

2017

[总第 363期]

ISSN 0511-4721

6

国家社科基金资助期刊



LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY

文史哲

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 6 期  
(总第 363 期)

2017 年 11 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

---

## □中国社会形态问题

保育式政体

——试论帝制中国的政体形态····· 阎小波(5)

---

## □文史新考

唐前李陵接受史考察

——兼论李陵作品的流传及真伪····· 丁宏武(19)

唐景龙修文馆学士及文学活动考论····· 胡 旭 胡 倩(41)

---

## □儒学研究

儒家性朴论思想史发微:从先秦到西汉····· 周炽成(50)

明清学术转换的桥梁与清初学术主流:论清初新理学····· 王 坚(66)

三层并进:儒家未来发展的新构想····· 赵卫东(82)

---

1932 年邮务工潮之考察····· 田 明 岳谦厚(90)

---

□中国哲学研究

《老子》生成论的两条序列 ..... 曹 峰(104)

原 墨..... 郭万金 艾冬景(112)

“天命”的寻证与“人道”的坚守:孔子天命观新解

——兼论孔子思想体系的内在结构..... 李宪堂(129)

---

申论西周金文的“县”

——兼谈古文字资料对相关研究的重要性..... 黄锦前(139)

---

□政治哲学研究

“这个世界会好吗?”

——正义的“现实”逻辑如何可能 ..... 袁祖社(153)

---

《文史哲》2017 年总目录 ..... (166)

---

# LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY

Number6 2017, Serial Number 363

November 2017

## Contents

|                         |                                                                                                                                                                                      |     |
|-------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Lü Xiaobo               | The Care Regime: On the Polity of Imperial China                                                                                                                                     | 5   |
| Ding Hongwu             | A Study of the Acceptance History of Li Ling before the Tang Dynasty:<br>With the Discussion of the Spread and Authenticity of Li's Works                                            | 19  |
| Hu Xu, Hu Qian          | Academicians and Literature Actions of<br>the Institute for the Cultivation of Literature of the Tang Dynasty                                                                        | 41  |
| Zhou Chicheng           | Investigating the Confucian Thought of "Human Nature Being Innate":<br>From Pre-Qin Period to the Western Han Dynasty                                                                | 50  |
| Wang Jian               | The Neo-Confucianism in the Early Qing Dynasty:<br>A Bridge over the Ming-Qing Academic Transition<br>and the Academic Mainstream of the Early Qing                                  | 66  |
| Zhao Weidong            | Advancing in Three Levels:<br>A New Conception on the Future Development of Confucianism                                                                                             | 82  |
| Tian Ming, Yue Qianhou  | A Study of the Strike Movement by Postal Employees in 1932                                                                                                                           | 90  |
| Cao Feng                | The Two Sequences of Generation Theory in <i>Laozi</i>                                                                                                                               | 104 |
| Guo Wanjin, Ai Dongjing | A Study of the Origin of the Mohist School                                                                                                                                           | 112 |
| Li Xiantang             | Search for the Evidence of the Ordiances of Heaven and Perseverance in Humanity:<br>A New Interpretation of Confucius' Concept of the "Ordiances of Heaven"                          | 129 |
| Huang Jinqian           | An Argumentation of the Character "Xian" in Bronze Inscriptions<br>of the Western Zhou Dynasty: With a Discussion of<br>the Importance of Paleographic Materials to Relevant Studies | 139 |
| Yuan Zushe              | "Will the World Be All Right?"<br>—How Is the "Reality" Logic of Justice Possible?                                                                                                   | 153 |

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。

# 保育式政体

## ——试论帝制中国的政体形态

阎 小 波

**摘 要:**帝制中国是封建社会与专制政体,似乎早已成为政治常识。然而,生成于特定的历史时期的常识难免有其历史的局限性。帝制中国的“专制政体说”产生于清末,源自外部对中国政体的观感与指认,进而被国人所广泛接受。“专制政体说”经由地方性知识到一般性知识的转换,使得帝制中国政体的独特性被忽略,且难以解释帝制中国与现代中国的特殊性及接续性。从地方性知识出发,重新考察帝制中国的政体属性,“保育式政体说”也许更能反映帝制中国政体的特质,且有助于摆脱长期以来中国学术界“削足适履”的思维习性。

**关键词:**社会形态;封建社会;政体类型;帝制中国;专制政体;保育式政体

近世以来,关于帝制中国的社会形态及政体类型的认定,以及中国究属“普遍”还是“特殊”的争论由来已久。若延续帝制时期国人的政治常识,中国与其周边的藩属只有文野之别,分别处于文明的高地与洼地。带着此种认知,晚清一些开眼看世界的国人均坚信中国是常识意义上的普遍,西方则是奇异意义上的特殊。随着中西交流的加深,高地与洼地在不经意间被反转。至甲午一战,中国遂定格于洼地之中。与作为“他者”的西洋文明相比,西方代表了现代性与普遍性,中国成了奇异的另类。其后,在救亡图存的艰辛历程中,国人努力为回归高地探寻学理上的支持。于是乎,中国必须从社会与政体类型的洼地奋力直追甚至赶超,回归乃至占据社会与政体类型的高地。近代以来有关中国政治发展的叙事也就成了告别封建社会,埋葬专制政体,建立民主共和政体的历史。这样一种叙事模式,固然可以在逻辑上达致自洽,却难以解释帝制中国与现代中国的特殊性及接续性。本文循着从外部与内部看中国的双重视角,梳理“专制政体”得名之由来及所受诘问,尝试用“保育式政体”命名帝制中国的政体形态。

### 一、专制政体:地方性知识与普遍性知识

在西方政治思想的谱系中,“政体”的用法通常要追溯到亚里士多德。他在对希腊各城邦的政体作类型学分析时提出了三种正宗政体(王制、贵族、共和)与变态政体(僭主、寡头、平民),其中虽无专制政体之名,但他提到劣质的“变态政体”具有专制的特征,主要表现为当权者“不顾城邦全体公民的利益”,“以主人管理其奴仆那种方式施行统治,而城邦却是由自由人所组成的团体”<sup>①</sup>。亚里士多德还认为,波斯与希腊有着专制与自由之别。希腊人天生是自由的,东方人天生具有奴性。

亚里士多德的东方专制说不乏想象的成分,但他在评价希腊各城邦政体类型时是非常实证的,对各城邦的地方性特质有着高度的自觉与宽容。“最良好的政体不是一般现存城邦所可实现的,优

**作者简介:**阎小波,南京大学政府管理学院政治学系教授、亚太发展研究中心研究员(江苏南京 210023)。

<sup>①</sup> [古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1981年,第134、132页。

良的立法家和真实的政治家不应一心想望绝对至善的政体,他还须注意到本邦现实条件而寻求同它相适应的最良好政体。……政治学术还该考虑,在某些假设的情况中,应以哪种政体为相宜;并研究这种政体怎样才能创制,在构成以后又怎样可使它垂于久远。”<sup>①</sup>可见,亚里士多德不仅是政体类型学的鼻祖,且留下了一个理性、务实、尊重多样性的学术传统。

近代思想家中,对中国思想界影响最大的政体类型学的大师是孟德斯鸠。他将政体分为共和、君主、专制三类,前两类只存于欧洲,专制政体则是土耳其、波斯、中国等亚洲国家的特征。“共和政体是全体人民或仅仅部分人民掌握最高权力的政体;君主政体是由一人依固定和确立的法单独执政的政体;专制政体也是一人单独执政的政体,但既无法律又无规则,全由他的个人意志和喜怒无常的心情处置一切。”不同的政体有不同的原则:“共和国需要美德,君主国需要荣宠,而专制政体则需要畏惧。”孟德斯鸠还认为,疆域的大小与政体类型相关联:“小国的自然特性宜行共和政体,稍大的国家的自然特性宜行君主政体,而大国的自然特性则宜由专制君主治理。”专制政体主要的特征是排他性的专横:“政体的性质要求绝对服从,君主的旨意一旦下达,就应立竿见影地发生效应,……根本没有调节、修正、妥协、交情、对等、商榷、谏议,根本就没有任何可以作为相等的或更佳的谏议提出,人只是服从于那个发号施令的生物脚下的另一个生物罢了。”<sup>②</sup>

孟氏讨论的对象已覆盖到全球。他虽然将多样化的亚洲归类为东方专制主义,但秉承了亚里士多德的学术传统,即对“地方性知识”与“无限复杂性”有着高度的自觉,故而对其政体类型学的分析又留有余地。“专制政体尽管就其性质而言,到处都一样。但是,由于环境、宗教观点、成见、受到遵循的惯例、人的气质、风尚、习俗的不同,差异还是很大的。在专制政体之下确立某些思想是件好事。比如,中国人把君主视为人民的父亲,阿拉伯人在帝国初期把君主看作布道师。”<sup>③</sup>“我们的传教士谈及幅员辽阔的中华帝国时,把它说成一个令人赞叹的政体,其原则融畏惧、荣宠和美德为一体。这么说,我所确立的三种政体原则,便是徒劳无益的区分了。”<sup>④</sup>

孟德斯鸠时期西方有关中国的“地方性知识”更加丰富,其立论也留有余地。对照其三种政体的分类,孟氏在《随想录》中又觉得中国并不属正典意义上的某种政体。“中国的政体是一个混合政体,因其君主的广泛权力而具有许多专制主义因素,因其监察制度和建立在父爱和敬老基础之上的美德而具有一些共和政体因素,因其固定不变的法律和规范有序的法庭,视坚忍不拔和冒险说真话的精神为荣耀,而具有一些君主政体因素。这三种因素都不占强势地位,源自气候条件的某些具体原因使中国得以长期存在。如果说,因疆域之大而使中国是一个专制政体国家,那么,它或许就是所有专制政体国家中之最佳。”所谓“混合政体”其实就是一个另类政体,复杂而独特,自洽而矛盾,统一而紧张。令其困惑的是:“尽管中国的条件本应使之建立共和政体,事实上却连共和政体的影子也看不到。”<sup>⑤</sup>

素有“欧洲的孔子”之称的魁奈虽然接受“中华帝国专制说”,他却给出了比孟氏更为正面的评价。“中国的制度是建立于明智和确定不移的法律之上,皇帝执行这些法律,而他自己也审慎地遵守这些法律。”“皇帝的绝对权力受到制约”。中华帝国“所以能够长久维持,绝不当归因于特殊的环境条件,而应当归因于其内在的稳固秩序”,而稳固秩序的生成,是因为中华帝国建立了一种“保护性政权”。这种政权是建立在伦理原则的基础上:“尊敬父母就必然和尊敬一切可以视同父母的人物,如老人、师傅、官吏、皇帝(至高无上的人)等联系着。对父母的这种尊敬,就要父母以爱还报其子女。由此推论,老人也要以爱还报青年人;官吏要以爱还报其治下的老百姓;皇帝要以爱还报其子民(以

① [古希腊]亚里士多德:《政治学》,第176页。

② [法]孟德斯鸠:《论法的精神》,许明龙译,北京:商务印书馆,2009年,第17-18、38、149、39页。

③ [法]孟德斯鸠:《论法的精神》,第249页。

④ [法]孟德斯鸠:《论法的精神》,第150页。

⑤ [法]孟德斯鸠:《论法的精神》,第880页。

及造物主对待人类的宽厚仁慈)。所有这些都构成了礼教,而礼教构成了国家的一般精神。”<sup>①</sup>

黑格尔承接了启蒙运动时期的“东方专制说”,笃信中国“政府的形式必然是专制主义”,但也注意到中国专制主义的地方性特征。“中国纯粹建筑在这一种道德的结合(即家庭关系——引者注)上,国家的特性便是客观的‘家庭孝敬’。中国人把自己看作是属于他们家庭的,而同时又是国家的儿女。”中国的皇帝“虽然站在政治机构的顶尖上,具有君主的权限,但是他像严父那样行使他的权限。他便是大家长,国人首先必须尊敬他”。中国的皇帝权力虽大,“但是他没有行使他个人意志的余地;因为他的随时督察固然必要,全部行政却以国中许多古训为准则”<sup>②</sup>。黑格尔的以上判断新意无多,他为西方汉学提供的学术增量主要是“中国停滞论”：“中国很早就已经进展到了它今日的情状;但是它客观的存在和主观运动之间仍然缺少一种对峙,所以无从发生任何变化”,中国“可以称为仅仅属于空间的国家——成为非历史的历史”<sup>③</sup>。

不难发现,作为概念的“政体”,一开始就是人们基于对某些政治共同体政治特质观察后作出的一种总体性的、抽象的概括。孟德斯鸠在分析政体类型时始终强调相对性与有限性。人类文明分途演进,交互影响,异中有同,存同求异。孟德斯鸠、魁奈、黑格尔等对中国政体的讨论均非止步于“同”,而是着力探讨其“异”。如果忽略了政体的地方性特质,粗略归类,草率定性,势必将文明的多样性简约化。

其后,随着改变整个世界的“双元革命”(英国工业革命与法国政治革命)的驱动,西欧成了人类文明的领跑者。在全球化(西方化)时代,现代性就等于普遍性,当民主、自由被赋予越来越强的正当性时,非民主即专制也成为普遍的认知,且无需地方性知识的支持,专制政体渐渐由地方性知识转而成为普遍性的常识,学人及舆论对政体的评述也由审慎转而自负。

美国文化人类学家吉尔兹在考察了伊斯兰世界、印度世界、马来亚世界等地人们对法律的不同理解后发现:“法律就是地方性知识。地方在此处不只是指空间、时间、阶级和各种问题,而且也指特色(accent),即把对所发生的事件的本地认识与对可能发生的事件的本地想象联系在一起。这种认识和想象的复合体,以及隐含于对原则的形象化描述中的事件叙述,便是我所谓的法律认识。”“法律是地方性知识而非无地方界限的原则。”<sup>④</sup>同理,对政体类型的概括亦离不开地方性知识的支撑。

## 二、专制政体说之生成:推论与实然

对东亚地区来说,“专制政体”的概念出自明治维新时期日本化了的西学——“东学”,且于19、20世纪之交经由日本输入中国。

在类型学意义上给中国的政体形态冠名似乎不是古代中国人的兴趣所在。“中国自古及今,惟有一政体,故政体分类之说,中国人脑识中所未尝有也。”<sup>⑤</sup>“惟有一政体”之说未免过于绝对。先贤有关轴心时代封建制、郡县制的争论延续了二千多年。自秦汉帝国以降,柳宗元、顾炎武、冯桂芬等人围绕封建与郡县的优劣之争亦时有发生,其论域涉及国家的政治体制及何种体制有利于王朝的长治久安。

在二千多年的帝制时期,王朝有兴衰,疆域有大小,秩序有治乱,夷夏有兴替,但鲜有对政体作总体性反思。换言之,观之帝制中国之政体,的确不像一个时间上的国家。“在中国,也许从公元前8世纪起,如果认为这个时间作为一个政体传统的起点过早,那至少是从公元前221年开始,直到20

① [法]魁奈:《中华帝国的专制制度》,谈敏译,北京:商务印书馆,1992年,第24、73、138、112、73页。

② [德]黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海:上海书店出版社,1999年,第127、129页。

③ [德]黑格尔:《历史哲学》,第123、112页。

④ [美]克利福德·吉尔兹:《地方性知识:事实与法律的比较透视》,邓正来译,载梁治平主编:《法律的文化解释》,北京:三联书店,1994年,第126、130页。

⑤ 梁启超:《中国专制政治进化史论》,《新民丛报》第8号(1902年5月)。

世纪,政体基本上没有发生什么变化。”<sup>①</sup>政体的历史为何在公元前221年就终结呢?这是因为天朝的社会与政体形态不仅早已成型,且被理想化,甚至绝对化。现实中出现的诸多问题不过是对理想形态的短暂偏离,且纠偏有定势。在天朝人的视野里,有效的制度与学理资源只能取自华夏文明的源头活水,诸藩不具有作为“他者”存在的意义,这是天朝人的政治常识。可以说秦以后的帝制中国处在一个常识性与坚韧性的物理空间。

常识难以催生新知,但新知可以挑战常识。明末清初闯入天朝的西洋传教士带来的不只是“奇技淫巧”,更有颠覆常识的新知。当官绅们目睹利玛窦展示的《山海輿地全图》和传教士带来的地球仪时,莫不感到匪夷所思。“因为他们不知道地球的大小而又夜郎自大,所以中国人认为所有各国中只有中国值得称羨。就国家的伟大、政治制度和学术的名气而论,他们不仅把所有别的民族都看作是野蛮人,而且看成是没有理性的动物。他们看来,世上没有其他地方的国王、朝代或者文化是值得夸耀的。这种无知使他们越骄傲,则一旦真相大白,他们就越自卑。”<sup>②</sup>然而,利玛窦过早地高估了新知改变常识的功效,或低估了常识的定力。

在一个知识与心态长期闭锁的社会,新知扩散的效用远非今人想象的那么快。与新知相比,残酷的战争对改变常识更显功效。甲午中国战败,反思中国社会形态与政体之得失、对中国政体形态的自我否定也由此开始。孙中山成立的兴中会率先用政治纲领来否定帝制:“驱除鞑虏,恢复中华,创立合众政府。”该纲领的前二句是重复常识,即改朝、换代,最后一句则是挑战常识——换制度、变政体,即用“合众政府”来取代“秦政”。

作为概念的“专制政体”其实是一个日语借词,“是戊戌变法后经日本传到中国的词汇”<sup>③</sup>。1876年,日本人何礼之根据英译本将孟德斯鸠的《论法的精神》译成日文《万法精理》时采用“专制政治”来译“despotism”。在该书卷8第21回“论支那帝国”中,译者明确将中国归为专制国家。“据此所见,支那是专制国,其精神是畏惧。”<sup>④</sup>最早接触到专制政体说的中国人恐怕是首任驻日参赞黄遵宪(在任时间为1877—1882)。“环地球而居者,国以百数十计,有国即有民,有民即有君,而此百数十国,有一人专制称为君主者;有庶人议政称为民主者;有上下分任事权称为君民共主者。”<sup>⑤</sup>所著《日本国志》在成稿八年后(1895)才刊行,黄氏的用法只有知识考古学的意义。

甲午一战,国人对“中体”(秦政)的自信开始动摇。1897年对新知最为敏感的梁启超读到严译《法意》,了解到欧洲政制有三种。“严复曰:欧洲政制,向分三种,曰满那弃者,一君治民之制也;曰巫理斯托格拉时者,世族贵人共和之制也;曰德漠格拉时者,国民为政之制也。”<sup>⑥</sup>从严复对monarchy、aristocracy、democracy的译名与解释来看,中国属于何种“政制”还是一个待解的难题。1898年流亡日本的梁启超接受与传播“东学”极为神速,“东学”中的政体学说很快被他发现并大加阐发,难题亦随之解开。“政体之种类,昔人虽分为多种,然按之今日之各国,实不外君主国与共和国之两大类而已。其中于君主国内又分为专制君主、立宪君主之二小类。”<sup>⑦</sup>如此,中国不难对号入座。

面对令人目眩的“东学”,梁氏及一批“精神饥荒”的留日学生对各种政体的差别与界限的理解其实是模糊的,但求索的取向很明确,积弱不振的中国实行的一定是世界上最糟糕的政体,不仅貌似,而且神似。基于这一取向,他们在向国内输入“东学”时具有很强的工具性考量。1900年留日学生

① [英]塞缪尔·E·芬纳:《统治史》卷一,王震等译,上海:华东师范大学出版社,2014年,第15页。

② [意]利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》(上),何高济等译,北京:中华书局,1983年,第180页。

③ [日]佐藤慎一:《近代中国的知识分子与文明》,刘岳兵译,南京:江苏人民出版社,2006年,第206页。《时务报》上偶有“君主专制之国”、“专制之政”、“君主专制”等提法,大都来自日本人古城贞吉提供的译文。参见赵利栋:《中国专制与专制主义的理论谱系:从戊戌到辛亥》,章开沅、严昌洪主编:《近代史学刊》第4辑,武汉:华中师范大学出版社,2007年,第24—25页。

④ 参见侯旭东:《中国古代专制说的知识考古》,《近代史研究》2008年第4期。

⑤ 黄遵宪:《日本国志·国统志一》,上海:上海古籍出版社,2001年,第25页。

⑥ 梁启超:《论君政民政相嬗之理》,《时务报》第41册(1897年10月6日)。

⑦ 梁启超:《各国宪法异同论》,《清议报》第12册(1898年4月20日)。

根据日译本《万法精理》向国内译介。编者称孟德斯鸠是“模范百世”、“古今第一”。“专制政治之所以为专制者,君主以一人而有无限之君权,又以行此君权之权力,举而再委诸一人。其人居至尊之地,其外皆仆妾也。彼其意一若万事唯我一身,一身之外,无复有他人者,则虽欲不骄盈矜夸,不涂聪塞明,不可得也。故专制君主,怠于政务而不顾,亦出于必然之势。当是时也,设官分职,以理庶事,同僚之间,争竞无已,莫不逞其私智,上以固其恩宠,下以恣其威福,故君主不得不亲揽大权,不得已,则举国而听之于冢宰,使之专决政事,其权与人主同。东方诸国,大抵如斯。”<sup>①</sup>该刊同期还刊登日本学者的《政治学提纲》。“俄国、支那、土耳其等数国之专制政体,在今日已可称为各国例外之政体,将来亦不得不变。……今日之世界,专制政体居十分之一,立宪政体居十分之七八。专制已败,立宪已胜,故专制之后,必成立宪也。”<sup>②</sup>如是,中国积弱之源与振兴之策一目了然。

梁启超发表于1901年的《立宪法议》,是20世纪初在中国知识界影响巨大的政论文之一。“世界之政体有三种:一曰君主专制政体,二曰君主立宪政体,三曰民主立宪政体。今日全地球号称强国者十数,除俄罗斯为君主专制政体,美利坚、法兰西为民主立宪政体外,自余各国则皆君主立宪政体也。……君主专制政体,朝廷之视民如草芥,而其防之如盗贼;民之畏朝廷如狱吏,而其嫉之如仇讎。”<sup>③</sup>次年,梁氏又大谈亚里士多德的政体分类说:“亚氏最有功于政治学者,在其区别政体。彼先以主权所归,或在一个,或在寡人,或在多人,分为三种政体:一曰君主政体(Monarchy),二曰贵族政体(Aristocracy),三曰民主政体(Polity or democracy)。”接着梁氏基于普遍主义思维武断地说:“此实数千年来言政体者所莫能外也。”<sup>④</sup>

随着《天演论》的刊行,进步主义历史观对中国知识界产生了颠覆性冲击。梁启超出于君宪救国论的痴狂,将君主专制、君主立宪与民主共和三种政体嵌入天演论,臆断出一个三种政体“次序井然,断难躐等”的政体进化论,在梁氏看来这还是不可抗拒的公理。当中国政体的历史坐标勘定后,在未来中国建立何种政体的议题上,革命派与梁启超展开大论战,孙中山举例痛斥中国“不能躐等而为共和”之说“亦谬”<sup>⑤</sup>。“但是在对现状的分析上,各持不同的未来图景的论者之间,其意见却奇妙地一致。这就是将从秦始皇开始到20世纪初绵延不绝的中国的政治体制都一并视为专制政体。”<sup>⑥</sup>

1903年,是观念市场上激进主义攻城掠地的一年,主攻手竟是一个思想尚不成熟的青年人邹容。《革命军》开篇就号召“扫除数千年种种之专制政体,脱去数千年种种之奴隶性质”。“自秦始统一宇宙,悍然尊大,鞭笞宇内,私其国,奴其民,为专制政体,多援符瑞不经之说,愚弄黔首,矫诬天命,揜国人所有而独有之,以保其子孙帝王万世之业。”<sup>⑦</sup>其后,革专制政体之命遂成为时代的最强音:“今日中国救亡之道,首在改革政体。斯说也,固已成为今日舆论之势力。”<sup>⑧</sup>其实,改革政体的“舆论势力”不只是“今日”,而且成了其后中国长期的政治主题,分歧在于“改革政体”的方式与目标。就方式而言,不外乎革命与改良;就“秦政”的替代品选取而言,则有君主立宪、民主共和、苏维埃制度等。概而言之,有关中国是专制政体的判断更多地是为救亡寻找理据。

回到词源,古汉语中的“专制”特指手握重权的大臣的擅权行为<sup>⑨</sup>。20世纪汉语中频繁使用的“专制”,因其作为“民主政体”的对应名词,成了一个指认国家政体的特定术语,故而与古汉语中的

① [法]孟德斯鸠:《万法精理卷之二》,《译书汇编》第1卷第1期(1900年12月6日),第54—55页;台湾学生书局1966年影印本。

② [日]鸟谷部铤太郎:《政治学提纲》,《译书汇编》第1卷第1期(1900年12月6日),第24—25页。

③ 梁启超:《立宪法议》,《清议报》第81册(1901年6月7日)。

④ 梁启超:《亚里士多德之政治学说》,《新民丛报》第20号,1902年11月14日。

⑤ 孙中山:《在东京中国留学生欢迎大会的演说》,《孙中山全集》第1卷,北京:中华书局,1985年,第283页。

⑥ [日]佐藤慎一:《近代中国的知识分子与文明》,第236页。

⑦ 中国史学会主编:《中国近代史资料丛刊:辛亥革命》(一),上海:上海人民出版社,1957年,第334—335页。

⑧ 熊范舆:《国会与地方自治》,《中国新报》1907年第5期,第87页。

⑨ 王文涛:《“专制”不是表述中国古代“君主专制”的词语》,《史学月刊》2012年第8期。

“专制”是词同而义异。20世纪中国政治话语中的“专制”实是一个日语借词,或回归汉语借词。20世纪初,“随着放弃用古汉语作为翻译工具,随着中国学生大批去日本和将日文译著译成中文的潮流的出现,最省事的办法自然是大量采用日文新词汇”<sup>①</sup>。然而,“最省事的办法”未必是确认中国政体类型的好办法。

### 三、围绕帝制中国究为何种政体的论辩

民国肇起,政体革故鼎新,自此政体形态与救亡的时代主题相对剥离,这为从学理上反思中国政体的类型提供了可能性。1930年代,钱穆对清季以来影响甚广的梁启超的国史叙事模式发出责难。“有志功业之士所渴欲改革者,厥在‘政体’。故彼辈论史,则曰:‘中国自秦以来二千年,皆专制黑暗政体之历史也。’彼辈谓:‘二十四史乃帝王之家谱。’彼辈于一切史实,皆以‘专制黑暗’一语抹杀。彼辈对当前病症,一切归罪于二千年来之专制。然自专制政体一旦推翻,则此等议论,亦功成身退,为明日之黄花矣。”他批评梁启超之辈将中国政体嵌入欧洲的类型说之中:“何以必削足适履,谓人类历史演变,万逃不出西洋学者此等分类之外?不知此等分类,在彼亦仅为一时流行之说而已。”梁启超等人其实是“借历史口号为其宣传改革现实之工具”,是史学界的“宣传派”<sup>②</sup>。

钱氏的诘问随即招来了反驳。萧公权断言专制有两个要素:“一、与众制的民治政体相对照,凡大权属于一人者谓之专制;二、与法治的政府相对照,凡大权不受法律之限制者谓之专制。”<sup>③</sup>萧氏提出的两个要素(议会与宪法)是西方近世的产物,有着鲜明的非民主即专制的思维定势。在一个革命及民主话语盛行的年代,也是国人急于摆脱弱国地位的岁月,救亡乃是最大的政治,学术必须为其助力,而任何揭示中国政体本真的努力,如果偏离了“民主革命”的目标,都显得不合时宜。

1949年以后,五种生产方式与社会形态说作为普遍主义被奉为圭臬,前近代的中国是封建社会和君主专制政体遂成定论,并不断地进行常识化的再生产。如此,孔子就被定格为封建主义的总代表,这也使得清末以来流行的批孔思潮不仅符合逻辑,且政治上绝对正确,行动上绝对必须,此种思维一直延续到1980年代末。自进入1990年代,反对历史虚无主义,弘扬传统文化的诉求在主流话语中渐成强势。与此同时中国综合国力快速提升,崛起中的中国不仅重新审视“他者”,也在反思自我。对常识化标签的反思成为其后史学研究的热点,“封建说”与“专制说”皆在其列。关于前者,有学者指出:“欧洲中世纪的 Feudalism,译为‘封建主义’、‘封建制度’等,是中国古典‘封建’的误译,已有一个世纪了。古典中国的‘封建’和不少‘封’,是说殖民建邦,封邦建国。今后应复其原说,不让西欧中世之 Feudalism 说强加于古典中国的‘封建’。”“Feudalism 问题,只能是中世纪的问题,这个问题无关于欧洲古代,也无关于中国古代。”<sup>④</sup>历史常识提醒我们:将“封建”与“专制”合成,是一种强词夺理式的搭配,因为“封建统治是一种多元政治”<sup>⑤</sup>。“封建制度代表了一种瓦解,一个曾经高度组织化的国家被分解。”<sup>⑥</sup>

近年来“专制说”再次成为一个被检讨的话题。台湾学者甘怀真承接钱穆的学术理路,认为“皇权不是绝对的,但不是因为皇权受到法律制度的规范,而是它的权力运作方式是礼制式的。礼作为

① [美]史华兹:《寻求富强:严复与西方》,叶凤美译,南京:江苏人民出版社,1989年,第88页。

② 钱穆:《国史大纲》(修订本),北京:商务印书馆,1994年,“引论”第3、12、2页。

③ 萧公权:《宪政与民主》,北京:清华大学出版社,2006年,第70页。

④ 日知:《“封建主义”问题(论 FEUDALISM 百年来的误译)》,《世界历史》1991年第6期。围绕“封建”的讨论已积累了不少学术成果,参见冯天瑜:《“封建”考论》,武汉:武汉大学出版社,2006年;中国社会科学院历史研究所等编:《封建名实问题讨论文集》,南京:江苏人民出版社,2008年。

⑤ [英]塞缪尔·E·芬纳:《统治史》卷二,第274页。

⑥ [英]塞缪尔·E·芬纳:《统治史》卷一,第5页。

制君的规范,传统士大夫是深有自觉的”<sup>①</sup>。大陆学者认为帝制中国是专制政体的论断,“并非科学研究的结果,而是亚里士多德以来的西方人对东方的偏见。……这一说法实际未经充分的事实论证”<sup>②</sup>。反驳者则认为“中国古代专制说”是以深厚的中国本土思想资源为基础,符合中国历史的特征。接受和传播“中国古代专制说”并不是中国人的“自我东方化”和“自我殖民”,而是中国人为了改造传统社会去深入认识中国社会<sup>③</sup>。

论辩双方都承认“专制政体”一词来自西方,最早出自西方启蒙思想家对中国政体类型的指认。问题是这一强者对弱者的指认是否存在“污名化”之嫌?由盛而衰的中国在接受此说时是否存在工具性的意图?换言之,这一指认是否存在削足适履之嫌?余英时认为:“20世纪的中国史家是西方宏大理论的俘虏,破除这个长达一世纪之久的羁绊,此其时矣。”<sup>④</sup>今天的中国,既非钱氏时代的民国,更不是梁氏时代有亡国灭种之虞的晚清,颇似“攻守之势异也”。国力由衰而盛,心态随之由自卑而自信,这也是当代文化自信说、国学热等兴起的缘由<sup>⑤</sup>。

人类在对照“他者”审视自我时,优劣、强弱自然成为思考的题中之义。但人类不应短视,诚如20世纪30年代庄士敦在伦敦大学演讲时所提醒的:“仅仅把视野局限在中国那些灾难时期,而无视汉唐宋时期的中国是何等辉煌,难道这样是公平的吗?为什么单单拿今天混乱、屈辱的中国作标准来评判儒家思想,而不是以17世纪得到文明但欠发达的欧洲国家热情赞扬的安宁繁荣的中国为评判标准呢?”<sup>⑥</sup>近世以降,中国国势呈“V”型走势,对自我的认知随国势之兴衰而变。“变”不应该是简单化地自我否认或再肯定,而是将对自我的认知、辨识置于一个更为开放的知识化与本土化的学术语境。如果说帝制中国不是专制政体,该是何种政体呢?

#### 四、保育式政体:基于执政理念的知识化与常识化

学界围绕帝制中国政体类别的纷争,部分是源于着眼点的差异。从亚里士多德到孟德斯鸠,他们对政体的分类都是根据决策者人数的多寡,忽略了对政治过程、政治文化的关注;而用简单的举证方法来划分政体很容易被证伪。芬纳通过对历史上出现的各种政体的研究,给出了一个更具包容性的定义:政体就是“人们生活于其下的统治结构,以及与这种统治结构之关系”。在划分政体类型时,“我们还可以根据政策执行者的不同对其加以细化。这样,对于已经划分的政体类型,就又多了一个分析的标准”。芬纳还注意到“中华帝国的统治方式多种多样,十分复杂”<sup>⑦</sup>。

中国是专制政体说实出自比对。蒂利提醒学人,选择一个与中国比较的对象很棘手:“中国仅幅员辽阔和历史悠久就让其他政权相形见绌,以致所有分析者都不知道和其他国家的历史进行什么样的比较才有意义。例如,我们是否应该放弃把中国和本书中描述的其他小得多、时间也短得多的国家进行比较,只是为了比较a)整个大陆或者b)大帝国和它们的后续者?和什么其他的历史,我们才能合理地、有益地比较中国的政治史?”<sup>⑧</sup>蒂利的困惑也提醒我们,对帝制中国政体类型作名至实归的概念化判断应侧重内部视角,强调这一点,除了“地方性知识”思维之外,更是基于帝制中国独特性、持续性的考量。

① 甘怀真:《皇帝制度是否为专制?》,载《钱穆先生纪念馆刊》4(1996年9月);甘怀真:《皇权、礼仪与经典诠释——中国古代政治史研究》,台北:台湾大学出版中心,2008年,第546页。

② 侯旭东:《中国古代专制说的知识考古》,《近代史研究》2008年第4期。

③ 黄敏兰:《质疑“中国古代专制说”依据何在——与侯旭东先生商榷》,《近代史研究》2009年第6期。

④ 余英时:《人文与理性的中国》,上海:上海古籍出版社,2007年,第416、397页。

⑤ 阎小波、赖静萍:《从反封建到发扬优秀传统文化——20世纪80年代以来中国共产党的历史认知》,《学术研究》2011年第9期。

⑥ [英]庄士敦:《儒学与近代中国》,潘崇等译,天津:天津人民出版社,2010年,第156页。

⑦ [英]塞缪尔·E·芬纳:《统治史》卷一,第2、37、92页。

⑧ [美]查尔斯·蒂利:《强制、资本和欧洲国家:公元900—1992年》,魏洪钟译,上海:上海人民出版社,2007年,“中文版序”。

芬纳认为,政体的稳定与长期延续,不仅需要社会分层和政治制度之间的某种一致,还需要看二者与“信仰系统”之间的关系。“‘信仰系统’通常要比宗教的范畴更广,虽然有些宗教或多或少包括了信仰系统的全部,如中世纪欧洲的天主教会就完全可以说做到了这一点。但是对于儒家思想来说,我们已经表明它不是宗教,但毫无疑问,它是一个与中世纪罗马天主教一样无所不包的信仰系统。”“信仰系统、社会分层和共同体的政治机构之间是一种三位一体的关系。”在帝制中国,儒家倡导的保育主义作为维系政体的“信仰系统”,其家国同构的政治想象造就了“共同体的政治机构”,而父权式的爱民思想将社会分成了官与民两大群体(“社会分层”)。帝制中国的政体得以延续,当归因于“这三者十分契合”<sup>①</sup>。由此,造就了从执政理念到政治过程都渗透着保育主义。“保育式政体”之说正是基于独特的保育主义政治文化而得名。

首先,家国同构的政治臆想和父权式的爱民思想,是保育主义的两个重要组件。

### 1. 家国同构的政治臆想

所谓家国同构的政治臆想,简约地讲就是家国同形,管治同理,各安其位,德主刑辅,等差有序。在中国,政治共同体是一个想象中的“天下”,王朝的物理空间虽说延展至“率土之滨”,但管治理念与模式如同一个微小的家庭。“中国人则自有文化以来,始终未尝认国家为人类最高团体,……国家不过与家族同为组成‘天下’之一阶段。”<sup>②</sup>

家国文化源于西周时期形成的“权力代理的亲族邑制国家”<sup>③</sup>。“国家就像一个放大的家庭,国君君临天下但并不治民。卿大夫并不重要,因为他们只是占据那些职位。但他们显得重要并能得到职位,乃因为他们是国君的同宗或是强宗巨室之首。”<sup>④</sup>从三代的王制到春秋战国时期的诸侯相争,再到秦以后的帝制,变化的不只是“家国”的物理形态,还有“家长”地位由弱势王权到强势王权的跃升。与这一过程相伴的是家国主义不断地学理化、知识化、系统化。

《礼记·大学》中的“齐家”→“治国”→“平天下”及孟子的“天下之本在国,国之本在家”(《孟子·离娄上》),构建了一个清晰的家国逻辑。汉儒董仲舒则努力为横空出世的强势帝王提供政治神秘主义的理据。天、地、人,万物之本。“古之造文者三画而连其中谓之王。三画者,天、地与人也。而连其中者,通其道也,取天地与人之中以为贯而参通之,非王者孰能当是。”(《春秋繁露·王道通三》)先秦时期的圣人论、君主论,虽然强调人有等差,但圣人、君主可以为复数。“各种故事讲到,贵族当众责备君主,并吐口水,却没有受到他的训斥或处罚。”<sup>⑤</sup>自秦汉以降,王权论之“王”则是唯一而排他的真命天子,但“王”不应专横虐民,而是要爱民勤政。“自是之后,顷公恐惧,不听声乐,不饮酒食肉,内爱百姓,问疾吊丧,外敬诸侯。从会与盟,卒终其身,国家安宁。”<sup>⑥</sup>

### 2. 父权式的爱民思想

帝制中国的家国体制可以划归为韦伯所讲的家族制或家产制,它尽管不无一般意义上的家族制国家(苏丹制)赢利型经纪人的特征,但更强调履行保育型经纪人的天职,这缘于与家国同构的政治臆想所形成的互补互援的爱民、重民思想。

各种政治体系、政治结构都是围绕官民关系来构建的。就对民的重视而言,几乎所有的政治共同体都存在重民思想。在古希腊,“民”通常指自由民、公民,与奴隶相对应。“公民应有闲暇而不致为生计终日忙碌。”“在最优良的政体中,公民指的是为了依照德性的生活,有能力并愿意进行统治和

① [英]塞缪尔·E·芬纳:《统治史》卷一,第29-30、552页。

② 梁启超:《先秦政治思想史》,上海:东方出版社,2014年,“序论”第2页。

③ [美]李峰:《西周的政体:中国早期的官僚制度和国家》,吴敏娜等译,北京:三联书店,2010年,第299页。

④ 许倬云:《中国古代社会史论——春秋战国时期的社会流动》,邹水杰译,桂林:广西师范大学出版社,2006年,第94页。

⑤ [美]弗朗西斯·福山:《政治秩序的起源》第1卷,毛俊杰译,桂林:广西师范大学出版社,2010年,第106页。

⑥ 苏舆撰,钟哲点校:《春秋繁露义证》,北京:中华书局,1992年,第58页。

被人统治的人。”<sup>①</sup>古希腊的重民是尊重公民的自由与公民权。在古典中国,“个人没有希腊意义上的那种‘自由’”<sup>②</sup>。就特指与泛指的频率来看,民在先秦时期特指多,先秦以降泛指多。特指是要区分职业、身份、地位等;泛指则是士农工商的总称。概而言之,在古代中国,民多指那些无公共权力的人,与民相对应的通常指官,如“官逼民反”,“当官不为民做主,不如回家卖红薯”。中国的重民思想强调为君、为臣、为官,岗位不同,职责如一,都要履行父母的养民之责,做到“爱民如子”。“陛下上为皇天子,下为黎庶父母。”(《汉书·鲍宣传》)“虽官有百职,职有百务,要归于养民。”<sup>③</sup>官之于民是教养,民之于官是依恃。

中国式的父权制,不仅强调官要尽“黎庶父母”之职,还需要民对“父母”的忠爱。为此,儒家不仅高扬世俗礼仪中的生活伦理——“孝悌”,还通过祖先崇拜使其得以强固。“在维系家庭关系的所有制度中,祖先崇拜极为重要。家庭、阶级和村落被强加给个体,并在此基础上确立了政治关系模式。祖先崇拜仪式包含了父权制和家长式的作风。父权制在早期罗马同样存在,但是在新的法律规范之下逐渐消融。相比之下,中国引入新的法律是为了让祖先崇拜固定化。”<sup>④</sup>

重民思想可追溯到《尚书》中的“民惟邦本,本固邦宁”,将其作为“民本”、“民本主义”之简称其实是后人之见,古代并无“民本”一词。在“主义”盛行的新文化运动时期,“民本主义”也是日语借词之一,起初只是“民主”的多个译名之一<sup>⑤</sup>。1917年院府之争期间,日本媒体称“黎总统免段总理”符合宪法精神,为“民本主义之进步”<sup>⑥</sup>。此间《申报》的新书预告也有同样的用法,如“《民本主义与教育》(Democracy and Education),美国 Prof. John Dewey 著”<sup>⑦</sup>。

用“民本思想”、“民本主义”来概括先秦的政治思想始于梁启超。1922年他在《先秦政治思想史》附录三“民本思想之见于《书经》、《国语》、《左传》者”摘录了大量相关文献<sup>⑧</sup>。此后“民本”一词广泛用于概括古代政治学说,“民本主义”由此成了一个极具包容性的概念。中国古代思想家虽有流派之别,思想脉络有断代之异,但“民本”成了一个超越时代与流派的公约性概念。由此,“民本主义”不再是民主的译名之一,而是成为区隔中西政治思想的两个相对应的概念(民本与民主)。其实,为因应构建现代科学术语,而用“民本主义”来概括中国古代政治思想,其外延模糊,内涵易生歧义,不是一个恰当的法。这也是今人在评价民本思想时存在严重歧见的原因之一。

基于不同的重民思想,西方在构建政治关系时,主要围绕不同主体的权力与义务来调适,强调职权匹配,权力制约,权力与义务的有限性;中国则是围绕官的权力与责任展开的,权力意味着担当,权力与责任都是无限的,如果为官失责或不作为,就会招致天怒人怨。概而言之,帝制中国的政治文化与其说是民本主义,不如说是保育主义更为恰当。

其次,仁政是保育式政体的原则。

在孟德斯鸠那里,美德、荣宠、畏惧分别代表了共和、君主、专制政体的原则。在中国,保育式政体的原则是仁政,其目标取向是养民、教民、保民。君民关系、官民关系与父子关系同型,爱民如子是其通则。由保育式政体衍生而来的核心概念(尊君、爱民、忠孝等),既不同于西方古典时期因抗争政治催生的权利、权力、法治,也不同于欧洲进入民族国家时期的国家、国际、主权等。

仁政的思想基因主要源自记录庙堂政治的《尚书》。“天子作为父母,以为天下王。”意思是说,

① [古希腊]亚里士多德:《政治学》,第238、78页。

② [英]塞缪尔·E·芬纳:《统治史》卷一,第486页。

③ 唐甄:《潜书·考功》,北京:中华书局,1963年,第110页。

④ [英]塞缪尔·E·芬纳:《统治史》卷一,第486页。

⑤ 朱志敏:《五四运动前后 Democracy 译语演变之考察》,《党史研究与教学》1999年第2期。

⑥ 《东报对于我国内哄之论调》,译自《东京国民新闻》社论,载《申报》1917年6月8日,第3页。

⑦ 《公民丛书出版预告》,《申报》1920年6月9日,第9页。

⑧ 梁启超:《先秦政治思想史》,第40—44页。

“圣人者,民之父母也。母能生之,能食之;父能教之、能海之。圣王曲备之者也”<sup>①</sup>。“天将有立父母,民之有政有居。”郑康成的释义为:“言将有立圣德者为天下父母,民之得有善政有安居。”<sup>②</sup>父母者,谓天子也。“民之所欲,天必从之。”(《尚书·泰誓上》)此外,记录民间情愫的《诗经》也多有记载:“岂弟君子(君子品德高尚),民之父母。”(《诗经·大雅·洞酌》)

《尚书》、《诗经》中有关重民、爱民的阐述虽然是碎言片语,但为保育式政体的构建提供了思想资源。三代以降,礼崩乐坏,知识精英面对现实中的暴政、民变、列国争霸等乱象,肩负起重构理想政治秩序、为万世开太平的使命。诸子中以儒学为代表的一派学人,温故知新,上承《尚书》保育政治的思想基因,将天道政治日常化,神秘政治世俗化,保育政体学理化。

孔子为“保民开化之宗”<sup>③</sup>,也是保育式政体之宗师。孔子言政,“皆植本于‘仁’”<sup>④</sup>。“孔子所谓仁,乃推自爱之心以爱人之谓。”“仁之成就,始于主观之情感,终于客观之行动。全部之社会及政治生活,自孔子视之,实表现为仁行之场地。仁者先培育其主观之仁心,复按其能力所逮由近远,以推广其客观之仁行。始于在家之孝弟,终于博施济众,天下归仁。……孔子言仁,实已治道德、人伦、政治于一炉,致人、己、家、国于一贯。物我有远近先后之分,无内外轻重之别。”<sup>⑤</sup>

养民是仁政的重要内容。养者,养育也。“子产有君子之道四焉:其行己也恭,其事上也敬,其养民也惠,其使民也义。”(《论语·公冶长》)养民者,不独养其身,还要养其心。《论语·子路》:“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。’”教化之途,在正己。“政者正也。子率以正,孰敢不正。”“其身正,不令而行;其身不正,虽令不从。”“上好礼,则民莫敢不敬;上好义,则民莫敢不服;上好信,则民莫敢不用情。”这一思想也承接了《尚书》中“天佑下民,作之君,作之师”的君师合一思想。孔子寓教于养的思想,被后儒奉为正解。东汉王符曰:“明王之养民也,忧之劳之,教之海之。”(《潜夫论·浮侈》)

孟子论政亦崇仁政,但论述重养民。“养”在《孟子》中出现了62次,其中40次谈“养育”<sup>⑥</sup>。孟子要求君王应担当起保民、养民、教民的天职。养民首先要使民有恒产。“无恒产而有恒心者,惟士为能;若民,则无恒产,因无恒心。苟无恒心,放辟邪侈,无不为已。”孟子推崇的“王道”是使民安居乐业:“不违农时,谷不可胜食也。数罟不入洿池,鱼鳖不可胜食也。斧斤以时入山林,材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食,材木不可胜用,是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾,王道之始也。”(《孟子·梁惠王上》)王道当然不能止步于有恒产,还必须教民育民,即“设为庠序学校以教之”,如此可达致“死徙无出乡,乡田同井,出入相友,守望相助,疾病相扶持,则百姓亲睦”(《孟子·滕文公上》)。胡适形象地将孔子的思想称为“爸爸政策”(Paternalism),“要人正经规矩,要人有道德”;孟子的思想是“妈妈政策”(Maternalism),“要人快活安乐,要人享受幸福”<sup>⑦</sup>。梁启超将孟子的思想称之为“保育政策”<sup>⑧</sup>。

荀子论政的基点也是仁政爱民。“天地生君子,君子理天地,君子者,天地之参也,万物之总也,民之父母也。”(《荀子·王制》)他主张君臣必须爱民、利民而后再使民。“有社稷者而不能爱民,不能利民,而求民之亲爱己,不可得也。民不亲不爱,而求其为已用、为已死,不可得也。民不为已用,不为已死,而求兵之劲,城之固,不可得也。”(《荀子·君道》)

① 孙星衍:《尚书古今文注疏》,北京:中华书局,1986年,第308页。

② 孙星衍:《尚书古今文注疏》,第279页。

③ 章太炎:《驳建立孔教议》,《章太炎全集·太炎文录初编》,上海:上海人民出版社,2014年,第203页。

④ 梁启超:《先秦政治思想史》,北京:东方出版社,2014年,第81页。

⑤ 萧公权:《中国政治思想史》,沈阳:辽宁教育出版社,1998年,第57页。

⑥ 杨伯峻:《孟子译注》,北京:中华书局,1984年,第464页。

⑦ 胡适:《中国哲学史大纲》卷上,北京:商务印书馆,1987年影印本,第301页。

⑧ 梁启超:《先秦政治思想史》,第110页。

儒家建构的保育政体充满着温情与关爱。孟子告齐宣王：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心。”（《孟子·离娄下》）而墨子倡导的兼爱思想与儒学互补意合。“治天下之国若治一家。”（《墨子·尚同下》）“圣人以治天下为事者也，必知乱之所自起，焉能治之；不知乱之所自起，则不能治。”“当察乱何自起？起不相爱。臣子之不孝君父，所谓乱也。子自爱，不爱父，故亏父而自利；弟自爱，不爱兄，故亏兄而自利；臣自爱，不爱君，故亏君而自利，此所谓乱也。虽父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所谓乱也。”（《墨子·兼爱》）

先秦儒家言政，大多崇礼抑法，或德主刑辅。“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政》）反映儒家政治理念的《礼记》从礼教的角度丰富了保育政治的思想内容。《礼记》将礼教细化为七情十义：“圣人耐以天下为一家，以中国为一身者，非意之也，必知其情，辟于其义，明于其利，达于其患，然后能为之。何谓人情？喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，七者，弗学而能。何谓人义？父慈、子孝、兄良、弟弟、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠，十者谓之人义。讲信修睦，谓之人利，争夺相杀，谓之人患。故圣人所以治人七情，修十义，讲信修睦，尚辞让，去争夺，舍礼何以治之？”（《礼记·礼运》）《礼记》倡导的“七情十义”可使家国主义、保育主义在日常生活中得到体验。

## 五、保育式政体的张力及韧性：民权与专制

从理念上观之，保育式政体的确让人心向往之，甚至不无民权政治的色彩。诚如梁启超所论，西方“所谓天帝化身者君主也，而吾中国所谓天帝化身者人民也。然则所谓天之秩序命讨者，实无异民之秩序命讨也，立法权在民也。所谓君主对于天而负责任者，实无异对于民而负责任也，司法权在民也。然则中国古代思想，其形质则神权也，其精神则民权也”<sup>①</sup>。孙中山亦说：“两千多年前的孔子、孟子便主张民权。……由此可见，中国人对于民权的见解，二千多年以前已经早想到了。”<sup>②</sup>梁、孙之论并非荒诞不经。“实际上，大多数社会都会具有某些民主的惯例与实践。民主并不是一种要么全有要么全无的事物，而是一种具有程度差异的事物。”<sup>③</sup>但从正式制度来看，帝制中国既无精英投票的议决制度，亦无形式上的议会制度，只能说虽“早想到”，却未曾做到。

从实态上观之，皇帝九五至尊，保育政体式难免带有专制政体的体征，亦可举出诸多实例，但这是否支持孟德斯鸠式的君主专制政体说？其实，任何政体都多少带有专制的成分。“君主政体通常蜕化为一人治国的专制主义；贵族政体通常蜕化为多人治国的专制主义；民主政体通常蜕化为人民专制主义。”<sup>④</sup>因此，在保育式政体下，就专制之有无而言是绝对的，就专制之强弱而言则是相对的。从这个意义上讲，“东方专制主义”说亦未尝不可，但若止步于东方专制说，也就无异于不求甚解的“拿来主义”。

征诸中国帝制史，保育式政体无疑不是民权政体，亦非正典意义上的专制政体，而是一个在理念上充满温情，在实践中极具张力的政体。惟其如此，严复在翻译《法意》时就对孟氏“中国专制说”的三个要件提出质疑：（1）专制政体无法制，但古典中国“法度之朝无论已，上有宵衣旰食之君，下有俯思待旦之臣，所日孳孳者，皆先朝之成宪，其异于孟氏此篇所言者超乎远矣！”（2）专制政体无荣宠，但中国的礼教就是荣宠，“礼之权不仅操于上，而亦臣下所可据之以为进退者也”。（3）专制政体以畏惧为精神，但历代儒家都要求皇帝敬天法祖，亲贤爱民。中国帝王宣誓：“吾奉天而法祖，吾勤政而爱民，吾即有所欲，而因物付物，未尝逾矩也。”<sup>⑤</sup>严复对孟氏之中国专制说所作的证伪是有说服力的。

① 梁启超：《中国学术思想变迁之大势》，《新民丛报》第3号（1902年3月）。

② 孙中山：《三民主义·民权主义第一讲》，《孙中山全集》第9卷，北京：中华书局，2006年，第262页。

③ [美]艾丽丝·M·杨：《包容与民主》，彭斌、刘明译，南京：江苏人民出版社，2013年，第7页。

④ [法]孟德斯鸠：《论法的精神》，第871页。

⑤ 严复：《法意》（复案），北京：北京时代华文书局，2014年，第21、31、80页。

在前近代的历史上,儒家对重民、爱民思想的强调几乎推到极致,这曾令启蒙运动初期的西方汉学家羡慕不已。经验表明,数千年来保育政体始终未出现向民权政体转型的迹象,若用发展的眼光看,保育政体基本上是停滞的,但保育主义也为帝制中国走向专制或极权主义式的政体设置了一道防火墙。这道墙的正面是对君臣保民、养民、教民的耳提面命式的告诫,背面则是暴政将招致“天谴”和替天行道式的反叛。如果说前者是靠君臣的自律,那么后者则是靠万民的他律;前者是温情脉脉的言说,后者则是血腥杀戮的造反。

据《左传·襄公十四年》载,师旷就曾揭示了保育式政体的两种可能的形态。一种是正宗形态:“良君将赏善而刑淫,养民如子,盖之如天,容之如地;民奉其君,爱之如父母,仰之如日月,敬之如神明,畏之如雷霆,其可出乎?夫君,神之主而民之望也。”一种是变态形态:“若困民之主,匮神乏祀,百姓绝望,社稷无主,将安用之?弗去何为?天生民而立之君,使司牧之,勿失其性。……岂其使一人肆于民上,以从其淫,而弃天地之性?必不然矣。”当然,师旷并非鼓动民众造反,但常识告诉人们,保育式政体并非天成与永恒,变态的保育政体难以避免。

秦由诸侯国到帝国,主要凭借暴力,其对暴力与集权的依赖延续到秦帝国时期。秦帝国的建立,还了先秦儒家期盼大一统的愿,但其崇法坑儒,又给了儒生一记耳光。令后儒深感欣慰的是,秦始皇奉行的极权主义,背弃保育主义,致使帝国大厦仅存十四年便轰然倒塌,这又印证了先秦儒士“困民之主,弗去何为”的政治预言。

秦帝国复杂而多元的遗产及对后世的影响与其短命极不相称。遗产之一是大一统的帝国体制从此越发坚固;遗产之二是不行仁政成为日后的反面典型。如贾谊所言,“以暴虐为天下始”,“山东豪杰并起而亡秦族矣”<sup>①</sup>。自此,此种历史记忆非但未因时而冲淡,且被不断再生产。如果说先秦儒家有关保育式政体的阐述主要是一种学理的构建,那么汉儒董仲舒则通过对短命的秦王朝的剖析,证成了一个使保育政体长治久安的良方。

贾谊是一位笔端充满情感的年轻才子,董仲舒则是一位建构思想体系的庙堂帝师。贾氏重点在揭示秦皇之过,而董氏重点在思考如何避免秦之过,为保育式政体护航定向。董氏认为“天之生民,非为王也,而天立王以为民也。故其德足以安乐民者,天予之;其恶足以贼害民者,天夺之”。“故夏无道而殷伐之,殷无道而周伐之,周无道而秦伐之,秦无道而汉伐之。有道伐无道,此天理也。”<sup>②</sup>革命符合天理的思想源自《易经》中的“汤武革命,顺乎天而应乎人”。商汤以来的“革命说”是基于朴素的官逼民反逻辑。董仲舒则基于天人感应论,将商汤革命说进一步学理化,建构了一个偏离保育主义的预警系统——“天谴灾异论”。

董仲舒的“天人感应说”将奉天承运的思想具象化:“受命之君,天意之所予也。故号为天子者,宜视天如父,事天以孝道也。”<sup>③</sup>反之,如果天子违反天命,害民虐民,天将夺之。天何以知晓天子害民呢?在董仲舒那里,天子害民是可以验证的:“天地之物有不常之变者,谓之异,小者谓之灾。灾常先至而异乃随之。灾者,天之谴也;异者,天之威也。谴之而不知,乃畏之以威。……凡灾异之本,尽生于国家之失。国家之失乃始萌芽,而天出灾害以谴告之;谴告之而不知变,乃见怪异以惊骇之;惊骇之尚不知畏恐,其殃咎乃至。以此见天意之仁而不欲陷人也。”<sup>④</sup>

“视天如父”、“事天以孝道”,是将“天谴灾异论”嵌入家国主义的思维程式之中。天对人君仁爱有加,天降灾异犹严父责子,也是仁爱的表现。“皇天所以谴告人君过失,犹严父之明诫。畏惧敬改,则祸销福降;忽然简易,则咎罚不除。”(《汉书》卷八十五《谷永杜邺传》)其后,一旦出现灾异,皇帝就

① 贾谊:《新书·过秦中》、《过秦上》,《贾谊集》,上海:上海人民出版社,1976年,第5、3页。

② 苏舆撰、钟哲点校:《春秋繁露义证》,第220页。

③ 苏舆撰、钟哲点校:《春秋繁露义证》,第286页。

④ 苏舆撰、钟哲点校:《春秋繁露义证》,第259页。

得向皇天悔过。早年好大喜功的汉武帝,晚年曾下诏,“深陈既往之悔”,“务在禁苛暴,止擅赋,力本农,修马复令,以补缺”(《汉书·西域传下》)。征和四年(前89)三月封禅泰山时又对臣下说:“朕即位以来,所为狂悖,使天下愁苦,不可追悔。自今事有伤害百姓,糜费天下者,悉罢之!”<sup>①</sup>

在董仲舒看来,要避免君王“失德”而招致天谴,必须将倡导保育主义的儒学置于独尊的地位,让其他邪辟之说绝其道。“《春秋》大一统者,天地之常经,古今之通谊也。今师异道,人异论,百家殊方,指意不同,是以上亡以持一统;法制数变,下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科、孔子之术者,皆绝其道,勿使并进。邪辟之说灭息,然后统纪可一而法度可明,民知所从矣。”(《汉书·董仲舒传》)自此,推崇儒学、践行保育主义成了日后王朝标榜的首要选项。

所谓天谴论,也许是古人智慧的极限。“近代对统治者权力的限制,求之于宪法;而董氏则只有求之于天,这是形成他的天的哲学的真实背景。”<sup>②</sup>用现代政治的眼光审之,“君以民为贵的儒家思想,把负责制的原则带进了中国政府。但要注意,这个负责制不是正式或程序上的,而是基于皇帝自己的道德观念,而这个观念又是官僚机构所塑造的”<sup>③</sup>。董仲舒为防范保育式政体沦为变态政体构筑的这道防火墙,其历史价值不在于从此可以杜绝暴政,而是为延展仁政提供了一剂智所能及的良方。

汉武帝、董仲舒联手扮演了将儒学由江湖(诸子时代)引入庙堂的角色。汉代以降,尤其是科举制度确立后,儒学不断体制化、社会化,这是一个保育主义政治文化重新回归江湖的过程,其中科举的应试者不只是儒学的布道者,也是保育式政体的践行者。1826年朝廷举行朝考,考题为“政在养民论”。考生徐继畲对“养民”作如下阐述:“古者圣人陈谟赞化,不曰治民,而曰养民。养之云者,养其身,并养其心。是故教养二者,皆可以该之曰养。”<sup>④</sup>

秦汉以降,随着家国同构的政治臆想与父权式的爱民思想的不断再生产,其理义也日渐通俗化,保育主义及保育式政体在朝野形成了高度的共识,就连入主中原的满族政权也无法抗拒。1723年,雍正即位不到两个月,便以考试的方式,谕令臣工撰写“雍正宝座铭”进呈,用做座右。在144位进呈者中,诸多汉籍人士发出谦卑行政、保民爱民的忠告:“天命不易,天位匪轻。勿谓崇高,宜达民情。”“民欲天从,影随响应。”“保全骨肉,爱养臣民。”<sup>⑤</sup>满籍人士也不例外,如翰林院检讨逢泰的进呈文告诫雍正:“惟兹百工,罔弗允厘。群黎遍德,并沐恩施。万邦协和,均戴仁慈。宵旰靡宁,旦明是饬。无逸勤民,幽图重穡。”<sup>⑥</sup>如此,保育主义也就成了芬纳所讲的“信仰系统”的重要组件。

## 六、结 语

概而言之,保育式政体源于华夏农耕文明生成的独特物理空间。家国同构的政治臆想与父权式的爱民思想不仅催生了保育式政体,且在一定程度上规范这一政体的样式,但此种规范更多地表现在价值与理念上,并非精致而刚性的制度约束,故而不确定性是保育式政体的一大特征。保育式政体在理念上充满温情,在实践中则表现出不同的面向:仁政与暴政、爱民与虐民。诚如福山所论:帝制中国“设计的行政机构是理性的,按照功能而组织起来,以非人格化标准进行招聘和晋升,这绝对是世界第一。……在其他方面,中国政治制度又是落后的。它从没创立法治和政治负责制的机制”<sup>⑦</sup>。

保育式政体的最大难题是皇位的有序转让及如何避免出现坏皇帝。从二千年来保育式政体运

① 司马光编著,胡三省音注:《资治通鉴》卷二十二《汉纪十四》,北京:中华书局,1987年,第738页。

② 徐复观:《两汉思想史》第2卷,上海:华东师范大学出版社,2001年,第183页。

③ [美]弗朗西斯·福山:《政治秩序的起源》第1卷,第129—130页。

④ 徐继畲:《政在养民论》,《清代徐松龛先生继畲年谱》,台北:台湾商务印书馆,1982年,第30—31页。

⑤ 中国第一历史档案馆:《雍正宝座铭(上)》,《历史档案》1998年第1期。

⑥ 中国第一历史档案馆:《雍正宝座铭(下)》,《历史档案》1998年第2期。

⑦ [美]弗朗西斯·福山:《政治秩序的起源》第1卷,第307—308页。

行的实态来看,既不像正典的专制政体,更不是民权政体。韦伯观察到:“家产制的国家形式,尤其是管理与立法的家产制性质,在政治上造成的典型结果是:一个具有神圣不可动摇的传统王国和一个具有绝对自由的专横与仁慈的王国并存。”<sup>①</sup>钱穆从中西比较的角度揭示了各自政治变迁的不同样式:“西方史常表见为‘力量’,而东方史则常表见为‘情感’。西方史之顿挫,在其某种力量之解体;其发皇则在某一种新力量之产生。中国史之隆污升降,则常在其维系国家社会内部的情感之麻木与觉醒。此等情感一旦陷于麻木,则国家社会内部失所维系,而大混乱随之。”<sup>②</sup>列文森从摇摆于仁政与暴政之间的帝制中国看到了儒家与君主制之间的张力。“如果某个传统国家在它的时代保持了长盛不衰,那么,它的活力或许来自于对这种张力的宽容”。正是儒学与君主制之间的这种“既相互吸引,又彼此排斥的张力”,使君主制保持了长盛不衰<sup>③</sup>。他们从不同角度观察到的中国君主制的特殊面相,其实也是对专制政体说的矫正。

帝制中国,保育式政体呈现出正宗与变态两种形态,并造就帝国的盛世或乱世。这两种形态可以共存于中华帝国的不同地区乃至不同层级,也可能在同一物理空间内交替出现。就大势而言,历史上新的王朝一旦建立,开国君主大多珍惜其来之不易而充满温情,但随着时间的推移,保育式政体应有的温情往往会不断流失,君臣开始骄横,王朝政治越来越偏离仁政爱民的轨道。尽管历朝历代都在倡导仁政,褒奖清官,鞭挞酷吏,但到了王朝末期终将难脱暴政的来袭,这既是保育式政体的宿命,也是其再生之机,否极泰来,治乱、兴衰遂成为保育式政体应然的逻辑,这就是黄炎培所讲的“历史周期律”。

在保育主义的政治文化中,庶民永远是婴儿,对这一思想的突破始于西方民权思想的输入。严复倡导的鼓民力、开民智、新民德,梁启超的《新民说》,陈独秀的《敬告青年》等,均在呼唤国人告别那种被保育的婴儿意识与奴隶习性,行使其“成年人”应有的政治权利。孙中山虽存保育情怀,但终极目标也是还权于民:“民国之主人者,实等于初生之婴儿耳,革命党者即产此婴儿之母也。既产之矣,则当保养之,教育之,方尽革命之责也。此革命方略之所以有训政时期者,为保养、教育此主人成年而后还之政也。”<sup>④</sup>

自西方的民主话语植入中国以来,与家国同构的政治臆想和父权式的爱民思想交互影响,形成了一种混合型的独特政治话语,如“保家卫国”、“当家作主”、“为官一任,造福一方”等。20世纪以来,中国的制度安排不断刷新,但根深蒂固的保育主义的政治思维如何与民主政体兼容,民族性与现代性如何调适,进而创制出符合国情、彰显仁政、杜绝虐政、高效而稳定的体制与机制,不仅考验着政治领袖的智慧,更是从事中国政治研究的学人必须面对的大问题。

[责任编辑 刘京希]

① [德]韦伯:《儒教与道教》,洪天富译,南京:江苏人民出版社,1993年,第120页。

② 钱穆:《国史大纲》(修订本),“引论”第13页。

③ [美]列文森:《儒教中国及其现代命运》,郑大华等译,北京:中国社会科学出版社,2000年,第168页。

④ 孙中山:《建国方略之一·孙文学说》,《孙中山全集》第6卷,第211页。

# 唐前李陵接受史考察

## ——兼论李陵作品的流传及真伪

丁宏武

**摘要:**唐代以前关于李陵的认识和评价,主要经历了三次大的发展和演变。汉昭帝始元六年苏武归国,引发了西汉王朝对李陵案的重新审查和讨论,为经学时代班固书写李陵确立了方向,奠定了基础。建安时期文姬归汉,引发了魏晋士人对李陵的重新关注和反思,《李陵集》、《李陵别传》的整理编撰,是时人重新认识和解读李陵的历史产物。五胡乱华以后,李陵接受进入新的历史阶段:刘琨等文化精英肯定李陵,突破了此前同情为主、批判为辅的评价模式;拓跋鲜卑等北方民族追祖李陵,凸显了李陵在胡汉融合过程中的象征意义;江淹等南北朝文士拟引李陵,使其形象完成了由“武士”到“文士”的转型,李陵的文学史地位也因此确立。传世李陵之作,真伪难辨,唐代以前多信其真,宋代以后多疑其伪,全面否定或肯定,均非的论。

**关键词:**李陵;苏李诗;《答苏武书》;真伪;接受

汉武帝天汉二年(前99),李陵率五千步卒出击匈奴,单于以八万余骑围攻,陵兵败降敌。岁余,汉武帝诛灭李陵老母妻子,司马迁也因替李陵辩护惨遭宫刑。李陵叛国投敌,固然罪不可追,然武帝之刻薄寡恩,亦昭然若揭。由于李陵之降辱与武帝之冷酷纠结为一,且不同时代对君臣关系及夷夏之辨有不同的认识,致使后世对李陵的评价褒贬不一,难有定论。但是,全面考察李陵降北后历代士人对其人其事的评价和反响,可以发现,后世除白居易、张耒、顾炎武、王夫之等人外,对李陵的批判与责难并不是太多,以致顾炎武慨叹“文章之士多护李陵”<sup>①</sup>。尤其值得注意的是,受儒学思想熏染较深的两汉士人,对叛国投敌祸及至亲的李陵,并没有太多的口诛笔伐,除《论衡》、《易林》偶有涉及外<sup>②</sup>,大部分保持沉默和回避,而司马迁、班固则给予过多的同情和宽容,白居易因此亦慨叹云:“予览《史记》、《汉书》,皆无明讥,窃甚惑之。司马迁虽以陵获罪,而无讥可乎?班孟坚亦从而无讥,又可乎?”<sup>③</sup>魏晋南北朝时期,李陵不仅成为刘琨、江淹、钟嵘、庾信等不少文士拟引的对象,而且成为当时不少人尤其是北方少数民族竞相追祖的对象,成为民族融合与文化整合背景下的一种胡汉杂糅的文化象征符号<sup>④</sup>。

**作者简介:**丁宏武,西北师范大学文学院教授(甘肃兰州 730070)。

**基金项目:**本文系国家社会科学基金项目“汉魏六朝河陇地区胡汉著姓与本土文学综合研究”(10BZW036)、西北师范大学青年教师科研能力提升计划项目“汉魏六朝河陇地域文学文本整理与研究”(SKGG15001)的阶段性成果。

① 顾炎武著,黄汝成集释:《日知录集释》卷十三,上海:上海古籍出版社,2006年,第817页。

② 王充《论衡》卷六《祸虚》批评司马迁“身任李陵,坐下蚕室”;《易林·渐之遁》云“子长忠直,李陵为贼”。参见黄晖:《论衡校释》,北京:中华书局,1990年,第276页;(旧题)焦延寿撰,徐传武、胡真校点集注:《易林汇校集注》,上海:上海古籍出版社,2012年,第1962页。

③ 白居易著,顾学颉校点:《白居易集》卷四十六《汉将李陵论》,北京:中华书局,1979年,第980页。

④ 温海清:《北魏、北周、唐时期追祖李陵现象述论——以“拓跋鲜卑系李陵之后”为中心》,《民族研究》2007年第3期。

与北方少数民族追祖李陵的现象相应,魏晋以来,《李陵集》、《李陵别传》也悄然问世。虽然其编者和成书年代难以详考,但据文献记载,至刘宋初年,相传为李陵的作品已经结集流传并引起广泛关注,其中的五言赠答诗被钟嵘、任昉等人视为五言之祖,《文选》也收录了署名李陵的《答苏武书》和《与苏武诗》三首。李陵已然成为南朝文士追慕的西汉文坛巨匠。

身为武士、战败降敌的李陵是否确有文学作品传世?这是自颜延之以来学界一直质疑未决的话题<sup>①</sup>。刘知幾、苏轼、洪迈、顾炎武、钱大昕、翁方纲、黄侃等认为传世李陵之作,除《汉书》所载李陵《别歌》(篇名从《诗纪》)外,均为后世伪托之作<sup>②</sup>。20世纪以来,学界围绕五言诗之起源,对“苏李诗”的真伪进行全面深入的考察辨析,梁启超、郑振铎、罗根泽、马雍、逯钦立、郑文等均认定“苏李诗”为伪作<sup>③</sup>。时至今日,虽然李陵《答苏武书》和“苏李诗”为伪作几成定谳,但是,由于缺乏充分切实之证据,仍有一些学者持有不同的观点,顾随认为李陵《答苏武书》不伪<sup>④</sup>,章培恒、刘骏一反历代成说,认为李陵《与苏武诗》及《答苏武书》均非伪作<sup>⑤</sup>。近年来,随着学界对《汉书·李陵苏武传》的成篇以及班固对李陵的评价和态度等问题的关注,李陵及其有争议的作品再次被旧话重提。汪春泓认为:《汉书》中苏武被塑造为“忠君”典型,李陵被型塑为苏武反面的有罪之人,而苏、李二人在匈奴的见面和对话,很可能是缘于某种宣传目的(政治意图)的虚构和精心设计,不一定实有其事,所以传世苏李诗文包括《汉书》所载李陵《别歌》,有可能都是拟托之作<sup>⑥</sup>。此说不仅全面否定了所有署名李陵之作的真实性,而且也《汉书·李陵苏武传》的“实录”性质提出质疑。与之相应,孙尚勇结合敦煌遗书所见与苏武、李陵相关的写本文献,参考胡适、傅斯年等人的研究成果<sup>⑦</sup>,认为“苏李诗与传世苏李书信文一样,最早都是依托于某一敷衍苏武、李陵故事的表演艺术节目,这些作品在流传过程中,脱离了苏李故事而得以写定,于是出现后来的苏李诗”,并且认为“苏李诗和苏李书信文所依托的苏李故事产生于西汉末年,《汉书·苏武李陵传》的成篇当与此故事之流行相关”<sup>⑧</sup>。汪、孙二人的观点虽然缺乏坚实的证据,但对《汉书·李陵苏武传》真实性的质疑,却使学界不得不重新反思以下问题:司马迁、班固关于李陵的载述和评价是否属实?魏晋以来流传的《李陵集》、《李陵别传》是否纯属敷衍虚构?司马迁以后历代士人对李陵的接受认同与李陵作品的流传整理有无联系?有鉴于此,本文拟以苏武归国、文姬归汉、五胡乱华为历史参照和线索,详细探讨汉魏六朝时期关于李陵认识和评价的历时性变化,并以此为背景和依据,重新考察李陵作品的流传及真伪。

## 一、苏武归国与李陵案之再检讨

天汉二年(前99),李陵兵败投降匈奴,司马迁因替李陵辩护惨遭宫刑。于是,如何评价李陵的功

① 《太平御览》卷五八六引颜延之《庭诰》云:“逮李陵众作,总杂不类,是假托,非尽陵制。至其善篇,有足悲者。”李昉等撰:《太平御览》卷五八六,北京:中华书局,1960年,第2640页。

② 刘知幾撰,浦起龙释:《史通通释》卷十八《杂说下》,上海:上海古籍出版社,1978年,第525页;苏轼著,孔凡礼点校:《苏轼文集》卷四十九《答刘沔都曹书》,北京:中华书局,1986年,第1429页;洪迈:《容斋随笔》卷十四,北京:商务印书馆,1959年,第137页;顾炎武著,黄汝成集释:《日知录集释》卷二十三,第1313页;钱大昕著,陈文和、孙显军校点:《十驾斋养新录》卷十六,南京:江苏古籍出版社,2000年,第339、355页;梁章钜撰,穆克宏点校:《文选旁证》卷二十五、卷三十四,福州:福建人民出版社,2000年,第690、691、935页;黄侃著,黄延祖重辑:《文选平点》(重辑本)卷五,北京:中华书局,2006年,第477页。

③ 梁启超:《中国之美文及其历史》,北京:东方出版社,2012年,第132—140页;郑振铎:《插图本中国文学史》,北京:北京工业大学出版社,2009年,第87—90页;罗根泽:《罗根泽古典文学论文集》,上海:上海古籍出版社,2009年,第143—146页;马雍:《苏李诗制作时代考》,上海:商务印书馆,1944年;逯钦立:《汉魏六朝文学论集》,西安:陕西人民出版社,1984年,第3—22页;郑文:《汉诗研究》,兰州:甘肃民族出版社,1994年,第166—177页。

④ 顾随讲述,叶嘉莹记录,顾之京整理:《驼庵诗话》附《驼庵文话》,天津:天津人民出版社,2007年,第197、198页。

⑤ 章培恒、刘骏:《关于李陵〈与苏武诗〉及〈答苏武书〉的真伪问题》,《复旦学报》1998年第2期。

⑥ 汪春泓:《关于〈汉书·苏武传〉成篇问题之研究》,《文学遗产》2009年第1期。

⑦ 胡适:《白话文学史》,《胡适学术文集·中国文学史》,北京:中华书局,1998年,第174页;傅斯年:《中国古代文学史讲义》,欧阳哲生编:《傅斯年全集》第2卷,长沙:湖南教育出版社,2003年,第128—130页。

⑧ 孙尚勇:《论苏李诗文的形成机制与产生年代——兼及〈汉书·苏武李陵传〉的成篇问题》,《文艺研究》2012年第3期。

过得失,不仅成为西汉王朝亟须解决的现实问题,而且也成为后世争讼不已的历史话题。现存最早的关于李陵接受史的文献,无疑是司马迁的相关载述和评价。《史记》关于李陵的记叙有三处,其一附于《李将军列传》之后,其二见于《匈奴列传》,其三见于《太史公自序》。总体来看,《史记》所述李陵之事相当简略,司马迁也没有将其个人遭遇掺杂于其中,对事件的叙述相当冷静客观。但是,在《报任安书》(《文选》题《报任少卿书》)中,司马迁详述李陵降北及自己取祸陷刑之始末,称赞李陵“事亲孝,与士信,临财廉,取与义”,“有国士之风”,评价甚高。然李陵毕竟“生降”,司马迁不得不直言“随其家声”<sup>①</sup>，“自是之后,李氏名败,而陇西之士居门下者皆用为耻焉”<sup>②</sup>。不难看出,司马迁虽然同情李陵之遭遇,但对其降辱之耻,并未曲笔回护,依然体现出“不虚美,不隐恶”之实录精神。尽管如此,后世批评之声仍不绝于耳,王充批评司马迁“身任李陵”(《论衡》卷六《祸虚》),白居易窃惑司马迁“无讥”李陵(《白居易集》卷四十六《汉将李陵论》),张耒称司马迁之辩李陵“几于愚”(《张耒集》卷四十一《司马迁论上》),王夫之则指斥司马迁“为陵文过”,其书“为背公死党”之言(《读通鉴论》卷三)。值得注意的是,《汉书》对李陵的书写,不仅悉其原委,叙之甚详,而且突破其一贯谨严有法的叙事风格,过分渲染了李陵战败过程的悲壮色彩,直接暴露了汉武帝晚年的“法令无常”,明显承袭了司马迁《报任安书》的悲情基调和形象定位。班固的这种立场和评价,也引起后世的疑惑和争议,白居易斥其“无讥”李陵,今人汪春泓、孙尚勇等怀疑《汉书·李陵苏武传》受某种宣传目的或民间故事之影响而存在一定程度的虚构<sup>③</sup>,何寄澎则认为班固一反常态,对一个败军之将予以如此“唯恐不尽”的心意书写,实则借对李陵的认同反映对司马迁的同情与理解,是中国古代“同情共感”传统的又一次展现<sup>④</sup>。

毫无疑问,司马迁对李陵的认识和评价与武帝时代的主流意识有很大的差距,《报任安书》称李陵败降后,“全躯保妻子之臣,随而媒孽其短”<sup>⑤</sup>,《汉书·李陵传》亦载“群臣皆罪陵”<sup>⑥</sup>,此后武帝族灭陵家,司马迁因盛推陵功,惹祸陷刑,“交游莫救,左右亲近,不为一言”<sup>⑦</sup>,武帝之冷酷、朝臣之附和、司马迁之孤独无助,不言而喻。然而,历史的发展似乎证实了司马迁的推断,投降匈奴的李陵并没有给汉王朝带来多少灾难,而汉武帝过分倚重的李广利,却在征和三年(前90)率大军投降了匈奴。尤其是征和年间的巫蛊之祸,不仅大臣无罪夷灭者数十家,而且祸及卫皇后及其子、女、媳、孙,正如宋人洪迈所言:“骨肉之酷如此,岂复顾他人哉!”(《容斋续笔》卷二“巫蛊之祸”条)在这场骨肉相残、人伦巨变的政治斗争中,忠奸贤愚似乎难有定论,马通、商丘成、景建、张富昌、李寿五人,先以击剿卫太子有功而封侯,但转眼之间,又全部被杀或被迫自杀。而公孙贺、刘屈氂、李广利等人的命运,正如东方朔《答客难》所谓“尊之则为将,卑之则为虏;抗之则在青云之上,抑之则在深渊之下;用之则为虎,不用则为鼠”。法令如此,士人“虽欲尽节效情,安知前后”<sup>⑧</sup>?毋庸讳言,汉武帝晚年,汉匈战争的失利以及人人自危的巫蛊之祸,严重地动摇了西汉王朝的统治秩序以及君臣共同体,由此而产生的君臣裂痕,必然会引发人们对大一统时代的君臣关系和李陵案的重新反思与检讨。征和四年(前89),汉武帝颁布轮台“哀痛之诏”,实现了由崇尚武功向休养生息(重农守文)的转变(《汉书·西域传下》)。后元二年(前87),武帝撒手人寰,继任者汉昭帝及执政大臣霍光忠实执行武帝临终前确定的治国理念,“轻徭薄赋,与民休息”,与此相应,汉匈关系也明显改善,史称“始元、元凤之间,匈奴和亲,百姓充实”(《汉书·昭帝纪赞》)。

① 萧统编,李善注:《文选》卷四十一司马迁《报任少卿书》,北京:中华书局,1977年影印本,第577—578页。

② 司马迁:《史记》卷一〇九《李将军列传》,北京:中华书局,1982年,第2878页。

③ 汪春泓:《关于〈汉书·苏武传〉成篇问题之研究》,《文学遗产》2009年第1期;孙尚勇:《论苏李诗文的形成机制与产生年代——兼及〈汉书·苏武李陵传〉的成篇问题》,《文艺研究》2012年第3期。

④ 何寄澎:《〈汉书〉李陵书写的深层意涵》,《文学遗产》2010年第1期。

⑤ 萧统编,李善注:《文选》卷四十一司马迁《报任少卿书》,第577页。

⑥ 班固:《汉书》卷五十四《李广传》附《李陵传》,北京:中华书局,1962年,第2455页。

⑦ 萧统编,李善注:《文选》卷四十一司马迁《报任少卿书》,第578页。

⑧ 萧统编,李善注:《文选》卷四十五东方朔《答客难》,第628—629页。

汉昭帝始元六年(前81)二月,西汉王朝召集贤良文学六十余人,以问“民所疾苦,议罢盐铁榷酤”(《汉书·昭帝纪》)。这次大规模的“盐铁会议”,对汉武帝时代的内外政策进行了全面的反思与总结,对汉武帝开边用武的得失尤其是普通百姓由此蒙受的苦难,也进行了激烈辩论和理性考量。这年春天,被匈奴羁留十九年的苏武因为汉匈关系改善而归国,投降匈奴已有十八年之久的李陵,毫无疑问也又一次引起了西汉王朝的关注。虽然记录这次会议内容的《盐铁论》中并没有关于李陵的任何信息,但《汉书·李陵传》载:“昭帝立,大将军霍光、左将军上官桀辅政,素与陵善,遣陵故人陇西任立政等三人俱至匈奴招陵。”<sup>①</sup>西汉王朝派人至匈奴迎招李陵之事,《资治通鉴》卷二十三紧承苏武归国而系之。揆其文意,司马光等人显然认为苏武归国与遣使招陵两事之间有因果关系,即先有苏武归国,然后才遣使招陵。综合考察相关文献,《通鉴》的记述显然比《汉书·李陵传》更为合理可信,因为自汉初以来,投降匈奴之汉将人数众多<sup>②</sup>,但唯独遣使迎招李陵,个中原因,固然与执政大臣霍光、上官桀与李陵的交情有关,但“匈奴和亲”背景下的苏武归国,无疑是更深层的原因。因为只有义不背汉的苏武归国,汉王朝才有可能获取投降匈奴十八年之久的李陵的确切信息,并由此引发当朝对于李陵其人其事的重新审查和反思。尽管李陵最终以“丈夫不能再辱”为由拒绝归汉,但他终于在被迫投降匈奴十八年后等到了对大汉王朝倾诉满腔怨愤的时机,《文选》卷四十一所收李陵《答苏武书》,应该是这一特殊情境下的特定产物,其具体作期应在汉昭帝始元六年(前81)九月<sup>③</sup>。

《答苏武书》是否真正出自李陵之手?自唐代刘知幾以来,关于此文真实性的质疑,一直未曾间断。但迄今为止,学界并未发现确切证据证明其伪。尤其值得注意的是,因为《答苏武书》对苏、李双方都耳熟能详的李陵战事又一次进行悲情书写,所以何焯、翁方纲、黄侃等不少学者认为此信“祥林嫂式”的战事重复叙写,是其出于后人伪托的确证<sup>④</sup>。但从文本内容看,此文从异国之悲、降辱之愧写起,然后追述天汉二年(前99)的惨烈战事,进而控诉汉高祖刘邦以来西汉历代君王对待功臣的刻薄寡恩,明确表明绝不背匈归汉的立场,其中所展示的矛盾纠结的悲伤情怀,与李陵在始元六年(前81)拒绝归汉时的心境完全相合。顾炎武《日知录》卷十九“文辞欺人”云:“古来以文辞欺人者,莫若谢灵运,次则王维。……今有颠沛之余,投身异姓,至摈斥不容,而后发为忠愤之论,与夫名污伪籍而自托乃心,比于康乐、右丞之辈,吾见其愈下矣。末世人情弥巧,文而不惭,固有朝赋《采薇》之篇,而夕赴伪廷之举者。苟以其言取之,则车载鲁连、斗量王蠋矣。曰是不然,世有知言者出焉,则其人之真伪即以其言辨之,而卒莫能逃也。《黍离》之大夫,始而摇摇,中而如噎,既而如醉,无可奈何,而付之苍天者,真也。汨罗之宗臣,言之重,辞之复,心烦意乱,而其词不能以次者,真也。栗里之征士,淡然若忘于世,而感愤之怀有时不能自止而微见其情者,真也。其汲汲于自表暴而为言者,伪也。”<sup>⑤</sup>李陵兵败降敌,罪不容恕,但其以“丈夫不能再辱”为由拒绝归汉,绝非反复无常之辈,陇西李氏“不甘受辱”的家风与血性依然可见,《答苏武书》对天汉二年汉匈战事的重复书写、对感愤之怀的尽情倾诉,与顾亭林所论《黍离》之大夫、汨罗之宗臣(屈原)、栗里之征士(陶渊明)的“真情真言”如出一辙,就此来看,此文当是李陵的真实之作,不能仅凭其文体风格不同于西汉时期的主流文风以及李陵的“武士”身份而否定李陵的著作权。

《汉书》卷五十四《李陵苏武传》所载李陵与苏武的交往是否真实可信?今人汪春泓、孙尚勇对此俱有质疑,认为此传受某种宣传目的或民间故事之影响而存在一定程度的虚构,苏、李二人的交往不

① 班固:《汉书》卷五十四《李广传》附《李陵传》,第2458页。

② 据《汉书》卷九十四《匈奴传》,汉初以来投降匈奴之汉将,先后有韩王信、陈稀、卢绾、中行说、赵信、赵破奴、卫律、李陵、李广利等。

③ 详参丁宏武:《李陵〈答苏武书〉真伪再探讨》,《宁夏大学学报》2012年第2期。

④ 何焯撰,崔高维点校:《义门读书记》卷四十九,北京:中华书局,1987年,第955页;梁章钜撰,穆克宏点校:《文选旁证》卷三十四,第935页;黄侃著,黄延祖重辑:《文选平点》(重辑本)卷五,第478页。

⑤ 顾炎武著,黄汝成集释:《日知录集释》卷十九,第1093—1095页。

一定真实存在。但就《汉书》的成书过程进行理性考量,此说实难成立。首先,班固奉诏修史,非常注重有形的史料即已经形诸文字记录的史料,所以在《汉书》中大大增加典章制度和经世之文的分量,因有“私改国史”而下狱的前车之鉴,班固绝对不会仅凭一己之好恶而私自改变对李陵的评价和认识,《汉书·李陵苏武传》关于李陵其人其事的书写,应该以苏武归国引发的汉王朝对李陵的重新评价和定位为基础。其次,李陵虽然投降匈奴,但是西汉王朝要准确掌握李陵的相关信息,并非难事。天汉二年李陵败降,余部四百余人归汉,此次战事之详情,西汉王朝应该有详细的调查和记录;始元六年苏武归国,西汉王朝随即遣使招陵,李陵在匈奴期间的情况,霍光等人显然也有深入的了解;汉宣帝时,苏武胡妇之子苏通国被赎归汉,汉匈之间使者往来频繁,李陵晚年的情况也绝非隐秘难知。《汉书·李陵传》即明确记载:“陵在匈奴二十余年,元平元年(前74)病死。”<sup>①</sup>要之,《汉书》关于李陵的载述和评价,应该有详实的档案材料或其他历史文献为依据,出于某种宣传目的或受民间故事影响而虚构的可能性很小。前人推测班固以李陵为苏武之对立参照,又谓班固借李陵为司马迁鸣不平,两种说法皆可成立。然若各执一词,略嫌偏颇,兼而论之,则更合情理。一方面,受正统儒学的影响,班固将不辱君命的苏武与兵败降敌的李陵合传,褒贬之意显而易见;另一方面,受“实录”精神的影响,班固对武帝晚年的法令无常及刻薄寡恩直言不讳,同情之意亦有迹可寻。两种动机,兼而有之,不可偏废。

值得注意的是,司马迁、班固之外,两汉士人对于李陵,大部分保持沉默和回避。扬雄《法言》论及“臣自失”,以“李贰师之执二,田祁连之滥帅,韩冯翊之诉萧,赵京兆之犯魏”(《重黎》卷第十)为典型事例<sup>②</sup>,其中贰师将军李广利,正是天汉二年西汉王朝出征匈奴的主帅,李陵、司马迁的悲剧命运,与此人皆有关联。其于征和三年(前90)率大军投降匈奴,不仅彻底结束了汉武帝于有生之年臣服匈奴的梦想,而且也汉代士人认识和评价李陵树立了苏武之外的另一个参照。扬雄《法言》的立场和看法,与班固《汉书》基本一致,由此可见两汉士人对李陵的态度,同情与宽容占主流,严厉的批判并不多见,《汉书·李陵传》的立场,比较客观地表达了两汉士人对于李陵事件的主流观点或共识。

总之,汉昭帝时期,随着汉匈关系的改善,以“盐铁会议”的召开和苏武归国为契机,西汉王朝对李陵投降匈奴也有了比较客观公正的评价和认识,遣使招陵即为明证。虽然李陵最终没有归汉,但当时对李陵案的相关史料以及李陵的奏表、与苏武往来的书信等历史文献,应有收集整理,从而为日后班固撰写《汉书·李陵传》积累了大量的原始材料,也为班固认识和评价李陵奠定了基础。

## 二、文姬归汉与李陵案之再反思

《后汉书》卷八十四《列女·蔡琰传》载:“陈留董祀妻者,同郡蔡邕之女也,名琰,字文姬。博学有才辩,又妙于音律。适河东卫仲道。夫亡无子,归宁于家。兴平中,天下丧乱,文姬为胡骑所获,没于南匈奴左贤王,在胡中十二年,生二子。曹操素与邕善,痛其无嗣,乃遣使者以金璧赎之,而重嫁于祀。……后感伤乱离,追怀悲愤,作诗二章。”<sup>③</sup>相关的记载,还见于《蔡琰别传》(《艺文类聚》、《太平御览》、《乐府诗集》等引)以及曹丕《蔡伯喈女赋序》(《太平御览》卷八〇六引)、丁廙《蔡伯喈女赋》(《艺文类聚》卷三十引)等。由于史籍记载比较简略且互有出入,所以关于蔡琰流落南匈奴的具体时间和经历,以及传世署名蔡琰的五言《悲愤诗》、骚体《悲愤诗》(以上两首《后汉书·列女传》载录)、《胡笳十八拍》(《乐府诗集》卷五十九及《楚辞后语》卷三载录)三篇作品的真伪,学界存在较大争议<sup>④</sup>。但综合考察相关文献,《后汉书》本传的记载与曹丕、丁廙等人的作品互相印证,说明蔡琰于汉末流落南匈

① 班固:《汉书》卷五十四《李广传》附《李陵传》,第2459页。

② 汪荣宝撰,陈仲夫点校:《法言义疏》下册,北京:中华书局,1987年,第405页。

③ 范晔:《后汉书》卷八十四《列女传》,北京:中华书局,1965年,第2800—2801页。

④ 详参《文学遗产》编辑部编:《胡笳十八拍讨论集》,北京:中华书局,1959年;曹道衡、刘跃进:《先秦两汉文学史科学》,北京:中华书局,2005年,第432—439页;刘跃进:《秦汉文学论丛》,南京:凤凰出版社,2008年,第257—272页。

奴十二年,曹操遣使者以金璧赎归,重嫁陈留董祀,后感伤乱离,追怀悲愤,作诗言志,当属事实。

关于蔡琰的生平与作品,学界论述较详,兹不赘述。但是,关于文姬归汉的背景,有些史料以往关注不够,迻录如下,补证其事。《三国志》卷一《魏书·武帝纪》载:

(建安)七年春正月,公军谯,令曰:“吾起义兵,为天下除暴乱。旧土人民,死丧略尽,国中终日行,不见所识,使吾凄怆伤怀。其举义兵以来,将士绝无后者,求其亲戚以后之,授土田,官给耕牛,置学师以教之。为存者立庙,使祀其先人,魂而有灵,吾百年之后何恨哉!”<sup>①</sup>

曹操此令,足以说明《后汉书·列女传》所谓“曹操素与邕善,痛其无嗣,乃遣使者以金璧赎之”有据,而且可以据此推断曹操至迟当于建安七年(202)开始搜集了解蔡邕之后尤其是蔡文姬的信息和下落。又据《资治通鉴》卷六十五、《三国志·魏书·梁习传》等,建安十一年(206)正月,曹操征讨高幹,三月,高幹败亡,并州悉平,陈郡梁习“以别部司马领并州刺史”,整治并州,才使“单于恭顺,名王稽颡”<sup>②</sup>,于是边境肃清,令行禁止,并州才真正处于曹操掌控之下。据《后汉书·郡国志》,东汉并州下辖上党、太原、上郡、西河、五原、云中、定襄、雁门、朔方九郡,其地为依附东汉的匈奴南单于部众的主要徙居地<sup>③</sup>,西河美稷(今内蒙鄂尔多斯左翼前旗)长期为南单于庭所在地,蔡琰流落的南匈奴左贤王部驻地虽难以详考,但从《悲愤诗》二章所描写的胡地风物推断,此地很可能就是匈奴南庭故地即西河美稷一带<sup>④</sup>,不出并州北部缘边数郡之范围,所以梁习此次整治并州,应该与蔡琰的被发现、被赎归有很大关联。据《后汉书》本传,蔡琰于兴平中为胡骑所获,没于南匈奴十二年后归汉。“兴平”为汉献帝年号,共两年(194—195),若蔡琰确于兴平中被掳,积十二年,正好为建安十一年(206)。考诸史籍,兴平二年(195)四月至六月,李傕、郭汜相攻,李傕召羌胡数千人,“以御物赠彩与之,又许以宫人妇女,欲令攻郭汜”,此后羌胡数窥省门,索讨宫人美女,献帝患之,令贾诩设谋退之(《三国志》卷十《魏书·贾诩传》裴松之注引《献帝纪》,《资治通鉴》卷六十一)。同年十一月,杨奉、董承遣使河东,招引白波帅胡才等及匈奴左贤王去卑,率师奉迎献帝东归(《后汉书》卷九《献帝纪》)。一般认为,蔡琰流落南匈奴,与本年左贤王去卑奉迎献帝东归有关,但因去卑居于河东平阳(今山西临汾一带),与蔡琰《悲愤诗》二章所述被掳经历及所居胡地风物俱不符合,且此“左贤王去卑”,《后汉书》卷八十九《南匈奴列传》、卷七十二《董卓传》及《资治通鉴》卷六十一俱作“右贤王”,所以蔡琰流落南匈奴,应与去卑及其部属无关,很可能是被李傕所召羌胡之众掳掠,经陕北高原至匈奴南庭故地。总之,如果《后汉书》本传记载属实,文姬归汉当在建安十一年(206)或稍后,高幹败亡后梁习整治并州,可能是曹操得知蔡琰下落并遣使赎归的关键。

文姬归汉,无疑为汉末盛事,曹丕、丁廙等作赋书写其事,足见当时影响之大。然而比较蔡琰与李陵之生平经历,有以下几个方面值得反思考量:其一,此二人身世遭际相似。李陵兵败降敌,单于以女妻之,身负降辱之耻;文姬流落匈奴,诞育胡子,饱受失节之辱。同为沦落天涯之人,霍光、曹操遣使迎招,李陵拒绝归汉,文姬舍子归国。其二,李陵、蔡琰均有文集、别传见于史籍载录,《隋书·经籍志四》等著录《李陵集》二卷(《史通》卷十八《杂说下》亦有载录),其著录《丁廙集》下附注云:“梁又有后汉董祀妻《蔡文姬集》一卷,亡。”《李陵别传》、《蔡琰别传》虽未见史志著录,但曾被《北堂书钞》、《艺文类聚》、《太平御览》等类书反复征引。二人也均有作品流传后世,然其真伪同样引起后世较大

① 陈寿:《三国志》卷一《魏书·武帝纪》,北京:中华书局,1982年,第22—23页。

② 陈寿:《三国志》卷十五《魏书·梁习传》,第469页。

③ 据《后汉书·南匈奴列传》,东汉王朝为了安置内附称臣的南匈奴,将北地、朔方、五原、云中、西河、定襄、雁门、代郡等缘边八郡,都划为南单于的统治地区,归南匈奴部众徙居。范晔:《后汉书》卷八十九《南匈奴列传》,第2945页;马长寿:《北狄与匈奴》,桂林:广西师范大学出版社,2006年,第35、77页。

④ 据《后汉书·南匈奴列传》,汉灵帝中平五年(188),南匈奴内乱,一部徙居河东平阳,一部留居南单于庭故地。郭沫若、谭其骧等先生认为蔡琰流落之胡地,当在南庭故地即西河美稷一带。详参郭沫若:《四谈蔡文姬的〈胡笳十八拍〉》;谭其骧:《蔡文姬的生平及其作品》,《文学遗产》编辑部编:《胡笳十八拍讨论集》,北京:中华书局,1959年,第27、244—249页。

的争议,迄今尚无定论。其三,后世对李陵、蔡琰的评价,同样毁誉参半,争议较大。关于李陵的评价,上文已经论及;关于蔡琰,范晔《后汉书》列入《列女传》,褒扬之意明显,然刘知幾《史通》却深表质疑:“观东汉一代,贤明妇人,如秦嘉妻徐氏,动合礼仪,言成规矩,毁形不嫁,哀恻伤生,此则才德兼美者也。董祀妻蔡氏,载诞胡子,受辱虏廷,文词有余,节概不足,此则言行相乖者也。至蔚宗《后汉》,传标《列女》,徐淑不齿,而蔡琰见书。欲使彤管所载,将安准的?”<sup>①</sup>朱熹《楚辞后语》卷三亦云:“《胡笳》者,蔡琰之所作也。……琰失身胡虏,不能死义,固无可言。然犹能知其可耻,则与扬雄《反骚》之意又有间矣。今录此词,非恕琰也,亦以甚雄之恶云尔。”<sup>②</sup>不难看出,李陵与蔡琰在生平遭际、作品真伪、后世评价等方面都存在相似之处,这自然令人产生一系列疑问:文姬归汉是否引发时人对李陵其人其事的再次热议?是否由此导致了《李陵集》、《李陵别传》的整理编撰?传世“苏李诗”的出现是否也与士林新风影响下汉末士人对李陵的再解读、再认识有关?

如前所述,李陵有文集、别传见于史籍载录,虽然二者成书的时间难以详考,但刘宋初年颜延之在《庭诰》中即云:“逮李陵众作,总杂不类,是假托,非尽陵制。至其善篇,有足悲者。”<sup>③</sup>江淹在刘宋末年所作《诣建平王上书》中,已经引用《答苏武书》“此陵所以仰天椎心而泣血”一语为典故,其《杂体诗三十首》其二即拟《李都尉从军》(《文选》卷三十一)。此后刘勰《文心雕龙》、钟嵘《诗品》、任昉《文章缘起》、裴子野《雕虫论》、萧统《文选》、萧子显《南齐书·文学传论》等,也都对李陵的作品予以评述或选录。由此可以推断,《李陵集》、《李陵别传》的编撰,至迟在东晋末年应该基本成书(颜延之为晋末宋初之人)。其编撰缘由与动机,当与文姬归汉引发的汉末魏晋士人对李陵的再反思、再认识有关。之所以有这样的推断,主要基于以下几个方面的依据:

其一,迄今为止,关于“苏李诗”的写作年代,虽然言人人殊,但就论证之全面详尽考量,逯钦立和马雍的汉末曹魏说最具说服力。逯钦立《汉诗别录》征引史实、考订词句、辨析诸说,并通过对习俗、品目以及“中州”、“清言”等词句的运用等多方面的考证,认为这组诗为东汉末年灵、献之际避难交趾之文士所作<sup>④</sup>。马雍《苏李诗制作时代考》通过详细梳理有关“苏李诗”的著录及论辩,认为“据颜(颜延之)说则可定其成《集》(《李陵集》)当在晋末,依刘(刘知幾)说则可知是《集》至唐初尚流传。而《集》中则有诗文,《汉书·苏武传》所录之《别歌》,当在其中,所谓‘总杂不类’也。又疑有数首题曰苏武,以为附录。盖《文选》所录,选自此《集》,若《李集》无苏,则《文选》四首之题为无据矣。自《李集》告成,昭明选录,后人对之,信疑皆有,大抵唐以前多信,而宋以后多疑。东晋迄梁初,词人引拟,不及苏武。自梁武帝《代苏属国妇》后,拟苏渐多。至唐《李集》佚而《文选》盛,虽称引互误,而信奉皆然。自宋迄今,伪证滋多,非景、武之作,已成定论”。马雍还从词类、句法、意境三个方面入手,将“苏李诗”与今存可信的汉晋五言诗进行比较,“求通用之字,常遣之词,皆作之句,同有之境”,认为其写作时代“早则不越建安,晚亦不过东晋”;又通过具体考订汉魏诗中称呼(称“子”、称“君”)的变化,推断“苏李诗”当成于公元240年前后,为曹魏后期作品<sup>⑤</sup>。两位先生的观点虽然尚未被普遍接受,但就汉魏诗歌尤其是五言古诗的发展演变看,确定“苏李诗”为汉末曹魏时期的作品,显然具有较强的说服力<sup>⑥</sup>。值得一提的是,胡大雷《苏李诗出自代言体说》一文,通过对汉魏文人代人立言的作诗风气的考察,认为“苏李诗”系东汉末年文人代苏武、李陵立言,其后“代”字可能脱落,于是被误认为苏、李所

① 刘知幾撰,浦起龙释:《史通通释》卷八《人物》,第238页。

② 朱熹:《楚辞集注》,上海:上海古籍出版社,1979年,第255页。

③ 李昉等撰:《太平御览》卷五八六,第2640页。

④ 逯钦立:《汉魏六朝文学论集》,第3—22页。

⑤ 马雍:《苏李诗制作时代考》,第13、21、67、69页。

⑥ 关于“苏李诗”的写作年代,除汉末说、曹魏说外,还有西汉说(钟嵘《诗品》,章培恒、刘骏《关于李陵〈与苏武诗〉及〈答苏武书〉的真伪问题》等),两晋说(章学诚《乙卯札记》、郑文《汉诗研究》等),齐梁说(苏轼《与刘沔书》)等。详参跃进:《有关〈文选〉“苏李诗”若干问题的考察》,《文学遗产》1996年第2期。

作<sup>①</sup>。这种说法虽然也缺乏直接证据,但其以汉末代言体诗的历史存在为参照,试图对“苏李诗”的产生背景及写作年代作出比较合理的推断,客观上也从另一个角度增强了汉末曹魏说的可信度和说服力。

其二,汉末以来,随着儒学式微,个体意识日渐觉醒,对历史人物的评价标准相应改变<sup>②</sup>,对李陵的认识如果仍然停留或局限于以正统儒学思想为指导的《汉书·李陵传》的水平和层面,即李陵仍然作为大一统时代“忠君”楷模的对立面而存在,显然不能适应党锢之祸以后汉末士人与现实政权的疏离以及三国纷争、魏晋易代之际士人根据家族和自身利益自由择主的现实需要。于是,以文姬归汉为诱因,李陵又一次成为士人关注的对象,《李陵集》和《李陵别传》的编撰,正是新的思想文化背景下对李陵再解读、再认识的历史性产物。别集和别传,一为个人的文集,一为个人的传记,两者之间看似并不存在密切关联,但究其产生的背景与原因,都与汉末魏晋时期个体意识觉醒引发的思想观念的转变有必然联系。逯耀东先生在《魏晋别传的时代性格》一文中指出:“魏晋别传的渊源,与中国正史列传不同。因此称之为‘别’,至少代表两种意义,一是‘别乎正史而名之’。虽然魏晋的杂史与杂传的写作形式已与正史不同,但别传更表现了这种倾向。因为别传不是官修的,所以,没有正史那么浓厚的政治色彩,也没有太多儒家的规范意识,企图塑造某类典型,留供后人鉴戒的典型。因此,魏晋别传所表现的社会色彩远超过政治意义。……别传所代表的第二个意义,可作‘分别’或‘区别’解。因此,别传的‘别’,与《隋书·经籍志·集部》之《别集》的‘别’,有程度上的相似。……每一个人的文集,都有其不同的风格。正如《隋书·经籍志》所说‘志尚不同,风流殊别’,所以称之为‘别’,以示其与众不同。同样地,独立的个人别传,称之为‘别’,也有这种意味在内。也就是每一个别传,都代表了传主与众不同的性格。所以,魏晋别传表现了两种不同的意义,一是表现别传与正史列传不同;一是表现别传传主彼此间的不同。这两种不同的意义却说明一个事实,由于魏晋时代个人意识的醒觉,对个人性格的尊重与肯定。否则,就无法产生突出这个时代性格的史学著作形式。另一方面,别传与别集都在东汉晚期出现,这个时期由于儒家思想的衰退,原来笼罩在儒家经学下的其他学术与思想,纷纷挣脱经学的羁绊而独立,别集和别传分别代表了文学与史学脱离经学而独立的转变过程中,所出现的特殊产物。”<sup>③</sup>逯先生的看法是比较客观的,别集和别传在汉末魏晋时期大量出现,确实是这一时期学术演变和时代特质的典型体现。考诸史籍,汉末建安时期,个人从事文学创作的意义被充分肯定,并被文人普遍接受<sup>④</sup>,于是,曹丕、曹植等人不仅整理编辑自己的文集,而且也为孔融、徐幹、陈琳等人编纂文集<sup>⑤</sup>,此后,文人别集便大量涌现。明乎此,则《李陵集》、《李陵别传》的编撰,显然不是某些好事者在个人兴趣驱使下的偶然之举,而是汉末魏晋士人在新的学术背景与史学观念影响下,重新解读和认识李陵的必然产物。虽然见于史志著录的《李陵集》二卷早已散佚不存,但就颜延之所谓“李陵众作,总杂不类”及传世文献推断,其中收录的作品,应该数量可观,且文体多样。李陵的章表,与表达个人怨愤的《别歌》、《答苏武书》,抒发离愁别绪的“苏李诗”,以及苏武、李陵往返的书信,等等,应该都囊括其中。这些作品无论是否真正出自李陵之手,无论是出于有意代言还是因编者附录无名氏之“别诗”以致真伪难辨,一旦被汇编成集,就与《李陵别传》相互照应,标志着一个更全面更真实更具个性色彩的李陵形象的重塑与生成。其编撰动机,正是《隋书·经籍志》所谓“后之君子,欲观其体势,而见其心灵,故别聚焉”<sup>⑥</sup>。

需要说明的是,《李陵别传》在《隋书·经籍志》等史志书目中并无著录,作者及卷数亦不详。其

① 胡大雷:《苏李诗出自代言体说》,《柳州师专学报》1994年第3期。

② 逯耀东:《魏晋对历史人物评价标准的转变》,氏著《魏晋史学的思想与社会基础》,北京:中华书局,2006年,第98—106页。

③ 逯耀东:《魏晋史学的思想与社会基础》,第78—80页。

④ 参见曹丕《典论·论文》、曹植《与杨德祖书》、王粲《荆州文学记官志》等。

⑤ 事见曹丕《又与吴质书》、曹丕《与王朗书》、《后汉书·孔融传》、曹植《前录序》等。参见徐有富:《先唐别集考述》,《文学遗产》2003年第4期;张可礼:《别集述论》,《山东大学学报(哲学社会科学版)》2004年第6期。

⑥ 魏征等撰:《隋书》卷三十五《经籍志四》,北京:中华书局,1973年,第1081页。

书名(篇名)见《太平御览经史图书纲目》,佚文散见于《北堂书钞》、《太平御览》等,主要为《文选》所录李陵《答苏武书》之节文。关于其编撰年代,姚振宗以为是前汉人所作:“《李陵别传》当是前汉人作,陵既不得已降匈奴,汉朝人士颇有悯惜之者,故为是传志悲感焉。《隋志》有梁任昉《杂传》一百四十七卷、贺踪《杂传》七十卷、陆澄《杂传》十九卷、无名氏《杂传》十一卷,皆纂集先代别传,汇为一裘者。此传当在其内,故不别著录。”<sup>①</sup>黄侃《文选平点》卷五云:“详别传之体盛于汉末,亦非西汉所有也。”并附注曰:“西汉人有别传者,惟东方朔及陵,皆后人所为。”<sup>②</sup>逯耀东曾详细考察别传出现的时代,认为“这些人物别传出现的时代上限和下限,是从东汉末年至东晋末年的两百年间。……从东汉末年至东晋末年的两百年间,正是史学脱离经学而独立的重要发展阶段,别传的形成与发展也正在这两百年间,而且著作的数量又特别丰富,所以,别传可以说是史学脱离经学转变期间特殊的产物”<sup>③</sup>。以上诸说,黄侃、逯耀东的比较接近,且有说服力。作为败降匈奴之叛臣,《汉书》对李陵的书写应该代表了经学时代的主流观念和认识,而《李陵别传》的出现,显然是要突破以《汉书》为代表的正史(官修史书)对李陵的书写和评价,所以逯耀东先生所说“史学脱离经学”的背景至为关键,就此来看,《李陵别传》的出现,应在汉末魏晋时期,而且与《李陵集》的编撰基本同时。

其三,汉末动乱以来,随着王权衰微,与大一统时代相适应的忠君至上的君臣观念,显然已经不能适应重建社会秩序及政权体系的现实需要,于是,用更合乎人情、更强调对等性的“君臣相报”(《淮南子·主术训》)的观念,重新评价《汉书》中作为忠君楷模的对立面而存在的李陵,无疑是汉末魏晋士人必须直面的历史课题。众所周知,战国至汉初,士人尚保有独立之精神和自由之思想,所以当时不少人以豫让报主为例,倡导对等相报的君臣观。《孟子·离娄下》曰:“君之视臣如手足,则臣视君如腹心;君之视臣如犬马,则臣视君如国人;君之视臣如土芥,则臣视君如寇仇。”<sup>④</sup>《淮南子·主术训》则直言:“是故臣不得其所欲于君者,君亦不能得其所求于臣也。君臣之施者,相报之势也。”<sup>⑤</sup>随着高度集权的大一统时代的到来,君权凌驾于一切之上,以至于超越人伦血缘亲情<sup>⑥</sup>,正如苏武所言:“臣事君,犹子事父也,子为父死亡所恨。”(《汉书·苏武传》)但是,这种被扭曲的君臣观念,忽视臣子的主体诉求和个体尊严,强调臣对于君无条件地守节尽忠,显然难以得到动乱时代士人的普遍认同。在汉末群雄并起、三国鼎立、曹魏代汉以及魏晋易代的历史进程中,士人在择主尽忠方面,客观上拥有更大的自由和空间。史载徐庶身在曹营,心系蜀汉(《三国志·蜀书·诸葛亮传》);彝陵之战,黄权降魏,有司执法,收权妻子,刘备释而不诛,待之如初(《三国志·蜀书·黄权传》);关羽忠于刘备,下邳之役,被迫降曹操,其后斩颜良解白马之围,乃弃操奔刘,曹公壮其为人(《三国志·蜀书·关羽传》)。诸如此类的事例,当时屡屡发生。但稽诸史籍,时人并未以大一统时代的忠节观念苛责徐庶等人。西晋末年,刘琨出任并州刺史,辟范阳卢谌为从事中郎,后为石勒所败,投奔鲜卑段匹磾,因寄人篱下,卢谌被迫求为段匹磾别驾,作书致歉,刘琨答书云:“夫才生于世,世实须才。和氏之璧,焉得独曜于郢握?夜光之珠,何得专玩于随掌?天下之宝,当与天下共之。”<sup>⑦</sup>刘琨虽然忠于晋室,但面对故吏背弃自己转事他人之举,不仅不以严辞苛责,反而以“天下之宝,当与天下共之”的豁达观念宽慰卢谌,正是汉末以来忠节观念发生变化的典型体现。值得注意的是,随着门阀制度的确立,世族社会家族本位意识进一步增强,忠节观念进一步淡化,余英时论及名教思想与魏晋士风的演变时说:“从汉末到西晋这一百多年期间,名教中的君臣一伦已根本动摇了。”“由于门第势力的不断扩大,父子之

① 姚振宗:《汉书艺文志拾补》卷二,《二十五史补编》第二册,北京:中华书局,1955年,第1483页。

② 黄侃著,黄延祖重辑:《文选平点》(重辑本),第477页。

③ 逯耀东:《魏晋别传的时代性格》,《魏晋史学的思想与社会基础》,第75页。

④ 杨伯峻:《孟子译注》,北京:中华书局,1960年,第186页。

⑤ 何宁:《淮南子集释》,北京:中华书局,1998年,第648页。

⑥ 汪春泓:《关于〈汉书·苏武传〉成篇问题之研究》,《文学遗产》2009年第1期。

⑦ 萧统编,李善注:《文选》卷二十五刘琨《答卢谌诗并书》,第355页。

伦(即家族秩序)在理论上尤超乎君臣之伦(即政治秩序)之上,成为基础的基础了。”<sup>①</sup>由于门阀世族大力提倡孝道,两汉以来的忠孝观念也发生根本变化,“亲先于君,孝先于忠”的观念得以形成<sup>②</sup>,《邴原别传》所载由曹丕提议、百数十人参与,围绕君父孰先孰后问题展开的讨论,正是基于现实困惑的一次大型学术论争。史载邴原虽归附曹操,但面对君父孰先孰后的二难选择,依然主张父先于君,而曹丕“亦不复难之”(《三国志·魏书·邴原传》裴松之注引)。更有甚者,受玄学思潮的影响,一些激进的魏晋士人如阮籍、鲍敬言等,明确提出“无君论”,认为“无君而庶物定,无臣而万事理”,“君立而虐兴,臣设而贼生”(阮籍《大人先生传》),对君臣存在的合理性提出大胆质疑,其后陶渊明理想中的桃花源,即为典型的无君主世界<sup>③</sup>。虽然傅玄于西晋初年慨叹“魏文慕通达,而天下贱守节”(《晋书·傅玄传》),但客观地讲,汉末魏晋时期士人忠节观念的淡化,有其复杂的文化背景和历史原因,完全归咎于曹丕之“慕通达”,显然并非的论。总之,汉末以来君臣观念、忠孝观念的变化,也为魏晋士人重新认识和评价李陵提供了新的理论依据和现实基础。

综上所述,汉末动乱以来,随着儒学式微,士林新风兴起,史学观念、君臣观念相应有了大的转变,客观上需要对李陵等争议较大的历史人物重新进行解读和品评。于是,以文姬归汉为诱因,李陵又一次成为士人关注的对象,《李陵集》和《李陵别传》的整理编撰,正是新的历史背景下对李陵及相关史料再解读、再认识的必然产物。

### 三、五胡乱华与李陵之再认识

晋惠帝永兴元年(304)八月,匈奴左贤王刘渊据离石叛晋(《晋书》卷四《惠帝纪》、卷一〇一《刘元海载记》),正式拉开了“五胡乱华”的序幕,同时也正式开启了十六国北朝胡汉各族大融合的新时代。其后经永嘉丧乱,帝室东迁,“中州士女避乱江左者十六七”(《晋书》卷六十五《王导传》)。此时未及南迁的北方士族,或者纠合宗族乡党,屯聚堡坞,据险自守(《晋书》卷六十二《祖逖传》、卷六十七《郗鉴传》、卷一〇〇《苏峻传》等)<sup>④</sup>;或者迫于胡族统治者的权威,为了生存放弃了知识分子的尊严,从一个边疆政权过渡到另一个边疆政权,在五胡君主羽翼下讨生活<sup>⑤</sup>。虽然这一时期的胡汉大融合是历史大势,不可逆转,但由于民族矛盾与冲突的严重存在,所以胡汉各族的融合必然要经历漫长的历史过程,而且必然要引起对“夷夏之防”、“华夷之辨”等问题的重新解读与考量。随着五胡汉化的不断深入,汉人、胡人之别“文化重于血统”观念的生成<sup>⑥</sup>,尤其是身仕异族的北方士人的降辱经历和感同身受的体验,对李陵的认识也历史性地迎来了一个新的阶段。总体来看,十六国南北朝时期,对李陵的接受认识主要体现为两个方面:肯定李陵、追祖李陵。

(一)肯定李陵。就现存文献载录看,两汉以后最早正面肯定李陵的文士当数西晋末年的刘琨。据《晋书·刘琨传》等记载,光熙元年(306)九月,刘琨临危受命,出任并州刺史<sup>⑦</sup>。时并州诸郡为匈奴

① 余英时:《士与中国文化》,上海:上海人民出版社,2003年,第361、359页。

② 参见唐长孺:《魏晋南北朝的君父先后论》,见氏著《魏晋南北朝史论拾遗》,北京:中华书局,1983年,第233—248页;甄静:《论魏晋士人“孝先于忠”的观念》,《贵州文史丛刊》2006年第4期;马艳辉:《魏晋南北朝时期忠孝论的转变》,《井冈山大学学报》2012年第1期。

③ 参见陈寅恪:《陶渊明之思想与清谈之关系》,见氏著《金明馆丛稿初编》,北京:三联书店,2001年,第201—229页;刘大杰:《魏晋思想论》,上海:上海古籍出版社,1998年,第96—101页;汤用彤:《魏晋玄学与政治思想》,《魏晋玄学论稿》附录,上海:上海古籍出版社,2001年,第129—133页。

④ 万绳楠整理:《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》,合肥:黄山书社,1987年,第135—141页。

⑤ 逯耀东:《北魏前期的文化与政治形态》,氏著《从平城到洛阳——拓跋魏文化转变的历程》,北京:中华书局,2006年,第57页。

⑥ 陈寅恪:《唐代政治史述论稿》,上海:上海古籍出版社,1997年,第16—18页;朱大渭:《儒家民族观与十六国北朝民族融合及其历史影响》,氏著《六朝史论续编》,北京:学苑出版社,2008年,第204—245页。

⑦ 刘琨出任并州刺史的时间,《晋书》本传系于永嘉元年(307),然《资治通鉴》卷八十六系于光熙元年(306),中华书局校本《晋书》卷六十二《校勘记》云:“以《怀纪》永嘉元年四月琨保晋阳及下文琨表‘九月未得发’推之,琨受任当在永嘉元年之前,《通鉴》较确。”(房玄龄等撰:《晋书》卷六十二《刘琨传》,北京:中华书局,1974年,第1700—1701页)今从其说。

刘渊所陷,“东嬴公腾(司马腾)自晋阳镇邺,并土饥荒,百姓随腾南下,余户不满二万,寇贼纵横,道路断塞”。刘琨赴任,“冒险而进,顿伏艰危,辛苦备尝”<sup>①</sup>。作于赴任途中的《扶风歌》,忧伤时艰,并对李陵给予深深的怜悯和同情:“惟昔李騫期,寄在匈奴庭。忠信反获罪,汉武不见明。我欲竟此曲,此曲悲且长。弃置勿重陈,重陈令心伤。”<sup>②</sup>刘琨出任并州,面对的头号劲敌即为以刘渊为首的内迁匈奴,此时朝廷多事,无暇外顾,刘琨孤悬一方,后援难继,困窘之境与兵败降敌的李陵相去不远,此诗对李陵的肯定和认同,不仅与其辞家赴难的处境和前途未卜的忧虑有关,而且也是其“天下之宝,当与天下共之”人才观的具体体现。值得注意的是,刘琨直言李陵“忠信反获罪,汉武不见明”,明显将李陵被迫降敌视为“忠臣去国”,认为此冤案的主要责任在于汉武帝,这种看法显然突破了以往同情为主、批判为辅的评价模式,从根本上改变了大一统时代对李陵的定性评价,将其从“叛臣”的耻辱柱上真正释放出来,从而开启了李陵接受史的新时代。此后裴松之注《三国志》,论及彝陵之战黄权降魏刘备宽宥其妻子一事时即云:“臣松之以为汉武用虚罔之言,灭李陵之家,刘主拒宪司所执,宥黄权之室,二主得失悬邈远矣。《诗》云‘乐只君子,保艾尔后’,其刘主之谓也。”<sup>③</sup>裴氏此论,与刘琨一样,也是批判汉武帝刻薄寡恩,并未以传统的忠节观念苛责李陵,这说明魏晋以降,受学术思潮和现实背景(南北对峙与民族融合)的影响,史官评价历史人物的标准有了较大的转变,对李陵案的认识也相应有更理性、更人性的考量。这与范晔《后汉书》将“失节”之蔡琰载入《列女传》互为照应,足以说明这一时期对李陵的正面评价超过了负面批判。正是基于这种认识,江淹《恨赋》亦为李陵鸣不平,称其“名辱身冤”<sup>④</sup>。与之相应,北齐孝昭帝高演少时“笃志读《汉书》,至《李陵传》,恒壮其所为”<sup>⑤</sup>。高演称赏李陵的具体原因虽然难以详考,但据史籍载述,北齐皇室高氏本为汉人(渤海蓼人),因累世北边,受鲜卑习俗影响很深,遂与之同化,自视为鲜卑人<sup>⑥</sup>。作为鲜卑化程度很深的汉人,高演对于投降匈奴后“胡服椎结”的李陵,自然易于产生身份认同,肯定李陵、赞赏李陵也在情理之中。

客观地讲,刘琨对李陵的评价和认识,应该代表了十六国北朝时期被迫出仕胡族政权的汉族士人的普遍心声。屈仕异族的相同经历和感同身受的情感体验,使这一群体对李陵产生了前所未有的身份认同和情感共鸣。以刘琨及其部属为例,史载刘琨据守晋阳,为石勒所败,穷蹙不能复守,乃率众依附幽州刺史鲜卑段匹磾。其后段氏内乱,刘琨及部分子侄遇害,其子刘群、从事中郎范阳卢谌、清河崔悦等率余众往依辽西段末波(段匹磾从弟),石季龙破辽西,刘群、卢谌、崔悦等俱降于羯胡,石氏皆优礼之。石赵后期,冉闵执政,重用汉人,诛杀胡羯,刘群、卢谌等追随冉闵,死于战乱(参《晋书》卷六十二《刘琨传》、卷四十四《卢谌传》,卷一〇六、卷一〇七《石季龙载记》等)。冉闵败灭,卢谌、崔悦之子孙又归附鲜卑慕容氏。鲜卑拓跋氏建国,崔宏、崔浩、卢玄等又出仕北魏,名重北朝(参《魏书》卷二十四《崔玄伯传》、卷三十五《崔浩传》、卷四十七《卢玄传》等)。不难看出,自西晋末年以来,以中山刘氏、范阳卢氏、清河崔氏等北方士族为核心的这一士人群体,在十六国北朝时期颠沛流离,屈仕异族,刘琨当年的隐忧完全成为现实。虽然胡汉融合是这一时期历史发展的必然趋势,但要彻底消除华夷之限或夷夏之防,需要经历漫长的历史过程,也需要几代人的共同努力。范阳卢氏、清河崔氏等北方世族虽然祖孙数辈辗转入仕多个胡族政权,但内心的矛盾纠结却很难彻底消解。《晋书·卢谌传》载:“谌名家子,早有声誉,才高行洁,为一时所推。值中原丧乱,与清河崔悦、颍川荀綽、河东裴宪、北地傅畅并沦陷非所,虽俱显于石氏,恒以为辱。谌每谓诸子曰:‘吾身没之后,但称晋司空从事

① 房玄龄等撰:《晋书》卷六十二《刘琨传》,第1681、1680页。

② 萧统编,李善注:《文选》卷二十八刘琨《扶风歌》,第408页。

③ 陈寿:《三国志》卷四十三《蜀书·黄权传》裴松之注,第1044页。

④ 江淹著,胡之骥注:《江文通集汇注》,北京:中华书局,1984年,第8页。

⑤ 李百药:《北齐书》卷六《孝昭帝纪》,北京:中华书局,1972年,第79页。

⑥ 万绳楠整理:《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》,第293—297页。

中郎尔。’”<sup>①</sup>《北史·崔宏传》亦载：“始宏因苻氏乱，欲避地江南，为张愿所获，本图不遂。乃作诗以自伤，而不行于时，盖惧罪也。（崔）浩诛，中书侍郎高允受敕收浩家书，始见此诗，允知其意。允孙綽录于允集。”<sup>②</sup>稽诸史籍，卢谌仕石赵，历职“中书侍郎、国子祭酒、侍中、中书监”，深受礼遇（《晋书·卢谌传》）；崔宏仕北魏，“通署三十六曹，如令仆统事，深为太祖（拓跋珪）所任，势倾朝廷”（《魏书·崔玄伯传》）。即便如此，卢谌、崔宏等仍以身仕胡族为耻，感愤自伤，翘首南望，内心的痛苦纠结不言而喻。然遭遇乱世，身不由己，本志难图，实属无奈。此情此境，与有国难归、寄身匈奴的李陵何其相似。正因为这样，郑振铎、郑文等先生认为传世之苏李诗文，很可能是“五胡乱华”时期淹留北方的汉族士人所作<sup>③</sup>。值得注意的是，冉闵诛胡，刘群、卢谌等身预其事（《晋书·石季龙载记下》）；崔浩辅魏，大力奖掖范阳卢玄、博陵崔绰、勃海高允等汉儒世族（《魏书·高允传》等）。虽然北方汉人以冉闵为首的暴力反抗与以崔浩为核心的汉化革新俱以悲剧告终，但这两次事件的发生，似乎正是饱受降辱之痛的汉人群体“奋大辱之积志”（《汉书·苏武传》载李陵语）的必然体现，而且都与西晋末年的刘琨集团及其后裔有关，其主要目的，显然与借灭胡或化胡以洗刷降辱之耻、表明内心向汉之至诚有关。史载冉闵诛胡，主要依恃北方士族，“清定九流，准才授任，儒学后门，多蒙显进，于时翕然，方之为魏晋之初”，并遣使告晋，呼吁共讨羯胡（《晋书·石季龙载记下》）；崔浩被诛，“清河崔氏无远近，范阳卢氏、太原郭氏、河东柳氏，皆浩之姻亲，尽夷其族”，“其秘书郎吏已下尽死”（《魏书·崔浩传》），南朝则盛传崔浩密有异图，谋泄被诛（《宋书·柳元景传》）。总之，冉闵诛胡、崔浩被杀二事，都是当时民族融合的逆流，寄身于胡族政权的汉人之艰辛不易及复杂心态，于此可略窥一二。若以此为参照，则备受后世讥疑的李陵欲择时以报汉的说法，也不能完全视为无稽之谈。

与前引卢谌、崔宏等人心存夷夏之防不同，在十六国北朝民族斗争和融合的风云际会中，一批少数民族英明君主和汉族杰出士人，凭借政治家敏锐的洞察力，准确把握时代前进的脉搏，顺应历史发展的潮流，以比较自觉的行动，积极践行儒家“用夏变夷”的民族融合理论，其中最为典型的代表是竭力推进民族融合的三个君臣集体：早期的秦王苻坚与王猛，中期的北魏孝文帝与李冲、王肃，晚期的北周文（追谥）、武二帝与苏绰、卢辩，分别代表了当时民族融合进程的三个发展阶段。虽然他们所处时代不同，民族类别有异，在民族融合进程中各具特色，但在处理民族关系时秉承的理念，都是“用夏变夷”以及“夷汉一家，天下一统”的儒学思想<sup>④</sup>。苻坚主张：“黎元（汉人）应抚，夷狄应和，方将混六合以一家，同有形于赤子。”<sup>⑤</sup>北魏孝文帝常言：“凡为人君，患于不均，不能推诚御物，苟能均诚，胡越之人亦可亲如兄弟。”<sup>⑥</sup>周文帝平定关陇，采用“西辑氐羌，北抚沙塞”（《周书》卷一《文帝纪上》）之策略，推行关陇本位政策，维系胡汉各族之人心。周武帝亲政，追求“怀远以德”、“处邻以义”、“包举六合，混同文轨”（《周书》卷六《武帝纪下》）之理想。王猛、李冲、王肃、苏绰、卢辩等五位汉族文士，也从儒家进步的民族观出发，摒弃“夷夏之防”以及民族大义、气节等不合时宜的观念，鼎力辅佐胡族君主，积极推进胡汉各族的融合统一。正是以上述几个群体为代表的前后几代人的共同努力，华夷隔阂渐次消除，以汉族为主体的新的民族共同体得以形成，从而不仅为隋唐帝国的出现奠定了基础，也为正面认识和评价李陵清除了观念方面的障碍。《汉书·李陵传》载卫律论李陵云：“李少卿贤者，不独居一国，范蠡遍游天下，由余去戎入秦。”<sup>⑦</sup>卫律此论，若以大一统时代的忠节观念衡量，无疑是为叛国降敌之丑行强作辩解，但以民族大融合时期“夷汉一家”的理念考量，显然又与刘琨所谓“天下之宝，当

① 房玄龄等撰：《晋书》卷四十四《卢谌传》，第1259页。

② 李延寿：《北史》卷二十一《崔宏传》，北京：中华书局，1974年，第791页。

③ 郑振铎：《插图本中国文学史》，第88、89页；郑文：《汉诗研究》，第176页。

④ 朱大渭：《儒家民族观与十六国北朝民族融合及其历史影响》，氏著《六朝史论续编》，第215—220页。

⑤ 房玄龄等撰：《晋书》卷一一三《苻坚载记上》，第2896页。

⑥ 魏收：《魏书》卷七《高祖纪下》，北京：中华书局，1974年，第186页。

⑦ 班固：《汉书》卷五十四《李广传》附《李陵传》，第2458页。

与天下共之”的人才观如出一辙。前引竭力辅佐胡主的王猛等人,与拒不归汉的李陵,无疑也属于同类之人。总之,十六国南北朝时期,受自身经历或民族融合趋势的影响,士人对李陵有了更为宽容理性的认识,肯定李陵成为当时南北文士的共同倾向。

(二)追祖李陵。十六国北朝的民族大融合,不仅有力地淡化了李陵不忠不孝的历史罪名,而且也导致了李陵形象的根本转型。在彰显大一统时代精神的《汉书》中,李陵是典型的叛臣,是忠君楷模苏武的对立参照,但在沈约《宋书》、萧子显《南齐书》等南朝史书中,李陵已然成为北方少数民族追祖的对象,成为胡汉融合与文化整合背景下的一种文化象征符号<sup>①</sup>。《宋书·索虏传》云:“索头虏姓托跋氏,其先汉将李陵后也。陵降匈奴,有数百千种,各立名号,索头亦其一也。”<sup>②</sup>据此,则北魏皇室拓跋氏为李陵之后裔。类似的记载,又见于《南齐书·魏虏传》:“魏虏,匈奴种也,姓托跋氏。”“初,匈奴女名托跋,妻李陵,胡俗以母名为姓,故虏为李陵之后,虏甚讳之,有言其是陵后者,辄见杀。”<sup>③</sup>以上两书所谓拓跋氏出自李陵之后的说法,唐人刘知幾认为源自崔浩。《史通·杂说中》云:“崔浩谄事狄君,曲为邪说,称拓跋之祖,本李陵之胄。当时众议抵斥,事遂不行。或有窃其书以渡江者,沈约撰《宋书·索虏传》,仍传伯渊所述。”<sup>④</sup>据此,则拓跋鲜卑追祖李陵之说始自崔浩主修北魏国史,当时遭到多数鲜卑人的反对,其后南朝沈约等人修史,仍承袭崔浩之书。周一良先生在论述北魏胡汉矛盾时,曾对刘知幾的上述说法详加辨析:“刘子玄的话当有所根据。崔浩的‘邪说’并非为了‘谄事狄君’,实在也是想借此提高汉族地位,抑制以拓跋氏为首的鲜卑统治者。由沈约《宋书》采用此说看来,也可知这是有利于汉族统治阶级的说法。所谓众议抵斥,当然是鲜卑人反对,于是崔浩便因修史而获罪。综合起来,可以想见崔浩定系高自标置,要分明姓族,摈北人于社会最高的贵族阶级之外,连皇室拓跋氏都被派为汉人之后裔。”<sup>⑤</sup>刘知幾明确肯定此说源自崔浩,当有切实依据,但其批评崔浩“曲为邪说”,显然带有某种偏见。从此说引起的社会反响看,周先生的分析极有见地。史载崔浩博览经史,与其父崔宏出仕北魏,堪称忠谨勤事,深得魏主信任<sup>⑥</sup>,以故奉旨修史。其后因修史致祸,但《魏书》本传仅云“尽述国事,备而不典”,语焉不详。周一良先生以《晋书》卷一一三《苻坚载记上》的相关记载为参照,详考此事原委,认为崔浩为彰显史家“直笔”,对前秦时什翼健兵败被俘、拓跋氏国破家亡等屈辱历史以及翁媳婚配等落后风习直书不讳,并立石于衢路,刊刻国史,以致“北人咸悉忿毒”,终罹大祸<sup>⑦</sup>。此外,据前引《南齐书》与《史通》所谓“众议抵斥”、“虏甚讳之”、言者“见杀”等记载推断,崔浩因史罹祸,显然也与其拓跋氏出自李陵之后说有关。总之,崔浩因见信于北魏国主而奉旨修史,但由于追求“直笔”,对拓跋鲜卑的种族起源、早期历史及落后风习等敏感问题,“务从实录”,从而引发鲜卑众怒,酿成惨祸。对此,周一良先生的相关论述已经相当深入,恕不赘。但还有一个问题需要澄清,即崔浩所谓拓跋氏出自李陵之后说又因何而来?此说属于崔浩臆断还是渊源有自?弄清这个问题,对于深入了解拓跋鲜卑追祖李陵现象的来龙去脉及其历史意蕴具有重要意义。

据《魏书·崔浩传》等记载,崔浩仕魏,多谋善断,屡建功勋,可谓忠谨勤事。《魏书》本传称“浩既工书,人多托写《急就章》。从少至老,初不惮劳,所书盖以百数,必称‘冯代强’,以示不敢犯国,其谨也如此”<sup>⑧</sup>。顾炎武曰:“按《急就篇》有‘冯汉强’,魏本胡人,以‘汉强’为讳,故改云‘代强’,魏初国号曰‘代’故也。颜师古《急就篇序》曰‘避讳改易,渐就芜舛’,正指此。酈道元《水经注》以‘广汉’并作

① 温海清:《北魏、北周、唐时期追祖李陵现象述论——以“拓跋鲜卑系李陵之后”为中心》,《民族研究》2007年第3期。

② 沈约:《宋书》卷九十五《索虏传》,北京:中华书局,1974年,第2321页。

③ 萧子显:《南齐书》卷五十七《魏虏传》,北京:中华书局,1972年,第983、993页。

④ 刘知幾撰,浦起龙释:《史通通释》卷十七,第491页。

⑤ 周一良:《北朝的民族问题与民族政策》,氏著《魏晋南北朝史论集》,北京:北京大学出版社,1997年,第130页。

⑥ 万绳楠整理:《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》,第243—246页;逯耀东:《崔浩世族政治的理想》,氏著《从平城到洛阳——拓跋魏文化转变的历程》,第80—82页。

⑦ 周一良:《魏晋南北朝史札记》,北京:中华书局,2007年,第342—350页。

⑧ 魏收:《魏书》卷三十五《崔浩传》,第826—827页。

‘广魏’，即其例也。”<sup>①</sup>王伊同亦云：“魏国号代，浩所以改汉为代者，以下文连强字，正以退汉而进魏。是浩于书法小事，谨严如是，不应于国书肆言而无忌。”<sup>②</sup>崔浩在事关北魏国威的书法小事方面如此谨严，对于拓跋鲜卑的种族起源问题，绝对不会信口雌黄。史载崔浩自奉命修史（神䴥二年）至事发伏诛（太平真君十一年），已逾二十多年（429—450），其间厕身机要，朝夕侍从，其所书国史，北魏太武帝拓跋焘不应不知；且崔浩虽领衔主修国史，但高允、张伟等名士亦共参其事，所以拓跋氏出自李陵之后说，当是崔浩被诛之前，被以拓跋焘为首的鲜卑贵族及参与修史之汉族文士普遍接受的说法，否则，崔浩绝对不会也不可能刊石通衢，以彰直笔。《南齐书》与《史通》所谓“众议抵斥”、“虏甚讳之”、言者“见杀”云云，应该是崔浩被诛后，拓跋鲜卑对此说法所持有的新看法、新反应，其中显然包含有胡汉矛盾激化之后的排斥与对立等因素。既然如此，有必要对拓跋氏出自李陵之后说的起源进行更深入的探讨。

笔者认为，崔浩关于拓跋氏出自李陵之后的说法，应该源自西晋末年刘琨集团与以猗卢等为首的拓跋鲜卑互相依附时，对索虏拓跋氏的族源进行追溯后形成的共识。之所以如此推论，主要基于以下几个方面的考量：

其一，虽然《魏书·序纪》对拓跋鲜卑的始祖追溯至黄帝少子昌意，但正如北魏太和十一年（487）高祐与李彪上奏孝文帝时所云，北魏国史“自始均以后，至于成帝，其间世数久远，是以史弗能传”（《魏书·高祐传》）。而《宋书·索虏传》、《南齐书·魏虏传》等关于拓跋鲜卑历史的载述，均始自西晋末年刘琨出任并州刺史之时，这说明关于拓跋鲜卑的详实历史，当始于西晋末年<sup>③</sup>。时北方大乱，刘琨欲依仗拓跋鲜卑为外援，抗衡匈奴刘渊及羯胡石勒等，猗卢等亦借西晋王命以自重，不断扩大势力范围，成为切实影响北方政治格局的少数民族政权。正因为这样，拓跋鲜卑进入汉族史官的视野并被全面关注，当始于西晋末年。关于其族源的追溯，理应也在这一时期初步酝酿并形成某种构想。

其二，关于拓跋鲜卑的始祖，北朝史官（高祐、李彪、魏收等）主张是黄帝少子昌意（《魏书·序纪》）；南朝史官（沈约、萧子显等）认为是李陵。此两说虽然都缺乏切实证据，但均被史籍载录，说明两种说法都存在过且都有一定的影响，是不同历史时期关于拓跋鲜卑种族历史的不同建构。相较而言，“李陵之后”说应该是拓跋氏发展初期尚且依附于汉族政权时的产物，而“黄帝之后”说应该是其真正强大以后重新建构种族历史的结果。《魏书·礼志一》载：“天兴元年，定都平城，即皇帝位……群臣奏以国家继黄帝之后，宜为土德。”<sup>④</sup>《资治通鉴》卷一一〇亦载，北魏太祖拓跋珪天兴元年（398）六月，魏王珪命群臣议国号，终从崔宏议，定国号为魏；十二月，魏王珪即皇帝位，大赦改元，“又用崔宏议，自谓黄帝之后，以土德王”<sup>⑤</sup>。由此可见，“黄帝之后”说正是北魏正式建国时重构历史的产物，而此说的首倡者又正好是崔浩之父崔宏。此后崔浩主修国史，“务从实录”，于拓跋鲜卑之起源，不从乃父之说，而用“李陵之后”说，也足以说明“李陵之后”说流传时间长且相对可信，而“黄帝之后”说是为迎合北魏建国的政治需要而提出的新说，其虚构附会显而易见，所以崔浩弃而不用。

其三，南朝史官的说法，并非纯属“侮辱性”（胡汉杂种）的臆想<sup>⑥</sup>，而是对某一时期关于拓跋鲜卑族源问题流行说法的真实记录。稽诸史籍，十六国北朝时期，北方少数民族迫于中华正统之争的压力和需要，大多数自称与中原汉人同宗同流，匈奴刘渊首先自称“汉氏之甥”，其后慕容氏追祖黄帝有熊氏、苻氏追祖夏禹有扈氏、姚氏追祖帝舜有虞氏、赫连氏追祖夏禹、宇文氏追祖炎帝神农氏等等。拓跋氏也不例外，除正式建国时追祖黄帝外，此前还曾追祖李陵。之所以有此两说，与拓跋鲜卑在不

① 顾炎武著，黄汝成集释：《日知录集释》卷二十六，第1454页。

② 王伊同：《崔浩国书狱释疑》，《王伊同学术论文集》，北京：中华书局，2006年，第53页。

③ 唐长孺：《拓跋国家的建立及其封建化》，氏著《魏晋南北朝史论丛》，北京：中华书局，2011年，第185—197页。

④ 魏收：《魏书》卷一〇八之一《礼志一》，第2734页。

⑤ 司马光编著，胡三省音注：《资治通鉴》卷一一〇，北京：中华书局，1956年，第3470、3484页。

⑥ 马长寿：《乌桓与鲜卑》，桂林：广西师范大学出版社，2006年，第222页。

同发展阶段的政治诉求密切相关。据史籍记载,西晋末年,拓跋猗卢与刘琨互相倚重,实力大增,迎来拓跋鲜卑发展史上的第一个高峰,但猗卢晚年发生内乱,部族离散,实力骤减,苻秦时一度灭亡。淝水之战后,苻秦瓦解,拓跋珪乘机召集余部,重建政权,“殪刘显,屠卫辰,平慕容,定中夏”(《魏书·礼志一》),迎来第二个发展高峰,并于天兴元年(398)正式建国称帝<sup>①</sup>。在不同的历史阶段,拓跋鲜卑与汉族政权的关系也截然不同。西晋末年,猗卢实力有限,故尊奉晋室,借王命以自重,西晋王朝封之为代公、代王;拓跋珪重新建国后,以“神州上国”的姿态反客为主,进行了一系列再造正统运动,遂与东晋南朝平等对话,君臣名分荡然无存<sup>②</sup>。正因为这样,关于拓跋鲜卑的族源问题,历史上存在两种截然不同的说法。如前所论,崔宏于北魏正式建国时提出“黄帝之后”说,与拓跋珪时代国力强盛,意欲平定北方、统一华夏的政治理想完全相符,而“李陵之后”说则显然带有猗卢时代与刘琨约为兄弟的历史印记。《宋书》卷九十五《索虏传》、《资治通鉴》卷八十七等记载,西晋末年刘琨与猗卢互相倚重,上表请以代郡封猗卢为代公,幽州刺史王浚不许。《通鉴》胡注引刘琨《与丞相笺》论此事云:“戎狄封华郡,诚为失礼,然盖以救弊耳,亦犹浚先以辽西封务勿尘。此礼之失,浚实启之。”<sup>③</sup>据此,则以代郡封猗卢,当时引发了较大的争议,而且导致了刘琨与王浚之嫌隙。以此推断,“李陵之后”说很可能是刘琨与猗卢共同议定,旨在从血胤上为猗卢请封代郡寻找比较合理的依据,因为李陵之后毕竟不同于纯粹之戎狄,而且此说与西晋末年拓跋鲜卑的发展实力与政治诉求也完全相符。史载刘渊叛晋自立,自称“汉氏之甥”,从先朝血胤上找到了夷狄为帝的依据,猗卢为实力所限,尊奉晋室,故以“李陵之后”求封代郡,也完全在情理之中。猗卢与刘渊的做法互为照应,甚至针锋相对,正是五胡乱华之初各自政治诉求的集中反映。而李陵又是刘琨推崇的历史人物,兵败投降后又被匈奴单于封为右校王,也从另一个方面说明“夷汉一家”,“戎狄封华郡”并非失礼。姚薇元《北朝胡姓考》钩稽拓跋氏之族属,认为“拓跋氏之先,本檀石槐时代鲜卑西部中之一部落”,“鲜卑西部,本匈奴亡奴婢,种类糅杂,与东部不同”,“拓跋氏既起西部,其非纯粹之鲜卑族可知”<sup>④</sup>。这说明拓跋鲜卑与匈奴后裔不仅在生存的地域范围上存在交集,而且在血统上也有某种关联,这很可能就是刘琨等提出拓跋鲜卑出自李陵之后说的前提和基础。

其四,《魏书》卷二十三《卫操传》载,晋惠帝永兴二年(305)六月,拓跋猗卢病卒,光熙元年(306)秋,代人卫操立碑于大邺城南,颂其尊奉晋室、助司马腾捍御边疆之功德,《魏书》节录此碑文,其篇首云:“魏,轩辕之苗裔。”<sup>⑤</sup>《北史》卷二十《卫操传》所载同。据此,则拓跋鲜卑为“黄帝之后”说早在西晋末年即已提出,天兴元年(398)崔宏所议只是因袭此说而已。但是,如果详细考察此碑文的写作背景,《魏书·卫操传》所载疑点颇多。钱大昕《廿二史考异》卷三十九云:“此转载卫操所立碑文,古质可诵,中多韵语,极似汉碑,惜为史臣改窜,失其本真。篇首云‘魏,轩辕之苗裔’,考其时未有魏号,以文义度之,当云鲜卑拓跋氏也。碑为猗卢而立,必书晋所授官爵,及猗卢、猗卢二人名。篇内称‘桓、穆二帝’,亦史臣所改。”<sup>⑥</sup>章太炎、周一良等也认为《魏书·卫操传》对碑文有明显改窜<sup>⑦</sup>。综合考察相关记载,以上诸家之说可信。史载西晋末年,拓跋鲜卑因助司马腾、刘琨对抗刘渊等,晋帝先后册封猗卢、猗卢为大单于,并封猗卢为代公、代王。永兴二年(305)猗卢病卒时,拓跋鲜卑仅有大单于之封号;至永嘉四年(310),始封猗卢为代公;建兴三年(315),进封猗卢为代王;北魏道武帝登国元年(386)正月,拓跋珪即代王位,四月,改称魏王;天兴元年(398)六月,正式定国号为魏,十二月,始追尊

① 唐长孺:《拓跋国家的建立及其封建化》,氏著《魏晋南北朝史论丛》,第185—239页。

② 秦永洲:《东晋南北朝时期中华正统之争与正统再造》,《文史哲》1998年第1期。

③ 司马光编著,胡三省音注:《资治通鉴》卷八十七,第2753页。

④ 姚薇元:《北朝胡姓考》,北京:中华书局,2007年,第4—6页。

⑤ 魏收:《魏书》卷二十三《卫操传》,第599—602页。

⑥ 钱大昕著,方诗铭、周殿杰校点:《廿二史考异》,上海:上海古籍出版社,2004年,第619页。

⑦ 周一良:《魏晋南北朝史札记》,第332、333页。

成帝以下及后号谥,谥猗包为桓帝、猗卢为穆帝(《资治通鉴》卷八十六、卷八十七、卷八十九、卷一〇六、卷一一〇)。据此,则光熙元年(306)卫操立碑颂功时,拓跋鲜卑尚未封代,也绝无魏号,更无“桓、穆”之谥,所以《魏书》所载碑文经史臣窜改可无异议,碑文所谓“平北(司马腾)哀悼,祭以丰厨,考行论勋,谥曰‘义烈’”云云,亦可为证。至于原文是否有“轩辕之苗裔”数字,难以详考。但以拓跋鲜卑当时的发展情形推断,一个尚处于部落联盟阶段的少数民族,不可能贸然追祖黄帝,展示逐鹿中原的政治诉求和野心。结合北朝史官于此处的刻意窜改和欲盖弥彰,卫操原文很可能与拓跋氏出自“李陵之后”说有关,其之所以被窜改,当与崔浩被诛后“言者见杀”的时忌禁讳密切相关。

总之,拓跋鲜卑出自“李陵之后”说应该是西晋末年司马腾、刘琨等人与拓跋鲜卑互相倚重,并为猗卢求封代郡的历史产物。虽然北魏正式建国重构历史时已经摒弃此说,但因自西晋末年以来,经刘琨集团及其后裔的传承传播,此说遂长期流传,影响深远,故崔浩修史,仍然秉持此论。崔浩被诛后,北魏王朝虽然严禁此说,但南朝史官仍因袭之,遂与“黄帝之后”说并存不废,成为后世争议较大的史学疑案。

拓跋鲜卑之后,北周名臣李贤也自称李陵之后。《北史》卷五十九《李贤传》载:“自云陇西成纪人,汉骑都尉陵之后也。陵没匈奴,子孙因居北狄。后随魏南迁,复归汧、陇。”<sup>①</sup>20世纪80年代出土于宁夏固原的《李贤墓志铭》亦云:“本姓李,汉将陵之后也。”<sup>②</sup>又据《周书》卷二《文帝纪下》、卷三十《李穆传》及《北史》卷五十九《李穆传》、《资治通鉴》卷一六五等书记载,西魏恭帝元年(554),恢复鲜卑旧姓,“以诸将功高者为三十六国后,次功者为九十九姓后,所统军人,亦改从其姓”,李贤弟李穆“赐姓拓拔氏”<sup>③</sup>。李贤等是否真正出自李陵之后虽然难以详考,但其不顾北魏国史案之后“众议抵斥”、“言者见杀”的时忌禁讳,在鲜卑宇文氏执政的西魏、北周公然追祖李陵,说明李陵之后很可能与鲜卑西部部族确实有某种交融或关联<sup>④</sup>。到了唐代,北方少数民族追祖李陵的现象更为普遍,最突出者当为黠戛斯。《旧唐书·回纥传》、《新唐书·回鹘传》、《唐会要》卷一〇〇“结骨国”、《资治通鉴》卷二四六等,都有“黠戛斯自称李陵之后”之类的记载。此外,《新唐书·宰相世系二上》及《古今姓氏书辩证》卷二十一、卷二十七俱载:“汉骑都尉陵降匈奴,裔孙归魏,见于丙殿,赐氏曰丙。后周有信州总管龙居县公明,明生粲,唐左监门大将军、应国公,高祖与之有旧,以避世祖名,赐姓李氏。”<sup>⑤</sup>据此,则北朝隋唐之丙氏亦追祖李陵。值得注意的是,与拓跋鲜卑同根同源的贺兰氏,也有追祖李陵的记载。《古今姓氏书辩证》卷三十三载:“《周书·贺兰祥传》曰:‘其先与魏俱起,有纥伏者,为贺兰莫何弗,因以为贺兰氏。’唐贞观所定洛州河南郡十四姓,一曰贺兰。按北人八族,有贺兰氏,自称李陵之后,居贺兰山下,因以为氏,后改为贺氏,支属亦有不改者。”<sup>⑥</sup>

不难看出,虽然拓跋鲜卑出自李陵之后的说法在北魏曾被长期禁讳,但就文献记载看,在十六国至隋唐民族融合的历史大潮中,追祖李陵的确是当时北方不少民族的共同风尚。究其缘由,主要有以下几个方面:其一,自西汉以来,中原人士因和亲、战争等原因滞留漠北者,代不乏人,仅《汉书·匈奴传》所载,汉初以来投降匈奴之汉臣汉将,先后有韩王信、陈豨、卢绾、中行说、赵信、赵破奴、卫律、李陵、李广利等,其中不少人率领军卒部属投降后,娶妻生子,繁衍生息,于是漠北一带便出现了史书所载黑发黑须黑瞳之胡汉混血人种(《新唐书·回鹘传下》等),其后裔在十六国北朝时期南迁,寻根溯源,虽难以详悉其始末变迁,但其具有汉族血统,殆无疑义。其二,陇西李氏自秦汉以来即为西州著姓,十六国北朝时期,李暠建立西凉政权,李冲辅佐孝文帝,并与世族高门广泛联姻,其家族地位遂

① 李延寿:《北史》卷五十九《李贤传》,第2105页。

② 宁夏自治区博物馆、固原博物馆:《宁夏固原北周李贤夫妇墓发掘简报》,《文物》1985年第11期。

③ 令狐德棻等撰:《周书》卷二《文帝纪下》、卷三十《李穆传》,北京:中华书局,1971年,第36、528页。

④ 姚薇元:《北朝胡姓考》,第4—6页。

⑤ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷七十二上《宰相世系二上》,北京:中华书局,1975年,第2468页。

⑥ 邓名世撰,王力平点校:《古今姓氏书辩证》,南昌:江西人民出版社,2006年,第506页。

急剧上升,贵为四海望族,以至具有“胡族”血统的李唐皇室亦追祖李广<sup>①</sup>。受民族融合大势和汉人门第观念的影响,具有胡汉混合血统的北方少数民族竞相追祖李陵,正是其民族认同和政治诉求的必然体现。其三,李陵投降匈奴后与单于之女婚配,并被封为右校王,终老漠北,堪称流落匈奴的汉人领袖,其后裔虽然难以详考,但由于其特殊的身份地位,在民族融合和文化整合的时代,追祖李陵无疑是胡汉双方消解文化等差、促进民族认同的合理选择,李陵也历史性地成为一种胡汉杂糅的文化象征符号<sup>②</sup>,被时人接受,被载入史册。

#### 四、李陵作品的流传及其在南北朝时期的接受和评价

如前所述,汉昭帝始元六年(前81)苏武归国,引发了西汉王朝对李陵案的重新审查和讨论,当时对李陵案的相关史料以及李陵的奏表、与苏武往来的书信等历史文献,应有收集整理,从而为班固书写和评价李陵积累了大量的原始材料。汉末建安时期文姬归汉,引发了魏晋士人对李陵的重新关注和反思,《李陵集》、《李陵别传》的整理编撰,是新的学术背景下重新认识 and 解读李陵的历史产物。正因为两汉魏晋以来李陵不断被关注、被解读,所以其作品的流传是不争的事实,刘宋初年颜延之对“李陵众作”的评价即为明证。五胡乱华以来,在民族融合和文化整合的新时代,不仅对李陵的认识历史性地迎来了一个新的阶段,对李陵文学作品的接受和文学史地位的评价也进入了一个新的时期,传世“苏李诗”在齐梁时期被认定为五言诗之祖,对李陵作品的追慕、拟引也成为南北朝文士的新风尚。在这一方面,刘琨、江淹、钟嵘、庾信等人对李陵及其作品的接受最具代表性。

刘琨《扶风歌》对李陵的拟咏和同情,显然是借咏史以抒怀。李陵兵败降敌,汉武帝不明其忠信,诛灭陵族,两汉以迄魏晋,士人囿于君臣观念、民族大义等藩篱,鲜有拟咏李陵之作。刘琨于西晋末年临危受命,出任并州刺史,赴任途中所作此诗,借李陵之遭遇喻己之隐忧:“惟昔李骞期,寄在匈奴庭。忠信反获罪,汉武不见明。”<sup>③</sup>篇末“我欲竟此曲”云云,虽为乐府套语,于此则有复杂沉重的情绪载负,寄寓了深入肺腑的体验与认同。值得注意的是,刘琨此诗对李陵的接受,在情感趋向上与《汉书》所录李陵《别歌》一脉相承,李陵领兵出征的豪情、兵败途穷的无奈以及英雄失路的悲愤,引发了刘琨感同身受的共鸣,这种复杂的情感内涵与体验,显然与以表现离情别绪为主的“苏李诗”有较大的距离,其中的悲怆不平之气,与“苏李诗”温婉敦厚的风格也极不和谐<sup>④</sup>,以此作为判断传世李陵之作真伪的依据,也未尝不可。

刘琨之后,颜延之在刘宋初年所作《庭诰》中,最早对“李陵众作”给予总体评价,此后越来越多的人关注、拟引李陵之作。刘宋末年,出身寒微、仕途坎坷的江淹,有感于“北州之贱士”、“炎土之流人”(《待罪江南思北归赋》)的境遇,创作了大量抒发怨愤之情的名作,在《恨赋》、《泣赋》、《诣建平王上书》、《杂体诗三十首》等作品中,江淹反复拟引李陵,借以抒发自身的失意不平。作于任建安吴兴令期间的《恨赋》,江淹自称“仆本恨人”,选择典型的历史人物,通过拟咏秦始皇、赵王迁、李陵、王昭君、冯衍(敬通)、嵇康等六人“伏恨而死”之怨嗟,集中抒写帝王、诸侯、名将、美人、名士、高人之恨,然后推及孤臣、孽子、迁客、流戍之人以及富贵之子,认为“自古皆有死,莫不饮恨而吞声”。其写李陵云:“至如李君降北,名辱身冤。拔剑击柱,吊影惭魂。情往上郡,心留雁门。裂帛系书,誓还汉恩。朝露溘至,握手何言?”<sup>⑤</sup>将李陵兵败降敌后的伤感无奈、纠结愤懑,表现得委曲备至,痛切感人,进一步凸显了李陵之无辜与忠信,同时也表现了自己被刘景素贬黜后怀才不遇、有志难伸的愤慨。在《杂体诗

① 陈寅恪:《李唐氏族之推测》、《李唐氏族之推测后记》、《三论李唐氏族问题》,载《金明馆丛稿二编》,北京:三联书店,2001年。

② 温海清:《北魏、北周、唐时期追祖李陵现象述论——以“拓跋鲜卑系李陵之后”为中心》,《民族研究》2007年第3期。

③ 萧统编,李善注:《文选》卷二十八刘琨《扶风歌》,第408页。

④ 传世“苏李诗”风格大致相同,皆为征夫离别及游子恋故之作。明代陆时雍《诗镜总论》云:“苏李赠言,何温而戚也!多唏嘘涕语,而无蹶蹙声,知古人之气厚矣。”见丁福保辑:《历代诗话续编》下册,北京:中华书局,1983年,第1403页。

⑤ 江淹著,胡之骥注:《江文通集汇注》,第7-10页。

三十首》中,江淹模拟了从汉代《古离别》起到刘宋时代汤惠休为止共三十名家的五言诗,其二即为《李都尉从军》。与《恨赋》不同,此诗主要写“征人”的离情别绪,并未展示“降将”的特有心态,显然是“苏李诗”的复制翻版。值得注意的是,江淹在组诗的诗序中说:“今作三十首诗,效其文体,虽不足品藻渊流,庶亦无乖商榷云尔。”<sup>①</sup>说明江淹旨在以拟诗的形式对汉代以来的五言诗予以品评,这组拟诗不仅标明了所拟的诗人,而且标明了所拟诗人的诗歌题材,比较准确地显示了不同作家的艺术个性和特色。在江淹所拟三十家中,除汉代无名氏外,二十九位实名作家中李陵名列第一,其为“五言诗之祖”的地位已然确立。江淹“以诗歌品藻为目的的拟诗创作深刻地影响了六朝的诗歌批评,钟嵘的品诗和萧统的选诗,都受到江淹拟诗的影响”<sup>②</sup>。江淹早年适逢宋末多事之秋,出仕后历尽坎坷,曾因广陵令郭彦文案牵连而系狱,后又因谏阻刘景素谋反被贬黜至闽越荒僻之地建安吴兴(今福建浦城),故所作大多自悲身世,坎壈咏怀。其名篇《诣建平王上书》、《报袁叔明书》等,受西汉散文尤其是司马迁的影响较深,对李陵也表现出超乎常人的体认与同情,甚至明显影响了钟嵘、萧统、庾信等人对李陵的接受和评价。

钟嵘《诗品》是我国文学批评史上第一部讨论五言诗的专著,对自汉迄梁一百二十多位五言诗人进行系统梳理和品评,其诗学观念、审美趣尚与江淹《杂体诗三十首》存在明显的关联。《诗品序》所称道的“五言诗之警策者”(即历代五言诗的名家及其名篇),大多数是江淹所选拟的对象,这反映了齐梁间士人一种普遍的审美趣尚和对历代文人五言诗的普遍认同<sup>③</sup>。就李陵而言,钟嵘不仅明确肯定了其“五言诗之祖”的文学史地位,而且运用知人论世的批评方法,结合李陵的身世遭际,探讨其作品的创作动机和风格渊源<sup>④</sup>。《诗品序》梳理五言诗的发展流变,认为夏歌“郁陶乎予心”、楚谣“名余曰正则”等,“是五言之滥觞”,“逮汉李陵,始著五言之目”。其列李陵之作为上品,仅次于“古诗”,与江淹拟诗次序完全相同。其论李陵之作云:“其源出于《楚辞》,文多凄怆,怨者之流。陵,名家子,有殊才,生命不谐,声颓身丧。使陵不遭辛苦,其文亦何能至此!”<sup>⑤</sup>与历史上借李陵的“武士”身份质疑其文学才华者不同,钟嵘评价李陵及其同类作家,从探讨诗歌发生的根源入手,认为历史悲剧和社会感荡是四季感荡之外,影响诗歌发生的又一重要原因:“嘉会寄诗以亲,离群托诗以怨。至于楚臣去境,汉妾辞宫,或骨横朔野,或魂逐飞蓬,或负戈外戍,杀气雄边;塞客衣单,嫠妇泪尽;又士有解佩出朝,一去忘返;女有扬娥入宠,再盼倾国;凡斯种种,感荡心灵,非陈诗何以展其义?非长歌何以骋其情?故曰:‘《诗》可以群,可以怨。’”<sup>⑥</sup>正是基于这种认识,钟嵘将所有入品之诗人,总归于《诗经》、《楚辞》两大系统,分属于《国风》、《小雅》、《楚辞》三条源流,李陵则为《楚辞》“怨诗”系列的“鼻祖”,其后班姬、王粲、曹丕、应璩、嵇康、潘岳、张协、张华、刘琨、卢谌、郭璞等一大批作家,或直承或祖述,都属于以李陵为代表的“怨者之流”<sup>⑦</sup>。值得注意的是,钟嵘品评李陵、王粲、刘琨、卢谌等颠沛流离之人及其作品,明显地注意到了这一群体人生遭际及风格倾向的共性与联系。其论王粲云:“其源出于李陵,发愀怆之词,文秀而质羸。”论刘琨、卢谌云:“其源出于王粲,善为凄戾之词,自有清拔之气。琨既体良才,又罹厄运,故善叙丧乱,多感恨之词。中郎仰之,微不逮者矣。”<sup>⑧</sup>钟嵘的这种认识,显然也为刘琨等接受和同情李陵进行了更深入更理性的解读与诠释。

钟嵘《诗品》之所以对“降将”李陵有如此高的评价和定位,可能与其家族命运和个人身世有密切

① 江淹著,胡之骥注:《江文通集汇注》,第136页。

② 赵红玲:《六朝拟诗研究》,上海:上海辞书出版社,2008年,第176—186页。

③ 赵红玲:《六朝拟诗研究》,第177—179页。

④ 曹旭:《诗品研究》,上海:上海古籍出版社,1998年,第163、164页。

⑤ 曹旭:《诗品集注》(增订本),上海:上海古籍出版社,2011年,第6—10、106页。

⑥ 曹旭:《诗品集注》(增订本),第56页。

⑦ 曹旭:《诗品研究》,第153—156页。

⑧ 曹旭:《诗品集注》(增订本),第142、310页。

关联。关于钟嵘的家世,《梁书》、《南史》本传所载相对简略,《新唐书·宰相世系五上》及《钟氏家谱》所述较为详尽,据此,则钟嵘出身于汉晋世族颍川长社钟氏,西晋末年,其七世祖钟雅避乱渡江,为东晋名臣。高祖钟靖,字道寂,颍川太守;曾祖钟源,字循本,后魏永安太守;祖父钟挺,字法秀,襄城太守、颍川郡公;父钟蹈,字之义,南齐中军参军<sup>①</sup>。虽然史籍对该家族在晋宋之交的历史变迁缺乏详细记载,但钟源出仕北魏,表明颍川钟氏曾经有过一段曲折复杂的流离迁徙。曹旭认为,钟嵘高祖、曾祖、祖父的经历,可能与陈伯之的境遇比较接近,“钟源仕北魏的经历,会使他们的家庭处于山川的阻隔、政治的磨难、亲人的思念、分离的痛苦之中,尽管这一变故到钟嵘祖父和父亲时已经结束,但创伤和阴影会重重地压在他们心里”;“从宋都建康到后魏永安,再到襄城,必定有悲欢离合,魂梦飞扬,钟嵘也会由家庭的悲剧,联想到‘楚臣去境,汉妾辞宫’的历史悲剧,联想到屈原的《九章》、《九歌》和《离骚》,领悟人生悲剧和诗歌发生的关系;从家庭个人的艾怨,联想整个社会的怨怩,贯穿汉魏晋宋以来‘以悲为美’的传统;理解江淹《别赋》、《恨赋》所蕴涵的社会意义,最后把‘怨’与‘雅’同时作为重要的审美标准,以评判诗歌的优劣高下”<sup>②</sup>。曹先生的推断是有说服力的。颍川钟氏自汉代以来为中州望族,钟雅入仕东晋,死于苏峻之乱,以忠贞彪炳史册,其后钟源入仕北魏,必定有复杂的历史机缘和政治背景。稽诸史籍,晋宋易代之际的血腥斗争和南北对峙的政治格局,造成了当时不少家族的颠沛流徙。颍川长社地处南北政权长期反复争夺的中原地域,世居其地的钟氏家族饱受战乱之苦,以致在南北政权之间辗转流离,也完全在情理之中。据《魏书》卷三《太宗纪》、卷三十七《司马楚之传》及《资治通鉴》卷一一八等记载,晋宋易代之际,刘裕大肆诛杀异己,不少司马氏宗室成员以及忠于东晋的将领投奔北魏。北魏泰常二年(417)九月,司马休之、司马文思、司马国璠、司马道赐及晋辅国将军温楷,竟陵内史鲁轨,荆州治中韩延之、殷约,平西参军桓谧、桓璉及桓温孙道度、道子,勃海刁雍,陈郡袁式,太原王慧龙等数百人避难北降。泰常四年(419)三月,流亡河南的司马楚之、司马顺明、司马道恭及晋平阳太守薛辩等亦投降北魏。其中司马楚之先流亡汝、颍间,聚众万余,屯据长社,归顺北魏后又一度留守颍川,其活动的地域正是钟氏家族祖籍所在地。史载钟雅忠于晋室,名留青史,刘裕代晋,颍川钟氏亦应秉承忠贞家风,拥护晋室,所以其追随司马楚之等归降北魏完全在情理之中。据《魏书》卷三十八《王慧龙传》、《袁式传》等记载,王慧龙等世族子弟投降北魏后,深受北魏重臣崔浩礼遇。史载北魏明元、太武之世,崔浩利用其政治地位,大力奖掖中原世族子弟,培植政治势力(《魏书·高允传》、《北史·崔浩传》等),北魏神䴥四年(431)九月,拓跋焘进崔浩为司徒,并下诏征范阳卢玄、勃海高允等世族贤俊,“至者数百人,皆差次叙用”(《魏书·世祖纪上》)。由于崔浩的大力扶持,中原世族加入北魏政权的人数与日俱增,甚至可与代北大族分庭抗礼<sup>③</sup>。钟源出任永安太守,应该与崔浩当政时期重用中原世族有很大的关系。但是,随着北方的渐次统一,以崔浩为首的中原世族与代北大族的冲突也日益加剧,北魏太平真君十一年(450)六月,崔浩因国史罹祸,“清河崔氏无远近,范阳卢氏、太原郭氏、河东柳氏,皆浩之姻亲,尽夷其族”,“其秘书郎吏已下尽死”(《魏书·崔浩传》),出仕北魏的中原世族遭遇残酷的打击。于是,河东柳光世、扶风鲁爽等不少人又南归刘宋(《宋书·柳元景传》附《柳光世传》、《宋书·鲁爽传》)。值得注意的是,鲁爽之父鲁轨于泰常二年(417)投降北魏;宋文帝元嘉二十六年(449),鲁轨死,鲁爽出任北魏宁南将军、荊州刺史、襄阳公,镇长社;元嘉二十七年,鲁爽与弟秀、瑜等随魏主南伐刘宋;元嘉二十八年四月,鲁爽等袭杀北魏长社戍卒,率部曲及愿从合千余家归降刘宋(《宋书》卷七十四《鲁爽传》、卷五《文帝纪》)。钟嵘之祖钟挺回归南朝,很可能即在此时。但此后不久,鲁爽、鲁秀与南郡王刘义宣、臧质等发动叛乱,兵败身死,钟挺等亦湮没无

① 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷七十五上《新唐书·宰相世系五上》,第3354页。又按:此《钟氏家谱》据曹旭先生访谈摘录,见氏著《诗品研究》上编《钟嵘身世考》。

② 曹旭:《诗品研究》,第321—323页。

③ 逯耀东:《崔浩世族政治的理想》,氏著《从平城到洛阳——拓跋魏文化转变的历程》,第80—88页。

闻。总之,史籍关于钟嵘曾祖出仕北魏的记载,绝非子虚乌有,晋宋易代之际的政治斗争以及北魏太平真君十一年(450)崔浩被诛时的胡汉冲突,是导致颍川钟氏南北流离的历史诱因;南北对峙引发的长期战乱,不仅使钟氏家族饱受颠沛流离之苦,而且使其家国归属与身份认同产生严重困惑,降附北魏的屈辱经历,难免成为钟氏族人的历史伤痛。时代悲剧造就的家族苦难,使钟嵘对“降将”李陵有着感同身受的体察与认同,《诗品》的定位和评价,也进一步助长了南朝文士对李陵的追慕与拟引。

由于江淹、钟嵘等人的接受品评,李陵及其作品在齐梁时期被学界广泛关注,其“五言诗之祖”的文学史地位也最终得到普遍认同。刘勰《文心雕龙》、任昉《文章缘起》、裴子野《雕虫论》、萧子显《南齐书·文学传论》等权威论著,都论及李陵之作(有些兼及苏武),而且基本上都肯定其为真实之作。与此相应,萧统《文选》卷二十九收录李陵《与苏武诗》三首、苏武诗四首,卷四十一收录李陵《答苏武书》一篇。虽然《文选》所收李陵诸作的真伪至今尚无定论,但《文选序》论及古诗流变时云:“自炎汉中叶,厥途渐异。退傅有‘在邹’之作,降将著‘河梁’之篇,四言五言,区以别矣。”<sup>①</sup>在作品的编次上,萧统将“苏李诗”排在《古诗十九首》之后、张衡《四愁诗》之前,将《答苏武书》置于司马迁《报任少卿书》之前,位列“书”体作品之首。就此来看,萧统显然认为这些都是李陵的作品,他的态度也基本上反映了当时学界的主流看法。因为作为一部规模宏大、选择严格的诗文总集,《文选》无疑是依据时人对作品的评价(包括真伪判定、流传程度等等)来收录诗文作品的,所以其中选录李陵之作,可以说集中反映了《文选》成书前的一个时期内(刘宋至梁代前期)人们理解接受“李陵众作”的情况<sup>②</sup>。如将“苏李诗”排在《古诗十九首》之后,显然与此前江淹拟诗、钟嵘品诗的做法保持了一致;江淹在《诣建平王上书》中引用《答苏武书》的典故(“此少卿所以仰天捶心、泣尽而继之以血者也”),很可能也是后者入选《文选》的参考依据。

实际上,齐梁时期对李陵作品的普遍接受,除以上诸家的评论和著录外,还体现在众多作家在创作中对李陵作品的拟引方面。以一般认为流传最为广泛的《携手上河梁》诗为例,其中的“河梁”一词在齐梁以降的离别诗中多有使用,且大部分用例明显受到这首诗的影响。如王融《萧咨议西上夜集诗》(“徘徊将所爱,惜别在河梁”),范云《送别诗》(“东风柳线长,送郎上河梁”),吴均《别夏侯故章诗》(“新知关山别,故人河梁送”),王台卿《陌上桑四首》其一(“送君上河梁,拭泪不能语”),庾信《拟咏怀诗二十七首》其十(“游子河梁上,应将苏武别”),徐陵《新亭送别应令诗》(“风吹临伊水,时驾出河梁”),江总《别袁昌州诗二首》其一(“河梁望陇头,分手路悠悠”),杨素《出塞二首》其二(“握手河梁上,穷涯北海滨”),等等。以上诸诗,主题基本上都与离别有关,有些作品甚至直接取材于苏武、李陵离别故事,其中的“河梁”,已不再是简单的送别之景,而是具有原型意味的送别之地的代码,实际上具有集中表现离别的极端偏向性,“这个事实意味着,诗人们在使用该词时,是意识到存在其背后的一个共同典故的,这个典故正是李陵的《携手上河梁》诗”<sup>③</sup>。总之,齐梁以来对“李陵众作”的接受拟引,与《文心雕龙》等文学批评专著对李陵之作的涉及讨论互为照应,不仅确立了李陵的“文士”身份和“五言诗之祖”的文学史地位,而且大大突破了李陵接受的范围,在新的历史背景下赋予“李陵”形象更多的文化内涵和象征意义。

作为“穷南北之胜”(倪璠《注释庾集题辞》)的优秀作家,庾信晚年的由南入北,使其对李陵的拟咏成为南北朝后期李陵接受的高潮和亮点,并且引起后世研究者的普遍关注和解读。梁元帝承圣三年(554),庾信奉命出使西魏,不久西魏攻克江陵,庾信被迫羁留长安,历仕西魏、北周(《周书·庾信传》、《北史·庾信传》等)。国破家亡、屈仕异国的人生际遇,使庾信俨然以李陵为异代知音,在不少作品中借李陵之事寄寓故国之思和失路之悲。如“李陵之双凫永去,苏武之一雁空飞”(《哀江南

① 萧统:《文选序》,萧统编,李善注:《文选》,第2页。

② [日]松原朗:《中国离别诗形成论考》,李寅生译,北京:中华书局,2014年,第310页。

③ [日]松原朗:《中国离别诗形成论考》,第310—314页。

赋》;“荆轲有寒水之悲,苏武有秋风之别”(《小园赋》);“李陵从此去,荆卿不复还”(《拟咏怀二十七首》其十);“秋风别苏武,寒水送荆轲”(《拟咏怀二十七首》其二十六);“君登苏武桥,我见杨朱路”(《别张洗马枢》);“李都尉之风霜,上兰山而箭尽;陆平原之意气,登河桥而路穷”(《拟连珠四十四首》其十五)等等。在《李陵苏武别赞》中,庾信还将李陵苏武的异域诀别,融入自己的切身体验,凝练为友朋之别的经典范式:“李陵北去,苏武南旋。归骖欲动,别马将前。河桥两岸,临路凄然。故人此别,知应几年?”<sup>①</sup>其后期的离别诗尤其是与周弘正的赠别之作,更集中地表现出与李陵的同声共鸣<sup>②</sup>。庾信之所以在诗赋创作中反复拟引李陵,与其对李陵之作的体认接受有很大的关系,其《赵国公集序》云:“昔者屈原、宋玉,始于哀怨之深;苏武、李陵,生于别离之世。”<sup>③</sup>《哀江南赋序》也表达了类似的看法:“呜呼!山岳崩颓,既履危亡之运;春秋迭代,必有去故之悲。天意人事,可以凄怆伤心者矣!况复舟楫路穷,星汉非乘槎可上;风飏道阻,蓬莱无可到之期。穷者欲达其言,劳者须歌其事。”<sup>④</sup>李陵和庾信,都是各自时代的“穷者”、“凄怆伤心者”,特定的历史原因造成的个人悲剧,使他们不仅备尝生离死别之苦,而且背负降辱失节之耻,终老异域,有国难归。

庾信后期创作体现的“李陵情结”,也引发了后世不少学者的关注和评议。明代张溥云:“(子山)后羁长安,臣于宇文,陈帝通好请还,终留不遣。虽周宗好士,滕、赵赏音,筑宫虚馆,交齐布素,而南冠、西河,旅人发叹。乡关之思,仅寄于《哀江南》一赋。其视徐孝穆之得返旧都,奚啻李都尉之望苏属国哉!”<sup>⑤</sup>倪璠云:“子山北地羁臣,南朝才子。若令早还梁使,依然英蔭之名,不伐江陵,永仕中兴之国,遇合乃所愿焉,文章蔑云进矣。所以屈原、宋玉,意本牢愁;苏武、李陵,情由哀怨。……石头去矣,建业何路可归?鹑首剪诸,江陵无家可寄!拟《招魂》之作,魂今归来;状《七哀》之诗,哀可知矣。”又云:“《哀江南赋序》称:‘不无危苦之词,惟以悲哀为主。’予谓子山入关而后,其文篇篇有哀,凄怨之流,不独此赋而已。……《咏怀》之二十七首,楚囚若操其琴;《连珠》之四十四章,汉将自循其发(指李陵)。”<sup>⑥</sup>今人徐宝余认为,“使者情结是困扰庾信终身的一个心结”,在庾信入北之后的作品中,“所常吟咏的一对人物便是苏武和李陵”,“对苏武能够全节深表赞赏,对己如李陵入北不归多所内疚”<sup>⑦</sup>。以上诸说,对庾信接受、拟引李陵的原因有深入到位的诠释,足以说明庾信由南入北,不仅极大地促进了南北文风的交融,奠定了其“穷南北之胜”的文学史地位,而且也作为五胡乱华以来李陵及其作品的接受画上了圆满的句号。作为“集六朝之大成”(《四库全书总目提要》)、“启唐之先鞭”(杨慎《升庵诗话》卷九),对唐代文学产生重大影响的作家,庾信对李陵的接受认同,也直接影响了唐代文士对李陵的评价和态度。综观唐代,除刘知幾怀疑《答苏武书》为伪作(《史通·杂说下》)、白居易指责李陵不能死节(《汉将李陵论》)外,其余则鲜有质疑之声;李白、杜甫、王维、钱起、李端、卢纶、王桢、胡曾、司空图、贯休等一大批作家同情、拟咏李陵,大历与咸通时期尤为显著;《李都尉重阳日得苏属国书》为唐人省试试题(《文苑英华》卷一八九),拟咏李陵得到官方认可;唐代新兴的文学样式变文也对李陵故事进行敷陈讲唱,对李陵悲剧的认识进一步深化,文学性渲染进一步增强<sup>⑧</sup>。这些可能都与庾信以李陵为同调有或多或少的关系。

## 五、结 语

唐前士人对李陵的认识和评价,大致如上所述。总体来看,主要经历了三次大的发展和演变。

① 庾信撰,倪璠注,许逸民校点:《庾子山集注》,北京:中华书局,1980年,第644页。

② 张喜贵:《论庾信作品对李陵的接受》,《吉林省教育学院学报》2007年第9期。

③ 庾信撰,倪璠注,许逸民校点:《庾子山集注》,第658页。

④ 庾信撰,倪璠注,许逸民校点:《庾子山集注》,第101页。

⑤ 张溥著,殷孟伦注:《汉魏六朝百三家集题辞注》,北京:人民文学出版社,1960年,第290页。

⑥ 倪璠:《注释庾集题辞》,庾信撰,倪璠注,许逸民校点:《庾子山集注》卷首。

⑦ 徐宝余:《庾信研究》,上海:学林出版社,2003年,第56、114、115页。

⑧ 钟书林:《敦煌李陵变文的考原》,《西北大学学报》2007年第2期。

汉昭帝始元六年(前81)苏武归国,引发了西汉王朝对李陵案的重新审查和讨论,为经学时代班固书写和评价李陵确立了方向,奠定了基础。汉末建安时期文姬归汉,引发了魏晋士人对李陵的重新关注和反思,《李陵集》、《李陵别传》的整理编撰,是新的学术背景下重新认识和解读李陵的历史产物。五胡乱华以后的民族大融合,促使李陵接受进入新的历史阶段;刘琨等文化精英肯定李陵,彻底突破了此前同情为主、批判为辅的评价模式;拓跋鲜卑等北方民族追祖李陵,强力凸显了李陵在胡汉融合过程中的象征意义;江淹等齐梁文士认同李陵、拟引李陵,使其形象完成了由“武士”到“文士”的全面转型,李陵的文学史地位也因此确立。

自天汉二年(前99)李陵兵败至隋开皇元年(581)庾信病卒,历时六百八十余载,沧海桑田,世事纷纭,然李陵其人并未尘封历史。从大一统时代的儒学评判,到三国纷争、魏晋易代之际的历史反思,再到五胡乱华、南北对峙时期的重新形塑,李陵的形象也经历了“降将”、“始祖”、“文士”等多重身份的演变。在两汉经学时代,李陵是典型的叛臣,是忠君楷模的反面参照,罪不可逭,以故时人多哀其不幸怒其失节。但在汉末魏晋时期,随着儒学的式微、玄学的兴起、士人主体意识的觉醒,大一统时代的忠君观念受到严重的冲击和消解,李陵的悲情也得到越来越多士人的认同,《李陵集》和《李陵别传》的出现,正是新的君臣观、历史观影响下重新解读李陵的产物。“五胡乱华”以后,民族融合的历史潮流势不可挡,“夷夏之防”涣然冰释,李陵也历史性地成为北方少数民族竞相追祖的对象,成为一种胡汉杂糅的文化象征符号。与此相应,“苏李诗”在齐梁时期被认定为“五言诗之祖”,拟引李陵也成为南北朝文士的共同风尚。

在近七个世纪的历史长河中,司马迁、班固、刘琨、裴松之、崔浩、江淹、钟嵘、庾信等人,结合自身的人生际遇,对李陵进行了丰富多彩的接受解读。由于李陵之降辱与汉武帝之冷酷、司马迁之悲情、苏武之忠节纠结为一,且不同时代的君臣观念、夷夏之辨也各不相同,所以后世对李陵的评价褒贬不一,难有定论。但稽诸史籍,唐前士人对李陵的严厉批判与责难实不多见,以致白居易批评司马迁、班固等无讥李陵(《汉将李陵论》),顾炎武慨叹“文章之士多护李陵”(《日知录集释》卷十三),王夫之甚至怒斥司马迁“为陵文过”、“背公死党”(《读通鉴论》卷三)。然平心而论,司马迁以迄庾信,难道皆为背公死党之人?汉匈之战旷日持久,死者成千上万,旨在雪刘氏平城之耻,实则成就了卫青、霍去病、李广利等外戚恩幸之封侯之功,李陵兵败降辱,三代将门,举族受戮,实乃时代悲剧之缩影。司马迁等悲天悯人,无可厚非。

《李陵集》、《李陵别传》早已散佚,难窥全貌。传世署名李陵的作品,自颜延之以来,信疑参半,总体来看,唐代以前多信其真,宋代以后多疑其伪。颜延之《庭诰》称:“李陵众作,总杂不类,是假托,非尽陵制。至其善篇,有足悲者。”<sup>①</sup>这是关于李陵之作年代最早(刘宋初期)且较为公允的评论。《汉书》本传所载李陵与苏武的交往应为信史,《别歌》无疑属于真实之作。《文选》载录李陵《答苏武书》及李善注引《集·表》等,与李陵天汉二年(前99)出征匈奴、始元六年(前81)拒绝归汉时的情事基本契合,也当属可信之作。《文选》、《艺文类聚》、《古文苑》等收录征引的其他苏李诗文,虽然真伪难辨,但稽考相关文献,这类作品在《文选》成书之前即已流传<sup>②</sup>,其中的“苏李诗”,自宋迄今,伪证滋多,当非苏、李所作。敦煌遗书中保存的苏李往返书信等写本文献,出现时代更晚,从文体及内容推断,显然为后世拟托之作。要之,李陵虽然出身将门武士,但其少年入仕的经历以及独特的生平遭际,使其完全具备较高的文化素养和强烈的创作诉求,所作《别歌》即为明证,齐梁文士普遍认同李陵之作,绝非空穴来风。

[责任编辑 渭 卿]

① 李昉等撰:《太平御览》卷五八六,第2640页。

② 跃进:《有关〈文选〉“苏李诗”若干问题的考察》,《文学遗产》1996年第2期。

# 唐景龙修文馆学士及文学活动考论

胡旭 胡倩

**摘要:**唐中宗景龙年间设置修文馆学士一事,见载于多种典籍,但矛盾之处颇多,似乎没有绝对准确的记载。通过对相关典籍的比勘考证,可知景龙二年、三年、四年皆有选任修文馆学士之事,在这三年中任过学士的共有二十九人,与《玉海》叙录《景龙文馆记》所云学士数吻合。但《绀珠集》、《类说》、《唐会要》、《新唐书》等典籍中所说的“大学士四人,学士八人,直学士十二人”,只是景龙二年设置修文馆时计划员数,在随后的实际操作过程中,三类学士的确切员数都与原计划不符。景龙修文馆学士重形式尚技巧的宫廷文学创作活动,虽然在当时影响甚大,在唐代文学中占有一定地位,但总体上价值不高,某种程度上阻碍了初盛唐文学的良性发展。

**关键词:**景龙;修文馆学士;宫廷文学;盛唐文学

## 一、相关文献梳理

关于唐中宗景龙年间(707—710)修文馆学士设置的材料,最早见于唐人武平一《景龙文馆记》<sup>①</sup>,此书久佚,但相关佚文在宋代《绀珠集》、《类说》等书中尚有残存,如前者云:

唐中宗景龙二年,置修文馆学士。大学士四人,象四时;学士八人,象八节;直学士十二人,象十二月。游宴悉预,最为亲近也。<sup>②</sup>

这则材料中,学士总员数二十四。《旧唐书·中宗纪》的记载,则有所不同:

(景龙二年夏四月)癸未,修文馆增置大学士八员,直学士十二员。<sup>③</sup>

这则记载的明确信息是修文馆设置学士的时间是“四月癸未”,员数为“大学士八员”,“直学士十二员”,总员数二十。

随后,比较详实的记载,见于《唐会要》卷六十四:

至景龙二年四月二十二日,修文馆增置大学士四员、学士八员、直学士十二员,征攻文之士以充之。二十三日,敕中书令李峤、兵部尚书宗楚客并为大学士。二十五日,敕秘书监刘宪、中书侍郎崔湜、吏部侍郎岑羲、太常卿郑愔、给事中李适、中书舍人卢藏用、李义,太子中舍刘子玄,并为学士。五月五日,敕吏部侍郎薛稷、考功员外郎马怀素、户部员外郎宋之问、起居舍人武平一、国子主簿杜审言并为直学士。十月四日,兵部侍郎赵彦昭、给事中苏颋、起居郎沈佺期并为学士。<sup>④</sup>仔细解读这一记载,值得注意的信息如下:首先,景龙二年(708)四月二十二日,修文馆增置三类

**作者简介:**胡旭,厦门大学中文系教授;胡倩,厦门大学中文系博士研究生(福建厦门 361005)。

① 北宋苏易简、曾慥亦题《景龙文馆集》。参见苏易简:《文房四谱》卷一,上海:商务印书馆,1939年,第3页;曾慥:《类说》卷六,北京:文学古籍刊行社,1955年,第444页。

② 朱胜非:《绀珠集》卷七,《影印文渊阁四库全书》第872册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第412页。

③ 刘昫等撰:《旧唐书》卷七《中宗纪》,北京:中华书局,1975年,第146页。

④ 王溥撰,方诗铭等标校:《唐会要》卷六十四,上海:上海古籍出版社,2012年,第1316—1317页。

学士及员数的计划出台。其次,仅仅过了一日(四月二十三日),中书令李峤和兵部尚书宗楚客并为修文馆大学士。也就是说,此时只设立二名大学士,尚有二名空缺。再次,又过了二日(四月二十五日),修文馆学士人出台,他们是:刘宪、崔湜、岑羲、郑愔、李适、卢藏用、李义、刘子玄,正好八人,符合既定员数。复次,又过了十日(五月五日),修文馆直学士人出台,他们是:薛稷、马怀素、宋之问、武平一、杜审言,只有五名人选。最后,差不多又过了五个月(十月四日),赵彦昭、苏颋、沈佺期一起递补为学士。

比《唐会要》稍晚的《新唐书·文艺中·李适传》,亦有相关记载:

中宗景龙二年,始于修文馆置大学士四员、学士八员、直学士十二员,象四时、八节、十二月。于是李峤、宗楚客、赵彦昭、韦嗣立为大学士,适、刘宪、崔湜、郑愔、卢藏用、李义、岑羲、刘子玄为学士,薛稷、马怀素、宋之问、武平一、杜审言、沈佺期、阎朝隐为直学士,又召徐坚、韦元旦、徐彦伯、刘允济等满员。其后被选者不一。<sup>①</sup>

这则记载看起来很清楚、系统,后为《唐诗纪事》所本,越发流传深广。大学士四人、学士八人,皆有具体对应,直学士对应了十一人,少了一个。

《资治通鉴》卷二〇九《唐纪二十五》亦记此事:

夏,四月,癸未,置修文馆大学士四员,直学士八员,学士十二员,选公卿以下善为文者李峤等为之。<sup>②</sup>

此处直学士员数与学士员数与上文诸则记载相较,正好颠倒。

《玉海·艺文》叙录《唐景龙文馆记》云:

中宗景龙二年,诏修文馆置大学士、学士、直学士凡二十四员,赋诗赓唱,是书咸记录为七卷。又学士二十九人传,为三卷。记云大学士四人,象四时;学士八人,象八节;直学士十二人,象十二时。<sup>③</sup>

这个记载非常重要,虽然规定学士总数为二十四员,但《景龙文馆记》中“传”的部分却出现了二十九位学士,这是此前文献没有提及的。

综合以上记载,可归纳出如下信息:首先,诸文献或云“置”,或云“始置”,或云“增置”,三个词语意义是不同的,个中真相,不应含糊,尚需揭示。其次,各文献记载修文馆学士员数有偏差。《新唐书》记载三类学士二十三人,较理论员数二十四人少一人;《唐会要》记载三类学士十九人,较理论员数少五人;《玉海》云学士有二十九人,较理论员数多五人。第三,景龙年间修文馆学士的设置,是有步骤的,这一点《唐会要》的记载相对详赡,有一定说服力,其他文献在这一方面给后人带来一些误导。第四,学士种类尚有分歧。《旧唐书》只云大学士和直学士两类,其他记载则分为大学士、学士、直学士三类。第五,各类学士的员数不同,《旧唐书》云大学士八名,其他文献云大学士四名。《资治通鉴》云直学士八员,学士十二员,而其他文献皆云学士八员,直学士十二员,正好相反。第六,某些人选究竟属于何类学士,记载有互为矛盾之处。如《新唐书》云赵彦昭为大学士,《唐会要》则云赵彦昭为学士;《新唐书》云韦嗣立为大学士,《唐会要》则未提及此人;《新唐书》云沈佺期为直学士,《唐会要》却云沈佺期为学士;《新唐书》不提及苏颋,《唐会要》却云苏颋为学士。

相关问题错综复杂,深入考证十分必要。

## 二、景龙修文馆学士入选时间及总员数考辨

《唐会要》所记修文馆学士十八人,《新唐书》所记修文馆学士二十三人,将两者所记合在一起,可

① 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷二〇二《文艺中·李适传》,北京:中华书局,1975年,第5748页。

② 司马光编著,胡三省音注:《资治通鉴》卷二〇九《唐纪二十五》,北京:中华书局,1956年,第6622页。

③ 王应麟辑:《玉海》卷五十七《艺文》,扬州:广陵书社,2003年,第1093页。

得二十四人,即李峤、宗楚客、刘宪、崔湜、岑羲、郑愔、李适、卢藏用、李义、刘子玄、薛稷、马怀素、宋之问、武平一、杜审言、赵彦昭、苏颋、沈佺期、韦嗣立、阎朝隐、徐坚、韦元旦、徐彦伯、刘允济。《唐会要》所记十八位学士,入选时间比较明确,《新唐书》所记的韦嗣立、阎朝隐、徐坚、韦元旦、徐彦伯、刘允济入选学士的时间,尚不明了,当进行考察。

韦嗣立。两《唐书》本传不云韦嗣立为修文馆学士,然张说《东山记》云:“兵部尚书同中书门下三品、修文馆大学士韦公……是日即席拜公逍遥公,名其居曰清虚原幽栖谷。”<sup>①</sup>此韦公即韦嗣立,其拜逍遥公一事,诸书皆云在景龙三年(709)十二月<sup>②</sup>,因为修文馆大学士一般为宰相,而韦嗣立始为宰相在景龙三年二、三月间<sup>③</sup>,所以他为修文馆大学士的时间,或当与此同步,不会迟得太久。

阎朝隐。两《唐书》本传不云阎朝隐为修文馆学士。《唐诗纪事》卷十一《授著作郎直学士制》云:“朝隐夜光成宝,朝阳擢秀。文高一变,艺总三端。承顾问于鸾掖,掌图书于麟府。顷属播迁,获返班序,方来石室分曹,已参于著述;金门直事,俾崇于伸奖。可修文馆直学士。”<sup>④</sup>此“制”何时所下,当可拟测。《旧唐书》本传云:“(张)易之伏诛,坐徙岭外。寻召还。先天中,复为秘书少监。”<sup>⑤</sup>《新唐书》本传云:“景龙初,自崖州遇赦还,累迁著作郎。先天中,为秘书少监,坐事贬通州别驾,卒。”<sup>⑥</sup>但考察景龙年间唐中宗与修文馆文士集体活动,可以发现直到景龙二年(708)十二月十九日游禁苑活动时,才出现阎朝隐的身影<sup>⑦</sup>,其为修文馆直学士当在此前后。联系杜审言卒于是年十月<sup>⑧</sup>,阎朝隐递补为修文馆直学士的可能性极大。

徐坚。张九龄《大唐故光禄大夫右散骑常侍集贤院学士赠太子少保东海徐文公神道碑铭并序》云:“(神龙)二年,敕公修则天圣后实录及文集等,绝笔,中宗嘉之……迁刑部侍郎,加秩银青光禄大夫,转礼部侍郎,兼判户部。”<sup>⑨</sup>《新唐书·儒学中·徐齐聃传》附《徐坚传》云:“俄以礼部侍郎为修文馆学士。”<sup>⑩</sup>考察景龙中修文馆学士活动及作品系年情况,发现徐坚景龙二年(708)秋季与宋之问、李适、李义、卢藏用、薛稷、马怀素同作《钱许州宋司马赴任》<sup>⑪</sup>,诸人皆修文馆学士,从徐坚官职及深得唐中宗赏识的情况来看,其时他可能已经成为修文馆学士。

韦元旦。《旧唐书》无传,亦未提及。《新唐书·文艺传》为其立传甚略,虽然《新唐书·李适传》云其为修文馆学士,但本传却没有提及,只云“舅陆颂妻,韦后弟也,故元旦凭以复进云”<sup>⑫</sup>,把韦元旦与韦后的关系作了交代,说明其进阶之由。考韦元旦参与修文馆学士活动及作品系年情况,他在景龙二年(708)十二月曾与李适、阎朝隐、沈佺期、卢藏用、马怀素、崔日用等侍唐中宗游禁苑,疑其时已为学士。

徐彦伯。《旧唐书·徐彦伯传》云:“入为工部侍郎,寻除卫尉卿,兼昭文馆学士。景龙三年,中宗

① 董浩等编:《全唐文》卷二六张说《东山记》,北京:中华书局,1983年,第2277页。

② 参见《旧唐书》卷七《中宗纪》、《唐诗纪事》卷九、《资治通鉴》卷二〇九《唐纪二十五》。

③ 《旧唐书》卷七《中宗纪》云:“(景龙三年二月)太府卿韦嗣立为兵部尚书、同中书门下三品。”所记为“二月”。《新唐书》卷四《中宗纪》:“(景龙三年)三月……太府卿韦嗣立守兵部尚书、同中书门下三品。”所记为“三月”。

④ 计有功撰,王仲儒校笺:《唐诗纪事校笺》卷十一,北京:中华书局,2007年,第360页。

⑤ 刘昫等撰:《旧唐书》卷一九〇中《文苑中·阎朝隐传》,第5026页。

⑥ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷二〇二《文艺中·阎朝隐传》,第5752页。

⑦ 参见贾晋华:《唐中宗景龙中修文馆活动及作品编年表》,《唐代集会总集与诗人群研究》,北京:北京大学出版社,2001年,第49—59页。傅璇琮主编《唐五代文学编年史》云阎朝隐景龙三年(709)始与修文馆学士唱和,疑非。

⑧ 宋之问《祭杜审言文》云:“孟冬十月兮共归君,君有灵兮闻不闻。”可知杜审言卒于景龙二年(708)十月。

⑨ 董浩等编:《全唐文》卷二九一张九龄《大唐故光禄大夫右散骑常侍集贤院学士赠太子少保东海徐文公神道碑铭并序》,第2954页。

⑩ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷一九九《儒学中·徐齐聃传》,第5662页。

⑪ 诸人诗见《文苑英华》卷二六七。

⑫ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷二二〇《文艺中·韦元旦传》,第5749页。

亲拜南郊,彦伯作《南郊赋》以献,辞甚典美。”<sup>①</sup>《新唐书·徐彦伯传》云:“会郊祭,上《南郊赋》一篇,辞致典缛。擢修文馆学士、工部侍郎。”<sup>②</sup>二者的差异在于:《旧唐书》云徐彦伯作《南郊赋》前,已为修文馆学士;《新唐书》则云徐彦伯因《南郊赋》写得好,才被擢为修文馆学士。考两《唐书·中宗纪》,“南郊”事在景龙三年(709)十一月。《唐诗纪事》卷九云:“(景龙三年)十二月十二日,幸温泉宫,敕蒲州刺史徐彦伯入仗,同学士例。”<sup>③</sup>后二者时间、空间都吻合,当无疑。至于《旧唐书》云徐彦伯为“昭文馆学士”,大概因其较其他学士任职时间长,在景云二年“修文馆”改为“昭文馆”时,依然在职。然即便如此,这样书写也甚不妥。

刘允济。《旧唐书·文苑中·刘允济传》云:“中兴初,坐与张易之款狎,左授青州长史,为吏清白,河南道巡察使路敬潜甚称荐之。寻丁母忧,服阙而卒。”<sup>④</sup>《新唐书·文艺中·刘允济传》云:“坐二张昵狎,除青州长史,有清白称,巡察使路敬潜言状。以内忧去官。服除,召为修文馆学士,既久斥,喜甚,与家人乐饮数日,卒。”<sup>⑤</sup>路敬潜巡察青州,在神龙元年(705)八月<sup>⑥</sup>,刘允济母亡在其后,究竟何时亦不详。《新唐书·李适传》既云刘允济与徐坚、韦元旦、徐彦伯等为递补,且排于末座,其为修文馆学士不当早于诸人。《册府元龟》卷八九五云:“唐刘允济为青州刺史,中宗景龙四年征为修文学士,录才行至道,病卒,深为时人惜之。”<sup>⑦</sup>说刘允济为青州刺史是错误的,但云刘允济景龙四年(710)被召为修文馆学士,却与事实相距不远<sup>⑧</sup>。刘允济虽然被召为修文馆学士,但未及到任就去世了。遍考修文馆学士活动与相关诗文,皆无刘允济,可见他虽称修文馆学士,但景龙年间并未进入过修文馆<sup>⑨</sup>。

通过上述梳理,不难看出,此六人都是递补进入修文馆为学土的,徐坚、阎朝隐、韦元旦入选于景龙二年(708),韦嗣立和徐彦伯入选于景龙三年(709),刘允济入选于景龙四年(710)。

除了《唐会要》和《新唐书》记载的二十四位学士以外,景龙年间还有一些人任过修文馆学士,他们是李迥秀、褚无量、韦湑、崔日用、张说。为理清相关线索,亦作简考。

崔日用。《旧唐书·崔日用传》云:“时宗楚客、武三思、武延秀等递为朋党,日用潜皆附之,骤迁兵部侍郎兼修文馆学士。”<sup>⑩</sup>《新唐书·崔日用传》说得更详细:“时诸武若三思、延秀及楚客等权宠交煽,日用多所结纳,骤拜兵部侍郎。宴内殿,酒酣,起为《回波舞》,求学士,即诏兼修文馆学士。”<sup>⑪</sup>《唐会要》卷五十五载:“景龙三年,中宗宴侍臣及朝集使曰:‘酒酣各为《回波词》。’众皆为谄佞之文,及自邀荣位。”<sup>⑫</sup>《唐诗纪事》卷十:“上宴日,日用起舞,自歌云:‘东馆总是鹑鸪,南台自多杞梓。日用读书万卷,何忍不蒙学士?墨制帘下出来,微臣眼看喜死。’其日以日用兼修文馆学士,制曰:‘日用书穷万卷,学富三冬。’日用舞蹈拜谢。”<sup>⑬</sup>《资治通鉴》卷二〇九系此类事发生于景龙三年(709)二月,崔日用为修文馆学士当始于此时。

① 刘昫等撰:《旧唐书》卷九十四《徐彦伯传》,第3006页。

② 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷一一四《徐彦伯传》,第4202页。

③ 计有功撰,王仲镛校笺:《唐诗纪事校笺》卷九,第263页。

④ 刘昫等撰:《旧唐书》卷一九〇中《文苑中·刘允济传》,第5013页。

⑤ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷二〇二《文艺中·刘允济传》,第5749页。

⑥ 《旧唐书》卷一百《尹思贞传》云思贞神龙初为御史大夫李承嘉所劾,出为青州刺史。“黜陟使、卫州司马路敬潜八月至州,……特表荐之。”(第3110页)刘允济为尹思贞属官(长史),得路敬潜称荐,必当在此时。

⑦ 王钦若等编:《册府元龟》卷八九五,北京:中华书局,1960年,第10598页。

⑧ 贾晋华先生认为刘允济卒于景龙二年(708),未知何据。参见贾晋华:《唐代集会总集于诗人群研究》,第44页。

⑨ 王溥《唐会要》卷十一云:“垂拱三年,毁乾元殿,就其地创造明堂……因改河南县为合川县,左史直弘文馆刘允济上《明堂赋》。”可见刘允济曾当值于弘文馆(即修文馆),但其时非学士。

⑩ 刘昫等撰:《旧唐书》卷九十九《崔日用传》,第3087页。

⑪ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷一二一《崔日用传》,第4330页。

⑫ 王溥撰,方诗铭等标校:《唐会要》卷五十五,第1115页。

⑬ 计有功撰,王仲镛校笺:《唐诗纪事校笺》卷十,第309页。

李迥秀。《旧唐书·李大亮传》附《李迥秀传》云：“景龙中，累转鸿胪卿、修文馆学士。”<sup>①</sup>《新唐书·李大亮传》附《李迥秀传》云：“中宗即位，召授将作少监。累迁鸿胪卿、修文馆学士。”<sup>②</sup>考李迥秀参与修文馆学士活动与相关诗文，发现他于景龙二年（708）九月九日与诸学士侍中宗游慈恩寺，有诗《奉和九月九日登慈恩寺浮图应制》，景龙三年（709）八月、九月、十月皆参与修文馆学士活动数次。李迥秀身份特殊，地位甚高，疑此时已为修文馆学士。

褚无量。《旧唐书·褚无量传》云：“景龙三年，迁国子司业，兼修文馆学士。是岁，中宗将亲祀南郊，诏礼官学士修定仪注。国子祭酒祝钦明、司业郭山恽皆希旨，请以皇后为亚献，无量独与太常博士唐绍、蒋钦绪固争，以为不可。”<sup>③</sup>《新唐书·儒学下·褚无量传》记载略同。明言褚无量为修文馆学士在景龙三年（709）。

张说。《旧唐书·张说传》云：“景龙中，丁母忧去职，起复授黄门侍郎，累表固辞，言甚切至，优诏方许之。是时风教颓紊，多以起复为荣，而说固节，竟终其丧制，大为识者所称。服终，复为工部侍郎，俄拜兵部侍郎，加弘文馆学士。”<sup>④</sup>《新唐书·张说传》云：“中宗立，召为兵部员外郎，累迁工部、兵部二侍郎，以母丧免。既期，诏起为黄门侍郎，固请终制，祈陈哀到。时礼俗衰薄，士以夺服为荣，而说独以礼终，天下高之。除丧，复为兵部，兼修文馆学士。”<sup>⑤</sup>据陈祖言《张说年谱》，张说景龙元年（707）十一月始丁母忧，两《唐书》既云“终制”，则复出当在景龙三年（709）十一月<sup>⑥</sup>，其为修文馆学士，也当在随后不久，很可能在十二月，此时他开始多次参加中宗及修文馆学士的活动。

韦湑。《新唐书·外戚·韦湑传》云：“湑初兼修文馆大学士，时荧惑久留羽林，后恶之，方湑从至温泉，后毒杀之以塞变，厚赠司徒、并州大都督。湑兄弟颇以文词进，帝方盛选文章侍从，与赋诗相娱乐，湑虽为学士，常在北军，无所造作。”<sup>⑦</sup>前文所引《唐诗纪事》卷九云幸温泉事发生于景龙三年（709）十二月十二日，韦湑既在此时被毒杀，其为修文馆学士当更在此前。既云“帝方盛选文章侍从，与赋诗相娱乐”，韦湑已为学士，疑其入选在景龙二年（708）。

至此，景龙年间修文馆学士的人选和入选顺序，已经相对明了。景龙二年（708）入选者有李峤、宗楚客、刘宪、崔湜、岑羲、郑愔、李适、卢藏用、李义、刘子玄、薛稷、马怀素、宋之问、武平一、杜审言、赵彦昭、苏颋、沈佺期、阎朝隐、韦湑、李迥秀、徐坚、韦元旦，共二十三人。景龙三年（709）入选者有韦嗣立、徐彦伯、褚无量、崔日用、张说，共五人。景龙四年（710）入选者为刘允济，共一人。三年入选修文馆学士总数二十九人，与《玉海》所说的“学士二十九人”完全吻合。这似非偶然，景龙修文馆学士人选问题，并无太大疑问<sup>⑧</sup>。

### 三、景龙修文馆各类学士员数考辨

景龙修文馆三类学士的实际员数，可能与最初计划并不一致，有必要进行考辨。

第一是景龙修文馆大学士的员数。《绀珠集》、《类说》、《唐会要》、《新唐书》、《资治通鉴》、《玉海》诸书，皆云大学士四员，《旧唐书》却云大学士八员。虽然学界普遍认为《旧唐书》记载有误，但从我们

① 刘昫等撰：《旧唐书》卷六十二《李大亮传》附《李迥秀传》，第2391页。

② 欧阳修、宋祁：《新唐书》卷九十九《李大亮传》附《李迥秀传》，第3914页。

③ 刘昫等撰：《旧唐书》卷一〇二《褚无量传》，第3165页。

④ 刘昫等撰：《旧唐书》卷九十七《张说传》，第3051页。

⑤ 欧阳修、宋祁：《新唐书》卷一二五《张说传》，第4406页。

⑥ 杜佑《通典》卷八十一、卷八十七、卷一百等多处皆云古制三年之丧，实为二十五个月。《旧唐书·张柬之传》载张柬之驳王元感，引《春秋》、《尚书》、《礼记》、《仪礼》等典籍，力证三年之丧为二十五个月，时人皆认为张柬之所言合于礼典。

⑦ 欧阳修、宋祁：《新唐书》卷二〇六《外戚·韦湑传》，第5844页。

⑧ 《旧唐书》卷一八九下《儒学下·韦叔夏传》云：“（神龙）三年，拜国子祭酒。累封沛国郡公。卒时年七十余……赠兖州都督、修文馆学士，谥曰文。”（第4965页）《新唐书》卷一二二《韦安石传》附《韦叔夏传》亦云：“（叔夏）卒，赠兖州都督、修文馆学士，谥曰文。”（第4355页）追赠修文馆学士，非实际授官，不当入“二十九人”之列。

统计的情况来看,景龙年间至少有五位修文馆大学士,他们是:李峤、宗楚客、赵彦昭、韦嗣立、韦湑。这个现象如何解释呢?因为大学士有资历上的要求。《新唐书》记修文馆时云:“武后垂拱后,以宰相兼领馆务,号馆主。”<sup>①</sup>馆主实即大学士,可见要做大学士,首先要有宰相的身份。据两《唐书·中宗纪》,景龙三年(709)三月,太府卿韦嗣立守兵部尚书同中书门下三品,兵部侍郎赵彦昭为中书侍郎同中书门下平章事,可见景龙二年(708)他们还不是宰相,不当为大学士。《唐会要》云景龙二年十月四日兵部侍郎赵彦昭为学士的说法,有一定依据。事实上,与赵彦昭、韦嗣立同时升为宰相的,还有修文馆学士崔湜、郑愔。景龙四年(710)六月,修文馆学士岑羲,以中书侍郎同平章事。可见,整个景龙年间,修文馆学士而为宰相者有李峤、宗楚客、赵彦昭、韦嗣立、崔湜、郑愔、岑羲七人。韦湑虽非宰相,但身为外戚,为左羽林将军、曹国公,地位甚高,品秩不亚于宰相,为修文馆大学士也在情理之中。特别值得提出的是,修文馆学士的设置,背后的操纵者是上官婉儿,她与崔湜的关系又十分密切,崔湜因此为大学士的可能性,无疑是很大的。

但是,崔湜和郑愔只做了两个月的宰相,就因铨综失序,为御史所劾,黯然下台。韦湑本非以文采见长,景龙三年(709)为韦后所杀,岑羲为宰相不过七日,李隆基就发动政变,一举摧毁韦氏势力。因而,真正为当时人认可的修文馆大学士,其实还是李峤、宗楚客、赵彦昭、韦嗣立四人。

第二是景龙修文馆学士的员数。关于修文馆学士员数,《旧唐书》未提及,《资治通鉴》云十二员,其他诸书皆云八员。《唐会要》所及学士,先有刘宪、崔湜、岑羲、郑愔、李适、卢藏用、李义、刘子玄八人,复有赵彦昭、苏颋二人,此外尚有经过我们考证出来的徐坚、韦元旦、徐彦伯、崔日用、李迥秀、褚无量、张说七人。还有一个人,值得一说,薛稷。苏颋有两篇涉及薛稷的文章,一为《授薛稷中书侍郎制》云“银青光禄大夫行黄门侍郎修文馆学士河东县开国男参知机务薛稷”<sup>②</sup>,另一为《授薛稷谏议大夫制》云“门下中散大夫行尚书礼部郎中修文馆直学士河东县开国男薛稷”<sup>③</sup>,可见薛稷先为直学士,后又升为学士。所以,景龙年间为学士者,实际人数达到十八人。

学士一职,有资历要求。《唐六典》卷八云:“弘文馆学士……五品已上,称为学士。”<sup>④</sup>上述十八人,全部满足了这一条件。所谓八人、十二人乃至十八人者,各有依据:八人是最初所定员数,十八人是实际任过学士的人数,十二人乃为十八名学士中因升格或其他原因退出学士后所余学士数<sup>⑤</sup>。

第三是景龙修文馆直学士的员数。《资治通鉴》云直学士八员,其他诸书皆云直学士十二员。《唐会要》中给出了五名人选:薛稷、马怀素、宋之问、武平一、杜审言。《新唐书》中除了此五人外,还增加了沈佺期和阎朝隐。此外,还有刘允济。恰好八人。《通鉴》所言,实有根据。需要说明的是,直学士也有资历要求,《唐六典》卷八云:“弘文馆学士……六品已下,为直学士。”<sup>⑥</sup>马怀素、宋之问、武平一、杜审言、沈佺期五人皆符合六品以下这个标准,其他三人则需要考证。《唐会要》云薛稷为修文馆直学士时,官吏部侍郎,这可能是错误的。据《唐六典》,吏部侍郎正四品上,与直学士一职相距太大。前引苏颋文云“门下中散大夫行尚书礼部郎中修文馆直学士河东县开国男薛稷”,陈冠明先生云:“授谏议大夫前为礼部郎中,则初为直学士时当是吏部郎中。”<sup>⑦</sup>意即吏部侍郎为吏部郎中之误,此说可从。吏部郎中、礼部郎中皆从五品上,已达到学士的资历要求,他为直学士是个特例。另外两位,阎朝隐为著作郎,刘允济为上州长史,皆从五品上,按照惯例,亦可为学士。但他们与前面的诸位学

① 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷四十七《百官志二》,第1209页。

② 董浩等编:《全唐文》卷二五〇《授薛稷中书侍郎制》,第2529页。

③ 董浩等编:《全唐文》卷二五〇《授薛稷谏议大夫制》,第2530—2531页。

④ 李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》卷八,北京:中华书局,1992年,第254页。

⑤ 《资治通鉴》卷二〇九《唐纪二十五》:“(景龙三年十一月)上召前修文馆学士崔湜、郑愔入陪大礼。”(第6637页)既云“前”,可见此时崔湜、郑愔二人已非修文馆学士。

⑥ 李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》卷八,第254页。

⑦ 陈冠明:《苏味道李峤年谱》,北京:中央文献出版社,2000年,第160页。

士相比,则品秩偏低,故只能为直学士。由此亦可看出,景龙年间修文馆直学士的地位不低。

《唐会要》及《新唐书·文艺中·李适传》中关于修文馆学士种类和员数的记载,一向为人所重,多被引证,而出自《景龙文馆记》的所谓三类学士象征“四时、八节、十二月”的说法,在学界也甚为深入人心。然而,由以上考辨可知,这些说法有正确的一面,也有不够准确的地方。倒是在此事记载上令人困惑的《资治通鉴》,给出的信息虽然有限,却相对准确,符合司马光著史的谨严作风。至此,关于三类学士及其员数的问题,我们也可以给出大致清楚的结论:景龙二年(708)置修文馆学士,最初的计划可能是大学士四人,学士八人,直学士十二人,但在实际操作的时候,遇到了困难或意外,三类学士实际员数都与原来计划不符,甚至出现一定的反差,这导致后代史书记载此事的讹乱。完全复原虽不可能,但大致面貌依然可以辨析。

#### 四、景龙修文馆宫廷文学之评价

修文馆不是唐景龙年间突然出现的,它从唐初就有了。据《唐六典》卷八,武德初置修文馆,学士无定员,武德末改为弘文馆,神龙元年(705)避孝敬皇帝李弘讳改为昭文,神龙二年(706)又改为修文,景云二年(711)改为昭文,开元七年(719)又改为弘文,隶门下省。其职能是典校理,司撰著,兼训生徒。显然,修文馆学士本质上是学者而非文学家。

但是,景龙年间的修文馆及其学士与此前有了一些显著不同。第一,学士员数在理论上固定了。固定学士员数的意义,在于学士选拔的标准提高,学士成为崇高的荣誉而为官员所格外歆羡。如《旧唐书·宋之问传》云:“时中宗增置修文馆学士,择朝中文学之士,之问与薛稷、杜审言等首膺其选,当时荣之。”<sup>①</sup>又如前文所引《唐诗纪事》卷十所载崔日用求为学士一事,崔日用身居御史中丞,却羡慕修文馆学士,而且有“鹓鸾”、“杞梓”之喻,不难看出成为修文馆学士是何等荣耀的事情。第二,修文馆学士的职能已经不再是校理、撰著典籍及教习生徒,而是大量参加文学活动。说到这一点,不能不说一下唐中宗。唐中宗自己的文学水平如何,很难判定<sup>②</sup>,但他对文学的热爱,对文学活动的扶持、推动,令人称奇。从景龙二年(708)四月增置修文馆学士起,到景龙四年(710)六月他被鸩杀止,短短两年余,以他为中心的大型文学活动近六十场。这个时期的修文馆学士,主要任务就是参加各种各样的游乐活动,并用诗的形式将其记录与描写。创作于这两两年间的数百首宫廷诗歌,目前依然在流传。关于这些方面的研究,贾晋华先生和陶敏先生已经做得非常深入,不再赘述。

有最高统治者的大力扶持,有这么多天才文人参与创作,景龙宫廷文学本该成为文学史上的一座高峰,而事实上却大谬不然。

首先,景龙宫廷诗人本身在这两年多的时间里,没有创作出什么优秀的作品。李峤、杜审言、沈佺期、宋之问、张说、苏颋等人,在整个唐代,都算得上优秀的诗人,然举凡李峤的《汾阴行》,宋之问的《度大庾岭》、《度汉江》,张说的《邺都引》、《灊湖山寺》、《蜀道后期》,苏颋的《汾上惊秋》等,这些代表性的优秀诗篇,几乎无一产生于景龙年间。虽然杜审言此间作有《奉和七夕侍宴两仪殿应制》为人称道,却无论如何也不能跟他此前所作的《和晋陵陆丞早春游望》、《度湘江》、《送崔融》等相比。沈佺期的《奉和韦嗣立山庄应制》,是景龙年间奉和应制诗的代表,如将其与他的《独不见》、《夜宿七盘岭》、《杂诗·闻道黄龙戍》等比较,质量上的差距亦不啻云泥。可以这样说,景龙修文馆的文学活动,至少在创作的题材上没有给文学家带来刺激,千人一面的颂扬,迫于情势的阿谀,扼杀了文学的生命和活力。景龙修文馆学士的生活面十分狭窄,他们几乎成年累月地生活在以唐中宗为代表的聚会游宴中,辗转于宫廷、贵族庄园、游乐场所,醉生梦死。当文学家被“饰以金钿,飧以嘉肴”式地“圈养”之后,就失去了创作所必需的“长林丰草”,野性渐失,纯真渐去,只按照“套路”来粉饰太平,虚应故事,

① 刘昫等撰:《旧唐书》卷一九〇中《文苑中·宋之问传》,第5025页。

② 《全唐诗》收唐中宗诗七首,是否有他人代笔,不详。《全唐文》收唐中宗文二卷,主要是朝廷公文,当非其自作。

灵感的钝化在所难免。

其次,以景龙修文馆学士为代表的宫廷文学风气,压抑了此前出现的进步文学潮流,一定程度上阻碍了唐代文学的健康发展。从梁代中期到唐景龙年间,宫廷文学走过了近一百八十年的历史,其弊端早就受到有识之士的抨击。初唐四杰不仅以创作上的实绩,向宫廷文学发起了强有力的挑战,而且都有理论批评,卢照邻的《南阳公集序》、《乐府杂诗序》,骆宾王的《和闺情诗启》,王勃的《上吏部裴侍郎启》,杨炯的《王勃集序》等虽然各有侧重,但无一不在表达对流行于世的宫廷文学的强烈不满。盛唐以来,初唐四杰获得了崇高的文学地位,可在他们生活的时代,却一直沉沦下僚,这当然有多重原因,然与主流文学观念的分歧,也是不得不予考虑的因素。四杰并不孤独,一定程度上,“方外十友”呼应、继承并发扬了他们的文学主张。“方外十友”中包含了高宗后期到武周年间非常著名一批文学家如陈子昂、宋之问、杜审言、卢藏用,他们曾经意气风发,以文学之天下为己任。陈子昂在其《与东方左史虬修竹篇序》对“彩丽竞繁而兴寄都绝”的文学现象大加挞伐,标举汉魏风骨,其《感遇诗》三十八首及《登幽州台歌》等作品,则全面贯彻了自己的主张。卢藏用的《右拾遗陈子昂文集序》,比陈子昂更公开、直接地指斥以上官仪为代表的宫廷文学:“天之将丧斯文也,后进之士若上官仪者,继踵而生,于是风雅之道,扫地尽矣!”卢藏用对陈子昂的创作推崇之极:“道丧五百岁而得陈君……崛起江汉,虎视函夏,卓立千古,横制颓波,天下翕然,质文一变……至于感激顿挫,微显阐幽,庶几见变化之朕,以接乎天人之际者,则《感遇》之篇存焉。”<sup>①</sup>至于宋之问和杜审言,虽没有什么创作理论名世,但却以他们的创作实践,呼应着陈子昂们的文学主张。

然而,历史显示出极具讽刺性的一面。陈子昂死后,卢藏用、宋之问、杜审言无一例外地加入宫廷文学作者队伍,并在景龙年间成为修文馆学士,创作他们曾痛加贬斥的那类没有性情、堆砌辞藻的官样作品。大约人到中年,面对人生挫折,仕途蹭蹬,曾经的锐气与锋芒已大为减弱,甚至为了功名利禄不免讨好、谄媚那些能决定他们命运的权贵。此时此刻,距离他们曾经慷慨激昂地追求的“汉魏风骨”、“风雅兴寄”,不仅非常遥远,甚至完全对立了。显而易见,以陈子昂为代表的文学革新活动,在武周时期已备受摧残,在景龙时期则全军覆没。有鉴于此,说修文馆学士为代表的宫廷文学活动,延缓甚至阻碍了初唐文学的健康发展,大约是不该有什么疑义的。

第三,修文馆学士为代表的宫廷文学活动,影响巨大,一定程度上左右了文坛创作风气,部分屏蔽了与之旨趣相异的文学创作,妨碍了新兴文学的发展。《旧唐书·文苑中·贺知章传》云:

先是神龙中,知章与越州贺朝、万齐融,扬州张若虚、邢巨,湖州包融,俱以吴、越之士,文词俊秀,名扬于上京。朝万止山阴尉,齐融昆山令,若虚兖州兵曹,巨监察御史。融遇张九龄,引为怀州司户、集贤直学士。数子人间往往传其文,独知章最贵。<sup>②</sup>

来自南方的一批优秀诗人,其中不乏贺知章、张若虚这样留下千古绝唱的诗歌圣手,在神龙、景龙年间几乎湮没无闻,如果不是开元诗歌春天的来临,也许文学史上都不会留下他们的名字。须知,贺知章在武周证圣元年(695)已中进士,到景龙年间已入官场十数年,年已半百,在文坛却寂寂无闻,很可能是他的创作与当时宫廷文学的趣味不合。张若虚的《春江花月夜》在整个唐朝都不为人所重,可能是此人在宫廷文学甚嚣尘上的时代,根本不为世人所知。《旧唐书·贺知章传》还记载了一件事:“神龙中,有尉氏李登之,善五言诗,蹉跎不偶,六十余,为宋州参军卒。”<sup>③</sup>一个擅长五言诗的诗人,于今却一首诗都没有留下来,不能不说是一件怪事。著名诗人员半千,也是此中典型,他在武周初期,两为弘文馆学士,因忤张易之兄弟和武三思,先后被外放,景龙年间增置修文馆学士,亦无其份,作品零落殆尽。李登之、员半千跟南方文人一样,因为他们的为人与创作皆与上层宫廷文人异趣,不

① 董浩等编:《全唐文》卷二三八《右拾遗陈子昂文集序》,第2402页。

② 刘昫等撰:《旧唐书》卷一九〇中《文苑中·贺知章传》,第5035页。

③ 刘昫等撰:《旧唐书》卷一九〇中《文苑中·贺知章传》,第5035页。

可避免地遭到排斥,作品只能在小范围流传,亡佚在所难免。

景龙修文馆学士在唐中宗扶持下大搞宫廷文学活动的时候,著名诗人张旭、张九龄、王之涣、孟浩然等皆已成年,但其创作成名皆在开元间,原因无他,就是因为他们的作品与景龙宫廷文学风尚格格不入。

景龙年间修文馆学士的文学创作,说到底是应酬文学,是游戏文学,真感情不多。喧嚣浮躁的景龙文坛,没有产生经典名作,这是不争之事实。景龙文人诸多集会,相互交流,大量创作,使诗歌的形式与技巧得到了很大发展与提高。但是,盛唐时期的伟大诗人,究竟从景龙宫廷诗歌的形式和技巧上得到多少助力,尚需进一步深入研究。

## 五、结 论

关于景龙修文馆学士的记载,现存文献互相矛盾之处颇多。一些典籍拘泥于《景龙文馆记》所谓的“大学士四人,象四时;学士八人,象八节;直学士十二人,象十二月”的记载,将员数与入选为学士者严格对应,结果方枘圆凿。事实上,增置学士的计划是一回事,实际操作过程又是一回事,两者并不完全一致。而且,同一人可由学士升大学士,如赵彦昭;可由直学士升学士,如薛稷。经过考证,景龙年间修文馆学士总人数为二十九人,皆可一一对应到具体人选,其中可考大学士五人次,学士十八人次,直学士八人次,共三十一人次,但其中赵彦昭与薛稷一身二任,所以依然为二十九人,与《玉海》叙录《景龙文馆记》中的学士数完全吻合。景龙年间的修文馆学士,地位很高,影响甚大,历代史家都不可避免地予以关注。但是,修文馆及学士的设置,是持续进行的,计划的同时,常常又有变化。用静止的眼光,仅仅依据某一特定时期的记载,来推断修文馆大学士、学士、直学士的员数和人选,往往与历史事实有一定出入。即便是躬逢其时且入选修文馆直学士的武平一,所记也不能完全体现此期学士设置的具体实际。因而,结合存世的相关文献,进行实事求是的考察,恢复历史事实的原貌,得出符合实际的结论,兼具史学和文学研究的双重意义。景龙年间的宫廷文学活动,延续了武周时期的繁荣,甚至在频度上有过之而无不及,充分体现了以唐中宗为代表的上层统治者对文学的热情。正是他们的积极提倡,才使当时社会上弥漫着崇尚文学创作的风尚,这对于初盛唐文学的良性发展,具有宏观引导的意义。但是,景龙年间宫廷文学创作的质量,较之此前的武周时期,并没有什么提升,更不能与随后的盛唐文学相提并论,在文学史上难免地位尴尬。景龙修文馆学士中,不乏文学名家,但他们在景龙年间鲜有佳作,可见此时的文学生态出了问题。一些不利于文学发展、创新的因素,日渐凸显,制约了作家的文学创造力。客观而言,景龙修文馆学士的文学活动只能算是应酬与游戏,没有产生经典作品。不仅如此,还压抑了此前出现的创新性文学潮流,使进步的文学家及相关创作理念,逐渐走向边缘化,部分屏蔽了与之旨趣相异的文学创作,一定程度上阻碍了唐代文学的健康发展。

[责任编辑 渭 卿]

# 儒家性朴论思想史发微：从先秦到西汉

周 焜 成

**摘 要：**人们习惯于以荀子为性恶论的代表，但实际上他是性朴论的代表，性恶论为荀子后学所持。刘向编《荀子》时把《性恶》夹在显然属于非荀子作品的《子道》和《法行》之间，这一历史细节非常重要。孔子所谓“性相近，习相远”亦显示出性朴论的取向。性朴论与性恶论尖锐冲突，无法协调。主张“性者，天质之朴”的董仲舒，是西汉性朴论的最重要代表。在他之前的贾谊和与他同时的韩婴也持性朴论。引入“性朴论”这一概念研究中国人性论史，可以产生很多新的、富有启发性的看法，同时也可澄清历史上的一些误解。

**关键词：**荀子；孟子；孟荀关系；汉唐

中国人性论史上的性善论、性恶论、性有善有恶论等，人们早已熟知，但“性朴论”确实是一个大家比较陌生的概念。本文拟以它为中心对从先秦到西汉的中国人性论史进行一些新的叙说，以冀弥补以往研究之不足，帮助我们对中国人性论史进行新的认识。

## 一、孔荀均持性朴论

虽然性朴的思想早已存在，但“性朴论”作为一个专门概念被加以使用却比较晚。刘念亲曾在 20 世纪 20 年代质疑历史悠久的荀子主张人性恶之说，认为：在荀子看来，“性的本体的断案，只是‘本始材朴’四字”<sup>①</sup>。他在研究荀子人性论时注意到了“朴”字，但并未使用“性朴论”一词。到了 70 年代，日本学者兒玉六郎则明确地以“性朴说”来概括荀子的人性论<sup>②</sup>。在 21 世纪，更多学人开始以“性朴论”讲解荀子人性论<sup>③</sup>。不过，总体上看，学界对这一概念的接受程度还是比较低的。我们认为，此一概念对于客观把握中国人性论发展史很有意义，可以帮助我们澄清一些流传甚久的误解。

从汉代以来，中国人习惯于以善恶论性。常见的性善论、性恶论、性有善有恶论、性混善恶论、性无善无恶论等都含“善”字或“恶”字，而性朴论则不含这两个字。性朴论不以性本身的善恶问题作为争论焦点。事实上，最早说到人性的先秦哲人，也不都关注这一问题。孔子就是突出的例子，他的名言“性相近也，习相远也”，显然未对人性作善恶评判。这句语录所蕴含的性朴论信息，已久被埋没。当然，该名言中未出现“朴”字，至《荀子·礼论》“性者，本始材朴”<sup>④</sup>，则明确以“朴”说性。可以说，孔子的性朴论思想，被荀子继承了下来。

**作者简介：**周焜成，华南师范大学政治与行政学院国学研究中心教授（广东广州 510631）。

**基金项目：**本文系国家社会科学基金重大项目“中国人性论通史”（15ZDB004）的阶段性成果。

① 刘念亲：《荀子人性的见解》，《晨报副刊》1923 年 1 月 18 日。

② [日]兒玉六郎著，刁小龙译：《论荀子性朴之说——从性伪之分考察》，《国学学刊》2011 年第 3 期（原刊于《日本中国学会报》第二十六集，1974 年）。

③ 周焜成：《荀子韩非子的社会历史哲学》，广州：中山大学出版社，2002 年；周焜成：《荀子：性朴论者，非性恶论者》，《光明日报》2007 年 3 月 20 日，第 11 版；周焜成：《儒家性朴论：以孔子、荀子、董仲舒为中心》，《社会科学》2014 年第 10 期；林桂榛：《论荀子性朴论的思想体系及其意义》，《现代哲学》2012 年第 6 期。

④ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》下册，北京：中华书局，1988 年，第 366 页。

孔子上述名言本来并不难理解,但是,由于性善论在后世影响巨大,后人遂倾向于从性善论角度解释之。其中,《三字经》的提法最具代表性:“人之初,性本善。性相近,习相远。苟不教,性乃迁。”顾炎武在《日知录》卷九中说:“性之一字,始见于《商书》,曰:惟皇上帝,降衷于下民,若有恒性。恒即相近之义,相近,近于善也,相远,远于善也。”<sup>①</sup>徐复观说:“性相近的‘性’,只能是善,而不能是恶的……把性与天命连在一起,性自然是善的……孔子实际上是以仁为人生而即有,先天所有的人性……从先天所有而又无限超越的地方来讲,则以仁为基本内容的人性,实同于传统所说的天道、天命。”<sup>②</sup>以性善论来解释孔子这一名言,太具有“创造性”了。我们欲客观研究中国人性论史,无法接受这种创造性解释。皇侃的解释则比较合理:“性者,人所禀以生也;习者,谓生后有百仪常所行习之事也。人俱天地之气以生,虽复厚薄有殊,而同是禀气,故曰相近也。及至识,若值善友则相效为善,若逢恶友则相效为恶,恶善既殊,故曰相远也。”<sup>③</sup>以善或恶解说孔子所讲的相近之性,肯定是讲不通的,以“朴”来解之,则庶几矣<sup>④</sup>。孔子实际上并不关心先天人性的善恶问题。

先秦性朴论的最鲜明代表是荀子。《荀子·礼论》有言:

性者,本始材朴也;伪者,文理隆盛也。无性,则伪之无所加;无伪,则性不能自美。性伪合,然后圣人之名一,天下之功于是就也。故曰:天地合而万物生,阴阳接而变化起,性伪合而天下治。<sup>⑤</sup>

这些话,很多研究荀子人性论的人都注意到了,但是,罕见有人注意到它们与《荀子·性恶》以性为恶的说法之不同。极个别人看到两者的不同,但千方百计协调之。我们先细细弄清楚这些话的意思,再看学者们的协调何以不成立。

“性者,本始材朴”是性朴论的明确表达。从其本义来说,“朴”是指未加工的木材,意味着一种最初的、本然的、未受人为影响的状态。“朴”可以从两个方面来理解:简朴与玉璞。一方面,简朴意味着素色、原初、可塑等。郝懿行在解释“性者,本始材朴”的时候说:“朴者素也,言性本质素。”<sup>⑥</sup>这样的解释很精当。因为人性简朴,后天的作用就得到凸显。性朴论非常重视后天人为的作用,强调环境对人的影响,这也是上引孔子的名言所表达的意思。另一方面,未加工的木材类似于未加工的玉璞(玉石)。含玉的石头和不含玉的石头当然非常不同。正如玉石含玉质一样,天生人性已有不少潜质,包括善的潜质,这些潜质当然不是完备的、完成的、最后的状态。善的潜质不是完备的、现成的善,故性朴论不同于性善论。众所周知的“玉不琢,不成器;人不学,不知道”(《礼记·学记》),亦可谓性朴论的名言,而不是性善论的名言。《楚辞·九章·怀沙》的话也可以帮助我们理解性朴论:

文质疏内兮,众不知余之异采。材朴委积兮,莫知余之所有。<sup>⑦</sup>

这里的“材朴”与《荀子·礼论》之“材朴”文字上完全相同。不过,此处“材朴”不侧重“简朴”,而侧重“玉璞”。“文”是动词,“质”是宾语;“疏”是动词,“内”是宾语。故“文质疏内兮,众不知余之异采”就是指,外在的东西掩盖了内在的“异采”。顺此意,不难理解“材朴委积兮,莫知余之所有”就是指玉璞般的材朴或朴材堆在一边而不被人发现。我们知道,《韩非子·和氏》记载了楚人和氏得璞玉楚山中,奉献给厉王,却被玉人误以为普通石头的故事。璞玉(玉石)还不是玉,它可能被人误认为普通的石头(这与“和氏之璧”不被知类似),但它毕竟含玉质而不同于普通的石头。

① 顾炎武著,黄汝成集释,栾保群、吕宗力校点:《日知录集释》卷七《性相近也》,石家庄:花山文艺出版社,1990年,第319页。

② 徐复观:《中国人性论史(先秦篇)》,上海:上海三联书店,2001年,第79—88页。

③ 程树德撰,程俊英、蒋见元点校:《论语集释》第四册,北京:中华书局,1990年,第1181页。

④ 有学者指出,“‘德’的‘性质’义应是在对人的不同行为特点进行分判之后,有人‘性’而普遍化为物类之性以后才出现的”。参见孙功进:《从“德”之“性”义看〈易传〉的几个相关命题》,《周易研究》2016年第2期。就此而言,作为被判分对象的“性”或“德”本身(初与“行为”一体无分)则处于混沌的“朴”的状态,孔子的“性相近”之“性”盖即此“朴性”。

⑤ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》下册,第366页。

⑥ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》下册,第366页。

⑦ 王承略、李笑岩译注:《楚辞》,济南:山东画报出版社,2014年,第105页。

与“本始材朴”之性相对的,是“文理隆盛”之伪。伪一般地是指诈、假、非诚等,但《荀子》中的“伪”,在绝大部分情况下却并非如此,而是指“人为”。孔子将性与习相对,荀子将性与伪相对,其义一也。他们都是在性的本义上讨论人性。在先秦时期,性与生同,这就是性的本义。在这种意义上,性当然是指先天的、生而具有的东西。它们是简朴的,“文理隆盛”的人为则转化这种简朴性。“无伪,则性不能自美”表明与生俱来的人性之不自足性、未完美性。不过,不能以恶来说不自足的、未完美的朴之性。性朴论与性恶论实在差别太大。梁启超在解释荀子的“本始材朴”时说:“专靠原来的样子,一定是恶的,要经过人为,才变得好。”<sup>①</sup>他把“朴”解释为“恶”,乃是极大的误解。

由善变恶,是走完全相反的路,但是,由朴而善,是走同一方向之路。朴之性含有向善的潜质,正如玉石中含玉质。从玉石变为玉,是走同一方向而不是走相反的方向,从朴之性到实现善,也同样如此。“无性,则伪之无所加”,无玉石,则无论如何做不出玉来。因此,虽然性朴论相对地重习轻性,但并不否定性的意义。

孔子所说的相近之性,主要是指简朴之性;荀子所说的“本始材朴”之性,也是偏重简朴之性,但已融入了玉璞之性。到了西汉,董仲舒的性朴论则凸显了质朴之性的玉璞性,同时也兼重其简朴性,对此,本文最后一节再详论。

## 二、性朴与性恶不相容

《荀子》一书中既有性朴的说法,却又有一篇著名的《性恶》,人们正是依此篇而断定荀子是性恶论者。如何协调性朴与性恶(《性恶》)<sup>②</sup>呢?多数研究荀子人性论的人,没有意识到这个问题,或者说,他们不认为存在个问题<sup>③</sup>。在我们看来,这个问题肯定存在,不能回避。意识到这个问题的人,基本上有两种思路:以《性恶》来解释性朴,或者以性朴来解释《性恶》。上引梁启超的说法,属于第一种思路。我们已经指出,这种说法行不通。当然,第二种思路同样也行不通。但这种思路被不少人暗中持有,其基本看法是:(1)所谓性恶,不是指性本身恶,而是指欲望的过度之恶;(2)所谓性恶,是指性中有恶的倾向,而未有现成的恶。这些解释者未明说性恶事实上就是性朴,但按他们明说的,则可以推出性恶就是性朴或接近性朴的结论。他们在作这样的解释时,均忘记了性恶论是针对性善论提出来的。性善论当然主张性本身善,性恶论正是与此针锋相对:性本身恶。《性恶》篇反复说“人之性恶,其善者伪也”,即是在明示这种针锋相对。当然,或者也可以说,上述解释者们也许实际上认为性本身恶之说不成立。但无论如何,《性恶》解释者的主张不能替代《性恶》作者的主张。在解释者心中不成立的主张在作者心里完全可以成立。

暗中以性朴解释《性恶》的人相对多一些,而明确地这样做的人则很少,日本学者兒玉六郎和中国学者路德斌是其中的两例。兒玉六郎非常鲜明地以性朴说来说荀子的人性论:“荀况认为,人之本性、禀性乃素朴而毫无修饰,因后天修为的有无,乃化为后天的善、恶……将荀况人性论的本质理解为‘性朴说’而取代‘性恶说’,应当更恰当。”<sup>④</sup>说荀子主张性朴论,而不主张性恶论,这种新颖的看法是合理的。但是,兒玉六郎以性朴说解释《性恶》,则难以成立。他认为,《性恶》只是主张后天之性恶,而不主张先天之性恶:“以好利、疾恶、好色之情欲等存在作为《性恶》篇开头一段论述先天性恶论

① 梁启超:《清代学术概论》,天津:天津古籍出版社,2003年,第189页。

② 在本节,我们暂时依照惯例,视《性恶》与性恶或性恶论为等义词,但下一节会加以区分,因为《性恶》篇的内容或观点不全是主张“性恶”。

③ 例如,发表于2015年的一篇荀子研究论文,在“性朴论”已经在学界引起了不少争论的情况下,仍然写道:“如上所陈,人皆因不加限制的欲望而具有趋恶的本性。”此足见以“性恶”定位荀子人性论何等根深蒂固。参见王毓:《论荀子的“圣人制礼”说》,《周易研究》2015年第4期。

④ [日]兒玉六郎:《论荀子性朴说——从性伪之分考察》,刁小龙译,《国学学刊》2011年第3期(原刊于《日本中国学会报》第二十六集,1974年)。

的根据,并不恰当……肆意放任性情的结果,造就了桀跖、小人等恶,这也是后天性恶的论调非其他。”<sup>①</sup>在兒玉六郎看来,《性恶》实际上主张先天之性朴,这样就与《礼论》所说的“本始材朴”一致了。但是,他并未具体、细致地解释后天之性这个关键概念。事实上,此概念是兒玉六郎自己的概念,而不是先秦语境中的概念。在中国先秦语境中,性与习、伪相对,性是先天的,习、伪是后天的,故不存在所谓后天之性,后天的东西属于习、伪范畴。《性恶》的性伪之分,显然就是先天与后天之分。该篇反复说“人之性恶,其善者伪也”明示恶是先天的,而善是后天的。所谓化性起伪,就是以后天的人为努力改变先天之性恶。兒玉六郎认为《性恶》主张性朴说,在我们看来这是很难说得通的。然而,他独具慧眼,看到了性朴说对于理解荀子人性论的意义,这是很有贡献的。鉴于兒玉六郎对《性恶》的解释很成问题,后面我们将尝试把《性恶》篇与《荀子》其他涉及人性论的篇目区分开来,这样既能吸取兒玉六郎的贡献,又能克服他的问题。

在国内学者中,路德斌与兒玉六郎一样,明确地以性朴来解释《性恶》。他把《性恶》所说的性一分为二:本原之性(未发之性)和发用之性(已发之性),前者朴,后者恶。路德斌指出:“从‘人生而静’看‘性’,‘性’即朴也,天然合理,无善无恶;从‘感于物而动’看‘性’,顺性自然,贪欲无度,‘必出于争夺,合于犯分乱理而归于暴’,故‘性’乃恶矣……所谓‘性朴’是从存有、本原的意义上讲的,而所谓‘性恶’,则是从发用、经验的层面说的……‘性朴’与‘性恶’绝不可以矛盾、不兼容视之,相反,不论是在事实上还是在荀学的理路中,二者圆融无碍,逻辑一贯,可以同时成立而并存。”<sup>②</sup>路德斌所说的本原之性接近于兒玉六郎所说的先天之性,而发用之性接近于后天之性。然而,根据《性恶》篇性伪二分的逻辑,所谓发用之性,恐怕不是性而只能是伪。《性恶》有性与伪之二分,而无性本身之二分。路德斌突出性朴,这使他与一般研究荀子人性论的人不同,但是,他与兒玉六郎一样都未能客观地、实事求是地理解《性恶》。

或明或暗地援用性朴论来解释《性恶》的人,忽略了该篇的针对性。众所周知,《性恶》乃是为批评孟子的性善论而作。孟子所说的性善,显然是性本善,即“存有、本原的意义上”之性之善。在孟子看来,善是与生俱来的,而不是外铄的。现实中人之不善,是违背了与生俱来之善性的结果。他以山的本来状态来比喻性本善:“牛山之木尝美矣,以其郊于大国也,斧斤伐之,可以为美乎?是其日夜之所息,雨露之所润,非无萌蘖之生焉,牛羊又从而牧之,是以若彼濯濯也。人见其濯濯也,以为未尝有材焉,此岂山之性也哉?”<sup>③</sup>一座光秃秃的山,原来有茂密的森林覆盖,但因砍伐、放牧等而改变了。与生俱来之性善,正如原来的山有茂密的森林覆盖一样。人们自暴自弃,改变善的本性,就像砍伐、放牧等改变了山的本来面貌。《性恶》与孟子的性本善说针锋相对,它不是用性朴论批评性善论,而是用性恶论来批评性善论。如果《性恶》主体部分主张性朴,为什么文中会反复说“人之性恶,其善者伪也”,而不说“人之性朴,其善者伪也”呢?

林桂榛认识到《荀子》一书中的性朴说与性恶说不相容,故以一种非常独特的方式来对《性恶》作性朴的解释:荀子在写该篇时事实上主张“性不善”,与孟子的“性善”相对,但刘向在编《荀子》时把该篇中的“不善”改为“恶”。他指出:“《荀子》一书‘性不善’字眼讹为‘性恶’约在西汉末年刘向对《荀子》的首次编校整理。”<sup>④</sup>在林桂榛的解释下,性不善的主张当然就与性朴的说法吻合。他与兒玉六郎、路德斌不同的是:前者认为性朴说与性恶说不相容,而后者认为二说相容。但是,他们有一点是相同的,即都认为性朴说与《性恶》篇相容。兒玉六郎和路德斌就现有的《性恶》文本解说这种相容,林桂榛则在对现有文本略作改动的前提下进行解说。但是谁能接受这种改动呢?相比之下,梁涛的

① [日]兒玉六郎:《论荀子性朴说——从性伪之分考察》,《国学学刊》2011年第3期。

② 路德斌:《性朴与性恶:荀子言“性”之维度与理路——由“性朴”与“性恶”争论的反思说起》,《孔子研究》2014年第1期。

③ 焦循撰,沈文倬点校:《孟子正义》,北京:中华书局,1987年,第775页。

④ 林桂榛:《论荀子性朴论的思想体系及其意义》,《现代哲学》2012年第6期。

“性恶心善”说更加别出心裁而独具一格。但考虑到此“心”很难说是后天之“伪”的结果(而是“伪”的执行者),此“性”亦总是对应着情欲、观念等心理现象,“性恶心善”实际上近于“性善恶混”<sup>①</sup>。

### 三、《性恶》是荀子后学的作品

以上考察表明,试图协调《荀子》中的性朴思想与该书《性恶》篇的方案,均难以成立。换个思路,如果我们不再坚持荀子是性恶论的代表,而将《性恶》篇视为其后学所作,那么,很多问题都可以迎刃而解。以上我们讨论《性恶》时,仅涉及其主体部分,也即其主张人性恶的部分,而尚未涉及其他部分。接下来,我们要对该篇作整体考察,尤其要论及这些其他部分。

今天读到的先秦子之书,皆经过了汉人或更后之人的整理。以某子命名的书,其成书经过了长时间的过程,往往有多人的贡献,是某一学派的集体作品,而不可全归于某子一人。余嘉锡在《古书通例》中对此讲论甚明。先秦子书不成于一时,不出于一人之手,乃为确论。例如,现存《庄子》一书,肯定不是庄子一人写的,一般认为庄子仅作了内篇,而外篇、杂篇是其后学所作。冯友兰亦持类似的观点,并以《荀子》为例,认为:汉朝及以后的人将相关篇章编辑成为一部书而题名为《荀子》,并没有说这是荀子亲笔写的,而仅意味着它们是属于荀子一派的<sup>②</sup>。

《荀子》是荀子学派的作品,而非出自荀子一人之手,大概不会有人否定这一点。唐代注《荀子》的杨倞把《大略》、《宥坐》、《子道》、《法行》、《哀公》、《尧问》放在该书的最后。他注《大略》时说:“此篇盖弟子杂录荀卿之语,皆略举其要,不可以一事名篇,故总谓之《大略》也。”<sup>③</sup>注《宥坐》时又说:“此以下皆荀卿及弟子所引记传杂事,故总推之于末。”<sup>④</sup>被杨倞置之于《荀子》后面的多篇,在写作风格、表达方式、思想内容等方面都确实不同于该书的其他篇。《大略》的作者肯定不是荀子而是他的弟子,这正如《朱子语类》的作者不是朱子而是朱子弟子。其他几篇的作者,就更加复杂了。它们不是论说文,而是对话、小故事的汇集,杨倞称之为“记传杂事”,为荀子及其弟子的讨论素材、教学素材,在荀子之前可能就以口头的方式存在,也可能以书面的形式存在,更可能是荀子后学整理而成。它们肯定不是荀子本人所作。

汉代的刘向在整理、编辑《荀子》时,也把上述多篇放在书后面。他当然意识到了它们的特殊性。更值得我们注意的是,刘向把《性恶》也编排在后面,将之夹在《子道》和《法行》之间。杨倞认为,《子道》和《法行》这两篇属于“记传杂事”,但《性恶》不是,故将这一篇提前。他在注《性恶》时说:“旧第二十六,今以是荀卿议论之语,故亦升在上。”<sup>⑤</sup>在刘向编辑的版本中,《性恶》为第26篇,而杨倞将它提升为第23篇。

刘向把《性恶》编在《子道》和《法行》之间,实在太意味深长了。他编的《荀子》最后9篇是:《宥坐》、《子道》、《性恶》、《法行》、《哀公》、《大略》、《尧问》、《君子》、《赋》。《宥坐》是记载孔子言行的杂言杂语,而它的前一篇为《礼论》,明显是论说文。在刘向的编排中,《宥坐》与《礼论》之间事实上有明显的分界线。在此界线之前的23篇是论说文,而之后的9篇则是各种小故事、短论、对话等的汇集。这样,全书就分为两部分:论说文部分(从《劝学》至《礼论》共23篇)、杂言杂语部分(从《宥坐》至《赋》共9篇)。用汉代惯用语来说,前者可称之为内篇,后者可称之为外篇。按照这样的编排,显然,前一部分基本上为荀子所作(后学可能对之有增删),后一部分则非荀子所作。

与刘向的版本相比,杨倞的版本也把《荀子》分为两部分:前一部分从《劝学》至《赋》,共26篇,后一部分从《大略》到《尧问》,共6篇。他显然以前者为荀子所作,后者则是他人所作。两个版本最突

① 参见梁涛:《荀子人性论辨正——论荀子的性恶、心善说》,《哲学研究》2015年第5期。

② 冯友兰:《三松堂自序》,北京:三联书店,1984年,第221页。

③ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》下册,第485页。

④ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》下册,第520页。

⑤ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》下册,第434页。

出的不同是《性恶》由后往前的位置变化,此外也有其他变化,如《赋》也从后一部分升入前一部分。也就是说,刘向把《性恶》和《赋》看作非荀子作品,而杨倞则把它们看作荀子作品。

面对两人的分歧,我们当然应该相信刘向。刘向先于杨倞七八百年,前者离荀子两百多年,后者离他近千年。古书不用标点符号,作为人的荀子和作为书的《荀子》无法区别开来。在从汉到唐的漫长历史过程中,人们因而就会逐渐认为《荀子》一书都是荀子所写,这样,荀子不是《性恶》作者的历史实情也就被遮蔽了。作为《荀子》最早的整理者和编辑者,刘向清楚地看到《性恶》与《劝学》、《礼论》等论说文有极大的不同,故而将它置于杂言部分。

细致研究《性恶》可见,它确实不是一篇论说文,而是荀子后学对人性或与人性有关的问题的多种看法的汇集。人性恶的看法,只是本篇的一种看法(主体部分的看法),其中还有与此不同甚至与此矛盾的其他看法。长期以来人们习惯于以它为性恶论的代表作,其中与性恶论不一致的看法则被忽视、淡化、埋没。如果我们重新正视其杂言性,而不以之为一篇论说文,上述其他看法就可得到客观的看待。

大体上说,《性恶》由七个模块构成,其中只有一个模块明确主张人性恶,多数模块则并无此主张。模块一从开始到“出乎贪利争夺。故人之性恶明矣,其善者伪也”。模块二从“天非私曾、骞、孝己而外众人也”到“慢于礼仪故也,岂其性异哉”。模块三从“涂之人可以为禹”到“能不能之与不可,其不同远矣,其不可以相为明矣”。模块四从“尧问于舜曰:‘人情何如?’”到“唯贤者为不然”。模块五从“有圣人之知者”到“是役夫之知也”。模块六从“有上勇者”到“是下勇也”。模块七从“繁若、钜黍,古之良弓”到结尾。

在上述七个模块中,最显眼的当然是模块一,其文字也占了《性恶》全篇的一半以上。本模块反复论证人性恶,以《性恶》篇名概括本模块的内容当然非常合适。但是,这一篇名并不能概括所有模块的内容。在其余六个模块中,只有模块四的“人情甚不美”<sup>①</sup>表述接近模块一的思想。模块三鲜明地陈述了与模块一相反的看法:人人皆可以为禹,因为人人皆有“知仁义法正之质”和“能仁义法正之具”<sup>②</sup>。此质、此具当然是善的,而不是恶的。根据性伪二分,此质、此具当然属于性,而不属于伪,这就完全否定模块一多次说的“人之性恶明矣,其善者伪也”<sup>③</sup>。如果把《性恶》作为一篇论说文,其作者是同一个人(荀子),就会得出一些非常奇怪的结论:“荀子并没有因此全盘否认性善说,也没有妨碍肯定人性的中性、可塑性。这样,人性中就既包含着善的可能性,也包含着恶的可能性。现实的善恶,都可以在人性中找到其潜在的根据。”<sup>④</sup>“尽管他一再力图证明人的本性是恶的,善是人为的,然而在事实上却是把善和恶都当作人性里面本来就有的。荀子这种前后不一的矛盾,表明他只是注重性恶的一面,但很难说他就是性恶论。说的再明白一点,与其说他是性恶论,莫如说他是人性有善有恶的二重论,更为贴切……荀子在这里所说的普通人,‘皆有可以知仁义正法之质’,并非后天人为的……是人性里面本来就有的。由此可见,在荀子的思想中,善和恶实际上是作为人的二重性而存在的。”<sup>⑤</sup>“荀子在强调性恶的同时,还承认并且一再肯定过人性中还有非恶的一面存在。”<sup>⑥</sup>说这些话的人注意到《性恶》对人性论有不同的说法,但他们一定要把它们都视为荀子本人的看法,这就使他成为性有善有恶论者或性有恶有不恶论者了。他们一方面不愿意放弃荀子是性恶论者的传统看法,另一方面又把他说成性有善有恶论者或性有恶有不恶论者。事实上,是论者们混乱、自相矛盾,而不是荀子本人混乱、自相矛盾。《性恶》的不同模块,显示的是荀子后学对人性的不同看法,而不是荀子本

① 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》下册,第444页。

② 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》下册,第443页。

③ 参见王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》下册,第435、437、439、440、441、442页。

④ 李景林:《荀子人性论新论》,《吉林大学社会科学学报》1986年第2期。

⑤ 李经元:《荀子的人学思想》,《管子学刊》1988年第2期。

⑥ 廖名春:《荀子人性论的再考察》,《吉林大学社会科学学报》1992年第3期。

人的看法。如果我们真的要坚持《性恶》的作者是一个人(荀子),《性恶》是一篇完整的、前后一贯的论说文,我们就无法解通它。

模块七明确肯定人有“性质美”而否定了性恶说,该模块用良弓、良剑、良马之喻,表明人们不能自恃性质美而不磨练<sup>①</sup>。这里对性质美的肯定,与模块三对人性的看法一致,而与模块一的看法完全相反:模块一主张人性恶,模块七主张性质美;模块一主张逆性得善,化性起伪,模块七主张顺性益善,磨练美质。假如同一个作者写了第七模块与第一模块,这位作者对人性的看法就太不一致、太自相矛盾了!

但是,若说模块七体现性朴论,则完全说得过去。上面已经说过,可以从玉璞的角度理解性朴论。与生俱来之性,既可说是简朴的,也可说像玉璞那样含有善的潜质,但没有完备的、现成的善,也就是性善论所肯定的善。故性朴论与性善论的区别很明显。性质美即玉璞美,不过,这种美尚未处于完备的、现成的状态,而需要磨练,需要开发。如果像有些论者那样,认为模块七表述性善论,那就言过其实了。姜忠奎在20世纪20年代作《荀子性善证》<sup>②</sup>,特别突出该模块,对之作了解释。现当代学者中也有人对这个模块进行过度解释,认为荀子主张天生之人性中有完善的、绝对的、先验的仁<sup>③</sup>,这就说过头了。以“道德形上学”、“客观精神”这些来自西方的术语来说荀子对仁与人性的看法,难以令人信服。他高扬荀子的性质美说,内心可能倾向于以荀子为性善论者而又不肯像姜忠奎先生那样明说,这倒真有“犹抱琵琶半遮面”的味道。

模块二也表明荀子后学继承老师的性朴论:“天非私曾、骞、孝己而外众人也;然而曾、骞、孝己独厚于孝之实,而全于孝之名者,何也?以綦于礼义故也。天非私齐、鲁之民而外秦人也,然而于父子之义、夫妇之别,不如齐、鲁之孝具敬文者,何也?以秦人之从情性,安恣睢,慢于礼义故也。岂其性异矣哉!”<sup>④</sup>作者比较曾参、闵子骞、孝己与众人,比较秦人与齐鲁之民而得出结论:他们在天性方面没有差异,其德行之不同,完全是后天修为不同之结果。本模块丝毫没有显示性恶,而是显示性朴。

模块二对人性的看法,继承了荀子的性朴论,也非常接近于孔子的性近习远论。曾参、闵子骞、孝己与众人性相近,秦人与齐鲁之民性相近,而他们习之不同致使其在德行上不同。杨惊对本模块的解释显然不成立:“綦礼义则为曾、闵,慢礼义则为秦人,明性同于恶,唯在所化耳。若以为性善,则曾、闵不当与众人殊,齐、鲁不当与秦人异也。”<sup>⑤</sup>很多读者会像杨惊那样顺着模块一来看模块二,以为是在继续说人性恶。实际上,把此模块同第一模块区隔开来单独解读,就会发现用性朴论来理解它,要比用性恶论来理解它更合理。

模块五讨论四种知:圣人之知、士君子之知、小人之知、役夫之知。模块六讨论三种勇:上勇、中勇、下勇。两种讨论都未直接牵涉到人性。这两个模块的存在,突出地表明了《性恶》的杂言性。如果把它看作一篇连贯的论说文,此两节之存在尤其不可解。作为先秦的文章大家,荀子如果真的作《性恶》,又真的把上述五、六两个模块放进去,实在不可思议。从杂言的角度看,这两个模块也许间接地体现对人性的看法。笔者猜测,它们可能想表达这样的意思:四种知、三种勇与先天人性相关。当然,这仅仅是笔者个人的猜测,毕竟两模块完全未说到人性。这两个模块也许是后来性三品说的思想资源。

综上所述,以《性恶》为荀子后学的杂言杂语而不是荀子本人的论说文,可以找到较强的证据。该篇反映了荀子后学对人性的不同看法:有人继承老师的性朴论,有人将老师的性朴论发展为性恶论……“性恶”实在无法概括全篇的内容。相形之下,至于《荀子》一书之《劝学》、《礼论》、《天论》、《正

① 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》下册,第448—449页。

② 姜中奎:《荀子性善证》,台北:文听阁图书有限公司,2010年(据民国十五年铅印本影印)。

③ 曾振宇:《“性质美”:荀子人性论辩诬》,《中国文化研究》2015年第1期。

④ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》下册,第442页。

⑤ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》下册,第442页。

名》等论说文，篇名对于该篇内容的概括则准确而全面。《子道》、《性恶》、《法行》等杂言杂语篇则不同，篇名不能涵盖全篇之内容。《性恶》之命名方式，与《子道》、《法行》等是一样的，只是对开头的内容（第一模块的内容）的提示。《子道》、《法行》等也是由多个模块组成，每一模块相对独立，各模块之间关系松散，不存在逻辑、内容、时间等方面的密切关系，《性恶》大体上也一样。《子道》、《法行》不是论说文，夹在其中的《性恶》因而也不可能是论说文。

《荀子》中的《性恶》是荀子后学所作，但我们不说它是伪作，正如《庄子》的外篇、杂篇是庄子后学所作，但我们不说它是伪作一样。前面已经说过，《荀子》其书不全出自荀子其人，其中肯定有荀子后学的贡献。作为荀子学派的代表作，它不存在伪的问题。因此，林桂榛认为，周炽成主张《性恶》是“伪书”<sup>①</sup>，这样的概括是不准确的。

#### 四、性朴论支持荀子的学论、礼论、政论

《性恶》为荀子后学所作，《荀子》全书只有这一篇显示性恶论。荀子本人持性朴论，它显示于《荀子》的多篇之中。性恶论与荀子的整体思想严重冲突，而性朴论则是其中的重要组成部分，它与荀子的其他思想非常一致，并提供支持。性朴论尤其支持荀子的学论、礼论、政论，这三论是其最重要的思想。

以荀子为性恶论之代表的强大惯性事实上曲解了荀子的学论，而唯有回到性朴论才能客观、公允地理解它。荀子学论最集中、最系统地表述于《劝学》，它是《荀子》首篇，任何一个研究荀子的人都读过此篇。但是，在性恶论视野下读之，就会明显地误解它。王博在《论〈劝学〉在〈荀子〉及儒学中的意义》一文中指出：“对学的强调，从逻辑上来说包含着重要的前提，即人是非自足的或者有缺陷的存在，所以需要通过后天的工夫来塑造和弥补。至于这种缺陷是什么，以及到什么程度，可以有不同的理解。在荀子那里，当然是其性恶的主张。性恶代表着人的生命中存在着根本上的缺陷，因此需要转化。而在化恶为善的过程中，学就构成了重要的枢纽。”<sup>②</sup>王博认为，荀子之所以在《劝学》中强调学的重要性，是因为他看到人性中的根本缺陷，即人性恶。人之持续不断地学，就是为了转化人性中的恶。王博以《性恶》解读《劝学》，对之作了很多的误读。认真通读全篇《劝学》，能找到对人性恶的明述或暗示吗？只要撇开荀子是性恶论者的先入之见，应该说完全找不到。客观看《劝学》，不难发现其性朴论意识，兹将其性朴论的典型论述梳理如下：

（一）“干越夷貉之子，生而同声，长而异俗，教使之然也。”<sup>③</sup>这段话明显继承了孔子之富于性朴论色彩的名言：“性相近也，习相远也”。“生而同声”意味着“性相近”，“长而异俗”意味着“习相远”。性朴论相对地重习轻性，在这点上，荀子与孔子非常一致。当然，性恶论也重习或者说伪，但是，性恶论所说的伪是完全逆性、反性的，而性朴论所说的伪则不如此。“长而异俗”或“习相远”都是自然的过程，而非逆性、反性。

（二）“君子生非异也，善假于物也。”<sup>④</sup>王念孙解释说：“生，读为性。”<sup>⑤</sup>君子之性不异于众人之性，不同的地方仅在于君子比众人善于借助外物。而这种“善于”当然是后天的作为。此与上一段的“生而同声，长而异俗”，表达的都是性朴论的意思。

（三）“青，取之于蓝而青于蓝；冰，水为之而寒于水。”<sup>⑥</sup>杨倞对此的解释是：“以喻学则才过其本性

① 林桂榛：《“材朴”之性又谓“性恶”？——驳为〈荀子〉“性恶”曲解者》，《临沂大学学报》2015年第5期。

② 王博：《论〈劝学〉在〈荀子〉及儒学中的意义》，《哲学研究》2008年第5期。

③ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》上册，第2页。

④ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》上册，第4页。

⑤ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》上册，第4页。

⑥ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》上册，第1页。

也。”<sup>①</sup>这种解释甚为精当。“过”是顺着同一方向的“超过”，而不是沿着相反方向之“逆行”。这里表达的恰恰是与性恶论相反的东西。日本学者冢田虎敏锐地看到《劝学》此名言破性恶论：“推此蓝、水之喻，则恐性恶之说破也。蓝之性青，故出之愈青；水之性寒，故为冰益寒。然则人之性恶，修之将益恶也。若性恶以修以为善，则蓝亦出白，水亦生碳。故蓝、水之喻，非所以劝其学也。”<sup>②</sup>蓝与青、水与冰的性之相似，意味着天性与人为（学）的方向相同。学的过程不是化性起伪的过程，而是顺性而为、据性而练的过程，这就像玉石加工为玉的过程。显然，蓝、水之喻是性朴论之喻，而不是性恶论之喻。前面已说过，性朴就像玉璞。依据荀子的学论，学的必要性确实不在于性恶，而在于性朴。学使人的天性完善、再完善，而不是从根本上改造人的天性。是性朴论而不是性恶论支持了荀子的学论。

（四）“蓬生麻中，不扶而直；白沙在涅，与之俱黑。”<sup>③</sup>这番话最符合性朴论之简朴义。王念孙在解释本句时指出，“此言善恶无常，唯人所习”<sup>④</sup>。蓬在本性上不直，但如果它生在直的麻之中，就会自然而然地变直；本性是白的沙，如果被放置于黑色的矿物中，就会自然而然地变黑。性朴论强调环境的重要性，蓬沙之喻也同样如此。如果说荀子的学论以性恶论为指引，怎么解释上述此喻呢？

性朴论不仅支持荀子的学论，而且也支持他的礼论。荀子以重礼出名，他的礼论在其整个思想中当然处于重要地位，相关思想集中体现于《礼论》篇。其中之名言，上面已经讨论过：“性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。无性，则伪之无所加；无伪，则性不能自美。性伪合，然后圣人之名一，天下之功于是就也。故曰：天地合而万物生，阴阳接而变化起，性伪合而天下治。”<sup>⑤</sup>《礼论》上述文字，可谓性朴论最经典的表述。礼就是伪的基本内容，这段话中的“伪”甚至可以用“礼”来代替，“性伪合”也可以说是“性礼合”。人性朴，需要礼的“文理隆盛”来完善，但是，朴之性毕竟是礼作用的根基；无性，则礼就失去了作用的根基。

性朴论的思想是荀子礼论的关键指导思想。但是，以荀子为性恶论代表的强大历史惯性，却使论者们以为性恶论的思想才是荀子礼论的关键指导思想。这样的看法确实适用于《性恶》篇，但不适用于《荀子》一书中的其他篇。《性恶》的说法大家都熟悉：

枸木必将待櫟枲、烝矫然后直；钝金必将待砉厉然后利。今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治……古者圣王以人性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义，制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也。<sup>⑥</sup>

在《性恶》篇中，因为人性恶而圣王生礼义，礼义的功能在于克服人性恶，故礼义与性相悖、相逆。这些看法实在是荀子后学的看法，而不是荀子本人的看法。如果以之为荀子本人的看法，则会极大地误解他的礼论。

《礼论》开头有一段很著名的话：

礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不争，争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长。是礼之所起也……故礼者，养也。<sup>⑦</sup>

这里完全没有性（欲）恶的意思。争与乱这些恶，不是人性本有的，而是后天的行为（“求而无度量分界”）带来的。依据荀子的礼论，礼义给欲设定了一个合理的范围，以便让它们不会导致争和乱，归根结底还是为了让欲得到满足。尤其要注意以上引文中的这些话——“养人之欲，给人之求”、“礼者，

① 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》上册，第1页。

② 王天海校释：《荀子校释》，上海：上海古籍出版社，2005年，第2页。

③ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》上册，第5页。

④ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》上册，第5页。

⑤ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》下册，第366页。

⑥ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》下册，第435页。

⑦ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》下册，第436—437页。

养也”。此外,《礼论》还说“恭敬辞让之所以养安也”,“礼义文理之所以养情也”<sup>①</sup>。但是,在《性恶》中,礼义则纯粹是一种跟情欲相违、相悖的力量;正如伪是跟性“对着干”一样,礼义也是跟情欲“对着干”的。《性恶》的作者显然背离了荀子《礼论》中的礼义养情欲的思想。《性恶》之反性悖情与荀子礼论之养欲给求,无论如何是不相容的。荀子礼论对性的看法,用性朴论解说很合理,用性恶论来解说则很荒谬。

荀子的性朴论也支持他的政论。荀子的政论具有丰富的内容,集中体现在《君道》、《王制》、《富国》、《王霸》等篇中。其中,《君道》言:

君者,何也?曰:能群也。能群也者何也?曰:善生养人者也,善班治人者也,善显设人者也,善藩饰人者也。善生养人者人亲之,善班治人者人安之,善显设人者人乐之,善藩饰人者人荣之。四统者俱而天下归之,夫是之谓能群。不能生养人者,人不亲也,不能班治人者,人不安也,不能显设人者,人不乐也,不能藩饰人者,人不荣也。四统者亡而天下去之,夫是之谓匹夫。<sup>②</sup>

荀子对君的职责的看法,与上引《礼论》“人生而有欲……礼者,养也”对人性的看法密切相关。君之四方面的职责(善生养人、善班治人、善显设人、善藩饰人)可概括为遂民之欲,而欲就是性或性的体现。这与性恶论尖锐冲突,而与性朴论相容。《性恶》一开头就对性持否定性的看法:“人之性恶,其善者伪也。今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉……”这些看法无论如何是极悖于荀子政论的。

荀子对君王的职责还有更简洁的表述:富民与教民。《荀子·大略》记载:

不富无以养民情,不教无以理民性。故家五亩宅,百亩田,务其业,而勿夺其时,所以富之也。立大学,设庠序,修六礼,明七教,所以道之也。诗曰:“饮之食之,教之诲之。”王事具矣。<sup>③</sup>

孔子也主张先富后教。养民情与理民性相提并论,这当然意味着性不恶。以教来“理”的性跟《礼论》、《劝学》等篇所说的性一样都是朴的,既不可以善名之,但又可以说含有善的潜质;既不可以恶名之,但又可以说离完善还有比较大的差距。“理”的原义是加工、雕琢玉石,“理民性”之说因而显示了鲜明的性朴论色彩。玉石含有玉的材料,人性含有善的素材。但是,与玉石含有杂质一样,先天人性也非十全十美,通过教来理民性,则可去掉其中不完美成分。把理民性与养民情联系起来,非常重要。荀子主张以良好的经济政策来富民,从而满足他们的自然欲望,这与他的礼论是一致的。

总之,性朴论与荀子的其他主要思想如学论、礼论、政论等相一致,而性恶论则与这些思想相冲突。以上分析进一步表明,荀子是性朴论者,而不是性恶论者。

## 五、贾谊与韩婴的性朴论

先秦孔子、荀子等人所持的性朴论,一直传承到汉代。西汉性朴论的代表人物有贾谊、韩婴、董仲舒等,其中以董仲舒最为重要。本节先讨论贾谊和韩婴,下一节再讨论董仲舒。

贾谊是荀子的三传弟子,因为他的老师吴公(吴廷尉)是李斯的学生。而且,贾谊明显继承了荀子的《春秋》传:“张苍之传左氏,贾谊之袭荀卿。源本分镳,指归殊致,详略纷然,其来旧矣。”<sup>④</sup>由于这种学术背景,贾谊继承荀子的性朴论就是很自然的事。把他的著作《新书》与荀子的著作相比较,从形式到内容,两者都有太多一致的地方。例如,《新书》有些篇名与《荀子》完全一致(如《劝学》、《君道》);有些非常接近(《新书》有《礼》,《荀子》有《礼论》)。贾谊的性朴论思想最集中地体现于《新书·保傅》中:

① 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》下册,第349页。

② 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》上册,第237页。

③ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》下册,第498—499页。

④ 梁武帝:《答刘之遴上《春秋义》诏》,参见严可均校辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》,北京:中华书局,1958年,第2968页。

人性非甚相远也,何殷、周之君有道之长,而秦无道之暴也?其故可知也……故太子初生而见正事,闻正言,行正道,左右前后皆正人也。习与正人居之,不能无正也,犹生长于齐之不能不齐言也。习与不正人居之,不能无不正也,犹生长于楚之不能不楚言也。故择其所嗜,必先受业,乃得尝之;择其所乐,必先有习,乃能为之。孔子曰:“少成若天性,习贯如自然。”是殷、周之所以长有道也……及秦而不然,其俗固非贵辞让也,所尚者告讦也;固非贵礼义也,所尚者刑罚也。使赵高傅胡亥而教之狱,所习者非斩劓人,则夷人之三族也。故今日即位,明日射人。忠谏者谓之诽谤,深为之计者谓之妖言,其视杀人若艾草菅然。岂胡亥之性恶哉?其所以习道之者非理故也……天下之命,悬于太子,太子之善,在于蚤谕教与选左右。心未滥而先谕教,则化易成也。夫开于道术,知义理之指,则教之功也。若其服习积贯,则左右而已矣。夫胡、越之人,生而同声,嗜欲不异,及其长而成俗也,累数译而不能相通行,有虽死不相为者,则教习然也。臣故曰:“选左右蚤谕教最急。”夫教得而左右正,则太子正矣,天子正而天下定矣。<sup>①</sup>

在给教育太子提建议时,贾谊的论述充分展示了他的性朴论思想。开始第一句即与孔子性相近的看法一致。后面通过比较周太子之善与秦太子之恶而总结历史经验。这方面的经验,从人性论的角度来概括,当然不是性善论,也不是性恶论,而是性朴论。在贾谊看来,太子的早年教育确实太重要了,如果太子周围接触的人皆为好人,他就自然会好;反之,则自然会坏。好坏非天生,而是教成。贾谊明确否定胡亥生而恶,此即否定性恶论;不过,他也不认同性善论,不认为胡亥生而善。“夫胡越之人,生而同声……则教习然也”与《荀子·劝学》的“干越夷貉之子,生而同声,长而异俗,教使之然也”高度一致,它们都可被看作性朴论的名言。

很多论者以性善论来解释贾谊的人性论。例如有论者以“岂胡亥之性恶哉?其所以习道之者非理故也”为根据而说贾谊“关于性善恶的言论接近孟子”<sup>②</sup>。这种说法肯定不成立。贾谊不认为胡亥生而恶,也不认为他生而善,以生而朴说之,则比较合适。然而,认为贾谊继承了孟子性善论的说法却又比比皆是。例如,又有论者指出:“他把后天养成的善性看成是‘天性’与‘自然’,正表明人性本身即为善。而且,贾谊最后还作设问:‘岂胡亥之性恶哉?其所以集[习]道之者非理故也。’就是说,胡亥的本性并非天生为‘恶’,其‘性恶’是在后天‘集道’过程中,受赵高误导丢失了‘理义’的结果,而这正是孟子所说的‘乃若其情,则可以为善矣,乃所谓善也。若夫为不善,非才之罪也’”(《孟子·告子上》)。<sup>③</sup>贾谊引用孔子的话“少成若天性,习贯若自然”,并不表明天生之性是善的,而是表明:年少时形成的东西就像天性一样,习惯的东西就像自然而有的。这恰恰显示了与人性天生为善之性善论相反的看法。这位论者把贾谊所谓“岂胡亥之性恶哉?其所以习道之者非理故也”与孟子的“乃若其情,则可以为善矣,乃所谓善也。若夫为不善,非才之罪也”相提并论,实在令人难以接受。贾谊并不主张胡亥生而具有“理义”,生而善,只是被赵高误导而变坏的。

还有一些论者以性恶论来解释贾谊的人性论,这也是说不过去的。有人说:“贾谊以荀子的性恶论为基础制定礼。他认为人性是恶的,如果不加以限制,就会无限制的发展,就会对统治者产生威胁。所以他认为要治理好国家,就应该限制人性的恶,由此他列举了许多有关人性恶的实例来充实自己制礼依据。”<sup>④</sup>在这位论者看来,贾谊用来表明人性恶的实例就是《新书·藩强》中说到的淮阴王、韩王、贯高、陈豨、彭越、黥布、卢绾等诸侯王的反叛,而长沙王不反叛,是因为他弱,“非独性异人也,其形势然矣”<sup>⑤</sup>。根据这位论者的解释,贾谊认为诸侯王的人性都是恶的,长沙王也不例外。其实,贾谊在此并未涉及到天生之人性善还是恶的问题。虽然这里出现了“性”字,但它在这里不是指人的天

① 贾谊撰,卢文昭校:《新书》,北京:中华书局,1985年,第51—53页。

② 马晓乐、庄大钧:《贾谊、荀学与黄老——简论贾谊的学术渊源》,《山东大学学报(哲学社会科学版)》2003年第1期。

③ 高正伟:《贾谊对孟子学说的因革》,《宜宾学院学报》2014年第1期。

④ 王利明:《荀子“性恶论”对贾谊礼学的影响》,《参花(上)》2014年第8期。

⑤ 贾谊撰,卢文昭校:《新书》,第10页。

性之性,而是指人的性质之性、特性之性。这种意义上的性,主要是后天形成的。如果有人在这些诸侯王初生时就断定:他们长大后一定会谋反,谁会相信这种断定呢?贾谊会相信这样的断定吗?又有人说:“贾谊认为‘性者,道德造物也’……也就是说,人的本性存在是由道德形成的,是通过后天环境培养起来的,这与荀子的‘性恶论’有所相似。”<sup>①</sup>这位论者所引贾谊的话出自《新书·道德说》。他把古之道德与今之道德混同,对此话作了非常严重的误解。在先秦两汉语境中,一般来讲,道是天地万物的最高原则,表现于某物的原则就是德,故那时的道德与今天的道德完全是两码事。贾谊自己在该篇中对这句话作了这样的解释:

物有形,而道德之神专而为一气,明其润益厚矣。浊而胶相连,在物之中,为物莫生,气皆集焉,故谓之性。性,神气之所会也。性立,则神气晓晓然发而通行於外矣,与外物之感相应,故曰“润厚而胶谓之性”。<sup>②</sup>

这样的解释表明,“性者,道德造物”<sup>③</sup>与性恶论绝对无任何瓜葛。这话倒与性善论看起来有点瓜葛。蒙文通指出:“以‘道德造物’言‘性’,是以造物之始,道德与性谐也,故可通于性善之义。”<sup>④</sup>事实上,如果我们明白贾谊在此说的是性的形成、产生的自然过程,他并未下或善或恶的价值判断,其与性善论的瓜葛就可以解开了。

贾谊在《新书·连语》中对三种君王的叙述事实上也表达了性朴论的思想:

有上主者,有中主者,有下主者。上主者,可引而上,不可引而下;下主者,可以引而下,不可引而上;中主者,可引而上,可引而下。故上主者,尧、舜是也,夏禹、契、后稷与之善则行,桀、纣欲引而为恶则诛,故可与为善,而不可与为恶。下主者,桀、纣是也,推侈、恶来进与为恶则行,比干、龙逢欲引而为善则诛,故可与为恶,而不可与为善。所谓中主者,齐桓公是也。得管仲、隰朋则九合诸侯,竖貂、易牙则饿死胡宫,虫流而不得葬。故材性乃上主也,贤人必合,而不肖人必离,国家必治,无可忧者也。若材性下主也,邪人必合,贤正必远,坐而须亡耳,又不可胜忧矣。故其可忧者,唯中主耳,又似练丝,染之蓝则青,染之缁则黑,得善佐则存,不得善佐则亡,此其不可不忧者耳。

如果用性善说上主,用性恶说下主,那么,只能用性朴说中主。显然,贾谊最为关注的是中主,因为他认为关注中主才有意义。虽然他没有明说,但却暗示:上主、下主少,而中主多。他的师叔公或师伯公韩非子就说过,尧舜这样上君和桀纣这样的下君“千世而一见”,而中君则太常见了。更关键之处在于,在贾谊看来,上主无论如何都不会变坏,故不用忧,而下主无论如何都不会变好,故忧也没用,可忧的是中主,他们受周围影响甚大。贾谊用染丝来比喻这种影响,“染之蓝则青,染之缁则黑”。这自然令我们联想到前面讨论过的荀子《劝学》中的性朴论名言:“蓬生麻中,不扶而直;白沙在涅,与之俱黑。”

总之,以性善论或性恶论来说贾谊的人性论均不合理,以性朴论来说则比较合理。作为荀子的三传弟子,他继承了师祖的思想,是汉初性朴论的代表人物。

比贾谊稍晚的韩婴也是荀学的传人,也继承了荀子的性朴论。因其《韩诗外传》大量引用《荀子》,称他为荀子后学并不为过。汪中指出:“《韩诗》之传者,《外传》而已,其引《荀卿子》以说《诗》者四十有四。由是言之,《韩诗》,《荀卿子》之别子也。”<sup>⑤</sup>前面说过,性朴论之朴主要含简朴义与玉璞义。韩婴的性朴论侧重玉璞义。他说:

茧之性为丝,弗得女工燔以沸汤,抽其统理,不成为丝。卵之性为雏,不得良鸡覆伏孚育,积

① 林文昌:《略谈贾谊的教育思想》,《内蒙古师范大学学报(教育科学版)》2007年第10期。

② 贾谊撰,卢文弨校:《新书》,第86页。

③ 贾谊撰,卢文弨校:《新书》,第86页。

④ 蒙文通:《儒学五论》,桂林:广西师范大学出版社,2007年,第26页。

⑤ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》上册,第21页。

日累久,则不成为雏。夫人性善,非得明王圣主扶携,内之以道,则不成为君子。<sup>①</sup>

不少论者以这里出现“人性善”为据,而断定韩婴为性善论者。认真看全文,我们认为,把这里的人性论概括为性朴论似更合理。这里的“人性善”,不是指人性中具有现成的、完备的善,而是指具有善质、善能。这种意思,联系蚕之性、卵之性来理解,很容易看得出来。“茧之性为丝”不是指茧之性中有现成的丝,而是指其中有成丝的素质、潜质。同样,“卵之性为雏”不是指卵之性中有现成的雏,而是指其中有成雏的素质、潜质。事实上,韩婴强调的不是这些素质、潜质,而是强调女工加工的作用、良鸡覆伏孚育的作用。与此类似,他注重的不是“人性善”,而是外在的“明王圣主扶携”,和个人的“内之以道”。如果以性善论来解释之,就把他所不注重的,误解为他所注重的了。我们以性朴论来理解,则能把他所注重的客观地呈现出来。从茧到丝的过程、从卵到雏的过程,正像从玉石到玉的过程。玉人不能把一块普通的石头加工为玉,但没有玉人的加工,再好的玉石也成不了玉。在性朴论视野下,天生人性的状态就像玉石的天然状态。没有玉人的加工,玉石永远是天然状态的玉石,而不是玉;没有后天的努力,人就永远处于朴的状态而不能成为善的君子。以性朴论来解释韩婴的话,不是要比用性善论来解释之更好吗?

韩婴的其他话也可印证以上解释:“虽有良玉,不刻镂,则不成器;虽有美质,不学,则不成君子。”<sup>②</sup>“剑虽利,不厉不断;材虽美,不学不高。虽有旨酒嘉殽,不尝,不知其旨;虽有善道,不学,不达其功。故学然后知不足,教然后知不究。”<sup>③</sup>这些话,与上一段引的话属于同一类型。上面讨论过的《荀子·性恶》第七模块的话“人虽有性质美而心辩知,必将求贤师而事之,择良友而友之”也属于这一类型。像姜忠奎那样把《荀子》此言视为性善论,则是过度解释;现代许多学者把上引《韩诗外传》话语视为性善论,同样也是过度解释。而我们用性朴论来说这些话,则是适度解释。朴或璞的状态肯定不是一种现成的、完备的善的状态,而是一种待开发、待加工、待完善的状态。

《韩诗外传》确实多次肯定孟子,但并无明确肯定孟子性善论的文字表述。有人认为,以下的话明确表达了性善的意思:

子曰:“不知命,无以为君子。”言天之所生,皆有仁义礼智顺善之心。不知天之所以命生,则无仁义礼智顺善之心,无仁义礼智顺善之心,谓之小人。<sup>④</sup>

严格来讲,这里说的是心,而不是性。“仁义礼智”与“顺善”的关系,不应该是并列关系,而是主谓关系。顺是指顺从、遵照。其意思很明显:人天生有一种心,在这种心中,仁义礼智顺从善,认识到这种心的,就是君子,认识不到这种心的,就是小人。这里讨论的是君子与小人之别:君子有仁义礼智顺善之心,而小人无此心。韩婴在此不讨论君子与小人是否具有共同的人性。如果一定要问他这个问题,他的回答与典型的性善论者的回答应该是不同的:君子与小人没有共同的人性。

## 六、董仲舒的性朴论

董仲舒与韩婴同时,但二人对孟子的态度有所不同。韩婴不批评孟子而有接近他的倾向,董仲舒则明确地批评了孟子的性善论。当然,董与韩一样都是性朴论者。董仲舒对性朴论的典型论述包括:

论述1:“性者,天质之朴也;善者,王教之化也。无其质,则王教不能化;无其王教,则质朴不能善。”<sup>⑤</sup>

① 韩婴编撰,许维通校释:《韩诗外传集释》,北京:中华书局,2005年,第185页。

② 韩婴编撰,许维通校释:《韩诗外传集释》,第295页。

③ 韩婴编撰,许维通校释:《韩诗外传集释》,第98页。

④ 韩婴编撰,许维通校释:《韩诗外传集释》,第219页。

⑤ 苏舆撰,钟哲点校:《春秋繁露义证》,北京:中华书局,1992年,第313页。

论述 2：“天令之谓命，命非圣人不行；质朴之谓性，性非教化不成……务明教化民，以成性。”<sup>①</sup>

论述 3：“以麻为布，以茧为丝，以米为饭，以性为善，此皆圣人所继天而进也，非情性质朴之能至也，故不可谓性。”<sup>②</sup>

论述 4：“善，教训之所然也，非质朴之所能至也，故不谓性。”<sup>③</sup>

这些话非常明确地表明人性朴或质朴。论述 1 非常接近《荀子·礼论》中的话：“性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。无性，则伪之无所加；无伪，则性不能自美。性伪合，然后圣人之名一，天下之功于是就也。”<sup>④</sup>两段论述从文字到内容都高度一致。在中国人性论史上，两者是性朴论的最重要、最有代表性的论述。它们对质朴人性与人为的关系阐述了完整的看法。论述 2 直接以质朴为性，表明教化对于成性的意义，天生质朴之性还远不能算“成”，只有经过长期的教化才能“成”。所成之性与天生质朴之性有明显的距离。论述 3 以具体例子阐明如何在质朴性情之基础上形成善。善是需要“为”的，而不是天成的。以性为善之“为”，是长时间的人为，而不是瞬间的“看作”、“以为”。将麻做成布，将茧织成丝，将米做成饭，这些都是“继天而进”之人为的结果。善也是人为之结果，而不是天生的质朴之性所固有。论述 4 继续发挥论述 2 和论述 3 的看法，其所谓“教训”即论述 2 所说的“教化”。

董仲舒所说的性朴，与荀子的性朴一样都具有简朴与玉璞两方面意义。不过，他可能更突出玉璞的一面。董仲舒说：“玉出于璞，而璞不可谓玉；善出于性，而性不可谓善。”<sup>⑤</sup>璞还不是玉，但玉出于璞，璞中含玉质。假如玉相当于人性善的状态，璞则与这种状态有一定的距离，这说明初生人性是不够完美的，因而董仲舒不赞成性善论。不过，他也不会赞成性恶论，因为璞的状态只是不够完美而已，不能说是恶。璞石毕竟不是顽石，不是恶石。如果说人性恶，这就是以朴石为顽石、恶石了。

董仲舒是荀子之后性朴论的最重要代表。两人的性朴论一脉相承。董仲舒的性朴论有几点值得特别注意：

首先，区分善与善质。善是指现成的善，善质是指善的潜质。董仲舒反复说，天生人性有善质，但没有现成的善。他举很多例子说明这一点。例如，目与见就是一例：

性有似目，目卧幽而瞑，待觉而后见。当其未觉，可谓有见质，而不可谓见。今万民之性，有其质而未能觉，譬如瞑者待觉，教之然后善。当其未觉，可谓有善质，而不可谓善。<sup>⑥</sup>

睡觉时的眼睛与觉醒时的眼睛是同样的眼睛，但前者有“见质”而未有见。与之类似，天生人性有善质而未有善。再如：

性如茧如卵。卵待覆而成雏，茧待缲而为丝，性待教而为善。此之谓真天。天生民性有善质，而未能善，于是为之立王以善之，此天意也。民受未能善之性于天，而退受成性之教于王。王承天意，以成民之性为任者也。<sup>⑦</sup>

天生之性有善质的状态，是性朴的状态，而不是性善的状态。董仲舒非常明确地批评孟子的性善论。在他看来，孟子说人性善，便相当于说目即见、茧即丝、卵即小鸡。如前所述，卵与雏、茧与丝之例，韩婴也说过。看到董仲舒的阐述之后，我们当更能明白以性朴论解说韩婴之是，与以性善论解说韩婴之非了。

① 班固撰，颜师古注：《汉书》卷五十六《董仲舒传》，北京：中华书局 1992 年，第 1915 页。

② 苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》，第 311 页。

③ 苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》，第 312 页。

④ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》下册，第 366 页。

⑤ 苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》，第 312 页。

⑥ 苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》，第 297 页。

⑦ 苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》，第 300—302 页。

其次,不能以过低的标准来理解善。董仲舒批评孟子对善的要求太低,不符合圣人对善的要求。在孟子眼里,人善于禽兽,这就表明人性善了,但是,董仲舒则对善提出了较高的要求。他说:

性有善端,动之爱父母,善于禽兽,则谓之善。此孟子之善。循三纲五纪,通八端之理,忠信而博爱,敦厚而好礼,乃可谓善。此圣人之善也。是故孔子曰:“善人吾不得而见之,得见有常者斯可矣。”由是观之,圣人之所以谓善,未易当也,非善于禽兽则谓之善也。……孟子下质于禽兽之所为,故曰性已善;吾上质于圣人之所以为,故谓性未善,善过性,圣人过善。<sup>①</sup>

以“循三纲五纪,通八端之理,忠信而博爱,敦厚而好礼”等高标准之善来评判天生人性,董仲舒得出结论:性只是朴而未到达善。

再次,不能混淆天之所为与人之所为。董仲舒指出:

性比于禾,善比于米。米出禾中,而禾未可全为米也。善出性中,而性未可全为善也。善与米,人之所继天而成于外,非在天所为之内也。天之所为,有所至而止。止之内谓之天性,止之外谓之人事。<sup>②</sup>

董仲舒认为,天之所为是有限度的,那就是天质之朴所能达到的限度。超出这个限度的,就是人之所为了。他批评孟子的性善论把人之所为看作天之所为。天之所为,只提供善质,而不提供善。善完全是人之所为的结果。

董仲舒持性朴论实际上是非常明显的。但是,据笔者所知,以前研究其人性论的人,似乎一直没有把他作为性朴论者。人们对董仲舒的人性论充满误解。最早的误解可能来自王充:“董仲舒览孙、孟之书,作情性之说曰:‘天之大经,一阴一阳。人之大经,一情一性。性生于阳,情生于阴。阴气鄙,阳气仁。曰性善者,是见其阳也;谓恶者,是见其阴者也。’若仲舒之言,谓孟子见其阳,孙卿见其阴也。”<sup>③</sup>这些说法对后世影响极大,以至于先入为主地影响了人们对董仲舒人性论的了解。由此,人们对董仲舒的性朴论述视而不见或见而不解,并形成了对董仲舒人性论的几种常见解释:(1)调和或综合孟荀人性论;(2)性善情恶;(3)性有善有恶。这些解释都或多或少与王充的说法有关。

持第(1)种解释的人,是受了王充的“董仲舒览孙、孟之书”等话语的影响,认为董仲舒的人性论是在调和或综合孟子的人性论和荀子的人性论。例如,冯友兰说:“董仲舒之性说,按一方面说,为调和孟荀。”<sup>④</sup>刘国民说:“仲舒认为,性非全善,性有善有恶,善主恶从。这是对孟、荀人性论的整合。”<sup>⑤</sup>事实上,从研究董仲舒人性论的基本材料《春秋繁露》和《汉书·董仲舒传》中,我们看到他明确批评孟子的性善论。调和或综合论者如何面对这些批评呢?我们同样也只看到了董仲舒对荀子性朴论的继承,而看不到他对所谓荀子性恶论的任何援引,调和论或综合论者又如何面对这方面情形呢?

持第(2)种解释的人受王充的“人之大经,一情一性”等话语的影响,认为董仲舒坚持人之性是善的而情是恶的。例如,徐复观说:“董氏则显然将性与情分开,认为性善情恶;此一分别对后来言性的,发生了很大的影响。”<sup>⑥</sup>黄开国说:“由阴阳所生之性包含性与情两个方面,阳善阴恶,故天生人性包括善恶。”<sup>⑦</sup>然而,我们在《春秋繁露》和《汉书·董仲舒传》中看不到董仲舒援引或化用王充“天之大经,一阴一阳。人之大经,一情一性。性生于阳,情生于阴。阴气鄙,阳气仁。曰性善者,是见其阳也;谓恶者,是见其阴者也”这一番话,也看不到有类似的思想存在其中。如果董仲舒主张性善,他为何反复批评孟子的性善论呢?他赞成性有善质(善的潜质),而明确反对性有现成的善。性善情恶者

① 苏舆撰,钟哲点校:《春秋繁露义证》,第303—305页。

② 苏舆撰,钟哲点校:《春秋繁露义证》,第297页。

③ 北京大学历史系《论衡》注释小组:《论衡注释》,北京:中华书局,1979年,第198页。

④ 冯友兰:《中国哲学史》下卷,北京:中华书局,1961年,第517页。

⑤ 刘国民:《悖立与整合——论董仲舒对孟子、荀子之人性论的解释》,《衡水学院学报》2006年第3期。

⑥ 徐复观:《两汉思想史》第二卷,上海:华东师范大学出版社,2002年,第248页。

⑦ 黄开国:《董仲舒的人性论是性朴论吗?》,《哲学研究》2014年第5期。

如何面对他的批评与反对呢？

持第(3)种解释的人受王充整段话的综合影响,认为董仲舒坚持与生俱来的人性不纯是善的,也不纯是恶的,而是善恶兼有。例如,曾振宇说:“善恶、仁贪等人伦观念先在性地包容于抽象的人性范畴之中,同时又完好无损地外现于每一个认知主体的人性之中。人性既不能单纯地评判为善,也不能片面地归纳为恶,而是善恶仁贪兼备……世上人有千千万,但每一个人的本性中都全息地兼容着善恶仁贪等伦理观念的‘因子’。在董仲舒看来,善恶等人伦观念,是先验性的实有,是类似于莱布尼茨哲学意义上的‘预定和谐’。”<sup>①</sup>王琦、朱汉民说:“人性所含善质与恶质的多少则取决于阴阳之气相济相成之比例,天通过阴阳之气的互动而将善质或恶质赋之于人。”<sup>②</sup>董仲舒说过性有善质,但未说过性有恶质。把西方哲学的术语“先在性”、“先验性的实有”、“预定和谐”等套在董仲舒人性论身上,不能令人心服口服。董仲舒在讨论人性时反复举麻成布、茧成丝、米成饭、卵成雏等例子,明显旨在展示从善质到成善的过程性。上述西学术语则抹杀了这种过程性。

以上对董仲舒人性论的三种常见解释都是从王充的论述中演绎出来的,但我们理解董仲舒的人性论不应该以王充的话为准,而应该以董仲舒的话为准。抛开王充,而直接从《春秋繁露》的《深察名号》和《实性》这两篇被公认为董仲舒集中、系统地讨论人性论的经典作品入手,我们就会得出完全不同的结论。上述三种看法都很难在这两篇文章以及整部《春秋繁露》中得到可靠的支持,也无法在《汉书·董仲舒传》中得到支持。而我们以性朴论来说董仲舒的人性论,则可以在这些文献中得到可靠的支持。本节开头所引的四种董仲舒性朴论论述,都出自这些文献。此外,董仲舒还有其他性朴论的论述,在此就不一一论及。

最后笔者想指出的是,董仲舒对孟子性善论的批评是温和的,而《性恶》对它的批评是激进的。《性恶》因而很有可能出现于西汉后期。就学术演变之一般情形而言,先有对某一理论的温和批评,然后才有对它的激进批评,这是比较自然的。可能有人看到董仲舒对孟子性善论的批评太温和,不够过瘾,于是使用更猛烈的言辞、更极端的立场来批评之。这人或这些人可能就是《性恶》的作者<sup>③</sup>。

性朴论的思想,从先秦延续到西汉,而且还在往后延续。例如,东汉《潜夫论·赞学》、南北朝《刘子·崇学》都继承了《荀子·劝学》中的性朴论思想。因篇幅及论题所限,东汉及以后的性朴论思想,当另文详之。

[责任编辑 李 梅 邹晓东]

① 曾振宇:《董仲舒人性论再认识》,《史学月刊》2002年第3期。

② 王琦、朱汉民:《论董仲舒的人性论建构》,《北京大学学报》2014年第5期。

③ 周炽成:《董仲舒对荀子性朴论的继承与拓展》,《哲学研究》2013年第9期。

## 明清学术转换的桥梁与清初学术主流： 论清初新理学

王 坚

**摘 要:**明清学术转向不是传统所认为的从理学到考据学的“一步到位”,而是先由明代学术激变出“清初新理学”,再由之蜕变为清代理学、考据学、桐城派等清学各派的“二次转换”。以清初遗民集团为主体的清初理学家基于理学基本价值关怀,一反晚明从理学教条出发的治学思路,推崇以问题为导向,兼容并包,致力于中国 17 世纪危机的解决及理学基本价值与社会现实的再平衡,“清初新理学”应运而生。“清初新理学”是清初时代主题在学术上的反映,是明清学术转换的桥梁,是清初学术主流、清学各派的源头,对清初政治,特别是满人统治集团的汉化产生了巨大影响。基于时代主题及地域学术格局的变动,清初和晚清以来主流学界对清初新理学建构出两种图像,前者以孙奇逢、黄宗羲、李颙“三大儒”为领军,后者重视顾炎武、黄宗羲、王夫之“三大家”。

**关键词:**清初新理学;明清学术转向;清初遗民集团;清初“三大儒”

明清之际的社会大变革,上承宋明,下开康雍乾嘉,流风所及深刻影响到近代中国之建构,具有承前启后的意义。作为这次大变革的思想结晶,清初学术广受瞩目,但基于线性进化论思维,20 世纪主流学界很多时候把理学、考据学分别视为宋明两朝和清代的学术主流,把作为整体的明清学术转向狭隘理解为从宋明理学转向清代考据学,把理学危机、考据学兴起作为清初学术的主题。

实际上,儒学是内圣与外王并举、形上与形下并重的学术体系,基于不同社会形势和时代主题,会产生不同的学术形态,其发展远非线性进化所能概括。明清时代学派林立,学术具有多重面向。单就理学来说,理学在宋明成就辉煌,但作为意识形态,在清代影响也毫不逊色。在帝王层面,清代帝王无不重视理学,康熙帝称朱熹“集大成而绪千百年绝传之学,开愚蒙而立亿万世一定之规”,谕旨朱熹牌位从孔庙东庑移至大成殿,配祀“十哲”之列,对其尊奉达到登峰造极的程度;在官僚层面,“理学名臣”辈出,清代理学在经世致用方面非常具有特色,出现了一批如陆陇其、汤斌、张伯行、陈廷敬等在社会和学界相当有影响的“理学名臣”,就是撰《国朝汉学师承记》而挑起汉宋之争的江藩,也称赞他们是清朝儒学代表人物,对社会影响巨大,“国朝儒林代不乏人,如汤文正、魏果敏、李文贞、熊文端、张清恪、朱文端、杨文定、孙文定、蔡文勤、雷副宪、陈文恭、王文端,或登台辅,或居卿贰,以大儒为名臣。其政术之施于朝廷。达于伦物者”<sup>①</sup>;在学术思想层面,理学也处于“共识”地位。“清代理学虽云衰歇,而程朱一派之潜势力未尝一日衰也,夫村塾蒙师,几无一不知有程朱《章句集注》者矣。”<sup>②</sup>反倒是被现代人推崇为清学主流的考据学,由于琐碎、脱离实际等弊端,在社会上发展困难重重,“盖汉

**作者简介:**王坚,河北师范大学历史文化学院讲师(河北石家庄 050024)。

**基金项目:**本文系国家社会科学基金一般项目“晚清民国中州理学研究”(17BZS078)的阶段性成果。

① 江藩著,钟哲整理:《国朝汉学师承记》,北京:中华书局,1983年,第154页。

② 萧一山:《清代通史》,北京:中华书局,1983年,第996页。

学之词举世视为无用,舍闭关却扫外,其学仅足以授徒。若校勘金石,足以备公卿之役,而不足以备公卿之欢。……欲得帝王之尊,必先伪托宋学以自固。故治宋学者,上之可以备公卿,下之可以得崇衔”<sup>①</sup>。

由于明清学术的多重面向,明清学术转向是经、史、子、集等各种知识门类的整体性转向,既非线性进化,更非狭隘的从宋明理学转向清代考据学或理学、考据学、“尊德行”、“道问学”等某个领域的变化。其中,理学虽然遇到危机,却并非无药可救,兼容并包的“清初新理学”应运而生,成为清初学术主流和明清学术转换的桥梁、清学各派的源头。换言之,明清学术转向不是传统所认为的从理学到考据学的“一步到位”,而是分为“两步走”:在明清之际社会危机中宋明理学一变而为“清初新理学”,再从“清初新理学”中蜕变出清代理学、考据学、桐城派等清学各派。反映在政治上,“清初新理学”对清初政治也产生了巨大影响。

## 一、明清鼎革、满汉冲突与理学危机:“清初新理学”的生成背景

“清初新理学”的生成,是明清之际社会现实与学术格局等因素综合作用之结果。在清初各方博弈及明清学术转向的“乱世”中,南明及农民军对局势缺乏掌控,清政府具有不断汉化的制度设计却推行民族压迫的两面性,清初理学家基于理学的基本价值关怀,一反晚明从理学教条出发的治学思路,推崇以问题为导向,致力于中国 17 世纪危机的解决及理学基本价值与社会现实的再平衡,从而形成“清初新理学”。

任何一种学说的发展,不但需要基本经典体系和传承该学说的知识群体,更需要基本价值理念的强大支撑。就儒学来说,亦是如此。特别是在皇权时代“罢黜百家,独尊儒术”的制度设计中,虽然儒家从诸子百家中一个有影响的学派成为控制“一般思想”的大一统中华帝国意识形态,儒生集团成为知识人及帝国官僚的主体,但儒学也时刻面临着皇权的侵蚀和异化,因此,在与皇权不断互动中,儒学基本价值的凝聚作用就显得尤为重要。

关于儒学基本价值,历代大儒皆有阐发。孔子以复兴周礼为己任,并表示“道不行,乘桴浮于海”(《论语·公冶长》)。孟子说“穷则独善其身,达则兼济天下”(《孟子·尽心上》)。《礼记·大学》概括为“修身,齐家,治国,平天下”。到理学产生后,则是形成了体现儒学基本价值关怀的“道统说”。

道统,即“道”传承的统序。道统观念是儒家本有的一种观念。尧、舜、禹、汤、文、武、周公的谱系在《论语》中初步形成,在《孟子》中定型。《礼记·中庸》说尧、舜、禹、汤、文、武、周公六人“德为圣人,尊为天子,富有四海之内”,又说:“仲尼祖述尧、舜,宪章文、武。”到《孟子·离娄上》说:“规矩,方圆之至也;圣人,人伦之至也。欲为君尽君道,欲为臣尽臣道,二者皆法尧、舜而已矣。”《汉书·艺文志》总结说:“儒家者流,盖出于司徒之属官,助人君顺阴阳明教化者也,游文于六经之中,留意于仁义之际,祖述尧、舜,宪章文、武,宗师仲尼,以重其言,于道最为高。”<sup>②</sup>就理学来说,道统论核心目标即张载概括的“为天地立志,为生民立道,为去圣继绝学,为万世开太平”<sup>③</sup>,基本内容是根植于朱熹在《大学章句》中阐述的“三纲领八条目”,即“大学之纲领”(“明明德”、“亲民”、“止于至善”)、“大学之条目”(“格物”、“致知”、“诚意”、“正心”、“修身”、“齐家”、“治国”、“平天下”)<sup>④</sup>,换言之,就是在与皇权互动中以理学基本价值来改造社会。这种改造活动,在清初却出现了严重的问题。

明亡后,明朝官绅拥立明宗室建立弘光政权、隆武政权、鲁王监国政权、绍武政权及永历政权,史称“南明”。南明各朝腐败不堪,内部党争不断,外部军阀跋扈,内讧不断<sup>⑤</sup>。如弘光朝,“弘光朝廷当

① 刘师培:《清儒得失论》,李妙根编:《刘师培辛亥前文选》,上海:中西书局,2012年,第148页。

② 班固:《汉书》卷三十《艺文志》,北京:中华书局,1962年,第1728页。

③ 张载著,章锡琛点校:《张子语录》,《张载集》,北京:中华书局,1978年,第320页。

④ 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第1-13页。

⑤ 参见顾诚:《南明史》,北京:光明日报出版社,2011年。

国的整整一年时间里,正处于内忧外患日益加深之际,君臣上下有可为而不为,朝野人士不仅没有因北都的覆亡而振作起来,反而在腐败、内讧、争权夺利上远远超过了崇祯时期”<sup>①</sup>。因此,弘光帝初立时,“都人忻忻,谓中兴可待。不数月,大失望,有苏台麋鹿之惧”<sup>②</sup>。据称,当时“民间传诵京中有《西江月》词一阙云:‘弓箭不如私荐,人材怎比钱财?吏兵两部挂招牌,文武官员出卖。四镇按兵不举,东奴西寇齐来。虚传阁部过江淮,天子烧刀醉坏。’”<sup>③</sup>

南明固然无力重整山河,而农民军在对时局的把握与现实行动方面,也出现了一系列的严重错误。张献忠屠川自不待言,李自成对儒生亦采取拒绝排斥态度。崇祯十五年(1642)春,李自成攻破襄城后对帮助明军守城的儒生大加报复,“深恨诸生,遂剿刖百九十人”<sup>④</sup>。在进军北京前后,人心思变,大顺军占领北京时,不仅百姓欢迎,明廷在京官员更是“衣冠介冑,叛降如云”<sup>⑤</sup>,但李自成仍对这些高层儒生心存疑忌,不但在管辖区内继续追赃助饷,使更多官僚家破人亡,而且也只录用四品以下的明朝降官,“三品以上独用故侍郎侯恂”<sup>⑥</sup>。因为李自成并没有依据形势变化在政策上作出必要调整,儒生们很快转向其对立立面。清军入关后,明朝官吏与之配合,农民军一触即溃,李自成不知所终,张献忠阵亡。

与南明及农民军的上述认识和行动形成鲜明对比,清朝对时局却有着相当清醒的认识。在北京失陷前后,清政府一方面趁火打劫,欲与李自成合作,“协谋同力并取中原。倘混一区宇,富贵共之矣”<sup>⑦</sup>,另一方面招降驻守山海关的吴三桂,积极筹备南下。入关后,清朝手段更加成熟,入关伊始就以“复父君仇”相号召,把明朝文官武将的仇恨集中到农民军身上,其后,吊民伐罪、为崇祯帝报仇、推行开垦荒地、招抚流亡、蠲免归降地区钱粮、开科举、表忠节以励风化等一系列措施随之展开,使汉族士大夫的对立情绪逐步软化。比如在清兵占领北京后,相当一批汉族官绅出于民族隔阂不愿出仕清朝,纷纷南下。为此,清政府利用忠君观念,以为崇祯帝复仇讨贼自我标榜,进京后第三天就下令“官民人等为崇祯帝服丧三日,以展輿情。著礼部、太常寺备帝礼具葬”<sup>⑧</sup>。鉴于明朝后期党争激烈,在京明朝官僚绝大多数又投降过李自成,清军入京之初就大张榜示,“与诸朝绅荡涤前秽”,“令在京内阁、六部、都察院等衙门官员,俱以原官同满官一体办事”<sup>⑨</sup>,不久又进一步宣布“凡文武官员军民人等,不论原属流贼,或为流贼逼勒投降者,若能归服我朝,仍准录用”<sup>⑩</sup>。

与一时策略相伴随的,是清朝入关后的加速汉化。清朝虽然起源东北,却也受到汉文化不小的影响,并且这种影响随着清帝国扩张不断增大<sup>⑪</sup>。努尔哈赤虽出身于女真贵族,但从小喜读《三国演义》、《水浒传》等书,且一度为明辽东总兵李成梁义子,创业之初,跟随其出生入死的嫡系“古出”(gucu)就有“胡化汉人”。到皇太极时,废除努尔哈赤晚年确定的八家“共治国政”制度,1636年更是宣布放弃汗号,接受汉族帝制,在八旗制度外建六部、内三院、都察院等机构,作为立国之本的八旗被扩编为满洲八旗、蒙古八旗和汉军八旗,其中汉军八旗就是典型的“胡化汉人”,并出现了象范文程等对清朝产生重大影响的“胡化汉人”。入关后,清朝全面接受明帝国制度设计,并在皇权主导下不断地对

① 顾诚:《南明史》,第143页。

② 谈迁:《枣林杂俎》仁集《女伎》,清钞本,第71页。

③ 姚廷遴:《历年纪》,上海人民出版社编:《清代日记汇抄》,上海:上海人民出版社,1982年,第55页。

④ 张岱:《石匱书后集》卷一,清钞本,第23页。

⑤ 陈方策:《上督师史相公书》,冯梦龙编:《甲申纪事》卷十一,明弘光元年(1645)刻本,第135页。

⑥ 张廷玉等撰:《明史》卷三〇九《李自成传》,北京:中华书局,1974年,第7699页。

⑦ 《清帝致西据明地诸帅书稿》,郑天挺编:《明末农民起义史料》,北京:中华书局,1954年,第455页。

⑧ 王先谦:《东华录·顺治二》,清光绪十年(1884)长沙王氏刻本,第294页。

⑨ 王先谦:《东华录·顺治二》,第294页。

⑩ 王先谦:《东华录·顺治三》,第314页。

⑪ 参见刘小萌:《满族从部落到国家的发展》,北京:中国社会科学出版社,2007年。

八旗制度加以改造<sup>①</sup>。

另一方面,虽然处于不断汉化的过程中,但清朝为满人建立,入关后,又采取残酷的民族压迫政策。具体来说,就是剃发、圈地、投充与“逃人法”。正是这些民族压迫政策,激起汉人不断反抗。在镇压中,清军滥杀无辜,扬州十日,嘉定三屠。对此,清政府后来也承认“本朝开创之初,睿王摄政,攻下江、浙、闽、广等处,有来降者,多被诛戮。以致遐方士民,疑畏窜匿”<sup>②</sup>。

与清初混乱社会形势相对应,晚明以来程朱理学与陆王心学纷争不断的学术格局、从理学教条出发的治学思路,以及不断高涨的党社运动,也对清初儒生提出挑战。

当理学发展到了明代,八股的惯性使程朱派把程朱言论当成实际最大权威,明初大儒薛瑄说“自考亭(朱熹)以还,斯道已大明,无烦著述,直须躬行耳”<sup>③</sup>。“只说孔子错,不认程朱非”成为对他们的典型概括,到了明代中后期,在思想领域,各派儒生都各辟蹊径开始对程朱理学进行批判与重建,最终,以王阳明为宗师的阳明学派把儒学革新运动推向高潮。为了争夺话语权,各方理学家在治学思路上热衷于从本派教条出发,党同伐异,程朱派理学家动辄指斥阳明学为“伪学”,直到清初,“世儒习气,敢于诬孔、孟,必不敢倍程、朱”<sup>④</sup>。而崛起的阳明学则唯陆王马首是瞻,阳明后学、黄宗羲老师刘宗周宣称:“良知之教,如日中天。昔人谓:‘天不生仲尼,万古如长夜。’然使三千年而后,不复生先生,又谁于取日虞渊,洗光咸池乎?”<sup>⑤</sup>由此两派儒生攻击不已,势如水火。

与日渐高涨的程朱陆王之争相伴随,晚明理学家掀起大规模的党社运动,坚持“道统”高于“治统”原则,热衷于用严苛的君子小人之争裁量实政,挽救社会危机,典型代表就是东林党。面对内忧外患接踵而至、统治者日益昏庸腐败之局面,东林党人积极介入社会,争国本,争三案,反对“三王并封”,争“福王之国”,抨击时弊,又利用京察之机,打击贪官污吏,还反对矿盐税使,与以魏忠贤为首的阉党展开斗争。在治学思路上,他们“最基本的宗旨是道德济世,即着眼于现实世界的困境,重提学术思想上的道德传统,重树道德伦理上的严格标准和绝对权威,在善恶、是非、君子与小人之间,二元对立,决不含糊,并进而依此标准,来梳理现实世界,挽救危机”<sup>⑥</sup>。所谓“天下治乱,系于人心,人心邪正,系于学术。法度风俗,刑清罚省,进贤退不肖,舍明道则其道无由”<sup>⑦</sup>。但在实践中,东林党人虽义正辞严,占领社会舆论最高点,却过度泛道德论,落实于社会具体事务,则缺乏操作性,除清议论政外,别无他法,对于反对者或政见不合者,门户森严,动辄以苛刻道德标准相要求,也同样得罪了其他大批非东林党官员,结果只能是眼高手低,激化矛盾,导致晚明党争愈演愈烈,玉石俱焚。“在万历年间,东林和三党之争,他们所争的有宗旨,有目标。到了魏阉专权以后,他们好像闹家务,目标和宗旨都完全失去”<sup>⑧</sup>。

概言之,就清初形势来看,时代主题在于群雄逐鹿,争夺天下。南明、清、农民军及其余部等势力你来我往,各派势力只凭自身力量都难以统一全国,因此合纵连横,勾心斗角,最终清政府以武力统一全国。清政府虽不断汉化,但由于是满人建立,故清初表现出不断汉化的制度设计,同时推行民族压迫的两面性,内部满洲旧制与不断汉化的制度设计冲突不断,对清初汉族士人来说,在军事斗争失败的情况下,以文化的力量汉化清政府,进而缓解清初高位运行的民族压迫,成为时代课题。就学术格局上看,明清学术转换虽然不断深入,但也导致士人内部纷争不断,党社运动高涨,各自为战,因此

① 参见杜家骥:《八旗与清朝政治论稿》,北京:人民出版社,2008年,第253—559页;刘小萌:《清代北京旗人社会》,北京:中国社会科学出版社,2008年。

② 王先谦:《东华录·顺治二十六》,第600页。

③ 张廷玉等撰:《明史》卷二八二《儒林一·薛瑄传》,第7229页。

④ 陈确:《与黄太冲书》,《陈确集》,北京:中华书局,1979年,第147页。

⑤ 刘宗周:《重刻阳明先生传习录序》,王守仁撰,吴光等点校:《王阳明全集》(下),上海:上海古籍出版社,2011年,第1788页。

⑥ 夏维中:《关于东林党的几点思考》,《南京大学学报》1997年第2期。

⑦ 《东林书院志》整理委员会整理:《东林书院志》卷二十二,北京:中华书局,2004年,第856页。

⑧ 谢国桢:《明清之际党社运动考》,北京:中华书局,1982年,第6页。

建构出一种大家都认同的新体系以团结士人、汉化异族成为当务之急。正是在这种时代主题下,清初学者纷纷基于不同理学资源转换思路,寻求突破,“清初新理学”应运而生。

## 二、融内圣外王为一以解决明清之际危机:“清初新理学”的六大特征

作为明清学术转向的桥梁和清初学界集体智慧的结晶,“清初新理学”捍卫理学基本价值,面向广阔的社会现实,以寻求团结士人、汉化异族的新道路为己任。王国维说“国初之学大”<sup>①</sup>,钱穆谓“前期清儒思想的新天地”<sup>②</sup>,首先就源于这种新理学形塑。

与宋明理学相比,“清初新理学”主要发生了两个方面的变化:1. 治学思路,推崇以问题为导向的治学思路,致力于兼容并包程朱理学、陆王心学及其他理学派资源,以“义袭”为主,实行扬弃性吸收,不像以前门户森严更多拘泥于“形似”<sup>③</sup>;2. 实践着力点方面,致力于现实问题的解决而非囿于形而上思辨或伦理教条,从思辨讲学走向功夫论和制度批判,以功夫论和制度批判为基点,内圣与外王统筹,理论创新与道德践履同时展开,形而上“理”与形而下“礼”兼顾。正是基于以上两方面原因,“清初新理学”领军都是学术偶像与道德偶像合一式的人物。

第一,在学风上,兼容并包,文武兼收,使儒并用。

在北方,孙奇逢“始以豪杰,终以圣贤”<sup>④</sup>。明代天启年间,宦官魏忠贤专权乱政,对弹劾其罪恶的诸大臣无情打击,左光斗、魏大中、周顺昌首当其冲被抓,三人的亲朋好友纷纷逃避,孙奇逢却迎难而上,同鹿正、张果中等联合诸同志积极营救。营救行动虽功败垂成,左、魏、周死于非命,但孙奇逢还是保住了他们的亲人。由于孙奇逢、鹿正、张果中急人所难,“海内高其义,有‘范阳三烈士’之称”<sup>⑤</sup>。孙奇逢熟知兵法,在明清交替之际,领导民众抗击各方攻击,确保一方平安。1636年,皇太极称帝,同时派军突破长城,逼近保定,周围城池相继沦陷,但在孙奇逢领导下,容城民众奋起抵抗,得以保存。因此,《明史》直接把孙奇逢定位为“节侠士”<sup>⑥</sup>。王余佑“尝受业于孙奇逢,学兵法”<sup>⑦</sup>,他“以为真正理学须真实经济以充之”<sup>⑧</sup>,撰《乾坤大略》、《十三刀法》等,致力于理学、武学、兵学的会通。《乾坤大略》“是中国兵书史上第一部从初起之兵的角度论述战略原则的军事理论著作”<sup>⑨</sup>。《十三刀法》是明清之际刀术代表作之一,在此书中,王余佑提出“以刀引力”的思想,对中国刀术思想有重要影响<sup>⑩</sup>。颜李学派更是在夏峰北学基础上把文武兼收、侠儒并用学风推向高潮。颜元指导“凡弟子从游者,则令某也学礼,某也学乐,某也兵农,某也水火,某也兼数艺,某也尤精几艺”<sup>⑪</sup>,62岁时建漳南书院,“焉立规制甚宏”,中为“习讲堂”,东西各设三斋,学习内容包括“文事”、“武备”、“经史”、“艺能”、“理学”及科举知识等<sup>⑫</sup>。直到1917年,毛泽东在公开发表的第一篇文章《体育之研究》中,还对颜元“文而兼武”的学术风格大加赞赏<sup>⑬</sup>。

① 王国维:《沈乙庵先生七十寿序》,彭林整理:《观堂集林》卷二十三,石家庄:河北教育出版社,2001年,第583页。

② 钱穆:《前期清儒思想的新天地》,《中国学术思想史论丛》第八册,合肥:安徽教育出版社,2004年,第1-10页。

③ 陆宝千就注意到清初理学家几乎都深受阳明学浸染,即使反对阳明学者,也是在捍卫“‘王学化’之朱学”。参见陆宝千:《康熙时代之朱学》,《清代思想史》,上海:华东师范大学出版社,2009年,第147页。

④ 申涵光:《征君孙钟元先生谏词》,《聪山集》卷三,上海:商务印书馆,1936年,第53页。

⑤ 魏裔介:《孙征君先生传》,张显清主编:《孙奇逢集》(中),郑州:中州古籍出版社,2003年,第1327页。

⑥ 张廷玉等撰:《明史》卷二四四《左光斗传》,第6332页。

⑦ 赵尔巽等撰:《清史稿》卷四八〇《儒林一·王余佑传》,北京:中华书局,1977年,第13136页。

⑧ 王余佑:《与严佩之》,《五公山人集》,上海:华东师范大学出版社,2011年,第242页。

⑨ 邱心田:《清代一部有特色的战略学著作——王余佑及〈乾坤大略〉述论》,《清史研究通讯》1990年第3期。

⑩ 王余佑:《太极连环刀法·总论》,见唐豪编:《王五公太极连环刀法》,上海:中国武术学会,1936年。

⑪ 陈山榜、邓子平主编:《颜元文集》(上),石家庄:河北教育出版社,2009年,第45页。

⑫ 陈山榜、邓子平主编:《颜元文集》(下),第356-357页。

⑬ 中共中央文献研究室、中共湖南省委《毛泽东早期文稿》编辑组编:《毛泽东早期文稿(1912.6-1920.11)》,长沙:湖南人民出版社,2008年,第58页。

在南方,黄宗羲一生三变:“初錡之为党人,继指之为游侠,终厕之于儒林。”<sup>①</sup>崇祯初年,黄宗羲为父报仇,曾出袖中锥刺阉党许显纯,当众痛击崔应元,拔其须归祭父灵。清军攻下南京后,鲁王监国,与东林旧人募义兵以图恢复,人称其所部曰“黄氏世忠营”,先后任兵部职方司主事、左副都御史,著《监国鲁元年大统历》,鲁王宣付史臣颁之浙东。他还曾乞师日本,几经艰险,事卒无成,后以母老,隐居著书。在《王征南墓志铭》中,黄宗羲第一次在中国武术史上阐明了“以静制动,犯者应手即仆”的“内家拳”与“勇名天下,主于搏人”的“外家拳”之区别<sup>②</sup>。顾炎武,清兵入关后,任南明弘光朝兵部司务,撰《军制论》、《形势论》、《田功论》、《钱法论》。清军攻陷南京后,顾炎武转投王永祚义军,与归庄联合吴志葵、鲁之屿军队,欲解昆山之围,功败垂成。顾炎武的生母何氏遭清军断去右臂,嗣母王氏绝食而亡,遗命他终身不得事清。顾炎武六谒明孝陵,后因仇家陷害,北上与明遗民孙奇逢、傅山、李颀、李因笃、张尔岐、王弘撰等通气,“遍游黄河以北各省,舍诸华阴,以财力主南北各名都汇券交通,广兴耕牧,垦荒生聚”<sup>③</sup>。王夫之,顺治五年(1648)在衡阳举兵抗清,阻击清军南下,战败退肇庆,任南明桂王朝行人司行人,以反对王化澄,几陷大狱,至桂林依瞿式耜,桂林陷没,式耜殉难,乃决心隐遁,辗转湘西以及郴、永、涟、邵间,窜身瑶洞,伏处深山。

第二,对宋明理学态度上,致力于理学基本价值与社会现实再平衡,重构天人关系、礼理人情关系、陆王心学与程朱理学关系,建构新共识以联合更多汉族士人。

如果放宽视野,“清初新理学”家一方面致力于对宋明理学的扬弃,另一方面从时代主题出发,掀起声势浩大的经典回归重释运动,视野从晚明上溯至宋明、汉唐甚至上古三代,为此后思想发展引来了更多“源头活水”。正是这种兼容并包“新理学”的不断诱导,引来了一个汉文化新的拓展期和高峰期。王夫之宗师张载,兼容晚明东林党人及老庄、佛教某些资源,“修正程朱,反对陆王”<sup>④</sup>,在历史哲学方面开辟出一片新天地。黄宗羲上承王阳明、刘宗周,下开万斯同、章学诚,谈“盈天地间皆气”<sup>⑤</sup>,关注气论,强调融史学于经学,开清代浙东学术先河;由阳明学复活孟子“仁政”理想及重民、天下为公思想,著《明夷待访录》,批判君主专制。顾炎武“谓古今安得别有所谓理学者,经学即理学也。自有舍经学以言理学者,而邪说以起,不知舍经学则其所谓理学者禅学也”<sup>⑥</sup>,著《日知录》、《天下郡国利病书》等,讲“天下兴亡,匹夫有责”等义理,与黄宗羲通信,表示思想同于《明夷待访录》“十之六七”<sup>⑦</sup>。鉴于近百年来对他们已有深入研究,在此,笔者以主流学界不甚注意,但在清初学界影响极大的孙奇逢为例进行说明。

在天人关系上,孙奇逢虽然也讲天人之分,但与传统理学家注重天人之分从而推出“存天理,灭人欲”的思路不同,他更注重在天人之分基础上讲天人合一,进而建立起天、人之间的流通体系。

孙奇逢在天人之分基础上讲天人合一最明显体现在《读易大旨》中。在《读易大旨》中,孙奇逢首先提出了“本来之《易》”与“圣心之《易》”、“无文之《易》”与“有文之《易》”、“画前之《易》”与“画后之《易》”等概念<sup>⑧</sup>。在《易》起源上,“与邵雍的解释不同,孙奇逢强调了易的客观来源,天地自然才是易

① 黄炳屋:《黄宗羲年谱·卷首自题》,北京:中华书局,1993年。

② 黄宗羲:《王征南墓志铭》,沈善洪主编:《黄宗羲全集》第十册《南雷诗文集》(上),杭州:浙江古籍出版社,2012年,第311—314页。

③ 黄嗣艾:《南雷学案》卷五,重庆:正中书局,1947年,第278页。

④ 嵇文甫:《船山哲学》,《嵇文甫文集》(上),郑州:河南人民出版社,1985年,第530页。

⑤ 黄宗羲:《明儒学案·蕺山学案》,《黄宗羲全集》第八册,第890页。

⑥ 全祖望:《亭林先生神道表》,《鮑琦亭集》卷十二,朱铸禹汇校集注:《全祖望集汇校集注》,上海:上海古籍出版社,2000年,第227页。

⑦ 黄宗羲:《思旧录·顾炎武》,沈善洪主编:《黄宗羲全集》第一册,第391页;顾炎武:《与黄太冲书》,华忱之点校:《顾亭林诗文集》,北京:中华书局,1983年,第239页。

⑧ 孙奇逢:《读易大旨》,张显清主编:《孙奇逢集》(上),郑州:中州古籍出版社,2003年,第1—12、109—130页。

产生的条件,圣人之易不过是对自然之易的摸写罢了”<sup>①</sup>。他认为:“上天之载,无声无臭,而生万物,此《易》之源也。庖羲氏通神明之德,类万物之情,始设奇偶二画以象之。二画错而八卦成,八卦错而四图著。图之文不一,阴阳消长之象则一。阴阳消长,天地之变化也。文王重之以尽其变,周、孔系之以效其动,因时就弊,岂能于图外加毫末?”<sup>②</sup>进而孙奇逢总结出四种天人关系:天之日、天之人、人之天、人之人,其中“天之日”和“天之人”指客观意义上的自然与人本身,而“人之天”和“人之人”指被人类主观认知的那部分自然与人本身,它代表了人类对自然和人本身的认知水平与局限<sup>③</sup>。

在礼、理、人情关系上,孙奇逢一改宋明理学“存天理,灭人欲”思路,主张在容人情基础上“理”、“礼”合一。

明清鼎革不但是社会大规模混乱,更是伦理道德的沦亡,因中国是特别注重伦理道德之国度,作为对明清之际“乱世”的反动,人伦道德弥漫整个清初社会。作为清初大儒,一方面,孙奇逢亦坚持道德践履,“饥饿穷愁困不倒,声色货利浸不到,死生患难考不倒,人之事毕矣”<sup>④</sup>,“内圣之学,舍三纲五常无学术,外王之道,舍三纲五常无道术”<sup>⑤</sup>。他一生致力于躬行实践,功夫日趋圣境,为一代楷模。清代济南学者霍炳称“中原文献在夏峰,天下楷模亦在夏峰”<sup>⑥</sup>,道光帝称颂他“学术中正醇笃”,“实足扶持名教”<sup>⑦</sup>,最终在道光八年(1828)以孙奇逢从祀孔庙。

另一方面,孙奇逢为道德践履找到了一个现实着力点——礼。他复兴了元明以来湮没以久的“三礼学”,“以其对古礼的践履,揭开了清代复兴礼学的序幕”<sup>⑧</sup>。

孙奇逢认为,“礼所该甚广,一切法则皆礼也”<sup>⑨</sup>,所以,礼是修身治国之本,个人应该谨身守礼。对于家国天下,也要以礼为治国之本:“当其虚,有实之用,此等学术最大!”<sup>⑩</sup>“世之治也无他,食以礼而已矣,色以礼而已矣。上之人寡欲清心,下之人安分守法,如所谓珍兄臂而逾东家墙事自无,有人亦共信,而礼之重于天下也,此何待言也,世之乱也,亦无他,食不以礼而已矣,色不以礼而已矣。”<sup>⑪</sup>鉴于“自周末文胜而渐趋于靡,遂有以为‘礼者,忠信之薄,而伪之首也’”的偏见,孙奇逢再三强调:“夫伪岂礼哉?敦厚以崇礼,家庭与朝廷无异,上古与叔季无异,防万民之伪而教之中,高皇稽古之意深矣。”<sup>⑫</sup>所以,在认同“礼”作用的基础上,他制定一系列“礼”在生活中予以实施,如《孝友堂家规》、《家祭仪注》、《家礼酌》、《苏门会约》等。

应该说,对礼的重视是儒生共同特色。孙奇逢的特殊之处在于他对礼的建构呈现注重人情,在容人情基础上致力于“理”、“礼”合一。“专务躬行实践,不讲玄妙,不立崖岸,宽和平易,恂恂无华”<sup>⑬</sup>。孙奇逢虽然提倡孝亲,表彰节义,但反对不近人情的非常举动,他教导弟子王余佑等“取其近人情者,若残肢体,重伤亲心,不可为训”<sup>⑭</sup>。《孝友堂家规》中虽首谈“士节”的培养,“安贫以存士节”,但亦明

① 汪学群:《清初易学》,北京:商务印书馆,2004年,第43页。

② 孙奇逢:《夏峰先生集》卷三,张显清主编:《孙奇逢集》(中),第595页。

③ 孙奇逢:《读易大旨》,张显清主编:《孙奇逢集》(上),第160页。

④ 孙奇逢:《夏峰先生集》卷一,张显清主编:《孙奇逢集》(中),第517页。

⑤ 孙奇逢:《日谱》卷十四,张显清主编:《孙奇逢集》(下),第594页。

⑥ 霍炳:《征君孙先生年谱序》,《征君孙先生年谱》卷上,《北京图书馆珍藏本年谱丛刊》第65册,北京:北京图书馆出版社,1999年,第576页。

⑦ 王钟翰点校:《清史列传》卷六十六《儒林上一·孙奇逢传》,北京:中华书局,1998年,第5241页。

⑧ 林存阳:《清初三礼学》,北京:社会科学文献出版社,2002年,第92页。

⑨ 孙奇逢:《四书近指及晚年批定四书近指》卷三,张显清主编:《孙奇逢集》(上),第295页。

⑩ 孙奇逢:《四书近指》卷四,张显清主编:《孙奇逢集》(上),第409页。

⑪ 孙奇逢:《日谱》卷九,张显清主编:《孙奇逢集》(下),第362页。

⑫ 孙奇逢:《日谱》卷十五,张显清主编:《孙奇逢集》(下),第613页。

⑬ 嵇文甫:《孙夏峰学派的后劲——马平泉的学术》,《嵇文甫文集》(中),郑州:河南人民出版社,1990年,第439页。

⑭ 王余佑:《割股说》,《五公山人集》,第175页。

确告诫后世子孙“八口饥寒,治生亦学者所不废”<sup>①</sup>。虽然孙奇逢早年在家乡容城亲自领导抗清运动,局势日渐稳定后,不惜举家迁移河南,高卧不出,但他与魏裔介、魏象枢等清朝大批高官,薛所蕴、曹溶、孙承泽等贰臣却交往不辍。《清史列传》本传说他凡是“有问学者随其高下浅深,必开以性之所近,使自力于庸行。上自公卿大夫,下及野人、牧竖、武夫、悍卒,壹以诚意接之”<sup>②</sup>。甚至那些远在千里,跨州隔省的人,风闻其义偶一相接,也会身受感召深服其学。

在会通程朱理学与陆王心学方面,鉴于晚明两派不断纷争的状况,孙奇逢率先跳出狭窄的理学视野,在理学视野与整体儒学视野的互动中,在回归、重释孔孟经典基础上,对理学进行新建构。他超越宋明理学,重构儒学道统,在《理学宗传》中,以周敦颐、二程、张载、邵雍、朱熹、陆九渊、薛瑄、王阳明、罗洪先、顾宪成十一位理学家为大宗,建构出从上古三代圣王直到晚明东林党领军顾宪成的新道统。在这些道统中,孙奇逢认为最关键的是孔子、颜曾思孟、周程张朱陆王,他们是儒学精髓的主要体现者。“窃尝论之,学以孔子为昆仑,颜曾思孟则五岳四渎也,濂溪以周,伊洛以程,横渠以张,紫阳以朱,象山以陆,皆能为其山川重,所谓小德川流,总之以海为归宿,其道理虽有迂直达近,朝宗于海则一”<sup>③</sup>。除此外,对其他儒生,可能“与圣人端诸微有所不同”,或“区区较量于字句口耳之习”,或“务为新奇以自饰其好高眩外之智”,或“更有以理为入门之障而以顿悟为得道之捷者”,虽然孙奇逢对他们不免有所批评,但还是认为“见不必相同,意不必相非”,承认他们“地各有其人,人各鸣其说,虽见有偏全,识有大小,莫不分圣人之一体焉”而列入儒门<sup>④</sup>。

第三,治学思路上,一反晚明从理学教条出发的治学思路,从当时社会形势和时代主题出发,以问题为导向,批判君主专制制度,以“新民本”思想致力于中国 17 世纪危机的解决。

从中西历史来看,17 世纪是一个危机重重的时代<sup>⑤</sup>。在西方,15、16 世纪恢复和发展起来的蓬勃向上的经济形势,在 17 世纪突然跌入低谷,似乎要返回 14 世纪。西班牙、意大利不断衰落,法国、德意志举步艰难,东欧出现返回奴隶制现象。因此,现代西方著名学者沃勒斯坦在其《现代世界体系》第二卷就以“17 世纪危机?”为序言标题<sup>⑥</sup>。在中国,内部表现为剧烈的明清鼎革。先是明朝内部,政治腐败,宦官专权,农民起义席卷陕西、山西、河南、湖北及四川等广大地区。随后清军入关,以武力为后盾将南明、农民军及随后的三藩等各种势力各个击破,直到康熙二十三年(1684)清政府收复台湾后,才走向安定;外部,明朝周边地域环境恶化。北方,努尔哈赤在 1616 年建立后金,1621 年攻占辽沈,其后不断南下华北;南方,继葡萄牙占领澳门,荷兰、英国等西方殖民者相继到来,荷兰更是占领台湾 38 年之久(1626—1662)。总之,经济衰退、人口减少、社会动荡、政权更迭等成为 17 世纪东西方的普遍现象。

学术从来不是孤立的存在,特别是在帝制中国,巨大的社会危机往往会伴随着学术的剧烈转向。明清学术转向就是中国 17 世纪危机的学术反映。随着局势日渐稳定,“清初新理学”各派面向 17 世纪危机诱发的各种社会问题本身,以问题为导向,以“新民本”思想致力于中国 17 世纪危机的解决。他们批判君主专制,建构出一系列重建方案。他们以天下为公、君臣共治为基础,讨论“治人”与“治法”、士农工商关系、君臣关系、君民关系,讨论封建、郡县、建都、兵制、学校、置相、阉宦、井田、科举、田制及财政制度<sup>⑦</sup>。对于他们的探索,有学者认为是可与春秋战国诸子百家比拟的“轴心突破”<sup>⑧</sup>。

① 孙奇逢:《夏峰先生集》卷十一,张显清主编:《孙奇逢集》(中),第 854—855 页。

② 王钟翰点校:《清史列传》卷六十六《儒林上一·孙奇逢传》,第 5240 页。

③ 孙奇逢:《夏峰先生集》卷四,张显清主编:《孙奇逢集》(中),第 614 页。

④ 孙奇逢:《理学宗传·序一》,张显清主编:《孙奇逢集》(上),第 621 页。

⑤ 国外相关讨论,参见董建中主编:《中国与十七世纪危机》,北京:商务印书馆,2013 年。

⑥ [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦:《现代世界体系(第二卷):重商主义与欧洲世界经济体的巩固:1600—1750》,郭方、吴必康、钟伟云译,北京:社会科学文献出版社,2013 年,第 1 页。

⑦ 参见陆宝千:《清代思想史》,第 1—118 页。

⑧ [美]魏斐德:《明清更替:十七世纪危机或轴心突破》,《中国学术》第十一辑,北京:商务印书馆,2002 年,第 1—18 页。

其中,最具代表性的是黄宗羲《明夷待访录》。

在帝制中国时代,由于政治话语大多围绕君主展开,“二千余年之政论,大体以君道为中心,专制政体理论之精确完备,世未有逾中国者”<sup>①</sup>,所以在《明夷待访录》中,黄宗羲单刀直入,以新民本思想在君、臣、法等多个维度解构君主专制,针对性形成“天下为公”、君臣共治、有治法而后有治人三大原则。

黄宗羲认为,“有生之初,人各自私也,人各自利也,天下有公利而莫或兴之,有公害而莫或除之”,为兴利除弊,三代圣王出,“不以一己之利为利,而使天下受其利;不以一己之害为害,而使天下释其害”,所以,三代圣王本质上与普通人相类,能为万世楷模,在于大公无私。也就是说,在君主与天下关系上,应是天下为先,君主为后,君主为天下之大公服务,“天下为主,君为客,凡君之所毕世而经营者,为天下也”。三代之后,这种关系发生逆转,“后之为人君者不然,以为天下利害之权皆出于我,我以天下之利尽归于己,以天下之害尽归于人,亦无不可;使天下之人不敢自私,不敢自利,以我之大私为天下之大公”。正是由于君道扭曲,君主们“敲剥天下之骨髓,离散天下之子女,以奉我一人之淫乐,视为当然”<sup>②</sup>。与此相伴,由于天下君主私有所带来的巨大诱惑,斗争此起彼伏,期间失败者如崇祯帝家破人亡,祸及子孙。

既然在三代后,君道扭曲,那么臣道亦存在问题。黄宗羲认为,君主本质是为天下服务,权力系统中大小官员职责亦在于此。虽然流俗以臣、子并称,但君臣非父子而似师友,“父子一气,子分父之身而为身。……君臣之名,从天下而有之者也。吾无天下之责,则吾在君为路人。出而仕于君也,不以天下为事,则君之仆妾也;以天下为事,则君之师友也”<sup>③</sup>。大臣不应成为君主之私匿,亦不能以奴才自居,君臣只是治理天下的不同层次,没有等级高下之分,君臣共治才是真正的为臣之道。“天子之去公,犹公、侯、伯、子、男之递相去;自内而言之,君之去卿,犹卿、大夫、士之递相去。非独至于天子遂截然无等级也”<sup>④</sup>。

三代之后君臣之道皆出现扭曲,则以之为核心的治理之法也肯定与三代有异。黄宗羲认为,以“公天下”标准衡量,三代以上有法,三代以下无法。换句话说,三代之法为公,而后代为一家之私,后代之法虽陈陈相因却是“藏天下于筐篋”的“非法之法”<sup>⑤</sup>,即使历代所标榜的“法祖”的“祖宗之法”,也不免桎梏天下人之手足,只有拨乱反正,尽废家天下之制度以恢复三代之制,否则“虽小小更革,生民之戚戚终无已时也”<sup>⑥</sup>。

在批判皇权专制后,黄宗羲依照三大法则勾画理想社会蓝图:既然天下为公,则不得不重定都城,复三代封建、井田、学校诸制;既然君臣共治,则不得不置相、改革胥吏阉宦制度及调整中央与地方关系;既然有治法而后有治人,则不得不改革选举、兵制、田制及财政制度。他主张:1. 迁都,他认为明亡国之速远远超出预料,建都北京是一重要原因,因此应定都南京;2. 改革学校制度,使儒生们成为官僚的后备队和深入参与社会运转并且保证儒家伦理得以贯彻的知识精英;3. 改革兵制,实行兵民合一,文武合为一,重视武将选拔;4. 改革田制,逆转“黄宗羲定律”<sup>⑦</sup>,利用国家权力直接向民众授田,同时土地分等,实行实物征税,简化税种;5. 改革晚明皇权官僚体制和调整中央与地方关系,在

① 萧公权:《中国政治思想史参考资料绪论》,《中国政治思想史》,北京:新星出版社,2010年,第589页。

② 黄宗羲:《明夷待访录·原君》,沈善洪主编:《黄宗羲全集》第一册,第1—2页。

③ 黄宗羲:《明夷待访录·原臣》,沈善洪主编:《黄宗羲全集》第一册,第5页。

④ 黄宗羲:《明夷待访录·置相》,沈善洪主编:《黄宗羲全集》第一册,第8页。

⑤ 黄宗羲:《明夷待访录·原法》,沈善洪主编:《黄宗羲全集》第一册,第6—7页。

⑥ 黄宗羲:《明夷待访录·原法》,沈善洪主编:《黄宗羲全集》第一册,第7页。

⑦ “黄宗羲定律”是由现代学者秦晖、王家范、谢天佑等依据黄宗羲相关论述而总结出来的关于中国税费改革的某种历史规律:历史上的税费改革不止一次,但每次改革之后,农民负担在下降一段时间后又涨到一个比改革前更高的水平。参见秦晖:《“农民负担”问题的发展趋势——清华大学学生农村调查报告之研究(四)》,《改革》1997年第2期;王家范、谢天佑:《中国封建社会农业经济结构试析》,《中国农民战争史研究辑刊》第三辑,上海:上海人民出版社,1983年,第26页。

中央重建相权以分权君主,在边境设置统摄军事和民政的方镇,在无需恢复封建制的情况下,部分实现封建精神。

第四,民族思想上,夷夏之辨思想高涨。

在清政府野蛮的民族压迫之下,作为反抗,“华夷之辨”也成为“清初新理学”焦点之一。其中以王夫之最为彻底,但在清代影响最为轰动的却是吕留良。

吕留良学宗程朱,严守“华夷之辨”高于“君臣之义”的宗旨。他认为“华夷之辨”为儒学最高宗旨,是孔子作《春秋》“微言大义”所在。管仲不为公子纠而死,后来又辅佐先前仇敌公子小白,即齐桓公,孔子不但不以为意,反而因为管仲相齐桓公,九合诸侯,一匡天下,使中原免于“被发左衽”(《论语·宪问》),称赞管仲有仁义之美<sup>①</sup>。吕留良的这种民族思想传播广泛,到雍正朝,湖南儒生曾静受其影响,游说川陕总督岳钟琪起兵反清,事迹暴露,雍正帝钦定吕留良为“大逆”,亲撰《大义觉迷录》对之进行全面批驳,将吕留良著作尽行焚毁,对吕留良剖棺戮尸,子孙及门人等或戮尸,或斩首,或流徙为奴,罹难之酷烈,为清代文字狱之首。

王夫之专门撰写《黄书》梳理汉族历史。他认为,虽然汉族的前身华夏族在文明初期可能与夷狄相类,但汉族形成后,华夷之间就有天然的文明分野,各民族都要恪守发源之地,不相杂糅,并且一旦脱离祖居之地,就不可避免地衰亡。同时,由于华夷文明分野,两者道德不能混淆,汉族的忠孝仁义不能施之于夷狄:“夷狄者,歼之不为不仁,夺之不为不义,诱之不为不信。”<sup>②</sup>并且,汉族不应停止对夷狄的反击:“天下之大防,人禽之大辨,五帝、三王之大统,即令桓温功成而篡,犹贤于戴异类以为中国主,况仅王导之与庾亮争权势而分水火哉!”<sup>③</sup>

第五,道统与治统关系上,面对清初满、汉冲突严重但清政府逐渐汉化的现实,“清初新理学”一方面坚持道统的至高地位,但也注意协调与治统关系,甚至向清政府让步,使两者矛盾不至如晚明激化,另一方面联合更多的汉族士人,推进满人汉化。

清初是中国实学思潮高涨的一个时代,这时期实学思潮的一个突出特点就是注重外王,注重经世致用。而要经世致用,在皇权社会,依靠皇权成为不二法门,所谓“得君行道”是也。在清政府统治日渐稳固的大趋势下,虽然对君主专制的批判和由于民族压迫所导致的夷夏之辨思想盛行,但要经世致用,却最终不免向清政府低头。清初禁止集会结社讲学,兴“科场案”、“通海案”、“奏销案”、“哭庙案”、庄廷铨《明史》案、《南山集》案,甚至对当时大儒孙奇逢、顾炎武、傅山等亦有文字狱,虽有魏裔介、魏象枢、叶方蔼等大臣参与救援,但学界基本就范,反映在学术思想上,更有费密直接指出,在帝王之间传承不息的才是“道统”,在圣门师儒之间传授不断的只是“道脉”<sup>④</sup>,要实现“王道政治”,最重要还是要依靠帝王。

但另一方面,“清初新理学”各派为加速清朝汉化,联络各方势力,对清政府施加各种影响。为国计民生,他们不但默认弟子门人为清政府效劳,而且对于降清却在社会民生及文化发展方面有实绩的汉官,也交往不辍。比如孙奇逢,虽然早年亲自领导乡人抵抗清朝入侵,但当大势已定后,他率先有意识地推进满人汉化,不但与清朝高官显贵、贰臣保持良好关系,对于那些促进社会民生及文化发展方面有实绩,但道德有所欠缺的人物,多持正面评价,而且还默许弟子从政,培养出像汤斌这样的“理学名臣”,鼓励他们来“正君心”,以推动清政府理学化,恢复理学在意识形态中的正统地位,进而按照儒家传统模式重建清朝社会秩序。所谓“其为尊官也,方可以行道救民”<sup>⑤</sup>,“今天子宰相,皆有好

① 吕留良:《四书讲义》卷十七,清康熙天盖楼刻本,第159—160页。

② 王夫之:《读通鉴论》卷十三,船山全书编辑委员会编校:《船山全书》第十册,长沙:岳麓书社,1996年,第992页。

③ 王夫之:《读通鉴论》卷十三,船山全书编辑委员会编校:《船山全书》第十册,第487页。

④ “帝王然后可言道统”(费密:《弘道书》卷上《弼辅录论》,民国九年怡兰堂刻本,第5页);“孔子欲先王之政教行之于万世而无铎也。乃以为六经传之,而绵绵永存为道脉矣”(费密:《弘道书》卷上《原教》,第2页)。

⑤ 孙奇逢:《夏峰先生集》卷七,张显清主编:《孙奇逢集》(中),第731页。

学之意!若以二三君子,启沃于其间,则学之典也,在指顾问矣!”<sup>①</sup>

正是在此舆论氛围中,很多降清汉官在清初政学两界纵横捭阖。典型如龚鼎孳,先仕于明,又仕于李自成。降清后,曾保护不少遗民,顺治十二年(1655)十月,有人指控龚鼎孳在都察院对三法司审拟各案,“往往倡为另议,若事系满洲则同满议,附会重律,事涉汉人则多出两议,曲引宽条”<sup>②</sup>,在执法中偏向汉人,“不思尽心报国”<sup>③</sup>,结果降八级调用<sup>④</sup>,但因此不少遗民对他有所称赞。吴伟业称赞龚鼎孳为官“唯尽心于所事,庶援手乎斯民”<sup>⑤</sup>,钱林《文献征存录》则说“穷交则倾囊橐以恤之,知己则出气力以授之”<sup>⑥</sup>。一次,龚鼎孳因与冯铨、刘正宗争门户,冯铨指责龚鼎孳曾接受李自成的北城御史之职,摄政王多尔袞问是否属实,龚鼎孳竟以唐代名臣魏征自况,说:“岂鼎孳一人,何人不曾归顺?魏征亦曾归顺唐太宗。”<sup>⑦</sup>

第六,主体与学术格局上,清初遗民集团是“清初新理学”的主体,清初北方新理学一度引领潮流。

清初遗民集团是清初学术的领军人物、“清初新理学”的主体。一方面,从他们自身来讲,虽然人数不多<sup>⑧</sup>,但声望高,名声大,功力深厚,各树道统,占领学术和道德制高点,弟子徒孙遍布朝野且一呼百应,再加上他们大多是侠儒兼收、文武并用式的人物,是“行动中的儒者”,不似后来乾嘉儒生纯以文字为业,因而不难理解他们何以能支配清初学界并被各方尽量拉拢。比如汤斌是孙奇逢著名弟子之一,又是清代重要“理学名臣”。在宦海浮沉中,康熙二十三年(1684),汤斌出任江宁巡抚是其走向人生辉煌的转折点之一。当时,人选很多,汤斌之所以受到康熙帝大力支持,孙奇逢弟子的身份是重要原因。《清史稿》记载:“上曰:‘今以道学名者,言行或相悖。朕闻汤斌从孙奇逢学,有操守,可补江宁巡抚。’”<sup>⑨</sup>清初纂修《明史》,聘请当时遗老出山,黄宗羲拒不出山,派弟子万斯同以布衣身份参修,自己遥控指挥,修成《明史》底稿,在清代以布衣修前代正史,仅此一例。康熙四十二年(1703),康熙帝西巡陕西,传旨召见李颺。他有病卧床,就派儿子李慎言带上著作《四书反身录》、《二曲集》去见康熙帝。康熙帝深知李颺在士林中名高望重,不好勉强,为笼络天下士大夫之心,亲书“操志高洁”匾额及“御制金山诗幅赐焉”<sup>⑩</sup>。另一方面,从当时社会形势来看,在清初乱世中,先是几种势力不断斗争,而后虽总体上逐步朝向有利于清朝的形势演进,但由于局势尚未完全稳定,清廷虽对他们有所敲打,却也有投鼠忌器之虑,再加上清初满人汉化程度低,在思想文化方面根本不是他们的对手。正是这种乱世格局,《清史稿》描述清初儒林状况说:“顺、康间,海内大师宿儒,以名节相高。或廷臣交章论荐,疆吏备礼敦促,坚卧不起。如孙奇逢、李颺、黄宗羲辈,天子知不可致,为叹息不置,仅命督、抚抄录著书送京师。”<sup>⑪</sup>

因为明清大变局在南北存在时间差,南北学术对之反应亦存在相应时间差。具体来说,相对农民起义早在1620年代就爆发于北方,进而攻占北京、灭亡明朝不同,整个明清之际,江南地区基本上

① 孙奇逢:《日谱》卷三十五,张显清主编:《孙奇逢集》(下),第1351页。

② 王先谦:《东华录·顺治二十五》,第584页。

③ 龚鼎孳:《明白回话疏》,《龚端毅公奏疏》卷三,见沈云龙主编:《近代中国史料丛书续辑》,台北:文海出版社,1983年,第30页。

④ 何龄修、张捷夫:《清代人物传稿》第四册,北京:中华书局,1987年,第241页。

⑤ 吴伟业:《题龚芝麓寿序》,李学颖集评标校:《吴梅村全集》卷三十七,上海:上海古籍出版社,1990年,第804页。

⑥ 钱林:《文献征存录》卷十《龚鼎孳》,清咸丰八年(1858)有嘉树轩刻本,第429页。

⑦ 王先谦:《东华录·顺治五》,第354页。

⑧ 关于清初明遗民数量,根据各方面估计,大约有2000余人。谢正光、范金民编《明遗民录汇辑》(南京:南京大学出版社,1995年)是现存这方面较为详细的记录,但所收录人数也只有2055人。根据顾炎武统计,晚明生员规模大概为50万(顾炎武:《生员论上》,华忱之点校:《顾亭林诗文集》,第21页),则遗民只占士人总数的4.2%左右。

⑨ 赵尔巽等撰:《清史稿》卷二六五《汤斌传》,第9930页。

⑩ 王心敬:《关学续编》卷一,冯从吾撰,陈俊民、徐兴海点校:《关学编(附续编)》,北京:中华书局,1987年,第86页。

⑪ 赵尔巽等撰:《清史稿》卷一〇九《选举志四》,第3183页。

都没有受到农民起义直接影响<sup>①</sup>;与1620年代开始清军不断南下,先后数次袭击华北,“总计北掳人口在95万人左右,人畜总数可约达200余万”<sup>②</sup>不同,江南地区则是到1645年清军南下攻灭南明弘光朝才开始动荡。换言之,在南北方进入明清鼎革的序列中,北方比江南早近三十年!反映在学术上,首先,清初遗民集团中,北方遗民影响毫不逊色于南方遗民。当时主流学界公认的清初“三大儒”(孙奇逢、黄宗羲、李颀)中,有两位是北方学者,就是顾炎武中年离开江南后,也选择终老北方。其次,在清初,由于北方社会最先崩溃的事实,一方面使得北方知识人率先开始救世浪潮,清初北方新理学异军突起,整个学界为之侧目,其中,以孙奇逢为领军的夏峰北学和以“关中三李”为领军的清代关学两大流派最为耀眼,正是这两大学派深刻形塑了清代北方学术;另一方面,也正是这种明清变革肇始于北方而后向全国扩散的历史情势,使得北方知识界关于明清鼎革的思考先行一步,一旦扩及整个学界也能影响到其他地域学术发展,为他们转向提供借鉴。比如孙奇逢,作为清初北方学界领军之一,以其回归、重释孔孟经典来整合理学各派的内圣思想,和在“舍三纲五常无道术”基础上“礼理合一”的外王思想重构晚明陷入困境的理学,率先为明清学术转向开辟出一条新路,因此被黄宗羲、顾炎武、李颀、张尔岐、傅山等尊为宿儒、老师。黄宗羲编写《明儒学案》,并不讳言深受《理学宗传》启迪。“所著大者有《理学宗传》……可谓别出手眼者矣”,孙奇逢九十岁时作诗寄黄宗羲,“勉以戴山薪传”<sup>③</sup>。傅山拜访孙奇逢,一见“诸意全消”,“吾敬之爱之”<sup>④</sup>。李颀称孙奇逢“可谓独具双眼,超出门户拘曲之间万万矣”<sup>⑤</sup>,顾炎武亲自拜访孙奇逢问学,称颂孙奇逢为海内为数不多“人师”,认为他的一举一动关乎学术气运的升降,地位相当于汉初传《尚书》的伏生和汉末经学大师郑玄,在中原地区更相当于孔子:“海内人师少,中原世运屯”,“名高悬白日,道大屈黄巾。卫国容尼父,燕山住子春”,“伏生终入汉,绮里只辞秦”<sup>⑥</sup>。因此,在对“清初新理学”研究中,忽视了明清学术转向中的南北方时间差,忽视了清初北方学术,将难以呈现“清初新理学”的完整面貌。

### 三、推进满人汉化与明清学术转向,缓解清初学术危机:“清初新理学”的影响

作为从两宋衍至当今的儒学形态,理学历经千年而非仅仅局限在宋明,按照理学在宋明、清代、近现代所面临的不同任务及由此不断发生的转向,理学至少可以分为“宋明形态”、“清代形态”和近现代形态。虽然三者有深刻内在联系和前后相承关系,却也表现出迥异的学术旨趣:“宋明形态”属于理学生长期,重思辨,重形而上理论建设,重“理”;“清代形态”属于理学成熟期,重实践,重践履,重下学而上达,重“理”“礼”合一;近现代形态属于理学与现代社会的调试、融合期,注重与西方各种思想,特别是唯心主义体系的融合会通。理学各个形态之间的转换并非一蹴而就,就清初来说,则是在理学从“宋明形态”到“清代形态”的关键点上,为应对困境,理学兼容并包,“清初新理学”应运而生。

“清初新理学”群体是一个声势浩大、连接南北、朝野呼应、相互欣赏扶持的群体,其影响可以归纳为两个方面:第一,在社会影响上,着力于对清初满人统治者不断汉化,推动“满汉一体”、“崇儒尊道”等一系列缓和满汉矛盾的制度设计成型;第二,在学术格局上,“清初新理学”是明清学术转换的桥梁和清初学术主流、清学各派的源头。

清代满汉关系近十几年来成为学界关注的热点之一<sup>⑦</sup>。正如学者们注意到的,清代满汉关系的变化,包含着“满人汉化”和“汉人满化”两大过程。在清军入关前,虽然满人汉化已经开始,但程度相

① 参见顾诚:《明末农民战争史》,北京:中国社会科学出版社,1984年,第1-299页。

② 谢景芳:《明末皇太极北掳中原人口考实》,《中国史研究》1995年第3期。

③ 黄宗羲:《明儒学案》卷五十七《诸儒学案下五》,沈善洪主编:《黄宗羲全集》第八册,第722页。

④ 傅山:《霜红龕集》卷三十八,太原:山西人民出版社,1985年,第108页。

⑤ 李颀著,陈俊民点校:《二曲集》卷十八,北京:中华书局,1996年,第200页。

⑥ 顾炎武:《赠孙征君奇逢》,华忱之点校:《顾亭林诗文集》,第371页。

⑦ 参见中国社会科学院近代史研究所政治史研究室编:《清代满汉关系研究》,北京:社会科学文献出版社,2011年。

当有限,处于主流的却是“汉人满化”,后金及清政府把掳掠来的汉人、蒙古人等其他民众编入八旗,到皇太极时代建八旗满洲、八旗蒙古、八旗汉军,八旗汉军就是“汉人满化”的集中体现。

满人汉化的第一个高潮是在顺、康两朝,“清初新理学”为其提供了强大的思想动力和学术支持。正是由于“清初新理学”着力于满人汉化,“理学名臣”辈出,不但使得“满人汉化”成为此后满汉关系的主流,而且促使清政府在“首崇满洲”同时,形成了与之并行的“满汉一体”、“崇儒尊道”等缓和满汉矛盾的制度设计。这主要表现在两个方面:1. 重视儒学的意识形态功能,有清一朝尊孔集历代之大成。康熙帝说:“朕惟自古帝王,声教翔洽,风俗茂美,莫不由于崇儒重道。”<sup>①</sup>第一次南巡时专程到曲阜孔庙,在大成殿孔子像前行三跪九叩礼,书“万世师表”四字悬额殿中,把“所有曲柄黄盖留供庙庭,四时飨祀陈之”<sup>②</sup>,其礼节之隆重,超越历代。同时,康熙帝认为程朱理学是儒学“正传”,他利用国家力量编辑和刊定大量理学著作,重用熊赐履、李光地、汤斌、张伯行等大批理学名臣,以理学精神制定“圣谕十六条”,到雍正朝扩充为《圣谕广训》,作为教化民众的国教,诸如这些措施使理学在康熙时达到清王朝全盛的顶点。2. 保证儒生通过科举制等上升渠道,汉官数量上不低于明朝,在数量上成为清代官员主体。同时为了统合各地差异,兼顾各省特别是边疆各省利益,清廷改革科举制,以均衡各地的科名数额来达到政治势力的合理分配,不但将定额录取从会试后发展到乡试,而且对乡、会试录取名额的地区划分越来越细。康熙五十一年(1712),以分省定额录取的办法代替南北卷制度,按各省应试人数多寡和文风高下,钦定会试中额。经过改革,较之明代,清代全国科举人才,分布更加平均<sup>③</sup>。

由“清初新理学”作为思想动力和学术动力的“满汉一体”、“崇儒尊道”等制度设计,不但使清初高位运行的民族矛盾趋向缓和,反过来又推动满人在制度和文化上更深层汉化。单就上层来说,清廷通过划分“上三旗”和“下五旗”及不断整理旗务等措施,皇权更加稳固,八旗贵族势力日渐衰落,其间虽然引起满人保守势力反扑,但不久即得继续推进。比如顺治帝去世后,满人高层保守势力借其遗诏对顺治朝汉化进行检讨,随后四大臣辅政、鳌拜专权时抵制汉化,但康熙帝在铲除鳌拜后,不但废除逃人、圈地等民族压迫恶政,使高位运行的民族矛盾走向缓和,而且更加重视经筵日讲,康熙十六年(1677),改隔日进为日日进,虽三藩之乱亦未尝中断;接受汉族立储君制度,册封胤初为太子。到雍正朝,面对反对势力,雍正帝更把三纲五常、君臣大义提到“天理”高度,认为三纲五常是人区别于禽兽之根本,君尊臣卑为天经地义:“人生天地间最重者莫如伦常,君臣为五伦之首,较父子尤重。天下有无君之人,而尚可谓之人乎?人而怀无君之心,而尚不谓之禽兽乎?尽人伦则谓人,灭天理则谓禽兽。”<sup>④</sup>

“清初新理学”汉化满人方面的成效,在与元初蒙古人汉化的对比中,显得更加清晰。同为少数民族建立的大一统帝国,元朝在统一中国后治理水平远低于清朝,很重要的一个原因,在于元朝蒙古掌权者与汉族势力初步合作受挫后抵制汉化。元初虽然亦有遗民高卧不出,但很多儒生却选择对蒙古统治集团妥协,与之合作,元朝蒙古统治集团汉化比较顺利,他们较早注意保护儒学,推动程朱理学上升为官学,与之相应,儒生们也是竭力回应:“修端在金朝灭亡八个月后提出辽、金亦可为正统和尊蒙尊金的观点。郝经则与许衡一唱一和,从道统、君统等理论实践结合的层面推出‘今日能用士,能行中国之道,则中国主也’的新认识,使这种华夷正统观念逐步演进升华,影响越来越大,它既敦促忽必烈为首的元朝统治者比较积极地吸收汉法,又鼓励广大汉族士大夫打消顾虑,勇敢地参与进入

① 鄂尔泰、张廷玉等编:《国朝宫史》,北京:北京古籍出版社标点本,1994年,第537页。

② 王嵩儒:《掌故零拾》,沈云龙主编:《近代中国史料丛刊》第四辑,台北:文海出版社,1967年,第81页。

③ 何炳棣:《科举和社会流动的地域差异》,王振忠译,中国地理学会历史地理专业委员会《历史地理》编辑委员会编:《历史地理》第11辑,上海:上海人民出版社,1993年,第310—316页。

④ 爱新觉罗·胤祺:《大义觉迷录》,中国社会科学院历史研究所清史研究室编:《清史资料》第四辑,北京:中华书局,1983年,第51页。

元朝各级政权,因而逐渐成为元王朝官方和士大夫都能接受的正统观念,无形之中成了忽必烈所建元王朝的政治文化纲领,并构建起了以蒙古贵族为核心、联合汉族士大夫的统治体制。”<sup>①</sup>但不久因为李璫叛乱,蒙古统治集团转而重用西藏喇嘛和色目人。至元六年(1269),忽必烈委托帝师八思巴创制蒙古新字,颁行天下。同年七月,又下令立诸路蒙古字学,专门教授蒙古新字<sup>②</sup>。在此情况下,元代儒士处境低下就成为不争事实,“九儒十丐”并非空穴来风。

在很长时间,学界有一种“落后民族武力征服先进民族,但最终会被先进民族的先进文化所征服”的观念,其实,先进民族用文化同化落后民族并非无条件的,元朝汉族同化蒙古人就是一个失败的标本。与元初蒙古人汉化一样,清初满人汉化也是一波三折。先是四大臣辅政、鳌拜专权时抵制汉化,而后三藩之乱,“民心动摇,未知所归”<sup>③</sup>,甘肃、江西等地民众重新蓄发易服,清朝统治者对之表示忧虑,康熙帝颇受打击,猜忌汉臣<sup>④</sup>,但也只是采取整理旗务、提倡“骑射”等措施延缓汉化潮流,并没有像元朝那样逆转,其重要原因就在于“清初新理学”在学理上的强大支撑。

在学术格局上,一方面,作为明清学术转向的桥梁、清初学术主流,包括考据学派、清代理学等清学各派皆从“清初新理学”分流而来,所以,清代考据学派尊顾炎武、黄宗羲,清代北学以孙奇逢为开山,关学奉李颀为宗主,桐城派开山方苞虽“学行继程朱之后,文章在韩欧之间”,但仍盛称孙奇逢为“北方真儒死而不朽者”<sup>⑤</sup>,并为之立传及修订年谱。即使到晚清民初中国学术掀起大规模的现代化浪潮,第一波仍然要先回归“清初新理学”,以对之的扬弃开启对古代中国学术的现代性新论。另一方面,“清初新理学”各派兼容并包,不似后来各派基于不同目的取其一端,而泾渭分明。比如,嘉道年间,随着考据学派日渐高涨,为与理学划清界限,江藩首先打出“汉学”旗帜,在建构清朝“汉学”谱系时,由于不满意“清初新理学”,直接把清初遗民剔除在外,以清代中期闾若璩作为清朝考据学派开山,最后在学界批评压力下,虽然把黄宗羲、顾炎武二人列入汉学体系,但也只是放入卷末,并对他们的学术和人格进行批评。在学术上,江藩认为他们深受理学影响,“多骑墙之见,依违之言”;在人格上,江藩则进一步认为他们在明清鼎革之际,抗击清朝,“不顺天命,强挽人心”,是“蛙声之怒”、“螳臂之臂”,局势稳定之后,又不与清政府合作,做遗民,是“周之顽民”,不配入“儒林之传”<sup>⑥</sup>,而对于其他清初遗民,江藩则归入与汉学对立的“宋学”。

#### 四、时代主题、地域学术格局变迁与“清初新理学”的两种景象

总的来看,基于时代主题、地域学术格局的变迁,清初和晚清以来主流学界对“清初新理学”建构出两种景象,集中表现就是在对“清初新理学”领军的塑造上,在清初,学界以孙奇逢、黄宗羲、李颀“三大儒”作为领军,20世纪主流学界则以顾炎武、黄宗羲、王夫之作为清初“三大家”<sup>⑦</sup>。

在清朝,由于理学在意识形态中处于核心地位,孙奇逢、黄宗羲、李颀分别为清初北学、南学和关学的领军,他们以学派的力量主导清初学界,其后学延绵不绝。17世纪,魏象枢曾致信李颀说“平生深慕而不获一晤者”的三人是孙奇逢、黄宗羲和李颀,“虽未亲面请教,然而往来有问答,著述有传布,一字一句,都可取之以为典型”<sup>⑧</sup>。18世纪,全祖望在为李颀撰写的《二曲先生窆石文》谓:“当时北方

① 李治安:《元初华夷正统观念的演进与汉族文人仕蒙》,《学术月刊》2007年第4期。

② 宋濂等撰:《元史》卷六《世祖纪三》,北京:中华书局,1976年,第122页。

③ 彭绍升:《李文贞公事状》,见南开大学古籍与文化研究所编:《清文海》第50册,北京:国家图书馆出版社,2010年,第602页。

④ 参见姚念慈:《魏象枢独对对玄烨的心理阴影——康熙朝满汉关系释例一》,《康熙盛世与帝王心术——评“自古得天下之正莫如我朝”》,北京:生活·读书·新知三联书店,2015年,第1—70页。

⑤ 方苞:《重建阳明祠堂记》,刘季高标点:《方苞集》卷十四,上海:上海古籍出版社,2008年,第411页。

⑥ 江藩著,钟哲整理:《国朝汉学师承记》,第132—133页。

⑦ 张岱年说:“清初时最有名望的三个大儒是:孙奇逢、黄宗羲、李颀,到了清末,人们讲清初三大儒,就改成了黄宗羲、顾炎武、王夫之。”张岱年:《中国哲学史史料学》,北京:生活·读书·新知三联书店,1982年,第180页。

⑧ 李颀著,陈俊民点校:《二曲集》,第153页。

则孙先生夏峰,南方则黄先生梨洲,西方则先生,时论以为三大儒”<sup>①</sup>。直到晚清,孙奇逢和李颀仍被视为一代学术宗师。比如在河南,当时的理学大师倭仁、李棠阶皆为孙奇逢后学。咸、同年间,方宗诚曾经遍游河南,与河南学术界进行了广泛交往,所见“中州学者,大抵守孙夏峰遗绪”<sup>②</sup>。河南各地名儒如毛昶熙、李又哲、王兰广、于锦堂、蒋榛、田致淑等都是李棠阶的弟子,他们几乎都是通过李棠阶而传夏峰之学,如于锦堂年少时“为人笃实,治陆王之学”,而“后谒河朔李文园太常,得孙夏峰汤潜庵之遗教焉”<sup>③</sup>。就河北来看,曾国藩甫任直隶总督后,就认为以孙奇逢等为代表,以文武兼收、侠儒并用为特征的河北士风犹存,“即今日士林,亦多刚而不摇,质而好义,犹有豪侠之遗”<sup>④</sup>。就关中来看,《关学续编》认为李颀是清代关学中兴的领军,“盖关中道学之传,自前明冯少墟先生后,寥寥绝响,先生起自孤寒,特振宗风。然论者以为少墟尚处其易,而先生则倍出其难”<sup>⑤</sup>。

到晚清,现代化成为中国社会的时代主题之一,在中西、新旧、古今之争的认识框架下,流行于清朝的理学日渐不受重视,到20世纪,忽视、否定理学,从思想上认为其反动、为“封建糟粕”逐渐成为学界共识。章太炎在《清儒》中,独赞考据学派,首先否定清代理学,“清世理学之言,竭而无余华”<sup>⑥</sup>。梁启超则发挥说“清学之出发点,在对于宋明理学一大反动”,不需等到清朝,早在晚明,阳明学“极盛而敝后,学者习于‘束书不观,游谈无根’,理学家不复能系社会之信仰”<sup>⑦</sup>。到五四新文化运动,由于“反封建”不断深入,理学更是人人喊打,当时新派学人所要打倒的“孔家店”,其核心内容就是理学。其间虽有新儒家为之辩解,但否定理学成为20世纪学界主流看法,清代理学更被视为宋明理学余绪,一并被扫地出门。

与反理学相伴随的,则是对清初学术版图的重构。就“清初新理学”来说,其极端表现就是领军从清朝主流学界认为的清初“三大儒”,一变而为20世纪主流学界认可的清初“三大家”。就顾炎武来说,之所以被推为“清学第一人”,其根基在于考据学派及由此发展而来的“新汉学”的推崇。在清朝初年,顾炎武虽在知识界有重要影响,但地位只能与归庄(1613—1673)并称“归奇顾怪”,随着考据学派兴起,顾炎武地位不断被抬高,大约到嘉、道之间,随着《国史儒林传》成书,在官方功令、政治忌讳和学术思想本身的综合作用中,顾炎武为清朝第一儒者的论断开始出现,但认同者有限。到晚清民国,随着考据学派空前壮大,先是晚清古文经学领军章炳麟慕顾炎武为人事而改名为绛(顾炎武原名顾绛),号“太炎”,与今文经学领军康有为展开经今古文之争,其后《清代学术概论》一锤定音,顾炎武地位成为共识。就黄宗羲来说,他自清初以来始终享有盛名,但各期原因却是不同:在清代,他是明朝遗老、蕺山学派传人;近代以来,则受到浙东学派、江南考据学派的推崇;在排满革命时,因为《明夷待访录》,他又一次被誉为“中国之卢梭”<sup>⑧</sup>;进入民国后,学术史大兴,《明儒学案》被认为是我国古代第一部完整的学术史著作,开创了学案体体裁,而黄宗羲本人则被认为是上继刘宗周,下开万斯同、全祖望、邵廷采、章学诚,是浙东史学派中承前启后的关键人物<sup>⑨</sup>;在现代学者眼中,《明夷待访录》又被认为是明清之际启蒙思想的杰出代表<sup>⑩</sup>。

王夫之被偶像化,更多是近现代湖南士人崛起后重塑地域“文化偶像”的产物,因为承载了过多振兴湖湘之学的功能,故最富有戏剧性。与明清江浙学术影响全国不同,湖南学术默默无闻,从咸、

① 全祖望:《二曲先生窆石文》,朱铸禹汇校集注:《全祖望集汇校集注》,第237页。

② 方宗诚:《柏堂师友言行记》,《续修四库全书》第540册,上海:上海古籍出版社,2002年,第563页。

③ 方宗诚:《柏堂师友言行记》,《续修四库全书》第540册,第564页。

④ 曾国藩:《劝学篇示直隶士子》,李瀚章、李鸿章编纂:《曾国藩全集·文集》,北京:中国华侨出版社,2003年,第204页。

⑤ 王心敬:《关学续编》卷一,冯从吾撰,陈俊民、徐兴海点校:《关学编(附续编)》,第87页。

⑥ 章太炎:《清儒》,参看《检论》,《章太炎全集》,上海:上海人民出版社,2014年,第482页。

⑦ 梁启超:《清代学术概论》,上海:上海古籍出版社,1998年,第4—5页。

⑧ 朱维铮:《在晚清思想界的黄宗羲》,《走出中世纪》二集,上海:复旦大学出版社,第80—88页。

⑨ 何炳松:《浙东学派溯源》,长沙:岳麓书社,2011年,第4页。

⑩ 侯外庐:《中国思想通史》第五卷,北京:人民出版社,1956年,第144—203页。

同年间开始,随着以曾国藩为代表的湖湘士人集团崛起,湖湘文化才逐步引人注目。为建构地域文化,王夫之作为可资利用的地方先贤和学术偶像,受到近现代湘人极大关注与推崇。早在晚清,鉴于其著作散落,影响有限的状况,以曾国藩、邓显鹤、欧阳兆熊、彭玉麟为代表的湖湘士人,广泛搜集王夫之遗稿,同时抹黑其他学者,为王夫之抬身价,比如彭玉麟在1885年请改建船山书院,就把王夫之与孙奇逢、黄宗羲、李颢、顾炎武相比较,批评后四人称“皆肥遁自甘,为辞微辟,然荐绅多从之游,著述亦行于世,名称稍彰”,褒扬王夫之为“之匿韬声,不欲身隐而文著,故世亦鲜知之者”<sup>①</sup>。同时,湖湘士人还积极启动王夫之从祀孔庙计划,由于努力无果,便更加广泛地收集王夫之手稿,同治初年汇刊《船山遗书》,合经、史、子、集四部,共58种,另附《校勘记》,光绪十三年(1887)又在湖南船山书院补刻6种,1908年王夫之得以入祀孔庙后,湖湘知识分子更是力图把王夫之思想推向全国。民国初年,湖南出现了一批以刘人熙为代表,以保存国粹、弘扬国学为己任的知识分子,他们创办船山学社,发行《船山学报》,在湖南教育文化界产生相当影响。1921年9月,毛泽东、何叔衡等人在船山学社基础上兴办的湖南自修大学开学,原船山学社社长贺民范为校长,毛泽东任教务长。对于这段塑造王夫之的历史,岳麓书社主持新版《船山全书》编者也并不讳言<sup>②</sup>。

根据笔者所见,把顾、黄、王三者由分到合进而并称,是江浙和湖湘两大知识群体为了提请三人从祀孔庙以光大本地域学术的诉求联合运作的结果。之所以必须把三者并提,一方面,是像孙奇逢、汤斌、张伯行、王建常等清代北方学派的“偶像”已经从祀孔庙<sup>③</sup>,另一方面,也在于仅仅单个报请顾、黄、王三者任何一人都难以通过,不得已只好把三人合在一起以增加影响力。正是由于这种策略上的成功,在江浙和湖湘儒生的联合声援下,三人才得以顺利从祀,但鉴于从祀孔庙与否的决定权取决于清政府,所以从提议到最终从祀历时五十年,三者排序也由先前联合奏请的王、黄、顾由清政府一锤定音更改为顾、黄、王<sup>④</sup>。

如果更深入地分析,则可以看到,这种清初学术版图及领军重构的背后,所反映的是清朝以来地域学术格局上的巨大变迁。在清初,由于明清大变局首先是从北方爆发,由北向南逐步推进,所以清初学术格局中,北方新理学异军突起,一度引领潮流,反映在领军人物上就是清初三大家中,北方儒者居其二。自晚清以来,与社会变迁相同步,学术格局亦发生重大变革:自乾嘉时期始,两湖、广东地域知识人开始崛起,近代以来,与原有就相当兴盛的江浙地区遥相呼应,形成了以江浙地区为中心和以广州—长沙—武汉为一线的两大“人才带”<sup>⑤</sup>。这两大人才带建构地域文化和相关学派的强烈意识,深深隐藏在近代中国历史书写的背后<sup>⑥</sup>。在此过程中,顾炎武、黄宗羲、王夫之作为可资利用的学术偶像和地域先贤,倍受近代江浙、湖湘知识人关注,这些知识人依据时代主题对顾、黄、王等相关思想遗产不断阐释,深刻影响了近现代学术之建构,进而不断参与中国现代知识体系的再生产。清初“三大家”之说,植根于时代主题和地域学术格局,是上述历史与现实因素综合作用的结果,因此,尽管近现代以来,徐世昌《清儒学案》把孙奇逢等列入清初学术开山,学界还出现了“明末四大儒”、“明末四先生”、“清初四大儒”、“清初五大师”<sup>⑦</sup>等种种提法,但却都无法撼动清初“三大家”之说的地位。

[责任编辑 李 梅]

① 彭玉麟:《改建船山书院片》,《彭刚直公奏稿》卷六,清光绪十七年(1891)吴下刻本,第38页。

② 船山全书编辑委员会编校:《船山全书》第十六册,长沙:岳麓书社,1996年,第977页。

③ 在清朝就从祀孔庙的清儒有:陆陇其(1724)、汤斌(1823)、孙奇逢(1828)、张履祥(1871)、陆世仪(1875)、王建常(1875)、张伯行(1875)、顾炎武(1908)、黄宗羲(1908)、王夫之(1908)。

④ 赵尔巽等撰:《清史稿》卷八十四《礼志三》,第2538—2539页。

⑤ 参见沈登苗:《明清全国进士与人才的时空分布及其相互关系》,《中国文化研究》1999年冬之卷(总第26期)。

⑥ 参见姜萌:《族群意识与历史书写:中国现代历史叙述模式的形成及其在清末的实践》,北京:商务印书馆,2015年。

⑦ 晚清民国国学界有“明末四大儒”、“明末四先生”、“清初四大儒”之说,指顾炎武、黄宗羲、王夫之及颜元或黄宗羲、李颢、王夫之、颜元,也有“清初五大师”说,指黄宗羲、顾炎武、王夫之、朱之瑜、颜元。参见何冠彪:《明清人物与著述》,香港:香港图书出版公司,1996年,第59—63页。

## 三层并进:儒家未来发展的新构想

赵卫东

**摘要:**近十几年以来,针对儒家的未来命运,学界进行了积极的探索,提出了许多富有创造性的构想。然而,这些构想大多是针对当代新儒家某一方面的不足而提出的补偏救弊之法,少有对儒家未来命运的整体探索。有鉴于此,有必要在充分吸收以往相关优秀研究成果的基础上,进一步提出未来儒家发展需要三层并进的新构想,即儒家的未来发展必须在儒学、儒教、儒俗三个层面齐头并进。需要特别指出的是:儒教层面是儒家较为薄弱的环节,需要大力培育和积极发展;而政治层面过去是儒家的重中之重,但为了保持自身的独立性与自主性,儒家在今后必须与政治保持一定的距离。

**关键词:**儒家;儒学;儒教;儒俗

当代新儒家著名代表人物牟宗三先生曾预言:“将来儒家,必在大陆发光!”<sup>①</sup>牟先生是在1993年8月27日作出以上预言的,至今已有24年的时间,在这24年中,儒家的发展正在逐步印证牟先生的这一预言。自20世纪80年代中期大陆兴起当代新儒家研究热潮以来,当代新儒家研究经历了传入、消化与反思三个阶段。其中,反思阶段从20世纪末开始,而学者们反思最多的问题,就是当代新儒家之后儒家未来的发展方向问题。针对这一问题,海内外学者纷纷展开了积极的探索,提出了许多富有创造性的构想。

### 一、对儒家未来发展的积极探索

当代新儒家的一个重要理论贡献,即是通过两千多年来儒家历史命运的深刻反思,充分认识到政治是一把“双刃剑”,它既可以把儒学推到国家意识形态的地位,同样也可以将其带入万劫不复的境地。儒家如果依赖政治而生存,必然会随着政治的兴衰而沉浮,儒家要想获得独立性价值,就必须与政治分开。杜维明先生极力区分“儒教中国”与“儒家传统”这两个概念<sup>②</sup>,从某种意义上讲,就是想把儒家从政治中分离出来,赋予其独立性价值。但是,儒家与政治分离后,或者说,“制度化的儒家”<sup>③</sup>解体后,儒家将走向何方?儒家的“外王”精神将如何体现?这是当代儒者必须思考的问题。

**作者简介:**赵卫东,教育部人文社科重点研究基地,山东师范大学齐鲁文化研究院教授(山东济南250014)。

<sup>①</sup> 魏美媛在《陪侍牟先生的日子》(《鹅湖》总第382期,2007年4月)一文中提到:“今天(一九九三年八月二十七日——引者注)先生收到罗义俊先生寄来的一个小刊物,里头有篇陈克艰先生写的文章《生命的歧出与回归——我读牟宗三》。先生边看边划线做记号,看完后说:‘将来儒家,必在大陆发光!’”

<sup>②</sup> 杜维明先生认为,“儒家传统和儒教中国既不属于同一类型的历史现象,又不属于同一层次的价值系统”,“‘儒教中国’可以理解为以政治化的儒家伦理为主导思想的中国传统封建社会的意识形态及其在现代文化中各种曲折的表现”,而儒家传统则是由孔子、孟子、荀子、董仲舒、周敦颐、张载、程颢、程颐、朱熹、许衡、吴澄、王阳明、刘宗周、王夫之、黄宗羲、顾炎武、戴震等优秀的儒家知识分子所塑造的人文精神与文化传统。见杜维明:《一阳来复》,上海:上海文艺出版社,1997年,第110—112页。

<sup>③</sup> 干春松认为:“制度化儒家包含有‘儒家的制度化’和‘制度的儒家化’两个层面,所谓‘儒家的制度化’是通过孔子的圣人化、儒家文献的经学化和科举制度等一系列制度设计来保证儒家的独尊地位及其与权力之间的联系;而‘制度的儒家化’则是儒家观念在社会控制体系和制度设计中的渗透和呈现,具体地说就是体现着儒家观念的国家意识形态、宗族制度、政治社会结构等现实的制度的建立。”参见干春松:《制度化儒家及其解体》,北京:中国人民大学出版社,2003年,第2页。

孔子有“文不在兹”(《论语·子罕》)的感叹,孟子有“舍我其谁”(《孟子·公孙丑下》)的勇气,其中所体现出来的正是儒家知识分子所具有的强烈的文化担当感与使命感。儒家与政治分离之后,儒家将走向何方?这个关乎整个儒家未来命运的重要课题,并不只是当代新儒家思考的专利,而是当今所有具有文化担当感与使命感的儒者都必须面对并应该努力去解决的问题。自20世纪90年代中期以来,海内外儒家知识分子纷纷对儒家的未来发展进行了积极的探索,针对儒家的未来走向提出了种种预测与构想,其中影响较大的主要有以下几种:杜维明的“新儒学三期说”,刘述先的“理一分殊说”,成中英的“新新儒学”,林安梧的“后新儒学”或“后牟时代的儒学”,牟钟鉴的“新仁学”,蒋庆的“政治儒学”,蒋庆、康晓光等的“宗教儒学”,黄玉顺的“生活儒学”,颜炳罡的“民间儒学”,蔡德贵的“实用儒学”,吴光的“民主仁学”,郭沂的“新道学”或“道哲学”,陈来的“仁学本体论”,等等<sup>①</sup>。以上归纳可能不是很完备,但这十三种观点无疑是目前在学界影响最大,也是最具有代表性的关于儒家未来发展的构想。

假若详细分析一下,以上十三种观点的提出乃基于以下两个共同的出发点:

#### 1. 以走出当代新儒家的理论困境或补充其在实践层面的不足为出发点。

当代新儒家作为产生于20世纪的儒学新形态,虽然通过“会通三教,融贯中西”建构起了精密的哲学体系,但仍存在着理论上的困境和现实上的不足,其中学者们反映最强烈的一点是其具有学院化的倾向,或者说,在实践层面上存在严重不足。方克立说:“70年来,现代新儒家学派中不乏硕学鸿儒,他们一个个著作等身,名扬海内外,但是在中国始终没有形成一个真正有群众基础的‘新儒学运动’(这是他们自期的),新儒家的影响基本上还是停留在学院内和少数知识分子中间,一般老百姓是根本不管你那一套‘内圣外王’、‘返本开新’的。”<sup>②</sup>对于以上批评,虽然当代新儒家内部并不接受,但这并非某些学者的个人看法,而是大陆学者的普遍共识。郑家栋也曾指出:“走出牟宗三(或称之为后牟宗三)的当代儒学将由‘判教’转向‘对话’,由‘系统’转向‘问题’,其所面对的中心课题则在于如何重建儒家与实际的、多元的、具体的、活生生的生活世界的关系。”<sup>③</sup>郑家栋提出当代新儒家应该重建“与实际的、多元的、具体的、活生生的生活世界的关系”的建议,也正是基于认同其存在过分学院化或理论化的趋向为前提的,这与方克立的观点是相同的。比如,在以上提到的十三种观点中,像“政治儒学”、“生活儒学”、“民间儒学”、“实用儒学”等,无不是基于以上理由而提出来的。

此外,还有很多学者针对当代新儒家在理论上的缺陷与不足,也提出了自己的看法,上面提到的杜维明的“新儒学三期说”,刘述先的“理一分殊说”、成中英的“新新儒学”、林安梧的“后新儒学”或“后牟时代的儒学”、牟钟鉴的“新仁学”、郭沂的“新道学”或“道哲学”、吴光的“民主仁学”、蒋庆的“政治儒学”、陈来的“仁学本体论”等,无不是如此。比如,吴光在提出“民主仁学”的构想时,曾经对当代新儒家的时代局限与理论缺陷进行了系统总结:“现代新儒家诸君尤其是牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅等四君子及其儒学理论,是有明显的时代局限和严重的理论缺陷的。第一,他们怀有过多的悲情意识,因此不能客观理性和全面公正地认识与解释中国传统学术的缺陷以及西方新学的精华所在;第二,他们试图从中国文化传统中开发出原本没有或极其贫乏的资源(诸如民主政治、现代科学与知识论)的努力是事倍功半甚至徒劳无益的,在理论上则充满矛盾与困惑;第三,他们具有强烈的

<sup>①</sup> 吴光在《杭州师范大学学报(人文社会科学版)》2011年第1期刊文《中国当代儒学复兴的形势与发展方向》,提到当下儒家发展的四个新方向,即林安梧的“后新儒学”,蒋庆的“政治儒学”,林安梧、龚鹏程、黄玉顺的“生活儒学”,及作者本人的“民主仁学”。2014年,吴光又在《从道德仁学到民主仁学——儒家仁学的回顾与展望》(《社会科学战线》2014年第10期)一文中提到:“‘变革型的当代新儒学’,即目前正在酝酿、成型的新体新用新儒学,它是从经济全球化、社会民主化、文化多元化的时代背景寻求儒学的革新和定位的。这个变革型儒学的思想形态,有杜维明的‘文明对话’论、黄玉顺等人的‘生活儒学’论、牟钟鉴的‘新仁学’论、蒋庆的‘政治儒学’论和吴光的‘民主仁学’论。”

<sup>②</sup> 方克立:《现代新儒学与中国现代化》,长春:长春出版社,2008年,第50页。

<sup>③</sup> 郑家栋:《断裂中的传统:信念与理性之间》,北京:中国社会科学出版社,2001年,第444页。

道统观念和卫道意识,缺乏新时代应有的博大胸怀和融摄多元文化的气度,因而在理论上表现为相当程度的主观性、保守性和排他性。”正是基于以上认识,为了走出当代新儒家的理论困境,他才提出了以“民主仁爱为体,科技法制为用”<sup>①</sup>的“民主仁学”。再如,蒋庆的“政治儒学”也是针对当代新儒家的理论缺陷而提出的。他说:“当代新儒学在弘扬民族文化,发扬民族精神上作出了巨大的贡献,但也存在着严重的问题,即未能开出新外王。当代新儒学要开出新外王就必须走出心性儒学,在儒学的大传统中寻找另外一条发展路向,这就是政治儒学。”蒋庆认为,当代新儒学过分重视生命和心性,所以在理论上出现了极端个人化、形上化、内在化、超越化的倾向,并因此而导致了无法开出新外王。当代新儒学要想真正开出新外王,就必须由心性儒学走向政治儒学,“从心性儒学走向政治儒学是当代新儒学开出新外王与继续发展的必由之路”<sup>②</sup>。类似情况还有很多,不再一一列举。

## 2. 以解决 21 世纪中国或世界所面临的问题为出发点。

任何一种理论或学说都有其时代局限性,当代新儒家也是如此。当代新儒家产生并兴盛于 20 世纪,其所有的理论创造皆由 20 世纪中国所面临的问题而展开,它是一种属于 20 世纪的理论或学说。然而,目前我们已经进入了 21 世纪,中国或世界开始面临一些与 20 世纪完全不同的新问题。面对这些问题,当代新儒家的理论局限性开始显现出来,这就需要接受 21 世纪的挑战,需要在理论上进行创新与发展,以上十三种观点便是在这样的背景下提出来的。下面首先以牟钟鉴先生“新仁学”的提出为例来加以说明。牟钟鉴先生一直关注当代新儒学的研究与发展,20 世纪 90 年代中期他曾发表过一篇名为《新儒家的历史贡献与理论难题》<sup>③</sup>的文章,在该文中,牟先生总结了当代新儒家的三点理论贡献,对其作出了高度评价,同时也指出了其所面临的三个难题,他提出的这三个难题都与当代社会所面临的种种问题有关,正是基于以上认识,牟先生才提出了其“新仁学”的构想。再如,郭沂提出的“新道学”或“道哲学”也是从以上立场出发的。他曾在一篇文章中谈到“新道学”或“道哲学”提出的目的,他说:“当代儒学范式,或者说第三个儒学范式之建构的使命和方向应该是:回应现代化和全球化的时代挑战,以儒学的基本精神为本位,回归先秦原典,整合程朱、陆王、张(载)王(船山)三派,贯通儒、释、道三教,容纳东西方文明尤其西方哲学,建构一套新的哲学体系和社会学说,以解决当今社会面临的种种问题,并为未来世界开出大同盛世。”<sup>④</sup>显然,他提出“新道学”或“道哲学”的目的很明确,就是要“解决当今社会面临的种种问题”。

立足于以上两个出发点而提出的这些构想,为解决或回答当代新儒家未来走向问题提供了很好的方向。正如刘述先先生所指出的那样,当代新儒家,尤其是牟宗三哲学,作为中国哲学史上的一座高峰,具有康德在西方哲学史上所具有的同样的地位,我们只能经过它,而不能绕过它<sup>⑤</sup>,所以,要探讨当代新儒家的未来命运,就必须接着当代新儒家来讲。同样,我们生活于 21 世纪,有与第一、二代当代新儒家学者不同的问题意识,我们必须从解决 21 世纪人类所面临的问题出发来发展儒家。基于以上两个理由,这十三种观点都是对儒家未来发展的创造性探索,为我们进一步思考与探讨儒家的未来命运提供了一个正确的方向,具有重要的学术价值。

## 二、儒学、儒教、儒俗三层并进

以上十三种观点,对儒家的未来命运进行了积极的探索,并提出了各自具有创新性的构想。但综观这十三种构想,仍然可以发现它们的不足之处。具体讲来,其不足之处主要表现在以下三个方面:1. 未能跳出儒家看儒家。基于儒家的立场来思考儒家的问题,这本身并没有错,但这样却很难看

① 吴光:《从孔孟仁学到民主仁学——儒学的回顾与展望》,《杭州师范大学学报(社会科学版)》2001年第6期。

② 蒋庆:《从心性儒学走向政治儒学——论当代新儒学的另一发展路向》,《深圳大学学报(人文社会科学版)》1991年第1期。

③ 郑家栋、叶海烟主编:《新儒家评论》第一辑,北京:中国广播电视出版社,1994年,第36—56页。

④ 郭沂:《当代儒学范式——一个初步的儒学改革方案》,《国际儒学研究》第十六辑,北京:九州出版社,2008年,第213页。

⑤ 刘述先:《〈牟宗三先生全集〉出版在今日的意义》,台湾《联合报》2003年5月3日。

到儒家自身的不足。假若跳出儒家,从佛、道两家甚至是非中国文化的视角来审视儒家的未来命运,或许会取得完全不同的效果。2. 未能从整体上来思考儒家的未来命运。以上十三种构想,绝大多数是从某一个侧面来思考儒家的未来命运,或者是根据当代新儒家某一方面的不足,或者是为了解决中国乃至世界正在面临的某一方面的问题,而提出的对儒家未来发展的构想,皆未从整体上来对儒家的未来命运进行思考。3. 未能满足社会各阶层对儒家的需要。儒家对中国社会的影响是全方位的,社会各阶层对儒家有着不同的需求,儒家在未来的发展不可能是片面的,我们应该根据社会各阶层的不同需要从整体上来思考儒家的未来发展问题,而不应该仅仅从某一个侧面来思考这个问题。

针对这三个方面的问题,而且在充分参考了以上十三种构想的基础上,我们认为,儒家未来应该在儒学、儒教、儒俗<sup>①</sup>三个层面共同发展,这一观点可以称之为“儒家三层并进说”。前面提到,儒家对中国社会的影响是全方位的,或者反过来说,中国社会各阶层过去都曾受到过儒家极为深刻的影响,而且直到今天,不同的社会阶层对儒家仍然有着不同的需求。针对这样一种现实的情况,我们想转换一下思路,脱离当代新儒家所坚持的儒家本位主义的立场,跳出儒家来看儒家,即根据中国社会各阶层对儒家的不同需求,从整体上来探讨儒家的未来发展问题。从历史上说,中国社会各阶层对儒家的需求无非有以下几个层面,即政治层面、生命层面、信仰层面与实用层面。政治层面主要是就统治者对儒家的需求而言,过去这是儒家非常重要的一部分,也是儒家参与社会,实现其齐家、治国、平天下“外王”理想的主要途径。然而,因儒家与政治的关系过于密切,致使其命运与封建王朝的命运捆绑在了一起,在近代以来,随着封建王朝的解体,儒家也遭受到了沉重的打击。因此,我们主张,在儒家的未来发展中,应该有意识地与政治保持一定的距离,不要再依附于政治,做政治的工具,否则,其将仍然难以避免随政治而沉浮的历史命运。所以,我们在构想儒家的未来发展时,并没有把政治层面列入。对于这个问题,下面还要专门加以探讨,故在此不再赘述。我们在这里主要是想谈一谈生命、信仰与实用三个层面的问题,生命层面对应的是儒学,信仰层面对应的是儒教,而实用层面对应的是儒俗,儒学、儒教、儒俗正是针对以上三个层面的不同社会需求而提出的。我们认为,儒家的未来发展应该分为儒学、儒教、儒俗三个层面,而且需要三层并进,不可偏废。

#### (一)儒学,即儒家的学术层面

自孔子创立儒家学派以来,历代士大夫或者说知识分子,一直是其最忠实的支持者与信奉者,他们是真正意义上的儒者。儒者对儒学的需求是生命层面的,把儒学视为安身立命之本,儒者既是儒家思想与精神的实践者与体现者,也是儒学创新与发展的积极推动者,从某种意义上我们甚至可以说,儒者是儒学创新的真正主体<sup>②</sup>。无论是宋明儒家,还是当代新儒家,甚至包括上面提到的在当代对儒学未来发展作出积极探索的各位前辈与同仁,他们都属于知识分子阶层,他们对儒家的创新与探索都属于儒学层面。除此之外,自从汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”以来,儒学成为官方之学,从而产生了一些不以儒学为生命,而以儒学为工具的知识分子,他们也在进行者儒学的研究,但他们对儒家没有信仰,儒学只是他们获取官位或谋取生存的手段,他们只是儒学的从业者,而不是真正意义上的儒者。当今时代,以儒学为工具的知识分子仍不乏其人,目前在高等院校、科研院所等学术机构从事儒学研究的人不计其数,但并不是所有的人都把儒学视为安身立命之本,有一些学者只是以研究

<sup>①</sup> “儒俗”是笔者独创的一个名词。基于儒家对中国社会的深刻影响,其思想、精神以及礼仪等体现在中国社会的方方面面,而且经过两千多年的历史沉积,已经浸透于中国乡村社会的日常生活,成为“百姓日用而不知”的民俗的一部分。当然,中国民俗不只是受到了儒家的影响,其受佛教、道教的影响也极为深远,我们只是把中国民俗中受儒家影响较大的部分称之为“儒俗”,“儒俗”是儒家在中国乡村社会中最深层的体现,也是儒家在中国社会中能得以生存发展的土壤。

<sup>②</sup> 对于什么样的人才能算是真正意义上的儒者,笔者基本上赞同颜炳罡先生的观点。他认为,真正意义上的儒者应该具有三个方面的特征,即“坚持道德优先原则”、“同情地了解儒家经典”、“宗师孔子”,而“道德优先性[是]儒者的内在理据,而同情地了解儒家经典和宗师孔子是儒者外在规定,三者配合才称儒者之号”(参见颜炳罡:《泛化与界域——论当代新儒家的定性定位》,《求是学刊》2001年第2期)。除此之外,笔者还想强调,儒者还应该是儒家的信仰者与实践者。

儒学为职业。为了在学术界生存,儒学的从业者也会研究儒学,甚至还会提出自己关于儒学发展的构想,他们虽然不是真正意义上的儒者,但他们所从事的研究也属于儒学的层面。因此,儒学层面包括两类人,一类是以儒学为安身立命之本的儒者,一类是以儒学为职业的从业人员,前者以儒家为信仰对象,后者以儒家为谋生手段,但他们都是儒学研究者,都属于儒学层面。假若把人的生命分为精神与肉体两个层面,那么,真正意义上的儒者所关注的是精神生命,即孟子所谓的“大体”,而儒学从业者所关注的则是肉体生命,即孟子所谓的“小体”<sup>①</sup>。但无论“大体”还是“小体”,都是人整体生命的一部分,所以,从这一意义上说,他们对儒家的需求都可以说是属于生命层面。

## (二) 儒教,即儒家的宗教层面

对于儒家是不是宗教的问题,目前学界仍在激烈争论<sup>②</sup>,我们不想陷入这种无休止的争论,而是尝试换一个角度来思考问题。我们认为,儒家过去是不是宗教,这并不重要,重要的是今天儒家必须要有一个宗教的层面,脱离政治以后的儒家,要想生存或参与社会,就必须要有有一个儒教层面<sup>③</sup>。需要特别指出的是,我们并不赞成把儒家彻底改造为一种宗教,我们只是说,为了满足中国社会各阶层的需要,尤其是为了满足儒家信仰者的需要,儒家需要有一个宗教的层面。作为儒家宗教层面的儒教,并不是儒家的全部,它只是与儒学、儒俗并列的一个层面。儒教层面的适用范围很广,社会各阶层的人都可以成为儒教信徒,其中当然也包括儒家知识分子,但他们都有一个共同特点,即皆为儒教的坚定信仰者。但这种信仰并不是像过去儒家知识分子对儒家的态度那样,只是把儒家当作一种“人文宗教”<sup>④</sup>或“理性宗教”<sup>⑤</sup>,而是要把儒教视为像佛教、道教、基督教、天主教、伊斯兰教等一样的宗教。儒教信徒对儒教的信仰,并不只是一种理性信仰,更主要的是一种感性信仰,信仰者并不一定对儒学要有多么深入的了解,只要能把握或了解儒教的基本教义即可。至于儒教层面如何建构,以任继愈先生为首的儒教派,已经为我们深入挖掘了儒家的宗教性内容,任继愈先生言:“儒教的教主是孔子,其教义和崇奉的对象为‘天地君亲师’,其宗教组织即中央的国学及地方的州学、府学、县学,学官即儒教的专职神职人员。”<sup>⑥</sup>我们只要顺着以上理路,把儒家的宗教性内容进一步客观化即可。除此之外,清代嘉庆、道光年间周太谷创立的“太谷学派”<sup>⑦</sup>,清末民初康有为等提倡的“孔教运动”<sup>⑧</sup>等,皆为儒家宗教化作出了积极的尝试,并积累了丰富的经验与教训,我们都可以借鉴。

① 《孟子·告子上》云:“从其大体为大人,从其小体为小人。”又云:“耳目之官不思,而蔽于物。物交物,则引之而已矣。心之官则思,思则得之,不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者,则其小者不能夺也。”

② 对于儒家是不是宗教的相关讨论,请参考任继愈主编:《儒教问题争论集》,北京:宗教文化出版社,2000年。

③ 彭永捷也有这样的共识,他说:“如果儒教在历史中是一种道地的宗教,那么今天所要考虑的就是如何恢复儒教的问题;如果儒教在历史上只是一种带有某种宗教因素的准宗教或伦理性宗教、人文教或带有宗教品格的入世的人文的精神形态,那么今天所要考虑的就是如何接续康有为时代人们的文化贡献而继续建设和发展儒教的问题。”“要言之,儒家的重新体制化,是当代儒学发展面临的一个现实问题。儒教是儒家重新体制化的一个思考方向。”参见干春松编:《儒家、儒教与中国制度资源》,南昌:江西人民出版社,2007年,第103页。

④ “人文宗教”一词取自牟宗三先生的“人文教”,牟宗三先生曾言:“我们主张使儒家成为人文教,并主张于未来成立人文教会以维持国脉。”(蔡仁厚辑:《人文讲习录》,台北:台湾学生书局,1996年,第2-3页)关于牟宗三先生对“人文教”的详细论述,请参看颜炳罡:《人文教之证成及其意义——兼论牟宗三的儒教说》,《烟台大学学报(哲学社会科学版)》2005年第2期。

⑤ 对于“理性宗教”一词,康德、胡塞尔、柯恩等都曾提到,柯恩还有《理性宗教》一书,但此处只是借用“理性宗教”这一术语,其意义不同。从某种意义上讲,理性与宗教是不相容的,“理性宗教”在这里相当于“理性信仰”一词,具有与“人文宗教”相同的意义,实际上并不是一种宗教。

⑥ 任继愈主编:《儒教问题争论集》,第30-31页。

⑦ “太谷学派”由清嘉庆、道光年间安徽池州人周太谷创立,是以儒家为主杂糅释、道的一个民间教派。周太谷之后,其分为南北二宗,南宗以李光圻为首,北宗以张积中为首,咸丰“黄崖教案”后,被清政府禁绝。欲了解“太谷学派”的详细情况,请参看方宝川编《太谷学派遗书》(南京:江苏广陵古籍刻印社,共三辑,分别于1997、1998、2001年出版)、朱季康编《太谷学派文选》(北京:新世界出版社,2013年)、朱季康《黄崖山事件与太谷学派研究》(苏州大学博士论文,2007年)、韩荣钧《黄葆年与太谷学派研究》(扬州大学博士论文,2011年)等论著。除此之外,各种期刊还发表有近百篇相关文章。

⑧ 关于清末民初的孔教运动,参见范玉秋:《清末民初孔教运动研究》,青岛:中国海洋大学出版社,2006年。

### （三）儒俗，即儒家的民俗层面

在儒家两千多年的发展史中，尤其是自从汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”以来，儒家借助政治力量对中国社会产生了极为深远的影响，深入到了社会生活的方方面面。对于生活于社会底层的普通百姓来说，他们虽然不明白多少儒学的高深道理，但在他们的日常生活中却无处不体现着儒家精神。而且，从某种意义上讲，这种精神已经成为了百姓的生活习俗，通过民俗的形式表现出来。比如，中国乡村社会中的婚丧嫁娶、祭天祭祖以及其他各种风俗习惯，无不体现着儒家精神。正所谓“百姓日用而不知”，普通百姓对于儒家了解不多，也不一定有儒教信仰，有的甚至于连儒、释、道三教都分不清楚，他们只是知道，自己的祖祖辈辈都是这么做的，祖宗传下来的东西是必须要遵守的，否则就是大逆不道、不忠不孝的行为。实际上，几千年来，中国乡村社会赖以维系的精神纽带就是儒家精神，近百年虽经多次打击，但因其根深蒂固，不仅目前仍然存在，而且还在起着重要社会作用。在儒家的未来发展中，民俗层面的儒家是不可缺少的，因为它是儒家在中国社会中存在的土壤，缺少了这一层，儒家将成为镜花水月、空中楼阁。目前，许多有识之士已经认识到了儒俗的重要性，正在尝试着恢复和重新启动民俗层面的儒家在中国乡村社会中所起的移风易俗的重要作用，尼山圣源书院正在推动的“乡村儒学”试验，便是其中具有代表性的例证。以笔者的陋见，“乡村儒学”的推动者最应该做的，并不是让老百姓去了解儒家经典和义理，而是要帮助他们重建过去由乡贤、乡绅所主持和领导的，由全民共同参与管理的“乡村社会”。

从对应的人群方面来讲，儒学、儒教、儒俗三个层面并非壁垒森严，而是互有交叉。儒学研究者，虽属于儒学层面，但却可以同时是儒教信徒；反过来讲，儒教信徒也可以从事儒学研究。处于社会底层的普通百姓，作为儒俗实践者，他们无疑属于儒俗层面，但却可以同时是儒教信徒。儒教层面的适用人群非常广泛，其可以是任何阶层的社会成员，当然也包括儒学研究者与儒俗实践者。同时，从儒家本身来讲，以上三个层面皆属于儒家，它们之间具有极为密切的关系。儒学是儒家理论创新的主体，儒学的创新又可以带动儒教教义的变革与发展；而儒教又可以成为儒学的支撑，假若儒家建构起了儒教层面，那么，它就会像佛教、道教支持佛学、道学研究一样，支持儒学研究。而且，随着儒教信徒的不断增多，尤其是普通百姓中儒教信徒的增多，又可以把能够满足时代需要的儒学最新研究成果，通过儒教的形式传播开来，以起到移风易俗的效果，促使儒俗随时代需要和儒学创新而不断发展。因此，儒学、儒教、儒俗这三个层面是一个整体，它们都属于儒家，是儒家在三个不同层面的体现。它们之间互相交叉，互相影响，互相促进，互相依存，共同维系着儒家的传承、推广、创新与发展。

## 三、对政治层面与儒教层面的说明

在中国传统社会中，儒家原来有三个层面，即儒学层面、政治层面和儒俗层面。也就是说，在以上提到的儒学、儒教、儒俗三个层面中，儒学与儒俗两个层面是儒家本有的，而且至今仍然存在，所以对其必要性无需作出说明。但是，儒家原来有政治层面，而儒学、儒教、儒俗三个层面却没有提到；儒家原来没有儒教层面，而这里不仅列入了，还以其为未来儒家创造性发展的重点所在。这是为什么呢？为了避免引起误会，下文拟对这一问题加以详细说明。

前面提到，政治层面曾经是儒家一个非常重要的方面，儒家文化之所以能够成为中国传统文化的主体或主流，无疑与历代统治者在政治上的支持分不开。然而，最近一百多年来，儒家遭受了前所未有的打击，几乎一蹶不振，这也与其跟政治过从甚密有关。儒家近代以来的历史命运说明，政治是一把“双刃剑”，而追求利益的最大化与政策的不确定性是它的主要特点。以金、元全真道发展为例。因西行觐见，丘处机得到了成吉思汗的信重与支持，并因此而获取了多项特权，致使全真道在短时间内迅速发展，并成为蒙古国教。但很快蒙古统治者就意识到全真道势力过大，对其政权可能会构成一定的威胁，所以就通过“佛道之争”来打击全真道，使其遭受重创。明代初期，全真道又因曾与元统治者关系密切而受到抑制，这种状况直到明代中期才有所改变。再以儒、释、道三教在近代的命运为

例。近代以来,在西方科学与民主的冲击下,儒、释、道三教都遭受了严重创伤。然而,自上世纪 80 年代以来,随着宗教政策的落实,佛、道教得到了迅速的恢复与发展,儒家却因为失去了政治的支撑,又没有其他的客观化形式,至今仍然未能恢复。牟钟鉴先生曾言:“宗法性传统宗教过分地依赖于国家政权和各阶层的族权,自身在组织上没有任何独立性,也没有教徒与非教徒的界限。这种情况一方面有利于宗法性传统宗教的存在和延续,只要宗法等级社会存在一天,它便需要支持和保护这种宗教;另一方面也使得这种宗教很难有跨越宗法等级社会的能力,如同佛教、道教那样延续到近现代,一旦中世纪社会土崩瓦解,传统宗教便随之消亡。因此,当中国从中世纪向近现代社会转变的时候,具体地说,在辛亥革命和倒袁之后,宗法性传统宗教便因得不到帝制的支持而从整体上坍塌了,剩下的只是余音的缭绕和民间习俗的惯性作用。”<sup>①</sup>中国宗法性传统宗教在近代中国的命运与儒家的命运是一样的,假若今天我们把儒家的未来命运再系缚于政治的支持,那么,儒家仍然不能摆脱随政治而沉浮的历史命运。孟子曰:“欲贵者,人之同心也。人人有贵于己者,弗思耳。人之所贵者,非良贵也。赵孟之所贵,赵孟能贱之。”(《孟子·告子上》)“赵孟之所贵,赵孟能贱之”,这句话真可谓对儒家与政治关系的形象描述,政治既可以使儒家在一瞬间尊贵无比,同样也可以在另一瞬间将其打入地狱。儒家若想摆脱随政治而沉浮的历史命运,获取自身的独立性,就必须要与政治保持一定的距离。当然,让儒家完全脱离政治,这是不现实的,也是不可能的,保持儒家的独立性,并不是要儒家与政治不发生关系,而是指儒家复兴不要完全依赖政治,全然依赖政治支持的儒家复兴,并非儒家之福,实乃儒家之祸。

近几年来,随着官方对传统文化的提倡,许多学者欢欣鼓舞,把儒学的未来复兴寄希望于政治的支持,但政治的宽松只能给儒学的复兴提供一个有利的条件,我们应该清醒地认识到,在 21 世纪的中国,儒家只能是官方认同的多元文化形态中的一元,随着中国在政治和经济上的崛起,儒家思想在世界上可能会产生越来越重要的影响,但儒家独尊的局面再也不可能出现。儒家今天所应该做的,并不是沉浸于过去独尊的回忆,也不应该醉心于不切实际的一统天下的幻想,而是应该放下身段,切实而虚心地向佛、道两家,乃至世界一切优秀的文化学习,力求实现在理论上的不断创新与发展,以适应中国乃至世界不断变化的需求。儒家的当务之急,应是尽快地弥补自身在理论与实践上的不足,以获得自身的独立性。而培育与发展出儒教层面,便是儒家获得独立性最切实可行的途径。

对于儒家是否是宗教,目前学界仍有不同意见,以任继愈先生为首的“儒教派”主张,“儒教本身就是宗教”,任先生言:“中国没有出现欧洲中世纪那样的基督教,这是中国社会的特点所决定的;说中国有了儒家从而避免了一场宗教神权统治的灾难,是不对的。因为儒教本身就是宗教,它给中国历史带来了具有中国封建宗法社会的特点的宗教神权统治的灾难。”<sup>②</sup>而以牟宗三先生为代表的当代新儒家则认为,儒家具有宗教性,但本身并不是宗教,而是“亦道德亦宗教,即道德即宗教,道德宗教通而一之者也”<sup>③</sup>,或者说是“成德之教”、“道德的宗教”<sup>④</sup>。牟先生言:“宗教可自两方面看:一曰事,二曰理。自事方面看,儒教不是普通所谓宗教,因它不具备普通宗教的仪式。它将宗教仪式转化而为日常生活轨道中之礼乐。但自理方面看,它有高度的宗教性,而且是极圆成的宗教精神,它是全部以道德意识道德实践贯注于其中的宗教意识宗教精神。”<sup>⑤</sup>虽然以上两种观点截然对立,但有一点是他们皆认同的,即儒家具有宗教性。虽然孔子彰显的是人文主义的精神,但在其思想中仍有许多宗教性的内容,他虽然“不语怪力乱神”(《论语·述而》),但主张“祭如在,祭神如神在”(《论语·八

① 牟钟鉴:《中国宗法性传统宗教试探》,《世界宗教研究》1990年第1期。

② 任继愈:《论儒教的形成》,《中国社会科学》1980年第1期。此处引自任继愈主编:《儒教问题争论集》,第16页。

③ 牟宗三:《心体与性体》(上),上海:上海古籍出版社,1999年,第3页。

④ 牟宗三先生言:“此‘内圣之学’亦曰‘成德之教’。‘成德’之最高目标是圣、是仁者、是大人,而其真实意义则在于个人有限之生命中取得一无限而圆满之意义。此则即道德即宗教,而为人类建立一‘道德的宗教’也。”牟宗三:《心体与性体》(上),第5页。

⑤ 牟宗三:《中国哲学的特质》,上海:上海古籍出版社,1997年,第103页。

佂》),这说明他具有强烈的超越意识与终极关怀,而这恰恰是宗教性的重要内容。对于《中庸》的宗教性,杜维明先生曾有专书讨论<sup>①</sup>。至于《易传》,其宗教性表现得就更明显,《彖传》讲“圣人以神道设教”,《文言》讲“积善之家,必有余庆;积不善之家,必有余殃”,又讲“与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶”,等等,无不透显着宗教的神性智慧。自汉代董仲舒到宋明儒家,儒学的宗教性更是有目共睹<sup>②</sup>。正是因为儒家具有宗教性,它才可以成为儒家知识分子的安身立命之本。

当然,儒家与佛教、道教不同,它的宗教特征并不明显,或者说,宗教性并非儒家思想的核心内容。在过去两千多年中,对于统治者来说,儒家只不过是一种可以维持社会稳定与和谐的工具,而对于儒家知识分子来说,它则是一种“内圣外王之道”与“安身立命之学”,两者所关注的都是现世。实际上,当孔子言“未知生,焉知死”(《论语·先进》)时,儒家这一基调就已奠定。但有一点儒、释、道三教是相同的,即它们皆是既有内在性内容,又有客观化表现,然则儒家与佛、道不同的是,其客观化表现不是教,而是政治。因为与政治的关系过于密切,在儒、释、道三教中,近代以来,儒家所遭受的打击最为严重。当今之世,因为有教的依托,佛、道二教已得到迅速发展,并呈现出了持续兴盛之势,而儒家的情况却不容乐观。当儒家脱离了政治,没有了政治的支持,其客观化表现土崩瓦解,儒家变成了少数知识分子的文化理想。然而,“内圣外王”是儒家的宗旨,脱离了政治,儒家的“外王”如何体现?即儒家在未来将以什么形式参与社会?这是任何一位当代儒者必须要思考的问题。假若把儒家与佛教、道教相比较,就会发现它们之间最大的差异在于儒家缺乏教的层面。实际上,学、教、俗三个层面佛、道教皆有,作为宗教来说,教的层面的存在是必然的,除此之外,在学的层面上,佛教有佛学,道教有道学,在俗的层面上,佛教有佛俗,道教有道俗。而儒家却明显不同,过去它只有学、政、俗三个层面,脱离政治之后,目前只有学与俗两个层面,而缺少了教的层面。佛、道教为儒家的未来发展提供了一条可行的思路,即培育出儒教的层面,使其成为一个儒学、儒教、儒俗三个层面并进的文化系统。对于佛教和道教来说,在学、教、俗三个层面中,教的层面占到主要地位,而对于儒家来说,仍然可以以儒学为主导,但儒教的层面绝对不能缺少。有了儒教的层面,儒家就可以像佛、道教那样,以宗教的形式参与社会,从而获得相对的独立性<sup>③</sup>。

总之,假若我们跳出儒家本身,站在佛、道二教的立场来看儒家,缺少教的层面无疑是儒家最主要的理论缺陷。以往因儒家与政治关系密切,其客观化内容可以通过政治体现出来,所以这一缺陷表现得并不明显。而如今儒家已从政治中剥离出来,落实其客观化内容的途径目前只有一个,即建构起儒教的层面。加上儒家原有的儒学、儒俗两个层面,儒家的未来发展应该走儒学、儒教、儒俗三层并进的道路上。

[责任编辑 李 梅]

① 杜维明先生著有《论儒学的宗教性——对〈中庸〉的现代诠释》(武汉:武汉大学出版社,1999年)一书,其中详细阐释了《中庸》一书所蕴涵的宗教性内容。但与牟宗三先生一样,杜先生并不认为儒家是宗教,他言:“在这里,我必须指出,我并不是把儒学人文主义的‘宗教性’视为基督教或伊斯兰教相同意义上的宗教。如果我必须在哲学和宗教之间进行抉择的话,我宁愿把儒学界定为哲学,而不是把它界定为宗教。”(杜维明:《〈中庸〉洞见》,北京:人民出版社,2008年,“序”第5页)

② 关于儒家的宗教性,可以参看任继愈先生的《论儒教的形成》、《儒家与儒教》、《儒教的再评价》、《具有中国民族形式的宗教——儒教》(以上文章见任继愈主编:《儒教问题争论集》)等文章,还可以参看李申著《中国儒教史》(上海:上海人民出版社,2000年)、《中国儒教论》(郑州:河南人民出版社,2004年)两书。

③ 对于儒学宗教化问题,目前学界仍然有不同意见,有的坚决反对儒学宗教化,也有的力倡把儒学彻底改造为宗教。欲了解关于儒教问题讨论的详细情况,可以参看韩星著《儒教问题:争鸣与反思》(西安:陕西人民出版社,2004年)、黄玉顺主编《庚寅“儒教”问题争鸣录》(郑州:河南人民出版社,2011年)、任重、刘明主编《儒教重建:主张与回应》(北京:中国政法大学出版社,2012年)等书。对于这一问题,笔者的态度是,在坚决反对把儒学彻底改造为儒教的同时,又主张培植与发展儒家的宗教层面,力争实现儒学、儒教、儒俗三层并进。

## 1932年邮务工潮之考察

田明 岳谦厚

**摘要:**1932年由邮资加价风波引发的“巩固邮基运动”,表层看起来是邮工为维护自身经济权益,借助各种力量对政府当局的颀颀,然其背后的诸多因素却使事态变得相当复杂,削弱了此次运动的“合理性”与“正当性”。造成这一结果的深层原因,是此时南京国民政府对工人的控制尚“心有余而力不足”,工界成为各种政治力量竞相角逐的场域,罢工则成为打击政敌的有力武器。此次罢工运动为我们提供了别样的劳资纠纷样本,由此可以更加全面地看到劳工运动的另类面相。

**关键词:**巩固邮基运动;国民党派系;邮工组织;邮务罢工

中国近代邮政脱胎于1866年创办的海关邮政,虽然历经政权更迭,但在相当长时间内,其国有垄断性质和西方管理模式却始终未变。尤其是依后者建立的人事制度上的公开考选以及财政上的独立收支制度为世人所称道,并被视为中国近代邮政能在动荡多变的时局中维持比较稳定发展态势的制度保障<sup>①</sup>。然而,南京国民政府建立后采取了一系列措施,试图改变这些基本制度。各级邮工组织认为这将会破坏中华邮政赖以生存和发展的基础,双方的纠葛由此而生。1932年初,交通部的邮资加价进一步诱发了政府当局与各级邮务工会之间的矛盾并最终导致了席卷全国的邮务罢工,时称“巩固邮基运动”。

此次运动在当时引发了巨大社会反响,其台前幕后亦成为社会热议的焦点。然迄今有限的研究成果不是粗略勾勒事态发展的基本走向,就是简单描述一些缺乏逻辑关联的片段,均未能给出令人信服的结论<sup>②</sup>。即使一些当事人的回忆,或隐晦,或语焉不详<sup>③</sup>。这不禁令人疑窦丛生。首先,此次运动的诱因是交通部的邮资加价。按理说,邮政收入的增加是有助于提高邮工待遇的,那为什么邮工组织还要罢工?其次,上海邮务工会等邮工组织一直被认为是受国民党控制的典型“黄色工会”,它们为何要举行旨在反对政府当局的罢工?政府当局又是如何解决这场特殊的劳资冲突的?再次,罢工的最终指向到底是什么?此外,就事件的主体而言,此次罢工不是普通意义上的工人与资本家的斗争,而是工会组织与政府之间的直接对抗,其表现超出了以往劳资冲突的范畴,发展轨迹与大革命时期中共领导的大多数罢工亦有相当差异。因此,对上述问题的讨论,不仅有助于还原历史本相,

---

**作者简介:**田明,太原理工大学马克思主义学院副教授(山西太原 030024);岳谦厚,山西大学近代中国研究所教授(山西太原 030006)。

**基金项目:**本文系国家社会科学基金项目“政府、工会与劳资问题——以1927-1937年上海邮务工会为中心的考察”(12CZS034)和“山西省‘三晋学者’特聘教授支持计划专项经费”资助项目的阶段性成果。

① 沈云龙:《刘承汉先生访问纪录》,台北:“中央研究院”近代史研究所,1997年,第56页。

② 参见沈以行等主编:《上海工人运动史》上卷,沈阳:辽宁人民出版社,1991年;中共上海市邮电管理局委员会:《上海邮政职工运动史》,北京:中共党史出版社,1999年;[美]裴宜理:《上海罢工:中国工人政治研究》,刘平译,南京:江苏人民出版社,2001年。

③ 参见霍锡祥:《回忆国民党时期的邮政》,全国政协文史和学习委员会编:《文史资料选辑》(合订本)第65辑,北京:中国文史出版社,2011年;吴开先:《痛悼故友陆京士兄》,(台湾)《传记文学》1984年第44卷第4期;朱学范:《朱学范文集》,北京:团结出版社,1992年;姜豪:《“和谈密使”回想录》,上海:上海书店出版社,1998年。

而且更能丰富体制内工会罢工的研究类型,从中管窥当时工会组织与国民党的真实关系。

## 一、巩固邮基运动的酝酿

1932年1月底,因蒋介石扣押胡汉民所引发的宁粤对峙告一段落,国民党内部的政治博弈终于有了初步结果:曾经在宁粤对峙中获利的孙科因财政紧张以及得不到蒋介石、汪精卫等人支持,不得不辞去行政院长职务,汪精卫继任其职。3月,国民党四届二中全会选举因宁粤之争下野的蒋介石为军事委员会委员长,正式宣告蒋、汪合作权力新格局形成。政局甫定,时任交通部部长的陈铭枢就以“减省邮政亏累”为由宣布将采取以下三项重要措施:一是自5月1日起实行邮资加价<sup>①</sup>;二是取消上年年底邮工刚刚争得的“金贵银贱”补贴;三是限制邮工晋级定额<sup>②</sup>。16日,行政院原则上通过邮资加价方案<sup>③</sup>。然谁都没有想到这一举措竟引起了轩然大波。

22日,北平邮务工会率先反对邮资加价<sup>④</sup>。27日,天津邮务工会亦发表反对意见称:邮政亏累原因实为交通部措置失当。从1929年兴办中美航空公司到1930年成立专门的、独立于中华邮政的邮储总局,不仅没有扩展中华邮政业务,增加收入,反而使中华邮政经济出现亏损。交通部对此非但不反省,反将邮工加薪与邮资加价联系起来,意图挑唆邮工与民众关系,并增加民众负担<sup>⑤</sup>。从这个声明可以看出,为争取社会广泛同情与支持,天津邮务工会采取的策略就是有意淡化有关邮工福利的内容,以避免落井下石为邮工谋私利的嫌疑,而是突出反对邮资加价,以煽动社会大众的不满情绪。稍后,作为各地邮务工会实际领导者的全国邮务总工会筹备委员会(简称邮筹总会)亦公开表示:邮资加价不过是挽救邮政亏损的“治标”之策,唯有改良邮政,归并邮储总局,停止支付航空邮政津贴,确立以邮养邮政策,才能彻底节流<sup>⑥</sup>。《申报》据此以邮筹总会“不赞成邮票加价”为醒目标题向社会进行了报道。岂料时隔三天,邮筹总会常委发表谈话,声明本会“以为邮票加价,势在必行,但同时更应注意于紧缩政策之实行”。至于日前各报以“不赞成邮票加价”为题刊发本会消息乃是对本会本旨的误解<sup>⑦</sup>。显然,邮筹总会与平津邮务工会对邮资加价的态度略有不同,这是有历史和现实原因的。

首先,无论邮筹总会还是天津邮务工会,矛头都指向了航空邮政和邮储分立,其目的是希望借邮资加价解决历史遗留问题。中美航空公司开办于1929年,一直处于亏损状态,交通部为此决定用中华邮政部分收入来弥补其亏空。截至1932年,中华邮政共补贴相关航空公司近270余万元<sup>⑧</sup>。这打破了中华邮政自开办以来所制定的“以邮养邮”政策,即中华邮政收入除每月交解交通部的正常费用外,政府对其余部分没有支配权,该部分收入要存入银行,以备发展邮政之用<sup>⑨</sup>。不仅如此,1930年1月,时任交通部部长的王伯群根据其亲信、原邮政总办刘书蕃的建议,决定成立邮储总局,将原本由中华邮政办理的储汇业务转于该局,并规定盈余除三分之一留作公利金及特别准备金外,其余部分均需报解交通部<sup>⑩</sup>。此举被各地邮工组织认为是国民政府进一步打破中华邮政经济“独立”,方便其

① 《邮资又将增加》,《申报》1932年3月12日,第6版。

② 《交次陈孚木谈话》,《申报》1932年3月11日,第2版。

③ 《行政院决议案》,《申报》1932年3月17日,第2版。

④ 《增加邮资之反对声》,《申报》1932年3月23日,第6版。

⑤ 《津市邮政工会反对邮费增加》,《大公报》1932年3月28日,第7版;《天津邮务工会对邮费加价之表示》,《益世报》1932年3月31日,第6版。

⑥ 《全国邮务总工会不赞成邮票加价》,《申报》1932年4月4日,第1版。

⑦ 《全国邮务总工会常委反对邮票加价之谈话》,《申报》1932年4月7日,第1版。

⑧ 张樑任:《中国邮政》下卷,周谷城主编:《民国丛书》第二编(40),上海:上海书店出版社,1989年,第185-186页。

⑨ 《北平邮管局抄呈北平邮务工会提倡邮务公款应存国立各银行以抗拒帝国主义经济侵略、充裕我国金融的呈文及总局指令》J10-1-28,北京市档案馆。

⑩ 《邮政储金汇业机关》,《申报》1930年1月25日,第11版。

随时提取与侵占邮政收入的阴谋<sup>①</sup>。此时,坊间传言进一步加剧民众对该局设立的疑虑<sup>②</sup>。虽然邮储总局一再辩白其成立的“合理性”<sup>③</sup>,但随着邮储分立,邮政收入锐减,以致1930—1932年共亏损1500余万元<sup>④</sup>。为维护邮工利益,巩固组织基础,上海邮务工会联合上海邮务职工会<sup>⑤</sup>多次上书有关部门,请求彻查刘书蕃,取消邮储分立<sup>⑥</sup>。而邮储分立的最终决策者与真正支持者恰是时任国民政府主席的蒋介石,刘书蕃不过是具体执行者罢了<sup>⑦</sup>。因此,“驱刘反储”受到多方压制,不了了之<sup>⑧</sup>。然而,时局的变动尤其是邮资加价给了邮工组织旧事重提的可能,但面对仍暗潮涌动的政局,此时邮筹总会并没有急于表态,而是借平津邮务工会来试探当局对津贴航空邮政及邮储分立的态度。

其次,邮筹总会与陈立夫CC系的历史渊源,决定了它在蒋介石重新上台后,各方对陈铭枢出台邮资加价等措施态度未明之际,不得不暂取较为谨慎的态度。邮筹总会是由上海邮务工会提议并于1929年发起成立的,其成员包括北平、天津、南京及上海等地数十个邮务工会,在12名常委中上海邮务工会占据了6人<sup>⑨</sup>。这意味着上海邮务工会凭借其成员素质较高、组织较为完备,成为了各地邮务工会实际的领导者<sup>⑩</sup>,邮筹总会能得到陈立夫CC系的青睐,亦与上海邮务工会有着莫大关系。

蒋介石发动“四一二政变”后,由国民党直接控制的第四届上海邮务工会由于得不到工人支持很快就倒台了。第五届上海邮务工会成立后,为避免陷入到政治“漩涡”中,其领导者坚决反对工会接近政治<sup>⑪</sup>。这样的态度间接导致了1928年上海邮务罢工的失败。此届邮务工会垮台后,陆京士凭借1925年就加入国民党的资历以及曾经在“清除”沪工界中共势力过程中发挥的作用,受到了国民党上海市党部CC系骨干吴开先的青睐,不仅逐渐掌握了上海邮务工会的实权,还成为后者处理工潮的重要帮手<sup>⑫</sup>。在完成对上海邮务工会的掌控之后,陆京士又积极筹划了全国性的邮工组织——邮筹总会,并使其与国民党上海市党部及陈立夫CC系建立起密切关系,邮筹总会亦被认为是国民党工会的重要台柱<sup>⑬</sup>。作为国民党间接控制邮工组织的重要代理人,陆京士于1931年7月在国民党中央执行委员会第一五〇次常务委员会上被圈定为上海市党部候补执行委员<sup>⑭</sup>。

虽然交通部的邮资加价引发邮工组织对相关问题的再讨论,但在邮筹总会采取进一步行动前不

① 霍锡祥、楼祖贻:《邮政储金汇业局见闻》,全国政协文史和学习委员会编:《文史资料选辑》(合订本)第65辑,第200页;《反对另设储金汇业总局运动之经过》,《上海邮工》1930年第3卷第4、5、6期合刊。

② 《交通部邮政储金汇业总局训令第二/七九号》,天津市档案馆,W2-550。

③ 《邮政储金汇业总局经过概况》,J10-1-1477,北京市档案馆;《王伯群谈话》,《民国日报》(上海版)1930年2月26日,第1张第4版。

④ 修晓波:《邮政史话》,北京:社会科学文献出版社,2000年,第140页。

⑤ 上海邮务工会主要由上海邮局的低级员工组成,而上海邮务职工会则由上海邮局的高级职员组成。在两会成立之初,二者曾经发生过矛盾。1929年后,在反对中美航空合同及反对邮储分立的过程中,二者的意见逐渐一致,经常联合发表声明。当然,在具体问题上,由于上海邮务工会人数众多且力量雄厚,其态度往往会直接主导事态的发展(参见沈云龙:《刘承汉先生访问纪录》,第60—65页)。

⑥ 《邮工继续驱刘反储》,《申报》1930年11月17日,第9版;《两会要求刘书蕃撤职查办事呈中央党部监察行政院交通部及上海市党部文》,《两会为反对另设邮政储金汇业总局事呈中央党部立法院行政院交通部及上海市党部文》,《为反对另设邮政储金汇业局事呈四中全会文》,《上海邮工》1930年第4卷第1、2、3期合刊。

⑦ 李勇、张仲田:《蒋介石年谱》,北京:中央党史出版社,1995年,第171、198页;杨天石:《蒋氏密档与蒋介石真相》,北京:社会科学文献出版社,2002年,第296页。

⑧ 《两会呈一中全会文》,《上海邮工》1932年第5卷第1期。

⑨ 饶景英:《关于“上海邮务工会”——中国黄色工会的一个剖析》,《史林》1988年第2期。

⑩ 《卷头语》,《上海邮工》1928年第1卷第2期。

⑪ 沈天生:《回忆一九二七到三二年的上海邮务工会》,上海工人运动史料委员会主编:《上海邮政职工运动史料》第一辑(1922—1937),本会印制,1986年,第78页。

⑫ 中共上海市邮电管理局委员会编:《上海邮政职工运动史》,第81页;《陆京士先生年谱》,谷正纲等编著:《陆京士先生纪念集》,治丧委员会,1983年,第318页;吴开先:《痛悼故友陆京士兄》,(台湾)《传记文学》1984年第44卷第4期。

⑬ 陆象贤、刘宋斌:《朱学范传》,北京:团结出版社,2005年,第33页。

⑭ 《中国国民党中央执行委员会第一五〇次常务委员会会议纪录》,中国第二历史档案馆编:《中国国民党中央执行委员会常务委员会会议录》(十五),桂林:广西师范大学出版社,2000年,第359页。

得不考虑当时的形势。蒋、汪“合作”局面刚刚形成,蒋为此做出许多让步,汪派中的重要人物被安置在各部担任要职。在邮筹总会看来,蒋的如此诚意,使其不可能不顾邮资加价对解决新政府财政困难有所帮助的事实,而蒋与在外界看来属于蒋派的交通部长陈铭枢<sup>①</sup>更不可能主动推翻原本是在蒋执政时期制定的相关政策。因此,在社会各界未对邮资加价做出反应、政治态势仍不明朗的情况下,邮筹总会要想实现诉求,避免逞口舌之快,静观其变才是最佳的策略。

再次,邮工组织“尴尬”的法律地位,使其希望以谨慎态度来换取新政府的承认。各地的邮务工会大多是依据1924年由孙中山颁行的《工会条例》而成立的。但根据1930年5月30日国民政府国务会议公布的《工会法施行法》,不仅禁止国家行政、交通、军事工业、国营产业、教育事业、公用事业各机关职员或雇员组织工会,更不允许有纵向的全国性工会组织<sup>②</sup>。因此,各地邮务工会以及在此法颁布之前成立的邮筹总会竟成为“非法组织”了。此后,它们仍得以存世,不过是依靠“事实上与上海市党部及政府之间关系迄未断绝”<sup>③</sup>。虽然,邮务工会各级组织举行历次代表大会时,国民党党政机关都会派代表参加并作“训词”<sup>④</sup>,但这并不意味着国民党已在法律上承认它们的地位。

蒋、汪“合作”后,时任民众运动指导委员会主任委员的陈公博迅速完成了与邮务工会性质相同的,且与汪派关系密切的铁路工会及海员工会的改组工作<sup>⑤</sup>,并在1932年3月10日国民党第四届中央执行委员会第十二次常务会上通过了由其起草的《指导民众运动方案》。该方案特别规定:海员及铁路工会可设总工会及分会;邮电工会于所在地设立,其组织法规单独制定中<sup>⑥</sup>。虽然此举有明显压制邮务工会生存空间的意图,但毕竟留有余地,两害相权取其轻,邮筹总会明白,这时反对业已经过行政院同意的邮资加价,不仅会恶化与汪派的关系,不利于自身利益的实现,甚至还可能授人以掀起“政潮”之柄,引来蒋介石的微词,因而对反对邮资加价暂时保留了意见。

综上可见,出于各种考虑,尤其是邮资加价所衍生出的复杂政治关系,邮筹总会暂时采取了较为和缓的态度。然而,就在邮工组织举棋不定之际,蒋介石与陈铭枢的关系恶化很快便使邮筹总会改变了立场。蒋、陈的矛盾最早可追溯到1930年的中原大战,当时陈奉蒋之命率十九路军北上,却因此失去了广东省主席职务<sup>⑦</sup>。陈从此秘密投入到邓演达等人的反蒋行列中<sup>⑧</sup>。虽然在宁粤对峙中他积极斡旋促成了双方和解,但同时他又迎合粤方要求,逼蒋下野,且恐其“退之不速也”,这使蒋大为不快<sup>⑨</sup>。“九一八”事变发生后,陈对蒋的对日政策十分不满<sup>⑩</sup>。随后的“一·二八”事变中,陈对“上海人”指责蒋不派兵增援抗日前线的所谓“反动之言”,“闻之毫不动声色”。这使蒋视其为与陈炯明一样的“无血心之人”<sup>⑪</sup>,蒋愤愤不平地在日记中写道:“真如(陈铭枢字——笔者注)之愚庸则我所知,真如之奸鬼则我所不知,而真如之能为陈炯明第二,是又我所万万不及料者也。”<sup>⑫</sup>

此外,陈铭枢执掌交通部后的人事变动更触犯了蒋介石等人的利益。曾长期担任国民政府财政顾问的美国人杨格就指出,交通部在国民政府各部中一直是属于“有钱衙门”,且经营收入是独立于

① 刘叔模:《一九三一年宁粤合作期间我的内幕活动》,全国政协文史和学习委员会编:《文史资料选辑》(合订本)第17辑,北京:中国文史出版社,2011年,第136页。

② 《第七十八次国务会议》,《申报》1930年6月1日,第10版;《工会法实施法已公布》,《申报》1930年6月8日,第9版。

③ 《中国国民党中央执行委员会第二十三次常务委员会会议纪录》,中国第二历史档案馆编:《中国国民党中央执行委员会常务委员会会议录》(十七),桂林:广西师范大学出版社,2000年,第177—178页。

④ 朱学范:《我的工运生涯》,福州:福建人民出版社,1991年,第44页。

⑤ 郭绪印:《国民党派系斗争史》,上海:上海人民出版社,1992年,第96页。

⑥ 《指导民众运动方案》,《中央党务月刊》1932年第42、43、44合刊。

⑦ 李宗仁口述,唐德刚撰写:《李宗仁回忆录》(下),桂林:广西师范大学出版社,2005年,第493页。

⑧ 朱宗震等编:《陈铭枢回忆录》,北京:中国文史出版社,1996年,第72—73页。

⑨ 《蒋介石日记》1931年12月12日。

⑩ 天津编译中心编:《顾维钧回忆录缩编》上册,北京:中华书局,1997年,第162页。

⑪ 《蒋介石日记》1932年3月4日。

⑫ 《蒋介石日记》1932年3月7日。

中央财政之外的<sup>①</sup>。更有媒体公开批评交通部每年收入甚巨,却无须向财政部“报告”,其长官“视国产如私有,一切收入均可任意支用”<sup>②</sup>。正是鉴于交通部这一“特殊”地位,南京国民政府成立后,交通部长一直由蒋的亲信——何应钦的舅舅王伯群担任,直到1931年底王随蒋下野宣布辞职后才改由陈铭枢继任。陈上任后,随即安排改组派骨干、广东同乡陈孚木为交通部政务次长<sup>③</sup>,委任曾是自己秘书的杨建平为邮政储金汇业局局长<sup>④</sup>。此外,还将与他有直接、间接关系的人尽力安插至其他各部,大有权倾朝野之势。“这样的情形……自然非蒋先生和他左右所能忍受的”<sup>⑤</sup>。随着蒋陈矛盾的逐渐升级,陈甚至还在暗中策动政府人员总辞职,并加紧联络国民党内各派人士反蒋<sup>⑥</sup>,这些都无疑激怒了蒋介石。

反蒋离不开财力,陈铭枢掌管的交通部尤其是邮储总局可以为此提供资金支持。尤其邮储总局是交通部增强独立支配相关收入能力的重要部门。因而,4月25日,陈针对邮工组织关于邮储合并的要求,通过邮储总局局长杨建平向外表示,邮储总局的成立是利国利民之举,不能分而再合<sup>⑦</sup>。邮筹总会等邮工组织眼见要求遭拒,而陈立夫CC系方面又不断传来蒋以为陈很可能“为反动派所煽惑亦随之叛变……如不预防,必有近忧”的信息<sup>⑧</sup>,随即意识到唯有追随蒋,迫陈交出交通部权力,截断其经济来源,预防“叛变”,才有可能借机实现有关诉求。当然,邮工组织亦明白政治操作需要一个冠冕堂皇的理由,在其看来,交通部邮资加价无疑就是触发各种矛盾的关键。

## 二、巩固邮基运动的爆发

面对诸多质疑,4月10日,交通部次长陈孚木在接受记者采访时,公开解释了邮资加价的理由。他称:日本对东北的侵占以及蔓延数省的自然灾害使邮政经济几近破产,加价实属无奈;并称“使用邮政最多者,非多数之贫苦民众,而是较为富裕之商业者及都市之有产份子”,因此,加价不会为多数普通民众所累。而且由邮局寄递的书籍大多为神怪淫秽小说,最终为无道德之书商渔利,实不合情理。此外,交通部亦将力行节俭,邮工加薪亦有相当限制,以免再有收不敷支而行加价之举<sup>⑨</sup>。虽然陈的解释意在讨好普通民众,但他却将矛头指向了一定程度能够掌握社会话语权的“有产份子”、“书商”以及邮政员工。因此,此话一出便激起了各地书业界、学界、商界的激烈反应,他们纷纷以邮费增加不利于文化、教育传播及商业运营为由,反对邮资加价<sup>⑩</sup>。

5月1日,邮资加价如期实施,交通部并没有表现出要解决邮工所关心问题的诚意。书业界、商界等社会团体的反对之声亦没有牵出邮筹总会等邮工组织最为关心的问题。再加上蒋陈矛盾的逐渐公开化,如果此时邮筹总会仍取暧昧态度,极有可能丧失实现诉求的机会。因此,邮筹总会顺势发表公开声明,明确表示反对邮资加价,并称将拟订“巩固邮基便利民众具体方案”<sup>⑪</sup>。同时,还派出代

① [美]阿瑟·恩·杨格:《一九二七至一九三七年中国财政经济情况》,陈泽宪、陈霞飞译,北京:中国社会科学出版社,1981年,第87页。

② 崇实:《国产如私有》,《生活》周刊1932年第7卷第22期。

③ 朱宗震等编:《陈铭枢回忆录》,第112页。

④ 朱宗震等编:《陈铭枢回忆录》,第114页。

⑤ 陈公博:《苦笑录》,北京:现代史料编刊社,1981年,第209页。

⑥ 朱宗震等编:《陈铭枢回忆录》,第110页。

⑦ 《杨建平谈邮政储金》,《申报》1932年4月25日,第4版。

⑧ 《蒋介石日记》1932年4月14日。

⑨ 《交次陈孚木谈邮费加价原因》,《申报》1932年4月11日,第6版。

⑩ 《书业同业公会为邮费加价答陈次长》,《申报》1932年4月19日,第3版;《邮费增高之反响》,《申报》1932年4月20日,第8版;《市商会电交部请免书籍邮寄费》,《申报》1932年4月21日,第8版;《两团体请缓加邮费》,《申报》1932年4月22日,第9版;《成都书业反对书邮加价》,《申报》1932年4月24日,第8版;《书业公会请减邮费》,《申报》1932年4月25日,第4版;《平书业反对邮费增加》,《申报》1932年4月26日,第6版。

⑪ 《对邮资加价郑重表示》,《申报》1932年5月1日,第4版。

表面见陈孚木,申明意见。当代表问及如何看待诸多社会团体对邮政问题的态度时,陈竟然“蔑视舆论,肆口漫骂之态度,皆为国人曾未前闻”<sup>①</sup>。如此一来,就促成了社会舆论与邮工组织结成暂时的“利益同盟”。此后,一些主流媒体便开始积极讨论有关邮政经济亏累的原因了。其要点为:一是交通部开办航空邮政与成立邮储总局等才是邮政经济颓势的主因,政府行政失当何故转由民众负担<sup>②</sup>?二是针对原交通部高层官员相继曝出的贪腐事件<sup>③</sup>,质疑所谓邮政亏累,纯由交通部营私舞弊,以致“公家为亏,当局不亏;所谓贴本,公家为贴,私人不贴”<sup>④</sup>。不过,这时的媒体亦只是试图借此否定邮资加价的“合理性”,并不希望“刺激”现任交通当局而使矛盾更加激化。

与此同时,立法院因邮资加价也向行政院提出质询。立法院认为根据1931年国民政府之政令,一切特殊费用的增收均须中政会决定原则,立法院审议后方得成立。交通部之邮资加价无论是否合理,都未按程序审议,故宣布此次邮费加价不合法<sup>⑤</sup>。立法院个别委员甚至认为交通部本意利用邮政储金设立银行,但因“一·二八”事变突发,“此计不得实现,故改行增资,以便抽取盈余”。可见,立法院亦将矛头指向了陈铭枢执掌的交通部。然其动机却不禁令人生疑,因为交通部提议邮费加价已久,“立法院不早提出制止办法,欲于数小时咨询理由,并欲撤回已颁发之部令,事实上当然困难”<sup>⑥</sup>。

社会舆论的沸腾给了邮工组织借力打力的机会,而立法院的质询更释放了明确的政治信号,于是,邮工组织迅速采取实际行动。5月3日,上海邮务工会正式向交通部提交了“巩固邮基方案”(简称方案),其核心内容是:要求行政当局确定以邮养邮的原则;裁并邮储总局并恢复中华邮政的原有组织,邮储业务继续由邮局经办;暂缓邮资加价,中华邮政停止向中国、欧亚两航空公司拨款等等,为了实际响应社会对邮资加价的反对,上海邮务工会同时宣称将在工作中拒绝使用新邮价<sup>⑦</sup>。

从“方案”的内容来看,上海邮务工会的诉求点仍集中在反对津贴航空邮政及邮储分立等问题上,其内容所涉及到的邮资暂缓加价不过是“应景之作”。因此,上海邮务工会不是反对邮资加价,而是希望借反对邮资加价来争取自身利益。但是对于其他社会团体而言,它们关心的只是能否减轻邮递费用,其对交通部行政措置的指责不过是反对邮资加价的理由,并不是目的。

双方不同的利益诉求很快就使上海邮务工会等组织陷入“孤立”。5月6日,行政院决定对所加邮费分别减免,书籍、印刷物暂缓加价<sup>⑧</sup>。上海、北平、天津等地的邮务工会认为行政院减免邮价的策略并不能彻底解决邮政经济亏累的问题,希望继续协力推动“方案”的实施<sup>⑨</sup>。然而,它们的主张却未能得到社会团体的再次响应。情急之下,上海邮务工、职两会不得不宴请上海各界人士,重申“方案”的本旨与目的。应邀出席的上海特别市党部执委、CC系骨干潘公展等人虽公开支持邮务工会的行动<sup>⑩</sup>,但这样的表态却很难再次激发社会的关注。一场由邮资加价所引发的社会运动在行政院改订邮费后遂成了各地邮务工会的“独角戏”。

行政院改订邮资的新政策成功瓦解了邮工组织与相关社会各界的“结盟”。于是,陈孚木又胆壮

① 《邮资加价昨果实行,立法院制止无效》,《世界日报》1932年5月2日,第4版。

② 《反对邮资加价,沪杭书商分电呼吁》,《大公报》1932年5月1日,第5版;《国难严重声中之邮资加价问题》,《大公报》1932年5月1日,第7版;《邮资实行加价》,《世界日报》1932年5月2日,第6版。

③ 霍锡祥:《回忆国民党时期的邮政》、霍锡祥、楼祖贻:《邮政储金汇业局见闻》,全国政协文史和学习委员会编:《文史资料选辑》(合订本)第65辑,第165—166、204页;《久惹是非之王保婚礼》,《生活》周刊1931年第6卷第27期;李杏南:《汪精卫与邮资加价》,《世界日报》1932年5月5日,第2版。

④ 《“节约”不是救国根本办法》,《益世报》1932年5月14日,第2版。

⑤ 《立法院讨论邮资问题》,《申报》1932年5月1日,第5版;《邮资实行加价》,《世界日报》1932年5月2日,第6版。

⑥ 《邮资加价为违法》,《益世报》1932年5月1日,第2版。

⑦ 《反对邮资加价》,《申报》1932年5月4日,第6版。

⑧ 《行政院改订邮资加价办法》,《申报》1932年5月7日,第6版。

⑨ 《邮资减低》,《大公报》1932年5月8日,第4版;《平津济邮工会代表在津开联席会议》,《大公报》1932年5月10日,第4版;《各地邮务工会一致主张》,《申报》1932年5月14日,第11版。

⑩ 《邮务工会职工会招待各界》,《申报》1932年5月13日,第9版。

起来,在他看来,邮资加价对邮工并无坏处,各地邮务工会公然发表一系列反对言论,挑唆公众的不满,这无异于蓄意捣乱。因此,他表示:“本次长在政一日,对此实难忍受,宁愿邮政停业一年,国家交通停止一年,亦不愿此捣乱份子存在邮局一日,誓必加以驱除。本次长认为正当可行之事,任何反对,手枪炸弹亦何畏惧?”<sup>①</sup>同时,外界亦对各地邮务工会所提出的有关问题渐生疑窦,认为这都是王伯群任内之事,为何却在陈铭枢主掌交通部后才严重提出,是否有对人的问题?为此,上海邮务工、职两会不得不解释称:“本会历次行动全在维护国家事业,民众利益,绝无其他任何问题。”<sup>②</sup>显然,外交辞令式的说辞并不能使外界释怀——具有深厚政治背景的邮筹总会有可能借机掀起一场针对新政府尤其是陈铭枢的政治风波。此后,随着各地邮务工会与行政当局交涉的展开,这样的质疑进一步发酵。5月中旬,传出了上海邮工酝酿罢工的消息。接着,坊间又传出交通部接到密报,称“有人以三万元运动沪邮工罢工”,交通部已请行政院速电上海市党政军当局切实取缔邮工组织,严禁其罢工企图,并查办主谋<sup>③</sup>。对此,上海邮务工会表现得极为激愤,认为这是有人故意构陷,要求交通部究查消息来源,并称如情况属实,甘受严厉处罚<sup>④</sup>。然而,交通部对此却不置可否,只是取消了此前有关废除金贵银贱津贴及限制邮员晋级的训令<sup>⑤</sup>,希望能够缓解与邮工的矛盾。时任上海市市长的吴铁城为平息事态还约见了邮工代表,劝其慎重行事,未果。5月22日,上海邮务工会率先宣布罢工。同日,陈铭枢及陈孚木以邮政总局局长钱春祺及交通部邮政司司长龙达夫涉嫌煽动邮工罢工为名,将其逮捕,邮储总局常务监理刘书藩被停职查办,并分别委派黄乃枢、林实继任其职<sup>⑥</sup>。这样的人事任免,显然暗含深意。黄、林二人为中华邮政旧人,且与刘书藩素有嫌隙。黄是陈铭枢的广东同乡,曾与刘在邮储分立问题上发生激烈冲突,并愤然辞职<sup>⑦</sup>。而林实更与汪精卫交好,是刘书藩在中华邮政中重要的政治对手<sup>⑧</sup>。随后,罢工中出现了“打倒汪精卫、陈铭枢”、“拥护王伯群”等字样的传单,更让人相信此次邮潮很可能是前任交通部要人从中操纵所致<sup>⑨</sup>。

邮筹总会等邮工组织虽极力否认此类传言,但“巩固邮基”的罢工运动远非那样简单和纯正。根据有关史料显示,“方案”的实际草拟者是时任邮政总局总务处长余翔麟,余是钱春祺的同学,钱又曾是刘书藩的秘书,并且钱亦一直暗中参与了此事<sup>⑩</sup>。5月14日,邮筹总会开会可能对发生的罢工作出了一系列的安排与部署<sup>⑪</sup>。据陈铭枢称:钱事先对此都十分了解,在逮捕钱时,检查出由其拟定的罢工标语,甚至还检出上海邮局致该局长的多份电报,均明言罢工日期,该局长始终未具报到部,“其为蓄意煽动罢工,已属无疑”<sup>⑫</sup>。此外,随着事态发展,媒体要求彻查刘书藩等人贪腐行为的呼声持续发酵<sup>⑬</sup>。这很可能使刘书藩等人在任内期间的“不法”东窗事发。因此,有消息称有人运动罢工实际上是试图借此掩盖舞弊<sup>⑭</sup>。这些都成为交通部某些人与罢工有所联系的佐证。

然而,就此坐实前交通部高层操纵罢工或许难以令人信服。因为上海邮务工会与刘书藩的历史

① 王希曾:《从邮资加价问题谈到陈孚木本身》,《世界日报》1932年5月5日,第2版;《邮务两工会请愿经过》,《申报》1932年5月11日,第9版;《邮工救邮运动》,《申报》1932年5月18日,第6版。

② 《邮务两工会委员谈话》,《申报》1932年5月19日,第9版。

③ 《政院令沪市府取缔邮务职工会》,《时事新报》1932年5月15日,第2张第3版;《交通部防范沪邮工潮》,《申报》1932年5月20日,第8版。

④ 《邮务工会电交通部彻究贿运罢工》,《申报》1932年5月21日,第10版。

⑤ 《吴铁城劝邮务职工》,《中央日报》1932年5月22日,第1张第3版。

⑥ 《昨晨邮工罢工后》,《申报》1932年5月23日,第4版。

⑦ 《两会为要求刘书藩撤职查办呈中央党部监察行政院交通部及上海市党部文》,《上海邮工》1930年第4卷第1、2、3期合刊。

⑧ 霍锡祥:《回忆国民党时期的邮政》,全国政协文史和学习委员会编:《文史资料选辑》(合订本)第65辑,第165页。

⑨ 《上海邮潮爆发》,《大公报》1932年5月23日,第3版。

⑩ 沈云龙:《刘承汉先生访问纪录》,第100页。

⑪ 《全国邮务总工会历次会议大事纪要》,《中华邮工》1936年第2卷第1、2、3期合刊。

⑫ 《邮员罢工潮由于钱春祺之煽动》,《益世报》1932年5月28日,第3版。

⑬ 《邮资加价矣(续)》,《大公报》1932年5月2日,第4版。

⑭ 《南京邮务工会苏皖邮务职工会紧急启事》,《中央日报》1932年5月22日,第1张第1版。

积怨使后者操控罢工的可能性很小,而且那些所谓打倒某某、拥护某某传单的来源亦甚为可疑,发传单的人并非邮工,仅为人所雇,且“邮工反对之当局政策,原多为王伯群所倡导,似与传单主张矛盾……恐有少数人受人利用”<sup>①</sup>。前任交通部要员操控罢工的证据不足,其在此次罢工中的出现不过是为了“搅浑水”罢了。对于纷起的传言,上海邮务职工会自辩称:这一切可能是交通部自编自导的“闹剧”,其目的是试图以“受贿头衔加诸邮务职工,使邮务职工为避嫌而不致罢工”<sup>②</sup>。它们更认为恰恰是交通部的“污词宣之报端”,导致群情“弥觉愤激,而无由抑制”,引发了沪邮工罢工<sup>③</sup>。

此外,据《盛京时报》报道,罢工期间,“广东派”亦向邮工提供过“资金”援助<sup>④</sup>。所谓“广东派”,显然是指胡汉民派。虽然《盛京时报》作为日本人办的报纸,难保没有挑拨中国各政治派系的矛盾以渔利的嫌疑,而且迄今还没有发现胡汉民等人曾介入此事的直接证据,但由于他与蒋介石、汪精卫存在众所周知的矛盾,值此邮工发难之际趁机支持邮工罢工不是不可能的,何况还有舆论指证粤方的确以实际行动支持了邮工的罢工:广东当局深觉中央措置失当,因此容纳当地邮工要求,归并了本地的邮储局<sup>⑤</sup>。更有传言说前任行政院长孙科也卷入了此次邮潮<sup>⑥</sup>。由此可见,此次邮务罢工确实引起了各方政治势力的关注,并试图借此发动政潮。正如吴开先事后回忆:“当时南北失意军阀、政客,均寓居上海租界,亟思利用此次全国邮工总罢工机会,扩大工潮,意图造成不可收拾之局面,以达反对中央政府之阴谋。”<sup>⑦</sup>

虽然,在当时的政治态势下,鉴于不同的政治目的,各派意图借机“有所作为”是有可能的,但这与能够真正操纵还是有很大区别的。在此次邮潮中真正左右局势的是蒋介石与CC系,其目的是借机搞垮陈铭枢<sup>⑧</sup>。不过,为了撇清关系,在罢工发生后,CC系掌控的上海市国民党党部曾矢口否认有党部重要成员参加罢工<sup>⑨</sup>,但事实上其候补执委陆京士就是此次罢工的核心领导,此举无异于欲盖弥彰。因此,即使是罢工结束后,陈孚木仍坚持“运动罢工”一事绝非空穴来风,并公开指责有人筹措党费,指使党员极力“贿运”罢工<sup>⑩</sup>。由此可见,上海邮务工会等工会组织的政治背景及动机不仅使事态变得更加复杂,而且直接影响了行政当局对事态的处理。在交通部看来,为了避免事态的恶化,行政当局先是对邮资进行了调整,后又满足了邮工对福利的要求,但邮工组织仍不依不饶,其背后必定有不可告人的“目的”。因此,罢工开始后,行政当局表现得相当强硬,不仅紧急作出了相关的人事调整,而且还指责工会越权干涉国家行政,尤不应以罢工相要挟,破坏地方治安<sup>⑪</sup>。翌日,汪精卫、陈铭枢等人纷纷指摘邮务工会之组织及罢工行为有违《工会法》,如其不听政府劝导复工,“政府将不得不执行严厉之处置”<sup>⑫</sup>。甫任交通部邮政司司长的林实亦否认交通部与邮工组织有和解之意<sup>⑬</sup>。

行政当局的态度进一步激化了事态的发展。为响应邮筹总会指令,24日,平、津、杭州、福州等地邮务工会宣布罢工,工潮进一步扩大。25日,罢工持续高涨,南京邮工组织决定停工三日。陈铭

① 《上海邮潮爆发》,《大公报》1932年5月23日,第3版。

② 《上海邮务职工会罢工前后记》,《全国邮务职工总会半月刊》1932年第1卷第3期。

③ 《护邮运动宣言》,《上海邮工》1932年第5卷第1期。

④ 《上海邮务工人罢业广东派供给资金说》,《盛京时报》1932年5月24日,第2版。

⑤ 《平邮工会昨招待记者报告护邮运动始末》,《世界日报》1932年6月2日,第8版。

⑥ 《关于邮务工人罢工事给全国工会的信》(1932年5月26日),中华全国总工会中国职工运动史研究室编:《中国工会历史文献》(三),北京:工人出版社,1982年,第440页。

⑦ 吴开先:《痛悼故友陆京士兄》,《传记文学》(台北)1984年第44卷第4期。

⑧ 朱学范:《朱学范文集》,第502页;姜豪:《“和谈密使”回想录》,第84页;霍锡祥:《回忆国民党时期的邮政》,全国政协文史和学习委员会编:《文史资料选辑》(合订本)第65辑,第167页。

⑨ 《上海特别市执行委员会巧电》,中国第二历史档案馆编:《中国国民党中央执行委员会常务委员会会议录》(十七),第116—117页。

⑩ 《全国各地邮务工会对陈孚木哥电辟谬》,《上海邮工》1933年第5卷第2、3期合刊。

⑪ 《上海邮界轩然大波》,《益世报》1932年5月23日,第2版。

⑫ 《邮潮扩大已难收拾》,《益世报》1932年5月24日,第2版。

⑬ 《林实否认调解》,《申报》1932年5月24日,第4版。

枢下令南京军警搜捕工会负责人<sup>①</sup>。为防止各地邮工组织串通信息,交通部严禁电报局转发邮工电报<sup>②</sup>。同日,汪精卫电令各省市军政长官切实维护邮政通畅,对听从劝导的邮工予以升迁,并严令罢工邮工限期复工,逾期者将一律开革,交通部将另行招工<sup>③</sup>。陈铭枢还特别电告平津行政主管,称此次罢工“非仅为要求本身利益所发,实亦有其他作用”,希妥善防止。但平津两市市长认为行政院之通令将使事态日益扩大,无法收拾,况罢工为全国之事,“单独解决某一地点,绝难办到”,表示如邮工并无越轨行为,“自不便横加干涉”,只能力主劝导<sup>④</sup>。河北邮务长丹麦人阿良禧更警告行政当局筹划新招邮工“在事实上未必能抵抗全国邮工,徒增该地之纷扰”<sup>⑤</sup>。

平津行政长官的表态无疑变相拒绝了中央行政当局有关命令,如果再联系前文中的平津邮务工会率先反对交通部的邮资加价政策,事情就更为复杂了。此时的平津地区是张学良的势力范围,张与汪关系不睦由来已久。在1930年中原大战中,张率东北军入关支持蒋介石,彻底瓦解了汪与冯玉祥、阎锡山政治同盟。虽然在“九一八事变”中,张的“不抵抗政策”遭到各方的责难,但直到1932年4月,汪主持的“国难会议”中才通过了由改组派张居平提出的“撤惩张学良案”<sup>⑥</sup>。而蒋介石任委员长的军委会很快作出了回应,以“时机未到”为由拒绝剥夺张的军权<sup>⑦</sup>。就此可推断,平津邮务工会对邮资加价的率先发难正是利用了这种复杂的政治关系,平津当局的态度亦有坐视“为难”汪的意思了。

复杂的政治关系使得罢工从一开始就与普通的劳资纠纷相去甚远,虽然,上海邮务工会等工会组织一再表明其行动的“正当性”与“合理性”,但在如此政治局势下,其政治背景已掩盖了它的原有诉求。因为,上海邮务工会等工会组织根本无法解释为何在蒋介石下野之前,它们曾多次陈情“方案”所提内容,虽然未果,却未有“过激行动”。但随着政局的变化,这时却表现得如此“激烈”。这样看来,此次邮务罢工的发展逐渐超出普通劳资纠纷的范畴,“异化”成一场国民党内部的派系斗争。

### 三、巩固邮基运动的收场与余波

其实,就在工潮不断扩大的同时,解决邮务罢工的转机出现了。首先,随着邮务罢工的蔓延,各地的通邮陷入停顿状态,给社会大众带来很大不便,民众竟成为最大的受害者。因此,从23日起,媒体舆论对邮工罢工的态度便逐渐由同情转变为焦虑,并希望罢工邮工及早与政府当局达成和解<sup>⑧</sup>。正如《大公报》所言:公众不满意政府的颀颀,在“不知不觉之中对邮工表示好感……然而邮工提出此种对人对事性质之复杂之行政问题,而欲以罢工手段,彻底解决之,事实上自不能如此简易,社会亦绝不能容忍久持”<sup>⑨</sup>。更为严重的是,24日,上海公共租界工部局及日租界宣布设立临时邮局,自行寄递对外邮件<sup>⑩</sup>。公众开始担心中国邮权将随之落入外人之手,这更加速了社会舆论的转向。不仅如此,上海市总商会亦筹划以童子军递送邮件<sup>⑪</sup>。到了此时,“不仅空洞的民众团体文字上的援助已大大减少,而且舆论也一改前数日赞和的态度”<sup>⑫</sup>。邮工本希望通过罢工来阻断交通,借此向行政当局施压,但社会的种种应急举措无疑是釜底抽薪,反使罢工邮工倍感压力。

① 《南京护邮运动之经过》,《全国邮务职工总会半月刊》1932年第1卷第6期。

② 《电报局拒发邮工电》,《益世报》1932年5月26日,第1版。

③ 《尽力维持邮务》,《申报》1932年5月26日,第7版。

④ 《周大文主劝导》,《益世报》1932年5月25日,第1版;《市政府昨日派员调解》,《益世报》1932年5月25日,第6版。

⑤ 《邮务长报告总局另招员工事势上困难》,《商报》1932年5月25日,第5版。

⑥ 《国难会议通过重要议案》,《申报》1932年4月14日,第7版。

⑦ 《张学良查办案一时未能实施》,《申报》1932年4月18日,第7版。

⑧ 《邮务职工罢工平议》,《申报》1932年5月23日,第3版。

⑨ 《邮政罢工不容久延》,《大公报》1932年5月25日,第2版。

⑩ 《开办临时邮局》,《申报》1932年5月24日,第3版;《救济会请救济》,《申报》1932年5月25日,第3版。

⑪ 《市童子军表示》,《申报》1932年5月26日,第6版。

⑫ 《上海邮务职工罢工前后记》,《全国邮务职工总会半月刊》1932年第1卷第3期。

其次,工界内部的反对加剧了邮务工会的孤立。在罢工之初的前两日,由上海邮务工会核心人员朱学范领导的上海市总工会<sup>①</sup>及部分行业工会等数十团体先后发表声明,同情甚至是支持邮工罢工<sup>②</sup>,有人认为总工会对罢工的支持是受到了邮工的操纵<sup>③</sup>。其实,总工会实际存在两派,一派以陆京士、朱学范等人<sup>④</sup>为首,另一派则由汪精卫支持的商务印书馆的陈培德等人为核心<sup>⑤</sup>。罢工爆发后,朱学范依据邮筹总会的要求息交绝游,总工会的权力暂时落到陈培德等人的手中。25日,陈培德等人即以总工会名义发表宣言,一改此前支持罢工的态度,称邮务工会“固执成见”,本会同人对于邮工组织的错误行动,“认为有纠正之必要”<sup>⑥</sup>。此外,汪派掌握的海员工会等数十个工会组织亦指责邮工要挟政府,表示绝对拥护政府决定<sup>⑦</sup>。陈公博则利用改组派内的工人运动骨干发起呼吁复工运动。在其积极运作下,上海各业工会中的绝大多数负责人都在倡议邮工复工信上签了名<sup>⑧</sup>。工界的反对使罢工面临中途夭折的命运,邮筹总会不得不表现出一定的和解姿态,以避免事态进一步恶化。

最后,蒋介石的态度是关键。罢工之初,蒋日记中写道:“邮务罢工为陈铭枢所逼成,又须政府为难也。”<sup>⑨</sup>这明显表达了他对陈决定邮资加价,并由此引发邮务罢工的不满。25日,蒋电请杜月笙设法调解工潮<sup>⑩</sup>。按照蒋、汪的政治分工,“专管军事”的蒋就此事出面似有“越俎代庖”之嫌。但对蒋而言,与汪的“合作”需要有所表示,现在汪遇到了信任危机,他不能坐视不管。而且,邮务罢工的真正动机并不是要“汪内阁”倒台,而是要为难与蒋同床异梦的陈铭枢,如果任由邮潮扩大,后果不堪设想。因此,蒋的适时出手,既可视作蒋给危难中的汪以“顺水人情”,又可让其感受到自己强大的政治影响力,可谓是一箭双雕的好棋。

蒋之所以在此时求助于杜月笙也颇有深意。因为按照当时颁行的《劳资争议处理法》,邮务工人不得罢工,亦就谈不上组织仲裁了<sup>⑪</sup>。更为重要的是,此事的政治背景已经闹得沸沸扬扬,如果由蒋派人士出面调解,一旦成功,不仅会引起政府内部汪派人士的不满——政府仍然受到蒋的控制,而且还会坐实此次邮潮受到政治摆布的事实。因此,蒋授意“体制外”的杜来处理此事最为合适,因为杜与陆京士等人有非同一般的关系——1928年,陆投入到杜门下,拜后者为“先生”<sup>⑫</sup>。正是鉴于杜月笙在邮务工会中的影响力,上海市市长吴铁城曾在罢工发生后即拜访杜,希望其能够出面调解,但杜以邮工的要求并未“越轨”为由,拒绝调解。然而,当杜接到蒋介石授命之后,其态度立刻发生变化,承诺如果政府诚意接纳邮工要求的话,可以出面召集社会贤达进行调解。在得到吴铁城愿意负责与行政院、交通部协商的承诺后,杜、吴二人拟出了调解人员名单<sup>⑬</sup>。邮工代表“亦表示在未得最后解决前,不使工潮扩大”<sup>⑭</sup>。就在各方焦急等待调解结果的时候,邮筹总会突于26日宣布复工,其理由为“方案”之原则已为国民政府所接受,并将详加讨论<sup>⑮</sup>。

此次罢工的“骤起骤息”,其中的政治因素是很明显的。正如傅斯年所言:此次邮潮除给人以大

① 朱学范:《我的工运生涯》,第61页。

② 《第三者意见》,《申报》1932年5月23日,第6版;《援助者之继起》、《总工会之调解》,《申报》1932年5月24日,第4版。

③ 《上海总工会纠正邮工错误》,《民众运动月刊》1932年第1卷第1期,第115页。

④ 沈以行等主编:《上海工人运动史》上卷,第583页;朱学范:《我的工运生涯》,第58—59页。

⑤ 《总工会之态度》,《申报》1932年5月26日,第4、6版。

⑥ 《第三者意见》,《申报》1932年5月23日,第6版。

⑦ 姜豪:《“和谈密使”回想录》,第85页。

⑧ 《蒋介石日记》1932年5月23日。

⑨ 《蒋中正电杜月笙设法调解沪市邮工罢工风潮与吴铁城妥商协助解决》(1932年5月25日),《蒋中正总统文物》,台北“国史馆”,002070100025048。

⑩ 《劳资争议处理法修正案》,Q222-1-4,上海市档案馆。

⑪ 沈以行等主编:《上海工人运动史》上卷,第530页。

⑫ 章君谷:《杜月笙传》(十三),《台湾》《传记文学》1968年第12卷第1期。

⑬ 《调解工潮经过》,《申报》1932年5月26日,第4版。

⑭ 《罢委复工通告》,《申报》1932年5月27日,第3版。

不便外,“更使人惊异,何以这样的大事起得这样急骤,不有作用,焉能这样攸然动作呢?于是‘背景’之疑人人心上有的”<sup>①</sup>。但这样的政治争斗并未因运动结束而终结,反而继续在邮工组织上演。

其实,早在罢工之前,上海、南京等地邮务工会的内部矛盾已初现端倪。5月14日,邮筹总会关于罢工前各项准备的会议纪要就被外露。事后上海邮务工会将矛头指向了曾任罢工委员会委员的劳杰明,认为此人“籍隶广东”,因此与同乡陈孚木、黄乃枢勾结,除将邮筹总会酝酿罢工的消息泄漏外,更指使上海邮务工会执委邢容照、屠鹤云等人破坏罢工<sup>②</sup>。就在罢工消息传出后,所谓的“苏皖邮区邮务全体职工”发表声明,对交通部恢复邮工福利的让步表示满意,并指责邮筹总会中少数人受到巨款运动图谋罢工<sup>③</sup>。此后,南京邮务工会及苏皖邮务职工会发表联合启事,否认“苏皖邮区邮务全体职工”的合法性,称“其为不良分子甘受他人利用”,“显系假名招摇别有企图”<sup>④</sup>。罢工发生后,陈公博派出中央民众训练委员会工人科科长伍仲衡等人与邢容照、屠鹤云联络,试图从内部瓦解邮工组织<sup>⑤</sup>。对于内部的“不忠”,陆京士等人当然要“纯洁”组织,肃清“叛徒”。与此同时,邮工组织在罢工中表现出的力量使汪派人士甚为忌憚,也加紧了在邮务工会培植自己的势力。这样,国民党的派系纷争在罢工结束后仍继续着,只不过变换了一个舞台罢了。

6月6日,邢容照等人刊登广告称:上海邮务工会有人指责其向中央索贿重金以破坏工运等情事实为嫁祸于人,为正视听并挽回名誉,特委派律师代为登报澄清<sup>⑥</sup>。同日,上海邮务工会对外宣称,邢等人在罢工期间受某方指使,阴谋破坏,该会正在据实审查。在此期间,上述人等的一切对外活动,该会将予以否认<sup>⑦</sup>。13日,邢等人决定成立“上海邮务工会临时联合办事处”,即日开始办公<sup>⑧</sup>,史称“新工会”事件。该组织被认为是陈孚木勾结劳杰明共同促成的<sup>⑨</sup>。几天之内,到“新工会”登记注册的会员达到400余人,这无疑令陆京士大为恼火。翌日,上海邮务工会发表通告,否认临时办事处的合法性,称其是少数“内奸”盗用工会名义在外招摇,以扰乱视听,并决定将邢等9人开除出会,呈请沪党政机关严令取消临时办事处<sup>⑩</sup>。同日,上海邮务工会各分部亦发表宣言称:对所谓的各部各组代表联席会议毫不知情,并拒绝承认临时办事处<sup>⑪</sup>。18日,临时办事处在陈立夫的授意下被沪公安局查封,邢等人脱逃,“而某方当局特派指挥汤某,则于事后离沪,不知何往”<sup>⑫</sup>。21日,上海邮务工会召开全体会员大会,议决将邢等人驱逐出局,“并要求当局不得再容留该工贼等在局内办事”。而对于“某部当局侮辱劳工,破坏工运,摧残邮政,举止乖张,行为卑鄙,收买工贼,捣乱工会,罪恶昭著”等情事,上海邮务工会将于必要时,“以最有效方法手段对付之”<sup>⑬</sup>。

“新工会”事件不仅表现为上海邮务工会内部的权力争夺,更反映了邮工与工会之间的关系。对于普通邮工而言,最关心的是切身经济利益,因此,当行政当局取消了邮工的各项福利时,必然激起

① 傅斯年:《邮政罢工感言》,欧阳哲生主编:《傅斯年全集》第四卷,长沙:湖南教育出版社,2003年,第3页。

② 《本会宣布邮贼劳杰明在“上海邮政管理局信差监理处主任”任内的罪状》,《上海邮工》1933年第5卷第2、3期合刊。

③ 《苏皖邮区邮务全体职工否认罢工声明》,《中央日报》1932年5月20日,第1张第1版。

④ 《南京邮务工会苏皖邮务职工会紧急启事》,《中央日报》1932年5月22日,第1张第1版。

⑤ 《一九二九“护邮斗争”——巩固邮基运动》,上海工人运动史料委员会主编:《上海邮政职工运动史料》第一辑(1922—1937),第120页。

⑥ 《范刚、宋士骧律师代表邢容照等警告朱学范等鉴》,《申报》1932年6月6日,第5版。

⑦ 《邮务工会郑重声明》,《申报》1932年6月6日,第14版。

⑧ 《上海邮务工会各分部、特别组临时联合办事处成立启事》,《申报》1932年6月14日,第4版。

⑨ 《本会宣布邮贼劳杰明在“上海邮政管理局信差监理处主任”任内的罪状》,《上海邮工》1933年第5卷第2、3期合刊。

⑩ 《上海邮务工会否认非法组织之临时联合办事处并呈请党政机关严令取缔及查办主动人郑重启事》,《申报》1932年6月15日,第5版。

⑪ 《上海邮务工会分部、特别组否认联合办事处启事》,《申报》1932年6月15日,第5版。

⑫ 《“新工会”事件》,上海工人运动史料委员会主编:《上海邮政职工运动史料》第一辑(1922—1937),第121页;《邮工联合办事处被封》,《申报》1932年6月20日,第10版。

⑬ 《邮务工会全体会员会议》,《申报》1932年6月22日,第10版。

了全体工友的反抗<sup>①</sup>。而当行政当局转向妥协,适当顾及其经济利益时,邮工发表反对罢工的宣言就不足为奇了。虽然,罢工如期实现了,但邮务工会所关注的是如何实现方案与政治目的,并没有更多考虑普通邮工的基本诉求,只是一味要求邮工为工会利益而斗争。这是邢容照等人在罢工结束后仍能利用工友对工会的不满掀起“新工会”事件的直接原因。

可以说,此次运动公开的诉求并没有得到较好满足,邮工仅得到了每人每月加二元津贴等少许利益<sup>②</sup>。事后,邮筹总会不断上请为解决此次罢工后续问题而成立的“邮政经济制度研究委员会”,要求满足“方案”中所涉及的问题<sup>③</sup>。但经过一年多的研究并由行政院核准通过的“方案”,始终未见实施<sup>④</sup>。然而,实际领导此次罢工的陆京士却因此获益,在当年9月,被选为上海特别市党部执行委员<sup>⑤</sup>。而陈铭枢却在6月5日向行政院提出了辞呈,在其给林森、汪精卫、蒋介石的辞呈中称:当下社会、政治环境恶劣,每每有奸人从中为祸,“假公以快私”,为了避免再生事端,特请求批准其辞职<sup>⑥</sup>。这样的解释无疑是有所指的,据当时人分析陈的辞职与此次邮务罢工有着相当的联系<sup>⑦</sup>。

#### 四、余 论

客观地讲,处于相对弱势的邮工组织一开始的想法是比较简单的,不过是希望在国民政府发生重大人事变化的背景下,以邮资加价为契机,借民众之力旧事重提。对此,行政当局一方面通过让步成功地改变了社会舆情的态度,并从内部瓦解了邮工组织。另一方面,则对具有不同政治背景的邮工组织处处提防——后者的任何举动都可能是政治阴谋。从某种意义上讲,正由于此,使邮工组织的目的不可能通过正常的方式实现。眼见实现自身诉求的机会变得越加渺茫,邮工组织在得到政治信号的情况下,以“巩固邮基”为口号,发动了邮务罢工,希冀以此来换取自身利益的实现。在此过程中,国民党众多政治派系的介入使整个事件变得扑朔迷离,正如时人评论:“大概中国内部的政治形势从来没有像当前这一由彼此冲突的阴谋诡计组成的迷宫更令人迷惑的了。个人和集团在大幕后面的舞台穿梭往来。”<sup>⑧</sup>但不可否认的是,大多数参与其中的政治力量都有“浑水摸鱼”之嫌,其目的不过是为难新政府罢了。真正能够决定事态发展的是暗中布置的蒋介石及陈立夫的CC系,邮务罢工成为其发动政潮“光明正大”的理由和工具。蒋介石一方的政治操作以及只针对陈铭枢的政治目的决定了事件“骤起骤息”的过程。看似主动的邮工组织其实一直处于被动之中,这亦决定了事件的最后结果——得到邮务工会主要力量以及帮会支持的蒋介石一方取得了完全胜利,陈铭枢被迫辞职,但邮工组织的诉求不可能实现。如果说邮工组织还从中获得了一些“利益”的话,那就是陆京士等人通过陈立夫的CC系清除了上海邮务工会内部的异己,邮筹总会的名声亦在社会和工界引人注目起来<sup>⑨</sup>。作为个案,此次事件有着某种偶然性,但其中仍有一些值得深思的问题。

首先,此次运动中,包括邮筹总会在内的工会组织为什么会卷入到国民党内部的派系争斗中?回答这个问题需要跳出事件本身来探讨国民党劳工政策与实践。中国工会的产生与发展具有一定的“外生性”,即其发展脉络深受到外部政治力量的影响。“中国的工会组织,在大革命时期,多半借着政治号召发展起来,没有建立下层巩固基础,没有吸引广大工人建立工会生活,因此,大革命暂

① 《护邮运动经过概要》,《上海邮工》1932年第5卷第1期。

② 朱学范:《我的工运生涯》,第48页。

③ 《各地邮工会纷电邮经研会》,《申报》1932年9月7日,第14版;《上海邮务工会、上海邮务职工会致邮政经济制度研究委员》,《上海邮工》1933年第5卷第4期。

④ 《电行政院文》,《上海邮工》1934年第6卷第4期。

⑤ 《中国国民党中央执行委员会第三十九次常务会议纪录》,中国第二历史档案馆编:《中国国民党中央执行委员会常务委员会会议录》(十八),桂林:广西师范大学出版社,2000年,第249页。

⑥ 《陈上林汪蒋书》,《中央周报》1932年第210期。

⑦ 《陈铭枢辞职原因》,《世界日报》1932年6月14日,第4版。

⑧ 陈翰笙著,从翰香、李新玉主编,史建云、徐秀丽译:《陈翰笙文集》,北京:商务印书馆,1999年,第167页。

⑨ 朱学范:《我的工运生涯》,第48页。

遭失败,反动势力的压迫,工会组织基础,即完全瓦解”<sup>①</sup>。南京国民政府建立后,虽然国民党试图通过“三民主义”、“劳资合作”等来消解“阶级斗争”以及中共在工人运动中的影响,但其不过是用一种政治理念去“取代”另一种政治理念,用国民党去“替代”中共对工人运动的领导。换一个角度来看,从中国现代工会诞生以来,其“合法性”更多的是来源于对政治力量的认同。因此,在大革命时期,上海拥有400余工会,“但从法律的观点看来,能合法而组织健全的,恐怕至多十分之一乃至五分之一”<sup>②</sup>。这样的历史惯性在南京国民政府建立之后并未中断,而是演化成众多工会在国民党内部派系中寻求“合法性”的依据。虽然,甚至是陆京士掌握的上海邮务工会都曾不是绝对希望与政治势力维持紧密关系,而是更愿意成为纯粹的经济组织<sup>③</sup>。但《工会法》颁布,彻底击碎这种理想,并加剧了工会组织的政治化。该法颁行后,上海原有的429个工会、会员27万余人,锐减为工会76个、会员6万余人<sup>④</sup>。包括邮务工会在内的大量工会“游离”于国民党法律之外,它们不得不以国民党各派系为政治“盟主”,在法律与派系的夹缝中生存,成为体制内的“非法工会”。工会的政治化逐渐演化成工会的“派系化”,国民党对这些工会的影响力很难在制度、主义等层面体现出来,只能通过奖赏依附于某一派系的工会领导者来实现其间接控制,陆京士的升迁道路就是其中一个很典型的例子。

工会的“派系化”使得工会的权力更多地来自于政治“盟主”的认同与支持,而非会员。正是基于这样的历史情状,才使不同派系背景的工会组织会对同一事件表现出迥异的态度。这种态度与其说是一种价值判断,不如说是一种变相的“效忠”。同时,这又使此次运动的重心由维护会员福利及工会利益的劳资纠纷转向了打击政敌的政治风波。运动走向的偏离,进一步动摇了工会的基础。一旦领导者漠视会员的权益,二者的关系便会渐行渐远,领导者将遭遇自下而上的挑战,甚至有失去领导地位的危险。而会员亦可能为其他政治派系所利用,成为他们争权夺利的工具。“新工会”事件的发生,淋漓尽致地反映了这种情况。

其次,在此次运动中所表现出的工会“派系化”是否就是工会与国民党关系的唯一写照?虽然,在此次运动中,上海邮务工会等邮工组织的“派系”色彩十分明显。但就整个事件的发展理路来看,邮工组织与行政当局的历史“积怨”才是政治力量介入的前提,蒋介石及CC系不过是利用了此次运动来实现“肃清”政敌的目的,根本没有改变有关津贴航空邮政及邮储分立的意愿。而上海邮务工会等邮工组织之所以要卷入到政潮中,不仅仅是为了使陈铭枢下台,更是希望借此来实现“方案”。依此而言,双方的旨趣并不完全一致,只是相互把对方作为了实现各自诉求的工具罢了。

对有关行政措置的态度如此,在其他方面,上海邮务工会等邮工组织与国民党的关系也并非完全“友好”。虽然,国民党可以在现实中默认体制内的“非法工会”——邮工组织的存在,但始终不承认其法律地位。为此,邮工组织曾多次上请希望能颁布针对邮务等公用事业的“特种工会法”,使各地邮务工会尤其是邮筹总会有法可依<sup>⑤</sup>。然而,这一努力直到1948年才得以“变相”实现——全国邮务总工会在去掉“总”字后终于被“依法”改为“中华民国邮务工会全国联合会”<sup>⑥</sup>。这就不禁使人疑惑,既然上海邮务工会等邮工组织具有如此深厚的政治背景,为何却长期得不到法律的承认?其实,从南京国民政府建立之后,国民党的劳工政策就处于矛盾之中,一方面希望将工人运动纳入到自己的政治控制范围内,以“三民主义”、“劳资合作”等政策来改善劳工的生活状况;而另一方面却始终将其作为潜在的反抗力量加以压制。这使得工界对国民党的认同度很低。据朱学范回忆,当年他之所

① 《中华全国总工会向赤色职工国际的报告》,中华全国总工会中国职工运动史研究室编:《中国工会历史文献》(二),北京:工人出版社,1981年,第380页。

② 潘公展:《中国国民党劳工政策的研究序》,张廷灏:《中国国民党劳工政策的研究》,上海:大东书局,1930年,第14页。

③ 《本会理想中的计划》,《上海邮工》1930年第3卷第4、5、6期合刊。

④ 蔡正雅:《上海的劳工》,《社会半月刊》1935年1卷11、12期合刊。

⑤ 《天津邮务工会为呈请国民政府立法院中央党部速行颁布特种工会法告全国邮务工会暨全国同胞书》(1931年2月3日),W2-1-2784,天津市档案馆;《各地邮工请颁特种工会法》,《申报》1932年1月1日,第23版。

⑥ 顾锡章:《邮工运动纲领浅释》(1948年),W2-1-3431,天津市档案馆。

以要加入国民党,不过是认为如此才能在工会里长久地干下去罢了<sup>①</sup>。另据国民党中央民众运动指导委员会1934年的统计,在上海97家工会中,共有国民党党员354人,上海邮务工会有100人,其余的分布在34家工会中,有63家工会没有一个党员<sup>②</sup>。即使拥有相当数量国民党党员的上海邮务工会每每出于自身利益的考量,屡屡表现出对国民党的某种“不驯”。这更增加了国民党对这些工会存在与发展的疑虑,二者之间的关系亦就在现实与法律之间不断摇摆着。

在二者若即若离的关系中还横生出另外一种力量——帮会。“从鸦片战争到中国共产党成立之前,行帮、会党是这一时期工人唯一或至少是主要选择的组织形式。”而且,直到中华人民共和国成立前,“中国的工会活动总是直接间接地与行帮、会党发生关联,并受其不同程度的作用和影响”<sup>③</sup>。这样的历史传统与国民党不断压制工会生存空间的现实相结合,促使工界与帮会建立更加紧密的关系。甚至连国民党在上海邮务工会主要代理人陆京士都认为要想在上海工界开展工作,“非走杜老板(即杜月笙)的门路不可”<sup>④</sup>。在其影响下,原本没有帮会力量存在的上海邮务工会出现大量“在帮”会员,占到上海邮局职工总数的20%,上海市其他产业职工入帮会的比例可能更大<sup>⑤</sup>。帮会尤其是杜月笙对工会的影响力逐渐强化,甚至是主管民众运动的国民党中央党部亦不得不通过帮会来做上海的“工人运动”了<sup>⑥</sup>。杜月笙因此在相当长时间里取代了上海的国民党党政机关成为劳资纠纷的重要调解人<sup>⑦</sup>。在此,杜所依赖的权威主要就来源于他个人在体制外所谋得的各种非正式权力。对于杜月笙等帮会力量插手工会及劳资等问题,国民党并没有表现出“反感”,这不仅因为杜等人与国民党尤其是蒋介石的关系紧密,而且更是由于自国民党“清党”之后,工人运动就成为国民党人不愿触及的“雷区”。“国民党自从反共,不敢复言农工运动,仿佛一言农工,则畏共党窜入”<sup>⑧</sup>。国民党人往往因忌惮所谓“赤色”帽子而不愿去过多介入劳工运动。帮会正是利用了此点来积极参与到工人运动中。国民党亦只能无奈接受这样的事实,毕竟帮会与国民党还有着许多共同利益。

对于普通工人而言,“当他们不愿依附国民党,但又没有达到靠拢共产党的觉悟程度时,就选择这些合法的社会传统组织作为暂时保护自己的工具”<sup>⑨</sup>。这种现实的“选择”不仅彰显了工人对当时政治力量的“离心力”,而且“由于将青帮作为主要的工人组织者,这个分裂的政府实际上给自己的统治制造了一个有力的对手”<sup>⑩</sup>。帮会与工人的关系抵消了国民党对工人的直接控制力,削弱了工会精英对国民党的“忠诚”,因此,在陈立夫眼里,“陆京士忠于杜月笙,超过忠于国民党”<sup>⑪</sup>。如此看来,帮会横亘在国民党与工人之间,成为影响各方关系的关键因素。

[责任编辑 范学辉]

① 陆象贤、刘宋斌:《朱学范传》,第28页。

② 转引自叶梅兰:《南京国民政府时期的上海劳工运动(1927—1936)》,台湾政治大学历史研究所硕士学位论文,1992年,第173页。

③ 王尔玺:《浅析行帮、会党与中国工会活动》,《工会理论与实践》2000年第3期。

④ 朱学范:《我的工运生涯》,第33页。

⑤ 朱学范:《朱学范文集》,第498页。

⑥ 赵澍:《CC的扩张活动》,全国政协文史和学习委员会编:《文史资料选辑》(合订本)第37辑,北京:中国文史出版社,2011年,第154—155页。

⑦ 朱学范:《我的工运生涯》,第74—75页。

⑧ 《将来之农工问题》,《大公报》1928年1月11日,第1版。

⑨ 朱学范:《朱学范文集》,第499页。

⑩ [美]裴宜理:《上海罢工:中国工人政治研究》,第139页。

⑪ 郭兰馨:《杜月笙与恒社》,《旧上海的帮会》,上海:上海人民出版社,1986年,第319页。

## 《老子》生成论的两条序列

曹 峰

**摘要:**仅仅从“道”生万物的角度去理解《老子》的生成论是不够完整的,《老子》的生成论可以分为“生”论和“成”论两个序列。老子不仅关注万物的发生,同样关注万物的成长。“道”和“德”在生成论中分别担当着不同的角色,发挥着不同的功能。只有从这种独特的生成论出发,我们才能把握老子强调“玄德”和“无为”的重要性,才能明白道家突出“自然”和“自生”的必要性。准确理解《老子》所开启的道家独特的生成理论,是准确理解道家哲学的关键。

**关键词:**《老子》;生成论;玄德;无为;自然;自生

在《老子》中,“道”是宇宙万物生成的本源、本根,这是毋庸置疑的<sup>①</sup>。这方面的内容,《老子》有时候通过生成论直接描述,有时候通过本体论间接描述。例如:“无名,天地之始。有名,万物之母。”<sup>②</sup>(第一章)“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母。”(第二十五章)“天下万物生于有,有生于无。”<sup>③</sup>(第四十章)“道生一,一生二,二生三,三生万物。”(第四十二章)此外,第五十一章的“道生之”那一大段话,可以说也是关于万物生成的直接描述。与郭店楚简《老子》丙本同抄的还有《太一生水》,后者叙述了以“太一”为起点,直到“成岁”为止的线性生成图式。可以推断,正因相信《太一生水》有助于读者理解以“道”为起点的宇宙生成过程,它才被特意安排和《老子》并抄的。

文本中有如此之多的生成论描述,并不代表老子有意识地要创建一种类似《太一生水》的系统完整的宇宙生成论。这些散见于不同篇章的生成论,完全是为老子的基本思想结构——“道物论”服务的。在老子思想中,“道”、“物”二分,“道”不同“物”的意识,可以说是其哲学的基本出发点。在追溯宇宙万物的终极根源时,《老子》用了大量的篇幅来描述和强调只有“道”才是万物生成的最终根源和起点,万物的内在性质、外部特征以及作用方式被认为均来自于“道”。由此,“道物论”得到了充分的说明和印证。因此,在《老子》中,更多的文字,是从本体和现象相对比的角度,论述“道”是万物存在的根本依据,是一切现象的根本原因,一切运动的根本动力。也就是说,世界可以被区分为形而上与形而下的,或者本体的与现象的两个部分。本体世界是独立的、绝对的、永恒的、无限的、不依赖于现象世界的存在;而现象世界则是有待的、有限的,依赖于本体世界才能得以存在和运行。这些文字,其实也是在间接地论证着“道”是宇宙万物生成的总根源。所以《老子》中本体和本根可以说是一体

**作者简介:**曹峰,中国人民大学哲学系教授(北京 100872)。

**基金项目:**本文系国家社会科学基金重大项目“出土简帛四古本《老子》综合研究”(15ZDB006)的阶段性成果。

① 本文对《老子》的引用,以王弼本为主,采用王弼注,楼宇烈校释:《王弼集校释》,北京:中华书局,1980年。本文所引王弼注亦出自此书,读者可根据文中所注《老子》章节自行查考,不再出注具体的文献信息。本文征引的其他老子文本,均依据北京大学出土文献研究所编《北京大学藏西汉竹简(贰)》(上海:上海古籍出版社,2012年)中的《〈老子〉主要版本全文对照表》,读者可根据传世本章节检索查询,本文亦不再出注具体的文献信息。

② 这两句,马王堆甲乙本和北大汉简本《老子》都作“无名,万物之始。有名,万物之母”。

③ 这两句,郭店楚简作“天下万物生于有、生于无”。

之两面。例如,在第三十九章中本体论和本根论同时得以体现:“天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以盈,万物得一以生,侯王得一以为天下贞”这段话,既从生成的角度确立了“道”是万物发生的总根源,又从存在的角度说明了“道”是万物存在的总依据。

不管是通过生成论直接描述,还是通过本体论间接描述,我们在总结《老子》的宇宙生成论时,往往都把“道”视为生成的唯一起点,把“道”生万物视为生成的唯一线索。但这种认识可能有损于对老子生成论的完整理解,甚至有损于对老子哲学的完整理解。事实上,《老子》非常明确地为我们提供了另外一种生成理论,这种生成理论在第五十一章中得到了集中体现,即“道”和“德”共同构成万物生成的根源和依据,在万物生成过程中,“道”和“德”担任不同的角色,发挥不同的职能。我将其称之为《老子》生成论的两条序列。或者说,《老子》生成论是由“生”论和“成”论共同构建,没有“德”的参与,《老子》生成论是不完整的。

## 一、“生”与“成”是并重的两个序列

王弼本《老子》第五十一章如下所示:

道生之,德畜之,物形之,势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然。故道生之,德畜之,长之,育之,亭之,毒之,养之,覆之。生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德。<sup>①</sup>

不同于其他一些章节,第五十一章内部结构完整,逻辑展开严密,在《老子》中是比较难得的,称得上是完整的生成论叙述。这一章大致可以分为两个部分,第一部分从“道生之”到“常自然”,主要讲“道”使万物出生,“德”使万物发育、繁衍,所以万物都尊“道”而贵“德”。“道”之所以被尊崇,“德”之所以被珍贵,是因为“道”和“德”不强迫命令万物做什么,万物能够自然而然。可见,“道”和“德”在万物的生成过程中起着同样重要的作用。

这里的“畜”字非常关键。此“畜”字一般被模糊地解释为“畜养”。但从后文“德畜之,长之,育之,亭之,毒之,养之,覆之”看,“长之”之后的序列均属通常所谓的“畜养”,单独标举的“德畜之”之“畜”意思应该与此有别。对此,王弼的解释是:“物生而后畜,畜而后形,形而后成。”可见,此处的“畜”是“物”尚未成形之前的一个关键动作,跟“物”成形之后的畜养有所不同。因此,任继愈将其释为“繁殖”<sup>②</sup>,笔者觉得比较妥当。也就是说,万物的发生,仅仅有“道”之“生”还不够,还需要“德”之繁殖和养育。

这里的“物形之,势成之”,在马王堆《老子》甲本中作“道生之而德畜之,物形之而器成之”<sup>③</sup>。如叶树勋所言,若依据王弼本《老子》理解,可能会认为这里表述了四个对象(道—德—物—势),而依据马王堆《老子》甲本,实际上老子在此只是表述了两个对象(道·德—物·器),“而”字更能反映出“道”、“德”是并列关系,二者同指形上本根,正如同后文中的“物”、“器”也是并称形下万物<sup>④</sup>。

第二部分从“故道生之”到“是谓玄德”,再次重申“道”使万物出生,“德”使万物繁殖、生长、发育、结果、成熟。值得注意的是,这个部分马王堆《老子》甲乙本作“道生之、畜之,长之,遂之,亭之,毒之,养之,复之”,北大汉简本作“故道生之、畜之,长之,逐之,亭之,孰之,养之,覆之”——“德”似乎被排除在外,而“道”成了“生”和“成”(“畜之”以下皆可视作“成”的序列)的唯一承担者。河上公本、严遵本、傅奕本则与王弼本相同,均作“道生之,德畜之”。如何解释这一特殊现象呢?我们认为,即便马

<sup>①</sup> 《文子·道德》的“物生者道也,长者德也”正是“道生之,德畜之”的另一种叙述。《文子·道德》又说:“夫道、德者,所以相生养也,所以相蓄长也。”即对万物而言,“道”、“德”两者都起到了畜养的职责。

<sup>②</sup> 任继愈:《老子新译》,上海:上海古籍出版社,1985年,第170页。

<sup>③</sup> 此处马王堆《老子》乙本中作“道生之、德畜之,物形之而器成之”。北大汉简本《老子》作“道生之、德畜之、物形之、热成之”。“热”当读为“势”。

<sup>④</sup> 这方面的讨论可参见叶树勋:《老子对“德”观念的改造与重建》,《哲学研究》2014年第9期。

王堆本和北大汉简本中没有出现“德畜之”，也依然可以认为内含“道生之”和“德畜之”两个序列。首先，第二部分最后作“生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德”，这证明了道“生”以后的所有行为，如“畜”（使万物得以繁殖）、“长”（使万物生长）、“育”（使万物发育）、“亨”（使万物结果）、“毒”（使万物成熟）、“养”（使万物得以爱养）、“覆”（使万物得以保护），都跟“德”相关，这个“德”正是“玄德”，即生养万物却不据为己有，推动万物却不居功自傲，统领万物却不加以宰制的“德”，即最深远的“德”。

其次，这个“德”，指的正是“道”之“德”，因此，即便有时省略，也不影响大意。道家学说中的“德”，一般可以从两个向度去解释。第一个向度，如张岱年所云：“德是一物所得于道者。德是分，道是全。一物所得于道者以成其体者为德。德实即是一物之本性。”<sup>①</sup>又如《庄子·徐无鬼》所言，“德总乎道之所一，……道之所一者，德不能同也”，就结果而言，“德”是“道”之分，是“道”所赋予万物的那种具有内在规定性的东西。“道”与“德”呈现为“一”与“多”、“分”与“总”的关系。另外，“德”兼含万物生成之普遍潜质和具体个物之现实特性双重含义。从“道”下落为“德”，是一个把普遍潜质具体化为现实特性的动态过程，所以，“德”又成为“性”的前阶概念，如《庄子·天地》所谓“泰初有无，无有无名；一之所起，有一而未形，物得以生谓之德；未形者有分，且然无间谓之命；留动而生物，物成生理谓之形；形体保神，各有仪则谓之性”。庄子这里所言的“德”虽然与“命”和“性”相关，但与“命”和“性”不同，“德”更意味着事物所得于“一”而以其为生者<sup>②</sup>。

与第一个向度不同，如刘笑敢所言，“德”有时候指的是“道之功能的具体体现和保证”、“道本身也有德，道之德并非个体特征”<sup>③</sup>。这正是道家学说中的“德”之第二个向度。《老子》第五十一章就是这个向度的代表。后世的道家也从这个角度作过阐发，如《韩非子·解老》云“德者，道之功”。《管子·心术上》也说“虚无无形谓之道、化育万物谓之德”，可见“道”虽然是万物的总根源、总依据，但是万物的形成却必须同时借助“德”的“化育”才能得以完成。《管子·心术上》还说“德者，道之舍，物得以生生”，因此，“德”就是“道”之“生生”功能的落实和保证。河上公则以“道之所行恩德”来解释老子的“德”（《老子河上公章句·养德第五十一》）。

汉初贾谊《新书·道德说》可以说将上述“德”的两个向度都综合在内了，所以会说：“道者无形，平和而神。……德者，离无而有之。”“物所道始谓之道，所得以生谓之德。德之有也，以道为本。故曰：道者德之本也。”这是第一个向度，强调“道”是万物抽象的本原，“德”是个物具体的本原。因此，“道”又是“德”之本原。但此文又说：“德生物又养物，则物安利矣。安利物者，仁行也。仁行而于德，故曰：仁者德之出也。”这是第二个向度，其意涵接近于“德畜之”。只是贾谊把“德”的这种伦理向度进一步坐实为“仁”，则与贾谊的儒家立场密切相关。

所以，如王中江所言，“德”本来是一个围绕人的行为作出评价的概念，但在老子这里，“德”与“道”一样，达到了形上化的高度<sup>④</sup>。如叶树勋所言，“德”是一个贯通形而上和形而下的概念<sup>⑤</sup>。“德”的两个向度都反映出这一特点，这使“德”具备了作为一个生成者所需的超越的地位。尤其就第二向度而言，理解了“德”是“道之功能”，我们就能够明白，《老子》中的“道”可以一身而二任，既是虚无本体自身，又是作用方式的体现。就万物的出生和形成而言，这两者缺一不可，没有“道”则无以发生、

① 张岱年：《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，1982年，第24页。

② 类似的表述还有“道者，德之钦也；生者，德之光也；性者，生之质也”（《庄子·庚桑楚》），以及“道者，物之所导也；德者，性之所扶也”（《淮南子·缪称训》），也反映出“德”是“性”的前提条件。具体论证可参见叶树勋：《早期道家宇宙观的人文向度——以物德论为中心的探讨》，《文史哲》2017年第2期。

③ 刘笑敢：《老子古今——五种对勘与析评引论》（上），北京：中国社会科学出版社，2006年，第506页。

④ 王中江：《道家形而上学》，上海：上海文化出版社，2001年，第173页。

⑤ 叶树勋：《老子“玄德”思想及其所蕴形而上下的通贯性——基于通行本和简帛本〈老子〉的综合考察》，《文史哲》2014年第5期。

出现,没有“德”则无以繁育、成长。“道”的职责在于始,“德”的职责在于终<sup>①</sup>。

## 二、“德”的生成论与“玄德”

通过《老子》第五十一章,我们得知,万物的生成依赖“道”和“德”的共同作用,“生”与“成”是并重的两个序列。这两个序列共同构成了老子的生成论,仅仅从“道”的角度讲老子的生成论,仅仅突出“生”的序列,是不完整、不合理的。在老子的生成论中,万物来自何处固然重要,万物如何生长同样重要,生成论并不是在万物出生的那一刻就截止了,而是一直延续到万物的终结为止。而且,“道”对万物的爱养、关照,在万物出生之后,以一种特殊的面貌和特殊的方式展开,那就是“德”,这就进入了伦理的领域<sup>②</sup>。《老子》之所以由《道》经和《德》经两部分构成,从某种意义上说也与这种生成论有很大关系,因为这两者必须共存。如果“道”侧重的是本原,那么“德”侧重的就是显现。这种道家所特有的,或者说中国哲学所特有的生成论,体现了中国哲学特有的思维方式和言说方式。

那么,对于万物的成长而言,“道”必须采取怎样的作用方式,即怎样的“德”呢?第五十一章最后部分明确指出,这就是“生而不有,为而不恃,长而不宰”的“玄德”。“玄德”一词,在《老子》中又见于第十章:“生之畜之,生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德。”这段话显然是在熟知第五十一章的基础上形成的,因为“生之畜之”的主语只能是“道”和“德”,而第十章前面部分“载营魄抱一,能无离乎。专气致柔,能婴儿乎。涤除玄览,能无疵乎。爱民治国,能无知乎。天门开阖,能无雌乎。明白四达,能无为乎”,则显然没有对“生之畜之”的主语作出交待。“玄德”一词,也见于第六十五章:“古之善为道者,非以明民,将以愚之。民之难治,以其智多。故以智治国,国之贼。不以智治国,国之福<sup>③</sup>,知此两者,亦稽式。常知稽式,是谓玄德。玄德深矣、远矣,与物反矣。然后乃至大顺。”说的是治国不能使用那些激发贪欲之心、欺诈之心的智巧,这是一项原则,能够懂得这种原则,就是深远的品德。这一表述接近第十章,因为第十章前面也有“爱民治国,能无知乎”,“明白四达,能无为乎”。可见,“玄德”在政治领域的表现,就是“无知(智)”、“无为”。

再来看《老子》中与“生而不有,为而不恃,长而不宰”一段相近的表述,除了第十章几乎完全相同外,还见于第二章、第三十四章、第七十七章。第二章:“万物作焉而不辞,生而不有,为而不恃,功成而弗居,夫唯弗居,是以不去。”<sup>④</sup>这里除了没有提到“玄德”,其他文句与前述文字相似度很高。第三十四章:“大道汜兮,其可左右。万物恃之而生而不辞,功成不名有。衣养万物而不为主。常无欲,可名于小。万物归焉,而不为主,可名为大。以其终不自为大,故能成其大。”<sup>⑤</sup>这一章虽然在语言上不似第五十一章,所表达的意思却几乎没有什么两样,都强调“道”虽生成万物、养育万物,却不干涉、不阻碍万物的发展,不将万物之功据为己有。第七十七章:“是以圣人为而不恃,功成而不处,其不欲见贤。”这里说的是只有“有道者”才能像“天之道”那样“损有余而补不足”,而要达到这一境界,则必须“为而不恃,功成而不处”、“不欲见贤”,这其实正是“玄德”的工夫。所以,第二章、第三十四章、第七十七章虽然没有出现“玄德”二字,但我们也可以确定地说,这里也涉及了“道”的作用方式——“玄德”。

① 《管子·幼官》及《管子·幼官图》均有“畜之以道,养之以德。畜之以道,则民和。养之以德,则民合”。《管子·正》有“爱之生之,养之成之,利民不德,天下亲之,曰德。无德无怨,无好无恶,万物崇一,阴阳同度,曰道。刑以弊之、政以命之、法以遏之、德以养之、道以明之”。这些论述,有可能受到过《老子》“道生之,德畜之”的影响。

② 郑开认为,《老子》中的“玄德”涉及政治和伦理两方面的内容,是老子政治哲学和伦理学的基础概念。“玄德”不仅是道家无为政治思想的理论基础之一,也是道家伦理学中超道德论的思想依据。参见郑开:《玄德论——关于老子政治哲学和伦理学的解读与阐释》,《商丘师范学院学报》2013年第1期。

③ “国之福”,马王堆《老子》甲乙本和北大汉简本《老子》均作“国之德”。

④ 此句,郭店楚简本、马王堆甲乙本、北大汉简本均无“生而不有”,其他大致相同。

⑤ “万物恃之而生而不辞”一句,北大汉简本作“万物作而生弗辞”,明显接近第二章“万物作焉而不辞”。“衣养万物”,北大汉简本作“爱利万物”。

《老子》惜墨如金,短短五千言中,“生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德”以及类似的话,却反复地出现多次,那一定是需要特别重视的地方。如前所述,第五十一章描述的是“生”论和“成”论并重、两者缺一不可的生成论,而“玄德”属于“成”论的重要内容,因此,可以说“玄德”是老子生成论的必然产物。这样,“玄德”的必要性和重要性,就获得了天然的合理性和权威性。或许这正是老子大讲特讲“玄德”的原因,因为依据道家从“道”到“物”,从天道到人道的思维模式和论说方式,“道”的作用方式——“玄德”必然成为人间圣人所要效法的对象。如果说,在《老子》政治哲学中,圣人“无为”导致百姓“自然”是最为核心的关键,那么,圣人的“无为”可以说正是对“玄德”的体现和发挥。《老子》并没有像“是谓玄德”那样,对“无为”加以定义,但“无为”的实质,即“道”对于万物不主宰、不强制,任由万物自生自长,却正是“玄德”的要义。所以,在《老子》中,与“玄德”相关的语境几乎都和“无为”相重合。例如,第二章先讲“是以圣人处无为之事,行不言之教”,然后就是“万物作焉而不辞,生而不有,为而不恃,功成而弗居,夫唯弗居,是以不去”。第十章首先提到“爱民治国,能无知乎”,“明白四达,能无为乎”,然后就是“生之畜之,生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德”。第六十五章首先提到“古之善为道者,非以明民,将以愚之”,然后就是“常知稽式,是谓玄德。玄德深矣、远矣,与物反矣。然后乃至大顺”。第三十八章云“上德无为而无以为”,说“上德”也是“玄德”的象征,当无大过<sup>①</sup>。

“玄”在《老子》中,既有幽暗深远的意思,在很多场合,也带有否定的意涵。“生而不有,为而不恃,长而不宰”就全部是否定的、反向的行为,如王邦雄所言,“不有”才能真正地完成“生”,“不恃”才能真正地完成“为”,“不宰”才能真正地“长”成<sup>②</sup>。其他与“玄”相关的用词,也往往指向否定的行为,如北大汉简本“玄之又玄之”很可能与“损之又损之”有关<sup>③</sup>,第五十六章“知者弗言……塞其兑、闭其门、和其光、同其尘、挫其锐、解其纷”的“玄同”则是一种不断减损的工夫论。

因此,“玄德”以及与“玄”相关的用语在本质上与“无为”相通,这是毫无疑问的。从前述生成论的逻辑来看,如果说“玄德”是“道”的作用和功能,那么,“无为”可以说是“玄德”行为上的表达方式,换言之,“玄德”为“无为”的合理性提供了生成论意义上的理论基础。

### 三、“德”的生成论与“自生”

如上所述,《老子》的生成论是一种特殊的,由“生”和“成”两个面向、两个序列构成的生成论。也就是说,老子的生成论不仅仅关注出生(道生之),关注万物通过谁成为万物,同时还有另外一个重头,那就是成长(德畜之),即关注万物在出生之后,如何继续成长和生存,这样就必然会涉及到万物能否充分实现自我、成就自我的问题。我们认为,《老子》对“德畜之”的强调,对“玄德”这种“道”之作用方式的强调,事实上反过来又对其生成论产生了重大的影响。

如果我们撇开“德”的生成论或者说撇开第五十一章的生成论不谈,仅仅关注《老子》中“道”的生成论,就可以发现,《老子》所见“道”的生成论,并不是一种强力的、创造意义上的生成论。王中江把《老子》中的“道”描述为一种“弱作用力”的“道”<sup>④</sup>,这是准确的。“无名,天地之始;有名,万物之母”(第一章),“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立不改,周行而不殆。可以为天下母”(第二十五章),

① 本文从生成论角度,主要讨论“道”与“玄德”的关系以及“玄德”与“无为”的关系,这分别属于形上道论语境和形下政治场域。叶树勋认为,“玄德”还有一个维度,即圣人对“道”的体认与德性的自然葆持,值得参考,参见叶树勋:《老子“玄德”思想及其所蕴形而上下的通贯性——基于通行本和简帛本〈老子〉的综合考察》,《文史哲》2014年第5期。许抗生指出老子有六种“玄德”,即“敦厚朴实(朴德)”、“谦虚处下(谦德)”、“俭故能广(俭德)”、“慈爱百姓(慈德)”、“宽容乃大(宽德)”、“言善信(信德)”。这是把“玄德”作了阐发式的解读,与老子“玄德”原本含义有较大距离,参见许抗生:《老子论圣人之玄德》,方勇主编:《诸子学刊》第五辑,上海:上海古籍出版社,2011年,第97—103页。

② 参见王邦雄:《老子〈道德经〉的现代解读》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2011年,第191—192页。

③ 参见曹峰:《“玄之又玄之”和“损之又损之”——北大汉简〈老子〉研究的一个问题》,《中国哲学史》2013年第3期。

④ 王中江:《出土文献与先秦自然宇宙观重审》,《中国社会科学》2013年第5期。

“天下之物生于有，有生于无”(第四十章)，“道生一、一生二、二生三”(第四十二章)，都只能说明“道”是生成的最终源头，是“第一因”，强调的是对万物而言“道”具有“天下母”、“万物母”的地位，而并没有强调“道”具有主宰性和强制性。因此，这不是“上帝造人”、“盘古开天辟地”式的凭借强大意志、强作用力才能完成的“创生”。在《黄帝四经·十六经·观》中，“黄帝”个人在天地、阴阳、四时、晦明、万物的创生过程中起到绝对的主导作用，这在《老子》中是看不到的。

结合第五十一章的生成论，可以发现，《老子》在强调施用方(“道”或圣人)对受用方(万物或百姓)之统摄的同时，非常关注受用方的感受，所以，这是一种双面而非单面的生成论。“道”对万物既生成之又顺任之，“玄德”作为“道”的作用方式，体现为“生而不有，为而不恃，长而不宰”(第五十一章)、“万物恃之而生而不辞，功成不名有，衣养万物而不为主……万物归焉而不为主”(第三十四章)，其本质在于“道”竭力克制自己的主观意愿，对于万物不主宰、不强制，注重培养万物自身的意志和动力，给万物留出更大的、不会穷尽的空间，听任万物各遂其性，自然而然地、充满活力地生存发展下去，从而最终达到“无为而无不为”的境界。我们有理由相信，第五十一章这种“弱”的、有克制性的、不张扬的生成论，必然影响到《老子》在生成论上的整体表述，从而使得这种生成论不可能强调唯一“他者”的创造性活动。

这种“弱”的、有克制的、不张扬的生成论，可以说对《老子》以及道家哲学的整体面貌产生了巨大影响，其中一个重要的方面，就是导出、支持了“自然”、“自生”的理论。

既然“无为”是“玄德”的必然产物，那么，“自然”就是“无为”的必然产物。在《老子》中，“无为”是前提、“自然”是结果，这一点是我们立论的前提。虽然在后世的道家理论中，有把“无为”与“自然”视为同样概念，或者将“自然”视为前提、“无为”视为结果，“自然无为”连读的现象，但在《老子》文本中，“无为”导致“自然”的逻辑展开是非常清晰的<sup>①</sup>。这种理论平移至《老子》施政理念上，可以表述为“圣人无为”→“百姓自然”的图式，即百姓的“自然”是圣人“无为”的结果，圣人的“玄德”即对百姓的不干预、不强制、谦卑不争，必将导致百姓的自发性、主动性、积极性、创造性、自由度、成就感，“自然”就是这种自发性、主动性、积极性、创造性、自由度、成就感的写照。第五十七章说：“圣人云：‘我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。’”显然，这里的“好静”、“无事”、“无欲”就是“无为”，而“自化”、“自正”、“自富”、“自朴”就是“自然”。这种政治哲学，可以说与第五十一章所体现的“生而不有”的生成论完全一致。类似的表述在《老子》中比比皆是，如“以辅万物之自然，而不敢为”(第六十四章)，“万物将自宾……民莫之令而自均”(第三十二章)，“万物将自化……天下将自定”(第三十七章)。也就是说，只有统治者采取“不敢为”、“辅”、“莫之令”，即类似道生万物时“生而不有”的姿态，才能导致包括百姓在内的万物的“自然”和“自宾”、“自均”、“自定”。

《老子》中的“自生”(只顾自己养生)一词，虽然是负面的，但通过上文关于《老子》生成论以及“自然”理论的分析 and 论证，可知《老子》中已经潜藏着后世道家“自生”理念的基本内涵。后世道家则把“自生”发挥、演绎成为一种实际的宇宙生成论，在理论上作出更为充分的说明，从而更好地为“无为”的理念服务。例如，抄写于战国中期的上博楚简《恒先》的上半部分是一篇宇宙生成论，《恒先》一开始虽然承认“恒先”是类似宇宙生成起点的存在，但在具体的生成过程中，却又提出“气是自生，恒莫生气”，“气是自生、自作”。也就是说，“气”是凭藉自己的意愿产生出来的，与作为本源本根的“恒”没有关系。我们发现，《恒先》的上下两部分是呼应的，其主线是从“自生”到“自为”的学说，这条主线可以这样描述：正因为“气是自生自作”，所以“气”所构成之物，也即包括人在内的“万物”也都是“自生、自作”的，从行为上讲就是“自为”的，所以统治者在政治上必须采取无为的姿态。故归根结底，《恒

① 具体论证可参考：[日]池田知久：《道家思想的新研究——以〈庄子〉为中心》，王启发、曹峰译，郑州：中州古籍出版社，2009年，第207—211、547—560页；王中江：《简帛文明与古代思想世界》，北京：北京大学出版社，2011年，第357—376页；曹峰：《〈老子〉的幸福观与“玄德”思想之间的关系》，《中原文化研究》2014年第4期；等。

先“气”的自生理论是为“无为”的政治哲学服务的<sup>①</sup>。

成书于魏晋的《列子》，则明确地提出了“生物者不生，化物者不化”的观念。《列子·天瑞》中有这样一段话：

有生不生，有化不化。不生者能生生，不化者能化化。生者不能不生，化者不能不化。故常生常化。……生物者不生，化物者不化。自生自化，自形自色，自智自力，自消自息。谓之生化、形色、智力、消息者，非也。

与《恒先》一样，《列子·天瑞》虽然承认，在生成过程中有所谓的“不生者”、“不化者”，是类似“道”的最高存在，但这些可以“生物”、“化物”的“不生者”、“不化者”事实上却“不生”、“不化”，万物的产生完全依赖“自生自化，自形自色，自智自力，自消自息”。这样，《恒先》和《列子·天瑞》都大大削弱了终极本源在生成过程中的作用和意义，仅仅成为象征性的存在。

到了否定“有生于无”的郭象那里，这一倾向更为强烈。郭象刻意否定在万物之先有生物之道存在，彻底取消了终极本源在生成过程中的作用和意义，完全抛开了“道”或者君主、圣王这个主体、主宰。郭象对《齐物论》的注释，便是把“自生”论推向了极端的最好例证：“无既无矣，则不能生有；有之未生，又不能为生。然则生生者谁哉？块然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。自己而然，则谓之天然。……故物各自生而无所出焉，此天道也。”<sup>②</sup>

抛开郭象彻底的“自生”论，如果我们把“自生”的基本观念理解为“造物者、主宰者不以造物者、主宰者自居，不有意识、有目的地去生成万物，而是任由万物自动、自发地发生、成长”的话，那么，我们就可以说，在《老子》的“道德”生成论中，已经潜伏着自生思想的种子。道家理论中的“自生”思想极为丰富，从先秦到魏晋，构成一条非常系统的思想脉络，由于篇幅的限制，我们无法充分展开<sup>③</sup>。但即便从上举思想史现象中也足以看出：一方面，万物“自生”说延续的是《老子》既讲“道”生万物，又讲“生而不有”的思路；另一方面，第五十一章“德畜之”的生成路线以及“生而不有”的“玄德”理论，在道家思想史上的影响是如此强大，以至于对万物“自然”、“自生”之重要性的强调，最终改变了道家生成论的轨迹，使之朝着不断弱化“道”的地位，逐步走向“不生”、“不化”，即终极本源并非生成者的方向转变，这样就从根本上否定了“道生之”的可能性，极端者如在郭象那里，甚至连最高存在自身都被否定了。喜欢用“境界形态”定义《老子》之“道”的牟宗三，好用“自生”来解释第五十一章，他说：“‘道生之’者，只是开其源，畅其流，让物自生也。此是消极意义之生，故亦曰‘无生之生’也。……总之，它不是一个能生造之实体。……故表示‘道生之’的那些宇宙论的语句，实非积极的宇宙论的语句，而乃是消极的，只表示一种静观之貌似宇宙论语句。”<sup>④</sup>他否定《老子》之“道”是一个实体，是一个创生之物，一切活动都是“物”自己在生，在成，在化。因此，他说“道生之”其实是消极的“无生之生”。牟宗三用后起的“自生”理念来对应解释第五十一章，固然有其不合理处，但是他敏锐地注意到“自生”论和第五十一章有着密切关联，这是值得肯定的。《老子》“道”、“德”并重的生成论对道家思想史发生过如此重大的影响，我们过去却并未予以太多重视，这是不应该的。

#### 四、余 论

基于上述分析，我们可以得出以下结论。第一，老子生成论其实有两个面向、两个序列，一个是“道生之”，一个是“德畜之”。通过《老子》第五十一章，我们得知，万物之所以能够生成，“道”只是提供了发生的源头和存在的保障，而万物出生之后如何继续成长生存，如何实现自我、成就自我，则是

① 详参曹峰：《从自生到自为——〈恒先〉政治哲学探析》，台湾“中央研究院”历史语言研究所：《古今论衡》第14期（2016年5月），第113—128页。

② 郭庆藩辑，王孝鱼整理：《庄子集释》第一册，北京：中华书局，1961年，第50页。

③ 详细讨论可参见曹峰：《“自生”观念的发生与演变：以〈恒先〉为契机》，《中国哲学史》2016年第3期。

④ 牟宗三：《本性与玄理》，桂林：广西师范大学出版社，2006年，第138—139页。

“德”关注的重点。所以,这是一种对万物负责到底的生成论。第二,“道生之”与“德畜之”相配合的生成论,为“玄德”和“自然”等《老子》中的重要观念,提供了合理性的基础,同时也影响了道家生成论的走向。如果说在《老子》那里,用“玄德”来表示的“道”的作用方式和强力创生不同,而是一种克制的、照顾到被生者之反应的、“弱”的作用力,那么,后世越来越发达的“自生”理论则将这种倾向推向了极致。第三,从生成的序列来看,“道生之”与“德畜之”可以分别称之为“生”论和“成”论;从生成的形态来看,“道生之”与“德畜之”可以分别称之为“流出型”和“作用型”。“流出”借用的是日本学者常用的词汇<sup>①</sup>,在此,笔者旨在强调“道生万物”并非有意为之的“创生”,万物的出生虽然以“道”为前提,但由于“道”的“弱”作用力,不如说万物的出生其实是自然流出的。这用来解释后世的“自生”理论或许更为合适。所谓“作用”,则如前所述,“德”代表的是“道”的作用,因此,“德畜之”以后的部分,论述的不是谁先谁后或谁主谁次,而是“道”在万物成长环节中如何发挥作用。

那么,《老子》为什么会提出“道”、“德”并重的生成论呢?为什么要把“生而不有”之“玄德”定义为“道”的作用方式呢?这涉及到《老子》道论与德论发生的思想背景,乃是一个极为复杂的问题。限于篇幅,这里无法进一步展开,但是可以提供一些思考供学界讨论。老子作为一个哲学家,他的一大贡献在于,将“道”不断提升,使之成为一个独一无二的、最高的、最核心的概念,这样,从形式上看,“道”就必然高于“德”,优于“德”。然而,如前所述,“德”并非“道”的产物,“德”作为一个关联形上与形下的概念,在某些场合,同样具有本源性的地位。当“道”的作用通过“德”体现出来时,“德”本身的价值就显得更为重要。众所周知,“无为”、“守柔”、“谦下”、“清静”、“不争”是“道”的重要特征,而这些特征又可以视为是阴性的、母性的,具有月亮、大地的特点。因此,我们无法不将“道”、“德”与“天地”、“日月”、“阴阳”、“男女”、“父母”、“乾坤”、“刚柔”对比、联系起来<sup>②</sup>,这些对称的概念在中国思想史上应该是早于《老子》而出现的,构成了《老子》思想产生的背景。同时,“天地”、“日月”、“江海”虽然养育着人类的生存,虽然能够左右人类的命运,却只有奉献、没有索取,只有宽容、没有偏私,由此体现的天道也成为《老子》提炼“道”之品德的资源。显然,《老子》在将“道”提拔成为一个超越对待的、独一无二的哲学概念的同时,又保留了大量只有在对称概念中才会出现的特征,如用阴性的、母性的柔弱不争作为“道”的品德,吸收了大量天道所体现的宽容无私品格,结果造就了“生而不有”这种独特的“玄德”,造就了既是主宰又刻意否定主宰、既是施用方又刻意否定施用痕迹的独特理论。这种即“体”即“用”,既拔高“道”又留下“德”,甚至强调“用”高于强调“体”,强调“德”高于强调“道”的思维方式,是《老子》哲学、道家哲学乃至中国哲学的一大特征,也是《老子》生成论不同于一般生成论的精彩之处。

[责任编辑 邹晓东]

① 例如,池田知久在解释郭店楚简甲本第三十二章“犹小谷之于江海”时指出,使用“小谷”生出“江海”这一比喻,是为了论述“道”生成“天下”万物,但如果考虑到第三十二章的思想基础是“万物之自然”,那么,“道”在这里的主宰性则被弱化而“万物”的自发性、自律性则被强化,因此,这里的生成论属于“流出论”。参见[日]池田知久:《郭店楚简老子的新研究》,东京:汲古书院,2011年,第138页。不知“流出论”的原型出自何处,或许与古罗马普罗提诺用以解释万物产生的“流溢说”有关。

② 例如王弼注第五十一章时说:“未形无名之时,则为万物之始。及其有形有名之时,则长之、育之、亭之、毒之,为其母也。”严遵也有“道德,天地之神明也。天地,道德之形容也”,以及“以道为父、以德为母”的提法。参见严遵著,王德有校:《老子指归》,北京:中华书局,1994年,第47、68页。

# 原 墨

郭万金 艾冬景

**摘要:**墨子影响极大,史料极少,有限史料中孕含着无限的文化信息。史家的态度,诸子的褒贬,使得枯竭史料中的墨子形象渐为丰满。墨之源流,近本于工,远溯于巫。古代国家大事,惟祀与戎,儒以祀为职,墨以戎为业,并为显学。墨家“以戎为业”,正是以“工”为其显著标识的,其言行思想表现出典型的技术思维与军事色彩。墨子是由“技”而“道”的集大成者,是官方认可的工师,亦是墨家内部尊崇的“巨子”。

**关键词:**墨子;儒墨;兵戎;工师

“四海逐利”、“天下皆杨”每每是墨学发端的契机。远溯千载,战国纷纭,孟子倡言排墨的背景即是“杨朱之言盈天下”;近百年,国危时乱,梁任公为墨子张目,开篇便称:“今举中国皆杨也!”儒学独尊,牢笼百代,墨家以“救世”姿态奔命于世,独树一帜,卓然分庭抗礼于名利之世,诚有其不废之道。“墨子极富于信仰的宗教精神,又具有极理智的科学态度,此在世界思想史上是一个最奇特的人,不独在中国为仅见而已。”<sup>①</sup>然而,如此卓绝的思想家,留于正史的资料,竟一如其为人之“枯槁”。

## 一、《史记》的态度

《史记·孟子荀卿列传》末尾寥寥二十四字:“盖墨翟宋之大夫,善守御,为节用。或曰并孔子时,或曰在其后。”这是墨子在正史中的全部记载。诚如梁启超所言:“此史料可谓枯竭极矣。”<sup>②</sup>太史公如此惜墨如金,在墨学沉寂的漫长年代,并不会有太多异议,待到墨学大兴的时期,便会惹出不少为墨子打抱不平的人物。清儒孙诒让称,《史记》摭采极博,“唯于墨子,则仅于孟荀传末附缀姓名,尚不能质定其时代,遑论行事?然则非徒世代绵邈,旧闻散佚,而《墨子》七十一篇,其时具存,史公实未尝详事校核,亦其疏也”<sup>③</sup>。后来的方授楚也认为,“一名史家为圣哲如墨子者记述生平,仅此二十四字,草草缴卷,如无其他原因,则亦史迁之疏矣”<sup>④</sup>。易白沙亦称,“记载如此简略,此史公之疏也”<sup>⑤</sup>。伍非百亦以为“史公去古未远,值墨学衰微之际,对此异派大师,不肯略加考究”<sup>⑥</sup>。陈柱对于《太史公书》不为墨子立传,虽颇有微词,却有心开脱,称:“学术上如此重要之一人,而所述乃仅如此而已。故近世学者,深为失望。或讥史公之疏略无识。或以为《史记》之脱简。余以为后说是也。此二十四字,接上文云云,实未免太过唐突。无论如何之古文法,决不如是。”<sup>⑦</sup>并以《史记·老子韩非列传》等文法

**作者简介:**郭万金,山西大学国学院教授;艾冬景,山西大学国学院博士研究生(山西太原 030006)。

① 熊十力:《十力语要·谈墨子》,上海:上海书店出版社,2007年,第89页。

② 梁启超:《中国历史研究法》,《饮冰室合集》第10册,北京:中华书局,1989年,第68页。

③ 孙诒让撰,孙启治点校:《墨子间诂》,北京:中华书局,2001年,第680页。

④ 方授楚:《墨学源流》,北京:中华书局/上海:上海书店,1989年,第1页。

⑤ 易白沙:《述墨》,《青年杂志》第1卷第5册(正月号)。

⑥ 伍非百:《墨子大义述》,南京:国民印务局,1933年,第5页。

⑦ 陈柱:《墨学十论》,桂林:广西师范大学出版社,2010年,第1页。

为例,认为《史记》系“脱简无疑”。但也有研究者认为“盖”字“或是‘若’字之误”<sup>①</sup>。蒋伯潜则“疑此二十四字,乃后来读《史记》者在简末附记而羈入正文者”<sup>②</sup>。

其实,《史记》中“孟子传”仅144字,实际的传记内容只有60余字,不过是增加了几句对孟子不能为世所用的分析。“荀子传”要丰富些,有193字,但如剔去插叙议论之言,所余亦不过百字左右。此外,像“淳于髡传”有244字,“驺衍传”是最长的,有516字。可见,传记字数的多寡与传主的重要程度并没有必然的比例关系。司马迁作此传的旨趣在《太史公自序》中写得十分明确:“猎儒墨之遗文,明礼义之统纪,绝惠王利端,列往世兴衰。”对于“好利之弊”的批评是贯穿全篇的主旨,着力表彰的正是儒、墨的精神。《孟子荀卿列传》以驺(邹)人孟轲发端,紧随其后的是驺子之属:驺(邹)忌、驺(邹)衍,以及淳于髡、慎到、环渊、接子、田骈、驺(邹)奭等,均在此列。这些人都曾在稷下讲学,有着“各著书言治乱之事,以干世主”的共同标识,并博得了“命曰列大夫,为开第康庄之衢,高门大屋”的尊宠。再次是年五十始来游学于齐的荀卿,也颇受重视,曾三为祭酒,却因谗言而不得长久。公孙龙、剧子、李悝、尸子、长卢、吁子等因“世多有其书”被一笔带过。最后提到是墨翟。驺(邹)衍是“干世主”的成功典范,淳于髡以承意观色为务,亦得厚遇,然“终身不仕”。孟子不合于世,荀子三为祭酒而受谗,文直事核的叙述中以“以学干世”为主导性关注,不枝不蔓,施以浓墨的人物中深蕴春秋笔法,全传的褒贬意味在“此岂有意阿世俗苟合而已哉”的慨叹中尽显无遗。在“天下方务于合从连衡,以攻伐为贤”的时代风潮之下,孟荀之儒术自然不合于世了,略早些的墨子其实同样也是“不合于世”序列上的人物。司马迁明显存为生前寂寞者立传表彰之用心。

最后出场的墨翟被冠以“宋之大夫”的头衔,这一点在《墨子》中却未能得到证明。《墨子》中可以作为墨子与宋关系密切的有力证据有两条:一是《鲁问》篇中有“子墨子出曹公子而于宋”之语,俞樾认为此句当作“子墨子仕曹公子于宋”解;再有就是最著名的“止楚攻宋”,墨子不惜兼行十日十夜救助宋国。然而,这两条证据均未被司马迁认可,而未采纳入传。《史记》除本传外,涉及墨子及墨家的记载有13处,绝大多数都以“儒墨”并举的模式出现。半数来自他人言论的转引,如《始皇本纪》、《陈涉世家》引贾谊《过秦论》,《礼书》引《荀子·礼论》,《鲁仲连列传》引鲁仲连所遗燕将书,《邹阳列传》引邹阳狱中所上书,《李斯列传》引赵高语,《主父偃列传》引徐乐上书,《太史公自序》引司马谈《论六家要旨》。余者则系史迁之语,进入史传叙述的有两则:《庄子传》称庄子“剽剥儒、墨”,《荀子传》称荀子“推儒、墨、道德之行事兴坏”,此外皆是太史公的议论之语,分见《平津侯主父列传》、《游侠列传》、《太史公自序》等。司马迁尊儒宗道,对于墨家亦颇为敬重,其父《论六家要旨》墨家存129字,儒家仅存63字,并充分认可了墨家“虽百家弗能废”的地位。反复称引的儒墨对举虽非史迁自语,却也透露出其对墨子的“称贤”态度。《孟荀列传》中的“猎儒墨之遗文”不仅明白无疑地表明了太史公的承继弘扬之志,更透露出司马迁的谨严审慎的记述态度。

对于战国诸子的言论,司马迁虽不排斥,却采用谨慎。《史记》以“通博”称著,班固称其“涉猎者广博,贯穿经传,驰骋古今”,言其“据《左氏》、《国语》,采《世本》、《战国策》,述《楚汉春秋》”<sup>③</sup>。《汉书》所谓“据”、“采”、“述”之间的细微差别,恰是司马迁审慎态度的彰显。“据,仗持也”(《说文解字》),所针对的史料则是《左传》、《国语》这样可以倚信的信史。“采,辨别也”(《说文解字》),所针对的则是《世本》、《战国策》这样真伪杂糅的史料。“述,循也”(《说文解字》),所针对的则是去己不远的近世史料。《汉志》不立史部,《左氏》、《国语》、《世本》、《战国策》、《楚汉春秋》虽均为六艺略之春秋属,然作为史料的可信程度却大不相同。《世本》系“古史官记黄帝以来讫春秋时诸侯大夫”<sup>④</sup>,然而,司马迁所

① 梁玉绳:《史记志疑》,北京:中华书局,1981年,第1273页。

② 蒋伯潜:《诸子通考》,台北:正中书局,1948年,第191页。

③ 班固撰,颜师古注:《汉书》卷六十二《司马迁传》,北京:中华书局,1959年,第2737页。

④ 班固撰,颜师古注:《汉书》卷三十《艺文志》,第1714页。

持的态度却是“百家言黄帝,其文不雅驯,荐绅先生难言之”<sup>①</sup>。《世本》不过为所择取的“百家”之一,可以依据者依然是《春秋》、《国语》。至于《战国策》,更是信伪参杂,后世更以子书目之。司马迁在《史记·六国年表》中的一番话很可说明他的态度:“秦既得意,烧天下《诗》、《书》,诸侯史记尤甚,为其有所刺讥也。《诗》、《书》所以复见者,多藏人家,而史记独藏周室,以故灭。惜哉,惜哉!独有《秦记》,又不载日月,其文略不具。然战国之权变亦有可颇采者,何必上古。”<sup>②</sup>《秦记》、《春秋》虽可为据,然史料湮灭,“战国之权变”虽不足全信,却亦不可偏废,“颇采”遂成为司马迁所抱持的态度。所谓“战国之权变”不仅包括《战国策》,而且也涉及各部子书,孟荀老庄当在其列,《墨子》自然也在其中。诸子之书“并非一人自著,大抵皆其后学之所增中依托也”<sup>③</sup>,更为重要的是,其“称述故事,或以证成其学说,或仅论定其是非”<sup>④</sup>。子书中作为论据的故事材料显然并不以真实可信的事实陈述为目的,问难比物,寓言传闻,杂糅并出,本末不详,时序错乱,真伪难明。于此,司马迁有着极为清晰的认识,这些思想史的材料并不能等同于历史的真实描述,遂于“颇采”的基本判断下,以“厥协《六经》异传,整齐百家杂语”<sup>⑤</sup>作为一般手法,采摘熔铸,信以传信,疑以传疑,对于诸子言论中的各种行事,审慎入传,如其在为苏秦立传时就曾指出:“世言苏秦多异,异时事有类之者皆附之苏秦。”<sup>⑥</sup>“止楚攻宋”是墨子最为光彩的事迹,除《墨子·公输》外,《战国策》、《吕氏春秋》、《尸子》、《淮南子》等均有记载。对于如此重要的事件,《墨子》不云何时,对答精彩,却于情理难合。起首的“不可谓”排比,已然不类墨子风格;如此辉煌的义举,颇合于儒家之道,但孟、荀均未提起;一番并不十分切中要害的机械对答便将一次伐国的重要军事行动取消,不免过于草率。这一故事很有可能是墨家的夸饰之辞<sup>⑦</sup>,此类现象在子书中不胜枚举,所以,司马迁称其“善守御”而不录其事,亦存疑也。墨子之言论行事,散见于《墨子》诸篇,这些最直接材料的多半被子书如《战国策》等用来“证成学说”或“论定是非”,是思想史的资料,也是社会史的材料,却难以“整齐”为可信的传记史料,生平有阙,纪年不清,不得不以“或曰”收尾。

二十四字的记载固然“枯槁”,但孟荀之传多以其入仕游历而论,亦无太多细节,墨子传中的“宋之大夫”或可与之相当,即或此篇脱简缺文,想来文字也不会太多。西汉时,墨学式微,史料湮灭、匮乏,司马迁很是下了一番“猎遗文”的工夫,但文献真伪杂糅,或有抵牾,详事校核,却无法“整齐”。梳理出清晰完备的生平谱系,慎而立传,仅得寥寥,实非其疏,恰是司马迁对于墨子的特殊敬意。

## 二、先秦史料中的墨子角色

《史记·孟子荀卿列传》所叙诸子十余人,笔墨错落,但分量都不多,原因也简单:“世多有其书,故不论其传。”<sup>⑧</sup>司马迁的“不论”用意颇深,因记载之主观目的、缺乏客观佐证等缘故,诸子的论说虽未能成为推演生平、纪事入传的十足证据,却也不可一笔抹煞。诸子之学,重其义而轻其事,口耳相授,谨严不足,然其书既存,自是不争的先秦史料,书中所言,虽非史家的信实之论,却是当时自抒己见的一家之言,是最具价值的思想史料。孙诒让于《墨子》中钩考生平,成绩卓著,虽不得不接受“其

① 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》卷一《五帝本纪》,北京:中华书局,1959年,第46页。

② 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》卷十五《六国年表》,第686页。

③ 罗峻:《诸子学述》,上海:华东师范大学出版社,2008年,第16页。

④ 罗峻:《诸子学述》,第96页。

⑤ 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》卷一三〇《太史公自序》,第3319—3320页。

⑥ 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》卷六十九《苏秦列传》,第2277页。

⑦ 刘汝霖先生言:“伐国大事,事前岂无完满计划?岂有为一梯而兴师动众因人有备而中止之理。是未免近于儿戏!且玩墨子说楚王之语,非能使王必听者。”“此盖墨家弟子夸张墨子之热诚之技巧而传出之故事。因公输盘为当时一巧匠,故折辱公输盘之事因之生出。后人视为信史,且考其年代,过矣。”见刘汝霖:《周秦诸子考》,北平:文化学社,1929年,第179—180页。

⑧ 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》卷七十四《孟子荀卿列传》,第2349页。

可信乎”<sup>①</sup>的追问,然而,于墨子(家)而论,这些年代更为接近的思想史料,无论托辞寄意的故事,抑或往复诘难的论辩,都是墨子(家)信仰习俗、社会思潮、常识观念等最为清晰逼真的呈现。其中不仅有学派本身的自我标榜,更有来自他人的讥刺批评,正史中的“枯槁”形象亦在毁誉宠辱中生意顿起,日渐饱满。

《墨子》中的墨子“生于鲁而仕宋,其生平足迹所及,则尝北之齐,西使卫,又屡游楚,前至郢,后客鲁阳,复欲适越而未果”<sup>②</sup>。曾有止楚攻宋、止楚攻郑、止齐攻鲁的非攻义举,亦有讲学游说、献书论辩的知识行为。《墨子》中涉及的权贵人物不多,约有鲁君、齐大王、鲁阳文君、楚献惠王等。鲁君的所指模糊自不必说,齐大王的名称也聚讼颇多<sup>③</sup>。只出现过一次的“楚献惠王”也是一笔糊涂账,《贵义篇》载:“子墨子南游于楚,见楚献惠王,献惠王以老辞,使穆贺见子墨子。”<sup>④</sup>史无楚献惠王之号,孙诒让据余知古《渚宫旧事》称此处脱佚太多,当为“献书惠王”之误。穆贺则于史无考。鲁阳文君是《墨子》中颇为重要的游说对象,出现多次,却同样语焉不详。《国语》中有“(楚)惠王以梁与鲁阳文子”的记载,注曰:“文子,平王之孙,司马子期子鲁阳公也。”<sup>⑤</sup>《淮南子·览冥训》中“鲁阳公与韩构难,战酣,日暮,援戈而撝之,日为之反三舍”<sup>⑥</sup>,颇具神话色彩的记载使得这位鲁阳公很有些“战神”的味道。墨子与鲁阳文君的讨论基本集中于“非攻”的主题上,“善战”的鲁阳文公与“非攻”的墨子间的对话应该有着特殊的寓意。齐国的项子牛曾三次伐鲁,是墨子极力劝止的一位重臣,正史不载;《淮南子·人间训》中有一位齐臣牛子,曾经用计使伐齐的三国退兵,论者多谓此“牛子”即项子牛,如是,项子牛则也是位能征善战的勇将了。汉代子书中的神话叙述、论辩材料当然不能坐实这段故事,却可体现出墨子选择游说对象的指向性,“非攻”不仅为国君而设,更以“好战”、“善战”者为目标,强烈的对比自然使得墨子的“非攻”形象倍加凸显。

最为饱满的形象当然来自于“止楚攻宋”精彩叙述。《墨子·公输》有着六百余字的详细记录,绝大篇幅集中于墨子与公输班的对话,最为生动的便是“行十日十夜”的急切情态。《战国策》的叙述仅有二百五十余字,却特别写出了“百舍重茧”<sup>⑦</sup>的细节。《尸子·止楚师》与此大略相同,再到后来的《吕氏春秋》,则增加为“裂裳裹足,日夜不休,十日十夜而至于郢”<sup>⑧</sup>的形象描述。这一描述被后来的《淮南子》袭用,还增加了“墨子闻而悼之”的心理描写。然而,最为重要的叙事要素时间、地点、人物却有些缺失、混乱:时间不详;出发地点或鲁,或齐;首先游说的对象或为公输般,或为楚王。分量最足的论辩对话是子书的显著标识,却难以成为严格的史料。值得注意的是,由连夜赶路而延伸出来的足部特写,除却踵事增华的文学意义之外,更使墨子的“非攻”形象饱满完备,其后所隐藏的则是社会对于墨子义举的普遍认同。“重茧”的形象在先秦史料中并非仅见,如《墨子》中的禽滑厘,《庄子》中的曾子、士成绮,《韩非子》中的文公随从,《荀子》中“养亲而无孝名”者,以及《吕氏春秋》、《文子》、《列子》中的“禹”。他们或“胼胝”,或“重趼”,大多含有执著行道的勤劳精神,其后能成为人物形象之典范者,则只有“墨子”、“大禹”二人。而稍微晚出的“裂裳裹足”更成为墨子的独特标志,连同“闻而悼之”的心理状态一并写出了墨子的急公好义,“非攻”的急切言行中饱含着“兼爱”的心境,“贵义”的

① 吕思勉称:“诸子中之记事,十之七八为寓言,即或实有其事,人名地名及年代等,亦多不可据;彼其意,固亦当作寓言用也。据此以考事实,苟非十分谨慎,必将治丝益棼。今人考诸子年代事迹者,多即以诸子所记之事为据。既据此假定诸子年代事迹,乃更持以判别诸子书之信否焉,其可信乎?”并力主治先秦之学者,可分家而不可分人。见吕思勉:《先秦学术概论》,北京:中国大百科全书出版社,1985年,第21—22页。

② 孙诒让撰,孙启治点校:《墨子间诂》,第629页。

③ 论者多谓齐大王为齐太公田和,但与墨子的时代颇有抵触,参见孙诒让、吴毓江、张纯一诸先生所论。

④ 王焕镳:《墨子集诂》,上海:上海古籍出版社,2005年,第1044—1046页。

⑤ 徐元浩撰,王树民、沈长云点校:《国语集解》,北京:中华书局,2002年,第527—528页。

⑥ 刘文典撰,冯逸、乔华点校:《淮南鸿烈集解》,北京:中华书局,1989年,第193页。

⑦ 刘向集录:《战国策》,上海:上海古籍出版社,1985年,第1146页。

⑧ 许维通:《吕氏春秋集释》,北京:中华书局,2009年,第594页。

追求中更有“节用”的务实,如此的墨子已然成为墨家思想的集中代言者。杂家博取众长,不主一家,如此的墨子形象则是意气最少的一般描述。

《吕氏春秋》涉及墨家的记述有22则。其中,专论墨子的有4则,除“止楚攻宋”外,又有“游越”、“叹染丝”、“哭歧道”之事,用意唯在议论。此外,论及墨者的有6则。其余12则中,墨子皆以思想者的形象出现,且每每与孔子共同出现,屡有“孔、墨之弟子徒属充满天下”<sup>①</sup>之论,虽未明言“显学”,但墨子之声望地位亦可见一斑。且《吕氏春秋》在议论之始常以墨子之言论为导引,亦可证明墨子之学在当时的影响力。《晏子春秋》中墨子凡两出,皆以权威口吻对晏子表达认可,称其“知道”<sup>②</sup>,立足点仍在“非攻”、“节用”两端。

《韩非子》中涉及墨家的记述约有7处,2处为墨子作“木鸢”,其余5处则围绕“显学”而展开议论。尽管有“李、惠、宋、墨皆画策”<sup>③</sup>的批评,亦有“杨朱、墨翟”并为“天下之所察”的认可,尽管儒、墨之学在其“参验”的尺度下“非愚则诬”,但儒、墨两家始终是不容置疑的“世之显学”<sup>④</sup>,弟子众多,声望显赫。与之相似,墨家在整个《庄子》中未曾单独出现,而总是或与儒或与杨同时接受庄子的质疑、批评。尽管未曾明确给予“显学”的定位,但频繁的“儒墨”并称,已足以说明二者于晚周学术中的独特地位。

《荀子》中涉及墨家的篇目较多,有《修身》、《非十二子》、《儒效》、《富国》、《王霸》、《天论》、《礼论》、《乐论》、《解蔽》、《成相》等,然态度已大不相同。荀子“上则法舜、禹之制,下则法仲尼、子弓之义,以务息十二子之说”<sup>⑤</sup>,指摘诸子,昌言排击。与韩非、庄子不同,非乐薄礼的墨家成为荀子重点批判的对象。格外严厉的批评态度固然来自于针锋相对的立场分歧,却也透露出荀子对于墨家的特殊关注。反复深入的批驳指摘恰好从另一方面反映了荀子的重视态度,弟子韩非对于墨家的“显学”定位或即以此为本。还应注意的,荀子在批判“俗儒”之流“略法先王而足乱世术,缪学杂举,不知法后王而一制度,不知隆礼义而杀诗书”时,特别指出“其言议谈说已无以异于墨子矣,然而明不能别”<sup>⑥</sup>。此言虽为抨击“俗儒”而作,逆向而思,俗儒的“无以异于墨子”自然意味着墨子与儒家的相似。儒墨的相似有目共睹,却“明不能别”,于隆礼明分的荀子而言,当然要奋起排击,明辨其非。由此可知,荀子的昌言诋墨不仅是由于主张上的分歧,更有辨异层面的特殊指向。对于墨家的影响,荀子并未有明确的认可,唯《成相篇》中有“礼乐灭息,圣人隐伏墨术行”的论说。然而,特殊的抨击态度已然显现出了墨学在当时的特殊地位,更暗示出儒、墨间的特殊关系。

《孟子》中关于墨家的资料只有4条,均是批判的态度。与荀子不同,孟子的论述方式是不得已的“好辩”,畅快淋漓,气势如虹,却没有细腻的阐释、理性的分析,实际的推理极为简单,如“杨氏为我,是无君也;墨氏兼爱,是无父也”<sup>⑦</sup>、“杨子取为我,拔一毛而利天下,不为也。墨子兼爱,摩顶放踵利天下,为之”<sup>⑧</sup>。寥寥数言,分析并不深入,但态度之激烈,却溢于言表:“杨墨之道不息,孔子之道不著,是邪说诬民,充塞仁义也。仁义充塞,则率兽食人,人将相食。”<sup>⑨</sup>孟子素以“距杨墨,放淫辞”(《孟子·滕文公下》)为己任,其于墨家的痛切批评一如荀子,就此而言,亦有与荀子相类之处。《孟子》一书,于当时学派多有批评,然推其所严,则唯杨、墨两家,其中,尤以墨家为最。除墨者夷之外,如许

① 许维通:《吕氏春秋集释》,第665页

② 吴则虞:《晏子春秋集释》,北京:中华书局,1962年,第180—181、307页。

③ 王先慎撰,钟哲点校:《韩非子集解》,北京:中华书局,1998年,第262页。

④ 王先慎撰,钟哲点校:《韩非子集解》,第456页。

⑤ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,北京:中华书局,1988年,第461页。

⑥ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第139页。

⑦ 焦循撰,沈文倬点校:《孟子正义》,北京:中华书局,1987年,第456页。

⑧ 焦循撰,沈文倬点校:《孟子正义》,第915—916页。

⑨ 焦循撰,沈文倬点校:《孟子正义》,第456—457页

行、宋牼等均为墨家主张之追随者<sup>①</sup>，无不受到孟子的驳斥，而如子莫、告子、淳于髡之流亦同样受到孟子的批评。在孟子眼中，这些学者恰如荀子所批判的“俗儒”，亦是其“正人心，息邪说，距诐行，放淫辞”的对象。至于与墨家并称的杨朱，钱穆先生认为：“孟子辟墨，故其后遂有儒墨之争，为先秦学术界一大事。至于杨与墨争，儒与杨争，其事皆难可考见。则以杨本不成学派，谓杨墨者，特孟子一时之私言。”<sup>②</sup>杨氏为己，投合世俗，却难以立说，记载寥寥，远不足与墨家相颉颃。“大抵墨之徒尚功利而骛外，故孟子矫之以内心之本源；杨之徒恣情欲而私己，故孟子正之以外部之规范。为杨墨之说者，亦各有其一偏之理由，与其一偏之精神，足以震荡世俗而汲引人心，故孟子遂比之于洪水猛兽也。”<sup>③</sup>然而，诸如宋牼、许行、陈仲之类的墨家“不徒其树义甚高，其制行亦甚卓；虽或流于偏激，要为豪杰之士；似非淳于髡、告子之徒所可及。故即观于《孟子》之书，亦知墨家兼爱，实为儒学劲敌”<sup>④</sup>。所谓“逃墨必归于杨，逃杨必归于儒”<sup>⑤</sup>，除去思想史意义上的学术思辨外，还须注意的是，墨、杨、儒的关系转化中隐含着逆向发展的潜在趋势：“逃儒必归于墨”——墨子的学儒而废本身即是最好的例证。孟子之所以不遗余力地抨击墨家，根本原因也正在于此。即此而论，孟、荀虽有不同，对于墨家的态度却十分相似，对立主张下的严厉批评，恰恰体现出近缘关系下的辨异取向。

诸子言说中不乏关注史实、年代、地位的诸多纠纷，然而，以思想文化的视角切入，直接以言说论辩的叙述态度、内在观念、一般思想作为关注对象，则可以避免一些论点的纠缠，在思想文化的历史脉络中勾勒出略微清晰的墨子形象。先秦史料中的墨子作为“兼爱”、“非攻”、“薄礼”等主张的代言者，算不得血肉饱满的历史人物。起初的墨子仅仅是思想的提出者，且与儒家有着特殊的近缘关系。随着自身的发展以及儒家的激烈批判，墨家的地位得以提升，与儒家一道被视为显学，墨子及其后学的言行日渐成为诸子立说时的例证论据，无论态度上肯定还是否定，无论形象上是丰满还是枯槁，墨子已然成为思想史上无法避绕的伟大人物。

### 三、儒与墨

对于墨家的思想意义，司马谈的《论六家要指》述论颇详。对于墨子的历史地位，司马迁所掌握的信史遗文确实有限，难以成文，特意在《孟子荀卿列传》之后的补缀正是其史家手段的体现。孟子、荀子都是指斥墨子最为激烈的人物，又都是儒家的嫡系，对于墨子的态度多有同源辨异的意味。《吕氏春秋》称：“孔子学于老聃、孟苏、夔靖叔；鲁惠公使宰让请郊庙之礼于天子，桓王使史角往，惠公止之。其后在于鲁，墨子学焉。”<sup>⑥</sup>鲁惠公在位46年，始于公元前768年，终于前723年。周桓王在位23年，始于前719，终于公元前697年。鲁惠公去世时，桓王尚未即位，其误可知。所谓请礼之事于正史无载，惟真伪颇具争议的《今本竹书纪年》称，（平王）四十二年，“鲁惠公使宰让请郊庙之礼，王使史角如鲁谕止之”<sup>⑦</sup>。史料的真伪姑且不论，短短文字中的两处“止之”已有歧义。《吕氏春秋》的“惠公止之”可以是停止请礼的行为，也可以理解为使史角“止于”鲁国，让史角在鲁国居住。《竹书纪年》中的“谕止之”倒是态度明了，直接禁止。再者便是孟苏、夔靖叔、宰让、史角几位人物于史无考。年代抵牾，记述生歧，人物不详，《吕览》记载的可信度自然不高，但在其特别的时序安排中，却隐然将孔子、墨子并为同代之人。

秦火之下，儒学式微，汉之一统，初盛黄老，后尊儒术。虽宗尚道家，但在《淮南子》时代，儒术已

① 参见方授楚：《墨学源流》，第143页；焦循：《孟子正义》，北京：中华书局，1987年，第823—824页。

② 钱穆：《四书释义》，台北：联经出版事业公司，1998年，第224页。

③ 钱穆：《四书释义》，第234页。

④ 钱穆：《四书释义》，第234页。

⑤ 焦循撰，沈文倬点校：《孟子正义》，第997页。

⑥ 许维通：《吕氏春秋集释》，第52—53页。

⑦ 沈约注：《竹书纪年》卷下，文渊阁《四库全书》本。

然独尊,遂有“墨子学儒者之业,受孔子之术”<sup>①</sup>之论。再后些的司马迁则以两个“或曰”,谨慎用笔,结束全文。将墨子与孔子置于同时代,显然别有深意。二十四字的墨家史录中有近一半的篇幅用来考量孔、墨的时代,其意义显然不仅在于孔子、墨翟的年寿比较,背后更深蕴着辨章学术、考镜源流的史学深意。墨子“并孔子时”的说法在后世并未得到太多的支持,刘向称墨子“在七十子之后”,《汉书·艺文志》言墨子“在孔子后”<sup>②</sup>。《后汉书·张衡列传》注引《衡集》云:“班与墨翟并当子思时,出仲尼后。”<sup>③</sup>儒学一统,“辟墨”主潮下的一般认知大抵沿袭孟、荀的批判思路,墨子“在孔子后”更成为不需辩驳的命题。清代考据勃兴,墨子模糊的生卒年代议题颇受诸家青睐。学者多以《墨子》本书与正史互证推校,汪中认同《汉志》之说,称其说为是,孙诒让也肯定“墨子之后孔子盖信”<sup>④</sup>。虽在具体年代上有分歧,但墨子在孔子之后仍是基本一致的判断。

墨子后于孔子之论并未得到十足的史料证明,中间夹杂着不少儒学宗主下的习惯情绪。清儒汪中认为墨子“其年于孔子差后,或犹及见孔子”,此说大约是后世对墨子“并孔子时”最为认可的一种解释,虽认同寥寥,且自身也底气不足。汪中的另一番话却很值得注意,其称:“自儒者言之,孔子之尊,固生民以来所未有矣。自墨者言之,则孔子鲁之大夫也;而墨子,宋之大夫也。其位相埒,其年又相近,其操术不同,而立言务以求,胜此在诸子百家,莫不如是。是故墨子之诬孔子,犹老子之绌儒学也。归于不相为谋而已矣。”<sup>⑤</sup>这种放弃了儒学宗主立场的逆向思考,在相当程度上体现了洞察历史的思想穿透力。对于孔、墨时代的考量,深受思想史上的正统别流尊卑意识渗透,蕴含着层累的历史惯性之影响。史料有缺,孔墨时代的先后无可质定,如汪中这样尽力以平等的眼光使有限推断更接近真相,或是一种可取的思路。《论语》不及墨子,《墨子》颇诟儒者,墨家又备受孟、荀指斥,但司马迁《史记》却将其附于《孟子荀卿列传》之末,更以孔子为参照物讨论其时代,两个“或曰”明显透露出儒墨近缘的意识。“不期修古”的韩非对于“儒、墨皆称先王兼爱天下”<sup>⑥</sup>的主张并不认同,这位反传统的批判者将儒墨并称为显学,视为崇尚先王之道的代表,则是从否定者的角度认同了儒墨的近缘关系。

孟荀的辟墨不免带有正本清源的意气情绪,辨异的关注远远胜过认同的理解。儒墨主张虽有分歧,然相同之处亦为数不少。以孟子传人自居的韩愈便称:“儒讥墨以尚同、兼爱、尚贤、明鬼。而孔子畏大人,居是邦不非其大夫,《春秋》讥专臣,不尚同哉?孔子泛爱亲仁,以博施济众为圣,不兼爱哉?孔子贤贤,以四科进褒弟子,疾歿世而名不称,不尚贤哉?孔子祭如在,讥祭如不祭者,曰:我祭则受福,不明鬼哉?儒墨同是尧舜,同非桀纣,同修身正心以治天下国家,奚不相悦如是哉?余以为辩生于末学,各务售其师之说,非二师之道本然也。孔子必用墨子,墨子必用孔子,不相用,不足为孔墨。”<sup>⑦</sup>孔墨相为用的论调颇受宋儒攻击。王安石曰“孔墨必相用,自古宁有此”<sup>⑧</sup>,其对头程颐也认为此说“言不严谨”、“甚不可也”<sup>⑨</sup>。稍晚些的黄震更旗帜鲜明地指出:“墨之尚同,谓天子所是皆是之,天子所非皆非之。与孔门所谓如其不善而莫违之戒正相反。……墨子之言兼爱,谓法其父母与法其君皆为法不仁,惟当法天,与孔门所谓孝弟为仁之本者正相背。”故而,“孔子不必用墨子,墨子亦必不能用孔子”<sup>⑩</sup>。道统立场下的辟墨指斥不免有些卫道的情绪,执其一端,未暇全面深入论析。明代史家焦竑的态度稍微宽容些,称:“墨氏见天下无非为我者,故不自爱而兼爱也,此与圣人之道兼济何

① 刘文典撰,冯逸、乔华点校:《淮南鸿烈集解》,第709页。

② 班固撰,颜师古注:《汉书》卷三十《艺文志》,第1738页。

③ 范晔撰,李贤等注:《后汉书》卷五十九《张衡列传》,北京:中华书局,1965年,第1913页。

④ 孙诒让撰,孙启治点校:《墨子间诂》,第692—693页。

⑤ 汪中:《述学》,沈阳:辽宁教育出版社,2000年,第43页。

⑥ 王先慎撰,沈啸寰、王星贤点校:《韩非子集解》,第456页。

⑦ 韩愈著,刘珍伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》,北京:中华书局,2010年,第126—127页。

⑧ 王安石著,李壁注,高克勤点校:《王荆文公诗笺注》,上海:上海古籍出版社,2010年,第64页。

⑨ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,北京:中华书局,1981年,第231页。

⑩ 黄震:《黄氏日钞》卷五十五,文渊阁《四库全书》本。

异?故贾谊、韩愈往往以孔墨并名。”<sup>①</sup>朴学影响下的清儒对于墨家的态度日渐平和,校注疏证,渐不乏人。降及清末,大变局之下的儒学颇受冲击,独尊之势开始松动,诸子之学渐兴,身当其时的俞樾即认为墨子“达于天人之理,熟于事物之情,又深察春秋、战国百余年间时势之变,欲补弊扶偏,以复之于古,郑重其意,反复其言,以冀世主之一听。虽若有稍诡于正者,而实千古之有心人也”<sup>②</sup>。与此同时,俞樾重新肯定了韩愈的论题,称“唐以来,韩昌黎外,无一人能知墨子者”,并主张“今天下一大战国也,以孟子反本一言为主,而以墨子之书辅之,悦足以安内而攘外乎”<sup>③</sup>。特定情势下的“孟主墨辅”显然有着安邦救亡的淑世思考,然而,在走出道统论影响之后的重新认识中,仍可清晰地发现儒墨的思想近缘——墨子与最为排斥他的孟子被一道用作安内攘外的学术资源,且更有一层延续孔子志业的寓意。

近百年间,儒学失尊,诸子平视,关于儒墨异同的讨论亦更为深入细致。其书既存,其事有载,角度不同,立场有异,自然见仁见智。陈柱先生称:“孔墨同言孝,同言爱,同言贤,而趋向各各不同,盖出发点殊也。”<sup>④</sup>认为儒墨之异在于所本不同,儒本于父母,墨本于天。张纯一先生则云:“大道无形,本同也。形而为有,则异名。儒墨二家,水火久矣,实无足异。盖体道以致用者殊耳。”<sup>⑤</sup>这显然是认为儒墨本同而未异。关于儒墨异同分析最为细致的当为王桐龄先生,他在《儒墨之异同》中罗列儒墨学说28条,其中同者9条,异者19条;罗列儒墨理想20条,其中同者12条,异者8条;罗列儒墨教祖事迹19条,同者10条,异者9条。他特别指出最耐人吟味的三点:一、孔墨学说之根据多相似,而研究所得之结果多不同;二、孔墨之师承颇相似,而相续者多不同;三、孔墨少年时代之经历多相似,而中年以后嗜好多不同<sup>⑥</sup>。立学之本的相似显示出儒、墨共同的知识来源,而师承所祖的相似更透露出儒墨之间特殊的近缘关系。萧公权先生即言:“孔墨不同道,世所习知。然此不免皮相之谈。吾人考其行迹,则二者实有相似之处。述古学以自辟宗风,立治道以拯时弊。游行诸国,终无所试。乃广授门徒,冀其能行道而传学。凡此皆孔墨之所同也。……吾人以为就大体言之,墨子乃一平民化之孔子,墨学乃平民化之孔学。二者之言行,尽有程度上之差异,而其根本精神则每可相通。”<sup>⑦</sup>熊十力更认为墨子平生愿力所在即其政治社会理想,“根本原则即‘兼相爱’‘交相利’六字尽之。墨子生竞争之世,悼人相食之祸,而谋全人类之安宁,固承孔子《春秋》太平、《礼运》大同之旨而发挥之。谓墨子于儒学为异端,则非知墨者也”<sup>⑧</sup>。

“墨子盖深受儒家思想之影响,而卒与之反。其于老氏或亦不无关,如非乐、节葬等主张,与反朴守俭意思皆相通。”<sup>⑨</sup>西方也有学者认为墨家的“许多学说同儒家太接近,失去了独立存在的地位”<sup>⑩</sup>。

儒墨之兴,正值“道术将为天下裂”之际,溯其所本,固在古之道术,道术之传,则在官守。“有官斯有法,故法具于官;有法斯有书,故官守其书;有书斯有学,故师传其学;有学斯有业,故弟子习其业。官守学业皆出于一,而天下以同文为治,故私门无著述文字。”<sup>⑪</sup>章学诚的古学探源,推阐刘《略》班《志》之意,以官学为学宗,肯定诸子同源,章太炎先生等皆表认同。胡适先生著《诸子不出于王官论》,力诋《汉志》之诬,诸子之学皆春秋战国之时势世变所产生,与王官无涉。两说抵牾,持论略平

① 焦竑:《澹园集》,北京:中华书局,1999年,第313页。

② 俞樾:《俞序》,孙诒让撰,孙启治点校:《墨子间诂》,第1页。

③ 俞樾:《俞序》,孙诒让撰,孙启治点校:《墨子间诂》,第2页。

④ 陈柱:《墨学十论》,桂林:广西师范大学出版社,第115页。

⑤ 张纯一:《墨子集解》,上海:世界书局,1936年,第581页。

⑥ 王桐龄:《儒墨之异同》,上海:上海书店,1992年,第222页。

⑦ 萧公权:《中国政治思想史》,沈阳:辽宁教育出版社,1998年,第119—120页。

⑧ 熊十力:《十力语要·谈墨子》,第87页。

⑨ 熊十力:《十力语要·谈墨子》,第88页。

⑩ [英]莱芒·道逊:《中华帝国的文明》,金星男译,上海:上海古籍出版社,1994年,第127页。

⑪ 章学诚撰,叶瑛校注:《文史通义校注》,北京:中华书局,1985年,第951页。

者,如吕思勉先生曰:“诸家之学,《汉志》谓皆出王官;《淮南·要略》则以为起于救时之弊,盖一言其因,一言其缘也。”<sup>①</sup>又如张舜徽先生称:“如谓王官之学衰而诸子兴,犹可也;必谓诸子之学一一出于王官,则不可也。”<sup>②</sup>参酌诸贤之论,不难发现,诸子之分歧,在官学既衰,诸子渐兴之更迭演变,在王官与诸子的比拟对应,在儒学与诸子的是否平等,但对古学之源,却颇为认同《易传》“天下一致而百虑,同归而殊途”的基本判断。儒墨称先王,同是尧、舜、禹、汤;道前贤,同为稷、契、皋陶;引经传,不外《诗》、《书》、《春秋》;究其学之所出,则同祖述于古之巫者。

作为最早的知识阶层,古之巫者集文化、技能于一身,成为最古老的专家<sup>③</sup>。“古者民神不杂,民之精爽不携贰者,而又能齐肃衷正,其智能上下比义,其圣能光远宣朗,其明能光照之,其聪能听微之。如是则明神降之,在男曰覡,在女曰巫。”<sup>④</sup>智、圣、明、聪兼具的巫覡与《庄子·天下》篇所描述的“古之人”大抵相类。作为古之道术的担当者,“古之人”可谓全知全能,“配神明,醇天地,育万物,和天下,泽及百姓,明于本数,系于末度,六通四辟,小大精粗,其运无乎不在”<sup>⑤</sup>。不难看出,兼备诸般本领、沟通天地的“古之人”正是巫覡一脉。古巫禀赋异常,身系多职,声望至高,成为古代社会文化的核心,天下学术皆自其出。其后,随着经验积累,技术进步,社会发展加快,职事日繁,分工成为必须,古巫承担的所有职能逐渐离散,由更为庞大的知识阶层来分担,正即《庄子·天下》篇所云:“其数散于天下而设于中国者,百家之学时或称而道之。”<sup>⑥</sup>庄子时代,巫者尚存,且不乏神奇,如郑国的神巫季咸,“知人之生死存亡,祸福寿夭,期以岁月旬日,若神”<sup>⑦</sup>。但较之“古之人”的齐备全能,已然不及。百家之学在“道术将裂”的天下大势下完成了“哲学的突破”<sup>⑧</sup>,形成了特色各异的文化传统,追溯其本,仍在古之巫覡。正如马林诺夫斯基所言:“巫术永远没有‘起源’,永远不是发明的,编造的,一切巫术简单地说都是‘存在’的,古已有之的存在。”<sup>⑨</sup>无法证实的巫术成为文化技能的古老源头,古已有之的古巫则在社会分工中分解为最初的知识者,“祝、宗、卜、史等百官皆是巫之变体,皆出自巫”<sup>⑩</sup>。诸子之学,本诸百官,所谓“天子失官,官学在四夷”<sup>⑪</sup>,尽管后世儒家有着相当理性化的阐释,但依然可以发现巫术分化的古史痕迹。也许是巫术时代的法术失效,抑或是理性时代的道德失范,“古巫”气息浓重的“天子”,无法沟通天地,难以维系其职守,道术旁落,分散诸家,则有百家之兴,儒墨争锋。

关于儒家之来源,说者甚众,且不乏名家。章太炎先生认为是“求雨的巫覡”,胡适先生认为是“治丧相礼”的殷族教士,钱穆先生认为是通习六艺之术士,冯友兰先生认为儒是散在民间,教书相礼的学问专家。此外又有乐师、礼官、祭师、保氏诸说。关于“儒”(需)之语源的考证,分歧颇多,关于“儒”之职守的具体规限,未有定说,然而,若以粗线条的通约思路来看,有两点大体可信:一、“儒”起源于“巫”;二、“礼”是“儒”最核心的关注。源自古巫,毋庸赘言,孔子亦自言“与史巫同途而殊归”<sup>⑫</sup>。在古巫的诸多职责技能中,“儒”于“礼”尤为重视,墨子、庄子对儒家的抨击皆发端于“礼”,而“儒”之重冠服、明典仪,所体现的是对“礼”的直接参与,至于修教化、习六艺则是对于“礼”的间接传播。《论语·颜渊》曰:“克己复礼为仁。”儒家的核心理念、基本精神、一般准则等大抵沿着“克己复礼”的求仁

① 吕思勉:《先秦学术概论》,第16页。

② 张舜徽:《张舜徽学术文化随笔》,北京:中国青年出版社,2001年,第100-101页。

③ 马林诺夫斯基认为:“巫术极古以来便在专家的手里,人类第一个专业乃是巫术的专业。”弗雷泽认为:“巫师或巫医似乎是社会演进过程中最古老人为的或专门职业的阶级”。

④ 徐元诰撰,王树民、沈长云点校:《国语集解》,北京:中华书局,2002年,第512-513页。

⑤ 郭庆藩辑,王孝鱼整理:《庄子集释》,北京:中华书局,1961年,第1067页。

⑥ 郭庆藩辑,王孝鱼整理:《庄子集释》,第1067页。

⑦ 郭庆藩辑,王孝鱼整理:《庄子集释》,第72页。

⑧ 参见余英时:《士与中国文化》,上海:上海人民出版社,2003年,第20-24页。

⑨ [英]马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,李安宅译,北京:中国民间文艺出版社,1986年,第57页。

⑩ 李宗侗:《中国古代社会史》,台北:中华文化出版社,1954年,第118页。

⑪ 杨伯峻:《春秋左传注》“昭公十七年”,北京:中华书局,1981年,第1389页。

⑫ 廖名春释文:《马王堆帛书周易经传释文·要》,上海:上海古籍出版社,2002年,第38页。

路向展开,视、听、言、动一准于“礼”。《说文》有云“礼,履也,所以事神致福也”,大致勾勒出“礼”的原始内涵。《礼记·祭统》曰“礼有五经,莫重于祭”,重笔点染出“礼”的核心指向。刘师培曰:“古代礼制悉该于祭礼之中,舍祭礼而外,固无所谓礼制也。”<sup>①</sup>这里的古代正是《庄子·天下》篇“古之人”的时代,钱穆亦言:“古人学问,可以一字尽之,曰惟‘礼’而已。”<sup>②</sup>全知全能的古巫以一套完整的行为沟通天地人神,其中涉及一系列仪式、规则、文辞、场地、设施、用具等,以及就不同对象、时令的综合考虑,更包含渗透其中的观念、知识、思想等。随着古巫的分化,神、人关注的此消彼长,包罗万象的事神之祀凝结为治人之礼。“夫礼,先王以承天之道,以治人之情。故失之者死,得之者生……是故夫礼必本于天,殽于地,列于鬼神,达于丧、祭、射、御、冠、昏、朝、聘。故圣人以礼示之,故天下国家可得而正也。”<sup>③</sup>几乎涵盖儒家一切志业的“礼”正是其于古巫处所接受、传承、发扬、阐释的祭祀传统,“儒”之于“礼”正如“巫”之于“祀”,有着毋庸置疑的绝对意义,而“巫—祀”与“儒—礼”的对应模式,或是对儒家源流的贴切阐释。

“夫祀,国之大节也;而节,政之所成也。”<sup>④</sup>“祀”当一国之重,以之为业的“儒”发扬蹈厉,加之孔圣教化广大,遂成一代显学。然而,学术之显赫,并不是哪位圣贤明王可以独力造就的,必有学术自身与现实生活的密切关联,更有社会对此相关论题的密切关注,诸般具备,方可实现。“世之显学,儒、墨也。儒之所至,孔丘也。墨之所至,墨翟也。”<sup>⑤</sup>“儒”因“祀”而为“世”所重,先秦时代,墨家能与之争锋,并为显学,所据为何?宗师墨翟的刻志厉行仅为内力,必有强大外力之推动,方可成就。于古人而言,“国之大事,在祀与戎”<sup>⑥</sup>。祭祀之外,关系重大者,唯有兵戎,所谓“兵者,国之大事也”<sup>⑦</sup>。作为关系国家生死存亡的重要行为,其意义之重大不言而喻。战争是古代社会的重要构成部分,是国家形成的重要因素,《周礼》所涉及的国之“大事”、“大故”多系战事,“《易经》中战争的文字之多,实在任何的事项之上”<sup>⑧</sup>。由此而论,与“祀”并驾齐驱的“戎”足以形成与“儒”相颉颃的另一门显学。儒家之外,“墨”为显学,其在“戎”乎?

#### 四、以戎为业

“兵之所自来者上矣,与始有民俱。”<sup>⑨</sup>如果从“兽处群居,以力相争”<sup>⑩</sup>的蒙昧时代算起,如果将近乎本能的争斗看作“兵”之初始,和“没有起源”的巫术一样,战争同样是古已有之的社会存在。“中土兵学,肇自炎黄。太公继之,日益昌明,东周之季,孙子吴子,崛起吴楚。权谋技巧,空前绝后,著书立说,体大思精。如日月之经天,江河之行地。”<sup>⑪</sup>于追溯始祖、托名前贤的撰述心理中,不难看出兵学的源远流长。兵者,虽被视为“不祥之器”,但即便是圣人,也不得不用。“夫经之《易》也,子之《老》也,兵家之《孙》也,其道皆冒万有,其心皆照宇宙,其术皆合天人、综常变者也。”<sup>⑫</sup>以道而论,诸子百家,莫不言兵,孔子言足兵,孟子论人和<sup>⑬</sup>,荀子有《议兵》,《吕览》有《荡兵》,纵横多权变,法家重耕战。迥异

① 刘师培:《古政原始论》《刘申叔遗书》(上),南京:江苏古籍出版社,1997年,第678页。

② 钱穆:《国学概论》,第25页。

③ 孙希旦撰,沈啸寰、王星贤点校:《礼记集解》,北京:中华书局,1989年,第585页。

④ 徐元浩撰,王树民、沈长云点校:《国语集解》,第154页。

⑤ 王先慎撰,钟哲点校:《韩非子集解》,第456页。

⑥ 杨伯峻:《春秋左传注》“成公十三年”,第861页。

⑦ 孙武撰,曹操等注,杨丙安校理:《十一家注孙子校理》,北京:中华书局,1999年,第1页。

⑧ 郭沫若:《中国古代社会研究》,《郭沫若全集·历史编》,北京:人民出版社,1982年,第51页。

⑨ 许维通:《吕氏春秋集释》,北京:中华书局,2009年,第157页。

⑩ 黎翔凤撰,梁运华整理:《管子校注》,北京:中华书局,2009年,第568页。

⑪ 陆达节:《中国兵学现存书目(附历代兵书概论)》,广州:珠海大学,1944年,“序”第1页。

⑫ 中华书局编辑部编:《魏源集》,北京:中华书局,1976年,第226—227页。

⑬ 李颀《二曲集·四书反身录》:“‘天时不如地利,地利不如人和’,只此二语,说尽保障之要,致胜之机,此兵法之本也。古今许多兵书,得此可以总括。”(北京:中华书局,1996年,第515页)

立场下的战争论说,自有百家争鸣的精彩纷呈,亦不乏鞭辟入里的深刻,然而,作为思想者的社会观察毕竟不同于有着实战经验的反思总结,一般意义上的兵家称许依然特指孙武、吴起等人。值得注意的是,孙、吴等人虽被尊为“兵家鼻祖”,如韩非即言“境内皆言兵,藏孙、吴之书者家有之”<sup>①</sup>,但与儒家并为“显学”的却是墨家。按照“祀”、“戎”并为国家之重的思路来推理,墨之重视军事应与儒之重视祭祀相类,大不同于诸子的泛泛之论,详考墨家之立言、行事,可为印证之处,俯拾皆是。

以墨子其人而论,最为确凿的二十四字史料中赫然有着“善守御”的字样,且是首要的形容之辞。与攻伐相对的“守御”无疑是最为基本的军事活动。太史公对此特别标明,无疑是墨子“重戎”最为有力的证据之一。如前所论,在先秦史料中,墨子最为光彩的活动便是止楚攻宋、止楚攻郑、止齐攻鲁等非攻义举。墨子一次次出现于战争之中,以防御之术成为战争的主角,尽管没有史证的凿实,但墨子对于军事的关注的传说是远远胜过其他诸子的,乃至被视为守御制胜的典范。

以墨家言论而言,《墨子》一书,涉及古之战事者,数量颇多,对上古战争的记载尤为丰富、详细。如《明鬼》篇所载:“汤以车九两,鸟陈雁行,汤乘大赞,犯遂下众,人之螭遂,王乎禽推哆、大戏。”<sup>②</sup>特别的列阵状写、战事描绘正表现出墨家对于兵戎的特别关注。再如《非攻》篇关于“汤奉桀众以克有(夏)”<sup>③</sup>的征程记述,其可信性得到了后世考古成果的印证<sup>④</sup>,说明其于战事的记载有着特殊的严谨态度。当然,最具说服力的,还是《备城门》、《备高临》、《备梯》、《备水》、《备突》、《备穴》、《备蚁傅》、《迎敌祠》、《旗帜》、《号令》、《杂守》等多达11篇的军备专论,另有关于守城之法的9篇佚文,按《汉书》所载,《墨子》71篇,共计20篇的兵守专论,所占篇幅已极为可观。如果将《非攻》篇这样的兵道专论以及散布于各篇中战事论述也计算在内的话,《墨子》之言兵,当居诸子之首,远远胜过不足六千字的《孙子兵法》。此外,关于《墨子》军事思想的研究,是当前墨子研究中一个重要领域,论者甚众,成果亦丰,绝非其他诸子(兵家除外)可以比拟。

以墨家组织而论,墨家“非仅一学术团体,似革命机关,亦似后世秘密会党,盖组织甚密而纪律甚严也”<sup>⑤</sup>。此说最为有力的证据导自《淮南子·泰族训》中“墨子服役者百八十人,皆可使赴火蹈刃,死不还踵”的描述,尽管《淮南子》本意在“化之所致”的阐释,然“赴火蹈刃,死不还踵”的形容已足以体现出墨家团体组织之严密、纪律之严格。作为补充的个案史料则来自于《吕氏春秋》对于墨家“钜子”腹黄享、孟胜、田襄子等言行的详尽记载,其中有依法杀子的“忍所私以行大义”,更有“弟子死之者百八十”的酷烈。所谓“墨子之门多勇士”<sup>⑥</sup>,墨家于“勇”极为重视,《修身》篇起首便是“战虽有陈,而勇为本焉”<sup>⑦</sup>。对于“勇”的强调,本自对“战”的关注。当为留意的还有《墨子·鲁问》篇的一则记载:“鲁人有因子墨子而学其子者,其子战而死,其父让子墨子。子墨子曰:‘子欲学其子,今学成矣,战而死,而子愠,是犹欲桀,桀讎,则愠也,岂不费哉?’”<sup>⑧</sup>不难看出,弟子于墨子处所修习的正是“战”,“战而死”被看作“学成”的自然结果,不当有所怨悔。不近人情的对答与墨子的“兼爱”主张似乎颇为抵牾,然而,在墨子的“守围城之法”中,“罚严足畏”乃是不可或缺的必备因素,如“皆斩”、“车裂”、“断无赦”的字眼比比皆是,对于“以书射寇”的通敌者,更是不惜株连其父母、妻子,“身枭城上”。如此的严刑酷法,并非法家的惨礲少恩,而是军事家令行禁止的果断坚忍。不难看出,墨家的组织有着深刻的军事背景,“墨子的精神显示了某种军人的严格和简朴倾向,在追求智识的条理上非常严谨。他的门

① 王先慎撰,沈啸寰、王星贤点校:《韩非子集解》,北京:中华书局,1998年,第456页。

② 孙诒让撰,孙启治点校:《墨子间诂》,243页。

③ 孙诒让撰,孙启治点校:《墨子间诂》,第149页。

④ 参见罗琨:《商代战争与军制》,北京:中国社会科学出版社,2010年,第23—68页。

⑤ 方授楚:《墨学源流》,第225页。

⑥ 王利器:《新语校注》,北京:中华书局,1986年,第173页。

⑦ 孙诒让撰,孙启治点校:《墨子间诂》,第7页。

⑧ 孙诒让撰,孙启治点校:《墨子间诂》,第472页。

徒组成的社团也组织严密,依稀有军队的影子。更为重要的是,他的门徒虽然恪守他对侵伐战争的批评,但他们的确成了战国时公认的防御守备的行家,在战争史上起过重要的作用”<sup>①</sup>。无论是不辞劳苦的非攻止战,抑或是生死以之的号令服从,就墨家团体的组织性质而言,其所表现出的军事特征已足以说明墨家的以“戎”为业。冯友兰先生即言,墨子讲军旅之事,瞧不起俎豆之事之繁文缛节,“盖此为其团体衣食之资,与儒之礼乐同”<sup>②</sup>。

墨家著述,归于子部,自然无疑。《汉书·艺文志》师袭刘歆《七略》,分六略三十八种,诸子略下有“墨六家,八十六篇”,分别为《尹佚》、《田俅子》、《我子》、《随巢子》、《胡非子》、《墨子》<sup>③</sup>。然而,在兵书略中,特别标出“兵技巧十三家,百九十九篇,省《墨子》重”<sup>④</sup>。在兵权谋家下,班固注称:“省伊尹、太公、《管子》、《孙卿子》、《鹞冠子》、《苏子》、蒯通、陆贾、淮南王二百五十九种。”<sup>⑤</sup>略考所言诸书,多有用兵权谋之论,然数量有限,以全书之比重而言,所占甚微,故而省去。《墨子》则不同,除去近三分之一的兵备专论外,涉及军旅之事者,数量亦众,列为兵家,本无可不可,然前已收入墨家,故曰“省重”,细微差别中,正可看出墨家特殊的兵戎色彩。

《论语·卫灵公》有云:“卫灵公问陈于孔子,孔子对曰:‘俎豆之事则尝闻之矣,军旅之事未之学也’。明日遂行。”孔子对于兵戎的刻意回避与墨家的关注重视恰好相反,俎豆为“祀”之象征,军旅则是“戎”之根本,儒家的重“祀”为墨家的重“戎”留足了空间,墨家能与儒家并为显学,正在于其对“国之大事”另一端“戎”的身体力行与深入思辨。《汉志》兵家分权谋、形式、阴阳、技巧四类,《墨子》所属的兵技巧家言“最切实用。然古今异宜,故不传于后”<sup>⑥</sup>。而兵权谋,“专论用兵之理,几无今古之异”<sup>⑦</sup>,流衍最广。关于用兵之理,诸子各有见解,或深或浅,或专或泛,《汉志》于此类之下,省略最多,孙、吴以思论之精为后人推许,但态度严厉的非议之声亦不绝于耳。早在荀子,便有“孙吴上势利而贵变诈”(《议兵》)的指斥,直至明朝,宋濂尚言:“古之谈兵者,有仁义,有节制,至武一趋于权术变诈,流毒至于今未已也。然则武者固兵家之祖,亦兵家之祸首欤。”<sup>⑧</sup>满清亲王允礼更是一针见血:“春秋以来谈兵者凡数百家,而《孙武子》十三篇、《吴起兵法》为最,然其言愈精而其心愈忍矣。”<sup>⑨</sup>中华文化重德尚义,企慕和平,虽也承认战争之意义,却贴上“不得已而为之”的标签。在如此文化生态下,以“诡道”言兵的孙吴当然不及以“非攻”论战的墨子更能得到社会认可,墨家的“守”成为中国论“戎”的基本态度,这样的军事思想,虽不及权谋、攻伐具有战争实效,却与民族心理更为相契,成为显学,自在情理之中。

“以戎为业”的墨家所以能够成为显学,在“守”而不在“攻”,在“技巧”而不在“权谋”。早期社会中,兵役制度大半为举族皆兵,凡有作战能力之男丁,均须当兵服役,士人尤然。顾颉刚先生即言:“吾国古代之士,皆武士也。士为低级之贵族,居于国中(即都城中),有统驭平民之权利,亦有执干戈以卫社稷之义务。”<sup>⑩</sup>墨家自不例外,但其所服兵役的主要内容却并非执戈上阵,而是设防备守,具体的工作则集中于器械制造、机关设计等军事防御工程。墨子,作为墨家之代言者,当然是此中翘楚,以今日眼光视之,或可称为一位杰出的军事工程师。无独有偶,西方语言中 Engine(工程师)一词,直

① [美]牟复礼:《中国思想之渊源》,王立刚译,北京:北京大学出版社,2009年,第86-87页。

② 冯友兰:《原儒墨》,《三松堂全集》第11卷,郑州:河南人民出版社,2001年,第306页。

③ 班固撰,颜师古注:《汉书》卷三十《艺文志》,第1737-1738页。

④ 班固撰,颜师古注:《汉书》卷三十《艺文志》,第1762页。

⑤ 班固撰,颜师古注:《汉书》卷三十《艺文志》,第1757页。

⑥ 吕思勉:《先秦学术概论》,第133页。

⑦ 吕思勉:《先秦学术概论》,第133页。

⑧ 宋濂:《潜溪后集·诸子辩》,罗月霞主编:《宋濂全集》,杭州:浙江古籍出版社,2014年,第265页。

⑨ 允礼:《孙吴论》,《清文颖》卷三,文渊阁《四库全书》本。

⑩ 顾颉刚:《史林杂识初编》,北京:中华书局,1963年,第85页。

到18世纪才摆脱了最初的军事含义<sup>①</sup>。而墨家的“以戎为业”正是以“工”为其显著标识的,无论其组织形态,还是其理论逻辑,均在这方面留下了极为深刻的历史烙印。

## 五、工师与绳墨

“钜子”是墨家组织形态的重要构成角色,然“钜子”之说不见于《墨子》,最早的“钜子”信息来自于《庄子·天下》篇:墨家后学“以巨子为圣人,皆愿为之尸”<sup>②</sup>。陆德明《经典释文》称:“(巨子)向崔本作钜。向云:墨家号其道理成者为钜子,若儒家之硕儒。”<sup>③</sup>向秀注曰:“巨子最能辨其所是以成其行。”<sup>④</sup>后世对于“钜子”的理解多本于此,将“钜子”视为墨家组织的领袖、导师。巨子在墨家中的地位、影响无需多议,然此等卓越领袖何以用“钜子”命名?为何独有墨家以巨子为圣人?其中颇含深意。“子”为古之尊称、美称,暂可不论。以“巨”而论,“巨,大也”。“巨子”类于“硕儒”,其义亦通。然而,巨之言“大”乃宋、齐之间方言<sup>⑤</sup>,论其本义则为规矩。《说文·工部》:“巨,规巨也。从工,象手持之。桀,巨或从木、矢。”巨之金文作,正象一人手持“规矩”之形。所谓规矩,便是所持之器物,正是“工”。杨树达先生认为,工为器物,故人能以手持之,又云:“以字形考之,工象曲尺之形,盖即曲尺也……盖工与巨义本相同,以造文之次第论,初有工文,双声转注,后复有巨。制字者以巨工同物,故即就工字之形为巨字,后人习用巨字,致曲尺之义为巨所独据。工字之初义不明。”<sup>⑥</sup>由此而论,“巨子”便有了另一重意思,即持巨(工)之人,掌握规矩的人,由此意引申为领袖似乎更为妥帖。墨家巨子持律甚严,不容违逆,后学奉为圣人,则视其为规矩。墨家以军事制作、军事工程为职,规矩尺度最为所重,以“巨”为代言,最是切合情理,正是墨家区别于诸子之所在。诸子百家各贤其贤,然以“巨子”命名者,唯有墨家,对工具如此尊崇,正是墨家之本色体现,更包含着原始墨家的文化信息。

“工”之由来久矣,作为人类社会生活的基本构成部分,可以追溯至最早的石器制作。早期的石器常常集多种用途于一身,可用于劳动生产,亦可用来攻击自卫,自然有着武器的色彩。甲骨文中的“工”字更属常见,歧义亦多,或云像斧形,或曰像连玉形,可用作攻击之“攻”、戎功之“功”、贡纳之“贡”、贡典之“贡”、官吏之“官”等。前两种用法均与军事有所关联,后两种则涉及祭祀礼仪,恰说明了“工”与“国之大事”密切相关。于省吾先生指出:“工亦读如字,指官吏言之。《书·尧典》之‘允厘百工’,伪孔传谓‘工,官也’,《诗·臣工》之‘嗇嗇臣工’,毛传谓‘工,官也’。工训官古籍习见。”<sup>⑦</sup>在《诗》、《书》时代,“工”很是具有“官”之品格,按《国语》所载,《齐语》云:“处工,就官府”、令工“群萃而州处”。《晋语》云:“公食贡,大夫食邑,士食田,庶人食力,工商食官,皂隶食职,官宰食加。”可见,“工”之衣食所养由国家提供,系某种意义上的“食俸者”。《左传·昭公七年》有一段关于臣属等级的论述,曰:“王臣公,公臣大夫,大夫臣士,士臣皂,皂臣舆,舆臣隶,隶臣僚,僚臣仆,仆臣台。”尽管“士庶工商”的排列屡见于《左传》、《国语》之中,但在区别上下的序列中,却没有工的位置,正折射出“工”之地位与众不同。《礼记·王制》所述甚为明确:“凡执技以事上者,祝、史、射、御、医、卜及百工。”将以“技”为职的“百工”纳入巫、史之列。《周礼·考工记》云:“国有六职,百工与居一也。”郑玄注曰:“百工,司空事官之属……司空,掌营城郭,建都邑,立社稷宗庙,造宫室车服器械。”无论是城郭之营建,抑或是器械的制造,均与军事关联甚深,而《考工记》所列工种中,专门的兵器制造约占五分之一,涉及军用者,或达半数以上。可见,“工”之为用,虽不限于军事,却以此为重。需要特别指出的则是

① [英]李约瑟原著,[英]柯林·罗南改编:《中华科学文明史》,上海:上海人民出版社,2010年,第800页。

② 郭庆藩撰,王孝鱼整理:《庄子集释》,第1079页。

③ 陆德明:《经典释文》卷二十八,《四部丛刊》本。

④ 郭庆藩撰,王孝鱼整理:《庄子集释》,第1080页。

⑤ 钱绎撰集,李发舜、黄建中点校:《方言笺疏》,北京:中华书局,1991年,第43页。

⑥ 杨树达:《积微居小学述林·释工》,北京:中华书局,1983年,第58页。

⑦ 于省吾:《甲骨文字释林》,北京:中华书局,1979年,第73页。

其“国有”特征,作为关系国家大计的军事工程、武器制造,无论场所、工具、材料等,多半为官属,参与设计、制作的“百工”、“工匠”之流,同样由国家奉养<sup>①</sup>。墨家“以戎为业”,溯其职业之本,即是这样的“工”,有独立的职业技能,有特殊的知识背景,有相当的社会地位,更因军事的特殊性而有举足轻重的意义,而此,正构成了墨学所以能够成为显学的社会基础。

《周礼·考工记》云:“审曲面势,以飭五材,以辨民器,谓之百工。”<sup>②</sup>对于这样的“百工”要求,墨家无不兼备,更有理论的总结与提升。《墨子·法仪》载:“百工为方以矩,为圆以规,直以绳,正以县。无巧工不巧工,皆以此五者为法。巧者能中之,不巧者虽不能中,放依以从事,犹逾己。故百工从事,皆有法所度。”<sup>③</sup>与《考工记·舆人》“圜者中规,方者中矩,立者中县,衡者中水”同出一辙,所不同处,则在于《墨子》能够从方、圆、平、直的具体实践中,提炼出“法”的标准思想。“作为工艺技术汇总的《考工记》,主要反映了工匠的传统,而《墨经》则有更多的学者传统,它反映的一些科学理论认识是直接以手工业技术实践为基础的。墨子结合了学者传统和工匠传统,总结了工艺技术的经验知识,形成了初步的理论形态。”<sup>④</sup>除去论说的理论总结外,更有深层的意义思考。《墨子·鲁问》载:“公输子削竹木以为鸢,成而飞之,三日不下。公输子自以为至巧。子墨子谓公输子曰:‘子之为鸢也,不如匠之为车辖。须臾刘三寸之木,而任五十石之重。故所为巧,利于人谓之巧,不利于人谓之拙。’”<sup>⑤</sup>公输子是《墨子》中的能工巧匠,亦系墨子很重视的对手,更是大名鼎鼎的鲁班,被后世土木工尊为祖师。这段故事在《韩非子》中也有记载,不过,主人公换作了墨子,主题则变为了墨子的自省。《淮南子》则曰:“鲁般、墨子以木为鸢而飞之,三日不集。”<sup>⑥</sup>显然,对于在攻守对决中屡屡折服公输般的墨子而言,“以木为鸢(鸢)”这样的技术之事完全可以胜任,关键之处则在藏于其后的价值判断。何为真正的“工”?技巧层面的精致完备并不是最好的诠释,胜义的妙处终究落足于道义之上。“墨子为守攻,公输般服,而不肯以兵知。”<sup>⑦</sup>以墨家职守而论,本在兵戎,然墨子却不肯以此自诩,其最为后世所津津乐道者亦是与战事背道而驰的“兼爱”、“非攻”。由“技”而“道”的升华正是墨学显扬于世的根本所在,墨子便是完成这一转换升华的集大成者。

关于墨子的出身,《史记》定位为“宋大夫”,郑樵将墨氏归于“孤竹君之后”,其后顾颉刚、童书业诸先生均从姓氏源流肯定墨子的贵族血统,傅斯年先生更指出:“墨子出身盖亦宋之公族(顾颉刚语云,墨氏即墨夷氏,公子目夷之后。其说盖可信),后世迁居于鲁,与孔子全同。”<sup>⑧</sup>然而,“上无君上之事,下无耕农之难”的墨子却以“贱人”自称(参《墨子·贵义》),所带弟子“面目黎黑,役身给使”,孟子言其“摩顶放踵”,荀子斥为“役夫”,显得并无丝毫的大夫风范。钱穆先生则从字义引申,认为“墨”为奴役之称,现代研究者则多半按照职业习惯将迥异于“农”的墨子看作为手工业匠人。以历史眼光来看,贵族在远源上与工匠角色并无实质性尊卑之别。《诗》云“君子于役”,古代差役系古代贵族对于国家的应尽义务,有身份有地位的君子自无例外。《说文》云:“役,戍边也。”兵役是古代政役最为基本的构成,对于“以戎为业”的墨家而言,服役戍守并非有失身份之事,倒是职中应有之义。以其可能从事的事务而论,制造兵器、修筑城池,自与讲学论道不同,长期的野外劳作,不免使之“手足胼胝,面目黎黑”,以行事、容貌而论,不免有些近乎苦工。这与贵族的血统、“百工”的官位并不协调。如果说墨家必须依靠苦力谋生的话,那么这个“苦”是生存的必需,而非一般意义上的自讨苦吃。然而,墨家

① 具体分工中,最为粗浅的笨重工作、无关大局的细末工作,必然会使用奴仆任之,即所谓的“工奴”。由于其所从事的工作缺乏技术含量,可以随意替代,更不会有“工之子恒为工”的世袭传承,自然地位低下,通常被视作“奴”,或不得入“百工”之列。

② 孙诒让撰,王文锦、陈玉霞点校:《周礼正义》,北京:中华书局,1987年,第3110—3111页。

③ 孙诒让撰,孙启治点校:《墨子间诂》,第20—21页。

④ 邢兆良:《墨子评传》,南京:南京大学出版社,1993年,第156页。

⑤ 孙诒让撰,孙启治点校:《墨子间诂》,第481—482页。

⑥ 刘文典撰,冯逸、乔华点校:《淮南鸿烈集解》,第369页。

⑦ 刘文典撰,冯逸、乔华点校:《淮南鸿烈集解》,第385页。

⑧ 傅斯年:《性命古训辨证》,欧阳哲生编:《傅斯年全集》第2册,长沙:湖南教育出版社,2000年,第625页。

却被冠以了“自苦”<sup>①</sup>的标签,这恰好说明墨者并非藉此谋生的“劳力者”,乃是能够身体力行的“劳心者”——墨子不仅十分认同王公、士君子、农夫、妇人的分工,更极力主张“各从事其所能”<sup>②</sup>。《周礼·考工记》曰:“智者创物,巧者述之,守之世,谓之工。百工之事,皆圣人之作也。”<sup>③</sup>特别标明的“圣人”属性无疑有着正名定分的探源意义,能述之守之的“工”与儒家述而不作的传统颇为吻合,而紧承“智者”的“巧者”定位最可说明“工”之地位的不凡,亦折射出儒、墨之间的近缘关系。所谓智者,约与古巫相近,是知识、技能的最初拥有者,能够“述之”的“巧者”则是社会分工细化后的新知识阶层,祝史医卜等皆在其列,工亦不例外。墨家即是这样述之守之的巧者,不仅有高贵的学统、专门的技能,更有着不低的地位,但职业所限、志向所至,越是出色的墨者,越需身体力行,越是近乎役徒,每每表现出有悖常情的“自苦”,此非故意标榜,正是本色所在。

至于墨子的姓氏,世人多作“姓墨名翟”,至《北山移文》有“翟子之悲”之语,后世诗文偶有袭用,多为对仗之需<sup>④</sup>。元人伊士珍《琅嬛记》引《贾子说林》<sup>⑤</sup>云:“墨子姓翟名乌,其母梦日中赤乌飞入室中,光辉照耀,目不能正,惊觉生乌,遂名之。”<sup>⑥</sup>《琅嬛记》撮抄杂说,被四库馆臣定为“荒诞猥琐”之作,“所引书名大抵真伪相杂”<sup>⑦</sup>,似不足为据。然清人却颇有信从此说者。周亮工即言:“墨子姓翟,母梦乌而生,因名之曰乌,以墨为道。今以姓为名,以墨为姓。是老子当姓老耳?”<sup>⑧</sup>四库馆臣同样以“其说不著所出,未足为据也”不予认可。其后,程大中亦曰:“墨子姓翟,母梦乌而生,因名乌,以墨为道,墨非姓。”<sup>⑨</sup>虽同样不言所出,然程大中“殚心稽古,淹通经史”<sup>⑩</sup>,更当乾嘉考据之风潮,征信程度或胜于前。至晚清江琬,更是发扬此说,罗列八证,比类分析,论述墨子之墨,非为姓,而系道术之称。后人或信从,或辩驳,墨子之姓氏遂存歧义,分歧暂可不论。值得注意的是,对于出处不明的一则材料,自元及清,论者由摘录而至论析,史料固然有限,其中的文化信息却有了更为清晰的解读。是否为姓氏暂可不论,但“墨”之命名实与墨道相关,这里的“墨”应是被反复提及的“绳墨”,亦即工匠用来画直线用的工具。《孟子》曰:“大匠不为拙工改废绳墨。”<sup>⑪</sup>《礼记·经解》云:“绳墨诚陈,不可欺以曲直;规矩诚设,不可欺以方圆。”<sup>⑫</sup>绳墨不仅是工具,更引申为规矩、准则、法度。这正是墨家所极力主张、反复要求的,更与尊巨子为领袖的墨家传统相一致。清儒唐甄曰:“大匠不能徒直,定于墨绳;不能徒方,准于曲尺。”<sup>⑬</sup>墨绳、曲尺的规矩方圆系工匠的第一要义,以之作为标识,自在情理之中。“天下从事者不可以无法仪,无法仪而其事能成者,无有也。虽至士之为将相者皆有法,虽至百工从事者亦皆有法。”<sup>⑭</sup>墨子此言正是这一精神的集中反映,亦是墨家“工”本色的流露。再来看“翟”,最早的记载当为《尚书·禹贡》中的“羽畎夏翟”。孔传曰:“夏翟,翟,雉名,羽中旌旄,羽山之谷有之。”<sup>⑮</sup>“旌旄”一词,

① 《庄子·天下》篇一再称墨家“以自苦为极”,“必自苦以腴无胈、胫无毛,相进而已矣”。

② 参见《墨子》中《非乐》、《耕柱》、《节用》诸篇。

③ 孙诒让撰,王文锦、陈玉霞点校:《周礼正义》,第3114页。林尹先生《周礼今注今译》断为:“智者创物,巧者述之守之,世谓之工。”可备一说。

④ 如唐人谢观《误笔成蝇赋》(《文苑英华》卷一一四)、元人徐天倪《拟古》(《石仓历代诗选》卷二七九)、宋人姚勉则有“无翟子兼爱之偏”之语(《雪坡集》卷四十二)。

⑤ 同书亦有作《贾氏说林》处。

⑥ 伊世珍:《琅嬛记》卷下,明万历间刻本,第5—6页。

⑦ 永瑤等撰:《四库全书总目》,北京:中华书局,1965年,第1117页。

⑧ 周亮工:《因树屋书影》卷十,清康熙六年(1667)刻本,第48页。

⑨ 程大中:《四书逸笺》卷四,文渊阁《四库全书》本。

⑩ 王钟翰点校:《清史列传》,北京:中华书局,1987年,第5905页。

⑪ 焦循撰,沈文倬点校:《孟子正义》,第944页。

⑫ 孙希旦撰,沈啸寰、王星贤点校:《礼记集解》,第1256页。

⑬ 唐甄:《潜书注》,成都:四川人民出版社,1984年,第498页。

⑭ 孙诒让撰,孙启治点校:《墨子间诂》,第20页。

⑮ 孔安国传,孔颖达疏,廖名春、陈明整理,吕绍纲审定:《尚书正义》,北京:北京大学出版社,2000年,第172页。

可以留意。《周礼·司常》云：“全羽为旟，析羽为旌”，又言“凡军事，建旌旗”<sup>①</sup>，以翟羽装饰的旗帜是用来指挥军队的。《诗·邶风·简兮》云：“左手执籥，右手秉翟。”舞者不仅“有力如虎”，所表演的万舞，更是与军事行为关系密切。可见，“翟”之为用，多与军事相关，此点正可与墨子之言行互为印证。

论及墨子的官守，“宋大夫”的回答略显疏简。墨子为“工”，墨家弟子为百工之属，以墨子的领袖地位而言，当为百工之长，即古之“工师”。古代“工官”，初见于甲骨文之“工”，“巫”字从工，其义相通，工、巫之属即是当时有力之职守。商周金文中，“司工”之名屡见于器。郭沫若先生言：“凡司空之职，彝铭均作司工，无作司空者。”<sup>②</sup>周代六卿，司空为冬官，掌管工程。营城郭，建都邑，制社稷宗庙，造宫室车服器械，监百工，与墨子之言行职守颇为相合。先秦典籍中又有工师之职，《礼记·月令》先曰：“命工师令百工，审五库之量，金、铁、皮、革、筋、角、齿、羽、箭、干、脂、胶、丹、漆，毋或不良。”<sup>③</sup>又曰：“命工师效功，陈祭器，按度程。”更反复强调，“毋或作为淫巧，以荡上心，必功致为上。”<sup>④</sup>与墨家之节用务实精神甚为吻合。“工师”虽于《周礼》中未见，然《左传》中的“工师驷赤”当深为留意。这位“工师驷赤”虽仅于史籍中一现，却是郟邑战役的主角，不仅是战争胜负的决定者，还懂得赋《诗》对答。而曾经“学儒者之业，受孔子之术”的墨子不仅屡屡称引《诗经》，亦是多次攻守战役的灵魂人物。冷兵器时代，军事工程技术于战争胜负关系重大，从事如此要职者自是战事之关键人物。驷赤、墨子无疑系其佼佼者，不仅攻守之“技”娴熟，而且有着“道”的关怀。《论语·为政》曰：“温故而知新，可以为师矣。”由“器”而“道”的驷赤、墨子之流自不同于一般层面上的“某工”，而是有着传道品格的“师者”。《荀子·王制》称：“论百工，审时事，辨功苦，尚完利，便备用，使雕琢文采不敢专造于家，工师之事也。”权衡辨识之职能的特别提出，正折射出“工师”所专有的衡量能力与评定权力。《史记·五帝本纪》载：“灌兜进言共工，尧曰不可而试之工师，共工果淫辟。”<sup>⑤</sup>可见，工师论定品鉴之事，古已有之。张守节《史记正义》称：“工师，若今大匠卿也。”<sup>⑥</sup>大匠卿，为梁隋官职名，掌土木之工，改之汉时“大匠”，秦有“少府”，春秋时则为工正、工尹、工师，掌管百工。能够品评他人，且为世所认可者，定为杰出之辈，即今之大师巨匠。孟子最是一针见血，一曰“大匠诲人，必以规矩”<sup>⑦</sup>，再曰“大匠不为拙工改废绳墨”<sup>⑧</sup>。以规矩绳墨为大匠标识，拟之墨子之言行信念，最为贴切。

“工师，工官之长也。”<sup>⑨</sup>虽系国家所设官职，却不仅是官方的地位认可，更包含着特殊的社会认同。以“工”而论，规矩绳墨最为重要，以“师”而论，技艺传授外，须有“道”之升华，二者兼之，方可为一流大匠，墨子适足当之。以官职论，墨子是宋之大夫；以技而论，墨子能以木为飞鸢；以职守而论，则有善守之誉；以道而论，则有兼爱尚同之说，授徒讲学，与儒并显。墨翟技巧过人，德行服众，有着特殊的个人魅力，是当时最杰出的工师。墨家弟子多为百工之属，服役从学，甘为赴火蹈刃，在内部以“钜（巨）子”作为首领之尊称，作为标识的则是不可或缺的规矩法度。墨家之“工师”，有如儒家之“师儒”，由来已久，流衍广远，直至今日，土家族对技艺娴熟的工匠首领仍尊为“掌墨师”，有着特殊的职权，地位崇高。礼失而求诸野，其间或有古之“工师”的印迹留存。

① 孙诒让撰，王文锦、陈玉霞点校：《周礼正义》，第2200页。

② 郭沫若：《金文丛考》，北京：人民出版社，1954年，第65页。

③ 孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》，第435页。

④ 孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》，第489页。

⑤ 司马迁撰，裴骃集解，司马贞索隐，张守节正义：《史记》卷一《五帝本纪》，第28页。

⑥ 司马迁撰，裴骃集解，司马贞索隐，张守节正义：《史记》卷一《五帝本纪》，第29页。

⑦ 焦循撰，沈文倬点校：《孟子正义》，第803页。

⑧ 焦循撰，沈文倬点校：《孟子正义》，第944页。

⑨ 郑玄注，孔颖达疏，龚抗云整理，王文锦审定：《礼记正义》，北京：北京大学出版社，2000年，第640页。

## 六、余 论

墨之源流,近本于工,远溯于巫。“周室衰而王道废,儒墨乃始列道而议,分徒而讼。”<sup>①</sup>儒以祀为职,墨以戎为业,论其渊源,皆本之古巫之道术,述往圣、救时弊,仁民爱物,故多有相通之处。“墨子之学以‘兼爱’、‘尚同’为本。‘兼爱’、‘尚同’则不得不‘尚贤’。至于节用,其旨专在俭约,则所以达兼爱之路也。节葬、非乐,皆由节用来。要之,皆尚俭之法耳。”<sup>②</sup>墨家对于儒家的非议,集中于违背节俭之旨的丧葬之厚、礼乐之繁,并及知命、远鬼神的态度,指斥最激烈的对象则是“小人儒”,却又与儒家的君子追求不谋而合了。

儒、墨同源而近,并为显学。道、法异派,不辨细微,概而斥之。惟荀子为后起大儒,深为辨析,指斥最严,论述最详,剖析最切。其言“墨子有见于齐,无见于畸”<sup>③</sup>,诚为中的之论。墨家以戎为业,职守在工,在他们身上有着浓重的技术思维与军事色彩,体现在思想中,便是对于具体差异的忽视,习惯以同一的模式、同一的标准对待不同的对象,如“兼爱”之说,推其本心,自在生民之关切,然忽视百姓伦常之别,不免受到“无君无父”之讥,在小群体或可奏效,却难以全面推行。墨家最讲究“法仪”,重视方法,其“三表法”的提出导自于“言必有仪”的判断,有着明显的工具理性与实用考虑。又如“尚同”之说,是其为政之本,强调下级的思想言论、认识行为、赏罚舆论均要绝对服从上级、服从规律,亦是典型的技术思维与军事色彩的体现,对于确实存在的具体差异缺乏尊重,“他的全般思想,都站在尚同说的观点上面,站在齐一主义的立场上面”<sup>④</sup>。儒家之胜,即在“和而不同”的提出,所谓“和实生物,同则不继”<sup>⑤</sup>,儒、墨显扬一时,儒家历数世而独尊,墨家则没落无闻,其在此乎?

“墨子蔽于用而不知文”<sup>⑥</sup>是荀子对于墨学的又一剖切之论。墨家以实用为鹄的,“用而不可,虽我亦将非之”<sup>⑦</sup>。墨家以戎为业,却在兼爱思路下专意非攻,深层的学理矛盾显然不能以实用与否的简单评判来作答,然而,实用理性下的功用追求,使得墨家在探求更为宏深的学理时大受影响。“农精于田而不可以为田师;贾精于市而不可以为市师;工精于器而不可以为器师。有人也,不能此三技而可使治三官,曰:精于道者也,精于物者也。精于物者以物物,精于道者兼物物。”<sup>⑧</sup>墨家之衰,正在于功用追求下的道器分离,以道而论,墨家与儒家极为相近,却不及儒家的精细有别;以器而论,“墨家对自然界的兴趣与他们在军事技术方面的实用目的结合得太紧密了”<sup>⑨</sup>。涉及军事之技艺,多秘而不宣,弟子屡屡诚心苦求,墨子方为传授,但一脉相传,流而不广,自墨子这样的集大成式人物之后,墨离为三,却未像儒家那样出现孟、荀那样的大成人物,后学离散,各守一隅,或并入儒家,或流为工匠。道离于器,师为之失,行之难远,不免衰歇,即在今日,亦当深思。

[责任编辑 曹 峰 邹晓东]

① 刘文典撰,冯逸、乔华点校:《淮南鸿烈集解》,第66页。

② 章太炎:《诸子略说》,上海人民出版社编:《章太炎全集·演讲集》,上海:上海人民出版社,2014年,第1015页。

③ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第319页。

④ 李石岑:《中国哲学十讲》,天津:天津人民出版社,2011年,第53页。

⑤ 徐元诰撰,王树民、沈长云点校:《国语集解》,第470页。

⑥ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第392页。

⑦ 孙诒让撰,孙启治点校:《墨子间诂》,第116页。

⑧ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第399页。

⑨ [英]李约瑟原著,[英]柯林·罗南改编:《中华科学文明史》,第218页。

# “天命”的寻证与“人道”的坚守:孔子天命观新解

## ——兼论孔子思想体系的内在结构

李 宪 堂

**摘 要:**在孔子那里,天命是在历史中展开的人类固有的超越性向每一个自觉的道德个体提出的必然性要求,是需要通过艰苦的道德努力去显明和认证的东西:天命以其幽深的辉光照亮人之“道”,最终在人的行为和成就中实现自己;人通过德行的累积去接近和显明天命,在为天命所照亮的族类的永恒里获得不朽。天命出现在行道者走出一己之私的局限而面对人类整体和伟大传统的庄严时刻。天命的寻证过程,就是人道的坚守与开拓过程。看起来仍然拖着原始迷信尾巴的孔子天命观带有与时俱进的革命性因素,它照亮了人性的幽暗和文化的永恒,为人类礼仪性整体存在赋予了一种神圣的庄严感,使儒家君子在道德自立的根基上直接面对天下,拥有了一种面向族类全体的视野和情怀——它昭示的是新生的知识分子群体对自己道德能力和人类崇高价值的信念,是行道君子之人格力量和历史使命的自我确认。天命观将孔子在不同层面的思考统合在一起,使之有了一个超越的指向和归系的极点,从而有了立体展开的潜在空间和逻辑可能性。正是有了孔子的“下学上达”,才有了思孟派人性、物性与天道的贯通,也才有了宋以后延续近千年的理学传统。

**关键词:**孔子;天命观;道;仁;礼

尽管孔子很少谈论天命<sup>①</sup>,天命观却是其思想体系中枢纽性的概念之一,它是孔子理论大厦的中柱,撑起了孔子关于人生之意义与价值的所有思考,不仅决定着孔子理论体系的内在结构与个性特征,而且决定着对其思想史地位的根本性评价。遗憾的是,迄今为止,学术界对它的重要性一直没有给予应有的重视。

总的来说,目前对孔子天命观存在四种不同的解读。第一种解读又分“唯物的”和“唯心的”两种立场。前者将孔子的天理解为自然之天,认为“天命”只是“自然之数”或“自然之必然性”<sup>②</sup>,是与老子的“天道”类似的“自然发展规律”<sup>③</sup>,这反映了20世纪唯物史观对孔子思想施与的“褒性理解”,现在看来与历史实际相去甚远;后者强调的是孔子思想的宗教性,如冯友兰认为,孔子所讲的天“基本上

**作者简介:**李宪堂,南开大学历史学院副教授(天津 300071)。

**基金项目:**本文系教育部人文社会科学规划基金项目(12YJA770024)的结项成果。

① 《论语·子罕》有“子罕言利,与命与仁”,《论语·公冶长》有“子贡曰:‘……夫子之言性与天道,不可得而闻也’”。对第一句有不同解释,因《论语》中不止一次提到“命”与“仁”,故有学者释“与”为“赞同”,以为孔子所罕言者,唯利而已(参见傅允生:《“子罕言利与命与仁”辨析》,《孔子研究》2000年第4期;刘乃季:《对〈论语〉中“子罕言利与命与仁”的解释》,《吉林师范大学学报》1981年第1期),实乃强作解人。“仁”字在《论语》中出现109次,似乎不能算少,但与夫子平日常言论相比,不过九牛一毛而已,何况多由门人弟子问学引起。所谓“罕言”者,不得已时乃言之,而非非以为之标签、旗号、口头禅也。夫子本人不以仁者自许,亦不轻许于人,这在《论语》中有明文可证。“利”乃卑俗之事,“命”与“仁”则崇高神圣之物,故夫子皆罕言——夫子之教,下学上达、即凡而圣而已。

② 郭沫若:《青铜时代》,北京:科学出版社,1957年,第45页。

③ 金景芳:《古史论集·孔子思想述略》,济南:齐鲁书社,1982年,第292页。

仍然是当时的传统的宗教所说的天、帝或上帝,是宇宙的最高主宰者”,因而“天命就是上帝的命令”<sup>①</sup>;任继愈也认为孔子哲学思想中的天有人格,有意志,是自然和社会的最高主宰者<sup>②</sup>。此类看法显然是直接从《论语》文本的字面意思导出的,未能进一步揭示孔子天命观的思想内涵的深刻性。这种解读占了现有研究成果的绝大多数。其共同之处是把对孔子天命观的研究置换为对其关于天地鬼神之信仰的探讨,过多地纠缠于孔子“相信还是怀疑上天的神性”这个表层问题,不仅因为各执其偏而莫衷一是,而且妨碍了对孔子思想体系的整体性的透彻解析。

第二种解读可以看作调和“唯物”与“唯心”的结果,它强调孔子的天涵有不同层次的意义,可分解为自然之天(物质之天)、主宰之天、意志之天、义理之天、道德之天等<sup>③</sup>,因而孔子既是唯心的,又是唯物的,既有开明的一面,又带着迷信的尾巴。这种看法貌似谨严,却什么也没有说明,反而伤害了孔子思想的整体性和鲜活性。

第三种解读突出的是孔子之天的道德性,发端于徐复观先生,为众多新儒家后学所奉持。徐先生认为孔子的“天命”即“天道”,表达的是“道德的普遍性、永恒性”,所谓“知天命”就是“从经验的积累中,从实践的上达中,证知了道德的超经验性”。道德的这种超验性即人性内在之善的绝对性,因而对孔子来说,“天乃进入到他生命的根源里面”,“这种生命与天命的连结,实际上是性与天命的连结”,于是“天的要求,成为主体之性的要求”<sup>④</sup>。将天命与人性相贯通,实际上是思孟学派对孔子思想在心性论这一极上的深化,背离了孔子所特有的内(心)外(现实)之间的协洽与平衡。徐先生离开孔子思想与情感的真实世界而将一种逻辑上的潜在性无限发挥,难免有过度阐释之嫌疑。

第四种解读在承认孔子的天是一个作为最高主宰的人格神的前提下,强调它对于个体生命的自我成就所具有的超越性价值。如牟宗三在《中国哲学的特质》一书中指出,“孔子所说的天比较含有宗教上‘人格神’的意味……从理上说,它是形上实体;从情上说,它是人格神”,并认为孔子对天既敬且畏的归依是一种“超越的遥契”<sup>⑤</sup>,“从知天命而至畏天命,表示仁者的生命与超越者的关系”<sup>⑥</sup>。赵法生先生则从终极性关怀的角度,强调孔子天命观的“宗教性面向”,指出孔子的天“依然是宗周的主宰之天……是一个决定着社会、自然与人生命运的至上神”,孔子的超越精神与基督教的外在超越和心学化的内在超越不同,是一种“下学上达”的“中道的超越”,因而“知天命反映了人自身所具有的超越性”<sup>⑦</sup>。这种解读看起来离真实的孔子最近,但实际上仍然差之千里,因为孔子是一个立足于大地上的行道者,对他来说,高高在上的天是人间事务的监护与引领者,而不是像基督教的上帝那样需要全身心投向的唯一的源泉和归宿——孔子关注的不是向“无限的他者”的靠近,而是有关人之为人的现世的关怀,仅仅用“宗教性信仰”、“超越性追求”来理解他的天命观,是一种过于西方化的解释。

孔子的天命观是孔子对西周以来“天命有德”思想的继承与发展。由于孔子的担当与开显,“天命”由统治集团共同享有的权力合法性来源转变为君子个体自我挺立、自我确认的最终根据。在“天命”的辉映下,“弘道”君子的崇高形象以人类整体性存在为背景挺立了起来。因此,研究孔子天命观的意义,不在于作一个“唯物”或“唯心”的论断,也不在于为孔子思想确定一个“超越性”的原点,而在于去揭示它对于以圣人目标的新型人格理想的形成、对于以弘道为职志的新兴士人阶层的壮大,

① 冯友兰:《中国哲学史新编》第一册,北京:人民出版社,1982年,第152页。

② 任继愈主编:《中国哲学史》第一册,北京:人民出版社,2003年,第88页。

③ 参见杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,2004年,第10页;蒙培元:《蒙培元讲孔子》,北京:北京大学出版社,2005年,第34页。

④ 徐复观:《中国人性论史》(先秦篇),上海:上海三联书店,2001年,第77、78、88页。

⑤ 牟宗三:《中国哲学的特质》,上海:上海古籍出版社,1997年,第36页。牟宗三先生的观点在后期有所变化,如《心体与性体》一书中,他把孔子的天理解为“形而上的实体”,认为天和人与人之间没有距离,天命即仁心(上海:上海古籍出版社,1999年,第19—22页),与徐复观先生的观点已非常接近,实际上是一种出于主观意愿的过于人文主义的阐释。

⑥ 牟宗三:《中国哲学的特质》,第35页。

⑦ 赵法生:《孔子的天命观与超越形态》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2011年第6期。

所发挥的精神支持作用——而这正是推动中华文明在春秋以后爆炸式发展的深层枢机。

## 一、从以德承命到以德成命(明命):孔子对西周以来天命观的继承与发展

根据傅斯年的研究,“命”与“令”原本是一个字,义为发号施令<sup>①</sup>,所以“天命”本指作为主宰者的“天”针对人间事务所作出的指示或安排,如《尚书·召诰》就有“今天其命哲,命吉凶,命历年”,《诗·大雅·大明》有“保右命尔,燮伐大商”,涉及的都是一些具体的历史性事件,有施加的具体对象,因而作为名词的“天命”就是指“上天的命令”。

为了给自己新生的政权找到一个绝对的合法性源泉,周初统治者把“天命”提升为一个政治神学概念,特指“天”对“天下之统治权”的授予或加持。在周初文献如《尚书》、《诗经》和铜器铭文中,充斥着“受天命”、“服天命”、“宅天命”、“配天命”、“坠天命”之类词汇,如《尚书·康诰》有“亦惟助王宅天命,作新民”以及“天乃大命文王,殪戎殷,诞受厥命”;《尚书·召诰》有“我不敢知曰有殷受天命,惟有历年……惟不敬厥德,乃早坠厥命”;《诗·大雅·文王》有“无念尔祖,聿修厥德。永言配命,自求多福”;《孟鼎铭》有“不显文王,受天有大令”。

关于天命转移的根据,周人在总结历史经验的基础上给出的答案是:敬德与否。“皇天无亲,惟德是辅”(《左传·僖公五年》)官之奇引《周书》)是周初统治者的政治共识。基于这一共识,周人提出了中国传统政治文化史上最伟大的理念“天命有德”<sup>②</sup>,在统治者与“天”、“民”之间建立了一种稳定的三角关系,使原来统治阶层与被统治阶层、统治集团与被统治集团之间的直接对立,变成了大地向上天、四周向中心、子民向君主的自觉归依<sup>③</sup>,从而为专制王权提供了不可置疑的合法性依据,并打上一层民本主义的人文辉光,由此生发出了作为中华文明之主流的礼乐文教传统,成为孔子思想的源头。

“德”在甲骨文中写作“𠂔”、“𠂔”、“𠂔”等<sup>④</sup>,取“视道直行”之意,强调的是“看”的行为和“正”、“直”的结果,故罗振玉认为“德,得也。卜辞中皆借为‘得失’字,视而有所得也”<sup>⑤</sup>。金文中加了个心字符,写作“惔”、“惔”、“惔”<sup>⑥</sup>等,强调“德”是一种精神性活动,是得“事之宜”的“正确”的行为。根据什么判断某种行为的正确与否呢?周人认为有一个最高、最后的标准,那就是天意。作为万能的守护神,“上天”的意志自然是现世生活准则的最高依据,是人类道德的最终源泉。由于上天是天下全体之利益的监护者,对天下一视同仁,那些能“保民”、“为民主”的统治者,才能获得他的眷顾和福佑,所以有德与否,最终落实到能否施惠于众、“怀保小民”,而能否惠保民众要看能否以恭谨、戒惧的态度克服种种荒淫的本能冲动,忠于作为统治者的职守——“有德”意味着对感性自我严加裁制,过一种敬而且畏的、负责任的生活。因而,一个有德的君子应该内外合一,文质彬彬——形式性的礼仪举止也是“德”之体现。在《酒诰》篇中,周公告诫康叔要效法成汤、帝乙等殷代先王“御事厥棂有恭”,不要像纣王“诞惟厥纵淫佚于非彝,用燕丧威仪”;《诗·大雅·抑》有“敬慎威仪,维民之则”,“抑抑威仪,维德之隅”。显然“威仪”即“敬德”、“慎德”之表征。《尚书·召诰》有“其惟王位在德元,小民乃惟刑用于天下”,指出天子的德行显扬于威仪,展示天命的神圣与庄严,为万民瞻仰、取法,同时昭示于“临下有赫,监观四方,求民之莫”的“皇矣上帝”(《诗·大雅·皇矣》)。

在西周统治者这里,德的标准是外在的,它的最终、最高依据在全能的至上神“天”或者“上帝”那里。“德”成为获取和确证天命的凭据,“以德应命”、“以德承命”成为周初统治者基本的人生姿态和

① 傅斯年:《性命古训辨证》,《民族与古代中国史》,石家庄:河北教育出版社,2002年,第309页。

② 这是笔者的概括。强调天命只降临到有德者身上,是周初政治思想的亮点所在。

③ 李宪堂:《“天下观”的逻辑起点与历史生成》,《学术月刊》2012年第10期。

④ 分别见于甲2304,粹864。刘鹗辑:《铁云藏龟》55-4,引自《古文字诂林》编委会编纂:《古文字诂林》第二册,上海:上海教育出版社,1999年,第470页。

⑤ 引自李孝定:《甲骨文字集释》,台北:“中央研究院”历史语言研究所,1982年,第563页。

⑥ 分别见“孟鼎”、“蔡姑簋”、“毛公鼎”。

信仰。因为人性是倾向于堕落的<sup>①</sup>,道德修为是一个艰难的无止境的过程,一旦不能“疾敬德”,就会为天命所抛弃<sup>②</sup>。所以《尚书·康诰》云:“唯命不于常。”上天是不可以一味依恃的,人所能依恃的只能是自己的道德能力;天意体现于民心,统治安否的钥匙掌握在自己手里。周初政教文献《尚书》中充斥着“敬德”即勤政爱民以应天命的说教,如《尚书·康诰》有“克明德慎罚,不敢侮齔寡”,《诗·大雅·皇矣》有“帝谓文王,予怀明德”。在告诫成王的《尚书·无逸》篇中,周公不厌其烦地一一列举前朝史事,讲述只有“敬德保民”、“明德慎罚”,即关注民众疾苦,谨慎地行使权力,才能享有天命的道理。在他看来,商朝前期列帝像成汤、大戊、武丁以及祖甲等因为“治民祇惧,不敢荒宁”,得到上天眷顾,均在位数十年;商朝末代诸君如纣、武庚等“不知稼穡之艰难,不闻小人之劳,惟耽乐之从”,结果为天命所抛弃。因而,对周朝统治者来说,“敬德”带有献祭的意味:以精心修饬的行为作为“祭品”去博求上帝的认同和好感。

在殷代,人们想像上帝通过甲骨上的裂纹传达旨意,占卜者因分享上帝的神圣性而成为其在人间的代理人,占卜成为全部宗教生活的不可置疑的基础。上帝无所不能,无处不在,人只能小心翼翼地追寻他发出的指示和意图。人类精神生活的空间被圈定在一个非常狭隘的范围之内,人对世界的谋划和担承——这些世俗道德的最重要的内容——被摒弃到一边。武王伐纣时曾历数商纣种种违背道德的行为,如“昏弃厥遗王父母弟,不迪;乃惟四方之多罪逋逃,是崇是长,是信是使”(《尚书·牧誓》)等,但当商王“率民以事神”(《礼记·表記》)的时候,这些世俗的德行是无足轻重的。人作为道德主体的能动性被封闭进上帝的神圣性里,使商末整个社会陷入一种腐败的耗散状态。

周人的“天”不再干涉具体琐碎的人间事务,而是以“鉴于上”的方式把世俗事务的管理权交给他的代理人,上天眷顾并托以重任的,是少数理解并执行天意的有德者。天人关系的这种转换,把人从神的笼罩下解放出来,开启了后世知识分子进入世界并实现自我价值的途径和方式:由修身齐家而治国平天下。以周公之继承者自居的孔子正是继承、发展了西周统治者“以德应命”的精神遗产,通过道德标准的内在化将天命与个体自我的人生价值关联起来,为其后世确定了自我成就的方向与目标:以德明命、以德成命,并使之成为那个以弘道为职志的新生的士人阶层精神力量的源泉。

与文武周公以德行应答天命相类似,孔子是通过“下学上达”去证知、担承和成就天命的<sup>③</sup>。孔子强调的,是通过充分挖掘自身的学习能力,通过不断扩充自己的道德台基去接近上天。在孔子那里,天命与其说是一种恩典的托付,还不如说是人与上天的互相确认:上天的意志最终在人的行为和成就中实现自己,但它不是一种确然无疑的恩命;人通过时刻敬畏、戒惧的自我反思、自我校准去接近它、领会它——天命其实是关于自己道德能力和人类崇高价值的信念,它是由人的道德行为去显明和成就的。这种天命观为个体人生赋予了一种庄严感,使儒家君子在道德自立的根基上直接面对天下,拥有了一种面向族类整体的视野和情怀。

## 二、行道者的困惑与自信:孔子对天命的寻证和思考

孔子的天仍然是有情感、有意志的主宰之天。颜渊死,孔子痛呼“天丧予!天丧予”(《论语·先进》);在《论语》中,《八佾》有“获罪于天”;《雍也》有“天厌之”;《子罕》有“欺天乎”。都说明孔子的“天”是一个万能的人格神,他端居于人力难及的高处,慈祥而真切地关注着人类的生存,人类生存因此注视而获得神圣性。天命顾名思义即上天的意志、上天赋予的使命。天的至公至能性使天命成为人生价值的最终依据、最高标准,因为它的着眼点是人类整体性存在的延续和发展。因此,孔子认为一个君子应当知天命、敬畏天命,如《论语·季氏》有“孔子曰,君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人

① 如《尚书·无逸》:“相小人,厥父母勤劳稼穡,厥子乃不知稼穡之艰难,乃逸。”

② 《尚书·召诰》称夏商两朝“不敬厥德,乃早坠厥命”。

③ 只是周初统治者关注的是自己族群的政治利益,而孔子则基于广大的人类视野和深远的历史意识。

言”。他称自己“五十而知天命”，把知天命看作经过非凡努力才能达到的人生境界和目标。所谓“知天命”，就是理解自己对人类整体和伟大传统所担承的责任，理解自己作为个体的可能性和局限性。

对孔子来说，天命的寻证是一种双向度的确认：根据自己的德性确认“我任天命”的可能；通过自己的践行确认“天命在我”的必然。天命以其幽深的辉光照亮人之“道”，为个体的行动赋予行动的资格和目标；人以其崇高的德行显明和实现天命，将天命系连于人间的现实。

在游历宋国时，孔子被桓魋围困，众人劝其回避，孔子自信地说：“天生德于予，桓魋其如予何！”（《论语·述而》）意为上天赋予我崇高的德性，我是他眷顾的选民，在我的使命完成之前，任何人都不能伤害我。如果仅从字面意思，把这句话理解为孔子对“德”之来源和属性的陈述，把孔子看作一个唯心主义的天才论者，显然不符合其思想体系的内在逻辑，因为这是孔子在特定情境下的情绪化表达，与其说是一个事实论断，还不如说是一种信念，表达的是对自己道德能力的自负。孔子还说：“性相近也，习相远也”，人性是一个需要在实践中加以塑造才得以完成的东西，人的本质只有在深入传统的日常之“习”的磨砺中才能够获得其现实性——道德修为的过程就是“学”和“习”的过程。在孔子看来，人是自我造就的而不是自然生成的，成为一个人（成人）意味着人的自然本质与社会本质的统一，也即“内”与“外”的统一。

因此，“天生德于予”强调的其实是“德”对于天命的基础性；天命高深难问，人所能把握的只有自己的“德”，只能通过“修德”去接近和开显天命。而作为君子的品性，孔子之“德”并非像康德的“道德律令”一样内在自足，它必须见之于“行”，在现实的人际关系和文化传统中获得充实与确认<sup>①</sup>，所以修“德”就是修“行”，就是在现实自我的展开和成长中遥契天命。孔子病重，弟子们张罗祷告鬼神之礼，孔子拒绝，说：“丘之祷久矣”（《论语·述而》）。孔子是以亲身的高尚践行去博取神明关照的，为大众求道的人生本就是就是庄严的献祭。对孔子来说，知天命不是目的，只是成就自我的一个必不可少的步骤或境界，通过德行的累积成就自我并成就他人，从而成就群体的福祉并进入族类的永恒，是人生的圆成也即是天命的实现。

孔子以天命为诉求的修行不同于宗教圣徒的苦修，它是对人之为人的“道”的践履，因为天命不在别处，天命就在人之“道”<sup>②</sup>的尽头。因为上天无私普照，对万物一体同仁，人间的至善如正义、公平、和谐、发展等等，必定是上天的意愿——这种意愿经由圣人的承接下注于历史之中就是“斯文”的延续、道统的转移，因而天命说到底就是在历史中展开的人类固有的超越性向每一个自觉的个体提出的必然性要求。在这种要求面前，任何人都不得不归心俯首。这就是为什么孔子强调自己“不怨天，不尤人，下学而上达”（《论语·宪问》）。在意义缺失的混乱时世，按照上天的意愿（即人类整体安全、和谐发展的要求），以身作则引导大众走上人之为人的正道，使之过上一种有秩序、有意义的生活，这是仁人志士的职责，当然也就是他们所必须担承的天命。孔子曾因为“道之不行”而表示要“乘桴浮于海”（《论语·公冶长》），但同时又慨叹：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。”（《论语·微子》）正因为天下无道，才体现出道德君子所肩负之使命的重要性。凭对“道”的理解和践行，孔子坚信自己是“导人于正道”的天命的承担者，因此他汲汲皇皇奔走求用，不打算像长沮、桀溺一样避人逃世，也不愿如被弃不食的匏瓜一般高挂在虚空中<sup>③</sup>。

对每一个只有在群体的永恒里才能实现其价值的个体来说，“行道”是追寻天命的唯一方式，因为“道”是群体共同走成的“路”，是个体归依于群体之永恒的不二之途。行“道”是一个自我裁制的、艰难向上的人生历程，因而天命是需要通过自己的努力去显现去认证的东西，它闪烁在志道之士孤

① 孔子之学是为人之学、为己之学，他所说的“学而时习之”显然是在现实利益关系中，在君君臣臣父父子子的角色担当中，在先王开创的斯文传统中的体悟与修习。

② 孔子平常所讲的“道”是“人道”而非“天道”，率领处在无意义的混乱中的世人走出一条人之“道”，这是孔子的志向和天命。许多学者谈到孔子的“道”时直接等同于“天道”，这是对孔子思想的误解。

③ 《论语·阳货》：“吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食！”

独求索的过程中,呈现在得道君子自我圆成的高敞处。在回顾自己的人生历程时,孔子说:“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》)。所谓“志于学”,即确立了人生的信念、目标和理想,对做一个“人”有了明确的设想和规划;“而立”指的是“立于礼”、“据于德”,有了安身立命的坚实基础;“不惑”意味走上人之正道心志不移;“知天命”指达到了人生的最高处,理解了自己的局限性与可能性;“耳顺”则意味着主观情志渣滓化尽,无陂不平;“从心所欲不逾矩”则是与天道合一,与万物同流。孔子用一生的实践告诉他的追随者:天命的寻证过程,就是人道的坚守与开拓过程,天命是随着人生境界的提升而豁然呈现的——它出现在行道者走出一己之私的局限而面对人类整体和伟大传统的庄严时刻。

因而天命出现的机缘不是个别化的历史事件——如神迹的突然降临或苦思冥想后的顿悟,而是人类伟大整体在重要关头所内涵的必然性。当面对礼崩乐坏在世道而信心满满地宣称“苟有用我者,期月而已可也,三年有成”时,当面对文武周公开创的伟大传统而发出“郁郁乎文哉,吾从周”的赞叹并强调自己“述而不作,信而好古”时,当面对滔滔而逝的河水而发出“逝者如斯夫”的慨叹时,当由于举世“莫我知”而欲像上天那样“无言”时,当因为“不复梦见周公”<sup>①</sup>而黯然神伤时,孔子肯定有一种天命在我的孤迥感和自豪感。《论语·子罕》有:“子畏于匡,曰:‘文王既没,文不在兹乎?天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也;天之未丧斯文也,匡人其如予何!’”意思是说,作为通于上天的先王开创的文教传统,“斯文”是使人类社会得以存续的秩序根基和意义源泉,上天不让人类灭亡,就不会使“斯文”沦丧,“斯文”的担承和弘扬者因此也会受到上天的眷顾而随处逢凶化吉。可见,天命能否降临不在于出身是否高贵,也不在于信仰是否虔诚,而在于志业与担当能否达到应有的高度——对孔子来说,天命本身不是终极关怀的对象,天命所在才是。

因此,在孔子这里,天命与其说是最高神灵的主观意志,不如说是一种有待于通过人的践行去显现的至善;与其说是一种必然性,不如说是对这种必然性的信念<sup>②</sup>。孔子对天命的探寻,不是要确认鬼神是否存在以及上天是否正在眷顾自己,而是要确认自己以弘道为职志的人生信念的价值及其现实可能性。孔子对天命的寻证,表达的是孤独行道者困惑时的自信——对混乱时世中自己道德能力的自信,以及自信处的困惑——对“道之不行”的现实境遇的困惑。看起来仍然拖着原始迷信尾巴的孔子天命观带有与时俱进的革命性因素,它昭示的不仅是时人对最高主宰者的信仰,更是新生的知识分子群体对人之为本质的善的信念,是行道君子之人格力量和历史使命的自我确认。正是对天命的觉知和思考,为新生的“士人”奠定了自我成就的内在根基,使这些由旧体制析出的边缘性分子变成自作主宰的新秩序建构的中坚力量。

需要指出的是,除“天命”外,孔子还经常提到“命”、“时命”,如《论语·雍也》载:“伯牛有疾,子问之,自牖执其手。曰:‘亡之,命矣夫!斯人也有斯疾也,斯人也而有斯疾也。’”《论语·宪问》篇有:“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?’”徐复观先生主张将《论语》中的命与天命区别开来,认为其中“凡单言一个‘命’字的,皆指运命之命而言”。李景林先生亦认为“在孔子那里,命运之命,只是表现为一种外在于人的客观力量……它似乎仅是一种盲目的必然性”<sup>③</sup>。其实这种背离是由于个体存在的局限性决定的:对具体的行道者来说,天命表现为一种当下的或期待中的指令,人可以以自己的方式与上天相沟通。然而,从人类存在的宏观视角看,它又表现为不以人的意志为转移的必然性,因为上天是万能的,巨细无遗,它的意志既历史地呈现又超越于历史,则所谓必然性就仍然是天的意志的体现。《论语·宪问》有“不怨天,不尤人,下学而上达,知我者其天乎”,说明孔子感到在他的生命体验和天意之间,存在一种深邃的默契,但天命什么时候、以什么方式

① 本节所引《论语》分别见于《子路》、《八佾》、《述而》、《子罕》、《宪问》、《阳货》、《述而》等篇。

② 《论语·宪问》:“下学而上达,知我者其天乎?”《论语·尧曰》:“孔子曰:‘不知命,无以为君子也。’”

③ 李景林:《教养的本原》,沈阳:辽宁人民出版社,1998年,第340页。

降临,是他所不能把握的,因此他才在寻证上天之眷顾的同时感叹天命的无情,坚持了“修身以俟之”的立场和姿态——孔子之教,始于“下学上达”,终归于“君子自立其命”。

### 三、在性与天道之间：天命观在孔子思想体系中的地位与作用

因为很少涉及性与天道等形而上问题,孔子被很多学者视为一个伦理教育家而非哲学家,他的学说也被看作一套倾向于行动的实用原理,而非内在自洽的理论体系。其实孔子并非只关注大地不关注上天,并非对终极关怀置之漠然。正是关于天命的思考,在性、天道和现实之间,架起了一座互通的立交桥,将孔子关于现实问题的思考搭挂在一个超越性的顶点上。

如果将孔子的思想体系比作一个以传统为依托,建构于虚无之上的斜拉桥,则“道”就是可以行走的桥面;“义”是供行道者自我取正的“道”上的标志线;仁和礼是将桥面拉起的钢索;天命就是仁、礼所系的桥塔——它高高指向上天,而根基深扎在人类整体的现实存在之中<sup>①</sup>。毫无疑问,天命观在孔子思想体系中起一种支撑性的统帅作用。

孔子的道是人之为人之道,是在空虚和蛮荒中踏出的意义之路,是人之本质的规定性,走在这条“道”上,人才成之为人,社会才成之为社会<sup>②</sup>。世界上本没有“道”,走的人多了,便成了“道”——道是由个体“依于仁”的践行之迹共同踩出来的人类上进之路,践履的人越多,它便越坚实,越广阔,因此孔子称“人能弘道,非道弘人”(《论语·卫灵公》)。道既是现实的又是潜在的,既是共时性的又是历时性的,既是源于传统的意义结构,又是向未来敞开的无限可能性。

作为孔子思想体系中的核心概念<sup>③</sup>，“道”是思想见之于实践、个体见之于社会的实落处——孔子关于道德君子成仁成圣的所有人生规划与安排都始于道又归于道。孔子认为,做一个君子应该“志于道,据于德,依于仁,游于艺”(《论语·述而》),意为“道”是一个人自我实现的前提、途径和目标,要成人必须先走上正道,通过“修德”、“践仁”而走出通向天命、通向群体之福祉的大道<sup>④</sup>。“道”使个体归依与整体,将现实连接于永恒。作为人类整体之超越性的内在要求,天命即是“道”的指向和归趋处。或者说,人类共同的“道”的要求就是每个人都必须接受的天命,因为人类永远在“道”上,而“天命”总在前面的高处。

“德”是已经证得、修成的“道”,有德的人已经在“道”上。孔子称君子应“据于德”,是说“德”是“弘道”的根基和凭依。孔子“以德明命”,德行积累得越多,脚下的“道”越宽广,“天命”的光照就离得越近。

在孔子之前,“仁”早已作为一种人伦美德而受到重视,但孔子首先为它赋予了一种超越性的“人道”价值,使之成为体现时代精神的最亮丽的概念。孔子把人看作自然属性和社会属性的统一,认为“成人”是一个向外开放的过程,不仅有待于严格的自我裁制,而且有待于与他人的相互照明、相互扶持——人是在与他者的关系中得到定义的。因此孔子称仁就是“己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也》)。孔子还说“仁者爱人”,这种爱不是空泛的宗教徒的“博爱”,而是自然亲情的生发和扩展,因而不仅是有等差的,而且是有人际亲和力的——它不是一种崇高的信念,而是一种近乎本能的行动的能力。这就是为什么孔子说“我欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而》)、“惟仁者能好人,能恶人”

① “五常”中的“智”和“信”这里没有提到,它们是对行道者主体之认识能力和交往姿态的要求。

② 《论语·雍也》有“子曰:‘谁能出不由户?何莫由斯道也!’”

③ 关于什么是孔子思想体系的核心概念,已经有太多的争论,不过主要争论还是围绕着“仁”和“礼”进行的,但笔者认为不论是倾向于前者还是后者,对孔子思想之理解都是支离和局限于表面的。对孔子来说,“仁”和“礼”同样重要,都是人之本质的体现,都是“行道”的前提和目的,并且是可以互相贯通的。

④ 孔子没有直接讨论“仁”和“道”的关系,但《孟子·尽心下》有“仁也者,人也;合而言之,道也”,可以看作对孔子思想的阐释:人按照人的方式去行动即“依于仁”(《论语·述而》),就是合乎“道”的。孔子谓“一日克己复礼,天下归仁焉”(《论语·颜渊》),天下归仁即天下有道。

(《论语·里仁》)。可以说,“仁”是人性固有的一种温情和暖意,这种温情和暖意只有施之于他人才能获得实现,否则就只是孟子所谓的“善端”或“恻隐之心”而已。所以,与其说仁是人之为本质的本质,毋宁说是使人的本质得以实现的人际关系方式和实践方式,故而孔子又说:“克己复礼为仁。”(《论语·颜渊》)克己复礼意味着通过对自我感性的剪裁和打磨,使我与他者相互接纳、相互兼容,亲密无间地融进社会有机体之中——克己的过程,就是仁之德性相互接洽与同构的过程。显然,在孔子这里,仁不是孤立的个人行为,而是一种相互敞开、相互成就的群体行为,这种群体行为共同构成了人类整体存在的超越性。由此我们可以得出结论:孔子的“仁”是历史地实现的人类整体性,“依于仁”的人生姿态与立场,最终同样指向隐于高处的“天命”。

与“仁”相近并相关的另一个概念是“圣”。两者不同之处在于:“仁”就德性言,“圣”就能力言;“仁”是一种意愿,“圣”是一种境界;“仁”是现实的尺度,“圣”是高悬的理想。倘若某个人走在“求仁”路上了,即使仍然处在较低的层次,也可以针对其某种具体的作为称之为“仁人”(在这个意义上,“仁人”指的是“有行仁之心的人”)。“仁人”既是现实情境中的,也是理想境界中的。理想境界中的“仁人”即终极的“成人”,便等同于“圣人”了。

如果说“仁”是主动接纳和扶持他者的意愿与能力,则礼就是使这种意愿和能力见之于实践的方式与形式。礼不是纯粹外在的制度、规范,它同样是人之本质的体现<sup>①</sup>。《论语·八佾》:“子曰:‘人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?’”意为礼乐必须合乎、体现人之“道”,应当内在于“人”的生活之中,而不是作为一种外在的装饰。孔子还说君子应当“立于礼”,称自己“三十而立”,显然把礼视为人之为人的根基,离开了礼,一个人就不能自立于社会、实现其价值——礼为人赋予了“人的形式”。正如美国学者赫伯特·芬格莱特指出的,“孔子思想的中心主题不是个体的‘充分发展’,而是人性在礼仪行为中的充分展开”,“孔子并不谈论社会和个体。孔子谈论的是做人意味着什么,并且,他发现人是一种独特的存在,具有一种独特的尊严和力量,这种尊严和力量来源于礼,同时也镶嵌在礼之中”<sup>②</sup>。杜维明也指出,在孔子和儒家学说中,一个人如不经过“礼仪化”的过程而成为一个真正的人,是不可想象的,在这个意义上,礼仪化也即是“人性化”<sup>③</sup>。

不仅如此,礼还是长期形成的,也需渊源久远的社会交往关系和协同机制。“克己复礼为仁”从“礼”的角度理解,即强调成为一个“人”就是成为一种礼仪性存在,意味着消除一己存在中与他人相抵触的因素,通过对他人恰如其分的关爱与尊重,在一种恰如其分的敞开中对接于作为人之类本质的共享的礼仪网络,从而安顿(立于礼)并成就自己(立己立人,达己达人)<sup>④</sup>。

孔子力图以其亲身践履告诉人们,人在本质上是一种礼仪性的存在,礼是人之本质的外显并借以实现的形式,它的每一个细节都具有根本性的意义,都反射着人道之光的庄严——“礼”在生活日用之上建构了人类群体的永恒。《论语·乡党》这样记载孔子入公门时的礼仪:“鞠躬如也,如不容。立不中门,行不履阈。过位,色勃如也,足躩如也,其言似不足者。摄齐升堂,鞠躬如也,屏气似不息者。出,降一等,逞颜色,怡怡如也。没阶,趋进,翼如也。复其位,蹞蹞如也。”现代人看起来简直有

① 学术界有一种普遍接受的观点,认为孔子的历史意义之一,在于实现了礼仪这种外在规范的内在化,如李泽厚认为孔子“把礼仪从外在的规范约束解说成人心的内在要求,把原来的僵硬的强制规定,提升为生活的自觉理念,把一种宗教性、神秘性的东西变而为人情日用之常,从而使伦理规范与心理欲求融为一体。”(李泽厚:《中国古代思想史论》,北京:人民出版社,1986年,第20页)。这种说法笔者认为是不严谨的,倘若完全是完全外在的东西如何内在化?礼本来就有其人性的、心理的基础,孔子通过进一步发掘、充实这种基础而将“礼”提升为人之存在的本质形式,从而将人类整体性存在赋予一种来于天命的神圣辉光。

② [美]赫伯特·芬格莱特:《孔子:即凡而圣》,彭国翔、张华译,南京:江苏人民出版社,2002年,第78、75页。

③ 杜维明:《人性与自我修养》,北京:中国和平出版社,1989年,第14页。

④ 赫伯特·芬格莱特亦有类似观点,可供参考,他说:“礼仪有力地显发出来的东西,不仅仅是社会形式的和谐与完美、人际交往的内在的、终极的庄严,它所显发出来的还有道德的完善,那种道德的完善蕴涵在自我目标的获得之中,而自我目标的获得,则是通过将他人视为具有同样尊严的存在和礼仪活动中自由的合作者来实现的。此外,依礼而行就是完全向他人开放,因为礼仪是公共的、共享的和透明的。”[美]赫伯特·芬格莱特:《孔子:即凡而圣》,第15页。

猥琐之嫌,但孔子践行起来却庄严无比。可以肯定,当他“没阶趋,翼如也”时,他飞翔在自己想象的永恒里。

总之,在孔子这里,“仁”和“礼”是相互灌注、相互成就的:礼是仁的形式,仁是礼的精神。它们共同凸显、成就了人之生命的超越性,使生命的意义得以显现并得以贯彻:使人成为自作主宰又相互扶持的礼仪性存在,成为群体构成的意义网络的有机构成部分,从而进入群体的永恒而沐浴在天命的光照下。孔子对天命的寻证其实是一种终极性追问,只是终极关怀的对象不在头顶的天空里,而是神圣的人类礼仪性存在本身,以及这一神圣存在所赖以存续的伟大文教传统。

对于“义”,孔子一直是作为一个现成的概念使用的,没有像对“仁”那样,从不同侧面去描述它的内涵,说明“义”是一个远比“仁”更渊源久远的伦理规范。孔子把“义”看作是一种绝对性尺度,是行道的标准,声称“君子喻于义,小人喻于利”(《论语·里仁》),强调“君子之于天下也,无适也,无莫也,义之与比”(《论语·里仁》),认为“义以为质,礼以行之,孙(逊)以出之,信以成之”<sup>①</sup>,才能成就文质彬彬的君子人格。总之“义”就是“合乎道义的”、适于“人之所宜的”。

因而孔子把行义看作“达道”的途径,如《论语·季氏》:“隐居以求其志,行义以达其道,吾闻其语矣,未见其人也。”如果说“仁”和“礼”是建构相互尊重、相互成就的整体性人际关系网络的动力、结构和机制,则“义”就是这个网络运行的规则和标准,它规定的是“我一他”之间相互作用之所“宜”。因为人与人之间在本能上是倾向于相互侵犯的,“义”实际上就是一种严格的自我剪裁:通过对私己个别性的裁制使“自我”适合并融入既定的礼仪秩序。

落到现实层面,则“义”就是“利”之取舍的准绳、“礼”之进退的依据。尽管孔子强调“行义”是发自内心的要求——因为它源于“成人”即成为“君子”的自觉愿望,但提出这种要求的最终依据却是外部的,那就是整体性的人类礼仪秩序以及隐于其上的神圣的人之“道”和天之“命”。

“知”在孔子思想体系中的重要性一直没有得到应有的重视。在孔子这里,“知”与其说是个人性的客观知识的获取,还不如说是对礼仪性人际网络内在的信息处理机制的切身把握。因为人是在历史中形成的、文化网络中的存在而不是一个原子实体,“知”对“自我”的建构就具有本体论意义。一个人要“成人”,首先应该对自己的本性、环境、自己的局限性,对人之为人的前提条件,对自我存在的意义和价值等等,有所知。《论语·尧曰》有“不知命,无以为君子也。不知礼,无以立也。不知言,无以知人也”。除了知命、知礼、知人这些最基本的“知”之外,更重要的“知”是知有所不为,即“知止”、“知耻”、“知辱”等<sup>②</sup>。“知”的最高层次是“知天命”。

“信”是人际网络进行杂质清理以维持集体信用的手段。刘熙《释名》卷二:“信,申也。言以相申束使不相违也。”<sup>③</sup>“信”意味着,“自我”与“自我”之间通过对共同信用机制的维护,保持信息传递的优质高效,从而减少人际间的摩擦和内耗,最终建立起一种人生道义上的相互承诺关系。故而孔子说“信则人任焉”(《论语·阳货》),他心目中那“天下为公”的大同之世的一个重要标志就是“选贤与能,讲信修睦”(《礼记·礼运》)。当然,儒家的“信”不单单是一种人为的相互作用机制,它也是天道的内在属性。《论语·阳货》有“天何言哉?四时行焉,百物生焉”——天行有常,不言而信<sup>④</sup>。自我对他人的道德信用承诺是基于对“天”的敬畏以及对“自我”的期许之上的,具有无比的庄严性。孔子把“信”看作自我成就的一个重要前提,强调人如果没有信,就像大车无轮一样不能行走于世间:“人而无信,

① 分别见《论语》之《宪问》、《卫灵公》篇。

② 相对于基督教的罪感文化,儒家文化可称为是一种耻感文化。因为道德修养诉诸于个人的自觉,所以不“知耻”则不能保持不断向上的动力。当子贡问:“何如斯可谓之士矣?”时,孔子回答:“行己有耻,使于四方,不辱君命,可谓士矣。”(《论语·子路》)“耻”在《论语》中出现了17次。“耻”是一种随时随地的道德自觉,不仅是指品行砥砺上的自我鞭策,也意味着人际关系中的自我警惕,即通过恭敬从事免于耻辱。

③ 刘熙著,任继昉汇校:《释名汇校》,济南:齐鲁书社,2006年,第92页。

④ 《礼记·祭义》:“天则不言而信,神则不怒而威。”

不知其可也。大车无輶,小车无轨,其何以行之哉?”(《论语·为政》),故他把“恭、宽、信、敏、惠”看作仁德的体现,日常以“文、行、忠、信”教育子弟<sup>①</sup>。作为一种人际信用机制,“信”以一种共振效应放大着网络自我的道德能量,使个体感应群体意念和神圣天道的韵律里,从而也强化着自我作为道德主体的“信心”——儒家追求的君子人格即“不矜而庄,不厉而威,不言而信”(《礼记·表記》)。

“敬”、“畏”是孔子教示子弟的基本人生态度。“敬”是“礼”自身内涵的精神<sup>②</sup>,也是儒家修身立命的要诀。孔子说:“君子有九思:视思明,听思聪,色思温,貌思恭,言思忠,事思敬,疑思问,忿思难,见得思义”(《论语·季氏》),“九思”全在一个“敬”字——一种一丝不苟的庄严态度。当子路问怎样才能成为一个君子时,孔子回答:“修己以敬”(《论语·宪问》);当仲弓问怎样做才是“仁”时,孔子回答:“出门如见大宾,使民如承大祭。”(《论语·颜渊》)

“敬”自然意味着有所“畏”<sup>③</sup>。在儒家看来,一切神秘和伟大之物都是可畏的:“不语乱力怪神”(《论语·述而》)是对绝对者的“畏”,“慎终追远”是对群体之永恒的“畏”,“君在,蹏蹏如也”(《论语·乡党》)是对权力的“畏”——《论语·季氏》即有:“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。”

“敬”而且“畏”的人生态度意味着以一种宗教般的虔诚,把当下的个别性存在安顿在一个属于群体的、系于永恒的坚实基础上,使儒家君子的人生成了向绝对者的庄严献祭。

至于为政以德、治民先教、德行互补、礼乐相成等等有关社会治理的政策主张,则是孔子人(仁)道思想在现实操作层面的落实。

以上是孔子思想体系的概貌。毫无疑问,正是天命观,将孔子在其他层面的思考统合在一起,使之有了一个超越的指向和归系的极点,孔子思想因此不再仅仅是有关世俗伦理的教言,而有了立体展开的潜在空间和逻辑可能性。陆九渊在论述儒家形而上思想的起点和展开时说:“夫子以仁发明斯道,其言浑无罅缝;孟子十字打开,更无隐遁。”<sup>④</sup>正是有了孔子的“下学上达”,人性为天命所照亮,才有了思孟派人性、物性与天道的贯通,也才有了宋以后延续近千年的理学传统。

#### 四、余 论

很多人把孔子看作一个倾向于复古的保守主义者,这实在令人难以信服:一个面向过去的思想家如何能开创一个影响了中国两千多年的伟大学术传统,并且这个传统仍将在人类文明的创新中发挥建设性作用? 笔者的看法恰恰相反,孔子是当时最具创新性、革命性的思想家<sup>⑤</sup>:他以理性的眼光重新解说历史,显明、确立了儒家“以文化世”的礼教传统,成为塑造中华文明之性格和气质的主流因素;他促成了道德标准的内在化,催生了以“行道”为职志、以“圣人”为理想人格的士人阶层,深刻影响了其后中国历史的方向和进程。孔子“下学上达”的天命观照亮了人性的幽暗和文化的永恒,开启了人性、物性与天道相贯通的途径,为天下一体的人类礼仪性存在赋予了无可置疑的神圣性,标志着即将进入文化勃发期的中华民族对自己历史的觉知和对未来的祈愿;同时,作为新生的士人阶层对自己历史使命的自我确认、自我期许,它为君子人格的建树确立了一个形而上的支撑点,为孤独的“行道”君子提供一种精神上的支持。

[责任编辑 李 梅]

① 分别见《论语》之《阳货》、《述而》篇。

② 《论语·八佾》:“子曰:‘居上不宽,为礼不敬,临丧不哀,吾何以观之哉!’”

③ 朱熹曾强调:“诚只是一个实,敬只是一个畏。”黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷六,北京:中华书局,1986年,第103页。

④ 陆九渊撰,钟哲点校:《陆九渊集》,北京:中华书局,1980年,第398页。

⑤ 孔子宣称自己“述而不作”,有人以此作为他复古保守的证据,其实这是孔子貌似谦虚的自负之辞:通过把自己描述为一个伟大传统的转述人,使自己进入并据有历史,成为道统的担承者。

## 申论西周金文的“县”

### ——兼谈古文字资料对相关研究的重要性

黄锦前

**摘要:**从文字学角度看,西周金文中将“还”读作“县”,既“有律有例”,又有文献和史实的依据,且文字、文献及史实均可交验互证。读“还”为“县”,在各方面皆有充分依据,可为定讞。将金文与传世文献等互证,至迟在西周中期懿孝之世已有“县”,其性质为“县鄙”之“县”,与后世“郡县”之“县”有别。元年师史簋的“大左”,殆即“大将”、“大帅”;“左右师氏”即王身边的卫戍部队“虎臣”之长官;师史担任“丰还”的“大左”,“官司丰还左右师氏”,系王之亲信、重臣,或即京畿卫戍区长官,战时可代王领兵出征。

**关键词:**还;县;古文字;小学;由经入史

西周金文中有关“县”的材料,目前所见主要有两条,即见于免簋<sup>①</sup>的“郑还”和元年师史簋<sup>②</sup>的“丰还”。阮元《积古斋钟鼎款识》卷七已指出:免簋“郑还”之“还”,“通寰。寰,古县字”<sup>③</sup>。唐兰亦云:“还”应读为“县”。不过,他似将其与后世“郡县”之“县”混为一谈<sup>④</sup>。李家浩指出,此二铭的“还”应即“县”,其性质为“县鄙”之“县”,与后世“郡县”之“县”有别,将二者作了明确区分<sup>⑤</sup>。应该说,这一问题至此已有了结论性意见。唐文写于20世纪70年代前半期<sup>⑥</sup>,李文写于1981年<sup>⑦</sup>,二者皆发表于1980年代后半期。因此,早在四十年前,这一问题即已基本得到解决。这是熟悉金文和西周史者都不陌生的。

时至今日,对多数古文字和出土文献研究者而言,“还”的名称和性质皆已定讞,该问题早已“结案”,已经不再是“问题”,而是“常识”。但遗憾的是,这些合理的意见,却很少得到古代史和历史地理等相关研究者的认可或重视,他们或自说自话,否认西周时期“县”的存在,或极力反驳<sup>⑧</sup>。究其原因,

**作者简介:**黄锦前,河南大学历史文化学院副教授(河南开封 475001)。

**基金项目:**本文系教育部人文社会科学规划项目“东周郑韩陶文研究”(11YJAZH037)的资助成果。

① 《殷周金文集成》(中国社会科学院考古研究所:《殷周金文集成》,北京:中华书局,1984—1994年;《殷周金文集成》(修订增补本),北京:中华书局,2007年。以下简称“集成”)9.4626;陈梦家:《西周铜器断代》,北京:中华书局,2004年,第727页,129;吴镇烽编著:《商周青铜器铭文暨图像集成》第13卷,上海:上海古籍出版社,2012年,第296页,第05974号。

② 集成8.4279—4282;中国科学院考古研究所:《长安张家坡西周铜器群》,北京:文物出版社,1965年,图版柒—拾壹;中国青铜器全集编辑委员会编:《中国美术分类全集·中国青铜器全集》第5卷,六四,北京:文物出版社,1996年;陈梦家:《西周铜器断代》,第744页,145;吴镇烽编著:《商周青铜器铭文暨图像集成》,第12卷,第43—53页,第05331—05334号。

③ 阮元:《积古斋钟鼎款识》,上海:商务印书馆,1937年《丛书集成初编》本,第383页。

④ 唐兰:《西周青铜器铭文分代史征》,北京:中华书局,1986年,第373—374页。

⑤ 李家浩:《先秦文字中的“县”》,《文史》第28辑,北京:中华书局,1987年,第49—58页;辑入《著名中年语言学家自选集·李家浩卷》,合肥:安徽教育出版社,2002年,第15—34页。

⑥ 唐兰:《西周青铜器铭文分代史征》,第518页,“整理后记”。

⑦ 李家浩:《先秦文字中的“县”》,《文史》第28辑,第58页“附记”。

⑧ 熊梅:《西周都邑的卫戍分区——立足于铭文“还”的试探》,《中国历史地理论丛》2014年第1期。

一方面可能是因为古文字学是一门专门、精深的学问,所谓“曲高和寡”,一些相关研究者缺乏相应的基础,因而对其研究成果不能作出较好的判断和择从。另一方面,可能是相关研究者不够重视古文字资料,对古文字学的有关研究成果不了解。无论是因为哪一种情况,在古文字资料层出不穷,研究成果日新月异的今天,对于先秦尤其是商周时段的研究者而言,这无疑是个“很要命”的“硬伤”。另外可能还因为,虽然大的方向已定,结论无可怀疑,但具体的细节没有说清楚或含糊不清,因而导致相关学科的研究者,尤其是古文字和传统小学素养不高的研究者产生混乱和疑虑,而不敢择从。因此,有必要就该问题作进一步细致、全面、深入的讨论和总结,纠正过去的有关错误或不准确的认识,对有关问题作进一步澄清。

# 一

首先要讨论的是免簠。该器为传世器,系阮元、丁树楨旧藏。原器已佚,亦无图形传世。但同人所作之器,又有免尊<sup>①</sup>、免卣<sup>②</sup>、免簠<sup>③</sup>及免盘<sup>④</sup>等。其中免尊原藏颐和园,现藏北京故宫博物院。其形制为圆垂腹,侈口,圈足。颈前后雕铸兽首,兽首两侧均饰垂冠回首的夔鸟纹。属王世民等《西周青铜器分期断代研究》尊的II型3式<sup>⑤</sup>,时代为西周中期后段。免卣系金兰坡旧藏,已佚。免簠为叶志洗、潘祖荫旧藏,现藏上海博物馆。器身已残,仅存器底。免盘系何天衢旧藏,现藏德国柏林民俗博物馆。其形制为窄沿平折,附耳,圈足下有三扁足。盘腹和圈足均饰垂冠回首鸟纹,云雷纹填地。属王世民等《西周青铜器分期断代研究》盘的III型<sup>⑥</sup>,时代为西周中期后段。

又免尊、免卣铭“王蔑免历,令史懋锡免緇拔回衡”之“史懋”,亦见于史懋壶盖<sup>⑦</sup>,其形制为上有圈状捉手,下有子口。盖面饰对称鸟纹,长冠卷尾,云雷纹填地,时代为西周中期后段。

结合上揭诸免器的铭文字体来看,这批器物的时代,应系西周中期后段,约懿孝之世<sup>⑧</sup>。接着讨论铭文的有关内容。为方便讨论,先将诸免器铭文释写如下:

(1)免簠:唯三月既生霸乙卯,王在周,命免作司土,司郑还廩、眾虞、眾牧,锡戠衣、釜,对扬王休,用作旅獮彝,免其万年永宝用。

(2)免尊:唯六月初吉,王在郑。丁亥,王格太室,邢叔右免,王蔑免历,令史懋锡免緇拔回衡,作司工,对扬王休,用作尊彝,免其万年永宝用。

(3)免卣:唯六月初吉,王在郑。丁亥,王格太室,邢叔右免,王蔑免历,令史懋锡免緇拔回衡,作司工,对扬王休,用作尊彝,免其万年永宝用。

(4)免簠:唯十又二月初吉,王在周,昧爽,王格于太庙,邢叔右免,即命,王授作册尹书,俾册命免,曰:令汝胥周师司林,锡汝赤拔,用事。免对扬王休,用作尊簠,免其万年永宝用。

(5)免盘:唯五月初吉,王在周,令作册内史锡免卤百緇,免蔑,静女王休,用作盘盂,其万年宝用。

免簠云“王在周,命免作司土,司郑还廩、眾虞、眾牧”,即王在宗周,任命免作“郑还”的司徒,职掌

① 集成 11.6006;陈梦家:《西周铜器断代》,第 728 页,130;吴镇烽编著:《商周青铜器铭文暨图像集成》第 21 卷,第 282 页,第 11805 号。

② 集成 10.5418;吴镇烽编著:《商周青铜器铭文暨图像集成》第 24 卷,第 287 页,第 13330 号。

③ 集成 8.4240;陈梦家:《西周铜器断代》,第 726 页,128;吴镇烽编著:《商周青铜器铭文暨图像集成》第 11 卷,第 368—369 页,第 05268 号。

④ 集成 16.10161;陈梦家:《西周铜器断代》,第 729 页,131;吴镇烽编著:《商周青铜器铭文暨图像集成》第 25 卷,第 549—550 页,第 14515 号。

⑤ 王世民、陈公柔、张长寿:《西周青铜器分期断代研究》,北京:文物出版社,1999 年,第 119—120 页。

⑥ 王世民、陈公柔、张长寿:《西周青铜器分期断代研究》,第 156 页。

⑦ 集成 15.9714;陈佩芬:《夏商周青铜器研究》(西周篇),上海:上海古籍出版社,2004 年,第 355—357 页,三四三;吴镇烽编著:《商周青铜器铭文暨图像集成》第 22 卷,第 365 页,第 12426 号。

⑧ 王世民、陈公柔、张长寿:《西周青铜器分期断代研究》,第 156 页。

“郑还”的“廩”、“虞”及“牧”。其中“司郑还廩、罍虞、罍牧”云云,是对上文“命免作司土”句的进一步解释。

“廩”,郭沫若认为假借为“林衡”之“林”<sup>①</sup>,杨树达<sup>②</sup>、李家浩均从之,又皆有进一步申述,其中李文说:

盖在“林”字上加注声符“㒼”或在“㒼”字上加注声符“林”。铭文林、虞、牧相当于《周礼·地官》“司徒”的属官“林衡”、“山虞”、“泽虞”和“牧人”。林衡掌管林木,虞人掌管山泽,牧人掌管畜牧。司徒是掌管土地之官,故周王任命免为司徒,管理郑县地区的林、虞、牧诸事,与《周礼》所记司徒的职掌相符合。<sup>③</sup>

大致可从。“廩”、“虞”及“牧”或分别指职掌这几项事务之官员及官署。

免尊、免卣铭曰“王在郑”,命免“作司工”,据上下文来看,免应该被任命作“郑”地的“司工”,铭文没有象上述免簠铭一样,作进一步解释和具体说明,应系承上文而省。“郑”与免簠“郑还”之“郑”应即一地。“司工”即文献的“司空”,掌管工程营造,见于《周礼》。

免簠铭曰“王在周”,“令汝胥周师司林”,义为命免协助“周师”管理山林。“周师”的职责是“司林”,应即文献中“林虞”、“林衡”一类的职官,免襄助其事。同样,铭文亦未具体说明“司林”的具体地域范围,从上下文来看,应系上文提到的“王在周”之“周”,应即宗周,或即职掌全国的山林。

据铭文来看,免每次为王召见时的仪式和赏赐物等皆有所区别。如免尊、免卣及免簠皆云“邢叔右免”,免尊、免卣又云“王蔑免历”;召见地点分别在“郑”之“太室”和“周”之“太庙”;仪式繁简有别,赏赐物的种类和数量皆有别,等等。据这些信息来看,命免“作司工”时的规格明显比“作司土”时要高,这表明可能免因职务升迁,因而待遇有所提高。据免尊、免卣铭可知“六月”免被任命作“郑”地的“司工”,与此前“三月”任“郑还”的“司土”而言,应系平调,但重要性可能有别。据免簠铭可知“十又二月”免又被任命为辅佐“周师”职掌宗周或即全国的山林,职位较之前任“郑”地“司工”又有提升。从免簠所记赏赐物又有“赤□拔”、仪式较尊、卣所记更为复杂等来看,亦可证明之。虽然不能确定上述“三月”、“六月”及“十又二月”是否在一年之内,但据铭文暗示的信息来看,这几件器物的作器时间次序应较清楚,即免簠最早,尊、卣次之,簠最晚。而免盘因铭文内容与诸器有异,故与诸器之先后,暂不能明确判定。

总之,由诸免器铭可知,免曾历任“郑还”“司土”、“司工”及“胥周师司林”等职,系在王朝任职的高级贵族。

如上分析,免的身份基本上也就弄清楚了,但“郑还”之“还”究竟应该如何理解呢?我们先看铭文本身所提供的信息。

免尊、免卣铭曰“王在郑。丁亥,王格太室”。“太室”,亦作“大室”,即太庙中央之室,亦指太庙。《尚书·洛诰》:“王入太室裸。”伪孔传:“太室,清庙。”孔颖达疏:“太室,室之大者,故为清庙。庙有五室,中央曰太室。”《春秋·文公十三年》:“大室屋坏。”杜预注:“大庙之室。”“太庙”是帝王的祖庙。《论语·八佾》:“子入太庙,每事问。”在铭文中应即周天子的祖庙。免簠铭曰“王在周,昧爽,王格于太庙”,从上下文来看,铭文的“周”应指宗周。“郑”地既然有太庙,则其性质当是都邑,是宗周的一部分。《左传·庄公二十八年》:“筑郿,非都也。凡邑有宗庙先君之主曰都,无曰邑。邑曰筑,都曰城。”杜预注:“宗庙所在,则虽邑曰都,尊之也。”孔颖达疏:“小邑有宗庙,则虽小曰都,无乃为邑。邑则曰筑,都则曰城。为尊宗庙,故小邑与大都同名。”《淮南子·时则训》:“(仲秋之月)是月可以筑城郭,建都邑。”高诱注:“国有先君之宗庙曰都,无曰邑。”上文已指出,“郑”与免簠“郑还”之“郑”应系一地,然

① 郭沫若:《两周金文辞大系图录考释》,上海:上海书店出版社,1999年,第89页B、90页A。

② 杨树达:《积微居金文说》(增订本),北京:中华书局,1997年,第101页,“免簠跋”。

③ 李家浩:《先秦文字中的“县”》,《文史》第28辑,第49—58页。

则“郑还”之“还”之性质可以确定,即“都”邑,其内有“太室”等宗庙建筑,系宗周之一部分。至此,“还”的名称和性质皆已昭然若揭。这是我们从铭文本身所获得的信息。

据文献记载,“郑”本系周都畿内地,后周宣王封弟友于此,即“郑国”之郑,其地在今陕西省华县西北。

免簠“命免作司土”句,唐兰曾解释说,疑此为郑县的司徒,穆王以后常居郑,郑邑司徒,地位比较高<sup>①</sup>。案郑邑司徒的地位之所以较高,一是因为其系“都”邑而非普通的邑,二则可能如唐氏所言,因穆王以后常居郑之故。

西周金文中与“郑”有关,值得注意者还有:

(1)𣪠簠<sup>②</sup>:唯正月初吉丁丑,昧爽,王在宗周,格太室,谦叔右𣪠即立中廷,作册尹册命𣪠,锡𣪠,令邑于郑,讯讼,取征五𣪠。𣪠对扬王休,用作朕文祖丰仲宝簠,世孙子其永宝用。

(2)旂伯簠<sup>③</sup>:唯正月初吉辛未,王格郑宫,王锡旂伯贝十朋,旂伯对扬王休,用作尊宝簠,子子孙孙其万年宝。

(3)三年癸壶<sup>④</sup>:唯三年九月丁巳,王在郑飧饔,呼𣪠叔召癸,锡𣪠俎;己丑,王在句陵飧逆酒,呼师寿召癸,锡𣪠俎,拜稽首,敢对扬天子休,用作皇祖文考尊壶,癸其万年永宝。

(4)大簠(六月大簠)<sup>⑤</sup>:唯六月初吉丁巳,王在郑,蔑大厉。锡𣪠辟𣪠,曰:用禘于乃考。大拜稽首,对扬王休,用作朕皇考大仲尊簠。

(5)召簠<sup>⑥</sup>:唯四月初吉丙午,王命召,锡𣪠𣪠回衡、𣪠、旂。曰:“用事,司郑驺马。”叔朕父嘉召𣪠,用赤金一钩。用对扬王休,作宝簠,子子孙孙其永宝。

(6)𣪠鼎<sup>⑦</sup>:唯王九月既望乙巳,遣仲令𣪠总司郑田,𣪠拜稽首,对扬遣仲休,用作朕文考𣪠叔尊鼎,其孙孙子其永宝。

(7)吕簠<sup>⑧</sup>:唯九月初吉丁亥,王格太室,册命吕。王若曰:“更乃考总司郑师氏,锡汝玄衣黼纯,𣪠𣪠回衡,戈珣𣪠厚秘彤沙,旂𣪠,用事。”吕对扬天子休,用作文考尊簠,万年宝用。

(8)永孟<sup>⑨</sup>:唯十又二年初吉丁卯,益公人,即命于天子。公乃出厥命,锡𣪠师永厥田阴阳洛,疆𣪠师俗父田。厥𣪠公出。厥命井伯、荣伯、尹氏、师俗父、遣仲,公乃命郑司徒𣪠父,周人司工𣪠、𣪠史、师氏、邑人奎父、毕人师同。付永厥田,厥率履厥疆、宋句。永拜稽首,对扬天子休命,永用作朕文考乙伯尊孟,永其万年,孙孙子子,永其率宝用。

这几件器物的时代均为西周中期。其中例(1)𣪠簠系中国国家博物馆2004年征集入藏,其形制

① 唐兰:《西周青铜器铭文分代史征》,第373—374页。

② 《古文字与古代史》第一辑,台北:“中央研究院”历史语言研究所,2007年,第209—212页;张光裕:《读新见西周𣪠簠铭文札迻》,《古文字研究》第25辑,北京:中华书局,2004年,第174—177页;吴镇烽编著:《商周青铜器铭文暨图像集成》第11卷,第344—346页,第05258号;中国国家博物馆、中国书法家协会:《中国国家博物馆典藏甲骨金文文集粹》44,合肥:安徽美术出版社,2015年,第177—183页。

③ 吴镇烽编著:《商周青铜器铭文暨图像集成》第11卷,第101—104页,第05147、05148号。

④ 集成15.9726、9727;中国青铜器全集编辑委员会编:《中国美术分类全集·中国青铜器全集》第5卷,一四四;曹玮主编:《周原出土青铜器》,成都:巴蜀书社,2005年,第662—674页。

⑤ 集成8.4165;陈梦家:《西周铜器断代》,第715页,121。

⑥ 《文物》2000年第6期,第87页图二;首阳斋、上海博物馆、香港中文大学文物馆:《首阳吉金——胡盈莹、范季融藏中国古代青铜器》,33,上海:上海古籍出版社,2008年,第98—99页。

⑦ 集成5.2755;陈梦家:《西周铜器断代》,第873页,1;陈佩芬:《夏商周青铜器研究·西周篇》,第238—239页,二九八;吴镇烽编著:《商周青铜器铭文暨图像集成》第5卷,第193—194页,第02398号。

⑧ 张光裕、黄德宽主编:《古文字学论稿》,合肥:安徽大学出版社,2008年,第167页;吴镇烽编著:《商周青铜器铭文暨图像集成》第11卷,第341—343页,第05257号。

⑨ 集成16.10322;中国青铜器全集编辑委员会编:《中国美术分类全集·中国青铜器全集》第5卷,七一。释文参考白于蓝:《师永孟新释》,《考古与文物》2010年第5期。

为体较低矮,侈口束颈,下腹外鼓,兽首双耳,方形短珥,盖面隆起,上有圈状捉手,圈足下连铸三短足。盖沿及颈部均饰以垂冠回首夔龙纹两对,以云雷纹填地。属王世民等《西周青铜器分期断代研究》簋的IV型1式<sup>①</sup>,时代为西周中期前段,较免诸器时代要早。

铭文云“王在宗周,格太室”,据上下文,并结合上文有关讨论来看,所谓“王在宗周,格太室”,说得更具体一点,实即王在“宗周”之“郑(还)”,“格太室”。这一点应不难理解。

铭文云王令𡗗“邑于郑”,从语法位置看,“邑”应系动词。《左传·隐公十一年》:“吾先君新邑于此。”孔颖达疏:“谓武公(郑武公)始居此也。”《孟子·梁惠王下》:“[太王]去邠,逾梁山,邑于岐山之下居焉。”朱熹集注:“邑,作邑也。”杨伯峻注:“邑,动词,建筑城邑也。”《竹书纪年》卷下:“献公(晋献公)命瑕父吕甥邑于虢都。”显然,本铭的“邑”不能以分封城邑居住,建筑城邑一类意思来理解。从上下文来看,其义可能系任命𡗗作“郑”邑之长,故曰“邑于郑”。

古书中“邑”常用来指京城,国都。《说文解字》:“邑,国也。从口,先王之制,尊卑有大小,从卩。”《尚书·召诰》:“周公朝至于洛,则达观于新邑营。”《诗经·商颂·殷武》:“商邑翼翼,四方之极。”毛传:“商邑,京师也。”这与上述“郑”的性质为“都”邑相吻合。

例(2)旂伯簋云“王格郑宫”,古本《竹书纪年》:“穆王元年,筑祗宫于南郑……穆王所居郑宫、春宫。”<sup>②</sup>《左传·昭公十二年》:“昔穆王欲肆其心,周行天下……祭公谋父作《祈招》之诗以止王心,王是以获没于祗宫。”孔颖达疏:“马融曰圻内游观之宫也。杜不解,盖以为王离宫之名也。”《穆天子传》卷四“吉日,丁酉,天子入于南郑”郭璞注:“今京兆郑县也。《纪年》:‘穆王元年筑祗宫于南郑。’《传》所谓‘王是以获没于祗宫’者。”祗宫故址在今陕西华县西北。旂伯簋讲“王格郑宫”,“郑宫”应即指祗宫。

例(3)-(8)等之“郑”,从上下文来看,与上揭诸铭的“郑”所指应相同。“飧醴”,饮醴酒。《左传·庄公十八年》:“春,虢公晋侯朝王。王飧醴,命之宥。”《国语·周语上》:“王乃淳濯飧醴。”韦昭注:“飧,饮也。谓王沐浴饮醴酒也。”三年疾壶云“王在郑飧醴”,即王在郑(宗庙)饮醴酒。

𡗗簋“王命𡗗……司郑驺马”,𡗗鼎“遣仲令𡗗总司郑田”及吕簋“王……册命吕……更乃考总司郑师氏”等,与上述免簋“王……命免作司土,司郑还廩、𡗗虞、𡗗牧”及免簋“王授作册尹书,俾册命免……令汝胥周师司林”等句式、辞例及内容均接近,分别即任命𡗗职掌郑邑的驺马、任命𡗗总管郑邑之田、任命吕总管郑邑的师氏。其中𡗗簋“司郑驺马”与𡗗鼎“总司郑田”的职掌与免簋“命免作司土,司郑还廩、𡗗虞、𡗗牧”的职掌有关联,但具体分工不尽相同,或系上下级或从属关系。

𡗗簋形制为整体低矮横宽,侈口方唇,束颈鼓腹,兽首双耳,钩状垂珥,圈足外侈。颈部饰回首夔龙纹,长冠后垂,云雷纹填地,其下有一道弦纹,颈前后增饰浮雕兽头,圈足饰两道弦纹。属王世民等《西周青铜器分期断代研究》簋的I型3式<sup>③</sup>,时代为西周中期前段,约穆王时器。𡗗鼎敛口窄折沿,双立耳,下腹向外倾垂,底部稍平,三柱足。口下饰云雷纹填地的卷鼻夔龙纹带。属王世民等《西周青铜器分期断代研究》鼎的IV型3式<sup>④</sup>,时代为西周中期前段,为恭王时器。吕簋形制为器身圆形,深腹,腹壁较直,下部微垂,盖与器子母合口,腹部有一对兽钮衔环耳,盖面隆起,沿下折,上有圈状捉手,矮圈足连铸三兽面扁足。盖面及颈部均饰窃曲纹,圈足是三角雷纹。属王世民等《西周青铜器分期断代研究》簋的IV型3式<sup>⑤</sup>,时代为西周中期前段。三者均较免器的时代要早,因此,免与𡗗、𡗗及吕当非同时之人。

永孟为侈口,深腹,附耳,高圈足,四面各有扉棱一道,腹中部扉棱各有一长鼻高卷的圆雕象首。

① 王世民、陈公柔、张长寿:《西周青铜器分期断代研究》,第86—88页。

② 方诗铭、王修龄:《古本竹书纪年辑证》(修订本),上海:上海古籍出版社,2005年,第44—45页。

③ 王世民、陈公柔、张长寿:《西周青铜器分期断代研究》,第62—67页。

④ 王世民、陈公柔、张长寿:《西周青铜器分期断代研究》,第29—31页。

⑤ 王世民、陈公柔、张长寿:《西周青铜器分期断代研究》,第100—101页。

颈饰变形兽面纹,腹饰两兽对称组成的垂叶纹,圈足饰回首尾下卷作刀状的夔龙纹,均以细云雷纹填底。一般认为系恭王时器。较上述诸免器的时代约懿孝之世略早,因此,永孟铭之“郑司徒显父”,当系免之前任。

或将鞶簋“令邑于郑”、甗鼎“总司郑田”、吕簋“总司郑师氏”的“奠”读作“奠”或“甸”<sup>①</sup>,从上文有关分析来看,非是。

综上所述,由免诸器铭可知,免曾历任“郑还”“司土”“司工”及“胥周师司林”等职,系在王朝任职的高级贵族。“郑还”之“还”系“都”邑,内有“太室”,为宗周之一部分。由金文和文献可知,“郑”既可称“还”,又可称“邑”,无论称“还”还是称“邑”,其义与性质皆一,即系王畿内“都”邑,其内有“宫”和“太室”等宗庙建筑。其地在今陕西华县西北。

## 二

下面接着讨论师史簋。元年师史簋共四件,系1961年陕西西安张家坡西周铜器窖藏出土。形制为弇口鼓腹,圈足下有三象鼻形小足,双耳饰浮雕虎头,盖与器子母合口,上有圈状捉手。盖沿和器口沿饰窃曲纹,盖上和器腹饰瓦纹,圈足饰S形云雷纹。属王世民等《西周青铜器分期断代研究》簋的IV型2式<sup>②</sup>,时代为西周中期后段,约孝王世<sup>③</sup>。

同人所作之器,又有三件五年师史簋<sup>④</sup>,亦系1961年陕西西安张家坡西周铜器窖藏出土。其形制为盖与器子母合口,器的下腹向外倾垂,圈足下有三个象鼻形扁足,两耳作衔环龙头,盖的捉手呈圈状。盖与器均饰长冠分尾鸟纹和直棱纹。属王世民等《西周青铜器分期断代研究》簋的IV型3式<sup>⑤</sup>,时代为西周中期后段,为孝王时器。

下面分析师史簋的有关内容,先将元年师史簋铭文释写如下:

唯王元年四月既生霸,王在臧应,甲寅,王格庙,即位,遯公入右师旃,即位中廷,王呼作册尹克册命师旃曰:倘于大左,官司丰还左右师氏,锡汝赤市冏衡、丽敷,敬夙夕用事,旃拜稽首,敢对扬天子丕显鲁休命,用作朕文祖益仲尊簋,其万年子子孙孙永宝用。

“官司丰还左右师氏”,“丰”系地名。金文中与此“丰”相关者还有:

(1)申簋盖<sup>⑥</sup>:唯正月初吉丁卯,王在周康宫,格太室,即位,益公入右申〔立〕中廷,王命尹册命申,更乃祖考胥太祝官司丰人眾九鬯祝,锡汝赤紱冏衡、璽旂,用事。申敢对扬天子休命,用作朕皇考孝孟尊簋,申其万年用,子子孙孙其永宝。西周中期前段。

(2)小臣宅簋<sup>⑦</sup>:唯五月壬辰,同公在丰,令宅事伯懋父,伯锡小臣宅画卣、戈九、锡金车、马两,扬公伯休,用作乙公尊彝,子子孙孙永宝,其万年用飨王出入。西周早期。

(3)痍鼎<sup>⑧</sup>:唯三年四月庚午,王在丰,王呼虢叔召痍,锡驹两,拜稽,用作皇祖文考孟鼎,痍万年永宝用。西周中期后段。

① 如张亚初:《殷周金文集成引得》,北京:中华书局,2001年,第47页;张光裕:《读新见西周鞶簋铭文札记》,《古文字研究》第25辑,第174—177页;吴镇烽编著:《西周青铜器铭文暨图像集成》第5卷,第193页;第11卷,第341—343页。

② 王世民、陈公柔、张长寿:《西周青铜器分期断代研究》,第88—89页。

③ 李学勤:《高青陈庄引簋及其历史背景》,《文史哲》2011年第3期。

④ 集成8.4216、4217、4218;中国科学院考古研究所:《长安张家坡西周铜器群》,北京:文物出版社,1965年,图版拾貳—拾陆;中国青铜器全集编辑委员会编:《中国美术分类全集·中国青铜器全集》第5卷,六三;陈梦家:《西周铜器断代》,第745页,146;吴镇烽编著:《西周青铜器铭文暨图像集成》第11卷,第320—327页,第05248—05250号。

⑤ 王世民、陈公柔、张长寿:《西周青铜器分期断代研究》,第100—101页。

⑥ 《考古与文物》1983年第2期,第18页图三;集成8.4267;吴镇烽编著:《西周青铜器铭文暨图像集成》第11卷,第473—474页,第05312号。

⑦ 《文物》1955年第3期,第146页;集成8.4201;陈梦家:《西周铜器断代》,第590页,17。

⑧ 集成5.2742;陈梦家:《西周铜器断代》,第876页,4。

诸铭的“丰”与元年师史簋“丰还”之“丰”所指应相同。其中例(1)申簋盖的“王命尹册命申,更乃祖考胥太祝官司丰人累九鬯祝”,与元年师史簋铭文相类似。根据上下文,并结合上述有关铭文来看,“丰”应指丰邑(或称“丰京”),文献或作“邦”。《尚书·武成》:“王来自商,至于丰。”陆德明《释文》:“丰……文王所都也。”《左传·昭公四年》:“成有岐阳之搜,康有邦宫之朝。”杜预注:“邦在始平郿县东,有灵台,康王于是朝诸侯。”据文献记载,西周都“丰镐”,亦作“丰鄙”。文王邑丰,在今陕西西安西南丰水以西。武王迁镐,在丰水以东。其后周公虽营洛邑,丰镐仍为当时政治文化中心,为宗周之一部分。《吕氏春秋·疑似》:“周宅邦镐,近戎人。”《韩非子·五蠹》:“古者,文王处丰镐之闲,地方百里,行仁义而怀西戎。”《汉书·郊祀志下》:“昔者周文、武郊于丰鄙,成王郊于雒邑。”解放后历年的考古工作也予以证实<sup>①</sup>。

丰邑既是文王旧都,武王迁镐后,离丰邑甚近,属畿内,丰邑仍为西周政治文化中心,因此金文中屡见“王在丰”等记载。

金文中的“师氏”,职掌比较复杂,从上下文来看,本铭的“师氏”应系武职。所谓“官司丰还左右师氏”,即主管“丰还”的“左右师氏”。过去或认为本铭的“师氏”是指师的领导,即“太师”<sup>②</sup>,或指师旅的长官<sup>③</sup>。关于“左右师氏”的职掌,或可由文献及西周金文中屡见的“虎臣”等有关材料来予以说明。

“虎臣”屡见于文献,指虎贲氏之官。《尚书·顾命》:“乃同召太保奭、芮伯、彤伯、毕公、卫侯、毛公、师氏、虎臣、百尹、御事。”与上揭毛公鼎铭“王曰:父盾,已曰,抄兹卿事寮、太事寮于父即尹,命汝总司公族,与三有司、小子、师氏、虎臣,与朕褒事,以乃族捍敌王身”可对读。伪孔传:“虎臣,虎贲氏。”“虎贲”系掌侍卫国君及保卫王宫、王门之官。《周礼·夏官·虎贲氏》:“虎贲氏掌先后王而趋以卒伍。军旅、会同,亦如之。舍,则守王闲。王在国,则守王宫。国有大故,则守王门。大丧,亦如之。”

“虎臣”亦屡见于西周金文,如:

(1)师克盃<sup>④</sup>:王若曰:师克,丕显文武,膺受大命,敷佑四方。则繇唯乃先祖考有助于周邦,捍御王身,作爪牙。王曰:克,余唯经乃先祖考,克令臣先王。昔余既命汝,今余唯申就乃命,命汝更乃祖考总司左右虎臣。锡汝钅鬯一卣,赤犛五衡、赤舄、牙夔、驹车、贲较、朱鞞、鞞靳、虎褱、纁褱、画鞞、画鞞、金簞,朱旂,马四匹、鍔勒,素钺。敬夙夕勿废朕命。克敢对扬天子丕显鲁休,用作旅盃。克其万年子子孙孙永宝用。西周晚期。

(2)毛公鼎<sup>⑤</sup>:王曰:父盾,已曰,抄兹卿事寮、太事寮于父即尹,命汝总司公族,与三有司、小子、师氏、虎臣,与朕褒事,以乃族捍敌王身。西周晚期后段(宣王)。

(3)彘鼎<sup>⑥</sup>:彘曰:“呜呼!王唯念彘辟烈考甲公,王用肇使乃子彘率虎臣御淮戎。”彘曰:“呜呼!朕

① 中国科学院考古研究所:《沔西发掘报告》,北京:文物出版社,1963年;又《长安张家坡西周铜器群》,北京:文物出版社,1965年;中国社会科学院考古研究所沔西发掘队:《1976—1978年长安沔西发掘报告》,《考古》1981年第1期;《陕西长安沔西客省庄西周夯土基址发掘报告》,《考古》1987年第8期;中国社会科学院考古研究所:《张家坡西周墓地》,北京:中国大百科全书出版社,1999年;中国社会科学院考古研究所丰镐工作队:《1997年沔西发掘报告》,《考古学报》2000年第2期;胡谦盈:《丰镐地区诸水道的踏查——兼论周都丰镐遗址》,《考古》1963年第4期;西安市文物管理处:《陕西长安新旺村、马王村出土的西周铜器》,《考古》1974年第1期;陕西省文物管理委员会:《陕西长安沔西张家坡西周遗址的发掘》,《考古》1964年第9期;陕西省考古研究所:《镐京西周宫室》,西安:西北大学出版社,1995年;卢连成:《西周丰镐两京考》,《中国历史地理论丛》1988年第3期。

② 张亚初、刘雨:《西周金文官制研究》,北京:中华书局,1986年,第6页。

③ 李家浩:《先秦文字中的“县”》,《文史》第28辑,第49—58页。

④ 《文物》1959年第3期;《文物》1962年第6期,封里,第8页图三;《考古》1994年第1期图版柒;集成9.4467、4468;陈梦家:《西周铜器断代》,第856页,210;故宫博物院:《故宫青铜器》,194,第205页。

⑤ 集成5.2841;陈梦家:《西周铜器断代》,第841页,201;中国青铜器全集编辑委员会编:《中国美术分类全集·中国青铜器全集》第5卷,三六。

⑥ 集成5.2824;中国青铜器全集编辑委员会编:《中国美术分类全集·中国青铜器全集》第5卷,一〇;曹玮主编:《周原出土青铜器》,第1356—1360页。

文考甲公、文母日庚翼休,则常安永宕乃子戡心,安永袭戡身,厥复享于天子,唯昏厥使乃子戡万年辟事天子,毋有戡于厥身。戡拜稽首,对扬王命。用作文母日庚宝尊鬯彝,用穆穆夙夜尊享孝绥福,其子子子孙孙永宝兹烈。西周中期前段(穆王)。

(4)师寰簋<sup>①</sup>:王若曰:师寰,拔淮夷繇我帛晦臣,今敢薄厥众暇,返厥工吏,弗迹我东国,今余肇令汝率齐师、鬲、莱、夔、尸、左右虎臣征淮夷,即餐厥邦酋,曰玆、曰綈、曰铃、曰达,师寰虔不坠,夙夜恤厥将事,休既有功,折首执讯,无谏徒馭,殴俘士女、羊牛,俘吉金,今余弗暇徂,余用作朕后男鬯尊簋,其万年子子子孙孙永宝用享。西周晚期。

(5)师酉簋<sup>②</sup>:唯王元年正月,王在吴,格吴大庙,公族瓚盥入右师酉立中廷,王呼史墙册命师酉,嗣乃祖嫡官邑人、虎臣:西门夷、巢夷、秦夷、京夷、弁狐夷,新锡汝赤拔朱衡、中褱、鉴勒,敬夙夜勿废朕命。师酉拜稽首,对扬天子丕显休命,用作朕文考乙伯、宐姬尊簋,酉其万年子子子孙孙永宝用。西周中期。

师酉盘<sup>③</sup>:唯四年三月既生霸甲戌,王在吴,格吴大庙。公族瓚盥入右师酉立中廷。王呼史墙册命师酉,嗣乃祖嫡官邑人、虎臣:西门夷、巢夷、秦夷、京夷、弁狐(夷)。新锡汝赤拔、鉴勒。敬夙夜勿废朕命。师酉拜稽首。对扬天子丕显休命,作朕文考、宗姬宝盘。酉其万年子子子孙孙永宝用。西周中期。

(6)师匄簋<sup>④</sup>:王若曰:师匄,丕显文武,膺受天命,亦则于汝乃圣祖考克辅右先王,作厥肱股,用夹绍厥辟,奠大命,盥酹于政,肆皇帝亡致,临保我有周,雩四方民亡不康靖。王曰:师匄,哀哉,今日天疾威降丧,首德不克规,故亡承于先王,向汝徂纯恤周邦,绥立余小子,哉乃事,唯王身厚饴,今余唯申就乃命,命汝夷雍我邦小大猷,邦祐潢辞,敬明乃心,率以乃友捍御王身,欲汝弗以乃辟陷于艰,锡汝拒鬯一卣、圭瓚、夷讯三百人。匄稽首,敢对扬天子休,用作朕烈祖乙伯、同益姬宝簋,匄其万斯年,子子子孙孙永宝。用作州宫宝,唯元年二月既望庚寅,王格于太室,荣入佑匄。西周中期后段(恭王)。

(7)匄簋<sup>⑤</sup>:王若曰:匄,丕显文武,受命则乃祖奠周邦,今余命汝嫡官司邑人,先虎臣后庸:西门夷、秦夷、京夷、巢夷、师零、侧薪、□华夷、弁狐夷、鬻人、成周走亚、戌、秦人、降人、服夷,锡汝玄衣黼纯,缙拔同衡,戈珣或厚祕彤沙,盞旂,鉴勒,用事。匄稽首,对扬天子休命,用作朕祖乙伯、同姬尊簋,匄万年子子子孙孙永宝用。唯王十又七祀,王在射日宫,旦,王格,益公入右匄。西周中期后段(懿王)。

(8)师虎簋<sup>⑥</sup>:唯元年六月既望甲戌,王在杜窆,格于太室,邢伯入右师虎,即位中廷,北向,王呼内史吴曰:“册命虎。”王若曰:“虎,载先王既命乃祖考事,嫡官司左右戏貉荆,今余唯帅型先王命,命汝更乃祖考,嫡官司左右戏貉荆,敬夙夜勿废朕命,锡汝赤舄,用事。”虎敢拜稽首,对扬天子丕怀鲁休,用作朕烈考日庚尊簋,子子子孙孙其永宝用。西周中期前段(穆王)。

(9)虎簋盖<sup>⑦</sup>:唯卅年三月初吉甲戌,王在周新宫,格于太室,密叔入右虎,即位。王呼内史曰:“册命虎。”曰:“载乃祖考事先王,司虎臣,今命汝曰:更祖考胥师戏司走马驭人累五邑走马驭人,汝毋敢不善于乃政。锡汝载轂幽衡、玄衣、睪纯、盞旂五日,用事。”虎拜稽首,对扬天子丕怀鲁休。西周中期

① 集成 8.4313、4314;中国青铜器全集编辑委员会编:《中国美术分类全集·中国青铜器全集》第5卷,六九;陈佩芬:《夏商周青铜器研究》(西周篇),三八四,第465—468页;中国科学院考古研究所:《美帝国主义劫掠的我国殷周铜器集录》, A246、R418,北京:科学出版社,1962年,第242、540页。

② 集成 8.4288—4291;陈梦家:《西周铜器断代》,第790页,173;故宫博物院:《故宫青铜器》,189,第200页。

③ 吴镇烽编著:《商周青铜器铭文暨图像集成续编》第3卷,上海:上海古籍出版社,2016年,第307页,第0951号。

④ 集成 8.4342;陈梦家:《西周铜器断代》,第852页,207。

⑤ 郭沫若:《弭叔簋及匄簋考释》,《文物》1960年第2期;集成 8.4321;陈梦家:《西周铜器断代》,第834页,195。

⑥ 集成 8.4316;陈梦家:《西周铜器断代》,第701页,108。

⑦ 王翰章、陈良和、李保林:《虎簋盖铭简释》,《考古与文物》1997年第3期,第79页图三;张光裕:《虎簋甲、乙盖铭合校小记》,《古文字研究》第24辑,北京:中华书局,2002年,第183页;吴镇烽编著:《商周青铜器铭文暨图像集成》第12卷,第205—208页,第05399、05400号。

前段(穆王)。

(10)无夷鼎<sup>①</sup>:唯九月既望甲戌,王格于周庙,贿于图室,司徒南仲右无夷入门,立中廷,王呼史寥册命无夷曰:官司穆王正侧虎臣,锡汝玄衣,黼纯,戈珣珣厚秘彤沙,鏐勒,鏐旂,无夷敢对扬天子丕显鲁休,用作尊鼎,用享于朕烈考,用勾眉寿万年,子孙永宝用。西周晚期后段(宣王)。

例(1)师克盃铭云“命汝更乃祖考总司左右虎臣”,器主师克的身份是“师”,可知“虎臣”的长官系“师”。同样,例(5)师酉簋“王呼史墙册命师酉,嗣乃祖嫡官邑人、虎臣”,师酉的身份亦系“师”。例(10)无夷鼎铭曰“王呼史寥册命无夷”“官司穆王正侧虎臣”,铭文虽未明言,但从赏赐物“玄衣,黼纯,戈珣珣厚秘彤沙,鏐勒,鏐旂”来看,无夷的身份亦应系“师”。同样,例(7)匍簋“今余命汝嫡官司邑人,先虎臣后庸”,从赏赐物“玄衣黼纯,缁褊回衡,戈珣珣厚秘彤沙,鏐旂,鏐勒”来看,匍的身份应系“师”。又例(6)师匍簋从铭文来看,与例(7)匍簋当系一人之器,可知匍的身份确系“师”。同样,例(9)虎簋盖据铭文“今命汝曰:更祖考胥师戏司走马驭人累五邑走马驭人”及赏赐物“载黻幽衡、玄衣、纁纯、鏐旂五日”等,器主虎及其“司虎臣”的“祖考”亦皆为“师”。又例(8)师虎簋从铭文看,与例(9)虎簋盖应系同人所作器,印证虎确为“师”职。总之,无论是“虎臣”、“左右虎臣”,还是“正侧虎臣”,其官长皆为“师”,或称“师氏”。

所谓“正侧虎臣”,殆与“左右虎臣”义近,“正”相对于“侧”而言。虎臣既分“正侧”、“左右”,则其官长亦当也有“左右”,元年师史簋云“左右师氏”,正与之相对应。

例(2)毛公鼎铭云“命汝总司公族,与三有司、小子、师氏、虎臣,与朕褻事,以乃族捍敌王身”,一则证明“师氏”即“师”确系虎臣之长官。二则表明师氏、虎臣的职责是“捍敌王身”,即负责保卫王的安全,这一点例(1)师克盃铭说得更清楚直白,曰“师克……繇唯乃先祖考有功于周邦,捍御王身,作爪牙”。例(6)师匍簋亦云“率以乃友捍御王身,欲汝弗以乃辟陷于艰”,亦表明师氏、虎臣的职责主要是“捍御王身”。

例(3)虢鼎铭云“率虎臣御淮戎”,可见战时虎臣亦可出征。同样,例(4)师寰簋亦云“今余肇令汝率齐师、鬯、莱、夔、尿、左右虎臣征淮夷”,可见虎臣出征并不乏见。

虢既然能“率虎臣”,则他至少是虎臣之长,即“师”或“师氏”。鼎铭又说“厥复享于天子,唯毕厥使乃子虢万年辟事天子”,可见虢应系王之近臣或亲信。例(4)师寰簋亦云师寰“齐师、鬯、莱、夔、尿、左右虎臣征淮夷”,同样,师寰也至少是“师”或“师氏”,这与铭文明言“师寰”的身份为“师”正相符合。师寰既能率诸侯之师及“左右虎臣”“征淮夷”,他也一定是王之近臣或亲信。

《诗经·大雅·文王》:“文王陟降,在帝左右。”“左右”,指左面和右面。《史记·孙子吴起列传》:“汝知而心与左右手背乎?”或指附近,两旁。《诗经·小雅·采芣》:“平平左右,亦是率从。”《左传·宣公十二年》:“晋人逐之,左右角之。”又谓身边。又《左传·宣公二十年》:“(楚子)左右曰:‘不可许也,得国无赦。’”又谓近臣,侍从。疑“左右虎臣”、“左右师氏”亦皆与此有关。所谓“左右师氏”,可能兼有上述多种含义,一则表方位,二则在王之近旁,即王身边的卫戍部队“左右虎臣”之长。

总之,由金文及文献可知,虎臣不但“捍御王身,作爪牙”,战时可出征,其长官系“师”或“师氏”,是王之近臣或亲信<sup>②</sup>。

1971年在陕西西安丰镐遗址马王镇车马坑发现有两件当卢,背面皆铸阳文“丰师”二字<sup>③</sup>。马王镇一带是丰邑的核心区,因此这里发现的“丰师”当卢,应属当时驻守在此地的卫戍部队“丰师”的遗物。这与上述金文的有关记载可互相印证,也以实物和文字的证据,进一步证明了上述我们据金文所作有关推论的可靠性。

① 集成 5.2814;吴镇烽编著:《商周青铜器铭文暨图像集成》第5卷,第346—347页,第02478号。

② 张亚初等对虎臣也有较详细的讨论,参见张亚初、刘雨:《西周金文官制研究》,第14—15页。

③ 王长启:《西安丰镐遗址发现的车马坑及青铜器》,《文物》2002年第12期。

师史簋铭云“備于大左,官司丰还左右师氏”的师史,其地位当不在上揭“率虎臣御淮戎”的戣及“率齐师、鬲、莱、夔、𠄎、左右虎臣征淮夷”的师寰之下,应系王之近臣或亲信。

过去或认为“大左”即“左师”<sup>①</sup>,或指“大师”之在左者<sup>②</sup>,或认为其并不一定是严格意义上的职官名,可能是指王朝中百官所站立的行位<sup>③</sup>,或兼二说<sup>④</sup>等,可能要重新加以认识。

据上下文义,并参照有关文例来看,“官司丰还左右师氏”句,应该是对上一句“備于大左”的具体说明,这与上揭免簋“命免作司土,司郑还廩、𡔷虞、𡔷牧”句相类。然则所谓“大左”,其具体职掌为“官司丰还左右师氏”,即相当于京畿卫戍区长官,掌管卫戍部队及其官长,类似后世的禁卫军及其统领,职掌保卫王和京师。《左传·成公十六年》:“皆乘矣,左右执兵而下矣!”杜预注:“左,将帅。右,车右。”“大左”,或即“大将”、“大帅”之谓也<sup>⑤</sup>。

“丰”既为旧都,迁镐后仍为当时政治文化中心,王又常在此活动,因此,师史“官司丰还左右师氏”,其职掌或即京畿卫戍区长官一类,应系王之亲信,其地位可想而知。铭文下文云“锡汝赤市同衡、丽𡔷,敬夙夕用事”,从赏赐物及王册命时说话的口气也可见一斑,与上述册命免时的有关情形可以对照。

要之,师史“官司丰还左右师氏”的职掌,从铭文本身及其他有关材料来看,应即京畿卫戍区长官,这是很清楚的。

上揭同人所作的五年师史簋,其铭文曰<sup>⑥</sup>:

唯王五年九月既生霸壬午,王曰:师旃,命汝羞迫于齐,赏汝十五钺簪盾,生皇画内,戈珣𡔷厚秘彤沙,敬毋败绩。旃敢扬王休,用作宝簋,子子孙孙永宝用。

铭云“王曰:师旃,命汝羞迫于齐”,即王命师史伐齐。齐是西周的大国,能担当领兵伐齐之重任者,非王之亲信、重臣莫属。上文据元年簋铭推断师史或即京畿卫戍区长官,与此铭其任伐齐之帅,身份正相符合。同时亦可见,作为王之亲信的京畿卫戍区长官,在必要时亦可领兵出征,或有代王出征之意味。同时,这与上揭金文所记主要负责“捍御王身”的“虎臣”亦常出征的情形亦相吻合。

又上揭吕簋铭云王命吕“更乃考总司郑师氏”,即令吕袭其父旧职,总管郑县的卫戍部队,“锡汝玄衣黼纯,𡔷拔同衡,戈珣𡔷厚秘彤沙,旌𡔷,用事。”赏赐物与元年、五年师史簋的“锡汝赤市同衡、丽𡔷”与“赏汝十五钺簪盾,生皇画内,戈珣𡔷厚秘彤沙”亦可对照。所谓“总司郑师氏”,可能即系“左”一类官长,亦即卫戍分区长官。“丰还”因系文王旧都,其地位当较“郑还”高,故“官司丰还左右师氏”者为“大左”,即卫戍区总部及其长官。

综上所述,由师史所作诸器铭文可知,师史担任“丰还”的“大左”,“官司丰还左右师氏”,系王之亲信、重臣,或即京畿卫戍区长官,战时可代王领兵出征。“丰还”之“还”系文王旧都,武王迁镐后,仍属畿内,为西周政治文化中心,为宗周之一部分。其地在今陕西西安西南丰水以西。

### 三

通过对免簋及其他诸免器铭文的分析可知,免簋铭“郑还”之“还”系王畿内“都”邑,内有“太室”

① 郭沫若:《长安县张家坡铜器铭文汇释》,《考古学报》1962年第1期;中国科学院考古研究所:《长安张家坡西周铜器群》,第1—10页。

② 杨宽:《再论西周金文中“六白”和“八白”的性质》,《考古》1965年第10期。

③ 张亚初、刘雨:《西周金文官制研究》,第19—20页。

④ 陈梦家:《西周铜器断代》,第204页。

⑤ 春秋中期楚屈叔佗戈(集成17.11393)铭曰:“屈口之孙楚屈叔佗之口口,楚王元右……”,“楚屈叔佗”据何浩考证即《左传·宣公十二年》所载楚晋泌之战中为楚庄王“戎右”的屈荡,元右即“戎右”(何浩:《〈楚屈叔佗戈〉考》,《安徽史学》1985年第1期)。《周礼·夏官·戎右》:“戎右掌戎车之兵革使。”郑玄注:“右者,驂乘,此充戎路之右。”贾公彦疏:“戎右者,与君同车,在车之右,执戈盾,备制非常,并充兵中使役。”“戎右”在车右负责保卫国君安全,从职掌来看,似与本文西周金文之“大左”有一定关联。

⑥ 释文参见李学勤:《高青陈庄引簋及其历史背景》,《文史哲》2011年第3期。

和“郑宫”，为宗周之一部分，文献或称其为“邑”，在今陕西华县西北。由师史诸器及相关铭文可知，“丰还”之“还”系文王旧都，武王迁镐后，为属畿内邑，为西周政治文化中心，亦为宗周之一部分，地在今陕西西安西南丰水以西。

总之，“郑还”、“丰还”的名称和性质皆已洞若观火。然则“邑”符合这一条件者，除上文提到的“都”、“邑”及“京”等称谓外，还有什么其他的称谓呢？换句话说，金文“郑还”、“丰还”之“还”相对应的究竟是文献中的哪一个字或词呢？

我们认为，它应该就是文献中的“县”。

首先，“还”、“县”皆匣母元部字，二者系双声迭韵，于音理可通。在出土和文献传世中皆有大量二者通假的例证<sup>①</sup>，上揭唐文和李文均有举证，尤其是李文，举有大量有关出土和传世文献的例证。《古文四声韵》“县”字下引王庶子碑作“寰”<sup>②</sup>。《广韵》：“县”，“古作‘寰’。”颜师古《匡谬正俗》卷八：“宇县、州县字，本作‘寰’，后借‘县’字为之。”《穀梁传·隐公元年》：“寰内诸侯。”范宁注：“天子畿内大夫有采地，谓之寰内诸侯。”陆德明《释文》：“寰，音县，古县字。”《国语·齐语》：“三乡为县，县有县帅。”《晋语二》：“君实有郡县。”明许宗鲁本“县”皆作作“寰”（《国语考异》引）。总之，从文字学的角度来看，“还”、“县”相通，当无疑问。

其次，“县”在古书中有多种含义，和本文讨论相关者，一是作为地方行政区划名。周时已有县邑，春秋时期秦、晋、楚等大国将兼并土地置县，故县多在边地。后各国将县制内移，边远地置郡。秦统一六国后，始以郡统县，历代因之。这是为大家所熟知的。《左传·哀公二年》：“克敌者，上大夫受县，下大夫受郡。”杜预注：“春秋以前，县大于郡，战国时，则郡大于县。”《史记·商君列传》：“（秦）集小乡邑聚为县，置令、丞，凡三十一县。”说的就是这种性质的“县”。

“县”还有一义，即所谓“古称天子所居之地”。《礼记·王制》：“天子之县内，方百里之国九，七十里之国二十有一，五十里之国六十有三，凡九十三国。”郑玄注：“县内，夏时天子所居州界名也。殷曰畿，《诗经·殷颂》曰：‘邦几千里，维民所止。’周亦曰畿。”这与上述“郑还”、“丰还”的性质正相符合。从这个角度来讲，“郑还”、“丰还”之“还”应即“县”。又上文提到，“县”在文献中亦作“寰”。《说文解字》：“寰，王者封畿内县也。”

后世如唐宋文献中有如“畿县”、“畿寰”及“畿邑”等称谓，看来是渊源有自。《新唐书·百官志四下》：“畿县令各一人，正六品上；丞一人，正八品下。”《资治通鉴》卷二二三载：唐代宗广德元年“白孝德与邠宁节度使张蕴琦将兵屯畿县，子仪召之入城，京畿遂安。”胡三省注：“京兆府管二十县，万年、长安为赤县，余县皆为畿县。”<sup>③</sup>宋代曾巩《史馆申请三道札子》：“欲乞京畿，委开封知府及畿县知县，在外委逐路监司、州县长吏，博加求访。”<sup>④</sup>“畿县”，即京都近旁的县份。唐代黄滔《寄同年崔学士》诗：“虽知珠树悬天上，终赖银河接世间。毕使海涯能拔宅，三秦二十四畿寰。”“畿寰”犹畿县。《新唐书·柳浑传》：“帝尝亲择吏宰畿邑，而政有状，召宰相语，皆贺帝得人，浑独不贺，曰：‘此特京兆尹职耳。陛下当择臣辈以辅圣德，臣当选京兆尹承大化，尹当求令长亲细事。代尹择令，非陛下所宜。’”“畿邑”，即京城管辖的县。

从训诂和文献等角度来看，将“郑还”、“丰还”之“还”读作“县”，绝无问题。再次，如上文所论，鉴于“郑还”、“丰还”之性质，也只有将其理解为“县”才合适。鉴于各方面的信息和证据，只有将金文“郑还”、“丰还”之“还”与文献中的“县”相对应，才是合乎事实的答案。从文字学角度来看，将“还”读作“县”，“有律有例”，又有文献和史实的依据，且文字、文献及史实均可交验互证，因此，读“还”为

① 王辉：《古文字通假字典》，北京：中华书局，2008年，第720页；高亨纂著，董治安整理：《古字通假会典》，济南：齐鲁书社，1989年，第311—313页。

② 郭忠恕、夏竦：《汗简·古文四声韵》卷四，李零、刘新光整理，北京：中华书局，1983年，二二A。

③ 曾巩撰，陈杏珍、晁继周点校：《曾巩集》卷三十一，北京：中华书局，1984年，第461页。

④ 司马光编著，胡三省音注：《资治通鉴》卷二二三“代宗广德元年十一月壬寅”，北京：中华书局，1956年，第7157页。

“县”，是有各方面充分依据的，可为定讞。

总之，将金文与传世文献等互证，至迟在西周中期懿孝之世已有“县”，当确凿无疑。清人赵翼及民国时期刘师培等关于西周时期有“县”的观点<sup>①</sup>，当可信从。清人王应奎《柳南随笔》卷二亦云：“秦改封建为郡县，而不知郡县之名，自周时已有之。”

不过，一些学者又将西周时期的“县”与后世“郡县”之“县”混淆，如上揭唐兰、王应奎的看法即如此，这是需要加以辨明的。西周时期的“县”，从金文和文献来看，应系“县鄙”之“县”。文献也往往将“县”、“鄙”并称。《左传·昭公十九年》：“若寡君之二三臣，其即世者，晋大夫而专制其位，是晋之县鄙也，何国之为？”《周礼·地官·遂人》：“五家为邻，五邻为里，四里为鄩，五鄩为鄙，五鄙为县。”《荀子·富国》：“故田野县鄙者，财之本也。”《吕氏春秋·孟夏》：“命司徒，巡行县鄙。”高诱注：“县，畿内之县。县，二千五百家也。鄙，五百家也。”关于西周时期“县鄙”之“县”与后世“郡县”之“县”的区别，上揭李家浩文已有较详细的说明，兹不赘述。或认为“县”与“鄙”相同，国以外的地域则为鄙、为县、为野，三者同义<sup>②</sup>。其实早在20世纪80年代，李文就曾指出：

我们说“县”与“鄙”的意思相近，并不等于说它们之间没有区别。西周铜器铭文既有“县”，又有“鄙”，正说明它们之间是有所区别的。其说甚是。

#### 四

至此，关于西周金文的“县”的问题，大体已交待清楚。既然一些相关学者认为古文字学“音近通假”的办法如此“不可思议”，本文就尽量避免使用此方法，而尽可能尝试使用铭文本身的“内证”，层层“反推”以解决问题，最后才用有关文字、文献方面的材料来卡定，得出结论。这种不厌其烦、迂回曲折、层层反推的过程，实际上是对读“还”为“县”说的一种还原和验证，从另外一个角度证明了此说的合理性。事实证明，由古文字“音近通假”的方法所得结论是可靠的，也更直截了当，且简明易懂。换句话说，历代训诂学和古文字研究者在长期的实践中总结出来的“音近通假”的原则是符合古人用字习惯和事实，且行之有效的方法，相关学科的学者之所以对其有很多的指责和诟病，以为古文字学不严谨的“莫须有”的罪证之一，究其实，或系缺乏古文字知识或相关的文字、音韵、训诂常识，对其不了解而致。或系怀疑一切，否定一切，根本不承认古文字学是一门有自身理论和方法的系统的学问。总之，这两种态度都不是实事求是的态度。从事相关研究的学者，有必要加强一些古汉语和古代语文方面的修养，才有可能使自己的研究不至于出现大的纰漏。

免簋“郑还”、元年师史簋“丰还”之“还”，过去学者还有一些不同的释读和理解，如读作“苑”<sup>③</sup>、“垣”<sup>④</sup>、“咸”<sup>⑤</sup>等，至今还有不少学者尤其是古文字界人士信从，这是颇为奇怪的现象。熊梅《西周都邑的卫戍分区——立足于铭文“还”的试探》一文，对各种说法有分析，虽未必尽是，但主要问题也已基本指出，兹不赘述。熊文亦否定“还”为“县”说，据《方言》“还，积也”、通“环”，认为“还”极可能是西周“师”具体驻屯在各地的卫戍分区，是以承担军事任务为主要职能的特殊地域组织，具有“耕战结合、军农一体”的典型特征，是国家军队实施分级管理和军事布控的重要方式<sup>⑥</sup>。关于熊文的问题，不拟一一辨析，这里只指出其存在的两个主要问题，一是废弃根本，二是任意猜测。

① 熊梅：《西周都邑的卫戍分区——立足于铭文“还”的试探》，《中国历史地理论丛》2014年第1期。

② 周振鹤：《县制起源三阶段说》，《中国历史地理论丛》1997年第3期。

③ 郭沫若：《两周金文辞大系图录考释》，第90页A；《长安县张家坡铜器铭文汇释》，《考古学报》1962年第1期；中国科学院考古研究所：《长安张家坡西周铜器群》，第1—10页；吴镇烽编著：《商周青铜器铭文暨图像集成》第12卷，第43、46、49、52页。

④ 陈梦家：《西周铜器断代》，第204页。

⑤ 杨树达：《积微居金文说》（增订本），第101—102页，“免簋跋”。

⑥ 熊梅：《西周都邑的卫戍分区——立足于铭文“还”的试探》，《中国历史地理论丛》2014年第1期。

先说前者,熊文所引以为据的《方言》等材料,所释与铭文时代、文义皆不切合,而摒弃与金文时代相当的古书中的有关合理训释,标新立异,是谓废弃根本。且西周中期的金文,从现有的资料看,多系“雅言”,而非“方言”,以“方言”释之,显然不合适。至于所引文献材料的芜杂、纠缠不清及逻辑混乱,则更不待言。再说后者,熊文主要所依据的免簠和元年师史簠两条材料,通过上文的有关分析可知,免簠的器主免曾先后担任“郑还”“司土”“司工”及“胥周师司林”等职,职掌皆不出农工之类;师史簠的师史任“丰还”的“大左”,“官司丰还左右师氏”,或即京畿卫戍区长官,系武职,与农业无涉。故熊文所谓“还”具有“耕战结合、军农一体”的典型特征,并无任何的史料依据,而仅系自己凭空的想象;至于将免簠铭“令汝胥周师司林”铭文明确说职责是“司林”即文献中“林虞”“林衡”一类的职官的“周师”视作拱卫宗周的军队而加以立说,更是不知所云。是此说实乃张冠李戴、混淆事实,导致驳杂不清,故完全不可信。总之,无论从方法和态度上讲,熊文都是非常草率的,所谓“立足于铭文”的分析,实际上是经不起推敲的无根据的过度推论,因而也不可能成立,而只能是画蛇添足,徒增纷乱。

古文字资料对于研究先秦历史、地理、制度及文化之重要性,于此可见一斑。下面就该问题谈一点不成熟的看法。

对中国古代史研究而言,古文字资料到底有多重要,无须在此赘言。事实一再证明,目前有关先秦乃至秦汉的研究,对古文字和出土文献的依赖性越来越大,尤其是对商周时期而言,甚至可以毫不夸张地说,对有关古文字材料的研究和认知程度的高低,直接决定研究者素养和水平的高下。离开古文字资料,各种研究皆寸步难行,或不可信。这对坚持在一线工作的学者而言,应该都有很深的切身体会,而并非故弄玄虚的夸张或危言耸听。

近年有不少人文社会科学方面的相关学科如先秦史、社会史、历史地理、哲学史、学术史、思想文化史、法制史及宗教学等方面的学者都纷纷参与到出土文献如简帛等研究中来,这自然是好事,但同时我们也注意到,一些研究者往往不顾根本,未读懂古文字资料和文本的原意,便作无限发挥,望之若巍然高楼,实则徒增纷乱尔。

近年出现的大量的相关研究者在利用古文字资料时所闹的“笑话”,不外乎两种类型,一是过分相信别人“成说”;二是根本不信已有“成说”,自己信口开河地自由发挥,以致奇谈怪论层出不穷,令人匪夷所思、啼笑皆非。如将荆子鼎<sup>①</sup>“敝白牡一”的“敝”释作“尚父”合文,认为系师尚父,即太公望,将荆子鼎的“荆子丽”解释为楚王熊丽等,便是其例。无论是上述哪一种情况,究其实,皆因源自对古文字的无知或一知半解。是知先贤所谓“读书先从识字始”,提倡“由小学入经学”、“由经学入史学”这种循序渐进的治学思路,确非虚妄之言。

因此,充分利用和研究古文字资料,对有关先秦的研究者而言,是必不可少的“功课”。这个问题不解决,有关研究便无从开展,即便是硬做下去,也谈不上有什么学术含量和价值。上文所举熊文及关于荆子鼎铭“敝”字解释的问题,不是个案,而是目前司空见惯的现象,这不能不令人反思。

要利用和研究古文字资料,这就需要相关研究者加强对出土文献和古文字方面的素养,当然是越高越好,不过也不可能要求大家都来学习和研究古文字,考释古文字,这根本不现实,也没有必要。但如何才能具备一个研究者应当具备的基本素养呢?我们知道,古文字学包括出土文献学,是一门非常专门、精深的学问,尤其是在材料日新月异、学科分支越来越精细化的今天,即使是专门的古文字研究者,也很难做到甲骨、金文、简帛等各种材料皆精熟,或作贯通的、跨时代的研究。任何研究者,或多或少总会有自己的知识盲点,如何去克服这一困难,确实需要面临各方面的挑战和压力。专门的古文字研究者犹如此,其他相关研究者自然就不必说了。对于一般的研究者的一般性研究而

<sup>①</sup> 湖北省文物考古研究所、随州市博物馆:《湖北随州叶家山西周墓地发掘简报》,《文物》2011年第11期,第17页图二一;湖北省博物馆、湖北省文物考古研究所、随州市博物馆:《随州叶家山——西周早期曾国墓地》,北京:文物出版社,2013年,第172—173页。

言,了解一些古文字的有关常识,对出土文献与古文字学界之于相关材料的见解有个大体的判断即可。对从事先秦有关的研究者而言,在利用有关古文字资料时,首先需要一个正确可靠的文本,作为进一步讨论的基础,否则皮之不存,毛将焉附?

对初学者而言,李学勤《古文字学初阶》<sup>①</sup>和裘锡圭《谈谈学习古文字的方法》<sup>②</sup>是简明易懂的入门指南,循此指引,可登堂入室以窥堂奥。甚至对卓有成就的专家而言,经常翻阅这两种著述,也常颇有收获。

不过,随着近年出土古文字资料的大量激增,从事相关研究者也随之遽增,除去一些盲目跟风、捕风捉影的明显“张口胡说”的“研究成果”外,一些“权威”、“专家”似是而非的“重要见解”也为数不少,即使是一些专门研究者也时常感到目不暇接、疑虑重重而不知所从,遑论相关学科的非专业人员。尤其是一些精尖的具体研究,即使是专门的古文字研究者,若非有非常深厚的专业素养、或自己对该问题亦有很深的研究,也很难作出正确的判断。因此,若主要依靠出土文献与古文字资料,尤其是作为一些关键性的考证和分析的论据时,单凭一些有限的古文字知识是远远不够的,而需要相应的更精深的钻研。可以说,出土文献与古文字方面的修养功夫越深,相关研究的成果就越有说服力。不过这还不是一朝一夕的事情,需要长时间的积累和下一番深入的功夫,而且要方法对头,才有可能达到。

总之,从事先秦研究的有关学者,需要不间断地关注和学习古文字资料,下一番实在的功夫,舍此别无他途。切忌盲目跟风与捕风捉影。唯有如此,方能使自己的研究与时俱进,跟上学术潮流,否则如逆水行舟,不进则退。过去唐兰先生在北京大学讲授古文字学,针对当时个别人的不良学风,为古文字研究设了六条戒律:一戒硬充内行,二戒废弃根本,三戒任意猜测,四戒苟且浮躁,五戒偏守固执,六戒驳杂纠缠<sup>③</sup>。“这一番话真是语重心长,值得我们每一个人反复吟味”<sup>④</sup>。

[责任编辑 范学辉]

① 李学勤:《古文字学初阶》,北京:中华书局,2013年。

② 裘锡圭:《谈谈学习古文字的方法》,《语文导报》1985年第10期;后辑入氏著《古文字论集》,北京:中华书局,1992年,第652—660页;又辑入《裘锡圭学术文集》第三卷《金文及其他古文字卷》,上海:复旦大学出版社,2012年,第467—474页。

③ 唐兰:《古文字学导论》(增订本),济南:齐鲁书社,1981年,第270—275页。

④ 李学勤:《古文字学初阶》,第90页。

# “这个世界会好吗?”

——正义的“现实”逻辑如何可能

袁祖社

**摘要:**基于全球化进程中中国市场化社会之结构分化与利益冲突现实,面对业已“复杂”、“多质”、“差异”之中国社会,我们需要秉持马克思主义之实践的历史—价值理性辩证统一的立场,反思传统的基于抽象规范理性与单一制度框架诉求的话语和批判范式,有效借鉴阿玛蒂亚·森等有关正义理念之思想成果,超越正义问题之“自然法则”与“文化律令”的论争,关注社会正义实现之可能的“现实逻辑”,藉此逐渐实现研究方法上的突破与变革。

**关键词:**正义;公平;现实;马克思主义;阿玛蒂亚·森

面对这个世界的种种不美好,我们总是在追问:这个世界真的会好吗?历史上和现实中,诸多有感于社会之严酷生存事实的所谓“何以可能”的应然性追问和理智期望,至少深蕴着两个方面的意味:一是担忧。考虑到特定时代既定的历史传统、制度理性以及意识形态等的钳制,这个问题可能没有一种有效的、最佳的甚或最终的解答。二是希望。依照“文明进步论”的现代性叙事模式,在人类现有的智识范围内,我们可以期望对这个问题能有一个较为合理的述说。

生而为文明时代的现代人,没有人不希望自己生存在一个“美好的世界”。有关美好的世界,必然有许多的属性和值得向往、追求的东西。但无论如何,“正义”一定是最为重要的特质性内容。生活在一个被非正义的观念所统治的世界里,决然不会有什么“美好的体验”。

当代社会的正义问题之思,关键不是去求得一个完美的、规范的正义的理念(然后以此为范本观照并规约现实),核心之处在于以对各种正义理念及其所由产生的历史传统、制度和文化环境进行比较性分析、判别为基础,作出符合我们自己真实需要的理性(理想)选择。由此,本论题的关注所在,就是面向“现实”的正义实践何以可能的问题。或者说,在特定历史条件和制度安排下,以合理的理念和实践,有效地推进社会正义如何可能的问题。

---

**作者简介:**袁祖社,陕西师范大学哲学系教授(陕西西安 710062)。

**基金项目:**本文系国家社会科学基金重大招标课题资助项目“五大理念的制度实践与美好生活的价值逻辑”(15GDC004)的阶段性成果、2013年国家社会科学基金后期资助项目“公共性与马克思主义”的中期成果之一。

※论文正标题是借用记述美国芝加哥大学教授艾恺(Guy S. Alitto)先生与著名新儒家代表人物之一的梁漱溟先生的对话:“最后的儒家”(梁漱溟、艾恺:《这个世界会好吗:梁漱溟晚年口述》,天津:天津教育出版社,2011年)。1918年11月7日,梁漱溟的父亲梁济正准备出门,遇到漱溟,二人谈起关于欧战的一则新闻。“世界会好吗?”梁济问道。漱溟回答:“我相信世界是一天一天往好里去的。”“能好就好啊!”梁济说罢就离开了家。三天之后,梁济投净业湖自尽。正义的当代追问,显然与梁氏父子当时所谈话题旨趣有着很大的不同,因为它实际上是一种有关当下社会命运的深深的忧思。即使如此,在美好人性生成论意义上,却自有着其内在的关切:这个世界会成为一个“正义的世界”吗?

## 一、“劳动价值论”基础上的财富创造与分配的 合理逻辑吁求：马克思正义理论的悖歧

马克思主义经典作家在批判资本主义制度的基础上，所提出的有关美好社会之正义的理念的理论基础和未来方案，遭到当代诸多正义论研究者的质疑与责难。争论集中于如下几个问题：马克思有正义论吗？马克思是在何种意义上谈论正义问题的？“劳动价值论”的真实意义是什么？它是如何构成马克思正义理论的基础的？如何看待资本主义条件下的雇佣劳动？资本对工人的剥削从而整个资本主义制度是非正义的吗？社会主义和共产主义社会在何种意义上是一种正义的社会？

论争始于20世纪60年代末期。1963年，在美国政治和法律哲学学会编辑出版的《正义》论文集中，罗伯特·C.塔克(Robert C. Tuck)发表了《马克思与分配正义》一文。1969年，塔克在其《马克思的革命性观念》一书中明确提出了“资本主义是非正义的吗”之质疑，以及对它的否定性回答<sup>①</sup>。

塔克论点一出，伍德很快回应并作出了更为精细的分析与论断。伍德指出，就马克思对社会现实的所有细致研究而言，就马克思对有关社会现实的理性评价的深刻关注而言，我们在其作品里没有发现他真的试图提供一种清楚而积极的权利或正义感念<sup>②</sup>。“……正义不是人类理性抽象地衡量人类的行为、制度或其他社会事实的标准。毋宁说，它是每种生产方式衡量自身的标准，它只是在特定生产方式背景下呈现于人类思维中的标准。因此，并没有适用于任何或所有社会形式的‘自然正义’的概念或通则。例如，一个人对另一个人拥有所有权或放贷可以取息，这些东西谈不上正义或者不正义。”<sup>③</sup>“假如有马克思的正义概念的话，资本对工人的剥削也是正义的。因为资本主义生产中买卖的正义是满足并适合于资本主义的生产方式的。”<sup>④</sup>人们通常把支持上述观点的人称为“塔克—伍德”学派。

该学派的主张引起了不小的争论，以柯亨为代表的“分析的马克思主义”者以及胡萨米等是坚决的反对派。“分析的马克思主义”者大多认为，为马克思所发现的唯物史观的基本原理，尤其是有关“资本主义必然灭亡与社会主义必然胜利”等论断需要重新审视。因为，“马克思主义的精神实质，不是固定的也不是方法论意义上的。在试图重新解读马克思的过程中，分析马克思主义走向了对社会正义的探索”<sup>⑤</sup>。在这一学派看来，作为马克思主义终极关怀意义上的美好的社会主义以及共产主义，必须有一个恰当的“规范”基础，因为，要将关于未来的理想变成人们的内心的坚定信念，“就要说服人们这些理想在道德上是正当的并值得追寻”<sup>⑥</sup>。在与“塔克—伍德”的争论中，柯亨作出了重要的理论贡献。他先后发表了《劳动价值论与剥削概念》、《自由、正义与资本主义》、《自我所有权、世界所有权与平等》、《为什么不需要社会主义呢》以及《如果你是一个平等主义者，你怎么如此富有？》等多篇论文。以《劳动价值论与剥削概念》为例，柯亨明确指出：“本文表明劳动价值论与剥削概念之间是一种互不相关的关系。劳动价值论并不是马克思批判资本主义的适当基础……”，“……很明显，工人确实创造了某种东西，他们创造了产品。虽然他们没有创造价值，但创造了拥有价值的东西。这一措辞上的差别包含着巨大的观念差别。之所以能对剥削进行批判，并不在于资本家得到了工人创造的一部分价值，而在于资本家得到了工人生产的产品的一部分价值。无论工人是否创造了价值，

① Robert C. Tuck, *The Marxian Revolutionary Idea* (Princeton: Princeton University Press, 1969), 42.

② Allen W. Wood, "The Marxian Critique of Justice," *Philosophy and Public Affairs* vol. 1, no. 3 (1972). 参见李慧斌、李义天编：《马克思与正义理论》，北京：中国人民大学出版社，2010年，第13页。

③ Allen W. Wood, "The Marxian Critique of Justice," *Philosophy and Public Affairs* vol. 1, no. 3 (1972). 中文参见李慧斌、李义天编：《马克思与正义理论》，第15页。

④ Allen W. Wood, *Karl Marx* (Routledge & Kegan Paul Ltd, 2004), 138.

⑤ Fabien Tarrat, "A Brief History, Scope, and Peculiarities of 'Analytical Marxism'", *Review of Radical Political Economics* (Fall, 2006), 615.

⑥ Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 167.

他们都生产了拥有价值的产品”<sup>①</sup>。

在《马克思论分配正义》一文中,胡萨米追问道:马克思认为资本主义社会是正义的吗?马克思对资本主义社会的谴责,是否(至少有一部分)建立在资本主义不正义的基础上<sup>②</sup>?胡萨米的回答是:“在这个问题上,几乎看不到他直接而明确的观点,他的看法常常游离于两者之外……”“分配正义关注的是针对特定分配行为的道德评价。分配正义的标准尤其用来界定应该如何分配财富和收入,或是衡量实际分配行为在道德上是否值得推崇。”“因此,马克思是否将资本主义视为正义的,这个问题似乎首先就是一个是否用上述分配标准来衡量资本主义的财产分配和收入分配的问题。然而,马克思的道德社会学指出,道德总是具体存在于特定的社会语境中。”<sup>③</sup>胡萨米进一步指出,按照马克思的观点,上层建筑的各种要素——无论是像政治观念、法律观念或道德观念这样的思维方式,还是像国家这样的制度——都有两层决定因素。一层是它们得以存在的生产方式(或社会类型),另一层是它们所代表的阶级利益<sup>④</sup>。胡萨米依照马克思的立场正确地指出:“通常说来,每一个统治阶级都会把自己的阶级利益描绘成社会成员的普遍利益,并据此声称,其规范所表述的是‘自然’正义或某种绝对的正义。”<sup>⑤</sup>而伍德和塔克由于只看到了规范的社会决定因素,而忽略了规范的阶级决定因素,结果他们认为,“对马克思来说,规范与生产方式相适应时就是正义的,当它与生产方式不相适应时就是不正义的。他们忽视了马克思关于在同一生产方式内的道德观念与被压迫者阶级之间关系的看法”<sup>⑥</sup>。显然,伍德的错误在于其立论基础本身,同时更重要的是他因此无法看到马克思在分配正义问题上所持有的鲜明的一贯的道德立场。胡萨米由此得出自己的结论,如果资本主义的生产和分配方式是一种“掠夺”,那么可以设想:“在马克思的心目中,也就存在一个合乎正义的生产和分配价值规范,那就是消除这样的剥削,恢复工人阶级的‘真实生活’”,如此,“分配正义也关涉到对特定分配方式的道德评价”<sup>⑦</sup>。

无疑,囿于思想的局限,上述论争从一开始就是在一个既定的制度分析框架内进行的。这样的争论,对于明晰马克思主义正义理论的基础、前提以及功能指向和革命意义,无疑具有重要的意义。但是从对全部正义理论尤其是马克思正义理论革命性变革的实质性推进来看,从这场争论对于特定社会公共政策从而资本的制度的渐进改进程度、对于改变资本统治的逻辑来看,影响似乎微乎其微。不仅如此,一方面,就上述学者有关马克思正义问题反思、批判论证的理论预设和话语范式来看,撇开其毋庸置疑的社会性情怀和个体道德价值立场,其局限性是非常明显的,即:基本上依然是以现代“社群主义”和新自由主义等为立足和参照,其对于马克思正义理论在用于观照一个全新的资本逻辑的新现实时,所可能遭遇到的一些固有的理论障碍与难题剖析,必然流于表面;另一方面,全球化时代,社会正义实践问题之新的特质在于,它已进入多领域展开、深层次拓展、多力量协同治理的阶段。如此,正义问题上的上述“准本质主义”的思考方式,依然是以理想化的抽象假设性理念为前提的,即似乎存在着一种完美社会的正义理论模型和实践方式,研究者的目的,就是竭尽心智去探索、发现这种模型;而且固执地认为这种模型的发现之日,就是正义问题的解决之时。现在看来,这样的理论设想,显然有些不切实际。

马克思生活于其中的 19 世纪中后期,面对已经建立起来的自由资本主义社会,不乏传统意义上

① 应奇等主编:《马克思和诺齐克之间——G·A·柯亨文选》,南京:江苏人民出版社,2007年,第18、29页。

② Ziyad I. Husami, “Marx on Distributive Justice,” *Philosophy and Public Affairs*, vol. 8, no. 1 (Autumn, 1978). 参见李慧斌、李义天编:《马克思与正义理论》,第41页。

③ 李慧斌、李义天编:《马克思与正义理论》,第44、45页。

④ 李慧斌、李义天编:《马克思与正义理论》,第45页。

⑤ 李慧斌、李义天编:《马克思与正义理论》,第46页。

⑥ 李慧斌、李义天编:《马克思与正义理论》,第49页。

⑦ Ziyad I. Husami, “Marx on Distributive Justice,” *Philosophy and Public Affairs*, vol. 8, no. 1 (Autumn, 1978), 31.

的资产阶级学者对该社会之正义性的自由主义和功利主义的辩护。这种辩护一般来说是切近该社会的存在真实,符合该社会的需要的。马克思无疑有自己的实践的社会正义逻辑,我们据此应该进一步追问的是:马克思思考正义问题的超越性的哲学方法论基础究竟是什么?它有哪些优长?马克思所关注和批判的资本主义社会诸种非正义现象的实质究竟是什么?正义问题在何种意义上构成马克思理想社会的一个应然性、规范性维度?马克思所使用的“正义”概念是自明性的吗?

可以肯定的是,如果我们坚定地认同“正义”是全部马克思主义理论之一以贯之的内在逻辑和价值目标这一论断的科学性,那么,正确的做法是,我们就必须结合全部马克思主义“问题在于改变世界”的实践逻辑,深入到马克思的经济学研究(自由资本主义条件下生产与交换形式的非正义、社会产品与社会财富创造与分配的非正义、消费的非正义现实及其根由等)、关于未来美好社会的政治价值理念(尤其是法的正义——形式和实质两个方面),深入到真正标志其对于文明进程中,人类生产、生活以及共同体的组织形态之深湛的历史哲学识见——唯物史观的高度,着眼于“理论变革史”、“现实批判史”、“理想社会价值建构史”之历史和逻辑、理论和现实多相交融性视角,依照个体自由与社会进步问题上事实判断与价值判断客观一致的逻辑,客观还原马克思有关正义问题的理论真相和根本性实践旨趣。

## 二、从“着眼于制度主义”转向“着眼于现实的比较”:

### 正义问题研究的方法论变革

古希腊哲学家柏拉图在其所著《理想国》中,开宗明义地向世人提出这样一个问题:“正义者”和“不正义者”谁活得更为幸福?换言之,人们孜孜以求社会正义,那么,现实的问题是,“正义”究竟能给人们带来什么?

和上述问题结合起来,在有关社会正义之思的基本立场厘清以后,我们要回答的是如下几个问题:面对我们自己的正义难题情境,现实的正义是如何可能的?我们该以何种更为有效的方式,不断拓展有关正义问题的理论边界和实践领域?我们关于正义的看似“深刻”的诸多反思——批判性言说及其所提出的解决路径,在何种意义上是可预期的?有没有一种为我所用的具有“可通约性”的正义研究范式以及相应的实践模本?在所有这些问题上,我们需要继续作出一种共识性意义上的学理性努力。

#### (一)抽象地言说正义问题为什么是无益且无意义的?

美国法理学家博登海默曾这样说过:“正义有着一张普洛透斯似的脸(a Protean face),变化无常、随时可呈现不同形状并具有极不相同的面貌。当我们仔细查看这张脸并试图解开隐藏在其表象背后的秘密时,我们往往会深感困惑。”<sup>①</sup>自古及今,人类所面对着的,永远是一个“不平等的现实”(虽然“历史进步论”的观念向人们承诺,这种经济和社会的不平等随着人类文明程度的提高在不断减弱)。一个极易发现和感受的事实是,人们获取物质利益的机会和能力事实上在任何历史时代、任何社会制度下都是不可能均等的:对一些人来说是公平和正义,对另一些人就是不公平和非正义。

在正义问题上,公认的最极端的近乎釜底抽薪的说法,是由美国著名法理学家博登海默给出的。在他看来,“正义观念必须被认为是无理性的理想”<sup>②</sup>,如此,任何严肃的讨论最好不要以它为前提、为基调。“说某个规范或社会制度是‘正义的’或是‘不正义的’陈述,根本不具说明意义。这种陈述并未表达出任何可验证的判断,甚至不能成为理性论证的问题。‘祈求正义无异于砰砰敲桌子:一种将个人要求变成绝对要求的感情表现。’”<sup>③</sup>

① [美]E·博登海默:《法理学——法哲学及其方法》,邓正来、姬敬武译,北京:华夏出版社,1987年,第252页。

② [美]E·博登海默:《法理学——法哲学及其方法》,第246页。

③ [美]E·博登海默:《法理学——法哲学及其方法》,第246页。

(二)从“着眼制度主义”转向“着眼于现实的比较”的正义问题研究,为什么是必须且是可能的?

与博登海默在学理性旨趣和努力方向完全一致,正义问题研究上的方法论革命和当代最新智识性努力,是由被称为当代“经济学的良心”的阿玛蒂亚·森(Amartya Sen)作出的。森尤其关注“正义的研究方法”,坚持要将“正义”问题的思考纳入到“公共理性”的理论视域内。

依据森的识见,西方的启蒙运动围绕社会正义问题,形成了两大阵营:第一派,发轫于17世纪的托马斯·霍布斯,之后演化出许多分支,后继者中不乏杰出的思想家,如让-雅克·卢梭等人。这一派主要关注建立公正的社会制度,可称为“先验制度主义”(transcendental institutionalism)。它具有两大特点:首先,它致力于探寻完美的正义,而不是相对而言的正义与非正义,即仅仅探寻终极的社会正义的特征,而不是对现实并非完美的社会进行比较研究。“它致力于探究‘正义’(the just)本质,而不是寻找用以评判哪种社会相对而言‘更为公正’(less unjust)的标准。”<sup>①</sup>其次,为了寻找绝对的公正,先验制度主义主要关注制度的正确与否,而非直接关注现实社会。森指出,上述两大特色与契约论思维模式有关,森据此认为,约翰·洛克以及伊曼努尔·康德、约翰·罗尔斯等都划归这一派。

森进而指出,与先验制度主义不同的是,“许多其他的启蒙运动思想家采用了比较方法来关注各种社会现实(源于现实的制度、行为及其他因素)”。18—19世纪,有许多这样的比较分析理论,可见诸亚当·斯密、孔多赛、边沁、沃斯通克拉夫特、马克思和约翰·穆勒等具有创新思维的思想家的著作。“虽然这些人对正义的要求看法各异,进行社会比较的方法也各不相同,但可以略显夸张地说,他们都致力于对现实的或可能出现的社会进行比较,而非局限于先验地去寻求绝对公正的社会。此类‘着眼于现实’的比较方法通常主要着眼于消灭所见到的这个世界上的明显的不公正。”<sup>②</sup>

显然,森是钟情于后一种方法论智慧的。在确定《正义的理念》一书的理论出发点时,森指出:“与大多数当代正义理论关注‘公正社会’不同的是,本书力图考察基于社会现实的比较,以研究正义的进步或倒退。……出发点非常重要,尤其是我们选择回答哪些问题(比如‘如何才能推进公正’?)而不是其他的问题(比如,‘什么是绝对公正的制度?’)。这种对于出发点的选择具有双重效应:首先,它使我们采纳了比较视角,而非先验主义路线;其次,它使我们关注实际的社会现实,而不仅仅是制度和规制。”<sup>③</sup>

“关注现实”的正义视角启示我们,正义问题是一个复杂的变数,在制度既定的情况下,正义实践最核心的任务是通过有效的公共政策的制定与实施,寻求普遍的社会共识,求取正义的“最大公约数”。有学者指出,人类有史以来的任何公平正义观念,都非常缺乏可供实在分析的恒定内容,不过是世俗生活层面中一种随特定群体的利益、心境或需要而产生并时时变换的情感……<sup>④</sup>。福柯关于专制体制下国王即为“正义之源”<sup>⑤</sup>的论断,西塞罗以嘲弄的口吻所作出的“正义好像只应该属于法官和拥有某些权力的人,而不是属于所有的人”的论断<sup>⑥</sup>,就是明证。而按照亚里士多德的说法,平民政体中的“大多数人的意见就是正义”<sup>⑦</sup>,归根到底也就是一个如何看待利益平等的问题。梅茵谈到:“数和量的平均分配无疑是和我们对公正的理解密切地交织在一起的;很少联想能像这样顽固地坚持在人们的心中,即使是最深刻的思想家也很难把它从脑海中加以清除。”<sup>⑧</sup>卢梭也指出:“权利平等及其所产生的正义概念乃是出自每个人对自己的偏私,因而也就是出自人的天性。”<sup>⑨</sup>

① [印]阿玛蒂亚·森:《正义的理念》,王磊等译,北京:中国人民大学出版社,2012年,第4—5页。

② [印]阿玛蒂亚·森:《正义的理念》,第6页。

③ [印]阿玛蒂亚·森:《正义的理念》,第8页。

④ 冯亚东:《平等、自由与中西文明》,北京:法律出版社,2002年,第146—147页。

⑤ [法]福柯:《规训与惩罚》,刘北成、杨远婴译,北京:生活·读书·新知三联书店,1999年,第89页。

⑥ [古罗马]西塞罗:《论共和国论法律》,王焕生译,北京:中国政法大学出版社,1997年,第106页。

⑦ [古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1965年,第312页。

⑧ [英]梅茵:《古代法》,沈景一译,北京:商务印书馆,1959年,第34页。

⑨ [法]卢梭:《社会契约论》,雷克勤等译,北京:商务印书馆,1980年,第42页。

当代社群主义正义论的著名代表桑德尔注意到,正义问题是一个“最具现实性品格的难题”。在其最新论著《公正,该如何去做》一书中,他通过对功利主义、自由至上主义所持的“正义”主张的追问和质疑,明确指出:社会正义的困境,主要不是来自于抽象的概念,而是具体的标准的厘定。这其中直接地涉及对于不同时代特定社会主体之应有“良知”的持续拷问:生活在所谓“文明的世界中”,我们究竟“是怎样的人”,我们究竟应该如何去恰当地实践,才能满足普遍的社会正义之内在性规范与具体要求<sup>①</sup>?应该说,这样一种追问是极具理论深度和实践启迪意义的。

就中国社会的当下现实来看,“关注现实”的正义视角切中了愈益严峻和急迫的“正义焦虑”肯綮。这方面真实的情形是,立足观念史的考察视野,20世纪80年代以前,受传统“社会主义天然就是正义”观念的影响,尤其是计划经济所带来的人们生活的无差别化与同质化(平均主义和禁欲主义等),使得长期以来作为一个“问题”的正义论题及其相关的思考和探究,在中国理论界几乎是一个空白。20世纪中后期的社会改革开放实践,尤其是全球化与社会现代化进程的加速,自上而下的“全能主义政治”逐渐消退,国家和社会的关系开始发生新的变革,中国社会也出现了类似西方近代社会以来所谓“公共领域”和“私人领域”的领域分离趋势,出现了“效率与公平”、“先富与共富”等的论争,正是此一历史实践情境,催生了中国式的现代“正义”之思。

随着正义问题之理论和实践关切的不断深入,中国学者开始系统、全面地认真梳理自古希腊以来西方社会的正义理论资源,尤其是当代西方最具影响力的“新自由主义正义论”。自由主义正义论的理论通则在于,信奉并坚持“个人权利优先于社会公共善”,但是在社会公共政策中如何体现、实施这一通则的路径的理解上,有一些分歧和差别。依罗尔斯之见,一个社会中的“最少受惠者”就是在收入和财富方面所得最少的群体,一个正义的分配,理应消除来自自然和社会两种偶然因素的任意影响,以促进“最少受惠者”的最大利益的方式来组织收入和财富的分配。诺齐克一方面肯定了罗尔斯有关在自由和平等关系中自由之于平等的优先地位的主张,另一方面也批评了罗尔斯在自由观贯彻问题上的妥协与不彻底性。依诺齐克之见,由国家、政府和社会为主体实行“差别原则”,无疑会对个体的自由和权利产生侵犯,他坚持的是“自由至上”。罗尔斯把差别原则看作正义原则(差别原则要求实质的平等),它体现了“正义即平等”的含义。但在诺齐克看来,“差别原则”恰恰是不正义的。德沃金对自由和平等关系的理解较为系统和全面。德沃金基于资源平等是分配平等的观点指出,自由和平等之间根本不存在冲突。即使二者之间发生竞争,其结果是自由必败。可见,自由和平等因而正义的问题,只能在资源平等的框架内展开讨论。“社群主义正义论”坚持“社会公共善优先于个人权利”,或主张以个人内在品格为正义基点,推崇“德性正义论”和“规则正义论”。就其实质而言,此种类型的正义识见乃是社群成员基于社会历史传统即共同目标、共同价值规范、共同利益等产生的一种共识。论及正义的原则,麦金太尔强调源自古希腊的“应得”原则,沃尔泽则坚持“复合正义”的立场,主张不同的分配领域有不同的分配标准,要实现一种复合平等。米勒综合了两人的优长,提出并旗帜鲜明地坚持社会正义的唯一原则是“多元分配原则”的新主张。“综合正义论”的代表人物于尔根·哈贝马斯,依据维特根斯坦的“语言游戏说”,提出“交往理性”理论,主张在一种思想“共同体”内,个体之间通过对于共识性规范的遵守,展开真诚的对话交流,藉此确保个人的正当权益获得相互认可。

也正是在用西方正义理论观照中国现实的过程之中,中国知识界和民众开始普遍认识到,正义问题是人之理想性存在的价值标准和最高准则所在,与每个人的生存与生活方式的变革有关,与美好生活的实现有关。在某种意义上,“关注现实”的正义问题,是一个涉及社会的经济、政治、法律、道德以及生态环境等多因素、多方面、多领域的重大问题。譬如,以社会经济活动为例,其各个环节——生产、交换、分配、消费,无一例外,都存在正义问题(生产正义、交换正义、分配正义等是经济

<sup>①</sup> [美]迈克尔·桑德尔:《公正,该如何去做》,朱慧玲译,北京:中信出版社,2011年,“导言”。

正义的应有之义)。再譬如,当代中国社会生活中由于特殊利益集团的存在,所导致的愈演愈烈的贫富两极分化问题、普遍国民待遇问题、就业问题、农民工待遇问题、教育公平问题、生态环境问题……凡此种种,考量着一代中国知识界的政治哲学智慧。

### 三、“理念决定未来”:面向“现实”的正义实践何以可能

关于思想、理论、理念与社会现实的关系,马克思的思想是深刻、独到的:“光是思想竭力体现为现实是不够的,现实本身应当力求趋向思想。”<sup>①</sup>现实究竟如何趋向思想,思想又是凭借何种魅力呼唤现实向自己趋近,马克思本人并没有作出说明。毫无疑问,马克思主义经典作家正义范型的基点一定是实践的,从理念类型上讲,可以称之为实践与生活的“现实正义观”。我们需要以此为基础,改变正义问题的言说方式,吁求正义理论分析的新的解释框架。当下有关社会历史发展的“正义话语”和“正义叙事逻辑”的核心是什么?答案很简单:超越有关正义问题研究的“自然法则”与“文化法则”的抽象论争与观念性悖歧,走向正义问题的现实逻辑。

有学者如此评价关心中国政治的一代学者的思维模式的微妙变化:“如今,许多研究政治学的中国学者都是谨慎而务实的现实主义者,他们宁愿相信实践智慧而非理论明晰性或意识形态上的正确性。他们开始发现人类的真理具有相对性和悖论性,发现妥协的政治才应该是指导原则,发现人类有瑕疵并易错,是由非常弯曲而不能建造任何完全笔直之物的材料造就的。这些学者不大相信历史总在进步或存在着指导历史发展的铁的定律。如果现存体制不能很好地发挥作用或不能紧跟时代,他们的现实感就会告诉他们这只能以一种温和的方式来改变,以防发生严重的副作用。改革者们——而非革命者们——更倾向于世俗的、一点一滴的调整以及局部的改正,而不是灵机一动的推倒重建计划。渐进主义改革者的信念乃是,现实而成功的改革是长久且可持续的逐步推进的过程;如果说一个极端教条主义者会嘲笑说这是‘裹足不前’,那改革者也不会为他的信念感到羞愧。他们会紧密关注每个步骤的效果,以便从第一步的成败中找到对第二步的启发。”<sup>②</sup>

显然,在正义问题上,对“现实”予以深切观照的森的理念、立场和相应的方法论,对于理智地思考和寻找解决中国社会的正义问题有着多方面的深刻启示,归结起来就是,关于正义问题的马克思哲学之思,必须以中国学者自己的方式,深度关注当下中国社会的“差异化现实”,而没有必要过多地执著于马克思有无正义理论,或者马克思的正义理论之实质究竟是什么等问题。思考的重点应当是:我们如何能够从马克思的思想中汲取富有启发性的真智慧,以期找到解决中国社会正义问题的方略和路径。

中国社会为什么会产生正义问题,原因已然清楚,但究竟如何才能根除这种非正义现象,迄今为止,尚无足以令人信服的洞见,可见问题之复杂难解。如此,需要确立并明确我们探讨中国正义问题的“前理解结构”。否则,讨论就会南辕北辙,变得无趣,难以取得有效的进展。

前述森所提出和倡导的“关注实际的社会现实”的正义研究方法提示我们,当下中国社会生活中存在的不公正问题,是市场经济体制转型的结果,是暂时的社会现象和发展的必要代价,依靠社会主义制度的渐进式改革,完全可以逐步得以克服。这是我们在正义问题上必须取得的一个基本的共识。社会不公增加了、也增加着改革的代价,影响着社会的稳定。那么,什么是中国社会现实之本真?一言以蔽之,就是伴随着市场化改革的逐步深入所产生的“资本力量”、“社会力量”的不断增大,导致中国社会进入前所未有的“利益冲突与博弈期”。某种意义上可以说,“利益博弈”构成当代中国社会之真切的“现实逻辑”。正是由于利益激烈冲突与复杂博弈,才产生了严重的社会分化和愈来愈严重的社会不公,才出现了“权贵集团”。如此,当代中国社会的正义问题绝不是理论上的,如果说有

① 马克思:《〈黑格尔法哲学批判〉导言》,《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1972年,第10页。

② 陆建德:《儒家政治及其矫正:从激进主义到渐进主义》,杜鹃译,载《第欧根尼》2011年第1期。

特殊性的话,那就是如学者们所共同看到的,由体制的弊端所养成的强大的权贵阶层,利用手中掌握的权力,以不恰当的方式攫取或者换取了大量的本应属于政府、社会和全体国民的财富份额,这个社会因而产生了一大批“被剥夺者”,社会的分化、矛盾和利益冲突即由此展开。于是,我们在“正义的主体究竟是谁”以及“谁是实现社会正义的真正主体”这些基本问题上,陷入了不应有的迷茫和困惑。

面对“日益扩大的社会非正义现实”,越来越多的国人开始担忧,长此以往,此种现象如何可以得到有效的阻滞?我们以何种充分的理由相信,社会正义问题的解决,可以期望有一个可资信赖的“时间表”?虽然如前所述,正义的现实逻辑拒绝所谓情感因素,但在这个复杂的时代,我们还是有必要出于“公义责任”关切地追问:正义话语是以何种方式得以呈现的?当下社会生活中所通行的是何种正义逻辑?相关的问题则是,我们究竟应该在什么样的理论框架内谈论正义问题?

一是基于“美好社会”的名义,以严格的实证科学的思维逻辑,逐步廓清在正义问题上为意识形态所笼罩的迷雾,理智而审慎地分析和思考社会生活中诸多非正义现象所由产生的根源:是不合理的理念设计,还是不合理的劳动关系?抑或不合理的财富分配制度?一个公正社会的评价标准究竟是什么?在比较参照的意义上,我们能制定出一个衡量社会公正的具体指标体系吗?上述困惑与追问所指向的,无一例外都是当代中国转型社会正义实践的症结性难题。一方面,客观地讲,当代中国社会与民众正是经历了三十多年的现代化、市场经济以及全球化的新的生存与生活场景,才第一次在历史与现实相观照的意义上,真切、真实地遭遇了本质上与每个人切身利益密切相关的实质性意义的诸多“正义难题”,逐渐明晰了中国特色正义问题的理论真谛、现实旨趣;另一方面,中国的正义问题是“内生性”的。对于一个后发现代化国家,我们并不缺少有关正义问题的理论资源。但是,中国的正义问题有自己的特质和价值追求,它从来不是一种脱离现实的抽象的“乌托邦”想象和期许,而始终是“渐进生成性的”。也正是这一特点,中国学者在改革开放的不同历史时期,针对明显的社会非公平正义现象,提出了对于现实具有重要指导性意义的识见,有效地遏制了非正义现象的蔓延。

长期以来,被肤浅地理解了“现实的从而合理的”逻辑,使得社会生活中出现的任何一种那怕是从传统观点看来是“罪恶”的现象,也都可以从现有的理论资源中为自己找到辩护的理由。令人越来越困惑的是:从理论上讲,没有人怀疑,中国特色社会主义制度在理论根基、价值取向上,必然是一贯秉持为全体中国民众谋福利的最为合理的制度。当然,改革逐渐进入“深水区”和“攻坚克难期”,面临多方面利益的冲突,但我们仍然没有找到一种从根本上有效制约不断扩大和强化的资本与市场逻辑的良性机制。正义(公正)性社会是一个崇尚、推崇公共价值的公共性社会。公共价值是国家权力和社会权利之间合理关系的准确表达,是处理资源、技术、资本等影响社会财富生产、创造的基本要素时所应秉持的基本的社会道义信念。公共价值是普遍社会正义生成的直接通道,现代社会一切围绕正义所展开的争论,在某种意义上都与对“公共价值”的理解和实践有关。一个组织良好的健全的现代社会,奉行的是治理和善治的行动理念,承认一个公序良俗社会之多主体、多因素、多力量同时在场、平等博弈与竞争结果的合理性,绝对不允许国家权力单方面对于社会经济生活的不当干预。客观地讲,认识到了奥斯特罗姆意义上“公共事务之正义性的治理之道”是一回事,而遵循此一原理,在辩证转化的意义上全面观照和对待特定制度的历史和现实,则是另一回事。就中国社会的特殊情境而言,在创造一个相对公平正义的社会环境的条件、机制和保障等问题上,我们所面临的关键问题是,如何在遵循权利公平、机会公平、分配公平之基本逻辑的基础上,妥善处理并逐步有效解决正义问题实践中的“起点公平”、“过程公平”以及“结果公平”之间的矛盾冲突(或者将冲突缩小、限制在最小的范围和限度内),不断提高消除社会不公正的能力。在这个问题上,我们必须本着理论自信、制度自信和道路自信,以及文化和价值观自信,对一个“公正的社会”充满理性的预期。一个不容否认的事实是,改革开放三十多年的市场经济实践,中国社会已经逐渐抓住、摸准了规范化的市场经济和全球化的规律与法门,确立了顺应、变革和灵活应对此一机制的一整套应对方略,正在以文明大国面对非确定性社会的成熟的智慧,致力于在财富的逻辑、生产的逻辑、资本的逻辑以及权力的逻辑之

间,寻求和保持一种良性的博弈,以此保障中国民众幸福与普遍福利的最大化,并希望以自己的努力,对于改变一个不公正的世界经济政治格局有所贡献和裨益。

正义问题的思考,一定是指向中国当代现实社会的,因此我们需要的是“国是论衡意义上的大策论”。正义之思的基本指向,是“富裕社会”以后有关“美好社会”进而“幸福社会”的价值逻辑。在这个意义上,面对一个领域分离的失衡的社会学意义上的“断裂社会”,正义的诉求和担当无疑是多方面的。经济学家张维迎先生有感于中国社会现实之实际发生和存在的诸多非平等、非正义现实(诸如收入分配不均、地区差异扩大、官场腐败严重、医疗和教育不公平、生态环境恶化等)指出:在2008年纪念中国改革开放30周年的时候,笔者对中国的未来是相当乐观的。但最近几年发生的事情,使笔者由乐观转向谨慎乐观,因为事实证明,改革并不是不可逆转的。改革开始的20年,也就是20世纪80年代和90年代,是理念战胜利益,我们相信了的东西,尽管有阻力也要推行,所以我们的改革取得了进步。“但是看看现在的情况,基本上是利益战胜理念,没有多少人在谈理念,几乎所有出台的政策都是为了保护和增加各个部门的自我利益。”<sup>①</sup>面对诸多社会不公现象,面对不公正环境得不到有效治理和抑制的现实困局,公共政策的制定者、执行者和普通民众非常清楚:非不能也,乃不为也。中国社会的全面、深刻变革以及中国学者基于社会正义立场对其所作出的睿智的分析和诠释,其共同结果,是逐渐形成、确立了正义问题上带有典范性、引领性以及超越性品质,具有鲜明的中国特色、中国立场、中国智慧、中国方案的“实践型正义范式”。就其理论框架而言,可概括为以下几个方面:其一,在正义的立足点、落脚点上,中国特色美好生活本位的“实践型正义范式”,直面结构分化、利益冲突以及一定范围内的权贵势力扩大化等所导致的贫富不均现实,在坚定地坚持国家、社会公共利益本位和优位化的前提下,旗帜鲜明地坚持最广大人民群众之利益的最大化。任何一种正义主张,如果忽视或者损害了这一前提,一定是违背正义价值的社会主义性质的。其二,在正义问题的现实指向和直接变革目标问题上,中国特色美好生活本位的“实践型正义范式”,始终审慎地对待因客观上变化了的生产关系、所有制形态,及其所引发的劳动关系的新的情景,致力于全面调整、矫正不尽合理的社会关系形态,确保劳动者利益的最大化以及和谐劳动关系的形成与确立。其三,在正义实现的有效机制和确当性路径的选择和践行问题上,中国特色美好生活本位的“实践型正义范式”直面财富分配的正义难题,理智地避开了抽象平等主义、功利主义、新自由主义以及社群主义等的“意识形态陷阱”,强调资本、技术、管理要素等多元化参与社会财富公平分配的格局的合理性,此种正义实践更具活力、更具张力,更具包容性和成长性。

二是遵循“民众幸福最大化的逻辑”,努力冲破“资本意志逻辑”、“既得权力意志的逻辑”与“社会公平正义逻辑”三者之间复杂博弈的困局。资本自由意志逻辑的本意在于坚持认为,资本就是最大的正义。一个国家在发展的特定历史时期,当标榜自由权利至上的资本意志成为一个时期经济社会发展的强势行为,必然会在各种社会生产力要素之间产生一种无序且残酷的博弈,其结果,资本逻辑压倒一切生产要素,社会财富必然会出现“一边倒”的情形;与资本意志相似,“既得权力意志”则更为嚣张、猖獗、肆无忌惮。它坚信权力寻租与滥用的增值逻辑,为了攫取某种私人的利益,或者抢夺本属别人的合法性正当利益,它会打着增益公共利益的旗号,以各种堂而皇之的伪正当性利益,赤裸裸地为既得利益集团张目;在一个结构转型、阶层分化、利益冲突加剧的社会,“社会公正意志的逻辑”尤为必须、最为需要,实践起来却最难以达成共识,且阻力重重。道理在于,一方面,社会公正意志所表现的,是社会公共价值、公共利益和每个个体福祉的最大化吁求。《道德经》第三十九章最精当地诠释了此一逻辑的真义:“天得一以清;地得一以宁;神得一以灵;谷得一以盈;万物得一以生;侯王得一以为天下正。”它的原则是“己不所欲,勿施于人”。社会公正意志遵从的是“王子犯法与庶民同罪”的非差等化的逻辑法则,它信奉并切实实践履民主社会之自上而下与自下而上的双向监督;另一方面,

① 张维迎:《理念决定未来的主张》,《读书》2012年第7期。

就具体实践方略和实现路径而言,此一逻辑在承认个体天赋、能力各不相同的前提下,尊重贡献的差别原则,但反对和抵制个人与小集团对某种生产力要素的非法侵占,鼓励发展的人道性关切,避免社会的两极分化,旨在实现“个体”的物质幸福和“社会整体”精神幸福的良性循环的基础上,营造一种体面、富足的生活,全面提升整个社会和民众的公共精神。

三是警惕正义问题上日渐制度化的“场域逻辑”,关注正义所内蕴着的“现实政治维度”,用新的公平正义观念凝聚改革共识。“场域”理论为法国社会学家布迪厄所提出。布迪厄发现,社会空间中有各种各样的场域,而场域的多样化是社会分化的结果,这种分化的过程就是“场域的自主化过程”。自主化实际上是指某个场域摆脱其他场域的限制和影响,在发展的过程中体现出自己固有的本质<sup>①</sup>。中国社会的非正义化过程和镜像,愈演愈烈的相互竞争的“多重利益格局”的出现,某种意义上也是“场域逻辑”发生作用的结果。当哲学之思无力改变当代社会的非正义的现实情境的时候,可供选择的道路只有两条:一是承认这种非正义的现实——历史的真实通常是,在特定的历史阶段,看似非正义的现实,有可能是社会通往正义的路途中所必须付出的代价。尽管我们想极力避免这种代价,但迄今为止尚没有更好的替代性选择。当代中国社会的情形可能更为复杂,因为我们不可能诉诸改变根本制度来求取正义,笔者将这种情形概括为“中国特色的制度无辜论”。另外一条道路,是尝试以理念规约现实的方式改变非正义的社会现实。既然不可能让中国社会停止发展的脚步,那么我们所能做的,就是以社会、文化、价值的以及实践哲学的方式,尽可能减少这种发展为全体国民所带来的苦痛。那种依靠泯灭、牺牲人性所换来的进步,或者公然违背、破坏社会良知和伦理信念所带来的所谓“发展”,在任何意义上都是徒劳无益的。那么,究竟靠什么构建正义社会?在因财富的占有和分配不均所导致的越来越严重的社会非正义存在的情境下,我们关于正义的任何讨论都无法做到纯粹。社会的改革和发展并不能始终如一地遵循改革设计者所期望的、应有的“正义逻辑”。社会学家孙立平先生认为,中国社会正面临着巨大的“转型陷阱”。“公平正义是凝聚改革开放的核心理念。无论把改革提到多高,如果没有普通民众对改革的认同,改革是不成功的。而能获得这种认同的最基本条件就是公平正义。”<sup>②</sup>的确,健全的社会需要一个合理的健康的发展方略、公认的“公共价值”作为坚固的社会精神基础。着眼未来,一个治理有道的社会,在于正确处理财富伦理与社会正义的关系,妥善处理利益分化所导致的“异质化社会”的财富新格局。未来中国社会改革的新共识,在于用公平正义打破日益定型的利益格局,着力提升全体国民的普遍福祉,努力使人们过上更加真实、更加体面和富有尊严感的美好生活,逐步实现每个人的自由而全面的发展。

[责任编辑 刘京希]

① [法]皮埃乐·布迪厄:《实践与反思:反思社会学导引》,李猛、李康译,北京:中央编译出版社,1998年,第31页。

② 孙立平:《用公平正义凝聚改革共识》,《开放时代》2012年第1期。

## Abstracts

### **The Care Regime: On the Polity of Imperial China**

Lü Xiaobo

It seems a conventional knowledge that the imperial China was characteristic of feudalism and tyranny. However, the knowledge generated in history has inevitable limitations. Originated in the late Qing Dynasty, the theory of imperial China's tyranny was first derived from outsiders' observations on China's polity, which was later accepted domestically. In the West, the evolution of regime classification, including the theory of tyranny, witnessed the transition from local knowledge to general knowledge, among which the particularity of China has been largely ignored, and in turn the connection and continuity between imperial China and modern China was poorly explained. Hence, it is imperative to reconsider the polity of imperial China from the perspective of Chinese local knowledge. We believe the theory of "care regime" describes the imperial China more accurately, which helps to lower the "cut-the-toes-to-fit-the-shoes" risk when apply western polity theories to China.

### **A Study of the Acceptance History of Li Ling before the Tang Dynasty:**

#### **With the Discussion of the Spread and Authenticity of Li's Works**

Ding Hongwu

The understanding and evaluation of Li Ling mainly experienced three times of development and evolution before the Tang Dynasty. In 81 B. C., Su Wu's return caused a new round of inspection and discussion of Li Ling's case in the Han Dynasty, which set the tone of Ban Gu's narration of Li Ling. Hereafter, Cai Wenji returning to the Han Dynasty draw renewed concern and reflection of Li Ling among scholars, and the collation of *The Collection of Li Ling* as well as the compilation of "A Supplementary Biography of Li Ling" were the products of new understanding and interpretation of Li at that time. After the so-called "Uprising of the Five Barbarians", the acceptance of Li Ling entered a new stage; the cultural elites such as Liu Kun made affirmation of Li Ling, and broke the former evaluation model of sympathy supplemented by criticism; the northern minorities such as Xianbei yearned Li as their ancestor, and highlighted Li's symbolic significance in the fusion process among the Han nationality and non-Han nationalities; literati of the Southern and Northern Dynasties such as Jiang Yan showed admiration to Li Ling, and completed the transformation of Li's image from "warrior" to "scholar", and Li's status in the history of literature was thus established. It is difficult to distinguish whether Li's handed-down works were authentic or counterfeit. Those works which were mostly considered as being authentic before the Tang Dynasty, aroused suspicion since the Song Dynasty. However, neither complete negation or complete affirmation can be correct judgment.

### **Academicians and Literature Actions of**

#### **the Institute for the Cultivation of Literature of the Tang Dynasty**

Hu Xu, Hu Qian

There are many contradictory records about the positions of academicians of the Institute for the Cultivation of Literature being established during the Jinglong years in the reign of Emperor Zhongzong of Tang. Through comparative research of related classics, it can be known that academicians of the institute were selected in every year of A. D. 708, 709, and 710. In these three years, the number of the academicians were 29 in total, which was consistent with the number in "A Record of the Institute for the Cultivation of Literature in the Jinglong Years." Yet the numbers of "four Grand Academicians, eight Academicians, and twelve Auxiliary Academicians" recorded in classics such as *Institutional History of Tang* and *New Book of Tang* were merely planned numbers when the institute was established in A. D. 708. In the subsequent actual operation, none of the exact number of three kinds of academicians coincided with the original plan. Although the literature actions of the academicians advocating form and technique were quite influential at that time and played a role in the Tang literature, those actions were trivial as a whole, and even impeded the benign process of literature in early Tang.

### **Investigating the Confucian Thought of "Human Nature Being Innate":**

#### **From Pre-Qin Period to the Western Han Dynasty**

Zhou Chicheng

Xunzi is usually recognized as insisting that the human nature is evil, which however is contradict with the textual facts. The central idea of Xunzi on human nature is that it is innate, while the idea of evil human nature

is taken by certain students of Xunzi. It is Liu Xiang who put the essay “On Evil Nature” between “Zidao” and “Faxing”, both of which were obviously not the works of Xunzi, and thus gave rise to the impression that Xunzi himself held the view that the human nature is evil. Actually, the theory of “human nature being innate” is sharply conflicted with the theory of evil nature, and Confucius himself as the founder of Confucianism inclined to the former point of view. Until the Western Han Dynasty, Dong Zhongshu still took the human nature as that is plain and became the most important representative of the theory that the human nature is plain. Jia Yi and Yan Ying who were a little earlier than or contemporary with Dong Zhongshu also took the similar standpoint. From the perspective that the human nature is plain, it can not only deduced a series of new revelatory observations from the thought history on human nature, but also some misunderstanding in history can be corrected.

#### **The New Neo-Confucianism in the Early Qing Dynasty:**

##### **A Bridge over the Ming-Qing Academic Transition and the Academic Mainstream of the Early Qing** Wang Jian

The academic transition between the Ming and Qing Dynasties was not one step from Neo-Confucianism to textology as traditionally recognized, but first an upheaval from academics of Ming to the new Neo-Confucianism in the early Qing, and then disintegrated into various genres such as Neo-Confucianism of Qing, textology, and Tongcheng School. In the “troubled times” of early Qing, Neo-Confucianists with the majority of adherents of the Ming Dynasty acted out of the academic approach of following the New-Confucian dogma in the late Ming period. They held problem-orientated and all-inclusive path, and devoted themselves to solving China’s crisis in the 17th century, as well as rebalancing the basic value of Neo-Confucianism and social reality, thus formed the new Neo-Confucianism in the early Qing. It was a reflex of the themes of that time on academic research, acted as a bridge over the Ming-Qing academic transition and source of various academic schools of the Qing Dynasty, and affected greatly the politics in the early Qing, especially Chinesization of the Manchu ruling group. Based on the changes in the themes of the times and regional academic structure, leading scholars since then constructed two kinds of images of the new Neo-Confucianism: one regards the “three great Confucianists” of Sun Qifeng, Huang Zongxi, and Li Yong as leading figures, while the other values the “three masters” of Gu Yanwu, Huang Zongxi, and Wang Fuzhi.

#### **Advancing in Three Levels: A New Conception on the Future Development of Confucianism**

Zhao Weidong

For more than a decade, Chinese scholars have been carrying out positive exploration about the future of Confucianism, and putting forward many creative conceptions. However, most of the conceptions are only methods to remedy some “defects” of contemporary New Confucianism, with fewer holistic exploration about the future of Confucianism. On that account, this paper provides a new conception on the basis of relevant research achievements, that Confucianists should advance in three approaches of academics, religion, and custom. It should be specially mentioned that, as the relatively weak part of Confucianism, the religious level needs strong cultivation and positive development; and the political level used to be the top priority of Confucianism, while henceforward, Confucianism should keep a distance from the politics to maintain its own independence and autonomy.

#### **A Study of the Strike Movement by Postal Employees in 1932**

Tian Ming, Yue Qianhou

The Movement of Consolidating the Basis of Postal Industry which was caused by rise in postage in 1932 seemed to be a struggle against the government to protect their own economic rights and interests with the aid of various powers. However, many factors behind it made the situation fairly complicated, and rationality and legitimacy of the movement weakened. The underlying cause of the result lies in that the Nanjing National Government was unable to manage workers well at that time, thus labor became one arena of political powers, and strike became a powerful weapon to fight against one’s political opponents. This strike provides us a unique example of labor dispute, which showed more fully the unusual face of labor movement.

#### **The Two Sequences of Generation Theory in *Laozi***

Cao Feng

The generation theory in *Laozi* can be divided into two sequences of “birth” and “growth”, so it is incomplete to understand the theory only from the perspective of “Tao” producing all things in universe. Not only did Laozi pay attention to the generation of things, but their growth as well. “Tao” and “virtue” take on different roles in

Laozi's generation theory. Only from this uniqueness of the theory can we understand the importance of Laozi emphasizing "profound virtue" and "non-action", as well as the necessity of Taoists highlighting "naturalness" and "autogeny". Accurate comprehension of the unique Taoist theory on generation is just the key to accurate comprehension of Taoist philosophy.

#### **A Study of the Origin of the Mohist School**

Guo Wanjin, Ai Dongjing

Mozi is an influential person with few records in historical materials, in which a wealth of cultural information is hidden. Narrations and estimations by historians and philosophers had made Mozi gradually become a well-rounded portrayal in scarce documents. The Mohist School originated from craft, and can be traced back to witchcraft. Sacrifice and military affairs are two crucial things for ancient states in China. Acting as the two distinguished schools, Confucianism devoted to the former, while the Mohist School devoted to the latter. With the significant mark of "craft" in their devotion to military affairs, the words, deeds, and thoughts of the Mohist School show prominent technological approach and military color. Mozi is a prime example developing from "technique" to "Tao", an accredited engineer, as well as a giant worshipped by the whole school.

#### **Search for the Evidence of the Ordiances of Heaven and Perseverance in Humanity:**

##### **A New Interpretation of Confucius' Concept of the "Ordiances of Heaven"**

Li Xiantang

For Confucius, the "ordiances of Heaven" was an inevitable demand raised by the inherent transcendence of human being to every self-conscious individual, and something needed to be manifested and approved through strenuous moral efforts. Man approaches and manifests the ordiances of Heaven through moral integrity, and gains immortality in human eternity enlightened by the ordiances of Heaven. Such concept which seems still carrying tail of primitive superstition, actually bears revolutionary element keeping pace with his times. It illuminated the gloom of human nature and eternity of culture, and endowed a kind of sacred sense for integral ceremonial existence of human being, thus made superior Confucianists face the world directly, and possess the horizon or mind gearing to all the human. Confucius' concept of the ordiances of Heaven united his thinking in various dimensions, set a transcendent direction as well as an ultimate pole, and made potential space and logical possibility for tridimensional spread of Confucius' thoughts. Just because Confucius "studying the lowly things, but thoughts penetrating the sublime," the School of Zisi and Mencius realized a run-through of human nature, physical property, and heavenly Tao, and the philosophical tradition which lasted for nearly a thousand years since the Song Dynasty was thus foreshadowed.

#### **An Argumentation of the Character "Xian" in Bronze Inscriptions of the Western Zhou Dynasty:**

##### **With a Discussion of the Importance of Paleographic Materials to Relevant Studies**

Huang Jinqian

In a perspective of philology, reading the character "huan" in bronze inscriptions of the Western Zhou Dynasty as "xian" both conforms to certain rule, and could be supported by evidences of literature and historical facts. The character, literature, and historical facts could be proved interactively. With mutual conformation of bronze inscriptions and extant literature, at the latest of the reigns of King Yi and King Xiao of the mid-Western Zhou, there had been the establishment of *xian* referring to "township-ward", different from "commanderies and counties" in the later ages. "Dazuo" recorded in Shishi Gui (a kind of bowl with two handles) of the First Year might be General-in-chief, and Left and Right Palace Masters were the senior officials of garrison force around the king. Acting as king's trusted follower, or the senior official of garrison in the Metropolitan Region, Shishi could lead troops for king in the wartime.

#### **"Will the World Be All Right?" —How Is the "Reality" Logic of Justice Possible?**

Yuan Zushe

The structure of social China market in the process of globalization and the differentiation and conflict of interests based on the reality, facing the industry is "complex", "quality", and "differences" of the Chinese society, we need to practice the Marx doctrine of history-the dialectical unity of value rationality as the basis of rational reflection and a single abstract specification framework demands discourse and critical paradigm based on the traditional reference Amartya Sen thoughts about justice, justice beyond the problem of "natural law" and "legal culture" controversy, pay attention to the realization of social justice of "realistic logic" to gradually achieve a breakthrough and change of research methods.

# 《文史哲》2017 年总目录

## □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(1—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(1—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(1—41)

### 西方世界中国哲学研究者之“三重约束”

..... 黄 勇 撰 崔雅琴 译(2—75)

### 东亚简牍文化的传播

——以韩国出土“椋”字木简为中心的探讨

..... 戴卫红(2—83)

### 图像、丛生与间性

——探源中国哲学的新路径 ..... 商戈令(3—5)

### 北美土族研究传统的演变

——以姜士彬和伊沛霞研究的异同为线索

..... 范兆飞(3—19)

### 比较视域下的回顾与批判

——日本六朝贵族制研究平议 ..... 林晓光(5—20)

## □重估儒学价值/贤能政治与民主政治

### “贤能政治”将走向何方？

——与贝淡宁教授商榷 ..... 黄玉顺(5—5)

## □中国社会形态问题

### 保育式政体

——试论帝制中国的政体形态 ..... 阎小波(6—5)

## □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(1—70)

田余庆先生历史研究方法风格试探 ..... 张国安(1—90)

## □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 ..... 吴平清(1—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(1—124)

### 论国学的内涵及其施教

——马一浮国学论的立教义旨 ..... 刘梦溪(2—5)

### 北宋新学、蜀学派融合儒道的

“内圣外王”概念 ..... 梁 涛(2—20)

### 早期道家宇宙观的人文向度

——以物德论为中心的探讨 ..... 叶树勋(2—31)

## 心灵与魂魄

- 古希腊哲学与中国先秦观念的形而上学共性  
 ..... 匡 钊(5-116)

## 封建、郡县之变中儒学演进的历史考察

- 层累成长的古史与记忆重构中的今古文经学  
 ..... 成祖明(5-129)

## 从解义到解味

- 兼论宋儒的思想方法 ..... 贡华南(5-150)
- 《老子》生成论的两条序列 ..... 曹 峰(6-105)
- 原 墨 ..... 郭万金 艾冬景(6-113)
- “天命”的寻证与“人道”的坚守:孔子天命观新解  
 ——兼论孔子思想体系的内在结构 ..... 李宪堂(6-130)

## □ 儒学研究

- 孝的普适性与宗教性 ..... 谭明冉(2-116)
- “庄生传颜氏之儒”:  
 章太炎与“庄子即儒家”议题 ..... 杨海文(2-123)
- 论谭嗣同的经典解读  
 ——以《春秋》《大学》为例 ..... 魏义霞(2-134)
- 现代个体权利与儒家传统中的“个体” ..... 孙向晨(3-90)
- 亲亲尊尊之间的断崖  
 ——由韦刘庙议重估西汉经学政制 ..... 李若晖(3-106)
- 论“父为子隐,子为父隐,直在其中” ..... 黄启祥(3-123)
- 儒家伦理的二维结构体系  
 ——从“君子喻于义,小人喻于利”谈起 ... 张 俊(4-44)
- “以法为治”与近世儒家的治道传统 ..... 任 铎(4-55)
- 儒家性朴论思想史发微:从先秦到西汉 ..... 周炽成(6-50)
- 明清学术转换的桥梁与清初学术主流:  
 论清初新理学 ..... 王 坚(6-66)
- 三层并进:儒家未来发展的新构想 ..... 赵卫东(6-82)

## □ 中国文论研究

- 近古诗学的“变”与“复” ..... 查洪德(2-96)
- 关于中国文学本质观念的一种追问  
 ——基于中国形而上学传统及其影响的考辨  
 ..... 李自雄(2-108)
- 欧阳修《尹师鲁墓志》引发质疑的逻辑与史实  
 ..... 张兴武(1-142)
- 名岂文章著:论杜甫生前诗名为赋名所掩 ..... 孙 微(2-45)
- 盛唐文士与魏晋风度  
 ——以杜甫及其《饮中八仙歌》为中心 ... 仲 瑶(2-55)
- 试论清代杜诗未刊评点序跋的理论价值 ..... 曾绍皇(2-65)
- 宋诗注释方法刍献 ..... 唐 玲(3-143)
- 《水浒传》与禅宗丛林制度 ..... 项裕荣(4-65)
- 共赏与建构:康熙帝的御赐书法活动 ..... 常建华(4-74)
- 南宋科场试策与士人的政治表达  
 ——以殿试对策为中心 ..... 林 岩(5-94)
- 申论西周金文的“县”  
 ——兼谈古文字资料对相关研究的重要性  
 ..... 黄锦前(6-140)

## □ 学术史研究

- 《左传》学与纪事本末体之源起 ..... 葛焕礼(4-81)
- 《史记》相关重要问题和新版《史记》修订情况  
 ..... 赵生群(4-102)
- 讲堂论学:梁漱溟特有的论学模式 ..... 罗志田(5-43)
- 从黄巾拜郑玄看汉末隐逸与地方秩序的重建  
 ..... 冯渝杰(2-141)
- 先秦政治思想史上的道义与功利之争 ..... 胡新生(3-41)

## “西安事变”与“丢失大陆”:失败者怎样书写历史

——兼谈国民党文宣系统的“曲释”操作

…………… 刘晓艺(3-58)

## 从王权政治到君主共和

——苏格兰玛丽女王之死与近代早期

英格兰的政权转型 …………… 杜宣莹(3-77)

## “山中”的六朝史 …………… 魏 斌(4-115)

## 黄巢起义对晚唐藩镇格局的影响 …………… 胡耀飞(4-130)

## 复古与革新的错位:对北宋天地分祭与

合祭之争的再探讨 …………… 丁建军 江 云(5-65)

## 北宋后期的御将新体制及其影响 …………… 燕永成(5-75)

## 1932年邮务工潮之考察 …………… 田 明 岳谦厚(6-91)

## □文史新考

### 《陋室铭》作者问题释证 …………… 孙思旺(1-132)

### 北大藏《王念孙手稿》流传考述 …………… 赵晓庆(3-135)

### 两汉讖纬考论 …………… 张峰屹(4-5)

### “魏官品”、“晋官品”献疑 …………… 张金龙(4-25)

### 拓跋嗣与姚兴联姻考 …………… 陈 勇(5-110)

### 唐前李陵接受史考察

——兼论李陵作品的流传及真伪 …………… 丁宏武(6-19)

### 唐景龙修文馆学士及文学活动考论

…………… 胡 旭 胡 倩(6-41)

## □社会学研究

### 面子、人情的秩序功能及其当下变异 …………… 黄金兰(1-154)

## □政治哲学研究

### 在效用与历史之间

——休谟合法性思想析论 …………… 刘 洋 张 铭(2-155)

### 资本主义、全球化与民主内卷化

——以特朗普当选为中心 …………… 刘广莉 邓曦泽(4-146)

### 美国政治自由主义的回撤

——基于美国宪法第四修正案隐私权

抗辩诉讼数据的分析 …………… 王 芳(4-155)

### 韩愈的道统学说与宋代理学家的政治哲学

…………… 孙晓春(5-54)

### “这个世界会好吗?”

——正义的“现实”逻辑如何可能 …………… 袁祖社(6-154)

## □经济哲学研究

### 理性祛魅

——货币的发展与演变 …………… 冯小茫(3-151)

## □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(1-164)

### 儒学研究者与自由主义学人共话

“贤能政治的可行性及其限度” …………… 邹晓东(3-164)

### “《陈炎学术文集》出版研讨会”综述 …………… 郭玉越(5-163)