2020
[总第378期]
ISSN 0511-4721
3
国家社科基金资助期刊

文史哲

LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY

中国出版政府奖期刊奖
新中国60年有影响力的期刊
2017·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

2020年第3期
(总第378期)

2020年5月5日出版

顾　问(排名不分先后)

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

刘京希　李扬眉

封面设计

蔡立国

文史哲 2020年第3期(总第378期)

□问题与讨论

儒家“家天下”的思想困境与现代出路

——与陈来先生商榷公私德之辨…… 蔡祥元(5)

□文明互鉴与中国道路

复合现代性:中国现代性范式及其政治秩序图景…… 张振波　金太军(12)

现代性反思视角下的中国道路 …… 王海滨(20)

“岛夷”称号与北朝华夷观的变迁 …… 郭　硕(26)

侨寓与仕宦:社会史视野下的唐代州县摄官…… 周　鼎(36)

跨越地理环境之路

——明清时期北方地区的游牧社会与农商社会 …… 鱼宏亮(45)

□中国哲学研究

殷周之际的宗教革命与人文精神 …… 赵法生(63)

〔期刊基本参数〕CN37－1101/C＊1951＊b＊A4＊168＊zh＊P＊￥20.00＊7000＊15＊2020－05

昌明传统学术
锻铸人文新知
植根汉语世界
融入全球文明

蜀道通天下

——道学发展史上魏了翁定位申论 …… 王瑞来(78)

草根学者的良知学实践

——以明嘉靖至万历年间的安福学者为例 …… 张卫红(90)

□当代学术纵览

回归“正”治:当代中国哲学研究的发展路向 …… 张志宏(97)

马克思恩格斯民族观视阈下的“中华民族”百年学术建构史 …… 宋培军(105)

□文史新考

秦“从人”简与战国秦汉时期的“合从” …… 杨振红(125)

《诗经·匏有苦叶》歧解辨析

——兼论《诗经》解释的方法问题 …… 时雨若(137)

陶诗阐释的经学化、经典化与意境化 …… 李剑锋(143)

“以土代火”与“四星聚尾”:杜甫献《三大礼赋》的政治文化背景

及相关问题考述 …… 孙　微(154)

英文译校/李扬眉

LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY

Number 3 2020, Serial Number 378

May 2020

Contents

Cai Xiangyuan The Dilemma of Confucian Framework of "Home-World" and the Way out of It 5

Zhang Zhenbo, Jin Taijun Compound Modernity: Paradigm of Chinese Modernity and Its Embedding Prospect of Political Order 12

Wang Haibin Chinese Road in the Perspective of Modernity Reflection 20

Guo Shuo The "Island Barbarians" and the Conception Change of China and Minority Nationality in the Northern Dynasty 26

Zhou Ding Being Expatriates and Officials: Acting Officials of Prefectures and Counties in the Perspective of Social History 36

Yu Hongliang A Road acrossing the Geographical Environment: Centered on the Interaction between Nomadic and Agricultural Civilization in the Northern Area in the Ming-Qing Period 45

Zhao Fasheng Humanistic Spirit of the Western Zhou Dynasty and Religious Revolution in Late Shang and Western Zhou Period 63

Wang Ruilai Wei Liaoweng's Historical Position in the Development of Neo-Confucianism 78

Zhang Weihong Grassroots Confucians' Practice of Theory of Conscience: a Case Study of Anfu Confucians in Reigns from Jiajing to Wanli in the Ming Dynasty 90

Zhang Zhihong Returning to the "Justness": the Future Approach of Contemporary Chinese Philosophy 97

Song Peijun A Century of Academic Construction of the "Chinese Nation" from the Perspective of Marx and Engels' View on Nation 105

Yang Zhenhong "Assertor of Alliance" in Bamboo Slips of Qin and "Vertical Alliance" in the Warring States and Qin-Han Period 125

Shi Yuruo An Analysis of Divergent Interpretations of "Waiting for Her Fiance" in the *Book of Poetry*: with a Discussion of the Interpretation Method of the *Book of Poetry* 137

Li Jianfeng The Approaches toward Confucianism, Canonization, and Artistic Conception in the Interpretation of Tao Yuanming's Poems 143

Sun Wei "Earth Substituting Fire" and "Convergence of Four Stars": a Research of the Political and Cultural Context of Du Fu Offering "*Fu* on the Three Grand Rites" and Related Issues 154

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。

LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY
No. 3,2020(Serial No.378)

儒家“家天下”的思想困境与现代出路

——与陈来先生商榷公私德之辨

蔡 祥 元

摘　要:梁启超等中国近代启蒙学者从公私德的区分出发,批评儒家道德长于私德,缺少公德,而后者对于现代文明社会的建构乃是不可或缺的。陈来通过澄清相关概念,对此批评进行了纠偏,并提出近现代以来道德建设的问题在于过度强调公德,压抑私德,因此需要通过提升私德来达到公德与私德间的平衡。私德固然重要,但是陈来没有看到,公私德之辨切中了儒学“家天下”思想构架的内在困境,这一困境并不能简单地通过提升私德来加以解决。在现代文明的社会中,儒家道德建设的第一要义就是要区分私领域和公领域,明确家与国的界限,如此才可能在保护公领域的同时,成全私领域。

关键词:公德;私德;家天下;规则;儒家伦理
DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.03.01

陈来先生在《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》[①]一文中,通过澄清公德私德的基本内涵,重新审视了梁启超等学者有关公私德的区分,并考量了近代以来的道德文明建设,在此基础上总结指出,近代以来最大的问题是“政治公德取代个人道德、压抑个人道德、取消个人道德,并相应地忽视社会公德,使得政治公德、社会公德和个人道德之间失去应有的平衡”[②]。在他看来,提升个人道德,倡导社会公德,是反思当代道德生活的关键。该文对近代学人的主要观点以及近代社会精神文明建设的相关章程均有详细考察,不仅明确辨析了前人讨论中存在的概念不严谨之处,更是以此为切入点,转向对现代社会风气的现实关切,并且从一位儒家学者的角度提供了自己的建设性意见。正如王学典先生在推介此文时评价指出的,这是一个“很有现实感的理论问题”。

虽然提倡个人道德修养关乎传统文化复兴,也符合时代的道德建设要求,但在我看来,这一思想诉求没有完全切中公私德之辨的问题根源及其背后的现实关涉。这个区分从思想和实践两个层面都对传统儒家伦理道德的现代转型提出了一个巨大挑战,笔者这里借助陈来先生的思考对此问题作进一步考察。

一、近代中国启蒙学者公、私德之辨的思想旨趣

陈来先生此文是对中国近代启蒙学者公私德之辨的一个重新审视。他们参考西方伦理道德,从公德与私德的区分出发对中国传统道德进行了批判性反思。我们先考察一下他们的基本立场,然后看陈来先生的批评是否切中问题。

作者简介:蔡祥元,山东大学儒学高等研究院教授(山东济南 250100)。
基金项目:本文系国家社科基金一般项目“德里达与海德格尔解构思想比较研究”(16BZX065)的相关成果。

① 陈来:《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》,《文史哲》2020 年第 1 期。

② 陈来:《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》,《文史哲》2020 年第 1 期,第 5 页。

梁启超以西方近代启蒙思想为背景,通过区分公德和私德,对中国传统道德尤其是儒家道德进行了尖锐评判。在他看来,私德就是个人的修身道德,公德则是有益于国家、社会的品德:"人人独善其身者谓之私德,人人相善其群者谓之公德。"[①]他由此指出,中国传统道德整体而言私德发达,而公德欠缺,并有缺陷[②]。不过,梁启超也注意到,中国古代伦理中的五伦涉及很多人与人之间的规范道德,并不全然关涉个人自己的。对此,他进一步辨析指出,儒家人伦关系方面的伦理道德注重的是私人对私人的,而不是私人对国家、社群。道德修养方面注重的也都是个人修养层面的私德,对于公德培养重视不够,而后者对于近代国家的组织和运作来非常重要。他为此把培育公德视作"新民"的第一要务:"公德者何?人群之所以为群,国家之所以为国,赖此德焉以成立者也。"[③]

刘师培对儒家伦理也作了公德、私德的区分,他将儒家伦理两大类,一类是"自修学派",一类是"交利学派"[④],基本上对应于梁启超的私德与公德。与梁启超不同的地方在于,刘师培对儒家传统道德的批判要温和一些。他并未绝然否定儒家道德缺少公德,而是指出,孔子、张载、罗念庵等不同时代的儒者均有追求社会公益的思想,不局限于个人的修身。儒家传统社会公德的衰落是近代尤其明清以降士大夫结党营私的后果:"吾试即中国古人之言'公'者考之,则孔子言'欲立''欲达',墨子言'兼爱''交利''视人犹己',曾子言'人非人不济',汉儒言'相人偶为仁',宋儒言'民胞物与',孰非社会伦理之精言乎?特近世以来,中国人民公德不修,社会伦理知之者稀。"[⑤]

马君武同样承袭了梁启超有关公私德的基本区分。他认为:"私德者何?对于身家上之德义是也。公德者何?对于社会上之德义是也。"[⑥]不过,他对儒家传统道德的批判更为尖锐。在他看来,中国古代社会不仅缺乏公德,即便所谓的私德,也都是有缺陷的。他认为,中国传统的修身道德都是"奴隶"道德,进取心、积极性不够:"论者动谓中国道德之发达,与公德虽阙如,而私德则颇完备,亦六(经)之所陈,百儒之所述,似于私德已发挥无余蕴矣。呜呼!中国之所谓私德者,以之养成驯厚谨愿之奴隶则有余,以之养成活泼进取之国民则不足。"[⑦]

陈来先生结合他们的论述,并参考西方相关学者的观点,对公德、私德的内涵作了一个更为全面的梳理与澄清,并间接回应了上述启蒙学者对传统道德的批评。就公德而言,他区分了社会公德和政治公德。社会公德也就是通常意义上的公共道德,涉及社会交往和公共生活中的相关准则和规范。政治公德体现的是"国家对公民的政治要求"。由此,他对近代启蒙学者批评儒家道德缺少公德的指责作了回应。在他看来,就社会公德而言,中国古代社会并不缺乏,否则就不会有"礼仪之邦"的美誉了,只能说它缺少近代社会所要求的公共礼仪。而政治公德跟国家政体有关,指责儒家社会没有西方城邦或民主政体下的"政治公德",也就不是那么恰当。从儒家的国家理念出发,它也有相应的政治公德要求,有"君臣之道","中国古代既无公民,与希腊城邦国家不同,自然没有公民道德,但是也有政治共同体对成员的要求"[⑧]。私德的内涵有狭义和广义之分。狭义的私德是只与自己有关的道德,而广义的私德则是公德之外所有的道德。如果从狭义的私德看,那么,显然中国古代道德大部分都不能说是私德,因为它们大多数都涉及他人。在这个意义上,陈来先生认为,梁启超将儒家修身之德都看作私德的观点,是不能成立的[⑨]。

---

① 梁启超:《新民说》,北京:商务印书馆,2016年,第19页。

② 梁启超认为:"吾中国道德之发达,不可谓不早。虽然,偏于私德,而公德殆阙如。试观《论语》《孟子》诸书,吾国民之木铎,而道德所从出者也。其中所教,私德居十之九,而公德不及其一焉。"见梁启超:《新民说》,第19页。

③ 梁启超:《新民说》,第19页。

④ 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,扬州:广陵书社,2016年,第132页。

⑤ 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,第239页。

⑥ 马君武:《论公德》,曾德珪选编:《马君武文选》,桂林:广西师范大学出版社,2000年,第189页。

⑦ 马君武:《论公德》,曾德珪选编:《马君武文选》,第189页。

⑧ 陈来:《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》,《文史哲》2020年第1期,第6页。

⑨ 陈来:《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》,《文史哲》2020年第1期,第7页。

除了对公、私德的内涵的澄清以及对三位启蒙学者的思想阐发之外，陈来先生还考察了章太炎所论的革命道德，徐特立所论的国民公德，以及建国以来不同时期的社会主义道德建设的基本章程，并总结指出，他们整体上都没有足够重视个人道德，尤其是，传统儒家修身的核心道德（也即仁、义、礼、智、信这五常）未得到应有的重视。提升社会公共道德并加强私德中的“个人基本道德”，这不仅与近现代以来道德生活的实践有关，同时也是“我们儒家的文化立场所决定的”①。

注重个人基本道德，尤其是吸收儒家伦理道德的基本思想来提升和塑造国民形象，无论对于当前的道德生活建设，还是对于儒家传统文化的继承和发扬，都具有重要意义。但是，如果就近代中国启蒙学者有关公私德的区分和讨论而言，这一意见恐怕未能切中问题的要害。从前面讨论可以看到，三位近代启蒙学者对待传统儒家道德的态度并不完全一致，相关概念的使用也不是非常严谨，但整体而言，他们有关公、私德的基本区分及其思想意图还是明显的，并且也基本一致，亦即：儒家传统道德长于私德，短于公德。

不过，稍微反思一下儒家的伦理道德，我们也不难看出，它涉及个人修身、家庭（家族）、国家乃至天下等各个层面的内容。既然如此，三位启蒙学者为何还批评中国传统社会缺少公德呢？

我们以梁启超为例考察这背后的原因。他指出，旧伦理涉及的五伦（君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友）表面上也涵盖他新伦理有关家庭、社会、国家三个层面的区分，从而看起来也包含了私德和公德（社会公德和国家公德）两个部分。对此，他进一步分析指出，旧伦理中的社会公德和国家公德都是私人对私人的，朋友、君臣都是如此。而他所倡导的新伦理中的社会公德和国家公德则不同，它们强调的是私人对社会群体，而不是对某一个或某几个具体的人。因此，确切地说，梁启超所谓的私德并不只是指跟自己有关的个人道德，还应包括个人对个人的私人关系中的道德：“然朋友一伦绝不足以尽社会伦理，君臣一伦尤不足以尽国家伦理。何也？凡人对于社会之义务，绝不徒在相知之朋友而已，即绝迹不与人交者仍于社会上有不可不尽之责任。至国家者，尤非君臣所能专有。若仅言君臣之义，则使以礼、事以忠，全属两个私人感恩效力之事耳，于大体无关也。”②由此我们可以推出，他区分公私德的关键在于一个人是对某个具体的个人（包括自己和他人）负责，还是对国家社会的负责。这一思路同样隐含在刘师培、马君武的论述中。他们对待传统道德的态度虽有不同，但都强调公德之要在于个人对社会的伦理责任，并且都指出，这方面是古代中国比较缺失的。比如，刘师培指出：“中国所谓公德者，皆指对于一家一姓者而言，非指对于国民团体者言也。以专制之祸，涣人民之群，此固国民轻公德之第一原因也。”③马君武同样主张：“欧美公德发达之原因，即欧美之人，不仅爱其一身一家之乐利，而爱公共乐利之故也。”④

对个体负责还是对群体的负责，表面上都是一种担当，但实质差别很大。对个体负责，那么这个负责本身的价值就依赖于所负责对象的价值观。举个例子可以看清楚它们的区别。如果你只对某个领导负责，而这个领导刚好是个私心很重的人，那么，你对他的“负责”换来的就不一定是社会群体的利益。儒家的五伦（父子、兄弟、夫妇、君臣、朋友）和五义（父子有亲、长幼有序、夫妇有别、君臣有义、朋友有信）都着眼于个人对个人的道德伦理，缺少对群体的担当。这种缺失，自然也就不能够通过重新强调儒家传统道德中的个人修身来弥补。当然，我们也不能说儒家的传统道德（个人对个人的私人道德）中没有社会道义的维度，事实上，孔子、孟子都注意到了这个问题。《论语·子路》记载了孔子对于“其父攘羊”的态度，“父为子隐，子为父隐”，这里的“父子相隐”不意味着完全地隐瞒彼此的过错而无视社会道义。根据孔子“事父母几谏”（《论语·里仁》）的主张，在孔子看来，儿子得知父亲偷羊以后，虽然不会直接去举报，但私底下应该跟父母暗示这是不好的行为，并建议父母如何做出

① 陈来：《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》，《文史哲》2020年第1期，第23页。

② 梁启超：《新民说》，第17－18页。

③ 刘师培：《经学教科书 伦理教科书》，第240页。

④ 马君武：《论公德》，曾德珪选编：《马君武文选》，第192页。

弥补的措施。孔子的“君君臣臣”中除了臣对君的忠以外，也隐含了如果为君的不行君道（“君不君”），那么做臣的也就可以不守“臣道”（“臣不臣”），孟子将其表述为“闻诛一夫纣矣，未闻弑君也”（《孟子·梁惠王下》）。可以说，儒家传统中的权变思想为避免“私人道德”对社会道义的绑架提供了某种可能性，但是，我们也不能看出，这种权变的“尺度”很难把握，因为臣认为“君不君”的时候，君也会认为“臣不臣”，判断的标准谁说了算？

二、儒家传统公德缺失的深层原因

因此，简单地说中国传统道德缺少对群体的担当，并不妥当。除了上面论及的孔子、孟子的例子以外，像“穷则独善其身，达则兼济天下”，“一屋不扫，何以扫天下”等古代谚语也都包含了对天下整体的担当。事实上，陈来先生以及启蒙学者们在不同地方也都论及到这些方面，像孟子的“亲亲仁民爱物”与张载的“民胞物与”等等，都包含了对天下人乃至万物的爱与责任义务。这方面，刘师培作过不少总结，他甚至指出，罗念庵直接论及了西方近代意义上的“公共领域”：“罗念庵有言：‘吾人当将此身，放在天地间公共地步’，‘公共之地’，即西人所谓社会、国家也。”[①]但是，正如陈来先生所批评指出的，刘师培所论及的“公德”多指个人的心胸、境界，还不是具体的社会伦理。“总之，照刘师培此说，中国古代关于超出己身、家族之外的社会伦理亦复不少，不过他所引者多是指心胸和境界而言，并非是社会伦理，但指出古人的眼界不限于己身，确属必要。”[②]

为了更好地揭示问题，我们先退一步，为刘师培作个辩护。从儒家传统思想立场来看，这种“公天下”的思想诉求并不只是胸怀，它在个人的道德实践乃至国家构架层面都有具体的实施措施。众所周知，儒家道德实践的一个基本思路就是克私心，成就人的“公心”：“夫天地之常，以其心普万物而无心，圣人之常，以其情顺万事而无情，故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。”[③]儒家道德修养的基本方式就是推己及人，由亲亲出发，“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”（《孟子·梁惠王上》），达到“仁民”，最后至于“爱物”的“万物一体”境界。如果儒家按道德修养来落实，那么，“仁民爱物”就不只是一种泛泛的胸怀。不仅如此，此种“公心”的实践在国家的政治实践之中也有体现，它表现为“公天下”或“大同”的社会理想：“大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，少有所长，鳏寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。”（《礼记·礼运》）如此一来，我们还可以说儒家传统缺少公德吗？

上述道德修养与国家建构目标构成了儒家思想的基本特质，但在我看来，正是这个特质，从根源上决定了儒家思想中公德的缺失。儒家的“公天下”可以称为“家－天下”。儒家修身乃至政治理想的基本模式是“家”，它们都是以“家”为源头进行的一种拓展。就个人修身而言，它鼓励我们把邻人、路人都看成家人，如此就会形成人人相亲相爱的良好社会氛围；就国家的治理而言，鼓励君主或管理者把百姓都看成自己的子女，“爱民如子”，也就会形成良好的政治氛围。因此，“家天下”的道德与治国的基本思路就是要以“小家”中的人伦关系为“动力”或“模本”，来成就“大家”之公。但是，这个构成其动力根源的“家”或“私领域”，同时也潜在地导致把“大家”之公纳入自己的“小家”之私中，因为这种做法内在地抹去了“大家”跟“小家”的区别。事实上，无论古代还是现当代，假“大家之公”以就“小家之私”的事情举不胜举。之所以“假公济私”在承袭儒家传统的社会中层出不穷，就是因为它其实原则上又为儒家的人性论所默许。儒家认为人的感情是有差等的，换言之，它认可人之常情是有“私心”的。当然，儒者也看到了这点，所以极为强调修身的重要性，从而形成了“为政以德”、注重道

① 刘师培：《经学教科书 伦理教科书》，第137页。

② 陈来：《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》，《文史哲》2020年第1期，第12页。

③ 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，北京：中华书局，2004年，第460页。

德教化的传统。我们知道,孟子就明确设想过公私之间紧张关系的例子,就是瞽瞍杀了人,舜该怎么办?孟子给出的回答是放弃天子的位置,背着父亲逃跑:“舜视弃天下,犹弃敝蹝也。窃负而逃,遵海滨而处,终身诉然,乐而忘天下。”(《孟子·尽心上》)这是公私分明的儒者态度。但是,我们也知道,舜不是普通人,他是圣人,我们能指望掌握公权的人都是舜吗?因此,儒家理想社会的达成必须有赖于人人成为圣人,至少都是君子,而这样一种思想预设,无论是过去还是未来,其实现的可能性都很小。

不仅实践上总体来说不具有可操作性(这里用“总体来说”而不从原则上排除它,是因为它在古代“小国寡民”时期有一定可行性。张祥龙先生提倡的“儒家文化保护区”可以视作“小国寡民”的现代尝试,美国阿米什的文化保护区则是此倡议的一个现代模板[①]。但是,和后者一样,它也只能作为现代文明的“飞地”来存在,不能用来代替现代文明),它还包括学理上的内在矛盾。儒家修身与社会治理的终极目标是超出亲亲之“私”,达到“人人相亲”的理想社会,这是大同之治的基本立足点。但是,这里面临的难题是,如何面对爱的差等性?如果爱的差等性不能被克服,也即是说,允许一个人可以优先照顾自己的家人,而不是他人的家人,这就自然导致人与人之间利益上的竞争,因为大家都想优先考虑自己家人的利益。如果能超出爱的差等性,能做到将他人的父母子女跟自己的父母子女一视同仁,这固然能够更好地实现社会公平,但是,这样一来,“家”就没有存在的必要了,既然家人跟路人都没有区别,家的存在还有什么意义呢?如此一来,它就潜在地转向墨家的兼爱,而后者又恰是传统儒家一再批评和抗拒的。

以上困境与两难也是当下中国的具体国情之一。各行各业,尤其是涉及公权力和公共资源领域,跟上级有私人关系者,往往能在相关资源分配过程中得到优先照顾。它也固化在普通老百姓的思维方式之中,当我们遇到难以处理的事情时,首先会考虑找人、托关系,这其实都是暗中希望通过“人情”来让自己在这个竞争过程中获得“有利地位”。可以说,相比西方的“公-民”社会,中国依然是一个人情社会。它的好处是有人情味,坏处是公私不分。公私不分导致的不只是相关个人利益的分配不公正,还会进一步造成社会资源尤其是人力资源的浪费,因为这种局面导致很多人将精力放在打点关系、建构所谓的“人脉”上,而不是脚踏实地地做事情。

三、“家天下”困境的现代出路

虽然近代启蒙学者对传统儒家伦理提出了缺少公德的批判,但是,他们对这个问题的诊断依然是粗略的,没有看到公德缺失问题跟儒学“家天下”思想构架之间的内在关联。他们给出的解决思路主要是从利“己”转向利“群”,也即从私德转向公德,这种做法,在我看来,并未超出“家天下”的思想框架。刘师培在“论中国社会伦理不发达之原因”一节中回顾了中国历代党祸之患,认为汉、宋、明时期社会风气尚能“先公后私”,而晋、唐则陷入党同伐异,人人“遂一己之私,而忘天下、国家之急者也。公德不修,莫此为甚”。他还批评中国词章家,认为他们的思想也多出于“为我”,批评王维等诗人“以高隐自足,是独善而不能兼善也”,批评苏东坡之诗“大抵以乐利为宗者也。以乐利为宗,是利己而不复利物也”等等,并据此指出,他们此种利己之乐不同于利群之乐,“此与边沁以一群之利乐为乐利者不同”,从而有悖于公德[②]。不难看出,他心目中的公德就是利群之德。这一解决思路并没有真正切中儒家公德缺失的根本原因。前面已经指出,儒家传统道德并不缺乏“公天下”“利天下”的维度,儒家道德的基本目标就是从“亲亲”转向“仁民”,也即从一家之“私”转向天下之“公”。因此,这种“利群”的思路也还在儒家“公天下”的大构架之内。

那么,如何才可能化解上述公德缺失的困境呢?这需要从导致公德缺失的根本原因入手。前面

① 参考张祥龙:《儒家特区的建立与技术形态》,《复见天地心——儒家再临的蕴意与道路》,北京:东方出版社,2014年。

② 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,第241页。

已指出,儒家传统公德缺失的深层原因在于“家天下”的道德模式与政治理想,根据这个构架,“修身齐家”与“治国平天下”乃是内外一贯的,这种一贯抹去了公、私的界限,潜在地导致公私不分,为“假公济私”埋下了祸根。为此,化解儒家“家天下”模式下公德缺失的思想出路首先就在于区分公领域和私领域,亦即要把“修身齐家”(私领域)同“治国平天下”(公领域)区分开来。这么说不意味着现代人就不可以或不需要有“治国平天下”的理想,而是说,如果你有这方面的理想,就需要学习相应的专业技能,而不是只限于提高自己的道德修养。现代社会跟古代社会不同,国家的治理、社会的管理都是高度技术化的,只有一个公天下之“心”,而没有相应的治天下之“器”,根本达不到利天下之“用”的目的。如陈来先生在评述刘师培时所指出的,这种“公天下”充其量只是拥有一种胸怀而已。

对此,有人可能会指责说,没有“家天下”的抱负或胸怀,何以为儒家?这个担忧是不必要的。在今天的社会,区分开公领域与私领域,既有对“公领域”的保护,也有对“私领域”的成全。中国目前整体上还是一个人情社会(虽然比过去要好很多了),涉及公共资源分配的时候,尤其在公权力领域,如果公职人员能够做到公私分明,不徇“私情”,那他就可能更好地、更公正地处理社会资源的分配。反之,如果他很重人情,很“仁义”,面对亲朋好友的请求,无法拒绝,那如何保证他不徇私枉法?另一方面,它还能避免我们用公德绑架私德,因为这样一来,一个人只要做好了“修身齐家”就可以是儒者了,不必因他没有“治国平天下”的抱负或担当就苛责于他。从公领域和私领域的区分出发,我们就不必苛责王维、苏轼的诗只有“私己”之乐,没有“利群”之虑,而应看到“私己之乐”恰是人之常情,尤其对于常人而言,只要他不做出格的事,为自己或为家人的得失而喜而忧,没有什么好指责的。人人都“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”,在太平盛世到来之前,人生还有多少喜乐可言?

以上是思想层面的考量,更重要的是,如何在实践层面区分开公领域和私领域。如果诉诸道德教化,那么这就依然难以跳出传统儒家伦理道德的思想困境。马君武在区分开公私德以后,又反过来表明,私德是公德之根,认为公德、私德乃“一物两名”[①]。虽然他这里的私德不完全是儒家传统道德,但毕竟依然诉诸私德来保障公德。梁启超同样注重从人格角度达到新民的目标,认为传统伦理只重家庭或家族,只有同时兼修社会和国家的利群之德,才能养成完善人格。“夫人必备此三伦理之义务,然后人格乃成”[②],梁启超这里给出的解决思路是在培育一种利群之德。

在我看来,这种做法在现代社会是远远不够的。因为社会治理和运作所面对的都是普通人,不是圣人,而普通人都是有私心的,他会优先考虑照顾自己的“私领域”,这种考量往往也是他生活的动力所在。在这方面也就不能只依靠个人的自觉或良知,而更需要依靠规则,也就是法律和各种相应的规章制度,来约束和确保公领域的正常运转。当然,这不意味着道德教化不重要或不需要了,而是说在现代社会,公领域和私领域的区分不能首先倚重人的“良知”,而首先需要通过规则来限制和规范人的行为。刘师培受穆勒《论自由》影响,已经论及了社会规则对于社会伦理的重要性:“既有社会,则个人与社会交涉必繁,斯有社会之规则。夫规则何自昉乎?使个人之所为与他人无与,则不必谋于一群,而一群不得施其干涉,故有完全之自主之权。然所行、所为不可屈于社会者,必一己之外,利害有涉于他人。利害既有涉于他人,则不得不受社会之节制。此社会规则所由起也。”[③]按这个思路,社会规则既能利“群”也能利“己”,但他并未明确指出此规则的制定跟公私领域划界的关系。

人情正是当前社会公私不分的一个重要原因。就此而言,相关规则的制定就得有针对性。西方社会相对而言公私比较分明,比如推荐信成为很多领域用来判断一个人素养的重要参考。而在中国的国情下,大部分推荐信其实并没有太多实际价值,推荐人碍于面子,都是尽可能说好话。如果要使

① 马君武说:“夫私德者,公德之根也。公德不完之国民,其私德亦不能完,无可疑也。欧美公德之发达也,其原本全在私德之发达……故私德之与公德也,乃一物而二名也。私德不完,则公德必无从而发生。”(《论公德》,曾德珪选编:《马君武文选》,第189—190页)

② 梁启超:《新民说》,第18页。

③ 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,第244页。

它有价值的话，就得通过规则来防止人情起作用，比如这里的推荐信由用人单位私底下找同行专家给出并保密，这样的推荐信就可能有更大客观性。分开公领域和私领域，除了可以避免通过公德绑架私德、公权干涉私权以外，还可以通过规则来积极、正面地成全私领域。前几年学界有关儒家“父子相隐”是否妨碍社会公德有不少争论，其实这个问题在现代社会法律中已经得到了很好的解决，也就是亲属不举证原则，这是利用规则来成全“私领域”的典型例子。儒家孝道重亲－亲，而当前社会的一个严峻问题是很多父母跟年幼子女不能生活在一起。考虑到现实因素，传统孝道自然不能完全实现，但很多方面依然可能通过规则来成全它。比如户口上学的限制让许多子女不能跟在父母身边，这种限制从儒家角度而言是很不人道的，需要通过进一步的政策以及财政平衡来解决它，而这种做法不只是在成全“私情”，它间接地也是在保护公领域。子女成长早期不在父母身边很容易受到心灵创伤或养成坏习惯，进而潜藏对社会的不利因素；与此同时，儿女在身边，反过来也是对父母行为的约束，也可能减少一些家庭问题和社会问题。“有子曰：‘其为人也孝弟，而好犯上者鲜矣；不好犯上而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与。’”（《论语·学而》）这是通过成全“家”来利用“家”对人的道德感化和约束力量，以此来达到规范人的行为。

只有在好的社会规则下，“私德”才能更好地发挥作用。规则如果有问题，违规现象就会层出不穷。制定好的规则比单纯的道德教化，在当前社会更为紧迫。2018 年美国校园发生中国留学生校区欺凌案件，中国留学生的父母赴美后试图通过私下贿赂受害人和证人来减免惩罚，结果被立即逮捕关押。这就是一种通过规则来防止私人关系（包括金钱和熟人关系）破坏公正性的很好做法。在当下中国，这种私下贿赂的做法主要靠受害人和证人个人的“良知”来抵制，因为没有法律层面的追责，所以屡见不鲜。国内这几年所谓的“碰瓷”现象屡屡发生，对于“碰瓷”者多半只进行道德说教。可以设想，如果对于碰瓷者能够以欺诈罪来量刑，效果比单纯说教会好很多。那些讹人的行为，也即对于来帮助自己的人反咬一口来让自己获利的现象，对社会风气的破坏力尤其对公德的影响尤其大，比欺诈罪更甚。但目前主流的做法依然只是“说教”，所以也总有人为了“利”而冒天下之大不韪。

以上只是初步例子，具体规则的制定需要结合各种要素，这里不再展开。我们可以简要指出几个制定规则的基本原则。在现代社会，一个好的规则或规则体系，需要具备罗尔斯所说的正义原则[①]，它可以说是一种动态的平等原则，亦即，在顾及社会差等的前提下，以机会均等为原则，并以趋向平等为目标的一种社会资源（包括权力、财富和义务）的分配原则。在规则的制定方面，为了确保规则的运作，还可以补充如下两个原则：一个是效用原则，也即为了让大家都愿意遵守规则，需要用规则来保证遵守规则的人能够获得最大好处，而不守规则的人则会付出代价；再一个是开放原则，社会总是在发展变化，也就没有永恒不变的规则，为了保证规则能够切合时代的变化，它还得包含对自身的纠错能力，也即它能够接受来自外部的批评并根据这种批评作出相应的修正。

总之，陈来先生突显私人道德（或个人道德）的重要性，并无不妥，但这并未穷尽公私德之辨背后的理论与现实关切。纵观近代学人的相关讨论，我们可以看出，它触及儒家传统道德跟现代社会对接的困境，而这个困境并不能简单地通过强调儒家传统的个人修身予以克服。我们通过进一步探讨表明，公德缺失的根源正在于儒家“家天下”的道德与政治构架。为了能够应对现代社会的现实需求，我们首先需要区分开“家”与“天下”，区分开“私领域”与“公领域”，并且这种区分通过规则来进行。这既是对“公领域”的保护，也是对“私领域”的成全。儒家“公天下”的社会理想，在现代社会应该通过规则来体现和保障。规则是可以公之于天下的“尺度”，它比个人的良知更“公正”，对普通人而言，较之传统儒家的“权变”，它也更容易被把握。

［责任编辑　李　梅］

① 约翰·罗尔斯：《正义论》，何怀宏、何包钢、廖申白译，北京：中国社会科学出版社，1988 年，第 60－61 页。

复合现代性:中国现代性范式及其政治秩序图景

张振波　金太军

摘　要:对本质主义思考方式的超越,要求我们在建构现代性知识话语时应实现由向外模仿到向内寻求的自觉转化。儒家与马克思主义的视界融合形塑了近代中国集体主义精神和社会主义价值的文化根基与本质内涵,从而也孕生了中国以复合性为取向的现代性范式。复合现代性指涉不同时空和主体之现代性要素在不同维度上的有机组合与互融互构,它承认当代中国乃至世界现代性的复杂性,同时又试图超越这些纷繁多元的呈现形式,而强调在价值、结构和实践维度上的指向性。在中国复合现代性范式下寻求恰适性政治秩序的系统建构,应以"集体正义"的政治价值观念、多维积聚的政治合法性、制度化的政治生活形态以及人类命运共同体视域下的全球治理体系为取向。

关键词:现代性范式;复合现代性;集体正义;政治秩序;政治合法性;人类命运共同体
DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.03.02

中国特色社会主义作为一种抽象的意识形态表达,以其显性的政治经济发展成就和愈益凸显的全球发展贡献,成为科学社会主义的一种全新的、先进性的释说与建构模式。得益于这一政治理念与行动纲领的引导和提挈,中国拓辟出一条区别于西方的现代化道路,并沿着这条道路取得了比拟甚至超越于西方的经济增长、物质积累、工业发展与科技进步。当然,经济增长与科技进步仅仅构成了现代化的一个方面;以价值理念更新、社会生活重塑、行为方式再造为内涵的人的全面现代化,则构成现代化的本质。人的价值理念与生活行为方式受制于普遍的、原则性的社会文化精神和文化机理,后者以深层结构、路径规定、自觉图式或文化规约等形式,对个体产生内在的、全方位的、长期稳定的影响和塑造。从这个意义上来说,现代性——作为社会文化的"创造性转型"和对具有全新性质的社会发展与文化知识的标举,成为蕴含现代化之本质、彰显现代化之根本的内容与形式。

由此观之,在中国开启新时代社会主义现代化国家建设的新征程中,我们迫切需要建构起一套与中国特色社会主义相契合的现代性思想体系,以为社会主义现代化建设提供必要的价值引导、理论支撑、话语诠释、路径规约与实践修正;迫切需要树立起一套融合执政纲领、人民诉求与政制政体基础的现代性政治文化体系,以为新时代政治秩序建构与维续奠定基础、提供力量;迫切需要构筑起与中国强劲经济实力和强大国家能力相匹配的道德价值体系,以应对西方在社会正义、个人权利、经济发展不平衡以及环境保护等方面对中国的非难;迫切需要开辟出一条内含了后发国家现代化诉求的现代性理论进路,以超越当前甚嚣尘上的东西方之间暗含意识形态偏见的现代性范式争论。

在过往的实践先导性"知识生产"模式中,现代性知识的探索和建构是在对传统文化及伦理道德资源的巨大消耗的基础之上进行的,但即使是文化和道德资源也不可能永远取之不竭,用之不尽①;

作者简介:张振波,南京审计大学公共管理学院讲师、国家治理与国家审计研究院研究人员(江苏南京 211815);金太军,南京审计大学公共管理学院、国家治理与国家审计研究院教授。

基金项目:本文系国家社科基金项目"当代中国的现代性范式与政治秩序追求"(18FZZ003)的阶段性成果。

① 万俊人:《"现代性"的"中国知识"》,《学术月刊》2001 年第 3 期。

更何况，任何一种政治发展模式都蕴含着对现实的理解、对意义的阐释和对价值的建构，人们“不可能仅仅呼唤一种政治秩序而放弃对这种政治秩序正当性的价值追求”①。从这个意义上来说，建构中国现代性知识话语以提供基础性的价值阐释和正当性说明，也是确立社会主义核心价值、建构现代政治和文明秩序的内在需求。进一步而言，当我们不再仅作为全球化的看客和民族传统的守望者，而是积极地融入全球化、参与全球治理并使世界呈现出鲜明的“中国色彩”时，唯有通过高度概括性和理论化的现代性知识话语，才能将融合于其中的民族传统文化和“人类命运共同体”理念推介于全球，如此也才能弥补全球治理的价值亏空，消解充溢于国际关系中的意识形态对立。由此来说，现代性知识话语的建构与推展，便具有了同引领全球经济增长的同等重要的现实性贡献。

一、现代性范式：一种超越本质主义的思考方式

关于现代性的诸种释说中，本质主义是一种流传最为广泛却也遭受最多争议的现代性观念。这种思考方式将现代性理解为同质、恒定、普世的存在，不会因现实条件的变化而有所发展，也不会随时空维度的位移而有所不同。然而，一方面，本质主义思考方式忽略了现代性的内在不一致性，事实上现代性从其诞生之日起就充满了复杂多元和分歧矛盾，前者体现为海德格尔对现代性层次的划分和泰勒对现代性形态的厘析②，后者则可见于卡里奈斯库对现代性内部分裂性的论述和瑟伯恩对现代性路径差异性的例举③，由此我们就能更好地理解为何哈贝马斯将现代性理解为一个“尚未完成的历史筹划”；另一方面，这种思考方式从一种超验的价值、原理、概念、理论核心范畴乃至意识形态表达等形式来理解现代性，而没有看到现代性一旦脱离孕生情境就难以理解其真实含义，没有看到衍生于西方的现代化“规范进程”在全球扩散中被改造和重塑并呈现出多种现代性图景，诸如 Taylor 所论说的欧洲现代性及其现代性观念史、Hefner 阐析的全球化时代的宗教的现代性、Ortiz 和杜维明笔下的拉丁美洲与东亚现代性等④，各自散落于世界文明中并散发出别样的光辉。

对本质主义思考方式的超越，使我们得以超脱附加在现代性概念上的种种价值取向与意识形态偏见，从而能够将不同的现代性思想话语作为一种“范式”进行评价和选择。根据库恩对“范式”的界定，我们将“现代性范式”定义为哲学、政治学、社会学、历史学、文学等学科的研究者，基于不同研究视域对现代性核心内涵及其逻辑外延进行探析，所形成的被人们共同接受、使用并作为思想交流之固定模式和工具的概念体系与分析方法⑤。作为一个统括了现代性核心内涵、分析原则与实践方式的概念体系，现代性范式不仅指明了现代性分析的整体性趋向，而且还规定着相适的作为现代性实现路径的现代化模式。那么，随之而来的问题是，现代性范式如果不再如本质主义所规定的那样彼此之间存在可通约性甚至是完全同质，那么我们应如何建构与现代化模式相适的现代性范式？对当前业已存在的现代性范式进行迁移应用是可行的路径选择吗？

当下现代性理论话语中存在多种可称之为范式的现代性类型，例如力图从现代性内部形成反思

---

① 戴木才：《政治的价值基础及其维度》，《哲学动态》2005 年第 8 期。

② 参见 Michael E. Zimmerman, *Herdegger's Confrontation with Modernity*: Technology, Politics and Art(Bloomington: Indiana University Press, 1990), xiii－xxii; Peter J. Taylor, *Modernities, A Geohistorical Interpretation*(Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), 20－25.

③ 参见 Matei Calinescu, *Five Faces of Modernity*(Durham: Duke University, 1987), 41－42; Görn Therborn, *European Modernity and Beyond: the Trajectory of European Societies*, 1945－2000 (London, Thousand Oaks, and New Delhi: Sage Publications, 1995), 5－7.

④ 参见 Peter J. Taylor, *Modernities, A Geohistorical interpretation*; Robert Hefner, “Multiple Modernities: Christianity, Islam and Hinduism in a Globalizing Age,” In *Annual Review of Anthropology* 27(1998):83－104; Renato Ortiz, “From Incomplete Modernity to World Modernity,” In *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 129(2000):249－260; Tu Weiming, “Implications of the Rise of ‘Confucian’ East Asia,” In: *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 129(2000):195－218.

⑤ 参见托马斯·库恩：《科学革命的结构》，李宝恒、纪树立译，上海：上海科学技术出版社，1980 年。

性力量的晚期(高度)现代性、置身之外来审视和指摘现代性的后现代性、以及强调现代性的时空性内涵和本土化建构的多元现代性等,都形成了各自不同的超越了原初现代性的概念体系和分析方法。然而,应该看到的是,无论是晚期现代性、后现代性抑或多元现代性,都无法构筑起能对中国现代性形成完整诠释的逻辑框架——要么偏重于某一维度而忽视作为整体的现代性的系统性,要么偏执于形成解构性力量而以抽象的哲学批判来否定具体的现实建构,抑或是为了体现理论话语的普适性而泛化孕生于特定情境的现代性的指向性①。更何况,中国对于域外现代性的被动消极回应,以及由此而促发的关于现代性的"体""用"之争,不仅会引发对立形态基础上的非此即彼的价值判断,而且还会陷入本位主义与普遍主义、民族主义与世界主义之间的两难境地,进而不可避免地带来对不同现代性范式的意识形态偏见。基于这种偏见,不同文明之间就失去了相容的、可以共享和融合的观念与价值的生发空间,对于现代性范式的选择也就必然地走向"主义化"的极端:要么固守本位主义而拒斥一切外在的现代性价值,即便是那些具有前鉴性意义的知识和模式也被视为具有目的论甚至殖民倾向;要么全然普遍主义化而绝然隔断现代、未来与传统的历史关联,将西方现代性视作唯一的、普世的、绝对的范式选择,而忽视了现代是相对于传统而言、生成于特定社会及其文明与文化的既有条件和资源的客观现实。

历史实践表明,现代性内在地决定了现代化的路径取向和道路选择,悖反的、失宜的现代性方案必然会指向不合理的甚至错误的现代化道路。例如,晚清秉持中体西用观念的洋务运动以及民族资产阶级"不彻底"的救亡图存运动,其现代化道路探索的失败都在不同程度上归因于现代性建构方案的瑕玷与失宜。如果说西方现代性是在文艺复兴与启蒙运动中奠定文化根基与价值取向,并在资产阶级革命和工业革命中确立政治经济组织方式与制度结构,那么,中国在确立自身的现代性范式及其现代化实现方式时,就应放弃在当前杂乱的现代性范式之中进行选择的简单思维,而应实现向内寻求的自觉转化,基于特定情境建构适用于中国特色社会主义现代化过程的现代性知识。当然,这并非是说西方现代性完全没有普遍意义,更不意味着中国的现代性生成无需借助西方现代性资源;只是说,在最现实的意义上,唯有立基于中国传统文化本身,瞄准于中国现实需求,才能汇聚广泛而深厚的现代性资源,解决现实而迫切的现代化问题,进而形成鲜明的中国现代性话语。

二、复合现代性:当代中国的现代性范式及其维度

中国现代性的生成与建构,与儒家文化传统和马克思主义中国化具有普遍而深刻的联系。儒家构成中国传统历史文化的主干要素,而中国语境中的马克思主义哲学在面对现代性问题时,其话语体系及其旨趣总是与儒家传统有着密切的关系②。儒家与马克思主义的视界融合催生了摆脱封建传统禁锢之后的个体的群体性启蒙,进而也型塑了近代中国集体主义精神和社会主义价值的文化根基与本质内涵③。依此而论,中国的现代性价值——既以普遍的国家与民族认知为特征,又以个体的集体归属和自我实现为基础;既强调道德原则和正义价值的普遍稳定性,又在实践发展和时代变化中,不断丰富对社会正义性与国家正当性的释说,从而呈现出鲜明的"复合性"特征。

相对于简单(simple)和线性(linear)思维,作为一种价值和思维模式的复合(compound)概念,意指两个或多个元素在不同维度上的有机组合和多重互构;因此,"复合现代性"指涉不同时空和主体之现代性要素在不同维度上的有机组合和交融互构。复合不同于复杂(complex),后者形容繁多而冗杂的要素、概念、影响等所呈现出来的难以分析或理解的一种状态,因此复杂现代性更多地描绘出了"现代性规范及其内在结构的复杂性",强调"现代性在空间、时间和内在结构上的特殊性、多样性

① 张振波、金太军:《中国复合现代性范式下的生活政治观》,《江苏社会科学》2019年第3期。

② 李佑新:《现代性问题与中国现代性的建构》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2005年第2期。

③ 张振波、金太军:《中国复合现代性范式下的生活政治观》,《江苏社会科学》2019年第3期。

和实现过程中的不确定性”，指涉一种认识论意义上的“全人类的共同处境”[①]。复合现代性则更进一步，它以现代性要素的多样性、变动性为认识论基础，又主张社会核心价值引导的必要性；它体认现代性实现方式的多元性和不确定性，又看到民族传统和文化精神所预设的路径规定性；它认识到现代性作为一种“未完成的设计”而呈现出的生成性、开放性与发展性，又强调现代性型塑的主体性、构成性因素的条件性等。复合现代性的提出，并非是要重新建构一种颠覆性的现代性思想与理论范式，恰恰相反，复合现代性承认当代中国乃至世界现代性的复杂性，同时又试图超越这些纷繁多元的呈现形式，而发现中国现代性范式的外在指向。亦即是说，复合现代性以复杂性作为认识论基础，但又强调现代性分析以及相应政治秩序建构的方法论原则，并且将后者置于更为重要的位置。

作为一种超脱本质主义思维方式的现代性范式，复合现代性既超越原初现代性的以欧洲为中心的情境限定性和价值精神上的纯粹性与单一性，并呈现出晚期现代性所不具有的开放性和人类性；而且，又呈现出区别于后现代性的明确的指向性和目的性，主张进一步的、更高层次的现代性建构和现代化发展。另外，复合现代性同多元现代性一样强调各民族、各文化从自身传统出发来建构、利用现代性[②]，同时又主张形成一种由内部出发的审视视角，从而得以由深层文化心性结构来说明中国文化的内在动态机制，说明中华文明在自我整合、制度架构、核心价值、社会力量等方面与西方世界及人类其他现代文明的异与同[③]。与其他现代性范式的联系与区别，使我们能够外部性地明确复合现代性的定位与指向；关于复合现代性的内涵和本质的理解，则可在价值、结构以及实践等维度上具体展开。

在价值维度上，复合现代性否定将现代性价值看作是同质化和整体性的存在，它也不认可一个固定的、普遍适用的价值体系或实践程序的存在；现代性价值的复合性，体现在诸如民主、科学、主体意识、自由、理性等现代性机制与文化要素，与传统或现代的、高度现代或后现代的、西方或非西方的认识论基础形成相互依存又错综复杂的关联，在不同时期、不同发展历程、不同现实情境中呈现出复杂多样的形态、张力和关联，但又在整体上表现出一种承续民族传统、彰显核心价值、指向共同未来的生成性特征。在西方现代性论说中，其所内蕴的一神论救赎宗教的狭隘排他性及其在行为取向上对“异教徒”的不宽容、不妥协，就极端体现了简单化取向的偏狭和独断性，以及其背后所潜藏的西方中心主义固有的世界是由善/恶二元因素分立对决、传统/现代绝然断裂的机械论线性进步史观思维定势[④]。反观中国以儒教学说为核心的宗教与民俗信仰，则更加注重引导人们关注个人的内心道德世界，注重人格的修习圆满，走的是一种内在超越的理路，客观上导致中国人在行动举止上的宽容、豁达、包容异己、兼收并蓄的待人接物方式。事实上，复合性认识体现了人类认识之不完备性的必然要求，是由认识的主体性限域与认识对象的复杂性特征所共同决定的合理性思维选择，指向了一个在“不完备性”中持续寻求“完备”的价值信仰体系。那么应如何在这种复杂性中确立作为导向和支撑的“标准”价值呢？我们认为，要克服简单现代性价值的极端化取向和人类认识的不完备性特质，就需要回到马克思主义中国化所主张的实践过程中去，从认识对象的复杂性和多维度出发，并从由此而产生的多维理论和多观点方法、以及理论与方法之间的多元关联关系中，选择并确定那些契合社会主义核心价值体系、适用于中国特色现代化建设需要的价值理念与文化信仰。

---

① 关于“复杂现代性”的研究，可参见冯平、汪行福等：《“复杂现代性”框架下的核心价值建构》，《中国社会科学》2013 年第 7 期；汪行福：《复杂现代性与思想再解放》，《学术界》2015 年第 10 期；汪行福：《复杂现代性与现代社会秩序重构》，《探索与争鸣》2014 年第 6 期。

② Dominic Sachsenmaier, “Multiple Modernities: The Concept and Its Potential,” In *Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese and other Interpretations*, ed. Dominic Sachsenmaier, et al. (Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002), 42－67.

③ 方朝晖：《多元现代性研究及其意义》，《马克思主义与现实》2009 年第 5 期。

④ 参见苏国勋：《马克思·韦伯：基于中国语境的再研究》，应星、李猛编：《社会理论：现代性与本土化》，北京：生活·读书·新知三联书店，2012 年，第 112 页。

从结构维度看,在西方现代性的理论关切中,现代从传统中脱离出来的过程,就是个体从神圣宗教的超越性价值、宰制性精神与压制性制度中解脱并自我实现的过程。然而,当我们以一种更为复杂和非线性逻辑的眼光来看待传统并将其作为现代性价值的组成部分,就不能主观地否定传统的共享意义的延续性存在及其对当代社会形态的塑造,从而也不能武断地认为集体只能以共享利益为前提并构成了抽象的、非人格的以阶级斗争为实践形态的阶级结构。因此,本文所说的现代性结构维度的复合性,突出体现在其对个体与集体、社会与国家之统一关系的认同与建构。应该看到,虽然近代中国在内外两方面的现代化改造中,深刻融合了权利、自由、民主等理念并使之成为中国现代性的构成性要素,但那些深嵌在民族传统和文化精神中的集体的、正义的价值观念,仍然悄无声息地延续至今并无所不在地影响着个体和社会生活的生存生发,甚而成为中国复合现代性的基本内容和鲜明特征。在无产阶级政党的引领和社会主义核心价值观的濡染下,"人民当家作主"的国家建设目标与个体对"自我发展与自我实现"追求呈现出高度的协调性与一致性:集体的正义和正当性以个体的自由价值为基础,个体的自我实现以集体的功能条件为保障;在建构"真实"集体①的目标导向下实现个体价值,在追求自我发展的同时持守和强化集体认同。

在实践维度上,复合现代性范式以中国现代化进程的开放性与反复变动为根源和体现。不同于西方阶梯式推进的内源性现代化演进过程,中国现代化进程同时受到强大外来力量的冲击和内在传统因素的掣肘,呈现出螺旋式反复变动但又总体趋前的演进取向②,从而使得作为实践映照和反思力量的现代性相应地呈现出多元性、变动性、多质态以及不确定等内在属性。故而,复合现代性的生成逻辑表明,现代性会在不同现实情境和实践发展中呈现出一定的内在差异性和多维性,同时也否定了西方现代性在全球化进程中作为唯一历史必然性的观点,而是承认甚至肯定现代性的实现路径与实现顺序的多维性、多层次性、多种可能性或交叉重复性。基于这样的认识论和实践观,我们就不能将西方现代性方案中的政治模式强行嵌套甚至照搬到中国的政治生活建构实践中来,而应基于既有的现代性资源和当前的现代化需求,系统而客观地建构一个恰适且能够自我反思、从而得以持续完善的复合性政治价值与秩序结构。

三、中国复合现代性范式下的政治秩序追求

人类无所不生活于一定的规则与秩序之中;在现代政治社会的建构过程中,"首要的问题不是自由,而是建立一个合法的公共秩序"③。作为一个涵盖社会共同性政治价值取向和总体性政治组织模式的有机系统,政治秩序的建构过程指涉了政治秩序以何为基础、何以不断生长、如何得以维续、产生何种延展性秩序等理论和实践问题,以此为基础,才能寻求塑造一个稳固、韧性、能够自我调适和生长且又有辐射能力的政治秩序。在中国复合现代性范式下析解上述问题,相应地是以"集体正义"的政治价值观念、多维积聚的政治合法性、制度化的政治生活形态以及人类命运共同体视域下的全球治理体系为内容取向,从而寻求良序政治生态的系统性建构。

(一)政治秩序基础的追求:以"集体正义"为核心的政治价值观念

政治价值观念凝结了社会大多数人对于政治体系及其价值所形成的共识性的预设、直觉、意向与评价,具有政治文化普遍的社会共有性和内在规范性特质④,体现出其作为现代性本质内容的相对

① 马克思指出,"真实"的集体"是个人的这样一种联合(自然是以当时已经发达的生产力为基础的),这种联合把个人的自由发展和运动的条件置于他们的控制之下"。参见《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1960年,第84页。

② 参见罗荣渠:《现代化新论——世界与中国的现代化进程》,北京:商务印书馆,2004年,第256页。

③ 塞缪尔·亨廷顿:《变革社会中的政治秩序》,王冠华等译,北京:生活·读书·新知三联书店,1989年,第7页。

④ 房宁指出,核心价值观就是我们这个社会的大多数人对一些重大或基本的是非问题所形成的共识;如果不能形成共识,就算不上是实然的价值观。参见房宁:《当代中国青年国家民族意识的演变》,潘维主编:《聚焦当代中国价值观》,上海:三联书店,2008年,第113页。

稳定性和一定的持续性，故而通常被视作特定政治秩序建构的前提和基础。在中国复合现代性范式下政治秩序之价值基础的建构过程，实质上就是以“集体正义”为核心的政治价值观念的生成过程：一方面，这种政治价值观念强调“集体本位”，认为集体是一种不以个体意志为转移的、具有实在性的实体，具有外在于个体的规范性和内化于个体的构成性，并将增进公共利益和提升社会福祉作为超越性价值目标，为此更强调国家能力和制度结构在实现公共价值秩序上的实效性；另一方面，这一价值观念也看到了主体性价值和个体发展对集体正义的必要性，强调个体相对于集体、个人相对于社会、社会相对于国家的能动性作用，并通过对机会和权利之平等的确证与保障，最大限度地激发个体的自觉性和价值潜能。此时，作为政治价值观念之核心元素的“个体”与“集体”、“自由”与“正义”就实现了协调与融合：集体与个体正如国家与社会一样不再相互对立和拒斥，自由与正义也像权利与福利保障那样须臾不可或缺；集体中的每一个体皆为必要且关键，而个体又不能单独行动来促进正义，他们必须通过集体的方式行动，从而调整那些规制他们的各种关系的条款，矫正那些由过去或者现在的社会结构所导致的不公正的后果——无论这些社会结构是有意还是无意地导致了不公正①。

当然，政治秩序的建构，有赖于抽象政治价值观念的具象转化。从中国政治价值观在当前阶段的现实呈现来看，如果说20世纪后三十年是在孜孜探寻人民共同的价值诉求及其指涉对象，那么进入本世纪以来则不断推进着这一价值向往的制度化和实践化。以党的十八届三中全会提出推进“国家治理体系和治理能力现代化”战略为例，“国家治理”的建构性意涵既统括“治理”所主张的多主体、多中心的治道逻辑，又强调“国家”在保障治理过程高效性和治理结果有效性的决定性地位与功能，同时主张以“法治体系”的普遍建立与推行作为基本建构原则和施行理念②。在这里，社会与国家共同作为公共治理的施行主体，分享着关于集体认同与正义价值的“真实与平等”的共同诠释；同时，法治与规则治理又体现出国家对于平等的个体价值及其自由发展权利的确证及保障。法治制度化建构的政治秩序价值在于，权利与利益不再依存于自我向往和个体诉求，而是受到实质性的权益体认和制度保障。这就使权利话语中的表面自由，切实转变为“如何正当行使权利，如何在规则与约束的框架内追求自我发展和实现”的实质自由；使自由权利的形式价值，真正转化到维护自由实现的制度保障、法治体系和物质基础上来。

（二）政治秩序生长的追求：多维积聚的政治合法性

政治权力的正当性与政治权威的合法性，是决定政治秩序能否持续性内在生长的关键要素。合法性的现代分析常见于西方现代性范式及其所附着的资本主义民主制度，在熊彼特、李普塞特、奥多内尔、布坎南等③西方学者那里，选举程序民主成为合法性的规范性判断与经验性建构的排他性标准和唯一依据。然而，西方资本主义国家普遍的治理低效和拉美国家选举制改造后频发的政治危机，凸显出代议选举制度在民主价值和治理绩效两方面的矛盾和困境：一方面，民主具有作为价值和工具的不同属性，作为民主形式的选举制不能直接等同于民主价值，而普选票决机制也绝然不能构成实现民主的全部形式；更何况西方政治生活形态愈发显现“公关化”取向，进一步稀释和遮盖了民主的本质与深刻价值④。另一方面，选举制度标榜其一人一票的形式平等，却忽略了资源配置、社会机会、政治能力、政策制定等方面的实际公正，甚至常常以这种形式上的平等性为实际上的不公正背书。亦即是说，西式选举民主制度割裂了民主价值与形式的二元属性，忽略了形式平等与实际公正的根本差异，且又直接确立了选票与治理绩效的线性关系，因此，罗斯坦认为“选举民主在创造合法

① 艾丽斯·杨：《包容与民主》，彭斌、刘明译，南京：江苏人民出版社，2013年，第309页。

② 金太军：《国家治理视域下的社会组织发展：一个分析框架》，《学海》2016年第1期。

③ 可参见约瑟夫·熊彼特：《资本主义、社会主义与民主》，吴良健译，北京：商务印书馆，1999年；西摩·马丁·李普塞特：《政治人：政治的社会基础》，张绍宗译，上海：上海人民出版社，2011年；G. O'Donnell, “The perpetual crises of democracy,” *Journal of Democracy*, 18.1(2007); Allen Buchanan, “Political legitimacy and democracy,” *Ethics* 112(2002).

④ 金太军、张振波：《公关政治：当代西方政治生活的形态呈现》，《政治学研究》2016年第4期。

性方面的作用被极大地高估了;相反,合法性的建立、维持和摧毁并不在于政治系统的输入端,而在于其输出端。简而言之,政治合法性依赖于政府治理水平,而非选举或代议制度的质量”①。

中国复合现代性则蕴含着这样的政治合法性要求,即从中国自身的政治条件、政治传统和政治逻辑出发,将正义价值和道德传统作为合法性规范评价的前提与标准,将人民性和有效性作为合法性经验建构的基础与依据,从而实现政治合法性的多维积聚,促进政治秩序的内在生长。这种多向度建构和多维度积聚的合法性追求,正渗透于中国不断推进创新的政治实践中:首先,治理有效性的内涵从满足人民基本生存需求,扩展到对于人民性、正义性和参与性的全面体现,党和政府除了致力于推动经济全面发展和物质资源积累之外,力求在满足人民美好生活需求、保障社会公正和谐有序、激发个体价值和自我实现等方面做得更多;其次,国家在强调治理有效性的同时还关注治理的正当性和实现有效治理的路径合理性,例如将法治作为治国理政的基本手段和根本方式②,发挥法治的引领和规范作用,以实现经济发展、政治清明、文化昌盛、社会公正与生态良好;最后,在保障输出端的有效治理的前提下,积极寻求输入端的思想话语建构、价值观念引导和文化精神培育。另外,当代中国社会已经形成了鲜明的意识形态共识(意识形态调整建构的多元包容取向)和突出的社会问题共识(两极分化与腐败)③,共识的形成为政治合法性的建构提出了要求,更创造了条件。

(三)政治秩序维续的追求:制度化政治生活形态

制度常被作为实现价值观念与现实行为相协调和统一的节点性要素,可为政治秩序的维持与延续提供源源不断的内在支撑和外在规范。正如亨廷顿所说,“政治制度化就是指政治体系在组织上和程度上获得价值和稳定性的过程”④。当然,以制度化政治生活形态作为政治秩序维续的路径选择,也体现了中国复合现代性范式的内在要求:复合性思维所彰显的价值上的传统与现代的承续性、结构上的个体与集体的统一性、实践中的多元与统一的协调性,需要确定的、稳定的、具有普遍社会认同以及相应规约力量的制度体系,以提供价值和行为选择的依据与引导,以及对个体行为选择的稳定预期。事实上,在中国从传统到现代的政治价值演进历程来看,能否弥合在中国数千年政治场域中形成的理念与制度二分的裂口,将政治价值观念转化为政治社会制度,构成中国政治秩序的关键所在⑤。

复合现代性指向一种制度化的政治生活,以制度理性纠补政治价值的混杂性、以制度结构塑造政治主体的协调性、以制度规范约束政治行为的变动性。要实现政治秩序的制度化建构,首先应该确立一套系统而有效的正式制度框架。不同于日常生活中的民俗、民约、惯例等非正式制度,正式制度体系的构成部分之间应协调统一、互为支撑和保障,同时又必须以约束性和规范性为功能,能够对社会生活进行稳定和持续性的约束与引导。正式制度的系统性和有效性既是良序政治生活的前提,又是政治秩序建构的目标。其次,制度建构须契合政治生活的真实形态和现实条件。唯如此,一方面,正式制度才能嵌入社会生活,逐渐替代和改造习惯法、隐形规则以及非正式运作,从而引导和规范社会生活的现代性转变⑥;另一方面,民俗民约和规则惯例才能作为一种个性状态、情境条件或规则秩序而潜含于制度体系中,并作为“制度精神”⑦而成为制度体系的构成性要素和施行条件。最后,以制度的观念结构与价值取向作为制度建构的关键。人们在受到制度规范时总会对制度的“外生冲击”作出不同的反应和应对,正是制度对社会普遍的意向性表达和潜在意识的适应性程度,内在地决

① 鲍·罗斯坦:《创造政治合法性:选举民主与政府治理水平》,杨锋等编译,《经济社会体制比较》2011年第4期。

② 张文显:《治国理政的法治理念和法治思维》,《中国社会科学》2017年第4期。

③ 樊浩:《中国社会价值共识的意识形态期待》,《中国社会科学》2014年第7期。

④ 塞缪尔·亨廷顿:《变革社会中的政治秩序》,王冠华等译,第12页。

⑤ 闾小波:《化理念为制度——民本主义转化为社会公正的路径探索》,《吉林大学社会科学学报》2013年第1期。

⑥ 肖瑛:《从“国家与社会”到“制度与生活”:中国社会变迁研究的视角转换》,《中国社会科学》2014年第9期。

⑦ 林尚立:《制度与发展:中国制度自信的政治逻辑》,《中共中央党校学报》2016年第2期。

定着制度最终得以强化还是会自我坍塌。因此,制度化的政治生活形态,其根本在于如何从复杂多维的实践出发,形成诠释性的文化精神,并将复合现代性的核心政治价值观融入正式制度框架,以深耕国家治理体系。

(四)政治秩序延展的追求:基于"人类命运共同体"建构的全球治理体系

政治秩序的延展性建构,意味着一国对于良性政治秩序的探求超出地域、民族和国家的限域,进而积极推动其政治方案的全球化推行,以对全球政治秩序贡献建构性力量,并体认国际环境对本国政治秩序的影响,积极参与全球治理行动及其体系建构。正如 Cox 所言,"国家组织和维持社会的过程与其在国际背景下追求目标的过程之间实际上存在着联系"①。然而,长期以来对于价值基础的忽略,导致了全球治理体系的价值认同和社会责任感的阙如。如果说全球治理体系仅为国家层面的权宜性妥协或者策略性合作的结果,那么其必然无意于寻求达成彼此认同的、建构性的政治共识,更遑论对不同国家社会的价值差异的观照和包容。因此,需要从不同治理主体各自的价值观念与文化精神——即现代性价值出发,面对现代性在不同民族国家与文化传统中所呈现出的不同释说和构建模式,探寻全球治理体系的共识性价值基础,从而避免全球治理陷于价值争论与冲突而日益支离破碎甚至名存实亡,或者逐渐改弦易辙而成为意识形态扩张的幌子。

按照复合现代性范式,我们在看到诸种现代性方案之差异性的同时,更应超越狭隘的国家与地区利益观、文化宗教的原教旨主义倾向以及强权政治和霸权主义,努力建构开放、合作、共赢、持续的共生系统;复合现代性的路径指向性在于,我们在承认不同民族国家各自寻求发展的合理性的同时,也要强调超越民族国家和意识形态的"人类命运共同体"全球观的必要性,进而基于不同现代性方案中价值判断和秩序原则的重叠性②,建构和平共生、公平正义、通力合作与共同发展的全球新秩序。具体而言,复合性全球秩序观包含两方面的实践进路:一方面是对多元价值和政治模式的尊重与包容。人类"总是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造历史"③,不同国家与地区受制于既定的政治经济条件和社会文化传统,必然呈现出相适的价值实践方式和政治秩序原则,只要这些方式和原则能够促进人类文明、全球利益和国际新秩序之重叠共识的实现,就都应成为世界璀璨文化和多样政治秩序的内容与构成;另一方面,在复杂变动条件下推动全球秩序的多元复合建构。复合现代性的价值多维性、结构多元化和实践多样性,要求将秩序建构置于全球化这一历史纪元式总体性变革大趋势之下,推进国家和地区之间价值文明的交流互鉴与全球秩序的共建共享,奠定夯实人类命运共同体的价值正当性、主体共生性、制度包容性和实践协同性基础。

[责任编辑 刘京希]

① Robert W. Cox, *Production, Power and World Order: Social Forces in the Making of History* (New York: Columbia University Press, 1987), 106.

② 罗尔斯在论述人们对于正义的差异性理解时,认为不同的政治观念可能导致相似的政治判断,这种相似的政治判断即为"重叠的共识而不是严格的共识"。John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, p.340.

③ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷,北京:人民出版社,1995 年,第 585 页。

现代性反思视角下的中国道路

王 海 滨

摘　要:现代性道路的多线论,是我们从学理上谈论中国道路的逻辑前提。西方现代化历程在文化理念、生存方式、经济逻辑和政治路径等层面均溢出了其负效应。西方现代性实践的负效应不是现代性本身必然带来的。中国道路应自觉反思西方现代性实践中可以避免的发展代价,走既充分借鉴现代性文明因素又最大限度地避免现代性负效应的道路。从理论上展望中国道路的前景,应自觉建构传统与现代相综合,物质与精神并重,党的领导下动力机制、平衡机制和优化机制相结合的新型文明形态。

关键词:现代性;多元现代性;东亚现代性;多线论;中国道路;新型文明形态
DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.03.03

在全球化时代追求实现现代化的相对落后国家,面临追赶和反思的双重任务。今天的中国正在中国特色社会主义道路上实现现代化和民族复兴,既享受着现代化的积极成果,也遭遇了现代化的负效应。作为现代化的本质根据和理论表达,现代性本身就带有反思的可能性和必要性。坚定走现代性的文明大道,既坚守本民族的主体性和独特性,又不排斥世界主流文明,并在深入反思和批判现代性实践中已然显示出的负效应之基础上,尽力规避可以避免的发展代价,既不以中西为沟壑,也不以古今为壁垒,是后发国家自觉建构新文明形态的应然之路。

一、现代性道路的一元化还是多线论

现代性道路的多样性及其在理论上呈现出的多线论,是我们从学理上谈论中国道路的逻辑前提。目前关于中国道路问题的有关研究,多集中在“从中国道路看世界”,缺少对于中国道路与世界现代化之关系的前提性反思。换一个维度,“从世界现代化历程看中国”自然要涉及现代性道路是否具有多样性的问题。现代性的道路如果是“一”,那就无所谓“中国道路”。当然,无论基于经验观察还是理论分析,现代性道路都是“多”而不可能唯“一”。

在起源上,西欧启蒙运动和工业革命奠定的思想基础与物质基石,使现代性从一起步就自然附上了西方属性及其特色。基于此,西方中心主义者形成一种意识形态霸权,宣称西方现代化道路是人类现代性的最优选择甚至是唯一可能,代表了值得所有国家模仿的发展模式,并且具备无条件对外扩散的道义优先性,而任何在西方现代性模式之外去探索新的发展道路的企图,就是对启蒙遗产的背离、对现代化道路的挑战、对现代性基本原则和基本精神的离经叛道。照此逻辑,人类社会历史发展只能无条件、无差别地延续西方现代性的基本方案,甚至殖民主义的扩张也成为了历史本身绝对的道德律令。

然而,基于历史经验和实践观察,世界现代化历程在巨大的共性中也呈现出显著的差异性。有学者曾依据长期研究进行了这样的概括:世界现代化首先表现出巨大的共性,即相似性,是共性使“世界现代化”得以成立。但现代化在世界各地又有不同——道路不同,经历不同,模式不同,表现方

作者简介:王海滨,中共中央党校(国家行政学院)马克思主义学院副教授(北京 100091)。

式不同，成功与失败不同，经验与教训不同——这些都是现代化的特殊性。特殊性在不同国家和地区都可能有所表现，由于文化背景不同，历史传统不同，置身于其中的当事人不同，时代与社会环境各不相同，主观与客观的因素相互交织，就演绎了世界现代化的多种途径，也就是人们所说的不同“模式”[①]。回顾近代以来的世界历史，人类的现代化实践丰富多彩，各国现代化也走过了形形色色的道路。有学者按经济形态归纳了现代化的三大发展类型，即资本主义类型、社会主义类型、混合类型，并提出每一类型都有多种发展模式，没有两个国家的发展进程是完全相同的，而趋于成熟状态的资本主义发展模式正日趋多样化[②]。历史传统、地理环境、生产方式、文化禀赋、民族基因、历史境遇和现实条件的不同，自然会造成思想认识和制度道路设计上的差异。比如同样坚持三权分立的原则和精神，但英法德美之间在具体制度设计、运行机制和实际程序上的差异就甚为明显。可以说，表面似乎一致的西方现代性，内部充满差异性和矛盾性。卡林内斯库曾用“两种现代性”反对“铁板一块”的现代性：“有两种彼此冲突却又相互依存的现代性——一种从社会上讲是进步的、理性的、竞争的、技术的；另一种从文化上讲是批判与自我批判的，它致力于对前一种现代性的基本价值观念进行非神秘化。”[③]西方学者从各种维度对现代性进行着不断的反思，尤其是后现代主义者从诸多深层次问题上反思了所谓现代性的统一性和一元化。

从理论探讨来看，“多元现代性”引发越来越多的关注。2000 年美国文理科学院院刊《代达罗斯》曾出版探讨多元现代性问题的专集。诸多研究现代性问题的著名学者，如 S·N·艾森斯塔特、威特洛克、杜维明等，针对普遍存在的尊崇西方式现代性的观点深入探讨了多元现代性的可能性。其中，艾森斯塔特的观点具有一定的代表性，他认为：“现代性的历史应当看成是多种多样的现代性文化方案和多种多样具有独特品质的制度模式不断发展和形成、建构和重新建构的过程。”[④]杜维明主要依据“东亚现代性”的实践而主张现代性的多元性，他提出：“儒家的东亚能在不彻底西化的情况下成功地实现现代化，清楚表明现代化可以有不同的文化形式。因此可以设想，东南亚可以实现它自己的现代化，既不是西方化的也不是东亚化的……没有理由怀疑拉丁美洲、中亚、非洲以及世界各地固有的传统都有发展的潜力，从而形成自己的有别于西方的现代性。”[⑤]此外，香港《二十一世纪》杂志 2001 年 8 月号也曾辟专栏，集中讨论多元现代性问题。在这些探讨中，尽管对于何谓现代性以及现代性道路究竟是趋一还是多样仍然存在诸多争论，但大多数学者倾向于反思单一的西方式现代性，主张对现代性进行开放式的探索。值得深入思考的是，西方社会科学流行的单线的社会发展理论，即把现代化看成是传统农业社会向现代工业社会的演进过程，和从“如何实现现代化”的维度探索多样性的现代性道路之间，实际上并不存在非此即彼的矛盾。

现代性的生成是历史延续性和历史开拓性的统一。在西方漫长的中世纪和中国同样漫长的专制王朝循环时代，现代性因素在缓慢的积累和发酵。近代以来，那些率先走上现代化道路的国家，对累积的现代性因素进行整合并不断附加新的因素。西方国家各自传统的延续和现实的差异性环境，又使这些共性的现代性因素沾染上了特殊的色调。假如对基本实现现代化的国家进行结构性分析，英国＝A＋B＋C＋…，美国＝A＋D＋E＋…，德国＝A＋F＋G＋…，法国＝A＋H＋I＋…。那么，不能认为后先现代化国家就应该走“A＋B＋C＋D＋E＋F＋G＋H＋I＋…”的道路，而应该进行深入的辨别和认真的剥离，找到共性因素 A[⑥]，还要进一步判断其他因素与 A 的关系究竟是必然的还是偶然的。A 以及与之有必然联系的因素，是后发现代化国家需要汲取和借鉴的。这里的剥离本身就是

① 钱乘旦等：《世界现代化历程》总论卷，江苏：江苏人民出版社，2012 年，第 3 页。

② 罗荣渠：《现代化新论——世界与中国的现代化进程》，北京：商务印书馆，2004 年，第 163－164 页。

③ 马泰·卡林内斯库：《现代性的五副面孔》，顾爱彬、李瑞华译，北京：商务印书馆，2002 年，第 284 页。

④ S·N·艾森斯塔特：《反思现代性》，旷新年、王爱松译，北京：三联书店，2006 年，第 91 页。

⑤ 转引自林聚任：《论多元现代性及其社会文化意义》，《文史哲》2008 年第 6 期。

⑥ 如研究现代化的学者大都认为英国现代化经验所体现的社会再生产扩大的普遍规律，即属于这里的“A”。

对于现代性的一种前提性反思。现代性必然有普遍性的因素,但是英法美德等基本实现现代化的国家都不可避免地具有一定的特殊性。追求现代化的中国道路理应是普遍性和特殊性的统一。如果再考虑到,西方现代化是伴随着资本主义生产关系而乘风启航并破浪前进,属于典型的内生型现代化,而中国现代化是在率先走上现代化的西方国家的干预和影响下,在刺激应变中艰难起步,属于典型的后发外生型,那么中国道路的特殊性无疑会更加明显。

二、西方现代性实践溢出的负效应

审视率先走上现代化道路并能持续稳住位置的西方发达国家,往往也都存有这样那样的问题。从实践效应来看,现代性是把双刃剑。在现代化进程中,人类历史走出了落后封闭的农业生产状态,摆脱了封建专制统治和神学思想束缚,现代政治理念及其民主化、法治化运行机制荡涤了人身依附和地缘依赖关系,尤其是物质文明建设成就斐然。与此同时,一系列现代性问题也不断涌现。有学者曾这样反思现代性实践的辩证性和自反性:"现代性不是拿一种目标或价值和另一种目标或价值做交易;它是一个辩证的过程,在这个过程中,那个要达到的目标或要获得的价值,在眼看着唾手可得之际,被暗中破坏了,转变成了对它自身的空洞的模仿。"[①]直面西方现代性实践中的负效应,反思哪些是不可避免的,如何绕开可以避免的发展代价,对于中国道路的发展完善具有重要的借鉴意义。系统反思西方现代性实践历程,在文化理念、生存方式、经济逻辑和政治体制等层面均溢出了明显的负效应:

其一,"理性+主体性"的文化理念及其单向度膨胀。理性与主体性构筑了现代化的理论基石,从深层理念上推动着从传统社会向现代社会的整体转型。令人遗憾的是,过于强调手段和实证的工具理性,打破了工具与价值、手段与目的、实证与批判的辩证平衡。在"重估一切价值"和"一切都可以成为工具"的理性独断面前,人的解放和自由全面发展遭遇了技术的制约与科层制的束缚。对科技的过分依赖,导致在有了思想言论自由和法治保障的条件下,人们依然没有公开运用自己理性的意愿和勇气。韦伯在20世纪初就依据对工具理性膨胀的反思而对现代性的前景作出悲观性预测:"专家没有灵魂,纵欲者没有心肝;这个废物幻想着它自己已达到了前所未有的文明程度。"[②]伽达默尔也深刻地指出了科技对人的发展的制约:"我们的时代受日益增长着的社会合理化以及主宰这一合理化的科学技术的制约。"[③]雅思贝尔斯则从个性丧失的维度揭示了技术统治的后果:"作为技术统治的牺牲品,它黯然无光或杂色纷呈,人在其中已不再能辨认出自己,他被剥夺了他的做人的个性。"[④]后现代主义者基本上承继了这一对理性的批判思路,揭示了从理性向工具理性的演化过程直至工具理性走向极端化的现象,尤其是深入批判了当知识与权力结盟时,工具理性与意识形态合谋取得"话语霸权",使思想和行为再次受到控制的启蒙悖论。与工具理性膨胀相伴随的,是主体性的凸显、个人至上原则和个人自由主义的盛行。黑格尔曾这样指认现代性的这一特征,即"主体的特殊性求获得自我满足的这种法,或者这样说也一样,主观自由的法,是划分古代和近代的转折点和中心点"[⑤]。对主观自由的过度追求,在实践中容易导致主体与客体、人与自然、个人与社会、理性与现实的对立,其产生的具体问题受到了保守主义者、社会主义者和后现代主义者的系统批判。

其二,物化生存与精神困境。较之传统社会,现代文明最显著的特征就是物质生活的丰裕。然而,当人对物的依赖深化为膜拜,进而把人自身、他者、社会及其关系降低为物,甚至人的意识也为物化结构所钳制,最终就会导致以物为中心的生存方式,即物化生存。物化生存与欲望膨胀、感性至上

① 劳伦斯·E·卡洪:《现代性的困境》,王志宏译,北京:商务印书馆,2008年,第294页。

② 韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,于晓、陈维纲等译,北京:三联书店,1987年,第142-143页。

③ 伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,洪汉鼎译,上海:上海译文出版社,1999年,第5页。

④ 雅思贝尔斯:《时代的精神状况》,王德峰译,上海:上海译文出版社,1997年,第37页。

⑤ 黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,北京:商务印书馆,1961年,第145页。

原则携手并进，不可避免地陷入现代性的精神困境。如果把占有“物”作为人的生存的唯一目的，以物化生存为人的唯一生存方式，势必丧失人的地位与尊严，甚至降为物的奴隶。弗洛姆曾深刻地揭示在资本主义社会中普遍存在的重占有、轻生存的物化生存方式，他指出：现代资本主义社会“是一个完全以追求占有和利润为宗旨的社会。……绝大多数人都把以占有为目标的生存看做是一种自然的、唯一可能的生活方式”[①]。物化生存的逐利性，一方面有利于加速累积物质财富，进而推动经济社会发展和提升人们的物质生活水平；另一方面，也造成了“精神的贬值”，形成了与物质丰富相对立的精神贫困，与资本力量相对立的精神懈怠。按照卢卡奇的判断：“在资本主义发展过程中，物化结构越来越深入地、注定地、决定性地浸入人的意识里。”[②]社会存在决定社会意识，这种物化结构一旦渗入人的精神世界，势必滋生欲求的过度膨胀，进而导致精神性因素的萎缩。在当代社会生活中，欲求膨胀、精神萎缩的一个重要表现就是精神懈怠现象的出现。随之而来的就是，在现实生活世界中“物欲横流”，人们除了物质利益需求的满足之外，再无其他追求，这必然导致意义失落与价值坍塌等诸多现代性、精神性问题。回首世界现代化历程，西方现代性实践主要是在物质文明层面取得了重大的成就，原本设计能够与物质文明协调共进的精神文明却萎靡不振。沉迷于对物的占有和消费的人们往往无暇顾及自己内心的真正追求，人的精神解放和自由全面发展依然任重道远。

其三，“资本主导＋市场至上”的经济逻辑。马克思曾深刻揭示了内在于资本主义社会的资本主导逻辑：“如果说以资本为基础的生产，一方面创造出普遍的产业劳动，即剩余劳动，创造价值的劳动，那么，另一方面也创造出一个普遍利用自然属性和人的属性的体系，创造出一个普遍有用性的体系，甚至科学也同一切物质的和精神的属性一样，表现为这个普遍有用性体系的体现者。……因此，只有资本才创造出资产阶级社会，并创造出社会成员对自然界和社会联系本身的普遍占有。”[③]在资本逻辑主导下，经济生产不是以人而是以利润为根本目的，市场成了最重要的舞台。资本和市场在有效配置资源、激活效率和创造巨大物质财富的同时，也产生了一系列的负效应：首先，是对人的抽象统治。马克思曾指出：“在商品中，特别是在作为资本产品的商品中，已经包含着作为整个资本主义生产方式的特征的生产的社会规定的物化和生产的物质基础的主体化。”[④]这里的“物化”和“主体化”，深刻揭示了资本、商品及市场对人和社会关系的主宰与控制。资本与劳动的二元对立也是资本主义社会难以化解的深层次矛盾；其次，是市场失灵的问题。比如分配不公、贫富不均、生产过剩和资源浪费等从现象上可以观察到的市场运行结果与一般伦理判断之间的冲突问题，作为市场运行结果的垄断问题，在于市场之外的、市场运行规则无法发生作用的某些社会经济关系问题，以及市场有政治上、分配上、社会化上、伦理上和生态环境上的局限等问题；最后，是消费逻辑和文化工业误导需求和生活品味的问题。在资本和市场面前，人们的需求和心理成了可以改变与操控的对象。一些企业不再局限于仅仅通过普遍的市场调查掌握大众的消费心理，而是通过铺天盖地的广告等媒介手段膨胀人们的消费欲求，甚至通过制造虚假需求误导人们的消费倾向。消费者往往不是“为了使用的需要而消费”，而是“为了消费的需要而消费”。处于商业化本质与工业化生产的现代文化中的大众文化本身，也演变成了由资本逻辑与市场逻辑所决定的文化工业。代替意义、规范等符号的，是愈来愈多、各式各样无意义的文化符号垃圾被制造出来并充斥于文化市场，严重冲击着精英文化提升品位、引领时代精神的地位与功能。

其四，政治路径依赖及其他社会问题。依据国家治理的有效性和民生需求的满足等标准衡量，率先走上现代化征程的西方大国，其政治制度曾经显示了巨大的优越性。然而，一些最初的制度设计，逐渐暴露出适应性不足的问题，沉陷入深层历史阻滞力的体制性困境。西方现代性政治实践背

① 弗洛姆：《占有还是生存——一个新社会的精神基础》，关山译，北京：三联书店，1989年，第33页。

② 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智等译，北京：商务印书馆，1996年，第156页。

③ 《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第389页。

④ 马克思：《资本论》第3卷，北京：人民出版社，2018年，第996－997页。

负着现代化进程中累积的经济政治机制及其文化意识形态上的负担,进而持续受到不敢触碰既有体制、难以推进深层次改革和不能摆脱路径依赖的消极影响。比如间接民主方式的局限、民主化所导致的“治理不善”、民粹主义的绑架、政党政治运行缺乏效率和活力等。在公民、社会、政党和国家的框架中,国家治理无效、政党疲软无力和公民的个人自由主义膨胀,导致整个社会在越来越多元化和多层次性的同时,也使社会整合变得日益困难,进而增大了社会走向分裂和对抗甚至动荡的可能性。现代社会问题太多,以至于贝克和吉登斯将现代社会称之为“风险社会”。一些依附于发达国家或尝试照搬西方政治道路的发展中国家,更是受到了西方制度负效应及其自身转型问题的双重束缚。

三、中国道路的思想自觉及其理论前景

中国道路是延续中华优秀文化传统品格,由近代以来中国向何处去的理论与实践探索逐步演进,汇流于追求以中国方式实现现代化的中国特色社会主义成果的实践表达。通过前提性反思,现代性道路是多而不是一,因此需要我们更加自觉地在中华文明、现代化和中国特色社会主义的框架中探索中国道路及其前景。中国一定要走向现代化,离开现代性大谈中国道路必然要偏离人类文明大道和悖逆时代潮流。与此同时,西方现代性实践中的单向度局限,并非现代性理念本身所必然带来。中国道路应自觉反思西方现代性实践中可以避免的负效应,走既充分借鉴现代性文明因素又最大限度避免现代性代价的道路。审视世界历史进程,从工业时代向后工业时代的转型初露端倪。清理以思想形态呈现的学术资源,后现代主义对现代性的局限和弊端进行了系统深入的反思与批判。基于此,我们从理论上展望中国道路的前景,在反思与批判传统的以中华文明为核心的天下主义和近代以来以西方为中心的文明论之后,走向一种传统与现代相综合,物质与精神并重,党的领导下动力机制、平衡机制、优化机制相结合的新型文明形态,或许可以成为中华民族对人类未来文明的新贡献。

其一,传统与现代的综合。中国的现代化是基于中国历史寻求新的文明秩序的历史过程,是建构“历史的”“现代的”和“中国的”新型文明形态的过程。反思现代性实践的负效应,有些导因于对传统批判过多,偏离了深层的历史延续性。西方现代性理论是针对西方的社会历史和文化实践而言,因此,简单借用西方的箭来寻找中国的靶子,必然会遮蔽历史延续性视角下的中国问题。中国古代文明的巨大的连贯性和相对的自足性,使我们必然遭遇西方现代文明与本土文化土壤相关性的问题。依据现代化的转型理论、依附理论和世界体系理论,处于现代化进程中的当代中国社会面临社会转型与“时空压缩”的紧张状态。从历史上看,我国近些年来发生的大规模社会变迁是从“四个现代化”口号的提出开始的,不久以后被“经济体制改革”的话语体系所代替。尔后人们逐渐认识到,经济体制改革不可能单独进行,于是就开始出现对整个社会转型(即由传统社会向现代社会的全面过渡)的关注与研究。与此同时,在全球化的影响下,当代中国的社会转型明显受到西方有关现代性与后现代性的争论,以及由“后工业社会”引发的各种“后”理论的影响。因此,处于社会转型中的当代中国,日益陷入一种前现代、现代和后现代等因素共存的“时空压缩”境域。也就是说,在社会主义初级阶段,历时性变成了共时性。具体来说,就是在我国改革开放和社会主义现代化建设进程中,既出现了前现代、现代和后现代的诸种现象及其问题并存的局面,又有封建主义、资本主义、社会主义等因素共存的情况,还有“人的依赖”“物的依赖”和“自由个性”并存的情景。依据这种客观的历史逻辑,我们既不能离开传统空谈现代化建设,也不能离开现代化实践评说文明传承。反思我们的思想文化资源,马克思主义的现代性批判理论,要求现代化运动不是与资本主义而是与社会主义结合在一起,在现代化进程中追求社会主义理想;传统文化主张的道法自然、仁者爱人、以礼待人等理念,有助于平衡现代性的工具理性和利益冲突等问题;“西学东渐”以来传入的西方文化,使我们在学习西方现代文明具体运行经验的同时,保持对现代化进程之文化批判和理性监督。这三大文化资源的交流互鉴及其综合创新,为我们推进传统与现代的综合提供了丰富的文化生态和独特的文化优势。历

史延续性下的中国道路，离不开现代性文明的哺育，更离不开积淀着本土化、烟火气和生活底色的历史传统。基于此，我们需要有思想自觉，建构中华民族之新时代的学术自我和思想自我，并积极探寻人类文明的新型历史形态。

其二，物质与精神并重。马克思提出的“物的世界的增值同人的世界的贬值成正比”[①]，“物质力量成为有智慧的生命，而人的生命则化为愚钝的物质力量”[②]等论断，深刻揭示了资本主义现代化对精神进步的无能为力。20世纪四五十年代以来涌起的后现代主义思潮，对人的精神存在产生了严重的冲击，一直游荡于人类历史中的虚无主义重新粉墨登场，并俨然成为高踞一切的凯旋者。与此相对，社会主义类型的现代化方式致力于追求科学精神与人文精神并重、个人主义与整体主义的整合、义利统一、享受和奉献的结合、科技和道德的统一等，这无疑有利于物质和精神的平衡与良性互动。在资本主义现代化基本完成了宗教解放、政治解放、经济解放等成就的基础之上，社会主义式的现代化文明新形态肩负起了精神解放和精神发展的历史使命。

其三，党的领导下动力机制、平衡机制和优化机制相结合。从动力机制来看，党政主导力量、市场配置资源力量和人民主体力量形成的合力，成为驱动中国道路前进的强大力量。从平衡机制来看，中国道路比较有效地平衡了效率与公平、利用资本和限制资本、经济发展和资源环境保护、利润追求和以人为本、市场经济和道义力量、个人自由和公平正义的关系。更为重要的是，当前在党的全面领导下，优化机制运行顺畅，通过推进全面深化改革，避免了体制机制的僵化和路径依赖，保持了实践及相应政策的机动性和灵活性。在集中统一领导的主导力量下，中国道路维持了动力、平衡和优化三大机制的高效综合运转，使经济社会发展既拥有充沛的活力和动力，又能够保持有效的稳定与平衡。展望未来，若能如曾经消化吸纳佛教文化一样持续地将他者优质的现代文明因素内化为我们的文化传统，并把中国式的现代性贡献转化为世所公认之“善”，新型文明形态的曙光必将在世界的东方绽放光彩。

［责任编辑　刘京希］

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社2012年，第51页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，第776页。

“岛夷”称号与北朝华夷观的变迁

郭 硕

摘 要:《魏书》中的“岛夷”之号,与南朝史书中“索虏”之号的来源、性质皆不相同,“岛夷传”乃是魏收所创立的史传叙事模式。北魏对南朝的实际称谓并不是“岛夷”,而是使用指称地理位置的江南或代表僭伪涵义的“伪齐”“伪梁”等名号。由纯粹指斥僭伪的称谓发展到包涵华夷之辨的“岛夷”称号,直接起因是侯景之乱导致南方政权急剧衰败,同时以华夷之辨为魏齐禅代制造正统依据。“岛夷”号的出现,乃是魏齐之际华夷观念变革的标志。华夷观变革的基本方向是从十六国北魏以胡汉族群区隔为标准,到《魏书》撰作的时代由地理层面的“土风之殊”而引申为文化层面的“华夷之隔”。

关键词:岛夷;正闰;华夷;《魏书》

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.03.04

“岛夷”与“索虏”,是南北朝分立之际北朝史书《魏书》与南朝史书如《宋书》等对当时对立的政权的称呼。南朝史书《宋书》《南齐书》分别立有《索虏传》和《魏虏传》,《魏书》则立有《岛夷桓玄传》《岛夷刘裕传》《岛夷萧道成传》《岛夷萧衍传》几个专传。隋唐之际的李大师“常以宋、齐、梁、陈、魏、齐、周、隋南北分隔,南书谓北为‘索虏’,北书指南为‘岛夷’”[①]。这个总结由李延寿载入《北史》,作为南北政权正统之争的史料被广泛引用,南北朝政权之间存在“岛夷”与“索虏”之对立也成为学界的常识。同时,由于“夷”与“虏”这样的字样带有浓厚的华夷之辨色彩,两个名号也就经常被一起使用,成为南北双方政权以华夷观念为据宣扬正统与天命的直接证据。

“岛夷”与“索虏”的来历与涵义并不相同。“岛夷”之称出自《尚书·禹贡》,本是先秦时对冀州、扬州以东沿海诸夷的称谓,冀州有“岛夷皮服”,孔传云:“海曲谓之岛。居岛之夷,还服其皮,明水害除。”[②]扬州有“岛夷卉服”,孔传说:“南海岛夷,草服葛越。”[③]《魏书》用“岛夷”指代南朝政权,在利用儒家旧典之外,还注入了很多新的思想内涵,也可以说是对这个旧典的重新诠释。这个名号被选择、利用和传播的过程,也反映出南北朝时代时代华夷观念变迁的诸多细节。本文的写作目的,就是希望通过梳理《魏书》中称南朝诸政权为“岛夷”的来龙去脉,清理这个称号在当时实际生活中的使用情况及其涵义,重新评估学界对于南北朝之间互相认识的一些惯常的看法,并以此来找寻魏齐之际政治文化中华夷观念的面貌,以及这种观念随时代而变迁的线索。

作者简介:郭硕,四川大学历史文化学院副研究员(四川成都 610065)。

基金项目:本文系国家社科基金后期资助项目“北魏时代的名号变迁与国家社会转型研究”(19FZSB032)的阶段性成果。

① 《北史》卷一〇〇《序传》,北京:中华书局,1975 年,第 3343 页。

② 《尚书正义》卷六《禹贡》,上海:上海古籍出版社,2007 年,第 196 页。按,冀州之“岛夷”或写作“鸟夷”,自汉以来即有两说,北朝也是如此。

③ 《尚书正义》卷六《禹贡》,第 208 页。

一、夷夏与正闰:《魏书》“岛夷”号的使用及其内涵

“索虏”与“岛夷”两个名号的对立看似非常整齐,不过二者在史书中的使用情况却并不相同。“索虏”是“索头虏”的简称,“索头”一词用以专指拓跋氏,在晋代史料中已经大量出现;南朝史书《宋书》《南齐书》称北魏“索虏”“魏虏”或简称“虏”,用例达数百例之多;佛教著作如梁《高僧传》和《出三藏记集》也可见10来处“魏虏”用例,是当时南方社会广为使用的专称。不过,《魏书》称南方政权为“岛夷”的处理方式并未贯彻到全书,在某些记载中并没有作这样的区分,以至于出现逻辑矛盾。这个问题唐代的刘知幾就已经注意到,他曾批评说:

> 《魏书》著书,标榜南国,桓、刘诸族,咸曰《岛夷》。是则自江而东,尽为卉服之地。至于《刘昶》《沈文秀》等传,叙其爵里,则不异诸华。岂有君臣共国,父子同姓,阖闾、季札,便致土风之殊;孙策、虞翻,乃成夷夏之隔。求诸往例,所未闻也。[①]

从《魏书》体例来说,“岛夷”称号并不是在“桓、刘诸族”出现的所有场合都出现的。与《宋书》《南齐书》动辄以“索虏”“魏虏”指代北魏政权不同,《魏书》记载南朝政权的事件,绝大多数都是以直书当时皇帝的姓名指代之,一般也不出现“宋”“齐”“梁”的国号。除卷九七、卷九八桓玄、刘裕、萧道成、萧衍诸传之传首各自添加“岛夷”字样以外,其他各卷出现“岛夷”字样者只有五例:

> 是年(天兴六年,403),岛夷桓玄废其主司马德宗而自立,僭称大楚。[②]
>
> 是岁(天赐元年,404),岛夷刘裕起兵诛桓玄。[③]
>
> 是年(太和三年,479),岛夷萧道成废其主刘准而僭立,自号曰齐。[④]
>
> 是月(太和十八年秋七月),岛夷萧鸾杀其主萧昭业,立昭业弟昭文。[⑤]
>
> 是冬(景明元年,500),岛夷萧衍起兵东下,伐其主萧宝卷。[⑥]

这五例“岛夷”称号的记载,从格式到内容都有高度的相似性。从其严整的格式看来,史官的安排应当是费了一番苦心的。具体而言,史官的处理特点有二,兹分述之。

第一,从这几处“岛夷”记载出现的位置来看,全部都来自于本纪,且都是在某年或某月纪事完成之后的补叙。从《魏书》全书体例来说,诸本纪与《宋书》《南齐书》不同,在记述本朝史事之外,对于其他政权的重大事件诸如朝代更替、帝王废立都会在本朝叙事之后加以补记,即以他者的视角来记载敌国的重大事件。十六国时期的政权如刘渊、石勒、李雄、苻健、慕容皝等人也采用类似的处理方式,也有类似于“匈奴”“羯胡”“賓人”“氐”“鲜卑”“徒何”标记。不过对于汉人政权,并非都作“岛夷”处理,如对东晋建立,仅称“是年,司马叡僭称大位于江南”[⑦],不称“岛夷”。至于冉闵,则如同其他汉人一般冠以籍贯,称“魏郡人冉闵,杀石鉴僭立”[⑧]。对于凉州地区出现的汉人政权则称为“私署”,但对帝王本人的族属亦不明确指称,如“私署凉州刺史张茂遣使朝贡”[⑨],“李暠私署凉州牧、凉公”[⑩]。只有冯跋建国事记为“高云为海夷冯跋所灭,跋僭号,自称大燕天王”[⑪],称“海夷”则与“岛夷”类似。由

---

① 刘知幾著,浦起龙释:《史通通释》卷五《内篇·因习》,上海:上海古籍出版社,2009年,第128页。

② 《魏书》卷二《太祖纪》,北京:中华书局点校本修订本,2017年,第46页。

③ 《魏书》卷二《太祖纪》,第46页。

④ 《魏书》卷七上《高祖纪上》,第176页。

⑤ 《魏书》卷七下《高祖纪下》,第207页。

⑥ 《魏书》卷八《世宗纪》,第231页。

⑦ 《魏书》卷一《序纪》,第10页。

⑧ 《魏书》卷一《序纪》,第13页。

⑨ 《魏书》卷一《序纪》,第10页。

⑩ 《魏书》卷二《太祖纪》,第42页。

⑪ 《魏书》卷三《太宗纪》,第58页。按《魏书》此卷散佚,今本为魏澹书所补,但对其他诸国纪事的书法则与《魏书》其他卷类同,可能也是沿用了魏收的书法。

此可见,“岛夷”之号不仅与北魏政权有华夷的区分,甚至与北方的汉人政权冉魏、前凉、西凉政权也作了华夷的区分。

第二,“岛夷”称号全部都是朝代更替之际见诸记载,只是在每个政权的开国君主身上各自出现一次。就《魏书》书法而言,称王称帝者首次出现时都会标明其族属,如“匈奴别种刘渊反于离石,自号汉王”①,“賨人李雄僭帝号于蜀,自称大成”②,“氐苻健僭称大位,自号大秦”③,“氐吕光自称三河王”④,且其族属都只在建国时出现一次。这种处理与柔然、仇池等与北魏同时存在的政权截然不同。征诸记载,诸纪传中出现“蠕蠕犯塞”“蠕蠕寇边”一类表述有数十处之多,在书写柔然可汗名字之前亦例加“蠕蠕”二字;对于仇池杨氏首领,其姓名之前亦例加“氐”,至于杨大眼成为北魏重臣,其传首亦例称“武都氐难当之孙也”⑤,不过,源贺、慕容白曜、刘昶、萧宝夤等传,皆不曾出现“鲜卑”“徒何”“岛夷”字样。除上引五例以外,南朝皇帝包括桓玄、刘裕、萧道成、萧鸾、萧衍都多次出现,也均直书其名而决不出现“岛夷”字样。当然,《魏书》对开国君主的选择也和南朝一直以来的正统顺序不一致,将一度称帝的桓玄列入南方的朝代更替序列,并且将并未改易国号的萧鸾也算作改朝换代,这无疑是出于某种特定政治目的的安排。显然,相较于柔然、仇池等政权,“岛夷”等称号所标识的政权,华夷区分尺度也是完全不同的,其打上“异族”标记都仅仅是在“僭位”的时间点上。

从全书来看,本纪中的处理方式在列传中是能够找到对应点的。《魏书》卷九五至九九《匈奴刘聪》以下诸传,记载的都是所谓的“僭伪”政权,其中卷九五所见的匈奴刘聪、羯胡石勒、铁弗刘虎、徒何慕容廆、临渭氐苻健、羌姚苌、略阳氐吕光,除吕光外基本都是中原地区的胡族政权,且其首领包括吕光在内都曾正式称帝或称“天王”;而卷九六至卷九八所载的“僭晋”司马叡以及南朝诸“岛夷”、賨李雄、“海夷”冯跋诸传,所记载的东晋南朝君主、李雄都曾称帝而冯跋称“天王”,不过都不曾建都中原,被称作“夷”的都是汉人政权,“海夷冯跋”也被插在“岛夷桓玄”与“岛夷刘裕”中间;卷九九所载的私署凉州牧张寔、鲜卑乞伏国仁、鲜卑秃发乌孤、私署凉王李暠、卢水胡沮渠蒙逊都是凉州地区的政权,这些政权的首领都只是称王而不曾正式称帝,故而汉人政权则称之“私署”,胡族政权则称族名。

可资对比的是《魏书》卷一〇〇至一〇三共四卷的内容。这四卷虽以族名标目,但实际上可以算作“四夷传”。具体处理方式是以中原为中心按大体方位排列,东南西北四方各立一传。按照这一处理方式,仇池氐、吐谷浑、宕昌、高昌等政权都被列入“南蛮”序列,但同样位于南方的“僭晋”司马叡以及南朝诸“岛夷”都未进入这一序列;主要活动于十六国时期并曾进入中原的匈奴宇文部、鲜卑段部等胡族势力,则同位于北魏北面的柔然一起被打入了“北狄”序列。《北史》对此沿用魏收处理,曾为钱大昕所批评:“匈奴宇文氐、徒河段氏与慕容、石氏同时,考其兴废始末,皆在后魏登国以前。魏收意在夸大,皆编入《魏书》。《北史》惩收之失,凡刘、石、苻、李诸传,皆所不取,则此二篇亦当在芟汰之例矣。”⑥钱大昕以“魏收意在夸大”斥之,并没有详细考究魏收处理正统问题的义例。如果考究这些“四夷”政权的组织形式的话,可以发现它们都没有按照中原君主的组织形式称王或称帝,而是采用自身的政治结构,例如采用可汗制度或者仅仅接受中原政权的封号,够不上“僭伪”的级别。从这一点来理解《魏书》将南朝和五胡十六国等曾称王、称帝的政权置入“僭伪”序列,而将鲜卑段氏、匈奴宇文氏与柔然、仇池等一起列入“四夷”序列的处理方式,便不会有什么抵牾之处了。

《史通·断限》称:“魏本出于杂种,窃亦自号真君。其史党附本朝,思欲凌驾前作,遂乃南笼典

① 《魏书》卷一《序纪》,第6页。

② 《魏书》卷一《序纪》,第7页。

③ 《魏书》卷一《序纪》,第13页。

④ 《魏书》卷二《太祖纪》,第25页。

⑤ 《魏书》卷七三《杨大眼传》,第1770页。

⑥ 钱大昕:《二十二史考异》,上海:上海古籍出版社,2004年,第651页。

午，北吞诸伪，比于群盗，尽入传中。”[①]相对于“岛夷”旧典原有的夷夏之别涵义，将东晋南朝“比于群盗”的僭伪性质也值得注意。《魏书》的编修于正统义例法度井然，“岛夷”称号亦是正闰体系的一部分。“岛夷”称号背后，夷夏之隔与正闰之分是同时并重的，这就与一般意义上的“四夷”区分开来。

二、“江南”与“僭伪”：北魏对南朝的称谓与正闰之分

“岛夷”称号有华夷之辨与正闰之分两个层面极为突出的政治含义，这与史家的用心分不开。“岛夷”是否就是北魏官方对南朝政权的实际称谓，还需依据史料予以澄清。解决这一问题，除了《魏书》《北史》这类传世正史以外，还有出土材料中的信息。就笔者所见，“岛夷”的称谓未见于北魏时期的各种墓志、碑刻，也未见于其他北朝传世文献。尽管如此，《魏书》某些细部的记载仍旧非常重要，还需要作进一步的辨析。

《魏书》指称南朝政权最多的情况是以皇帝名代之，如“刘裕”“刘义隆”“萧道成”“萧衍”之类，但也可见到以其他方式指代的。如《魏书·李孝伯传》有一段沿袭自《宋书》的材料，几乎全文雷同[②]，而将其中多处“宋朝”改作“江南”。以“江南”指代南朝政权，在《魏书》中用例不少。如《太祖纪》“诏尚书郎中公孙表使于江南”[③]；宋愔“世祖时，历位中书博士、员外散骑常侍，使江南”[④]；许赤虎“后使江南，应对敏捷，虽言不典故，而南人颇称机辩滑稽焉”[⑤]，等等。更多的“江南”用例也可以理解为东晋南朝政权。如薛安都投降之前北魏群臣之议云：“今江南阻乱，内外离心”[⑥]，尉元上书中亦有云“每惟彭城水陆之要，江南用兵，莫不因之威陵诸夏”[⑦]，这些“江南”指刘宋政权；程骏上表：“苟江南之轻薄，背刘氏之恩义”[⑧]，此“江南”指齐高帝萧道成。

如果分析“江南”称谓出现的语境，北魏群臣还多有以“江南”与“中国”对举者。如崔鸿上《十六国春秋》表云：“此书本江南撰录，恐中国所无，非臣私力所能终得。”[⑨]值得注意的是，明确以“江南”指代南朝政权在出土材料中虽不多见，但以类似称谓指称南朝也偶尔出现。如《元顥墓志》记其南奔萧梁事云“而北抗强竖，南邻大敌，事在不测，言思后图，遂远适吴越”[⑩]，“吴越”的性质当与“江南”类似。以地域指称称南朝政权在南朝史书中也见记载，如《宋书·索虏传》载有魏献文帝诏书“而荆吴僭傲，跨峙一方，天降其殃，以罚有罪”[⑪]云云。不过，“江南”或者“江东”“东南”“吴越”首先都是地域的称谓，与“岛夷”称号涉及华夷之辩的性质颇不相同。“江南”之类的地域称谓是自古就有的说法，南朝政权本身也不忌讳，南朝人也时常以“中朝”和“江左”来指代西晋与东晋。同时，“江南”相对于“中国”的地理位置，也能达成宣示北魏正统的效果。

《魏书》中对南朝皇帝直称其名的情况，在现今所见的墓志材料中也是不曾出现的。在出土的北魏墓志中，对南朝政权的称谓并不统一，但多少也还是有一些规律可循的。其中最多的是成为“伪齐”“伪梁”或直接简称“伪”，也有称“伪贼”的情况，较早者为宣武帝延昌三年(514)的《元珍墓志》，直

① 刘知幾著，浦起龙释：《史通通释》卷四《内篇·断限》，第90页。

② 《魏书》卷五三《李孝伯传》“校勘记二”云：“此传叙李孝伯与张畅问答语实即本《宋书·张畅传》。”参见《魏书》，第1304页。

③ 《魏书》卷二《太祖纪》，第46页。

④ 《魏书》卷六三《宋弁传》，第1538页。

⑤ 《魏书》卷四六《许彦传附许赤虎传》，第1145页。

⑥ 《魏书》卷六一《薛安都传》，第1478页。

⑦ 《魏书》卷五〇《尉元传》，第1228页。

⑧ 《魏书》卷六〇《程骏传》，第1469页。

⑨ 《魏书》卷六七《崔光传附崔鸿传》，第1634页。

⑩ 赵超：《汉魏南北朝墓志汇编》，天津：天津古籍出版社，2008年，第292页。

⑪ 《宋书》卷九五《索虏传》，北京：中华书局，2018年，第2585页。

至侯景之乱、北齐建立之际可见有二十余例[①];也有直称国号而不加“伪”字的,这种情况多见于墓志产生时已经灭亡的王朝,如东晋、刘宋。就南方朝代而言,所有称“伪”的情况仅限于齐、梁二朝,指称梁代者占绝大比例;对于南方已经灭亡的王朝,一般都是直称其国号,晋、宋二朝不见有称“僭晋”“伪宋”一类称谓者;齐代的情况最为复杂,既可见有称“伪齐”者,也有称“齐”者,也有个别以“魏”“齐”并称者,如北魏孝昌二年(526)《韦彧墓志》中的“声溢魏齐,功书两史”[②]。值得注意的是,出现南朝称谓的大多数墓志都是孝文帝迁洛以后的,时间上相当于南方的齐、梁两朝,而对晋宋的称谓都出于追溯。综合来看,墓志文献中对南朝的称谓,多数都是区别对待的:对于当时正与北魏对峙的南方王朝,一般都称之为僭伪;但对于已经灭亡的南方王朝,则并不严格地以僭伪称之。至于墓志中出现对当世的南北政权都予以承认的情况,如韦彧家族仕于南北双方,则属于特殊情形。

北魏官方称当世的南朝政权为“伪梁”,在《魏书》中也留有记载。《魏书》卷一一《前废帝广陵王纪》载普泰元年(531)四月“诏有司不得复称伪梁,罢细作之条,无禁邻国往还”[③],这条诏书证明北魏有司曾称南朝为“伪梁”,而不是像《魏书》一般的写法那样直接称“萧衍”,也不是“岛夷”。北魏有司“伪梁”的称谓,与墓志所见的大量用例完全吻合。当然,墓志中“伪梁”的用例在此后还多有出现,大约是当时北魏政权已经在风雨飘摇之中,前废帝不久被高欢废杀,这道诏书并未影响到墓志一类等带有私家性质的材料之中。能够反映出北魏人对南朝态度的,还有成书于北魏的各种著作。北魏宗室元晖“颇爱文学,招集儒士崔鸿等撰录百家要事,以类相从,名为《科录》,凡二百七十卷,上起伏羲,迄于晋、宋,凡十四代”[④]。值得注意的是《科录》是通史体例,刘知幾称“其编次多依放《通史》”,而《通史》是“以五胡及拓拔氏列于《夷狄传》”的[⑤]。以元晖的身份,大约不会将北魏列入《夷狄传》,但既然“上起伏羲,迄于晋、宋”,应该也不会目晋、宋为“僭伪”了。今存著作中典型者是《水经注》,周一良先生指出郦道元对对十六国诸君主,无一人不直呼其名;对南朝诸帝,如宋文帝、宋孝武帝、宋明帝,皆称庙号,但于萧赜则称萧武帝;而其对待刘裕,尤为特殊,有似两晋南北朝时人对曹操之或称魏武,或称曹公,时而尊敬,时而亲昵;并指出道元对梁武帝堰水之事极为痛恨,然尤只称梁氏,而未指斥萧衍[⑥]。《水经注》中南朝诸帝称谓的不同,有些大约和郦道元所征引的原始资料有关,但也能在一定程度上代表其态度。大体上说,《水经注》对待宋、齐政权没有斥其为僭伪的内容,对梁称为“梁氏”,比墓志中的一般情况称“伪梁”还要温和。不过毕竟梁朝是当时对立的政权,所以对梁武帝与对刘裕的态度相比较,还是有明显的差别的。

北魏实际政治生活中对南朝政权的常见称谓,地域层面的“江南”等称谓与正闰层面的僭伪标记都有使用,而以称僭伪者最多。与魏收以来的史家从后世历史回看的角度不同,北魏在现实政治中并没有将东晋南朝看做一个整体,也还有一些未将南朝称为僭伪的情况。大体而言,对北魏有现实威胁的南方敌对王朝,北魏一般都称之为僭伪;对业已灭亡的王朝,在某种程度上则将其当作一种合法的存在。其与“岛夷”称号的不同,主要在于回避了华夷之辨的内容。李元凯曾对北魏孝文帝说:“江南多好臣,岁一易主;江北无好臣,而百年一主。”[⑦]南朝地居江南而政权更替频繁,而北魏居于中原而维持了政权的相对稳定,这是北魏的优势。在南北双方的聘使往来中,北魏方面强调得得最多

---

① 本文所涉及的时间断限仅就《魏书》纪事时段而言,墓志中部分时间较晚者,也属同类情况。如北齐《徐彻墓志》“而□梁司空公陈霸先窃号金陵,偷生石首(头)”,漫漶之字即是“伪”字。北齐北周互称对方为“伪齐”“伪周”也是普遍情况。参见梁春盛:《〈新出魏晋南北朝墓志疏证〉疏误举正》,《河北大学学报(哲学社会科学版)》2011年第3期。

② 罗新、叶炜:《新出魏晋南北朝墓志疏证》,北京:中华书局,2016年,第128页。

③ 《魏书》卷一一《前废帝广陵王纪》,第327页。

④ 《魏书》卷一五《昭成子孙列传》,第441页。按刘知幾以其作者为济阴王晖业:“其后元魏济阴王晖业,又著《科录》二百七十卷,其断限亦起自上古,而终于宋年。”参见刘知幾著,浦起龙释:《史通通释》卷一《内篇·六家》,第17页。

⑤ 刘知幾著,浦起龙释:《史通通释》卷一《内篇·六家》,第17页。

⑥ 周一良:《魏晋南北朝史札记》,北京:中华书局,2007年,第381-383页。

⑦ 《南齐书》卷五七《魏虏传》,北京:中华书局,2017年,第1098页。

的从来都不是华夷之辨，而南朝的政权更替是否正当，更多的成为北魏指斥的对象。魏孝文帝甚至还专门“遣使临江数萧鸾杀主自立之罪恶”[①]。北魏先后以司马楚之为琅琊王、刘昶为宋王、萧宝夤为齐王对南朝用兵，变相承认南方的前朝政权，也是基于同样的现实考虑[②]。对于渊源于胡族的北魏政权来说，从政治上的僭伪指斥南方敌对王朝而回避华夷之辨，也是较为现实的策略。

三、侯景之乱与魏齐禅代：“岛夷”名号产生的政治背景

墓志和《水经注》等北魏史料中未见有称刘宋为僭伪政权者，只以齐、梁特别是梁为僭伪，能够在一定程度上说明在北魏的政治话语和社会生活中，南方对立政权现实的威胁才是最被重视的。回避华夷之辨指斥南朝地理位置的偏远与政治方面的“僭伪”，也是基于北魏政权北族出身的现实考虑。如果说“岛夷”原本不是对南朝的普遍称谓的话，那么《魏书》中的“岛夷”称谓又是从何时开始使用，为什么要使用这样一种称谓，其背后的因由还可以作进一步的挖掘和解释。

《北史·魏收传》记魏收撰作《魏书》的写作过程以及所使用的史料云：

> 始，魏初邓彦海撰《代记》十余卷，其后崔浩典史，游雅、高允、程骏、李彪、崔光、李琰之郎知世修其业。浩为编年体，彪始分作纪、表、志、传，书犹未出。宣武时，命邢峦追撰《孝文起居注》，书至太和十四年。又命崔鸿、王遵业补续焉，下讫孝明，事甚委悉。济阴王晖业撰《辨宗室录》三十卷。收于是与通直常侍房延佑，司空司马辛元植，国子博士刁柔、裴昂之，尚书郎高孝干博总斟酌，以成《魏书》。辨定名称，随条甄举。又搜采亡遗，缀续后事，备一代史籍，表而上闻之。[③]

从这里看，魏收写作的基本材料主要是基于之前的北魏国史，“辨定名称，随条甄举”和“搜采亡遗，缀续后事”则是两件核心工作。从史源来说，《魏书》卷九五至卷九九所载的十六国以及东晋南朝的内容，应当是北魏国史以及《起居注》《辨宗实录》诸种所没有的内容。周一良先生指出，魏收于十六国史事，盖本于崔鸿《十六国春秋》；关于南朝史事部分，“伯起及见沈约《宋书》、萧子显《齐书》，而刘萧诸传绝无依据之迹。盖宋以降为时不远，事实易稽，不必悉凭旧籍；且南北敌视，收又自矜才学，尝鄙蔑休文，其书自不屑采南人著作矣”[④]。无疑，魏收所用的南朝史料绝不会出自《十六国春秋》，《魏书》就曾批评崔鸿说“鸿二世仕江左，故不录僭晋、刘、萧之书。又恐识者责之，未敢出行于外。”[⑤]《魏书》对《十六国春秋》多所批评，称鸿《上十六国春秋表》被国史收录乃是“鸿后典起居，乃妄载其表”云云，又批评其书“经综既广，多有违谬”，并一一举证其“如此之失，多不考正”。这些批评，应是魏收的意见。魏收对《十六国春秋》的改写，主要是有意在刘渊、石勒等人的传目上冠以“匈奴”“羯胡”字样以强化华夷之别[⑥]，而他批评崔鸿“不录僭晋、刘、萧之书”之失，《魏书》中东晋南朝相关史事就更是他的着力之处了。《魏书》中所见的东晋南朝部分内容，当是魏收所自撰；目东晋为“僭晋”，以桓楚、刘宋、萧齐、萧梁四朝为“岛夷”的体例，也应当是出自魏收本人。

高洋称帝以后，立即诏命魏收撰《魏书》，本就肩负着为北齐宣扬正统的政治目的，这一目的的达

---

① 《魏书》卷七下《高祖纪下》，第209页。

② 北魏对南朝的几次大规模军事行动，所用之借口多为禅代非正，如《南齐书·魏虏传》所记：“宏闻太祖受禅，其冬，发众遣丹阳王刘昶为太师，寇司、豫二州。”“宏闻高宗践阼非正，既新移都，兼欲大示威力。是冬，自率大众分寇豫、徐、司、梁四州。”参见《南齐书》卷五七《魏虏传》，第1092－1093、1100页。

③ 《北史》卷五六《魏收传》，第2030页。

④ 周一良：《魏收之史学》，《魏晋南北朝史论集》，北京：北京大学出版社，2010年，第210－218页。

⑤ 《魏书》卷六七《崔光传附子崔鸿传》，第1633页。

⑥ 对《十六国春秋》有意弱化各政权夷狄的色彩，魏收改写而有意强化诸事，胡鸿有极具说服力的考察。参见胡鸿：《十六国的华夏化：“史相”与“史实”之间》，《中国史研究》2015年第1期，收入《能夏则大与渐慕华风：政治体视角下的华夏与华夏化》，北京：北京师范大学出版社，2017年，第202－241页。陈勇也曾明确指出，“崔氏笔下只有‘十六国’，而没有‘五胡’”。参见陈勇：《从五主到五族：“五胡”称谓探源》，《历史研究》2014年第4期。

成必须要承认魏(北魏和东魏)的正统而否定南朝正统[①]。魏收曾多次作为聘使使梁,熟稔南北关系,对南北正统问题有着深切的体会。《南史·徐陵传》说,梁太清二年(548)徐陵出使东魏,"是日甚热,其主客魏收嘲陵曰:'今日之热,当由徐常侍来。'陵即答曰:'昔王肃至此,为魏始制礼仪;今我来聘,使卿复知寒暑。'收大惭。齐文襄为相,以收失言,囚之累日。"[②]魏收失言获罪,根源还在于北朝在文化方面的劣势,无以辩驳。值得注意的是,在魏收写作《魏书》的时候,南北朝的格局已经与之前完全不同了。魏收于北齐天保二年(551)"诏撰魏史",即魏齐禅代的次年,北齐方面正在发生历史性的巨变;而此时的西魏,正紧锣密鼓地攻占蜀地,扩大实力;也就是这一年的十一月,"侯景废梁主,僭即伪位于建邺,自称曰汉"[③]。就《魏书》的写作背景而言,侯景之乱和魏齐禅代这两个历史事件尤其不应该忽略。

就南方政权本身的局面而言,《魏书》恰好写于侯景之乱前后南朝政治局势极为混乱之时。齐天宝五年三月成书魏收奏上《魏书》纪传一百一十卷,是年梁元帝被杀,次年九月陈霸先杀王僧辩,基本控制南方朝政,两年以后正式称帝。核诸《岛夷萧衍传》纪事的断限,比魏齐禅代还要稍晚,以侯景杀萧纲自立,"衍之亲属并见屠害矣"收尾,"江左遂为丘墟矣"的悲惨景象已为魏收所记录。魏收以四千余字的篇幅记载侯景之乱本末,篇幅甚至占到整个《岛夷萧衍传》的将近60%。清人牛运震已经注意到这一现象,疑惑魏收"叙梁武、侯景君臣相拒,纪载亦太繁,梁事颇多,何独于此致详也?"[④]魏收的处理应有其深意,侯景之乱正好发生在《魏书》写作之时,魏收当时已敏锐地看到了侯景之乱对于历史的影响。侯景以异国人和异族人身份长驱南下,摧毁南朝之立国基础,直至自己在建康称帝,这对南朝的皇统是致命的冲击,也深刻影响了南北局势[⑤]。除此之外,侯景本为东魏叛臣,北齐对梁武帝收纳侯景的复杂感情,也影响了魏收的史笔,称此事为"水乡大猾,好利忘信,纳我逋叛,共为举斧",以致侯景"纠合伧楚,覆其巢穴,衍以餧卒,纲实鸩死"[⑥]。按《北史·魏收传》载:"文襄时在晋阳,令收为檄五十余纸,不日而就。又檄梁朝,令送侯景,初夜执笔,三更便了,文过七纸。"[⑦]见诸《岛夷萧衍传》的《檄梁文》,或即魏收手笔[⑧],其中有云"唯夫三吴、百越,独阻声教",又称"自伪晋之后,刘萧作慝,擅僭一隅,号令自己"[⑨]。这些写于侯景乱梁前夕的文字,虽未使用"岛夷"之号,然称南朝为不闻声教的三吴、百越,东晋南朝皆为僭伪,与《魏书》的态度已经颇为接近。直到侯景逼迫萧栋上演禅让丑剧,"僭即伪位于建邺,自称曰汉",南方政权的合法性便更为魏收所不齿了。

《魏书》写作时北方发生的重大事件是魏齐禅代。魏齐禅代在政治层面的重要影响,是"江南多好臣,岁一易主;江北无好臣,而百年一主"的情况已经不复存在。自孝文帝以来,宣布北魏政权远承西晋正统,肯定西汉承周"排虐嬴以比共工,蔑暴项而同吴广"[⑩],实际上否定了禅让之合法性。西晋灭亡到北魏建立数十年间"刘、石、苻、燕,世业促褊,纲纪弗立"[⑪],只能为正统驱除。南朝政权更替虽看似禅让有序,然皆年祚短暂而有篡夺之实,正如《魏书》所指斥的那样,"或年才三纪,或身不获终,而偷名江徼,自拟王者"[⑫]。这与十六国诸政权"世业促褊"颇有相似之处。魏齐禅代则仿魏晋南朝之

① 何德章:《〈魏书〉正统义例之渊源》,《魏晋南北朝史丛稿》,北京:商务印书馆,2010年,第376－380页。
② 《南史》卷六二《徐摛传附徐陵传》,第1523页。
③ 《北齐书》卷四《文宣纪》,北京:中华书局,1972年,第55页。
④ 牛运震:《读史纠谬》,济南:齐鲁书社,1989年,第494页。
⑤ 李万生:《侯景之乱与北朝政局》,北京:中国社会科学出版社,2003年,第247－251页。
⑥ 《魏书》卷九五《匈奴刘聪羯胡石勒铁弗刘虎徒何慕容廆临谓氏苻健羌姚苌略阳氐吕光传序》,第2213页。
⑦ 《北史》卷五六《魏收传》,第2029页。
⑧ 参见何德章:《两篇东魏〈檄梁文〉的作者与相互关系》,《文史》2018年第3期。
⑨ 《魏书》卷九八《岛夷萧衍传》,第2358页。
⑩ 《魏书》卷一〇八《礼志一》,第2998页。
⑪ 《魏书》卷一〇八《礼志一》,第2998页。
⑫ 《魏书》卷九八《岛夷萧道成岛夷萧衍传》"史臣曰",第2366页。

故智而行之，孝文帝时代的正统观受到冲击，也给了西魏和南朝口实。杜弼曾密启齐显祖云：“关西是国家劲敌，若今受魏禅，恐其称义兵挟天子而东向，王将何以待之？”[①]北魏孝武帝西入长安，宇文泰挟天子而东向，这是对北齐的直接威胁。除了关西的西魏北周，梁也是如此作为。魏末自尔朱荣入洛到魏齐禅代，孝文帝子孙也被诛杀殆尽，几无孑遗；相反，大量元氏子孙流亡江东，被用来建立傀儡政权，梁武帝拥立元颢攻入洛阳的事件就是显例。侯景也曾向梁武帝“请元氏戚属，愿奉为主，诏封贞为咸阳王，以天子之礼遣还北”[②]；梁武帝死后，侯景又欲立北魏宗室元景仲为帝[③]，打出北魏正统的旗号。在三足鼎立的局势下，魏齐禅代免不了被西魏甚至侯景所利用，从而冲击政权的稳固。

侯景本为高欢部将，以途穷之残兵败将而使江左遂为丘墟，无论是对于急于禅代的北齐还是亲历者魏收而言，都是一种强烈的刺激。南朝的衰败与树立高齐政权的正统形象，对于魏收而言，也是相辅相成的。同时，以政权更替频繁而指斥南朝为僭伪的价值弱化，更是魏齐禅代的现实决定的。有学者指出，《魏书》的历史观是由魏齐革命的性质决定的[④]，此言不虚。现实政治的需要，至少是《魏书》中不少叙事模式创建的直接动因。由此，以“岛夷”的称号指斥南朝则应运而生，并随魏收“辨定名称，随条甄举”而留在了《魏书》中。

四、“僭伪”与“四夷”之间：“岛夷”号与北朝华夷观念的变迁

如果说《魏书》的这种处理方式可看作是为北齐官方立场作代言的话，那么“岛夷”名号的意义，还在于它的出现是魏齐之际华夷观念变迁的标志。观念或文化的动因，可以说是这个名号产生的内生因素，毕竟现实政治中的表达也是建立在社会主流思想观念的基础上的。从文字本身的涵义来说，“岛夷”和“僭伪”的最大不同，就在于华夷观念被引入而将自魏晋以来禅让有序的南朝政权斥为“夷”，这就完成了对十六国北魏传统正闰观念的超越。所以《史通·曲笔》称：“而魏收以元氏出于边裔，见侮诸华，遂高自标举，比桑乾于姬、汉之国；曲加排抑，同建邺于蛮貊之邦。”[⑤]十六国北朝华夷观念的变迁，在从“僭伪”到“岛夷”的转变中体现得尤为明显。

对于东晋政权，《魏书》没有直接称其为“岛夷”，但在该卷特别指明了“岛夷”称号的来历。《僭晋司马叡传》云：“其朝廷之仪，都邑之制，皆准模王者，拟议中国。遂都于丹阳，因孙权之旧所，即《禹贡》扬州之地，去洛二千七百里。地多山水，阳鸟攸居，厥土惟涂泥，厥田惟下下，所谓‘岛夷卉服’者也。”[⑥]从中可以清楚地看出，“岛夷”的称号是源于南朝政权的都城建立在《禹贡》所称的“岛夷卉服”之地，所针对的是南朝“都邑之制，皆准模王者，拟议中国”，亦即政治上的僭越。为否定东晋传承西晋之正统，魏收花了很多笔墨在司马叡的血统上做文章，称其为晋将牛金子云云。“岛夷”名号袭用旧典之外，强调了两个层面的理由，首先是基于地理层面的“土风之殊”，进而由之引申为文化层面的“华夷之隔”。

因地域不在中原而以南朝政权为“蛮夷”的观念，在北魏孝文帝时代就已经有人提出。太和十四年(490)，高闾在议定北魏正统时，主张继承十六国秦、赵、燕之正统，称：“又秦赵及燕，虽非明圣，各正号赤县，统有中土，郊天祭地，肆类咸秩，明刑制礼，不失旧章。奄岱逾河，境被淮汉。非若龌龊边方，僭拟之属，远如孙权、刘备，近若刘裕、道成，事系蛮夷，非关中夏。”[⑦]高闾以刘裕、萧道成“事系蛮

① 《北齐书》卷三〇《高德政传》，第407页。

② 《梁书》卷三九《元法僧传附元树传》，北京：中华书局，1973年，第555页。

③ 《梁书》卷三九《元法僧传附元景仲传》，第554页。事泄，元景仲被陈霸先擒杀，时在太清三年七月。参见《梁书》卷四《简文帝纪》，第105页。

④ 佐川英治：《东魏北齐革命与〈魏书〉的编纂》，陈锋、张建民编：《中国古代社会经济史论：黄惠贤先生八十华诞纪念论文集》，武汉：湖北人民出版社，2010年，第426－448页。

⑤ 刘知幾著，浦起龙释：《史通通释》卷七《内篇·曲笔第二十五》，第184页。

⑥ 《魏书》卷九六《僭晋司马叡传》，第2268页。

⑦ 《魏书》卷一〇八《礼志一》，第2997页。

夷”的理由，主要是其定都不在中原，而六国秦、赵、燕则“正号赤县，统有中土”。高闾观点的核心，是以是否据有中原的地域标准作为判断华夷的基本依据。《魏书·高闾传》也记载了一段高闾与孝文帝的对话，高闾称：“汉之名臣，皆不以江南为中国。且三代之境，亦不能远。”高闾提出的看法，正当孝文帝向往南朝文化，并积极经营统一战争之时，孝文帝也坚决予以反驳：“淮海惟扬州，荆及衡阳惟荆州，此非近中国乎？”①高闾提出继承十六国秦、赵、燕之正统而以东晋南朝为蛮夷的观点，也被李彪等人反驳，最后未获采用。

孝文帝虽对高闾之说不以为然，但这种据有中土则为正统的观念仍对北魏产生了关键性的影响。孝文帝的遗诏“迁都嵩极，定鼎河瀍，庶南荡瓯吴，复礼万国，以仰光七庙，俯济苍生”②，便暗含了这种观念。陈寅恪先生有一个著名的说法：“洛阳为东汉、魏、晋故都，北朝汉人有认庙不认神的观念，谁能定鼎嵩洛，谁便是文化正统的所在。正统论中也有这样一种说法，谁能得到中原的地方，谁便是正统。如果想被人们认为是文化正统的代表，假定不能并吞南朝，也要定鼎嵩洛。当然，单是定鼎嵩洛，不搞汉化也不行。孝文帝迁都洛阳，厉行汉化，其目的正在统一胡汉，确保北魏统治。”③陈先生指明了极为重要的一点，就是厉行汉化以达成自居华夏正统的目的，这确实是孝文帝时代以来的基本趋势。孝文帝汉化政策下的正统观，一言以概之，就是“据汉弃秦承周之义，以皇魏承晋为水德”④，即远承西晋而以十六国政权为僭伪。孝文帝君臣力图藉此表明北魏虽然出于鲜卑，但并不愿意与五胡十六国的胡族政权为伍的观念。这种处理方式在华夷关系层面，也与高闾以十六国之秦、赵、燕为正统的观点很不相同。北魏水德说确立以后，华夷之辨在朝堂之上已经不是禁忌。以“深慎言语”为行为准则的杨椿，太和末年上书中有云：“臣以古人有言：裔不谋夏，夷不乱华。荒忽之人，羁縻而已。是以先朝居之于荒服之间者，正欲悦近来远，招附殊俗，亦以别华戎、异内外也。”⑤杨椿对“别华戎、异内外”的强调，只能是在北魏君臣自居“华夏”而御“四夷”的观念下方可成立。其后，袁翻的上书中更指称“然夷不乱华，殷鉴无远，覆车在于刘石，毁辙固不可寻”⑥。无疑，北魏朝堂之上对于“五胡乱华”这段历史的评价已经和东晋南朝的态度趋于一致⑦。

魏齐禅代之际，是各种新旧传统交杂的时期，而出身代北的尔朱氏和高欢所带回的，更多的是代北旧制。《北史》记孝武帝（出帝）即位时情况云：“即位于东郭之外。用代都旧制，以黑毡蒙七人，欢居其一。帝于毡上西向拜天讫，自东阳、云龙门入。”⑧高欢以“代都旧制”拥立孝武帝的目的，在于高调地恢复拓跋传统以服务于当前的政治目标⑨。不过到了魏齐禅代，却是“致玺书于帝，遣兼太保彭城王韶、兼司空敬显俊奉皇帝玺绶，禅代之礼一依唐虞、汉魏故事。又尚书令高隆之率百僚劝进。戊午，乃即皇帝位于南郊，升坛柴燎告天”⑩云云。对这一变化，佐川英治认为，对于齐文宣帝来说，他是以纯粹的汉人君主在位的，也就是并没有继承北魏鲜卑的一面，而只要继承孝文帝汉化政策的一面，因而魏的正统性问题至关重要⑪。魏收在孝文帝正统观的基础上所发展的，主要就是在孝文帝自居华夏的基础上贬斥东晋南朝为“四夷”，给他们安排了“岛夷”的称号。

---

① 《魏书》卷五四《高闾传》，第1323页。

② 《魏书》卷七下《高祖纪》下，第220页。

③ 万绳楠：《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》，贵阳：贵州人民出版社，2012年，第200页。

④ 《魏书》卷一〇八《礼志一》，第2747页。

⑤ 《魏书》卷五八《杨播传附椿传》，第1406页。

⑥ 《魏书》卷六九《袁翻传》，第1676页。

⑦ 孝文帝时代北魏政权通过“水德”说而自居华夏而斥十六国诸政权为“夷狄”，是十六国以来华夷之辩的一大转变。参见郭硕：《五德历运与十六国北魏华夷观的变迁》，《中央民族大学学报（哲学社会科学版）》2018年第5期。

⑧ 《北史》卷五《魏本纪五》，第170页。

⑨ 罗新：《黑毡上的北魏皇帝》，北京：海豚出版社，2014年，第15页。

⑩ 《北齐书》卷四《文宣纪》，第49页。

⑪ 佐川英治：《东魏北齐革命与〈魏书〉的编纂》，陈锋、张建民编：《中国古代社会经济史论：黄惠贤先生八十华诞纪念论文集》，第426－448页。

关于十六国以来“夷狄乱华”的历史，魏收有一段总结性的文字：

晋年不永，时逢丧乱，异类群飞，奸凶角逐，内难兴于戚属，外祸结于藩维。刘渊一唱，石勒继响，二帝沉沦，两都倾覆。徒何仍衅，氐羌袭梗，夷楚喧聒于江淮，胡虏叛换于瓜凉，兼有张赫山河之间，顾恃辽海之曲。各言应历数，人谓迁图鼎。或更相吞噬，迭为驱除；或狼戾未驯，俟我斧钺。[①]

按照《魏书》相关诸传，此处“徒何”是燕慕容氏，“氐”为前秦苻氏，“羌”为后秦姚氏，“夷楚”指东晋南朝，“胡虏”指凉州诸政权。从文意而言，“更相吞噬，迭为驱除”的即是作为北魏驱除的十六国政权，“狼戾未驯，俟我斧钺”即是尚未灭亡的南朝。这段文字包含了一个关键的信息，魏收区分僭越政权的标准不是汉儒所强调的道德教化标准即是否“以德化民”，而落实到强调是否“异类”的华夷身份。由此，《魏书》形成了一种历史解释模式。《僭晋司马叡传》末云：“自叡之僭江南，至于德文之死，君弱臣强，不相羁制，赏罚号令，皆出权宠，危亡废夺，衅故相寻，所谓夷狄之有君，不若诸夏之亡也。”[②]这些论述中，司马叡“僭江南”与“夷狄”指称总是联系在一起的。魏收所谓的“异类”包括了十六国的所有政权以及东晋、宋、齐等政权，被北魏太武帝称为“卿与朕源同，因事分姓”[③]的鲜卑秃发氏也不例外。“胡”“虏”一类曾经被用在拓跋氏头上的称谓，魏收也悉数用于他族头上。在这段文字的逻辑来看，魏收有一个默认的前提，即北魏和西晋政权一样，都是属于华夏政权而非胡族政权。这样，“岛夷”称号虽由“土风之殊”引申而来，但华夷之隔的标准也绝不限于地域之别。十六国与东晋南朝诸政权，不论是否为汉人建立，也不管是否曾定都中原，非华夏文化正统所系者，皆有可能被斥为蛮夷。

五、结　语

《史通·称谓》批评《魏书》：“夫其谄齐则轻抑关右，党魏则深诬江外，爱憎出于方寸，与夺由其笔端，语必不经，名惟骇物。”[④]由《魏书》对东晋和南朝的态度以及制造“岛夷”这类南北关系的历史实际中并不存在的名号来看，不能不说刘知幾所批评的确有一定道理。史书的作者制造显眼的名号作为标题，抹灭了北魏对南朝政权称谓的实际情况，拉开了史书与史实之间的距离，可以说《魏书》的“岛夷”称谓是有悖于实录精神的。不过，“岛夷”称号虽难以准确反映北魏时期南北关系的实际，却是东魏北齐禅代之际华夷观念变迁的第一手材料。魏收精心选择“岛夷”这样一个儒家经典中的名号指代南朝，其关键在于通过史书的叙事，将北魏承晋的正统接续变成历史的必然延续。这种叙事模式的创建同时也反映出，经过十六国北魏的发育，到魏齐禅代之际，华夷观念中基于地理层面的“土风之殊”引申为文化层面的“华夷之隔”的思潮，已经在北朝政权中颇具影响。

史书成书并以官方的名义传播，对社会观念的影响一定会潜移默化地扩散开来。《岛夷传》也和《索虏传》《魏虏传》一样成为南北朝历史的叙事典范，构成了分裂时代以华夷观念区分政权正闰的史传叙事模式。随着《魏书》的成书，北魏仅以南朝为“僭伪”的叙事模式渐渐淡出政治话语，代之以强调华夷之辨的“岛夷”一类称谓。这种变化说明，华夷之辨与正闰之辨紧密结合的叙事模式，逐渐成为北朝后期政治文化中的主流。只是无论是“华”还是“夷”，都只是保留了“华夷之辨”的表面概念，其实际内涵和思想价值都和之前的时代全然不同了。“岛夷”称号背后的华夷之辨，已经消弭了十六国北魏以来传统的族群区隔，转而以地理区位与文化崇尚作为华夷区分的标准。生活在时代变迁中的各族人群，也经由这类观念变迁而完成身份再塑的过程，融合进以“华夏”为崇尚的文化体系中。

［责任编辑　孙　齐］

① 《魏书》卷九五《匈奴刘聪羯胡石勒铁弗刘虎徒何慕容廆临谓氏苻健羌姚苌略阳氐吕光传序》，第2212页。

② 《魏书》卷九六《僭晋司马叡传》，第2286页。

③ 《魏书》卷四一《源贺传》，第1019页。

④ 刘知幾著，浦起龙释：《史通通释》卷四《内篇·称谓》，第101页。

侨寓与仕宦:社会史视野下的唐代州县摄官

周 鼎

摘 要:州县摄官制度在唐代前后两期呈现出显著差异,其间缘由与地方社会结构的变化有关。中唐以降,地方州县中活跃着大批自两京迁徙而来的侨寓士人。依托与朝廷卿相、地方牧守的亲故关系,侨寓士人成为州县摄官的重要来源。在岭南等地,甚至演变为一项地方人事惯例。对某些家贫无业的士人而言,摄官是一种变相的衣食之资、利之所系,而不仅是维系政务运转的人事制度。与摄官类似,唐后期地方行政中还有使府辟召以及正员州县官的荐授、奏留等选任机制。此类机制的萌芽虽可追溯至唐初,但均盛行于中晚唐,这多少都与士人侨寓风潮以及由此催生的仕宦"地方化"倾向存在某种关联。

关键词:州县摄官;侨寓士人;藩镇体制;地方化
DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.03.05

一、问题的提出

唐代州县官员中有一类特殊的"摄官"群体。所谓"摄",又称"假摄""差摄"等,指当州县正员官出现空阙且吏部尚未拟任之际,由上级长官调配人员,临时代理其职。围绕州县摄官的类型、职权与选任流程等制度层面的问题,学界已不乏专门研究①。

值得注意的制度演进过程中出现的"变异":在唐前期严整的律令体制下,州县摄官多见于阙官少员的边州,人数有限,差摄的也多是同衙署现任官,基本符合制度设计的本意。安史之乱后,随着藩镇体制在全国的确立,州县摄官迅速扩展到内地州县,且任职者人数激增、身份猥滥,呈现出明显有悖理性行政的倾向,也因此饱受诟病。

应如何理解这种差异呢?换言之,唐后期地方州县中为何会涌现出大批摄官?前人研究中,一般将其归因于藩镇对中央人事权的僭越与侵夺,或径视之为地方行政体系紊乱的表征②。这类解释自然不乏理据,尤其对河朔等地的藩镇,中央政府确实鞭长莫及。但在其他诸道,节度、观察使以下例由朝廷直接任命,部分节帅甚至不乏当国秉政经历,自应深知其中利害,何以朝野上下始终未能革除这一"弊政",反而坐观其愈演愈烈?如果说岭南等地是因阙官少员,不得不然,但正如下文将要揭

作者简介:周鼎,扬州大学社会发展学院讲师(江苏扬州 225002)。

基金项目:本文系 2018 年度教育部人文社会科学研究规划青年项目(18YJC770046)成果之一,同时获扬州大学精品成果培育基金资助。

① 参陈志坚:《唐代州郡制度研究》,上海:上海古籍出版社,2005 年,第 84 - 93 页;赖瑞和:《论唐代州县"摄"官》,《唐史论丛》第 9 辑,西安:三秦出版社,2007 年;陈翔:《唐代中央与地方关系研究》第四章《唐代州县"摄"官》,《陈翔唐史研究文存》,新北:花木兰文化出版社,2013 年,第 75 - 108 页。也有学者利用出土文书,对唐前期西州与晚唐五代归义军治下的摄官制度做过个案研究,参李方:《唐西州行政体制考论》,哈尔滨:黑龙江教育出版社,2002 年,第 123 - 188 页;冯培红:《归义军官吏的选任与迁转:唐五代藩镇选官制度之个案》,香港:香港大学饶宗颐学术馆,2011 年,第 84 - 89 页。

② 松浦典弘:《唐代の文官人事—吏部による選授権限の変遷を中心に—》,《史林》80(2),1997 年;前揭陈翔:《唐代中央与地方关系研究》,第 101 页;陈志坚:《唐代州郡制度研究》,第 124 页。

示的,在国家财赋所系的长江流域诸州,为何亦复如是呢?如果囿于"中央-地方"权力博弈的视角,甚至仅从制度运作的自身逻辑出发,这些疑问恐怕都是不易解答的。

传统中国的官僚体制从来都不是单纯的政治制度,借用当代社会学家的观察,更像是"一个人际关系交错相连的社会制度"①。尤其在处于王朝支配体系末端的基层社会,公权力所代表的国家意志,与社会各阶层的诉求,往往呈现出错杂相生的样态,彼此边界并不清晰。近年历史学界对传统政治史、社会史研究中各自区隔的现状不乏反思,有学者呼吁两者在方法与视角上应彼此关照、融汇,警惕"将政治内容放在社会和文化的真空中演绎"②,在制度史研究中,应将主体从王朝国家转向"人"本身,以官僚体制中人的行为作为分析的出发点③。这些意见无疑都是值得倾听的。本文尝试将制度运作与社会秩序的变迁置于同一脉络下思考,期能为理解相关历史问题提供一个新的视角。

二、从"萃处京畿"到"散寓州县":唐后期的侨寓人士

在对中古社会历史变迁的考察中,学者基于墓志的统计分析表明,唐代士族为仕宦便利计,多已在安史之乱前由旧籍(郡望所在)迁徙至长安、洛阳一带,由此出现了"里闾无豪族,井邑无衣冠,人不土著,萃处京畿"的社会景观④。学者称之为士族的"中央化"⑤。

然而近年来越来越多的实证研究表明,在上述进程完成后,迫于两京都市生活的经济压力,以及政治资源分配中的圈内竞争,官僚士族内部产生急遽分化,除少数累世冠冕者,众多家庭其实很难单纯依靠俸禄维系生计。因此,以安史之乱为契机,大批"萃处京畿"的士人家族又转而迁居地方州县,由此出现了至少表面上看来与"中央化"相逆的侨寓风潮⑥。

侨寓风潮对唐后期士人家族产生了一系列深远影响。学者久已注意到唐人有望、贯之别,这其实反映出自乡里迁徙两京的历史痕迹。而中唐以降,伴随着侨寓风潮的出现,又呈现出郡望、籍贯、居住地三者相乖离的态势。举例而言,如宪宗朝宰相权德舆,郡望天水,祖茔在洛阳,但本人则生长于润州丹阳,"游息三吴间,殆二十年,每耳闻水国,如话乡党"⑦;武宗朝宰相李绅,出身赵郡李氏,家族在唐前期定居长安,其父寓居无锡,史书径称其润州无锡人⑧;诗人白居易,郡望太原,祖籍上邽,早年先后侨居徐州、苏州、杭州等地⑨;诗人刘禹锡,出身北朝虏姓高门,祖籍洛阳,实际则生长于苏州⑩;诗人温庭筠,郡望太原,世居京师,后迁徙吴中,故其自称"江南客"⑪。这类事例不胜枚举,可以说,唐后期的政治文化精英虽大多活跃于两京,但不少人早年都有过侨寓地方的经历。

精英人口的大规模涌入,必然会对地方社会秩序产生冲击。中晚唐地方州县中,是一幅迥异此前的历史图景。据大和年间任苏州刺史的刘禹锡所见,当地有"知书、宜为太守所礼"的三千"客

---

① 周雪光:《运动型治理机制:中国国家治理的制度逻辑再思考》,《开放时代》2012年第9期,第112页。

② 李忠人:《"否定之否定":社会史与政治史关系探究》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2012年第2期,第114页。

③ 刘志伟、孙歌:《在历史中寻找中国——关于区域史研究认识论的对话》,上海:东方出版中心,2016年,第58-68页。

④ 杜佑:《通典》卷一七《选举》,北京:中华书局,1988年,第417页。

⑤ 毛汉光:《从士族籍贯迁移看唐代士族之中央化》,《中国中古社会史论》,上海:上海书店出版社,2002年,第333页。

⑥ 参伍伯常:《"情贵神州"与"所业唯官"——论唐代家族的迁徙与仕宦》,《东吴历史学报》第20期,2008年;张葳:《唐中晚期北方士人主动移居江南现象探析——以唐代墓志材料为中心》,《史学月刊》2010年第9期;郑雅如:《"中央化"之后——唐代范阳卢氏大房宝素系的居住形态与迁移》,《早期中国史研究》第2卷第2期(2010年);Nicolas Tackett (谭凯), *The Destruction of the Medieval Chinese Aristocracy* (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2014), 88-106.

⑦ 董诰等编:《全唐文》卷四九一《送徐咨议假满东归序》,北京:中华书局,1983年,第5012页。

⑧ 《旧唐书》卷一七三本传,北京:中华书局,1975年,第4497页;《唐故试太常寺奉礼郎赵郡李府君墓志文》,周绍良、赵超主编:《唐代墓志汇编》,上海:上海古籍出版社,1992年,第2015页。

⑨ 朱金城:《白居易年谱》,上海:上海古籍出版社,1982年,第1-19页。

⑩ 卞孝萱:《刘禹锡年谱》,北京:中华书局,1963年,第6-7页。

⑪ 刘学楷:《温庭筠系年》,《温庭筠全集校注》,北京:中华书局,2007年,第1311-1314页。

籍”[①]，显然正是寓居于此的士人及其眷属。苏州辖下吴县，据称“衣冠南避，寓于兹土，参编户之一，由是人俗舛杂，号为难治”[②]。在山东半岛的登州，日僧圆仁曾目睹刺史集众宣读诏书的场景，其中有一类人被称为“官客、酢大”，亦即侨寓于此的衣冠士子，他们位列州县官员之次，而又居“百姓老少”之上[③]，这应该是现实身份秩序的直观展现。

在侨居生活中，士人家族面临着一系列新的生存处境，这其中尤为引人瞩目的是他们与本地官员的关系。简言之，侨寓士人大多出身两京一带的官僚家族，而各级官员中也不乏早年有流寓经历者，更有罢任后寄居本地者。两类人群同属衣冠士流，彼此间本没有不可逾越的身份界线，客居异乡的现实境遇，又使其利益趋于一致。因此，依托既有亲故关系、朋辈交游，侨寓士人构筑起盘根错节的人际关系网络，保障其在资源分配中居于优势地位[④]。总之，以侨寓士人为中心，中晚唐地方社会中形成了一种新秩序，这是观察地方政务运作时不容忽视的时代背景。

三、利之所系：侨寓士人与州县摄官

摄官问题在河朔藩镇中最为引人注目，不唯县令、州佐，连刺史也多由藩帅差摄，这与上述地域的独立倾向有关，姑置不论。学者研究也涉及到南方州县中的摄官，但对这类人的身份背景多未尝措意，或尚存误解。这个问题其实牵涉到对制度整体的理解，亟待厘清。本节将主要运用笔记小说、碑志等材料，揭示差摄制度与侨寓士人之间千丝万缕的利益纠葛。这一点在岭南等偏远州县体现得尤为显著，下文即以此为线索展开考察。

（一）重新检讨岭南州县摄官的身份背景

如所周知，对岭南、黔中等地州县官员，自唐初以来一直有“南选”之制。所谓南选，即中央每三年派遣一次选补使，赴岭南等地，铨选当地人士担任州县官。但据研究，这一制度在唐中期以后渐趋式微，文宗年间最终废止[⑤]。随着藩镇体制的确立，岭南等地州县官员的补选权也顺势转移到节度使、观察使手中。据时人观察，元和年间岭南节度辖下州县，“刺史、县令，皆非正员，使司相承，一例差摄”[⑥]。开成年间，桂州观察使辖下“二十余郡，州掾而下至邑长、簿、尉三百员，繇吏部而补者什一，他皆廉使量其才而补之”[⑦]。所谓“廉使量其才而补”者，即观察使所署任的摄官。

岭南州县假摄官数量庞大，其身份背景是一个值得重新审视的问题。《册府元龟》卷六三一《铨选部·条制》：

> （开成）四年正月……诏曰：“两道（岭南、黔中）选补，停罢多时，极为利便。……苟非其人，则假摄之官皆授里人。至有胥、贾用贿，求假本州令、录，衰敛剥下，而又恣其喜怒，以报己私。自罢选补使，今藩方差官，杼轴之叹，南人益困。”[⑧]

这是讨论相关问题时常被引用的一条史料，研究者据此认为，摄官多为胥吏、富商等当地土豪[⑨]。按，岭南、黔中等偏远州县素被北方士人视为畏途，上引史料反映的现象，确应在很大范围内存在。但更应看到，活跃于此的侨寓士人也是一个不容小觑的群体。据韩愈观察，元和年间，“人士之落南不能

---

① 陶敏、陶红雨校注：《刘禹锡全集编年校注》，长沙：岳麓书社，2003年，第1173页。

② 董诰等编：《全唐文》卷五一九《吴县令厅壁记》，第5273页

③ 小野胜年：《入唐求法巡礼行記の研究》卷二，京都：法藏馆，1989年，第260－261页。

④ 以上详参周鼎：《“邑客”论——侨寓士人与中晚唐社会》，《中国史研究》，待刊。

⑤ 中村裕一：《南選制と唐代の華南》，《唐令逸文の研究》，东京：汲古书院，2005年，第64－126页；王承文：《唐代“南选”制度相关问题新探索》，《唐研究》第19卷，北京：北京大学出版社，2013年，第139－142页。

⑥ 董诰等编：《全唐文》卷六九三《奏加岭南州县官课料钱状》，第7110页。

⑦ 王钦若等编：《册府元龟》卷六七四《牧守部·公正》，北京：中华书局，1960年，8056页。

⑧ 王钦若等编：《册府元龟》卷六三一，第7573页。

⑨ 前揭王承文：《唐代“南选”制度相关问题新探索》，第140－151页；渡边孝：《唐代藩鎮における下級幕職官について》，《中国史学》11（2001年），第97－101页。

归者与流徙之胄,百廿八族"[①],这还只是广州一地,但人数之巨已可见一斑[②]。

揆诸史料,胥吏、富商等土著居民之外,侨寓士人实际上构成了岭南州县摄官的另一大来源。《太平广记》卷三八五"崔绍"条引《玄怪录》:

> 崔绍者,博陵王玄暐曾孙。其大父武,尝从事于桂林。其父直,元和初亦从事于南海,常假郡符于端州。……身谢之日,家徒索然。繇是眷属辈不克北归。……南越会府,有摄官承乏之利,济沦落羁滞衣冠。绍迫于冻馁,常屈至于此。贾继宗,外表兄夏侯氏之子,则绍之子婿。因缘还往,颇熟其家。大和六年,贾继宗自琼州招讨使改换康州牧,因举请绍为掾属。康之附郭县曰端溪。端溪假尉陇西李彧,则前大理评事景休之犹子。绍与彧,锡类之情,素颇友洽。崔、李之居,复隅落相近。……是后不累月,绍丁所出荥阳郑氏之丧,解职,居且苦贫。……遂薄游羊城之郡,丐于亲故。大和八年五月八日发康州官舍,历抵海隅诸郡,至其年九月十六日达雷州。绍家常事一字天王,已两世矣。……其月二十四日,忽得热疾……大王曰:"公事已毕,即还生路。存殁殊途,固不合受拜。"大王问绍:"公是谁家子弟?"绍具以房族答之。大王曰:"此若然者,与公是亲家,总是人间马仆射。"绍即起申叙,马仆射犹子磻夫,则绍之妹夫。大王问磻夫安在,绍曰:"阔别已久,知家寄杭州。"……又康州流人宋州院官田洪评事,流到州二年,与绍邻居。绍、洪复累世通旧,情爱颇洽。绍发康州之日,评事犹甚康宁。去后半月,染疾而卒。(后略)[③]

这则故事是观察岭南摄官群体的绝佳史料。首先来看崔绍的家世背景。文中称崔绍为中宗朝名臣崔玄暐曾孙,虽然其父祖以下名讳不见于史传,但其名从"糸",与正史有传的崔玄暐曾孙崔纵行辈似相吻合[④]。另外,文中提到的"宋州院官田洪"也实有其人,所撰亡妻墓志近年已于洛阳出土[⑤]。因此,剔除荒诞不经的情节,本条所涉人、事应非向壁虚构。崔绍父、祖两代均在岭南任官,"家徒索然,繇是眷属辈不克北归",他本人即生长于岭南,文中称之为"沦落羁滞衣冠",亦即韩愈所谓"人士之落南不能归者"。

其次,文中称岭南"有摄官承乏之利,济沦落羁滞衣冠"。可见,流寓士人担任州县摄官是一项行之已久的人事惯例,也是他们赖以维持生计的"利"之所系。

复次,上引史料还透露出人际关系网络在摄官选任中的作用。我们看到,崔绍之妹嫁给了前任岭南节度使马总(即文中的冥司大人,"人间马仆射")之侄,两家是姻亲;康州刺史贾继宗则是崔绍表兄之子,"因缘还往,颇熟其家";又与端溪假尉李彧"隅落相近","素颇友洽",与流贬岭南的官员田洪"累世通旧,情爱颇洽"。正是凭借这些亲故关系,崔直、崔绍父子屡次获得出任诸州摄官的机会。

类似身份背景的摄官在岭南地区应不在少数。再如柳及,原籍河南,其父进士及第,"有名于搢绅士林间",他本人则寄家澧阳,后"因家给不足",又客居岭南,凭借其父声誉,被节度使署以广州、蒙州等地摄职[⑥]。这与崔绍的经历非常相似。此外,元和年间,元杰、元冀一族侨居韶州浈阳县,其再从兄元昭肃"时假兹邑,政便于人"[⑦]。大中年间,桂州观察使辖下有摄某县令王克明、摄丰水县令李文俨、摄灵川县主簿卢韬、摄修仁县令李克勤、摄柳州录事参军韦重、摄昭州录事参军曹谠、摄荔浦县令陈积中、摄严州刺史李遇等人,李商隐在所拟文书中称其"或膏粱遗胄,或英俊下寮,虽寓遐陬,久从

---

① 马其昶校注:《韩昌黎文集校注》卷七《南海神庙碑》,上海:上海古籍出版社,1984年,第489页。

② 关于唐代北方士人向岭南迁徙的概况,参王承文:《唐代北方家族与岭南溪洞社会》,《唐研究》第2卷,北京:北京大学出版社,1996年。

③ 李昉等编:《太平广记》卷三八五,北京:中华书局,1961年,第3068页。按,此条不见于今本《玄怪录》。

④ 《旧唐书》卷一〇八《崔涣附子纵传》,第3281页。

⑤ 《亡妻扶风窦氏墓志铭并序》,齐运通、杨剑锋主编:《洛阳新获墓志 二〇一五》,北京:中华书局,2017年,第290页。

⑥ 李昉等编:《太平广记》卷一四九"柳及"条引《前定录》,第1075页。

⑦ 《元杰浈阳果业寺开东岭洞谷铭》,阮元主修:《广东通志·金石略》,广州:广东人民出版社,2011年,第93-94页。另据同书所载英德南山元杰、元冀、元昭肃、元固等人题名(第95-96页),知当时流寓浈阳的元氏诸人不在少数。

试吏”，看来大多也是流落岭南的两京衣冠，其中李文俨、李克勤还是宗室子弟[①]。

（二）内地州县中的摄官

上述情形绝非岭南地区的特例。对此，可以重点来看流寓兖州一带的独孤景家族。《唐故任城县令独孤氏墓志铭并序》：

> 公讳景，字司光，其先派分刘氏，实河南伊洛人也。……公幼以文业求仕进，中以吏术赴知己，宰邑、纔郡十余。……再娶河东薛氏，故司徒公之女侄，并先公倾殁，铭志昭然。……祖明，皇银青光禄大夫、太仆卿、上柱国、阳武县开国子、驸马都尉，食邑三千户。父泳，皇永州司马，赠绯鱼袋。历代勋贤，世传重德。公……享年五十有一。会昌六年十一月廿四日疾殁于兖府之私第，以大中元年二月六日权殡于瑕丘县依仁里，后夫人祔之，礼也。呜呼哀哉，（李）华宗面公二纪，重会以相，见托斯文。[②]

独孤景出身周、隋以降的外戚世家，世居京师。祖父独孤明尚玄宗之女信成公主，官至太仆卿、驸马都尉，后因在安史之乱中出仕“伪朝”而获罪，被赐自尽[③]。家族大概也因此丧失了京中旧业，流寓地方。独孤景“幼以文业求仕进”，有意以科举入仕，但从志文记叙来看，似未获及第。元和、长庆之际，唐廷平定平卢节度使李师道叛乱，将兖、海、沂、密等州分置为一道，独孤景大约在此前后流寓兖州[④]，“以吏术赴知己，宰邑、纔郡十余”，长期在兖州一带担任县令、录事参军等职，直至会昌六年（846）去世。虽然墓志中并未明言，但从科举落第、受“知己”之聘、长期履职一地等迹象来看，几乎可以肯定独孤景担任的多是州县摄职。

此外值得注意的是，志文称独孤景“再娶河东薛氏，故司徒公之女侄”，所谓“司徒公”，即穆宗长庆年间任平卢节度使的薛平，史称其“在镇六周岁”，“远近畏伏”[⑤]。兖州原为平卢辖下支州，至元和十四年（819）始分置，独孤景流寓这一带时，正值薛平节度平卢、声望日隆之际。不难想见，在获得职务任命时，姻亲关系应该起到了不小作用。同期流寓于此的还有郑传古，出身荥阳郑氏，墓志称其“才华而不登上第”，先后摄青州司事（士?）参军、益都县某官、青州司法参军、千乘县某官，最后卒于青州益都县[⑥]。魏南华，出身钜鹿魏氏，“寓居齐鲁间，家甚贫”，密州刺史樊宗谅差摄当州司法参军[⑦]。他们的仕途经历，乃至人生轨迹都与独孤景颇为相似。

长江流域诸道是中唐以降国家财赋所系，中央掌控最为严密。但值得注意的是，该区域同时也是流寓士人萃居之所。史称“淮之南抵吴越，仕人所聚”[⑧]，可以想见，也有不少流寓士人充任州县摄官。以扬州为例，崔致远《桂苑笔耕集》中存有担任淮南节度掌书记时草拟的多件授官文牒。其中如摄海陵县令郑杞，出身“膏腴”，“深于诗，敏于行”；摄扬子县令王翱，“相门积庆，儒室推贤”，明经及第，此前曾任正员当涂县令；摄清流县令柳孝让，出身河东柳氏，曾任济阴县令，后“久依江徼，静守穷

---

① 以上分见刘学楷、余恕诚校注：《李商隐文编年校注》第三册《为荥阳公举王克明等充县令主簿状》《为荥阳公桂州署防御等官牒》，北京：中华书局，2002年，第1376、1397、1401、1404、1407、1409、1412、1414页。

② 赖非主编：《山东石刻分类全集》第五卷《历代墓志》，青岛：青岛出版社·山东文化音像出版社，2013年，第184页。标点、下划线为笔者所加。

③ 《新唐书》卷八三《诸帝公主传》，第3659页；《旧唐书》卷五〇《刑法志》，第2152页。按，《刑法志》作“独孤朗”，中华本《校勘记》引张森楷说已指出为“独孤明”之讹。

④ 按，志首载撰者李华宗结衔“前兖海馆驿巡官、文林郎、前试太子通事舍人、飞骑尉”，知其与志主同属因官侨居兖州者。文末又称“华宗面公二纪”云云，则是追忆二人同官兖州期间的交往经历。以志主卒年上推二十四年，当穆宗长庆二年（822）前后。

⑤ 《旧唐书》卷一二四《薛嵩附子平传》，第3526－3527页。

⑥ 《唐故荥阳郑公墓志铭并序》，陈尚君：《全唐文补编》卷一二一，北京：中华书局，2005年，第1500－1501页。

⑦ 张读：《宣室志》卷五，《唐五代笔记小说大观》，上海：上海古籍出版社，2000年，第1021页。

⑧ 《唐故朝散大夫……京兆韦公府君墓志铭并序》，赵君平、赵文成编：《秦晋豫新出墓志蒐佚》，北京：国家图书馆出版社，2011年，第965页。

居”[①]。家世背景虽不能一一详考,但整体来看,大多应是寓居扬州的士人。

其他州县,如大历年间任常州晋陵县令的李衮,罢秩后“寓于旧邑者十有二年,方牧知之,又檄而摄焉”[②];河东薛存义,寓居荆楚间,为湖南观察使所举,先后摄湘源令、零陵令[③];荥阳郑逍,“以家私不便,封境多虞,罢职而南,假名累岁”[④],所谓“假名”,即充任摄职;荥阳郑洁,“寓于寿春郡,尝以假摄丞、尉求食”,罢职后寄居附近的安丰县,不久又摄安丰县尉[⑤];清河崔彦崇,“寓居汉中,颇为时论所许,故随牒县邑”,其弟彦弘,摄兴元府西县尉[⑥];扶风马攸,司徒马燧曾孙,“任南郑丞……罢秩……寓居于府城”,闲居五年,“梁之属县阙宰……有公牒来简……乃领其邑事”[⑦];博陵崔元夫,原籍洛阳,寓居瓯闽间,“累摄州佐、邑长之任,前后相继不绝者,殆逾一纪”[⑧]。这类摄职的性质也与岭南地区并无二致,对此我们可以来看元侗的例子。据墓志记载,元侗出身河南元氏,原籍洛阳,世代为官,进士落第后客游福建,“抵观察使卫侯(中行),卫侯与君婚姻之私嫌,不得表为己从事。方媒其贤于异藩,但授假职,无文书掌理之任,而月委其禄”[⑨]。依靠姻亲关系,元侗谋得“无文书掌理之任,而月委其禄”的摄职。这显然是一种变相的经济援助,墓志对此毫不讳言,也可见类似做法在当时是司空见惯的。

回到本文开头提出的问题。唐后期地方州县中为何会涌现出大批摄官?答案已不言自明。摄官的泛滥,固然与中央与地方彼此权势的消长有关,尤其离不开藩镇体制下相对独立的制度运作空间,但更应看到现象背后的社会结构性诱因。中唐以降,地方州县中活跃着大批“所业唯官”而又“家贫无业”的侨寓士人,他们大多出身“两京衣冠”之家,与朝廷卿相、地方牧守多是亲故、旧交。各级官员自然乐意在职权范围内为其提供诸种便利,甚至不少公卿、牧守自身就有过流寓经历,自然更能理解其处境,不会轻易触动相关利益分配格局。另外,优待衣冠、奖掖后进,也是朝野舆论对地方官员的普遍期许。在上述社会背景下,“摄官承乏”就演变为一种变相的衣食之资、“利”之所在。可以说,唐后期的州县摄官制度已不仅是维系政务运转的人事制度,更是接济流寓士人的隐性社会机制。

也正因此,虽然朝廷屡有诏令,对摄职奏正的员额、任职者资格作出限制,但始终无意彻底裁汰。从朝野舆论来看,对以士人充任摄官,毋宁说持默许甚至鼓励的态度。《册府元龟》卷六三二《铨选部·条制》:

> 唐武宗会昌元年五月,中书奏:“州县摄官,假名求食,常怀苟且,不恤疲人。其州县阙少官员,今后望委本州刺史,于当州诸县官中,量贤剧分配公事勾当。如官员数少,力实不逮处,即于前资官中选择清谨有能者差摄,不得取散试官充。”[⑩]

又《乾符二年南郊赦文》:

> 守土长人,切资士族,品流混杂,必害生灵。刺史、县令,如是本州百姓及商人等,准元敕不令任当处官。……近年此色至多,各仰本道递相检察,当日勒停。[⑪]

文中对州县摄官的猥滥多有指责,但又注意区分了两类人:一类是“前资官”“士族”,他们拥有入仕资

---

① 以上分见党银平:《桂苑笔耕集校注》卷一三《海陵令郑杞》《前宣州当塗县令王翱摄扬子县令》《柳孝让摄滁州清流县令》,北京:中华书局,2007年,第423、425、427页。

② 董诰等编:《全唐文》卷五一九《李晋陵茅亭记》,第5276页。

③ 柳宗元:《柳宗元集》卷二三《送薛存义之任序》、卷二七《零陵三亭记》,北京:中华书局,1979年,第616、737页。

④ 《巨唐故平卢军节度同经略副使承务郎试左金吾卫兵曹参军荥阳郑公墓志铭并序》,吴钢主编:《全唐文补遗》第9辑,西安:三秦出版社,2007年,第404页。

⑤ 李昉等编:《太平广记》卷三〇八“郑洁”条引《博异记》,第3028页。

⑥ 《唐故太庙斋郎崔府君墓志铭并序》,吴钢主编:《全唐文补遗·千唐志斋新藏专辑》,西安:三秦出版社,2006年,第354页。按,“随牒”之“牒”即使府差摄文牒。

⑦ 《唐故兴元府南郑县丞扶风马府君墓志铭并序》,周绍良、赵超主编:《唐代墓志汇编》,第2350页。

⑧ 《唐故大理评事博陵崔府君墓志铭并序》,赵君平、赵文成主编:《河洛墓刻拾零》,北京:北京图书馆出版社,2007年,第569页。

⑨ 《唐故河南元君墓志铭并序》,毛阳光主编:《洛阳流散唐代墓志汇编续集》,北京:国家图书馆出版社,2018年,第661页。

⑩ 王钦若等编:《册府元龟》卷六三二,第7575页。

⑪ 宋敏求编:《唐大诏令集》卷七二,北京:中华书局,2008年,第405页。

格,多为寄居本地的衣冠士流[①];另一类是“散试官”“本州百姓及商人”,多为无正式出身的土著居民[②]。这两类人构成了州县摄官的主要来源,但在选任之际,朝廷的态度是判然有别的:前者多有优容,后者则明令禁止。这种厚此薄彼是耐人寻味的。

四、中晚唐的仕宦“地方化”现象

相比州县正员官,摄官的升迁空间有限,仕途前景堪称黯淡[③]。为何出身官僚家族的侨寓士人还是对此趋之若鹜呢?诸多事例中提到的“家贫”显然是一个因素,但还有更深层次的原因。

侨寓士人中,自然不乏才学出众者,他们自可依循科举等门径,拾级而上,显达于庙堂,家族也得以重返两京。前文提到的李绅、白居易、刘禹锡等名宦即属其例。但大多数人并不具备那样的仕途际遇,长期滞留京中应举、守选,反而会疏于对亲族的赡养以及侨居地产业的经营。这也是诸多士人家族面临的两难处境,如举家寓居江陵的京兆杜辇,“志意未尝违去膝下,故壮年未仕”[④];同样寓居于此的陇西李毗,因不忍暌离家人,“虑为乡荐所迫,亟焚弃冠裳,愿朝夕宁侍”[⑤]。另外,即便决意入京参选、应举,在残酷的仕途竞逐中,若无奥援,他们相较当朝公卿子弟终究还是处于劣势[⑥]。而充任摄职则在某种程度上纾解了这一困境。我们看到,摄官的履职地大多在其所居州县侧近,任职年限也没有严格规定,凭使府文牒,有阙则摄。因此在上举事例中,不乏一地任职一二十年者。从现实层面看,这方便将精力投入地方产业经营与亲属赡养,规避了宦海沉浮、颠沛流离带来的社会风险,“以官为业”的士人身份。对此,我们姑且称之为仕宦的“地方化”。

仕宦“地方化”倾向同样见于使府辟召的幕职。如所周知,唐后期藩镇体制下,“诸道、诸使,自判官、副将以下皆使自择”,甚至州刺史也可自辟军事判官、衙推等僚佐。可以说,各级军政长官获得了前所未有的人事自主权。从选任流程来看,使府僚佐与州县摄官具有显著的相似性:两者皆不经吏部铨选,均由府主出牒补任[⑦],依托的都是私人关系。而据渡边孝研究,唐后期使府辟召的文职僚佐(尤其是判官、掌书记等高级幕职)大多出身传统的衣冠之家[⑧]。不难想见,其中应有不少原先即侨居辖境内的。举例而言,如崔造,永泰中侨居润州上元县,“浙西观察使李栖筠引为宾僚”[⑨];段文昌,寓居蜀地,“韦太尉镇是邦也,公释褐从事,在宾幄之间”[⑩];韩乂,原籍长安,侨居越州,两任浙东观察使

---

① 地方官员多在任期届满后购置庄产,寄居本地,此即所谓“前资寄住”。参张泽咸:《唐代的寄庄户》《唐代的衣冠户和形势户》,《一得集》,兰州:兰州大学出版社,2003年。

② 关于散试官的性质,学界尚存争议,最新研究及相关学术史梳理,参陈翔:《唐代中央与地方关系研究——以三类地方官为对象》,《陈翔唐史研究文存》,第79-81页。至于土著居民充任州县摄官的问题,拟另撰文讨论,此处不赘。

③ 当然,摄职并非完全没有升迁空间,如在任期间政绩卓著,经使府举荐后可授正员官,即“奏正”。另外,还可由府主奏授“试官”衔,如前文提到的崔元夫,“方伯……将议任用,姑欲暗高其秩序,乃寓名军功,奏试大理评事”(《河洛碑刻拾零》,第569页)。但整体而言,朝廷划定的各道奏正员额有限,试衔则与军将、胥吏所授无异,并不为时人所重。

④ 《唐故乡贡进士杜君墓志铭并序》,吴钢主编:《全唐文补遗·千唐志斋新藏专辑》,第362页。

⑤ 《唐故朝散大夫尚书兵部郎中柱国李公墓志铭并序》,赵立光主编:《西安碑林博物馆新藏墓志续编》,西安:陕西师范大学出版社,2014年,第623页。

⑥ 如所周知,中晚唐科举、荐举中有所谓“子弟”与“孤寒”之争。前者指当朝冠冕、公卿子弟,没有疑义。而所谓“孤寒”,据近年最新研究,并非一般理解的庶民、寒士,他们大多也出身官僚家族,只是父祖辈官位不显,久已脱离政治中心。这其中想必有不少侨寓士人。详参王德权:《孤寒与子弟——制度与政治结构层次的探讨》,《为士之道——中唐士人的自省风气》,台北:政大出版社,2012年,第169-176页。

⑦ 中村裕一:《唐代官文書研究》,京都:中文出版社,1991年,第288-294页;刘后滨:《唐代选官政务研究》,北京:社会科学文献出版社,2016年,第73-95页。

⑧ 渡边孝:《中晚唐期における官人の幕職官入仕とその背景》,《中唐文学の視角》,东京:创文社,1998年;《唐後半期の藩鎮辟召制についての再検討—淮南·浙西藩鎮における幕職官の人的構成などを手がかり—》,《東洋史研究》60(1),2001年。

⑨ 《旧唐书》卷一三〇《崔造传》,第3623页。

⑩ 董诰等编:《全唐文》卷七〇八《丞相邹平公新置资福院记》,第7265页。

高铢、萧俶均有意延其入幕[①];李翛,出身赵郡李氏南祖房,举族侨居江南,任宣歙观察使下衙推[②];齐鄴,宰相齐抗之孙,寓居越州,任浙东观察衙推[③]。当然,一般而言,使府僚佐的仕途前景要远胜于州县摄职,不乏以此为津梁,登朝为官的侨寓士人,"地方化"倾向更多体现在衙推、要籍等低级僚佐。

更有甚者,在正员州县官选授中,侨寓士人也会通过各种渠道,优先争取侨居地附近的职务。这是一个不易察觉的现象,但新出墓志为我们提供了不少例证。先来看陆士伦的例子。陆士伦原籍洛阳,卒后也葬于洛阳,但生前"家寄江潭",先后任苏州常熟县尉、常熟县令、常州义兴县令、杭州钱塘县令等,平生履职未出浙西一道。何以能够如此呢?正如墓志所透露的,迁转之际每每由上级长官出面(江淮转运使、浙西观察使、"执事者"),或是奏留,或是荐任[④]。这其实跟使府辟召颇为类似,依托的都是与长官的私人关系。

在中央层面的吏部铨选中也能看到类似倾向。如沈中黄,先世定居两京,进士及第后,"以家寄荆楚,求授江陵参军事"[⑤]。又如崔鄴,出身清河小房崔氏,侨寓宣州旌德县,"大中元年,复调选,求便于家,请授旌德县丞。亲爱非其选叙,而公欣然自得,盖不以寸进为意"[⑥]。相比两京一带的仕途竞逐,他们更看重侨居地的稳定生活。

仕宦"地方化"现象在长江上游的剑南道似尤为突出。如段元度、段琮父子,原籍长安,长期侨居蜀中,先后任梓州涪城令、汉州什邡县尉、洋州录事参军等职[⑦]。段氏姻亲,"皆因官寓两蜀",其中段琮岳父田行源的墓志也已出土。据载,田氏原籍也在长安,其父曾任成都府双流县令,本人先后任荣州录事参军,成都府新繁县尉,魏成、什邡、犀浦三县令,在蜀中任官二十余年[⑧]。田、段两家出身京师,段琮兄弟、子侄中不乏在京任职者,有条件接近最高权力中枢;田行源之妻出身宗室,又与宰相杨绾家族是姻亲关系[⑨]。可以想见,在授官之际,深厚的家族人脉应该发挥了不小作用。

类似经历也见于窦季余与刘继家族。窦季余,京兆人,世代显宦,其从兄窦易直,长庆年间曾官至宰相。他本人则久寓蜀中,"年垂四十,方从假禄,自雅州名山长至成都双流令,凡七领剧邑",长期担任摄官,此后又历任眉州录事参军、茂州刺史等职,直至大和七年(833),"卒于成都府华阳县盐泉里之寄第"[⑩]。刘继家族,自曾祖父起世代为官,定居京师,本人历任汉州金堂县主簿、雅州仓曹参军、陵州仁寿县令、成都府功曹参军、成都府司录参军,无一例外都在蜀中,直至大中四年(850)卒于成都金容里家中[⑪]。由此不难看出,虽然生长京师,也归葬京师,但窦、刘二人平生仕宦皆在蜀地。此外,与田、段两家相似,其内外姻亲也多"因官寓两蜀",如刘继岳父张叔元为汉州金堂县令,女婿徐有章为摄成都府文学,女婿李师仲为彭州九陇县主簿;窦季余岳父刘渭原籍洛阳,先后任成都府华阳县令、黎州刺史、雅州刺史,其子曾任成都府参军[⑫]。

此类事例为数甚夥,不待赘举。一般认为,唐代官员任职具有很强的空间流动性,多随职迁转,

---

① 吴在庆校注:《杜牧集系年校注·樊川文集》卷一六《荐韩乂启》,北京:中华书局,2008年,第994页;另参同书卷九《唐故平卢军节度巡官李府君墓志铭》,第743页。

② 董诰等编:《全唐文》卷五二九《送宣歙李衙推八郎使东都序》,第5370-5371页;参孟二冬:《登科记考补正》卷一〇"顾况"条按语,北京:北京燕山出版社,2003年,第394-395页。

③ 《唐故文林郎前越州会稽县尉齐府君墓志铭并序》,赵君平、赵文成编:《秦晋豫新出墓志蒐佚》,第989页。

④ 《唐故常州义兴县令陆君墓记》,毛阳光主编:《洛阳流散唐代墓志汇编》,北京:国家图书馆出版社,2013年,第441页。

⑤ 《唐故承奉郎守大理司直沈府君墓志铭》,周绍良、赵超主编:《唐代墓志汇编》,第2360页。

⑥ 《唐故宣州旌德县丞崔府君墓志铭并序》,毛阳光主编:《洛阳流散唐代墓志汇编续集》,第701页。

⑦ 《唐故洋州录事参军段君墓志铭并叙》,周绍良、赵超主编:《唐代墓志汇编续集》,上海:上海古籍出版社,2001年,第1056页。

⑧ 《唐故朝议郎成都府犀浦县令京兆田府君墓志铭并序》,周绍良、赵超主编:《唐代墓志汇编续集》,第1027页。

⑨ 《唐故朝议郎汉州什邡县令京兆田行源亡室陇西李氏墓志铭并叙》,周绍良、赵超主编:《唐代墓志汇编续集》,第1001页。

⑩ 《唐故茂州刺史扶风窦君墓志铭并序》,周绍良、赵超主编:《唐代墓志汇编》,第2146-2147页;参《旧唐书》卷一六七《窦易直传》。

⑪ 《有唐故成都府司录参军刘公墓志铭并序》,周绍良、赵超主编:《唐代墓志汇编》,第2286-2287页。

⑫ 《季舅唐故雅州刺史刘府君墓志铭并序》,毛阳光主编:《洛阳流散唐代墓志汇编》,第553页。

游宦四方[①]。但就唐后期而言,却可见不少官员的任职地和居住地是彼此重叠的,呈现出明显地方化的倾向。从上举事例来看,这是他们依托人际关系网络,苦心经营所致。这一倾向与侨寓生活互为表里,换言之,生活空间的"地方化"推动了任职的"地方化",而在某些场合,后者又能为前者提供便利。在观察地方行政体系运作时,不应忽视仕宦主体的自身诉求与行动策略,他们不是单纯的官僚制部件,更是一种社会化的存在。

很难说"地方化"是唐后期士人家族的主流价值取向。正如诸多墓志所透露的,即便终老于侨居地,只要条件允许,大多数士人家族还是会选择归葬两京祖茔。两京终究是其地域认同所系,"地方化"更多是一种生存策略。但这起码透露出一个意味深长的时代信号:在"中央化"之后,地方社会重新成为部分士人家族生活世界的重心。可以预见,随着世代推移,他们的家族形态与身份认同也会随之土著化,这将对地方社会结构产生深远影响。学者曾注意到,宋代蜀中士绅所撰述的谱系中,往往自称因官侨寓的唐代士族之裔[②]。此类谱系真伪难辨,学者不免存疑。但如果联系到本文揭示的相关历史现象,应可信这一情形是相当程度上存在的。进言之,宋代地方士绅阶层的崛起,乃至乡里社会秩序的重建,也可以放在这一历史的延长线上重新予以考量。

五、结　语

在言及历代制度得失时,近人钱穆有一段独具只眼的议论:

> 任何一制度,决不会绝对有利而无弊,也不会绝对有弊而无利。……因此要讲某一代的制度得失,必需知道在此制度实施期间之有关各方意见之反映。……此种意见,我将称之曰历史意见。历史意见,指的是在那制度实施时代的人们所切身感受而发出意见。……后代人单凭后代人自己所处的环境和需要来批评历史上已往的各项制度,那只能说是一种时代意见。……我们不该凭时代意见来抹杀以往的历史意见。……这两者间,该有精义相通。[③]

就唐后期地方人事制度而言,也存在类似"历史意见"与"时代意见"之别。有唐一代,虽号称"大小之官,悉由吏部",但政务实际运作中,又有辟召、差摄以及荐授、奏留等种种非常规选任机制。此类机制的萌芽虽可追溯至唐初,但均盛行于晚唐衰世,因此后世史家多将其视为藩镇对吏部人事权的侵夺,或中央权威不振所滋生的"弊政"。这不妨归为一种"时代意见"。

但"时代意见"呈现的是否就是制度的实相呢?透过碑志、小说中蕴藏的历史细节,本文研究表明,在士人散寓州县的社会情势下,这类人事制度实与其切身利益紧密相连。而朝廷公卿、牧守于此既可俯顺人情,一定程度上也可收"就地取材"之效,有效节约行政成本[④]。因此,朝野上下对摄官的批评多集矢于铨择不精导致的人员猥滥,而非制度本身。这是一种真实存在的"历史意见",或许也是类似人事机制得以长期存续的根源。由此可见,只有深入具体历史情境,体察制度运作各环节中不同主体的处境、行为与诉求,然后方能推考出相对允当的"历史意见"。

[责任编辑　孙　齐]

① 胡云薇:《千里宦游成底事,每年风景是他乡——试论唐代的宦游与家庭》,《台大历史学报》第41期(2008年)。

② 参刘琳:《唐宋之际北人迁蜀与四川文化的发展》,《中古泥鸿——刘琳史学论文自选集》,成都:巴蜀书社,1999年。

③ 钱穆:《中国历代政治得失》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第5-7页。

④ 这也常见于唐人自身议论,如德宗贞元年间,礼部员外郎沈既济针对吏部铨选的诸项弊端,建议全面推行差摄、辟召,恢复汉魏六朝州郡自择僚属之旧制(《通典》卷一八《选举·杂议论下》,第451页)。同期任宰相的张延赏,也结合地方治理的切身经验,从省官减员的角度,力陈差摄之利便(《旧唐书》卷一二九本传,第3609页)。这些议论多是基于对当时政治社会的深入观察,并非浮泛之议,值得重视。

LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY
No. 3, 2020(Serial No.378)

跨越地理环境之路

——明清时期北方地区的游牧社会与农商社会

鱼 宏 亮

摘　要:受“内亚”理论、“族群”理论等西方史学理论的影响,一些古史研究将地理环境差异当作不同民族间生活与交流的鸿沟,中国东北、蒙古、新疆、青海、西藏等地区被视为与中原地区截然不同的地理单元,进而将这些地区的人民与内地人民分割成互相隔离的族群,从而构建了一个内地与边疆、本部与边缘的历史叙事模式。这种模式在中西方都产生了巨大影响,甚至变成中国古代史研究不可绕开的前提与背景。本文利用明清以来中央和地方档案、土地契约、地名志、中外考察记等史料,还原了明清时期内地与蒙古地区人民跨越长城、河套等地理界限,在农业与贸易等方面进行的历史悠久与规模宏大的双向交流,以及移民、技术与文化传播的历史画面。指出在一个环境与民族多样性的国度中,地理环境等自然差异从来没有成为人群交流与融合的阻断因素。相反,人类社会的发展正是一部突破环境局限的历史。“内陆亚洲”“长城带”等西方史学理论的提出受到近代民族主义的影响,在应用到中国史的研究中存在着明显的错误和缺陷。

关键词:内亚;拉铁摩尔;长城带;丝绸之路;游牧社会;农商社会
DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.03.06

历史上人类的活动毋庸置疑会受到地理环境的制约。古今史家对这一问题都给予高度重视。环境、资源与人口在当今世界各地的发展模式中都具有决定性的地位。这反映出人类发展的历史经验正成为后世镜鉴的重要文化遗产。但是,人类活动的历史,更是一部超越地理环境局限的历史。如果以地理环境的界限将活动中的人群划分为一个个孤立的单元和社会群体,将这种地理界限进一步延伸到人类与族群之中,作为文化间截然不同的标志和界限,则与历史上的事实并不符合,甚至歪曲了人类活动的真正模式。

20 世纪 40 年代,美国地理学家詹姆斯提出了一种基于复杂系统的地理思想:“在这个世界上,有由物理过程和化学过程产生的事物(现象),有由生物过程产生的植物与动物,有受到天然环境影响的人类本身,还有在人类周围通过经济、社会和政治事件所发生的一种变化力量。所有这些事物和作为这些事物的一时标记的事件,在复杂的联合与相互的连接中存在着,组成所谓巨大的人类—环境系统。”[①] 以明清时期北方地区著名的“地理界限”长城带为中心,就 16 世纪至 20 世纪以来发生的跨境农业与贸易的活动及其文化影响,我们可以看出古代中国范围内各地理单元经济贸易与文化交流的真实影响。受当代民族主义影响的族群理论所建立的各种界线,对传统中国的解释并不符合历史,甚至产生扭曲的镜像。

本文利用清代土默特档案,中国第一历史档案馆藏蒙古文、满文、俄文档案,台湾故宫藏宫中档,

作者简介:鱼宏亮,中国社会科学院古代史研究所副研究员(北京 100101)。

① 普雷斯顿·詹姆斯、杰弗雷·马丁:《地理学思想史》,李旭旦译,北京:商务印书馆,1985 年,第 6 页。

俄罗斯18世纪编纂《俄中两国外交文献汇编(1619－1792)》,《清代至民国时期归化城土默特土地契约》,蒙古国藏《清代钦差驻库伦办事大臣衙门档册汇编》,蒙古与陕北地区明清方志以及中西考察日记等文献,重建17世纪蒙古与内地人民社会生产与文化交流的实际景象,并就中国古代史研究中的一些外来范式问题加以讨论,以厘清中国研究中一些未加检讨的概念背后隐含的时代错位与政治意涵的潜在影响。

一、从环境到族群:“内亚”模式再探讨

(一)隔离蒙古:早期俄国汉学的政治特色

从17世纪罗曼诺夫王朝起,俄罗斯逐渐由一些分散的小邦和公国扩张为一个横跨欧亚的帝国。由于特殊的地缘关系,俄国及其周边民族政权的疆界覆盖了东欧和中亚地区,横亘明清以来中国与欧洲联系的沙漠丝绸之路与草原丝绸之路的中间位置。俄罗斯的崛起对亚欧大陆的历史发展与世界近现代史带来了深远的影响①。正是这种横跨欧亚的地缘特征,俄罗斯在近代形成了一种双向外交战略,一方面在制度文化上大力进行改革,借鉴吸取正在崛起的欧洲政治制度。另一方面,采取面向亚洲尤其是东亚的扩张政策,大力向西伯利亚进行殖民,与中国清朝频繁接触,建立了深度的政治与贸易联系。在东西两个方面,俄罗斯的双向战略取得了空前的成功,使得它在不到二百年中,已经成为能够对世界产生影响的主要帝国之一②。

也是由于这种扩张战略,俄国对中国的考察和贸易,都采取了积极主动的方针。从明代崇祯年间起到清前期,沙皇和俄罗斯外交部屡次派出政治与贸易考察团前往中国,其直接目标就是建立直接的贸易关系和获取情报。受此影响,俄罗斯学界和官方重视整理早期中俄关系的档案文献,但其视角有着非常显著的特征。

同西方国家的探险家相比,俄罗斯对中亚和蒙古的了解有直接的渠道。俄国探险家和汉学家有着直接考察、了解这些中国边疆地区的便利条件,这在考察成果和学术研究的重要性上始终占据着第一手资源的优势③。18世纪俄罗斯重要的档案学家、历史学家尼古拉·班蒂什·卡缅斯基编纂的《俄中两国外交文献汇编1619－1792》是最早有关俄中两国关系的外交档案汇编,也是一部配合俄罗斯向西伯利亚扩张、势力向蒙古延伸的历史著作。卡缅斯基一生编纂有数量巨大的有关俄罗斯与欧洲、中亚、地中海各国的外交档案汇编,这个过程正是彼得二世带领俄罗斯进行大力扩张的时期,这些数量巨大的外交档案汇编为新近成为统一国家的俄罗斯建构历史合法性、追溯外交联系甚至领土归属提供了文献支撑。例如《汇编》介绍中国:“在征服西伯利亚之前,俄罗斯似乎还不知道中国的名称。”④但是,在本书记录康熙六年清朝的鄂温克族王公根忒木尔叛逃事件时,只字不提根忒木尔外逃的一个重要原因是其祖居地原在尼布楚河地区,后来因为俄国侵略才南迁。对于根忒木尔家族来说,所谓的归附俄罗斯实际上是要回归到其祖居地。在《汇编》中变为:“邻国的一些异教徒看到大君

---

① 学界过去认为,大航海时代出现的一个重要因素为奥斯曼土耳其帝国对欧亚传统贸易路线的阻断。西欧国家为了寻找新的通向东方的路线便推动了从海上探险开辟新航线的事业。实际上,俄罗斯的崛起及其对东西方丝绸之路的垄断,亦有着重要的影响。参阅鱼宏亮:《哲人王与太阳王:康熙皇帝与路易十四的相互想象》,《光明日报》2015年7月22日史学版。

② 俄罗斯的双向外交战略的成功体现在世界近代史上的一个重要例证,就是当西方国家从19世纪中叶起一次又一次地利用坚船利炮叩打中国的国门,试图获得在北京派驻外交使节、直接贸易的“特权”的时候,俄国则早在17世纪起就获得了在北京派驻机构和直接贸易的特权。俄罗斯在欧亚贸易中的这种特殊地位及其对世界近代史的影响迄今尚未引起学界重视。

③ 钟焓指出:“鉴于政治上的原因,多数西方国家的学者往往不能进入中、苏、蒙所属的内亚地区进行人类学(含考古学)的田野调查,这给相关课题的研究带来了直接的负面影响。以游牧社会研究为例,西方学者常常只能退而求其次,前往西亚、非洲等地调研,对最为关键的内亚地区却缺少系统深入的现场考察,而在其他地域获得的经验知识能在多大程度上适用于内亚,尚有待观察。”钟焓:《重释内亚史》,北京:中国社会科学出版社,2017年,第17页。

④ 尼古拉·班蒂什－卡缅斯基:《俄中两国外交文献汇编1619－1792》,中国人民大学俄语教研室译,北京:商务印书馆,1982年,第19页。有关俄国征服西伯利亚的过程,见巴德利:《俄国蒙古中国》,吴持哲等译,北京:商务印书馆,1981年,第177页。

主阿列克谢·米哈伊洛维奇在位时期西伯利亚十分安定，他们想在那儿找到一个避难所并受到庇护。”[①]这部书从1776至1792年(乾隆四十一至五十七年)编纂完成，由于涉及外交机密，一直未能公开出版。到1881年(光绪七年)出版时，将“纪念西伯利亚开拓三百周年”印在封面，导言中明言：“读了班蒂什—卡缅斯基的著作，可以一步一步地看到：南西伯利亚的边界是怎样扩展的，我国人民在这里定居遇到过什么困难，曾不得不同哪些民族、用什么手段进行过斗争，在斗争中取得了哪些成就，犯过哪些错误。”[②]这部外交档案《汇编》具有如此丰富的政治含义，所以一度曾被当作包含过多机密而被认为不适宜出版[③]。

同俄罗斯的政治活动相适应，俄国汉学界也将注意力更多的集中在蒙古。表现在地理概念的表述上，蒙古往往被描述为脱离中国的独立实体。俄国历史学家着力于发掘俄蒙关系的起源，淡化蒙古隶属于清朝中央政府的事实。从19世纪后期著名考察家波兹德涅耶夫的《蒙古及蒙古人》[④]到20世纪的汉学家著作，其学术重心都放在蒙古与俄国的直接关系之上：“俄国同蒙古的历史联系始于17世纪初，当时，俄国的边境已经推进的鄂毕河、额尔齐斯河、叶尼塞河上游。特别是当贝加尔湖以东的土地并入俄国以后，这种联系逐渐得到发展加强。17世纪下半叶，俄国所占领土同蒙古接壤长达二千多公里。这就促进了两国和两国人民，即俄国人与蒙古人建立更亲密的关系。”[⑤]因此，将俄国与蒙古之间的联系当作一个独立的历史主线来论述，就成为俄国历史学界默认的主导模式，虽然声称“这条独立线是从我们搜集的档案资料中得到启发而总结出来的”[⑥]。

在19世纪后期兴起的西方中国考察热潮中，俄国汉学界开始采用欧洲人习惯使用的“内陆亚洲”的概念，将视野也扩展到蒙古以外的新疆、西藏等区域：“在俄国皇家地理学会成立的半个世纪中，从后25年一开始，它就集中全力来考察亚洲内陆。所谓亚洲内陆，即指中华帝国在长城以外的几乎整个地区。它北部靠近俄国的部分就是蒙古。”[⑦]这从19世纪后期俄国探险家普尔热瓦尔斯基的探险活动中可以得到充分证实[⑧]。

事实上，俄罗斯历史学界从不讳言这一事实。19世纪俄国著名历史学家克柳切夫斯基所著《俄国史教程》就公开宣称：“俄国史是一个正在从事开拓的国家的历史。国内的开垦地区随着国家的疆域的扩大而扩大着。数百年来的这种变动，时盛时衰，一直延续到我们现代。”“我国历史的各个时期，是我国人民在占有和开拓我们的国土直至最后由于自然繁殖和并吞所遇到的异族。”在这样的历史背景下，俄罗斯官方的历史学直接承担了服务于沙俄时代扩张战略的意识形态构建功能，将历史学直接应用于政治和对外扩张：“我们在这项工作中得出的学术性观察和结论，能够停留在纯知识的领域吗？还是它们能够走出这个领域并对我们的意图和行动给于影响？学术性的祖国历史对祖国儿女能有其实用的部分吗？我认为可以有，而且应该有，因为任何知识的价值都决定于它与我们的需要、意图和行动的关系；不然知识就成了记忆里无益的累赘。”[⑨]

---

① 尼古拉·班蒂什—卡缅斯基：《俄中两国外交文献汇编1619—1792》，第29页。

② 尼古拉·班蒂什—卡缅斯基：《俄中两国外交文献汇编1619—1792》，第11页。

③ 这部外交文献的出版曾经历经波折，搁置的原因是这种隐秘的外交使命：卡缅斯基的著作都属于历史资料，“因而可以出版，而不至于破坏对国事应持谨慎态度的原则……旧的秘密是和新的秘密有联系的，揭示旧的秘密，只会促进精力充沛的思想家的求知好学精神，同时也将有助于文化的发展”。尼古拉·班蒂什—卡缅斯基：《俄中两国外交文献汇编1619—1792》，第10页。

④ 波兹德涅耶夫受外交部资助于1892年开始历经3年的蒙古考察，形成了著名的《蒙古及蒙古人》巨著。这部著作的直接原因就在于俄国外交部中国课办事员日丹诺夫认为“我们对同俄罗斯有着三千俄里以上共同边界的地区的知识是不足的”。波兹德涅耶夫：《蒙古及蒙古人》，刘汉明等译，呼和浩特：内蒙古人民出版社，1989年，第4页。

⑤ 沙斯季娜：《十七世纪俄蒙通使关系》，北京师范大学外语系译，北京：商务印书馆，1977年，第9页。

⑥ 尼古拉·班蒂什—卡缅斯基：《俄中两国外交文献汇编1619—1792》，第14页。

⑦ 波兹德涅耶夫：《蒙古及蒙古人》，第1页。

⑧ 普尔热瓦尔斯基是俄罗斯军人，从1870年起对中国的蒙古、新疆、青海、西藏进行了一系列探险考察，出版有《走向罗布泊》《荒原的召唤》等考察记。

⑨ 瓦·奥·克柳切夫斯基：《俄国史教程》第一卷，张草纫、浦允南译，北京：商务印书馆，1992年，第26、27、36页。

很显然,无论是将蒙古从中国悬置出来,还是欧洲人所谓的内陆亚洲,都将其看作与中国相对独立的区域来看待。这种独立性以地理环境为表象,背后的实质却是政治与外交性的①。

(二)"内亚"与长城带

在近代西方对中国的考察和研究中,都充分注意到了中国幅员的广大以及地理环境的多样性。"内亚"(Inner Asia)一词最早使用于欧洲特别是德国地理学界和文化人类学家之中。在《美洲文化人类学联合会会刊》第六卷中有一篇介绍德国地理学家洪堡(Humboldt)著作的述评中,引用德国文化人类学家 Vater 的研究,得出了墨西哥人、日本人、西藏人、内亚(inner Asia)诸多种族都无可争议地共属于一个系统的结论②。该文发表于1823年,是对以洪堡为主的早期地理学家和文化人类学家工作的介绍。我们可以推测,"内亚"这一概念并无确切的发明人和出现时间,是伴随着18世纪欧洲地理学家、人类学家和探险家出现的一个泛指的地理概念,至19世纪末到20世纪初在欧洲学界被广泛使用,并粘附更多的文化与政治属性,从而成为19世纪,特别是20世纪以来的历史学界的一个极具影响力的范式。

从形形色色的有关"内亚"概念的定义来看,从地理、语言到种族形成了言人人殊、各有特定内涵的名词③。总得来说,以下几种用法比较有代表性:1.地理特征说,以帕米尔高原为顶点,河流流向内陆的广大亚洲区域被称为内亚。这一区域包括李希霍芬所说的中央亚细亚、西藏的一部分以及伊朗、土耳其等部分地区。2.文化区域说,以操某种语言的种族为特征叠加起来的文化地理区域,包括阿尔泰语、满语、蒙古语和突厥语、乌戈尔语等语言的种族活动的区域。3."长城带"说,包括了满洲、蒙古、新疆、西藏等区域④。

值得注意的是,早在抗日战争时期(1941年至1942年间),日本为了侵略中国所设立的"蒙古善邻协会"就创办过带有明显政治色彩的《内陆亚洲》杂志。二战结束以后,日本东洋史学界又在东京成立了欧亚学会,并于1955年编辑出版了一部以纪念斯文·赫定为主题的《内陆亚洲之研究》,所收论文涉及历史学、考古学、民族学等多个方面。此后,以"内陆亚洲"为名称的日文学术出版物渐趋增多,而将中国西北边疆的民族史研究纳入"内亚史"的框架,以取代战前带有浓厚政治性的"满蒙史"一名,也逐渐成为日本东洋史学界的共识。在此前后,与内亚有着密切关系,并在指代地域上常常与之重合的"中央欧亚""北部欧亚"等概念也在日本学界逐渐流行起来。

拉铁摩尔是提出"长城带"作为内陆亚洲核心区域的美国历史学家。他将满洲、蒙古、新疆、西藏作为内亚区域,这个区域也是俄国探险家普尔热瓦尔斯基等人考察走过的路线,因此带有显著的继承早期探险活动对中国进行区域划分的特征。这个区域并不局限于长城,而是沿着中国北方的地理环境特征建构起来的。以长城作为自然界限的论调也曾经是俄国皇家地理学会的官方观点。

拉铁摩尔在中国有长期的学习与生活经历,他的著作中对中国历史上的族群与区域交流有着富有洞见的一面,比如他在多处提到满洲、蒙古、新疆、西藏等区域亦应作为中国的一部分加以讨论⑤。他并不将各种地理界线当作阻隔人类交流的障碍,而认为长城这样的地理标识更多地促进了南北两

---

① 万明《寻找契丹:明代中俄的第一次接触》(《社会科学战线》2018年第4期)一文,利用《俄中两国外交文献汇编》《十七世纪俄蒙通使关系》等文献对俄国商人佩特林第一次入华考察进行了研究,但没有注意到这些俄国外交文献特定的政治意图。

② *Review of Voyage aux Regions equinoxiales du Nouveau Continent*, *fait en* 1799,1800, 1801, 1802, 1803, 1804. *Tomes VII & VIII*, by Al. de Humboldt Humboldt, A. Bonpland and Alexandre de Humboldt. *The North American Review* 16(1823): 15.

③ 有关这一概念的讨论,参见A·施普林青:《中亚和中央亚细亚在各种语言中的表示》,秦卫星译,《新疆大学学报》1984年第4期;程秀金:《"内亚"概念源流考》,《新疆大学学报(哲学社会科学版)》2016年第6期。钟焓在《重释内亚史——以研究方法论的检视为中心》一书"导言"中也有集中讨论。

④ 有些定义由于自身的不确定性,导致了在使用过程中出现完全不一致的所指,显示"内亚"这一概念本质上没有严格的学理基础,随意使用的现象比较严重。各种说法的代表参见程秀金《"内亚"概念源流考》一文。

⑤ 拉铁摩尔:《中国的亚洲内陆边疆》,唐晓峰译,南京:江苏人民出版社,2010年,第8页。

边的贸易与交流，这种思想充满创见。

但是，拉铁摩尔的研究又带有浓重的西方中心色彩。他关注近代工业化对世界的重新划分力量，将欧美近代化的历史经验放在中国历史的观察上，时时显露出自相矛盾的观点。比如他认为："草原并不受比中国精耕制度低一级的旱作农业或农牧混合经济的影响。而是受与中国经济相差两级的牧畜经济的影响。在工业经济兴起之前，中国与草原是不能调和的。"[①]该书专设一节讨论"中国社会与草原社会融合的失败"，用历史循环和治水社会的理论来解释中国历史，受到冀朝鼎和魏特夫等人的影响甚深[②]。他研究历史的目的在于观察处于急剧变化中的中国，为美国外交政策提供依据。因此在讨论中国古代历史的时候，给人以离历史愈来愈远之感[③]。

（三）"胡焕庸线"与半月形传播带：从地理到族群

我国早期人口地理研究者胡焕庸在中国第一张人口密度图中发现，我国东南半壁和西北半壁面积前小后大，而东南半壁集中的人口占总数的96%，西北半壁仅占4%。这个数据又与自然生态、环境条件、人口流动有着密切关系[④]。其结论为："今试自黑龙江之瑷珲，向西南作一直线，至云南之腾冲为止，分全国为东南与西北两部：则此东南部之面积，计四百万方公里约占全国总面积之百分之六十四。惟人口之分布，则东南部计四万四千万，约占全国人口之百分之四。其多寡之悬殊，有如此者。"[⑤]此为"胡焕庸线"的由来。

人口分布涉及到移民与人口流动，只有从历史中探究其形成过程才能理解这种人口分布的地理差异的形成原因。1935年顾颉刚与史念海完成《中国疆域沿革史》，注意到历史上南北人口与行政区划的变化："吾国今日人口之分布，东南密而西北疏，即以中原而论，亦较前代为衰。反观两汉之时，三辅、三河、陈留、颍川、南阳、汝南实为人口稠密之区域，以今地按之，则人口衰落之陕西中部、山西南部及河南是也。求其古今差别之原因，则东晋、南宋两度偏安实有以促成之。"人口流动也可以从南北郡县之增损看出："西汉十三州刺史部及司隶校尉部之区划，南方仅居其四，而北方实得十区。西晋十九州，南七而北十二，是北方地理区划实远密于南国。自经东晋南北朝长期纷乱，至唐代始渐归平均。故唐初十道，南北各半。至明时之十三布政使司及二直隶则又北五而南十。清代内部十八省，亦北六而南十二。南北盛衰之情形，于此显见。故吾人欲考历代疆域之变迁，人口之增减亦不能不注意之也。"[⑥]从人口学上之现象，引申至历史上之人口流动之考察，可见地理界限论在当时产生的巨大影响。

无论是20世纪三四十年代的人口研究，还是历史区域研究，都使用了西方最新的方法和理论[⑦]。但是，平均人口密度的统计方法及其解释学意义在若干年后被历史地理学界加以修正。其中之一就是区别了空旷地区（没有定居人口）在统计中的影响。莱斯特·克利姆指出在美国东北各州久已定居的区域内，还存在大片无人居住的地段："这些空旷地区不用于农业，没人居住，大部分面积是森林或不毛之地。当这些地区纳入统计时，其所占地面就列入非荒地类内。"[⑧]这一修正对应的正是利用

---

① 拉铁摩尔：《中国的亚洲内陆边疆》，第40页。

② 冀朝鼎在《中国历史上的基本经济区》一书中最早提出水利工程对中国古代社会的影响，该书为冀朝鼎在哥伦比亚大学的博士论文，完成于1934年，出版于1936年。此书的审稿人中包括魏特夫、拉铁摩尔等人。关于古代治水社会的理论，过去学界一般认为由魏特夫提出，现在应该纠正为由冀朝鼎提出，进而影响到魏特夫和拉铁摩尔等人。中文版见冀朝鼎：《中国历史上的基本经济区》，朱诗鳌译，北京：商务印书馆，2014年。

③ 拉铁摩尔曾经由美国罗斯福总统推荐担任蒋介石的顾问，他的中国边疆研究受到太多当代政治的影响。可参梁元生：《学者、政客与间谍：拉铁摩尔（1900－1989）》，《民国档案》1994年第2期。

④ 胡崇庆编：《胡焕庸人口地理选集》，北京：中国财政经济出版社，1990年，第26页。

⑤ 胡崇庆编：《胡焕庸人口地理选集》，第49页。

⑥ 顾颉刚、史念海：《中国疆域沿革史》，长沙：长沙商务出版社，1938年，第3页。

⑦ 普雷斯顿·詹姆斯、杰弗雷·马丁：《地理学思想史》，第389页。

⑧ 普雷斯顿·詹姆斯、杰弗雷·马丁：《地理学思想史》，第391页。

平均统计数字来说明人类活动所具有的局限性和误导。也就是说,单纯的人口密度数据并不能说明某个地区的社会经济的水平,简单的区域类比会遮蔽更为本质的东西,而当时的中国研究者几乎很少注意到这种修正。

与此相应的是20世纪80年代考古学家童恩正在《试论我国从东北到西南的边地半月形文化传播带》一文中提出由长城地带和藏彝走廊组成的一个半月形文化传播带:"边地半月形文化传播带的位置,恰好从两面环绕了黄河中游的黄土高原,大致东起大兴安岭南段,北以长城为界,西抵河煌地区再折向南方,沿青藏高原东部直达云南西北部。"①半月形理论强调的是,根据细石器考古的资料来看,这一横跨中国东北至西南的地理带,在文化上却显示出了某种相似性②。"胡焕庸线"和半月形文化传播带理论,强化了中国东南与西北区地理环境差异的差异,但对于这条文化带本身跨越如此漫长的多种地理、生态与环境而产生的人文历史特征,却缺乏应有的关注。

放在更广阔的范围来看,这些理论模式背后的一些前提、预设,也需要我们加以注意。无论是俄国学界将蒙古当作独立单元加以研究,还是内亚理论、拉铁摩尔边疆带学说,或者日本的中国本部说,都有一共同的特征:将满洲、蒙古、新疆、西藏等地区剥离出中国范围,将其视为一个独立的具有"独特"属性的区域,重点发掘其种族与历史的独特性,淡化其中国政治与文化属性。所谓的"内亚性"的本质就是非中国性,这是几种史学模式的共同特征。

"内亚"理论作为一时的史学范式,不同时期固然有着不同的倾向和内涵,但其隐秘的意识形态基因却很难为人察觉。即便是中国学者,也往往会不加讨论地加以应用和援引。这种习焉不察的惯性,与反思质疑的学术精神是背道而驰的。

所有族群生活的地理环境都是有差异的,但是从地理环境的差异推导出族群与人种的差异,甚至将地理研究中的分界线当作族群与人种的分界线,导出各种非中国的因素,是19世纪殖民运动中兴起的现代西方人类学、民族学、历史学特有的时代烙印。某些学派过于强调内亚因素,将其当作非中国的历史证据,则是对中国古代地理、政治与文化的多样性缺乏了解所致。地理环境差异作为表象,将其贴上特定族群的标签,进一步延伸到行政建制与国家疆域,是地理环境研究的泛化与滥用。例如,"中国本部"概念的提出,就严重偏离了学术研究的轨道。早在20世纪30年代,顾颉刚就撰文指出"中国本部"这一概念是服务于日本侵略中国的战略目标的③。同样,将族群概念延伸到特定的地理区域形成的特定词汇与概念,往往也成为侵略国家制造历史合法性的惯用手法:如"满蒙"一词,是日本在1913年向袁世凯提出所谓"满蒙五条路"修筑特权时生造的一个词汇。在《二十一条》里,又提出南满洲、东部蒙古等概念。"自此以后,日本便据为典要,强指我东北为满蒙",这是日本近代对华政策中设定的一个目标:"设法使满洲与中国脱离关系,而成为一个真实之特殊区域,怂恿中国官吏,另组自治政府。"这一被称为"明治遗诏"的侵华战略,在"九一八事变"后愈发明显,中国知识界曾经予以公开的揭露:

> 满洲之称,本系族号,并非地理名词。地理名词,以前旧藉,咸称东北……民国十八年,国民政府为重视东北边防起见,又有东北边防司令长官之设,为辽宁、吉林、黑龙江、热河四省的军事最高领袖。同时又成立东北政务委员会,为指导并监督地方四省的机关。自是以后,这东北的名称,便愈发有了确实的界限了。此不独在国人方面,称谓便利。即在世界地理上,也有了清晰的位置。……此时,论名论实,只有东北——只有中华民国的东北。而所谓满蒙一词,则纯系出于日人有作用之捏造。这是我们应该有的认识。④

---

① 童恩正:《试论我国从东北到西南的边地半月形文化传播带》,《文物与考古论集》,北京:文物出版社,1986年,第32页。

② 根据作者的研究,这种相似性具有传播的特性,但传播理论越来越受到考古学界的质疑,代之以结构主义的"人同此心心同此理"式的多元解释。

③ 顾颉刚:《"中国本部"一名亟应废弃》,(昆明)《益世报》1939年1月1日。

④ 徐正学、何新吾编:《国人对于东北应有的认识》,南京:东北研究社,1933年,第4页。

由此可见，由政治需要新造之名词，以隐蔽的方式进入历史范畴，重构一套隐含分割中国固有疆域以配合侵略扩张政策的中国区域历史和地理概念与话语，是近代殖民史学中的一个重要现象①。这种隐蔽性甚至会误导专业人士。美国历史学家巴菲尔德在其《危险的疆域：游牧帝国与中国》一书中讲到10－11世纪的辽、契丹社会时，使用了“满洲的后起者”（The Manchurian Candidates）的标题，就是误将17世纪以后才产生的一个部族名词当作了一个10世纪的地理名称来使用②。英国历史学家玛格丽特·麦克米兰曾经说：“历史可能是有益的，也可能非常危险。聪明的做法是我们不要将其想象为一堆枯死的树叶或者尘封的古董，而是将其视为一个大池塘，通常平静而温和，也往往含有毒素。它深处时代的底层，默默地塑造着我们的制度，我们的思维方式与我们的好恶。”“有时我们滥用历史，制造片面或虚假的历史，以证明虐待他人、夺取他们的土地或杀害他们是合理的。历史也可以提形形色色的供教训和建议，我们很容易从中选择你想要的东西。”③

如果我们摆脱内亚理论等史学范式，重新审视17世纪的中古时代长城南北的社会与生活，将会呈现另一幅画面。

二、明清长城南北的农业与人口流动

明代中叶以后，漠南蒙古的主要力量为以俺答汗为首的活动在河套一带的各蒙古部落。现称为土默特部阿拉坦汗的蒙古，明代文献称为俺答、谙达。在嘉靖、隆庆、万历年间长期骚扰明朝北方边地的蒙古人即为此俺答部。16世纪后期到17世纪初明朝与俺答蒙古战和、开市详情，《明史纪事本末》等文献有详细记述④。在这种长达半个世纪的战和不定的大背景下，沿着明朝北方边镇和蒙古游牧地区，社会经济和人口结构发生着静水深流式的巨大变迁。这种变化超越战争与政治，在更深层面塑造着大地上的人及其社会组织。

（一）库伦、囫囵、圜圙

库伦（今蒙古国乌兰巴托），是蒙古语“圈子”的音译。作为清初形成的一座重要边境重镇，库伦又是清代北方守驭与贸易的重要节点，是17世纪以来北方边贸的重要货物集散地之一。清末驻扎库伦办事大臣三多称：“库伦为西北各蒙冲要之区，中外通商最早之地。大臣抚循图车暨喇嘛等四十四旗，内绥藩属在（作）其忠爱之心，外辑邻邦审其经权之用。”⑤其中，“图车”即指蒙古图谢图、车臣等部，邻邦即指俄罗斯，指出库伦在管理蒙古、西藏僧俗和对俄关系方面的重要战略地位。

作为边疆重镇，库伦随着清初中国与俄罗斯达成协议而逐渐兴起。康熙二十八年（1689）《尼布楚条约》第五款规定：“自和约已定之日起，凡两国人民持有护照者，俱得过界来往，并许其贸易互市。”雍正五年（1727）《恰克图条约》第四款规定：“按照所议，准其两国通商。既已通商，其人数仍照原定，不得过二百人，每间三年进京一次。”⑥恰克图等地因与俄罗斯共有，清朝遂在稍南库伦设置办事大臣，负责管理诸务。行政管辖机构的设置，标志着库伦奠定了官方外交与贸易的正式地位。

这样，库伦成了蒙古地区的重要地理标识。从语言学来讲，“库伦”一词来自于蒙古语 küriye，读音为 huriye。汉语用囫囵、呼勒等词来表示，用来指蒙古人聚居的圈子。蒙古人虽游牧路线有临时定居点，以车马围成居住地，多称为库伦。文献记载蒙古先世：“土敦迈宁生九子而卒。其妻莫奴伦，亦称莫奴伦塔尔衮，义谓有力。居于诺赛儿吉及黑山之地，畜牧饶富，每登山以观，牲畜遍野，顾而乐

① 罗荣渠曾撰文指出应注意“洋汉学中的殖民主义毒素”问题，对17世纪以来西方汉学界流行的种种东方论述中的殖民主义思想给予揭示。见罗荣渠：《论所谓中国人发现美洲的问题》，《北京大学学报》1962年第4期。

② 巴菲尔德：《危险的疆域：游牧帝国与中国》，袁剑译，南京：江苏人民出版社，2011年，第208页。

③ Margaret MacMillan, *Dangerous Games: The Uses and Abuses of History*（New York: Modern Library, 2009）, 8,75.

④ 谷应泰：《明史纪事本末》卷六〇《谙达封贡》，北京：中华书局，1985年，第278页。

⑤ 三多：《恭报接署库伦大臣印务日期谢恩折》，《库伦奏议》第一册，北京：全国图书馆文献缩微复制中心，2004年，第1页。

⑥ 王铁崖主编：《中外旧约章汇编》第一册，北京：生活·读书·新知三联书店，1957年，第1、7页。

之。时有札剌亦儿部,居克鲁伦河滨,以车为栏,每一千车为一库伦(库伦,义为圈子),共有库伦七十。”[①]这种“以车为栏,每一千车为一库伦”,指的是每一千车围成一个大圈子形成的聚居点。因此,在蒙古地区实际上分布着大量被称为库伦、囫囵、呼勒等蒙古人聚居的圈子,清初设立的库伦办事大臣所在地的库伦城,是代表性地点之一[②]。

在《蒙古秘史》中,这种圈子又被对音为“古列延”。明代汉字标音版本的《元朝秘史》在“古列延”旁都标注有“圈子”二字。“列”字旁都注有小“舌”字,表示该字发音为小舌音。这一发音与现代汉语中“圜圈”的发音相同,为后者的对音词[③]。圜圈是一个汉语俗字,各种字书都没有收录。但是在明清文献中都作为地名出现,根据其构词的特征,可以看出是根据蒙语中 küriye 一词的音译新造的一个拟音、表意词组。四方八面围起来的一个圈子被称为圜圈,与库伦、囫囵、呼勒属同一来源,也被用来作为地名。在中国地名志书中收录的以圜圈命名的地名,有圜圈村、马家圜圈村、西圜圈村、圜圈补隆等地名,多分布于内蒙、河北、山西、陕西等长城沿线内外[④]。清人有边塞诗提到:“山顶遗碑几百年,于今圜圈聚村烟。廓然中外一家日,故国边墙平及肩。”自注:“今隆盛庄北有明永乐间所筑边墙故址,其碑在山上。”[⑤]隆盛庄在今内蒙古集宁附近,乾隆年间由于大量移民、商贾聚集,遂设置市镇,是北方贸易的一个重要集散地。从《清代至民国时期归化城土默特土地契约》中几千件文书中所涉及的地名来看,以圜圈为名的村庄有李家圜圈村、小厂汉圜圈、马莲滩圜圈等[⑥]。

综合文献记载,圜圈实为蒙古人的聚落,既包含游牧中以车帐围成的营地,也包括定居的村落。大量分布在河北、山西、陕北长城沿线以内的称为圜圈的地名,多为蒙古人到内地畜牧、垦殖形成的村镇。从明代中后期起,蒙古各部人民南下进入长城沿线和内地,形成定居的村落。战争中俘获的蒙古人也大多被安置在内地长城沿线的堡寨中。延绥镇的建安堡曾经安置蒙古降人596口。建安堡在今陕西榆林北部大河塔乡,其明代规制的城墙尚有遗存。当地居民至今流传有汉人生活在堡内南部,蒙古人生活在北部的传说[⑦]。圜圈这一地名在中国北方地区的分布范围,反映了从16世纪起蒙古人逐渐形成定居村落的历史过程。这个范围从内、外蒙古一直延伸到长城以南的内地,可以看出蒙古人南下与内地民人混居的过程。

另一方面,我们也可以发现大量内地民人北上进入蒙古地区,从事农业和贸易,形成定居村落。这种村落多被明代文献称为“板升”。我们可以根据分布在长城以外蒙古地区的称为板申的村庄的形成及特征的分析,重建一幅由南向北人民迁移的画面。

(二)板升与圜圈:双向流动

明嘉靖十二年,大同镇发生兵变,大同总兵李瑾被杀,明朝遣兵平叛。叛兵余部逃亡塞外,大多驻留在丰州滩一带。嘉靖二十年,白莲教徒又通过大同集体北逃,也驻留在丰州滩。白莲教首领丘富、赵全、李自馨等人带领的大批内地百姓定居在蒙古境内,形成大量聚居村落,并且开展农业生产。到16世纪后期,“赵全等内地汉人投奔到土默特部以后,他们带领白莲教徒和汉人进行了大规模的板升(baising)筑屋,开荒种地。史书记载,他们开‘云田(内)丰州地万顷,连村数百,耕田输粟’。形

---

① 韩善征撰,黑龙、李保文点校:《蒙古纪事本末》,上海:上海古籍出版社,2012年,第9页。土敦迈宁为成吉思汗七世祖,其妻莫奴伦,《元史》谓生八子。

② 波兹德涅耶夫在《蒙古及蒙古人》一书中,试图以欧洲人使用的“乌尔嘎”来称呼库伦,但发现蒙古人自己通常使用的名称为“大呼勒”。“大呼勒”即中文文献中的“大囫囵”。见波兹德涅耶夫:《蒙古及蒙古人》,第72页。

③ 额尔登泰、乌云达赉校勘:《蒙古秘史(校勘本)》,呼和浩特:内蒙古人民出版社,1980年,第207页。有关古列延的研究,可参波少布:《古列延游牧方式的演变》,《黑龙江民族学刊》1996年第3期。

④ 崔乃夫主编:《中华人民共和国地名大词典》第一卷,北京:商务印书馆,1998年。

⑤ 朱休度:《于役中出塞途中口号五首》,《小木子诗三刻·壶山自吟稿》卷上,清嘉庆刻本,第20页b。

⑥ 见杜国忠等编:《清代至民国时期归化城土默特土地契约》,呼和浩特:内蒙古大学出版社,2012年。

⑦ 榆林地方学者李春元《从山海关到建安堡——两个解官与596名降人的故事》(《陕北》2017年第4期)提到明朝解官即押解降部守备韩国卿,因克扣蒙古降人粮饷、淫人妻子,于崇祯元年被诛。亦见《明实录·崇祯长编》卷十崇祯元年六月初三日。

成了相当规模的板升农业。板升农业成了土默特部畜牧业的辅助经济”①。

边镇农业的兴起，也与九边地区军屯和军人家眷移民的营生有关。明代规定“军余家人自愿耕种者，不拘顷亩，任其开垦，籽粒自收，官府不许比较”②。明代的屯田，大多也处于长城以外，这里实际上是拉锯战与贸易区域：

> 二边乃成化中余子俊所修，因山为险，屯田多在其外。大边弘治中文贵所修，防护屯田，中间率多平地。（成化七年）七月，命榜谕延绥等处所司严饬边备。每年四月、八月，令守备官军修葺垣墙墩堡，增筑草场界至，时加巡察。敢有越出塞垣耕种及徙操场界至者，俱治以法。③

这里提到的“越出塞垣耕种”则指民人采取雁行农业的方式，春季北上进入蒙古区域垦殖，入冬带着收获物南下。明代中后期，虽然总体上与蒙古处于战和不定状态，但内地民人一有机会就北上垦殖，多为文献所记载：

> 明初城胜州，一度经营套地，旋从废弃。自是及于清初，仅陕晋细民出没其间，春出秋归，名曰雁行，其迹甚微，盖省境东西千余里，复沦为游牧之区矣。④

这种出去冬归的雁行农民，也往往形成定居村落。内地民人由于各种原因定居蒙古地区形成从事农业的村落，被称为“板升”。“板升”的含义，向有两说：一说为汉语“村落房屋”之意⑤，一说来自蒙语音译汉语“百姓”一词⑥，但都用来指汉人定居的村落。日本学者和田清对分布于丰州一带的板升、宫殿和喇嘛寺庙有所考证，据述汉人赵全等人所建宫殿有七重，名曰开化府，为归化城的起源⑦。

“板升”亦作“板申”“板身”。以“板申”命名的地名，广泛分布在内蒙古中西部农牧交错带。比如兴安盟科尔沁右旗的高力板镇有圪老板申村、黑炭板申村、哈奇板身村、辛圪板申村、生根板什、厂汉板申村⑧。此外，有些省字的地名，比如位于呼和浩特回民区的厂汉板村、攸攸板镇、板定板、牌楼板等地名，其中的板字都是板申之意。地名词典将板申解释为“房子”的意思，泛指村庄。这显示板申的含义到近代已经失去了表示汉民的指示意义，成为普通居民聚落的指称⑨。

此外，部分蒙古语村落的名称也反映出蒙汉交流的特征。明代白莲教首领丘富的弟弟丘全，是一位手艺精湛的木匠，来到丰州滩后，为阿勒坦汗制作了许多农耕及日用器具，汉族移民中的弓匠、绣匠、皮匠、铁匠和文人都受到重视。随之产生的地名有“老气”，或“楚鲁气”，即蒙语石匠的意思。“蒙圪气”意为银匠，“察素齐”意为纸匠。北只图、北其格图、比其格腾，意为“有文化的人”。“朱尔圪沁”意为“画匠”。吴坝原名为吴巴格喜、吴巴石，意为“吴姓学识渊博的先生的住所”⑩。“不浪”即蒙古语中的“布拉格 Bulag”的转音，意为泉⑪。在榆林境内的地名中有补浪河，亦为此意。

---

① 哈斯巴根、杜国忠：《村落的历史与现状：内蒙古土默特右旗西老将营社会调查报告》，杜国忠编：《清代至民国时期归化城土默特土地契约》第三册，第 6 页。

② 万历重修《大明会典》卷一八《户部·屯田》，北京书同文古籍数据库收明刻本《大明会典》卷一八，第 17 页。

③ 李熙龄纂，马少甫校注：《榆林府志》卷二一，上海：上海古籍出版社，2014 年，第 413 页。

④ 绥远通志馆编纂：《绥远通志稿》卷三六《水利·绥远水利沿革》，呼和浩特：内蒙古人民出版社，2007 年（据民国二十六年[1937 年]成稿）点校本，第 588 页。

⑤ 《明史》卷三二七《鞑靼传》：“时（丘）富等在敌，召集亡命，居丰州，筑城自卫，构宫殿，垦水田，号曰板升。板升，华言屋也。”（北京：中华书局，1974 年，第 8482 页）明陈仁锡《插酋论》：“嘉靖中，叛逆赵全等为向道，集被虏万人于丰州滩东西一带，立为板升，犹华人言村落房屋也。桑种饮食悉如中国，所变者胡服耳。”（陈仁锡：《无梦园初集·车集一》，中国基本古籍库收明崇祯六年刻本，第 2069 页）

⑥ 乌云高娃称：“来到草原的汉族人自称百姓，蒙古人也以这个词音称呼他们，音译时就成了‘板申’。汉族人聚居的村庄，也随之被称为板申。”乌云高娃：《土默特右旗蒙古语地名释义研究》，阿力木沙比提主编：《全国民族语文翻译学术研讨会论文集》，北京：民族出版社，2015 年，第 144 页。

⑦ 和田清：《俺答汗的霸业》，《明代蒙古史论集》，潘世宪译，呼和浩特：内蒙古人民出版社，2015 年，第 627 页。

⑧ 云广整理：《清代至民国时期归化城土默特土地契约》第四册（上卷），呼和浩特：内蒙古大学出版社，2012 年，第 5 页。

⑨ 厂汉即为蒙语查干的转音，意为白色。见庞启主编：《内蒙古地名》，呼和浩特：内蒙古人民出版社，2006 年，第 21 页。

⑩ 乌云高娃：《土默特右旗蒙古语地名释义研究》，阿力木沙比提主编：《全国民族语文翻译学术研讨会论文集》，第 149 页。

⑪ 庞启主编：《内蒙古地名》，第 19 页。

这个过程一直延续到清代中后期,“自康熙末年,山陕北部贫民,由土默特渡河而西,私向蒙人租地垦种,而甘省边氓亦复逐渐辟殖。于是伊盟七旗境内,凡近黄河长城处,所在(皆)有汉人足迹”①。蒙汉民人的杂居不仅反映在生产与贸易之中,甚至蒙古境内原游牧村落的名称也多因内地民人的聚居发生变化。这个问题引起蒙古佐领的重视,向清廷汇报要求重新编制村落地名作为依据。乾隆四十年清水河通判上奏:

查得我土默特二旗蒙古等居住各村屯,原讫均有蒙古地名,嗣因民人来居,语音不同,将地名肆意更改,或有纯汉人村庄,蒙古等误称者有之,何况七厅内,裁撤二万,作为五厅分管后,何村归属何厅之处,本衙门并无册籍可查。是以,饬办某些房田,债款争议案件时,或误行,或该厅指称并非其管辖地方者,亦有之。对此,往来查对行文,需要时日,以改案内人等为之拖累,公务为之宕延。将此,劄付归化城、萨拉齐、托克托城、和林格尔、清水河厅,将各厅管辖所有村屯,尽数查勘,造具蒙汉字合璧清册扱案。②

从这份文书来看,内地民人与游牧蒙人的杂居已经是大势所趋。在另一份文书中,呈报的地名本身即显示了这种融合性:

托克托城通判为查明速报事遵将各属蒙民居住村名理合造册呈送查核须至册者计开:

托克托城:毛不浪、石窑子、甲浪沟、刀旺营、东壕赖、沙河堰、乃同、倒拉忽洞、油房营、豆腐窑、海生不浪、南章盖营、喇嘛湾、红庙□沟、南壕赖、西壕赖、打尔吗营、黑水泉、五犋牛沟、合同营、乃吗营、石匠营、常家营、忽家圪洞、大羊厂、船厂、马车窑、东章盖营、海红营、大沟水井、北窑子、倒拉讨力亥、南得力图、南园子、那木尔架、臭水圪洞、小羊厂、庙营子、白如恩窑子、五十家子、小沟水井、太岁营、东黑沙图、毡匠营、东荣寿、白塔村、乃吗板申、南园子、他布子、什力澄、北台吉、北斗林盖、古红岱、左家营、祝乐庆、三盖、五把什崖、忽拉格气、哈拉板申、西主汗白彦、乃吗板申、乃只盖、南台吉、他布板申、克扣板申、三间房、什达岱、五申、乃同营、关四窑、井壕寻、东主力汗白彦、什力圪图、五兰井垠、南乃吗营子、西荣寿、樊三沟、孤子壕、北得力图。③

这些村名中,一类来自蒙语,一类反映了内地民人定居情形,比如石窑子、石匠营、油坊营、豆腐窑,还有大量称为板申、板的村名。村庄地名具有较高的稳定性,其变更比生产和贸易更能反映这种交汇的持久和规模。这个过程实际上是16、17世纪以来口内外移民交流的历史延续。

此外,清朝前期开始,由于内地民人大量移入蒙古,许多地方甚至出现了全是内地人民定居、生产,没有蒙古人生活的情况。另一份土默特档案中记载:

分驻清水河管理蒙古民事通判为查报事遵将本厅所属分并各村庄造具蒙汉字清册呈送查核须至册者计开:黑蛇沟、圈圈圖、康保□坪、五良速太、喇嘛庙沟、石庄子、葫芦木石沟、纳令沟、胡得广窑子、灯笼速太、大圈圈。以上十一村现有蒙古居住理合登明。

达赖哈达、荒地梁、薛家梁、咬刀见图、青豆沟子、王桂校窖子、小庙子、生地湾、田家塔、刘老婆窑子、善岱窑子、波波代、查汉沟、蔺家山、贾家湾、皮家沟、楼窑沟、菜树背、菠菜营子、神崖村、榆皮窑、张拐窑子、魏四窑子、贺家山、粗糠窑子、宋成美子、史兰太窑子、上窑子、高桂生窑子、张五坪、新窑子。以上三十一村俱系民人并无蒙古居住理合证明。④

可见,到了清代内地、蒙古民人在陕西、山西、内蒙等地移民杂居,形成村落,已为常态。

除了蒙、汉村落、市镇等制度建制的证据之外,在民间习俗与语言中,我们也可以看到这种超越族群界限、各族人民融合生活的见证。1910年,比利时传教士伊万·欧斯特在归化城和鄂尔多斯附

① 潘复:《调查河套报告书》,北平:京华书局,1923年,第219页。

② 土默特档案馆藏:《分驻清水河管理蒙古通判为造送蒙汉合璧村名清册事呈文归化城副都统衙门》(满文),第78卷,第197号,郭美兰译,乾隆四十年六月十七日。

③ 土默特档案馆藏:《托克托城通判造送所属蒙民居住村名清册》(满文),无卷宗号,乾隆四十年六月。

④ 土默特档案馆藏:《清水河通判造送所属分併各村庄蒙汉字清册》(满文),无卷宗号,乾隆四十年六月。

近传教，搜集了大量内蒙古民歌，其后将整理的成果在《人类：国际人类与语言学杂志》上发表。在这些民歌集中，从曲调和歌词内容来看，基本上是混合了陕北民歌、内蒙传统故事的要素而成。欧斯特还编辑有一部《鄂尔多斯南部方言俗语调查》的著作，出版于1918年，用汉语和法文双语将搜集的一千条方言俗语整理刊布。这部著作卷首是欧斯特的法文序言，序言的汉语标题是《学会名贤集，说话不用力》。“名贤集”这个词多次出现在他搜集的方言俚语之中①。在这部方言集中，我们看到了大量流行于陕北地区的俗语和传统内地的名言警句。比如：“月子女儿衲尿布，闲时做下忙时用”，“越吃越馋，越坐越懒”，“用别人的大方，用各人的手紧”，“有钱的想吃甚是甚，无钱的想说甚是甚”，“有钱难买五月里的旱，六月连阴吃饱饭”②。这些俗语中既有与陕北地区通用的词汇，又有中原地区相同的伦理观念。这正是陕北地区作为内地与蒙古商贸重要路线的文化遗迹。

经过近一个多世纪的变迁，蒙古游牧部落所发生的变化是天翻地覆的。和田清认为：“这个广大的板升地区无疑是俺答汗财富的泉源之一。并不限于这个板升，明末蒙古诸酋全都致力于农耕”，甚至“辽东边外沃野，早已实行农耕。《译语》里也说：兀良哈‘务稼穑，不事剽掠。’”蒙古大规模从事农业，也引起朝鲜使节的注意，其报告中说：“蒙古春耕时，多聚人马于平野，累累使之践踏粪秽，后播黍粟蜀秫诸种，又使人马践踏，至耕治收获时，令军人齐力云。”③在这个变化过程中，伴随的是人口、技术、文化的全面流动。徐凯指出：“赵全等人同众多中原地区的农民，来到蒙古丰州地区安家落户，将汉族人民的先进农业生产技术、建筑工艺、文化医药等带到草原，传授给蒙古族人民，对蒙古地方的开发和建设做出了积极贡献。”④宁可也认为：“农区与牧区之间没有巨大的自然障碍，而且还有像河套这样的宜农宜牧的中间地带，既有利于北方游牧民族与南方汉族的交往，也便于当北方游牧民族占据这块地方时，吸收汉族先进经济文化，迅速壮大力量继续南下。”⑤经过这样的人口流动，蒙汉融合的局面已经形成。在17世纪中叶的前近代时期，农业及农商社会依然代表着人类生产技术与社会组织的最高成就，从游牧到农耕，无疑是巨大的社会进步。其背后的有关天文地理的知识、城镇村落的社会组织、教育礼制、宗教信仰等一系列文化变迁，都在深刻地形塑着北方蒙古的游牧社会特征，不但使其获得新的社会经济组织，还从文化信仰上赋予其新的内容。

三、骆驼城：沟通丝绸之路的贸易枢纽

从秦汉大一统政权的建立起，中国境内及周边地区就开始兴建系统的全国性道路交通网络。蒙元时代由于横跨欧亚大陆的帝国的出现，连接内地各行省和周边各汗国的驿站系统达到了空前发达的程度。除了沙漠丝绸之路外，尚有多条官道或者商道连接着北方草原和内地。最著名者为阴山道，又名白道川，是越过上郡长城往北一直穿越大青山的一条军事、贸易、人员交流大通道。《太平寰宇记》载：

> 《冀州图》云：云中周回六十里，北去阴山八十里，南去通漠长城百里，即白道川也。南北远处三百里，近处百里，东西五百里，至良沃沙土而黑，省功多获，每至七月乃热。白道川当原阳镇北，欲至山上，当路有千余步地，土白如石灰色，遥去百里即见之，即是阴山路也。从此以西，及紫河以东，当阴山北者，唯此道通方轨。自外道皆小而失次者多。⑥

秦汉的直道和驰道从咸阳往上郡，抵达河套附近，越河套即为白道川，穿越大青山入蒙古深处。这条大通道在元代被打通，纳入全国的驿站网络。蒙元帝国除了建立从大都（今北京）到全国的驿路外，

---

① 《名贤集》是宋以后出现的一部与《三字经》《千字文》等蒙学著作类似的通俗读物，内容分为四言、五言、六言，流传广泛。

② 参见李亚芳：《透过文本：西方传教士记录的鄂尔多斯音乐的历史民族音乐学考察与研究》，中国音乐学院博士论文，2011年。

③ 和田清：《俺答汗的霸业》，第629页。

④ 徐凯：《赵全其人》，《北大史学》1999年第6期。

⑤ 宁可：《地理环境在社会发展中的作用》，《历史研究》1986年第6期。

⑥ 乐史撰，王文楚等点校：《太平寰宇记》卷四九《河东道·云州·云中县》，北京：中华书局，2007年，第1035－1036页。

还建立了从上都连接各地的驿站道路，其中“木邻站道，过兴和路昌州、威宁、大同路北，自丰州（内蒙古呼和浩特东白塔村）西北甸城谷出天山（大青山），北历净州、沙井，过隔壁沙漠，进入岭北行省，经汪吉河上游，北行到和林”①。从丰州往南，即为故阴山道，穿越河套、长城，与长安至上郡的驿路相连接。

明代继承了蒙元的驿站网络并有增设裁革。从长安往北至延安、文安驿、米脂、鱼河堡、榆林，皆设驿站，为榆林卫重要粮道。榆林往北至黄甫川，为河套沿岸驿路的北端②。这条道路往东一直连接着从京师延伸出来的连接九边的驿路系统③。另一路为连接榆林卫三十九堡寨的次级道路，从榆林越长城至建安堡、高家堡，抵河套④。穿越黄河即进入蒙古境内的阴山道，可一直通往哈拉和林（今蒙古国杭爱省）。由亚洲北方草原和林穿越蒙古高原去奄蔡、咸海、阿得水（Etil，伏尔加河）、得嶷海（黑海）至苇林，称为草原之路。元代时期又称为“钦察道”⑤。这就是蒙元至明清时代一直往来不绝的欧亚大通道的主要路线。

由于明代与蒙古地区和战不息，明朝官方的驿路系统只到榆林卫长城各堡或河套沿岸，给人们的印象是长城内外蒙古交通断绝。其实，榆林卫所辐射的河套地区的路线，从榆林城北易马城往北，穿越河套，通过分布在黄河上的渡口，东起黄甫川⑥、羊圈渡口⑦，往西至包头等地，往北进入丰州滩等草原商路⑧。除了黄甫川、羊圈渡、包头等著名渡口外，从清代文献记载来看，河套地区渡口密布，以供南北往来交通。康熙三十六年第三次亲征噶尔丹大军路线也是经由北京、宣府、大同、榆林这条传统明代驿站路线：“朕亲征厄鲁特时，于宁夏回銮，出横城口，自船站登舟顺河而下，至湖滩河所，二十一日，皆前人未施舟楫之地，波流起瀚，水色黄浊，日光摩荡，闪烁如熔金，船中上下人员无不目眩也。”⑨这里所说的船站、河所，就是水陆驿站体系中的水路驿站。其中喇嘛湾渡、扬上渡、榆树湾渡、元子湾渡、青柳渡、老牛湾渡在清代一直都有着渡口的功能⑩。

在这条线路上，明代成化年间设立的九边重镇之一延绥镇榆林卫，是沟通南北的重要枢纽。“榆林地险而防严，将士战不贯胄，虏呼为骆驼城。”⑪由于地处内地与蒙古各部的交通要冲，在蒙古史上亦占有重要地位，在清《蒙古源流》诸书中记多有涉及。陈寅恪曾经考证德国施密德氏（Issac Jacob Schmidt）《蒙古源流译注》一书中 Temegetu 一城当为榆林地名，即参考了蒙文、满文版本的《蒙古源流》⑫。明代的九边，虽然是边防重镇，但是又承担着重要的贸易职能。明代与蒙古战和不定，战争与互市实为以九边为代表的边防体系的重要主题：

有明之互市，惟于西番行之。和好最久。若开原、广宁、大同、宣府诸市，或开或罢。惟延宁

---

① 党宝海：《蒙元驿站交通研究》，北京：昆仑出版社，2006年，第285页。

② 明黄汴《一统路程图记》卷三《本司东北由延安府至榆林镇黄甫川路》载：从西安府至黄甫川共28驿，黄甫川渡口在其东九里娘娘渡。见杨正泰：《明代驿站考（增订版）》附录二，上海：上海古籍出版社，2006年，第225页。

③ 杨正泰：《明代驿站考（增订版）》，第131页。

④ 黄甫川以内各堡、卫道路，见《一统路程图记》卷四《黄甫川由各镇、卫至西宁卫路》，杨正泰：《明代驿站考（增订版）》附录二，第238页。

⑤ 李明伟：《丝绸之路贸易史研究》，兰州：甘肃人民出版社，1991年，第69页。

⑥ 黄甫川是榆林卫三十六堡之一，也是明代驿站的重要节点，亦为河套的东段界限。黄甫川，明清文献中又写为皇甫川。

⑦ 除了河套沿线重要的军镇据点承担渡口、交通的功能外，民间商路亦复不少。根据美国国会图书馆藏《大清万年一统天下全图》中的标记，黄埔川以西有名为羊圈渡口的地方。这是内地、蒙古民人往来黄河放牧、贸易的交通节点。

⑧ 河套地区为蒙古与明内地人民往复交错之地，黄河为必经之路。宋元明以来当作漕运水道，沿河造船、水运繁荣。军民跨越黄河，多夏季乘船，冬季履冰。参见王龙耿：《包头黄河水运小史》，包头市志史馆、包头市档案馆编：《包头史料荟要》第八辑，1983年，第159页。

⑨ 玄烨著，李迪译注：《康熙几暇格物编译注》，上海：上海古籍出版社，2007年，第1页。

⑩ 忒莫勒校勘：《新修清水河厅志》，呼和浩特：远方出版社，2009年，第20页。

⑪ 谭吉璁纂修，马少甫校注：《康熙延绥镇志》卷二之四《食志》，上海：上海古籍出版社，2012年，第416页。

⑫ 陈寅恪：《灵州宁夏榆林三城译名考》，《金明馆丛稿二编》，上海：上海古籍出版社，1981年，第108页。

之花马池市、红山市颇有利。然未有如今日之盛者也。[①]

这里提到的花马池、红山两市，即为榆林城北的红山与西部（今为宁夏盐池）的两个市场。延绥镇总兵涂宗濬曾经上疏建议根据蒙古人叛降不定的特点采取灵活的互市政策，以收羁縻之效[②]。

互市贸易虽然在时间和地点方面都有限定，但番商远道而来，由于天气等原因，不得不在时间、居留方面有所变通。变通的方法之一，就是在互市地点附近修建寺庙或者道观，以供番商住宿、喂养马匹。榆林卫红山市下有关帝庙，即承担此一功能，是易马城番人的补给之所[③]。考此制度，乃延续唐宋旧制。北宋时期秦州为宋、番茶马贸易之所，仁宗天圣三年陕西转运使上疏："秦州蕃官军主策拉等请于来远寨置佛寺，以馆往来市马人，从之。"[④]宗教场所在古代冲突地区往往充当公共空间，番商和朝贡使团在寺庙逗留，是地方将官因俗而治的权变之法，保证了贸易和交流的实际运行。

即便是战争期间，由于大量军需物资的转运依靠市场来筹集，边境地区还形成了一个特殊的军需贸易群体："塞上商贾，多宣化、大同、朔平三府人。甘劳瘁，耐风寒，以其沿边居处，素习土著故也。其筑城驻兵处则筑室集货，行营进剿时亦必尾随前进，虽锋刃旁午、人马沸腾之际，未肯裹足。轻生而重利，其情乎？"[⑤]这条材料生动地说明了军事驻防与贸易的关系，亦反映了明朝以来的军镇向清朝以来的民镇转化的内在机制。

战争与交流实际上是相辅相成的两个方面。即便是互相敌对的战争时期，双方的人员和物资都会遵循着传统的商路或者定居点来进行布局，攻守双方的路线与民人贸易生产的路线也多重合。《榆林府志》说：

> 河套地方千里，虏数万人居其中，趁逐水草，四散畜牧。欲大举南寇，则令人专示诸部落，约日聚众而进。既聚众至二三万，夜宿火光连亘数十里，我之墩军夜不收，瞭望先知，我兵可设备矣。虏众临墙止宿，必就有水泉处安营饮马，今花马池墙外有锅底湖、柳门井，兴武营外有虾蟆湖等泉，定边营外有东柳门等井。余地无井泉又多大沙凹凸，或产蒿，深没马腹。贼数百骑或可委屈寻路，而行多则不能，故设备之处有限。[⑥]

可见，战争的路线往往也是商贸的路线，这也就能够解释边防之地多为贸易之城的原因。

就榆林城作为欧亚大陆贸易枢纽的地位来说，除了传统南北向的官道与商贸中心，还连接着其他两条重要的丝绸之路。明代官员欧大任曾沿着边塞路线赴任，作《塞下曲》七首，分别描绘了七个重要的边塞重镇，由东至西分别是辽阳、居庸关、云中、宣大、榆林、花马池、敦煌[⑦]。这条线路除了花马池、敦煌，其他都是草原丝绸之路上的重要贸易集散地。由于地形的原因，这条线路入榆林后往西南分布，到花马池后可通往敦煌，与沙漠丝绸之路相连接。榆林往西至宁夏、甘肃这条路线，与榆林往北经鄂尔多斯进入草原丝绸之路的路线，交汇于此地。

根据明代九边驿站的设置，从黄甫川到西宁，又通驿路。由榆林镇各堡到花马池，往西北汇入沙漠丝路，往西南直到青海西宁，为盐马贸易孔道。明代沿着今称为藏彝走廊的贸易路线，开展以茶易马的贸易："洮、岷、西宁各设茶马司，招番易马。弘治癸丑，巡抚都御史刘公忠题，自弘治六年为始，七年宁夏、八年甘肃、九年延绥，以后各照年份递领儿扇马。"[⑧]根据明朝战马的配额，延绥镇有一部分

---

① 谭吉璁纂修，马少甫校注：《康熙延绥镇志》卷二之四《食志》，第92页。

② 涂宗濬：《收抚已叛请开市赏疏》，谭吉璁纂修，马少甫校注：《康熙延绥镇志》卷六之一《艺文志》，第477页。

③ 西老爷庙，位于榆林市北明长城镇北台，始建于明代，内供关帝像。

④ 李焘：《续资治通鉴长编》卷一〇三，仁宗天圣三年，北京：中华书局，2004年，第2390页。

⑤ 纳兰常安：《行国风土记·商贾》，《瀚海前集》卷五、六，中国社会科学院历史研究所图书馆善本室藏清刻本。此条内容被选入谢国桢《明代社会经济史料选编》，惟"尾随前进"前脱一"必"字。编者按语云："此条所记，虽系清初宣大商人随军营业边境情况，但明末辽东、塞北商人经营商业情况，亦犹不相远。"（福州：福建人民出版社，2004年，第107页）

⑥ 李熙龄纂，马少甫校注：《榆林府志》卷二一《兵志》引魏焕《明九边考》，上海：上海古籍出版社，2014年，第416页。

⑦ 欧大任：《塞下曲（七首）》，《欧虞部集十五种·思玄堂集》卷八，中国基本古籍库收清刻本，第544页。

⑧ 郑汝璧等纂修，马少甫校注：《延绥镇志》卷三，上海：上海古籍出版社，2011年，第204页。

战马通过花马池贸易而从青海等地筹集。明黄汴《一统路程图记》对延绥镇到西宁的驿路有详细记述:“黄甫川,西四十五里清水营,四十里木瓜园堡,四十里孤山堡。榆林镇西七十里响水堡,四十里波罗堡,边营六十里花马池,安定堡七十里兴武营三十五里毛卜剌堡,西宁卫。”这条路线花马池以西总共由四十一堡卫相连。

明代官方的道路、邮驿系统,从洪武初年起就开始逐渐在元代驿站系统的基础上进一步调整、完备,同时对九边和四夷之地的邮驿加以重视和补充。欧大任所走的路线正是明代九边官道和驿站系统的路线①。在这条东西向的邮驿路线上,张家口、宣府、大同、榆林等节点都连接着南北向通往草原和蒙古的商路:

> 其内蒙古通驿要口凡五道,曰喜峰口、古北口、独石口、张家口、杀虎口,以达于各旗。内蒙路近,商旅通行,水草无艰。其外蒙之驿,则由阿尔泰军台以达于边境各卡伦……康熙三十一年,自古北口至乌珠穆秦,置九台。自独石口至浩齐忒,置台六。自张家口至四子部落,置台五。自张家口至归化城,置台六。自杀虎口至吴喇忒,置台九。自归化城至鄂尔多斯,置台八。自喜峰口至扎赖特,置台十六。②

其中,鄂尔多斯至归化城的驿路,往南过黄河渡口连接到榆林城一直到西安,从榆林城沿长城往东抵达北京,往北则一直延伸到外蒙古至西伯利亚。这些明清时期形成的贸易通道在清代以驿站的形式固定下来,成为草原丝绸之路的大通道。

这样,明代延绥镇、榆林卫等陕北地区,实际上成了沟通北方草原丝绸之路、西部沙漠丝绸之路以及南方高山丝绸之路的三线交汇之地。了解了这一传统上被认为是明、蒙交战前沿的广大区域的多重属性,才能对这个时代的中原、边塞、中外关系有一更深入的认识。

从16世纪中后期以来,传统上属于欧洲地区的罗斯国家逐渐开始向东殖民,进入西伯利亚地区活动。哥萨克人开始活跃于蒙古北部边界地带,与明朝、蒙古各部发生各种政治、经济联系。在官方建立正式联系前,由这些地区的人民开展的贸易活动实际上早已经存在。“俄国同中国通商是从和这个国家交往的最初年代开始的。首先是由西伯利亚的商人和哥萨克自行开始同中国进行贸易。人们发现从事这种贸易非常有利可图,于是西伯利亚各城市的行政长官也参与此项活动。”③由于俄罗斯处于西欧通往中国的中间地位,所以英国也多次派使节前往俄罗斯要求开通前往中国贸易的商路。俄罗斯外务部保存的1616、1617年间英国使节麦克利与俄方会谈的纪要显示,尽管俄罗斯设法阻止了英国的请求,但却下令哥萨克军人调查通往中国的商路④。这些活动通过莫斯科的英国批发商约翰·麦利克传递到英国,引起王室和政治家的注意。英国地理学家佩尔基斯记录了俄罗斯人开辟的通过北方草原通往中国的商路。至少在明代末年起,以明朝北方卫所为节点的南北交流通道已经非常活跃⑤。中国文献《朔方备乘》曾经记录蒙古喀尔喀、车臣二部都曾经进贡俄罗斯鸟枪一事,认为“谦河菊海之间早有通商之事”⑥,即指叶尼塞河上游与贝加尔湖之间的贸易路线。

卡缅斯基《俄中两国外交文献汇编1619-1792》一书收录了两件中国明代皇帝致俄皇的“国书”,其中一件标以万历皇帝,一件标以万历皇帝之子,文书记载了两名俄罗斯使臣因通商事前往中国,中国皇帝则表达了鼓励之意。不管这两件文书的真实程度如何,该文件收录在俄皇米哈伊洛维奇的外

---

① 黄汴:《一统路程图记》卷四《黄甫川由各镇卫至西宁卫路》,杨正泰:《明代驿站考(增订本)》附录二,第238页。

② 《清史稿》卷一三六,北京:中华书局,1977年,第4089页。

③ 尼古拉·班蒂什-卡缅斯基编著:《俄中两国外交文献汇编(1619-1792)》,第513页。

④ 齐赫文斯基编:《十七世纪俄中关系》,第3、第4、第16、17、18号档案,北京:商务印书馆,1978年,第3页。

⑤ 佩尔基斯:《他的旅行历程》第三卷《简述俄罗斯人为继续探索通往鞑靼地区及中国经常涉足之路线——由蒙古向东及东北方入西伯利亚、萨莫伊往通古斯之水陆路线》,转引自沙斯季娜:《十七世纪俄蒙通使关系》,第22页。

⑥ 何秋涛纂:《朔方备乘》卷三七《俄罗斯互市始末纪》,中国基本古籍库收光绪刻本,卷三七第一页,总第2932页。

务衙门档案中，在反映中俄早期贸易关系的文献中具有一定价值[①]。根据俄方档案记载，第一个从莫斯科前往中国的使节团是巴依科夫使团，1654 年前往办理商务，并奉有探明中国“中华帝国可以购买哪些货物，可以运去哪些货物，由水路或陆路达到这个国家有多远路程”等信息的使命[②]。可见，到 17 世纪中期官方的外交路线已经畅通。到了 17 世纪中后期，通过中俄条约的形式将明末以来形成的北方贸易路线固定下来，从此库伦和恰克图成为官方贸易的正式场所[③]。

在中国第一历史档案馆所藏的官方档案中，从顺治到乾隆期间至少有 50 件档案与俄罗斯贸易有关，其中贸易线路涉及黑龙江、嫩江、北京、张家口、鄂尔多斯、伊犁、哈萨克等整条草原丝绸之路商道。这反映出在明清时代，传统的草原丝绸之路进入了鼎盛时期。由于清朝分别在康熙与雍正年间与俄罗斯签订了划界和贸易条约，尼布楚、恰克图、库伦等地获得了合法的贸易地位，这条线路虽然被俄罗斯所垄断，但北方丝绸之路并未衰落，甚至还更加兴盛。根据两件内阁和理藩院档案《题为遣员至蒙古会盟处传谕蒙古各众做贸易不得行骗等事》[④]《为由莫斯科派遣商人前往中国贸易请照约办理事》[⑤]，可以看出中俄贸易从顺治到康熙间已经呈现常态化，中央部院题奏中这类日常贸易纠纷的内容显示了贸易的广泛和深度。

法国历史学家谢和耐认为早期中俄贸易“交易主要是毛皮换棉布与丝绸；18 世纪末以后，茶叶贸易额大增(1760 年为 140 万卢布，1800 年已达 800 万)”[⑥]。据说最早进入俄国的茶叶是崇祯十三年(1640)俄国使臣瓦西里·斯达尔科夫从中亚卡尔梅克汗廷带回茶叶二百袋，奉献给沙皇。这是中国茶叶进入俄国之始[⑦]。即使在海运大开之后，通过陆路进入欧洲的茶叶依然占有重要地位。其中一个重要原因在于，陆路运输茶叶的质量要远远高于海洋运输茶叶的质量。这一点，《海国图志》中也有解释：“因陆路所历风霜，故其茶味反佳。非如海船经过南洋暑热，致茶味亦减。”[⑧]这种中国茶质量的差异，在 19 世纪的欧洲已经成为人所共知的常识。马克思在《俄国的对华贸易》一文中专门指出，恰克图贸易中的中国茶叶“大部分是上等货，即在大陆消费者中间享有盛誉的所谓商队茶，不同于由海上进口的次等货。俄国人自己独享内地陆路贸易，成了他们没有可能参加海上贸易的一种补偿”[⑨]。

从榆林、张家口等地形成的圜圃、囫囵、库伦等贸易集散地和居民定居点，到以位于外蒙古境内的库伦办事大臣为代表的官方贸易中心，这个包含人民、村落、道路、城市等因素在内的综合历史过程，为我们揭示了一个由明至清跨越南北地理界线的多元画面[⑩]。拉铁摩尔根据晚清以来西方探险家所观察到的中国人口流动的特点，曾经思考为什么中国的汉族农业人口拥挤在一片比密西西比河还要大的区域，“汉族却没有永久性地成功地移民于长城之外”[⑪]。并且认定在近代化以前，中国的移民模式遵循从北向南、从西向东的模式，主要推动力量是政治性的征服活动。历史地来看，不了解古

---

① 根据耶稣会传教士的识读，认为这两件文书时间更早，为明成祖时代致北方王公的册封诏书。但两件诏书何以保存在俄皇的外交档案中，亦为不解之谜。另外，由于明清时代中国特有的天下观，直至晚清之前，中国皇帝致外国的文书从未以国书的形式冠名。因此西方各国外交档案中的中国皇帝“国书”，都是翻译明清时代皇帝的诏书、上谕而来。

② 尼古拉·班蒂什－卡缅斯基编著：《俄中两国外交文献汇编(1619－1792)》，第 22 页。

③ 卢明辉、李烨：《17 世纪中叶“草原丝绸之路”恰克图等口岸中俄贸易关系的发展》，《三条丝绸之路比较研究学术讨论会论文集》，香港：香港社会科学出版社，2005 年，第 462 页。

④ 中国第一历史档案馆藏内阁满文题本，顺治十二年十月初七日。档号：02－02－012－000825－0033。

⑤ 中国第一历史档案馆藏内阁满文题本，康熙三十四年八月初二日。档号：02－24－001－000001－0004。

⑥ 谢和耐：《中国社会史》，黄建华等译，南京：江苏人民出版社，2010 年，第 409 页。

⑦ 蔡洪生：《俄罗斯馆纪事(增订本)》，北京：中华书局，2006 年，第 139 页。

⑧ 魏源：《海国图志》卷八三《夷情备采三》，长沙：岳麓书社，2011 年，第 1986 页。

⑨ 马克思：《俄国的对华贸易》，《马克思恩格斯选集》第二卷，北京：人民出版社，1995 年，第 9 页。

⑩ 库伦原为各蒙古聚居地的泛称，在明代后期与清代前期逐渐形成固定的贸易点儿和城市。清代时期将位于今乌兰巴托的库伦作为办事大臣，管辖两个部落。此后库伦特指库伦办事大臣所在地，早在 17 世纪初期就已经成为俄国、蒙古、明朝的贸易场所。见波兹德涅耶夫：《蒙古及蒙古人》，第 73 页。

⑪ 拉铁摩尔：《中国的亚洲内陆边疆》，第 10 页。

代中国人口流动与族群构成的实际历史过程,不能看到中国范围内更广阔的、多维度的人口与文化流动,而以某一特定时期的横断面作外科手术式的观察,是近代西方汉学家所犯的根本错误之一[①]。

四、内地与边疆:被遮蔽的大融合

通常人们认为,由于蒙古明朝的对立,明朝对丝绸之路的经营局限在沙漠丝绸之路。明朝继承了元朝对西域的管理后,在西域建立了包括最西部的哈密在内的七个羁縻卫所,所谓"关西七卫"来管理西域地区众多的大小政权与地面。这些部族以时贡市,并连接着中亚、阿拉伯、非洲地区的贸易网络,保证了沙漠丝绸之路的畅通。明代规定了西域贡道的线路,为了摆脱西蒙古的干扰,贡道驿站采取汉唐旧道,入嘉峪关后经甘州、凉州,进入关中出潼关驿,再入山西,河北邺城、涿鹿等驿到北京[②],但是,围绕着长城沿线的卫所和"互市"所形成的通往北方草原丝绸之路的贸易线路,人们却所知甚少[③]。其实明清时期,一直活跃着一条条东起张家口、宣大,西至榆林、宁夏的通往北方传统草原丝绸之路钦察道的贸易通道。这些通道跨越边塞,跨越农牧地带,跨越地理差异,从更为广阔的角度揭示了族群融合的壮丽画面[④]。有论者指出:"在长城地带,人文地理与自然地理一样具有过渡性,它是一个渗透着农业和草原势力的世界,一个两种势力接触并汇合于此,而不能被任何一方永远统治的世界。……'过渡'却是进行贸易的绝好地方,在这里,贸易永远是积极的。"[⑤]

伴随贸易的是人口与文化的流动与融合。根据《清代至民国时期归化城土默特土地契约》1297件土地契约文书中所涉及的商业店铺名称统计,计有大通、和顺、集义、元盛、永泰、德丰、德和、德隆、广义兴等50多个常用店名,使用德、泰、丰、盛、义、和、通、昌等字的占了绝大多数。这些文书中所反映出的清代归化城街道名称,多为大东街、小东街、大南街、小南街、鼓楼街等,显示出归化城的城市结构与内地城市完全相同[⑥]。这些词汇一方面是中原地区商业文化中的典型观念,另一方面也是古代传统文化中重要的伦理观念,展示了草原商业文化与内地文化的趋同性。

19世纪俄国考察家波兹德涅耶夫观察到:"这些居民大多是在农村或乡屯种田,过着定居生活。如今又经常有一些汉商和农户来到这些土默特游牧区安家落户,而且据说人数每年都在剧增。"[⑦]这种状况的延续,从长期来说,使得族群的界限基本模糊、消解。根据19世纪中期的记载,"蒙古约占全县的2%强。民性初尚游牧,嗣因蒙汉同居,年久日深,语言文化与汉族无异"[⑧]。此外,蒙古人汉化的表现还通过通婚、冠汉姓等形式表现出来。比如土默特蒙古孛儿只斤家族后裔都以"云"或"荣"作为自己的姓氏[⑨]。雍正十二年(1734)年萨拉齐《新建关圣帝君庙碑记》载:"厂地本系边陲,近世渐沐王化,华夏之民离故土而徙居此者甚众,由是德教洋溢,时和年丰,民安乐业。"[⑩]

英国历史学家霍布斯鲍姆指出:"词汇经常是比文献更响亮的证言",如果没有这些词汇(没有它们赋予其名称的那些事物和观念),我们如何去构想人类历史上自从发明了农业和冶金术,发明了文

---

① 这一问题还可通过近来学界有关明清时期满族的内部构成的研究得到证实。例如徐凯指出,明末清初形成的所谓满洲社会的核心部分的满洲八旗,是由满族、汉族、朝鲜、蒙古等几个民族的人构成的。这反映了中国古代各族群构成的真实情况。徐凯:《满洲认同〈法典〉与部族双重构建》,北京:中国社会科学出版社,2015年,第337页。

② 杨正泰:《明代驿站考(增订本)》,第111页。

③ 如有学者提出明朝在陆上丝绸之路的角色问题,只谈及明朝对西域秩序,并未涉及其他。参田澍:《陆路丝绸之路上的明朝角色》,《中国边疆史地研究》2017年第3期。

④ 参阅卢明辉、刘衍坤:《旅蒙商》,北京:中国商业出版社,1995年,第17页。

⑤ 唐晓峰:《长城内外是故乡》,《读书》1998年第4期。

⑥ 杜国忠编:《清代至民国时期归化城土默特土地契约》第四册(上卷),第6页。

⑦ 波兹德涅耶夫:《蒙古及蒙古人》,第157页。

⑧ 张树培纂,韩绍祖、望月稔修:《萨拉齐县志》卷四,呼和浩特:远方出版社据1934年铅印本影印,2011年,第89页。

⑨ 哈斯巴根、杜国忠:《村落的历史与现状:内蒙古土默特右旗西老将营社会调查报告》,杜国忠编:《清代至民国时期归化城土默特土地契约》第三册,第9页。

⑩ 刑野主编:《内蒙古十通·绥远通志》:呼和浩特:内蒙古人民出版社,2005年,第604页。

字和城邦那遥远的时代以来最伟大的变革?[①] 词汇所承载的是更稳定的历史记忆,地名则反映了某一时期固化的时空意识,通过分析其来源与内涵,可以揭示地名背后的人员、生产、制度与文化的凝聚,反映更深刻的文化痕迹。

1926年,丹麦探险家哈士纶在张家口逗留,准备开始跟随斯文赫定西北考察团的著名探险活动。他住在一个蒋姓旅蒙商的店铺之中,从南来北往的商人中了解到蒙古王公和部落最新的消息。他观察到,川流不息的蒙古人从蒙古高原来到山西,他们是以虔诚的信徒的身份到五台山和云岗石窟拜佛的香客。哈士纶本人在随后的探险中,深入到最后一个保留固有传统的蒙古部落土尔扈特部当中。由于精通汉语、蒙语以及长期在中国生活的经验,他被部落首领僧钦格根认成转世的兄弟,当作了土尔扈特部落的自己人。土尔扈特上层通过哈士纶向斯文赫定赠送了一部土尔扈特最后留存的金帐,作为礼物。作为一个曾经在中国、日本、印度都生活过的西方人,哈士纶发现他本人的气质最接近土尔扈特蒙古人,并见证了最后的蒙古部落在西方冲击、革命、殖民的大背景下的巨大变迁[②]。一个欧洲人被当作一个蒙古部落的转世兄弟这一事件本身,就是一个巨大的隐喻:族群与人种的交流更多的建立在文化与历史的认同之上,突破血缘与族属关系是这种交融的基本前提[③]。

地理环境可能赋予人们某种独特的禀赋与气质,但这种独特性本身正如每个个体的独特性一样,总是从属于某种更高的价值认同。世界上大多数国家都拥有多样性的地理环境,但地理的界限从未成为族群与文化认同的鸿沟。游牧社会与农耕社会表面上看起来具有更多的差异性,但在深层经济结构中却存在互相不能分离的互补性需求。这种互补性被巴菲尔德描述为一种基本结构:“这种庞大的内陆亚洲政体无法依靠不进行分工的游牧经济而独存,因此统一的草原帝国就迅速转而投靠新的中原国家,因为这个中原国家的经济基础可以用来资助草原上的帝国统治。”[④]这正是多元族群与环境国家中大一统政治与文化得以形成的基础,也是中国历史与文化的基本特征之一。另一方面,人们对世界的认识无不带有时代的局限与烙印。美国地理学家普雷斯顿·詹姆斯在其名著《地理学思想史》中谈到一个基本思想:“(人们)所发现的世界是他自己头脑的近似反映,在历史的长河中,人们发现并描述了许多不同的世界。人的观察能力和对所观察到的事物的概括能力是有很大的限度的。当人的观察力和概括力改进时,就会产生一个新的世界形象——可是他仍然没有能把一切可能的世界都描述完。”[⑤]

无论从历史来看,还是从地理环境来看,中国都是一个空前复杂的共同体,明清以来的中国历史对当今甚至未来都有着潜在而深远的影响。学界依然需要深入到历史深处,回溯和还原这块大地上激动人心的人类历史,突破种种束缚在我们思想中的观念局限与虚构界线,回到历史的时空中去认识人类的活动。每块大地上都生活着坚强不息的人群,人类的所有成就都深深地刻画着先民的印迹,人为的界线并不能阻隔人类的多元交融,更无助于加深对人类历史的认识。20世纪初英国考古学家斯坦因在全面考察塔里木盆地及其周边的地理环境后,指出:“自此以后(汉武帝),西汉控制了这条塔里木绿洲带上的大通道,持续超过一个世纪,直到公元初年的内乱导致西汉的灭亡。更多关于汉代西域的记载表明,汉朝在这里政治外交的成功更多地来自汉朝自身先进的文明体系,而非单纯的武力征服。塔里木盆地中弱小且缺乏联系的众多邦国,受到北方强敌匈奴的威胁,这些因素使得这些国家持续对中原王朝开放,并维系中原与西亚文明之间的贸易往来。从经典作家那里,我们

① 艾瑞克·霍布斯鲍姆:《革命的年代》,王章辉等译,南京:江苏人民出版社,1999年,第1页。

② 哈士纶担任了1927年组建的中瑞西北考察团并担任副团长,此次考察团长为斯文赫定,中方学者有黄文弼、袁复礼、徐炳昶等十人。

③ 亨宁·哈士纶:《蒙古的人和神》,徐孝祥译,乌鲁木齐:新疆人民出版,2010年,前言第5页、第一章第8页。土尔扈特最后的王公僧钦格根通过哈士纶赠送给斯文赫定的蒙古金帐至今保存在瑞典博物馆。

④ 巴菲尔德:《危险的疆域:游牧帝国与中国》,袁剑译,第294页。

⑤ 普雷斯顿·詹姆斯、杰弗雷·马丁:《地理学思想史》,第6页。

了解到丝绸制品由此向西,旅途一直没有中断。中国则接受了来自西方,特别是东伊朗地区的各种物产,包括自然产品和人造产品,在中国文学中常常可发现来自西方物产的记录。"①

结 语

从地理环境来讲,长城或者内亚、半月形线只是代表了中国境内复杂地理环境之一种。谢和耐强调中国的地理环境的特征:"整块大陆高原性质明显,西南部为连绵高耸的群山与高原,由喜马拉雅山褶皱构成,呈弧形状,从兴都库什山脉一直延伸到印度支那半岛;广阔的草原地带夹杂沙漠,覆盖着西伯利亚森林与华北耕作区之间的地段;存在着由大江大河冲积层构成的肥沃平原;海岸线漫长,从黑龙江河口直至马来半岛;有着成珠串状的大小岛屿,从日本群岛直至连成片的印度尼西亚各大岛屿……此片辽阔地区显示出多种地理条件,对此如无认识,则无从了解中国历史。"②种种差异巨大的地理环境都存在于中国之内。这些地理环境差异并未成为人类活动的界限,相反由于共同的文化与历史,这个共同的地理空间成为融合族群的共同舞台。明太祖在给西域东察合台汗国的国书中说:"朕观普天之下后土之上,虽限山隔海,风殊俗异。然好恶之情,血气之类,未尝异矣。"③这是在更广阔的范围内,人们跨越地理环境与人种差异所经历的共同历史的说明。

理解中国,理解众多族群在这块土地上的发展史,需要回到中国统一多民族国家形成的历史过程中来,将这些族群的历史放置在多样化的地理环境中。这是历史学的基本规定。迄今为止世界上存在的多民族大国中,大多数是近代形成的,只有中国经历了二千多年的过程。在漫长的历史进程中,正如宁可先生所指出,中国历史上分散在各地的族群通过"滚雪球"和"波浪式"的方式逐渐融汇到中华民族这个大家庭中:"今天中国的疆域,是在18世纪清代确定的,但在此之前的几千年中,这个版图已经在逐渐形成、逐渐巩固之中,并非简单地依靠一时的战争或征服而来,实际上是各个民族多年交往、融合的结果。这同那些古代多民族大国多靠军事征服不一样,同近代多民族大国的形成是靠对殖民地的征服、掠夺或移民的情况也不一样。"④历史与文明需要长时段的理解和关照,受近百年前兴起的民族主义影响所形成的历史观,并不能用来观察民族交融的长时段历史⑤。"中国目前的状况其实是漫长历史的产物和结果。倘若毫不了解自古代、中世纪、文艺复兴以来由何种因素促成欧洲各国,则不可能自称洞悉上述诸国。对于中国,其理亦同:一旦抹去其独特历史,中国当前情状如何,也会茫然无知。"⑥那种徘徊在历史学家头脑中的"短期主义幽灵"⑦,不仅在学术上产生了众多强加于他者的历史枷锁,而且制造了更多的阻隔与界线。麦克米兰提出忠告:"历史制造了太多的冲突,当然也能有助于带来和解……诚实地考察过去,哪怕它对某些人来说难以接受,是社会走向成熟并在社会之间架起桥梁的唯一途径。"⑧

这个忠告,在我们面对近代以来殖民主义史学与民族主义史学塑造的他者历史时,尤其发人深省。

[责任编辑 范学辉 孙 齐]

① 马尔克·奥莱尔·斯坦因:《亚洲腹地:历史中的地理要素》,袁剑等译:《重新发现中亚》,北京:生活·读书·新知三联书店,2020年,第14页。

② 谢和耐:《中国社会史》,黄建华等译,第2页。

③ 《明史》卷三三二《西域传》,第8606页。

④ 宁可:《历史上的中国》,《宁可史学论集》,北京:中国社会科学出版社,1999年,第196页。

⑤ 近年讨论历史研究中的民族主义危害,比较深入的文章可参考罗新:《走出民族主义史学》,《文化纵横》2015年8月号。

⑥ 谢和耐:《中国社会史》,黄建华等译,第1页。

⑦ 乔·古尔迪、大卫·阿米蒂奇:《历史学宣言》,孙岳译,上海:格致出版社,2017年,第1页。

⑧ Margaret MacMillan, *Dangerous Games: The Uses and Abuses of History*, 75.

LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY
No. 3, 2020(Serial No.378)

殷周之际的宗教革命与人文精神

赵 法 生

摘　要:西周文明中的人文理性是中华人文精神的基础,受20世纪反宗教思潮的影响,学界过去往往将其起源归结为对宗教的反动。分析以往关于西周人文精神形成的几种主要观点和殷周之变的宗教内涵,可以发现上述结论过于简单和片面,遮蔽了殷周之际中华精神演变的本来面目。实际上,轴心时代之前的中华文明依然处于宗教时代,殷周之变也并没有消灭宗教。不过,它完成了对殷商自然宗教的历史性突破而创立了一种新的伦理宗教,正是新的伦理宗教孕育了西周的人文精神。伦理宗教不但产生了新的至上神(天),产生了对于神意的新解读即以德为核心的天命观,而且产生了天人之际沟通关联的新的渠道与形式,最终使得道德性天意所关照的社会领域不是减少而是扩大了,天人之际的联系不是削弱而是加强了。因此,西周人文理性的产生虽然是传统自然宗教弱化的结果,但同时也是新生的伦理宗教深化的产物,不理解新生伦理宗教与人文理性之间的内生关系,不理解伦理宗教对人文理性的孕育开创之功,就无法揭开西周文明和精神的秘密。

关键词:自然宗教;伦理宗教;天命;德;民本;宗教深化;人文理性

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.03.07

黑格尔说过,“一提到希腊这个名字,在有教养的欧洲人心中,尤其在我们德国人心中,自然会引起一种家园之感”[①]。对于华夏民族而言,我们永远的故园是宗周礼乐文明。站在殷周之际的角度眺望华夏文明史,所谓汉唐盛世,不过是礼乐文明历史长河中的两朵浪花而已。自从王国维《殷周制度论》面世,一直到现代港台新儒家,宗周文明的精神特质一直是学界挥之不去的研究热点,其间虽经众多学者考证探研,它依然如同那个的难以捉摸的斯芬克斯一样,在幽暗的历史深处,谛听着后人的评说,并发出谜一般的微笑。西周文明的独特魅力,在于宗教信仰与人文精神的双重跃进与提升,如何解读二者之关系,实乃西周思想研究的关键所在。百余年来弥漫于中国思想界的反宗教思潮,使得学界着力开发西周文明中的人文精神和理性成分,而对于西周宗教的意义及其与西周人文精神的内在联系,则未免有所忽视。由于西周文明处于前轴心期的古代宗教时期,宗教对于西周文明具有举足轻重的影响,忽视了这一面向,我们不但无法搞清楚其人文精神的由来,也无法把握西周文明的整体性格与精神特质。

一、殷周之际宗教变革的紧迫性

王国维指出:“中国政治与文化之变革,莫剧于殷、周之际”[②],“殷、周期间的大变革,自其表言之,不过一姓一家之兴亡与都邑之转移;自其里言之,则旧制度废而新制度兴,旧文化废而新文化兴”[③]。

作者简介:赵法生,中国社会科学院世界宗教研究所研究员(北京 100732)。

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第1卷,贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆,1997年,第172页。

② 王国维:《殷周制度论》,周锡山编校:《王国维集》第4册,北京:中国社会科学出版社,2008年,第124页。

③ 王国维:《殷周制度论》,周锡山编校:《王国维集》第4册,第125页。

他还断言,“周之制度、典礼,乃道德之器械,而尊尊、亲亲、贤贤、男女有别四者之结体也”[①]。他以《召诰》为例指出:“《康诰》以下九篇,周之经纶天下之道胥在焉,其书以皆以民为言。《召诰》一篇,言之尤为反覆详尽,曰命、曰天、曰民、曰德,四者一以贯之。……且其所谓‘德’者,又非徒仁民之谓,必天子自纳于德而使民则之……故知周之制度典礼,实皆为道德而设。”[②]显然,他已经注意到了殷周制度变革与其宗教思想的内在联系,不过,由于这毕竟只是一篇史学论文,对于西周的制度与其思想之间的关系只能点到为止,尤其是命、天、德、民究竟如何一以贯之,并未展开分析,然而这却是西周思想的关键所在。郭沫若则对于周人的宗教信仰提出怀疑:“周人根本在怀疑天,只是把天来利用着当成了一种工具”,“周人之继承殷人天的思想只是政策上的继承,他们是把宗教思想视为了愚民政策,自己尽管知道那是不可信的东西,但拿来统治素来信仰它的民族,却是很大的一个方便”[③]。前人对于郭氏所谓周人对于天的怀疑问题已经多有辨证,指出那不过是“天命无常”的意思,即上天不会无条件地保佑某一家天下,这与殷商宗教相比实在是一大进步。另外,郭氏并没有从宗教学意义上区分清楚殷商宗教与西周宗教的基本差异。傅斯年的观点与郭沫若相反,他指出,周人认为“惟有修人事者方足以永天命,自足以证其智慧之开拓,却不足以证其信仰之坠落……敬畏上帝乃周人之基本思想……盖亟畏上天,熟察人事,两个因素化合而成如是之天人论,此诚兴国之气象”[④]。傅氏之“亟畏上天,熟察人事”,抓住了西周思想的两大关键,但并未对于二者关系作出进一步说明。徐复观侧重于揭示西周文化所包含的人文精神,特别强调忧患意识和敬的观念,他说:“宗教的虔敬,是人把自己的主体性消解掉,将自己投掷于神的面前而彻底皈归于神的心理状态。周初所强调的敬,是人的精神,……凸显出自己主体的积极性与理性作用。”[⑤]可是,将《尚书·周书》中关于敬的论述加以对照,就会发现:其中,敬的对象绝大多数都是天与命,周人的敬的意识其实是来自天命的激发,如果完全将其视为与宗教相对立的主体理性作用,而忽视西周人文精神与宗教变革之间的深层联系,所谓敬与忧患等思想本身都将难以得到合理说明。

实际上,殷周之变包含着一场深刻的宗教革命,它的目标是:在既有传统宗教瓦解的情况下,探寻新的至上神,重建宗教权威和社会信仰,从而为正在发生的社会变革寻找精神动力。这场宗教革命在政治、文化、法律、道德领域均打上了深刻烙印,并对于中国文化的品格与特性产生了决定性影响。在某种意义上,新的宗教观是西周文明的普照之光,失去这道光,我们将无由窥见西周文明的全体大用,无法对西周文明乃至中华文明的精神品格作出深入的说明。

从《诗经》《尚书》等的记载看,这场宗教革命的主导者无疑是周公。《尚书大传》说:“周公摄政,一年救乱,二年克殷,三年践奄,四年建侯卫,五年营成周,六年制礼作乐,七年致政成王。”处于天地巨变并日理万机中的周公等人,为什么要急于创立一种新的宗教呢?他们从殷周之变中发现了什么?又是什么震撼了他们的心灵?

西周开国者们面临三大任务:重塑政治合法性、完成民族整合、重塑权力结构。这三项任务之完成都以宗教变革为前提,甚至可以说,在古代宗教时期,这三项任务本身首先就是宗教问题。在当时,政治合法性首先基于宗教合法性,所谓“国之大事,在祀与戎”(《左传·成公十三年》),祭祀的重要性被排在战争之前。其次,民族整合首先要进行宗教的整合和至上神的重塑,部落战争首先是神灵之间的战争,如果不能以自己的最高神取代对方的最高神,则统一与整合遥不可及,战争与冲突永无宁日。由于有周本为殷商属国,一向尊崇殷商的至上神“帝”并祭祀殷商祖先,这使得宗教变革成为一项极其困难又急迫的任务。再次,重塑社会政治结构,同样急需一种新宗教的精神指引,以统一

① 王国维:《殷周制度论》,周锡山编校:《王国维集》第4册,第135页。
② 王国维:《殷周制度论》,周锡山编校:《王国维集》第4册,第135页。
③ 郭沫若:《中国古代社会研究》,石家庄:河北教育出版社,2000年,第320页。
④ 傅斯年:《性命古训辨证》,石家庄:河北教育出版社,1996年,第96-97页。
⑤ 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,上海:上海三联书店,2001年,第20页。

本民族的信仰与精神。西周政治变革之最大举措在于分封制,它是将周人成功的宗族治理经验与殷人的国家治理经验相结合,通过模拟宗法血缘关系以推扩地缘关系,进而形成继统、赐命、征伐、巡狩、封禅、刑法、朝贡、盟会等系列制度。这一套制度,如果没有精神信仰贯注于其间,就会沦落为一套虚文而迅速失效。戎马倥偬的周公等人之所以急于完成一场宗教革命,是因为它在某种意义上决定着正在进行中的社会与政治革命的成败。

此时此刻,殷商在经历着政治溃败的同时,也在经历着宗教崩溃,社会面临着巨大的信仰真空。从文献记载看,殷人在政治失败之前已经遭遇了自己的宗教失败。《礼记·表记》记载孔子的话说,"殷人尊神,率民以事神,先鬼而后礼"。殷人建立了包括帝、自然神和祖神在内的庞大的神灵系统,以及世界上最为复杂隆重的祖先祭祀制度。但是,在武王大兵压境之际,殷人的上帝与众神竟然沉默不语,甚至纣王派去抵御周人的部队阵前倒戈,使得自信"有命在天"的纣王徒唤奈何,他已经被自己的上帝与子民彻底抛弃。实际上,此时的上帝与众神本身也处于自身难保的状态。从周人在《牧誓》中所宣布的伐纣理由来看,殷人的宗教已经与他们的政权一起走到了尽头。

殷人的宗教崩溃,引发了全面的信仰危机,也留下了巨大的信仰真空。小邦周推翻了大殷商,却面临着殷人的反叛和内部的分裂。所以,周公在平定管蔡之乱时所发布的《大诰》开篇就说,"天降割(害)于我家,不少延",表现出严重的危机意识。没有巨大的精神压力,就没有伟大的宗教与思想的诞生,神灵总是在人最为急迫和深切的吁求中降临。殷周之变震撼了周公等人的心灵,令他们重新思考终极世界的意义,探索改朝换代背后的决定力量以及社会治乱的根本原因。在他们的追问省察中,一个全新的至上神浮现出来——天。在周初所有诰辞中,周公以强烈的忧患与危机意识,反复阐述着天命、敬德与保民的主题,那正是殷周宗教革命的主旨。他时而征引古史,时而直指当下,时而循循劝导,时而大声疾呼,其恳切真诚,披肝沥胆之心态,跃然纸上,令人动容。与殷人的帝相比,周人的天是一个全然不同的至上神,因为二者根据不同的原则行事,在至高无上和不容置疑的天命中,闪现着中华民族最早的道德理性精神的光芒。

二、西周伦理宗教的精神内涵

(一)中华民族道德性至上神的诞生:从帝到天

殷周之际的宗教变革,首先体现在至上神的转变,即从帝到天的转变上。如何处理帝与天的关系,则是这一宗教变革的关键所在。帝是殷代神谱中能力最为广大的神。陈梦家从十六个方面总结了帝的权能,包括令风、令雨、降馑、降祸、降食、降若、帝若、受佑、受年等。先王先公死后可以"宾于帝",帝还拥有一个朝廷("帝廷"),且有臣子供其驱使,卜辞中有帝之五工臣和帝使风之类的记载。甲骨卜辞内容显示,帝对于人的惩罚多于奖赏,赏罚也没有任何道德理性依据。作为殷商属国,周人不但因袭了殷商的文化,也因袭了殷商多神宗教体系,包括殷商宗教中的至上神"帝"[①]。《大诰》说:"予惟小子,不敢替上帝命。天休于宁王,兴我小邦周,宁王惟卜用,克绥受兹命。今天其相民,矧亦惟卜用。呜呼!天明畏,弼我丕丕基。"这表明周人也尊崇帝,也通过龟卜探测帝的旨意以断定吉凶。《大诰》是周公平定三监叛乱前,对于诸侯国君及贵族的训辞,它开头说"天降威,用宁王遗我大宝龟,绍天明","明"是命之假借字,"绍天命"即是卜问天命[②]。用宁王(文王)留下来的宝龟卜问天命,结果是"朕卜并吉",这一结果成了周公说服列国贵族东征的主要理由。"宁王惟卜用",宁王(文王)惟根据龟卜指示行事;"矧亦惟卜用",所以我们也要遵从龟卜结果行事。前面说龟卜天命,下面又说"予惟小子,不敢替上帝命。天休于宁王,兴我小邦周",显然,天命就是帝命。本篇中周公又说"亦惟十

① 傅斯年:《性命古训辨证》,第81页。

② 顾颉刚、刘起釪:《尚书校释译论》第3册,北京:中华书局,2005年,第1267页。

人迪知上帝命越天棐忱”，越是“与”“及”的意思[①]，上帝与天并列，它们是两位还是一位呢？《多士》说，“惟天不畀允罔固乱，弼我，我其敢求位？惟帝不畀，惟我下民秉为，惟天明畏”，前半句是说不是周人非要夺取殷商的天下，而是因为“惟天不畀”，即天不再降命于殷商，后半句接着又说“惟帝不畀”，可见帝与天所指实为同一对象，即最高的主宰神。《康诰》说：“惟时怙冒，闻于上帝，帝休，天乃大命文王”，文王的德行升闻于上帝，上帝高兴，天便降命于文王，同样说明上帝就是天。《召诰》称“皇天上帝，改厥元子”，更是直接将皇天与上帝合一，说是皇天上帝改换了它的长子。既然二者所指为一，周人何以不干脆只称天而不称帝呢？这其中有着周公等人更为深远的用意与思虑：一方面通过帝的引入来强化天的权威，另一方面通过天与帝并称来改造帝的意涵。

《康诰》中有8个天字，2个帝字；《大诰》中有18个天字，2个帝字；《多方》中有20个天字，4个帝字（其中“帝乙”不指上帝）；《多士》中有17个天字，11个帝字（其中有“帝乙”）；《召诰》中有19个天字，2个帝字；《酒诰》中有7个天字，一个帝为“帝乙”，非指上帝；《洛诰》中有4个天字，没有帝字。对比发现，周初诰辞中天字出现的次数要远远多于帝，表明“天”才是周人意欲突出强调的至上神。周人所以要将天与帝并称，意在通过这种异词同指的方式，让天继承帝作为至上神的权威，同时又通过对权威内涵进行新解读，实现至上神的创造性转换。在殷墟卜辞中，帝以自然功能为主，从未显示出道德和价值理性，而《诗》《书》中的帝，通过与天同时并举，帝命被解读为天命，实际上已经“天”化了，成了一个具有道德意义的至上神。如果说，殷周之际的政治革命是在“血流漂杵”（《尚书·武成》）式的武力征讨中完成的，殷周之际的至上神的转换则是和平而有序，周人在不知不觉中完成了对于传统至上神的解构，完成了中国宗教史上最具有革命意义的一次变革，即从自然宗教到伦理宗教[②]。经过此一变革，周人成功地将“帝”“天”化，同时也将“天”“帝”化了，从而产生了中华民族的伦理性至上神“皇天上帝”。

甲骨文中只发现了“天邑商”一个天字，尚未发现以天为至上神的思想。周人关于天的思想是继承于殷商还是自己的创造，学者们有不同看法。陈梦家认为“商人称‘帝命’，无作天命者，天命乃周人的说法”[③]，郭沫若认为“关于天的思想周人也是因袭了殷人的”[④]，徐复观认为“周初天、帝、天命等观念，都是属于殷文化的系统”[⑤]，傅斯年则根据《召诰》中“皇天上帝，改厥元子，兹大国殷之命”，断定“人王以上天为父之思想，至迟在殷商已流行矣”[⑥]。后三家强调周文化与殷文化的联系，但似乎对于天与殷商之帝在本质意义上的差异注意不够。断言周人天命观起源于殷商，目前不但缺乏必要的文献证据，而且混淆了殷周宗教思想之本质不同。即使将来能够发现殷商有以天为至上神的文献资料，也未必说明殷商已经有了西周那种至上道德神的理念，后者显然是周公等人的创造。

另外，郭沫若认为，周人“凡是极端尊天的话都是对着殷人或殷的旧时的属国说的，而怀疑天的话则是对着自己说的……周人根本怀疑天”[⑦]。可是，通过上面对于周初诰辞中天与帝字使用情况的分析，我们发现事实恰好相反，《多方》和《多士》是专门针对殷商遗民的训辞，帝字出现的次数最多，《多方》中有20个天字，4个帝字，是《周书》中天字出现次数最多的诰辞；《多士》中有17个天字，11个帝字。这两篇不仅天字出现多，帝字出现也多，显示了将天与帝沟通合一以说服殷人的意图。反过来，周人对于自己人的诰辞，则是多谈天而少谈帝。《康诰》《大诰》和《召诰》只有2个帝字；《酒诰》

① 顾颉刚、刘起釪：《尚书校释译论》第3册，第1279页。

② 恩斯特·卡西尔认为从自然宗教到伦理宗教是各国宗教发展的普遍规律，参见[德]恩斯特·卡西尔：《人论》，甘阳译，上海：上海译文出版社，2003年，第156－158页。

③ 陈梦家：《尚书通论》，北京：中华书局，2005年，第207页。

④ 郭沫若：《中国古代社会研究》，第318页。

⑤ 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，第17页。

⑥ 傅斯年：《性命古训辨证》，第81页。

⑦ 郭沫若：《中国古代社会研究》，第320页。

没有上帝意义上的帝字;《洛诰》则干脆没有帝字。这说明周人对于本民族主要是谈天命而不是相反。另外,如前所述,周人以天为至上神,并赋予它新的意义,但并没有否定其人格性,天全面继承了帝的人格性与权能,陈梦家认为周之"配天"观念脱胎于殷人之"宾帝"[①]。虽然在殷周之际,天在改朝换代中的政治作用被充分强调,但它同样继承了殷商之帝降福降祸的功能,它也能够"命哲,命吉凶、命历年"(《召诰》),《大禹谟》说"小人在位,民弃不保,天降之灾",《汤诰》言"降灾于夏,以彰厥罪",《伊训》说"皇天降灾""作不善降之百殃",《大诰》言"天降割(害)于我家",《酒诰》和《君奭》都说"天降丧于殷",这类说法在周代铭文中也反复出现[②]。尤其是在西周末期的怨天思潮中,《诗经》中出现了不少关于"天降丧乱"的诗篇,所谓"天降丧乱,灭我立王"(《大雅·荡桑·柔》),并对天发出表达失望、怨恨、愤怒与哀告等种种情感之辞,表达了此时人们的心声。若他们果真不信天帝,这样的声音就不会出现。显然,周人的天是一个决定宇宙、社会、人生问题的主宰神,周人对它充满敬畏。《周书》和《诗经》中大多数作品,谈到天时都充满戒慎恐惧的敬畏感,感情色彩强烈,这在那个宗教主宰的时代也属于必然,所以周人不信天之说恐难成立。傅斯年收集了《诗经》中敬畏天帝的资料,认为:"周初人敬畏帝天,其情甚笃,已如上所证矣。其心中之上帝,无异人王,有喜悦,有暴怒,忽眷顾,忽遗弃,降灾降祸,命之讫之,此种'人生化上帝观'本是一切早期宗教所具有。"[③]。此说甚是。

因此,西周的天不仅是个道德性的至上神,而且也是一个继承了殷商之帝的主宰权能的人格神,这两点对于我们判定天的属性以及殷周宗教革命的内涵至为重要。由此而来的问题是,作为主宰者的天与帝的根本不同何在?西周的人文精神又是如何开出的?这与德和民的思想密切相关。

(二)德:天命有德与以德配天

周代诸王中,对于西周立国贡献最大的是文王,他在世时已经三分天下有其二,以至于"大国畏其力,小国怀其德"(《尚书·武成》)。不仅如此,文王身上有一种与众不同的政治品德,给周公等人留下了终生难忘的影响。所以,《诗》《书》反复叙说颂赞文王,试图通过他求解天命的秘密,结果便是"德"的发现。如果说民的发现找到了外在的天命,那么德的发现就是找到了周人自己身上的天命。

关于西周德字之训诂意义,学界有各种解释。徐中舒认为,甲骨文中"徝"字即是德之本字[④]。《说文》以"外得于人,内得于己,从直,从心"释德,恐怕属后来观念。其实,在《诗》《书》中,德所体现的上与下即天与人的涵义更重,所谓内与外的意义倒是难觅踪迹。《康诰》说"朕心朕德,惟乃知",又说"用康乃心,顾乃德",都是将心与德并列,德主要是指德行,落在行为上,没有内在德性的涵义,故《广韵·德韵》谓"德,德行,悳,古文",较为贴近西周德字本义。德字在《诗》《书》中大量使用,涵义和用法也颇为多样,它有时用作形容词,有时用作名词。在《康诰》的"绍闻衣德言",《诗经·琅跋》的"德音不瑕"等语境中,德字表示美善之意。作为名词的德,又有两种不同的用法,有时表示无价值色彩的行为,《康诰》"用康乃心,顾乃德,远乃猷",《酒诰》"越小大德,小子惟一",以上德字,屈万里都解释为"行为"[⑤]。其中有的"德"并没有价值意义,故常在前面加上定语予以界定,比如"作稽中德"(《酒诰》),"酗于酒德哉"(《无逸》),"尔尚不忌于凶德"(《多方》),"桀德,惟乃弗作往任,是惟暴德"(《立政》),"醉而不出,是谓伐德"(《诗经·宾之初筵》),这些德字的价值意义由前面的定语来规定。德字这种表达无价值规定行为的用法,在《尧典》中已经出现,如"否德""俊德"等。但是,构成西周思想核心的德,不是指这种无价值规定性的德,而是另一种德:文王之德。

分析文王所作所为可以发现,这一特指的德包括以下内容:(1)恭敬天命,昭事上帝:"维此文王,小心翼翼,昭事上帝。"(《诗经·大明》)"在昔上帝割申劝宁王之德,其集大命于厥躬。"(《君奭》)(2)

① 陈梦家:《殷墟卜辞综述》,第573、581页。

② 陈来:《古代宗教与伦理:儒家思想的根源》,北京:生活·读书·新知三联书店,1996年,第213页。

③ 傅斯年:《性命古训辨证》,第96页。

④ 徐中舒:《甲骨文字典》,参见陈来:《古代宗教与伦理:儒家思想的根源》,第290页。

⑤ 屈万里:《尚书今注今译》第7版,台北:台湾商务印书馆,1978年,第101、104、98、107页。

惠保庶民,不侮鳏寡:“不敢侮鳏寡,庸庸,祗祗,威威,显民,用肇造我区夏。”(《康诰》)(3)勤勉政事,不遑暇食:“文王卑服,即康功田功。徽柔懿恭,怀保小民,惠鲜鳏寡。自朝至于日中昃,不遑暇食,用咸和万民。文王不敢盘于游田,以庶邦惟正之供。”(《无逸》)“王曰:尔惟旧人,尔丕克远省,尔知宁王若勤。”(《大诰》)(4)明德慎罚,怀远柔近:“乃丕显考文王克明德慎罚。”(《康诰》)《左传·襄公三十一》年称:“纣囚文王七年,诸侯皆从之囚,纣于是乎惧而归之,可谓爱之。”(5)礼贤下士,贤能归附:“礼下贤者,日中不暇食以待士,士以此多归之。”(史记·周本记)在今天看来,这些不过是普通勤政惠民的行为,但正是这些看似寻常的行为赢得了民心,导致了周朝的逐渐崛起并最终克殷。王国维说,“殷周之兴亡,乃有德无德之争”①,文王正是周德之典范。文王之德代表了一种新的精神力量。傅斯年认为,“周之代商,绝不代表物质文明之进展”,也“未必在宗法制度也”,那么其特征究竟何在?他认为在“人道主义之黎明”②。傅斯年评论说:“一切固保天命之方案,皆明言在人事之中……事事托命于天,而无一事舍人事而言天,‘祈天永命’,而以为‘惟德之用’,如是之天道即人道论,其周公所创耶?”③傅斯年以“天道即人道论”解说周公之天人论,这只是其中的一个方面;其实,周公的天人论还有另一个重要方面,即“人道即天道论”。在周公那里,这两方面是相须为用、密不可分的。周公不仅“无一事舍人事而言天”,他也“无一事舍天而言人事”。以德为例,周初彝器《史墙盘》铭曰“上帝降我懿德”,《左传·昭公八年》引“《夏书》曰:‘皋陶迈种德,德乃降’”,《大禹谟》也说“皋陶迈种德,德乃降,黎民怀之”。可见,德乃天帝所降,所以周文王的政治行为,被说成是“天德”(《吕刑》:“惟克天德,自作元命,配享在下”),是有周受命的动因。周公告诫康叔,“惟乃丕显考文王,克明德慎罚……惟时怙冒,闻于上帝,帝休,天乃大命文王”,也即由于文王的德行上达天帝,天才授命于他。《周书》《左传》《国语》都谈到说德可以发出一种特殊香气:《酒诰》曰“弗惟德馨香,祀登闻于天”,《君陈》说“至治馨香,感于神明。黍稷非馨,明德惟馨尔”,《左传·僖公五年》说“黍稷非馨,明德惟馨香”。《国语·周语》载内史过的话说:“国之将兴,其君齐明、衷正、精洁、惠和,其德足以昭其馨香,其惠足以同其民人,神飨而民听,民神无怨。”看来,德发出的香气可令民神无怨,并能上达天听,使天授命。《左传·桓公二年》:“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。”百官何以“不敢易纪律”?李泽厚认为:“德字有个大眼睛,令人想起三星堆出土的那个大眼睛的巫师巨人……这个‘德’具有足可戒惧的神圣性,其中有祖先神明的大眼睛在。”④他还说,德是“‘巫君合一’所拥有的神法魔力即巫术法力演变而来的具有神力的圣王的道德品格”⑤。周公目睹了周朝崛起的过程,当他为此巨变寻找终极性解释时,却发现那导致巨变的源头其实就在他父亲的一言一行中,正是这种德赢得了人心。长久以来,人们一直是抬头来寻找和仰望天意,可是,周公发现,天意的体现者就在地上,就在他的父王身上,天命与人事由此而打通了,这是中国精神史上最重要的变革。它不仅将天命引向了人事,开创出人文价值;同时也将人事提升至天命境界,获得了超越性意义。这是一个双向互动过程,所谓天人合一正是在这一双向互动过程中实现的。所以,周公不仅是华夏礼乐文明的奠基者,也是儒家天人之学的开创者。

在《周书》之前的文献中,已有许多关于政治德行的记载,比如:《尧典》表彰帝尧“钦明文思安安,允恭克让,光被四表,格于上下。克明俊德,以亲九族。九族既睦,平章百姓。百姓昭明,协和万邦。黎民于变时雍”;《舜典》说舜“濬哲文明,温恭允塞,玄德升闻,乃命以位”,又有“直而温,宽而栗,刚而无虐,简而无傲”的德行要求;《皋陶谟》将《舜典》中的四德发展为九德:“宽而栗,柔而立,愿而恭,乱而敬,扰而毅,直而温,简而廉,刚而塞,强而义”;《洪范》提出敬用五事,“一曰貌,二曰言,三曰视,四

① 王国维:《殷周制度论》,周锡山编校:《王国维集》第4册,第136页。

② 傅斯年:《性命古训辨证》,第89—90页。

③ 傅斯年:《性命古训辨证》,第88页。

④ 李泽厚:《由巫到礼 释礼归仁》,北京:生活·读书·新知三联书店,2015年,第56—57页。

⑤ 李泽厚:《由巫到礼 释礼归仁》,第57页。

曰听,五曰思。貌曰恭,言曰从,视曰明,听曰聪,思曰睿。恭作肃,从作乂,明作哲,聪作谋,睿作圣”,并将此五事与五休征相结合。上述德行内容与《周书》中的文王德行内容有相近之处,但是,二者对于德的言说与诠释却大有不同。《周书》以前所记载的这类德行从未与帝意相联系,从未获得超越性意义,它们似乎只是人的行为,与天意无关。唯一有些例外的是《洪范》篇以五事配五休征,包含着德行可获吉佑的观念,但是,五事仅仅是对于人言行的规范要求,与爱人、惠人意义上的德行尚不能等同,所以还难以与以德配天的成熟思想相提并论。周公曾经在《多方》和《多士》等诰辞中,反复讲解了夏朝和殷商如何以德受命和失德坠命的过程,这已经是在用他自己的天命观诠释历史了。而夏商两代的价值观念,与此具有显著差异,直到殷周革命之前,人的行为本身是不具备神圣意义的,圣与俗被划分为两个互不关联的世界,这意味着真正意义上的道德观念尚未产生。在中国思想中,道德并不能简单地等同于善行,此种善行必须有天命或者天道的超越性意义,所谓的德,必须是得之于道,方可称之为道德。如此说来,真正意义上的中华道德意识,的确是在《诗》《书》时期才得以诞生,在此之前,上帝的意志与社会伦理规范并没有直接联系。然后,随着自然性上帝到伦理性天帝的转变,随着德与民本思想的出现,天意不但与民意打通,也与德行打通了。天命获得了人文价值的规定,而人文与道德则获得了天命的意义,神圣与世俗的隔离墙,终于通过一次伟大的宗教革命被打穿了。

这场宗教革命是一场真正的精神革命,对于西周的政治、文化与社会生活普遍带来了巨大影响。对于政治领域而言,德以天命的形式赋予了政治以新的合法性基础。对于殷人而言,政治合法性的意识是不存在的,仿佛帝和众神就是他们家族的,为上帝保佑的殷商统治也是永恒的,这自然是由于长期垄断政权、教权所产生的幻觉。“‘帝’(殷商)在意识形态中的地位在周初被结合天意与人事的‘德’所取代”[①]后,周人意识到政治的合法性是有条件的,天的授命也是有条件的,这就是德。所以,政权本身无法为自己提供合法性证明,更无法确定自己受命的时限,他们的王朝不过是天命借以显现作用的一种工具而已,也就是说,天下是天下人的天下,而非一家一姓之天下,非少数人可以把持的天下,这使得周公等人在家天下时代具有了超越于家族之上的天下观,并从根本上改变了周人对于天帝、政治与自身的看法。因此,周人从天命观中,产生出一种前所未有的谦卑恭敬,产生了一种强烈的要自我约束的内在冲动,由此才有了王国维所称赞的西周开国者们的胸襟气度,以及傅斯年所肯定的西周思想中的兴国气象。当周公等人进行殷周之际的制度典礼设计时,此一理念必定在他们心中占据了举足轻重的地位,在制度典礼中践行德的理念以永葆天命。于是,如王国维所言,“制度典礼者,道德之器也”[②],政治就不再是目的而是手段,权力只有工具价值而不具有终极价值,此一理念是殷周宗教革命在政治领域最重要的成果之一。

天命之德,作为殷周宗教革命的主要精神价值,贯穿在周礼的各个方面。《诗经·大雅·韩奕》记述了韩侯受命的过程。此非初封而是朝觐周天子时的再授命,是周礼的组成部分。许倬云就此评论说:“金文与《诗经》的记载相互比证,极为相像,都有策命,都追溯祖德,都勉励受命者夙夜从事,都有衣服旗章车马之赐。”[③]其中,追溯祖德,“缵续祖考之德”以受命,是策命所体现的核心信仰,而“彝器”“车马”“旌旗”“服色”,不过是精神体现认同的器物符号。在周初文献与铭文中,“昭德”“丕显先祖之德”是常用语汇,显示了相似的精神趋向。与周人敬天法祖的信仰相适应,《诗经·大雅·生民之什》提出“有孝有德”,德以对天而孝以对祖,二者都具有宗教意义,故《诗经》中的孝多与享祭祖先联系在一起,《周颂·臣工·邕》曰“于荐广牡,相予肆祀,假哉皇考,绥予孝子”,《臣工·载见》曰“率见昭考,以孝以享”,但享的目的又在于“夫享,所以昭德也”,孝通过享祭而与德建立了关联。西周还

① 张光直语,转引自郑开:《德礼之间:前诸子时期的思想史》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第271页。

② 王国维:《殷周制度论》,周锡山编校:《王国维集》第4册,第135页。

③ 许倬云:《西周史》,北京:生活·读书·新知三联书店,1994年,第173页。

特别强调“追孝”。《尚书·文侯之命》曰“追孝于前文人”,《诗经·文王有声》云“遹追来孝”,《侑而钟》亦曰“以追孝先祖”等[①],追孝的思想重点不在于牺牲的祭祀而在于绍述祖德的精神意义。另外,《国语·周语》说“言孝必及神”,以及《论语·泰伯》说“致孝乎鬼神”,又将祖灵崇拜与鬼神信仰联系在一起,提升了孝道的宗教意义。

不仅赐命礼和孝道,德也渗透到周代各项礼仪中,成为礼的基本精神。《左传·僖公二十五年》曰“礼乐,德之则也”,《国语·周语上》有云“成礼义,德之则也”,《左传·僖公三十年》也说“备物之飨”的礼仪是为了“以象其德”,均说明礼乐乃是德的表达形式。《周易·豫·象》曰“先王作乐以崇德,殷荐之上帝,以配祖考”,更将乐与德、上帝和祖考联系起来,揭示了乐的深层宗教意蕴。一些专家考证后认为《仪礼》十七篇所记载的“礼”包括冠、婚、丧、祭、乡、相见等等,在西周春秋的确实行过[②]。其中,冠礼的意义,《韩诗外传》卷八解读为“十九见志,请宾冠之,足以成其德”[③]。《礼记·昏义》曰“昏礼者,将合二姓之好,上以事宗庙,而下以继后世也”,《国语·晋语四》则认为“合二姓之好”就是“合德”。至于乡饮酒礼和射礼,根据《礼记·射义》,也是要从中“观德行”“观盛德”,祭祖礼所包含的“所以昭德也”的意义已如前述。可见,德已经渗透进各种礼仪之中,与其建立了直接或间接的联系,成为诸般社会交往礼仪背后的共同精神。甚至经过礼义规范的身体,也成为德之载体,身体也因此而获得了神圣的意义:“抑抑威仪,维德之隅。”德之光辉可谓有容必照,无远弗届。

德对于祭祀制度的影响也有鲜明体现。殷人祭祀祖先之礼至为繁复隆重。据王国维考证,自帝喾以下的先公、先王、先妣,都有专祭,不分远近亲疏;先公先王之昆弟,不管在位与否,祭礼略同,周而复始地祭祀从上甲到康丁31王与20位法定配偶,完成一轮需要36旬甚至37旬之久,平均长度相当于一年,故称之为周祭[④]。祭祀的礼品极为丰盛,据甲骨文记载,一次祭品可达500头牛,还使用大量人殉(一般为战俘),最多的一次祭品竟然达“千牛千人”[⑤]。周人则根据亲亲尊尊原则确立了庙数制度,《祭法》所谓“天子七庙,诸侯五庙”,不再像殷人那样不别亲疏远近地祭祀众多先祖,而是实行四时正祭即每季度第一月祭祀,先妣也不再单独祭祀而是配享,人殉在周代已被废止,偶有发生也会受到社会一致谴责,祭祀牺牲也大为简化。根据《召诰》记载,成王决定营建东都洛阳,派周公前去考察并祭祀天地神祇。这样的大事,如果是在殷商,肯定需要数量众多的祭品甚至人殉。可是,周公于“越三日丁巳,用牲于郊,牛二。越翼日戊午,乃社于新邑,牛一,羊一,豕一”,郊天之礼只用两头牛,祭社之礼只用牛、羊、豕各一头。《洛诰》记载:“戊辰,王在新邑烝,祭岁,文王骍牛一,武王骍牛。”因为在以德配天的观念下,根据“黍稷非馨,明德惟馨香”(《诗·大雅·民劳》)的说法,天地神祇最喜欢的祭品已经不是牛羊或者人殉,而是德了。

以法律而言,殷人以尊神重刑著称。相形之下,《康诰》则反复强调明德慎罚的重要性,但同时又说:“元恶大憝,矧惟不孝不友。子弗祗服厥父事,大伤厥考心;于父不能字厥子,乃疾厥子;于弟弗念天显,乃弗克恭厥兄;兄亦不念鞠子哀,大不友于弟。惟吊兹,不于我政人得罪,天惟与我民彝大泯乱。曰:乃其速由文王作罚,刑兹无赦。”王国维曾经比较殷周刑罚,指出:“殷人之刑,惟‘寇攘奸宄’,而周人之刑则并及‘不孝不友’。”[⑥]本来是主张明德慎罚,在处罚“不孝不友”方面却比殷刑更重,是何缘故?王国维认为这是由于“周制刑之意,亦本于德治、礼治之大经,其所以致太平与刑措者,盖可睹矣”[⑦]。但问题还可以进一步提问,周人何以将制度典礼作为道德之器械?这其实与当时德的性质密

① 郑开:《德礼之间:前诸子时期的思想史》,第83页。

② 陈来:《古代宗教与伦理:儒家思想的根源》,第249页。

③ 参考郑开:《德礼之间:前诸子时期的思想史》,第93页。

④ 常玉芝:《商代祭祀制度》,北京:中国社会科学出版社,1987年,第453-454页。

⑤ 张焕君:《制礼作乐——先秦儒家礼学的形成与特征》,北京:中国社会科学出版社,2010年,第87页。

⑥ 王国维:《殷周制度论》,周锡山编校:《王国维集》第4册,第136页。

⑦ 王国维:《殷周制度论》,周锡山编校:《王国维集》第4册,第136页。

切相关。首先,周公所言之德,不同于孔子之后的德,它首先是天命而非人性,是祈天永命的依凭。其次,周公在《康诰》中将不孝不友作为“天惟与我民彝大泯乱”的表现,可见“民彝”同样关乎天命。《左传·文公六年》赵孟提及四德:“置善则固,事长则顺,立爱则孝,结旧则安。为难故,故欲立长君,有此四德者,难必抒矣。”孝为四德目之一。随着宗法制度的完善和庙数制度的形成,以及前述孝的宗教意义的加强,孝在西周社会的地位更加重要。德与刑相对,既重德自然轻刑,但唯有在涉及与德本身有关的刑罚方面却是例外,因为违背德即是违背天命,理应重罚。由于孝友构成宗法伦理的基础,“不孝不友”(《康诰》)属于破坏德之根基的行为,自然要“乃其速由文王作罚,刑兹无赦”了。所以,周人刑法处置虽然从整体上看是减轻了,但在与德有关的处罚上却加重了,这正是“天命有德”的宗教观念对于西周法律的双重影响所致。

明德慎罚的训诰为周代刑法注入了新精神,元代陈栎在注释《吕刑》“罔不惟德之勤,故乃明于刑之中”时说:“刑之本必主于德,而刑之用必合于中。德与中为《吕刑》一篇之纲领。”[①]由此可见周德对于刑法之重要,而以法律手段维护德,也就成了法律的重要功能。这实际上开启了中国法治史上以礼入法之先河。

综观《诗》《书》《左传》《国语》等典籍,天命有德与以德配天也是周王室处理与诸侯国政治关系的主要思想依据,春秋时期依然如此。齐桓九合诸侯而一匡天下,晋文公有攘夷之大功,依然高举尊王旗号,自然与对周德的认同不无关系。据《国语·周语中》记载,晋文公定襄王于郏后,曾经提出“请隧”的非礼要求,以使自己的葬礼能够享受周王的待遇,襄王回答说:“叔父若能光裕大德,更姓改物,以创制天下,自显庸也,而缩取备物以镇抚百姓,余一人其流辟旅于裔土,何辞之有与?若由是姬姓也,尚将列为公侯,以复先王之职,大物其未可改也。叔父其懋昭明德,物将自至,余何敢以私劳变前之大章,以忝天下,其若先王与百姓何?何政令之为也?若不然,叔父有地而隧焉,余安能知之?”这一段话以天命有德作为依据,可谓义正辞严刚柔并济,结果是“文公遂不敢请,受地而还”,可见以德配天的观念对于维系有周礼制之意义。

由以上分析可见,西周时期,德的观念对于政治、伦理、祭祀、礼仪和刑法等各方面均产生了重要影响,如同一道普照的光,为上述领域注入了新的人文精神,这是此前的自然宗教时期未曾有过的。

(三)天民合一:天命观所孕育的民本思想

在古代文明的不同时期,天人沟通的形式存在显著不同。在巫术时期,巫主要以咒语、仪式使得神灵附体,实现神人合一;在自然宗教时期,人则是依靠频繁和大量的献祭取悦于神灵以求得福佑,殷王除了经常性和大规模祭祀外,也不断通过龟卜叩问帝命,显然属于自然宗教范畴。但是,到了西周,天人沟通的方式发生了一次革命性变革,面对殷周易代之变,周公等人追寻天意的目光从自然转向了历史。在小邦周取代大殷商的历史转变中,给周公等人印象最深的是民心向背的巨大作用。《公羊传·僖公四年》说“古周公东征则西国怨,西征则东国怨”,甚至殷人用以抵抗周朝的军队也阵前倒戈。那些曾经被与畜生一道成批量宰杀作为祭品的平民,突然间爆发出了排山倒海的力量。此种景象必定给周公等人以巨大的思想冲击,也给他们带来了深深的恐惧和忧虑,因为他们不知道这股力量会不会突然在他们脚下爆发出来。这显然是世界上最伟大的力量之一,周公将它与天意联系在一起,将民意视为天命的显现,从而产生了西周的民本思想。

一说起民本,人们便会想起《荀子·王制》中的“水则载舟,水则覆舟”。其实,这种说法代表了古代宗教时代之后的民本观念,政治策略的意味较为浓厚,而西周时期的民本观念则有所不同。西周的民本思想固然是一种政治理念,但它与以德配天和祈天永命的思想紧密相连,首先是一种宗教观念。甲骨文中没有发现民字,说明普通民众尚未正式进入殷商的官方思想视野。但是,这种情况到了西周有了根本改变,民不但在周初诰辞中大量出现,地位更有了飞跃性提升。《召诰》说:“王厥有

① 顾颉刚、刘起釪:《尚书校释译论》第4册,第2105页。

成命,治民今休。"《泰誓中》说:"天矜于民,民之所欲,天必从之。"又说:"天视自我民视,天听自我民听。"亦即天子只有通过民意才能了解天意,民意成了天意的表达形式,这便将民提高到了与天等同的神圣地位。金文中有"受民受疆土"之说①,《梓材》曰"皇天既付中国民越厥疆土于先王",意思是天将民和疆土授予周天子,民已经被排到了疆土之前,因为民意已成为天意的晴雨表,民众成了上帝的代言人。这种对于民的定位,是西周伦理宗教的重要思想之一,不但史无前例,与轴心突破前后的对民的态度也有明显不同。《皋陶谟》提出"在安民""安民则惠,黎民怀之",《盘庚上》要求"施实德于民",《盘庚中》说"古我前后,罔不惟民之承",由此可见,重民的传统可谓源远流长,周公的民本思想当是继承古代重民思想而来。但是,西周前的重民表现为安民惠民,以获取民众拥戴,比如"安民则惠,黎民怀之"。惠,《释诂》云"爱也",故伪孔传释为"惠,爱也。爱则民归之"。怀,《释诂》云"思也"②,能安民则民思之。其中民是被关心安抚的对象,并没有更高层次的意义。天命论下的民本思想,实质是天民合一论③,它使得西周的政治理念和政治关系发生了深刻变化,使得官民关系发生了某种逆转,在自然宗教时期毫无政治地位可言的草民黔首,现在被提高到与天帝同等的意义上,似乎成为眼前活生生的上帝,甚至令天子王公生出了战战兢兢的心态,这实在是史无前例的革命性变革。

天民合一思想从根本上改变了社会的政治关系结构,将殷商时期线性的政治关系,改造为"天帝-民-天子"之间立体化的三角关系,民的地位可谓一步登天,在某种意义上变得比天子还要重要。既然民意被视为天意的展现,它就同时具有了目的性意义,而不仅仅是劳动或者统治工具而已。殷商的帝王自信可以永远获得上帝的护佑,可西周天子自认为是受天委托来管理天下,天之授命将根据民意民心及时调整,或与或取。由于"民情大可见,小人难保"(《康诰》),天之所命就随着民意的变迁而不断调整,因此而有了周人"天命无常""命不易哉"的觉醒,并由此产生出深深的敬畏与恐惧。在这种天命观下的民本观念中,天、民和天子构成了一种特殊的分立制衡关系。作为宇宙万物之主宰,天是最高宗教权威,也是最高的立法者,王朝兴衰最终决定于天命;但天之决策所依据的乃是民心之向背,民是天帝在现实社会中的代言者与体现者,天帝密切观察民意呼声,作为自己决定授命还是坠命的依据;天子掌握行政权力,其实只是天的行政代理人却不是代言人,天子于是从殷商时代的天意之无条件的代表者,下降为可以随时根据民意加以更换调整的天的受托人。在此种模式下,国君与民的关系不仅仅是官民双方的关系,而首先是国君与天的关系。政治关系由此被提升到宗教信仰的层次,天与民的内在联系,比天与国君的联系更为内在和深刻。孟子《梁惠王下》所引《尚书》逸文曰:"天降下民,作之君,作之师,惟曰其助上帝宠之。有罪无罪惟我在,天下曷敢有越厥志?""惟曰其助上帝宠之",赵岐注曰:"以助天光宠之也。"上天所宠的是百姓而非天子,于是,在三者关系中,天子被同时置于宗教与现实的双重监督制约之下,成了最为弱势的一方。现代人当然可以批评此种基于神意的所谓权力制衡不过是一厢情愿,它也的确无法与现代社会中的分权制衡体系相提并论。但是,历史地看,宗教信仰是影响人类行为最重要的力量之一,这一基于伦理宗教的民本观念极大地提高了民的地位,只要天命信仰依然有效,由基于对天的敬畏而来的对于民的敬畏,就不能不对政治行为产生深刻影响。

在《尚书》各篇中,我们随时可以看到对于民意即天意的提醒,以及那种发自内心的对于民众的敬畏与关切。《泰誓》说"天佑下民","天矜下民",《康诰》呼吁对于黎民百姓要"如保赤子",可谓情深意切。周公告诫成王要知稼穑之艰,是因为国君只有切身体察民众生活的艰辛痛苦,才能了解民众的心意,并因此听懂上帝的心声,以免被上天无情抛弃。《梓材》提出要"无胥虐,至于敬寡",《康诰》

① 侯外庐等著:《中国思想通史》第1卷,北京:人民出版社,1957年,第81页。

② 两处《释诂》引文皆引自顾颉刚、刘起釪:《尚书校释译论》第1册,第399页。

③ 李存山先生指出,"中国文化所信仰的'天'并没有自己独立的意志,而是以人民的意志为意志,此即'天民一致'的思想",参见氏撰《对中国文化民本思想的再认识》,《孔子研究》2016年第6期。"天民合一"的说法参见陈来:《古代宗教与伦理:儒家思想的根源》,第184页。

要求“克明德慎罚,不敢侮鳏寡”,《无逸》要求“能惠保庶民,不敢侮鳏寡”。对于孤弱的同情以及“若保赤子,惟民其康”的呼吁,固然有其人道主义的考量,但是,《周书》中所表现的那种对于民的战战兢兢的心态,诰辞中提及庶民时屡屡出现的“不敢”,明确地昭示着此种态度与心理之后的宗教背景。周公等人是在探寻天命的历程中领悟到了民众的意义,没有这种宗教思维的背景,西周思想中的民绝不会有如此之地位。

天命论下的天民合一,是迄今中国的平民在思想观念中所曾获得过的最高的地位。这种地位说到底是通过自然宗教向伦理宗教的转移而实现的。“天民”地位的维系与天命信仰密不可分,主要取决于君主作为天命信徒的虔敬程度。一旦天命信仰出现危机,民众通过天帝中保所获得的一切神圣意义将如同海市蜃楼一般消散,他们将会从天上的云端直接坠落到冰冷的地上,不得不从天民再度复归为草民,至多成为维系家天下长治久安的工具而已。

三、宗教深化与人文精神

德与民本思想的形成,表明西周文明中的确已经孕育出中国最初的人文精神,那么,早期人文精神与宗教之间究竟是何关系?徐复观提出:“周人建立了一个由‘敬’所贯注的‘敬德’、‘明德’的观念世界,来照察、指导自己的行为,对自己的行为负责,这正是中国人人文精神最早的出现”[①];又说:“在忧患意识的跃动之下,人的信心的根据,渐由神而转移向自己本身行为的谨慎与努力。”[②]周初人文精神的出现是客观事实,可是,敬德是否表明人自己指导自己的行为,自己对自己的行为负责呢?是否意味着人的信心的根据,“渐由神而转移向自己本身行为的谨慎与努力”?由于西周之“德”显著不同于孔子后所言的“德”,周初之德首先是天命而非人自身的德性,徐复观的上述说法仍然值得推敲,它至多包含着部分的合理性。因为德乃天命,敬德首先意味着对上天负责,正是对于天的责任意识引发了人自身的责任意识,而信心的根据首先在于天命。其实,周初诰辞表明,周公等人并没有表现出许多自信心,倒是表现出了无处不在的焦虑与谦卑,担忧周王室及其子孙的行为难以达到以德配天的要求。徐复观上述结论中的问题,与他没有明确区分伦理宗教和自然宗教的差异有关。如前所引,他说:“宗教的虔敬,是人把自己的主体性消解掉,将自己投掷于神的面前而彻底皈归于神的心理状态。周初所强调的敬,是人的精神……凸显出自己主体的积极性与理性作用。”[③]这是将宗教的虔敬与人文精神置于了对立的两端,在自然宗教中的确如此,但在伦理宗教中却未必如此,下面我们进一步考察西周宗教发展与人文精神发生之间的内在联系,以证明西周人文精神的出现,恰恰是宗教发展和宗教深化的产物。

方东美在分析中国古代的精神历程时,曾经引用查理·柯瑞纳的观点,认为古代文明最初经由宗教信仰而整合为一个完整的文化系统,科学、哲学、道德、艺术通过宗教被整合为一个“大全”,甚至国家都不得不屈从于宗教之下,国家本身就是宗教,这种整合使得古代文明获得了完整统一与精神生命[④]。但是,现代社会则是各个领域出现“日益增长的分离和独立,直到最终出现的完全文化解体和混乱的危险威胁着我们的时代。内在的统一和重新发现完整的文化乃是目前要务。所谓的‘极权主义’国家已经感受到了这种必要性,他们转向专制体制和警察国家以保障高压下的缺乏内在根据的表面统一”[⑤]。查理·柯瑞纳此说揭示了古代文明的特征与现代文明的困局,前者通过将不同领域纳入到宗教旗帜之下而建构了最初的文化统一性,却使得各个人文领域丧失了独立发展的空间;后者实现了各人文领域的独立发展和长足进步,却使得世界面临着意义失落的挑战。如何在分工发达的现代

① 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,第21页。
② 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,第20页。
③ 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,第20页。
④ 方东美:《中国哲学之精神及其发展》,匡钊译,郑州:中州古籍出版社,2009年,第35页。
⑤ 方东美:《中国哲学之精神及其发展》,第36页。

社会重建意义世界,的确是现代文明所面临的重要挑战。方东美认为,中国古代从尧帝时代开始"已经迎来了理性文化的曙光。此后神性与人的本质就大白于天下。狂怒和猜忌的概念与至上神无涉,其与普通人的关系不像暴君不当地治理其国家;自我否定和自我毁灭意图在思想中也不曾与人联系起来。天因其神圣性而被人永远尊崇,人具有与天之精神类同的尊严本性"①。尽管有《尚书·虞夏书》的文献,但甲骨卜辞表明,将理性宗教曙光追溯到尧帝时代显然为时过早,真正完成了中华宗教理性化转型和文明统一性建构的是殷周之际的宗教改革。它是如何完成了此种统一性建构的呢?

有学者注意到中国古代文明与巫文化之间的联系,马克斯·韦伯指出:"中国这种天人合一式的哲学宇宙创成说,将世界变成一个巫术的园地"②,"这个巫术园地之得以保存,是因为儒教伦理本就有与其亲和的倾向"③。这一论断似乎忽视了儒教伦理与早期巫术精神之间的区别。李泽厚认为:"巫的特质在中国的大传统中,以理性化的形式保存、延续下来,成为了解中国思想和文化的钥匙所在。"④那么,巫术的精神特征究竟是什么,它与西周文明精神之间又具有怎样的联系呢?巫术的本质特征在于交感。卡西尔指出,现代人总是把我们的生活分为实践活动和理论活动两大领域,其实,这两大领域之下还有一个更为基本的领域,"原始人是不会忘记这一点的,他的全部思想和全部感情都仍然嵌入于这种更低的原初层中。他的自然观既不是纯理论的,也不是纯实践的,而是交感的",由此而产生出"生命一体化"的世界观⑤。但是,这种交感并不意味着人自身力量的泯灭与消融,即使在最为原始的巫术中也是如此。卡西尔认为,巫术"仪式的履行给他以一种新的他自己的力量感——他的意志力和他的活力。人靠着巫术所赢得的乃是他的一切努力的最高度凝聚,而在其他的普通场合,这些努力是分散的或松弛的。……也教会了人相信他自己的力量——把他自己看成是这样一个存在物:他不必只是服从于自然的力量,而是能够凭着精神的能力去调节和控制自然力"⑥。可见,古老的巫术仪式包含着人类自我意识的最早的觉醒与人的自我力量的肯定,尽管此种肯定还处于原始萌动之中。

从巫术到宗教是人类精神的一大转折,但交感意识依然是宗教精神的重要方面,不过,它在自然宗教和伦理宗教中具有显著差异。自然宗教中的超自然力量是没有善恶标准的,卡西尔指出:"没有任何宗教曾会想过要割断甚至放松自然与人之间的联系,但是在伟大的伦理宗教中这种联系是在新的意义上被系住并拉紧的。我们在巫术和原始神话中看到的那种交感联系并没有被否认或破坏,但是自然现在是被从理性方面而不是从情感方面来探究了。……世界变成了一个大道德剧,而自然和人都不得不在其中扮演他们的角色。"⑦交感的特征由此发生了根本变化:"正是这种普遍的伦理交感的形式,在一神论宗教中战胜了自然的或巫术的生命一体化的原始感情。"⑧因此,普遍的伦理交感形式中包含着人类自身力量的真正觉醒:"在所有这一切中我们都感受到了人类的英勇奋斗,这种奋斗要摆脱巫术力量的压抑与强制;同时也看到了一种新的自由的理想。因为在这里只有靠着自由,靠着自立的决定,人才能够与神灵相交往。靠着这样一种决定,人成了有神性的人。"⑨

殷周宗教革命经历着相似的精神历程,中华信仰经历了从自然宗教交感到伦理宗教交感的变化。正如卡西尔所说,如同在西方伦理宗教中一样,天人之间的联系并没有因为伦理宗教被削弱,实际上,它在一种新的意义上被系得更紧了。所谓更紧,不仅是指天人之间的盲目联系变成了自觉的

① 方东美:《中国哲学之精神及其发展》,第51页。
② 马克斯·韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》(简译本),简惠美译,台北:远流出版事业股份有限公司,1989年,第265页。
③ 马克斯·韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》(简译本),第294页。
④ 李泽厚:《由巫到礼 释礼归仁》,第10页。
⑤ 恩斯特·卡西尔:《人论》,第129页。
⑥ 恩斯特·卡西尔:《人论》,第145-146页。
⑦ 恩斯特·卡西尔:《人论》,第157-158页。
⑧ 恩斯特·卡西尔:《人论》,第160页。
⑨ 恩斯特·卡西尔:《人论》,第159页。

联系，而且体现在道德性天命所照亮的区域进一步扩大，扩展到人的心灵世界及人与人关系的诸多方面，包括政治、伦理、礼仪、祭祀、法律等。这种天人交感的扩大与深化，其实是一种宗教的深化过程，是人文精神在新宗教中孕育、诞生和开拓、发展的过程，是天人合一的深入发展，对于天人双方都具有深刻影响。如同卡西尔所说，在将人变成自立、自由的人的同时，这一变化也使得人“成了有神性的人”，因为“在这里，只有靠着自由，靠着自立的决定，人才能够与神灵相交往”[①]。可见，在伦理宗教中，人文精神的开出与宗教的深化是如此密不可分地联系在一起，是同一个进程的两个方面，以至于如果我们否定了宗教深化本身，也就等于否定了人文精神。关于宗教发展与神秘主义的联系，卡西尔认为：“人类从道德义务走向宗教自由不是靠某种造反来成就的。甚至就连柏格森也承认，从历史上讲，他认为应当是真正宗教之精神的神秘主义精神并没有中断其连续性。”[②]这一分析符合宗教史事实，也表明，那种将西周人文精神简单视为对于宗教约束的摆脱的看法是过于简单了，它并没有洞悉殷周宗教演变的本质。实际上，在西周伦理宗教中，对于天命的信仰越虔诚，由此激发的道德意识就越是庄严而坚定，宗教信仰和人文精神形成了一种正相关关系。牟宗三说：“仿佛在敬的过程中，天命、天道愈往下贯，愈显得自我肯定之价值。表面说来，是通过敬的作用肯定自己；本质地说来，实在是在天道、天命的层层下贯而为自己的真正主体中肯定自己。”[③]牟宗三此说，较之徐复观的说法，更能揭示西周宗教中天命信仰与人文价值之间的关系，也对天命价值有更为深切的体验。

由此分析，可以发现西周宗教深化之真正涵义。从帝到天的转化，经由“德”的媒介，促成了天对于社会事物的普遍眷顾，使得天人交感的范围决定性地扩大了，扩大到君主的道德、社会伦理、民彝的制订、法律的实施、祭祀的仪式等。经此扩大，原来那个并不完全的交感世界得以在深化中完全，天人之间建立了全面的交感关系，一个整全的交感的信仰世界由此诞生。卡西尔认为，沉浸于宗教祭祀和巫术舞蹈中的古代人，深信人与人以及自然中的一切事物都是融为一体的：“宗教没有力量，也从不可能压制或根绝这些最深的人类本能。它必须完成另一个任务——利用这些本能并且把它们引向一个新的航道。对‘整体的交感’的信仰是乃是宗教本身最坚实的基础之一。”[④]在西周宗教中，此一天人交感的源头正是周公等人所体验到的天命。在此种交感之下，自然宗教下几乎所有黑暗的区域均被照亮，所有分割的社会层面都被连接起来，支离破碎的社会首次被组织成为一个有机的整体。此一天人交感的粘合剂最先由宗教所启发出来，其中又包含着人类道德理性的某种觉醒，它的名字就叫做德。天德的神圣之光，首次照射进了世俗社会的各个层面，甚至连人的身体都首次显现出神圣的意义[⑤]。德源自上天，照亮的却是大地，也即社会生活的各个方面，成为几乎贯穿一切社会领域的价值准则。

由于中世纪的基督教对人性和人文的过度压抑，西方近代人文主义是在批判反抗基督教的过程中出现的，二者的对立与紧张不言而喻。但是，中华古代文明之人文精神的初创路径与此不同。在汉语经典中，人文一词最早见于《易传》：“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”《郭店楚简·语丛一》说：“易，所以会天道、人道也。”中国古代思想始终从天道中寻找人道的源起，从天文中寻找人文的根基，从天人之际寻找价值的源头。宇宙中最伟大的精神力量，不是单纯的天命，也不是单纯的人文，而是天人之际的交汇与碰撞。它既使人生发出对于天命的敬畏，同时又发现了自身具有领悟和践行天命的力量。神依然具有无上的权威，却不再是与人完全相异质的存在，人本身可以与天命天道相参，于是天道与人道、宗教与人文之间首次打通，天人之间的正相关关系因此生成。因此，西周人道主义之黎明，是天人之间交汇和天人之际沟通的产物，是伦理宗教孕育激发的结果，忽视其中的任一方面都是不客观的。

---

① 恩斯特·卡西尔：《人论》，第159页。

② 恩斯特·卡西尔：《人论》，第161页。

③ 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海：上海古籍出版社，2007年，第15页。

④ 恩斯特·卡西尔：《人论》，第150页。

⑤ 请参考下文关于威仪观的论述。

指出中西方宗教在自然宗教向伦理宗教的转化上遵循了大致相同的路径，并不意味着殷周宗教革命的结果与西方一神教完全一致。两相比较，不仅二者所产生的至上神特征不同，天意显现的方式不同，天人之间联系的形式也不同。首先，犹太一神教的上帝的人格化特征极其鲜明，中华至上神的人格化色彩不但自伊始就不太鲜明，而且还处于不断消解的过程中。华夏民族的至上神很少说话，不像是在基督一神教经典中那样，人类可以聆听到大段的上帝的独白。中华文明在其理性化过程中注定要逐渐失去那个人格化的天帝，儒教也必然演变为一种没有人格化上帝的人文宗教，这无疑将对民族精神与心态产生重大影响。其次，发现天意的途径不同。基督宗教中的神意，或者由上帝本人宣布，或者来自先知们转达。但是，由于华夏的天帝沉默寡言，甚至连作为周人受命代表的周文王都没有留下带有启示的话语。那么，是谁参透了上天的旨意并把它宣告于天下？是周公。中华伦理宗教的法则，实际上是文王行之，周公述之，所以，《中庸》称赞“武王、周公，其达孝矣乎！夫孝者：善继人之志，善述人之事者也”，其中隐含着对于周公等人发明文王之德与创立西周宗教的高度赞许。周公从文王的行为中发现了天命的秘密，并由此探赜索隐，稽古钩沉，打开了一个崭新的信仰世界。这里面无疑包含着他本人的深邃和卓绝的宗教智慧与体验。卡西尔指出：“没有伟大的创造精神，没有那些感到自己被上帝的力量所激励并且被指定去揭示上帝意志的先知们，宗教就绝不可能找到自己的道路。……宗教并不来自本能也不是来自理智或理性。它需要一个新的原动力，需要某种特殊的直觉和灵感。”[①]推动殷周宗教革命的重要灵感，正是来自周公对于殷周革命既往历史的省察与觉悟。他从民心向背所体现的巨大力量中领悟到了民意即是天意，从孤儿寡母的呼告中听见了上帝的声音，由此发现了天命的真正内涵是德，于是大声疾呼“疾敬德”，其对康叔的诰诫，几乎到了耳提面命的程度。当他将自己亲历的革命与古代历史联系起来，并对既往的宗教与历史进行反思之后，一个全新的上帝便从历史深处，同时也从他的内心中浮现出来，并颁发了新的天命。这正是“周虽旧邦，其命维新”的真正意义。天意只在某些特定历史关头向世人显现，而且只会向特定的圣贤们显现。周公的宗教直感与体验，贯穿于周初诰辞中，成为其中最为打动人心的部分。他本人的宗教直觉与灵感与他对政治社会的经验与洞察，发挥了关键作用，他因此成为西周宗教的真正创立者，成为影响中国历史文化最为深远的卡里斯马式的人物。再次，中国的伦理宗教转型是通过政治途径进行的，这导致了它本身的局限，使天成为一个不完全的道德性至上神。卡西尔指出，在西方，随着一神化的伦理宗教的建立，“从现在起，人的日常生活实践中没有一个个别步骤在宗教和道德的意义上被看成是无关紧要或中立的”[②]。但是，西周宗教尚没有达到此种普遍性，天的主要职责是决定政权转移与政治伦理，它极大地提高了民的地位，却没有直接颁布与大众生活相适应的训诫律令，它对于大众的影响是间接的，是通过王公贵族实现的。就信仰层面而言，西周宗教中的天帝主要是王公贵族的上帝而不是普通人的上帝。同时，由于不关注死后去向，这一宗教无法为普通人解决安身立命的寄托，这一问题只能通过祖神信仰和其他民间信仰来解决。普通人的信仰，依然停留在自然宗教时代，普通大众的神依然是多神教的自然神而非道德神。即使是周王室本身，也同样继承了殷商宗教中的龟卜传统、祖神崇拜，以及对自然神灵的信仰祭祀。通灵巫术依然顽强地存在于民间，以至于形成了“有天下者祭百神”的奇观。也就是说，这一场宗教革命是不完全的，新的道德性至上神并没有统一信仰的版图，将全体国民纳入到自己的统领之下，而是将自己主要限定于政治领域，且与那些历史悠久的祖神和自然神信仰同时并存，共治天下。这决定了中华宗教的层级化和非制度化形态。非制度化的多神教与传统宗法社会相结合，一直维系到晚清覆灭才被打破。最后，天人关系模式与基督宗教不同。基督宗教对于上帝的崇拜，导致了人的罪感，人只有彻底否定自己（包括人类的理性）才能真正皈依上帝。因此，对于上帝的信仰与人的自我价值的肯定是彼此对立的。可是，正如牟宗三所指

① 恩斯特·卡西尔：《人论》，第161－162页。

② 恩斯特·卡西尔：《人论》，第158页。

出的:“在‘敬’之中,我们主体并没有投注到上帝那里去,我们所作的不是自我否定,而是自我肯定。”[①]虽然不能说西周已经开辟出人的道德主体意识,其中蕴含着人的道德意识之觉醒却是不争的事实,其对天命的信仰并没有导致对人性的彻底否定与过度压抑,因而最终走上了天人合德的君子之教。

西周宗教是中华伦理宗教的典范形态,就宗教信仰和人文精神而言,二者保持着十分精微而难得的平衡。一方面,宗教的深化并没有完全压倒和否定人之价值,而是进一步将人本身的主动力量激发了出来;另一方面,人文价值的彰显并没有否定至上神的作用与意义,反倒成为实现天命的手段与形式,崇德与民本正是要遵从天命以求永命的手段。西周宗教既不是后来心性化的内在超越,也不是基督宗教式的否认人之价值的外在超越,而是一种内外平衡的中道超越,此种平衡的境界在孔子的信仰精神中依然可见,是孔子精神与人格的重要源泉。这种中道超越的人格既有圣徒般的虔诚与执著,使得自身能够与伟大的超越精神相连接;同时,又因此而焕发出人自身的巨大潜能,从而创造出《易传》所谓的“与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶”的圣贤气象。这种人格的精神力量正在于天命信仰与人文道德的有机结合,以及因此而达到的前所未有的精神高度。《中庸》赞曰:“大哉圣人之道!洋洋乎!发育万物,峻极于天。优优大哉!礼仪三百,威仪三千!”圣人之道之大,正体现在它一方面“峻极于天”,同时又落实于“礼仪三百,威仪三千”的人文建构中,由此而催生出“尊德性而道问学,致广大而尽精微,极高明而道中庸”的中华圣人风范。周孔为其最高典范。在中华文明史上,敬畏天命者无过于周孔,而人文精神之昂扬卓越亦无过于周孔,孔子晚年哀叹“吾不复梦见周公矣”,正是儒家两位旷世大圣之间声气相通、心心相印的明证。

但是,由于天之人格化色彩较淡,没有为人死后的超验世界做出具体安排,它吸引普通人心的力度不能不逊于救赎型宗教;同时由于天命的功能主要通过政治治理来实现,它本身的超越性不能不深受政治变迁的影响,而在专制政体中,政治是最为变幻莫测之事。所以,这注定是一种脆弱的平衡,它的基础是不稳固的。到了西周末期,由于政治腐败和社会失序,《诗经》中出现了众多向上天发出求告、呼吁甚至谴责的诗篇,例如“天降丧乱,灭我立王”(《大雅·桑柔》),“昊天疾威,敷于下土”(《小雅·小旻》),“瞻卬昊天,则我不惠,孔填不宁,降此大厉”(《大雅·瞻卬》),“浩浩昊天,不骏其德,降丧饥馑,斩我四国”(《小雅·雨无止》)。这股呼天怨天思潮的出现,一方面证明了西周人信仰天命之真诚,同时也是那个脆弱平衡被打破的讯息,巨大的失望后面,正反映出曾经有过的虔诚。方东美指出:“这时宗教体验的感情意义,因为若干因素趋于衰微。由于周厉王和周幽王统治时的政治腐败所导致的外来蛮族入侵和内在道德邪恶滋生,这给人民带来无法忍受的灾难并扰乱了他们习惯上所相信的统治者受命于天,这进一步腐化了普遍接受的‘天命’论……这些政治上的恶徒,将上天与神明放逐于不忠不敬之领域,等待哲学家们来加以拯救。但被拯救之后的神明,从原本富于值得敬畏崇拜之力量和具有对人的外在拯救之功效的神秘情感之神转变为理性思考的‘哲学之神’。”[②]那个给华夏民族带来了人文道德之光的人格化天帝因此退隐,其精神则需要即将在轴心时代登场的哲人们来拯救,天帝和天命的时代结束了,天道和天理时代即将开启。

[责任编辑　曹　峰　邹晓东]

① 牟宗三:《中国哲学的特质》,第15页。

② 方东美:《中国哲学之精神及其发展》,第51－52页。

LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY
No. 3,2020(Serial No.378)

蜀道通天下

——道学发展史上魏了翁定位申论

王 瑞 来

摘　要:俯瞰道学发展史,继朱熹张大之后,魏了翁是极为重要的一环。魏了翁较早将朱熹的著作带回四川,并几度兴办书院,让理学西出,使"蜀人尽知义理之学",对光大蜀学起到重大作用。他不固守朱子学说,融合众说,写下大量著作,主张"求之六经反之吾心"。在蜀地多年讲学为政之后,伴随着影响的扩大与地位的升高,加之弟子的增多,以魏了翁为首的蜀学开始走向各地,受到普遍的注重。特别是魏了翁疾呼为周、程、张载立谥的实现,确立了道学此后几百年间独尊的正统地位,儒学从而获得了前所未有的弘扬。这一行为,也确立了魏了翁在道统上承前启后的领袖地位。此后,南宋后期的战乱与宋元交替等社会变动,又使魏了翁的弟子等大批蜀地学者星散四方,客观的外力所带来的人的流徙让蜀学辐射各地,扩大了儒学的传播,最终藉元代的统一之势,达成道学的南北合流。从上述诸多的视点观察,魏了翁作为道学发展史上南宋的殿军和后世的开山,贡献甚伟。因发覆申论,试作鹤山新学案。

关键词:魏了翁;道学;蜀学;朱熹;南宋
DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.03.08

绪　说

李白"蜀道之难,难于上青天"的《蜀道难》,人们耳熟能详。不过,李白笔下的蜀道是形而下的实指的崎岖之路。我在这里讲的蜀道则是形而上的思想之路,是指发端于蜀的理学[①]。藉元代统一之势,道学也南北合流,一统天下。由于宋末战乱等因素所致,蜀地学者纷纷出川,以江浙为主,星散四方,特殊时代背景之下的蜀学东渐,为道学的普及,在客观上起到重要作用。就像楚文化弥漫于汉代一样,南北统一的道学,带有深深的蜀学基因。"蜀道通天下",此之谓也。

南宋道学大盛,一个表面现象是受到"庆元党禁"的刺激而出现的强烈反弹。自然,这只能是比较直接的因素,但也仅仅是诸多因素之一。理学在南宋,特别是在第二代皇帝孝宗朝以来,长时期"润物细无声"的浸透式发展,到"庆元党禁"之前,已经大到足以影响政治的程度,所以才会有"庆元党禁"的发生,所以才会有"庆元党禁"之后的骤然勃兴。从此,以朱熹为宗主,道学定于一尊,成为此后南宋的主流精神,成为弱势朝廷的道德支撑。再后来,不是"厓山之后无中国",而是不分胡汉,贯穿元明清,程朱理学一统天下。

朱熹承续道统,弘扬理学,以系统的学说建构了学术体系,为道学的张大奠定了坚实而宏大的基础。俯瞰道学发展史,朱熹毫无疑问是最重要的一环,没有之二。当"出师未捷身先死"的朱熹名声

作者简介:王瑞来,四川大学讲座教授(四川成都 610064)、日本学习院大学东洋文化研究所研究员。

① 追溯爬梳被视为理学开山的北宋陈抟、周敦颐、程颐等人的履历,均与四川有关,在此意义上,可称理学发端于蜀。关于这一点,在下面第一节还会有具体述及。

大振，俨然成为道学宗主偶像之后，一切唯朱子学说马首是瞻。在这种局面之下，道学的发展之道又在何方？我们站在几百年后的今天回首反观，在朱熹建构的基础之上，道学无疑不断有所发展。对于在此后六、七百年间成为汉字文化圈主流意识的道学，如果我们仔细寻绎学术史传承脉络的话，就会发现，继踵张大道学的朱熹之后，魏了翁是极为重要的一环。

四川出身，又长期在四川为官的魏了翁，既是蜀学灿烂的夕阳，又是儒学新一轮朝日。设学授业，表彰道学，除了直传或私淑弟子之外，蜀地学者间接接受影响者亦颇多。叙述蜀学乃至道学的发展史，如果无视魏了翁这一显著的坐标，则会造成大面积的空白，甚至无法完成。有鉴于此，笔者试以魏了翁为主要线索，俯瞰蜀学最后的辉煌及其光被四表的深远影响，为鹤山建一新学案。关于魏了翁的生平与学术，学界的研究已经有了一定的积累，胡昭曦、蔡方鹿等先生均有精到的论述[①]。然虑及自本文角度之阐述尚有阙如，故不揣浅陋，条述如下。

一、理学西出："蜀人尽知义理之学"

出身于邛州蒲江的魏了翁(1178－1237)，自幼心气很高，才华出众，《宋史》本传记载："年数岁，从诸兄入学，俨如成人。少长，英悟绝出，日诵千余言，过目不再览，乡里称为神童。年十五，著《韩愈论》，抑扬顿挫，有作者风。"[②]魏了翁也曾颇为自得地讲述："予少之时，志于博识。自书契以来数千百载，往往贯穿淹该，引笔书纸，或为人称诵。然不必尽协古人矩矱也。"不过，魏了翁的自负，后来受到一些打击。他接着讲道，十七岁那年"从乡先生章公游，先生必迪以义理，语辄心解，似不以凡儿畜之。予益慊然自愧"[③]。"慊然自愧"是由于在先生展示的新天地之下的反省。不过，我们从《宋史》本传记载魏了翁为承续儒学道统的韩愈写评述，从魏了翁自述被"迪以义理"，均足以体味到，早在"庆元党禁"之前，道学的沁润业已深入到了偏远的蜀地。

蜀地虽偏远，但与中原和东南相比，较少战乱，相对生活安定，并且蜀地也有很悠久的文化传统。作为四川人的魏了翁就如此描述过："蜀之学者，自先汉之初，已能方驾齐鲁，故史谓巴蜀好文雅。"[④]

追溯宋代蜀学，濂溪二程被认为是早期源流。这一学统，可以从出身于蜀地普州的陈抟算起。陈抟传种放，种放传穆修，穆修传周敦颐。周敦颐于北宋嘉祐间签判合州，"先生在合，士之从之者众矣"[⑤]。周敦颐传学二程，其中程颐编管涪州期间，传学谯定。跟这一学统有关，传于四川的，还有张咏、陈尧佐、邵伯温之学。

到了"学统四起"的北宋中期[⑥]，蜀学则大分为二，即范学与苏学。范学盛于出身于华阳之范祖禹，接受二程影响较多。以三苏父子为主的苏学盛于元祐之际，受党争波及，北宋末期被禁，南宋复兴，渐转于文。此后，承袭前人，蜀学大致有三：谯定的涪陵之学、李焘的丹棱之学以及李石的资中之学。后来谯定所主之程学影响扩大，自南宋孝宗朝始，形成独盛局面，并且出蜀入东南。原籍绵竹的张浚、张栻父子以及朱熹、吕祖谦都接受有传承影响。其中，与朱熹、吕祖谦并称"东南三贤"的张栻，受教于二程门人胡宏，成为学者尊仰之"宗师"[⑦]，弟子众多，影响广泛，而魏了翁则为私淑[⑧]。

关于濂溪二程在四川的影响，魏了翁也多有记述。《跋遂宁傅氏所藏濂溪伊川真迹》云："蜀虽僻左，而先正大儒如濂溪周先生、河南二程先生皆尝不鄙而幸临之。今其遗墨多在蜀，而了翁偶获窥见

---

① 胡昭曦先生的代表性著述有《宋代蜀学论集》(成都：四川人民出版社，2004年)；蔡方鹿先生的代表性著述有《魏了翁评传》(成都：巴蜀书社，1993年)。

② 《宋史》卷四三七《魏了翁传》，北京：中华书局，1985年，第12965页。

③ 魏了翁：《鹤山先生大全文集》卷八二《雒县丞章公墓志铭》，《四部丛刊初编》本，上海：商务印书馆，1936年。下引皆用此本。

④ 魏了翁：《鹤山先生大全文集》卷四六《夔州重建州学记》。

⑤ 度正：《濂溪先生周元公年表》，周敦颐撰，梁绍辉等点校：《周敦颐集》，长沙：岳麓书社，2007年，第290页。

⑥ 黄宗羲原撰，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷首《宋元儒学案序录》，北京：中华书局，1986年，第2页。

⑦ 陈亮撰，邓广铭点校：《陈亮集》卷二一《与张定叟书》，北京：中华书局，1987年，第321页。

⑧ 参见胡昭曦：《宋代蜀学刍论》，《宋代蜀学论集》，第232页。

者,如濂溪先生帖、伊川先生手刺,则遂宁傅氏各藏其一,而濮阳度周卿所藏程刺,亦得之傅氏也。……三先生始在蜀时,所闻未彰,而蜀人从之者已众矣。诵其诗,读其书,且犹以未足也,得其只辞断册犹宝之。"[①]魏了翁还概括写道:"周子尝仕合阳,传谓蜀之贤人,君子皆喜称之。二程先生则尝仕大中,公游于广汉、成都,最后伊川久居涪,著录甚众。今其遗风余泽,犹被诸人。……既祠三先生,又刻其遗书于学。蜀自昔号多士,学于京师者,至此比齐鲁。"[②]

至于自幼所接受的理学熏陶,魏了翁也有自述:"余为儿童时,犹及从长老授伊川《易传》及《河南遗书》,又及见学者多传写二程先生语录。"[③]入宋以后,靖康之变以及此后多次的宋金战争,又使不少学者避居于蜀,更加促进了四川的文化兴盛。魏了翁在文章中讲述过南宋以来四川的文化背景:"蜀自中兴以来,生聚教训,既百有余年,儒风丕振。应书之士岁滋月益,而诸郡校士,非学宫则佛舍也。其特为之宫者,远则六十年,近止三五岁耳。"[④]这就是魏了翁生长并接受熏陶教育的环境。在"庆元党禁"尚盛的庆元五年(1199)之时,"登进士第,时方讳言道学,了翁策及之",《宋史》本传的这一记载,不仅讲述了魏了翁的道德勇气,同时也折射了道学对22岁的魏了翁所产生的影响。由于"策及"道学,本来是殿试第一的魏了翁被改成第三。对此,魏了翁有诗自述:"天子龙飞春,了翁对轩陛。柄臣方擅朝,党论如鼎沸。轧轧不能休,一挥三千字。植洽贵和平,用人戒偏陂。天子擢第一,期以风有位。寻置之三人,仍诏恩礼视。"[⑤]

在党禁后期进士及第的魏了翁,后来乘弛禁之东风,借回川为官之便,带回大量朱熹的著作。"某之生也后,不及从游于朱文公先生之门,而获交其高弟,尽得其书,以诒同志,凡今蜀本所传是也",魏了翁后来如此夫子自道[⑥]。对于具体过程,魏了翁也有回顾:"开禧中,余始识辅汉卿(辅广)于都城。汉卿从朱文公最久,尽得公平生语言文字。每过余,相与孰复诵味,辄移晷弗去。余既补外,汉卿悉举以相畀。嘉定元年,余留成都,度周卿(度正)请刻本以幸后学。"[⑦]由此可知,魏了翁是较早将朱熹的著作带到四川并加以刊刻传播的人之一。这对程朱理学在四川的传播自然是起到了很大的作用。

魏了翁虽然仅为朱熹的私淑弟子,但因缘际会,颇得直承。我这样断言是有根据的。在《朱氏语孟集注序》中,魏了翁写道:"王师北伐之岁,余请郡以归。辅汉卿广以《语》《孟》集注为赠,曰:'此先生晚年所授也,今拜而授之。'较以闽浙间书肆所刊,则十已易其二三。赵忠定公帅蜀日,成都所刊,则十易六七矣。"[⑧]由这一记载可知,至少是朱熹的《语》《孟》集注,魏了翁得到了最为接近原貌的版本。

而立之年过后,魏了翁在为父守丧期间,在家乡筑室白鹤山下,创立鹤山书院[⑨],"以所闻于辅广、李燔者开门授徒"[⑩]。在书院落成当年的秋试,"士自首选而下获隽八人,院几空焉,人传为美谈"[⑪]。"获隽八人",当是指其书院获解参加类省试者八人。类似今天高考升学率一样引人瞩目。对此,魏了翁自述略有不同:"嘉定三年春,诏郡国聘士。卬之预宾贡者比屋相望,未有讲肄之所。会鹤山书院落成,乃授之馆。其秋试于有司,士自首选而下,拔十而得八,书室俄空焉,人竞传为美谈"[⑫]。观

① 魏了翁:《鹤山先生大全文集》卷六一《跋遂宁傅氏所藏濂溪伊川真迹》。

② 魏了翁:《鹤山先生大全文集》卷三八《成都府府学三先生祠堂记》。

③ 魏了翁:《鹤山先生大全文集》卷四二《简州四先生祠堂记》。

④ 魏了翁:《鹤山先生大全文集》卷四四《普州贡院记》。

⑤ 魏了翁:《鹤山先生大全文集》卷二《送二兄三兄赴廷对》。

⑥ 魏了翁:《鹤山先生大全文集》卷五五《朱文公五书问答序》。

⑦ 魏了翁:《鹤山先生大全文集》卷五三《朱文公语类序》。

⑧ 魏了翁:《鹤山先生大全文集》卷五三《朱氏语孟集注序》。

⑨ 据清人缪荃孙《魏文靖公年谱》(吴洪泽等主编:《宋人年谱丛刊》,成都:四川大学出版社,2003年,第7504页),魏了翁为父守丧之时创建鹤山书院在嘉定二年(1209),是年,魏了翁32岁。

⑩ 《宋史》卷四三七《魏了翁传》,第12966页。

⑪ 缪荃孙:《魏文靖公年谱》,第7504页。

⑫ 魏了翁:《鹤山先生大全文集》卷四一《书鹤山书院始末》。

此，似非八人实数，而是十分之八获选。无论具体情况如何，总之这让鹤山书院名声大振。肯定与这一事实有关，从此“负笈而至者襁属不绝，乃增广前后各为一堂”，“由是蜀人尽知义理之学”[①]。

数年之后，魏了翁又因丁生母忧守丧，再次回到鹤山书院执教讲学。他长期在四川嘉定府、汉州、眉州、潼川府、遂宁府、泸州等地任官的同时，也在传播义理之学。在晚年第二次知泸州期间，又创办了鹤山书院[②]。前后将近十年的讲学，魏了翁的门下与门外，聚集了相当多的直承子弟和私淑弟子，为蜀学兴盛和道学传播蓄积了人的资源。因此，远在几百年后俯瞰宋代，对魏了翁光大蜀学的贡献，清人也同《宋史》类似，如是评价说：“历魏晋唐宋二千余载，而蜀人咸知义理之学，自鹤山先生始。”[③]

二、间世真儒：“求之六经反之吾心”

魏了翁很服膺朱熹，在《朱文公年谱序》中讲道：“韩子谓孟子之功不在禹下，予谓朱子之功不在孟子下。”将朱熹直接排在亚圣孟子之后，可见朱熹在魏了翁心目中的地位。在这篇文章中，魏了翁还说：“予生也后，虽不及事先生，而与公晦（李方子）及辅汉卿广昔者尝共学焉。”[④]在另一篇文章中，魏了翁也反复讲道：“某之生也后，不及从游于朱文公先生之门，而获交其高弟，尽得其书，以诒同志。凡今蜀本所传是也。”[⑤]由此可见，魏了翁自认是朱熹的私淑弟子。

然而，魏了翁尽管十分服膺朱子，但并不迷信朱子。他不想让道学在朱熹这里止步凝固化，而是力图有所发展。对有人说“只须祖述朱文公”，魏了翁很不以为然，回答说：“又见得向来多看先儒解说，不如一一从圣经看来，盖不到地头亲自涉历一番，终是见得不真。”对于朱子学说，他进一步说道：“朱文公诸书，读之久矣，正缘不欲于卖花担上看桃李，须树头枝底，方见得活精神也。”[⑥]不想在卖花担上看桃红李白，而是直接到树下去看生机盎然的鲜花。魏了翁的意思是说，对于儒学经典，较之后人第二手乃至第无数手的解说，不如直接研读儒学原典。

在道学大盛之后，程朱等大家的语录很流行。关于语录存在的问题，朱熹曾经跟弟子讨论过：“或问尹和靖言看语录，伊川云，某在，何必看此。此语如何？曰：伊川在，便不必看。伊川不在了，如何不看？只是门人所编，各随所见浅深，却要自家分别它是非。前辈有言不必观语录，只看《易传》等书自好。天下亦无恁地道理，如此则只当读六经，不当看《论》《孟》矣。天下事无高无下，无小无大，若切己下工夫，件件是自家底。若不下工夫，择书来看亦无益。”朱熹又讲道：“语录是杂载。只如闲说一件话，偶然引上经史上，便把来编了，明日人又随上面去看。直是有学力，方能分晓。”[⑦]朱熹对语录存在的问题看得很清楚。不过，他还是主张不废语录。其实，在朱熹看来，《论语》《孟子》就像是六经的语录，所以他主张带有辨别力的阅读。

也许并不是所有的学者都具有辨别力，所以魏了翁的主张就跟朱熹有些不同。尽管他甚至都为《朱子语类》写过序[⑧]，也还是针砭只读语录不读原典的现象说：“近时讲性理者，几于舍六经而观语录，甚者将程朱语录而编之若策。括策套此，其于吾身心不知果何益乎？”魏了翁的认识是从他自己的思考中得出的。他说：“向来多看先儒解说。近思之，不如一一自圣经看来。盖不到地头亲自涉历一番，终是见得不真。又非一一精体实践，则徒为谈辨文采之资耳。”所以他得出结论：“学者不求之

① 魏了翁：《鹤山先生大全文集》卷四一《书鹤山书院始末》；《宋史》卷四三七《魏了翁传》，第12966页。

② 李贤：《明一统志》卷七二，《景印文渊阁四库全书》第472册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第215－216页。

③ 张之厚：《蒲江县志》卷三《艺文志鹤山先生文集序》，日本东洋文库藏清光绪四年刊本。

④ 魏了翁：《鹤山先生大全文集》卷五四《朱文公年谱序》。

⑤ 魏了翁：《鹤山先生大全文集》卷五五《朱文公五书问答序》。

⑥ 魏了翁：《鹤山先生大全文集》卷三六《答周监酒》。

⑦ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷九七，北京：中华书局，1986年，第2479页。

⑧ 魏了翁：《鹤山先生大全文集》卷五三《朱文公语类序》。

周、程、张、朱固不可,徒求之周、程、张、朱而不本之六经,是舍祢而宗兄也。"①

"将程朱语录而编之若策。括策套此,其于吾身心不知果何益乎",在朱熹稍后,魏了翁这样批评只读语录不读原典的话,将近上百年后还在刘埙那里有着遥远的呼应:"士大夫皆宗其说,片言只字,苟合时好,则可以掇科取士"②。由此也可见魏了翁的卓识洞见。

主张不拘泥于当时流行的周程张朱等权威学说,魏了翁其实是有着更大的学术抱负,他说:"要做穷理格物工夫,须将三代以前规模在胸次。若只在汉晋诸儒脚迹下盘旋,终不济事。"就是说,魏了翁不仅要不拘周程张朱,而且还要超迈汉晋注疏。如何做到呢?他认为"须从诸经字字看过,思所以自得,不可只从前贤言语上做工夫"。对原典"诸经字字看过"的目的又是什么?仅仅就是前面引述的魏了翁所言"做穷理格物工夫"吗?细看魏了翁的言论,似乎并不仅仅停留在这一境界上,他还应该有更高的追求。他说:"不求之六经固不可,徒求之六经而不反之吾心,是买椟而弃珠也。"只读六经还不够,这只是"买椟",如果不"反之吾心",那还是未得六经精髓,无异于"弃珠"。联系到魏了翁针砭只读语录不读原典时说的"其于吾身心不知果何益乎",可知通过读六经原典,重要的是要能够返心悟道,从而达成精神升华。因此可以说,在朱熹之后的魏了翁,其学术特征不仅是宗仰朱熹,更是主张推原本心。这与陆九渊的学说已有几分接近。从魏了翁"朱陆合流"的学术倾向看,更往远讲,对明代王阳明的心学亦或有着潜移默化的影响③。

发展必然伴随着扬弃。"兼有永嘉经制之粹,而去其驳"④。融合众说,让魏了翁成为道学发展史上南宋的殿军、后世的开山。理学本身的兼容精神,也是促成理学普及的因素之一。在当时,"南方共宗鹤山老"⑤,这一现象的出现,不仅仅由于魏了翁有众多的门生弟子揄扬,也不仅仅由于魏了翁曾据有比朱熹更高的政治地位,还由于他身体力行,直追原典,撰写了大量理学著作。留传至今的,除了长达一百一十卷的《鹤山先生大全集》文集之外,尚有《周易要义》十卷、《尚书要义》十七卷序说一卷、《仪礼要义》五十卷、《春秋左传要义》三十一卷、《经外杂钞》二卷、《古今考》一卷、《正朔考》一卷、《读书杂钞》二卷、《鹤山笔录》一卷等⑥。从数量甚夥的研究著作可见,主张推原本心的魏了翁并不仅仅是近乎参禅的"六经注我",而是身体力行,做了大量的"我注六经"的实践。

同样阐发义理之学的朱熹,与陆九渊有很大的不同。关于朱陆异同,元人刘埙有一段很准确的归纳。他说,朱熹主张下学上达,学由渐进,从基础做起,像登山一样,从山麓慢慢到达山顶。所以朱熹写了很多著作,来教导后学。对此,陆九渊则不以为然,认为朱熹过于支离破碎,写下鹅湖之诗云:"易简工夫终久大,支离事业竟浮沉",主张"见性明心,不涉笺注训诂,而直超于高明光大"。简单地归纳,就是"六经注我"。朱熹对陆九渊这样的主张也不以为然,认为"江西之学近于禅"。朱熹死后,"其徒大盛,其学大明。士大夫皆宗其说,片言只字,苟合时好,则可以掇科取士,而象山之学反郁而不彰"。不过,刘埙借他人之口,认为陆九渊的学问更好一些:"当是时虽好尚一致,而英伟魁特之士未尝不私相语曰,时好虽若此,要之陆学终非朱所及也。"对朱陆异同,刘埙归结到二人的个性不同:"盖二先生之学不同,亦由其资禀之异。晦庵则宏毅笃实,象山则颖悟超卓。"⑦这样的归纳虽有一定道理,但似乎还是未中肯綮。

其实,朱陆的主张是针对不同学习对象而言。清人陆世仪一语中的指出:"陆象山曰六经注我,

---

① 王申子:《大易缉说》卷二,《景印文渊阁四库全书》第24册,第69页。

② 刘埙:《隐居通议》卷一《朱陆》,《景印文渊阁四库全书》第866册,第24页。

③ 本段引文均出元人王申子《大易缉说》卷二。

④ 黄宗羲原撰,全祖望补修,陈金生、梁运华点校:《宋元学案》卷八〇《鹤山学案序号》,第2650页。

⑤ 家铉翁:《则堂集》卷五《伯成尝受学于河朔前辈鹤鸣翁其学亦宗濂洛赠以诗勉其自拔于流俗》,《景印文渊阁四库全书》第1189册,第351页。

⑥ 魏了翁著作,上述均见《四库全书总目提要》著录,其中名"要义"者,总名为《九经要义》,凡263卷,《四库全书》分别著录,且不完整。

⑦ 本段引文见刘埙:《隐居通议》卷一《朱陆》,《景印文渊阁四库全书》第866册,第24页。

我注六经，虽明理尽性之人无贵多言，然先知不觉后知，则愚不肖之人何所取法？”[①]就是说，朱熹的主张是针对资质平平的普通人而言，陆九渊则是面向悟性很高的聪明人而发。不过，我们纵观世间，多数人智力差距并不大，绝顶聪明和愚笨至极的人很少。因此，魏了翁主张阅读六经原典而“反之吾心”的做法，刚好走的就是糅合朱陆的中间路线。既不阳春白雪，也非下里巴人，所以能够为学者所共宗。

此外，朱陆之争还体现在对思与学的认识。朱熹重学，陆九渊重思。其实思与学二者不可割裂。正如孔子所云，“学而不思则罔，思而不学则殆”(《论语·为政》)。魏了翁主张阅读六经原典而“反之吾心”，则正是将朱陆结合，学思并重，由学至思，从而达到精神升华。

“反之吾心”并不仅仅是魏了翁在道学思想上与陆九渊形成的遥呼暗合，认真追寻起来，从学术渊源的历史脉络上，其实还能够考察出魏了翁间接接受陆九渊学问的痕迹。其生也晚的魏了翁，既没有机会见过朱熹，也无缘见过陆九渊。不过，他和陆九渊的儿子陆持之则是好友，两人年轻时在朝为同僚，“一见如旧交”[②]。陆持之去世后，魏了翁还亲撰有《陆伯微持之墓志铭》。据墓志铭所述，陆持之自幼从父问学，秉承家学，后又开学堂，“即所居讲授生徒”，受邀执教豫章东湖书院，“著书有《易提纲》《诸经杂说》”。同样长于《易》学的魏了翁，也写过《九经要义》，二人的学术路径颇为接近。因此，有形无形之中，通过陆持之这样的媒介，魏了翁接受了陆九渊学说的影响也是极为自然之事。

为什么魏了翁主张要“求之六经”“反之吾心”？着重点就在一个“心”字上。魏了翁祖述前人说法，认为“心者人之太极，而人心又为天地之太极”[③]。这句话是魏了翁对皇帝讲的，但其源头是南宋前期的学者张行成[④]。同为四川人张行成，其著作无疑也影响了魏了翁。因此说，魏了翁的认识向心学倾斜不能仅仅归于接受陆九渊的影响，当是综合影响加上自身的感悟。

从朱陆异同反观魏了翁的主张，我们可以清楚地认识到魏了翁对道学的发展。当时已经“南方共宗鹤山老”，后世更应重了翁。可惜迄今为止学界对魏了翁的学术成就及其在道学发展史上的地位研究得还很不够。魏了翁的同时人曾有过这样的评价：“间世真儒，斯民先觉。以学问渊源之邃，为黼黻河汉之文。”[⑤]魏了翁之所以能够光大理学，卓然挺立，承前启后，追原学术上的重要原因，便是无所迷信而有所进，反求诸心而有所得。

三、蜀学东渐：道学成为“正学之宗”

“公之有功道学，又非独蜀人士之沾丐已也。”[⑥]后代人看得很清楚，魏了翁尽管长期在蜀讲学为官，光大的却不仅仅是蜀学，对道学的道统建设和地位提升具有全局性的贡献。

道学由微到显，其间所经历的种种曲折，绝不亚于汉代的今古文之争。南宋建立之初，身怀亡国之痛的宋高宗和士大夫们，贬抑王安石新学，崇尚程学。不过，这在很大程度上是出于政治大环境做出的一种姿态。高宗在绍兴元年(1131)下诏赠程颐直龙图阁制词中这样说道：“朕惟周衰，圣人之道不得其传。世之学者违道以趋利，舍己以为人，其欲闻仁义道德之说者，孰从而听之？间有老师大儒，不事章句，不习训传，自得于正心诚意之妙，则曲学阿世者，又从而排陷之，卒使流离颠仆，其祸贼于斯文甚矣。尔颐潜心大业，无待而兴者也。方退居洛阳，子弟从之，孝弟忠信。及进侍帷幄，拂心逆旨，务引君以当道。由其内以察其外，以所已为而逆所未为，则高明自得之学，可信不疑。”然而，紧

① 陆世仪：《思辨录辑要》卷五，《景印文渊阁四库全书》第724册，第52页。

② 魏了翁：《鹤山先生大全文集》卷七三《陆伯微持之墓志铭》。

③ 魏了翁：《鹤山先生大全文集》卷一六《乙酉上殿札子论人主之心义理所安是之谓天》。

④ 真德秀《西山读书记》卷一引述“心者人之太极，而人心已又为天地之太极”一语时，记出处为“张氏衍义”，当即张行成《皇极经世观物外篇衍义》，不过此书已亡佚，《四库全书》收录有《永乐大典》辑本九卷，但无此语。《建炎以来系年要录》卷一二八绍兴九年五月癸卯条(北京：中华书局，2013年，第2416页)载“左迪功郎张行成献《刍荛书》二十篇”，可见其时张行成入官未久。

⑤ 许应龙：《东涧集》卷六《魏了翁知绍兴府制》，《景印文渊阁四库全书》第1176册，第414页。

⑥ 张之厚：《鹤山先生文集序》，乾隆《蒲江县志》卷三《艺文志》，故宫博物院编：《故宫珍本丛刊》第205册，海口：海南出版社，2001年，第237页。

接着又说:“而浮伪之徒,自知其学问文采不足表见于世,乃窃其名以自售。外示恬默,中实奔兢。外示朴鲁,中实奸猾。外示严正,中实回僻。遂使天下闻其风而疾之,是不幸焉尔。”这番话反映了载笔者和高宗对程学门人的不满。最后,制词总括说:“朕锡以赞书,宠以延阁,所以振耀褒显之者,以明上所与,在此不在彼也。尚其明灵,知享此哉。”[①]这等于说,肯定的只是程颐一个人的学问,而并不赞赏程门的追随者。皇帝的这一表态就为后来打击道学埋下了伏笔。

果然,绍兴六年(1136),左司谏陈公辅公然上疏,请禁程氏之学。他说:“在朝廷之臣不能上体圣明,又复辄以私意,取程颐之说,谓之伊川学,相率而从之。是以趋时竞进、饰诈沽名之徒翕然胥效,倡为大言,谓尧、舜、文、武之道传之仲尼,仲尼传之孟轲,轲传颐。颐死无传焉。狂言怪语,淫说鄙喻,曰此伊川之文也;幅巾大袖,高视阔步,曰此伊川之行也。能师伊川之文,行伊川之行,则为贤士大夫,舍此皆非也。臣谓使颐尚在,能了国家事乎?取颐之学,令学者师焉,非独营私植党,复有党同之弊,如蔡京之绍述,且将见浅俗僻陋之习,终至惑乱天下后世矣。且圣人之道,凡所以垂训万世,无非《中庸》,非有甚高难行之说,非有离世异俗之行,在学者允蹈之而已。伏望圣慈特加睿断,察群臣中有为此学,相师成风,鼓扇士类者,皆屏绝之。”对此,高宗下诏说:“士大夫之学,宜以孔、孟为师,庶几言行相称,可济时用。览臣僚所奏,深用怃然。可布告中外,使知朕意。”[②]

陈公辅禁程氏学之上奏,固然有贬抑程门弟子尹焞的直接用意,但与高宗对当时士人“窃其名以自售”的不满形成合流,从而得到认可,对南宋初期的理学造成了大范围的打击。尽管陈氏上奏与高宗诏书遭到了诸如胡安国等理学官僚的反弹,但毕竟难以改变道学初禁的形势。

孝宗受禅即位,道学依然受到冷落。这里面固然有以孝为先的孝宗秉承高宗意志的成分,更有一部分反道学势力所形成的压力。在高宗朝,秦桧独裁,为了打击政敌,培植言官势力,形成了台谏言重的政治传统。淳熙五年(1178),侍御史谢廓然承继南宋以来王安石亡国论的余绪,占领政治制高点,把原本在理学取向上不尽相同的程颐与王安石绑在一起,要求禁止科举以这些学说取士。谢廓然的提议也被孝宗所采纳[③]。

淳熙十年(1183),监察御史陈贾更是直接要求禁止道学:“近日缙绅有所谓道学者,大率假其名以济其伪,望明诏中外,痛革此习。”对于兴起的道学,朝廷主政者中也有一股强烈的反对势力,让孝宗比较认可。当时作为浙东提点刑狱的朱熹弹劾知台州唐仲友,发生纠纷,从而招致作为唐仲友亲戚的宰相王淮的不满。他任用太学丞陈贾为监察御史,对道学进行了全面攻击。后来孝宗迫于道学声势渐大的舆论压力,召用朱熹到朝廷任官,却再次遭到与朱熹学术观点不合的林栗的攻击。孝宗后期与短暂的光宗朝,是道学的支持与反对势力的相持时期[④]。

宁宗受禅即位,太子期间由于较多接受道学的教育,因此对朱熹比较仰慕。在宰相赵汝愚的推荐下,朱熹被召至朝廷担任焕章阁待制兼侍讲,等于成为了皇帝的老师与顾问。不过,不久在与赵汝愚的矛盾斗争中占了上风的韩侂胄,怀恨原本为赵汝愚所推荐的朱熹影射其专权,让优伶在宁宗面前装扮成峨冠阔袖的大儒演戏,乘机攻击朱熹“迂阔不可用”[⑤],用皇帝内批的方式罢免了朱熹经筵官,外放到地方。由于道学本身并无贬义,韩侂胄便把道学称之为伪学,以此来打击政治上与其立场不同的官员。道学的境况愈加严峻,犹如北宋的元祐党籍,庆元三年(1197)置伪学之籍,党禁全面形

① 李心传:《建炎以来系年要录》卷四六,绍兴元年八月戊子条,第980页。

② 李心传:《建炎以来系年要录》卷一〇七,绍兴六年十二月己未条,第2019-2020页。

③ 《宋史全文》卷二六,淳熙五年三月载:“侍御史谢廓然言,近来掌文衡者,主王氏之说,则专尚穿凿。主程氏之说,则务为虚诞。夫虚诞之说行,则日入于险怪。穿凿之说兴,则日趋于破碎。今省闱引试,乞诏有司公心考校,毋得狥私,专尚程、王之末习。从之。”(佚名撰,汪圣铎点校:《宋史全文》卷二六,北京:中华书局,2015年,第2114页)

④ 参见李心传撰,徐规点校:《建炎以来朝野杂记》甲集卷六《道学兴废》,北京:中华书局,2000年,第137-138页。

⑤ 《宋史》卷四七四《韩侂胄传》,第13772页。

成。道学遭遇到严寒的冬季[①]。

从嘉泰弛禁到开禧政变[②],伴随着政治形势的逆转,道学也逐渐迎来了春天。先是嘉定四年(1211),四川出身的著作郎李道传上疏要求对十数年的党禁拨乱反正,正视南宋初年以来的呼声,让周敦颐、程颢、程颐、张载等道学一脉的先哲从祀孔子之庙[③]。在这样的形势之下,嘉定九年(1216),时任潼川府路提点刑狱的魏了翁毅然上书宁宗,为周敦颐、程颢、程颐请求谥号。魏了翁的上疏从周敦颐曾担任四川合州签书判官的政绩切入,讲到"自周衰孔孟氏没,更秦汉魏晋隋唐,学者无所宗主",是"颐独奋乎百世之下,乃始探造化之至赜,建图著书,阐发幽秘,而示人以日用常行之要,使诵其遗文者,始得以晓然于洙泗之正传。而知世之所谓学者,非滞于俗师,则沦于异端,有不足学者矣。又有河南程颢、程颐亲得其传,其学益以大振"。对于这三位道学先哲的意义,魏了翁指出:"虽三人于时皆不及大用,而其嗣往圣,开来哲,发天理,正人心,使孔、孟绝学独盛于本朝,而超出乎百代,功用所系,治理所关,诚为不小。"[④]

魏了翁的请求被"诏下太常定议",一时还没有结果,于是在第二年,魏了翁再次为三位理学先贤请谥,并且还加上了张载[⑤]。不光向皇帝上书,还上书到尚书省,希望通过动员宰相等政府首脑的力量达到目的。元代虞集说魏了翁"立朝惓惓焉以周程张四君子易名为请",目的是"尊其统而接其传"[⑥]。魏了翁的多次请求,加之舆论的支持,在诸多合力的作用之下,终于在几年后朝廷以皇帝的名义下诏,本来按谥法规定无资格的周敦颐、程颢、程颐、张载先后得谥。"上疏乞与周敦颐、张载、程颢、程颐锡爵定谥,示学者趣向。朝论韪之,如其请。"[⑦]对这一过程,魏了翁也有自述:"嘉定九年,某奉使东川,为濂溪周先生、河南二程先生请所以易其名者,诏下如章。"[⑧]谥号过去一般是皇帝赐给刚刚过世不久的文武高官或闻人达士的荣誉性的称号,重在对死人的褒扬,自然也有政治教化宣传等现实意义。不过,对于周敦颐、程颢、程颐、张载道学宗祖一级人物的赐谥,意义非同一般,更为深远。

从"庆元党禁"逐渐驰禁,到随后政治局势丕变而党禁消失,道学的讲学与传播走向公开和盛行。不过,一直是处于地方甚至是在民间层面上的风涌云动,道学尚未取得朝廷所给予的政治上的高度认可。周敦颐、程颢、程颐、张载的得谥,意味着获得了最高政治承认,使道学从江湖走进庙堂,成为官方的正统哲学。道学一统天下的步履正是始于此际。本来如果没有"庆元党禁",道学地位提升的进展要快得多。南宋孝宗朝时王称的纪传体北宋史书《东都事略》已经为周敦颐立传,这样的立传又为此后编纂的宋朝国史因袭[⑨]。然而,党禁的发生让声望日隆的道学受到很大的打击。因此,历史注定需要魏了翁来完成把道学竖立在庙堂的使命。如果没有魏了翁做这件事,肯定不会多久也会有人站出来呼吁。不过,毕竟还是在魏了翁的不懈争取下成功的[⑩]。

回顾道学的发展史,充满坎坷曲折,魏了翁做出的是里程碑式的重要贡献。其意义不仅是对道学,对儒学再度成为显学,魏了翁是最后一个撬动杠杆的人。儒学在宋代由理学到道学,由溪水汇成洪流,由晦而彰,终于像汉代五经那样,定于一尊,成为"正学之宗",迄止于近代,不可动摇。

---

① 刘时举撰,王瑞来点校:《续宋中兴编年资治通鉴》卷一二,北京:中华书局,2014年,第275页。

② 道学弛禁在嘉泰二年(1202),韩侂胄被诛在开禧三年(1207),见《续宋编年中兴资治通鉴》卷一三,第291、317页。

③ 《宋史》卷四三六《李道传传》,第12946页。

④ 魏了翁:《鹤山先生大全文集》卷一五《奏乞为周濂溪赐谥》。

⑤ 陈邦瞻编:《宋史纪事本末》卷八〇《道学崇诎》,北京:中华书局,1977年,第879页。

⑥ 虞集:《道园学古录》卷七《鹤山书院记》,《四部丛刊初编》本。

⑦ 《宋史》卷四三七《魏了翁传》,第12966页。

⑧ 魏了翁:《鹤山先生大全文集》卷四三《道州宁远县新建濂溪周元公祠堂记》。

⑨ 粟品孝:《关于〈东都事略·儒学传〉的评价问题》,《史学史研究》2010年第1期,第120－122页。

⑩ 对于道学在南宋的发展脉络,学界通常注重《宋元学案》的叙述,其实早于《宋元学案》,明人冯琦原编、陈邦瞻增辑的《宋史纪事本末》在卷八〇《道学崇诎》一章已有完整的归纳。以上叙述的经纬与引文,未注明出处者,均出此章。

四、道学光大:“教声洋溢乎中州”

在宋代,道学的传承与发展主要是通过士大夫来实现的。士大夫官僚又总与政治摆脱不了干系。因此在韩侂胄专权时期,政治纠葛导致庆元党禁的发生。在道学为官方认可之后,史弥远专权的背景之下,济王案的发生,又使包括魏了翁在内的道学家受到了很大的打击。为史弥远迫害致死的济王翻案鸣不平,魏了翁被贬官湖南靖州。

关于魏了翁的贬官,元人陈桱《通鉴续编》归纳各种史籍记载道:“起居郎魏了翁知不为史弥远所容,以疾求去。弥远犹畏公议,外示优礼,改权工部侍郎。了翁力请外,乃出知常德府。越二日,谏议大夫朱端常劾了翁欺世盗名、朋邪谤国,德秀奏札诋诬。诏了翁落职夺三秩,靖州居住;德秀落焕章阁待制罢祠。李知孝上书乞追削流窜德秀,以正典刑。梁成大亦奏了翁已从追窜,人犹以为罪大罚轻,德秀狂僭悖谬,不减了翁。相羊家食,宜削秩贬窜一等施行。弥远劝帝下其章,帝曰,仲尼不为已甚。遂止镌两秩罢祠。成大贻书所亲曰:真德秀乃真小人,魏了翁乃伪君子,此举大快公论。识者笑之。”①

南宋的台谏大多沦为权臣的鹰犬。攻击魏了翁的台谏又祭起了过去诬道学为伪学的旗帜,借姓氏的谐音,自鸣得意地称魏了翁为“伪君子”,又称真德秀为“真小人”②。不过这样的称呼也在客观上促成了真、魏并名。在《宋元学案》卷首,清人全祖望这样评价魏了翁的学说:“嘉定而后,私淑朱、张之学者,曰鹤山魏文靖公。兼有永嘉经制之粹,而去其驳。世之称之者以并之西山,有如温公、蜀公,不敢轩轾。梨洲则曰:‘鹤山之卓荦,非西山之依门傍户所能及。’予以为知言。”③这是一个很高的评价,并且也符合事实。魏了翁与真德秀二人同年登第,并称“真魏”。

不过,清人黄宗羲则不大首肯“真魏”并称。在学术成就上,黄宗羲认为魏了翁更好一些。清人黄百家在《宋元学案》的《西山真氏学案》也识以按语云:“从来西山、鹤山并称,如鸟之双翼,车之双轮,不独举也。鹤山之志西山,亦以司马文正、范忠文之生同志、死同传相比,后世亦无敢优劣之者。然百家尝闻先遗献之言曰:两家学术虽同出于考亭,而鹤山识力横绝,真所谓卓荦观群书者;西山则依门傍户,不敢自出一头地,盖墨守之而已。”当然,真、魏二人尽管学术成就不同,但共同的信仰与经历,让二人的关系很好,真德秀去世后,魏了翁在撰写的神道碑中深情地说道:“重惟与公同生于淳熙,同举于庆元,自宝庆讫端平,出处又相似。然则志同气合则海内寡二,然则公之志非后死者之责与!”④

魏了翁被贬官离开京城之际,饯行者甚众:“去国之日,自迩臣百执事下至博士弟子员都人士,祖帐余杭门外,连日不绝。临安尹白宰相致馈赆,具四大舟,送至丹阳。所过监司、帅守将迎如他日。”⑤跟元祐党争、庆元党禁一样,人们在政治立场上的是非观愈发清楚。虽贬犹荣,魏了翁在当时的影响巨大,由此可见。政治影响无疑使也魏了翁作为道学的正宗传人必然会获得相当多的追随者。

“魏了翁贬靖州六年,闭户读书,自如也。”⑥这是《宋季三朝政要》的记载。《宋史·魏了翁传》的记载则更为详细:“了翁至靖,湖湘江浙之士不远千里,负书从学。乃著《九经要义》百卷,订定精密,先儒所未有。”六年,让游走于政、学之间的魏了翁有了充分的时间,“益得以静虑澄神”,专注于学问。根据前面所述,仅《四库全书》收录的《周易要义》《尚书要义》《仪礼要义》《春秋左传要义》合计,卷数便已超过一百卷,因此,《宋史》本传所言“乃著《九经要义》百卷”当为不确,魏了翁著述的卷数比这更多。

---

① 陈桱:《通鉴续编》卷二一,《景印文渊阁四库全书》第332册,第889页。

② 佚名撰,王瑞来笺证:《宋季三朝政要》卷一,北京:中华书局,2010年,第27页。

③ 黄宗羲原撰、全祖望补修,陈金生、梁运华点校:《宋元学案》卷一,第15页。

④ 魏了翁:《鹤山先生大全文集》卷六九《参知政事资政殿学士致仕真公神道碑》。

⑤ 魏了翁:《鹤山先生大全文集》卷五四《送吴门叶元老归浮光序》。

⑥ 佚名撰,王瑞来笺证:《宋季三朝政要》卷一,第27页。

经过在蜀两度兴办书院，加之为二程周张请谥成功，更由于学术成就，此时的魏了翁的名声已经很大。因此才会有“湖湘江浙之士不远千里，负书从学”盛况出现。对此，魏了翁自己也写道：“四方之宾友从游者日至，行李之问无虚月也。”[①]从学者众，便让在靖州的魏了翁专注于学问的同时，第三次兴办书院，传道授业。“寓馆之东曰纯福坡，五老峰位其左，飞山属其右，而侍郎山嶷立其前，冈峦错峙，风气融结，乃屏剔灾翳，为室而告之。安土乐天，忘其己之迁也”。在靖州州治之北这样一处风光秀丽的所在，魏了翁重新兴建的书院，“即故乡之名，榜以鹤山书院”[②]。

靖州鹤山书院兴办的客观意义，是让蜀学出川，走向了全国。

在史弥远专权的后期，魏了翁逐渐由闲散官职被起用。绍定四年(1231)六月，魏了翁从贬放地靖州复职主管建宁府武夷山冲佑观。不知有心还是无意，朱熹之后的正宗道学传人魏了翁复职后，任官地居然是朱熹的曾经讲学所在。第二年又改授实际差遣，四月除集英殿修撰知遂宁府，辞不就。八月，进宝章阁待制、潼川路安抚使知泸州。绍定六年，伴随着长期专权的史弥远的死去，理宗亲政。当时，要求把魏了翁召还朝廷的呼声很高。“臣庶封章多乞召还了翁及真德秀，上因民望而并招之。用了翁权礼部尚书兼直学士院。”[③]同时召还入朝的名臣还有很多：“端平元年，上既亲总庶政，赫然独断，而(郑)清之亦慨然以天下为己任，召还真德秀、魏了翁、崔与之、李戡、徐侨、赵汝谈、尤焴、游似、洪咨夔、王遂、李宗勉、杜范、徐清叟、袁甫、李韶，时号‘小元祐’。”[④]政治局势焕然一新，道学大翻身。此后，魏了翁的政治地位愈发上升，成为全国军政副长官签书枢密院事。

庆元党禁之后，在魏了翁等人的大力揄扬之下，“正学之宗”的道学，俨然成为国家的意识形态，被加以大力提倡。皇帝去世后，也由于扶植提倡道学而得到理宗的庙号。魏了翁前后创办的几个书院都叫鹤山书院，因此在当时相当闻名。在魏了翁开京湖督府辞别时，宋理宗亲书“鹤山书院”送给魏了翁，以示褒奖。褒奖的是魏了翁，振奋光大的是道学。承继朱熹，魏了翁比朱熹幸运。没有遭遇过严酷的党禁，稍许的挫折反倒成就了魏了翁名声。

嘉熙元年(1237)，魏了翁走到了生命的终点。消息传到朝廷，“遗表闻，上震悼，辍视朝，叹惜有用才不尽之恨”[⑤]。身后的赠赐更是极其哀荣，赠太师，谥文靖，赐第宅苏州。累赠秦国公，葬苏州高景山金盆坞，史绳祖撰写神道碑，知平江府王遂经营丧事[⑥]。身后哀荣扩大了魏了翁的影响。赐第苏州，葬在苏州，苏州的宅第又有了鹤山书院，这也让来自蜀地的道学辐射到了江浙。并且延及元明清，沪州、眉州、邛州、靖州等地的鹤山书院也一直书声琅琅，人才辈出。鹤山书院也延续着鹤山的事业和生命。

学术的传播无疑是通过学者的行动来完成的。不过，学者的学术传播活动除了自主的有意识的行动之外，还有在外力驱迫下的不由自主，亦即有主观传播和客观影响之分。当然，还有两种状况的混合。包括过继外家的高氏，魏了翁家族人物辈出，被誉为蒲江“一门九进士三宰执”[⑦]，在南宋是具有极大政治和学术影响的家族。南宋时游宦寓居以及宋末元初的战乱，也让魏、高氏家族迁徙于今天的江西、浙江、江苏各地，其中魏了翁的家族则是因朝廷赐第而移居江浙。魏了翁的几代弟子同样星散四方，这在客观上也促进了道学在各地的传播。

除了魏了翁的家族，检视《宋元学案》在《鹤山门人》内所列入的川籍弟子，有不少后来出于各种

---

① 魏了翁：《鹤山先生大全文集》卷五四《送吴门叶元老归浮光序》。

② 魏了翁：《鹤山先生大全文集》卷四七《靖州鹤山书院记》。

③ 《宋史》卷四三七《魏了翁传》，第12969页。

④ 《宋史》卷四一四《郑清之传》，第12420页。

⑤ 《宋史》卷四三七《魏了翁传》，第12970页。

⑥ 王鏊：《姑苏志》卷三四，《景印文渊阁四库全书》第493册，第566页。

⑦ 蒲江一门九进士三宰执依次为高叔泰、魏了翁(位至签书枢密院事)、高载、高定子(位至参知政事)、魏文翁、高稼、高崇、高允绩、高斯得(位至参知政事)。

原因移居各地的。潼川人吴泳,历官宝章阁学士、知泉州,撰有《鹤林集》,宋末避蜀难,“侨居吴兴”[①]。井研人牟子才曾任知州,位至端明殿学士,宋末“拔其家于兵火,致之安吉”[②]。而其子其孙牟巘、牟应龙以后又迁居吴兴[③],入元后隐居不仕。牟巘学问被认为“源出于伊洛”[④],元人黄溍则更高度评价说:“若昔宋东都盛时,眉山苏氏父子出,而蜀之文章被于海内。渡江后疆圉日蹙,衣冠流散,而蜀之文章萃于东南。及其既久也,百年之遗老,相继沦谢,而陵阳牟氏父子,遂岿然为蜀士之望。以耆年宿德擅文章之柄,而雄视乎东南者,大理公(牟巘)一人而已。”除了评价,黄溍讲南宋以来“蜀之文章萃于东南”,也折射了蜀学东渐的事实。而牟应龙则被誉为“吴兴八俊”之一[⑤]。

曾为魏了翁撰写神道碑的眉山人史绳祖,后来移居湖北公安。其自述云:“会余以君命召舟抵公安,力上祠请,因寓焉。蜀士之寓于竹林,南士之仕于渚宫者,踵门求为讲切。”[⑥]学者的迁徙一定会伴随着学术的传播。这段史绳祖讲学公安的记载,就可以说是道学伴随着人的迁徙而传播的写照。

元代大儒虞集,自幼随父从四川仁寿迁徙到江西崇仁。其曾祖虞刚简官利州路提刑,“尝与临邛魏了翁,成都范仲黼、李心传辈讲学蜀东门外,得程朱微旨,著《易》《诗》《书》《论语说》以发明其义,蜀人师尊之”[⑦]。拥有这样家学传统的虞集,后来成为元代著名理学家吴澄的门人,历任大都路儒学教授、奎章阁侍书学士。黄溍评价说:“国朝一代文章家,莫盛于阁学蜀郡虞公。”[⑧]可能是出于崇仰先祖与魏了翁的交游,虞集曾为苏州的魏了翁后人写下过《魏氏请建鹤山书院序》。其中就提及“我曾大父建学简州,文靖公(魏了翁)为之记”的往事,并且说道“某虽不敏,尚愿诵所闻于父兄者,以与其子弟从事乎二家之家学”[⑨]。家学代有传人,人则徙地传学。元代道学完成南北统一,追根溯源,也可以遥遥地望见魏了翁的依稀身影。

虞集的老师吴澄在为一位叫张达善的四川学者写的墓碣铭中,有这样一句话:“学徒自远而至者日富,教声洋溢乎中州。”[⑩]学者转徙踏破时空,道学传播从而实现,于是,就有了“教声洋溢乎中州”的景象。蜀道通天下,道学传南北,魏了翁具有发轫之功。

由宋入元的家铉翁在一首题为《伯成尝受学于河朔前辈鹤鸣翁,其学亦宗濂洛,赠以诗,勉其自拔于流俗》的诗中这样写道:“南方共宗鹤山老,北方亦有鹤鸣翁。鹤山道脉接濂洛,鹤鸣之派应与鹤山同。”[⑪]“鹤山”为魏了翁,“鹤鸣”则指由金入元的北方大儒李俊民,元人郝经就在《明道伊川两先生祠堂记》中写道:“泰和中,鹤鸣先生俊民得先生之传。”[⑫]《宋元学案》卷十四《明道学案》下《明道续传》也立有“庄靖李鹤鸣先生俊民”的传记,将其归为程学一脉。读家铉翁的诗,从“南方共宗鹤山老”一句可以看到,魏了翁俨然已成为南方道学的座主,人所共宗。“北方亦有鹤鸣翁”是讲李俊民在北方中原的影响。“鹤山道脉接濂洛”是说魏了翁的道学传承。“鹤鸣之派应与鹤山同”一句,则通过“濂洛”这一道学主流的接点,将一南一北的魏了翁与李俊民联系了起来。固然,家铉翁的诗是写给一个受学于鹤鸣先生李俊民的学者“伯成”,然以“鹤山”相提并论,不仅反映了魏了翁的巨大影响,还折射出通过鹤山与鹤鸣等传承光大的程朱理学的南北合流。

---

① 吴泳:《鹤林集》卷三四《王立言墓志铭》,《景印文渊阁四库全书》第1176册,第332页。
② 《宋史》卷四一一《牟子才传》,第12361页。
③ 《元史》卷一九〇《牟应龙传》,北京:中华书局,1976年,第4337页。
④ 程端学:《牟氏陵阳集》卷首序,《景印文渊阁四库全书》第1183册,第3页。
⑤ 董斯张:《吴兴备志》卷一二,《景印文渊阁四库全书》第494册,第414页。
⑥ 史绳祖:《学斋占毕》卷四,《景印文渊阁四库全书》第854册,第50页。
⑦ 《元史》卷一八一《虞集传》,第4174页。
⑧ 黄溍:《道园遗稿》卷首序,《景印文渊阁四库全书》第1207册,第708页。
⑨ 虞集:《道园学古录》卷七《鹤山书院记》,《四部丛刊初编》本。
⑩ 吴澄:《吴文正集》卷七三《故文林郎东平路儒学教授张君墓碣铭》,《景印文渊阁四库全书》第1197册,第708页。
⑪ 家铉翁:《则堂集》卷五,《景印文渊阁四库全书》第1189册,第351页。
⑫ 郝经:《陵川集》卷二七,《景印文渊阁四库全书》第1192册,第301页。

结 语

进入北宋，儒学高扬起理学的旗帜，成为新兴的士大夫政治的理论基础。通过概念错位，先秦儒家中的“民贵君轻”的因素作为对抗君权的思想资源被放大，《孟子》获得了前所未有的地位。同时紧张的民族关系，又让《春秋》得到了空前的重视。中期以后的政治改革，便以经典重释作为依据，对于儒学传承的道统也开始逐渐明晰。然而，理学的兴起还是在经学的话语脉络之下，体现的是对唐代以来儒学的扬弃，其体用还主要着眼于政治。因此，北宋的理学可以纳入唐宋变革论的框架下加以解释。

历史拐进南宋，政治、经济重心在江南重归于一。亡国之痛纠缠着既有的理学流派，政治上的人事纠葛又让理学屡受打压。学术形而上，社会形而下。潜行于民间的理学，在南宋这种特殊的背景之下，顺应社会转型，逐渐开始走向民间，由原来的致君行道逐渐转向移风易俗的教化路线。理学悄然以道学的面目出现就反映了这样的倾向。而朱熹等人发掘简明易晓的《四书》，推行家礼等言行，也包含有这样的意图。走向民间，道学的影响开始增大，渗透到各地。

主要由于政治因素，道学在“庆元党禁”之际遭受空前的压制。党禁未开，道学开山朱熹便含恨而没。宋金和战对峙，蜀地则相对安宁。安定的生活使一大批蜀地的学者成长起来。自幼接受义理之学的魏了翁私淑朱熹，并不固守朱熹，在注重内心方面还有所发展。魏了翁存留到今天的著述，甚至比朱熹还多。同时魏了翁也秉承了朱熹以来注重民间的道学传统。这从几次赞扬李肩吾为人书写《乡党》《内则》便可见一斑[①]。此外，南宋承续传统，社会祠庙活动空前活跃，佛教、道教、民间信仰以及被纳入国家祭祀的儒学交互其间。魏了翁对此做出宽容姿态的同时，力图以《礼记》等儒学规范来加以引导，化淫祠为正祭[②]。由庙堂到民间，道学的取向则可以纳入宋元变革论的理论框架解释[③]。

作为新一代道学家，承学传道的重任历史地落到魏了翁的肩上。在蜀地多年讲学为政之后，伴随着影响的扩大与地位的升高，加之弟子的增多，以魏了翁为首的蜀学开始走向各地，受到普遍的注重。特别是魏了翁疾呼为周敦颐、程颢、程颐、张载立谥的实现，确立了道学此后几百年间独尊的正统地位，儒学从而获得了前所未有的弘扬。这一行为，也确立了魏了翁在道统上承前启后的领袖地位。

此后，南宋后期的战乱与宋元交替等社会变动，又使魏了翁的弟子等大批蜀地学者星散四方，客观的外力所带来的人的流徙让蜀学辐射各地，扩大了儒学的传播，最终藉元代的统一之势，达成道学的南北统一。从上述诸多的视点观察，我们可以这样评价：魏了翁是继朱熹之后道学发展史上的巨人，是儒学星空中的一等星。魏了翁生前为周敦颐、程颢、程颐、张载请谥成功，还未能让这四位儒学先贤进入孔庙，六百年后，魏了翁则被堂堂请入圣殿，配享圣人。对确立道学正统地位作出贡献的魏了翁，得到了来自官方正统的最高褒奖[④]。不过，相对于将近三百年前的这种政府行为，今天的学界实在更应当对魏了翁在理学乃至儒学发展史上的学术地位，作出相应的评价。

【附记：谨以此文深切怀念三次担任拙文责编、英年早逝的范学辉教授。】

［责任编辑 范学辉 孙 齐］

① 魏了翁：《鹤山先生大全文集》卷六三《题李肩吾为许成大书乡党内则》《题李肩吾所书乡党》。

② 可参魏了翁：《鹤山先生大全文集》卷三八《成都灵应观赐额记》、卷九八《祈雨》、卷九九《祈雨》等文。

③ 参见王瑞来：《从近世走向近代·宋元变革论述要》，《史学集刊》2015年第4期。

④ 《清史稿》卷八四《礼志》，北京：中华书局，1977年，第2533页。

LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY
No. 3, 2020(Serial No.378)

草根学者的良知学实践

——以明嘉靖至万历年间的安福学者为例

张 卫 红

摘　要:明代嘉靖至万历年间安福县人数众多的草根阳明学者,虽无科举功名,却是阳明学在地方社会传播的主力。他们由讲学、研磨心性而扩展至教化乡族,参与地方公益事业,进而协助官府参与地方社会治理。作为阳明学者的乡绅自我认同的角色是"乡人之心",他们的讲学和化乡活动是以"万物一体"的济世理想和责任作为精神动力,对地方社会秩序的平稳运行起到长久的、潜移默运式的"风教"影响。

关键词:良知学实践;地方社会;王学讲会;草根学者;安福

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.03.09

以往的研究多关注阳明及其知名弟子的哲学思想,而良知学在大多数普通士人那里如何体现,良知学的实践指向及其对地方社会的影响有哪些表现,这虽然是学术传播的一个重要体现,但在研究中重视不够。本文聚焦于明代嘉靖至万历年间安福县的那些科举功名低或没有科举功名的普通阳明学者(草根学者),探讨良知学在他们身上如何体现,良知作为"万物一体之学"如何通过他们影响地方社会,以期探究王学对地方社会的影响。本文选取安福阳明学者为例的原因在于,安福县为中晚明王学讲会极盛之地吉安府中的极盛之地。诚如江右王学的领军人物、安福籍学者邹守益(号东廓,1491-1562)所说,"吉郡视四方为胜,而安福视吉郡为胜"[①],这里不仅人数众多、讲会活跃、持续百余年,与王学从兴盛到式微相始终,而且阳明学者以良知学的精神进行讲学和教化乡里的实践活动具有典型性,尤其能体现良知学的实践指向。

笔者曾作《安福阳明学者暨邹东廓弟子一览表》,据不完全统计,明代中晚期安福阳明学者有212人,其中进士40人,举人40人,诸生73人,总计153人,占总数的72.1%,可知阳明学主要在掌控当地思想文教资源、社会地位高的官员及士人中传播。这些学者所在的宗族大都属于安福县文教程度较高的望族,学术的传播首先是在这些宗族子弟中进行的。阳明学者主要由三类人组成:一是如邹守益祖孙、刘邦采、王时槐、刘元卿这样有科举功名、有影响力的知名学者,他们是讲学活动的领袖和倡导者;二是地方宗族中有学识、但功名不高或没有功名的中下层士人,他们是参与讲学的主体;三是地方宗族的主事者、长老,他们的文教程度不高,但以敏于事务或德高望重成为家族中有号召力的人物,对讲学提供了直接的支持。本文聚焦于后两类草根学者,从四个方面展示他们的学术活动以及对地方社会的影响。

作者简介:张卫红,中山大学人文高等研究院教授(广东广州 510275)。

基金项目:本文系贵州省2019年度哲学社会科学规划国学单列课题(19GZGX19)暨北京大学高等人文研究院"精神人文主义研究"课题的阶段性研究成果。

① 邹守益:《彭子阊墓铭》,邹守益撰,董平编校:《邹守益集》卷二一,南京:凤凰出版社,2007年,第957页。

一、究心学理与工夫实践

首先，草根学者与知名学者一样，其学术热诚体现在究心阳明学义理并研磨心性的工夫实践上，这是阳明学的根基所在。在《安福县志》的人物传记中，常能看到这些中下层士人早在青年时代就一心志于儒家圣贤之学：

> 王钊……初为诸生，弃去，求所为身心性命。
>
> 朱淑相……少攻举子业，旋弃去。纳贽邹守益、刘邦采，研心理学。[①]
>
> 王皦……少弃举业，乐道耽隐，师事刘邦采。
>
> 刘继华……邑庠生。已而弃举子业，壹志性命之学。[②]

阳明学的核心在于真实体悟良知，如安福士子刘汝栋所说："吾侪为学，直以了性命为极……必真切于良知明照之体。"[③]故"壹志性命之学"意味着在日常生活中改过迁善、实地用功，如南乡三舍刘氏家族的刘以身受学于从叔刘邦采，"解组归田，时赴惜阴会，性恬淡，惩忿窒欲，迁善改过，至耄不倦，有日记以自考"[④]。更有进者，这一绵密恳切的工夫达到了精深隐微的心性深处，不仅知名学者如此，普通士人也是如此。南乡布衣学者朱淑相（出自槎江朱氏）、朱调（出自大桥朱氏）都是此类典型：朱调"神敛而志凝，静坐终日，不事言说"，"晚年更揭'敛气观心、忍欲成行'八字以示学者，欲令由此练习，以为入道之基"[⑤]。朱淑相"终日端坐，澄心省躬。尝曰：'人心虚故灵，灵故常精常明，常寂常运，吾致力在此，受用亦在此'"。其工夫显然有本于邹守益戒惧于心体之说，王时槐称道其"精研远诣"[⑥]。朱淑相孙朱世宾，以"心在腔子里，眼顾丹田下"[⑦]为日常工夫。朱淑相侄朱意，"始去念，继守念，终克念，一以致知为宗"。他认为若工夫不用猛力，就不能洞见道体，于是和同里士子刘汝栋一同去玉霄山静坐：

> 矢以达旦不寐，务使此心精明，不少昏愦。两人相对危坐，设手板相戒，目稍瞑即板击之，尤苦未能清朗。而山故多虎，则出户外露坐，曰："学不成，何贵此身？直宜饲虎耳！"如是者月余。[⑧]

这让乡人十分惊骇的举动，在阳明学者中并不鲜见。一些普通士子通过勤苦用功，也能有所体悟。如邹守益门人周以鲁（出自西乡横龙周氏），精思力践久之，悟曰："盈宇宙皆性也，尽性外无学矣。"王时槐门人欧阳鸣凤，"习静白云，豁然有悟"，被称为"王门子舆"[⑨]。

有些学者因常年坚持用功，临终能神志清明地安然离世。刘阳高足朱汝昌（出自南乡大桥朱氏），"目且瞑，神志不乱，第曰：'吾存此良知以俟命矣'"[⑩]。刘邦采弟子刘汝栋，于病危时一切置之度外，与家人绝口不提身后事。瞑目之际，其从兄问曰："形气解矣，灵明能无改乎？"汝栋"以手指其心，挥其妻，使勿近，遂卒"[⑪]。做派之洒脱，甚至与儒家之注重人伦不类。

在中晚明三教合流的思想背景下，阳明学者将佛道二教的修养工夫纳入良知学中借鉴，抑或三教并尊的情形往往有之。如邹守益孙邹德溥就深受佛教影响：

---

① 以上引文分别见王基纂，高崇基修：《安福县志》（清乾隆四十七年修，同治四年补刊本，以下简称同治《安福县志》）卷一一《人物·儒林》，第14、15页。

② 以上引文分别见同治《安福县志》卷一三《人物·隐逸》，第3、5页。

③ 王时槐：《秋江刘君偕仲子邦桢墓表》，王时槐撰，钱明、程海霞编校：《王时槐集》之一《友庆堂存稿》卷六，上海：上海古籍出版社，2015年，第183页。

④ 同治《安福县志》卷一一《人物·儒林》，第18页。

⑤ 王时槐：《易庵朱先生墓志铭》，王时槐撰，钱明、程海霞编校：《王时槐集》之一《友庆堂存稿》卷五，第149－150页。

⑥ 刘元卿：《朱松岩先生外传》，刘元卿撰、彭树欣编校：《刘元卿集》卷七，上海：上海古籍出版社，2014年，第275页。

⑦ 同治《安福县志》卷一一《人物·儒林》，第17页。

⑧ 以上引文及事迹见王时槐：《五山朱君墓志铭》，王时槐撰，钱明、程海霞编校：《王时槐集》之一《友庆堂存稿》卷五，第147页。

⑨ 以上引文分别见同治《安福县志》卷一一《人物·儒林》，第18、20页。

⑩ 王时槐：《朱康夫墓志铭》，王时槐撰，钱明、程海霞编校：《王时槐集》之一《友庆堂存稿》卷五，第143页。

⑪ 王时槐：《秋江刘君偕仲子邦桢墓表》，王时槐撰，钱明、程海霞编校：《王时槐集》之一《友庆堂存稿》卷六，第184页。

(邹德溥)间以余力泛滥二氏家言,释子道流常加接引,于长生之说亦若有所默证,以为其精者不悖于吾儒。即相知者或劝公(按,德溥)门墙稍峻,公不谓然,曰:"吾道至大,何必作藩篱?"①

草根学者也有三教并尊或兼取的情形。西乡士人赵师孔,早年先访方外服饵之术,后以闭关静坐炼气为事,"久之,复悔曰:'执有象不如还真空,其惟佛氏乎?'则历名山、礼禅宿、阅经教,冀有悟入"。至听闻邹守益发明良知之旨,谓:"道其在是乎!"后以五十之龄纳贽于王时槐门下②。南乡士子周礼与从侄周一濂(出自北溪周氏)二人青年时代与刘汝栋结为至交,"流视群子……或造请,终不得一幸见之",被人称为"三仙"。周礼"悟证敏速",曾先后从学朱调、刘邦采、王时槐,"触声而悟,每通一义,送一难,四座厌心",时人叹羡不已,争迎其教授弟子。但这些声誉并非周礼所好,传记生动描述了他的日常生活:

居常脱去巾袜行林间,见佳处,坐卧亡归。或穷途遇水石清雅,亦裴回竟日。性善酒,造人饮不记辞,或劝进,乃反辞,即不劝进,即又不辞。醉则据胡床酣睡,旁若无人。

其放浪形骸之状与儒者的温良形象相去甚远。周礼狂慧而不寿,三十四岁暴病而亡。卒前家人争问后事,答曰:"生来死去,如脱故衣更新耳,第不得思极(按,周一濂)一见。"③他临终惦念的同道兼从侄周一濂,从学于朱调、耿定向等人,偏好禅学,曾与其父手录佛典十万余言,"与人语,语多依禅"④。另一位南乡布衣王时椿(出自金田王氏),早年与其弟王时槐一同师事刘邦采、刘文敏、刘阳诸人,一意儒家圣贤之学,甚至"不以乌帽袍带见客,惟角巾野服而已",以示其志决。然"晚闻净土之说,心悦之,尝素食持佛号不辍。病革,神志不乱"⑤。这些安福士子的所学所宗,是当时三教合流状况的一个体现。

二、讲学传道

与究心性理相伴随的是草根学者热诚的讲学传道活动。以讲学来明心性、正学术,进而带动社会建制的改善,不仅是王阳明及其知名弟子们实践儒家外王之学的基本思路,也是众多草根学者的人生志业。安福南乡金田王氏之王钊、王镜、王铸三兄弟,均受学于阳明、卒业于邹守益,以布衣之身终生致力于讲学。同族后生王时槐在青少年时代就曾受王钊、王铸的教诲,从此有志于儒家圣贤之学。万历年间王时槐弃官归田后,王钊、王铸已经谢世,他联合已至耄年的王镜聚集族人于南乡元阳观讲学,并推行乡约⑥。王氏三兄弟之讲学不倦为时人称道,被一并列入《安福县志》之《儒林传》中⑦。

南乡朱淑相、朱调终生以讲学、论学为志业,闻名乡间。朱淑相"终其身,无日不会友讲学,至世态之低昂,家计之赢诎,未尝以纤芥干其衷"⑧。朱调除了勤于个人静修之外,还"远涉吴楚、新安诸郡,求友质订,经年忘归","每岁青原、复古、复真士友大会,先生虽祁寒暑雨必杖屦而赴"。他与朱淑相常年在南乡复真书院主持讲会,为安福二传阳明学者的中间力量,被王时槐誉为邹守益、刘邦采"两先生之真传密印、高第弟子"⑨。

像王氏、朱氏这样热衷讲学并影响一方的布衣学者在安福各乡并不乏见。再如南乡士子康士

① 叶向高:《宫洗泗山公墓志铭》,《澈源邹氏七修族谱》(民国六年修,安福县博物馆藏)卷八,第105页。

② 王时槐:《赵中庵墓志铭》,王时槐撰,钱明、程海霞编校:《王时槐集》之一《友庆堂存稿》卷五,第144页。

③ 以上引文及事迹见刘元卿:《周公典传》,刘元卿撰、彭树欣编校:《刘元卿集》卷七,第260-261页。

④ 以上引文及事迹见刘元卿:《周山人墓志铭》,刘元卿撰、彭树欣编校:《刘元卿集》卷八,第331页。

⑤ 以上引文及事迹见王时槐:《先兄吉府典膳人峰公偕配谢刘二孺人志铭》,王时槐撰,钱明、程海霞编校:《王时槐集》之一《友庆堂存稿》卷五,第163页。

⑥ 事见王时槐:《世德堂纪序》,王时槐撰,钱明、程海霞编校:《王时槐集》之二《友庆堂合稿》卷末,第630-631页。

⑦ 见同治《安福县志》卷一一《人物·儒林》,第14、25页。

⑧ 刘元卿:《朱松岩先生外传》,刘元卿撰、彭树欣编校:《刘元卿集》卷七,第275页。

⑨ 事迹及引文见王时槐《易庵朱先生墓志铭》,王时槐撰,钱明、程海霞编校:《王时槐集》之一《友庆堂存稿》卷五,第148-149页。

宾，师事刘邦采、王时槐，他秉承刘邦采之学，主悟修并进之功，每岁讲学于复真书院，“议论铿发，学者信从之”。南乡汶源王氏的王宗舜，“受业者常百数十人”，为一方乡贤。西乡学者姚必连，“会讲中道书院，士林翕从”①。

还有一些不善讲论、无甚影响的学者，也把讲学传道作为他们不可或缺的生活方式。刘汝栋对于族中有动念于学者，“必密造其室，诱掖开导，惟恐其不入于善也”②。南乡三舍刘氏的刘伯寅是邹守益弟子，他长于处理事务，“性冲淡嗜学，老而弥笃”，“穷年居复古书院，置家事勿问”③。西乡老者刘继美，“年九十，尚与刘元卿、刘喜闻诸名人往来讲学，郡县钦其德望”④。西乡金滩王氏的王子应，“不甚敏慧”，青年时代便对阳明学津津向往，以为“此可学而至也”。他自嘉靖时代就受学于刘文敏、邹守益，切磋于复古书院，“虽晏岁，不舍去”。三十年后刘元卿倡学西乡时，其参与讲学的热情仍不减当年。据刘元卿描述：

> 公时虽老，无一会不赴，赴必虚心咨询，若一无所启者。既病聋，犹日坐一小楼，置先正语录明窗下，琅琅诵之。或时发浩歌，若出金石。其好学一念，自少至老若夙植云。邑令吴怀溪公闻其贤，造庐见之，且欲致公宾席，为乡饮重，公谢不往。⑤

三、举办家族讲会，为善乡里

草根学者除了热衷参加士人为主体、以讲习义理为主的讲会之外，还十分重视将阳明学在家族中传播。他们通过举行家会、族会，对一般百姓进行劝善规过的道德教化，以期达到睦族和乡、稳定社会秩序的目的。万历年间在南乡的金田王氏家族中，王时槐联合王镜于族中举行族会、推行乡约，此举得到同里大桥朱氏的呼应，朱调也率族中士子每年参与金田王氏的族会⑥。王镜去世后，因王时槐已迁居庐陵县，金田王氏家族曾一度缺少德高望重的长者做讲会主盟，于是王时槐族叔王立吾出面，每月聚族人讲学于诚心堂。这样的宗族讲会不仅使王氏家族中的俊秀之士得以延续学术，也改进了族中的伦理风气。王时槐与王镜联手讲学的成效如他所说：“一时族之耆旧俊彦咸欣欣以仁让相勉，数年之间，族人不以一字鸣于官司，官司亦无以一役追呼及于吾族者。”⑦

北乡的荷溪伍氏家族，嘉靖时代有伍思韶受学于邹守益，他辞官归田后于族中倡学。族子伍惟忠受其影响，也师事邹守益、刘阳。后来两人联手聚集族中弟子每月举办德业、举业两会，德业会由伍思韶主持，举业会由伍惟忠主持，“德业会，推九亭公（按，伍思韶）主之；举业则亲甲乙其文，奖劝诱掖，期于成才”。伍惟忠告诫子弟读书不当以科举为目的，“动举王、杨、卢、骆戒之，闻者汗流竟趾”⑧。西乡洋溪赵氏之赵师孔，“岁联里之同门诸友为季会，家之子弟为月会，皆以正心修身谆切致勉”，他自撰《乡约十条》，“以孝弟、仁让、敦朴、守俭、惩忿、息讼，为一乡劝。一乡之中或有衅端赖以潜消默解者，殆不可一二数”⑨。

阳明学者们还通过实际善举来教化宗族。在地方志的记载中，阳明学者赡亲睦族、修葺宗祠、筑桥修路、立保甲、置义仓、敦习俗、平忿争的善举比比皆是，他们也因此赢得乡人尊重，成为当地德高

---

① 以上事迹及引文分别见同治《安福县志》卷一一《人物·儒林》，第17、18、19页。

② 王时槐：《秋江刘君偕仲子邦桢墓表》，王时槐撰，钱明、程海霞编校：《王时槐集》之一《友庆堂存稿》卷六，第183页。

③ 刘氏合族修：《三舍刘氏六续族谱》卷三〇《家传五》，张海瀛等主编：《中华族谱集成》第14册《刘氏谱卷》，成都：巴蜀书社，1995年，第14册，第671页。

④ 同治《安福县志》卷十一《人物·文学》，第34页。

⑤ 刘元卿：《王箕峰公墓铭》，刘元卿撰、彭树欣编校：《刘元卿集》卷八，第325页。

⑥ 王时槐：《易庵朱先生墓志铭》，王时槐撰，钱明、程海霞编校：《王时槐集》之一《友庆堂存稿》卷五，第149页。

⑦ 以上引文及事迹见王时槐：《寿族叔立吾公七十序》，王时槐撰，钱明、程海霞编校：《王时槐集》之一《友庆堂存稿》卷二，第62页。

⑧ 以上引文见刘元卿：《进士尽吾伍先生行状》，刘元卿撰、彭树欣编校：《刘元卿集》卷八，第303页。

⑨ 王时槐：《赵中庵墓志铭》，王时槐撰，钱明、程海霞编校：《王时槐集》之一《友庆堂存稿》卷五，第145页。

望重的道德表率。如师事邹守益、刘阳的李挺,“里中有相构者,得公一言而释,至以过失闻于公为耻”[①]。赵师孔在岁饥之年分粟给族人,竟至“罄不自给”,“慈仁及物,即毒虫微命不忍践伤”,赢得安福两任知县闵世翔、吴应明的礼重[②]。

学者们也带动了许多并未以理学为志业的族人以良知学的精神为善乡里,建设宗族。如东乡清陂邓氏三兄弟中,其父安排长子邓国总理家政,仲子邓圜经商,季子邓周学儒,为庠生。邓周初学于阳明,卒业于邹守益。受其影响,邓国于四十岁时听闻良知学,于是:

> 犁然有省,一意和乡睦族,置胜负于弗较。家庭弟侄聚论,砺以躬行,而以务名虚谈为戒。每岁出谷二百余石散贫者,不取息,而宗族施有等差,行之三十年余矣。……平生见道路之险也,则修理之;虑病涉之艰也,则桥梁舟楫之;怜疟痢之困、行旅之渴也,则制药设茶济之;至老而不倦。故其殁也,众咸哀而慕焉。[③]

邓圜受兄弟的影响,也能够敦伦笃行,“平心应物,无忮求机械。甫五十,敛以家居,足迹罕入城郭”,于救济乡里之善事“尽其力不懈”[④]。邓氏兄弟还在家族中颁刻阳明的“谕善四条”作为道德规范。因邓周为邹守益弟子的关系,邓圜与邹守益弟邹守蒙结为姻家,邹氏与邓氏家族的密切交往长达四十余年。邹守益曾亲至邓氏之堂揭“为善最乐”楹联,大力表彰邓氏“仁礼爱敬”的家风[⑤]。

西乡人冯梦熊以敏于事务而著称乡里。他听刘元卿讲学后喜曰:“吾乃今知良贵固在我”,从此一心向道,以良知学的精神造福乡里。他多次聚家会,以道德规范约束子弟;族中有倚势欺人者,晓之以善恶利害,一时间族人“争自濯其旧习”。冯梦熊因此赢得官府和百姓的倚重。对于乡约中不合理的条目,县令倪栋让他修订完善;遇到争议纠纷,乡人争相请他调停,往往“纠纷立解”。在万历年间安福西乡再次举行丈田时,乡人纷纷推举他做监督,他尽心尽力,令“人人称平”[⑥]。在中晚明的安福地方社会,像邓国、冯梦熊这样以良知学的精神为善乡里的地方长老不在少数,也成为邹守益、王时槐、刘元卿等知名学者撰文大力表彰的典型。

四、管理地方公共事务

进而,阳明学者们由宗族而社会,热心参与地方民生事业,协助官府管理地方公共事务。他们“化乡”实践的特点主要在以阳明学“万物一体之学”为精神指导,具有更为自觉和强烈的济世责任感。这些久居乡里的草根学者不仅究心学术,还熟知地方民生事务,了解民间疾苦,以其在地方社会的声望和号召力,成为官府与民众之间上下沟通的桥梁。在阳明学兴盛的明代嘉靖、万历时代,随着被官府和民众认可度的不断提高,他们也因此拥有了管理地方社会的重要话语权。其中最辉煌的事件便是,邹守益在安福率刘伯寅、刘肇衮、夏梦夔等四十余阳明学者,从嘉靖十一年(1532)开始历时三年,协助官府重新清量土地并造册。这一场牵动地方大户利益的清丈活动进展得并不顺利,如邹守益所说:“几成而败,败而复兴,兴而复摇,摇而复成。”[⑦]他们把关怀百姓的“一体之仁”作为推行丈量的理念和动力,历经重重阻力,最终完成了安福,也是全国推行最早的一批试点清丈活动,部分赋役因之得以减轻。上述几位参与丈田的学者不仅热衷讲学,而且通达地方事务,富有声望:

刘伯寅精于计算,通达经济,传记称其“孝友敦笃,勇足济事”[⑧]。他协助邹守益处理安福赋役事

---

① 王时槐:《一吾李君志铭》,王时槐撰,钱明、程海霞编校:《王时槐集》之一《友庆堂存稿》卷五,第169页。

② 王时槐:《赵中庵墓志铭》,王时槐撰,钱明、程海霞编校:《王时槐集》之一《友庆堂存稿》卷五,第145页。

③ 邹守益:《明故横溪邓君墓志铭》,邹守益撰,董平编校:《邹守益集》卷二三,第1081-1082页。

④ 邹守益:《明故北山邓君偕配尹氏合葬墓志铭》,邹守益撰,董平编校:《邹守益集》卷二三,第1083页。

⑤ 邹守益:《明故横溪邓君墓志铭》,邹守益撰,董平编校:《邹守益集》卷二三,第1081页。

⑥ 以上引文、事迹见刘元卿:《冯茶园墓志铭》,刘元卿撰,彭树欣编校:《刘元卿集》卷八,第345页。

⑦ 邹守益撰,董平编校:《邹守益集》卷一七《县总后语》,第809页。

⑧ 刘氏合族修:《三舍刘氏六续族谱》卷三〇《家传五》,张海瀛等主编:《中华族谱集成》第14册《刘氏谱卷》,第671页。

务前后长达二十余年[①],在嘉靖十一年开始的丈田活动中总管数据。邹守益说:“以丈量为是,则刘某为功之首。”嘉靖十五年阳明学者程文德出任知县期间,也向刘伯寅咨询里役制度之利弊。他建议的数项赋役改革举措得以推广实行,使安福的里役制度在吉安府九县当中“尤称便”。程文德与邹守益商议筹建复古书院时,也由刘伯寅总理经费支出,“周慎详密,省费亦以千计”[②]。嘉靖二十四年,邹守益联合王门学者上疏江西省官员请求减轻全省赋役、重刻《督赋条规》,他特意将刘伯寅推荐给都察院巡抚江西右副都御史吴鹏协理计算,最终查减全省赋役夙弊每年达一万六千两。十年后,蔡克廉出任巡抚江西都察院右佥都御史时,邹守益再次推荐刘伯寅协助清查各县赋税欺隐之弊[③]。

刘肇衮在阳明于赣州讲学时期趋而受业,在安福王门弟子中资历较老,深为邹守益器重。刘肇衮性情刚严清峻,他为诸生时参加考试,见监考甚严,叹曰:“士不自重,致所司防闲如此。”竟然放弃考试回乡养母而去。刘肇衮以布衣身份在乡间深孚众望,“衮于乡闾民瘼有所闻,率以告守益,为之转闻当道,民感其惠”,邹守益称他能“交修于人”[④]。

夏梦夔与李挺一同师事邹守益、刘阳,深得器重。二人为肺腑至交,常砥砺切磋。夏“时以见过为学”,李也敬诺奉之,“刻志销磨,不遗余力”[⑤]。夏梦夔精于地方经济事务,他在丈田中辅佐邹守益“剔弊除害,至今赖焉”[⑥]。万历六年(1578)张居正下令全国各县三年时间完成土地丈量,时安福知县闵世翔所倚重的地方士绅,仍然是四十年前负责督丈的阳明学者,“儒生者,故东郭邹先生所造士,居然好修之夫也,依依老胶序中,无权贵可吓。侯(按,闵世翔)独破崖岸优礼之,时与握手步庭,谈心计事”[⑦],其中就包括夏、李二人。“二公矢心公慎,册成,邑人胥服。”[⑧]闵世翔这次邀请参与丈田的士绅还包括朱调、朱淑相、刘元卿等阳明学者。朱淑相,“邑侯廉知其才名,属清税册事,至委琐条理,称邑侯指”[⑨]。朱调督丈时,“秉直持平,让能而晦迹,故终事而舆情胥服,亦其廓然顺应之一验也”[⑩]。这些草根学者也因熟知民情、德高望重而为当地官员礼重,被时常登门造访,以民生事务咨询请教。如朱调,“先后邑侯钦仰高义,往往式庐问政,先生必悉闾阎疾苦,毕陈无讳”[⑪]。李挺,“邑令闵世翔高其行,凡利害兴除多取裁焉”[⑫]。

据学界研究,明清地方乡绅的来源概有四类:第一类是通过科举入仕获得官员身份的高级士绅,第二类是无科举功名或功名低(如诸生出身)而以学问、道德名重乡里的士人,第三类是虽无功名但能力出众、为善乡里而为乡人推重者,第四类是因经济实力雄厚而有地方话语权的士绅[⑬]。而以上四类乡绅在安福阳明学者中兼而有之,第一类如邹守益、刘邦采、王时槐等,第二类如朱调、李挺、刘伯寅等,第三类如夏孟夔、冯梦熊等,第四类如邓国、邓圜兄弟等。这说明阳明学在地方乡绅当中有着广泛的涵盖面,影响不可小觑。这些草根阳明学者尤以第二类居多,有的还兼具第三类乡绅的能力,

---

① 参见聂豹:《均差简两院二司各道》,聂豹著,吴可为编校:《聂豹集》卷九,南京:凤凰出版社,2007年,第306页。

② 以上引文、事迹见刘氏合族修:《三舍刘氏六续族谱》卷三〇《家传五》,张海瀛等主编:《中华族谱集成》第14册《刘氏谱卷》,第671页。

③ 参见《芹曝末议达蔡可泉诸公》,邹守益撰,董平编校:《邹守益集》卷一四,第707页。

④ 以上引文及事迹见同治《安福县志》卷一一《人物·儒林》,第13页。

⑤ 以上引文及事迹见王时槐:《一吾李君志铭》,王时槐撰,钱明、程海霞编校:《王时槐集》之一《友庆堂存稿》卷五,第168页。

⑥ 同治《安福县志》卷一二《人物·义行》,第42页。

⑦ 刘元卿:《送闵父母凤环翁擢水部郎序》,刘元卿撰,彭树欣编校:《刘元卿集》卷五,第141页。

⑧ 以上引文及事迹见王时槐:《一吾李君志铭》,王时槐撰,钱明、程海霞编校:《王时槐集》之一《友庆堂存稿》卷五,第169页。

⑨ 刘元卿:《朱松岩先生传》,刘元卿撰,彭树欣编校:《刘元卿集》卷七,第265页。

⑩ 王时槐:《易庵朱先生墓志铭》,王时槐撰,钱明、程海霞编校:《王时槐集》之一《友庆堂存稿》卷五,第150页。

⑪ 王时槐:《易庵朱先生墓志铭》,王时槐撰,钱明、程海霞编校:《王时槐集》之一《友庆堂存稿》卷五,第150页。

⑫ 同治《安福县志》卷一一《人物·儒林》,第16页。

⑬ 学界对于“乡绅”的界定标准不一,早时侧重将乡绅资格理解为有科举功名的士人,近年则将乡绅理解为参与地方公共事务、具有地方话语权的精英。本文所说的乡绅兼具这两方面特征。参考施由明:《论明清乡绅的产生——以江西为例》,《农业考古》2014年第4期。

是草根学者的主力。他们由讲学、研磨心性而扩展至教化乡族、博施广济,进而参与地方社会治理。越是掌握诸多丰富资源的高级士绅如邹守益等人,越是全面参与上述的讲学与化乡活动,为学术下化乡里的实践典范;而一般的乡绅或草根学者,也至少参与了上述活动的一项或几项。他们之所行都是对阳明学"实致其良知""万物一体"精神的落实,是对儒家士人明德亲民之社会理想的践履。

五、结　语

近年来史学界有关乡绅(地方精英)对地域社会控制与影响的相关研究成果表明,在中晚明社会,乡绅在建立、运作和管理保甲、乡约、宗族等民间基层组织中发挥着关键性的作用,并在倡导、维持地方公共事务方面也发挥着重要作用,从而掌握着地方社会主要的经济政治资源。这一基于现代政治学角度的描述,侧重关注政治经济权力和利益的再分配,并没有重视乡绅作为儒者所具有的济世理想和责任感。实际上,"万物一体""实学""讲学""政学一体"是王阳明及其弟子们极为重视的为学理念及实践活动①。尽管这在宋代儒者那里亦有不同程度的体现,但在阳明学中得到了格外的强调。这几个相互融摄的观念,其学理基础正是良知学:良知是一人人本具、万物同体的本体,也是创生宇宙万物的终极本源,故"实致其良知"的心性工夫体认乃是"实学"之切要。"学"直指心之本体、良知,是一切行为所由之基;与此同时,"明明德必在于亲民,而亲民乃所以明其明德也"②,此实学必然体现为"亲民之政",也即推展和外化为教化百姓、治理地方的诸多善举;"万物一体"则是学与政的承载者和终极社会理想。讲学的目的则是为了唤醒人人本有的"一体之仁",同时讲学也是体认良知的一种实践形式。本文所述中晚明安福阳明学者的讲学与化乡活动,正是对以上这些理念的实践。江右阳明学者聂豹说,"明德以亲民者,乡大夫之责也。大夫士者,乡人之心也。心者,神几而诚应,明吾孝友之德,以亲吾之父兄,明吾睦姻任恤之德,以亲吾之乡党宗族,使人之父兄,人之乡党宗族,无一而不在吾亲睦之中"③,颇能体现良知学"万物一体"的社会关怀与实践向度。面对王道政治在三代以后"未尝一日得行于天地之间"(朱熹语)的历史现实,尤其是在明代政治高压专制、学术功利异化这样糟糕的历史背景下,阳明学者们从知名的士绅到不知名的草根学者仍以巨大的传道热诚从事民间讲学与化乡实践,这既非儒者们不谙世事不懂政治谋略的天真之举,也非从掌握国家级权力转移到掌握地方级权力的功利性算计,而首先是心学家"仁其身以仁天下"(邹守益语)④的济世理路之实践,是真正意义上由"内圣"开出"外王"的取径,是他们从天理良知的真诚信仰和体道经验中,迸发出对身心—家国—天下—宇宙这一整全"大生命"的自我承诺与责任担当。当然,作为乡绅的阳明学者建构理想政治秩序的努力,并不体现为对政治制度的具体设计,也无法以现代政治的模式和效应来考量之。他们对地方社会事务的参与,很多是在国家政权机构之外的非权力运作,目的在于通过道德教化来维系良善的地方风俗与秩序,对地方社会秩序的平稳运行起到长久的、潜移默运式的"风教"影响。在这个意义上,儒者的"外王"事业从来不曾缺位。

[责任编辑　曹　峰　邹晓东]

① 参见吴震:《阳明心学与讲学活动》,《明代知识界讲学活动系年》,上海:学林出版社,2002年,"引言"第1－41页。

② 以上引文均见王守仁:《大学问》,吴光、钱明、董平、姚延福编校:《王阳明全集》卷二六,上海:上海古籍出版社,1992年,第968页。

③ 聂豹:《永丰乡约后序》,聂豹著,吴可为编校:《聂豹集》卷三,第52页。

④ 邹守益:《克复堂记》,邹守益撰,董平编校:《邹守益集》卷六,第366页。

LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY
No. 3,2020(Serial No.378)

回归“正”治:当代中国哲学研究的发展路向

张 志 宏

摘 要:近代中国社会的巨大变迁是导致传统文化及其理论形态——中国哲学——受到贬抑的重要根源。百多年来,中国哲学研究者努力探索传统理论现代转型的路径。他们从现实的事功需要出发,以西方哲学的思辨框架对中国哲学进行批判和改造。然而这种努力却在一定程度上抑制了中国哲学发展的内生动力,使中国哲学丧失了自身的活力和特色。中国哲学具有观察问题的独特视角、认知世界的独特思维模式、处理现实问题的独特价值立场,具体表现为对“道”的皈依立场和以道之“正”治世之“不正”的理论旨趣。只有重新回到这一本质和根基,确立以“道”为价值根据、以“正”治现实问题为学术立场的哲学发展思路,构建“中国特色”的哲学理论体系、学科体系、话语体系,重建中国哲学面向现实的自然、自由、自主发展机制,才能真正实现中国哲学的现代转型。

关键词:“正”治;研究范式;根本旨趣;内生动力;中国哲学
DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.03.10

自清末政治衰败、国势倾倒以来,中国思想界就开始了深层的反思和自省。这符合中国传统知识分子一贯的学术精神,即以经世致用为己任。面对国家之内忧外患,为政者往往寻找各种借口以推卸责任,而有担当意识、“以天下为己任”的思想者却致力于“反求诸己”,试图通过本土文化的现代转型来解决现实问题。然而这一文化转型的过程面临的是“三千年未有之变局”,时局上的紧迫危机与文化的非即时性效用产生了激烈冲突。为了配合社会变革,中国哲学[①]的近代转型采取了一种矫枉过正的态度和方式,从现实的事功需要出发,以西方哲学的思辨框架对中国哲学进行了几近颠覆式的批判和改造。但是以这种事功标准和外来文化框架打造的速成式的改造,实质上有损于本土思想的自由发展和个性展现,结果虽然在一定程度上拓展了本土哲学研究的新思路和新面向,保存了中国哲学的研究力量,但是却也抑制了其发展的内生动力,使中国哲学丧失了自身的活力和特色。甚至可以说,这一改造是造成当代中国哲学学科发展的深层问题和现实困境的重要原因。

一、对近代以来中国哲学强制转型的反思

自清末以来,中国思想界大规模地介绍和引进西学,其初衷在很大程度上主要是看中了西方思想在“用”的方面的显性效应。换句话说,也就是看中了其思想的事功作用。正如梁启超所言“先从器物上感觉不足”,然后是“制度上感觉不足”,“恨不得把人家的组织形式,一件件搬进来,以为但能够这样,万事都有办法了”,然而这种拿来主义的思路却并未产生预期效果,最后“所希望的件件都落空”而“废然思返”,认定社会问题的根子出在文化上,是“文化根本上感觉不足”[②]。此后,中国哲学拉

作者简介:张志宏,上海社会科学院哲学研究所研究员(上海 200235)。
基金项目:本文系国家社会科学基金青年项目“中国古代人权思想研究”(13CZX033)的阶段性研究成果。

① 关于什么是中国哲学,中国究竟有没有哲学,作为本世纪初国内学术界探讨的一个热点问题,相关论文、著述已经很多。限于篇幅和主题,本文无意参与这个问题的争论,只是从中国传统思想文化的维度探讨中国哲学问题。

② 梁启超:《五十年中国进化概论》,《梁启超全集》,北京:北京出版社,1999 年,第 7 册,第 4030 页。

开了强制转型的大幕。由今反观,其所采取的激烈方式有矫枉过正之嫌,不仅导致了传统文化在社会生活领域的全面退却,而且使得传统文化精神萎缩,抑制了本土哲学的自我创新能力,遮蔽了传统思想向现代发展的合理道路。具体而言,近代以来中国哲学现代转型的路径探索存在以下问题:

第一,片面地理解现实政治与政治思想(哲学)之间的关系。以为清末的政治社会危机当归咎于儒学是近代以来鞭策中国哲学实现现代转型的基本理论前提,其背后的理据和逻辑在于思想之于现实当有引领作用,现实败坏就意味着思想落后甚至腐朽。关于现实政治与政治思想之间的关系,冯友兰先生认为,二者之间不是"断为两橛"的,而是"相依为命",不可分割的。思想是从现实中抽象的"纯形式",现实必须以思想为其理论根据①。就此而论,政治思想与现实政治之间确有不可否认的干系。然而历史地看,政治思想在现实政治实践过程中的贯彻与否,以及如何贯彻却取决于人为。有学者曾研究过中国历史上学术与统治政权之间的关系,其结论是,在多数情况下,学术实际上为统治政权所绑架。统治政权即使看中了学术对其政权有利的实用价值,故对其加以倡导和支持,也不可能允许学术超越家国天下的权威而对社会政治进行直接干预②。因此,虽然儒学是汉代"罢黜百家,独尊儒术"以后社会政治活动的主流指导思想,但中国政治史上真正推行或落实儒学仁义政治的时代并不多。清朝政府虽然表面倡导儒学,实际推行的却是文化奴役政策,致使以儒学为代表的中国学术在清代表现出重辞章考据而轻义理思辨的朴学特征。就此而论,将清末的政治危机归咎于儒学,有失偏颇。客观地说,学术研究特别是关注现实并力求改变现实的儒学,为了能够获得实现学术价值的平台,虽然在某种程度上不得不屈从于统治阶级的政治需要和权威,但是作为一种包涵真理性的社会政治理想,其对中国古代政治和社会的发展总体上起到了匡正、引导、监督和约束的作用。此为千百年来的中国历史所证明。

第二,对思想发展的"自然"特质缺乏理性认识。近代以来,一方面,中国哲学在现实效用层面的合法性遭到了严重质疑,另一方面,传统文化之于中华民族的深层维系又不可或缺。因此,如何在中国哲学与时代需要之间建立有效联结遂成为实现中国哲学现代转型的核心论题。当其时,学者们或者援引西学以滋养中学,或者以西学重塑中学之形象,或者于中学土壤中翻出类似西学之种子,或者以特定之官方立场裁剪中学之内容——"去其糟粕,取其精华"(鲁迅语)。总体的立场都是强调中国哲学缺乏自然、自主地向现代发展的内生动力。然而,历史之所以是一个连贯的过程,乃是由于文化贯穿其中。在中国历史上,无论社会发生多么重大的变革,其文化根基始终保持相对稳定。这种稳定性表现为,虽然学术思想的研究方向和侧重点会随着现实生活的改变而发生变化,但其所形成的核心观念一定是从文化根基中生长出来的,其基本精神一定是与该社会或民族的整个文化精神一脉贯通的。中国哲学家的思想创造过程是以身载道式的,"遵守他的哲学信念而生活,这是他的哲学组成部分。……在认识上他永远摸索着,在实践上他永远行动着,或尝试着行动。……他更不是尘封的陈腐的哲学家,关在书房里,坐在桌椅中,处于人生之外。对于他,哲学从来就不只是为人类认识摆设的观念模式,而是内在于他的行动的箴言体系"③。此即后来宋明理学所总结的"体用不二"。正因为如此,传统思想的发展始终与人的现实发展紧密联系为一体,是在人的现实发展过程中实现的自然发展。就此而论,中国传统学术思想内在地具有在任何时代沿着自身脉络而发展的生命力。而近代以来强行推进的观念转型却将与人的现实发展相统一的思想的自然发展过程人为地断为两橛,在人的现实发展尚未迁进的情况下,受急功之迫而轻率地否定本土文化,利用与本土文化精神不相合的外来文化力行社会改造,表面来看虽然增进了社会的物质文明,但从文化思想层面来看实有拔苗助长之害。

---

① 参见冯友兰:《中国政治哲学与中国历史中之实际政治》,《三松堂学术文集》,北京:北京大学出版社,1981年,第399页。

② 王建华:《试论中国封建社会政统对道统的控制》,《江汉论坛》2013年第3期。

③ 冯友兰:《中国哲学简史》,徐又光译,北京:北京大学出版社,1985年,第14-15页。

第三，以一时之事功评判学术思想价值助长了学术研究的不正之风。正如冯友兰先生所说，思想家及其思想成果之于现实社会政治发展乃是一种先觉行知，“对于纯形式之知识，乃哲学家所特有。惟因其知之有早晚，故某种政治或社会理想，有时发生于某种政治或社会实现之前，有时于其后，有时与同时，有时有一部分于其前，有一部分于其后，有一部分与同时”①，因而不能以一时之得势与否判断思想之价值真理性。学术研究本身虽然要立意有功于现实，但是却需要与现实保持一定的距离，要致力于超越现实从而引领现实。思想创造不是仅仅停留于对现象本身的描述，而是要透过现象对其本质进行探索。因而思想的产生及其效用的发挥有一个逐步回应现实需要和逐步完善以指导现实的过程。与自然科学研究对象不同，社会科学的研究对象其表象的形成是极为复杂的，如果以一时之事功达成与否来评判学术思想价值，就会使研究者的视线局限于现象变化。这种自然科学的研究进路，不适合于社会科学研究。中国传统学术研究的一个鲜明特点就是关注作为整个现象世界之根本的“道”，它所希望的是将这一主宰着自然生生不息的“道”演绎为人类社会的发展之“道”，从而使人类社会如同自然世界一样和谐美好、生生不息。“道”在中国哲学中是一切正价值的根据，因此中国传统学术是致力于以“道”之“正”正现实之不正，将社会与人的发展纳入正道的轨道。所以，它往往并不是就某一具体之事功用力，而是从建立处事原则、规范、机制等方面下功夫，由此产生的指导现实的效果是提纲挈领式的，而不是针对某一事件拿出具体方案。因此传统学术的价值往往不能从一时之事功上获得即时性的体现，而只是以内在原则、基本规范、运行机制的方式贯穿于事功之中。缺乏长远眼光，不深入考查事功背后的形成机理，是很难对中国哲学之真理性加以品评的。可以说，近代以来对中国哲学的西式改造，使得中国哲学研究的固有特质遭到破坏，其思想成果与现实之间无法建立合理有效的关联，研究工作要么沦为无用的清谈，要么成了对现实的附会，基本丧失了其原有的“正”治功能。这种研究格局也进一步导致中国哲学研究的边缘化。

鉴于以上三个方面的深层问题，可以说，近代以来对中国哲学这块土地的整饬确有操之过急、失之偏颇之处，一定程度上致使中国哲学甚至整个传统文化的延续发展陷入合理化困境。本来在中国哲学中并不存在的开新问题——以儒学为代表的中国哲学在千年历史中是不断与时俱进的，于今却成了难以突破的瓶颈。中国传统学术思想不具有西方所定义的“哲学”之“实”，因而不应以“哲学”之“名”称之；传统学术研究缺乏以西方哲学为范本的“科学”“合理”的现代学科体系；中国传统思想是建立在古代农耕文明基础之上的，是以宗法血缘为纽带的产物，无法从其自身生发出能够阐释现代的理论，要想关照现实，必须借助西方哲学等理论预设；等等之属仍然干扰着中国哲学研究回归其理论旨趣与实践本质，因而难以对推进中国哲学当代研究和学科建设产生实质性的帮助。时至今日，中国哲学的学科发展仍然气象局促、处境尴尬，而中国哲学的研究也方向不清、重点不明，思想成果则如墙头之草，随西风、政风、世风摇摆不定。尽管学界通过十多年的不断反思，在关于中国哲学的合法性、主体性、学科建设和研究范式等方面形成了一些共识，但是严格来说，这些共识并没有给中国哲学日渐边缘化的局面带来实质性的扭转。是时候去总结并反思清末以来关于中国哲学发展思路的探索以及目前所达成的共识，摒弃其中似是而非的结论，回到中国传统学术的根本了。

二、中国哲学之理论旨趣与实践品质

在人类历史上，几乎每一种重要的文明都创造了独特的认识世界的图式。中华文明当然也不例外。《周易》作为迄今所能见到的最早的传世文献，向世人呈现了中华早期文明所创造的认知图式——阴阳八卦，并根据这一图式推演出天地万物及其相互关系的变化发展趋势。这部重要文献生动地反映了中华古代先民独特的思维模式、深刻的世界认知和成熟的价值观念，为后世思想的发展和社会实践奠定了最基本也是最根本的思维传统和观念基础。而这套思维体系是古代先民基于对

① 冯友兰：《中国政治哲学与中国历史中之实际政治》，《三松堂学术文集》，第400页。

现实生活的观察、体验和反思，进而抽象、总结出来的，“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”（《周易·系辞下》）。“这是阐述古人从观察万物到制成八卦的整个思维过程，即‘观物取象’的创作特征。其中所‘观’之‘物’，乃是自然、生活中的具体事物；所‘取’之‘象’，则是模拟这些事物成为有象征意义的卦象。如乾为天，坤为地等即是。”[①]按照《周易》所提供的线索，我们可以较好地还原中国哲学所关注的根本问题、所运用的思维方式、所秉持的核心价值理念。而由这些方面所构成的中国哲学不可替代的文化特质正是确立中国哲学合法性或者主体性的根本依据。

思想产生于现实。受生存和发展的客观条件限制，不同民族对现实生活及周围世界的看法各有其特殊的视角，因而也形成了特殊的认知。中华文化发源于农耕社会。古代农耕活动的顺利进行强烈依赖自然条件，如天象、地力等，并且对人的群体力量极为重视。因此先哲所关注的问题也主要集中于这些方面，其思想所及我们称之为类的忧患与解除[②]。这里的“类”是指作为整体存在的人。所谓“类的忧患”[③]包括两个方面：一方面是源于人类自身为保存其物种的延续所持有的忧患态度，即人类作为整体在宇宙中存在与发展所必然承受的压力与责任而带来的忧患意识；另一方面是个人为保存其自身的延续所持有的忧患态度[④]。

前一种忧患是将人类作为一个整体放在宇宙中来看，认识到人类的存在和发展与宇宙中其他事物之间是一种既共存又独立并且能够相互转化的关系。在这种关系中，人类想要谋求自身存在的利益最大化就必然同其他事物产生冲突。如果不能合理有效地化解这些冲突，从而把人类对于自身利益的诉求限制在理性的范围之内，它们就会损害人类的利益甚至危及人类的存在。

按照《周易》所规划的发展图式，（包括人类在内的）天地万物源出一本，通过阴阳二气的不断演化构造而生生不息、变化万端，由此不仅形成了千姿百态的大千世界，还决定了万物同源而分殊的相互关系。同源是万物得以共存并能够相互转化的基础，而分殊则体现了万物独特的价值与作用。这是一个大的系统内各个组成要素与它们所共同构成的整体的关系。各要素之间既各自独立又相互依赖，并以整体的状态存在与发展。这个整体是一个自然形成的秩序井然而又充满生机与活力的有机共同体。在这个共同体之外，各个要素没有其自身的独立价值，而在这个共同体之内，各个要素才其成为自身。换言之，只有在这个共同体之内，事物才可以被我们认识，并且呈现出其自身的价值。从中国哲学的立场来看，人类并不创造事物的价值本身，或者说，事物的价值并非由人类所赋予，人类只是负责呈现并实现事物自身价值的灵性物。而事物包括人类的自身价值都是由其在共同体中的地位与作用决定的。因此，在中国哲学的观念体系当中，不存在绝对意义上的独立个体，而只有共同体内有机联系的组成部分。各个组成部分的独立性都是相对的，彼此之间是相互需要的关系，且通过相互适应、相互妥协和谐共存，以构成一个集众多要素的功能于一体的高效和谐运转的有机系统。而促使这一共同体形成并维持其存在与发展的内在机制和动力来源就是中国哲学所言的“道”。中国哲学从超越现象的视角认识到这种因“道”而形成、存在和发展的有机共同体是宇宙的本质，万事万物之间都因“分享”道性而具有普遍联系和内在统一。这也就是《周易》所呈现的基本观念。

在这样一种宇宙观之下，以建立和保持和谐共生的有机共同体为“目的”，自然界每个组成部分都自发或自觉地为这个共同体承担着自己力所能及的“义务”，发挥自己的功能，体现自身的价值。人类也不例外。但人的不同之处在于具有能动的精神本质，这一本质具有两面性。一方面它使人能

---

① 黄寿祺、张善文：《周易译注》，上海：上海古籍出版社，2015年，前言，第3页。

② 关于类的概念，《周易·系辞上》提出“方以类聚，物以群分，吉凶生矣”。《周易·象传》针对“同人”卦提到，“天与火，同人。君子以类族辨物”。这里也提到了“类”的概念。孔颖达的《周易正义》和朱熹的《周易本义》中有相关论述。

③ 《周易·系辞下》中提到“作《易》者其有忧患乎”。可见，忧患意识一直存在于传统文化中。

④ 从某种意义上讲，自然界动植物的行为也是为了个体的存活甚至物种的延续，但这种行为源于本能，是一种自发行为，而不是像人类一样是出于理性的自觉行为。就此而言，人类的理性思考我们可以称之为忧患意识，而动物的行为则不可以。

够自觉寻求“道”的精神，并落实为自身的行动；而另一方面，它也使人具有了导致有机共同体毁灭的可能性。这种精神本质的两面性，使人在共同体中的处境非常微妙，从而也使人成为宇宙中唯一需要被设定的存在。因此中国哲学非常重视确定人类在整个共同体中的地位与作用，设定人类作为共同体成员所应当担负的“职责”，以及规定人类由共同体所规定的是其所是的本质。在成为共同体规定的所是的过程中，人类不仅要发展自身的知性力量，完成对“道”的领悟，更要发展自身的道德力量，完成对“道”的实践。如前所述，人类的精神本质具有两面性，为了完成这一过程，人就需要对其自身加以有意识的规范，并且弱化和压制其身上不符合规范的冲动——这是人类作为有机共同体中“最贵”(《孝经》：“天地之性人为贵”)部分的代价，也是人类的忧患之源。这种对人类的精神本质当中独立或者说分裂倾向的弱化和压制也就是“以道治人”——我们称之为“正”治。所谓“正”治之“正”有两重含义：一重是动词，有匡正之意，另一重是形容词，有道之正之意，代表正当合理。对“正”的把握依赖于人类对“道”的认知，“正”是实现治的标准；“正”治之“治”则体现着人类对“道”的自觉实践，即按照“道之正”的标准规范人类活动，实现人类整体可持续的生存与发展。

后一种忧患则是基于个体之人的立场，以人类社会作为有机共同体为前提，强调个体与他人之间依存与对立的共同存在关系。相对于人类整体而言，个体的人是有机共同体的一部分，都有着由共同体所规定的角色、地位、功能和价值。同样，每一个体的人又都因其相对独立性而试图谋求自身利益的最大化或个人的最大发展，这必然导致个体之间的对立冲突，从而危及到共同体的和谐稳定甚至是存亡。而共同体是个体是其所是的基础，共同体的解构会直接导致个体本质的丧失。为此，个体的人不得不将维系共同体的存在作为重要原则，抑制或约束自我精神本质的消极倾向，使个体的存在及其诉求保持在一个合理的限度内。这种个体的存在诉求与共同体的制约之间的矛盾正是个体的忧患之源，而其解除之道则在于以社会之道治己的“正”治。

由此可见，以道治人的“正”治，就是要使可能或已经被破坏的共同体得到巩固或恢复，保障人类共同体的长久存在与发展。只有在“正”治得以实现，人类共同体保持有效运转时，个体才能回归到是其所是的状态，并因此获得最大限度的自由发展。因此我们认为，通过“正”治实现类的忧患之解除是中国哲学的理论旨趣与实践品质。

三、回归中国哲学的“正”治立场

有学者指出[①]，自经学解体以后，中国社会就进入了麦金太尔(Alasdair MacIntyre)所谓的“认识论危机”时代。这个时代的特征是：传统思想体系被消解殆尽，原有的“历史地建立起来的信念”也消失了，整个社会陷入意义迷失和存在焦虑之中。按照麦金太尔的分析，要解决这种“认识论危机”，重建新的理论支撑，必须同时满足下列三项要求：一是系统性和连贯性地提供整套解决方案，二是对原有传统之无能的根源性做出说明，三是要找到新的结构与传统探究之间的某种基本的连续性[②]。按照我们前述分析，中国哲学在本质上具有面向现实发展的内生动力，这种动力来自其对现实问题的关注以及对解决现实问题的合理方法的不断思考，即类的忧患以及忧患的解除，来自于其“正”治的理论旨趣和实践品质。但是过去我们站在西方哲学的立场上，对中国哲学的研究往往是将其视为静态的研究对象，或者对其进行理论上的改造，或者对其进行资料性地梳理，而忽略了对这一思想千年不断、接续发展之根源的动态考察。因此，无论在形式上做出怎样的改变，或者在内容上怎样展现思想的精华，都难以在当下确立中国哲学的合法性、主体性和现代性。正是基于这种认识，我们认为必须对以往的中国哲学研究范式进行反思，必须跳出中西哲学比较的研究框架，回到中国哲学自身的理论视域和实践立场，如此才能完成对中国哲学在当代的承续和发展。

---

① 程志华：《中国哲学合法性问题辨析》，《文史哲》2007年第1期。

② 麦金太尔：《谁之正义？何种合理性？》，万俊人、吴海针、王今一译，北京：当代中国出版社，1996年，第472－481页。

回到中国哲学自身的理论视域和实践立场，目的在于寻找中国哲学理论的根本关注。从《周易》我们不难发现，中国哲学根本关注的是“道”及其现实化。因而对“道”的认知和践行是中国哲学最重要的两条思维路径。对道的认知路径是由虚到实，即由太极之生到万物之行：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”(《老子》第四十二章)对道的实践路径是由小及大，即从治人(个体的人)到治天下：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”(《礼记·大学》)这一进路所成就的就是中国哲学所谓治心、治身、治家、治国、治天下的一路贯通的“正”治思想。“正”治思想与现实的人及社会紧密相关，因时因地制其宜，正是中国哲学确立自身之于现代之合法性的根本依据。抓住这一根本，在这一框架下，不仅中国哲学能够得以全面理解，而且能够内在地产生面向现实的解释力和行动力。

在中国哲学的观念中，“道”是亘古不变的，所以古人有“天不变道亦不变”的说法。“道”作为人类社会乃至整个宇宙存在与发展的本原，贯穿于不断变化着的一切事物的现象和过程当中，“显诸仁，藏诸用”(《周易·系辞上》)，于动静翕辟之间变幻莫测。这就决定了中国哲学对“道”的认识是从经验出发，以体贴为主；而对“道”的践行则是从原则上规范，从小事上落实。因此，中国哲学从根本上说是与现实相亲和的，而不是脱离现实的。就其理论旨趣来说，无论是对道的理论表述还是推动道的落实，其目的都是要给人们以行动的方向和原则，使整个社会包括其中的个体都能够向着其应有的好的状态发生改变或恢复到好的状态。因此我们说它从根本上是一种“正”治的思想，即“正其不正”的思想。一切事物都应该符合其各自的“道”，并在各自“道”上“各行其道”，这才是“正”的状态。因而我们说，“正”治是中国哲学的理论旨趣和实践立场，“正其不正”是中国哲学发展的根本动力。所谓回到中国哲学就是要回到“正”治这一根本立场，根据不断变化的时代要求和新的社会问题，寻求对“道”的新的理解和阐释，在接续传统“正”治思想的基础上，全面建构当代中国哲学思想体系。为此：

第一，要确立“中国特色”的哲学研究。中国哲学的一个重要特色就在于它与现实社会生活的相关性。这种相关性不仅表现在思想植根和浸润于现实之中，还表现为思想反过来渗透和落实于现实之中。在人类历史上能够得以延续的思想都不可能是凭空想象或纯粹的理性思辨的结果，而一定是关照现实的，是为现实服务的。而许多学者却将中国哲学所思考的问题的现实关照性与当代社会所面临的现实问题裂为两个事物，希望在中国哲学与当代现实之间找到“对接点”，认为这样才能实现中国哲学的现代言说。这是一种静态审视哲学思想的视角。事实上，哲学是人类特有的精神活动，它应当被看成是一种动态的思考和反思的过程。这种活动是随着人类社会活动的丰富和发展而不断丰富其思考和反思的内容的，同时因为思想者所处境地的不同，他所观察和思考的视角、思维方式以及被他视为原则而存在的原始观念都会不同。沿着这样不同的线索而发展的哲学活动的行进过程，就成为这种哲学的历史。而我们在分析和评价它所产生的文化价值及其社会指导意义的时候必须将这些分析和评价置于它本身的行进发展过程当中，不能脱离其历史背景。同样我们如果认可这种哲学活动对现实的解释力与指导性，并且希望其对现实产生效用，那就需要按照它的特殊视角、思维方式和原则延续从事这种哲学活动的基本要素，来分析和解决所遇到的具体问题。这就好像是建立一种思维模式或者说掌握一种思维运作的原理，而需要加工的材料则取决于现实，不同的现实在这种思维模式或运作原理下可以“自然”地产生不同的适应性结果。从这个意义上说，我们研究中国哲学就是要研究它思考问题的视角、方式和原则，并在现实生活当中运用这种视角、方式和原则来看问题、解决问题，从而形成“中国特色”的哲学研究。“中国特色”的哲学研究就是按照中国哲学的固有概念或范畴、命题等等去理解和分析社会问题与症结，用我们民族自己的语言去解释世界，从而回归中国哲学的生长语境，恢复中国哲学的主体性的哲学研究。

第二,开辟中国哲学自主发展的路径。每种哲学都有其自身的发展路径,具有不可替代的独特性,这也是它们成其为自身的依据。思想的世界需要百花齐放、百家争鸣,人类的世界才能丰富多彩、日臻完善。“若以水济水,谁能食之?若琴瑟之专壹,谁能听之?”(《左传·昭公二十年》)因此中国哲学必须坚持自身的主体性和独特性。具体来说,就是要坚持用自己的眼睛看世界,用自己的脑子想问题,用自己的方式做研究,用自己的原则治天下。这应该是一种“智能创新式的‘自己讲’,中国的思想学术自己对‘话题本身’的重新发现,讲述中国哲学、思想、宗教、艺术自己对时代危机的理解,讲述中国哲学、思想、宗教、学术自己对道的赤诚。只有这样,才能建立起中国的哲学、思想、宗教和学术”[①]。当然这并不是说我们要固执己见、画地为牢、固步自封,而是需要借鉴的就应当借鉴,需要整合的就应当整合,但是借鉴、整合的依据不应当是外来的[②],而应当是内在地发展自我,以服务于中国哲学的目的,即实现社会与人的“正”治的需要,是接续中国哲学应说而未说之话语,而不是邯郸学步、东施效颦。世界虽然变化万端,但是终究还是那个人与自然共在的世界,国家之间虽然相互交流融通,但也还是国与国分立,民族与民族并存。中国哲学必须建立起自身不可替代的独立性。那种假借西方哲学来锤炼及强化中国哲学的思路到最后往往导致的是异己化的改造。不论这种改造是话语体系上的还是理论构型上的,在一定程度上都给中国哲学的独立研究带来了困扰。因此,张立文教授提出的“自己讲”“讲自己”的观点应该引起学界足够的重视,这种主张有利于中国哲学在当代社会坚持独立意识,确立主体价值。只要我们在坚持中国传统文化主体性的背景下,持有一种兼容并包的开放态度去面对各种先进思想与理念,那么本身并不孱弱,自身体系也不存在所谓先天不足的中国哲学何以不能自立门户?

第三,建构以“正”治为核心的学科体系。中国传统思想是以经学为核心构建的,形成了义理和考据两大体系。这两大块是研究中国哲学的基础,应该在现代中国哲学的学科体系当中予以保留,当然其学科形态可以进一步优化和细分。但是如果仍然以经学为核心来构建当代的中国哲学学科体系,又容易使思想禁锢于经典,而难以凸显中国哲学最根本的理论旨趣和实践立场——“正”治。如前所述,“正”治不仅是一种理论的思考,更体现为实际的行动。“正”治也不仅仅关注政治,还包括对伦理道德、经济、社会及其人的教育等方方面面。对“正”治理想的追求也是推动中国哲学不断发展的内生动力。近代中国哲学之所以在与西方哲学的竞争中失势,其中一个很重要的原因就在于传统经学的学科体系陷入僵化,造成自我束缚、裹足不前,难以应对时事局势的变化。特别是清政府采取文化压制政策,用文字狱禁锢思想,造成学术界义理之学势微,考据之学过盛。这种人为地将思想实体化、对象化、静止化的思路实际上放弃了中国哲学的“正”治理念,从而削弱了思想发展的动力,阻碍了思想“正其不正”的社会功能。当思想的发展呈现这种局面时,国势衰败就是在所难免的了。所以说,在当代推进中国哲学的发展,学科体系的重建应当成为一个重点。而重建学科体系则应当坚持“正”治立场。围绕“正”治,学科建构必然要兼顾基础理论与实践方略两个方面的需要。基础理论以中国哲学的承续和发展为主,实践方略以现实的问题为导向,道器相迎,本末相参,相互启发,互为支撑,共同推动“正”治目标的实现,使中国哲学之真精神真正展现出来。

第四,建立立足传统面向现代的学术话语体系。不同文化之间有着不可化约的部分,语言就是其中之一。每个民族的语言对于表达他们的思想都具有先天的贴切性,而每种语言在翻译过程中难免会存在某种程度的失真甚至歧义。比如有学者考察了中国哲学中“物”的概念与西方哲学中的“物质”概念,发现二者存在诸多重要差异[③]。因此,以物质与精神两个范畴来简单框范中国哲学的相关范畴就是不合理的,也难以获得对中国哲学命题与观点的恰当理解。这说明当我们在自己的文化背

① 南金花:《超越合法性危机 重写中国哲学史》,《探索与争鸣》2004年第5期。

② 比如以某种事功为标准来评价中国哲学的现代性价值,或者以西方哲学为标准来改造中国哲学等等。

③ 李红章:《“物”的本土溯源与外来翻译》,《江汉论坛》2014年第7期。

景下言说世界的时候,我们所要表达的“物”的世界与西方哲学语境下的“物质”世界是有差别的,而对中国哲学语境缺乏了解的西方学者则会按照他们的话语体系和思维模式去理解,这样必然产生误解。所以避免这类误解的最好方式,无疑是保留本土文化自己的言说背景,按照我们的思维模式,从我们的视角去理解世界和解释世界。只有在此基础上形成独特的看法和观点,中国哲学研究者才能够平等地而不是从属性地与西方学者展开对话。而且也只有在承认差异的前提下进行对话,彼此之间才会自觉维持基本的尊重,双方都会寻求相通而不是相同,从而也就没有谁是哲学世界的“小学生”,谁是“大哥大”,谁该统领谁的问题了。这样,两者之间的关系才能恢复为平等主体的关系。我们说回归传统学术话语体系,也并不是一种简单意义上的资料提取,而是通过发掘和整理,“涤除玄鉴”,拨云散雾,还原中国哲学最基本的范畴与思维要素,并对其解释世界的合法性与可行性加以论证,在此基础上重建“立足传统、面向现代”的新的中国哲学话语体系。也就是说,我们“返本”的目的不在于“返本”本身,不是为了回到过去,而是为了“开新”。因此,开出的这一哲学体系必须既能够最恰当地代表和承续中国传统思想的精神,也能够用于解释和解决当代社会现实问题,能够与世界哲学实现沟通。

四、结　语

百多年来,受到矫枉过正的思想转型的冲击,中国哲学逐渐失去了言说自身和自身言说的自主性,整个话语体系呈现出明显的“杂交”性格。传统的理论思维模式和表述方式,要么被强势的西方哲学研究体系所改造,要么为主流的理论视角所限定,以至于学界对中国哲学学科自主发展的可能性缺乏足够信心,对传统思想之于当代社会的建设性意义缺乏合理认识。事实上,中国哲学能否实现自主发展,能否于当代社会发挥建设性作用,涉及的是中国哲学是否具有面向现实的发展动力问题。它包括思想传承与经世致用两个方面。前者是指中国哲学能否建立自己独特的学科发展体系,能否延续传统的思维方式和研究方式,能否秉持自身的学术精神和品格等;后者是指中国哲学是否具有现实解释力以及如何解释,是否能够完成由理想到现实、由价值到模式、由观念到行动的转移,以及如何完成这种转移等。就本文的观点来看,这些问题的解决都需要通过回归“正”治这一理论旨趣和实践立场来实现。只有坚持中国哲学的“正”治立场,以“道”为依据考察社会现实问题及其治理,不断“正其不正”,才能不仅秉承中国哲学的理论使命,而且获得思想与时俱进的源源动力。

需要提出的是,“正”治理想并非儒学所独据,而是源于《周易》的中华传统政治理想。因此我们不能拘泥于儒家思想一途,而要把整个中国传统思想按照“正”治框架进行梳理,使中国哲学在全面的意义上获得发展。在“正”治的治学框架之下,所谓各家观点主张之争,真伪书之辨,甚至所谓经典与非经典之分也都不再具有先决性,所有传统思想的组成部分只要符合“正”治之道的都具有其价值,都值得我们融会贯通地纳入中国哲学史的研究,使之成为中国哲学当代发展的有机养料。同样,对于不同的学术观点既要有海纳百川的宽广胸怀,也要有批判精神。对于不同的学术派别,要营造有利于对话和争鸣的氛围,打破学科壁垒,群策群力,共谋天下之“正”治。这才是在当代承续和发展中国哲学的正途。

[责任编辑　曹　峰　邹晓东]

LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY
No. 3, 2020(Serial No.378)

马克思恩格斯民族观视阈下的“中华民族”百年学术建构史

宋 培 军

摘　要:梳理马克思、恩格斯散见于其德文、英文著作中的“民族”字眼,可以发现其民族观揭示了古代民族、现代民族两条形成路线,都经历了“部族”阶段,并且分别以建立古代民族国家、现代民族国家为各自发展的高级形态。这就与斯大林的民族定义强调“现代”这一时代定位有了出入,从而为拓展其适用性提供了可能。无论是梁启超 1905 年对“中华民族”概念的国家主义创造,还是顾颉刚 1939 年对“中华民族是一个”的理论论证,很多论述与马克思、恩格斯的民族观暗合。费孝通 1939 年运用“族团”(ethnic union)概念与顾颉刚进行商榷,难说构成民族对等意义上的学术对话,其 1988 年后对“中华民族多元一体”的理论阐发,则更多是对斯大林民族定义中国化实践智慧的总结,但其核心概念“民族集团”的使用比较随意,也缺乏定性分析,这都源于其始终没有认识到乃师史禄国英文写作中运用的 ethnos 实际上是希腊语 εθνος 的拉丁转写。“中华民族”在梁启超、顾颉刚看来就是属于文化族类而非种族、氏族、部族的“汉族”或“汉人”。只有以马克思民族观为基本规范,才能解决政治学、民族史学科分割带来的认识局限问题,从历史的镜像看到清末民初民族关系结构变革的历史真相,进而建立“一族多线”的中华民族国家观。

关键词:马克思;斯大林;民族;民族集团;多民族国家;中华民族

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.03.11

费孝通 1988 年在香港中文大学“特纳讲座”的演讲《中华民族的多元一体格局》[①],于《北京大学学报》1989 年第 4 期刊出。在费孝通中华民族“多元一体”理论提出、刊发 30 周年之际,“中华民族伟大复兴的中国梦”这一表述写入宪法被解读为“中华民族”入宪[②],由此人民、民族、国家三位一体的民族国家建构,在新时代的古老中国大地上呈现为中国人民、中华民族、中华人民共和国三位一体的崭新面貌。正是在这样的背景下,一些政法学者基于自身学科提出,是否可以超越人类学,也就是从政治学的角度对费孝通与顾颉刚之间长逾半个世纪的学术公案加以重新审视与评估。在马克思看来,nations、natio 分别是部落(复数形式)、部落联盟,只是基于日耳曼人这一名称成了“不是一个部落(gentis),而是全民族的(nationis)名称”[③]。正如有学者所指出的,类似于华、夷的二元区隔在古罗马

作者简介:宋培军,中国社会科学院中国历史研究院中国边疆研究所编审(北京 100101)。

基金项目:本文系中国社会科学院中国历史研究院中国边疆研究所重点课题“唯物史观与中国边疆理论研究”与“中国统一多民族国家形成与发展史研究”的阶段性成果。

① 费孝通:《费孝通文集》第 11 卷,北京:群言出版社,1999 年,第 381－419 页。

② 有“中华民族到了最危险的时候”词句的《义勇军进行曲》,晚至 2004 年才在十届全国人大二次会议全体代表审议通过的宪法修正案中被首次正式定为国歌,赋予与国旗、国徽同样的宪法地位,2018 年宪法修正案完成了“中华民族”概念的宪法化过程(乌·额·宝力格:《通向“外亚”的“内亚”之路——“一带一路”与中国亚洲新秩序的构建》,《文化纵横》2017 年第 2 期)。

③ 马克思:《路易斯·亨·摩尔根〈古代社会〉一书摘要》,《马克思恩格斯全集》第 45 卷,北京:人民出版社,1985 年,第 567 页。

是用拉丁文以gens/gentis、natio/nationes这样的单复数形式表达[①]。只有把gens、natio从华夷二元族类的意义上分别界定为氏族(宗族)、部族,才基本符合马克思的民族观,也才具有东西方普适性。如果对这些概念没有一个基本认知,单纯的学科角度转换未必能够解决学术建构本身的问题。

费孝通与顾颉刚的学术公案起源于1939年2月13日顾颉刚在《益世报·边疆周刊》第9期发表《中华民族是一个》[②]。见到此文,费孝通致信顾表示异议,该信于该报5月1日刊出,题为《关于民族问题的讨论》[③]。其后,顾颉刚连写两信答复,分别是第20期(1939年5月8日)刊出的《续论"中华民族是一个":答费孝通先生》[④]、第23期(1939年5月29日)刊出的《续论"中华民族是一个":答费孝通先生(续)》[⑤]。据《顾颉刚日记》,顾颉刚5月27日向报社交稿后,曾访费孝通,但未记两人是否曾就这一问题进行面谈[⑥],其后两人也未就这一话题继续书面探讨。在5月8日《续论"中华民族是一个":答费孝通先生》中,顾颉刚自言其学术旨趣:"我研究古史的结果,确知黄帝传说是后起的,把许多国君的祖先拉到黄帝的系统下更是秦汉间人所伪造,于是我断然地说,汉人是许多民族混合起来的,他不是一个民族。但是九一八的炮声响了,伪满洲国在伪'民族自决'的口号下成立了,我才觉得这'民族'不该乱用,开始慎重起来。"[⑦]对此学术自白,在1993年顾颉刚百岁纪念会上,费孝通倾向于把它归结为纯粹的政治立场:"后来我明白了顾先生是基于爱国热情,针对当时日本帝国主义在东北成立'满洲国',又在内蒙古煽动分裂,所以义愤膺胸,极力反对利用'民族'来分裂我国的侵略行为。他的政治立场我是完全拥护的。"[⑧]顾颉刚于1980年去世,自然无法看到费孝通1988年的新作,也自然无法回应其原因剖析。一次历史学与民族学的中华民族对话,似乎既失之交臂于前,也随着费孝通2005年去世告一段落于后。

不过,随着马戎《"中华民族是一个"——围绕1939年这一议题的大讨论》一书的出版,可以看出,当时的大讨论是相当广泛的,不仅涉及今天学者们关注的拉丁词gen、natio的理解问题(例如当时的学者主张后者汉译"生长地",意思是乡邦国家即nation的生长地,西塞罗、凯撒的拉丁著作都是这一用法[⑨]),而且余波延及1940年,比如翦伯赞在仅仅见到顾颉刚《续论"中华民族是一个":答费孝通先生(续)》一文的闭塞条件下,发表《论中华民族与民族主义——读顾颉刚〈续论中华民族是一个〉

---

① 张凤阳、罗宇维、于京东:《民族主义之前的"民族":一项基于西方情境的概念史考察》,《中国社会科学》2017年第7期。

② 顾颉刚:《中华民族是一个》(原载1939年2月13日《益世报·边疆周刊》第9期,略改后又刊于1947年3月10日《西北通讯》第1期),《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四,北京:中华书局,2011年,第98-106页。顾颉刚:《中华民族是一个》(原载1939年2月13日《益世报·边疆周刊》第9期),马戎:《"中华民族是一个"——围绕1939年这一议题的大讨论》,北京:社会科学文献出版社,2016年,第34-43页。顾颉刚:《中华民族是一个》(原载1939年2月13日《益世报·边疆周刊》第9期,1947年又发表于《西北通讯》第1期),刘梦溪主编,顾潮等编校:《中国现代学术经典:顾颉刚卷》,石家庄:河北教育出版社,1996年,第773-785页(感谢娄桂品惠示此书)。三书收录之文都为1947年略改稿,而不是1939年原稿。

③ 费孝通:《关于民族问题的讨论》(原载1939年5月1日《益世报·边疆周刊》第19期),《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四,北京:中华书局,2011年,第133-140页。

④ 顾颉刚:《续论"中华民族是一个":答费孝通先生》(原载1939年5月8日《益世报·边疆周刊》第20期),马戎:《"中华民族是一个"——围绕1939年这一议题的大讨论》,第73-83页。该信主体部分基本是顾颉刚以下两文的合写:《我为什么要写"中华民族"是一个》(原载1939年5月10日《益世报·边疆周刊》第20期,又载1947年4月10日《西北通讯》第2期),《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四,第109-116页;《再论"本部"和"五族"两个名词》(原载1939年5月10日《益世报·边疆周刊》第20期),《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四,第117-122页。按,《益世报·边疆周刊》第20期实际出版日期为1939年5月8日,《全集》标注有误。

⑤ 顾颉刚:《续论"中华民族是一个":答费孝通先生(续)》(原载1939年5月29日《益世报·边疆周刊》第23期),马戎:《"中华民族是一个"——围绕1939年这一议题的大讨论》,第92-101页;《续论"民族"的意义和中国边疆问题》(原载1939年5月29日《益世报·边疆周刊》第23期),《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四,第123-132页。

⑥ 顾颉刚:《顾颉刚日记》第4卷,台北:联经出版事业有限公司,2007年,第234页。

⑦ 顾颉刚:《续论"中华民族是一个":答费孝通先生》,马戎:《"中华民族是一个"——围绕1939年这一议题的大讨论》,第76页。

⑧ 费孝通:《顾颉刚先生百年祭》,《费孝通文集》第13卷,第29-30页。

⑨ 方豪:《名词的讨论——关于"国家,民族,华北,华南"等》(原载1939年5月22日《益世报·边疆周刊》第22期),马戎:《"中华民族是一个"——围绕1939年这一议题的大讨论》,第88页。

以后》对顾颉刚提出批评[①],提出秦朝不是“民族的国家”,而是“部族的国家”。与“部族的国家”概念大致相当,顾颉刚1937年提出夏商周是种族而非王朝,直至其《“夏”和“中国”——祖国古代的称号》一文,虽然认可了夏朝、夏国是最早的朝代,但仍然未超出夏商周乃“种族国家”的基本认定[②]。不仅如此,大讨论之后,顾颉刚尽管对大讨论期间的三篇文章仍有不断修改甚至以不同题目重新刊发,但很多修改细节仍未能公开呈现,《顾颉刚全集》的出版则解决了这一问题。伴随着《六上瑶山》对《花篮瑶社会组织》的重新出版,尤其是《费孝通文集》《费孝通全集》的陆续出版,1939年至1988年半个世纪间费孝通的基本认知脉络,得以更加完整的呈现,由此这一公案也就有了水落石出的可能。

自从中国近代大门开启后,社会形态线性序列的进化史观就逐渐占据主导地位,其与多民族国家复线发展的衔接问题也就日益凸显出来。具体来说就是,其一,“民族”概念被梁启超从日本引进后,中国学人要解决民族史、民族学意义上的“民族”概念如何与中国古代的“族类”概念相互对应的问题,1944年顾颉刚开始有意识地把梁启超以来所说的民族、包括自己1939年因为回避民族字眼而导致的归类缺失都作了新的认定,比如“百濮等等族类”、“南方部族”、意指满蒙回藏苗的“种族”概念、意指蒙回藏盟旗部落组织的“部族”概念,由此“族类”概念成为可以涵盖广泛的一般概念,到1947年完成了中西民族观念的学术对接[③];其二,斯大林“民族”定义被引进后,要进一步解决如何与西欧民族国家意义上的“民族”相互对应的问题,1939年《抗日战士政治课本》明确说“中华民族是代表中国境内各民族之总称”[④],同年毛泽东则把“多民族国家”“民族国家”并置为基本国情乃至建国目标[⑤],突破了文化民族与政治民族的学术区隔。

本文梳理马克思、恩格斯散见于其德文、英文著作中的民族思想,提炼概括出马克思恩格斯民族观(二人观点高度统一,下文一般简称“马克思民族观”)。通过与斯大林民族定义的比较,揭示马克思、斯大林在民族概念使用上的异同,在马克思民族观的视阈下澄清西方民族国家理论、斯大林民族理论、东方多民族国家理论的内在理路,进而从要素论的角度透视以梁启超、顾颉刚、费孝通为代表的三代学人所建构的中华民族理论的继承关系、根本突破及其遗留问题。

一、马克思、恩格斯民族观揭示了古代、现代两条路线

《马克思恩格斯全集》俄文第二版《第六卷说明》认为“奥地利境内各斯拉夫民族在恩格斯写作这些文章之后的百年来的发展,令人信服地证明了这些民族的生命力和坚强性,他们已经争得了自由和独立,建立了自己的国家,并且胜利地建设着社会主义社会”,但恩格斯“对这些民族的历史命运却作出了某些错误的论断”[⑥]。苏共中央马克思列宁主义研究院于1955年开始出版《马克思恩格斯全集》俄文第二版之后所作的这一说明无疑打上了时代的深刻烙印。在苏联解体、东欧剧变之后的今天,对恩格斯民族思想的这一认识实有重新反思的必要。与苏联、东欧形成鲜明对照的是,中国的民族国家实践在建党、建军方面全面效法苏联,但在建国方面却能够摒弃早期的联邦制设想,而选择更

---

① 翦伯赞:《论中华民族与民族主义——读顾颉刚〈续论中华民族是一个〉以后》(重庆《中苏文化》第6卷第1期,1940年4月5日),马戎:《“中华民族是一个”——围绕1939年这一议题的大讨论》。

② 顾颉刚、王树民《“夏”和“中国”——祖国古代的称号》(《中国历史地理论丛》第1辑,西安:陕西人民出版社,1981年)认同《说文解字》“夏,中国之人”的说法,也未否定章太炎《中华民国解》夏、诸夏、华夏为族名的见解,并且指出“到战国时,由于民族融合,原来‘诸夏’和‘夷狄’的对立逐渐消除,因而‘诸夏’‘华夏’等名号就很少再用”。可见,民族学界一般把汉族(历史文献中其实称“汉人”)的前身称为“华夏民族”或“华夏族”,最起码缺乏战国文献依据(见《顾颉刚古史论文集》卷一,《顾颉刚全集》,北京:中华书局,2010年,第643、647、649、650页)。

③ 顾颉刚:《我为什么要写“中华民族”是一个》,《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四,第110、111、113页。

④ 中共中央统战部:《民族问题文献汇编(1921.7－1949.9)》,北京:中共中央党校出版社,1991年,第808页。

⑤ 毛泽东:《中国革命和中国共产党》(1939.12),《毛泽东选集》第2卷,北京:人民出版社,1991年,第622、623页。第一章第一节指出“中国是一个多数民族结合而成的拥有广大人口的国家”,第二节第一句就说“中国虽然是一个伟大的民族国家”,但是“自周秦以来”,就处于封建制度之下,并且“长期地陷在发展迟缓的状态中”。

⑥ 恩格斯:《匈牙利的斗争》(1849年),《马克思恩格斯全集》第6卷,北京:人民出版社,1960年,《第六卷说明》第XIX－XX页。

加符合历史传统的单一制，这无疑也需要从马克思、恩格斯的民族观这一理论源头获得说明。

对马克思、恩格斯的民族思想，笔者在《马克思的游牧民族思想及其对中国边疆学建构的意义》[①]作了初步梳理，现在看来，实有进一步申论的必要。1963年林耀华发表《关于"民族"一词的使用和译名的问题》，认为马克思、恩格斯的四个德文用词Volk、Völkerschaft、Nationalität、Nation，依次对应列宁、斯大林的四个俄文用词народ、народность、национадьность、нация[②]，这一厘清即使到了2017年杨须爱发表《马克思主义经典作家"民族"概念及其语境考辨——兼论"民族"概念的汉译及中国化》，列举了更多含有"民族"一词的语句，也没有根本突破[③]。两文都认为马克思、恩格斯的三个英文用词people、nationality、nation分别与Volk、Nationalität、Nation对应，不仅对于以英文三词对德文、俄文四词的不对等问题没有加以说明，而且显然并未核对马克思、恩格斯本人的德译英用词。

以两文同样列举的《共产党宣言》来说，即可说明，单纯查对德文原著，未能与恩格斯的英文校译对应，难以作出基于文本本身的解读，即使如林耀华那样注意到苏联英文本用词[④]，也难以说明其文本根源。马克思、恩格斯在1848年德文原著中谈到冲垮古罗马帝国的日耳曼蛮族的"民族大迁徙(Völkernwanderungen)"，谈到在资本主义时代"农民的民族(Bauernvölker)从属于资产阶级的民族(Bourgeoisvölkern)"，而后者应该就是他们所说的"一个拥有统一的政府、统一的法律、统一的民族阶级利益和统一的关税的统一的民族(Nation)"[⑤]，在恩格斯校订的1888年英文版中，德文Völker、Nation都译为英文nation(区分单复数)[⑥]，可见，英文nation比德文Nation含义要广，不仅包含民族国家意义上的族类群体(政府本身内在其中)，还包含民族国家之前的各种族类群体。恩格斯在1849年写作的德文著作《匈牙利的斗争》中，Nation则指部落(Stämme)。无论恩格斯所说"顽固的小民族(Kleinen Nationen)"，还是黑格尔所说"被历史的进程无情地蹂躏了的民族(Nation)的残余"，都是"弱小民族(Stämme)"[⑦]，恩格斯的德文用词此时似乎尚未如后来他的英文用词那样在nationality与nation之间进行明确区分。也正是以导致西罗马帝国灭亡的民族大迁徙为界，前后分别是Nation的古代路线和现代路线：前者是从"民族"(Völkerschaften或Völkchen，曾译"部族")到"民族"(Nation)，后者是从"现代的民族(modernen Nationalitäten)"到"现代民族(modernen Nationen)"。

先说"古代民族"(Nation)路线。

马克思指出："氏族制度下，只有当联合在同一个管理机关下的各部落联合为统一的人民时，民族(nation)方才产生。"[⑧]秉承这一思想，恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》指出，荷马时代"希腊的各部落大多数已经联合成为一些小民族[kelaine Völkerschaften]"，"氏族、胞族和部落仍然完全保持着他们的独立性"，"在古代自然形成的民主制内部产生了贵族分子"，"各个小民族[Völkchen]，为了占有最好的土地，也为了掠夺战利品，进行着不断的战争；以俘虏充作奴隶，已成为公认的制度"[⑨]。阿提卡各部落经由民族(Völkerschaften或Völkchen，一度译为"部族"[⑩])"融合为单一的民族[Volk]"，而"雅典普遍适用的民族法[Volksrecht]"则是"摧毁氏族制度的第一步"，此时外部落人、外邦人作为"本民族的同胞(Volksgenossen)"尚未成为雅典公民，而希腊人属于"起源于同一部落的

① 宋培军：《马克思的游牧民族思想及其对中国边疆学建构的意义》，《中国边疆史地研究》2017年第4期。

② 林耀华：《关于"民族"一词的使用和译名的问题》，《历史研究》1963年第2期。

③ 杨须爱：《马克思主义经典作家"民族"概念及其语境考辨——兼论"民族"概念的汉译及中国化》，《民族研究》2017年第5期。

④ 林耀华：《关于"民族"一词的使用和译名的问题》，《历史研究》1963年第2期。

⑤ 马克思、恩格斯：《共产党宣言》，北京：中央编译出版社，2005年，第5－6页(1848年2月德文第一版)，第29－30页。

⑥ Marx Engels, *Manifesto of the Communist Party* (London, 1888), 11, 21.

⑦ 恩格斯：《匈牙利的斗争》(1849年)，《马克思恩格斯全集》第6卷，第202、201页。*Karl Marx Friedrich Engels Werke*, Band 6, Dietz verlag Berlin, 1972, S.172, 176.

⑧ 马克思：《路易斯·亨·摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，《马克思恩格斯全集》第45卷，北京：人民出版社，1985年，第426页。

⑨ 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》(1891年)，《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，1995年，第102－103页。

⑩ 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，陈仲实译，北京：人民出版社，1954年，第100页。

民族(Völker)”[①]。可见,“民族[Volk]”其实是马克思所说“人民”。

雅典、罗马城邦(雅典国家、罗马国家),也即古希腊的“英雄时代”、古罗马的“王政时代”,具有国家(Staat)、民族(Nation)、人民(Volk)三位一体的特点,Nation 在古代农耕民族中已经出现,并非仅是现代的产物,从这个意义上说,它不能直接对译斯大林已经包含现代内涵在内的民族概念。恩格斯指出罗马帝国内“新民族(Nationen)的要素”到处具备,但是“新出炉的罗马身分”并不表现“民族性(Nationalität)”。所谓“新罗马人”不是一个“民族(Nation)”,即使“一切民族差别都消失了,高卢人、伊比利亚人、利古利亚人、诺里克人都不复存在,他们都变成罗马人了”。恩格斯专门指出:“商业和工业向来不是统治着各民族(völker)的罗马人的事业……商业所得到所保持的东西……仅在帝国东部的希腊部分才有。”显然,他并不认为西罗马帝国下的希腊人已经构成一个 Nation,更不认为整个古罗马帝国的人构成一个 Nation,各民族(völker)与帝国的结合不能构成三位一体的存在。西罗马帝国灭亡后中世纪 400 年间留下的“一个重大的成果”才是“modernen Nationalität”,正是雅利安族系(Stamm)的德意志人“造成新的国家,培养出新的民族(neue Nationalitäten)”[②]。

马克思把塔西佗《日耳曼尼亚志》中出现的拉丁词“nationes”、“natio”分别界定为部落(复数形式)、部落联盟,认为苏维汇人分为“一些有比较近的亲属关系的部落,或者就是部落”[③]。相对于马克思,恩格斯对苏维汇人所处的历史阶段有更加明确的界定,与荷马时代的古希腊人一样属于部族(Völkerschaften)。恩格斯谈到凯撒时代实行共同耕作的“一大部分德意志人,即苏维汇民族(Suevenvolk)”[④],谈到苏维汇人和马可曼尼人属于不同的民族(Völkerschaften),谈到凯撒描述的苏维汇人的区间联盟兵制[⑤](每区每年派千人当兵、百区合兵十万[⑥],就此而言,已经超出部落联盟,进入到部落区间联合阶段),谈到凯撒之后不久斯特里斯本指出“所有这些〈德意志〉民族(Völkerschaften)的共同的地方”在于生活方式简单即办游牧半农耕便于迁移[⑦],可见凯撒时代的苏维汇人处于“民族(Völkerschaften)”[⑧]的历史阶段。蛮族大迁徙之后,“民族(Volk)就成为一种许多狭小农村公社的联盟”[⑨],但是有碍于这一“地域局限性”,它尚未完成“向民族(Nation)的过渡”[⑩]。马克思、恩格斯由此揭示了古代民族的演进路线:部落(Stamm 或 nationes)——部落联盟(natio)——部落联合或部族(Völkerschaften 或 Völkchen)——民族(Nation)。

再说“现代民族”(modernen Nationen)的路线。

---

① 恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》(1891 年),《马克思恩格斯选集》第 4 卷,第 108、97 页。*Karl Marx/Friedrich Engels Werke*, Band 21, Dietz Verlag Berlin,1972, S.107, 98.

② 以上见恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》(1891 年),《马克思恩格斯选集》第 4 卷,第 107、118、148、149、155 - 156 页。*Karl Marx Friedrich Engels Werke*,Band 21, Dietz verlag Berlin,1972,S.107, 117, 142 - 143, 149 - 150.

③ 马克思:《路易斯·亨·摩尔根〈古代社会〉一书摘要》,《马克思恩格斯全集》第 45 卷,第 567 页。

④ 恩格斯:《马尔克》(1882 年),《马克思恩格斯全集》第 25 卷,北京:人民出版社,2001 年,第 569 页。*Karl Marx/Friedrich Engels Werke*, Band 19, Dietz Verlag Berlin,1985,S.318.

⑤ 恩格斯:《法兰克时代》,《马克思恩格斯全集》第 25 卷,北京:人民出版社,2001 年,第 258 页。

⑥ 恩格斯:《论德意志人的古代历史》,《马克思恩格斯全集》第 25 卷,北京:人民出版社,2001 年,第 202 页。

⑦ 恩格斯:《论德意志人的古代历史》,《马克思恩格斯全集》第 25 卷,第 203 页。*Karl Marx/Friedrich Engels Werke*, Band 19, Dietz Verlag Berlin,1972,S.430,433.

⑧ 林耀华:《关于“民族”一词的使用和译名的问题》,《历史研究》1963 年第 2 期,第 185 页提到恩格斯《德国古代的历史和语言》(1881 - 1882 年),北京:人民出版社,1957 年,第 7 - 8、56、62 页三处这一用法。笔者查对原著,发现四处:*Karl Marx/Friedrich Engels Werke*, Band 19, Dietz Verlag Berlin,1972,S.430,433,463,467.

⑨ 林耀华:《关于“民族”一词的使用和译名的问题》,《历史研究》1963 年第 2 期,第 180 页提到恩格斯《德国古代的历史和语言》(1881 - 1882 年),第 70 - 71 页这一用法。恩格斯《法兰克时代》(《马克思恩格斯全集》第 25 卷,第 258 页)译为:“民族(Volk)就融化在小的农村公社的联盟之中……由于民族[Volk]是由这类清一色的小公社组成的,因而……剥削它们的国家政权,便成为民族[Nation]继续生存的条件了。” *Karl Marx/Friedrich Engels Werke*, Band 19, Dietz Verlag Berlin,1972,S.475,显示[Volk]原文写作 Volks,Nation 在第 474 页被恩格斯限定为 deutschen Nation 即德意志民族这一现代民族层级使用。

⑩ 广松涉编注:《文献学语境中的〈德意志意识形态〉》,彭曦译,张一兵审定,南京:南京大学出版社,2005 年,第 92、264 页。

马克思明确指出："现代的资产阶级社会(moderneBürgerliche Gesellschaft)""产生于18世纪"①,这里所谓"资产阶级社会"其实是《德意志意识形态》所说"市民社会","它对外作为民族(Nationalität)希望得到认可"②,也就是说,资产阶级社会本身就是现代产物,市民社会只有以"现代"修饰才表示这一现代含义,一如民族(Nation)与现代民族(modernen Nation)的区分。

恩格斯明确说南方斯拉夫运动的领导者们的"民族(Nationen)平等"口号是胡说③。恩格斯之所以这么说,在于这些领导人是误把nationality当作Nationen了,后者才有民族自决、独立建国的能力。1866年恩格斯的英文著作显示,在批判由俄国发明而为路易·波拿巴所宣扬的所谓"民族原则"时,就是在这个意义上使用民族(nationality)概念的:"每一个民族(nationality)都应当是自己的命运的主宰;任何一个民族(nationality)的每一个单独部分都应当被允许与自己的伟大祖国合并"④。

恩格斯明确揭示了现代民族的演进路线:部落——部落联盟——Nationalitäten——Nation。他把语族作为中世纪以来从"现代的民族(modernen Nationalitäten)"向"民族(Nation)发展"进而建立民族国家(Nationale Staaten)的一定基础,苏格兰和法国的克尔特都只被看做前一种民族而不是后一种民族⑤,从而呈现了从"现代的民族(Nationalitäten)"向"民族(Nation)发展"这一现代民族国家(Nationale Staaten)的发展轨迹。对这一发展轨迹,恩格斯在《自然辩证法》中说得更为明确:"从15世纪下半叶开始","王权依靠市民打败封建贵族",建立了"以民族[Nationalität]为基础的君主国",现代民族(modernen Nationen)"就在这种君主国里发展起来"⑥。苏格兰的盖尔人和法国的布列塔尼人作为斯图亚特王朝、波旁王朝的支柱⑦,正是英文nationality、德文Nationalität。可见,Nationalität本身已经不是封建中世纪而是近代(1500-1800年)的事物了。

斯大林《马克思主义和语言学问题》指出:"随着资本主义的发展、封建割据的消灭和民族市场的形成,民族(народность,一度译为'部族'⑧,王鹏林主张恢复⑨)就发展为民族(нация)"⑩,народность作为部落之后出现的部族,即使到了查理曼帝国的封建统治阶段,也没有发展成专制君主之基础的

---

① 马克思:《对民主主义者莱茵区域委员会的审判》(1849年),《马克思恩格斯全集》第6卷,北京:人民出版社,1960年,第292页。*Karl Marx Friedrich Engels Werke*,Band 6, Dietz verlag Berlin,1972,S.244,245.

② 广松涉编注:《文献学语境中的〈德意志意识形态〉》,第146、318页。

③ 恩格斯:《匈牙利的斗争》(1849年),《马克思恩格斯全集》第6卷,第202、201页。*Karl Marx Friedrich Engels Werke*, Band 6, Dietz verlag Berlin,1972,S.173.

④ 恩格斯:《工人阶级同波兰有什么关系?》(1866年),《马克思恩格斯全集》第16卷,北京:人民出版社,1964年,第175页。*Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe*(MEGA), I/20, Akademie Verlag, 2003 , S.194,198-199.

⑤ 恩格斯:《论封建制度的瓦解和民族国家的产生》(1884年),中国社会科学院民族研究所编:《马克思恩格斯论民族问题》下册,北京:民族出版社,1987年,第819页。《马克思恩格斯全集》第21卷,北京:人民出版社,1965年,第451-452页。*Karl Marx Friedrich Engels Werke*,Band 21, Dietz verlag Berlin,1972,S.395-396.恩格斯《工人阶级同波兰有什么关系?》(1866年)显示了恩格斯本人的英文用词与俄文翻译的对应关系(《马克思恩格斯全集》第16卷,第171、175页)。*Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe*(MEGA), I/20, Akademie Verlag, 2003 , S.194,198-199.

⑥ 恩格斯:《自然辩证法》,《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1995年,第261页。*Karl Marx Friedrich Engels Werke*,Band 20, Dietz verlag Berlin,1972,S.311-312.

⑦ 恩格斯:《匈牙利的斗争》(1849年),《马克思恩格斯全集》第6卷,第202-203页。*Karl Marx Friedrich Engels Werke*, Band 6, Dietz verlag Berlin,1972,S.172.

⑧ 林耀华:《关于"民族"一词的使用和译名的问题》,《历史研究》1963年第2期,第187页。说明引自斯大林:《马克思主义与语言学问题》,李立三等译,北京:人民出版社,1953年,第10页。斯大林:《马克思主义和语言学问题》,《斯大林选集》下册,北京:人民出版社,1962年,第507页。

⑨ 王鹏林:《斯大林民族学著作中的народность中文译法考辨》,《中国社会科学》1983年第5期。

⑩ 斯大林:《马克思主义和语言学问题》(1950年),中国社会科学院民族研究所编:《斯大林论民族问题》,北京:民族出版社,1990年,第440页。斯大林《马克思主义和语言学问题》(《斯大林文集(1934-1952年)》,北京:人民出版社,1985年,第553页)译者指出:"斯大林在本文中把народности一词用来专指出生于部落之后的、奴隶社会和封建社会的人们共同体,把нация一词用来专指资本主义上升时期和这个时期以后的人们共同体。"这一译者说明实际上排除了古代三位一体的民族(Nation)可以成立这一马克思的界定。

национадьность。在列宁看来，民族自决的主体不是 народы 和 нация，而是 национадьность，对此林耀华只是列举出这一用词现象但是并未说明其原因[①]。也许正是基于列宁的这一认识，苏联民族院得以命名，按照斯大林的设想，作为苏联两院制之一的民族院要由各民族（национадьность）、各部族（народи）、各部落[②]的代表组成。在西欧，民族、国家两者大致同时产生，与“民族（национадьный，是 нация 的形容词[③]，与之不同，национадьные 是 национадьность 的形容词[④]）国家”产生的这一路径不同，斯大林把东欧的国家形式界定为国家先于民族产生的“多民族的国家”，指出：“当西欧各民族发展成国家的时候，东欧却形成了多民族的国家，即由几个民族组成的国家。奥匈帝国和俄国就是这样的国家。”[⑤]其中“多民族的国家”之“民族”用词是 национадьности，与 Nationalitäten 一致。由此可见，национадьности 包括 народы 与 нация 两者，是从空间的并存维度说的，不是说两者之间并不存在历史的演进关系[⑥]。也就是说，无论是 народы、народность（俄国本土词），还是 национадьность（法语借用词[⑦]），都可以被译为有别于部落、民族的“部族”字眼，三者具有内在的一致性。

由上可知，德文 modernen Nationen＝俄文 нация＝英文 nation，也就是说，德文必须以标志时代的“现代”限定，而英文、俄文“现代”已经内涵其中。无论是古代民族的演进路线：部落（Stamm）——部落联盟（natio）——部落联合或部族（Völkerschaften 或 Völkchen）——民族（Nation），还是现代民族的演进路线：部落——部落联盟——部落联合或部族（modernen Nationalitäten）——现代民族（modernen Nation），都体现为民族学研究对象的五形态演进：氏族——部落——部落联盟——部族——民族。

西欧游牧部族的大迁徙极大地冲击了农业民族，造成古代民族、现代民族的中世纪中断。与此不同，东方中国保持了延续性，这种独特性，马克思、恩格斯并未给予说明。在笔者看来，马克思、恩格斯的民族观涵盖了古代、现代两个时段，可以更为合理地透视“中华民族”的百年学术建构史。在西欧，古代民族，例如雅典人，中断了，无法接续中世纪以后游牧起源的现代民族；但在东方中国，汉人这个核心并未因为游牧部族的冲击而中断，更多具有统一多民族国家特点的多元一体中华民族，正体现了这两条脉络的结合。

二、马克思、恩格斯民族观与斯大林民族定义的异同

1913 年，列宁写作《关于民族问题的批评意见》，使用了“现代民族”（современная нация）这一名词[⑧]。在列宁授意下，斯大林于同年写作《马克思主义和民族问题》，其中提出了著名的“民族”定义，即以语言、地域、经济、文化“四要素”界定民族（нация），还特别说明：民族（нация）作为资本主义上升时代的历史范畴，而部落作为民族学（Этнографической）[⑨]范畴，两者不能混淆。[⑩] 可见，斯大林的民

① 林耀华：《关于“民族”一词的使用和译名的问题》，《历史研究》1963 年第 2 期。

② 中国社会科学院民族研究所编：《斯大林论民族问题》，北京：民族出版社，1990 年，第 243 页。

③ 林耀华：《关于“民族”一词的使用和译名的问题》，《历史研究》1963 年第 2 期。

④ 杨须爱：《马克思主义经典作家“民族”概念及其语境考辨——兼论“民族”概念的汉译及中国化》，《民族研究》2017 年第 5 期。

⑤ 斯大林：《马克思主义和民族问题》，《斯大林全集》第 2 卷，北京：民族出版社，1953 年，第 301 页。

⑥ 林耀华：《关于“民族”一词的使用和译名的问题》，《历史研究》1963 年第 2 期。

⑦ 该词由法国大革命用词转借而来，源自拉丁文 Natio（林耀华：《关于“民族”一词的使用和译名的问题》，《历史研究》1963 年第 2 期，第 181、184 页）。

⑧ 林耀华：《关于“民族”一词的使用和译名的问题》，《历史研究》1963 年第 2 期。

⑨ 林耀华《关于“民族”一词的使用和译名的问题》（《历史研究》1963 年第 2 期）谈到斯大林该文“民族学”的俄文写法。郝时远《前苏联—俄罗斯民族学理论中的“民族”（этнос）（上）》（《西北民族研究》2004 年第 1 期）论及汤正方于 1980 年代初提出，俄文 этнос 翻译为中文的“族体”，苏联的民族学（Этнография 和 Этнология）翻译为“族类学”或“族体学”。郝时远承认前者，但是坚持认为“无论是苏联民族学还是中国民族学，其研究的对象既非种族也非那些属于非稳定的、暂时性的群体，而是形成民族的那些历史共同体，所以作为学科名称译为‘民族学’是适宜的”。

⑩ 斯大林：《马克思主义和民族问题》（1913 年），中国社会科学院民族研究所编：《斯大林论民族问题》，第 32、33 页。

族学概念并非以他界定的“民族”为词根，当另有词源（后文通过对费孝通认为难以翻译的乃师概念考订，应为希腊文）。而这一时代限定则保持了与恩格斯“现代民族（modernen Nationen）”范畴的一致性，不过后来却在不知不觉中淡化了这一时代限定，出于政治考虑把游牧部族也纳入其中，而且民族概念在实践上局限于加盟共和国、自治共和国的命名民族，没有联邦层级的概念，由此出现了在理论上无法与恩格斯“现代民族（modernen Nationen）”对等的困境。

第一，民族的时代错位。对于俄国的游牧部落，斯大林把它们界定为“部族”，并且作为一种民族类型看待。无论是“保存着游牧经济和父权制氏族生活方式”[①]的吉尔吉斯人，还是“同西藏和中国接壤的卡尔梅克人”这样的“东部边疆地区”的各个部族（народности），俄国十月革命之前，基于“东部边疆地区”的这些部族“对于革命是极其重要的”，其重要性甚至被认为超过乌克兰[②]，这样在无形之中，革命放大、提高了一部分边疆部族的既有地位——从“部族”提升为“民族”。这一提升，在政治正确成为主导思潮的后现代的欧美国家比较普遍。

第二，斯大林的四要素论其实是五要素论，国家组织要素不可或缺。对在民族定义四要素中是否可以加入“民族国家”要素，斯大林1929年曾有一个否定性答复。针对“加盟共和国加入苏联后就不再是民族了，所以应该在民族定义的四要素中增加第五个要素”（即“具有自己单独的民族国家”，否则“就没有而且不可能有民族”）的观点，斯大林指出，这一观点存在逻辑问题：乌克兰人在沙俄统治下不是民族，乌克兰人建立了苏维埃共和国后成为民族，乌克兰苏维埃共和国加入苏联后乌克兰人又不再是民族。显然，在斯大林看来，被沙俄帝国吞并的异民族，比如乌克兰，虽然没有自己的独立国家，但仍然是一个民族（нация）。类似的还有鞑靼、亚美尼亚、格鲁吉亚等[③]。这些民族（нация）之所以成为民族，在于它们是“资产阶级民族”，只是由于它们不够强大而被沙俄帝国征服和吞并统一在一个大帝国中，而它们的“共同语言”是各自“民众的口头语言，而不是官场的文牍语言”[④]。

按照斯大林的四要素定义，即使排除了“单独的民族国家”（政治独立）作为第五要素，也难说可以排除民族组织性即民族国家组织本身——《共产党宣言》所谓“政府”——作为第五要素。斯大林民族定义的逻辑悖论恰恰在于，他反对把“单独的民族国家”作为第五要素，但是又承认沙皇俄国资产阶级民族“国家制度的萌芽”[⑤]乃至“政治上最为发展的德意志人”、“最能适应国家组织性的”马扎尔人、“强大而有组织的（俄罗斯）贵族军事官僚”[⑥]所表现出来的民族组织性要素，而在作为民族国家典范的英、法、德三国更是不能排除此组织要素。

从马克思民族观来看斯大林的民族定义和民族实践不难发现，斯大林民族定义排除了国家独立作为要素，但是并不意味着排除国家组织作为要素，苏联实际上成了众多单一民族国家的孵化器。这显然是费孝通1939年以苏联、瑶族为例，强调“‘民族’单位”“族团”——1988年使用的“民族集团”概念也是民族的次级概念[⑦]——之于民族的基层建构意义所无法解释的，也难以揭示梁启超、顾颉刚以英国为例阐发一个中华国民、一个中华民族这类命题的合理内核。无论是梁启超对“民族”概念的

① 斯大林：《论党在民族问题方面的当前任务》（1921年），中国社会科学院民族研究所编：《斯大林论民族问题》，第176页。

② 斯大林：《俄共（布）第十二次代表大会（摘录）》（1923年），中国社会科学院民族研究所编：《斯大林论民族问题》，第255页。

③ 斯大林：《民族问题和列宁主义》（1929年），中国社会科学院民族研究所编：《斯大林论民族问题》，第393－394页。

④ 斯大林：《马克思主义和民族问题》，《斯大林选集》上卷，北京：人民出版社，1979年，第62页。

⑤ 斯大林：《论党在民族问题方面的当前任务》（1921年），中国社会科学院民族研究所编：《斯大林论民族问题》，第176页。

⑥ 斯大林：《马克思主义和民族问题》（1913年），中国社会科学院民族研究所编：《斯大林论民族问题》，第34页。

⑦ 与1939年把“族团”作为内婚制“民族单位”不同，在刊发于《北京大学学报》1989年第4期的《中华民族的多元一体格局》（另参见《费孝通文集》第11卷，北京：群言出版社，1999年）一文中，费孝通似乎倾向于至少在上下两级意义上区分“民族”（族团、民族集团）、“民族集团”，都是描述性概念，难以定性分析，“华夏族团”应该就是民族史学界一般所谓“华夏族”。例如，《费孝通文集》第11卷第381、386页指出，民族集团是两个层次的概念，既是华夏族的次级单位，也是华夏族本身；第389、403页所说“华夏族团”应该是后一层级的概念，东夷“包含着不同的族团”，作为东夷一部分的商人和作为西羌一部分的周人融合而成华夏族团；第416页指出56个民族都有次级的“民族集团”。

引进、对“中华民族”概念的合成，还是顾颉刚、费孝通对中华民族“理论”的有意识建构，都有学理本源，只有回到基本要素的层级，才能厘清“民族”概念的界定难题。

三、“中华民族”百年学术建构史再检视

以梁启超、顾颉刚、费孝通的学术建构为线索，已有不少研究成果。但是，在马克思民族观的视阈下，把三位学人基于不同学术渊源——依次是德国政治学家伯伦知理、美国民族学家柏哲士“居住在同一地域的同种的人群”[①]、俄国人类学家史禄国——的民族概念作要素还原处理，具体展现他们对“中华民族”建构的切实推进所在，尚缺乏探讨。

在顾颉刚看来，欧美学者有旧的、新的两种民族学说，旧的民族学说强调血统，新的民族学说强调意识，孙中山依据前者形成民族五要素说（血统、生活、语言、宗教、风俗习惯），顾颉刚依据后者对孙中山的国族思想——大民族主义提出学理解释，尤其是高度认同孙中山对此的原因说明——“中国自秦汉而后都是一个民族造成一个国家”——并提供了历史学论证。1940 年，翦伯赞恪守斯大林的民族定义，认为孙中山时代中华民族才形成，显然与孙中山自己的认识不同，却认为顾颉刚反对孙中山的五要素论[②]，这里的逻辑悖论即在于对民族的要素以及各要素的重要程度存在分歧。现在没有资料显示顾颉刚看到过翦伯赞此文，仅就顾颉刚在论辩之后的论文重新修改来看，对于他所依据的欧美学者关于民族要素新解释的整段话，他作了较大删改，删除了“一种新的民族学说已经取代了旧的民族学说”的说法，并且隐去了杜尔凯姆等新民族学说代表学者的名字，却保留了他关于柏哲士民族二要素（地域、同种）的论述文字[③]，最起码显示他对此种民族观的批评是有限度的。翦伯赞认为顾颉刚“把‘国家的组织’作为造成民族的因素之一”“非常可笑”，进而根据斯大林四要素的时代前提指出，顾颉刚所说中华民族形成于秦汉不能成立，秦统一后仍是“部族的国家”，不是“民族的国家”，“秦代虽然建立了统一的国家，并没有形成统一的民族，其他的种族只能说是当作被征服的种族，甚至说是氏族放在秦代的统治之下”[④]。翦伯赞把国家划分为古代国家（古代希腊罗马的国家）、封建国家、近代资本主义国家三种类型，否认民族在古希腊城邦比如雅典的存在，显然没有注意到马克思对此的肯定论述。与翦伯赞恪守斯大林民族定义不同，1954 年范文澜根据新民主主义革命的经验，认为“产生于帝国主义时代的中国资产阶级”软弱，“不可能形成资产阶级的民族”[⑤]，从历史学角度打破了斯大林民族定义的时代限定。

就中国而言，斯大林的 нации 是否就是 nation？在鸦片战争开启近代之后的清末，这一问题通过梁启超把 nation 译为“民族”并且创造了“中华民族”这一合成词而获得了第一次的学术解决。1939 年通过“中华民族是一个”的争论，获得了第二次的学术解决。新中国建立之初，开始进行民族识别（identification of nationality[⑥]）工作，最终认定为 56 个民族。与之一致，国家民族事务委员会作为主管少数民族事务的机关，其对“民族”字眼的翻译对应的也是“nationality”而非“nation”。1953 年，毛泽东在中共中央讨论《关于过去几年内党在少数民族中进行工作的重要经验总结》时强调：“科

---

① 顾颉刚：《续论“中华民族是一个”：答费孝通先生（续）》，马戎：《“中华民族是一个”——围绕 1939 年这一议题的大讨论》，第 93 页；《续论“民族”的意义和中国边疆问题》，《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四，第 124 页。

② 翦伯赞：《论中华民族与民族主义——读顾颉刚〈续论中华民族是一个〉以后》（重庆《中苏文化》第 6 卷第 1 期，1940 年 4 月 5 日），马戎：《“中华民族是一个”——围绕 1939 年这一议题的大讨论》，第 55 页。

③ 顾颉刚：《续论“中华民族是一个”：答费孝通先生（续）》，马戎：《“中华民族是一个”——围绕 1939 年这一议题的大讨论》，第 93－95 页；《续论“民族”的意义和中国边疆问题》，《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四，第 124－126 页。

④ 翦伯赞：《论中华民族与民族主义——读顾颉刚〈续论中华民族是一个〉以后》，马戎：《“中华民族是一个”——围绕 1939 年这一议题的大讨论》，第 145 页。

⑤ 范文澜：《试论中国自秦汉时成为统一国家的成因》，《历史研究》1954 年第 3 期。

⑥ 肖家成编：《英汉·汉英民族学术语》，北京：民族出版社，1992 年，第 400 页。

学的分析是可以的,但政治上不要去区分哪个是民族,哪个是部族或部落。"[①]政治与科学分开,意思是很明确的,由此开启了第三次的学术解决。

马克思、恩格斯著作汉译的难度,为解决这一问题造成了一定障碍。在1960年代把 народность 汉译"部族"取消之后,进一步增加了不能准确对应的问题,鉴于有学者主张改译"族体"流行不广,而且容易理解为"族类共同体"这一一般概念,为了与中国近代既有学术传承衔接,恢复原译恐怕更好。在此笔者主张把 Volk、Völkerschaft、Nationalität、Nation 四个词分别译为人民(强调人群或族群意义,可以简称"人")、原始部族(由部落联合而成)、现代部族(打破封建贵族割据而成的君主制基础)、民族(强调民族整体或凝聚核心的意义)。根据这一标准,可以形成如下五点基本认识。

(一)对英国民族的认知,与恩格斯比较,梁启超、顾颉刚的认识都有合理内核。

恩格斯把苏格兰高地的盖尔人(the Highland Gaels)和威尔士人都称为 nationality,而不是像英格兰人那样称为 nation,尽管把三者都称为 peoples[②]。这就意味着,大不列颠和北爱尔兰联合王国是由一个民族三个 nationality 组成的民族国家,属于"一民族配多部族"的模式。

梁启超1923年《中国历史上民族之研究》一开始就把条顿种族与斯拉夫种族并提,前者分为英、德等民族,后者分为俄、塞等民族[③]。这里采取的是区分种族与民族的论述角度,但是从分类学中西对应的角度看[④],梁启超所谓"斯拉夫种族"在恩格斯看来只是"斯拉夫民族(peoples)","俄国民族(people)"的汉译名目下说的其实应是"俄国人民"[⑤]。梁启超所举"民族化合之例",一个是"合中华民族、苗族、羌族、匈奴、东胡乃至其他诸异族而成"的"中华国民",另一个是"合那曼族、撒克逊族、盎格鲁族而成"的英格兰人[⑥]。顾颉刚也认为"英人乃是塞尔特、罗氏(马)、盎格罗、萨克森、究特、丹麦人、脑曼人以及其他小种族相混合的子孙"[⑦],盎格罗、萨克森、脑曼人就是梁启超列举的三种,现在通译盎格鲁、萨克逊、诺曼人。之所以说顾颉刚与恩格斯一致即在于塞尔特(Celtic)现译克尔特,属于恩格斯所说盖尔人,是 nationality。

相对于"最适当的中华民族之名",1939年顾颉刚主张"舍弃以前不合理的'汉人'的称呼"[⑧]。1939年5月8日《续论"中华民族是一个":答费孝通先生》把"部族"置于"中华民族"之下,提出了一个民族配几个部族(蒙、藏、缠回)的结构论。他指出:"汉人的文化虽有一个传统,却也是无数文化体质的杂糅,他们为了具有团结的情绪和共同的意识,就成了拆不开的团体了。再想蒙、藏、缠回,知道他们都是部族。汉人体质中已有了许多蒙、藏、缠回的血液,现在的蒙、藏、缠回则是同化未尽的,然

---

① 参见江流:《马克思主义民族理论与中华民族论》,《马克思主义研究》2011年第6期。

② 恩格斯:《工人阶级同波兰有什么关系?》(1866年),《马克思恩格斯全集》第16卷,第175页。*Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe*(MEGA), I/20, Akademie Verlag, 2003, S.199.

③ 梁启超:《中国历史上民族之研究》(1923年),梁启超:《饮冰室文集点校》第5集,昆明:云南教育出版社,2001年,第3211页。

④ 恩格斯《工人阶级同波兰有什么关系?》(1866年,《马克思恩格斯全集》第16卷,第171页)显示了恩格斯本人的英文用词 people、nationality、nation 以及德文用词 Volk、Nationalität、Nation 与俄文翻译 народ、национадьность、нация 的对应关系。第175-176页指出:"欧洲没有一个国家不是一个政府管辖好几个不同的民族(nationalities)。苏格兰山区的克尔特人和威尔士人,按其民族(nationality)来说,无疑地有别于英格兰人,然而,谁也不把这些早已消失了的民族(peoples)的残余叫做民族,同样,谁也不会把法国布列塔尼的克尔特居民叫做民族。此外,没有一条国家分界线是与民族(nationalities)的自然分界线,即语言的分界线相吻合的。……而这种情况最终会带来不小的好处:政治上形成的不同的民族往往包含有某些异族成分,这些异族成分同它们的邻人建立联系,使过于单一的民族性格具有多样性。" *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe*(MEGA), I/20, Akademie Verlag, 2003, S.194,198-199.在恩格斯看来,"欧洲没有一个国家不是一个政府管辖好几个不同的民族(nationalities)",易言之,欧洲国家都是多民族国家(nationalities-state),这恐怕要改写某些人基于"单一民族、单一国家"理论对欧洲国家的想象。我国宪法规定中华人民共和国是统一的多民族国家,按照恩格斯的思路,"多民族国家"自然可以与 nationalities-state 对译。

⑤ 恩格斯:《工人阶级同波兰有什么关系?》(1866年),《马克思恩格斯全集》第16卷,第177、171页。

⑥ 梁启超:《历史上中华国民事业之成败及今后革进之机运》(1920),梁启超:《饮冰室文集点校》第5集,第3240、3241页。

⑦ 顾颉刚:《续论"中华民族是一个":答费孝通先生(续)》,马戎:《"中华民族是一个"——围绕1939年这一议题的大讨论》,第93页;《续论"民族"的意义和中国边疆问题》,《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四,第124页。

⑧ 顾颉刚:《中华民族是一个》,马戎:《"中华民族是一个"——围绕1939年这一议题的大讨论》,第37页。

而即此同化未尽的也是日在同化的过程之中，将来交通方便，往来频繁以后，必有完全同化的一天。至于现在虽没有完全同化，然而一民族中可以包含许多部族，我们当然同列于中华民族而无疑。”[①]在后来该文的修改重刊文中，增补说蒙、藏、缠回“应当就其盟旗部落的组织唤作‘部族’”[②]。与该文不同，1939 年 5 月 29 日《续论“中华民族是一个”：答费孝通先生(续)》把满蒙回藏苗等等作为“种族”看待，尚未达到汉人所处的 nationhood 这一历史阶段，也就是说在“中华民族”的目标和方向之下，中华民族的先进者(汉人达到一个 nationhood，成为一个 nation)与后进者(满蒙回藏苗等等作为种族)并存。他指出：“汉人的成为一族，在血统上有根据吗？如果有根据，可以证明它是一个纯粹的血统，那么它也只是一个种族而不是民族。如果研究的结果，它并不是一个纯粹的血统，而是已含满蒙回藏苗……的血液的，那么它就是一个民族而不是种族。它是什么民族？是中华民族，是中华民族之先进者，而现存的满蒙回藏苗……便是中华民族之后进者。他们既是中华民族之后进者，那么在他们和外边隔绝的时候，只能称之为种族而不能称之为民族，因为他们尚没有达到一个 nationhood，就不能成为一个 nation。他们如要取得 nation 的资格，惟有参加到中华民族之内。既参加在中华民族之内，则中华民族只有一个。”[③]从具体论述来看，他意在区分民族与非民族。

按照恩格斯的界定，英国人中的英格兰人才是 nation，苏格兰人、威尔士人则不是。梁启超的贡献在于通过对比同样揭示出这一历史真相，指出中华民族(炎黄子孙)是本部所谓“中国民族”的历史源头和凝聚核心，是英格兰人那样的 nation，中华国民则是英国人那样的包括汉族和少数民族的大民族概念。顾颉刚的贡献在于，不仅从生成论的角度，把英国人、法国人、美利坚民族、中华民族都视为一个民族，指出它们均由多个种族形成(在中国商周是不同种族)[④]，而且从结构论角度，指出“一民族中可以包含不少的部族”[⑤]。尽管梁启超在与英格兰人对等的意义上看待的“中华民族”恰恰就是顾颉刚意义上的“一民族”，但是顾颉刚并没有从结构论的角度揭示出英格兰人才是英国人中那唯一的“一个民族(nation)”，其贡献侧重于从生成论的角度揭示出秦汉人作为古代民族(nation)、中国民族作为汉化民族、中华民族作为全称民族的历时性内在联系。

(二)学科之于学术的影响，学人一般缺乏自觉意识；不过，对于学术与政治的关系，即使宣称谨守前者，也难免外溢于后者。

就中华民族研究而言，梁启超 1905 年《历史上中国民族之观察》一开始就明言区分学术与政论，指出：“(一)中国主族，即所谓炎、黄遗胄者……(二)本论所研究者，属于学术范围，不属于政论范围。故主权上主族客族之嬗代，不置论焉，惟刺取其有影响于各族之进化、退化、合并、迁徙者论之。”[⑥]梁启超所谓在主权上区分主族、客族，应该是区分统治民族与被统治民族的意思，他与费孝通都把满洲视同鲜卑、女真那样的“他族征服我族，经若干岁月之后，遂变为文化上之被征服者”类型，属于主体的我族凭借“主干的文化系”同化作为客体的他族[⑦]，他们秉持的是同样的民族史学科标准，这样就把政论强调的政治主权问题即统治民族与被统治民族作为政治本身排除于考察之外了。

顾颉刚自言他与费孝通的争论属于“政治教育”与“纯粹学术”之争，其实他们都各有学术依据，他用“族类”[⑧]这一传统概念取代论辩时所用的“种族”、“部族”、“小部族”、“民族”，显示了更大的包容

---

① 顾颉刚：《续论“中华民族是一个”：答费孝通先生》，马戎：《“中华民族是一个”——围绕 1939 年这一议题的大讨论》，第 76 页。

② 顾颉刚：《我为什么要写“中华民族”是一个》，《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四，第 113 页。

③ 顾颉刚：《续论“中华民族是一个”：答费孝通先生(续)》，马戎：《“中华民族是一个”——围绕 1939 年这一议题的大讨论》，第 97 页。

④ 顾颉刚：《续论“民族”的意义和中国边疆问题》《我为什么要写“中华民族”是一个》，《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四，第 124、110 页。

⑤ 顾颉刚：《我为什么要写“中华民族”是一个》，《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四，第 113 页。

⑥ 梁启超：《饮冰室文集点校》第 3 集，第 1678 页。

⑦ 梁启超：《饮冰室文集点校》第 5 集，第 3230 页。

⑧ 顾颉刚：《顾颉刚文集》第一册序录(1944 年)，《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四，第 14 页。

性,也更为准确。他称“汉人受了五胡的压迫”“逃到南方”,“许多南方部族也就并入汉人的队伍”,而“渐渐衰老的中国民族”由于新种族、新文化的加入、混合表现出“返老还童的新气象”①。历史上,“中国民族”这一返老还童的逻辑不断重复,可以认为,在顾颉刚看来,相对于作为“五族共和”之一的汉人来说,苗人、瑶人可以视为汉人本部十八省大环境内的“部族”。

与顾颉刚不同,民族学者吴文藻认为,对于“五族共和”来说,费孝通、王同惠所研究的花篮瑶等等西南族团(这一界定显然大于王同惠把花篮瑶区分为五个族团的说明,容易造成理论混乱)、土著民族是被弃之度外的②,这或许有助于揭示瑶人、瑶族何以成为民族学的研究对象。费孝通1991年提出把蒙古人纳入不同层次的“凝聚核心”③,被认为是对《中华民族多元一体格局》中提出的以汉人为“凝聚核心”的观点的修订和补充④。这里遗留的问题在于,费孝通的这一修订是否意味着民族史学科要发生梁启超所谓“主权上主族客族之嬗代”这一国家主义的政治学转向,才便于从历史坐标上定位其进入核心的时点,比如蒙古在元代、满洲在清代。

顾颉刚与费孝通在民族问题上的共识在于“一民族多种族”的结构。费孝通总结顾颉刚民族概念的运用后指出:“先生以民族指在同一政府之下,在同一国家疆宇之内,有共同利害,有团结情绪的一辈人民。在‘民族’之内部可以有语言、文化、宗教、血统不同‘种族’的存在。”⑤区别仅仅在于,在“一体多元”的费孝通框架下,“民族”被替换为“中华民族”,“种族”被替换为“民族”。

(三)1939年顾颉刚、费孝通分别以“文化集团”“团体”为基本概念展开的学术论辩,需要回到民族要素层面认清其异同。

学界一般认为“民族”概念是从日本引进的,对译nation,而梁启超于1899年在《东籍月旦》一文最早使用“民族”一词、于1902年《论中国学术思想变迁之大势》一文最早使用“中华民族”⑥一词,而1903年初他访美之后有一个国家主义转向⑦。其实,1903年梁启超的国家主义转向主要表现在民族方面,由1902年致书乃师康有为所言“所以唤起民族精神者,势不得不攻满洲”⑧即“攻满”转变为合满,具体来说,就是区分小民族、大民族或者小民族主义、大民族主义,前者在1905年尚被认为仅仅包括汉人、汉族⑨,后者则“合汉,合满,合蒙,合回,合苗,合藏,组成一大民族”⑩,因应的是国家瓜分危机。不过,梁启超的大民族是中华国民,他把满洲人(旗人)划入“中华民族”而把蒙古人排除在外,其标准是文化尤其是民族意识:“血缘,语言,信仰,皆为民族成立之有力条件,然断不能以此三者之

① 顾颉刚:《续论“中华民族是一个”:答费孝通先生》,马戎:《“中华民族是一个”——围绕1939年这一议题的大讨论》,第74-75页。

② 费孝通、王同惠:《花篮瑶社会组织》(1935),费孝通:《六上瑶山》,北京:群言出版社,2015年,吴文藻《导言》第142页。

③ 费孝通:《在川黔毗邻地民委协作会第四届年会上的讲话》,《民族社会学研究通讯》1991年第49期;潘乃谷:《费孝通讲“武陵行”的研究思路》,《民族社会学研究通讯》2008年第49期。费孝通指出:“我把中华民族的核心群体叫做‘凝聚核心’。中华民族的发展进程就是围绕着这个核心展开的,许多群体都参与了这个‘凝聚核心’的发展过程,包括了汉人、蒙古人在内,有的进入了这个核心,有的附着在这个核心之上,形成不同的层次。以‘核心’开展的分分合合的过程,包括各民族自身的形成都是如此发展的,连汉族的形成也不例外。凝聚是一个过程(Process),它在过程当中逐步构成了不同层次的差序。”

④ 马戎:《费孝通先生的民族问题研究》,《西北民族研究》2016年第4期。

⑤ 费孝通:《关于民族问题的讨论》,《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四,第135页。

⑥ “立于五洲中之最大国者,谁乎?我中华也。人口居全地球三分之一者,谁乎?我中华也。四千余年之历史未尝中断者谁乎?我中华也。我中华有四百兆人公用之语言文字,世界莫及……于戏!美哉我国!于戏!伟大哉我国民!”“齐,海国也。上古时代,我中华民族之有海思想者厥惟齐,故于其间产生两种观念焉,一曰国家观,二曰世界观。”见梁启超:《论中国学术思想变迁之大势》(1902年),梁启超:《饮冰室文集点校》第1集,第215、228页。

⑦ 郑师渠:《梁启超的中华民族精神论》,郑大华、邹小站主编:《中国近代史上的民族主义》,北京:社会科学文献出版社,2007年,第135页。张灏:《梁启超与中国思想的过渡》,崔志平等译,南京:江苏人民出版社,2005年,第169-170页。章永乐:《旧邦新造:1911-1917》,北京:北京大学出版社,2011年,第90页。

⑧ 丁文江、赵丰田编:《梁启超年谱》,上海:上海人民出版社,1983年,第286页。

⑨ “今之中华民族,即普通俗称所谓汉族者。”见梁启超:《历史上中国民族之观察》(1905年),梁启超:《饮冰室文集点校》,第1678页。

⑩ 梁启超:《政治学大家伯伦知理之学说》(1903年),张品兴主编:《梁启超全集》,北京:北京出版社,1999年,第1070页。

分野，径指为民族之分野。民族成立之唯一的要素，在‘民族意识’之发现与确立。何谓民族意识？谓对他而自觉为我。”[①]与梁启超的文化标准类似，顾颉刚在民族之下区分三大“文化集团”，分别是汉文化集团（汉、满）、藏文化集团（藏、蒙）、回文化集团（缠回、汉回）[②]。其汉文化集团，其实就是梁启超1923年所认为的延及满洲人（旗人）的“中华民族”[③]。

费孝通1939年针对“民族”的混乱用法，建议在讨论问题时把它转换为“政治团体”“语言团体”“文化团体”“体质团体”——也就是“某某团体”的直接表达形式，并且在自己的书信中基本实行了这一方法，他把顾颉刚关于“中华民族是一个”的命题还原为“政治团体是一个”，并且表示“这句话说来似乎很没有力”[④]。作为回应，顾颉刚表示“民族就是一个有团结情绪的人民团体”，“为了具有团结的情绪和共同的意识，就成了拆不开的团体了”，这样的团体不限于“政治上的统一”（政治团体），还在于“心理上的统一”（心理团体）[⑤]。费孝通的质疑在当时难以形成有力诘难，一个重要原因在于概念界定不清。具体来说就是，他不仅把政治团体等同于state，又把顾颉刚意义上的中华民族（nation）同样等同于政治团体，这样他提出的state与nation的二分法[⑥]就被他不自觉地混同起来。问题的实质在于，“某某团体”的归纳其实是建立在民族不同要素基础之上的，“语言团体”“文化团体”“体质团体”三种团体不是分立的，对于费孝通来说，语言、文化、体质团体已是民族，对于顾颉刚来说，语言、文化、体质、政治、心理团体才是民族。与斯大林的四要素论（“人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体”[⑦]）相比，费孝通认为史禄国的“民族定义基本上是相同的，就是少了共同地域和共同经济两个要素”[⑧]。

这里需要解释的问题是，费孝通1996年自言早在1935年就去大瑶山调查“瑶族的体质和社会组织”[⑨]，并把其社会组织称为“石牌组织”，为什么作为民族的要素没有“社会组织”一项？吴文藻在《花篮瑶社会组织》之《导言》中有一个说明，即社会学家把“社会组织”等同于“社会文化”，物质文化、象征文化（语言文字）、社会组织、精神文化作为文化（或生活方式），是社区三要素（人民、地域、文化）之一[⑩]。这或许可以解释社会组织何以不能成为民族的要素，因为在社会学中它属于文化范畴。与之不同，顾颉刚的文化范畴集中体现为生活方式方面的物质文化：乐器、坐卧用具、骑乘车马、衣裳、明器、胭脂[⑪]。可见，费孝通的民族定义实际上并未排除社会组织的内涵。

费孝通于1935年与妻子王同惠同赴广西大瑶山调研，王同惠指出在汉瑶互不相扰的很长时期内瑶人社会无异于“独立王国”，石牌组织作为当地的一种议事、自卫组织，由每村公举2名瑶头组成，“瑶王”作为大团总既没有特权又没有仆役，其最高权力是罚款以及对盗禾、拐卖人口、强盗、放蛊处以死刑，直至宣统年间才把瑶人分为四团，民国年间进一步把瑶头纳入村长、乡长行政体系[⑫]。正是根据王同惠《花篮瑶社会组织》，费孝通1939年指出：“在瑶人之间，各个族团根据了他们在文化、

---

① 梁启超：《中国历史上民族之研究》（原题《中华民族之成分》，1923年4月发表于《史地丛刊》第2卷2、3号），梁启超：《饮冰室文集点校》第5集，第3211页。

② 顾颉刚：《中华民族是一个》，马戎：《“中华民族是一个”——围绕1939年这一议题的大讨论》，第39页。

③ 梁启超：《中国历史上民族之研究》，梁启超：《饮冰室文集点校》第5集，第3211页。

④ 费孝通：《关于民族问题的讨论》，《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四，第135页。

⑤ 顾颉刚：《续论“中华民族是一个”：答费孝通先生》，马戎：《“中华民族是一个”——围绕1939年这一议题的大讨论》，第76、79页。

⑥ 费孝通：《关于民族问题的讨论》，《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四，第135页。

⑦ 费孝通：《简述我的民族研究经历和思考》（1996年），《费孝通文集》第14卷，第92页。

⑧ 费孝通：《人不知而不愠——缅怀史禄国老师》（1994年），《费孝通文集》第13卷，第84页。

⑨ 费孝通：《简述我的民族研究经历和思考》（1996年），《费孝通文集》第14卷，第88页。

⑩ 费孝通、王同惠：《花篮瑶社会组织》（1935），费孝通：《六上瑶山》，吴文藻《导言》第137－138页。

⑪ 顾颉刚：《中华民族是一个》，《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四，第96－97页。

⑫ 王同惠：《桂行通讯》（1935），费孝通：《六上瑶山》，北京：群言出版社，2015年，第57、58页。

语言、体质上的不同,各有组织,不相通婚,时有冲突。"[①]当地五个"族团"互不通婚,在笔者看来,恐怕说明族团之间仍然保有氏族部落团体同姓不婚的遗风,似乎意味着费孝通所说的"族团""民族集团"处于氏族、部落之后的部族阶段。1978年重访瑶山后,他了解到瑶族有三种不同的"语言的集团",有不同的他称与自称,比如说瑶语的盘瑶(自称勉)、说苗语的花篮瑶(自称炯奈)、说侗语的茶山瑶(自称拉加)等,基于此,他改变了瑶族同源有五大支系的旧认识,确立了"不同来源的民族集团"形成瑶族的新观念。尽管族团不相通婚,但是"他们共守石牌的法规维持山内的秩序,结成密切的联盟,有难共当,确保团结"[②]。这些土著民族不愿意服汉人王朝的徭役而进山,他们"为了生存不得不团结起来,建立起一个共同遵守的秩序,即维持至解放前的石牌组织。对内和平合作,对外同仇敌忾,形成了一体。山外的人称他们为瑶人,他们也自称是瑶人,成为一个具有民族认同意识的共同体",这就是费孝通心目中"多元一体的雏形"[③]。

在1939年的费孝通看来,"政治团体是有共同利害的一辈人组织起来维持内在的秩序,抵抗外来的侵略。若是不同文化、语言、体质的人有发生共同利益的可能,有对内秩序,对外安全的需要,理论上讲,自然没有不能团结成为一个政治团体的可能"[④]。不过,其问题在于,瑶人及其石牌组织难说就是政治团体。顾颉刚1937年曾提到满蒙回藏苗瑶各族,现在只有"地域上的区别而没有主藩可分了"[⑤]。由此可见,苗瑶亦为顾颉刚关注,不过恐非蒙回藏那样的藩部民族可比,谈不上什么政治性,应该属于恩格斯所说处于专制制度基础的"部族(nationality)"。按照王同惠的研究,石牌组织在清末民国才逐渐嫁接、整合进入国家行政体系。

作为社会学家的费孝通强调社会组织,与作为历史学家的顾颉刚强调政治组织、国家组织,是学科不同导致的不自觉影响,也是两者造成分歧的重要学术背景。就政治组织的层面讲,石牌组织这样的社会组织如果不嫁接到政治组织,社会学家关注的社会组织就难以成为历史学家的研究对象。就此而言,顾颉刚对民族与种族(部族)的区分还是有效的,政治组织是"国家民族"这一国际法意义上的族类的要素,社会组织是"部族(nationality)"这一人类学民族学意义上的族类的要素。

(四)费孝通对苏联民族以及斯大林"民族"定义的认知有一个过程,晚年的他与顾颉刚对中国古代民族及其现代化的认识渐趋一致。

1939年费孝通把苏联的俄罗斯、乌克兰看成与吉尔吉斯同样的"'民族'单位"[⑥],实际上把两种不同的"民族"混淆了。按照顾颉刚的说法,"民族的主要条件只有一个"即心理,不在于"语言、文化和体质",也不在于"个人的社会地位、宗教信仰、经济利益和皮肤颜色"[⑦],这样的界定反而与斯大林的"四要素"或共同语言、共同地域、共同经济生活、共同文化、共同心理素质"五共同"更多契合之处。

面对费孝通的商榷,顾颉刚承认种族对译clan是"我的错误",接受费孝通关于把种族对译race、氏族对译clan(单系亲属团体)的建议,在社会人类学意义上的氏族(clan)概念、人种体质意义上的种群(race)概念、文明文化意义上的人群(people,人民、国民)概念之间建立了初步区分。不仅于此,对于"种族",顾颉刚有自己独到的理解,他指出:"中国所谓种族,实是包含了体质的和文化的双重含义。"[⑧]由此可见,顾颉刚的种族概念似乎是基于氏族部落又超越氏族部落的概念。按照斯大林在给

① 费孝通:《关于民族问题的讨论》,《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四,第137页。

② 费孝通:《〈盘村瑶族〉序》(1983年),《费孝通文集》第9卷,第90-91、94页。

③ 费孝通:《简述我的民族研究经历和思考》(1996年),《费孝通文集》第14卷,第102-103页。

④ 费孝通:《关于民族问题的讨论》,《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四,第137页。

⑤ 顾颉刚:《经营边疆的基本工作》(1937年5月12日《北平晨报·社论》),《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四,第240页。

⑥ 费孝通:《关于民族问题的讨论》,《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四,第138页。

⑦ 顾颉刚:《续论"中华民族是一个":答费孝通先生(续)》,马戎:《"中华民族是一个"——围绕1939年这一议题的大讨论》,第94页。

⑧ 顾颉刚:《续论"中华民族是一个":答费孝通先生(续)》,马戎:《"中华民族是一个"——围绕1939年这一议题的大讨论》,第100页。

“民族”下定义之前对“种族”和“部落”的区分和举例，可以知道居鲁士帝国和亚历山大帝国都是“由不同的种族和部落组成的”，“不能称为民族”，“现今的意大利民族是由罗马人、日耳曼人、伊特拉斯坎人、希腊人、阿拉伯人等等组成的。法兰西民族是由高卢人、罗马人、不列颠人、日耳曼人等等组成的。英吉利民族、德意志民族等也是如此，都是由不同的种族（расы）和部落的人们组成的”①，可见作为意大利民族的核心源头的罗马城邦公民——“罗马人”——不被斯大林视为民族，而是视为“种族”，这就与马克思出现了不一致。

早在1937年，顾颉刚已经指出：“夏、商、周不是三个朝代而是三个种族”，春秋时黄河下游的人“自称为‘诸夏’”，正是因为以文化分（中国高、边方低）而不是以种族分，“姬姓的周、鲁，姜姓的齐、许，已列于诸夏，而姬姓的骊戎，姜姓的姜戎，则依然是戎”②。《睡虎地秦墓竹简》显示：“真臣邦君公有罪，致耐罪以上，令赎。可（何）谓‘真’？臣邦父母产子及产它邦而是谓‘真’。可（何）谓‘夏子’，臣邦父秦母谓也。”③从夏到诸夏，再到秦对诸夏的统一（在秦律上，夏人包括臣邦父秦母所产子即“夏子”，臣邦父母所产子则不包括在内），夏、诸夏都尚未形成“夏人”这一民族形式，因此只具有部族性质。

在顾颉刚看来，种族国家之后是民族国家。顾颉刚认为“‘中华民族是一个’的意识”从秦始皇统一后“生根发芽”，到抗战时期说出“中华民族是一个”，已经“默默地实行”了“两千数百年的历史”，“秦汉疆域里的人民大家都是中国人”④。民族意识的历史如此之长，由此可知，顾颉刚民族观念中之政治含义并非仅限于现代主权国家，也是一个历史范畴，秦人或汉人作为古代nation，并不排斥现代nation。基于现实关怀，基于中华民国作为现代资产阶级国家的属性，在当时的政治语境中，顾颉刚的民族概念与西方民族国家理论中的现代nation概念在“同为一个”的意义上是相同的。

晚年的费孝通也回到这一认识框架之下。他在公国到民族国家的西方序列参照下理解东方帝国的特点，指出：“传统中国不是欧洲式的小公国，而是腹地广阔，中央与地方、城市与乡村、主体民族与少数民族之间关系比较复杂而多元的文明国家”，即“empire”（帝国），这样的国家的现代形态“必然也与从欧洲的小公国转变而来的民族国家（nation state）有着很大不同”⑤。尽管1988年他所谓“汉族的名称一般认为到其后的南北朝时期才流行”⑥的说法似乎并未获得近年文献研究的支持，但把“汉族”（也许古代始终难以形成这一组合概念，只有“汉人”字眼）的形成确立为“汉承秦业，在多元的基础上统一成为汉族”⑦的结果，说明晚年的费孝通似乎又重新回到了顾颉刚当年的古代民族国家立场，只不过达成“民族国家”的路径依旧，用他1939年的话说就是：“文化、语言、体质上的分歧是不容易混一的，若是我们的目的在建设一个现代民主国家，文化、语言、体质上没有混一的必要。”⑧

直至1993年，费孝通仍然坚持认为顾颉刚1939年的言论只是基于政治立场，并且申说：“我们不应该简单地抄袭西方现存的概念来讲中国历史的事实。民族是属于历史范畴的概念。中国民族的实质取决于中国悠久的历史，如果硬套西方有关民族的概念，很多地方就不能自圆其说。顾先生其实在他的研究中已经接触到了这个困难。他既要保留西方‘民族国家’的概念，一旦承认了中华民族就不能同时再承认在中华民族之内还可以同时存在组成这共同体的许多部分，也称之为民族了。”⑨其实，这一政治问题的学术硬核依然没有解决，费孝通没有认识到，在“中华民族”翻译为

① 斯大林：《马克思主义和民族问题》，中国社会科学院民族学与人类学研究所民族理论室编：《马克思主义经典作家民族问题文选·斯大林卷》，北京：社会科学文献出版社，2016年，第30页。

② 顾颉刚：《如何使中华民族团结起来——在伊斯兰学会的演讲词》（1937.11），《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四，第60页。

③ 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，北京：文物出版社，1978年，第227页。

④ 顾颉刚：《中华民族是一个》，马戎：《“中华民族是一个”——围绕1939年这一议题的大讨论》，第35－36页。

⑤ 费孝通：《新世纪 新问题 新挑战》（2000年），《费孝通全集》第17卷，呼和浩特：内蒙古人民出版社，2009年，第158页。

⑥ 费孝通：《中华民族的多元一体格局》（1988年），《费孝通文集》第11卷，第412页。

⑦ 费孝通：《中华民族的多元一体格局》（1988年），《费孝通文集》第11卷，第411页。

⑧ 费孝通：《关于民族问题的讨论》，《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四，第139页。

⑨ 费孝通：《顾颉刚先生百年祭》，《费孝通文集》第13卷，第30页。

Chinese nation的时候,组成"中华民族"这一个共同体的许多部分的"民族"只能翻译为nationality,而不是nation,正是在这个意义上,顾颉刚说"中华民族是一个nation",是成立的。费孝通所谓"历史范畴",也不是斯大林意义上的资本主义上升时期,而是"取决于中国悠久的历史"。按照费孝通的理解,"西方现存的概念"造成了他与顾颉刚之间的分歧。其实,nation是语言、文化、体质团体,抑或是语言、文化、体质、政治、心理团体,只是表面分歧,语言、文化、体质、社会、意识是共同的要素。顾颉刚1939年说"构成民族的主要条件只有一个'团结的情绪'"①,费孝通1996年说"以民族认同意识为民族这个人们共同体的主要特征",费的贡献更大程度上在于"引申到民族认同意识的多层次性"②,即低层次的56个民族认同与高层次的"中华民族"认同构成一个高低层认同体、多元复合体。这里的一个学术争议在于中华民族是一个不可分割的民族实体的名称(民族意识具体表现为自称、他称),还是"把56个民族加在一起的总称"。费孝通肯定前者,否定后者,认为汉族"发挥凝聚作用把多元结合成一体,这一体不再是汉族而成了中华民族"③,包括汉人、蒙古人在内的许多群体都参与了"凝聚核心"的发展过程,有的进入了这个核心,有的附着在这个核心之上,形成"凝聚核心"的不同层次。这样,核心层(汉族)、核心附着层、边缘层也就构成了一个社会实体、民族实体。中华民族既是一个社会实体又是一个民族意识认同体,费孝通的这一最终结论是基于认同这一民族要素的认知。

与顾颉刚的论述相比,中华民族实体论要解决的主要是凝聚核心的名称问题,到底是叫做汉人还是中华民族。在顾颉刚看来,"汉本非种族"④,实乃"朝代之名",认为"秦字衍变为支那",实际上就是中国(China)。顾颉刚所谓以前"没有办法,只得因别人称呼我们为汉人而姑且自认为汉人,现在有了最适当的中华民族之名了,我们就当舍弃以前不合理的'汉人'的称呼,而和那些因交通不便而知生活方式略略不同的边地人民共同集合在中华民族一名之下"⑤,则包含了具有很大历史穿透力的合理内涵,汉人之于中华民族(中国人)具有类似英格兰人之于英国人的命名意义。

只有从马克思的民族观视阈,才能厘清民族作为历史范畴,不仅仅是斯大林意义上的资本主义上升时期这一特定历史阶段。中国古代也有民族,在这一点上,中国历史不具有区别于西方历史的独特性和例外论。《礼记·王制》所说"中国戎夷,五方之民"的划分标准被解读为"不是民族国家理论中的人种或血缘,而是在物质文化方面,包括生产方式、生活方式等方面所具有的特殊性"⑥,其实"安居、和味、宜服、利用、备器"之外,还有"言语不通,嗜欲不同"的要素。以单纯的人种或血缘来界定民族国家理论,或许只有顾颉刚所批判的美国民族学家柏哲士的民族定义——"居住在同一地域的同种的人群"——与之接近。

(五)费孝通始终没有认识到乃师史禄国英文著作使用的ethnos这一拉丁词另有希腊词源εθνος,与部族(nationality)对等。

从西方游牧民族的历史来看,先有部族(nationality),再有民族(nation),但两者同属区别于"古代"的"现代"范畴。这里,需要强调的是,nationality不是中世纪封建范畴,而是近代早期君主制范畴。其实,中国从先秦封建到秦制君主专制的发展脉络,从民族学的角度而言,与此是类似的,也就是说,从部落联合意义上的部族(nationality)到nation,也适用于说明古代民族——汉代"汉人"——的形成。针对叶菲莫夫《论中国民族的形成》所谓封建社会时期的汉族是部族的观点,范文澜《试论

① 顾颉刚:《续论"中华民族是一个":答费孝通先生(续)》,马戎:《"中华民族是一个"——围绕1939年这一议题的大讨论》,第94页。

② 费孝通:《简述我的民族研究经历和思考》(1996年),《费孝通文集》第14卷,第103页。

③ 费孝通:《简述我的民族研究经历和思考》(1996年),《费孝通文集》第14卷,第101页。

④ 顾颉刚:《续论"中华民族是一个":答费孝通先生(续)》,马戎:《"中华民族是一个"——围绕1939年这一议题的大讨论》,第94页。

⑤ 顾颉刚:《中华民族是一个》,马戎:《"中华民族是一个"——围绕1939年这一议题的大讨论》,第37页。

⑥ 李大龙:《从夏人、汉人到中华民族——对中华大地上主体族群凝聚融合轨迹的考察》,《中国史研究》2017年第1期。

中国自秦汉时成为统一国家的成因》,提出汉民族形成于秦汉[①]。从具体论证的角度看,其实是重复了1939年顾颉刚论题的一个方面即汉人作为古代民族(nation)的问题(马克思的命题),而没有涉及顾颉刚论题的另一方面,即在清代专制君主下蒙回藏作为nationality的问题(恩格斯的命题)。在1937年把夏商周认定为种族的基础上,顾颉刚于1939年把蒙回藏归入部族(nationality),而把汉人(中华民族)归为民族,这正与恩格斯区分民族与非民族的思想暗合。

今日中国民族学者,无论对“民族去政治化”持支持或反对意见,似乎对恩格斯关于nationality的使用都注意不够,倾向于把nationality等同于“国籍”,排除了它在族类系列中的独立地位[②]。针对ethnos,郝时远认为“在古希腊时代,该词主要是一个与‘人民’(people)或‘城市’(city)的名称相对应的‘族体’(nationality)的称谓,是古希腊城邦国家的产物”[③]。其实,这一说法需要辨析。

首先,ethnos本身不是希腊语,而是希腊语εθνος的拉丁转写,这一希腊语、拉丁语乃至俄语都有的名词形式在英文中却没有对应词,所以英文写法沿用了拉丁形式,而亚里士多德《政治学》就是写作εθνος。费孝通晚年多次回忆早年跟随俄国民族学者史禄国在清华大学学习的情形,谈到乃师民族学研究的核心概念即是拉丁词ethnos。1994年,他在《人不知而不愠》一文中引述了《国际人类学者人名字典》(C. Winters编,1991)所载A. M. Reshetov撰写的史禄国简历中谈到史氏给ethnos下的定义:“Ethnos是人们的群体,说同一语言,自认为出于同一来源,具有完整的一套风俗和生活方式,用来维护和崇敬传统,并用这些来和其他群体作出区别。这就是民族志的单位——民族志科学研究的对象。”此语出自何书,该字典并未注明,费孝通也表示“无法核对”,他始终没有注意到这一定义就是郝时远谈到的20世纪30年代[④]史禄国对этнос的定义,早在1985年李振锡翻译如下:“民族是那些讲一种语言、承认自己的统一起源、具有一整套习俗与生活方式、以传统来保持和被人尊崇并以传统而同其他同类者区别开来的人们的集团。”[⑤]从费孝通所熟知的史禄国著作来说,此语并非出自*Ethnos*这一小册子,也并非出自把*Ethnos*作为第一章的巨著*Psyco-mental Complex of Tungus*(1936)。费孝通所谓的小册子恐怕就是乃师1923年发表的英文专刊——全称*Ethnos*, *General Principles of Variations of Ethnographical and Ethnical Phenomena*[⑥],其中Ethnos定义为“以起源、习俗和语言的统一而联结起来的人们集团”[⑦]。*Ethnos*的前言说,史禄国1921-1922学年在海参崴远东大学讲“民族志”这门课程,在其引论里阐述了ethnos理论。费孝通表示:“史氏用的Ethnos是他的专用词,采自拉丁文,在《牛津英语字典》直译为Nation。史氏采用拉丁古字就是为了要避开现代英语中nation一词,因为nation在19世纪欧洲各民族强调政治自主权时,把这个词和state联了起来,成为Nation-State。State,是指拥有独立主权的国家,于是Nation也染上国家的涵义”,易言之,就是“为了把民族和主权国家脱钩”,使其“不染附义”。费孝通坦言“为了不再把浑水搅得更乱”,不再翻译乃师的这一专用词[⑧],这实际上还是留下了一个如何翻译的问题没有解决。费孝通没有注明《牛津英语字典》的版次,笔者查《牛津高级英汉双解词典》,nation“通常是分享共同的历史、语言等

① 范文澜《试论中国自秦汉时成为统一国家的成因》(《历史研究》1954年第3期)指出:“汉族自秦汉以下,不是国家分裂时期的部族,也不是资本主义时代的资产阶级民族,是在独特的社会条件下形成的独特的民族,不待资本主义上升而四个特征就已经脱离萌芽状态,在一定程度上变成了现实。”这一论断的问题在于,遵循了斯大林的四特征定义排除了时代要素,其实还是在斯大林的定义下看问题,马克思的古代民族定义没有进入他的视野。

② 《牛津高级英汉双解词典》(北京:牛津大学出版社、商务印书馆,1997年,第979页)显示nationality有两个义项:第一,国籍;第二,ethnic group forming part of a political nation,例如前捷克斯洛伐克的两大民族(the two nationalities of…)。可见后一义项有复数形式,“民族”就是“族群(ethnic group)”意义上的。

③ 郝时远:《Ethnos(民族)和Ethnic group(族群)的早期含义与应用》,《民族研究》2002年第4期。

④ 郝时远:《前苏联-俄罗斯民族学理论中的“民族”(этнос)(上)》,《西北民族研究》2004年第1期。

⑤ Ю·В·勃洛姆列伊:《民族与民族学》,李振锡等译,呼和浩特:内蒙古人民出版社,1985年,第26页。

⑥ 郝时远:《前苏联-俄罗斯民族学理论中的“民族”(этнос)(上)》,《西北民族研究》2004年第1期。

⑦ 贺国安:《勃罗姆列伊的探索——关于“民族体”与“民族社会机体”》,《民族研究》1991年第1期。

⑧ 费孝通:《人不知而不愠——缅怀史禄国老师》(1994年),《费孝通文集》第13卷,第77、78、84-85页。

等,并且生活于一个政府之下、特定地域上、大的人们共同体”。可见,费孝通并没有注意到马克思、恩格斯、斯大林对“民族国家”的用词都是“national state”而非 nation-state。

与此处把 Ethnos 作为一个“人们的群体”这种指物名词用法不同,费孝通 1996 年则仅仅把它作为一个形成民族(Ethnic Union)的过程而非民族(Ethnic Union)本身来理解,认为 ethnos“这个拉丁字很不容易翻译,它多少和我们所说的民族有密切关系,但是直译为民族似乎还有点问题”,至此他仍然认为此词“难于翻译”。不过,在这里,他倒是明确把 Ethnic Union 对译“民族”:“Ethnic Union 是人们组成群体的单位,其成员具有相似的文化,说相同的语言,相信是出于同一祖先,在心理上有同属一个群体的意识,而且实行内婚。从这个定义看 Ethnic Union 可说是相当于我们所说的‘民族’。”[①]这里的问题在于,与 1935 年《花篮瑶社会组织》把 Ethnic Union 译为包含文化、语言、团体意识、内婚四要素的“族团”(1939 年费孝通使用的就是这一概念)而言,费孝通晚年的这一说法并不更加准确——或许法语很好的作者王同惠比编者费孝通更好地理解了这一概念,因为 1988 年所说的“民族集团”并非“相当于我们所说的‘民族’”,至少在 1935 年的费孝通看来,“瑶人”即使已经作为广西省政府所实行的“特种民族教育政策”的对象却还不是“瑶族”[②]。尽管费孝通认为乃师 Psycomental Complex 一词难以翻译,但还是把它译为“心态”[③],ethnos 则始终没有翻译,而且 1994 年与 1996 年的解说也出现了矛盾。其实,ethnos 即使作为民族(Ethnic Union)形成过程来理解,其某一个历史阶段也会是一个历史范畴,更何况 ethnos 这一所谓拉丁古字其实正来源于亚里士多德《政治学》所使用的希腊词 εθνος。也就是说,ethnos 不仅是一个动态过程,还是一个族类对象(名词)。

其次,它作为民族学(ethnology)的一个类型而存在。《政治学》的英文译注者没有看到亚里士多德是把 ethnos 作为城邦形成之前一个阶段来看待的,所谓它“泛指非希腊化民族或其政治社会团体”,没有揭示何以在《政治学》中“这个词常常同‘城邦’对举或联举,异乎城邦而无确估”,其实正是译校者自己没有明白这层意思。该词在《政治学》中根据不同情形而汉译“民族”“部落”或“民族国家”,也可以指阿卡地亚地区墨伽洛浦里城邦形成之前由于“结成联盟”而出现的联盟体[④],后者类似于雅典城邦出现以前荷马时代的 Völkerschaften 或 Völkchen,也就是 nationality。就 1939 年费孝通与顾颉刚的争论来说,对顾颉刚也有积极意义,最明显的是他采纳了费孝通对 race、clan 加以区分的意见,在 1937 年他把种族界定为骨骼形态相同[⑤],在《中华民族是一个》1939 年版本中界定为血统、语言相同,在《续论“中华民族是一个”:答费孝通先生(续)》中界定为体质、文化相同[⑥],在 1947 年《中华民族是一个》的修订稿中以“种族”对译英文 race,代替了《益世报》刊发稿的对应词 clan[⑦]。其实 clan 直译克兰,是英格兰氏族的特殊概念,氏族才是一般概念。

基于此,笔者认为,nationality 必须确立其在民族学中的独立地位。

四、马克思民族观有助于开拓“中华民族”百年学术建构史研究的新境界

综上考察可见,斯大林的“民族学”概念的词根不是他自己界定的“民族(нация)”,而是费孝通表示不能翻译、乃师俄国民族学家史禄国所使用的“ethnos”一词,其实该词是希腊语 εθνος 的拉丁转写,并被史禄国直接用于英文写作,“民族学”学科的英文表达也由此而来。作为对“非我族类”的称

① 费孝通:《简述我的民族研究经历和思考》(1996 年),《费孝通文集》第 14 卷,第 104 页。

② 费孝通、王同惠:《花篮瑶社会组织》(1935),费孝通:《六上瑶山》,第 118、122 页。

③ 费孝通:《人不知而不愠——缅怀史禄国老师》(1994 年),《费孝通文集》第 13 卷,第 85 页。

④ 亚里士多德著,W.L.Newman 校注:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1983 年,第 45、355 页。

⑤ 顾颉刚:《如何可使中华民族团结起来——在伊斯兰学会的讲演词》(1937.11),《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四,第 98 页。

⑥ 顾颉刚:《续论“中华民族是一个”:答费孝通先生(续)》,马戎:《“中华民族是一个”——围绕 1939 年这一议题的大讨论》,第 100 页。顾颉刚:《续论“民族”的意义和中国边疆问题》,《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四,上述有关这一界定讨论的大段文字被删除。

⑦ 顾颉刚:《中华民族是一个》,《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四,第 98 页注。由此注可见,此稿为 1947 年略改稿,不是 1939 年原稿。

呼，希腊语 εθνος、拉丁文 natio、德文 Nation、法语 nation、英语 nation 起初具有同样的内涵，但是古代雅典城邦形成之后、尤其是现代法国大革命之后，nation 作为民族逐渐与国家、国民发生了更加紧密的关系，构成三位一体的古代、现代民族国家存在。对于“中华民族”百年学术建构史研究来说，把政治、政府、国家纳入民族考察范畴的马克思民族观，具有很强的指导意义。

第一，无论古代民族还是现代民族，在马克思看来，都是人民、民族、国家三位一体的存在，缺一不可，基于此，有助于认识“中华民族”概念自创生以来的百年入宪史。从顾颉刚对种族的界定出发，有助于理解《中华民国临时约法》把“种族”一词——与费孝通意义上的“民族”相比缺少“语言”要素——而非“民族”(nation)一词入法的宪法意义。《中华民国临时约法》第五条以法律形式将“人民平等”原则规定下来：“中华民国人民一律平等，无种族、阶级、宗教之区别。”此处种族与阶级、宗教并列，从“文化和体质”二要素的角度看，“种族”入宪可以转化为“民族”入宪来理解。“中华民族”作为固有词“中华”与引进词“民族”的合成词，是梁启超 1902 年的创造。在顾颉刚看来，“种族革命”的鼓吹与“民族主义”的信仰“无形中”混同了“种族”与“民族”两个名词①，基于此，1912 年以“种族”的名词入宪，便成为中华民族入宪的雏形，中华国民作为现代国家——中华民国——的主人自此便有了法律保障。中华民族作为一种理论，经历了从顾颉刚 1939 年的“一个”论到费孝通 1988 年的“一体”论的建构，在法律层面，则表现为 2018 年中华民族入宪。从毛泽东基于人民立场的“中国人民站起来了”的人民宣言，到习近平基于民族立场的“中华民族从站起来、富起来到强起来”②之宣示，意味着时代变迁和话语转换，相比于“中国人民”这一政治、阶级表达，全中国各民族意义上的“中华民族”“中华民族共同体”乃至“中华民族共同体意识”作为族类认同概念的提出，彰显了更大的包容性。

第二，在恩格斯看来，“欧洲没有一个国家不是一个政府管辖好几个不同的民族(nationalities)”，易言之，欧洲国家都是多民族国家(nationalities-state)，但都属于“民族国家(national state)”类型范畴，这恐怕要改写在当今西方流行并为费孝通所沿用的“民族—国家(nation-state)”或“民族国家(nation state)”话语下某些人基于“单一民族(nationality)、单一国家(state)”理论对欧洲国家的虚幻想象。斯大林《民族问题与列宁主义》(1929 年)有“‘近代’民族”③的说法，后来改译“‘现代’民族”④，这就势必需要排除“民族”概念本身的时代性，与他的民族定义产生矛盾，这一问题他或许没有明确意识到，但是这也为“民族”的四要素论流传到中国后被逐渐排除时代性埋下了伏笔、预留了空间。中国学者很多就是从此入手进行探索的。范文澜注意到斯大林《马克思主义与民族问题》对东西欧民族与国家形成时间不同及其原因探讨，并将其应用于说明中国民族的形成。斯大林认为在西欧，民族与中央集权国家的形成时间大体相符，而在东欧之奥地利、匈牙利、俄罗斯，由于自卫的需要，中央集权国家的形成，“比封建主义的消灭要早些，因而比民族的形成要早些”，这些国家“通常是由一个强大的统治民族和几个弱小的附庸民族组成”⑤。范文澜从他的角度立论，并没有对这一民族组成结构的中国适用性进行分析。从历史上看，秦朝之前的“夏人(民族史学界习惯称之‘华夏族’，秦律之‘夏人’包括臣邦父秦母所产子即‘夏子’)”、汉朝之后的“汉人(汉族)”、近代的“中华民族”一脉相承，是战国时期《礼记·王制》所谓“中国之民”或明清鼎革之际政治文化意义上的所谓“中国之人”⑥历时性的不同称呼，“中华民族”在梁启超看来就是“汉族”，就是这一意义上的概念创造。中华民族

① 顾颉刚：《中华民族是一个》，马戎：《“中华民族是一个”——围绕 1939 年这一议题的大讨论》，第 38 页。

② 习近平：《决胜全面建成小康社会　夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党第十九次代表大会上的报告》，北京：人民出版社，2017 年，第 10 页。

③ 范文澜：《试论中国自秦汉时成为统一国家的成因》，《历史研究》1954 年第 3 期。

④ 斯大林：《民族问题和列宁主义》(1929 年)，《斯大林全集》第 11 卷，北京：人民出版社，1953 年，第 288－289 页。

⑤ 范文澜：《试论中国自秦汉时成为统一国家的成因》，《历史研究》1954 年第 3 期。

⑥ “朝鲜系从来所有之外国，郑经乃中国之人”，《敕谕明珠等比例朝鲜不便允从》，《明清史料》丁编第三本，台北：“中研院历史语言研究所”，1972 年，第 272 页。

包含汉族之外的少数民族确立于1939年《抗日战士政治课本》,同年发表《中华民族是一个》的顾颉刚或未及见,但与此界定并不悖谬,他所谓"汉人""中华民族之先进者""汉文化集团"就是梁启超界定的"中华民族"(1905年单指汉族,1923年延及满洲旗人),在中国民族(中华国民)中作为命名和代表民族(nation)具有唯一性,正如恩格斯认定英格兰人在英国人中是唯一的nation。费孝通对"汉人"而非"汉族"作为中华民族之历史自称①缺乏认识,且有把少数民族的命名规律移用于主体民族之嫌②,而顾颉刚的局限性则仅仅在于对"汉人"作为中华民族之历史名称的合理性缺乏明确认识。

第三,古代民族、现代民族在中国未曾如西欧中世纪那样中断,中华民族形成史是单线进化和复线整合的统一。农业起源的部族国家(顾颉刚所谓种族国家)比如夏、商、周,为中华民族在秦汉之际成为民族实体举行了政治文化双重意义的奠基礼,游牧起源的部族国家(翦伯赞所谓"部族的国家")比如北魏、辽、金,则为中华民族壮大举行了一次次政治加冕礼。有别于古罗马氏族、民族的二元区隔,华、夷除了二元区隔意义,还有华夷一体的意义,经常把它比喻为本根、枝叶或者头脑、耳目、股肱意义上的生命有机体,问题在于秦汉形成汉族这一本根之后,部族国家入主中原把自身枝叶嫁接于本根之上,其原有本质必然发生潜移默化甚至涅槃变化。

第四,政治学的民族国家视角关注主权嬗变,这与民族史学科关注族类分合有很大不同,也是其学科优势所在。梁启超、顾颉刚、费孝通不约而同地把汉族这一主体民族作为中华民族的凝聚核心,后两者则强调了中华政治文化即王道而非霸道对于中华民族整合的意义。顾颉刚依据孙中山所说"用王道来造成的团体便是民族","用霸道造成的团体便是国家"的论述,认为无论是作为"有地方性的割据"的"大金国",还是作为"有时间性的朝代"的"大清国",都是"霸道造成的国家",都不是"顺乎自然"的王道或自然力的产物,都不能和"有整个性和永久性的""中国"这个名词恰恰相当③。费孝通认为"中华文化自古以来就讲王道而远霸道,主张以理服人,反对以力服人。……以德凝聚成的群体才是牢固的"④。一个被忽略的事实是,在清帝辞位诏书中,满与蒙回藏并列⑤,作为一个整体而不是单独与南方的中华民国政府进行谈判,"今因满蒙回藏各民族赞同共和",在共和国体中寻求的是"与汉人一律平等"的政治地位。如果单纯以头脑中自然预设的所谓满汉不平等日益凸显的清末政治现状分析,无疑这一诉求就是难以理解的,如果以满蒙回藏与汉的不平等来理解清朝的民族关系结构,满蒙回藏的抱团举动才是好理解的。原稿被袁世凯圈掉了"一律"二字⑥,只能说明边疆民族地方政治经济的落后性影响到其实际权利的平等享用。清代满蒙回藏与汉的不平等,是通过汉族发动辛亥革命、建立中华民国来打破的,由此一变而为满蒙回藏要求与汉平等。其实这完全是历史的镜像。清末民初民族关系结构变革的历史真相与镜像恰恰相反,提升汉族到与满蒙回藏一样的政治地位,以最小的国体变革代价,为中华民族的伟大复兴打下现代国家建构的第一块民族基石。

(谨以此文纪念中国现代化研究的开创者、北京大学世界现代化进程研究中心主任罗荣渠先生《论一元多线历史发展观》发表31周年,纪念先生去世24周年。)

[责任编辑 刘京希]

---

① 费孝通:《中华民族的多元一体格局》,费孝通:《费孝通文集》第11卷,第388页。费孝通指出"民族名称的一般规律是从'他称'转为'自称'",认为秦人或汉人均是如此,"汉族这个名称不能早于汉代,但其形成则必须早于汉代",并认可汉人成为族称起于或流行于南北朝初期之学术见解(另见第412页)。

② 费孝通:《简述我的民族研究经历和思考》(1996年),《费孝通文集》第14卷,第102页。

③ 顾颉刚:《续论"中华民族是一个":答费孝通先生(续)》,马戎:《"中华民族是一个"——围绕1939年这一议题的大讨论》,第96页;《续论"民族"的意义和中国边疆问题》,《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四,第127页。

④ 费孝通:《重建社会学与人类学的回顾与体会》(1999年),《费孝通全集》第16卷,第457页。

⑤ 宋培军:《袁世凯手批清帝辞位诏书的发现及其对清末民初国体因革的认知意义》,《文史哲》2018年第4期。

⑥ 《优待清室条件草稿(三)(袁世凯手批本)》,刘路生、骆宝善、村田雄二郎编:《辛亥时期袁世凯密牍:静嘉堂文库藏档》,北京:中华书局,2014年,第41页。

LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY
No. 3, 2020(Serial No.378)

秦“从人”简与战国秦汉时期的“合从”

杨 振 红

摘　要:新近公布的里耶秦简和岳麓书院藏秦简中均有“从人”简。“从”意为“合从”“从亲”,专指关东六国缔结盟约,联合抗秦。《岳麓秦简(伍)》013－018 简表明,至晚在公元前 228 年秦灭赵以后便兴起从人狱,故赵将军乐突及其亲属、舍人均被列为从人,在全国范围内进行通缉。从人狱波及全国,历时长久。从人及其亲属、舍人除被处死刑者外,均被输往巴、洞庭、苍梧等边境郡县,从事制盐、种田、土木工程等劳役,终身不得赦免。直至秦始皇三十五年,才因某突发事件,赦免部分故代从人。秦始皇对从人的态度反映在秦始皇二十六年议帝号诏和三十七年会稽山刻石中。

关键词:从人;秦统一战争;合从;岳麓书院藏秦简;里耶秦简
DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.03.12

新近公布的《岳麓书院藏秦简(伍)》[①]中有几组涉及“从人”的简。简文的内容表明,这些从人为“故”赵、魏、荆(楚)、代、齐人。这五个关东诸侯国分别在秦王政十九年(前 228)、二十二年、二十四年、二十五年、二十六年为秦所灭,简文中的“故”字意味着简的年代在秦始皇二十六年灭六国、统一中国之后。简文记录了秦始皇君臣针对这些从人及其亲属、家吏、舍人应施以何种刑罚所进行的讨论、颁布的诏令和执行情况。由此可推断,这些从人当是秦灭六国时参与过反秦斗争的旧六国人。根据这些简,学者还发现里耶秦简中也有一些涉及从人的简。从人简的发现,为我们了解秦统一中国这一重大历史事件提供了全新的史料。自《岳麓秦简(伍)》整理工作开展以来,学者对从人简展开了深入研究,取得了很大进展,但截至目前,学者对简文的理解、从人的含义及相关问题的认识仍存在较大分歧[②]。本文拟对此作进一步的讨论。

一、《岳麓秦简(伍)》013—018 简的释读与理解

《岳麓秦简(伍)》013－018 号简是本卷第一组有关从人的简,内容相对完整,对于研究秦从人问题至关重要,但理解难度也比较大。这组简最早由整理小组成员李洪财 2016 年底在《文物》上公布[③],2017 年底公布的《岳麓秦简(伍)》释文和标点较之李文有所改动,但对从人的定义及简文内容的解读基本一致。

为了方便讨论,先将整理者所作释文迻录于下:

013/1029:●叚(假)正夫言:得近〈从〉人故赵将军乐突弟└、舍人袑等廿四人,皆当完为城旦,输巴县盐。请:A论轮〈输〉袑等

作者简介:杨振红,湖南师范大学历史文化学院讲座教授(长沙 410006)。

基金项目:本文系国家社科基金重大项目“先秦乐学文献整理与研究”(17ZDA250)的阶段性成果。

① 陈松长主编:《岳麓书院藏秦简(伍)》,上海:上海辞书出版社,2017 年。下文简称“《岳麓秦简(伍)》”。

② 为避免行文繁冗,学术史在后文相关部分论及。

③ 李洪财:《秦简牍“从人”考》,《文物》2016 年第 12 期。本文所引均为此文,后文不再赘注。

014/1028:【廿四人,故】代、齐从人之妻B子、同产、舍人及其子已傅C嫁者,D比故魏、荆从人。·御史言:巴县盐[①]多人,请

015/0960:令夫轮〈输〉祒【等廿四人,故】代[代]、齐从人之妻子、同产、舍人及其子已傅嫁不当收者,D′比故魏、荆从人之

016/0921:【妻】子、同 产、舍 人 及 子 已 傅 嫁者 └,已论E轮〈输〉其完城旦舂洞庭,洞庭守处难亡所苦作,谨将司,令终身

017/0898:毋得免赦,皆盗戒(械)胶致桎传之。F其为士五(伍)、庶人者处苍梧,苍梧守均处少人所,疑亡者,戒(械)胶致桎传

018/1111:之,其夫妻子G欲与,皆许之 └。有等比。·十五[②]

首先先来看几个基础性的断句理解问题,笔者以英文字母标示。

A.整理者在"请"与"论输"之间以冒号断开。按:不宜断。"请论"是秦汉时期法律术语。秦汉律规定,重大案件或罪犯身份较高的场合,治狱官吏在作出"当"的判断后,需"上请",向上级部门提出"请论"建议。如《汉书·宣帝纪》载,地节四年夏五月,宣帝诏曰:"自今子首匿父母,妻匿夫,孙匿大父母,皆勿坐。其父母匿子,夫匿妻,大父母匿孙,罪殊死,皆上请廷尉以闻。"[③]《岳麓秦简(伍)》中有秦关于"上请"的规定,185/1737简:"●制曰:吏上请 └、对 └、奏者,皆傅牒牍数。节(即)不具而却,复上者,令其牒牍毋与前同数。以为恒。·廷卒乙"[④]"请论"的例子,可见同卷第一组053-055简:"●定阴忠言:律曰:'显大夫有辠当废以上勿擅断,必请之。'今南郡司马庆故为冤句令,詐(诈)课,当(053/1036)废官,令以故秩为新地吏四岁而勿废,请论庆。制书曰:'诸当废而为新地吏勿废者,即非废。(054/1010)已后此等勿言。'　·廿六(055/1011)"[⑤]传世文献如《史记·彭越列传》:高帝十年秋,梁王彭越太仆告其谋反,高帝"捕梁王,囚之雒阳。有司治反形已具,请论如法。上赦以为庶人,传处蜀青衣"[⑥]。《史记·淮南厉王刘长列传》:文帝六年,淮南王刘长被控谋反,主治此案的丞相张仓等大臣上书:"长当弃市,臣请论如法。"[⑦]从语法角度讲,"请"与所请行为一般也不宜断开,如《史记·秦始皇本纪》:"丞相绾等言:'诸侯初破,燕、齐、荆地远,不为置王,毋以填之。请立诸子,唯上幸许。'"[⑧]再如014-015简的"请令夫轮"。

B.整理者将"妻子"连读,吴雪飞以顿号断开[⑨],可从。秦汉时期的"妻子"均指"妻"与"子"两者,特别是后文中有"其子已傅、嫁者",可知这里的"子"指从人之未傅、未嫁的子女,故应以顿号断开。

此外,吴雪飞根据同卷第一组019-020简:

---

① 邹水杰先生提示,此处的"巴县"当指巴郡之县。张家山汉简《奏谳书》案例十八《南郡卒史盖庐、挚田、叚(假)卒史鴟复攸庳等狱簿》中,"苍梧守灶、尉徒唯"表明当时苍梧为郡,但文中有"苍梧县反者"(张家山二四七号汉墓竹简整理小组:《张家山汉墓竹简〔二四七号墓〕:释文修订本》,北京:文物出版社,2006年,第103页),应指苍梧郡下之县。此处的"巴县"用法同。按:其说可从。秦时未见"巴县"的县名。据《晋书》卷一二〇《李特载记》:汉高祖"更名其地为巴郡。土有盐铁丹漆之饶,俗性剽勇,又善歌舞"(北京:中华书局,1974年,第3022页)。《汉书》卷二八下《地理志下》载巴郡属县有朐忍,颜师古注:"朐忍,容毋水所出,南〔入江〕。有橘官、盐官。"(北京:中华书局,1962年,第1603页)简文中的"巴县盐"当指此地。

② 陈松长主编:《岳麓书院藏秦简(伍)》,"红外线图版·第一组单简正背面图版及释文、简注",第43-44、74-75页。

③ 《汉书》卷八《宣帝纪》,第250-251页。

④ 陈松长主编:《岳麓书院藏秦简(伍)》,"红外线图版·第二组单简正背面图版及释文、简注",第129页。

⑤ 陈松长主编:《岳麓书院藏秦简(伍)》,"红外线图版·第一组单简正背面图版及释文、简注",第56-57页。

⑥ 《史记》卷九〇《魏豹彭越列传·彭越》,北京:中华书局,1982年,第2594页。

⑦ 《史记》卷一一八《淮南衡山列传·淮南王长》,第3076-3078页。

⑧ 《史记》卷六《秦始皇本纪》,第238-239页。

⑨ 吴雪飞:《〈岳麓简五〉所见"从人"考》,简帛网2018年4月13日,http://www.bsm.org.cn/show_article.php? id=3052。本文所引均为此文,后文不再赘注。

019/1021：●诸治从人者，具书未得者名、[①]族、年、长、物色、疵瑕，移讀县道。县道官谨以讀穷求，得，[②]辄以智巧谮（潜）

020/1019：讯[③]其所智（知）从人、从人属、舍人[④]未得而不在讀中者，以益讀求，皆捕论之└。敢有挟舍匿者，皆与同辠。[⑤]

认为“从人之妻、子、同产”就是“从人属”，可从。

C.整理者将“傅嫁”连读，吴雪飞以顿号断开，可从。傅、嫁系两种行为，“傅”指傅籍，“嫁”指出嫁，故应断开。

D.整理者在“故代、齐从人之妻、子、同产、舍人及其子已傅、嫁者”与“比故魏、荆从人”之间以逗号断开，但从语法和文义角度讲，不宜断开。这个句子与下面御史上请的内容大体一致，但叚正夫上请的内容有省略。为了便于比较，现把两份上请列于下。笔者在少字的地方增加了空字符，以便将两份上请相同的文字对齐，()内标识的是省略的部分。

1.请论　输祒等廿四人，故代、齐从人之妻、子、同产、舍人及其子已傅、嫁（不当收）者，D
比故魏、荆从人（之妻、子、同产、舍人及其子已傅、嫁者）。（叚正夫言）

2.请令夫输祒等廿四人，故代、齐从人之妻、子、同产、舍人及其子已傅、嫁 不当收者，D′
比故魏、荆从人之妻、子、同产、舍人及其子已傅、嫁者 。（御史言）

两句前面的动词分别是“请论输”和“请令夫输”，“请论输”和“请令夫输”后面的宾语分别有两个：一个是“祒等廿四人”，一个是“故代齐从、人妻、子……比故魏、荆从人中妻、子等……”“比”为动词，是“比照”“仿效”之义，连接两个同性的词或短句。此句中所比者即“故代、齐从人之妻、子……”与“故魏、荆从人”。叚正夫的请求内容是：请求论输祒等廿四人，以及比照以往论输故魏、荆从人之妻、子等的方式论输故代、齐从人之妻、子等。此外，故魏、荆从人及其属、舍人的论输方式被作为效仿对象，表明至晚在秦王政二十四年（前223）灭魏后就开始将从人及其亲属、舍人输往巴郡制盐。

E.整理者未断开。陈伟认为，“已论”包含两种情形，一是“完城旦舂”者，一是“为士五（伍）、庶人者”，应断开[⑥]。可从。

F.整理者作句号。陈伟作分号[⑦]，可从。

G.整理者未将“夫妻子”断开。吴雪飞断作“夫、妻、子”，可从，理由同B。

但关于简文的内容仍有一些疑问。首先，叚正夫上言第一句：“得从人故赵将军乐突弟、舍人祒等廿四人”，那么，此句中到底谁是从人，是“故赵将军乐突”还是“祒等廿四人”？不考虑其他因素，仅从语法角度讲，此句可作多种理解[⑧]：从人可能指“故赵将军乐突”，从人为“故赵将军乐突”的定语；也

---

① 整理者未将“名族”断开。注释：“名字和姓氏。《战国策·秦策二》：‘昔者曾子处费，费人有与曾子同名族而杀人。’高诱注：‘名，字。族，姓。’或将名族断读。”吴雪飞断作“名、族”，但未说明理由。按：《汉书》卷八《宣帝纪》载宣帝地节四年九月诏：“其令郡国岁上系囚以掠笞若瘐死者所坐名、县、爵、里，丞相御史课殿最以闻。”（第253页）《岳麓秦简（伍）》019简的“名、族”即相当于《宣帝纪》的“名、县”。秦时郡县制初兴，族在政治、社会中仍占有重要地位。随着郡县制的发展，到汉代时族的观念逐渐淡化，故注明人的出身时不再要求写族别，而要求写其县、里名。

② 整理者未断开，此从陈伟以逗号断开。陈伟：《〈岳麓书院藏秦简〔伍〕〉校读》，简帛网2018年3月9日，http://www.bsm.org.cn/show_article.php? id=3030。

③ 整理者以句号断开，此从陈伟连读。陈伟：《〈岳麓书院藏秦简〔伍〕〉校读》，简帛网2018年3月9日。

④ 整理者以逗号断开，此从陈伟连读。陈伟：《〈岳麓书院藏秦简〔伍〕〉校读》，简帛网2018年3月9日。

⑤ 陈松长主编：《岳麓书院藏秦简（伍）》，“红外线图版·第一组单简正背面图版及释文、简注”，第45、75页。

⑥ 陈伟：《〈岳麓书院藏秦简〔伍〕〉校读（续三）》，简帛网2018年3月21日，http://www.bsm.org.cn/show_article.php? id=3030。

⑦ 陈伟：《〈岳麓书院藏秦简〔伍〕〉校读（续三）》，简帛网2018年3月21日。

⑧ 李洪财说“简1029的‘从人’中有故赵将军突的弟弟”，应认为祒等二十四人是从人。吴雪飞一方面认为“故赵将军乐突”属于从人，一方面又根据同卷077/0901简认为从人属、家吏、舍人等有时亦归入从人之中，同时又认为存在从人指“从属于抗秦者的妻子、家吏、舍人等”的可能。

可能指“裀等廿四人”，从人和“故赵将军乐突弟、舍人”均为“裀等廿四人”的定语，修饰后者；而且，也不排除乐突和裀等廿四人均为从人的可能。其次，叚正夫上言中提到乐突是“故赵将军”，但下文叚正夫和御史上请时却没有提“故赵”，而提“故代、齐从人”，那么，“裀等廿四人”与“故代、齐从人”有没有关系？是裀等廿四人就是故代、齐从人？还是两者并无关系，只是因为叚正夫恰巧抓到了这两伙人，所以一起上请？

关于“故赵将军乐突”，整理小组注释：“乐突，人名，史籍无载，据此简可知其为战国时赵将。《史记·乐毅列传》记载，乐毅自燕降赵，后燕赵失和开战，其子乐间与乐间同宗乐乘也都降赵。秦灭赵二十多年后，刘邦过赵时曾打听乐毅后人，当时尚有乐毅之孙乐叔，乐氏族人有乐瑕公、乐臣公，未见有乐突的记载。此简或可补乐毅族氏记载之缺。”[①]整理者推测乐突是乐毅族人，应当可以成立。据《史记·乐毅列传》和《赵世家》等记载：燕王喜四年（前251），不听乐毅子昌国君乐间的劝说，以栗腹及乐毅宗人乐乘为将攻打赵国，大败，乐乘等被俘，乐间遂逃到赵。次年，赵封乐乘为武襄君。再次年即赵成王十七年，武襄君以“假相大将”的身份率兵攻打燕国，“围其国”。赵成王二十一年（前245）去世，赵襄王即位，使乐乘代廉颇为将军，廉颇击走乐乘后，逃到魏国[②]。由此可见，乐族在赵国势力很大。因此，简文中的故赵将军乐突是乐毅族人的可能性很大。简文既然称其为“故赵将军”，“故赵将军”应当就是他的最终身份，这意味着他在赵国灭亡后并没有逃到其他国家，很可能在抵抗秦灭赵的战役中战死或被俘。

叚正夫上言说“故赵将军乐突弟、舍人裀等廿四人”，对裀等二十四人和乐突的关系说得并不十分明确。裀被列在二十四人最前面作为代表，显然身份最高，因此应是乐突的弟弟无疑。但他是否可能同时是乐突的舍人呢？战国秦汉时期的舍人地位较低。《史记·秦始皇本纪》载秦始皇初即位时，“吕不韦为相，封十万户，号曰文信侯。招致宾客游士，欲以并天下。李斯为舍人”。“舍人”条下，裴骃《集解》引文颖曰：“主厩内小吏官名。或云侍从宾客谓之舍人也。”[③]《汉书·高帝纪下》载，刘邦夜袭宛城，“围宛城三币。南阳守欲自刭，其舍人陈恢曰：‘死未晚也。’”颜师古注：“舍人，亲近左右之通称也，后遂以为私属官号。”[④]侍从宾客、亲近左右、私属官号的说法更贴近战国秦汉时期舍人的形象。因此，乐突应不会以其弟弟为舍人。这也可以从从人简中“同产”与“舍人”并列得到佐证。因此，其余二十三人（或其中绝大部分）应为乐突的舍人。联系前引019－020简秦所下“诸治从人令”中，要求官吏一定要署明从人的“族”。013－018简针对的对象均是乐突的亲属和舍人，也就是说，这二十四人被集中处理应当就是因为他们是乐突族，因此“得从人故赵将军乐突弟、舍人裀等廿四人”中的从人应当指故赵将军乐突，其弟弟乐裀和舍人则为从人的亲属和舍人。我们也可由此进一步推断，至晚自秦灭赵时起就开始兴起从人狱，通缉追捕从人、从人属和舍人。

《史记·乐毅列传》载，汉初，“高帝过赵，问：‘乐毅有后世乎？’对曰：‘有乐叔。’高帝封之乐卿，号曰华成君。华成君，乐毅之孙也。而乐氏之族有乐瑕公、乐臣公，赵且为秦所灭，亡之齐高密”[⑤]。据此可知，秦灭赵后，乐族主要散布在赵、齐两地，乐卿即留在赵地者，乐瑕公、乐臣公则是逃亡到齐地者。虽然《乐毅列传》没有记载，但可以推测，以赵末乐族势力之强，应当有一部分人追随赵公子嘉逃到代地，帮助其建立代国，继续反秦斗争[⑥]。这一点也可以从下揭里耶秦简（8－532＋8－674＋8－

① 陈松长主编：《岳麓书院藏秦简（伍）》，第74页。吴雪飞认为，从简文中处理乐突同产、舍人时提及“故代、齐从人之妻、子、同产，舍人及其子已傅、嫁者，比故魏、荆从人”看，此处乐突所任的“赵将军”实际上当为“代王嘉”之将军。按：这一判断或失之武断。

② 《史记》卷八〇《乐毅列传》，第2435－2436页；卷四三《赵世家》，第1826页。

③ 《史记》卷六《秦始皇本纪》，第223、224页。

④ 《汉书》卷一下《高帝纪下》，第19、21页。

⑤ 《史记》卷八〇《乐毅列传》，第2436页。

⑥ 《史记》卷六《秦始皇本纪》载：秦王政十九年（前228），秦灭赵，“赵公子嘉率其宗数百人之代，自立为代王，东与燕合兵，军上谷”（第233页）。

528)中将故代从人称作“代盗”得到佐证。此简中,秦始皇下诏寻找代从人,令署明他们是“何邦人”,也反证即便是代从人,其出身也并不一定是代人,而有可能像袑等二十四人一样以前是赵人。所以乐突的弟弟乐袑和乐突的舍人等二十四人应当是在代、齐两地被抓的,这就可以解释为什么13－018简中会出现“故代、齐从人”。由此或可更进一步可推测袑等二十四人就是“故代、齐从人”,他们因为是在代、齐两地被抓的,或者在代、齐两地继续参与反秦斗争,所以被称作“故代、齐从人”。

在上述讨论的基础上,我们列出新的释文:

013/1029:●叚(假)正夫言:得近〈从〉人故赵将军乐突弟└、舍人袑等廿四人,皆当完为城旦,输巴县盐。请论轮〈输〉袑等

014/1028:【廿四人,故】代、齐从人之妻、子、同产、舍人及其子已傅、嫁者比故魏、荆从人。·御史言:巴县盐多人,请

015/0960:令夫轮〈输〉袑【等廿四人,故】代[代]、齐从人之妻、子、同产、舍人及其子已傅、嫁不当收者比故魏、荆从人之

016/0921:【妻】、子、同 产、舍 人 及 子 已 傅、嫁者└,已论,轮〈输〉其完城旦舂洞庭,洞庭守处难亡所苦作,谨将司,令终身

017/0898:毋得免赦,皆盗戒(械)胶致桎传之;其为士五(伍)、庶人者处苍梧,苍梧守均处少人所,疑亡者,戒(械)胶致桎传

018/1111:之,其夫、妻、子欲与,皆许之└。有等比。·十五

其大意为:叚正夫上言:抓到了故代、齐从人乐袑等二十四人,乐袑是从人故赵将军乐突的弟弟,其余二十三人是乐突的舍人,都应当判完城旦刑,输往巴郡的县制盐。请求论输袑等二十四人,以及比照以往论输故魏、荆从人妻、子、同产、舍人及其已傅籍、嫁人的子女的方式论输故代、齐从人的妻、子等。御史上言:现在巴郡县制盐的徒隶很多,请求下令按照夫的建议论输袑等二十四人,以及比照以往论输故魏、荆从人妻、子等的方式论输故代、齐从人的妻、子等。论罪后,将其中的完城旦舂者输往洞庭郡,洞庭郡太守要将他们安置在难以逃亡的地方辛苦劳作,谨慎地率领管理他们,让他们终身不得赦免,都戴上刑具并封上胶押送他们;将其中的士伍、庶人安置在苍梧郡,苍梧郡守将他们安置在人少的地方,有逃亡嫌疑的,戴上刑具并封上胶押送他们,他们的丈夫、妻子、子女如果想跟他们一起前往,都要允许他们。有同类情况都照此处理。

二、对“从人”的刑罚及连坐

013－018简中,袑等二十四名从人均被判完城旦刑,但根据同卷第一组024－028简:

024/0961:(前略)或能

025/2053＋2050:捕 若 詗 告 从人、从人属、舍人及挟舍匿者,死辠一人若城旦舂、鬼薪白粲辠二人,购钱五千└;捕城旦舂、

026/1119:【鬼薪白粲辠一人若罨(迁)、耐辠二人】,购钱二千五百└;捕罨(迁)、耐辠一人,购钱千二百。皆先予,毋以次。·从人

027/0897:之属、舍(?)人或能构(拘)捕,捕从人死辠一人若城旦舂、鬼薪白粲辠二人者,除其辠以为庶人└;捕城旦舂、

028/1112:鬼薪白粲辠一人若罨(迁)、耐辠二人,皆减其辠一等└。(后略)[①]

可知从人及属、舍人等并非一律判为完城旦刑,而是根据情节轻重来判刑,重者可判死刑,轻者可判迁、耐刑。

① 陈松长主编:《岳麓书院藏秦简(伍)》,“红外线图版·第一组单简正背面图版及释文、简注”,第46－48页。

此外,013－018简和上述024－028简还表明,从人属、舍人要受连坐。那么,从人连坐的原则是什么呢?013－018简涉及的“收”的问题是一个很好的线索。015简有“其子已傅、嫁者不当收者”,反证其他情况要被“收”。张家山汉简《二年律令·收律》有关于“收”的律条:

> 罪人完城旦舂、鬼薪以上,及坐奸府(腐)者,皆收其妻、子、财、田宅。其子有妻、夫,若为户、有爵,及年十七以上,若为人妻而弃、寡者,(简174)皆勿收。坐奸、略妻及伤其妻以收,毋收其妻。(简175)[①]

此律规定:被判完城旦舂、鬼薪以上刑及奸腐刑的罪人,其妻、子、财产、田宅要被没收。如果秦“收”的政策与汉初《二年律令》相一致的话,那么,从人等若被判完城旦舂、鬼薪以上刑,其同产、舍人应当被收,但从人的子女若属以下情况,可以免于被收:第一,“其子有妻、夫”,即子、女已婚;第二,“为户”,即已单独立户;第三,“有爵”,即拥有爵位;第四,“年十七以上”;第五,“为人妻而弃、寡者”,即嫁人后被休或者成寡妇者。其中第一条“其子有妻、夫”免于被收,可以对应《岳麓秦简(伍)》015简的“其子已傅、嫁者不当收”中的“已嫁者”;由于秦的傅籍年龄是十七岁,因此第四条“年十七以上”可以对应015简“其子已傅、嫁者不当收”中的“已傅者”。由此可以看出,《二年律令·收律》对完城旦舂、鬼薪以上罪人“皆收其妻、子、财、田宅”的规定大体上沿袭了秦制。

判为完城旦舂、鬼薪以下刑罚的从人、从人属和舍人,则不在收的范畴。那么,未被收的从人属和舍人又是如何论处的呢?这可以从简文中的士伍、庶人觅得端倪。

《二年律令》435简规定:

> 县官器敝不可缮者,卖之。诸收人,皆入以为隶臣妾。(简435)[②]

“收人”没入官府后,其身份变成隶臣妾。90－92简则表明耐罪也伴随着身份改变:

> 有罪当耐,其法不名耐者,庶人以上耐为司寇,司寇耐为隶臣妾。隶臣妾及收人有耐罪,毁(系)城旦舂六岁。毁(系)日未备而复有耐罪,完(简90)为城旦舂。城旦舂有罪耐以上,黥之。(后略)(简91)[③]

庶人以上若被判为耐刑,身份降为司寇;司寇若被判为耐刑,身份则降为隶臣妾。以这样的论刑标准,从人属、同产、舍人被论刑后,如果仍存在士伍、庶人的身份,那么这些人一定是未被收者,并且所判刑不仅低于耐刑,而且还可以保留士伍、庶人的身份。那么,他们受到的惩罚是什么呢?结合传世文献,应当是迁刑。

传世文献中有两个著名的迁刑的例子,均发生在秦王政时期。《史记·秦始皇本纪》载秦王政九年平定嫪毐之乱后,参与叛乱者“卫尉竭、内史肆、佐弋竭、中大夫令齐等二十人皆枭首。车裂以徇,灭其宗。及其舍人,轻者为鬼薪。及夺爵迁蜀四千余家,家房陵……(十二年)秋,复嫪毐舍人迁蜀者”[④]。卫尉、内史、中大夫令等地位较高,为二千石的卿,汉文帝以后改为中二千石[⑤]。因为嫪毐所犯为谋反罪,所以,秦始皇对参与嫪毐之乱的权高位重的人采取了最严酷的刑罚,从本人枭首、车裂以徇、宗族被灭的刑罚结果来看,应当判处的是“夷三族”刑。这些人的舍人,轻的被判处鬼薪刑,重的肯定也被处以死刑。“夺爵迁蜀四千余家”,应当是关系比舍人远的随从、士兵等。秦时有爵者被削夺爵位后,其身份或为士伍,或为庶人。例如秦昭襄王五十年时,武安君白起因有罪被夺爵为士

---

① 张家山二四七号汉墓竹简整理小组:《张家山汉墓竹简〔二四七号墓〕:释文修订本》,第32页。

② 张家山二四七号汉墓竹简整理小组:《张家山汉墓竹简〔二四七号墓〕:释文修订本》,第68页。

③ 张家山二四七号汉墓竹简整理小组:《张家山汉墓竹简〔二四七号墓〕:释文修订本》,第21页。

④ 《史记》卷六《秦始皇本纪》,第227页。

⑤ 参见拙文:《秦汉官僚体系中的公卿大夫士爵位系统及其意义》,《文史哲》2008年第5期,收入拙著:《出土简牍与秦汉社会(续编)》,桂林:广西师范大学出版社,2015年,第31－72页。

伍[①]。卫君角二十一年,“二世废君角为庶人,卫绝祀”[②]。

另一个例子发生在秦王政十二年,吕不韦身上。《史记·秦始皇本纪》载:

十二年,文信侯不韦死,窃葬。其舍人临者,晋人也逐出之;秦人六百石以上夺爵,迁;五百石以下不临,迁,勿夺爵。自今以来,操国事不道如嫪毐、不韦者籍其门,视此。[③]

吕不韦受秦始皇谴责后自杀,秦始皇对其舍人进行惩处:参加吕不韦葬礼的,若是晋国人,驱逐出境;若是秦国人,六百石以上者剥夺爵位,迁;五百石以下未参加葬礼的,迁,但不夺爵。由此可知,被处以迁刑者,并非都剥夺爵位,换言之,受到迁刑的人有的不伴随身份的改变,有拥有爵位者,也有没有爵位的士伍、庶人。

由此可推测,013－018简中的士伍、庶人应当来源于以下三种人:第一,被判处迁刑的从人;第二,被判处完城旦舂和鬼薪以下刑从人的同产、舍人;第三,从人子女中已傅、嫁不当收者。他们或者原身份即为士伍、庶人,或者夺爵后为士伍、庶人。

此外,《岳麓秦简(伍)》中还有一条涉及“三族从人”的简:

077/0901:☐从 人 家 吏、舍 人。可(何) 以论(?)三 族 从 人 者? ·议:令 县 治 三族从人者,必[④]

对于“三族从人”,吴雪飞提出两个理解方向:或指从人之三族,即父母、妻子、同产,即简文的“从人属”;又或指属于三个族的从人,如果是指后者,则说明从人是以“族”为标志的。周海锋注意到《里耶秦简(贰)》中也有“三族从人”简:

☐☐A

主令☐BⅠ

主三族从人【讀】☐BⅡ

主盗贼发讀☐BⅢ(9－1701)[⑤]

并认为“三族”或是“夷三族”之省,“三族从人”指那些罪大恶极当夷三族的从人[⑥]。

吴雪飞认为“三族”指父母、妻子、同产,应源于张晏的说法。《汉书·高帝纪下》载:汉高帝九年,赵王张敖相“贯高等谋逆发觉,逮捕高等,并捕赵王敖下狱。诏敢有随王,罪三族”。“三族”条下颜师古注:

张晏曰:“父母兄弟妻子也。”如淳曰:“父族、母族、妻族也。”师古曰:“如说是也。”[⑦]

由此可知,汉唐时期关于“夷三族”的“三族”有两种说法,张晏说和如淳、颜师古说。张家山汉简释文公布后,笔者曾结合《二年律令》1－2简和《汉书·刑法志》《晋书·刑法志》等传世文献,论证夷三族刑一定会连及祖父母、孙,且可能不限于此,而仅连及父、母、妻、子、同产的刑罚显然要轻得多,不可能是夷三族刑,因此,张晏说是不正确的,如淳和颜师古说更符合逻辑[⑧]。

由于013－018简从人连坐甚至不及父母,显然未达到夷三族的程度。因此,岳麓和里耶秦简中

---

① 《史记》卷五《秦本纪》:“(昭襄王)五十年十月,武安君白起有罪,为士伍,迁阴密。”(第214页)

② 《史记》卷三七《卫康叔世家》,第1604－1605页。

③ 《史记》卷六《秦始皇本纪》,第231页。

④ 此释文参见南开大学《岳麓书院藏秦简(伍)》读简班:《〈岳麓秦简(伍)〉013－029、077“从人”简补释》,待刊。

⑤ 此释文参见武汉大学简帛研究中心里耶秦简牍校释小组:《〈里耶秦简(贰)〉校读(一)》,简帛网2018年5月17日,http://www.bsm.org.cn/show_article.php? id=3105。

⑥ 周海锋:《〈里耶秦简(贰)〉初读(一)》,简帛网2018年5月15日,http://www.bsm.org.cn/show_article.php? id=3089。本文所引均见此文,后文不再出注。

⑦ 《汉书》卷一下《高帝纪下》,第67页。

⑧ 参见拙文:《从〈二年律令〉的性质看汉代法典的编纂修订与律令关系》,《中国史研究》2005年第4期,收入拙著:《出土简牍与秦汉社会》第二章“《二年律令》的性质与汉代律令法系”,桂林:广西师范大学出版社,2009年,第49－51页。

的“三族从人”应当不是指夷三族的从人，而是三个族的从人，这里的“族”应就是019简中令诸治从人者署其族属的“族”，但到底指哪三个族则不得而知。

三、里耶秦简中的“从人”简

随着岳麓秦简从人简的发现，里耶秦简中的从人简也引起学者的关注。其中，内容较完整、价值较高的是里耶秦简(8－532＋8－674＋8－528)简。李洪财参考《岳麓秦简(伍)》的从人简，对此简释文、标点进行了补释，推进很大，但由于此牍的书写比较潦草，所以一些字的释读仍有疑问。笔者在李文的基础上，并参考《里耶秦简(壹)》[①]《里耶秦简牍校释(第一卷)》[②]，对释文、标点稍作改动，释文如下：

a制 诏御史：闻代人多坐从以毁(系)[③]，其御史往行，□其名□所坐以毁(系)☐Ⅰ

县官□秦军初□□到使者至，其当于秦下令毁(系)者，衛(率)署[④]其所坐☐Ⅱ

令且解(?)[⑤]盗戒(械)。b卅五年七月戊戌，御史大夫绾下将军，[⑥]下令叚御史謷往行☐Ⅲ

☐下书都吏治从人者，□大□□□下校尉主军□都吏治从 人者☐Ⅳ

☐【听】[⑦]书从事，[⑧]各二牒，故何邦人、[⑨]爵死〈列〉[⑩]、[⑪]越□[⑫]从及有以当制□[⑬]☐Ⅴ

(8－532＋8－674＋8－528正)

c☐书亟言：[⑭]求代盗，[⑮]书都吏治从人者所，[⑯]毋当令者。[⑰] ☐Ⅰ

☐□留。[⑱] 曰：[⑲]骑行，[⑳]书留。[㉑] /□手。Ⅱ (8－532＋8－674＋8－528背)

学者均认为此简中的“代人多坐从以系”就是指岳麓秦简中的“故代从人”，这一点应当没有疑问，但也有一些问题学者意见存在分歧。例如，关于正面Ⅲ的“卅五年”。《校释》认为“卅”或许应释为“廿”，秦灭代在秦始皇二十五年，“简文所记似为灭代后形势。如然，御史大夫绾即后来的丞相

---

① 湖南省文物考古研究所编著：《里耶秦简(壹)》，北京：文物出版社，2012年，图版(第八层简牍)，第79、95、78页。

② 陈伟主编：《里耶秦简牍校释(第一卷)》，武汉：武汉大学出版社，2012年，第173－175页。下文注释中简称“《校释》”。

③ “(系)”为笔者所加。下同。

④ 《里耶秦简(壹)》释作“书”，《校释》改释为“署”，李文作“书”，但从字形看，此字左边明显有一撇，下部为“者”字，因此，应为“署”字。

⑤ 此字仅残存左上笔画，与“解”字左上部分吻合，但此字残损严重，而且，此字对全文的理解至为关键，为谨慎起见，特加“(?)”。

⑥ 《校释》和李文此处均未断开。

⑦ 笔者根据文义和文例补。如里耶秦简8－135正：“(前略)【九】月庚辰，迁陵守丞敦狐却之：司空自以二月叚(假)狼船，何故弗蚤辟□，今而Ⅳ誧(甫)曰谒问覆狱卒史衰、义。衰、义事已，不智(知)所居。其听书从事。/ 手。即令走□行司空。Ⅴ”(《校释》，第72－73页)8－567：“六月乙未，洞庭守礼谓县啬夫：听书从事，□Ⅳ□军吏在县界中者各告之。新武陵别四道，以次传。别书，写上洞庭Ⅴ(8－657正)尉。皆勿留。/葆手。Ⅰ/骄手。/(后略)(8－657背)”(《校释》，第193页)

⑧ 《校释》和李文此处均未断开。

⑨ 《校释》和李文此处均未断开。

⑩ 《校释》：“‘死’疑为‘列’字之讹。爵列，爵位。”据补。

⑪ 《校释》和李文此处均未断开。

⑫ 此字《校释》未释，李文释作“令”，但残存笔画较“令”多，不当释作“令”，故仍阙释。

⑬ 此字《校释》、李文均释作“秦”，但此字仅存上部，下部完全不存，不能排除是“奏”的可能，故仍阙释。

⑭ 《校释》和李文此处均未标点。

⑮ 《校释》和李文此处均未标点。笔者疑应以逗号断开。

⑯ 《校释》和李文此处均未标点。

⑰ 《校释》和李文此处均未标点。

⑱ 《校释》和李文此处均未标点。

⑲ 《校释》和李文此处均未标点。

⑳ 《校释》和李文此处均未标点。

㉑ 《校释》和李文此处均未标点。

绾”。李洪财不同意这一看法。他认为,“卅”的释字无误。秦统一后,故民与新政之间的摩擦长期存在,代地可能在“卅五年”时出现了一场小规模从人反秦斗争。笔者认为,里耶秦简所讲“代人多坐从以系”并非是因秦始皇三十五年代地发生新的反秦斗争而被“系”的代从人,而正是岳麓秦简 013－018 简中御史建议因“巴县盐多人”而将论为完城旦舂刑者输往洞庭“难亡所苦作”、且“令终身毋得免赦,皆盗戒(械)胶致桎传之”的那些“故代从人”及其属、舍人,他们被“系”应是因为在秦军发动灭亡代国的战争中进行了武力反抗。正因为当初朝廷下诏令他们“终身毋得免赦,皆盗戒(械)胶致桎”,所以一直到秦始皇三十五年他们仍关押在洞庭郡,且仍旧带着“盗械”。

此外,李洪财认为此简中的“毋当令者”指不应当承受法令者,即“不当收者”,应该包含里耶秦简(8－777)简

从人论报,Ⅰ择免归,致Ⅱ书具此Ⅲ中。[图案]Ⅳ(8－777)[①]

中的“择免归”者。这枚简是关于释放代地从人中“毋当令者”的诏令。笔者认为,“毋当令者”是秦汉时上级询问和下级回复是否有符合诏令的文书套语。下面举几个例子:

廿六年十二月癸丑朔辛巳,尉守蜀敢告之:大(太)守令曰:秦人□□□Ⅰ侯中秦吏自捕取,岁上物数会九月望(望)大(太)守府,毋有亦言。Ⅱ问之尉,毋当令者。敢告之。Ⅲ(8－652＋8－67 正)辛巳,走利以来。/□半。憙⧄(8－652＋8－67 背)[②]

卅三年二月壬寅朔朔日,迁陵守丞都敢言之:令曰恒以Ⅰ朔日上所买徒隶数。·问之,毋当令者,敢言之。Ⅱ(8－154 正)二月壬寅水十一刻刻下二,邮人得行。　圉手。(8－154 背)[③]

因此,简文(8－532＋8－674＋8－528 背)Ⅰ“亟言”的内容——“求代盗书都吏治从人者所,毋当令者”,是说没有符合诏令要求者。从文书构成而言,此简应分为三部分:a 抄录皇帝制诏御史的内容;b 记录御史大夫绾于某年月日颁布诏令,逐级下达,并派出假御史亲自督办,令地方查明是否有符合诏令所说的代从人,以牒书方式上报给都吏治从人者;c 是迁陵县回复都吏治从人者,没有符合诏令的代从人,并注明传递方式。

关于“代盗”,吴雪飞说:“简文中又将代之从人称为‘代盗’,可见秦人将‘从人’划入广义的‘盗’的范围。”这一观察很敏锐。简正Ⅰ诏书中说“闻代人多坐从以㪅(系)”,简文中又三次出现“都吏治从人者”,因此,“代盗”的“代”显然就是简正Ⅰ的“代人”。“从”是犯罪行为,从人则是指犯“从”罪行的人。先秦秦汉时期常把对抗统治者的人统称为“盗”。例如,《史记·秦始皇本纪》:“二十九年,始皇东游。至阳武博狼沙中,为盗所惊。求弗得,乃令天下大索十日。”同卷:秦二世元年七月,陈胜吴广起义,山东纷纷响应,“谒者使东方来,以反者闻二世。二世怒,下吏。后使者至,上问,对曰:‘群盗,郡守尉方逐捕,今尽得,不足忧。’上悦”。二年冬,陈胜派遣的周章率军数十万西攻至戏,少府章邯建议:“盗已至,众强,今发近县不及矣。郦山徒多,请赦之,授兵以击之。”[④]因此,简背Ⅰ的“求代盗”应当是对秦始皇三十五年七月戊戌令内容的概括语。代盗就是代从人。

简文中还有一个值得注意的词,即“骑行”。《汉旧仪》卷上记载:

秦以前民皆佩绶,以金、银、铜、犀、象为方寸玺,各服所好。汉以来,天子独称玺,又以玉,群臣莫敢用也。奉玺书使者乘驰传。[⑤] 其驿骑也,三骑行,昼夜行千里为程。[⑥]

《汉书·高帝纪下》“乘传”条下

---

① 陈伟主编:《里耶秦简牍校释(第一卷)》,第 225 页。

② 陈伟主编:《里耶秦简牍校释(第一卷)》,第 52 页。《校释》简号作“8－67＋8－652”,查图版,两个简号颠倒了。

③ 陈伟主编:《里耶秦简牍校释(第一卷)》,第 93 页。

④ 分见《史记》卷六《秦始皇本纪》,第 249、269、270 页。

⑤ 原为逗号,笔者改。

⑥ 孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,北京:中华书局,1990 年,第 62－63 页。《汉官旧仪》卷上和《汉官仪》卷下无“汉以来,天子独称玺,又以玉,群臣莫敢用也”句(孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,第 31、187 页)。

颜师古注引如淳曰:“律,四马高足为置传,四马中足为驰传,四马下足为乘传,一马二马为轺传。急者乘一乘传。”师古曰:“传者,若今之驿,古者以车,谓之传车,其后又单置马,谓之驿骑。”①

由此可知驿骑是单置马的单骑。奉皇帝玺书的使者一般乘驰传,但也有用驿骑的,则是三骑并行,昼夜兼程,以每昼夜行千里为程(即标准)。那么,驿骑所传玺书一定是皇帝的紧急诏令。此外,边塞出现紧急军情即“奔命警备事”,需发“奔命书”时,也使用驿骑上报。骑行不仅表明传递文书的级别高,而且事情紧急②。背Ⅰ的“亟言”也佐证了这一点,即秦始皇诏令“求代盗”是一个紧急任务,需立即答复。

李洪财认为,“从整体内容看,里耶缀合简是下达释放代地从人的重要诏令”。简正Ⅲ“令且解(?)盗戒(械)”的“解”字是作出这一判断的重要依据,遗憾的是此字残损较严重,但里耶秦简(8-777)简中的“择免归”也可以佐证这一判断。此外,被迁蜀的嫪毐舍人,在吕不韦自杀,嫪毐、吕不韦集团的威胁完全解除的三年后,被秦王政赦免,允许他们回家乡,也为此提供了实例。简正Ⅱ“秦军初□□到使者至,其当于秦下令毁(系)者”的内容应是赦免条件,“初”后面两个字的字迹清楚,但因写法潦草,不可识。结合上下文意,此句文义或许是:秦军初攻入代地到“使者至”这一期间,符合秦下令逮捕的代从人。诏书命令登记在这一期间被抓的代从人,暂且解除其刑具。(8-777)简“择免归”即被赦免回家乡的应当就是这部分人。正如嫪毐舍人被赦免是以吕不韦自杀为契机,秦始皇三十五年七月戊戌突然下诏释放代从人,并且是以“骑行”的方式紧急办理,也一定是因某个事件引发。遗憾的是,由于史料的限制,文献中找不到直接的证据,但若允许放飞我们想象的话,或许这与秦击匈奴有关。

四、“从人”的含义及其来源

行文至此,我们可以回过头讨论从人的含义问题了。目前学界关于从人大体有两种看法:第一,包括李洪财在内的整理者认为,从人大多出身旧六国贵族,地位较高,因此不是普通的伙同从犯,而是主张合纵抗秦之人③。第二,吴雪飞认为,“从”为随从、牵连之义,可能指六国追随国君抗秦之人,或者与抗秦之人有牵连关系之人。

从人应指“合从”反秦、抗秦之人。李洪财列举了《战国策·齐策一》张仪为秦连横说齐王“夫从人朋党比周,莫不以从为可”④的例子。事实上,传世文献中有更为直接的例证。《史记·秦始皇本纪》载秦始皇二十六年统一天下后,下令丞相、御史议帝号时,概述了秦灭六国的经过:

异日韩王纳地效玺,请为藩臣,已而倍约,与赵、魏合从畔秦,故兴兵诛之,虏其王……魏王始约服入秦,已而与韩、赵谋袭秦,秦兵吏诛,遂破之。⑤

说六国先后背弃了与秦的约定,其中第一个为秦所灭的韩国的罪名就包括“与赵、魏合从畔秦”。魏王的罪名也是“始约服入秦,已而与韩、赵谋袭秦”。此外,秦始皇三十七年会稽山刻石铭文也说:

六王专倍,贪戾傲猛,率众自强。暴虐恣行,负力而骄,数动甲兵。阴通间使,以事合从,行为辟方。内饰诈谋,外来侵边,遂起祸殃。⑥

---

① 《汉书》卷一下《高帝纪下》,第57-58页。

② 参见拙文:《岳麓秦简을 통해 본秦汉시기“奔命警备”관련 법률》,(韩)《东洋史学研究》第142辑,2018年,第3-9页;中译文《从岳麓秦简看秦汉时期有关“奔命警备”的法律》,收入姚远主编:《出土文献与法律史研究》第七辑,北京:法律出版社,2018年,第25-29页。

③ 李洪财在分析里耶秦简(8-532+8-674+8-528)时,常将“从”解释为“随从”,如“简文说听闻代地有很多人因随从某人某事而被拘系”,易造成误解。

④ 何建章:《战国策注释》卷八《齐策一》,北京:中华书局,1990年,第331页。

⑤ 《史记》卷六《秦始皇本纪》,第235-236页。

⑥ 《史记》卷六《秦始皇本纪》,第261-262页。

秦始皇在铭文中列举六国罪状，其中很重要的一条就是暗地互通使者，从事“合从”行为。秦始皇刻石中所刻均是秦始皇一生中最在乎之事①，六国合从反秦不仅让他感到愤怒，而且为其兴兵灭六国提供了正当性。

从人故赵将军乐突的身份也印证了这一点。从前文所引文献记载来看，乐突的族人乐乘曾掌握赵国军政大权，乐突能任将军也应与此有关。由于其地位较高，可能参与或主导了赵国后期与其他国家的“合从”事宜，所以被列为从人。

关于“从”字的含义，一般都认为“从”通“纵”，与“衡”或“横”相对。如《史记·项羽本纪》载陈余遗章邯书：“将军何不还兵与诸侯为从，约共攻秦，分王其地，南面称孤；此孰与身伏铁质，妻子为僇乎？”司马贞《索隐》：“此诸侯谓关东诸侯也。何以知然？文颖曰：‘关东为从，关西为横。’高诱曰：‘关东地形从长，苏秦相六国，号为合从。关西地形横长，张仪相秦，坏关东从，使与秦合，号曰连横。’”②《荀子·赋篇》：“以能合从，又善连衡。”杨倞注：“从，竖也，子容反。衡，横也。言箴亦能如战国合从、连横之人。南北为从，东西为衡也。”③

然“合从”之“从”原本并无“纵”之义，而是随行的意思。《说文解字·从部》：“从，随行也。”④引申为结盟、联盟。如《战国策·齐策一》“苏秦为赵合从”，高诱注：“合山东六国之亲也。”⑤《赵策三》：“苦成常谓建信君曰：‘天下合从，而独以赵恶秦，何也？……从而有功乎，何患不得收河间？从而无功乎，收河间何益也？”⑥《魏策一》：“苏子为赵合从说魏王曰：‘……大王诚能听臣，六国从亲，专心并力，则必无强秦之患。故敝邑赵王使使臣献愚计，奉明约，在大王诏之。’魏王曰：‘寡人不肖，未尝得闻明教。今主君以赵王之诏诏之，敬以国从。’”⑦此处单独的“从”字均应作动词讲。

如上引《魏策一》，“合从”在战国秦汉时期也称“从亲”。再如《战国策·齐策二》：“犀首以梁为齐战于承匡而不胜。张仪谓梁王不用臣言以危国。梁王因相仪，仪以秦、梁之齐合横亲。”高诱注：“合秦之横，与山东六国从亲也。”⑧《史记·苏秦列传》载苏秦游说赵王说：“六国从亲以宾秦，则秦甲必不敢出于函谷以害山东矣。”司马贞《索隐》：“谓六国之军共为合从相亲，独以秦为宾而共伐之。”⑨《岳麓秦简(肆)》030－031简也出现了“从亲”一词：

030/2132 空及入仆、养、老，它官徒输宫司空、泰匠、左司空、右司空者，皆作功上。及毋得从亲它县

031/1998 道官，从亲它县道官者黥为城旦舂，吏听者与同罪。⑩

这里的“从亲”也是合从相亲之义。段玉裁注说“从”后来“引伸为主从、为从横、为操从。亦假纵为之”⑪，甚是。秦统一后乃至汉代，仍使用“合从”一词。如《史记·吕太后本纪》载吕后死后，“郎中令贾寿使从齐来……具以灌婴与齐楚合从，欲诛诸吕告产，乃趣产急入宫”⑫。《汉书·栾布传》载栾布

---

① 参见拙文：《嶽麓秦簡(伍)에 보이는 여성의 가족 재구성 관련 법령과嫪毐의 난》，(韩)《中國古中世史研究》第51辑，首尔：(韩)中国古中世史学会，2019年，第229－254页。中译文：《〈岳麓书院藏秦简(伍)〉有关女子重组家庭的法令与嫪毐之乱》，西北师范大学历史文化学院等：《简牍学研究》第八辑，兰州：甘肃人民出版社，2019年。

② 《史记》卷七《项羽本纪》，第308、309页。

③ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》卷一八《赋篇》，北京：中华书局，1988年，第479页。

④ 段玉裁注：《说文解字注》卷一五，北京：中华书局，2013年，第390页。

⑤ 刘向集录，范祥雍笺证：《战国策笺证》卷八《齐策一》，上海：上海古籍出版社，2006年，第538、540页。

⑥ 何建章：《战国策注释》卷八《赵策三》，十九“苦成常谓建信君章”，第755页。

⑦ 何建章：《战国策注释》卷八《魏策一》，十“苏子为赵合从说魏王章”，第819－820页。

⑧ 刘向集录，范祥雍笺证：《战国策笺证》卷九《齐策二》，第562页。

⑨ 《史记》卷六九《苏秦列传》，第2249－2250页。

⑩ 陈松长主编：《岳麓书院藏秦简(肆)》，上海：上海辞书出版社，2015年，第48－49页。释文有改动，参见拙文：《岳麓秦简中的“作功上”与秦王朝大兴土木——兼论〈诗·豳风·七月〉“上入执宫功”句义》，《湖南师范大学社会科学学报》2019年第1期。

⑪ 段玉裁注：《说文解字注》卷一五，第390页。

⑫ 《史记》卷九《吕太后本纪》，第409页。

说刘邦:“方上之困彭城,败荥阳、成皋间,项王所以不能遂西,徒以彭王居梁地,与汉合从苦楚也。当是之时,彭王壹顾,与楚则汉破,与汉则楚破。”①

裀等二十四名从人分别从代、齐两地捕得,却作为一个案子处理,就是因为他们是从人故赵将军乐突的同产和舍人。此外,019简中秦下令要求审理从人案时必须查明其族属,以及岳麓秦简和里耶秦简中均有“三族从人”的说法,这些都意味着战国秦时族的力量仍很强大,是当时的主要社会组织形态,故许多活动包括合从反秦都是以族为单位进行的。秦统一后,随着郡县制的推行,族逐渐为郡县制所瓦解和替代。

如前所述,以上两种观点都认为从人大多出身六国贵族、地位较高。《里耶秦简(贰)》公布后,周海锋根据其中的22简:

廿八年正月辛丑朔丁未,贰春乡敬敢言之:从人城旦皆
非智簦田殴,当作治县官府。谒尽令从人作官府
及负土佐鄄(甄),而尽遣故佐负土男子囚及乘城卒、诸
黔首抵辠者皆智簦田谒上财,自敦遣佐者,毋令官独(正)
遣田者。谒报。敢言之。
今敬正月壬子得徒弗报。
壬子夕佐黑以来/除半　手(背)②

进一步确认,从人确为从事反秦活动的六国贵族阶层,其大都“四体不勤,五谷不分”③。但根据前文的讨论,如果故赵将军乐突的舍人也是从人,而且,被判迁刑的从人、从人属、舍人中有无爵的士伍、庶人这样的身份,就不能一概而论说从人出身六国贵族,地位较高。事实可能恰恰相反,从人的绝大多数为社会中下阶层。《里耶秦简(贰)》的22简“非智(知)簦田殴”也不能证明从人身份的高下。首先,如果这些从人和013-018简中的故代、齐从人一样,大多数为贵族舍人的话,舍人的主要工作是侍从主人,舍人多为有技能包括智识、文化者,而不是普通的农民,因此,不会种田很正常。而且,正如周海锋所说,簦田在《里耶秦简(壹)》中作“槎田”:

【黔】首习俗好本事不好末作,其习俗槎田岁更,以异中县。(8-355)

《校释》:“槎田岁更,应是说一种耕作制度。《国语·鲁语上》‘且夫山不槎孽’韦昭注:‘槎,斫也。’《文选·张衡〈东京赋〉》‘山无槎枿’吕向注:‘斫木曰槎。’槎田,可能是指斫木为田。岁更,每年更替。”④周海锋认为槎田“在这里可能不仅仅指一种存在于南方的特殊的耕种方式,而指代耕田一类的劳作”,但此处明言这里的习俗“槎田岁更”是与“中县”即中原地区不同的耕作方式。此外,唐代时南方蛮人称民为槎,也可以作为佐证。李贺《黄家洞》诗:“闲驱竹马缓归家,官军自杀容州槎。”吴正子注:“槎,或蛮称民之辞。”⑤洞庭郡正是蛮人居住地。称蛮民为槎可能就是源于当地槎田的耕作方式。

[责任编辑　范学辉　孙　齐]

① 《汉书》卷三七《季布栾布田叔传·栾布》,第1980页。

② 湖南省文物考古研究所编著:《里耶秦简(贰)》,北京:文物出版社,2017年,“释文”第6页。标点为笔者所加。

③ 周海锋:《〈里耶秦简(贰)〉初读(一)》,简帛网2018年5月15日。

④ 陈伟主编:《里耶秦简牍校释(第一卷)》,第137、138页。

⑤ 李贺撰,吴正子笺注:《笺注评点李长吉歌诗》卷二,中国基本古籍库收文渊阁《四库全书》本,第12页b。

LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY
No. 3,2020(Serial No.378)

《诗经·匏有苦叶》歧解辨析

——兼论《诗经》解释的方法问题

时雨若

摘　要:汉代以来,《诗经·匏有苦叶》歧解纷呈,号为难读。历代诸家解释大致可归为刺淫、审时两说,均不脱先立旨、后说诗的俗套。今人立足文本的新见解虽能一扫旧说,还其民歌面目,却因其"四章不接"而遭诟病。若能以场景解释法来解读文本,则可得到一幅以婚恋为主题的不同时节的渡口风俗画,从而也避免了传统解《诗》先入为主的思维局限。

关键词:《诗经》;《匏有苦叶》;主旨解释法;场景解释法

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.03.13

引　言

《匏有苦叶》是《诗经·邶风》中的一首,诗云:

匏有苦叶,济有深涉。深则厉,浅则揭。

有弥济盈,有鷕雉鸣。济盈不濡轨,雉鸣求其牡。

雝雝鸣雁,旭日始旦。士如归妻,迨冰未泮。

招招舟子,人涉卬否。人涉卬否,卬须我友。

汉代以来,这篇诗歧解纷呈,号称难读。近人傅斯年在他的《诗经讲义》中甚至说:"义未详,四章不接,恐已错乱。"[①]本文谨结合相关文献,对历代解诗诸家的见解进行梳理辨析,并围绕主旨与文本的关系问题对《诗经》的解释方法作出考察,尝试用场景解释法对此诗进行译读,以求教于方家。

一、传统主旨解释的观点与方法论析

关于这首诗的主旨,最有代表性的说法,出自《诗序》:"《匏有苦叶》,刺卫宣公也。公与夫人并为淫乱。"卫宣公淫乱,指上烝父妾下纳子妻事。根据《左传·桓公十六年》和《史记·卫康叔世家》记载,宣公爱上庶母夷姜,立为夫人,生了一个儿子,为他从齐国娶了一位姑娘,可是宣公听说这位姑娘长得很美,便自己娶了她。《毛诗故训传》、郑玄《毛诗笺》、孔颖达《毛诗正义》(以下分别简称《毛传》《郑笺》《孔疏》)皆与《诗序》一致,坐实卫宣公及夫人夷姜淫乱,并延伸至男女关系违礼悖义,用以解诗。如《毛传》解第一章第二句:"遭时制宜,如遇水深则厉,浅则揭矣。男女之际,安可以无礼义,将无以自济也。"《郑笺》则云:"既以深浅记时,因以水深浅喻男女之才性贤与不肖及长幼也,各顺其人之宜,为之求妃耦。"《孔疏》则曰:"若过深水则厉,浅水则褰衣,过水随宜,期之必渡,以兴用礼当随丰俭之异,若时丰则礼隆,时俭则礼杀,遭时制宜,不可无礼。若其无礼,将无以自济。故虽贫俭,尚不

作者简介:时雨若,四川大学历史文化学院特聘教授(四川成都 610064)。

① 傅斯年:《诗经讲义》,北京:中华书局,2014 年,第 94 页。

可废礼,君何为不以正礼娶夫人,而与夷姜淫乱乎?”第二章第一句:“深水,人之所难也。……卫夫人有淫佚之志,授人以色,假人以辞,不顾礼义之难,至使宣公有淫昏之行。”《郑笺》则云:“有弥济盈,谓过于厉,喻犯礼深也。”《孔疏》则曰:“言有弥然深水者,人所畏难,今有人济此盈满之水,不避其难,以兴有俨然礼义者,人所防闲,今夫人犯防闲之礼,不顾其难。”

又如《毛传》解第三章第一句,只说:“雝雝,雁声和也。纳采用雁。旭日始出,谓大昕之时。”《郑笺》则云:“雁者随阳而处,似妇人从夫,故昏礼用焉。自纳采至请期用昕,亲迎用昏。”第二句,《毛传》只说:“迨,及。泮,散也。”《郑笺》则云:“归妻,使之来归于己,谓请期也。冰未散,正月中以前也,二月可以昏矣。”《孔疏》显然是嫌《毛传》说得过于简单,便申说道:“毛以为宣公淫乱,不娶夫人,故陈正礼以责之。言此雝雝然声和之鸣雁,当于旭然日始旦之时以行纳采之礼。既行纳采之等礼成,又须及时迎之。言士如使妻来归于己,当及冰之未散,正月以前迎之。君何故不用正礼及时而娶,乃烝父妾乎?”第四章第二句:“人皆涉,我友未至,我独待之而不涉,以言室家之道,非得所适,贞女不行,非得礼义,昏姻不成。”《郑笺》缺,大概是同意毛说。《孔疏》重申《毛传》的后两句话,不忘加上一句:“夫人何以不由礼而与公淫乎?”①

朱熹对这首诗的解释,与《诗序》有差异。他认为“未有以见其为刺宣公、夫人之诗”。不过,他虽不坐实卫宣公及夫人,却在《诗集传》中仍认为“此刺淫乱之诗”。比如解第一章:“言匏未可用而渡处方深,行者当量其深浅,而后可渡。以比男女之际,亦当量度礼义而行也。”第二章:“夫济盈必濡其辙,雉鸣当求其雄,此常理也。今济盈而曰不濡轨,雉鸣而反求其牡,以比淫乱之人不度礼义,非其配耦,而犯礼以相求也。”第三章:“言古人之于婚姻,其求之不暴,而节之以礼如此,以深刺淫乱之人也。”第四章:“舟人招人以渡,人皆从之。而我独否者,待我友之招,而后从之也。以比男女必待其配耦而相从,而刺此人之不然也。”②

这样的解释,看似与《诗序》不同,其实未脱《诗序》说诗的轨道,且要言不烦,刺意更显豁。姚际恒有见于此,在其《诗经通论》中评说道:“《集传》但以为刺淫乱之诗,欲与《序》异,不知即《序》旨耳。”③

依姚际恒的意思,坐不坐实卫宣公,只要是刺淫乱之类的解读,都不脱《诗序》的框框。这是看到了问题的本质。比如方玉润在《诗经原始》中,既赞成朱熹的看法,又认为篇中“雉鸣求其牡”也不完全是泛泛然无所指:“诗人之意,未必专刺宣公,亦未必非刺宣公。因时感事,触物警心,风诗义旨,大都如是。故谓之刺世也可,谓之刺宣公也亦可,谓之警世也可,即谓之自警也亦无不可。是在乎善读《诗》者触处旁通,悠游涵泳,以求其言外意焉,斯得之耳。”④这种读诗法,看似更加宽泛灵活,实则仍在《诗序》的框框内跳不出来,所以他将这首诗的主旨归结为“刺世礼义澌灭也”。也因此,方玉润在这首诗的解释上,达不到自己所追求的“原诗人始意”的目的。

上述解释,皆将该诗视为“刺淫诗”,在传统诸《诗》说中最具代表性。凡坐实某人淫乱,或虽不征实却认定为刺淫乱,或虽不认定为刺淫乱却认定为针对违礼犯义而刺世警世等种种说诗解诗方法,都可归于这一类。

关于这首诗的主旨,除了“刺淫诗”,还有一种较有代表性的说法,出自王先谦的《诗三家义集疏》:“贤者不遇时而作也。”⑤这一说法,是从对《论语·宪问》所引诗句的理解出发的:“《论语·宪问篇》:‘子击磬于卫,荷蒉讽之曰:莫己知也,斯已而已矣。深则厉,浅则揭。’此卫人引《卫诗》,以明当时随时仕己之义,乃《诗》说之最古者。”诗句出自《论语》,又是“《诗》说之最古者”,便是有了根据,有

① 本文所引《诗经》及《诗序》《毛传》《郑笺》《孔疏》,均据嘉庆二十年江西南昌府学开雕《重刊宋本毛诗注疏附校勘记》。

② 朱熹:《诗集传》,北京:中华书局,2017年,第23、31页。

③ 姚际恒:《诗经通论》,成都书局据道光本重刊本,夏传才主编:《诗经要籍集成》(修订版)第26册,北京:学苑出版社,2015年,第398页。

④ 方玉润撰,李先耕点校:《诗经原始》,北京:中华书局,1986年,第134页。

⑤ 王先谦撰,吴格点校:《诗三家义集疏》,北京:中华书局,1987年,第161页。

了权威。王先谦又据《后汉书·张衡传》中的话,说明后汉时人对"深则厉,浅则揭"的理解,合于《论语》荷蕢者引《诗》之义,由此也说明"刺淫"的说法,并不合于古义:"《后汉·张衡传·应间》云:'深厉浅揭,随时为义。'又云:'捷径邪至,我不忍以揭步。干进苟容,我不忍以歙肩。虽有犀舟劲楫,犹人涉卬否,有须者也。'衡习《鲁诗》,此本鲁义,与荷蕢引《诗》意合,知古说无刺淫义也。"又引徐璈的说法,说明全诗都体现了同样的意思:"徐璈云:'此是士之审于出处,而讽进不以道者。济涉济盈,《大易》涉川之象;求牡归妻,《孟子》有家之喻。全诗以二者托兴。吕祖谦云"此诗皆以物为比,而不正言其事",是也。其曰迨冰未泮,卬须我友,则出处之间,待时而动,信友获上,有其道矣。'"既已立定诗旨,以下对每一章的解释,都体现了这个主旨。如解第一章第一句:"匏待叶枯,喻士须时至;有匏而后可深涉,喻士有材能而后可用世也。"第二句:"水深浅随时,故厉、揭无定,喻涉世浅深,各有时宜也。"第二章第二句:"水深濡轨则不济,'危邦不入'之义也。雉非其牡则不求,'非君不事'之义。"按:"危邦不入",孔子的话,出自《论语·泰伯》:"危邦不入,乱邦不居。""非君不事",当是孟子的话,出自《孟子·万章下》:"非其君不事,非其民不使,治则进,乱则退。"又解第三章第二句:"诗人以昏不可过期,喻士不可过时,与《孟子》男女室家之譬同意,明己未尝不欲仕也。"第四章第二句:"诗人明己目前不仕之故,待同心之友而后谋共济也。其抱道自重,不轻一试,可谓贤矣。"①

既然《论语》引了《匏有苦叶》的诗句,当然会有更多的人注意到从这个角度去理解。在王先谦之前,如明代的安世凤在他的《诗批释》中直接认为"当是隐士之诗",且认为"全篇皆比":"首章以匏兴济,比士之审势。二章以济兴雉,比士之当待求。三章以归妻比士之当俟时。四章以涉比士之当择主。"②在王先谦之后,如民国时吴闿生在他的《诗义会通》中说:"此诗《序》以为'刺宣公淫乱',固误矣。朱子仍以淫乱释之,亦非也。当以《论语》荷蕢所引,为其正义。味其词,盖隐君子所作。"③

上述解释,是将该诗视为"隐士诗"。此为另一类说诗者。凡认为出仕做官当审时度势、知所进退,或认为归隐之人当俟时待求、审势择主等种种说诗解诗的方法,都可归于这一类。

传统对《诗·匏有苦叶》的解释,主要就是前述两类。这两类解释方法,共同点是先立定主旨,再行说诗。这种解《诗》的方法是怎么来的?朱熹似乎看出了问题所在。他认为最初注经的文字,本当在经文之后,如《诗序》本当在《诗》文之后,但自从越过《诗》文置于篇首后,情况便发生了变化。他说:"然计其初,犹必自谓出于臆度之私,非经本文,故且自为一编,别附经后。又以尚有齐、鲁、韩氏之说并传于世,故读者亦有以知其出于后人之手,不尽信也。及至毛公引以入经,乃不缀篇后,而超冠篇端;不为注文,而直作经字;不为疑词,而遂为决辞。其后三家之传又绝,而毛说孤行,则其抵牾之迹无复可见。故此序者,遂若诗人先所命题,而诗文反为因序以作。于是读者转相尊信,无敢拟议。至于有所不通,则必为之委曲迁就,穿凿而附合之。宁使经之本文缭戾破碎,不成文理,而终不忍明以小序为出于汉儒也。"④

朱熹对问题看得是很明白的,尤其那句"故此序者,遂若诗人先所命题,而诗文反为因序以作",实在是一针见血。其结果就是郑振铎指出的:"后来读《诗》的人,不知抬头看《诗》文,只知就《序》求诗意。"⑤本来,朱熹是主张读《诗》解《诗》须先"废《序》"的。如他说:"学者当'兴于诗'。须先去了《小序》,只将本文熟读玩味,仍不可先看诸家注解。看得久之,自然认得此诗是说个甚事。"⑥但他在具体的解释中,常常跳不出《诗序》的框框。他之倡"废《序》",主张就本文说诗,实是开以"理"说诗的方便法门。"理",理学也。不管是以《序》说诗,还是以"理"说诗,都跳不出皇权时代"三纲五常""忠孝节

① 王先谦撰,吴格点校:《诗三家义集疏》,第161、162、163、165、168页。

② 安世凤:《诗批释》,张洪海辑著:《诗经汇评》,南京:凤凰出版社,2016年,第91页。

③ 吴闿生撰,蒋天枢、章培恒校点:《诗义会通》,上海:中西书局,2012年,第29页。

④ 朱熹:《诗序辨说》,《诗集传》,第13页。

⑤ 郑振铎:《读〈毛诗序〉》,《古史辨》第3册,上海:上海古籍出版社,1982年,第390页。

⑥ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,北京:中华书局,1986年,第2085页。

义”的范畴,而后者更系统化、精致化了。后世注《诗》者,鲜有脱离这个窠臼的。有的即使能够脱离《诗序》的主旨,也难以抛开《诗序》的方法。

王先谦就属于这后一种情况。他的解释完全脱离了《诗序》的主旨,却找到了另一个主旨,出自《论语》的主旨。这种做法之不可取,今人陈子展指出了问题所在:“荷蕢者取诗深厉浅揭随时为义,以讽孔子当明随时仕已之义。其引《诗》以就己说,与赋《诗》断章取义者同。”既为“断章取义”,自然与《诗经》的本义无涉①。

以上两类说诗解诗的方法,可称之为“主旨解释法”。凡先确定一诗的主旨,再以此为脉络去进行训诂、考据以及义理的阐释的方法,都可归结为这种方法。

二、今人立足文本的新见解

不同于上述两类解释,今人余冠英在《诗经选》中对《匏有苦叶》提供了新的题解:“这诗所写的是:一个秋天的早晨,红通通的太阳才升上地平线,照在济水上。一个女子正在岸边徘徊,她惦记着住在河那边的未婚夫,心想:他如果没有忘了结婚的事,该趁着河里还不曾结冰,赶快过来迎娶才是。再迟怕来不及了。现在这济水虽然涨高,也不过半轮子深浅,那迎亲的车主该不难渡过吧?这时耳边传来野鸡和雁鹅叫唤的声音,更触动她的心事。”②这个题解,获得许多人的赞同。如程俊英、蒋见元在《诗经注析》中谓余说“一扫旧说,还它以民歌的本来面目”,“扼要生动,可谓善于说诗者”③。

陈子展的《诗经直解》有着类似的思路,认为该诗“显为女求男之作”,每章描述的都是女子在渡口待渡时的场景。第一章“言于渡口迎人待渡时所见、所感,济深则系匏而涉,济浅则搴裳而涉”;第二章“继言迎人待渡时之所见、所闻。济盈,雉鸣”;第三章“再言迎人待渡时之所见、所闻。闻婚礼纳采,鸣雁而过。见冰未解冻,朝日初升”;第四章“言迎人待渡而久不渡者,卬须我友之故耳”④。

余说、陈说,不同于传统的“以《序》解诗”或“以经说诗”,而是“以诗解诗”“就诗说诗”,故将该诗看作“婚恋诗”。这就打开了《诗经》解释的新天地。不过,细论之,余说、陈说都有可商榷之处。余说的题解似将该诗的首章和末章忽略了,只顾及了中间两章的内容。首章讲的是佩匏渡河的事,题解未涉及,末章讲的是乘船渡河的事,题解也未涉及,而且末章的语气是诗人的语气,她并没有过河,而是还在此岸等她的朋友,这与题解说她惦记对岸的未婚夫相去甚远。

陈说的关键词是“迎人待渡”,这是由第四章的场景来倒推前三章的场景,作者谓之“倒叙法”。对于前三章所描述的不同场景和事物,有些“可见”,有些非“可见”。非“可见”者便归于“所闻”“所感”,这就显得勉强了。

三、基于场景解释法的新译读

这首诗难读,姚际恒似乎看到了问题所在。他指出:“四章各自立义,不为连类之辞。”⑤前引傅斯年的话,意思相似。方玉润不同意这种看法,批评说:“《诗》岂有四章各自立义,不相连类之理?”⑥

“各自立义”的说法,并不准确,但给人的启发是,诗中的场景,并非一个连续性的场景。这可以从每一章各有一种渡河的方式且属不同季节上看出。受陈子展“倒叙法”和姚际恒“不为连类之辞”的启发,按照朱熹“只将本文熟读玩味”的方法,这里试着提出自己的解释。

看这首诗,最鲜明的特征,是四章各有一种渡河的方式。我们且从这个角度切入去作解。

---

① 陈子展:《诗经直解》,上海:复旦大学出版社,1983年,第102页。

② 余冠英:《诗经选》,北京:中华书局,2012年,第33页。

③ 程俊英、蒋见元:《诗经注析》,北京:中华书局,1991年,第86页。

④ 陈子展:《诗经直解》,第101页。

⑤ 姚际恒:《诗经通论》,夏传才主编:《诗经要籍集成》(修订版)第26册,第399页。

⑥ 方玉润撰,李先耕点校:《诗经原始》,第134页。

第一章，佩匏渡河。匏即葫芦，古人早就知道将葫芦拴在腰间以渡河，称之为“腰舟”。“苦”和“枯”通，叶枯意味着葫芦可用。《齐诗》曰：“枯瓠不朽，利以济舟。渡逾江海，无有溺忧。”(《易林·震卦》)“深则厉，浅则揭”，从闻一多说：“言水深则带匏于身以防溺，水浅则荷于背上可也。”[①]需要指出的是，“济有深涉”，就是指水深需佩匏而渡，下文就不是指有时水深，有时水浅，似乎季节不同。其实是指水深处佩匏，水浅处荷匏于背。所谓水深处，一般指河的中间部分，水浅处则指下水部分和上岸部分。或者，由于河床宽广，有的地方深有的地方浅，时深时浅，则“深则厉，浅则揭”就显得更有风致了。还可以知道的是，匏叶枯，当是秋天。如《郑笺》从《毛传》解“苦”为匏叶不可食，“谓八月之时”，解“苦”为“枯”，则季节还要靠后一些，总之指开始进入枯水季节了。步行过河叫作“涉”，“深涉”之“深”，正是相对于步行过河而言。

第二章，乘车渡河。“济盈不濡轨”，指这时的河水已浅，还淹不到车轮的一半。这样看来，“有弥济盈”，是说弥弥然满满的一河水，只是浅浅的、平铺的一河水，已然过了“深涉”的季节，当是冬季了。“弥”，从朱熹《诗集传》：“水满貌。”“雉鸣求其牡”，点明“有鷕雉鸣”的性质，说明乘车渡河者的目的，当是女方赴男方之约。“牡”，雄性，喻男子。由此往前倒推，佩匏渡河，当是男方赴女方之约。朱熹谓雉鸣当求其雄，而今反求其牡，有悖常理，注义出自《毛传》《郑笺》。在朱熹之前，欧阳修就已经指出：“毛、郑又谓‘飞曰雌雄，走曰牝牡’，然《周书》曰‘牝鸡无晨’，岂为走兽乎？古语通用无常也。”[②]这个小例子，说明有了《诗序》的主旨在前，文字的训诂只能依主旨定取舍了。

第三章，步行过河。“雝雝”，雁叫声，呼唤同伴齐飞，与“士如归妻”便好有一比了。从“旭日始旦”和“待冰未泮”的关联来看，男子娶妻，赶在日出时过河前往女家，此时当进入初春，如《郑笺》云“冰未散，正月中以前也”，气温回升，但河上冰面尚可行走。尤其是早上和傍晚，气温不高(早上未升高，傍晚则下降)，冰面行走比较安全，中午则恐有失陷之虞。不过，本章讲的还是早上冰冻，至于中午冰可能有所融化之前过河，以及傍晚返回，都只是自然的联想。一般的解释不是将“迨冰未泮”作为当时的场景，而是从嫁娶“正时”的角度去看待，较多的说法是引证董仲舒的话：“古之人霜降而迎女，冰泮而杀止。”[③]则嫁娶之正时在深秋霜降至初春河冰融化之前，大约是头年的九月至次年的二月之间。本来简单的事情复杂化了，因为何为嫁娶之正时成为解说的焦点。另一种说法便出来了：泮，通“牉”，合。闻一多说：“泮当训合，谓归妻者宜及河冰未合以前也。古者本以春秋为嫁娶之正时，此曰‘待冰未泮’，乃就秋言之。”[④]余冠英说同。如果将本章视为同一场景，则解释根本不必这么复杂。

第四章，乘船过河。“招招舟子，人涉卬否”，相比前三章，这一起头显得突兀，可谓别开生面。前三章头两句都是状物写景，这里却是有人有言。诗中的主人公终于出场了。“卬”，我，女性第一人称代名词。马瑞辰《毛诗传笺通释》：“卬者，姎之假借。《说文》：‘姎，妇人自称我也。’《尔雅》郭注：‘卬，犹姎也。’卬、姎声近通用，亦我之通称。”[⑤]“人涉卬否”乃诗人自述，后两句也是。“招招舟子”紧接“迨冰未泮”，时节当已进入仲春之后，河水已然涨了。《郑风·溱洧》《郑笺》：“仲春冰释，水则涣涣然。”所以，这个时候“舟子”出现了，但这个“舟人主济渡者”不必理解为后世那个固定的河上摆渡者，而是季节性的摆渡者或者就是偶然出现的摆渡船。“人涉卬否”之“人”，指的是前面三章中人，他(她)们全都过河了。这是在诗歌吟唱中才有的跨越时空的表达方式。“卬须我友”，女子等待朋友。友指何人？由二、三章推想，当指女子之男朋友或未婚夫。

有人可能会问，为什么这个时候渡河的船出现了，前三章就不会出现船吗？看看紧接此诗后面的《邶风·谷风》就知道了：“就其深矣，方之舟之。就其浅矣，泳之游之。”正说明水深时才有船渡，水

① 闻一多：《诗经通义》，《古典新义》，北京：商务印书馆，2011年，第163页。

② 欧阳修：《诗本义》，夏传才主编：《诗经要籍集成》(修订版)第4册，《四部丛刊》影宋本，第93页。

③ 苏舆义证，钟哲点校：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，2015年，第446页。“杀止”原文作“杀内”，苏舆指“内”当作“止”。

④ 闻一多：《诗经通义》，《古典新义》，第164页。

⑤ 马瑞辰撰，陈金生点校：《毛诗传笺通释》，北京：中华书局，1989年，第129页。

浅时就只有游水了。本篇诗第一章过河以匏代舟,兼有游泳,二章、三章却是乘车渡河、步行过河,俱是写实,也就是所谓赋体。前人多以全诗为比、兴之体,遂挖空心思寻求诗义,离题就愈来愈远了。

余说、陈说认此诗为"婚恋诗",是完全正确的。主人公最后出场,陈子展由此论说此诗之特点:"《匏有苦叶》最后一章始正面透露主题,诗何为而作?作者为何等人?愚谓此倒叙法,此画龙点睛法,构想甚奇,神乎技矣!"[①]斯言真可谓善读诗者。今略申说:第一章,主人公是谁?是男是女?毫无交代,令人莫名其妙。第二章,主人公是谁?"雉鸣求其牡"透露了些许消息,给人隐隐约约的感觉。第三章,主人公是谁?"士而归妻",一目了然。由此倒推前两章的主人公身份,大致不差。第四章,主人公是谁?"卬"字交代了是女不是男,"友"字与前文"妻"字比照,便把女主人公的所作所为呈现出来。至此,读者便有"原来如此"的感觉。

还需要指出的是,女主人公最后出场,前三章的场景都是她的观察,即"所见",写的都是过河。比起同样与过河有关的"婚恋诗",如《周南·汉广》"汉之广矣,不可泳思。江之永矣,不可方思",更堪玩味:第一章表现过河者的潇洒,有勇往直前的气势;第二章表现过河者的神秘,幽会的味道很浓;第三章表现过河者的焦虑,他要迎娶自己的新娘。到了第四章,舟子出场,久在岸边的女子居然不过河,要在此岸等待心上人。当然最后还是要过河的,只是必须等待心上人共渡。这宛如一向平直的河道突然出现曲折,风物大异,则情趣横生。

就文本的解读来说,孟子所谓"不以文害辞,不以辞害志,以意逆志"(《孟子·万章上》)的方法,应当摒弃。反之,就是要以文(从朱熹说,指文字)求辞(朱熹:"语也。"),以辞寻志(朱熹:"作者之志。"),意合乎志(朱熹:"当以己意迎取作者之志。")[②]。只是这里文辞之训诂,除遵循一般的释文解字说辞的规则之外,须尽量还原到当时的场景中去求取其本义,可谓之"场景解释法"。现试用直译兼意译的方法,将这首诗今译如下:

秋来葫芦叶儿黄,看那过河好儿郎:水深葫芦腰间系,水浅葫芦背上扛。

入冬河面水茫茫,吆吆野鸡叫声响。谁家大车水中过,原来母鸡找对象。

冬去大雁叫嚷嚷,朝阳升起明亮亮。阿哥过河娶老婆,早晚也把时间抢。

春来船儿摆渡忙,别人过河我不过。别人过河我不过,我等我的好情郎。

结　语

方玉润认为该诗"制局离奇变幻,措词谲诡隐微"[③],颇令人迷惑,其实如果从诗文本身出发去理解,毫不"离奇""隐微"。诗固然言志,但诗首先表现生活。有时,显而易见的场景,读诗注诗的人视而不见,其主要原因,在于人们一旦有了先入为主的观念之后,就很难客观地基于文本去体味诗的本义了。就连余说、陈说,其未尽完善之处,似乎还是由于《诗序》方法的某些残余影响,即总是追求贯穿全诗的东西。

先主旨,后文本,文本的解释服从主旨,是历来《诗经》注解问题的根源。只有"把颠倒的历史再颠倒过来",才有利于寻绎《诗经》的本义。这就是先文本,后主旨。甚至,一首诗未必呈现一个单一的主旨,如《匏有苦叶》便是一幅渡口的风俗画,每章的场景都不一样。历代注释者试图将全诗按照一个人的行为贯通解释,而又将每一章中的场景作时间上的、事件上的支离,就显得混乱不堪,令人费解,而事实上,这篇诗就是《诗经》中最常见的婚恋诗,以过河为场景,而且前后时序井然,当然,最后这一点其实无关宏旨。

[责任编辑　李　梅]

① 陈子展:《诗经直解》,第104页。

② 朱熹:《孟子集注》,《四书章句集注》,北京:中华书局,2016年,第312页。按:这里袭取朱熹对字词句的解释,整段话的意思却是反用之。

③ 方玉润撰,李先耕点校:《诗经原始》,第134页。

陶诗阐释的经学化、经典化与意境化

李 剑 锋

摘　要:宋代之后,陶渊明诗歌的诗史地位逐渐牢固树立起来,这固然得力于其自身的魅力,但在接受中日益走向经学化、经典化和意境化则是它被普遍褒扬的三大基本原因。陶渊明人品经历了一个由高尚化而儒学化的过程,作品经历了一个由支流化而主流化的过程,这两个过程大致在宋代之后不约而同地走向了崇高化和经学化。苏轼之前,陶渊明主要被看作二流作家,苏轼评价陶渊明"李(白)杜(甫)莫及"的惊天言论对于重新定位陶渊明一向不算很高的诗史一流经典地位起到了关键作用。陶诗意境美的发现与宋代苏轼、范温、元代方回、清代钟秀和近人王国维等关键读者的揭示密不可分。陶诗的经典化和经学化几乎是同步和交融的,它们虽然抬高了陶诗地位,其弊端是难免造成对陶诗非儒家特点和艺术特点的遮蔽,而意境化则披文入情,由情寻理,是对陶诗本质艺术特点的澄明。

关键词:陶诗;阐释;经学化;经典化;意境化

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.03.14

钱钟书先生在《谈艺录》里以较为翔实的资料初步揭示了陶渊明在历代声名的显晦,提出"渊明在六代三唐,正以知希为贵"、"渊明文名,至宋而极"的精到论断[①]。陶渊明诗歌的艺术价值和崇高地位此后虽然仍有波动,但陶诗的经典地位却在清代终于牢固树立起来,这固然得力于其自身的魅力,但在接受中日益走向经学化、经典化和意境化则是它被普遍褒扬的三大基本原因。

一、陶诗的经学化

《诗》《书》《礼》《易》《乐》《春秋》是经学的原典,经孔子整理后,遂成儒家"一家之学"[②],也日益成为传统社会主流意识形态的价值依据,广泛渗透到政治、思想、文化、文学等各个领域,成为"天下之公理"[③]。具体到各种文学领域,"六经"又各有其统绪。刘勰《文心雕龙》云:"经也者,恒久之至道,不刊之鸿教也。……故论、说、辞、序,则《易》统其首;诏、策、章、奏,则《书》发其源;赋、颂、歌、赞,则《诗》立其本;铭、诔、箴、祝,则《礼》总其端;记、传、铭、檄,则《春秋》为根;并穷高以树表,极远以启疆,所以百家腾跃,终入环内者也。"[④]大致而言,《诗经》是以诗歌为主的文学的本源,后世凡是宗法《诗经》为根本的诗人诗作都受到文论家的肯定,或者说,文论家往往借《诗经》为文学(诗歌)批评的根本标准,作为一把公认的黄金尺度去衡量历代作家作品。魏晋作家诗歌创作喜用《诗经》典故和词语,据统计,曹操诗歌用到近 30 次,曹丕诗歌用到 50 多次,曹植诗歌用到 110 多次,陶渊明诗歌用到

作者简介:李剑锋,山东大学文学院教授(山东济南 250100)。

基金项目:本文系山东大学基本业务经费项目"新中国成立 70 周年陶渊明阐释史"(HSS1806)、国家社科基金一般项目"中古作家的史学修养及其对文学的影响研究"(18BZW043)的相关成果。

① 钱钟书:《谈艺录》(补订本),北京:中华书局,1984 年,第 88 页。

② 马宗霍:《中国经学史》,上海:上海书店,1984 年,第 9 页。

③ 永瑢等:《四库全书总目·经部总叙》,北京:中华书局,1965 年,第 1 页。

④ 刘勰撰,陆侃如、牟世金译注:《文心雕龙译注》,济南:齐鲁书社,1995 年,第 110、115 页。

120多次。在陶渊明生活的时代,儒家思想的绝对统治局面被打破,作家和文论家尚且难以无视《诗经》的重要地位,在儒家思想占据统治地位的时代更是如此。

历代读者以《诗经》为源头性准则,不断地精心选择出一个准经典的系列。这种选择制约于两个方面,一是作家作品的思想情感的雅正与否,二是艺术成就的高低如何。而后者往往从属于前者。也就是说,作品的经典化有赖于作家人品的儒学化及其作品思想情感的雅正化。表现在选本领域是崇尚雅正,萧统《文选》可谓最富影响的典型例证,之后接续者络绎不绝。主流批评家也往往依经立论,从刘勰、陈子昂、韩愈、真德秀到明清时期的宋濂、王夫之、叶燮、刘熙载等人,概莫例外。

纵观陶渊明接受史,我们发现其人品经历了一个由高尚化而儒学化的过程,作品经历了一个由支流化而主流化的过程,这两个过程的发展虽然有些交叉和不平衡,但大致在宋代之后不约而同地走向了崇高化和经学化。宋代苏轼之前,陶渊明主要是一位高尚的隐士,苏轼之后,读者开始超越隐逸的行迹、从心灵的本质上看待陶渊明,把他看作得道之士。这与北宋后期士大夫心态从以天下为己任的外向淑世意识转为以内在精神天地为主要关怀对象的内在超越趋向密不可分。至于所得之道归儒家、归道家,苏轼没有明言,朱熹归入老、庄,而其诗文中又赞赏陶渊明得孔、颜之乐,于是到真德秀就完全把陶渊明拉入儒家,认为陶渊明的学问从"经术中来"①。伴随着韩子苍、汤汉以忠义解读陶诗的言论和汤汉等陶集注本的传世,陶渊明身上的忠义思想、儒家风范不断被后代读者丰富化,如明代黄文焕的《陶诗析义》和清代吴骞、陶澍整理的陶渊明集可谓儒化陶渊明的典型注本。至钟秀《陶靖节纪事诗品》和方宗诚《陶诗真诠》更进一步系统地把陶渊明为人儒学化。二人在归陶入儒时没有停留于概念化的文化归属上,而注意强调陶渊明不同于佛教、道教、隐逸等其他文化的个性,认为陶渊明根基于儒家文化与佛教徒相区别,因关怀人间而异乎老庄隐逸之士,还注意揭示其独特的存在特点、生命境界及其修养路径,即与天人同流一体、"无入而不自得"的生命境界和"素位而行""修身以俟"的儒家修为路径②,从而完成了古代陶渊明接受史上极为深细和系统的儒家陶渊明观。在一贯崇奉诗教传统、文如其人的古代社会,也正是这样一种儒家文化根基的归属和生命境界的深刻揭示为陶诗地位的确立和崇高化提供了坚实的理性基础,由此也可以明白陶诗何以在《诗经》之后能够被抬尊为与杜甫诗歌并称、最为杰出的经典之一;相对于抽象的伦理道德观念,陶渊明毕其一生实践了一条具体生动、切实可行、兼顾自由与规范的修养之道、存在之道,陶诗俨然成为一种诗化的经学读本,这也是士人喜读陶渊明的基本原因之一。

中国诗学推重文如其人的作家,与把陶渊明为人儒学化联系在一起的是陶渊明诗歌的经典化、经学化,其具体标志是陶诗被纳入以《诗经》为源头的经典作品行列,被肯定为创作的根本艺术准则。在以《诗经》这一特殊儒家经典为标杆审视陶诗的过程中,经典化和经学化几乎是同步而且融合为一的,即经典化的过程就是经学化的过程。

首先把陶渊明与《诗经》联系在一起的是苏轼,苏轼不满于萧统批评陶渊明《闲情赋》无助讽谏的言论,认为《闲情赋》正如《诗经·国风》,是"好色而不淫"③,表现的是天真的性灵。但苏轼没有从总体上思考陶诗与《诗经》的关系问题。第一个明确思考这个问题的当是宋代诗话家张戒,其《岁寒堂诗话》卷上云:

> 孔子曰:"《诗三百》,一言以蔽之,曰:'思无邪。'"世儒解释终不了。余尝观古今诗人,然后知斯言良有以也。《诗序》有云:"诗者,志之所之也。在心为志,发言为诗。情动于中,而形于言。"其正少,其邪多。孔子删诗,取其思无邪者而已。自建安七子、六朝、有唐及近世诸人,思无邪者,惟陶渊明、杜子美耳,余皆不免落邪思也。六朝颜、鲍、徐、庾,唐李义山,国朝黄鲁直,乃邪

① 真德秀:《跋黄瀛拟陶诗》,转引自北京大学中文系等编:《陶渊明资料汇编》,北京:中华书局,1962年,第104页。

② 方宗诚:《陶诗真诠》,北京大学中文系等编:《陶渊明资料汇编》,第37页。

③ 苏轼:《题文选》,苏轼著,孔凡礼点校:《苏轼文集》第5册,北京:中华书局,1986年,第2093页。

思之尤者。[①]

就评论陶诗和《诗经》的关系而言，张戒这段话实质上继承了苏轼；张戒认为陶诗如《诗经》“思无邪”与苏轼认为陶诗如《诗经》“好色而不淫”，都是从思想情感的纯正上肯定陶诗，只是张戒把这一评价扩大到陶诗整体，而且把陶诗放到诗歌史中加以突出。朱熹将陶诗与《诗经》联系在一起的言论遂对后代读者起了决定性的影响，朱熹看重陶渊明的人品和诗文，要将陶诗立为《诗经》之后诗之“根本准则”，他说：

古今之诗，凡有三变：盖自书传所记，虞夏以来，下及魏晋，自为一等。自晋宋间颜谢以后，下及唐初，自为一等。自沈宋以后，定著律诗，下及今日，又为一等。然自唐初以前，其为诗者固有高下，而法犹未变。至律诗出，而后诗之与法，始皆大变，以至今日，益巧益密，而无复古人之风矣，故尝妄欲抄取经史诸书所载韵语，下及《文选》、汉魏古词，以尽乎郭景纯、陶渊明之所作，自为一编，而附于《三百篇》《楚辞》之后，以为诗之根本准则。又于其下二等之中，择其近于古者，各为一编，以为羽翼舆卫。其不合者，则悉去之，不使其接于吾之耳目，而入于吾之胸次，要使方寸之中，无一字世俗言语意思，则其为诗，不期于高远而自高远矣。[②]

朱熹的言论不断地被后世论陶诗者所引用，如真德秀《文章正宗·诗赋》、魏庆之《诗人玉屑》卷一《诗法第二》等予以抄录，明清时期各种陶集也往往附录朱熹这一言论。陶渊明为人在宋代被儒学化，陶诗也几乎同步被经典化。

陶诗的经典化在明代复古思潮下经历了一个曲折过程，但最终走出了被贬抑的低谷，重新进入一流大家的行列（详本文第二部分）。陶诗被肯定虽有种种理由，但把它与《诗经》联系起来作为诗歌创作的正途加以推崇却是一个普遍的共识。明代读者如此，清代读者更是如此。

明初宋濂等人论文崇道宗经，主张诗歌创作要接续风雅，在审视风雅传统时，发现了陶诗的特殊典范性。这是对朱熹、真德秀等人把陶诗附录于《诗经》之后、自为一编理学诗论观的继承，也是有诗史眼光者的必然选择。宋濂《题张泐和陶诗》称陶诗为“风雅之亚”[③]，张以宁《送曾伯理归省序》云：“诗三百篇古矣，汉苏、李五言及《十九首》次之，建安逮陶、阮又次之。”[④]王祎《练伯上诗序》云：“陶元亮天分独高，自其所得，殆超建安而上之。”[⑤]吴讷论五言诗亦云：“独陶靖节高风逸韵，直超建安而上之。”[⑥]刘丙《西轩效唐集录序》云：“诗以道性情，三百篇之外，惟陶、谢近之。”[⑦]瞿景淳《白崖先生和陶集序》云：“古今称陶诗者，皆谓其有三百篇遗风，唐宋诸名家不逮也。”[⑧]邵圭洁《白崖先生和陶集序》云：“诗自三百篇后，……自六朝延蔓以迄于唐……古风荡然。惟靖节一人，清标高致，夐拔流俗。其诗和平雅淡，上追淳古。晋唐而下，诸凡称名家者，皆不能造其堂室。”[⑨]田艺蘅《陶渊明集序》云：“盖三百篇自汉魏而下，惟晋陶渊明独得其传。……据其词，可以继商山之《紫芝》；品其人，可以参首阳之二子。若夫韦、柳，曾何足云！”[⑩]明代宋濂、张以宁、谢肃等都强调陶诗属于《诗经》之后的“风雅之亚”，清代读者沈德潜、潘德舆、陶澍等都认为陶诗是“时入《三百篇》之室者”的优秀作品[⑪]，与杜甫诗歌并被推崇为诗家圣典。而解读陶诗时，读者也仿佛面对儒家经书一样发掘其中具有渊明特色的微

① 丁福保辑：《历代诗话续编》上册，北京：中华书局，2006年，第465页。

② 朱熹：《答巩仲至》，朱杰人等主编：《朱子全书》第23册，上海：上海古籍出版社/合肥：安徽教育出版社，2002年，第3095页。

③ 宋濂：《题张泐和陶诗》，罗月霞主编：《宋濂全集·朝京稿》，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第1678页。

④ 张以宁著，游友基整理：《翠屏集》卷三，扬州：广陵书社，2016年，第140页。

⑤ 王祎：《王忠文公集》卷二，《丛书集成初编》本，北京：中华书局，1985年，第50页。

⑥ 吴讷：《文章辨体序说·古诗》，北京：人民文学出版社，1962年，第31页。

⑦ 丁养浩：《西轩效唐集录》，《丛书集成续编》第113册，上海：上海书店出版社，1994年，第825页。

⑧ 瞿景淳：《瞿文懿公集》卷六，明万历瞿汝稷刻本，第16页a。

⑨ 邵圭洁：《北虞先生遗文》卷三，明万历刻本，第24页a－b。

⑩ 田艺蘅：《香宇集续集》卷六，明嘉靖刻本，第13b－14a页。

⑪ 潘德舆著，朱德慈辑校：《养一斋诗话》卷一〇，北京：中华书局，2010年，第166页。

言大义，如黄文焕《陶诗析义》和邱嘉穗《东山草堂诗笺注》过于强调儒家内涵，曲为解说，似乎句句都有忠义寄托，陶渊明成了理学标宗、圣贤自任的人士，这种做法当时就遭到如纪昀、陶澍等人的诟病；又如钟秀《陶靖节纪事诗品》和方宗诚《陶诗真诠》也注意揭示陶诗的儒家特色，云："陶征士诣趣高旷，而胸有主宰。平生志在吾道，念切先师，其性定已久，故有时慨想羲皇，而非狃于羲皇；寄托仙、释，而非惑于仙、释。"①其将陶诗意蕴同老庄、佛家旨趣区别开来的做法可谓用心良苦，但他们比较清醒，文化视野开阔，因此阐释也就较为通达，与胶柱鼓瑟者有别。

更有甚者，是理学家把陶诗作经学阅读。真德秀之后，明清理学家往往把陶渊明纳入必读书目。陈献章是一个典型，其自然任化的思想明显受陶渊明的直接影响，据邹守益《训蒙诗要序》载，明人曾经把陶诗和邵雍、白沙等理学家的诗归于一类，作为儒家伦理启蒙的教材②。明人钱百川高度评价陈白沙诗说："古诗三百篇，不知几千祀。后来继者谁，一个陶公耳。变风与变雅，其如杜子美。宋周程张朱，道大言莫比。迄今五百年，惟陈白沙氏。"③这里已经将陶诗、白沙诗看作一脉相承的意思。朱彝尊《静志居诗话》卷七评陈献章则一语中的云："成化间，白沙诗与定山（按，指庄昶）诗齐称，号'陈庄体'。然白沙虽宗击壤（按，指邵雍），源出柴桑。"④又如嘉靖时期深受王阳明心学影响的山人谢承祐，他的诗和陶诗在很大程度上也是借陶明理悟道，故其学生序其诗云："吾夫子诗之所在，道之所在。"⑤再如晚明影响甚巨的大儒黄道周，在给家人的书信中明确把陶渊明与董仲舒、诸葛亮、王通、韩愈、文天祥等人的著述作为必读书目，认为经常阅读他们的著述"久之自然成人"⑥。从布道立人的角度学习、传播和教授陶诗，这表明陶诗在许多儒学家眼里已经是儒家经典或者是儒家经典的辅翼了。

可以说，伴随着陶渊明人品的崇高化、儒学化的完成，陶诗也几乎同步成为《诗经》的嫡传，被有意无意地经学化了。中国诗歌史上遭遇同样命运的不止陶渊明，可以与陶渊明并为典型的还有杜甫。如诗话家云："诗如陶渊明之涵冶性情，杜子美之忧君爱国者，契于《三百篇》，上也。"⑦陶、杜与《诗经》鼎足而三，此论在清代读者中具有代表性。陶渊明及其诗歌被崇高化和经学化的过程也就是他为人和作品由边缘进入主流的过程，也就是说，从历史流变来看，陶渊明的为人和诗作在东晋南北朝不被重视，不被贵族主流社会和时髦文风所推重，唐代基本延续了这一格局，而宋代以后，虽然有明代复古时期的一时波折，但陶渊明的人品和作品声名基本居高不下，牢固地树立起在文学和经学源流中的崇高地位。这是陶渊明的幸运，也是陶渊明的不幸。幸运是说，他在世时"淹留岂无成"的疑惑终于一去不返⑧，他的人格光辉和文学创造一起成为传统文化和艺术中的一股清流，洗涤着后世读者的心灵，也滋养着后世艺术的灵魂；不幸是说，陶渊明为人和诗歌的本真因为主流意识形态的刻意傅会、爱陶者的过度阐释而越来越固定化、模式化，褒衣博带代替了短褐穿结，一个活生生的诗人在其儒学化过程中深深地隐蔽起来，丰满动荡的陶诗也因经学化而单薄扭曲。这需要有勇气的读者，尤其是新的处于边缘化状态的读者重新去发现和阐释。于是，那些有思想、忠实于鲜活生命和生活的读者，如李贽、袁宏道、袁中道、袁枚等人坚持本真、自然的立场解读陶渊明，甚至认为陶渊明"好酒微兼色"⑨，使陶渊明保持了活人的面目。不同阶层、不同思想、不同遭遇的读者看到了不同的陶渊

① 北京大学中文系等编：《陶渊明资料汇编》，第241页。

② 邹守益：《训蒙诗要序》："乃取《诗经》关于伦理而易晓者，及晋靖节，宋周、程、张、朱及我朝文清、康斋、白沙、一峰、百泉、阳明诸君子之诗，切于身心而易晓者，属王生仰编而刻之，俾童子讽咏焉。"（《东廓邹先生文集》卷一，《四库全书存目丛书》集部第65册，济南：齐鲁书社，1997年，第571页）

③ 吴文治主编：《明诗话全编》（贰），南京：江苏古籍出版社，1997年，第1889页。

④ 朱彝尊著，黄君坦校点：《静志居诗话》，北京：人民文学出版社，1990年，第182页。

⑤ 卢彦：《复初山人和陶集序》，谢承祐：《复初山人和陶集》卷首，明嘉靖刻本。

⑥ 黄道周：《京师与侄书》，黄道周撰，翟奎凤等整理：《黄道周集》卷一九，北京：中华书局，2017年，第792页。

⑦ 吴乔：《围炉诗话》卷一，郭绍虞编选，富寿孙校点：《清诗话续编》上册，上海：上海古籍出版社，1983年，第474页。

⑧ 陶渊明：《九日闲居》，逯钦立校注：《陶渊明集》，北京：中华书局，1979年，第39页。

⑨ 袁中道：《艳诗》，袁中道著，钱伯城点校：《珂雪斋集》卷二，上海：上海古籍出版社，1989年，第85页。

明，陶诗的经学化虽然是传统陶渊明接受史的一个趋势和结果，但它却不是所有和最终的结果。这也许就是陶渊明及其作品的魅力，也是与每一个读者本性联系在一起的人性与文学的魅力。

二、苏轼与陶诗地位的经典化

苏轼是陶渊明接受史上的里程碑，是陶诗光芒如北极星辰一般永远照耀于文学史的最大功臣。苏轼之前，陶渊明主要被看作二流作家，比如钟嵘《诗品》分上、中、下三品评诗，仅把陶诗放在中品，地位在曹植、阮籍、谢灵运等诗人之下。“渊明文名，至宋而极”[①]，这“至宋而极”之“极”正是苏轼首先推上去的。苏轼一生，尤其是中晚年，爱陶至极，他遍和陶诗，书写陶诗，评论陶诗，传播陶诗，带动一代诗人看到了陶诗无与伦比的光芒。他评价陶渊明“李(白)杜(甫)莫及”的言论可谓石破天惊[②]，对于重新定位陶渊明一向不算很高的诗史地位起到了关键作用。苏轼对陶诗平淡美学意蕴的阐发深刻而影响深远。从此读者不管是赞同还是反对苏轼的言论，陶诗本身的价值都自然地进入被重点关注的经典作家的行列。

“宋人生唐后，开辟真难为。”[③]宋人处于盛唐美学理想的笼罩之下，要闯出自己的新路实在是极为困难的。而追求和平淡泊的盛宋音调就是宋代诗人逐渐闯出的一条新路。这一新的时代审美追求是陶诗经典化的转机。

徐积云：

> 人之为文，须无穷愁态乃善。如杜甫则多穷愁，贾岛则尤甚，李白又近于放言，此皆贫贱之所忌。

又云：

> 凡人为文，必出诸己而简易乃为佳耳。为文正如为人，若有辛苦态度，便不自然。[④]

苏辙则云：

> 唐人工于为诗，而陋于闻道。孟郊尝有诗曰：“食荠肠亦苦，强歌声无欢。出门如有碍，谁谓天地宽？”郊耿介之士，虽天地之大，无以安其身，起居饮食，有戚戚之忧，是以卒穷以死。而李翱称之，以为郊诗“高处在古无上，平处犹下顾沈、谢”，至韩退之亦谈不容口。甚矣，唐人之不闻道也。[⑤]

闻道见性之士，他的喜怒哀乐发而合于中和之节，进而能完全超越情累，无往而不适。基于此，宋人强调诗歌所抒写的情思也应如此：不应发“羁愁感叹之言”[⑥]，而应化悲观为旷达，以理性的智慧去超越苦闷、悲情。这不论是在中国文学史上，还是在中国思想史上，都是一个迥异于前代的重大转变。至宋代，陶渊明所开创的以理趣超越悲情的诗歌格调才在民族诗歌中结出了累累硕果。当宋人以超越悲情的标准去衡量前代诗人诗作时，便对历受称扬的许多优秀诗人的穷愁之叹不满了。其实，何止徐积、苏辙，整个宋代，批评屈原、贾谊、庾信、杜甫、柳宗元、李贺、贾岛、孟郊等人抒写悲情的言论比比皆是，如刘敞、苏轼、张耒、蔡宽夫、朱熹、范成大、陈襄、姚勉、牟巘等人都曾批评上列古代诗人及同代诗人“闭门自造愁”[⑦]的“不良”影响。在所有这些被批评的诗人中，连宋人最推崇的人品与诗品高度统一的典范之一杜甫也未能幸免，所幸免的只有陶渊明一人。其原因便在于陶诗超越悲情的平淡格调同宋代诗人的审美追求是高度一致的。

---

① 钱钟书：《谈艺录》(补订本)，第88页。

② 苏轼著，孔凡礼点校：《苏轼文集》第6册《苏轼佚文汇编》卷四，第2515页。

③ 蒋士铨：《辩诗》，蒋士铨著，邵海清校，李梦生笺：《忠雅堂集校笺》卷一三，上海：上海古籍出版社，1993年，第986页。

④ 徐积：《节孝语录》，《景印文渊阁四库全书》第698册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第478、474页。

⑤ 苏辙：《栾城第三集》卷八《诗病五事》，曾枣庄、马德富点校：《栾城集》，上海：上海古籍出版社，1987年，第1554页。

⑥ 欧阳修：《梅圣俞诗集序》，朱东润编校：《梅尧臣集编年校注》，上海：上海古籍出版社，1980年，第1162页。

⑦ 范成大：《陆务观作春愁曲悲甚，作诗反之》，范成大：《范石湖集》卷一七，北京：中华书局，1962年，第246页。

南宋人葛绍体在《赠休斋沈老文》一诗中云：

酒边风月是诗情，平淡精神最老成。每爱晋人标韵别，发挥天趣更渊明。[①]

平淡美及其代表作家陶渊明在南宋被推上不可企及的诗美典范之一。纵观陶渊明接受史，可以说真正将陶诗主要美学价值发掘出来并将陶诗毫不犹豫地推入一流作品的第一人正是苏轼。曾季狸《艇斋诗话》云："前人论诗，初不知有韦苏州、柳子厚，论字亦不知有杨凝式，二者至东坡而后发此秘。遂以韦、柳配渊明，凝式配颜鲁公。东坡真有德于三子也。"[②]且不论"三子"，单就渊明而言，"以韦、柳配渊明"，并指出陶诗平淡有味的美学内涵和风格特征，则是东坡的独见先明。自苏轼始，陶诗平淡的美学特点及一流的诗史地位，遂成定论。后人论陶诗多承遗义，或变言申述，或侧面补充，大约不出苏轼所论范围。关于苏轼论平淡美内涵的影响我们姑且不论，此单就其论陶诗地位言论的影响作一挂一漏万的揭示。

苏轼以为陶诗"李杜莫及"的言论很快就得到诗评家们的反响，赞成者有之，反对者亦有之。赞成者如南宋初诗评家张戒云：

子美自以为孔雀，而以不知己者为牛。自当时观之，虽曰薄德可也，自后世观之，与子美同时而不知者，庸非牛乎？子美不能堪，故曰："老翁慎莫怪少年，葛亮《贵和》书有篇。丈夫垂名动万年，记忆细故非高贤。"盖自遣也。渊明之穷，过于子美，抵触者固自不乏，然未尝有孔雀逢牛之诗，忘怀得失，以此自终，此渊明所以不可及也欤！[③]

陶、杜之志虽皆纯正无邪，但杜志尚关怀得失，而陶志则忘怀得失，在这一点上陶达到了他人所无可攀及的巅峰。这可以说从所言之志的纯正与否上补充了苏轼以为杜甫不及陶渊明的言论。元代郝经接续这一思路，单纯强调陶渊明为人及其诗歌"古今莫及"云："陶渊明当晋、宋革命之际，退归田里，浮沉杯酒，而天资高迈，思致清逸，任真委命，与物无竞。故其诗跌宕于性情之表，直与造物者游，超然属韵。《庄周》一篇，野而不俗，澹而不枯，华而不饰，放而不诞，优游而不迫切，委顺而不怨怼，忠厚岂弟，直出屈、宋之上，庶几颜氏子之乐，曾点之适。无意于诗而独得古诗之正，而古今莫及也。"[④]这显然是对苏轼论陶平淡和"古今莫及"地位言论的阐发，虽不及李杜而李杜隐含其中。

苏轼"李杜莫及"言论最有意味的影响可数对于当代著名美学家李泽厚的波及了。李泽厚在其对话集《浮生论学》中两次向人直言不讳地说：

郭沫若我都不喜欢，何况这批人（按：指当代"个个都觉得自己了不起，都是老子天下第一"的年轻作家）。但是呢，像周作人那样我也不喜欢，我喜欢陶渊明，那是真的，周作人我觉得是假的，尽管他写得那样炉火纯青，我总感觉他做作。陶渊明就没什么做作，在所有中国诗人里我最喜欢是陶渊明。

苏东坡、曹雪芹，当然可以包括杜牧。这都是"大路货"，没什么特别的。不过我把陶捧得很高，这倒不是受苏东坡的影响，我就是喜欢他的东西，没办法。陶渊明的诗就是好，我认为超过很多人，超过李杜，在某种意义上也超过屈原，独一无二。当然并不是陶渊明每一首诗都好，那不见得。[⑤]

李泽厚喜欢陶渊明的原因，在上面引文里提到的有四点：第一，与郭沫若之类相比，陶诗不大喊大叫，自我吹捧；第二，与周作人相比，陶诗自然纯真，不做作；第三，与屈原、苏轼、曹雪芹等大家相比，陶渊明很特别，是历史上唯一的一个，不可重复；第四，苏东坡言论的启发，即把苏东坡的评价消化到自我精神后的自我认识。

---

① 葛绍体：《东山诗选》，《景印文渊阁四库全书》第1175册，第58页。

② 丁福保辑：《历代诗话续编》上册，第292页。

③ 张戒：《岁寒堂诗话》卷下，丁福保辑：《历代诗话续编》上册，第473页。

④ 郝经：《和陶诗序》，郝经：《陵川集》卷六，《景印文渊阁四库全书》第1192册，第61－62页。

⑤ 李泽厚：《李泽厚对话集·浮生论学》，北京：中华书局，2014年，第288、290页。

李泽厚简单的几句评论意蕴深厚，值得深入挖掘。尤其值得注意的是，李泽厚推尊陶诗的地位与苏轼如出一辙，但他却说“这倒不是受苏东坡的影响”，此话言外之意在于他喜欢陶渊明是言从衷出，不是人云亦云。苏轼在给弟弟苏辙的书信中说：

> 然吾于渊明，岂独好其诗也，如其为人，实有感焉。渊明临终《疏》告俨等：“吾少而穷苦，每以家弊，东西游走，性刚才拙，与物多忤。自量为己，必贻俗患，俯仰辞世，使汝等幼而饥寒。”渊明此语，盖实录也。吾真有此病，而不早自知，平生出仕以犯世患，此所以深愧渊明，欲以晚节师范其万一也。[①]

中国传统诗学主流一贯推崇文如其人的作家，陶渊明无疑是其中最优秀的代表之一。苏轼喜欢陶诗不假，但也喜欢陶渊明为人，觉得与陶渊明是隔世知音，甚至是异代托生之体，归向陶渊明就是回归本真自我。这是苏轼之所以热爱陶渊明的肺腑之言。李泽厚的美学思想博大深厚、独树一帜，陶诗富于理趣、独成一家；李泽厚为人低调，晚年长期漂泊国外，与当年在学界领袖群伦相比，可以说过着一种淡泊隐逸的学人生活。他喜欢陶渊明情有可原，值得深思。在诗歌之外，又考虑为人的因素应该是苏轼和李泽厚共同的爱陶之因。

苏轼评陶之后，陶渊明作为诗史一流作家的地位不可动摇，但对“李杜莫及”的商榷言论还是屡见不绝。在诗必盛唐的明代，陶渊明作为一流大家的地位就有所反复，但毕竟属于一时少数人的声音。宋代苏轼以后，陶诗被推崇至极，面对前人赞不绝口的言论，一个不可回避的诗学难题摆在了复古派面前。“前七子”之一何景明的回答有石破天惊的意味，其《与李空同论诗书》云：“诗弱于陶，谢力振之，然古诗之法亦亡于谢。”[②]按照复古派的线性逻辑，既然汉魏造极，“格以代降”[③]，那么处于汉魏之后的陶诗自然不是最高的典范。何况复古派一直鼓吹浑然雄大、骨力矫健、声韵宏响的格调，而陶诗冲淡清远、骨力内蕴、从容散缓，缺乏符合复古观念的明显的美学特征。因此何景明说“诗弱于陶，谢力振之”。此说影响甚大，明万历年间李绍文《皇明世说新语》云：“何景明天才腾逸，咳唾成珠，尝言：‘文靡于隋，韩力振之，而古文亡于韩。诗弱于陶，谢力振之，而古诗亡于谢。’人以为知言。”[④]这一论断得到王世贞、冯复京等一批诗人的赞同，即使不赞同者（如许学夷）也不再把陶诗凌驾于李白、杜甫诗歌之上，把陶诗归入“大家”之外的“名家”行列[⑤]，仅仅把陶渊明定位在二等作家或者接近一等的作家上。但这一认识几乎伴随着它的产生就受到了黄省曾等人挑战，随着复古派对自身诗学理论的调整和晚明诗歌新的审美追求的流行，陶诗也走出了被贬抑的低谷，重新进入一流大家的行列，如钟惺、谭元春《古诗归》选录汉魏六朝诗人诗作以陶诗最多，52 首，而为明代复古派胡应麟所尊崇的大家曹植诗作仅选录了 10 首。

清人是理性的，他们尊崇陶诗，但并没有走向极端。他们在纠正钟嵘、何景明等人贬陶言论的同时，也理性地审视像苏轼论陶以为“李杜不及”那样的言论，潘德舆认为“东坡持论太易，……不可以元亮为胜子建，亦不可以元亮为胜太白、子美也”[⑥]。吴觐文认为：“曹、刘以下六人，岂肯少让渊明哉？欲推尊渊明，而抑诸人为莫及焉，坡公之论过矣。夫亦曰以诸人之诗较之渊明，譬之春兰秋菊不同其芳，菜羹肉脍各有其味，听人之自好耳，如此乃为公论。……杜老诗已独绝千古，而谓其不及渊明，吾尤至死不服！”[⑦]认为李白、杜甫等人与陶诗相比，千秋各别，可以并列为大家，苏轼抑此扬彼只是个人

---

① 苏轼著，孔凡礼点校：《苏轼文集》第 6 册《苏轼佚文汇编》卷四，第 2515 页。

② 北京大学中文系等编：《陶渊明资料汇编》，第 136 页。“诗弱于陶”明人称引时或作“诗溺于陶”，从汉魏古风衰弱的角度而言，二者意义关联。

③ 胡应麟：《诗薮》内编卷一，上海：上海古籍出版社，1979 年，第 1 页。

④ 李绍文：《皇明世说新语》卷二，明万历刻本，第 18 页 a。

⑤ 胡应麟：《诗薮》外编卷四，第 184－185 页。

⑥ 潘德舆著，朱德慈辑校：《养一斋诗话》之《李杜诗话》，第 200 页。

⑦ 吴觐文：《陶渊明集批语》，北京大学中文系等编：《陶渊明资料汇编》，第 202－203 页。

嗜好和遭遇所致,不是公允之论,表现出清醒的读者意识。

清代诗评家王夫之云:“作者用一致之思,读者各以其情而自得。”[①]对陶诗的抑扬好像取决于不同的读者,但正如苏轼所言“文章如精金美玉,市有定价”[②],苏轼论陶“李杜莫及”的言论是苏轼的独到体会和发现,也是陶诗本身难以遮掩的光辉决定的。但毕竟是苏轼把遮挡陶诗光辉的隐蔽揭开了,从此读者不管是赞同还是反对苏轼的言论,陶诗本身的价值都自然地进入被重点关注的经典行列。苏轼无愧于陶渊明的隔代知音和异代化身。

三、陶诗意境美的揭示

如果说陶诗的经学化关乎陶诗思想情感的雅正与否,那么陶诗的经典化就关乎其艺术成就的高低如何。纵观陶渊明诗歌创作接受史和阐释史,我们不难得出结论,随着陶诗价值的凸显,几乎每一个诗歌流派都把陶诗作为创作上学习的典范之一,把对陶诗的阐释作为创作主张的表达方式之一。尤其是宋代梅尧臣、苏轼以后,江西诗派、竟陵派、格调派等更是如此;至于有重要诗史贡献的优秀作家如元好问、王世贞、王士禛、袁枚等人概莫例外。他们或多或少都有一个学习陶诗的过程,对陶渊明及其作品有较多创造性的接受。尤其值得注意的是,他们和一些重要的诗评家借助陶诗的阐释来加强自己的创作主张。似乎每家诗学主张的审美理想都能从陶诗那儿得到创作支持。苏轼发现陶诗平淡有奇趣,朱熹说陶诗豪放而蕴藉,陆游说陶诗是淡到看不见诗的典范,元好问认为陶诗是真淳之美的最高体现者,袁宏道、钟惺看见性灵和厚道,明遗民看到忠愤和洒落,王士禛、沈德潜看见神韵和温柔敦厚,袁枚看到性情和旷达,不一而足。如果我们透过喧嚣、求同存异,那么我们可以说陶诗体现了中国传统诗歌最高的审美特点,它浑融如道,可以为诸多诗学主张提供理想坐标。

由于着眼点不同,中国传统诗歌最高的审美特点在不同诗评家那儿有不同的概括,仅就诗学理论流派纷呈的清代而言,就有神韵、格调、肌理、性灵等种种概念,到王国维拈出“境界”二字,遂受到后来学人热情关注,多方补充论证,以为“意境”乃中国传统诗歌最为典型和理想的审美特点,是一个核心性的诗学概念。意境的这一终极性地位,致使学者对它的产生流变、意蕴所指等也众说纷纭,莫衷一是。但无论如何,把“意境”作为接续古典诗学最高概念的一个殿军来看待还是有其理论价值的,意境是古典诗歌审美理想的艺术显现,它的诞生与读者对陶诗的阐释密不可分,此点似为文学理论研究者所忽视。

意境的核心价值所指是“道”,在本质上是超越人伦世界、达到天人合一的浑融之道。按照传统文化对道的解释,其根源上更倾向于老子之道,老子云道不可道,而诗作为言说道的一种人为方式,如果表现了道境,那么一定具有道的特点,即道中有真,道法自然,“道之出口,淡乎其寡味”等种种特点。而真淳、平淡和自然恰恰是读者所普遍认可的陶诗最重要的三个审美特点。换言之,陶诗的审美特点契合了道的本质特点。钟嵘、萧统首先用“真”来评论陶诗的审美特点,这成为后来普遍的共识,甚至有泛化的倾向,即把陶诗的情感、事件和景色等无不与真联系在一起;梅尧臣和苏轼首先用平淡自然评陶诗,这也不断得到后代读者的回应,他们(如沈德潜、潘德舆)从陶诗中找出种种例证,而且注意其平淡而山高水深的特点,即平淡中所涵容的跌宕、风骨、豪放等与大千世界无奇不有相类似的博大包容的特点,而这也是道的特性,因为道无所不包,因物成性。一句话,陶诗是道的一种体现形式,这一形式圆融完美,契合最高的审美理想,体现了意境的典型特点。

对陶诗的阐释并不目的性地指向意境,但却逻辑性地指向最高的审美理想。换言之,即使中国诗歌理论没有出现一个总括最高审美理想的意境概念,而出现了另一个总括性最高概念,那么这个最高概念的体现必然也要借助陶诗。因此,我们借助对意境的理解,简要梳理一下陶诗与意境概念

① 王夫之著,杨坚总修订:《姜斋诗话·诗绎》,长沙:岳麓书社,2011年,第808页。

② 苏轼:《与谢民师推官书》,苏轼著,孔凡礼点校:《苏轼文集》第4册,第1419页。

的直接关系。

与初唐人简单地重风骨、重声律对偶不同，盛唐人重意境、兴象、情景交融。因此盛唐诗人比初唐诗人有着更为敏锐的审美鉴赏能力和创造力，在创作了意境完美的诗作的同时，也发现了意境完美的作家作品。陶渊明诗便是他们最新发现的兴象兼具、情景交融的诗。旧题王昌龄撰《诗格》把诗分为“五趣向”，其中第三为“闲逸”，云：“闲逸三：陶渊明诗：‘众鸟欣有托，吾亦爱吾庐。’”[①]司空图论诗推崇冲淡之美，在《与王驾评诗书》《与李生论诗书》等中推崇王维、韦应物诗“澄淡精致，格在其中”，有“韵外之致”“味外之旨”[②]，并于《二十四诗品》的第二品中专列“冲淡”，以比喻象征的手法来描绘冲淡之美韵味深远、品格高雅的特点。司空图虽然没有把冲淡诗祖推到陶渊明，却拈出受陶诗影响甚巨的王维、韦应物诗作典范，这使他的诗歌理论为宋人梅尧臣、苏轼等进一步发现陶诗冲淡有味之美及其在诗史上的特殊地位奠定了坚实的基础。唐宋人虽然以平淡有味等论陶诗，但显然主要是把陶诗看作一种风格境界的代表，而非诗歌审美理想的整体特点。

元代人从“真”和自然生发出对陶诗之“境”的认识。郝经《和陶饮酒》二十首之十二云：“壶中别一天，饮之造真境。”又其《桃花源诗》云：“到处桃花源，真境不在外。当时避秦人，未必识妙契。”又《和陶饮酒》二十首之六云：“诗因酒更多，真境发精英。烂漫醉后言，举是醒时情。”[③]吴澄《跋张蔡国〈题黄处士《秋江钓月图》〉诗》云：“今读蔡国张公《题黄处士〈秋江钓月图〉诗》，超超出尘，言彼之外境，而观者因以得公之内境也。其澹也，其易也，其闲适也，纯乎一真心声，自然而无雕琢之迹，盖非学词章者可到，必其中之有所见，有所养，而后能也。唯陶、韦妙处有此。”[④]郝经和吴澄说的“真境”“内境”主要是一种借助外物而生发的心灵境界，虽然带有物我合一的特点，但重心在心灵的超然体悟和审美沉浸。这种境界首先超脱世欲（如功名利禄），不为俗累；然后超脱外物（“外境”），不为象累；如此“纯乎一真心声”，洁白无瑕之心灵才猝然间自然地达于世俗、外物、语言之外的“真境”。“真境”实质上就是一种真醇的境界。他们对“境”的注意表明元代人在理性上开始注意到陶诗超乎声色臭味之外的意境美。

用“境”自觉来论陶诗是元代读者的贡献。陶诗的意境美被方回称之为“心境”，其《心境记》曰：

> 顾我之境与人同，而我之所以为境则存乎方寸之间，与人有不同焉者耳。……然则此渊明之所谓心也，心即境也。治其境而不于其心，则迹与人境远，而心未尝不近。治其心，而不于其境，则迹与人境近，而心未尝不远。蜕人欲之蝉，不必乘列子之风也；融天理之春，不必吹邹衍之律也。[⑤]

方回这一段精彩的言论对于加深认识的陶渊明的“真境”至关重要。最关键的是他明确指出造成“我”之“境”与他人之“境”差异的是“心”，不同的“心”体悟相同的世俗之“境”，“境”于是在人我之间产生差异。强调了主体心境对于审美境界产生的决定作用，并进而提出“心即境”的重要观点，也就是说“心”“境”不二，即心即境，心灵与外物融合为一，彼此摆脱了对立与矛盾，进入天人化合的浑融境界。陶渊明及其诗歌就表现了这种“心境”，或者说，这就是元代读者所认识到的陶渊明诗歌意境美的特点。无疑，这种认识比把陶渊明的体悟单纯归结为颜回、曾点之乐更接近陶诗的本真特点。

宋代人对平淡自然的理解多有发明，但对平淡背后的“深粹”理解还没有走出苏轼的视野。首先能够在苏轼视野之外有所开拓的是范温。范温在《潜溪诗眼》“论韵”条中云：

> 有余意之谓韵。……自曹、刘、沈、谢、徐、庾诸人，割据一奇，臻于极致，尽发其美，无复余蕴，皆难以韵与之。惟陶彭泽体兼众妙，不露锋铓，故曰：质而实绮，臞而实腴，初若散缓不收，反

① 张伯伟：《全唐五代诗格汇考》，南京：江苏古籍出版社，2002年，第183页。

② 计有功撰，王仲镛校笺：《唐诗纪事校笺》卷六三，北京：中华书局，2007年，第2116－2117页。

③ 郝经：《陵川集》卷七，第72、73、79页。

④ 吴澄：《吴文正集》卷六〇，《景印文渊阁四库全书》第1197册，第590页。

⑤ 方回：《桐江集》卷二，《宛委别藏》第105册，南京：江苏古籍出版社，1988年，第132－133页。

覆观之,乃得其奇处;夫绮而腴、与其奇处,韵之所从生,行乎质与腠,而又若散缓不收者,韵于是乎成。①

陈善《扪虱新话》虽然也曾认为陶诗以“韵胜”,却没有范温阐发得如此深入具体。在范温看来,“韵”的基本内涵是“有余意”,是一种超越于外在形式和字面意义之上的境界。它只可意会,不可言传。“一长有余”可以称之为“韵”,识见有余也可称之为“韵”,“备众善而自韬晦”亦可称为“韵”。而后者则是韵之极,是最理想、最完美的风格,陶渊明诗“体兼众妙,不露锋铓”,得韵之极,“是以古今诗人,惟渊明最高”②。以韵论陶是宋人的创见,它是宋人崇尚晋韵的审美观念在评价陶渊明时的反映。“韵”的确揭示出了陶诗的本真性、整体性的美学特点,与后世以“境”论陶异曲而同工,都强调了陶诗余意不尽、隽永神妙的特点。但“韵”还仅仅是对陶诗美学特点和艺术表现上的描述,至于其背后的本源则未论及。元代读者以“境”论陶,把境界定为心灵之“真”与外物之“常”的融合境界,是主体修养极高、摆脱俗世矛盾后,以本真之性圆照寻常之物,进入天人化合的浑融境界。可以说,“真境”这一概念是对“韵”的超越,“真境”一方面保留了韵“有余意”的审美内涵和概括的整体性特点,另一方面又进而揭示了造成“韵”的特点的主体之心的本源性原因,强调了平淡、平常的人间性特点。因此,元代读者方回等以“真境”“心境”论陶是对宋代读者以“韵”、以“平淡深粹”论陶的超越,即除了整体性的审美特点外,关注到整体性的主体根源,它在一定程度上超越了以平淡自然、真醇清旷等概念论陶的时代,在陶渊明接受史上具有突破性的意义,也是近人王国维以境界、意境论陶的先声。

此后,明清读者也偶然关注到陶诗得境界而忘境界的特点。苏轼认为陶诗有奇趣,胡应麟进而提出陶诗“以趣为宗”,凸显了趣在陶诗中的地位,许学夷在此基础上的阐释又有所深入,他说:

惟陶靖节超然物表,遇境成趣,不必泉石是娱、烟霞是托耳。其诗如“暧暧远人村,依依墟里烟。狗吠深巷中,鸡鸣桑树颠”……皆遇境成趣,趣境两忘,岂尝有所择哉。③

许学夷提出陶渊明“遇境成趣,趣境两忘”的论断,不但超越了胡应麟“以趣为宗”的审美感悟,而且接触到了陶诗的本质特点。许学夷这一论断的提出,着眼于创作主体的具体的审美感受和心灵境界,又没有漠视外物,精到而新颖,接触到了陶诗的意境美问题,这与元代方回等人侧重于从心灵自觉的角度认识并揭示陶诗特殊的真境美可以相互参看。

清人钟秀《观我生斋诗话》卷一触及到陶诗的独特意境之美,云:

读少陵诗者,只知其雄厚;读太白诗者,只知其豪放。而不知澹远处实与陶公同一胎息。盖李、杜与陶公虽世有先后,而诗之面目亦各不同,然皆发源汉魏以上,接《三百篇》者也。如太白之“风吹柳花满店香”,少陵之“四更山吐月,残夜水明楼”,较诸陶公之“平畴交远风”“山气日夕佳”,以上溯乎子建之“明月照高楼”,再上而溯之《三百篇》之“春日迟迟”“杨柳依依”,可不谓同一胎息者乎?凡此皆能曲肖物理,托出毫素,所谓理趣是也。④

钟秀所论精彩而深刻,他借助具体例证揭示澹远风格共同的气脉和富含理趣的特点。这是为陶诗及其类似诗作指示源流,但他不再单线索地把陶诗看作澹远的渊源,即不把某一诗人的源头简单地指称为另一风格类似的诗人,而是在历史线索中指出同气相应的类通现象,不再局限于以澹远为主导风格的诗人诗作,而是涵盖李白、杜甫这样某些诗作有类似特点的诗人诗作,在更形而上的意义上,归纳揭示出以陶诗为代表的同一类别诗作共同的美学特点,这已经超越了传统的风格流派论,由文学批评出发触及到诗歌的终极之美——意境了。至于说陶诗等“曲肖物理,托出毫素”,也很类似于王国维以“不隔”论陶诗意境特点。所以钟秀评陶《己酉岁九月九日》诗“纯是静字意境”,偶尔触及到

① 郭绍虞辑:《宋诗话辑佚》卷上,北京:中华书局,1980年,第373页。

② 郭绍虞辑:《宋诗话辑佚》卷上,第374页。

③ 许学夷著,杜维沫校点:《诗源辩体》卷六,北京:人民文学出版社,1987年,第106-107页。

④ 钟秀:《观我生斋诗话》卷一,清光绪刻本,第17页a-b。

陶诗的独特境界问题。陈廷焯《白雨斋词话》云“诗有诗境，词有词境”，以陶诗与杜诗等比较凸显陶渊明创造的独特境界，认为“未见有造此境”者[①]。以境界论陶与以风格论陶的最大不同在于风格还具有类别性，没有完全顾及诗歌从内容到形式的整体圆融的典型特点，如田同之《西圃诗说》云：“苏、李之诗长于高妙，曹、刘之诗长于豪逸，陶、阮之诗长于冲澹，谢、鲍之诗长于俊洁，徐、庾之诗长于藻丽，而兼之者其惟杜乎？”[②]陶诗虽以“冲澹”风格与其他风格区别，但与阮籍等同类，缺少分别，没有涉及境界的高下判断；且当与兼有众体的杜诗比较时似乎又处于劣势。而意境则有意强调个别性，强调他人无法造达的完美个性，又强调超越个体的终极诗美境界，是个别性寓于整体性的典型美、理想美。钟秀、陈廷焯等以境界论陶，上承元人方回，下启晚清人王国维，虽是孤掌先鸣，却为空谷足音，清响逸韵格外引人注目。到王国维，他把陶诗的意境归结为“无我之境”。王国维以其精湛的境界论观察陶诗，认为陶诗“采菊东篱下，悠然见南山”写景“不隔”，“语语都在目前”，体现了与“有我之境”相对的“无我之境”；“有我之境，以我观物，故物皆著我之色彩。无我之境，以物观物，故不知何者为我，何者为物。”“无我之境，人惟于静中得之。有我之境，于由动之静时得之，故一优美，一宏壮也。”[③]陶诗写出无我之境，无疑属于“静中得之”的“优美”意境。此与钟秀称陶诗“托出毫素”、归陶诗入“静境”可谓灵犀暗通。王国维虽然没有专门探讨陶诗个性，却精到地把陶诗归入他推崇的天机凑泊的审美之境，为后人利用他的意境理论进一步探讨陶诗境界的个性奠定了理论基础，开启了新的法门。

要之，陶诗意境美的发现经历了这样一个历程，即：南朝唐宋时期，读者先是感受认识到真淳、平淡、自然等某些重要审美特点，但并没有用一个更加形而上的概念进一步指称它整体的特点；宋代范温之后读者认识到陶诗得韵之极，也是对其审美特点的认识，但已经超越了具体性，具有更高的整体性，只是尚没有探讨其背后的主客观动因；元代方回等读者则感受和揭示了陶诗的真境美，探讨了真境美产生的主体动因，但没有顾及外物的特点，没有把真境美与浑忘物我的特点联系起来；而到明清读者则提出“境趣两忘”的命题，触及到陶诗境界美的个性特点，即所谓“静境”、写景不隔等特点。这实质上也就是一种物我猝然相遇、情景融合无间而又浑忘物我的境界。至此，陶诗意境美在读者的阐释中已经被揭示出来，只是尚没有得到系统论析，这需要近现代读者来进一步完成。

陶诗阐释的意境化与经学化对于陶诗的意义大有不同，经学化虽然抬高了陶诗地位，却难免以理性强感性之难，从某种意义上来说是对陶诗非儒家特点的遮蔽，而意境化则披文入情，由情寻理，是对陶诗本质艺术特点的澄明。宋代以来，读者阅读陶诗，因推崇与道表里的平淡美而推崇真淳、自然、无心之美，因推崇真淳、自然、无心之美而破除人为勉强、追求弦外之音，因追求弦外之音而欣赏自在自由之态、含蓄不尽之韵，憧憬不即不离的超越之境，此境有心有物而忘心忘物，天人融洽亲和、混沦合一，合目的、合规律而入自然化机，而这正是陶诗魅力所在，也是自给自足的农业经济基础上所产生的中国传统文化的魅力所在。

[责任编辑　刘　培]

① 唐圭璋编：《词话丛编》，北京：中华书局，2005年，第3977页。

② 郭绍虞编选，富寿孙校点：《清诗话续编》上册，第751页。

③ 王国维著，滕咸惠校注：《人间词话新注(修订本)》，济南：齐鲁书社，1986年，第34页校引“通行本”。

“以土代火”与“四星聚尾”:杜甫献《三大礼赋》的政治文化背景及相关问题考述

孙 微

摘 要:天宝九载崔昌所献“以土代火”说系本之于阴阳家邹衍所创制的“终始五德”说,并历经隋王通、唐王勃、李嗣真等人的不断阐释,当朝廷集议讨论此说时,又适值“四星聚尾”的特殊天象发生,此天象历来被认为是有德受庆、无德受殃之兆,玄宗遂决心采纳崔昌之说,于十载正月举行三大礼、宣扬“以土代火”,制造有德受庆的虚假盛典以弥缝“四星聚尾”带来的负面影响;而河北安史之徒则径将此天象看作“昊穹有命,命燕革唐”之谶,遂开始潜构逆谋,以图金土之相代。崔昌献“以土代火”说的背后是天宝末李林甫、杨国忠两大集团的政治博弈,而杜甫此时献《三大礼赋》表明其与李林甫集团的政治立场具有一致性。通过《奉送崔都水翁下峡》《封西岳赋》等诗文可知其与崔昌、卫包的关系亦较为密切,相关诗歌的编年亦需进行相应的调整与更改。

关键词:杜甫;崔昌;《三大礼赋》;以土代火;四星聚尾
DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.03.15

杜甫于天宝九载(750)冬末献《三大礼赋》为玄宗所赏,命其待制集贤院,令宰相考试其文章,以为名实相副,遂获“参列选序”资格,守选数年后终于释褐入仕,可见献《三大礼赋》是其求仕生涯的转折点。然而考察杜甫此次献赋的政治文化背景却可以发现,其后有着较为错综复杂的隐情,此前杜甫研究界对此多习焉不察、未暇深究,故本文拟对杜甫此次献赋的政治文化背景进行深入探析,以期还原历史真相及其复杂性,并重新反思杜甫与当时两大政治集团之关系。

一、邹衍“五德终始”说——“以土代火”说的历史溯源

天宝九载八月,处士崔昌上书向玄宗建议,请求确立唐朝为土德,即所谓“以土代火”说,新、旧《唐书》及《资治通鉴》《册府元龟》《唐会要》均记载此事,其中《资治通鉴》曰:(天宝九载八月)“辛卯,处士崔昌上言:‘国家宜承周、汉,以土代火;周、隋皆闰位,不当以其子孙为二王后。’事下公卿集议,集贤殿学士卫包上言:‘集议之夜,四星聚于尾,天意昭然。’上乃命求殷、周、汉后为三恪,废韩、介、酅公。”[①] 另《册府元龟》曰:“九月,处士崔昌上封事,以国家合承周、汉,其周、隋不合为二王后,请废。”又曰:“初,崔昌上封事,推五行之运,以皇家土德,合承汉行。自魏晋至隋,皆非正统,是闰位。书奏,诏公卿议,是非相半。时上方希古慕道,得昌疏,甚与意惬,宰相林甫亦以昌意为是。会集贤院学士卫包抗疏奏曰:‘昨夜云开,四星聚于尾宿。又都堂会议之际,阴雾四塞,绪言之后,晴空万里,此盖天意明国家承汉之象也。’上以为然,遂行之。”[②] 又《唐会要》卷二十四“二王三恪”条曰:(天宝)“九载六月

作者简介:孙微,山东大学儒学高等研究院教授(山东济南 250100)。

① 司马光编著,胡三省音注:《资治通鉴》卷二一六,北京:中华书局,1956 年,第 6899 页。

② 王钦若等编纂,周勋初等校订:《册府元龟》卷四,南京:凤凰出版社,2006 年,第 44 页。

六日，处士崔昌上封事，以国家合承周、汉，其周、隋不合为二王后，请废。诏下尚书省，集公卿议。昌负独见之明，群议不能屈。会集贤院学士卫包抗表，陈论议之夜，四星聚于尾宿，天象昭然。上心遂定，乃求殷、周、汉后为三恪，废韩、介、酅等公。”[①]而《旧唐书·玄宗纪下》所载崔昌上书的时间则为九月，其曰：“九月乙卯，处士崔昌上《五行应运历》，以国家合承周、汉，请废周、隋，不合为二王后。”[②]上述史籍中关于崔昌上书时间的记载不一，有六月、八月、九月三种说法，经江晓原、钮卫星推算，此次“四星聚尾”的天象发生于天宝九载八月庚申至九月乙未，持续约三十五天[③]。既然卫包说集议之夜已经见到四星聚尾，此天象应刚刚发生不久，则崔昌上书时间，似以八九月稍稍近之。

崔昌所论“以土代火”说，乃本之于战国时齐国阴阳家邹衍所创制的“终始五德”说。此说较早见于《史记·封禅书》：“自齐威、宣之时，驺子之徒论著终始五德之运。及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。”《史记集解》引如淳曰：“今其书有五德终始，五德各以所胜为行。秦谓周为火德，灭火者水，故自谓水德。”又曰：“黄帝得土德，黄龙地螾见；夏得木德，青龙止于郊，草木畅茂；殷得金德，银自山溢；周得火德，有赤乌之符；今秦变周，水德之时，昔秦文公出猎，获黑龙，此其水德之瑞。”[④]另外，五德终始说在其他文献中也有零星记载，如沈约《齐故安陆昭王碑文》云：“是开金运，祚始玉筐。”李善注引《邹子》曰：“五德从所不胜，虞土、夏木、殷金、周火。”[⑤]左思《魏都赋》李善注引《七略》曰：“邹子有终始五德，从所不胜，木德继之，金德次之，火德次之，水德次之。”[⑥]《吕氏春秋·有始览·应同》被认为保存了五德终始说较为完整的佚文，其曰：

> 凡帝王者之将兴也，天必先见祥乎下民。黄帝之时，天先见大螾大蝼，黄帝曰：“土气胜。”土气胜，故其色尚黄，其事则土。及禹之时，天先见草木秋冬不杀，禹曰：“木气胜。”木气胜，故其色尚青，其事则木。及汤之时，天先见金刃生于水，汤曰：“金气胜。”金气胜，故其色尚白，其事则金。及文王之时，天先见火赤乌衔丹书集于周社，文王曰：“火气胜。”火气胜，故其色尚赤，其事则火。代火者必将水，天且先见水气胜。水气胜，故其色尚黑，其事则水。水气至而不知，数备，将徙于土。[⑦]

这与《史记·封禅书》所载基本一致，只是文字更加详细。班大为《中国王朝意识形态的星占学源头》一文指出，邹衍的五行相胜理论与天命观念一样，起源于公元前二千纪共同的星占学和宇宙论[⑧]。此说认为天道运行、王朝更迭都是五德转移、相生相克的结果，并以黄帝为土德、夏为木德、商为金德、周为火德、秦为水德、汉复为土德。很明显，“五德终始”说试图运用阴阳五行理论来阐释宇宙的演变与历史的兴衰更替，是一种历史循环论，其实质是为王朝争正统，为政权的合法性提供形而上的理论依据。

“终始五德”说或“五行相胜”说在秦汉以后非常盛行，常被改朝换代者用来作为天命所归的依据。如《汉书·王莽传》便提到“赤德气尽”“黄德当兴”，东汉末张角起义的口号也是“苍天已死，黄天当立”，后来张角自称“黄天”“黄象”，即有应天代汉之意。汉末的袁术也以土德自居，欲“以黄代赤”[⑨]。此后曹丕改元黄初、孙权改元黄武都同样如此。如胡三省注“黄初元年”曰：“魏受汉禅，推五

---

① 王溥：《唐会要》卷二四，北京：中华书局，1955年，第462页。

② 《旧唐书》卷九，北京：中华书局，1975年，第224页。

③ 江晓原、钮卫星：《回天：武王伐纣与天文历史年代学》附录三《古今“五星聚”一览表》，上海：上海人民出版社，2000年，第277页。

④ 《史记》卷二八，北京：中华书局，1959年，第1368、1369页。

⑤ 萧统编，李善等注：《六臣注文选》卷五九，北京：中华书局，1987年，第1104页。

⑥ 萧统编，李善注：《文选》卷六，北京：中华书局，1977年，第106页。

⑦ 吕不韦编，高诱注：《吕氏春秋》卷一三，上海：上海古籍出版社，2014年，第251页。

⑧ 班大为：《中国上古史实揭秘：天文考古学研究》，徐凤先译，上海：上海古籍出版社，2008年，第241－242页。

⑨ 《后汉书》卷七五，北京：中华书局，1965年，第2439页。

德之运,以土继火,土色黄,故纪元曰黄初。"[①]可见新朝改元皆偏爱土德,这是因为五行之中土德为尊,重秉土德,回归五德终始之原初属性,意味着一轮新循环的开始,有除旧布新、万象更始之意,故特别受到新朝统治者之青睐。

当然唐代的"以土代火"说并非是崔昌首创,此说至少可以追溯至隋代的王通及初唐的王勃。王通《中说·关朗》曰:"元魏以降,天下无主矣。开皇九载,人始一……此吾所以建议于仁寿也。陛下真帝也,无踵伪乱,必绍周汉,以土袭火。色尚黄,数用五除四代之法,以乘天命,千载一时,不可失也。"[②]王通将此说献给隋文帝,建议其秉承土德,以土袭火,然而由于隋朝短祚,并未来得及采纳,其孙王勃于唐高宗朝又重提此说,《新唐书·王勃传》载:"自黄帝至汉,五运适周,土复归唐,唐应继周、汉,不可承周、隋短祚。乃斥魏晋以降非真主正统,皆五行沴气,遂作《唐家千岁历》。……天宝中……有崔昌者采勃旧说,上《五行应运历》,请承周、汉,废周、隋为闰。"[③]至此,五德终始说由邹衍以迄王通、王勃、崔昌的传承脉络便已很清晰。然据《资治通鉴·唐纪一》载:"(武德元年五月)戊午,隋恭帝禅位于唐,逊居代邸。甲子,唐王即皇帝位于太极殿……推五运为土德,色尚黄。"[④]可见高祖李渊即位之初,唐朝早就宣称秉持土德了。这是因为隋开皇元年有赤雀之符,故而自定为火德,《隋书·高帝纪上》曰:"(开皇元年)六月癸未,诏以初受天命,赤雀降祥,五德相生,赤为火色……而朝会之服,旗帜牺牲,尽令尚赤。"[⑤]而李渊又是通过禅让的方式从隋恭帝手中获得帝位,则据刘向五德相生说(非相克说),以土继火,唐朝自然就应秉持土德了。然而王勃却认为魏晋至于周隋,非真主正统,皆五行之沴气,不可承之,唐朝应直接承继自"黄帝至汉"这个"五运真主"的统系而自为土德。王勃此说当时虽未被采纳,然其影响力却不容小觑。这种影响经李嗣真、崔昌等人的不断发挥,至天宝九载终于被玄宗认可采纳,"以土代火"说至此方得以真正落实。

不过崔昌上书时身份乃一"处士",一般而言,涉及国家五行属性这样的大事由一介布衣提出,其背后必有高层支持者。而从史料来看,崔昌的真正后台,正是宰相李林甫。《册府元龟》即载"宰相林甫亦以昌意为是",另《新唐书·王勃传》曰:

> 右相李林甫亦赞佑之,集公卿议可否,集贤学士卫包、起居舍人阎伯玙上表曰:"都堂集议之夕,四星聚于尾,天意昭然矣。"于是玄宗下诏,以唐承汉,黜隋以前帝王,废介、酅公,尊周、汉为二王后,以商为三恪,京城起周武王、汉高祖庙。授崔昌太子赞善大夫,卫包司虞员外郎。[⑥]

"以土代火"说由来已久,自李唐立国至玄宗天宝九载已历一百三十余年,玄宗在关系国家本体属性的大事上仍持较为慎重的态度。这是因为武周革命前夕,即曾有李嗣真建议以周、汉为二王后,而废周、隋之事。武则天于载初元年(689)正月宣布"以周、汉之后为二王后,封舜、禹、汤之裔为三恪。周、隋同列国,封其嗣"[⑦]。及唐中宗神龙元年(705)五月复唐后,又反武后之政,改归旧辙,复以北周与隋之后裔为二王后,明显带有与武周决裂之意。另据《册府元龟》载:"唐玄宗开元中,有上书请以皇家为金德者,中书令萧嵩奏请百僚详议,侍中裴光庭以国家符命,久著史策,若有改易,恐贻后学之诮,密奏请依旧为定,乃下诏停百僚集议之事。"[⑧]又玄宗曾于天宝七载下诏访求后魏子孙以补全三恪之数,八载七月立孝文帝十世孙元伯明为三恪,袭封韩国公。如今据区区一个处士之论,既要部分推翻高祖所秉持土德之理论依据,又要推翻自己叔父唐中宗的决策,重蹈武周之旧辙,而且恰好又是对

---

① 司马光编著,胡三省音注:《资治通鉴》卷六九,第2175页。

② 王通撰,王雪玲校点:《中说》卷一〇,沈阳:辽宁教育出版社,2001年,第46-47页。

③ 《新唐书》卷二〇一,北京:中华书局,1975年,第5740页。

④ 司马光编著,胡三省音注:《资治通鉴》卷一八五,第5791页。

⑤ 《隋书》卷一,北京:中华书局,2000年,第10页。

⑥ 《新唐书》卷二〇一,第5740页。

⑦ 《新唐书》卷四,第89页。

⑧ 王钦若等编纂,周勋初等校订:《册府元龟》卷四,第43页。

一年前新立三恪之举的自我打脸，因此玄宗觉得实在应该慎重行事。然而由于宰相李林甫的公开支持，玄宗也不便明确反对，遂将此事下公卿集议，说明他内心仍是纠结和矛盾的。不过天宝十二载杨国忠拜相之后，竟轻易就推翻了当年李林甫支持的“以土代火”说，从中可以见出玄宗对五行统绪的复杂矛盾态度。《新唐书·王勃传》载：“杨国忠为右相，自称隋宗，建议复用魏为三恪，周、隋为二王后，酇、介二公复旧封。贬崔昌乌雷尉，卫包夜郎尉，阎伯玙涪川尉。”[①]又《册府元龟》曰：“及是杨国忠根本林甫之短，乃奏曰：周、汉远，不当为二王后。卫包助邪，独与林甫计议，大紊彝伦。上疑之，下包狱，案鞫，遂贬为夜郎郡夜郎尉，崔昌为玉山郡乌雷尉，并员外置。”[②]这次改弦更张距天宝九载崔昌卫包等人的“以土代火”被采纳相距仅仅三年，究其原因，除了杨国忠的得宠与李林甫的失势遭到清算之外，大概还是因为天宝九载“四星聚尾”天象带来的政治危机早已过去，既然皇位依然稳固，玄宗此时已不再关心改置“二王三恪”这些无关紧要的利益分配问题了。

朝廷上这场关乎五行玄学的讨论中正反双方在争执中相持不下，按照常理，这种讨论有可能持续很长时间，甚或最终因毫无头绪被搁置，然而一场突发的奇异天象却加速了玄宗的决断，让他迅速接受了崔昌的“以土代火”说，并马上下令实施，这就是“四星聚尾”，以下将此特异天象对天宝末年政治之影响稍作论析。

二、“四星聚尾”天象对天宝末期政治的深刻影响

在朝廷正讨论“以土代火”说期间，适逢“四星聚尾”特异天象出现，卫包等人以为“天意昭然”，遂使玄宗下定决心接受崔昌此说，那么这一天象究竟意味着什么呢？我国古代的星占之术，往往与现实的政治斗争密切相关，有学者指出，隋唐统治者均笃信星占之学，星占学已经成为隋唐政治、意识形态的重要支撑[③]。而据《史记·天官书》载，凡遇四星五星相聚等特异天象，“五星合，是为易行，有德受庆，改立大人，掩有四方，子孙蕃昌，无德受殃若亡”[④]。又《宋书·天文志三》曰：

> 《星传》曰：“四星若合，是谓太阳，其国兵丧并起，君子忧，小人流。五星若合，是谓易行，有德受庆，改立王者，奄有四方；无德受罚，离其国家，灭其宗庙。”今案遗文所存，五星聚者有三：周汉以王齐以霸，周将伐殷，五星聚房；齐桓将霸，五星聚箕；汉高入秦，五星聚东井。……四星聚者有九：汉光武、晋元帝并中兴，而魏、宋并更纪。是则四星聚有以易行者矣。昔汉平帝元始四年，四星聚柳、张各五日，柳、张，三河分，后有王莽、赤眉之乱，而光武兴复于洛。晋怀帝永嘉六年，四星聚牛、女，后有刘聪、石勒之乱，而元皇兴复扬土。汉献帝初平元年，四星聚心，又聚箕、尾。心，豫州分。后有董卓、李傕暴乱，黄巾、黑山炽扰，而魏武迎帝许都，遂以兖、豫定，是其应也。……建安二十二年，四星又聚，二十五年而魏文受禅，此为四星三聚而易行矣。[⑤]

历史上周将伐殷、齐桓将霸、汉高入秦皆为改朝换代之剧变，可见无论是四星聚抑或五星聚，多被视为天下大乱、易代革命之征兆，故而这次“四星聚尾”对唐玄宗统治的合法性是一次极大的挑战，玄宗对此亦颇为焦虑和恐惧，因为熟稔星象政治的他深深知道，这种特异天象对统治者意味着什么。早在景云元年(710)，在起兵诛杀韦后的前夜，正当李隆基犹豫不决之际，也是特殊天象的出现坚定了他的决心。《资治通鉴》载：“时羽林将士皆屯玄武门，逮夜，葛福顺、李仙凫至隆基所，请号而行。向二鼓，天星散落如雪，刘幽求曰：‘天意如此，时不可失！’福顺拔剑直入羽林营，斩韦璿、韦播、高嵩以徇。”[⑥]《册府元龟》亦载曰：“时轩辕星落于紫微中，王师虔及僧普润皆素晓玄象，遂启帝(玄宗)曰：‘大

① 《新唐书》卷二〇一，第5740页。

② 王钦若等编纂，周勋初等校订：《册府元龟》卷四，第44页。

③ 周晓陆：《步天歌研究》，北京：中国书店，2004年，第189页。

④ 《史记》卷二七，第1321页。

⑤ 《宋书》卷二五，北京：中华书局，1974年，第735－736页。

⑥ 司马光编著，胡三省音注：《资治通鉴》卷二〇九，第6645页。

王今日应天顺人,诛锄凶慝,上象如此,亦何忧也!'"[①]此后太平公主也曾利用彗星的出现对李隆基进行过攻击。延和元年(712)七月,彗星出西方,经轩辕入太微,至于大角。太平公主欲离间李隆基父子二人的关系,遂使术者言于睿宗曰:"彗所以除旧布新,又帝座及心前星皆有变,皇太子当为天子。"[②]故而玄宗对于政治斗争中的天文玄象不仅非常笃信而且十分敏感,所以当卫包、阎伯玙以"天意昭然"进行劝谏时,无意中正好触动了玄宗那根敏感的神经。虽然"四星聚尾"有易代改朝之隐喻,但《史记》上毕竟还说有德者受庆、无德者受殃,这就仍留有回旋余地,那么为了证明自己并非无德之君,恰好顺水推舟地同意崔昌等建言之"以土代火"说,确立国家之土德,并举行盛大庆典,不正好证明有德受庆吗?况且开元三年(715)八月,已经出现过五星聚于箕、尾二宿之象,占星者当时亦以为是有德受庆、无德受殃之兆,后来此事则被公认为正是开元盛世之兆,那么这次面对"四星聚尾"再来一次故技重施,将社会舆论往有德受庆方面引导不就可以化解这次信任危机了吗?故为消除此事在政治上的负面影响,玄宗遂决定采纳崔昌之说,于次年正月举行三大礼,以示有德受庆。《旧唐书·玄宗纪下》曰:"十载春正月乙酉朔。壬辰,朝献太清宫;癸巳,朝飨太庙;甲午,有事于南郊,合祭天地,礼毕,大赦天下。"[③]另《唐大诏令集》载《天宝十年南郊赦》曰:"然则上稽历象,旁采舆议,爰以土德,承汉火行。是凭大易之辞,用绍前王之烈。祯祥累应,正闰攸分。不改旧章,惟新景运。属岁初吉,乘时布和。"[④]嗣后,除了改易二王三恪、建周武王、汉高祖庙之外,玄宗还实施了一系列的相应政策,如天宝十载五月,玄宗下诏"改诸卫幡旗绯色者为赤黄,以符土运","改诸卫旗幡队仗,先用绯色,并用赤黄色,以符土德"[⑤],"后二岁,礼部试天下造秀,作《土德惟新赋》,则其事也"[⑥]。

然而以上这些还只是玄宗朝堂上的反应及应对措施,当时民间对"四星聚尾"的认识却与官方颇为不同,据段成式《酉阳杂俎》记载:"王皎先生善他术,于数未尝言。天宝中,偶与客夜中露坐,指星月曰:'时将乱矣!'为邻人所传。时上春秋高,颇拘忌,其语为人所奏,上令密诏杀之。"[⑦]善于观察星象的王皎从星月之变中断言天下将乱,其背景极有可能就是天宝九载发生的"四星聚尾"之事,由于王皎将其解读为"无德受殃",正好触犯了玄宗的忌讳,遂招致杀身之祸。

其实天宝九载"四星聚尾"的特异天象对河北的安史之徒亦产生了重要影响,不过以前由于缺乏相关的史料,学界对相关情况一直未能充分了解,直到近年一些墓志碑刻文献的出土,"四星聚尾"在安史一方产生的影响方被学界所掌握。洛阳九朝刻石文字博物馆藏《大燕赠魏州都督严府君墓志铭》(简称《严复墓志》)曰:

> 天宝中,公见四星聚尾,乃阴诫其子今御史大夫、冯翊郡王庄曰:"此帝王易姓之符,汉祖入关之应,尾为燕分,其下必有王者,天事恒象,尔其志之。"……及十四年,义旗南指,奄有东周,鞭笞群凶,遂帝天下。金土相代,果如公言,殷馗之识,无以过也。[⑧]

其墓志铭文中还有"昊穹有命,命燕革唐。公之令子,预识兴王。翼佐龙战,时惟鹰扬"之语,陈尚君先生以为这篇墓志"是迄今为止关于安史叛乱文献中最重要的文字"[⑨]。严复乃严庄之父,安禄山心腹、安史之乱的参与策划者。因为"燕为尾分",故严复见到四星聚尾天象后,以为"昊穹有命,命燕革唐",便坚定了拥立安禄山篡逆之决心,遂怂恿和支持其子严庄为安禄山出谋划策,从中可见四星聚尾一事对河北士人心理产生的深刻影响。仇鹿鸣已指出,安禄山利用天宝九载四星聚尾的天象异动

---

① 王钦若等编纂,周勋初等校订:《册府元龟》卷二十,第198页。

② 司马光编著,胡三省音注:《资治通鉴》卷二一〇,第6673页。

③ 《旧唐书》卷九,第224页。

④ 宋敏求编,洪丕谟等点校:《唐大诏令集》卷六八,上海:学林出版社,1992年,第348页。

⑤ 《旧唐书》卷九,第225页;卷四五,第1954页。

⑥ 封演撰,赵贞信校注:《封氏闻见记校注》卷四,北京:中华书局,2005年,第27-28页。

⑦ 段成式撰,曹中孚校点:《酉阳杂俎》前集卷二,上海:上海古籍出版社,2012年,第15页。

⑧ 齐渊、缪韵编:《唐严复墓志》,北京:文物出版社,2011年,第10页。

⑨ 陈尚君:《〈洛阳新获七朝墓志〉新史料评述》,《洛阳师范学院学报》2011年第12期。

作为其起兵的政治号召，安史政权选择“燕”为国号，除了地域因素之外，“尾为燕分，其下必有王者”之谶也是一个重要的因素。安禄山又利用五德终始理论，以四星聚尾的天象变化作为易代革命的先兆，宣扬“金土相代”之说，建构其政权的政治合法性，就成为安史政权争取人心，特别是笼络推重儒家正统之辨的士大夫阶层的重要方式[①]。所谓“尾为燕分，其下必有王者”是安史政权选择“燕”为国号的重要因素云云虽令人耳目一新，但毕竟仍属大胆猜测，其论尚待出土文献的进一步证明。不过通过《严复墓志》的出土，可知“四星聚尾”对安禄山起兵叛唐确实起到了一定的刺激与促进作用。然而天宝末年的特异天象并未停止，如天宝十三载“夏五月，荧惑守心五十余日”[②]，“荧惑守心”是星占学中最凶天象，《新唐书·五行志》曰：“天宝十三载五月，荧惑守心五旬余，占曰：‘主去其宫。’十四载十二月，月食岁星在东井，占曰：‘其国亡。’东井，京师分也。”[③]那么“荧惑守心”“月食岁星”这些能导致“去宫”“国亡”的天象出现是否也同样加快了安史之徒的叛乱步伐呢？目前尚缺乏相关史料可为佐证，看来仍有待于出土文献的进一步补充与验核。

由上所论可见，玄宗一方努力搞三大礼，宣扬“以土代火”，制造“有德受庆”虚假盛典以弥缝“四星聚尾”在政治上带来的消极影响，而另一方安史之徒则利用这场天象异动作为起兵的政治号召，从中可见天宝九载的“四星聚尾”天象在当时社会及人民心理上所产生的巨大震动，一场关乎向心与离心、凝聚与叛逆的巨大博弈都围绕此事开始渐次展开，并最终酿成几年以后的安史之乱。因此解读杜甫献《三大礼赋》的动机和背景，若不结合如此复杂的政治文化背景来谈，就不能深入理解文本后面蕴涵的种种玄机，相应地对杜甫与当时李、杨政治集团的真正关系也就容易出现误读与曲解。

三、杜甫与崔昌、卫包等人关系之反思与考述

（一）杜甫《三大礼赋》与崔昌“以土代火”说的密切关联

详细解读杜甫的《三大礼赋》就可发现，这三篇赋乃是对崔昌“以土代火”说的紧密呼应。杜甫在赋中首先对玄宗采纳崔昌之议表示肯定和赞许。《朝献太清宫赋》开头云：“冬十有一月，天子既纳处士之议，承汉继周，革弊用古，勒崇扬休。明年孟陬，将摅大礼以相籍，越彝伦而莫俦。”又《朝献太清宫赋》曰：“伊庶人得议，实邦家之光。”其次，在五行统绪中孰为正统、孰为闰位问题上，杜甫和崔昌的论调完全一致，都认为魏、晋以至于周、隋，皆“五行之沴气”，“不可承之”。《朝享太庙赋》曰：“臣窃以自赤精之衰歇，旷千载而无真人。及黄图之经纶，息五行而归厚地，则知至数不可以久缺，凡材不可以长寄。”又《朝献太清宫赋》曰：

> 上穆然，注道为身，觉天倾耳，陈僭号于五代，复战国于千祀。曰：呜呼！昔苍生缠孟德之祸，为仲达所愚。凿齿其俗，窦窳其孤。赤乌高飞，不肯止其屋；黄龙哮吼，不肯负其图。伊神器枭兀，而小人呴喻。历纪大破，创痍未苏，尚攫拏于吴蜀，又颠蹶于羯胡。纵群雄之发愤，谁一统于亨衢？在拓跋与宇文，岂风尘之不殊。比聪魔及坚特，浑貔豹而齐驱。愁阴鬼啸，落日枭呼。各拥兵甲，俱称国都。且耕且战，何有何无。惟累圣之徽典，恭淑慎以允缉。兹火土之相生，非符谶之备及。炀帝终暴，叔宝初袭，编简尚新，义旗爰入。既清国难，方睹家给。窃以为数子自诬，敢正乎五行攸执。
>
> ……天师张道陵等，洎左玄君者，前千二百官吏，谒而进曰：今王巨唐，帝之苗裔，坤之纪纲。土配君服，宫尊臣商。起数得统，特立中央。[④]

这实际上就是以文学性的语言，对崔昌所论“以土代火”“土复归唐”说进行的生动阐释。杜甫在赋中认为，自魏晋以迄北魏、北周、隋皆不敢“正乎五行攸执”，这与崔昌“自魏晋至隋，皆非正统，是闰位”

---

① 仇鹿鸣：《五星会聚与安史起兵的政治宣传——新发现燕〈严复墓志〉考释》，《复旦学报》2011年第2期。

② 《旧唐书》卷九，第228页。

③ 《新唐书》卷三三，第856页。

④ 萧涤非主编：《杜甫全集校注》卷二一，北京：人民文学出版社，2014年，第6133、6134页。

之论真可谓珠联璧合、一唱一和。这说明杜甫对崔昌、卫包等人“以土代火”之论不仅非常熟悉，而且对其精神内涵已做到深刻理解，这甚至让人有点怀疑他是否也是崔昌此论的最早谋划者。若果真如此的话，杜甫也就有能在天宝九载八月之前，提前对《三大礼赋》进行构思和创作了。张忠纲先生已指出，杜甫献《三大礼赋》乃是天宝九载冬预献，即天宝九载十二月底之前①。而《朝献太清宫赋》曰：“冬十有一月，天子既纳处士之议。”又曰：“明年孟陬，将摅大礼。”既然杜甫在赋中提到十一月，说明三赋只能作于此后。另外，赋中说“壬辰，既格于道祖”“甲午，方有事于采坛绀席”，正好与《旧唐书》所记三大礼的时间完全吻合，这说明杜甫作赋时已经提前知道了三大礼的具体日程安排，则此赋的最终完成已经非常接近天宝九载的年底了。这样一来，《三大礼赋》的创作时间就必须于十一月至十二月之间完成，可问题是如此短促的时间杜甫真的能完成这三篇恢弘钜制的写作吗？《三大礼赋》创作除了构思章节、斟酌字句之外，既需要了解“以土代火”的理论内涵，又需要了解三大礼的具体礼仪和实施步骤，甚至找献纳使投匦献赋以上达天听无疑都需要一些时间，即使才华横溢如杜甫，在短时间恐亦难以完成。而假若杜甫通过其他渠道预知了崔昌上书的内容，于其上书之前便预先进行构思写作，时间上无疑会从容得多。毕竟在赋中关于三大礼的确切时日可以暂先草拟一下，直到最后献赋时再将获知的准确时间加以修改替换即可。而从《三大礼赋》的内容及艺术成就来看，绝不像是短时间内匆匆完成的，假若杜甫有充裕的创作时间，那是不是更说明他与崔昌等人早就熟识呢？

关于杜甫与崔昌二人之间的关系，学界此前尚未见有人提及，陈冠明《杜甫亲眷交游考》及张忠纲主编《杜甫大辞典》“家世交游”部分均未收与崔昌有关的条目，似乎二人并无交集。然从杜甫献《三大礼赋》及其与崔昌建言的默契程度来看，二人不可能没有交往。况崔姓乃杜甫母系之姓，杜集中提到许多崔姓舅氏，那么崔昌是否也是杜甫母系家族的亲属呢？今检杜集中有《奉送崔都水翁下峡》一诗，似为杜甫与崔昌关系的唯一诗证，诗曰：

> 无数涪江筏，鸣桡总发时。别离终不久，宗族忍相遗？白狗黄牛峡，朝云暮雨祠。所过凭问讯，到日自题诗。②

此诗作于梓州，都水，即都水使者之简称。诗中说“宗族忍相遗”，表明杜甫与这个“崔都水”确实是亲属关系。仇兆鳌曰：“崔为都水使，与公为甥舅，故称曰翁。”那么这个崔都水是否即是崔昌呢？这就需要考察一下崔昌是否担任过都水使者之职。

（二）崔昌官职变迁考略

崔昌于天宝九载献“以土代火”说时还只是一个“处士”，即未任官职。其建言被玄宗采纳后，授为太子赞善大夫之职。据《旧唐书·职官志》，太子左右赞善大夫为正五品上阶。不过到了天宝十二载，右相杨国忠反李林甫之政，将当年参与策划此事的崔昌、卫包、阎伯玙等人全部外贬，其中崔昌被贬为乌雷尉。《唐会要》载：“（天宝）十二年五月九日，魏、周、隋依旧为三恪及二王后，复封韩、介、酇等公，其周汉、魏晋、齐梁帝王庙依旧制。六月九日，崔昌、卫包等皆贬官。”③可知崔昌贬为乌雷尉的时间应在是年六月九日。乌雷属玉山郡，即今广西东兴，唐时属下县。据《旧唐书·职官志三》，下县县尉的品阶为从九品下。崔昌从正五品上的太子赞善大夫贬为从九品下的乌雷尉，官阶连降十九级，几乎是一撸到底，可见这次贬谪对崔昌而言是多么严厉的惩罚。崔昌在乌雷尉任上大约数年后，改任为试都水使者之职务，改任的具体时间不详。由于崔昌参与了上元二年（761）嗣岐王李珍谋逆案被处死，关于崔昌的任职情况才得以前后连贯起来。李珍谋逆事，见《旧唐书·李范传》：“珍赐死，其同谋右武卫将军窦如玢、试都水使者崔昌、右羽林军大将军刘从谏、蔚州长塞镇将朱融、右卫将军胡洌、直司天台通玄院高抱素、右司御率府率魏兆、内侍省内谒者监王道成等九人，特宜斩决。试太

① 张忠纲：《杜甫献〈三大礼赋〉时间考辨》，《文史哲》2006年第1期。

② 仇兆鳌：《杜诗详注》卷一二，北京：中华书局，1979年，第982页。

③ 王溥：《唐会要》卷二四，第462－463页。

子洗马兼知司天台冬官正事赵非熊、陈王府长史陈闳、楚州司马张昂、右武卫兵曹焦自荣、前凤翔府郿县主簿李屺、国子监广文进士张奂等六人，特宜决杀。驸马都尉薛履谦预逆谋，宜赐自尽。乃以济兼桂州都督、侍御史，充桂管防御都使。左散骑常侍张镐坐与交通，贬辰州司户。”[①]又《旧唐书·肃宗本纪》曰：“夏四月乙亥朔，嗣岐王珍得罪，废为庶人，于溱州安置，连坐窦如玢、崔昌处斩，驸马都尉杨洄、薛履谦赐自尽，左散骑常侍张镐贬辰州司户长任。”[②]又《旧唐书·敬羽传》载：“嗣薛王珍潜谋不轨，诏羽鞫之……珍坐死，右卫将军窦如玢、试都水使者崔昌等九人并斩，太子洗马赵非熊、陈王府长史陈闳、楚州司马张昂、左武卫兵曹参军焦自荣、前凤翔府郿县主簿李屺、广文馆进士张夐等六人决杀，驸马都尉薛履谦赐自尽，左散骑常侍张镐贬辰州司户。”[③]又《唐大诏令集》卷三十九有《嗣岐王珍免为庶人制》，署为“上元二年四月”[④]。可知崔昌参与谋反时所任官职为“试都水使者”。《旧唐书·职官志三》：“都水监，使者二人，正五品上。……掌川泽、津梁之政令，总舟楫、河渠二署之官属。”[⑤]所谓“试”者，即试任其职或试假其衔，《通典》曰：“试者，未为正命。”[⑥]一般是指资历低而担任高级职务者。崔昌从九品下阶的乌雷尉被擢拔为正五品上阶之试都水使者，虽为超阶任用，然与其当年释褐所任太子赞善大夫一职同为正五品上阶，故从官阶的角度来看，似有官复原职之意。综上所述，崔昌历任官职分别为：太子赞善大夫（天宝九载九月）、乌雷尉（天宝十二载六月）、试都水使者（任职时间不详），并于上元二年四月在试都水使者任上因参与谋反被肃宗处死。

通过以上考证可见，崔昌确实担任过试都水使者之职，因此杜甫漂泊梓州期间所作《奉送崔都水翁下峡》一诗极有可能就是送别崔昌所作。若果真如此的话，杜甫与崔昌确为亲戚关系，故其在崔昌上“以土代火”说之前定有较为密切的交往，如此再反观其献《三大礼赋》与崔昌上“以土代火”说的高度一致，也就容易理解了。

（三）杜甫《奉送崔都水翁下峡》实际作年应为上元二年

如前所论，杜甫《奉送崔都水翁下峡》一诗中的“崔都水翁”确是试都水使者崔昌，则历代杜诗注本中关于《奉送崔都水翁下峡》作年的结论需要进行相应更改。因为崔昌于上元二年（761）四月即因谋反被处死，则此诗的作年当不晚于此年。那么杜诗旧注中一般将此诗系于何年呢？检黄鹤《黄氏补注》将此诗系于广德元年（763），从仇兆鳌《杜诗详注》以至于萧涤非《杜甫全集校注》、谢思炜《杜甫集校注》均依黄鹤此说。黄鹤将此诗编于广德元年（763）的理由是：“诗云：‘无数涪江筏’，当是广德元年梓州作。观末句，则知公有意于到夔矣。”[⑦]可知黄鹤确定此诗编年的依据就是诗中“无数涪江筏”之句，因为这句诗中提到了“涪江”，于是黄鹤便将“涪江”与梓州联系起来，而杜甫广德元年（763）确实到过梓州，故而这首诗便如此被确定为广德元年梓州所作。如今已知“崔都水”确为崔昌，则将此诗编于广德元年显然不能成立，此诗必作于上元二年四月崔昌谋反被杀之前。值得注意的是，《奉送崔都水翁下峡》一诗颈联“白狗黄牛峡，朝云暮雨祠”乃是用当句对预拟崔翁经过之地，暗中透露出此次崔都水的行踪路线乃是从梓州的涪江入嘉陵江再入长江，然后返回京师，似为都水监对这些水系郡县所作的一次全面考察。考虑到由梓州乘船经水路至京师长安需耗费不少时日，则杜甫此诗只能作于上元二年年初方较为合理。检诸种杜甫年谱，于上元二年均未有去梓州的记载，不过杜甫曾于上元元年秋曾去彭州访高适，又去新津会裴迪、王缙，上元二年春复往新津游历，则亦不能排除其上元二年初曾游梓州之可能。或许有人会质疑，杜诗的编年经历代注家反复梳理，难道可以随便改

① 《旧唐书》卷九五《酷吏传下》，第3017页。

② 《旧唐书》卷一〇《肃宗本纪》，第261页。

③ 《旧唐书》卷一八六下《敬羽传》，第4860－4861页。

④ 宋敏求编，洪丕谟等点校：《唐大诏令集》卷三九，第163页。

⑤ 《旧唐书》卷四四《职官志三》，第1897页。

⑥ 杜佑：《通典》卷一九《职官典一》，北京：中华书局，1988年，第471页。

⑦ 黄鹤、黄希补注：《黄氏补千家注纪年杜工部诗史》卷二四，北京：北京图书馆出版社，2006年。

易吗？其实此诗的情况较为特殊，检宋本《杜工部集》并未收此诗，宋百家本则收录于《补遗》之中，乃是未定编年之作。又检钱谦益《钱注杜诗》卷十八可知，此诗最早收录于吴若本《杜工部集》之中，乃宋朝奉大夫员安宇所收27篇杜甫佚诗之一，故《奉送崔都水翁下峡》一诗最初并无明确编年，完全可以按照实际情况重新编排酌定。

（四）嗣岐王李珍谋反案中的天象玄学因素

另外需要补充的是，关于上元二年嗣岐王李珍谋反之原因，史籍里仅称李珍因仪表伟岸颇类玄宗，又有朱融等人的诱导，遂有不轨之企图。其实嗣岐王李珍谋反案的发生，有着极为复杂的历史背景。综合来看，李光弼率领的唐军于是年二月邙山兵败后，史思明叛军对两京的军事威胁陡然增大，加之肃宗身体健康情况恶化，遂使得李珍等人萌生谋逆之心。不过除此之外，笔者认为肃宗上元前后特异天象频现也是促使李珍谋反之重要诱因。肃宗由乾元年号改为上元便是因为特异天象的屡次出现，《旧唐书·肃宗本纪》载，乾元三年（760）四月“丁巳夜，彗出东方，在娄、胃间，长四尺许。”“闰四月辛酉朔，彗出西方，其长数丈。”“己卯，以星文变异，上御明凤门，大赦天下，改乾元为上元，追封周太公望为武成王，依文宣王例置庙。时大雾，自四月雨，至闰月末不止。米价翔贵，人相食，饿死者委骸于路。”[①]然而即使改元之后，肃宗朝的特异天象仍未停止。上元元年五月癸丑，“是夜，月掩昴”。十二月“癸未夜，岁星掩房”。上元二年二月“辛未夜，月有蚀之，既”。“建辰月（十月）壬午，诏天下见禁系囚，无轻重一切释放。丙戌夜，月有白冠。”[②]另《旧唐书·天文志·灾异编年》载：

> （上元）二年七月癸未朔，日有蚀之，大星皆见。司天秋官正瞿昙撰奏曰：癸未太阳亏，辰正后六刻起亏，巳正后一刻既，午前一刻复满。亏于张四度，周之分野。甘德云：“日从巳至午蚀为周”，周为河南，今逆贼史思明据。乙巳占曰：“日蚀之下有破国”。其年九月，制去上元之号，单称元年。[③]

彗星、日食等特异天象的频繁出现被理解为上天对最高统治者发出的严重警告，倘若李珍集团中真有精通星象者能提前推算到此次日蚀，并将其附会到史思明身上，便极有可能将这次日蚀作为谋反的依据。其实李珍谋逆集团中的高抱素、崔昌、朱融均为星相学家，其中高抱素为司天台通玄院的直官，专门掌管观天定历，无疑是为李珍篡位提供星象依据的重要人物。另外，试都水使者崔昌曾于天宝九载献“以土代火”说和《五行应运历》，在朝廷集议时“负独见之明，群议不能屈”，无疑也是一位擅长星象历法之人。至于朱融，两唐书均称其为“蔚州长塞镇将”，蔚州长塞镇即今山西灵丘，那么一个小小镇将又如何会成为这次谋逆案的核心人物的呢？检《资治通鉴》称朱融为“术士”，另《册府元龟》曰：“上元中，日者朱融与嗣岐王珍交通。”[④]可见除了长塞镇将的身份外，朱融还是一个“术士”和“日者”。所谓“日者”，即以占候卜筮为业之人，因此他与高抱素、崔昌等人一样，都是擅长星象历法的玄学家。朱融、崔昌等人很有可能通过推算预知了此次日蚀发生的时间，并将其与史思明叛军附会在一起，借以说服李珍及其他成员坚定谋逆的决心。联想到天宝九载“四星聚尾”的特殊天象曾引发安禄山叛乱的史实，上元元年的“星文变异”对图谋叛逆者的诱发因素也是不容忽视的，李珍集团中崔昌、朱融、高抱素这几位擅长玄学星象人物的存在似乎更加证明了这一点。

（五）杜甫与卫包关系蠡测

据唐窦臮《述书赋》注曰：“卫包，京兆人，工八分小篆，通字学，兼象纬之术，官至尚书郎。”[⑤]可知

---

① 《旧唐书》卷一〇《肃宗本纪》，第258、259页。

② 《旧唐书》卷一〇《肃宗本纪》，第259、260、262页。

③ 《旧唐书》卷三六《天文志》，第1324页。

④ 王钦若等编纂，周勋初等校订：《册府元龟》卷六二七，第7253页。

⑤ 窦臮撰，窦蒙注：《述书赋》，栾保群主编：《书论汇要》上册，北京：故宫出版社，2014年，第195页。

卫包不仅精于书法，兼通象纬之术[①]。在崔昌上书建言“以土代火”说这一事件中，卫包是一个关键人物。当朝堂上公卿集议悬而未决之时，正是卫包“天意昭然”之言促使玄宗下了最后的决心，他后来也由集贤学士升迁为虞部员外郎，成为“以土代火”说的实际执行者。天宝十二载杨国忠否定“以土代火”说时，亦将卫包与崔昌等人一同贬谪，二人可谓同进同退。史籍里并未交待卫包与崔昌的关系，不过从上述种种迹象来看，二人不太可能是素不相识的，应该有过密切的交往。另外《册府元龟》里说“卫包助邪，独与林甫计议，大紊彝伦”，表明卫包和李林甫正是此事的幕后策划者与推动者，在天宝末李、杨争权的政治背景下，卫包无疑是属于李林甫派系之人，而崔昌或许只是他们摆在前台的一枚棋子而已。文献中尚找不到杜甫与卫包交往的直接证据，不过值得注意的是，据赵明诚《金石录》及陈思《宝刻丛编》载，卫包曾于天宝九载正月至四月先后撰写了《唐御书华岳碑堂修饰记》《唐修金天王庙灵异述》《唐灵台观修三方功德颂》《唐华岳庙古松诗》等[②]。卫包此行的背景是：“天宝九载正月，文武百寮、礼部尚书崔翘等累上表请封西岳，刻石纪荣号”，表凡三上，玄宗乃许之。“丁巳，诏曰：‘以今载十一月有事华山。中书、门下及礼官详仪注奏闻，务从省便。’”[③]《旧唐书》亦曰：“天宝九载，又将封禅于华岳，命御史大夫王鉷开凿险路，以设坛场，会祠堂灾而止。”[④]可见卫包天宝九载初的这次西岳之行应是为玄宗封禅西岳作前期准备工作，这就很容易令人联想起杜甫献《封西岳赋》之事。玄宗之所以想封禅西岳，是因为其生辰属金，五行中西方属金，故西岳乃是玄宗本命。杜甫在《进封西岳赋表》中说：“维岳，固陛下本命，以永嗣业。”《封西岳赋》亦云：“国家土德，与黄帝合；主上本命，与金天合。”[⑤]《旧唐书》曰：“玄宗乙酉岁生，以华岳当本命，先天二年七月正位，八月癸丑，封华岳神为金天王。”[⑥]如果说杜甫献《三大礼赋》是偶然与崔昌、卫包等人站在一个阵营的话，那么在封禅西岳问题上杜甫与卫包又站在一起似乎已不能再用巧合来解释了，这表明杜甫在“以土代火”以至于封禅西岳等问题上与卫包的立场都保持着高度一致，这极易令人怀疑二人有密切关联。天宝九载杜甫献《三大礼赋》时，卫包正任集贤学士。由于受到玄宗赏识，杜甫待制于集贤院，后来由宰相主持的考试也是在集贤学士们的围观中举行，杜甫在《莫相疑行》中回忆说“集贤学士如堵墙，观我落笔中书堂”[⑦]，则杜甫在集贤院时亦应与卫包相识，杜集中有《奉留赠集贤院崔国辅于休烈二学士》，也可知他与当时不少集贤院学士都有过交往。不过考虑到崔昌与卫包过从甚密，杜甫既然与崔昌为亲族，其与卫包亦应有过一定的交往，再加上二人对“以土代火”、封禅西岳等问题的看法高度一致，故杜甫与卫包初识或许并不一定始于集贤院待制时期，而是有可能大大提前。另外，卫包在当时以八分小篆著称于世，而杜甫于大历元年作《李潮八分小篆歌》时云：“尚书韩择木，骑曹蔡有邻。开元已来数八分，潮也奄有二子成三人。”其中并未提到卫包，不知是否出于选择性忽略，个中缘由也颇耐人寻味。

四、杜甫与李林甫集团关系之再反思

通过对杜甫与崔昌关系的重新考察，促使我们对杜甫与李林甫之间的关系亦需进行再反思。由于杜甫在《奉赠鲜于京兆二十韵》中说过“破胆遭前政，阴谋独秉钧。微生沾忌刻，万事益酸辛”的话[⑧]，故研究者往往将杜甫与李林甫的关系对立起来看，如仇兆鳌《杜诗详注》曰：“公初应诏而见黜，

① 由于史料的缺乏，卫包的生平事迹多已不可考，萧瑜撰有《唐代书法家、文字学家卫包生平略考》一文，见吴兆路、甲斐胜二、林俊相主编：《中国学研究》第8辑，济南：济南出版社，2006年，第381页，可以参看。

② 赵明诚撰，金文明校证：《金石录校证》卷八，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第121－122页。

③ 王钦若等编纂，周勋初等校订：《册府元龟》卷三六，第382－383页。

④ 《旧唐书》卷二三《礼仪志三》，第904页。

⑤ 萧涤非主编：《杜甫全集校注》卷二一，第6241、6249页。

⑥ 《旧唐书》卷二三，第904页。

⑦ 仇兆鳌：《杜诗详注》卷一四，第1213页。

⑧ 仇兆鳌：《杜诗详注》卷二，第140页。

后以召试而仍弃,皆林甫为之。”[①]天宝六载李林甫玩弄“野无遗贤”闹剧,将前来应试的举子全部黜落,确实殃及了首次应诏的杜甫。然而说杜甫天宝十载“以召试而仍弃,皆林甫为之”却真是冤枉了李林甫。韩成武先生已指出,杜甫献《三大礼赋》之后,经过中书省考试,获得出身,没有立即得到官职,是唐代铨选制度决定的,因为当时的铨选制度规定:献赋获得出身者,与制举获得出身者、进士及第者同等待遇,即候选三年,然后参加吏部铨选,才能获得官职。不过受到传统看法的影响,当代学界仍延续着仇兆鳌等人的认识,从冯至、陈贻焮、莫砺锋到康震皆是如此。甚至有人还说杜甫一直没走杜位、李林甫这个后门来谋求一官半职,说明君子有所为有所不为。这都把杜甫说的过于清高了,究其原因,是因为在人们心目中李林甫是口蜜腹剑的大奸臣,而杜甫则是崇高而忠贞的诗圣,即便杜甫曾于李林甫之女婿杜位宅守岁,人们仍不愿承认杜甫与李林甫在政治上有什么瓜葛。其实饥寒交迫的杜甫斯时曾先后向哥舒翰、鲜于仲通乃至杨国忠投赠诗篇,有饥不择食之急迫,倘若他真的通过杜位、李林甫这层关系对朝廷的动向有所了解,抓住时机献赋,我们又如何忍心对其进行苛责呢?如今通过杜甫献《三大礼赋》前后政治态势的解析,可知此事背后乃是李林甫、杨国忠两股政治势力的角逐,而从杜甫献《三大礼赋》的举动可以看出,他无疑是旗帜鲜明地站在李林甫一方的。考虑到地位寒微的杜甫难以和位高权重的李林甫搭上关系,因此作为李林甫之婿的杜位,其中介作用就非常值得关注了。另外陈贻焮先生在《杜甫评传》中认为,杜甫这次献《三大礼赋》的时机实在是选择得太妙了,一定有懂行的高人在后面替他出谋划策,并从杜甫《奉赠太常张卿垍二十韵》等投赠诗分析,认为对杜甫进行点拨的高人,非张垍、张均兄弟莫属[②]。实际上,我们若从杜甫与崔昌集团的密切关系来看,就可以发现这一判断也是值得商榷的。杜甫通过杜位、李林甫这层关系侦知朝廷上的最新动态,无疑要比张垍、张均兄弟的渠道更为直接方便。当然,作为“以土代火”说具体的策划者,崔昌、卫包、阎伯玙无疑是站在最前列的,杜甫则只是此事的鼓噪者和宣传者,况且这种鼓噪又是皇帝决定采纳崔昌的建言之后,政治上毫无风险,或许也正是因此之故,他才未被划入崔昌一伙,从而侥幸躲过了天宝十二载的杨国忠对崔昌集团的清算。这样一来,从杜甫与崔昌集团关系的角度来看,其献《三大礼赋》后未立即授官,对他来说反而是一种保护了,如若不然的话,杜甫于天宝十载便因献赋而授官,到了十二载杨国忠报复时岂不是要列为崔昌一党,同被外贬?故从这一角度来看,我们似乎应该为杜甫躲过一次政治劫难而替他感到庆幸,不过从中也可窥见杜甫作为一个外围人员与李林甫集团若即若离的政治身份。

总之,天宝九载“以土代火”说与“四星聚尾”天象的重叠对天宝后期的政治影响极为深远,从出土文献来看其影响的深刻性与广泛性要远超学界以前的认识。通过杜甫于此时献《三大礼赋》一事,可以管窥其与李林甫集团的关系。另外通过考察崔昌生平履历,可以确认其与杜甫为亲族关系,这对厘定相关杜诗的编年都具有重要的参考作用。而从杜甫与卫包关系的角度来看,亦可加深对其献《封西岳赋》的理解。天宝九载发生的几件大事不仅是杜甫长安求仕生涯的转捩点,也是李唐王朝由盛世巅峰走向分裂与崩溃的分水岭,对解读杜甫的生平及思想具有重要意义和价值,故不惮繁冗,略作考述如上,希请海内方家批评指正。

[责任编辑 刘 培]

① 仇兆鳌:《杜诗详注》卷二,第143页。

② 陈贻焮:《杜甫评传》,北京:北京大学出版社,2003年,第154页。

Abstracts

The Dilemma of Confucian Framework of "Home-World" and the Way out of It Cai Xiangyuan

From the distinction between public and private virtue, Liang Qichao and other modern Chinese enlightenment scholars criticized that Confucian morality is full of private virtue, but short of public virtue, and proposed that the latter is indispensable for the construction of modern civilized society. Chen Lai rectified the criticism by clarifying relevant concepts, and pointed out that the problem of moral construction since modern times is to overemphasize public virtue and suppress private virtue. Therefore, it is necessary to reach the balance of public and private virtue by enhancing private virtue. Private virtue is important, but Chen Lai did not see that the distinction between the two virtues has touched an inner predicament of Confucianism's "home-world" political framework. Therefore it cannot be overcome by simply enhancing private virtue. In a modern civilized society, the first important point of Confucian moral construction is to distinguish between the private and public domains, and to delimit the boundary between the family and the country, so as to protect both the public and private domain.

Compound Modernity:
Paradigm of Chinese Modernity and Its Embedding Prospect of Political Order Zhang Zhenbo, Jin Taijun

The construction model of modernity knowledge systems should be transformed from external imitating to internal exploring, which is corresponding to the uprising of anti-essentialism. The cultural combining of Confucianism and Marxism has formed the fundamental essentials of collectivism and socialism for contemporary China, and thereby gestated and formed its modernity paradigm characterized with compound attributes. Compound modernity, referring to the organic arrangements and mutual interactions of various modernity elements across time and space, has presented apparent orientations in the spiritual, structural and practical dimensions, after recognizing the complexity and pluralism of modernity in China and other countries. A systematic approach should be developed in order to construct a political order that is compatible with the compound modernity in China, including the production of political values embedded with collective justice, the multi-constructed political legitimacy, the institutionalized political life, and the construction of global governance oriented towards a community of common destiny for all mankind.

Chinese Road in the Perspective of Modernity Reflection Wang Haibin

The multi-line theory of the path of modernity is the logical premise for us to talk about the Chinese road in a theoretical perspective. The western modernization process has overflowed the obvious negative effects in the aspects of cultural concept, survival mode, economic logic and political path. The negative effect of Western modernity practice is not necessarily brought about by the modernity itself. The Chinese road should consciously reflect on the development cost that can be avoided in the practice of Western modernity, and take the road of fully utilizing the factors of modern civilization and avoiding the negative effects of modernity to the utmost extent. Looking forward to the prospect of China's roads in theory, we should consciously construct a new type of civilization that combines tradition and modernity, materiality and spirit, and the dynamic mechanism, balance mechanism and optimization mechanism under the leadership of the party.

The "Island Barbarians" and the Conception Change of China and Minority Nationality in the Northern Dynasty Guo Shuo

In terms of its nature, "Island Barbarians" in Wei is different from "Cable Prisoner" in South, "Island Barbarians" biography is a historical narrative mode was set up by Wei Shou. The Northern Wei did not use the "Island Barbarians" for Southern dynasty, but used Jiangnan or Pseudo Qi, Pseudo Liang, and so on. It is immediate cause that the Hou-Jing Riot led to regime sharp decline of the Southern, as well as it need orthodox reason when Wei gave up it's throne to Qi. It mark the conception change of China and minority nationality in the time of Wei to Qi as the "Island Barbarians" appeared. And the basic changed character is the norm from

national segregation of Hu and Han to the custom difference and then the separation of China and minority nationality in the Sixteen Countries and Northern Wei dynasty.

Being Expatriates and Officials:

Acting Officials of Prefectures and Counties in the Perspective of Social History Zhou Ding

The system of acting officials of prefectures and counties appeared significant difference between the early and late Tang dynasty, which is related to the changes in local social structure. Since the middle Tang, there hosted a large group of scholars migrated from Chang'an and Luoyang in local prefectures and counties. Relying on relationship and friendship with court and local officials, the migrant scholars became an important source of acting officials of prefectures and counties. It even evolved into a personnel convention in some regions such as Lingnan. For some poor and jobless scholars, the position of acting official could mean a kind of source of living or benefit, more than a personnel system to maintain the operation of government affairs. Similar to the acting officials, there also existed election mechanism such as summon, recommendation, and petition in local administration in late Tang. Although such mechanism can be regarded as burgeoning in the early Tang, they all prevailed in middle and late Tang, which is somehow cohesive with the trend of scholar migration and "localization" of officials spawned in this trend.

A Road acrossing the Geographical Environment:

Centered on the Interaction between Nomadic and Agricultural Civilization in the Northern Area in the Ming-Qing Period Yu Hongliang

Using historical materials including central and local archives, land contract, record of place names, Chinese and foreign record of inspection and etc., this paper restores the longlasting and massive communication among people from inland China and the Mongolian region on agriculture, trade and other aspects acrossing the geographic boundaries of the Great Wall and the Hetao region, as well as the historical scene of migration, technology transfer, and cultural communication. It can be seen that in a country with environmental and ethnic diversity, natural differences including geographical conditions had never been the blocking factors of communication and integration. On the contrary, development of human society is just a historical course breaking through the environmental limitation. The proposition of Western historical theories such as Inner Asia and the Great Wall Zone were affected by modern nationalism, yet they shows obvious defect when being applied into the studies of Chinese history.

Humanistic Spirit of the Western Zhou Dynasty and Religious Revolution in Late Shang and Western Zhou Period Zhao Fasheng

The humanistic reason in the Western Zhou civilization is the foundation of Chinese humanistic spirit. Being affected by anti-religious ideology in the 20th century, it was considered as a reaction against religion by academia in the past years. Nevertheless, the author believes that the Chinese civilization before the Axial Age was still in the religious period, and the changes in late Shang and Western Zhou did not eliminate religion. Actually, those changes can be considered as a revolutionary transformation of natural religion in Shang dynasty and a new creation of ethical religion, which bred the humanistic spirit of Western Zhou and produced a new supreme god (Heaven) as well as developed a new interpretation of Heaven's will—matching one's virtue with that of Heaven. Besides, a new way connecting human with Heaven was created and thus the bond between Heaven and human got strengthened with the influence of moral providence got broadened. The birth of humanistic spirit in Western Zhou was not only the attenuation of traditional natural religion but also the fruit of the development of new ethical religion. The key to understanding the civilization of Western Zhou lies in the comprehension of the endogenous relation between new ethical religion and humanistic reason.

Wei Liaoweng's Historical Position in the Development of Neo-Confucianism Wang Ruilai

In the history of Confucianism, Wei Liaoweng is a very important link after Zhu Xi. He is an earlir one who brought Zhu Xi's works back to Sichuan, set up several academies to let Neo-Confucianism go out to the west,

and made people there all know the principles of Neo-Confucianism. He did not stick to Zhu Zi's theory but integrated various theories. He wrote a large number of works, and advocated "reflecting the Six Classics to my heart." After many years of teaching and governing in Shu, along with the expansion of influence and status, coupled with the increase in the number of disciples, Wei Liaoweng led Shu Xue to go to all parts of the country and Shu Xue received widespread attention.In particular, Wei Liaoweng called for establishing posthumous titles for Zhou Dunyi, Cheng Hao, Cheng Yi and Zhang Zai, which established the exclusive orthodox status of Daoism in the following hundreds of years, thus promoting Confucianism as never before. This also established Wei's leading position in the Taoist tradition.

Grassroots Confucians' Practice of Theory of Conscience:
a Case Study of Anfu Confucians in Reigns from Jiajing to Wanli in the Ming Dynasty Zhang Weihong

In the Jiajing and Wanli period of the Ming dynasty, numerous grassroots Yangming scholars from Anfu County without any merits in imperial examinations became the main force of the promotion of the Yangming theory at the parochial level. They expanded from lecturing and spiritually cultivating themselves to civilizing rural people to participate in developing local public welfare undertakings, and then to undertake social governance by assisting the local government. As the squire of Yangming scholars, they identify themselves as as "the heart of the villagers." Their lectures and other activities in the countryside are driven by the spirit and responsibility of "unity of all things," which have exerted a longlasting and latent influence on smooth operation of local social order. As the squire of Yangming scholars, their regarded self-identified role as "the heart of the villagers." Their lectures and acitivities in the countryside which are driven by the spirit of "the unity of all things," as a kind of spiritual education, exerted latent influence on the smooth operation of local social order for a long time.

Returning to the "Justness": the Future Approach of Contemporary Chinese Philosophy Zhang Zhihong

The great change of modern Chinese social life is the cause of the disparagement of its traditional culture and its theoretical form, i.e., Chinese philosophy. Scholars of traditional philosophical theory have been exploring a way of transition to its updated form since a century ago, but their effort seems to weaken the internal dynamic of Chinese philosophy itself, which has its unique perspectives of observation and axiological standpoint, as well as alternative ways of apprehending the world. These characters are realized as going back to Dao and deal the unjust theoretical directions with the just Dao. For contemporary scholars of traditional culture and philosophy, it is necessary to return to this just approach, founded on Dao and investing the reality with "Justness". Only in this way, can the systematic rebuild of Chinese philosophy and the disciplines concerned succeed, and the transition of traditional Chinese philosophy is made possible.

A Century of Academic Construction of the "Chinese Nation"
from the Perspective of Marx and Engels' View on Nation Song Peijun

Marx and Engels' view on nation reveals the two forming lines of ancient nations and modern nations, both of which have undergone two stages: nationalities and nation. The two nation-states have in common the existence of the trinity and indispensability of the people, nation, and state. It is inconsistent with the linear distinction between ancient, feudal, and capitalist countries. This is inconsistent with Stalin's definition of "нация," emphasizing the "modern" era positioning, thus providing the possibility to expand its applicability. In the eyes of Liang Qichao and Gu Jiegang, "Chinese nation" is "Han people," which is the concept creation and application in this sense. While Fei Xiaotong's theoretical elaboration of the "multiple integration of the Chinese nation" is more a summary of Stalin's definition of the sinicization practice, lack of a clear definition and qualitative analysis of ethnic unions and ethnic groups. Only from the perspective of Marx and Engels' view on nation can we solve the problem of the limitation of understanding brought about by the division of political science and ethnic history, and then we can see the historical truth of the structural change of ethnic relations in the late Qing and early Republic of China from the historical mirror.

"Assertor of Alliance" in Bamboo Slips of Qin and "Vertical Alliance" in the Warring States and Qin-Han Period Yang Zhenhong

There are both characters of "*cong ren*" (assertor of alliance) in the newly published bamboo slips of the Qin dynasty found in Liye and collected in the Yuelu Academy. The character "*cong*" means specifically to the six states east of Shanhai Pass alied to fight against the State of Qin. The bamboo slips from No. 013 to No. 018 collected in the Yuelu Academy show that since 228 B.C. at lastest, the prison of retinues had been risen in the State of Qin, and Yue Tu, the former general of Zhao, as well as his kinsfolk and housemen were all wanted throughout the state. Except the ones who were sentenced to death, the assertors of alliance and their kinsfolk and housemen were sent to border prefectures and counties such as Ba, Dongting, and Cangwu, to work on forced labor including salt manufacturing, farming, civil engineering without remission for life. Until 212 B.C., part of the assertors of alliance were remitted because of a certain emergency.

An Analysis of Divergent Interpretations of "Waiting for Her Fiance" in the *Book of Poetry*: with a Discussion of the Interpretation Method of the *Book of Poetry* Shi Yuruo

There have been various interpretations of the piece "Waiting for Her Fiance" in the *Book of Poetry* since the Han dynasty, which can be generally classified as a lascivious poem or one piece on judging the situation, and either of them escapes the pattern of putting the purpose before interpretation. Although contemporary understanding can restore the true color as a folk song, it is criticized for considering the four sections as being discordant. If using the way of contextualization, we can get a genre painting on ferry with the theme of love and marriage in different seasons, and thus the limitation of preconception can be avoided.

The Approaches toward Confucianism, Canonization, and Artistic Conception in the Interpretation of Tao Yuanming's Poems Li Jianfeng

The role of Tao Yuanming's poems in poetic history was firmly established after the Song dynasty. While undeniably due to the charm of the poems, there was three basic causes for the general praise, i. e. the increasingly approaches toward Confucianism, cannonization, and artistic conception in the reception of Tao's poems. Tao Yuanming's personality experienced a course from nobleness to Confucian characteristic, and his works experienced a course from tributary to the mainstream. Those two courses combined into a lofty and Confucian approach after the Song dynasty, in which Su Shi's remark that "Li Bai and Du Fu are not match for Tao" played a key role in Tao's status change from a secondrate writer to a first-class one. And the discovery of artistic conception in Tao's poems was inseparable from the revelation of key readers such as Su Shi, Fan Wen, Fang Hui, Zhong Xiu, and Wang Guowei. Although the approaches toward Confucianism and cannonization raised the position of Tao's poems, they also shadowed the non-Confucian and artistic characteristics; while the exploration of artistic conception is a kind of clarification of the artistic characteristic of Tao Yuanming's poems.

"Earth Substituting Fire" and "Convergence of Four Stars": a Research of the Political and Cultural Context of Du Fu Offering "*Fu* on the Three Grand Rites" and Related Issues Sun Wei

The theory "earth substituting fire" offered by Cui Chang in the year A.D. 750 was originated from the theory "circulation of five virtues" created by Zou Yan, and was interpreted constantly by Wang Tong, Wang Bo, and Li Sizhen in the Sui-Tang period. Just at the time when the Tang court discussed the theory, the special astronomical phenomena of "convergence of four stars" occured, which had always been regarded as omen of festivity of virtue, or disaster without virtue. So Emperor Xuanzong decided to adopt Cui's theory, hold the three grand rites in the first month of next lunar year, and advocate "earth substituting fire" to cover up the negative effects brought by "convergence of four stars", yet An Lushan seized the opportunity and began to plan treachery. The context for Cui Chang offering the theory is the political game between the two groups of Li Linfu and Yang Guozhong in the late years of Tianbao reign, and Du Fu offering "*Fu* on the Three Grand Rites" shows the same stand with Li's group. Through some poems and prose, it can be seen that Du Fu had close relations with Cui Chang and Wei Bao, so the relevant chronological order should be adjusted and corrected.