从文:《一个人的自白》,《沈从文全集》第 27 卷,第 3 页。

如荣格所言:“人的心理是一切科学和艺术赖以产生的母体。”[①]这一维度研究之所以重要,是因为所有认识和理解的基础在于经验;所有的经验,又无非来自心理感受和精神体验;所谓客观存在,只有转化为心理和精神的存在,亦即转化为被心灵整合、重构后的一种客观存在,才能被认识和理解。如果说历史的、美学的、社会的、文化的、宗教的、政治的诸层面研究所涉及的内容,是由心理和精神世界再创造出来的一种客观存在,那么心理学和精神科学所涉及的内容,不但本身也是一种客观存在,且较少掺入价值判断和情感取向,更倾向于以自然科学研究的眼光去探究那种再创造之所以产生的各种因素与内在机制。从心理学和精神科层面介入沈氏及其作品,就是结合其他人文学科资源,通过分析和探讨沈氏及其作品的独创性得以产生的各种因素及发生机制,去理解和探索沈氏及其文学世界的那些迷人秘密。

二

如果说,从客观存在到心理经验的关键中介环节是人自身,那么,从心理经验到文学作品的关键中介环节,应属人自身的那个自我。“自我”这一概念的构成及其指涉,相当复杂和微妙。自我的特性,也随时光和外部因素的制约与影响而发生变化,甚至在不同时段表现出某种较大的差异性乃至断裂性。但不管怎样因境而异、因时而迁,自我在漫长的延展历程中,总能在整体上自始至终保持着相当程度的同一性乃至稳定性。有心理学家感叹:“我们人类在自己的一生当中,可以改变许多,然而却永远还是原来的自己——这一点最让我们惊叹。尽管自我同一性在不断更新、在一切关系领域不断拓展,尽管我们与周遭世界的关联不断变幻,我们的骨子里始终有不变的本色。”[②]这个骨子里不变的本色,换用哲学、美学或文艺学术语说,就是黑格尔提出并得到恩格斯高度认同且在文学和美学层面加以发挥的“这一个”。而沈从文的“这一个”,用他自己的话说,非“乡下人”莫属。“乡下人”是沈氏自我认同、想象和建构过程中的一个重要概念。学界有关“乡下人”的研究成果已经颇丰,但总体上是按照心理和精神世界再创造物的属性及其内涵来研究,掺杂着不少研究主体的主观印记和价值取舍。学界尚缺乏从心理的内在机制和精神的逻辑结构层面进行的价值中立式研究。

探寻沈从文的自我及其构成中的最突出征兆和特性,是窥见其独创性秘密的一条捷径。如果通读《沈从文全集》,尤其是文论、书信、报告和检讨中的自述文字,不难得出一个很深印象,即沈本人自我评价的两极人格取向,亦即自负与自卑纠结又相辅相成的自我两极心理状态,不但明显且颇为沉重。最典型的当属沈借他人之语进行的自我评价:“正如一个共同相处二十年的熟人的批评:‘性格中实综合坚强与脆弱,骄傲和谦虚,大怀和小气,成熟和天真而为一。情感深厚而理智拙劣,对实际权势淡泊,却富有知识上学习的虚荣心。理解人事相当深细,可极端缺少自知。想象十分放纵,举措取予又过于拘泥。’这种批评不一定完全对,但至少是一个熟悉我的人的一种客观的印象。”[③]类似述说在同期写的《自传》中如出一辙,且抹掉了“他人的批评”、“这种批评不一定完全对”和“客观的印象”等他人话语印记,完全是夫子自道。

或说这种表述,是慑于新政权强大压力的无奈之举。其实不然。自负与自卑纠结又相辅相成的自我两极心理状态和人格取向,在民国时代就经常出现在他的笔下。比如在给好友的信中,他就对自我的矛盾状态大发牢骚:“人到三十虽是由身体成熟向人生事业开始迈步的日子,但我总觉得我所受的教育——一段长长的稀奇古怪的生活——把我教训得没有天才的‘聪明’,却有天才的‘古怪’,把我性格养成虽不‘伟大’却是十分‘孤独’。善变而多感,易兴奋也易于遗忘,使我作事,使我吃饭,都差不多永远像是为一种感情做去,有女人的同情,女人的依赖心,(所谓妇人之仁吧?)却又有顶桀

① [瑞士]荣格:《心理学与文学》,冯川、苏克译,北京:生活·读书·新知三联书店,1987年,第124页。

② [瑞士]维蕾娜·卡斯特:《依然故我》,刘沁卉译,北京:国际文化出版公司,2006年,第7页。

③ 沈从文:《解放一年——学习一年》,《沈从文全集》第27卷,第50-51页。

骜的男子气,与顶不通达的冬烘气。在做文章时,我好像明白许多事情,能说许多道理,可是从事实上看,譬如恋爱,我就赶不过一个平常中学生。"[①]如果熟悉他的生平经历,如果熟悉他那产量高达千万的文字,就不难发现这种心理状态和人格结构的两极特性,几乎伴随了他一生。

沈从文自我结构中的两极化心理状态和人格取向,并非均衡呈现于他的生涯和作品中,而是具有极强的针对性和目的性。仔细阅读沈氏那些有关自我的文字,不难发现这种两极心理状态和人格取向分别对应的,是现实生活世界和文学虚构世界。即自卑心态和取向,主要指向现实生活世界中人生在世不称意的那个自我;而自负心态和取向,则主要指向由心理和精神世界创造出来的那个文学王国中的自我。

体现自卑心态的话语,在《沈从文全集》中屡见不鲜,尤其是早期作品和大量书信中几乎比比皆是。如果说沈氏有关自卑的大多数表述,是焦灼心理的自然流露和无意识呈现,那么上升为理性层面的相关述说,也不在少数。比如《记胡也频》中对自我的反省与评价,就体现出较高程度的理性自觉:"一切生活的向上,是从自信上打下基础的。我因为一种伴随到生活而来的弱点,缺少这个,永远在一种悲剧里过着日子。我的文学成就是无意中一手捞着的,我永远惑疑我捞到手的并不是我最相宜的事物。我永远以为我还可以做一点别的事业。我永远以为自己做到的都不对,那些我还没有抓过一把的,却在那里等待我去着手。我的反复的自省,把我常常陷到一些泥淖里去,琐碎的注意,又常常蚕食到我的生命。我所希望的一种性格,就恰恰同我现成的这种性格相反。"[②]据现有资料看,同代人中公开指出沈氏有自卑感的,钱钟书是比较明确的一位,金介甫的访谈可为证:"1980 年 6 月 23 日我在北京采访钱钟书时,钱说,沈从文这个人有些自卑感。"[③]关于沈氏的自卑情结,学界已有不少论述,本文不再赘言。

有关自负心态的表述,沈从文笔下也有大量呈现。在早期作品和书信中,这种自负心态往往借助一个未曾实现的自我的理想或信仰,一方面慰藉落魄、不如意的现实中的自我,另一方面又对那个期待视野中的自我进行激励。这个虚构自我的支点,当然就是他的文学理想国。如果说未成名前,沈氏的自负心态,可谓上穷碧落下黄泉;那么功成名就后的自负,则成竹在胸,甚至有些惟我独尊气概。当然,这种自负取向主要是对自身文学理想和成就的高度肯定。比如 1936 年之际的沈从文遭遇创作瓶颈,身处困扰却依然相当自负:"我并不枯窘。泉水潜伏在地底流动,炉火闷在灰里燃烧";不但信心百倍,且生发出对自我价值的高度期许:"两千年前的庄周,仿佛比当时多少人都落后一点。那些人早死尽了,到如今,你和我读《秋水》《马蹄》时,仿佛面前还站有那个落后的人。"[④]借大哲先贤抒发心声且自比,该是何等的自负?

自负与自卑纠结又相辅相成的自我两极心理状态和人格取向,有其产生的现实依据,也会对沈从文的文学世界产生重要影响。那么在两极心理状态和人格结构的形成过程中,有什么独特而持久的因素在发生重要作用?又如何反馈于他文学世界的建构?两极心理状态和人格取向之间的矛盾、冲突,最终会给他文学理想国的创造品格带来怎样的影响?又具体表现在现实生活世界和文学虚构世界的哪些层面?

三

沈从文作品存在大量有关自我的叙事,早已为众多研究成果证实,比如金介甫通过大量分析与研究认为:"沈从文在他抒写自我的各种体裁的作品里,都暗示他真在写自传,……可以肯定说,沈从

① 沈从文:《19310206 上海 致王际真——住在上海不动了》,《沈从文全集》第 18 卷,第 127－128 页。

② 沈从文:《记胡也频》,《沈从文全集》第 13 卷,第 18 页。

③ [美]金介甫:《沈从文传》,符家钦译,北京:国际文化出版公司,2009 年,第 150 页。

④ 沈从文:《沉默》,《沈从文全集》第 14 卷,第 104－105 页。

文的确把他的真实生活写进了小说。……沈从文抒写自我作品中的人物,无论如何也可以代表作者为人性格的一方面,写出他当时的思想、行为。"[①]即使不说金氏列举的典型作品,就是《善钟里的生活》这篇不起眼的小说中,"得着宰平先生的感化"、"预备把阿丽思游记第二卷继续写完"之类叙事,也足以证明金氏的判断有据可凭。如果说文学作品因为虚构性和想象性,使有关叙事显得不那么真实;那么在理性认知层面有关自我的表达,其真实性则毋庸置疑,《从文自传》和《一个人的自白》就是这类自我表述的代表。

如果说《从文自传》代表了沈从文的自我寻找、自我发现与自我塑造,是沈氏自我建构基本成型的标志;那么《一个人的自白》则象征着沈的自我剖析、自我评价与自我反思,是沈氏自我建构的终结。如果说《从文自传》还带有自我建构和想象的某种不确定性,那么《一个人的自白》则是沈氏的自我尤其是文学自我的想象与建构的尘埃落定。如果说《从文自传》是借助自我寻找而走向文学的路标,那么《一个人的自白》则在时代轰鸣中借助自我回首而向文学告别。

《一个人的自白》写于1949年。这一年,既是中国文艺复兴戛然而止的一年,也是沈氏文学理想国悄然崩溃的时刻。细读《一个人的自白》,令人触目惊心之处莫过于那些和创伤有关的词汇,比如悲哀、痛苦、寂寞、困苦、屈辱、伤痕、绝望。"有谁在旧军阀时代,未成年时由衰落过的旧家庭,转入到一个陌生杂牌部队,作过五年以上的小护兵司书的没有?若你们中有那么一个人,会说得出生活起始,将包含多少酸辛。这也是人生?就是人生。我就充分经验过这种人生。这里面包含了一片无从提及的痛苦现实。……我的生命并没有对困辱屈服。我总要想方法抵抗,不受这个传统力量和环境征服或压倒。"[②]这段叙述让人多么似曾相识。不错,就是鲁迅那段著名叙事的沈从文版。沈氏终其一生对鲁迅都有微词,却始终高度认同鲁迅的"天真"[③]。处于文学理想国轰然倒塌临界点的沈从文,想起鲁迅并有意模仿之来叙述自己的生命历程,是否对因"天真"而与世相违的那种寂寞、痛苦产生高度共鸣?这段鲁迅式的沈从文版叙事,有两个关键词:痛苦现实与抵抗。这两个关键词是沈氏自我想象及文学理想国建构的一对互动逻辑支点。正如沈氏所说:"'否定'在生长中,随'幻想'而生长,因为这是求生存唯一的支柱,二者合并作成一个抽象而强韧支柱,失去其一都不会继续生存,产生'未来'。"[④]如果说,痛苦现实是沈从文自我发现、想象与建构的重要现实刺激源;那么,抵抗则意味着他直面痛苦现实时自我的精神姿态与行动意志。

沈从文说自己"一生忧患多,挫折多,十分胆小怕事"[⑤],既非顾影自怜,更非自污求全。沈氏在理性认知层面大量创伤叙事的出现,主要集中于1949年后。严酷的时代粗暴之手带来的沉重心理压力,勾起他较多负面记忆自然在所难免。正如心理学研究所证实的,重构存在于脑海中的事物是记忆的本质与功能,沈氏1949年后的创伤叙事,显然是对过去那个已逝自我形象的重组与再建构,侧重点在于述说和阐释忧患、挫折、痛苦等创伤体验及后果。这种记忆重组和再建构,发源于自我建构史上的那些客观心理体验和精神烙印。比如沈氏反复提及的作品所蕴含痛苦的鲜有人识:"不幸得很是直到二十四年,才有个刘西渭先生,能从《边城》和其他《三三》等短篇中,看出诗的抒情与年青生活心受伤后的痛楚,交织在文字与形式里,如何见出画面并音乐效果。"[⑥]沈氏对此还进行了自我说明:"里面自然浸润有悲哀,痛苦,在困难中的微笑,到处还有'我'!但是一切都用和平掩盖了,因为

① [美]金介甫:《沈从文传》,第126－127页。

② 沈从文:《一个人的自白》,《沈从文全集》第27卷,第9页。

③ 比如《北京之文艺刊物及作者》中所说:"从文字的有力处外,我们还可以感觉着他的天真";再比如《鲁迅的战斗》中所谓"从老辣文章上,我们又可以寻得到这个人的天真心情。懂世故而不学世故,不否认自己世故,却事事同世故异途,是这个人比其他作家名流不同的地方。……鲁迅并不得到多数,也不大注意去怎样获得,这一点是他可爱的地方,是中国型的作人的美处。这典型的姿态,到鲁迅,或者是最后的一位了。"

④ 沈从文:《一个人的自白》,《沈从文全集》第27卷,第11页。

⑤ 沈从文:《自剖提纲》,《沈从文全集》第27卷,第383页。

⑥ 沈从文:《关于西南漆器及其他》,《沈从文全集》第27卷,第25页。

这也还有伤处。心身多方面的困苦与屈辱烙印,是去不掉的。如无从变为仇恨,必然是将伤痕包裹起来,用文字包裹起来,不许外露。"[①]不但进行说明,他还进行过深度精神分析:"这或许是属于我本人来源古老民族气质上的固有弱点,又或许只是来自外部生命受尽挫伤的一种反应现象。我'写'或'不写',都反应这种身心受过严重挫折的痕迹,是无从用任何努力加以补救的。"[②]事实上,此类创伤叙事并非事后诸葛亮,在功成名就的辉煌时刻,沈氏就有较为清醒的理性认知与判断:"我作品能够在市场上流行,实际上近于买椟还珠,你们能欣赏我故事的清新,照例那作品背后蕴藏的热情却忽略了,你们能欣赏我文字的朴实,照例那作品背后隐伏的悲痛也忽略了。"[③]此类创伤叙事尽管不如1949年后的述说直接、明快和富有条理,但在各类文本中也是屡见不鲜。尤其小说等虚构文本中有关"痛苦现实"的种种述说,更是比比皆是。

之所以说痛苦现实和抵抗是沈氏自我想象及文学理想国建构的一对互动逻辑支点,主要在于:记忆尽管具有重组和再构建的功能与特性,但也必然是在遵循自我建构史上的客观心理体验和精神烙印前提下进行的(有意虚构和精神失常除外)。问题关键在于,记忆不会自动呈现,而是由于源于现实的直接刺激,进行选择性提取,正如阿德勒所言:"每种记忆都代表了某些值得他回忆之事,不管他能想起的,是多么少的一点点。当他回忆时,这种记忆之所以能够被想起,是因为它在他生活中所占的分量。"[④]如果说外在政治高压和内在文学理想国崩溃等因素,诱发了《一个人的自白》等文本大量创伤叙事的出现,那么《从文自传》,则主要侧重于为自我发现、想象和建构寻找历史资源和内在支撑。沈氏在约半个世纪后明确予以证实:"但当时主观设想,觉得既然是自传,正不妨解除习惯上的一切束缚,试改换一种方法,干脆硬朗,就个人记忆到的写下去,既可温习一下个人生命发展过程,也可以让读者明白我是在怎样环境下活过来的一个人。特别在生活陷于完全绝望中,还能充满勇气和信心始终坚持工作,他的动力来源何在。"[⑤]

《从文自传》是沈从文自我寻找、自我发现、自我想象和自我建构过程中的一个里程碑,是他第一次全面系统地梳理自我及文学理想国初步定型的前因后果。以所谓客观和真实来审视《从文自传》,显然对理解它之于沈氏自我建构的意义有些缘木求鱼。正如有心理学家根据案例分析所总结的:"我们的回忆很少会是实事求是的,而是带着想象的色彩。……追忆往事时,我们会改动那些曾令我们羞愧不已的情节,把它们讲得更容易为内心的自我形象所接受。另外,在讲述中我们也会提及自己随着岁月流失总能不断发现自我新的一面,而这些新特征又是如何越来越成为自我的重要组成部分。"[⑥]《从文自传》也突出了沈氏自认为对自我建构有价值有意义的因素,忽略了可能同样重要但又为他所抵触的一些重要因素。这也影响了研究者判断的准确性。比如沈氏少年时代的逃学经历,研究者往往将之置放在与学校教育对立的语境中考察,以学校体制和教育模式的腐朽、僵化,衬托自由心性和想象力的培养之于文学沈从文的价值与意义。沈氏自己也高度肯定逃学经历对自我塑造的作用:"二十年后我'不安于当前事务,却倾心于现世光色,对于一切成例与观念皆十分怀疑,却常常为人生远景而凝眸',这分性格的形成,便应当溯源于小时在私塾中的逃学习惯。"[⑦]逃学尽管是事实,但不意味着沈氏的学校教育是失败的,并非一无所获,尤其是诗赋、作文、书法等课业绝非等闲,以至于国文老师田名瑜赞其曰:"才峻而气清,怀虚而志亢"[⑧]。沈氏轻视学校,轻视的应是学校体制的束

① 沈从文:《一个人的自白》,《沈从文全集》第27卷,第10-11页。
② 沈从文:《〈湘西散记〉序》,《沈从文全集》第16卷,第394页。
③ 沈从文:《从文小说习作选·习作选集代序》,《沈从文全集》第9卷,第4页。
④ [奥]阿尔弗雷德·阿德勒:《自卑与超越》,曹晚红、魏雪萍译,汕头:汕头大学出版社,2009年,第15页。
⑤ 沈从文:《从文自传·附记》,《沈从文全集》第13卷,第367页。
⑥ [瑞士]维蕾娜·卡斯特:《依然故我》,第26页。
⑦ 沈从文:《从文自传》,《沈从文全集》第13卷,第253页。
⑧ 蒋国经、李春香:《少年沈从文》,《档案时空》(史料版)2006年第5期。

缚和僵化,是学校教育的平庸和缺乏挑战性,并不意味着拒绝学校这个空间所涵纳的知识和文化。试想,如果没有这个基础的支撑,沈氏何以在部队成为文书和书记?以后又何以走出湘西?何以在北平最终确立那个文学的自我?

"对自传性记忆而言,重要的不是某事发生的时间,而是对它的理解,并将它与生活中的某个场合结合起来。也就是说重要的是意义。"[①]解读《从文自传》记述的那些往事,无论虚实如何,关键是看如何构成沈从文自我建构的重要环节,进而成为其文学理想国建构的动力源。那些事件之所以在沈氏的心理体验和自我体认层面具有真实性和客观性,是因为他在对自我的梳理和判断过程中,强烈意识到这些事件给他提供的意义和动力。这不仅对他自我本质的确证产生重要效力,而且层累地构成他一步步走向梦想的文学理想国的阶梯。沈从文自卑与自负纠结而相辅相成的自我两极心理状态和人格取向,正是在这样一个层累的阶梯式自我结构中发挥了重要影响力。

四

汪曾祺曾感慨:"沈从文在一条长达千里的沅水上生活了一辈子。二十岁以前生活在沅水边的土地上;二十岁以后生活在对这片土地的印象里。他从一个偏僻闭塞的小城,怀着极其天真的幻想,跑进一个五方杂处、新旧荟萃的大城。连标点符号都不会用,就想用手中一支笔打出一个天下。他的幻想居然实现了。"[②]沈氏的"幻想"渐次绽放的过程,的确是"一个离奇的故事"。可是,当人们流恋于《边城》、《长河》等小说描述的那桃源世界,内中蕴含的悲痛和热情有几人能细细品味?当人们津津乐道他那离奇故事的传奇性,又有几人能从离奇中倾听那来自灵魂深处的喟叹?沈氏为此而感伤:"近于奇迹,可不知奇迹中的种种经过,平凡而且痛苦为如何也。"[③]

沈从文曾无比怅惘:"我们平时不是读历史吗?一本历史书除了告我们些另一时代最笨的人相斫相杀以外有些什么?但真的历史却是一条河。从那日夜长流千古不变的水里石头和砂子,腐了的草木,破烂的船板,使我触着平时我们所疏忽了若干年代若干人类的哀乐!"[④]一个社会和时代的历史深处,埋葬着人类无数的喜怒哀乐、悲欢离合;一个人灵魂的历史深处,何尝不也埋藏着无数难以言说的阴晴圆缺?无论是洞察历史还是洞悉人性,都需要拂去灰尘和假象,剥离历史和人性的僵硬外壳,设身处地地去感知既往者内心的呼吸:奇迹中的种种经过、平凡和痛苦,是怎样转化为自我发现、想象和建构的动力源?又怎样支撑着他幻想的实现?那梦想的诗学世界,又如何向他打开神启之门?

湘西岁月是沈从文自我寻找和发现的时代。由于情感记忆、体验记忆乃至意志记忆明显有别于事实记忆,暮年沈从文回首这段时光,显然更侧重于痛苦现实的那一面:"部分读者可能但觉得'别具一格,离奇有趣'。只有少数相知亲友,才能体会到近于出入地狱的沉重和辛酸。"[⑤]他的追记,明显具有自我历史的再记忆特征和再体验增值效应。仅就《从文自传》的描述看,活脱脱一个自我生命力顽强不屈和渐次扩展的成长记;他后来视为创伤和挫折的那些事例固然存在,但有关创伤与挫折的体验与感受却轻描淡写。在不动声色的叙事背后,更多的是"否定"与"幻想"的力量暗暗滋长,"抵抗"的意志给予他不竭的动力,终于促使他离开那个边疆僻地的小城。那时的沈从文处于人生壮岁,作为一颗冉冉升起的耀眼文坛新星,他需要的是自我尤其是文学自我得以确立的动力源和历史支撑,而不是自我的不堪重负。

就《从文自传》叙事意愿看,构成明显创伤叙事的事件并不多。然而正是那些轻描淡写,构成了

① [瑞士]维蕾娜·卡斯特:《依然故我》,第 122 页。
② 汪曾祺:《汪序》,[美]金介甫:《沈从文传》,第 1 页。
③ 沈从文:《19820921 北京 复常风》,《沈从文全集》第 26 卷,第 441 页。
④ 沈从文:《历史是一条河》,《沈从文全集》第 11 卷,第 188 页。
⑤ 沈从文:《从文自传·附记》,《沈从文全集》第 13 卷,第 367 页。

沈氏自我发展由量变到质变的临界点。在沈氏自我寻找和发现过程中,无论记忆鲜明还是记忆失落,所有往事的体验、感知、思索乃至无意识等种种心理因素和精神痕迹,一起构成了一个完整而复杂的自我历史的合力系统。比如祖上光荣和家族梦想,作为埋藏心底的激励效应;比如逃学过程中,自由心性不受遏制地释放;比如对自然万象、社会百态的那种高超观察力和卓越幻想力的蓬勃生长;比如听觉、视觉、味觉、嗅觉、触觉等感觉系统的精微体验;比如离开家庭庇护,在军旅途中对于温暖和人情的渴望。应该说,这个合力系统中的每一个因素,都各得其所地在沈氏的自我建构中发挥着应有的作用,有的甚至在多年后才大显身手。比如,当作游戏来"观赏"的杀人场景,当时的漠然体验,对他以后人生姿态和创作风格的影响,迄今都未得到恰切评估。不能说哪一种因素起决定作用,哪一个环节的缺漏都有可能造成他人生另一景观的出现。但又必须看到,在这个自我合力系统中,总有一些更为醒目的因素被充分体验与意识到,并以一种自觉的经验,成为自我建构的心理逻辑支点。

在湘西岁月中,知识所带来的尊严与自信、爱情所带来的挫败与自卑,是支撑沈从文走出湘西的两个醒目心理逻辑支点。关于知识在沈氏人生运程中的作用,自不待言。如果说私塾教育乃至他很少提及的其他教育经历,是润物细无声,那么他强调的经聂仁德、文颐真、赵奎五等得来的知识[①],则为他增添了"为新的人生智慧光辉而倾心"[②]这一坐标。如果说,知识带来的是潜移默化的累积支撑和持久效应,那么,爱情的挫败和自卑带给沈从文的,却是戏剧性的心理激变和转折效果。如果没有那场他称为"女难"的爱情危机,很难说他能够那么决绝地离开湘西。至少,这场危机加速了他走出边城的步伐。否则,命运很可能如他自己的假设:"假若命运不给我一些折磨,允许我那么把岁月送走,我想象这时节我应当在那地方做了一个小绅士,我的太太一定是个略有财产商人的女儿,我一定做了两任知事,还一定做了四个以上孩子的父亲。"[③]

那场爱情危机,堪称沈从文自我发展体系中量变到质变的突破口。在这场危机中,沈氏失去的不仅是一个梦寐以求的白脸女孩,更失去了尊严、体面和自负。在那场精心设计的骗局中,沈氏飞蛾扑火般地坠入了爱情的梦想世界。他拒绝了借体面、富有的联姻晋身当地社会上层的机会,着魔般地沉醉于美好幻想中。完全可以想象当年他是多么离谱,他的回忆更为生动传神。那时节八百土匪围城,与四百驻军激战,喊杀连天,流弹乱飞,房屋焚毁,人人自危,可是沉醉于爱情春秋大梦中的沈从文呢,他是这么说的:"这四天中城外枪炮声我一点也不关心,那白脸孩子的谎话使我只知道有一件事情,就是我已经被一个女孩子十分关切,我行将成为他的亲戚。我为他姊姊无日无夜作旧诗,把诗作成他一来时便为我捎去。我以为我这些诗必成为不朽作品,他说过,他姊姊便最欢喜看我的诗。"[④]那些诗不但没有不朽,反而成为情感受挫与精神耻辱的印记。钱财的失去,老母的眼泪,旁人的耻笑,情感的被骗,尊严的丧失,自信的沦落,各种滋味齐上心头。"女难"事件,堪称沈从文湘西岁月中最明显的创伤体验和叙事。这场爱情梦幻的崩溃,既对沈氏的旧有自我予以沉重打击,也给沈氏带来展望新我的一个契机:"我正因为了一个女人的怀恋而得到轻蔑的报复,决心到北国来变更我不可堪的生活。"[⑤]

如果说知识的渐次累带积给沈从文的,是自我发展和扩张的自信心,那么爱情的挫折和创伤带给他的,则是自我的困窘、压抑和自卑。值得注意的是,在"女难"中,沈氏意图博得美人青睐的,不是相貌、家世、钱财和地位,而是写诗。这一世俗眼光中的可笑行为,难道没有潜藏着沈氏自我世界中的理想主义倾向?在沈从文的自我结构和自觉意识中,知识和爱情是那么有力地结合在一起,构成

① 沈从文:《总结·传记部分》,《沈从文全集》第27卷,第77页。
② 沈从文:《从文自传》,《沈从文全集》第13卷,第361页。
③ 沈从文:《从文自传》,《沈从文全集》第13卷,第324页。
④ 沈从文:《从文自传》,《沈从文全集》第13卷,第325—326页。
⑤ 沈从文:《流光》,《沈从文全集》第11卷,第35页。

他寻求自我实现的心理逻辑支点。而这一苗头,在"女难"之前就已上演:"有时在城墙上见一群穿了花衣的女人从对面走来,小一点的女孩子远远的一看到我,就'三姐二姐'的乱喊,且说'有兵有兵',意思便想回头走去。我那时总十分害羞,赶忙把脸向雉堞缺口向外望去,好让这些人从我身后走过,心里却又对于身上的灰布军衣有点抱歉。我以为我是读书人,不应当被别人厌恶。可是我有什么方法使不认识我的人也给我一份尊敬?我想起那册厚厚的《辞源》,想起三个人共同订的那一分《申报》,还想起《秋水轩尺牍》。"①

自信,会让人斗志昂扬。自卑,可以摧毁一个人,让人堕落、心理压抑与精神错乱,但也可以让自我浴火重生。自卑与自信作为心理特征,都是个体在追求优越时的正常表现,且是自我结构的一体两面。青春岁月,不仅需要爱情,还需要理想和事业。在追求自我优越地位的过程中,更大的焦灼在鞭策沈从文:"我总觉得有一个目的,一件事业,让我去做,这事情是合于我的个性,且合于我的生活的,但我不明白这是什么事业,又不知用什么方法即可得来。"②那时的沈从文已明确意识到现实境遇的岌岌可危:"在陈渠珍处时,从别的人看来,正还对于我的处境感到歆羡,从我自己看来,却毫无真正的前途可言。"③这一危机意识,以后被证实:"沈不愿谈他对陈渠珍有什么不满地方,但却一再说明,陈渠珍身边容留不住像沈那样的精明人,只想沈为他管理图书。"④

梦想在召唤,生命要飞翔。当沈从文在湘西种种"别具一格,离奇有趣"的经历和体验中,发现了那个与众不同的自我时,自我实现的欲望就开始蓬勃释放。

五

当沈从文怀着"自己的计划"走向不可知世界时,怀揣的是一颗赌徒般的心:"尽管向更远处走去,向一个生疏世界走去,把自己生命押上去,赌一注看看,看看我自己来支配一下自己,比让命运来处置得更合理一点呢还是更糟糕一点?若好,一切有办法,一切今天不能解决的明天可望解决,那我赢了;若不好,向一个陌生地方跑去,我终于有一时节肚子瘪瘪的倒在人家空房下阴沟边,那我输了。"⑤可是,他靠什么去赌自己的人生?

那时的沈从文,尽管在湘西发现了一个与众不同的自我,但如何在不可知世界寻找一个合适的形式来安置这个自我,却依然懵懂。他最初的设想是读书或当警察。可是读书或当警察这样并不远大的理想,对这个莽撞的湘西青年都势比登天。尤其是一次次的落榜,对他感情的伤害和自信的打击是那么严重,以至于晚年的他依然愤恨不已:"连报名费也奉还,事实上还是借人的,贬辱我到这样子。"⑥如果说在湘西,由于祖上的荣光、亲朋的照应、自我的相对成功等因素,沈氏对痛苦现实的感受或许还浅尝辄止,那么到了北平,他才扎扎实实领教了什么是痛苦现实:"一切失败袭到这个人的身上了,因为一切凡是可以安置希望处都绝望了。"⑦

在《从文自传》和《一个人的自白》之间,还有一个记录痛苦现实和抵抗的重要文本《从现实学习》。这三个文本堪称沈从文民国时期自我建构三部曲:起点、高峰和尾声。这篇发表于1946年的长文,以简约笔法记录了他来到北平、离开北平、又返回北平长达二十多年的心路历程,既没有《从文自传》的离奇故事,也没有《一个人的自白》的高度压抑,琐碎的人生细节统统一笔带过,但思想的锋芒、倔强的个性和心灵的自信却跃然纸上。此时的沈从文,的确已具备自傲的资格,回首往事自然也

① 沈从文:《从文自传》,《沈从文全集》第13卷,第320-321页。
② 沈从文:《从文自传》,《沈从文全集》第13卷,第358页。
③ 沈从文:《1974年冬复杨国勋》,《沈从文全集》第24卷,第208-209页。
④ [美]金介甫:《沈从文传》,第97页。
⑤ 沈从文:《从文自传》,《沈从文全集》第13卷,第364页。
⑥ 沈从文:《1975年初 北京 致阙名朋友》,《沈从文全集》第24卷,第259页。
⑦ 沈从文:《我的二哥》,《沈从文全集》第16卷,第183页。

凭添了几分自信。乃至二十多年前初到北平那段经历的惨痛,也成了励志的动力源:“怎么向新的现实学习?先是在一个小公寓湿霉霉的房间,零下十二度的寒气中,学习不用火炉过冬的耐寒力。再其次是三天两天不吃东西,学习空空洞洞腹中的耐饥力,并其次是从饥寒交迫无望无助状况中,学习进图书馆自行摸索的阅读力。再其次是起始用一支笔,无日无夜写下去,把所有作品寄给各报章杂志,在毫无结果等待中,学习对于工作失败的抵抗力与适应力。”①

这类叙事更类似胜利者成功后的抚摸伤痕,实际的情形是他屡屡陷入绝境。那濒临绝境的心态,在《一个人的自白》中倒有神来之笔:“生命或生活,既为雨水固定在会馆中,似乎有所等待,其实等待的只是‘不可知’。一面茫茫然半天半天站在会馆门前欣赏街景,一面又回到湿霉霉小房子中,看床前绿苔和墙上水渍。”②无法想象当年的沈从文,凭借怎样的忍耐和毅力才度过那段不堪岁月。当年的郁达夫为之打抱不平,于是有了那篇愤世嫉俗的《给一个文学青年的公开状》。沈从文当然没有走上革命、回家、当兵、做土匪、去偷盗等道路。那个既空虚又实在、也是他“唯一老本”的“信仰”,在冥冥中发挥了无形的力量,赋予他坚忍的抵抗意志,过去那些给他带来尊严与自信的力量开始启动应激作用:“求学既无可望,求职亦无可望,唯一是手中还有一支笔,可以自由处理一点印象联想和生活经验,来作求生的准备。”③除了文学梦还残留下人生希望的一条门缝,走投无路的沈从文还能靠什么来维系和建构自我呢?

沈氏文学自我的确立,既是无数次食不果腹、求告无门后的无奈选择,更是自我同一性生命经验的持续发酵和有效扩展。然而,文学自我的确立和实现,何尝是那么易如反掌?在那段煎熬岁月,他眼前一次又一次闪过的,是梭罗古卜小说《微笑》中那个屡遭挫折终于投河而死的青年的身影。多少年后沈氏的回忆,倒是充满了痛说革命家史的意味:“生活虽还近于无望无助的悬在空中,气概倒很好,从不感到消沉气馁。给朋友印象,且可说生气虎虎,憨劲十足。……具体压在我头上心上的沉重分量已完全摆脱,且明确意识到是在真正十分自由的处理我的当前,并创造我的未来。”④这自由创造未来的自信,也的确赋予他强大的内驱力。一个最初连标点符号都不懂的乡下穷小子,除了隐忍、毅力和所谓的信仰,还能靠什么杀出一条通向文坛的大路?

皇天不负苦心人,从 1923 年 8 月来到北京,到 1924 年 12 月在《晨报副刊》发表第一篇作品《一封未曾付邮的信》⑤,沈从文只用了一年多的时间。这个成功速度,在今天也令人惊讶。无论如何都不能低估作品正式发表,给他的自我意志带来的巨大支撑。当年他曾为新书、新刊倾心不已,如今自己的作品也堂而皇之地刊登在上面,这会是何等的激励!《记胡也频》中的叙事,足以印证着激励:“我那时的文章是没有人齿及的。我在北京等于一粒灰尘。这一粒灰尘,在街头或任何地方停留都无引人注意的光辉。但由于我的冒险行为,把作品各处投去,我的自信,却给一个回音证明了。当时的喜悦,使我不能用任何适当言语说得分明,这友谊同时也决定了我此后的方向。”⑥

文章的发表仅是一个有效起点,偌大的北平文坛岂能为一篇小文章向他敞开大门?沈从文走向文学理想国过程中遭遇的挫折和伤害,远远超过成功的喜悦和抚慰,多年后他屡屡提及孙伏园将他的几十篇稿件揉成团扔进纸篓事件,就证明那挫折和伤害有多么刻骨铭心,几十年的风云聚散,都没有拂去他心中的创痛。当人们从沈氏那些理性认知层面的述说,来把握他的创伤时,或许更多的是一种理性认同。幸好文学有记录心灵隐秘的感性功能,所以《记胡也频》中有关自我创痛记忆的影

① 沈从文:《从现实学习》,《沈从文全集》第 13 卷,第 375 – 376 页。

② 沈从文:《一个人的自白》,《沈从文全集》第 27 卷,第 13 页。

③ 沈从文:《一个人的自白》,《沈从文全集》第 27 卷,第 15 页。

④ 沈从文:《忆翔鹤》,《沈从文全集》第 12 卷,第 252 – 253 页。

⑤ 《一封未曾付邮的信》是学界迄今能找到的沈从文最早发表的作品。因为时光久远,沈氏以后也无法确定是否还有更早发表的作品。

⑥ 沈从文:《记胡也频》,《沈从文全集》第 13 卷,第 5 页。

像，今天读来依然那么细腻、透彻和刺痛："春天来时我成天还是只能坐在我那间窄而晦的小斋里，望着房中到春天来更显得潮湿的砖地，或从窗口望着春雨过后院中的积水，心里忖度，我怎么样就可以活下去。……这记忆，伴着此后每一个春天，咬着我的心，我的春天也永远成为十分凄凉的了。"[①]当然，这伤痛在他早期作品中更比比皆是。那些早期作品，也是沈从文自我世界的一份精神备忘录，是他压抑而苦痛灵魂在文学虚拟空间中的再现。

如果抛去时局动荡、战争烽火等不可控因素，沈从文在北平乃至以后的上海，并未遭遇重大创伤事件，比如像鲁迅遭遇猝不及防的心灵重创。点点滴滴的事实性创伤，未必造成人生的重大起伏和精神世界的突变；但日积月累的腐蚀与损害，也足以改变一个人的价值观念和人生选择。他最初到北平，是想进一所学校学些不明白的问题，向新地方去看些、听些耳目一新的世界。当他尝试着为预设的自我形象寻找一个合适的形式时，却发现几乎所有的大门都关闭了。我们已无法确知他内心世界经历了多少次的反复煎熬，他又在希望和绝望之间承受了多少次的自我拷问。但自负的自我和自卑的自我，经过无数次激烈交锋，"否定"和"幻想"意念终于焕发出正能量，痛苦现实终于激发了他的抵抗意志："为了否定它，也就把我永远变成一个理想主义者，一个'吉诃德'！"[②]

文学自我的确立，既是痛苦现实逼迫下无奈的自我选择，也是梦想自我的主动实现。可是，从跨入文学理想国的那刻起，沈从文又面临一个更为重要的问题：如何在文学理想国中找到和确立那个独特的自我？

六

沈从文早期的写作，基本上处于杂乱的模仿、试验状态。以第一部作品集《鸭子》为例，从体裁、题材到谋篇布局、语言表达，当时文坛的诸多流行元素和创作动向，都留下浓重的刻意模仿和试验痕迹。这个模仿和试验的大杂烩状态，也证明了一个潦倒失意又雄心勃勃的文学青年，是怀着多么焦灼而急迫的心情，想方设法竭力用文学成就，扭转现实的溃败与不堪，以此证明自我的价值。另外，郁达夫、周作人、鲁迅等成名作家的风格闪现于他笔下的情形，除了技术层面的见贤思齐，以成功范例进行自我激励的潜在动机也不能排除。

作为一个经历离奇又天赋秉异的作家，沈从文有着超出一般文学青年的创造潜力。他不但很快在学习和模仿中达到了"诗言志，歌永言"的水准，自我结构中的意志、情绪、感觉、趣味、理想等精神元素，也很快渗透和弥漫于他的作品世界，并有力地投射出一个文学自我影像。如果说任何作品光与影的背后，都积淀着作者的主体意识；如果说任何作品的最初原型，莫不是作者心灵中的那个自我，那么抛开题材、体裁、叙事方式等形式主义逻辑的羁绊，沈氏早期作品的自叙传色彩，不能不说鲜明、细腻而逼真。那些以抒写自我为特色的作品，自然蕴含着他当时诸多思想、感觉、情绪、欲望和行为的影子；那些貌似抒写他者的作品，也毫无例外地有一个自我印记潜藏在作品世界的深处。如果说一千多年前的李白常常"把地上的舞台移到了天上或者把今时的人物换为了古时，在现实的描绘上，加盖了一层薄薄的纱幕而已"[③]，那么在沈氏早期作品中，无论是抒写自我还是描摹他者，同样也是将自我影像加盖一层薄薄的纱幕，然后移植到虚构的文学世界。

自我在文学作品中的移情作用和镜像功能，不仅是一个久远的文艺现象，还是一个生动而深刻的精神现象学命题。具体到每个作家，自我的主体投射、移情作用和镜像功能，自然是一花一世界、一叶一菩提。所谓文如其人、风格即人，从精神现象学角度说就是自我的独特生命印记，不但充盈在作品的字里行间，借助于作品实现了自我生命的移植；而且扩展了自我的存在形式，达到了自我与作

① 沈从文：《记胡也频》，《沈从文全集》第13卷，第8－9页。

② 沈从文：《一个人的自白》，《沈从文全集》第27卷，第18－19页。

③ 郭沫若：《李白与杜甫》，《郭沫若全集·历史编》第4卷，北京：人民出版社，1982年，第266页。

品的互为主体性。以往的沈研,往往将这一现象归纳到"文体"范畴进行讨论,比如沈从文是一个出色的文体家。从韩侍桁、苏雪林到最近几十年人们大谈沈从文的文体成就,显然是充分意识到了他这方面的与众不同。但由于文体这个概念在运用过程中的模糊性、浮泛性、歧义性和笼统性,人们在解说中不是语焉不详,几近隔靴搔痒;就是各执一端,固守一家之言;或者过度阐释,用各种理论为文体概念注入大量额外内涵,将沈氏的文体特征扩展得无所不包,从而也就消解了这一概念的确切含义和实际应用价值。问题关键在于,人们常常忽略了文体这个概念归根结底是一个形式范畴;而最终支撑这个形式范畴的,乃是心理学和精神现象学意义上的自我与作品的互文性关系。

与成熟时期的作品相比,沈从文早期作品中的自我移植,不但显得粗糙、简单,更缺乏鲜明的独创性,远远没有抵达《边城》时期那种晶莹剔透、天然成趣的表现境界。在早期创作阶段,沈氏是在抗拒和克服内忧外患中,走向那个独特而富于创造性的文学自我的:在自我的外部世界,为生存压力所迫,为功与名所累,为情与恋所困;在自我的内部世界,寻找一个充分表现自我的独创性的形式,也需呕心沥血、上下求索。当时的窘态已难以确切还原,但多年后沈氏的感叹不易,也颇能一叶知秋:"我从事这工作是远不如人所想的那么便利的。首先的五年,文字还掌握不住,主要是维持一家三人的生活。"①

学术界一般将沈从文的创作分为都市和乡村两大类型。沈氏文学自我的寻找和确立,也的确是在这两类题材的交替试验中进行的,是在相互对比、相互支撑乃至相生相克的整体心理感受和精神体验中逐步建构起来的。必须强调,沈从文的文学自我,绝不是只以乡村题材作品为基础,都市题材作品在自我建构过程中也是一个有效构成部分。在沈氏的自我意识及表达中,乡村印象往往象征着正面价值取向,都市印象则往往是负面价值取向的载体。从自我认同角度说,沈氏是在自我与都市体验的紧张与对抗关系中,逐渐将自我的正面价值取向定位于理想的乡村世界。这在他早期创作历程中印迹明显。比如《鸭子》的 30 多篇作品中,虽然《往事》、《夜渔》、《代狗》等篇也可归为乡村题材,但具有较明显自我乡村体验印记的实际上只有《船上》、《占领》和《槐化镇》3 篇,这个集子出版于 1926 年。《蜜柑》的 8 篇小说中,只有《草绳》属于乡村题材,《猎野猪的故事》充其量算半篇,这个集子出版于 1927 年。但到了 1928 年的《入伍后》,都市题材只有《岚生同岚生太太》、《松子君》、《蒙恩的孩子》3 篇,以乡村体验和乡村印象为素材的作品则有 7 篇,这个集子明显展示出沈氏的乡村叙事开始清晰、细腻、丰满起来。这个题材数量的变化,说明在沈氏的文学自我建构中,存在价值倾向的发现与选择这样一种内在精神发展趋势。

沈从文的都市生活经历,从时间跨度上看,远远超过乡村生涯。即使从他自己说的出生四个月就有记忆的影子,他的乡村生活经验也只有 20 年;即使止于 1949 年,他作为都市人的体验与记忆也足足多出 5、6 年。他在都市中遭遇的人与事,至少在数量上不会少于乡村生活时代,而且也会有独特的心理体验与精神印迹。这些生活经验尤其是那些独特的心理体验和精神印迹,完全可以给他提供大量而丰富的创作素材。事实上,他也依据这些素材创作了大量都市题材作品。但沈从文都市题材作品的艺术水准与美学价值,显然不如乡村题材作品那么富有魅力。早在 1970 年代,聂华苓就认为:"处理'城里人'并不是沈从文的拿手。他在塑造'乡下人'方面更加神通广大。他的'城里人'是带陈套的,因为他的脑子里似乎总是带着'乡下人'的概念,他把这个概念作为准绳,用以衡量其他的人物类型。"②如今这个说法已成学界共识。事实上,就是被视为沈氏都市题材中最好作品的《八骏图》,在褒扬者眼中也美玉有瑕。比如,李健吾虽认为《八骏图》是一首绝句,但"不如《边城》丰盈,完美,更能显出艺术家的作者"③;司马长风虽认为《八骏图》如一块精雕的钻石,"但是与《边城》相比,则

① 沈从文:《二十年代的中国新文学》,《沈从文全集》第 12 卷,第 381 页。

② 聂华苓:《沈从文评传》(选译),刘洪涛、杨瑞仁编:《沈从文研究资料》上册,天津:天津人民出版社,2006 年,第 350 页。

③ 刘西渭:《〈边城〉与〈八骏图〉》,刘洪涛、杨瑞仁编:《沈从文研究资料》上册,第 204 页。

稍显智力经营的痕迹，不像《边城》那样行云流水，天衣无缝”[①]。可以假设，如果没有都市题材作品，丝毫不影响沈从文在中国文学版图上的地位；但如果没有乡村题材作品，他还会是人们心目中那个沈从文吗？

就现有材料看，沈从文的都市人生经历和精神体验，不乏丰富性和传奇性。仅他本人的情爱故事和谋生经历，就足以构成浪漫传奇的篇章。可是，不但《从文自传》续篇不续；就是那些以丰富都市生活为叙事核心的作品，也往往失于简单化、模式化，里面不是充斥着主人公苦闷和悲凉的体验，就是倾吐着对都市现象和规则的讽刺与批判。无论是文学视野还是经验再现，无论是文学技巧还是思想深度，那个时代有不少作家的艺术水准在这方面远胜于沈。有那么多丰富的素材可以进行艺术提炼与升华，可是沈从文在都市题材创作上并没有达到应有的高度；而从他创作了大量都市题材作品这一事实来看，他似乎又不是不想在这个领域写出上乘之作。何以如此？显然，沈从文艺术创造力的聚焦点，与都市生活经验存在很大隔阂与误差。直到晚年，沈氏都在感慨自己难以融入都市：“我到北京城将近六十年，生命已濒于衰老迟暮，情绪却始终若停顿在一种婴儿状态中。虽十分认真写了许多作品，它的得失成毁都还缺少应有理解。或许正如朱光潜先生给我作的断语，说我是个喜欢朋友的热情人，可是在深心里，却是一个孤独者。”[②]

关于沈从文与都市的关系，比较一致的意见大概就是他始终以“乡下人”的价值姿态，抵触、抗拒乃至批判都市。可是，沈氏何以不认同都市？何以抵触、抗拒乃至情绪化地讽刺和批判都市？在他那个时代，有很多和他一样有着深厚乡村体验的年青人走进都市，经过一番打拼，从陌生、隔膜到适应、认同，最终融入到都市精英阶层，有的还引领都市的风向和趣味。可是沈从文呢？即使在文坛获得了成功，却依然感到自我的心理和精神世界，与都市存在难以逾越的障碍：“我太与那些愚暗、粗野、新犁过的土地同冰冷的枪接近、熟悉，我所懂的太与都会离远了”[③]，“在都市住上十年，我还是个乡下人。第一件事，我就永远不习惯城里人所习惯的道德的愉快，伦理的愉快”[④]。在沈从文的心理感受和精神体验中，因为点点滴滴的挫折与创伤，都市几乎被他符号化、妖魔化，像一个巨大怪兽矗立在他眼前，压抑和遏制着他那自我心性的舒展。

事实上，沈从文的成功在很大程度上完全依赖和借助于都市这个载体。沈氏也完全懂得这个事实，他更明白他笔下的湘西世界早已失落，甚至有没有存在过都值得商榷：湘西那么美好，都市如此污浊，田园将芜胡不归？对自己的偏执，沈氏晚年的认识倒是显得客观：“写乡村小城市人民，比较有感情，用笔写人写事也较亲切。写都市，我接近面较窄，不易发生好感是事实。”[⑤]问题在于，沈氏何以对乡村倍感亲切、有感情？何以对都市不易发生好感？这与他自我结构中两极心理状态和人格取向有关，与自我价值倾向的选择有关，与自我实现的心理和精神逻辑支点有关。在沈从文自我结构的内里，对于创伤的执著，尤其是对创伤体验的选择性记忆与艺术转化，是一个更为内在、深层的心理动因和精神起源。

七

从事实记忆而不是情感记忆角度看，沈从文湘西时代遭受的孤独与苦闷、挫折与创伤，未必如《从文自传》所描写的那样诗情画意。在他晚年的回忆中，那些挫折和创伤体验甚至是无法承受之重：“记得四十多年前，看过二周译的梭罗古卜一篇小说，名叫《微笑》，提到一个青年，十分无用无能，经过三次不同挫折，均用一种忧郁微笑对付过去。但最后终于还是迈过河边栏杆，投河而死。看后

① 司马长风：《论沈从文的创作——〈中国新文学史〉节选》，刘洪涛、杨瑞仁编：《沈从文研究资料》上册，第388页。

② 沈从文：《〈湘西散记〉序》，《沈从文全集》第16卷，第394页。

③ 沈从文：《〈生命的沫〉题记》，《沈从文全集》第16卷，第306页。

④ 沈从文：《萧乾小说集题记》，《沈从文全集》第16卷，第324页。

⑤ 沈从文：《答凌宇问》，《沈从文全集》第16卷，第523页。

心情十分沉重,四十多年犹记忆如新!因为懂得那个心情。我和文中主角不同处,即受挫折不下三百次,又恰在屈原溯江的五溪几条河中各码头边(居多还是船上)!过了六七年不易令人设想的怕人生活,见到的只是愚昧和残忍,却从不消极绝望,怀自杀意。如想跳水,真方便之至,我认为太蠢!相反,倒是不断顽强斗争,不受恶习惯影响,不为愚势力屈服。也不怕挨饿失业。一定得站起来自己安排自己!"[①]然而,湘西时代的挫折和创伤,在紧随其后的创作中,不但没有给他带来压抑、苦闷和自卑,反而成为支撑他文学创造力蓬勃展开的动力源;他在都市生活中体验的那些痛苦现实,却始终梦靥般伴随他的创作之旅,给他带来沉重、压抑甚至黑暗之感。在湘西时代,尤其"女难"之后,都市是沈氏梦想中实现自我价值的地方;当他进入都市后,都市也的确给他提供了自我实现的空间与舞台,他的爱情、功名皆依托于都市机制的运作而获取。可是这个空间和舞台既成全了他,也沉重打击了他,让他在心理和精神体验上陷入深深的自卑与痛楚。正是在"到处是伤"的都市空间中,否定和幻想共同启动应激机制:自负与自卑的两极心理状态和人格取向氤氲互生,渐渐酝酿出艺术张力结构;痛苦现实和抵抗作为自我意志的互动逻辑支点,逐渐移植到虚构的艺术空间;沈从文的文学理想国建构之旅,就此拉开大幕。

时光流转,沧海桑田。人的记忆和感受,也会在斗转星移中物是人非:"回忆会不断改变,因为回忆的过程为改变留下了空间。对于回忆而言,这既是困难所在,也是创造性的源泉:我们永远无法知道自己的回忆是否千真万确,却仍然愿意相信事实就是自己记忆中的那样。"[②]在沈氏从事文学创作的时代,湘西岁月的喜怒哀乐、悲欢离合已是明日黄花;他曾梦想在都市打拼出一方自己的天地,可是一旦进入都市,却发现都市的规则处处与他内在的理想自我发生冲突;都市体验中的痛苦现实,如阴霾一样笼罩着他:"我太熟悉那些与都市相远的事情了,我知道另一个世界的事情太多,目下所处的世界,同我却离远了。我总觉得我是从农村培养出来的人,到这不相称的空气里不会过好日子,无一样性情适合于都市这一时代的规则,缺处总是不能满足,这不调和的冲突,使我苦恼到死为止,我这时,就仿佛看到我一部分的生命的腐烂。"[③]事实是,过去再怎么痛苦和不堪,也不会跟现实欲求发生冲突,也就没有了精神压抑和心理压力;而迫在眉睫的痛苦现实体验,却实实在在让他喘不过气来。面对痛苦现实,不是被压垮,就是站起来自己安排自己。沈从文的否定的意志和抵抗的力量,在无奈中被激发出来。

沈从文的否定,不是否定一切;沈从文的抵抗,也不是抵抗所有。正如他对挫折和创伤的选择性记忆与艺术转化,他用来建构文学理想国的种种动力和资源,也需要被重新理解与安置。从创作层面看,都市题材和乡村题材交替进行的过程,正是他重构与配置各种心理体验和精神印记的过程,是他自我发现、想象和建构的文学展现形式。乡村题材作品叙事的逐渐清晰、丰满和细腻的过程,则是自我心理和精神结构中正面价值倾向日益明确与完善的过程。这个过程,显然有更为内在的自我心理和精神发展轨迹。在历史暴力来临,当文学理想国行将坍塌、自我面临巨大危机、精神近于崩溃的沈从文试图自杀时,道出了这个曾经的心路历程:"人贴近都市,生命实永远见出格格不入处。都市无章次的动,和我生命中的动完全对立,使我存在如不存在。……我应当回到我最先那个世界中去,一切作品都表示这个返乡还土的诚挚召呼。'让我回去,让我回去,回到那些简单平凡哀乐中,手足肮脏心地干净单纯虔诚生命中去!我熟习他们,也喜欢他们,因为他本是我一部分。'但自然无从回去。"[④]在现实中既然无法回去,那就只有灵魂的回归,才能让他心目中那个理想的自我形象渐渐清晰、丰盈起来。他的文学理想国,将因此辉煌。

---

① 沈从文:《19730420 复两昆仲》,《沈从文全集》第 23 卷,第 316 页。

② [瑞士]维蕾娜·卡斯特:《依然故我》,第 152 页。

③ 沈从文:《19300426 吴淞 致王际真》,《沈从文全集》第 18 卷,第 63－64 页。

④ 沈从文:《关于西南漆器及其他》,《沈从文全集》第 27 卷,第 26 页。

沈从文创作《阿丽思中国游记》时，已明确意识到自己的路标何在："我除了存心走一条从幻想中达到人与美与爱的接触的路，能使我到这世界上有气力寂寞的活下来，真没有别的什么了。"[①]以文学成就来确证自我价值这样一个目标已经十分清晰，可是这条人与美与爱接触的路该怎样走？人与美与爱在作品中究竟该是什么模样？怎样才算是独树一帜的自我实现之路？《阿丽思中国游记》这类创作远没有达到沈从文对自我创造性的期许，他说失败固然有负气色彩，但说"把一贯的精神失去了"就意味深长[②]。然而，随着《柏子》、《会明》、《菜园》、《龙朱》、《媚金·豹子·与那羊》、《神巫之爱》、《萧萧》、《丈夫》乃至《从文自传》等作品的问世，这个"一贯的精神"渐渐清晰、丰满、鲜活和生动起来。以往人生岁月中积淀的感受、体验、形象乃至幻想开始复苏，尤其在痛苦现实的对比和刺激下，变得更加温暖、富饶而有力。自我记忆中的历史与现实，被重新组装与构造，沈从文的文学理想国有了坚实、可靠而愉悦的起源与素材。所以，他以后对"一贯的精神"的评估是准确的："到了北平新环境中，和这一切离远了，即这种痛苦回忆，竟也成为我生存的最大快乐和支柱了。这个发展既酝酿于成熟的生命中，自然会同时影响到后来的写作生活，一看即显然的。作品中的乡土情感，混和了真实和幻念，而把现实生活痛苦印象一部分加以掩饰，使之保留童话的美和静，也即由之而来。历来批评者对于这一点，都忽略了作者生命经验的连续性和不可分割性。"[③]

这个生命经验的连续性和不可分割性，当然包括都市生活经验，都市题材作品也是沈从文自我建构的有效组成部分。这个有效性不仅在于都市与乡村二元结构的对立互补，还在于彼此的相互渗透、影响和支撑。简单说，沈氏自我的历史与现实，经过心理结构和精神机制的重组与配置，架构为一种多元、复合、连续而又不可分割的富有创造增长点的崭新生命体验，借助自我同一性的衍生与扩展力量，铸就了他文学理想国最为生动而深刻的动力源。在他早期创作阶段，这种连续性和不可分割性并未得到有效展现，"尽管沈从文这时期的小说大都显出鲜明的感情色彩，它们在文体上的杂乱却表明了，他还没有真正以一个诗人的身份去面对世界"[④]。可是，当他逐渐梳理出自己的诗人意志，并以诗人身份去面对自我的历史与现实时，早期作品中时隐时现的"抒情的深刻"和"深刻的悲哀"[⑤]，就有了更广阔的经验源泉和更丰富的表现空间。沈氏多年后的自我体认，更是一语中的："一生受社会或个人任何种糟蹋挫折，都经过一种挣扎苦痛过程，反报之以爱。《边城》和《湘行散记》，及大部分写农村若干短篇，如《丈夫》、《三三》都如此完成。所谓生动背后，实在都有个个人孤寂和苦痛转化的记号。"[⑥]

在沈从文连续性和不可分割性的诸多生命经验中，创伤的执著显然占有很大比重。从内驱力和动力源层面看，创伤的执著具有明显心理聚合功能和精神辐射效力："过去的失业，生活中的压抑、痛苦，以及音乐和图画吸入生命总量，形成的素朴激情，旋律和节度，都融汇而为一道长流，倾注入作品模式中，得到一回完全的铸造。模型虽很小，素朴而无华，装饰又极简，变化又不多，可恰恰和需要相称。"[⑦]大凡物不得其平则鸣，义愤出诗人。为"需要"找到恰恰相称的艺术创造形式，正是沈从文孤心苦诣、梦寐以求的"一贯的精神"所在。随着《边城》、《湘行书简》和《湘行散记》等作品的接踵而至，沈氏终于建构出和实现自我需要相称的文学"模型"，终于抵达了文学理想国的辉煌高峰：以创伤的执著为纽带的生命经验，经过反复摸索和试验，在无数次酝酿与提升中，借助于文学的幻想机制和创造力量，沈从文否定痛苦现实的意志找到了坚实的抵抗支点；自我结构中的自卑情结，也升华为虚构世

① 沈从文：《阿丽思中国游记·后序》，《沈从文全集》第3卷，第6页。
② 沈从文：《阿丽思中国游记·第二卷的序》，《沈从文全集》第3卷，第147页。
③ 沈从文：《一个人的自白》，《沈从文全集》第27卷，第14页。
④ 王晓明：《"乡下人"的文体与"土绅士"的思想——论沈从文的小说文体》，刘洪涛、杨瑞仁编：《沈从文研究资料》上册，第585页。
⑤ 徐霞村：《沈从文的〈鸭子〉——未必如此杂记之四》，刘洪涛、杨瑞仁编：《沈从文研究资料》上册，第164页。
⑥ 沈从文：《195004左右致布德》，《沈从文全集》第19卷，第67页。
⑦ 沈从文：《关于西南漆器及其他》，《沈从文全集》第27卷，第27页。

界的艺术自负。以创伤的执著为纽带的连续性和不可分割性的生命经验,为沈从文赢得了诗人性灵的张扬——在文学理想国的彼岸世界,他的记忆在梦想,梦想在记忆;在自我的历史与现实借助诗意冲破黑暗之门的那一刻,性灵的诗人终于获得了真实的存在与绽出。

八

李健吾对沈从文有个评价,迄今尚未引起重视:"他的小说具有一种特殊的空气,现今中国任何作家所缺乏的一种舒适的呼吸。"[①]如果说"一颗千古不磨的珠玉"、"小说中飘逸不群的仙女"等评价还属于形象、比喻和联想层面,那么"舒适的呼吸"则在直觉、通感和象征等层面直指人心,是沈从文创造力抵达蓦然回首境界时散发的沁人心脾的艺术魅力。

以《边城》、《湘行书简》、《湘行散记》为代表的作品,是沈从文心目中的理想自我心性,在文学理想国绽放的最为光彩的性灵之花;标志着沈氏不但为自我找到了"特殊的空气",也为自我创造了舒适呼吸的自由方式;标志着他的诗性智慧不但有了独创形式,也使这形式臻至羚羊挂角的境界。夏志清对沈从文的评价可谓知人论世:"他是中国现代文学中最伟大的印象主义者。他能不着痕迹,轻轻的几笔就把一个景色的神髓,或者是人类微妙的感情脉络勾画出来。他在这一方面的功夫,直追中国的大诗人和大画家。现代文学作家中,没有一个人及得上他。"[②]仅仅纯粹艺术层面的成就,或许尚不足以说明沈氏在体现时代精神方面抵达的高度和深度,也不足以说明他在现代中国文学整体精神建构层面的杰出贡献。作个简单对照,如果现代中国文学发展历程中存在着如西方浪漫主义对启蒙主义的反动和反拨,那么沈氏作为"最后一个浪漫派"对中国文学精神向度的作用就凸现出来。他对理性主义无限扩张、工业文明腐蚀人性、现代社会道德沦落等命题的深度思考与阐述,使他站在了中国现代文学精神发展向度的前沿,也使中国现代文学整体精神建构更具丰富性、辩证性和启示性。如果认同勃兰兑斯"浪漫主义本质上只不过是文学中地方色彩的勇猛的辩护士",那么沈从文作为中国现代文学地方色彩最勇猛的辩护士,唱响了浪漫主义最为本质的田园挽歌和历史感伤,为中国人文主义唱出了失乐园情怀和乌托邦再造梦想。

然而,这些精神魅力和人文光彩,应该主要由沈氏的文学作品而不是理论想象和观念建构来体现。因为这不是他的优长所在,比如对现代文明弊端的反思,对文化、道德等命题的思辨,尽管他的言论在深度和细致层面足以发人深省,但与梁漱溟等人的高度、广度和系统性相比,还是有较大的距离。正如夏志清所说:"他对现代中国文学的生活方式的批评,固然非常中肯,非常有见地;他对人类精神价值的确定,固然切中时害——但造成他今天这个重要地位的,却是他丰富的想像力和对艺术的成就。"[③]《边城》的持久艺术效力和广泛社会影响,鲜明而又充分地确证了沈从文是作为一个文学家而不是哲学家、批评家或文化学者,被历史进行深度记忆和传承的。但是,如何继《边城》之后,为中国现代社会再唱人文主义的天鹅之歌,既是沈本人自我突破遭遇的困境,也是后人难以释怀的困惑。

自《边城》等作品问世后,沈从文就面临着文学创作上的自我突破问题了。这个问题一直困扰着他,直到 1949 年天地玄黄时节他彻底告别他的文学理想国。他曾感叹:"我能写精美的作品,可不易写伟大作品了。"[④]《边城》等作品的精美绝伦,的确令人拍案击节。可是格局毕竟不大,难以提供丰富而复杂的包孕性艺术空间,难以容纳气象万千、变幻莫测的历史、社会和人生风云。但沈从文不是没有创作伟大作品的雄心壮志,《长河》就是他寻求自我突破的一次最重要尝试。对于《长河》的评价,

① 刘西渭:《〈边城〉与〈八骏图〉》,刘洪涛、杨瑞仁编:《沈从文研究资料》上册,第 201 页。

② [美]夏志清:《中国现代小说史》,刘绍铭等译,上海:复旦大学出版社,2005 年,第 147 页。

③ [美]夏志清:《中国现代小说史》,第 146 页。

④ 沈从文:《1946 年末 复黄灵》,《沈从文全集》第 18 卷,第 451 页。

毁誉皆有,惋惜更多。赞美者中以司马长风最无以复加:“读他人的小说,要看几十页,或才遇到掩卷赞叹的美,可是读《长河》,从头到尾,却是沁魂的美,因为密度太大、光度太强,以致有睁不开眼睛,喘不过气的感觉。读过《长河》你才知道什么叫‘美不胜收’。……《边城》是散文诗的画卷,《长河》具有这些、但不止这些,还可听到时代的锣鼓,鉴察人性的洞府,生存的喜悦,毁灭的哀愁,从而映现历史的命运。”[①]我们最好将这些登峰造极的评价,理解为对一部“可能”的伟大作品的美好愿景和热切期待。但《长河》终成断章残简,给人留下无尽的遐想与遗憾。沈从文那个在“常”与“变”的错综中写出“过去”、“当前”、“未来”的远大抱负为何出师未捷?“包含若干人情的冲突与人和人关系的重造”的宏伟创作意图,为何刚刚展开就戛然而止?

对于《长河》未竟的原因,沈从文自己暗示是出版审查制度的管控[②],黄永玉猜测是一定出了特别的事让他分了心[③],还有不少人归因于随政权更迭而来的历史暴力。不管什么原因,《长河》竟如向秀的《思旧赋》,刚开头就煞了尾,只留下一个看似美好的未竟蓝图。自希腊小庙《边城》建成之后,沈氏自我期待中的伟大理想文学建筑,就再也未曾出现。事实正如众多研究者所看到的那样,沈氏在1940年代中期,因为难以实现自我的超越,就已开始向梦想中的文学理想国挥手作别了。但问题留了下来:何以在最有可能写出伟大作品的几近天命之年,沈氏放弃了自己的文学理想国?换句话说,究竟是因为历史暴力等外部因素的干预,还是他在实现自我内在超越之路上遇到难以克服的障碍,以至于他不得不与那个曾经带来梦想与荣耀的文学理想国告别?

从1930年代中期到1940年代中后期长达十余年时间里,沈从文在寻求创作的自我突破方面留有大量文字,来述说种种无奈、种种理由与种种信心,来解释当时的状态和心境。但不论无奈多么事出有因、理由多么合情合理、信心多么坚定远大,结果只有一个:他没有走出创作的困局,抵达自我超越的境界。如果说外界的压力让一个作家写或不写,尚需经过自我的接受或屈服,那么内在矛盾和困惑的解除,更要依赖自我的调整、更新与发展。沈氏无法再攀高峰的原因,归根结底在于他创作的动力源出现了问题。进一步说,就是自我结构中自负与自卑的两极心理状态和人格取向,导致他无法形成足够的心理弹性空间,去容纳和消化更丰富的人生经验。如果说在《边城》时代,以往以湘西经历为主的人生经验得以恰当而充分运用,从而构造了自己理想的希腊小庙,那么在《长河》时代,新的都市人生经验并未与既往人生经验氤氲化生,难以为自我超越提供充足、鲜活而丰富的动力源。如果细读《长河》,无论是美不胜收的形式构造,还是怅然若失的历史感伤底蕴,都不难发现《边城》的影子依然那么清晰而鲜活地存在着。一个扩展和加长的《边城》版《长河》,显然有违沈氏创作一部伟大作品的高远志向。这何尝不是《长河》终致搁笔的重要原因?创作伟大作品的雄心,在创造力的天敌“复制”面前,何尝能越雷池?

因为《边城》等作品的光环,人们(或许还包括沈氏本人)更倾向于从线性逻辑和一维因果关系来审视沈从文的创造之路。其实,障碍的种子早就埋下。同代人对他早期作品的批评,尽管不无讥讽,但有不少还是有的放矢。比如韩侍桁所说“轻飘的文体”和“故事的复制”问题,贺玉波所谓“趣味文学作家”问题,显然不是无端的恶意攻击。至于沈氏特别反感的苏雪林,有些批评还恰中其弊,比如《龙朱》人物对话的欧化气味浓重;《神巫之爱》将一个苗族美男不知不觉写成路易十四宫廷中的人物,男女的对歌带有西洋情歌风味等[④]。沈从文晚年对苏雪林的一些批评也予以认可[⑤]。沈氏早期创作中存在的这些问题,随着文学技巧的日趋娴熟,逐步得以暂时化解。但他步入创作成熟期后,这些具体问题背后隐藏的更为根本性的原因,却逐渐被作品成功的光环所遮蔽。

---

① 司马长风:《论沈从文的创作——〈中国新文学史〉节选》,刘洪涛、杨瑞仁编:《沈从文研究资料》上册,第400页。

② 沈从文:《长河·题记》,《沈从文全集》第10卷,第7-8页。

③ 黄永玉:《表叔沈从文》,《中国民族》2004年第2期。

④ 苏雪林:《沈从文论》,刘洪涛、杨瑞仁编:《沈从文研究资料》上册,第185-186页。

⑤ 沈从文:《答凌宇问》,《沈从文全集》第16卷,第525页。

当沈从文准备向辉煌顶峰迈进时,这个根本性的原因最终成了难以跨越的障碍。有学者认为这个根本原因,是世俗意识对艺术的巨大破坏力:"尽管他那样顽强地想要把握住那种'乡下人'的混沌感受,自己却又一步步地努力要当一个城里的绅士,这就势必会受到那绅士阶层的世俗理想的牵制,最终还是对自己的审美情感发生了误解。因此,就在快要攀登上文体创造的山巅的时候,他又身不由己地从旁边的岔道滑了下来。"[①]世俗理想的确会导致审美感受的偏差,也会对创造力产生腐蚀作用。但世俗理想照样也能丰富和深化审美感受,激发创造力的凝聚与迸发。所以,根本原因更在于沈氏自我两极心理结构的凝固、偏执、缺乏弹性与包容性,以至于否定和幻想的力量结合到一定程度后就无法再度提升。或者说,"乡下人"的混沌感受和世俗理想之间的分裂状态,导致他缺乏足够的心理弹性空间,去容纳、整合和重构已有的全部人生体验与精神印记,导致他最富有创造活力的心灵源泉基本上停滞在二十岁前所体验的那个湘西世界,用他自己的话说就是"常常生活在那个小城过去给我的印象里"。基于此,他的创作动力源出现枯窘状态,就不足为奇。

其实,沈从文对自我心理结构和精神状态的深度内在矛盾,对自我心理空间的紧张、对立和缺乏弹性与包容性,有着细腻、感性而痛切的体验:"黄昏时闻湖边人家竹园里有画眉鸣嘤,使我感觉悲哀。因为这些声音对于我实在极熟悉,又似乎完全陌生。二十年前这种声音常常把我灵魂带向高楼大厦灯火辉煌的城市里,事实上那时节我却是个小流氓,正坐在沅水支流一条小河边大石头上,面对一派清波,做白日梦。如今居然已生活在二十年前的梦境里,而且感到厌倦了,我却明白了自己,始终还是个乡下人。但与乡村已离得很远很远了。"[②]身在都市,心已厌倦;心在乡村,却不得归。这既是肉身不得不承受的时空限制,更是价值分裂带来的精神苦闷与心理冲击。然而,感性的体验如果不上升为理性的判断和意志的取舍,就很难为思想和精神发展带来明确方向。世俗理想中梦寐以求的都市生活,给他带来了名誉、金钱和爱情,也给他带来了孤独、苦闷和伤害。在不少作家身上,世俗的成功完全可以补偿心灵的创伤,而在沈从文的心灵世界却井水不犯河水。自负给予他勇气和信心,自卑却让他封闭和固执。自我结构中鲜明的两极心态和人格取向,导致他对都市与乡村有着泾渭分明的心理感受和精神体验,在某种程度上他甚至有意无意制造和夸大了两种体验的对立和矛盾。他的"乡下人"姿态,与其说是体现自负意识的一套价值观念和逻辑,毋宁说是掩盖自卑情结的一套保护机制和措施。当他的价值杠杆向自我想象的美好乡村体验倾斜,尤其是将都市体验当作痛苦现实的主要来源时,他的抵抗意志自然会驱动他的内心世界去拒绝、排斥和抵制都市经验。这种自我结构的内在矛盾和冲突如果无法缓释和解决,他离开湘西世界后的人生经验又如何能融汇、整合、重构为激发艺术创造力的动力源?

九

在自我超越之路上,沈从文不是没有考虑自我突破的关键点何在。然而,他将重点放在了抽象和观念层面,而不是重塑动力源这个根本问题上。对抽象和观念的追求,其实早就隐藏在以往创作历程中,苏雪林等人对他早期作品的批评绝非空穴来风。对此,沈氏搁笔后才有所反思:"写城市,全把不住大处,把不住问题,不过是一种形式的抒情而已。正和写《月下小景》是观念抒情一样的。"[③]

在丰富、鲜活而充足的动力源匮乏情况下,正是他基于对抽象和观念的执著,乃至夸大了抽象和观念在创作中的作用,导致他后期作品尽管涉及了社会、人生和历史的大量深度命题,却无法找到更富创造性的、有意味的、合适的文学形式予以表现。王德威《沈从文的三次启悟》认为:"在这样一个文明已经崩溃,美好的地方主义的田园视景已经不再存在的时候,我们要用什么样的力量和什么样

① 王晓明:《"乡下人"的文体与"土绅士"的思想——论沈从文的小说文体》,刘洪涛、杨瑞仁编:《沈从文研究资料》上册,第605页。

② 沈从文:《烛虚》,《沈从文全集》第12卷,第22页。

③ 沈从文:《195004左右致布德》,《沈从文全集》第19卷,第67-68页。

的形式，来重建中国理想的现代性呢？对他来讲，唯有'抽象的抒情'——借由不同的工艺美术和抒情的文字来重新唤起中国人'想象'他们的现在和未来的能量。这是一个乌托邦的计划，沈从文深信不疑。"[①]如果有深厚的地基，凭借"抽象的抒情"未必不可以建构美轮美奂的乌托邦大厦。可是，如果深厚的地基并未转化为艺术创造力的鲜活动力源，那么主要依靠抽象和观念的力量，又如何能避免抒情的空中楼阁呢？《长河》夭折的根本原因，何尝不是来自动力源的枯窘？

随着沈从文越来越陷入抽象和观念的思想迷障，他深信不疑的乌托邦计划越来越难以为继。他后期作品尽管涉猎了诸多富有深度和启示的领域，但蓬勃的自我生命力和艺术创造力却渐渐暗淡下来："沈从文的小说越来越走向唯理智论和泛神论，在构想上就没有什么美学色彩。……他看重文学形式的主张虽然是认真的、严肃的，但他青年时代缺乏形式构造的作品却更有生命力。"[②]缺乏创造力和生命力不但具体表现在缺乏美学色彩和审美底蕴，就是在语言表达上也魅力大减。"《边城》的语言是沈从文盛年的语言，最好的语言。既不似初期那样的放笔横扫，不加节制，也不似后期那样过事雕琢，流于晦涩。"[③]这一盛赞的背后是否隐藏委婉的批评？难道不是说沈氏后期作品的刻意为之和有意雕琢，带来了艺术创造力的降低和审美品质的衰减吗？

还是李健吾说得好："作者创造他的作品，倾全灵魂以赴之，往往不是为了证明一种抽象的假定。"[④]在沈从文尚未受抽象和观念羁绊的时候，他的内心世界在动力源的支撑下，抵达了自由、独特而富有创造性的艺术境界。在《边城》时代，因为有自我世界强大动力源的支撑，他心目中那个湘西世界即或消灭了或者根本没有，也无碍于他建构那个独特而富有创造性的"真实"乌托邦世界，因为"小说考察的不是现实，而是存在；而存在不是既成的东西，它是人类可能性的领域，是人可能成为的一切，是人可能做的一切。小说家通过发现这种或那种人类的可能性，描绘出存在的图形。"[⑤]在描绘存在的图形、发掘人类可能性层面上，或者说在人的绽出存在这一世界图景中，以《边城》为代表的创作抵达了一个难以逾越的高峰。如果沈从文能够调整自我精神结构，解除自我世界内部的情感紧张、价值对立，构筑富有包容性和涵盖力的心理弹性空间，重新塑造自己的动力源，那么又如何不能在《边城》时代建构的艺术高峰上再上层楼呢？可是，在动力源匮乏的情形下，当抽象和观念成为他深信不疑的支撑自我超越的信条时，他能避免用抽象重铸理想、用观念重构经验的陷阱吗？能躲开用小说来证明抽象和观念这一创作的歧途吗？何况时代的暴风骤雨即将袭来，他的文学理想国还有自我超越的可能吗？

荣格在《美学中的类型问题》中，将人的审美态度和创造倾向分为移情与抽象两大类。如果可以简单挪用，沈从文《边城》之后自我超越的尝试，大致可以归为内倾的、抽象的类型。尽管抽象作为一种美学类型不乏艺术创造潜力，但抽象作为一种心理状态是否符合沈从文的艺术创造本性，就值得深思："在抽象型的人看来，世界充满了危险的、强有力的对象，这些对象使他感到恐惧，使他意识到自身的软弱无力。他从与世界的任何过分亲昵的接触中退缩回来，以便编织那些思想和形式，通过这些思想和形式，他希望能够在这个世界中站稳脚跟，他的心理因而是一种战败认输的心理。"[⑥]即使在最简单的类比层面，人们也不难发现，当追求抽象和观念成为沈从文唤醒艺术创造力的主要致思模式时，抽象和观念并没有发挥出预想的审美冲动和美学创造力，沈氏依靠抽象和观念而不是重造动力源来进行自我超越的尝试，显然功败垂成。不能不说，沈从文那个缺乏弹性心理空间的自我两极结构和人格倾向，严重地妨碍了他文学理想国动力源的再造、重构与艺术升华，导致他在文学理想

① 王德威：《抒情传统与中国现代性》，北京：三联书店，2010年，第109页。
② [美]金介甫：《沈从文传》，第247页。
③ 汪曾祺：《又读〈边城〉》，《读书》1993年第1期。
④ 刘西渭：《〈边城〉与〈八骏图〉》，刘洪涛、杨瑞仁编：《沈从文研究资料》上册，第199－200页。
⑤ [捷]米兰·昆德拉：《小说的艺术》，唐晓渡译，北京：作家出版社，1993年，第44－45页。
⑥ [瑞士]荣格：《心理学与文学》，第227页。

国的光辉顶点面前望洋兴叹。

“未熟的天才”是司马长风形容沈从文早期作品的术语。鉴于沈的天才在他锦瑟华章的年代并未全部绽放,历史暴力又让他丧失了全部绽放的可能,所以从伟大作品、伟大作家这一坐标,或者说他有可能抵达的辉煌艺术境界来看,沈氏的确是一个令人惋惜的“未熟的天才”。当年,沈从文重返湘西,在如烟往事的重温中,曾写下那么感伤、深沉而凝重的自我体悟:“为了这再来的春天,我有点忧郁,有点寂寞。黑暗河面起了快乐的橹歌。河中心一只商船正想靠码头停泊,歌声在黑暗中流动,从歌声里我俨然彻悟了什么。我明白‘我不应当翻阅历史,温习历史’。在历史面前,谁人能够不感惆怅?”[①]假如,再有这么一次诗意的精神返乡之旅,沈从文在回首自我世界赋予的光荣与梦想、遗憾与失落时,能否再度找到诗意冲破黑暗之门的那一光明时刻?

至少,在他的心性能够自由翱翔的时代,在他的创作能够自由挥洒的岁月,沈从文作为一个诗人,他的性灵之花并未再次绽放。弗洛伊德曾经叹息:“陀思妥耶夫斯基抛弃了成为人类的导师和救星的机会,而使自己与人类的看守在一起。人类文明的未来对他将没有什么可感谢的。人们或许可以说,因为他的神经疾病,他注定了要以失败告终。他的伟大的智力和他对人类之爱的力量本来可能会向他打开另一条使徒式的生活道路。”[②]弗氏之言对错或可不论,但沈从文的确因为具有伟大天才的资质,而有可能站在中国最伟大作家的行列。他的失乐园情怀和乌托邦再造梦想,有可能成为现代中国精神世界中最美妙动听的天鹅绝唱。他的伟大天才的资质,不仅在于自然的天赋,还在于他丰富而离奇的人生经历,赋予他接近现代中国社会精神世界核心地带的充足动力源。正如“莎士比亚很少依赖哲学,他比柏拉图、亚里士多德、康德、黑格尔、海德格尔及维特根斯坦等人对于西方文化更为核心”[③],在现代中国,在最有希望依靠文学的创造力量抵达中国文化核心地带的作家中,在最有希望凭借热忱和慧思在中国文化星空煜煜灼灼的文人中,沈从文曾经一度是那么耀眼。然而,在他将要登上文学理想国光辉顶点的时刻,他那凝固、偏执和缺乏弹性的自我心灵世界,却无法继续提供鲜活、持续而充足的艺术动力。

“艺术一直以来,并且永远都是文化最主要的祭仪,是人类内部意象、渴望与恐惧的外部反映,是人类的美梦和梦靥,是以实物形式展现出来的人类的梦想世界。”[④]沈从文曾经以精致而恰当的形式,构筑过一个逝去的乐园、一个人类梦想的乌托邦。但是,在寻求以伟大形式构筑更辉煌人类梦想世界的道路上,他停下了探索与创造的脚步。如果他的心灵世界变得富有弹性和圆融,如果历史暴力未曾发生,如果假以时日,是否能够说:这个人也许永远不回来了,也许“明天”回来?

[责任编辑 刘 培]

① 沈从文:《老伴》,《沈从文全集》第 11 卷,第 297 页。

② [奥地利]西格蒙德·弗洛伊德:《弗洛伊德论美文选》,第 150 页。

③ [美]哈罗德·布鲁姆:《西方正典》,江宁康译,上海:译林出版社,2005 年,第 7 页。

④ [英]乔治·弗兰克:《文明:乌托邦与悲剧》,褚振飞译,北京:国际文化出版公司,2006 年,第 164 页。

田余庆先生历史研究方法与风格试探

张 国 安

摘 要:田余庆先生开创了一种有效推进秦汉魏晋南北朝史研究的方法,尤其他那带有浓厚的地缘政治学色彩的政治史研究被誉为典范。其研究方法,主要是尽量搜集各种史料,运用各种方法考证史料,并恰当运用默证进行审视,积极消化各种反证,网罗历代的相关认识和评论,以找寻灵感,起到渲染气氛的同时弥补了史料不足的缺憾。他以历史的思维和丰富的想象力寻找问题及线索,设身处地感悟历史的脉络,揭示出它们的内在联系、冲突与变化,用准确、凝练的文字表述,以超凡的语言和逻辑功力建构、分析、论证环环相扣,对中国中古史的一些重要现象、事件等给出了近乎完满的解释。其研究风格风貌独特,他兼擅才、学、识、德史家四长,高而平衡,学贯中西,勤学苦思,使他悟通了现代史学的一些精髓,走出了近代。他视野开阔而细节入微,尤其对人性把握细腻透彻,引发了深澈的共鸣。

关键词:田余庆;研究方法;研究风格;科学与艺术;地缘政治学

田余庆先生的史学成就得到了中外史学界一致的高度评价,之所以如此,来自于他独特的研究方法和风格。其魅力不仅深刻影响了专业学者,也感染了不少专业之外的学者乃至普通的史学爱好者。令人遗憾的是,田先生对他本人的风格和方法并未进行过充分的阐述,也没有留下详尽的自传或回忆录。史学界对田先生历史研究方法的总结也不深入。不仅如此,在这方面还存在一个流传颇广的误解,有学者撰文认为:"田余庆的一篇《清除胡适思想在历史考据中的恶劣影响》,而多年以后,田余庆正是用了胡适的研究方法,在魏晋南北朝历史研究中做出了开创性的贡献。……五十年代,中国学者的历史选择,充满了历史的吊诡,当年最要唾弃的的东西,恰恰成全了自己。"[①] 该文将田余庆先生的研究方法简单归纳为"大胆假设,小心求证",这真是不着边际的隔靴搔痒之语。田先生辞世后,学术批评网、《文汇报》(2015 年 1 月 9 日),《东方早报·上海书评》(2015 年 1 月 11 日)等相继刊登了许多田门弟子和亲近学人的纪念性文章,其中包括若干涉及田先生独特方法和风格的内容,虽给人教益与启发,但大多作为急就章,尚停留在经验层面,令人意犹未尽。如何总结田先生这笔宝贵的史学遗产,将其上升到理论层面并进入操作、推广阶段,成为今日之务。笔者拜读诸公大作之后,草成此文,恳望学界同仁及田先生门下众高足不吝批评指正。

一、科学与艺术的统一:秦汉魏晋史研究的典范

阎步克撰写于 20 世纪 80 年代后期并得到田余庆先生本人认可的《中国大百科全书·中国历史卷》"田余庆"条是这样说的:"田余庆的主要学术成就在秦汉和魏晋南北朝的政治史研究方面,他治学严谨精密,视野开阔,研究方法独具特色。他强调传统史料考证与科学分析的细致结合,特别注重揭示纷纭史实的内在联系及其历史意义。他能在翔实考证的基础上,以小见大,提出独到的史学见解,从而勾勒出一代政治变迁的重大线索,把握其关键,解决一些比较重大的历史问题。所著论文多

作者简介:张国安,北京联合大学应用文理学院教授(北京 100191)。

① 谢泳:《周一良五十年代的思想倾向》,《文史精华》2002 年第 11 期。

创新之见，发人之所未发。其力作《东晋门阀政治》一书，通过对东晋王、马关系形成的复杂过程，郗鉴的独特作用，诸士族门阀的发展和彼此替代，北府兵始末，流民问题，诸桓与司马皇权的关系，太原王氏的政治作用、代表次等士族的各种政治力量的消长升沉等关键问题的考析，对中国中古士族政治的内涵和演变提出了系统的论证和新解，其分析方法和结论比较集中地反映了他的学术风格与独到史识，受到了高度评价。”现在的“百度百科·田余庆”条基本沿用了以上内容，只是增加了一些后来发表的论著目录。就结论来说，这一表述是准确、精到的。阎步克新近撰写的《田余庆先生的治史成就及对我的启迪》一文又作了一些补充，试图进行理论高度的概括：“田先生的论述中又灌注了现代史学意识。……总的说来，《东晋门阀政治》包含着若干结构性、系统化的历史思考，由之可以引申出一系列重大理论问题，其优点并不仅仅是传统史学方法的娴熟运用。”在国家起源问题上，“面对中国北方草原民族，人们看到这里存在着探讨国家演生规律的又一个空间。《拓跋史探》的方法与结论，为跨入国家门槛时的相关各部族的政治关系，提供了一种富有创意的研究范式，可以激发很多联想”①。李开元说，田先生“由于造诣过于深沉，我至今无法对田氏史学作恰当的概括，眼下只能暂且称其为精致的艺术性史学”②，又称“先生史学之另一个特点是高瞻远瞩，能够从细微而不为人所察觉处钩沉出史实间的隐秘关系，进而刻画出贴切深邃的时代精神来，这是史家治史的至难和极致，……是一种基于科学精神的人文史学”③。这些表述对于田氏风格和方法的特点以及何以然之故依然是模糊的，似乎已落后于当今的史学理论，尚有不小的拓展空间。

让我们欣慰的是，田先生《关于子贵母死制度研究的构思问题》④一文给我们提供了田氏方法和风格一个达于极致的、完整的展示过程，可供我们进行推敲：田先生为什么会深入北魏史？远缘是20世纪60年代上半叶在撰写通史《中国史纲要》的“魏晋南北朝史”部分时，他发现最为薄弱的部分是北魏；近因是80年代中期至90年代有8名博士生的论文选题定在北朝，形势逼着先生和他们一起读书思考，故而决定集中气力来攻北魏史。“自我的要求关键是追求创新”，“这毕竟已是步履蹒跚，缺乏创造力的时候。摸索了一年，抓住了北魏后宫子贵母死制度这个题目，分析它的可疑点，确知尚无前贤有过细究者，一旦涉入，略有甜头，就追下去了”。田先生在《我的学术简历》中说：“华而不实之作，无独立见解之作，无思想内容之作，趋俗猎奇之作，我都不去考虑。”⑤追求的境界是要把常人看不到的、隐藏在历史表象背后的内容、线索挖掘出来。换言之，不做则罢，要做就要达到世界顶级水准。田先生在这里提出了一个历史研究中鲜见的“创造力”的术语。

> 以往史家停留于对拓跋珪的道义谴责，而不愿费时间去查个究竟。不过，我却执著于自己所隐约感到的一些疑问，不轻易放弃。……拓跋历史显得单薄，史料遗存少……这就更需要我们有敏锐眼光。

旧史家评判人物和事件是最容易流于道德和价值判断的，而历史的真相往往因此被曲解，田先生则是要进行历史的分析。什么是敏锐眼光呢？田先生指出：“王国维引晚唐诗人罗隐《炀帝陵》的两句诗‘君王枉把平陈业，换得雷塘数亩田’称为‘政治家言’。又引唐彦谦的《仲山》里的‘长陵亦是闲邱陇，异日谁知与仲多？’称为‘诗人之言’。……‘政治家之眼，域于一人一事。诗人之眼，则通古今而观之。’”⑥这也就是祝寿会上何德章说的“横的看看，竖的瞧瞧”。

---

① 阎步克：《田余庆先生的治史成就及对我的启迪》，《东方早报·上海书评》2015年1月11日。

② 李开元：《我的秘密书架》，《南方周末》2007年5月30日。

③ 李开元：《怀念恩师田余庆先生》，《21世纪经济报道》2015年1月6日。

④ 田余庆：《拓跋史探》，北京：三联书店，2003年。本节所引均出自此书。

⑤ 田余庆：《我的学术简历》，北京大学中国古代史研究中心编：《田余庆先生九十华诞颂寿论文集》，北京：中华书局，2014年，第9页。

⑥ 罗新：《思想与境界：学术的生命——田余庆先生访谈录》，陈少峰主编：《原学》第二辑，北京：中国广播电视出版社，1995年，第7页。

从史料缝隙中找出由头，作合理的分析判断。越是史料匮乏和纷乱无绪的年代，越是要充分注意平常视而不见、弃置不用的针头线脑，千万不要在这些零星琐碎的东西中，漏掉哪怕是片言只语的难得材料。……资料虽然很不全备，但毕竟还是有不少确凿纪录，而且大体上辈分分明，统系分明，可供分析利用。……我反复读《太祖纪》等篇目（因为主要资料也只有在这些简略的记载中能找到），并且反复思考，结果是发现了一个大话题。……“真人代歌”……歌词内容是“上叙祖宗开基所由，下及君臣废兴之迹”……。这自然是一部绝好的拓跋史诗，极富史料价值。……“真人代歌”既是道武帝以前拓跋部传说时代历史的载体，估计《魏书·序纪》一定尽可能多地使用了其中不直接触犯忌讳的拓跋史料。所以，《序纪》事虽然简略，却比较系统，比较准确，甚至其远古部分都能用今天所知的一些考古资料大体作出印证。……这个（离散部落）如此被史家重视的大问题，一共才有三条明确的但是语焉不详的资料，其中还有一条是从反面说的。

搜集史料要竭泽而渔，包括传说的、考古的，而后从各角度反复榨取史料中的信息。

历史毕竟是发展而来，总有前因后果，总有横向影响，问题是找到一些蛛丝马迹去辨认它。……我抓住“子贵母死”制度问题来研究，并非认定此问题中会发现认识拓跋历史的重大线索，只是想找到这一奇特制度的来龙去脉，这肯定会对拓跋历史的认识有所帮助。……从此形成代代因袭的北魏定制，这显然不是用个人的残酷习性可以解释通畅的。也许这种需要付出如此巨大代价的制度，真有某种还没有人加以探究的深层背景。……“离散部落”之举看来与子贵母死制度毫不相干，而实际上却具有完全相同的背景，可以挂起钩来一起讨论。……我认为所谓离散部落……实质就是这样。

运用马克思主义唯物史观的历史分析法进行分析研究。

我们都知道古史中玄鸟降卵、履大人迹、朱果发祥等有关各族先民的传说，都是知母而不知父，这符合古史常情。……至于像力微这样知父而不知母，却是罕见。……把力微说成天女所生，显然是编造而成，目的是为了掩饰某种不便说出的情节。

借用人类学的事例进行探析，并注重对文献中常情与特例的分析与剖析。

这些事实证明拓跋部已形成了母强立子的历史传统，而看不到有导致子贵母死的历史背景。……登国年间却丝毫看不到另外还有什么大规模离散部落之举的痕迹。

用默证来相对说明一些问题。

我萌生此念，是觉得初行此制时道武帝像是经过相当充分的考虑，懂得它的得失之处，而且多少有应付不测的思想准备，而不像是一种临时心血来潮的不顾后果的因应措施。……这样，就可以进一步放开眼界，从更高的层面上来作搜索，来作推敲，以期再发现一些问题，解决一些问题，使这个课题的内容丰满一些。果然，我找到了一些新的联想。……这就是说，杀妻立子在后人（包括道武帝本人）看来是正常的事，不是完全没有历史影子的。……（力微）杀妻的事却未能掩饰得住，才留下来作为一则事例供我们推想。这个推想，道理应当可以成立，具体情节难说准确。……它以极其野蛮的手段居然有效地解决了具有高度文明的问题，但付出了极其痛苦的代价。这是拓跋部落在其急速进化的过程中承受的一种巨大的精神痛苦。……（冯太后）从保太后受尊重的事例中得到启发，深知最可靠的手段是母养皇储，从而控制日后的新皇帝。这等于是掌握了政局的未来。

在历史的环境中，以历史的思维进行丰富的联想和大胆的想象，丰富的想象力特别重要。

道武帝本人，在建立北魏之前不过是部落联盟的酋帅，在此之后却成为君主专制国家的皇帝，他地位的陡然变化，不正是一个极强烈的反差吗？前面说到君位传承中所看到的反差，是否正是从属于后面所说道武帝地位变化这一个同样强烈的反差呢？我肯定地认为正是如此。这样，我的研究在这个环节上找到了目标，真有点“豁然开朗”的感觉了。……母强立子传统既然确是事实，而子贵母死制度又毕竟还是实行了，两者之间内容截然相反，反差如此强烈，是否这

正是应当探索的症结所在呢？换了角度看，思想果然开窍了。……悟出这个道理，好些疑点都可纳入这个思路来逐一琢磨。……因此我逐渐感觉到把离散部落理解为涉及面广泛的一次性的法令行为不一定符合历史实际。……从道武帝为帝业所需而强力控制外家部族的角度来理解离散部落，等于给离散部落重新作出解读，我觉得并无滞碍之处，而且还可以和子贵母死制度相联系，因为二事内蕴相通。……但是又有新的问题涌现出来了。……悖伦的子贵母死制度已失去存在理由，理应逐渐消失。为什么它并没有被废除，一直延续百年之久呢？……这两个问题，其实是一回事，前一个问题的答案就包藏在后一个问题的事实之中。……我试图找到一个突破口而进行的这项研究工作，大约费了两年时间，预期目的算是基本达到了。

以超凡的悟性悟出文献记载之外的东西，追寻隐含于历史之中的脉络、线索，等等。

剥夺权力必将影响现实利益，引起强烈反抗，因而是非常棘手的问题。我觉得探索子贵母死制度的实质和渊源，钥匙就在这里。……我把力微以后拓跋部君位传承中后妃作用逐一作了清理，又把君位传承中后妃的部族背景逐一作了清理。……君位传承制度就是其中最棘手的问题之一。后来形成的后宫子贵母死之制应当就是这种杂糅了胡汉正反历史经验的一种制度。这也是一种文化现象。……细审道武创业战争的主要攻战对手……，几乎都是与拓跋世婚的外家部族，……其中并没有一个是拓跋部的宿敌。这岂不正好证明，道武创业的主要障碍不是别人，而是拓跋部的外家部族吗？这岂不正好证明，道武建立“子贵母死”之制，不惜以杀妻为代价来巩固北魏帝业，是有鉴于拓跋屡代强后及后族干政引发动乱的惨痛教训吗？我基于这个认识，回头再来思考“离散部落”问题。

以政治学的宏大视野审视其结构、过程、背景等，具有浓厚的地缘政治学的色彩。

说拓跋自家的事而引汉典为饰，这还由于道武帝本人有相当强的历史感，而他身边的一些汉士也用《史》、《汉》故事帮他作历史比附。……既然如此，道武帝本人为什么还能突破传统，突破部落联盟的重重障碍，居然在十二年（386－398）奋斗中树立北魏帝业，使之巩固下来呢？用个人才干、长于武功等一般理由，不能从根本上解答这个深层的带有战略意义的问题。……思路发展到此，更觉得道武帝向明元帝解释杀其母的两条理由，……是完全直接针对拓跋往事而发的深具历史内涵的说明，它牵连到子贵母死和离散部落二事，而前一事实质上是后一事的延伸，都是为了巩固拓跋帝业，使帝业得到可靠的传承。

这是用进入历史、设身处地、“神游冥思”（陈寅恪语）的方法以发现问题并进行分析和解释，与西方现代史学盛行的方法相通，即“西方史学家所盛倡的历史想象（historical imagination），是史学家应培育的想象。所谓历史想象，是将自己放入历史之中，进入历史的情况，进入历史的时间，进入历史的空间，然后由此想象当时可能发生的一切。如此易于得到历史真理，而除去一些后代的附会。……此为史学家理解历史极重要的方法，历史真相自此隐约呈现。……‘设身于古之时势，为己之所躬逢’，而后古之时势，展现于目前”①。

本篇关于文字的精彩运用不再一一罗列。

回头看来，这一研究过程像是一层一层剥笋，一环一环解扣，走一步瞧一步，而不是先有基本立意，一气呵成。它探索的是一项制度的渊源和演变，但都是附着在拓跋部向专制皇权国家发展的主线索上，其影响甚至延伸至于北魏中晚期历史中。这就不仅是制度史，而且进入社会史、政治史范围。这项制度有部族的文化习俗背景，又涉及文化史，它形成拓跋部沉重的精神负担。这样的研究只靠实证的方法是不够的，在一些环节上实证材料都不全备……我想，这项研究与其说对拓跋史提出了什么重要结论，还不如说只是提供了一些思路和方法，让更多有兴趣的同人一起寻找和探索北魏历史的新问题，……史家个人，重在发挥特点，重在创新。坚持创新

① 杜维运：《史学方法论》，北京：北京大学出版社，2006年，第150－152页。

务实,不断寻找新问题,新思路,新论点,总能日益走向历史实际,逐渐接近真理。

《拓拔史探·前言》:旨在探路……文章中自己感到发掘了一些问题,解释了一些现象,增长了一些认识,但由于资料不足,很难说都准确,……踵迹前人,趑趄而进。

治学态度严谨、谦逊,涉及的领域广泛,过程曲折,方法多样,逻辑严密,解释近乎完满,在无路之处开路,给后学进入资料少的模糊区域治学树立了一个典范。就学问上的坚实、追求境界和生活中不喜热闹而言,更适合比对田先生的学人实际上不是胡适而是王国维。如王国维在《人间词话》中所说,古今之成大事业、大学问者,必经过三重境界:第一境界是"昨夜西风凋碧树,独上高楼,望尽天涯路",第二境界是"衣带渐宽终不悔,为伊消得人憔悴",第三境界是"众里寻他千百度,回头蓦见,那人正在灯火阑珊处"。做大学问、成大事业的人,首先要立志高远,其次必艰难探索,最终是瞬间顿悟,取得成功。田先生的成功亦在于此。

通过一个例证的解析,结合阅读其他论著的体会、感悟,笔者把先生的方法概述如下:尽量搜集各种史料、网罗历代相关的认识、评论,运用各种方法细致、精准地考证史料,反复比勘,即多位评论者所谈的榨干史料。具体手段有巧妙处理记载中的常情、变异与特例,《汉魏之际的青徐豪霸》一文对曹丕征吴的分析就是非常精彩的个案。恰当运用默证进行审视,追索言外之意,强调排除各种反证,而消化反证更多靠的是语言功夫和缜密的逻辑思维,充分运用理性思辨、缜密的逻辑分析能力,对各种可能性进行分析,参伍错综以求其是,以丰富的、基于对人性透彻、细腻了解的想象力,设身处地,神游冥思,以历史的思维"苦思冥索"①,既用"政治家之眼"对一人一事一地一世进行审视,又用"诗人之眼""通古今而观之"②,寻找问题,感悟历史的脉络、线索,从习见的本不相涉的史料中寻找、分析它们内在的联系、冲突、发展和变化,引用清代考据家对历史的认识,一方面是寻找灵感,另一方面起到渲染气氛的辅助作用,弥补史料不足的缺憾。用准确、凝练的文字表述,以语言和逻辑功力建构,随心所欲而不逾求真之矩,对中国中古史的一些重大现象、事件等形成了近乎完满的解释,使中古史中的许多模糊区域得以逐渐辨识清楚,近真的历史,由此呈现。田先生的贡献在于提供了一种有效推进秦汉魏晋南北朝史研究的方法,尤其在中国古代政治史领域,确立了一种典范。但它只适用于天才勤奋兼具型的学者,并不适宜广泛推广,因为它有可能因一环不慎而导致整个解释体系出现罅漏甚至崩塌之险。

笔者认为:田先生研究风格的独特风貌,在于才学识德俱长,高而平衡,学贯中西,心思细密,眼光敏锐。对史料的处理颇为细腻,考订精审,对文献的理解体现得细致入微,堪称力透纸背。识见超凡,视野广阔,高屋建瓴,重视比较方法的运用。引入西方政治学尤其是地缘政治学的理路、视野,从马克思主义理论中披沙沥金之后,形成了严密的理论建构能力,宏观驾驭精到,注重分析。跌宕起伏的推理扣人心弦,娓娓道来的解释引人入胜。论证细致、周详,且能环环相扣,说理既深刻、精辟而又文辞贴切、精彩,使隐藏在历史尘埃中的一些重大脉络和线索被梳理出来,在研究的问题上形成了近乎完满的诠释体系,赢得了中外史学界的高度赞誉。田先生可能并未大量阅读西方史学理论的论著,但其超凡的悟性产生了不少与西方现代史学优秀成果相契合的史学思想和研究手段。

田先生的成就虽说主干在政治史,但涉及的相关领域也有独到、精彩的解释、分析,可谓是一种总体的政治史。田先生的政治史研究奠定了一个新范式的良好开端,笔者尝试将其浓缩为5个词10字——结构、角色、功能、冲突、变迁。在结构中,对不同角色的功能进行准确定位,对各种冲突及其变迁进行追索、钩沉和研究。其政治史研究突破了实证史学的藩篱和束缚,解释的圆融、分析的深入尤具现代西方史学的风采,其成果达到了科学与艺术近乎完满的统一。"田先生的大部分文章,像是工艺品,又像是交响乐。比为工艺品,是因为不仅内容充实,而且表述精致,遣词造句多经推敲,分寸

① 周一良先生1998年4月20日日记。

② 罗新:《思想与境界:学术的生命——田余庆先生访谈录》,陈少峰主编:《原学》第二辑。

感把握到位，总体上呈现出某种美感，可谓‘华而有实’。……比为交响乐，是因为结构合理，逻辑清晰，起承转合，错落有致，使读者循序渐入佳境，行于所当行，而止于不可不止”①。尤其是先生的代表作《东晋门阀政治》，自 1989 年首次出版二十多年以来，已出至第 5 版，“虽不曾洛阳纸贵，但行内的评价却持续走高”，成为史学著作的长销书。在当代学人的学术著作中，这是罕见的。但何以如此，则未见解释。笔者认为，田先生对人性的理解和分析十分透彻，诸如心理分析犹见功夫，使人产生了深澈的人性共鸣。每读田著，一拿在手常常欲罢不能，总是想尽快读完，感觉宛如读侦探小说。而晚年完成的《拓跋史探》的“研究自南而北愈趋深邃，运思行文则从畅达明丽转为沉郁伤感，更极其醒目地出现了文明与野蛮、共生与发展、物质增长与精神痛苦等新的主题”②。该书将田氏的方法和风格发挥到了极致，从引证材料的广度到各种史学方法运用的娴熟都超越了《东晋门阀政治》。

二、知人论世与知世论人

传统史学有一个重要说法叫“知人论世”。历史唯物主义强调把人置诸所在的时代中去研究，实即知世论人。孟子曰：“读其书，不知其人，可乎？”而史学家与其他科学家不同，丰富的阅历对于研究者不是负担而是优势，《史学导论》就有“历史学家的生活阅历”一小节进行了总结：“对过去的人进行移情的能力是以某种自我意识为前提”，“广泛的经验是更有可能取得成功的基础。在历史编撰大体局限于政治叙事的时期，担任公职的经历被广泛视为对历史学家最好的培训。……正是多样的经历……真正能够提高对过去的理解，以致历史学家想象力可及的范围是与对过去生活状况和心态的认知范围存在着某些关系。不幸的是，今天历史学家通常的培养模式很少考虑这种要求”，③。而哲学上，知行关系本是一个很重要的命题，许多东西不行不能知。“生活经验丰富，了解当代社会最深的史学家，是最能了解过去社会的史学家。……以情理的当然与否以批评往事的是否可信，是史学家极重要的一个标准。”④“对现实的曲解必定源于对历史的无知；而对现实一无所知的人，要了解历史也必定是徒劳无功的。……只有置身于现实，我们才能马上感受到生活的旋律，而古代文献所记载的情景，要依靠想象力才能拼接成形。”⑤

王素说：田余庆先生“1950 年北大史学系毕业，原本就是大陆最后一代受过完整、系统的传统文化特别是传统伦理教育的学人”，交往中，“发现先生‘子曰’、‘诗云’，也能信口援引”⑥。笔者觉得，田先生这代人传统文化的氛围与积淀本来不能算太薄，更重要的应该是大学时期所受的近代教育。

大学教育对一个学者的重要性是不言而喻的，这段经历及其影响，既未见田先生讲述，也未见研究者关注，其影响及深浅皆须深入探讨。胡宝国说：他的性格是从细节出发，追求的是不缺少任何中间环节的一条完整链条⑦。笔者觉得此言不差，但恐怕也与田先生有过学医的经历有关，医生治病关乎生命，强调科学精神，解剖学尤其重视细节，周树人、郭沫若都是由医转文，一个精于解析中国社会及人性的黑暗之处，一个精于透视甲骨文。田先生晚年在《耄耋之年话教育——访历史学家田余庆教授》一文中仍能详举医学研究的例子说明科学研究中联想力的重要性⑧，足见其影响犹在。而在西南联合大学政治学系的一年训练则为田先生增添了政治学的视野。

有学者或将田先生精于史料辨析远溯到乾嘉考据，或将其史学渊源上追至他对陈寅恪的一次夜

---

① 张帆：《老吏断狱、神探破案般的功力》，《东方早报·上海书评》2015 年 1 月 11 日。

② 楼劲：《属于我们这个时代的史家》，《东方早报·上海书评》2015 年 1 月 11 日。

③ [英]约翰·托什：《史学导论：现代历史学的目标、方法和新方向》，吴英译，北京：北京大学出版社，2007 年，第 141－142 页。

④ 杜维运：《史学方法论》，第 146－147 页。

⑤ [法]马克·布洛赫：《历史学家的技艺》，张和声、程郁译，上海：上海社会科学院出版社，1992 年，第 36 页。

⑥ 王素：《风操存大道，事业在名山》，《东方早报·上海书评》2015 年 1 月 11 日。

⑦ 胡宝国：《读〈东晋门阀政治〉》，《书品》2002 年第 2 期。

⑧ 北京大学中国古代史研究中心编：《田余庆先生九十华诞颂寿论文集》，第 13－14 页。

访,这似乎都不妥。民国时期的北大史学系是国内一大重镇,傅斯年自20世纪30年代初发动"政变"将朱希祖赶走之后,极为注重对史料的辨析。"一旦我们不再完全相信前人的文字记载,而执意从中发现他们不愿说出的东西,那就更有必要质疑问难、反复论证,这肯定是正规的历史研究的首要前提","即使是看来明白无误又极有价值的文献或考古资料,也只有在经过适当分析之后才能说明问题"①。而原汁原味的科学史学对心理活动是十分重视的,"历史学家从文献开始他的推理工作,但是推理所用的绝大多数文献恰恰是心理活动的痕迹"②;"历史事实在本质上是心理上的事实,因此,能在其他心理的事实中找到它们的前提条件","考证涉及到心理状况,它是一门微妙的艺术,决没有诀窍可言,而它又是一门理性的艺术,有条不紊地运用某些基本的思维程序"③。这一时期的毕业生张春树总结北大史学系的学风说:"北大诸贤共识治史应有之基本信念与原则为:(一)治史应以直接之原始史料为本;(二)史料真伪之鉴定(订)为史家之首要工作;(三)史学研究必以逻辑推理原则进行;(四)历史解释与论点必本之于可信之确实证据;(五)历史研究必先考究方法。至于修史、写史大原则上,诸家之共识则为:(一)注重史事解释之系统化;(二)讲究推理逻辑;(三)特重贯通结构之专著(文、书皆然);(四)行文注重文法、文体、征引注释、字句标点。"④

翦伯赞执掌北大历史系后,在强调马列理论指导的同时,对于史料的处理也相当重视,可谓断裂之中也有传承。如他说:"审查别人的文章,先看小注,再看原文。如果小注中存在引用二手材料的情况,说明作者还是外行,正文也就不用看了。"⑤据北大六二届毕业生刘凤翥回忆,田余庆先生说:"是直接引用原书还是转引,不仅仅是懒惰和勤快的区别,而是能否毕业的标准,是内行和外行的分野。北大的学生毕业后到外边转引第二手材料就不配是北大的毕业生,要顾及北大的脸面。"就史料而言,西方近代史学家喜欢将史料分为直接史料与间接史料,更有分史料为有意史料与无意史料者,最推崇目击证人的陈述。田先生晚年说:"必须要踏踏实实地读书,最好读一手资料。"⑥从他可以信口详引傅斯年《周东封与殷遗民》中解释《论语》的事例,足见不能忽视民国时期北大史学系的学风对田先生的影响。当然,中国的史料传承有其特殊性,并不是西方的现成归纳所可笼罩的,先生晚年对史料的处理较多体现出传统色彩,"历代史家潜心著述,磨练出严谨地对待史料的成套方法,讲究扎实的基本功和深厚的史学根柢,并且凝聚为实事求是的传统学风"⑦。将田先生的著述风格衡之于张春树的总结,不可不谓渊源有自,虽然田先生本人不愿意回溯不堪回首的经历⑧。

笔者认为更为重要的是与先生的经历及其超凡的悟性对人性、社会、体制的感悟有关。20世纪中国社会的剧烈动荡、政治的风云变幻都是空前的,田先生善处兴废,把握住了几个关键节点。首先是积极参加学生运动被列入国民党政府的通缉名单⑨,被组织安排撤到解放区⑩。由此奠定了田先生在中国史学界中央层面的一个有利地位,在此历经起伏。田先生对此有概略描述:"关于'五朵金花'一类课题的研究,当时搞得热闹,我也不甘寂寞,暗自跟进……我把范围选定在阶级斗争在社会形态转变中的作用这个方面。……我着重找马恩语录来作支撑,写成了几万字的草稿……正在此

① [法]马克·布洛赫:《历史学家的技艺》,第51页。

② [法]朗格诺瓦、瑟诺博司:《史学原论》,余伟译,郑州:大象出版社,2010年,第32页。

③ [法]马克·布洛赫:《历史学家的技艺》,第141、82页。

④ 张春树:《从〈邓广铭全集〉论民初史学与"新宋学"》,《邓广铭教授百年诞辰(1907－2007)纪念论文集》,北京:中华书局,2008年,第105页。

⑤ 邸永君:《刘凤翥先生访谈录》,《民族学名家十人谈》,北京:民族出版社,2009年,第140页。

⑥ 《耄耋之年话教育——访历史学家田余庆教授》,北京大学中国古代史研究中心编:《田余庆先生九十华诞颂寿论文集》,第13页。

⑦ 田余庆:《刻苦钻研,大胆探索》,《文史哲》1987年第1期。

⑧ 罗新说:"我感觉,田先生不肯写回忆录,除了谨慎的性格原因外,还有他对于自己所经历的20世纪悲剧般的历史似乎不愿进行系统的反思。……除非万不得已,他不大愿意写怀旧思往的文字。"《清商远路自徘徊》,《文汇报》2015年1月9日。

⑨ 王学珍等主编:《北京大学纪事(1898－1997)》上册,北京:北京大学出版社,1998年,第370页。

⑩ 孟彦弘:《垂范岂限汉家》,《文汇报》2015年1月9日。

时,学校展开反右倾机会主义运动",校领导威吓的语言,五十年后仍令田先生心有余悸,"批判毫无理性,残酷无情。……偷偷把它烧掉,避免后患,心想以后绝不再涉此类课题。……后来有点明白,就是越'左'越好……我为了汇报学习毛泽东思想的心得,……写成一篇歌颂农民战争的文章,调子很高。……文章没有出炉。这一在被扭曲心态下写下的表白性的违心之言,既误人又伤己"。田先生"文革"前只发表过两篇文章,一篇批判胡适的,并非一无是处;另一篇歌颂曹操的,也不乏精彩之笔。

三十年的风云变幻,使田先生得以体察各层面的人性、体制各层的运转,悟出了"学术上不可能不受政治风向的制约,但也不能一刻放弃独立思考。求真务实毕竟是学术的首要条件。……我按照独立思考、务实为学的信念,改变过去浮华的路数,设想沉潜做专题研究工作。……几年理性反思使我脱离了过去那种懵懵懂懂的状态,成熟了一些。……我在十年'文革'中多少能理性地判断方向,谨慎从事,避开一些风浪,少栽一些跟头"。并举了两个务实为学的事例:"军宣队带同出版社的人找我写歌颂秦始皇的书,……他们要的是政治,不允许两点论,我在困难中只有拖延一法,过时后将文章删改,发表在《北大学报》复刊号;另一个事例,《历史研究》复刊,应约写成《袁曹斗争和世家大族》,"审稿过程中,风闻有较强烈的责难……猜想责难可能是在曹操兴于法而归于儒这一见解上……此文刊出时用小字排印,附在一篇大字排印的工农兵群众歌颂曹操文后,可以被理解为一篇供批判用的反面文章。我当时对此有点懵懂","我把那时能侥幸争得这种妥协视为自己坚守务实为学的小小的得意之笔"。可以想见,如果没有这些磨练,田的论著恐怕难有今天这种独特的魅力。

田先生虽然浪费了二十多年时间,但又是颇为幸运的,大学时代能在西南联大和北京大学享受当时中国最好的高等教育。更为重要的是1949年后能有在1960年代上半叶、自己鼎盛的壮年得到几年安心且系统阅读秦汉魏晋南北朝史料的机会,为以后治学得有鸟瞰全局的宏观大视野打下坚实的史料基础,"在全国调整时期,我在翦伯赞先生主编中国史教材这项上面抓得很紧的任务中,潜心编写古代史的两大段落,利用时机补读了一些早该阅读的书籍。这是难得拥有的平静思考而又感到充实的几个年头。……这几个年头,是我对自己的学术人生的反思过程,也是认识深化过程"[①]。他说:"我真正做点学问,是从55岁开始"[②],"据我所知,学术史上真正有点成就的史学家,几乎没有人是在60岁以后开始主要的研究工作的,可以说一个也没有"。从学术史看,赵翼的经历与田先生有可比之处,他45岁开始,53岁全身心投入,69岁完成,但赵翼的史学著作因与当时崇尚的学风不同而在生前未受重视,到民国年间方声名大涨。田先生与同时代人以及赵翼相比,可以说是幸运的。

"一场'文革',连同其序幕和余波,对我说来,损失时间又不止十年。从生理上说这是读书人最能拼搏出成果的十年,我失去了。"[③]失之东隅,得之桑榆。当田先生重新开启自己的为学之路,"重新上路……旧史新读,有时能读出新意。学与思结合得紧一些,读书得间,能较快发现新问题,顺利进入研究过程"。当先生把这时期的感悟反观于相对简单的古代历史中,又怎能不体察得入木三分呢?田先生的史学成就在于对人性的高度、细致、透彻的把握,而脱离人性的历史学的专业研究总归让人有刻板之感。尤其对搞政治史研究的人来说,对人性的领悟与把握是极其重要的,不然的话,写再多的政治史著都可能让懂行的人有隔靴搔痒之感。英国著名历史哲学家柯林武德就有历史学是人性科学的命题,这是否过于宽泛,笔者在此不论,但对于政治史来说,绝对是命中要害,"自有史时代(historic time)以来,人的变化,极为有限,人性的共通性,大致为中外学者所承认。史学家能够隐约窥见历史真理,这是最重要的关键。……古今的相通,系于此若断若续的一线。历史上的社会,比历史人物的变化大,史学家以自己所处的社会,印证历史上的社会,较易曲解与附会。但是社会上所发

① 北京大学中国古代史研究中心编:《田余庆先生九十华诞颂寿论文集》,第8页。

② 罗新:《思想与境界:学术的生命——田余庆先生访谈录》,《原学》第二辑。

③ 田余庆:《我的学术简历》,北京大学中国古代史研究中心编:《田余庆先生九十华诞颂寿论文集》,第9页。

生的事件,古今是有其绝相类似之处的"[①]。清代许多大家也都是在经历宦海沉浮之后才取得卓越成就的,如赵翼四十多岁归隐,开始撰述《廿二史札记》,到69岁才完成;顾炎武《日知录》的主要部分也是在45岁以后完成的。可以肯定,如果没有这样的经历而完全是寝馈书斋的纯学者,那么,田先生的学术生涯和面貌将会大大不同。

田先生同时迎来了一个理想的治学环境。他与周一良、祝总斌两位先生形成了一个松散的联盟,"我们就把各自写成的论文分请其他二位审读。我们彼此都很认真,给作者反馈回来的意见,有总体评估,有对考证和分析准确度的看法,有史料调换增补等等,都很有价值。我往往参考这些意见作最后一遍修改,心里比较有数,然后就敢于发表了。……这一段彼此切磋学问文章的难得的时间,大约将近十年,我得益不浅,回味无穷"[②]。而与多位高明学生的教学相长使得田先生深入北魏史,产生了《拓跋史探》这样杰出的论著。笔者体会,田先生在政治史上取得这样卓越的成就与他自身超凡的悟性、性格、经历以及由此产生的对人性的感悟,对社会、体制运作的理解密切相关,一旦良机降临,其成果就喷薄而出。田先生一生既善处兴废,也颇得幸运之神眷顾。他的政治史研究成就获得中外史家一致嘉评,人性引起的共鸣才是这部专业书籍广受好评并持续畅销的深层原因。

三、新模式:地缘政治学色彩的政治史研究

田先生的政治史研究从《释"王与马共天下"》和《汉魏之际的青徐豪霸》两文开始就成为标识品牌,每一发表即震撼史林,同行争阅。其材料考订精细、论证翔实周密、阐幽发微索隐的功夫,让许多名家也甚为叹服。尤其是《东晋门阀政治》一书自1989年出版以来,海内外学术界更是迭有评骘,赞誉有加,笔者2010年6月拜谒田先生询问得知已超十篇。海外的本人尚未及见,今就大陆发表的(包括这些年网上的)评论来看,前辈、时贤评价《东晋门阀政治》往往从传统政治史的角度,赞其细节考订精详入微,宏观概括允当凝练,等等。他们多将田先生的此一宏著视为传统政治史的经典或扛鼎之作,如楼劲称其"创见披纷而胜义叠出,然其基本命题及其研治范式,却仍踵迹前辈而有轨可循",并认为先有陈寅恪的文化史学的路子,后有唐长孺的社会史学的路子,而"到八十年代有关路子各个方向的研究几已穷其枝叶而难以为继,至田先生《东晋门阀政治》出,才构成了这条路子的一个转机"[③]。什么路?如何转?可能因顺带提及之故而未道其详。让人遗憾的是,关于此著之来龙去脉、研究理路等相关情况,田先生本人未如《拓跋史探》那样有详细介绍,这使得我们缺乏从"内史"的角度探讨所需要的资料。笔者觉得以往的研究者提到士族政治多是从阶级(阶层)包括士庶对立的角度加以探讨的,不少是在唯物史观指导下进行的,从根本上说,这仍是一种社会学的角度。

田著显得新颖之处在于引入了政治学的角度并与之相结合,有着明显而又被现今学界忽视的政治学尤其是地缘政治学的色彩、视野和构架。它探讨东晋门阀政治权力运作模式的形成、演变等,着重于空间与政治的关系,联系新与旧等因素。"门阀政治"本身是一个明显的政治学概念,而不像其他人更着重其社会学的意义。而且东晋门阀政治的体系始终有一个西方贵族政治视野的观照,只不过田先生着墨甚少,与此同时,田先生并没有忽视皇权专制这个中国社会的特点。今人喜欢把一些大师的成就简化为"模式",如果文化史、社会史的模式成立,那么《东晋门阀政治》就是一种政治史的新模式,其中内含了明显的地缘政治学(政治地理学)的构架、元素及其思维。田先生其他散篇的政治史论文中这种色彩也是清晰可见的。《东晋门阀政治》中《论郗鉴——兼论京口重镇的形成》、《庾氏之兴和庾王江州之争》等,《汉魏之际的青徐豪霸》一文"广陵之役与中渎水道问题"一节,《东三郡与蜀魏历史》,《北府兵始末》,《拓跋史探》中《代北地区拓跋与乌桓的共生关系》等等篇章,直到2013

① 杜维运:《史学方法论》,第146页。

② 田余庆:《关于子贵母死制度研究的构思问题》,《拓跋史探》,第94－95页。

③ 楼劲:《探讨拓跋早期历史的基本线索——田余庆先生〈拓跋史探〉一书读后》,《中国史研究》2005年第2期。

年年初的《田余庆谈门阀政治与皇权》依然带有地缘政治的浓厚色彩:“我留意温峤与江州一事,主要是探究温峤能在江左走红的缘故和在江州留下的影响,填补东晋门阀政治和东晋地缘政治的一点空阙。”[①]西南联大政治学系的基础训练,应该是后来田先生政治史研究异于其他历史学学者的一个优势条件,可谓“有意插花花不开,无心栽柳柳成荫”。这应该是一个新范式的良好开端。

地缘政治学,实际上是地理学和政治学的结合体,所以又称地理政治学。德国地理学家拉采尔在 1897 年出版的《政治地理学》一书中,提出“国家有机体学说”。而“地缘政治学”一词最早由瑞典政治地理学家契伦在 1917 出版的《论国家》一书中提出,他将其定义为“把国家作为地理的有机体或一个空间现象来认识的科学”,着重研究国家的形成、发展和衰亡的规律。他把地理因素视为影响乃至决定国家对外政治决策的一个基本要素,并依据地理因素和政治格局的地域形成,分析预测世界或地区范围的战略形势及有关国家的政治行为。地缘政治学在二战后一度衰落,但至今仍通行于西方世界,目前用于军事、外交等战略分析方面较多,是各国制定国防和外交政策的重要依据,鲜少运用于国内政治史的研究。但广义的地缘政治学仍有探讨个人、组织或团体因为空间分布等地理因素去经营政治的手段和方法的。笔者认为,先生是结合了门阀、地理等因素,创造性地将其运用于东晋政治史的研究。这并非笔者臆测,田先生恰恰在西南联合大学政治学系呆过一年,据《国立西南联合大学校史》,田先生列在 1945 年政治学系一年级名单。该系的教授大都是海内外的知名之士,主任是张奚若或钱端升。一年级开设必修课“政治学概论”,六学时,应是龚祥瑞(留学英法)或王憨愚(留美)所授,虽然只有一年,依课时量看应该算大的。二年级开设近代政治制度,六学时,应是钱端升所授;中国外交史,六学时,应是邵循恪所授[②]。“我认为应当先认识中国的现在,然后才能把握中国的未来,所以我选择了政治系。我原以为政治学跟现实政治有密切关系。进入这个系之后,才知道课程都是西洋内容,跟中国社会毫无关系。”[③]这些西洋内容应该就包含西方现代政治学的基本范围,尤其是关于地缘政治学的部分,因为它是当时的显学。虽说田先生当时处在颠沛流离状态,又胸怀大志,念不在此,但上了一年课竟然没有收获恐怕是说不通的。只不过不在当时,而在异日。“横向摸索中国不可能,我就转到了历史系,从这里纵向摸索。”[④]如果有人因田先生没有强调过而怀疑,则我要说:“得鱼而忘筌,是之谓也。”此等事例非只孤例。

关于《东晋门阀政治》的优点,论者已多,细心的读者自当早有体会,这里就不再重复。笔者在此稍谈些许不足:“门阀”和“士族”是两个既有联系又有区别的概念,第一版说“门阀政治,即士族政治”,第二版因易导致误解而删掉。而“士族专兵”中的士族也应指门阀士族,似应代之以“门阀”为宜,“士族专兵”的概念似乎应该改为“门阀专兵”,否则,依然还是会导致不少误解的,例如,桓氏专兵与刘裕专兵性质会一样吗?书中不乏这样的用法。在该著的体系上,田先生经多年思考,认为应补上“温峤与江州”一章,惜乎未竟其志。但拙意本应有关于皇权——司马氏的一章,东晋皇权虽然衰微过甚,但其自身心态及其与门阀的互动应该仍有待发之覆。如《资治通鉴》载:庾亮杀南顿王司马宗,“宗,宗室近属;兼,先帝保傅。亮一旦剪黜,由是失远近之心。……宗之死也,帝不之知,久之,帝问亮曰:‘常日白头公何在?’亮对以谋反伏诛。帝泣曰:‘舅言人作贼,便杀之;人言舅作贼,当如何?’亮惧,变色。”周一良《魏晋南北朝史札记》有庾太后“持尺威帝”条。几岁的天子就对门阀产生了如此奇特的情绪,说明皇权并不甘心仅仅是垂拱的地位,皇权和门阀有着一个动态的变化关系。皇权有着传统的合法性(正统)的天然优势,门阀相争中外戚的优先就切实证明了这种优势的存在,王敦、桓

① 《田余庆谈门阀政治与皇权》,《东方早报·上海书评》2013 年 1 月 6 日。

② 西南联大校友会:《国立西南联合大学校史》,北京:北京大学出版社,2006 年。

③ 《耄耋之年话教育——访历史学家田余庆教授》,北京大学中国古代史研究中心编:《田余庆先生九十华诞颂寿论文集》,第 11 页。

④ 《耄耋之年话教育——访历史学家田余庆教授》,北京大学中国古代史研究中心编:《田余庆先生九十华诞颂寿论文集》,第 11 页。

温都是驸马，庾氏是外戚，而外戚在干预皇室事务上有着天然的优势，虽然我们并没有太多史例来具体说明。另如，明帝、成帝之时，皇权、门阀和流民三种力量似乎是一个被忽略的三角关系，“苏峻之乱”的性质是流民帅和皇室联合对抗门阀政治。这些应该是颇有看点的问题。田先生的著述风格过于注重孤峰顶上的独创心得，可能没有索隐发微的玄机，故而对皇权的分析就显得不够十分充分。当然，书中对皇权自然不乏画龙点睛或点到为止之笔。但如不深加考究并给其应有的篇幅，恐难说门阀政治的体系就尽善尽美，这对于不便随时请益的槛外学者或初学之人，理解起来会产生滞碍。

《论郗鉴》一章，祝总斌先生称赞说：“论证扎实，细节精彩，使得历来若隐若现、面貌模糊不清的郗鉴，光彩夺目，身价增倍。”笔者十分赞成，但有一个问题想提出来，郗鉴的谨小慎微是否与其曾经担任过被时人视为篡逆的赵王伦的掾属和其叔父郗隆担任过赵王伦的扬州刺史有关？《晋书·郗鉴传》载：“赵王伦辟为掾，知伦有不臣之迹，称疾去职。及伦篡，其党皆至大官，而鉴闭门自守，不染逆节。”而附传则说：“隆少为赵王伦所善……伦之篡也，以为扬州刺史……。齐王冏檄至，中州人在军者皆欲赴义，隆以兄子鉴为赵王掾，诸子悉在京洛，故犹豫未决。……将士愤怒……而攻之，隆父子皆死。”那么赵王伦篡后，郗鉴到底是“闭门自守”还是仍为“赵王掾”似乎不是一个无关紧要的琐屑枝节。陈郡谢氏并不曾与司马共过天下，因其没有过对上游的经营，故其发育是不完整的。

对于桓玄及其代晋的历史意义似乎没有给予应有的注意。门阀政治并不注定由谁来终结，也不必然是刘裕这个次等士族的阶层来完成。门阀政治是一种变态，这种变态是门阀与皇权的动态平衡，历史的大趋势是向皇权政治回归，实则意味着应该由门阀士族来完成才更合理，王敦、桓温都是在条件大体具备却因年迈病死失去了这样的机缘，而雄姿勃发的晋明帝也曾短暂地伸张皇权却英年早逝。桓温之子桓玄属于门阀士族应该是没有异议的，他的代晋虽然短暂（即使我们不愿意称其为皇权），但他的短命政权确然不是严格意义上的门阀政治，因为这里找不到司马垂拱这一门阀政治的必要条件，而是终于有一家门阀压倒了司马氏皇权，其他门阀也失去了平衡与制衡，除了羊孚表示过无足轻重的反对外，其他门阀都俯首在桓氏之下，即使刘裕也曾对“禅代”表示“首肯”。所以，门阀政治的终结是由桓玄完成的，史实如此，逻辑也是如此。此后的刘裕、刘毅也好，孙恩、卢循也罢，都属于次等士族，但义熙之政肯定不能归诸门阀政治这个概念，它也确然不是皇权政治，属于过渡期。当然，历史也存在着另外一种可能性即出现新门阀，刘裕也附庸风雅而谈玄，若真如此的话，历史重归门阀政治并不是没有可能性的。刘裕虽然恢复了司马垂拱，但门阀专兵这个条件却再也没有出现过，内外部条件和时间因素都没有使刘裕成为新出门户的新门阀。实际上，桓玄的不幸是因为他与一代雄枭刘裕处在同一时代。就五朝人物而言，称桓玄为萧道成之流亚并不过分。旧门阀虽然腐朽，也不时会出现杰出人物，放眼望去，谢晦专兵是门阀士族的最后一人。而刘裕卓越的军事才能使其“有大功于天下”，满足了南方各阶层的心理，也认可他取代司马氏成为新的皇权。如果不是这样的话，以刘裕出身之卑微，恐怕是断难取代司马氏的。

这里，顺带谈及一个争议话题，胡宝国《读〈东晋门阀政治〉》一文中说：“找到了流民帅，才终于找到了东晋通往南朝的历史之门。”陈圣荣《重读〈东晋门阀政治〉》指出：陈寅恪对田余庆有重要的影响，其中之一就是“皇权、士族、流民三大集团兴衰主宰东晋一朝”的观点完全承袭自《魏晋南北朝史讲演录》[①]。而仇鹿鸣《门阀政治：中古皇权衰弱的顶点》认为“流民这一要素的引入，则是田先生的孤明先发”，此恐失于搜检。首创权无疑属陈寅恪，但考察田、陈二先生的经历和《魏晋南北朝史讲演录》初次出版的时间——1987年（这时田著早已完成并交付出版社），田先生有可能接触的则是陈寅恪50年代初为教育部所著的《两晋南北朝史讲义》，但该书并未系统涉及这一观点，故流民因素仍有可能是田先生的独立发现。

当然，对田先生政治学素养的这部分不能评估太高，因为他在1949年前本就无心深入，“我们上

① 转引自 http://blog.sina.com.cn/s/blog_7561ef4f01013wvh.html.

大学的时间，或者是处在颠沛流离的状况，或者是后来学生运动兴起以后，不同程度地参加了，把时间和精力用在这个方面去了”，“我们这些人，解放前，是学生运动，那是蓬蓬勃勃的潮流，离开这个潮流，去上图书馆，心情是不自在的”①。而“文革”之后，田先生又收缩范围，恐也没有深入。田先生在处理个别问题时偶失细腻，如对孙恩、卢循的出身判断就是如此，胡虏伪朝之仕履在当时的主流社会中应该是负担而非荣资，也并不足以增进孙恩、卢循在南方的社会地位。“荒伧武将”的地位恐怕也存在类似的问题。荒伧，其地位甚至低于吴人。

四、史学理论的视野：才学识德、高而平衡

从中国传统的史学理论看，刘知幾说：“史才之难，其难甚矣！”并提出了“三长”之说。章学诚说：“才、学、识三者，得一不易，而兼三尤难，千古多文人而少良史，职是故也。”②“史才”指描述历史、编纂写史的能力；“史学”指掌握丰富的历史资料，具有渊博的历史知识和理论；“史识”指对历史是非曲直的观察、鉴别和判断能力，并提出独到且令人信服的观点；三者之中以“史识”一项最重要。理想类型的良史，三者不可缺一。自古良史罕有，即因难兼历史的才学识三长于一身。章学诚又在三长之外加上史德，成为四长。西方史家认识基本相同，“成为历史学家所要求的素质或技能，似乎没有哪个是特别苛刻的。但将各种素质或技能充分地结合在一个人身上又是极为罕见的。很少有历史学家在专业、思想、想象力和文字应用上有同等的天赋”③。而田先生可谓当之无愧。胡适才学俱佳，但史识少卓异之见；陈寅恪学识德超凡脱俗，傅斯年盛赞陈寅恪是三百年才出的一个人，胡适却谓陈寅恪写文章实在不漂亮，标点犹懒，说明其编纂之才存在问题。

史才，这一点对于研究者来说，是很重要的，但常常被一般史学工作者所忽略，大部分人只是剪刀加浆糊式的编排。李剑鸣归纳说：“田先生的文章最高明的地方，在于把宏大的问题意识和精微的史料考辨、出色的想象力和缜密的论述完美地结合在一起，达到了‘尽精微、致广大’的境界。他的文章也写得极为考究，布局精审，多线交织，判断周密，行文典雅大气，‘形散神不散’，字里行间潜藏深意，读毕令人回想。”④而田先生最重要的特点之一就是：驾驭语言文字的能力在历史学家中应该算是超一流的，这是田氏风格必备的一大特点。祝总斌先生是少数注意到这个特点的人，“一部脍炙人口的文学作品，仅仅有格调极高的主题思想，还必须通过高超笔触，对无数细节进行细腻描绘，然后各种类型人物方能栩栩如生，作品方能具有强大的感染力。史学著作中史料的考证、运用，细节的安排、分析，对全书的作用，一定程度上可以说有些类似。本书（指《东晋门阀政治》）在这一方面功力很深，精彩的论述迭出不穷”⑤。文字的能力够不够，关乎到能否将曲折、复杂的历史事实清楚而准确地表达出来。“实质上，人类的行为极为微妙，……要正确无误地衡量人类的行为，必须有极为精致的语言，遣词造句更要铢两悉称，计算行不通的地方，我们不得不运用联想。”⑥而“文笔优美的作品并非仅是一种可供选择的附加项或额外的加分。它是历史编撰重建方面的中心所在。没有很好的文字运用能力，就根本不可能获得源自历史想象力发挥的深刻认识——关注细节、调动情绪的能力、性格和氛围的描述以及制造悬念的手法——这些都是在富有想象力的编撰中获得最充分展现的素质”⑦，“分析首先需要适当的语言作为工具，这种语言能简明地表述事实的概要，同时又保持必要的弹性，

① 陈其泰：《展望与思考——访田余庆教授》，《史学史研究》1988年第4期。
② 章学诚著、叶瑛校注：《文史通义校注》上册，北京：中华书局，1985年，第219页。
③ [英]约翰·托什：《史学导论：现代历史学的目标、方法和新方向》，第142页。
④ 李剑鸣：《门外的追思——悼念田余庆教授》，http://www.acriticism.org/article.asp? Newsid=16317&type=1004.
⑤ 祝总斌：《评田余庆著〈东晋门阀政治〉》，《历史研究》1993年第2期。
⑥ [法]马克·布洛赫：《历史学家的技艺》，第23页。
⑦ [英]约翰·托什：《史学导论：现代历史学的目标、方法和新方向》，第142页。

以便在进一步有所发现时仍能调整适应。……这正是使历史学感到棘手的地方”[①]。田先生对此事是极为重视的,“写文章,还要在技术方面多下功夫。有了基本思想和材料之后,要把它组织成为一篇具有可读性的文章,还有相当长的一个过程。前面做的最多完成了三分之二的工作。文章写成之后的推敲功夫,要十分重视。历史文章当然是科学,但历史文章做得好,有水平的话,它应当成为艺术品。……这样才能把自己的好东西真正推销到社会去。文章要挤掉水分,力求紧凑通顺,减少疙瘩。不必刻意追求文字的华丽,要紧的是思路的通畅,章法的严密。这是关系到文章说服力的很紧要的问题。你的东西也许是原料很好的一块玉,还要雕琢得好,才受欢迎”[②]。这些内容并没有太多的高识,但却是容易被忽略的,也并不是一般人真正能够做到的。而田先生不仅做到了,而且还做得很好,虽然不见有太多华丽的词藻,但先生总能找到贴切、准确、合适的语言把他的考订描述清楚,分析展示出来,田文有简洁、明晰、准确、凝练之美。

史学,田先生具有丰富的中国传统史学的知识这一点,大家已有共识,无需笔者赘述。众所周知,秦汉魏晋南北朝的史料现状面临着困局,对于真正矢志于高水平学术研究的人来说,竭泽而渔的重要性是毋庸讳言的。田先生正是这方面的楷模。他尽量搜集各种史料、网罗历代相关认识、评论,只光片羽,皆足成金。以《东晋门阀政治》为例,“所论虽限于东晋,但引用资料,除有关正史、《通鉴》、《华阳国志》、《建康实录》、《世说新语》、《全晋文》等文献外,还大量引用了《太平御览》等类书,《搜神记》等小说,《水经注》等地理书,《通典》等政书,《高僧传》、《抱朴子》等佛道著作,宋明清人的各种诗文、笔记、补表,以及现代、港台、美国学者的有关论著。笔者粗略统计,共约百余种”[③]。

新材料的发现,一般人多止于新问世的考古材料,但大史家则不然,“如果认为研究每个历史问题都具备专门的资料,那简直是幻想。相反,研究越深入,就越可能从不同来源的资料中发现证据”[④]。田先生正是如此,像多篇田文中的新旧主客,依阶级分析观点,他们都是反动的统治阶级,而用政治学的观点读《檄吴将校部曲文》、《上汉帝表》等,就读出许多内涵。这些旧资料经过分析,新意迭现,体现出“大匠手下无废料,良医之门无废疾”之高境界。处理史料方面,论者已多,皆谓先生考证精详,辨析入里等,祝总斌评曰:“史料运用的特点是由小见大、由微显著。”[⑤]。阎步克则谓:“面对纷纭史料,田先生展示了其考索、辨析与剪裁、提炼的卓越能力。……魏晋南北朝的史料远不如后世丰富,这个局限性,反而促使人们努力发掘史料意义,名家由此展示了其出色的思辨。甚至神异传奇亦可证史,只要善加利用,巧妙阐释。田先生的文章,罕见浮辞空论,以精炼见长。……引证史料亦极简洁,只截取其最核心部分。是所谓‘牖中窥日’、‘得其英华’,暗合着魏晋史学的简约崇尚,与穷其枝叶、连篇累牍、喋喋不休者有异。”[⑥]陈圣荣:“从历史形势出发,充分挖掘史料所含信息。他常拿与某一历史事件相关的史料进行仔细排列、反复比勘,从片面零散史料里发现历史形势,以此为契机,对史料重新进行阅读,逼出习见史料所隐藏信息,直到榨干为止。再从所获信息中推出历史事件整个发展过程,将用过的史料放在事件恰当位置,使得极其普通又零散的史料重新获得生命,化腐朽为神奇。”[⑦]

陈寅恪曾说:“研上古史,证据少,只要能猜出可能,实甚容易。因正面证据少,反证亦少。近代史不难在搜辑材料,事之确定者多,但难在得其全。中古史之难,在材料之多不足以确证,但有时足

① [法]马克·布洛赫:《历史学家的技艺》,第114页。
② 陈其泰:《展望与思考——访田余庆教授》,《史学史研究》1988年第4期。
③ 陈苏镇:《东晋政治史研究的新成就:读〈东晋门阀政治〉》,《史学史研究》1989年第8期。
④ [法]马克·布洛赫:《历史学家的技艺》,第53页。
⑤ 祝总斌:《评田余庆著〈东晋门阀政治〉》,《历史研究》1993年第2期。
⑥ 阎步克:《田余庆先生的治史成就及对我的启迪》,《东方早报·上海书评》2015年1月11日。
⑦ 陈圣荣:《重读〈东晋门阀政治〉》,转引自 http://blog.sina.com.cn/s/blog_7561ef4f01013wvh.html.

以反证，往往不能确断。”[①]胡宝国受田先生谆谆教诲说：“要注意排除反证，没有反证的问题是简单问题，复杂问题往往有反证。反证必需在我们的考虑之中。”[②]这确是先生的一个特点。但我觉得尚可补充的是，田先生对文献记载中的常态、变例和特例的处理也值得注意，巧妙处理记载中的常情与变异，并恰当地运用默证进行推理。默证即从原始资料的沉默中进行推理，其使用历来是史学研究的难点，其“关键在于根据原始资料的沉默来说明某些事实没有发生。但是，缺乏材料的推理也用于说明某些事实确实发生过。……通常说，缺乏任何记载证明那种事实的发生实属寻常。这种推理形式的不可靠性甚至大于根据原始资料中材料的缺乏推断某些事实没有发生”[③]。上文所举的例子说明田先生运用默证能力的娴熟，逼出言外之意，使人觉得田先生对文意的理解细致入微。不轻易否定看似矛盾的史料，能把看似矛盾的材料一一梳理，纳入到一个合理的解释框架中。对“五马渡江”建立东晋的三种不同说法的处理就是一个颇为成功的案例。

史识，上引阎步克撰述的词条已有充分说明。张帆称赞田先生说：“如老吏断狱，神探破案。”[④]用胡国宝的话说就是：“思考缜密，一旦得出结论，往往不可动摇。”田文所得结论往往是既出人意料之外，但确属情理之中，很少能找到漏洞，因而，即使不赞成的学者也无从反对。

史德：“章氏的史德，整个来讲，是指史学家的心术而言。他又将史学家的心术，分为两类，一为史学家心术的邪正，一为史学家心术的修养程度。前者是显著的一面，后者是隐微的一面。显著的一面，人人可见，端正心术，以传信史，凡欲为史学家，极少不以此自励。隐微的一面，则为人忽视，而历史往往因此失去公正。章氏最重的史德，在隐微的一面。”[⑤]当同龄人大多数已在含饴弄孙，颐养天年，田先生却老而弥坚，进入新的艰难领域，不断挑战自我，越耄耋之年而深入拓跋史的研究，到2008年发表《关于拓跋猗卢残碑及题记二则》时已是84岁高龄，而且对旧著不断修改。《秦汉魏晋史探微》一书“上市不久就告脱销……与中华书局谈及再版问题，书局意见是可以重印，但不要改动。我觉得既然有该改动地方而不能改了再印，心里不踏实，所以打算等到合同期满，另出重订本”[⑥]。这让人想起了顾炎武对待《日知录》的态度。

五、治史成就的要因：学兼中西

笔者认为：田先生取得这样高的成就的要因在于“学兼中西”。这样说，也许会有人表示惊讶，田先生既没有留过学，也没有写过阐述西学的论著，则西学因素又何从而来？之所以特意提出，是因为未见相关学者提及这方面的因素，也看到一些学者过于推崇其具有所谓乾嘉考据的因素。对于一个20世纪的学者来说，这恐怕是不全面的。尤其在当前的背景下，实事求是地强调西学因素更是十分必要。余英时指出：自清末以来，在中西文化接触的过程中，任何人若想在中国学术界立名，都必须兼通中西学术。实际上，整个现代学术的发展又何尝不是如此呢？陈寅恪说：“人类活动本有其共同之处，所以‘以科学方法整理国故’是很有可能性的。”“以外国的社会科学理论解释中国的材料”，“其所以成立的原因，是由研究西洋历史、政治、社会的材料，归纳而得的结论。结论如果正确，对于我们的材料，也有适用之处”。但“他们此种理论，不过是假设的理论”，“也有时不适用，因中国的材料有时在其范围之外”，甚至也可能存在弊端，“新派留学生……新派书有解释，看上去似很条理，然甚危险。……所以讲大概似乎对，讲到精细处则不够准确，而讲历史重在准确，功夫所至，不嫌琐细”[⑦]。

---

① 杨联陞：《陈寅恪先生隋唐史第一讲笔记》，《陈寅恪传记资料》(2)，台北：天一出版社，1981年，第8页。

② 胡宝国：《我读〈东晋门阀政治〉》，《书品》2002年第2期。

③ [波兰]耶日·托波尔斯基：《历史学方法论》，张家哲、王寅、尤天然译，尤天然校，北京：华夏出版社，1990年，第470页。

④ 张帆：《老吏断狱、神探破案般的功力》，《东方早报·上海书评》2015年1月11日。

⑤ 杜维运：《史学方法论》，第286－287页。

⑥ 田余庆：《重订本跋》，《秦汉魏晋史探微》(重订本)，北京：中华书局，2004年，第414页。

⑦ 卞僧慧：《陈寅恪先生年谱长编》，北京：中华书局，2010年，第146页。

田先生正是陈寅恪指出这条正确道路的杰出实践者。

田先生展示给大家的是他最擅长的一面，对于西学的了解应该不少，这正是笔者欲亲自向先生求证而未能如愿的一个疑点。笔者推测是先生谨慎、低调的处世风格所使然，先生常称“藏拙”，实际上，其缜密的逻辑、理性的思辨、理论构架等部分来自于几十年浸淫于马克思主义理论所致。而马克思主义理论则是西方学术一个大的派别，即便是列宁、斯大林的理论对于中学来说，也是西学的一个支脉。有人会问：那中国学兼中西的人岂不就太多了？那也不然，笔者细读田著发现，田先生关于政治史的研究成就具备现代政治学的色彩，尤其是含有明显的现代西方地缘政治学的构架和影响，这在《东晋门阀政治》中体现得十分明显，这一点自然来自于先生在西南联合大学政治学系所受的政治学训练。而在近期关于拓跋史的研究中，也能看出存在一个西方历史的观照：“想起即令是过去西方史家所称的黑暗时期，不也逐渐找到了它所以存在的理由，存在的状态，特别是逐渐认清了它承前启后的历史地位吗？”①

在田先生的著述中，符合传统马克思主义史学经典套路的文章，看似只有一篇《秦汉魏晋南北朝人身依附关系的发展》，但其他宏文中的西学影响几乎无处不在。任何一个有成就的历史学家背后都有一种历史哲学在支撑，田先生也不例外，“历史学必须有理论，但理论要体现在你的研究过程之中，理论本身不能替代具体的研究过程”②。大时代使得田先生受马克思主义理论影响最深，“50年代读马列风气很盛，自己也热心于马恩著作的学习，但食马列而不化，用在自己的写作中。连句子都变成欧化的翻译语句。别人说，你的文章太欧化，我看不懂啊。从那以后，我就注意改正”③。到80年代中期，田先生还说：“马克思主义是我们历史研究的指南，它已经丰富了我们几代人的思想，形成了我们衡量学术理论价值的尺度。”④80年代之后，田先生能把西方的非主流理论及西方现代政治学视野融入到中国历史的实际中，正如田先生评价陈寅恪一样，“他发挥中国史学的传统优势，汲取西方近代史学的思想和方法，融会贯通而又不露痕迹。有时他仅仅根据并不罕见的史料，以之论证历史问题，却能见人之所未见，发人之所未发。他并不多用外来术语，不自诩某学某论。他撰文著书，体裁风貌陈旧，当然不足为法，但无碍于其内容之新颖。他的思想和方法使人感到是中国产品而非舶来品，舶来品已中国化了”⑤。田先生也是吸取了西方思想的合理部分，没有西学的贯穿，田先生的许多卓越见识或许就成为另一部类似《廿二史札记》的著作。辩证法用全面、联系、发展变化的观点看世界，对立统一规律认为，事物发展的根本原因是由内因决定的，矛盾是事物发展的动力，矛盾分析法是认识事物的根本方法，是两点论与重点论结合的方法。采取科学分析的态度，反对绝对化，这是辩证否定观的一个重要方法论原则。田余庆先生晚年的总结《我的学术简历》中提到的两点论就是明证。谢一峰对田先生在《东晋门阀政治》中引用《矛盾论》已有阐述⑥，实际上，该著对对立统一规律也有充分的运用，对诸如皇权与门阀、上游与下游、中枢与地方等一系列既对立又统一的现象进行了精彩的分析。到近年《关于子贵母死制度研究的构思问题》一文仍能看到这种影响：“初行此制时道武帝像是经过相当充分的考虑，懂得它的得失之处，而且多少有应付不测的思想准备，而不像是一种临时心血来潮的不顾后果的因应措施”，“也许这种需要付出如此巨大代价的制度，真有某种还没有人加以探究的深层背景”。这是对必然性的探求。“这些事实证明拓跋部已形成了母强立子的历史传统，而看不到有导致子贵母死的历史背景。……母强立子传统既然确是事实，而子贵母死制度又毕竟还是实行了，两者之间内容截然相反，反差如此强烈，是否这正是应当探索的症结所在呢？剥

① 田余庆：《关于子贵母死制度研究的构思问题》，《拓跋史探》，第96页。

② 罗新：《思想与境界：学术的生命——田余庆先生访谈录》，陈少峰主编：《原学》第二辑。

③ 罗新：《思想与境界：学术的生命——田余庆先生访谈录》，陈少峰主编：《原学》第二辑，第6页。

④ 田余庆：《刻苦钻研，大胆探索》，《文史哲》1987年第1期

⑤ 田余庆：《刻苦钻研，大胆探索》，《文史哲》1987年第1期。

⑥ 谢一峰：《〈东晋门阀政治〉读后》2010/12/5，转引自 http://www.douban.com/note/151875689/

夺权力必将影响现实利益,引起强烈反抗,因而是非常棘手的问题。我觉得探索子贵母死制度的实质和渊源,钥匙就在这里。”这里体现的还是对立统一。

遍检田著,并非毫无瑕疵,田先生似乎还未完全摆脱马克思主义理论中“规律”与“必然性”的影响。胡宝国指出:田先生“不相信这条材料,反而认定邓渊与以后的崔浩一样,也是死于国史之狱。在毫无材料依据的情况下,作者为什么一定要作出这样的推测呢?我想,这或许是因为作者不自觉中已经被前面自己发现的《代歌》、《代记》的线索束缚住了。……为了符合这个逻辑,作者只能让邓渊死于国史之狱。”把规律和必然性用“线索”和“逻辑”表达,但这个否定的案例是否成立,笔者尚心存疑虑,今另以《暨艳案及相关问题》一文说明,就笔者的浅见而言,这可能是田先生各篇宏文中最弱的一篇。基本上在不增加史料的情况下,将开国之君孙权的因素填补进来,笔者可作出另外一种更合理的解释。正如田先生所言,“有国者在创业和守业的不同阶段,选士本有不同的要求。孙权之初……取士用人重在功能,即所谓‘效之于事’。……后来孙权立足已稳,……按治平的要求来用人选士就逐渐成为必须,因此‘尚德行’的标准就自然而然地被重视起来了”。古代是家天下,如此大量的混浊淆杂人员进入到政权之中,必然侵蚀到统治体系的正常运转,有为的政治家必然要思以纠之,当然,孙权在尚未称帝时,就推行这一政策似乎早了一点,而衡之于曹操也可以说明这种情况的合理性,张温的急速窜升,也凸显了这种态势。《三国志·张温传》:暨艳“亦吴郡人也,温引致之,以为选曹郎,至尚书。艳性狷厉,好为清议,见时郎署混浊淆杂,多非其人,欲臧否区别,贤愚异贯。弹射百僚,核选三署,率皆贬高就下,降损数等,其守故者十未能一,其居位贪鄙,志节污卑者,皆以为军吏,置营府以处之”。我们很难想象,没有最高统治者孙权的支持,暨艳的手段、作为竟然达到这样的效果,这会让人无法理解的,开始时,其最低限度也应该得到了孙权的默许,事情不发生在张温任选曹尚书时就可说明这一点。张温、暨艳缺乏圆融的手段使统治集团内部矛盾骤然激化,而他们的个性却又不能主动代君受过,可能反将孙权抛上台面,这必然使孙权极为难堪,以致其恼羞成怒,终生无法原谅,而从后来的吕壹案同样可以清楚地看出这种类似的情况,这不过是历代不少最高统治者“过河拆桥”、“卸磨杀驴”的惯用伎俩。但田先生因为预先设立了一个江东化的历史潮流——实即“规律”一词的代用语,而规律是不能有例外的,所以笔者指出的可能就被先生排除在外。

六、田先生的史学之路:走出近代进入现代

孔子说:“学而不思则罔,思而不学则殆。”如何处理好学与思的关系,是一个学者常常要面对的问题。田先生在1983年撰写的《魏晋南北朝史的回顾与前瞻》一文提出:“发展魏晋南北朝史研究工作,一需要功力,一需要思想,思与学相辅相成。”魏晋南北朝史这个断代,是中国历史学界中除先秦史外研究成果最为丰硕的,大师云集,徒子徒孙前赴后继,至今日颇有人感到要寻找一个好题目已不甚容易。而研究秦汉魏晋南北朝史所需要的历史材料对于有心人来说基本上是公平的,尤其在现代搜索技术迅猛发展的情况下更是如此,无论身处格陵兰、黑非洲,还是潘帕斯、撒哈拉,都如同身在北京、武汉的魏晋研究中心一样。因而,思的重要性就凸现出来。田先生在一篇为学界漠视的访谈中强调说:“历史学不是一堆旧知识的堆积,没有思想,就没有历史学”,“只有思想,只有理论的陈述,也不是历史学……不能把考据学等同于历史学。乾嘉诸老在古籍整理方面前无古人,其史学成就却难以赶上宋代学者。没有思想,没有灵魂,是根本原因。……关键在于一个时代有一个时代的思想。以新时代的新思想去研究传统学问,会发现前人发现不了的问题”[①]。田先生本人就是如此。胡宝国总结说:“田先生是一个有深刻思想的学者,细腻加上思想是他的主要特征。”由于人生的经历和超凡的悟性认识到了近代史学的缺陷,勤学苦思,表现出现代史学的无畏探索精神,并悟出了许多契合现代史学精髓与真谛的道理,因而把握了现代史学发展的脉动,例如,此段田先生所言就颇有柯林武德

① 罗新:《思想与境界:学术的生命——田余庆先生访谈录》,《原学》第二辑,第3、5页。

所说“一切历史都是思想的历史”的意思，而田先生运用的方法中也有“历史知识就是历史学家正在研究的那些思想在他自己心灵里的重演”的浓厚意味。

中国现代学术史基本上可说是一部中西文化交流史，某种程度上也可说是一部辛酸史，中国人引进西方的东西常常是在西方已经过时的东西，最先进的即便是被少数中国人掌握并引进，其人、其说的影响也颇为微弱，难以光大学界，这在史学界就非常典型，胡适来自于美国新史学发源地的哥伦比亚大学，在对新史学一无所知的情况下却因文哲成就爆得大名，遂执学术界之牛耳，而学贯中西、卓异超凡的王国维、陈寅恪只是以大专家的身份聊备一格。而陈寅恪在学术界走红的因素主要还不是来自于他精湛的西方治史方法，而是他懂了好几国别人都不懂的、可以用来考据的语言功夫。

历史科学的定义多种多样，历史指过去并无异议，但关于“科学”如何定义则异说纷呈，这个词在20世纪的中国变成了类似于古代乾坤袋一样的东西，什么内容都可以装进去，如顾颉刚因几次算命准确后把算卦称之为民间科学。但主流则是将其与自然科学紧密相连，田先生注意到蔡元培将历史学和生物学并列[①]，这来自于西方，“我们的前辈，如十九世纪最后十年的人，甚至包括二十世纪初的那一代人，似乎已完全沉溺于孔德的自然科学概念。……这在当时几乎是毫无异议的看法”[②]。科学在民国时期成为一种崇拜的对象，将历史学等同于自然科学是一种普遍的倾向，进入1950年代，这种倾向不仅没有减弱，并且随着马克思主义理论的普及占据了统治地位。柯林武德评价这一理论的弱点说：马克思“把黑格尔已经宣布从自然科学的管辖之下解放出来了的历史学，又一次隶属于自然科学的管辖之下”[③]。由此，历史学界有了两个流派，“当这种观念应用于历史研究时，就因个别的史学家气质形成了两大对立的学派。一派认为将实证主义套于历史学是切实可行的，他们力图建立一门与泛科学的理想相吻合的有关人类进化的学科。……这种科学化的巨大努力，使我们的历史学得益匪浅，它教会我们分析，使之更为深刻，更善于抓住问题，甚至可以说，使我们的思想更为充实。……如果说这种学说在今天已趋僵化，那也只是任何思想运动在硕果累累之后迟早要付出的代价。另一学派的研究者则持完全不同的观点。……他们倾向于把历史学视为一种美的消遣，或是一种有益于心智的健身操，而不是一种真正的科学知识。这派人物曾被称为唯历史的历史学家，具有真正的‘历史的’观点。……他们都堪称为地道的工匠，只是有点中气不足”[④]。

近代的科学史学（即实证史学，二者本来不同，但大多数人视之为一）认为，进入文献时代之后，历史将脱离史学家，史学家所要做的只是将所有搜集到的事实编排、呈现出来，历史就自然出现。最典型的是傅斯年主张的“一分材料一分货，十分材料十分货”，“我们反对疏通（指解释）”等等。20世纪现代史学的发展证明这只是19世纪史学界的幻想。

为了纠正偏失，西方兴起了解释学史学，它指用解释学理论（hermeneutics）作为方法论研究历史的一种特殊角度及由此形成的史学流派。其本义指高度重视文字资料的解释、注疏以揭示历史真实的传统史学，解释学最早由对《圣经》的诠释而来，到西方近代它逐渐变成一种通过文字阐释文献资料或对史料进行批判考证，以对往昔进行科学解释的系统方法。19世纪的兰克学派虽然忽视理论概括，但却十分重视文献资料，他们吸收了以往博学派的语义学、古文书学等方面的释义、诠注技巧，用以进行史料的批判考证，成为解释学史学的又一代代表。比兰克成名稍晚的德罗伊森，反对兰克的主张，强调历史解释，成为与前述解释学截然不同的哲学解释学的前驱；他认为自然科学那种解说技术只足以研究自然界重复的因果关系，只有理解的方法才能把握人类精神独特的内在世界。真正现代意义上的解释学始于德国哲学家狄尔泰，他站出来反对实证主义和历史主义，认为后二者丝毫

① 陈其泰：《展望与思考——访田余庆教授》，《史学史研究》1988年第4期。

② ［法］马克·布洛赫：《历史学家的技艺》，第15页。

③ ［英］柯林武德：《历史的观念》（增补版），何兆武、张文杰、陈新译，北京：北京大学出版社，2010年，第125页。

④ ［法］马克·布洛赫：《历史学家的技艺》，第15－16页。

不考虑历史认识的主观因素，而历史是一个有待理解和解释其内在意蕴的“文本”。要想做到这一点，就需心理学上的所谓“移情”。此后，解释学史学就特指把解释学视为社会科学的一般方法论，用其理论揭示历史意蕴的历史研究。简单说，历史是解释之学。“西方近代史学家时时谈及‘直觉’(intuition)、‘洞察’(insight)、‘想像’(imagination)、‘专注’(involvement)、‘投射’(projection)、‘同情’(sympathy)、‘移情’(empathy)，凡此都是理解历史的方法，也是研究历史的艺术方法。”“史学家可以将自己‘投射’到历史上去，也可以适度地运用‘想象’。……纷纭的资料，融合在一起，靠想象力，资料所缺失的，尤其靠丰富的想象力以使其无阙无漏”①。

长期在德国留学的陈寅恪就受到这种史学思想的较大影响，这种方法陈寅恪在1930年发表的《冯友兰中国哲学史上册审查报告》一文中进行了系统阐述，说：“凡著中国古代哲学史者，其对于古人之学说，应具了解之同情，方可下笔。……古代哲学家去今数千年，其时代之真相，极难推知。吾人今日可依据之材料，仅为当时所遗存最小之一部，欲藉此残余断片，以窥测其全部结构，必须备艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神，然后古人立说之用意与对象，始可以真了解。所谓真了解者，必神游冥想，与立说之古人，处于同一境界，而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情，始能批评其学说之是非得失，而无隔阂肤廓之论。”②陈寅恪此文虽就冯友兰哲学史而论，但完全是一个史学方法论的阐述，这明显来自于他在德国的经历。

从西方现代史学理论来看，“1945年第二次世界大战以后，反对历史是科学的论调，开始占尽优势”③。现在，“大多数人有关科学知识的假设仍然是19世纪实证主义过时的残留物。……很明显，实证主义者要求将事实和价值判断进行严格分离的规定，在历史学中是行不通的”④，“逻辑经验主义(也叫做证实主义)的拥护者把自己禁锢在该标准之内，并且由此怀疑所有那些不属于实际经验证实范围的表述，把它们视为无意义的，这对于科学的发展证明是致命的。已经证明，要想使困难的问题得到解决，科学就不能在每一步上都被裹上可观察性和经验证实的紧身衣。强调这一点对于历史研究特别重要，因为经验主义方法对它极其危险”⑤。对科学性质产生的新认识，“重要的是，今天的科学家大多已达成共识。实证主义理论仍然在外行的科学观中居于支配地位，但在科学家共同体中已不再具有多大说服力”⑥，“科学方法是在假设和尝试性反驳之间、或在创造性和批判性思维之间的对话。对历史学家而言，相比过去的科学定义，这是一种更接近他们想法的科学定义”⑦。

“史无定法”这个词对于我们并不陌生，为什么一门科学会成为这个样子？年鉴学派的创始人马克·布洛赫在20世纪40年代指出：在一系列最关键的方法问题上，史学尚未超出初步尝试性的摸索阶段⑧；古朗治和贝尔认为史学“在所有科学中难度最大”最能体现它的学科特征⑨；约翰·托什说：“历史学本质是一门具有极大内部多样性与复杂性的学科，它将科学的理论和分析程序与艺术的想象力以及优雅特征结合在一起。”⑩田先生的文章之所以产生让史学界共鸣、赞叹，让非专业人士奉为典范的影响，就在于他悟出、达通了现代史学的精髓，悟出了马克思主义理论与现代西方史学理论合辙的部分。例如注意到了科学知识与历史知识的不同，因为科学知识具有其普遍性，科学的真理超然于科学家的思想而不受态度与情绪的影响；而历史知识则很难具有普遍性，不同的史学家解释

① 杜维运：《史学方法论》，第145－146、149页。
② 陈寅恪：《金明馆丛稿二编》，北京：三联书店，2001年，第279页。
③ 杜维运：《史学方法论》，第34页。
④ [英]约翰·托什：《史学导论：现代历史学的目标、方法和新方向》，第158页。
⑤ [波兰]耶日·托波尔斯基：《历史史学方法论》，第341－342页。
⑥ [英]约翰·托什：《史学导论：现代历史学的目标、方法和新方向》，第155页。
⑦ [英]约翰·托什：《史学导论：现代历史学的目标、方法和新方向》，第156页。
⑧ [法]马克·布洛赫：《历史学家的技艺》，第14页。
⑨ [法]马克·布洛赫：《历史学家的技艺》，第14页。
⑩ [英]约翰·托什：《史学导论：现代历史学的目标、方法和新方向》，第143页。

相同的证据所得的结论常常会异彩纷呈,甚至因思想、态度、情绪的不同而大相径庭。

田先生在他个人的研究中将历史学又从自然科学中解放出来,其方法合乎西方现代史学中解释学史学(或称阐释学史学、释义学史学)的套路。田先生对这种方法运用是非常娴熟的,升华了实证史学刻板的"一分材料一分货,十分材料十分货"以及"论从史出"的信条,充分发挥了想象力的巨大作用,——"历史学和自然科学也许在一些基本的方法论假设上是一致的,但重要的差别仍然是存在的。第一,在历史学中,想象力被允许发挥更大的作用。它绝非仅局限于假设的提出上,而是渗透于历史学家的思维中。……个体行为的多样性和不可预测性要求研究者在具有逻辑和批判技能的同时,具有移情和直觉方面的素养。……研究者形成的对可能发生事件的敏锐想象力……源自于长期钻研历史资料形成的一种想象构图。"[①]"任何重建过去的尝试都是以想象力的发挥为前提,因为保存下来的资料不可能是完整和全面的。历史学家会一再遭遇资料中的空白,他们仅能通过历史学家非常熟悉地残存资料,以对可能发生的东西有一种'感觉'或直觉来加以填补。动机和心态问题经常在这类研究之中,所研究的文化越陌生和遥远,用来理解它所要求的想象力作用也就越大。"[②]这在《拓跋史探》中相当明显,胡宝国盛赞田先生,说:"尤为可贵的是作者意识到《代歌》与《代记》之间可能的联系。《代歌》早已不存,根据有关的只言片语而注意到它的价值,并将其纳入史学史的发展线索中是很不容易的。"[③]这是缘于"每个历史意象都包含着大量的想象。历史学家无法逃避想象,但是他能裁断出那些可以建构其意象的真实要素,并且只用那些要素来进行建构"[④]。田先生的研究结论之所以难以撼动,不是因为他寻找到了更多的历史真相,而是因为他把现有资料利用到了极致。在精详的细节考据之后,进行合乎历史大势、人性、情理等方面的推论,他的论证几乎没有漏洞,建立起依据现有材料所能成立的最优解释。即使有怀疑,甚至不相信者,但这些读者很难不服,因为他们很难找到系统的反对理由。田先生在《关于子贵母死制度研究的构思问题》中说:"细致思考,完善论点,充实资料,并且能排除各种反证,能回答各种可能出现的不同观点甚至反驳观点,就能较快地写出一篇自己觉得还算满意的文章。"

史学的专门化导致了一个不良的后果,那就是各守自己的"一亩三分地"(一段或一块),近几十年来的情况特别明显,一些史学工作者对于现代史学的发展理路漠不关心,仍然抱着近代式的治学态度和方法在勤勉地耕耘。对现代史学而言,不仅要阐述"是什么",还要解释"怎么样"和"为什么",西方史学分析技术的发展也产生了不少重要成果。田先生的史学风格中,解释的完满、分析的透彻都展现出现代史学的魅力。而"现在史学家所共认的,历史研究在技术上是科学的,在解释上是艺术的,在分析上是客观的,在理解上是主观的,在结构上是逻辑性的系统化的,在外观上是直觉的想象的。科学与艺术在历史研究上融合在一起,科学方法与艺术方法,变成朋友一样的方法,相容而并存,这应是史学所到达的伟大境界,将近两百年历史是科学还是艺术之争,遂真正有了收获。"[⑤]《拓跋史探》无疑就是这样一部作品,该书从引证材料的广度和各种史学方法运用的娴熟都超越了《东晋门阀政治》,虽然缺少一个《后论》那样的宏观性总结。但对于一个伟大的"演员"来说,能有如此精彩的"谢幕演出",人生还有什么遗憾呢?而从近代实证史学的观点看《拓跋史探》,确实会产生其真实程度到底有多高以及高到多少的问题,如何评价实证史学,笔者在此置之不论。就好比一个极品厨师开动脑筋、运用各种方法将一堆别人弃置的材料做成了一桌色香味俱佳的饕餮盛宴,吃过的人大都感觉既好又过瘾,但也有境界不一样的人却说:感觉好是好,只是不实在。

田先生的论著都是苦心孤诣之作,充满了智慧的结晶,"从古至今,智慧远不如知识增长得快,所

① [英]约翰·托什:《史学导论:现代历史学的目标、方法和新方向》,第156页。
② [英]约翰·托什:《史学导论:现代历史学的目标、方法和新方向》,第140页。
③ 胡宝国:《在题无剩义之处追索》,《读书》2004年第6期。
④ [法]朗格诺瓦、瑟诺博司:《史学原论》,第133页。
⑤ 杜维运:《史学方法论》,第339页。

以每当我们看到智慧的光芒时，就会感到由衷的喜悦”[①]。其中值得总结的经验一定还有很多。历史是由人创造的，能写出真正历史的人是超凡的史学家。而真正的历史是在史学家与历史事实交互作用下形成的，史学家的天职是要尽可能将历史事实的真相以及事实之间真正的相互关系揭露出来。“纯粹的天才，无法成为史学家，天才接受了既有的史学方法或自创一套卓越的史学方法后，才能成为史学家或杰出的史学家。”[②]田先生的史学实践验证了西方史学的一句谚语：“任何傻子都可创造历史，而历史则待天才而写。”

[责任编辑　范学辉]

“2016年度中国人文学术十大热点”评选活动征询启事

在当下弘扬以儒学为代表的传统文化的背景下，人文社会科学的精神气候正在发生深刻变迁和方向性转折，人文学术研究触底反弹，呈现复兴之势；与之相应，整个中国的学术界正处在再定向、再出发的前夜，正在朝着更加本土化的方向发展，人文学术研究的春天已然来临。鉴此，以人文性、古典性和高端性为鲜明的办刊特色，以“昌明传统学术，锻铸人文新知，植根汉语世界，融入全球文明”为办刊宗旨的《文史哲》杂志，联袂具有高雅文化品味、拥有大量高端读者的《中华读书报》，开展了“中国人文学术年度十大热点”评选活动。自2014年起，此项活动每年进行一次，邀请人文领域知名专家作为推荐专家和评选专家，评出年度十大人文学术热点话题与事件。

2014、2015年度“中国人文学术十大热点”评选活动均引起了人文学界的极大关注与反响，收到了预期的社会效果。在此基础上，为了提升评选活动的社会认知度和广泛的参与度，2016年度的评选活动，除了继续邀请人文领域知名学者作为推荐和评选专家，拟利用新媒体手段，发动对人文学术有浓厚兴趣的广大读者参与推荐。现将相关要求和程序公布如下。

一、评选意义

1. 养护民族人文精神，提升公民人文素养。

2. 梳理人文研究进展，引领人文学术潮流。

二、评选标准

1. 人文性：热点话题与事件的评选，限于人文学科即文、史、哲范畴。

2. 宏观性：热点话题与事件的评选，宜打通学科界限，超越文、史、哲三科各自的局限，跨学科覆盖。

3. 思想性：热点话题或事件的背后，应蕴藏丰富的思想内容和思想锐度，引人深思。

4. 学术性：热点话题应具备学术纵深度，反映人文学术研究沉潜和积淀的厚度。

5. 前沿性：热点话题与事件，宜具有对于人文学术研究的引领意义和拓展价值。

6. 关注度：热点话题与事件，须具有超越具体学科的广泛的学术影响力和社会关注度。

三、评选程序

1. 1－2月份，由《文史哲》和《中华读书报》分别通过各自的官网、微博、微信公众号等数字平台，发布热点推荐启事，发动读者参与；在此基础上，组织专家咨询委员会予以筛选，推出15个候选热点。

2. 3月份，组织专家评审。设立9－11人的评审专委会。专委会对候选热点进行评审和评定，最终产生“中国人文学术十大热点”；并对十大热点分别给出推荐理由，作出精当点评。

4. 4月中下旬，发布评选结果。《文史哲》与《中华读书报》通过多种传媒手段，同时发布评选结果。

如有推荐，欢迎随时致信569609205@qq.com。请在来函中注明推荐人的姓名、工作单位，并对所推荐热点作300字以内的简要说明。若最终入选，编辑部会在定稿后及时与您联络。

① 胡宝国：《读〈东晋门阀政治〉》，《书品》2002年第2期。

② 杜维运：《史学方法论》，第1页。

从“罕言夷”看孔子的民族观

——兼谈民族研究的理论自觉

奂 平 清

摘 要:从对《论语》“子罕言利与命与仁”一章众多歧解的辨析可以发现,“子罕言利与命与夷”可以说是一种能“使古今人相悦而解”的解释。在春秋民族大迁徙大融合的时代,孔子对当时盛行的“华夷之辨”观念持理性、自觉而谨慎的态度,很少歧视性地谈论“夷狄”,体现出孔子顺应民族融合的社会运行大道、超越民族与文化畛域的民族观。正是孔子这种包容、一统的民族观,为中华民族从多元走向一体奠定了坚实的思想基础。孔子在民族问题上的文化自觉与理论自觉,对我们今天的民族研究有十分重要的启示意义。

关键词:孔子;民族;文化自觉;“华夷之辨”

作为孔子思想最重要依据的《论语》,因辞句简单、文字古朴却含义丰富,再加上语录体的表现形式难以确定其具体语境,以及语言文字和习俗的历史演变等原因,后人对它有歧解也就在所难免。有些歧解可能涉及大是大非,甚至可能严重扭曲孔子的思想体系,我们对这类歧解就不能不加以审视。在对孔子民族思想的理解上,一直存在的一个矛盾与困惑是:一方面,中华民族的形成与中国传统文化中包容和大一统的观念有着密切的关系,而孔子无疑是这种文化观念的主要奠基人;另一方面,在对《论语》中“夷狄之有君”等相关章句的理解上,许多人认为孔子有明显的民族歧视或文化歧视思想。这一困惑至今仍困扰着我们的民族研究和民族理论。《论语·子罕》中“子罕言利与命与仁”一章,也是历代以来歧解甚多而又关涉孔子思想体系的章句之一,通过对此章众多歧解的深入辨析可以发现,于省吾从古文字学角度将其考证为“子罕言利与命与夷”,可以算得是一种能“得其近是,使古今人相悦而解”[①]的解释之一,而且也有助于深入理解孔子的民族思想。

一、对《论语》“子罕言利与命与仁”的歧解

对于《论语·子罕》首章“子罕言利与命与仁”的解读,历来歧解与争论纷杂。其争论的焦点,集中在对其中两个“与”字的理解,和对孔子所“罕言”的究竟是什么的判定,以及因此而作的断句上。大致来说,历代注家对此章的解释主要可分为三种:

解释一:“子罕言利与命与仁”,将两个“与”看作并列连词,意为“和”“同”,意为“孔子很少谈利益、天命、仁德”;

作者简介:奂平清,中国人民大学社会学理论与方法研究中心、社会学系副教授(北京 100872)。

基金项目:本文系国家社会科学基金一般项目“理论自觉视角下的国家认同和民族认同研究”(14BSH002)的阶段性成果。

※此文曾在中国民族学学会 2015 年年会“民族与国家”学术研讨会上发言。感谢胡鸿保、李红岩教授的审读和意见,感谢本刊审稿人提出的修改意见。文责自负。

① 钱穆:《论语新解》,北京:九州出版社,2011 年,“序”第 2 页。

解释二:“子罕言利,与命与仁”,将“与”视为动词,意为“赞许”“赞成”“信从”“肯定”,意为“孔子很少谈到利益,却赞成天命和仁德”;

解释三:“子罕言利与命,与仁”,将前一“与”字看作并列连词,将后一“与”看作动词,即“赞许”“信从”“肯定”之意,意思是“孔子很少谈到利益与天命,却赞许仁德”。

下面从不同方面对这些解释加以审视辨正,以寻求较为合理的解释。

(一)对解释一“子罕言利与命与仁”的分析

在众多解释中,解释一“孔子很少谈利益、天命、仁德”的支持者最多,流传也最广。汉代的郑玄,三国魏的何晏,梁代的皇侃,宋代的邢昺、程颐、朱熹,清代的刘宝楠,现当代的程树德、杨树达、杨伯峻、金良年等均持此解释。当然,持此理解与断句的学者,对孔子所“罕言”的对象及原因,在解释上又不尽相同。

郑玄认为:“利有货之殖否,命有寿之长短,仁有行之穷达。孔子希言利者,为其伤行也;希言命与仁者,为民不可使知也。”[①]与郑玄不同的是,何晏、邢昺都将“利”看作是与“命”“仁”一样为孔子所肯定的范畴。何晏对此章的注疏是:“罕者,希者,利者,义之和也;命者,天之命也;仁者,行之盛也。寡能及之,故希言也。”邢昺认为:“此章论孔子希言难考之事。……孔子以其利、命、仁三者,常人寡能及之,故希言也。”“利者义之和也者,乾卦文言文也,言天能利益庶物,使物各得其宜而和同也。此云利者,谓君子利益万物,使各得其宜,足以和合于义,法天之利也。”[②]梁代皇侃在《论语集解义疏》中指出:“与者,言语许与之也。……弟子记孔子为教化所希言及所希许与人者也。所以然者,利是元亨利贞之道也,百姓日用而不知,其理玄绝,故孔子希言也。命是人禀天而生,其道难测,又好恶不同,若逆向人说,则伤动人情,故孔子希说与人也。仁是行盛,非中人所能,故亦希说许与人也。”[③]

程颐、朱熹都认为:“计利则害义,命之理微,仁之道大,皆夫子所罕言也。”[④]刘宝楠的注解是:“利、命、仁三者,皆子所罕言,而言‘仁’稍多,言‘命’次之,言‘利’最少。故以‘利’承‘罕’言之文,而于‘命’、于‘仁’则以两‘与’字次第之。……阮氏元《论语·论仁篇》:‘孔子言仁者详矣,曷为曰“罕言”也?所谓罕言者,孔子每谦不敢自居于仁,亦不轻以仁许人也。’”“夫子晚始得《易》,《易》多言‘利’,而赞《易》又多言‘命’,中人以下,不可语上,故弟子于《易》独无问答之辞。今《论语》夫子言‘仁’甚多,则又群弟子记载之力,凡言‘仁’皆详书之,故未觉其罕言尔。”[⑤]刘宝楠对于《论语》中多“仁”却又说罕言“仁”的原因解释,对于后世影响极大,如杨树达、杨伯峻等学者的解释就明显受其影响。

杨树达认为,“《论语》一书言仁者不一而足,夫子言仁非罕也。所谓罕言仁者,乃不轻许人以仁之意,与罕言利命之义似不同”,“抑孔子不敢以仁自居,虽曰谦逊之辞,其重视仁亦可见也”[⑥]。程树德认为,此章中“言”指自言,孔子对利、命、仁三者“皆罕自言”,《论语》中提到此三者的,“出于夫子自言者实属无几。大抵言仁稍多,言命次之,言利最少,故以利承罕言之文,而于命于仁则以两‘与’字次第之”[⑦]。杨伯峻对该章的翻译是:“孔子很少(主动)谈到功利、命运和仁德。”他认为:“《论语》中讲‘仁’虽多,但是一方面多半是和别人问答之词,另一方面,‘仁’又是孔门的最高道德标准,正因为少谈,孔子偶一谈到,便有记载。不能以记载的多便推论孔子谈得也多。孔子平生所言,自然千万倍于

① 参见高尚榘主编:《论语歧解辑录》,北京:中华书局,2011年,第449页。
② 何晏注,邢昺疏:《论语注疏》,北京:北京大学出版社,1999年,第111页。
③ 参见程树德:《论语集释》,北京:中华书局,1990年,第565页。
④ 朱熹:《论语集注》,上海:上海古籍出版社,2007年,第80页。
⑤ 刘宝楠:《论语正义》,北京:中华书局,1990年,第320页。
⑥ 杨树达:《论语疏证》,上海:上海古籍出版社,2007年,第211页。
⑦ 程树德:《论语集释》,第568页。

《论语》所记载的,《论语》出现孔子论'仁'之处若用来和所有孔子平生之言相比,可能还是少的。"[①]王熙元的解释也是如此:"《论语》中记孔子论仁各章,大多是弟子问仁,而后孔子才答复他们。弟子们一听到孔子指示求仁德的方法,莫不欣然奉持,详细记载,以示服膺之诚,所以看起来好像很多,实际上比起孔子平生所有的言论来,仍然是很少的,何况大多不是孔子所'自言'的,而且仁德的全体大用,还有很精深的境界……孔子平生从不敢以圣与仁自居……从不轻易以'仁'许人,因为'仁'是至高无上的德性,常人是难以达到的。"[②]高尚榘等也认为,"《论语》汇辑的是众弟子及时人有关孔子言行的记录,而关于'利、命、仁'的问题,又多是在弟子问到时孔子才言及,因此,平常没问到此类问题的弟子,大概就会有这么一种认识:孔子对于'利、命、仁'方面的问题谈得少些"[③]。

也有分析认为,孔子"罕言仁"是指他很少将"仁"作为抽象概念谈论。"孔子坚持不从抽象意义上论述那些如命、性、仁等概念","《论语》中孔子言'仁'甚多,但真正作为一个抽象的概念,孔子确实没有谈论过"[④]。"子罕言利与命与仁,不是说他不要利,不信命,不依仁,只是他对这三者不作抽象的探讨"[⑤]。有人认为,此章中的"言"是指"言己",认为此章是说孔子为人,孔子"很少谈(自己的)利益、命运和仁德","'君子喻于义,小人喻于利',故罕言利;'死生有命,富贵在天',故罕言命;不以仁者自许,故罕言仁,谦也"[⑥]。

从以上梳理分析可以看出,持解释一的学者们竭力要证明的一点是何以说孔子罕言"仁",这说明解释一的最大争议和矛盾在于"仁"究竟是否为孔子所"罕言"的对象。

在《论语》中,谈到与"利"(利益、财利和福利等)有关的共7章9次(其中作名词讲的仅有6次):

(1)子曰:"不仁者,不可以久处约,不可以长处乐。仁者安仁,知者利仁。"(《论语·里仁》)

(2)子曰:"放于利而行,多怨。"(《论语·里仁》)

(3)子曰:"君子喻于义,小人喻于利。"(《论语·里仁》)

(4)子罕言利与命与仁。(《论语·子罕》)

(5)子曰:"无欲速,无见小利。欲速,则不达;见小利,则大事不成。"(《论语·子路》)

(6)子路问成人。子曰:"若臧武仲之知,公绰之不欲……"曰:"今之成人者何必然!见利思义,见危授命,久要不忘平生之言,亦可以为成人矣。"(《论语·宪问》)

(7)子曰:"因民之所利而利之,斯不亦惠而不费乎?……"(《论语·尧曰》)

其中第(5)(7)中各有两个"利"字,第(4)并非孔子所言。虽然《论语》中与"利"相近的词如"禄""富"还有几处,但相对来所,说孔子"罕言利"是无疑问的。

关于孔子是否罕言"命",略有争议,但从《论语》来看,包含有"天命""命运"之意的"命"有如下8章共11次:

(1)子曰:"吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲,不逾矩。"(《论语·为政》)

(2)伯牛有疾,子问之,自牖执其手,曰:"亡之,命矣夫!斯人也而有斯疾也!斯人也而有斯疾也!"(《论语·雍也》)

(3)子曰:"回也其庶乎!屡空。赐不受命,而货殖焉,亿则屡中。"(《论语·先进》)

(4)子夏曰:"商闻之矣:死生有命,富贵在天。君子敬而无失,与人恭而有礼,四海之内皆兄弟也。君子何患乎无兄弟也?"(《论语·颜渊》)

---

① 杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,2006年,第99页。

② 王熙元编著:《论语通释》,台北:学生书局,1981年,第466页。

③ 高尚榘主编:《论语歧解辑录》,第453页。

④ 过常宝:《〈论语〉的文体意义》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2007年第6期。

⑤ 董子竹:《〈论语〉正裁》,武汉:长江文艺出版社,2001年,第252页。

⑥ 黄怀信:《论语新校释》,西安:三秦出版社,2006年,第200页。

(5)子罕言利与命与仁。(《论语·子罕》)

(6)子曰:“道之将行也与?命也。道之将废也与?命也。公伯寮其如命何!”(《论语·宪问》)

(7)孔子曰:“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。小人不知天命而不畏也,狎大人,侮圣人之言。”(《论语·季氏》)

(8)孔子曰:“不知命,无以为君子也。不知礼,无以立也。不知言,无以知人也。”(《论语·尧曰》)

其中第(4)中“死生有命,富贵在天”出自子夏的转述,第(5)并也非孔子所言。可见,《论语》中孔子谈“命”与“利”的次数差不多,所以,说孔子“罕言命”也是没有疑问的。就如杨树达所言,孔子自言命者,惟上述(2)(6)中“伯牛与公伯寮二事”,“子夏之言盖亦闻之孔子,然则信乎其罕言也”①。

相对于“利”和“命”来说,《论语》中“仁”可谓处处皆是,“仁”在孔子所多言的对象中是名列前茅的。据考证,《论语》中“仁”字出现 110 次(而“礼”字也才出现 75 次),完全出自孔子之口的共有 81 次,其中孔子自言的有 55 次,与弟子对话时出现的有 46 次。可见,孔子不是“罕言仁”,也不是不主动言“仁”,而是抓住一切机会全面而详细地阐述其“仁”的主张②。

金人王若虚在《论语辨惑》中称,“利者圣人之所不言,仁者圣人之所常言,所罕言者唯命耳”,但“子罕言”一章却说孔子罕言“仁”,他只好称“予不解也。姑阙之”③。康有为也指出:“《论语》言仁,已四十二章,若以为罕言,则孔子所多言者为何也?”④因此,以程朱为代表的解释一确实缺乏说服力,杨伯峻等人的解释更是牵强且自相矛盾。这类解释不符合“仁”在《论语》中反复出现的事实。此外,“仁”和“礼”等作为儒家和孔子思想的核心,如果罕言,其学说和思想体系是难以建立的。

(二)对解释二“子罕言利,与命与仁”的辨正

解释二将“与”字理解为动词,意为“赞许”,“赞同”,“顺从”,将此章断句为“子罕言利,与命与仁”,或“子罕言利,与命,与仁”,意为“孔子很少言说利益,却赞同天命和仁德”。这一解释也有较为广泛的认同,如南宋的史绳祖,元代的陈天祥,清代的龚元玠,康有为、郭沫若、钱穆、杜道生、李泽厚、任继愈、李零、杨朝明等均持类似解释。

史绳祖在《学斋占毕》中通过考证经史,认为“与者,许也”,“盖子罕言者独利而已”,“曰命曰仁,皆平日所深与”⑤。龚元玠的《十三经客难》训此章中的“与”为“从”,意为赞成、信从,意为“罕言者利,而所从者命仁”⑥。

康有为对本章的考证与断句煞费心思,他认为,《论语》旧本中“达”字错写与下一章中的“巷党”相连,结果导致“本章之称孔子罕言命仁。然考之《论语》,孔子言命仁至多”,因此他将本章断句为:“子罕言,利与?命与仁,达。”并解释说:“罕,希也。上‘与’,即欤,助词。达,通也。利者,义之和;命者,天之命。记者总括孔子生平言论,最少言者莫如利,最通达多言者莫如命与仁。”⑦这种断句和解释与解释二近似。

钱穆的断句是:“子罕言利,与命,与仁。”意为“先生平日少言利,只赞同命与仁”。他注解说:“利者,人所欲,启争端,群道之坏每由此,故孔子罕言之。罕,稀少义。盖群道终不可不言利,而言利之风不可长,故少言之。与,赞与义。孔子所赞与者,命与仁。命,在外所不可知,在我所必当然。命原

① 杨树达:《论语疏证》,第 210 页。

② 张之权:《试析“子罕言利与命与仁”的正确解读》,《湖北工业大学学报》2014 年第 3 期。

③ 王若虚:《论语辨惑》卷二,高尚榘主编:《论语歧解辑录》,第 449 页。

④ 康有为:《论语注》,北京:中华书局,1984 年,第 124 页。

⑤ 参见程树德:《论语集释》,第 566 页。

⑥ 参见程树德:《论语集释》,第 568 页。

⑦ 康有为:《论语注》,第 123 页。

于天,仁本于心。人能知命依仁,则群道自无不利。"①

李泽厚的解读是:"孔子很少讲利。许命,许仁。"②后来又译为:"孔子很少讲到利,谈及命,赞许仁。"③任继愈等认为,此句是说孔子不太讲"利",他信从的原则是"命"和"仁"④。有分析认为,此章重在指出孔子思想上的倾向性,"与命,与仁"是说孔子认同命,高扬仁,"罕言利"是说孔子对利较淡漠,无认同,亦无高扬⑤。周乾滦认为,此处"与"字是"举",意即推高,可引申为称引,"与命与仁"通"举命举仁",所以此章应该理解为:孔子很少谈利,(但是)称引命,(也)称引仁。或者说,称引命和仁⑥。王叔岷也认为,此处"与"字当作"擧","擧犹言也",意思是孔子罕言利,但谈论命、仁⑦。张燕婴对此章的译文是:"孔子很少谈到利,相信命定,赞许仁德。"⑧杨朝明也译为:"孔子很少主动地谈论私利,却认同天命,赞许仁德。"⑨

总体来说,解释二的问题主要体现在三个方面:第一,就如有学者所分析的,此种解释在语法上很牵强,"罕言"跟作为动词的"与……与"在语义或结构上,都不能形成对举关系,两者无法联在一起⑩,"罕言利"与从天命、行仁道之间逻辑不搭配;第二,此解释断定孔子并非"罕言命",但就《论语》所体现的孔子思想而言,孔子是否"罕言命"或赞同命,需要深究;第三,此解释以孔子"赞同天命和仁德"来对比和反衬孔子"不言利","不认同利"或者"反对利",这一点也需要进一步审视。

如前文的梳理与分析,与孔子谈"仁"的次数而言,孔子谈"利"谈"命"都很少,言"利"与言"命"次数几无差别。但有些学者认为,从孔子谈"命"和"天"的话语来看,孔子有明显的天命论立场,因此如果说孔子"罕言命"就说不过去。如蔡尚思就认为,孔子是以天命论的思想为既定的封建社会财产关系秩序作辩护的。自何晏以来,注家多以为《论语·子罕》首条语录表明孔子既很少谈利,也很少谈命、谈仁。其实都是误解。"罕言利",本来不是不言利,而是因为在孔子看来,人们得利失利,早由命中注定,即所谓"死生有命,富贵在天"。这种说教,有两重涵义:首先,是给传统的财产关系蒙上一层宗教帷幕;其次,在财产关系的封建化进程正在加速实现的时候,孔子特别强调富贵早经天命注定,又只能证明他力图给热衷趋利的人们服一帖麻醉剂⑪。有学者指出,《论语》中多处记载都强烈地反映了孔子的"天命"思想,孔子是承认和认同天命的,而且十分看重和肯定天命,把"天命"看成积极因素,完全不同于对"利"的态度。如孔子将自己年龄中很成熟的一段叫作"知天命"之年,便是百分之百的肯定性证据。《论语》最后一篇记载:"子曰:'不知命,无以为君子也。'"更是表明孔子对"命"的看重⑫。有学者指出,《论语》中孔子除了谈到"命",谈到"天"的也有不少,如"不然。获罪于天,无所祷也"(《论语·八佾》),"予所否者,天厌之,天厌之"(《论语·雍也》),"吾谁欺,欺天乎"(《论语·子罕》),"不怨天,不尤人,下学而上达。知我者其天乎。"(《论语·宪问》)等,认为在儒家哲学思想里,"天"是有意识的超自然的主宰,也即天命、天意。孔子由于相信天的权威,自然形成了"天命"论观念。由此可以断定孔子罕言"利",多言"命",多言"仁"⑬。有学者还分析认为,"夫子之言性与天道,不可得而闻也"(《论语·公冶长》)中的"天道"是指天地万物消长的普遍规律,在孔子的言论中确实

① 钱穆:《论语新解》,第206页。
② 李泽厚:《论语今读》,合肥:安徽文艺出版社,1998年,第213页。
③ 李泽厚:《论语今读》,北京:中华书局,2015年,第163页。
④ 任继愈主编:《中国哲学史》卷一,北京:人民出版社,2003年,第90页。
⑤ 周远斌:《论语校释辨正》,北京:人民出版社,2014年,第163-164页。
⑥ 周乾滦:《〈论语〉三题》,《天津师范大学学报》1986年第1期
⑦ 王叔岷:《慕庐论学集》卷一,北京:中华书局,2007年,第167-168页。
⑧ 张燕婴译注:《论语》,北京:中华书局,2006年,第117页。
⑨ 杨朝明主编:《论语诠解》,济南:山东友谊出版社,2013年,第148页。
⑩ 陈蒲清:《释"子罕言利与命与仁"中的"仁"字》,《古汉语研究》1995年第3期。
⑪ 蔡尚思:《孔子思想体系》,上海:上海人民出版社,1982年,第84-85页。
⑫ 张之权:《试析"子罕言利与命与仁"的正确解读》,《湖北工业大学学报》2014年第3期。
⑬ 常佩雨、金小娟:《出土文献孔子言论参照下的〈论语〉新解——以〈子罕〉首章为例》,《湖北工程学院学报》2013年第4期。

鲜有,但孔子关于“天命”的言论却明明白白。除了《论语》之外,其他文献如《孔子诗论》中,孔子对“命”没有任何犹疑,完全是一种大肆宣扬的态度[①]。

孔子承认人的生命或命运受制于某种外在的神秘力量,如《论语》中有:“伯牛有疾,子问之,自牖执其手,曰:‘亡之,命矣夫!斯人也而有斯疾也!斯人也而有斯疾也!’”(《论语·雍也》)“颜渊死,子曰:‘噫!天丧予!天丧予!’”(《论语·先进》)子夏也说:“死生有命,富贵在天。”(《论语·颜渊》)但是,如果根据孔子说过“知天命”、“畏天命”的话就说“赞许天命”,“认同天命”,“维护天命”,是失之偏颇的。实际上,从孔子对于“命”言说来看,流露出的是“无可奈何的感伤与不满”[②],孔子对“命”不是赞许而是悲叹,如果说孔子“赞许命运”,是有违孔子思想的前后一致和内在逻辑性的[③]。而且,在孔子的思想中,“命”与“仁”是有本质差异的,如皇侃所言,“命是人禀天而生,其道难测,又好恶不同,若逆向人说,则伤动人情,故孔子希说与人也”,程子、朱子也说“命之理微”,所以对“命”言说需要谨慎,否则会误人;而“仁之道大”,所以对“仁”的宣扬可以说是多多益善。

此外,解释二认为孔子肯定和赞同天命、仁德,而不屑于言“利”,否定或反对“利”,也是不当之解。虽然孔子认为“君子喻于义,小人喻于利”,“放于利而行,多怨”,“见小利,则大事不成”,但孔子并不完全排斥和反对“利”。相反,孔子尊重老百姓的物质利益,主张利民富民,他认为,“富与贵,是人之所欲也”,“贫与贱,是人之所恶也”,还说“富而可求也,虽执鞭之士,吾亦为之”(《论语·述而》)。孔子只是反对见利忘义和“不义而富且贵”(《论语·述而》),如果是“以其道得之”的利或富,孔子是赞成和鼓励的。例如,孔子说“邦有道,贫且贱焉,耻也”(《论语·泰伯》),就表明孔子对天下太平却“贫且贱”者的鄙视,也表明他对取之有道的利与富的倡导与鼓励。孔子与弟子冉有的对话“子适卫,冉有仆。子曰:‘庶矣哉!’冉有曰:‘既庶矣,又何加焉?’曰:‘富之。’曰:‘既富矣,又何加焉?’曰:‘教之。’”(《论语·子路》)也充分表明了孔子的富民思想和“富而后教”,使民“富而无骄”,“富而好礼”(《论语·学而》)的教育和社会治理理念。

(三)对解释三“子罕言利与命,与仁”的讨论

解释三将前一“与”字理解为并列连词,将后一“与”字理解成意为“赞许”的动词。持这种断句和理解的人相对前两种解释要少。

台湾学者方骥龄将此章译为:“孔子很少谈论私利与命,却赞许他人与人为善。”他认为,《论语·子罕》篇“皆孔子不言利及命之说。孔子所不言之利,私利也;不言之命,个人之命运也。但孔子独重视取人为善、助人为善、许人为善之道,故全篇所编列之章,无非为孔子与人为善之事实”,“本章所谓罕言利,殆罕言个人之私利,如官位利禄是也……本章所谓命,个人之富贵生死,孔子所罕言也”,本章中“与仁”之“与”,是“悦也,助也,赞许也,同也,从也,亲也”,“与仁”即“与人为善”“善与人同”“乐取于人以为善”之意[④]。萧民元也认为,本章应断句成“子罕言利与命,与仁”,意思是孔子很少谈到“利”与“命”,却常常赞许“仁”[⑤]。何新指出,以前的断句“子罕言利与命与仁”不当,因为“《论语》中讲利六次,讲命八次,讲仁则无数次,非罕言仁也。”他认为“与仁”之“与”,意为“语也”,因此此句应为“子罕言利与命,语仁”[⑥]。

解释三符合《论语》中孔子很少谈利与命而谈仁较多的实际情况,但历来持这种解释的人较少,主要原因可能和将同一句中的两个“与”字分别解释为连词和动词的用法在早期典籍中罕见有关。此外,与前述解释二“孔子很少言说利益,却赞同天命和仁德”存在语义搭配的逻辑问题一样,解释三

① 陈冠伟、肖永明:《“子罕言利与命与仁”的合理解读》,《衡阳师范学院学报》2009年第5期。

② 姚小鸥:《释“子罕言利与命与仁”》,《河南大学学报(哲学社会科学版)》1984年第5期。

③ 傅允生:《“子罕言利与命与仁”辨析》,《孔子研究》2000年第4期。

④ 方骥龄:《论语新诠》,台北:中华书局,1972年,第228－229页。

⑤ 萧民元:《论语辨惑》,北京:中国社会科学出版社,2001年,第111页。

⑥ 何新:《论语新解——思与行》,北京:北京工业大学出版社,2007年,第106页。

“孔子罕言利与命,赞成仁”的“罕言”和“赞成”是两个不同方面的概念,也“存在前言不搭后语的逻辑混乱”[①]。何新将“与仁”的“与”解释为“语”似乎避免了这一问题,但语言文字学上的证据不充分。

(四)其他解释简析

除了上述三种解释之外,对此章还有一些不同的注疏与解释。

清代焦循在《论语补疏》中称,“孔子赞《易》,以义释利,谓古所谓利,今所谓义也。孔子言义,不多言利,故云‘子罕言利’。若言利则必与命并言之,与仁并言之。利与命并言,与仁并言,则利即是义。‘子罕言’三字呼应两‘与’字,味其词意甚明”[②]。根据钱穆的注解,“孔子少言利,必与命与仁并言之”的说法在《论语》中不见其例,所以非本章正解[③]。

有学者将此章断句为:“子罕言,利与?命与?仁。”意思是:“孔子很少说话,是功利的原因吗?是命运的关系吗?不是的!是仁道原则促使他这样的。”[④]也有人断句为:“子罕言利与命与,仁。”认为前一“与”字为连词,后“与”字为语气词“欤”,意思是:“孔子很少谈及功利与命运,这是仁德的(一个方面)。”[⑤]

有分析认为,孔子使用“仁”,多从道德伦理的实践方面着眼,极少从抽象的人性方面进行哲学本体论的探讨。所以,此章的“仁”是指“人”,即人性。“子罕言利与命与仁”,应解释为“先生很少谈到利欲,天命(即天道)、人性”[⑥]。

还有一种分析认为,如果按解释一理解“子罕言利与命与仁”,根据《论语》中“子之所慎:斋、战、疾”,“子不语怪、力、乱、神”(《论语·述而》),“子绝四:毋意,毋必,毋固,毋我”(《论语·子罕》),“所重:民、食、丧、祭”(《论语·尧曰》)等表达句式,此章应该表达为“子罕言利命仁”或“子罕言利、命、仁”,而其中加了两个“与”字,必是讲相互之间的关系。因此,从句式、语意和思想内涵等方面看,把“子罕言利与命与仁”解释为“孔子很少谈到功利与命运与仁德的关系”比较符合原意[⑦]。牛泽群也认为,此章释作“子罕言:利与命、利与仁”则更佳,即孔子罕以利、命及利、仁并讲。夫命之理微,则利之理则浅……罕以利、命并提,是所谓回避敏感问题,既反映其不完全宿命观,又见其慎言而不侈言妄说之风格[⑧]。宋钢也持近似解释,认为“与”字作动词解有“参与、相关”之意,即现代汉语的“有关、有关系”,因此本章应断句为“子罕言利与命、与仁”,意即“孔子很少说利跟命有什么关系,跟仁有什么关系”[⑨]。杨润根也将“与”理解为支持、参与,引申为联系、原因,意为“把……归因于”,所以此章的意思是“孔子在谈到一些人所获得的现实利益时,很少将它归因于他们的命运或他们的美德”,因为在孔子看来,在没有正义的世界里,一些人获得巨大的现实利益,不是上天的恩赐,也不是美德的报酬,而是一个不正义的社会所导致的不正义的结果[⑩]。

上述解释虽都有一定的理由和创新见解,但都不无这样那样的牵强之处。

此外,古文字学家于省吾认为,此章中的“仁”应为“夷”,意为“孔子很少谈利,很少谈天命,也很少谈夷狄”[⑪]。对于此解释,下文将作较详细的介绍与分析。

---

① 王丹丹:《“子罕言利与命与仁”新解》,《佳木斯大学社会科学学报》2012年第6期

② 参见程树德:《论语集释》,第567页。

③ 钱穆:《论语新解》,第206页。

④ 邓球柏:《论语通解》,北京:长征出版社,1996年,第165页。

⑤ 王丹丹:《“子罕言利与命与仁”新解》,《佳木斯大学社会科学学报》2012年第6期。

⑥ 陈蒲清:《释“子罕言利与命与仁”中的“仁”字》,《古汉语研究》1995年第3期。

⑦ 傅允生:《“子罕言利与命与仁”辨析》,《孔子研究》2000年第4期。

⑧ 牛泽群:《论语札记》,北京:燕山出版社,2003年,第241页。

⑨ 宋钢:《〈论语〉疑义考释》,《黄冈师专学报》1990年第4期。

⑩ 杨润根:《发现论语》,北京:华夏出版社,2007年,第187页。

⑪ 于省吾:《论语新证》,《社会科学战线》1980年第4期。

二、孔子“罕言夷”的证据

于省吾在20世纪40年代从古文字考证的角度对《论语》作了许多新证。他指出,《论语》易读亦难读,“必须不宥于朱注,不滞于汉诂,解其拘挛,得其会通,尊古而不为泥词,疑古而不腾妄说,推阐其本来文字形音义之源流,自然能有所发现”。他对“子罕言利与命与仁”一章的解词训诂指出,《论语》中“言仁者习见,岂可谓罕言”,“自来学者均不得其义,故曲解异说不胜烦举”,《论语》中记孔子言利和命者,各有数章,可谓之罕言。至于孔子言仁者有几十章之多,如何能称之为罕言呢?自汉、魏以来异说纷纭,莫衷一是。实则“仁”应读作“夷”。《论语》中言夷狄和蛮貊者仅有四章,故也称之为罕言[①]。所以,“子罕言利与命与夷”的大意就是“孔子很少谈论有关利、命和少数民族的事”。

于省吾考证认为,在古字中“仁”与“夷”通。甲骨文、金文中夷狄之“夷”均作“ ”,即古“尸”字。“尸”与“夷”音近字通,典籍常见。以“夷”为“夷狄”之“夷”乃秦汉以来的通假字。《山海经》一书多叙少数民族的传说和神话,其中“女丑之尸”、“奢比之尸”、“贰负之尸”一类的词句,“尸”字均应读为“夷”,指少数民族。旧注读“尸”,是讲不通的。《淮南子·墬形篇》的“东方有君子之国,西方有形残之尸”,“尸”即古“夷”字,“夷”与“国”对文成义。到了晚周,“尸”字孳乳为“屃”,故《汗简》引《尚书》古文“夷”字作“屃”。《汉书·高帝纪》:“司马屃将兵北定楚地。”,颜师古注谓“屃古夷字”。“屃”与“仁”形音并相近,故《说文解字·人部》称古文“仁”作“屃”。汉印有“程问屃”,即“程问仁”,“问仁”二字本诸《论语》,孔子弟子问仁者屡见。此外,章炳麟《小学答问》谓《山海经》以“仁羿”为“夷羿”。依据古文字,则周代典籍“夷狄”之“夷”本应该作“尸”或“屃”,今作“夷”者,均后人所改易[②]。

郝清涛对于省吾这一考证与解释表示肯定[③]。对于于省吾的解释,也有不少异议。如杨伯峻指出于省吾读“仁”为“夷”未必确[④],但他并未作进一步的解释。刘乃季认为,于省吾的《论语新证》一文以许多精辟科学的见解,改正了前人很多不当的见解,为后人怎样正确校勘古籍做出了榜样,他关于“夷”与“仁”的古字都为“屃”,因而后人有可能把“夷”字误传为“仁”字的纠正似有一定道理,但也有需琢磨的地方:其一,古汉语的通例是三个以上的并列词语,中间不用“与”之类的连词词语,两个并列词语中间用连词的可见一些,但也只是并列成分做主语,做宾语的很少见,因此,把“子罕言利与命与仁”一句中的“利、命、仁”,都看作是“言”字的宾语,在语法上站不住脚;其二,没有足够的证据说明此处“仁”字一定是“夷”字,《论语》中出现那么多“仁”字,除此句外,没有一例是“夷”字之误;而“夷”字出现3次,也没有一例是“仁”字的误写,因此,把此处“仁”字武断地说成是“夷”字,就不让人信服[⑤]。有分析也提到这一点,认为《论语》中“仁”字出现频率相当高,却没有其他地方也作“夷”解的,因此于先生的说法欠缺包容性和周密性,有轻言通假之嫌[⑥]。还有人指出,《论语》和其他传世及出土文献中似亦未见以“仁”作“夷”的用法[⑦]。

关于刘乃季的质疑中的第一条,如前所述,古今大多数注家都认同解释一“子罕言利与命与仁”,可见,“子罕言利与命与仁”中两个“与”字都作连词,以利、命、仁做“言”字的宾语,是符合语法习惯的,也是为大多数人所认可的。

关于刘乃季等人质疑中的第二条,于省吾的分析是在古文字中,“仁”与“夷”都为“屃”,后因用各有当,遂致歧化,周代典籍“夷狄”之“夷”本应该作“尸”或“屃”,今作“夷”者,均后人所改易。按此逻

① 于省吾:《关于古文字研究的若干问题》,《文物》1973年第2期。

② 于省吾:《关于古文字研究的若干问题》,《文物》1973年第2期;于省吾:《论语新证》,《社会科学战线》1980年第4期。

③ 郝清涛:《关于孔子阶级性的初步探索》,《郑州大学学报》1963年第1期。

④ 杨伯峻:《论语译注》,第26页。

⑤ 刘乃季:《对〈论语〉中“子罕言利与命与仁”的解释》,《四平师院学报(哲学社会科学版)》1981年第1期。

⑥ 陈冠伟、肖永明:《“子罕言利与命与仁”的合理解读》,《衡阳师范学院学报》2009年第5期。

⑦ 常佩雨、金小娟:《出土文献孔子言论参照下的〈论语〉新解——以〈子罕〉首章为例》,《湖北工程学院学报》2013年第4期。

辑,“子罕言利与命与仁”中的“罙”字被误改成了“仁”而不是“夷”是有可能的,批评者所说的《论语》中为何那么多“仁”未曾被误作“夷”或其他几处“夷”字未被改作“仁”的反驳,理由是不充分的。

除了文字源流的理由,于省吾的解释也是符合孔子思想实际的。《论语》中孔子言利者仅数章,言性命者也不逾十章,均可谓罕言;而言仁者多见,不可谓罕言;言夷狄者也仅数处。所以说“孔子罕言利、命、夷”是无疑的。

不过,还有质疑者认为,于先生此说虽然有古文字学依据,但“利”“命”“仁”都是价值范畴,放在一起并没有问题,而“夷”是民族或文化范畴,二者内涵差距大①。于省吾指出,人们所以不将“子罕言利与命与仁”之“仁”理解为“夷”,是认为夷与利、命二者不相关,但实际上《论语》叙述孔子之言行时常有将并不相关的数事并举的情形,如《论语·述而》“子之所慎,斋、战、疾”以及“子以四教,文、行、忠、信”②。实际上,“利”、“命”、“仁”属于价值范畴,“夷”同样也属于文化价值范畴,如何处理不同文化或民族之间的关系,密切涉及文化价值问题。就如费孝通所分析的,文明、文化是抽象概念,而且人们往往有一种倾向,就是在遇到文明、文化之间的问题时,会不自觉地把它当作社会实体之间的问题来处理。文明和文化都具有浓厚情感、心理、习俗、信仰等非理性特征,文明或文化之间的相互关系也不是靠简单的逻辑论证、辩论、讲道理就能解决的,我们大约都有过在处理涉及感情、心理、习俗等等这些问题时讲不清道理的经历③。可以说,与“夷”相关的文化、民族及其相互之间的关系问题,与“利”“命”一样,也是深层次的价值问题,不同的价值观会深刻地影响到文明、文化或民族之间的关系状态与走向。

就孔子罕言利、命和夷的原因而论,罕言利和命相对好理解。于省吾认为,罕言利者,鄙世人之竞于利也;罕言命者,性命高深之理,非人人之所可喻也。孔子认为“中人以上,可以语上也;中人以下,不可以语上也”(《论语·雍也》),而性命之说,当在语上之列,非人人所可与知,故罕言也,所以以子贡之贤,都说“夫子之言性与天道,不可得而闻也”(《论语·公冶长》)④。至于孔子罕言夷狄的原因,于省吾分析说,罕言夷者,即《春秋》内诸夏而外夷狄之义也。《论语》中《八佾》篇之“夷狄之有君,不如诸夏之亡也”,有感而言也;《子罕》篇之“子欲居九夷”,有避世之意也;《子路》篇“虽之夷狄,不可弃也”和《卫灵公》篇之“虽蛮貊之邦行矣”,言虽者贬之之辞也⑤。

对于孔子为什么罕言夷,于省吾的上述分析与解释不够慎密,缺乏说服力,其解释也未必符合孔子之本义。假如孔子真是内诸夏而外夷狄或贬夷狄而尊华夏的话,他该是如《春秋》三传那样为“攘夷”而大言特言“夷”,而不是罕言“夷”。如同“仁”是孔子思想中最重要的观念,因此会大言特言以“扬仁”一样。

于省吾关于孔子罕言利命夷的考证与解释,之所以未能产生广泛的影响或受到更多的认同,一方面与上述他对孔子罕言夷原因的解释不足与失当有关,另一方面,也与人们较少从民族学或民族社会学的视角审视“子罕言”章及孔子相关民族思想有关。

在孔子所处的时代,各民族之间(尤其是华夏诸国与少数民族之间)战争频仍,各民族流动、迁徙、杂处与融合成为时代潮流,民族歧视观念,尤其是“内诸夏而外夷狄”的华夷之辨也日益兴起,孔子则顺应民族融合的时代大势,在谈论民族问题时往往非常理性、自觉而谨慎,也很少在歧视性意义上谈论“夷狄”。这与孔子谨慎谈论“利”与“命”是同样的道理。

依据于省吾对“子罕言利与命与仁”一章的字源学训诂与解释,深入分析孔子“罕言夷”的时代背景原因及其自觉意识,有助于我们深入理解孔子的民族思想及其对中华民族形成的重要意义。

---

① 李竞恒:《论语新劄:自由孔学的历史世界》,福州:福建教育出版社,2014年,第167页。

② 于省吾:《论语新证》,《社会科学战线》1980年第4期。

③ 费孝通:《“美美与共”和人类文明》,《费孝通全集》第17卷,呼和浩特:内蒙古人民出版社,2009年,第536-552页。

④ 于省吾:《论语新证》,《社会科学战线》1980年第4期。

⑤ 于省吾:《论语新证》,《社会科学战线》1980年第4期。

三、从“罕言夷”看孔子的民族思想

要把握孔子的民族观和民族思想,需要将孔子的言论与古代中国民族的发展以及孔子所处时代的民族关系状况结合起来加以分析。

作为多元复合体的中华民族,其核心“华夏”族本身也是一个复合体,其早期的来源是夏、商、周时代的三个不同氏族:起自东方的殷商,其血统与东方夷族很接近,或与淮夷为一族;起自西北的夏人,其种族来源与周人的关系很密切;起自西方的周人,其血统与西方戎族很接近,或与氐、羌为一族,至于姜姓,更是西羌的近支。周人因为与夏人的渊源关系而自称为“夏”,随其势力的扩张,“夏”也就成为中原人的通称[①]。诸夏初起时,夷夏杂居,夷夏之分并不严,只分地域远近,因此“他族得进而为夏,以至为汉”,这是“中国民族史上一大关键”[②]。商朝末年,武王联合庸、蜀、羌、微等部族,共同伐商取得胜利,“小邦周”取代了“大邑商”。周人为维护新王朝的统治,采取分封、联姻等政策,大量分封功臣谋士、亲戚昆弟,团结各族群的诸侯贵族,并以商代就已存在的配祀制度(是指有功德的臣子死后可以与先王一同接受祭享)作为国家祭祀的重要制度,对建立各族群的共同信仰和促进相互认同与融合发挥了重要作用[③]。西周时,开始有“夏”、“夷”区分,但并没有明显的夏尊夷卑的观念,更没有明确的“华夷之辨”。所谓“华夏”,是文明伟大的意思;所谓“中国”,是天下之中的意思;其意义只是文化的与地域的,种族的意义很少[④]。即使是华夷之间的文化差别,也不是绝对的,少数民族到中原,就被华夏民族同化;同样,华夏民族到周边少数民族地区,就被当地民族所同化。

进入春秋初期,周王室衰微,列国争雄,中原内乱又导致“南夷与北狄交,中国不绝若线”(《公羊传·僖公四年》)的情形,如《春秋》、《左传》就有关于当时夷狄灭温、侵卫、侵郑、侵齐、侵鲁、侵宋等大量记载。在此背景下,周王室也只得求助于诸侯中的霸主讨伐夷狄,齐、晋、秦等北方诸霸先后都有征伐戎狄、戍卫周室与华夏的行动。“尊王”“攘夷”虽是春秋霸主们的策略,却也反映了一种社会需要和历史趋向[⑤]。随着民族矛盾与冲突的激化,民族意识也逐渐兴起,“夷”“夏”对立的观念开始确立,以前作为文化区分的“夏”“夷”称谓,也几乎“渐渐变成种族的称号了”[⑥]。从相关史籍的记载看,当时夏尊夷卑观念已形成,在处理华夷关系时强调“华夷之辨”。如《国语·周语中》记:“(周襄)王德狄人,将以其女为后。富辰谏曰:‘……狄,封豕豺狼也,不可厌也。’”《左传·闵公元年》记:“狄人伐邢,管敬仲言于齐侯(桓公)曰:‘戎狄豺狼,不可厌也;诸夏亲昵,不可弃也。’”《左传·襄公四年》记:“晋国魏绛主‘和戎’。晋侯曰:‘戎狄无亲而贪,不如伐之。’魏绛曰:‘……戎,禽兽也,获戎失华,无乃不可乎?’”《左传·成公四年》记:“秋……(鲁)欲求成于楚而叛晋。季文子曰:‘不可。……史佚之《志》有之,曰:‘非我族类,其心必异。’楚虽大,非吾族也,其肯字我乎?’公乃止。”《左传·定公十年》称:“裔不谋夏,夷不乱华。”《公羊传·成公十五年》称:“内诸夏而外夷狄。”这些记载与评论,都表现出对“夷狄”的歧视和华夷“内外有别”的华夏民族意识。

在戎狄交侵中原之际,齐桓公因“救中国而攘夷狄”(《公羊传·僖公四年》)受到拥戴,孔子也赞其“正而不谲”(《论语·宪问》);对于辅佐齐桓公的管仲,孔子称赞说:“管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐。微管仲,吾其被发左衽矣。”“如其仁! 如其仁!”(《论语·宪问》)

也正是根据孔子对管仲和齐桓公“尊王”“攘夷”的评价,后人认为孔子有强烈的严“华夷之辨”以防“用夷变夏”的思想,孔子也被后世的经学家宣传为“尊周室,攘夷狄”的圣人,好像孔子对于所谓

① 童书业:《春秋史》,北京:中华书局,2006年,第127页。

② 潘光旦编著:《中国民族史料汇编》(《史记》等之部),天津:天津古籍出版社,2005年,第141-142页。

③ 邱梦艳、姜广辉:《共同信仰与族群融合——周人配祀制度的历史意义》,《天津社会科学》2013年第6期。

④ 童书业:《春秋史》,第127页。

⑤ 冯天瑜:《中国近世民族主义的历史渊源》,《湖北大学学报(哲学社会科学版)》1994年第4期。

⑥ 童书业:《春秋史》,第127页。

"夷狄"是很严厉的[①]。一般认为,经孔子删定的《春秋》,强调"华夷之辨"以严"夷夏之防",被称作"春秋大义",是"中华元典精神的重要组成部分"[②]。如根据《公羊传》、《穀梁传》和《左传》对《春秋》的阐释,在对夷狄的称谓和对待夷狄的原则上,《春秋》蔑视和贬低夷狄,主张"中国"团结起来"攘夷"和接纳夷狄向善[③]。杨树达在抗战期间所著的《春秋大义述》,也将"攘夷"列为《春秋》微言大义加以阐发,认为"《春秋》严夷夏之防。内其国而外诸夏,内诸夏而外夷狄"[④]。钱穆也指出:孔子《春秋》诛乱臣、讨贼子是大义;《春秋》"内中国而外夷狄",夷夏之辨亦是大义[⑤]。

其实,就如白寿彝等所指出的,孔子在华夷问题上的态度是理智的,孔子在口气上对夷狄蛮貊看似有点不以平等相看,但认为他们和诸夏之间存在着共同的道德标准,认为夷狄也有长处,有的地方比诸夏还好。孔子的这些思想,是与一些持狭隘的民族观念的人大不相同的[⑥]。潘光旦指出,只容许"用夏变夷",而不容许用夷而自"变于夷",这一原则是孟子最早提出来的。相比较孔子"文德招徕"原则的静止而消极,孟子"用夏变夷"的原则是主动而积极的[⑦]。白寿彝也指出,孟子"吾闻用夏变夷者,未闻变于夷者也"(《孟子·滕文公上》)的话,不只是表示了学术上的门户之见,而且表示了对其他民族的严重歧视。孔、孟对民族关系的两种态度,实际上是民族关系史上两种观点上的根本分歧,到了秦汉以后就更为明显了[⑧]。严"华夷之辨"和坚"夷夏之防"的思想,在中国古代发挥过激发华夏(汉族)民族气节和增进华夏疑聚力的效应,但"华夷之辨"作为一种古代的民族观念,有其明显的历史局限,它所宣扬的"华夏中心主义",视异族外邦为无文化的野蛮人,显然是狭隘的,非理性的[⑨]。无论是主张"以夏变夷"还是"用夷变夏",其实都不是以文化交流的眼光来看问题。在中国各民族的交往与融合的历史进程中,对于各民族历史文化中优秀的部分,往往都是相互接受并加以继承和发展的。

与前述《左传》等文献中所记载的视夷狄为"豺狼"、"禽兽"的极端民族偏见相比,孔子把各民族都当作同样的人,其中不乏民族平等观念。孔子曾说:"言忠信,行笃敬,虽蛮貊之邦行也;言不忠信,行不笃敬,虽州里行乎哉?"(《论语·卫灵公》)潘光旦指出,此话表明孔子认为"少数民族同具人之特征"[⑩]。在孔子看来,文化落后的少数民族也是可以接受先进的礼乐文化而得以文明化的。《论语·子罕》篇:"子欲居九夷。或曰:'陋,如之何?'子曰:'君子居之,何陋之有!'"就是明显的例子。

对于《论语·八佾》篇中孔子所言"夷狄之有君,不如诸夏之亡也"一句,历来一种较为普遍的理解是认为孔子此话的意思是"文化落后的夷狄虽然有君主,还不如中原诸国没有君主",认为这表明孔子受时代局限,其思想里有强烈的"夷夏观"和"夷夏之防"的传统观念,这种观念是大汉族主义的源头[⑪]。实际上,这一理解与解释,无论从《论语》的逻辑还是从孔子的思想体系来看,都是有问题的。《论语·八佾》篇主要是谈礼、乐的,而且各章之间有比较密切的逻辑和义理的联系。开首两章"八佾舞于庭"和"三家者以雍彻"及其他各章都表明春秋时期中原诸国无君无长、礼崩乐坏的情形,也表现出孔子"是可忍孰不可忍"的愤慨和"正礼乐"的决心与努力。如果孔子所言"夷狄之有君"句的原意是"夷狄有君主,还不如诸夏之无君",那孔子对鲁国等诸侯国"礼崩乐坏"的愤慨、忧虑和正礼乐的努

① 白寿彝主编:《中国通史》第1卷,上海:上海人民出版社,2013年第2版,第4页。

② 冯天瑜:《中华元典精神》,上海:上海人民出版社,2014年,第466页。

③ 参见晁岳佩:《春秋三传义例研究》,北京:线装书局,2011年,第183-193、337-355页。

④ 杨树达:《春秋大义述》,上海:上海古籍出版社,2013年,第8-27页。

⑤ 钱穆:《中国史学名著》,北京:九州出版社,2012年,第27页。

⑥ 白寿彝主编:《中国通史》第1卷,第4页。

⑦ 潘光旦:《检讨一下我们历史上的大民族主义》(1951),《儒家社会思想》,北京大学出版社,2010年,第386页。

⑧ 白寿彝主编:《中国通史》第1卷,第5页。

⑨ 冯天瑜:《中国近世民族主义的历史渊源》,《湖北大学学报(哲学社会科学版)》1994年第4期。

⑩ 潘光旦编著:《中国民族史料汇编》(《史记》等之部),天津:天津古籍出版社,2005年,第8页。

⑪ 例如,古诗文网选取的《论语》注译本的译文和评析就持此观点。见 http://www.gushiwen.org/gushiwen_7eff13557f.aspx,2015-9-10.

力也就没有必要了！而且，当时诸夏各国君臣相夺、父子兄弟相残的状况，确实谈不上比“有君”的夷狄有什么优越的地方，也很难设想孔子会有如此自大的观念。因此，如程子、朱子那样将“夷狄之有君”理解为“夷狄且有君长，不如诸夏之僭乱，反无上下之分也”更恰当，既表明“孔子伤时之乱而叹之”[①]，也符合孔子的思想体系。

孔子不但认为夷狄可以文明化，而且认为优秀传统文化在中原的礼崩乐坏中失传后，有可能在偏远的少数民族地方得到保存或发扬。例如，孔子就曾向夷人后裔小国的郯子求教古代官制，并称“吾闻之，‘天子失官，学在四夷’，犹信”(《左传·昭公十七年》)。潘光旦对《左传》中此记载的评注称：“是郯亦夷也。杜云，‘《传》言圣人无常师’，郯子之所以为不常，正以其为‘夷’也。‘天子失官，学在四夷’，犹云‘礼失而求诸野’也。礼亦可作为文化之总称，少数民族中可能保留更多的中原旧文化，即‘学在四夷’也。”[②]孔子在诸夏“邦无道”，“道不行”，自己的政治主张不为所用时，打算“居九夷”(《论语·子罕》)或“乘桴浮于海”(《论语·卫灵公》)，表明孔子除了想在夷狄之地传播文化，推行自己的治邦理念外，也不无“礼失而求诸野”的意味。

在当时中原诸夏与所谓“蛮夷戎狄”杂处混居的时代，在处理华夷关系上，孔子主张要通过仁义礼乐的政教，使“近者说，远者来”(《论语·子路》)，“修文德以来之，既来之，则安之”(《论语·季氏》)，主张各民族友好往来，和平共处，共同发展。孔子不抱民族偏见也体现在其“四海之内皆兄弟”(《论语·颜渊》)和“有教无类”(《论语·卫灵公》)的思想和仁者胸怀上。“四海之内皆兄弟”的思想充分体现出在孔子没有种族主义，这一思想也孕育了中国人“天下一家”、“天下一体”的民族包容性和超民族国家观念。关于孔子“有教无类”的“类”，一般都解释为阶级、阶层方面的差别，而较少联系到民族或种族问题。李济对安阳殷墟人骨的分析表明，活动在商代中心地区的人们，有着极不同的种族来源，远不是纯一人种[③]。到孔子时代，中原地区的人种差别仍然很大，所以孔子“有教无类”中的“类”主要不是指贫富等级差别，而是指种族特征差别，孔子的教育思想是要平等待人，反对种族歧视，这是很进步的思想[④]。孔子的弟子来自四面八方，其族属和文化传统差别很大，从国别看，分别来自鲁、齐、晋、卫、宋、陈、蔡、燕、秦、楚、吴等不同国家[⑤]，如其中就有来自“蛮夷之邦”楚国的公孙龙、秦商和吴国的子游等。这说明在孔子的思想中，不仅打破了当时的国界，也打破了当时的华夷种族之分。就如费孝通所分析的，从孔子“有教无类”的主张看，夷夏之间的差别只是文化的，在人的本质——“类”的层面是一致的，并没有不能改变的本质上的区别。因此，中国传统文化中的夷夏之别是不同于西方的“文野之别”的[⑥]。

孔子自称“丘也，殷人也”(《礼记·檀弓上》)，但他并没有因周灭商而心怀狭隘的民族感情，相反，就如胡适所言：“认清了那六百年殷周民族杂居，文化逐渐混合的趋势，他知道那个富有部落性的殷遗民的‘儒’是无法能拒绝那六百年来统治中国的周文化的了，所以他大胆地冲破民族的界限，大胆地宣言：‘吾从周！’”“孔子的伟大贡献正在这种博大的‘择善’的新精神。他是没有那狭义的畛域概念的。”“殷、周两民族的逐渐同化，其中自然有自觉的方式，也有不自觉的方式，不自觉的同化是两种民族文化长期接触的自然结果，一切民族都难逃免。”“那自觉的同化，依我们看来，与‘儒’的一个阶级或职业有很大的关系。”[⑦]作为当时民众所期望的圣人，孔子“打破了殷周文化的藩篱，打通了殷周民族的畛域，把那含有部落性的‘儒’抬高了，放大了，重新建立在六百年殷周民族共同生活的新的基础之上：他做了那中兴的‘儒’的不祧的宗主；他也成了‘外邦人的光’，‘声名洋溢乎中国，施及蛮

① 朱熹：《论语集注》，第 20 页。

② 潘光旦编著：《中国民族史料汇编》(《史记》等之部)，第 144 页。

③ 李济：《再论中国的若干人类学问题》(1962)，《李济文集》卷一，上海：上海人民出版社，2006 年，第 301－309 页。

④ 苏秉琦：《中国文明起源新探》，北京：生活·读书·新知三联书店，1999 年，第 4－5 页。

⑤ 李启谦：《对研究孔门弟子的几点认识》，杨朝明等主编：《孔子与孔门弟子研究》，济南：齐鲁书社，2004 年，第 374－386 页。

⑥ 费孝通：《反思·对话·文化自觉》，《北京大学学报》1997 年第 3 期。

⑦ 胡适：《说儒》(1934)，欧阳哲生编：《胡适文集》第 5 卷，北京：北京大学出版社，1998 年，第 43、45、12 页。

貊,舟车所至,人力所通,……凡有血气者莫不尊亲'。"[①]孔子以开放的心态,超越种族和文化区分,对夏、商、周各自优秀文化成果一视同仁,兼收并蓄,择善而从,由此而形成了开放、包容的文化与民族观念。正是中国传统文化中的这种观念,不但中原各国自认黄帝为其共同祖先,就连被诸夏歧视的蛮夷戎狄,也往往自认为是黄帝的子孙。这样,"中原的民族也就渐渐地相信楚的始祖真是文王之师,吴的始祖真是至德的泰伯了!于是骊戎也与周同姓了,姜戎也成了四岳之后了。到了后来,从前的蛮夷戎狄,竟可以把别的民族称做蛮夷戎狄了"[②]。"中国民族出于一元"虽然不是历史事实而是一种"神话",但中国各民族的这种华夏认同心理,却正是中国古代民族大融合的历史趋势与潮流的反映。

钱穆指出,周公、孔子都讲大一统,孔子著《春秋》,也正是以"天下一家的大一统观点来写的一部世界通史",直到现在,"全世界还没有第二部这样的书",这一《春秋》大义,我们不应该迷失或忽略[③]。傅斯年曾批评孔子、司马迁等持"大一统"观念而忽略三代尤其是周代夷夏冲突的神话与史实,他认为,夏后一代的大事,现在可得而考见的,都是与夷人的斗争,但"春秋战国的大一统主义哲学家都把这些显然的史迹抹杀了,或曲解了!""可惜太史公当真不是一位古史家,虽羿浞少康的故事,竟一字不提,为其作正义者所讥。求雅驯的结果,弄到消灭传说中的史迹,保留了哲学家的虚妄"[④]。实际上,傅斯年所谓孔子或司马迁对民族斗争史迹的"抹杀",正体现出孔子等先圣先贤在各民族迁徙、冲突与融合时代的文化自觉意识与文化整合的努力。再如,为什么中国的史书对于春秋二百多年间"争城以战,杀人盈城;争地以战,杀人盈野"的"天下大乱"状况,却以文气十足"礼崩乐坏"一词来描述和解释?这是因为不讲"礼崩乐坏",就难以判断春秋大乱的性质,这也深刻体现出中国古代先贤深谙文化奥秘的政治智慧[⑤]。在社会大变革的时代,正是这些先贤们以高度的文化自觉,适时地进行文化整合,用新的意识形态涵养人的精神世界,以达到新的天下大治。

那种认为孔子因限于其时代与阶级局限性而有狭隘的民族观念和民族偏见的观点,是对孔子的最大误解。费孝通指出,在处理跨文明关系、跨文化交流这样更复杂、更微妙的人文活动时,就要求我们运用一套特殊的方法和原则,最大限度地注意到"人文关怀"和"主体感受",这是一项涉及历史、文化、传统、习俗、文学、艺术等诸多领域里的,以"人"为中心的系统工程[⑥]。孔子在两千多年前,已经有费孝通所说的这种至深的"文化自觉"意识了。在当时民族冲突和"华夷之辨"最为盛行的时代,他极少言"华夷之辨",即使偶有言及少数民族,也并没有强烈的文化与民族偏见。孔子之所以"罕言夷",根本原因是孔子在对西周以来,尤其是春秋时期各民族迁徙、冲突与融合的历史进程的思考、观察与亲身体会中,深刻认识到尊华夏而贬夷狄的"华夷之辨"盛行并不符合天下大道运行的方向,对华夷问题的讨论,事关民族关系现状和未来,不得不谨慎。这体现出孔子在处理文化、民族之间关系上的文化自觉与理论自觉。

四、孔子民族观的意义

孔子的民族思想及其所奠定的中国传统文化精神,对中华民族的形成发挥了极其重要的作用。中华民族之所以在历史过程中成为一个民族,与"我们只有民族文化的自觉而没有种族血统的偏见,我们早有很高超的民族主义"有密切关系[⑦]。正是孔子"有教无类"的思想,在过去的两千多年里"帮助中国政治家将多种种族成分统一成了一个民族,将多种地方文化融合成了一种文明"[⑧]。中国文化

① 胡适:《说儒》(1934),欧阳哲生编:《胡适文集》第5卷,第42－43页。

② 顾颉刚、王钟麟:《中国史读本》(1923),北京:中国工人出版社,2013年,第53－54页。

③ 钱穆:《中国史学名著》,第29－30页。

④ 傅斯年:《夷夏东西说》(1931),《民族与古代中国史》,上海:上海古籍出版社,2012年,第45－46、36页。

⑤ 萧斌:《荀子对先秦政治秩序转型与建构的学术回应》,《武汉大学学报(哲学社会科学版)》2015年第4期。

⑥ 费孝通:《"美美与共"和人类文明》,《费孝通全集》第17卷,第536－552页。

⑦ 顾颉刚:《中华民族的团结》(1937),《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四,北京:中华书局,2010年,第49－52页。

⑧ 李济:《中国人的种族历史》(1969),《李济文集》卷一,第310－315页。

传统精神中“天下”观念一以贯之,“不仅无鲜明的民族观,抑且无坚强的国家观”,“自始即不以民族界限、国家疆域为人文演进之终极理想”,正是这一文化传统,使得中华民族能“更融凝,更扩大,成为一更新更大的民族”,从春秋战国一直到秦汉一统,“一个既理想又伟大的民族国家,遂在世界人类的历史上开始完成”①。正是因为中国文化这种伟大无比的力量,中华民族成为“人类一奇迹”②。“有教无类”和“天下”观念造就了中华民族多元一体的历史融合进程,使中华民族的形成表现为一种双向过程:从自下而上的过程来看,中华民族的历史是将不同的民族及其文化纳入一种高层次秩序的历史;从自上而下而言,高层次的秩序从未排斥低层次的民族文化系统,在中华民族与自身所容纳的“其他文化”之间,从来就没有明确的分界线③。中华民族由许多分散孤立存在的族群,形成了一个“你来我去、我来你去,我中有你、你中有我,而又各具个性的多元一体”,这充分体现了中国古人高度的政治智慧和中华民族深厚的文化底蕴④。

孔子所奠定的中国传统文化精神,对于人类未来的和谐相处仍然有着十分重要的指导意义。就如梁漱溟先生在其生命的最后一次发言中所强调的,中国文化中“随着注重伦理而来的是讲‘天下太平’,‘天下’无所不包,不分国内国外,无疆界可言;讲‘天下太平’,最无毛病,最切实可行。这个精神最伟大,没有国家,这是人类的理想;前途不外乎此”⑤。费孝通指出,在当今这个世界性的“新战国”时代,人类正需要一个“新时代的孔子”,来为世界上具有不同文化、历史和心态的人们“找出一条共同生活下去的出路”⑥。

孔子在民族问题上的文化自觉与理论自觉,对今天我们研究民族问题仍有十分重要的启迪和指导意义。在全球化时代,文化认同、族群或民族认同越来越成为影响人类群体关系的重要因素。在民族国家的体系中,由于各人类群体之间发展不平等等原因,多元文化主义、认同政治等思潮和实践在世界范围内有非常广泛的影响。文化身份以及各种人为建构的文化“独特性”,“在世界的大部分地区已经成为合法的政治资源”⑦。当前,我国的民族国家认同还面临许多挑战,围绕国家安全和社会稳定的民族矛盾、冲突和问题仍然存在。学术理论界在民族关系问题上的研究成果虽然不断增加,但歧见增多、价值取向模糊不清且不能与民族地区发展实践实现有效对接等问题也十分明显。出现这种状况的原因是复杂的,其中主要原因之一是“在理论上没有准确解读和坚持民族融合在马克思主义民族理论体系中的定向和定位作用”,“在不断强化民族个性、民族意识和民族差异的同时,淡化了民族发展过程中交流、交往、交融和民族融合在民族关系实践中的导向性作用”⑧。因此,在民族和文化问题的研究上,我们更需要有孔子那样高度的文化自觉和理论自觉意识,要以促进民族平等、民族发展和民族融合为核心的马克思主义民族理论体系为指导,以促进多民族国家中民族关系的良性运行与协调发展为宗旨和立场。在文化价值观念多元化的时代,我们要防止文化霸权与强制同化,但也要警惕那种将文化差异绝对化和本质化作为追求的理想和目标,从而人为扩大民族差异、制造民族矛盾和纷争的意识形态及其对民族关系实践的破坏作用⑨。

[责任编辑 李 梅]

① 钱穆:《民族与文化》,北京:九州出版社,2001年,第5-6页。
② 梁漱溟:《中华民族是人类一奇迹》,《光明日报》1951年1月1日。
③ 费孝通:《中华民族的多元一体格局》,《北京大学学报》1989年第4期。
④ 费孝通:《“美美与共”和人类文明》,《费孝通全集》第17卷,第536-552页。
⑤ 梁漱溟:《在“中国宗教伦理和现代化”研讨会上的发言》,《群言》1988年第9期。
⑥ 费孝通:《孔林片思》,《读书》1992年第9期。
⑦ [挪威]T. H. 埃里克森:《小地方,大论题——社会文化人类学导论》,董薇译,北京:商务印书馆,2008年,第408页。
⑧ 刘敏:《科学坚持马克思主义的民族理论体系——兼谈民族“交融”与民族“融合”的同质性》,《西北民族研究》2015年第2期。
⑨ 奂平清:《费孝通的“和而不同”与“天下大同”思想——兼论民族研究中的文化自觉与理论自觉》,《学海》2014年第4期。

寻求权威与秩序的统一

——以晚明阳明学之“明太祖情结”为中心的分析

刘 增 光

摘 要:晚明阳明学中杨复所、管东溟等儒者推崇明太祖,以心学为明太祖之思想作注释,以明太祖为比肩尧舜、超轶孔子的圣帝明王,他们的关注点主要涉及三教关系、孝悌与礼法、心学与道统等三个方面的内容。这种做法一方面可使阳明学政治化、体制化,具有官方学说的意味,另一方面则极大地削弱了阳明学对于现实政治的批判力度。后者尤其有违儒家之精神,阳明学何以走向没落亦可自此窥得端倪。从政治哲学的视角来看,阳明后学的明太祖情结正凸显出了心学对于秩序、自由与权威三者之间关系的思考,而这一思考其实自先秦儒学就已露出端倪。

关键词:明太祖;阳明学;明代政治;杨复所;管东溟

晚明士人中普遍存在着一种推崇明太祖并阐扬明太祖思想的情形,这种推崇和阐扬不仅限于思想界,也流泛于文人群体如公安三袁中。在当时的阳明学士人群体中尤为引人注目,泰州学派的罗近溪、杨复所一脉皆在其中,以卫道闻名的耿定向之弟子管东溟也是当时推崇明太祖的急先锋,这一思想现象可以命名为“明太祖情结”。这一现象不但对于理解阳明学的衰落至关重要,而且也内涵了晚明阳明学与明代政治的隐秘关联,是理解儒学对于政治秩序与道德权威关系的看法的极佳窗口。对这一现象的探讨至今尚少,就笔者寡识,仅吴震教授所著《泰州学派研究》一书提及,余英时先生《宋明理学与政治文化》一书亦未涉及。本文以晚明王门中颇富影响的杨复所和管东溟为主要分析对象,旁及复所之师罗近溪、王龙溪之弟子周海门,以及罗杨师徒的共同好友、同时也是晚明四大高僧之首云栖袾宏的弟子虞淳熙[①]。杨复所和管东溟是阳明学发展至末期的思想界巨子,以其为分析的中心对象,最能显现阳明学士人“明太祖情结”的极致。希冀本文的探索可以为研究阳明学的政治维度、思考儒家与政治的深层关联提供助益。下文分别从三教并行、孝悌与礼法、心学与道统三方面揭示这一现象的内在思想意涵,最后反观晚明阳明学与政治之关联,并从权威与秩序关系的政治哲学角度予以分析。

一、三教并行

明代的三教关系论,有其背景渊源,从思想文化的背景上说,实则承接了宋、金、元三朝之遗产。从社会现实背景来说,明太祖的三教合一思想或者政策(imperial syncretism),与元明易代之际的历史背景和其开国谋臣的思想有着莫大关系。元代是多民族的一个朝代,多种信仰并存,故而兼容并包、并行不悖便是必然的统治选择。而朱元璋身边的名臣,如宋濂、王祎、刘基都是兼通三教的人物。

作者简介:刘增光,中国人民大学哲学院讲师(北京 100872)。

基金项目:本文系中国人民大学科学研究基金“阳明学影响下的晚明《孟子》学”(15XNF032)的阶段性成果。

① 这样做可以兼顾晚明时期作为阳明学传衍最盛的龙溪之学与泰州之学两派。

如王祎曾为李纯甫的《鸣道集说》作序。明太祖朱元璋在为《道德经》和《心经》作注时，当时的翰林学士沈士荣（生卒不详）即在旁为皇帝做助手。而沈士荣乃《续原教论》的作者，书中有一篇《三教论》，即是批评韩愈之辟佛。而且，明太祖之建造有佛教意味的"观心亭"，也与沈有关，因为《续原教论》中有一篇名为《观心解》。晚明主张三教融汇的管志道即作有《续原教论辨》，并认为明太祖之"天下无异道，圣人无二心""斯言若有不满朱子之辟二氏也者。"[①]明太祖作《拔儒僧入仕论》且以此为国策，则是受了宋濂之影响，在太祖定此国策之前，宋濂曾任用有丰富儒学知识的僧人为政[②]。

被誉为汉代以降得统最正者的明太祖朱元璋，正是结合立基于当时的背景，而形成了自己的三教观。就明代三教之发展影响最大者，堪称是树立了典范之文本，当首推明太祖所作《三教论》，其中言"天下无二道，圣人无两心。"以此为三教并立提供依据。在这篇在明代影响甚深的文字中，明太祖仍然沿循了以儒为主、以佛道为辅的策略，认为佛道二教可以阴翊王化，暗助王纲。他并不认为佛道二教与儒家相违背，而是认为三者互补。概括明太祖的三教政策，从对有明一代学术思想发展之影响来说，要点有四：1. 三教一道。教虽三分，其道则一。2. 三教同发自本心，一心可以涵括三教。3. 佛道二教可以阴翊王化，故佛道二教是经世、出世合一的。换言之，既然天下无二道，那么真正的道就是世出世法合一之道，儒家也当是可以了生死、证觉悟之教。4. 在三教关系中，虽然说三教同道，但归结言之，太祖是以儒为主，以佛道为辅。此自观其所注《道德经》及《心经序》即可知。这就形成了为阳明后学所认同标榜的"三教归儒"说。明代后期特别是16世纪在出版界出现了印制太祖文集的高潮，正与此不无关系[③]。在这四点之中，前两点实则在宋元时代就已流行于世，故后两点方是明太祖三教观之中心。后两点之中，又当以第三点最为关键。这是因为，杨复所、管志道、周海门等阳明学士人一反上自程朱下至王阳明、王龙溪关于"释氏要之不可以治天下国家"的论调，转而主张三教皆是经世出世合一之教。故此点可以说是晚明时期阳明后学三教观出现的新态度。这种态度的背后蕴含了心学与明代专制政治结合的味道[④]。

杨复所即从世法与出世法的角度论述了佛不当辟这个问题："夫儒之学以经世也，而苟不能知出世法则亦不足以经世，古之真儒必明于出世之法。吾儒出世之法何也？"素其位而行，不愿乎其外"是也。……故圣人于物也无畔，援有天下而不与也。佛之学吾不知其详也，然考西方之典……然则出世者，佛学之名也，尽其所以出世之实，恰与经世法类焉。经世者，亦儒学之名也，尽其所以经世之实，亦恰与出世法通矣。天地间宁有二道乎哉？"[⑤]在他看来，不论是儒教，还是佛教，都是既经世又出世的，是世法与出世法的统一。不可执儒佛之名而不究其实。他认为佛教的"明心"之说，正是治天下国家的关键。他说："儒者类以了生死观佛，而诋其不可以治天下国家。夫心明而不可以治天下国家，是目明而不可以视，耳明而不可以听，岂事之理哉。愚谓佛学经世之极者也，而不与世为偶。"[⑥]佛教不与世为偶，是指与俗儒之学不同。俗儒之学是"有为之法，有漏之因"。而真正的圣人之学，包括佛学与孔孟之学，则超越了"有为之法"，是世法与出世法的统一。他赞赏佛教"直指人心见性成佛，与吾孟氏'道性善'、'称尧舜'同功"；佛教见性成佛之说，是"使人自知自胜，自兢业自笃恭"，对于修身、治世都有着说不尽的益处。这正与孟子所说"行有不得于者，皆反求诸己，其身正而天下归之"的

---

① 可参管志道：《重梓朱子学抄引》，《惕若斋续集》卷一，日本内阁文库藏本，第2页下－第3页上。他在此文中还批评朱子之辟佛老，认为"大似名尊孔子而失其所以尊之之实，此国初沈待诏之所以有《续原教论》也。"

② 参见 John D. Langlois, Jr. and Sun K'o－Kuan, "Three Teachings Syncretism and the Thought of Ming T'ai－tsu," *Harvard Journal of Asiatic Studies* vol. 43, no. 1, 112－126.

③ 参见 John D. Langlois, Jr. And Sun K'o－Kuan, "Three Teachings Syncretism," 120, 137. 如徐九皋、杨复所都曾编辑太祖的文集，管志道亦作有《管子宪章余集》与《续管子宪章余集》。

④ 酒井忠夫指出，这一结合大概是在万历三十年（1602）之前。参见［日］酒井忠夫：《中国善书研究》，刘岳兵译，南京：江苏人民出版社，2010年，第233页。

⑤ 杨起元：《太史杨复所先生证学编》（下文简称《证学编》）卷二，第384页。

⑥ 杨起元：《重刻法宝坛经序》，《证学编》卷三，第428页。亦可参见杨起元：《送刘布衣序》，《证学编》，第467－468页。

说法同理，二者皆可由是而造孔圣“见过自讼”之域[①]。这便是杨复所所说佛教的治世之功。

在专门注释明太祖著述的专书《训行录》中，杨复所注解《三教论》，认为儒学是“阳德”，佛道是“阴德”，正如“天道至大者，在阴阳二气不可阙一，故曰皆天德也”。这正是发挥明太祖所言“佛仙之幽灵暗助王纲”之意。他最后总结说：“(三教)济给之理岂不一乎？世人皆愚，恒赖三教以化之。一有智者，必为三教摄受，为将来教主。自三教立而生人之命脉有所系矣，然非我高皇聪明之大，安能洞见其然而处之各得其宜哉。皇极之敷言曰：‘无偏无诐，无作好，无作恶’。上下万亿年，求其尽之者，高皇而已。”[②]这段话极言明太祖使三教并立、各得其宜之功。推阐其意，孔子、释迦、老子各为儒、释、道三教之创立者，是三教分立时的教主，而明太祖则是合三教、“摄受三教”的教主。

与杨复所类似，管志道也通过追溯三教并立之历史以证明太祖汇合三教之功绩：“开辟后既有人伦，未有文字，此山一开于羲皇之斧，而八卦立。立象后，既有文字，未有删述，此山再开于宣尼之斧，而六经垂。六经既垂，二氏之章亦烂，出奴入主，未有折衷，此山谁开，此斧谁握？则我太祖高皇帝其人已，其经纶三教大旨，略见于《御制文集》中，主则不主二氏，而主孔子；奴则不奴二氏而两宾之。妙哉！圆其宗而不圆其矩，鼎其教而不鼎其心，真是独握分阴割阳之斧，重开世出世间之山而御天立极者，自是道术之荆榛尽辟，而羲文周孔不得专美于前矣。”[③]此段之意可概括为：(1)佛道二教并不在道术之外，而就在道术之中，是自天地开辟、伏羲画卦以来之大道发展的必然结果。之所以如此，正是因为三教一道，三教一心，心同道同；(2)以儒为主，以佛道为宾。因此，不可以出主入奴之态度对待佛道二教，而应平心而论，客观看待。所谓宾，即与主为和平共处关系，而非对立争斗关系。此主宾共处之关系，即是三教鼎立；(3)合前两点即成为“圆其宗而不圆其矩，鼎其教而不鼎其心”，而正是明太祖将此点揭出，故足堪媲美伏羲、文王、周公、孔子之圣。

二、孝悌与礼法

从孝悌与礼法的角度证明太祖之神圣，亦与明太祖的三教鼎立政策有关。前文已说明，太祖以儒为主，强调三教共同治世之用，自然要突出人伦礼法之重要性。杨复所与管东溟论三教皆是经世出世合一之教，其要点亦在于此。这一点也正是与前人的不同之处，是明代三教融汇说之创获处。

复所在论证三教一道时，其一大论据便是从孝悌出发，阐发“三教皆为爱身之教”。他在《三经序》(三经指《道德经》、《孝经》、《圆觉经》)一文中，对此作了详细申述：就儒家而言，“孔子言孝，自不敢毁伤始，而推极于不敢恶，不敢慢，不敢遗小国之臣，不敢侮鳏寡，不敢失于臣妾妻子”，这段话正是出自《孝经》，《孝经》之所以言不敢恶慢他人，是因为“不能爱人不能有其身”，孔子讲“仁者爱人”，正是这个道理，“爱其身必自爱人始”。但儒家之说容易导致过分看重身体发肤，即“其视体肤重矣”。杨复所说，道家恰可克服这一点。《道德经》说：“后其身而身先，外其身而身存。”这是说，“无私也，故能成其私。不自生也，故能生”，这才是真正的“不敢毁伤”。但他又批评老子说的“吾之身见在也，而安能外之，而安能无知之”，不能解决为何“外身”和“后身”的原因[④]。而佛教的缘起说正能去道家之弊。佛教认为世界是由水、土、火、风四大中外和合而成，人亦如此，故身是妄身，心亦是幻。若人能舍妄归真，离幻即觉，了知身为假合，心为妄缘，那么，就不会产生是非无明之见与善恶爱憎之情，“夫既无憎爱，即能平等行慈，不受死”，能够平等地对待大千世界芸芸众生，不受死亡之苦。杨复所认为，这才是“不敢毁伤之至也”。他总结说，三教各有不同的爱身之说，就如皆要操舟渡河，只是操舟方法不同而已。“人诚能离幻，即能外身，人诚外身，即能爱人”，离幻是佛教爱身之说，外身是道教爱

① 杨起元：《重刻法宝坛经序》，《证学编》卷三，第429页。

② 杨起元：《训行录》卷中，日本浅草文库藏本，第26页上、26页下－27页上。感谢吴震老师赠予此书。

③ 管志道：《题程君房墨苑》，《惕若斋续集》卷一，第19页。

④ 杨起元：《三经序》，《证学编》卷三，第427页。

身之说,而爱人则是儒家爱身之说。总言之,三教相互为用,"皆以善爱其身为教",其"爱身一而已矣"①。以孝悌出发论证三教一道,使得这篇《三经序》有着呼应明太祖《三教论》的浓厚味道。

而言及孝悌,自然要涉及明太祖的《教民榜文》中的"圣谕六言":"孝顺父母,尊敬长上,和睦乡里,教训子孙,各安生理,毋作非为。"有明一代,太祖之"圣谕六言"一般都是乡约制度的必备一环,故在士人阶层中,这是体现太祖文治武功的具有标志性的内容。罗近溪作有《六谕翼》,近溪之师颜钧则著有阐发明太祖"圣谕六言"的《箴言六章》。杨复所在其最重要的著作《证学编》、《训行录》中都在开首先附列近溪之《六谕翼》,足见他对近溪孝悌慈之学的认肯和对太祖圣谕的推崇。其中的一段文字最能表达罗、杨师徒的心意:

> 高皇圣谕数语,直接尧舜之统,而兼总孔孟之学者也。……高皇天纵神圣,德统君师,只孝悌数语把天人精髓尽数捧在目前,学问枢机顷刻转回掌上,以我所知,知民所知,天下共成一大知也。以我所能,能民所能,天下共成一大能也。知能尽出天然……太祖高皇帝独以孝悌慈望之人人,而谓天地命脉全在乎此者,则真千载而一见者也。②

这段话对明太祖的推崇无以复加,且热情洋溢,非可以阿谀奉承之辞视之。之所以如此,显然与罗近溪之"以孝弟慈为宗"的思想主张有关。此处所言"知能尽出天然",即是指孟子所说的"孩提之童无不知爱其亲,及长无不知敬其兄"的孝悌,也即良知良能。所谓"天下共成一大知、一大能",即是近溪所说的以孝悌慈而"联属天下为一身"的"明明德于天下"③。

与罗、杨师徒之侧重从孝悌角度阐发明太祖之学不同,另有一些学者则从礼法的角度作了论述。管东溟的"圆宗方矩"说正是其一,这一主张正是直接受启自明太祖的三教鼎立主张。他说:"圣祖之经纶大经……理则融三为一,不与其相非。教则鼎一为三,不与其相滥,而主宾自有在焉。大意见于《御制三教、宦释》二论中。"此处的"理融教分",正是"圆宗方矩",故其又言:"圣祖总理三教,方其矩而圆其规,真百王中之杰出者也。"④所谓教不可相滥,正是要保存儒家之礼仪伦常,使其不为佛教、道教遗弃人伦、隐遁山林的思想所侵夺。且值得注意的是,管志道的"圆宗方矩、理一教三"说,正与他对礼的推崇一致。礼为儒家之教,既然教不可混,则所谓礼教,所谓三纲五常就必须绝对地予以维持。他说:"圣人之学智欲崇而礼欲卑。凡禅门所诠三祇劫中行菩提道,皆礼卑中事。凡禅门所诠三祇劫中行菩提道,皆礼卑中事,而不可纤毫漏也。"⑤此言正是明太祖以佛道阴助王纲之意。可见,管志道的三教融合主张正蕴含了他维护礼仪纲常的思想。论者多以晚明阳明学士人主张三教融汇便是荡灭礼法,其谬之甚于此可见。否则,管志道批评当时士人"以狂儒藐时王"⑥的说法便无法理解。

周海门则曾在与弟子讲学中,从刑律的角度作推演,表露其对于《大明律》的推崇,《文录》记载:"偶论律法次,先生曰:《大明律》亦不可不看,中间轻重出入,俱从天则自然所定,稍减稍增,便不惬快,圣帝明王之心如此,匹夫匹妇之心亦如此,执法人之心如此,犯法人之心亦如此,是一部《春秋》,亦是一部《易经》,即《书》《礼》《乐》都在里许。众惕然曰:是。"⑦在他看来,洪武时期制定的《大明律》

---

① 杨起元:《三经序》,《证学编》卷三,第 428 页。

② 杨起元:《证学编》,第 323 - 324 页。

③ 罗近溪谓:"盖丈夫之所谓身,联属天下国家而后成者也。如言孝,则必老吾老以及人之老,天下皆孝,而其孝始成,苟一人不孝,即不得谓之孝也;如言弟,则必长吾长以及人之长,天下皆弟,而其弟始成,苟一人不弟,即不得谓之弟也。是则以天下之孝为孝,方为大孝;以天下之弟为弟,方为大弟也。"罗汝芳撰,方祖猷、梁一群、李庆龙等编校整理:《罗汝芳集》,南京:凤凰出版社,2007 年,第 84 页。

④ 管志道:《从先维俗议》卷五,《四库全书存目丛书》子部第 88 册,济南:齐鲁书社,1995 年,第 474、481 页。

⑤ 他因此称赞出入佛老的陆五台是"若逃儒而入禅,若逃禅而入佛……然而居乡熏炙善良,则皆忠孝之纲也。"管志道:《祭陆冢宰五台文》,《惕若斋续集》卷二,第 13 页下。

⑥ 这主要是针对泰州学派的王艮"达则兼济天下,穷则兼善万世"来说。见管志道:《志练川明德书院缘起》,《惕若斋续集》卷一,第 43 页上。

⑦ 周汝登:《周海门先生文录》卷二,《四库全书存目丛书》集部第 165 册,济南:齐鲁书社,1995 年,第 168 页。

竟然是“天则自然所定”，请注意，此言正是王阳明所说“良知上自然的条理”之意，也即是说，《大明律》中所条列的律法皆出于本心自然、本心之天理。而在心学看来，六经皆是“吾心之记籍”，故而《大明律》也就有着与六经同等的地位，由此即可推论说，六经皆在《大明律》中①。

另外，莲池大师云栖袾宏的弟子虞淳熙(1553－1621)，也是罗近溪、杨复所的好友，他在羽翼《孝经》的《斋戒之目》中专列《五刑章之目》一篇，以与《孝经·五刑章》对应，但饶有兴味的是，此篇的基本内容正是明太祖所制《圣谕六言》和《大诰》中的内容，后者正是明代的刑律，《大明律》与之内容多有相近②。这种以律法之书《大诰》注解《孝经》的做法，亦正是要塑造《大诰》的经典地位。而经典是为政治国之依据，故将明太祖的《圣谕六言》、《大明律》、《大诰》等塑造为具有经典性质的典籍，不仅是对于明太祖文治武功的高度认可，同时也就意味着将“时王”之一代法典视为具有永恒之道的意味，明太祖本人也就自然成为道统的传承者。

三、心学与道统

前文言及，杨复所等士人以明太祖为堪当媲美伏羲、孔子者，此正是明太祖承担道统之表达。但以明太祖为道统的承继者，在晚明阳明学士人的阐发中尚可细绎为几个层次：第一，明太祖之思想与心学的道统观一致；第二，明太祖担承者为道、治合一之统；第三，道统与治统何者更为重要。第一点是后两点的前提，也就是说，阳明学士人认为，明太祖正符合阳明心学的道统观，正因此，明太祖才是道统的传承者。有了这一前提，才可以说明太祖是道统、治统合于一身。

杨复所曾评价其师罗近溪之学，说：“罗子之学，实祖述孔子而宪章高皇。盖自江门洗著述之陋，姚江揭人心之良，暗合于高皇而未尝推明其所自，则予所谓莫知其统者也。姚江一脉，枝叶扶疏，布散寰宇，罗子集其成焉。”这段话若配上杨复所弟子佘永宁评价其师之言，则益发显其意义：“盖我师之学，实得之明德罗子，罗子祖述宣尼，宪章高皇，师承其脉……高皇益世无穷之语殆为我师道乎？噫，尧舜千五百年而有孔子，孔子千五百年而有高皇。其间治乱相寻，道统相继，历数有在，匪偶然者，而斡旋宇宙之命脉，果系六谕之天言。非得罗子揭之，杨师宣之，寥寥数百载，孰有以窥其微哉？”③两段话前后对照，直接可以梳理出明太祖——(王阳明)——罗近溪——杨复所这一道统传承序列。在这一序列中，阳明心学乃至白沙心学，都被视为“合于高皇”者。通过这种道统序列的建构，明太祖就成了有明之学的发端者，成了心学的开启者。

纵观杨复所于万历二十五年(1597)刊印的《训行录》一书，其中的一项重要工作，就是将明太祖打造成心学的代言人。这同时意味着，心学成了明太祖思想的注脚。其开篇序文即谓，高皇帝为“天纵圣能”，“天生聪明，可望而不可及者”，“圣德纯粹，无声色之好，无游猎耽乐之从，聚精会神，凝思至道。”以其为“思道”之人，并比之于上古之尧、舜。《训行录》收录有明太祖所作《拟问心》，其中言：“夫心也者，中虚而不实，以居神灵，其神灵之运，性情思欲，无所不至……神灵之所以运心也。”杨复所注谓：“此详虚灵之义，以标人心之同。”最后，他又总结说：“圣训此章，至精至微，故托之孔子，实千圣传心之诀也。臣庄诵而深惟之。”④他甚至还以自己所提出的“真心”说⑤为高皇帝之《谏官诰文》作注：“人有真心，本自精一，惟不学，不识其真心，是以或二或三，而日流于伪耳。古人所以作则于千百世之前者，此心也。未得吾心则当学古以求心。既得则古人之心不外是已。故其智自足以通古而才有余裕，非博记古人陈迹而为之也。圣人泛应而曲当，今人泛应而恍惚，圣人造次而于是，今人顷刻而

① 其实若比较杨复所之论，海门此段论述也并不过分，复所曾高赞明太祖之《提刑按察司诰》：“义理之精微，文章之尔雅，孔壁百篇中罕见其伦，谓之天言帝训可也，于经典乎何有。”见杨起元：《训行录》卷上，第55页上。

② 虞淳熙：《斋戒之目》，朱鸿：《孝经总类》，《续修四库全书》第151册，上海：上海古籍出版社，2002年，第186页。

③ 杨起元：《证学编》，第347－348、321页。

④ 杨起元：《训行录》卷中，第55页下、58页下。

⑤ 杨复所并不多言“良知”，或者“现成良知”，而是代之以“当下真心”。

垂违,皆不见真心之故也。"[①]经过他的注释和评说,高皇帝已俨然成为心学阵营中人。而在注解明太祖《道患说》一文时,他说:"道本无心,非心不道,事道道事,心事事心,本末开张,由来一乎。"杨复所解释谓:"率乎天命之性者,谓之道。盖莫之为而为、莫之致而至者也,何心之有……天下之至精者,即天下之至粗者也,事即是道,道即是事,心即是事,事即是心,虽若有本末之分,而由来则一而已。人能于日用常行之间不着知识,不牵意见,如镜随现形,随来而随见……直往直来于宇宙之间,夫何患焉。"[②]在这一解释中,阳明学"心外无事"、"心外无理"的体用相即思维被圆融地纳入。此外,他还屡屡引王阳明、罗近溪之言以注解太祖之文,[③]这就使得明太祖具有了精于心学的思想形象。

对于开创明代基业的明太祖形象来说,谓其功绩卓越,在明代自无争议。故将明太祖塑造成开启明代心学、承担道统的思想形象后,以其为道治合一、君师合一者,便势如破竹。罗近溪谓:"前时皆谓千载未见善治,又谓千载未见真儒。计此两段,原是一个。但我大明今日更又奇特,盖古先多谓善治从真儒而出,若我朝,则是真儒从善治而出。盖我太祖高皇帝天纵神圣,德统君师,只孝弟数语,把天人精髓,尽数捧在目前,学问枢机,顷刻转回脚底。"[④]杨复所将罗近溪此语置于《训行录》篇首,而他自己亦言:"高皇……有天下之号曰'大明',志明人伦也,高皇乘龙御天,既大明于当年,而真儒善治继出,又大明于万世。生斯世也,为斯民也,可谓厚幸矣。学者不相与共明此学以跻斯世于大猷,负也,恶乎敢哉。"[⑤]"以斯文论之,高皇功德不在孔子下,至于再辟浑沦,肇修人纪,尤当集三五以来君师之大成者也。世儒尝疑自孔子以后何无圣人,而不知高皇已得其统。又尝称三代以后道统、治统分为二,而不知高皇已合为一。"[⑥]概括罗、杨师徒之意,明太祖是道治合一、君师合一,乃千载一见之圣,身为儒者,就当尊奉并发明其学。故杨复所批评宋儒以来的道治二分、无贤圣之君的道统观。

自理学诞生之日起,直到罗近溪之前,从未有理学家公然宣称某个当代的帝王是道治合一、君师合一。相反,理学家是以道统自任,用师的身份以道抗势,以对现实的君主和政治保持批判和规范的作用,在这一道统观中,治统是要从道统而出,而不是像罗近溪所言真儒从善治而出。此即余英时所概括的"道统者,治统之所在"[⑦]。这一观念的奠基者就在周敦颐,《通书·师友第七》中说:"圣人立教,俾人自易其恶,自至其中而止矣。故先觉觉后觉,暗者求于明,而师道立矣。师道立,则善人多。善人多,则朝廷正,而天下治矣。""天下治"源于"师道立",这段话成为宋明理学家道统观念的经典表达。在儒家看来,三代以降,圣王不再,君师分裂,道统和治统也就不再合一。故罗、杨师徒的道统观就一反前人,突出了治统的优先性。即使与其所属的泰州学派之开宗王艮相较,亦显得极为另类。管东溟之道统观与罗、杨保持一致,以为明太祖是"在君道则重光之尧舜,在师道则再来之仲尼"[⑧],他正是据此批评王艮所言"出为帝者师,处为天下万世师"是"张皇见龙",藐视飞龙御天之太祖[⑨]。就理学道统观的演变而言,晚明阳明学士人主张"真儒从善治而出"的道统观,正是道统观一大转捩点,同时也是理学发展的转捩点,阳明心学乃至儒学本身之"道德理想主义"关怀在此走向了低潮。

馀论:权威与秩序

迄今为止,对于阳明学之政治化向度的研究还显得不够[⑩]。但可以肯定的是,这一向度对理解晚

① 杨起元:《训行录》卷上,第47页上、下。
② 杨起元:《训行录》卷中,第20页上。
③ 例如《训行录》卷上,第4页下-5页下、9页下引罗近溪之言,16页上引王阳明之言等等。
④ 罗汝芳撰,方祖猷、梁一群、李庆龙等编校整理:《罗汝芳集》,第234页。
⑤ 杨起元:《训行录》卷上,第4页上。
⑥ 杨起元:《巡行录》卷中,第3页下。
⑦ 余英时:《宋明理学与政治文化》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2008年,第24页。
⑧ 此语为管氏所常道,见管志道:《惕若斋集》卷三,第17、59页。
⑨ 管志道:《师门求正牍》,日本内阁文库藏本,第14页上。
⑩ 吴震教授所著《罗汝芳评传》一书对罗近溪思想的政治化倾向作了深入的探究。

明阳明学尤为关键,这种政治化倾向的最集中表达就是对于明太祖朱元璋的推崇和“再造”。之所以说是“再造”,是因为晚明阳明学士人心目中的明太祖朱元璋,与其说是那位曾经在元末明初叱咤风云的真实历史人物,毋宁说已然成了一种圣王的符号,一种圣帝明王的形象。在这一“再造”朱元璋形象符号的过程中,杨复所就是一个典型的例子。吴震教授指出:“从杨复所……以及罗近溪的一些言论中,令人感到在近溪周围的思想圈内,有一种独特而奇怪的氛围正在形成和弥漫。”[①]我们禁不住会问,为何阳明心学士人会如此“奇怪”地主动向政治靠拢,主动地将某一位政治人物塑造成圣王的形象并加以渲染和宣扬?

不论是罗、杨师徒,还是管志道,他们在表彰明太祖为道治合一的圣祖时,都将自己的学术理论与明太祖连接在了一起,比如前者的孝悌之学,后者的圆宗方矩说。这使得他们的学术思想本身也构成了“宪章高皇”的一环,这可以通向两种理论后果:一者,是以自己的学术思想作为注释和论证明太祖为圣王的资据;二者,同时也就使得自身之学术思想获得了政治上的合法性,使之体制化、政治化。这种做法当然有好处,在程朱理学占据正统意识形态的明代,罗近溪等人的做法无疑可以使得心学在某种程度上获得“准正统”的地位,但也造成了相当恶劣的后果,这就是牺牲了儒学“从道不从君”的精神传统,当他们将上古三代方存的道治合一搬到自己身处的明代,也就意味着自己所身处的时代的儒者就必须服从于皇帝的权威和统治。原本以君臣之间的权利、义务交互关系为内容的君臣伦理变成了单向的顺服式伦理。在君道和师道之间,师道必须服从君道,此正是“真儒从善治而出”所蕴含的一点。管志道反对“狂儒藐时王”,无疑也是其体现。

如果我们要探究这些儒者将心学与政治“结盟”,将儒学附庸于政治的初始动机,或许是永远没有答案的。试问:他们是真地出于对于自己的思想的认可才去表彰明太祖呢,还是从一开始就是想将自己的思想向明太祖靠拢呢?我们不得而知,但若予以同情之理解,儒家的政治理想是“一道德而同风俗”,这一理想的落实,教化的实现就需要有一精神道德的权威,这或许正是杨复所等士人以明太祖为“天挺圣神”的根本缘由所在。这也反映出以“觉民行道”来综括阳明学的经世理路的观点是值得仔细推敲的[②]。不论如何,他们在各自著作中表现出的众口一辞的一致性,也着实让人感到惊讶。从中可以看到的,是儒者批判精神的减弱,是宋明理学“以道抗势”理念的衰颓。

从政治哲学的视野来看,任何社会都需要权威,权威存在于一切社会组织之中,“权威是植根于人类行为中的一种普遍的社会现象”,没有权威,秩序就无法保证,因为“它是道德与法律秩序的源泉”。但权威又分为两种,一是政治权威,一是社会权威,前者具有一定的强制性,后者则是非强制性的,为民间大众所认同的道德性的权威或精神性的权威。可以说前者有着以力服人的特点,后者则是以德服人。正如学者所论,“政治权威拥有社会权威所没有的强制,而社会权威则拥有政治权威所不能具有的发现真理和规定美德的资格。”[③]在中国古代思想中,以韩非子为代表的法家便具有强调以权力为后盾的强制性的权威的思想特点,儒家则既重视权威,比如圣人,也重视个体的道德自由、道德自主。若权威与自由之间能保持一种健康平衡的状态,这就是儒家所能期望的理想社会秩序。因此,极为重要的是区分开权威与权力,区分开以权力为后盾的权威与以美德和真理为后盾的权威。儒家之区分圣与王、德与位、政与教正是出于这一考虑,这体现了儒家对于权力的警惕。换言之,儒家虽重视权威,却与权力保持距离,并试图以道德驯化和引导权力的使用。

明代讲学之盛,往代远不能及。泰州学派无处不讲学,正是其典型体现。立基于民间的讲学与劝善正是营造道德权威的极佳氛围。阳明学本身在某种程度上是朱子学的反动,反对朱子学的“定

① 吴震:《罗汝芳评传》,南京:南京大学出版社,2011年,第498页;亦可参吴震:《泰州学派研究》,北京:中国人民大学出版社,2009年,第413页。

② 可以说,阳明学士人从来没有放弃过得君行道的意念,“觉民行道”最终必须要与“得君行道”打并归一。

③ 刘军宁:《保守主义》,天津:天津人民出版社,2007年,第153、157、155页。

理观”，主张“道无定在”“心无定体，论亦无定体”，这就是要“排除一切即成的典要、思为，而直接和自在自动的天则贯通”，不为定理所拘，而是以良知为自然之天则，为“真的理、真的秩序伦理”①。所以，阳明学在提倡“满街皆是圣人”之时，就在某种程度上宣告了每个人都可以成为道德权威、精神权威，这一思想的末流或即刘宗周所批评的“猖狂者参之以情识”。管东溟批评泰州学派“以狂儒藐时王”，也正是在说不能过于强调道德权威而藐视政治权威，担忧这样一来会造成秩序的混乱。同时，“满街皆是圣人”也意味着圣人在三代以降的后世是可以不断出现的，既如此，那么在明代出现的圣人是谁呢？无疑，明太祖就是首当其选的人物。因此，杨复所、周海门等阳明学士人以明太祖为道治合一的圣人，一方面可从秩序关怀的角度上来理解，另一方面也是对阳明学圣人观的自觉或不自觉的运用。可叹的是，这样一来，太过于强调以权力为后盾的政治权威，甚至抽空了道德权威的根基。

在原始儒家的论述脉络中，尧、舜、禹、文、武、周公等圣人，是当时现实中真实存在的政教合一的圣人，既是政治权威，又是道德权威。但在孔子之后，政教二分，道治不再合一，则“政治是政治，道德是道德，二者应在社会文化上相合，而不是集中于一人身上。若集中于一人，就会导致集权专制，儒家的基本精神并不是如此”②。孔子之后的时代，政治的鼎盛、文化的辉煌，都只能是社会文化层面的一种“虚说”。所谓社会文化层面，当然是就承担弘扬“未丧之斯文”之责的士人群体来说。若将道德与政治的结合当作合于一人的“实说”，就是将此打造政治文化鼎盛的功绩都归于帝王一人，此即是将道统、治统合于现实中的帝王，比如明太祖。以一人之身汇合政治之极与道德之盛，则朝廷上下成一言堂，政治的专权、文化的专制，在所难免。依此以观，谓杨复所等人之论有违儒家之基本精神，亦非苛责。对于晚明阳明学之演变，从其与“明太祖”这一符号之关系的角度来看，则黄宗羲所云“阳明先生之学，有泰州、龙溪之学而风行天下，亦因泰州、龙溪而渐失其传”③，亦别有一番意蕴。

但反观儒学自先秦以来之发展，阳明后学推崇明太祖的问题尚非如此简单。在儒学史上，与将现实的帝王抬举为圣人相反相成的另外一种现象是：以无位之孔子为圣王。这一端倪早在《论语·子罕》中“子疾病，子路使门人为臣”即已显露。而孟子则说：“昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄、驱猛兽而百姓宁，孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。”（《孟子·滕文公下》）将孔子与禹、周公并称。当我们反观理学之发生时，也会看到类似的观点，对理学发生有先导之功的宋初种放就认为，“孟轲当周之衰，其道亚孔子而与尧、禹并。……其道德礼法施于生民、赖于今日者，其功岂下帝舜之殛四凶、大禹之平水土者邪？则孟轲之志犹夫子也，其志在乎施仁义、兴礼乐而行王者之事也。”④宋代理学家曾给予高度评价的宋初三先生则一方面将孔子作《春秋》比于“黄帝伐蚩尤，舜流四凶，禹戮防风，周公杀管蔡”，另一方面又有着与阳明后学类似的看法，仿唐之《贞观政要》撰著《三朝圣政录》，认为“礼乐文物，焕然而章明；教化刑政，淳然而大和。太祖作之，太宗述之，真宗继之，太平之业就矣”⑤，以当代之太祖、太宗、真宗为“三圣”，比拟于尧舜三代之治 。这或许可以给我们一种启示：在儒学中，将圣人王化/道德权威政治化，将王者圣化/政治权威道德化都是引君向道的一种方式，显示了儒家以道德化导、规范政治的思路。真正值得注意的是，化导与规范的主动权应在儒者而非在位者那里。

[责任编辑　曹　峰　李　梅]

① ［日］沟口雄三：《中国前近代思想的演变》，索介然、龚颖译，北京：中华书局，1997年，第122页。

② 牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海：上海古籍出版社，1998年，第233页。

③ 黄宗羲著，沈芝盈点校：《明儒学案》，北京：中华书局，1985年，第703页。

④ 种放：《述孟志上篇》，曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第10册，上海：上海辞书出版社/合肥：安徽教育出版社，2006年，第215页。

⑤ 石介：《与张洞进士书》、《三朝圣政录序》，石介著，陈植锷点校：《徂徕石先生集》，北京：中华书局，1984年，第164、209－210页。

《陋室铭》作者问题释证

孙 思 旺

摘 要:《陋室铭》虽不列于梦得文集传世刻本,但古今学人一向视为刘氏遗篇。自 20 世纪 70 年代以来,于北山、卞孝萱、吴小如等先生纷纷撰文,断为伪托,遂使其作者问题渐有演为公案之势。今考诸家之说,颇拾宋僧孤山智圆遗绪,以人品文风之好恶臆断真伪,殊不足取。所欲论者有三:其一,传世刘集可以为《陋室铭》提供一系列文本内证;其二,唐人的陋室之咏集中产生于刘禹锡的交游群体;其三,被辨伪者援以为据的唐观音寺界碑实系伪刻,抄撮村言俗语说并不成立。

关键词:《陋室铭》;作者问题;观音寺界碑;文本内证;时代共性

《陋室铭》不见于梦得文集传世刻本,然而古今学人习于讽诵,一向视为刘氏遗篇。1963 年,卞孝萱先生《刘禹锡年谱》刊行问世,对涉及此铭的史料、传说之误略有考订。嗣后,于北山先生援据宋初名僧孤山智圆之说,推断此文乃他人窃名之作,非出刘氏之手。1996 年,段塔丽先生提出一新观点,认为铭文的真正作者乃卒于开元二十七年(739)的崔沔,其依据则是《新唐书·崔沔传》沔"尝作《陋室铭》以见志"的相关记载。同年,吴小如先生更藉段文加以申论,认为"今所见《陋室铭》实不类唐人作品","如确信其为唐人手笔,则宁信其作者为崔沔,亦不宜属之刘禹锡"[①]。稍晚,卞孝萱先生的论学长信在《文史知识》刊出,正式确认了他对"伪作说"的赞同立场[②]。

与上述怀疑论交错出现的,是捍卫刘氏著作权的各种辩护说。譬如,吴汝煜先生以为,《陋室铭》当撰于刘氏分司东都、息肩洛阳之时;王鹤、李晓丽两先生则以为,此文当撰于和州刺史任上,经柳公权书碑后刻石流行。此外,颜春峰、汪少华两先生专就段塔利文提出的崔沔作铭说,逐条加以驳斥[③]。

以上诸文的具体论述无烦详引,所须注意者有三。其一,有些辨伪结论(比如明人作伪说、元明以前之书虽录全文然未系之刘禹锡说)之所以得出,是因为所见文献资料不广之故。这一点,钱大昕早已藉梁元帝之言提出过批评,今人应当引以为戒[④]。其二,有些辨伪动机的产生,是基于雅人不能

作者简介:孙思旺,湖南大学岳麓书院副研究馆员(湖南长沙 410082)。

① 以上诸说参见卞孝萱:《刘禹锡年谱》,北京:中华书局,1963 年,第 127－128 页;于北山:《〈陋室铭〉非刘禹锡作补正》,《教学与进修》1979 年第 3 期;段塔丽:《〈陋室铭〉作者辨析》,《文史知识》1996 年第 6 期;吴小如:《〈陋室铭〉作者质疑》,《文学遗产》1996 年第 6 期。

② 卞孝萱:《〈陋室铭〉非刘禹锡作》,《文史知识》1997 年第 1 期。卞先生此文对个人学术史的回顾略有疏失,1963 年《刘禹锡年谱》只是考订了关于《陋室铭》创作背景暨陋室所在地的各种误说,并没有提出《陋室铭》非刘禹锡作的观点。断之为伪作,实是于北山先生读了《年谱》之后,藉以引发的新论断。到 1990 年《刘禹锡集》出版时,卞先生校订语也仍只是说"恐非刘文"。这个误忆,又见于卞孝萱《漫谈中唐诗坛》(《白云论坛》第 4 卷,北京:北京图书馆出版社,2007 年,第 94 页)。

③ 以上诸说参见吴汝煜:《谈刘禹锡的〈陋室铭〉》,《文学遗产》1987 年第 6 期;王鹤、李晓丽:《〈陋室铭〉作者祛疑》,《古典文献研究》第 15 辑,南京:凤凰出版社,2012 年;颜春峰、汪少华:《〈陋室铭〉的作者不是刘禹锡吗?》,《寻根》1996 年第 6 期。

④ 钱氏谓:"崔沔尝作《陋室铭》,在刘禹锡之前。李德裕有《秋声赋》,在欧阳公之前。梁元帝《金楼子》有一条云:'桓谭有《新论》,华谭又有《新论》。扬雄有《太元经》,杨泉又有《太元经》。谈者多误,动形言色。或云桓谭有《新论》,何处复有华谭?扬子有《太元经》,何处复有《太元经》?此皆由不学使之然也。'"参见钱大昕:《十驾斋养新录》卷十六《陋室铭》,上海:上海书店,1983 年,第 395 页;萧绎撰,许逸民校笺:《金楼子校笺》卷六《杂记篇第十三下》,北京:中华书局,2011 年,第 1324 页。

有俗作、高士不能有浅文的认识观念。此种观念之荒谬姑且不论，即就史书对刘禹锡其人、读者对《陋室铭》其文的评价而言，本身便是极具争议的话题。其三，正反双方对某些关键材料的解读相去甚远。比如，所谓刘禹锡撰、柳公权书和州《陋室铭》一事，质疑者以为伪，辩护方以为真，在没有实物碑拓可供甄别的情况下，继续纠结于此等材料，不可能一杜论者之口。

笔者以为，关于《陋室铭》的作者问题，有不可得而论者，有不必得而论者，有可以得而论者。此铭作于何时何地，起因如何，文献不足征，此不可得而论者；铭文格调究竟低俗还是高雅，见仁见智，且与著作权归属无必然关系，此不必得而论者；《陋室铭》一文能否从刘禹锡文集中求得文本内证，能否从刘禹锡所处时代中求得思想共性，此可以得而论者。至于宋初僧人孤山智圆以人品文风之好恶臆断真伪、一开后世乱源[①]，新见纂述据疑增惑、割梦得之篇什转赠崔沔，皆为笔者所不取，亦不拟专门置评。

一、唐观音寺界碑当系伪刻，抄撮俗语说不足据

有必要先从卞孝萱先生援引的一方碑刻谈起。这方碑刻，便是湖北应山（今广水市）的唐观音寺界碑[②]。碑文开头四句说："盖闻山不在高，有僧则名；寺不在大，有神则灵。"卞先生由"盖闻"二字推断道，"这样的话"应当是"当时社会上流行的顺口溜"。《陋室铭》晚于唐观音寺界碑，其开头四句自然也是抄撮套用村言俗语而来，而这种情况"显然是一般文士所为"，不可能出自"著名哲学家刘禹锡的手笔"[③]。问题是，这方碑刻的可靠程度如何呢？

此碑原立于蔡河镇兴旺村观音寺，碑文收入1990年新编《应山县志》。其寺与碑，旧嘉靖县志、康熙县志、同治县志均不载，各种常见金石书也未述及。观碑文内容，除上揭"盖闻"四句附庸风雅外，其余部分尽与田产寺界有关，产业置办者及立碑人均系"净乐"和尚，勒石日期为"大唐贞观四年三月"。笔者通读碑文之后，觉得有如下问题值得关注。

其一，对建寺历史的记述不似当时实录，更像后世托古之辞。碑文说："永阳邑北隅，离城五十里许，有观音寺建自大唐，其庙宇俱系释子净乐创修。"若净乐果有其人的话，其刻石纪事正在唐初，以唐初之人而云建自大唐，辞气颇为不顺。若说此语出自后世人之口，仅仅是在作伪时未能消泯其"追述"痕迹，一切疑点便可释然。

其二，碑文所涉地名古今混杂，或久废不用，或当时未兴。比如，在表地理方位时用来指代应山城的"永阳"一词，便存在名与实的双重淆乱。稽考史籍可知，永阳本是南朝宋、齐、梁三朝旧县，治所在今湖北省安陆市东北六十里吉阳山下；西魏文帝大统（535－551）末年，为西魏所并，改名吉阳县；隋文帝开皇十八年（598），废改为应山县，治所迁至应州所治旧应浓山戍城，亦即今广水市区应山县老城。永阳故城与应山新治之间，相去五十里左右，隋炀帝大业（605－618）以后更是分属两县管辖[④]。唐初之人去隋不远，对两名、两城的区分当甚熟稔。净乐和尚既欲严标寺界田产以垂永久，又岂会笼统混用而致自乱方位。又如，碑文提及的锅顶寨当系晚起地名。锅顶寨又称锅岭寨、锅底寨，与当地最为险要的兴安寨（又称兴旺寨、兴王寨）相接。古代的方志舆地书在推溯兴安诸寨的起源

① 智圆：《雪刘禹锡》，《闲居编》卷二十六，《续藏经》第一辑第二编第六套第一册；该文又收入曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》卷三一二，上海：上海辞书出版社/合肥：安徽教育出版社，2006年，第15册，第260－261页。

② 碑文收入湖北省应山县志编纂委员会编纂：《应山县志》，武汉：湖北科学技术出版社，1990年，第618－619页。

③ 卞孝萱：《〈陋室铭〉非刘禹锡作》，《文史知识》1997年第1期。

④ 永阳县的地理沿革，史料记载颇为含混淆乱，近世学人论及，积误亦自不少。笔者已另撰《湖北永阳故城史料考征》一札，聊作本文注脚。

时，多以为系由宋人防御金元、避难自保而起，其说可信[①]。南宋时，有大臣建议对淮南缘边的栅寨民团给予存恤安抚，既可以各收其用，又可以消弭潜在的土匪化、反政府化倾向[②]。这个建议后来被政府采纳施行，若干非法的准军事据点遂由此取得合法地位，这恐怕也是当地寨名大兴的主要原因之一。

其三，净乐和尚的建寺过程过于夸张，考诸史实，与常理甚有不合。据碑文推算，观音寺的建寺拓寺活动，上限为武德元年(618)五月，下限为贞观四年(630)三月，为时不足十二年。然若考虑到武德四年(621)五月以后此地始归唐有[③]，其实际建设时间当为期更短。具体的建设内容，先是由净乐和尚手创观音寺，继而由观音寺自创金刚寺、焦儿寺、南泉寺、铙钹新寺，并自置了规模甚为可观的田产。这个节奏即使在通都大郡升平年间亦极为惊人，更何况应山乃“楚之穷邑”[④]，兵燹甫熄，而所谓的净乐和尚又是名不见经传的普通僧人。

其四，碑文中有与时代不符的避讳字。创业者暨立碑人署名“宏法沙门比丘净乐”，“宏法”当作“弘法”，改“弘”为“宏”是历史上常见的避讳方式。唐代也曾为孝敬皇帝李弘避“弘”字，但那是唐中宗神龙复辟以后的事情。后世避“弘”字较为著名而彻底者，一是宋避太祖、太宗之父赵弘殷之讳，二是清避乾隆皇帝爱新觉罗·弘历之讳。

综合以上几点来看，此碑当出于宋世以后之伪造[⑤]，其目的实是为圈占无主寺田制造依据，而所谓“宏法沙门比丘净乐”，历史上恐无其人。只因应山之地山寨众多，兵兴则为军屯民堡，治世犹不免土匪盘踞。在战争匪乱的蹂躏下，寺无僧、田无主的情况当甚常见。此时若适有僧众驻锡某寺，又企图将周围的无主地产纳入囊中，最好的办法便是证明它们自古以来便属己有，于是唐碑及碑中之创业僧遂凭空而现[⑥]。寺碑开头四句，显然是为蛇之吞象寻找理由，也即寺虽不大，但有神灵护持，香火旺盛，故能田多院广一至于斯；然若果真如此，又何必每建一寺必更寺名呢？

至此，我们可初步得出以下结论：唐观音寺界碑系后世伪刻，“当时”“顺口溜”云云纯属伪命题；并非《陋室铭》抄录了碑中“顺口溜”，而是此碑在作伪之时套用了《陋室铭》所创造的的流行句式。

二、《陋室铭》刘集内证梳理

前文已经谈及，《陋室铭》抄撮当时俗语以成开篇四句之说绝不可信。接下来，我们再从创作习惯的角度，探讨一下此四句的典故来源，以及刘禹锡文集中的类似表述。《铭》文其他部分，亦仿此四

---

① 参见《重印信阳州志》卷一《舆地志》“兴安寨”，《中国方志丛书》华北地方第120号，台北：成文出版社，1968年影印本，第48页；《嘉庆重修一统志》卷二一六《汝宁府二》“兴安寨”，北京：中华书局，1986年影印本，第10553页；《嘉靖应山县志》卷上《关隘》“平康寨”，《天一阁藏明代方志选刊》，上海：上海古籍书店，1964年影印本；顾祖禹：《读史方舆纪要》卷七十七《湖广三》之随州“大洪山”、应山县“天井涧”，北京：中华书局，2005年，第3620、3625页；顾炎武：《天下郡国利病书》之德安府“大洪山”、“平康寨”，《顾炎武全集》第16册，上海：上海古籍出版社，2011年，第2727页。对于作为“四十八寨”之中心的兴安寨(当地有四十八寨保兴王的传说)，亦有认为起于元末明初者，比如《嘉靖应山县志》(卷上《关隘》)、《天下郡国利病书》(第2727页)，皆云“杨平章”立。杨平章即杨璟，曾任朱元璋政权的湖广行省平章。

② 参见徐梦莘：《三朝北盟汇编》卷二二八绍兴三十一年五月二十八日庚子“侍御史汪澈奏疏”，上海：上海古籍出版社，1987年影印本，第1643页；李心传：《建炎以来系年要录》卷一九〇绍兴三十一年六月壬寅朔“御史中丞汪澈入对”，清光绪二十六年(1900)广雅书局刊本。

③ 刘昫等撰：《旧唐书》卷四十《地理志三》、卷一《高祖本纪》，北京：中华书局，1975年，第1581、11－12页。

④ 张耒：《二宋二连君祠堂记》，张耒撰，李逸安、孙通海、傅信点校：《张耒集》卷四十九，北京：中华书局，1990年，第764页。

⑤ 或宋或清，且待方家更加详考。

⑥ 明末政治家、应山人杨涟曾记述过一段当地旧闻：“嗣后，僧多不戒于行，甚之有臝秽大士座前者。一日停午无云，山绝顶上双龙引水，初如两匹练倒下，寺宇及一僧随水空中飞堕山下。”“土人指点……有潭澄泓不测。前白日双龙引水，下洗秽土者，此中物也。”(《杨忠烈公集》卷七《修复高贵山灵境小引》，台北：华文书局，1969年影印清道光十三年刊本，第861－863页)据此可知，其一，至少在应山一带，僧人的不良行为并不鲜见；其二，佛寺所遭遇的灭顶“天灾”，从一定程度上讲，可能是对历史上兵匪“人祸”的另类反映。

句，依次叙说于后。

（一）“在 A 不在 B”

若将开头四句浓缩还原，便是一种“在 A 不在 B”式的经典表述。这种表述模式通常用来指明，易见的外在属性与不易见的内在属性之间何者为决定性因素，从而使事物的意义所在与问题的解决途径简明扼要地彰显出来。

譬如，据《左传》记载，鲁宣公三年（前 606），楚庄王“观兵于周疆”，“问鼎之大小轻重”，颇示“倔周取天下”之心，周王特使王孙满应对道：“在德不在鼎。”[①]又如，《国语》记向戌弭兵之盟，“楚人固请先歃”以争长，晋叔向力主退让，并劝上卿赵武说：“霸王之势，在德不在先歃。”[②]又如，《史记》载魏武侯、吴起浮舟中流，武侯夸示魏有山河之固，吴起回应说：“在德不在险。”[③]其余见于《管子》、《荀子》、《韩非子》、《吕氏春秋》等书的例证甚多，不必一一枚举。

刘禹锡向以用典严肃著称，他的类似表述显然是从《左传》等书化用而来。传世刘集中的相近例证并不难找，比如，在其连州刺史任上，曾有嗜名书生曹璩因遍干“东诸侯”未果来见，欲“依名山以扬其声，将挂帻于南岳”。刘禹锡棒喝道：“在己不在山。”[④]这条例证与经典原型高度吻合。接下来我们且看稍有变易的另一例。《佛衣铭》云：“佛言不行，佛衣乃争，忽近贵远，古今常情……坏色之衣，道不在兹，由之信道，所以为宝。”[⑤]这几句话简言之即“在言不在衣”，只是因涉及高僧遗物、宗教信仰，措辞较为尊重而已。此外，若细加品味的话，上引《佛衣铭》与《陋室铭》的语言风格极为相近。盖因铭之作，本为自警警人，行文宜取平实精炼，利于唇吻，不必故作高深晦涩，使人望而远之。

回过头来再看《陋室铭》起首几句，稍稍变易其体，即山之名“在仙不在高”，水之灵“在龙不在深”，人之馨“在德不在室”。考诸经典，渊源有自；求诸刘集，辙迹相通。

（二）陋室·君子

通常而言，陋室的出现有两种可能，一是贫而无力为之，一是俭而无意为之。经典中书及此语，往往是用来衬托君子固穷守约的人格力量。《铭》中之陋室，自然是由经典用法沿袭而来。

卞孝萱先生以为，此典当出于《论语·雍也》，所谓“一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐”[⑥]。就颜回的生活境况而言，居室之狭陋不难想见，《雍也》之文的确与此典相合。蒋建波先生则以为，其语源当在《荀子·儒效》，所谓“彼大儒者，虽隐于穷阎漏屋，无置锥之地，而王公不能与之争名”[⑦]。以上两说俱见卓识。但若对“陋室”二字更作苛求的话，《韩诗外传》的说法不应该忽略：“彼大儒者，虽隐居穷巷陋室，无置锥之地，而王公不能与争名矣。”[⑧]

因为上揭载籍的权威表述，“穷巷”、“陋室”云云遂演变为反衬君子德行的明谦暗褒之辞。当然，历史上通常与此类褒辞联系在一起的，不仅仅是孔门高弟颜回，或者以颜回为模型抽象出来的命世大儒；《铭》文所说的躬耕南阳时的诸葛亮、草创《太玄》时的扬子云，自然都在陋室君子之俦，只不过后两者是无意为之而已。《铭》文最末一句出自《论语》，仍是呼应开头的“在德不在室”这一点。《论语·子罕》云：“子欲居九夷，或曰：‘陋，如之何？’子曰：‘君子居之，何陋之有？’”[⑨]

接下来再看一下传世刘梦得文集中的相近表述。《萋兮吟》云：“穷巷秋风起，先摧兰蕙芳。”从字

① 杜预注，孔颖达疏：《春秋左传注疏》卷二十一，台北：艺文印书馆，2011 年，第 367 页。

② 徐元诰：《国语集解》，北京：中华书局，2002 年，第 429－430 页。

③ 司马迁：《史记》卷六十五《孙子吴起列传》，北京：中华书局，1959 年，第 2166 页。

④ 刘禹锡：《送曹璩归越中旧隐》，《刘梦得外集》卷八，上海：商务印书馆，1922 年，《四部丛刊初编》影宋本。

⑤ 刘禹锡：《刘梦得文集》卷三十，《四部丛刊初编》影宋本。

⑥ 卞孝萱：《〈陋室铭〉非刘禹锡作》，《文史知识》1997 年第 1 期。惟卞先生受王念孙父子影响，必解“陋巷”为陋室，似犹有可商。

⑦ 蒋建波：《〈陋室铭〉中“陋室”考辨》，《语文学刊》2012 年第 9 期。

⑧ 屈守元笺疏：《韩诗外传笺疏》卷五，成都：巴蜀书社，1996 年，第 447 页。

⑨ 何晏注，邢昺疏：《论语注疏》卷九，台北：艺文印书馆，2011 年，第 79 页。

面上看，简直就是颜回不幸短命早死的翻版。它的政治寓意前修时贤早有叙说，不必赘论。《和董庶中古散调词赠尹果毅》云："言有穷巷士，弱龄颇尚奇。"在交待果毅都尉尹某出身寒微的同时，赞扬了他的坚贞志节。《赠别君素上人》云："穷巷唯秋草，高僧独扣门。"作者在诗中以穷巷陋室守道君子自比，不苟交游的形象跃然纸上①。再则，刘禹锡属辞行文每每用及"草玄"一典，譬如《和董庶中古散调词赠尹果毅》云："寂寞草玄徒，长吟下书帏"；《唐秀才赠端州紫石砚以诗答之》云："端州石砚人间重，赠我应知正草玄"；《酬杨八庶子喜韩吴兴与予同迁见赠》云："其如草玄客，空宇久寥寥"。以上三首皆是取此典淡泊自守之义②，用来表诗中迁客逐臣之情。凡此种种，皆与《陋室铭》的用典、寄意深相契合③。

传世刘集中也曾言及"陋室"一词，《上杜司徒书》云："小人祖先壤树在京索间，瘠田可耕，陋室未毁。"④但就所表实物而言，《书》、《铭》两文中的陋室恐不可等量齐观。前者特指先祖旧居，后者可能更近乎王龟的书斋隐舍⑤，是随其宦途所在而设的起居修养之所。

（三）莓苔·青草

莓苔、青草皆是幽静中富于生机之物，文人雅士吟咏及之殊不鲜见。论者或以为"苔痕上阶绿，草色入帘青"两句是南方气候写实，"北方干燥，房屋左右前后少见青苔"，由此又推导出浙省文士伪托说等结论⑥。然刘禹锡再游长安玄都观题诗，而云"百亩中庭半是苔"；与裴度、白居易、张籍在长安兴化坊联句，而云"新暑石添苔"；与裴度、白居易在洛阳联句，而云"石径践莓苔"⑦。可见征诸文字，其说并不成立。况且笔者即北人，焉不识苔藓之为物，每逢雨季，墙头檐边阶角树下极易滋生。要之，仅凭上揭两句中的苔痕草色，并不能将北方摒除于可能的创作地点之外。

还是回到本文的关注范围，从创作习惯的角度考察传世刘集中的文本内证。隔帘草色意象的构设，不仅见于《陋室铭》，还见于刘集中的《伤愚溪三首》⑧。愚溪，实即柳宗元在永州辟建的"陋室"，刘禹锡在引言中记述道："故人柳子厚之谪永州，得胜地，结茅树蔬，为沼沚，为台榭，目曰愚溪。"柳宗元去世三年后，有游僧话及愚溪光景，刘氏悲不自胜，因赋诗三首以"寄恨"。其第一首云："隔帘惟见中庭草，一树山榴依旧开。"所引上句几乎可以看作"草色入帘青"的主客反写，只是借"惟见"二字渲染了"草堂无主"之悲。

其第三首云："柳门竹巷依依在，野草青苔日日多。"所引下句与《铭》文"苔痕上阶绿，草色入帘青"二句物象略同，但在此诗意境中，空宅荒废已久，野草青苔任其滋蔓，迥不似《铭》中"上阶"、"入帘"之色恬静可喜。

对于莓苔生长蔓延的动态化描述，我们可以从刘氏《和乐天早寒》一诗中，为《陋室铭》找到相近之例。前者云："雨引苔侵壁，风驱叶拥阶。""侵壁"、"上阶"两语在意境营造中的趣味几乎全同。试

---

① 就意境而言，这两句诗几乎可以看作《陋室铭》一文的绝妙缩写。

② 《汉书》卷八十七下《扬雄传下》云："哀帝时丁、傅、董贤用事，诸附离之者或起家至二千石。时雄方草《太玄》，有以自守，泊如也。"（北京：中华书局，1962年，第3565－3566页）

③ 《萋兮吟》以下诸篇，分别见《刘梦得文集》卷二、卷一、卷七、卷四、《刘梦得外集》卷六。

④ 刘禹锡：《刘梦得文集》卷十四。

⑤ 笔者在另一文中已经述及，王龟是王起之子，"父职京师，则于永达里建书斋；父镇河中，则于中条山起草堂；父保厘东都，则筑松斋于龙门；父节度山南，则立隐舍于汉阳"。见拙文《〈唐书辑校〉指瑕》，《湖南大学学报》2012年第5期。

⑥ 卞孝萱：《〈陋室铭〉非刘禹锡作》，《文史知识》1997年第1期。卞说的问题在于，观点B（铭必作于南方）本不成立，由观点B推导出观点C（南方文士伪托），又需以观点A（铭为伪作）为前提，而观点A本亦不成立；但就字面关系看，B、C却又成为佐证A成立的依据。有关卞先生的具体论述，王鹤、李晓丽两先生有较为详细的针对性分析，参见前揭《〈陋室铭〉作者祛疑》一文。

⑦ 分别见刘禹锡《再游玄都观绝句》，裴度、刘禹锡、白居易、张籍《宴兴化池亭送白二十二东归联句》，裴度、白居易、刘禹锡《予自到洛中与乐天为文酒之会时时构咏乐不可支则慨然共忆梦得而梦得亦分司至止欢愜可知因为联句》，《刘梦得文集》卷四，《刘梦得外集》卷二，《刘梦得外集》卷四。末首联句题名参据他本迻录。

⑧ 刘禹锡：《刘梦得文集》卷十。

以白居易原诗《早寒》之句——“黄叶聚墙角，青苔围柱根”作比较，其属辞偏好之不同便可分晓[①]。

（四）鸿儒·白丁

围绕“鸿儒”、“白丁”两句，论者之疑主要有三：一是措辞明显“瞧不起群众”，与刘禹锡思想作风不符；二是对环境的描述有悖常识，“苔多草长”表明“人迹罕至”，与“谈笑有鸿儒”自相抵牾；三是“缺乏逻辑”，“‘有仙则名’是崇尚道教，‘阅金经’是崇尚佛教，而来陋室‘谈笑’的是‘鸿儒’，不是和尚、道士”[②]。问题在于，其一，有否上述弊病与此铭是否为伪作是性质不同的两件事，两者之间并不存在表里关系或因果关系，而历史上从境界品格、创作技巧等方面对刘氏提出尖锐批评者绝不鲜见，倘若依据上揭标准为断的话，传世刘集中的伪作恐怕也要十居二三；其二，前述三疑所指摘的弊病，或是以辞害意，或是以今律古，征诸刘集、唐史，其说并不成立。

先看疑之一。是否瞧得起群众并与群众打成一片，是富于阶级性、革命性、近代民主性的是非标准，用它来衡量一千多年前的士大夫官僚，超越了时代限制。况且铭文在这里主要是对理想志趣的表达，而爱民如子在中古时期最多也就是劝课农桑、敦厚风俗而已，并非要与“白丁”培养共同的生活情趣。凡此姑置不论，在传世刘集中亦不乏相似表述。比如，《赠别君素上人》云：“穷巷唯秋草，高僧独扣门。”高僧独至，与“鸿儒”、“白丁”两句意同，只是行为主体变更为宗教人士而已。又如，《送湘阳熊判官孺登府罢归钟陵因寄呈江西裴中丞二十三兄》云：“何武劾腐儒，陈蕃礼高士。”[③]诗以何、陈比裴堪，兼有自明本志之意。若据陈蕃独设徐孺子之榻以推，此诗的交游原则实比鸿儒白丁更为严苛。

次看疑之二。论者所设想的矛盾过于夸张，且不说“鸿儒”为数有限，不可能匝地而来，即便野途古道专供车马碾轧、行人践踩，诗人犹有“远芳侵”、“野华沿”、“饶蒺藜”之叹[④]。因此，所谓鸿儒造访与苔多草长相矛盾之说，实属无端臆测。我们仍举刘集中的例子以资说明。大和元年（827）白居易为官长安，其洛阳宅第有家人长住，有双鹤翔舞，有故人时时登门问讯，而刘禹锡《鹤叹》云：“一院春草长，三山归路迷。”开成年间（836－840）刘禹锡、白居易同居洛阳，每每聚首小饮，刘氏《秋晚病中乐天以诗见问力疾奉酬》云：“肯踏衡门草，唯应是友生。”白氏《乐天以愚相访沽酒致欢因成七言聊以奉答》云：“犹胜独居荒草院，蝉声听尽到寒蜇。”[⑤]盖院中有青草莓苔，多系文人故意保留或营造的野趣，论者实不必以鸿儒践踏为忧。

次看疑之三。此说对铭文的剖判，目的性过强，且不无偷换概念之嫌，毕竟用及道教术语、读及佛教经典与崇信二氏之间尚有一定距离。抛开这种瑕疵不论，隋唐时期本以三教合流著称，换言之，儒家与释、道二氏之间的相互包容性甚强。士大夫服食丹药、广接缁侣是十分常见的社会现象，而恃丹术诗文之妙游处各地守候间的僧人道士也所在多有。刘禹锡走的本是儒家仕进之路，故而自述家史则云“家本儒素”，“世为儒而仕”，“世业在逢掖”；宣明本志则云“本业儒素，频登文科”，“儒臣之分，甘老于典坟”；以谦辞自表则云“逢掖之腐儒”；同僚谓之“希儒之徒”则喜云“华衮非贵”[⑥]。可是当他谪宦经年、心灰意懒之际，亦不免沉溺“出世间法”以销仕途之忧，“繇是在砚席者多旁行四句之书，备

① 分别见《刘梦得外集》卷一；白居易：《白氏长庆集》卷二十六，北京：文学古籍刊行社，1955年影印宋刊本，第672页。

② 卞孝萱：《〈陋室铭〉非刘禹锡作》，《文史知识》1997年第1期。

③ 刘禹锡：《刘梦得文集》卷六。

④ 白居易《赋得古原草送别》：“远芳侵古道，晴翠接荒城。”刘禹锡《令狐相公频示新什早春南望遐想汉中因抒短章以寄诚素》：“野华沿古道，新叶映行宫。”柳宗元《田家》：“古道饶蒺藜，萦回古城曲。”分别见《白氏长庆集》卷十三，第316页；《刘梦得外集》卷三，《四部丛刊初编》影宋本；《柳河东集》卷四十三，上海：上海人民出版社，1974年，第734页。

⑤ 以上引诗前首见《刘梦得外集》卷一，后两首见《刘梦得外集》卷四。

⑥ 依次见刘禹锡：《夔州谢上表》、《子刘子自传》、《游桃源一百韵》、《汝州谢上表》、《苏州谢上表》、《苏州加章服谢宰相状》、《答容州窦中丞书》，载《刘梦得文集》卷十八，《刘梦得外集》卷九，《刘梦得文集》卷一、卷二十、卷十九、卷二十二、卷十四。

将迎者皆赤髭白足之侣"①。他对道教的态度,亦大体近是②。然而,刘禹锡毕竟以"儒素""艺文"为"本业",即便在蹭蹬南荒、耽情佛老已甚的情况下,仍汲汲乎以接引儒者为急务③,而对于那些隐在草莽的读书人,仍循循然诱之以科举策名之道④;其在仕途通坦之时,更不必说。然则《陋室铭》之待儒佛道,正合乎当时的时代潮流与刘禹锡的生平行事。

(五)案牍·丝竹·素琴

关于"素琴"、"丝竹"、"案牍"三句,论者质疑的焦点在于,刘禹锡作为勤政爱民的好官,在刓繁治剧之时,如何能有"无案牍之劳形"的逍遥形态?前面既说"可以调素琴",后面又说"无丝竹之乱耳",岂非事理不协、自相矛盾之至⑤?凡此诸疑,其弊病略如前条,实际上皆不成立。

官司有繁重闲散之别无庸赘说。刘禹锡任朗州司马多年,司马即闲散之官。其《送王司马之陕州》云:"案牍来时唯署字,风烟入兴便成章。"元稹任通州司马时亦赋诗云:"睡到日西无一事,月储三万买教闲。"⑥其后,刘氏又出刺连、夔、和、苏等州。刺史总揽一州之政,自非司马可比,其苏州诗云:"云水正一望,簿书来绕身。"又云:"将吏俨成列,簿书纷来萦。"然而,政务繁忙并不代表毫无寄兴之暇,刘禹锡在给令狐楚的和诗中说:"簿书盈几案,要自有高情。"实际上,这也是和者的夫子自道之语。上揭"勤政不得逍遥"之疑事关和州,然而翻检文集可知,刘氏在和州撰写的唱和诗为数并不少,其中不乏"历阳秋色正澄鲜"、"对此独吟还独酌"之句⑦。

问题的关键在于,《铭》文所寄之兴,其实只是对某种生活片段的感悟和欣赏,远不等于作者生活状态的全部。换言之,属辞造境中的陋室之"无",反衬的恰恰是仕宦生涯中的官场之"有"。正因为平日治公有案牍之劳形,广座应酬有丝竹之乱耳,故而陋室之中的宁静和解脱才值得再三吟唱。

丝竹、素琴之不同,仅在乐器上便能看出端倪,后者一人可办,前者非合奏不得称。唐代诗文中的丝竹管弦之乐,往往基于两种因素出现,一是音乐审美上的特殊偏好,一是高端宴会上的礼俗需求,两种因素之间并无严格界限,但均以较高的经济基础为前提。韩愈诗云:"主人愿少留,延入陈壶觞。卑贱不敢辞,忽忽心如狂。饮食岂知味,丝竹徒轰轰。"又云:"长安交游者,贫富各有徒。亲朋相过时,亦各有以娱。陋室有文史,高门有笙竽。"白居易诗云:"主人下马客在船,举酒欲饮无管弦。"又云:"浔阳小处无音乐,终岁不闻丝竹声。"⑧上流社会竞陈妓乐之俗,据此可见一斑。"浔阳无乐"云云,当属谪人夸诞之辞,之所以丝竹之声绝少,是因为此地华族盛会不能与东西两京、雄州要郡比肩

---

① 刘禹锡:《送僧元暠南游》,《刘梦得文集》卷七。

② 张思齐先生曾对刘禹锡的涉道诗文与涉道交往作过较为详细的梳理,参见张思齐:《从刘禹锡诗看中唐道教的升降变迁》,《宗教学研究》1999年第1期。

③ 譬如,刘禹锡在朗州司马任上,与董侹交往甚密。侹"能言坟典数,旁捃百氏之学",刘氏曾与之论《易》,序其《武陵集》,又在诗中以扬雄相比况,谓之"寂寞草玄徒",又因其饱学,以"文儒自袭胶西相"揄扬之。然董侹仕途淹蹇又过于刘,故而奉佛尚道亦不遑多让。董侹而外,又与"绝编生"顾豪相往还。豪"茹经于腹","志笃于学",而家贫地远,"食力于武陵沅水上",以至"湮灭粪壤",声名不彰,诚亦盛世遗贤、陋室君子之俦。参见刘禹锡:《故荆南节度推官董府君墓志》、《辨易九六论》、《董氏武陵集纪》、《和董庶中古散调辞赠尹果毅》、《览董评事思归之什因以诗赠》、《绝编生墓表》,《刘梦得外集》卷十,《刘梦得文集》卷十三、卷二十三、卷一、卷四,《刘梦得外集》卷十;卞孝萱:《刘禹锡丛考》,成都:巴蜀书社,1988年,第181－182页;陶敏、陶红雨:《刘禹锡全集编年校注》,长沙:岳麓书社,2003年,各篇注文。

④ 参见刘禹锡在连州所作《送曹璩归越中旧隐》、《送周鲁儒赴举》诸诗并序,《刘梦得外集》卷八。

⑤ 参见卞孝萱:《〈陋室铭〉非刘禹锡作》,《文史知识》1997年第1期;乔俊杰、马玉山:《〈陋室铭〉疑析》,《修辞学习》2000年第3期;刘大生:《评〈陋室铭〉中的"丝竹之乱"——与乔俊杰、马玉山、蒋民胜先生商榷》,《唯实》2003年第5期;魏连科、赵芳远:《〈陋室铭〉中"无丝竹之乱耳"句献疑》,《邢台学院学报》2015年第2期。关于丝竹素琴之"矛盾",卞先生站在《陋室铭》属伪作的立场上,定性为水平问题,认为作伪者文思原本低劣;其余诸先生站在《陋室铭》属佳作的立场上,定性为文本问题,认为其间容有笔误或钞误。比如,乔、马二先生以为当作"有丝竹之乱耳",刘先生以为当作"无车马之乱耳",魏、赵二先生以为当作"有丝竹之悦耳"。

⑥ 分别见《刘梦得文集》卷六;元稹:《通州》,《元氏长庆集》卷二十,上海:上海古籍出版社,1994年,第106页。

⑦ 分别见刘禹锡:《到郡未浹日登西楼见乐天题诗因即事以寄》、《早夏郡中书事》、《和令狐相公春早朝回盐铁使院中作》、《张郎中籍远寄长句开缄之日已及新秋因举目前仰酬高韵》,《刘梦得外集》卷二、卷三、卷六。

⑧ 分别见韩愈:《此日足可惜一首赠张籍》、《长安郊游者一首赠孟郊》,《朱文公校昌黎先生集》卷二、卷一,《四部丛刊初编》影元本;白居易:《琵琶引》,《白氏长庆集》卷十二,第291、293页。

之故。在刘柳元白诸大家中，白居易的群居属性最为明显，他对丝竹管弦合奏之乐的审美偏好，也远非元刘等人可比。不仅述其典于《事类》，赋其事于篇什，而且还择选自家僮妓组建“小乐”以供玩赏[①]。相形而言，元、刘二人对此类合奏之乐的审美兴趣要冷淡许多。元氏乃深于情者，似乎更惬意于亲密女性抚琴独奏的画境[②]。刘氏则长作逐臣，宦位、家资、异性之爱均逊于元白二人，他在音乐上的偏好，与《陋室铭》所说甚合，多藉调琴挥弦以自遣适意。征诸传世刘集，《罢郡归洛阳闲居》云：“花间数盏酒，月下一张琴。”《昼居池上亭独吟》云：“法酒调神气，清琴入性灵。”《秋中暑退赠乐天》云：“暑服宜秋著，清琴入夜弹。”《早秋雨后寄乐天》云：“簟凉扇恩薄，室静琴思深。”[③]凡此种种，皆属公事之余、应酬之外的生活情趣。

然而，刘禹锡毕竟是有政治追求的士大夫官僚，他的个性之中又深植了乾健不息的豪迈基因，因此，陋室调琴的隐逸情趣只不过是一种短暂的精神按摩，并不意味着他对案牍簿书、丝竹应酬果持鄙薄厌恶之情。即以前揭《罢郡归洛阳闲居》为例，在咏完花间酒、月下琴之后，刘氏仍以“闻说功名事，依前惜寸阴”收尾，可见他的确是一个闲不住的人。而在《昼居池上亭独吟》“法酒”、“清琴”句之后，刘氏又吟叹道：“浩然机已息，几杖复何铭。”后面这两句尤为有趣，一则机息云云绝非写实，这从他临终前犹作《子刘子自传》、为贞元朝士辩解可以看出；二则由此可知，铭文字面与作者本心之间，往往存在一定程度的背离，论者若以为控缰必不欲马跑，进而据之考求文义史实，恐不免南辕北辙之讥。此系题外话，不赘。

三、陋室题材的时代共性

前文所述，是《陋室铭》与传世刘集在文本上的关联契合，重在从创作个性的角度证其为真。接下来，则试就中晚唐文士对陋室题材的普遍吟唱略加分析，以便从时代共性的角度破除伪作晚出之疑。

由白居易《三谣序》可以推知[④]，当时以“陋室铭”为题的文学创作并不鲜见，然而其作者姓字能昭著于篇简者，唯崔沔、刘禹锡二人。崔沔陋室位于洛阳崇政坊，是崔氏宅邸中最不起眼的一部分。据颜真卿记载，唐睿宗“延和、太极之间”(712)，崔沔就故人子张深买宅制居，其建筑布局大略如下：宅之西南为崔氏家庙，宅之中为崔母王氏所居正堂，正堂东为崔沔寡嫂卢氏居所，正堂东北为崔沔两姊归宁时居所，正堂北五步之外，杂用旧椽余料构建瓦房三间，“不崇坛，无赭垩”，崔沔居之。所谓陋室，实指此三间瓦房而言。至于正堂，则“简而不陋”、“净而不华”，加之“六十余年榱栋如故”，其建筑规制洵非下下可知[⑤]。又据史料记载，崔母王氏(安平郡夫人)卒于开元九年(721)，此后正堂遂空；崔妻王氏(太原郡太夫人)卒于开元二十二年(734)，此后崔沔搬离瓦房，徙居他室；《陋室铭》之撰，在崔沔左散骑常侍任上(约开元十四年至二十一年)，当时崔沔年位已高，禄秩非轻，其为文之意盖如史传

① 典故见《白氏六帖事类集》卷十八《女乐第八》，北京：文物出版社，1987年影印宋绍兴刻本。白集中赋及丝竹管弦之诗甚多，不必赘举。小乐之事略见《白氏长庆集》卷二十六《南园试小乐》：“小园斑驳花初发，新乐铮摐教欲成。红蕚紫房皆手植，苍头碧玉尽家生。”(第680页)又见卷七十《醉吟先生传》：“若兴发，命家僮调法部丝竹，合奏《霓裳羽衣》一曲。若欢甚，又命小妓歌《杨柳枝》新词十数章。”(第1752页)

② 元稹有《黄草峡听柔之琴二首》、《听妻弹别鹤操》等诗，其《莺莺传》中亦有张生听莺莺鼓琴的情节，“异时独夜操琴，愁弄凄恻，张窃听之。求之，则终不复鼓矣。”见《元氏长庆集》卷二十一、《补遗》，卷六，第111、112－113、314页。

③ 前二首、后二首分别见《刘梦得文集》卷三、《刘梦得外集》卷四。

④ 白氏序云：“偶为三谣，各导其意，亦犹座右、陋室铭之类尔。”见《白氏长庆集》卷三十九，第1013页。

⑤ 颜真卿：《通议大夫守太子宾客东都副留守云骑尉赠尚书左仆射博陵崔孝公宅陋室铭记》，《颜鲁公文集》卷十四，《四部丛刊初编》影明本。

所说，藉以见俭约自持之志而已[①]。惟此铭文辞不传，今不必深论。

崔、刘之外的同题创作，史无详书，无由征实。但在诗中咏及陋室以表深意者，则不难考见。此类吟咏可藉刘禹锡之言剖判为两种情况：一种是“悲其不遇，无成而亏”；另一种是“悲其不幸，既得而丧”。接下来，笔者谨就两种情况次第说明之。

前引韩愈《长安交游者一首赠孟郊》云：“陋室有文史，高门有笙竽。”据前修时贤考证，此诗作于贞元九年(793)“公未筮仕、东野未第时”[②]。在贞元八年(792)的“礼部试”中，韩愈四番应考终于登科，而年长十七岁的孟郊却不幸落第；到了本年，孟郊再应“礼部试”又不中，韩愈则未能通过“吏部试”铨选，开始了三试不成、十年犹布衣的蹭蹬之路。韩、孟皆负当世高才，方其未遇时，藉陋室大儒之典以抒骚怨，实属情理之常。

深得韩愈赏识的鬼才李贺亦有近似表述，其《绿章封事》云：“金家香衖千轮鸣，扬雄秋室无俗声。愿携汉戟招书鬼，休令恨骨埋蒿里。”秋为肃杀萧条之象，秋室即陋室。清人王琦《汇解》云：“富贵之家，生前奉养，志意满足，可以无恨。惟穷约之士如扬雄者，陋室萧条，赍志以没，不能不抱恨于地下……盖为士之不遇者悲乎？特借扬雄一人以概其余矣！”[③]而李贺本身便是不遇之尤者，当他元和三年(808)赴长安应“礼部试”之际，有妒才者攻讦道：“贺父名晋肃，贺不举进士为是。”虽有韩愈为之作《讳辩》，终不免失意落第之局。其后李贺谋得奉礼郎小官，在长安任职三年，郁郁不得志，《绿章封事》诗即当作于此时[④]。

至于因“既得而丧”之悲咏及陋室者，可以元稹等人为例略加剖析。元和十三年(818)，元氏在通州司马任上曾有《酬乐天东南行诗一百韵》之作，诗云：“是非浑并漆，词讼敢研朱。陋室鸮窥伺，衰形蟒觊觎。”[⑤]若由早先的江陵之贬算起，元氏侘傺于谪宦生涯已经八年有余。而在此之前，元氏原本仕途得意，颇能“举职”，只因屡论国之大事有忤执政，又在监察御史任上劾治不法长吏牵连甚广、树敌过多，遂在敷水驿争厅事件中遭遇不公判决，被贬为江陵士曹参军，后又量移为通州司马。元氏“既以俊爽不容于朝，流放荆蛮者仅十年”[⑥]，述及宦情自不能略无愤激怪怨之辞。引诗前两句意谓，整个社会是非不明，自己又焉敢妄持朱笔以定词讼[⑦]；后两句则说，尽管退居陋室，体弱志衰，朝中宿敌仍然如鸮如蟒伺机中伤。

在相同的处境下，白居易、柳宗元亦有类似之作。元和十年(815)夏，宰相武元衡遇刺身亡，白居易以越职言事触怒当道，被贬江州司马。元和十一年(816)秋，始在庐山构筑草堂，次年春落成，每与凑、满、朗、晦四禅师作方外之游[⑧]。今观白氏集中，赋及草堂之作为数甚夥，其间往往有嗟伤悲愤之辞。譬如，《香炉峰下新置草堂即事咏怀题于石上》一诗有“洗耳”、“净眼”之句，又云：“舍此欲焉往，人间多险艰。”又如，《香炉峰下新卜山居草堂初成偶题东壁五首》云：“从兹耳界应清净，免见啾啾毁誉声。”又云：“宦途自此心长别，世事从今口不言。”[⑨]其中最切题者，莫过于他对草堂内三种物件(朱

---

① 参见《有唐安平县君赠安平郡夫人王氏墓志》、《有唐太原郡太夫人王氏墓志》、《有唐通议大夫守太子宾客赠尚书左仆射崔公墓志》，周绍良主编：《唐代墓志汇编》大历〇六三号、大历〇六一号、大历〇六〇号，上海：上海古籍出版社，1992年，第1803－1804、1801、1799－1800页；颜真卿：《崔孝公宅陋室铭记》。

② 钱仲联集释：《韩昌黎诗系年集释》，上海：上海古籍出版社，1984年，第10－11页。

③ 王琦等评注：《三家评注李长吉歌诗》，上海：上海古籍出版社，1998年，第48页。

④ 钱仲联：《李贺年谱会笺》，收入《梦苕盦专著二种》，北京：中国社会科学出版社，1984年，第34、40、48页。

⑤ 元稹：《元氏长庆集》卷十二，第66页。

⑥ 刘昫等撰：《旧唐书》卷一六六《元稹传》，第4331－4332页。

⑦ 关于“是非浑并漆”一句，周相录先生以为“谓是非齐一，一样对待”(《元稹集校注》，上海：上海古籍出版社，2011年，第374页)，说恐不确。“漆”字实取晦暗不明之义，刘禹锡《磨镜篇》云：“流尘翳明镜，岁久看如漆。”《昏镜词》云：“瑕疵既不见，妍态随意生。”实可视为元诗本句注脚。

⑧ 白居易：《草堂记》，《白氏长庆集》卷四十三，第1069页；刘昫等撰：《旧唐书》卷一六六《白居易传》，第4345页。

⑨ 以上两首分别见《白氏长庆集》卷七、卷十六，第168、406－407页。

藤杖、蟠木几、素屏风)的吟咏,所谓"偶为三谣,各导其意,亦犹座右、陋室铭之类尔"[①]。《三谣》各篇,或悲世路淹阻、才难尽施,或斥高门贵第竞逐奢淫、俭德正气不崇于世,或叹君子势孤、猝遇穷困而无扶助之者,凡此尽同乎陋室君子萧条自处之迹。

柳宗元与刘禹锡一样,同是"二王八司马"政治集团的核心成员。在谪居永州期间,他曾将当地的一条溪水改名为愚溪,并买田置宅,为沼为沚,栖处于其间。愚溪诸物,如丘、泉、沟、池、亭、堂等,皆冠以"愚"名。柳氏又作《愚溪对》、《愚溪诗序》诸文,颇能见其愤世自伤之意[②]。其《夏初雨后寻愚溪》云:"沉吟亦何事,寂寞固所欲。幸此息营营,啸歌静炎燠。"[③]此数句实与前引白氏《草堂东壁》诗、刘氏《池亭独吟》诗有同理之妙,它在特定语境中所揭示的,恰恰是与字面义相反的第二义,也即政治上的严重挫败,对于柳氏来说是一个念兹在兹、难以逾越的心结。愚溪亦如草堂、陋室,是一种极富政治意味的符号表征。

上述诸人中,崔沔属于生年不相接的前辈,但他的孙子崔植却是刘禹锡的同辈人,且相互间有宴游交往、联句应酬;李贺属于晚生近二十年的后辈,但他的亡故却早于刘氏之卒逾二十年,文名互知不难想见;至于韩柳元白,皆与刘禹锡有密切关系,其中柳宗元、白居易更是刘氏早、晚年的兰交挚友。

再看刘禹锡的人生轨迹。他早年科举得意,仕途看好,一旦卷入高层政争,遭遇失败,遂被贬斥遐荒二十余年,其"既得而丧"之悲与柳、元、白并同,但蹉跎岁月之漫长则远远过之。而其经济上的拮据,又恐不让于崔沔,一则谪宦蛮陬、官俸有限,二则鳏居甚早、抚养丁口甚多(己子、柳氏遗孤、韦绚等)。因此,即便晚年宦情好转,仍不免有乏金之叹。白居易《酬梦得贫居咏怀见赠》云:"厨冷难留乌止屋,门闲可与雀张罗。病添庄舄吟声苦,贫欠韩康药债多。日望挥金贺新命,俸钱依旧又如何?"[④]刘氏原诗仅存白注所引残句"若有金挥胜二疏",咏贫之意已瞭然可见。在此番唱和之前数年,刘氏已有类似调侃,《酬乐天闲卧见忆》云:"同年未同隐,缘欠买山钱。"[⑤]

由上文所述可知,其一,唐人的陋室之咏或出于仕途坎坷,或出于生活贫困,而这两种因素在刘氏生命中都有极为深刻的体现,从早岁受谴到晚年贫居,刘氏几乎一直面临此类窘迫的创作诱因;其二,传世唐人诗文集中的陋室主题或辞句,至少以鸟瞰式考察来看,几乎全部集中于上揭文学群体,究其根由,一方面,是因为时代背景相同,人生际遇近似,另一方面,除崔沔以外,余者皆是同时代交往甚密的文学巨擘,相互间不可避免地存在某种程度的切磋或影响。

[责任编辑　渭　卿]

① 白居易:《三谣序》,《白氏长庆集》卷三十九,第1013页。

② 两文分别见《柳河东集》卷十四、卷二十四,第223－225、407－409页。

③ 柳宗元:《柳河东集》卷四十三,第722－723页。

④ 白居易:《白氏长庆集》卷三十五,第908页。

⑤ 刘禹锡:《刘梦得外集》卷四。

欧阳修《尹师鲁墓志》引发质疑的逻辑与史实

张 兴 武

摘 要:墓铭文字既要面对"朋友门生故吏与孝子用心常异"的情感寄托,更需坚守"所纪事皆录实有稽据"的信史原则,其撰述过程往往牵涉到经学、史学与"古文"创作关联互动的深层逻辑。欧阳修所撰《尹师鲁墓志铭》所引发的争议,既隐约反映出欧、尹等人"以同而异"的史学取向,更集中体现着欧阳修"意主文章"而"于情事或不能详备"的著史风格。《墓志铭》文在称述尹洙"倡道"功绩方面颇有"所惜",盖与尹、欧之间的学术分歧密切相关。尹氏着意效法《春秋》之"微言大义",并倡言国家应"以明经为上第",其经学理念与欧阳修、孙复、石介等人"弃传从经"、"以己意言经"者背道而驰。至于师鲁文章"简而有法"的评述,既是欧阳修"每夸政事,不夸文章"的惯常做法,更隐约透露出此公不肯就"古文"一事少让于尹洙的微妙心态,其深刻复杂的人格动因及精神内涵值得深究。

关键词:欧阳修;尹洙墓志;经史之学;北宋古文

北宋经史之学与诗文创作之间的关联与互动,既有表里相济的规律性呈现,也有"君子以同而异"的个案式表达。庆历时期,欧阳修由《尹师鲁墓志铭》(以下简称"《尹志》")而引发的种种争议即属于后者。欧阳修以文坛领袖和尹洙挚友的身份撰写此《志》,其用心之深固无可疑。然而《尹志》面世前后,不仅遭到尹材等"后生小子"的辨列和排拒,更让范仲淹、韩琦、孔嗣宗等名公硕儒心生质疑。面对种种责难,欧阳修特撰《论尹师鲁墓志》详加论辩,以为此《志》"用意特深而语简",其典实深切之旨,料非"无识"且"不考文之轻重"者所易晓;倘"死者有知,必受此文"[①]。所谓"文章千古事,得失寸心知",更何况《墓志》作者还要面对"朋友门生故吏与孝子用心常异"[②]的难题。大抵自欧公自辩之后,有关《尹志》得失的讨论便戛然而止。后世学者虽间有疑惑,但总体认为欧公"出于对文友的敬意,追慕尹洙简古的文风,用精炼准确的语言,评述亡友一生的行事和业绩",无可深责;且其文"关乎传记写作的'信史'原则"[③],值得尊重。

然而,范、韩、孔诸公并非"无识"之辈,他们和尹洙同样以道义相切劘,且有着相同或近似的"古文"创作理念,其对《尹志》内容的质疑未必完全没有依据。欧、尹同为"多元主体",他们在经史研究领域"和而不同",方法和理念上存在着明显差异。而在"古文"艺术探索发展的特定历程中,他们形兼师友,各有创获,审美趣味却不尽一致。所有这些,都能通过人格情感的中介作用,直接影响欧阳修撰写《尹志》的立场和角度。换言之,看似简单的墓志背后,实际隐含着经史之学与北宋"古文"关联互动的内在逻辑,值得深思。

作者简介:张兴武,杭州师范大学人文学院教授(浙江杭州 311121)。

基金项目:本文系教育部人文社会科学项目"宋代士人学术研究与诗文创作的关联与互动"(13YGA751064)的阶段性成果。

① 欧阳修著,李逸安点校:《欧阳修全集》卷七十二《论尹师鲁墓志》,北京:中华书局,2001 年,第 1045 页。

② 欧阳修著,李逸安点校:《欧阳修全集》卷七十《与杜欣论祁公墓志书》,第 1020、1021 页。

③ 王水照:《欧阳修所作范〈碑〉尹〈志〉被拒之因发覆》,《江西社会科学》2007 年第 9 期。

一

有关《尹志》得失的意见分歧，首先围绕其“史法”意向而展开；范仲淹称《尹志》：“词意高妙，固可传于来代；然后书事实处，亦恐不满人意”[①]，可谓深中肯綮。然而，所谓“书事实处”不能令人满意究竟所指何事？欧阳公坚持己见“不许人改”的基本理由又是什么？这些问题似乎都需要后人谨慎解读，详加分析。本文以为，《尹志》本身既是以特定方式隐约反映欧、尹两人“以同而异”的史学取向，更是超越墓志撰写的一般规范，具体展示欧阳修“意主文章”而“于情事或不能详备”[②]的著史风格。看似简单的文辞纷争，实则隐含着不容忽视的史学问题。

墓铭文字例属私史，其肇兴之始虽在齐梁以前，但直到隋唐之世，在重谱牒而轻墓铭的士风制约下，真正具有史学价值且能传之久远的大家名作少之又少。“自唐之亡，而谱牒与之俱尽”[③]，那种“官之选举必由于簿状，家之婚姻必由于谱系”[④]的社会结构也被彻底颠覆。在此情形下，借墓铭文字以缵述祖考，彰显墓主德业，便成了北宋士人的时尚选择。不过正如司马光所说，“凡刊琢金石，自非声名足以服天下，文章足以传后世，虽强颜为之，后人必随而弃之”[⑤]。正因为如此，庆历七年(1047)当尹洙病势渐危时，范仲淹中夜赴驿探望，并与之当面商定撰写墓志和墓表的人选，曰：“足下平生节行用心，待与韩公、欧阳公各做文字，垂于不朽。”尹洙亦心领神会，“举手扣头”[⑥]，表示认可与感谢。

范仲淹特邀欧阳修撰写《尹志》，可谓适得其人。作为史学巨擘，欧阳修撰有《新唐书》与《新五代史》两部史学巨著，更以继往开来的胆识开启了北宋谱牒之学探索发展的新途径。《新唐书·宰相世系表》之外，《欧阳氏谱图》的编撰更为两宋士人自制“族谱”树立了成功的榜样；在传统“谱牒”散坠无存的情况下，此举对望族子弟崇重“宗族”、提高“阀阅”地位有着重大而积极的现实意义，故自苏洵而后，效法者应声接踵，渐成潮流。与此同时，他在师法韩愈以史法作墓志方面也进行了积极的探索。欧阳修认为：“须慎重，要传久远，不斗速也。苟粗能传述于后，亦不必行”，关键在于“所纪事，皆录实，有稽据”[⑦]，要能经得住推敲。《欧阳修全集》现存墓刻文章近百篇，除《尹志》与《文正范公神道碑铭》引发争议外，其余篇什均能体现重实录、有稽据的撰述宗旨。上述成就之外，欧阳修与尹洙相交有年，深知其道德文章之美。当尹氏谢世之际，范仲淹特请欧阳修为撰墓志，其知人之明、用情之深、嘱托之重，可想而知。

不过，从另一角度看，欧公史学所蕴含的某些理念与方法，从北宋起就一直存在争议。例如，他秉承“事则增于前，其文则省于旧”[⑧]的原则，主持完成了《新唐书》的编写。又以薛居正《旧五代史》“繁猥失实”，特加修订，撰成《新五代史》。欧阳修尝以《新五代史》与《春秋》相提并论，曰：“吾用《春秋》之法，师其意不袭其文。”复曰：“昔孔子作《春秋》，因乱世而立治法；余述《本纪》，以治法而正乱君，此其志也。”[⑨]其自负之情溢于言表。然而，自两书面世以来，质疑与驳难者即代不乏人。宋人吴缜撰《新唐书纠谬》及《五代史记纂误》两书以纠欧阳公之疏舛，虽事涉嫌隙，作风轻率，但所举抵牾阙误诸端亦属客观。清四库馆臣也称欧公两书“义存褒贬，而考证则往往疏舛”[⑩]；《新唐书》“意主文章

---

① 范仲淹著，范能濬编集，薛正兴校点：《范仲淹全集》，南京：凤凰出版社，2004年，第613页。

② 永瑢等撰：《四库全书总目》卷四十六《旧五代史》提要，北京：中华书局，1965年，第411页中。

③ 顾炎武：《顾亭林诗文集·文集》卷五《裴村记》，北京：中华书局，1959年，第101页。

④ 郑樵：《通志》卷二十五《氏族略第一·氏族序》，杭州：浙江古籍出版社，1988年，第439页上。

⑤ 司马光：《答孙察长官书》，曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第56册，上海：上海辞书出版社/合肥：安徽教育出版社，2006年，第40页。

⑥ 范仲淹著，范能濬编集，薛正兴校点：《范仲淹全集·范文正公尺牍》卷中《与韩魏公》，第613页。

⑦ 欧阳修著，李逸安点校：《欧阳修全集》卷七十《与杜欣论祁公墓志书》，第1020、1021页。

⑧ 欧阳修：《新唐书》卷末《进唐书表》，北京：中华书局，1975年，第6472页。

⑨ 朱熹：《宋名臣言行录·后集》卷二，《影印文渊阁四库全书》第449册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第164页上。

⑩ 永瑢等撰：《四库全书总目》卷四十六《五代史记纂误》提要，第412页中。

而疏于考证,抵牾踳驳,本自不少"[①],而《新五代史》"刊削旧史之文,意主断制,不肯以纪载丛碎,自贬其体,故其词极工,而于情事或不能详备"[②]。清人钱大昕还指出:"《唐书·宰相世系表》虽详赡可喜,然纪近事则有征,溯远胄则多舛,由于信谱牒而无实事求是之识也。"[③]其实,同样的情形在《欧阳氏谱图序》中也有所体现。如《序》文称:"欧阳氏之先,本出于夏禹之苗裔。自帝少康封其庶子于会稽,使守禹祀,传二十余世至允常。允常之子曰句践,是为越王"[④]云云,所涉史实即颇难稽考;可知颜师古所谓"家自为说,事非经典,苟引先贤,妄相假托"[⑤]的私谱之弊,在《欧阳氏谱图》中亦未能或免。

尹洙在史学上的建树虽不及欧阳公,但他精通"《春秋》笔法",严于褒贬,同样有名于当世。与欧阳修所不同的是,他的史学著述绝没有"意主文章而疏于考证"的偏颇与失误。四库馆臣尝考《五代春秋》或与《新五代史》同时面世,但前者不仅"体用编年,与修书例异",且叙事"简该有体","笔削颇为不苟,多得谨严之遗意,知其《春秋》之学深"[⑥]。可谓的评。若取《河南集》中所载《叙燕》、《谢公行状》(谢涛)、《李公行状》(李允)、《王公神道碑铭并序》(王曙)及《刘公墓表》(刘景山)等文与《五代春秋》比较对读,则知其撰史风格简古谨严,考证翔实;其墓铭文字也没有"溯远胄则多舛"的疏漏和不足。欧阳修奉撰《尹志》而忽略其史学建树,其审视取舍的角度,应该与此密切相关。

此外,《尹志》被拒的关键人物,是治史态度与欧阳修绝不相同的"后生小子"尹材。据《邵氏闻见录》卷十九载:"司马温公初居洛,问士于康节,对曰:'有尹材字处初、张云卿字伯纯、田述古字明之,三人皆贤俊。'后处初、明之得进于温公门下,独伯纪未见。……三君子既受知温公,公入相元祐,处初、明之以遗逸命,伯纯以累举特恩,同除学官。"[⑦]既能得邵雍称誉,又为司马光门人,尹材之道德文章必有可观。尹材师从司马光,其史学见解与欧阳公大异其趣,这一点毋庸置疑。面对欧阳修所撰《尹志》,《资治通鉴》于五代史部分"专据薛《史》而不取欧《史》"[⑧]的学术分歧,必然会影响到尹材的判断。当然,作为"孝子"的尹材,或许还有更加细致而缜密的分析和思考,对此,下文还将具体讨论。

明确了尹洙、欧阳修及尹材等人史学取向上的内在差异,不仅欧阳修曾与尹洙相约分撰《五代史》却最终无果一事可以得到合乎情理的解释,即对分析造成《尹志》得失的学术动因也不无裨益。应该说,范公所谓《尹志》"词意高妙",然"书事实处,亦恐不满人意"的偏颇与不足,正是欧阳公史学"意主文章而疏于考证"的风格重现。如果说《尹志》得失与尹、欧之间"和而不同"的史学追求密切相关,那么尹材排拒《志》文的决定背后,则更凸显出以欧阳修和司马光为领袖的两大史学流派之间的意见分歧。看似偶然的墓志纷争,其实隐含着不容忽视的学术逻辑。

为了更加全面地揭示《尹志》被疑的历史真相,还有许多被忽视的细节需要梳理。事实上,《尹志》文辞在世态和人情两方面引起的反映是欧阳修始料未及的。例如,范仲淹作为《尹志》事件的枢纽,其心理矛盾与情感纠结便根源于此。面对"永叔书意,不许人改"的决然姿态,他一面担心"他人为之虽备,却恐其文不传于后",另一方面又致信挚友韩琦,希望能有所补救,曰:"或有未尽事,请明公于《墓表》中书之,亦不遗其美。又不可太高,恐为人攻剥,则反有损师鲁之名也。"[⑨]韩琦接信后悉心照办,其深切严谨之情态充分体现在《尹公墓表》文字中,展卷品读,令人动容。

在《尹志》事案中,还有一位史学理念与欧阳修非常近似的重要人物孙甫,他撰写了尹洙《行状》。甫字之翰,举天圣八年(1030)进士,官至天章阁待制兼侍读。此公在修史体例上尚"编年"而轻"纪

① 永瑢等撰:《四库全书总目》卷四十六《新唐书纠谬》提要,第411页上。
② 永瑢等撰:《四库全书总目》卷四十六《旧五代史》提要,第411页中。
③ 钱大昕:《十驾斋养新录》卷十二,南京:江苏古籍出版社,2000年,第245页。
④ 欧阳修著,李逸安点校:《欧阳修全集》卷七十四《欧阳氏谱图序》,第1066页。
⑤ 班固:《汉书》卷七十五《眭弘传》颜师古注,北京:中华书局,1962年,第3153页。
⑥ 永瑢等撰:《四库全书总目》卷四十八《五代春秋》提要,第432页中。
⑦ 邵伯温:《邵氏闻见录》卷十九,北京:中华书局,1983年,第209页。
⑧ 永瑢等撰:《四库全书总目》卷四十六《旧五代史》提要,第411页中。
⑨ 范仲淹著,范能濬编集,薛正兴校点:《范仲淹全集·范文正公尺牍》卷中,第613页。

传”，以为“编年体正而文简”，更具“古史体法”[①]。他有鉴于“刘昫《唐书》猥杂失体，改用编年法，著《唐史记》七十五卷，其间善恶分明，可为龟鉴者，复著论以明焉。甫没，《唐史记》宣取留禁中，世遂不得见”。今有《唐史论断》三卷传世，四库馆臣以为“甫生平以气节自负，故所论或不免稍失之偏激。然于治乱得失之故，指陈凿凿，实足为考镜之资”[②]。约而言之，孙甫不仅在撰史理念上与欧阳修颇为近似，两人对待尹洙的态度也呈现着不约而同的一致性。孙甫所撰尹洙《行状》未能传世，但由韩琦《与文正范公论师鲁行状书》可知，其文与欧公所撰《尹志》一样，“所载事又有与闻见殊不相合者”，俱令人“大以为疑”。正因为如此，当韩琦看到《行状》和《尹志》均受到尹洙贤侄尹材的辩驳时，才深叹“某之疑者，于是释然无所恨，而喜尹氏有人矣”。面对两篇不尽如人意的墓铭文字，韩琦在困惑之余，还是希望欧阳修能有所改易。他说：

> 某忆公前书道，师鲁将亡时，公亟往而谓曰：“师鲁平生节行，当请欧阳永叔与相知者为文字，垂于不朽。”师鲁举手叩头曰：“尽矣，某复何言。”某又尝接师鲁言，以为天下相知之深者，无如之翰，则于纪述之际宜如何哉。今所误书，若不先由之翰刊正，遂寄永叔。彼果能斥其说，皆以实书之，则《行状》与《墓铭》二文相戾，不独惑于今世，且惑后世，是岂公许死者之意，果可不朽邪？之翰果尽相知之，诚不负良友邪？呜呼！师鲁有经济之才，生不得尽所蕴，谪非其罪，而死又为平生相知者所诬，以恶书之，是必不瞑于地下矣，实善人之重不幸也！且前贤《行状》，必求故人故吏为之者，不徒详其家世事迹而已，亦欲掩疵扬善，以安孝子之心，况无假于掩而反诬之乎？夫生则卖友以买直，死则加恶以避党，此固庸人之不忍为，岂之翰之心哉！但恐不知其详耳。然不知其详而轻书之，以贻今世后世之惑，使师鲁不瞑于地下，为交友者不得无过。今闻之翰领江南漕，必已离安陆，愿公不以千里之远，速以《行状》附还，使详尹侄之说，悉刊其误，然后以寄永叔，必能推而广之，使师鲁之行实传之光显，垂于无穷，则公之许死者，是谓践其言。[③]

然而，当欧阳修收到范仲淹来信及孙甫所撰《行状》后，不仅略无纳言修改之意，且对尹材的驳难表示出极大的不满。他在给范仲淹的信中写到：

> 师鲁拜之翰为兄，与尹材乃父执也，为其诸父作《行状》。之翰平生与师鲁厚善而无怨恶，必不故意有所裁贬，不过文字不工，或人所见不同。材当作书叙感，然后以所疑请问，而反条疏驳难。又所驳多不当，如之翰言“器使”二字，乃驳云非为人所使。至如《论语》言“君使臣以礼”，岂亦不可乎？其轻易皆此类。后生小子，但见其叔平生好论议，遂欲仿效，既学问未精，故所论浅末，不知其叔平生潜心经史，老方有成，其自少所与商较切磨，皆一时贤士，非一日而成也。率然狂妄，甚可怪。修在扬州，极不平之，亦曾作书拜闻。明公若爱师鲁，愿与戒勖此子。仲尼曰：“由也兼人，故退之。”无使陷于轻率也。师鲁功业无隐晦者，修考之翰《行状》无不是处，不知稚圭大骂之翰，罪其何处？此又不谕也。[④]

欧阳修以长者身份，谓尹材的“学问未精，故所论浅末”，其所驳论“率然狂妄”，并要求范公“戒勖此子”，“无使陷于轻率”。而有关韩琦对孙甫所撰《行状》的种种质疑，他颇不以为然，更不愿再行商榷。在此情形下，欲令其“刊正”《尹志》之失，显然不太可能。

然而，面对朋友孝子如此广泛的质疑，欧阳修最终还是选择了直面以对，于是便有了《论尹师鲁墓志》的种种辨释。不过，该文所论显然没有使相关士人尽释所惑；河南人孔嗣宗于尹洙去世两年后，即皇祐元年(1049)还致信欧阳修表达疑惑，即其显例。孔氏书信未能传世，但从欧阳修的答辞中亦可窥见其所质。欧公曰：

---

① 孙甫：《唐史论断序》，曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第25册，第211页。

② 孙甫：《唐史论断目录》，《影印文渊阁四库全书》第685册，第643页上。

③ 韩琦：《与文正范公论师鲁行状书》，曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第39册，第300－301页。

④ ［日］东英寿：《新见九十六篇欧阳修散佚书简辑存稿》，《中华文史论丛》2012年第1期。

尹君《志》文,前所辨释详矣。某于师鲁岂有所惜,而待门生亲友勤勤然以书之邪?幸无他疑也。

东方学生皆自石守道诱倡,此人专以教学为己任,于东诸生有大功。与师鲁同时人也,亦负谤而死。若言师鲁倡道,则当举天下言之,石遂见掩,于义可乎?若分限方域而言之则不苟,故此事难言之也。①

从两封信笺不难看出,孔嗣宗等门生亲友怀疑欧阳公对尹洙的评述或"有所惜",其表现之一便是忽略了"师鲁倡道"的功绩。

那么,《尹志》本身是否果真存在"于情事或不能详备"的问题?今取韩琦《尹公墓表》及《欧阳修全集》所载其他墓铭文字详加比照,深感范、韩诸公所说或许不无道理。概而言之,其可疑之处约有以下数端。

其一,据《尹公墓表》载,尹洙天圣二年登进士第,殁于庆历七年四月十日。欧阳修所撰他人《墓志铭》及《神道碑铭》等,于登第及病殁之年均能详加记载,独于《尹师鲁墓志》缺此两项,似不合墓志撰写规范,令人困惑。

其二,北宋以后,凡请撰墓志者皆"欲论撰其祖考之美,垂之无穷"②,故"详其家世事迹"至关重要。《欧阳修全集》自卷二十至卷三十八收录《墓志》、《墓表》及《行状》等近百篇,其中述及"家世"者约九十篇,未述"家世"者仅欧庆、李仲芳、周尧卿、张汝士、胡瑗、尹仲宣、薛质夫、蔡高、孙复及尹洙等十人而已。欧庆等九人,或一人独显而世次无考,或家族谱系另见别《志》,缺述之情皆无可深责。但《尹师鲁墓志》未述尹氏世系,仅曰:"余共师鲁兄弟交,尝铭其父之墓矣,故不复次其世家焉。"尹氏一族固为寻常人家,自洙、源显名,始跻身望族。是故,韩琦《尹公墓表》述之曰:"曾祖谊,以道晦乱世,不仕。祖文化,始以材行兴其家,官至都官郎中,赠刑部侍郎。父仲宣,举明经,累长郡邑,廉恕明决,所至以循吏称,终虞部员外郎;以公贵,赠工部郎中。刑部葬其父河南,今为河南人。"这段文字或即范公所谓"未尽事"而请韩琦于《墓表》中予以补书者。

其三,《尹志》有关尹洙仕历行实及著述情况的叙述远不及《尹公墓表》详实,个别文字甚至还不够客观准确,如云:"师鲁当天下无事时独喜论兵,为《叙燕》、《息戍》二篇行于世。"韩琦《墓表》即对此有所改易,曰:"时天下无事,政阙不讲,以兵言者为妄人。公乃著《叙燕》、《息戍》等十数篇以斥时弊,时人服其有经世之才。"检《河南集》所载,除《叙燕》、《息戍》外,尚有《述享》、《审断》、《原刑》、《敦学》、《矫察》、《考绩》、《广谏》、《攻守策·头问耿传》、《悯忠》、《辨诬》等杂议时弊的文章,是知《尹公墓表》所述远比《尹志》客观详实。

其四,尹洙撰有《五代春秋》,且其《南河集》在辞世之前已经成编。此外,欧阳修尝与尹洙分撰《五代史》,并已阅读其部分手稿。欧阳修说:"师鲁所撰,在京师时不曾细看,路中昨来细读,乃大好。师鲁素以史笔自负,果然。河东一传大妙,修本所取法此传,为此外亦有繁简未中,愿师鲁删之,则尽妙也。正史更不分五史,而通为纪传,今欲将《梁纪》并汉、周,修且试撰次,唐、晋师鲁为之,如前岁之议。其它列传约略,且将逐代功臣随纪各自撰传,待续次尽,将五代列传姓名写出,分而为二,分手作传,不知如此于师鲁意如何?吾辈弃于时,聊欲因此粗伸其心,少希后世之名。如修者幸与师鲁相依,若成此书,亦是荣事。"③相约分撰《五代史记》,在师鲁为平生大事,于欧公则关乎挚友情分。《尹志》既对分撰史书之事讳莫如深,又只字未提《五代春秋》与《南河集》,不仅在情理上难以理解,且不合墓铭文字的撰写规范。陆游《老学庵笔记》尝云:"晏尚书景初作一士大夫墓志,以示朱希真,希真曰:'甚妙,但似欠四字。'然不敢以告。景初苦问之,希真指'有文集十卷'字下曰:'此处欠。'又问:

① 欧阳修著,李逸安点校:《欧阳修全集》卷一五〇《答孔嗣宗》,第2483、2484页。

② 司马光:《答孙察长官书》,曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第56册,第40页。

③ 欧阳修著,李逸安点校:《欧阳修全集》卷六十九《与尹师鲁第二书》,第1000页。

'欠何字?'曰:'当增不行于世四字。'景初遂增'藏于家'三字,实用希真意也。"[①]按:晏敦复字景初,殊之曾孙。其所撰墓志对墓主文集的刊行状况未作明确交代,都被视为不够严谨。由此及彼,则欧阳公奉撰《尹志》而阙述墓主著述的失误,实不待智者而辨矣。

毫无疑问,对欧阳修早已详加辨释的墓铭文字再次提出质疑,其学术动机本身就很容易招致"率然狂妄"的责难。但如果不能揭示欧阳修、尹洙、孙甫及尹材等人在史学上"和而不同"的见解分歧,则《尹志》被疑、甚至遭拒的深层原因便很难得到合乎情理的解释。若仅仅着眼于尹、欧诸公乃政见相契的文学挚友,以为欧阳修所撰必为"信史",便是笃信权威,为尊者讳;稳妥之余,极有可能错失追寻历史真相的可能。我们不想讳言《尹志》"书事"细节的得与失,也不曾否认"朋友门生故吏与孝子用心常异"的情感分歧,所有思考均以尊重当日圣贤的人格境界为前提。墓铭文字性兼"文"、"史",而像《尹志》那样的大家名作,则更能体现着当代史学与"古文"创作相互关联的某些深层思致,其或有不足,亦成典范。

二

尹洙以博通六经、乐善疾恶而名震天下。欧阳修撰《尹志》,述其学曰:"博学强记,通知今古,长于《春秋》。"措辞虽不失恰切,但与《欧阳修全集》所存孙复、孙甫、石介、刘敞诸公《墓志》有关学术成就的评述文字相比,显然太过简略。所以如此,表面上是欧阳修认为尹洙"倡道"的功绩无可称述,其深层原因则较为复杂。从现有资料来看,在儒学教育和治学方法等方面,尹洙的观点与欧阳修不尽相同;其倡言国家应"以明经为上第"的学术出发点,与当日众贤执意"弃传从经"[②]、乃至"以己意言经"[③]的学术革新颇显不同。

长期以来,宋代学术研究"求同"者颇多而"辨异"者殊少;尤其是面对欧阳修、范仲淹、尹洙、孙复、胡瑗、石介等道学理念基本相同的研究对象时,情形则更加如此。其实,"求同"不难。例如,师鲁尝曰:"夫古人行事之著者,今而称之曰功名;古人立言之著者,今而称之曰文章。盖其用也,行事泽当时以利后世,世传焉,从而为功名;其处也,立言矫当时法后世,世传焉,从而为文章。行事、立言不与功名、文章期,而卒与俱焉。后之人欲功名之著,忘其所以为功名;欲文章之传,忘其所以为文章。故虽得其欲,而戾于道者有焉。如有志于古,当置所谓文章、功名,务求古之道可也。"[④]相同的意思,在欧阳修文章中表达得更加充分,其曰:"君子之于学也务为道,为道必求知古,知古明道,而后履之以身,施之于事,而又见于文章而发之,以信后世。"[⑤]"其所以为圣贤者,修之于身,施之于事,见之于言,是三者所以能不朽而存也。"[⑥]简而言之,以"求同"为指向的讨论,在充分揭示时贤"履道"自觉的同时,已经淡化乃至遮蔽了他们或隐或现的细微差异。就《尹志》而言,需要厘清的问题主要有以下两点。

其一,孔嗣宗以后生晚辈,对《尹志》没有彰显"师鲁倡道"的功绩提出质疑,欧阳修解释说:石介"专以教学为己任,于东诸生有大功","若言师鲁倡道,则当举天下言之,石遂见掩,于义可乎?"此乃长者之言耳。然而,针对石介在太学的教学活动,欧阳修和尹师鲁所持态度却并不相同。

石介从事学校教育的经历,实际开始于景祐元年(1034)提举应天府书院时。陈植锷先生《石介事迹著作编年》据石介《去二画本记》及《上南京夏尚书启》两文,断定"石介在为南京留守推官之前,确曾做过一段时间的学官"。宝元二年(1039)至庆历元年(1041),石介居丧期间,于徂徕山下开门聚

① 陆游:《老学庵笔记》卷一,北京:中华书局,1979年,第9页。
② 永瑢等撰:《四库全书总目》卷二十六"春秋类"总说,第210页上。
③ 陈振孙:《直斋书录解题》卷三《七经小传》解题,上海:上海古籍出版社,1987年,第82页。
④ 尹洙:《志古堂记》,曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第28册,第33页。
⑤ 欧阳修著,李逸安点校:《欧阳修全集》卷六十七《与张秀才棐第二书》,第978页。
⑥ 欧阳修著,李逸安点校:《欧阳修全集》卷四十四《送徐无党南归序》,第631页。

徒,以《易》讲授诸生,鲁人号曰徂徠先生。庆历二年(1042)六月服除,入为国子监直讲;太学始建,即以直集贤院兼国子监直讲为太学首任行政主管。

有关石介执教太学的真实情状,欧阳修《读徂徠集》叙述颇详,其诗云:"昨者来太学,青衫踏朝靴。陈诗颂圣德,厥声续猗那。羔雁聘黄晞,晞惊走邻家。施为可怪骇,世俗安委蛇。谤口由此起,中之若飞梭。……生徒日盈门,饥坐列雁鹅。弦诵聒邻里,唐虞赓咏歌。"欧诗所谓"羔雁聘黄晞,晞惊走邻家"的本事,《宋史》卷四五八《黄晞传》也有记载,曰:"黄晞字景微,建安人,少通经,聚书数千卷,学者多从之游,自号'赘隅子',著《歔欷琐微论》十卷,以谓'赘隅'者,枘物之名;'歔欷'者,叹声;'琐微'者,述辞也。石介在太学,遣诸生以礼聘召,晞走匿邻家不出。枢密使韩琦表荐之,以为太学助教致仕,受命一夕卒。"[①]石介的教学方法虽"可怪骇",却也经受住了科举考试的检验;从学弟子"常续最高第,骞游各名科"[②],即为明证。

欧阳修对石介"教学"、"倡道"的功绩赞赏有加。除上举《读徂徠集》诗外,复撰《徂徠石先生墓志铭》曰:"先生自闲居徂徠,后官于南京,常以经术教授。及在太学,益以师道自居,门人弟子从之者甚众。太学之兴,自先生始。"[③]但相比之下,与石介同时的尹洙却对此另有一番议论。其《敦学》一文曰:

> 今太学生徒,博士授经,发明章句,究极义训,亦志于禄仕而已。及其与郡国所贡士并校其术,顾所得经义,讫不一施,反不若闾里诵习者,则师道之不行宜矣。若俾肄业太学者,异其科试,唯以明经为上第,则承学之士,孰不从于师氏哉?……《周官》师氏掌教国子,盖公卿大夫子也,今祭酒实其任。谓由门调者,宜籍于师氏,策以经义,始得补吏。优其高第,其未至,则勖学者益劝,仕者能世其家矣。"[④]

师鲁以为太学博士"发明章句,究极义训"的教育,实际体现着违背"师道"的功利化倾向,其实学效果甚至还不及闾里诸生"诵习"经传之所得。因此,他倡言"以明经为上第",让"勖学者益劝",使"师道"回归本位。

富弼尝有《哭尹舍人词并序》云:"始君为学,遭世乖离。掠取章句,属为文词。经有仁义,曾非所治。史有褒贬,亦弗以思。君顾而叹,嫉时之为。钩抉六籍,潜心以稽。上下百世,指掌而窥。功不苟进,习无匪彝。今则亡矣,使所学不能信于人而用于时,吾是以哭之。"[⑤]尹洙没有经学著作传世,其"钩抉六籍,潜心以稽。上下百世,指掌而窥"的学术风采亦无由考察,但他"敦学"的出发点既不同于传统的"汉唐训释之学",也有别于"弃传从经"的经义诠释,体现着为学求道的个性特点,这一点毋庸置疑。因其学术独树一帜,不合"主流",故而"不能信于人";富弼以此哭之,实不难理解。

其次,尹洙虽"长于《春秋》",但他更侧重对"《春秋》笔法"的体悟和运用,而不是直接超越汉唐传笺,对儒学"经义"作出"断以己见"[⑥]的新解释;这一点与欧阳修及"宋初三先生"等有所不同。

欧阳修《诗本义》、《易童子问》等经学著作开启了两宋儒学"新义日增,旧说几废"[⑦]的新纪元。大抵与之同时,孙复著《春秋尊王发微》,欧阳公誉之曰:"不惑传注,不为曲说以乱经,其言简易,明于诸侯大夫功罪,以考时之盛衰,而推见王道之治乱,得于经之本义为多。"[⑧]石介师从孙氏,在"弃传从经"的同时还对汉唐训释之学进行了彻底批判。如东汉经学大师郑玄"遍注诸经,立言百万,集汉学之大

---

① 脱脱等撰:《宋史》卷四五八《黄晞传》,北京:中华书局,1977年,第13411页。
② 欧阳修著,李逸安点校:《欧阳修全集》卷三《读徂徠集》,第43页。
③ 欧阳修著,李逸安点校:《欧阳修全集》卷三十四《徂徠石先生墓志铭》,第506页。
④ 曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第28册,第15页。
⑤ 曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第29册,第68页。
⑥ 永瑢等撰:《四库全书总目》卷十五《毛诗本义》提要,第121页中。
⑦ 永瑢等撰:《四库全书总目》卷十五《毛诗本义》提要,第121页中。
⑧ 欧阳修著,李逸安点校:《欧阳修全集》卷三十《孙明复先生墓志铭》,第458页。

成”[①]，其注疏文字向来和儒学典籍一起受到尊重，宋人至有“宁道孔圣误，讳言郑、服非”之说[②]。石介撰《忧勤非损寿论》，却以“康成之妄也如此”一句全盘否定了郑氏为《礼记·文王世子》所作的注释，且曰：“如康成之言，其害深矣！”[③]为了给儒学探索赋予新的时代内涵，他们明确提出“君子之于学也务为道，为道必求知古，知古明道，而后履之以身，施之于事，而又见于文章而发之，以信后世”[④]；同时强调将“研穷六经之旨”与“究切当世之务”[⑤]有机结合起来。钱穆先生曾经指出：“言宋学之兴，必推本于安定、泰山。”[⑥]其判断理由即在于此。

尹洙《南阳集》所存，没有直接论及学术的文章，但其有别于上述诸贤的治学理念与方法却不难考察和确认。前人颇称尹师鲁深于《春秋》，却未能具体展示其评断依据。其实，《五代春秋》之编年体例既已师法《春秋》，纪事风格亦“简核有体”[⑦]，此乃显证，毋庸置疑。

先就纪事文字而言，《五代春秋》于梁太祖开平二年载：“正月，晋王克用薨。三月，壬申，帝幸东都，征潞州。丁丑，次泽州，晋人还师。四月，丙午，帝还东都。五月，晋人救潞州，破夹城，遂改泽州。六月，戊申，淮南张灏弑其君渥，吴人诛张灏。秦人来寇雍州，同州刘知俊败秦师于幕谷。八月，晋人来侵晋州。九月，丁丑，帝西征，次陕州。十月，丁巳，帝还东都。楚人克朗州，杀雷彦恭。”[⑧]文中有关“薨”、“幸”、“征”、“克”、“次”、“侵”、“弑”、“杀”等单音节动词的用法，与《春秋》古籍绝无二致；模仿效果如此深细，令人叹服。

其实，《五代春秋》“笔削不苟”，正是作者自觉效法“《春秋》笔法”的结果。所谓“《春秋》笔法”，实际包含“书法不隐”与“为尊者讳”两重含义，尹洙不仅能够准确体味孔子褒贬善恶的“微言大义”，并能在《五代春秋》中加以贯彻。如后唐同光四年正月载：“皇子继岌害郭崇韬于蜀。帝杀弟存义及李继麟。”按：郭崇韬乃庄宗功臣，梁唐夹河对垒及后唐灭梁之际屡建奇功，累官至枢密使。灭蜀之役，庄宗“以继岌为西南面行营都统，崇韬为招讨使，军政皆决崇韬”[⑨]。功成之后，却遭到魏王继岌和宦官李从袭等人的勾结陷害，被矫诏杀死，五个儿子亦皆遇害。不久，庄宗“异母弟、鄜州节度使存乂伏诛。存乂，郭崇韬之子婿也，故亦及于祸。是日，以河中节度使、守太师兼尚书令、西平王李继麟为滑州节度使，寻令朱守殷以兵围其第，诛之，亦夷其族”[⑩]。唐庄宗宠信阉寺，而郭崇韬被杀乃后宫刘皇后与宦官、皇子勾结构祸所致。尹洙对此书曰“害”，即“书法不隐”之意。再如，后晋高祖石敬瑭于天福元年(936)举兵叛后唐，并求援于契丹，议割燕、云等十六州于契丹，契丹主耶律德光遂立石敬瑭为大晋皇帝，约为父子之国，改元为天福。《五代春秋》以晋高祖系“正统”帝王之故，对此讳而不书，仅于天福元年十一月记曰：“帝在太原宫，降制，改元。闰月庚辰，帝至京师，以幽州及雁门以北地赂少帝。”所谓“为尊者讳”的撰述要旨，在此得到了充分体现。仅此两例，便知尹洙于“《春秋》笔法”是何等用心了。

仁宗时代，尹师鲁深细品读《春秋》经文，自觉运用“《春秋》笔法”的治学理念可谓独树一帜。若欲旁求近似者，恐怕也只有范仲淹堪为知音。范公有《说春秋序》云：“《三传》，房君有元凯之癖，兼仲舒之学，丈席之际，精义入神。吾辈方扣圣门，宜循师道，碎属词比事之教，洞尊王黜霸之经，由此登

① 皮锡瑞：《经学历史》，北京：中华书局，1959年，第127页。
② 晁说之：《元符三年应诏封事》，曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第129册，第408页。
③ 石介：《徂徕石先生文集》卷十一，北京：中华书局，1984年，第121页。
④ 欧阳修著，李逸安点校：《欧阳修全集》卷六十七《与张秀才棐第二书》，第978页。
⑤ 欧阳修著，李逸安点校：《欧阳修全集》卷一五一《答陆伸》，第2501页。
⑥ 钱穆：《中国近三百年学术史·引论》，北京：商务印书馆，1997年，第2页。
⑦ 尹洙：《河南集》卷首“提要”，《影印文渊阁四库全书》第1090册，第2页上。
⑧ 尹洙：《河南集》卷二十六《五代春秋》，《影印文渊阁四库全书》第1090册，第140页上。
⑨ 欧阳修：《新五代史》卷二十四《郭崇韬传》，北京：中华书局，1974年，第250页。
⑩ 薛居正等撰：《旧五代史》卷三十四《庄宗纪》，北京：中华书局，1976年，第468页。

太山而知高，入宗庙而见美。升堂覩奥，必有人焉君子哉，无废。”[①]按：房君即京房，杜预字元凯。尹洙治《春秋》虽不涉传笺，但《春秋》之“微言大义”在《左氏》、《公羊》及《穀梁》三《传》中得以阐幽发微。从这个角度讲，师鲁与范公于《春秋》之学隐然相通。

概而言之，欧阳修、孙复及石介诸公弃传疑经，不从笺注，在治学理念上竭力反对“述三皇太古之道，舍近取远”[②]。尹洙则不仅尊重“汉唐训释之学”，不疑传笺，且明确倡言“以明经为上第”，使“师道”回归固有本位。其所撰《五代春秋》，不仅编年体例和纪事风格效法《春秋》，且能在人物和事件的叙述中自觉体现“微言大义”，充分彰显其褒贬善恶的圣贤态度。如此显著的学术差异，或许是导致《尹志》在叙述墓主学术成就时略“有所惜”的深层原因。当然，学术各求专擅，文章关乎人情，两者之间隐微复杂的内在关系向无确解；正所谓“《诗》无达诂，《易》无达占，《春秋》无达辞”[③]，有关《尹志》牵涉学术的讨论视此而然。

三

赵宋“古文”探索与儒学发展同步，尹洙在这一领域的个性化求索，同样具有变易时俗的重要价值。欧阳修于《尹志》但谓“师鲁为文章，简而有法”，颇遭质疑，时贤以为“师鲁文章不合只著一句道了”[④]。文学史家对此所持议论，往往集中在欧阳修与尹洙“古文”创作的贡献差异，却很少注意到欧阳修墓铭文字的惯常作法，更没有人深切分析作者隐约幽微的撰写心态。其实，从“古文”作品折射人情人性的角度讲，《尹志》能够启发后世学人思考的因素或许更多。

凡人之为文各有习性，即便“一代文章冠冕”欧阳修亦莫能外。范镇尝云：“欧阳永叔每夸政事，不夸文章。”[⑤]其实，同样的价值取向在欧阳修所撰墓铭文字中也得到了充分体现。通观《全集》所存，凡推称墓主“文章”字数较多者不过陈尧佐、张汝士、胡瑗、谢绛、郑平、孙复、王洙、孙甫、石介、苏洵、刘敞、江休复等人而已；通常的做法是只以寥寥数字简述“文章”。如《阎公神道碑铭》谓阎象“颇习子、史，为文辞”[⑥]；《石曼卿墓表》曰：“其为文章，劲健称其意气”[⑦]；《薛公墓志铭》称薛奎“平生所为文章四十卷，直而有气，如其为人”[⑧]；《梅公墓志铭》谓梅询“好学有文，尤喜为诗”[⑨]；《杨公墓志铭》称杨偕“少师事种放学问，为文章长于议论”[⑩]；《尹君墓志铭》谓尹源“论议文章，博学强记，皆有以过人”[⑪]；《苏君墓志铭》称苏舜钦“少好古，工为文章”[⑫]；《吴公墓志铭》谓吴育“有文集五十卷，尤长于论议”[⑬]；《蔡公墓志铭》称蔡襄“为文章，清遒粹美，有文集若干卷”[⑭]；凡此等等，不胜枚举。就表象来看，对墓主“文章”不加详述，似乎只是欧阳公撰写墓铭文章的一种习惯，实则隐含着“文章止于润身，政事可以及物”[⑮]的价值判断。《尹志》谓师鲁文章“简而有法”，其思路和作法或即如此。

不过，欧阳修既能借撰写墓铭之机，盛赞谢绛、孙复、石介、苏洵等人的“文章”成就，却不能对尹

① 范仲淹著，范能濬编集，薛正兴校点：《范仲淹全集》卷八，第163、164页。
② 欧阳修著，李逸安点校：《欧阳修全集》卷六十七《与张秀才棐第二书》，第978页。
③ 董仲舒撰，凌曙注：《春秋繁露》卷三《精华第五》，北京：中华书局，1975年，上册，第106页。
④ 欧阳修著，李逸安点校：《欧阳修全集》卷七十二《论尹师鲁墓志》，第1045页。
⑤ 范镇：《东斋记事·补遗》，北京：中华书局，1980年，第47页。
⑥ 欧阳修著，李逸安点校：《欧阳修全集》卷二十，第320页。
⑦ 欧阳修著，李逸安点校：《欧阳修全集》卷二十四，第374页。
⑧ 欧阳修著，李逸安点校：《欧阳修全集》卷二十六，第404页。
⑨ 欧阳修著，李逸安点校：《欧阳修全集》卷二十七，第415页。
⑩ 欧阳修著，李逸安点校：《欧阳修全集》卷二十九，第440页。
⑪ 欧阳修著，李逸安点校：《欧阳修全集》卷三十，第451页。
⑫ 欧阳修著，李逸安点校：《欧阳修全集》卷三十，第455页。
⑬ 欧阳修著，李逸安点校：《欧阳修全集》卷三十三，第489页。
⑭ 欧阳修著，李逸安点校：《欧阳修全集》卷三十五，第522页。
⑮ 脱脱等撰：《宋史》卷三一九《欧阳修传》，第10378页。

洙倡导“古文”的功绩多加褒扬，或许还有更为复杂的心理原因，对此还需另作详察。明人杨慎《丹铅总录》卷十“大颠”条尝云：“或曰：‘晦翁必欲以大颠书为韩之真，何也？’予曰：‘此殆难言也，可以意喻。昔欧阳公不以始倡古文许尹师鲁，评者谓如善弈者常留一着。欧公之于尹师鲁，留一着也。然则朱子之于韩公，亦犹欧阳之于师鲁乎？”[①]从这一说法中明确得到一种信息，那就是以文坛领袖自居的欧阳公，不愿尹洙与之争功掠美。

当代文学史家每每将“简而有法”的文章评价归结于繁简问题，讨论过程则偏重“简古”而忽视“有法”，却很少有人质疑这一说法本身的内在逻辑是否严谨。事实上，早在南宋时期，以“非圣人之书不可观，无益之诗文不作可也”[②]自励的进士黄震就曾经指出，欧阳修“《论尹师鲁墓志》，谓述其文曰‘简而有法’，惟《春秋》可当；述其学曰‘通知古今’，惟孔孟可当。愚意文简有法，各随其宜，岂必《春秋》；通知古今，各随其分，岂必孔、孟。未闻文王谥文，而孔文子不可谓之文也。公与师鲁平生交而故为讥贬，何哉？俄又云：‘然在师鲁犹为末事。’若果末事，何必《春秋》然后可当，孔、孟然后可当？愚恐其首尾又自背驰也。”[③]如此质疑有根有据，深刻准确，不容忽视。事实上，宋人墓志以“简而有法”四字称述墓主文章，乃是寻常作法；李光撰《左承议郎吴君墓志铭》谓吴升“下笔为文，简而有法”[④]，楼钥撰《宝谟阁待制献简孙公神道碑》称孙逢吉文章“简而有法，不为绮丽之习”[⑤]等，皆其例也。今按：尹洙深于《春秋》之学，其“简古”文风乃习效使然。至于“有法”之说，则未知所本。韩愈《进学解》尝云：“周《诰》殷《盘》，佶屈聱牙。《春秋》谨严，《左氏》浮夸。《易》奇而法，《诗》正而葩。”[⑥]欧阳修效韩氏为“古文”，对这一概括应不陌生。《尹志》将“《易》奇而法”之说，移诸深于《春秋》之尹洙，即便不是变乱韩愈之说，在学理逻辑上也有所不通。

此外，《尹志》有关师鲁“文章”的评价，还牵涉到另外两件公案。其一，欧阳修学“古文”于尹洙之事是否可信。其二，在北宋“古文”艺术渐告成熟的探索历程中，尹洙的贡献和地位究竟应该作何评价。

有关第一桩公案的记载，最早见释文莹《湘山野录》卷中。该书成于熙宁中，文莹尝“持苏子美书荐”谒欧阳修，且有“蒙诗见送”之情[⑦]，故其记载应较可信。其文曰：

> 钱思公镇洛，所辟僚属尽一时俊彦。时河南以陪都之要，驿舍常阙，公大创一馆，榜曰“临辕”。既成，命谢希深、尹师鲁、欧阳公三人者各撰一记，曰：“奉诸君三日期，后日攀请水榭小饮，希示及。”三子相持角以成其文，文就，出之相较。希深之文仅五百字，欧公之文五百余字，独师鲁止用三百八十余字而成，语简事备，复典重有法。欧、谢二公缩袖曰：“止以师鲁之作纳丞相可也，吾二人者当匿之。”丞相果召，独师鲁献文，二公辞以他事。思公曰：“何见忽之深，已砻三石奉候。”不得已，俱纳之。然欧公终未伏在师鲁之下，独载酒往之，通夕讲摩。师鲁曰：“大抵文字所忌者，格弱字冗。诸君文格诚高，然少未至者，格弱字冗尔。”永叔奋然持此说别作一记，更减师鲁文廿字而成之，尤完粹有法。师鲁谓人曰：“欧九真一日千里也。”[⑧]

此外，《爱日斋丛钞》卷四载：“董弅《闲燕常谈记》：世传欧阳公作《醉翁亭记》成，以示尹师鲁，自谓‘古无此体’。师鲁曰‘古已有之’。公愕然。师鲁起，取《周易·杂卦》以示公，公无语，果如其说。”[⑨]事实上，尹洙对“指导”欧阳修的“古文”写作，从来都是知无不言。如《河南集》卷十有《答河北都转运欧阳

---

① 杨慎：《丹铅总集》卷十，《影印文渊阁四库全书》第855册，第423页下。
② 脱脱等撰：《宋史》卷四三八《黄震传》，第12994页。
③ 黄震：《黄氏日抄》卷六十一，《影印文渊阁四库全书》第708册，第523页下－524页上。
④ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第154册，第251页。
⑤ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第265册，第336页。
⑥ 董诰等编：《全唐文》卷五五八，上海：上海古籍出版社，1990年，第2501页。
⑦ 文莹：《湘山野录》卷上，北京：中华书局，1984年，第15页。
⑧ 文莹：《湘山野录》卷中，第38页。
⑨ 叶寘：《爱日斋丛钞》卷四，《影印文渊阁四库全书》第854册，第674页下。

永叔龙图书二首》,其一云:"见河东使还所奏罢下等科率一事,不谓留意文业,乃得详尽至是。昔柳公见韩文公所作《毛颖传》,叹称不已。韩之文无不商者,颇怪柳何独如此为异。见永叔所作奏记,把玩骇叹者累日,盖非意之所期乃尔。益知柳言为过。相别累年,辄此称道,谅复见俞也。"[①]该《书》将欧阳修河东使还后所作的《乞免浮客及下等人户差科札子》与韩愈《毛颖传》相提并论,以为二者皆类似俳语,不够简直深切,"非意之所期乃尔"。柳宗元读《毛颖传》,虽"怪"其文似"俳",却盛赞曰:"凡古今是非六艺百家大小穿穴用而不遗者,《毛颖》之功也。韩子穷古书,好斯文,嘉颖之能尽其意,故奋而为之传,以发其郁积,而学者得以励,其有益于世欤?"[②]尹洙不以为然,故曰"柳言为过"。假如不是师友之间有切磋之益,像这样随意率直的批评话语是很难理解的。

曾巩尝为《尹公亭记》云:"尹公有行义文学,长于辨论,一时与之游者皆世之闻人,而人人自以为不能及。"[③]其所谓"人人"者,必然不舍欧阳公。应该说,在北宋文人的心目中,欧阳公从尹洙学"古文"乃是众所周知的事。或许正因为如此,苏辙于崇宁五年(1106)撰写《欧阳文忠公神道碑》时才说:公"比成人,将举进士,为一时偶俪之文,已绝出伦辈。翰林学士胥公时在汉阳,见而奇之曰:'子必有名于世。'馆之门下,公从之京师,两试国子监,一试礼部,皆第一人。遂中甲科,补西京留守推官。始从尹师鲁游,为古文议论当世事,迭相师友。与梅圣俞游,为歌诗相倡和,遂以文章名冠天下"[④]。其说客观得体,故能得到当代名公硕儒的普遍赞同。客观说来,欧阳修在转益多师中自造辉煌,最终成就"一代文章宗师"[⑤],乃是极其自然的事。

第二桩公案即有关"作古文自师鲁始"的争论。严格说来,在欧阳修《论尹师鲁墓志》面世之前,这一论题并不存在。范仲淹《尹师鲁河南集序》最早推称尹洙文章,曰:"洛阳尹师鲁,少有高识,不逐时辈。从穆伯长游,力为古文。而师鲁深于《春秋》,故其文谨严,辞约而理精。章奏疏议,大见风采,士林方耸慕焉。遽得欧阳永叔,从而大振之,由是天下之文一变而古。而其深有功于道欤?"此后,韩琦撰《尹公墓表》复云:"文章自唐衰,历五代日沦浅俗,寖以大敝。本朝柳公仲涂始以古道发明之,后卒不能振。天圣初,公独与穆参军伯长矫时所尚,力以古文为主。次得欧阳永叔以雄词鼓动之,于是后学大悟,文风一变,使我宋之文章,将逾唐汉而蹑三代者,公之功为最多。"[⑥]很显然,范、富以为有宋"古文"始倡于柳开,然其道"卒不能振"。天圣以后,尹洙"从穆伯长游,力为古文",矫振时风,颇为有力。而"欧阳永叔从而大振之",遂将"古文"创作推进到了"将逾唐汉而蹑三代"的全新境界。其说着眼于北宋"古文"演进发展的全过程,对柳、穆、尹、欧均给予了恰切公允的评价。四库馆臣所谓"有宋古文,修为巨擘,而洙实开其先,故所作具有原本。自修文盛行,洙名转为所掩。宋之史官遂谓洙才不足以望修,殊非公论矣"[⑦]。此说客观公允,值得重视。

欧阳修《论尹师鲁墓志》曰:"若作古文自师鲁始,则前有穆修、郑条辈及有大宋先达甚多,不敢断自师鲁始也。"复云"若谓近年古文自师鲁始,则范公祭文已言之矣。"前一句着眼于宋代"古文"探索积累的漫长过程,语意清晰,逻辑严密,令人信服。后一句谓范公祭文称"近年古文自师鲁始",对此不宜重复再言;可否之间,态度似较为模糊。今按:范仲淹《祭尹师鲁舍人文》云:"为学之初,时文方丽。子师何人,独有古意。韩柳宗经,班马序事。众莫子知,子特弗移。是非乃定,英俊乃随。圣朝之文,与唐等夷。系子之功,多士所推。"[⑧]所谓"圣朝之文,与唐等夷。系子之功,多士所推"云云,确

① 尹洙:《河南集》卷十,《影印文渊阁四库全书》第1090册,第48页。
② 柳宗元:《读韩愈所著毛颖传后题》,董诰等编:《全唐文》卷五八六,上海:上海古籍出版社,1990年,第2623页下。
③ 曾巩:《曾巩集》,北京:中华书局,1984年,第299页。
④ 苏辙撰,陈宏天、高秀芳校点:《苏辙集·栾城后集》卷二十三,北京:中华书局,1990年,第1129页。
⑤ 黄震:《黄氏日钞》卷五十,《影印文渊阁四库全书》第708册,第336页上。
⑥ 韩琦:《尹公墓表》,曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第40册,第80页。
⑦ 永瑢等撰:《四库全书总目》卷一五二《河南集》提要,第1308页中。
⑧ 范仲淹著,范能濬编集,薛正兴校点:《范仲淹全集》卷十一《祭尹师鲁舍人文》,第242页。

有将有宋“古文”创拓之功奉归尹洙的意思。类似的说法在富弼《哭尹舍人词》中亦有体现，其词云：“始君作文，世重淫丽。诸家舛殊，大道破碎。漫漶费词，不立根柢。号类啸朋，争相教恭。上翔公卿，下典书制。君于厥时，了不为意。独倡古道，以救其敝。时俊化之，识文之诣。”[①]由此不难看出，所谓“作古文自师鲁始”的既有说法，确实令欧阳公深感困惑。

其实，范、富诸公的说法仅仅是为了表达对已故挚友的崇敬，欧阳公奉撰《尹志》亦可效其姿态，施以称誉之辞。然而，时为文坛领袖的欧阳修却另有“所惜”，所谓“简而有法”的“古文”评价，表明其不愿少让于师鲁也。就人情心态而言，自赵宋立国之后，伴随着“汉唐训释之学”的衰微以及“义理”阐释模式的确立，众多儒学大师渴望成为“宋之夫子”[②]。他们一方面通过“学术”、“文章”展示着非凡的自信，另一方面又流露出唯我独尊的微妙心态；此风所系，即便自信超逸如欧阳修者，也难以或免。早在宝元二年(1039)谢绛辞世之时，欧阳修在寄答梅尧臣的诗作中就已经声称：“文会忝予盟，诗坛推子将。”[③]其时尹洙尚在，欧公便已自封为文坛盟主，其“夫子”心态固不难觉察。既讳言从尹洙学“古文”事，谓“举进士及第，官于洛阳。而尹师鲁之徒皆在，遂相与作为古文”[④]，复于《论尹师鲁墓志》中有意拈出“作古文自师鲁始”一说，并力辨其非，欧公胸中究有何种深衷隐情，实不难得到清晰而准确的理解。简言之，欧阳公可以避苏轼而“放出一头地”[⑤]，却不肯就“古文”一事少让于尹洙。这种隐约而微妙的“夫子”心态，既不自欧阳修始，亦非其专擅独有；其深刻复杂的人格动因及精神内涵，已经超越了《尹志》本身，当别加讨论。

有关《尹志》见疑见弃的深层原因或许还不止这些，所谓视角不同，所见必殊。要之，墓铭文字亦属“古文”，其撰写过程必然会受到史学、经学乃至“古文”创作理念的深层影响。欧阳修与尹洙形兼师友，都力主将“知古明道”与修身、行事、立言的儒道实践相结合，通过诗文创作体现“道义之乐”[⑥]。而与此同时，其治学方法和“古文”特点等，又充分体现着“君子不苟同”的显著差异。欧阳公以朋友之谊撰写《尹志》，其用心之深、寄意之诚固不可轻疑；然其叙事文字中所隐含的良苦用心，深切简短的评价话语间所呈现的自我判断，最终却未能得到同时挚友及“后生小子”的认同，甚至招致后世学人的质疑和责难。假使不能从经史之学制约“古文”创作的多重角度去分析把握个中缘由，则相关解读的学理局限在所难免。本文不敢奢望任何结论，倘能以此引发学界友朋对同类议题研究的重视，则幸莫大焉。

[责任编辑　刘　培]

① 富弼：《哭尹舍人词》，曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第29册，第68页。
② 柳开：《答臧丙第三书》，曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第6册，第297页。
③ 欧阳修著，李逸安点校：《欧阳修全集》卷五十三《答梅圣俞寺丞见寄》，第745页。
④ 欧阳修著，李逸安点校：《欧阳修全集》卷七十三《记旧本韩文后》，第1056页。
⑤ 苏辙撰，陈宏天、高秀芳校点：《苏辙集·栾城后集》卷二十三《亡兄子瞻端明墓志铭》，第1118页。
⑥ 何文焕辑：《历代诗话》(上)，北京：中华书局，1981年，第310页。

面子、人情的秩序功能及其当下变异

黄 金 兰

摘 要:面子、人情曾在传统熟人社会中发挥出积极的秩序功能:面子不仅可以激励人们养成良好的行为习惯,也可以抑制其不良行为;人情在物质匮乏的年代承担着社会互助的功能,经由此种互助,人们之间还能形成一种紧密的社会团结。然而在当下,随着传统"熟人社会"的式微,这两种文化机制因生存土壤的改变而出现了功能上的变异,进而产生了一种反秩序的倾向。由于评价标准的日趋物质化,面子成了种种不当逐利行为的诱因,人们为了片面追求物质利益,甚至不惜以违法、犯罪为代价;面子运作的虚假化,不仅给人们的日常生活造成诸多不良影响,而且易导致公共权力的腐化。随着"礼尚往来"平衡的被打破,人情不再是社会互助与团结的纽带,甚至沦落为一种敛财或行贿的手段,充当着社会分裂的推手。曾经具有积极秩序功能的面子与人情,何以会在当下成为秩序的破坏者?当下社会舆论结构的变化,当是主要原因。

关键词:面子;人情;熟人社会;陌生人社会;公共权力;社会舆论

一、面子、人情:源自中国传统熟人社会的独特文化机制

一般而言,社会分工不发达、社会流动性低的前现代社会,都可能是一个熟人社会,这一点我们从滕尼斯关于共同体的判断便可窥见一斑。在滕尼斯的论述中,人类共同体最初体现为血缘共同体,后来发展并分离出地域共同体,再后来又由地域共同体发展出精神共同体;其中,血缘共同体表现为行为上的统一性,地域共同体表现为居住空间的共享性,精神共同体则表现为人们心灵和信仰上的相依相伴①。滕尼斯的研究揭示出,传统社会中的人们,生活于各种不同形式的共同体之中,而无论哪种形式,都能为他们提供稳定的共处空间或共享领域,通过这些共处与共享,人们之间自然而然地可以达到十分熟识的程度。在此意义上可以说,"传统社会是个熟人社会"这一判断,不仅适用于中国社会,也适用于西方社会乃至任何其他类型的社会。当然,我们需要进一步指出,中国传统熟人社会与其他类型的熟人社会有着本质的差异。

为什么这样说?原因在于,虽然传统社会大体都属于熟人社会,它们在内部构造上却很不一样。不妨通过中西传统社会的对比来对这一判断作出说明。在西方传统社会,虽然同时存在着血缘、地域和精神共同体,三者的重要性却截然不同;其中,精神共同体具有压倒性优势——滕尼斯强调,精神共同体才是"真正的人的和最高形式的共同体"②。这意味着,在西方传统社会中,精神共同体的意义和价值被格外看重,尤其是当基督教作为大一统宗教的时代,以信仰为纽带的教会共同体才是人们最重要的结合形式。换句话说,西方社会的血缘联系并不像中国社会一般具有特别的重要性。关

作者简介:黄金兰,厦门大学法学院副教授(福建厦门 361005)。

基金项目:本文系国家社会科学基金后期资助项目"小传统的法治面向"(16FFX035)的阶段性成果。

① [德]斐迪南·滕尼斯:《共同体与社会——纯粹社会学的基本概念》,林荣远译,北京:北京大学出版社,2010 年,第 53 页。

② [德]斐迪南·滕尼斯:《共同体与社会——纯粹社会学的基本概念》,第 53 页。

于这一点，我们甚至可以从古希腊、罗马的文化传统中找到根据。如所知，在古希腊和古罗马，也存在着家神崇拜，但此一崇拜明显不同于中国的祖先崇拜。我们的祖先崇拜牢牢建基于血缘联系之上，并且经由这一崇拜，人们对于血缘的认同被不断强化；而希腊、罗马的家神崇拜，尽管起初的确与血缘密不可分，其后续发展却一步步地淡化着人们之间的血缘联系。据法国历史学家古朗士的考察，希腊、罗马的宗教形式经历了一个由家内宗教到部落宗教再到城市宗教的不断拓展过程。尽管希腊、罗马的每个家庭都崇拜自己的家神，但与此同时，不同家庭又可以相互约定共同信奉某一神灵，进而组成胞族；不同胞族仍可以约定共同信奉某一神灵，进而形成部落；不同部落还可以约定共同信奉某一神灵，从而组成城市①。由古朗士的研究不难看出，在古希腊、罗马，尽管起初的家内宗教与血缘有着内在关联，但当家内宗教向部落宗教和城市宗教扩展时，血缘的重要性被不断弱化，甚至完全被忽略了。后来基督教在西方世界的大肆扩张，又再一次从观念上淡化了血缘的重要性——在基督教的教义里，个人与上帝的关系具有压倒性的优先地位，亲属关系相对于人神关系而言便显得微不足道。通过上述分析，我们基本可以认为，在西方社会，血缘联系并非最为重要。反观中国社会，尽管偶尔或局部地域也存在着信仰共同体，但人们更看重的归属却是血缘和地域共同体；并且，在信仰、地域和血缘三种社会联系中，血缘一直占据着核心地位。无论是费孝通意义上的“差序格局”，还是瞿同祖所说的“同心圆式的社会结构”，都表明血缘是中国人一切社会联系的起点，也是最重要的一种社会联系——我们甚至可以说，血缘不仅是中国人社会联系的起点，也是其行为指向和人生意义的最终归宿。这一点，不仅深深蕴藏于民间观念当中，也体现在作为官方正统的儒家思想中。冯友兰曾指出，“在旧日所谓五伦中，君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友，关于家底伦已占其三。其余二伦，虽不是关于家者，而其内容亦以关于家底伦类推之。如拟君于父，拟朋友于兄弟”②。可以说，在中国传统社会，血缘被塑造为并且事实上也是人们之间最重要的联结纽带，以血缘为基础的社会关系是人们最核心、也是最重要的社会关系。

简言之，西方传统社会与中国传统社会的根本差异在于，一个强调信仰，一个看重血缘。换句话说，西方传统社会主要以信仰为纽带联结起来，中国传统社会则主要以血缘为纽带联结起来。纽带的不同造就不同的人际关系格局：以信仰为纽带的社会关系，人们之间容易形成一种平面格局，在宗教语境中，神灵之下，众生平等；以血缘为纽带的社会关系，人们之间会形成一种如费孝通所说的“差序格局”③——这是因为，血缘的最大特点就在于，它会天然地形成人们之间关系的亲疏远近。同时，社会格局的不同会导致人们行为取向上的差异：在平面格局中，人们易于秉持普遍主义，也即在行为标准上对他人作同等对待；在差序格局中，人们则容易信奉特殊主义，行为标准会因人而异。关于后一点，帕森斯曾有过专门论述：“儒家在道德上支持的是个人对于特定个人的私人关系——在道德上强调的只是这些个人关系。为儒教伦理所接受和支持的整个中国社会结构，是一个突出的‘特殊主义’的关系结构。”④

那么，特殊主义的行为取向，会派生出哪些具体的文化机制呢？最主要的在于面子、关系和人情。如所知，特殊主义的核心要义是区别对待，而区别对待至少包含以下几个前提或意蕴：首先，它意味着所有人在地位上并不对等，而是存在差异的，此种差异要么源于由血缘所决定的辈分高低，要么源于由名望或成就所导致的社会地位的不同；其次，它也意味着，人们与他人的社会关联度存在差异，从强关系到弱关系再到无关系；再次，以上两点又给社会提出了一个问题，那便是如何在保持社会关系参差不齐的同时，不至于使社会面临分裂的风险？可以说，这三个方面，分别对应着面子、关

① [法]菲斯泰尔·德·古朗士：《古代城市：希腊罗马宗教、法律及制度研究》，吴晓群译，上海：上海人民出版社，2006年，第156页。

② 冯友兰：《新事论》，北京：北京大学出版社，2014年，第64－65页。

③ 关于差序格局的相关论述，参见费孝通：《乡土中国·生育制度》，北京：北京大学出版社，1998年，第24－36页。

④ 参见[美]塔尔科特·帕森斯：《社会行动的结构》，张明德等译，南京：译林出版社，2012年，第616页。

系和人情。首先,既然彼此地位不对等,那么,地位高的人就理应受到更多尊重——此种因辈分或社会地位而获得的额外尊重,便是面子的最初来源。其次,人们社会关联度的差异既要求他们根据不同关系类型采用不同的处事准则,也迫使他们在特定情形中,为了实现特定目的,必须对这些关系进行调适与改变,而这后一点,就必然引发关系的运作,进而产生所谓的"关系学"①。再次,由地位的差异和关系的强弱所衍生出的区别对待,容易给社会带来离心力,因此,特殊主义在强调区别对待的同时,也强烈呼唤一种日常化的社会团结机制,而以"礼尚往来"为核心和基本规范的人情,恰恰能够承担这一功能。因而,特殊主义与面子、关系、人情这三种文化机制和文化逻辑相为始终,很大程度上可以说,它们互为条件,互成因果。也正是在此意义上,金耀基才特别强调,"关系、人情、面子是理解中国社会的关键性的社会-文化概念"②。

在这三种文化机制中,面子和人情的秩序功能较为明显,关系虽具有一定的积极功能,但其消极意义更为显著。关系的积极功能主要体现为,在传统社会中,关系的恰当运用,有助于人们克服交往障碍。这是因为,中国传统社会是一个"普遍信任"③缺失的社会,在这样的社会中,人们与陌生人打交道时难免畏手畏脚,而在特定情形中,人们又必须将交往范围拓展至陌生人——正如翟学伟所说,"当一个体在社会生活中遇有特别事情时,固守于他的常规网络,会使他的特别需要无法得到满足,因为关系的范围和资源无论如何都是有限的。于是他会根据特定事件的属性以常规网络为基础来临时构成他的其他关系网络"④;正是凭借对关系的运用,人们在生活中遇到的很多问题才可能顺利解决。然而,也恰恰是这一点,为关系的钻营和关系的滥用埋下了伏笔。关系在中国社会运用之广,以及由此而形成的关系策略之微妙和复杂,使得在中国社会演化出了一套关于"关系"的专门学问——关系学⑤。关系学的发达及关系的广泛运用,给社会秩序带来诸多潜在的危害,核心之处在于,它不仅带来社会资源分配的不公,还容易滋生公共权力的腐败。因而,总体上可以说,尽管从最初功能上看,关系这一熟人社会文化机制曾发挥出一定的积极功能,然而,其此后的发展却不可避免地会引发对关系的过度钻营,进而给社会秩序带来破坏性影响。也因此,在面子、人情、关系这三者中,下文将着重就前两者的积极秩序功能展开讨论。

二、面子、人情的秩序功能

在心理学界,尤其是本土心理学界,对面子、人情的概念及其运行机制已有相当的讨论,此处不作重复介绍。笔者拟主要对面子、人情在传统社会中所发挥的积极秩序功能予以挖掘。

(一)面子的秩序功能

"面子"是中国文化中一种极为复杂的心理机制,它通常是指人们因他人对自身的积极评价或特别对待而产生的心理满足感。此种满足感所赖以建立的基础,主要通过三种方式获得:一是凭借先天所具有的某种身份或地位而自然取得;二是通过后天努力奋斗而赢得;三是依靠某种刻意经营而

---

① 台湾学者黄光国将中国人的关系分为情感性关系、混合性关系和工具性关系(用语虽不同,表达的仍然是中国人之间关系的强弱差异),并指出这三种关系分别对应不同的交往原则:需求法则、人情法则和公事公办原则(参见黄光国、胡先缙等著:《人情与面子:中国人的权力游戏》,北京:中国人民大学出版社,2010年,第7-11页)。我们未必全然赞成黄光国的理论,但他所指出的国人针对不同社会关系采用不同处事准则这一点,却是准确无误的。

② 金耀基:《中国现代化的终极愿景》,上海:上海人民出版社,2013年,第126页。

③ 普遍信任是相对于特殊信任而言。前者是指人们愿意普遍地相信一般人,而不论其是熟人还是陌生人。后者则指人们只愿意将信任投送给特定的人,通常为亲人、朋友或熟人。可以说,中国文化中的信任是一种典型的特殊信任,而非普遍信任。关于普遍信任与特殊信任的相关讨论,可参见[美]埃里克·尤斯拉纳:《信任的道德基础》,张敦敏译,北京:中国社会科学出版社,2006年,第24、25页。

④ 翟学伟:《人情、面子与权力的再生产》,北京:北京大学出版社,2013年,第125页。

⑤ 关于中国人的关系学及其相应的运作原理,可参见翟学伟:《关系与中国社会》,北京:中国社会科学出版社,2012年。

博得[①]。以第一种方式获得的面子也就是翟学伟所说的“先赋性脸面”,它依靠的是人们某些先天的优势或地位。以第二种方式获得的面子也即所谓“获致性脸面”或“成就性脸面”,它通过人们后天的积极进取而获得,通常体现为某种人格、成就与名誉[②]。以第三种方式获得的面子,实际上是一种虚假的“面子”,它是通过做“面子功夫”[③]而刻意营造出来的。在中国传统社会中,面子的获得主要通过前两种方式,其中第二种方式尤为人们所称道,至于靠“面子功夫”而赢得的面子,则为人们所不齿。这意味着,在传统社会中,面子的资源主要来自于“先赋性脸面”与“获致性脸面”,而虚假脸面尽管也能给人带来某种心理满足感,却容易招来负面评价。翟学伟指出,“当面具是用来说明外显行为和背后自我不一致时,它相当于中国人所说的厚脸,而不是脸本身”[④]。

就面子的功能来说,先赋性脸面是凭借一些先在的因素而获得,因而它对人们行为本身的影响并不十分明显;相反,获致性脸面是通过后天的努力而获得,因而它对人们的行为产生有效的引导和激励作用。由于完善的人格、卓越的社会成就和名望都能给人带来面子,这无形中会引领人们朝着这些方向去努力,面子所具有的正面激励功能由此得以显现。同时,中国传统社会非常看重血缘,这使得人们的家族观念和家族荣誉感极其浓烈,以至于在他们看来,自己所取得的成就与名望,不仅仅是个人的,更是所在家族的——这里的家族,不仅包括当下所有家族成员,还包括已逝的祖先,以及未来的子孙后代——这一点进一步强化了“成就性脸面”对于人们行为的激励作用。为了自身的脸面,更为了整个家族的荣耀,人们会非常注重自身道德人格的提升,也会在社会上积极进取、努力打拼,以不断获得成就与荣誉来为自己和家族争光。此外,生活于传统社会的人们,在获得一定的成就或名望时,往往会通过一些义行或善举来造福乡邻,有些还会积极地投身于乡土社会的治理——传统社会中的“绅权”很大一部分便是经由此种方式而形成,作为一种特殊的权力形态,绅权在传统社会秩序的缔造过程中发挥了很多积极的功能[⑤]。

除正向激励外,面子还能对人们的不当行为起到抑制作用。考虑到一个人的不良行为不仅会损害他自己的名声,还会波及他所在的家族,为了不使自己丢面子,不让家族蒙羞,人们通常会在社会行动中有所克制,从而有效地减少和抑制各种不利于他人和社会的行为出现。同时,一个人或一个家族的坏名声,往往会影响到该人或该家族在整个社会中的存在状态,甚至会使他们面临社会孤立。而在传统社会中,社会孤立是一种极为可怕的惩罚——它不仅意味着人们基本社会地位的丧失,还意味着他们参与社会交往机会的大大减少。总体而言,面子的减损在给人们带来不良心理感受的同时,还会使他们陷入一种不利的社会处境当中。因而,无论是基于主观感受,还是功利考量,人们都需要积极地约束自己,以不至于做出违背基本社会规范和价值准则的行为,由此凸显出面子对人们行为的约束作用。简言之,生活于传统社会中的人们,一方面要以自己的积极努力为自己和家族挣面子,另一方面还要有效地克制自己的不当甚至违法行为,以尽可能地不使自身和家族的面子有所减损——前一方面是对人们行为的正向激励,后一方面则构成反向约束。正向激励也好,反向约束也罢,都表明面子能够充当人们行为的有效调节剂,可以有效促进社会的有序化及良性运转。

---

① 胡先缙指出,面子“代表在中国广受重视的一种声誉,这是在人生历程中步步高升,借由成功和夸耀而获得的名声,也是借着个人努力或刻意经营而累积起来的声誉”。参见胡先缙:《中国人的面子观》,黄光国、胡先缙等著:《人情与面子:中国人的权力游戏》,第 45－46 页。

② 在翟学伟看来,先赋性脸面的来源包括血缘、地缘、性别、辈份、外貌、年龄、种族等;而获致性脸面的来源既包括个人的成就、人格、名望、知识和能力等,也包括家庭亲情、礼教门风、富裕程度和社会关系等。参见翟学伟:《中国人的脸面观》,北京:北京大学出版社,2011 年,第 145 页。

③ 所谓面子功夫,按照金耀基的解释,是指在人际关系中,尤其是面对面的关系中发展出来的用以维护面子的一套社会技术。参见金耀基:《中国现代化的终极愿景》,第 150 页。

④ 翟学伟:《中国人的脸面观》,第 185 页。

⑤ 关于绅权及其功能的讨论,参见吴晗:《论绅权》,费孝通、吴晗等著:《皇权与绅权》,长沙:岳麓书社,2012 年。

(二)人情的秩序功能

在中国文化语境中,人情有两种涵义。首先,它意为"人之常情"。这一意义上的人情,既可以指人的基本需求——《礼记》云:"何谓人情?喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲,七者弗学而能"(《礼记·礼运》);也可以指一种"己所不欲,勿施于人"的推己及人式的对待他人和社会事务的态度——我们通常说做人要通情达理,做事要合乎常情,这其中的"情"就是此意义上的人情。其次,它是指一种社会合作与互助方式,一般通过"礼尚往来"进行维系,此种意义上的人情具有交换的属性。我们将在后一种意义上使用人情概念,也即,此处所讨论的人情,既不是人性需求意义上的,也不是为人处世意义上的,而是社会交换意义上的。金耀基曾将人类的交换行为区分为经济性交换与社会性交换;他并强调,在前一种交换中,人情因素是被冻结的,也即交换是"感情中性化的",而在后一种交换中,人情却具有重要地位,它是作为交换媒介而存在的①。我们基本赞同他的观点,尤其是他关于人情在社会性交换中的地位的判断。对于金耀基的观点,我们还可以作进一步阐释,在经济性交换中,交换的首要原则是等价性,所谓"亲兄弟,明算账";而在社会性交换中,保持双方关系的持久性是交换的重要原则,在此,"把账算清"意味着交换关系的结束,因此,等价性与社会性交换是不相容的。

既然等价性不能作为社会性交换的原则,那么,这一交换形式靠什么来维系呢?简言之,就是礼尚往来。《礼记·曲礼上》云:"太上贵德,其次务施报。礼尚往来:往而不来,非礼也;来而不往,亦非礼也。"所谓礼尚往来,就是要保持一种施与报之间的微妙平衡,它意味着,人们在与他人进行社会交往时,务必要做到"投我以桃,报之以李"(《诗经·大雅·抑》)——而这正是中国文化中人情逻辑的核心要义。也因此,在人情逻辑中,如果受人之恩,却不予回报,将被斥为"无情无义",其结果是,此后将很少有人愿意与之交往。须特别指出的是,在人情逻辑中,对于如何回报,是有特别规定性的,那就是,不能等价回报;如果这样做,就意味着双方两清了,这是关系中断的信号。俗语说,"人情像把锯,扯来又扯去",人情就是靠着施与报之间一来一往的循环往复,实现关系的持久维续。而循环往复所依凭的,乃是施与报之间的某种微妙平衡。如何平衡呢?那就是,回报者的回报不能简单等同于施予者的施予,而是要适当多出,以便产生一种新的人情负债关系——中国式的人情,就是在债权人与债务人位置的轮番更替中得以维系。

那么,人情在传统社会中具有怎样的功能呢?大体而言,可以归结为两种。首先,互助功能。由于人情强调施与报之间的平衡——此种平衡一方面体现为行为要求上的有施必报,另一方面体现为数值要求上的报大于施;因此,对于一般社会主体而言,只要置身于人情循环中,他便可以合理地预见,自己的所施终将获得别人的所报,自己针对他人所施而给予的回报又会在他人那里转化为新的所施,他人终有一天会予以回报。此种一施一报、一报一施的往返更替,能够在人们之间形成一条物质上的互助链。处于此链条上的人们,在别人有需要时,会给予物质上的帮扶,同样,在自己面临困境时,别人也会施以援手,这些帮扶与支援,能够起到有效地防范与化解风险的作用。考虑到以"礼尚往来"为基本规范的人情循环,是传统社会中人们基本的社会交往方式,同时,也由于人情事实上所具有的互助功能,因而,可以想见,人情是传统社会中适用面极广、惠及面极大的一种社会互助形式。

其次,团结功能。一个社会的团结,可以有很多不同的实现方式。它可以通过某种超验的共同信仰,也可以通过一套世俗的价值体系,还可以通过人们生活上的休戚与共和相互需要②。可以说,在宗教大一统的社会中,宗教本身便足以充当人们团结的纽带——因为在宗教语境中,能够促进团

① 金耀基:《中国现代化的终极愿景》,第118页。

② 涂尔干曾指出,传统社会的团结主要依靠某些集体意识或共同情感,现代社会的团结则建立在社会分工基础之上(参见[法]埃米尔·涂尔干:《社会分工论》,渠东译,北京:三联书店,2000年,第33-72页)。涂尔干的分析可谓精辟,基本上可以算是一种普适性判断。当然,这一判断在不同社会和文化中,也可能遭遇特殊性。可以说,中国文化中的社会团结,便不可避免地具有此种特殊性。

结的，不仅仅是信仰，还包括教会所组织的各种宗教实践[①]；而在缺乏垄断性宗教的社会中，社会的团结不仅需要依靠某种世俗的价值体系，还需要通过人们现实生活中的相互扶助来实现。中国传统社会恰恰是一个缺乏普遍超验性信仰的社会[②]，在这样的社会中，一方面，固然需要一套普世的价值体系，以凝聚社会共识（“孔孟之道”无疑承担了这一功能）；另一方面，仅有这样一套伦理体系还不够，人们需要以社会行动的方式进一步推进和落实团结。这些方式可以有很多种，蕴含于“礼尚往来”中的人情循环，便是一种有效的团结方式。由于人情往来是依靠施与报之间的循环往复来实现的，因而，这一循环本身，便能将人们紧紧地凝聚在一起。不仅如此，作为一种社会性交换的人情，明显区别于纯粹的经济性交换，因为它在感情上并非中性化的，而是充满温情的。此种温情，蕴含于人们为呵护彼此关系而表现出的相互理解和体谅之中，也蕴含于人们在他人面临困境时所给予的帮助与扶持之中。所有这些，都有助于人们形成一种紧密的连带关系，从而有效地实现社会团结。

三、面子、人情的功能变异

在当下中国，面子、人情本该具有的积极功能正日渐消退。不仅如此，它们的很多功能还发生了变异。主要体现为：面子不再能为人们提供有效的行为激励，相反，它正成为某些社会不正之风，甚至违法、犯罪的诱因；同时，人情不再能增进社会的团结与互助，而是充当着一些不当或不法行为的外衣，甚至还加剧着基层社会的分化。

（一）面子的功能变异

首先，面子评价标准的物质化。在传统社会中，面子的评价标准十分多元，它可以是先天的血统与社会地位，也可以是后天的人格、成就与名望。而一个人所拥有的财富，只是其人生成就的一部分；并且，财富欲成就一个人的面子，还须加入某种道德考量。一方面，它要求财富本身以正当的方式获得，所谓“取之有道”。另一方面，财富拥有者肩负着回馈社会的道德使命。这意味着，越是富有的人，越需要担负更多的社会责任，无论是赈济穷人，或是以其他方式造福乡里，总之，从社会所获得的财富，得以特定形式反哺社会，不然，便会招来“为富不仁”的骂名。因而，总的来说，在传统社会中，财富只是造就面子的诸多资源之一种；并且，只拥有财富并不足以给人们带来面子，还必须融入一些外在的道德尺度。然而，在当下社会，面子的评价标准日趋物质化，财富成为衡量面子的最重要甚至唯一的标准。与传统社会中面子评价标准的多元化不同，当下的面子标准日趋单一，财富的重要性日益超越人格、地位和名望，成为了首要的标准，在一部分人那里，它甚至成为了压倒一切的标准——关于这一点，我们从当下涌现的各种炫富行为便可窥知一斑，它所折射出的是社会中的拜金主义和物欲横流。不仅如此，原本加诸财富之上的道德标准逐渐被剥离，以至于人们只看重财富本身，而不问它是否以恰当的方式获得，更不问财富拥有者是否具有回馈社会的意愿和行为。面子评价标准的单一化，以及道德因素的被抽离，无可避免地会引发各种形式的逐利行为，逐利者往往会表现出短视和功利的一面，甚至不惜以违法、犯罪为代价。

其次，面子运作的虚假化。在传统社会中，通过做“面子功夫”而刻意营造出的面子通常为人们所不齿，它非但不会给人们增加面子，相反，还会导致面子的减损。因此，“面子功夫”式的虚假面子，并非面子运作的常态，而是一种病态。然而在当下，“面子功夫”却俨然成为面子运作之常态。它不仅存在于民众日常生活中，还广泛存在于公共权力领域。在当下一些农村，人们为了争得所谓的面

---

① 涂尔干强调，真正意义上的宗教，不仅包括信仰和仪式，还包括能将这些信仰转化成共同实践的组织形式——教会，这后一因素，也是宗教区别于巫术的一个重要判断标准。参见[法]爱弥尔·涂尔干：《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译，上海：上海人民出版社，1999年，第50－54页。

② 尽管在中国历史上，佛教、基督教、伊斯兰教等外来宗教曾一度为部分国人所信奉，形形色色的本土信仰也广泛存在，但应当说，诸如基督教在西方社会、伊斯兰教在阿拉伯世界、佛教在印度社会那样产生广泛而深远影响的宗教，中国基本没出现过（或许南北朝时期是个短暂的例外）。在此意义上，说中国传统社会缺乏普遍的超验性信仰是可以成立的。

子,往往会作出违背常理的举动,从而不仅给关系人带来伤害,还挑战着人们固有的价值观[①]。在民众日常生活之外,公权运作领域也充斥着形形色色的虚假面子行为。例如,各种形式的政绩工程,劳民伤财、耗费巨资所换来的仅仅是少数掌权者的"荣耀"或"政绩",却以牺牲民众更好地享受公共资源和公共供给的机会为代价,尤其是对于社会弱势群体而言,他们基本的社会保障都可能成为这些政绩工程的牺牲品。公共权力领域虚假面子的盛行,不仅会侵害到民众的利益,还可能导致公共权力的腐化。当为政者心中所想的不再是"为生民立命"时,公共权力的运作便已偏离了其正确方向,方向的偏移必然带来权力的不当行使和腐化。

(二)人情的功能变异

作为社会互助与团结手段的人情,在当下正发生着功能上的扭曲。首先,人情沦为一种敛财手段。在传统社会中,人情的直接功能是社会互助,然而在当下,人情的运行早已背离了其最初功能。本来,人情是依靠建立在礼尚往来基础上的施、报平衡来实现社会互助的,而今此种平衡早已被打破,人们急切地想要跳出此种平衡,而使人情的运作朝着有利于自身利益的方向发展。在当下很多地方,尤其是广大农村,花样百出的人情名目被源源不断地制造出来,人情俨然成为了人们敛财的手段。由于人人都想通过人情敛财,因而,只要有机会,便会制造出相应的人情名目,并据此获取人情费用。考虑到人情是一种循环,因此,除非人们自外于这一循环,否则,在参与人情角逐的过程中,没有人会是赢家。其结果便是,本来以互助为目的的良性循环,让位于以敛财为取向的恶性循环。如此运作的人情,非但背离了其本该具有的功能,还加重了民众的日常生活负担,巨额的人情支出,已成为普通民众难以承受之重。

其次,人情成为变相的行贿手段。在传统社会中,人情不仅强调相互性,而且注重数值上的微妙平衡。而今在很多情况下,人情成为单向度的输送,即便是相互的往来,人情的支付也极其悬殊,尤其当人情一方是权力的拥有者或支配者时。此种情境,表面看起来是人情运作,实际上却是一种变相行贿。此种行贿手段,相对于其他手段而言,更加隐蔽,因而也具有更大的社会危害性。可以说,在中央出台相关规定之前,政府官员,尤其是基层政府官员以人情名义收受贿赂的现象广泛存在。每逢节日或一些特定的日子(如生日或子女升学),那些有求于政府官员的人们,便会抓住机会以问候、拜访的方式送礼。很显然,此处的"礼",早已超出了其本来的功能与意义,而成为了行贿的手段和权力寻租的对价。可以说,即便在中央明令禁止之后,此种意义上的人情,仍以某种隐蔽的方式存在于中国社会,从而不仅助推着权力的腐化,而且会造成严重的社会不公。

再次,人情加剧着基层社会的分化。由于人情在当下已沦为一些人敛财的工具,因此,部分民众不愿再参与到人情循环中。然而,自外于人情循环的结果,却是面临被边缘化的危险。据一些社会学学者的考察,在当下农村,一些经济困难的人和老年人由于收入微薄,只能缩小人情范围,减少人情往来,进而节约人情支出。这样做的结果便是,他们被一步步边缘化,在社会地位上渐趋弱势。相比之下,那些经济上富足的人,可以不断拓展自己的朋友圈,并强化人情往来,从而获得更高的社会地位和更多的话语权[②]。这一现象揭示出,人情在当下已经成为一种新的社会分化手段,它在强化富人地位和话语权的同时,也使穷人的地位愈发弱化和边缘化——此种状况与人情在传统社会中所承担的团结功能形成鲜明对比。社会成员间分化的加剧,无疑给中国社会带来诸多新的不稳定因素。

四、引发变异的原因

自清末开启法制现代化以来短短百余年的时间,中国的社会结构正经历一场深刻变革,传统的

① 例如,媒体频频报道的在丧事上跳脱衣舞现象,据说是为了营造所谓的"面子",然而实际上,此类行为不仅丝毫不会增加面子,反而会构成对传统价值观的严重挑战与破坏。

② 贺雪峰:《乡村社会关键词:进入21世纪的中国乡村素描》,济南:山东人民出版社,2010年,第66-69页。

熟人社会正与我们渐行渐远。这场变革最终会把我们引往何处？根据典型的现代化理论，熟人社会终将为陌生人社会所取代。然而，就中国社会而言，这一判断不仅显得有些为时过早，而且容易陷入西方中心主义和单线进化论的泥淖。或许，德国学者滕尼斯关于“共同体”与“社会”的分析框架，代表了一种更谨慎和谦虚的理论姿态。根据滕尼斯的理论，传统社会是一种自然生长的、以血缘亲情、地缘联系和精神认同为基础的共同体，现代社会则建立在惯例与契约基础上，它“以众多的赤裸裸的个人为前提”①。顺着滕尼斯的这一思路，可以认为，传统社会与现代社会的分野，主要不在于人们之间是熟识还是陌生，而在于人们之间结合的基础和纽带。因此，社会的现代化并不意味着人们之间的全然陌生化，尤其在各国现代化的具体进程中，传统的熟人社会虽然面临总体性衰落，但在某些地方，甚或某些领域，熟人社会的影响将持续存在。

就当下中国而言，我们的熟人社会到底多大程度地存在着？对于这个问题，国内两位社会学研究者给出了不同的回答。在贺雪峰看来，当下中国社会已然是一个“半熟人社会”。立基于对村委会选举的实证观察，他指出，在当下农村，尽管自然村还具有熟人社会的一些属性，行政村却已经是一个半熟人社会②。与贺雪峰不同，学者吴重庆则认为，当下中国社会是一个“无主体熟人社会”。他指出，在当下农村，由于老年人的传统权威日渐式微，青壮年已成为社会生活的主体。与此同时，这些青壮年却常年生活在外，这使得广大乡村社会呈现出“空心化”的特点——他称这样的社会为“无主体熟人社会”③。对于贺雪峰与吴重庆的观点，我们不打算从理论角度作过多辨析——尽管细究起来，他们的论述当存在不少可供商榷之处④。此处的意图主要在于，由之点出中国传统的熟人社会正悄悄发生改变这一事实。至于它确切地变成了什么样子，以及它将会变成什么样子，我们无从精确判断。这是因为，一方面，无论是贺雪峰的“半熟人社会”，还是吴重庆的“无主体熟人社会”，都只是针对中国农村社会而提出，它们未必能够解释中国城市社会。另一方面，同样是农村，也肯定存在地域差异，尤其是南北差异，村委会选举也好，外出务工也罢，不同地区的农村，情况很可能并不一样。再一方面，社会的现代化并不意味着人们之间的全然陌生化，而只是人们交往方式的改变。因此，现代化的结果未必是熟人社会的全面瓦解——从这一角度讲，我们无法对熟人社会的最终走向作出准确的预判。

当然，即便如此，我们仍要承认，“半熟人社会”与“无主体熟人社会”概念的提出，为我们更好地认识当下中国社会尤其是农村社会，提供了新的分析工具和框架，也为我们诊断当下中国社会的诸多问题提供了新的视角和依凭。可以说，面子、人情等熟人社会文化机制在功能上的变异，很大程度上都可归因于传统熟人社会的解体。当下中国社会，称它为半熟人社会也好，无主体熟人社会也罢，总之，它已不再是传统意义上的熟人社会，不再是那个生产面子、人情等文化机制并为之提供养料的社会土壤。土壤的改变，终将使生活于其中的“作物”发生变异。

就具体的文化机制而言，文化土壤的意义主要在于，它能够提供这些机制赖以存续的两大条件：一是用以支撑它们的社会价值体系，二是使它们得以有效运转的社会舆论传播机制。可以说，第一个条件实为熟人社会文化机制得以存续的实体性条件，第二个条件则为其得以运行的手段性条件。就实体条件而言，由于用以支撑面子、人情的那套社会价值，无疑属于罗伯特·芮德菲尔德意义上的

---

① ［德］斐迪南·滕尼斯：《共同体与社会——纯粹社会学的基本概念》，第 48－88 页。

② 相关论述，参见贺雪峰：《论半熟人社会——理解村委会选举的一个视角》，《政治学研究》2000 年第 3 期。

③ 吴重庆指出，当下农村社会之所以“无主体”，是因为作为主体的青壮年长期生活在外（春节或特定农忙时节除外），从而引发农村社会主体缺失或“空心化”的问题；而这样的社会之所以仍属于熟人社会，是因为一方面，留守乡村的人们依旧生活于熟人圈，另一方面，在青壮年返乡的日子里，熟人社会便可以周期性地呈现。详细论述，参见吴重庆：《从熟人社会到无主体熟人社会》，《读书》2011 年第 1 期。

④ 相关质疑和批判，可参见夏支平：《熟人社会还是半熟人社会？——乡村人际关系变迁的思考》，《西北农林科技大学学报》（社会科学版）2010 年第 6 期；何永松：《“无主体熟人社会”的逻辑是什么？——与吴重庆先生商榷》，《甘肃理论学刊》2012 年第 2 期。

小传统[①],尽管自清末改制以来,原有的大传统已基本解体,活跃于中国社会的小传统却仍具有顽强的生命力。一般而言,一个社会的小传统虽不如大传统那般气势磅礴,亦缺乏来自官方的有效支撑,在延续性与稳定性方面,却往往胜过大传统。换句话说,大传统由于与官方和社会精英有着天然的紧密关联,因而其命运也与二者休戚与共,政权的更迭、精英的失势,无疑会对其地位与走向造成影响。相比之下,小传统则因与民众日常生活息息相关,因而一般具有意识形态无涉性,其维续也并非仰赖官方或社会精英,而是普通社会大众,也因此,受政权因素的影响相对有限,这使得它可以跨越不同政权体制和官方意识形态,而保有自己独特的生命轨迹。因而,用以支撑面子、人情的那一套价值体系,并不会因为百年来政权的更替和各种社会运动而不复存在,它们仍然以自己的方式顽强地存在于社会当中。

既然面子、人情的实体性条件依然存在,那么,它们又何以会发生变异?原因主要在于,它们赖以存续的手段性条件发生了变化,也就是说,原有的社会舆论机制出了问题。与大传统之运行主要依凭官方力量不同,小传统所依靠的乃是民间力量,尤其是社会舆论的力量。在传统的熟人社会,社会流动性极低,人们生于斯,长于斯,如不发生重大的变故,他们的整个人生都将固守于那一方土地,因而,在这样的社会中,主体是常在的。主体的常在意味着社会舆论对人们的评价将萦绕于个人生命的始终——考虑到在传统社会,个人生命是家族生命链上的一环,因而,此种评价还将波及其所在的整个家族,包括祖先、当下家族成员及子孙后代。同时,主体的常在也意味着,舆论评价会对人的社会生活产生全方位的影响,一个人若失去了舆论的正面肯定,不仅会直接影响到他的自我感受,还可能使其丧失社会交往中的机会和资源。此外,主体的常在还意味着,针对特定人或特定事而形成的舆论很容易产生一种蝴蝶效应,从而使相关者面临一种集体褒扬或千夫所指的局面[②]。以上几点,共同决定了社会舆论之于人们的重要性,以及舆论压力本身的强势性。在如此重要和强势的舆论面前,人们必须审慎地安排自己的行为。因此,面子机制的运行才不至于突破社会规范为人们的行为所设定的基本框架和底线,面子本该具有的道德维度也不容易被剥离(用金耀基的话来说,就是"面"与"耻"不容易发生分离)[③];以及进一步地,面子对人们行为的激励作用才有可能充分发挥。也因此,人情的运作才不会偏离"礼尚往来"所蕴含的基本规定性,施与报之间的均衡及连续性才不容易被打破,人情所具有的互助与团结功能也才能得以显现。

然而在当下,随着传统社会结构的逐渐解体,社会的陌生化程度不断加深,而社会的陌生化虽未必会导致主体的全然缺席,却一定会引发主体的不常在。主体的不常在一方面意味着,社会舆论对人们的重要性大大降低——既然人们不再固守于某一地域,那么,存在于该地域的舆论评价便不再如传统社会那样,会对人们产生全面而深远的影响;另一方面也意味着,舆论本身难以形成强大的压力——由于舆论的产生及传播很大程度上取决于参与主体的规模和数量,因此,主体的不常在不仅使围绕某一事件的社会舆论更难以形成,即便形成了,也很难产生一种"唾沫淹死人"的舆论效应。舆论重要性的降低,加之舆论压力的减轻,必然引发舆论对人们行为的"松绑"。此种情境之下,人们虽仍看重面子("活得有面子"是中国人自我满足的重要实现方式),但追求面子的手段却与此前截然

---

① "大传统"、"小传统"是美国文化人类学学者罗伯特·芮德菲尔德提出的一对概念,用以说明在一个复杂社会中,存在着两种不同形式的文化传统:"在某一种文明里面,总会存在着两个传统:其一是一个由为数很少的一些善于思考的人们创造出的一种大传统,其二是一个由为数很大的、但基本上是不会思考的人们创造出的一种小传统。大传统是在学堂或庙堂之内培育出来的,小传统则是自发地萌发出来的,然后它就在它诞生的那些乡村社区的无知的群众的生活里摸爬滚打挣扎着持续下去。"([美]罗伯特·芮德菲尔德:《农民社会与文化:人类学对文明的一种诠释》,王莹译,北京:中国社会科学出版社,2013年,第95页)我们未必赞成该学者对大小传统的具体定义,但其提出的关于文化传统的二元分析框架却能给我们很多有益的启发。

② 正如学者所言,"舆论压力的形成有赖于一定数量的生活共同体成员与口头传播中的舆论放大效应,只有'一传十,十传百',才会产生'唾沫淹死人'的舆论效应。如果舆论的传播仅仅'一'止于'十'或者无人可传播,当事人则可能将舆论视为'耳边风',乃至胆大妄为,'如入无人之境'"。参见吴重庆:《从熟人社会到无主体熟人社会》,《读书》2011年第1期。

③ 可参见金耀基关于"面"与"耻"的相关讨论。金耀基:《中国现代化的终极愿景》,第143－160页。

不同:原先的审慎行为和积极进取,代之以面子功夫或投机取巧甚至违法犯罪。随着社会舆论的弱化,舆论本身所蕴含的道德标准变得不再重要,也不再为人们所看重,这必然使原本加诸面子之上的道德尺度逐渐松弛,人们不再过问面子是否以合理方式获得,而只是看重结果,面子的评价标准不可避免地物质化了。为了达致这种外在的、物质性标准,人们不仅依靠施展面子功夫来营造虚假面子,还可能以损害他人和社会利益为代价。同时,舆论的松绑也使人情的运行偏离其正常的轨道,人情的运作开始朝着有利于每个人自身利益的方向发展,人情的均衡性让位于掠夺性。并且,人们为了获得更多的社会资源和更为优先的资源分配权,不惜将人情变换为权力寻租的合法外衣。如此运作的人情,非但无益于社会的互助与团结,相反,它还会把社会带入更深层次的分化与分裂之中;不仅如此,它还可能成为公共权力腐化的助推器。

结语:在熟人社会渐行渐远之际

面子、人情等熟人社会文化机制,曾在传统社会中发挥着积极的秩序功能:作为一种心理机制的面子,可以通过作用于人的行为而对社会秩序产生重要影响;以社会交换方式存在的人情,亦能在实现社会互助的同时,默默推进社会的凝聚与团结。所有这些功能的发挥,很大程度上仰赖于传统熟人社会强大的舆论场。然而,百年来的现代化实践,已使熟人社会与我们渐行渐远,运行于其中的强大舆论场也日趋弱化。社会舆论对人们行为的松绑,导致附加于这些文化机制之上的社会规范和道德尺度逐渐脱落,原本助推社会秩序的面子与人情,已完全被个人私利所裹挟。其结果便是,在当下,它们非但无益于社会秩序的维系,相反,甚至构成对秩序的严重威胁。由于这些文化机制不可能在短期内消逝(文化本身的生命力和惰性决定了它很难随着文化土壤的改变而立刻消失),也由于它们曾经具有的积极功能,如何采取有效应对措施,遏制这些文化机制的反秩序倾向,甚而至于,重新拾回其秩序功能,便成为熟人社会日渐式微之际我们需要进一步思考的问题。前文的分析已然表明,面子、人情所出现的诸多变异,根本上源于当下社会结构的改变所带来的社会舆论的变化。因此,欲探寻这些文化机制变异的机理,并使其积极功能得以重新发挥,我们所应着重解决的问题便是,如何重塑一个强大的舆论场,以让原本蕴含于这些机制的社会规范和道德尺度重新发挥效力。而对于后一问题的解答,当需另文完成。

[责任编辑　刘京希]

“文学史研究问题与方法”国际学术研讨会综述

刘 佳

2016 年 11 月 4 日至 6 日,由山东大学文学院与《文史哲》编辑部联合主办的“文学史研究问题与方法”国际学术研讨会在济南举行,来自海内外 80 余所高校、科研院所及出版单位的 120 余名学者出席会议,提交学术论文 100 余篇。现将会议情况综述如下:

一、中国文学史研究中的问题与方法

孙少华(中国社会科学院文学研究所)指出,新世纪以来古典文献学的方法主动介入古代文学研究,带来了选题的扩大与方法的更新,但随之而来的诸多问题也应引起学界的关注与思考。马银琴(清华大学)对传统“文学自觉说”进行反思,认为“文的自觉”这一命题更符合中国文学发展的历史。史伟(上海外国语大学)通过对文学多层意涵的分析,梳理了“文学”概念的发展演进。张同胜(兰州大学)则认为,在全球化和电子 - 数字媒介生态中,文学也与世界接轨,从而作为民族主义意识形态的“文学史”面临着新的挑战和转型。袁世硕(山东大学)认为,文学史的编写要在马克思主义唯物史观指导下,以历史主义为原则,注重文学与社会生活的关系,通过对作品的解析、诠释展现文学发展的历史轨迹。李桂奎(上海财经大学)认为,文学史撰写应该立足于“文本”,在抒情、叙事、写人三个层面上做文章,并注重从“互文性”视角理清文本与文本之间的逻辑关联。范丽敏(济南大学)分析了社会学思想、理论、方法与建构中国古代戏剧学阐释体系之间的联系。王平(山东大学)探讨了中国古代小说研究中的角度变换与方法更新,解决不同层面的问题需要从不同的角度去考虑,运用不同的方法。陈文新(武汉大学)认为,刘永济的《十四朝文学要略》在文学史理念上构建了颇为严密的体系,有助于建立以中国传统资源为依托的本土阐释学;而与主流文学史的视野之异主要体现为对民间文学、外来影响在文学史进程中的作用以及汉赋、骈文等特有文体的文学史地位。李剑锋(山东大学)深入分析了陈寅恪《桃花源记旁证》的文学阐释意义,认为它实质上是一篇独特的遗民言志之作。付建舟(浙江师范大学)认为钱穆的《中国文学史》在史学家的儒家文化立场、独特的文学史观、史家个性与新文学创见、对新文学家偏执的批判四个方面呈现出自己的个性化特征。杨遇青(西北大学)重新考察了《论语》的编纂问题,并对杨义《论语还原》作出自己的评价。边家珍(山东大学)总结了华钟彦在《诗经》研究方面的贡献、特色与方法。

二、中国古代、近代文学发展演变研究

关爱和(河南大学)全面总结了 18、19 世纪之交中国文学演进的轨迹,而正是严复、梁启超、王国维三位旗帜性学者的努力和贡献,促进了中国具有现代意义的文学体系的建立。林香伶(台湾东海大学)则认为,龚自珍对于近代文学影响巨大,地位崇高,许多近代学者或作家受其沾溉,继而形成一条名为“浪漫主义”的写作轨迹。赵利民(天津师范大学)指出,中国近代文学观念处于一个“杂语并生,多元共存”的文化生态,这形成了近代文学发展过程中的生态平衡,也为学界提供了较为自由的生存空间。马卫中(苏州大学)结合传统浙派诗流变谱系的建构,通过移植阐释“浙派启变”之说,探讨了杭籍诗人朱彭所独具的诗史地位,并由此建立起乾嘉时期“杭诗流变”的演进线索。陆路(上海师范大学)探讨了先唐诗歌流传过程中题目的变化现象及其原因和规律,为诗歌流传过程中的文本衍变提供了研究基础。徐建委(中国人民大学)以《晋书》为中心,分析了其文本风格对读者的影响而形成的后代关于魏晋时代的“整体历史形象”。王培友(北京语言大学)探讨了两宋理学核心命题“孔颜乐处”的的话语意蕴、诗学表达及文学价值。王立(大连大学)讨论了文学史中“被杀前获救”母题的中外渊源,在中古汉译佛经中是神力感应的艺术化表现,而在小说中则生成超越狂欢的审美趣味。王昕(中国人民大学)梳理与审视了志怪小说中丰富的地下世界,并还原了其背后的民间心态与文化情景。傅承洲(中央民族大学)通过比较中国章回小说的三种创作方式,认为文人独创最富有生命活力,给章回小说的发展带来了深刻的变化。陈才训(黑龙江大学)从作者、刊评者、同一题材小说以及明清政治生态等方面探讨了小说文本形态的“流动性”及其成因。徐大军(杭州师范大学)从戏曲史角度探讨了元代散曲的叙事性问题。李军均(华中科技大学)分析了中唐单篇传奇的文体特征与建构价值。陈宏(南开大学)探讨了道教神祇赵

公明的形象演变与白话通俗小说相关形象之联系，以及《封神演义》的改写策略和作者用心。高日晖（大连大学）从传播接受的视角审视了《水浒传》的连环画改编问题。曾庆雨（云南民族大学）运用阅读批评的方法对《金瓶梅》作了受态角度的分析。刘相雨（曲阜师范大学）挖掘了《红楼梦》中婚姻习俗的文学意蕴。

三、中国古代、近代文学流派、文学现象与作家个案研究

陈允锋（中央民族大学）以《命子》诗为依据，从隐逸思想、军功荣身以及功遂辞归等三个方面考察了陶渊明与其家族传统的关系，以及陶氏族风对他的启迪、典范作用。刘怀荣（青岛大学）从以卑微丑怪之物、地狱死亡惨象入诗及对仙道人物的世俗化改造三个方面论述了顾况追求诗歌的怪奇美的个性特点。王琳（山东师范大学）详细考察了曹丕《典论》的成书和早期流传、写作动机、学派归属、《论文篇》的价值、文学色彩及其对唐前子书的影响。张德建（北京师范大学）通过对台阁文学中以快乐为中心的精神建构和作为修辞手法的抒情化表现之间关系的分析，弥补了现有研究忽视台阁文学内外形态之间关系的不足。马昕（中国社会科学院文学研究所）归纳出古代咏史诗人在分析历史因果关联时所惯用的思维方法，并进而探索古代文人的思想世界。武道房（安徽师范大学）客观分析了严嵩诗歌的历史贡献，以此论及古代权奸诗人的研究方法。王小舒（山东大学）研讨了明末蒙阴公氏作家的反拟古立场及其文学业绩，呈现出了当时山左诗风的地域特性。李瑄（四川大学）认为，钟惺诗中对“月”的极度迷恋和细密塑造，源自他的佛教信仰。杨玉峰（香港大学）和林怡（福建省委党校）分别以南社成员易大厂和林庚白的艺术活动为例，论述近代知识分子在中国现代化进程中寻求出路，实现文化传承意愿的道路选择和理论建构。

四、中国古代、近代文学史料与考证研究

廖群（山东大学）在分析北大汉简《妄稽》俗赋性质的基础上，结合新发现文物和文献记述，揭示了《妄稽》、《神乌赋》类似“俗讲”的赋诵传播方式。于文哲（山西师范大学）结合传世典籍与相关出土研究材料，考察了曲沃晋侯墓地出土实物与铭文的发现对解决《诗经》研究史上有关《唐风》与《魏风》疑难问题的价值。张峰屹（南开大学）通过详考两汉谶纬思潮发生、演进的事实，辨明了“谶”“纬”的思想观念在两汉时期由分立而化合的过程。曹建国（武汉大学）对汉代画像材料中“玄猿登高”造型所含有的辅助墓主升仙的内涵作了文献释证与文学表现上的分析。查屏球（复旦大学）通过比照相关史料与杜诗，对杜甫在战乱初年的行迹详加说明，订正前人注解之误，并借以阐释了杜甫的家国情怀。许建中（扬州大学）对《九宫正始》所存元代南散曲从曲律学角度予以考察，详细论述了它在体式、功能、流传等方面对于中国散曲发展的贡献。杨彬（东华大学）通过对《水浒传》与《金瓶梅词话》相关材料的重新检讨与疏证，寻绎出两者之间可能存在的相互影响，澄清了前人的误解。陈维昭（复旦大学）对法国国家图书馆藏本《秀才秘籥》进行了全面考索，并以此为据探讨了该书作者仲振履别具一格的科举文论。宗千会（韩国延世大学）以朝鲜文人朴齐家所描写清代画家罗聘的相关作品为依据，细致梳理了两人之间的关系。左鹏军（华南师范大学）通过对近现代戏曲家汪石青的戏曲观念及其三种著作的深入探讨，为他在文学史上的地位影响重新作了界定。邓骏捷（澳门大学）全面梳理考察了澳门文坛民国时期出现的“雪堂”诗社各方面的活动，为了解澳门文学提供了窗口。

五、中国古代、近代文学理论与文学思想研究

左东岭（首都师范大学）倡导我国古代文论研究要建立一种开放、包容、会通、系统而富于弹性的大文观，具有与西方文论系统迥然有别的鲜明特色和独特学理与经验，唯此才能真正拥有自己的无可替代的位置与话语权。刁生虎（中国传媒大学）深入探讨了庄子形神论的理论建构和艺术转化，以及它对于中国写人传统的影响。王洪军（哈尔滨师范大学）认为，儒家以阴阳运行为准则重新阐释六经，建构了以“天地之心”为核心价值的经学观，形成了具有鲜明儒学特色的文学理论观念。张庆利（辽宁师范大学）从文学思维、文学发展观、文学批评标准等不同角度论述了《易传》对《文心雕龙》的理论影响。刘占召（东南大学）以《史通》的叙事理论为中心，考察了其对中国古代散文批评所产生的影响。孙学堂（山东大学）针对研究者通常将司空图“思与境偕”说解释为“情景交融”，从司空图的诗歌创作入手提出了质疑。张毅（南开大学）认为，元代以虞集和柯九思为代表的馆阁文臣秉承儒家传统，在诗画创作及评论中追求一种“古雅”之美，将文艺审美引向了“温柔敦厚”与“冲淡平和”的方向。陈水云（武汉大学）以《四书文源流考》为据，详细分析了阮元及学海堂学人群体对八股文的评批态度。孙之梅（山东大学）对晚清宋诗派开创者程恩泽与祁寯藻的诗学异同，以及彼此之间的砥砺互动对道光时期诗风的影响，作了细致深入的考察。

此次国际学术研讨会规模盛大，议题深刻前沿，与会学者研究视角新颖独特，论证详实，展现出较高的学术水平。它进一步密切了山东大学文学院与海内外文学史研究者的联系与交流，扩大了山大古代文学学科的影响力，对繁荣中国古代文学研究起到了重要的促进作用。

（作者简介：刘佳，山东大学新闻传播学院副教授。）

[责任编辑　扬　眉]

Abstracts

From "Abstract Inheritance" of Morality to "Creative Inheritance":
With a Discussion of Cultural Inheritance in a Hermeneutic Perspective Chen Lai

Through a review of the discussion on inheritance of traditional Chinese culture involving Feng Youlan and other scholars, and combining a hermeneutic perspective, it can be seen clearly that the key to inheritance and development of contemporary Chinese culture is to transform from "critical inheritance" to "creative inheritance," which is aimed at making continuous development and innovation of Chinese culture while maintaining self-identity by "creative interpretation and practice" of traditional culture. Cultural inheritance is a unity of inheritance and development, and texts in historical inheritance would be faced with new problems and new understandings in every age, so their significance must be renewed. Contemporary cultural inheritance should not remain at textual exegesis, but should open the texts to new times and become a bridge between past and present. Contemporary cultural inheritance does not mean fossilization and simplification of classical texts, but should let people today make creative dialogues with historical texts, make creative interpretations of the universal meaning of traditional texts to meet the needs of contemporary society and culture.

A Critique of Contemporary New Confucians in Mainland China:
Taking Jiang Qing, Kang Xiaoguang, Yu Donghai, Chen Ming, and Yao Zhongqiu for Examples Xiao Qiang

Contemporary New Confucians in Mainland China have a strong sense of context and belonging. They position themselves as analysts of Confucian thought coping with new times, but not researchers buryed in ancient classics, and show strong appeal to apply Confucian theory to the reality and even guide contemporary reality. Jiang Qing, Kang Xiaoguang, Yu Donghai, Chen Ming, and Yao Zhongqiu are representative figures of the group. They differ vastly in their thoughts, yet all believe that the reason why New Confucians in Mainland China are different from New Confucians in Hong Kong and Taiwan is that the former advocate political Confucianism while the latter advocate spiritual Confucianism. Being a growing and relatively close civil academic community, New Confucians in Mainland China hold similar or communicating political propositions, and run academic journals. In today's marketplace of ideas in Mainland China, what do the propositions of those New Confucians mean? What role does they play in the political and moral reconstruction of future China? Do their thoughts conform to China's future political trend? Do their propositions conform to the cardinal spirit of Confucianism? How can Confucianism welcome new times and realize transformational creation? Those questions can only be answered after systematic review and criticisms.

The Grand Global Debate of the Social History of China:
Centered on the Discussion on the Historical Periodization of China in 1956 Chen Huaiyu

In 1948-1972, Sinologists in West Europe organized annual conferences for junior Sinologues and held them around Europe. They presented papers, exchanged academic information, and made friends. These conferences were held in West Europe at the beginning and later Sinologists from Soviet Union and East Europe also joined. Eventually scholars from China and elsewhere were also invited to participate, which made a global community of Chinese studies. Chinese scholars including Jian Bozan, Zhou Yiliang, Xia Nai, and Zhang Zhilian attended conferences in Leiden in 1955 and in Paris in 1956. They presented their research, introduced the progress of compiling sources of modern Chinese history in China, and organized exhibits on Chinese archaeological findings since 1949. One of the most noteworthy accomplishments in the Paris conference was the debate on the social history of China, which centered on the periodization of Chinese history. Chinese participants introduced the pe-

riodization discussions in China based on Marxism, which generated very fruitful discussions and fascinating debates among European and American scholars. Most renowned Sinologists were involved in this debate, and even French historian Braudel was attracted. This grand debate should be examined within the political, intellectual, and cultural contexts of the Cold War. During that period, the intellectuals across the globe were influenced by leftist thought. This grand debate was also an outcome of the globalization of Sinology in the post-World War II era.

Shen Congwen: Persistence on Trauma, a Spiritual Poet, and an Immature Genius Jia Zhenyong

To study Shen Congwen from a psychological perspective is a new and effective path to explore Shen and the originality of his writings. In the process of discovering, imagining, and constructing himself, Shen Congwen formed a kind of bipolar psychological structure of inferiority and conceit interacting with each other. The construction of his literary Utopia is the result of continuous work and an extension of his life experience, and his value was gradually built in other writing with two themes of the city and the village. The persistence on trauma, as well as his selective memory and artistic reflection, are the deep psychological motivations and spiritual origins of Shen's originality. As a valiant defender of local color in modern Chinese literature, Shen sang a kind of sentiment of paradise lost and dream of reproducing Utopia through his pastoral elegy and historical sorrow. Unfortunately, he stopped his pace of discovery and creation on the way of building more glorious Utopia of human nature because of rigidity and bigotry of his psychological structure, because of the difficulty in reconstituting the incentive source, because of the mind barrier clinging to abstraction and idea, and because of the external intervention as well as loss of free room for creation.

A Discussion of Tian Yuqing's Method and Style in Historical Studies Zhang Guo'an

Tian Yuqing introduced an effective method to propel the studies of Qin, Han, Wei, Jin, Northern and Southern Dynasties, and his studies of political history with strong geopolitical color are considered a paradigm. His research method is mainly to collect as much material as possible, engage in textual research, and enlist employ commentary from different epochs. He searches for problems and clues with historical thought and rich imagination, comprehend historical venation putting himself in other's position, and reveal the internal relations, conflicts and changes with exact and terse narration, as well as rigorous logic and argumentation, thus giving successful explanations to the important phenomena and events in the Medieval Chinese history. He owns an unique research style, as well as a plethora of talent, learning, insight, and virtue. He has a thorough knowledge of things Western, Chinese, traditional, and modern. His vision is broad, while his mastery of detail and human nature is delicate, which causes deep resonance.

A Study of Confucius' Idea of Nationalities from "Rarely Speaking of the Barbarians": With a Discussion of the Theoretical Consciousness in Ethnic Studies Huan Pingqing

In the ambiguous sentence in *The Analects of Confucius* that "the Master rarely spoke of profit or Heaven or perfect virtue," the word "perfect virtue" could also be interpreted as "barbaric nationalities." In the times of great migration and integration of ethnic groups during the Spring and Autumn period, Confucius held a rational, conscious, and cautious attitude toward the "discrimination between Huaxia and Yidi," so he rarely discussed "barbaric nationalities" disparagingly, which showed his national concept conforming to the trend of ethnic integration, and transcending national and cultural boundaries. Such an inclusive and unifying idea laid a solid ideological foundation for the Chinese nation stepping from diversity to unification. His cultural and theoretical consciousness on ethnic problem is still revealing for present ethnic studies.

Seeking the Unity of Authority and Order:
The Ming Emperor Taizu Complex as Seen in the Yangming School during the Late Ming Dynasty

Liu Zengguang

In the Yangming school during the Late Ming Dynasty, scholars such as Yang Fusuo and Guan Dongming held Emperor Taizu of Ming in great esteem and attempted to interpret Taizu's thought with the philosophy of mind. They thought Taizu was a sage-king who could be compared to the ancient Emperors Yao and Shun, as well as Confucius. In regard to this comparison, they paid attention to three aspects: the relationship between three teachings, filial piety and rites, philosophy of mind and Confucian orthodoxy. Through analyzing these aspects, we can find that, on the one hand, their interpretation of Taizu made the philosophy of mind politicalized and systemized which means the philosophy of mind attained an official role, and on the other hand undermined the strength of the philosophy of mind regarding criticizing the reality and politics. The latter one in particular is against the spirit of Confucianism, therefore, this point could be seen as a symbol of the collapse of Yangming School. From the perspective of political philosophy, the Ming thinkers' worship of Taizu reflected their idea about the relationship among order, liberty and authority. And this kind of idea can be traced back to Confucianism since the pre-Qin period.

A Textual Research of the Author of "On My Modest Room" Sun Siwang

Although the piece "On My Modest Room" was not listed in the extant edition of Liu Yuxi's collected works, it had been regarded as being left by him. Since the 1970s, some scholars such as Yu Beishan, Bian Xiaoxuan, and Wu Xiaoru wrote articles to assert that the piece used the allonym of Liu, making the problem of its author a complicated case. Those statements just reiterate the opinion of the monk Zhiyuan in the Song Dynasty, which assumes authenticity according to one's taste on personal character and style of writing. There are mainly three reasons for Liu Yuxi being the author: first, the extant edition of his collected works can provide series of internal evidences for the piece; second, the poems on the theme of "modest room" emerged in Liu's circle of friends; third, the stele of Guanyin Temple of the Tang Dynasty being cited is fake, and the statement that the piece excerpted folk adages does not hold.

The Questionable Logic and Historical Facts in the "Epigraph of Yin Shilu" by Ouyang Xiu Zhang Xingwu

The controversy caused by Ouyang Xiu's "Epigraph of Yin Shilu" both reflected different historical approaches between Ouyang and Yin Zhu, and displayed Ouyang's historiographical style of "intention dominating article" and "not being detailed on circumstances." In the essay, Ouyang somehow showed "pity" toward Yin's advocacy of Dao, which might be closely related to the academic divergence between them. Yin intentionally followed the style of "sublime words with deep meaning", and proposed that the country should "take the studies of Confucian classics to be the first thing," which was contrary to the idea of Ouyang Xiu, Sun Fu, and Shi Jie. The comment that Yin's writings were "concise and methodical" especially revealed Ouyang's subtle mentality that he was unwilling to concede to Yin on the "ancient literature."

On The Functions and Variation of Face and Favors Huang Jinlan

Face and favors, two important concepts in traditional Chinese society, had positive effects on social order. Face could not only stimulate good behaviors, but also avoid bad ones. Favors helped people build a relationship of mutual aid and achieve social solidarity. Nevertheless, the functions have changed in recent years as the acquaintance society declines, which brings bad influences on social order. With the evaluation system materializing, Face now acts as an inducement of illegal and criminal activities, and an impulse of power corruption as well. With the destruction of reciprocal balance, favors are not the link of social assistance and solidarity any more. On the contrary, it has been a mean of accumulating wealth or bribery, and the impetus of social split. And what makes these variations happened? The main reason lies in the change of social opinion field structure.