

2018

[总第 364 期]

ISSN 0511-4721

1

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

2018 年第 1 期  
(总第 364 期)

2018 年 1 月 5 日出版

顾 问(排名不分先后)

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

海外编委(以姓氏笔画为序)

成中英(美) 杜维明(美)  
李福清(俄) 顾 彬(德)  
康达维(美)

主 编

王学典

副主编

周广璜 刘京希 李扬眉

封面设计

蔡立国

## □人文前沿

“新天下主义”纵论(笔谈) ..... (5)

“天下”的外运用与内运用 ..... 赵汀阳(5)

“天下”:三重蕴含、语言载体与重建路径 ..... 任剑涛(9)

“家国天下”:中国与世界的和平共处 ..... 许章润(14)

何为“天下”? ..... 关 凯(19)

---

对公元前 1920 年积石峡洪水与古代中国洪水传说的初步思考 ..... [美]艾 兰(23)

说“坊”

——唐宋城市制度演变与地方志书的“书写” ..... 包伟民(28)

---

## □中国哲学研究

解析大衍筮法及易卦的蓍占概率 ..... 孙 涤(47)

## □左翼文学问题

《辱骂和恐吓决不是战斗》背后的几个问题

——“左联”的矛盾、“第三种人”论争与鲁迅“同路人”立场 …………… 张钊贻(60)

---

春秋“礼治”与“经国之文”的生成

——以政论、谏辞、问对三体为核心 …………… 韩高年(70)

汉画像“玄猿登高”升仙含义释读 …………… 曹建国(89)

再读胡适：他们的“中国与世界” …………… 郑 春(104)

---

## □学林漫录

是谁主持编辑了《梁漱溟全集》? …………… 陈越光(113)

---

## □政治哲学研究

梁漱溟的“理性”概念与其政治社会理论 …………… 干春松(117)

启蒙伦理场域中的劳动观念变迁 …………… 付长珍(135)

---

## □儒学研究

朱熹的“状仁”说及对爱的诠释 …………… 向世陵(143)

---

## □文史新考

辽代殿试考辨 …………… 王 昕(152)

---

---

# LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY

Number 1 2018, Serial Number 364

January 2018

## Contents

Zhao Tingyang, Ren Jiantao, Xu Zhangrun, Guan Kai	Free Discussions on the New Tianxia Doctrine (Conversations by Writing)	5
Sarah Allan	The Jishi Outburst Flood of 1920 BCE and the Great Flood Legend in Ancient China: Preliminary Reflections	23
Bao Weimin	A Study of “Precinct” ( <i>Fang</i> ): Changes of Urban System and Writing of Chorography in the Tang-Song Period	28
Sun Di	The Structure of 64 Hexagrams in <i>I Ching</i> , Their Sequential Order from the Binary Arithmetic and Their Probability Distributions from the Yarrow Divination	47
Zhang Zhaoyi	A Few Questions behind “Abuse and Threats Are Not Fighting”: Conflicts within the League of Left-Wing Writers, the Debate about “the Third Category”, and Lu Xun as a “Fellow Traveller”	60
Han Gaonian	“Rule by Rites” and the Generation of “Writing for Administrating State” in the Spring and Autumn Period: Taking Three Styles of Political Comment, Expostulation, and Question & Reply as the Core	70
Cao Jianguo	An Interpretation of the Meaning of Becoming Immortal of “Black Ape Ascending a Height” in Stone Portraits of the Han Dynasty	89
Zheng Chun	A New Understanding of Hu Shi: “China and the World” in the Idea of His Generation	104
Chen Yueguang	Who Conducted the Compilation of <i>Complete Works of Liang Shuming</i> ?	113
Gan Chunsong	Liang Shuming’s Concept of “Rationality” and His Political Society Theory	117
Fu Changzhen	The Changes in Idea of Labor in the Field of Enlightenment Ethics	135
Xiang Shiling	Zhu Xi’s Thought of “Shaping Benevolence” and His Interpretation of Love	143
Wang Xin	A Textual Research of the Final Imperial Examination in the Liao Dynasty	152

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。

## “新天下主义”纵论(笔谈)

**编者按:**近年来,学界对于中华文明之天下情怀的讨论,新见迭出,方兴未艾。那么,展开对于“天下”文明的讨论,其意义究竟何在?当下时代,民族主义思潮在世界范围肆意泛滥,人们不断用民族主义视角看待和分析世界。整个人类文明,正踟躇彷徨在危险的十字路口。此时此刻,适值“中华文明再出发”的前夜。从1840年走到今天,中华文明终于能够理性地重新检视自身文明遗产,筹划自己的未来,重启足可对人类有所贡献的文明精粹。在文明论意义上,中华民族,其心智与心性,究竟对此世界有何贡献?通过对中华文明之“家国天下”概念的创造性阐释,是否有化解文明冲突、救济当今世界体系之处?超越了现代性的普遍化技术系统在“新天下主义”中充当何种角色?概言之,“天下”情怀是否具有某种超越时代的全球治理的普遍意义和价值?有鉴于此,本刊特邀赵汀阳、任剑涛、许章润与关凯诸先生,围绕“新天下主义”予以深入研讨。通过此组专题笔谈,相信会对“天下”文明的研究有新的推展。

**关键词:**文明;天下;家国天下;美式天下;中式天下;无外世界;民族主义

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.01.01

## “天下”的外运用与内运用

赵汀阳

(中国社会科学院哲学研究所研究员,北京100832)

自2001年以来,笔者对“天下”观念的理论分析和历史分析已述说多遍,比较晚近的完整论述集中表达在2016年的两本书中,即《天下的当代性:世界秩序的实践与想象》和《惠此中国》。在此实在不应该过多重复,只想写下一点补充看法,主要是关于“天下”的外运用与内运用之区别,以求进一步的批评。

对“天下”体系理论主要有三类批评。一种认为天下体系只不过是一种难以实现的理想。例如葛兆光就认为“天下”理想只存在于儒家文本中,并非历史事实<sup>①</sup>。这个批评令人很有些疑问。周朝无疑是天下体系的一种实践,不能说“天下”只存在于文本。另外,理想不是缺点,反而是人类思想之必需。假如没有理想,也就无从理解实践的局限性。“天下”理想就像柏拉图的理想国一样,都是重要的思想资源。另一种批评以柯岚安(William A. Callahan)为代表,他担心天下体系会导致“中国治下之和平秩序(Pax Sinica)”,或中国中心主义(Sinocentrism)将代替欧洲中心主义(Eurocentrism)<sup>②</sup>。柯岚安的担心显示了西方理论框架的局限性。在西方概念里,最大规模的政治体系是帝

<sup>①</sup> 葛兆光:《对天下的想象》,《思想》总第29期,台北:联经出版事业公司,2015年,第1-56页。

<sup>②</sup> William A. Callahan, "Tianxia, Empire, and the World," in *China Orders the World: Normative Soft Power and Foreign Policy*, edited by William A. Callahan and Elena Barabantseva (Washington, DC: Woodrow Wilson Center Press, 2011), 105.

国,尽管小于天下格局,仍然很容易指鹿为马地把“天下”纳入熟知的“帝国”概念。尽管帝国与天下有某些相似性,比如都试图建立世界秩序,但天下体系并不包含帝国的征服性、霸权性和敌对性(hostility)这些本质特性,相反,天下体系具有兼容性、共享性和友善性(hospitality),因此,天下体系其实具有反帝国主义特性。简略地说,天下体系是一个以“关系理性”为准的世界兼容体系,是普遍共在关系所定义的秩序,而不是某个国家的统治,其预期效果是,天下体系的任何成员都不可能达到自私利益的最大化,但可指望达到共同安全和共享利益的最大化。近来,塞尔瓦托·巴博纳斯(Salvatore Babones)的《美式天下》一书对笔者提出了有趣的新挑战<sup>①</sup>。他意识到,“帝国”概念已经属于过去时,而“天下”则属于将来时。于是他论证说,新世纪以来的美国不再是帝国,而正在转型成为一个天下体系,称为“美式天下”(American Tianxia)。尽管“天下”来自中国的思想概念,但在实践上,“美式天下”将胜过“中式天下”。巴博纳斯说:“天下”是个“合式概念”(right concept),可中国却是一个“不合式国家”(wrong country),所以应该由美国来实现“天下”体系。

柯岚安和巴博纳斯提出的问题确有意义,但只在一个高度敌对的国际博弈游戏中才是有意义的。也就是说,敌对的国际游戏正是帝国竞争或两种世界体系的竞争之所以能够成为有效问题的前提条件。假如敌对竞争的国际游戏不存在了,此类敌对问题也就消失了。天下体系的意义就在于它正是一种消除敌对游戏的方法论,却不是一种如何在敌对游戏中取胜的策略。柯岚安和巴博纳斯都同样误读了天下体系的意义,都把天下体系理解为在敌对国际游戏中的一种新型霸权体系,因此他们想象的中西或中美博弈问题也就不可能有一个答案。借用维特根斯坦的话说,此类问题的答案就在于这种问题的消失之中。这意味着,有些问题不可能有答案,也从来没有被解答,当此类问题在新条件下自动消失时,问题本身的消失就是问题的解决。中式秩序和西式秩序,或中式天下和美式天下,谁输谁赢的问题就属于此类在未来将要消失的问题。

技术进展正在使世界进入一种超越现代游戏的新游戏。如能建立新天下体系,那么,敌对国际游戏就将消失。天下体系的要义在于世界的内部化,目的是建立一个消除了外部性的无外世界。在无外世界的条件下,敌对策略决非一个占优博弈策略,更不是众望所归的 ESS 策略(evolutionary stable strategy)<sup>②</sup>,也不是与之等价的“无敌策略”(unbeatable strategy)<sup>③</sup>。因此,柯岚安和巴博纳斯的问题不可能在天下体系的条件下存在,而只能存在于“前天下”状态里。如果笔者没有理解错的话,他们的问题其实是说,假如给定国际无政府状态不变,中西或中美的博弈谁会胜出?假如是这样的问题,笔者还是不知道答案,不仅因为世事难料,更因为这种问题的存在基础正在逐步消失。准确地说,甚至在新天下体系得以建立之前,覆盖世界的普遍化技术系统就将使国际敌对策略变成无利可图的策略。虽然未来尚未来临,但未来之势已经预告了当下许多问题已经成为过去时。一切与未来技术系统的运行方式不能相配的现代价值观和体制都会被放弃或者修改,一切坚持现代游戏的策略都将失效。在未来世界里,技术系统为王,而不是某个国家为霸。当技术系统超越了现代性,新天下体系才具备落实的条件。

在此我们可以简要地分析新天下体系需要满足哪些条件。按照笔者的理解,“天下”由三层条件叠加形成,即地理学的世界、心理学的世界和政治学的世界三者重叠为一,缺一不可,三者同时满足才是天下<sup>④</sup>。那么,如何才能达到三重世界同时满足?

(1)地理学的天下就是作为物理存在的世界。天之所覆,即为天下,天无外,天下也就无外。地理学的天下自然天成,本为一体,就是说,世界在物理学意义上天然达到了无外的存在,但至今仍然

<sup>①</sup> Salvatore Babones, *American Tianxia: Chinese Money, American Power and the End of History* (Bristol: Policy Press, 2017).

<sup>②</sup> [英]约翰·梅纳德·史密斯:《演化与博弈论》,潘春阳译,王小卫校,上海:复旦大学出版社,2008年,第10页。

<sup>③</sup> [英]约翰·梅纳德·史密斯:《演化与博弈论》,第25页。

<sup>④</sup> 赵汀阳:《天下的当代性:世界秩序的实践与想象》,北京:中信出版社,2016年。

因为政治、宗教和文化原因而被人为分裂；

(2)心理学的天下指万民之心,世界众心所归就形成心理学的天下。因为人们的利益存在冲突,很难形成众心一致的选择,所以心理学的天下至今未成。如果以每个人的欲求为准,那么永远不可能形成众心满足,显然,世界能够支付的利益远远小于人们的欲求。因此,心理学的天下实际上只能相当于一种普遍可接受的利益合理分配。笔者相信,如果能够做到“关系理性”高于“个体理性”,并且实现“孔子改善”,就能够达到普遍接受的利益分配。关系理性意味着,互相伤害最小化优先于自身利益最大化;孔子改善意味着,只要社会总体利益得到改善,每一个人的利益就都必须都得到帕累托改善。相当于说,社会总体的帕累托改善必须同时落实为每一个人的帕累托改善。

(3)政治学的天下是一个政治系统下的世界秩序,这个政治系统必须是由关系理性所建构出来的,而不是任何一种单边的霸权系统,并且,其制度安排尽量逼近“孔子改善”,即等价于全民普遍受惠的帕累托改善,而不是仅仅有利于小部分人的帕累托改善,但也不是平均主义的利益分配。因此,政治学的天下意味着普遍承认的世界主权和世界宪法的存在。

只有同时满足上述的三重天下之合体,才是一个有意义的天下。这无疑是一个理想。由于不可能充分预知未来的社会和技术条件,我们就无法确知“天下”理想是否能够完全实现。假如天下的理想能够部分地或逐步地实现,就已经是一个值得期待的前景。如果一种理想主义不能同时是现实主义,那么是无意义的;同样,如果一种现实主义不能同时是理想主义,那也是无意义的。事实上,“天下”作为一种方法论,在历史上已经应用于世界的建构(周朝)以及国家的建构(秦汉以来的中国)。当把“天下”理解为一种具有政治建构能力的方法论,就可以想象它在未来的可能应用。

作为方法论的“天下”有着在外部世界的运用和在内部世界的运用之别,可以称为天下方法的“外运用”和“内运用”。外运用和内运用在方法上有着同构性,但可以类似拓扑那样产生出不同的模型,就是说,可以同构而不同形。这意味着“天下”的方法论有着足够的变通性,在不同语境和条件下能够有不同的表现形式和运用方式,但在基本精神上则保持一致性,即上述三重世界的三位一体。

以古代中国论之,天下方法论的“外运用”有过两种实践模型,一是西周创制的天下体系,二是汉代至清朝的朝贡制度。周朝的天下体系虽然意味着一个世界性的政治秩序,但所辖地面有限,大约只有现代中国领土的四分之一,因此,许多人以为周朝体系只不过是周朝体系,甚至认为天下只不过是周朝。这种误读忽视了一个重要问题:周朝之前的历代,甚至商朝,都未曾建立一种人为设计的政治制度,仍然处于权力的自然秩序,属于“酋邦”水平,即使是文明相当发达的商朝,也只是酋邦盟约体系。酋邦状态的权力秩序是武力割据,酋邦之间并无边界,甚至其势力范围也不直接接壤(为了避免不必要的冲突),在严格意义上仍然属于前政治的自然秩序。周朝的划时代意义就在于它开创了政治,而且,它所创造的政治是一种以建构世界秩序为意图的政治。与一般的政治发生顺序不同,周朝天下体系的政治原则是先建立世界秩序(天子的天下),然后建立国家(分封诸侯)。无论周朝所辖面积多么有限,其本质是一个世界的建构。这种先有世界后有国家的政治,意味着天下方法论首先是天下政治的外运用,然后才是内运用。周朝的天下制度终结于创造了大一统制度的秦朝。大一统制度虽然不再是天下制度,但继承了天下观念的遗产,于是,自汉代开始,周朝的朝贡制度被转化为中国王朝的对外政策,这是天下方法论的第二种外运用模型。需要说明的是,大一统王朝时代的朝贡制度远远没有达到费正清所谓的“朝贡体系”,因为完全不具有一个体系所谋求的政治、军事、经济的控制和支配功能,而仅仅具有作为象征的文化楷模和怀柔抚远的和平功能。在缺乏“体系”的主要功能的情况下,就不能随便把一种政策拔高为体系,那是言过其实了。

与天下方法论的理想化“外运用”有所不同,大一统王朝对天下方法论的“内运用”更具有实在落地的现实主义效果。当天下的世界尺度收缩为国家尺度,就转变为国家空间的内部结构,虽与世界秩序保持着同构性,却不再具有世界的无限外向性,而是收敛为一个内向模型,即在一个有限空间里建构一个微观天下。正是天下方法论的创造性内运用,使得古代王朝能够创造一个既不同于帝国又



不是民族国家的大一统中国,这是一个无法纳入通常政治范畴的独特国家类型,笔者称之为“内含天下的国家”(a world-pattern state)。天下观念的内运用促成了古代中国体量膨胀的生成模式,即“旋涡模式”<sup>①</sup>。旋涡模式的独特性在于古代中国不是通过向外侵略征服而扩大,而是通过向心力不断吸引众多部族为了问鼎中原而逐鹿中原,结果是出现一个政治奇迹:众多部族(主要包括汉、蒙古、匈奴、突厥、鲜卑、藏族、契丹、女真或满族)都汇入在中国旋涡之中,形成多样一体的大一统中国。其中,天下观念最典型的内运用策略就是汉代发明,历代一直沿用的“一国多制”,以“不变其俗”原则维持了天下的文化生态多样性和政治体系的一致性。

那么,现在的问题是,假如未来世界需要建立一个新天下体系,天下方法论将可能有什么样的外运用和内运用?严格地说,我们不可能预知未来,因此不可能确切地谈论未来“天下”的运用方式,但我们仍然可以根据未来世界之“形-势”而有一种合理的想象,即在未来多种可能性之中去想象什么是值得期望而又具备可达性(accessibility)的那种可能性,也就是同时兼备现实主义和理想主义的那种可能性,因此,以“形”(可利用的条件)求“势”(可取的可能性),是一种可行的期望。

人类之普遍所求无非有利于所有人和每个人的存在与幸福的客观条件(物质、技术和制度条件,但不包括意识形态或价值观偏好),这是唯一可以普遍分析的事情,而意识形态和价值观都是主观想象,不能作为思想根据。简单地说,我们无法预见未来世界利益分配的具体安排,但可以分析在未来普遍有效的利益分配原则。那么,普遍有效的利益分配原则需要满足什么标准?至少可以明确的是:(1)以什么样的理性原则作为利益的测量标准?(2)什么样的利益分配原则能够必然排除人们破坏其利益分配制度的积极性?如果不能明确这两点,一切所谓的“好事”都是空话。换句话说,凡是无法确认一种理论与其实践之间的必然对应关系的价值观都是空话。比如说,人人都想要自由、平等、公平之类,基于这些价值概念的理论基本上都是空话,因为那些理论从来就缺乏与之等价的实践,而且,多种互相矛盾的诉求都可以被定义为自由、平等和公平,也就无所谓什么是自由、平等和公平了(仿维特根斯坦悖论)。可见理论需要能够明确的实践原则,否则便无意义。就是说,理想主义必须同时是现实主义。

新天下体系要成为具有普遍性的制度,就需要确定一种在任何情况下都能够互相施于对方并且能够循环使用而不至于导致互相冲突的理性概念,这就是“关系理性”(relational rationality),即以每种相互关系作为利益结算单位的关系理性,而不是以每个博弈者作为利益结算单位的个体理性(individual rationality)。显然,个体理性导致互相冲突,无法满足上述标准。如前所言,关系理性的基本原则是:互相伤害的最小化优先于排他的自身利益最大化。基于关系理性,普遍有效的利益分配原则就必定是“孔子改善”,即任何一个人的利益得到改善就必须同时使每个人的利益获得改善。这在效果上相当于人人有份儿的帕累托改善,或者说是一种无人被遗漏的帕累托改善,因此,“孔子改善”是任何可能改善中的最优改善。

自从技术成为人类社会的首要塑形力量以来,未来之“势”就蕴含在技术之“形”中。政治制度虽然是控制技术使用的权力,但不可能超越技术所定义的生活形式,尤其是当技术越来越系统化,以至于覆盖生活的大多数细节,政治就不再能够按照政治价值观的偏好去推行某种政治制度,而只能在技术所供给的可能世界里选择一个可能世界。就目前科学进展来看,蕴含着最强大未来之势的技术显然是系统化和数据化的技术,包括互联网、互联网+、人工智能、量子技术、生物学技术以及支持以上技术的各种技术。一个系统化和数据化的技术世界具有越来越强大的全球系统,或者说,以万物互联为基本特性的新技术必须覆盖全世界,只有覆盖全世界才能够实现新技术的效率最大化或者功能最大化。而新技术要覆盖全世界,就需要具有普遍的兼容性和共享性。这是新技术的本性,也是任何未来社会无可选择的技术条件,这一点将使国际体系、帝国主义或单边主义都成为过去时。

<sup>①</sup> 参见赵汀阳:《惠此中国:作为一个神性概念的中国》,北京:中信出版社,2016年。

可以看出,新技术的运行方式与“天下”概念能够达成一致,这两者都试图创造一个无外世界和兼容共享系统。新技术创造无外世界的技术系统,天下体系创造无外世界的制度系统,两者形成未来世界的两面。在这个意义上,我们相信新天下体系将是唯一能够达到与未来技术一致无碍的政治系统。显然,系统化的技术需要系统化的世界与之配合;同时,系统化的世界需要获得系统化技术的支持。在新天下体系的制度下,同时在新技术的支持下,世界的基本原则是普遍兼容性和共享性,因此,新天下体系将完全不同于现代的国际体系。不难看出,现代的许多代表性技术,从机枪到核武,在本质上是排他性的技术,所以与充满冲突和战争的国际体系正相配;而全球时代的代表性技术,例如互联网和人工智能,在本质上是兼容性的技术,所有系统化的技术都是要求兼容性的技术,所以与新天下体系更为相配。在系统化技术的条件下,新天下体系不再有传统意义上的中心,或者有无数中心,因为真正的王者就是系统本身。于是,仅仅有利于个体而不利于系统的存在因素都会被开除出系统,结果是世界的内部化。因此,新天下体系对“天下”方法论的运用可能会是顺序颠倒的运用,即在其外运用中采用旋涡模式去实现世界内部化,而在实现世界内部化之后就不再有漩涡中心。于是,新天下体系的内运用就只有维持世界系统化秩序的功能了,其中最可期望的成就将是消除零和博弈。

## “天下”:三重蕴含、语言载体与重建路径

任剑涛

(清华大学社会科学学院政治学系教授,北京 100084)

自 1840 年以来,中华文明和西方文明发生悲剧性的碰撞。这种碰撞不仅没能把文野之分划得更清楚,反而悲剧性地造成中西和古今之地域与空间文明的僵化对峙。这不是我们所期待的文明碰撞结果。但历史无法从头再来。从 1840 年走到今天,中华文明终于可以理性地筹划自己的未来,重启中华文明当中确实可以对人类有所贡献的文明精粹。

一个被动挨打的弱小文明和民族,常常是在舔舐自己的痛苦中努力争取崛起,这就注定其无法理性地筹划未来,或者挖掘传统文明当中有益于人类的积极因素。当中国终于告别了被动挨打的悲剧性处境,在物质实力上进入世界前列,因此具备条件去认真考虑源远流长的中华文明究竟要为整个人类承担些什么。尤其是在国人谈论“中国梦”的时候,执政党领导人指出“中国梦”与“美国梦”本质上的一致性,如何凸显人类共同的梦想,而由中华文明给出优化答案和领先智慧就变成关键问题。这正是讨论中华文明天下情怀的现实动力。

### 一、“天下”的三重蕴涵

在中华文明天下情怀重新回到现代现场之前,曾经的中西文明相遇,不是进取性的碰撞和升华,而变异成为中西文化的地域文明和文化对抗的悲剧结果。西方人在 1500 年以来呈现的“现代世界体系”和中华文明长期发展所凸显的“古代天下体系”,两个关于人类社会整体筹划的方案处在鲜明对立的状态。廓清两个体系的真实内涵,就此显出其重要性。如在“中华文明再出发”大命题中讨论中华文明的天下情怀,需要厘清“天下体系”的三层含义。

“天下”,首先是中国人认识世界的地理性概念。在今天的分科学术里属于地理学考察的范围。这个地理范围,随着中国政权所达范围的扩大而具有明显的变化。现在申论“天下”,似乎不可能不重视这个含义,这是天下的物理对象所注定的事情。一般强调的天下“情怀”,属于天下之最高精神层面或价值层面的东西。在中间层,“天下”主要是指华族和周边民族的关联圈,这与中国古人立定

的天下制度结构相关。在传统文化体系里就是周代的“五服制度”和后来的“朝贡体系”，这是由一系列制度建构起来的国家间机制。在今天平等的民族国家之林当中，试图重建一个由中国人绝对占优的世界，把其他文明和民族卷入中华民族的天下“漩流”，并认同中华文明古已铸就的天下体系，是匪夷所思的事情。但天下“情怀”具有某种超越时代的价值，亦属无疑。

对现代人类而言，无论是从全球性问题还是从全球性治理角度来讲，由于长期受民族国家思维的主宰，环宇之中，保有“天下一家”这样的价值情怀的国家不是太多。当然我们得承认并赞扬，一些西方国家保有这样的情怀。但近期欧洲人表现这种情怀时遭遇到中东移民的挑战，以至于给欧盟造成前行的巨大障碍。而今天西方阵营中的美国，特朗普显然秉承一种带有自闭性特征的保守主义传统。不过在美国文化或美利坚文明里，仍然无可怀疑地保有世界情怀、理想主义成分。美国历史明显短暂，如果我们把历史眼光拉长，中华文明的天下情怀最为源远流长、最为值得重启。

三重因素催促我们重启中华文明的天下情怀。一方面是因为全球问题、全球治理已经变成关键问题，超越国家视野，确立全球眼光变得日益重要。另一方面，中国自身遏止了近代以来的悲剧性命运，而对中西文明的碰撞产生新的认知，知晓必须超越中西文化的价值冲突和地域性对抗。中国现代文明走到了站在人类文明门槛面前或是迈进或是退守的关键地步。再者，中华文明在决断自己发展未来的当下，也到了需要重新检视自身文明遗产的关键时刻。

中华文明曾经拥有一个完整的天下体系，以地理奠基，以五服、朝贡制度保障，以天下情怀升华。相比而言，基于地域对“天下”概念的建构，既有继承，更有超越。很明显，中国古代对天下体系的建构，在地理因素上已经有了极大突破。古人常常认为中国就是中原，就是汉族的天下。在中国的边疆理念史上，人们长期认为中原的周边，都是蛮、夷、戎、狄，只有汉族人可称华族。这种地理概念逐渐扩大，中国对东亚甚至东南亚、中亚局部地区发生重大影响之后，地理意义上的“天下”概念，已经拓展出与其原始的地理含义迥然相异的意涵。但真正的结构性突破，则是由一个现代性事件所引发的，那就是1840年中国开始“睁眼看世界”，“天下”逐渐变成近代的“世界”、今天的“地球村”。

中国人的“天下”，在地理上是扩展性概念。但在近代的扩展过程中，出现不少笑谈。且不说现代中国早期的保守派，就说开明派，在睁眼看世界的时候，曾经闹出惊人笑话。在19世纪后半叶，睁眼看世界的中国先行者、现代文化的开拓者，譬如编辑《海国图志》的魏源，想当然地把西方人，甚至接近西方人的中国人，都视为怪物。“天下”概念的地理拓展，随着近代的“地理大发现”而骤然变化，当时国人的认知出现这样的笑话，不足为奇。今天我们离魏源那个时代过去了近两百年，对当时超出“天下”的那个地理范围，不会有过多井底蛙见了。

其次，我们重启中华文明的天下情怀，并非重建一个以五服体系、朝贡体制为支撑的制度结构。坊间有一种说法，中国崛起一定以美国衰落为比照，或者说东方崛起一定以西方衰落为前提。换言之，当代“以我为主”的中国之世界观及其相应的制度体系，乃是“天下”制度结构在时下的反刍。这种立于中国历史的现代版天下体系，可不可能将历史上那种恩威并重、道德感化和政治安排在当下重新结合起来呢？答曰很难。从历史的视角看，传统五服制度的地理想象是很丰富的，但在五服范围展开的朝贡制度建构，靠的不是一手而是两手：一方面是化外民族对华族文化的自愿接受，另一方面则是军事征服提供的强大动力。仅仅着重前一方面的伸张，并将之视为重建天下体系的精神依托，恐怕与历史事实不相符合。而在当下，后一方面的力量伸张，恐怕难以为之。

我们重温著名历史学家陈序经的《匈奴史稿》，从中可以获知，汉朝与匈奴争战，失败的匈奴进入欧洲，让欧洲人感受到黄种人的可怕。这从一个侧面证明了，天下体系建构的武力因素绝对不低于道德感化与文化认同因素的作用。而今全球处在多极化的结构状态，试图依靠武力重建天下，无异于痴人说梦。

至于朝贡制度，并非当下国人臆想的那样，是周边国家诚心诚意臣服于中国。周边国家到中国朝贡，常常仅具有中国单方面自认的外人恭敬而来的自恋，其实朝贡者甚少这种虔敬。所谓“量中华

之物力,结与国之欢心”,绝不只是中国支撑其弱国地位的国家间政治心态,而是中华文明对外关系体制的核心——只不过它体现为两个面相:在古代,凡是来朝贡的国家,表示你臣服于中华政权,因此可以得到极大的物质馈赠,这是一种朝贡体制的道德感动制度;在现代,中国国势微弱之时,国家需要维持面子心理,因此宁愿向外人让渡利益,从而维持其统治地位。这是一种朝贡体制的政治好胜心理。

当代国家间的往来,更重视平等交往和利益互惠,这就肯定不是对朝贡体系的当下重建。比较而言,传统的天下体系所包含的三方面含义,地理和制度意义上的当代价值已经不太明显。这一体系中真正有益于人类开拓光明未来的成分,主要是它的精神理念,即天下情怀。中华民族关注整个世界,重视人的价值一致性,所谓“以天下为一家,以中国为一人”,对今天这个纷纷攘攘的世界而言,确实是最可宝贵的理念。以天下为一家,以中国为一人,并不是指天下人都归属于皇族一家,臣服于皇帝一人。相反,其基本精神是同气相求,“民胞物与”。其建立在人的一致性尊严、共同性发展、平等性共享的基础上,就此能够具备寰宇的感召能量。基于此,中华民族的天下情怀,不囿于举国眼光,而必是全球视野。换言之,这样的情怀,不仅对中华民族具有现实意义,而且对全球治理具有普遍意义;不仅是追求民族文化的独特性,而且要全面放开视野,使全球范围、万国万民,都能同呼吸、共命运,由此便具备超越异质性的民族国家建构起来的对峙性世界体系的可能。

在这个特定意义上,重启中华文明的天下情怀,主要是要重启中华民族足以矫正现代世界体系冲突机制的宝贵成分。同时,有效克制中国古代天下体系由“万邦来朝”所体现的那种独占鳌头、独领风骚的排斥性观念。如此,中华民族才能真正对人类光明灿烂的未来担负起责任。

## 二、天下观的语言载体

语言是文明文化发展的重要载体。海德格尔特别强调,语言是人类存在的家园。重启天下,必须选择适当的语言载体。

近代以来,随着古代天下体系的崩溃,汉语在精神担负的宏大意义上明显退化,甚至堕落了。第一,象征汉唐气象的语言气势荡然无存。那种话语是表明中华民族宏大文明气象的语言形式,它对周边国家具有示范性。广而言之“唐音”一度被认为是中华文明发展程度极高的语言载体。但历史演替、文明衰变,两次受到少数民族的征服,语言携入了非常多的少数民族话语成分。尽管因此为汉语注入了活力,但也大大改变了汉语发音表意的结构,反映出中华文明语言载体的历史兴替。这样的语言体系,后来经过西方文化侵入,尤其是中经日本的转译,使目前的汉语负载了两重社会信息:一重是失败者的信息,汉唐气象的语言成分被挤压下来,变成一种失败语言或者弱者的语言。汉语寄托的不是我们文明文化的实体性力量,中间楔入了很多弱者对于道德公平的呼唤之声。集中起来,就是一种弱者句式:因为我是弱者,所以你不能欺负;又因为我是弱者,你曾经欺负过我,所以欺负者永远不道义。至于“落后就要挨打”这样对国家处境的格式化表述,更是体现了汉语的某种现代性格。严格说来,这类表达方式需要全盘反思,否则,“天下”很难激活为一种强者语言。

第二,由于近代以来西方世界体系对中国传统的天下观念呈现出全方位的强势,因此,中国常常用西方侵略者的行为模式来组织语言,形成一种颇有社会达尔文主义色彩的语言风格。在面对当下国家间利益平衡关系、抑或致力于解决彼此间的冲突时,一方面极力将语言变成道德工具以护身,而不是表达现实处境和讨价还价的手段;另一方面又将语言作为表达姿态的手段,而不是理性陈述的工具,极化的言辞甚为流行。就此而言,我们的语言必须要经历一次革命,才可能真正负载一个承担人类使命的汉语言的功能。

从语言看中华文明的现代演变,当然存在一个如何对待“五四语言”和“文化遗产”的问题。笔者对“五四”启蒙精神是持坚定辩护态度的,并且特别看重精准现代立场的极端重要性,对一切偏离现代价值立场的所谓古典说辞是坚决拒斥的,对一切站在后现代维度拒斥现代的态度也是不同意的。

但“五四”也有它的缺点。仅从语言视角看,因为“五四”是对传统语言的现代革命,一方面它使汉语进入现代语言的天地,功莫大焉;但另一方面,“五四”太过推崇平民语言,甚至将之民粹化,导致精英语言的全面丧失。精英语言并不是单纯负载精英群体意识的语言形式,而是一种富有个性的汉语言表达方式。由于“五四”片面推崇白话文,拒斥文言文,语言表述的个性被抹平了,精英语言大半消逝,“言不雅驯”的情况普遍出现。这令人颇感遗憾。

时下不多的文人语言表达,人们听起来感觉过瘾,但又有点儿不明不白。原因在于这样的语言表述有些脱离目下的流行表达体系。“五四”中断了精英语言,导致语言表述个性化的东西少了,千人一面的政治性语言多了。这是一种以宏大词句遮蔽丰富思想的表述系统。按照经济学家张维迎的说法,这是一种“语言腐败”。人们似乎从来没有想到运用自己富有个性化的语言,更为充分地实现相互交流的目的,使语言真正成为民族的精神家园。设若中国试图重启“天下”,并加以现代表述,确实需要再来一场语言革命。当然,那已经不是“五四”新文化运动式的语言革命了。这不仅是因为我们缺少胡适、鲁迅、周作人、李大钊、陈独秀这样有感召力的思想大师,也是因为“后革命”需要的是富有个性化的语言表述方式,不必追求那种整齐划一的语言表达系统。只有在开放性地论及“天下”的思想市场的前提条件下,呈现摄人心魄的宏大气象之“天下”话语,才可能重新登上现代世界的理论舞台。

### 三、民族主义与“天下观”重建

或问:天下情怀、天下主义在理论内涵上是否能够成为与民族主义相匹配或者相平等的理论研究领域?

从历史的角度看,民族主义是“威斯特伐利亚和约”签署以后最流行的政治思潮,也是建立现代民族国家极为重要的政治理论之一。但政治学界比较公认的是,民族主义在理论上并没有得到很好的阐述。西方学术界对世界主义的阐释水平,远远超过了对民族主义理论的阐释高度。从理论角度看,民族主义大致流于经验描述或现状概括。

无论是天下主义还是世界主义,他们与民族主义是什么关系?当然是冲突关系。民族主义着眼的是“地球村”的小群体,包括各个民族自己的意识形态、文化传统、认同对象。孙中山先生曾经说“民族主义这个东西,是国家图发达和种族图生存的宝贝”。为什么民族主义是个宝贝?因为在民族国家时代,各个国家都靠民族主义强化民族的认同,维系国家的向心运转。无论是在文化认同、政治认同还是其他方面,这种小群体认同无异于筑起了一道排他的高墙。为了建立现代民族国家,人们把古典世界里民族、种族的边界壁垒夯实起来,且几无例外地经历了种族甄别、种族清洗甚至种族屠杀的惨痛过程。这可以说是民族主义往下走的一条演变线索。

民族主义还有一条往上行的演变线索。这一路径的演变,促使现代民族国家迈过三道坎:第一道坎是,一个主体民族生活的中心地区,以其民族主体为依托,建立起相应的国家。这就是人们熟知的“一个民族,一个国家”的现代国家结构。第二道坎是,当落后民族致力于建立国家的时候,他们会不由自主地模仿先进民族来建立其国家形态。同时取决于自身的落后挨打处境,会浮现强大的道德冲动——寄望于强国、同时又投射于弱国的扶弱济困之道义感。比如:我们认识到世界上有跟自己一样被西方列强欺凌的民族需要建立国家,我们就乐意声援这些国家的建国事业,“人民要解放、民族要独立”的口号就反映出这种国家理念。这种同病相怜、相携前行,超越了狭隘的民族国家边界。第三道坎是,受超越民族国家界限的政治心理驱动,一种建立在“环球同此凉热”心理基点上的国际主义情怀油然而生。不过相应的制度设想与建设,还相当苍白。

民族主义受到很多人的批评,在政治学理论上需要反思。原因在于,民族主义自身为一背反结构:一方面它诉诸相对于整个世界“大家庭”而言的民族小群体意愿;另一方面最后一定要超越民族国家界限,走向天下一家的境界。这中间必然存在相互冲突的道德欲求和政治欲求,需要世界各个

民族逐渐具备理性处理这些难题的政治能力和观念技艺。

民族主义不是民族间绝对相互排斥的理念。因此,民族主义并不见得完全跟天下主义、世界主义相对立或冲突。在这个意义上,有一种政体建构与国际关系关联的断言,那就是已经成为民族—民主的国家,比如法兰西民族、大和民族,之间是没有发生过战争的。而非民主国家的国家间冲突,常常诉诸战争手段。一般而言,对和平的同质性追求,是在民主国家间首先实现的。独立的民主国家在共同追求民主的过程中,逐渐驯化了民族主义中的野蛮成分,因此彼此可以和平相处,并且以和平方式处理彼此间的冲突。在这个意义上,民族主义的前行道路上是存在一条走向世界主义的通道的。

致力于超越民族主义的政治理论,有着“新天下主义”与“新世界主义”两种不同的进路。新天下主义强调民族国家之间的平等关系,但此种平等关系不是来自于现代西方国家建构的世界主义,而是来自于中国古代的“天下”理念。只不过这一理念不再建立于中国中心主义的立场,而是挺立在平等民族国家之间。同时,它以天下理念超克了狭隘的民族国家利益诉求,生成一种近乎天下一家的政治情怀。这样的天下主义之所以被命名为“新天下主义”,在于它不仅超越了中国古代那种中国中心主义的天下建构,而且也超越了长期由西方国家主导的不平等的民族国家间秩序。但新天下主义致力于激活中国古典传统的天下理念,将处理国家间关系的古今维度置于中西维度之上,由此试图将中国传统的结构转变所凸显的古今关系问题、由西方挤压中国催生的中西关系问题,转变为中国重启传统解决当今世界难题的问题。如果新天下主义在制度层面闯出一条通道,那不啻是人类之福。而且更为重要的是,那是中华民族带给全世界的福祉。但这种理想性的国家间秩序构想,与西方国家建构的理想化的“世界”秩序,并无实质性区别。目前引人瞩目的相关理论建构,也就是“新天下主义”跟“新世界主义”,也都没能呈现出各自宣示的根本性差别。

一般而言,天下体系着重于体系层次,并未涉及个体行为层次。这两者之间的关联性究竟如何?如果政治理论只讲体系不讲个体,相关的制度设计是不是根本无法进行呢?

这两者中间确实存在某种令人担忧的断裂。第一是现代政治理论的逻辑断裂。现代政治理论致力于解决个体行动层面的问题,并只是在有限的民族国家范围内保证有政府状态或秩序状态,即通过限权,保障个体自由、社会秩序。一旦上升到国家间层面时,这样的理论逻辑就中断了。之所以如此,在于国际社会总体上还处于一种无政府状态。这就让国际政治完全不同于国内政治,国内政治致力于索解一国范围内的个体行为、组织行为和民族国家主权范围内的政治行为之正当性与合法性。假如超出这一范围,它就无能为力了。国家内部的政治行为主体定位于公民个人,而国家间政治的行为主体确定为国家,当从个体行为跃进到超大的政治社会即国家间的行为时,人们便无法用同一逻辑观察和理解国家间的政治行动。在国际政治理论中,没有以个体为行为单位的理论建构,仅有个人主义的认知方法,这是需要留意的事情。

第二,在天下主义的理论建构中,人们试图沿循“修齐治平”的进路,一路往上以求解决从个体修养到天下治理的所有问题。笔者认为此路不通。原因在于,这样的思路既无法适应现代社会需求,也无法打通人类行动的彼此畛域。在“新天下主义”思路中,对个人的关注程度不高,关注个人的理由不过是因为个体是向外推展德治逻辑的起点。这样的推展力度是否足够,是倡导者所虑甚少的事情。但即便个人道德修养的强度可以强大到推向天下,天下人的相应反馈是否绝对一致,也是一个疑问。在此意义上讲,现代政治理论并没有像有人所说的那样,实现从个体一直到天下一以贯之的通畅治理。加之“上帝的事情归上帝,恺撒的事情归恺撒”,让世俗事务与神圣事务处在一个显著的断裂状态;国内的事务归主权国家处理,国际的事务归国家间协商或诉诸战争手段解决,也让为一国所熟知的解决政治问题的套路无以用于国际问题的解决。因此人们才看到,在国际政治理论流派中,何以现实主义和新现实主义蔚为大观、居于主流,而国际政治的自由主义流派并未像它在国内政治中发挥那般巨大的作用。原因之一,就在于政治自由主义理论无法将其理论思考从国内直接延续到国际,一以贯之地处理好国内与国际问题。

# “家国天下”：中国与世界的和平共处

许章润

(清华大学法学院教授,北京 100084)

笔者在法学院教书,起居不外法意,行藏皆在规则,对于中华文明脉络中的“家国情怀”,以及进而言之“家国天下”这一理念,于历史,于学理,皆为外行。心思所及,忧思所至,虽然不出此范围,却至多算个业余爱好者。因而,冒然置喙,难免不妥不确,还请教正为盼。碍于篇幅,概约十点。

## 一、“家国天下”是一种在境性人类意识

第一,重温中华文明的“家国情怀”,体认其义项和意象,梳理其义理与心理,瞻望其文思与哲思,旨在重思“中国与世界的关系”,在世界体系中清楚认识今日之中国。此为问题意识,源于当下时势,承接自百年“中国问题”,而凝结为一己心事,仿佛辗转为一个有关汉语古典思想的学术作业。

1840年以降,尤其是1895年以来,中国与世界的关系,包括中国在亚洲处于何种位置,亚洲对于中国意味着什么,中国如何参与和贡献于现代世界体系。置此列国时代,以民族国家为单元的人间世,何为全球秩序,这是一个怎样的全球秩序,全球秩序仰赖者何?以及天下一统还是万国之一国,封建抑或郡县,帝国还是纯粹的文明体?凡此悬疑,伴随着西力东渐,中国的屡战屡败和东亚中华世界的解体,油然而生,日益凸显,与华夷之辨、东西之争、古今之变一起,催逼着国人必须有所思考,作出回应,而构成近代中国史上超逾百年的“古今中西时代”,至今尚未止息。当其时,环宇浩瀚,华夏原来只是万国中的一国,而此波现代文明发轫于地中海—大西洋,已非一朝一夕。两洋涛急,拍岸打来,吾中华文明,命脉倒悬,已然岌岌可危,非得见贤思齐,启动转型不可矣。

于是,有至今未止的这波文明大转型。转眼一个半世纪过去,起承接续间,今日中国GDP总量不期然已经位居世界第二。可能,按平均购买力计算竟已超过美国。按人均计算,在一两百个单元中瞠乎其后,则又如何是好?吾华夏天下,虽说亿万富翁如雨后春笋,却也还有数千万同胞尚未脱贫,几亿国人依旧不过刚够温饱,意义秩序不见成型,历史终结还是尚在展开?与此同时,这文明复兴与国力成长中的旧邦新命,辗转腾挪之际,置此全球体系,必有所谓战略空间与大国博弈的难题,同样如何是好?

因此,重思中国与世界的关系,并由此反省内政,梳理意义秩序,遂成这方水土之心思重重所在。要言之,中国如何为世界贡献其德其能,世界怎样为我所用,从而造福于十四亿同胞,进而造福于普天之下?

其间一大纠结就是,一贯以弱国心态周旋于世,奉行弱国外交,此刻多少走强,而又不可虚骄,盖因大转型尚未结束,则国族心智心性均需有所调整,以应时需,又如何是好?此间作业,虽说并无当年救亡图存的急迫惶惶,但也实在不比救亡图存简单,更需直面大国博弈的波诡云谲。

实际上,“威斯特伐利亚和约”签订以来,历经20世纪的两次热战、一场冷战,西方塑造的近代世界体系,至少使其间的东西权势对比,已然到了一个“结束的开始”的关口。值此险隘,华夏旧邦新命,其之古来教训,而念兹在兹之“民胞物与”理念,“普天之下皆兄弟”的无私胞谊,与邻为善的敦睦和合取向,特别是“中国乃一人,天下为一家”的“家国天下”理想,应在慎予反思、重新解释之后,作为中华文明理解与应对当下世界的理念资源出场。此时此刻的中国心智,于此用功,不仅意在调整中国与世界的关系,从而为中国谋福利,也是在为这个纷繁人世找出路、谋福利,而责无旁贷。所谓“家

国情怀”与“家国天下”意识,此刻重提,意即在此。

第二,揆诸本义,按图索骥,“家国天下”内涵的修习次第与襟抱格局,概莫“修身、齐家、治国、平天下”。因而,包含“身”、“家”、“国”与“天下”诸要素,能近取譬,宏微互嵌,大致穷尽了组织人世生活的基本伦理—政治单元,而排比铺陈,适足以安身立命,支撑邦国。至于古今中国,在生活世界与意义世界两重架构中,名实之际,可能与现实两头,向往和担忧之间,何为“身”、“家”与“国”,“天下”究所何指,史家自有追问,深刻周纳,我辈法政学人,谦卑受教,以资利用,可也。

在此接续,可得申论者,今日透过文化政治学和政治社会学来看,则所谓的“天下”或者“家国天下”,指谓的是一个文明时空、政治想象与世界图景,而且落脚在道德理想,适为四位一体的宏阔意象,表达的正是“天下一家”的意思。天下为一家,四海乃一人,不要以邻为壑,摈弃猜忌憎恨。相反,爱亲友、爱邻居、爱这个人世,以爱意置换恨意,用交往沟通取代刀枪剑戟。进而,用公民友爱和契约主义组构国民横向联系,建构政治共同体,一种亿万公民和平共处的公共家园。这样的政治想象与道德理想,以文明时空垫底铺展,堪为普世价值,也是“家国天下”这一中国文明理念当能贡献世界的精神财富。就此而言,中国为亿万国民的家邦,世界是人类分享的公共家园,正为“家国天下”值此时刻可能引申发挥的价值理念。什么是普世价值?这就是普世价值。

第三,因此,在文化政治学的意义上引申发挥,“家国天下”理念内涵了一个“双重四位一体”的义理结构,喻示着一种我们置身其中的这个世界特有的中国式文明间架。除开上述四位一体外,第二重结构统辖“个人抱负、集体寄托、民族理想和公民憧憬”。在此,起自身家,从自己做起、从小做起、从小事做起,“不随地吐痰”,按规则过马路,家人相互照应,尽责打自己的一份工,包括担负起选择与批评的权利和责任,关键时刻扛枪打仗,不惜赴汤蹈火,就是修身,就是齐家,就是爱国爱人类,也就是在为天下作贡献。因此,其将个人抱负、集体寄托、民族理想和亿万公民对于美好生活、和谐人世的憧憬融为一体,笼括无遗。这样四位一体的概念,“家国天下”,岂止浩瀚而又微茫,普天之下,实在更无第二个概念足堪比拟。

总之,上述“双重四位一体”的义理结构与文明间架,依据“家国天下”这一修辞命意而引申解析得出。其之两相叠合,至微至宏,克爱克威,概将组织人世生活的基本伦理—政治单元括括一体,喻示着一种特有的中国式文明间架结构与政治时空,也是一种超迈的道德理想与普世情怀,实在是中国文明的奠基性概念。

第四,上述诸题,落实在实践论和功夫论,引导出两个维度,意味着个体终生体认与人类世代践履,而使得“家国天下”这一理念不只是愿景规划,还是一种修习次第,士君子陶冶身心的进阶指南。

就第一个维度而言,上述四位一体暗含了个体终其一生,高自标榜,才能实现自己的文明秉性,完成政治成长。生而为人,却又需要“做人”,时时处处,警而怵之,这是多么豪迈而又悲凉的理念。而一不小心,“做人”就会变成一顶大帽子,反而压抑人性自由生长。其间两难,惟谨惟慎,盖因人性幽微,人心曲折,而生计维艰,社会无情,稍有松懈,人性就会滑入谷底。逮至率兽食人,文教隳颓,则亡天下矣。因此,中国古典的“人性论”以文化行教化,再敷陈为文教,而通达于政教,既是基于人情世故,却又寓含理想,不动声色,曲尽情理与道理。其中,最主要的是对于人性的同情,明白面对不得已,真正仲尼临终不免一叹耳。职是之故,诸种身份,除开父母儿女,赵钱孙李,自天造地设的“生民”,而自我体认之“族民”,再到社会烙刻的“市民”与国家赋予的“国民”,最终进境于政治成长的“公民”,而移步换型脱胎而出的器嚷“选民”。

就第二个维度来看,着眼于人类历史,讲的是“数代人”、每一代人,前赴后继,沿承接续,不懈不怠,戒慎戒惧,才能臻达理想;或者,不断逼近理想之境。此为漫长岁月,于个体,一生望不到头,以毕生持守为代价;于人类族群,更且一眼望不到头,以全部历史作赌注。故而,如履薄冰,如临深渊。否则,“最高的已然落下”,则打回原形,一切回到原点。另一方面,对此抱持疑惧,实则满怀人类历史是一个不断向善的光明心态,正为一种华夏文明观,也就是一种政治观,其之宅心仁厚之所在也。



因此,个体的终生践履与全体人类的世代接续,所构成的这一幅景象,苍茫而豪迈,悲悯复奋昂,令人不禁为生而为人、人为万物之首的道德灵气,为其基于此岸与彼岸的分别而汹涌喷发的理想情怀及其超越张力,而赞叹一阙。而且,它意味着一切美好理想,必得落诸个体努力和众群奋斗,当下起步,才有指望。进而,鉴于人性惟微,人心惟危,所有这一切都是有指望而绝无把握的事,才更需吾日三省,不敢稍懈。因而,身为其中一员,无选择地来了,还将无选择地走,是如此幸运,又是多么无可奈何。

## 二、“家国天下”是国家哲学,也是一种文明观

第五,“家国天下”理念,尤其是“天下情怀”,充盈着兴亡概念与忧患意识。古往今来,兴亡是常态,如同生死乃规律。生是异常与侥幸,死乃常态与必然。同样,兴亡有形而无常,其间必有轨辙,却又那般缥缈,捉摸不透。置此进程,生命是个向死而生的流程,不可逆抵。幸而为人,需要做人,而做人不慎,人不成其为人也。私心利用,治理松弛,则家国遭殃。世界不努力,则灾荒、淆乱与战争必至。位高权重之人,一言一行,动辄牵连天下,稍有松懈,败国丧家,更需戒慎戒惧。放眼望去,小小寰球,该有多少物种繁衍生息,达至巅峰,竭尽其能,而后消隐无形。又有多少文明,美轮美奂,千年训育,万年生聚,却挡不住雨打风吹去,沦为考古对象,徒令后人复哀后人。

因而,究其实,忧患意识是对冥冥之中更高存在的敬畏。由此而有人的观念,适成一种超越意识。“神”的概念的出现,对于更高的存在的意识与膜拜,虽说吊诡,恰恰表明人的觉醒及其超越。究其情由,当然源自人间兴亡,出自对于苍生苦难和一己顿挫的苦闷同情。左右为难之际,顿悟之下,豁然开朗,而有忧患意识和兴亡概念也。

正是在此,天命惟危,君子不当玩忽。如同周公之诫召公:“天命不易,天难谏,乃其坠命。”却原来,忧患意识的背后深藏着天命观念,道出的是天人之际,人之浩然而卑微。习常所谓的“做人”,人人都逃脱不了的“过日子”,遂成一个以文化育的兢兢业业的持守长旅。唯有兢兢业业,唯有奉天敬德,个人可得善终,大家才好过日子。由此,天命观潜含着并转化为文明化育的实践论,也是一种和平政治,而涵盖作育于人际、家族、族群与邦国。

可那古往今来,坑蒙拐骗享尽福,修桥补路总受苦,此时此刻,天何在耶?地何在耶?八方神圣何在耶?那些峨冠博带的正人君子又何在耶?

天地无语,唯有人间苦难作证,这一切叙事,不过是不得已,不过是知其不可而为之,从而,不过是一种解脱之道而已。否则,如所见证,更糟糕呢!

第六,天下为公,致公天下。“家国天下”概念意味着天下为公,正面肯认天下为天下人之天下,而非一家一姓之私产。人人起居其中,人人皆有份,人人担一份责。此经家国勾连,早已揭槩昭彰。而且,此亦非惟三代景象,毋宁是一种普世价值。虽有朝代国家前后相继,而改姓易号,却不损其本义。今日民族国家成为正宗,也正是基此本义,“家国天下”概念正堪对接“主权在民”政道,而于文明论一脉,伸展其世界体系观念。仅有国族本位,而无主权在民理念,今日国家立不起来。没有民族国家本位,所谓的世界体系奠立于霸权体系与帝国体系,离理想甚远矣。

循此理路,可得申说的是,就现代政道而言,经由遴选程序而施行代表治理,让国家成为亿万国民分享着的公共家园,正为其善果。因此,既然天下为公,要在致公天下,则中国为家园,世界为天下,而天下本一家。这是“家国天下”理念展现于世人的中国文化的美好方面。时在今日,其之指向,当为契约主义的邦国与条约体系的全球秩序,同样为此“家国天下”概念所能引申包含。而且,此非审美,毋宁政治,一种关于群居生活善好向往的政治设计。笔者曾经喟言,“家国天下”概念是一种“立基人道理想的文教本质性与充盈普世情怀的典范性价值真实”,其因在此。

第七,以文明间架组织公共空间,遵循承认政治的相互性普遍主义。“家国天下”概念起自文明概念,而以文明概念组织政治单元,基于相互性普遍承认主义,以承认政治作为群居生活的基本底

子。换言之,每个人承认彼此的安全、自由、尊严和幸福,以彼此的承认获得自我承认。只有承认对方才能获得对于自己的承认,而对方承认我,也就是在承认他自己。进而,每个人从自己做起,恰构成一种普遍的相互承认关系。在此关系基础之上建构公共空间,转化为文化心灵,蔚为一种文明概念。因而,此种文化情怀就是天下情怀,而天下情怀就是中国人的文化情怀。

至于说到“天下兴亡,匹夫有责”之“天下”,非指朝廷,亦非一家一姓的朝代国家也。当年顾炎武明明说:“易姓改号,谓之亡国;仁义充塞,而至于率兽食人,人将相食,谓之亡天下。”<sup>①</sup>因此,“天下兴亡,匹夫有责”,不是指径任朝廷驱驰,为帝王家族张本卖命。恰恰相反,朝廷兴亡,如走马灯,干卿何事。故而,亭林先生才会接着说:“保国者,其君其臣肉食者谋之;保天下者,匹夫之贱与有责焉耳矣。”<sup>②</sup>但是,假若文明衰落,文教崩塌,人性堕落,整个世界堕入暗夜,这时候人兽相食,则为“亡天下”矣。此时此刻,读书人当起而抗之,奋而救之。这才是“天下兴亡,匹夫有责”的本心本义。

### 三、知不可而为之

第八,立国模式、世界主义公共空间意象与世界公民共和主义。“家国天下”概念所蕴含的双重四位一体结构及其八种要素,意味着它是一种立国模式。说是立国模式,是在政治社会学意义上,对于它的古典含义引申阐释所获得的现代建政立国意义。其以身、家、国各为同心圆,经由相互承认,而展现出关于世界体系的和平文化,仿佛有别于纯然民族国家的列国模式之壁垒森严,既与现代国际法合辙,又多一份“己所不欲,勿施于人”的同情。就是说,其基本立意在于,中国身处世界国族之林,“家国天下”笼罩下的世界是也只能是分享着的公共空间。此亦非他,就是天下归仁,天下归善焉。换言之,不妨说这就是一种世界公民共和主义。反之,这个世界天天打仗,满大街贩毒爆炸,人奴役人,国奴役国,何谈家国?而且,纵然眼见而不忍,又有什么法子呢?职是之故,从理论铺陈做起而见诸践履,自每个人做起,化性起伪,而铺展为大众实践,乃至国家政治实践,借此“家国天下”理念以倡导世界公民共和主义,好歹奏效于万一,而天下归善矣。

第九,以和平为凭,以自由立国。“家国天下”理念意味着一种和平文化,同时必以和平文化来支撑。此间之和平,主要是指“人类政治上的和平共处”,不惟邦国之内,复指邦国之间,更指全体人类的普世大同与永久和平。天下无外,中和位育,恰成一大场景。孔子以“己所不欲,勿施于人”诫勉,实为永久和平之道,义从理出。“己立而立人,己达而达人”,同样基此义理,而出乎情义,同样适用凡此伦理—政治单元。换言之,破除帝国秩序,以分享政治组织邦国政治和世界体系,才是和平之道。

因此,其之呼唤与指向的,是建立在和平文化基础之上的常态政治。置身现代语境,以自由立国,是达成常态政治的不二法门。“家国天下”搭建了一个于折冲樽俎中营造和平的文化政治架构,在现时代语境立言,意味着必须以生民福祉、个体自由为归宿。因而,天下归善,而自由即善。同时,各以自家为中心,意味着各自承认对方为中心,则“家国天下”这一古典中国的双重四位一体的架构,似乎具有营造全球和平的文明潜力。

进而言之,现代中国走到今天这一步,奠立于和平基础之上,以自由立国建设民主国家,以文明立国建构民族国家,将“立国、立宪、立教与立人”笼统于此进程,四位一体,蔚为建国大纲,而适成普世和平之道。

毕竟,一切的文教法政设置,包括家国在内,缘起于生计,而造福于生机。有益生计生机则行,无益则藏则废,原无条条框框。

第十,也就因此,最后想说的一点是,中华文明脉络中的“家国天下”理念或者“家国情怀”,究其表里,考其古今,其实满含悲悯,用恻隐面对诡谲人性,以不忍化育不仁之世。职是之故,“家国天下”

<sup>①</sup> 顾炎武著,黄汝成集释,栾保群、吕宗力校点:《日知录集释(全校本)》卷十三《正始》,上海:上海古籍出版社,2006年,第756页。

<sup>②</sup> 顾炎武著,黄汝成集释,栾保群、吕宗力校点:《日知录集释(全校本)》,第757页。

这一文明—法政问架,其愿心所在,其憧憬所向,实在是知不可为而为之。人性善恶交合,而终究靠不住。向上提撕的超越情怀与作恶的自私基因,二位一体,使得如何叫人向善,令世界美好,只能努力,但求尽心,却实在毫无把握。

说到底,家国天下情怀,其为一种普遍主义的文教本质性,展现的是一种在境性人类意识,也是一种宗教性悲愿而已矣。笔者曾以“一个伟大汉语修辞的悲悯致意”为题作文,其心如此,其意在此,其义更在此矣。

#### 四、家国天下情怀的文明资源

或问,中国有多少这样的文明资源可供挥洒家国天下情怀呢?而且,仅有情怀也不够。想吾华夏古代,“不少东西领先世界”,精神资源尚算充沛。但今日世界精神,似乎均宗自由主义,则中国政教设施仿佛瞠乎其后。

笔者是这样看的,当我们说中国文明时,不仅是指这一方水土含蕴化育的纷繁文化艺术成就,同时,它是一个历史概念,陈述的是五千年来中国文明为人类社会提供了哪些足以支撑生活世界、提供人生意义的生活方式、价值理念与理想社会图景,关于人际关系和惬意生活的美好设想,以及曾经创造了什么样的信仰体系,它们在今天是活的还是早已博物馆化,等等。

今日谈中国文明,当然更不止于此,同时面对的是如此浩瀚时空中十四万万生民之生居作息。其之婚丧嫁娶,柴米油盐,坐卧行止,生老病死,歌哭和战。而且,千万年来,此方水土营造中华世界,牵连世界风云,从未止息。问题是,1840年以来,文明论意义上,而非建构主权、争取国族独立与解决衣食温饱的意义上,吾国吾民,其心智与心性,究竟对此世界有何贡献?这是问题的根本之所在。

在文明论视角,就此刻这个世界的现代文明的创生来看,坦率而言,这一百多年间,中国文明的贡献微乎其微。因为,一阶段一时代,文明有高低,发展有快慢,闻道有先后。当其古典枢纽文明时代,中华文明民胞物与的普世主义和犹太基督教的救赎精神,以及其他枢纽文明,孕育于不同地域,各领风骚,难言高下。发育于不同自然环境和社会条件,乃有不同的人生哲学、宇宙图景、价值观念和社会制度,从而养育了各自的人民。推陈致新,截至现代降临前夜,三千年来,各美其美,都算功德圆满。

问题在于,晚近人类这波大转型起自17世纪前后,三四百年来的世界就处于这波文明大转型的漩涡之中,终于造就出了一个叫做现代、现代文明与现代秩序的文明体系,并于旦夕之间,席卷全球。而率先启动这波大转型的不是中国。这是历史事实,也是今天的生活景象,毋庸讳言。

见贤思齐历来是华夏君子人格的修行次第。回头一看,从开始的懵懂蒙昧到后来的自明自觉,从一味抗拒到被迫学习、主动学习,而至今日之锐意进取,就器物层面来看,多半到手,甚至在某些领域领先于世界。就“立国、立宪、立教与立人”这些现代国家建构的大经大法来看,现在所缺乏的,是民主与法治。

实际上,也不能说中国对于现代文明的创生毫无贡献。一百多年来,但就中华大地亿万生民建设现代国家的实践,史无前例,非英美德法的成例所能框含。其之试验与效应,就是对于人类文明的一大贡献,也是启示所在。在此,如何消解集权传统、避免民粹主义,防止极端民族主义耗费资源、撕裂人心,均需也终将会获得中国式解答。此波大转型完成之际,也即现代历史终结之时。那时节,如同黑格尔所说,世界历史精神在德意志翱翔,也许我们可以戏仿,世界历史精神在中华大地翱翔。

问题在于,这份愿望和愿景,须付诸当下实践。因而,如何破解政治僵局,小步慢走,却走个不停,和平、理性、渐进,一直走出“历史三峡”,才是核心所在。在此进程中,不要出现大规模社会动荡,一步一步,走向理想图景,才是包括政治精英、思想精英和财富精英在内的全体中国心智,应当担负起的责任,也是当下必得回答答卷的迫切问题。

正是在此,重温“家国情怀”或者“家国天下”意识,尤为重要。实际上,自古以来,“天下”并非实体,而是理念,一个文化与政治的大框架。生而为人,我们的认识范围有限,一生经历亦且有限。中

国之外是什么?宇宙之中,人类的邻居在哪里?凡此种种,我们并不确知,放飞想象,伸缩之间,权以“天下”笼统之。因此,古典中国所谓的“天下”,与其说是地理时空概念,不如说是一种文教本质性,一种典范性价值真实。

实际上,就“天”之一字而言,古来中国人命意,如先贤早已揭橥,包含多重含义,而有“自然之天”、“义理之天”与“德性之天”的层次之别。换言之,首先是地理空间概念,然后是文明概念,最后是道德概念,使得“天下”观总是意味着一种文教取向。所谓“文教”者,相对于“政教”,意味着和平文化、文明开化、崇尚王道而非霸道。其中,尤其是相信人的理性,人性的善端,对于人性疑惧复信赖,而更加倚重教化。就此而言,对于此间的和平文化、文明开化与王道精神的创造性阐释,或有化解宗教冲突、救济当今世界体系之处,也就是中国文明对于这个纷纭人世有所贡献之处。

## 何为“天下”?

关 凯

(中央民族大学民族学与社会学学院教授,北京 100081)

有学者论及“天下观”时讲了三个维度,一个是地理的天下,其次是作为制度的天下,第三是天下作为文明遗产对于今日中国的意义。今天我们讨论天下情怀,那么,“天下”是一种什么样的情怀?“天下”听起来像是乌托邦,也像是一个理想国,因为“天下”与今天我们身处其中的世界秩序有着不同的观念与制度逻辑。但“天下”是不是只是一种怀古幽情呢?天下体系是否只是历史或古典哲学的研究对象呢?

笔者经常思考一个问题:中华文明为什么“不死”?从历史来看,与中华文明同样古老的文明很多都在人类历史进程中消失了,如古埃及、古巴比伦的文明,与今日埃及、伊拉克这些伊斯兰地区的文化并无直接的继承关系。政治体的文化根基是文明,事实上,文明必须变成一种政治体和政治秩序才能得以延续。中华文明很早就变成一种普遍性政治秩序,而且经历数千年的历史演变而从未中断,这就是“天下”。

特别是西方现代性兴起以后,我们面对的不仅是船坚炮利,更是彻底翻转了传统观念的政治意识形态,政治统治的合法性来源从君权神授、君权天授转向了所有人的个体权利向国家的部分让渡,个体的社会权利成为现代政治制度的根本。从这个意义上说,何为中国,当代中国与“天下”是一种什么样的关系?仍然是一个极具现实意义的问题。在这一点上,赵汀阳提出的“天下体系的当代性”和“内含天下的中国”都有很深刻的意涵。很多人对赵汀阳有批评,认为天下观是早已过时的东西,讨论它在此刻还有什么意义?天下观能变成今天世界秩序的方案吗?或能以天下观治理今天的中国吗?这些疑问背后隐含着一些对“天下”论题的误读与误解,亟须澄清。

从历史上看,天下观不仅仅是一个文明政治实践的历史过程,也是文明政治体存续的结果,二者是个统一的整体。换句话说,若无天下观,东亚这么大的一个社会文化体系——不只是今日中华人民共和国的范围,而且是包括日本、东南亚部分地区在内的整个儒家文明圈——是靠什么建立起来的?其实“儒家文明圈”这个说法本身并不准确,因为我们知道,中华文明的内核也不是一成不变的,而是不断变化的,从先秦诸子百家的思想到秦以后的独尊儒术,再到佛教进来,以道家的术语体系翻译佛经,儒释道混杂,始终存在各种各样的变化。直到在西方冲击之下,民族主义思想进来,中华文明从古典的普世价值“沦落为”带有某种地方性、族群性色彩的“汉族文化”,文明流变的背后是人看待文明的观念变化的轨迹。所以今天我们批评“天下观”是迂腐之念,或者锁定一个特定的刻板的

“天下”概念时,都可能是某种作茧自缚。我们更多需要讨论的是,天下是何时何地的“天下”,是哪个王朝、哪个社会为主体的“天下”?是作为政治哲学还是作为政治实践的“天下”?在这一点上,今人的思考与古人是不同的。一个简单的例子,天下仅仅是“汉族”的吗?是先有天下还是先有“民族”呢?仅就历史上的统一王朝而论,唐朝是有鲜卑血统的太原李家统治的天下,元、清两季皆是非汉皇权君临天下。对于忽必烈、努尔哈赤、岳飞、史可法算不算中华民族英雄,我们有激烈争论,但如果我们换一种眼光,这些问题是在什么时候才成为问题的?这是我们要反思的。

其实在很多时候,我们是在用当下的观念去看所有的过去,以今人之心揣度古人之腹或者文明之腹。我们应时刻保持警惕,不要以这样的心态来衡量天下。“怀柔远人,教化普遍”这句话是康熙说的,今天有人说清朝并非中原王朝,而是内亚帝国,却忘了雍正虽自称为夷,乾隆却自视为夏。夷夏之辨“辨”的并非族群,而是文明教化。有清一季,非汉族群建立的政治秩序,仍然是天下的普遍性文明秩序。在这一点上,所有这些问题和论点的提出,都与今天这个民族主义肆意泛滥的时代,人们不断用民族主义视角看世界有关。于是,今天恰恰生产出来一个古代并不存在的天下问题,其实质是民族主义问题,而非天下问题。

## 一、为什么今天仍然需要讨论“天下”?

我们还原回来,看历史上存在的天下。今天讨论它有什么意义呢?今天的目标很明确,我们要走向现代化,建设一个与世界兼容的现代中国。任剑涛先生也提到,古典文明构建天下体系不是依靠暴力。历史上绝大多数时间里,政治秩序就是依靠暴力构建起来,可以说是一种征服的秩序。但仅仅依靠暴力征服建立起来的政治秩序通常难以持久稳定,它需要意识形态的支撑,最典型的就是一神论宗教。无论是犹太教、基督教还是伊斯兰教,一神论宗教会在观念世界里生产出不可宽恕的异教徒,因此宗教战争难免。而在今日世界上最大的文明体系里,按照雅斯贝斯“轴心文明”的分类方法,只有一个文明体系具有真正的全面包容的精神气质,那就是“天下体系”。中华文明在观念上不生产异教徒,在世界历史上,东亚大陆成为唯一一个没有发生过宗教战争的地域。

今天我们面临的现实问题,首先是全球化的空前深入。当全球化进程深入到目前这个程度,“认同政治”正在全世界发生,地球村的各个角落都有“我们是谁”的问题。现代社会的技术手段和生活方式使得时空重组,各种传统的价值观、情感和社会网络都遭到破坏,所有人都在焦虑地寻找社会认同。“天下观”式的文明资源正显示出一种深邃的启发性价值和可能性,或许能够对解决现代性的危机提供帮助。

而在这一点上,中国正在同时面临两个挑战。一个挑战是现代性不足,我们并没有真正变成一个现代国家,至少从法治、个体社会权利保障和成熟的市场分工体系及制度规则等方面,我们仍然需要向西方学习;但另一个挑战恰是西方此刻也在面临的危机,民族国家体制的局限、政治秩序的溃败、民粹主义和民族主义的抬头。所以当人类社会发展到今天,过去那个差序格局的世界体系正在发生变化,随着中国的崛起,世界是否能比以前变得相对均衡一些?面对各种新的世界性挑战,中国是否能为世界贡献些什么?是不是可以从中华文明的思想传统和历史实践中找到一些资源?而如果想找到这些资源,首先要做的就是先褪去我们今天戴着的意识形态眼镜,重新思考我们的历史与文化。

## 二、中华文明发展的历史连续性

无论如何,此刻经济起飞、快速走向现代化的中国,并没有脱离自身历史发展的连续性。这种连续性,有时是在一种表面看似断裂的语境中展开的。笔者是作民族问题研究的,所以还是想以民族问题为例。

1911年辛亥革命之后,失去皇帝的中国成为亚洲第一个共和国。“天下”由此发生向民族国家的转型。但天下观真的从此不发生作用了吗?我们看到的历史事实是,无论是北洋时期的五族共和

还是国民政府时期的国族主义,这些政策都没有解决国家分崩离析的潜在威胁,无论是内地还是边疆,国家事实上并不是统一的政治体,而是军阀割据的状态。真正恢复国家大一统政治格局与国家一体化普遍秩序,是中国共产党的历史作为。

1949年新中国建立的时候,中国共产党手里远没有今天的物质性资源,那是一种实实在在的一穷二白。但是中国共产党能够在物质资源极度匮乏的条件下,在历史上第一次将国家力量推进到边疆的每一个角落,具有实质性意义的国境线也由此产生。民国的时候,西部边疆民族地区处于国民党政府的实际控制力之外,否则就不会有红军长征的北上路线。长征就是沿着汉和非汉社会的分界线北上的,在这条路线的西侧,红军几乎无军事压力。换句话说,一条长征路线证实了当时民国政府对西部民族地区并无实质性控制。

新中国在1950年代初期在极短的时间内实质性恢复了晚清疆域,以民族国家的形式重新统一了中国。它依靠的并非物质力量,而是共产主义理想的精神力量和共产党这个现代政治组织。在这个历史奇迹的背后,天下观和天下体系都在发挥作用。

新中国倡导民族平等,优待少数民族,通过民族区域自治提升少数民族在国家内部的政治代表性。如果说,在国际关系上,新中国是一个主权独立的民族国家,在文化多元的内部,却是赵汀阳所说“内含天下的中国”。中国共产党第一代领导人讲过国家要“给少数民族还债”,还历史上汉族欺压少数民族的债。这是在承袭历史责任,是一种真正的天下情怀。

### 三、天下观与中西文明的关系

也许可以这样说,天下观是中华文明比较“硬性”的特征,是中华文明在历史上构建东亚整体性政治秩序的价值观念、宇宙观基础。以我们熟知的文明分类来说,不管是黑格尔、马克思,还是汤因比、亨廷顿,对文明的分类都是二元的,即西方与东方的二分法,而西方处于真正的文明中心的位置。东方与西方相比,是野蛮而落后的。其实这种分类法和中国的“夷夏之辨”包含着同样的逻辑,即文明与野蛮的二分。

近来流行的一本书非常有趣,就是《人类简史》。生于1976年的以色列年轻学者赫拉利在里面用了一个词叫“虚构故事”。在他看来,今日人类的先祖智人之所以能够创造出大的合作体系,就是因为讲了虚构故事,比如宗教。在这些虚构故事的基础上所形成的大规模社会合作,就使得其他任何物种都无法跟人类展开生存竞争。

从这个意义上说,天下观也是人类创造出来的“虚构故事”的一种,其意义大致等同于普世宗教。不过通常人们认为中华文明是一种高度世俗化的文明,缺少宗教传统。但细观天下体系,其思想内涵是有超越性的。无论是“大同”“小康”的社会理想,还是礼制规范的社会制度,中华文明传统最显著的特征是“即凡而圣”,在凡俗生活中创造规范的神圣性,而且不生产排斥性的异教徒,因此包容性极强。

当下的全球化时代,在思想观念和制度安排上起主导作用的仍然是源自西方基督教社会启蒙之后的现代性,但现代性本身正在表现出各种各样的危机,如过度理性化、个人中心主义、拜金消费主义、环境破坏等等。重新发现中华文明的思想与制度资源,是对现代性的一种积极的补充,而非对立。

事实上,由于文明传统的不同,非西方社会并不能简单依靠模仿西方而成为另一个西方,宏观意义上的中西文明关系,并非简单的二元对立,从中既可以看到对立,又可以看到相互渗透,一定不是单向度的,而是互动的,即使一方处于弱势地位。我们说近代史上中国有“百年耻辱”,但这个“百年耻辱”难道仅仅是西方改变了中国吗?中国没有改变世界吗?我们越强大,对世界的影响越大,这是肯定的。对于宏大的文明体系而言,有一个词特别重要——教化。真正的普遍主义文明都自诩有一个使命:教化世界,不管是一神论宗教、自由主义或共产主义,还是中华文明,都有这个使命,也正是因为这个使命才能划分先进与落后、文明与野蛮。对不同文明来说,不管是在功用上还是在哲学高度、思想深度上,所有文明不是等值的,唱歌、跳舞的社群传统文化和工业文明的物质生产能力、具有

普遍意义的深邃哲学思想能是一回事吗?如何使未来人类社会的文明体系更具包容性、更具让不同的文化彼此沟通、和谐共处的能力,始终是人类发展面临的共同命题。在这一点上,中华文明传统是不能低估的思想资源。

#### 四、天下情怀与知识分子

谈到天下情怀,顾炎武之言“天下兴亡,匹夫有责”最为有名。通常对这句话的理解是指当天下秩序面临倾覆时,作为知识分子有责任挽救之。后来人们把顾炎武这个说法作了些许改动,叫“国家兴亡,匹夫有责”。

但实际上,这种改动也是对顾炎武思想的一种曲解。为什么提出这个问题?还是不能用今人的观念去理解古人的原意。天下的“天”很重要,没有天就没有天下,而这个“天”,代表了一种道德规范及深不可测的普遍规律。天下体系是一个教化体系,天下的中心是天子,首先要教育的那个人就是天子,这是秩序的根本。一旦天子“德不配位”,天下体系就面临危机。作为施教者的群体就是知识分子,也就是士阶层。“士”也代表天意,他们可以做官,却也有规范、制约天子的责任。天下体系的底层是平民,但所谓“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”,并不是对平民的要求,而是对“士”的要求。只有个体成为了儒家知识分子,受过教育,有了“修齐治平”的德性,才有顾炎武所说的“匹夫有责”。当然这里包含着严重的社会不平等,所以显然并不能说天下体系是完美的。

正如历史学者所讲到的,顾炎武说“易姓改号,谓之亡国,率兽食人,谓之亡天下”,因此“天下兴亡,匹夫有责”,不是指朝廷天下;恰恰相反,这个天下与“我”无关,兴百姓苦,亡百姓苦,与我何关。但如果文明衰落、人性堕落,整个世界堕入暗夜,人兽相食,读书人应当起而抗之,奋而救之,这才是“天下兴亡,匹夫有责”。

总而言之,天下观是一个思想体系,而天下是古典文明时代的政治秩序。天下是人类的历史经验,它具有极强的文化包容性。现代性是从基督教文明来的,现代性里面有很多社会危机的种子,民族主义是其中一个。中国古代处理多样性问题,不用民族主义的方式处理,而是在尊重地方性差异的基础上构建一个大的普遍秩序。所以我们更多讨论的是天下体系对多样性的包容,而不是国际关系。

另外,笔者还想借这个机会替赵汀阳辩护两句。政治学者们所讲的国际关系的现实主义视角非常重要,因为现实主义视角里包含了所有国家作为行政主体的一种理论体系。不过也需要注意另一个问题,就是国家作为行动主体当然是为实现自己的目的,后果却不一定是国家所能够控制的,所以国际政治不仅是一种国家试图实现意志的过程,也有发生学的一面。赵汀阳在理论上有一种取向,即把中国整个历史进程解释成一个发生学现象。实际上,对于中国历史的解释,持极端否定态度的都是目的论者,最典型的是黑格尔和持“历史终结论”的福山。黑格尔认为东方没有历史,福山当初认为历史会终结在西方手里。显然,用现实主义眼光衡量,这个看法反倒很不现实,这些年中国的发展举世瞩目,虽然也面临很多复杂难解的问题,但其成就却是具有世界史意义的。我们当然不能对中国社会现实存在的问题视而不见,但也不能因此陷入某种历史虚无论之中。

最后要强调的一点,笔者同意任剑涛的说法,现代性优先,因为所有文明都包含着时间概念,一切都是动态流变的。没有一种文明是静止不变的。其实,所有文明真正发展的核心是反思性,基于反思性而前行,而不是基于某种稳定的、固化的观念。从这个意义上说,“天下”也不是一个确定的概念,在不同的历史时期,它有不同的内涵。但中华文明世世代代的历史实践,却使这个文明体系不断实现自我更新,否则它早已成为消失了的古代文明。因此,在当今这个时代,我们仍然正在创造、更新着我们的文明,这个历史实践仍然在继续。

## 对公元前 1920 年积石峡洪水与古代中国 洪水传说的初步思考

[美]艾 兰

**摘 要:**在发表于 2015 年 8 月 5 日《科学》杂志的文章中,吴庆龙及其考古学团队将公元前 1920 年在黄河上游大规模洪水溃决与传统上认为夏朝奠基者的大禹治理的那场洪水联系起来。而将两者相联系的关键问题在于,古代文献典籍中并无记载说明大禹所治之“水”为黄河的洪水。但这场洪水的爆发与二里头文化的巧合还是非常有趣,为何它能够帮助二里头的统治者建立起一个更高水平的复杂社会和政治组织?洪水的爆发地积石峡属于具有最早青铜铸造文化的齐家文化区域。如果黄河上游爆发的大洪水导致齐家文化区的人们迁徙到黄河中游地区,则这些具有青铜器冶金技术的移民能够激发二里头当地固有的青铜铸造工艺。在这种方式下,黄河上游爆发的洪水则能与发展到国家社会的二里头间接地联系起来。

**关键词:**积石峡洪水;大禹治水;夏朝;二里头遗址

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.01.02

2015 年 8 月 5 日,吴庆龙和一批优秀的考古学家组成的团队在《科学》杂志(*Science*)上发表文章,报道公元前 1920 年在黄河上游大规模洪水溃决的证据。考古学家们将这场洪水与传统上认为夏朝奠基者的大禹所治理的那场洪水联系起来。学术界常常认为夏朝相当于以河南省偃师县二里头为中心的早期青铜文化(前 1900—前 1550),但这种观点还存在诸多争议。该论文的作者提出,积石峡洪水不仅能证明夏朝确实存在,而且能证明二里头文化就是夏朝。当然,这是一项非常重要的考古发现,考古学家们独创性的学术研究使他们确定了这场洪水的原因、性质与时间,这很值得庆贺<sup>①</sup>。笔者早前曾经从神话构建的视角写过禹和夏朝的文章,因此期望有更全面的考古报告早日发表,这样可以进一步思考笔者在此提出的问题。与此同时,感谢《文史哲》杂志给我机会,在这里讨论对这一重要发现及其意义的初步看法<sup>②</sup>。

吴庆龙及其课题组发表的这篇文章的主要内容是:黄河上游的一次地震导致山体滑坡而形成一个大的堰塞湖。大约在公元前 1920 年,今青海省积石峡内,湖水上涨,冲破坝体,形成大洪水。洪水漫过黄河大堤,造成罕见的、泛滥的洪涝,甚至导致黄河下游改道。洪水造成的灾难如此巨大,以至深潜在人们的集体记忆中,成为早期文献如《尚书》《史记》记载的有关大禹治水的基础。因为禹是夏朝的创始者,洪水的时间为这个王朝的开端提供了证据。相传禹与其父鲧辛勤劳作,治水二十二年,

---

**作者简介:**艾兰(Sarah Allan),美国达特茅斯学院(Dartmouth College)亚洲及中东语言文学系北伯林顿基金会讲座教授。

① Qinglong Wu, Zhijun Zhao, Li Liu, Darryl E. Granger, Hui Wang, David J. Cohen, Xiaohong Wu, Maolin Ye, Ofer Bar-Yosef, Bin Lu, Jin Zhang, Peizhen Zhang, Daoyang Yuan, Wuyun Qi, Linhai Cai, Shibiao Bai, “Outburst flood at 1920 BCE supports historicity of China’s Great Flood and the Xia dynasty,” *Science Magazine* vol. 353, issue 6299 (5 August, 2016): 579–82.

② [美]艾兰:《夏之谜》,《早期中国历史、思想与文化》(增订版),杨民等译,北京:商务印书馆,2011年,第73–92页;[美]艾兰:《龟之谜——商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》(增订版),汪涛译,北京:商务印书馆,2010年,第69–94页。



所以夏朝之始约在公元前1900年。这个时间与二里头文化的开始及黄河流域从新石器时代过渡到青铜器时代相吻合。他们据此认为,他们的发现与分析支持二里头文化与夏等同的观点,虽然他们提出的夏朝建立的时间稍微晚于夏商周断代工程提出的时间。

笔者曾试图在更广的范围内,在重构中国早期神话系统的背景下讨论禹和夏朝的神话建构问题。笔者认为,这种神话观起源于商代,后来被历史化了。根据这一观点,有关夏朝的观念源于商人的神话。商人认为,有一支早于他们的人群,与他们自己是一种倒装的关系——商人将自己与十日、鸟、桑树、东方、天和生命相联系;另一方面,夏则与水生物(如龙、龟)、若木、西方、黄泉、死亡相关。大禹治水属于创世神话的一部分,禹被视为夏朝的创始人。周灭商后,周人根据自己的历史背景以及建立政治合法性的需要来解释这则神话。他们由此认为,以前有一批人被商人的先祖击败,这是他们击败商人之前就有的先例。这就形成了夏、商、周王朝循环的观念,正是通过这种间接的棱镜,夏朝才为后世所知<sup>①</sup>。

讨论商朝之前历史问题的症结在于,虽然我们现在拥有大量的物证,证明中国土生土长的社会与文明可以追溯到几乎一万年,但是直到公元前1300年左右的晚商时期,我们才有了与时代同期的原始文献,而且我们不能确知中国的文字书写是从什么时候开始的。商朝晚期刻在兽骨和龟甲上的占卜文字中,包括了商王族在宗教仪式上需要供奉的祖先的名字,但是卜辞是从商朝晚期商王及近臣的视角来写的,除了祖先的名字外,提供的早期时代的信息甚少。确实,如果我们没有商朝晚期的记录,我们可能仅知道汤(甲骨上写作“唐”)是比上甲开始早好几代的商王家族谱系上的一个祖先。从为汤准备的贡物来看,我们知道他是一位特殊的、拥有强大力量的神灵,但是我们没有任何证据来证明他是商王朝的建立者。所有关于禹和夏朝的证据都是从周朝(前1050—前222)或更晚的时期得来的。吴庆龙和他的团队并没有讨论这一点,他们坚称爆发的洪水具有巨大的灾难性,这种灾难会在人们的集体记忆中难以磨灭。笔者不否认这种记忆的可能性,但正如下文将要讨论的那样,仔细查考禹在古典文献中的记载,这些记载并不能表明它们与黄河流域的考古学证据有关联。而且,根据传世文献去确定夏朝起始年代的任何尝试,都存在着固有的方法论问题。不过,这场洪水可能是二里头文化作为早期青铜时代国家兴起的一个重要因素。

## 一、禹和洪水

将黄河上游灾难性洪涝的考古学证据与大禹治水的记载相联系的关键问题在于,古代文献典籍中,没有记载说大禹治水是治理黄河的洪水。禹的成就不是疏浚黄河或其他任何特定的河流,而是疏通天下的三江五湖,东注于海。《尚书·禹贡》是记载大禹辛勤劳作的经典篇章,文中描述禹走遍九州,每到一地,命名山川,辨明地形地貌。《禹贡》提到了黄河,但是从来没有单独点明黄河是洪水泛滥之地。

我们今天看到的《禹贡》可能成书于战国(前475—前222)时期。尽管如此,《禹贡》的开首,与一件西周中期的青铜器,即《鬲公盨》铭文开头的句子非常接近<sup>②</sup>。《禹贡》写到:“禹敷土、随山刊木、奠高山大川。”<sup>③</sup>《鬲公盨》说:“天令禹敷土、随山、濬川。”在铭文中,是上天来命令禹,而不是人间统治

<sup>①</sup> [美]艾兰:《太阳之子:古代中国的神话与图腾主义》,《早期中国历史、思想与文化》(增订版),第23—72页;[美]艾兰:《龟之谜——商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》(增订版),第21—68页。

<sup>②</sup> 这件青铜器也称作《遂公盨》,非正式考古发掘出土,有学者因此质疑其真实性。器主合适的名称还没有得到确定。参看裘锡圭、李学勤、朱凤瀚、李零的释读与隶定(《中国历史文物》2002年第6期)。基于这件铜器的形制与纹饰而怀疑其真实性的文章,参见Louisa G. Fitzgerald—Huber(胡博)，“The X Gong Xu: Brief Notes on the Question of Authenticity, with an Excursus into the Derivation of the Xu Vessel Type.”收入邢文主编:《X公盨:达特茅斯报告、论文研讨会、国际简帛文献研究通讯》特刊(2003年),第34—43页。同期还有笔者及Constance A. Cook(柯鹤立)的全篇翻译文章。柯鹤立发表的《大禹与鬲公盨》中,有另一种完整的翻译,参见《早期中国》2012—2013年第35—36册,第69—103页。

<sup>③</sup> 顾颉刚:《尚书通检》,北京:书目文献出版社,1982年,第3页。

者,这暗示了这则故事的原始宇宙观状况。另一份早期的参考文献见于《诗·商颂·长发》,此篇可能书写了商朝的传说,尽管看来应是周代人的记录。《长发》开篇曰:“浚哲维商,长发其祥,洪水芒芒,禹敷下土方。”<sup>①</sup>饶有兴味的是,在这篇赞美商朝列祖的颂诗中,提到禹与洪水的爆发,却没有言及夏。这与《诗经》中一点儿都没有夏颂歌的状况相符。

《容成氏》是上海博物馆藏的竹书,不知其书写的年代,但知道它是在公元前300年左右入葬。简文的记载与《禹贡》的基本观念接近,即天下有九州,禹游历过每一个州。但简文的记载没有《禹贡》详细,而且对各州和河流的地理描述也不尽相同。

简文中,非常明显的是,洪水泛滥的原因是河道淤塞,禹乃亲自疏浚河道,使河水能顺畅流泄:

23 舜听政三年,山陵不疏,水潦不泄,乃立禹以为司工。禹既已<sup>15</sup>受命,乃弁服簪箬帽。芟菽  
 □足□……<sup>24</sup>……面乾,黧垢,不生肢毛。剖溼潜流,禹视执耒耜,以陂明都之泽,决九河<sup>25</sup>之阻,  
 于是乎夹州、徐州始可处。禹通淮与沂,东注之海,于是乎兖州、莒州始可处也。禹乃通蓁与易,  
 东注之<sup>26</sup>海,于是乎蕝州始可处也。禹乃通三江五湖,东注之海,于是乎荆州、扬州始可处也。禹  
 乃通伊、洛,并里瀍、涧,东<sup>27</sup>注之河,于是乎豫州始可处也。禹乃通泾与渭,北注之河,于是乎  
 虚州始可处也。禹乃从汉以南为名谷五百,从<sup>28</sup>汉以北为名谷五百。

天下之民居定,乃饬飭,乃立后稷以为田。<sup>②</sup>

禹的权力是舜授予的。一旦禹完成了疏通河道的任务,舜就任命后稷这位文化英雄教导百姓从事农业生产。

《尧典》是《尚书》的第一篇,亦可能在战国时期编订,但作为多层累积的文献,《尧典》包括了四方的名称和四方百姓,这与商代甲骨卜辞中的四方和四方风相关联<sup>③</sup>。笔者以前曾论证《尧典》源自一个宇宙神话,尧是最高之主上帝的一种变形;而舜则是俊(竣),是第一位人间统治者,也是商人的祖先<sup>④</sup>。不管怎样,在《尧典》中,尧(或“帝”)与百姓之间建立了一种和谐关系,然后命令他的同胞羲和,“历象日月星辰,敬授民时”。天上的事情一旦就序,尧转向大地,此时的大地,洪水横流,这使人类的居住环境变得困难:

帝曰。咨四岳。汤汤洪水方割。荡荡怀山襄陵。浩浩滔天。下民其咨。<sup>⑤</sup>

尧先派鲧去治水,但鲧没有成功。之后,在舜成为统治者之后,他命禹治水,禹顺利地将洪水平息了;接着,舜又任命后稷,后稷引进农业生产,从此人们能够种植庄稼来养活自己<sup>⑥</sup>。

后稷是周人的始祖。当他的母亲踏上了巨人的脚印后,后稷神奇地诞生了。禹与后稷的相联——洪水得到控制,然后引进农业——很常见,也是这则故事创世性质的一种体现。在诸多周代与汉代的文献中,鲧、禹及禹的儿子启,都具有超自然的特性,诸如神奇的诞生、神奇的死亡,以及具

① 程俊英、蒋见元:《诗经注析》,北京:中华书局,1991年,第1034页。

② 原文参见马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书》(二),上海:上海古籍出版社,2001年,第91-146、247-293页。此处释文依据笔者所作的通行文字版,参见艾兰:《湮没的思想——出土竹简中的禅让传说与理想政制》,纽约:纽约州立大学出版社,2015年,第239-242页。竹简的序号由原书列出。楚书的不同文字释读、竹简的不同顺序,笔者在本篇中也已作出标识。

③ [美]艾兰:《龟之谜——商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》(增订版),第98-105页;胡厚宣:《殷代求年于四方和四方风的祭祀》,《复旦学报》1956年第1期,第49-86页。

④ 在《尧典》的第一行之后,主人公被称作“帝”,而不是“尧”。参见顾颉刚:《尚书通检》,北京:书目文献出版社,1982年,第1、193页。在古书中,“帝俊”“帝誉”“帝舜”三个人物之间有一种等同关系,在战国楚简中,舜与俊(竣)的相互替换关系已得到证明。楚简中代表“舜”的那个字,上面是“允”,中间是“火”,下面是“土”。“允”是语音元素,可与“舜”通假。俊(竣)是羲和的丈夫,羲和则是十个太阳的母亲;舜与帝誉是一人,是商朝的首位祖先。参见艾兰:《龟之谜——商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》(增订版),第59-74页;艾兰:《太阳之子:古代中国的神话与图腾主义》,《早期中国历史、思想与文化》(增订版),第53-67页。

⑤ 顾颉刚:《尚书通检》,第1页。

⑥ 笔者并不认为《尚书》和《史记》中关于禹、舜多年辛勤治水的记载是历史事实。但应该注意到,在这些文献中,鲧和禹治水,没有描述为直接不断的连续劳作。故而,即便鲧劳作了九年,禹劳作了十三年,花费的时间也不应该直接加在一起,成为接续不断的二十二年。

有化生为水生物的能力<sup>①</sup>。不管怎样,即便禹像是一位人间的统治者,他挖掘诸多河道来准备世间的农业生产,仍然是一种超自然的壮举。

多数文献没有说明为什么世间的洪水泛滥,上文提到的《容成氏》将洪水泛滥归因于河道淤塞是一个例外。《尧典》中没有说出洪水泛滥的原因,但《尧典》提到了反叛者共工。共工与禹在文献中经常一起出现,共工撞折了连接天地的支柱不周山,这可能是导致洪水爆发的原因。从此,天倾西北,水流东南<sup>②</sup>。若是有水而没有任何河床,倾斜的地面会引起洪水到处涌流。引起洪水的另外一种可能原因,是出自地下的诸多水流。在中原地区有很多天然的泉水,这应当是地府是充满水的黄泉观念的来源。确实,在《天问》中,禹控制住洪水被称作“洪泉”<sup>③</sup>。

总之,禹和洪水的故事是创世神话的多面呈现,即禹疏通河道使水流可以控制之后,大地变得适宜居住和利于耕作。在提到大洪水的文献中,黄河只在禹游历九州的语境中出现。虽然公元前1920年黄河上游突然爆发的洪水造成的破坏特别具有灾难性,我们仍然没有理由相信任何一次洪水都是大禹这个故事的来源。因为中国古代曾有多次洪水,也有很多从地下喷涌的泉水。人们应该想象到的是,天下曾一度被水淹没,这更有可能是诸多因素综合而产生的结果,而不是由某次特定的洪水所造成。

## 二、夏的问题

因为禹传统上被视作夏朝的创始人,吴庆龙等人在文章中,将积石峡洪水的爆发与大禹时期的洪水视作同一件事,并将这个时间当作夏朝的开始。但是,即便我们假定禹的所有神性特征是在他作为一位人类统治者的基础上被赋予的,从文献方面来证明禹建立一个朝代仍然存在问题。根据《史记》,禹的继任者是他的儿子启,但是启的继任者太康很快失国而被放逐流亡<sup>④</sup>。很难理解,如果夏朝一建国就失国,这个统治的王朝如何能够认为是曾经建立过。这也使得确定夏朝建立时间的任何尝试都存在问题。禹、启、太康三世之后,自予开始,我们有了一些君王的名字表,但是除了他们的名字之外,几乎没有任何其他信息。确实,这些人的资料这么少,它可能真的只是先祖们的一张名单。但他们是谁的祖先?他们在二里头实施过统治吗?还是在其他地方实施的统治?如果他们是夏朝的“君王”,谁是第一位对夏朝真正实施统治的人,是禹,是禹的儿子启,或者是予(杼),虽然予(杼)在之后的历史文献中没有出现?这些问题没有早期的文字记载还不能回答,但早期的文字记载到现在为止尚未发现。笔者讨论的夏朝是商朝人的一个神话而被周朝人在自己的历史背景下重新作出阐释的观点,若没有更早的文字记载也不能被证实。无论如何,传世文献为那个称为夏的朝代的存在提供了一种可选择的解释。因此,这把举证的重任放到了那些接受后来的说法,把夏朝当作历史事实存在的人身上。

更重要的是,在夏、商、周的接续中,理解夏是第一个“王朝”,存在着概念问题。其原因是,受制于一种变化的天命观的多朝代观念隐含在这种构想之中。周初的统治者在刚刚击败一个具有悠久历史的王朝,并吸纳了其诸多特质的历史背景下,这种理论颇有意义。但这对于生活在公元前两千年初期的人们则没有任何意义,他们不知道那些将要到来的王朝的存在。然而,即便不能证明,夏朝与二里头的瓜葛依然存在着不可否认的可能性。二里头代表了一种国家水平的早期的青铜时代的文化,它在商朝之前;而且二里头的的位置与后世的文献记载大体吻合。而对二里头在国家进程中

① [美]艾兰:《夏之谜》,《早期中国历史、思想与文化》(增订版),第73—92页。

② 参见 Mark Edward Lewis(陆威仪), *The Flood Myths of Early China* (Albany, NY: SUNY Press, 2006), 55—60. 用本文以支持共工是导致洪水灾害的观点。

③ 聂石樵:《楚辞新注》,北京:商务印书馆,2004年,第53页。

④ 吕思勉认为这是无王时期的一个插曲。参见吕思勉、童书业主编:《古史辨》第7册(下),上海:上海古籍出版社,1982年,第282—290页。

形成意义的解释,则是一种现代的史学理论范式。二里头的第一批统治者更可能向后看以进行比较,而不是向前看;我们无法了解他们是如何看待他们自己与他们祖先的关系,如何看待更早期的龙山文化的诸位首领,及如何看待他们当时的社会关系。

### 三、大洪水影响的另一种解释

由于《科学》上的这篇报道比较简洁,很多事情没有得到解释。笔者不确定文章的作者是怎样理解这次洪水与二里头文化的真实关系。如果这次爆发的洪水强大到足以使黄河中游发生大洪水,那么一个新石器晚期的统治者能有技术手段通过疏浚来减轻洪水吗?我们可以想到洪水带来的巨大破坏会导致社会的混乱。与此相反的是,为何这场洪水能够帮助二里头的统治者建立起一个更高水平的复杂社会和政治组织?

这场洪水的爆发与公元前 1900 年左右形成的二里头文化的巧合还是非常有趣,笔者想提出另一个方案对此作出解释。当洪水奔袭到二里头遗址所在的黄河中游时,破坏力已经减弱。北京大学考古文博学院孙华教授认为,能够反映洪水的是一层比较纯净的细沙和淤土,相对易于辨认,但是这在二里头遗址没有发现<sup>①</sup>。而积石峡则在齐家文化(前 2300—前 1500)的控制区中。在中国,齐家具最早的青铜铸造文化,而且他们已经发展出了冶金技术。这项技术仍然相对简单,但至少已经使用双范。考古学家们已经认识到齐家文化与其他多个文化之间的互动。在齐家和二里头文化遗址中都发现了人工制品,包括多件镶嵌绿松石的铜牌、环形柄铜刀、带着喷口的注水陶器及其上配有穹形的顶盖<sup>②</sup>。如果黄河上游爆发的大洪水导致齐家文化地区的人们迁徙到黄河中游地区,则来到中原地区的这些具有青铜器冶金技术的移民能够激发二里头当地固有的青铜铸造工艺。在这种方式下,黄河上游爆发的洪水则能与发展到国家社会的二里头间接地联系起来。

[责任编辑 扬 眉]

<sup>①</sup> 参见《公元前 1920 年大洪水催生夏朝?“大禹治水”证据引发学术论争》,《中国社会科学报》2016 年 8 月 15 日, [http://www.cssn.cn/kgx/yssf/201608/t20160815\\_3162135.shtml](http://www.cssn.cn/kgx/yssf/201608/t20160815_3162135.shtml)

<sup>②</sup> 李水城:《西北与中原早期冶铜业的区域特征及交互作用》,《考古学报》2005 年第 3 期;刘莉、陈星灿:《中国考古学》,剑桥:剑桥大学出版社,2012 年,第 331 页。

# 说“坊”

## ——唐宋城市制度演变与地方志书的“书写”

包伟民

**摘要:**以地方志书为主的历史文献,大多以“坊巷”为核心概念来描述宋代城市的城区形制,存在将不同性质、不同层次的内容混同记载与概念混淆的现象。遵循由表及里、从解构历史文本入手的路径来分析,梳理其所记载的坊区、坊额等内容的差异,可以发现,其一,从城市管理制度的层面看,虽然不同地区的城市中出现了坊、界、隅等各种别称,但不必每见一别称就另行归纳出一种“制度”。从制度的内涵看,可以将当时的城市管理归纳为在厢司与坊区两级之下,慢慢出现一个以巷为中心的更低的职役层级,最终形成了两级三层之制。其二,在坊额与街巷的关系上,前人或者强调坊只是“增加街路的美观的东西”,或者断言“坊其实是街巷的雅称”,都有失片面。究其原因,是因为受历史文本所传递的关于“坊”的失真景象误导之故。宋元地方志书的编纂者们出于其“名者,教之所自出也”的立场,在详尽记载某些城市的街首巷口所建立的、上面书写有“美名”之坊额的同时,鄙视出于俚俗、多非雅驯的街巷地名,以为“本不足录”,极少记载,从而给后人留下了坊主巷从的假象。因此,我们应该摆脱以“坊”为中心来构建两宋时期城区布局的传统思路,回归以巷陌构成的长条街区的历史现实。同时,这种讨论,也可以视作历史文本与史实之间复杂关系的一个典型案例。

**关键词:**宋代;坊区;坊额;坊巷;历史书写;形象工程

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.01.03

### 问题的提出

中国唐宋间的历史演进一向引人注目,关于城市的发展,是其间讨论的重要内容。从20世纪中叶以来,学界基本遵循“加藤范式”的思路,将观察聚焦于对商业活动场所与城市居民区的管理——即市与坊——两个方面,因此,对于坊制的讨论,可以说是目前学界讨论唐宋间历史演进的一个核心议题。

目前学界倾向性的意见,认为唐代城市都实行坊制,即以围墙将城市内部围筑成一个个封闭的居民小区——坊,这些坊区都按规定开设坊门,击街鼓以司晨开暮闭。到唐代后期,坊制逐渐崩溃,坊墙倒塌,到了宋代,城市内部主要就依靠街巷来划分地块了<sup>①</sup>。于是从唐到宋,城市制度完成了一个从封闭到开放的“革命性”的转轨。不少学者都认同“大约北宋后期开始及南宋前期,‘坊’已只是一条街、巷的雅称、别名”<sup>②</sup>。这样的看法,已为人们所熟悉,差不多成为了一种共识。前此笔者对此

**作者简介:**包伟民,中国人民大学历史学院教授(北京100732)。

<sup>①</sup> 参见[日]加藤繁:《宋代都市的发展》,载氏著《支那经济史考证》上卷(东洋文库,1952年);中文译本题作《中国经济史考证》第一卷,吴杰译,北京:商务印书馆,1962年,第239—277页。参见拙著《绪论:唐宋城市研究学术史批判》,《宋代城市研究》,北京:中华书局,2014年,第1—41页。

<sup>②</sup> 陈振:《略论宋代城市行政制度的演变——从厢坊制到隅坊(巷)制、厢界坊(巷)制》,载本书编委会编:《漆侠先生纪念文集》,保定:河北大学出版社,2002年,第339—349页,引文见第347页。

说曾略有补充,质疑唐代所谓封闭式坊区的普遍性,认为“加藤范式”有以规划性大都市的特例来推论大多数中小城市一般情况之嫌,以往研究对唐宋间城市演进简易的图表式的描绘,夸大了历史的对立,忽略了其前后的承袭关系<sup>①</sup>。

尽管如此,入宋以后,城市中的“坊”究竟是否仅仅是街巷的雅称、别名,如近来有学者所进一步断言的,“街口立坊额者为坊,无坊额者为巷,……坊其实是街巷的雅称”<sup>②</sup>? 如果的确如此,从坊区到坊巷,它又是如何演变而成的呢? 实际上仍存在不少历史细节有待厘清。而且,“加藤范式”对于唐代坊制之所关注的,重点在于其内在的管理制度,即“在邑居者为坊,别置正一人,掌坊门管钥,督察奸非”等内容<sup>③</sup>,研究者如果仅仅满足于描绘坊到宋代成为了街巷雅称的现象,在管理制度方面,则无以对应,这样至少在观察视野上,与唐代是前后不相称的。

另一方面,历史文献如何书写唐宋城市中的“坊”,也值得讨论,前人似尚未予以应有的关注。我们在这里主要指存世宋元地方志的相关文本。由于地方志是系统记载当时城市形制与管理制度的核心文献,因此具有特殊的指示意义。多数存世宋元地方志书都将“坊”与“巷”两者连起来构成一个专门的名词,专列“坊巷”一目,来记述当时城市的形制<sup>④</sup>。这样的书写方式,当然也被“加藤范式”引为重要论据。不过有的时候,文本在揭示历史现象的某一侧面之时,也可能会遮蔽、掩盖与之相关的另一侧面,误导后人对历史现象复杂性的理解。因为“坊巷”式的书写,既反映时人对历史过程的感观,更渗透了书写者的主观立场。

因此,本文试图从剖析宋元地方志“坊巷”事目文本入手,既观察历史书写与历史事实之间的复杂关系,更进一步分析唐宋间城市坊制的演进,深化我们对历史现象的理解。

## 一、坊 区

目前学界的倾向性意见,认为我国古代的城区管理制度,是从唐代以坊墙封闭起来的坊区制,演变到宋代成为厢坊两级管理制度的。坊制自北朝以来形成,到隋唐时期,渐次取代里制在城市管理中扮演起主角,比较明确。作为一种地域管理机制,坊区制度也被赵宋政权所继承,在城市中一直推行,并沿续到后代。

“坊隅之设,所以分城市之居民”<sup>⑤</sup>。可以明确体现坊区地域特性的资料,首先来自北宋的开封城。至道元年(995)十一月,宋太宗赵光义(939—997)以开封旧坊名颇涉俚俗,命参知政事张洎(934—997)改撰,如旧城内左第一厢共二十坊,改作太平、义和、安业、通利等等,当时共改京城内外坊名八十余处,“唯宝积、安业、乐台、利仁四坊仍旧名”<sup>⑥</sup>。不过仅凭坊名,尚难以遽言这些坊的具体性质。天禧五年(1021)正月,为了减省财政开支,宋廷下令裁减开封城各厢司所隶军兵吏人,诏文中列出了新旧城内外十厢所辖坊区数,以及各坊区内的人户总数,据此,可以统计不同厢区的坊均人户数(见表1):

① 参见拙著《宋代城市研究》第二章第一节《坊制》,第103—110页。

② 来亚文、钟翀:《宋代湖州城的“界”与“坊”》,《杭州师范大学学报》2016年第1期。以下简称“来、钟之文”。

③ 杜佑撰,王文锦等点校:《通典》卷三《乡党》引《大唐令》,北京:中华书局,1988年,第63页。

④ 专列“坊巷”条目的宋元地方志有《淳熙三山志》卷四、《绍熙云间志》卷上、《宝庆四明志》卷三、《嘉泰吴兴志》卷二、《嘉定镇江志》卷二、《咸淳临安志》卷十九、《至元嘉禾志》卷二、《大德昌国州图志》卷一、《至顺镇江志》卷二,等等。南宋《江阳谱》作《坊巷街道》。另有一些以“坊市”连称列为一目,如《吴郡志》卷六、《淳熙严州图经》卷一、《淳熙新安志》卷一、《重修毗陵志》卷三、《嘉定赤城志》卷二,等等。还有一些则作“坊里”、“坊陌”,如《淳祐玉峰志》卷上、《至正金陵新志》卷四下,等等。将坊与巷分列成为两个不同事目的地方志,为数不多,如《景定建康志》卷十六、《重修琴川志》卷一。更有少数地方志单独列出“街衢”(《宝庆会稽续志》卷一)、“衢巷”(《嘉泰会稽志》卷四),或者仅列“坊”(《刻录》卷一)及“坊表”(《宝祐仙溪志》卷一)。

⑤ 俞希鲁:《至顺镇江志》卷二《坊巷》,南京:江苏古籍出版社,1999年,第12页。

⑥ 徐松辑,刘琳等校点:《宋会要辑稿·方域》之一一二,上海:上海古籍出版社,2014年,第15册,第9272页。

表1 天禧五年(1021)开封新旧城十厢坊均人户数

	厢名	坊数	人户数	坊均户数
内城	左军第一厢	20	8950	447.5户
	左军第二厢	16	15900	993.75户
	右军第一厢	8	7000	875户
	右军第二厢	2	700	350户
外城	城东左军厢	9	26800	2977.8户
	城南左军厢	7	8200	1171.4户
	城南右军厢	13	9800	753.8户
	城西右军厢	26	8500	326.9户
	城北左军厢	9	4000	444.4户
	城北右军厢	11	7900	718.2户

资料:徐松辑《宋会要辑稿·兵》三之三至四,点校本第14册,第8658页。

据表1,开封新旧城内外十厢共辖121个坊区,人口97750户。各坊区之间管理的人户数相当不平衡,少者仅三百有余,多者则近三千,多寡相差近十倍。这就明确显示了,开封城这些坊区的设置,与其辖区内的人口多寡没有直接关联,它只是一种地域性的管理组织。当时城中坊均户数较多的几个厢区,例如城东左军厢、城南左军厢、左军第二厢等,都位于交通枢纽所在的开封城东,人口密度较高;城西的城西右军厢等,则因人口密度甚低,坊均户数也少<sup>①</sup>。

宋代外路州县城郭均设坊,不过见诸文献记载的那些“坊”,究竟是否确系地域管理组织的坊区,还是其他类型的设置,极易混淆,需要仔细辨析。

判断的困难主要来自时人所编修的那些地方志书,它们记述城市的“坊”,一般并不区分其不同的性质类型,而是混合起来书写。例如南宋咸淳四年(1268)史能之纂修的《重修毗陵志》卷三《坊市》,有如下记载:

州

孝仁东坊:自大市鱼行以东,至通吴、和政门。

孝仁西坊:自大市鱼行以西,至武进双桂坊。旧曰孝义,以旌表孝子得名。国朝避熙陵御名下一字,改今名。

定安坊,在运河南,旧为万安乡,故老相传中兴前尝展拓郡城,废此乡改为定安坊。

……

状元坊,在郡前街东,史守弥愈建,以蒋侍郎重珍魁天下,故名。

明伦坊,在郡前街西,史守弥愈建,以通郡学故名。

正素坊,在武进县东庙巷,徐守申建,以张公举赐号正素处士,故名。

无锡

平正坊,在县桥前街西。……

迎溪坊,在县西向南,抵迎溪桥。

状元坊,在县东大市桥,以蒋侍郎所居得名。

睦亲坊,在县东南水碓桥新街。

思禅坊,在县东南仓桥北禅寺巷。

……

<sup>①</sup> 参见[日]久保田和男:《宋代开封研究》,郭万平译,董科校译,上海:上海古籍出版社,2010年,第142-162页。

宜兴

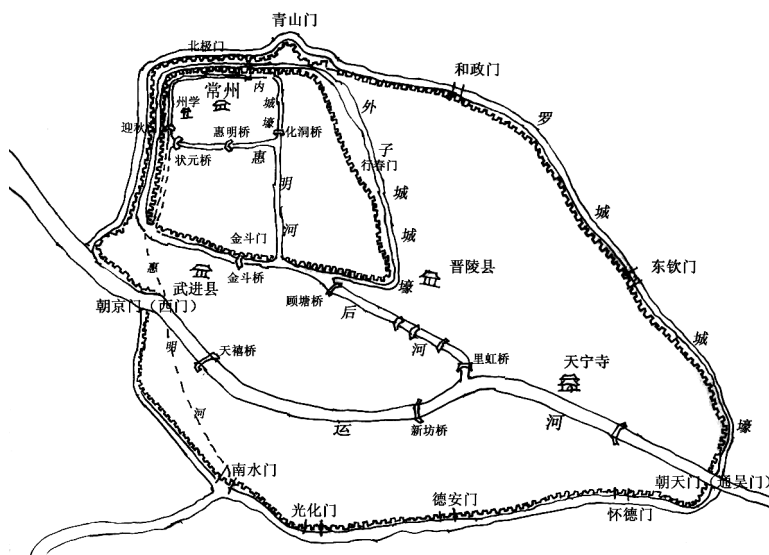
崇礼坊,在县治前荆溪南之左。

遵义坊,在县治前荆溪南之右。

蛟川坊,在县治前荆溪北之左。

招德坊,在县治前荆溪北之右。<sup>①</sup>

按宋代常州附郭分置晋陵、武进两县。分析前引志文,州城的孝仁东、孝仁西以及定安三坊,可以比较明确地推断其各自所指为一个区域。志书提到的常州大市,具体位置难以查考。志书谓其“在罗城南二里”,潘晟认为它应该在晋陵县罗城之内<sup>②</sup>,论据不明。不过这个大市当在俗称市河的后河沿岸,可以肯定。总之,常州孝仁东、孝仁西两坊就以大市的鱼行形成分界线,一东一西,构成两个管理区块。东坊自大市鱼行,东至罗城东门通吴门,北至罗城次北门和政门,包裹了城区相当大的一片地域。孝仁西坊则从大市鱼行向西延至武进县“双桂坊”,所包裹的地域亦当不小。又定安坊,“在运河南”,据载是由于州城拓展,由万安乡改制而成,因此也是一片不小的管理区块无疑。从志书分析,看不出其他各“坊”具有相同的性质。或者可以断定,南宋后期常州除子城外的城区,由运河、后河这两条河流,分隔成城区的三个管理区块,即在运河、后河之北的孝仁东坊、运河、后河之间的孝仁西坊,以及运河之南的定安坊(参见附图1)。



附图1 南宋常州城示意图<sup>③</sup>

可是,在孝仁东、孝仁西以及定安三坊之外各“坊”,例如武进县那个“双桂坊”,它们的具体性质,及其与上述三坊的关系,志书并未明确交待,只是直接将它们合载在了一起。其中有一些坊,例如州城的状元坊,“在郡前街东,史守弥念建,以蒋侍郎重珍魁天下,故名”。以某人科考夺魁,而特意为他建立一个作为城区地域管理组织的坊区,当不可能,所以可以推断这应该只是一个装饰性的坊额;又如无锡县思禅坊,“在县东南仓桥北禅寺巷”,在小巷之内设一个坊区,也不可能。所以这些也可以推断与作为区块的三坊性质不同。其他的有一些,却比较难以判断。例如宜兴县,以“县治前荆溪”为基点,分设东南西北四坊,它们是坊区还是坊额?难以遽断。

<sup>①</sup> 史能之:《咸淳毗陵志》卷三《地理志三·坊市》,《宋元方志丛刊》第3册影印清嘉庆二十五年(1820)赵怀玉刻李兆洛校本,北京:中华书局,1990年,第2983—2985页。

<sup>②</sup> 潘晟:《宋代的常州——城市形态与科举的地理阐释》,《中国历史地理理论丛》2015年第4期。

<sup>③</sup> 转引自潘晟:《宋代的常州——城市形态与科举的地理阐释》,《中国历史地理理论丛》2015年第4期。



又泸州,据《永乐大典》残本所引南宋《江阳谱》:“郡西南皆山,东北濒江,山皆支分,高下不齐,不便于建市,故其东顺江,自北而南,为一长街,其坊五。其北自东而西,又为一长街,其坊一。”即沿长江自南而北为坊五,沿沱江自东而西为坊一,共六坊。其下有这样的文字:

出谯门南,直军门楼之东,达于新街,西南循班春亭而达于保障门,东北循宣诏亭而东达于通海门。……

出衙东门而东南达于十字街,东北达于济川门,北达于朝天门,北自朝天门而达于十字街,为桂林坊。……

东北自十字街以达于小桥,为仁风坊。……

东自小桥以达于大桥,为超胜坊,内巷三。

东南自大桥以达于来远门,为胜纪坊,内坊一,街二,巷四。……

县街有表额。

已上并属右厢。

西自保障门而入,以达于十字街,为清平坊,凡街二,巷三。……

已上并属左厢。

桂林而下五坊,虽然记载“旧皆立木为表,经火遂废”,也就是立有坊额,但从志文可见,它们都作“自××以达于××”句式,实指一个区域,即坊区,而不仅仅是一个坊额。而且,由于这里明确提到的只有五坊,从行文格式看,颇疑第一条文字在“出谯门南……通海门”之后,《大典》抄录有缺文,即遗漏了“为××坊”四字。若加上这一缺漏之坊,正好六坊。六坊之外,在州城外面,还有两个坊区:“又南自来远门而出,以达于酒务街,为修德坊,内街二,巷三”,“由修德坊以达于史君岩,为史君坊”。不过像《毗陵志》一样,《江阳谱》的文字,也是将坊区与坊额混同记述的。例如在“纪胜坊”条之下,载有“贲文坊:在州学左百步,旧无此坊名,嘉定壬午新立,太傅曹公书额”。这个新立的坊,看来就只是一个坊额。州城之外,江安县的止足坊:“邑之寓公石行正早岁致仕,邑人荣之,宰赵迈为建坊,额曰‘止足’。”这个为寓公石行正所建之止足坊,自然也只是一个坊额而已。又合江县,“本县坊:昼锦坊、忠孝坊、观政坊、孝感坊”。未见任何说明文字,无法作出判断。

其他一些记载,文字表述虽然不如常州、泸州那么明确,综合各种因素分析,基本可以判断它们实指作为地域管理组织的坊区。例如北京大名府,北宋熙宁年间,“左右四厢凡二十三坊”<sup>①</sup>。所载之坊既分设于厢区之下,应该也是如前述开封府一样,为地域性管理组织,即坊区。南宋乾道六年(1170),江西兴国军修缮兵营,其费用都由官府自筹,“为坊五于其郭,为乡十有三、为里六十有五于其郊,无毫毛之自出也”<sup>②</sup>。将城郭的五个坊与乡村的乡里并举,称其未承担修缮兵营的费用,当然不是指坊额,而是作为一种基层管理组织的坊区了。

又如江宁(建康)府,据南宋景定二年(1261)周应合编纂《景定建康志》卷十六《坊里》所载,如“钟山坊,在行宫前东夹道”之类<sup>③</sup>,应该都属于坊额,未见明确的关于坊区的信息。元人张铉所纂《至正金陵新志》引南宋《乾道志》,有如下记述:

《乾道》所载四厢二十坊,曰在南坊四,曰嘉瑞、长乐、翔鸾、武定,右南坊九,曰承贤、舜泽、建业、兴政、雅政、凤台、滨江、永安、敦教,左北坊二,曰钟山、招贤,右北坊五,曰立德、修文、来苏、金陵、清化。

这里也提到了“在行宫前东夹道”的钟山坊。那么,这二十坊究系坊额,还是坊区呢?志书此条的夹注更提供了一些重要信息:

① 徐松辑,刘琳等校点:《宋会要辑稿·方域》二之二,第15册,第9282页。

② 王质:《雪山集》卷六《兴国四营记》,《宋集珍本丛刊》第61册影印清孔氏微波榭钞本,北京:线装书局,2004年,第601页。

③ 周应合编纂,王晓波等点校:《景定建康志》卷十六《坊里》,成都:四川大学出版社,2007年,第3册,第754页。

戚氏云已上方名与《乾道》不同者，盖初以一城分四厢，四厢街巷总分二十坊。后复各以其坊之街或巷揭以坊名，今尚存焉。旧志所云嘉瑞、长乐等坊皆旧坊也。至今里巷禘祀，言所居坊，则尚举二十坊之名。以翔鸾观之则知其来远矣。景定皆弗录，今并存之。<sup>①</sup>

“戚氏”，指元代至顺年间的戚光，编有《集庆续志》，张铉解释戚光提到的一些坊名与《乾道志》所载不同的原因时，指出“盖初以一城分四厢，四厢街巷总分二十坊”，就已经说明了，以四厢街巷分划设立的二十坊，应该就是作为地域管理组织的坊区。其下文又提到“至今里巷禘祀，言所居坊，则尚举二十坊之名”，更反映了由于这二十个坊区作为地名，已为居民所熟悉，以至到元代末年，坊名虽改，在宗教仪式中，仍被民众沿用。所以，《景定志》提到的那个“在行宫前东夹道”的钟山坊，应该就如同泸州城区诸坊一样，是一个立有坊额的坊区，所以志书还有“坊故里也”这样的表述。

与江宁相邻的镇江府，城市规模略小，所设坊区就少一些。卢宪《嘉定镇江志》卷二《坊巷》有文：

城内有七坊，曰崇德，曰践教，曰静宁，曰化隆，曰还仁，曰临津，曰太平，皆仍故号。其巷名则有吴司马巷，有顾著作巷，有车尚书宅巷，……猴以为名，凡八十处。自顷罹兵乱，坊额不存，乾道庚寅守臣秘阁蔡洸尝植表诸坊巷，大书高揭之，其后废坏漫无存者。<sup>②</sup>

南宋镇江府设七坊，“皆仍故号”，系沿续北宋旧制。乾道六年（庚寅，1170），守臣蔡洸曾为之修立坊额，其后损坏无存。若仅据此，这七个坊的性质仍欠明确。后世俞希鲁的《至顺镇江志》卷二《坊巷》进一步提供了关键信息：

坊隅之设，所以分城市之居民，成井邑之定制。……古无录事司，城内亦隶丹徒县。宋分左右厢官，以任郡事，旧志弗载，其详不可得。闻中为七隅，归附后亦颇仍旧。比年以来，差调烦重，岁事不登，逃亡消乏，户数减少，故七隅并而为五，由五而四，四而二，日朘月削，凋弊可想。民穷财匮，取此之由。<sup>③</sup>

据此可知，自北宋以来，镇江府城郭的管理组织一直是二厢七坊，即七个坊区。嘉定以后七坊改名为七隅，其管理机制估计不会有大的更革。元承宋制，后因人口衰减，隅区才逐渐减少。

镇江府在这七个坊（隅）区之外，仍建有其他的坊。《嘉定志》多缺文，不得其详。《至顺志》则在“隅七”之后，明载另有“坊二十七”，大多应该都是从南宋沿袭而来的。如“旌孝坊，在冠子巷，以居民有孝者得名”，其下附注明言：“宋郡守许堪立。”这些当然都只是坊额了。

正如镇江府的例子所提示的，作为城市两级管理组织的最低一级，其名称在不同地区、不同时期，或有不同。有学者曾经提出，从北宋后期起，在大中小不同等级的城市中，更从厢坊制演化成厢坊、隅坊（巷）、厢界坊（巷）等三种不同的制度。但其讨论停留在坊、隅、界等名称的层面，未能具体说明在实际管理体制上，这三种不同名称的“制度”究竟有什么差别<sup>④</sup>。事实上，隅、界等名称的产生，更多只是各地因土俗不同造成的名称之异，与传统坊区应该并无实质差别。类似的现象在乡村地区也普遍存在，当时乡村地区的基层管理组织，在乡之下，即里/都的层级，各地名称复杂多样，里、村（邨）、社、都、保、管、坊、耆、团等等，令人目眩，也未见有学者据此梳理出多种不同的管理体制<sup>⑤</sup>。正因为此，崇宁元年（1102），当黄裳（1044—1130）出知青州时，见当地城区基层管理组织用“十六界以别居民之地分”，就直呼“其义安在哉”<sup>⑥</sup>，于是“废界设坊”，以合常情。这当然是因为设坊区以分城市之居民是当时普遍性的制度设置，不称坊而别称为界，只是个别现象。

总体而言，宋代从京师到州县城市，城区基本上都实行厢坊两级管理体制。部分城市在坊区这

① 张铉：《至正金陵新志》卷四下《疆域志二·坊里》，《宋元方志丛刊》第6册影印文渊阁《四库全书》本，第5517页。

② 卢宪：《嘉定镇江志》卷二《坊巷》，《宋元方志丛刊》第3册影印清道光二十二年（1842）丹徒包氏刻本，第2336页。

③ 俞希鲁：《至顺镇江志》卷二《坊巷》，第12页。

④ 陈振：《略论宋代城市行政制度的演变——从厢坊制到隅坊（巷）制、厢界坊（巷）制》，《漆侠先生纪念文集》，第339—349页。

⑤ 参见拙作《中国近古时期“里”制的演变》，《中国社会科学》2015年第1期。

⑥ 黄裳：《演山先生文集》卷十四《青州坊门记》，《宋集珍本丛刊》第24册影印清钞本，第756页。

一级,虽偶见界、隅等不同名称,但并不影响它们基本性质的一致性,所以笔者此前曾以“别称”概括之<sup>①</sup>。

关于坊区制度与前代的衔接而言,还有一点略需交待,那就是“里”的问题。唐代城市既设有坊,也设有里。里是从秦汉以来的闾里制承续而来的,到了隋唐,它是否仍然与当时在乡村地区推行的乡里体制性质相同,作为基层人户管理组织,由于史文缺失,无法证实。坊则是一种地域管理体制,自北朝以来形成的,比较明确。从文献记载可见,在当时长安、洛阳等城市,存在大量某一地名既称作里,又称作坊的现象。有学者提出,坊与里已经完全同质化,“坊即里”,“隋唐长安、洛阳的坊就是里,一点没有分别”<sup>②</sup>。可是这样“简单粗暴”的归纳,无法解释例如“神都日用里思顺坊”,或者“东都安业坊安业里”这样坊与里既相互叠加并存、又前后交叉互易的地名现象,因此引起学者的驳难<sup>③</sup>。不过,不管当时里制的性质如何,它已经越来越与某个特定的地块相结合,因此带有了明显的地域性,是可以断定的。即便在乡村地区,作为联户组织的乡与里,也越来越地域化,在相当程度上变成了地名。看来乡里组织在城市中演变的路径与乡村相同,这也就是为什么大多数里名可以与坊名相互替换的一个原因,因为坊区往往与里的地块相互重叠。不过乡里制毕竟与主要承担地域治安管理职责的坊区制功能有别,无法将两者完全合并起来。所以隋炀帝虽曾改京都之坊为里,试图将坊与里两者统一起来,终究行不通,不久即废<sup>④</sup>。

及至宋代,传统作为人户管理组织的里制,在城市中是基本退出历史舞台了。文献记载中仍然略可见其一些遗存,往往也只是一种地名的延续而已。其中有一些旧时之里,到宋代演变成为了坊区,例如前文提到庐州的修德坊,志文下有附注:“旧志‘逸然里’,人率以此名其坊。”可知不仅修德坊即旧时的逸然里,在泸州还应该有其他一些坊区,也都是沿续原来的里而来,所以说“人率以此名其坊”。又南宋绍兴府的礼逊坊,志书称“礼逊坊即义里,今为竹园坊”<sup>⑤</sup>。也有一些里,演变成了单纯的地名,被包涵在坊区之中。如北宋绍圣三年(1096),江宁府句容县崇明寺化缘修缮大圣菩萨八角砖木宝塔,邑人管忠顺与其妻女捐资供奉,并留下题记:“大宋国江宁府句容县郭下礼教坊抱朴里清信奉佛弟子管忠顺……。”<sup>⑥</sup>这个抱朴里,看来就成了礼教坊地域之内的一个地名。还有一些里,到南宋后期,仍可考其方位所在,如建康城“长干里在秦淮南”,“凤凰里在今保宁寺后”<sup>⑦</sup>,在人们的历史记忆中存留了很长时间。

随着制度的进一步演变,厢坊两级制也出现了一些更革。明人张元忭等编纂的(万历)《绍兴府志》这样归纳绍兴府城基层管理组织的历史沿革:

……元丰八年度都保,复置附治地为坊,其郭外仍以乡统里,已又分府城内为五厢,仍领坊。

元改厢为隅,县各置隅,乡为都,里为图,俱以一二府城,四隅不隶于县,别置录事司掌之。<sup>⑧</sup>

元代置录事司,领隅区管理城郭,隅这一名称应该就是沿用了南宋时不少城市已经出现的隅区之名。元代的隅区作为录事司之下基层管理组织的第一层级,其地位相当于宋代的厢区,所以《绍兴府志》称“改厢为隅”。江宁(建康)府南宋时设四厢,入元后也是改四厢为四隅。这是多数州县城市

① 参见拙著《宋代城市研究》,第126—133页。

② 杨鸿年:《隋唐两京考》(第二版),武汉:武汉大学出版社,2005年,第227—228页。

③ 李厚培:《唐两京坊里设置的有关问题考辨》,《宁夏大学学报》2004年第2期。

④ 宋敏求《长安志》卷七《唐京城一》“郭中南北十四街东西十一街其间列置诸坊”条注文:“隋炀帝改坊为里,每里置里司一人,官从九品下,至义宁初废。”(《宋元方志丛刊》第1册影印清乾隆四十九年[1784]镇洋毕氏灵岩山馆刻《经训堂丛书》本,第109页)

⑤ 张溥:《宝庆会稽续志》卷一《坊巷》,《宋元方志丛刊》第7册影印清嘉庆十三年(1808)刻本,第7096页。

⑥ 未署名:《管忠顺造塔题记》(绍圣三年三月初九日),见录于严观编:《江苏金石志》卷十,国家图书馆善本金石组编:《宋代石刻文献全编》第2册,北京:北京图书馆出版社,2003年,第231页。

⑦ 周应合编纂,王晓波等点校:《景定建康志》卷十六《坊里》,第2册,第756、757页。

⑧ 萧良幹修,张元忭、孙矿纂:(万历)《绍兴府志》卷一《疆域志·坊里》,台北:成文出版社有限公司,《中国方志丛书》影印明万历十五年(1587)刻本,第74页。

的情形。不过前引镇江府的例子,还提示着元代隅坊设置的另一种历史趋势。宋代镇江府共分二厢七坊,入元后,却直接将七坊直接改为了七隅,七隅之下别置坊区。也就是,镇江府城郭管理区块的划分有所调整,更加细化了。其他一些城市亦存在类似情形。例如明州(庆元府),宋设东南、西南、东北、西北四厢,入元:

东南隅一十坊二十八社,西南隅一十坊三十九社,东北隅一十坊二十六社,西北隅一十坊三十七社。<sup>①</sup>

在将四厢改为四隅后,在隅区之下,统一各置十个坊区,这应该既非南宋明州城内所设坊区之旧,更不是当时陆续增建的坊额之数,而是在四隅之下,重新划分基层的地域管理组织,增加了坊区的设置。这种现象,应该是为了适应城市人口增长所作出的制度调整。

## 二、坊 额

有意思的是,尽管如前文所论,坊区作为宋代城市管理体制中的一个基层组织,相当重要,但它们在存世宋元地方志的书写中,却常常隐晦不显。除少数志书将其夹杂在坊额等内容的记述中,不作明确区分,绝大多数志书“坊巷”“坊市”等事目所记述的,更几乎全是坊额,不提坊区。那么,作为志书修纂者们记述重点的坊额,或称坊表,究竟寓含哪些历史内涵呢?值得讨论。

由唐入宋,随着城市管理制度的更革,“坊”的含义也别出新意。除了指称坊区外,还慢慢地从一种仅供人们“识道里,视观瞻”的建筑标志物<sup>②</sup>,兼有了指称某一街巷的意味,因此它就具有了装饰性的建筑物与实用性的街巷标志这样两类不同的功能。笔者旧作曾梳理了这方面的基本内容,近来有学者以湖州的案例,对笔者意见提出批评,再次强调“南宋晚期湖州的坊其实是街巷的雅称”。这或许是因为笔者旧作的叙述交待欠明之故,故此下文略作补充。

早年加藤繁讨论宋代城市中的坊额,强调的是它的礼仪性与装饰性,认为“与其说坊表是街路的标识,不如说它已经主要成为旌表孝子、节妇、名士、俊才等,并且增加街路的美观的东西了”<sup>③</sup>。晚近一些学者的讨论,则几乎全都着眼于它作为街巷标志的实用性。例如来、钟之文转引提到的,陈振断言“大约北宋后期开始及南宋前期,‘坊’已只是一条街、巷的雅称、别名”<sup>④</sup>。郭正忠也认为“北宋前期以来,坊墙和坊门制度渐遭破坏,坊也变为城市街巷的代名词”<sup>⑤</sup>。学者们之所以会产生这样的认识差异,可能是因为未能从坊额作为一种建筑物的演变全过程出发去作观察,只将目光滞留于某一固定节点与特定侧面所致。

这需要从坊额、坊表产生的原因与过程说起。

隋唐时期城市管理制度,在联比人户以征取赋役的乡里组织之外,以坊区的架构来实施地域性管理,其地位日见凸显。在长安、洛阳等规划城市,以及唐代后期北方地区一些重要的军政城市,为了强化防御功能,仿效都城,不少也陆续修筑起了坊墙。这是学界近年研究所已经厘清的史实<sup>⑥</sup>。在大多数的州县城市,例如不少未修筑有城墙的南方城市,以及一般被认为只有一个坊区规模的小州城及县城,自然不可能修筑有“封闭性”的坊墙,不过以坊门之类的建筑物来标识坊区的位置,的确是当时的通行情况。《江阳谱》载南宋泸州各个坊区“旧皆立木为表”,正是这种现象的反映。唐宋之间,随着城市经济的繁荣,一方面,在以长安、洛阳为代表的那些规划城市,坊墙逐渐退出历史舞台,

① 王厚孙:《至正四明续志》卷三《坊社》,《宋元方志丛刊》第7册影印清咸丰四年(1854)《宋元四明六志》本,第6473页。

② 凌万顷、边实纂修:《淳祐玉峰志》卷上《坊陌桥梁》,《续修四库全书》第696册,上海:上海古籍出版社,2002年,影印北京图书馆藏清黄氏士礼居抄本,第573页。

③ [日]加藤繁:《宋代都市的发展》,《中国经济史考证》第一卷,第257页。

④ 陈振:《略论宋代城市行政制度的演变——从厢坊制到隅坊(巷)制、厢界坊(巷)制》,《漆侠先生纪念文集》,第347页。

⑤ 郭正忠:《两宋城乡商品货币经济考略》,北京:经济管理出版社,1997年,第89页。

⑥ 参见鲁西奇:《城墙内外:古代汉水流域城市的形态与空间结构》,北京:中华书局,2011年,第267-274页。

另一方面,在更广大的州县城市中,人口增长,街巷日渐繁荣,地位上升,也需要有新的标识物,这就是坊额等标识物陆续产生、并不断增多的历史背景。

南宋戴栩对此曾有清晰的归纳:

分画井廊,操表术街,此政也而有教焉。……唐人以在市为坊,坊门纵闭,水沚禳焉。然则唐之坊,古之闾也。其后植以双木,结屋覆之,门不设而揭扁于上,为美名以志。<sup>①</sup>

由此可见,“门不设而揭扁于上,为美名以志”,就是坊额源起的一般情况。福州子城厢东西两侧设有“定安”“宜兴”两个坊额,据治平年间(1064—1067)记文所载,就是“各以其方(坊)之门名之”<sup>②</sup>。南宋嘉定八年(1215),定海县主簿戴栩权摄县令之职,下令修整城区坊额,也是“各以坊市旧事建立”<sup>③</sup>。

据此也就可以理解,其一,坊额的建筑形式大多是以门楼为原初形态逐渐演变的。大中祥符五年(1012),知制诰王曾(978—1038)作为契丹国主生辰使,北使辽国。回朝后,上奏报告出使情况,称幽州“城中坊门皆有楼”<sup>④</sup>,其所反映的,正是唐代以来中原城市的旧貌。北宋末年,徐兢(1091—1153)出使高丽,所撰出使行记中也提到:“王城本无坊市,惟自广化门至府及馆,皆为长廊以蔽民居,时刻廊闲,榜其坊门曰……。”<sup>⑤</sup>这自然是高丽政权仿效中原文物制度的缘故。所以,后来各地城市修建坊额、坊表,已经全无“门”的意味,人们却仍称之为“坊门”。如前文提到的崇宁元年(1102),黄裳(1044—1130)改青州十六界为三十六坊,实际只是设立坊额而已,仍称“盖废界设坊,三十有六,为之门”<sup>⑥</sup>。南宋福建沙县罗氏多人中举,“后令尹王公尽换邑中坊额,或欲与谏议书斋巷口置坊,名为丛桂,坊门已立,而王公去,不果名”<sup>⑦</sup>。虽已明言是置于巷口的坊额,下文却仍称之为“坊门”。当然,随着历史的行进,坊额的建筑形态也慢慢演变,大体可有两种不同的方向,首先是由门楼变向简易化,纯粹成为了一种路牌式的标识。如南宋淳祐六年(1246),句容县令张架在铺设街巷路面之余,还“建牌柱二十有五以识坊巷”<sup>⑧</sup>,既称“牌柱”,当时所建的标识物看来是比较简易的。其次是越来越趋向仪礼性与装饰性,其后身就是至今在各地仍然有不少存世的旧时牌坊,它们的建筑形态则越来越繁复化。

其二,坊额的分布是从坊门向其内部街巷扩散的。《至正金陵新志》引南宋《庆元志》,其文中夹注:

咸氏云已上方名与乾道不同者,盖初以一城分四厢,四厢街巷总分二十坊。后复各以其坊之街或巷揭以坊名,今尚存焉。

“后复各以其坊之街或巷揭以坊名”一语,有画龙点睛之功,它说明了坊额是从最初作为坊区的标识,进而向其内部的“街或巷”扩散的,于是原先作为坊区标识物的坊额,慢慢地变成在坊区内部各街巷也有所设置,城区内的坊额数开始明显增多。正如戴栩论述温州城,“在昔民聚未稠,甲乙可数,比缙黄者称寺观,目姓氏者兼艺能,大略有以辨识足矣”。既然民聚未稠,城区建筑疏朗,尚不需要太多的标识。等到人口慢慢增多,城区拥挤,“后乃文化,寢成藩饰,聿至《祥符图经》坊五十有七,绍圣间杨侯蟠定为三十六坊,排置均齐,架缔紧密,名义义从,各有攸趣”,作为地理标识的坊额才多了起来。

① 戴栩:《浣川集》卷五《永嘉重建三十六坊记》,影印文渊阁《四库全书》本,第5页B。

② 梁克家:《淳熙三山志》卷四《子城坊巷》,《宋元方志丛刊》第8册影印明崇祯十一年(1638)刻本,第7820页。

③ 罗潜等撰:《宝庆四明志》卷十八《定海县志第一·叙县·坊巷》,《宋元方志丛刊》第5册影印清咸丰四年(1854)《宋元四明六志》本,第5229页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷七十九“大中祥符五年十月己酉”,北京:中华书局,1995年,第1795页。

⑤ 徐兢:《宣和奉使高丽图经》卷四《坊市》,长春:吉林文史出版社,1991年,第8页。

⑥ 黄裳:《演山先生文集》卷十四《青州坊门记》,《宋集珍本丛刊》第24册,第756页。

⑦ 陈渊:《默堂先生文集》卷十《代朝宗弟和钱行二首·序》,《四部丛刊》三编本,第3页B。

⑧ 张架:《砌街记》,见录于杨世沅、芷湘甫辑:《句容金石记》卷五,《石刻史料新编》第二辑第9册,台北:新文丰出版公司,1979年,第6491页。

存世文献中相关记载很丰富,笔者旧作曾有归纳。如严州,淳熙年间(1174—1189)共设十九坊<sup>①</sup>,到景定三年(1262)重修志书时,已为“今二十有五”<sup>②</sup>。绍兴府“坊巷之名见于前志者仅二十余,嘉定十七年守汪始新其华表,重揭扁榜,凡九十六所”。其各属县坊额的增多与府城相同,嵊县“前志嵊县一十坊,今二十四坊”<sup>③</sup>。嘉定七年(1214)高似孙(1158—1231)所修《剡录》亦载“坊二十四”<sup>④</sup>。昆山县“旧有坊四”,至淳祐年间(1241—1252),设坊额已达三十二处<sup>⑤</sup>。丹徒县城内原有七坊,后因事增设,到嘉定年间(1208—1224),已多达八十处<sup>⑥</sup>。

此外就是关于湖州的情况,略需说明。南宋谈钥于嘉泰元年(1201)纂修的《嘉泰吴兴志》,今仅存出自《永乐大典》的辑本,关于州城所立坊额的情况,志书有如下文字:

旧《图经》《统记》,坊十有六,多名存而无表识。嘉定癸未太守宋济既新消暑,葺清风(原注:二楼名),于是邦人相帅各于其居请表坊名,务称守意。乡有名存而识不立者,亦复置焉,合为五十有一坊,而首尾俱见者八,(道)[通]为六十四处,非唯征人客子过是邦者,得以知巷陌之名,闾阖通衢新题华表,璀璨相望,亦足为吴兴壮观,故复编次之。<sup>⑦</sup>

旧《图经》、《统记》,均为北宋前期湖州地区的志书。据前引文字所载,湖州的“坊”,从北宋前期的十六个,到嘉定十六年(癸未,1223)已增至“通为六十四处”。其各属县,如长兴县,也是“旧编载坊九……本县图经所载十三坊”<sup>⑧</sup>。总之从北宋到南宋,此地州县城区坊额的增多是十分明确的。前引来、钟之文对此有不同解释。联系到嘉泰元年(1201)成书的《吴兴志》出现“嘉定癸未”,以及在其下“丛桂坊”条下出现的“咸淳乙丑”(元年,1265)等晚于成书年份的纪年行文的现象,他们认为,关于南宋后期湖州城区坊额的数量,关系到今本《吴兴志》的这段文字记载,“存在一个被普遍忽视的基本问题,这个问题不解释清楚,则难以轻下定论”。考虑到辑刻本“错漏百出”,“文字脱讹也比比皆是”的情况<sup>⑨</sup>,并且在经过对几个坊名以及坊额的具体位置的考证,他们得出结论:“《大典》辑本《嘉泰志》中的《坊巷·州治》篇为错辑明初洪武《吴兴续志》之文,……这应是研究宋代湖州城坊的基本认识。”<sup>⑩</sup>所以,《吴兴志》原文中所载古坊数量应仍为“坊十有六”,由于今本《吴兴志》误辑明初《吴兴续志》之文,所以“通为六十四处”者,“当是明初重建之坊的状貌”。

按来、钟之文所用《大典》的版本,据其参考文献目录所注,为台湾成文出版社1983年影印本,当即社据《大典》二二七五卷影印的《湖州志》,收入《中国方志丛书》“华中地方”部第五一五号。此书为黑白影印,文中所引书目与其引录的书中行文内容混合在一起,如何断句,令人踌躇,所以才会产生如何辨识《大典》所引书目的问题。事实上,《大典》原书对于所引书目,均用硃笔,所引各书之文,则用墨笔。今辑本《吴兴志》“坊巷”一目出自何书,一目了然,不可能产生歧异。查1959年由中华书局套色影印的《大典》,卷二二七五第五页A面,在小标题《坊巷》之下,先以硃笔标出《吴兴续志》书名,下录其文仅三行,接着再以硃笔标出《吴兴志》书名,其下从第五页A面至第七页B面,即是见于今本《吴兴志》“坊巷·州治”的全部文字。关于湖州州城与诸县的坊巷,都是这样前后各引录《吴兴

① 陈公亮:《淳熙严州图经》卷一《坊市》,《宋元方志丛刊》第5册影印清光绪二十二年(1896)《浙西村舍汇刊》本,第4291页。

② 郑瑶、方仁荣:《景定严州续志》卷一《坊市》,《宋元方志丛刊》第5册影印清光绪二十二年(1896)《浙西村舍汇刊》本,第4357—4358页。

③ 并见张洪:《宝庆会稽续志》卷一《坊巷》,《宋元方志丛刊》第7册,第7095、7096页。

④ 高似孙:《剡录》卷一《坊》,《宋元方志丛刊》第7册影印清道光八年(1828)李式圃刻本,第7197页。

⑤ 凌万顷、边实纂修:《淳祐玉峰志》卷上《坊陌桥梁》,第573页。

⑥ 卢宪:《嘉定镇江志》卷二《地理志一·坊巷》,《宋元方志丛刊》第3册影印清道光二十二年(1842)丹徒包氏刻本,第2336页。

⑦ 谈钥:《嘉泰吴兴志》卷二《坊巷·州治》,《宋元方志丛刊》第5册影印《吴兴丛书》本,第4688页。“为六十四处”之“为”前一字,原作“道”,今据残本《永乐大典》卷2276页5A面“湖”字韵录《吴兴志》,校正为“通”字。

⑧ 谈钥:《嘉泰吴兴志》卷二《坊巷·州治》,《宋元方志丛刊》第5册,第4690页。

⑨ 黄燕生:《〈永乐大典〉征引方志考述》,《中国历史文物》2002年第3期,第80页。

⑩ 来亚文、钟翀:《宋代湖州城的“界”与“坊”》,《杭州师范大学学报》2016年第1期,引文见第115、116页。

续志》与《吴兴志》两种志书。来、钟之文看来是因为成文出版社本以单色影印,未能辨认,遂将小标题《坊巷》之下的全部文字,都误认作是明初《吴兴续志》之文了。

《吴兴志》中何以出现成书年份后的纪年文字,的确值得讨论。目前在没有确切论据之前,我们只能推定,这是由于后来有人增补之故。但南宋末年湖州之坊额“通为六十四处”,不必有异议。事实上,明人董斯张(1587-1628)所辑《吴兴备志》,在辑录其行文中“咸淳乙丑”之纪年的“丛桂坊”一条时,其附注亦注明出自“谈志”<sup>①</sup>。

两宋时期各地城市的坊额为什么会不断增多,笔者旧作曾强调了其作为城郭道里标识的实用功能,认为“由于传统的城坊面积不小,一般一里见方,坊墙一旦消失,仅凭一个原先的坊额,显然过于疏阔,已不能满足‘识道里’的要求,尤其随着城市发展,居民密集,城郭地域较充分都市化,就需要有比以前更为详尽的标识系统”。除了街巷等标识作用上升外,另外就是增设“识道里”的坊额,从原先的一坊各门一匾,发展到一坊之内的不同街巷都设匾,而成一坊多匾<sup>②</sup>。现在看来,这样的解释仍嫌欠清晰,需要略作补充。

事实上,从唐到宋,城郭道里标识的细化,主要依靠的应该是街巷体系。坊额之在城郭中的散布增多,更多是由地方官吏、文士儒生出于“教化”与“壮观”之目的推动的。文献记载比较清晰。

前引南宋戴栩《永嘉重建三十六坊记》就曾明言:“分画井廓,标表术衡,此政也而有教焉。”其下文又曰:“名者,教之所自出也,诂容漫漶而就湮,摧圯而终废哉。”因此,坊额之命名,不得不有许多讲究。黄裳改青州十六界为三十六坊,“为之门,名各有物,庶乎其有义也。迎春之类以辨坊名之也,延宾之类以遗事名之也,文正之类以人才名之也,自正之类以道化名之也……”。镇江府南宋七坊,“曰崇德,曰践教,曰静宁,曰化隆,曰还仁,曰临津,曰太平”,寓教于名的目的清晰、直白。类似记载颇多,不必赘述。

建坊额“为美名以志”,目的在于为政设教,这才是当时士大夫们孜孜不倦于此的重要原因。所谓“古者以德名乡之义”,“彰善旌淑”<sup>③</sup>,无非在此。所以,重建坊额,就成为两宋时期地方官员标榜政通人和善政的一种表现。南宋陈宓(1171-1226)恭维本邑县令郑瑞,强调说他“邑中善政善教人人甚深,徐力尚能治坊额,复官廨,与汲汲于敲朴索逋者不可同年语”<sup>④</sup>。台州重修衙楼后,张布为之撰写记文,也特别提到:“台州今郡侯监丞黄公治台之明年,政成民馥,年谷用登,始以其余力革而新之……坊衡之名不立,则表揭之。”<sup>⑤</sup>旨在记载吴潜(1195-1262)“三年治鄞民政兵防士习军食兴革补废大纲小纪”的《开庆四明续志》,将其修复坊扁表旗之功专门载入<sup>⑥</sup>。仙溪县官将“县之坊表凡悉书之”,据载也是为了“表宅里以彰善”<sup>⑦</sup>。至于“士人赴殿试唱名:……状元注授毕各归乡里,本州则立状元坊额牌所居之侧以为荣耀”<sup>⑧</sup>,在夸耀之余,也无非为了劝诱地方人士读书应举。

如此看来,时人所谓城郭坊额的意义在于“识道里,视观瞻”<sup>⑨</sup>,要点并非强调其建筑之美观,而在于由此可能传达的某种思想意义。唯其此,才凸显其“壮观”之本义。所以,才有了这样的历史文本:南宋嘉定十一年(1218),曾治风出知临安府富阳县,觉得县郭“华表不存,并无题匾,气象萧索,畿邑不称”,于是下令修复,“命工度材,创立四坊,上覆以瓦,下砻石以为伏驼,亲为题扁。……遂为京道

① 董斯张:《吴兴备志》卷十四《建置微第十·坊巷》,影印文渊阁《四库全书》本,第20页B。

② 拙著《宋代城市研究》,第118页。

③ 朱长文:《吴郡图经续记》卷上《坊市》,南京:江苏古籍出版社,1999年,第9页。

④ 陈宓:《复斋先生龙图陈公文集》卷十二《与闽清县令郑君瑞札》(第二通),《续修四库全书》第1319册影印清抄本,第412页。

⑤ 张布:《台州重建衙楼记》,见录于林表民辑:《赤城集》卷三,《北京图书馆古籍珍本丛刊》第114册(北京:书目文献出版社,1998年)影印明弘治十年(1497)谢铎刻本,第36页。

⑥ 梅应发、刘锡:《开庆四明续志》卷一《坊巷》,《宋元方志丛刊》第6册影印咸丰四年(1854)《宋元四明六志》本,第5940页。

⑦ 赵与泌:《宝祐仙溪志》卷一《坊表》,《宋元方志丛刊》第8册影印清常熟瞿氏铁琴铜剑楼抄本,第8274页。

⑧ 吴自牧:《梦粱录》卷三《士人赴殿试唱名》,《武林掌故丛编》本,第10页B。

⑨ 凌万顷、边实纂修:《淳祐玉峰志》卷上《坊陌桥梁》,第573页。

之壮观云”<sup>①</sup>。淳祐末年,项泽出知昆山县,“捐金劝民为坊……遂为邑之壮观”<sup>②</sup>。

上有所好,下必甚焉。地方官建坊额“为美名以志”的举措,对地方社会自然会产生某种导向作用,引起民间的迎奉与仿效。典型记载,当数前引《嘉泰吴兴志》所揭示的:“于是邦人相帅,各于其居请表坊名,务称守意。”湖州城郭坊额从旧经所载十有六,到南宋后期的通六十四处,民众“务称守意”的这种跟风推动是不可轻视的。在其他城市的相关记载中,坊额由民众提议而建的例子不少。如严州双桂坊,“旧名任义,在右厢,建德县西。元丰八年州人倪直侯、直孺兄弟同榜登科,里人为名之”<sup>③</sup>。福州使旌坊,“地名大石井,李大夫浼尝任漳守,乡人因名云”;朱紫坊,“地名新河,旧号‘三桥’,朱通奉敏功之居。昆仲四人皆登仕版,通奉享年九十余,子孙繁盛,朱紫盈门。乡人因以为名”;侯官坊,“内侯官县。近里人以侯缺日久,改为‘官贤’”<sup>④</sup>。又临安府福德坊,“保和坊内,咸淳元年居民建”<sup>⑤</sup>。镇江府甘棠坊,“在范公桥西,民怀公之德,因名”<sup>⑥</sup>。当然,不管是“里人为名之”,还是“居民建”,事实上都应该是在民众的建议与推动下,最后由官府批准命名的。

由唐人宋,正因为坊额的演变在相当程度上变成了“彰善旌淑”教化工程,与“为邑之壮观”的形象工程,这就决定了它只不过是在城郭街巷地名之上的人为附加物。所以,一方面,并不是所有街巷都建有坊额,甚至可能多数街巷并无坊额。例如南宋镇江府,在崇德、践教等七坊之外,还有吴司马巷、顾著作巷等“猥以为名”的八十馀处街巷<sup>⑦</sup>。这应该是所有州县城市的普遍情况。另一方面,那些确实在通衢立表,揭为坊名者,也常见有两种不同的命运。

其一,经官民双方的努力与各种因素的影响,历时既久,习惯成自然,坊额的“美名”慢慢渗透到城郭的地名体系,成为了近古城市生活的一部分,“雅称”也才有了实际的意义。

尽管存世宋元方志关于城市街区的记载,绝大多数以坊巷、坊市、坊里等概念为中心,罗列坊名,条析意蕴,给后人的印象,似乎它们无不以“坊”为中心来营建街区的布局,事实上,这些出自文人士大夫之手的文本所反映的,也许只是一种表象,我们很难以据此来直接窥视历史的真实。倒是反映民众如何著录他们籍贯地址的文本,可能更为直接一些。

比较多地保留有此类记载的,是存世的一些碑铭资料。当时不少善男信女在捐助善缘的落款署名中,提到了他们的籍贯地址,或者更接近其日常生活。如北宋庆历七年(1147)新会县《仙涌寺舍钱及田地碑》,有“……清化坊弟子邓郎银古博里弟子黎守和已上各舍钱一贯文足”等文<sup>⑧</sup>。查阅其他碑铭文献,还可以发现蕲州有“上春坊信士唐君守忠”<sup>⑨</sup>,青州益都县有“城北坊梁荣”<sup>⑩</sup>,寿州寿县《天圣院佛会人名碑》,碑阴留有大量捐助人的姓名籍贯,其中有“霍邱县孝义坊疏首许□诚”,“寿州伍明坊

① 吴堂:(正统)《重修富春志》卷三《衙门建置·厅廨》,浙江图书馆藏清抄本,第3页A。

② 凌万顷、边实纂修:《淳祐玉峰志》卷上《坊陌桥梁》,《续修四库全书》第696册,第573页。

③ 陈公亮:《淳熙严州图经》卷一《坊市》,《宋元方志丛刊》第5册,第4291页。

④ 梁克家:《淳熙三山志》卷四《罗夹城坊巷》,《宋元方志丛刊》第8册,第7820、7821页。

⑤ 潜说友:《咸淳临安志》卷十九《坊巷》,《宋元方志丛刊》第4册影印清道光十年(1830)钱塘汪氏振绮堂刊本,第3545页。

⑥ 俞希鲁:《至顺镇江志》卷二《坊巷》,第14页。

⑦ 卢宪:《嘉定镇江志》卷二《坊巷》,《宋元方志丛刊》第2册,第2336页。

⑧ 未署名:《仙涌寺舍钱及田地碑》(庆历七年),见录于黄培芳:(道光)《新会县志》卷十二《金石志》,台北:成文出版社影印《中国方志丛书》本,第351页。

⑨ 志全:《砖塔记碑》(大中祥符八年),见录于张仲忻编:《湖北金石志》卷七,国家图书馆善本金石组编:《宋代石刻文献全编》第4册,第307页。

⑩ 未署名:《千佛殿石香炉记》(大中祥符九年),见录于法伟堂等纂:(光绪)《益都县图志·金石志》卷中,国家图书馆善本金石组编:《宋代石刻文献全编》第4册,第20页。



万钦”等<sup>①</sup>。兖州白马县的一处刻石题记中,有“教化人城南坊王庆”<sup>②</sup>,江宁府句容县,有“郭下礼教坊抱朴里清信奉佛弟子管忠顺与妻潘氏四娘”<sup>③</sup>,明州鄞县《东谷无尽灯碑》之碑阴,有“上虞县上管乡市郭尚德坊第三保居住清信奉三宝弟子陈氏五娘”,与“泰州兴化县招远坊今寄居姜堰奉佛弟子琴彦迁”等捐助人留名<sup>④</sup>,广西静江府有“河东路威胜军沁源县人事寄居静江府春台坊梁汝弼”<sup>⑤</sup>,广州九曜石有庆元元年(1195)“建一阜通坊医士李元素”题名<sup>⑥</sup>,南宋湖州《灵应庙碑记》,有“钱林坊盛旦舍钱伍贯文”<sup>⑦</sup>,等等。此外元代的碑铭资料中,也提到了武昌有“南城右隅长街好礼坊居奉佛信女贺氏二娘法名道庆”,蕲州有“小西门通义坊居水陆都主会忍辱真人曹天麟家眷等”<sup>⑧</sup>。武昌与蕲州的这两个“坊”,估计也是延续自宋代的。

当然,这些碑铭文献中所记载的“坊”,也非尽属坊额。例如益都县城北坊、白马县城南坊之类,是纯粹地理区位性的名称,指坊区可能性为大。不过其中应该有相当部分为坊额。如句容县礼教坊,据张铉《至正金陵新志》,句容县“见县志”即旧志的十三个古坊中,即有礼教坊。其所引旧志且载:“古坊名既废,令张桀复立,已无知者……”<sup>⑨</sup>,若为坊区,就不可能“已无知者”,还需要张桀来“复立”,可知都是坊额。又武昌南城右隅长街好礼坊,此坊既“长街”之下,估计也应是坊额。此外,据开禧二年(1206)平江府学教授唐仁杰等所立《吴学续置田记一》,“一契:嘉泰四年四月二十六日用钱贰伯贯文九十九陌,典到府前状元坊住人何镇将自己税地上自备木植在上盖造到店屋壹所,共伍间……”<sup>⑩</sup>。当时各地的状元坊,更是官府立于科第魁首“所居之侧,以为荣耀”的坊额,不可能特意为之新设一个坊区。平江府的这个状元坊,即因淳熙八年(1181)黄由(1150—1225)得榜首而立,在醋库巷<sup>⑪</sup>。由此可知,的确有一些坊额,矗立既久,又经官府多方引导,慢慢影响到民众,渗入他们的生活,变成民众所接受的街巷雅称。就像平江府的这个状元坊,虽然市民日常起居,可能更多地称之为醋库巷,但在田产契约这样的重要文书中,则更倾向于使用“正式”的地名,于是它才被载入历史。前文所举那些碑铭文献记载的“坊”,其中多数就是坊额,而且估计它们也有类似醋库巷那样“猥以为名”的通俗地名,只是当人们在为捐助善缘落款署名时,才写下了其更为正式与典雅的名称。还有少量的一些坊额,作为街巷雅称既久,慢慢与街巷名称合而为一,于是就出现了“××坊巷”这样的地名,例如南宋明州(庆元府)有冶铸坊巷,元代镇江有明伦坊巷等等<sup>⑫</sup>。这些,当然是坊额地名化既久且固之后才可能出现的现象。

① 未署名:《天圣院佛会人名碑》,见录于徐乃昌纂:《安徽通志稿金石古物考》卷三,国家图书馆善本金石组编:《宋代石刻文献全编》第2册,第460、462页。此碑捐助人题名籍贯中,还有不少“××乡××坊”的记载,如“雋造乡廉公坊疏首任文褚施钱一贯文省”等,待考。

② 未署名:《元祐八年白马县文字石峡》,见王蒲园纂:《滑县金石录》卷六,国家图书馆善本金石组编:《宋代石刻文献全编》第4册,第458页。

③ 未署名:《管忠顺造塔题记》(绍圣三年三月初九日),国家图书馆善本金石组编:《宋代石刻文献全编》第2册,第231页。

④ 未署名:《东谷无尽灯碑并阴》(绍兴二十八年正月),见录于陆增祥:《八琼室金石补正》卷一一四,国家图书馆善本金石组编:《宋代石刻文献全编》第1册,第485—486页。

⑤ 未署名:《感应颂》(绍兴二十二年),见录于谢启昆纂:《粤西金石略》卷七,国家图书馆善本金石组编:《宋代石刻文献全编》第4册,第251页。

⑥ 未署名:《九曜石宋人题刻廿二段》,见录于陆耀遹纂:《金石续编》卷十五,国家图书馆善本金石组编:《宋代石刻文献全编》第3册,第645页。

⑦ 未署名:《灵应庙碑记》(绍兴十六年),见录于陆心源纂:《吴兴金石记》卷八,国家图书馆善本金石组编:《宋代石刻文献全编》第2册,第564页。

⑧ 未署名:《洪山寺塔记》,见录于张仲炘纂:《湖北金石志》卷十三,《石刻史料新编》第一辑第16册,台北:新文丰出版公司,1979年,第12196页。

⑨ 张铉:《至正金陵新志》卷四下《疆域志二·坊里》,《宋元方志丛刊》第6册,第5517页。

⑩ 唐仁杰等撰:《吴学续置田记一》(开禧二年),见录于缪荃孙等编纂:《江苏省通志稿·金石志》卷十四,国家图书馆善本金石组编:《宋代石刻文献全编》第2册,第300页。

⑪ 范成大《吴郡志》卷六《坊市》:“状元坊:醋库巷,黄魁所居。”(陆振岳校点,南京:江苏古籍出版社,1999年,第70页)

⑫ 罗潜等撰:《宝庆四明志》卷四《桥梁》,第10页B“周家桥”条注文;俞希鲁:《至顺镇江志》卷二《地理志·丹阳县》,第18页。

其二,文献记载中更为常见的现象却是,各地坊额屡修屡圯,容易为人们所遗忘,并不能真正融入民众的日常生活。这就是常见诸文献记载的所谓“坊额不存”现象。只是前人常借“坊额不存”等记载,来反映围裹坊区的坊墙倒塌现象,用以彰显唐宋间城市从“封闭”到“开放”。事实上,这种被地方志书反复记述的历史现象,主要记述的只不过是作为装饰物的坊额之屡建屡圯而已。

北宋元丰七年(1084),朱长文(1039—1098)纂修《吴郡图经续记》时,就说“《图经》坊市之名各三十,盖传之远矣……近者坊市之名多失标榜,民不复称”<sup>①</sup>。镇江府城郭七坊,“自顷罹兵乱,坊额不存”<sup>②</sup>,绍兴府“越城之中多古坊曲,图经所载间可考知,……此皆旧坊至今存者,其他更易,盖漫不可知矣”<sup>③</sup>。句容县“古坊名既废,令张榘复立,已无知者”。常熟县“前志载常熟凡十二坊,……今皆不存”<sup>④</sup>。这样的记载,为论者所熟悉,不必赘述。

于是,才有了如前文所揭示的、作为地方官们政绩的“表宅里以彰善”的举措,修复坊额。只是民众似乎并不总是买账,以致各地坊额圯而建,建而圯,似乎陷入恶性循环。例如镇江府,志书在前引“自顷罹兵乱,坊额不存”之后,接着叙述:“乾道庚寅守臣秘阁蔡洸尝植表诸坊巷,大书高揭之,其后废坏漫无存者。”后来又圯废了。徽州“坊旧十有二”,乾道年间(1165—1173)守臣曾因民间孝行,增修坊额,但没过多久,到了淳熙二年(1175)重修志书时,虽称“今往往有存者”,多数估计则已经废圯<sup>⑤</sup>。绍兴府多古坊曲,几经修缮,但到嘉泰初年,大多已是“漫不可知”<sup>⑥</sup>。嘉定十七年(1224),守臣汪纲不得不再行“新其华表,重揭扁榜,凡九十六所”。当然,这也并不能保证它们今后不再废圯。比较典型的是昆山的例证。昆山“邑旧有坊四”,但“皆旧经所载,今莫详其所”。淳祐中(1241—1252),项泽出知此县,“百废具举,捐金劝民为坊,凡三十有二扁”<sup>⑦</sup>。可是,等到咸淳八年(1272),边实续修《玉峰志》时,又称“前志所载三十二坊,仅逾二十年,而废者大半”<sup>⑧</sup>,再次废圯。

当然,坊额建筑之存废,不一定表明在它上面所书写的“美名”肯定不会影响到地名,渗透到民众生活,但是文献中多所常见的“民不复称”、“漫不可知”、“莫详其所”等信息,再结合坊额之屡建屡圯现象,无疑清晰地提示我们,这样的坊额,对民众生活的影响是有限的。

以上分析向我们清晰地展示了,两宋时期各地城市中的坊额的确可能具有两种不同的类型特征,一是纯粹形象性的标识物,也就是加藤繁所强调的旌表孝子节妇等,并且增加街路的美观的东西;另一则是具有一定实用功能、为近来不少学者所强调的、作为街巷雅称的路标。有时这两者并不一定互相排斥,而是互有涵摄。换言之,仅仅强调其某一侧面而忽略另一侧面,显然失于片面。

仔细分析历史文本,在某些地方志记载中,这两者之间的区别大致可辨。关于前者,前文已经提到了一些,例如在“保和坊内,于咸淳元年居民建”的临安府福德坊等等。还有各地常见的状元坊,绝大多数应该仍然只是形象性的标识物。可略作补充的是南宋严州的情况。陈公亮于淳熙十二年(1185)所修的《淳熙严州图经》,载州治坊名十九,其中有字民坊,旧名申政坊,在左厢建德县衙前,附注:“今移。”<sup>⑨</sup>坊额既可人为地从某处挪移到另一处,则说明它尚未固定地成为某一街巷的雅名,只是一个礼仪性的标识而已。待到郑瑤、方仁荣等人于景定三年(1262)续修地志,严州城中已在旧有十九坊之外,“盖续建者六表”,共为二十五坊。其中有状元坊,“在军门外,淳祐庚戌知州赵汝历以方逢

① 朱长文:《吴郡图经续记》卷上《坊市》,第8—9页。

② 卢宪:《嘉定镇江志》卷二《坊巷》,《宋元方志丛刊》第3册,第2336页。

③ 施宿等撰:《嘉泰会稽志》卷四《衢巷》,《宋元方志丛刊》第7册影印清嘉庆十三年(1808)刻本,第6778页。

④ 孙应时等撰:《重修琴川志》卷一《坊》,《宋元方志丛刊》第2册影印明毛氏汲古阁刻本,第1154—1155页。

⑤ 罗愿:《淳熙新安志》卷一《坊市》,《宋元方志丛刊》第8册影印清嘉庆十七年(1812)刻本,第7610页。

⑥ 施宿等撰:《嘉泰会稽志》卷四《衢巷》,《宋元方志丛刊》第7册,第6778页。

⑦ 凌万顷、边实纂修:《淳祐玉峰志》卷上《坊陌桥梁》,《续修四库全书》第696册,第573页。

⑧ 边实纂修:《咸淳玉峰志·坊市》,《续修四库全书》第696册影印北京图书馆藏清黄氏士礼居抄本,第604页。

⑨ 陈公亮:《淳熙严州图经》卷一《坊市》,《宋元方志丛刊》第5册,第4291页。

辰为大对第一故表之”。又“安乐坊，在纯孝坊内”<sup>①</sup>。这两个坊显然都只是坊额，估计续建的六个坊，情况都与此类似。

似严州那样移建坊额的情况，其他地区也有所见。例如嘉兴城有通明坊，原在顾市桥，后移于醋坊桥。顾市桥在嘉兴城西门通越门东北一里半，醋坊桥在其南门澄海门北二百步，两者距离不近<sup>②</sup>。如果“通明”这个坊额已经固着于一地，变成了与某一街巷相联系的雅称，就不可能这样被移来移去。

关于后者，学者们已多有讨论。稍需补充者，其一，这些坊额的位置常在街巷之口，志书多有明确记载。明州（庆元府），“连桂坊，施家巷口”，“广慧坊，大梁街巷口”<sup>③</sup>；无锡县，“崇义坊，在女贞观巷口”<sup>④</sup>；临安府，“德化坊，旧系木子巷，今在对岸潘涌巷口”<sup>⑤</sup>，等等。其二，某些街巷，在两头均建有坊额，如湖州天庆坊，附注有云：“在隆兴桥相对，入天庆观街，直至吴家巷相对，立二处。”据《嘉泰吴兴志》，似此“立二处”者还有宣化、戒民、里仁等四坊<sup>⑥</sup>。所谓“立二处”，估计就是街巷两头各设一个坊额。所以也才有“坊尾”的说法产生。如福州，“太平公辅坊，地名坊门，……坊尾旧有开元坊，今无”<sup>⑦</sup>。只是与湖州不一样，这里是一街头尾两坊，“美名”不一。其三，虽然存世志书常常采取坊名之下附注街巷名的书写方法，来表达编纂者对坊额与街巷两者之间主从关系的看法，如临安府报恩坊，其下附注“保和坊北，俗呼观巷”。但从前文讨论可知，现实中两者之间的主从关系应该恰好反过来，坊额才是街巷地名之上的一种依附物，此其为“雅称”也。如果时间一久，坊额既圯，除少数经地名化而留存于民众的记忆之中，多数的坊额，“民不复称”，雅称也无从所依，就有可能从民众的城市生活中完全消失。

### 三、坊 正

那么，由唐入宋以后，在基层组织层面上，作为街巷雅称的坊额与坊区之间，是否存在某种有机的联系呢？从以坊正为代表的城郭基层职役头目的角度去观察，也许能得到某些提示。

笔者旧作曾简单归纳两宋城市的基层管理制度，引宋太祖、太宗《两朝国史志》“诸乡置里正[主]赋役，州县郭内旧置坊正，主科税”等文<sup>⑧</sup>，指出与乡役里正一样，各坊区设坊正，坊正为役名，差民户有资产者充。神宗、哲宗年间，役制多次变动。到南宋，各地基本维持差派坊正之制。不过，以坊正为代表的基层管理组织在多大程度上回应了唐宋间城市的发展，由于记载不足，许多内容仍不得不存疑。近来读史所得，或者可以对旧说略作补充。

其一，正如旧作所已提出的，宋代城郭各个坊区所管辖户数颇为不少。从前引天禧五年开封新旧城十厢各个坊区的户口数就可知，少者辖户三百有余，多者则近三千，平均每坊管辖八百多户，数千居民。其他城市，如镇江府七个坊区，南宋嘉定年间，其城人口有明确记载，“府城厢户一万四千三百，口五万六千八百”<sup>⑨</sup>，是则坊均达 2042 余户；兴国军“为坊五于其郭”，若按当时一般州军城市城区人口万户计<sup>⑩</sup>，坊均也达 2000 户，是则坊均居民可达万人。这样，每坊如果仅设坊正、副各一，肯定不足以承担他们所被指定的各种行政职能，理应另有其他名目的役人，来协助坊正、副应役。

可是，文献记载中所能提供的信息极少，所有者也仅供略作推论而已。熙宁七年（1074）十月，宋

① 郑瑶、方仁荣：《景定严州续志》卷一《坊市》，《宋元方志丛刊》第5册，第4357页。

② 徐硕：《至元嘉禾志》卷二《城社》、《坊巷》，《宋元方志丛刊》第5册影印清道光十九年（1839）刻本，第4423、4427页。

③ 罗潜：《宝庆四明志》卷三《坊巷》，《宋元方志丛刊》第5册，第5021页。

④ 佚名：《无锡志》卷一《乡坊一之八》，《宋元方志丛刊》第3册影印文渊阁《四库全书》本，第2191页。

⑤ 潜说友：《咸淳临安志》卷十九《坊巷》，《宋元方志丛刊》第4册，第3545页。

⑥ 谈钥：《嘉泰吴兴志》卷二《坊巷·州治》，《宋元方志丛刊》第5册，第4688—4689页。

⑦ 梁克家：《淳熙三山志》卷四《子城坊巷》，《宋元方志丛刊》第8册，第7821—7822页。

⑧ 徐松辑，刘琳等校点：《宋会要辑稿·职官》四八之二五，第7册，第4321页。

⑨ 俞希鲁：《至顺镇江志》卷三《户口》，第86页。

⑩ 见拙著《宋代城市研究》，第317—318页。

廷以新定的保甲制代替原来的户役制,催纳赋税,规定“州县坊郭择相邻户三二十家,排比成甲,迭为甲头,督输税赋苗役,一税一替”<sup>①</sup>,每一甲的规模就比坊区小了近十倍。这或者可以证明,在坊区制之下,必定还存在更低的一个层级,具体负责催纳赋税等事务的落实。

大观元年(1107),为严行落实私铸铜钱之禁,宋廷“差坊正副承受文引”,觉察私铸。据时人记载,各地坊正因“追呼百端,陪填钱物,无所赴诉,或析居逃移以避差役”<sup>②</sup>。又南宋后期的临安府钱塘县,官府所下文书,“凡在街郭者用坊正”,“如他邑”<sup>③</sup>。如果类比于当时乡村役制,承受文引实为各都保保正副的职责<sup>④</sup>。都保之下按制度再分置大保,别有大保长负责赋税的催纳。与此类似,绍兴三十二年(1162),中书门下省上书提到:“州县三年一次推排坊郭、乡村物力,多系坊正、保正副私受人户钱物,升排不公。……”<sup>⑤</sup>,也是将城郭的坊正与乡村保正副相提并论。据此,似可推知坊正副之下别有更低的一个管理层级。

前引鄞县《东谷无尽灯碑》碑阴所镌“上虞县上管乡市郭尚德坊第三保居住清信奉三宝弟子陈氏五娘”等文,给了我们一个清晰的提示,当时在城郭的坊区之下,确实按城乡通行之制,编排有大小保等基层组织。如果说在北宋前期,例如由嘉祐三年(1058)“河北诸州军坊郭客户干食盐钱令坊正陪纳”等事例所指示的<sup>⑥</sup>,河北地区城郭坊正可能类同与乡村的户长,肩负催纳赋税之责,至少到南宋的东南地区,坊正副们的职责就更接近于乡村地区都保的保正副了。只是这前后演变的历史细节,尚不得而知。

其二,尤其是,从前文可知,城郭坊区理当属于地域性组织无疑,所以才会出现如北宋开封府那样各不同坊区之间所辖人户数大段不均,以及如常州那样明确按城区地域划定坊区的情况,这与按不同人户数量来组建的联户组织,在性质上有所不同。在两宋时期的农村地区,基本由乡管/乡都等联户组织来负责赋税催纳,而由乡耆/保甲等地域组织来负责地方治安,两者之间在职责分派上也各自有别,分为两个不同的体系<sup>⑦</sup>。那么,在城郭坊区之下,是否也存在类似的不同管理体系以及职责区分呢?历史记载并未给我们提供足够的信息。唯一可知的是,到南宋,部分地区的确存在某种以街巷为基础而形成的管理层级,其头目被称为“巷长”。

南宋后期,东南会子因超额发行,严重贬值。宋廷采取种种措施,维持会子的币值,称为“秤提”。其中一法,就是强令民间每家每户收储一定数量的会子。福建漳州人氏、理学家陈淳(1159—1223)曾上书本州长官,对如何措置此事提出建议,其中提到:“昨以兵马司所籍三等户之失实,又为之分九,则俾巷长平议,投柜于鼓门,以凭撞点,是又觉前日卖弄之弊。……贫者仓卒无可计划,则多有鬻田出屋以为备者。今觉其为害而分九,则以均之,俾巷长别开具其户等,诚善矣。然九等之户官司不明示一式而付之,巷长所自分,将以何据而分之?”<sup>⑧</sup>可知,漳州强令民户收贮会子,其评定户等的工作是由巷长负责的。又当地因有人侵占河岸,从来向相关人户征收“侵河官钱”,后来因为此钱失陷,地方政府于是下令重新打量,别行均敷。陈淳建议,“若欲公私两便,则莫若逐处各委巷长副,同厢司随家看验纳钱库状历头。”<sup>⑨</sup>,又可知巷长更有正、副之别,他们有时在上级机构厢司的监督下履行职责。

① 马端临:《文献通考》卷十二《职役考一·历代乡党版籍职役》,北京:中华书局,2011年,第1册,第354页。

② 汪藻著,王智勇笺注:《靖康要录笺注》卷五,成都:四川大学出版社,2008年,第774页。

③ 黄震:《黄氏日钞》卷九十六《知兴化军官讲宗博汪公行状》,影印文渊阁《四库全书》本,第33页B。

④ 参见朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷二十一《论差役利害状》,朱杰人、严佐之、刘永翔编:《朱子全书》第21册,上海:上海古籍出版社/合肥:安徽教育出版社,2002年,第952页。

⑤ 徐松辑,刘琳等校点:《宋会要辑稿·食货》一一之二一,第11册,第6222页。

⑥ 徐松辑,刘琳等校点:《宋会要辑稿·食货》七〇之一六七,第13册,第8200页。

⑦ 关于两宋时期乡村基层的赋税催纳与地方治安两类不同组织体系,参见拙文《宋代乡村“管”制再释》,《中国史研究》2016年第3期。

⑧ 陈淳:《北溪大全集》卷四十四《上赵寺丞论秤提会》,文渊阁《四库全书》本。

⑨ 陈淳:《北溪先生大全集》卷四十四《上胡寺丞论重组侵河钱》,《宋集珍本丛刊》第70册影印明抄本,第259页。

兴化莆田人方大琮(1183—1247)述其族祖方恭约史事,称“又闻闾巷长上道其所以得长者之名……”<sup>①</sup>,可知在福建巷长之设非限于漳州一地,而是具有一定普遍性的。

那么,南宋福建地区所见之巷长,是否出于当地的创置呢?据载绍兴元年(1131),为了巩固其新占领的河北地区的统治秩序,金军左副元帅完颜宗维(翰)(1080—1137)“患百姓南归及四方奸细入境”,原辽朝大同守臣高庆裔为之出谋划策,“请禁诸路百姓不得擅离本贯。欲出行,则具人数行李以告五保邻人,次百人长,巷长,次所司,保明以申州府,方给番汉公据以行”<sup>②</sup>。这一建议既出于辽朝旧臣之谋,说明很有可能在北方地区,巷长之设是推行于各地的旧制。北宋地区也可能与之类似。

后世的一些制度演进可以给我们一些佐证。元初王旭为曾任胸山县令的王义撰写墓志铭,称其妻生一子,“讳仲贤,姿状魁梧,性行勤谨,充县巷长,人敬服焉”<sup>③</sup>。可知巷长之制,也曾行于金末元初的苏北地区。大德七年(1303),布衣儒士郑介夫向元廷奏上著名的《太平策》,其中提到官府赈济名实不符现象,“且鰥寡孤独多在村落万山之间,无持瓢乞食之所,深为可怜。今之隶名官籍者,皆坊正巷长略举市间所知,以应故事而已”<sup>④</sup>,则是将在坊正之下设置巷长,描述成为了天下通行之制。所以刘基(1311—1375)作诗调侃友人,遂有“无仆无台一老儒,数间茅屋近通衢。忽闻巷长呼排甲,急换戎装出荷殳”等句<sup>⑤</sup>。从宋元间城市制度演变与承袭的总体背景观察,元代的巷长制度出于前朝旧制的可能性最大。

明代关于坊正巷长等记载更为明确。城乡人户,城内曰坊,城外曰厢,乡村曰里,“坊有十甲,甲有十户”<sup>⑥</sup>,这是类同于乡村的人户里甲制度,以户数多寡,联结而成;又明人韩霖《慎守要录》,提到“城中分为各坊,坊各立坊长一人,大坊立坊长二人,每巷立巷长一人”<sup>⑦</sup>,其书虽然是讨论城市防御,其依托的,应该是城市固有的治安组织体系。是则当时城市基层组织,在联户性质的里甲户籍体系之外,还并行设置有地域性的坊正巷长治安组织体系。这样的制度架构,表现出对前朝明显的承袭关系,是可以肯定的。有时候,这种承袭甚至落实在具体的人户头上。明末周之夔记载福建顺昌县的一些弊政,就提到“上官厨传,反派坊长直日。其坊长仅四姓,皆宋元旧户。……夔母家亦坊长,敝民也”<sup>⑧</sup>。由此可知从宋代而下,城市基层管理组织在坊区之下进一步细化,逐渐形成两层职役体制,体现了某种历史的必然趋势。

回到本节开头的话题。坊区正长之下别设第二层基层职役人员,显然是针对城市人口增长、基层管理事务繁重的现实需要所作出的制度调整,这一设置可能在北宋后期已经比较普遍,并被后代所长期继承。如果那些设有巷长的街巷恰好有一个书写在坊额上的雅称美名,坊额与坊区就这样更在管理体制上相互联系了起来。

#### 四、结 语

最后,让我们简单归纳一下前文讨论的内容。

唐末五代以降,主要出于人口密集化、经济活动繁荣等因素的推动,在城市中形成了厢、坊两级

① 方大琮:《宋宝章阁直学士忠惠铁庵方公文集》卷三十二《记后塘福平长者八祖遗事》,《宋集珍本丛刊》第79册影印清抄本,第71页。

② 李心传:《建炎以来系年要录》卷四十七“绍兴元年九月月末”条,广雅书局刻本,第14页A。

③ 王旭:《兰轩集》卷十六《故宣武将军胸山令王公墓碣铭》,影印文渊阁《四库全书》本,第3页B。

④ 黄淮等编:《历代名臣奏议》卷六十七“元成宗大德七年郑介夫上奏”,上海:上海古籍出版社,1989年影印明永乐刊本,第935页。

⑤ 刘基:《刘基集》卷二十三《陈太初充兵应点作诗戏之》,杭州:浙江古籍出版社,1999年,第459页。

⑥ 顾起元:《客座赘语》卷二《坊厢始末》,北京:中华书局,1987年,第64页。

⑦ 韩霖:《慎守要录》卷六《防奸细十条》,清《海山仙馆丛书》本,第13页B。

⑧ 周之夔:《弃草二集》卷二《顺昌县侯余公去思碑》,北京:北京出版社,1997年,《四库禁毁书丛刊》集部第113册影印明崇祯木犀馆刻本,第112页。

管理体制。其中厢司为地方政府的下派机构,坊正长等则类同于乡村的户长、保正副,属于从民户差派的职役,也就是学界通称之准官僚组织,负责赋税征发、地方治安,基层管理。由坊正长们所负责管理的地域,就是坊区。由于坊区地域较大,人口汇聚,基层管理负担过重,于是慢慢地在它的下面形成了一个更低的职役层级。尽管存世的历史信息有欠清晰,仍可以基本推断它是以坊区之内的街巷为中心构成,职名为巷长。这样两级三层的城市管理体制,至少在北宋后期初露端倪,到南宋的一些地区,已经比较成熟,并为后代所承袭,成为元明时期城市制度的基本要素。换言之,两宋时期正是以这样的体制演进,回应了当时城市发展的历史要求。

赵宋帝国辐员辽阔,各地差异明显,涉及基层管理,更是如此。各地因乡土之宜,土俗之便,乡村的基层管理组织殊名异称多见,就相当复杂。城市也一样,坊、界、隅等别称杂出,但若从它们的管理层级与上下之间的组织关系来观察,以厢、坊、巷通行名称,将其归纳为两级三层是符合史实的,本不必每见一别称就另行归纳出一种别样的“制度”。要不然,正恰如黄裳所言,“其义安在哉”?

正是从这样循名责实的思路出发,来观察当时的城市制度与城区布局,可以发现,“坊”是一个具有多重含义的概念。它既指作为城市基层地域管理的坊区,也指一种“立木为表”的标识性建筑物——坊额。坊额的性质相互间也有区别,有些只具“视观瞻”作用,类似于后世的牌坊;另有一些,慢慢与某一街巷地点相结合,成为了街巷的雅称,才具有所谓“识道里”的功能。尤其是,既谓之雅称,就可知以坊称巷,是日常地名之上附加之物,其与街巷地名之间的从/主关系不应混淆。

有意思的是,宋元地方志关于城市的“书写”,却与此有一定距离。

前文已经指出,存世宋元地方志中,除仅有两种将坊与巷分列成为两个不同事目外,绝大多数都以“坊巷”之名,将坊与巷合并归在一个事目之下。更有几种仅列“坊”或“坊额”等事目,以及将“坊”与“市”并起来列作“坊市”,实际也就是类同于仅列坊额,忽略了街巷等内容。尽管少量志书以附注的方式,将街巷等内容附注于坊名之下,总体看,志书记述的主旨则以坊额为主。即便有个别志书,如《嘉泰会稽志》,有“衢巷”之目,看似专为街巷而立,实际记载的内容,却仅有坊而无巷,府城与诸县都是如此。这就给后人留下了一个凸显的历史印象:似乎当时城市形制与管理制,都是围绕“坊”这个核心展开的。就是“坊巷”这一概念,也应该视作偏义词组,以坊为主,巷仅处于从属地位。还有一些记载,如福州元台育德坊,志书附注作“旧安民巷”<sup>①</sup>,称安民为“旧”巷名,似乎巷名已湮,唯称坊名。这些实际只是志书编纂者的一厢情愿而已。

再将地方志书编纂者们对于街巷等内容的冷落与轻视,与其对待坊额之津津乐道作一比较,两者的落差更是相当明显。南宋《嘉定镇江志》编纂者卢宪在丹徒县七坊之后,以“其巷名则有……”领起,记述了八十余处街巷,文末则以“猥以为名”一语,来归纳街巷命名的缘由。谈钥编纂《嘉泰吴兴志》,这种立场更为直白。他描述湖州城修建坊额,“通为六十四处,非唯征人客子过是邦者,得以知巷陌之名,闾闾通衢新题华表,璀璨相望,亦足为吴兴壮观”,语词尽其华丽;下文记载街巷,语气顿变:“又有巷名,出于俚俗,或以寺观,或以名物,或以姓氏为识,则多非驯雅,循习岁久,遂为通称。”又记各属县,如长兴县的街巷,作“又有巷名,出于俚俗”。既强调“多非驯雅”,又突出“出于俚俗”,甚至明言“本不足录”,或“不足录云”<sup>②</sup>。前后相比,轻蔑之意,溢于言表。

元人冯福京曾批评前朝史文,以为南宋后期“郡县间一时之志,亦侯牧夸张之诞笔”<sup>③</sup>,虽然在相当程度上反映了史实,就本文讨论的议题而言,则义有未尽。地方志书重“视观瞻”之坊额,轻街巷之俗名,无非反映了主导志书编纂的地方官吏与文人儒士之志趣。在他们看来,那些书写于坊额之上

① 梁克家:《淳熙三山志》,《宋元方志丛刊》第8册,第7821页。

② 谈钥:《嘉泰吴兴志》卷二《坊巷·州治》,《宋元方志丛刊》第5册,第4689、4690页。

③ 冯福京:《昌国州图志前序》,见郭荐:《昌国州图志》卷首,《宋元方志丛刊》第6册影印清咸丰四年(1854)《宋元四明六志》本,第6061页。

的“美名”，具有对民众的教化功能，“表宅里以彰善”，是远比庶民百姓日常称呼的街巷俚名更有意义，更需要记录与弘扬的。所以，这种对于街巷俚名与坊额“美名”轻重有别的态度，宋儒如此，宋代以下各代的文人儒士，莫不如此。南宋谈钥虽然因为其“出于俚俗”，认为“本不足录”，但总算略施笔墨，记载了湖州州治及诸县城区的街巷之名，当时更大多数的地方志编纂者们，则连“本不足录”这样的轻蔑之词也不屑于书写，干脆将城区街巷在他们的记载中省略了。

与此类似，地方志书很少记载坊区，或者说无意区分坊区与坊额之间的差别，也正是因为他们的兴趣集中在书“美名”以寓教化之意的坊额这种“形象工程”之上了。

于是乎，出于文人儒士之手的方志书，其所描绘的城市形制与管理制度的面貌，就与史实产生了某种扭曲与偏离。也就是，以“坊”为中心形成的城区布局，与其说是历史之真实，不如说是一种符合文人儒士志趣的愿景。从各地坊额的屡建屡圯、“民不复称”、“漫不可知”等现象，可知真正根植于城市居民日常生活之中、具有生命力的，正是那些出于俚俗的街巷之名。正是那些街巷，才是形成城区结构的骨架与基础。看似华丽壮观的坊额及其“美名”，虽然在官府努力以及地方人士追随跟风之下，可能对街巷地名产生某些影响，但程度有限。究其根本，它们不过是街巷的依附物。

所以，在充分认识到由唐入宋以后，“坊”具有坊区、坊额等多重含义，在区块式的坊区管理体制之下、以长条街巷为核心的第二职役层级逐渐形成的同时，应该摆脱以“坊巷”的概念来构建城区布局的思路。无论是认为“坊在这里与巷的含义完全相同”，还是简单地归纳为“街口立坊额者为坊，无坊额者为巷”，都是因为受宋元方志关于“坊”的失真景象所误导，夸大了坊额的作用。在宋代一般民众的概念中，在例如城东、城西等大区域之下，应该就是以巷陌构成的长条街区，才是构成城区的基本地理单位。这在某种程度上也正应对了管理制度上第二职役层级形成的历史演变。厢坊体制则是虚悬于城区地理单位之上的管理单位，对其虽有一定影响，但不可能将其取而代之。就像现今各地城市中的社区管理单位，往往随着街区道路建设而不断调整，不可能反过来制约街区道路的规划。

历史文本的解读，既要尽量贴近撰述者，细心体会其立场心态，又须超然于文字之外，冷静分析，以期接近史实，洵非易事。本文讨论的宋元地方志关于坊巷等内容的记载，只不过是一个小小的例证而已。

[责任编辑 范学辉]

## 解析大衍筮法及易卦的著占概率

孙 洙

**摘 要:**邵雍的“加一倍法”及莱布尼茨所开创的二进制算法,当是对易卦整体排序的一大推进。然而邵雍和莱氏排序自上而下的计算有悖于规范的二进制算法。依据规范的二进制算法,易卦的“身份认定”应当从初爻到上爻来加倍计算,结果为数值排序。比较两种排序有助于洞察易卦的爻像结构,并为易卦的整体排序奠定基础。邵雍“加一倍法”的另一个贡献是指明每个六爻卦有64个变型,共4096种变化;其根源在于八个三爻卦,又各有八个变型。大衍筮法实质上是一个随机数发生器,筮仪过程得到的可变阴爻6、不可变阳爻7、不可变阴爻8、和不可变阳爻9的随机概率为十六分之(1:5:7:3)。由此推算出整个易卦体系的概率分布,对于考察和计算易卦之间的联系及演变意义重大。

**关键词:**易卦;邵雍;加一倍法;二进制;大衍筮法;著占概率

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.01.04

### 一、邵康节的“加一倍法”

北宋的易学大家邵雍在易卦整体结构的探究上达到了超越前贤的高度,他制定的“伏羲六十四卦圆方图”是一座巅峰。其为易卦排序所遵循的方法,历来人称“加一倍法”,然而对内中的机理和逻辑,尚无一致和妥帖的解说。比邵雍略晚的大儒程颢算是慧眼独具,曾评述道:“尧夫之数,只是加一倍法。以此知《太玄》都不济事。”他认为“加一倍法”要比扬雄的太玄数更高卓。邵雍听了程颢这番“识货”的话,惊而抚其背曰:“大哥,你恁聪明!”<sup>①</sup>

邵雍在其说披露出来的圆图里为六十四个易卦排定次序时所用的“加一倍法”,在数理逻辑上其实相当直白。排序的依据是给每个卦的六条爻加权,以现代的计数符号,阴爻--为0、阳爻—为1,从上爻(第六爻)、五爻、四爻、三爻、二爻,下至初爻(第一爻)逐个爻位加倍,分别乘以1、2、4、8、16、32,再加总起来即可得到卦的序号。一百多年后的朱熹,很理解“加一倍法”的道理,也将之称为“加一位法”。如此推断,“加一倍法”和二进制数值方法在对各卦的“身份认定”上是异曲同工的,即 $1=2^0$ 、 $2=2^1$ 、 $4=2^2$ 、 $8=2^3$ 、 $16=2^4$ 、 $32=2^5$ 。

可是“加一倍法”更深层次的奥义,前代几乎无人述及的,是邵雍把六十四个易卦“加了一倍”,拓展成 $(2^6)^2=(64)^2$ ,计有4096种变化。因为无论阴爻还是阳爻,又有可变与不可变之分。在此有必要先弄清楚,邵雍之“加一倍法”的真实含义不是简单地乘二加倍,而是二乘方。

欲准确把握“加一倍法”的真意,尤其要在应用上避免偏误,还得从解读“大衍筮法”入手。由大衍筮法筮得的是四个随机数:6、8、7、9,其中6和8代表阴爻(6为可变之阴爻,8为不可变阴爻),9和7代表阳爻(9为可变之阳爻,7为不可变阳爻)。这就是说,同为阴爻,有6和8两种可能,同为阳爻也有9和7两种可能。如此,每一个卦的六条爻,又包含着 $2^6=64$ 种变化。六十四个易卦总共有

**作者简介:**孙洙,美国加州州立大学长堤分校商学院荣誉教授。

<sup>①</sup> 蔡元定亦云:“康节之学,虽作用不同,而其实则伏羲所画之卦也,明道所谓加一倍法也。”



4096种变化。以三爻的坤卦☷为例,可以是666(全是可变阴爻),也可以是888(全为不可变阴爻),也可以是668、686、866、688、868、886,一共有 $2^3=8$ 种变化。坤上坤下的六爻坤卦是两个地卦的叠加,故有 $8 \times 8 = (2^3)^2 = 64$ 种变化。

在此之前,先来回顾一下人类思想史上的一个著名片段,为其佐证。引进新的解析工具和更新认知的观念方法,对于易学的现代探索,有着非同寻常的意义。

## 二、“加一倍法”与二进制算法

如所周知,二进制的运算法则由德国哲学家、数学家莱布尼茨(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716)首创的。但这一贡献在17、18世纪由于技术条件的限制,并没有像莱氏与牛顿分别独自创建的微积分学那样得到了迅速、广泛的应用,而是在两百余年后才显露其伟大的意义。莱布尼茨的二进制,同布尔代数、香农的逻辑电路和信息理论,以及冯·诺依曼的计算机范式一起,被公认为数值计算机理论和技术最重要的源头之一。

莱布尼茨在1703年4月1日读到了在中国传教的耶稣会士、法国人白晋<sup>①</sup>从北京寄给他的邵雍所制“伏羲六十四卦圆方图”,顿时明白,“加一倍法”与他专研的二进制算法是高度契合的。白晋是当时屈指可数的汉学大师,他向莱布尼茨介绍了《周易》和八卦的系统。莱布尼茨认为阴、阳基本上就是他终身在探究的二进制的汉文明版本,并尝试用二进制算法替八卦(三爻)和六十四个易卦作数字“身份认定”,从而排出了卦序的编号。

莱布尼茨专研和制定二进制算术的努力始于1670年代,他的相关论文则正式发表于1703年,而且终其一生都在不断推进和改善。1697至1707年间,莱布尼茨和白晋通过书信往返,在《易经》探索上有长期的交流,其中至少有十五封书信现保存在德国图林根的图书馆和汉诺威的莱氏文献馆。莱布尼茨怀着高度兴趣研读了白晋邮寄给他的易经《先天图》(即由邵雍率先披露、托名伏羲的《伏羲六十四卦次序图》和《伏羲六十四卦方位图》),并迅即给出了八个三爻卦和所有六十四个易卦的二进制编号(见图1)<sup>②</sup>。

请注意原图里仅有的几个汉文数字:在方图的主轴线(左上-右下)上的乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八。其他的阿拉伯数字乃由莱布尼兹添加,与通常见到的《伏羲先天图》里全无数字是不同的。易卦排序的这些数字对于深入理解易卦的整体结构和相对排序,有着异常关键的意义。

在白晋提供的邵雍伏羲先天图的启发下,莱布尼兹从易卦的卦象得出了二进制编号,不禁为之

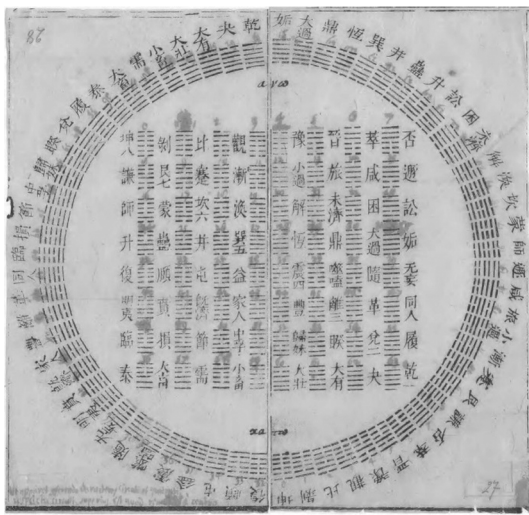


图1

<sup>①</sup> 白晋(Joachim Bouvet),1656年生于法国勒芒市,1686年被法皇路易十四选派为首批六名来华耶稣会士之一,于1688年抵达北京。作为亲善大使,白晋直接沟通路易十四和康熙两位君主,并深受器重,在《易经》探究上同康熙的切磋尤其频繁。他通过与莱布尼茨的通信往返切磋,对二进制的开创有着(间接的)历史性贡献。雍正八年(1730)卒于北京。

<sup>②</sup> 图1为莱布尼兹所见到的邵雍“伏羲先天圆图”和“伏羲先天方图”,系由耶稣会士白晋随信寄给他的原图。该信1701年11月4日写于北京,估计在1702年秋间送达德国汉诺威,但直到1703年4月1日方才为莱布尼茨读到。莱氏阅后大喜过望,因为易卦结构明显展现出其蕴涵的数理与自己专研了二十余年的二进制算法如出一辙。莱布尼茨于次日立即回复,详细记录了白晋有关这两个系统具有同一性的发见以及自己的一些思考。随后,莱氏于5月5日寄出他受到此图启发后修改完成的里程碑意义的论文,同年发表于法兰西皇家学院学刊。该论文的初稿曾于两年前投稿法兰西皇家学院,由于缺乏应用实例和历史依据,被质疑其可用性而遭到搁置。白晋提供的易经图及应用佐证,帮助莱氏完成并成功发表了论文。

惊喜。他在给白晋的回信中写道：“我发现二进制数是二十年前。到今天我才发现……中国人在四千年前，已经了解到0与1的二元数学了。”而他发表于1703年的那篇划时代论文的完整题目为《二进制算术的解释——只用0和1符号，兼及它的一些应用，以及对中国古代伏羲图像的破解》。足见莱布尼茨关于二进制的思考，与邵雍的象数和图的确是息息相通的。

那么，莱布尼兹是怎样用他首创的二进制算法来得到易卦的排序的？同“加一倍法”一般无二，莱氏以阳爻为1，阴爻为0，自上而下逐爻加倍来算出的。最简单的，如坤卦的000000，排序为0（ $0 \times 2^0 + 0 \times 2^1 + 0 \times 2^2 + 0 \times 2^3 + 0 \times 2^4 + 0 \times 2^5 = 0$ ）；乾卦111111的排序则是63（ $1 \times 2^0 + 1 \times 2^1 + 1 \times 2^2 + 1 \times 2^3 + 1 \times 2^4 + 1 \times 2^5 = 63$ ）。然而，既济的010101，六条爻自上而下为0、1、0、1、0、1，排序又是多少呢？是 $0 \times 2^0 + 1 \times 2^1 + 0 \times 2^2 + 1 \times 2^3 + 0 \times 2^4 + 1 \times 2^5 = 42$ 。如此可以很容易验证，图1里莱布尼茨给出的屯卦的010001和蒙卦的100010的排序分别是34和17，而否卦的111000和泰卦的000111排序则分别为7和56（结果见图2）。

从坤卦0、剥卦1直到姤卦31逆时针排成圆图的右半圈，然后从复卦32、颐卦33直至乾卦63，顺时针排成圆形的左半圈。邵雍的伏羲先天圆图实为“两仪相逆”排列的结果<sup>①</sup>。非常有意思的是，经过圆心的连线联接的两卦成为一对，其排序之和必为63。这样构成的32对卦里，只有8对（坤—乾、小过—中孚、坎—离、大过—颐，以及否—泰、渐—归妹、未济—既济、蛊—随），在《周易》里原来就构成对卦，其余的24对都不是。这又是为什么呢？

再来看莱布尼茨对八个纯卦（三爻）的排序：地0—山1—水2—风3—雷4—火5—泽6—天7，与邵雍在伏羲先天方图里的排序（汉文数目字）正相逆。但是，两种排序的相对位置则是相同的。若莱氏以阴爻为1、阳爻为0的话，排出的八卦序就几乎跟邵雍完全一样，将是地7—山6—水5—风4—雷3—火2—泽1—天0。生活在欧陆文明的人，单一起源的宇宙观，犹太—基督教的单一神主宰的范式是非常强有力的。莱布尼茨因而只能作另一选择，即以阳爻为1，为至上的单一神所代表的宇宙最高的秩序和善；而以阴爻为0，表示混乱、涣散、虚无、不完善、甚至邪恶，总之，没有结构可言。况且，天排在7，与西方固有的价值信仰并无出入，7在他们是个“圣数”，上帝造了六天的世界之后，第七天（星期天）是个休息日。

很可惜，莱布尼茨未能深入发掘邵雍的圆方图所蕴涵的奥义，他本来有很好的机会寻求突破，来解答《易经》里的不少“元问题”。依笔者的推想，这是莱氏作出的一个重大“妥协”，有违0-1二进制算法的基本规定，令他踌躇，因而没有再作进一步的推进。

在莱氏排序里，山卦的排序为1。那么山1又是如何计算出来的呢？山卦☶的二进制代码是100，按规范的二进制算法，其排序应当是 $0 \times 2^0 + 0 \times 2^1 + 1 \times 2^2 = 4$ 。莱布尼茨作出的“妥协”，是倒过来计算的，即自上而下逆向地“加一倍法”。也就是，以上爻位为初位，乘数为 $2^0 = 1$ ，而以初爻位为最高的第三位，乘数为 $2^2 = 4$ 计算出来的，结果序号才可能是 $1 \times 2^0 + 0 \times 2^1 + 0 \times 2^2 = 1$ 。问题是，☶倒过来看还是山卦吗？它不就成了序号为1的雷卦☳001？同理，邵雍与莱氏排序中的雷4，按照规范的二进制算法，排序理当为雷1；而风3和泽6则分别应当是风6和泽3。换言之，八卦里面倒有一

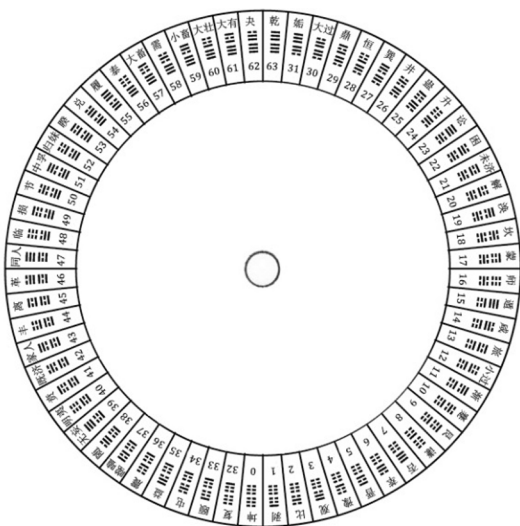


图2

① 见图1中莱布尼茨手写的页码。27、28是倒着写的，表明莱氏已深谙“两仪相逆”之理。

半排序发生了问题(见图3)<sup>①</sup>。

这个问题蔓延到全部的六十四个易卦。譬如,否卦 111000 的排序应当是 7(莱布尼茨的),还是 56(二进制数值法的)? 与否卦成对的泰卦,排序究竟是 7 还是 56? 再以《周易》里的屯卦 3—蒙卦 4 为例分析,莱氏及邵雍的排序,是屯卦 34—蒙卦 17,而在正规的二进制数值排序里,理应为屯卦 17—蒙卦 34!

这个困扰的肇因,绝不仅仅是简单的算法技术问题,而是思考观察的分析框架所致,背后有着文化和观念的深厚积淀。莱布尼茨受此困扰,放弃了继续深入挖掘。但是谁又想得到,这个问题竟得拖延三百余年,到今天才来解答呢? 笔者将在另处,以“易学的现代诠释”、“易卦结构与二进制的关系”等为题,展开深入辨析。

☰	000	0	0
☱	001	1	1
☲	010	10	2
☳	011	11	3
☴	100	100	4
☵	101	101	5
☶	110	110	6
☷	111	111	7

图 3

### 三、大衍筮法辨析

大衍筮法又称揲蓍法、蓍占,或直接称作周易占法,是载入《周易》原文的唯一筮法。历朝历代的易学家们口授心传的依据,是《易传·系辞》里的一段原文(《大衍之数五十》章及原注)<sup>②</sup>。

筮占之“筮”,从竹从巫,“竹”代表草木,“巫”代表占卜。筮是用植物进行的预测,卜则是用动物做的预测。蓍占以蓍草为工具来指导“风险决策”,而卜则以龟甲、兽骨作为工具。《说文》有曰“筮,易卦用蓍也”,反映了西周时代就很流行的蓍筮文化。蓍占在早期是与龟卜并重的。《周易》大衍筮法得到重视,得以广泛流传和使用,与孔子及其门人作《易传》并推崇蓍占有很大的关系,龟卜的方法渐渐失传了。

筮占所用的道具是蓍草,一种长于西伯利亚和中国北方的多年生直立蒿类植物。河南淮阳的伏羲太昊陵有蓍草园,但蓍草只生于那个园地的说法,并不确实。筮占是用 50 茎经过香薰的、长约尺许的干蓍草来进行的占卜,因其方法基于“大衍之数”,又被称为“大衍筮法”。本质上,筮占是借“植物灵性”来“沟通天意”的(图 4)。

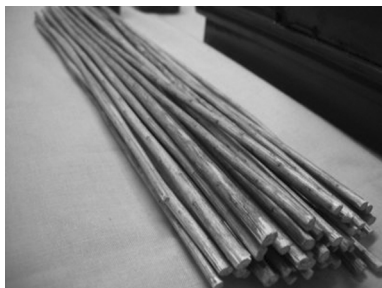


图 4

大衍筮法是八卦系统的四象筮法,得到的 6、7、8、9 四个数,6 为可变之阴爻,9 为可变之阳爻;7 为不可变之阳爻,8 为不可变之阴爻。这里的“可变”有待变之意,阴阳转换——6 待变为 7,9 待变为 8。

就其实质而言,大衍筮法的过程是一个“随机发生器”。问题在于,得到 6、7、8、9 这四个随机数的概率分别是多少呢? 下文的分析推导得出结论:同为阴爻,得到可变阴爻 6 的概率是 1/16,得到不可变

<sup>①</sup> 该图摘自莱布尼茨于 1703 年发表于法国皇家学会学刊的二进制算法的论文,该论文在科学史上具有里程碑的意义。其中莱氏替被他称作二进制算法源头的中国远古圣贤伏羲氏智慧的八卦,排了卦序。可以看到,莱氏所作的“妥协”,是他把卦象竖了起来,这在伏羲先天图里是未曾有过的。结果,排为 1 的卦象究竟是山卦还是雷卦,于是含混起来(排序为 3、4、6 的卦象也是如此)。这个妥协带来的含混产生了一系列后果,引致各种误导。譬如,对太极图里八卦的方位解读问题。这里讨论的自下而上与自上而下的差别,在八卦方位的环图中,则是卦象究竟应该从外向环内看,还是从里朝环外看? 对于莱氏竖着的卦象,问题却变为卦象应该是从右到左,还是从左到右来看?

<sup>②</sup> 《易传·系辞上》“大衍之数五十”章:“大衍之数五十,其用四十有九。分而为二以象两,挂一以象三,揲之以四以象四时,归奇于扚以象闰,五岁再闰故再扚而后挂。天数五,地数五,五位相得而各有合。天数二十有五,地数三十。凡天地之数五十有五,此所以成变化而行鬼神也。乾之策二百一十有六,坤之策百四十有四,凡三百有六十,当期之日。二篇之策万有一千五百二十,当万物之数也。是故四营而成易,十有八变而成卦,八卦而小成,引而伸之,触类而长之,天下之能事毕矣。”

阴爻 8 的概率则为  $7/16$ ；同为阳爻，得到可变阳爻 9 和不可变阳爻 7 的概率，分别是  $3/16$  和  $5/16$ <sup>①</sup>。

大衍筮法产生的随机结果，不加细辨的话，很容易误以为得到这四个数的几率是相等的，均为  $1/4$ 。或者注意到了大衍筮法生成一爻需经过“三变”，三个阶段的组合之后，得到 6、7、8、9 四个数的概率分别为  $1/8$ 、 $3/8$ 、 $3/8$ 、 $1/8$ 。虽说这几种替代大衍筮法的简化办法，得到阴爻和阳爻（可变+不可变的）的概率，都还是各半（ $1/2$ ），然而其间微妙的变化，可以导致非常悬殊的结果。

厘清大衍筮法获得 6、7、8、9 四个数的（随机）准确概率，非常之有必要。毕竟，在《易传》里得到奠基的卦辞、象辞、爻辞，以及各家的诠释，所依据的都是大衍筮法的著占结果<sup>②</sup>。不严格按照大衍筮法生成爻和卦的概率，会对易卦的诠释造成很大的偏误。其他的概率，包括变通简化方法得到的，如果不作相应的调整，很可能导致谬以千里的解卦结论和估测判断。

历来对大衍筮法产生的随机结果有种种偏误的理解，并不奇怪。大衍筮法的过程庄严繁琐，不只令现代人感到茫然，古人也一定觉得很挠头。朱熹不愧为不世出的大学者，他经过执著精细的研析，暗示出了 6、7、8、9 四个数，即可变之阴爻、不可变之阳爻、不可变之阴爻、可变之阳爻的得到概率是不平衡的，即所谓“可变之爻常少而不可变之爻常多”的道理<sup>③</sup>。

在其名著《周易本义》卷首《筮仪》篇中，朱熹对大衍筮法的过程有相当详尽的描述和注解。他说，四个数的概率之所以不平衡，是因为大衍筮法过程的端始，“取其一策，反于柜中”——“但用四十九著耳”，即大衍之数 50，用的是 49 根著草的缘故<sup>④</sup>。

大衍筮法的随机数发生过程，说白了，是在大衍之数的 50 茎著草里先取出 1 茎不用（“存体”）之后，把“致用”的 49 茎著草分作两群（“分二”分作两大刻）；再拿走 1 茎（“挂一”）；然后按“扚”（“揲四”，即以 4 茎为一簇）；取走核定的余数（“归奇”）。经过这“四营”成一“变”，凡三变成一爻。这个过程重复六遍，就得到六爻卦——凡“七十二营、十有八变成一卦”<sup>⑤</sup>。

第一变，“挂一”之后，随机分成两刻的著草剩下 48 茎。从每一群著草里分别取走 4 茎的整倍数后，再剔除其余数——或 1 或 2 或 3 或 4 茎，剩下了 44 茎或 40 茎。在第二变“挂一”之后，分别成了

① 邵雍曰：“大衍之数，其算法之原乎？是以算数之起，不过乎方圆曲直也。乘数，生数也。除数，消数也。算法虽多，不出乎此矣。”（邵雍著，黄畿注，卫绍生校理：《皇极经世书》卷七上《观物外篇上·河图天地全数第一》，郑州：中州古籍出版社，1993 年，第 311 页）沈括《梦溪笔谈》卷七《象数一》：“《洪范》‘五行’数，自一至五。先儒谓之此‘五行生数’，各益以土数，以为‘成数’。以谓五行非土不成，故水生一而成六，火生二而成七，木生三而成八，金生四而成九，土生五而成十，合之为五十有五。唯《黄帝素问》：‘土生数五，成数亦五。’盖水、火、木、金皆待土而成，土更无所待，故止一五而已。画而为图，其理可见。为之图者，设木于东，设金于西，火居南，水居北，土居中央。四方自为生数，各并中央之土，以为成数。土自居其位，更无所并，自然止有五数，盖土不须更待土而成也。合五行之数五十，则大衍之数也。此亦有理。揲著之法：四十九著，聚之则一，而四十九隐于一中；散之则四十九，而一隐于四十九中。一者，道也。谓之无，则一在；谓之有，则不可取。四十九者，用也。静则归于一，动则惟睹其用，一在其间而不可取。此所谓‘大衍之数五十，其用四十有九’。”（沈括撰，胡道静校注：《新校正梦溪笔谈》，北京：中华书局，1957 年，第 78 页）

② 诸多占卦预测的方法里，大衍筮法始终占据着主导地位。《左传》、《国语》中记载的二十多则先秦筮案均为大衍筮案。后世以预测精确著称的管辂、郭璞等高人所用的无不是大衍筮法，北宋的陈抟和邵雍用的也都是大衍筮法。近代如易学大家尚秉和先生的《筮案辑存》，数十则案例无一不是大衍筮案。

③ 朱熹曰：“六爻皆不变，占本卦象辞。”（朱熹撰，苏勇校注：《周易本义》附录二《易学启蒙·考变占》，北京：北京大学出版社，1992 年，第 234 页）他又认为，“有天地自然之易，有伏羲之易，有文王周公之易，有孔子之易。自伏羲以上，皆无文字，只有图画，最宜深玩，可见作《易》本原精微之意。文王以下，方有文字，即今之《周易》。然读者亦宜各就本文消息，不可便以孔子之说为文王之说也”（朱熹撰，苏勇校注：《周易本义》附录一《周易本义附图·卦变图》，第 204 页）。而弄明白“伏羲卦象”要比读懂《周易》通行文本更为重要。他说：“必欲知圣人作《易》之本，则当考伏羲之画；若只欲知今《易》书文义，则但求之文王之经、孔子之传足矣。两者初不相妨，而亦不可以相杂。”

④ 大衍筮法用 49 根著草，因此变化非常丰富奇诡。设若“取其二策，反于柜中”，即用的是 48 根著草的话，变化就要简单得多，在那种情况下得到 6、7、8、9 四个随机数的概率才是  $1:3:3:1$ 。

⑤ 大衍之数何以是五十，它是不是一种进制制（base-50），还一直没有定论。或许是两手十指和一手五指之乘积，便于“手算”？不过有“小衍之数”为五的说法，洛书数之和为四十五、河图数之和为五十五，洛书加一“小衍之数”，河图减一“小衍之数”，恰好是“大衍之数”。例如，邵雍就认为，“五十者，著数也。六十者，卦数也。五者，著之小衍也。故五十为大衍也。八者，卦之小成，则六十四为大成也”（邵雍著，黄畿注，卫绍生校理：《皇极经世书》卷七上《观物外篇上·河图天地全数第一》，第 299 页）。

43 茎或 39 茎。“归奇”即剔除余数(3 或 7)后,从 43 茎剩下的是 40 茎或 36 茎,概率各半;从 39 茎则剩下 36 茎或 32 茎,概率也是相等的。然后是第三变,“挂一”之后则成了 39 茎、35 茎或 31 茎。“归奇”即剔除余数(3 或 7)后,从 39 茎剩下 36 茎或 32 茎,从 35 茎剩下 32 茎或 28 茎,从 31 茎则剩下 28 茎或 24 茎,概率也是各占其半。以朱熹的话来讲,是“奇耦各得四之二焉”(3=1+2 或 2+1;7=3+4 或 4+3,各在四种可能性里占了两种)。

然而其中的奥妙,是第一变所得到的“奇耦”,是否也“各得四之二焉”呢?非也。其关键就在于“但用四十九蓍耳”。

前文已述,49 茎蓍草在第一变“挂一”之后剩下 48 茎,而 48 是 4 的整倍数<sup>①</sup>。“两大刻”的余数(1 或 2 或 3 或 4)之和被剔除后,剩下 44 茎或 40 茎。但须注意,得到 44 茎的概率是四分之三,而得到 40 茎的概率只有四分之一。也就是朱熹解释的,“奇者三而耦者一也”。因为其中的一刻,若余数为 1、2 或 3,那么另一刻的余数就是 3、2 或 1,被剔除的余数之和为 4=1+3、2+2、或者 3+1,故剩下 44 茎者(48-4)四居其三;若有一刻的余数是 4 的话,那么另一刻的余数必为 4,故被剔除的余数之和是 8=4+4,所以剩下 40 茎者(48-8),四居其一而已。

三变之后所剩下的 24 茎、28 茎、32 茎、36 茎蓍草的 4 的整倍数,就是 6、7、8、9(拗数)。得到 6、7、8、9 的概率,结果分别为 1/16、5/16、7/16、3/16,其中得到 7 的概率是 5/16=1/16+1/16+3/16;得到 8 的概率是 7/16=1/16+3/16+3/16。

第一变在概率上的变化,导致了 6、7、8、9 随机结果的比例是 1:5:7:3,而非 4:4:4:4。同样的,2:6:6:2 也不准确<sup>②</sup>。这个道理,用概率分析的工具“决策树”(三个阶段)来描述,应当能一目了然(见附录二)。

不过要做出一个简单的随机发生器来精确模拟“大衍筮法”的概率,却有点复杂。由于世界上不存在正十六面体,无从设计出一个简单的“骰子”,来随机地获得概率为 1/16、3/16、5/16 和 7/16 的四个随机结果。作为替代,笔者建议的办法,是用两枚钱币(fair coin)进行两次抛掷,从而得到一条爻。其随机概率可以列表如图 6。重复六遍,结果得到六条爻,便构成一个六爻易卦(图 5)。

第一次抛掷	第二次抛掷	揲数	涵义	概率
头、头	头、头	6	可变阴爻	1/16
	头、尾	7	不可变阳爻	1/16
	尾、头	7	不可变阳爻	1/16
	尾、尾	8	不可变阴爻	1/16

① “揲其全策为十二者四,除挂一,数止四十八。以八卦六爻当之,以每位八卦配之,皆四十八。则蓍之用适与卦合,总为十二而四因之耳”(邵雍著,黄畿注,卫绍生校理:《皇极经世书》卷七上《观物外篇上·河图天地全数第一》,第 300 页)。

② 设若“存体”的蓍草茎数不是 1,而是 2 的话,那么产生 6、7、8、9 这四个随机数的概率分布将为八分之 1:3:3:1。这个概率分布是自唐代以来民间所习用的“摇钱筮法”等简化方法产生的结果。作者把各个可能的“存体”数为初始值的大衍筮法的结果列表如下。

假设:1.“存二”(50 策蓍草里先取出 2 策不用),得到四种爻的概率是多少? 2.“存 0”,即从 50 策蓍草先取出 0 策不用的话,又是怎样的结果? 3.“存三”,即从 50 策蓍草先取出 3 策不用的话,又是如何的呢? 结果如下表所列:

		可变之阴爻	不可变之阳爻	不可变之阴爻	可变之阳爻
存体		6	7	8	9
0	四分之	0	1	2	1
1	十六分之	1	5	7	3
2	八分之	1	3	3	1
3	十六分之	3	7	5	1
4	四分之	1	2	1	0

其余,即				
头、尾	头、头	7	不可变阳爻	3/16
	头、尾	8	不可变阴爻	3/16
尾、头	尾、头	8	不可变阴爻	3/16
尾、尾	尾、尾	9	可变阳爻	3/16

图 5

由此得到的易卦,不但知道其为何卦,而且能很清晰地明白每一条爻是可变的还是不可变的。联系《易经》、《易传》对易卦的诠释,对所得之卦的解释才有可能做到精准。

#### 四、由大衍筮法得到的易卦概率

那么,大衍筮法得到每个易卦的概率又是如何来计算的呢?以最简单的纯阴坤卦和纯阳乾卦为例来说明。坤卦的六条阴爻,每条爻可以是可变的 6 或不可变的 8,所以共有 64 种(2 的六次方)变化来构成坤卦。六条爻皆为不可变(888888,数字从右至左代表初爻到上爻)的坤卦概率( $7/16$  的六次方),是六爻皆为可变(666666)的坤卦概率( $1/16$  的六次方)的 117649 倍(7 的六次方)。同理,同为六阳的乾卦,仅一条可变阳爻的乾卦  $977777(5/16$  的五次方  $\times 3/16$ ) 的概率是有四条可变阳爻的乾卦  $799997(5/16$  的二次方  $\times 3/16$  的四次方)的 12.1 倍。

大衍筮法生成每条爻是独立生成的,三变成一爻、重复六遍成一卦,因此,每爻生成的概率相互独立,与所在的爻位无关。例如,不可变阴爻 8 无论是在二爻位、五爻位,或任何爻位,概率都是  $7/16$ ;可变阳爻 9 无论在哪个爻位,概率也都等于  $3/16$ 。所以成卦的概率只决定于阴爻条数和阳爻条数(加起来为 6),及其可变性或不可变性。简单地说,取决于  $n$  个 6 或 8,与  $(6-n)$  个 9 或 7 的组合。因而计算卦的概率用的也是组合,而非排列方法。

以坤卦来说,它的 64 种变化只有 7 种独立的概率,分别是  $n$  条( $n=0,1,2,3,4,5$ 、或 6)可变阴爻的概率( $1/16$ )乘以  $(6-n)$  条不可变阴爻的概率( $7/16$ ),加权后成卦的概率为 0.015625。以乾卦而言,也只有 7 种独立的概率,分别是  $m$  条( $m=0,1,2,3,4,5$ 、或 6)可变阳爻的概率( $3/16$ )乘以  $(6-m)$  条不可变阳爻的概率( $5/16$ ),加权后成卦的概率也是 0.015625(见图 6)。

1.5625% 即  $1/64$ ,说明在邵雍的“加一倍法”,得到所有的 64 个易卦的概率依然相等,即等概的。而每卦的构成尽管有 64 种变化,总共  $64^2=4096$  种变化,不过独立概率的数目却少得多。计算的结果表明,独立概率总共才 84 个(详见附录二,完整的易卦概率表)。

“附录二”的易卦概率表,是从阳爻的角度来对易卦分类,从而计算出各类卦的概率表。所有的 64 个卦,概率都是  $1/64$ ,即 1.56%。但是,1.56% 的概率是如何分布为可变或不可变阳爻,可变或不可变阴爻的具体组合,则是大不相同的。

以三阳类的泰卦为例,它的三条阳爻可以有 4 种组合(0、1、2 或 3 条可变阳爻结合相应的 3、2、1 或 0 条不可变阳爻),它的三条阴爻也有 4 种组合(0、1、2 或 3 条可变阴爻结合相应的 3、2、1 或 0 条不可变阴爻)。所以,构成泰卦的 64 种变化仅有  $4 \times 4=16$  个独立概率。这 16 个独立概率适用于所有 20 个三阳类卦,这就是说,构成三阴类卦的 1280 种变化( $64 \times 20$ )里只有 16 个独立的概率。譬如,688997 的泰卦甲和 868799 的泰卦乙,概率是相等的,是  $(1 \times 72 \times 32 \times 5)/166=0.000131428$ ,故概率为 0.01314%。这是因为,两者都是由一条可变阴爻+两条不可变阴爻+两条可变阳爻+一条不可变阳爻来构成的。有同样概率的泰卦共有 9 种变化。三阳卦类有 20 个,所以共有 1280 种变化( $64 \times 20$ )的三阳类卦,概率合起来是  $0.015625 \times 20=31.25\%$ (见图 7)。

十六分之一			16 的六次方			概率			组合概率		
可变阴爻	6	1									
不可变阳爻	7	5									
不可变阴爻	8	7									
可变阳爻	9	3									
A 零阳（纯阴）坤卦 16777216 分之一											
0	6 可变阴爻	0 不可变阴爻	1	0.0000006	1	0.00000006					
1	5 可变阴爻	1 不可变阴爻	7	0.0000042	6	0.00000250					
2	4 可变阴爻	2 不可变阴爻	49	0.0000292	15	0.0004381					
3	3 可变阴爻	3 不可变阴爻	343	0.0002044	20	0.0004089					
4	2 可变阴爻	4 不可变阴爻	2401	0.00014311	15	0.00214666					
5	1 可变阴爻	5 不可变阴爻	16807	0.00100178	6	0.00601065					
6	0 可变阴爻	6 不可变阴爻	117649	0.00701243	1	0.00701243					
<b>零阳坤卦概率</b>						<b>0.01562500</b>	<b>1</b>	<b>1.5625%</b>			
						64	64				
B 六阳（零阴）乾卦 16777216 分之一											
0	6 可变阳爻	0 不可变阳爻	729	0.00004345	1	0.00004345					
1	5 可变阳爻	1 不可变阳爻	1215	0.00007242	6	0.00043452					
2	4 可变阳爻	2 不可变阳爻	2025	0.00012070	15	0.00181049					
3	3 可变阳爻	3 不可变阳爻	3375	0.00020117	20	0.00402331					
4	2 可变阳爻	4 不可变阳爻	5625	0.00033528	15	0.00502914					
5	1 可变阳爻	5 不可变阳爻	9375	0.00055879	6	0.00335276					
6	0 可变阳爻	6 不可变阳爻	15625	0.00093132	1	0.00093132					
<b>六阳乾卦概率</b>						<b>0.01562500</b>	<b>1</b>	<b>1.5625%</b>			
						64	64				
E 三阳（三阴）卦 16777216 分之一											
3 可变阳爻			27			1					
0	3 可变阴爻	0 不可变阴爻	27	0.00000161	1	0.00000161					
1	2 可变阴爻	1 不可变阴爻	189	0.00001127	3	0.00003380					
2	1 可变阴爻	2 不可变阴爻	1323	0.00007886	3	0.00023657					
3	0 可变阴爻	3 不可变阴爻	9261	0.00055200	1	0.00055200					
2 可变阳爻 1 不可变阳爻			45			3					
0	3 可变阴爻	0 不可变阴爻	45	0.00000268	1	0.00000805					
1	2 可变阴爻	1 不可变阴爻	315	0.00001878	3	0.00016898					
2	1 可变阴爻	2 不可变阴爻	2205	0.00013143	3	0.00118285					
3	0 可变阴爻	3 不可变阴爻	15435	0.00092000	1	0.00275999					
1 可变阳爻 2 不可变阳爻			75			3					
0	3 可变阴爻	0 不可变阴爻	75	0.00000447	1	0.00001341					
1	2 可变阴爻	1 不可变阴爻	525	0.00003129	3	0.00028163					
2	1 可变阴爻	2 不可变阴爻	3675	0.00021905	3	0.00197142					
3	0 可变阴爻	3 不可变阴爻	25725	0.00153333	1	0.00459999					
3 不可变阳爻			125			1					
0	3 可变阴爻	0 不可变阴爻	125	0.00000745	1	0.00000745					
1	2 可变阴爻	1 不可变阴爻	875	0.00005215	3	0.00015646					
2	1 可变阴爻	2 不可变阴爻	6125	0.00036508	3	0.00109524					
3	0 可变阴爻	3 不可变阴爻	42875	0.00255555	1	0.00255555					
<b>三阳卦概率（20个）</b>						<b>0.01562500</b>	<b>20</b>	<b>31.2500%</b>			
						64	1280				

图 6

图 7

我们也可以从另外一个角度切入,来计算和运用附录三的概率表。既然每个易卦都是两个三爻纯卦的叠加,另一个方法脉络更单纯、更易于理解,就是计算 8 个纯卦的概率,然后相乘而成为 64 卦(详见图 8)。

筮占概率计算 (三爻纯卦)

16分之一

可变阴爻	6	1
不可变阳爻	7	5
不可变阴爻	8	7
可变阳爻	9	3

		16 的三次方		概率	组合概率			
A	零阳 (三阴) 卦: 地	4096 分之一		1		4		
	0	3 可变阴爻	0 不可变阴爻	1	0.00024414	1	0.00024414	
	1	2 可变阴爻	1 不可变阴爻	7	0.00170898	3	0.00512695	
	2	1 可变阴爻	2 不可变阴爻	49	0.01196289	3	0.03588867	
	3	0 可变阴爻	3 不可变阴爻	343	0.08374023	1	0.08374023	
	零阳卦概率					0.12500000	1	12.50%
						8	8	
B	三阳 (零阴) 卦: 天	4096 分之一		1		4		
	0	3 可变阳爻	0 不可变阳爻	27	0.00659180	1	0.00659180	
	1	2 可变阳爻	1 不可变阳爻	45	0.01098633	3	0.03295898	
	2	1 可变阳爻	2 不可变阳爻	75	0.01831055	3	0.05493164	
	3	0 可变阳爻	3 不可变阳爻	125	0.03051758	1	0.03051758	
	三阳卦概率					0.12500000	1	12.50%
						8	8	
C	一阳 (二阴) 卦: 雷、水、山	4096 分之一		1		6		
	1 可变阳爻		3		1			
	0	2 可变阴爻	0 不可变阴爻	3	0.00073242	1	0.00073242	
	1	1 可变阴爻	1 不可变阴爻	21	0.00512695	2	0.01025391	
	2	0 可变阴爻	2 不可变阴爻	147	0.03588867	1	0.03588867	
	1 不可变阳爻		5		1			
	0	2 可变阴爻	0 不可变阴爻	5	0.00122070	1	0.00122070	
	1	1 可变阴爻	1 不可变阴爻	35	0.00854492	2	0.01708984	
	2	0 可变阴爻	2 不可变阴爻	245	0.05981445	1	0.05981445	
	一阳卦概率					0.12500000	3	37.50%
						8	24	
D	二阳 (一阴) 卦: 泽、火、风	4096 分之一		1		6		
	2 可变阳爻		9		1			
	0	1 可变阴爻	0 不可变阴爻	9	0.00219727	1	0.00219727	
	1	0 可变阴爻	1 不可变阴爻	63	0.01538086	1	0.01538086	
	1 可变阳爻 1 不可变阳爻		15		2			
	0	1 可变阴爻	0 不可变阴爻	15	0.00366211	1	0.00732422	
	1	0 可变阴爻	1 不可变阴爻	105	0.02563477	1	0.05126953	
	2 不可变阳爻		25		1			
	0	1 可变阴爻	0 不可变阴爻	25	0.00610352	1	0.00610352	
	1	0 可变阴爻	1 不可变阴爻	175	0.04272461	1	0.04272461	
	二阴卦概率					0.12500000	3	37.50%
						8	24	
	八个卦的概率之和							100.00%

64种占得的概率中的独立概率只有20种

图 8

八卦可分四类:A 零阳卦——地;B 三阳卦——天;C 一阳卦——雷、水、山;D 二阳卦——泽、火、风。各卦的概率均为 12.5%,也就是 1/8。一阳、二阳类各有三个,所以一阳类、二阳类的概率,各为 37.5%。四类的概率加总当然是 100%。

据此不难明白,筮占获得一个易卦(所谓“起卦”),可以有 64 种变化,其中独立的概率仅 20 个。



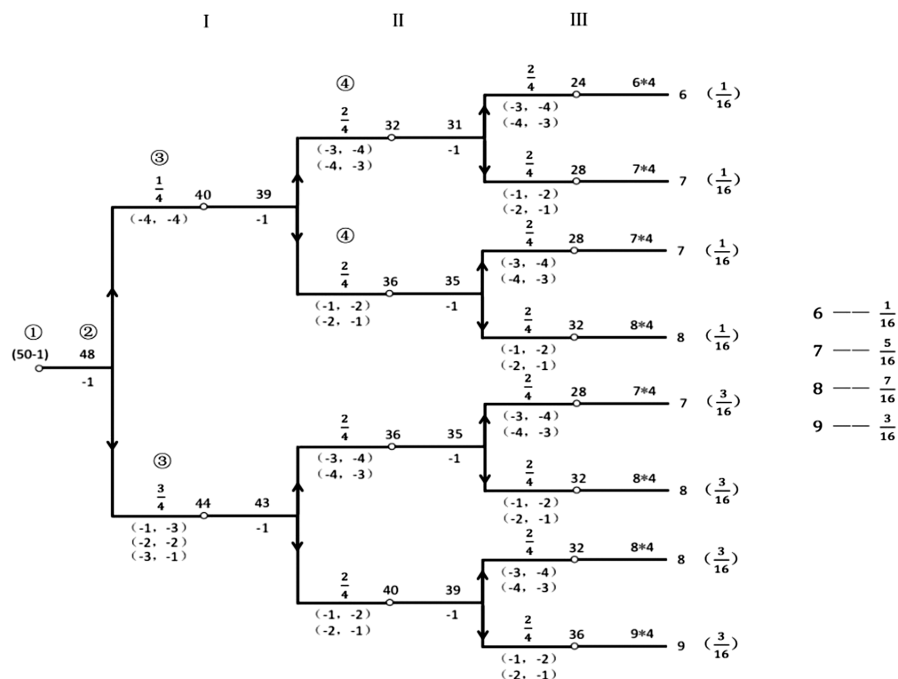
用上文里举过的例子,泰卦甲 688997 和泰卦乙 868799 来验证。地天泰卦,甲的上体地卦 688,乙的上体地卦 868,都是三条阴爻,一条可变两条不可变,概率同为 0.011962891;甲的下体天卦 997,乙的下体天卦 799,三条阳爻里也都是两条可变一条不可变,概率同样都是 0.010986328。两者的乘积为 0.000131428,同上面计算的结果是一样的。也就是说,泰卦甲和泰卦乙的概率都是 0.01314%。

邵雍的“加一倍法”有 4096 种变化,即六十四个易卦,每卦各有 64 种变化。计算分析的结果表明,其独立的概率才 84 个。从附录三的概率表,我们很容易加总起来得出;在图 8 里也可以计算得到。八卦(三爻)的变化“加一倍”即二次方是 64 种,其独立的概率仅 20 种。那么两个八卦叠加之后,独立概率又是几何?也是 84 种。读者不妨排出一个  $20 \times 20$  的矩阵,400 个乘积归并之后,剩下的不同概率值(distinct values),也正好是 84 个。

从实用的角度来讲,不必太过精确。于是六十四个易卦,得到每卦的概率为 1.56%。其中零阳卦 1 个、一阳卦 6 个、二阳卦 15 个、三阳卦 20 个、四阳卦 15 个、五阴卦 6 个、六阳卦 1 个。这七个类别的概率,分别为 1.56%、9.36%、23.4%、31.36%、23.4%、9.36%、1.56%。

通过辨析大衍筮法,得以知道蓍占的结果,阴爻和阳仪——可及不可变——的不同组合的准确概率,从而了解占得一卦的各种变形的机会有多少,占得的卦又将作何变化,用易学术语来讲,是得到“之卦”的机会又是多少。在此“起卦”正确的基础上,才能够解卦,问凶吉、知得失,才有可能顺应“道”或“天意”,从而顺势利导地趋利避害。

附录一:三阶段决策树



注解:①“存体”(50 茎蓍草里先取出 1 茎不用);②“挂一”(再拿走 1 茎)后把“致用”的 48 茎蓍草分作两群(“分二”);③按“扚”(“揲四”即以 4 茎为一簇),取走核定的余数(“归奇”)。此第一变(I),余下 40 茎的概率为四分之一,余下 44 茎的概率则为四分之三;④重复②、③成第二变(II)。“挂一”和“归奇”之后,分别剩下 43 茎或 39 茎。即剔除余数(3 或 7)后,从 43 茎剩下的是 40 茎或 36 茎,概率各半,从 39 茎剩下的是 32 茎或 36 茎,概率都是各半。再重复②③④成第三变(III),则剩下 24、36、28、32 茎,概率分别为十六分之一、十六分之三、十六分之一(或三)、十六分之三(或一)。结果是,得到 6、7、8、9(四的整除数)的概率,归并起来,分别为  $1/16$ 、 $5/16$ 、 $7/16$  和  $3/16$ 。

附录二：易卦成卦概率表(大衍筮法引入可变和不可变爻后)

筮占概率计算 (六爻重卦)

16分之一		
可变阴爻	6	1
不可变阳爻	7	5
不可变阴爻	8	7
可变阳爻	9	3

A 零阳(纯阴)坤卦

16的六次方 概率 组合概率  
16777216 分之一 1

0	6 可变阴爻	0 不可变阴爻	1	0.00000006	1	0.00000006
1	5 可变阴爻	1 不可变阴爻	7	0.00000042	6	0.00000250
2	4 可变阴爻	2 不可变阴爻	49	0.0000292	15	0.0004381
3	3 可变阴爻	3 不可变阴爻	343	0.0002044	20	0.0040889
4	2 可变阴爻	4 不可变阴爻	2401	0.00014311	15	0.00214666
5	1 可变阴爻	5 不可变阴爻	16807	0.00100178	6	0.00601065
6	0 可变阴爻	6 不可变阴爻	117649	0.00701243	1	0.00701243
零阳坤卦概率						0.01562500
						1
						1.5625%
						64
						64

B 六阳(零阴)乾卦

16777216 分之一 1

0	6 可变阳爻	0 不可变阳爻	729	0.00004345	1	0.00004345
1	5 可变阳爻	1 不可变阳爻	1215	0.00007242	6	0.00043452
2	4 可变阳爻	2 不可变阳爻	2025	0.00012070	15	0.00181049
3	3 可变阳爻	3 不可变阳爻	3375	0.00020117	20	0.00402331
4	2 可变阳爻	4 不可变阳爻	5625	0.00033528	15	0.00502914
5	1 可变阳爻	5 不可变阳爻	9375	0.00055879	6	0.00335276
6	0 可变阳爻	6 不可变阳爻	15625	0.00093132	1	0.00093132
六阳乾卦概率						0.01562500
						1
						1.5625%
						64
						64

C 一阳(五阴)卦

16777216 分之一

1 可变阳爻 3

0	5 可变阴爻	0 不可变阴爻	3	0.00000018	1	0.00000018
1	4 可变阴爻	1 不可变阴爻	21	0.00000125	5	0.00000626
2	3 可变阴爻	2 不可变阴爻	147	0.00000876	10	0.00008762
3	2 可变阴爻	3 不可变阴爻	1029	0.00006133	10	0.00061333
4	1 可变阴爻	4 不可变阴爻	7203	0.00042933	5	0.00214666
5	0 可变阴爻	5 不可变阴爻	50421	0.00300533	1	0.00300533

1 不可变阳爻 5

0	5 可变阴爻	0 不可变阴爻	5	0.00000030	1	0.00000030
1	4 可变阴爻	1 不可变阴爻	35	0.00000209	5	0.00001043
2	3 可变阴爻	2 不可变阴爻	245	0.00001460	10	0.00014603
3	2 可变阴爻	3 不可变阴爻	1715	0.00010222	10	0.00102222
4	1 可变阴爻	4 不可变阴爻	12005	0.00071555	5	0.00357777
5	0 可变阴爻	5 不可变阴爻	84035	0.00500888	1	0.00500888
						0.00000000
一阳卦概率(6个)						0.01562500
						6
						9.3750%
						64
						384

D 二阳(四阴)卦

16777216 分之一

2 可变阳爻 9

0	4 可变阴爻	0 不可变阴爻	9	0.00000054	1	0.00000054
1	3 可变阴爻	1 不可变阴爻	63	0.00000376	4	0.00001502
2	2 可变阴爻	2 不可变阴爻	441	0.00002629	6	0.00015771
3	1 可变阴爻	3 不可变阴爻	3087	0.00018400	4	0.00073600
4	0 可变阴爻	4 不可变阴爻	21609	0.00128800	1	0.00128800

1 可变阳爻 1 不可变阳爻 15

0	4 可变阴爻	0 不可变阴爻	15	0.00000089	1	0.00000179
1	3 可变阴爻	1 不可变阴爻	105	0.00000626	4	0.00005007
2	2 可变阴爻	2 不可变阴爻	735	0.00004381	6	0.00052571
3	1 可变阴爻	3 不可变阴爻	5145	0.00030667	4	0.00245333
4	0 可变阴爻	4 不可变阴爻	36015	0.00214666	1	0.00214666

2 不可变阳爻		25		1	
0	4 可变阴爻 0 不可变阴爻	25	0.00000149	1	0.00000149
1	3 可变阴爻 1 不可变阴爻	175	0.00001043	4	0.00004172
2	2 可变阴爻 2 不可变阴爻	1225	0.00007302	6	0.00043809
3	1 可变阴爻 3 不可变阴爻	8575	0.00051111	4	0.00204444
4	0 可变阴爻 4 不可变阴爻	60025	0.00357777	1	0.00357777

二阳卦概率 (15个) 0.01562500 15 23.4375%

64

960

## E 三阳 (三阴) 卦

16777216 分之一

3 可变阳爻		27		1	
0	3 可变阴爻 0 不可变阴爻	27	0.00000161	1	0.00000161
1	2 可变阴爻 1 不可变阴爻	189	0.00001127	3	0.00003380
2	1 可变阴爻 2 不可变阴爻	1323	0.00007886	3	0.00023657
3	0 可变阴爻 3 不可变阴爻	9261	0.00055200	1	0.00055200

2 可变阳爻 1 不可变阳爻		45		3	
0	3 可变阴爻 0 不可变阴爻	45	0.00000268	1	0.00000805
1	2 可变阴爻 1 不可变阴爻	315	0.00001878	3	0.00016898
2	1 可变阴爻 2 不可变阴爻	2205	0.00013143	3	0.00118285
3	0 可变阴爻 3 不可变阴爻	15435	0.00092000	1	0.00275999

1 可变阳爻 2 不可变阳爻		75		3	
0	3 可变阴爻 0 不可变阴爻	75	0.00000447	1	0.00001341
1	2 可变阴爻 1 不可变阴爻	525	0.00003129	3	0.00028163
2	1 可变阴爻 2 不可变阴爻	3675	0.00021905	3	0.00197142
3	0 可变阴爻 3 不可变阴爻	25725	0.00153333	1	0.00459999

3 不可变阳爻		125		1	
0	3 可变阴爻 0 不可变阴爻	125	0.00000745	1	0.00000745
1	2 可变阴爻 1 不可变阴爻	875	0.00005215	3	0.00015646
2	1 可变阴爻 2 不可变阴爻	6125	0.00036508	3	0.00109524
3	0 可变阴爻 3 不可变阴爻	42875	0.00255555	1	0.00255555

三阳卦概率 (20个) 0.01562500 20 31.2500%

64

1280

## F 四阳 (二阴) 卦

16777216 分之一

4 可变阳爻		81		1	
0	2 可变阴爻 0 不可变阴爻	81	0.00000483	1	0.00000483
1	1 可变阴爻 1 不可变阴爻	567	0.00003380	2	0.00006759
2	0 可变阴爻 2 不可变阴爻	3969	0.00023657	1	0.00023657

3 可变阳爻 1 不可变阳爻		135		4	
0	2 可变阴爻 0 不可变阴爻	135	0.00000805	1	0.00003219
1	1 可变阴爻 1 不可变阴爻	945	0.00005633	2	0.00045061
2	0 可变阴爻 2 不可变阴爻	6615	0.00039428	1	0.00157714

2 可变阳爻 2 不可变阳爻		225		6	
0	2 可变阴爻 0 不可变阴爻	225	0.00001341	1	0.00008047
1	1 可变阴爻 1 不可变阴爻	1575	0.00009388	2	0.00112653
2	0 可变阴爻 2 不可变阴爻	11025	0.00065714	1	0.00394285

1 可变阳爻 3 不可变阳爻		375		4	
0	2 可变阴爻 0 不可变阴爻	375	0.00002235	1	0.00008941
1	1 可变阴爻 1 不可变阴爻	2625	0.00015646	2	0.00125170
2	0 可变阴爻 2 不可变阴爻	18375	0.00109524	1	0.00438094

4 不可变阳爻		625		1	
0	2 可变阴爻 0 不可变阴爻	625	0.00003725	1	0.00003725
1	1 可变阴爻 1 不可变阴爻	4375	0.00026077	2	0.00052154
2	0 可变阴爻 2 不可变阴爻	30625	0.00182539	1	0.00182539

四阳卦概率 (15个) 0.01562500 15 23.4375%

64

960

G 五阳（一阴）卦

16777216 分之一

5 可变阳爻		243		1	
0	1 可变阴爻	0 不可变阴爻	243	0.00001448	1
1	0 可变阴爻	1 不可变阴爻	1701	0.00010139	1

4 可变阳爻		1 不可变阳爻		405		5	
0	1 可变阴爻	0 不可变阴爻	405	0.00002414	1	0.00012070	
1	0 可变阴爻	1 不可变阴爻	2835	0.00016898	1	0.00084490	

3 可变阳爻		2 不可变阳爻		675		10	
0	1 可变阴爻	0 不可变阴爻	675	0.00004023	1	0.00040233	
1	0 可变阴爻	1 不可变阴爻	4725	0.00028163	1	0.00281632	

2 可变阳爻		3 不可变阳爻		1125		10	
0	1 可变阴爻	0 不可变阴爻	1125	0.00006706	1	0.00067055	
1	0 可变阴爻	1 不可变阴爻	7875	0.00046939	1	0.00469387	

1 可变阳爻		4 不可变阳爻		1875		5	
0	1 可变阴爻	0 不可变阴爻	1875	0.00011176	1	0.00055879	
1	0 可变阴爻	1 不可变阴爻	13125	0.00078231	1	0.00391155	

5 不可变阳爻		3125		1	
0	1 可变阴爻	0 不可变阴爻	3125	0.00018626	1
1	0 可变阴爻	1 不可变阴爻	21875	0.00130385	1

五阳卦概率（6个）	0.01562500	6	9.3750%
64卦概率之和	64	384	100.0000%

(4096种占得的卦象中独立的概率只有 84种)

[责任编辑 扬眉]

# 《辱骂和恐吓决不是战斗》背后的几个问题

——“左联”的矛盾、“第三种人”论争与鲁迅“同路人”立场

张钊贻

**摘要:**《辱骂和恐吓决不是战斗》的写作背景牵涉中共纠正“左联”排斥“同路人”的关门主义态度,也牵涉“第三种人”论争和“左联”的内部矛盾,尤其突出的是冯雪峰和周扬的矛盾。“第三种人”论争中鲁迅与“左联”理论家对苏汶的批评有明显的差异,通过对这些差异的分析,可以展示鲁迅在论争中不同的立场。再将鲁迅的这个立场跟“第三种人”的立场作一对比,则苏汶显然并非“同路人”,而鲁迅才是真正的“同路人”。

**关键词:**鲁迅;左联;“第三种人”;冯雪峰;周扬

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.01.05

## 一、文章与背景

《辱骂和恐吓决不是战斗》(1932年12月)是鲁迅关于革命文学的一篇重要文章,最初发表于中国左翼作家联盟(“左联”)的机关刊物《文学月报》1932年12月15日的第1卷第5/6期合刊,即该刊遭查禁前最后一期,后收入鲁迅的《南腔北调集》(1934)。

这篇文章原是鲁迅给《文学月报》当时的编辑周扬(1907-1989)的一封公开信<sup>①</sup>,内容主要是针对《文学月报》第4期芸生(邱九如,生卒年不详)的讽刺长诗《汉奸的供状》<sup>②</sup>。这首诗是攻击胡秋原(1910-2004)的,鲁迅认为诗中一些表达方式及其背后的思想意识很有问题。例如,拿胡秋原的姓作为嘲笑的对象,鲁迅认为有封建意味。不过,最主要的还是诗中用粗言秽语骂人,令人“不堪”,又以杀人恐吓,极不应该。鲁迅认为,“战斗的作者应该注重于‘论争’;倘在诗人,则因为情不可遏而愤怒,而笑骂,自然也无不可。但必须止于嘲笑,止于热骂,而且要‘喜笑怒骂,皆成文章’,使敌人因此受伤或致死,而自己并无卑劣的行为,观者也不以为污秽,这才是战斗的作者的本领”<sup>③</sup>。

**作者简介:**张钊贻,澳大利亚昆士兰大学教授。

<sup>①</sup> 周扬的出生年份与新华社发布周扬逝世新闻稿的1908年不同。此处按罗银胜:《周扬传》,北京:文化艺术出版社,2009年,第1页。

<sup>②</sup> 该期是1932年10月号,真正出版日期是11月15日。《汉奸的供状》刊于该期第85-89页。

<sup>③</sup> 鲁迅:《南腔北调集·辱骂和恐吓决不是战斗》,《鲁迅全集》第4卷,北京:人民文学出版社,2005年,第466页。鲁迅所谓的“辱骂”是指诗中的粗言秽语:“放屁,你妈的,你祖宗托落兹基的话。”见《文学月报》第1卷第4号(1932年11月)。严家炎主编的《二十世纪中国文学史》上卷(北京:高等教育出版社,2010年,第300页)认为,首甲他们显然奉行“革命文学”论战中创造社一些成员主张的骂人的“新流氓主义”,不过,主张“新流氓主义”的《幻洲》半月刊(下部《十字街头》),诚然抨击对象很滥,但并非用粗言秽语。徐庆全称,鲁迅“行文中也可偶或发现”有“辱骂和恐吓意味的文笔”,未知具体所指(徐庆全:《周扬与冯雪峰》,武汉:湖北人民出版社,2005年,第15页)。徐庆全同书又称冯雪峰文章题目《“阿狗文艺”的丑脸谱》是“辱骂”(第22页)。查冯雪峰此文是给《文艺新闻》的一封信,题目为编者所加,后由苏汶应冯的要求改为《致〈文艺新闻〉的一封信》,收入苏汶编《文艺自由论辩集》(上海:现代书局,1933年),见苏汶的说明及洛扬(冯雪峰)《并非浪费的论争》中的说明,第60、244页。

这篇文章成为中国左翼文艺理论的经典之一,大约始于20世纪40年代的延安。1940年,由张闻天(1900—1976)与刘雪苇(1912—1998)合作编注、以解放社名义出版了《鲁迅论文选集》,里面便收录这篇文章<sup>①</sup>。1944年,周扬收集革命导师和领袖对文艺问题的经典论述,编成《马克思主义与文艺》在延安出版,里面也节选了《辱骂和恐吓决不是战斗》<sup>②</sup>。张闻天和周扬看中鲁迅这篇文章的意义,并非是“英雄所见略同”的偶然巧合,其实跟这篇文章的写作背景有密切关系。

1931年12月开始,胡秋原和苏汶(戴杜衡,1906—1964)批评左翼文坛,提出“文艺自由”和“第三种人”的主张,引来冯雪峰、周扬、瞿秋白、鲁迅等人的批评,一般被称为“文艺自由”论争。苏汶将约截至1932年11月的有关主要文章编成文集,取名《文艺自由论辩集》。这场论争历时一年多一点,左翼评论者前后态度有所变化,初期是对敌政治批判,用词比较尖锐,后来则是对“同路人”的批评与“帮助”,态度比较温和,原因是张闻天提出批评。

1932年11月,当时在上海任临时中央政治局常委、主管宣传的张闻天,在中共中央机关报《斗争》上发表《文艺战线上的关门主义》一文,批评左翼文艺运动排斥“革命的小资产阶级”的“第三种人”,“实际上就是抛弃文艺界的革命的统一战线”,认为对他们不应该“谩骂”,而应“说服与争取”<sup>③</sup>。鲁迅的《辱骂和恐吓决不是战斗》其实是响应中共试图改变党内关门主义状况的努力。

当时是“左联”上级中共中央局文化工作委员会(“文委”)书记的冯雪峰<sup>④</sup>,自然知道张闻天的意见,了解到“左联”对“同路人”作家的态度需要检讨和调整。据说,他看到《汉奸的供状》后,向周扬提出批评,周扬不接受他的意见,两人吵了一架。冯雪峰于是请鲁迅写文章,鲁迅“从公意”写成《辱骂和恐吓决不是战斗》一文,不料文章刊登后,立即招致四位党员盟员首甲(祝秀侠)、方荫(田汉,1898—1968)、郭冰若(钱杏邨,1900—1977)、丘东平(1910—1941)联名发表文章批判鲁迅右倾,是“戴白手套革命论”<sup>⑤</sup>。冯雪峰请鲁迅写文章显然没有取得预期的效果,这跟鲁迅与“左联”多数党员盟员一开始就存在的矛盾有直接关系。

当初鲁迅参与成立“左联”时本来就属于少数<sup>⑥</sup>,之所以能维持“左联”精神领袖地位的原因,主要是冯雪峰和瞿秋白的支持。瞿秋白把鲁迅当成亲密同志,而冯雪峰认为鲁迅是“左联”的“首脑”,是“革命文化战线”的“主帅”<sup>⑦</sup>。不过,“左联”多数人对鲁迅仍有看法。茅盾就指出鲁迅“毕竟不是党员,是‘统战对象’”<sup>⑧</sup>。并未得到多数人支持和拥护。《辱骂和恐吓决不是战斗》遭抨击后,鲁迅提出质问,竟然“不得要领”<sup>⑨</sup>,就是上述处境的最佳说明。事实上,首甲事后在检讨“左联”时,还在批评鲁迅的《三闲集》是“反左联反无产阶级文学”,而“左联”不作批判,是“偶像观念”和“情面主义”对老作

① 关于他们的具体分工和选编过程,参见唐天然:《张闻天同志主持选编的〈鲁迅论文选集〉和〈鲁迅小说选集〉》,《鲁迅研究动态》1988年第10期。

② 节选收入第5辑“作家、批评家”的第8节“鲁迅论批评家必须有立场,说真话,不应乱骂兴[与]乱捧”,参见周扬编:《马克思主义与文艺》,解放社(1949年广州重印),第305—307页。

③ 张闻天文集编辑组:《张闻天文集》第1卷,北京:中共党史出版社,1995年,第307—312页。

④ 冯雪峰曾是“左联”第二任党团书记(1931年2月),后来转任“左联”上级中共中央局文化工作委员会(“文委”)书记(1932年2月)、江苏省委宣传部长(1933年6月)等领导职务。以上年月据包子衍:《雪峰年谱》,上海:上海文艺出版社,1985年。

⑤ 首甲、方荫、郭冰若、丘东平:《对鲁迅先生的〈辱骂和恐吓决不是战斗〉有言》(1933),见中国社会科学院文学研究所鲁迅研究室编:《1913—1983鲁迅研究学术论著资料汇编》第1卷,北京:中国文联出版公司,1985年,第767—769页。

⑥ “左联”成立时,代表“鲁迅方面”的除鲁迅本人外只有冯雪峰和柔石,仅占发起和筹备人数的四分之一。见《冯雪峰谈左联》,《雪峰文集》第4卷,北京:人民文学出版社,1981年,第548页。

⑦ 冯雪峰:《回忆鲁迅》(1952),《雪峰文集》第4卷,北京:人民文学出版社,1981年,第164页。

⑧ 茅盾:《我走过的道路》(中),北京:人民文学出版社,1988年,第87页。对照夏衍谓瞿秋白比鲁迅“更容易为我们理解和接受”(《“左联”成立前后》,中国社会科学院文学研究所编:《左联回忆录》[上],北京:中国社会科学出版社,1982年,第53页)。夏济安早就看出鲁迅在“左联”的地位与冯雪峰及瞿秋白有关,见Tsi-an Hsia,“Lu Hsün and the Dissolution of the League of Leftist Writers,” in *The Gate of Darkness* (Seattle: University of Washington Press, 1968), 104.

⑨ 鲁迅:《致萧军信》(1935·4·28),《鲁迅全集》第13卷,第449页。

家的“优容”，是“右倾毛病”<sup>①</sup>。

为了纠正“左联”的关门主义，冯雪峰除了请鲁迅写文章，还于1933年1月发表两篇文章，其中《并非浪费的论争》一篇由瞿秋白代笔，公开承认并纠正“左翼文坛”的“左倾宗派主义”，改变对“第三种人”的敌对语调，并提出“联合”的期望<sup>②</sup>。瞿秋白也曾设法声援鲁迅，留下一篇手稿《鬼脸的辩护》（1933），批评首甲他们对鲁迅的攻击。这篇文章应该也是应冯雪峰要求而写的，但不知何故，当时没有发表<sup>③</sup>。冯雪峰又介绍国外联合“同路人”的文章，又把张闻天的文章稍加处理，将署名改成“科德”，转载于1933年1月15日出版、由他主编的《世界文化》<sup>④</sup>。经过他的一番努力，情况才表面上得到改变。

## 二、冯雪峰与周扬的矛盾

《辱骂和恐吓决不是战斗》的产生及其遭遇，虽然有中共试图改变关门主义的政策调整的原因，但基本上是鲁迅在“左联”的尴尬地位，以及由此牵连到的“左联”内部矛盾，集中表现在冯雪峰和周扬的对立。

周扬原在1927年便加入中共，后与组织失去联系，1930年底从日本回国，参加“左联”，1932年在“左联”经冯雪峰恢复组织关系，冯雪峰并让他主编“左联”的机关刊物《文学月报》。但两人的关系随即因为《汉奸的供状》及《辱骂和恐吓决不是战斗》而产生对立。对于《汉奸的供状》所引发的矛盾，夏衍（沈端先，1900—1995）质疑冯雪峰为什么不传达张闻天的文章，但首甲他们的文章一开始就提到“过去，普洛文化运动犯了左倾关门主义的错误”，显然知道张闻天的批评，所以他们或者看到，或者听说了张闻天文章的内容，即冯雪峰已经作出某种传达，或周扬向他们复述了冯雪峰的看法，亦即周扬导致他们写文章<sup>⑤</sup>。从首甲他们也提到以前犯过“左倾关门主义的错误”的这个事实，则李何林（1904—1988）认为是周扬指使首甲等写文章<sup>⑥</sup>，也就并非没有原因，即使周扬称不知道首甲等写文章<sup>⑦</sup>，恐怕也难脱嫌疑。而夏衍称周扬不知道“歌特”是谁<sup>⑧</sup>，则与周扬自己的说法相矛盾。事实上，周扬是知道张闻天批评“左倾关门主义”的文章的<sup>⑨</sup>。

共产党当时处于秘密状态，而那份中共中央机关刊物《斗争》是专门给“领导工作的同志”看的<sup>⑩</sup>，冯雪峰不可能让周扬他们看张闻天的文章。尽管如此，冯雪峰肯定告诉了周扬他们张闻天对“左联”关门主义的批评。查胡秋原1968年底写了一篇回忆文章，提及《汉奸的供状》发表后，“左联派人找我，说这不是‘组织’的意思，……他说，中共当时的宣传部长张闻天确曾下令停止攻击我”<sup>⑪</sup>。我们知

① 首甲：《关于胡秋原苏汶与左联的文艺论战》（1933年1月），见吉明学、孙露茜编：《三十年代“文艺自由论辩”资料》，上海：上海文艺出版社，1990年，第291—292页。

② 冯夏熊整理：《冯雪峰谈左联》，《雪峰文集》第4卷，北京：人民文学出版社，1981年，第558页。

③ 瞿秋白：《瞿秋白文集·文学编》第2卷，北京：人民出版社，1998年，第121—124页。

④ 张闻天原文与冯雪峰处理过的版本的比较，可参考吉明学：《歌特、科德及其它》，《新文学史料》1983年第2期。按：吉明学不知道《世界文化》上为张闻天作注释的“L. Y.”是谁。很明显，“L. Y.”就是冯雪峰笔名“洛扬”的拉丁文译音缩写，所以能请读者参照自己即将发表的《关于第三种文学的倾向与理论》。又，夏衍对冯的处理用“删改”一词，见《懒寻旧梦录》（增订本），北京：中华书局，2016年，第142—143页。

⑤ 详见拙文《冯雪峰“神化”鲁迅的努力、困境和贡献》，《文史哲》2016年第3期。

⑥ 李何林：《鲁迅的生平及杂文》（修改稿），西安：陕西人民出版社，1973年，第32—33页。

⑦ 陈漱渝：《周扬谈鲁迅和三十年代文艺问题》，《百年潮》1998年第2期。见“文学100”网站：[www.wenxue100.com/baokan/33287.thtml](http://www.wenxue100.com/baokan/33287.thtml)。

⑧ 夏衍1983年1月22日的谈话，转引自徐庆全：《周扬与冯雪峰》，第18—19页；又见夏衍：《懒寻旧梦录》（增订本），第141—142页。

⑨ 《周扬自传》，见黎之：《文坛风云续录》，北京：人民文学出版社，2010年，第412页。

⑩ 参见陈早春、万家骥：《冯雪峰传》，北京：人民文学出版社，2003年，第136页。

⑪ 《关于一九三二年文艺自由论辩》，原载《中华杂志》第66号（1969年1月），全文附录于刘心皇：《现代中国文学史话》，台北：正中书局，1971年，第539—564页。

道这位“左联”派来的“他”就是冯雪峰<sup>①</sup>。按照常识和逻辑，冯雪峰既能告知胡秋原张闻天的批评，没有理由会向周扬他们保密。

陈早春和万家骥称，“有种种迹象表明”张闻天的文章是应冯要求而写的，意指文章表达的也是冯的观点，恐怕并非完全是事实<sup>②</sup>。只要对照一下冯雪峰反击胡秋原的第一篇文章《致〈文艺新闻〉的一封信》与论战收尾冯请瞿秋白代笔的《并非浪费的论争》，就可发现冯雪峰对胡秋原态度的明显变化，前者将胡定性为“托洛斯基派和社会民主派”、反对普罗文学的“敌人”，后者虽然仍批评胡秋原客观上被“反革命派”利用着，但只说他不自觉地走进资产阶级自由主义的立场，而且肯定胡“主观上”是属于“爱光明……的人”，已释出争取与合作的善意<sup>③</sup>。这种变化，只能是张闻天《文艺战线上的关门主义》产生的结果。张闻天认为胡秋原只是个“资产阶级自由主义者”<sup>④</sup>。不过，如果看一下论战开始时代表“左联”的三篇文章，就会发现冯雪峰跟瞿秋白和周扬的一个细微而很值得注意的差别：冯雪峰针对的只是胡秋原，而瞿秋白和周扬则把胡秋原跟苏汶置于同等的敌对地位。

据吴敏研究，周扬跟冯雪峰的争吵，还有双方当时直接的个人原因：在周扬方面，是因为胡秋原拒绝保释他被捕的亲如兄弟的堂侄周立波（1908—1979），于是发表《汉奸的供状》以泄私愤；在冯雪峰方面，是因为他跟苏汶有很深的友谊，所以很容易接受张闻天争取“第三种人”的政策转变<sup>⑤</sup>。但如果据此引申为冯雪峰和周扬都各有私心，争吵并非完全为公，因此“各打五十大板”，则有欠公允。周扬对自己泄私愤直言不讳<sup>⑥</sup>，但若认为冯雪峰因私人关系偏袒苏汶，未免把他们当成市侩式的朋友关系。首先，冯雪峰尽管与苏汶有交情<sup>⑦</sup>，并没有妨碍他严正批评苏汶<sup>⑧</sup>。其次，苏汶在“大革命”时代是共青团员，坐过军阀的牢，后发表过有革命倾向的小说，翻译过苏联文艺理论著作，应冯雪峰邀请参加过“左联”，还出席了成立大会，尽管他留在“左联”的时间很短<sup>⑨</sup>。而且，论战期间，苏汶对自己“第三种人”的立场作了坦白的、并非敌对的解释，表明自己是“欲依了指导理论家们所规定的方针去做而不能的作者”<sup>⑩</sup>，亦即表白自己是左翼作家的“同路人”。冯雪峰要维护这样一个有“进步”倾向的作家，也是很自然的，也是他在“左联”一贯的立场。而苏汶至少在1935年之前也不算是“左联”的敌人。

夏衍认为，1931年11月“左联”通过的决议《中国无产阶级革命文学的新任务》，“左倾教条主义

① 参见秋石：《于包容中见伟大——从胡秋原的临终遗言中读懂鲁迅》及《让历史回归真实——还文学自由人本来面目》，见其《我为鲁迅矛盾辩护》，上海：文汇出版社，2009年，第13—14、312—313页。

② 所谓“迹象”，大概是指唐弢提过冯雪峰对“第三种人”的批判很有意见，并“公开”批评了瞿秋白，又“以为”《世界文化》转载《文艺战线上的关门主义》的修改，是“他们两人共同商量过的”（唐弢：《在首届雪峰研究学术讨论会上的发言摘要》，载包子衍等编：《冯雪峰纪念集》，北京：人民文学出版社，2003年，第106—107页）。但唐弢1936年10月才跟冯雪峰初次见面，他的说法大概只是阅读有关文献后的观感。

③ 两篇文章见苏汶编：《文艺自由论辩集》，第56—60、244—253页。

④ 张闻天：《文艺战线上的关门主义》，《张闻天文集》第1卷，第310页。

⑤ 吴敏：《以鲁迅〈辱骂和恐吓决不是战斗〉为例简论1930年代左联的矛盾处境》，《中国现代文学研究丛刊》2009年第6期。

⑥ 周扬：《关于周立波同志的一些情况》，收入李华盛、胡光凡编：《周立波研究资料》，长沙：湖南人民出版社，1983年，第100页。

⑦ 关于冯雪峰与苏汶的交情，参见施蛰存：《最后一个老朋友——冯雪峰》，《新文学史料》1983年第2期；戴杜衡：《一个被迫害的纪录》，《鲁迅研究动态》1989年第2期。按杜衡在文中回忆“第三种人”论争，感谢了两个人，陈漱渝估计其中一个就是冯雪峰，认为杜衡是感谢冯的《关于“第三种文学”的倾向与理论》一文（陈漱渝：《关于杜衡先生的一篇回忆》，《鲁迅研究动态》1989年第2期），但冯这篇文章已经是张闻天提出批评之后。

⑧ 何丹仁（冯雪峰）：《关于“第三种文学”的倾向与理论》，苏汶编：《文艺自由论辩集》，第267—288页。同样，尽管冯雪峰后来对胡秋原的态度很友好客气，并不妨碍冯提出严正的批评，见其《并非浪费的论争》，同上书，第244—253页。

⑨ 关于苏汶生平，参见应国靖：《杜衡》，载上海社会科学院文学研究所编：《三十年代在上海的“左联”作家》，上海：上海社会科学出版社，1988年，第425—432页；施蛰存：《最后一个老朋友——冯雪峰》，《新文学史料》1983年第2期；陈漱渝：《关于杜衡先生的一篇回忆》，载杜衡：《一个被迫害的纪录》，《鲁迅研究动态》1989年第2期。

⑩ 苏汶：《“第三种人”的出路》，苏汶编：《文艺自由论辩集》，第130页。



的味道,依然是很浓厚的”,“最突出的一点”是把“第三种人”和“自由人”当成敌人进行批判<sup>①</sup>。这并不符合事实。《中国无产阶级革命文学的新任务》是冯雪峰起草的,已收入《雪峰文集》,其中虽然指出“在敌人的文艺领域”,要注意“‘左’或灰色掩盖下的反动性和阴谋”,但对“有好的倾向的作家以及开始动摇而有倾向到革命方面来的可能的作家”,对他们的“理论斗争和批评却应该尽领导和组织的责任”<sup>②</sup>。早在论争之前,冯雪峰就因为未能使“左联”吸收叶圣陶(1894-1988)和郑振铎(1898-1956)而感到无奈,也未能阻止开除郁达夫(1896-1945)<sup>③</sup>。这与张闻天反对“左联”关门主义的观点和立场是一致的,也是跟冯雪峰后来文章所表达的立场一致的。要之,争取有“好的倾向”的作家,而不是把他们排斥在外,是冯雪峰在“左联”的一贯立场和态度。

如果我们把冯雪峰对苏汶的态度,与前面提到他跟瞿秋白和周扬的不同联系起来,那么冯雪峰“发动”这场论争的真正意图就更清楚了。很显然,苏汶是属于“开始动摇而有倾向到革命方面来的可能的作家”,是冯雪峰一直在争取的对象。当胡秋原用马克思主义的理论来批评左翼文坛,提出作家应是“自由人”的观点,刺中苏汶这类有“进步”倾向作家动摇的要害原因,实际上是跟“左联”“争夺群众”,已经不是理论斗争的问题,冯雪峰自然要还击。但瞿秋白和周扬加入论战,把苏汶也当成抨击对象,要把苏汶推向敌方,实际上是给冯雪峰帮倒忙。鲁迅的《论“第三种人”》(1932)因此也显然是冯雪峰请鲁迅写的,而且冯还在文末加上苏汶“怎么办呢”一句<sup>④</sup>,表达了对苏汶的期望,力图挽回瞿秋白和周扬批评所造成的损害。鲁迅的这篇文章与张闻天的文章几乎同时发表<sup>⑤</sup>,可以看作冯雪峰纠正对“第三种人”批判偏差的部署。冯雪峰自己随后更写下《关于“第三种文学”的倾向与理论》(1932),对苏汶有所肯定,并批评了瞿秋白和周扬的错误<sup>⑥</sup>。那么,张闻天的文章是否也是应冯雪峰的要求而写的呢?这样的说法好像张闻天没有思想主见,对冯雪峰言听计从,恐怕并不符合事实。

从当时工作关系上看,张闻天是中共上海临时中央政治局常委,主管宣传,而冯雪峰是“文委”书记,正好是张主管的范围。因此,冯会向张汇报情况及提出自己的意见供上级参考,或张向冯了解情况并征求意见,即使是地下状态,也应是正常工作程序。张闻天综合各方面情况,同意冯雪峰的意见<sup>⑦</sup>,写下《文艺战线上的关门主义》支持冯雪峰,但也将统战的范围扩大到包括胡秋原。这样去理解张闻天和冯雪峰的观点一致的“种种迹象”,可能会更符合实际。由于这是他们交换意见后的结果,所以冯能够在张闻天文章发表在即之时,请鲁迅写出与他们观点基本一致的《论“第三种人”》。

回到冯雪峰与周扬吵架的事情,其实吵架跟苏汶无关,因为《汉奸的供状》骂的是胡秋原,并不是苏汶。如果要“各打五十大板”,也打不到冯的身上。所以,两人争吵的关键是胡秋原。在这个背景下,周扬以绮影为笔名,在登载《汉奸的供状》后的一期,即与登载鲁迅《辱骂和恐吓决不是战斗》同期的《文学月报》上,发表了专门针对胡秋原的《自由人文学理论检讨》,批判胡在文学与政治问题上的“反动的本质”,称他是“社会法西斯蒂的艺术至上主义者”,其“普洛文化否定论”来自托洛茨基,等等<sup>⑧</sup>,比冯雪峰当初的措辞还厉害,无疑是特意向冯示威,向冯表示不买鲁迅的账。如果周扬已经知

① 夏衍:《懒寻旧梦录》(增订本),第140-141页。

② 见《雪峰文集》第2卷,第331-332页。

③ 陈早春、万家骥:《冯雪峰传》,第85-86页。

④ 冯夏熊整理:《冯雪峰谈左联》,《雪峰文集》第4卷,第559页。

⑤ 《论“第三种人”》写于1932年10月10日,发表在11月1日的《现代》杂志。张闻天的文章写于同年10月31日,发表在11月3日出版的《斗争》。

⑥ 何丹仁(冯雪峰):《关于“第三种文学”的倾向与理论》,苏汶编:《文艺自由论辩集》,第267-288页。按:此文写于11月26日,发表在《现代》第2卷第3期(1933年1月1日),后收入《论文集》第1卷,见《雪峰文集》第2卷,第190-204页。

⑦ 吴敏注意到,张闻天在1932年10月27日中共临时中央政治局会议上提出“左”倾情绪增长的危险,及关门主义的问题,但注释有误(《以鲁迅〈辱骂和恐吓决不是战斗〉为例简论1930年代左联的矛盾处境》,《中国现代文学研究丛刊》2009年第6期)。此处按张培森主编:《张闻天年谱》(修订本)上卷(1900-1941),北京:中共党史出版社,2010年,第132-133页。

⑧ 文载《文学月报》第一卷第5/6期(1932年12月)。

道《文艺战线上的关门主义》的作者是谁，这算不算也是向张闻天和党中央示威？不好理解。当然，持这种态度的不只周扬，首甲在1933年1月仍发表文章抨击胡秋原“已经走到反动方向”<sup>①</sup>。也许，周扬会认为《文艺战线上的关门主义》的批评是冯雪峰“告状”的结果。由于里面体现了冯雪峰一贯的立场和态度，周扬可能认为中央偏听偏信，接受了冯雪峰个人的东西。也就是说，周扬也许不认为冯反对批判胡秋原是代表中共中央的意图。这样的推测似乎还可以令人接受。但《文艺战线上的关门主义》到底是“左联”上级的意见，究竟有多少是否冯雪峰的东西其实都不是问题，作为党员的周扬最终也得接受，于是出现周扬与胡秋原同桌聚会的事情。

据说，冯雪峰跟周扬吵架后亲自到胡秋原处道歉说明。胡秋原原本写了一首诗回骂，准备登在《读书杂志》，在冯雪峰出面调解下才抽掉，但诗的题目仍保留在目录上，此事周扬知道得很清楚<sup>②</sup>。应该是在他们争吵之后，冯雪峰也许“压服”了周扬，所以在一次现代书局的聚会上，安排周扬和胡秋原同桌，但周扬一句话都不跟他说<sup>③</sup>，可见怨恨之深。当初周扬收到鲁迅的《辱骂和恐吓决不是战斗》时，应该明白那是冯雪峰请鲁迅写的，在如此深的怨恨情绪之下，则他引导或促使首甲等人写文章批判鲁迅，大概不会令人感到太意外。周扬认识自己的错误，大概是到了延安之后。张闻天当时也在延安。周扬在编选革命导师和领袖对文艺问题的经典论述《马克思主义与文艺》时，摘选了鲁迅的《辱骂和恐吓决不是战斗》。按照周扬在《汉奸的供状》事件中所表现的脾性和气度，如果没有很大的触动，要他认错似乎是不太可能的。张闻天时任中共中央总书记，到1943年3月才退出中共领导层。周扬在延安应该跟张闻天谈过“左联”的事情，终于明白冯雪峰当时代表党的意见。

冯雪峰作为周扬的上级，并刚刚帮助过周扬恢复党组织关系，又让他主编“左联”的机关刊物，竟然不能使周扬接受自己的意见，而且还让周扬影响首甲等人公开抨击鲁迅。这些事情固然可以认为是“左联”关门主义深入人心，情况严重，但亦可以看到冯雪峰的领导能力似乎不无问题。周扬与冯雪峰之间的对立，恐怕在争吵前已经存在，而《汉奸的供状》只是两人对立爆发的导火线。如果周扬不认为冯雪峰的意见代表党的意见，那么他们之间的对立，似乎还有进一步探讨的空间。至于他们的矛盾，也许还是鲁迅看得准。据说，鲁迅多次说冯雪峰太老实，太认真，“斗不过他们”<sup>④</sup>。如果鲁迅真的用上“斗”字，则他们两人与“左联”后来的变化和命运，也就不会令人感到诧异了。

### 三、鲁迅与冯雪峰等的差异

尽管鲁迅“从公意”写出《辱骂和恐吓决不是战斗》，支持冯雪峰和张闻天落实中共文艺政策，但在论争过程中，他的态度、观点和立场，实际上跟冯雪峰等共产党人并不完全一致。早在1981年，李旦初便指出，“文艺自由”论争之初，鲁迅未参与第一轮对胡秋原和苏汶的政治批判，纵观现存所有鲁迅的文字，只字未提胡秋原，他第一篇有关文章是《论“第三种人”》，只有其中一句话“在马克思主义里发见了文艺自由论”，可以认为是指胡的<sup>⑤</sup>。而且，按前面的分析，《论“第三种人”》应该是张闻天和冯雪峰决定纠正关门主义之后部署而写的。

鲁迅跟冯雪峰等的差异已有不少研究者指出。关于鲁迅与胡秋原的问题，张宁指出，“革命文

① 首甲：《关于胡秋原苏汶与左联的文艺论战》（1933年1月），见吉明学、孙露茜编：《三十年代“文艺自由论辩”资料》，第281页。

② 陈漱渝：《周扬谈鲁迅和三十年代文艺问题》，《百年潮》1998年第2期。另参见秋石：《于包容中见伟大——从胡秋原的临终遗言中读懂鲁迅》，见其《我为鲁迅茅盾辩护》，第12—16页。

③ 荣天屿：《他的一个未了的心愿》，载王蒙、袁鹰主编：《忆周扬》，呼和浩特：内蒙古人民出版社，1998年，第504页。

④ 陈琼芝：《我对冯雪峰同志的认识》，载包子衍等编：《冯雪峰纪念集》，第412页。

⑤ 李旦初：《“左联”时期同“自由人”和“第三种人”论争的性质质疑》，《中国现代文学研究丛刊》1981年第1辑。

学”论战当初,胡秋原就支持过鲁迅,而鲁迅与胡秋原文艺上的观点其实有很多相同的地方<sup>①</sup>,不过,鲁迅批评胡“在马克思主义里发现了文艺自由论”的谬误,尤其是从普列汉诺夫的马克思主义来看,还是正确的。熟悉普列汉诺夫的胡秋原,只要考虑一下普氏著名的小册子《论个人在历史上的作用问题》(1898),就能理解“个人”受各种社会历史等等条件的制约,根本不可能完全“自由”。也许胡秋原说的文艺自由是另外的意思,但他没说清楚或没能力说清楚。如果鲁迅是在批评胡秋原,则他的批评的确点中胡秋原的一个理论要害。然而,当冯雪峰以“文学和批评的阶级任务”<sup>②</sup>,瞿秋白以文艺作为阶级斗争的工具的要求来否定胡秋原的文艺自由论<sup>③</sup>,鲁迅都没有声援,他在论争中根本没有针对更具体意义上的创作自由问题进行讨论。其中的一个原因是很清楚的。鲁迅早在辛亥革命前便清醒认识到以文学鼓动革命的限度,文学对社会改革所起的作用实际上非常迂回曲折,根本在改变人的精神,而不在宣传与鼓动<sup>④</sup>。而冯雪峰、瞿秋白和周扬却还在努力推动鼓吹文艺为阶级斗争服务,重复在鲁迅心目中已经破产的“革命文学”理论,即文学用作革命理论的“留声机”来推动革命,是否会令他有时光倒流的感慨<sup>⑤</sup>?

他们的差异还有对“第三种人”的看法和态度。在论争的开始,苏汶的观点是很鲜明的,而冯雪峰、瞿秋白和周扬他们尽管用语和态度或稍有不同,但批判的锋芒也是很清楚的,就是文艺要不要为政治服务,为阶级斗争服务的问题。鲁迅对此不置一词,除了前述的原因,也因为他们地位的不同。鲁迅虽然是“左联”名义上的领袖,但“左联”实际上由背后的共产党党团领导。当左翼文坛受到胡秋原用一些马克思主义的理论进行批评的时候,瞿秋白和冯雪峰作为当时党在文化界、文学界的领导人之一,即时回应,周扬等这些党的理论家随即附和,一方面对马克思主义理论进行辨析,一方面为共产党政策作出说明,是理所当然的。这是他们的职责,但显然不是鲁迅的职责。

冯雪峰要争取苏汶他们,鲁迅虽写文章支持,其实是有保留的。论争结束后,鲁迅并没有停止对“第三种人”的批评。对于这点,研究者早已察觉到。不过也必须指出,苏汶当初提出“第三种人”时并没有一个清楚的定义,此后也有一个“潜在的演变过程”,并非始终如一<sup>⑥</sup>。另外,虽然一般认为论战只持续了一年多,此后鲁迅并没有停止批评,“左联”其他成员其实也没有停止批评。如果不包括鲁迅在内,“左联”对“第三种人”的批评其实一直延续到1935年底<sup>⑦</sup>。不过其他人的批评着重文艺理论,跟鲁迅批评的焦点不同。

对于鲁迅继续批评“第三种人”的原因,研究者也曾作出一些解释。李旦初指出当时“血和泪”的历史背景影响鲁迅对“第三种人”的态度,黄悦接过这个观点,指出鲁迅跟胡秋原和苏汶在文学问题上虽有“不少相似之处”,但胡、苏求的是消解文学阶级斗争论,而鲁迅刚好相反,是要“把捉它”,“运用它”,在“血和泪”的环境进行反抗斗争,并以此“道德立场”继续对“第三种人”进行批评<sup>⑧</sup>,并非没有

① 张宁:《同途·殊途·同归——鲁迅与胡秋原》,原刊《文史哲》2012年第6期,引自文史哲编辑部编:《左翼文学研究》,北京:商务印书馆,2015年,第446—463页。所谓胡支持鲁迅,参见冰禅(胡秋原):《革命文学问题》(1928),载《“革命文学”论争资料选编》(上),北京:人民文学出版社,1981年,第330—344页。

② 洛扬(冯雪峰):《致〈文艺新闻〉的一封信》,苏汶编:《文艺自由论辩集》,第58页。

③ 易嘉(瞿秋白):《文艺的自由与艺术家的不自由》,苏汶编:《文艺自由论辩集》,第85页。

④ 参见拙著《鲁迅:中国“温和”的尼采》,北京:北京大学出版社,2011年,第258—265页。

⑤ 夏衍就认为这场论争是“革命文学”论争的延续,见其《懒寻旧梦录》(增订本),北京:生活·读书·新知三联书店,2006年,第141页。反对文学是革命理论的“留声机”,倒是胡秋原和苏汶的一个重要观点。见胡秋原:《阿狗文学论》(1931年12月),载李富根、刘洪主编:《恩怨录:鲁迅和他的论敌文选》下卷,北京:今日中国出版社,1996年,第698页。对照易嘉(瞿秋白):《文艺的自由和文学家的不自由》,苏汶编:《文艺自由论辩集》,第94页。

⑥ 参见窦康:《从“第三种人”到“第三种人”集团》,《二十一世纪》(香港)网络版,2003年2月号,总第11期。<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/media/online/0210077.pdf>。

⑦ 参见《三十年代“文艺自由论辩”大事记》,吉明学、孙露茜编:《三十年代“文艺自由论辩”资料》,第513—539页。

⑧ 黄悦:《阶级革命与知识分子人格——重论鲁迅的“第三种人”观》,原刊《文史哲》2009年第2期,引自文史哲编辑部编:《左翼文学研究》,第184—210页。

道理,但还没有说清楚:鲁迅是持什么“道德立场”?对此,我们不妨分析一下鲁迅的《论“第三种人”》。

鲁迅在文中诚然也说明左翼文坛的正确路线和政策,但当冯雪峰以左翼文坛代表的姿态,承认过去的错误和要纠正存在的“宗派主义”时,鲁迅的表态却是如何面对左翼文坛并不完美的现实,一点儿都没有“回护左翼”或“替人文过”<sup>①</sup>。他不但承认苏汶所指责的左翼作家中有人“左而不作”,还指出甚至有人化为“敌党的探子”;也不否定苏汶提出左翼评论家会批评“第三种人”为“资产阶级的走狗”,甚至认为可以想得更坏。这就不难理解,当“左联”理论家在这些问题上跟苏汶纠缠争辩时,鲁迅自然“失声”了。然而,左翼文坛包括鲁迅在内,在重重压迫下仍然“一面克服着,一面进军着”。鲁迅跟党的“指导者”态度和步调不完全一致,但能一同前进,这正是“同路人”的特征<sup>②</sup>。但“第三种人”不也是“同路人”吗?为什么鲁迅要批判他们呢?理由很简单,鲁迅并不认为他们是“同路人”。

鲁迅认为当时要超脱斗争的“第三种人”在现实中根本“做不成”<sup>③</sup>。他们平时好像不偏不倚,其实总有偏向,“一遇切要的事”便显露出来<sup>④</sup>。后来更日益清楚,鲁迅多次指出他们假中立,一面指责左翼批评家扼杀他们的创作,一面对政府禁刊物、杀作家则避而不谈;又认为他们“自称超党派,其实是右派”,压迫加紧后,则颇像御用文人了<sup>⑤</sup>。他们简直成了当局的帮凶<sup>⑥</sup>,并得到特殊“爱护”<sup>⑦</sup>。当然,上述的指责有些已经是后来的事情,但在鲁迅看来却是很自然的发展。事实上,尽管苏汶当初“欲依了指导理论家们所规定的方针去做”,但逐渐发觉“不能”,在很多事情上跟左翼文坛和鲁迅已经开始并不“同路”。例如文艺大众化问题,鲁迅支持鼓励,苏汶则反对,认为会压低艺术水平<sup>⑧</sup>。虽然鲁迅和苏汶都感到在创作上无力产生“新兴文学”,但鲁迅设法通过翻译、发掘新作家去发展左翼思想文化,设法通过杂文从旧营垒反戈一击,向旧社会进行战斗,为“进步”事业尽一分力,而苏汶则处处感到左翼文坛的压力,甚至称因此写不出东西来<sup>⑨</sup>,把问题和责任全推给左翼文坛。苏汶这类“第三种人”一开始便已显示并不“同路”。

还有一类“第三种人”离“同路”更远,而鲁迅与一些共产党人对他们的不同态度更突出。曾经是“太阳社”创建成员、左翼戏剧家联盟首任党团书记的杨邨人(1901—1955),后来脱离共产党,转而提倡小资产阶级革命文学,成了“第三种人”。鲁迅对他的态度是极度的轻蔑和完全的排斥,因此引起杜国庠(1889—1961)的不满<sup>⑩</sup>。对于鲁迅这种不同的态度,理由比较简单。杜国庠当时是中国左翼文化总同盟的领导成员之一,此前,他于1928年由钱杏邨(1900—1977)、蒋光慈(1901—1931)介绍加入中国共产党,加入“太阳社”。他跟杨邨人是好朋友。杜国庠的态度也许不代表共产党的态度,但

① 此处笔者与黄悦意见相反,见其《阶级革命与知识分子人格——重论鲁迅的“第三种人”观》,原刊《文史哲》2009年第2期,引自文史哲编辑部编:《左翼文学研究》,第193页。

② 赵歌东指出鲁迅是个“同路人”,其实瞿秋白的《〈鲁迅杂感选集〉序言》(1933)已说得很明白。赵歌东从“同路人”历史及鲁迅对“同路人”的态度等方面有进一步的分析,见其《横站的“同路人”——鲁迅与左翼文艺运动的内在关系及其姿态》,原刊《文史哲》2012年第1期,引自文史哲编辑部编:《左翼文学研究》,第149—183页。

③ 鲁迅:《南腔北调集·论“第三种人”》,《鲁迅全集》第4卷,第452页。

④ 鲁迅:《南腔北调集·又论“第三种人”》,《鲁迅全集》第4卷,第549页。

⑤ 鲁迅:《致增田涉信(1934·4·11)》,《鲁迅全集》第14卷,第295页。

⑥ 鲁迅:《且介亭杂文·中国文坛上的鬼魅》,《鲁迅全集》第6卷,第159—162页;《致姚克信(1933·11·5)》,《鲁迅全集》第12卷,第477页。

⑦ 鲁迅:《且介亭杂文·附记》及《且介亭杂文二集·后记》,《鲁迅全集》第6卷,第219—221页,第464页。

⑧ 鲁迅:《集外集拾遗·文艺的大众化》,《鲁迅全集》第4卷,第367—368页;苏汶:《“第三种人”的出路》,苏汶编:《文艺自由论辩集》,第124—125页。

⑨ 鲁迅:《坟·写在〈坟〉后面》,《鲁迅全集》第1卷,第301—302页;苏汶:《“第三种人”的出路》,苏汶编:《文艺自由论辩集》,第112—136页。

⑩ 鲁迅:《南腔北调集·答杨邨人先生公开信的公开信》,《鲁迅全集》第4卷,第626—631页;胡风:《鲁迅先生》,《胡风全集》第7卷,武汉:湖北人民出版社,1999年,第64—65页。

事实是,共产党内有杜国庠这种态度,而并不在党内的鲁迅和胡风这些左翼人士则持相反的态度,反而对背叛革命、背叛组织的人表示愤慨。这是个很有趣的现象<sup>①</sup>。

#### 四、结束语:鲁迅与“第三种人”再认识的两个问题

中国文艺界经过自1949年以后尤其是“文革”的遭遇,人们对“第三种人”和“自由人”论争似乎有了新的认识和评价,尤其感到他们对左翼文坛的批评都常能击中要害,例如所谓“武断主义”、“扣帽子主义”、“干涉主义”,等等。这种认识对当代文艺问题上大概有促进的良好作用,但按1949年后文艺界经验的认识,来评价20世纪30年代的人物和观点,还需要结合当时实际状况才能中肯。就以苏汶“死抱着文学不放”但又惧怕被批判为“资产阶级走狗”的心态而论,在1949年以后的中国,大概很能让人理解和同情,人们因此对鲁迅的批评重新思考,也是很自然的事情。但鲁迅对苏汶的批评跟文艺理论和政策其实关系不大。在文艺问题上鲁迅也许接近苏汶多于左翼文坛的“指导者”,因此论战初期“失声”,虽然鲁迅对梁实秋(1903—1987)批评的其中几点,如好作品并非永远是少数人的专利和文艺有社会斗争功能<sup>②</sup>,其实都可以用到苏汶身上。但《论“第三种人”》批评的焦点并非左翼文坛的理论与政策的问题,文章批评的焦点其实是苏汶自身的矛盾。

苏汶当初的矛盾在于一方面想遵循“指导者”的方针策略,但又做不到。本来,1930年代上海文坛并非左翼独占,现实中存在不少并无政治色彩的刊物和作家,曾经“进步”过的苏汶也只是参加了一下“左联”的一些活动,基本上便脱离了这个组织,并不在“料事如神”、善扣帽子的“指导者”的辖下,完全可以无须按他们的“策略”写作。换言之,只要他愿意,完全有机会、有空间、有自由在左翼文坛之外“死抱着文学不放手”。况且他也有一个圈子和同人刊物《现代》<sup>③</sup>。但苏汶不想让“指导者”扣他“资产阶级”的帽子,这一态度,只能理解为他又要珍惜自己左翼作家的身份<sup>④</sup>。从冯雪峰的角度看,苏汶这种既愿站在左翼,并反感于被认为是资产阶级分子的作家,完全是很好的争取对象,虽然他显然也遇到“宗派主义”的抵制。但问题是,苏汶很难争取,他两样都做不到:他固然不会“左而不作”,但也写不出具备左翼特征的作品;他既要保存自己左翼作家的标签,却要追求忠于艺术价值而又脱离当时斗争的“属于将来”的作品,也就违背一个左翼作家为大众进行现实斗争的基本理念和立场。“第三种人”对苏汶而言,其实不可能是一条出路。鲁迅所谓自拔头发离开地球的比喻,指出苏汶焦躁不安,不是别人摇头,而是自己做不到“第三种人”的缘故,其实是看得很准的。所以,苏汶的问题不全在文艺理论或左翼文坛路线政策。苏汶的问题在他自己,既要作左翼作家,又写不出左翼作品,于是把自己困死在这个自筑的、无法解决的悲剧矛盾之中。“怎么办呢?”其实不管到哪里去,是否有人扣他帽子,他都只能在焦躁中“搁笔”。

对于“怎么办呢”的问题,比较一下批评他的鲁迅会很有启发性。鲁迅通过翻译,培养作家,写杂文,支持大众语运动,等等,来支持左翼文化事业。这些活动与鲁迅文艺运动“改造国民性”,与“五四”文学“为人生”,与文艺干预生活、参与社会斗争等左翼理念不仅没有冲突,而且是一以贯之的。“左联”时期的鲁迅也没有改变自己去做政治政策的“喇叭”或“留声机”。当冯雪峰他们有意请鲁迅写一篇关于长征的小说,鲁迅没有写。他始终忠于自己,忠于现实。不过,他倒写了一篇更有思想深度的历史小说,也是政治寓言的《理水》(1935)。对于苏汶所害怕的扣帽子,鲁迅在“革命文学”论战

<sup>①</sup> 表面上,张景兰提出的“政治策略与伦理立场的夹缠”似乎可以用在这里(《隐含话语、政治策略与伦理立场的夹缠》,原刊《文史哲》2009年第2期,引自文史哲编辑部编:《左翼文学研究》,第481—499页),但若认为争取杨邨人仅仅是政治策略,似乎跟中共对公开声明脱党者的政策相违背。

<sup>②</sup> 鲁迅:《二心集·“硬译”与“文学的阶级性”》,《鲁迅全集》第4卷,第209—212页。

<sup>③</sup> 参见刘增人等纂著:《中国现代文学期刊史论》,北京:新华出版社,2005年,第164—205页。

<sup>④</sup> 苏汶:《“第三种人”的出路》,苏汶编:《文艺自由论辩集》,第126页。另参见施蛰存:《为中国文坛擦亮“现代”的火花》(1992),《沙上的足迹》,沈阳:辽宁教育出版社,1995年,第181页。施蛰存认为杜衡和他在政治上是左派,但在文艺上是自由主义。

中,被扣的帽子可谓多矣,但他也从未“搁笔”,反而参与成立“左联”。这一点尤其值得注意。

前面提到鲁迅《论“第三种人”》中并不否认苏汶所提左翼评论家会批评“第三种人”为“资产阶级的走狗”,甚至认为可以想得更坏。这其实是他对“左联”一贯的观感和态度。“假如鲁迅还活着”,鲁迅本人其实对自己的处境早已“从坏处着想”,而且想得很坏。他估计共产党上台后可能会杀他<sup>①</sup>,或者他只能乞求当马路清洁工<sup>②</sup>。1932年,鲁迅就说过:

对于为了远大的目的,并非因个人之利而攻击我者,无论用怎样恶方法,我全都没有怨言。<sup>③</sup>  
在1933年又说:

革命者为达目的,可用任何手段的话,我是以为不错的,所以即使因为我罪孽深重,革命文学的第一步,必须拿我来开刀,我也敢于咬着牙关忍受。<sup>④</sup>

1935年,周作人(1885-1967)借古讽今,引张岱(1597-1679)评东林党虽多君子,但“窜入者”和“拥戴者”实多小人<sup>⑤</sup>,影射“左联”及共产党祸国殃民。数月后,鲁迅在《“题未定”草》之九中几乎原封不动援引张岱的话,指出这类批评是“苛求君子,宽纵小人”,“实则反助小人张目”<sup>⑥</sup>。鲁迅的态度是很鲜明的,他并非不知道左翼文坛有“左而不作”而且善扣帽子的“小人”,也不是没有被扣过帽子,但他为了革命的远大利益,并不计较这些。只要能看到革命团体内还有“切切实实”“为着现在中国人的生存而流血奋斗”的“君子”,还有希望,即使身处“横站”的处境,他仍会支持。这是个很难得的真正“同路人”的“道德立场”。如果没有这些不同,鲁迅这个“中间物”就会跟并非真正“同路”的“第三种人”没有什么区别了。

[责任编辑 曹振华]

① 李霁野:《他活在善良人的心里》,包子衍、袁绍发编:《回忆雪峰》,北京:中国文史出版社,1986年,第44页。关于鲁迅与冯雪峰的谈话,大概是对创造社的“围剿”有感而发(冯雪峰:《鲁迅回忆录》,《冯雪峰回忆鲁迅全编》,上海:上海文化出版社,2009年,第41-42页)。

② 鲁迅:《致曹聚仁信(1934·4·30)》,《鲁迅全集》第13卷,第87页。对照《三闲集·“醉眼”中的朦胧》所谓“给人家扫地”和“充军到北极圈”,《鲁迅全集》第4卷,第66页。鲁迅有这种心理准备,可能是了解到苏联“拉普”初期对“同路人”的批判排斥态度(参见张秋华等编:《“拉普”资料汇编》[上],北京:中国社会科学出版社,1981年,第334-336页)。1931年底苏联文艺界按斯大林指示批判普列汉诺夫和卢那卡尔斯基(北京鲁迅博物馆编:《鲁迅译文全集》第8卷,福州:福建教育出版社,2008年,第460-461页),对于1929年译过他们论著并望以此来“煮自己的肉”的鲁迅(《鲁迅全集》第4卷,第213-214页),恐怕也有影响。

③ 鲁迅:《三闲集·鲁迅译著书目》,《鲁迅全集》第4卷,第188页。

④ 鲁迅:《南腔北调集·答杨邨人先生公开信的公开信》,《鲁迅全集》第4卷,第645页。对照《致萧军、萧红信(1935·4·23)》,《鲁迅全集》第13卷,第445页。

⑤ 周作人:《苦茶随笔·关于命运》,石家庄:河北教育出版社,2002年,第112页。

⑥ 鲁迅:《且介亭杂文二集·“题未定”草(六至九)》,《鲁迅全集》第6卷,第448页。

# 春秋“礼治”与“经国之文”的生成

——以政论、谏辞、问对三体为核心

韩高年

**摘要:**春秋时期仍尊礼尚文,诸侯国多重视礼治,古礼犹在。贵族社会以“太上有立功,其次有立德,其次有立言”为“三不朽”,导致“政化贵文”、“事迹贵文”、“修身贵文”的倾向。礼治制度催生出政论、问对、讽谏三种“经世之文”,从《左传》《国语》等典籍中所见的大量文本生成“事件”来看,它们的撰制与发布者都是有文有德之“君子”,文体形式上通常采用“述典析理”的引证法,或博引三代旧制,或采《诗》《书》,或引述圣贤名言,并结合当下时势予以分析说明,以增强权威性和说服力,形成典雅渊懿的语体风格。这类“经世之文”既是在“礼治”语境下以言辞撰制和发布为核心的政治实践活动,同时也指代相应的文体。其动因是具体的政治事件,在撰作方式上具有因事而发、即兴即时的特点。这种“礼治-文言”的文体生成过程,体现了先秦文体生成及分类由行为方式向文本方式变迁的一般规律。

**关键词:**礼治;经国之文;政治;谏辞;问对

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.01.06

春秋时期,诸侯尊“礼”尚“文”。《左传》记录春秋历史,其中“礼”字出现多达453次,亦可见一斑。春秋之“礼”继承周礼古制而又有所创新,既包括祭祖祀神、朝聘会盟、婚冠丧祭、田猎出征等礼仪,也包括各种理政料民的“礼治”制度,二者之中尤重“理政料民”之“礼治”制度。齐国大政治家晏婴说:“礼可以为国也久矣,与天地并”(《左传·昭公二十六年》);郑国的子产也曾说:“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也”(《左传·昭公二十五年》);时人常言:“礼,经国家、定社稷、序民人、利后嗣者也”(《左传·隐公七年》)。都是基于“礼治”而言。因此阎步克认为,春秋时代的“礼治”是一种介于“乡俗”与“法治”之间的政治制度。春秋之“礼治”更强调修身及调节社会政治的功能,“礼”既是统治手段、国制政典,同时又是礼乐文物、文化教养<sup>①</sup>。说到底,“礼治”的核心是“文(言)”。

具体来说,作为君主专政的一种有益补充,春秋时代“礼治”的外在形式是议政、咨询、讽谏三种制度,其核心是针对具体政治事件且具有特定语体模式的言辞的发布、传递与反馈。因此“礼治”制度也可以说是一种“文(言)”或文体的生成制度。礼治的“尚实”(因事而发)与“尚文”(引经据典)特质所导致的特定话语模式与存储传播样态是春秋“礼辞”(口宣为辞,书之竹帛即是文,故可互称,下文同此)生成的关键。章学诚以为周代此类“礼辞”的采编由专门机构负责:“盖制度由上而下,采摭由下而上,惟采摭备,斯制度愈精,三代之良法也。”<sup>②</sup>道出了“文言”与“礼治”关系的本质。

**作者简介:**韩高年,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重大招标项目“先秦两汉魏晋南北朝文编纂整理与研究”(10&·ZD103)、国家社会科学基金一般项目“礼乐制度及其变迁与春秋文体源流研究”(09BZW020)的阶段性成果。

<sup>①</sup> 阎步克:《士大夫政治演生史稿》,北京:北京大学出版社,1996年,第73-124页。

<sup>②</sup> 章学诚著,叶瑛校注:《文史通义校注》卷六《外篇一·州县请立志科议》,北京:中华书局,1985年,第587页。

考之典籍,春秋“礼治”须凭“文(言)”方可显其治效。如巫祝须掌“六辞”以通上下亲疏远近(《周礼·大祝》载大祝“作六辞,以通上下、亲疏、远近:一曰祠,二曰命,三曰诰,四曰会,五曰祷,六曰谏”),史官则掌管邦国之典籍及各国掌故、历史等,协助王者料民理政,随时为王提供咨询<sup>①</sup>;君子从政也要知礼能文,具备所谓的“九能”,即“建邦能命龟,田能施命,作器能铭,使能造命,升高能赋,师旅能誓,山川能说,丧纪能谏,祭祀能语,君子能此九者,可谓有德音,可以为大夫”(《诗·邶风·定之方中》毛传)<sup>②</sup>。“九能”就是在各类“礼”的语境下撰写发布九种不同的“礼文”的能力。可见“礼文”是行礼的手段,通过它才能实现“礼”的社会调节功能和对“德”的尊崇。

春秋“礼文”具有“修古”与“尚实”的特点。《文心雕龙·征圣》云:“先王圣化,布在方策;夫子风采,溢于格言。是以远称唐世,则焕乎为盛;近褒周代,则郁哉可从。此政化贵文之征也。郑伯入陈,以文辞为功;宋置折俎,以多文举礼。此事迹贵文之征也。褒美子产,则云‘言以足志,文以足言’;泛论君子,则云‘情欲信,辞欲巧’。此修身贵文之征也。然则志足而言文,情信而辞巧,乃含章之玉牒,秉文之金科矣。”<sup>③</sup>刘勰指出春秋时“政化贵文”、“事迹贵文”、“修身贵文”,体现了当时卿大夫阶层通过“立功”、“立德”、“立言”而达于“不朽”的观念,其核心是“文言(辞)”,都关乎理政治国与教化,即曹丕所说的“经国之业”<sup>④</sup>,可以称之为“经世之文”。

## 一、议政制度与春秋时期的政论

春秋“礼治”核心是“听政”,要听政,须首先有议政的制度。朝堂议政之外,春秋诸侯普遍重视在野者的言论,并设立专门机构,负责收集在野的评政论德之辞,由此促使政论这种文体的大量出现。刘师培曾说:“春秋之世,卿大夫均娴于旧典,优于文学,明于国事,达于善政交邻之义。由是趋时之士,争以多闻博辨相高,然词皆征实,不尚空言。”<sup>⑤</sup>也是说春秋卿大夫“明于国事”,其“词皆征实,不尚空言”,是“经世之文(言)”。

### (一)议政制度钩沉

议政制度起源于原始部落时代的部落议事制度。《管子·桓公问》载:“黄帝立明台之议者,上观于贤也。”《国语·周语上》亦载:“天子听政……口之宣言也,善败于是乎兴;行善而备败,其所以阜财用衣食者也。夫民虑之于心而宣之于口,成而行之。”<sup>⑥</sup>可见朝堂议政的目的是集智理事,也是周代听政理事的主要方式。《诗·小雅·雨无正》:“三事大夫,莫肯夙夜;邦君诸侯,莫肯朝夕。”批评“三事大夫”和“邦君诸侯”为求自保而不参加朝会议政。《左传·昭公元年》载:“君子有四时:朝以听政,昼以访问,夕以修令,夜以安身。”“朝以听政”就是“早上朝会议政”;“夕以修令”,就是“夜晚修改政令”。“早朝的制度,帝王时代,沿袭数千年不废”<sup>⑦</sup>。徐鸿修据此及《洪范》《周礼》《礼记》等所载研究指出,

<sup>①</sup> 《周礼·春官》载:“大史掌建邦之六典,以逆邦国之治”,“六典”即治典、教典、礼典、政典、刑典、事典,由大宰授予大史;又载:“内史掌叙事之法,受纳访以诏王听治。”郑玄注:“纳访,纳谋于王也。”就是整理并接纳群臣的谋议并转告给天子作为听断处理政务的参考。据《左传》、《国语》载,春秋时周室有内史过、内史兴,晋国有大史、左史,鲁国有大史,楚国有左史倚相,宋国有祝宗,郑国有大史、大内史、祝史及执讯,卫国有大史、祝史,齐国也有大史、史、大祝、大谏,甚至如邾、莒等小国也有史官,专门从事为王咨询、进谏、收集议政之言的工作。

<sup>②</sup> 毛亨传,郑玄笺,孔颖达疏,陆德明音译:《毛诗注疏》,上海:上海古籍出版社,2013年,第271页。

<sup>③</sup> 范文澜:《文心雕龙注》,北京:人民文学出版社,1958年,第15页。

<sup>④</sup> 曹丕《典论·论文》云:“盖文章,经国之业,不朽之盛事。”徐公持认为:“揆其原意,当指文中所谈及‘奏议’、‘书论’、‘铭谏’、‘诗赋’诸文体的政治实用功能。如奏议本为实用性文体,施于朝廷;而汉魏‘书论’,如贾谊《新书》、扬雄《法言》、桓谭《新论》、徐幹《中论》,包括曹丕本人的《典论》在内,皆以敷述政教伦理为基本内容”。见氏著《魏晋文学史》,北京:人民文学出版社,1999年,第65页。

<sup>⑤</sup> 刘师培:《论古今学风变迁与政俗之关系》,原载《政艺通报》1907年第13、14、15号,收入《左盦外集》卷九,又收入李妙根编,朱维铮校:《刘师培辛亥前文选》,北京:生活·读书·新知三联书店,1998年,第449—456页。

<sup>⑥</sup> 徐元诰撰,王树风、沈长云点校:《国语集解》,北京:中华书局,2002年,第11—13页。

<sup>⑦</sup> 丁山:《甲骨文所见氏族及其制度》,北京:中华书局,1988年,第8页。



周代议政主要采取君主与众卿集议的方式,即朝议。朝议有内朝、外朝之分,不惟天子,诸侯、卿大夫亦有朝议,其内容涉及立君、征伐、迁都、邦交等,十分广泛<sup>①</sup>。其说基本符合历史事实。

春秋时期,诸侯国继承了西周以来的朝议制度,并将其进一步完善和发展。客观地讲,朝议听政制度固然完备,但迫于压力,臣子和卿大夫不一定在朝议时明确地表达自己的政见。于是各国都实行朝外议政的方式,即设立专门的地点,鼓励在朝贵族及在野的社会各阶层与“舆人”或其他关心政治的人员议政。政府派专人收集各类意见,呈之于为政者,供其斟酌。也就是说,在除朝议之外,各国还设立专门的议政场所,鼓励议政,以期听政于朝廷之外的贵族以及在野之民,如齐国的“喷室之议”即是。《管子·桓公问》载:

桓公曰:吾欲效而为之,其名云何?对曰:名曰喷室之议。曰:法简而易行,刑审而不犯,事约而易从,求寡而易足。人有非上之所过,谓之正士。内于喷室之议,有司执事者咸以厥事奉取而不忘,为此喷室之事也。请以东郭牙为之,此人能以正事争于君前者也。桓公曰:善。<sup>②</sup>

此处所引《桓公问》属今本《管子·杂篇》,学者们认为是刘向辑录春秋以来著录的桓公与管仲问答之语而成,是比较可靠的资料<sup>③</sup>。其中所述桓公听从管仲建议而设立“喷室之议”的议政制度也应有一定的现实依据。“喷”,意谓争辩、指责。《左传·定公四年》载:“会同难,喷有烦言,莫之治也”,“喷”似专指与盟者在会盟中就盟辞所涉及的内容而发表的争辩与评论<sup>④</sup>。“喷室”,就是臣子们评论政事的专门场所。管仲建议能“以正事争于君前”的东郭牙为“喷室”的“有司执事”,以“内于喷室之议”。也就是把人们在“喷室”中有见地的议政言论收集起来,上达于国君,为施政决策提供参考。

晋国则十分重视“听政于民”,“问谤誉于路”。《国语·晋语六》载晋国有识者范文子对赵武说:

吾闻古之言王者,政德既成,又听于民,于是乎使工诵谏于朝,在列者献诗,使勿兜,风听胥言于市,辨袄祥于谣,考百事于朝,问谤誉于路,有邪而正之,尽戒之术也。<sup>⑤</sup>

此段文字述上古为政之制甚详,其要义不外两端:一即听议政于朝廷,纳言于臣工;二即采纳议政之辞于市井,甚至采言于民间。韦昭《国语注》于此下云:“兜,惑也。风,采也。胥,传也。袄,恶也。祥,善也。”意即广泛采纳收集“集市”、“道路”等议政场所流传的时人对为政者的褒贬和议论,并一一核实,以纠正为政之中的错误。《晋语》所述议政制度的实施,促使民间歌谣等文学样式进入统治者的视野,因而具有舆论监督功能的诵、谣、歌、言等体,冲出其原来流行的范围而进入王廷或诸侯之宫。《诗经》十五国风的大部分作品,即是在上述制度的推动下,以观风俗知得失的目的经由周王室太师之手,最终进入《诗》文本的。而评论时政的言论,也因此而被搜罗编辑,并广泛传播。

郑国则设立“乡校”议政的制度。《左传·襄公三十一年》载:

郑人游于乡校,以论执政。然明谓子产曰:“毁乡校何如?”子产曰:“何为?夫人朝夕退而游焉,以议执政之善否。其所善者,吾则行之;其所恶者,吾则改之,是吾师也。若之何毁之?我闻忠善以损怨,不闻作威以防怨。岂不遽止?然犹防川。大决所犯,伤人必多,吾不克救也。不如小决使道,不如吾闻而药之也。”然明曰:“蔑也今而后知吾子之信可事也。小人实不才,若果行此,其郑国实赖之,岂唯二三臣?”仲尼闻是语也,曰:“以是观之,人谓子产不仁,吾不信也。”<sup>⑥</sup>

① 徐鸿修:《周代贵族专制政体中的原始民主遗存》,《中国社会科学》1981年第2期。

② 戴望:《管子校正》,《诸子集成》第5册,上海:上海书店,1986年,第302-303页。

③ 张固也:《〈管子〉研究》,济南:齐鲁书社,2006年,第322-326页。

④ 按《左传·定公四年》载:鲁定公四年,晋作为盟主召集诸侯会盟,盟会开始之前,卫大夫子行敬子对卫灵公说:会盟的事很难办,到了辩争的时候,恐怕自己不能胜任,建议让学识渊博的祝佗跟随卫灵公同行。由此看,会盟辩争叫“喷”,似是会盟中的一个程序,也是一种特殊的言说方式。果然在会盟中,因为晋人先安排蔡国在卫国之前歃血,祝佗与莒弘有一番精彩的争辩之言,申明会盟排座次,当遵周之旧制,以德行为准。祝佗最终说服了莒弘,恢复卫在蔡先的座次,为卫国在外交场合争得了尊严。这是一次典型的“以文辞为功”的外交事例。见杨伯峻:《春秋左传注》,北京:中华书局,2009年,第1535页。

⑤ 徐元诰撰,王树民、沈长云点校:《国语集解》,第387-388页。

⑥ 杨伯峻:《春秋左传注》,第1191-1192页。

由于产和然明的对话可知，“乡校”是郑国为了解舆情民意而专门设立的议论为政者的场所，其目的也是在“朝夕”（早上朝会议政，夜晚修改政令）之外，搜集议政之辞以扬善救失。

春秋时期，某个诸侯国发生的重大政治事件、政治革新，不仅会引发本国人的“议论”，而且会引起“国际舆论”的关注和评价。如《左传·桓公二年》载鲁桓公取郕大鼎于宋，纳于大庙。大夫臧哀伯谏之而不听，周内史闻之而评论曰：“臧孙达其有后于鲁乎！君违，不忘谏之以德。”<sup>①</sup>再如《昭公六年》载郑国执政子产“铸刑鼎”，在当时就引起“国际舆论”的广泛关注。晋国的叔向致“书”子产，对此发表评论。这样一来，就出现了一些切中时弊、谈锋犀利而又文采斐然的著名的政治评论文，同时也涌现出了一批有重要影响力的时事评论者。

设立朝外议政之制的目的就是议政纳言，战国末年的荀况对此十分措意，系统地总结了听政的经验，提出了听政的具体原则和方法，可以说是对春秋听政制度的理论总结。《荀子·王制》云：

听政之大分：以善至者待之以礼，以不善至者待之以刑。两者分别，则贤不肖不杂，是非不乱。贤不肖不杂则英杰至，是非不乱则国家治。若是，名声日闻，天下愿，令行禁止，王者之事毕矣。<sup>②</sup>

荀子认为，为政者实行听政制度，固然应当遵循古制，广开言路，勿禁议政。但也应当区分议政者的“善”与“不善”，仔细体察议政者的动机。只有这样，才能区别贤不肖而纳其善言，为己所用。而君王对待真正恰当的论政言论，则当坚持“公平”与“中和”的原则，避免先入为主和偏党无经，这样才能做到“百事无过”。

春秋议政制度是统治者在为政过程中广泛吸纳智力资源，发挥臣下智囊团作用并借以避免政治失误的制度。这种制度的理论基础是春秋中后期兴起的民本思想。史学家吕思勉评价齐国“啧室之议”及春秋各国的议政制度，以为“此则察众论之从违，以定政令之行止者也”。又言“古代采取舆论之事甚多。但用否之权，仍操诸上，不如议会之有定法耳”<sup>③</sup>。将这种议政制度与西方的议会制作了比较。认为议政制度重在采集言论，但采纳与否全靠君王的道德自觉。这与西方以制度方式保证合理化建议被采纳的议会制有着明显的不同。春秋各国之议政制度，其核心在“议论”，其目的在收集议政言论，为决策之参考，由这种制度的设计来看，其“文治”特点是十分突出的。梁启超曾言春秋时之政治制度，也以为“以采纳舆论为不二法门”，“然而亦非谓舆论当绝对的盲从”<sup>④</sup>。也以为设议政之制而采辑议政之辞是一种理性的选择。

## （二）春秋议政之辞（政论）的生成及其类型

议政制度的本质是在特定政治语境下针对具体政治行为所发表的、引经据典式的言说或对话，其目的在于思想观点的交流。评论者熟知为政之道，掌握各种有关天子、诸侯和家族历史掌故和各类典籍和知识，他们因为种种原因无法直接参与政事，只能围绕或针对具体的政治事件或政治人物，站在第三方立场上对其得失予以口头或书面的评议。当他们发为言辞或撰写政论表述自己的政见时，他们完全明白其言辞或文章会被人转写和收集，并被送达国君或为政者。有的时候，他们甚至清楚地知道这些言辞或文章在被为政者接纳或阅读之后会产生什么样的结果。因此，虽然这些评论者们有的并没有直接面对某个政治事件的主体对象，他们之间存在着明显的空间距离，但却能理性和有针对性地对他们发为言辞，或者说可以高效率地同那些主体就某个话题展开交流。

据笔者统计，仅《国语》、《左传》所见议政之辞的总数就有 120 篇之多。根据议政者与所论之事关系的远近，可以分为两类：第一类是当局第三方的评论，第二类是非当局第三方的评论。

① 杨伯峻：《春秋左传注》，第 90 页。

② 杨倞注，耿芸标校：《荀子》，上海：上海古籍出版社，1996 年，第 73 页。

③ 吕思勉：《中国制度史》，上海：上海教育出版社，1985 年，第 470—471 页。

④ 梁启超：《先秦政治思想史》，北京：东方出版社，1996 年重印本，第 37—38 页。

第一类议政之辞的发布者本身属于所评对象的社会阶层,他们也是局内之人,事件结果也关乎己身。这类评论在时间上大多紧承事件结果,或者甚至是同步的。如《国语·鲁语上》载,公元前625年,有名曰“爰居”的海鸟止于鲁国,臧文仲使国人祭之。鲁大夫展禽评论此事曰:

越哉,臧孙之为政也!夫祀,国之大节也;而节,政之所成也。故慎制祀以为国典。今无故而加典,非政之宜也。夫圣王之制祀也,法施于民则祀之,以死勤事则祀之,以劳定国则祀之,能御大灾则祀之,能捍大患则祀之。非是族也,不在祀典。<sup>①</sup>

展禽(柳下惠)也是鲁国公室,身份与臧文仲同。臧文仲闻柳下惠之言,被他折服。曰:“信吾过也,季之之言不可不法也。”<sup>②</sup>使书以为三策。《左传·文公二年》引后来孔子对此事的评论:“臧文仲,其不仁者三,不知者三。下展禽,废六关,妾织蒲,三不仁也。作虚器,纵逆祀,祀爰居,三不知也。”<sup>③</sup>金圣叹《才子古文》卷三录展禽论臧文仲之辞,且评曰:“看其议论处,叙述处,结束处,凡发出无数典故,直是疏快。”“如此大篇,只用六字结,最严峭。”<sup>④</sup>显然将其视为独立的文章。

再如《左传·文公二年》载公元前625年晋国朝议,晋卿赵衰评论秦国政局,引《诗·大雅·文王》诗句,论秦穆公用孟明,晋必有忧。殽之战以后,秦穆公未因兵败而弃用孟明。孟明增修国政,秦国大治。赵衰言于晋之诸大夫曰:“秦师又至,将必辟之。惧而增德,不可当也。《诗》曰:‘毋念尔祖,聿修厥德。’孟明念之矣。念德不怠,其可敌乎?”<sup>⑤</sup>按:赵衰所引诗句出自《诗·大雅·文王》,意谓孟明能念其祖考而修其德也。史称赵衰能“文”,于此可见一斑。

再如《左传·庄公十一年》载:“秋,宋大水。公使吊焉,曰:‘天作淫雨,害于粢盛,若之何不吊?’对曰:‘孤实不敬,天降之灾,又以为君忧,拜命之辱。’臧文仲曰:‘宋其兴乎!禹、汤罪己,其兴也悖(勃)焉;桀、纣罪人,其亡也忽焉。且列国有凶,称孤,礼也。言惧而名礼,其庶乎!’”<sup>⑥</sup>《韩诗外传》卷三以此为孔子之言。《说苑·君道》则以为君子之言。《史记·十二诸侯年表》、《宋世家》均以为臧文仲之言。当从司马迁以其为臧文仲之言。

第二类为非当局者的议政之辞,发布者与所评之事与人无直接关联,且评论之出在时间上具有滞后性,有的甚至相隔数代。这类议政之辞大多以“君子曰”的形式领起。其背景是王官之学流入民间,私学兴起,学术资源的垄断局面被打破,卿大夫阶层崇尚立言。比较典型的例子是《左传》、《国语》、《论语》等书所载“君子曰”及孔子的议政之辞。关于《左传》中所载的这类议政之辞是否为《左传》本身所有,有的学者持否定意见,认为是后人所附益<sup>⑦</sup>。但大多数学者认为是《左传》原有,并提出了许多证据<sup>⑧</sup>。其实,附益也好,《左传》原有也好,从其实际情况来看,可以肯定的是它们的来源总是根据春秋史料。更何況,其中有相当一部分明显可以看出是与所评论的事件或人物密切相关联的,因此应将其作为独立的言辞对待。

据统计,以“君子曰”、“君子谓”、“君子以为”、“君子是以知”、“君子以”领起的这类议政之辞,仅《左传》中就有85例(以上四种类型出现次数分别为48次、21次、3次、9次、4次)。比较典型的,如

① 徐元诰撰,王树民、沈长云点校:《国语集解》,第154页。

② 徐元诰撰,王树民、沈长云点校:《国语集解》,第161—162页。

③ 杨伯峻:《春秋左传注》,第525—526页。

④ 张国光点校:《金圣叹批才子古文》,武汉:湖北人民出版社,1994年,第76页。

⑤ 杨伯峻:《春秋左传注》,第521页。

⑥ 杨伯峻:《春秋左传注》,第187—188页。

⑦ 宋人林黄中谓“《左传》‘君子曰’是刘歆之辞”,并得到朱熹的认可。说见黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,北京:中华书局,1999年,第2150页。今人王和《〈左传〉中后人附益的各种成分》一文将“君子曰”一类评论视为后人附益于《左传》的成分,文刊《北京师范大学学报》2011年第4期。

⑧ 刘文淇云:“君子曰者,皆左氏自为论断之词”。说见其《春秋左传旧注疏证》,北京:科学出版社,1959年,第12页。郑良树《论〈左传〉“君子曰”非后人附益》从先秦古籍引及《左传》“君子曰”、“君子曰”中引逸诗和逸书等几个方面,论证了《左传》中的“君子曰”不是后人所附益的,而是《左传》原有的文字。文收入氏著《竹简帛书论文集》,北京:中华书局,1982年,第353—354页。

公元前 625 年,秦国大夫孟明视帅师伐晋,两军战于彭衙,晋侯御之,狼曠死战而败秦师,君子赋《小雅·巧言》、《大雅·皇矣》评论其人其事。就是典型的议政之辞。《左传·文公二年》载君子谓:“狼曠于是乎君子。《诗》曰:‘君子如怒,乱庶遄沮。’又曰:‘王赫斯怒,爰整其旅。’怒不作乱,而以从师,可谓君子矣。”<sup>①</sup>此年发表评论的“君子”,虽未参与所评之事,但他的评论合情合理,“怒不作乱”、“君子”等语符合狼曠为人。狼曠是晋国的勇士,但他勇而知礼,勇不犯上。《左传·文公二年》载:箕之战,统帅先轸黜狼曠不用,而用续简伯。狼曠怒,其友曰:“盍死之?”曠曰:“吾未获死所。”其友曰:“吾与女为难。”曠曰:“《周志》有之:‘勇则害上,不登于明堂。’死而不义,非勇也。共用之谓勇。吾以勇求右,无勇而黜,亦其所也。谓上不我知,黜而宜,乃知我矣。子姑待之。”<sup>②</sup>至彭衙之役,以死力战而胜秦军。可谓为义而死,死得其所,故君子称之。此“君子”当为秦国朝廷或在野之有识者。

再如《左传·文公三年》载公元前 624 年“君子”评论秦穆公霸西戎,引《采芣》、《烝民》、《文王有声》的诗句,赞其善任人。劳孝舆《春秋诗话》卷三点评云:“三引诗,各有至理。孟明之有,显而易见;子桑之有,遽至谄谋;可知荐贤者庆流子孙,则蔽贤者毒流后世矣。识见极高,议论极大。若秦穆之有,乃至以用人之事谋及祖宗。微哉,微哉!非神明于诗而不泥于其解者,岂见及此。”<sup>③</sup>对此评价很高。

又如《左传·宣公二年》载公元前 607 年郑国受楚命而伐宋,俘获宋人华元、狂狡。时君子的评论谓羊斟:“非人也,以其私憾,败国殄民,于是刑孰大焉?《诗》所谓‘人之无良’者,其羊斟之谓乎!残民以逞。”<sup>④</sup>从其语气看,此处发表评论的“君子”,大约是宋国在野之有知见者。这类评论进入《左传》,说明当时有人专门从事搜集这类言辞的工作。

《论语》、《左传》中的孔子论政评人之辞,大多距离事件发生时间较远。很可能是孔子教学时立足于当下对历史人物的评论。如《论语·泰伯》中载孔子评论上古贤明尧、舜、禹、稷等人,曾云:“大哉尧之为君也!巍巍乎!唯天为大,唯尧则之。荡荡乎,民无能名焉。”又云:“舜有臣五人而天下治。”又云:“禹,吾无间然矣。菲饮食而致孝乎鬼神,恶衣服而致美乎黻冕,卑宫室而尽力乎沟洫。”<sup>⑤</sup>还有的是立足于当下对春秋当代政事和人物的评论。如《论语·八佾》载孔子曾批评管仲“器小,不俭,不知礼”,《宪问》又载他评论说:“桓公九合诸侯,不以兵车,管仲之力也。如其仁,如其仁。”又说:“管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐。微管仲,吾其被发左衽矣。”<sup>⑥</sup>这些堪称经典的评论,或因弟子之问而发,或因现实所激而发,都言出有据,于为政或知人论世方面富于启发性。《史记·仲尼弟子列传》云:“孔子之所严事,于周则老子;于卫,蘧伯玉;于齐,晏平仲;于楚,老莱子;于郑,子产;于鲁,孟公绰。数称臧文仲、柳下惠、铜鞮伯华、介山子然。孔子皆后之,不并世。”<sup>⑦</sup>孔子之学实得力于春秋诸贤,上文所引孔子的这类论政之辞,以礼、义、忠、信为准论政评人,从动机到内容来说,也完全是继承了此前卿大夫阶层的议政论德之辞。

与《论语》中的“子曰”一样,可能《左传》中这些评政之辞在社会上流传,后为《左传》编者所采用。如《左传·襄公二十五年》载郑伐陈,献捷于晋,晋人百般刁难,子产善于应对,顺利完成了任务。孔子评论说:“《志》有之:‘言以足志,文以足言。’不言,谁知其志?言之无文,行而不远。晋为伯,郑入陈,非文辞不为功。慎辞也。”<sup>⑧</sup>此年孔子年方四岁,不可能在事件发生时就发表评论。再如《左传·

① 杨伯峻:《春秋左传注》,第 521 页。

② 杨伯峻:《春秋左传注》,第 519—521 页。

③ 劳孝舆撰,毛庆著点校:《春秋诗话》,广州:广东高等教育出版社,1996 年,第 45—46 页。

④ 杨伯峻:《春秋左传注》,第 652 页。

⑤ 杨伯峻:《论语译注》,第 82—83 页。

⑥ 杨伯峻:《论语译注》,第 31、149 页。

⑦ 司马迁:《史记》卷六十七《仲尼弟子列传》,北京:中华书局,2014 年,第 2658 页。

⑧ 杨伯峻:《春秋左传注》,第 1106 页。

襄公三十一年》载“子产不毁乡校”一事，下面记孔子的评论曰：“人谓子产不仁，吾不信也。”<sup>①</sup>孔子此年才十岁，这些评论可能是孔子后来教授学生时说的，被记录下来，后又被其他人传播和使用。

又如《左传·宣公九年》载陈灵公与大夫孔宁、仪行父淫于夏姬，大夫洩冶力谏被杀。孔子评论说：“《诗》云：‘民之多辟，无自立辟。’其洩冶之谓乎！”<sup>②</sup>引《诗》之句，批评洩冶不达时务而因谏而死。还有《左传·成公二年》载卫大夫孙桓子辞邑之赏而请曲悬繁缨以朝，得到卫君许可。孔子评论说：“惜也，不如多与之邑。唯器与名，不可以假人，君之所司也。名以出信，信以守器，器以藏礼，礼以行义，义以生利，利以平民，政之大节也。若以假人，与人政也。政亡，则国家从之，弗可止也已。”<sup>③</sup>这两条评论也不是当时事后的评论，而应是后来教学中的评论之辞。

而如《左传·昭公十二年》载楚灵王兵败乾谿自杀。孔子评论说：“古也有志：‘克己复礼，仁也。’信善哉！楚灵王若能如是，岂其辱于乾谿？”<sup>④</sup>这条评论针对的事，孔子可能听说了，故也有可能第一时间有所评论的。《论语·颜渊》载孔子回答颜渊问“仁”，就用了“克己复礼”一句，原来是引旧《志》的话。

孔子之所以可以对他同时代的历史人物和政治事件放言无惮地加以评论，最主要的原因还是春秋时期诸侯国普遍重视舆论、鼓励在朝在野的卿大夫及士人评论政治甚至非议政治并注意收集这些议政之辞的制度和风气。

### （三）春秋议政之辞的文体特点

春秋时期出自卿大夫或士阶层的议政之辞虽然只是一种对政治事件和人物所发表的即兴的口头评论，但因为卿大夫及士阶层深厚的学养与娴雅的辞令，使得他们的评论在形式和内容两方面都具备了“立言”的高度而很快成为“嘉言善语”而经典化。在这些“嘉言善语”被不断传播、引证的过程中，它们的文本也很自然地被固定了下来，具备了文体的特征。归纳为数不下百篇的春秋议政之辞，其文体特征有如下几个方面：

第一，春秋议政之辞常常因事而发、因人而发，具有即兴而为的特点，因而常常以“某某闻之曰”、“君子曰”、“某某曰”等方式领起，或长篇大论，或短语点评，不拘常体。长篇的如《国语·周语》载周天子卿士单襄公评论晋周之辞。晋国公子晋周在周，事单襄公，立无跛，视无还，听无耸，言无远；言敬必及天，言忠必及意，言信必及身，言仁必及人，言义必及利，言智必及事，言勇必及制，言教必及辩，言孝必及神，言惠必及和，言让必及敌；晋国有忧未尝不戚，有庆未尝不怡。单襄公有疾，召其子顷公而告之，曰：

必善晋周，周将得晋国。其行也文，能文则得天地，天地所祚，小而后国。夫敬，文之恭也。忠，文之实也。信，文之孚也。仁，文之爱也。义，文之制也。智，文之舆也。勇，文之帅也。教，文之施也。孝，文之本也。惠，文之慈也。让，文之材也。象天能敬，帅意能忠，思身能信，爱人能仁，利制能义，事建能智，帅义能勇，施辩能教，昭神能孝，慈和能惠，推敌能让；此十一者，夫子皆有焉。<sup>⑤</sup>

这是一篇出色的人物评论。晋献公听信骊姬之言，将群公子寄养他国，后成为晋国的定制，故晋周寄居王畿，侍奉单襄公。晋周与人相处，言谈举止皆合乎法度，所以单襄公对其子单顷公评价晋周，有此一篇弘论。此论大意，是说晋周有文德，具体体现为敬、忠、信、仁、义、智、勇、教、孝、惠、让十一种德行。其次，晋周行事，恪奉正、端、成、慎之则，与国休戚而不背其本。再次，晋周世次又合乎占筮及梦兆。有此三个优势，单襄公论定晋周必返晋为君。后来，晋国发生内乱，晋厉公被杀，晋国召回晋

① 杨伯峻：《春秋左传注》，第1192页。

② 杨伯峻：《春秋左传注》，第702页。

③ 杨伯峻：《春秋左传注》，第788—789页。

④ 杨伯峻：《春秋左传注》，第1341页。

⑤ 徐元诰撰，王树民、沈长云点校：《国语集解》，第88—89页。

周,是为晋悼公。可见单襄公有识人之明。

短篇的论政之辞,如《左传·文公五年》载楚国灭蓼国与六国二个国,鲁国大夫臧文仲闻听其事,发表评论说:“皋陶、庭坚不祀忽诸。德之不建,民之无援,哀哉!”<sup>①</sup>六国和蓼国都是偃姓国,为皋陶之后,一朝为楚所灭,令人感叹!其君无德,则是国灭而无人援手的根本原因。臧文仲评论之辞虽很简短,但寓意颇深。

第二,春秋议政之辞大多称引《诗》《书》《礼》《志》及谣谚等为证,语言形式上韵散结合,风格典雅而不失活泼明快。如《国语·周语下》载公元前531年,晋国大夫叔向聘周,赞单靖公有敬、俭、让、咨之德,是一篇典型的德论。晋叔向(羊舌肸)聘于周,单靖公享之,礼俭而敬。单之老送叔向,叔向赞靖公之辞,主要是就其崇礼尚德,且举止言行合礼得体、及其知礼守典而发。此外,还称赞单靖公在席间讨论并解说《周颂·昊天有成命》之诗旨所表现出来的深厚的诗学修养,并说他能躬行《诗》中所述成王以来周人的“俭、敬、让、咨”之德,“以应成德”。叔向两引“史佚之言”及民谚,并赋《大雅·既醉》诗句,评价单靖公能如此,“可谓不忝前哲”,也与其家族有家学传承有密切的关系。叔向是晋国知《书》达礼,且熟谙《春秋》及《诗》的重要人物,其辞既典雅厚重,言之有物,同时也融说理、叙事、抒情于一体,造语圆熟、活泼、明快。此例堪称议政论德之辞中的上品。

第三,春秋议政之辞虽为议论文,但在写法上常常采用说理与表情相结合的手法,形成情理相兼的特点。如《左传·桓公二年》载此年晋昭侯封其弟成师于曲沃,晋始乱,晋大夫师服以“名义”、“本末”之说评论此事曰:

异哉,君之名子也!夫名以制义,义以出礼,礼以体政,政以正民,是以政成而民听。易则生乱。嘉耦曰妃,怨耦曰仇,古之命也。今君命大子曰仇,弟曰成师,始兆乱矣。兄其替乎!<sup>②</sup>

晋穆侯夫人姜氏在条之战生太子,取名叫仇;其弟生于千亩之战,取名叫成师。这都是不合乎命名礼的,违礼必凶,又封成师于曲沃,最终导致晋国“弱干强支”的局面。因此师服对此不满,言辞之中对表现出对晋国内政的担忧。读其辞,忧愤之情溢于言表。《史记·晋世家》亦载此事。师服的“名义”之说不仅体现了情理相兼的特点,同时也开了孔子为政先“正名”的先河<sup>③</sup>。此类例证尚多,不烦举。

章学诚以“三代”为古,指出“古人之言,所以为公也”,“言之成文者”“欲以敷治”,“欲以喻世”,“欲以淑人”<sup>④</sup>。这很适用于春秋政论。葛志毅指出:“春秋贵言,主要表现为士大夫贤哲当下的即兴话语表述,他们在参加相关社会活动时所引发的思想感悟,以理性宣示和情感交流的方式表现出来。其中颇多所谓善言嘉语,不独辞令精警,且多足以劝喻世道人心,补裨风化得失。卿大夫贤哲之士的议论往往可以益人心智,启发性慧,引起当时社会的注意”,“其话语被经典化而具有普适性权威”<sup>⑤</sup>。这些评价,非常适合春秋时期的议政之辞。

春秋议政之辞下启后世“论”体,《文心雕龙·论说》:“圣哲彝训曰经,述经叙理曰论。”<sup>⑥</sup>“述经叙理”是“论”体的核心特征,如溯其源,则在春秋政论。吴讷《文章辨体序说》:“按韵书:‘论者,议也。’梁昭明《文选》所载,论有二体:一曰史论,乃史臣于传末作论议,以断其人之善恶……二曰论,则学士

① 杨伯峻:《春秋左传注》,第540页。

② 杨伯峻:《春秋左传注》,第92页。

③ 孔子提倡为政须“正名”。《论语·子路》:“子路曰:‘卫君待子而为政,子将奚先?’子曰:‘必也正名乎。’子路曰:‘有是哉,子之迂也!奚其正?’子曰:‘野哉,由也!君子于其所不知,盖阙如也。名不正则言不顺;言不顺,则事不成;事不成则礼乐不兴;礼乐不兴,则刑罚不中;刑罚不中,则民无所措手足。故君子名之必可言也,言之必可行也。君子于其言,无所苟而已矣。’周振甫《中国修辞学史》说:“孔子讲正名,即名与实一致,卫出公自己称君,拒绝他的父亲蒯聩回国即位,孔子认为名不正。按礼,蒯聩是父亲,当为君,出公是子,当让位,今以子而称君,故名不正。这样,他讲的正名,从修辞的使名实一致,发展到要使名称合乎礼制的实际的一致了。”(北京:商务印书馆,1999年,第12页)

④ 章学诚著,叶瑛校注:《文史通义》卷二《言公上》、《言公中》,第169、182页。

⑤ 葛志毅:《〈左传〉“君子曰”与儒家君子之学》,《河北学刊》2010年第6期。

⑥ 范文澜:《文心雕龙注》,第326页。

大夫议论古今时世人物,或评经史之言,正其讹谬”<sup>①</sup>。如溯二体之源,亦在春秋政论。

## 二、咨询制度与春秋问对体

在君主专政的格局下,面对重大问题时,当议政制度失效时,就需要专门咨谋于卿大夫等个体,这就是咨询制度。咨询制度在春秋时代的实行促成了问对体的大量产生。春秋“经世之文”多附着于经史之中(《逸周书》、《左传》、《国语》、《说苑》、《晏子春秋》等),犹如秦汉文人之章表奏议辞赋等见于《史记》、《汉书》。《文心雕龙》、《文章正宗》、《文章辨体》、《古文观止》、《全上古三代秦汉三国六朝文》等运用刘歆所创的“裁篇别出之法”<sup>②</sup>,从经史之中裁录春秋各类(体)“文言(辞)”,已将其视为有独立文体的文章。

### (一)咨询制度与问对体的生成

咨询制度起源于上古,经夏、商、西周,至春秋时期,因现实政治所需,仍为各国诸侯所实行。《尚书·尧典》:“帝曰:‘龙,璽谗说殄行,震惊京师。汝作纳言,夙夜出纳朕命,惟允。’”孔注云:“言我疾谗说绝君子之行而动惊我众,欲遏绝之。……纳言,喉舌之官。听下言纳于上,受上言宣于下,必以信。”<sup>③</sup>意谓帝舜不满于谗言蒙蔽视听,欲广开言路而任命龙为“纳言”之官,以沟通上下。“纳言”的主要职责除了忠实向下宣布王命外,还要将在下者对王命的意见加以收集整理后忠实地反映给君王。《礼记·内则》:“凡养老,五帝宪,三王有乞言。五帝宪,养气体而不乞言,有善则记之为惇史。三王亦宪,既养老而后乞言,亦微其礼,皆有惇史。”<sup>④</sup>意谓王者向国中宿老咨询称“乞言”,史官记录其言叫“惇史”。换句话说,“惇史”就是以咨询所得“嘉言录”,“记之以垂训于后世”<sup>⑤</sup>。史学家吕思勉曾广征史料,对咨询制度及其演变过程予以详细考察,他指出:

民主政体,于古有征乎?曰:有。《坊记》引《诗》曰:“先民有言,询于刍蕘。”郑注曰:“先民,谓上古之君也。言古之人君,将有政教,必谋之于庶民乃施之。”……此最古之世,人民之得以参与政事者也。然仅言其事,未详其制也。详其制者,莫如《周官》。《周官·小司寇》之职:“掌外朝之政,以致万民而询焉。一曰询国危,二曰询国迁,三曰询立君。其位:王南向,三公及州长百姓北面。群臣,西面。群吏,东面。小司寇接以叙进而问焉。以众辅志而弊谋。”《周官》虽虚拟之书,亦必有所依据。<sup>⑥</sup>

由此可见,体现原始民主精神的咨询制度是一种古老的制度。《尚书·尧典》载帝尧曾就治水及立嗣之事咨四岳及众人,这是典型的咨询制度。据典《尚书》所载实例来看,这是一种富于仪式感的神圣制度。维克多·特纳指出:“在部落社会里,语言同样不仅仅是沟通的方式,它所蕴含的是力量和智慧。在神圣的阈限之中所赋予的智慧不仅仅是词汇和句子的聚合,它有着本体论的价值,它为初次受礼者进行全身心的重新装备。”<sup>⑦</sup>在此制度的实施中,语言被仪式化和神圣化了。仪式化的语言本身就是权威的化身,具有箴言和象征的意味。《吕氏春秋·达郁》说:“万乘之主,人之阿之亦甚矣,而无所镜,其死亡无日矣。孰当可而镜?其唯士乎?人皆知说镜之明己也,而恶士之明己也。镜之明

① 吴讷、徐师曾著,于北山、罗根泽点校:《文章辨体序说·文体明辨序说》合刊本,北京:人民文学出版社,1962年,第43页。

② 此法创自刘歆,行于后世。章学诚《校雠通义·别裁》述之曰:“管子,道家之言也,刘歆裁其《弟子职》篇入小学。七十子所记百三十一篇,《礼经》所部也,刘歆裁其《三朝记》篇入《论语》。盖古人著书,有采取成说,袭用故事者。其所采之书,别有本旨,或历时已久,不知所出;又或所著之篇,于全书之内,自为一类者;并得裁其篇章,补苴部次,别出门类,以辨著述源流;……而始有裁篇别出之法耳。”(章学诚著,叶瑛校注:《文史通义校注》,第972页)秦汉以后学者用这种方法研究文章文体。

③ 孔安国传,孔颖达等正义:《尚书正义》,李学勤主编:《十三经注疏》(标点本),北京:北京大学出版社,1999年,第81页。

④ 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755页。

⑤ 孙希旦撰,沈啸寰、王星贤点校:《礼记集解》,第755页。

⑥ 吕思勉:《中国制度史》,上海:上海教育出版社,1985年,第466页。

⑦ [美]维克多·特纳:《仪式过程:结构与反结构》,黄剑波、柳博赞译,北京:中国人民大学出版社,2006年,第104页。

己也功细，士之明己也功大。”<sup>①</sup>这就是说，咨政于众，取言借智，是防止决策失误的重要方式。

西周初年，周武王曾就治国之事多次咨询于周公旦，周公据“遗训”及“故实”以对武王。其问对如《周书》中的《大开武》《小开武》等篇。陈逢衡云：“是时纣忌周愈甚，武王难之，故有其落若何之问。十淫，指商俗。周武兢兢为念，则牧野之事已不待甲子而决矣。故心战在乎自修，庙胜在乎能戒。”<sup>②</sup>按此篇开首“访于周公旦”一段为交待行文背景之语，相当于《书序》，应是后之整理者所加。全篇就周武王咨询于周公如何“格言”而发，周公的对问之辞围绕着“敬德”、“求和”、“顺天”三个方面展开，后半部分述“四威”、“五和”、“七失”、“九因”、“十淫”的内容似是引述所谓《开和》之言。今人黄怀信认为此篇与下篇《小开武》“均记周公旦启发开导武王之事及言”<sup>③</sup>，就其内容而言，黄说是。然而从文体方面来看，这是典型的问对之文。

《国语·周语上》载周宣王时名臣仲山甫曾说：“赋事行刑，必问于遗训而咨之故实。不干所问，不犯所咨。……然则能训治其民矣。”<sup>④</sup>是说布政施命，必须要咨询于老成之人，以求“先王之教”及前朝故事之于行政有启发者。可见咨询制度的核心是“问于遗训”、“咨之故实”，其产物即是问对之文。

西周后期，重视礼治之王者听政，多咨询于在列之臣。据《周礼》载，大史、内史、大祝及三公六卿等都要备王咨询。和《尧典》一样，《大开武》等同类问对文的文本仍保留了较多的口头问答的痕迹，通常具有以下特征：第一，设为问答（问答为体），以答为主。第二，采取引经据典（即前文所言“遗训”及“故实”）以解危去惑的说理方式。所引皆为口碑形式的为政之道。第三，论证严密，分析透彻。文中所引经典语是大前提，所咨询之事是小前提，如何处置所咨询之事是结论。行文的逻辑结构十分清楚<sup>⑤</sup>。

## （二）春秋咨询制度与问对的演变

春秋时期，诸侯力政，君主专治进一步加强，但“国人”在各国政局中的影响力大大增加，加之“舆人”阶层的兴起<sup>⑥</sup>，使各国国君必须正视他们的政治诉求，听从他们的意见。出于政治需要，借助咨询这种“古制”问政于国人、舆人及朝野贤能，可以有效化解各种政治危机。吕思勉指出：

试征之他书：《左氏·定公八年》，“卫侯欲叛晋，朝国人，使王孙贾问焉。”《哀公元年》：“吴之入楚也，使召陈怀公，怀公朝国人而问焉。”则《周官》所谓询国危者也。《书·盘庚上》：“王命众悉造于庭。”《孟子》谓太王之迁岐也，“属其耆老而告之”。则《周官》所谓询迁国者也。《书·尧典》：“师锡帝曰：有齔在下曰虞舜。”《左·僖十五年》：“晋侯使卻缺告瑕吕饴甥，且召之。子金教之言曰：朝国人，而以君命赏，且告之曰：孤虽归，辱社稷矣。其卜贰圉也。”《昭二十四年》：“晋侯使士景伯莅问周故，士伯立于乾祭，而问于介众。”《哀公二十六年》：“越人纳卫侯，文子致众而问焉。”则《周官》所谓询立君者也。知古确有是事矣。乡大夫之职，“大询于众庶，则各帅其乡之众寡而致于朝。”注：“郑司农云：大询于众庶，《洪范》所谓谋及庶民。”则斯制由来甚远。<sup>⑦</sup>

载录于《左传》《国语》《晏子春秋》《说苑·正谏》《吕氏春秋·直谏》等文献中的大量的咨询事件，说明春秋时咨询制度得到弘扬和强化。当然，这一风气在使传统社会中政治经验书面化和经典化的同时，也促使问对体有了新的变化。

① 许维通：《吕氏春秋集释》，北京：中华书局，2009年，第566—567页。

② 黄怀信等撰：《逸周书汇校集注》（修订本），上海：上海古籍出版社，2007年，第258页。

③ 黄怀信：《逸周书校补注译》，西安：三秦出版社，2006年，第123页。

④ 徐元浩撰，王树民、沈长云点校：《国语集解》，第23页。

⑤ 关于问对类文体体式，请参看高明峰：《〈文心雕龙〉与〈文选〉“论”体评录小议》，《济南大学学报》2017年第6期。

⑥ 童书业认为“舆人”即国人中之从征从役者，他们拥有自己的车辆。据《左传·僖公三十年》载，城濮之战，晋文公重耳临战闻“舆人之诵”而疑之，《左传·襄公三十年》载郑子产变法，舆人诵之；《左传·昭公十二年》载周大夫原伯绞因为暴虐而遭舆人痛恨，逐绞而立公子跪寻。从这些记载中可以看出舆人在政治生活中发挥着重要的作用。说见童书业著，童教英校订：《春秋左传研究》（校订本），北京：中华书局，2006年，第131—132页。

⑦ 吕思勉：《中国制度史》，第467页。



春秋咨询制度和问对体较之前最大的变化有两个:一是咨询问对双方的身份发生了变化。此前的问对多出现于天子与祝官史官、贵族重臣之间,春秋时代则下移至诸侯与卿大夫之有识君子。据笔者粗略统计,春秋问对之辞共计400余篇,其中诸侯国与卿大夫之间的问对有300余篇,占绝大多数。第二,咨询问对虽引据经典而又不拘泥于经典之言,能因事设辞,紧扣现实发挥经典之微言大义。如《左传·庄公十四年》载鲁申繻以“妖由人兴”对鲁庄公之问:

初,内蛇与外蛇斗于郑南门中,内蛇死。六年而厉公入。公闻之,问于申繻曰:“犹有妖乎?”对曰:“人之所忌,其气馱(灾)以取之。妖由人兴也。人无衅焉,妖不自作。人弃常,则妖兴,故有妖。”<sup>①</sup>

这是鲁庄公君臣围绕郑国发生的政变而发的问对,盖据当时流传之旧典,列国之人均以“内蛇与外蛇斗”为流亡在他国的郑厉公即将要回郑国复位之预言。申繻之对则因事而言“妖由人兴”,这是灵活变通的解释,而非简单化地引据惯常预言的规则。这正是春秋时代大夫阶层政治理性觉醒的体现,可谓见识高明。

再如《左传·僖公四年》载齐桓公率诸侯联军攻楚,管仲对楚王问与楚国大夫屈完对齐桓公之问:

楚子使与师言曰:“君处北海,寡人处南海,唯是风马牛不相及也,不虞君之涉吾地也,何故?”管仲对曰:“昔召康公命我先君大公曰:‘五侯九伯,女实征之,以夹辅周室!’赐我先君履,东至于海,西至于河,南至于穆陵,北至于无棣。尔贡苞茅不入,王祭不供,无以缩酒,寡人是征。昭王南征而不复,寡人是问。”对曰:“贡之不入,寡君之罪也,敢不供给?昭王之不复,君其问诸水滨!”师进,次于陘。<sup>②</sup>

管仲对问之辞,引述周初册命之辞数楚之罪,有义正辞严之感。屈完对问之辞,以退为进,从一“德”字生发开去,避实即虚,不亢不卑。既有朝堂咨询之问对文的因事而发的特点,又具有外交辞令的典雅与犀利。后《史记》之《楚世家》《齐世家》及清人所编《古文观止》俱载此文,尤其是清人古文选本运用“裁篇别出之法”选录此篇,树为文之典范,广为传播,转相摹习,遂使其成为问对中的经典。屈完为楚国大夫,为屈原先祖,他长于辞令,不辱使命。国危时刻,以言辞建功,化干戈为玉帛,为《春秋》所称许。刘文淇引服虔评曰:“屈完者何?楚大夫也。何以不称使?尊屈完也。曷为尊屈完?以当桓公也。”<sup>③</sup>其说甚是。

另外还有《左传·僖公六年》载楚大夫逢伯对楚王之问,《僖公七年》载管仲以礼、信、德对齐桓公之问,《僖公九年》载秦大夫公孙枝对秦穆公问晋乱,《僖公二十三年》载晋狐突以忠信之道对晋怀公,《成公三年》载臧宣叔以古制对鲁成公之问等等,也都是典型的问对之文。

《国语》中也收录了为数不少的问对之文,比较典型的如《楚语上》载申叔时以傅太子之道对楚庄王:

(楚)庄王使士亶傅太子蒍,辞曰:“臣不才,无能益焉。”……问于申叔时,叔时曰:“教之《春秋》,而为之耸善而抑恶焉,以戒劝其心;教之《世》,而为之昭明德而废幽昏焉,以休惧其动;教之《诗》,而为之导广显德,以耀明其志;教之《礼》,使知上下之则;教之《乐》,以疏其秽而镇其浮;教之《令》,使访物官;教之《语》,使明其德,而知先王之务,用明德于民也;教之《故志》,使知废兴者而戒惧焉;教之《训典》,使知族类,行比义焉。若是而不从,动而不悛,则文咏物以行之,求贤良以翼之。悛而不摄,则身勤之,多训典刑以纳之,务慎悖笃以固之。摄而不彻,则明施舍以导之忠,明久长以导之信,明度量以导之义,明等级以导之礼,明恭俭以导之孝,明敬戒以导之事,明

① 杨伯峻:《春秋左传注》,第196—197页。

② 杨伯峻:《春秋左传注》,第289—291页。

③ 刘文淇:《春秋左氏旧注证》,第253页。

慈爱以导之仁，明昭利以导之文，明除害以导之武，明精意以导之罚，明正德以导之赏，明齐肃以耀之临。若是而不济，不可为也。且夫诵诗以辅相之，威仪以先后之，体貌以左右之，明行以宣翼之，制节义以动行之，恭敬以临监之，勤勉以劝之，孝顺以纳之，忠信以发之，德音以扬之，教备而不从者，非人也，其可兴乎？夫子践位则退，自退则敬，否则赧。”<sup>①</sup>

申叔时之问对，又见于《左传》及《史记·楚世家》。虽文字略有出入，但内容大体相同。这篇问对的体式也是以问答领起，正文先正面叙述教育太子之道，当以《春秋》《世》《诗》《礼》《乐》《令》《语》《故志》《训典》为主要内容，而后又从消极防范的方面讲述如何引导太子明确忠、信、义、孝、仁、武等行为规范。此文述评结合，既生动又谨严。从其所论傅太子之制的次第井然看，当非临事杜撰之辞，而应当也是引述古制。这些特点都与前引问对文十分相似。申叔时问对之例还有《左传·宣公十一年》载录的引时谚对楚庄王，也是典型的问对之体。

申叔时为楚国宗族，号称博学能文。顾栋高《春秋大事表》以为申氏，陈厚耀《春秋世族谱》则别列为“申叔氏”一族。由相关记载观之，申叔时深明大义，既知治国为政之道，又知先朝训典、前代掌故，善于教育，且长于辞令。既能言善谏，且善为问对之文，是楚国大夫阶层中的文章辞令高手。

此外见于《国语·鲁语》的“展禽对臧文仲之问”等，也都是典型的问对之文。除此之外，还有载于《新序》和《说苑》的“祁奚对晋悼公荐贤”、“师旷对晋悼公问卫人逐其君”等，也比较典型。值得注意的是，上述问对文又见于《左传》、《国语》等先秦典籍。这些问对文大体相同而细节有异，不大像是后出者因袭时代在前者，而更像是同一个文本的不同传本。这表明到春秋末期，一些论理深刻、引证丰富、且富于文采的问对文已经独立于史传而传播于士大夫君子之间，有经典化的趋势。

吴讷《文章辨体序说》云：“问对体者，载昔人一时问答之辞，或设客难以著其意者也。《文选》所录宋玉之于楚王，相如之于蜀父老，是所谓问对之辞。”<sup>②</sup>指出了问对之文在文体上的基本特征，但未详论其起源及演变。明人徐师曾《文体明辨序说》则对问对文的起源提出了自己的看法，徐氏说：“按问对者，文人假设之词也。……古者君臣朋友口相问对，其词详见于《左传》、《史》、《汉》诸书。后人仿列之。”<sup>③</sup>徐师曾认为，究其根源，见于《左传》等典籍的“君臣朋友口相问对”是后世问对的源头。这是极其有见地的意见。

春秋时代的问对经由史官著录而由口传状态被写定成为书面的文本，从而也完成了其文体的“定型”。随着史传在当时社会各阶层的传播，一些较为著名的问对之文被有识者多次地阅读接受与引用，出现了“经典化”的趋势。这些经典化的问对文不仅其言治论政的内容成为诸子百家取资的重要思想资源，其形式特点也对诸子之文产生了很大影响。

### 三、春秋讽谏制度与谏辞的繁荣

由于君主专制政体的逐步加强，议政、咨询还不能完全保证违礼失德之事的发生，因此春秋“礼治”还需要第三种制度，即临事讽谏制度。讽谏制度的核心是臣子进谏，君王纳言，由此促使谏辞的大量产生。

#### （一）春秋讽谏制度与谏辞的生成

讽谏制度起源很早。《尚书·夏书·胤征》即载：“先王克谨天戒，臣人克有常宪；百官修辅，厥后惟明明。每岁孟春，迺人以木铎徇于路，官师相规，工执艺事以谏。其或不恭，邦有常刑。”孔颖达《正义》解释说：“言君当谨慎以畏天，臣当守职以辅君也。先王恐其不然，大开谏争之路。每岁孟春，迺人之官以木铎徇于道路，以号令臣下，使在官之众更相规阙；百工虽贱，令执其艺能之事以谏上之失

① 徐元诰：《国语集解》，第483—487页。

② 吴讷、徐师曾著，于北山、罗根泽点校：《文章辨体序说·文体明辨序说》，第49页。

③ 吴讷、徐师曾著，于北山、罗根泽点校：《文章辨体序说·文体明辨序说》，第134页。

常。其有违谏不恭谨者，国家则有常刑。……百工之贱，犹令进谏，则百工以上，不得不谏矣。”<sup>①</sup>《尚书大传》说：“古者天子，必有四辅：前曰疑，后曰丞，左曰辅，右曰弼。”是说上古天子有四种进言之官。《大戴礼记·保傅》：“匡过而谏邪者，谓之弼。弼者，拂天子之过者。”<sup>②</sup>可见“天子四辅”之一的“弼”就是专司进谏的官员。《周礼·地官·司徒》下设“保氏”，专门“掌谏王恶”。《诗经·大雅》中的《民劳》是西周时代的诗篇，其中说：“王欲玉女，是用大谏。”《郑笺》解释其义曰：“王乎！我欲令女（汝）如玉然，故作是诗，用大谏正女（汝）。”<sup>③</sup>此即西周时代臣子进谏辅弼王者之例。

春秋时期，因为治国者对治乱兴亡的关注，讽谏纳谏成为为政的重要辅助手段，受到普遍重视，祝史等官负有进谏之责。《国语·晋语》载“使工诵谏于朝”，就是把收集来的谏辞讽诵于朝堂之上，从中吸取教训。《礼记·王制》载：“大史典礼，执简记，奉讳恶。天子斋戒受谏。”<sup>④</sup>不仅周天子，诸侯也有史官和保傅职司其事，但春秋时期进谏者中最多的还是那些卿大夫中的“君子”。据笔者考察，《左传》《国语》《吕氏春秋·直谏》《说苑·正谏》等书记载的春秋进谏事件中，至少有六成以上是由卿大夫发起的。举其著名者而言，有周室的伶州鸠、史伯、单襄公等，鲁国的臧僖伯、臧哀伯、臧文仲、叔孙豹等，郑国的烛之武、子产、大夫叔詹等，晋国的叔向、赵盾、赵衰、郭偃、卻缺、士会、伯宗，齐国的管仲、晏婴，楚国的申叔时、优孟，吴国的伍子员，越国的范蠡、文种，宋国的公子鱼、向戌，随国的季梁，虢国的宫之奇等。他们大多为各国之世族，或为宗室，或世为重臣，在本国有重要的政治影响。从他们进谏及议政活动来看，既有与国共休戚的忠义，又有熟知典故、娴于辞令的才干。有时甚至庶民也可进谏。如《说苑·正谏》载：楚庄王筑层台，大臣谏者七十二皆死。有耕者诸御己入谏庄王，遂解层台而罢民。楚人作歌曰：“薪乎莱乎，无诸御己，讫无子乎！莱乎薪乎，无诸御己，讫乎人乎！”<sup>⑤</sup>歌颂其进谏行为，他也因为善谏而留名青史。

春秋时善于纳谏的国君有郑庄公、齐桓公、楚庄王、晋文公、晋景公、秦穆公、越王勾践、宋襄公等。在当时和后世有识者看来，他们的成功很大程度上是因为纳谏。正因为如此，汲汲于恢复周礼孔子也对讽谏也特别重视。《孔子家语·辨证》云：“一曰谏谏，二曰戇谏，三曰降谏，四曰直谏，五曰讽谏。”孔子曰：“吾其从讽谏矣乎！”<sup>⑥</sup>（《说苑·正谏》）这大概是因为讽谏常采取引证古制和讲述兴亡的方式，比较委婉，能体现“礼”的温柔敦厚。故《风俗通义·过誉》说“《礼》谏有五，风（讽）为上。”<sup>⑦</sup>

由上可知，春秋时期，本属“古制”的讽谏制度因现实政治所需而日趋完善，由于此时政治理性的高扬，使谏辞也成为当时一种使用频率很高的文体。

从臣子的方面来说，“之所以蹇蹇为难而谏其君者，非为身也，将欲以匡君之过，矫君之失也。君有过失者，危亡之萌也，见君之过失而不谏，是轻君之危亡也。”<sup>⑧</sup>从国君的方面来说，纳言则为有德，废言则为失礼。春秋时代，这种讽谏意识和从谏思想得到大部分诸侯国统治者和卿大夫阶层的认可。陈来指出：“就中国的春秋时代而言，‘神灵信仰’的没落和‘实践理性’的成长，才更准确地揭示了它的发展线索。在这里，人类社会的秩序被当作自足自为的概念来思考，摆脱祝史的神话思维成为时代精神的趋向，而‘礼’越来越成为一种内在于世界、外在于宗教的组织法则。世俗人文主义强调理智的教导，指引实际事务的实用主义成分，唤起了对政治和道德问题的更深思考。”<sup>⑨</sup>这一风气和官学下移导致的社会文化资源的重新分配形成的合力，也是导致春秋时期讽谏语大量产生的一个重

① 孔安国传，孔颖达等正义：《尚书正义》，第182—183页。

② 孔广森撰，王丰先点校：《大戴礼记补注》，北京：中华书局，2013年，第67页。

③ 毛亨传，郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗注疏》，第1657页。

④ 孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》，第376页。

⑤ 刘向撰，向宗鲁校证：《说苑校证》，北京：中华书局，1987年，第218页。

⑥ 刘向撰，向宗鲁校证：《说苑校证》，第206页。

⑦ 应劭撰，王利器校注：《风俗通义校注》，北京：中华书局，2010年，第173页。

⑧ 刘向撰，向宗鲁校证：《说苑校证》，第206页。

⑨ 陈来：《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》，三联书店，2002年版，第12—13页。

要原因。

其次，谏辞的生成还受现实中突发性政治事件的激发，其发布或撰作过程一般表现为卿大夫阶层的精英对他们认为不合乎政治伦理和政治理性的特定政治事件的干预和导引。当然，尽管有时正面的劝谏可能未被接纳，但这种言行中所内涵的实践理性总能得到社会舆论的支持和同情，这样，负载这一内涵的讽谏语文体也就有可能成为类似经典的文章。

经笔者在以往学者们研究的基础上进行的统计，仅《国语》所收 242 篇短文中，文体特征分明的有 190 余篇，其中谏语就有 170 多篇。《左传》在编年体的框架内，文体特征比较明确的言辞有 561 篇，谏语就有 221 篇<sup>①</sup>。《晏子春秋》、《说苑》均专列“谏”类，收录的春秋谏辞也有数十篇。这个统计数据为我们研究春秋时期谏语的生成机制、主要内容和文体特征奠定了文献基础。

## （二）春秋谏辞的类型及其特点

就其内容来说，春秋谏辞主要是对违背“礼”的事件和行为所进行的叙述、分析和评论，其目的是对当事人进行必要的劝诫和谏阻。就其针对的对象、内容和主题而言，主要有以下两大类：

第一类，针对国君的谏辞。春秋前期，虽然宗法制有所动摇，但诸侯国公室的实力尚强，国君的政治权威尚在，故“礼乐征伐自诸侯出”。故这一时期的谏辞主要是针对国君而发。这一类谏辞又可以分为两个小类：一是针对国君个人的失德行为而发的；二是针对国君在为政中的失礼违制举措而发的。针对国君个人的失德之举的讽谏例子很多，最典型的如《左传·隐公五年》载“臧僖伯谏鲁隐公赴棠观鱼”：

五年春，公将如棠观鱼者。臧僖伯谏曰：“凡物不足以讲大事，其材不足以备器用，则君不举焉。君，将纳民于轨、物者也。故讲事以度轨量谓之轨，取材以章物采谓之物。不轨不物，谓之乱政。乱政亟行，所以败也。故春蒐、夏苗、秋狝、冬狩，皆于农隙以讲事也。三年而治兵，入而振旅。归而饮至，以数军实。昭文章，明贵贱，辨等列，顺少长，习威仪也。鸟兽之内不登于俎，皮革、齿牙、骨角、毛羽不登于器，则公不射，古之制也。若夫山林、川泽之实，器用之资，皂隶之事，官司之守，非君所及也。”<sup>②</sup>

这件事虽然与政事无关，看似国君的个人行动，但实则不然。所谓“观鱼”，实际上是到齐、鲁交界的“棠”地“会男女”，游春踏青<sup>③</sup>。这种失德行为在当时号称礼仪之邦的鲁国引起轩然大波，所以《春秋》记其事，微言以讽。《左传》的编者可能是照录了鲁史官的实录。

此年的进谏者臧僖伯为鲁公族臧孙氏之先，他是鲁孝公之子，又称公子滔。孔颖达《春秋左传正义》卷三曰：“僖伯者，孝公之子，惠公之弟。惠公立四十六年而薨。则子臧此时年非幼少，呼曰叔父者，是隐公之亲叔父也。”据顾栋高《春秋列国卿大夫世系表》，鲁国臧孙氏一族贤能辈出，皆为人正直，知书达礼，文辞斐然，堪称典范。见于《春秋》者计有臧文仲、臧宣叔（许）、臧武仲等，皆有言辞传世<sup>④</sup>。

第二小类是针对国君行政之过的谏辞。比较典型的如《左传·桓公二年》所载臧僖伯之子臧哀伯谏鲁桓公之辞。此年夏四月，鲁桓公受宋人之贿，取宋郕大鼎，并将其纳于鲁国大庙有违于君之德。臧哀伯谏曰：

君人者，将昭德塞违，以临照百官，犹惧或失之，故昭令德以示子孙：是以清庙茅屋，大路越席，大羹不致，粢食不凿，昭其俭也。衮、冕、黻、珽，带、裳、幅、舄，衡、紕、紕、纆，昭其度也。藻、

<sup>①</sup> 张岩：《春秋战国文体源流考略》，《新原道》第二辑，郑州：大象出版社，2004年。笔者对其文体划分有调整和归并，以上统计数据也与其略有出入。《左传》、《国语》略似后世文章总集，其中的谏语、辞令可作为单篇文章看，因《左传》等书成书过程中，大量采用了春秋时代的书面与口传史料，不能将这些有独立文体的“文章”视为《左传》等书编者个人的“创作”。

<sup>②</sup> 杨伯峻：《春秋左传注》，第41—44页。

<sup>③</sup> 食鱼、捕鱼、观鱼之事为男女相会之隐语。鲁隐公“矢鱼于棠”实际是于仲春之月“会男女”。

<sup>④</sup> 参见顾栋高辑，吴树平、李解民点校：《春秋大事表》卷十二之上，北京：中华书局，1993年，第1237—1240页。

率、鞞、鞞、鞞、厉、游、纓，昭其数也。火、龙、黼、黻，昭其文也。五色比象，昭其物也。锡、鸾、和、铃，昭其声也。三辰旂旗，昭其明也。夫德，俭而有度，登降有数，文、物以纪之，声、明以发之，以临照百官。百官于是乎戒惧，而不敢易纪律。今灭德立违，而寘其赂器于大庙，以明示百官。百官象之，其又何诛焉？国家之败，由官邪也。官之失德，宠赂章也。郟鼎在庙，章孰甚焉？武王克商，迁九鼎于雒邑，义士犹或非之，而况将昭违乱之赂器于大庙，其若之何？<sup>①</sup>

鲁桓公作为人君，本应当为政以德，“昭令德以示子孙”然而却违礼受贿取人重器而纳之宗庙，其举措既违周礼，又失君德。故尔臧哀伯发为此谏，只可惜一片忠心，付诸东流，桓公不听其谏，仍一意孤行。桓公拒谏的行为在当时就受到舆论的谴责。《左传·桓公二年》载，周内史闻此事而评论曰：“臧孙达其有后于鲁乎！君违，不忘谏之以德。”<sup>②</sup>可谓臧孙氏之知音。孔颖达评价此条谏语云：“此谏辞有首尾，故理互相见。”<sup>③</sup>是说此谏辞首尾完整、独立，在表述上具有叙述与说理结合的特点。按：臧哀伯谏辞中所论国君昭德之礼数，包括饮食、服饰、车舆仪仗等，据《左传》此年杜预注及孔颖达疏，这些制度多见于今本《周礼》及《礼记》所载。由此推断，在当时可能已经有了成文的礼书，而鲁国的臧哀伯其人显然十分熟悉这类礼书，因而其谏辞中才多引据以为立论依据。谏辞中又以周武王克商而迁九鼎于洛邑遭义士非议之事，批评鲁国受宋之鼎而纳于太庙的荒唐举措。可知臧哀伯受家学影响，熟知各类“古文”，对于先代历史、文化也非常熟悉。

第二类，针对卿大夫的谏辞。至春秋中叶以后，诸侯国公室渐弱，卿大夫及家臣坐大。《汉书·游侠传序》云：“周室既微，礼乐征伐自诸侯出。桓文之后，大夫世权，陪臣执命。”<sup>④</sup>说的就是上述情形。如鲁国之“三桓”，齐国之田氏，晋国之韩、赵、智、郤，郑国之“七穆”等，均成为左右各国政局关键势力。这些大族为巩固自己的政治地位，多网罗智谋之士，为己谋划。在这种国之行政大权操于大夫之手的情况下，讽谏制度由公室下移至世族，谏辞的对象也转而成为世族卿大夫。如《国语·鲁语上》载，鲁宗伯夏父弗忌违礼擅改昭穆黜桓公以尊僖公，宗有司谏辞曰：

夏父弗忌为宗，蒸，将跻僖公。宗有司曰：“非昭穆也。”曰：“我为宗伯，明者为昭，其次为穆，何常之有！”有司曰：“夫宗庙之有昭穆也，以次世之长幼，而等胄之亲疏也。夫祀，昭孝也，各致齐敬于其皇祖，昭孝之至也。故工史书世，宗祝书昭穆，犹恐其逾也。今将先明而后祖，自玄王以及主祭莫若汤，自稷以及王季莫若文、武，商、周之蒸也，未尝跻汤与文、武，为不逾也。鲁未若商、周而改其常，无乃不可乎？”弗听，遂跻之。展禽曰：“夏父弗忌必有殃。夫宗有司之言顺矣，僖又未有明焉。犯顺不祥，以逆训民亦不祥，易神之班亦不祥，不明而跻之亦不祥，犯鬼道二，犯人道二，能无殃乎？”<sup>⑤</sup>

此谏辞又见《左传·文公二年》，二书可能有共同的文献来源。夏父弗忌为鲁国掌宗族事务及祭祀之礼之官员，据《国语·鲁语上》韦昭注，其父为鲁宗人夏父展，则其家为鲁国世族。进谏之宗有司当是夏父弗忌之下属。从其谏语引诗述礼来看，他也是一位知书达礼且明于制度之君子。

另如，《左传·文公十五年》载鲁国大夫惠伯（叔彭生）引“史佚之言”，以事亲之道谏其父襄仲，也是典型的以世族为对象的讽谏语。襄仲此时为孟孙氏掌权者，闻其谏辞而悦，帅兄弟以哭之。惠伯是孟孙氏之贤者，此前于鲁文公七年，即曾劝谏鲁文公勿允襄仲因夺妻之恨而伐其兄公孙敖，此年又劝襄仲守礼勿失大体，真为有识之君子。

以上是鲁国的情形，到春秋中后期其他诸侯国的讽刺活动也多针对卿大夫阶层。如晋国大夫随

① 杨伯峻：《春秋左传注》，第86—90页。

② 杨伯峻：《春秋左传注》，第90页。

③ 左丘明传，杜预注，孔颖达正义：《春秋左传正义》，李学勤主编：《十三经注疏》（标点本），北京：北京大学出版社，1999年，第159页。

④ 班固撰，颜师古注：《汉书》卷九十二《游侠传》，北京：中华书局，1962年，第3697页。

⑤ 徐元诰撰，王树民、沈长云点校：《国语集解》，第164—166页。

会引《诗·周颂》之《酌》、《武》及“仲虺之言”，以遵养时晦之道谏中军主帅荀林父勿与楚战，也很典型。《左传·宣公十二年》载：此年夏，邲之战前夕，晋师救郑，及河，闻楚与郑盟，荀林父欲还师。一时军中将帅或主战，或主退兵，意见不同。于是随武子谏荀林父曰：“善。会闻用师，观衅而动。德、刑、政、事、典、礼不易，不可敌也，不为是征。”<sup>①</sup>进谏的士会是晋献公重臣士芻之后，他历任晋国文、襄、灵、成、景五代，曾参加城濮之战，公元前607年与赵盾共谋劝谏晋灵公；士会为人忠厚正直，才干过人，鲁宣公十六年执晋政，平戎勤王，求典礼，修礼法。执政二年，晋国之盗尽逃于秦。此年论楚国内政之辞，征引《诗》篇兵法及先贤之言，阐述德行政事典礼之重要性，详尽分析敌我形势，鞭辟入里，见解超人，展示士会深知礼法、长于言辞之一面。

此外还有公元前563年冬，郑国“七穆”之一子孔执政，作载书欲以专权，大夫、诸司、门子弗顺，子驷将诛之，子产以“众怒难犯，专欲难成”之理谏子孔焚载书以安众；公元前589年，齐国佐谏晋卻克，也是典型的针对卿大夫阶层的讽谏之辞。

### （三）春秋讽谏的文体特征

通过分析归纳谏辞文本可知，谏辞是“礼治”的产物，体现了春秋时代“礼”的崇古、尚实精神。谏辞虽大类上属于议论文，但又有其独特的文体特征：

第一，春秋谏辞大多因事而发，因人而发，因此具有明确的驳论性质。春秋时期诸侯国执政者产生政治上的违制失礼和行为上的失礼无德，主要的原因在于认识上和观念上的错误。因此进谏者的主要目的就是要驳斥受谏者的某种错误的观点，就是要面对面地辩论，并通过分析事理，辨明是非，驳倒对方，最终起到制止受谏者错误行为的目的。

如公元前639年夏，鲁国大旱，鲁僖公欲焚巫尪以求雨，臧文仲以为有违仁义之道，故进谏阻止。据《左传·僖公二十一年》载臧文仲谏辞，鲁僖公焚巫以禳旱灾之举显然出于一种旧的观念。甲骨文中已有焚巫以求雨之记载，说明此俗起源甚早。《礼记·檀弓下》载：“岁旱，穆公召县子而问然，曰：‘天久不雨，吾欲暴尪而奚若？’曰：‘天则不雨，而暴人之疾子，虐，毋乃不可与！’‘然则吾欲暴巫而奚若？’曰：‘天则不雨，而望之愚妇人，于以求之，毋乃已疏乎！’”<sup>②</sup>“礼治”的核心为政以德，焚巫显然有悖于德。鲁僖公号称明君，而仍持有此种旧观念，故而臧文仲予以谏阻。他认为除旱之法，关键在于宜修人事，其思想趋新，具有鲜明的礼治倾向。此年的谏语，实际上是新旧两种观念的交锋，而进谏者往往代表着新的、进步的观念。

另如《国语·晋语四》载前638年，晋公子重耳流亡至郑国，郑大夫叔詹赋《周颂·天作》、引谚，谏郑文公礼遇重耳。郑大夫叔詹谏辞是因郑文公不礼遇重耳而发，其核心仍是一个“礼”字。春秋时期虽说礼崩乐坏，但列国相交，仍重周礼。故郑大夫叔詹谏阻郑文公顾念晋、郑同为姬姓诸侯而礼遇重耳，实是驳斥其认为违天非礼而无妨的错误观念。这是两种截然不同的政治观念的交锋。

再如《国语》所载公元前639年须句子奔鲁，鲁僖公母成风谏鲁僖公从周礼以封须句。成风是以周礼之“崇明祀，保小寡”的原则，驳论春秋中叶以后大国不顾小国的普遍观念，以此晓谕鲁僖公。还有周王室大臣伶州鸠、单穆公谏周景王勿铸无射之钟，是驳论周景王违背先王礼乐制度而片面追求音乐娱乐性的错误观点。其余此期讽谏语无不如此。归根结底，谏语是一种礼治思潮下产生的体现着新旧两种政治观念交锋状态的驳论性文体。

第二，春秋谏辞通常采用“述典析理”的引证法，或博引三代旧制，或采《诗》《书》《礼》《易》《春秋》等经典，或引述圣贤名言，并结合当下时势予以分析说明，以增强权威性和说服力，形成典雅渊懿的语体风格。如公元前638年，鲁大夫臧文仲引《诗·小雅·小旻》及谚语讽谏鲁僖公勿轻小国，即相当典型。《左传·僖公二十二年》载：邾人以须句之故出师伐鲁。鲁僖公轻视邾为小国，不设防备而欲与之开战。臧文仲谏

① 杨伯峻：《春秋左传注》，第722页。

② 孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》，第307页。

辞曰：

国无小，不可易也。无备，虽众，不可恃也。《诗》曰：“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。”又曰：“敬之敬之！天惟显思，命不易哉！”先王之明德，犹无不难也，无不惧也，况我小国乎！君其无谓邾小，蜂蚕有毒，而况国乎！”<sup>①</sup>

一篇百十来字的谏辞，竟然两引《诗》句，一引谚语，足见其“复古”与“尚实”相结合的特点。其目的无非是提醒国君误犯轻敌之错，但只可惜鲁僖公不纳其谏。是年八月丁未，僖公与邾国之师战于升陞，鲁师败绩。邾人获僖公甲冑，悬诸鱼门以示威。按：臧文仲学识渊博，为鲁国有文之君子，他的讽谏语中所引之诗句见于今本《诗·小雅·小旻》及《周颂·敬之》。臧文仲针对鲁僖公轻敌无备的错误行为而予以劝谏，意在劝其临事勿骄傲自大而宜谨慎从事，否则其事必败。谏语中两引《诗经》诗句，既切合事理，亦显典雅之文风。

再如公元前521年春，周王室大臣单穆公谏周景王勿铸无射之钟，其谏语也很典雅。《国语·周语下》载单穆公谏辞曰：

不可。作重币以绝民资，又铸大钟以鲜其继，若积聚既丧，又鲜其继，生何以殖？……是故先王之制钟也，大不出钧，重不过石。……三年之中，而有离民之器二焉，国其危哉！”<sup>②</sup>

细读单穆公这篇谏辞，仍是以引述古制为主要论证方式，其主旨在于集中论述音乐“和”美观念在音域方面的表现。单穆公的音乐观念是维护“先王之制”，而周景王则是为求刺激而趋新，他铸无射律编钟，主要是为满足听觉审美需要，要在无射宫下方小三度之林钟律位，再铸一大钟（无射之羽），以扩大编钟音域。单穆公提出音乐审美方面的听觉音域之和的问题，这是值得重视的音乐审美思想。单穆公由听觉心理角度出发，指出大钟音域太低，撞击后声波产生的各种泛音将会使人听之产生强烈的不协和感。据“先王之制”，“耳之察和”，人耳对乐音的听辨有其限度，“大不出钧，重不过石”，必须要考虑音域。如音乐超出此度，则“钟声不可以知和”，必将导致失德、失节。另外，单穆公认为周景王耗费民资以铸大钟将会引起消极的政治后果：声不合——心不和——人不和——政不和，告诫景王若如此下去，不仅不能享受音乐之美，并且“国其危哉”！

第三，春秋谏辞均观点鲜明、义正辞严、语带感情。因为谏语的撰制、发表动机或是针对违礼违制的政治事件，或是针对失德失礼的个人行为，所以开篇即用“善”、“可”或“不可”及“XX非XX也”等表示肯定或否定的语句，特别明确、鲜明地表明进谏者的态度，然后再详细地对事实予以分析论证说明。而进谏者或是卿大夫，或是诸侯国的公族，介于他们与受谏对象的密切关系，常在谏语中寄托着深切的宗国情怀与忧患意识。最为典型者，如公元前589年，齐国大夫国佐引《诗·大雅·既醉》、《小雅·信南山》、《周颂·长发》之句，谏晋国大夫郤克。《左传·成公二年》载：齐顷公使国佐（宾媚人）赂晋以纪甗玉磬并割地，以行成于晋。晋郤克因此前出使齐国时遭顷公母羞辱而不可，曰：“必以萧同叔子为质，而使齐之封内尽东其亩。”国佐谏曰：

萧同叔子非他，寡君之母也。若以匹敌，则亦晋君之母也。吾子布大命于诸侯，而曰必质其母以为信，其若王命何？且是以不孝令也。《诗》曰：“孝子不匮，永锡尔类。”……故《诗》曰：“我疆我理，南东其亩。”今吾子疆理诸侯，而曰“尽东其亩”而已，唯吾子戎车是利，无顾土宜，其无乃非先王之命也乎？……《诗》曰：“布政优优，百禄是道。”子实不优，而弃百禄，诸侯何害焉？”<sup>③</sup>

这篇谏辞的背景是齐国被晋国所率诸侯联军打败，欲求和而郤克不许，且出言侮辱，情势对齐国来说极其不利。而国佐谏郤克之辞，却能因郤克之语而发，引《诗》之句，先以不孝、不义驳之，指出盟主之行，应尊王命而抚诸侯，斥责晋则不然，不配作盟主；继而表明如晋不许成，齐国将背水一战，语带威

① 杨伯峻：《春秋左传注》，第395页。

② 徐元诰撰，王树民、沈长云点校：《国语集解》，第108—110页。

③ 杨伯峻：《春秋左传注》，第797—799页。

胁,遂使郤克无辞以对,与齐讲和。其谏语鞭辟入里,言辞恳切,柔中带刚,不失大国风范。劳孝舆《春秋诗话》卷二评之云:“两折晋人,三引诗以畅其说,皆中情理。诗可以言,信矣。”<sup>①</sup>汪基《古文嗜凤》卷三录之,题作“齐使国佐如师”。也指出国佐之辞威而不怒,既充分揭示了郤克为报仇而忘大义,也言辞恳切语带感情<sup>②</sup>。面对国佐之谏语,郤克理屈辞穷。此年秋,晋郤克及齐国佐盟于爰娄,使齐归汶阳之田于鲁。国佐不亢不卑,真可谓不辱使命。郤克闻国佐之谏而听之,也表明他尚属有大局观念而又能从谏如流的贤者。

再如《左传·襄公十年》载公元前563年夏,晋率诸侯之师灭偃阳,晋悼公欲以偃阳赐宗国大夫向戌,向戌谏晋悼公之辞,也是情理相兼的名篇。这篇谏辞言简意赅,恳切动人。向戌乃宋国桓族后裔。孔颖达《春秋左传正义》以为向戌为向父肸之孙,杜预则以为是宋桓公曾孙。他深谙礼仪与为政之道,执宋之政十数年,多次出使列国,应对诸侯,在列国间享有极高声誉。鲁襄公二十七年,向戌促成晋、楚弭兵之会,更是声名鹊起。楚国大夫椒举谓向戌为诸侯之良,将其与郑国子产相提并论。他这一年的谏辞,坚辞以拒封,主要是其胸怀国家,公而无私,因此晋君乃以偃阳赐予宋公。

春秋谏辞还有很多,大多是针对某种不合乎道德原则的行为和事件而发,因为要劝谏并阻止错误的言行。其主要的动机并不在促使事件向坏的方向继续,而是抱着阻止和挽回的意图,故多分析和评论,大的文类属议论文。受到春秋时期普遍存在的借智于经典的风尚,讽谏之辞大都引据《诗》、《书》、《礼》、《易》及各类《志》、“谚”、“XX之言”等当时社会上流传的文化资源,有些长于辞令、博闻强识的进谏者还有意引述历史故事,运用举例或类推的说理方式来驳斥说服受谏者。因此,典雅渊懿是谏辞的基本语体风格。

总而言之,谏辞既是一种以“文言”为核心参的政治实践,也是一种针对实际问题的解决而生成的特殊话语方式和文体样式。

饶宗颐曾说:“盖讽谏固西汉以来文学之优良传统也。”<sup>③</sup>这一方面说明春秋时代的谏辞对后世文学的影响,另一方面也说明由春秋“经世之文”所形成的关心现实、“经世致用”是中国文学的一个优良传统。

#### 四、结 语

综上所述,春秋时期的议政、咨询和讽谏是从西周“礼乐制度”中发展出来的,作为春秋“礼治”政治的一种形态和手段,其主要目的在于通过“文”的方式弥补君主专制政体的不足,因而具有强烈的“尚文”倾向与人文色彩。其核心层面是围绕礼乐传统和君臣德行而进行的言辞的撰制、发布和传播、接受,它们虽然具备制度的雏形,但这些问对、讽谏、论议之文是否达到发布者或撰制者的预期目的,则完全取决于君主的个人德行。因此它们还不能完全等同于后世法治时代的制度。本文关注的焦点不在于这些准制度本身,而是其中贯穿的言辞文章的撰作、发布、传播形态,以及它在上古文学研究中的意义。

通过梳理“礼治”制度下政论、问对、谏辞三类文体的生成规律,我们可以对春秋时期文体及文章有如下认识:

第一,早期文体的生成大多遵循特定礼仪或制度语境下的“言说”这一特定方式。政论、问对、讽谏既是在“礼治”语境下以言辞撰制和发布为核心的政治实践活动,同时也指代相应的文体。其动因是具体的政治事件,在撰作方式上具有因事而发、即兴即时的特点。

第二,三种文体在功能上都指向现实的政治需求,具有强烈的实用性和政治色彩。《文心雕龙·

① 劳孝舆撰,毛庆着点校:《春秋诗话》,第50页。

② 汪基:《古文嗜凤》卷三,上海:广益书局,1914年石印本。

③ 饶宗颐:《谏书、谤书论》,收入胡晓明编:《澄心论萃》,上海:上海文艺出版社,1996年,第139-141页。



章表》：“章表奏议，经国之枢机。”<sup>①</sup>从其功能观察，上述文体都属于“经国之文”，而此类文章在秦汉以后相当长的时期是文章的正宗和大宗。

第三，虽然议政制度、咨询制度、讽谏制度代表了春秋时期政治思想和制度的新趋势，但春秋社会礼治政治的核心特点仍是“赋事行刑，必问于遗训而咨之故实”，故而由此产生的政论、问对、讽谏，在主题和内容方面仍未完全脱离西周“礼乐传统”的尊礼尚德精神。

第四，春秋政论、问对、谏辞的撰制、发表者，多是“君子”，是春秋时期的精英。他们大多践行“太上有立德，其次有立功，其次有立言”<sup>②</sup>的人生信条。许多人物，如鲁国的叔孙豹、臧文仲、孔丘，郑国的子产、子展、子太叔，齐国的晏婴、管仲，楚国的申叔时、屈完，晋国的叔向、赵衰、魏绛、师服，周王室的史伯、单襄公、伶州鸠等，都是典型的忠臣、圣者和贤者。他们印证了“有德者必有言”（《论语·宪问》）的规律。

第五，从文体演进方面来说，春秋时期的政论、问对、谏辞下启战国秦汉及之后的“问对”、“奏议”、“章表”等，不仅确立了“引证古训古制或故实+叙事说理+评论总结”基本写作模式，而且形成了典雅富赡、辞清志显、随事制巧的基本语体风格。

第六，以上三类文辞所表现出的关心现实、尊礼尚德、彰善抑恶、尚贤任能的思想取向，以及其言说者勇于担当、积极探索的现实精神方面，具有启人哲思、益人心智的特点。这奠定了先秦诸子的学术基础，开启了“百家争鸣”之先声。同时也开创了“中国文学乃至中国文化刚健有为、积极探索社会人生的宏大气度和格局”。

由此可见，春秋时期是中国古代文化的“轴心期”，也是民族精神和文学传统的形成期。春秋文学上承三代“文章官守”传统，完成了言辞发布及文章创作由宗教化向人文性的转变，同时下启战国“私人撰著”、“文体大备”的局面。这一时期不仅文章数量众多、文类丰富、文体成熟，且已出现大批能文之“君子”和丰富的文体理论。春秋初叶，各体文章源于“世官之守”的礼乐制度，其写作具有程式化、实用性和集体创作的形态特征。春秋中、末叶，随着世官制度的衰落和私学的兴起，言辞的构拟和发布转向“私人化”或“个体化”。郭沫若将“春秋时期”称之为古代文学史上的“五四”<sup>③</sup>，是合乎实情的。

[责任编辑 刘 培]

① 范文澜：《文心雕龙注》，第407页。

② 《左传·襄公二十四年》载鲁叔孙豹语，见杨伯峻：《春秋左传注》，第1088页。

③ 郭沫若：《古代的“五四运动”——论古代文学》，收入《豕蹄内外》，杭州：浙江人民出版社，1998年。

# 汉画像“玄猿登高”升仙含义释读

曹建国

**摘要:**在汉代画像材料中,玄猿登高是比较常见的造型。汉画中的猿猴登临位置有楼顶、阙顶、榭顶,据此汉画像中的玄猿登高图可分为三种类型。汉画中楼阁常有其象征意义,尤其是门阙常指向成仙或升天。所以汉画中登高的玄猿有导引墓主升仙意义,这也是汉画中猿猴常与仙鹤、凤凰、羽人甚或西王母、东王公联袂出现原因之所在。汉画中的玄猿登高图及其升仙含义的获得或与战国秦汉间盛行的导引、行气等养生术有关,并在后世猿猴题材的文学创作中得到体现。

**关键词:**汉画像;玄猿登高;升仙;养生术

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.01.07

在汉代画像材料中,我们随处可见猿猴的身影。它们或现身于杂技百戏场中,攀附在建鼓羽葆之上;或跳踯于亭台楼阁之上,与凤凰、羽人为邻;甚或化身为盗攫,盗人妻女而被人攻击。如何理解这些汉画中的猿猴形象的内涵,学界对此颇有争议。或以为是富贵的象征<sup>①</sup>,或以为是邪魔的符号<sup>②</sup>。我们认为,对汉画像中猿猴类图像的理解,需建立在图像分类的基础上。不同的图像类型或同样的图像出现在不同的图像语境中,其意义自然有别。就其中的玄猿登高而言,玄猿登临的楼顶、阙顶常有升仙含义,而与之相伴出现的凤鸟、仙鹤乃至西王母、东王公以及羽人等也同样呈现出这一意旨。缘此,我们认为汉画中的登高玄猿有辅助墓主升仙的含义,这一内涵的获得或与战国秦汉间盛行的导引、行气等养生术有关,并在汉代以后以猿猴为题材的文学作品中得以承传。

## 一、玄猿登高图之命名及其类型

汉画“玄猿登高图”之命名,得自山东嘉祥宋山出土的《许安国墓祠题记》。1980年山东嘉祥发现的汉代画像石墓,其中标记为M3的墓中出土了墓主许安国的墓祠题记<sup>③</sup>。在这篇题记中,修墓人详记了许安国墓画像石的内容。文曰:

琢琢磨治,规矩施张,褰帷及月,各有文章,调文刻画,交龙委地,猛虎延视,玄猿登高,陆熊  
噪戏,众禽群聚,万狩云布,台阁参差,大兴舆驾。上有云气与仙人,下有孝友贤仁,尊者俨然,从  
者肃侍,煌煌濡濡,其色若备。

题记中特意点出“玄猿登高”,可见这是墓葬画像中非常重要的主题。事实上,题记中提到的诸多画像题材,在已出土的汉画像材料中随处可见。根据与《题记》一同出土的画像石推断,所谓的“玄猿登

**作者简介:**曹建国,武汉大学文学院教授(湖北武汉 430072)。

**基金项目:**本文系国家社会科学基金重大项目“唐前出土文献及佚文献文学综合研究”(17ZDA254)的阶段性成果。

<sup>①</sup> 邢义田:《汉代画像中的“射爵射侯图”》,《“中央研究院”历史语言研究所集刊》(台北)第七十一本第一分,2003年3月。又见氏著《画为心声:画像石、画像砖与壁画》,北京:中华书局,2011年,第138-196页。

<sup>②</sup> [美]巫鸿:《汉代艺术中的“白猿传”画像——兼谈叙事绘画与叙事文学之关系》,见[美]巫鸿著,郑岩、王睿编:《礼仪中的美术:巫鸿中国古代美术史文编》上卷,郑岩等译,北京:生活·读书·新知三联书店,2005年,第186-204页。

<sup>③</sup> 济宁地区文物组、嘉祥县文管所:《山东嘉祥宋山1980年出土的汉画像石》,《文物》1982年第5期。

高”就是指攀登在楼阁或门阙顶端的猿猴,也就是 M2 墓出土的第 14、15、16、17 四石。以第 16 石为例,在二层的楼、阙的顶部,有四只猿猴(图 1)<sup>①</sup>。尽管宋山墓画像石是二次利用,但根据题记知其为墓祠。再将它与山东长清孝堂山、嘉祥武梁祠等墓祠画像石对比,基本上可以断定这些浅浮雕楼阁猿猴图应即是《题记》中所表述的玄猿登高。因此,我们将之命名为“玄猿登高”应该无碍。

仔细检视目前出土的同类画像石,我们不难发现,这种“玄猿登高图”主要出土于山东境内,以及与之毗邻的江苏徐州和安徽淮北一带,而河南、陕北以及四川都相对较少。以猿和所登临的位置为标准,我们可以划分出以下三种不同的类型。

1. 阙顶猿猴。具体划分,又可以有几种小类。

1.1 “楼+阙+猴”型,通常组合为二层楼阁+重檐阙+猿猴,猴在阙顶。在这类玄猿登高图中,二层楼房常处于画面中间位置,楼阁每一层都坐一人或多人。楼阁的两边则有阙,而猿就在阙顶上,通常与鸟配对。这样的组合按照雕刻技法和画面繁富的程度又可再细化为两种类型。

1.1.a 繁富的浅浮雕类型。上举嘉祥宋山画像石外,同类画像石也见于嘉祥的武梁祠、南武山、甸子村等。这种组合往往画面繁富,重檐阙的上层会高出二层楼房,或二者齐平。而猿猴或在阙顶嬉戏,或正从楼顶向阙顶跳跃。而这样的组合中,二层楼顶多为两只凤凰之类的神鸟相对而立,并有羽人喂食。重檐阙的上层阙顶往往被一熊状神兽托举,如图 1 左侧的重檐阙。除此以外,在重檐阙外可能还有大树,并有人在树下射鸟或站立在阙檐射树上的鸟,如嘉祥南武山画像第 1 石(图 2)。在武梁祠、宋山等地画像石中,后一种构图更为常见。

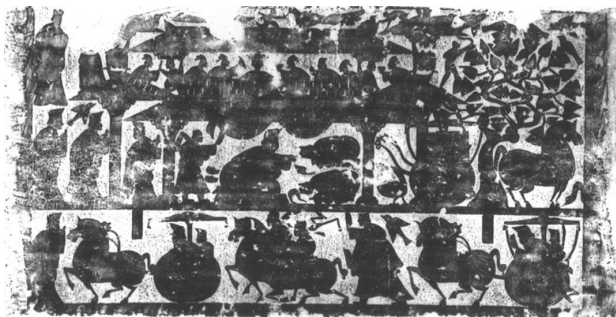


图 2 选自《嘉祥汉画像石》图 78

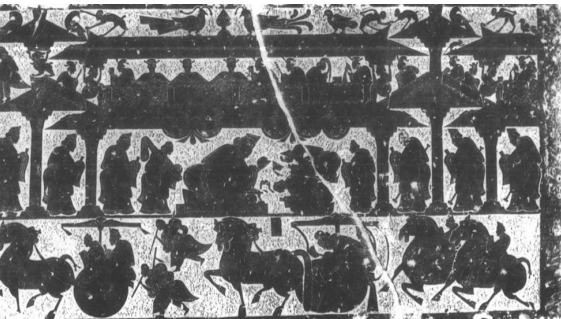


图 1 选自《嘉祥汉画像石》图 64

1.1.b 简略的凹面线刻型。如山东长清孝堂山,嘉祥焦城村、纸坊镇敬老院、蔡氏园等地出土画像石,都是这种类型。相较而言,这类风格的画像石构图比较疏朗。如蔡氏园编号为“画像甲”的画像石,画像正中为二层楼阁,上层中间为门,门中立一人,左右各有两妇人。下层为拜谒图,墓主凭几而坐,接受拜谒。二层楼房的旁边各有一重檐阙,右阙顶有一猿,左阙下层檐外侧立一鹤。此外有人站立两旁,右侧有车(图 3)。

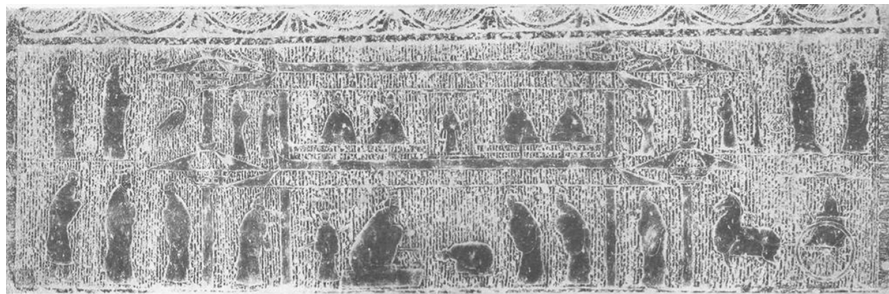


图 3 选自《嘉祥汉画像石》图 7

<sup>①</sup> 朱锡禄编著:《嘉祥汉画像石》,济南:山东美术出版社,1992年。

1.2 “门阙+猴”型。与楼阁猴相比,这种图像没有楼阁,只有门阙,或双阙,或单阙。如1976年山东沂水县后城子出土一块画像石,左残,右部四周饰十字穿壁纹,中为一门亭,左右有子母阙。门亭两旁各有一执戟武士,或为亭长与亭卒,门中一女子半身往外探望,阙顶与门亭上有两只猿(图4)<sup>①</sup>。又如四川大邑县出土的画像砖图中为一单阙,阙两边分立两人,或以为即亭长和亭卒。阙顶檐两边各悬挂一猿,其中右边猿旁有菱形纹饰(图5)<sup>②</sup>。而1976年山东微山县沟南村出土的双阙画像石,猿猴站在双层阙下层内侧,上层为双鹤啄鱼。双阙间一人持戟,两边各站立一人(图6)<sup>③</sup>。



图4 选自《中国画像石全集》第3卷  
《山东汉画像石》图77

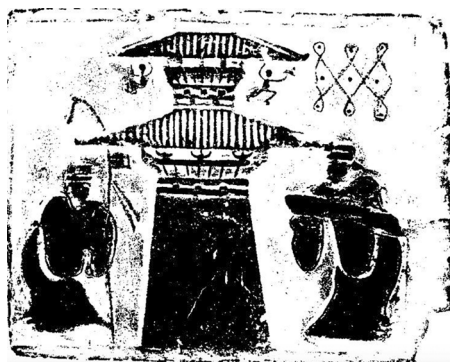


图5 选自《四川汉代画像砖》图92

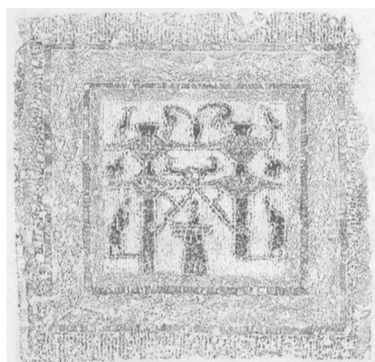


图6 选自《山东汉画像石选集》图50

另外也有一些特例,如在“捞鼎图”或“建鼓乐舞图”中配一阙,阙顶有猿猴。1990年11月,山东邹县文物考古工作者在该县郭里镇高李村发掘了一座东汉时期的画像石墓<sup>④</sup>。其中,标记为第二石的画像石位于前室西壁,画面正中为“捞鼎图”,左边为一阙,重檐四阿顶,檐两边各攀附一猿猴。阙右上方为凤凰之类的仙鸟及喂鸟的仙人(图7)。标记为第三石的画像石位于前室东壁,画面正中为建鼓,建鼓下两骑虎人,两虎共一头,比较奇特。画面的最右端为一重檐四阿阙,阙顶攀附两猿猴,阙下为两条鱼(图8)。

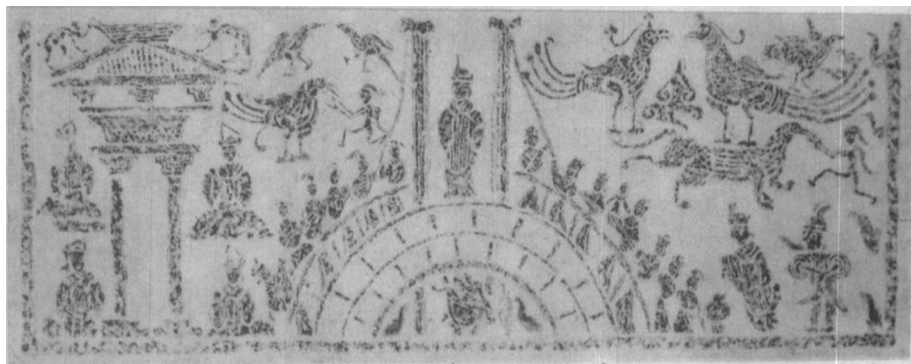


图7 选自《山东邹城高李村汉画像石墓》

① 焦德森编:《中国画像石全集》第3卷《山东汉画像石》,济南:山东美术出版社,2000年。

② 高文编:《四川汉代画像砖》,上海:上海人民美术出版社,1987年。

③ 山东省博物馆、山东省文物考古研究所编:《山东汉画像石选集》,济南:齐鲁书社,1982年。

④ 邹城市文物管理处:《山东邹城高李村汉画像石墓》,《文物》1994年第6期。

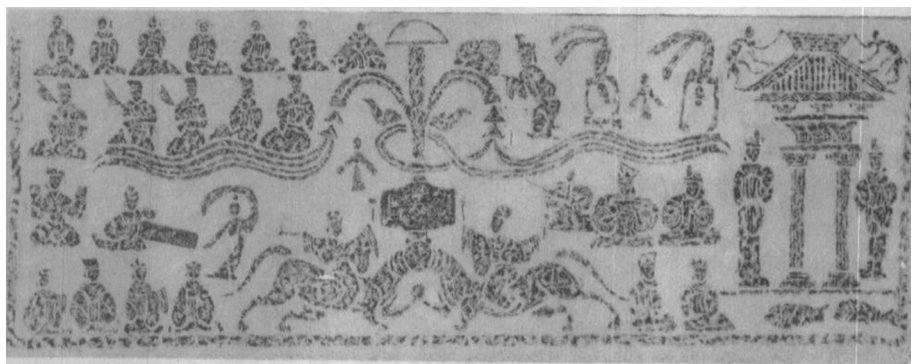


图8 选自《山东邹城高李村汉画像石墓》

2. 楼顶猿猴。顾名思义,这种画像中的猿猴站立在楼阁顶部。依据楼阁的形式及其组合,这类画像也可分为几种小的类型。

2.1 “楼+楼顶猿猴+阙”型。其实这种类型可以看作是阙顶猿猴的对应画像。根据楼层多寡,可以再分为两种小类。

2.1.a “两层楼阁+楼顶猿猴+阙”型。如1981年山东嘉祥县城关镇五老洼村出土的汉画像石第6石,画面分两层,上层正中刻有两层楼房,楼顶上是一只猿猴,楼旁为重檐阙(图9)。而山东滕州桑树镇大郭村出土的画像石,中间为双层楼阁,楼左为伸出去的双层重檐阙,右侧为大树及树上的凤凰和羽人。在楼阁的下层楼檐上站立一猿,另有一猿似正从树上往楼檐上跳。值得注意的是,二楼两边楼檐盘旋伸出的龙头,正包裹着楼阁上层(图10)。更为繁富的可以山东汶上县先农坛出土画像石为例(图11)。

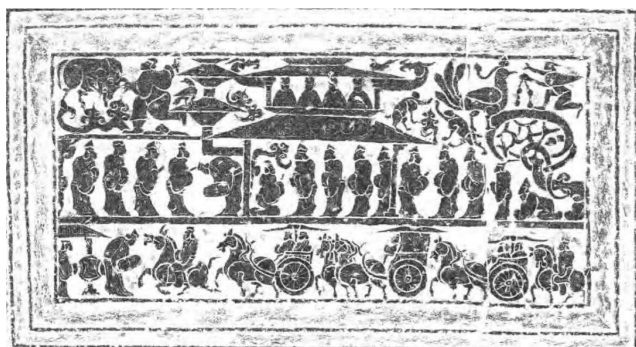


图9 选自《嘉祥汉画像石》图90

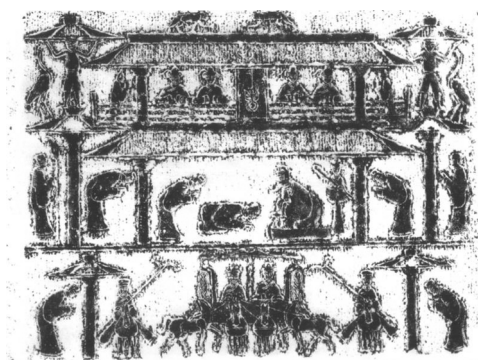


图10 选自《山东汉画像石选集》图285

2.1.b “堂+阙+堂顶猿猴”型。《山东汉画像石选集》图2收录的是早年微山县出土的一块画像石,画面上层为一堂两阙,墓主人端坐堂中,两旁为侍者。堂屋有四阿顶,顶两边各攀附一只猿猴,作向上状,在猿猴下方堂屋的重檐边,各站立一只鸟,似正望着阙顶的鸟。墓主人似乎正专心致志欣赏下层的建鼓百戏表演,其中三个裸体舞女尤为引人注目(图12)。

2.2 “楼+猿猴”型。此类型无阙,且根据楼层多寡,可细分为两种小类。



图 11 选自《山东汉画像石选集》图 224

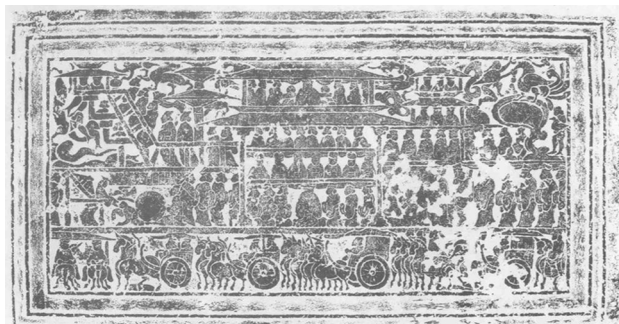


图 12 选自《山东汉画像石选集》图 2

2.2.a “两层楼+猿猴”型。这种图像见于武梁祠,武梁祠东阙子阙身南面的画像分三层,上层为两层楼阁,楼下为马、伺马人和站立的武士,楼上端坐二人,侧面有两侍者,楼脊上攀附一猿猴(图 13)<sup>①</sup>。而陕西绥德县四十里铺出土的双层楼阁中,墓主或其妻妾被安置在楼下,楼上空置,楼顶为猿猴和羽人组合(图 14)<sup>②</sup>。

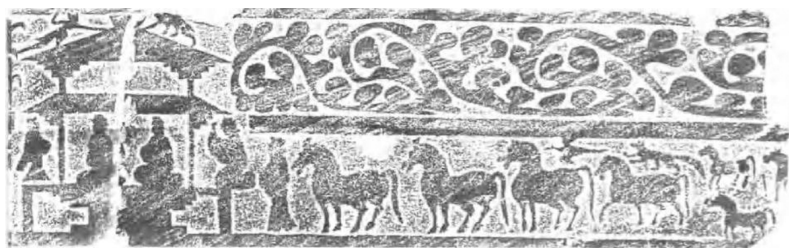


图 14 选自《绥德汉代画像石》图 59



图 13 选自《中国画像石全集》第 1 卷《山东汉画像石》图 32

2.2.b “堂+堂顶猿猴”型。这种画像发现很多,尤其集中分布于山东微山县南部及江苏徐州和安徽北部地区。皖北、苏北的此类画像石一般多用浅浮雕方法,构图简单,猿猴一般攀附在房脊上。如江苏铜山汉王墓出土的一块画像石,中间为四阿式建筑,两边各有一合欢树,树下各立一人。房中两人似正在玩六博,房屋的阿顶站立一凤凰,两边檐脊各有一猿猴(图 15)<sup>③</sup>。比较而言,鲁南地区出土的此类画像石构图繁富且充满神话气息。如 1990 年邹县郭里镇高李村 M1 墓出土的一块画像石,画面正中为高大的庑堂式建筑,四阿顶,双重檐显示出建筑的幽深,重檐边所坐两人也正是此意。墓主人端坐堂中,堂外两边各坐四人,屋顶左右各有一猿(图 16)<sup>④</sup>。当然,最具神话色彩的当属微山出土的此类画像石。如微山县两城乡出土的“永和四年铭文题记画像石”,是祠堂的后壁。画面正中刻庑堂式建筑,重檐垂幔,男女主人端坐堂中,两边分立侍者。四阿顶上站立两羽人,



图 15 选自《中国画像石全集》第 4 卷《江苏、安徽、浙江汉画像石》图 19

① 蒋英炬编:《中国画像石全集》第 1 卷《山东汉画像石》,济南:山东美术出版社,2000 年。

② 李贵龙、王建勤编:《绥德汉代画像石》,西安:陕西人民美术出版社,2000 年。

③ 汤池编:《中国画像石全集》第 4 卷《江苏、安徽、浙江汉画像石》,济南:山东美术出版社,2000 年。

④ 胡新立:《邹城汉画像石》,北京:文物出版社,2008 年。

正从凤凰口中接珠状物,当为仙药。凤凰两侧为飞鸟,凤凰尾下各攀附一猿,似正拉凤尾。左侧凤凰尾巴旁有一怪兽,似为熊。根据题记可知,此是文山、叔山为他们的哥哥桓弄所建(图17)。



图16 选自《邹城汉画像石》图42



图17 选自《山东汉画像石选集》图1

说到楼或堂顶猿猴,我们应提到汉画中表现庭院或联体楼阁的画像。这种画像石见于山东、陕西等地,其中围墙或楼顶往往也会有猿猴的身影。如陕西绥德白家山汉墓画像石,画面表现为三层楼阁,其中三楼的楼檐有两只猿猴正在向上爬,楼顶上相向而立的是两只凤凰(图18),而山东曲阜旧县村出土的画像石,庭院的平面延展效果更加明显,其中最深处左侧庭院的楼脊上有猿(图19)。关于联体楼阁,我们可以举1966年山东费县潘家疃出土的画像石为例,画面中两栋楼阁有回廊相连,楼中有人,楼上有羽人、凤鸟和猿猴(图20)。

3. 榭顶猿猴。在中国古代,榭可以是无室的厅堂,用于藏器或讲武习射;也可以是高台上的木屋,用作临观或临时休息的场所。而水榭作为中国古代园林建筑的重要组成部分,主要用于休息或赏景。在汉画像中,我们经常会看到水榭图,而榭顶常有猿猴穿梭跳跃。1959年山东邹县郭里镇黄路屯征集的一块画像石,画像右侧为一水榭,榭中有人垂钓,榭顶有猿和凤。榭旁有狭长楼梯,有六人沿梯登楼。水中有三鱼共头,有鹤啄鱼,也有人正在水中捉鱼(图21)。在这类图像中,榭中人、水中鱼、啄鱼之鹤及捉鱼之人等构成要素较固定,惟登楼者常常有变。他可以是人,如《邹城汉画像石》图44;也可以是人、凤组合,如1962年山东邹县郭里镇下镇头村所征集画像石(图22);还可以是人与猿组合,如《中国画像石全集》第2卷《山东汉画像石》图187著录的出土于山东滕州的一块画像石(图23)<sup>①</sup>。同类型的画像石在微山县也很多次被发现,如马汉国主编《微山汉画像石选集》著录图51、68、76、86、88、91、95等<sup>②</sup>。这些画像石极具神话意味,与猿猴组合在一起的通常是人面鸟身的扁鹊形象(图24)。



图18 选自《绥德汉画像石》图29

① 赖非编:《中国画像石全集》第2卷《山东汉画像石》,济南:山东美术出版社,2000年。

② 马汉国主编:《微山汉画像石选集》,北京:文物出版社,2003年。



图 19 选自《山东汉画像石选集》图 165

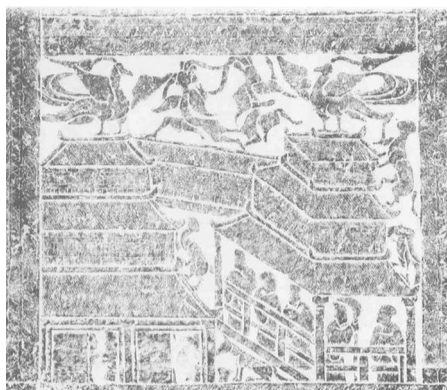


图 20 选自《山东汉画像石选集》图 434



图 21 选自《邹城汉画像石》图 74

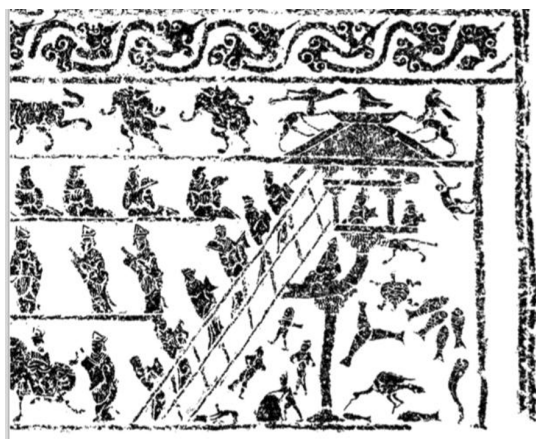


图 22 选自《邹城汉画像石》图 68

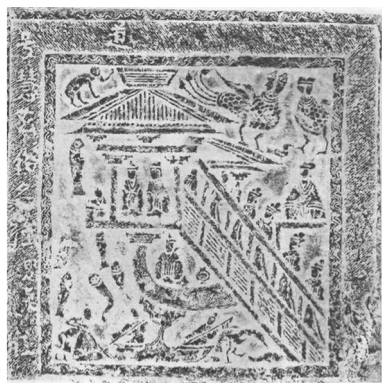


图 23 选自《中国画像石全集》第 2 卷  
《山东汉画像石》图 187

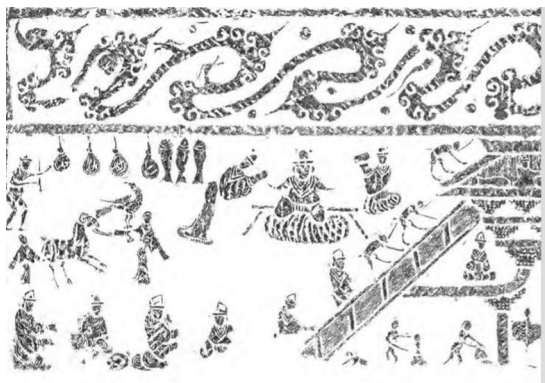


图 24 选自《山东汉画像石选集》图 38

## 二、玄猿登高与墓主升仙

在上文中,我们统计分析了汉画像中三种类型玄猿登高图。那么,我们应该如何理解汉画像中登高玄猿形象的内涵呢?关于这一点,我们可以结合玄猿登高图中与猿猴一起出现的物象、猿猴的替代物以及猿猴登临的位置来帮助我们理解汉画玄猿登高图的含义。



玄猿登高图中与猿猴一起出现的物象大致有四类,其中最常见凤凰,如图15、18、20、22;也可以是羽人,如图14、17<sup>①</sup>;还有人首鸟身的扁鹊,这主要见于嘉祥<sup>②</sup>、邹城、微山,如图24。此外还有在水榭图中猿和鱼的组合,如图21至24。凤凰是神鸟,羽人是仙人,鸟首人身的扁鹊则是神医,其内涵都不难理解。至于鱼,既有现实生活中的食物或祭品的意义,也有文化意义上的多子、祥瑞之义。同时鱼能化生,如《庄子·逍遥游》鲲化为鹏之类,则自然有不死之义。故汉画中的鱼也被当作升天的工具,如山东苍山县出土的纪年为元嘉元年的画像石题记中刻有“僮女随后驾鲤鱼”<sup>③</sup>,相关的图像如河南南阳王庄汉墓画像、唐河针织厂汉墓画像等等,表示的应该是升仙图景或天界的景象。总之,汉画中猿猴的伴随物凤凰、羽人、人首鸟身的扁鹊以及鱼等物象含义都不难理解,大抵指向成仙、升天和祈福。

再看其替代物,在玄猿登高图中经常与猿猴相互替换的有凤凰,如楼阁图中楼顶上最常见的画像是凤凰或仙人饲凤,而五老注画像楼顶则是两只猿猴(见图9)。再者是扁鹊,如《汉代画像全集初编》著录的两块出土于微山两城山的画像石<sup>④</sup>。也可以是羽人,因为在汉代画像材料中,喂食凤凰或从凤凰口中接取仙药的通常是羽人,如图17。而在陕西绥德白家山出土的两块墓室竖石上,站在博山炉上喂凤或从凤凰口中接取仙药的是猿猴(图25)。



图25 选自《绥德汉画像石》图101

当然最重要便是位置,即登高的玄猿经常出现的位置楼顶和阙顶的意义。先看楼顶。在汉画语境中,楼顶是仙界与凡界的交界处,楼顶之上便常是仙人活动的场所。如早年山东微山两城山出土的水榭图,在水榭的上端,有仙人骑龙列队经过(图26)。同样的图像也见于山东微山出土的其他汉画像石。正因为如此,在汉画楼阁或阙的顶端,常有一些仙气十足的图像,如图17羽人饲凤。在图1中,房顶上的两只凤凰对着一座博山炉。在汉代人的思想观念中,博山炉与微观宇宙相类,也可能与某种重要的圣山相关联,其背后的意趣指向成仙<sup>⑤</sup>。这种意味在图25中表现得尤其明显,硕大的博山炉上站立的硕大凤鸟将成仙意旨渲染得淋漓尽致。



图26 选自《山东画像石选集》图40

图10、图11双龙环绕楼阁的画像石尤其值得注意,类似的图像还有一些,大多出土在鲁南地区。双龙环绕也即《许安国墓祠题记》所说的“交龙委蛇”,表阴阳和合之义,带有祈求长生的意味。1958年山东滕县西户口出土的画像石中一块双龙环绕托举东王公的图像,可以看作是这

① 意义更加明确的例子见于山东嘉祥宋山出土第二批画像石第17石,在左边的阙顶上,一个长发羽人正在逗弄一只猿。详见济宁地区文物组、嘉祥县文管所:《山东嘉祥宋山1980年出土的汉画像石》,《文物》1982年第5期。

② 在1978年山东嘉祥宋山M1墓出土的第1、3、5石画像石中,这种人首鸟身的扁鹊形象出现在西王母或东王公旁边。详见嘉祥县武氏祠文管所:《山东嘉祥宋山发现汉画像石》,《文物》1979年第9期。

③ 张其海:《山东苍山元嘉元年画像石墓》,《考古》1975年第2期。该文把画像石题记中的“元嘉元年”理解为刘宋元嘉,不妥,当据其他学者意见解释为汉桓帝元嘉元年(151)。

④ 傅惜华:《汉代画像全集初编》,上海:商务印书馆,1950年,文字说明见第5页,图41、42见第35页。

⑤ [英]杰西卡·罗森:《中国的博山炉——由来、影响及其含义》,收入氏著:《祖先与永恒:杰西卡·罗森中国考古艺术论文集》,邓菲等译,北京:生活·读书·新知三联书店,2011年,第463—482页。

种双龙环绕楼阁图像的变体(图 27)。而这种双龙环绕图像在某些情况下也可视同于伏羲、女娲蛇体缠绕的变体,如著名的微山县两城乡永和四年(348)桓弄祠左壁画像(图 28)。伏羲、女娲在汉墓画像中表示阴阳,也可表示东、西方位,象征汉代墓葬中宇宙空间模式。缠绕的双龙与蛇躯缠绕的伏羲、女娲,在结构和功能上具有高度的一致性。而它们托举的西王母、东王公与楼阁中的墓主、墓主妻妾也有一定的对应性,表达的应该是墓主升仙的祈求。



图 27 选自《山东汉画像石选集》图 220



图 28 选自《微山汉画像石选集》图 2

再看阙。学术界对汉墓门阙图像的认识,有一个逐渐深化的过程。起初阙被认为是地位的象征<sup>①</sup>,随着有“天门”题记等画像材料的出现,“天门说”逐渐成为主流<sup>②</sup>。最近台湾学者刘增贵及日本学者佐竹靖彦提出门阙象征死者下赴黄泉的神门,并批评了“天门”说的不完备<sup>③</sup>。其实所谓“天门”、“神门”,准确地说应该名之为“魂门”。“魂门”常见于汉墓祷祝辞令,与之相应的还有“魂门亭长”,汉代门阙画像中所习见。死后魂魄入地,此即汉乐府《蒿里》、《薤露》之所歌,反映汉人有关生死之共识。但问题在于,汉人对死或持二分态度,即真死与假死。《老子想尔注》“没身不殆”注云:“太阴道积,练形之宫也。世有不可处,贤者避去,托死过太阴中;而复一边生像,没而不殆也。俗人不能积善行,死便真死,属地官去也。”又,“死而不亡者寿”注云:“道人行备,道神归之,避世托死过太阴中,复生去为不亡,故寿也。俗人无善功,死者属地官,便为亡矣。”<sup>④</sup>积善得道之人以死为生,步入“不殆”、“不亡”之境。而汉画中的门阙既是进入“练形之宫”的入口,又是仙宫的符号化象征。这在一定程度上可以解释为什么汉墓画像中对俗世道德的极力宣扬,以及对祥瑞的热衷。因为这些都是贤人的标志,也是他们能死而复生的表征。同时持戈或戟的魂门亭长的功能也可以得到解释,即他守护练形之宫,辟邪趋吉,保护墓主能顺利升仙<sup>⑤</sup>。

正因为门阙有此意义,所以除“天门”榜题外,我们还可以见到一些异乎寻常的配置,以表示其意义。如 1957 年山东邹县峰山镇东颜村收集的一块画像石上,中间为楼阁,楼顶有凤凰、白猿,左右立双阙,各被双龙缠绕,很显然有提举升天之义(图 29)。这可以算作门阙乃“天门”的一个辅证。此外还有“半启门”,如图 4,这一母题通常被认为与成仙有关<sup>⑥</sup>。

① 冯汉骥:《四川的画像砖墓及画像砖》,《文物》1961 年第 1 期。

② 赵增殿、袁曙光:《“天门”考——兼论四川汉画像砖(石)的组合与主题》,《四川文物》1990 年第 6 期。在该文中,作者给出了六幅与天门相关的图像资料,涉及铜牌和画像砖。

③ 刘增贵:《汉代画像阙的象征意义》,《中国史学》第 10 卷《先秦两汉史专号》,2000 年;[日]佐竹靖彦:《汉代坟墓祭祀图像中的亭门、亭阙和车马行列》,《中国汉画研究》第 1 卷,桂林:广西师范大学出版社,2004 年,第 35—69 页。

④ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,上海:上海古籍出版社,1991 年,第 21、43 页。

⑤ 姜生:《汉阙考》,《中山大学学报》1997 年第 1 期。

⑥ [美]巫鸿著,郑岩、王睿编:《礼仪中的美术:巫鸿中国古代美术史文编》上卷,第 481、491—492 页;吴雪杉:《汉代启门图像性别含义释读》,《文艺研究》2002 年第 1 期;罗二虎:《东汉墓“仙人半开门”图像解析》,《考古》2014 年第 9 期。

所以,无论是替代物、伴随物还是其登临的位置,汉画中玄猿的意义都指向了成仙或升天,具有长生的内涵或帮助墓主人灵魂升天的功能,就像汉画中的龙、凤等图像一样。而我们如果不局限于玄猿登高,看汉画中猿猴的伴随物象,其长生或升仙的意义会更加明显。如四川内江大梁山 M31 崖墓中,猿猴和仙鹤一起出现,构成一幅生动的仙鹤玄猿图(图 30)<sup>①</sup>。而在河南密县打虎亭汉墓画像中,玄猿骑鹤也别具仙味(图 31)<sup>②</sup>。不仅骑鹤,玄猿也可能驾凤,这样的图像



图 29 选自《邹城汉画像石》图 189

出现在山东邹城画像石上(图 32)。甚至于汉墓画像还将玄猿与西王母、东王公配在一起,其成仙升天的内涵便更加明白。如早年山东滕县西南乡出土的西王母画像石,其座下神兽中,就有猿的身影(图 33)。而 1982 年在滕县官桥镇后掌大村发现的石椁画像,画面分两层,其中下层为神仙题材。在西王母和东王公的座下,都有猿猴(图 34)。尤其 1973 年山东苍山县出土纪年为元嘉元年的画像石墓,其中墓门左立柱上格刻西王母坐在符号化的昆仑山上,手执仙草,座下有九尾狐和猿猴。下格刻两仙女,似行走在山巅云间。在墓石题记中,其解释这幅画像曰“左有玉女与仙人”,与画面可谓若合符契(图 35)<sup>③</sup>。



图 30 选自《中国画像石全集》第 7 卷《四川汉画像石》图 28



图 31 选自《密县打虎亭汉墓》图 225



图 32 选自《邹城汉画像石》图 179



图 33 选自《中国画像石全集》第 2 卷《山东汉画像石》图 167

① 高文编:《中国画像石全集》第 7 卷《四川汉画像石》,郑州:河南美术出版社,2000 年。

② 河南省文物研究所:《密县打虎亭汉墓》,北京:文物出版社,1993 年。

③ 张其海:《山东苍山元嘉元年画像石墓》,《考古》1975 年第 2 期。

陕西绥德军刘家沟出土的一块墓门横梁画像石,描述了墓主人成仙的过程,故可名之为墓主升仙图。画像采取自右向左的叙事方式,画像的左段刻的是西王母,其旁边围坐三位仙人,另外还有三足鸟、九尾狐和捣药的玉兔等常见的汉画西王母图配制物。画像的右段,墓主由羽人引导,乘坐鸟拉仙车从东向西进发,去拜见西王母。在墓主乘坐的仙车前,上有飞翔的羽人,前有载歌载舞并击打乐器的蟾蜍、玉兔。而值得关注的是在羽人的下方有一只猿,其拿着不知名的乐器,和蟾蜍等一起,引导墓主向西王母进发(图36)<sup>①</sup>,这可以算是猿猴具有引导墓主升仙意义的确证。



图34 选自《中国画像石全集》第2卷《山东汉画像石》图176



图35 选自张其海《山东苍山元嘉元年画像石墓》,此为局部图

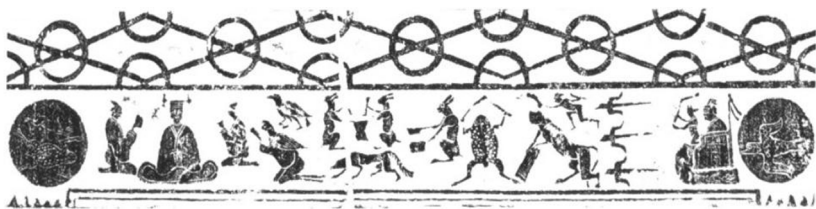


图36 选自《中国画像石全集》第5卷《陕西、山西汉画像石》插图

值得注意的是,不仅在黄泉背景下,在现实世界的楼阁装饰中汉人也喜欢猿猴题材。东汉王延寿《鲁灵光殿赋》中记载灵光殿富丽堂皇的“丹彩之饰”曰:

虬龙腾骧以蜿蟺,颌若动而躩踞。朱鸟舒翼以峙衡,腾地踬蚪而绕榱。白鹿孑蛭于樽俎,螭螭宛转而承楣。狡兔踈伏于柎侧,猿狖攀椽而相追。玄熊舂碇以断断,却负载而蹲踞。齐首目以瞪眄,徒眈眈而狝狝。胡人遥集于上楹,伊雅跽而相对。伧欺猥以雕眈,鹪颡颡而睽睽。状若悲愁于危处,憺颯蹇而含悴。神仙岳岳于栋间,玉女窥窗而下视。忽瞟眇以响像,若鬼神之髣髴。<sup>②</sup>

王延寿赋中所描述的图景,有很多我们可以在汉画像中找到。如墓门楣画满蟠螭纹,龇牙咧嘴承负着阙顶的熊,而“胡汉战争”和“仙女窥窗”也是汉画常见题材。当然我们感兴趣的是“狡兔踈伏于柎侧,猿狖攀椽而相追”。关于兔子,我们在汉画中常可以见到,如西安交大壁画墓。又如陕西定边县郝滩东汉墓中也有发现,并且被六颗星星包围,表示西方星宿中的昴宿<sup>③</sup>。灵光殿中描绘的兔子或也有此意义,因为灵光殿“规矩制度,上应星宿”,并且这被认为是它遭遇汉室中衰而不毁坏的原因。那么猿或也有此意义,在汉人的观念中,猿也对应天上的星宿,如《五行大义》引《春秋运斗枢》:“枢星散为龙马,旋星散为虎,……摇光散为猴猿,此皆上应天星,下属年命也。”<sup>④</sup>

① 汤池编:《中国画像石全集》第5卷《陕西、山西汉画像石》,济南:山东美术出版社,2000年。

② 萧统编,李善注:《文选》,上海:上海古籍出版社,1986年,第514—515页。

③ 陕西省考古研究院:《壁上丹青:陕西出土壁画集》,北京:科学出版社,2009年,第27、56页。

④ [日]中村璋八:《五行大义校注》,东京:汲古书院,1984年,第220—221页。

### 三、玄猿长生升仙内涵的文献释证及文学表现

从上述分析来看,汉画像中玄猿登高具有长生或升天内涵似毋庸置疑。但问题是,人们为什么会赋予玄猿如此内涵呢?

从考古发现看,人类很早就与猿猴建立起了某种关系。在距今四千多年的拉萨曲贡新石器文化遗址中,考古人员就发现了陶制猴面贴饰,专家认为与猴祖宗教信仰有关<sup>①</sup>。而在距今三千多年的殷墟祭坑中也发现了猴骨,考古学家将之认定为家畜<sup>②</sup>。在妇好墓出土的玉雕中,也发现了精美的圆雕玉猴。其状蹲坐,仰面朝天,稍向左侧,圆眼大鼻,前肢上拱,后腿平撑,短尾压于臀后,头上雕有细毛<sup>③</sup>。或以此证明殷商时期即有“猴戏”,但考虑到甲骨卜辞中有“猱”,与殷人高祖“夔”为同源分化字,或许也应该考虑到其与商人精神信仰间的关系。

出土文献中,较早把猿与长生观念联系起来的是《山海经》。《山海经·南山经》:“堂庭之山,多栝木,多白猿,多水玉,多黄金。”水玉即水金,赤松子曾服之以成仙。黄金也与成仙有关,它是仅次于丹砂的仙药。栝即君迁,它的果实曰君迁子,亦即黑枣,而枣是仙家之常食。可见堂庭之山上的水玉、黄金、栝木等均与长生有关,据此推断白猿亦当与长生关系密切。

猿被赋予长寿、升仙之义,盖与古代导引、行气之术有关。“猿”字当作“媛”,《干禄字书》:“猿俗,媛正。”<sup>④</sup>所以《尔雅》、《说文》有“媛”而无“猿”、“媛”。《尔雅》:“猱,媛,善媛。”《说文》:“媛,善媛,禺属。”其义皆从“爰”而得,《说文》:“爰,引也。”甲骨文“爰”写作“𠄎”,正像援引之形。“媛”既有此义,故文献多将之与导引、行气相关联。《庄子·刻意》:“吹响呼吸,吐故纳新,熊经鸟申,为寿而已矣;此道引之士,养形之人,彭祖寿考者之所好也。”所谓的“熊经鸟申”,成玄英疏:“如熊攀树而自经,类鸟飞空而伸脚。斯皆导引神气,以养形魂,延年之道,驻形之术。”<sup>⑤</sup>而猿类熊,甚至比熊更善于爬树。故古代说导引行气之术,常以猿猴为名。如《淮南子·精神训》:“若吹响呼吸,吐故内新,熊经鸟伸,鳧浴媛蹻,鸱视虎顾,是养形之人也,不以滑心。使神滔荡而不失其充,日夜无伤而与物为春,则是合而生时于心也。”<sup>⑥</sup>这段文字与《庄子·刻意》中的那段文字相仿佛,只是增加了几种动作。其中“媛蹻”即《抱朴子·杂应》之“猿据”<sup>⑦</sup>,名之为“聪耳之道”,大概指像猿猴那样在树上攀爬、跳跃。当然记猿与导引相关最著名的文献便是《三国志·魏书·方技传》载华佗语:“吾有一术,名五禽之戏,一曰虎,二曰鹿,三曰熊,四曰猿,五曰鸟,亦以除疾,并利蹄足,以当导引。体中不快,起作一禽之戏,沾濡汗出,因上著粉,身体轻便,腹中欲食。”<sup>⑧</sup>其中提到猿。

出土文献中,马王堆帛书《导引图》中提到了“木侯謹”和“媛墟(孚)”。李零根据图中人物造型,推测“木侯謹”即猕猴喧呼,“媛墟”是模仿猿猴叫声<sup>⑨</sup>。笔者认为李零释“木侯謹”义或然,而“媛墟”则否,其义当即“媛据”。张家山汉简《引书》中提到了“受据”,并且提到了具体的练功方法。“受据”当为“爰据”之误,“爰据”即“媛据”。根据《引书》,“受(爰)据”锻炼的部位是人的腰,其动作分解为“右手据左足,折左手负而俯左右,三倍之,两手奉,引前两旁辘之”。其分解动作与猿猴前后四肢行走时动作很相似,锻炼的部位也相同。这种锻炼方法也可以与山东阳谷县吴楼一号汉墓出土的导引俑相

① 中国社会科学院考古研究所等编著:《拉萨曲贡》,北京:中国大百科全书出版社,1999年,第227页;中国社会科学院考古研究所:《中国考古学·新石器时代卷》,北京:中国社会科学出版社,2010年,第734页。

② 陈梦家:《殷墟卜辞综述》,北京:中华书局,1988年,第555页。

③ 中国社会科学院考古研究所:《殷墟妇好墓》,北京:文物出版社,1980年,图见第157页,文字解说见第162页。

④ 颜元孙:《干禄字书》,北京:紫禁城出版社,1990年,第23页。

⑤ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,北京:中华书局,1961年,第535—536页。

⑥ 刘文典:《淮南鸿烈集解》,北京:中华书局,1989年,第230页。

⑦ 王明:《抱朴子内篇校释》(修订本),北京:中华书局,1985年,第274页。

⑧ 陈寿:《三国志》卷二十九《魏书·方技传》,北京:中华书局,1959年,第804页。

⑨ 李零:《中国方术正考》,北京:中华书局,2006年,第282页。

印证,俑双膝着地,身前倾,头上仰,左手抚地,右手上举(图 37)。而同墓出土的还有陶猿、陶鸟等。笔者认为动物俑也和导引俑相关联的,是导引俑动作的实物说解,如陶猴对应图 37 的导引俑(图 38)<sup>①</sup>。董仲舒《春秋繁露·循天之道》曰:“猿之所以寿者,好引其末,是故气四越。”苏舆注:“《御览》九百十引《繁露》曰:‘猿似猴,大而黑,长前臂。所以寿者,好引其气也。’”<sup>②</sup>这里说的便是猿善导引其气,故能长寿。十二生肖以猿配申,《诗推度灾》:“申者伸也,至是而万物大舒精也。”<sup>③</sup>大舒精当即大舒筋,与伸展之义正吻合。

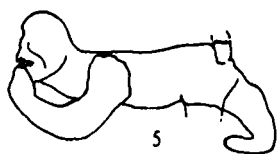


图 37 选自《山东阳谷县吴楼一号汉墓的发掘》

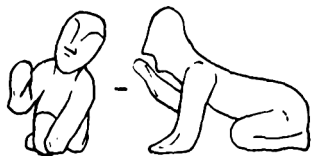


图 38 选自《山东阳谷县吴楼一号汉墓的发掘》

猿之长生、升仙内涵,还与房中术相关。房中术又称“接阴之道”、“御妇人之术”,实质上属于性科学。其中有关性技巧、性体位的内容,有与猿相关的称名。传世文献如《玄女经》之“猿搏”、《洞玄子》之“吟猿抱树”等,出土文献如马王堆帛书《养生方》:“益产者食也,损产者色也,是以圣人必有法则。一曰骹角,二爰据……”共有七法,都是房中术<sup>④</sup>。《合阴阳》:“十节:六曰爰捕。”<sup>⑤</sup>《天下至道谈》:“六曰爰居,思外。”<sup>⑥</sup>其实“猿搏”、“猿捕”、“猿据”内涵悉同,都是说性体位为女仰男立,男擎女腿如猿猴攀树<sup>⑦</sup>。这当然很容易让我们想起汉代画像中的爬树猿猴,如 1985 年山东莒县沈刘庄出土一块画像石,为前室西壁中立柱正面画像。画面为一棵大树,树上站立一仙鸟,树干有猿猴正往上爬,树下有人射箭(图 39),尤其是汉代“攫盗女”题材画像,这类画像主要见于四川,其内涵当与升仙有关。有趣的是,汉画中所谓的“秘戏”题材也多见于四川。有时甚至“攫盗妇”题材与秘戏图一起出现,如 2011 年四川屏山县福延镇庙坝村 2011PBM1 出土画像石棺(图 40)<sup>⑧</sup>。目前学术界对此类画像的意义尚无细致深入的讨论,我们认为它的解释或许可以从房中术的角度展开。在古代,房中术并非仅属于性学,它同时也属于养生、气功类的方技之学,又与追求长生相关的登仙术相关,所以猿也会因此具有升仙之义。

战国秦汉时期导引行气、御女辟谷等养生之术盛行,出土及传世大量相关文献可为明证。养生术所以盛行,一者因其确有强身祛病之功效,另者也是受到了神仙思想的影响。战国秦汉以来,神仙方术认为导



图 39 选自《中国画像石全集》第 3 卷《山东汉画像石》图 130

① 聊城市文物管理委员会:《山东阳谷县吴楼一号汉墓的发掘》,《考古》1999 年第 11 期。

② 苏舆撰,钟哲点校:《春秋繁露义证》,北京:中华书局,1992 年,第 449 页。

③ [日]安居香山、中村璋八:《纬书集成》,石家庄:河北人民出版社,1994 年,第 475 页。

④ 裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成》(六),第 62 页。

⑤ 裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成》(六),第 155 页。

⑥ 裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成》(六),第 168 页。

⑦ 关于“猿据”,周一谋等解释为“模仿猿猴引取物品的动作”(周一谋等主编:《马王堆医书考注》,天津:天津科学技术出版社,1988 年,第 403 页),马继兴解释为“模仿猿猴蹲坐之状”(《马王堆古医书考释》,长沙:湖南科学技术出版社,1991 年,第 990 页),李零采纳夏德安的意见,解释为“女仰男立,男擎女腿,如猿猴攀树”(《中国方术考》,北京:东方出版社,2001 年,第 414 页)。本文采用夏德安、李零的说法。

⑧ 四川省文物考古研究院、宜宾市博物院:《四川屏山县斑竹林遗址 M1 汉代画像石棺墓发掘简报》,《四川文物》2012 年第 5 期。



图40 选自《四川屏山县斑竹林遗址 M1 汉代画像石棺墓发掘简报》

引、行气、房中术等可助人长生不死或容颜不凋,并将之与仙话相联系。如王乔、赤松子,《淮南子·泰族训》:“王乔、赤松去尘埃之间,离群慝之纷,吸阴阳之和,食天地之精,呼而出故,吸而入新,蹠虚轻举,乘云游雾,可谓养性矣。”<sup>①</sup>托名刘向的《列仙传》也记载彭祖“善导引行气”,邛疏“能行气练形”<sup>②</sup>。在此思想背景下,那些辅佐或被取之以明导引、行气、练形、飞升的动、植物或原本就是仙物,如龙、凤、扶桑;或原本就是半仙半俗之物,如鹿、虎之类;而有的则被逐步仙化,如熊、鸚鵡、猿猴之类。还有一些可能受到了谶纬观念的影响,一些祥瑞之物也可表指升仙意义,如连理树、嘉禾之类。这是因为在谶纬语境中,升仙也是德的表征,仙人也有祥瑞之义,如西王母献瑞之类<sup>③</sup>。上引《春秋运斗枢》曰猿上应摇光,可见猿也有祥瑞之义。而作为自然的精灵,猿逍遥山林,与自然融为一体的生存状态也与神仙术士追求的生存境界不谋而合,为其仙化提供了某种理据。

猿猴既有灵便的身形,又与长寿、升仙有关,故猿很早便以灵怪形貌示人。《吕氏春秋·不苟》和《淮南子·说山》都记载楚王有神白猿,或“善射者莫之能中”,或“搏矢而熙”射者。唯养由基能射之,令其“拥柱而号”,故班固《幽通赋》曰:“养由基睇而猿号。”<sup>④</sup>汉代及其以后,由于受到谶纬的浸润,尤其是道教的影响,遂于后世小说、戏曲中渐渐演化出众多猿仙(包括猴精)形象。

它们或精通击剑,甚或被称为剑术之祖。最早见于《吴越春秋》卷九《勾践阴谋外传》的记载,越国有精通技击女子应越王之聘,“将北见于王,道逢一翁,自称曰袁公。问于处女:‘吾闻子善剑,愿一见之。’女曰:‘妾不敢有所隐,惟公试之。’于是袁公即杖箬箬竹,竹枝上颠桥未堕地,女即捷末。袁公则飞上树,变为白猿。遂别去”<sup>⑤</sup>。白猿也因此成为剑术之祖,后世称道剑术高超,常以白猿公作比。如李白《结客少年场行》之“少年学剑术,凌轹白猿公”,杜牧《题永崇西平王宅太尉愬院六韵》“授符黄石老,学剑白猿公”等,皆然。而后世的仙猿小说或戏剧中,剑成为其必备之佩饰,精通剑术也成为其必备之特征。如著名的唐传奇《补江总白猿传》中的神白猿,舞剑“环身电飞,光圆如月”。《申阳洞记》中的李德逢斩杀群猿妖所用的宝剑,也是猿妖之物。尤其是《绿野仙踪》中的袁不邪精通一十二路青龙双剑法,小说最后记载了袁不邪舞剑的情形,“初时若两条白练,一起一落;次后犹如百道银蛇,攀折远近;再次镶一轮明月,与天上月色争圆。至后,止觉寒辉冷气逼人眉宇,令人生怵惕之心。看到眼花缭乱处,通无人影,又像一片雪山来回摇动。真仙传也”。小说写到最后,甚至写到袁不邪能隔山断树,且只是一瞬目间又剑复在手<sup>⑥</sup>。

又或年寿绵长,精通占候,俨然神仙。如东晋王嘉《拾遗记》记载:

① 刘文典:《淮南鸿烈集解》,第676页。

② 王叔岷:《列仙传校笺》,北京:中华书局,2007年,第38、40页。

③ 曹建国:《谶纬叙事论略》,《文艺研究》2010年第11期。

④ 陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,上海:上海古籍出版社,2002年,第1635页。今或有异文,详细考证参见陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,第1635—1636页。

⑤ 赵晔撰,吴庆峰点校:《吴越春秋》,《二十五别史》第8册,济南:齐鲁书社,2000年,第126页。

⑥ 李百川:《绿野仙踪》,北京:中国戏剧出版社,2001年,第945页。

周群妙闲算术讖说。游岷山采药，见一白猿，从绝峰而下，对群而立。群抽所佩书刀投猿，猿化为一老翁，握中有玉版长八寸，以授群。群问曰：“公是何年生？”答曰：“已衰迈也，忘其年月，犹忆轩辕之时，始学历数，风后、容成，皆黄帝之史，就余授历数。至颛顼时，考定日月星辰之运，尤多差异。及春秋时，有子韦、子野、禘灶之徒，权略虽验，未得其门。迩来世代兴亡，不复可记，因以相袭。至大汉时，有洛下閤，颇得其旨。”群服其言，更精勤算术。乃考校年历之运，验于图纬，知蜀应灭。及明年，归命奔吴。皆云：“周群详阴阳之精妙也。”蜀人谓之“后圣”。白猿之异，有似越人所记，而事皆迂诞，似是而非。<sup>①</sup>

周群乃三国时蜀人，《三国志》本传称其精于候算之学。《拾遗记》托事于周群，言其候算历数之学得之于白猿，其意在彰显白猿之异。而白猿之异尚在于其寿久远，“忘其年月”，似已入不死之境。在《补江总白猿传》中，白猿不仅年寿千岁，且“所居常读木简，字若符篆，了不可识”，故能自算生死之期，与《拾遗记》所记白猿颇为吻合。宋元以后的小说、戏曲中的猿仙或猿妖，无不长寿。如杨景贤《西游记》杂剧中的通天大圣饮玉皇殿中的琼浆，盗太上老君的仙丹，所以神通广大，长生不死。《陈巡检梅岭失妻记》中的猢狲精齐天大圣，也是“与天地齐休，日月同长”。此猴精虽不通讖读简，但也常到红莲寺听长老说禅机、讲佛法。

同时也因为猿戏或猿剧与房中术、养生术的关系，这些文学作品的猿仙或猴精大都好色，公猿盗妇或母猿劫夫等题材作品屡见不鲜，并且这些猿猴的性能力也常常惊人。《白猿传》中的白猿盗取三十多美女，竟能够“夜就诸床鬪戏，一夕皆周，未尝寐”。杂剧《西游记》中的通天大圣自诩“金鼎国女子我为妻”，《陈巡检梅岭失妻记》中的齐天大圣“兴妖作法，摄取可意佳人”，甚或它自己也承认“无能断除爱欲，只为色心迷恋本性”。此外如申阳洞主、《会骸山大士诛邪》中的猴精等，无不贪恋女色而掠人妻女。对猿猴性能力的渲染或与道家阴阳采补观念有关，如南宋曾慥《类说》卷十二《老猿窃妇人》：

晋州含山有妖鬼，好窃妇人。尝有士人行至含山，夜失其妻。旦而寻求，入深山。一大石有五六妇人共坐，问曰：“君何至此？”具言其故。妇人曰：“贤夫人昨夜至此，在石室中，吾等皆经过为所窃也。将军窃人至此，与行容、彭之术，每十日一试，取素练周缠其身及手足，作法运气，练皆断裂。每试辄增一匹，明日当五匹。君明旦至此伺之，吾等当以六匹急缠其身。候君至，即共杀之，可乎？”其人如期而往，见一人，貌甚可畏。众妇人以缠至六匹。乃直前格之，遂杀之，乃一老猿也。因获其妻，众妇皆得出，其怪乃绝。<sup>②</sup>

其既明确说猿精盗女是为了“行容、彭之术”，可见道教施予之影响。并且随着道教的渗入，佛教等也逐步介入，如大士除害之类，使后世猿仙或猴精类题材的小说、戏曲成为儒、释、道等各种力量博弈的舞台。直至《西游记》出现，在广泛吸纳前代小说、戏曲猿猴题材基础上，融合众家观念，创作出孙悟空这一颠覆、融合前代猿仙和猴妖的集大成形象。

总之，我们认为猿因其善引气而被赋予长寿意义，再经战国秦汉间神仙方术及汉代讖纬观念的浸染，猿被逐步仙化。汉代画像中大量出现仙猿的形象，并赋予其升仙或导引墓主升天的意义，其思想背景正在于此。后世由于宗教的介入，出现大量以猿为题材的传奇志怪、戏曲小说。这些猿猴或仙或妖，或正或邪。而如果追溯这类题材的思想渊源，汉画中玄猿登高图所具升仙内涵及长生主旨正是值得密切关注的一环。而如果充分考虑汉画像中其他类型的猿猴题材，如可能与防止马瘟疫习俗有关的猴子骑小马图像，以及攫盗妇题材的画像等，则后世猿猴题材的小说戏曲与汉画像关系便更显密切。

[责任编辑 渭 卿]

① 王嘉撰，萧绮录，齐治平校注：《拾遗记》，北京：中华书局，1981年，第195—196页。

② 曾慥：《类说》，《北京图书馆古籍珍本丛刊》第62册，北京：书目文献出版社，1988年，第211页。



## 再读胡适：他们的“中国与世界”

郑春

**摘要：**重读胡适，最为感怀的是那一代学人对“中国与世界”的崭新理解，以及竭尽全力沟通两者的不懈努力。求学海外，胡适等人强烈意识到人文科学对提升一个民族的素质和境界，对输入新思想再造新文明的决定性意义，努力完成了“为什么学、学什么、怎样学”的留学答卷；重回祖国，他有效运用在国外学到的现代思想和理论，大力倡导文学改良，并在创作上率先尝试和实践，建构具有崭新形态的现代文体系统；他大胆提出“充分世界化”的主张，热切期待新一代中国人在中西结合的基础上，创造出一种适合新世界和新时代的新文化。这一切，使后人深深感念这位20世纪新文化的播种者，他的思想和实践，对我们应对今天的诸多问题，建设现代国家、现代社会和现代文化，有着重要的引领作用和借鉴意义。

**关键词：**胡适；中国；世界化；新文化；新文学

**DOI：**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.01.08

### 一、“学以济时艰，要与时相应”

1910年的夏天，经过艰苦准备和焦急等待，19岁的安徽青年胡适终于考取了公费赴美留学的资格。这是清朝政府用庚子赔款所设立的一项留学资助项目，同时成行的还有赵元任、竺可桢等中国现代史上的著名人物。在那个风云变幻的特殊年代，社会风气悄然发生着某种重要的变化，读书人渐渐改变着对海外世界的种种偏见，而出国留学则成为一种能给青年学子带来光明前途和切实利益的有效途径。生长在这片古老土地上的年轻人，第一次以一种异样的目光较为真切地审视中国之外更为广阔的天地，第一次能够较为主动地选择自己的前途和未来，也第一次将自己与世界如此密切地联系在一起。与前辈青年不同，在强劲的欧风美雨吹拂下，他们已经基本超越了国人对西方世界无知和盲目的阶段，也超越了相当长时期的种种误解和恐惧，众多的文化青年开始向往着出国深造，渴望着到一个先进的国度去接受更多的现代教育，用鲁迅的话说，就是“走异路，逃异地，去寻求别样的人们”<sup>①</sup>。

值得注意的是，对许许多多渴望和等待的青年学生而言，争取早日出国学习，实现留学目标是第一位的。但出国以后的路应该怎么走，换句话说，留学究竟学什么，如何学，学了以后干什么，对大多数留学生来说，却是一个不甚明确的课题，甚至是一个不小的难题，许多著名的人物如鲁迅、郭沫若、徐志摩等都曾表达出同样的困惑。胡适最初是怀着“实业救国”的理想来到美国的，他后来这样回忆：“民国前二年，我考取官费留美，家兄特从东三省赶到上海为我送行，以家道中落，要我学铁路工程，或矿冶工程，他认为学了这些回来，可以复兴家业，并替国家振兴实业；不要我学文学、哲学，也不要学做官的政治、法律，说这是没有用的。”<sup>②</sup>我们以为，这些话是相当坦率和真诚的，很有代表性。投

**作者简介：**郑春，山东大学文学院教授(山东济南 250100)。

**基金项目：**本文系国家社会科学基金项目“中国现代作家留学背景再研究”(11BZW090)的阶段性成果。

<sup>①</sup> 鲁迅：《呐喊·自序》，《鲁迅全集》第1卷，北京：人民文学出版社，1982年，第415页。

<sup>②</sup> 胡适：《胡适的声音——1919—1960：胡适演讲集》，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第206页。

身科学，是时代的潮流，是国家的需要，同时也是一代青年与自身利益密切相连的强烈渴望。但理想终归是理想，它与现实之间总存在着某种差距，有时甚至是很大的差距。最初的激动和兴奋过去以后，随之而来的便是诸多的问题、矛盾和困惑，其中最关键的是专业学习与个人兴趣之间的差异、相斥乃至冲突。胡适来到美国后不久便发现，自己匆忙所选的农科专业不仅非己所长，也非己所好，尽管经过努力也取得了不错的成绩，但与自己真正的喜爱实在相差甚远。在第二年一门叫“种果学”的选修课上，这种不满达到极点并强烈爆发。他不仅直接怀疑所学的数百种苹果分类究竟用处何在，而且以这种怀疑为起点，认真严肃地反思自己的专业选择是否已经铸成大错？最后得出的结论是：学农实在是违背自己个人的兴趣，勉强去学，实在是浪费，甚至愚蠢。后来在一首小诗中，他这样回顾自己的思想历程：

我初来此邦，所志在耕种，文章真小技，救国不中用。  
带来千卷书，一一尽分送。种菜与种树，往往来入梦。  
匆匆复几时，忽大笑吾痴。救国千万事，何以不当为？  
学以济时艰，要与时相应。文章盛世事，岂今所当问？……<sup>①</sup>

“学以济时艰，要与时相应”，在这里，作者不仅把“学”与“时”紧密地联系到一起，而且进一步，对什么是“时”，什么是真正的“时代要求、救国利器”提出了自己的看法。胡适的有关思考在他的《非留学篇》一文中得到更为充分的阐释，在这篇发表于1914年1月《美国学生年报》上的文章中，他大声疾呼：“吾欲正告吾父老伯叔昆弟姐妹曰：留学者，吾国之大耻也；留学者，过渡之舟楫，非敲门砖也；留学者，费时伤财，事倍而功半者也；留学者，救急之计，而非久远之图也。”那么，留学目的究竟是什么呢？胡适回答：“要言之，则一国之派留学，当以输入新思想为己国造新文明为目的。浅而言之，则留学者之目的在于使后来学生可以不必留学，而可收留学之效。”对于自满清末年以来历届政府长期奉行的“重实科轻文科”的留学指导思想，胡适尖锐地指出：重工轻文，只可能求得一时之利，却会留下长远的祸患，“虽极其造诣，但可为中国增铁道若干条，开矿山若干处，设工厂若干所耳！于吾群治进退，文化盛衰，固丝毫不与也”。他认为，尽管文科教育是一种投资长、见效慢的工程，但绝不能因此而忽视和放松对文科的建设，因为它对改变一个民族的文化素质、精神境界乃至政治结构，对输入新思想再造新文明具有决定性的意义，物质文明和精神文明是同等重要的。他说：“吾非谓吾国今日不需实业人才也，实业人才固不可少，然吾辈绝不可忘本而逐末。须知吾国之需政治家、教育家、文学家、科学家之急，已不可终日。”胡适甚至特别以梁启超、严复以及詹天佑等人作为例，强调只有文科才能从根本上改变国家的落后面貌，才能真正实现救国的理想<sup>②</sup>。有意味的是，细读中国现代史，我们看到，实用和救国始终是主导一代又一代中国学子海外求学的主线，当年许多留学生压抑自己浓郁的人文学科兴趣，投身自然科学是由于这一原因，后来相当一部分学子从理工转向文科，转向文学，骨子里依然是这一原因，其实近代以来，中国知识界的许多事件和现象都可以从救国和实用上找到更深层次的原因和线索。

还有一点值得重视，在专业选择和变更过程中，与顺应社会时尚相对立，胡适特别强调了“个人兴趣”问题。他说：“我后来在公开讲演中，便时时告诫青年，劝他们对他们自己的学习前途的选择，千万不要以社会时尚或社会国家之需要为标准。他们应该以他们自己的兴趣和禀赋，作为选科的标准才是正确的。”<sup>③</sup>尽管在这方面胡适的言与行之间也还是有距离的，他很难做到彻底不顾社会时尚特别是不顾国家的需要，况且对他们这一代知识分子而言，国家需要总在有形无形地制约着他们，但这里他们对留学生个人兴趣的强调，无论对留学群体还是对他个人都是很有意义的。作为例证，胡

<sup>①</sup> 姚鹏、范桥编：《胡适散文》第三集，北京：中国广播电视出版社，1992年，第348页。

<sup>②</sup> 李喜所、陈新华、蔡敏：《留学旧踪》，南昌：江西教育出版社，2000年，第71—72页。

<sup>③</sup> 胡适口述，唐德刚译注：《胡适口述自传》，上海：华东师范大学出版社，1993年，第36页。

适后来一再强调之所以变换专业,是因为自己对哲学特别是中国哲学,史学尤其是政治史,文学特别是中国古代文学产生了浓厚的个人兴趣。正是基于上述原因的相互影响和共同作用,促使胡适在留学岁月的第二年,便毅然决然地转入了文学院,他要自己的慎重选择之后重新开始,在自己喜欢的专业、喜欢的领域中扎实求学,并且有所作为。纵观中国现代文学史,我们发现,现代作家的这种专业转向往往会产生一种奇妙的作用,对胡适而言,这次专业方向的调整及时而关键,很快便见成效,他不仅喜爱,而且有一种如鱼得水的感觉,他曾多次告诉朋友自己“感到很快乐”。在此后的留学生涯中,他不仅积极接受了系统的西方学术训练,亲身接触、体验了西方社会政治生活和文化氛围,而且自觉地深入钻研本国的传统典籍,思考中国文化革新的路径,在文学、哲学等领域找到了自己的突破口,从而奠定了其一生事业坚实的基础。一部《胡适留学日记》便是这段生活的真实写照。只要把这部日记与当时国内的学术文化状况作一简单比较,就不难看出胡适在视野、方法以及思想等方面所展现出的颇为超前的一面。其用心之苦,涉猎面之广,钻研之深都给人们留下了极为深刻的印象,甚至他的博士学位论文《中国古代哲学方法之进化史》也体现出这种努力。尽管类似的题目曾因“在国外大谈中国问题,在国内大谈外国问题”之嫌而屡遭讥讽,但胡适试图以新眼光、新方法、新手段,总之以一种新的视野和态度对中国传统的旧文化、旧思想、旧学术进行科学整理和现代评估却是显而易见的。

当获悉胡适改换专业方向,并由农学院转入文学院后,正在美国西北大学读书的留美学子梅光迪颇为振奋。他不仅立即致信胡适表示坚定的支持,而且以斩钉截铁的语气高度评价了这一转变的意义。他说:“足下之材本非老农,实稼轩、同甫之流也。望足下就其性之所近而为之,淹贯中西文章,将来在吾国文学上开一新局面,则一代作者非足下而谁?……足下之改科,乃吾国学术史上一大关键,不可不竭力赞成。”<sup>①</sup>把学习农学比作老农显然是不妥当的,甚至有欠公允,但梅光迪对文学的推重、对胡适的期待、对未来新局面的开拓渴望却是明显和强烈的。在这封热情洋溢的通信中,他以“横绝六合,扫空万古”、开一代风气的南宋豪放派词人辛弃疾、陈亮相比喻,将胡适的改科当作中国学术史上一大关键事件,并且认定将来在中国文学史上打开一个崭新局面的必是胡适无疑。这些极具感染力的语言无疑给胡适以巨大的支持和力量,不仅坚定了他改换学科的决心,更为重要的使他下定决心,要在未来为祖国掀起一场文学革命的狂潮,为大中华创造一种具有生命力的新文学。胡适的留学之路在百年中国留学史上具有某种代表性和标志意义:在新旧交替、整个国家都在苦苦寻路的时候,他跨出国门求知海外;当所学专业与理想志向发生冲突的时候,他毅然决然转换方向、重启征程;当目标明确路径选定以后,他又为实现这一目标进行了最为扎实有效的知识准备。至此,胡适以自己的实际行动交出了一份他所期待的“留学者”答卷,其核心和主线则是学什么、怎样学、为什么学,以及“学以济时艰,要与时相应”的寻找和规划,这一切直到今天依然有着重要的启迪意义。

## 二、“自古成功在尝试”

仔细阅读胡适的留学日记,我们可以深切感到,“国人导师”的情结极为浓郁。他不仅以此为目标在相当长的时期内积极准备,认真筹划,而且时时以任重道远来激励自己。他费尽心血、精心撰写的博士论文最重要的主题就是:怎样才能以最有效的方式充分吸收西方现代文化,并使它能同中国的固有文化相一致、协调和继续发展?在论文的“导论”中,他的结论是,唯有依靠新中国的知识界领导人物的远见和历史连续性的意识,依靠他们的机智和技巧,才能够成功地把现代文化的精华与自己的文化精华联接起来。从这些话语中,我们可以明确看出一种坚定的自我定位和目标导向。1917年夏天,经过七年的留学苦读,胡适在通过论文答辩之后,没有等到学位的正式获得便匆匆回国了。这时正是胡适文学改良主张的胎动、萌发以及成熟喷薄时期,回到祖国大干一场的强烈渴望,以及抓

<sup>①</sup> 耿云志编:《胡适遗稿及秘藏书信》第33册,合肥:黄山书社,1994年,第28页。

紧时间去开天辟地的创造意识与日俱增。他显然认为在中国国内开辟一片崭新的文化天地，为祖国造就“不亡之因”、“繁荣之术”，远比在美国等待学位的取得要重要得多，迫切得多，意义巨大得多。所以，在学位证书与人生事业的大抉择中，胡适勇敢而又充满激情地掌握了自己的命运，历史选择了胡适是由胡适选择历史来完成的。在归国前夕，胡适满怀豪情地在日记中摘录了英国宗教革新运动时一句著名的诗句：“如今我们回来了，你们看便不同了！”，并将之称为“少年中国的精神”<sup>①</sup>。这种精神状态，这种高调举动乃至这种豪迈情怀，在长期以来沉闷压抑的中国是极为难得的，而在那一代留学生身上却时时展现出来。

我们以为，胡适在中国新文学发展过程中的重要贡献，在两个方面表现得尤为突出，甚至不可替代，今天依然值得高度重视和认真研究。其一是在理论倡导方面的异军突起和不同凡响，他对文学革命系列理论的精心选择和有效运用，显示出一种独特的眼光和功力。他手中最主要的利器是求学时代欧美学界最新的文学思潮和文艺理论，他不仅大胆选择，灵活吸收，一些时候甚至是直接拿来，变通运用，令社会各界眼前一亮。

唐德刚在谈到胡适的思想源泉时，曾尖锐指出：“青年期的胡适是被两位杰出的英美思想家——安吉尔和杜威——‘洗脑’了，而且洗得相当彻底，洗到他六十多岁，还对这两位老辈称颂不止。这也就表示胡适的政治思想，终其生没有跳出安、杜二氏的框框。”<sup>②</sup>我们以为，指出胡适思想一生深受安、杜二位的影响无疑是有道理的，但说他终其一生没有跳出两人的思想框框似乎有些绝对和偏颇。因为纵观胡适一生，视野之宽阔，吸收之广泛，运用之灵活，远非安、杜二人及其思想可以完全包容和统摄，当然杜威的实验主义是其重要的思想基础。我们以文学革命时期胡适最重要的文章《文学改良刍议》为例。在这篇具有历史意义的文章中，胡适从文学进化论出发，明确提出文学改良应从“八事”入手，并提出了一系列具有极强的理论性、系统性和针对性的重要主张。作此文时，胡适还是一名留学海外的在读研究生，他后来多次解释，说这些想法是其留学期间长期思考，并与同学们反复探索乃至争论的结果。然而，我们细究其因，却能清晰感受到其留学年代社会潮流的明显痕迹，甚至是某种决定性的影响。1936年，胡适在其《留学日记》“重印自序”里特意强调：“我在1915年暑假中，发愤尽读杜威先生的著作，做有详细的英文提要，……从此以后，实验主义成了我的生活和思想的一个响导，成了我自己的哲学基础。……其实我写《先秦名学史》、《中国哲学史》都是受那一派思想的指导。我的文学主张也是实验主义的一种表现；《尝试集》的题名就是一个证据。”<sup>③</sup>也正因为如此，许多学者特意强调并提醒研究者要特别注意20世纪20年代美国文学运动对胡适的影响，那个年代不仅是美国诗歌的新纪元，也是美国文学和思想上的新纪元。美籍学者周策纵在其著名的《五四运动史》中着重指出，胡适和其他一批文学教育改革的倡导者们，正是“在这个充满创作性和启发性的时代留学美国”<sup>④</sup>。我们认为，如果说胡适最初关注语言问题是有一段个人经历的原因，正如他在《逼上梁山》中所讲述的，是钟文鳌等人的言行刺激和启迪了他，促使他开始关注祖国的语言问题；那么，他探索的深化和思考的成熟，特别是系列观点和主张的提出，无疑受益于当时美国“新时代”文化环境的影响，也就是说，深深打上了求学时代和留学背景的清晰烙印。另外值得注意的是，《文学改良刍议》的行文风格，在很多地方与美国意象派诗歌理论家庞德惊人相似，比如影响甚大的所谓“八不主义”就是如此。庞德有一篇著名文章，题目也叫《几个不》，今天我们再细细阅读这篇文字，感到它与胡适的文章，无论在形式上还是在内容上都十分相似，基本上是一脉相通的<sup>⑤</sup>。细读胡适留美期间的日记，我

① 胡适：《胡适的声音——1919—1960：胡适演讲集》，第5页。

② 胡适口述，唐德刚译注：《胡适口述自传》，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第88页。

③ 曹伯言整理：《胡适日记全编》第1卷，合肥：安徽教育出版社，2001年，第58页。

④ [美]周策纵：《五四运动史》，长沙：岳麓书社，1999年，第35页。

⑤ 参见罗钢：《历史汇流中的抉择——中国现代文艺思想家与西方文学理论》中所引用的《一个意象主义者的几个不作》，北京：中国社会科学出版社，2000年。

们在其卷十五中发现这样一则有意思的剪报:1916年《纽约时报》的一则“书评”,题目是《印象派诗人的六条原理》,其中提到“用最普通的词,但必须是最确切的词;不用近乎确切的词,也不用纯粹修饰性的词”,“创作出确切、明朗、具体的,而不是模糊和不明朗的东西”等等,更有意味的是,日记中胡适特意在简报下面添加了一条按语,“此派所主张与我所主张多相似之处”<sup>①</sup>。由此可见,胡适的文学主张与意象派理论之间,明显存在着某种内在联系,最起码胡适是知晓并了解“此派主张”的。之所以指出这些,我们的重点并不在于论证胡适与西方文学流派之间的源流关系,也不是考证胡适的照搬照抄或者随意挪用等问题,我们想要强调的是,在胡适倡导“文学革命”的思想武器中,确实存在着这样一种值得注意的现象,那就是对西方文艺理论灵活吸收和直接运用,甚至一些重要论点本身就是当时美国流行文艺思潮的直接翻版。我们认为,这一切不能看作胡适的不足,而应看作他的特点,在某种程度上,甚至是他的优长所在。正因为具备这样的力量,能够以开阔的胸怀和目光,精心选择那些时代变革最需要的理论武器,并联系实际,大胆使用,才能在那样特殊的时刻,明确地及时地提出那些具有震撼性的理论主张,从而掀起那样一场意义远大的文化运动。更为重要的是,胡适充分利用这些理论武器,敏锐地发现了中国文言表达的局限所在,认定语言方面存在的弊病是中国走向现代化的一大障碍,并且旗帜鲜明且言之有物地提出系统主张,无疑在新文学倡导中起到了极为关键的作用。我们以为,胡适在“文学革命”中的价值和意义恰恰表现在这里。正如周策纵所言:“语言表达的方式可以影响到人们的思路、思考和行为。白话文的成功推展,可能已促使中国文字变色和变质了。这无疑的是胡适对中国文化的最大贡献。”<sup>②</sup>

胡适对中国新文学的另一个重要贡献,是大胆尝试,不顾一切地尝试,勇于“领风气之先”,这突出地表现在对现代文学样式的引进和创建方面。当年胡适迫不及待地返回祖国,一个重要就是要尽快运用自己的所学所知,促使祖国发生某种积极的变化。他选择文学为突破阵地,努力探索文学体式的创新,力矫当时流行文学形式的陈旧与僵化,明确指出旧形式装不下新思想,甚至会严重阻碍中国文学的健康发展。他竭尽全力投入新文化运动,并将之视为“中国的文艺复兴运动”,目的就是以此实现中国人文传统的某种变革。他明确提出要以“国语的文学,文学的国语”作为“文学革命”的宗旨,努力造就言文一致的统一的“国语”,并以此作为实现思想启蒙和建立统一的现代民主国家的必要条件,这一切无疑将白话文运动明显提高到一个崭新的层次。更为重要的是,胡适不仅是这一运动的理论论证者和积极倡导者,更是一个恪尽全力的实践者和先行者。也就是说,他不仅这样说,更是这样做;不仅勇于提出理论,更是率先垂范,在理论指导下率先实践,大胆尝试,甚至不顾得失成败,“尝试尝试再尝试”。

应当看到,胡适一生对文学事业有着极为深厚的情感,他在回忆录中一再谈到自己青少年时代所受的文学熏陶,坦承内心深处对古典文学的珍爱,以及曾经有过的种种文学冲动等等。1922年3月4日,胡适在日记中,记载了与周氏兄弟的一次颇有意味的谈话,他这样写道:“与启明、豫才谈翻译问题。豫才深感现在创作文学的人太少,劝我多作文学。我没有文学的野心,只有偶然的文学冲动。我这几年太忙了,往往把许多文学的冲动错过了,很是可惜。将来必要在这一方面努一点力,不要把我自己的事业丢了来替人家做不相干的事。”<sup>③</sup>在这些温情的文字中,胡适把文学创作当作了“自己的事业”。但应当指出的是,作为一个清醒的学者,他对自己还是有着相当理性的认识和判断,他深知自己艺术创作能力有限,文学写作明显非己所长,他多次说过自己缺乏创造的潜力和艺术的灵感,也就是“提倡有心,创造无力”。然而,胡适的可贵尤在于此,虽然自己能力有限,“没有文学的野心”,但因为新文化运动倡导的需要,他还是愿意勉为其难,努力去身体力行,率先示范,做一些引路

① 曹伯言整理:《胡适日记全编》第2卷,第522页。

② 周策纵:《胡适对中国文化的批判与贡献》,子通主编:《胡适评说八十年》,北京:中国华侨出版社,2003年,第368页。

③ 曹伯言整理:《胡适日记全编》第3卷,第569页。

的工作，尝试着迈出示范性的第一步。在很短的时间内，他率先出版了一部翻译小说集，最早尝试用白话翻译介绍西方文学作品；创作了一部白话剧本《终身大事》，确立了现代话剧新形式；第一次将传统小说作为学术研究的课题，开创了一个新学科“红学”；并且还完成了数篇严格意义上的白话散文和杂文作品，还结集出版了令人褒贬不一的新诗集《尝试集》，这些都是现代文学史上具有标志意义的开山之作，称得上是“领风气之先”。需要特别强调的是，胡适是中国现代文学史上最早用白话创作新诗的人物之一。早在美国留学期间，他便开始思考中国诗歌的改革问题，并从翻译外国诗歌入手，尝试着用白话写诗。他在给朋友的信中说：“我自信颇能以白话做散文，但尚未能用之于韵文。私心颇欲以数年之力，实地练习之。倘数年之后，竟能用白话作文作诗，无不随心所欲，岂非一大快事？”<sup>①</sup>回国以后，在倡导“文学革命”的同时，他渴望能有一种“样品”，来证明其理论的“正确”与“可行”，1920年他终于完成并正式出版了《尝试集》。尽管这些创作曾受到种种的非议和责难，甚至在诸多文学史著中都被当作诗歌不成熟的例子。但平心而论，胡适诗歌也有其独到之处，不可一概而论。他的诗中所深深蕴含并时时闪烁着某种理念、感悟甚至是思辨的光泽，以及率真亲切、自然流畅的语言表达还是值得充分肯定的。胡适曾这样评论自己创作的长处和短处，他说：“我的长处是明白清楚，短处是浅显。……我抱定一个宗旨，做文字必须要叫人懂得，所以我从来不怕人笑我的文字浅显。”<sup>②</sup>其实，从某种意义上说，这正是胡适的可贵之处，也是他能够开一代思想风气的重要原因。唐德刚就曾特别强调：“适之先生真正不朽的贡献，事实上就是本篇所叙述的，他对白话诗文的倡导和试作。这虽然多少也是那时的‘时势’所铸造出来的，但是胡氏毕竟是第一个‘英雄’。”<sup>③</sup>

以胡适、鲁迅等人为代表的一代作家，对现代文学建设最重要的贡献之一就在于文学体式的创新建构。文学体式，是指由一定的话语秩序所构建的文本形式，它既是作品所显示的语言秩序，又是社会文化精神和作家人格内涵的载体。文体的建构是中国文学现代化进程中一个极具代表性的方面，客观地说，文体古典形态的终结和现代形态的确立及其演变，原因是多方面的。这其中，社会进程特别是人的价值观念、精神需求和审美情趣的现代化需要，不能不说是最根本的客体原因。但是，同样应该看到，短短几年的五四文体革命，就基本摧毁了经营几千年的古典文体规范，初步建构起具有崭新形态的现代文体系统，从文学本体自身来看，大力引进与传统迥然异质的西方文体系统是一个重要原因，胡适等人的开创、实践、创新，以及“尝试再尝试”也是一个重要原因。正因如此，胡适晚年曾不无自得地对青年人说：“我的玩意儿对国家贡献最大的便是文学的‘玩意儿’。”<sup>④</sup>此话不无道理。

### 三、“充分世界化”

回顾中国新文学早期的发展历程，最让人感怀的是那个年代中国与世界的联系，是那个年代读书人看世界的眼光和境界，以及在这种眼光和境界中所展现出来的某种崭新气象。其实近百年来，先进的中国人就一再倡导“开眼看世界”、“师夷长技以制夷”以及“师夷智”等等，但这些倡导比起“五四”时代将“一举一措”都与世界关系密切关照起来的开放性思维方式来，比起在这种开放思维的具体运作中所展现出来的视野、胸怀和情感态度来，无疑有着重大的差别。我们以为，这是时代的差别。

回顾胡适一代具有留学背景的作家对现代中国最大的贡献，我们以为，不仅在于他们跨出国门率先学到一系列先进文化知识，也不仅在于他们先后引进系列文明成果为现代国家的建设奠定最重

① 胡适口述，唐德刚译注：《胡适口述自传》，第150页。

② 余英时：《重寻胡适历程：胡适生平与思想再认识》，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第210页。

③ 胡适口述，唐德刚译注：《胡适口述自传》，第155页。

④ 胡适：《中学生的修养与择业》，陈漱渝主编，欧阳哲生编：《再读胡适：中国当代文化现象》，北京：大众文艺出版社，2009年，第239页。

要的基础,更为重要的一点是,他们把民族视野融入世界视野,把浓郁的主体意识与强烈的开放意识相结合,在宽阔的胸怀和厚实的中外文化知识基础上,建立和拥有了一种在这片古老土地上弥足珍贵的世界眼光。孙郁在谈到胡适对北京大学的意义时,也曾指出:“胡适给北大带来了什么呢?在我看来,一是自由的、人道心态;二是科学的、理性化的治学精神;三是开阔的世界意识。”<sup>①</sup>这种开阔的世界眼光和意识对古老而沉重的中国是极为重要和关键的,今天我们反思胡适等一代学人,感到十分可贵的一点是,他们看自己、看中国、看世界的尺度发生了显著的变化。尺度的变化反映着眼光的变化、眼界的变化,正因为如此,具有较为开阔的世界眼光便成为“五四”以来一大批先进的中国作家得天独厚的标志,也成为他们在世界文化现代化的现实环境、视域和语境中,开创中国新文学最辉煌一页的重要前提。

1912年11月,还在美国留学的胡适曾经写下这样一则日记:“阅《时报》,知梁任公归国,京津人士欢迎之,读之深叹公道之尚在人心也。梁任公为吾国革命第一大功臣,其功在革新吾国之思想界。十五年来,吾国人士所以稍知民族思想主义及世界大势者,皆梁氏所赐,此百喙所不能诬也。”<sup>②</sup>字里行间,我们可以看出胡适内心深处对梁启超等人的深深感激,因为正是有了这些先驱者的努力,长期处于封闭状态中的中国人,才在真正意义上较为清醒地知道了中国和世界。留美期间的胡适,无论是在康乃尔大学还是后来的哥伦比亚大学,都与世界各国学生有着密切友好的交往,这些交往与友谊大大开阔了青年胡适的眼界。由于胡适担任了康乃尔大学世界学生会的主席,他与外部组织的联系也大大增多。1914年国际学生大会在绮色佳举行年会,他作为康乃尔分会会长力尽地主之谊,更是多方奔波,与国际间学生接触更为频繁。他的世界主义思想形成于此时,正可谓“万国之上犹有人类在”这一句康大分会会训的精神体现。胡适真心地希望自己的祖国融入世界,成为这个大家庭中和谐的受尊敬的一员,希望自己成为一名爱国的世界公民。正是从这种认识出发,他希望作为栋梁的留学生能够目光远大,明确目标,恪守职责,为祖国的未来做一些踏实有用的工作。1915年为抗议日本提出灭亡中国的“二十一条”,留学生集会抗议时,他公开发表著名的《致留学生公函》。针对海外留学生界“对日作战,必要的话,就战至亡国灭种”、“纵使对日作战不幸战败而至于亡国,我们也只有对日作战”等激烈宣战言论,他冷静地指出:“在此危急关头,情绪激动是决无益处的。激动之情绪,慷慨激昂之爱国呼号,危言耸听之条陈,未尝有助于国。吾辈自称‘学子’、‘干才’,若只是‘纸上’谈兵,则此举未免过于肤浅。”随后,胡适颇动感情地写道:“当务之急,当以镇静处之。让吾辈各就本分,各尽职责……吾等正要严肃、冷静、不惊、不慌,安于学业,力争上游,为将来振兴祖国做好一番准备,只要她能幸免于难——余深信如此——若是不能,吾辈将为在废墟上重建家园而努力!”<sup>③</sup>这些话在留学生中引起很大的争议,但却是胡适内心想法的真实反映。“安于学业,力争上游,为将来振兴祖国做好一番准备”等观点,正是他一贯坚持的“充实自己”、“完成自己”,把自己锻炼成对祖国真正有用的人才这一重要理念的发挥。从以上两件事中,我们可以清楚地看到,长期的海外生活,使他树立了坚定的开放观念,他深知开放是世界潮流,也是祖国的唯一出路,但如何去做才真正对祖国有利,胡适的诸多思考不同凡响,而且旗帜鲜明,相当坚定。比如当祖国面临危机之时,大家关注的重点普遍都在军备的强弱时,他却一再强调大学、公共藏书楼、博物院、美术馆的极端重要性。并在日记中深情呼唤:“吾他日能生见中国有一国家的大学可比此邦之哈佛,英国之康桥、牛津,德之柏林,法之巴黎,吾死瞑目矣。嗟夫!世安可容无大学之四百万方里四万万人口之大国乎!世安可容无大学之国乎!”<sup>④</sup>这种思想、眼光和境界伴随了胡适的一生,也影响了他的一生。

① 孙郁:《鲁迅与胡适》,沈阳:辽宁人民出版社,2000年,第348页。

② 曹伯言整理:《胡适日记全编》第1卷,第180页。

③ 曹伯言整理:《胡适日记全编》第1卷,第97页。

④ 曹伯言整理:《胡适日记全编》第1卷,第63页。

正因为这种超乎常人的世界眼光，使胡适一代学人极为关注和看重中国与世界的联系。他们密切关注世界局势、思潮变化和社会发展，并因此普遍具有浓郁的外语情节，喜爱外语，热爱翻译，并且努力用外文写作。如果说他们如饥似渴地学习外语是为了掌握一种重要的生存工具，他们以异乎寻常的热情投身文学翻译是为了让同胞了解世界，那么，他们不懈的外文写作努力则是为了让世界真正了解中国，或者说，让世界了解一个真实的中国。怎样让古老而沉重的祖国真正走向世界，这是那一代人魂牵梦绕的一个共同目标。为此，鲁迅在提出著名的“拿来主义”以后，又进一步拓展和升华，认为首先要拿来，但仅有拿来是远远不够的，还必须“拿去”。而且拿来只是手段，目的在于拿去，即创造自己的新文化，向世界发出属于自己的声音。胡适则在反复斟酌、思考之后，明确提出了“充分世界化”的主张。他特意强调，充分就是“用全力”，不仅不能以各种借口抗拒，也不能以各种方式折衷，而是要充分地与世界先进文化联在一起，“长期暴露，慢慢渗透”，在学习、比较、撞击、磨合中吐故纳新，淘洗熔铸，努力促成我们文化质的更新和新的品性的形成。

这一主张的明确提出源于一场波及知识界的大争论。起先胡适用英文发表了一篇题为《中国今日的文化冲突》的文章，提出对现代文明唯一可行的态度，是一心一意接受的态度。他说：“中国人对于这个问题，曾有三派的主张：一是抗拒西洋文化，二是选择折衷，三是充分西化。”胡适认为，“抗拒西化在今日已成为过去，没有人主张了。但所谓‘选择折衷’议论，看上去非常有理，其实骨子里只是一种变相的保守论。所以我主张充分的西化，一心一意的走上世界化的路”<sup>①</sup>。这个观点后来为留美归来的中山大学教授陈序经接受，且进一步引申、强调和发挥，并被概括为“全盘西化”论，进而引起了极大的争议和诸多的反驳，对此，胡适深感忧虑和不妥。坦率地说，尽管胡适内心深处未必不倾向陈序经等人的观点，但他斟酌再三，还是专门发表了以“充分世界化与全盘西化”为题的解释性文章，郑重提出以“充分世界化”的提法来取代易生歧义的“全盘西化”，以正视听。在文章中，胡适郑重地检讨自己“用字不小心”，他回顾了当时自己同时使用了 Wholesale westernization 和 Wholehearted modernization 两种提法，前者译为“全盘西化”，而后者则可译为“一心一意的现代化”，或“全力的现代化”，或“充分的现代化”。他特别提到当时潘光旦就曾专文辨析了二者之间的差异，并清晰表达了“可以完全赞成后面那个字，而不能接受前面那个字。这就是说，他可以赞成‘全力现代化’，而不能赞成‘全盘西化’”的观点。胡适说，自己却恰恰忽略了这一点，没有注意到这个“口号所以受了不少批评，引起了不少辩论，恐怕还是因为这个名词的确不免有一些语病”，因为“不曾特别声明‘全盘’的意义不过是‘充分’而已”，实在不应该。他说：“其实陈序经先生的原意并不是这样，至少我可以说我自己的原意并不是这样。我赞成‘全盘西化’，原意只是因为这个口号最近于我十几年来‘充分’世界化的主张。”<sup>②</sup>

也就是在这篇文章中，胡适“很诚恳地向各位文化讨论者提议：为免除许多无谓的文字上名词上的争论起见，与其说‘全盘西化’，不如说‘充分世界化’。‘充分’作数量上即是‘尽量’的意思，在精神上即是‘用全力’的意思”。胡适还十分明确地申言，中国传统文化的延续完全可以与“充分的世界化”相协调，“我自信我的长袍和缎鞋和中国字，并没有违反我主张‘充分世界化’的原则”。在文章最后，他写道：

文化只是人民生活的方式，处处都不能不受人民的经济状况和历史习惯的限制，这就是我以前说过的文化惰性。你尽管相信“西菜较合卫生”，但事实上决不能期望人人都吃西菜，都改用刀叉。况且西洋文化确有不少的历史因袭的成份，我们不但理智上不愿采取，事实上也决不会全盘采取。<sup>③</sup>

① 胡适：《充分世界化与全盘西化》，《大公报》1935年6月21日。

② 胡适：《充分世界化与全盘西化》，《大公报》1935年6月21日。

③ 胡适：《充分世界化与全盘西化》，《大公报》1935年6月21日。



胡适这番话在表述上是坦率和平实的,在理论上也采取了较为稳妥的态度,从中可以看出他的诸多考虑和煞费苦心。更为重要的是,它较为明确地阐明了胡适的文化立场,他虽然对中国传统文化一贯持有尖锐批评的态度,但从来没有对它表现出一点蔑视和轻薄的态度,即使个别时候言词上有极端化的倾向,但其总体思想取向也还是较为和缓的。在号召“整理国故”的时候,他要求青年们按照他建议的方法去阅读国故书籍,所谓去其乱、谬、迷信,而去寻找真意义、真价值,甚至煞费苦心地开展了一张有200多部书名的大书单,让青年人参考阅览。直至晚年,他还花费了巨大的工夫去写作《水经注》,这一切都清晰地展现出这一取向。他之所以着意强调“充分世界化”,最重要的一点,是寻找并端正我们对待外来文化乃至对待世界的一种良好的姿态。他渴望我们民族能够以一种更加开放和自信的态度去对待中西文化,能够尽量地充分地对世界开放,能够虚怀接受世界优秀文化。他相信不同质的文化是可以相互融通的,因为人类的文化在本质上是同一的。在新文化的“提高与普及”两者之间,他一再强调“提高”的重要性,指出:“提高就是——我们没有文化,要创造文化;没有学术,要创造学术;没有思想,要创造思想。要‘无中生有’地去创造一切。”<sup>①</sup>而且,他满怀信心地预言:“将来文化大变动的结晶品,当然是一个中国本位的文化,那是毫无疑问的。如果我们的老文化里真有无价之宝,禁得起外来势力的洗涤冲击的,那一部分不可磨灭的文化将来自然会因这一番科学文化的淘洗而格外发挥光大的。”<sup>②</sup>胡适在他的言论中多次把新文化运动称作“中国文艺复兴”,并一再强调“复兴”二字,直到晚年依然说:“我喜欢用‘文艺复兴’这一名词,认为它能概括这一运动的历史意义。……通过严肃分析我们所面临的活生生问题;通过由输入的新学理、新观念、新思想来帮助我们了解和解决这些问题;同时通过以相同的批判的态度对我国固有文明的了解和重建,我们这一运动的结果,就会产生一个新的文明来。”<sup>③</sup>胡适主张东西文化在一个健康的氛围中自由接触交融,自由撞击结晶,自由吐纳升华,不仅要使我们的古老文化“起死回生,返老还童”,而且能够猛进一步,推向一个朝气蓬勃、发挥光大的新阶段。胡适这番话真切地表达了以他为代表的一代学人,对中国走向现代化之路的深刻认识和热切呼唤,蕴含其中的那种深沉、理性和执著,尤其是那种广阔的世界视野以及对传统所怀抱的亲热态度,给我们印象深刻,启迪多多。诚如唐德刚在《胡适杂忆》中所言:“胡适之先生的了不起之处,便是他原是我国新文化运动的开山祖师,但是经过五十年的考验,他既未流于偏激,亦未落伍。始终一贯地保持了他那不偏不倚的中流砥柱的地位。……既不落伍,也不浮躁。开风气之先,据杏坛之首,实事求是,表率群伦,把我们古老的文明,导向现代化之路。”<sup>④</sup>今天我们重读胡适,他的这些思想和实践,对我们应对今天的诸多问题、矛盾乃至挑战,对我们建设现代国家、建设现代社会、建设现代文化,应该有着重要的引领作用和借鉴意义。

胡适一生都在努力沟通中西文化,努力连接中国与世界,他热切希望新一代的中国人,在中西结合的基础上,努力创造出一种适合新世界和新时代的新文化,他自己则为这样的目标筚路蓝缕、奔走呼号了一生。而且,尽管困难重重,他始终充满信心,并一再告诉青年朋友们:“我们的信心只有一句话,‘努力不会白费’,没有一点努力是没有结果的。”<sup>⑤</sup>我们以为,强烈的世界意识和家国情怀使中国现代作家更加自由和深切地贴近世界,胡适就是一个重要的范例和标志,我们不能也不应该忘记这位20世纪新文化的播种者。

[责任编辑 渭 卿]

① 胡适:《胡适的声音——1919—1960:胡适演讲集》,第189页。

② 胡适:《试评所谓“中国本位文化建设”》,《大公报》1935年3月31日。

③ 胡适口述,唐德刚译注:《胡适口述自传》,第173、176页。

④ 唐德刚:《胡适杂忆》,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第150页。

⑤ 胡适:《胡适的声音——1919—1960:胡适演讲集》,第216页。

## 是谁主持编辑了《梁漱溟全集》?

陈越光

**摘要:**1989年《梁漱溟全集》开始出版,1993年得以全部出齐。这是中国文化史、儒学史上的大事,其意义必将愈来愈受到重视。组织此项工作的,是民间学术机构中国文化书院;统筹、主持其事者,为时任中国文化书院学术委员会主席、著名历史学家、文化史学家庞朴先生。庞朴先生作为《梁漱溟全集》编辑、出版的主持者,对八卷、五百多万字的《梁漱溟全集》的问世,发挥了最重要的推动作用。

**关键词:**庞朴;《梁漱溟全集》;主持者

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.01.09

梁漱溟先生(1893-1988)是中国著名思想家、哲学家、教育家、社会活动家,现代新儒家的早期代表人物之一。他20世纪30年代创建山东乡村建设研究院,投身农村工作,探索新农村建设;40年代参与发起创建中国民主同盟并任秘书长;新中国成立后担任第一、二、三、四届全国政协委员,第五、六、七届全国政协常委;1980年后出任中华人民共和国宪法修改委员会委员等职<sup>①</sup>。但由于众所周知的原因,梁先生并不享有体制的资源,甚至在1984年出版《人心与人生》一书还是自费出版,他儿子二十多年后回忆“好像是五千元上下,数目不大。却是倾囊”<sup>②</sup>。他去世后,自然也不可能有官方机构出面来组织梁先生全集的编辑出版。但是,梁先生1988年6月去世后不到一年,1989年5月《梁漱溟全集》第一卷就问世了,八卷本的全集在1993年6月出齐。是谁组织了这500多万字的全集编辑工作呢?

原来,梁漱溟先生自1984年起担任了中国文化书院院务委员会主席,正是这个由汤一介先生担任院长的民间学术机构组织了此项工作,而统筹、主持此事的是时任中国文化书院学术委员会主席、著名历史学家、文化史学家庞朴先生。

梁漱溟先生去世两个月,1988年8月20日中国文化书院学术委员会就提出《关于编辑出版〈梁漱溟全集〉的设想》:梁先生的思想和他的人格为世人所景仰,被海外思想界推为“中国最后的儒家”,在目前海外不断深入的“新儒家”探讨和中国大陆的文化热潮中,对梁漱溟的研究也不断深入。梁先生一生著述甚丰,但是,这些著作有相当一部分发表在抗日战争以前,几十年的社会动荡,版本流失严重,许多著作今日已很难查阅。个别著作仅有初版本,甚至六十年未曾再版。为了使海内外学者能够了解梁先生的思想全貌,促进学术研究和交流,中国文化书院将着手编辑出版《梁漱溟全集》。具体设想为,梁漱溟一生曾发表各种专著、论文集及小册子20余种,连同散见论文约250万字,拟编为10卷,内容包括著作、演讲、未曾发表的手稿、书信等。全集将在3年内出齐,著作的收集、整理和分卷等工作将在1989年5月底以前完成。全集在中国大陆出版,也考虑在台湾出版繁体字本<sup>③</sup>。

**作者简介:**陈越光,中国文化书院副院长、北京大学跨文化研究中心特约研究员(北京100871)。

<sup>①</sup> 参见《梁漱溟先生生平》(1988年);梁培宽、梁培想选编:《师道师说:梁漱溟卷》作者简介,北京:东方出版社,2013年。

<sup>②</sup> 梁培想:《我生有涯愿无尽——记父亲梁漱溟》,香港:世纪出版有限公司,2014年,第488页。

<sup>③</sup> 《关于编辑出版〈梁漱溟全集〉的设想》,1988年8月20日。

《关于编辑出版〈梁漱溟全集〉的设想》提出的第二天,1988年8月21日,中国文化书院学术委员会主席庞朴、院务委员会副主席王守常即在文化书院接待了来自台湾的沈重先生和刘先生,沈先生代表台湾远流出版公司前来洽谈出版《梁漱溟全集》事宜。双方主要讨论了出书时间和稿费、编辑费数额等问题。庞朴强调“不好听的话先讲”,并且“不客气地告诉你,还要和另一台出版社谈”。沈重强调了他们出书快的优势,力争在远流出版。最后双方约定,9月中旬再定是否给远流出版。当时,两岸刚开始接触,会谈记录中还有这样一个细节:庞朴问:“如何联系?”沈重回答:“直接写信、电话都行,电话我们打不进来,打得过去。”庞朴又问:“我们的邮票即可?”答:“可。”<sup>①</sup>

1988年9月12日上午,梁漱溟长子梁培宽先生来中国文化书院,与庞朴、李中华(中国文化书院学术委员会副主席)、王宗昱商谈出版《梁漱溟全集》,文利姮记录。庞朴先介绍了此前与台湾远流出版公司沈重谈过,但未作决定。在新加坡与韦政通先生商谈,根据名誉好、效率高、稿酬高的三原则,韦先生建议选三民书局。时间设想在明年6月23日出第一卷,全书分八卷。台湾速度快,交稿后三个月可出。另外,国内三联书店以及山东、广西的几个出版社都愿出。

梁培宽先生除了谈出版社的选择、出个人全集的许可和收稿等具体问题外,还谈到:“先父在世时,有人曾问过他出文集的态度,他的态度是:有很多东西今天看起来没什么意思,不必求全。有保留价值的可印,否则浪费纸、笔、墨、读者时间,有选择的出。王守常不同意,作者认为意思不大,早期的观点后来修正,后人应知演变过程,对研究的人还是需要全。先者?后者?折衷?我倾向折衷。过去在许多地方的讲演,许多内容基本相似,有重复处,都选进去是否有必要?注释一下,省点东西,先父没有明确说哪部分取舍。《究元决疑论》专集是与很多人开始接触(熊十力、蔡元培等),他认为东拉西扯,可以不要。与沈重提到有骂国民党的文章,有骂共产党的文章,在台骂国民党怎么办,他一口说没问题(骂共产党大陆也没什么问题)。先父说不要改,作为一个教训留下来,以志吾过,应有个老实态度。”

对于内容,庞朴说:“内容,回去后您的卡片和王(王宗昱)的目录凑,求全,折衷好,理解重复(意思的重复)(冯先生全集中重复五次——李)、文字重复可避免,意思重复不可避免,具体的再谈。是出全集不是出文集,全是全不了,尽量全。”李中华问:“日记的量大小?”梁答:“大部分是‘文革’开始后的,闭门思过,很平淡。”王宗昱说:“工作黄金时代的日记无。”庞朴说:“鲁迅日记也是琐事,但很有学问。先搞全目,搞分卷原则,基本八卷。二次交稿出版社接受得了,第一次交要胸有成竹,清楚。”

最后讨论安排了建立编辑小组,征集旧稿、书信诸事<sup>②</sup>。

这期间,收集梁著的工作积极展开。1988年9月13日,庞朴致函中央党校马清健教授,介绍文利姮去中央党校图书馆查阅梁漱溟著作目录<sup>③</sup>。

1988年10月11日,山东人民出版社张士宝来中国文化书院,与庞朴、李中华、张文定洽谈出版《梁漱溟全集》。全集预计400万字,12—14卷。张士宝对目前出版社的不景气吐了些苦水,但梁先生的人格、在中国知识分子中的地位,又在山东邹平从事乡村建设运动,出版社不想赚钱,不赔就好。所以,庞朴问:“能否接?”“接。”“6月上旬出书,150天搞定,行否?”“行。”<sup>④</sup>

1988年10月28日上午,在中国文化书院大会议室召开了“《梁漱溟全集》编辑委员会工作会议”,庞朴、梁培宽、王宗昱、操军、陈继东、王小其出席,文利姮记录。会议内容为:一、通过委托书(梁家属委托书院出全集);二、确定分卷原则,第一卷文章;三、规定编辑技术。

庞朴先介绍了在大陆和台湾选择出版社的情况,大陆简体字版选择山东人民出版社,“热情,义

① “与台湾远流出版社谈‘梁书’出版”记录,1988年8月21日。

② “与梁培宽先生商谈出版全集”记录,1988年9月12日。

③ “庞朴致马清健信”,1988年9月13日。

④ “与山东人民出版社谈出版”记录,1988年10月11日。

务,责任感很强。且学术地位、出版质量均高,我们选中山东”,“编辑由编委会负责,技术由出版社负责”。要求12月31日前交稿,第一卷50万字。庞朴布置:“现在到年底50万字,从点、注、校、抄,60天,一天一万字,不能低于此速度。今天把分卷原则定下后,就要开始工作了。”

梁培宽说:“委托书已写好了,我想原写的我和弟弟委托书院与出版社洽谈出版,现在我想再加一项可代签合同。”庞朴答:“当然加上后我们的权力就更大,这是对书院的信任。要不要考虑把钦东、钦宁(梁漱溟孙子——笔者注)写进去?”梁:“不需要。法律上无权,钦宁是学法律的。这样没什么问题。”

第一步,收的原则。讨论中王宗昱提出两个问题:1.《中国——理性之国》;2.梁先生以前的演讲,学生笔记、别人记录,如何处理?梁培宽说:“家父对是否考过的文章区别非常严格,北大儒家哲学油印本,当时两学生整,不大承认的意思。《生命与意识》比较重视。”但庞朴认为:“收集内容要尽量全,因是全集而不是选集,是学者著作不是自传。虽一些观点今天看来不恰当,对作者的发展历程研究有必要。《论语》就是学生记录的,梁过目的记录可收,未过目的,反映真实面目亦可收。有变化有发展是正常的,否则僵化了。符合梁思想。时间、地点、记录人,才70年的时间,能搞清楚的尽量搞清楚。宁愿收不能丢,手法上处理一下。《理性之国》内容政治观点从现在角度看,过时,难以成立。但反映当时一些历史也有价值。”对此,梁培宽说:“弟弟、表哥邹老师表示只在全集中收,永不出单行,作为整体的一部分存在,以免别人看此一篇易误解(台若出单册追究版权)。袁洪寿先生说,此稿先父曾作为礼物给毛主席祝寿,送到中南海门口,有人出来迎他,‘今天是主席生日,我要送一份礼’,‘不收礼’,‘是书稿’,‘府右街门收’。至西门,送礼一律不收,特殊情况经请示收下,未知是否转给主席<sup>①</sup>。说明先父对此稿很重视。年事高了,自己改动不便,我花了4、5个月的时间改,改得不行,面目全非,不是整体,学林田先生要出,后换成《中国文化要义》,收时需在文章后面说明。”<sup>②</sup>

这部写于“文革”期间的著作——《中国——理性之国》,最后本着“全集要全”的原则收入《梁漱溟全集》第四卷,但加了这样一份“题记”:“《中国——理性之国》一书是著者唯一未曾公诸于世的专著,约17万字,现收入全集首次发表。此书动笔于‘文革’开始后第二年(1967年),完成于‘文革’中期(1970年)。如著者所说,它是‘在环境条件困难中’写出的;就是说,是在无法了解社会真相、极不适宜进行学术探讨的环境下写成的。因而,著者真诚地放弃了自己曾一贯坚持的某些观点,对一些人所诟病的错误却持肯定态度。1984年,著者曾试图在亲属协助下对原稿作必要的修改,终以体脑均衰而未果。此次发表,旨在为读者提供一份全面了解著者学术思想所不可少的材料,以资研究而已。”<sup>③</sup>对于这个“题记”,梁漱溟之子梁培恕后来说,“初稿是由我起草,别人定稿的”,但当他写作《我生有涯愿无尽——记父亲梁漱溟》时“回看十年前写的题记,我得承认当时没有看懂”<sup>④</sup>,也就是说这个“题记”是曲解了梁先生的!而那个定稿的“别人”,从当时情况看只能是庞朴,不知庞公后来是否再读过此书此“题记”,是否能认同此说?

第二步,讨论了分卷方案。庞朴提出“以《史记》卷10的点校后记(指《史记》第10册末所附《〈史记〉点校后记》)为准”的编辑原则,王宗昱提出分工等工作原则。最后,庞朴要求:“提要去掉,作者原注、编后、现注、角注、星号、标点添加,错可改,不损坏作者原意为准,按现在规范做”,“学术性的注不做,只做技术的,非常特殊的说明,可做”,“12月25日完稿”<sup>⑤</sup>。

<sup>①</sup> 《梁漱溟全集》1972年12月26日日记“早起写一信,以收回章处之稿,径送最高”。全集并有注:“著者原拟请章士钊先生转送《中国——理性之国》一稿于毛泽东,未果。遂于毛诞辰日亲自送中南海;后无回音。”见《梁漱溟全集》第八卷,济南:山东人民出版社,1993年,第926页。

<sup>②</sup> “梁先生全集编辑委员会工作会议”记录,1988年10月28日。

<sup>③</sup> 《梁漱溟全集》第四卷,济南:山东人民出版社,1991年,第200页。

<sup>④</sup> 梁培恕:《我生有涯愿无尽——记父亲梁漱溟》,香港:世纪出版有限公司,2014年,第425-434页。

<sup>⑤</sup> “梁先生全集编辑委员会工作会议”记录,1988年10月28日。

1988年11月15日,梁家兄弟与中国文化书院签署了如下委托书:

现委托中国文化书院学术委员会代表梁漱溟著作版权所有人梁培宽梁培恕负责办理《梁漱溟全集》的编辑和与出版单位洽谈及签约事宜。一九八八年十一月十五日。

委托人梁培宽、梁培恕签名,受委托人庞朴签名,中国文化书院盖章<sup>①</sup>。

1989年1月10日,作为甲方的山东人民出版社与作为乙方的中国文化书院学术委员会正式签署了“《梁漱溟全集》编辑、出版契约”。双方约定,包括梁先生生前的全部专著、论文、文稿、函电、日记、笔记、传记等,预计400万字的《梁漱溟全集》,由乙方负责收集、整理、校点、按内容及年代编辑,缮写为通行简体汉字,于1990年底以前分批分期送交甲方。甲方分八册精装陆续出版,第一卷1988年12月31日接稿,6月20日上市;第二、三卷于1989年内,第四、五、六卷于1990年内,第七、八卷于1991年内先后上市。并规定,甲方在全集各卷出版后,按国家规定向著作权继承人支付稿酬,并按稿酬的三分之一(不低于每千字7元)向乙方支付编辑费<sup>②</sup>。

此后编辑工作全面展开,但在1989年1月13日的“梁全集编委会议”上,梁培宽除了对各卷的分工一一提出具体建议,还是表示:“《理性之国》犹豫,1970年,‘反修’,‘未来打大旗’,怕对历史不负责任,对读者不好,贻误众生影响视听。”庞朴则以老舍、章太炎、梁启超的各种例子说服他:“梁启超先生告诉林再林书稿全在箱里,编、选全权交给你,因林有选择给后人带来麻烦,梁续集、修订本等。还是以全好,年月日写清,注也不注,全集出,不出单行本。”<sup>③</sup>

《梁漱溟全集》八卷精装本,于1989年5月至1993年6月分卷出版,全集524.5万字,山东人民出版社出版。在书的各卷扉页上标明为“中国文化书院文库·论著类”及“中国文化书院学术委员会编”。

第一卷1989年5月出版,编辑工作的主持者为王宗昱、梁培宽,参加编辑工作的还有操军、王小其、陈继东、文利姮;第二卷1990年3月出版,编辑工作的主持者为王维新,参加编辑工作的还有李松勤、王禹之、王永茂、文利姮;第三卷1990年5月出版,编辑工作的主持者为王宗昱;第四卷1991年2月出版,编辑工作的主持者为梁培宽、梁培恕、马勇、胡晓春、刘定祥,参加编辑工作的还有文利姮;第五卷1992年8月出版,编辑工作的主持者为刘定祥,参加编辑工作还有梁海萍、谭吉华、李善钦、唐海英、詹永媛、文利姮;第六卷1993年1月出版,编辑工作的主持者为梁培宽、梁培恕;第七卷1993年6月出版,编辑工作的主持者为梁培宽、梁培恕;第八卷1993年6月出版,编辑工作的主持者为梁培宽、梁培恕和田镐、孙明磊<sup>④</sup>。

庞朴先生为全书写了简短的《编后记》,他在《编后记》中说明:“梁先生生前曾经说过,他的某些文章,由于时过境迁,不再有什么保存价值;另外某些论点,随着认识深化,已有了重大变化;因此,他不甚主张编纂全集。我们则考虑到,作为一代宗师,梁漱溟先生的言论和活动,涉及多方,著之竹帛,已然成为历史的一个部分,也早已成了世人关注和研究的对象;因此,应该出版全集,公诸于世,并保持其历史原貌。这样做,既是对历史负责,也是对梁先生的纪念;当然也就为关心者、研究者提供了方便。”<sup>⑤</sup>

[责任编辑 范学辉]

① 《委托书》,1988年11月15日。

② 《〈梁漱溟全集〉编辑、出版契约》,1989年1月10日。

③ “梁全集编委会议”记录,1989年1月13日。

④ 见《梁漱溟全集》各卷的“出版说明”。

⑤ 庞朴:《编后记》,《梁漱溟全集》第八卷,第1179—1180页。

# 梁漱溟的“理性”概念与其政治社会理论

干春松

**摘要:**理解梁漱溟的思想,须基于对其哲学的核心观念“理性”的认识。通过对梁漱溟的不同时期的“理性”概念之含义的梳理,可以见出从“直觉”到“理性”再到“人心”的不断发展的思想线索。梁漱溟从“乡村建设”到后期对儒家与社会主义关系的认识,都建立在他所理解的“理性”基础之上。

**关键词:**理性;伦理本位;阶级;乡村建设;儒家;社会主义

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.01.10

与1920年代的那一群逐渐进入学科式研究的新儒家相比,梁漱溟和张君勱等人更倾注心力于现实政治社会活动。梁漱溟虽然曾担任北京大学哲学系讲师,并因为《东西文化及其哲学》一书而获得巨大的声誉,但不久便离开大学而投入到现实的政治实践中。从1920年代的“乡村建设”运动,到组建政党、1949年之后参加中国人民政治协商会议,他既想当一个冷静的观察者,又想将他的独特思考落实到政治社会秩序的创构中。

以认识老中国、建设新中国使命自任的梁漱溟,始终保持着独立思考的态度,并形成了他对于中国民族精神和文化形态的独特认识。已经有许多学者进行了相关专题的分析阐述,在此不赘。笔者试图从梁漱溟的“理性”概念入手,分析其理论思考与政治社会实践之间的内在关系。并以此为出发点,解释梁漱溟看似前后不一的政治立场之间的贯通之处。

梁漱溟十分看重“理性”对于理解中国文化的重要意义。他说:“想明白中国过去的文化,及中国未来的前途,都要先明白这个东西——理性。”<sup>①</sup>我们知道,现代哲学中的“理性”(rationality)概念是由西方传入的,在其丰富的含义中包含有人类独特的思考力(与本能相比),或者与信仰对应的人类认知能力的发展,以及通过思考决定自己行为的能力。然而,在梁漱溟的概念体系中,他更愿意用“理智”来指称习惯上属于“理性”的那种能力,认为人类在进行判断推理过程中,难以区隔道德和价值等因素。他以此为基础来展开其“理性”概念,并认为中国社会的独特品格与中国人最早发展起来的这种禀赋有关。

文化是制度和习俗的决定性力量,“理性”既然造成了中国传统社会的特性,那么新中国的建设必然要以之为文化基础。因此,要理解梁漱溟的思想和政治社会实践,非“理性”莫由。对此,陈来先生说:梁漱溟是将“理性”视为人类最为珍贵的特质,也就是将儒家的道德自觉视为人类的基本特征和理想状态。虽然在这个问题上,梁漱溟多少混淆了道德伦理上的应然与实然之间的差异,却从根本上确立了儒家价值的优先性,并以此为基础来理解中国人的思维方式和形态。因此,“理性”是“梁漱溟哲学的最核心的观念”<sup>②</sup>。

**作者简介:**干春松,北京大学儒学研究院、哲学系教授(北京100871)。

**基金项目:**本文系国家哲学社会科学重大项目“中华优秀传统文化的创造性转化与创新性发展”(2015MZD012)、国家社会科学基金重大委托项目“文明史视野下的‘中国认同’建构”(15@ZH015)的阶段性成果。

① 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,济南:山东人民出版社,2005年,第181页。

② 陈来:《现代中国哲学的追寻》,北京:人民出版社,2001年,第259页。

下文将依梁漱溟不同时期对“理性”的阐述,来观察其观念与行为之间的曲折关系。

## 一、直觉与“孔子的道路”

针对新文化运动过程中出现的对立化的东西文化观,梁漱溟决意要替“孔家”说话。1920年和1921年他在北京、济南发表系列讲演,主旨就是从文化的多路向来讨论世界文明的走向,批评陈独秀等人的单向度文明观。

该系列讲演编辑成讲演录并以《东西文化及其哲学》为名出版。在该书的第二章,梁漱溟指出中西思维方式的核心差异在于西方文化中的科学精神和中国文化中的“非论理精神”。在梁漱溟看来,西方的科学精神,旨在找寻客观的、确定性的知识,通过这种方式获得的结论是大家公认并可证实的。“西方人讲学说理全都要步步踏实,于论理一毫不敢苟。中国人讲学说理必要讲到神乎其神,诡秘不可以理论,才能算事。若与西方比看,固是论理的缺乏而实在不只是论理的缺乏,竟是‘非论理的精神’太发达了。非论理的精神是玄学的精神,而论理者便是科学所由成就。”<sup>①</sup>所谓“非论理的精神”就是非逻辑的态度,由此,梁漱溟区分了不同的思维方式所产生的不同的成果,并将之冠名为“知识”和“思想”。也即西方人探求知识,而中国人追求思想。

在该书中,梁漱溟已经开始使用“理性”概念。不过,这个阶段的“理性”还不是梁漱溟思想成熟时期所赋予独特意义的那个“理性”概念,而是更接近于西方思想意义上的“理性”的含义,他将之与“态度”对立。比如,他说:“思想是什么,思想是知识的进一步,就着已知对于所未及知的宇宙或人生大小问题而抱的意见同态度。思想没有不具态度的,并且直以态度为中心。但我们现在所要去看的只在意见上,不在态度上。态度是情感,是意志,现在则要观察理性一面。”<sup>②</sup>这里他区分了思想和知识,并认为知识是客观的,而思想必然要掺杂着态度。

按梁漱溟后来的说法,他这个时期的思想还没有成熟,许多替孔子辩护的说法受西方心理学影响太大,所以说说服力不足。这种以西释中的方式也表现在他对概念的使用上。这个时期支撑他论说的核心概念是“直觉”,为了比较中国与西方、印度思想之间的异同,他认为首先要考察这三者在知识上的异同,他借助唯识学的知识论方法,即借用“现量”、“比量”和“直觉-非量”三个概念来展开他的分析。

梁漱溟所说的现量相当于“感觉”,人通过感觉初步形成“自相”,即对于事物的一些特殊的认识。而比量,即是“理智”,通过对感觉所形成的素材(自相)的概括,形成“共相”,进而形成正确明了的概念。人类获得的知识是由现量和比量构成的,“从现量的感觉到比量的抽象概念,中间还须有‘直觉’之一阶段;单靠现量与比量是不成功的。这个话是我对于唯识家的修订”<sup>③</sup>。按梁漱溟的说法,直觉是现量与比量之外的一种特殊的心理作用,约略可以说是进行感觉活动或者理智活动时的一种倾向或态度。而中西印三种文化的不同或生活方式的差异根源于“直觉”的不同。直觉各有所偏,一是附于感觉的,一是附于理智的,这也构成中西文明的差异。梁漱溟通过对中国、西方和印度三种文化发展的分析,认为(一)西洋生活是直觉运用理智的;(二)中国生活是理智运用直觉的;(三)印度生活是理智的。在不同的认识方式影响之下,形成不同的“意欲”,构成不同的生活样态。

梁漱溟自己也认为这样的表述并不很通顺,解释说之所以作这样的归纳,是想说明西方人的思维方式过于强调人与自然、人与人之间的对立。在分析事物的过程中,理智和算计占据了上风,所以科学发达,但会导致人与自然、人与人关系的紧张,所以在社会管理层面主张通过强制的手段来制约人们的行为,是一种比较“低级”的管理方式。

① 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,第358页。

② 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,第359-360页。

③ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,第400页。

很显然,梁漱溟在这个阶段还没有用他有个性色彩的“理性”概念,但是,他的“直觉”概念,已经具备了“理性”概念的雏形。他在批评西方的思维方式的时候,其实是要肯定中国人的“理智运用直觉”的方式,并在日趋科学主义的大潮中肯定“直觉”的价值。

梁漱溟认为中国人是通过直觉来干预理智的活动,这样可以防止理智的宰制性作用,这恰好是孔子思想符合时代需要的理由。他用良知来解释儒家认识活动中的“直觉”,这样将直觉理解为天然的道德判断力。人类之所以能在日常生活中,作出好善恶丑的判断,就是良知和良能在发挥作用。“这种直觉人所本有,并且原非常敏锐。”<sup>①</sup>而这种良知的直觉就是孔子所谓的“仁”。“孔家本是赞美生活的,所有饮食男女本能的情欲,都出于自然流行,并不排斥。若能顺理得中,生机勃勃,更非常之好的;所怕理智出来分别一个物我,而打量、计较,以致直觉退位,成了不仁。”<sup>②</sup>这就是说,理智区分物我的计较态度会遮蔽人的道德直觉。

人们如何在直觉的指引下过上“仁”的生活呢?梁漱溟说:“我们可以把他分作两条:一是孝弟的提倡,一是礼乐的实施;二者合起来就是他的宗教。孝弟实在是孔教惟一的提倡。他这也没有别的意思,不过他要让人作他那种富情感的生活,自然要从情感发端的地方下手罢了。”<sup>③</sup>具体地说,在物质生活上,以与自然融洽游乐的态度,享受从容。而不如西方人那样汲汲于向前追求。而在社会生活上,中国人也不像西方人,过于强调权利义务和法律关系,而是过着一种热情和互相关心的生活。在精神生活上,似宗教非宗教,似艺术而非艺术,是一种有生机生活态度。

不同的文化路向,会引出不同的经济生活、社会生活和精神生活。这些不同的生活样态,并不能简单地以好坏来判别,关键是一个“时宜”问题。比如中国文化,在理智生活还没有完全发达的时候,就已经转入直觉,属于文化的早熟,科学发展不出来,这导致了中国在近代的失败,却符合未来的发展方向。“不料虽然在以前为不合时宜而此刻则机运到来。盖第一路走到今日,病痛百出,今世人都想抛弃他,而走这第二条路,大有往者中世〔纪〕人要抛弃他所走的路而走第一路的神情。尤其是第一路走完,第二问题移进,不合时宜的中国态度遂达其必要之会,于是照样也拣择批评的重新把中国人态度拿出来。”<sup>④</sup>他说印度文化未来必然会成为人类的选择。但从当时的状态看,却并不合宜,中国最迫切的是接受西方的理智精神,只是在态度上要作一些改变,即用直觉来调适理智,使之摆脱算计式的生活态度。

按梁漱溟自己的叙述,他的“直觉”概念受到了柏格森的影响。柏格森提供了一种与康德所不同的对待本体的方法,即是将宇宙看作是生命体,而非静止的对象,是“生命”和“绵延”,故而仅凭感觉和理智是不能把握的,“必方生活的直觉才行,直觉时即生活时,浑融为一个,没有主客观的,可以称绝对”<sup>⑤</sup>。针对当时批评者将直觉等同于感觉(现量)之类的批评,梁漱溟在1923年有专文讨论柏格森与唯识学的差别,认为相比于现量主要是人类感觉活动的领域这一点,直觉可以说是“半情半知的东西——一边是情感一边是知识作用”<sup>⑥</sup>。因此,直觉并不能归入感觉。

1923年,在《评谢著〈阳明学派〉》一文中,梁漱溟开始用“情理”的概念,认为良知直觉所产生的

① 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,第452页。在评论谢无量的《阳明学派》一书时,梁漱溟认为良知是一种“有情味的知,或有意味的知,在今日则所谓直觉。直觉不待学虑而世所谓半情半知”。见梁漱溟:《评谢著〈阳明学派〉》,《梁漱溟全集》第4卷,第713页。

② 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,第454—455页。梁漱溟说儒家的生活就是一种追求仁的生活,“最与仁相违的生活就是算账的生活。所谓不仁的人,不是别的,就是算账的人。仁只是生趣盎然,才一算账则生趣丧矣!即此生趣,是爱人敬人种种美行所油然而发者;生趣丧、情绪恶,则贪污、暴戾种种劣行由此其兴。算计不必为恶,然算计实唯一妨害仁的”。见梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,第461页。

③ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,第467页。

④ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,第526页。

⑤ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,第406页。

⑥ 梁漱溟:《唯识家与柏格森》,《梁漱溟全集》第4卷,第646页。



态度与客观性的知识不同,虽然“情理”与后来所使用的“理性”并不完全相同,却是直觉向理性转变的重要过渡环节。“我们从一种观察客观静理的方法,产出知识见解以为我们生活中的工具;许多常识和学术都是如此。但如见师当敬,出言必信之理则非客观的静理,而为主观的情理。此理出于良知直觉,与知识见解由后天得来者根本不同。”<sup>①</sup>

《东西文化及其哲学》奠定了梁漱溟对于中国发展道路的基本看法:不同的文化类型发展出不同的社会经济结构和思维模式,并通过文化类型的分析,将不同的文化类型置于不同的历史发展阶段。他的框架是:第一阶段,西方领先,而逐渐转向第二阶段,即孔子所开创的道路,并最后转向印度的超越世俗生活的方式。

在梁漱溟的眼里,西方的民主政治和科学的发展,固然是社会的巨大进步,但这种基于“算计”的西方文化已经开始进入转折期,而其方向恰好与儒家的价值理想吻合。梁漱溟在“就生活三方面推说未来文化”一节中,提出了他对未来的构想。

其一,从物质生活层面,梁漱溟认为不合理的经济模式必须要改变,虽然他没有提出具体的设想,但他认为未来人们会从物质欲望中解脱出来,物质生产将会处于从属的地位,这一点颇类似于传统中国人的生活方式。在生产上,对于工作兴趣的关注和崇尚艺术化生产的取向,都与中国人的生活趣味相同。

第二,在社会生活层面,他说,无论是专制还是共和,对人们的统治都是仗着法律,这种统治方式必将会被淘汰,刑赏的治理术必然要转变为情感的活动,“融合了人我,走尚情谊尚礼让不计较的路——这便是从来的中国人之风。刑赏是根本摧残人格的,是诱导恶劣心理的,在以前或不得不用,在以后则不得不废;——这又合了从来孔家之理想,刑赏废则礼乐兴”<sup>②</sup>。

第三,在精神生活上,宗教的兴起是人类初期精神生活所必需,但随着知识的发达,宗教所依赖的超绝与神秘便不再符合人类的情感需求。所以只有辟出一条特殊的路来,既具有宗教一般慰藉人心的力量,但又无需主宰者的新的精神形态。而儒家正好就是如此这般。所以,未来人们的精神生活必然会以孔子求仁的学问作为主脑,中国作为世界上宗教最微弱的地方,伦理秩序有替代宗教的功能。

按梁漱溟自己的看法,虽然人类已经意识到中国文化发展出了一种较高的精神,但“同时仍信服西洋政治制度为必由的途径;如果中国能建立西洋政治制度,则经济、工业等可有办法”<sup>③</sup>。他说直到1927年,才切切实实地认识到西洋政治制度与中国不能相连。因此,要为不断失败的政治实践寻求新的出路,为达成这样的目标,他逐渐从文化类型的比较转向基于“乡村建设”的制度实践。

## 二、“以理性求组织”:乡村建设运动与梁漱溟对中国现代化的思考

通过对东西文化“路向”的比较,梁漱溟已经意识到中国与西方应该走一条不同的社会发展道路,即使说经历“现代化”的历程是所有国家的宿命,那么,中国也应该有自己的现代化的路径。在这样的问题意识下,他认为因为思考方式与社会结构的不同,中国并不能模仿西方的道路,即在政治上实行政党民主,在经济上落入自由竞争。同样,对于被许多青年所追捧的苏联式的道路,梁漱溟也认为走不通。在梁漱溟看来,要探索出中国自己的道路,乡村重建是唯一可行的路。当然,这个结论的形成也基于他对于中国文化与中国社会的认识。

与1920年代初期过于依赖直觉和良知所不同的是,梁漱溟逐渐发现了(更确切地说是改造了)一个新的概念,即“理性”。他认为这个概念能够更准确地体现中国文化的特质。梁漱溟在《东西文

① 梁漱溟:《评谢著〈阳明学派〉》,《梁漱溟全集》第4卷,第719页。

② 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,第522页。

③ 梁漱溟:《自述》,《梁漱溟全集》第2卷,第24页。

化及其哲学》的第八版序言中反思道：该书虽然归宗儒家，但对儒家的认识多半是错误的，导致这些错误的原因是方法上的失误。他指出，由于过度借鉴西方的心理学方法，所以“于儒家的人类心理现实未曾认得清，便杂取滥引现在一般心理学作依据。而不以为非；殊不知其适为根本不相容的两样东西。至于所引各派心理学，彼此脉络各异，亦殊不可并为一谈；则又错误中的错误了”<sup>①</sup>。很显然，要纠正这些错误，就要避免盲目追随西方的认识模式，找到理解中国的关键。这个关键就是梁漱溟的“理性”概念。

“理性”概念在梁漱溟思想中的重要性几乎为所有的梁漱溟研究者和批评者所肯定。1950年代的批判梁漱溟的文章中，有许多分析是很有见地的，比如，贺麟先生就洞察到了梁漱溟的分析工具完成了从“直觉”到“理性”的转变。他说：梁漱溟的直觉和理性是完全同一之物，理由包括，在梁漱溟的思想中，(1)理性和直觉一样，都是与理智对立的東西；(2)理性是一种含有情感成分的道德的直觉，或伦理的情谊；(3)理性所表示的是物我一体、人我一体的神秘境界，凸显的是人类生命之和諧。贺麟先生进一步指出，梁漱溟由“理性”概念替代“直觉”概念与他的政治主张转变有关，“当他宣扬直觉主义时，他是公开地反对以理智为基础的科学和民主，而潜在地反对阶级斗争，当他在‘理性’的掩盖下，仍旧提倡直觉主义时，他已由反对科学和民主进而以公开反对共产主义和阶级斗争为主要对象了”<sup>②</sup>。虽然当时的批评不可避免地带有政治色彩，不过，将梁漱溟的理性和直觉之间的转变与他的社会政治构想结合起来，基本上符合梁漱溟的思想转化历程。

由此转变，“理性”成为梁漱溟思想中最为关键的分析工具。艾恺(Guy Salvatore Alitto)强调说，理性概念是梁漱溟文化哲学的支点之一。他将乡村建设运动之后的文化理论视为梁漱溟的第二次文化理论建构，并指出，虽然没有像《东西文化及其哲学》那样建立起中国、印度和西方这样的系统性的文化发展模式，却凝练出“理性”这样的重要概念。“‘理性’这一概念是梁漱溟第二次文化理论建构的基本原理。‘理性’一词当然不能用通常英文中相应的‘reason’来翻译，…‘理性’有着和《东西文化及其哲学》中的‘仁’及‘直觉’相同的功能。”<sup>③</sup>与贺麟先生强调直觉与理性之间的联系不同的是，艾恺看到的是这两个概念在“功能”上的一致性。

当然，在梁漱溟的思想中，“理性”概念的清晰化也是有一定的过程的。在《乡村建设理论》(写作于1926年)一书中，梁漱溟开始明确地用“理性”来指称“民族精神”。他说西洋最为令人惊异的成就是征服自然的科学技术的进步，而中华文明的长处，则是社会秩序能自自然然地维持，而这种维持的力量主要可以分为教化、礼俗和自力，这三者都是人类理性的组成部分。

由此可见，这个“理性”概念已具备与一般意义上的“理性”所不同的含义。如其所言：“所谓自力，即理性之力。礼必本乎人情；人情即是理性。故曰：‘礼者理也’。非与众人心理很契合，人人承认他，不能演成礼俗。至于教化，则所以启发人类理性；是三者总不外理性一物贯乎其中。”<sup>④</sup>基于梁漱溟在写作上的习惯，不同的地方对“理性”一词的解释略有差异，总体上不外乎将其理解为“平静通达的心理”。这种心理状态在中国文化中开发得比较早，他称为“理性早熟”，“理性”的过早成熟导致了中国人早期民族生活中缺乏宗教，难以培养起团体生活的习惯。

梁漱溟经常是将中国人的理性早启和西方人的宗教传统相比较来论述中西差异的。他说人类社会的早期，宗教提供了人们之间互相团结的力量。用信仰的力量来维系人心，规范人们的行为。但是孔子所创立的文化态度与此不同。“他不建立一个大的信仰目标，他没有独断的(dogmatic)标

① 梁漱溟：《自述》，《梁漱溟全集》第2卷，第14页。

② 贺麟：《批判梁漱溟的直觉主义》，《梁漱溟思想批判(论文汇编)》第1辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1955年，第111页。

③ [美]艾恺：《最后的儒家——梁漱溟与中国现代化的两难》，王宗昱、冀建中译，南京：江苏人民出版社，1996年，第189-190页。

④ 梁漱溟：《乡村建设理论》，《梁漱溟全集》第2卷，第181页。

准给人,而要人自己反省。他尤不以罪福观念为宰制支配人心之具,而于人生利害、得丧之外指出义理来;并要你打破这些祸福、得丧念头,而发挥你本有的是非、好恶之心。他相信人有理性,他要启发人的理性。”<sup>①</sup>中国的理性精神体现的是无私的态度,所以不与外物对立。故而他在这个阶段也用“有对”和“无对”来描述西方与中国在文化精神上的差异。

梁漱溟使用“理性”概念,最大的问题就是如何与西方思想中的“理性”概念加以区分。为此,梁漱溟特意用“理智”来取代一般意义上的“理性”概念。他将西方人偏向自然事物,详于物理、科学的思维特点称之为理智,而将中国人偏重于社会人事,注重情理的思考方式,称之为理性。他说:“宇宙间的理,我们可以粗分为二:一种是情理,一种是物理。情理出于人情好恶,偏于主观;物理存于事物,经人考验得来,偏于客观。辨察物理靠理智,体认情理靠理性。理智、理性二词,通常混用不甚分。……大抵理智要冷静才得尽其用,就必须屏抑一切感情;而理性则离好恶即无可见。”<sup>②</sup>他由此得出结论说,中国人和西方人各自发展出各自的特征。“近代西洋发达了理智,中国古人则发达了理性。无论中国书、外国书,书里面总是讲了许多理;但持中国古书以与近代西洋书相较,一则讲的多是情理(忠、恕、信、义等),一则讲的多是物理(自然科学、社会科学),显然异趣。”<sup>③</sup>梁漱溟甚至直接说:“所谓理性,要无外父慈子孝的伦理情谊,和好善改过的人生向上。”<sup>④</sup>

受“理性”思考方式的影响,中国形成了与别的文明所不同的社会特征,虽然他并没有完全否定以前的“三路向说”,但论题更集中于讨论中西差异。理性早熟让中国并不能发展出科学、民主,也不能建立起现代国家。中国“所走之路不十分反科学,转而长保其不科学的形迹,其所走之路不十分反德谟克拉西,转而长保其不德谟克拉西的形迹。他不是尚未进于科学而是永远不能进步到科学了;他不是尚未进于德谟克拉西,而是永远不能进步到德谟克拉西了”<sup>⑤</sup>。

理性早启在社会层面则表现为伦理本位、职业分途。“西洋始既以团体生活过重,隐没伦理情谊;继又以反团体而抬高个人,形成个人本位的社会;于是他们的人生,无论在法制上、礼俗上处处形见其自己本位主义,一切从权利观念出发。伦理关系发达的中国社会反是。人类在情感中皆以对方为主(在欲望中则自己为主),故伦理关系彼此互以对方为重;一个人似不为自己而存在,乃仿佛互为他人而存在者。这种社会,可称伦理本位的社会。”<sup>⑥</sup>梁漱溟认为中国社会之所以是伦理本位,主要是基于家族观念对社会和政治的影响,西方则因为宗教和民族国家代兴,强调个人本位和阶级斗争,人们习惯于一种团体生活,亦思考如何突破这样的团体性,由此,近代以来启蒙运动十分注重保护个人的权利。

中西文化的差异并不能简单地以好坏来区分。即使硬要区分好坏,优缺点也是相互交叉的。梁漱溟进一步解释道:中国人的短处,是从中国人的长处中来的。比如,中国人最显著的短处是缺乏集团生活的能力,短于对自然界的分析认识,这样就会受制于自然,在国家间的竞争中难以取胜。但这些短处背后却隐伏着优越的精神因素。缺乏集团生活的散漫背后是一个人理性的精神和智慧的人

① 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,第182页。

② 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,第185-186页。

③ 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,第186页。

④ 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,第186页。在同书中,梁漱溟亦描述了他与丹麦教育家马列克交谈时,对方对于他使用“理性主义”一词的不同意见。“我刚一提到中国儒家的理性主义(我们的理性主义与其他各国——如法国的理性主义不同),他就赶紧地告诉我说:‘理性只是一个工具,只能间接的影响到人们的行为,不能直接发动人的行为。’她所说的,也许是法国的理性主义——这个理性主义的‘理’是科学的理、物理的理、事理的理、逻辑的理、数学的理;此与中国的读书明理的‘理’非一事。……中国人所说的‘理’,恰好是有力量的‘理’,是能够发动行为的‘理’;西洋的‘理’是事理,是知识上的‘理’,虽也与行为有关系,但却不能发动行为。”见梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,第267页。

⑤ 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,第203页。

⑥ 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,第168页。

生。而受制于自然的背后,是人与自然融合的精神<sup>①</sup>。中国文化呈现出老衰性和幼稚性的缺点,但这些缺点也可以理解为早熟和有生机的优点。

而对于职业分途,梁漱溟亦是从小历史出发来分析的,认为中国古代因为土地可以自由流通、遗产均分制和缺乏类似蒸汽机这样的大机器的发明,因此,难以形成固定的阶级,资本也难以垄断,“只有一行一行不同的职业,而没有两面对立的阶级。所以中国社会可称为一种职业分途的社会。在此社会中,非无贫富、贵贱之差,但升沉不定,流转相通,对立之势不成,斯不谓之阶级社会耳”<sup>②</sup>。

在梁漱溟看来,近代以来中国社会的崩溃,是两种力量合力的结果,一是外力的破坏,即西方入侵所造成的军事、外交上的失败,这种失败是人们所能看得到的。另有一种破坏的力量则似乎并不容易让人注意到,即对于自己固有文化的厌弃,这是一种自觉的破坏。中国的政治家和知识分子试图挽救社会,但对于固有文化缺乏自觉,有救世之心,却无救世之正确方式。所以梁漱溟认为文化自觉才是民族自救的唯一途径。这就是说,中国的社会重建应该建立在自身的价值取向和伦理情感上,而不能因为西方的成功而盲目照搬。

在这样的认识基础之上,梁漱溟对 1920 年代流行的救国方略作了评析。他认为模仿欧美的民主救国和学习西方的革命救国论,这两条路都是走不通的。

在伦理本位的社会中,社会秩序的维护主要依靠教化、礼俗和自力,并不是靠外在的制度和规则的强制,“从来中国社会秩序所赖以维持者,不在武力统治而宁在教化;不在国家法律而宁在社会礼俗。质言之,不在他力而宁在自力。贯乎其中者,盖有一种自反的精神,或曰向里用力的人生”<sup>③</sup>。就是说这样的社会秩序建构原则和伦理精神是中国文化所特有的,因此,西方的近代民主政治的道路我们是走不通的。

与一般直接否认民主制度合理性的保守主义者所不同的是,梁漱溟肯定欧洲近代的民主政治是人类历史上结构最为巧妙的创造,它让人为善有余,为恶不足,人才各尽其用,不待人而治,其基础是因为确立了两个基本权力,一是公民权,一是个人自由权。梁漱溟认为这两个权力是“相因”的。“自公众的事,众人共同作主来说,谓之公民权;自各人的事,各自作主来说,谓之自由权。”<sup>④</sup>

这种制度是如此美妙,令人不能不迷信,近代以来中国的社会变革也是以模仿这种制度而展开的。为何如此美妙的制度并没有在中国取得成功呢?梁漱溟分析道:这种多数人的政治,需要多数人的参与和维持,“中国的政治革新,却是出于少数知识分子所作的摹仿运动,在大多数人是全然无此要求的”<sup>⑤</sup>。因此,你即使将参政权和自由权送到人们手里,也是不接受的。除此而外,物质条件也不具备,当时中国大约百分之八十到九十是文盲,民众生活极其艰苦,无有闲暇参与政治活动。还有,当时中国的交通不发达,国土太大,公共活动参与不便。当然这些现象背后则是经济落后,工商业不够发达。在交待了如此多的原因之后,梁漱溟话锋一转,说这些原因都比较外在,致命的原因是“精神不合”。在这里梁漱溟强调了“态度”和“习惯”,其实是将他在《东西文化及其哲学》时期就形成的思想加以推进。他说如果一种制度与其运行群体的生活态度不合,那么许多法律条文就会成为空文,而西方的政治法律制度之所以建立与有效地运行,亦是基于其产生于西方的文化样态:“态度神情实为生活习惯的核心;而法律制度不过是习惯的又进一步,更外一层。自其人之态度神情以迄其社会之习惯法律制度,原是一脉一套,不可分析。法律制度所以为活法律制度而有灵,全在有其相应

① 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第 2 卷,第 197 页。

② 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第 2 卷,第 171 页。

③ 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第 2 卷,第 179 页。

④ 梁漱溟:《我们政治上的第一不通的路》,《梁漱溟全集》第 5 卷,第 136 页。

⑤ 梁漱溟:《我们政治上的第一不通的路》,《梁漱溟全集》第 5 卷,第 140 页。

之态度习惯,虽视之无形,听之无声,其势力伟大关系重要固远在形著条文者之上。”<sup>①</sup>

民族危机的急迫性,激发了国人的革命意识。按梁漱溟的分析,这背离了“理性”的精神。在中国传统社会,职业分途和伦理本位交互作用,导致中国社会的变革一般是治乱循环而无真正的革命。面对日趋激烈的革命运动,梁漱溟认为暴力革命并不是解决中国社会问题的合适的途径,因为革命也可以理解为秩序的重建,只是破坏秩序的革命算不上真正的革命。所以,在讨论了民主政治并不能解决中国的政治危机的问题之后,梁漱溟开始说明俄国共产党发明的道路也“不通”。《我们政治上的第二个不通的路——俄国共产党发明的路》,大约写于1929年到1932年间,其所针对的并非单纯是中国共产党在那个时期的政治主张,也包括在共产国际的指导下孙中山所进行的国民党改组及孙中山逝世以后国民党的革命理论。

梁漱溟一直对中国效仿苏联的方式采取暴力革命的手段持保留意见,在《乡村建设理论》中说:“俄国的统治者也是一个新的特权阶级,直接用武力,一点不讲法律;如特务队之侦察逮捕反动者,不经审判,即可枪毙。凡是从前资产阶级、知识阶级一切权利自由都被剥夺;如英国式的自由平等的风气,在俄国完全没有,他是反自由、反平等的。工人权力优越,共产党员的权力更优越,他们成了特权阶级。”<sup>②</sup>共产主义的理想是最终消灭国家,消灭阶级,但苏联领导人认为要实现这个目标,就需先实行权力集中的“专政”。

在该文中,梁漱溟首先讨论了中国革命取法俄国“党治”之必要。他说要进行社会革命,必须由少数人来领导方能开展,而这少部分的社会改造者,必须建立起严密的组织,所以党是必需的。对于当时的中国而言,问题之严重不仅在政治,尤其体现在经济上,如果直接与发达资本主义国家进行竞争,则困难重重,因此,必须依赖强有力的政府来有组织、有计划地推进,才有可能避免自由竞争带来的困境。对于中国发展最大的阻碍帝国主义而言,如果不能集中革命势力与之作斗争,也难以有成效。从这个角度说,梁漱溟认为取法于俄国共产党的道路是有一定的必要性的。

不过,梁漱溟认为,这条路在俄国是否算得上成功还需要时间检验,即使如此,中国想要效仿这条路也是不可能的。首先,共产党革命的主要手段是阶级斗争,而中国社会并不存在阶级的观念;工商业的落后,又导致并没有成规模的产业工人队伍。中国的农民虽然生活困苦,但因为知识缺乏和忍耐力强,所以革命的动力也不足。小资产阶级,如果“既可以为革命主力,又可为革命对象,当然不是可靠的革命基础了。说来说去,究竟谁革命?殊不易确指”<sup>③</sup>。谁是革命者固然难以确定,然革命的对象亦不甚明了。梁漱溟说,帝国主义和军阀是大家公认的革命对象,但在实际的革命过程中,“打倒帝国主义”往往与“不抵抗”并存。一是因为帝国主义势力过于强大,二是与帝国主义的决裂会导致中国经济的困境。因此,即使日本侵占了东三省,当政者还是主张不启兵端。

对于军阀,梁漱溟认为不应该成为革命的对象,因为军阀恰是革命的后果,辛亥革命推翻了旧的秩序,但新的秩序并没有建立起来,军阀才应运而生。既然军阀的产生是因为秩序失范,那么只要新秩序建立起来,军阀便自然消失了。

梁漱溟认为中国革命的依靠力量和革命对象的难以聚焦,导出的后果是革命理论的难以统一,无论是三民主义儒家化还是国民革命、超阶级革命等等,充满着自相矛盾和似是而非。经过如此这般的分析,梁漱溟又把视野拉回到他自己的结论中,即俄国共产党的道路,与中国的历史习惯、民族

<sup>①</sup> 梁漱溟:《我们政治上的第一不通的路》,《梁漱溟全集》第5卷,第148页。在《东西文化及其哲学》中,梁漱溟认为通过法律的方式建立社会秩序,虽然有效,但并非能代表人类文化的未来。“现在这种法律下的共同过活是很用一个力量统合大家督促着去做的,还是要人算账的,人的心中都还是计较利害的,法律之所凭藉而树立的,全都是利用大家的计较心去统驭大家。关于社会组织制度等问题,因我于这一面的学术也毫无研究,绝不敢轻易有所主张;但我敢说,这样统驭式的法律在未来文化中根本不能存在。”见《梁漱溟全集》第1卷,第521页。

<sup>②</sup> 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,第227—228页。

<sup>③</sup> 梁漱溟:《我们政治上的第二个不通的路——俄国共产党发明的路》,《梁漱溟全集》第5卷,第275页。

精神不合,所以,这条道路也不是中国所能模仿的<sup>①</sup>。

从文化的角度来说,他特别关注1920年代中国农民运动的“反理性”特征。根本上说,他是反对当时国民党和共产党所推动的以土地改革为核心的农民运动的,他认为那些运动过于关注农民的利益,且这些利益的获得主要依靠斗争。在梁漱溟看来,农民所关注的并不只是物质的收益,还在于生活的乐趣,而这样的乐趣的获得要依靠“合作”和“创造”,所谓合作就是彼此感情好,而创造更多的是“于工作上有自得之乐”<sup>②</sup>。

尽管在理论上有许多不完满的地方,在实践上还没有经过长时间的检验,但梁漱溟已经开始描述乡村建设理论的重大突破,认为乡村建设是“从理性求组织”,不仅是要解决中国目前的困境,而且是要为人类开一条新路。在他看来,一般的社会秩序是由多数人所造成,而由少数人来维持;中国的秩序则是由多数人造成,并由多数人所维持,不是通过强制,而是通过磋商获得共识。“是从理性上慢慢建造成的一个秩序,仿佛是社会自有的一种秩序,而非从外面强加上去的。”<sup>③</sup>他将设想中的乡村社会视为“理想社会”,并开始描述这个理想社会是如何超越传统中国社会和西洋近代社会的,认为这才是“正常形态的人类文明”。他分六点来描述这种新文明:“一、新社会是先农而后工,农业工业结合为均宜的发展。”“二、新社会是乡村为本,都市为末;乡村与都市不相矛盾,而相沟通,相调和。”西洋社会放弃农村的做法造成了都市与乡村的不平衡,合理的方式是都市成为经济文化中心,而乡村成为社会生活的中心。“三、新社会以人为主体,是人支配物而非物支配人。”“四、新社会是伦理本位合作组织而不落于个人本位或社会本位的两极端。”“五、新社会内政治、经济、教育(或教化)三者是合一而不相离的;合一的是正常,相离的非正常。”“六、新社会秩序的维持,是由理性替代武力;而西洋近代国家还不外武力统治,其社会秩序之最后维持在武力的。社会秩序出于理性,靠理性来维持,是正常的;反之,靠武力便非正常。”<sup>④</sup>梁漱溟坚信,因为独特的文化传统,所以中国将比世界上其他国家更早地达成这个正常形态的文明。因为中国是一个“理性”的国度,“现在的国家都不外借着民族斗争阶级斗争这两大力量在那里为种种形式的团结。可是将来阶级要消除,民族之争也跟着要消歇,就没有可以资藉的机械力量。此时团体生活的维系,并且要他发育得很好,那就非充分发挥人类的理性不可”<sup>⑤</sup>。

梁漱溟认为从乡村出发来建构中国现代国家是一条最为合适的路径。“中国国家可说是集家而成一乡,集乡而成县,集县而成省,集省而成国。中国这个散漫的国家,一定要求组织,但我们求组织,如果是从家入手,那就太小,从国入手又太大,事实上不能一步登天,所以要从乡村入手。先求乡村有组织,人民有乡村的组织生活,一步一步的做到国家的组织生活。……世界上所有的国家,他的组织不是自觉的。中国今日从乡村完成这个组织,完成中国的大社会组织。等到中国完成了这种自觉的理性的国家组织,他就可以领导全世界,领导全人类。只有中国人没有狭隘的国家观念,才没有狭隘的民族意识,以中国人大公无私四海为家的精神,就能够稳定世界的和平,就能够为人类谋福利。”<sup>⑥</sup>梁漱溟说中国会避免西洋和日本人那种以压制弱小国家来谋取利益的霸力国家,而成为世界上最为理想的新的国家形态。

① 在1936年的一个题为《中国社会构造问题》的讲演中,梁漱溟对此有更为简练的表述:“社会主义于中国不合——西洋现代的社会主义,也自有它的历史背景,有它的来由。在西洋近二三百年来,个人主义发达的太过了,以致妨碍了社会;个人主义走到极端,发生了流弊;所以就又有社会主义来救正,用社会主义对以往的偏弊作个调剂,仍然求着团体与个人的平衡。可是,我们中国大多数人原来都居于被动的地位,现在我们应当想法子使他由被动转为主动,若反仿行社会主义,抬高团体,抑压个人,岂不是让他更落于被动?!更增加了他的被动性吗?!这哪能与我们的要求相合呢?”见《梁漱溟全集》第5卷,第858页。

② 梁漱溟:《朝话》,《梁漱溟全集》第2卷,第104—105页。

③ 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,第313页。

④ 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,第557—565页。

⑤ 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,第567页。

⑥ 梁漱溟:《中国人的长处与短处》,《梁漱溟全集》第5卷,第982—983页。

从这个角度来看梁漱溟的乡村建设运动,他的目标不单是要解决中国近代以来的社会危机,还试图提出矫治西方现代性弊病的方案。他要将中国因为理性早启而压制的潜能释放出来,让历史进入中国文明的时刻。“所谓从民族自觉而有的新趋向,其大异于前者,乃在向世界未来文化开辟以趋,而超脱乎一民族生命保存问题。此何以故?以吾民族之不能争强斗胜于眼前的世界,早从过去历史上天然决定了,而同时吾民族实负有开辟世界未来文化之使命,亦为历史所决定;所谓民族自觉者,觉此也。”<sup>①</sup>在梁漱溟看来,西方文明建立在对个人权利的片面强调之上。而由苏联并影响到中国的社会主义,虽然是对功利主义和自由竞争的一种翻转,但从手段上,也利用了人与人之间的对立与斗争,总之都是对中国文化中王道仁义之风的背弃。这事实上也可以看作是对于“启蒙”与“救亡”问题的一种回应。民族自救固然是梁漱溟的切己追求,但是否应该为了国家的存亡而视民族固有精神如尘土,这或许是许多志士仁人所无暇顾及的,却是梁漱溟苦心孤诣于“理性”概念的深层诉求。

### 三、心与身:儒学与社会主义

抗日战争后期,梁漱溟试图继续完善他的理论建构,于是有写作“系统”的理论著作的计划。这就是影响更为巨大的《中国文化要义》与《人心与人生》。

动笔于1942年,时断时续,而于1949年出版的《中国文化要义》,是他对中国文化的基本特征作出系统分析的一部著作。他修正了《东西文化及其哲学》一书关于文化三路向的说法,特别是对印度文明的问题鲜有谈及,而更着力于思考中西问题,并开始从身心的角度来谈论中西的差别。比如,将原先描述西方文明的“向外用力”的态度概括为“从身体出发”,而中国文化向内用力的态度则被概括为“从心(理性)出发”。“西洋文化是从身体出发,慢慢发展到心的,中国却有些径直从心发出来,而影响了全局。前者是循序渐进,后者便是早熟。”<sup>②</sup>

梁漱溟认为文明的正常发展应该是循序渐进的,只有生存问题得到解决,那么着眼于身体的那些文化才会逐渐退出,理性的力量才能得到彰显,由此可以开启第二期文化的发展。在梁漱溟看来,“第一期假如可称为身的文化,第二期正可称为心的文化。第一期文化不过给人打下生活的基础,第二期才真是人的生活”<sup>③</sup>。

在这部作品中,有一个专门的章节讨论“理性”概念。虽然许多的说法在《乡村建设理论》一书中已经有了端倪,甚或也有比较成条理的阐述,不过,可以这么说,正是在《中国文化要义》一书中,梁漱溟真正将“理性”概念作为分析文化和制度问题的核心概念。

前文已述,“直觉”所遇到的最大挑战是“直觉”与“感觉”之间的边界问题,这也是《中西文化及其哲学》时期最为困扰梁漱溟的问题。他在《中国文化要义》一书中,对此有所反思:“二十七年前我还不认识理性。但颇有悟于人类社会生活之所以成功,有远超乎个人意识作用之外者,遂因克鲁泡特金之《互助论》而信‘社会本能’之说。认为意识觉醒所以促个人主义之抬头,而社会之构成则筑基于此种本能之上。”<sup>④</sup>换句话说,梁漱溟在1920年代初就认识到人类生活的独特性,这种独特性不仅体现在人类所具备的理智计算能力,也体现在人类善于组织和开展群体生活,并发展出一套道德准则,但当时并没有凝练成“理性”概念来作为串联这些问题的枢纽,而是从柏格森、杜威和克鲁泡特金等人对于直觉和群体本能的观念中寻找理论依据,经过他的长年思考,逐渐凝练出“理性”这个概念。

在《中国文化要义》一书中,通过“理性”概念,他对中西文化差异的表述更为集中和精炼。他认为中西差异主要是宗教与信仰上的差异,产生这种差异的原因在于中国文化中“理性开发之早”。他

① 梁漱溟:《中国民族自救运动之最后觉悟》,《梁漱溟全集》第5卷,第113页。

② 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第258页。

③ 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第265-266页。

④ 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第261页。

继续用“理性”和“理智”来讨论中西差别,觉得人们还没对这两个外来概念加以“订定”,所以需要专门讨论。

梁漱溟认为动物依靠三种方式生活:本能、理智和理性。人类能从本能的生活中得以解放。“减弱身体感官器官对于具体事物的作用,而扩大心思作用。心思作用,要在藉累次经验,化具体事物为抽象观念而运用之;……知识即于此产生,更凭藉知识以应付问题。这便是依理智以为生活的大概。”<sup>①</sup>所以,理智的生活依赖于后天学习。“盖理智必造乎‘无所为’的冷静地步,而后得尽其用;就从这里不期而开出了无所私的感情(impersonal feeling)——这便是理性。理性、理智为心思作用之两面:知的一面曰理智,情的一面曰理性,二者本来密切相联不离。”<sup>②</sup>

梁漱溟认为西方人所说的“理”一般是科学之理,中国人所说的“理”则倾向于人世间许多情理。“科学之理,是一些静的知识,知其‘如此如此’而止,没有立即发动什么行为的力量。而中国人所说的理,却就在指示人们行为的动向。”<sup>③</sup>因此,梁漱溟重复了《乡村建设理论》的说法,将西方的科学之“理”称为“物理”,而将关切人情的“理”称为“情理”。然这两种理都是人类进化的产物,因此,必然都是一种“无私的感情”。他所说的“无私”,意思是不树立对立面,即并不是将别人或认识对象看作是相争夺的另一方。

梁漱溟并不将理性看作是中国文化所特有,却认为儒家是这种理性精神的最佳体现。“儒家对于宇宙人生,总不胜其赞叹;对于人总看得十分可贵;特别是他实际上对于人总是信赖,而从来不曾把人当成问题,要寻觅什么办法。此和谐之点,即清明安和之心,即理性。一切生物均限于‘有对’之中,唯人类则以‘有对’超进于‘无对’。清明也,和谐也,皆得之于此。”<sup>④</sup>

儒家的“理性”构成了中华民族的基本精神,具体可以用两句话来概括:“一为向上之心强,一为相与之情厚”<sup>⑤</sup>。这种向上的心,就是知善知恶、追求公平合理和维护正义的心。理性早启使我们很早就摆脱了西方式宗教对人的压制。中国人开出了人类文明的独特道路,即不主张出世而禁欲,也不注重现世的幸福,因此,产生出无对的文明,“相与之情厚”。梁漱溟以王阳明《大学问》中的天地万物一体说来阐发由一体之仁所产生的以对方为重的道德情感。因为无对,所以并不会产生出阶级的对立,不是靠制约来规范人的行为。“中国旧日社会秩序的维持,不假强制而宁依自力……教化所以必要,则在启发理性,培植礼俗,而引生自力。这就是士人之事了。……有了他,社会秩序才是活的而生效。夫然后若农、若工、若商,始得安其居乐其业。”<sup>⑥</sup>没有阶级,只有士农工商这样的职业区别,而在这些不同的职业中,士人群体则是价值的承载者。

在《中国文化要义》中,梁漱溟强调说,中国人的这种理性态度是从家庭骨肉之爱为其发端的,所以,中国是一个伦理本位的社会,儒家的伦理本位观念,并不导向社会组织的建构,而更注重一个人如何“成己”,注重追求人生的意义。“所谓学问,应当是讲求这个的,舍是无学问。所谓教育,应当就是培养这个的,舍是无教育。乃至政治,亦不能舍是。所以他纳国家于伦理,合法律于道德,而以教

① 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第124—125页。

② 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第125页。在王若水看来,梁漱溟的理性观念强调了主观的道德对于客观的理智的支配:“我们要特别注意梁漱溟的‘理性’是属于感情方面的,是和理智对立的。它们之间的对立来源于‘情理’和‘物理’的对立,‘情理出于人情好恶,偏于主观;物理存于事物,经人考验而来,偏于客观’。那末,‘理性’和理智的关系是怎样的呢?梁漱溟说:‘严格说,只有理性是主人,理智、本能、习惯皆工具。’这样,梁漱溟就从道德的领域里驱逐了理智,而把前者放在感情的独立统治之下。对梁漱溟来说,客观的理智没有资格来审查‘偏于主观’的‘理性’——道德的感情,反而是主观的感情的感情应当支配客观的理智,这个拥有无上权威的‘理性’,竟是非理智超理智的东西。”见王若水:《梁漱溟所谓“理性”是甚么?》,《梁漱溟思想批判(论文集编)》第2辑,北京:生活·读书·新知三联书店,1956年,第124页。

③ 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第127页。

④ 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第131—132页。

⑤ 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第133页。

⑥ 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第206—207页。



化代政治(政教合一)。”<sup>①</sup>中国文化的优劣长短都集中于这一点上。

在写作酝酿于同一时期,但完成更晚(约1970年代)的《人心与人生》一书中,梁漱溟对于在《中国文化要义》中已经开始讨论的本能理智与理性的关系有了进一步的深化。这个深化不仅体现在他开始引用更多的西方学术成果来说明本能活动与理智活动之间的区别,而且体现在他对理智的一定程度的肯定。他认为理智活动使人类摆脱生存和繁殖这两个基本的问题,而追求自由的生活。

在梁漱溟看来,动物难以从其机体的本能中解放出来,而人类因为具有心的自觉,从而能够超越简单的利害关系来判断自己的行为。在《人心与人生》一书中,他对罗素的“灵性”概念作了讨论。并对《中国文化要义》中的说法进行了反思。他说:“二十七年我亦还不认识理性,同意克鲁泡特金道德出于本能之说,而不同意罗素本能、理智、灵性之分法。及至有悟于理性、理智之必须分开,而后恍然罗素三分法为不易之论。——罗素所云灵性相当于我所谓理性。”<sup>②</sup>在该书中,梁漱溟明确表示罗素所说的“灵性”与他所讲的理性不同,“罗素三分法之所以有胜于两分法,吾卒不能不服其确有所见者,即在其特别提出无私的感情于本能之外。其原文 spirit 一词,中文以灵性译之似未善。在罗素以此为人世所以有宗教和道德的心理基础,固未为不当。但他以此与本能、理智三者平列并举,对于人心原为一整体来说则有未安耳。至于我所说理性与彼所说 spirit,二者不相等同,读者其必察之”<sup>③</sup>。在随后的叙述中,梁漱溟并未给出 spirit 的译法,但他开始批评克鲁泡特金等人将群体意识和美德视为“社会本能”的做法,而是认为对于群体利益的关注是理性自觉的后果。他同时也批评了麦独孤否认人性善的说法,认为天赋的道德意识恰好就是人类摆脱本能的一种标志。

虽然区分理性和理智,但梁漱溟并不认为这两者可以单独产生作用,而是认为理性会影响、干预理智的行为。“人类的聪明可分从理智、理性两方面来说。前于第六章所讲人心的计划性,那即是理智。粗略地说,礼俗制度的创造形成,其中少不得有知识、有计虑,即属理智一面。但理智偏于静,其支配着知识,运用着计虑的动力乃在人的感情、意志、要求方面。理性表见于感情、意志、要求之上,但人们的感情、意志、要求殊非恒衷于理性者。相反地,其非理性所许者乃所恒见不鲜焉。”<sup>④</sup>这就是说,理性可以产生影响,但并不是绝对决定性的,有时理智的力量违背了理性的指引,甚或经由理智和理性合力而形成的制度、秩序,一旦成形,可以单独发挥作用。

梁漱溟认为社会制度、礼俗习惯的形成固然有理性和理智的选择,但也有一些强制力的作用,因此,礼俗制度所以形成,主要是由三种力量构成。1. 是理智之力——即谓人们各从自身利害得失的计虑上而同意接受遵从……;2. 是理性之力——即谓人们因其公平合理,虽不尽合自身利益,却允洽舆情而乐于支持拥护……;3. 是强霸之力——即谓人们大半在被强制之下,不得不忍受服从<sup>⑤</sup>。

梁漱溟虽然激烈反对康有为在《大同书》中对于未来社会的构想,但他自己也期待一种摆脱了强力控制的理想社会,认为未来的共产主义可能是这样的理想社会。“生活规制、社会秩序是否亦有单纯依赖于理性、理智以建立的?今虽未之见,却可能有之,那就是未来的共产社会,那时将是有社会而无国家,有礼俗而无法制。其所以可能,首先因为各从身体来的利害得失降低,彼此间的矛盾冲突减少,而同时发乎人心的自觉自律又达于高度也。”<sup>⑥</sup>所以,在1949年之后,他对“理性”的理解加入了

① 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第137页。

② 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第306页。

③ 梁漱溟:《人心与人生》,《梁漱溟全集》第3卷,第614页。

④ 梁漱溟:《人心与人生》,《梁漱溟全集》第3卷,第684页。

⑤ 梁漱溟:《人心与人生》,《梁漱溟全集》第3卷,第686页。1950年代批梁运动时期的许多作品,夸大了梁的理性的决定性。比如,汤用彤和任继愈认为“梁漱溟用感情的直觉代替了理性的科学的分析。用主观的心理状态代替了判别是非的客观标准。用主观的直觉的好恶(喜欢或不喜欢)代替了检验真理的实践。他们说的‘理性’实际上已变成‘上帝’的代用品,因为只要凭借‘无私的感情’,‘平静通达底心理’,居然能够‘推动历史、支配社会、控制人生’,它不是不可思议的万能的上帝是甚么?”见汤用彤、任继愈:《批判梁漱溟的生命主义哲学》,《梁漱溟思想批判(论文汇编)》第2辑,第10页。

⑥ 梁漱溟:《人心与人生》,《梁漱溟全集》第3卷,第686页。

身心关系的因素,并以人心的主动创造性从理论上来说明中国选择社会主义的必然性。对此,唐文明分析说:“理性引导人类迈向精神自由的新领域、新境界,意味着生命进化的一个更高阶段。在《人心与人生》中,梁漱溟将这个阶段与社会主义、共产主义的思想联系起来。在他看来,社会主义、共产主义试图消除阶级和国家,达到世界大同的理想,实际上就是要实现宇宙大生命的真正‘大通’。他和马克思一样在一个宏大历史观念的笼罩下谈论人类社会的演变和人类的进化,但是,如果说马克思更注重物质因素在历史进化中的作用的话,那么,梁漱溟则更注重精神因素在历史进化中的作用。这也说明,梁漱溟是站在他自己的历史观念的立场上,或者也可以说是站在儒家思想的立场上来认同马克思主义的社会理想的。”<sup>①</sup>在唐文明看来,梁漱溟的理性观念是梁漱溟从儒家立场吸纳社会主义的一种理论自觉。

在1949年之后,梁漱溟拒绝了毛泽东希望他加入政府的邀请,而是决定继续做一个“中立”的旁观者。通过对于东北的新的工厂和西南土改的考察,他发表了一些文章,比如《两年来我有了哪些转变?》(《光明日报》1951年10月5日)、《我的努力与反省》(1952年5月5日)。在这些文章中,梁漱溟说他自己改变较多的则是对“阶级”和“暴力革命”的看法。“所谓三年来的事实给我的教训最大者,即是若干年来我坚决不相信的事实,竟出现在我眼前。这不是旁的事,就是一个全国统一稳定的政权竟从阶级斗争而奠立了。我估料它一定要陷于乱斗混战没有结果的,居然有结果,而且结果显赫,分明不虚。我何以估料错了呢?对于国际的国内的那种形势漫不加察,没算在内;我认为分不成两面的,归根到底还是分为两面了。其次,我又对马列主义太欠研究,误以为斗争只是斗争,不料想毛主席却有‘又联合又斗争’的统一战线那一套运用。于是就不但分开两面,始终斗而不乱;更且不断扩大了自己一面而终于制胜强敌。”<sup>②</sup>他在该文中甚至说,阶级斗争是解决中国问题的真理。

当然,也有梁漱溟始终坚持的,他说虽然有些想法并不为时代所允许,但依然坚持。比如(1)中国问题的历史背景特殊,有治乱而无革命;(2)中国的文化背景特殊,融国家于社会;(3)中国革命是由外力刺激引起<sup>③</sup>。但他的变化是对中国共产党道路的认识,通过这些考察,他认为中国共产党做到了两件事,其一是建立了团体生活,其二是透出了人心。这两者是互相影响的。团体生活的建立要依赖统一中国,建立国权,这样使其秩序可以贯通到全国。梁漱溟说:“中共只是无意中作了两桩事:好像一个伟大宗教那样子,填补了中国缺乏宗教的漏空;此其一。从而引进了团体新生活,以代替伦理旧组织;此其二。”<sup>④</sup>这样的团体生活虽然最初由强制的力量来推行,但其出发点在于培养新的政治习惯,该团体之所以能够成功,乃是基于团体的凝聚力,即团体对团体中的分子抱有负责的态度,而分子又具有自觉能动心。这背后就是人心的力量。“人类社会看似在有意识地(其中有理智)无意识地(其中有本能)彼此互相利用而结合着;其实这至多是把人牵引到一起,或连锁不散而已。若要和好地共处,积极地协作,却必在此不隔之心。故此人类社会之所以能成功,所以能发展,其心理学的基础不是旁的,就是人心。”<sup>⑤</sup>从上述他的反思可以看到,1950年代初,梁漱溟对于自己基于“理性”而得出的中国社会性质的认识产生了一些怀疑,因为建国初期的社会发展,取得的成就出乎其预想。而中国共产党通过阶级斗争和暴力革命的方式,建立起一个新的国家,这个国家模仿前苏联的社会组织方式,迅速建立起团体生活,这样也挑战了梁漱溟一直所认为的不但欧洲民主政治之路走不通,而且苏联道路也走不通的结论。他甚至认为新的国家“透出了人心”,那么在这样的前提下,如何认识他所坚持的中国的“特殊性”便需要调整。

<sup>①</sup> 唐文明:《“根本智”与“后得智”——梁漱溟思想中的世界历史观念》,见氏著:《近忧:文化政治与中国的未来》,上海:华东师范大学出版社,2010年,第61页。

<sup>②</sup> 梁漱溟:《两年来我有了哪些转变?》,《梁漱溟全集》第6卷,第881页。

<sup>③</sup> 梁漱溟:《我的努力与反省》,《梁漱溟全集》第6卷,第968页。

<sup>④</sup> 梁漱溟:《中国建国之路》,《梁漱溟全集》第3卷,第384页。

<sup>⑤</sup> 梁漱溟:《中国建国之路》,《梁漱溟全集》第3卷,第369页。

无论是1920年代初的“直觉”，还是1920年代末的“理性”，梁漱溟一以贯之的是对于人心的创造力的肯定，因此，他将中国共产党的建国看作是人类创造力的大发挥大表现。不过，不久，梁漱溟又开始担心“人心”的力量，他不同意国家侧重城市、工业的发展战略，认为这样其实是对农民的剥夺，因而引发了一场对他的政治批判，但梁漱溟的思考并没有因这次批判而停止。1967年，梁漱溟开始写作《中国——理性之国》，目的是要解释中国在1949年之后所发生的社会变革。

《中国——理性之国》一书的撰写，正值“文化大革命”时期，资料也十分缺乏，手稿大约于1970年完成。这部著作显示梁漱溟十分肯定建国十七年所取得的成果，并乐观地宣称中国可能会先于世界上任何一个国家进入共产主义社会。这些说法，一方面可以看到梁漱溟对于中国发展的认识的一个新的变化，同时也是他自身理论逻辑的合理演进。梁自认写作此书有两个最重要的目的：其一，今日之中国与历史的关系；其二，中国可以为当前的世界革命和未来的新文化作出什么样的贡献。

今日之中国与历史的关系这个议题，所要思考的是中国何以会以社会主义建国。熊十力等新儒家试图从《周官》等儒家经典中找寻其中的内在逻辑，梁漱溟则更多地观照了马克思、毛泽东的理论与中国文化精神之间的关系。

梁漱溟认为，按照社会发展史，社会主义社会出现的前提是资本主义生产大发达，然而俄国和中国这样经济社会并不十分发达的国家提前进入社会主义社会，其原因在于无产阶级自发的斗争和知识分子的自觉引导，“以知识分子的自觉去启发社会基层可能自发而未发的斗争力量，升入自觉以发出来。有步骤地从小小局部（乡村）入手向着广大国土一步一步前进，从极其简陋的现实向着极其高远的理想一步一步前进”<sup>①</sup>。

这个阶段，梁漱溟的思想发生了一些重大转变，比如，理性早启本来用以说明中国社会的特殊性，然而在这个时期，他看重的是人的意志对于身体的需要的超越，并强调了人心的创造力。因此，他同意分清敌我的斗争策略，并将武装斗争看作是根治农民和知识分子散漫病的良药。“你死我活的斗争，恰是根治农民和知识分子一向散漫自由的妙药。加以革命时期特殊的军事共产主义供给制生活，人人集体相依为命，一息也离不开。一切为集体生存及其前途开展所必须的组织纪律性就会培养出来。”<sup>②</sup>在他看来，划分敌我的斗争是收合团聚的最好办法，但这种斗争并不会制造仇恨，斗争恰成为团结的一种最好的手段，就其实质而言，则是因为依靠人心。即通过为他人着想的办法，来建立起一种互相信任和激发的关系。

这样的认识，改变了传统中国依靠伦理情谊来凝聚人心的习俗，而这正是梁漱溟用以解释中国社会特征的基础。鉴于社会主义运动乃超越中国疆域范围的世界性运动，梁漱溟试图超离对于中国特殊性的认知，转而通过对于“人心”的创造力的强调，来保留他对于“理性”的主动性的一种肯定，但又不让理性仅仅作为一个解释特殊性的观念。所以，他也以身与心的差别，来解释共产党与别的组织在凝聚原则上的差异。梁漱溟说，世界上的共产党之所以可以构成跨区域的团结，在于一般的团体的构成本于身，而共产党则本乎心。“它是从那些有着共同理想和一致行动的人们自觉结合以成。人类最初的集团是在血缘地缘上形成，其后杂以人事种种关系，几经分合，难可究诘，但直至于今，世界上不仍然从肤色、种族、地域、方位见其分野吗？这就是说，在集团所由形成上，一般本乎身，而共产党本乎心。”<sup>③</sup>

在《中国——理性之国》中，梁漱溟也从身心关系来讨论公私关系，从而认为身的认知属于生理

① 梁漱溟：《中国——理性之国》，见《梁漱溟全集》第4卷，第254页。

② 梁漱溟：《中国——理性之国》，见《梁漱溟全集》第4卷，第257页。

③ 梁漱溟：《中国——理性之国》，见《梁漱溟全集》第4卷，第269页。

之自然,只有追求公的心才需要人的自觉,这样的自觉就是将自己从身的限制中超越出来<sup>①</sup>。这样,原本用以说明中西差别的人心和人身的问题,在这里转变为解释一个共同体内“自觉”者与“自在”者之间的差异。而很明显共产党是自觉者。在自觉的群体中,有一部分人则是“高度自觉”的,“具有如此高度自觉之人,亦即仁且智之人,必怀抱深心大愿,随其所处时代社会环境条件,以种种方式启导群众共趋于高明觉悟一途,发扬群众的优越精神共成其所可能成办的事业”<sup>②</sup>。大致可以认为,这部分“高度自觉”的人指的是领导群体。

梁漱溟的讨论并没有就此停止,而是进一步说明,中国的周孔教化使得无产阶级这种无私的精神有了深厚的基础。对于中国之选择无产阶级的革命精神,梁漱溟的解释是:“三千年来的社会生活遂以敦笃伦理情谊的周孔教化代替了宗教(如在他方社会者)。凡我民族社会所由以拓大而且融通若一体者,皆内心得所开启而不为身体所掩盖之明效。其精神颇与个人本位自我中心之资本主义社会相刺谬,而与无产阶级革命精神却可接近相通。”<sup>③</sup>在梁漱溟看来,周孔教化的确是从家族或家庭伦理入手,并使远近亲疏的人通过亲情得到联络,但如果仅仅将中国社会看作是家庭本位,没有看到互以对方为重的普遍性的一面,这也是对“理性”的认识不足。“人与人之间从乎心则通而不隔,将会互相关顾的那个理性。”<sup>④</sup>而在梁漱溟看来,无产阶级革命之所以能在中国取得如此成功,与这种理性有莫大的关系。这样的理性精神,使中国人只能向上学习改造,而不能向下学习改造。在梁漱溟看来,如果学习西方人各自争个人权利,那是一种弛散堕落,因此,周孔的教化必然会引导国人选择社会主义。“现在我将指出无产阶级精神既有其高于我们传统习俗之处,同时又和我们固有精神初不相远,中国人很容易学得来,无产阶级革命在中国取得如此巨大成就实与此有极大关系。”<sup>⑤</sup>

梁漱溟借用儒家两个核心价值“仁”与“智”来讨论中西文化的异同,这可能会让我们想到他对于“理性”和“理智”的区分。“心思开明,通达事理属智而仁在其中,心量宽大,善能容物属仁而智在其中。社会生产力及一切文化向高发展要归于智用之高强,而社会范围向大发展终赖于仁用之伟大。”<sup>⑥</sup>比较中西,梁漱溟认为西方近代文化侧重于智用,中国文化则偏于仁用。这两种文化同属于理性,只是理性之倾向不同。而无产阶级革命其目标是解放全人类,所以要借助于人与人之间通而不隔的仁心。就此而言,虽则按社会发展史而言,西方社会应更早进入社会主义,现实中却是中国后来居上的原因。

梁漱溟在1920年代末确立“理性”概念,目的是要反对暴力革命和阶级斗争学说,认为这样的救国方式是中国乡村崩溃的原因之一。但是,到1970年代,他所看重的“理性”的作用主要显现为“为对方着想”的国际主义精神。他说:“阶级斗争信非中国人所习知,而剥削非正义,反剥削为正义,则是理解的。从阶级斗争以团结一切争取正义的人们,而走向于‘中国一人,天下一家’,解救正在受难的中国人民和世界人民,这就是四十多年前中国人以知识青年为先锋,依然自勉于无产阶级的历史使命,不断地改造客观世界之中改造自己,又从改造自己来达成改造客观世界的任务。”<sup>⑦</sup>这种革命的力量依靠人们的觉悟,是发乎人的内心而非来自于欲望和身体。梁漱溟是从对中国人宗教态度的分析来突出理性之国的优势,认为中国文化的理性特征,导致文化传统中以礼乐取代宗教的倾向,而这样的态度在对待社会与个人的关系上,较之宗教救世观念,更为可靠。宗教“多少解救了人们的自小

① 梁漱溟说:“从自发到自觉,资本主义社会是心为身用,以心从身的个体本位社会;社会主义社会则将是身为心用,以身从心的社会本位社会。”参见梁漱溟:《中国——理性之国》,见《梁漱溟全集》第4卷,第305页。

② 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第292页。

③ 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第344页。

④ 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,338页。

⑤ 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第309—310页。

⑥ 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第343页。

⑦ 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第345页。

自私,惜乎其先贬低了人生,隐伏很大的毒害作用,其为解救不免是欺骗性的解救”<sup>①</sup>。可能与当时的科学主义思潮的传播相关,梁漱溟始终认为宗教对人的救赎不是终极性的,而伦理的关怀更具实质性。

中国人的理性在对待宇宙大自然的现象时,带有无神论唯物论倾向,对于人生社会问题则倾向于民主主义和社会主义,梁漱溟给出的论据是:1.天下主义的观念普泛地流行于不同学派中,而人类社会由小向大的发展,必须破除自私于内、敌视于外的狭隘意识。2.对于人生社会普遍抱有理想,比如对于大同社会的构想。3.反对以力服人,对人类有一视同仁之气度。4.不存在固定的阶级,反对财富集中<sup>②</sup>。也因为理性早熟,所以中国人强调身心合一,而不主张通过征服自然、采取殖民和剥削的方式积累资本。在财产的支配原则上也倾向于家族共财,如此都决定了中国不可能走上资本主义道路。他不认可当时流行的中国存在资本主义萌芽或者中国必将走上资本主义道路的判断。

梁漱溟说在国家主义盛行的时代,中国人那种超越狭隘的自私心态的理性态度却被强权逻辑讥讽,而在社会主义行将取代资本主义的当下,国家分立对抗的局面将被世界大同的理念所取代,“国家至上主义曾有利于图存于竞争之世;反之,缺乏国家观念辄难免处于不利地位。然人类历史发展身的(自发的)时代且将为心的(自觉的)时代所接替。国家虽大,却是有局限的,而天下则不是。中国人有其理性早启的历史背景,绌于彼,优于此,在近代争强称霸为落后者,在今天破私立公却要领先,不其然乎?”<sup>③</sup>因此,梁漱溟认为,伦理本位的社会即将取代利益本位的文化,礼乐大兴的时期要到了<sup>④</sup>。伦理本位既不是个人本位,也不是集体本位,而是个人和集体的协调,即中国文化中的互相以对方为重,在注重团体利益的时候,照顾个人利益,在注重个人利益的时候,不忘团体的使命。“个人本位的权利思想,集体本位的权力思想,均属旧文化,已成为过去之事。在协作共营的新社会生活中,凡相关之两方彼此都要互相以对方为重,自觉者觉此,自律者律此。而根于此伦理情谊以形著于社会上的种种风尚习俗,便是人们行为的准则,而为社会秩序、劳动纪律之所寄。这样以社会礼俗取代国家法律,乃体现了人类由社会而国家之新局。”<sup>⑤</sup>

梁漱溟的逻辑是这样的,既然社会主义革命是需要高度理性的,那么中国人的理性早熟恰好在社会主义阶段发挥其独特的优势。在他看来,苏联以及东欧的社会主义国家虽然比中国更早取得革命的成功,这些国家却很快地进入修正主义或出现了资本主义复辟。因此,中国责无旁贷地要担负起世界社会主义运动的领导者的责任。“奇在社会主义世界革命的领导责任,今天竟尔独特地归到中国人身上,而前之首先发难者和一时号为社会主义的许多国家,标榜无产阶级的许多政党,几乎举

① 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第360页。

② 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第368—371页。

③ 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第443页。

④ 在《人心与人生》书中也有大体类似的说法:“处在资本主义下的社会人生是个人本位的;人们各自为谋而生活,则分别计较利害得失的狭小心理势必占上风,意识不免时时要抑制本能冲动,其人与人之间的感情是很薄的(如《共产党宣言》中之所指摘)。同时,作为阶级统治的国家机器不能舍刑赏以为治(此不异以对付犬马者对人),处于威胁利诱之下的人们(革命的人们除外)心情缺乏高致,事属难怪。——此即人类即将过去的精神面貌。转进于社会主义的社会人生是社会本位的;大家过着彼此协作共营的生活,对付自然界事物固必计较利害得失,却不用之于人于人与人之间;在人与人之间正要以融和忘我的感情取代了分别计较之心(如所谓‘人不独亲其亲,子其子’)。同时阶级既泯,国家消亡,刑赏无所用而必定大兴礼乐教化,从人们性情根本处入手,陶养涵育一片天机活泼而和乐恬谧的心理,彼此顾恤、融洽无间。”见《梁漱溟全集》第3卷,第607页。

⑤ 梁漱溟:《中国——理性之国》,见《梁漱溟全集》第4卷,第473页。这样的社会主义观念在梁漱溟那里是始终如一的,比如在《东西文化及其哲学》一书中,他就反对《礼运》篇中的大同小康说,主要是认为其中有关于利害的算计。同样他也反对康有为的《大同书》,认为根本没有得到孔子思想的真意。“晚世所谓今文家者如康长素之流,其思想乃全在此。他所作的《大同书》替未来世界作种种打算,去想象一个美满的境界;他们一般人奉为至宝,艳称不胜,我只觉其鄙而已矣!他们根本不曾得到孔家的意思,满腹贪婪之私情,而见解与墨子、西洋同其浅薄。”(《梁漱溟全集》第1卷,第463页)我们知道毛泽东是十分推崇《大同书》的,而中国之社会主义背后是一个追求富强和独立的诉求,这与梁漱溟将社会主义作为儒家人性之提升的现实化是不同的,所以梁漱溟十分推崇克鲁泡特金的无政府主义的社会主义,尤其是肯定克鲁泡特金将无私的情感视为人类的本能的想法,梁漱溟认为这是逼近孔子的王道思想的。见《梁漱溟全集》第1卷,第512页。

皆堕落背叛以去,事实证明:深陷自私窠臼辗转难以自拔者大有人在,但恰恰不是中国人!快在世运转变之急,使我竟及身得见之,更不须多等待!”<sup>①</sup>

社会主义革命虽然首发于俄国,但苏联在倒退,中国在前进。“中国革命的成功,亦是通过历史发展变化规律,由毛主席领导共产党大大发挥了人类主观能动性又一伟大事例。特以无产阶级基础势力在这里特见不足,改从发动农民入手,其事便超越了马克思夙来所讲的无产阶级革命那个规律条条,而全靠极灵活地运用马克思学说和列宁主义,步步看着都在创造性地向前进行,对于前途虽抱有信心,却实难一一有其预见。其成功也,盖缘于四面八方演来的世界形势,动向与民族历史夙有储备的各种条件适然汇合而成。种种条件中最主要的就是人——从毛主席这个人以至其领导的广大人民群众。”<sup>②</sup>

读到这里,我们赫然发现梁漱溟在《东西文化及其哲学》里所提出的第二条发展道路,却以社会主义制度的方式在中国呈现。因为他在1920年代就意识到资本主义逻辑的不可持续性,以及那种自私算计的生活方式的缺陷。当社会主义制度建立之后,社会生活主要依靠自觉自律,这就需要比较高的道德品质,就此而言,中国的伦理本位和礼乐文明,恰好切合未来文明发展之需要。“集体本位主义也好,个人本位主义也好,表面似乎大相反,而实则其站在各自一方主张其权利而责对方以义务,正无不同,即同样是从身出发的,非是从心发出来的;同样失之一偏,失之不通不活,不能如根本人心情理之可以在必要时随有轩轻,伸缩自如。从人类社会发展史前途来看,身的时代即将过去,心的时代就要到来,新社会其必非个人本位固不待言,亦非什么集体本位,而是很自然地要走向伦理本位之路。”<sup>③</sup>

除了伦理本位的文化,梁漱溟认为中国文化可能贡献于世界的是礼乐精神。礼乐秩序之对立面是西方在近代以来所形成的个人权利本位的文化,及其与这种功利主义精神相配套的政治法律制度。在他看来,无论是个人本位的文化还是集体本位的文化,在自觉“以对方为重”,并在行为中加以“自律”的新文明形态中,就已经成为过去之事,属于旧文化。这些自觉自律的行为固然需要条文约束,但它并非背离群众的意愿,而是“准于人情事理形著之榜样标的为群众所公认者;这就是礼俗,不是法律”<sup>④</sup>。所以,在梁漱溟看来,礼俗固然是道德意识的外在化,而这种礼俗也有助于道德实践,任何的理想道德,都要通过礼乐活动来呈现。

就目前学术界的状况而言,主流的梁漱溟研究者对《中国——理性之国》一书存有谨慎的态度。毫无疑问,熟悉1960年代“文化大革命”的政治言语的人都可以意识到梁漱溟的问题意识与当时的意识形态话语之间的内在关系。如果我们透过意识形态的制约,反过来看梁漱溟的论述是否与其一贯的逻辑线索相一致,也就是说,伦理本位和以他人为重的态度,是其论证社会主义运动的合理性与中国作为社会主义运动的范本的重要理由。不过,到1980年代,他虽然依旧认为毛泽东是中国历史上最伟大的人物之一,但开始批评毛泽东的“阶级斗争”理论,认为他与毛泽东的主要差别在于中国是否有阶级斗争,并回忆他与毛泽东在延安的谈话的根本分歧就在于此。1949年之后,他曾经放弃了自己的主张。“多年之后,夙性独立思考的我,渐渐恢复了自信,而毛主席临到晚年暴露其阶级偏见亦加倍荒唐错乱达于可笑地步。”<sup>⑤</sup>在这篇写于1982年的文章中,梁漱溟认为毛泽东对于阶级斗争的看重和“制造”阶级斗争的做法都是无风起浪。这的确与他在《中国——理性之国》一书中的许多观点存在着分歧。那么,1980年代的反思究竟是梁漱溟理论自信的恢复,还是违背了他自己的一致性呢?这里却可以看到梁漱溟思想中的逻辑矛盾。梁漱溟虽然否认了阶级斗争在建成一个大的共

① 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第443页。

② 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第450页。

③ 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第462页。

④ 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第474页。

⑤ 梁漱溟:《试说明毛泽东晚年许多过错的根源》,《梁漱溟全集》第7卷,第521页。

同体中的作用,恢复了他伦理本位的基本立场,但从他的日记和其他作品中看,他并没有整体上否定《中国——理性之国》这本书,而是一直在寻求出版。那么我们或许可以认为他对阶级斗争的否定,并没有否定他思考儒家与社会主义关系的总体立场。

行文至此,梁漱溟的“理性”概念的发展线索以及他思想的复杂性得到了一定程度的呈现。很显然,用贴标签的方式来概括他的思想是苍白的。在跟艾恺的对话中,梁漱溟坚持认为自己是一个佛教徒,同时又自称是孔子和王阳明的追随者<sup>①</sup>。其实,与同样思考儒家与社会主义关系问题的熊十力相比,梁漱溟并不是反对熊十力根据《周易》、《周官》等作品发掘孔子“革命”、“民主”、“社会主义”等做法,而是反对熊十力将社会主义看作是被破坏的“古人理想”。梁的分析更多“社会科学”色彩:“熊书总是自己站在儒家立场讲话,而我则宁愿先从旁而来观察它。彼此的思路是不相同的;彼此立言的态度是不同的。”<sup>②</sup>因此,陈来先生指出:“说梁漱溟是保守主义、是反现代化、是反科学民主,都是不正确的。”从社会、政治、经济的改造主张方面,他是欧化论和社会主义的结合。从社会政治思想来看,在本质上,梁漱溟是一个社会主义者。只是这中间的关系,他并没有清楚的交待<sup>③</sup>。也有人提出,梁漱溟的思想倾向,并不能化约为“文化保守主义、新保守主义、政治自由(或保守)主义、儒家资本主义或儒化马克思主义来视之界之”<sup>④</sup>。按此看法,梁氏之提倡儒家文化,并不是将之作为现代化的批评性因素,也不是革命的反对力量(尽管他很长时间内反对暴力革命)。梁漱溟的看法可以综合为:“在此革命的世纪中,传统的文化,要在革命的进程中,显露实现它待长待成的价值;现代化的革命与道途,要俟素朴未琢的传统文化来指引,相辅并长、并行;至于第二路向(即中国文化路向——引者注)的文化开展,则早已为‘过去’(历史)所决定,在那儿等待传统文化与现代化的‘未来’融合结果,而今日的中国,逐渐地开步向预定的道路前行了。在这社会主义革命的时程中与路程上,‘传统的’因和现代转折结合,由是而成长了、现代化了,‘现代的’经由与传统互补融合,终而修正了、再传统化了,然后两相渗释,化成出人类新的文化路向来。”<sup>⑤</sup>如果顺着这样的思路,梁漱溟的理性观念,是否可以成为一个现代儒学的“基石性”概念呢?

【在论文写作和修订过程中,陈来教授、唐文明教授等分别提出过修改意见和建议;论文并在法国远东学院的“历史、考古与社会”中法系列讲座中以报告的方式发表。在此一并致谢。】

[责任编辑 刘京希]

① 梁漱溟、[美]艾恺:《这个世界会好吗?——梁漱溟晚年口述》,北京:外语教育与研究出版社,2010年,第281、275-277页。

② 梁漱溟:《勉仁斋读书录》,《梁漱溟全集》第7卷,第755页。

③ 陈来:《现代中国哲学的追寻》,第24页。

④ 王远义:《儒学与马克思主义——析论梁漱溟的历史观》,载杨贞德主编:《当代儒学与西方文化:历史篇》,台北:“中央研究院”中国文哲研究所,2004年,第151页。

⑤ 王远义:《儒学与马克思主义——析论梁漱溟的历史观》,载杨贞德主编:《当代儒学与西方文化:历史篇》,第155页。

## 启蒙伦理场域中的劳动观念变迁

付长珍

**摘要:**从“劳工神圣”到“劳动光荣”,劳动观念在中国的变迁曾经承载了时代的精神风向和价值坐标。“劳工神圣”口号的提出,第一次真正使“劳动”进入到中国人的社会公共生活视野。通过知识精英的思想启蒙和广泛发动,社会大众开始以“劳动”的眼光来重新审视自己的社会作用,并以“劳动”为核心确立起自身的身份认同和社会价值认同。在中国现代性和启蒙伦理的历史语境中,劳动观念是如何在同其他观念的竞争中脱颖而出,成为了“占支配地位且广泛流行的”社会观念,实现了由思想启蒙到革命实践的深刻变革?新时期以来,随着资本地位的上升,劳动观念呈现出日益复杂的新态势,其统摄性社会基础价值的缺失,不仅使社会主导性价值观整合异常困难,也加剧了社会碎片化的风险。

**关键词:**启蒙伦理;劳动观念;资本

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.01.11

改革开放以来,劳动观念日趋式微。对劳动的推崇虽然并没有从国家政治生活中退隐,却不再是政治热情之所在,劳动话语的主导性地位逐渐边缘化。在社会生活层面,从事劳动生产已难以被视为获得社会认可的重要因素,尤其是伴随着市场经济的发展以及收入分配方式的多元化,通过传统的劳动生产方式所得收入与非劳动收入之间的差距越来越大,普通劳动者越来越难以单纯从一般性劳动中获得存在感和尊严感。在个体美德层面,虽然在品德教育中还强调“德、智、体、美、劳”全面发展,实际上劳动教育越来越受到忽视。围绕着“劳动”应不应该被纳入社会主义核心价值观,曾经出现了诸多争论,劳动与社会主流价值之间的关系亦趋复杂化态势。

“劳动”始终是研究当代中国社会变革一个绕不过去的重要概念。若要从总体上呈现和把握当下的劳动问题,需要重新认识劳动观念的成长变迁史,即从思想史与社会史还原相结合的角度,考察劳动观念在百年中国的历史命运与行程折变,才能更加清晰地理解当前劳动问题的实质及其走向。美国著名观念史家诺夫乔伊指出:“作为观念史的最终任务的一部分,就是运用自己独特的分析方法,试图理解新的信仰和理智风格是如何被引进和传播的,并试图有助于说明在观念的时尚和影响中的变化得以产生的过程的心理学特征,如果可能的话,则弄清楚那些占支配地位或广泛流行的思想是如何在一代人中放弃了对人们思想的控制而让位于别的思想的。”<sup>①</sup>在中国现代性与启蒙伦理的历史语境中,劳动观念是如何在同其他观念的竞争中脱颖而出,并成为“占支配地位并广泛流行的”社会观念?取得支配地位后的劳动观念又是如何与其他社会观念深入互动,以新的意识形态重构了国家、社会和个体认同的统一?随着资本力量的强势崛起,具有支配性地位的劳动价值观念日益衰落,与之相应的是多维价值观念的光谱,在多元价值的纷争中难以形成统摄性的价值观念。由于具有奠基性价值观念的缺失,社会核心价值观的建构面临着两大难题:一是公民身份认同的价值基础和整合问题;二是多重价值观之间难以相互贯通,加大了社会碎片化的风险。

**作者简介:**付长珍,华东师范大学哲学系教授(上海 200241)。

**基金项目:**本文系上海市社会科学创新基地“核心价值与文化观念”项目的阶段性成果。

<sup>①</sup> [美]诺夫乔伊:《存在巨链——对一个观念的历史的研究》,张传有、高秉江译,南昌:江西教育出版社,2002年,第20页。



## 一、启蒙伦理与现代“劳动”观念的觉醒

“劳动”一词在古汉语中很早就已经出现。“劳动”通常指的是一般的劳作、活动。在“大传统”的观念解释中，“劳动”一般被理解为“小人之事”；虽然“勤劳”曾被冠以美德之一，但基本上劳动还只是事生的需要、谋生的手段。古代的“劳动”观念还只是基于生活经验而对某些类型的活动的类称和评价，还没有上升为边界清晰、结构确定的概念<sup>①</sup>。现代汉语中的“劳动”概念不仅具有了抽象的一般意义——人类创造物质财富和精神财富的活动，而且成为了解释社会存在和发展的重要术语。

中国社会现代“劳动”观念的觉醒，大致可以“劳工神圣”口号的提出为标识。1918年11月16日，在庆祝第一次世界大战胜利的民众大会上，蔡元培发表了关于“劳工神圣”的著名演讲<sup>②</sup>。他指出：“此后的世界，全是劳工的世界呵！”“我说的劳工，不但是金工、木工等等，凡是用自己的劳力作成有益他人的事业，不管他用的是体力、是脑力，都是劳工。所以农是种植的工，商是转运的工，学校职员、著述家、发明家，是教育的工，我们都是劳工。我们要自己认识劳工的价值。劳工神圣！”<sup>③</sup>“劳工神圣”的口号一经提出，便得到了知识界和劳动界的积极响应，并很快取代“德先生”与“赛先生”成为当时最响亮的口号。《民国日报》曾发表文章称赞蔡元培的这篇演说，“将众人脑筋里深深地藏着的‘劳工神圣’，一声叫破了出来，于是众人都被他喊着，就回答一声‘劳工神圣’”<sup>④</sup>。这场演讲破天荒获得了社会上无数人的回响和景仰。

在“劳工神圣”的精神感召下，进步青年知识分子开始深入劳工群众进行宣讲，尝试唤醒更多劳工群众的意识。1919年3月，在蔡元培的支持下，当时还在北京大学读书的邓中夏发起了平民教育演讲团，深入工人群体和农村进行演讲。1920年北京大学隆重举行了庆祝五一劳动节的纪念活动，北京大学学生为此罢课一天。李大钊形象地阐述了纪念五一劳动节的原因：“希望诸位常常纪念着‘五一’节，把全世界人人纪念的‘五一’节，当作我们一盏引路的明灯，我们本着劳工神圣的信条，跟着这个明灯走向光明的地方去。”<sup>⑤</sup>与此同时，北京大学的进步青年知识分子和何孟雄等工读互助团的团员在北京发起了纪念五一国际劳动节的游行，游行中出动了两辆标有“劳工神圣”等字样的红旗汽车，并沿街散发了数千张《五月一日北京劳工宣言》，以唤起工人为反对剥削、争取自身权利而斗争。邓中夏到北京长辛店，向铁路工人散发《五月一日北京劳工宣言》并发表讲演；平民教育演讲团也发表了诸如《劳动纪念日与中国劳动界》、《我们为什么纪念劳动节呢？》之类的演讲，阐述劳动节的历史和意义。李大钊则鼓励青年知识分子要在农村“安身立命”，认为青年应该一边劳动，一边去做“开发农村，改善农民生活的事业”，“把黑暗的农村变成光明的农村，把专制的农村变成立宪的农村”<sup>⑥</sup>。因此，在乡村，除了平民教育的宣讲，一些知识分子还开展了“新村运动”的社会实验，“新村运动”旨在普及乡村教育，主张知识分子下乡参加劳动，如1920年代初王拱璧在家乡创建的青年公学，1930年代陶行知创办的乡村工学团，便是“劳工神圣”这一观念在知识分子中发挥作用的结果，同时也促进了劳动观念在广大农村人口中的觉醒。

文学是时代思想的先声。“劳工神圣”口号的提出，在文学界产生了巨大反响。文学上的变革进一步激发了劳工群众劳动观念的觉醒，关注底层劳工群众生活的文学创作开始涌现。1930年代左

① 高瑞泉：《“劳动”：可作历史分析的观念》，《探索与争鸣》2015年第8期。

② 岳凯华：《蔡元培与“劳工神圣”》，《光明日报·理论周刊》2005年11月8日，第7版。

③ 蔡元培：《劳工神圣——在北京天安门举行庆祝协约国胜利大会上的演说词》，《北京大学日刊》第260号（1918年11月27日）。

④ 卢玄：《“劳工神圣”底意义》，《觉悟》（《民国日报》[上海]副刊）1920年10月26日。

⑤ 刘明逵、唐玉良主编：《中国近代工人阶级和工人运动》第3册，北京：中共中央党校出版社，2002年，第767页；岳凯华：《蔡元培与“劳工神圣”》，《光明日报·理论周刊》2005年11月8日，第7版。

⑥ 李大钊：《青年与农村》，《李大钊文集》（上），北京：人民出版社，1984年，第648页。

翼作家联盟的作品,如茅盾的《子夜》、《林家铺子》、《春蚕》,蒋光慈的《咆哮了的土地》等特别关注大众的劳动生活。此外,一批大众文学刊物应运而生,像《大众文艺》、《拓荒者》、《文学导报》、《北斗》、《文学》、《文学月报》等。尤其值得一提的是,刘半农等人用新诗去反映底层群众的生活,掀起了一股“新悯农诗”的风潮。刘半农被誉为五四时期的贫民诗人,像《铁匠》、《一个小农家的暮》、《相隔一层纸》等诗作都是以社会最底层的“小人物”为创作对象,唱出了人世间的疾苦不平。这些文学作品在激活劳动者的情感、推动劳动观念的传播等方面发挥了不可替代的作用。

“劳工神圣”口号的提出,第一次真正使“劳动”进入了中国人的社会公共生活视野,不少知识分子和底层劳动群众开始用“劳动”的眼光来重新审视自己的社会作用,并以“劳动”为核心建立起自身的身份认同。陈独秀、李大钊等早期中国马克思主义者围绕“劳动”进行了深入思考,马克思主义劳动观逐渐成为阐释“劳工神圣”口号的核心理论资源。五四运动以后,随着马克思主义在中国的传播,早期马克思主义者开始创办针对普通劳动者的简明刊物来宣传“劳工神圣”的思想,以期唤醒更多劳动者。1920年的五一劳动节当天,全国各地举行了多种形式的庆祝纪念活动和示威游行,北京的《晨报》,天津的《大公报》,上海的《民国日报》、《时报》和《申报》等主要报刊或发表纪念文章,或以大篇幅报道各地庆祝“五一”的盛况。正如当天的《民国日报》所言:“五四运动以后,新文化的潮流滚滚而来,‘劳工神圣’的声浪也就一天高似一天。”<sup>①</sup>《劳动界》、《劳动音》、《劳动者》都是周刊,分别是上海、北京、广东的共产主义小组向工人传播马克思主义革命话语、指导工人运动的通俗刊物<sup>②</sup>。这三份兄弟刊物分享共同的宗旨,即启发工人阶级觉悟,促进工人阶级团结,推动工人运动的发展。正如《劳动界》创刊号所说:“工人在世界上已经是最苦的,而我们中国的工人比外国的工人还要苦……我们中国工人不晓得他们应该晓得的事情……要教育我们中国工人晓得他们应该晓得的事情。”<sup>③</sup>这些刊物都讴歌劳动的伟大、劳工的神圣。陈独秀在《劳动界》发文称:“劳动力是什么?就是人工。……世界上若没有人工,全靠天然生出来的粮食,我们早就饿死了。……我们吃的粮食,住的房屋,穿的衣裳,都全是人工做出来的。……(所以人们才说)‘劳工神圣’。”<sup>④</sup>《劳动音》也指出,劳动是“进化的原动力”,要提倡“劳动主义”;《劳动者》则歌颂了劳动者的伟大,倡导“只有做工的人,是最有用的人,是最高贵的人”<sup>⑤</sup>。这些刊物语言通俗易懂,深受工人好评,被誉为“工人的喉舌”、“工人的明星”<sup>⑥</sup>;虽然存在时间不长,但是影响很大,对于唤醒工人的觉悟以及工人运动的开展起到了极大推动作用。

综观这一时期以“劳工神圣”为引擎的劳动观念的兴起和传播,其间带有明显的思想启蒙的意味。思想启蒙是近代中国社会面临的一项重要任务,也是中国现代性成长中一个深刻的伦理命题。从魏源、林则徐等最早一批放眼世界的传统士大夫介绍西方社会观念开始,到维新派与洋务派、顽固派的论战,再到革命派与保皇派的论战,这些宣传和论战在某种意义上都是思想启蒙的一部分,在一定程度上开阔了中国人的视野,发挥了启发民智的作用。但真正意义上的思想启蒙则是由新文化运动所开启。《新青年》是新文化运动的主要阵地,也是思想启蒙的路标。新文化运动致力于思想的革命,陈独秀曾多次与友人谈起创办《新青年》的原因,他认为,民国虽立,但是,“中国还是军阀当权,革不成什么命,在中国进行政治革命没有意义,要从思想革命开始,要革中国人思想的命”<sup>⑦</sup>,“欲使共和名副其实,必须改变人的思想,要改变思想,须办杂志”<sup>⑧</sup>。要实现真正的民主共和政治,除了制度

① 《劳工节的北京》,《民国日报》(上海)1920年5月1日。

② 中央编译局研究室:《五四时期期刊介绍》第2集上册,北京:生活·读书·新知三联书店,1959年,第75页。

③ 汉俊:《为什么要印这个报?》,《劳动界》第1册(1920年8月15日)。

④ 陈独秀:《陈独秀著作选编》第2卷,上海:上海人民出版社,2009年,第243页。

⑤ 《我亦工人,劳动者啊!》,《劳动者》第1号(1920年10月3日)。

⑥ 《劳动界》第5册“通讯栏”(1920年9月12日)。

⑦ 刘仁静:《回忆党的“一大”》,《“一大”前后:中国共产党第一次代表大会前后资料选编》(二),北京:人民出版社,1980年,第214页。

⑧ 任卓宣:《陈独秀先生的生平与我的评论》,《传记文学》(台北)第30卷第5号(1977年2月),第12页。

上的设计,更需要价值和伦理的觉悟。“伦理的觉悟,为吾人最后觉悟之最后觉悟”<sup>①</sup>。陈独秀通过对中国现代化艰难历程的反省,提出国民觉悟由学术而政治,再到伦理渐次演进的过程,揭示了中国现代性启蒙的历史逻辑。新文化运动高举“民主”与“科学”大旗,反对封建专制与迷信;提倡白话文与新文学,以文化叙事方式的革新推动新思想的传播;以新道德代替旧道德,重建社会伦理观念与秩序。《新青年》早期专注于民主与科学的启蒙,后期则致力于马克思主义思想的传播。“劳工神圣”的口号提出以后,很快就取代了“民主”与“科学”,成为这场思想启蒙运动中呼声最高的口号与旗帜。

“劳工神圣”何以能够迅速取代“民主”与“科学”,进而成为思想启蒙的新号角?这是与当时所面临的国内与国际的政治经济形势分不开的,同时也与一些主要知识分子的经历有关。俄国十月革命的胜利,旅法华工的功绩,世界工人运动与国内工人运动的影响等等,这一切都显示了劳工的巨大力量。中国社会思想启蒙的任务并不只是国民观念的革新,还与“中国向何处去”的问题相关,与中国社会道路选择的问题相关。“劳工神圣”之所以成为最受推崇的口号,正是最早接触马克思主义的进步中国知识分子受到俄国革命的鼓舞,希望通过走社会主义的道路来解决中国问题,这条路向则是与“劳工神圣”紧密联系在一起。因此,可以说中国的思想启蒙运动带有十分明显的工具理性的特征,尚缺少对民众的理性认知能力的关注和培养,“劳工神圣”口号的提出和宣传也反映出这种工具理性的倾向。

“劳工神圣”的口号是思想启蒙的有力抓手,有力地促进了民主、平等、自由等现代价值观念的传播和落地,有利于更彻底地摧毁旧的伦常秩序,建立起符合现代文明发展趋势的伦理观念。对劳工、劳动地位的推崇是更具有实际意义的民主启蒙,正是“劳工神圣”理念的广泛传播,为民主思想的发育提供了现实的有效途径。比如,蔡元培即十分注重平等观念的培育,并通过对劳工的高扬来促进平等观念的落实;正是在劳动的意义上,人与人之间才真正具有了现实的平等基础。处于当时社会最弱势地位的莫过于劳工,他们是中国社会最大的不平等群体,而“劳工神圣”却唤醒了人们对劳工价值的认识以及劳工对自身价值的认识,并由此去获得自我的尊严和作为社会存在的尊严,就像蔡元培所说:“我们不要羡慕那凭藉遗产的纨绔儿!不要羡慕那卖国营私的官吏!不要羡慕那克扣军饷的军官!不要羡慕那操纵票价的商人!不要羡慕那领干修的顾问咨议!不要羡慕那出售选举票的议员!他们虽然奢侈点,但是良心上不及我们的平安多了。我们要认清我们的价值。劳工神圣!”<sup>②</sup>李大钊、陈独秀等人还将劳动与人生追求相联系,用劳动观念去承载起人生理想。李大钊将劳动视为人生快乐的根源:“我觉得人生求乐的方法,最好莫过于尊重劳动。一切乐境,都可由劳动得来,一切苦境,都可由劳动解脱。劳动的人,自然没有苦境跟着他。这个道理可以由精神的物质的两方面说。劳动为一切物质的富源,一切物品都是劳动的结果。……至于精神的方面,一切苦恼,也可以拿劳动去排除它,解脱它。”<sup>③</sup>对于普罗大众来说,他们的生命是劳动着的生命,他们的人生也是劳动的人生,他们的苦乐也必定和劳动相关,“劳工神圣”将民众的人生幸福观念与人生实践真正地结合了起来,求得人生幸福就是要求得劳动,进行劳动就是在追求人生幸福。陈独秀也反对只在维持生存的意义上理解劳动,强调劳动对整个人生的意义,他指出:“我们新社会的新青年,当然尊重劳动;但应该随个人的才能兴趣,把劳动放在自由愉快艺术美化的地位,不应该把一件神圣的东西当作维持衣食的条件。”<sup>④</sup>通过对劳动的这些认识和阐发,使劳动观念能够更好地承载其他价值观念,以“劳工神圣”为口号进行思想启蒙就更加具有了现实的有效性。

不过,由于“劳工神圣”过早地接棒“民主”与“科学”的口号,承担起中国社会启蒙的重任,这就使

① 陈独秀:《吾人最后之觉悟》,《青年杂志》第1卷第6号(1916年2月15日)。

② 蔡元培:《劳工神圣——在北京天安门举行庆祝协约国胜利大会上的演说词》,《北京大学日刊》第260号(1918年11月27日)。

③ 李大钊:《现代青年活动的方向》,《李大钊文集》第2卷,北京:人民出版社,1999年,第301—302页。

④ 陈独秀:《〈新青年〉宣言》,《新青年》第7卷第1号(1919年12月1日)。

得当时的中国社会“既难以在真正扬弃的意义上理解资本主义经济政治制度和思想文化的历史性进步,也难以在现代社会发展和全部人类优秀文化成果的深刻内涵上,全面把握马克思主义的革命理论”<sup>①</sup>。而且囿于中国当时底层劳工群体严酷的生存状况,这一时期围绕“劳工神圣”的宣传和行动实际上都是以底层工农的劳动为“劳动”的认可标准。虽然蔡元培、李大钊等人区分了劳动的分工,承认有体力劳动和脑力劳动的区别,但此时的“劳动”更多指向的是体力劳动,如李大钊所说的“非把知识分子与劳工阶级打成一气不可”<sup>②</sup>,都表明“劳动”实际上被等同于艰辛困苦的体力劳作,这甚至成了人们理解劳动时的一种普遍态度,直至今日仍对当代中国人的劳动认知有着深刻的影响。

劳动观念的传播与中国新民主主义革命的推进相伴而行,承担起了中国社会的思想启蒙责任。随着中国共产党领导的武装斗争的深入及其局部政权的建立,“劳工神圣”的影响进一步扩大,中国广大农民群体日益被唤醒,这些都成为中国新民主主义革命的群众基础。

## 二、现代“劳动”观念的胜利与影响——劳动最光荣

正如马克思所说,批判的武器不能代替武器的批判,仅仅依靠口号传播和思想动员,现代“劳动”观念只能影响到中国人社会生活的某些层面,还远不足以成为在整个社会中发挥关键作用的主导性观念。“观念并非一种纯粹的智力上的构想;其自身内部即蕴涵着一种动态的力量,激发个体和民族,驱使个体和民族去实现目标并建构目标中所蕴涵的社会制度”<sup>③</sup>。新民主主义革命的胜利,本身就是劳动者的胜利,这空前激发了全国人民的劳动热情,鼓舞劳动者以战斗的姿态积极投身国家建设。

“任何重要的新观念要真正引进一个社会,广泛传播并代替旧观念,需要相应的社会生活实践,尤其需要在建制上获得体现”<sup>④</sup>。新中国成立后,“劳动”观念在国家政治生活中的支配地位不断上升,逐步成长为整个国家制度体系和观念建构的主导力量。首先是在国家层面上,中国社会最广大的两个劳动群体——工人和农民——被认为是政权合法性的来源。第一部《中华人民共和国宪法》即“五四宪法”明确提出:“中华人民共和国是工人阶级领导的、以工农联盟为基础的人民民主国家。”“一切权力属于人民。”实际上标志着“劳动”观念在国家政治层面上的胜利,“劳动”成为国家意识形态的重要内容。国家层面上对“劳动”的这种确认,还落实到了政权的架构和经济制度的安排当中。政治上规定全国及地方各级人民代表大会是国家权力机关,人大代表经由人民选举产生,充分保障劳动者当家作主的权利;在法律层面上确认了五一劳动节的合法性,1949年12月中央人民政府政务院宣布五一劳动节为法定假日之一,从此中国的劳动者真正有了属于自己的节日。为了庆祝劳动节,全国各地都会举行各种活动,从中央到地方各级政府还要对有突出贡献的劳动者进行表彰,体现了国家政治生活中对劳动及劳动者的认肯。经济上,则通过对农业、手工业和资本主义工商业的社会主义改造,把生产资料私有制转变为社会主义公有制,建立起了全体劳动者对社会生产资料的所有权,确立了“各尽所能,按劳分配”的分配制度,这一切都凸显了“劳动”在国家建制安排中的核心地位。其次是在社会层面上形成了讴歌劳动、崇尚劳动的风尚,突出表现在当时的文艺方针以及社会宣传的学习榜样上。1942年毛泽东在《在延安文艺工作座谈会上的讲话》中明确提出,“我们的文艺第一是为工人的,这是领导革命的阶级。第二是为农民的,他们是革命中最广大最坚决的同盟军”<sup>⑤</sup>。建国后的文艺方针也强调文艺要服务于广大劳动群众,反映工农现实生活,反映社会主义国家建设局面。周恩来要求“文艺创作的重点,应该放在歌颂的方面,应该创造我们这个时代的典型人物”,文

① 徐中振:《“劳工神圣”——一个不容忽视的五四新启蒙口号》,《江汉论坛》1991年第7期。

② 李大钊:《青年与农村》,《李大钊文集》(上),第648页。

③ [英]约翰·伯瑞:《进步的观念》,范祥涛译,上海:上海三联书店,2005年,第1页。

④ 高瑞泉:《“劳动”:可作历史分析的观念》,《探索与争鸣》2015年第8期。

⑤ 《毛泽东选集》第3卷,北京:人民出版社,1991年,第855页。

艺工作者“必须掌握国家的政策”，“必须与劳动人民共呼吸”<sup>①</sup>；社会主义文艺要反映时代，并要着力塑造体现时代精神的工农大众。人们空前崇拜劳动英雄，最受人追捧的是铁人王进喜、陈学孟等奋斗在劳动生产第一线的劳动模范，“劳动光荣”理念深入人心。最后是在个人层面上进行并实现了全民的劳动身份的转化，在“劳动”基础上建立起了统一的个人身份认同。工人和农民的身份某种程度上即是劳动精神的象征。对于原来的地主、资本家等食利阶级则进行了全面的劳动改造，通过土地改革以及对农业的社会主义改造，中国广大农村不仅在形式上消灭了地主和富农的经济基础，而且还迫使原来的地主和富农投入到农业生产当中；对资本主义工商业的社会主义改造消灭了资本家的经济基础，资本家阶级则被改造为社会主义的普通劳动者。知识分子则是直接被下放到乡村和工厂参加一线生产劳动。通过这些改造，社会各个阶层的人士基本上都成了社会主义劳动者当中的一分子，“劳动者”成了他们共同的身份标识。“一五”计划任务的超额完成，既反映了中国民众建设社会主义的劳动热情，又进一步鼓舞了民众对劳动力量的崇拜和狂热。至此可以说，“劳动”观念在中国已经全面崛起，真正成为“占支配地位并广泛流行的”社会观念，成为承载整个国家和社会全部价值观念的基石，居于社会价值观念的支配性地位。

在“劳动”观念的支配下，整个社会的人群身份得到了整合，每个人的身份都可以在劳动观念中进行识别，人与人之间的关系主要是劳动者之间的关系，作为一名社会主义建设的劳动者受到广泛认同和尊重。个体身份之间，除了劳动分工和职业上的分殊，没有身份的贵贱之别。即使干部与群众之间的区分，也是以劳动认同为基础。在劳动的序列中，干部本身也是劳动者，群众与干部并没有因身份差异而不平等。以“劳动”为核心的身份识别和认同实际上保持了政治认同、社会认同以及个体自我认同上的统一，政治上劳动者的地位被认可、受推崇。不论从事何种劳动，劳动者同样受到尊重，而且劳动者个人也对自身的劳动感到认同和满足，“革命只有分工不同，没有高低之分”。由于身份认同的统一，整个社会在行动上也保持了高度的一致性，人际关系变得相对简单与和谐。基于“劳动”关系的认同有时甚至超越了基于血缘关系的家庭成员之间的认同，“同志加战友胜过兄弟情”。当然，由于当时采取城乡二元分治的国家发展策略，优先保障城市发展，也导致了工人与农民之间事实上的不平等。持有城市户口的“城里人”是由国家供养，吃“国库公粮”，而农村户籍的“乡下人”则是自我供养，还要交“公粮”，由此形成了农民对工人的集体羡慕、工人比农民拥有更多荣誉感的情形。但是在当时社会的政治热潮笼罩下，这种户籍身份上的不平等感并没有导致劳动者集体性心理失衡。

以劳动观念和劳动者身份认同为依托，社会成员在政治和社会生活观念上亦呈现趋同化，整个社会的伦理价值观念也达到了高度的统一。在“劳动”观念的支配下，劳动者在个体身份上的平等，进而在法律和社会生活认同层面得到落实，法律上人人平等，社会生活上一切劳动都受到尊重和平等待待。“劳动”的精神和形象建构，始终与底层劳工和农民艰苦的生存境遇相联系，广大劳动群众翻身作主的革命进程，实际上也是依靠劳动奋发自强的过程，劳动成为实现自我拯救的神奇力量。人们对自身劳动力量的认可，并最终转变成自立自强、艰苦奋斗进行社会主义建设的无限热情。民族国家的独立，人民政治地位和社会地位的提高，都无限地激发了国民的国家认同感，而这一切又都与劳动者革命的胜利相关。热爱劳动，做好本职工作就是为国家和社会作贡献。对“劳动”观念的认同甚至成为影响国家间交往的重要因素和纽带，在劳动者共同革命的旗帜下，中国人民热情支援亚非拉等深陷“苦难”的兄弟国家。总之，“劳动”观念成为占支配地位的社会观念的最直接后果，就是使得整个社会人群在个体身份认同上达到了高度统一，并进而成为解释其他社会观念的基础观念。

正如霍克海默和阿道尔诺在《启蒙辩证法：哲学断片》一书中对启蒙的分析，启蒙通过宣扬理性

<sup>①</sup> 中共中央文献研究室编：《周恩来文化文选》，北京：中央文献出版社，1998年，第132—135页。

和自主破除了专制的神话,但是却造成了理性本身的膨胀,从而启蒙自身异化为另一个神话<sup>①</sup>。“劳动”观念的这种支配作用并没有在身份认同的自然维度上止步,而是要把这种认同发挥到极致,整个社会陷入到对劳动的崇拜和狂热中。“劳动”观念不只是在社会观念中占支配地位,而且要寻求成为观念上的“神话”,确立本身无上的正确性。“三大改造”迅速实现,“一五”计划超额完成,激发了民众对劳动力量的过分崇拜,劳动者被幻想成为在战天斗地中永远的胜利者。“劳动”观念这种自我神话的冲动还将身份认同的标准推向了极端化,劳动身份的认同不单要停留在现实参与劳动的事实层面,还追求劳动身份的传承延续。纯粹且可靠的劳动者身份要追溯到血缘关系上,贫下中农子弟、革命干部子弟是“根红苗正”的劳动者,而“黑五类”出身的人则不是纯正的劳动者,要强制接受劳动改造,由此又形成了社会群体间的分化与对立。这些建立在“劳动”观念的支配地位基础之上的理想性社会实践实际上狭隘化了对“劳动”的理解,只有生产劳动才是真正的“劳动”,似乎越是粗重的体力劳动,越是重要且光荣。片面强调体力劳动而忽视脑力劳动,结果就是普泛的“知识无用论”和“读书无用论”。这种偏颇的劳动观念给一个民族造成的后果,历史已经作出了回答<sup>②</sup>。从某种意义上说,当代劳动问题的复杂态势也是这种影响在当今社会的深化和折射。

### 三、“劳动”观念的衰落与当前劳动问题的凸显

基于“劳动”观念支配地位的理想性社会实践的迷失,终于使人们从对劳动的狂热崇拜中清醒过来。经过知识界的拨乱反正,恢复高考,振兴科学,知识和知识分子的价值重新被认可。随着主体性的分化和权利意识的觉醒,整全性的“劳动”统治观念不仅走下了神坛,而且逐渐失去了在社会观念中的支配地位。

从农村家庭联产承包责任制开始并延伸到城市的改革,再度激发起了各行各业劳动者的劳动热情,真正体现了“多劳多得”的分配原则,对劳动成果的占有和享用增进了劳动者对自身劳动价值的体认。此时的“劳动”观念更多地与个体存在和利益诉求相联系,提倡“白手起家”、“自我奋斗”,“劳动”观念开始与“自主、自由、自利”等观念融合。随着改革开放的持续深入,资本前进的步伐越来越势不可挡。在资本快速扩张面前,集体主义时代的“劳动”观念越来越式微。社会主义市场经济的启动,使市场和资本的力量迅速成长起来。中国的经济改革是一个加速市场化和资本化的过程,从引入外来资本开始,到鼓励内部资本的积累和再投资,并逐步放开对资本投资领域的限制。随着社会深度市场化,社会生活的各个方面也不可避免地受到资本化的浸淫,一切神圣性的东西都被消解或者正在被消解,市场价值观无孔不入,整个社会似乎都成了市场。而在资本的强势扩张中,劳动与资本之间的关系也变得越来越紧张。大规模的招商引资,使得中国迅速成为世界工厂,与之相对应的则是庞大的“农民工”群体的产生。在劳资关系博弈过程中,“农民工”不仅经济上受资本控制,劳动权益保护也处于弱势境地,拖欠工资、劳动伤害纠纷屡见不鲜。当今社会劳资之间地位的差异带给人们一种切己的震撼,也是当前劳动问题受到关注的直接原因。“农民工”群体实际上沦为了“新穷人”,进一步加剧了劳动以及劳动者尊严的丧失。如果说类似传统的资本主义生产本质上还是生产性劳动,那么近年来为维持工人自身的再生产而进行的“再生产劳动”,即生产过剩产品的生产,则直接将底层劳动者置入社会负累的地位<sup>③</sup>。

可见,“劳动”观念虽然还葆有意识形态话语中的尊严地位,在社会生活层面已不可避免地旁落了,“五一”劳动节某种程度上也成了消费和度假的狂欢日。“劳动”观念一方面失去了对社会价值观

① [德]马克思·霍克海默、西奥多·阿道尔诺:《启蒙辩证法:哲学断片》,渠敬东、曹卫东译,上海:上海人民出版社,2006年。

② 赵修义教授曾以切身经历和具体史料对这段历史(1957—1966年)作了深入分析和评论。参见赵修义:《为什么要花大力气研究劳动观念问题?》,《探索与争鸣》2015年第8期。

③ 汪晖:《两种新穷人及其未来——阶级政治的衰落、再形成与新穷人的尊严政治》,《开放时代》2014年第6期。

的支配性影响,另一方面则与“自主、自由”等个体观念相融合并获得了新的表达形式,甚至脱离了与“劳动”的关联性而成为独立的社会观念。社会上对待“劳动”的态度也日益多元和分化,很多白手起家、自我奋斗式的成功故事成为世人称羨的传奇,相比于好逸恶劳、游手好闲的懒汉和“啃老族”,靠努力工作来维持自身生存的蚁族依然受到社会尊重;同时,相比于“劳动”本身,资本和财富则更能获得社会青睐,底层劳动者的尊严在财富和权势面前遭受巨大压制。伴随着“劳动”观念的退隐,原本基于“劳动”观念的社会价值认同也变得难以整合,价值的多元化成为了不可逆转的趋势。价值观的歧义与多元,本身即内涵着价值认同上的某些冲突,这些冲突部分可以通过对话得以解决,但也不可避免地导致社会维系成本的增加。

当然,我们也不能仅仅在劳资冲突的意义上理解“劳动”观念的衰落。当今的劳动问题,一方面是过去遗留问题的再现,是改头换面的旧的劳资关系冲突的重现;另一方面则是发展了的劳动事实与原有价值观念的冲突,如何搭建新的理念框架来理解当下的劳动问题本身就成了问题。传统的劳动者形象在当今社会依然被认可,传统的“劳动”观念还在相当程度上影响着人们思考当前社会问题的向度;虽然在社会生活层面上劳动观念日益衰落,一个价值观念多元化的时代已经来临,但政治生活层面上的劳动观念依然占据着支配地位。在当前的社会经济发展状况下,这种基于政治权威的而获得合法性与尊严地位的劳动观念,使人们愈发感受到劳动与资本之间的深刻冲突,这不仅造成了社会成员自我身份的认同危机,而且也导致了社会群体之间的分裂。随着劳资冲突的日益加剧,社会不同人群之间也形成了不同的身份认同基础。汉娜·阿伦特对“劳动”的区分,便呈现出与正统马克思主义劳动观的深刻差异。马克思是用“劳动”概念阐释整个社会系统,人类的一切活动都能在“劳动”框架下得到解释,因而可以在其“劳动”观念下实现人们经济活动、政治活动以及社会交往活动的整合,但在阿伦特看来,马克思把一切人类活动都简化并还原为劳动,并在此基础上去建构政治理想,最终将导致政治对人的压迫,而她则区分了“劳动”(labor)、“制作”(work)和“行动”(action)的不同,她将劳动限定为生产自身的活动,即维持人自身的生存活动,将制作限定为人类存在的非自然活动,即通过生产和利用工具来改造自然,建立一个不同于自然界的人工世界,而行动则是唯一无需物质媒介而直接在人与人之间发生的活动,是真正的政治活动<sup>①</sup>。阿伦特强调劳动与制作的联合,有力地回应了当前劳动问题发展的新态势。

面对当前劳动问题在现实发展趋势上与其政治理想规定上的分歧,我们需要对“劳动”概念作出新的再阐释,并通过这种解释弥合劳动在政治诉求与社会发展之间的裂隙。而一旦将劳动问题进一步深化,当前的问题就不再是纯粹的劳动问题,而且更为关键的问题恰恰不是恢复劳动者在原有观念意义上的政治和社会地位,而是在更为实质的层面上使劳动者摆脱繁重的负累,进一步在自由劳动的理想意义上迈出更为坚实的步伐。

劳动观念是社会价值变迁的晴雨表。对当代劳动问题作观念史的考察,不仅可以深化对劳动与社会正义、劳动与现代法治、劳动与公民德性等诸多问题的研究,而且对当前社会核心价值观建设也深具启发意义。劳动观念曾经承载起了一个时代的价值坐标,促进了不同价值观念之间的协调关系。随着社会分化的加剧,价值诉求日趋多元化。在核心价值观的建构问题上,需要实现一种问题视域的转换,即追问什么是国民身份认同和社会价值认同的基础性观念?劳动在当代还能否承担起核心观念的使命?如果可以,需要对之进行怎样的再阐释?如果不可以,还有什么样的理念或观念真正可以承担起这个时代的价值使命,成为领航时代精神的旗帜?

[责任编辑 李梅]

<sup>①</sup> 付长珍、王成峰:《从生产自身到发展自身——西方劳动观念的变迁及其启示》,《上海师范大学学报(哲学社会科学版)》2016年第1期。

# 朱熹的“状仁”说及对爱的诠释

向世陵

**摘要:**朱熹“状仁”之体突出的是“公”的价值,贯穿的是“爱人”的观念。仁与公的关系,实质上即仁与人的关系。“仁者以天地万物为一体”虽不构成爱的原因,但却是落实博爱所必需,为博爱的推行准备了条件。朱熹与张栻在仁说上的争论,重点围绕如何处理爱与仁的关系问题展开,并因此引起了性情体用之辨。从坚持仁与爱相关联出发,朱熹要求于情中体性,在爱中及体。相应地,人所应做的,是“为仁”而非“求仁”。朱熹不同意韩愈“博爱之谓仁”的界定,认为不能以用代体。佛教的无缘之爱并没有什么道理可言,毁己以成物,本身就背离了普遍之爱的原则。儒家由亲亲到仁民爱物,是实施博爱的最现实的道路。

**关键词:**朱熹;体;仁;公;爱;理

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.01.05

孔子答弟子问仁,因人因时而有多种教诲。其中,在回答子贡“博施济众”“可谓仁乎”之后,有“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人,能近取譬,可谓仁之方也已”(《论语·雍也》)之说。孔子这一段话,历来受到关注。传统经学家从孔安国、皇侃到邢昺,对此的解释可以说是一脉相承。其中,邢昺这样疏解:

此孔子更为子贡说仁者之行也。方,犹道也。言夫仁者,己欲立身进达而先立达他人,又能近取譬于己,皆恕己所欲而施之于人,己所不欲,弗施于人,可谓仁道也。<sup>①</sup>

邢昺这里,主要是讲如何行仁的问题。这包括进达他人与退譬于己的双向互动,中心就在推己及人。己与人之间,不止要平等考量,而且要做到他人优先。尽管文中并没有一个“爱”字出现,但将心比心的推度本身却足以体现爱人、尊重人的高尚情怀<sup>②</sup>。朱熹正是在此注疏传统的基础上,发挥他的公天下之爱、仁与爱之辨、为仁与为本之辨等思想的。

## 一、“状仁之体”与公天下之爱

邢昺之后二百年,朱熹撰《论语集注》,将理学的思辨精神贯注到经学注疏之中。他将上述孔子立人达人之说,放在了天理人欲之辨的框架之下,认为:

以己及人,仁者之心也。于此观之,可以见天理之周流而无间矣。状仁之体,莫切于此。……近取诸身,以己所欲譬之他人,知其所欲亦犹是也。然后推其所欲以及于人,则恕之事而仁之术也。于此勉焉,则有以胜其人欲之私,而全其天理之公矣。<sup>③</sup>

**作者简介:**向世陵,中国人民大学国学院教授(北京 100872)。

**基金项目:**本文系国家社会科学基金重点项目“儒家博爱论研究”(13ZX011)的阶段性成果。

① 何晏注,邢昺疏:《论语注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第2480页。

② 正因此,今人对孔子此语仍以爱人为解。例如,张岱年先生以“己欲立而立人,己欲达而达人”为孔子规定的仁之界说,并为之提出了三条理由,强调“仁之本旨,是己欲立而立人,己欲达而达人。所以根本上是爱人的”。见氏著:《中国哲学大纲》,北京:中国社会科学出版社,1982年,第256-257页。

③ 朱熹:《论语集注·雍也》,《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第92页。



推己及人的仁者之心,体现的是天理的流行无间,是对仁之体的最好发明。但仁之体本身是什么,朱熹并没有给予解释。他“状”仁之体突出的是“公”的价值。己之“所欲”属于私,但若能践行恕道,推其私爱于天下大众,仁即在其“术”中而得以落实,人人均能享有给予之爱,“私”便被克服而转为天理之公。

在这里,“恕”是行仁之方和爱的实现,二程先前曾以“恕则仁之施,爱则仁之用”对此予以说明。但“施”与“用”具体为何意,则是朱熹自己的解释:“恕是分俵那爱底。如一桶水,爱是水,恕是分俵此水何处一杓,故谓之施。爱是仁之用,恕所以施爱者。”<sup>①</sup>爱是仁体之用,如同水为人需用一样。但水能满足人的需用只是第一步的性质认定,重要的还在于何时何处能实际给予多少水的量,这要由恕来斟酌推行。恕的目的,在于把爱实际施与对象,“不恕,则虽有爱而不能及人也”<sup>②</sup>。作为推己及人的道德自我约束的恕道,在这里成为了仁爱实施的最一般的手段。

朱熹在发挥了自己的思想之后,又长段引述了程颢之言辅助发明。程颢将“己欲立而立人,己欲达而达人”纳入到自己的“仁说”之中,并联系“博施济众”予以阐释。程颢在相关论说中以手足痿痹为不仁,并提出了“仁者以天地万物为一体”的著名观点。但他终究认为“仁至难言”<sup>③</sup>,故孔子就近取譬,只说立人达人的“仁之方”,“仁之体”是没办法言明的。当然,程颢对此又留有余地,他以为如能从仁之方入手去观仁,则是有可能把握仁之体的。

朱熹没有进一步解释程颢之意,但从他续引的“吕氏”之言,可以揣摩朱熹可能想要表述的思想。其曰:

吕氏曰:“子贡有志于仁,徒事高远,未知其方。孔子教以于己取之,庶近而可入。是乃为仁之方,虽博施济众,亦由此进。”<sup>④</sup>

仁与境界的“高远”是存在关联的,只是这“高远”是建立在“下学”的基础之上。所以,路径只能是下学而上达,而不能“徒事高远”。孔子于是告以最切近的推己及人之方以引导之,此即“己欲立而立人,己欲达而达人”。即便是圣人博施济众的伟业,也是由此一步步践履积累而成。

可以说,传统儒学并不关注“仁之体”的问题,其意图集中在如何通过“仁之方”的爱人实践去体验仁德。到了宋代新儒学,重点却转变为“体仁”或“以仁为体”的主体实践。不过,不论是“仁之方”还是“仁之体”,无论立人、达人抑或博施济众,其中心观念并没有变化,那就是爱人。

《周易》乾卦《文言》有“君子体仁足以长人”之说,朱熹解释道:

“体仁足以长人”,以仁为体,而温厚慈爱之理由此发出也。体,犹所谓“公而以人体之”之“体”。<sup>⑤</sup>

“体”有体察、体认之意,但重点是实行。《文言》所说,意味着若能实行仁便足以成为人之君长。朱熹认为,此当以程颢“公而以人体之”之“体”去解之。在程颢,“公”是仁之理,只讲“公”,固然突出了“物我兼照”的公平立场和普遍之爱的本性,但却有个实际落实或实行的问题,故又不能直接以公为仁。一定是“公而以人体之”,即人实际体察到并落实为“公”的行为才能叫做仁<sup>⑥</sup>。朱熹的“以仁为体”便

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷九十五,北京:中华书局,1986年,第2456页。

② 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷九十五,第2455页。

③ 程颢云:“医书言手足痿痹为不仁,此言最善名状。仁者,以天地万物为一体,莫非己也。认得为己,何所不至?若不有诸己,自不与己相干。如手足不仁,气已不贯,皆不属己。故‘博施济众’,乃圣之功用。仁至难言,故止曰‘己欲立而立人,己欲达而达人,能近取譬,可谓仁之方也已。’欲令如是观仁,可以得仁之体。”见程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷二上,程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,北京:中华书局,1981年,第15页。

④ 朱熹:《论语集注·雍也》,《四书章句集注》,第92页。

⑤ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷六,第109页。

⑥ 参见程颐语:“仁之道,要之只消道一公字。公只是仁之理,不可将公便唤做仁。公而以人体之,故为仁。只为公,则物我兼照,故仁,所以能恕,所以能爱,恕则仁之施,爱则仁之用也。”见程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷十五,程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第153页。

应当在这种意义上理解,温厚慈爱之理也正是由此而生发出来。

正因为如此,公与仁之间,就存在着一定的差别。《语类》记载:

或问仁与公之别。曰:“仁在内,公在外。”又曰:“惟仁,然后能公。”又曰:“仁是本有之理,公是克己工夫极至处。故惟仁然后能公,理甚分明。故程子曰:‘公而以人体之。’则是克尽己私之后,只就自身上看,便见得仁也。”<sup>①</sup>

从关联处说,“仁”要求人与人之间相亲相爱,“公”则在于物我兼照而无偏于私亲;从差异方面看,仁是人心内在之理,公则是克己除欲的彻底功夫。但这内外之分毕竟又是相互联系的,人所以能克己为公,本依赖于内在仁性的生发。在没有己私障蔽的前提下,仁光明彰显而表现为人的关爱天下或曰博爱的实践,所以能从人身上见得仁来。

因而,仁与公之间的关系,实际落实为仁与人的相互关联。孟子当年讲过,“仁也者,人也”(《孟子·尽心下》)。朱熹于此有所承接,故声明“仁之名不从公来,乃是从人来”<sup>②</sup>。人是仁的现实存在,人的主动性起着至关重要的作用。对于学生所问“公而以人体之”一句,朱熹强调:“紧要在‘人’字上。仁只是个人。”<sup>③</sup>这说明,无论是大公无私的境界,还是施人以爱,紧要处都在“人”字上。“仁”是展现“人”的活动。但人的活动有公私之别,仁只能是人为公的活动,所以要看重公与仁的关联。可以说,“公”是人之体仁的框架和方向,是仁之实现的条件。用朱熹自己的比喻:“仁譬如水泉,私譬如沙石能壅却泉,公乃所以决去沙石者也。沙石去而水泉出,私去而仁复也。”<sup>④</sup>私心就像雍塞泉水的沙石一样,仁被堵塞,爱只能及于己或私亲而不爱他。清除了沙石的窒碍,即在公的氛围下,根于内心的仁德就能普及天下。“故人无私欲,则心之体用广大流行,而无时不仁,所以能爱能恕。”<sup>⑤</sup>广大流行则爱公之于天下,无时不仁则爱周流不息,结果便是无处无时而不爱。

从机制上说,心之体用的广大流行是“仁者以天地万物为一体”的具体化。仁者若能以天地万物为一体,其爱自然就无所不至。不过,朱熹又不是太认可二程“仁者以天地万物为一体”的说法。他认为这“说得太深,无捉摸处”,即不好实际把握,不如亲出程颐手笔的《易传》之“四德之元,犹五常之仁;偏言则一事,专言则包四者”和“仁者天下之公,善之本也”两言仁处说得平实,并认为“学者当精看此等处”<sup>⑥</sup>。统合来说,仁是在公天下的条件下实现的,人间的善德正来源于此。一方面,仁为四德五常之首;另一方面,四德五常均因仁之流行而来,故仁又无处不在,无物不被其所爱。

但朱熹的学生仍是认同“仁者以天地万物为一体”,并且吸纳了张载“民胞物与”之同气同性说的架构。如林安卿、沈侗等便以为,人物同受天地之气而生,所以是同体而皆当相爱。再将孟子接引过来,便有“推老老之心,则及人之老;推幼幼之心,则及人之幼。惟仁者其心公溥,实见此理,故能以天地万物为一体”之说<sup>⑦</sup>。学生认为,仁者之心是公天下而无不爱的,能够明了这其中的道理,就能够与天地万物为一体。但朱熹并不赞成这样的见解,在他看来,“‘爱’字不在同体上说,自不属同体事”——是否同体,其实不是首先应当关心的问题:“如以两碗盛得水来,不必教去寻讨这一碗是那里酌来,那一碗是那里酌来。既都是水,便是同体,更何待寻问所从来。如昨夜庄仲说人与万物均受此气,均得此理,所以皆当爱,便是不如此。”<sup>⑧</sup>从水的质上去认定,凡水均同体,既如此,此水从哪里来——追问人是否因受同一之气、得同一之理而爱人,就不是一个恰当的认识路径。话其实应当倒

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷六,第116页。

② 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷九十五,第2454页。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷九十五,第2455页。

④ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷九十五,第2455页。

⑤ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷九十五,第2454页。

⑥ 今《二程集》注明“仁者以天地万物为一体”为程颢所说,但朱熹讲程颐《语录》中有此语,故有可能二程都表述过这一观点。朱熹语见黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷九十五,第2425页。

⑦ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷三十三,第852页。

⑧ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷三十三,第852页。

过来讲：“若爱，则是自然爱，不是同体了方爱。惟其同体，所以无所不爱。所以爱者，以其有此心也；所以无所不爱者，以其同体也。”<sup>①</sup>就是说，应当这样全面地看问题：一方面是爱生成于人内在的仁心，基于心之德而自然发用为爱，它并不需以天地万物为一体作为前提；但另一方面，以天地万物为一体或曰同体，毕竟为爱清除了私心的羁绊，使得爱能在“公”的心境中普施于天下。由此，万物一体虽不构成爱的原因，但却为推行博爱所必需，没有万物一体的情怀和境界，普遍之爱实难以落实。所以朱熹虽不甚满意，但也大致能容纳其说。

## 二、朱熹与张栻的仁、爱之辨

天地万物的一体性为博爱的推行准备了条件，但“所以爱”也即爱的原因问题，却涉及到更多的考量。孟子当年将爱的原因归结到恻隐之心和仁的发端，到朱熹的时代这种归结就显得不够用了。其时，非但仁之体的问题受到了广泛关注，对爱之理的追问也提上了议程，并引起了朱熹与张栻的反复辩难。

张栻回顾了他与朱熹关于“仁说”的讨论，在论及爱无所不至然又只明得其用而需详察爱之理后，他这样写道：

夫其所以与天地一体者，以夫天地之心之所存，是乃生生之蕴，人与物所公共，所谓爱之理者也。故探其本，则未发之前，爱之理存乎性，是乃仁之体者也；察其动，则已发之际，爱之施被乎物，是乃仁之用者也。体用同源，内外一致，此仁之所以为妙也。<sup>②</sup>

张栻认为，仁者之所以能与天地万物为一体，是因为天地之心作为生生不息的本性自动赋予了人，并成为人物共有的根源，爱之理的范畴正旨在说明这一点。而所谓仁体，就是存在于性中之理。张栻这里所阐述的正是湖湘学“理具于性”的基本观点，而又从体用同源和由未发到已发的一体流行角度作了相应的界定。可以说，要觉察由静而动的仁之妙境，生生的视角是一个恰当的窗口。

朱熹并不认同张栻的解说，他认为：

熹详此数句，似颇未安。盖仁只是爱之理，人皆有之，然人或不公，则于其所当爱者反有所不爱，惟公则视天地万物皆为一体而无所不爱矣。若爱之理，则是自然本有之理，不必为天地万物同体而后有也。<sup>③</sup>

朱熹在此并不采用仁分体用的思路，而强调仁只是爱之理，而“用”则被放在了“公”的层面上加以考虑。在这里，爱之理是人人本有的，人若能做到大公无私，便自然能够平等地看待天地万物，使物物都得到应有的关爱。但是，人若有私心间隔，则会造成本该爱却又不爱的情形。也就是说，是由本有的爱之理导向天地万物为一体，而不是反过来，因与天地万物为一体才导致了爱之理的生起。

不过，在张栻，即便将克私为公的问题考虑在内，爱之理仍是由主体“得”来的。他称：

己私既克，则廓然大公，与天地万物血脉贯通，爱之理得于内，而其用形于外，天地之间无一物之非吾仁矣。此亦理之本具于吾性者，而非强为之也。<sup>④</sup>

爱之理是在公而无私、人物一体的意识状态下所“得”来的，即心意识到理、体验到仁，这是一方面；另一方面，心意识到理时，此理通过爱意的流淌，已遍在于天地万物之中，天地间也就无一物不被仁所浸润了。就是说，博爱的实施，离不开吾性中所具的爱之理，但只有“得于内”才能“形于外”，即心体验到仁性(理)成为了博爱的前提。

张栻之所以坚持大公“得”理的观点，是因为站在他的性本论的前提之下，理是属于第二义的范

① 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷三十三，第852页。

② 张栻：《答朱元晦秘书·又八》，张栻撰，邓洪波校点：《张栻集》(二)，长沙：岳麓书社，2010年，第677页。

③ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷三十二《答张钦夫论仁说》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第21册，上海：上海古籍出版社/合肥：安徽教育出版社，2002年，第1413-1414页。

④ 朱熹《答钦夫仁说》所引，见《晦庵先生朱文公文集》卷三十二，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第21册，第1417页。

畴。但朱熹坚守以理为本,讲“得”理就会影响到理的先在性,所以朱熹并不能认同。他说:

盖己私既克,则廓然大公,皇皇四达,而仁之体无所蔽矣。夫理无蔽,则天地万物血脉贯通,而仁之用无不周矣。然则所谓爱之理者,乃吾本性之所有,特以廓然大公而后在,非因廓然大公而后有也;以血脉贯通而后达,非以血脉贯通而后存也。今此数句有少差紊,更乞详之。爱之之理便是仁,若无天地万物,此理亦有亏欠。于此识得仁体,然后天地万物血脉贯通而用无不周者,可得而言矣。<sup>①</sup>

朱熹从去蔽而复本的意义解释爱之理,仅就此而言,张栻可以认可,因为这个意义上的仁之体、爱之理反映的正是吾之本性。至于廓然大公、血脉贯通,则意味着除去了爱之理发用的蔽塞,使爱能够周遍天地万物,所以张栻能以廓然大公而“后有”、“后存”来表述主体对理的意识 and 体验。但从理本论出发,“理”是体而非用,理不是“得”来而是本有,天地万物则是理的载体和表现。就此而言,于物中识得仁体,只是后知后晓,并不能说明理是后有、后存。故张栻所谓“天地之间无一物之非吾仁”和“此亦理之本具于吾性者,而非强为之也”一类话,在朱熹看来都是没有道理的“剩语”:前者将无一物不在吾仁(爱)中变成了物皆吾仁,结果导致物与心(仁)不分而视物为心;后者实际上则承认了仁不待公而后有,却又语义不确。由于文献的缺失,我们不知道张栻给予了什么样的回答。

朱熹与张栻在仁说上的争论,涉及了一个重要问题即如何处理爱与仁的关系,并因此引起了性情体用之辨。这一争论最初缘起于程颐对“以爱名仁”的批评。程颐说:“孟子曰:‘恻隐之心,仁也。’后人遂以爱为仁。恻隐固是爱也,爱自是情,仁自是性,岂可专以爱为仁?”<sup>②</sup>恻隐之心固然意味着爱的生发,程颐也讲“仁主于爱”<sup>③</sup>,但这主要是指仁只能在爱中呈现,表现出来是人的情感,仁本身则是内在之性。如果专以爱为仁,就是只从情上说仁,而把性的根本给扔掉了。所以,性、情之分是必不可少的。

张栻承接程颐,要求注意性、情的区分,尤其强调不能以用去取代体,不能专以爱去规定仁:“若专以爱命仁,乃是指其用而遗其体,言其情而略其性,则其察之亦不审矣。”<sup>④</sup>但在朱熹看来,张栻的观点则又偏向了另一边。程颐固然是要区分性与情的概念,但这并不意味着割裂双方的联系。朱熹说:

由汉以来,以爱言仁之弊,正为不察性、情之辨,而遂以情为性尔。今欲矫其弊,反使“仁”字茫然无所归宿,而性、情遂至于不相管,可谓矫枉过直,是亦枉而已矣。<sup>⑤</sup>

以爱言仁的弊病是混淆了性情,并以情为性。今之救弊是需要的,但却不能矫枉过正。因为仁之性如果不能发于爱之情,一方面会使得仁体飘荡无处立足,不能表现自己的存在,另一方面则会造成性与情互不关联或体用分离,所以是不对的。朱熹实际上是要求恰当把握情与性、爱与仁之间的联系。在他看来,张栻只在已发处讲“爱”,“则是但知已发之为爱,而不知未发之爱之为仁也”。程颐的仁、爱之分,只是说明不可认情为性,“非谓仁之性不发于爱之情,而爱之情不本于仁之性也”<sup>⑥</sup>。避免“专以爱为仁”的弊病固然是必要的,但更需要注意的是爱与仁之间的必然关联:仁就是未发之爱,情本由性所发。

可以说,自孔子当年以“爱人”释“仁”以来,仁与爱的内在联系就成为儒家道德观最重要的基础。但新儒学比之传统儒学,在后天情爱与先天性体之间,他们更注重形上层面的性体,要求紧扣情爱的

① 朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷三十二《答钦夫仁说》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第21册,第1418页。

② 程颐:《遗书》卷十八,程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第182页。

③ 程颐:《遗书》卷十八,程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第183页。

④ 见朱熹《答张钦夫论仁说》所引,《朱文公文集》卷三十二,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第21册,第1410页。

⑤ 朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷三十二《又论仁说》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第21册,第1412页。

⑥ 参见朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷三十二《答张钦夫论仁说》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第21册,第1409

先天根据,这是学术发展不断提升理论水准的必然要求。因此,朱学和湖湘学尽管总体上都注意把握性情用和未发已发的关系,但基于各自的理论重心,其仁说的推演便存在若干差别。

朱熹与张栻的争辩,还可进一步由程颐上溯到孟子和爱有差等的问题。张栻以为:“孟子言仁者无所不爱,而继之以急亲贤之为务,其等差未尝不明。”朱熹则说:“仁但主爱,若其差等,乃义之事。仁、义虽不相离,然其用则各有主而不可乱也。若以一仁包之,则义与礼、智皆无所用矣,而可乎哉?”<sup>①</sup>张栻之意,在突出仁爱的普遍性和整体性特色,认为差等的问题产生于实务之急需,这在孟子那里其实是讲明白了的,即将差等放在了仁爱的施行即用的层面。朱熹则对仁包四德的观点作出了新的解释,强调仁与义、礼、智各有自己的作用和职责,仁与差等本来存在区分。

从生意浑沦和生气流行的层面看,仁包义礼智而统四德本也是朱熹自己的观点,但四德既已存在,就又各有自己的特性和作用。如仁主生发敷施,义主收敛肃杀,迭相为主,不应混而同之<sup>②</sup>。仁在这里,乃与义礼智平行,而非其上位概念。

朱熹的诠释在儒家仁说的发展史上是有意义的。但就其与湖湘学的分歧来说,根本点仍是双方的心性论基础不同。湖湘学既重仁体又讲以性为本,故不太关注情的问题。用朱熹的话说就是“但言性而不及情,又不言心贯性情之意,似只以性对心”<sup>③</sup>,即不是心统性情而是性体心用。张栻强调爱之理,在于它关联仁体、性体,如果把重心都移到了情爱和践行的层面并由此去理解仁,就会忽略最重要的体的地位。朱熹承认理是指其性体而言,但目的正在于“见性情、体用各有所主而不相离之妙”。在“心统性情”的架构下,体用、性情是相互发明而由用见体,并不会出现张栻所担心的“遗体而略性”的问题<sup>④</sup>。

### 三、“为仁”与“为本”

朱熹的观点,中心是在情中体性,爱中及体,这也是“用”这一范畴本来所承担的角色,而不能径直求取仁体。当年他就因不满胡宏“欲为仁,必先识仁之体”的说法而对此提出了批评<sup>⑤</sup>。朱熹遵循的是由孝悌而仁民爱物的路径,认为人所应做的是“为仁”而非“求仁”。换句话说,“仁”说到底是在做出来的而不是悟(觉)出来的。故弟子问《论语》“孝弟为仁之本”之意,朱熹回答说:

上蔡谓:“事亲、从兄时,可以知得仁。”是大不然!盖为仁,便是要做这一件事,从孝弟上做将去。曰“就事亲从兄上知得仁”,却是只借孝弟来,要知个仁而已,不是要为仁也。上蔡之病,患在以觉为仁。但以觉为仁,只将针来刺股上,才觉得痛,亦可谓之仁矣。此大不然也!<sup>⑥</sup>

事亲、从兄是孝悌的现实表现,但按朱熹的理解,谢良佐的重心或目的却不在事亲从兄即“做”本身,而是旨在通过孝悌践履去知觉仁,事亲从兄因而成为知仁的手段。如此,朱熹与谢良佐的分歧,就在于“为仁”的重心究竟何在,是在仁的践履本身还是在于对仁的觉知、体察?朱熹所批评的谢良佐“以知觉为仁”的问题,可以追溯到程颢以“手足痿痹为不仁”和“若不有诸己,自不与己相干”的观点。仁体固然先在,但“我”能否“有诸己”即知觉仁,却构成为仁是否“在我”的先决条件,也就是说,“将针来刺股上”有痛感才有仁。但在朱熹看来,谢氏的理道是将重心从践履换到了知觉,以知仁取代了为

① 朱、张二人之言,均见朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷三十二《答张钦夫论仁说》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第21册,第1410—1411页。

② 参见黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷六,第106—108页。

③ 朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷三十二《答钦夫仁说》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第21册,第1417页。

④ 朱熹《答张钦夫论仁说》所引,见《晦庵先生朱文公文集》卷三十二,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第21册,第1410页。

⑤ 朱熹云:“‘欲为仁,必先识仁之体’,此语大可疑。观孔子答门人问为仁者多矣,不过以求仁之方告知,使之从事于此而自得焉尔,初不必使先识仁之体也。”见《晦庵先生朱文公文集》卷七十三《胡子知言疑义》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第24册,第3561页。

⑥ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷二十,第478—479页。

仁,而“圣门只说为仁,不说知仁”<sup>①</sup>,所以必须给予批评。

这里的一个关键问题,是如何理解“知觉”:一是“觉”本身,如痛感的存在、四肢的体验,这是从本体论出发去理解;二是觉知到对象如仁体,这是从认识论的角度看问题<sup>②</sup>。谢良佐之意,有可能是前者,朱熹的解说则强调后者,即主体与对象的关系,所以才有圣门“只说为仁,不说知仁”。但若是前者,觉仁、觉体、觉己本身构成“为仁”——仁体呈现的过程,故与朱熹之说不完全相应。

朱熹自己对“为仁”的问题十分在意,他与弟子多有讨论。如陈淳曾问:“‘为仁’,只是推行仁爱以及物,不是去做那仁否?”朱熹回答说:“只是推行仁爱以及物,不是就这上求仁。如谢氏说‘就良心生来’,便是求仁。程子说,初看未晓,似闷人;看熟了,真颠扑不破!”<sup>③</sup>在学生看来,“为仁”就是仁爱普施或曰博爱的实现过程,朱熹对此也能够认可。朱熹反对的是“求仁”(或“知仁”),即通过观念、良心去省察或生成仁德。就是说,“仁然后有知觉”不错,“知觉可以求仁”则不可<sup>④</sup>,知觉是在仁爱的践履中自然形成的。至于讲二程之说初看未晓,看熟了才颠扑不破,则涉及到仁与孝悌间的互动,以及仁是性、仁主乎爱等观点。

自二程以来,天下无性外之物已成为一般的共识,仁则表现为慈爱之类,所以基于仁性,人都会有孝悌、慈爱之心并由此出发去爱物,重点自然落到了践履而不是知觉体认上。朱熹因此肯定践行仁之次序莫先于孝悌,“仁发出来便做那慈爱底事”,“仁本不难见,缘诸儒说得来浅近了,故二先生便说道,仁不是如此说。后人又却说得来高远没理会了”<sup>⑤</sup>。朱熹以为,谢良佐诸公的问题,乃是不切身于事亲爱民的下学实践而径直向“上面”用功,这便过头了。朱熹坚守他在《大学补传》中所说,即所谓用力之久而一旦豁然贯通的路径,反对“专把省察做事”。“要见这道理,道理自在哪里,何用如此等候察探他”<sup>⑥</sup>。就是说,“道理”是在仁爱实践的过程中自然得来的,“只是这中间便着理会仁之体。仁义礼智,只把元亨利贞、春夏秋冬看,便见”<sup>⑦</sup>。仁性及义礼智等是体现于春夏秋冬的气化流行中的,绝不能凭空去悟求。朱熹对上蔡诸公“去那上面察探”的批评,在根本上贯穿着他从谢良佐到张九成,再到陆九渊的直求仁体、心体的心学道路的否定<sup>⑧</sup>。

从文本层面说,《论语》中提到“为仁”处不少,但典型的却只有两处,即“孝弟为仁之本”和“克己复礼为仁”之说。在朱熹看来,“孝弟为仁之本”与“泛爱众,而亲仁”等一样,都是专就爱而言;但朱熹认为《论语》之所以要讲“克己复礼为仁”,就在于此“为仁”不是侧重爱一事,而是集中言仁,这就必须考虑到公私的问题,“才有私欲,则义礼智都是私,爱也是私爱”<sup>⑨</sup>。所以,一定要有克己去私的大公心态才能真正落实仁爱,即二程所谓“公近仁”也<sup>⑩</sup>。

同时,从孔孟到二程,不止有两个“为仁”的问题,还有两个“为本”的问题,即朱熹所引二程的“为仁以孝弟为本”和“论性则以仁为孝弟之本”的观点。朱熹与学生对此有不少讨论。按朱熹的援引与阐发:“程子谓:‘为仁以孝弟为本,论性则以仁为孝弟之本。仁是性,孝弟是用。性中只有个仁义礼智,曷尝有孝弟来。’譬如一粒粟,生出为苗。仁是粟,孝弟是苗,便是仁为孝弟之本。又如木有根,有

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷二十,第478页。

② 牟宗三说:觉(知觉)“显然是一个本体论的实字,而不是一个认识论的认知字,……吾人可名之曰‘本体论的觉情’,而不可看成是‘认识论的取相的知觉’。以前词语简略,亦说为‘知觉’,而其意实即‘觉情’,并非认识的取相的知觉也。此由不安、不忍、惻然、识痛痒、不麻木诸词语而可知也。”见氏著:《心体与性体》(下),上海:上海古籍出版社,1999年,第252页。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷二十,第478页。

④ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷二十,第476—477页。

⑤ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷二十,第476页。

⑥ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷二十,第477页。

⑦ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷二十,第477页。

⑧ 按朱熹的归结:“上蔡一变而为张子韶。上蔡所不敢冲突者,张子韶出来,尽冲突了。近年陆之静又冲突出张子韶之上。”见黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷二十,第478页。

⑨ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷二十,第476页。

⑩ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷九十五,第2453页。

干,有枝叶,亲亲是根,仁民是干,爱物是枝叶,便是行仁以孝弟为本。”<sup>①</sup>体(性)用的原则是要坚持的:需要先有仁性,才可能有随之发用的孝悌亲民之爱(情),仁为孝悌之本,所提供的正是爱之可能的根据;同时,践行仁德,又只能从亲亲开始,再扩展为仁民爱物,爱就如水从源头渐渐流出,这便是为仁以孝悌为本(始),揭示的是爱之实现的必然路径。这两方面之间本质上还是一个仁性与情爱的关系问题。

朱熹在考虑仁与爱之间的关系时,固然注重“爱自仁出”,要求“不可离了爱去说仁”,但这只是问题的一面;另一面,他强调不能忽略二者之间的差异,明确表示不赞同韩愈“博爱之谓仁”的界定。例如:

问韩愈“博爱之谓仁”。曰:“是指情为性了。”问:“周子说‘爱曰仁’,与博爱之说如何?”曰:“‘爱曰仁’,犹曰‘恻隐之心,仁之端也’,是就爱处指出仁。若‘博爱之谓仁’之谓,便是把博爱做仁了,终不同。”<sup>②</sup>

韩愈的“博爱之谓仁”与周敦颐的“爱曰仁”在表述上是相似的,但朱熹以为实质上并不相同。在他看来,周敦颐是在爱的实施中指出其性质是仁,即已发之中有未发,而不同于韩愈直接以博爱规定仁。但周敦颐并未解释他此语的含义,这里所说的实际上是朱熹自己的观点。在朱熹看来,爱表现为恻隐之心,而恻隐正是仁的发端。就恻隐之爱的发生说,它属于情用的范畴,虽能指示人们由此情用进达仁体,但毕竟不能以用代体。

但是,“博爱之谓仁”的界定,不仅混淆了性与情的关系,在道理上也说不通:“以博爱为仁,则未有博爱以前,不成是无仁!”<sup>③</sup>朱熹这一反问,似乎充满了自信,但其实存在一定的问题。在“博爱”的观点出现以前,固然已先有“仁”之一说,如《尚书》对“仁”字的使用。但此时之“仁”并未与爱关联起来,也不能呼应普遍的人道关爱与和谐群体的中国社会发展需要,它自身的价值也就需要斟酌。“仁”的概念之有意义,还是在于后来生成的“爱人”或“博爱”的新意。

朱熹之所以批评韩愈的博爱观,主要是因为韩愈言用而失体,他认为“博爱之谓仁”等四句“说得却差,仁义两句皆将用做体看。事之合宜者为义,仁者爱之理。若曰‘博爱’,曰‘行而宜之’,则皆用矣”<sup>④</sup>。韩愈的逻辑,是通过将仁义作为内容去限定道德,从而与佛老的“道德”观相抗衡,故既讲博爱又讲适宜合礼,突出的是儒家的伦常。但对朱熹来说,将仁义限定为博爱和适宜,只是看到了仁性的表现,而否定了仁本身作为内在之理的地位。一句话,“只为他说得用,又遗了体”<sup>⑤</sup>。当初,张栻在与朱熹争论时,张栻担心的正是以用代体;这一观点现在却转换为朱熹对韩愈的批评,可见朱熹也在一定程度上吸纳了张栻的见解。当然,如果仅就用的层面说,朱熹对韩愈还是有所认同的。如他言:“退之谓:‘以之为人,则爱而公。’‘爱’、‘公’二字甚有意义。”<sup>⑥</sup>韩愈辟佛老而原道明教,此道、教在他可以为己、为人、为天下国家。就其“为人”的“爱”、“公”二字来说,其意义就在于将儒家的仁义之道与公天下之爱关联了起来,在作用层面肯定了爱的普遍流行,所以得到了朱熹的认可。

#### 四、余论:儒佛之爱

韩愈博爱论的理论水准,在新儒家眼中是不高的。其“以之为人,则爱而公”的论断,依靠的是“郊焉而天神格,庙焉而人鬼享”的天命论的支撑。朱熹之所以给予其“于大体处见得”<sup>⑦</sup>的认可,关键

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷二十,第472页。

② 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷二十,第464页。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一三七,第3274页。

④ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一三七,第3272页。

⑤ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一三七,第3271页。

⑥ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一三七,第3271页。所引韩愈之语,见《原道》。

⑦ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一三七,第3255页。

在双方毕竟都持儒家反佛的立场。至于佛教自己宣扬的博爱观念,在朱熹看来没有什么道理:“盖佛氏之所谓慈,并无缘由,只是无所不爱。若如爱亲之爱,渠便以为有缘;故父母弃而不养,而遇虎之饥饿,则舍身以食之,此何义理耶!”<sup>①</sup>佛教的慈悲号称无缘之爱,讲无条件的博爱;然在对父母弃之不养的同时又以身而供给虎食,岂非咄咄怪事?进一步,朱熹又具体比较了佛教与儒家博爱的差别:

且如圣人“亲亲而仁民,仁民而爱物”;他却不亲亲,而划地要仁民爱物。爱物时,也则是食之有时,用之有节;见生不忍见死,闻声不忍食肉;如仲春之月,牺牲无用牝,不麇,不卵,不杀胎,不覆巢之类,如此而已。他则不食肉,不茹葷,以至投身施虎!此是何理!<sup>②</sup>

在儒家,从亲亲到仁民再到爱物,是“为仁以孝弟为本”的具体表现,也是博爱施行所以可能的真实途径。从爱人到爱物,是在合情合理氛围下对生命的尊重和爱惜,因为人本身也是生命之一,取物以养己遵循不过度的原则,即爱己与爱物在这里是统一的;而在佛教,不食肉、不茹葷以至投身施虎则是将爱己与爱物对立起来,甚至是毁灭己以成全物,这本身就背离了普遍之爱的原则,而且还从根本上断绝了孝悌和亲情。这种所谓无缘之爱,其实并没有什么“理”可言。

儒家博爱之理,在根本上是按孟子推恩说的理论构建起来的,“故推恩足以保四海,不推恩无以保妻子”(《孟子·梁惠王上》)。但宋以后,儒家在亲情、恻隐和德性自觉的基础上,又附加了天地一气、万物同体的本体论根据,并从后者去阐释前者。双方的融合,便有了不同于墨家、佛教无差别或无缘之爱的自家的博爱。朱熹说:

盖骨肉之亲,本同一气,又非但若人之同类而已。故古人必由亲亲推之,然后及于仁民;又推其余,然后及于爱物。皆由近以及远,自易以及难。<sup>③</sup>

“一气”既可以解释骨肉之亲,更能够指向对异类之爱。但包括博爱在内的任何实践行为,只能是由近及远、由易及难去做起,老子的“图难于其易,为大于其细”(《老子·第六十三章》)早就对此给予了方法论的发明。而在朱熹,由有限的亲亲到普遍的爱物之推扩,乃是现实性和可行性的最完美的结合,博爱正是有了如此的基础,才真正可能将理想境界落实于具体行动上,也正因此才具有最广泛的生命力。

[责任编辑 曹峰 邹晓东]

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一二六,第3031—3032页。

② 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一二六,第3014页。

③ 朱熹:《孟子集注·梁惠王上》,《四书章句集注》,第209—210页。



# 辽代殿试考辨

王 昕

**摘 要:**辽代殿试成为常制始于重熙五年。辽圣宗效仿北宋科举制度,开始进行贡举改革。兴宗重熙五年殿试之后,科举殿试成为常制,皇帝对及第进士的恩赐仪式也开始制度化。从重熙五年开始,兴宗、道宗、天祚帝诸朝举行科举考试时,在正常的情况下,进士一科当都有殿试一级考试。辽人所谓的“殿试进士”,当指礼部中选、参加殿试而未中第者。辽代科举增设殿试后,及第进士通常直接释褐授官,像唐代那样比较严格的“守选”制度在辽代应没有形成。

**关键词:**辽代;殿试;首科;殿试进士;释褐

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.01.13

殿试,又称御试、廷试、亲试,通常指科举常科考试中,皇帝在殿廷亲自或名义上主持对礼部所奏合格人选的复试,是科举取士的最高一级考试形式。殿试制度的形成,是中国古代科举考试发展史的重大变革。辽朝承唐参宋,逐渐确定了乡贡、省试、殿试三级考试制度,在一定程度上参与并体现了11世纪前后中国科举变革的历程。辽代科举之殿试,当前学界已经作了不少有益的探索,如朱子方、都兴智、张希清、高福顺等勾稽文献、考索论证,对辽代殿试的相关问题分别进行了考察<sup>①</sup>。然因辽代文献极其匮乏,诸如辽代殿试始时及科次、“殿试进士”的界定、进士登第释褐等问题,学界还没有达成共识,有进一步考证和辨别的必要。

## 一、殿试始于重熙五年

从现存文献来看,辽代科举有常举和制举之分,常举有进士、明经、法律等科,其中进士科最为社会所重,故对辽代殿试的讨论以进士科考试为主。辽代科举始设殿试之时间,《辽史》明确记载:重熙五年(1036)十月壬子,兴宗于元和殿亲试进士,“御试进士自此始”<sup>②</sup>。当代学者对此多有质疑。朱子方认为《辽史》诸帝纪中明确记为“御试”、“御前引试”或“亲出题试进士”属高于礼部试的殿试,而记为“御某殿放进士”属皇帝参加的礼部的放榜仪式,仍属礼部试。鉴于《圣宗纪》所载统和二十七年(1009)“御前引试”、统和二十九年(1011)“御试”,朱子方推定辽代殿试并不始于重熙五年<sup>③</sup>。高福顺

**作者简介:**王昕,石家庄学院学报编辑部副教授(河北石家庄 050035)。

**基金项目:**本文系国家社会科学基金重大招标项目“近千年来藏辅文化形态与文学研究”(12&·ZD165)、河北省人文社会科学研究重大课题攻关项目“河北学术史与学人研究”(ZD201425)的阶段性成果。

<sup>①</sup> 朱子方《辽代进士题名录》(《黑龙江文物丛刊》1983年第4期)对辽代殿试始时、御试进士与放进士区别等进行了探讨;都兴智《有关辽代科举的几个问题》(《北方文物》1991年第2期)就辽代殿试时间、放榜仪式等进行了考证;张希清《辽宋科举制度比较研究》(收入《10-13世纪中国文化的碰撞与融合》,上海:上海人民出版社,2006年)多方面比较辽宋科举制度,涉及辽代殿试程序、释褐授官等问题;高福顺《辽朝科举制度研究》(吉林大学2008年博士学位论文)、《辽朝“进士”称谓考辨》(《史学集刊》2009年第1期)对辽代殿试、殿试进士等问题作了较详细论述。

<sup>②</sup> 脱脱等撰:《辽史》卷十八《兴宗纪一》,北京:中华书局,1974年,第218页。

<sup>③</sup> 朱子方:《辽代进士题名录》,《黑龙江文物丛刊》1983年第4期。

认同朱子方对殿试和礼部试的界分,又通过整理《辽史》诸帝纪关于殿试的文献记载,认为辽代科举共施行殿试六次,分别是:圣宗统和二十七年、圣宗统和二十九年、兴宗重熙五年、兴宗重熙七年(1038)、兴宗重熙十九年(1050)、道宗咸雍十年(1074)<sup>①</sup>。各位学者不囿于《辽史》定论,根据有限史料推考辽代殿试起始时间及科次,对于辽代科举制度的研究多有推动之功。然而令人困惑的是,《辽史》修订者关于“御试”与“御某殿放进士”等措辞的差别能否成为划定殿试的标准?换言之,辽代殿试是否仅限于“御试”、“御前引试”、“亲出题试进士”范围内?皇帝亲试是否都为科举常科考试之殿试?有辽一代科举取士是否仅施行六次殿试?这些问题尚需进一步考定。

### (一) 殿试的不同记载

根据《辽史》列传、辽代墓志等对于传主或墓主科考之事的记载,确定其殿试的科次或大致时间,然后与《辽史》诸帝纪中科举年份进行对比,可以发现,《辽史》诸帝纪对于殿试的记载有时用“御某殿试进士”,有时用“御某殿放进士”。参见下表:

《辽史》列传或辽人墓志	《辽史》诸帝纪
《王棠传》:“重熙十五年擢进士。乡贡、礼部、廷试对皆第一。” <sup>②</sup>	《兴宗纪二》:“戊辰,御清凉殿,放进士王棠等六十八人。” <sup>③</sup>
《梁颖墓志》:“重熙二十四年,兴庙御清凉殿,以三题考群进士。公所作合格入选,中得进士第。” <sup>④</sup>	《道宗纪一》:“是年,御清凉殿放进士张孝杰等四十四人。” <sup>⑤</sup>
《贾师训墓志》:“年十四,举进士,由乡解抵京师。丞相杜中令、驸马侍中刘公召□之。文成,更相称爱。将议闻上,以事齟齬遂寝。十九,试礼部,奏御。三十有五,登第。” <sup>⑥</sup>	《兴宗纪三》:“辛巳,御金銮殿试进士。” <sup>⑦</sup> 《道宗纪二》:“是年,御永安殿放进士张臻等百一人。” <sup>⑧</sup>

《王棠传》载重熙十五年(1046)举行殿试;《兴宗纪二》记为“御某殿放进士”。《梁颖墓志》载重熙二十四年(1055)举行殿试;《道宗纪一》亦记为“御某殿放进士”。据《贾师训墓志》,贾师训生于兴宗重熙元年(1032),两次殿试时间分别为兴宗重熙十九年(1050)和道宗咸雍二年(1066);而诸帝纪对两次殿试的记载方式不同,《兴宗纪三》记为“御某殿试进士”,《道宗纪二》记为“御某殿放进士”。

其实,《本纪》关于殿试的记载或用“试进士”,或用“放进士”,而后者使用情况更多。以道宗朝为例,《道宗纪三》中记载道宗“亲出题试进士”<sup>⑨</sup>仅咸雍十年(1074)一次,其他科次均记录为“放进士”。除上文已证咸雍二年曾举行殿试外,道宗朝多次举行殿试不乏记载,参看以下几例:

#### 1. 少习文墨,举进士业,辞翰之场,频战不利,虽三赴御殿,犹未捷于甲乙。(《张匡正墓志》)<sup>⑩</sup>

① 高福顺:《辽朝科举制度研究》,第154页。

② 脱脱等撰:《辽史》卷一〇五《王棠传》,第1464页。

③ 脱脱等撰:《辽史》卷十九《兴宗纪二》,第233页。

④ 杨卫东:《辽朝梁颖墓志铭考释》,《文史》2011年第1辑。

⑤ 脱脱等撰:《辽史》卷二十一《道宗纪一》,第253页。按,《辽史》系此事于清宁元年(1055),实为重熙二十四年(1055)。以《辽史》体例,放进士之事常置于是年末,重熙二十四年八月兴宗驾崩,道宗即位后改元清宁,而是年清凉殿放进士,应是在兴宗夏捺钵期内,即七月中旬之前,而非道宗即位后当年开科选士。

⑥ 向南:《辽代石刻文编》,石家庄:河北教育出版社,1995年,第477页。

⑦ 脱脱等撰:《辽史》卷二十《兴宗纪三》,第241页。

⑧ 脱脱等撰:《辽史》卷二十二《道宗纪二》,第266页。

⑨ 脱脱等撰:《辽史》卷二十三《道宗纪三》,第275页。

⑩ 河北省文物研究所编著:《宣化辽墓》(上),北京:文物出版社,2001年,第68页。

2. 公举□(寿)昌<sup>①</sup>中进士……然至五奏名始得中第(第)。(《吕嗣延墓志》)<sup>②</sup>

3. 生二男:长曰庆先,善属文,四预奏籍,特赐进士及第。(《梁援墓志》)<sup>③</sup>

4. 长男曰庆先,幼志于学,才行兼备,五赴御试,其诠读之官,时有憾恨,屡失其选,奉命正礼阁承应。圣聪亦知其文誉,于寿昌六年十月特恩放进士及第。(《梁援妻张氏墓志》)<sup>④</sup>

例1,墓志撰者为归化州张氏族孙,道宗大安九年(1093)应墓主匡正孙世卿之请撰写此志,此前其曾三次参加殿试而未及第,不难得知,大安九年前至少施行三次殿试。例2,吕嗣延仕官三十年,卒于天会四年(1126),约为寿昌元年(1095)进士<sup>⑤</sup>,其五奏名始中第,说明至寿昌元年,道宗朝举行殿试已不下五次。例3、例4,两志载庆先“四预奏籍”与“五赴御试”不合,或前四次庆先通过省试“预奏籍”,而第五次免省试直接参加御试,未明,然由此可知,寿昌六年(1100)庆先赐第前,道宗朝至少已进行四或五次殿试。《梁援墓志》又载“庆诒,举进士,三赴御帘,未第而卒”<sup>⑥</sup>,即庆诒及第前也曾三赴殿试,足证道宗朝殿试举行多次。值得一提的是,现存辽代石刻文献署名或记载“殿试进士(或殿试)”九人,这九人必经过殿试无疑,可以推知其中一人是兴宗时人、五人是道宗时人、两人是天祚帝时人,说明这三朝均举行过殿试。

## (二)殿试的判定

科举之殿试作为常举选士最高一级考试,其基本特征有三:皇帝主持考试(亲自或名义)、考试地点在殿廷(或象征最高权力场所)、殿试对象为省试合格者<sup>⑦</sup>。殿试的施行,表明最高权力者对科举考试的介入。然而《辽史》所载的皇帝亲试,并不一定都是科举常举考试的最高一级殿试,参看以下几例:

1. 幼通五经大义。圣宗闻其颖悟,诏试诗,授秘书省校书郎。(《杨哲传》)<sup>⑧</sup>

2. (太平五年)十一月庚子,幸内果园宴,京民聚观。求进士得七十二人,命赋诗,第其工拙,以张昱等一十四人为太子校书郎,韩栾等五十八人为崇文馆校书郎。(《圣宗纪八》)<sup>⑨</sup>

3. (太平九年十一月)丙寅,以沈州节度副使张杰为节度使,其皇城进士张人纪、赵睦等二十二人入朝,试以诗赋,皆赐第。(《圣宗纪八》)<sup>⑩</sup>

4. (咸雍十年六月)丙子,御永定殿,策贤良。(《道宗纪三》)<sup>⑪</sup>

例1,杨哲登科前圣宗诏试之并授官,是皇帝重视特殊人才之举,非科举考试之殿试。例2,太平五年(1025)圣宗幸内果园宴试,非殿廷上的正规考试,不能作为殿试。例3,据《圣宗纪八》,太平九年(1029)渤海大延琳僭位攻取沈州,张人纪、赵睦等因守城有功而举为皇城进士,这些人并非省试所取合格人选,故皇帝亲试赐第亦非通常所谓的科举之殿试。例4,据《道宗纪三》,咸雍十年(1074)设贤良科,诏应是科者先以所业十万言进,皇帝进行策问,策贤良为制科考试,并非常科之殿试。

① “□昌”当为“寿昌”。《辽史》中仅《历象志》记载辽道宗“寿昌”年号,其余皆为“寿隆”。钱大昕据多种石刻载“寿昌”而非“寿隆”,认为“此(寿隆)辽史之误,不可不改正”(钱大昕:《廿二史考异·辽史》,上海:上海古籍出版社,2004年,第1136页)。裴元博据出土辽代钱币文物上的年号,认为辽道宗“寿隆”年号存在,“寿隆”二年改为“寿昌”(裴元博:《辽道宗“寿隆”年号考》,peiyuanbo448的博客)。为统一起见,本文均称“寿昌”。

② 北京市文物研究所编著:《鲁谷金代吕氏家族墓葬发掘报告》,北京:科学出版社,2010年,第169页。

③ 向南:《辽代石刻文编》,第522页。

④ 向南:《辽代石刻文编》,第566页。

⑤ 孙勖根据《吕嗣延墓志》推定吕嗣延中第时间,可从。参见北京市文物研究所编著:《鲁谷金代吕氏家族墓葬发掘报告》,第171页。

⑥ 向南:《辽代石刻文编》,第522页。

⑦ 陈秀宏:《殿试制度起源考辨》,《古籍整理研究学刊》2007年第2期。

⑧ 脱脱等撰:《辽史》卷八十九《杨哲传》,第1351页。

⑨ 脱脱等撰:《辽史》卷十七《圣宗纪八》,第198页。

⑩ 脱脱等撰:《辽史》卷十七《圣宗纪八》,第204页。

⑪ 脱脱等撰:《辽史》卷二十三《道宗纪三》,第275页。

朱子方、高福顺等认为辽代殿试始于统和时期,主要根据《辽史》载圣宗统和二十七年、二十九年御试士子之事,如下:

1. 是岁(统和二十七年),御前引试刘二宜等三人。((《圣宗纪五》)①

2. 是年(统和二十九年),御试,放高承颜等二人及第。((《圣宗纪六》)②

《辽史》所载较简,不易判断这两次御试是否即为科举考试之殿试。统和二十七年虽曰“御前引试”,但如果作为殿试,还有几个条件需得到确认:首先,殿试为省试之后的最高一级考试,而此试性质未明;其次,殿试通常针对科举常科考试,而此试科类未明;再次,殿试对象当为礼部所贡合格人选,而刘二宜等三人身份不明;此外,殿试后通常应放进士及第,而此试结果亦不明。统和二十九年“御试”后放“二人及第”,或为科举之复试,然而,由于记载提供的信息不足,高承颜等二人是否为礼部所贡合格人选、圣宗是行礼部职能还是实施最高一级考试仍不能确定。因此,断定统和二试为殿试还需要文献支持。

《辽史》既谓圣宗统和年间“御前引试”和“御试”,后又谓兴宗重熙五年“御试进士自此始”,所载似乎前后矛盾。虽然我们不能排除这可能源于《辽史》编撰者的疏忽或失误,然这样处理未免有些简单化。细析三处文字表达,不难发现,重熙五年所载的“御试”有着明确的对象所指,即礼部所贡“进士”;而统和年间的“御前引试”和“御试”,并未明确所试对象,这或许意味着圣宗两次御试与重熙五年兴宗御试有所不同。更为重要的是,判断殿试制度的开始时间,还应该看制度是否确立及制度实施情况。统和二十九年,圣宗朝又举行数次科举考试,然皇帝却并未继续亲自御试,这说明统和年间可能没有确立殿试制度,至少科举之殿试没有形成常制。《辽史》记载者或许出于此考虑,未把圣宗统和御试作为辽代殿试的开始。尽管统和二十七年“御前引试”、二十九年“御试”与后世意义上的殿试是否相似还有待于进一步考证,但是圣宗重视科举并亲自参与选士,对于兴宗重熙五年殿试有着先启之功,在辽代科举发展史上意义重大。

### (三) 殿试施行时间

关于重熙五年兴宗殿试,《辽史》记载比较详细:

(十月)壬子,御元和殿,以《日射三十六熊赋》、《幸燕诗》试进士于廷;赐冯立、赵徽四十九人进士第。以冯立为右补阙,赵徽以下皆为太子中舍,赐绯衣、银鱼,遂大宴。御试进士自此始。③

重熙五年亲试与北宋殿试相近:首先,兴宗在殿廷亲自进行考试;其次,参加御试者为南京礼部贡院所选进士④;再次,御试合格者赐进士第,直接授官释褐。然而,辽代御试进士是否自此始,还需解决两个问题:一是重熙五年之前兴宗是否举行过殿试;二是重熙五年之后辽代殿试是否成为常制。

《辽史》载重熙五年之前兴宗曾两次放进士:“是年(太平十一年,1031),御宣政殿放进士刘贞等五十七人。”⑤“是年(重熙元年,1032),放进士刘师贞等五十七人。”⑥对于上条记载,罗继祖提出质疑:“是年句列此间,于文义不顺,且圣宗初崩,兴宗方立,不应遽有临轩策士之举。重熙元年纪末,亦有‘是年放进士刘师贞等五十七人’文,盖误以次年事列此,复出当删。”⑦罗先生论述有理有据,此观点也多为后人认同。不过,太平十一年行科举之事,《辽史》诸列传也有记载,如《杨皙传》“太平十一年,擢进士乙科”⑧、《杨绩传》“太平十一年进士及第”⑨。罗先生曾证《杨皙传》和《杨绩传》为一入两

① 脱脱等撰:《辽史》卷十四《圣宗纪五》,第164页。

② 脱脱等撰:《辽史》卷十五《圣宗纪六》,第170页。

③ 脱脱等撰:《辽史》卷十八《兴宗纪一》,第217-218页。

④ 《辽史》卷十八《兴宗纪一》载,兴宗十月幸南京,元和殿御试进士之后,又幸礼部贡院,御试之进士当来自南京礼部贡院。

⑤ 脱脱等撰:《辽史》卷十八《兴宗纪一》,第211页。

⑥ 脱脱等撰:《辽史》卷十八《兴宗纪一》,第214页。

⑦ 罗继祖:《辽史校勘记》,上海:上海人民出版社,1958年,第57页。

⑧ 脱脱等撰:《辽史》卷八十九《杨皙传》,第1351页。

⑨ 脱脱等撰:《辽史》卷九十七《杨绩传》,第1410页。

传,对此应非常熟悉,或因其出于《辽史》所载而不取。辽人所撰墓志再证太平十一年科举之事,《张绩墓志》:“(张绩)于太平末岁,属而立,进士乙科登第。”<sup>①</sup>《辽史》本纪又载太平十年七月,圣宗“诏来岁行贡举法”<sup>②</sup>。综上所述,太平十一年进行进士科考试无疑。重熙元年与太平十一年仅隔一年,此年再行科举可能性很小,重熙元年记载或为重出。圣宗毕生致力于科举改革,太平十一年开始实施贡举法,但遗憾的是,此年六月圣宗驾崩,故由兴宗代之在殿廷举行进士放榜仪式。

兴宗即位后,其母钦哀皇后大权独揽,又意欲立幼子而代兴宗,未行科举。重熙三年,兴宗亲政,招贤纳士、拔擢人才势在必行,而科举考试无疑是最佳途径之一。圣宗统和年间两次御试和太平十年行贡举法,为兴宗实施殿试奠定了坚实的基础;而张俭作为圣宗托付辅佐兴宗的重臣,适时向上进谏,对于兴宗殿试取士起了关键作用。《辽史·张俭传》载:“重熙五年,帝幸礼部贡院及亲试进士,皆俭发之。”<sup>③</sup>“俭发之”既说明兴宗在重熙五年殿试取士是采纳了张俭建议后实施的,也间接表明之前兴宗尚未施行殿试,“御试进士自此始”。

重熙五年之后,辽代科举殿试基本上得到延续。从前文所引的史籍和墓志文献记载可知:兴宗朝除重熙十一年是否举行殿试无法考证,其余四科举即重熙七年、重熙十五年、重熙十九年、重熙二十四年均行殿试;道宗朝殿试科次可考也有四科,即咸雍二年、咸雍十年、寿昌元年、寿昌六年,另外可知清宁年间、咸雍年间、大安年间、寿昌年间多次举行殿试;关于天祚朝殿试的记载尤少,不过据《马直温妻张馆墓志》、《宝胜寺前监寺大德遗行记》等文献,基本可考定乾统年间曾举行殿试,下文于此有所论述。既然辽代经常举行殿试,那为何《辽史》诸帝纪仅记录圣宗、兴宗、道宗朝六次亲试之事?欲解此问题,必须应辨别科举殿试和皇帝亲试二者的同异。科举考试之殿试,常被称为御试或亲试,然并不意味着必须皇帝亲自出题、考试、阅卷,一般而言,皇帝只是殿试名义上的主考官,具体执行者为皇帝任命的负责殿试的官员,所述情形不难从宋代殿试得到证明,此不赘述。正是因为圣宗、兴宗、道宗曾亲自出题或亲试考生,《辽史》对此进行了记录;而有些科次的殿试,皇帝只是一般性参与,或者仅是名义上的主持,大概就从简而略去。

辽代殿试成为定制,还可以从辽代的礼仪制度中找到依据。《辽史》卷五十三《礼志六》载“进士接见仪”、“进士赐等甲敕仪”、“进士赐章服仪”,其中“赐等甲”、“赐章服”与重熙五年殿试的记载比较相似。这些仪式均在皇帝殿堂举行,与宋代殿试后唱第、赐牒、释褐、谢恩等相似,而与唐代省试唱第于尚书省、及第进士拜见座主与宰相、吏部试后释褐等显然不同。由此推知,辽朝圣宗时逐渐效仿北宋科举制度,进行贡举改革;兴宗重熙五年殿试后,科举殿试成为常制,皇帝对及第进士的恩赐仪式也开始制度化。这样看来,从重熙五年开始,兴宗、道宗、天祚帝诸朝举行科举考试时,在正常的情况下,进士一科当都有殿试一级考试。

## 二、“殿试进士”为殿试未中第者

此处所谓“殿试进士”,非动宾意义上的短语,而是偏正关系的称谓,换言之,“进士”是“殿试进士”的属概念,“殿试”说明、限制其类别。关于辽代“殿试进士”,朱子方钩沉文献,录殿试进士(或殿试)六人,然未对“殿试进士”一称进行解释<sup>④</sup>;都兴智推断,“署名‘殿试进士’者亦非正式进士,只是说明他参加过殿试,并非一定及第”<sup>⑤</sup>;高福顺认为,殿试进士“当指殿试合格的进士”<sup>⑥</sup>。鉴于学界于此意见不一,以下略作考辨。

① 向南:《辽代石刻文编》,第313页。

② 脱脱等撰:《辽史》卷十七《圣宗纪八》,第205页。

③ 脱脱等撰:《辽史》卷八十《张俭传》,第1278页。

④ 朱子方:《辽代进士题名录》,《黑龙江文物丛刊》1983年第4期。

⑤ 都兴智:《有关辽代科举的几个问题》,《北方文物》1991年第2期。

⑥ 高福顺:《辽朝“进士”称谓考辨》,《史学集刊》2009年第1期。

### (一)“进士”含义衍变

欲明“殿试进士”所指,首先应知“进士”一称之含义。“进士”最早见载于《礼记·王制》,指大乐正向上推荐优秀士子的行为。隋唐实行科举制以后,“进士”主要有二义,一是科举考试中科目的名称,二是进士科考试中特定主体的称谓。就后者而言,在不同时代又指称不一。唐代所谓的“进士”,通常指获得发解资格后由州县举贡到省部参加进士科考试而尚未登第的士子,省试及第者常称为“前进士”。宋代增加殿试,“进士”主要指获得发解资格在京应试进士科诸人,包括省试未中者、省试中选尚未殿试者,也可指殿试登第者<sup>①</sup>。明清时“进士”含义较为明确:“中乡试者,则谓之举人;中会试而赐第于廷对者,则谓之进士。”<sup>②</sup>今人言“进士”,通常指进士科考试中通过省试或殿试而登第之人,与明清含义相近。

辽代“进士”含义现无相关文献说明,其具体所指与唐宋相比更难以确定,如《张懿墓志》所载各类“进士”七人<sup>③</sup>,除张利涉“进士登第”、张懿“蚤捷甲第”外,“殿试进士”张元与“进士”张彭、张毅、张角、李天羽是否科举登第均未明。不过,结合辽代墓志中所述“进士”的具体语境,还是可以推知当时“进士”的大致含义。如《贾师训墓志》:“年十四,举进士,由乡解抵京师。”<sup>④</sup>“进士”应指取得乡贡资格被推举赴京参加省试者。又如《梁颖墓志》:“重熙二十四年,兴庙御清凉殿,以三题考群进士。公所作合格入选,中得进士第。”<sup>⑤</sup>前一“进士”指省试后参加殿试者,后“中得进士第”指殿试合格者。这样看来,辽代凡由地方举贡参加省试者、省试中选后参加殿试者均可称为“进士”,而省试或殿试登第者,往往附有“第”字如“进士第”或“进士登第”等。

由于“进士”所指广泛,辽人在撰文书碑时也会自署或称某人“乡贡进士”、“殿试进士”等,以表明其“进士”身份的具体类别。“乡贡进士”唐时已出现,是“由州府取得解状赴京应试者的俗称”,“如赴京应试未及第者,乡贡进士便成了一种身份”;“宋承唐制,凡应进士科考试的举人亦有此称。元代会试下第者,时人亦以乡贡进士称之。明清又以此作为举人之别称”<sup>⑥</sup>。唐宋“乡贡进士”所指并不像明清明确,然作为一种身份标志多指科举考试未及第者。高福顺广泛利用唐代文献,又结合辽代史传和墓志等记载,认为辽代的乡贡进士“应与唐朝相同或相近”,“乡贡进士需要经过州县一级的选拔,即乡试、府试胜出者才有资格参加礼部贡院的科举考试”,而“参加礼部考试或殿试未能擢进士第者(限于非官学之士人)被称为‘乡贡进士’”<sup>⑦</sup>。所论参加礼部考试未能擢进士第者称为乡贡进士令人信服,不过,殿试未能擢进士第者是否也称为乡贡进士还可以商榷。

如果说“乡贡进士”以地方举贡为基本特征,而“殿试进士”以是否参加殿廷考试为主要标志。唐代没有形成高于省试一级的殿试制度,故无“殿试进士”一类称谓。宋代自太祖开宝年间殿试成为常制,进士考试必须经过殿试,殿试决定省试中选者的名次等级和进士身份;明清时,进士即指通过殿试登第者,而乡贡中选、省试中选者分别称举人、贡士,故自宋后没有必要以“殿试进士”一称来彰显自己的“殿试”经历。辽代参仿唐宋科举制度,前期科举考试为乡贡和省试两级考试形式,进士科应试者无需经过殿试;重熙五年之后形成乡贡、省试、殿试三级考试形式,这样,进士应试者就有是否参加过殿试的区别,也就是说,只有礼部考试中选之人才有资格参加殿试而有可能被称作“殿试进士”,而礼部考试未中选之人或称为“乡贡进士”或泛称“进士”。那么,辽代“殿试进士”是指所有参加殿试

① 丁鼎:《科举称谓“进士”的历史考察》,《烟台大学学报》1994年第3期。

② 何塘著,王永宽校点:《何塘集》,郑州:中州古籍出版社,1999年,第108页。

③ 胡健:《辽宁阜新清河门发现辽代张懿墓志》,辽宁省辽金契丹女真史研究会编:《辽金历史与考古》第2辑,沈阳:辽宁教育出版社,2010年,第337页。

④ 向南:《辽代石刻文编》,第477页。

⑤ 杨卫东:《辽朝梁颖墓志铭考释》,《文史》2011年第1辑。

⑥ 毛佩奇主编:《中国状元大典》,昆明:云南人民出版社,1999年,第794-795页。

⑦ 高福顺:《辽朝科举制度研究》,第143页。

者、还是指殿试及第者,抑或殿试落第者呢?为解决这一问题,我们有必要了解辽代科举与唐宋的区别,尤其是其殿试的黜落情况。

## (二) 殿试是否黜落

通常认为,科举之殿试可上溯于唐载初元年(690)。《通典》载:“武太后载初元年二月,策问贡人于洛城殿,数日方了。殿前试人自此始。”<sup>①</sup>此试为常科或制科考试另当别论<sup>②</sup>,即使武后亲试应进士科之举子,也不过是于殿陛间行考功主试之事,“盖如后世之省试,非省试之外再有殿试也”<sup>③</sup>。相比而言,唐代省试之后皇帝亲自参与的覆试与后世之殿试更相近,如长庆元年(821),宰相段文昌奏礼部侍郎钱徽所放进士14人“不当在选中”,穆宗内出二题于子亭重试,10人不中选<sup>④</sup>;乾宁二年(895),崔凝考定进士25人,昭宗虑其“或容请托,莫致精研”,内出四题,覆试于武德殿东廊内,最后录15人,10人黜落<sup>⑤</sup>。这两次覆试,均为皇帝亲自出题再试省试所取进士,旨在精核艺能,覆实去滥,不合格者均被黜落。不过,唐代所谓的“详覆”,多为中书门下例行公事,皇帝亲覆省部所取进士仍属个别,在唐代并没有形成常制。

宋朝确立了比省试更高一级的殿试制度,并逐渐形成殿试“免黜落”的取士方式。开宝六年(973),权知贡举李昉取进士及诸科共38人,下第人徐士廉打鼓论榜,太祖择终场下第者195人并所取者重试于讲武殿,最后赐127人及第,省试所取者有10人黜落,“自兹殿试遂为常式”<sup>⑥</sup>。不过,此科殿试“非专试知贡举所取士”。开宝八年(975),礼部所取进士及诸科共290人再试,殿试合格者70人,黜落220人,殿试与省试排名次序有别,“自此省试后再有殿试,遂为常制”<sup>⑦</sup>。从宋初三朝到仁宗前期,殿试礼部所贡举人均有不同程度的黜落。直到嘉祐二年(1057),仁宗赐262人进士及第,126人同出身,“是岁进士与殿试者始皆不落”<sup>⑧</sup>。之后,宋代殿试进士“免黜落”被贯彻下来,除了“杂犯”或个别特例,殿试通常不黜落礼部所奏合格进士人选<sup>⑨</sup>。明清科举考试,沿用殿试“免黜落”制度。

辽初袭用唐代科举制度,考试分为乡贡、省试两级;兴宗朝确立殿试制度,应试者须经过发解试、省试、殿试方能登第,与宋代三级考试制度相近。辽代的殿试,已经不同于唐代的“覆试”,而属于礼部试之后更高级别的考试。不过,与宋代嘉祐后殿试“免黜落”不同,辽代礼部中选者还要经历更高级别的“淘汰”考试,殿试未能通过者通常被黜落,这又与唐代皇帝亲自核实虚滥的“覆试”相似。前引贾师训科考经历,其十四岁举进士、十九岁试礼部、三十五岁才通过御试而登第,这不仅证明了辽代科举实施三级考试制度,也揭示了殿试在辽代科举最终选士中的决定作用。辽代殿试中落选的举子不乏其人,除了上言贾师训重熙十九年殿试黜落外,前引梁庆先五赴御试屡失其选、梁庆治三赴御帘未第而卒、吕嗣延五次御试方及第,这均说明辽代殿试黜落是常见现象。我们还可再引一例补充说明,据《马直温妻张馆墓志》载,马梅“举进士,两就庭(廷)试不利,遂内供奉班祇候(候)”<sup>⑩</sup>,墓志撰于天祚帝天庆三年(1113),亦即马梅此前曾两赴殿试而未中。从史料记载来看,上述诸人多是才华出众、富有文名者,如吕嗣延“博览强记,才思俊逸,作为文章援笔立成,学者皆称慕之”,当时燕中为之语曰“吕嗣延,不是敕头是状元;吕延嗣,不是敕头是弟(第)二”,然五奏名始中第<sup>⑪</sup>;再如梁庆先不

① 杜佑撰,王文锦等点校:《通典》卷十五《选举三·历代制下》,北京:中华书局,1988年,第354页。

② 陈秀宏《殿试制度起源考辨》一文旁征博引,证明此试“实际上是此前一直进行着的制科殿试,与贡举殿试无关”。

③ 马端临:《文献通考》卷二十九《选举考二》,北京:中华书局,2011年,第830页。

④ 刘昉等撰:《旧唐书》卷一六八《钱徽传》,北京:中华书局,1975年,第4383-4384页。

⑤ 黄滔:《黄御史集》,《影印天津阁四库全书》,北京:商务印书馆,2005年,第132-133页。

⑥ 李焘著,黄以周等辑补:《续资治通鉴长编》,上海:上海古籍出版社,1985年,第114页。

⑦ 赵翼:《陔余丛考》,北京:中华书局,1963年,第591页。

⑧ 李焘著,黄以周等辑补:《续资治通鉴长编》卷一八五“嘉祐二年三月丁亥”,第1707页。

⑨ 龚延明、何平曼:《宋代“殿试不黜落”考》,《西北师范大学学报》2005年第1期。

⑩ 向南:《辽代石刻文编》,第634页。

⑪ 北京市文物研究所编著:《鲁谷金代吕氏家族墓葬发掘报告》,第169页。

仅幼志于学,才行兼备,善属文,更有其父梁援寿昌年间历任节度使、尚书左仆射、同中书门下、枢密副使等要职,然也多次在殿试时落选。上述例子说明,辽代殿试考核极为严格,与宋代及之后殿试“免黜落”截然不同。

### (三)“殿试进士”所指

辽代殿试对于省试奏名而殿试不合格者通常会黜落,这样参加殿试者自然有登第和落第之分,那么辽人所称“殿试进士”指所有参加殿试者、抑或殿试登第者,还是殿试落第者呢?辽时“进士”所指宽泛,如果把参加殿试者均称为“殿试进士”,这在语义理解上大概说得通;然而,如果“殿试进士”也代表“一种身份”与其他类型的进士有所区别的话,其当有比较具体的含义。

高福顺认为“殿试进士”指殿试合格进士,并据其断定的六次殿试进行统计,计得“殿试进士”共104人,现可考者20人<sup>①</sup>。前文已述,辽代殿试并非仅六次,如果殿试进士指殿试合格者而言,其人数应远超于高福顺统计之数字。进士登第者相对落第者而言,通常在仕宦地位、文化水平、社会影响等方面也更具优势,登第者著述和后人为其作传或墓志从总体上相对会多,然而,从已知登第进士的记载来看,未见其中一位自称或被称为“殿试进士”,由此无法判断殿试进士即为殿试合格者。现存可知文献载“殿试进士(或殿试)”共九人,为了确定“殿试进士”所指,现把文献著录情况列表于下:

姓名	文献记载	所据文献	著述时间	参考文献
赵遵仁	殿试进士赵遵仁撰	《涿州白带山云居寺东峰续镌成四大部经记》	清宁四年(1058)	《辽代石刻文编》
李光	殿试进士李光书	《耶律仁先墓志》	咸雍八年(1072)	《辽代石刻文编》
白公裕	殿试白公裕书	《石经题记》四《佛说大悲经》	大安元年(1085)	《辽代进士题名录》
刘嗣卿	适殿试进士刘嗣卿	《董庠妻张氏墓志》	大安三年(1087)	《辽代石刻文编》
韩君穆	乃命乡人殿试进士 韩君穆以丐其铭	《茹雄文墓志》	大安三年(1087)	《辽代石刻文续编》
韩琛	殿试进士韩琛撰	《芹城邑众再建舍利塔记》	大安六年(1090)	《辽代石刻文续编》
李检	殿试进士李检撰	《宝胜寺前监寺大德遗行记》	乾统十年(1110)	《辽代石刻文编》
张元	次曰张元,殿试进士	《张懿墓志》	天庆三年(1113)	《辽代历史与考古》
祁统一	殿试进士祁统一书	《石经题记》四《大明度无极经》		《辽代进士题名录》

表中所列九人具体科次和仕宦情况不明,据文献所记著述时间,可推知前八人取得殿试进士的大致时期。如果以文献所记著述时间之前最近的一次科举考试作为其取得“殿试进士”身份的科次,那么八人取得“殿试进士”时间最迟如下:赵遵仁,重熙二十四年(1055);李光,咸雍六年(1070);白公裕,大康九年(1083);刘嗣卿、韩君穆,大安二年(1086);韩琛,大安六年(1086);李检,乾统九年(1109);张元,天庆二年(1112)。古人著述署名,如撰者进士登第并授官,通常要题其当时最高官衔,包括官阶、官职、勋官等实职和虚衔,而不再自署“进士某某”。同样,为他人撰写墓志,如果墓主及家属有官职,应该称其被授予的最高官衔表示尊重。上表所列诸人自署或被称为“殿试进士(或殿试)”,当时应无授官任职。也就是说,其称为“殿试进士”可能有两种情况:一是殿试登第尚未授官,二是参加殿试而落第。对比文献所载著述时间和之前最近一次科举年份,可以获知:赵遵仁殿试后

<sup>①</sup> 高福顺:《辽朝“进士”称谓考辨》,《史学集刊》2009年第1期。



至少三年尚未授官,李光、白公裕至少两年,刘嗣卿、韩君穆、李检、张元至少一年。从现有文献记载来看,辽代殿试登第者通常释褐授官,而且往往当年任职,一年之上尚未注官情况较少。这样看来,上述诸人很有可能是参加殿试而落第者。又,《佛说大悲经》署“殿试白公裕书”,或许表明其仅参加过“殿试”而未中进士第。

综上所述,我们不妨作一推断。辽人所谓的“进士”可泛指所有由地方举贡参加进士科考试者,其中包括省试黜落者、省选中选而殿试黜落者、殿试登第者(二级考试还有省试登第者),但是,这三类不同等级的“进士”应该有所区别。为了具体表示某种身份,或加一限定语如“乡贡”、“殿试”等,或加补充语如“登第”、“中第”等。“登第”、“中第”者必然是殿试合格者(或二级考试省试合格者),没有必要加“殿试”(或“省试”)之类限制语。而同样是落第者,省试黜落与殿试黜落者等级不同,确有区别的的必要。如果把地方举贡而礼部试黜落者称之“乡贡进士”,那么,把礼部中选而殿试黜落者称之“殿试进士”,应该较合乎情理。

### 三、“登第释褐”及第进士直接授官

“释褐”,本义为脱掉布衣、换上官服,即由平民开始做官。隋唐科举制度兴起后,“释褐”又特指科考及第后授官任职。关于辽朝进士登第释褐情况,高福顺就授官程序进行考述,认为“辽朝进士及第后,需经铨选试,合格后方能释褐任官”,“进士及第直接授官(职)并非常态”<sup>①</sup>;都兴智则对释褐时间作了说明,指出辽进士及第后存在两种情况:一是“当年即释褐授官”,二是“候选吏部时间较长”<sup>②</sup>。辽代殿试登第进士是否经过“释褐试”、何时释褐授官、有无守选,下文对这些问题略作辨析。

#### (一)有无“释褐试”

科举制度建立后的“释褐试”,通常指及第进士授官之前参加的吏部铨选考试。“释褐试”常被称为“关试”,但二者所指不尽相同。关试是“礼部把新及第的举子移交吏部,再由吏部以考试方法接纳这些举子为选人的一种形式”<sup>③</sup>。而“释褐试”含义更为广泛,狭义的“释褐试”指吏部组织的通常以“身言书判”为标准对选人进行的常规的考试。广义的“释褐试”指及第进士为“释褐”做官而参加的吏部的各种类型的铨选考试,不仅包括“关试”和“身言书判”铨试,吏部组织的科目试如“博学宏词”、“书判拔萃”<sup>④</sup>等也可归入其中。

唐代进士登第后,仅取得做官的资格,通常还需参加吏部组织的系列考试即所谓的“释褐试”,符合条件者才能释褐出仕。及第进士首先要通过关试,成为选人,“自闻喜宴后,始试制(判)两节于吏部,其名始隶曹,谓之关试,犹今之参选”<sup>⑤</sup>。选人还要通过吏部综合性的铨选考试,合格者才能注授官职,“凡选,始集而试,观其书、判;已试而铨,察其身、言;已铨而注,询其便利,而拟其官”<sup>⑥</sup>。唐代的选士与选官“分为二途”<sup>⑦</sup>,礼部施行科举考试取士,而吏部进行铨选授予正员职事官,因此,“释褐试”是科举与出仕的必要环节。

宋初承唐、五代科举制度,太平兴国二年(977)起,新及第进士不仅能直接授官,甚至未命官即赐予官服<sup>⑧</sup>。《宋会要辑稿·选举》载:“(太平兴国二年正月)初十日,赐新及第进士、诸科绿袍、靴、笏。时未命官,先解褐,非常制也”,“三年九月初二日,赐新及第进士胡旦已下绿袍、靴、笏。自是以为定

① 高福顺:《辽朝及第进士释褐任官考论》,《学习与探索》2015年第2期。

② 都兴智:《有关辽代科举的几个问题》,《北方文物》1991年第2期。

③ 王勋成:《唐代铨选与文学》,北京:中华书局,2001年,第1页。

④ 金滢坤:《中国科举制度通史·隋唐五代卷》,上海:上海人民出版社,2015年,第672-686页。

⑤ 郭绍虞辑:《宋诗话辑佚》,北京:中华书局,1980年,第418页。

⑥ 杜佑撰,王文锦等点校:《通典》卷十五《选举三·历代制下》,第360页。

⑦ 宁欣:《唐代选官研究》,台北:文津出版社,1995年,第11页。

⑧ 关于宋代进士释褐授官情况,参见张希清:《中国科举制度通史·宋代卷》,上海:上海人民出版社,2015年,第616-618页。

制”<sup>①</sup>。进士及第后直接释褐与宋代增设殿试有直接关系。太平兴国七年太宗诏曰：“郡国贡士，有司抡材，朕必亲临殿庭，躬校能否，宴见绌绎，日旰忘劳。亦既策名，即令解褐，不限选调，皆授以官。隆儒之风，可谓至矣。”<sup>②</sup>皇帝亲自复试礼部拟录取进士人选，而且通过授官以示皇帝的尊儒重材，这样，殿试选士与选官合二为一，吏部铨选新科进士的“释褐试”也就没有必要了。

辽代进士登第后，是通过铨选考试还是直接释褐授官呢？辽朝推行科举制度，太宗“颇用唐进士法取人”<sup>③</sup>；“圣宗统和以后，用唐宋之制取士”<sup>④</sup>；兴宗重熙五年，参鉴宋科举殿试法确定了御试进士制度。从理论而言，辽朝最初可能承袭唐、五代及第进士通过“释褐试”注授官职的程序；而开始实行殿试制度后，也许会效仿宋代进士登第直接释褐的方法。现存有限文献不能提供给我们关于辽代进士释褐的具体信息，从而验证上述猜测是否合理。不过，我们还可以找到辽代殿试登第进士直接释褐的相关记载。

辽代殿试登第进士授官情况，以兴宗重熙五年试记载最为具体：“赐冯立、赵徽四十九人进士第。以冯立为右补阙，赵徽以下皆为太子中舍，赐绯衣、银鱼，遂大宴。”殿试之后，皇帝对中选进士赐第、授官、释褐，并没有经过吏部“释褐试”的程序。重熙五年殿试登第进士不仅直接授官释褐，而且所授官职甚高。其后进士及第所享恩遇虽无此优厚，然殿试登第后释褐授官应该得到了延续。《辽史·礼志六》所载“进士赐章服仪”，可以说明进士及第后释褐不仅存在，而且已经制度化：

皇帝御殿，臣僚公服引进士入，东方面西，再拜，揖就丹墀位，面殿鞠躬。阁使称“有敕”，再拜，鞠躬。舍人宣敕“各依等甲赐卿敕牒一道，兼赐章服，想宜知悉”，揖再拜。跪受敕讫，再拜。退，引至章服所，更衣讫，揖复丹墀位，鞠躬。赞谢恩，舞蹈，五拜。各祇候，殿东亭内序立。声喏，坐。赐宴，簪花。宣阁使一员、阁门三人或二人劝饮终日。礼毕。<sup>⑤</sup>

类似情况墓志也略有涉及，如《梁援妻墓志》载：“圣聪亦知其（梁庆先）文誉，于寿昌六年十月特恩放进士及第。依礼宴赐袍带，授太子洗马、直史馆应奉阁下文字。”<sup>⑥</sup>此云道宗朝科举之事，庆先属特恩赐第，然赐第后也依礼赐章服授官。

## （二）“释褐”并非“释褐试”

高福顺据王泽、史洵直、张绩、梁援等人墓志中“释褐”“解褐”的记载，认为“辽朝进士及第后，也存在如唐朝的‘释褐’或曰‘解褐’的选官程式”，“进士及第后经过吏部铨选试，即‘身言书判’四个标准通过后方可释褐任官”<sup>⑦</sup>。问题是墓志所记“释褐”是否就意味着“释褐试”呢？我们不妨根据辽代墓志中对及第进士初授官职的不同记载作一辨析，试看以下几例：

1. 以重熙七年御前进士及第，释褐，授秘书省校书郎。（《吕士安墓志》）<sup>⑧</sup>
2. 清宁八年，登进士第。释褐授著佐，寻差充西京管内都商税判官。（《史洵直墓志》）<sup>⑨</sup>
3. 三十有五（咸雍二年），登第。授秘书省著作佐郎，调恩州军事判官。（《贾师训墓志》）<sup>⑩</sup>
4. 张衍，寿昌元年登进士第，授校书郎，管内都商税判官。（《张衍墓志》）<sup>⑪</sup>

上述四人，吕士安兴宗朝殿试登第，史洵直、贾师训、张衍道宗朝殿试登第。墓志中四人登第后授官

① 徐松辑：《宋会要辑稿》选举二之一，北京：中华书局，1957年，第4245页。

② 徐松辑：《宋会要辑稿》选举三之四，第4263页。

③ 脱脱等撰：《金史》卷五十一《选举志一》，北京：中华书局，1975年，第1129页。

④ 乾隆官修：《续通志》，杭州：浙江古籍出版社，2000年，第4105页。

⑤ 脱脱等撰：《辽史》卷五十三《礼志六》，第871页。

⑥ 向南：《辽代石刻文编》，第566—567页。

⑦ 高福顺：《辽朝及第进士释褐任官考论》，《学习与探索》2015年第2期。

⑧ 北京市文物研究所编著：《鲁谷金代吕氏家族墓葬发掘报告》，第154页。

⑨ 向南：《辽代石刻文编》，第651页。

⑩ 向南：《辽代石刻文编》，第477页。

⑪ 向南：《辽代石刻文编》，第691页。

情况出现两种不同的表达,即“释褐授某官”和“授某官”。吕、张所授官职均为校书郎,吕授官前用“释褐”,张授官前未用;同样,史、贾所授官职为著作佐郎,史授官前用“释褐”,贾授官前未用。两相对比可知,“释褐”一词似乎并不能成为“释褐试”的标志。

其实,在唐人所撰唐人墓志和宋人所撰宋人墓志中上述两种表达均存在,如下:

1. 景业少有文学,年二十四,一贡进士,举以上第,升名解褐,裴晋公奏以秘书省校书郎,校集贤殿秘书。(《唐故处州刺史李君墓志铭》)<sup>①</sup>

2. 公由进士上第,校书崇文馆。(《唐故万年令裴府君墓碣》)<sup>②</sup>

3. 天圣五年,举进士第一,为将作监丞、通判湖州。(《尚书户部侍郎参知政事赠右仆射文安王公墓志铭》)<sup>③</sup>

4. 嘉祐四年春,仁宗皇帝试礼部贡士于崇政殿,又擢之道为第一。……释褐,授大理评事、签书河中府节度判官事。(《故刘之道状元墓志铭》)<sup>④</sup>

唐代及第进士须经吏部铨选而释褐,宋代及第进士通常直接释褐授官。上引四则墓志记载进士登第与授官情况,前二例为唐人所撰墓志,所授官职前既可用“解褐”也可不用;后二例为宋人所撰墓志,同样既可用“释褐”也可不用。可见,唐宋文人对于墓主科考及授官进行记述,“释褐”或“解褐”一词应用与否,与唐宋及第进士任官是否要通过吏部组织的“释褐试”没有必然的联系。

是否选用“释褐”(解褐)一词,不仅与撰写者语言表达习惯有关,更与所叙的内容和表达的意义有直接联系。一般而言,墓志在撰述墓主宦历时,如用“释褐”(解褐),往往表明释褐(解褐)后的官职为初授官职。参看《梁援墓志》所载兄弟三人宦历情况:

清宁五年,公二十有六岁,乃登甲科……初命儒林郎、守右拾遗、直史馆。……兄曰揆,登进士第,解褐授秘书省校书郎。……(弟)曰扈,登进士科,官为长庆令。<sup>⑤</sup>

梁揆重熙二年(1053)登进士第,梁援清宁五年(1059)中进士第一,梁扈登科时间未明。墓志对于梁氏兄弟三人授官记载用语不同:梁援,“初命儒林郎、守右拾遗、直史馆”;梁揆,“解褐授秘书省校书郎”;梁扈,“官为长庆令”。梁揆官职前的“解褐”与梁援官职前的“初命”义同,用以说明进士及第后初授某官,但并不能表明梁揆参加了“释褐试”;而梁扈官职前无“解褐”和“初命”之类词语,只言其官职,也只说明这一官职可能不是初授官。因此,辽代文献中有无“释褐”之类词语的记载,并不能成为辽代进士登第之后是否需要吏部铨试方能授官的可靠证据。

### (三)是否要守选

唐初进士中第后应先经过“关试”,成为吏部的选人,再参加“冬集”铨选考试,中选者方可以注拟官职;“守选”制形成后,选人通常须经过三年左右的守选期,选期满后经过吏部铨试、选期未满参加吏部科目试或制举试中选,方能进入宦途。《蔡宽夫诗话》对此记载颇详:“唐举子既放榜,止云及第,皆守选而后释褐,选未满而再试,判为拔萃于吏部,或就制举而中,方谓之登科。”<sup>⑥</sup>今人王勋成和杨向奎虽然于唐代守选制的形成时间有分歧<sup>⑦</sup>,然均肯定唐代进士及第守选授官的事实。

宋代进士殿试登第后通常直接释褐授官,然而,这并不说明所有中选者都能马上做官。宋代增加科举选士人数自宋太宗起,真宗鉴于“策名之士尤众,虽艺不及格,悉赐同出身”的情况,“乃诏有

① 杜牧著,陈允吉校点:《樊川文集》卷八,上海:上海古籍出版社,1978年,第130-131页。

② 柳宗元:《柳宗元集》卷八,北京:中华书局,1979年,第234页。

③ 欧阳修著,李逸安点校:《欧阳修全集》卷三十三,北京:中华书局,2001年,第482页。

④ 杨杰:《无为集》卷十三,宋绍兴十三年(1143)刻本。

⑤ 向南:《辽代石刻文编》,第520-522页。直史馆,误作“直使馆”。

⑥ 郭绍虞辑:《宋诗话辑佚》,第418页。

⑦ 杨向奎:《唐代守选不始于贞观考》,《中国典籍与文化》2012年第2期。

司,凡赐同出身者并令守选,循用常调,以示甄别”<sup>①</sup>。仁宗之后,冗官现象严重,所有录取者皆注官拟职已不可能。朝廷视其时阙官情况,或者进士第五甲并诸科出身守选,或者进士第四甲、第五甲并诸科出身守选<sup>②</sup>。这样,宋代殿试进士等甲不同,不仅授官品秩高低有别,而且也有是否守选的区别。殿试赐进士及第、进士出身者,通常可以直接释褐做官,而赐同进士出身者,其中多数需要候吏部铨选期限才能任职。

高福顺认为辽代承袭唐代铨选制,其根据除了上文已述的“释褐”的记载,另一为“前进士”的称谓。关于“前进士”,宋元之际胡三省于《资治通鉴》“唐僖宗广明元年三月”条注云:“进士及第而于时无官,谓之前进士。”<sup>③</sup>明胡震亨则谓:“放榜后称新及第进士,关试后称前进士。”<sup>④</sup>王勋成认为:“前进士是一个有确切时间概念的称呼,即及第进士关试后到释褐授官前这一段时间,也就是守选期间始可称为前进士。”<sup>⑤</sup>依照这些观点来看,辽代有“前进士”似就应有守选。然而,辽代“前进士”所指实未明。现存辽代墓志中出现“前进士”凡四处:一见于郝云统和九年撰《韩瑜墓志》自署“前进士”,郝云科考情况未明,或许统和年间袭唐制,进士及第尚需守选。另三处见载杨佶撰《张俭墓志》:“有子三人……次曰嗣宗,前进士、朝议大夫、守卫尉少卿、上轻车都尉、赐紫金鱼袋”,“女二人,长适故前进士、起居郎、知制诰、东京户部副使王景运,次适故前进士、翰林学士、给事中、知制诰郑弘节”<sup>⑥</sup>。文中“前进士”后均载其官职,这又与“进士及第而于时无官”相悖。由此看来,辽代“前进士”一称谓,其义与唐代不一定相同。这样,辽朝是否如唐朝一样,进士登第后需要守选、铨试才能释褐授官,也并不能得出肯定判断。

欲要说明辽代进士殿试及第即释褐是否已成为常制,还需更多的相关资料支持。关于进士登第是否守选,虽然没有相关文献记载可据,但是细检辽代墓志,还可以发觉一些关于及第进士释褐授官的时间信息。有些墓主登第当年即授官出仕者,如张绩、尚晔、郑恪:

1. 于太平末岁,属而立,进士乙科登第。景福秋,解褐,授将仕郎、守秘书省著作佐郎。重熙初,覃加文林郎、武骑尉。二年夏,改授涿州军事判官、试大理评事。《张绩墓志》<sup>⑦</sup>
2. 清宁五年及第,当年勾充枢密院令史。《尚晔墓志》<sup>⑧</sup>
3. 生二十九年(清宁八年),以属文举进士,中第三甲。选授秘书省校书郎。越明年,授松山州军事判官,加文林郎、试秘书省校书郎。《郑恪墓志》<sup>⑨</sup>

例1,张绩科考时尚未行殿试,其省试登第在太平末岁,释褐在景福秋。据《辽史》,太平十一年六月圣宗驾崩,兴宗即位改元景福,也就是说张绩登第与释褐在同一年,其登第时间大约在五、六月,至迟九月释褐,从进士及第到授官时间并不太长。例2、例3,尚晔、郑恪二人均为殿试当年登第后授官,郑恪“选授”官是否表明及第进士授官需铨选有待于进一步考证,不过可以肯定的是,这一过程在当年已完成,并没有经过较长时间的守选期。由上三例来看,不仅进士殿试登第者没有守选等待官阙,甚至未行殿试时也有及第进士当年任官的情况。墓主及第后未过三年而授官出仕者亦有人在:

1. 以重熙七年御前进士及第,释褐,授秘书省校书郎。十年冬,充燕京留守祇候,官实司管记之任。《吕士安墓志》<sup>⑩</sup>

① 脱脱等撰:《宋史》卷一五五《选举志一》,北京:中华书局,1977年,第3609页。

② 徐松辑:《宋会要辑稿》选举二之七,第4249—4250页。

③ 司马光编著,胡三省音注:《资治通鉴》卷二五三,北京:中华书局,1956年,第8222页。

④ 胡震亨:《唐音癸签》“进士科故实”条,上海:上海古籍出版社,1981年,第198页。

⑤ 王勋成:《唐代铨选与文学》,第74页。

⑥ 向南:《辽代石刻文编》,第268页。

⑦ 向南:《辽代石刻文编》,第313页。

⑧ 向南:《辽代石刻文编》,第498页。

⑨ 向南:《辽代石刻文编》,第428页。

⑩ 北京市文物研究所编著:《鲁谷金代吕氏家族墓葬发掘报告》,第154页。

2. 大康九年(1083),登进士第,授秘书省校书郎。大安二年(1086),授涿州军事判官。《孟初墓志》<sup>①</sup>

3. 年二十六,举进士,屈于丙科。特授将仕郎、守秘书省校书郎。执政者惜公徒劳于州县,擢充枢密院令史。六年夏,加太子洗马。《王师儒墓志》<sup>②</sup>

例1、例2,吕士安、孟初进士及第之后三年,已先后被授予两职。例3,王师儒咸雍二年登进士第之后四年,已先后被授予三职。三人登第后历官情况亦可表明,其殿试及第后初授官,并未像唐代那样通常需要守选三年左右时间。都兴智认为辽进士及第后,有人“当年即释褐授官”,如张绩、尚纬;也有人“候选吏部时间较长”,如王安裔“延滞竟达二年之久”<sup>③</sup>。王安裔是否经历守选,还值得进一步商榷。《王安裔墓志》所载如下:

大康五年,擢进士第,实尚于祖先也。公刚毅精敏,未曾有子弟之过。七年,初出官签书涿州军倅公事。<sup>④</sup>

王安裔殿试登第与初出官相隔两年,但并不能表明其延滞而授官。这里首先应该辨别“出官”之义。“出官”在古代是一特定概念,通常指由京官调任地方官;“初出官”即指首次出任地方官,并不是指初次授官。辽代进士及第后初授官多为“校书郎”或“著作郎”,有了一定的历练之后,通常会调任地方官员,如上引张绩、吕士安、孟初、郑恪、王师儒等。王安裔初授官未明,不过,其擢进士第两年后出官签书军倅公事,亦属正常。与之相类的还有杜恂,墓志载其“咸雍十年(1074)二十岁,一举上□。大康四年(1078),授檀州军事判官”<sup>⑤</sup>,所授“檀州军事判官”,可能也是杜恂“初出官”之职。

“守选”制度的形成,其根源在于官僚机构不能提供足够的职位。辽代科举取士主要目的是“以治汉人”,前期所取进士人数极少,进士及第后应该在当年释褐任官;然而,随着辽代后期进士数量大增,所有及第进士是否都能当年释褐任官,由于没有充分的论据支持,目前尚不能作出比较肯定的判断。从以上诸例,我们尚无法了解辽代不同阶段进士登第后释褐授官的具体状况,但根据有些及第进士并不需要候选而释褐授官这一事实,大致可以断定,像唐代那样比较严格的“守选”制度在辽代应没有形成。

历史书写随人类的主观意识而变化和发展,虽无以实现对历史客观真相的全部复原,然通过对不同文献的具体记载进行比较、分析和研究,还可以对某一历史时期的某种制度达到一定程度的认识。遗憾的是,现存辽代文献的匮乏特别是科举文献的阙如,仅依据《辽史》极其简略的记载对其殿试制度作出比较合理的判断确实不太可能。墓志、经文等石刻文献的陆续出土,为研究者提供了可资参考的资料,不过,因其信息含量过少且极其零散,加之作者语言表达方式的差异和概念含义的不确定,致使学界对于辽代科举尤其是殿试的认识和理解不能统一。在学界对辽代科举及殿试研究的基础上,笔者对辽代殿试的开始时间、“殿试进士”称谓、殿试登第何时释褐等问题进行考辨,形成以下结论:辽代殿试成为常制始于重熙五年;辽人所谓的“殿试进士”当指参加殿试而未中第者;辽代科举增设殿试后,及第进士通常直接释褐授官。期待学界专家批评指正。

[责任编辑 范学辉]

① 向南、张国庆、李宇峰辑注:《辽代石刻文续编》,沈阳:辽宁人民出版社,2010年,第297页。

② 向南:《辽代石刻文编》,第645页。

③ 都兴智:《有关辽代科举的几个问题》,《北方文物》1991年第2期。

④ 向南:《辽代石刻文编》,第687页。

⑤ 向南、张国庆、李宇峰辑注:《辽代石刻文续编》,第304页。

## Abstracts

### Free Discussions on the New Tianxia Doctrine (Conversations by Writing)

Zhao Tingyang, Ren Jiantao, Xu Zhangrun, Guan Kai

**Editor's Note:** There have been various new opinions arising in recent discussion on the feeling of Tianxia in Chinese civilization. What is the significance to initiate such discussion? At present, the trend of nationalism overflows worldwide, and the world are frequently treated and analyzed in a nationalistic perspective. The entire human civilization is hovering at a dangrous crossroads, and the moment just coincides with the eve of "a new start of Chinese civilization." From A. D. 1840 to this day, Chinese civilization can finally review rationally its own cultural heritage, plan the future, and restart its cultural essence which is sufficient to contribute to human being. In the sense of theory of civilization, what can Chinese civilization do to this world with its mind and disposition? Could Chinese civilization do something to resolve conflicts among civilizations, and relieve the world system today by making creative interpretation of the "family-state-Tianxia" concept? What kind of role does universal technology system transcending modernity act as in the new Tianxia doctrine? In short, whether the feeling of Tianxia possesses significance and value which is universal and beyond times to global governance? On that account, the journal invited four scholars making written discussions on the new Tianxia doctrine, and hope to make new advance in the studies of the Tianxia civilization.

### The Jishi Outburst Flood of 1920 BCE and the Great Flood Legend in Ancient China:

#### Preliminary Reflections

Sarah Allan

On August 5, 2015, *Science* published an article by Wu Qinglong and a team of distinguished archaeologists that reported on the discovery of evidence for a massive outburst flood in the upper reaches of the Yellow River in 1920 BCE. The archaeologists identify this flood with the one brought under control by Yu, who was traditionally regarded as the founder of the Xia Dynasty. The most critical problem in linking the archaeological evidence of a catastrophic flood in the upper reaches of the Yellow River with that of the story of Yu is that the water controlled by Yu in the ancient texts is never described in the ancient texts as a flood of the Yellow River. And how could such a flood, on the contrary, have assisted a ruler at Erlitou in establishing a higher level of social complexity and political organization? If massive flooding in the upper reaches of the Yellow River caused the movement of people from the Qijia culture region to the middle reaches, then the migrants to the central plains with knowledge of metallurgy could have spurred the development of an indigenous bronze-casting technology at Erlitou. In this manner, the flooding in the upper reaches of the Yellow River and the development of the state-level society at Erlitou were indirectly connected.

### A Study of "Precinct" (*Fang*):

#### Changes of Urban System and Writing of Chorography in the Tang-Song Period

Bao Weimin

Historical documents, dominated by chorographies, mostly applied "precinct-corridor" (*fang-xiang*) as the core concept when narrating the urban area structure in the Song Dynasty, yet such records confused contents of different natures and levels, as well as different concepts. Through analyzing the differences in contents such as precinct area and horizontal inscribed tablet on precinct recorded in historical texts, it can be seen that: first, from the level of urban management system, although there emerged various alternative names such as precinct, border, and corner in cities of different areas, it is unnecessary to conclude another kind of "system" at the sight of an alternative name. Judging from connotation of the system, it can be concluded that there gradually emerged an alley-centered office lower than the hierarchies of township and precinct. Second, on the relation between

horizontal inscribed tablet on precinct and streets, it is one-sided for former scholars either emphasizing that precinct was only “something for increasing the beauty of streets and roads,” or asserting that “precinct actually was the elegant name of streets and alleys.” The reason lies in that scholars were misled by distorted scene delivered by historical texts. Out of the standpoint of “name rectifying moralization,” chorography compilers in the Song-Yuan period detailed horizontal inscribed tablets with “good names” on streets and alleys, while despised vulgar names of streets and alleys, so few records on those were left. Therefore, we should break the traditional idea of construing the urban layout of the Northern and Southern Song centering on precinct, and return to the historical reality of strip block consisted of alleys. Meanwhile, the discussion in this paper can also be regarded as a typical case on the complicated relation between historical texts and historical facts.

### **The Structure of 64 Hexagrams in *I Ching*, Their Sequential Order from the Binary Arithmetic and Their Probability Distributions from the Yarrow Divination**

Sun Di

The author credits Shao Yong’s “Doubling Method” and the Binary Arithmetic initiated by Leibniz as instrumental in advancing the order sequence of hexagram system. Shao Yong-Leibniz Sequence however is calculated yaos in a hexagram top-down, which violates the normal binary arithmetic. The regular way should instead calculate them bottom-up, which entails the digital sequence. Comparing these two sequences sheds light to the structure of hexagrams, and lays a foundation for organizing all the 64 hexagrams. Another contribution of Shao’s doubling method is the revelation of variations of hexagram indicating that there are 64 variations of each hexagram. As the root of hexagram, each of trigrams has 8 variations. The Yarrow Divination has an immemorially ancient root and was loyally followed in the long history of *I Ching* studies over 3000 years. The Yarrow Divination in essence is a random number generator. 6, 7, 8, 9, the four random numbers resulted from its procedure have the probability distribution of  $(1 : 5 : 7 : 3)/16$ . This distribution is different from simplified methods in common applications of *I Ching* divination. The probability distribution table is then accomplished, which will render substantial impacts in observing and interpreting hexagrams, and gauging changes among them.

### **A Few Questions behind “Abuse and Threats Are Not Fighting”:**

#### **Conflicts within the League of Left-Wing Writers, the Debate about “the Third Category”, and Lu Xun as a “Fellow Traveller”**

Zhang Zhaoyi

The background of the composition of “Abuse and Threats Are Not Fighting” is related to the Chinese Communist Party’s attempts to rectify the closed-doorism of the League of Left-Wing Writers rejecting “fellow travellers”. It is also related to the debate of “the third category” and the League’s internal conflicts especially the conflicts between Feng Xuefeng and Zhou Yang. In “the third category” debate, Lu Xun’s criticism of Su Wen is clearly different from that of the theorists of the League. This paper shows that Lu Xun adopted a different stand in the debate. A comparison of Lu Xun’s stand with that of “the third category” further shows that Su Wen is clearly not a “fellow traveller” and Lu Xun is a true one.

### **“Rule by Rites” and the Generation of “Writing for Administrating State” in the Spring and Autumn Period:**

#### **Taking Three Styles of Political Comment, Expostulation, and Question & Reply as the Core**

Han Gaonian

In the Spring and Autumn period, vassal states mostly valued rule by rites, and the ancient etiquette still existed. The aristocracy took “making merits”, “establishing virtue”, and “making speech” as “three kinds of eternity,” thus caused the tendency of advocating articles in politics, moralization, deeds, and self-cultivation. The system of rule by rites forced three kinds of “writings for administrating state”, i. e. political comment, expostulation, as well as question and reply. Judging from a large amount of “events” which generated the texts recorded in classics such as *Commentary of Zuo and Discourses of the States*, the writers or promulgators of those texts are all persons of noble character and literary talent. Stylistically, the texts usually adopt the way of

“quoting the classics and making a speech,” which broadly cited the ancient system of the three dynasties, *The Book of History*, *The Book of Songs*, or quotes of sages to enhance one’s authority and persuasion, and then gave analysis and suggestion combining with the present situation, thus formed an elegant and erudite style. This kind of texts refers to both political practice focusing on writing and promulgation of speeches, and corresponding literary style. Such texts derived from specific political events, and were impromptu and immediate in way of writing. This process reflected the general law of pre-Qin literary style changing from the way of act to the way of text in its generation and classification.

#### **An Interpretation of the Meaning of Becoming Immortal of**

##### **“Black Ape Ascending a Height” in Stone Portraits of the Han Dynasty**

Cao Jianguo

In the stone portrait materials of the Han Dynasty, “Black Ape Ascending a Height” is a very common shape. According to three kinds of positions that the ape ascended, i. e. the tops of a pavilion, an entrance building, or a shed, the “Black Ape Ascending a Height” pictures in Han stone portraits can be divided into three types. In the Han stone portraits, pavilion and entrance building have a symbolic meaning, especially the latter often refers to becoming immortals or going up to Heaven. So the black ape which ascended a height in stone portraits bore the significance of guiding the owner of the tomb becoming an immortal, and that is why ape often appeared together with crane, pheonix, feathered man, or even Queen Mother of the West, and King Duke of the East. The kind of “Black Ape Ascending a Height” picture and the significance of becoming immortal in that times might related to the Taoist regimen prevailing in the Warring States, Qin, and Han period.

#### **A New Understanding of Hu Shi: “China and the World” in the Idea of His Generation**

Zheng Chun

When re-reading Hu Shi’s works, the author was inspired by the brand-new understanding of China and the world by scholars in his generation, and their unremitting endeavor for communicating the two. When studying abroad, Hu Shi and other scholars felt strong sense of the decisive significance of humanities for improving the quality and realm of a nation, and for importing new thought as well as bringing Chinese civilization a new lease on life, and worked hard to complete the paper on studying abroad that “why we learn, what to learn, and how to learn.” After returning to his homeland, Hu strongly advocated literary reform and made pioneering attempt and practice on literary creation with effective application of modern thought and theory learned from abroad, hoping to construct a modern system of literary form. He claimed boldly “sufficient cosmopolitanization”, and hoped earnestly that Chinses people of new generation were able to create a kind of new culture fitting to the new world and new times on the basis of integration of China and the West. As a sower of the new culture of the 20th century, he deserves deep gratitude of later generations. His thought and practice can still play a leading role for us to cope with many realistic problems, as well as constructing modern country, modern society, and modern culture.

#### **Who Conducted the Compilation of *Complete Works of Liang Shuming*?**

Chen Yueguang

The publication of *Complete Works of Liang Shuming* started in 1989, and completed in 1993. It is an important event in the academic history of Chinese culture and Confucian studies, and its significance will receive more and more attention. The Academy of Chinese Culture, a non-governmental academic institution organized this work; and the distinguished scholar in the fields of history and cultural history, Professor Pang Pu who is then chairman of academic committee of the Academy presided and coordinated the work. In the compilation and publication of *Complete Works of Liang Shuming* in eight volumes and with five millions of Chinese characters, Prof. Pang played the most important role.



**Liang Shuming's Concept of "Rationality" and His Political Society Theory**

Gan Chunsong

It is necessary to comprehend Liang Shuming's ideology approaching from his core recognition of "rationality" in philosophy. This paper goes through Liang Shuming's ideological involvement and reveals the sequential logical chain from "intuition" to "rationality" and to "human mind." This paper also points out the argument that Liang Shuming's recognition in rural construction as well as the relationship between Confucianism and socialism are all based on his own understanding of "rationality."

**The Changes in Idea of Labor in the Field of Enlightenment Ethics**

Fu Changzhen

From "sacred labor" to "labor is glory", the changes in idea of labor in China once acted as spiritual indicator and value coordinate of an era. The raising of "sacred labor" slogan made "labor" come into Chinese people's vision of public life for the first time. Through ideological enlightenment and extensive mobilization by intellectual elites, the public began to re-examine the social function of their own in the perspective of "labor," and establish self-identity and social value with "labor" as the core. In the historical context of Chinese modernity and enlightenment ethics, how the idea of labor stood out of the competition with other ideas to be a "prevailing and popular" social concept, and realized the profound change from ideological enlightenment to revolutionary practice? Since China's reform and opening-up in 1978, the idea of labor has been presenting increasingly complicated situation with the growing status of capital. The lack of a governing and fundamental social value not only makes extraordinary difficulty in integrating dominate social values, but also intensifies the risk of social fragmentation.

**Zhu Xi's Thought of "Shaping Benevolence" and His Interpretation of Love**

Xiang Shiling

In shaping the substance of benevolence, Zhu Xi has emphasized the public value and the thought of loving person. The relationship between benevolence and public is in essence the relationship between benevolence and person. Although the thought that "a benevolent person and all things in the world are one" does not come to be a reason of love, it does come to be a necessity in universal love, especially in preparing the way of carrying out the universal love. The debate between Zhu Xi and Zhang Shi over the thought of benevolence mainly goes to their discussions on the relationship between love and benevolence, which further opens their discussions on the relationships between human nature and dispositions, and that between substance and function. From the perspective of connecting benevolence to love, Zhu Xi emphasizes that one's dispositions are to embody nature, and one's love is connected with substance. What one should do is to embody benevolence, rather than seeking benevolence. Zhu disagrees with Han Yu in defining benevolence as universal love; Zhu argues that substance cannot be replaced by function. The thought of love without reasons or relationships in Buddhism does not make sense; it sacrifices one's self for the completion of things, which betrays the principle of universal love. In the argument of starting from loving your parents to being benevolent to your people, and then further loving things, Confucians have presented the most realistic way of actualizing the universal love.

**A Textual Research of the Final Imperial Examination in the Liao Dynasty**

Wang Xin

The final imperial examination became a regular system of the Liao Dynasty since A. D. 1036. Emperor Shengzong of Liao started reform of tributary examination in imitation of the imperial examination system of the Northern Song Dynasty. After the final imperial examination in 1036, the ceremony of the emperor bestowing the Metropolitan Graduates with Honors, i. e. the successful candidates also became institutionalized. From then on, the Metropolitan Graduates should all attend the final imperial examination normally in the imperial examination held in the reigns of emperors Xingzong, Daozong, and Tianzuo. The so-called "Metropolitan Graduates of the Final Imperial Examination" should refer to those who won the selection of the Ministry of Rites, yet failed in the final imperial examination. After the final examination was added in the imperial examination, the Metropolitan Graduates with Honors were usually appointed to government offices directly, and there should be no strict system of "awaiting appointment" in the Tang Dynasty.