

2019

[总第 370 期]

ISSN 0511-4721

1

国家社科基金资助期刊



LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY

文史哲

中国出版政府奖期刊奖  
新中国 60 年有影响力的期刊  
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

2019 年第 1 期  
(总第 370 期)

2019 年 1 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

周广璜 刘京希 李扬眉

封面设计

蔡立国

## □“如何构建中国特色哲学社会科学体系”(笔谈之一)

- 中国文明的复兴和知识重建…………… 郑永年 杨丽君(5)
- 学术创新的基点:概念的解构与建构…………… 徐 勇(10)
- 中国经济学的本土话语构建…………… 姚 洋(13)
- 儒家传统与中国人类学的学术自觉…………… 麻国庆(19)
- 

## □中国社会形态问题

- 中近古“士农工商”较自由发展政策模式探研…………… 李治安(23)
- 

## □政治哲学研究

“死人的政治”还是“活人的政治”

- 传统溢法学的政治学意义…………… 俞可平(40)

在王权与教权之间

- 论欧洲中古后期教会学者的政治理论及其体系…………… 顾璠斋(51)
-

## 文学制度层位论

——兼述“制度与文学”命题的设立及缺陷 ..... 饶龙隼(67)

“诗史”传统与晚明清初的乐府变运动 ..... 叶 晔(75)

---

从职位到官位(一):以汉魏南北朝的校书郎为例 ..... 刘 啸(89)

---

## □中国哲学研究

“水火”范畴与中华文明论纲 ..... 高成鸢(99)

儒家子思学派的性情论与法思想 ..... 马 腾(117)

《庄子》与艺术真理 ..... 郑 开(128)

---

## “人对自身情感的责任”的现象学前提

——早期萨特情感理论的核心承诺 ..... 徐法超(148)

---

## □学林春秋

### 我心目中的赵俪生先生

——写在赵俪生先生一百周年冥诞之际 ..... 李华瑞(157)

---

---

*Contents*

Zheng Yongnian et al.	“How to Construct Philosophy and Social Sciences with Chinese Characteristics” (Conversations by Writing I)	5
Li Zhi'an	A Discussion of the Weak Free Development Model of Scholar, Farmer, Artisan, and Merchant in the Middle and Late Imperial Times	23
Yu Keping	“Politics of the Dead”, or “Politics of the Living”: The Political Significance of Posthumous Titles in Traditional China	40
Gu Luanzhai	Between Monarchical Power and Ecclesiastical Power: A Study of the Political Theories and System of European Ecclesiastical Scholars in Late Medieval Period	51
Rao Longsun	The Theory of Levels in Literature System: With a Discussion of the Establishment and Defect of the Proposition “System and Literature”	67
Ye Ye	The Tradition of “Poetic History” and the “Variety of Music Bureau” Movement in the Late Ming and Early Qing Period	75
Liu Xiao	From a Job Title to an Official Post (Part One): A Case Study of the Editor from Han to the Southern and Northern Dynasties	89
Gao Chengyuan	The Categories of “Fire and Water” and Chinese Civilization	99
Ma Teng	Disposition Theory by the Confucianist Zisi School and Legal Thoughts	117
Zheng Kai	Zhuangzi and the Artistic Truth	128
Xu Fachao	The Phenomenological Premises of the “Responsibility of One’s Own Affectivity”	148
Li Huarui	Mr. Zhao Lisheng in My Mind: Writing for the 100th Anniversary of His Birthday	157

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。

# “如何构建中国特色哲学社会科学体系” (笔谈之一)

**编者按:**近四十年来,中国以独特的道路和方式实现了大国崛起,制度安排、社会结构、发展路径在很大程度上溢出乃至颠覆了基于西方历史经验得出的社会科学结论。伴随着这一历史性的变化,一方面是西学范式和框架对于中国经验与现实的解释效能愈见式微,中国人文社会科学各领域渐次转向尊重自身的事实和特点,提出了从学理上发现并阐述“真实的中国”、锻造尊重本土经验的理论模型的新时代课题;另一方面,中国也亟需在世界范围内形成与其经济实力和地位相匹配的思想、学术、文化领域的话语权与软实力。正是在此时代背景之下,2016年5月17日,习近平同志在哲学社会科学工作座谈会上发表重要讲话,强调哲学社会科学工作要着力构建中国特色哲学社会科学体系,提炼出带有中国标识的概念范畴。“讲话”发表之后,经过人文社会科学界的新努力,构建中国特色哲学社会科学体系的工作已经初见成效。优秀传统文化的弘扬和创造性转化,马克思主义理论研究和建设工程的全面推动,新时代中国特色社会主义理论体系的建构,无不标示着哲学社会科学研究本土化的新进展。从话语体系构建的视角来看,上述探索只不过意味着破题立论,一系列涉及中国特色哲学社会科学体系建构的重大话题亟待展开。有鉴于此,在国家哲学社会科学办公室的指导下,山东大学《文史哲》编辑部于2018年夏初主办了以“如何构建中国特色哲学社会科学体系”为题的专题研讨会,以期推动相关探讨向纵深发展。本期推出的这组笔谈,即属此次专题研讨会的一部分成果。

**关键词:**中国知识体系;本土问题意识;东方专制主义;东方自由主义;祖赋人权;自身人类学;国家人类学

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.01.01

## 中国文明的复兴和知识重建

郑永年 杨丽君

(郑永年,新加坡国立大学东亚研究所教授;杨丽君,华南理工大学公共政策研究院教授)

今年是改革开放四十周年。四十年来,中国经历了巨大的经济和社会转型,乃至政治转型<sup>①</sup>。就经济而言,中国从20世纪80年代初一个贫穷的经济体跃升为世界第二大经济体,从一个封闭状态的经济体,转型为世界上最大的贸易国。这些变化的背后,是从计划经济向中国经验市场经济制度的转型。就社会发展而言,四十年来已经促成了近七亿人脱贫,同样为世界经济史上的奇迹。社会

<sup>①</sup> 有关中国改革开放以来的巨大变化,参见 Zheng Yongnian, *Contemporary China: A History since 1978* (Oxford, UK: Wiley-Blackwell, 2014).

其他方面的发展也同样显著,包括人口寿命、教育、社会保障、住房,以及国民消费水平的提高。就政治而言,1949年之后建立起来的制度经历了各种挑战,并且在挑战中不断调整和完善。这一系列的深刻制度变革,需要学者们来解释、提升,加以概念化和理论化,从而创建出基于中国经验的社会科学体系。

然而遗憾的是,当改革开放以来的中国已经成为世界社会科学界最大实验场的时候,中国知识界并没有承担起解释中国的变革,为世界社会科学贡献知识的责任。社会科学领域发展滞后的现状不仅影响到了中国的知识重建,更累及中国文明的复兴。任何一种文明,其内核都是代表这个文明的知识体系。或者说,知识体系是一种文明的最高表达。从知识构建的角度讲,正是伟大的知识造就了文明,任何文明都需要一套完善的知识体系来支撑。但今天中国所面临的局面并非如此。一方面是改革的作为和文明的复兴,另一方面是能够解释改革实践的知识的缺失。近年来,中国政府提倡媒体和智库走出去,讲好“中国故事”,但是由于缺乏一套知识体系支撑,结果总是事与愿违。我们所讲的“中国故事”,外界听不懂。用一位西方外交官的话来说,讲好“中国故事”的最终结果却是“唤醒了中国在西方的敌人”。笔者认为,诸如此类现象的产生,最根本的症结在于改革开放乃至近代以来,中国一直没有发展出自己的知识体系,而是在用西方的知识体系来解释中国问题,结果不仅外在世界不感兴趣,而且在很大程度上“曲解”了自己。很显然,这种现象必须得到改变。

一般意义上,人们把1840年代的鸦片战争视为中国近代史的开端,其主要意味是凸显西方对中国发展的影响。中国在鸦片战争中失败了,大清帝国从此开始走向衰败。的确,在促成中国传统帝国体系离开历史舞台过程中,西方的作用不可低估。因此,马克思尽管无情地谴责西方殖民主义和帝国主义,但也充分肯定了殖民主义和帝国主义在推动历史发展进程中的关键作用。在马克思之前,另一位德国哲学家黑格尔认为中国没有历史,因为中国的历史是静止的<sup>①</sup>。如果按照欧洲从奴隶社会、封建社会到资本主义社会的历史发展进程来看,中国的确没有历史,因为自秦始皇帝统一中国之后,中国的经济和政治形态几乎没有发生过巨大的变化。而中国新的历史就是在和西方接触后才开始的。鸦片战争是关键,之前中国的体制和意识形态一直有能力应付外来的挑战,因此没有深刻变革的意图和需要,但几次战争失败之后,不得不开始进行主动的变化和变革。

那么,中国近代以来的历史是如何变化的呢?有两种主要的解释。第一种是美国史学家费正清的“冲击—回应”模式,认为中国是随着西方的变化而变化的,西方带来冲击,中国予以回应<sup>②</sup>。与此相反,另一位美国史学家柯文提出了“中国中心论”,提供了另外一种解释。这种解释强调,中国的变化体现更多的是中国自身的发展逻辑,外来(西方)力量促使甚至促成了中国的变化,但变化并没有改变中国本身的发展逻辑,或者说,中国的变化没有使得中国西方化<sup>③</sup>。

如何解释这两种不同的看法?不同学者看法不同,这里并没有对错之分,主要的区别就在于他们所指的变化层面的不同,因为在不同层面,人们看到不同的东西,因而得出不同的结论。例如,在思想意识层面,近代以来肯定是“西方化”的。近代以来,中国的语言、概念、理论和思想所呈现出来的都是“西化”的结果,无论是浅层的思考还是深层的思维,无一不和西方有关。到今天为止,思想知识界还没有能力拿出一个基于中国现实并且能够解释中国现实的概念或者理论。现象的背后有很多原因,撮其要者,在于近代文明由西方主导,有人甚至把近代文明等同于西方文明。西方在近代文明的发展和构建过程中,建立起了一整套基于西方近代化发展经验的社会科学知识体系。近代以来的经济学、社会学、政治学理论,无一不是建立在西方发展经验的基础之上,而这种由区域经验产生

① 参见[德]黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海:上海书店出版社,2006年。

② Ssu-yü Teng and John K. Fairbank, *China's Response to the West: A Documentary Survey, 1839-1923* (Cambridge: Harvard University Press, 1963).

③ Paul A. Cohen, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past* (New York: Columbia University Press, 1997).

的理论,自诞生以来就被作为人类发展放之四海皆准的理论,这使得西方知识体系不仅具有了普世性,同时也被赋予了价值观。

很容易理解,西方学者在解释中国的经济、政治和社会制度时,总是以西方的制度为模版,认为西式的制度模式是先进的,反之就是落后的和需要改造的。这种具有普世性价值观的西方知识体系思考导向,也使得西方学者在研究中国问题时,总是以中国所没有的东西来解释中国,探讨中国为什么没有西方所具有的东西。从近代早期孟德斯鸠的“中国没有贵族”,到后来的“中国没有私有产权”、“没有法治”、“没有人权”、“没有民主”等等,都是用中国所没有的东西来解释中国的发展。简单地说,近代以来,西方学者从来没有用中国已有的东西来解释中国。其实无论是“冲击—回应”模式,还是“中国中心论”,都是在用西方经验所产生的理论,而不是从中国的现实出发来解释中国。在很大程度上,这样的解释与其说是“解释”,倒不如说“判断”。这里的荒唐性不言自明。如果要解释中国,那么必须找到中国所具有的因素。如何用中国所没有的东西来解释中国呢?这是不符合逻辑的。

无疑,近代以来占主导地位的西方知识体系也严重影响和主导了中国学者对自己的认知。其最主要的原因在于中国学者对西方文明和知识体系的学习过于“全盘西化”,特别是对西方知识体系的学习,注重知识的吸收而轻方法论的思考。这也正是中国学者尽管在思想和概念方面非常西化,却不能够发展出解释本国社会变迁的理论的原因所在。

这里必须指出的一点就是,即使整个社会科学话语是从西方“进口”,人们也习惯于使用西方概念和理论来解释中国,但这并不否定在更深层次上中国式思维的存在。实际上,这种传统思维根深蒂固,并且不时表露出来,成为一些人抵御西方思想的有效武器。但因为现代社会科学及其思维的缺失,传统思维不能表述为概念和理论,同样不能解释中国的现实。在这个意义上说,传统哲学、国学和文化现象的再生,很难聚合成为中国社会科学发展的动力;相反,这股力量正在成为中国社会科学发展的巨大阻力。

在物质变化方面也是如此,表现出诸多西方化的迹象。首先,至少没有人会拒绝西方式的变化。当然,在很短的一段特殊时期里,例如文化大革命时期,人们把西方式物质变化高度意识形态化和政治化。实际上,近代以来到今天为止最长盛不衰的口号“富国强兵”,就是要学习西方物质发展模式。这并不难理解。近代中国被西方所打败,主要是因为西方物质方面尤其是军事方面的进步。在早期,一些人秉持义和团式“刀枪不入”的态度,鄙视西方的物质进步,但在被西方彻底打败后不得不放弃这种态度,转向学习西方。早期学习西方主要是想学习西方的物质进步,等到被亚洲第一个现代化的国家、昔日的学生日本打败之后,才又意识到光有物质的进步远远不够,还要学习西方的思想。至少就日本本身的解释,其进步是“脱亚入欧”的结果。中国要在物质层面学习甚至赶超西方,这是近代以来大多数政治人物和知识分子的梦想。从毛泽东时代到当代,“赶超”几乎已经成为中国人的一种“哲学思维”了。在毛泽东时代,中国在各个方面落后于西方,并且被帝国主义所包围,提出“赶超西方”还可以理解。今天,中国已经是世界第二大经济体,并没有面临毛泽东时代那样的地缘政治环境,不过人们仍然具有强烈的“赶超”心态,足见这种哲学的根深蒂固的心理基础。即便是在某一时期部分性地在制度方面借鉴西方,其根本目的也是为了物质文明的进步。比如说1980年代进行政治和经济制度改革,其最终目的是实现“四个现代化”。

最大的分歧在于制度层面。不管怎样的社会,制度是其核心,因为制度是调节人与人、人与社会、人与自然的中介。可以说,没有制度就没有社会。近代以来,就中国的制度如何变化有海量的讨论,但根据历史进程归纳起来,不外乎如下几种。第一,早期提倡“中学为体、西学为用”,就是说基本制度不用变革,需要变革的是那些能够解决问题的“术”。第二,“全盘西化”。五四运动之后很长时间内,盛行这种观点。直到今天,此种观点在知识分子中间仍然有一定的市场。第三,“西学为体、中学为用”。这是20世纪80年代提出来的观点,当时东亚一些经济体已经或者开始实现民主化,包括



日本、韩国和中国的台湾,在这些社会,政治体制民主化了,但社会生活仍然是东亚传统<sup>①</sup>。

很显然,近代以来,就制度而言,无论是社会层面,政治层面还是经济层面,中国并没有像思想和物质层面那样西方化。当思想西方化的时候,人们总是以为制度也会西方化;当物质生活西方化的时候,人们总是以为制度也会西方化,更不乏有人呼吁主动的西方化。但从经验层面看,并没有发生这种情况。在制度层面,有些变化似乎是朝着西方化方向在发展,但结果发现只是浅层的西方化,仅仅只是表象甚至是假象。更有意思的是,在思想和物质越来越西方化的今天,制度层面呈现出越来越中国化的趋向。

此种悖论如何予以解释?一种解释是基因论,即认为中国的制度在不同时期面临不同的思想和物质条件,有能力进行“再生产”,而不会发生根本性的变化。黑格尔就是这么解释中国的,他认为中国没有历史。的确如此,如上所述,西方从原始社会、奴隶社会、封建社会走到黑格尔时代的资本主义社会,制度变化眼花缭乱;但中国自从秦始皇帝统一之后,在制度层面没有发生过任何类似西方的变化。

第二种解释强调制度变化的缓慢性<sup>②</sup>。物质层面的变化是有限的,因为它往往首先发生在某一个或者几个领域;思想层面的变化最具有局限性,因为它往往只发生在知识界的某些人中间。因为制度乃社会最大多数人的生活调节器,它不会随着物质和思想的变化而变化。在这个层面,人们往往指向既得利益对制度变化的阻碍。如果当社会的大多数就是阻碍变化的既得利益者的时候,制度变化就很难进行。中外历史上,也经常发生通过“消灭”“既得利益”而引入的制度变化,即革命。不过,还没有任何一个社会就这种需要付出巨大的生命代价的变革达成过共识。

第三种解释指向“量变而质不变”,强调建立在世俗文化之上的中国制度的灵活性和伸缩能力。就是说,中国的制度能够吸收消化任何外来的压力,在“量”的层面不断变革自我,而在“质”的层面(也就是在结构层面)“再生产”自己,从而实现自我更新<sup>③</sup>。

物质、思想层面的变化与制度层面的变化的高度不一致性,直接地反映在了中国近代以来的知识体系上。简单地说,中国的概念理论与制度实践严重脱节,知识体系对制度现实没有解释能力。这种情况自近代到今天,不仅没有变化,反而越来越严重。就以今天人们一直在讨论的“中国道路”为例。中国道路是客观存在的“社会事物”,自近代到今天中国所经历的历程就是“中国道路”。如同前面所讨论的,在物质和思想层面,“中国道路”受西方(不管是马克思主义还是其他“主义”)的影响也属显见,在这两个层面西方的概念和理论能够解释一些东西。然而,在制度层面如何解释“中国道路”呢?

如果不加以“中国化”,即使是马克思主义的制度发展史观也解释不了中国制度的演进,更不用说其他西方理论了。例如,在经济制度层面,马克思主义解释中国的主要概念是“亚细亚生产方式”或者后来的“水利社会”。如果人们搞清楚西方思考中国的思维脉络,那么就不难发现,今天西方指称中国的“国家资本主义”,就与早先的“亚细亚生产方式”和“水利社会”直接相关,或者说后者是前者的思想来源。

很显然,“国家资本主义”的概念与其说是解释中国的概念理论,倒不如说是西方对中国的“偏见”。自古到今,中国的“国家”在经济生活中所扮演的角色并非西方的“国家”所能比拟,甚至经济本身的概念在中西方之间也存在着巨大的差异。抛开其意识形态性质不说,问题在于,“国家资本主

① 对这几个观点的综合性论述,见 Zheng Yongnian, *Globalization and State Transformation in China* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2004).

② 史学家钱穆先生在强调中国历史的变迁的同时,指向了中国历史的韧性和一致性。见钱穆:《中国历代政治得失》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年。

③ 参见 Yongnian Zheng and Yanjie Huang, *Market in State: The Political Economy of Domination in China* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2018).

义”不能解释中国的历史和现实。至少从汉代开始,国家始终垄断关键的经济领域。国家对关键经济领域的垄断,决定了中国没有可能发展出西方那样的自由市场经济。但是,这并不是说中国就没有市场,就没有除了国家之外的经济角色。恰恰相反,在大多数历史时间里的大多数经济领域,国家并不是主要的经济角色。除了国家之外,还有民营企业,还有民间和政府的合作。近代的人们把当时的经济分为“官办”、“官督商办”和“商办”是相当科学的。当然,也有外国人开办的经济企业。今天人们称中国经济为“混合经济”,就是指这种复杂的经济形态。当经济活动的半壁江山是非国有且非国有部门的就业人数超越国有部门的时候,就很难用“国家资本主义”来解释中国经济了。

更重要的是在政治制度方面。从古希腊的“东方主义”到近代的“东方专制主义”、20世纪的“极权主义”,再到当代层出不穷的各种版本的“权威主义”,西方对中国的解释只有一个范式。马克思主义对传统中国的解释也是这个范式的一个变种。无论是马克思本人还是后来的马克思主义者,他们对解释中国的贡献就是证明了在“东方专制主义”背后还存在一个经济基础,即“亚细亚生产方式”或者“水利社会”。但正如“亚细亚生产方式”解释不了中国经济,“东方专制主义”也解释不了中国的政治制度。早期西方传教士来中国的时候,他们误以为中国比西方更为“共和”,甚至认为中国才是真正的“共和”体制,即皇帝和大臣(官僚体系)之间的“共和”。这当然是一个假象,因为此“共和”并非西方意义上的“共和”,但也点出了中国皇权体系内部的权力分配的客观状态,这种状态并非“东方专制主义”所能解释。

今天,无论是西方还是中国的学者,基本上仍然是沿着这个古老的思维范式来解释中国的体制变化,解释这个体制为什么那么具有韧性,但鲜有人解释这个体制到底如何运作,以及用什么样的概念和理论来解释这个体制。尤其是当中国的社会经济利益高度分化和多元化的时候,怎能仍沿用原来的范式来解释呢?中国学者完全可以通过观察中国体制的实际运作,形成能够解释中国的概念和理论,但这个基本的任务鲜有人感兴趣,导致理论解释严重滞后于中国自身社会变化的局面。直到今天,人们仍热衷于拿西方理论来解释中国的一切。

因此,我们有足够的理由来质疑和怀疑近代以来所形成的中国知识体系,因为这个知识体系是对西方知识体系的简单移植,并不能有效解释中国自身。人们更有足够的理由来重塑中国的知识体系。在实践与人们所接受的理论概念之间出现巨大差异、甚至发生重大矛盾的时候,人们就会惊讶,甚至愤怒,对现实产生巨大的不满。这种情绪在思想意识上可以理解,但在理论构建上则是一无所用。无论哪个社会,在理论与现实不相符合的时候,需要改变的是理论而非现实。因为不管人们喜欢与否,现实是客观存在的。

如何重塑中国的知识体系?对中国的知识界来说,这是一种全新的任务。可以这么说,如果中国学者不能担当起这个责任或者不能完成这一历史使命,那么学者们的思维会一如既往地处于“被殖民”的状态,学者们所扮演的角色充其量也只是西方知识的“贩卖者”。

# 学术创新的基点：概念的解构与建构

徐 勇

(华中师范大学政治科学高等研究院教授)

中国特色的哲学社会科学体系是一座大厦。要构建这样一座大厦，需要从概念着手。人类在认识事物的过程中，从感性认识上升到理性认识，把所感知的事物的共同本质抽象出来，加以概括，作为自我认知意识的一种表达，由此形成一定的概念——它通常用单词或者短语加以表达。通过概念对事物进行定义，形成其内涵与外延，就使得杂乱无章的事物清晰化、条理化。因此，概念是人类知识体系的基本单位，“是构建人类知识大厦的基石”<sup>①</sup>。构建中国特色的哲学社会科学体系，进行学术创新，当从概念入手，包括解构与建构，双管齐下。

## 一、概念并非永恒，解构必不可少

人类的认识是一个永无止境的过程。在这一过程中，通过概念的建构，形成一套能够传播的知识体系。人类的认识与其他领域一样，都遵循着“先占原则”，即某些人由于对事物的认识在先，通过概念对事物加以定义，并能够广泛传播，就会形成“先入为主”的认识，获得话语权。后人在接受这些概念时，自觉不自觉地会进入其相应的思维通道，形成格式化、规范化的思维。这就是思想意识的力量。

中国很早就形成对人类社会的认识，但受农耕文明的经验思维影响，缺乏一个由清晰的概念和知识体系构成的社会科学，许多论断只可意会，不可言传。社会科学由西方兴起，在社会科学发展过程中，西方人创造了大量的概念，并形成了系统的知识体系，体现了知识生产的“先占”法则。梁启超认为：“大抵西人之著述，必先就其主题立一界说，下一定义，然后循定义以纵说之，横说之。”<sup>②</sup>这是中国社会科学不得不向西方社会科学学习，也是深受其影响的重要原因。这些概念已经成为人类知识体系的一部分，离开了这些概念，社会科学就没有了立足的根基。从这个意义上说，中国人需要永远保持学习的心态。

但是，任何概念都有其局限性。人类的认识没有穷尽，因此，没有永恒的概念，只有永远的讨论。“我们既要立足本国实际，又要开门搞研究。对人类创造的有益的理论观点和学术成果，我们应该吸收借鉴，但不能把一种理论观点和学术成果当成‘唯一准则’，不能企图用一种模式来改造整个世界，否则就容易滑入机械论的泥坑。……对国外的理论、概念、话语、方法，要有分析、有鉴别，适用的就拿来用，不适用的就不要生搬硬套。哲学社会科学要有批判精神，这是马克思主义最可贵的精神品质。”<sup>③</sup>

改革开放以来，我国的哲学社会科学处于全方位开放格局下，引进了大量新知识、新概念和新理论，极大地促进了社会科学的发展。但是，由于“先占原则”的作用，使得我们对外来的理论更多的是学习，而少有批判；对外来的概念更多的是接受，而少有解构，由此出现将一种理论观点和学术成果当成“唯一准则”的现象。这种新的教条主义自然会束缚中国学者的原创力。

要建构中国特色的哲学社会科学，对国外的理论、概念、话语、方法除了学习与接受，还要有分

① [美]安德鲁·海伍德：《政治学核心概念》，吴勇译，北京：中国人民大学出版社，2017年，第2页。

② 梁启超：《中国学术思想变迁之大势》第三章第五节，上海：上海古籍出版社，2006年。

③ 习近平：《在哲学社会科学工作座谈会上的讲话》，新华社，2016年5月18日。

析、有鉴别,进行学理性批判。在相当长时间,人们对外国的理论、概念、话语、方法采取的是一种政治性批判的态度,批判的武器更多的是“武器的批判”。这种批判很难有效,甚至适得其反,随着政治气候的变化又会发生变化。当下,对国外的理论、概念、话语、方法的分析、鉴别,主要应是学理性批判,其中包括对流行甚久的概念的解构。

解构是一种分解,发现概念的适用性和弱点。任何概念都非完美无缺,只有通过深入其内部进行辨析,才能有所发现,从而对原有概念加以补充、扩展,当然也可能是颠覆。

“东方专制主义”是西方人对东方包括中国政治的定义,影响甚大。实际上,专制主义作为一种政体,是一种久远的政治历史现象,在世界政治史上普遍存在。由于时空的错置,在西方社会进入近代民主政治之后,专制主义政体在东方社会还存续着。与人民主权的民主主义相比,专制主义在正当性方面处于低位。西方学者基于不同目的,在“专制主义”之前冠以“东方”,造就“西方自由和东方专制”的框架,并形成思维定式。其集大成者是美国学者魏特夫的《东方专制主义》的大部头著作。毫无疑问,魏特夫的著作下了很大功夫,特别是引用了马克思、恩格斯的大量论述。但魏特夫的东方专制主义概念并非无懈可击,甚至有致命的缺陷。他的论述基础是把东方国家定义为“水利社会”,因为干旱,国家规模大,需要由政府而不是当事人来组织、兴办和管理水利公共工程。政府依靠暴力强制获得税赋,并兴办公共工程,这种暴力强制产生的是奴役关系。如果从解构的角度看,魏特夫的论断至少有两个致命的缺陷。一是东方国家并不都是干旱地区,特别是中国有着世界上规模最大的水稻产区。稻作地区主要依靠的是当事人的自愿联合进行水利治理,政府在这类区域是“悬浮式”的外在权力<sup>①</sup>。二是在非“水利社会”,同样会产生专制主义。如俄国的专制主义有着很深厚的历史基础,但俄国并非“水利社会”。因此,魏特夫的“东方专制主义”概念只是对传统东方政治的部分概括,不能作为理解东方政治的“唯一准则”。

## 二、概念创造不足 建构势所必然

解构是学术创新的重要一步,但更重要的是要创造新的概念,形成概念之间的竞争,并在竞争中获得话语权。

中国的学术传统长期延续的是“述而不作”,即以经验思维来描述事实,而很少用清晰明确的概念加以表达。进入20世纪,社会科学得以作为一门学科产生,但深受文化传统的影响,著书虽多,“立说”却少。如从中国学术著作的名称便可以看出,大量的是“中国的……”,主要是陈述一种事实,而缺乏诸如“东方专制主义”这样的概念性概括,难以形成一种思维范式,将人的思维模式化,大大弱化了中国哲学社会科学的地位和影响力。相反,建构概念则是西方学术的优势,也是西方学术能够取得话语权的重要原因。政治学者海伍德指出:“要形成关于政治世界的知识,不能只靠观察,还要开发和提炼可以帮助我们理解它的概念。”<sup>②</sup>美国人类学家斯科特在做人类社会调查的过程中,建构了一系列标识性概念,如“弱者的武器”、“逃避统治的艺术”、“道义小农”等,这些概念得以广泛传播,形成了巨大的影响力。有人因此认为,当代中国所有人类学者的影响力比不上一个斯科特。

本来,对于中国改革开放以来的实践,中国人最有条件创造新的概念加以总结,但国际上流行的是在传统“威权”的概念后面加上一个“韧性”,从而将人们的思维框架规范在“威权韧性”之内,并借由国际学术传播传到国内,被奉为圭臬。

因此,中国的学术创新要改变被动地位,必须从创造概念做起。创造新的标识性概念,可以从两方面着手。

<sup>①</sup> 徐勇:《从中国事实看“东方专制论”的限度——兼对马克思恩格斯有关东方政治论断的辨析与补充》,《政治学研究》2017年第4期。

<sup>②</sup> [美]安德鲁·海伍德:《政治学核心概念》,第2页。

一是发现新的事实,从事实中提炼出新的概念,这类概念可以说是描述性概念。

一般来讲,概念是对事实的概括,即通过对一类事实的描述形成一个清晰的概念。但任何概念都是有限的,概念不可能完全穷尽事实,只是对部分事实的概括;同时,在概念产生之后还会出现新的事实,这是原有概念所无法概括的。但是由于知识生产的“先入为主”原则,人们很容易用一个固有的概念去认识所有事物,从而形成思维定式。如西方政治学对东方政治的界定,长期延续的是专制主义、威权主义等概念,使得人们自觉不自觉地使用这些概念去认识东方政治,将思维格式化。然而,专制主义、威权主义只是对东方政治事实的部分概括,有相当的限度。专制主义、威权主义概念的核心是统治者与民众的主—奴关系。从事实的角度看,如果东方特别是中国的民众都处于奴役地位,如何能够创造出世界最为灿烂的农业文明?改革开放以后又如何能够创造经济增长的“中国奇迹”?<sup>①</sup>正是在对专制主义、威权主义概念进行解构的过程中,笔者根据中国社会事实,提出了“东方自由主义”的概念。因为,在古代农业文明时代,世界大多数国家实行的是村社制、庄园制的组织制度,其中内含着农奴制关系。马克思恩格斯将东方政治定义为专制主义,在相当程度上是基于这种具有奴役关系的基础社会制度。而在中国,自秦以后实行的是一家一户的家户经济和“编户齐民”的政治制度<sup>②</sup>,国家与农民的纵向关系具有奴役性,但受统治能力的限制,这种奴役性并非无时无刻地发生在民众身边。从日常生活的横向关系看,中国农民是自由的。与西方领主既占有土地也占有人身不同,中国的地主只占有土地不占有人身。家户制内含着自主自由的属性。尽管这种属性是自然而然、与生俱来的,并与责任密切相关。这种日常横向关系的自由,从理论上概括便是“东方自由主义”<sup>③</sup>。事实上,毛泽东早就讲道:“中华民族不但以刻苦耐劳著称于世,同时,又是酷爱自由、富于革命传统的民族。”<sup>④</sup>邓小平也多次谈到农村改革就是给农民以自主权。“自由”是人类共同价值,只是在不同时空里的实现形式有所不同。我们不能因为西方较早地提出了“自由”概念,就放弃之。同时,自由只有扎根于人类社会生活之中,才会有强大的生命力。只有充分挖掘事实,才会发现自由并不是突然出现,也不是外部空降,而是深深植根于社会生活土壤里,只是这一因子受到专制主义政治的压制。而在人民民主政治框架下,“自由”已成为社会主义核心价值观之一。

人类文明进程具有多样性,任何人的认识都受到其生活的历史空间所限制。西方学者从自己的文明进程出发,提出了不少重要概念,并有着广泛影响。“天赋人权”是近代西方政治学的重要概念,但它不是一种描述性概念,大量事实现象无法用这一概念加以概括。如果仅仅限于这一概念,许多事实就会被遮蔽。例如,与西方人信奉上帝、处处可见教堂有所不同,中国人信奉祖先,处处可见祠堂。这是因为,在中国人看来,是祖宗赋予后人以生命、资格、地位、权利与义务等,这一理念至今还有相当大的影响。中国人在处理领土边界争端时经常讲到的一句话,便是“祖宗留下来的土地一寸都不能丢”。受此启发,我们在大量实地调查基础上提出了“祖赋人权”的概念,以对这一类事实现象加以描述<sup>⑤</sup>。

二是要基于某种价值观念形成新的概念,这类概念可以说是规范性概念。

人类活动是一种有目的的活动,是一种需要价值导向的活动。描述性概念只是对既有事实的概括,而非价值导向性概念。西方政治学之所以领先,其重要原因是西方政治文明进程具有跨越性。早在古希腊文明时期,就产生了一种高级政治形态——民主共和国,其中蕴含着大量现代政治的因子,如自由、民主、权利等。在西方政治文明进程中,文明不断地被“炸毁”,又不断地重建。因此,西方学者特别擅长于根据某种价值理念进行概念建构,以引领社会前进。这种概念并不是基于事实,

① 徐勇:《用中国事实定义中国政治——基于“横向竞争与纵向整合”的分析框架》,《河南社会科学》2018年第3期。

② 徐勇:《中国家户制传统与农村发展道路——以俄国、印度的村社传统为参照》,《中国社会科学》2013年第8期。

③ 徐勇:《东方自由主义传统的发掘——兼论西方话语体系中的“东方专制主义”》,《学术月刊》2012年第4期。

④ 《毛泽东选集》第2卷,北京:人民出版社,1991年,第623页。

⑤ 徐勇:《祖赋人权:源于血缘理性的本体建构原则》,《中国社会科学》2018年第1期。

或者主要不是基于事实,而是主要基于某种价值理念促进或限制某种行为方式,因此属于规范性概念。“天赋人权”便是人们为了摆脱中世纪的等级束缚所建构的概念,它指引着人们对旧制度的革命。中国的文明进程不同,长期延续的是“祖赋人权”,其中内含着差等意识。因此,近代以来,具有相对先进性的“天赋人权”在中国得以接受和传播。

显然,“天赋人权”这类规范性概念,也有其历史局限性。随着人类文明的发展,人们愈来愈意识到此类概念的有限性。但由于历史原因,中国哲学社会科学的概念创造力不足,特别是基于价值理念,构建能够引领人类社会前进,并能够得到广泛接受的标识性概念还很有限,还“处于有理说不出,说了传不开的境地”。近几年,这一被动局面正在改变,如习近平总书记提出了“人类命运共同体”的概念。这一概念超越了狭隘的基于利益关系的“国家结盟”和“利益共同体”的传统意识,具有先进性和引领性,愈来愈广泛地为世界所接受。

## 中国经济学的本土话语构建

姚 洋

(北京大学国家发展研究院教授)

改革开放四十年来,中国经济学经历了三个阶段:1978—1993年,1994—2003年,2004年至今。第一阶段的主体是20世纪八十年代,伴随着思想解放思潮,经济学家、特别是一批年轻经济学者,开始摆脱教条式的马克思主义说教,关注中国现实问题,积极参与中国的改革实践,并为此做出了许多杰出的贡献。在这个阶段,西方现代经济学开始引入,但是就研究而言,现代经济学的应用还非常有限。第二阶段的主要特征是系统地引进现代经济学的教学和研究体系。除传统的马克思主义政治经济学理论之外,各主要大学的现代经济学教育开始形成体系;另一方面,经济学者开始有意识地使用现代经济学的理论和经验分析工具从事研究工作。进入第三阶段之后,海归学者大量增加。与此相呼应,各大经济学院(研究机构)开始引进严格的“非升即走”的升等制度,学术发表的重要性提高到一个空前的高度,经济学研究进入繁荣时期。

然而,在发表繁荣的背后,中国经济学也存在诸多隐忧,尤其是没有建立起本土话语体系。什么是本土话语体系?它不是自说自话,也不是脱离国际学术界另起炉灶,而是扎根中国的现代化进程,目标是对经济学理论作出贡献。具体而言,它应包括三方面的内容:(1)以中国问题为导向设定研究议题,研究当下亟待解决的问题;(2)具有理论抱负,从中国的特殊性中发现普遍性,对现代经济学理论的发展作出贡献;(3)构建学术共同体,促进学术批评和学术进步。在精神层面,构建本土话语体系,就是回归20世纪八十年代中国经济学研究的价值取向;但是,这不是简单地回归,而是在更高层次上发扬光大八十年代“问题导向”的学术研究精神,即用现代经济学的手段研究中国问题。

### 一、以中国问题为导向设定研究议题

经济学的研究对象是现实经济问题,尽管不是每项研究都具有应用价值。否则,经济学研究就失去了意义。在经济学的发展史上,重大的理论突破都是来自于对现实问题的研究。比如,科斯的企业理论来自于他对美国企业垂直一体化的观察,而以他的名字命名的“科斯定理”则来自于他长期从事美国反垄断法的研究。然而,经历近一个世纪的成长,当今西方经济学已经进入瓶颈期,学术研究的数学化倾向越来越严重,学术成果离现实越来越远。在很多情况下,经济研究成为研究者玩弄智力和谋取个人荣誉的媒介,其成果对现实是否具有指导意义甚或是否反映现实,已经不再重要。

如果这种虚假的研究仅仅停留在书斋里,它的负面影响是有限的;然而,许多“虔诚者”还要把在空中搭建的模型应用到现实之中,结果是得到不合直觉的结论。正如保罗·罗默在《主流宏观经济学的困境》一文里批评爱德华·普雷斯科特(Edward Prescott)发明的“真实经济周期理论”时所指出的:“真实经济周期模型将衰退归因于‘燃素’外生性地减少。给定产出 $Y$ ,货币总量 $M$ 变化的唯一影响就是价格水平 $P$ 的同比例变化。在这一模型中,——正如Prescott在明尼苏达大学教授研究生课程时讲到的,‘邮政经济学要比货币经济学更接近理解经济的本质’——货币政策的作用微乎其微。”<sup>①</sup>

西方经济学这种脱离现实的倾向给中国经济学带来两个负面影响。一是用书本上的理论和西方国家的实践套于中国现实,因而让研究者无法认清中国经济的本质。以货币理论为例,许多人受货币主义理论的影响,以总量指标来衡量我国的杠杆率,从而得出我国经济杠杆率太高的结论。受此结论影响,降杠杆成为政府过去几年宏观调控的主旋律。然而,这个结论没有注意到,我国绝大多数货币存量是由外汇储备创造的,因而不可能通过常用的手段(如公开市场操作)回收<sup>②</sup>。另外一个例子是对固定汇率制度的理解。在2005年之前,我国采取了相对于美元的固定汇率(或双轨制汇率)制度。我国的多数经济学家接受现有经济理论的结论,认为汇率只是一个名义价格,固定汇率不可能对实际汇率产生作用,因而也不可能影响实体经济的运行。然而,既然固定汇率对实体经济没有作用,我国为什么要长期采取这个制度?现实情况是,在金融危机之前,我国存在大量的未加充分利用的人力和物质资源,当我国出口部门劳动生产率上升的时候,这些资源被动员起来,国内物价不至于大幅度上涨,因此,固定汇率可以抑制实际汇率的上涨,从而增强我国产品在世界市场的竞争力<sup>③</sup>。用书本上的理论套于中国现实而失败的最显著例子,莫过于对中国制度变革的理解。众所周知,我国的经济转型采取渐进主义的进路,许多制度安排与西方经济学理论“常识”不相吻合,如价格双轨制、乡镇企业模糊的产权安排、地区分权、官员的激励和晋升,等等。按照标准的西方经济学理论,这些制度安排要么会直接损失效率,要么会导致寻租和腐败;“把制度搞对”,永远是西方经济学家给发展中国家开出的第一副药方。而“对的制度”一定是纯粹的制度;但现实是,各国拥有自己的历史和制度传统,因而不可能存在放之四海而皆准的纯粹制度,合适的制度才是“对的制度”。不理解这一点,就无法正确理解中国经济,也无法正确理解中国的制度安排。

第二个负面影响是,理解中国不再是中国经济学家的责任,研究中国仅仅是因为它能够提供新的数据或案例。经济学研究受思潮的影响很大,由于美国的特殊地位,战后的经济学思潮无不反映美国的经济现实。20世纪70年代兴起的货币主义理论,其背景是美国经济的滞涨现象;90年代勃兴的新制度经济学以及随后于新世纪兴起的新政治经济学,在很大程度上来源于美国学者对外援的反思;20世纪90年代的所谓“大缓和”,无疑促成了真实经济周期理论的滥觞;而当前中美之间巨大的贸易不平衡,催生了一批研究中国出口如何影响美国就业和福利的成果。这些思潮对我国经济学的研究有很大的影响。随着更加严格的升等制度的引进,“国际发表”成为各大经济学院和研究机构追逐的目标。为了能够在国际主流杂志上发表文章,我国经济学界有意无意地在美国经济学界设定的议题上做文章。这种努力取得了一些成果,使得一些国内学者能够在国际顶尖杂志上发表文章。但它的负面作用是,国内学者不再关心研究成果对于中国本身的意义。对于美国重要的事情,不一定对中国重要;反之亦然。如果中国经济学家不能自主设定研究议题,中国经济学就难以摆脱被边缘化的尴尬境地。

现阶段的中国人文社会科学学者,肩负着理论创新和“讲好中国故事”的双重责任。理论创新要

① 参见“人大经济论坛”,<http://bbs.pinggu.org/thread-4879204-1-1.html>.

② 姚洋:《美丽的烦恼:如何用好我国的巨额储蓄》,《新金融评论》2017年第4期。

③ Rui Mao, Yang Yao and Jingxian Zuo, “Productivity Growth, Fixed Exchange Rates, and Export-Led Growth,” CCER Working Paper E2017001.

求中国学者把自己的学说和理论摆到世界学术界面前,和国际顶尖学者同台竞争,因而,中国学者的研究必须具有一般性意义。“讲好中国故事”则要求中国学者对于中国国情有深入的研究,深刻理解中国的历史、文化和制度背景。因而,中国学者的研究必须观照中国的特殊性,这在国际学术界往往被冠以“区域研究”的帽子。如何平衡理论创新和“讲好中国故事”,是中国人文社会科学学者必须面对的挑战。一些学科的策略是不与国际学术界同台竞争,而专注于国内学术界的交流;经济学则相反,倾向于以国际发表的多寡和质量作为评判经济学者研究能力的唯一标准。两种倾向恐怕都不可取。

正确的取向是把理论创新和“讲好中国故事”有机地统一到对中国问题的研究上来,路径是设定自己的研究议题,并提炼出对于经济学具有普遍意义的结论。一方面,这些议题应该是对于中国而言富有意义,其研究成果能够增进我们对于中国现实和历史的理解;另一方面,开展这些研究能够对国际学术界作出贡献,推动经济学理论的进步。在国际学术界被发达国家学者所垄断的情况下,兼顾两者显然要面临巨大的挑战,但也有一些成功的先例,如钱颖一和许成钢对于中国经济分权和经济转型的研究<sup>①</sup>。

## 二、从中国的特殊性中发现普遍性

在全球现代化的进程中,中国是后发国家,似乎我们当前所经历的,发达国家业已经历,因而不可能为经济学理论提供任何新的贡献。然而,中国的现代化转型的环境与发达国家当年所遇有很大不同。而且,中国具有自己的历史和制度传统,可以为学术研究提供无数鲜活的案例。中国所走过的路虽然特殊,但也包含普遍性的东西,学者的任务就是从中国的特殊性中发现普遍性的规律和原理。

### 1. 认识 1840—1978 年的历史

中国自 1840 年以来开启的现代化之路,是全球范围内因工业文明的兴起而形成的现代化浪潮的一部分,在其背后蕴含着后发国家现代化的普遍规律。除少数国家(如日本)之外,后发国家都经历了殖民化或半殖民化的过程,中国也不例外。在这个过程中,几乎所有国家都进行了反抗,有些成功早一些,有些成功晚一些。中国因为没有完全被殖民,所以,反抗和现代化是交织在一起的,“救亡”与“革新”成为自 1840 年、特别是 1898 年以来仁人志士所关注的双重主题。20 世纪二十年代,无论是新生的共产党还是改组之后的国民党,都是西风东渐的产物,西式政治组织和理念正式成为中国现代化的载体。北伐之后形成的国共之争,是现代化道路之争。如黄仁宇所指,国民党希冀自上而下地改造中国,而共产党希冀自下而上地改造中国<sup>②</sup>。只是,道路之争很快被日本的入侵所打断,国共两党在“救亡”的大旗下联合起来。自 1949 年执政之后,共产党回到“革新”层面。在社会方面,党开始实施自下而上的全面改造;在经济方面,党集中全部国力,希冀在短期内完成“超英赶美”的壮举。改革开放之前的三十年,既有成功,也有失败,学术界至今对此仍然没有停止争论。

要正确认识 1840—1978 年的历史,就必须把它放到全球范围波澜壮阔的现代化进程中加以分析。后发国家现代化的道路大体上可以分成两类。一类是被全面殖民的国家摆脱殖民统治,但接受宗主国留下的政治和经济制度,然后在此基础上发展本国经济;另一类是没有被全面殖民的国家发愤图强,经济赶超和社会变革交织,形成比较复杂的现代化路径。前者包括印度和广大的亚非拉国家,后者包括日本、俄国、中国等少数大国。就结果而言,第二类国家比第一类国家更加成功,但是,这其中还有许多悬而未决的问题,有待学术界深入研究。就经济学而言,对以下几个中国问题的研

<sup>①</sup> 参见 Xu Chenggang, “The Fundamental Institutions of China’s Reforms and Development,” *Journal of Economic Literature*, Vol. 49, no. 4(2011): 1076—1151.

<sup>②</sup> 黄仁宇,《黄河青山:黄仁宇回忆录》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001 年。



究,可以极大地丰富我们对于经济赶超和现代化的认识。

其一,过去二十多年里,计量史学方兴未艾,其中一个题目是历史事件或历史进程如何影响当代的制度和经济发展。由于清史留下的资料较多,因而出现了许多对清代的研究。然而,多数研究的重点有关“历史如何延续”,特别是清代的落后制度如何对后来的中国产生负面影响,少有关注自1840年以来的变革对于当代的正面影响。对于中国这样的大国而言,历史延续是自然的,变革却需要勇气和牺牲。在很大程度上,研究历史的延续性来自于西方学术界对议题的设定,因为西方已经完成现代化,进入了后现代社会,所以西方学者看到的,更多是后发国家落后的一面。身为中国学者,更多的应该关注中国社会的变化,发现那些加速中国现代化的因素。这就需要中国学者具有设定议题的勇气和能力,由中国的变化揭示后发国家现代化的普遍规律。

其二,自亚洲“四小龙”成功之后,关于经济赶超的争论就未见停息,争论的焦点是市场和国家在经济发展过程中孰轻孰重的问题。这个问题虽然重要,但恐怕过于空泛;更为实在的问题是,一个后发国家是否应该“超前性地”建立起自己的工业体系。在20世纪七十年代以前,对这个问题的回答绝对是肯定性的,因为绝大多数后发国家都是这样做的。之后,以芝加哥学派为代表的新自由主义经济学兴起,否定的声音开始占据主导地位,并在实践中得到实施,其中受影响最大的是拉美国家。20世纪八十年代,拉美发生严重的主权债务危机,不得不接受西方国家的债务重组和结构调整方案,全盘采纳新自由主义经济政策,结果导致过早的去工业化,现代化进程戛然而止。中国在1953—1978年实施了重工业优先发展战略,目标是建立自己的工业体系。如何评价这个战略所取得的成就?它对于改革开放之后的经济腾飞起到了什么作用?回答这两个问题,不仅可以让我们更加清楚地认识中国,而且可以为后发国家的经济赶超提供理论指导。

其三,关于中国现代化的研究,重点多在五四运动前后,对1949—1978年的历史鲜有涉及,而这段时间正是中国现代化进程最为激烈的时期。在这个时期,党通过基层组织深入到社会的每个角落,对社会实施了翻天覆地的改造。以往学者更多地关注这些改造的负面作用,但是,从宏观历史的角度来看,这些改造也许加速了中国现代化的进程。作为学术研究对象,下面的问题具有世界性的普遍意义:这些改造给社会留下了什么进步性的东西?过去二十多年的经济研究表明,社会和经济不平等是阻碍一个国家经济发展的重要原因。中国是少数经历了彻底的社会革命的国家,那么,中国改革开放之后的经济腾飞,在多大程度上得益于社会革命所造就的平等社会结构?经济学和社会学研究还表明,世界范围内的妇女解放远未完成,社会和政治动员是提高妇女地位的有效手段。而妇女解放是1949—1978年间中国社会改造的主要内容之一,它的结果如何?如果有正面作用,是否做到了长期持续?

总之,研究1978年之前中国的现代化进程,不仅有助于我们理性地思考中国的现代史,而且能够从理论上厘清赶超型国家现代化的一般性规律,对经济学和其他社会科学的进步做出贡献。

## 2. 改革开放再认识

改革开放之后的经济增长无疑是奇迹。按照最保守的估计,我国的人均实际收入在1978—2018年间增长了16倍,超越同期绝大多数国家。中国的经济赶超具有哪些世界意义上的普遍性?在过去的十年间,西方学术界对于中国经济增长的解读发生了较大的变化,即不再是发现中国实践中和国际经济发展相通的东西,而是倾向于用中国的特殊性来解释中国的经济增长,而“国家资本主义”是这些解释的集大成者。对于亲历改革开放的中国经济学家来说,国家资本主义显然不能解释中国经济的成功;事实上,西方学者以国家资本主义概括中国经济发展模式,带有很强的政治动机,与中美两国力量对比的变化有很大的关系。中国的改革仍然在路上,因此,研究中国的问题并提出解决方案,仍然是中国学者的责任。然而,如果不希望自己的学术研究仅仅为西方主导的议题提供注脚,中国学者就必须开辟新的领域,设定自己的议题。在现实层面,对于多数外国人来说,中国是如何成功的、特别是中国政府是如何扮演一个成功的角色的,还是一个谜,许多中国人也未必清楚;在理论

层面,研究成功经验比研究失败经验更可能产生新的和持久的理论——指出失败原因总是容易的,因为现有理论就可以提供足够的炮弹;而总结成功经验则需要一个完整的解释框架,构建理论就在所难免。研究需要解决的问题往往只能产生碎片化和零碎化的知识,研究成功的经验才可能产生自洽而全面的理论。中国成功的经验很多,其中最可能产生新理论的地方,是研究政府和经济发展之间的关系,即新政治经济学领域的问题。这是因为,一方面,中国政府在经济发展过程中扮演了重要角色;另一方面,新政治经济学方兴未艾,中国的实践可以为之提供丰富的研究素材。为此,下列问题值得深入研究。

第一是农村工业化的路径和模式。我国的工业化起始于计划经济时代,但那时的工业化集中在重工业领域和城市地区,除长三角和珠三角地区而外,没有扩散到农村地区。农村改革完成之后,农村地区开始工业化进程,直到今天仍然在蔓延。发展经济学研究已经持续了半个世纪,却很少涉及工业化的微观机制,原因是战后大规模的农村工业化只发生在中国大陆,在其他国家没有见到过。然而,许多发展中国家都存在城市的过度膨胀问题,究其原因,是因为农村地区无法提供足够的就业机会;如果这些国家也能够实现农村工业化,城市的过度膨胀问题就会大大缓解。在这个背景下,研究我国的农村工业化的发生机制和特征,就可以填补发展经济学的一个空白,为发展中国家的工业化提供帮助。

第二是重商主义经济政策的有效性和限度。经济起飞的原动力来自于储蓄、资本积累和生产能力的培养。但是,如何动员储蓄、获得必要的生产能力,是多数发展中国家遇到的难题。发展中国家早期普遍处于贫穷状态,能够从国内动员的储蓄很少,更没有多少工业化生产的能力,此时致力于出口,不仅可以增加储蓄,而且可以获得和提升生产能力。我国在1953—1978年间主要是通过对农村的汲取获得储蓄,起初获得较好的效果,但也导致了农业的停滞和城市消费的疲软,从而迟滞了经济增长。改革开放之后,采取出口导向的发展模式,采用了多项重商主义经济政策,以刺激出口和技术能力的提升,如汇率双轨制、固定汇率、出口补贴、特定行业的高关税、“市场换技术”的外资政策,等等。这些政策的效果如何?如果成功,背后的支撑条件是什么?它们的应用是否存在时间和空间上的限度?回答这些问题,既可以让我们理解中国经济增长的奥秘,也可以回答什么样的产业政策方为有效的问题,为后发国家的经济赶超提供理论和经验支持。

第三是“中间制度”的有效性问题。自诺斯和托马斯于1973年发表《西方世界的兴起》之后<sup>①</sup>,制度对于经济发展具有决定性的作用,已经成为国际经济学界的共识。然而,什么样的制度才是重要的,经济学家却没有形成共识。一些人倾向于相信,存在一套“最优的”经济制度,阿西莫格鲁和罗宾逊更是明确区分“包容性制度”和“攫取性制度”,认为前者鼓励经济增长,后者扼杀经济增长<sup>②</sup>。这种区分具有理论上的自洽性,但当应用到现实的时候,就出现了很大的问题。回顾战后的历史就会发现,除南欧国家和少数产油国之外,能够实现赶超的经济体都在东亚地区,而这一地区在经济发展的早期都是非民主体制,因而不具备阿西莫格鲁和罗宾逊所定义的“包容性制度”的政治前提。诺斯早就注意到制度的路径依赖问题,认为移植制度必须适应接收国原有的制度才能发生作用。在改革开放的过程中,我们移植来许多市场经济制度,但是,不像东欧和前苏联国家,并没有采取“大爆炸”的方式,而是采取渐进的方式来完成经济制度的转型。在这个过程中,我国采行了许多计划和市场之间的“中间制度”,以获得合意的转型效果。前面提到的价格双轨制、乡镇企业、地区分权等,都是中间制度的例子,它们不完美,但在一定时间里是成功的,让我们较为顺利地完成了从计划到市场的转型。在今天,研究这些中间制度的目的不再是理解我国的转型之路,而是把它提升到一般性的制度研究层面,回答“什么样的制度有利于经济增长”这个带有普遍意义的问题。

① [美]道格拉斯·诺斯、罗伯斯·托马斯:《西方世界的兴起》,厉以平、蔡磊译,北京:华夏出版社,1990年。

② [美]德隆·阿西莫格鲁、詹姆斯·罗宾逊:《国家为什么失败?》,李增刚译,长沙:湖南科技出版社,2015年。

第四是经济分权和政治分权/集权之间的关系。在经济方面,我国是最为分权的国家。20世纪八十年代,地方获得极大的经济和财政自主性,1993年的分税制改革把财政分权以法律手段固定下来。不同于其他国家只分散财政支出权,我国既分散支出权,也分散收入权,从而给予地方政府以极大的激励。但是,分权也可能导致地方官员的腐败,因而,分权的总体效果可能是不确定的。我国的经济分权效果比较好,可能和一个强大的中央政府以及党对人事任免的主导权有很大的关系。在我国的政治集权体制下,地方官员不仅要关注地方经济发展,而且要对上级负责,因而上级的意图可以得到贯彻执行。基于党的强大地位,中央政府可以摆脱利益集团的束缚,在社会利益冲突面前保持中性的态度,从而可以拥有较为长远的眼光,制定有利于经济长期增长的政策。分权长期被认为是打开发展中国家经济发展之门的钥匙之一,但是,分权的表现并不理想。尽管多数国家没有中国的政治体制,但中国的实践仍然具有参考价值,特别是那些中央政府拥有地方官员任免权的单一制国家。

第五是官员在经济发展中的作用。人力资本是经济增长的要素之一,这已经成为经济学界的共识。然而,学者关注的往往是全社会的人力资本水平,而不关注政府官员的人力资本如何影响经济增长。事实上,经济学家在研究官员的时候,仅仅关心如何用制度约束官员,似乎只要把制度搞对,官员就会自动地为社会服务了。这显然不符合日常生活的常识:同一个企业、同一个组织,不同的领导会有不同的业绩,为什么在国家层面领导人的特质就不起作用了呢?另一方面,除约束之外,政府官员是否需要正面激励?在民主体制下,唯一的正面激励是做得好的领导人可以获得连任,但是,这种激励往往导致领导人讨好选民的短期行为。我国的官员选拔制度为研究官员在经济发展中的作用提供了一个很好的案例。由于官员能够在地区之间进行调动,研究者可以识别官员发展经济的相对能力;由于地方政府在市场上发债(如城投债)并招商引资,研究者可以研究市场是否给官员能力定价;又由于能力是升迁的一个重要考核指标,研究者还可以研究高能力者是否获得更多的升迁机会,以及这种制度安排是否增强了官员推动经济增长的积极性。这些研究既可以帮助我们深入理解中国的政治体制,也可以为政治选拔文献提供新的经验事实和新的理论。

以上议题只是管中窥豹,揭示我国的发展经验可能对经济学做出的贡献,其他领域也同样可以找到有意义的议题。构建本土话语体系,首先从设定议题开始,但并不意味着经济学者可以关起门来自说自话,而是从显著的议题出发,做深入的研究,发现对经济学有意义的普遍性规律。

### 三、构建学术共同体

议题设定之后,需要在学术市场上检验,一些议题被淘汰,另一些议题被保留下来,并得到其他学者的响应,最终甚至可以发展成一个学派。这个过程需要学术共同体来支撑。学术共同体由学者、发表平台和会议等要素构成。典型的例子是20世纪三十年代初期以凯恩斯为核心的学术圈子、六十至八十年代的“芝加哥学派”以及当今的美国国家经济研究局,更普遍的例子是专业学术学会以及由学会创办的学术杂志。在一个学术共同体中,学者拥有共同的研究主题,遵从相同的学术规范,使用相同的学术语言和相似的研究方法,每个人都积极参与共同体内的讨论,并为共同体提供公共服务(如为学术刊物审稿、参与筹划学会的学术会议等)。用托马斯·库恩的话来说就是,学术共同体里的学者共享同一的研究范式;每个人既是这个范式的创造者,也是它的受益者。

就构建学术话语体系而言,学术共同体至少有下面几方面的作用。其一,学术共同体可以成为学术话语体系的载体。一个学术话语体系的核心是研究题目和研究范式,它们正是学术共同体的重要组成部分。话语体系是人为建构的产物,因而需要一群人去维护和传承,学术共同体可以肩负起这个责任。其二,学术共同体为新思想、新思路提供发表和竞争的平台。今天的国际学术界,分工越来越细化,全才越来越少,关注一般问题的学者也不多。在这个背景下,新的思想和新的研究思路就只能先在特定的学术共同体里发表,得到充分肯定之后才有可能被更多的人接受。这样做的好处

是,共同体内部的学者都是内行,会用挑剔的眼光审视每一项新成果,因而可以加强研究的科学性。其三,具有重大意义的研究议题可以通过学术共同体得到传播和加强。已如前述,学术研究是有潮流的;一个意义重大的议题如果不能形成潮流,最终会被人忘记。一个议题一旦得到学术共同体的认可,许多人就会围绕着这个议题展开研究,从而比较容易地在共同体内部形成潮流。

国际上(特别是英、美两国)的经济学研究已经形成了非常成熟的学术共同体,我国的经济学者比较难以进入,原因在于我们的经济学者所关心的议题不同,切入议题的角度也不尽相同。在这种情况下,要建构本土学术话语体系,就必须首先建立本土学术共同体,在这方面我们还有很长的路要走。我们不缺专业学会,更不缺学术杂志,但是,学会和杂志设定议题的能力较差,而且也没有形成批评和尊重被批评者的风气<sup>①</sup>,从而无法形成研究潮流。另一方面,主要经济学院和研究机构在对教师进行学术考评的时候,主要是看教师在国际知名刊物上的发表,迫使教师不得不想尽办法进入国际上(特别是美国)的学术共同体。如何平衡国际和国内发表,是横亘在本土话语体系建设道路上的巨大障碍。放弃国际发表、全部回归国内发表,显然是一种失败主义的做法。一个可能的出路是,首先在国内构建比较健康的学术共同体,锤炼一些具有重大意义的议题,然后冲击国际发表。这就要求各大经济学院系重新评估学术发表考核体系,增加国内发表的权重。与此同时,国内学者也应更多参与国际学术组织的学术活动,在这些组织中形成自己的力量,为国内学者的国际发表提供支持。

总结起来,构建中国经济学的本土话语体系任重道远,需要每位经济学者付出努力;最为重要的,是每位经济学者都必须同时具有本土问题意识和经济学的理论关怀,从中国的特殊性中发现普遍性。另一方面,各个经济学院系也需要反思教师的学术考核体系,给予本土问题更多的权重,而不是仅仅看国际发表。

## 儒家传统与中国人类学的学术自觉

麻 国 庆

(中央民族大学民族学与社会学学院教授)

2003年,笔者在日本国立民族学博物馆的讲演会上有个发言,主题为“中国人类学民族学的再建构”。在最后的总结中提到中国人类学有两大特点,一为自身社会的人类学,一为国家主义的人类学。在全球化和文化自觉相互交织的今天,专注于异文化研究的人类学家开始思考本文化的研究者在对其熟悉的社会文化进行研究和实践中所表现出来的特殊取向,即“自身人类学”(Native Anthropology)。与此相联系,人类学在研究一国之内众多的民族、文化、社会的研究对象时,来自国家的力量对于地方社会的影响越来越大,相当多的人类学家参与到国家具体的决策和行动之中,由此形成了人类学的另一大领域,即“国家人类学”(National Anthropology)。这两个概念在西方人类学话语里是近几十年较受瞩目的领域,如果把这些概念纳入到中国人类学史的框架中,我们会发现近百年中国人类学的发展特色之一,就是以自身社会为对象的本文化的研究与多民族国家框架下的多元文化及国家建设的研究。在这个过程中,传统文化中的儒家思想与家族结构成为讨论人类学中国研究特别是人类学的学术自觉的重要切入点。

而费孝通先生作为中国人类学的集大成者,他的“三篇文章”——汉人社会、少数民族社会、全球

<sup>①</sup> 譬如,杂志上经常能看到“……兼与×××讨论”或“……兼评×××的理论”这样的批评文章。既然是评论他人,为什么不直接批评他的理论,而非要把他摆在“兼”的位置呢?

化与地方化的研究和思考,把社会、民族与国家、全球置于相互联系、互为因果、部分与整体的方法论框架,超越了西方人类学固有的学科分类,形成了自己的人类学方法论体系。费先生留下的学术遗产还需要我们不断地继承和发扬,这也是中国人类学学术话语与学术自觉的问题意识。

从费孝通、林耀华先生开始,汉族社会的人类学研究传统以社会人类学的“社会结构”理论为问题意识,以中国的“文化传统”为背景,特别是儒家思想为核心,有效地揭示了乡土中国的内在特点及其当下意义。费老对于文化传统和社会结构的研究,是其社会人类学研究的中心环节,它强调一种时空结构。而对于社会人类学而言,在研究一个社区的文化结构时,一直强调高层文化的规范性向基层区域文化的多样性的结构转化历程及具体的表现方式。费先生对于中国社会结构的深邃研究,使得他对中国社会发展的把握,立足于中国的实际,形成具有自身特色的社会人类学思想。费孝通先生在日本接受“福冈亚洲文化大奖”时总结道:“我一生学术研究的中心课题是认识中国社会,用实地调查的方法研究中国社会结构的特点及其发展趋势。”<sup>①</sup>而对于“家”的研究是费孝通先生之中国社会结构研究的一个出发点,费先生最早的论文即与婚姻和家庭问题有关。鹤见和子认为:“之所以这样说,是因为费孝通后来不管从事文献研究,还是变为重视实地调查,都一直关注着中国社会至为重要的基本单位——家庭及社会结构变化同家庭结构变化的关系。”<sup>②</sup>

在人类学家陈其南看来,“家族议题不仅构成儒家学者著作的主题,也是儒家思想理论的核心,更是许多传统文人士绅的社会伦理实践内涵。”“从‘社群’和‘民族’等这些新思想观点出发,探讨如何走出传统总体性的家族意理或儒家‘仁学’思想,我称之为从‘仁学’到‘群学’的轨迹。”<sup>③</sup>因此,关注儒家传统是中国人类学学术话语体系的重要基础。兹举几点,以说明儒家与人类学现实研究的关系。

## 一、儒家思想是中国社会延续的重要基础

中国社会结构的延续性,主要依靠几个方面的基础。首先,是祖先崇拜的宗教性、礼教性的家族伦理范式。中国是“上有祖先,下有子孙”的社会。中国社会的祖先崇拜是社会组织得以延续的一个重要组成部分,也是传统社会结构延续的基础。祖先的力量对于社会关系的维护,甚至在一定程度上超过了血缘关系清晰的社会集团。以父子关系为特征的延续性,已经扩大成为整个中国文化的主要特性之一。这种延续的观念扩大到整个民族,使数千年历史文化得以延续至今。

其次,是作为传统精神文化的亲子反馈模式。它不仅是延续中国文化的道德规范,更成为中国纵式社会延续至今的关键。纵向的反哺模式不仅存在于从个人到家庭进而扩展到家族的结构体系,而且事实上也外推到中国人的日常生活世界和对国家的想象,逐渐建构起一种以家庭成员之间的血缘关系为依据,确定人际关系及其衍生的规范、观念和价值的知识体系。

再次,作为民俗宗教的儒家伦理也是社会延续的重要保障。中国的家观念是与儒家的伦理紧密联系在一起。儒家伦理道德在本质上就是家族伦理孝道,在个人与个人、家庭与家庭、社会与社会、国家与国家之间构建起一条共生之道。因此,马克斯·韦伯在《儒教与道教》中,把祖先崇拜看做汉族独立于国家干涉之外的唯一的民俗宗教,对民间社会组织的整合起着重要作用。

此外,儒家思想和家族组织也是基层社会公共性的重要支撑。1949年以前,在中国的南方地区,特别是江西、福建、广东等宗族比较强盛的地区,国家对基层社会的控制力有限,宗族作为地方上的主要社会组织,同时也是地方自治的基本单位。宗族既运用族规家法在自身血缘关系范围内进行

① 费孝通:《接受福冈亚洲文化奖的讲话》,《费孝通文集》第13卷,北京:群言出版社,1999年,第35页。

② 费孝通、[日]鹤见和子等著,朱通华、[日]宇野重昭主编:《农村振兴和小城镇问题——中日学者共同研究》,南京:江苏人民出版社,1991年,第52—53页。

③ [日]首藤明和等主编:《中日家族研究》,杭州:浙江大学出版社,2013年,第271页。

自我管理,有效地维护着宗族内部秩序的稳定,还广泛运用各种村规民约维护着乡村社会的公共秩序。宗族作为国家和个人的中介,承担了国家赋役征收、社会公益设施建设以及乡村秩序管理等职能,成为国家在乡村治理过程中所扶持和利用的主要社会力量。这一时期的宗族实际上构成一种融政治、经济、社会为一体的社会组织,使宗族的公共性具备了政治性、社会性、文化性和公益性的特征。

新中国成立以来,国家将权力的触角伸向基层,对传统的宗族和乡村治理体制实施了革命性的政策,否定了宗族的公共性和公益性。但是“文化的宗族”并未消退,包括认同感和归属感在内的宗族意识在某种程度上得以保留,为改革开放以来宗族的复兴创造了条件。

20世纪80年代以来,随着思想的不断解放和改革开放的顺利进行,宗族得以复兴,宗族的公共性得以再生。再生的公共性并不是对传统的完全复制,而是既有继承,也有转变:原有的公益性、社会性和文化性等特征得以延续和保留,而政治性的特征在很大程度上有所减弱,逐渐转变为一种有限的公共性。

宗族在这些仪式性活动中既扮演着规则制定者角色和文化角色,又扮演着活动组织者、操办者和援助者角色。宗族成员的日常生活,从生到死,从家务处置到社会交往,总离不开宗族组织及其形成的族内人际关系。在一定程度上,宗族已经成为一个社会文化的共同体,使村民对传统的宗族活动仍保持着较高的热情和较强的认同,并积极参与其中。同时,伴随着居委会、村委会等基层自治组织的建立,当代宗族的政治功能已经大大弱化。宗族的家法族规已经被政府制定的村规民约和村民理事会章程所取代。在调解宗族内部纠纷的事务上,宗族的公共性是有限的,需要国家力量的介入。

总之,当代宗族组织的公共性能够上升为乡村社区的公共性,并通过参与国家主导的公共建设,获得国家的认同,成为国家和个体互动的中介。在乡村生活的实践中,当代的宗族因其本身具备的公共性、现代性,正在由传统的血缘组织向现代的公民组织演变,成为“家族化的公民社会”形成的重要基础。由此,我们会进一步展开讨论,儒家传统中的“公共性”与现代社会的关系。

## 二、儒家思想与中华民族的多元一体格局

国家主义人类学的最大遗产就是中国境内的居民由55个少数民族和汉族组成的政治和文化框架。在现实生活中,则关注民族文化的多样性和民族关系的特殊性的研究。而这个传统和中国的文化观念相连在一起。正如费先生所说:“在中华文明中我们可以处处体会到那种多样和统一的辩证关系……儒家学说中又有什么东西使她成为一种联结各个不同族群、不同地域文化的纽带,从而维系和发展了中华民族的多元一体格局?……时至今日,在我们的生活实践中实施的‘民族区域自治’、‘一国两制’等政治制度,无不缘于厚重的中华传统文化。”<sup>①</sup>

1988年,费孝通先生提出了“多元一体”的重要概念,从中华民族整体出发来研究民族的形成和发展的历史及其规律。多元一体的格局,对研究汉族社会开创了一个新的研究方法,那就是在探讨汉族与少数民族的互动过程中,必须要考虑汉族与周边的少数民族社会之间的互动关系,形成一个“你看我与我看你”的视角。如此,对于更清楚地认识多元一体社会中的汉族,便有了积极意义。所以面对中国这一多民族的社会,我们应该思考儒学在对汉族周边少数民族社会影响的同时,也要思考其社会结构上呈现出何种特点。这样说来,汉族社会中儒家思想中的“家观念”便成为一个很好的切入点。

在中国这样一个民族互动非常剧烈的社会中,以一种所谓“纯”的观念,单纯站在汉族的角度去理解汉族文化和社会,可能会找不到亮点。相反,在一些少数民族中,由于和汉族的亲缘和交融关系,已经积淀下了汉族性的社会和文化因子,从中也许会发现一些在汉族现代社会中消失的东西。

<sup>①</sup> 费孝通:《费孝通全集》第17卷,呼和浩特:内蒙古人民出版社,2009年,第545—546页。

### 三、儒家思想也是研究东亚社会人类学的关键词

20世纪80年代以来,由于东亚经济的发展,人们开始关注东亚经济圈与“儒教文化圈”的关系。例如,韩国学者金日坤教授在《儒教文化圈的秩序和经济》中指出,儒教文化的最大特征是以家族集团主义作为社会秩序,以此成为支撑“儒教文化圈”诸国经济发展的支柱。但是,即使东亚社会都接受了中国的儒学,不同的社会对于儒学的取舍和吸收的重点也不尽相同。如日本的儒教理论,与中国相类似的就是特别强调儒教的家族主义传统,把“孝行”和“忠节”作为人伦的最主要的道义。但由于特殊的神道作为一个变量介入家与国之间,便更加突出了“忠”的位置,把“忠”作为最高的“德”,把“孝”附属于“忠”之下。这就与中国社会把“孝”作为以血缘为基础的家或族内的一种纵式关系完全不同,而更强调“忠”作为一种对己而言的“家”外关系。所以在社会结合的本质,日本更为突出的是集团的概念,而中国更为突出的乃家族主义。

在以大传统的儒家文化为基础的社会中,社会结构上的同异性问题,就成为东亚社会的人类学研究的突出特征。虽然,家族主义与家族组织、亲属网络与社会组织、民间结社与民间宗教组织等,都是东亚社会非常有特点的社会结构的组成部分,如中国、日本和韩国,都用相同的汉字表示“家”,其内容却完全不同。这就需要从社会、文化因素诸方面探讨其各自的特征,通过家、亲戚、同族的概念异同,说明“家”的概念,并在此基础上展开家、宗族、村落及社会结构的比较,进而探讨各自的异同,所以说“家”的研究是探讨东亚社会基础的关键词。

总之,儒家传统,构成了中国人类学的知识体系之重要基础。我们反思早期自身社会人类学有关中国社会研究的经典作品,费孝通先生和林耀华先生比较早地做到了“社会”和“文化”——二者在西方人类学有分离倾向——的学术传统的结合,形成了社会关系的差序格局是中国传统社会的基本特质的认识,并提出作为文化传统的“礼”之于维系乡土社会秩序的价值<sup>①</sup>,以及以人际关系的均衡状态来讨论乡村社会<sup>②</sup>。他们都是在建构社会结合方式与文化惯性之间的关系,关注儒家传统与中国社会结构的关系。换句话说,只有将儒家文化与社会研究相结合,才能推动中国人类学的发展。当下,我们应凸显学术的人民性关怀,学术要迈向人民。而人类学的学术真谛,正是迈向人民的学问——这也是人类学中国话语的基础。

[责任编辑 刘京希]

① 费孝通:《乡土中国》,北京:生活·读书·新知三联书店,1985年,第53页。

② 林耀华:《金翼:中国家族制度的社会学研究》,庄孔韶、林宗成译,北京:生活·读书·新知三联书店,2008年,第208—214页。

# 中近古“士农工商”较自由发展政策模式探研

李治安

**摘要:**“士农工商”较自由发展,作为帝制国家临民理政及管辖地主经济的政策模式之一,肇始于齐国四民“通货积财”,中经两汉的起落浮沉,又定型于晚唐两宋。它主要在晚唐到清的大多数时段施行,又以晚唐两宋最为典型,“两税法”为其开辟道路,不抑兼并充任基本导向,实乃“唐宋变革”在临民理政及社会结构层面的成果表征与最终胜利。该模式的内涵精髓在于:兼容行政和经济手段,将身丁管控改为财税为主的调节掌控,不搞授田,不抑兼并,徭役及兵役基本消失,鼓励农商并重和藏富于民。四民较自由地致力本业,自前而后的贵贱等级排序及相应管制不复存在,士人、富民又构成政治、经济二支配势力。该模式较多祛除借重役滥税将“井疆耕耨之丁壮”抑为“国家农奴”之弊,较多祛除过度管制经济和妨害民营“造血”原动力之弊。这就为编民耕战模式寻找到了更为合理的发展出路,基本顺应百姓依附关系改善和地主经济及手工业商业发展趋势,较有利于生产力进步及新经济因素孕育。同时在皇权最高所有、土地兼并周期性危机、官僚“权力商品化”和官商榷卖勾结等四方面基本沿用编民耕战旧制,只能算是前者在新历史条件下的变通。

**关键词:**中近古;士农工商;较自由发展;财税调节掌控;藏富于民

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.01.02

自战国始,古代中国步入帝制地主社会,或称战国肇始的“封建社会”。该历史阶段在社会经济领域的基本特征,一是地主经济,二是帝制国家对百姓的直接管辖役使。两千年来帝制国家临民理政或管辖百姓及地主经济的政策模式,大体分为编民耕战与“士农工商”较自由发展两大类<sup>①</sup>。以齐国四民“通货积财”肇始和晚唐两宋“不抑兼并”为导向的“士农工商”较自由发展政策模式(简称“士农工商”模式),兼容行政和经济手段,变身身丁管控为财税调节掌控,中唐以后甚而上升为主导。本文尝试运用模式分析与历史、逻辑阐述相结合等方法,侧重于国家政策与社会经济互动的视角,对“士农工商”模式自齐国发轫到晚唐两宋定型的曲折历程、内涵特色和历史地位,试作较系统的探研,就教于方家同好。

## 一、齐四民“通货积财”之雏形及其与秦“军功爵”编民耕战的博弈

与秦的“军功爵”编民耕战政策模式不同,春秋战国时期,齐国开创了四民“通货积财”“士农工商”较自由发展政策模式的雏型。《国语》卷六《齐语》载,齐桓公问管仲:“成民之事若何?”管子对曰:“四民者,勿使杂处,杂处则其言咙,其事易。”桓公曰:“处士、农、工、商若何?”管仲对曰:

昔圣王之处士也,使就闲燕;处工,就官府;处商,就市井;处农,就田野。

令夫士,群萃而州处,闲燕则父与父言义,子与子言孝,其事君者言敬,其幼者言弟。少而习焉,其心安焉,不见异物而迁焉。是故其父兄之教不肃而成,其子弟之学不劳而能。夫是,故士之子恒为士。

**作者简介:**李治安,南开大学历史学院教授(天津 300071)。

<sup>①</sup> 两种模式的全称分别是编民耕战政策模式和“士农工商”较自由发展政策模式。关于编民耕战模式,参见拙文《秦汉以降编民耕战政策模式初探》,《文史哲》2018年第6期。



令夫工，群萃而州处，审其四时，辨其功苦，权节其用，论比协材，旦暮从事，施于四方，以飨其子弟，相语以事，相示以巧，相陈以功。少而习焉，其心安焉，不见异物而迁焉。是故其父兄之教不肃而成，其子弟之学不劳而能。夫是，故工之子恒为工。

令夫商，群萃而州处，察其四时，而监其乡之资，以知其市之贾，负、任、担、荷，服牛、轺马，以周四方，以其所有，易其所无，市贱鬻贵，旦暮从事于此，以飨其子弟，相语以利，相示以赖，相陈以知贾。少而习焉，其心安焉，不见异物而迁焉。是故其父兄之教不肃而成，其子弟之学不劳而能。夫是，故商之子恒为商。

令夫农，群萃而州处，察其四时，权节其用，耒、耜、耨、芟，及寒，击菜除田，以待时耕；及耕，深耕而疾耰之，以待时雨；时雨既至，挟其枪、刈、耨、铚，以旦暮从事于田野。脱衣就功，首戴茅蒲，身衣被裋，沾体涂足，暴其发肤，尽其四支之敏，以从事于田野。少而习焉，其心安焉，不见异物而迁焉。是故其父兄之教不肃而成，其子弟之学不劳而能。夫是，故农之子恒为农，野处而不暱。其秀民之能为士者，必足赖也。<sup>①</sup>

《史记》卷六十二《管晏列传》曰：

管仲既任政相齐，以区区之齐在海滨，通货积财，富国强兵，与俗同好恶。故其称曰：“仓廩实而知礼节，衣食足而知荣辱，上服度则六亲固。四维不张，国乃灭亡。下令如流水之原，令顺民心。”故论卑而易行。俗之所欲，因而予之；俗之所否，因而去之。其为政也，善因祸而为福，转败而为功。贵轻重，慎权衡……故曰：“知与之为取，政之宝也。”管仲富拟于公室，有三归、反坫，齐人不以为侈。管仲卒，齐国遵其政，常强于诸侯。<sup>②</sup>

从上述史料不难窥知，自管仲相齐开始，齐国的官方政策与社会秩序至少有如下四个特点：

第一，“士农工商”四民各治其业，各得其所。这是较早把“士农工商”排列在一起。请注意，此处与商鞅“军功爵”编民耕战体制有异。虽然所辖均为国家编户，但侧重有所不同，编民耕战突出的是一律由国家编籍管控，“士农工商”则彰显四种职业。《史记》卷一二九《货殖列传》又云：“其中具五民。”服虔解释为“士农商工贾也”<sup>③</sup>。就职业粗略划分，商贾属同类，“五民”或可归入四民。某种意义上，“士农工商”四民冲破了商周“工商食官”和“国人”“野人”等旧制，反映了春秋到明清四种社会基本职业群体的实际状况。并且首次把“工商”与“士农”同列，“制国以为二十一乡，工商之乡六，士乡十五”，不仅“工商之乡”数量占到总数的1/3弱，而且允许工商专心本业，免除兵役。士乡亦农乡，平时农夫耕田，战时当兵<sup>④</sup>。此处的“士”，已非诸侯、卿大夫、士旧序列的士，而是基本进化为“事君者言敬”且具备文武或“秀民之能”的新型士人，亦即从属于君主官僚政治的新型士人。尽管仍保留四民分别编组居处和世袭为业的旧俗，但又规定“相示以巧”，“市贱鬻贵”，“农之子”“其秀民之能为士”，给予四民一定的经营自由或上升流动的空间。

第二，强调“仓廩实”和“衣食足”，将官民储备和民众富庶置于首位。以民众富庶为基础，进而追求“富国强兵”与“强国富民”的统一<sup>⑤</sup>。前揭鼓励商贾“相语以利”，“市贱鬻贵”。《说苑》载，管仲自称“‘贫不能使富’，桓公赐之齐市租”<sup>⑥</sup>，亦即市场交易税。结果管仲本人率先“富拟于公室，有三归，反坫，齐人不以为侈”。表明管仲应该是把包括自身在内的民众生活富裕“衣食足”，放在和官府“仓廩

① 上海师范大学古籍整理组校点：《国语》卷六《齐语》，上海：上海古籍出版社，1978年，上册，第226—228页。

② 司马迁：《史记》卷六十二《管晏列传》，北京：中华书局，1959年，第2132—2134页。

③ 司马迁：《史记》卷一二九《货殖列传》，第3265页。

④ 白寿彝总主编，徐喜辰、斯维至、杨钊主编：《中国通史》第三卷《上古时代》下册，上海：上海人民出版社，2004年，第1062页。

⑤ 周振鹤说：“提高老百姓的道德水准并非用行政命令的手段，而是采取强国富民的方法以达到‘仓廩实而知礼节，衣食足而知荣辱’的自觉水平。”参见周振鹤：《假如齐国统一了天下》，《二十一世纪》1995年第2期；又见氏著《随无涯之旅》，北京：生活·读书·新知三联书店，2003年，第44页。

⑥ 司马迁：《史记》卷六十二《管晏列传》张守节《正义》引《说苑》，第2134页注〔二〕。

实”同等重要的位置,或主张以富民作为“强国”的基础。由是,“强国”也就有了广泛深厚的财富生成积累保障。

第三,“通货积财”,重视工商。所谓“通货积财”,简而言之,就是往来流通货物以积累财富的意思。由于齐国“士农工商”四民模式初定,允许手工业者“辨其功苦,权节其用,论比协材,旦暮从事,施于四方,以饬其子弟。相语以事,相示以巧,相陈以功”;也允许商人“负、任、担、荷,服牛、辂马,以周四方,以其所有,易其所无,市贱鬻贵,旦暮从事”。在职业活动等方面,丝毫看不到歧视和压制工商的倾向。强调“通货积财”和工商居中必不可少的作用,重视工商业和农工商并举致富。这在二千六百多年前的春秋时代是难能可贵的。正如周振鹤教授所说:“设工商之乡是齐国的特制,四民分工,并且地位平等是齐的创举,表明工商业在齐国有举足轻重的地位。”<sup>①</sup>而后,还由“商就市井处”逐渐造就工商市民为主角的新型城市,带来临淄等都市的繁荣富庶。如《战国策》所云:“临淄甚富而实,其民无不吹竽鼓瑟,击筑弹琴,斗鸡走犬,六博踰鞠者。临淄之途,车毂击,人肩摩,连衽成帷,举袂成幕,挥汗成雨,家敦而富,志高而扬。”<sup>②</sup>这也是相当先进和可贵的。与之比较,千余年后的唐代长安坊市制为特色的行政主导型城市,就显得有些倒退落伍了。反倒是两宋开封、临安等与之惊人相似。

第四,因俗随欲而治。讲究“与俗同好恶”,讲究“下令如流水之原,令顺民心”,“论卑而易行。俗之所欲,因而予之;俗之所否,因而去之”。主张“贵轻重,慎权衡”,“知与之为取,政之宝也”。拒绝行政强权的简单粗暴,追求低调务实易行,将“轻重”“权衡”“与”“取”等商贾理念或管理方式,寓于官府行政过程之中。此种因俗随欲而治,有其高明之处,即使是对现代行政管理也具有一定的借鉴意义。尤其是对照比较秦制的种种暴虐手段,如“为私斗者,各以轻重被刑大小”;“事末利及怠而贫者,举以为收孥”;“天资刻薄”,“恃力”,“少恩”,“内刻刀锯之刑,外深铁钺之诛”,“号哭之声动于天地,畜怨积讎比于丘山”<sup>③</sup>。二者在手法巧拙和社会、民众承受顺逆方面,确有天壤之别。

若是将齐四民“通货积财”模式与秦国模式两相比较,虽然都以“富国强兵”为目标,但齐国四民“通货积财”即“士农工商”较自由发展模式的雏形,其特质是重视工商和农工商并举致富,是藏富于民,类似自由资本主义。秦“编民耕战”模式崇尚耕战,崇尚集中财富、军力于国,类似国家资本主义或军国主义。手法上,齐国注重“与俗同好恶”,“贵轻重,慎权衡”,较多顺应社会经济或民众的自然走向;秦国则一味仰赖行政强权。“士农工商”模式发轫于海岱,“军功爵”编民耕战模式最初植根于“好稼穡,殖五谷”的关中,二者各有其深厚的地域文化根基。“海岱之间”“人民多文彩布帛鱼盐”,“其俗宽缓阔达,而足智,好议论”<sup>④</sup>,恰恰是“士农工商”模式的最好“摇篮”。

在这个意义上,春秋战国之际齐模式和秦模式的对决,既是地域族群差异的对决,也是经济发展形态不平衡的博弈。诚然,从政治军事成效看,二者在军事兵戎领域对决博弈之际,秦与齐间的优劣悬殊。齐国民众容易沉湎“吹竽鼓瑟,击筑弹琴,斗鸡走犬,六博踰鞠”,“怯于众斗,勇于持刺”<sup>⑤</sup>。秦国则“民勇于公战,怯于私斗”<sup>⑥</sup>。最终结局是秦始皇倚仗“军功爵”编民耕战这一制胜法宝,构成举国动员的战争机器,其甲士锐卒无敌于天下,战胜了齐燕赵魏韩楚,进而统一全国。

若是从更长的时段看,特别是从有利于社会经济繁荣发展的层面看,齐国四民“通货积财”又具有较多的合理性和优长。周振鹤教授指出:“齐国由于重视工商业,相应也就注重理财,管仲的轻重之术就是很高的经济手段,是使齐国走上富强之路的重要因素”,“齐国的政策也并不强求思想一

① 周振鹤:《假如齐国统一了天下》,《二十一世纪》1995年第2期;又载同氏《随无涯之旅》,第40页。

② 缪文远校注:《战国策新校注》,成都:巴蜀书社,1987年,第327页。

③ 司马迁:《史记》卷六十八《商君列传》,第2230、2237、2238页注[四]。

④ 司马迁:《史记》卷一二九《货殖列传》,第3261、3265页。

⑤ 缪文远校注:《战国策新校注》,第327页;司马迁:《史记》卷一二九《货殖列传》,第3265页。

⑥ 司马迁:《史记》卷六十八《商君列传》,第2231页。

律,而是顺其自然”,“提高老百姓的道德水准并非用行政命令的手段,而是采取强国富民的方法以达到‘仓廩实而知礼节,衣食足而知荣辱’的自觉水平”,“如果齐文化当真推行到四海,则其后二千年的历史恐怕要有点两样”<sup>①</sup>。这是基本符合历史实际和经济发展趋势的见解。换言之,似乎不能简单地以战国末兼并战争的一时成败论“英雄”,更应当着眼和看重两千年来对经济发展与社会进步的功用角色。尽管仍存在四民分别居处和世袭其业等时代局限,尽管在集中财富、军力于国以支撑军事战争方面,齐国四民“通货积财”模式相形见绌,但它在重视工商、农工商并重、促进商品流通、藏富于民、崇尚顺民心和顺应社会经济自由发展,以及为“强国”提供财富保障等方面,提出了一系列符合价值规律及市场供求法则的明智方略,从而在国家临民政策层面另辟蹊径,开风气之先,成就“士农工商”同为四民、各治其业和较自由发展的早期雏形;还对战国以降,特别是对唐宋社会转型中临民理政方式等变通更新,发挥了值得称道的先驱效用。

## 二、两汉“士农工商”较自由发展政策模式的起落浮沉

### (1) 汉初黄老政治与“士农工商”模式的短暂复活

刘邦建立西汉王朝之际,曾下达诏令“复故爵田宅”,还强制“丈夫从军旅,老弱转粮饷”,“贾人不得衣丝乘车,重租税以困辱之”<sup>②</sup>,基本承袭的是秦朝“军功爵”编户耕战政策模式。

鉴于战乱甫定,经济残破,刘邦时已开始实施“与民休息”的策略。惠帝刘盈即位不久,任用曹参为丞相,改行“无为而治”的黄老政治。笔者认为,当时崇尚“无为”的黄老政治,不仅表现在大幅度减少徭役和兵役征发,将编民耕战规制在“与民休息”状态,而且还和齐国四民“通货积财”模式的复活及私人工商业勃兴等存在着明显的因果联系。“无为而治”的黄老政治,是汉初全局性的政策环境和政治气候。在此种政策环境和气候之下,秦及西汉统一之际曾遭打压而销声匿迹的齐国四民“通货积财”模式才转而短暂部分复活。而汉初私人工商业的蓬勃兴盛,正是短暂复活的齐国四民“通货积财”模式在经济领域内的基本展现及成果。

关于汉初私人工商业蓬勃兴盛的起因,《汉书》卷二十四上《食货志》披露:“时民近战国,皆背本趋末。”<sup>③</sup>班固此言颇有道理,只是比较笼统含蓄,需要略加阐释。

在农、工、商等职业分野中,何者为本,何者为末?主要是见于商鞅变法中所强调的农本商末和重农抑商理论。如果从其“军功爵”耕战体制出发,这种理论不无合理性。前揭班固“本”“末”说亦代表汉代的主流政策话语。因为私人工商业与国家耕战的基本需要——甲士与粮食,毕竟不存在直接关联,反而容易与之争夺劳动人手等资源,涣散以劳役兵役为特定内容的耕战体制。但是,依照齐国四民“通货积财”模式,私人工商业者与士、农并列为四民,同为春秋以降社会新秩序下职业分工和经济繁荣发展的产物或需要,只有职业分野差异,没有本末贵贱的高下。即使是战国时期,也并非呈现“军功爵”耕战体制的“一统天下”,至少在齐国为代表的商品经济相对发达的东部地区,私人工商业并不受歧视和打击,反而较多重视工商业的风俗。时至汉初,此类热衷工商业的风气重新流行。所以,才有了班固“时民近战国,皆背本趋末”之说。而在汉初私人工商业随原齐国四民“通货积财”模式部分复活且短暂繁荣的过程中,前任齐国相后任汉丞相的曹参,又扮演了关键性的角色。

曹参是随从刘邦平定天下的“布衣将相”和重要功臣之一。在担任齐国相期间,曹参曾重金延请“善治黄老言”的胶西盖公,实施“治道贵清静而民自定”的策略,以治理齐国。惠帝二年(前193),曹参继萧何为丞相,又把“顺民之情与之休息”的黄老政治,推行于全国。一般认为,曹参为代表的黄老政治,包括遵循旧制,“举事无所变更”;少干预属下事,勿扰民;择吏以“谨厚长者”为标准等内容,对

① 周振鹤:《假如齐国统一了天下》,《二十一世纪》1995年第2期;又载同氏《随无涯之旅》,第41、44、34页。

② 司马迁:《史记》卷三十《平准书》,第1417、1418页;班固:《汉书》卷一下《高帝纪下》,北京:中华书局,1962年,第54页。

③ 班固:《汉书》卷二十四上《食货志》,第1127页。

刚刚“离秦之酷”的百姓来说,能够起到“填以无为,从民之欲,而不扰乱,是以衣食滋殖,刑罚用稀”等效用<sup>①</sup>。《史记》卷五十四《曹相国世家》载:

惠帝二年,萧何卒。参闻之,告舍人趣治行,“吾将入相”。居无何,使者果召参。参去,属其后相曰:“以齐狱市为寄,慎勿扰也。”后相曰:“治无大于此者乎?”参曰:“不然。夫狱市者,所以并容也,今君扰之,奸人安所容也?吾是以先之。”<sup>②</sup>

以上“以齐狱市为寄,慎勿扰也”句,殊为要害。迄今对“狱市”的解释,主要有两种:一是宋朱翌《猗觉寮杂记》卷下云:“狱也,市也,二事也。狱如教唆词讼,资给盗贼;市如用私斗欺歾变易之类,皆奸人图利之所。”二是陈直《汉书新证·萧何曹参传》指出,“狱市”为齐国大市名称,“狱”为“獄”字省文,即齐国庄嶽之市<sup>③</sup>。笔者比较倾向于陈直的说法。退一步讲,即使朱翌、陈直二说都有合理处,“狱市”一词也肯定包含有商业市场的意思。如此,曹参力主“并容”“狱市”,保护庄嶽等商业市场,不允许官府轻易扰乱的方略,洞若观火。实际上,在曹参治理齐国的“贵清静而民自定”的策略中,当含有抛弃秦商鞅“重农抑商”旧制,重新回归齐管仲重视工商或“士农工商”四民并重等内容。如果此种阐释能够成立,汉惠帝以后私人工商业的迅速复兴,就与曹参保护齐国境内商业市场的方略大有关联了。换言之,无论汉初“贵清静而民自定”的黄老政治,抑或全力保护庄嶽等商业市场的新方略,都肇始于原齐国海岱之地,都是由曹参经办和推行。称曹参居中扮演了关键性的角色,殆非虚言。

正因为有了曹参先任齐相后任汉丞相和汉朝廷的上述转变,国家对工商等产业采取不轻易干预的政策,如准许私人经营铸钱、煮盐、冶铁等,商人发展空间由此广阔,才导致“网疏而民富”,导致“汉兴,海内为一,开关梁,弛山泽之禁,是以富商大贾周流天下,交易之物莫不通,得其所欲”的局面。司马迁的精彩描绘,可为证:南阳孔氏“大鼓铸,规陂池,连车骑,游诸侯,因通商贾之利”,“家致富数千金”;曹邠氏“以铁冶起,富至巨万”,“贯贷行贾徧郡国”;齐刁闲善用“桀黠奴”,“使之逐渔盐商贾之利,或连车骑,交守相”,“起富数千万”;周人师史“转毂以百数,贾郡国,无所不至”,“能致七千万”;吴楚七国叛乱时无盐氏“出捐千金贷”,“一岁之中,则无盐氏之息什倍,用此富埒关中”<sup>④</sup>。

诚如林剑鸣先生所云,此时私营手工业乃至工商业具有经营者皆拥巨额资财的富商豪强,规模相当大且使用众多工匠,工商活动旨在营利等三特点<sup>⑤</sup>。司马迁《货殖列传》对汉初富民在农工商中崛起的论说,可谓别树一帜。诸如“富者,人之情性,所不学而俱欲者也”;“农工商贾畜长,固求富益货也”;“是故本富为上,末富次之,奸富最下”;“凡编户之民,富相十则卑下之,伯则畏惮之,千则役,万则仆,物之理也”;“夫用贫求富,农不如工,工不如商,刺绣文不如倚市门”,<sup>⑥</sup>等等。足以反映汉初黄老政治下富民的势力和地位,反映部分复活的四民“通货积财”模式对富民的宽容放纵。

上述史实表明,西汉初曹参推动下的黄老政治,促成齐国四民“通货积财”模式的部分复活,实现了该模式由“在野”步入合法,进而充当西汉编民耕战主导模式的补充或辅助。其直接经济成果就是私人工商业的繁荣及其短暂的黄金时代。

## (2) 汉武帝“役费并兴”极端化与轮台罪己“富民”

汉武帝即位后,放弃了黄老政治,改而“尊儒”“尚法”。黠武开边和财经垄断,大抵是汉武帝朝在政治经济领域内的基本建树。学者们通常把汉武帝黠武开边,归入边疆经营及民族关系,而把五铢

① 班固:《汉书》卷三十九《萧何曹参传》,第2018、2019页,卷二十三《刑法志》,第1097页。参阅林剑鸣:《秦汉史》上册,上海:上海人民出版社,1989年,第287—288页。

② 司马迁:《史记》卷五十四《曹相国世家》,第2029页。

③ 朱翌:《猗觉寮杂记》卷下,《丛书集成》初编本,第54页;陈直:《汉书新证》,北京:中华书局,2008年,第252页。另参见李根蟠:《汉代的“大市”和“狱市”——对陈直〈汉书新证〉两则论述的商榷》,《中国社会经济史研究》2002年第1期。

④ 司马迁:《史记》卷三十《平准书》,第1420页;卷一二九《货殖列传》,第3261、3278—3281页。

⑤ 林剑鸣:《秦汉史》上册,上海:上海人民出版社,1989年,第565页。

⑥ 司马迁:《史记》卷一二九《货殖列传》,第3271—3274、3281—3282页。

钱、盐铁官卖、均输、平准等,视为加强和巩固专制主义中央集权的财经措施<sup>①</sup>。这样的分类叙述,不无道理。但是,历史的真相是:汉武帝的黠武开边和财经垄断,几乎是他天光二年(前133)之后32年间举国临战状态下并驾齐驱的两个“车轮”。而且是“转漕甚辽远,自山东咸被其劳,费数十百巨万,府库亦虚”;“大农陈藏钱经耗,赋税既竭,犹不足以奉战士”;“其费以亿计,不可胜数,于是县官大空”,等等,因战争及工役所造成的财政亏空在前。“更钱造币以贍用”,“举行天下盐铁”,“杨可告缙遍天下”,“均输”“平准”等,次第在后<sup>②</sup>。所有这些,《史记·平准书》及《汉书·食货志》,著在简册,昭如日星。而这两项基本建树或功业,又意味着战时“役费并兴”的极端化。

汉武帝黠武开边和“役费并兴”,尤其是前者可与秦始皇媲美,虽然有主动攻击匈奴和经营西域及西南夷等特色,但他依赖的基本上还是秦编民耕战体制,所征用调集兵卒动辄上万,乃至十万、数十万<sup>③</sup>。征用役使的仍然主要是承担兵役、徭役的编户齐民。

为解决浩大的军费开支及由此派生的财政危机,汉武帝任用桑弘羊等,实行有名的盐铁官营、均输、平准、告缙等。这些财经垄断措施,除去告缙打击剥夺商贾可以在商鞅变法中看到若干类同物,或是在国家强权管制上与商鞅有相通处外,基本上和秦军功爵编民耕战体制风马牛不相及。而是颇多借用管子轻重理论,选择性吸收齐国“通货积财”及轻重术等某些内容为其所用。

汉武帝上述财经垄断,具有如下三个特色:起用大商贾及子弟,使其摇身变为“兴利臣”;采用管仲轻重、权衡、榷卖等术;出卖军功爵,使其发生商业化变异。以上特色,显然是在吸收齐国式“通货积财”及轻重理论的基础上又有所变异,突出之处,就是把齐国式“通货积财”等某些因素掺入财经垄断,使之充任编民耕战模式的某种补充,共同服务于战时“役费并兴”的极端化。

为黠武开边服务的财经垄断,暂时给汉朝廷带来了可观的财富。如《史记》卷三十《平准书》所云:“而县官有盐铁缙钱之故,用亦饶矣”;“大农以均输调盐铁助赋,故能贍之”;“所过赏赐,用帛百余万匹,钱金以巨万计,皆取足大农”<sup>④</sup>。桑弘羊也曾标榜:盐铁榷卖等乃“国家大业,所以制四夷,安边足用之本”<sup>⑤</sup>。这就得以支撑和满足汉武帝的黠武开边及官府穷奢极欲的经济需求。而实行“贾人有市籍者,及其家属,皆不得籍名田”等政策<sup>⑥</sup>,对身受官府赋役及富商盘剥的农民来说,又似乎有一定的保护或优待。而盐铁榷卖所谓“民不益赋而天下用饶”<sup>⑦</sup>,至少意味着没有对农民直接增加赋税。

然而,上述收益毕竟是有限和暂时的。大规模的黠武开边和财经垄断维持三十余年,终于招致农户破产流离,商人破家,货少价贵,民贫穷,国亦贫弱等灾难性后果。首先是农户破产流离。元封四年(前107)“关东流民二百万口,无名数者四十万”<sup>⑧</sup>。其次是商人破家,货少价贵。史称,“杨可告缙遍天下”,商贾中家以上大率破。随之出现“商者少,物贵”,“民偷甘食好衣,不事畜藏之产业”等不正常现象<sup>⑨</sup>,社会生产、流通及财富积累储存等皆遭受严重破坏。再次是百姓和国家相继贫弱,民力和国力虚耗空竭。由于“民偷甘食好衣,不事畜藏之产业”,“天下虚耗,人复相食”<sup>⑩</sup>,与汉武帝黠武开边、财经垄断相依存的富国强兵走向反面,导致了国家和百姓的一概穷困窘迫。

征和四年(前89)三月,汉武帝颁布轮台“罪己”诏,声称“自今事有伤害百姓、靡费天下者,悉罢

① 翦伯赞主编:《中国史纲要》,北京:北京大学出版社,2006年,第94-95页;林剑鸣:《秦汉史》上册,第374、399页;白寿彝总主编,白寿彝、高敏、安作璋主编:《中国通史》第四卷《中古时代·秦汉时期》上册,上海:上海人民出版社,2004年,第321、323页。

② 司马迁:《史记》卷三十《平准书》,第1422、1425、1429、1435、1440、1441页。

③ 班固:《汉书》卷六《武帝纪》,第163-164、171、176页。

④ 司马迁:《史记》卷三十《平准书》,第1435、1440-1441页。

⑤ 班固:《汉书》卷二十《食货志下》,第1176页。

⑥ 司马迁:《史记》卷三十《平准书》,第1430页。

⑦ 司马迁:《史记》卷三十《平准书》,第1441页;班固:《汉书》卷七十八《萧望之传》,第3277页。

⑧ 班固:《汉书》卷四十六《石奋传附石庆传》,第2197页。

⑨ 司马迁:《史记》卷三十《平准书》,第1435、1440页。

⑩ 班固:《汉书》卷二十四上《食货志》,第1137页。

之”。同年六月，封丞相田千秋为富民侯，以明休息，思富养民，正式放弃黠武拓边与极端财经垄断，改行“富民”政策<sup>①</sup>。这就宣告了上述“役费并兴”战时极端化的完结。

昭、宣二帝受大将军霍光的辅佐，承袭武帝富民政策，“知时务之要，轻徭薄赋，与民休息”，于是“流民稍还，田野益辟，颇有蓄积”，“岁数丰穰”，社会经济重新得到发展，史称昭宣“中兴”<sup>②</sup>。然而，“盐铁会议”上围绕如何继续实行武帝末“与民休息”和“富民”等政策，统治层曾出现分歧。贤良文学主张废罢“盐铁酒榷均输官，毋与天下争利”。桑弘羊极力反对，认为财经垄断政策乃“国家大业，所以制四夷，安边足用之本”。仅是和丞相田千秋“共奏罢酒酤”，以为妥协。不久，桑弘羊因怨恨霍光和参与上官桀等谋反，被诛<sup>③</sup>。霍光继续废罢酒榷，继续实行“与民休息”和“富民”等政策。

无论曹参“并容”齐“狱市”，汉初“网疏而民富”“富商大贾周流天下”，抑或武帝罪己“富民”，都不难看到汉代“士农工商”较自由发展早期形态一波三折的非主流境遇。

西汉后期，重商观念再度“抬头”，“士农工商”四民秩序，随而受到朝野一定程度的认同。司马迁《史记·货殖列传》“夫用贫求富，农不如工，工不如商，刺绣文不如倚市门”等说，表明重商观念在西汉前期已见端倪。桑弘羊在“盐铁会议”上又说：

诸般富大都，无非街衢五通，商贾之所凑，万物之所殖者。故圣人因天时，智者因地财，上士取诸人，中士劳其形。长沮、桀溺，无百金之积，跖蹻之徒，无猗顿之富。宛、周、齐、鲁，商遍天下。故乃商贾之富，或累万金，追利乘羨之所致也。富国何必用本农，足民何必井田也？<sup>④</sup>

因操办财经垄断有功而升任御史大夫的桑弘羊等，对待富民和工商业的态度是比较复杂的。他并没有因为官职权势赫然及算缗告缗带来诸多商贾破家，丧失商人子弟固有的价值理念。汉昭帝盐铁会议之际，他在固守盐铁榷卖的同时，又强调“殷富大都”、“街衢五通”及“万物之所殖”之中“商贾之所臻”的功用，依然尊商重商，赞誉“宛、周、齐、鲁，商遍天下”，“乃商贾之富，或累万金，追利乘羨”等，属于“智者因地财”。至于鼓吹“富国何必用本农，足民何必井田也？”实际上是某种程度地否认秦商鞅等农本商末和重农抑商理论，又质疑帝制国家单凭授田以富国强兵的政策，主张“富国”“足民”并重，农商皆可以“足民”，皆利于“富国”。可见，桑弘羊等虽然反对废罢盐铁榷卖，但他同样反对编民耕战模式中的重农抑商，更倾向于重商或农商并重。桑弘羊等身为商贾子弟而曾被汉武帝利用来为其黠武开边服务，他的重商言论，并不足怪。西汉初工商业的短暂辉煌发展及编民耕战与“士农工商”二模式交替消长，成就了桑弘羊等微妙处境及复杂态度。

### (3) 东汉“士农工商”的演化变态

东汉实行不抑制商人的政策，又兼和帝废除盐铁专卖制，给富商大贾带来发展膨胀的机会，他们操纵大商业，“船车贾贩，周于四方；废居积贮，满于都城”<sup>⑤</sup>。中叶以后，商业资本发达，商人在经济上得势，又多投资土地，变为商人地主，还寻求政治上的官府靠山，呈现某种程度的商人、地主、官僚三位一体。

如果说前揭桑弘羊语反映的是重商观念在西汉后期的再度上升，那么东汉班固、荀悦有关“四民”的论说，则大抵表现出当时文人輿情对“士农工商”四民秩序的逐步认同。尽管《汉书·货殖传》也曾抨击商贾“上争王者之利，下锢齐民之业，皆陷不轨奢僭之恶”，“伤化败俗，大乱之道也”<sup>⑥</sup>。班

① 司马光编著：《资治通鉴》卷二十二《汉纪十四·世宗孝武皇帝下之下》，征和四年三月、六月，上海：上海古籍出版社影印本，1987年，第152页。参阅田余庆：《论轮台诏》，《历史研究》1985年第1期；另载氏著《秦汉魏晋史探微》，北京：中华书局，2004年，第50—51页。

② 班固：《汉书》卷七《昭帝纪》，第233页；卷八《宣帝纪》，第275页；卷二十四上《食货志四上》，第1141页。

③ 班固：《汉书》卷二十四下《食货志四下》，第1176页。

④ 桓宽：《盐铁论》卷一《力耕》，王利器校注：《盐铁论校注（定本）》（上），北京：中华书局，1992年，第29页。

⑤ 范曄：《后汉书》卷四十九《仲长统》引《昌言·理乱》，北京：中华书局，1973年，第1648页。

⑥ 班固：《汉书》卷九十一《货殖传》，第3694页。

固云：

士农工商，四民有业。学以居位曰士，辟土殖谷曰农，作巧成器曰工，通财鬻货曰商。圣王量能授事，四民陈力受职。

四民因其土宜，各任智力，夙兴夜寐，以治其业，相与通功易事，交利而俱赡，非有征发期会，而远近咸足<sup>①</sup>。

荀悦又曰：

国有四民，各修其业，不由四民之业者，谓之奸民。奸民不生，王道乃成<sup>②</sup>。

经历编民耕战模式与“士农工商”模式的摇摆、交替，经历师丹“限田”、王莽“王田”等屡次失败，昔日秦、西汉赖以立国的“军功爵”编民耕战模式业已丧失了主导性。与此同步，东汉豪强地主继续发展，“与时俯仰，获其赢利，以末致财，用本守之”<sup>③</sup>所造就的大工商业者兼大地主，以及“独尊儒术”之后依附于经学的士人及士家等，相继应运而生。与昔日齐管仲时代萌生的“士农工商”四民秩序相比，东汉时“士农工商”四民的分居已不复存在。士，大多由依附于经学的士人及士家组成，即班固所云“学以居位曰士”。农，则是以豪强地主及其依附民为主，作为编民的自耕农锐减。工商，在产业分工上依旧是“作巧成器曰工，通财鬻货曰商”，但身兼大地主的大工商业者已不乏见。显然，东汉“士农工商”四民秩序及官府政策，已带有豪强地主支配的新属性。从东汉班固、荀悦有关“四民”的论说能够看到，班固、荀悦虽然反对“民肆其诈，偏上并下”及“奸民”行径，但已开始摒弃“重本抑末”的旧说，转而强调“各任智力”，“以治其业，相与通功易事，交利而俱赡”。表明上述社会演进，不仅赋予“士农工商”秩序新的内涵，也令班固、荀悦等文人舆情认同发生了相应的改变。

魏晋南北朝世家大族对士的异化，坞壁、部曲等对编民的侵蚀，庄园自然经济膨胀和少数民族入主中原所带来的手工业、商业萎缩，等等，尤其是私家依附关系的膨胀发展，较大程度上改变了战国以来地主经济和帝制国家对百姓的直接管辖役使的秩序。由此，编民耕战和士农工商较自由发展之临民理政模式也随之在中原地区基本中断。直至北魏“均田制”、西魏“府兵制”等创立和隋唐二王朝相继承袭，又建立起类似秦西汉的均田民耕战体制。

### 三、晚唐两宋“两税法”、“不抑兼并”与“士农工商”模式的定型

先说“两税法”顺应“田制不立”且为士农工商较自由发展模式定型开辟道路。马端临指出：

随田之在民者税之而不复问其多寡，始于商鞅。随民之有田者税之而不复视其丁中，始于杨炎。三代井田之良法坏于鞅，唐租庸调之良法坏于炎。二人之事，君子所羞称，而后之为国者，莫不一遵其法。一或变之，则反至于烦扰无稽，而国与民俱受其病。<sup>④</sup>

唐德宗朝的“两税法”，是学界公认的赋役制度变革，对后世产生了巨大而深远的影响<sup>⑤</sup>。这正是马端临将“两税法”和商鞅变法相提并论的缘由。无独有偶，商鞅变法与“两税法”，恰又分别和笔者讨论的编民耕战、“士农工商”较自由发展二模式的确立，紧密联系在一起。笔者拙见，作为“唐宋变革”或社会经济转型核心内容的“两税法”，其重要贡献之一就是顺应“田制不立”亦即“随田之在民者”变为“随民之有田者”<sup>⑥</sup>的大势，从国家税制层面为晚唐两宋“士农工商”较自由发展模式升为主导而奠基开路。

“两税法”的核心内容是“随民之有田者”舍丁身而税田产。因其税制属性，故更是直接关乎帝制

① 班固：《汉书》卷二十四上《食货志四上》，第1117—1118页；卷九十一《货殖传》，第3679页。

② 荀悦：《前汉纪》卷十，《四部丛刊》初编本，第3页A。

③ 司马迁：《史记》卷一二九《货殖列传》，第3281—3282页。

④ 马端临：《文献通考·自序》，北京：中华书局，1986年，第4页。

⑤ 参阅陈明光：《20世纪唐代两税法研究评述》，氏著《汉唐财政史论》，长沙：岳麓书社，2003年，第245页。

⑥ 马端临：《文献通考·自序》，第4页。

国家的临民理政。《旧唐书·杨炎传》云：“人无丁中，以贫富为差”，“人不土断而地著”<sup>①</sup>。陆贽讲得更透彻：（两税）“唯以资产为宗，不以丁身为本”<sup>②</sup>。之所以舍丁身而税田产，根子就在于均田制瓦解及“田制不立”。正如《新唐书·食货志》载：“租庸调之法，以人丁为本。自开元以后，天下户籍久不更造，丁口转死，田亩卖易，贫富升降不实。……而租庸调法弊坏。自代宗时，始以亩定税，而敛以夏秋。至德宗相杨炎，遂作两税法”，“盖口分、世业之田坏而为兼并，租、庸、调之法坏而为两税”<sup>③</sup>。“两税法”实乃认可和顺应均田制瓦解及“田制不立”大势的赋役变革。万国鼎评论：“租庸调不计亩而计丁或户，则与均田制度相辅而行，盖必人皆授田，始可按丁征租……逮唐之中叶，均田制度坏，租庸调亦不能复行，改为两税法矣。”<sup>④</sup>胡如雷云：“均田制的破坏是由租庸调发展而为两税法的关键。”<sup>⑤</sup>需要厘清的是，这里的“田制不立”的田制，准确地说，并非先秦领主制共同体占有的井田，而是战国秦汉西方式的郡县制国家计口授田<sup>⑥</sup>，北朝隋唐的均田与之类似。由于编民或均田民通常授田百亩，所以租庸调等以“丁身为本”而划一定额交纳租调，就是简便易行的。而当“田制不立”和根本无法简单按丁身征收租调之际，就不得不让渡于“两税法”了。

“两税法”实施后，大土地占有及租佃制的发展获得了更大的空间与便利，而开“不抑兼并”之先河。“盖口分、世业之田坏而为兼并”说，是也。譬如，北宋初孟州汜水县（今河南荥阳市）酒务官李诚占田“方圆十里，河贯其中，尤为膏腴。有佃户百家”<sup>⑦</sup>。这方面的史料甚多，恕不胪列。

关于与“两税法”相伴随的“不抑兼并”的政策转向，王明清《挥麈录·余话》所引《枢廷备检》载：

置转运使于诸路，专一飞挽刍粮，餉军为职，不务科敛，不抑兼并。富室连我阡陌，为国守财尔。缓急盗贼窃发，边境扰动，兼并之财，乐于输纳，皆我之物。

对这段史料，近年学者们颇有争议。有人依然认为“不抑兼并”是赵匡胤制定的宋代国策，有人撰文质疑反驳<sup>⑧</sup>。笔者觉得争论双方见仁见智，都有史实依据，暂不妄加评判。退一步讲，“不务科敛，不抑兼并。富室连我阡陌，为国守财尔。缓急盗贼窃发，边境扰动，兼并之财，乐于输纳，皆我之物”，或非出自赵匡胤谕旨。但是，揆以“城郭人户，虽号兼并，然而缓急之际，郡县所赖，饥谨之岁，将劝之分以助民，盗贼之岁，将借其力以捍敌，故财之在城郭者，与在官府无异也”<sup>⑨</sup>等多种类似说法，“不抑兼并”和“富室”“为国守财”的政治理念，在宋代得到了皇帝大臣们的普遍认可接受而被官方化，成为一种主流政策倾向，估计是没有什么疑义的。

顺便说说不抑兼并的相对性。近日有幸拜读李华瑞教授《宋代抑兼并述论》<sup>⑩</sup>，收获匪浅。笔者赞同文章所持的宋朝对合理土地买卖兼并不加抑制，同时又抑制打击非法兼并和占田不纳税，以及王安石变法实乃国家政权重拳出击下的抑兼并等观点。有必要补充和强调的是赵宋的“不抑兼并”

① 刘昫等撰：《旧唐书》卷一一八《杨炎传》，北京：中华书局，1975年，第3421、3422页。

② 陆贽：《陆贽集》卷二十二《中书奏议六·均节赋税恤百姓第一条》，杭州：浙江古籍出版社，2013年，第256页。

③ 欧阳修、宋祁：《新唐书》卷五十二《食货志二》，卷五十一《食货志一》，北京：中华书局，1975年，第1351、1342页。

④ 万国鼎：《中国田制史》，北京：商务印书馆，2011年，第188页。

⑤ 胡如雷：《唐代两税法研究》，《河北天津师范学院学报》1958年第3期；收入氏著《隋唐五代社会经济史论稿》，北京：中国社会科学出版社，1996年。

⑥ 张家山二四七号汉墓竹简整理小组：《张家山汉墓竹简》，北京：文物出版社，2001年，第165、166、175、176页。另参阅刘泽华：《论战国时期“授田”制下的“公民”》，《南开大学学报》1978年第2期。

⑦ 魏泰：《东轩笔录》卷八，北京：中华书局，1983年，第92页。

⑧ 杨际平：《宋代“田制不立”、“不抑兼并”说驳议》，《中国社会经济史研究》2006年第2期；宋政超：《也谈宋代的“田制不立”与“不抑兼并”——与〈宋代“田制不立”、“不抑兼并”说驳议〉一文商榷》，《中国农史》2009年第2期；杨际平：《宋代“田制不立”、“不抑兼并”说再商榷》，《中国农史》2010年第2期。

⑨ 苏澈：《栞城集》卷三十五《制置三司条例司论事状（奏乞外任状附）》，《四部丛刊》初编本，第3页B、第4页A。另，叶适：《水心别集》卷二《民事下》说，“然则富人者，州县之本，上下之所赖也”（《宋集珍本丛刊》本，北京：线装书局，2004年，第709页）。清初王夫之又提出“不禁兼并，而兼并自息”（王夫之：《读通鉴论》卷十四《孝武帝》，北京：中华书局，1975年，第441页）。后者显然是主张用经济自然运作去平息兼并。

⑩ 李华瑞：《宋代抑兼并述论》，载厦门大学国学院等联合主办：《“重走朱熹之路”与宋代社会学术研讨会论文集》，2017年。



政策具有相对性。第一,宋朝廷的政策既非一味的“不抑兼并”,也不是一味的抑兼并,虽然整体上“不抑兼并”占主导,但只是相对于“抑兼并”而言。况且,“不抑兼并”与“抑兼并”,二者在不同时段或有偏重,或呈现消长交替。譬如,在宋初“不抑兼并”是主导性的,神宗“王安石变法”之际“抑兼并”又升为主导。秦晖教授有关中国经济史上存在“抑兼并”与“不抑兼并”的某种交替循环的说法<sup>①</sup>,用在宋代或多半不差。第二,从较长时段看,赵宋的“不抑兼并”,主要是相对于汉唐而言,这就是多数人认为赵宋以“不抑兼并”为主导政策或“国策”的原因。第三,谁也不会否认赵宋没有搞秦西汉、北朝、隋、唐前期式的授田或均田,就传统的农业社会而言,此类“田制不立”,亦即“随田之在民者”变为“随民之有田者”<sup>②</sup>,乃是最根本的不抑兼并。前揭《新唐书》“盖口分、世业之田坏而为兼并”语,可为证。倘若笔者的判断不错,自然应该承认赵宋统治者的临民理政方式已摆脱了汉唐“编民耕战”式的强制管束和藏富于国的窠臼,确实发生了“不抑兼并”导向的改变。这应是顺应中唐以降经济社会发展趋势的务实性选择。请不要小觑这种导向改变。恰恰是赵宋“不抑兼并”及藏富于民的政策推动,“士农工商”较自由发展模式才得以较快取代“编民耕战”的主导地位,走到了历史前台。

换句话说,晚唐两宋“两税法”、“不抑兼并”和“士农工商”较自由发展模式定型三者,确实存在较多的因果联系。“两税法”是晚唐两宋转而以财税为主调节掌控的基础或前提,“不抑兼并”和四民较自由发展又因其促成且皆有利于两税税源保障,三者以财税为主的调节掌控新格局下有机地结合起来。而且,在国家临民理政层面上,“不抑兼并”偏重充任士农工商发生如下五项“较自由”变化的官府侧导向或特定“催化剂”,士农工商较自由发展又是其导向之下四民职业群或产业的发展效应<sup>③</sup>。这就是晚唐两宋以“不抑兼并”为导向的“士农工商”较自由发展模式的逻辑根由。

接着讨论“士农工商”较自由发展模式定型后的内涵及属性特色。秦、西汉、北朝、隋和唐前期的编民耕战模式的内容及特征主要是:以授田为基础,“编”为户籍组织排列,“耕战”(含重农抑商)体现赋役义务,“军功爵”及强制分户充当保障手段,举国动员和富国强兵为目标。与编民耕战模式相比,“士农工商”较自由发展模式既有延续继承又有扬弃变异。主要是将近乎偏执的身丁管控,改为财税为主的调节掌控。其内容特质至少有四点迥异:一是不搞授田,不抑兼并。二是沉重的劳役和兵役,已多数转变为代役钱和货币税收等。三是变重农抑商为农商并重。四是变一味藏富于国为偏重藏富于民。“士农工商”模式不仅在称谓上直接展示突出官府临民理政的四民对象,不再强调“编”及耕战义务,而且突出体现着四民较自由发展的社会经济秩序。正如钱穆所云:“自从唐代租庸调制破坏,改行杨炎两税制,自由经济又抬头,农田兼并,再度造成小农与大农。”<sup>④</sup>这里说的“自由经济”,大抵是“士农工商”及后三产业较自由发展的意思。与西汉初“黄老政治”“网疏而民富”和汉武帝晚年“富民”政策<sup>⑤</sup>分别替秦皇暴虐、汉武黷武收拾残局类似,杨炎创“两税法”的直接诱因,无疑是在隋唐均田民耕战模式崩溃之际,出于财政税收或维持统治的需要,不得不改弦易辙,同时也体现着让渡给“士农工商”模式的无可挽回的趋势。南宋陈耆卿、郑玉道说:

古有四民,曰士,曰农,曰工,曰商。士勤于学业,则可以取爵禄;农勤于田亩,则可以聚稼穡;工勤于技艺,则可以易衣食;商勤于贸易,则可以积财货。此四者,皆百姓之本业,自生民以

① 秦晖:《中国经济史上的怪圈:“抑兼并”与“不抑兼并”》,《战略与管理》1997年第4期。

② 马端临:《文献通考·自序》,第4页。

③ 拙文撰写之初,为措辞简洁和突出特色,一度径直冠名“不抑兼并模式”(参见李治安:《试论“不抑兼并”时代》,“中国古代‘农商社会·富民社会’高端学术研讨会”发言稿,昆明,2014年;《多维度诠释中国古代史——以富民、农商与南北整合为重点》,《中国社会科学评价》2016年第4期)。而后,考虑到溯源齐四民“通货积财”、两汉起落浮沉及其与编民耕战模式的关联性,遂改称为“士农工商较自由发展模式”。

④ 钱穆:《中国社会演变》,《国史新论》,台北:东大图书公司,1984年,第21页。

⑤ 班固:《汉书》卷二十四上《食货志上》,第1136、1138、1139页注[一]。

来,未有能易之者也。<sup>①</sup>

黄震亦云:

国家四民,士农工商……各有一业,无不相干……同是一等齐民。<sup>②</sup>

清人沈垚言:

封建之世,计口授田,处四民各异其所,贫富无甚相悬。周末兼并,而货殖之术以兴。魏晋后崇尚门第,九品士庶之分,事虽异古而杂流不得与清班并。仕者禄秩既厚,有功者又有封邑之租以遗子孙,故可不与小民争利。唐时封邑始计邑给绢,而无实土。宋太宗乃尽收天下利权归于官,于是士大夫始必兼农桑之业,方得贍家,一切与古异矣。仕者既与小民争利,未仕者又必先有农桑之业,方得给朝夕,以专事进取。于是货殖之事益急,商贾之势益重,非父老先营事业于前,子弟即无由读书,以致身通显。是故古者四民分,后世四民不分,古者士之子恒为士,后世商之子方能为士,此宋元明以来变迁之大较也。<sup>③</sup>

综观上述议论,陈耆卿、郑玉道和黄震所言比较简约,重点反映的是迄南宋完全挣脱汉唐“重农抑商”的桎梏,包括工商在内的四民最终取得了皆为“本业”和“同是一等齐民”的社会地位。晚至清代的沈垚,上溯西周,下及宋元明,纵论三千年,大体属于阅尽沧桑之反观。尽管“封建之世,计口授田”等描述稍显张冠李戴,但“周末兼并,而货殖之术以兴;魏晋后,崇尚门第”,“故可不与小民争利”;两宋前后“一切与古异矣,仕者既与小民争利,未仕者又必先有农桑之业,方得给朝夕,以专事进取”,等等,可谓切中底里。尤其是“古者四民分,后世四民不分”之说,更是点出了中唐以降“四民”自等级秩序向皆为“本业”、“无不相干”和“同是一等齐民”的嬗变。简言之,陈、郑、黄、沈的议论,不约而同地披露出中唐以降特别是两宋士农工商较为自由发展的多种重要信息。兹结合以上“两税法”和“不抑兼并”等论述,着眼于晚唐两宋“四民”相应的五项变化,进一步阐发“士农工商”较为自由发展模式的新内涵及特色。

(1)编户新增主户、客户等规则。众所周知,宋代官方户籍在汉唐编户齐民秩序的基础上,又增添了主户、客户及形势户等新鲜内容。北宋初,按照土地财产状况将全国居民分成主户和客户两大类<sup>④</sup>。主户指占有土地交纳赋税的地主和自耕农(有产税户),其内部又依田产多寡分为五等。客户是没有土地、为地主耕种的佃户(无产非税户)。客户在宋代的一大变化是不再指谓漏籍流寓户,也不再是地主的徒附,改而以佃户新特质进入国家编户。直接反映租佃关系和财产多寡,当是宋户籍制的显著特色。宋代形势户是上户中官户和吏户的统称。官户,指谓“品官之家”。吏户,主要是州县衙门的公吏之家。此外,城郭户中含有较多商人和手工业者。“主户之于客户,皆齐民”<sup>⑤</sup>。不论主户、客户及形势户,虽承秦汉传统,继续维持编户法律上的平民身份,但因不行授田且依财产土地占有及官职来明确规定其名色,所体现的富贫及官民之类的不平等,又是和汉唐编户的差别。

(2)募兵及差役取代兵役、徭役。自中唐募兵逐渐取代府兵,宋代更盛行募兵制。宋太祖说:“吾家之事,唯养兵可为百代之利。盖凶年饥岁,有叛民而无叛兵;不幸乐岁变生,有叛兵而无叛民。”<sup>⑥</sup>荒年招募破产流民当兵及耗巨资养兵,遂成为宋朝另一项国策。募兵之精锐选为禁军,欠合格者编入厢军。百姓不复承担兵役,相当多的劳役也由厢军充任<sup>⑦</sup>。北宋初夫役尚多,或主户、客户“共分力

① 陈耆卿:《嘉定赤城志》卷三十七《风俗门·土俗·重本业》,北京:中华书局,2006年《宋元方志丛刊》本,第7578页;郑玉道:《琴堂论俗编》卷上《重本业》,文渊阁《四库全书》影印本,第241页。

② 黄震:《黄氏日抄》卷七十八《又晓谕假手代笔榜》《词讼约束》,《文渊阁四库全书》第708册,上海:上海古籍出版社,2003年,第786、802页。

③ 沈垚:《落帆楼文集》卷二十四《费席山先生七十寿序》,上海:上海古籍出版社,《续修四库全书》,第663、664页。

④ 徐松辑,刘琳等点校:《宋会要辑稿》食货11之26、12之1,上海:上海古籍出版社,2014年,第6224—6225、6229页。

⑤ 胡宏:《五峰集》卷二《与刘信叔书》,北京:中华书局,1987年,第119页。

⑥ 邵博:《邵氏闻见后录》卷一,北京:中华书局,1983年,第1页。

⑦ 章如愚:《群书考索》后集卷四十一《兵制门·州兵》,《文渊阁四库全书》第937册,第571页。

役”，或“计田出丁”<sup>①</sup>。北宋末定制并实行“尽输免夫之直”，即官府征收免夫钱代替身役<sup>②</sup>，以适应大土地占有和农民丧失土地等情况。又普遍实施依户等轮流充当里正、主首等的差役制。由此国家基本放弃直接无偿征发力役的旧制，此与汉唐编户有异。

鉴于以上两条，“四民”中包括地主、自耕农及佃农的“农”，田产数量不再受管制，租佃关系合法，徭役和兵役因多改招募而负担大为减轻，获得了较自由发展。

(3)商贾上升。“工商杂类”的名籍歧视逐渐被消除，农工商“皆百姓之本业”，为更多人所接受。商贾子弟允许参加科举，有些还能中进士，跻身仕途<sup>③</sup>。商人还交结宗室和官僚，或与之联姻，或纳粟买官，凭借其雄厚资财及商业繁荣，社会地位及影响力不断提升<sup>④</sup>。商人在国家多项征榷活动中与官府联手，特别是有专营特权的盐商、茶商等。尽管官府竭力垄断或半垄断大型利好产业，私营工商业仍然能在夹缝中获得一定的发展。葛金芳教授指出，宋以降长江三角洲等狭义的江南地区率先形成了“农商社会”<sup>⑤</sup>。农商并重的经济秩序，表明四民中的工商获得较自由发展。此与秦西汉的重农抑商，形成明显的反差。

(4)士大夫演进。科举制推行后，士庶由对立逐渐走向合流，原先讲究家世门第高低和世代显宦的士族，演化为凭借智力科考且功名系于自身的士大夫。因谏议制成熟及以“致君行道”为己任，两宋“与士大夫治天下”，迎来一段士大夫的“黄金时代”。科举对商人子弟开放，“士之子恒为士”旧格局不复存在，“士大夫始乃兼农桑之业，方得贍家”；士大夫求贵更求富，“非父老先营事业于前，子弟即无由读书，以致身通显”。士大夫在四民中保持其政治优势的同时，又获得与农、工、商间交流的一定机动空间。士与商等交往及社会流动增加，士商雅集唱和渐多，士大夫获取富商资助，富商借交往士大夫而附会风雅。更有甚者，官吏之家“货殖之事益急，商贾之事益重”，兼做商贾的日渐增多。北宋中叶以降仕宦者“纡朱怀金，专为商旅之业者有之，兴贩禁物茶、盐、香草之类，动以舟车，贸迁往来，日取富足”<sup>⑥</sup>。官吏经营商贾及工商子弟允许科考，大大缩小了原“四民”中最尊贵的“士”与最低贱的“商”间的距离，二者的“名位”界限，因贫富贵贱的错综复杂而日趋淡漠。此与汉唐编户中的“士”稍异。

(5)“富民”阶层崛起。宋人说：“乡村上三等并坊郭有物业户，乃从来兼并之家。”<sup>⑦</sup>此“上三等并坊郭有物业户”，即构成两宋的富民。“富儿更替做”，“贫富无定势，田宅无定主”<sup>⑧</sup>，“富民阶层的崛起，是唐宋社会在商品经济发展推动下财富分化不断加剧的结果”。为营求增殖财富，以维持家业不败及更好的社会地位，富民率多培养子弟问学应举，参与社会赈济，还担负国家赋税差役的主要来源<sup>⑨</sup>。宋代因“不抑兼并”，富民得以横跨四民而较纵深发展，取得“大贾富民者，国之司命”<sup>⑩</sup>的重要地位。它与西汉司马迁时代的“素封”，相隔千年而或多相似。“富民”的财富优势更趋显著，在和士

① 徐松辑，刘琳等点校：《宋会要辑稿》食货 69 之 78, 70 之 167, 第 8093、8200 页；脱脱等撰：《宋史》卷九十四《河渠志》，北京：中华书局，1977 年，第 2347 页。

② 脱脱等撰：《宋史》卷一七五《食货志》，第 4248 页。

③ 徐松辑，刘琳等点校：《宋会要辑稿》选举 14 之 12, 第 5536 页；洪迈：《夷坚志》丁志卷十六《黄安道》，北京：中华书局，1981 年，第 670 页。

④ 参阅朱瑞熙：《宋代商人的社会地位及其历史作用》，《历史研究》1986 年第 2 期。

⑤ 葛金芳：《“农商社会”的过去、现在和未来——宋以降（11—20 世纪）江南区域社会经济变迁论略》，《纪念郑天挺诞辰一百一十周年中国古代社会高层论坛文集》，北京：中华书局，2011 年，第 384—400 页；《从“农商社会”看南宋经济的时代特征》，《国际社会科学杂志（中文版）》2009 年第 3 期。

⑥ 蔡襄：《端明集》卷二十二《废贪赃》，《文渊阁四库全书》第 1090 册，第 510 页。

⑦ 韩琦：《上神宗乞罢青苗及诸路提举官》，载赵汝愚编，北京大学中古史中心整理：《宋朝诸臣奏议》卷一一一，上海：上海古籍出版社，1999 年，第 1208 页。

⑧ 袁采：《袁氏世范》卷三“兼并用术非悠久计”“富家置产当存仁心”，天津：天津古籍出版社，2016 年，第 171、173 页。

⑨ 林文勋：《唐宋社会变革论纲》，北京：人民出版社，2011 年，第 134、135、150、154 页。

⑩ 王夫之：《黄书·大正》，《续修四库全书》第 945 册，上海：上海古籍出版社，2002 年，第 547 页。

大夫分别构成四民的经济、政治二支配力量方面,又独具“唐宋变革”的时代特色。

还有一点需要解释,随着科举制发展,士人或士大夫已涵盖所有官僚和拥有功名的儒生等。他们在政治上依然在四民中居超然高等。正如《金瓶梅》中西门庆对自己和亲家乔大户的评说:“乔家虽有这个家事,他只是个县中大户白衣人。你我如今见居着这官,又在衙门中管着事,到明日会亲,酒席间他戴着小帽,与俺这官户怎生相处?”<sup>①</sup>从“官户”、“大户”等称谓看,《金瓶梅》大抵是明人记述宋朝故事。宋代所谓“官户”,是指一品至九品的官员之家。西门庆原系生药铺商人,靠行贿买官得到五品官职,故也能硬充“官户”。所谓“白衣人”,就是白身平民,亦即“农工商”中没有官职功名者。西门庆语表明,晚唐两宋“贫富贵贱”“离而为四”<sup>②</sup>,虽然四民中的士人缙绅凭借权势,富民凭借金钱,各自拥有政治或经济的支配力,但官户士人的政治地位或身份,仍旧超然高于后三者“农工商”。即便“白衣人”财富雄厚乃至借其财力交结权贵,仍然在服饰等礼法上难以和官户士人平起平坐。

以上五方面,体现晚唐两宋“士农工商”较自由发展模式的新内涵,亦即王夫之笔下的“耕者耕,工者工,贾者贾”<sup>③</sup>。秦汉编户齐民,大抵反映的是一种来自官方的政治法律秩序,在职业和社会等级层面,当时又具体表现为“士农工商”四民前贵后贱的秩序。与秦汉编民耕战模式下的“四民”比较,晚唐两宋“士农工商”较自由发展模式显示出:四民自前向后排列的政治等级色彩已淡漠,租佃制和贫富凸显,商人地位提高,四民间相互流动较频繁和士大夫、富民同为支配等。而且,“士农工商”较自由发展的主体,既指谓四民职业群体,也包含农、工、商三产业。沈垚所云“古者四民分,后世四民不分”的“分”,直观上看是“分际”“界限”,更表示“名分”“位分”。因为秦汉至唐前期的“士庶”之别和重农抑商,当时的士农工商“四民”虽然都属于编户齐民,但同时又大体是一种贵贱等级排序。直到唐初仍有法令规定:“工商之家不得预于士。”<sup>④</sup>这就是“古者四民分”的意思。由于中唐以降发生士庶合流和农工商皆“本业”等变化,由于发生“贫富贵贱,离而为四”<sup>⑤</sup>，“四民”贵贱等级“位分”排序及国家的相应管制,随之不复存在,“四民”遂演化为“位分”界限趋淡、“无不相干”且可以相互流动转化的四种社会职业群体。这又是“后世四民不分”的意思。

林文勋曾从富民和财富力量崛起层面剖析唐宋“贫富贵贱,离而为四”的过程。他指出,此种变化至少包括“贵者未必富”、“富者未必贵”、“贫者未必贱”、“贱者未必贫”和贫富贵贱处于经常性的转化之中;“士农工商等级制在贵者贫和贱者富的上下对立运动中被财富力量摧毁了。”<sup>⑥</sup>实际上,此变化过程与前揭沈垚说的“四民”嬗变,是体现着一场互为因应的社会经济结构的更新。“贫富贵贱”四者相分离或错综复杂,背景和终极原动力诚然是经济进步发展及“财富力量”,同时也是帝制国家顺应经济趋势,放松“重农抑商”、“抑兼并”之类强势管制的产物和表现。在这个意义上的,“贫富贵贱”相分离,促成了“四民不分”或“士农工商”较自由发展。而“士农工商”较自由发展政策模式的定型,又意味着“贫富贵贱,离而为四”从观念到“四民”物态乃至国家政策层面,都被普遍兑现了。

#### 四、“士农工商”较自由发展政策模式的历史地位

纵观两千年来帝制国家直接临民理政或支配社会经济的具体政策,在历朝历代可谓林林总总,因时而异。然而,从宏观模式层面观察,又大体分为编民耕战与“士农工商”较自由发展两大类。从法理上说,东方专制主义的“行政权力支配社会”的特质,造就两千年来帝制国家对百姓及地主经济的支配管控,天经地义和持续不断。由此,商鞅变法开创的编民耕战模式率先在秦、西汉、隋、唐等大

① 兰陵笑笑生著,秦修容整理:《金瓶梅(会评会校本)》,北京:中华书局,1998年,第559页。

② 王应麟:《困学纪闻》卷二,翁元圻注引游氏《礼记解》,上海:上海古籍出版社,2008年,第269页。

③ 王夫之:《读通鉴论》卷二十二《玄宗》,第772页。

④ 李林甫等撰:《唐六典》卷三《尚书户部》,西安:三秦出版社,1991年,第66页。

⑤ 王应麟:《困学纪闻》卷二,翁元圻注引游氏《礼记解》,上海:上海古籍出版社,2008年,第269页。

⑥ 林文勋:《唐宋社会变革论纲》,北京:人民出版社,2011年,第100、101、104页。

一统王朝推行,且较大程度上居主导或支配,对两千年帝制传统社会所施加的影响也最为深重。但是,肇始于齐国四民“通货积财”,后又定型于晚唐两宋的“士农工商”较自由发展模式,中古近古也较长期存在。编民耕战与“士农工商”二模式的博弈或配合,同样深刻影响着两千年的社会经济秩序乃至诸王朝政治。换言之,秦到中唐的多半时段,主要实行的是编民耕战政策模式。中唐到清的多数时段特别是晚唐两宋,主要实行的是士农工商较自由发展政策模式。二者在中古、近古主导、从属的更替,大抵又表现为编民耕战模式为主导向士农工商较自由发展模式为主导的演进过渡。这种完成于晚唐两宋的演进过渡,是以“唐宋变革”中地主经济及私人工商业的显著发展为基础,同时又与国家对百姓直接的人身役使、控制向货币财税关系为主的演进大抵同步。不难看到,“唐宋变革”及临民理政层面的“士农工商”较自由发展模式虽然定型于中唐以后,但又与齐国、西汉文景等士农工商较自由发展的早期形态存在较多相通之处,它们的较多内容是一脉相承的,前者较早隐含着“通货积财”、农工商并重及富民等可贵“基因”,对后者也是一种很好的酝酿准备。在这个意义上可以说,时隔八百年后“士农工商”较自由发展模式的定型,就是“唐宋变革”在国家临民理政及社会结构层面的成果表征和最终胜利<sup>①</sup>。

有必要解释的是,秦汉以降的编民,若按职业又可称士、农、工、商四民。“士农工商”,既言编民的四种社会职业类别,也涉及与其关联的经济产业。在平民或非贵族身份的层面上,编民与士、农、工、商是相通的。当时,编民耕战政策模式的管控,将士、农、工、商置于授田、户籍、赋役等框架内,进而被整合管制为编户齐民。四民(主要是后三者)也大抵蜕变为身丁受管控、受役使的国家农奴,其业已呈现的士、农、工、商四民社会经济属性则被钝化或暂时掩盖。而在“士农工商”较自由发展政策模式下,士、农、工、商四民属性及其经济产业重新凸显,因授田、徭役等消亡又导致其国家农奴属性减弱。这就是上述两类政策模式彼此消长及主辅易位,与其伴随的编民与四民之间既相通又各有偏重的背景缘由。

晚唐两宋“士农工商”模式的定型,意味着“唐宋变革”中帝制国家临民理政的第二种基本政策模式升为主导。该模式的精髓在于:扬弃“授田”和劳役,较多遵循“富无经业,则货无常主,能者辐凑,不肖者瓦解”<sup>②</sup>,亦即“不抑兼并”法则,产业上农商并重,鼓励藏富于民,容许富民支配。该模式既深刻触动土地赋役和第一、二、三产业等社会经济结构,又含有官方主导政策及国家与百姓间关系等改善。从长时段看,以“两税法”为先导的“唐宋变革”及其在农商领域的“不抑兼并”,顺应晚唐社会经济趋势而更新政策模式,较务实地将原本近乎偏执的身丁管控悄然变通为以财税为主的调节掌控,旨在从体制上迈向便于地主经济发展繁荣的秩序。在这个意义上,晚唐两宋定型的士农工商较自由发展模式实乃替编民耕战政策模式寻找到了更为合理的发展出路。

由于上述改变,“士农工商”模式往往能够较多祛除编民耕战模式“经理其物产,生聚其人民”而将“井疆耕耨之丁壮”抑为“国家农奴”之弊政<sup>③</sup>,较多祛除暴君假借富国强国而滥征徭役赋税、祸国殃民之弊政,较多祛除过度管制经济、妨害农工商产业发展及民间财富“造血”机能之弊政<sup>④</sup>。它偏重藏

① 近年有学者探讨的“富民社会”和“农商社会”等(林文勋:《中国古代“富民”阶层研究》,昆明:云南大学出版社,2008年;林文勋:《唐宋社会变革论纲》,北京:人民出版社,2011年;葛金芳:《“农商社会”的过去、现在和未来——宋以降(11—20世纪)江南区域社会经济变迁论略》,《纪念郑天挺诞辰一百一十周年中国古代社会高层论坛文集》,北京:中华书局,2011年,第384—400页;葛金芳:《从农商社会看南宋经济的时代特征》,《国际社会科学》2009年第3期;赵轶峰:《明代中国历史趋势帝制农商社会》,《东北师范大学学报》2007年第1期;赵轶峰:《明清帝制农商社会论纲》,《纪念郑天挺诞辰一百一十周年中国古代社会高层论坛文集》,北京:中华书局,2011年),它们与“士农工商”较自由发展政策模式都是“唐宋变革”在不同领域的重要社会经济世相。前二者偏重在社会结构或经济产业,称得上国内探讨“唐宋变革”的两项显著进展;拙文则偏重于国家临民理政视角,揭示其体现的“唐宋变革”成果表征和最终胜利,希冀有所心得,共同推进“唐宋变革”研究。

② 司马迁:《史记》卷一二九《货殖列传》,第3282页。

③ 王夫之:《读通鉴论》卷十四《安帝》,第452页;卷二十二《玄宗》,第769页。

④ 参阅拙文《秦汉以降编民耕战政策模式初探》,《文史哲》2018年第6期。

富于民,类似自由资本主义。与编民耕战模式一味集中财富、军力于国不尽相同。虽然在完成军事政治统一、从事重大工程和开拓疆域等方面,该模式略逊色于编民耕战模式,但是在发展生产、提高生产力及改善民生,有利于完善国内商品市场及商品经济,最终增强综合国力等方面,“士农工商”较自由发展政策模式又具有不可替代的活力和优越性。它能够基本顺应农民依附关系改善和地主租佃制及手工业商业发展的趋势,较有利于刺激促进生产力、社会财富积累及新经济因素的孕育。无论是多数王朝中叶抑或近古时代,经济繁荣发展就会转而选择“士农工商”较自由发展模式,“唐宋变革”及元明南北因素整合发展,在临民理政方面皆以该模式为主导或引领倚仗,就是例证。

应当注意,“士农工商”较自由发展政策模式同样有其特定适用范围或所依赖的时空环境。通常是在地主经济形态发展比较充分,商品交换或商品贸易比较发达,商品货币关系较多进入生产关系等场合,往往容易提供该模式扎根施展的时空条件。譬如地域空间,战国秦汉以齐国为代表的商品经济相对发达的东部“海岱”地区,东晋以降的东南地区等。又如发展时期和阶段,中唐或唐宋社会变革也会最终迎来“士农工商”较自由发展模式升为主导地位。编民耕战与“士农工商”二模式的博弈或演进过渡,某种意义上也是中近古社会经济发展中地域或时段不平衡的产物和表现。

中唐以降“士农工商”较自由发展政策模式虽然在内容特质上发生过上述较突出变化,同时又在若干方面依然保留了编民耕战模式的基本内容,故而只能算“较自由”而非完全自由,只能算是前者在新的历史条件下的变通。依然有如下四个方面未曾或较少发生变化:(1)皇权国家“溥天率土”最高所有权;(2)土地买卖、诸子继承等造成的土地兼并周期性危机;(3)帝制官僚支配社会经济与“权力商品化”;(4)国家榷卖垄断及其与特权商人勾结。由于这四条基本未变,“士农工商”较自由发展政策模式虽然经历近千年的曲折进步,从土地占有、赋税、徭役及百姓人身束缚诸方面较大程度上改变了编民耕战式的官府强势管制或管控及“国富民穷”阻碍经济发展等弊病,但其管制或管控只是放松,而非放弃。而且,该模式只是临民理政方式的相对进步,并非彻底解决帝制传统社会基本矛盾的“灵丹妙药”。特别是以上四个未变中的后三项还成为中唐以降较突出的遗患,严重制约着宋元明清“士农工商”较自由发展政策模式本身乃至社会经济的整体进步。

第一,皇权国家仍然保持对“溥天率土”的最高所有权。在编民耕战模式及授田、均田实施之际,土地所有权归国家,无甚疑义。但在“田制不立”和“不抑兼并”为前提或导向的“士农工商”较自由发展政策模式下,一方面,皇帝“溥天率土”最高所有权,专制皇权对农民的直接统治、隶属等,因君主官僚政治传统惯力及儒家纲常鼓吹因素制约,依然长期延续。另一方面,晚唐两宋租佃制高度成熟,土地频繁转移,土地使用、占有和所有权又呈现复杂化,特别是“押租制”、“永佃权”、“一田二主”等渐多出现,造成地主的占有权及所有权趋于多元且法律保障渐重,国家最高所有权大多是体现或保持在最终褫夺等层面。这个问题相当复杂,且容另文探讨。

第二,因土地买卖、诸子继承等,土地兼并周期性危机或有加快。商鞅变法实行开阡陌封疆和“民有二男以上不分异者,倍其赋”<sup>①</sup>,允许土地自由买卖,强迫分家以增加国家控制人口。它和西周大宗、小宗诸子继承俗相配合,构成了两千年来制约社会经济结构的五口之家基本制度。该制度的最大负面作用就是诸子分家及其对土地等有限资源的剧烈角逐,容易引发或加剧土地兼并周期性危机。这是秦西汉等编民耕战政策模式下的老问题。秦汉隋唐如此,中唐以降也不例外。晚唐两宋“士农工商”较自由发展政策模式定型之后,仍然无力根治土地自由买卖和强迫分家政策给后世造成持续性遗患,无法挣脱人口、土地资源和农耕经济发展既相互依存促进又相互对立冲突的“两难”纠结。即使是唐宋“敬宗收族”为特征的宗族,绝大多数也是分财分家。诸子分家及其对土地等有限资

<sup>①</sup> 司马迁:《史记》卷六十八《商君列传》,第2229—2330页。

源的剧烈角逐,应是致命和劣根性的<sup>①</sup>。特别是中唐以降“田制不立”、“不抑兼并”和商品经济繁荣,“贫富无定势,田宅无定主,有钱则买,无钱则卖”<sup>②</sup>，“千年田八百主”，土地交易转移愈加频繁，士、农、工、商之间、贫富之间的相互流动较前容易，土地兼并的频率略有加快。在这个意义上，“士农工商”较自由发展政策模式下的传统社会，依然未能脱离马克思“亚细亚生产方式”所描绘的循环“怪圈”：即因土地兼并等，帝制国家在不断重建之初多带来农民恢复生产与“安居乐业”，一二百年后农民反抗暴动又不断打碎兼并造成的大土地占有制和王朝统治旧秩序。

第三，帝制中央集权官僚制所派生的“权力商品化”愈演愈烈。自战国秦汉，帝制中央集权官僚制高度发展和高度成熟完善，帝制官僚制支配社会经济，也成为两千年来难以动摇的惯例。如果说秦西汉等编民耕战政策模式下是通过授田、重农抑商和户籍、里甲、人头税、徭役等行政干预或管制，来实现主导或支配社会经济的，那么，晚唐两宋“士农工商”较自由发展政策模式下上述行政干预管制或有所放松，其支配社会经济的具体做法即较多放弃行政强制的管控管制，转而较多采用税收和榷卖等财税手段。一方面，该模式依然延续着部分行政干预或管制，“越俎代庖”地配置社会财富资源，违背和粗暴践踏市场价值、供求法则等弊病，仍然不时发生。另一方面，官府与民争利，榷卖和税收等变本加厉。尤其是科举盛行之后，大批寒门贫穷士人借科考获取功名，改换门庭，凭借官职权力攫取巨额资财，进而使“权力商品化”愈演愈烈。其卖官鬻爵、贪赃枉法、贿赂公行者有之；“纡朱怀金”“兴贩禁物茶、盐、香草之类，动以舟车，贸迁往来，日取富足”<sup>③</sup>，甚至“资之以县官公余之法，负之以县官之徒，载之以县官之舟，关防不讥，津梁不呵”<sup>④</sup>。总之，此时率多是用官职权势换取财富利益，而且较之自命清高、不屑与民争利的汉魏门阀贵族，更显得格外放肆和明火执仗。

第四，国家榷卖垄断及其与特权商人勾结，导致工商业颇多畸形。帝制国家征榷及官府与商人从对立走向联手勾结，萌生于齐国管仲，成型于汉武帝，复兴和固定于唐后期刘晏理财。它在某种意义上彰显帝制国家的最高所有权，或保留举国体制的某些遗制。两宋“刻剥之法”“皆备”，愈演愈烈。尽管有相关王朝财政亏空压力等直接背景，却又是贯穿汉唐编民耕战和晚唐两宋“士农工商”较自由发展政策模式的共有财经现象，且在中唐以降更为常见，更为普遍，对“士农工商”较自由发展模式的影响程度，往往超过前三者。

如前述，汉武帝借鉴管仲榷盐等，实行盐铁官营、均输、平准和告缗，直接管制盐铁及部分商品流通，攫取或独占工商利润，既抑商，又夺利，在打击抑制商贾的同时，又利用东郭咸阳、桑弘羊等部分大商贾及子弟，充任“兴利臣”<sup>⑤</sup>，用其所长，为财经垄断效力。这是帝制国家在榷卖垄断中联手勾结少数商人的起步。唐安史之乱后，第五琦对海盐、池盐、井盐一概实行专营榷卖，官府垄断生产、收购和贩卖。刘晏改榷盐为官督官收商销，以致“天下之赋，盐利居半”<sup>⑥</sup>，又实施榷茶、榷酒等，以补国用。此举在帝制国家榷卖垄断中正式开始大规模固定联手勾结商人，与商人分享利益。

宋代继承唐后期的榷卖垄断，而且自始至终对盐、茶、酒、醋、矾、铜、铅、锡、香料等大宗商品实施榷卖，法令严格，措施致密，堪称登峰造极。榷盐创立盐钞法，朝廷由京师榷盐务发售“盐交引”，简称“引”，商人购买后获取贩运销售的特定资格，凭引到指定地点换盐分销。“计每岁天下所受盐利，当租税三分之一”<sup>⑦</sup>。官府获得重大权利，也派生出一批与官府分割榷盐红利的盐商。榷茶法有二：一

① 人口几何数列增长与粮食算数数列增长间的矛盾，在工业化未到来的传统社会，几乎是无法化解和克服的。尽管我们的先民从黄河中下游农业开发起步，继而开发长江中下游，继而岭南、西南，继而东北、西北等边疆地区，甚至移民侨居海外，不遗余力地追逐人口过剩与土地财富的相对平衡。

② 袁采：《袁氏世范》卷三《富家置产当存仁心》，天津：天津古籍出版社，2016年，第173页。

③ 蔡襄：《端明集》卷二十二《废贪赃》，《文渊阁四库全书》第1090册，第510页。

④ 苏洵：《嘉祐集》卷五《衡论下·申法》，《四部丛刊》初编本，第3页B。

⑤ 司马迁：《史记》卷三十《平准书》，第1428—1429页。

⑥ 欧阳修、宋祁：《新唐书》卷五十四《食货志》，第1378页。

⑦ 王象之著，赵一生态校：《輿地纪胜》卷四十，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第1247页。

是在产茶区置“山场”，设官吏，茶农“园户”所采茶叶，部分交纳赋税，其余全部由官府作价收购，全由官府专卖；二是商人到京师榷货务买“交引”，赴场领茶运销。榷酒方式多样，或酿酒卖酒一概官营，或官府课税，或商人包税“买扑”。榷矾采用两种办法：一是官府设场募民制矾统销，二是实行矾引制，官府统买后，卖引给商人分销<sup>①</sup>。其他醋、铜、铅、锡、香料等禁榷，恕不细说。征榷为宋廷提供了巨大的直接财政收入，据漆侠先生统计，南宋孝宗时盐利等征榷收入达到2400万贯，占当时全国货币总收入的40%<sup>②</sup>。朱熹说：“古者刻剥之法，本朝皆备。”<sup>③</sup>沈垚言：“宋太宗乃尽收天下利权归于官。”想必都包括居历代王朝之冠的两宋征榷。

这种财经垄断或掠夺，在国家强权管制原则上，与商鞅“抻力”有较多相通处，又大量借用吸收齐国管仲榷盐和“轻重”理论且为其所用。后世王朝理财大多把盐铁榷卖等财经垄断奉为主璧。元明清概莫能外。榷卖垄断或掠夺中的官商勾结和官商瓜分，表面上是官府向商人的妥协，但更是官府利益最大化的需要，当官府不方便或全面垄断遭遇困难之际，就准许部分商人出面经营，然后与之共享分沾“公利”。正如欧阳修所云：“盖为国者兴利日繁，兼并者趋利日巧，至其甚也，商贾坐而权国利，其故非他，由兴利广也。夫兴利广则上难专，必与下而共之，然后流通而不滞。”<sup>④</sup>后世的官商勾结合法化或固定化，逐渐在盐商、“开中法”、票号商、皇商等范围内扩展实施，进而形成一种特权商人群体，而且在明清“十大商帮”中占据颇大比重。其基本手法是官府给予榷卖活动中与之勾结的少数商人以市场准入等特权，并和他们分割巨额垄断性暴利。

正如漆侠先生所说，两宋征榷制度的强化、严密和扩大化，致使帝制国家、生产者、运输者、商人之间的关系极为复杂，不仅是剥削的简单扩大和低层劳动者付出剩余劳动增多及贫困加重，还造成大商人和国家瓜分暴利，不利于经济发展，不利于商品货币经济和资本主义萌芽等新经济因素的健康成长<sup>⑤</sup>。官与商结成既得利益集团，也是帝制临民理政模式与官僚政治混合作用所产生的毒瘤之一，直接影响四民群体及经济秩序的顺利成长。其结果之一是：财税为主的调节掌控实施之际“尽收天下利权归于官”，经济榨取量过度增大及手段无所不用其极，进而走向反面，导致积贫积弱。王夫之所云：“汉、唐之富，富以其无也；宋之贫，贫以其有也。”<sup>⑥</sup>据笔者理解，王氏笔下的汉唐之“无”与两宋之“有”，概言极端化的盐铁等榷卖垄断及杂税榨取。结果之二是：往往容易破坏市场运作，破坏民间工商业资本的正常成长发展，导致大宗工商业亦官亦私的畸形，直接派生一批“暴富”者，导致社会财富分配的失衡及严重的贫富悬殊。

官商勾结，对农工商经济运行抑或行政管理危害很大，对私营工商业的独立发展和新经济因素的孕育成长的潜在危害，更是不可小觑。正如人们所熟知，中国传统社会的经济总量虽在相当长的时间内曾在世界各国中名列前茅，但15、16世纪以后难以在农业、手工业、商业中较多孕育和健康发展资本主义生产方式，难以顺利完成资本积累，最终在工业化为主流的世界经济新格局中落伍溃败。究其原因，除去“闭关锁国”的对外政策，国内官与商榷卖勾结所造成的工商业畸形，连同皇权最高所有、土地兼并周期性危机、官僚“权力商品化”等结构性弊病，较多抵消掉“唐宋变革”焕发的正面能量与活力，似乎也难辞其咎。

[责任编辑 范学辉]

① 参阅漆侠：《宋代经济史》（下）第三编，上海：上海人民出版社，1988年；载《漆侠全集》第四卷，保定：河北大学出版社，2008年，第727—905页。

② 漆侠：《宋代经济史》（下）第三编；又载《漆侠全集》第四卷，第905页。

③ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷一一〇，北京：中华书局，1986年，第2708页。

④ 李焘：《续资治通鉴长编》卷一二九“康定元年十二月乙巳”，北京：中华书局，2004年，第3069页。

⑤ 漆侠：《宋代经济史》（下）第三编；载《漆侠全集》第四卷，第901—904页。

⑥ 王夫之：《读通鉴论》卷二十九《五代中》，第1044页。



# “死人的政治”还是“活人的政治”

## ——传统谥法的政治学意义

俞可平

**摘要:**谥法是给予逝者某种名誉称号的制度,这是中国历史上流传最悠久的典制之一,也是中国传统官本主义的基本制度设计之一。制定谥法的直接目的是“劝善惩恶”,激励人们忠君爱国,名垂青史。然而,从政治学的角度看,谥法制度的主要功能是强化等级特权、制造政治合法性和引导政治评价,从根本上说,则是服务于以皇帝为代表的特权阶级的专制统治。谥法是对死者的盖棺定论,但这种关于“死人的政治”的每一环节,无不体现着现实政治需要和生者的权力争斗,它实质上是一种“活人的政治”。作为源远流长的中国传统文化的重要内容,谥法对今天的现实社会生活仍然有着某种潜在的影响。努力消除谥法制度强化等级特权的消极影响,在新的历史条件下光大其惩恶扬善的积极作用,仍然是我们的一项重要任务。

**关键词:**传统文化;中国政治;政治评价;官本主义;谥法;活人的政治

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.01.03

所谓谥法,是在政要权贵逝去后,根据其生前行迹,由朝廷给予相应称号的一整套程序和规则。简单地讲,谥法是对权贵的盖棺定论,是一种关于死人的制度。谥法是中国历史上流传时间最长的政治制度之一。按照最激进的推测,谥法源起于殷商时期,先后持续近三千五百年;按照最保守的估计,谥法形成于战国时代,先后持续近二千五百年。在传统中国,谥法为核心的政治制度之一,谥号的议定和颁布权牢牢掌握在以君王或皇帝为代表的国家最高权力手中,是权力中枢的重要职能之一。究竟是什么原因,使得这样一种死人的制度在传统中国流传如此长久,并且受到最高权力当局如此的重视?本文从政治学的角度对传统谥法的产生、功用和实质作一简略分析,以揭示谥法制度长盛不衰的现实根源及其对中国传统政治的深远意义。

### 一、谥法的缘起

谥法究竟产生于何时,数千年来一直争论不休。随着考古的最新发现,以及对原始文献的最新解读,传统观点遇到了强有力的挑战,谥法的形成年代变得日益清晰。我们先来看看几种代表性的谥法起源观。

谥法起源于公元前11世纪的西周初期,由生活在商末周初的周公姬旦创制。这是长期以来广为流行的观点,这种观点来自最早系统阐述谥法的先秦著作《逸周书·谥法解》。该书明确指出:“维周公旦、太公师望开嗣王业,攻于牧野之中,终葬,乃制谥叙法。”<sup>①</sup>按照历代学者的典型解释,这段话的意思是,牧野之战前,周王朝已布法于天下,追谥姬昌为文王,但还没有正式的谥法。周成王元年

作者简介:俞可平,北京大学中国政治学研究中心教授(北京 100871)。

① 黄怀信、张懋镛、田旭东撰,黄怀信修订,李学勤审定:《逸周书汇校集注》下册,上海:上海古籍出版社,2007年,第623页。

三月,为了准备武王的葬礼,周公姬旦终于制定了谥法,并颁行天下。自《逸周书》后,周公制谥几成传统经典的定论。例如,《春秋穀梁传·桓公十八年》注云:“昔武王崩,周公制谥法。”<sup>①</sup>《礼记·檀弓上》:“幼名,冠字,五十以伯仲,死谥,周道也。”<sup>②</sup>清代桐城派代表方苞说:“谥之作也,人心不知其然而然者也……尧舜之圣,民无能名。禹平洪水,相与震而惊之,故称大焉。至于汤,则或嘉其功而称成,或象其德而称武,此周公所以因而作谥法也。”<sup>③</sup>

除了流行观点,关于谥法的起源还有几种有一定影响力的观点。其一是“三皇五帝”说,代表人物是东汉班固以及北宋苏洵。班固认为,黄帝、尧、舜、成汤均是谥号<sup>④</sup>,苏洵也认为谥法“起于三皇五帝”<sup>⑤</sup>。其二是西周中期说,代表人物是王国维和汪受宽。王国维通过考查西周铭文发现,周穆王的称号在他活着时就有了,而谥号应是死后追封。所以,“谥法之作,其在宗周共懿诸王以后乎”<sup>⑥</sup>。汪受宽通过进一步考察西周礼器的铭文发现,“不仅武王,西周的成、昭、穆、共、懿诸王之号,也不是谥号,而是生称”。他的结论是:“谥法由穆王以前贵族称颂故去的父祖开始,经过一百多年,终于被周王室所接受,作为追荣天子的典礼之一,自此,周王再没有生时的尊号,只是死后加以谥号。于是,到周孝王时(约前909年—前895年),谥法正式成为周朝制度了。”<sup>⑦</sup>其三是战国说,郭沫若是此说的代表人物。郭氏批评说,王国维所依据的铭文资料有限,而且年代也不确定。“余之所见有进于是者。盖谥法之兴不仅当在宗周共、懿诸王以后,直当在春秋之中叶以后也。”结论是:“证春秋中叶以后犹无所谓谥法”,“谥法之兴当在战国时代”<sup>⑧</sup>。

谥法是先秦已经推行的一项基本政治制度,它是规范和制约人们行为的制度结构。任何一种基本政治制度的形成,都必然有一个逐渐产生、发展、演变和成熟的过程。各种不同的谥法起源说,从某种意义上说,也是对谥法在产生发展过程中某些特征及属性的揭示和强调。

近年来,一些专家学者基于考古新发现和对铭文的新解读,日益倾向于谥法起源于殷商说,认为它成熟于西周早期,其间有一个较为漫长的发展形成过程。例如,有专家在经过详细的考证后指出:“谥法的形成可分三个阶段,第一阶段在商文丁之前,为谥法的先期阶段,商人以死后选定的祭日和人为的区别字来称呼故去的先王,已具备了谥法的一些特征。第二阶段从文丁至商末帝辛,为谥法的形成阶段,已用文、武、康等美称称呼故去的先王,其形式与后代谥法稍异。第三阶段为周文武以后,周人因袭了晚商先王的美号,但不取其祭日干支,径称为某王某公,其形式已与后代谥法无别。”<sup>⑨</sup>另一些专家则认为,根据已有的考古材料可以断定谥法行于周初,且“周代谥法早在武王克殷后即创制”,但与后世盛行的历代谥法相比,“它还只是处在初创阶段,因而具有一些不同于后世的特点”<sup>⑩</sup>。

谥是对死者的称号。为什么要对死者有特殊的称号?郑樵在《通志·谥略》中的以下这段话,精炼地概括了谥法制度产生的直接原因:“以讳事神者,周道也。周人卒哭而讳,将葬而谥,有讳则有谥,无讳则谥不立。盖名不可名已,则后王之语前王,后代之及前代,所以为昭穆之次者,将何以别哉。生有名,死有谥,名乃生者之辨,谥乃死者之辨,初不为善恶也。”<sup>⑪</sup>具体说来,谥法之所以产生的直接原因有以下三个方面。首先,是对死去的尊者或祖辈的避讳。古人为了表示对前辈和尊贵之人

① 范宁集解,杨士勋疏,夏先培整理,杨向奎审定:《春秋穀梁传注疏》,北京:北京大学出版社,2000年,第70页。

② 孙希旦撰,沈啸寰、王星贤点校:《礼记集解》卷八,北京:中华书局,1989年,第207页。

③ 方苞著,刘季高校点:《方苞集》卷三《谥法》,上海:上海古籍出版社,1983年,第77页。

④ 陈立撰,吴则虞点校:《白虎通疏证》,北京:中华书局,1994年,第69—71页。

⑤ 参见苏洵撰,王小红校点:《谥法》,北京:语文出版社,2001年。

⑥ 王国维:《观堂集林》卷十八《史林十·通敦跋》,北京:中华书局,1959年,第3册,第895—896页。

⑦ 汪受宽:《谥法研究》,上海:上海古籍出版社,1995年,第8、16页。

⑧ 郭沫若:《谥法之起源》,见《金文丛考》,北京:人民出版社,1954年,第100—112页。

⑨ 彭裕商:《谥法探源》,《中国史研究》1999年第1期。

⑩ 杜勇:《金文“生称谥”新解》,《历史研究》2002年第3期。

⑪ 郑樵撰,王树民点校:《通志二十略·谥略·序论第一》,北京:中华书局,1995年,上册,第785页。

的尊敬,通常都不直呼其名,这种文化传统至今仍在相当程度上保留着。从已有的文献记载来看,“早期的避讳并不严格,‘生者不相避名’、‘临文不讳’”,但“当死者神主迁入宗庙以后,不可再言其名”<sup>①</sup>。其次是为区别前代和后代的王侯贵族,“为了称呼上的方便,所以要‘以谥易名’。以《春秋经》为例,春秋时期的众多王侯本来都各有其名,但臣下不得称其名,对各代周王,当其生时,一律称为‘天王’,各国诸侯也一律称为某公某侯某伯等,这是当时的实录。但当其死后,再这样称呼,就将无别于前代和后代的王侯”<sup>②</sup>。最后,也是最重要的,就是为死者盖棺论定,根据死者生前的行迹与功过,分别给以各种不同的谥号,以示对死者的褒奖或贬损。这就是所谓“谥者,行之迹也;号者,功之表也;车服,位之章也。是以大行受大名,细行受小名;行出于己,名生于人”<sup>③</sup>。

谥法在西周初正式形成制度后,历经春秋战国,至秦朝而一度遭到废止。秦始皇翦灭六国后,“讪笑三代,荡灭古法”。他首先下令废除谥法:“朕闻太古有号毋谥,中古有号,死而以行为谥。如此,则子议父,臣议君也,甚无谓,朕弗取焉。从今已来,除谥法。朕为始皇帝。后世以计数,二世三世至于万世,传之无穷。”<sup>④</sup>秦始皇不曾想到的是,欲传之无穷的秦王朝,在他暴毙后不久即寿终正寝。被他明令废止的谥法,也旋即在西汉得以恢复,并且一直延续近二千年,被日益完善和强化,直至清王朝的覆灭。显而易见,谥法在传统中国具有如此顽强的生命力,上述三个原因远远不足以解释。从政治学的角度看,谥法作为一种重要政治制度之所以能够绵延数千年,主要是因为它履行着强化等级特权、制造政权合法性、垄断政治话语、引导政治评价、塑造政治认同等重大的政治功能,已经内化为中国传统政治的结构要素之一,深刻地影响着人们的思维方式和行为方式。

## 二、强化等级特权

中国传统社会的本质特征,就是官本主义。官本主义就是以权力为本位的政治文化和社会政治形态,在这种政治文化和社会政治形态中,权力关系是最重要的社会关系。在各种类型的社会权力中,政治权力处于支配地位,是官本主义的核心要素。因此,权力本位通常也表现为官本位。在官本主义条件下,权力成为衡量人的社会价值的基本标准,也是影响人的社会地位和社会属性的决定性因素。权力支配着包括物质资源和文化资源在内的所有社会资源的配置,拥有权力意味着拥有社会资源。等级特权是官本主义的典型属性。任何官僚体制都需要科层等级,以此来分担国家的行政权力和行政责任。然而,在官本主义条件下,除了正常的行政科层等级体系之外,整个社会的等级体系都建立在权力本位之上,进入官方体制之内的任何人都被分成三六九等,所有这些等级最终都可以用官秩等级来折算。官本位不仅贯穿于国家行政权力体系的每一个环节,而且也体现于社会生活的各个方面,从人们的衣食住行,到社会的礼仪习俗;从国家的公共领域,到家庭的私人领域。没有官爵等级,就没有社会地位。这种官爵等级体制从西周春秋就开始形成,日臻完善,一直延至清代<sup>⑤</sup>。

这套官本位的等级体系,形成了中国传统社会稳固的政治秩序,它需要一系列法律制度来维护和巩固,谥法便是其中重要的政治制度之一。谥法虽然是一种事关死人称号的制度,但谥号的授予却依据于死者生前的官秩等级。尽管也有少数例外的“特谥”,但历朝谥法的常态是“生无爵,死无谥”。谥号的授予主要依照官爵等级,只有位高权重的少数官员才能受谥,普通人即使再富有、再有学识、品行再好,通常也没有资格受谥。在谥法开始盛行的先秦时期,谥号通常只限于君王,以及极少数皇亲国戚和诸侯大夫,一般的官员与谥号无关,“士无谥”曾是通例。到了谥法几近完备的汉、唐、宋、明、清时期,官爵等级与谥号授予均有定制可循。晋之前,谥号与爵位联系在一起,史称“自汉

① 汪受宽:《谥法研究》,第13页。

② 彭裕商:《谥法探源》,《中国史研究》1999年第1期。

③ 黄怀信、张懋镕、田旭东撰,黄怀信修订,李学勤审定:《逸周书汇校集注》下册,第625—627页。

④ 司马迁:《史记》卷六《秦始皇本纪》,北京:中华书局,1982年,第236页。

⑤ 俞可平:《官本主义引论——对中国传统社会的一种政治学反思》,《学术前沿》2013年第5期。

魏已来，赐谥多由封爵，虽位通德重，先无爵者，例不加谥”<sup>①</sup>。晋之后，虽然谥号由封爵者垄断的格局在一定程度上被打破，但做为历朝的定制，生无官秩者则仍然死而无谥。例如，两汉要拥有侯伯爵位者死后方可获谥；曹魏授谥的范围有所扩大，也须为五等列侯以上的高官；唐代的谥号授予相对宽松，但也限于职事官三品以上、散官二品以上。据《唐六典》记载，“其谥议之法，古之通典，皆审其事以为不刊。诸职事官三品已上、散官二品已上身亡者，其佐吏录行状申考功，考功责历任勘校，下太常寺拟谥讫，覆申考功，于都堂集省内官议定，然后奏闻”<sup>②</sup>。宋朝得谥者亦须在三品官员以上：“唐制，兼官三品得赠官，如韩文公曾为京兆尹兼御史大夫，后终吏部侍郎，而赠礼部尚书是也。又观察使多赠两省侍郎，以就三品得谥。国初以来，惟正官三品方得谥，兼官赠三品不得之。真宗命陈彭年详定。遂诏：‘文武官至尚书、节度使卒，许辍朝，赠至正三品，许请谥。’”<sup>③</sup>明代沿用了唐宋惯例，三品以上官员死后方有资格申请获谥，极个别的三品以下官员死后即便得谥，亦属“特谥”。清代将授谥的范围大大缩小，只有一品以上官员死后方可得谥。“二品以下皆无谥，其予谥者，系奉特旨。”<sup>④</sup>

在官本主义条件下，等级与特权必然联系在一起，官爵等级是分配权益的基本依据，权力的大小、权益的多少均与官爵的品秩等级直接挂钩。中国传统社会的等级特权不仅表现为俸禄、住房、交通、衣着、庇荫等物质利益，还表现为教育、礼仪和荣誉等非物质权益，谥号即是体现等级特权的一种荣誉称号。谥号作为一种等级特权，主要体现在三个方面。其一，谥号是官僚特权阶层所拥有的特殊荣誉，这个特权阶层不仅生前拥有特权，死后也要享有特殊的权益和专属的荣誉称号。皇帝及其宗室，是最大的特权阶层，理所当然地优先享有“谥号”的权利，所谓“宗室王公，例皆予谥”<sup>⑤</sup>。其二，生前的官爵品秩愈高，其得谥的概率也愈大。汉、魏、唐、宋、明、清等时代虽然规定三品以上官员可得谥，但这只是获谥的资格，死后最终能够得谥的只是其中的少数；而品秩愈高，其获谥的比例就愈大。其三，谥号的美誉度与官爵品秩等级成正比，品级越高，获得美谥的几率便越大。谥号与等级特权之间的这种必然联系，从历朝得谥者的统计数据上可以明显得到印证。例如，有人通过对有明一代得谥者的统计分析，“印证了明代三品以上官员方才得谥的资格限制。一般说来，品级越高得谥几率越大，一品得谥最多，并且会取得上等谥号”。进一步的分析表明，“三品以上能够得谥的官员是两京主要衙门的正副长官……内阁官员、六部的吏部和礼部尚书、都察院都御史是得谥的主体，占得谥官员的三分之二以上。他们生前是国家事务的决策者，对国家政治走向起着举足轻重的作用，权重位宠，生前享有优厚的政治经济待遇，死后有殡葬费用，是官员得谥比例最高的群体”<sup>⑥</sup>。

在中国传统社会，等级特权的集大成者无疑是作为最高统治者的君主或皇帝。皇帝作为官僚阶级的总代表，不仅拥有至高无上的绝对权力，也享有无与伦比的特权。谥法是保证皇帝不仅拥有活人的最大特权，也对死人拥有最高特权的基本制度。谥法从两个方面强化皇帝对死人的特权。首先，授谥权为皇帝专有，皇帝牢牢掌控着对所有官员谥号的最终决定权。汉魏以后，朝廷均设有专门的机构和专职官员，负责拟谥和授谥工作。但这些专职机构和官员，只有对官员谥号的建议权，而无决定权，最终决定权无一例外由最高统治者亲自掌握。例如，清朝的“定例”便是：“臣下谥典，由礼部奏准后，行知内阁撰拟，旧隶典籍厅。咸丰初，卓文端公入阁，改归汉票签，仅两侍读司之。凡奉旨给谥者，侍读遵谕旨褒嘉之语，得谥文者拟八字，由大学士选四字，不得谥文者拟十六字，由大学士选八字，恭请钦定。”<sup>⑦</sup>其次，皇帝死后享有特殊的谥号，不仅美誉无以复加，而且字数大大突破常规。例

① 房玄龄等撰：《晋书》卷六十五《王导传》，北京：中华书局，1974年，第1750页。

② 李林甫等撰，陈仲夫点校：《唐六典》卷二，北京：中华书局，1992年，第44页。

③ 宋敏求撰，诚刚点校：《春明退朝录》卷中，北京：中华书局，1980年，第29页。

④ 嵇璜：《清朝通志》卷五十三，文渊阁《四库全书》本。

⑤ 朱彭寿：《旧典备正》，北京：中华书局，1982年，第59页。

⑥ 田冰：《明代官员得谥因素探析》，《郑州大学学报（社会科学版）》2011年第5期。

⑦ 陈康祺：《郎潜纪闻初笔》，北京：中华书局，1984年，第100页。

如,在开创皇帝生前叠加谥词上尊号溢美恶例的唐高宗和唐玄宗之后,“尊号越加越长,无不圣神文武孝德齐备,死谥的字数越改越多,也是用遍睿智圣献文武惠孝的谥词,连那位16岁继位,不到两年就被宦官杀死,只会击毬的唐敬宗李湛,竟也上以‘文武大圣广孝皇帝’的尊号和得到‘睿武昭愍孝皇帝’的谥号”。清太祖努尔哈赤的谥号共有25字,为“承天广运圣德神功肇纪立极仁孝睿武端毅钦安弘文定业高皇帝”,创造了谥法史上谥号字数最多的历史纪录<sup>①</sup>。康熙皇帝的谥号共有21字,为“合天弘运文武睿哲恭俭宽裕孝敬诚信功德大成仁皇帝”,也是极尽人间赞美阿谀之词。

既通过生前的尊号,也通过死后的谥号,将无限夸大的美好赞誉给予最高统治者,不仅体现着帝王无与伦比的等级特权,也是对最高统治者的极端神化和顶礼膜拜。谥法的这种神化和膜拜作用,便涉及到了它的另一个重要功能——制造政治合法性。

### 三、制造政治合法性

政治学意义上的合法性(legitimacy)不同于法学意义上的合法性(legality)。法学的合法性意指言论和行为符合法律的规定;政治学的合法性意指政治秩序与权威被民众自觉接受和认可的状态,与中国传统政治思想中的“体认”概念十分相似。政治合法性在现实社会中常常表现为“民意”、“天理”、“道义”,在西方历史上则体现为“自然法”。政治合法性是国家政权和政治秩序得以维系的重要条件,制造政治合法性是统治阶级最重要的政治职能之一。从某种意义上说,官方意识形态的主要职能,便是制造、维护和巩固现存政权与秩序所需要的合法性。合法性危机周而复始地产生并得到解决,这是人类政治进步的表现。暴力征服、血缘关系、宗教信仰、封建迷信等曾经是传统政治的重要合法性来源;近代以后,福利、善政和仁政则成为政治合法性的主要来源;而在当代,民主和法治几乎直接意味政治的合法性。政治合法性的来源不仅在传统社会与现代社会之间极不相同,而且在中西方之间也有着明显的不同。“许多人经常用中国独特的历史文化传统来解释为何中国政权的合法性基础与西方政权完全不同。一种普遍的看法是西方合法性理论强调民主、人权、公平、正义和法治,而中国传统执政哲学则强调天命、仁君(德治)、民生以及和谐等概念。”<sup>②</sup>在中国传统社会,谥法制度对制造政治合法性发挥着独特的作用。

对权威进行神化,使其具有某种非同寻常和不可思议的属性,是增强传统政治合法性的常用做法。作为最高统治者的皇帝,从其出生到死亡,几乎每一个环节都被精心地神秘化。从皇帝出生时的祥云环绕,到其死亡时的流星坠地,附加在皇帝身上的各种神秘故事和典礼仪式,无非是向世人表明,皇帝是神龙的化身,是上天派来拯救臣民的天子。服从他的权威,拥护他的统治,则是顺应天道,否则便是悖逆天意。谥法是皇帝死后将其权威神化的主要制度,庙号和谥号是神化其权威的最后手段。皇帝死后,其谥号明明是后人拟定的,但按照谥法的定制,有一整套所谓“南郊请谥”的神秘程序,硬要把它说成是向上天请来的为皇帝独享的荣誉称号。“天子崩,大臣至南郊谥之者何?以为人臣之义,莫不欲褒称其君,掩恶扬善者也。故之南郊,明不得欺天也。”<sup>③</sup>这套所谓“南郊请谥”的礼仪极具神秘感和仪式感。“当天,文武百官齐集南郊,分立于圜丘午阶之下。最高级官员太尉登坛向昊天上帝神位进献奠祭,太祝跪读祝文,太尉退下,捧尊谥议置于昊天上帝神位前,跪奠退立,读谥议官跪读谥议,百官再拜,就算已向昊天请得谥号。”<sup>④</sup>

儒家特别强调“名分”的作用,凡事强调“师出有名”。孔子曰:“名不正,则言不顺;言不顺,则事不成;事不成,则礼乐不兴;礼乐不兴,则刑罚不中;刑罚不中,则民无所措手足。故君子名之必可言

① 汪受宽:《谥法研究》,第31—32、61页。

② 曾敬涵:《合法性研究:中西方学者为何看法如此不同》,《经济社会体制比较》2014年第5期。

③ 陈立撰,吴则虞点校:《白虎通疏证》,第72页。

④ 汪受宽:《谥法研究》,第45页。

也,言之必可行也。君子于其言,无所苟而已矣。”(《论语·子路》)。把“名正言顺”提高到事业成败的高度,实质上是抓住了士大夫“好名”的秉性,把“立名”当成了政治统治的一种手段。“四海悠悠,皆慕名者,盖因其情而致其善耳。”(《颜氏家训》卷四《名实》)正是看到了士大夫这种好名的性情,“正名分”也因而成为传统社会增强权威合法性的重要意识形态工具。君子活着时要讲名分,死后同样也要讲名分;王公大臣不仅生前有爵位,死后亦要有相应的谥号。谥法便是君子和权贵死后“正名分”的最重要制度。在传统专制政治条件下,君臣之间的界线泾渭分明,君是主人,臣是奴仆。君臣之间的名分尤其不得混乱,君臣的名分一乱,则纲纪全废,礼崩乐坏。这种君臣的名分之别,在谥法中也得到了充分的体现,无论是谥字的多少,还是谥字的配用,君臣之间判然不同。例如,“明代谥字谥解分三种:一为皇帝亲王所用的一字谥 50 个;二为郡王诸臣嫔妃所用二字谥 409 个;三为嫔妃专用的四字谥 23 个。清代谥字谥解分五等:有列圣尊谥 71 字,列后尊谥 49 字,妃嫔谥 41 字,王、贝勒谥 75 字,群臣谥 71 字。圣、神、聪、睿、中、高、章、信、渊、宽、元、熙、光等谥只有皇帝可用;慈字只有皇后可用;逊、悯等字只有嫔妃可用;修、克、比、仪、信、哀、隐、殇等字只有王、贝勒可用;桓、泰、确、理、愍等字只有臣谥使用。翰林出身或为大学士者例谥文字”<sup>①</sup>。

奉天承运,君临天下,接续国家大统,是中国传统王权合法性的重要来源。历朝历代的君主政权,都必定要把自己打扮成“正统”或“道统”的合法继承者。道统是中国传统文化的一个重要概念,它不仅是指儒家思想和精神的一脉相传,也泛指天道和正统的合法传承。尤其在改朝换代之际,新王朝会想尽一切办法论证新生政权的“正统”性,论证它传承了国家的“道统”。除了“君权神授”的论证,以及对传统文化和制度的选择性继承等方式外,谥法也被用来增强王朝的“道统”或“正统”地位。正如一些学者所说,“谥号、尊号是政治观念中继体嗣统的体现,并由此而形成个连绵不断的君主系统,这个系统没有朝代之分、敌我之别,新的朝代总是给前代的亡国之君以谥”<sup>②</sup>。纵观数千年的中国政治史,新王朝对旧王朝帝王或大臣的“追谥”,确是屡见不鲜。旧王朝的君主或大臣通常是新王朝的敌人,甚至是战场上正面撕杀过的死敌,为了凸显新王朝的正统地位,让民众对新政权心悦诚服,新的统治者也不惜给予他们美谥。

例如,明太祖朱元璋追谥元朝末代皇帝脱欢铁木儿为“顺帝”;清朝摄政王多尔衮领兵入京后所做的事情之一,便是授予明朝末代崇祯皇帝朱由检以尊谥,在顺治元年正式礼葬崇祯皇帝,并授予“愍帝”谥号,在顺治十六年正式授予崇祯皇帝以“庄烈愍皇帝”的谥号。清朝在利用谥法以凸显自己的正统地位方面,可谓用心良苦。除了追谥崇祯皇帝外,“凡明季抗王师殉节,及建文朝殉难诸忠,并予专谥通谥,所以维万世纲常也”<sup>③</sup>。清王朝总共授予明朝忠烈大臣谥号者多达一千七百余,其中不少是清军战场上的死敌。尤其值得一提的是,清朝还予明建文帝以谥号。建文帝朱允炆于 1399—1402 年在位,后被朱棣推翻。朱棣始终不承认建文帝的合法地位,因而不予谥号。有明一代,虽有大臣动议给朱允炆谥号,但终未成功。直至清乾隆元年,即建文帝退位三百年后的 1736 年,才由清廷正式“追谥明建文皇帝为恭闵皇帝,庙号惠帝”。正如一些学者所指出的,这是“将谥法作为巩固统治利器的典型事例”。清政府这样做的目的,主要是突出自己传承了国家的正统和道统。“清朝统治者自己说尊谥明惠帝的原因有三方面:一是朱允炆虽然是被其叔朱棣夺去了帝位,但毕竟当了四年皇帝,没有谥号‘殊为阙典’;二是此时明史修成,应当趁此机会改正缺失,上以尊谥;三是自明中期以后,明朝大臣多有请谥朱允炆者。实际上,上述三者中,最后一点才是关键,那就是适应汉族官僚士大夫的正统心理,用以笼络人心。”<sup>④</sup>

① 汪受宽:《谥法研究》,第 36—37 页。

② 刘泽华、侯东阳:《论帝王尊号的政治文化意义》,《学术月刊》1993 年第 11 期。

③ 陈康祺:《郎潜纪闻二笔》,北京:中华书局,1984 年,第 570 页。

④ 潘洪钢:《论清代谥法》,《文史哲》2007 年第 2 期。

统治者根据政绩和品行,给予去世后的君主和王公大臣以相应的称号,以达到褒扬忠良、惩戒奸恶的作用,是谥法的直接目的。因而,确立政治价值,引导政治评价,是传统谥法的基本政治功能。

#### 四、引导政治评价

根据统治阶级的根本利益来确立社会的核心价值,围绕核心价值建立一系列的政治标准,以此评估官员和民众的政治行为,考核政府官员的绩效,表彰和奖励符合统治阶级利益的优秀模范人物,是国家的重要政治功能。统治者为了维护既定的政治秩序,巩固业已取得的国家政权,引导社会政治发展的方向,凝聚官员和民众的政治共识,势必会逐渐建立起一套精致的政治评价体系。这套政治评价体系一般由以下要素组成:理想的政治价值或政治目标;基于这些核心价值或理想目标的政治伦理和行为准则;严格和完备的评价程序和评价机制;充分体现统治阶级意志的评价主体;基于评价效果的奖励和惩罚制度。不少学者认为,中国传统社会是一种超稳定结构,虽然王朝更迭频繁,但基本政治制度和社会政治结构并无实质性的变化,专制主义和官本主义是贯穿中国数千年政治生活的本质特征。造成中国传统政治超稳定结构的重要原因之一,便是拥有一套十分完备的政治评价体系。按照儒家思想发展起来的这套政治评价制度,不仅对官员生前的业绩和行为进行考核测评,而且对于那些位高权重的政治精英,还要按照谥法盖棺论定,对其死后的荣辱作出官方的裁决。

谥法在所谓“劝善惩恶”的中国传统政治评价体系中有着特殊的功用。“夫谥者,所以惩恶劝善,激浊扬清,使忠臣义士知劝,乱臣贼子畏罪。忠臣义士虽受屈于生前,死获美名;乱臣贼子虽窃位于当时,殒加恶谥者,所以惩暴戾,垂沮劝。”<sup>①</sup>比起其他政治评价制度,谥法制度更具有全面性、代表性、权威性和持久性。谥法是对受谥者一生的行为和事迹进行全面的审核,是真正的“盖棺论定”,比生前的考核评估更加全面和客观。并非所有达官贵人都能受谥,谥号只授予那些最重要的少数政治精英。有人统计,从西汉至清末的二千多年间,历代宗室和百官得谥者仅 10473 人,且仅明清两代就占 5935 人<sup>②</sup>。完全可以说,获谥者是传统中国的代表性政治精英。王公大臣的谥号由朝廷内设的专门机构草拟,皇帝最后裁定,并由专门的职司机构按照正式程序颁行,具有最高的权威性。只要王朝不灭亡,官员的谥号便一直有效;而且即使王朝灭亡,新王朝通常也承认前朝官员的谥号,因此,对死人评价的效用,比对活人的评价更为持久。关于谥法“扬善惩恶”的特殊功用,北宋的程颐有清晰的认识:“古之君子相其君而能致天下于大治者,无他术,善恶明而劝惩之道至焉尔。劝得其道而天下乐为善,惩得其道而天下惧为恶,二者为政之大权也。然行之必始于朝廷,而至要莫先于谥法。何则?刑罚虽严,可警于一时;爵赏虽重,不及于后世。惟美恶之谥一定,则荣辱之名不朽矣。故历代圣君贤相,莫不持此以励世风。”<sup>③</sup>

如果说中国传统社会是一种超稳定结构,那么谥法本身即是这种超稳定结构的制度载体之一。据统计,从西周谥法形成至清朝谥法消亡的近二千五百年中,用以给帝王和大臣作为谥号的谥字,总共大约四百字,而其中的核心谥字,基本上沿袭《逸周书》的“谥法解”。之所以如此,是因为这些核心谥字体现了传统社会的核心价值。谥法欲达到的“惩恶劝善”之“善”与“恶”,虽然在一定程度上也包括了社会的公共伦理,但根本上体现的则是整个统治阶级的价值取向。皇朝可以姓刘、姓李、姓赵、姓朱,但忠诚、孝悌、奉献、安定、勇敢、恭顺、敬畏、贞烈等儒家所大力倡导的价值,却是所有专制政权共同追求的理想目标。集中体现这些核心价值的谥字,如“文”“武”“忠”“孝”“公”“平”“正”“仁”“定”“康”“贞”等,便成为历朝的“上谥”之字。反之,贪婪、叛逆、暴虐、不忠、不孝、贪污、违法等行为,则集中体现为“厉”“戾”“丑”“幽”“炀”和“缪”等所谓的“恶谥”之字,以示统治者对这些行为和价值的

① 王钦若等编纂:《册府元龟》卷五九六《谥法》,南京:凤凰出版社,2006年,第6851—6852页。

② 汪受宽:《谥法研究》,第38页。

③ 程颐:《为家君上宰相书》,程颐、程颢著,王孝鱼点校:《二程集》,北京:中华书局,1981年,第591页。

否定。

其中，“忠”“孝”“文”“武”四字，是历朝最重视的美谥，也是王公大臣们梦寐以求的谥号。这四个上谥之字也最集中地体现了传统社会的政治理想，典型地反映了历代王朝的政治追求。我们仅以这四个谥字为例，检视中国传统的政治评价体系所要追求的是一些什么样的核心政治价值。

“忠”字的典型谥解有：“危身奉上曰忠”，“虑国忘家曰忠”，“危身利国曰忠”，“事君尽节曰忠”，“推贤尽诚曰忠”，“临患不反曰忠”，“以孝事君曰忠”，“死为社稷曰忠”，“杀身报国曰忠”等。不难发现，“忠”在传统社会主要意味着臣民对君王的绝对忠诚。无论是“忠君爱国”还是“尽忠报国”，其前提是对君主的绝对忠诚。所谓绝对忠诚，即是要放弃自我，无条件地服从君主，必要时直至牺牲自己的生命。这样的一种忠诚当然是统治者最希望得到的，因此也成为最受推崇的美谥，颁授给那些最受朝廷和君主宠信的大臣。在明朝洪武至崇祯年间，共有 871 人得谥，其中得“忠”谥者 121 人。根据专家的分析，这些得“忠”谥者，多半是由于在战场上“死战”而获得军功，包括杀身成仁、献身生命；或是出于对皇帝的忠心，为了朝廷的根本利益而进行“死谏”。“赞襄军务，以至殁于战阵，敢于谏诤，甚至不惜以死感动君心，构成官员获‘忠’谥的最主要缘由，亦为‘忠’的主要表现形式。”<sup>①</sup>

“孝”字的典型谥解有：“五宗安之曰孝”，“慈惠爱亲曰孝”，“协时肇享曰孝”，“秉德不回曰孝”，“大虑行节曰孝”，“从命不违曰孝”，“慈爱忘劳曰孝”，“继志成事曰孝”，“志不忘亲曰孝”，“敬慎所安曰孝”等。按照上述谥解，“孝”所强调的是对祖先的敬畏、对长辈的服从和对先辈事业的传承。在宗法社会，这样的“孝”，实际上是维持等级秩序和家族内部和睦所不可缺少的伦理规范，因而被称之为“礼之始”和“仁之本”。在人类社会早期，这种“尊尊亲亲”的孝道，对维护社会等级秩序尤其重要。孟子说：“尧舜之道，孝悌而已。”（《孟子·告子下》）由于“孝”对于基于血缘关系的宗法社会具有如此的重要性，它便成为历朝统治者优先倡导的核心价值，也是谥号中的上上之谥。作为最高统治者的帝王之孝，关系到皇家的继体守文，是维护等级秩序的关键所在。“天子之孝，贵于安宗庙，足万人。”<sup>②</sup>因此，帝王死后的谥号中多半会有“孝”字。汉唐两朝，流行所谓的“孝治天下”，“孝”谥几乎是帝王死后的通谥。“孝子善述父之志，故汉家之谥，自惠帝以下皆称孝也。”<sup>③</sup>

“文”字的典型谥解有：“经纬天地曰文”，“道德博闻曰文”，“学勤好问曰文”，“慈惠爱民曰文”，“愍民惠礼曰文”，“锡民爵位曰文”，“能定典礼曰文”，“施而中礼曰文”，“经邦定誉曰文”，“修德来远曰文”，“刚柔相济曰文”，“化成天下曰文”，“德美才秀曰文”等。综合各种“文”的谥解可见，“文”主要指道德品质高尚，知识学问渊博，善于经邦济世，这样的“文”显然是统治者治国理政所急需之才质。因此，历代统治者对于那些为治邦安国做出重大贡献、品行端正、声誉良好的大臣，照例会谥之以“文”。反之，凡是得到“文”谥的王公大臣，则被后人认为其品行和贡献得到了朝廷的充分认可，从而受到广泛的崇敬。在经济文化相对发达和国泰民安的朝代，“文”字谥往往成为王公大臣追求的最高荣誉。明朝正德以后，得“文”谥者须是进士出身，“文”谥便更是弥足珍贵。据说，左宗棠原是举人出身，担心死后得不到“文”谥，在新疆指挥战争时突然禀呈皇帝，要求辞职赴京参加会试。皇帝大惊，急忙召集廷议，决定特赐他“进士”出身，左宗棠去世后如愿获得“文襄”谥号<sup>④</sup>。在“文”字开头的谥号中，又以“文正”为第一谥。司马光曾说，“文正”两字，是“谥之至美，无以复加”<sup>⑤</sup>。此后便有所谓“谥之美者，极于‘文正’”一说。据统计，有清一代二百多年，只有八位大臣得“文正”谥号。

“武”字谥的典型谥解有：“刚强理直曰武”，“克定祸乱曰武”，“刑民克服曰武”，“威强恢远曰武”，“帅众以顺曰武”，“保大定功曰武”，“折冲御侮曰武”，“除乱靖难曰武”，“肃将天威曰武”，“辟土拓境曰武”，

① 李佳：《明代官员“忠”谥考论》，《求是学刊》2014年第2期。

② 刘昉等撰：《旧唐书》卷一〇六《王琚传》，北京：中华书局，1975年，第3249页。

③ 班固：《汉书》卷二《惠帝纪》颜师古注，北京：中华书局，1962年，第86页。

④ 王泉根：《中国谥号的文化解析》，《文化学刊》2015年第10期。

⑤ 司马光：《司马温公文集》，北京：中华书局，1985年，第26页。



“安民和众曰武”，“克有天下曰武”，“恤民除害曰武”，“赴敌无避曰武”。从上述溢解可以看出，“武”主要指在夺取政权、抵御外敌、平定内乱、维护政权等方面功勋卓著。显而易见，对于统治阶层来说，这样的“武”是夺取和巩固王朝权力，维护社会稳定和等级秩序所必不可少的。对于武将来说，死后能得一“武”溢，不啻是最高的赞誉了。尤其在战争和动乱年代，“武”溢甚至比“文”溢更受重视。得“武”溢者，多为在战争中有显赫军功的高官将帅。战争毕竟不是历史的常态，而且统治者在“马背上得天下”后，更重要的是居庙堂而治天下。因而，相比“文”字溢而言，得“武”字溢者要少得多。例如，有人对宋代获溢的856名大臣进行统计分析，发现获“文”溢者244人，占28.5%；得“武”溢者36人，仅为4.2%。历朝得“武”溢的平均数是5.92%，宋朝获“武”溢者更少，可见宋代“重文轻武”的国策<sup>①</sup>。

运用溢法来引导社会的政治评价，在所谓“特溢”制度中表现得最为明显。受溢的资格历朝都有严格的规定，一般官员和普通平民死后通常没有溢号。但在极个别的特殊情况下，朝廷为了表彰有突出贡献的人物，会打破溢法常规，给予死者溢号。有清一代，唯一品以上大臣方有资格得溢，“定例一品官以上应否予溢，请旨定夺。二品以下无溢，其有予溢者，系奉特旨，或效职勤劳，或没身行阵，或以文学，或以武功，均得邀逾格茂典”<sup>②</sup>。特溢通常授予那些为国捐躯、建立奇功的臣民，以鼓励人们为朝廷和帝王奉献一切，乃至生命。特溢最能集中体现“王朝利用溢法倡导某种价值取向的特点”。例如，嘉庆十八年，因镇压李文成、林清起义而死难，九品巡检刘斌得溢：“贼夺门入城，公居典史署，闻变，持械出，巷战殉难。事闻，赠知县，溢忠义。”又如，七品知县承顺，因镇压西北少数民族起义而死，“光绪初元，陕甘总督左宗棠覆奏，谓：‘承顺死节奇伟，一时仅见。纲常名义，不因品秩等差而别，则表扬较名位尊显为尤亟。请官为建祠，并予溢法，以励人心’。疏上，允之，溢勤愍”<sup>③</sup>。

特溢制度并非清朝专有，历代都有这样那样的特溢或专溢，它最明显地反映了王朝的统治者们的欲追求什么样的政治价值，塑造什么样的政治典范，以及确立什么样的政治评价标准。它最为鼓励者，就是那种为了君主和皇朝的利益而奋不顾身、杀身成仁的典型事迹和模范人物。它最为倡导的，就是对专制君主和皇家朝廷的无私奉献和绝对忠诚。从中我们也更容易看到，溢法虽然是关于死人身后的名誉制度，实质上却完全是为活人服务的。

## 五、“死人政治”还是“活人政治”

在传统中国，国家与社会之间的边界模糊不清，政治权力渗透到了社会的各个领域，权力无处不在。与此相适应，在传统政治条件下，公共空间与私人空间的边界也模糊不清。对于朝廷官员而言，几乎不存在自己的私人领域。对于少数政治权贵来说，甚至连死后的殡葬礼仪和荣誉称号也要受到制度的严格约束。在全社会高度政治化的传统中国，活人有活人的政治，死人则有死人的政治。但是，归根结底，死人政治是为活人政治服务的。那么，溢法这种关于死人的荣誉称号制度，是怎样为活人政治服务的呢？除了前述强化等级特权、制造政治合法性和引导政治评价外，它还更直接地体现在以下两个方面：活人控制着死人的名誉权；溢号背后蕴藏着现实的政治利益。

包括官员在内的所有人，无一不生活在社会之中，离开了社会任何个人都无法生存。唯其如此，马克思才说：人的本质“在其现实性上，是一切社会关系的总和”<sup>④</sup>。对于个人的行为、品行、业绩和贡献，社会的评价才是最重要的。然而，在传统中国，国家不仅牢牢控制着官员的评价权，而且连其身后的荣辱，也由国家来定夺。中国古代一直有“私溢”的说法，所谓“私溢”，即是民间社会在官员和其他人物死后所给予的“溢号”。这实际上是一种社会性评价，其真实性往往高于官方的评价。例如，

① 杨果、赵治乐：《宋人溢号初探》，《史学月刊》2003年第7期。

② 梁章钜撰，吴蒙校点：《浪迹丛谈 续谈 三谈》，上海：上海古籍出版社，2012年，第38页。

③ 潘洪钢：《论清代溢法》，《文史哲》2007年第2期。

④ 马克思：《关于费尔巴哈的提纲》，《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，2012年，第60页。

不为“五斗米折腰”的东晋著名诗人陶渊明，只做了八十多天的彭泽县令便弃官回家。其高风亮节为世人称道。陶渊明死后，其生前好友颜延之特地为他作了一篇悼文《陶征士诔》，内称“夫实以诔华，名由谥高，苟允德义，贵贱何算焉！若其宽乐令终之美，好廉克己之操，有合谥典，无愆前志。故询诸好友，宜谥曰靖节征士”，私自给了陶渊明一个“靖节征士”的谥号<sup>①</sup>。但这样的“私谥”既不为朝廷允许，更不为朝廷鼓励，也几乎没有什么社会影响。相反，朝廷拥有一整套十分完备的制度，以保证“官谥”在“死人政治”话语权中的主导地位。

话语权是重要的政治权力，控制话语权是政治统治的常用手段，在专制政治下尤其重要。控制话语权一方面可以营造有利于现存政权的舆论氛围，教育和引导民众自觉接受统治阶级的核心价值，从而维护既定的政治秩序；另一方面可以防止不利于统治阶级的言论和思想的流传，将对立的和不同的政治意见消灭于萌芽状态。控制话语权需要“堵”和“疏”两方面的结合，高明的统治者往往以疏为主。传统中国的专制统治者及其思想家特别重视对话语权的控制和对舆论的引导，并且有十分丰富的经验。《国语》说：“防民之口，甚于防川。川壅而溃，伤人必多，民亦如之。是故为川者决之使导，为民者宣之使言。”<sup>②</sup>这段话的重点决非鼓励民众的言论自由，而是强调民众的言论极其可怕，要像防止决堤那样极端重视“防民之口”。要有效地“防民之口”，不能简单地采取封堵的办法，而应通过疏导的方式进行引领和调控。疏导和引领舆论和民意，是控制话语权的一种高明手段，谥法就是中国古代统治者控制话语权的一个成功典范。谥法有一套极其完备的制度和程序，包括得谥的资格和标准，以及请谥、议谥、颁谥的程序，将“堵”和“疏”很好地结合起来，最终实现了朝廷对话语权的有效控制。

从“疏”的角度看，谥法给人一种公开透明、客观公正和劝善惩恶的印象。在拥有得谥资格的达官贵人死后，死者的同事、亲属和门生，或者朝廷职能部门，要给死者做一个“行状”，包括死者的生平事迹、突出政绩、个性特征和主要贡献等，为给予适当的谥号做前期准备。从理论上说，“行状”是受谥者的功绩和依据，相当于今天我们所说的个人一生的总结和鉴定，依据这份“行状”给予相应的谥号，就给人一种公正评价的感觉。“行状”提交给朝廷并获得皇帝认可后，就进入“议谥”程序。议谥就是根据死者的“行状”，提出给予何种“谥号”的建议。议谥是确定死者谥号的关键环节，通常由内阁承担此职，由丞相亲自负责。议谥时会充分听取各种意见，包括对死者生前有不同意见者的意见，然后给出三至五个不同的谥号，供皇帝选定。这样的议谥过程给人一种严肃、开明和包容的印象。从“堵”的方面看，谥法十分成功地将话语权牢牢控制在中央政权和皇帝手中。即使按照谥法有资格得谥的官员，究竟能否获得谥号，取决于皇帝是否认可。百官在死后正式进入“议谥”程序前，首先要经过“请谥”的环节，即有司根据谥法，在王公大臣死后请示皇帝给予谥号。只有获得皇帝同意后，方可进行正常的议谥。内阁大臣负责议谥，但他们并无决定权，只能提出授予何种谥号的建议。文武百官是否得谥，以及获得何种谥号，决定权始终集中在皇帝一个人手中，从而堵塞了民间的话语权。

我们之所以说，谥法是中国专制王朝通过“堵”和“疏”相结合的方式引导政治评价的典范，除了朝廷始终掌控评价政治精英的话语权，成功地做到了“防民之口”外，还体现在成功地将“忠诚”“奉献”“顺从”等统治阶级的政治价值和政治标准，内化为臣民自觉的政治认同和政治追求。谥法和谥号作为传统中国最高的国家荣典，对社会各个阶层产生了广泛而深远的影响，发挥了巨大的激励作用。可以说，谥法作为传统中国的重要政治制度，在某种程度上塑造了中国的传统文化和民族精神。良佳的谥号代表着身后的不朽美名，几乎成了达官贵人的共识。“谥非但以荣死者，亦所以激生者矣。”无数的文武官员为了身后留下不朽的名声，竭尽全力，鞠躬尽瘁，死而后已，把自己的一切无私地奉献给了朝廷国家，历朝历代涌现出了众多可歌可泣的动人故事。谥号作为荣誉和地位的象征，既成为激励权贵们忠君报国的动力，也成为他们不择手段地极力获取的标的。据说，明朝天顺进士、

① 王泉根：《中国谥号的文化解析》，《文化学刊》2015年第10期。

② 上海师范大学古籍整理组校点：《国语》卷一《周语上》，上海：上海古籍出版社，1978年，第9页。

文渊阁大学士李东阳生命垂危之际,还在为身后之谥焦虑,当他听到好友、大学士杨一清安慰他“国朝以来,文臣未有谥文正者,如有不讳,请以谥公”时,感激涕零,竟向杨“顿首称谢”。最终,李东阳如愿以偿,“卒后,果谥文正”<sup>①</sup>。

谥法与其说是死人的政治,还不如说是活人的政治,这再明显不过地体现在“议谥”、“驳议”、“论枉”、“追谥”、“改谥”和“夺谥”之中。如前述,“议谥”就是职能部门审议和商定给予死去官员以什么样的谥号,以供皇帝选择。“驳议”即是朝廷相关部门及其官员对给定的谥号提出不同意见,直接向皇帝建设给予某人以另外的谥号。“论枉”则是受谥者的亲属好友认为原定的谥号对死者不公,从而不予接受,提出申诉要求改变谥号。“追谥”就是对很久以前死去的人追加谥号,包括对前朝人员的追谥。“改谥”即是对已经授予某人的谥号进行更改,由皇帝赐以另外的谥号。“夺谥”即是在给予某人谥号后,由朝廷削夺其谥号。历朝历代充满着围绕谥号所发生的各种争斗,上述所有这些环节几乎都成了争夺权力、交换利益、贪赃枉法、尔虞我诈、陷害政敌、徇私舞弊、公报私仇和结党营私的工具。每一个“夺谥”和“改谥”的故事背后,无不是活人之间残酷的宫廷争斗和丑陋的利益争夺。例如,清王朝对和硕端重亲王博洛、礼部侍郎加尚书衔沈德潜、云贵总督卞三元、左都御史揆叙等人的夺谥,以及对睿亲王多尔袞和大学士翁同龢的追谥,无不说明谥法是“王朝政治统治的工具”,死人的谥号之争活生生地体现了“王朝内部的政治斗争”<sup>②</sup>。对于一些腐败官员来说,谥号也成为钱权交易的工具。一些负责考功、行状和拟谥的官员在收到贿赂后,便可随意夸大死者的功绩,从而给以美谥。这在宋朝时便成了官场的潜规则。宋敏求说:“国朝以来,博士为谥,考功覆之,皆得濡润。庆历八年,有言博士以美谥加于人,以利濡润,有同纳赂。”<sup>③</sup>在纲纪废弛、昏君当政、奸臣当道的时期,谥号甚至可以成为公开变相出卖的商品。例如,“奸相严嵩父子把持朝政 20 年,竟公开卖谥鬻号,只要不是皇帝指定之谥,其他人唯有贿赂才能得到谥号,不给贿赂即使应得谥者也不能得到谥号。送礼的数字越大,越可能得到上谥”<sup>④</sup>。

总而言之,谥法是中国历史上最悠久的政治典制之一,是中国传统社会重要的制度设计。谥法制度所倡导对身后名节的珍视,已经成为中国传统文化和中华民族精神的重要内容。谥法所弘扬的“劝善惩恶”精神,对激励人们无私奉献、尽忠报国、舍生取义等曾经起过极大的积极作用。但谥法作为中国传统官本主义的一种社会结构和制度安排,从根本上说是为以皇帝为代表的特权阶级的专制统治服务的工具,它履行着强化等级特权、制造政治合法性和引导政治评价的功能。谥法虽然是一种关于人死后名誉称号的制度,是对死者的盖棺定论,但这种关于“死人的政治”的每一环节,无不体现着现实的政治需要和生者的权力争斗,它实质上是一种“活人的政治”。作为源远流长的中国传统文化的重要内容,谥法对今天的现实社会生活仍然有着某种潜在的影响。努力消除谥法制度强化等级特权的消极影响,在新的历史条件下光大其惩恶扬善的积极作用,建立与社会主义政治文明相适应的现代国家荣誉体系,仍然是我们的一项重要任务。

[责任编辑 刘京希]

① 梁章钜撰,吴蒙校点:《浪迹丛谈 续谈 三谈》,第 39 页。

② 潘洪钢:《论清代谥法》,《文史哲》2007 年第 2 期。

③ 宋敏求撰,诚刚点校:《春明退朝录》,第 29 页。

④ 汪受宽:《谥法研究》,第 136 页。

# 在王权与教权之间

## ——论欧洲中古后期教会学者的政治理论及其体系

顾 璠 斋

**摘要:**中古后期,基督教教会学者接受了古典时代和中古前期的思想遗产,在阐释和创新的基础上提出了一系列政治理论。这些理论从珍重生命起始,以自然法和自然权利为起点,由作为个体的人的基本权利立论,经“同意”或“共同同意”的路径,推至两个并立的权力顶端,形成了堪称完整的逻辑体系,在实践中形成了对王权和教权的限制与约束。会议至上主义运动是教会学者政治理论发展的产物,它限制了教权的集中,阻止了教皇专制主义的形成,但传统学术关于会议至上主义运动的定论和教皇专制主义的定性,都缺乏客观依据,有失公允。教会学者的政治理论不仅直接影响了当时的政治实践,对后来的英国革命、欧美启蒙运动、法国大革命和美国独立战争等重大历史事件,特别是欧美近现代政治体制,也产生了重要影响。

**关键词:**基督教;教会学者;王权;教权;会议至上主义;教皇专制主义

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.01.04

中古后期,基督教教会学者立足教会和国家的政治现实,勤于思考,勇于探索,提出了一系列理论,取得了重要成果。笔者考察后发现,这些理论虽参差不齐,多有瑕疵和缺陷,一经收拢聚合,却也互济互补,业已形成较为完整的逻辑体系。这一体系由珍重生命起始,以作为个体的人的基本权利立论,经“同意”或“共同同意”的路径,推至两个并立的权力顶端,形成了对王权和教权的限制与约束。体系的形成,使教会学者的政治理论得到了较为全面、深入的贯彻,并在实践中形成了强大的合力,克服了重重险阻,取得了显著成效。本文拟对这些理论及其体系作一概要的探讨,主要考察和分析这些理论的指向、目标、制度设计以及体系的构架、层次、实践与历史影响,以获得一个整体的概念,同时也就学术界讨论多年、似已形成定论的几个问题如会议至上主义运动、教皇专制主义提出管见。这些问题的讨论,对于客观认识教会学者的理论和体系,公正评价中世纪基督教在人类文明史上的历史地位,是十分必要的。

### 一、立论的起点

从某种意义上说,《圣经》原典是以人为中心的,字里行间充满了对人的呵护和珍重。基督教认为,人是上帝的造物,生命应该而且必须得到珍重。但是,人来到这个世界上,注定要经历太多的磨难,灾荒、战争、疾患等如影随形,无时无刻不在发生,伤残甚至吞噬人的生命,这使人的生存环境变得异

**作者简介:**顾璠斋,山东大学历史文化学院教授(山东济南 250100)。

**基金项目:**本文系国家社会科学基金重点项目“欧洲中古文明的宪政精神研究”(13ASS003)的阶段性成果,也是提交第22届国际历史科学大会(2015年8月)宣读的论文,原为英文稿,形成中文时有增删修改。本文讨论的历史时段为中古后期,按学界习惯,是指11、12世纪到1500年间的历史。

常险峻。但是天灾自不必虑,因为那是上帝的安排;人祸则另当别论,特别是常态之下的人祸,当需要认真思考和谨慎应对。那么,什么是人祸?在教会神学家、思想家、法学家的语境里,当首推暴政、恶政与苛政。塞里斯伯里的约翰之所以提出“诛杀暴君”的理论,正是因为暴君实行暴政,压制自由,侵犯了人的权利<sup>①</sup>。托马斯·阿奎那则认为“暴君政治是最坏的政体”,因为“它专门追求个人欲望”,而“置公共利益于不顾”<sup>②</sup>。所谓公共利益,乃是个人利益的集合,将公共利益予以分解,便析出个人利益。而且,暴政、恶政和苛政具有常态、持续的特点,因为暴君的统治常常数以年计,因此从某种意义上讲,较天灾更加可怕,为害更加深重。显然,无论是暴政、恶政还是苛政,都是由权力造成的,都是权力行使的结果,所以必须以权利约束权力,这就需要赋予生命以权利。这样的设计,不仅可能将人祸降到最低,还可以避免潜在的暴政和苛政的发生,而且使权力生出善政,使善政成为常态。而要实现珍重生命的目标,就必须与权力和政治发生交集,这反映了教会学者敏锐的权利意识。正是在这种意识的引导下,教会学者接受了古希腊罗马自然法的思想遗产,并在中古后期进行了新的阐释。这些阐释虽存在不同意见<sup>③</sup>,但无不认为自然法中蕴涵着“自然权利”,圣方济各会士甚至认为,自然法不过是自然权利的总和<sup>④</sup>。

12、13世纪,基督教教会已经形成了权利语境,并由此创建了权利话语系统<sup>⑤</sup>。这一系统根植于西欧社会现实,可分为两部分。一是在社会生活和政治生活层面关于权利的宣称和争夺,具有客观实在的性质。可以说,社会的每个群体、每个阶层都形成了各自的权利语境。教权与王权的争夺打压由来已久,格里高利七世和德国皇帝亨利四世之间的主教授职权之争引发了教权与皇权长达百余年的斗争。在高端权力之下,教俗封建主群体也一直在宣称他们对租税、劳役、司法、审判、话语等的权利;主教和男爵则通过权利对抗国王。在社会下层,教士们以自己的权利对抗主教;即使是农奴,也纷纷设法通过迁徙在城市获得立身之地,或从领主那里获得自由权利。与此同时,一些共同体如行会、大学、兄弟会、修道院等,也竞相为权利而奋争。这些共同体虽表现为集体的形式,实则为各个体权利的集合,是由一致、相近的个体的利益或意见汇集而成的集体的力量,是个体权利宣称的另一种形式。所以蒂尔尼说,他在这种关系中发现了人的“自我意识”,认为12世纪的文明已经呈现出对个人主义的重视。彼得·阿贝拉尔即这样教育众人:行动的道德价值完全由个体的意图所决定<sup>⑥</sup>。其实,重视个人权益并非12世纪才出现的现象,在赋税征收过程中,个人意见似乎早就受到重视,发挥重要作用,所谓“多数人的同意不能约束少数人,出席者的同意不能约束缺席者”<sup>⑦</sup>的征收原则,正是这一现象的反映,只是还没有进入教会学者的视野,引起他们的注意和思考。

约从12世纪开始,教会学者对于社会生活和政治生活层面各群体的权利斗争作出了反应,并适时地进行了记录、讨论、著述和汇编,这形成了自然权利语境的另一部分,可称为文本话语。这一时期,上自教皇,下至普通教士,很多教会人员都发表了著述或提出了见解。1140年,格拉提安(格兰西)编订了《教会法汇编》<sup>⑧</sup>,对个人意愿、个人同意等个人权利的重要内容给予关注。而早在1140年之前,这些法令实际上已经开始得到收集和编订<sup>⑨</sup>,权力和权利(jus and potestas)问题的讨论,也频频见诸教会法论文,格拉提安不过是继续了前人的工作,按照他自己的思考将这些编订进行选择并

① John of Salisburg, *Entheticus Maior and Minor*, vol. 1, edited and translated by Jan van Laarhoven (Leiden, Netherlands, New York: E. J. Brill, 1987), 192-193.

② [意]托马斯·阿奎那:《阿奎那政治著作选》,马清槐译,北京:商务印书馆,1982年,第50-53页。

③ B. Tierney, *The Idea of Natural Rights 1150-1625* (Atlanta: Scholars Press, 1997), 62-64.

④ Ibid. 181.

⑤ Ibid. 55-77.

⑥ Ibid. 55.

⑦ S. K. Mitchell, *Taxation in Medieval England* (New Haven: Yale University Press, 1971), 161.

⑧ 或称《教会法汇要》《格拉提安教令集》。

⑨ 彭小瑜:《教会法研究》,北京:商务印书馆,2003年,第68-69页。

予以评注。《教会法汇编》第1章第23条即收录了教皇的选举法,提到了选举权(the right of the power to elect)问题。格拉提安的评注,试图为自然法和自然权利的存在和解读寻找证据,表述中虽不无前后矛盾之处,但他的目的和精神显示了他对权利的敏锐与执著。随着《教会法汇编》的释读和传播,格拉提安的评注逐渐渗透到基督教神学的许多领域,并借助教会法产生了重要影响。《教会法汇编》面世后,引起了教会神学家和法学家的高度关注,于是,权利话语又进一步形成了两个部分。一是教会神学家、法学家对《教会法汇编》的评注。由于晦涩难解且常常一词多意,一些教会法学家在格拉提安的文本中发现了这些自然权利概念使用的前后不一或矛盾,有的在推测为什么会出现这些矛盾,有的则将*ius natuarle*的含义列为表格,以便评注。斯特凡努斯发现了五种含义,一位英国教会法学家则发现了九种。但显然,教会法学家在评注他的汇编时一般认为这个词是指一种主体权利(subjective rights)。一是教会学者围绕权力、权利、道德、理性等问题展开了激烈的讨论。这场讨论于1160年由路法努斯发端,后来,多佛尔的奥多、比西尼亚诺的西蒙、西卡多、利卡多、阿兰努斯、安格利库斯、胡古西奥、约翰·邓斯·司格特、帕多瓦的马西利乌斯、奥坎姆的威廉、格尔森等大批教会学者都参与了讨论,而且直接影响了会议至上主义运动,由此形成了自然法和自然权利的话语系统。

教会学者的权利意识无疑是强烈而敏锐的,自然法和自然权利的理论价值也是显而易见的。只要有一定的东方文化背景,对这种意识和价值就不难感受和认识。如果情况相反,则不妨将视界放宽些,将目光聚焦东方宗教和教职人员的语境,或审视教俗知识精英的文化活动,那时你就会觉得,这种权利意识和理论价值在人类文明史上虽不能说绝无仅有,也并不多见。

综合有关论述可见,自然权利也称个人权利(individual rights)或主体权利,具有与生俱来、人皆有之、不可剥夺的特点,而无论肤色、信仰、贫富、高下、贵贱等方面存在多大不同或差距。许多教会神学家和法学家甚至提出了穷人的自然权利的命题(the rights of the Poor),认为这种权利可以用生存权来概括(subsistence rights)<sup>①</sup>。这样,自然权利可大体包括:财产权、自卫权、婚姻权、选举权(the rights of consent to government)、信仰权(rights of infidels)等<sup>②</sup>。

随着教会学者对自然法认识和思考的深入,特别是在自然法以自然权利作为基本内涵之后,所谓自然法和自然权利也就成为教会学者政治理论建构的起点和基石。

## 二、理论的建构

教会学者的政治理论无疑表达了作为生命的人的最基本的诉求,问题在于通过什么方式或途径实现这种诉求,以使生命获得适宜的生存环境。教会学者给出了答案,这就是“同意”的表达。因为按人的基本权利的概念,涉及作为个体的人的基本权利的事务需要当事人直接介入,这样才能反映当事人的意见或意志。

这种同意原为古典文化、日耳曼文化和基督教文化所共有的现象,是构成西方传统文化的要素,很早就有表现。例如,在古代雅典,梭伦改革、克利斯提尼改革和民主政治成熟时期伯里克利时代的官职任免,都是通过投票或抽签进行的。在罗马共和时代,“同意”的表达同样表现为选票或其他票类的投出。公民会议无论立法、司法、选举等,不同会议有不同投票方法,但都以多数票决出各单位意见并宣布投票结果<sup>③</sup>。所以,查士丁尼法典有这样的条文:“涉及众人之事应由众人决断。”<sup>④</sup>在日

① B. Tierney, *The Idea of Natural Rights* 1150-1625, 70-76.

② Ibid. 70.

③ 陈可风,《罗马共和宪政研究》,北京:法律出版社,2004年,第134-135页。

④ *Justinian's Code* (5, 59, 5, par. 2-3). There are several English translations: what touches all is to be approved by all, what touches all should be approved by all, what touches all must be approved by all, what touches all ought to be approved by all, and etc.

耳曼人的部落里,西罗马帝国灭亡之际也盛行以同意的方式议决部落大事。塔西佗就记录了公元1世纪末日耳曼人“同意”的活动状况:“日耳曼人中,小事由酋帅们商议;大事则由全部落议决。人民虽有最后议决之权,而事务仍然先由酋帅们彼此商讨。”<sup>①</sup>在基督教系统,教会管理人员也都经选举产生。《圣经·新约》关于七人委员会管理教会的记录,一般视为教会选举的肇始<sup>②</sup>。到了3世纪,主教选举形成了固定的程序<sup>③</sup>:先由本教区神职人员主要是教会长老推荐人选,然后征求邻近教区主教的同意,继而组织全体教职人员和信众选举,经一致同意后推出当选人。选举仪式结束后,再由主教或主教小组主持确认仪式(或称派立礼 Confirmation),授予主教职责<sup>④</sup>。后来,教会建立了主教等级制度,设立了宗主教、大主教、主教诸等级,并相应配置了选举程序。

既已有“同意”的表达,教会学者的理论创新或升华表现在哪里?这些同意与12世纪以后的同意又有哪些不同?在笔者看来,古典文化、日耳曼文化和基督教早期文化中的“同意”,还主要表现为一种具体的操作活动,因而,上述记录所反映的只是素朴的原生态特征,还停留在习俗的层面而未进入学理。或者说,作为一个意涵隽永的政治词汇,还几乎没有从具体的表决过程中剥离出来。古典文化中虽已有自然法的概念,也偶见自然权利的提法,但这些都还十分空洞、粗疏,特别是自然权利,几乎是一个空壳,是中古后期教会学者的理论建设,填充了这个空壳,赋予了相应的内涵。而无论作为遗产还是作为现实,这些原生态的“同意”只有获得了学术的设计和引导方能健康成长,结出硕果。这正是中古后期教会学者的使命。

教会学者的自然权利将人的基本权利作了最低限度的界定,即作为个体的人至少应享有这些权利。人们需要选举权、需要信仰权,但仅有这些是不够的。人们需要吃饭壮体,需要穿衣御寒。没有这些权利,前面的权利再好也都是空洞的。正是基于这样的考虑,他们又提出了穷人的基本权利的命题。遗憾的是,这些在古典文化、日耳曼文化和早期基督教文化中都没有触及,斯多葛派哲学家在意识到人的平等问题后就止步了。而如果仅仅有同意的形式而缺乏应有的内涵,所谓同意,也可能走向机械的、只有形体而无灵魂的同意。在学术界,这种同意已经饱受争议和诟病,因为它可以在专制政体下出没,为政客和暴君所操纵,成为专制君主的统治工具,变成政治打手,遏制甚至窒息民意。不仅如此,“同意者”虽然表达了“同意”,却未必能表达本人的意愿和基本权利的诉求。这样,所谓民主的成长与发展,也就难免演为悲剧。由此可见,权利意识的敏锐和感知的准确是多么重要,自然权利的理论建设正是以这种敏锐的意识和准确的感知为前提。

此外,12世纪的教会学者还意识到了古典文化、日耳曼文化和基督教文化三者之间的共性,即发现了三种文化都使用“同意”的方式,且同时发现了这种同意之于个人权利诉求的重要价值,以及两者之间的内在联系。从此,他们开始更多地思考和讨论“同意”的意义和作用,强调同意在教会事务、世俗事务和国家事务中的重要性 and 必要性。作为教会学者思考、研究的结果,英诺森三世(1160—1216,1198—1216年在位)在他编订的教令集中专门强调了“同意”的重要性。关于乡村教堂堂长的产生,教令规定,“依据帝国法律的权威,涉及众人之事应由众人决断;因此,既然乡村教堂堂长是对公众行使他的权能,那么,他的选举和罢免应该征得公众的共同同意”<sup>⑤</sup>。乡村教堂堂长的人选由主教和副主教的共同同意来确定曾是堂长产生的重要方法,但随着自然法、自然权利等观念的深入人心,这种方法渐为信众的同意所取代,而信众的同意也就成为基层教职产生的日益普遍的做法,所

① [古罗马]塔西佗:《日耳曼尼亚志》,马雍译,北京:商务印书馆,1977年,第60—61页。

② 《圣经新约·使徒传记》,第6章第6节。

③ 吴芮:《1至3世纪基督教主教制的起源与确立》第2章,天津师范大学2016年硕士学位论文;顾奎斋主编:《西方宪政史》第3卷,北京:人民出版社,2013年,第29页。

④ Philip Schaff, *History of the Christian Church* vol. 3 (Peabody: Hendrickson Publishers, 1996), 239.

⑤ *Decretals Gregorri IX, Lider I, Tit, 23, cap. Vii, 6; Innocent III, Collatio IV.* See M. Y. Clarke, *Medieval Representation and Consent* (New York, 1964), 264.

以,英诺森三世以教令的形式强调了公众同意的重要性。此外,罗马法在教会法中居于崇高地位,所以教令也特别引用了罗马法律原则,突出“涉及众人之事应由众人决断”的格言,借以强调同意的重要性<sup>①</sup>。

检索教会史可见,从这时起一直到14、15世纪,关于“同意”的讨论显著增多,这显然与教会学者对权利认识、思考和研究的深入有关,反映权利学术研究的新趋势。有些学者的思考甚至更加细致具体,以至触及了“同意的范围”问题。这里之所以将相关研究概括为“同意的范围”,是因为在当时的历史条件下,有些事项的表决可以在几个或多个不同规模、不同层次的会议中进行。一个涉及全民利益的事项如果仅由几个人表决,那么,这是一种寡头政治;同样的事项如果交由贵族表决,则是一种贵族政治。规模和层次的不同可以反映权利诉求的程度,表决的结果也通常因程度的不同而出现差异,这决定了范围选择的必要性和必然性。为了充分挖掘同意的资源 and 价值,教会学者注意了同意范围的选择问题。因为仅有公众的同意是不够的,它可能只是在较低的程度体现了民主的精神,却没有将民主的资源 and 自然权利的价值充分表达出来。而选择的结果,是大多将这个范围扩大化甚至最大化,这就在一定程度上反映了他们的民主意识。英诺森三世的教令在强调同意的重要性的同时,即将同意的范围最大化,所谓“征得公众的共同同意”,就是将乡村教堂堂长的选举最大化的法律表达。

必须看到,英诺森三世的教令实际上反映了时代的趋势和要求。而这种趋势和要求的形成,主要是由教会学者的思想意识和理论创新所致,是自然法和自然权利深入人心的结果。如果缺乏教会学者的理论支持,或未经一定范围的同意,身为教皇的英诺森三世或许不会发布这种具有法律效力的教令,因为那样就等于铤而走险,将自己置于广大教职人员特别是教会学者的对立面,这显然是教皇所不为的。而我们之所以选取英诺森三世的教令集作为分析案例,是因为这样的材料能够反映基督教会思想意识和政治理论演进的一般状况,具有一定的典型性。由于教令集编订的目的之一在于规定下级或低级僧侣的纪律,普及率很高,以致英国许多主教教区逐字逐句辑录了这一教令<sup>②</sup>。

在赋税征收问题上,教会学者更强调“同意”及其范围选择的作用与意义。由于赋税征收问题的关注度高且实践性强,关于征税“同意”的讨论便不限于文本层面,而是密切联系实际。1226年,教皇和大主教同意英国国王亨利三世的征税要求,建议英国教会授权国王征收动产税,税率为城市1/12,各郡为1/15。由相关记录可知,此事曾提交全体分会成员会议表决,但因为“关涉所有兄弟的切身利益,不经过他们(同意),分会不能给予回答”而未果。后来召集全体教士讨论此事,其中有27人曾在规定之日与会,他们一致认为,此事涉及对英国教会是否持有偏见的原则性问题,他们不敢单独作出回答,要求各教堂委派代表集中议事,会同大主教制定决议,以保护教会利益。于是,教皇在圣保罗教堂召集主教、修道院长、副院长、副主教、会议庭和大教堂会所的代表等议事。会议通过了国王的要求,但既不是1/12,也不是1/15,而是1/16税,而且仅仅对领取薪俸的教士征收<sup>③</sup>。在这里,“同意”得到了再三强调,同意的范围也几次做出调整,并付诸制税实践,使用了代表制原则。这一时期,很多著述都强调了同意的重要性,并不同程度地强调或涉及了同意的范围,从而进一步反映了教会学者权利意识的敏锐和理论创新的执着。

强调教会学者在继承基础上的理论建构与创新,并非漠视古典文化、日耳曼人文化和早期基督教文化的地位和影响。在这里,所谓创新,是指继承前提下的创新;而所谓继承,是指对三种文化遗产的继承。没有继承,所谓创新是不可想象的。

<sup>①</sup> *Decretals Gregorri IX, Lider I, Tit, 23, cap. Vii, 6; Innocent III, Collatio IV.* See M. Y. Clarke, *Medieval Representation and Consent*, 264.

<sup>②</sup> *Ibid.* 264.

<sup>③</sup> *Ibid.* 265 - 266.



“同意”是人的权利诉求的基本途径,是权利的体现。随着关于自然法与自然权利的长期而深入的讨论,“同意”等概念便被赋予了自然权利的内涵,久之,这些内涵便进入了人的观念层面。这样,如果说此前人们谈论的同意,还基本不存在自然权利或虽有存在但还很模糊,那么,现在只要提到这些概念,就是蕴含着自然权利的概念,自然权利也就在人们的心理中浮现出来。这由教会学者政治理论的影响所致,是历史的进步。

于是便可以认为,1122年《沃尔姆斯协议》关于主教和修道院长由选举产生的规定、1139年第二次拉特兰会议关于将世俗势力逐出选举活动的主教选举法令(canonical election)的颁行、亚历山大三世时期关于主教选举制度的确立<sup>①</sup>、经过12世纪的文艺复兴已被教会法学家引入教会管理系统以解释或定义主教与教会法之间的法律关系,支持教会中下层成员参与教会管理的《查士丁尼法典》中的“quod omnes tangit, ab omnibus approbetur”的条文等重要文件或规定中的“同意”,与11、12世纪以前的“同意”已经不同,这就是包容了自然权利的内涵。

当赋以新的内涵并取得社会共识的“同意”由教会、社会和國家的最小单位同时启动并依托不同层次的宗教、社会组织或国家政区逐级贯通扩展、形成序列的时候,“同意”的构架也就形成了,而作为通达权力峰巅的介质的意义也由此得以凸显。同时,当这个“同意”的构架得到了教会、社会和國家不同的、众多的法律文件的规定时,所谓“同意”,也就得到了法律的保障。

“同意”的表达,对权利诉求的意义是显而易见的。它有助于人的基本权利的宣扬与坚持。这种宣扬在社会、政治生活中是不可或缺的,它可以提升民众素质,抑制政治邪恶,巩固和扩大所享权利,直接影响政治力量对比的格局,营造健康的社会氛围和良好的政治环境,可以在某种意义上使善政成为国家治理的常态。更重要的是,通过同意的表达,可以制约两个顶端权力,即王权和教权,减少恶政,营造优良的生存环境。

### 三、王 权

在教会系统,教父、教皇、高级教职、后来的会议至上主义者、包括一些普通教士在内的教会学者群体,都具有敏锐的理论意识,他们围绕权利的解读、讨论与社会现实息息相关,蕴含着强烈的限制王权的精神。

早在西罗马帝国灭亡前后,这种精神已在教父和教皇的书信、著述以及颁布的敕令中得到了反映。米兰大主教安布罗斯(333或339-397年)论证了教会和國家的关系,认为教会在宗教信仰问题上拥有独立地位,在宗教司法事务上居于帝王之上,主教可以审判皇帝<sup>②</sup>。奥古斯丁(354-430年)著《上帝之城》一书,创建了著名的二元世界观,为教、俗二元权利结构的建立奠定了基础<sup>③</sup>。教皇圣基拉西乌斯一世(492-496在位)更提出了“双剑理论”,在基督教史上产生了深远影响。他在致东罗马帝国皇帝的信中这样说:“尊敬的皇帝陛下,这个世界主要是用两把剑来统治的,这就是教士的神权和王室的王权……如果主教自己以极大的热忱承认皇位是通过神的安排而授予你的,并在有关公共秩序的领域服从你的法律……那么,我问你,你应该服从那些负责管理神圣而玄奥的事物的人吗?”<sup>④</sup>学术界通常将这段话解释为教士与皇帝在治权问题上平分秋色,教会执宗教权力,皇帝执世俗权力。但在笔者看来,这曲解了基拉西乌斯的原意。细读原文可见,基拉西乌斯的表述仍然隐含着教会高于皇帝的主张,有绵里藏针的意味。因为教会从来都认为教士是上帝派往现世的代表,也只有教士才能与上帝沟通。而且,所谓统治世俗之剑也是上帝通过教会授予皇帝的,正如帝王即位时

① Walter Ullmann, *the Growth of Papal Government in the Middle Ages* (London: Methuen co. Ltd., 1962), 298-299.

② 彭小瑜:《教会法研究》,第196-197页。

③ [古罗马]奥古斯丁:《上帝之城》,王晓朝译,北京:人民出版社,2006年;张伟驰:《奥古斯丁的基督教思想》,北京:中国社会科学出版社,2005年。

④ J. H. Robinson, *Readings in European History* (Boston, 1905), 72-73.

涂油加冕都必须通过教士一样。更重要的是,《圣经》所载犹太王扫罗、大卫、所罗门等都是由士师或祭司主持涂油礼而登上王位的,特别是扫罗称王,撒母耳的涂油更具决定性意义。这些,对于身为教皇以记诵、传播《圣经》为主业的基拉西乌斯来说早已烂熟于心,绝不会丧失立场表达不同意见。而由于当时教会实力薄弱,在皇帝面前尚难以自立,教皇不得不采用这样的口气,看起来,似有韬光养晦的意味。

教父、教皇理论中分权限权的精神是显而易见的,但受时代或历史条件的制约和局限,这些理论还只能致力于教会的独立或与国王的分权。这对后来教皇国的建立当然产生了影响,而且构成了后世教会学者政治理论的重要基础,并在教会史上居于隆崇地位。但是,它们却难以预测分权后王权的走向,更不能超越时代制约分权后的王权。事实上,教皇与国王两分天下并不能避免国王可以在世俗系统中走向集权甚至专制。而要实现这一目标,就必须依靠后世教会学者的理论研究、设计和实践。这样,这一历史的使命也就必然地落到12世纪之后的教会学者的肩上。

12世纪中期以降,很多教会学者表达或阐述了限制王权思想和理论。这些思想和理论通过同意的阶梯,直达俗权的顶端——现实的王权和政府。有经院学者主张,“王权不属于国王,因为只有有了人民,才有他的存在”。邓斯·司各特(约1265—1308)认为,正当的政治权威只有通过共同体的共同同意和选举而获得。政治权威无论依存于个人,还是依存于共同体,都必须通过共同同意才能证明是正当的<sup>①</sup>。帕多瓦的马西利乌斯(1275—1348)认为,由于好的政府都是对自愿者进行统治,这种政府必须通过同意才能建立。统治者只有通过选举,而不是通过他的法律知识,慎思明辨,或过人德行才能获得权力。奥卡姆的威廉(1287—1347)指出,合法政府必须建立在同意的基础上,因为人生而自由,而不是依附于其他任何人。共同体不可能将绝对权力授予统治者,因为它本身没有凌驾于个人之上的绝对权力。赫尔维尤斯认为,人生而平等,所有合法政府都必须建立在被统治者同意的基础上。如果国王未经同意而据有政权,那么,他便是通过暴力而据有它。库撒的尼古拉斯(1401—1464)接受了人生而平等的理论,认为除非经过自己的同意,人是不能服从政府的。每个政府都要建立在个人同意和公民同意的基础上。正是由于人生而平等,政治权威未经他人选择和同意是不能建立的,而基督教的本质恰恰在于排斥强权与专制。所以,同意意味着所有人是在圣灵指导下取得了完全的一致。他把教会构想为一个自由社会,这个社会是经过它的成员的自愿同意而构成的<sup>②</sup>。福蒂斯丘引圣托马斯的话说:“王乃是为了王国而立,而非王国为了王而立。”<sup>③</sup>庞奈特撰文强调:“无论教皇、皇帝,还是国王,都不能不经同意做伤害人民的事情。”蒂尔尼概括说,当教会法学家问管辖权从哪儿来时,他们的回答通常是“选举”。他们将“涉及众人之事应取得众人同意”的格言推而广之,说“统治所有人的人应接受所有人的选择”,如果没有经过这样的选择或同意,他就不能成为统治者。这些观点与近现代政治理论相比,已经没有什么不同了。

受这种强烈的分权限权理论的支配,在8世纪建立教皇国的基础上,11、12世纪的教会进一步扩大它的范围。而受封建扩张的挤压,各国王权都受到严重削弱,法国王室领地甚至仅仅局促于“法兰西岛”的一方之地。所以所谓封建,首先反映了王权衰微、私权林立、多元并存的社会现实。这为教会学者以分权限权为重要内容的法权理论体系的建构提供了极大便利。再看这时的教会势力,已经几乎渗透到欧洲的每一个角落,教堂已成为居民生活中不可缺少的部分,《圣经》原典和神学著述更成为民众倚重的思想和精神支柱。高级教职如大主教、主教、修道院长、副院长等,构成了国家机构

① Carl Watner, “Quod omnes tangit: Consent Theory in the Radical Libertarian Tradition in the Middle Ages,” *Journal of Libertarian Studies* vol. 19, no. 2 (Spring 2005): 67—85.

② Brian Tierney, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought 1150—1650* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 107. See Carl Watner, *Quod omnes tangit: Consent Theory in the Radical Libertarian Tradition in the Middle Ages*.

③ [英]约翰·福蒂斯丘:《论英格兰的法律与政制》,袁瑜琤译,北京:北京大学出版社,2008年,第87页。

的重要组成部分。他们凭借作为教职身份的神学影响和崇高的文化地位,几乎垄断了宗教和文化活动,大部分文化工作如法规制定和文书起草等,几乎都由他们负责。而在世俗系统,相应事务也都少不了教职人员的参与,且因教会的行为在那时具有榜样的效应而产生了重要影响。在这样的历史、文化背景下,西欧中古国家形成约束和限制王权的政治权力格局也就顺理成章了。在这里,王权受到严重限制,与东方国家形成了鲜明的对比。由于政治制度内容庞杂,这里难以面面俱到,而仅将论述的重点置于征税和立法两个方面,通过考察王权的地位和状况,来认识教会学者政治理论的构建和效应。赋税是国王和国家事业的经济命脉,没有赋税,任何事业都将一无所成;而法律,是国家和社会安定的工具,是王权实施和巩固统治的保障,也是测定王权性质的标尺,没有法律,社会和国家就会陷入纷乱甚至走向解体。二者对于认识教会学者这种政治理论制约下的王权状况,显然具有重要意义。

同东方国家一样,欧洲中古国家的赋税征收也依据一定的赋税理论,这种理论有层次之分,我们将贯穿整个中古时代并反映这个时代赋税制度基本精神和基本特征的那个层次称为赋税基本理论。从本质上说,赋税基本理论是西方传统文化的必然反映,但它是教会学者为主体的时代精英顺应传统文化的基本精神,在赋税征收过程中勇于论争、勇于实践的产物。从这种意义上说,赋税基本理论也是教会学者的政治理论在赋税问题上的反映或表现。这种理论包括三个组成部分,即共同利益、共同需要和共同同意<sup>①</sup>。各部分都包括“共同”一词,蕴含着征税者与纳税人或纳税人代表之间个体、群体并立或分立的理念。比如一位伯爵、一位主教、一位国王都是一个个体,一个城市、一个行会、一个修院都是一个群体。所谓“共同”,是指国王的征税要求代表了各个体、群体而不仅仅是国王一己、几人或少数人的要求。在这里,相关个体和群体之间是一种分立的关系,而分立就意味着一定的平等,由此决定了制税过程必然是一个提出要求,讨论协商,有时是讨价还价的过程。而征收与否,最终取决于纳税人是否同意。

教俗封建主在赋税问题上都有各自的利益诉求,教会学者基于自己的知识和理论素养,具有表达这一诉求的优越条件。世俗贵族由于缺乏相应的知识和理论素养,他们的利益诉求更多表现为一种本能的反应。但他们具有强烈的个人和民主意识,正是这种意识,构成了利益诉求的内在动力,驱使这种本能的反应必须化茧成蝶,上升为理论。而要上升为理论,就必须有知识阶层代为表达,或在知识阶层的引领下进行表达。那么,世俗贵族是否需要教会学者为他们代言呢?这取决于他们在赋税问题上的诉求是否一致。教俗贵族本属于两个利益共同体,但在赋税征收以及与王权的关系等众多问题上,他们的诉求基本上是一致的,这在具体的征税过程中看得很清楚,因而决定了他们形成一致或合作的可能。另一方面,教会学者主要从事宗教活动,居于社会上层,掌握话语权,自然为世俗贵族所倚重;加之两者在与王权关系上的一致性,世俗贵族需要也希望教会学者将自己的诉求表达出来。而对教会学者来说,要使教、俗贵族的利益诉求得到恰当的表达并取得理想的结果,必须在权力执掌问题上寻求突破,这就将赋税问题与政治理论结合起来,形成了与国王分立、并立和对话的关系,从而形成了征税活动所必须依据的赋税基本理论。

显然,赋税基本理论包含着一定的约束和限制王权的精神。正是这种理论构成了赋税征收的基本依据,而西欧税收体制也就必然演变为一种蕴含着约束和限制王权的制度类型。在这种体制内,一般来说,处于主导地位的不是王权,也不是税收官员,而是纳税人、纳税人代表以及由纳税人代表组成的制税组织。在这里,税权独立于王权,与立法、司法等权能相连相济,彼此助力。然而,就国王

<sup>①</sup> Refer to G. L. Harriss, *King, Parliament, and Public Finance in Medieval England to 1369* (Oxford: Clarendon Press, 1975); S. K. Mitchell, *Taxation in Medieval England*; P. Spufford, *Origin of English Parliament* (New York: Barnes & Amp, 1967).

与王室而言,他们本不需要征税,因为很早就形成了“国王依靠他自己的收入生活”<sup>①</sup>的习惯和原则。但为了国家,又不能不征税,而征税,就必须与相关方面协商,说明征税理由,征得纳税人同意。这里包括多个层次,一是与不同级别和范围的制税组织协商,决定是否征收;一是与纳税人协商,明确能否缴,缴什么,缴多少。而协商的层次越多,征税的难度就越大。久之,也就形成了“不经同意不纳税”<sup>②</sup>的习俗或传统。由于征税涉及切身利益,纳税人又在一定程度上控制了税权,国王要求遭拒的事情时有发生。在英国,托马斯曾公然宣布他的教堂领地将不付一便士的丹麦金,矛头直指无地王约翰。杰弗里大主教曾于1201年和1207年,两次禁止王室官吏进入他的领地征收卡路卡奇<sup>③</sup>。北方男爵更多次拒绝缴纳盾牌钱。亨利三世的征税要求曾连续九次遭到否决<sup>④</sup>。1348年第一次会议,下院提交了64个请愿书,因未得到满意答复,便拒绝了爱德华三世的征税要求<sup>⑤</sup>。

协商的结果,必然形成一定的组织,进而形成一定的制度。英法税收习惯曾以个人同意为其主导形式,即同意的决定只约束表达同意的个人。后来,为了征得纳税人的共同同意,国王便不时在王宫召见纳税人或纳税人代表,久之,便催生了议会组织。在英国,议会形成后,开会的方式仍然保留了议会形成之前的传统,贵族会议单独召开,城乡代表另外集会。后来,便形成了议会的上、下两院。在法国,“美男子”腓力为了在与教皇的斗争中获得民众支持,召集代表参加会议,“三级会议”由之产生。同时期的尼德兰、伊比利亚半岛的卡斯特、阿拉冈等王国也各自形成了议会组织。至此,中世纪的欧洲,也就大体完成了权力格局的议会化。

基于上述原因,教会学者,主要是高级教职,在议会活动中也居于主导地位。学术界在谈到议会构成时通常将议会划分为若干等级,而无不将高级教士置于等级之首,这就肯定了教会学者或高级教职的主导地位,也反映了封建等级关系的实际。因为如前所述,在国家事务的重大和众多场合,高级教职也通常处于主导地位。1327年,英国国王爱德华二世遭受罢免,罢免文件《斥国王书》即由温彻斯特主教起草并宣读,然后经过议会全体人员同意,由坎特伯雷大主教宣布罢免。《大宪章》等众多的重要封建文件也都是由教会学者起草。之所以如此,是因为教会学者或高级教职主要从事宗教和文化事业,具有其他等级所不具备的素养与识见,在这种情况下,国家的相关事务自然主要由他们负责处理,并因此获得相应的社会地位,为社会其他群体或等级所敬重,这是很自然的事情。实际上,在议会形成很久以前,教会学者在宗教和国家事务中就已经发挥其主导作用。英国的贤人会议如此,贵族会议如此,法、德等国家的同类政治组织也如此。正是在这一过程中,教会学者的政治理论在具有民主诉求的其他等级或群体中发挥了引领作用。

我们通常说议会最初的职责主要是制税,即指讨论国王的征税要求,决定征税的相关事宜。英国1295年会议召开的目,即主要为了征收军费。而在爱德华一世统治的三十余年里,会议的召开大都是为了征税。法国1302年召开三级会议的目的之一,也是为了弥补财政亏空。其后,王权虽然走向强化,但关于征税问题,仍然必须通过召开三级会议予以解决。尼德兰三级会议的职责是审议并批准政府的征税议案。卡斯特、阿拉冈、加泰罗尼亚以及统一后的西班牙王国,主要职责也是讨论国王征税要求。后来,随着税收体制的演进,欧洲各国相继形成了代表制、补偿原则、分权制衡等政治概念。这是一个环环相接的逻辑序列。议会的职责既然是讨论国王的征税要求,就必须有各等级各群体特别是城市和乡村的代表参加。于是,代表制产生了。议会在讨论国王征税要求的同时,也必然涉及战争、立法、司法等相关问题或事务,而且各等级各群体总要代表自己的等级或群体,反映

① [法]乔治·杜比主编:《法国史》上卷,吕一民、沈坚、黄艳红等译,北京:商务印书馆,2010年,第209页。

② Refer to De Tallagio Non Concedendo, see D. C. Douglas, *English Historical Documents III*, 1189-1327 (London: Eyre & Spottiswoode, 1998), 485.

③ W. Stubbs, *The Constitutional History of England*, vol. I. (Oxford at the Clarendon Presses, 1873), 148, 619.

④ S. K. Mitchell, *Taxation in Medieval England*, 161.

⑤ B. Lyon, *A Constitutional and Legal History of Medieval England*, 551.

自己的利益诉求。既然满足或在一定程度上满足了国王的要求,那么,国王也通常去满足或在一定程度上反映他们的诉求,于是又形成了“补偿原则”<sup>①</sup>。在英国,补偿原则是指议会下院向国王提交请愿书,国王接受这些请愿书并对上面提出的问题给予一定的答复和解决。这就意味着如果国王不去反映他们的诉求,或不履行补偿原则,下院对国王的要求就不予满足甚至予以拒绝。而对于予以同意的请愿书,往往以法规的形式予以颁布,如在1339年会议上,下院提交了六份请愿书,爱德华三世接受后于1340年议会召开时以四种法规的形式颁行全国,下院因此批准了国王的征税要求<sup>②</sup>。这就扩大了下院的权力,由批准国王征税要求转向了立法和司法领域<sup>③</sup>。到14世纪下半叶,议会获得了立法权。在法兰西、卡斯特、阿拉冈、尼德兰,虽未见这样的表述,但补偿的事实大量存在。也正是由于补偿原则的普遍存在,欧洲各国都形成了某一权力集体与国王分权并形成制衡的政治格局。例如英国,随着两院制的形成,议会又先后获得了立法、司法等权力,并能弹劾国王、自行召开。只有法国,出于“百年战争”期间组建和维持常备军的需要,三级会议将征税权无偿地授予了国王,因此付出了沉重的代价,造成了深远的遗患<sup>④</sup>。即使如此,也不能形成王权可以撇开三级会议而单独征收赋税的结论。在古典文化的基础上,经教会学者的引领,西欧封建社会自始即形成了强烈的法制意识。人们认为,“法律造就了国王”,“国王必须服从法律”,“法律高于国王的尊严”<sup>⑤</sup>。而法律,是由国王和教俗贵族共同制定的,这就意味着国王必须服从参与立法的诸阶级的意志。随着议会权力的进一步扩展,立法权渐行突出,遂强化了约束王权的力量,限制了权力的集中,避免了专制政体的形成;同时还促进了反暴君的思想理论的形成,这方面已有学者论及,此不赘述<sup>⑥</sup>。

无论在制度设计上,还是在政治实践中,教会学者的政治理论都对王权形成了分割和制约。国王既缺乏充足的财政,又不能独自立法而凌驾于法律之上,这样的政体便不同于专制政体,以“有限君主制”称之,或许更符合历史实际。

#### 四、教 权

教会学者的政治理论使作为异己的王权受到了约束。那么,在同一政治理论体系之下,作为一己的教权的命运又是如何呢?

在王权受到分权、约束的同时,教权却呈现出集中的趋势。格里高利七世(约1020—1085、1073—1085年在位)颁布《教皇敕令》时,教皇已经度过了韬光养晦的时代,敢于直面国王,甚至一决高下了,这在《教皇敕令》中有明显的反映。敕令共27款,以强势的姿态将教权置于王权之上,规定了教皇至高无上的地位:第3条,只有教皇拥有罢黜和恢复主教职位的权利;第8条,只有教皇有权使用帝王仪仗;第9条,所有君主应向教皇行吻足礼;第12条,教皇有权废黜皇帝;第22条,圣经可以证明,罗马教会从未犯过错误,将来也永远不会犯错误;第27条,教皇有权解除臣民对于统治者的宣誓效忠<sup>⑦</sup>。敕令之外,格里高利七世更高调宣称,上帝最初是把教权和俗权都授予了教皇,后来,教皇又把俗权委托给国王。但教皇还保有对世俗王国的整肃权,如果国王滥用权力,教皇有权对国王实施罢免,收回王权<sup>⑧</sup>。主教授职权之争的结果,使格里高利七世控制了教会大权,教权遂呈集中之势。

① B. Lyon, *A Constitutional and Legal History of Medieval England*, 601—602.

② Ibid. 551.

③ 顾奎斋:《中西封建社会的税权问题》,载刘明翰主编:《世界中世纪史新探》,呼和浩特:内蒙古大学出版社,1996年。

④ [美]道格拉斯·诺斯·罗伯斯·托马斯著:《西方世界的兴起》,厉以平、蔡磊译,北京:学苑出版社,1988年,第114、166、174—175页。

⑤ C. Webber and A. Wildavsky, *A History of Taxation and Expenditure in the Western World* (New York: Simon and Schuster, 1986), 175.

⑥ 赵文洪:《中世纪欧洲的反暴君思想》,《经济社会史评论》2015年第2期。

⑦ F. A. Ogg, *A Source Book of Mediaeval History* (New York, 1907), 262—264.

⑧ Refer to H. Bettenson, *Documents of the Christian Church* (Oxford: Oxford University Press, 1944), 144.

主教授职权之争之后,教权进一步趋于强化,英诺森三世一经即位,即开始频繁干预俗务。他在位18年,致函各国君主不下6000件,许多函件都措词强硬,颐指气使,而各国君主也不得不低三下四,忍气吞声,甚至屈尊依格里高利七世《教皇敕令》规定为他执蹻,行吻足礼。1198年即位伊始,英诺森三世著《宇宙的创造者》一文,阐述了著名的“日月理论”。文曰:“宇宙的创造者在太空建立了两个巨大的光体,较亮的一个掌管白昼,较暗的一个掌管黑夜。在被称为天堂的普世性教会的太空同样如此,上帝设置了两个封号,较大的主管灵魂,较小的主管肉体,这两个尊号便是教皇的权威和国王的权力。而且,月亮是从太阳那里获得光亮,无论大小、能量,还是地位、影响,相对于太阳都绝对等而下之。同样,王权的威望也来自教皇的权威,因此,越是接近这个权威的球体,便越是暗淡无光;反之,越是离远些,则越是明亮。”<sup>①</sup>这段文字将教权和王权分别比作太阳与月亮,通过形象的比喻将教权置于王权之上,显示了两之间力量对比的重大变化,也预示了至少在他任内教权的强势与走向。

显然,从格里高利七世时期开始,教权已呈集中之势。英诺森三世任教皇之后,教权更是空前强化,但这是否意味着教皇专制主义的形成?从目前所见教会史著述可知,大多数的作者都作出了肯定性回答。那么,这一观点的形成是依据各个不同时代的专制或专制主义的概念衡量的结果,还是接受了中古教会学者现成的观点?问题涉及教会学者的政治理论的评价问题,笔者将在下文作出分析和回答。

教皇的专权趋势使教会学者不得不从对王权的制约转而思考和讨论对教权的制约问题。而早在主教授职权之争期间,一些有识之士已经在思考教会本身权力与控制的关系问题。从理论上讲,以“同意”原则管理教会是上自教皇下至一般教士的共识,但在教皇一端,实际情况却并非完全如此,他们好像总希望权力集中一些,特别是英诺森三世,一方面强调选举过程中“同意”的意义,另一方面又集中权力,致使教权在他的统治期间得到了高度强化。这就必然从反面导致教会内部权利意识的增强和反对教皇集权的力量的增长。主教授职权之争之后,德国大部分主教意识到他们“同意”的权利遭到了践踏,因而奋力抨击教皇的集权,用他们自己的话说,“他们厌恶像地方长官那样任人驱使”<sup>②</sup>。这样,随着思考的深入和争论的进行,保障教会各阶层权利,限制教皇权威的思想逐渐明朗。特别是经过英诺森三世的集权之后,教会学者更将注意力集中于教会最高权力和个体基本权利的界定上,这与其说是他们对这些问题怀有浓厚的兴趣,不如说他们是以警惕的目光监视教皇的行为。

在宗教大会地位逐渐提升、教皇权力备受诟病的大背景下,欧洲诞生了许多杰出的思想理论家,他们竞相著书立说,矛头所向,直指教皇“专权”。在这些理论家中,帕多瓦的马西利乌斯和奥坎姆的威廉可称典型代表,他们提出的问题和观点、创建的理论、设计的政治目标反映了大多数教会学者的心声。他们将教皇斥为专制主义者,呼吁团结起来抑制教皇权力。马西利乌斯著《和平的保卫者》一书宣称,教皇对权力的贪得无厌破坏了教会的和平。教会的精神领袖是基督,而不是教皇。奥坎姆的威廉呼吁,教皇专权是基督教世界纷争的根源,只有抑制教皇的专权,才能够恢复教会的自由与和平。他们提出了共同体权利、选举、立法等问题,并由理论探讨进入操作层面,提出了各自的政治设计。马西利乌斯强调,“事关全民者,必经全民批准”,宗教代表大会是最高权威,必须根据信众代表的意志选举教皇,制定教会信条,颁行相关法令<sup>③</sup>。奥坎姆的威廉主张,真理和权威依存于教会或宗教会议,宗教会议可以不经教皇同意而召开,有权对教皇的权力作出限定,对教皇的行为作出裁决。他言辞犀利,惊世骇俗:如果教皇沦为异端,应该召开宗教大会,依据全体信徒的意愿,给教皇定罪<sup>④</sup>。他们都涉及了教皇的选举问题,认为选举活动必须由信徒或他们的代表进行,由他们来决定教皇职

① H. Bettenson, *Documents of the Christian Church*, 155-156.

② Margaret Deanesly, *A History of the Medieval Church 590-1500* (London, 1972), 101.

③ [英]沃尔特·厄尔曼:《中世纪政治思想史》,夏洞奇译,南京:译林出版社,2011年,第211页。

④ Denys Hay, *Europe in the Fourteenth and Fifteenth Centuries* (London: Longman Group UK Ltd., 1989), 89; [美]沃格林:《政治观念史稿》卷三,段保良译,上海:华东师范大学出版社,2009年,第134页。

权,限制教皇权力。

这是一个思想大解放的时代,文艺复兴运动正在蓬勃兴起。受这场运动的影响,教会学者的权利意识使得他们对时代思潮作出了敏锐的反应。于是,关于教权问题的思考和讨论开始出现世俗主义和个人主义的趋势,这在两位理论家的政治设计中有明显的反映。而从现实出发,要想抑制教皇权力,特别是要实现巩固和扩大个体权利的目标,仅凭教会人员的力量显然有些单薄,必须联合俗界特别是王权。正是基于这两方面的原因,两位理论家的设计都不仅考虑了俗权或政府的因素,而且都将他们作为制约教权的重要力量。奥坎姆的威廉认为,男女信徒都可以被委任为教区代表,参加主教会议或国王议会,相应选出宗教会议的代表<sup>①</sup>。神职人员只有与俗人联合,才能框定教皇权力,将之置于公正的限度之内。马西利乌斯甚至坚持,只有世俗政府拥有立法和司法权,也只有世俗政府才可以召集宗教会议<sup>②</sup>。

按照现在基督教思想史的写法,这些诞生于14世纪上半叶的思想观点和政治设计即将引领另一场政治运动,这就是历时近百年的“会议至上主义”运动<sup>③</sup>。如果说文艺复兴运动是指向基督教神学、倡导思想解放,那么这场运动则是专门指向教会高层和教皇权力。两相比较,后者更有针对性,更具杀伤力。1378年乌尔班六世(1378—1389年在位)被选为教皇后,教会内部纷争加剧,冲突迭起,最终演变为三皇鼎立的对抗局面。有学者将这种混乱局面称为“教会的宪政危机”<sup>④</sup>。而学术界一般也认为,正是这一事件标志了会议至上主义运动<sup>⑤</sup>的兴起。教会的分裂使教会学者进一步思考教皇的权威问题,遂使宗教大会的地位高于教皇、教皇的权力必须受宗教大会的控制的思想趋于明朗和成熟。而随着服膺这一思想的教士人数的增加,一个影响深远的教会思想家流派——会议至上主义流派随之形成。他们将宗教会议置于教皇之上,认为,教会的统治权威必须依赖被统治者的同意。而在经历了乌尔班六世和克勒门七世(1378—1394年在位)及其继任者的教会危机之后,宗教大会又进而决定选举新的教皇,并相应确立了新的政治原则和目标:教会会议高于教皇权威,教皇不是专制君主,在某种意义上只是宪政统治者<sup>⑥</sup>。概而言之,这种新的政治原则和政治目标主要包括以下几点:第一,教会的权力来源于教会共同体本身<sup>⑦</sup>;第二,宗教大会的权威高于教皇权威;第三,宗教大会是教会的代议机构;第四,教皇不是专制统治者,而是宪政意义上的管理者,在宗教会议中只是一名代表<sup>⑧</sup>;第五,会议有权罢免教皇,选举代表公意的教皇。显然,这些理论和目标已经完成了会议至上主义运动的学术层面的论证和设计,标志着运动的初步成功。

随着运动的行进,这些理论和目标通过会议的形式得以诉诸实践。15世纪前期,基督教世界先后召开了三次宗教大会,分别为1409年比萨会议、1414—1418年康斯坦茨会议和1431—1449年巴塞尔会议。这些大会是在上述理论的指导下召开的,其使命和宗旨也必然反映这些理论的精神。概览三次会议的议题和内容,可以看出教会主要取得了以下成就:

第一,坚持会议的代表性原则和与会代表的广泛性原则。会议代表来源于高级教职、教会学者和俗界代表等多个方面。康斯坦茨会议包括5位宗主教、33位枢机主教、47位大主教、147位主教、93位副主教、132位男修道院院长、155位小修道院院长、217位神学博士、361位教会法和世俗法博

① [美]沃格林:《政治观念史稿》卷三,第134页。

② 王宗华:《中世纪基督教会议至上运动》,《宗教学研究》2014年第1期。

③ 笔者并不同意这一观点,下文将作适当讨论。

④ Carl Watner, *Quod omnes tangit*: 67—85.

⑤ See Margaret Deanesly, *A History of the Medieval Church 590—1500* (London, 1972), 232—244; Carl Watner, *Quod omnes tangit*: 67—85.

⑥ Carl Watner, *Quod omnes tangit*: 67—85.

⑦ Paul Avis, *Beyond Reformation? Authority, Primacy and Unity in the Conciliar Tradition* (London & New York: T&T Clark, 2006), 102.

⑧ Walter Ullmann, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages* (London: Methuen Co. Ltd, 1972), 299.

士。比萨会议规模虽小,却也包括了枢机主教、主教、各大修会会长、各大隐修院院长、神学博士、教会法博士以及世俗君主代表<sup>①</sup>。这些原则特别是与会代表的广泛性原则,使教权的执掌和行使呈现出新的日益广泛性趋势。

第二,罢免和选举教皇。一定范围的选举体制一直是教皇产生的基本制度,但这里所说的选举是指对前任教皇实施罢免而引出的教皇选举。会议罢免了多位教皇并选举了新的教皇。比萨会议罢免了格列高利十二世(1406—1415年在位)和本尼狄克十三世(1394—1422年在位),选米兰大主教彼得·费拉尔伊为教皇,即亚历山大五世(1409—1410年在位)。康斯坦次会议罢黜了三位教皇,选罗马枢机主教奥托·科隆纳为教皇,即马丁五世(1417—1431年在位)。巴塞尔会议则罢免了尤金四世,选平信徒萨瓦的公爵阿马迪厄斯八世为新教皇,称菲利克斯五世(1439—1449年在位)。教皇的罢免和选举显示了宗教大会的权威,特别是对尤金四世的罢免,具有重大意义。如果说康斯坦次会议对教皇的罢免旨在实现教会的统一,那么,尤金四世则是教会统一后宗教大会选举的教皇。对教会统一后选举产生的教皇实施罢免,使教皇的任免呈现出新的趋势——即使是新选的教皇,如发现有违众意也可以随时罢免。这是教会史上不曾有过的现象,体现了宗教会议高于教皇的基本精神。

第三,制定和颁行法令。康斯坦次会议制定颁布了《神圣法令》(*Haec Sancta* 或 *Sacrosancta*)和《勤政教谕》(*Frequens*)两个法令,同时宣布:“本会议代表在世征战的基督教会,其权利直接来自基督,因此,凡会议决议,无论关于信仰问题、关于终止分裂问题,以及关于教会大小事务的改革问题,无论任何人,不问职位尊卑高下,即令位尊至于教皇,均当一体服从。”<sup>②</sup>巴塞尔会议则重申了宗教大会高于教皇的原则,并指出教皇无权延迟或解散会议,违反者将被视为异端。法令的制定是巩固宗教大会地位高于教皇的重要保证,上述法令和规定的颁行无疑体现了宗教大会的权威地位,并在一定程度上蕴含了法律面前人人平等的精神,而这正是会议至上主义运动的核心目标。

第四,改革税制与税法。马丁五世一经当选,即不得不顺应民意颁布《什一税及外邦教士之赋税教谕》,规定教皇征税必须满足“明显而紧急”的条件,且必须征得各王国和教省的同意<sup>③</sup>。“明显”者,指征税的必要性必须显而易见;“紧急”者,指征税的形势刻不容缓,如果不能满足这些条件,教皇就不能征税,这就大大限制了教皇的征税权。此外,会议还取消了新任主教须将第一年收入上缴教廷的旧规,废止了教廷赖以生存的大部分捐税<sup>④</sup>。削弱或限制教皇的税权是限制教皇权力的重要步骤和内容,而赋税是教会体制的经济基础,教皇的税权既已受到严重削弱或限制,所谓教皇的专权便更不可能。

第五,实现了政教力量的合作。教权与王权是一对矛盾组合体。而政治权力在一定时期的一定国家是一个相对固定值。在这个固定值中,两者应有相对合理的分工和相应的权力配额。像格利哥里七世和英诺森三世插手俗务,德皇亨利四世和英王亨利二世干预教务那样,显然都突破了权力的限度,因此引发了冲突。由此可见,在经历了13世纪初年英诺森三世的统治之后,实现政教力量的合作也就意味着进步。这种合作当然不能杜绝或者避免重蹈越权的可能,但基于前车之鉴,双方都应该有所收敛,如此不断前进,恰恰说明一种健康的权力调适机制正在形成。

第六,结束了教会的分裂局面。教会的分裂不仅是教会史上的丑闻,它对当时的政治、经济、文化、社会心理等也都产生了恶劣的影响。而挽救教会并实现统一正是会议至上主义运动的重要目标。现在,这一目标实现了。

第七,确立了“会议至上”原则。如前所论,会议至上原则早在12世纪已经提出,而且在教会系

① [美]沃尔克:《基督教会史》,孙善玲等译,北京:中国社会科学出版社,1991年,第349页;Francis Oakley, *the Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church, 1300—1870* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2003), 21.

② [美]沃尔克:《基督教会史》,第351页。

③ [美]沃格林:《政治观念史稿》卷三,第277页。

④ [美]沃尔克:《基督教会史》,第353页。



统形成了共识。但在会议至上主义运动开始之前,所谓会议至上原则首先由教皇认定,这意味着如得不到教皇确认,这一原则就得不到实施。会议至上主义运动发生以来,经过长期研究、设计和博弈,会议至上原则终于在上述三次会议中得到了确认和贯彻。而且,会议至上原则的贯彻与宗教会议权威高于教皇权威原则的形成是密切相关的。而这一原则也主要是在会议至上主义运动过程中形成的。

第八,引领了近现代政治制度的走向。上述理论与目标中的会议至上主义、选举、代表、立法、代议等制度都是近现代政治制度的基本的或重要的内容,所以,沃尔克说,“康斯坦次会议是教会中最使人感兴趣的一次尝试。它使教廷从绝对专制制度转为一种君主立宪制。教皇虽仍握有教会的最高执行权,但他要受到教会立法机构的约束,该机构每隔一定时间召开一次会议代表各基督教国家的利益”<sup>①</sup>。菲吉斯说:“康斯坦茨宗教大会所颁布的教令是当时世界最具革命性的官方文件,根据该教令,大公会议权威高于教皇,千年神权将转变为温和的宪政主义。”<sup>②</sup>正是这样一种政治管理制度,不仅使教会管理形成了新的方向,而且为世俗政府管理树立了榜样,更重要的是为未来欧洲的政治体制奠定了基础,铺平了道路。

另外,会议至上主义运动的定论和教皇专制主义的定性涉及教会学者政治理论及其体系的评价问题,因此这里再就这两个问题谈谈我们的意见。学术界认为,随着巴塞尔会议的结束,会议至上主义运动最终告以失败。但在笔者看来,这种观点只是将目光集中于宗教会议的具体措施,而忽略了运动的基本方面,显然缺乏历史主义的态度;恰恰是这些基本的方面,才反映了运动的重大意义。会议取得了许多重大成就:废除了旧的教皇,以公意选举了新的教皇,颁布并实施了新的法令,大大限制和削弱了教皇的税权。而所谓失败,就严格意义而言,应指没有实现目标或达到目的;从会议取得的成就却可以看到,会议至上主义运动的目标基本上实现了。这样看来,这次运动并没有失败,而且就其基本的方面而言是成功的。需要说明,基本目标的实现并不意味着所有的问题都得到了解决,但与运动的基本方面或基本目标相比,这显然不具有重要意义。作为一种历史的评价,决不可以偏概全,以点废面,所谓失败的看法,显然缺乏起码的客观。而且在我们看来,会议至上主义运动也不应从1378年开始<sup>③</sup>,这样必然进一步抹煞运动的功绩。如前所述,早在1123、1139、1179、1215年,在罗马拉特兰教堂,教会已经召开过数次宗教会议。这些会议都已经提出了宗教大会有权代表教会、教皇权威必须接受大会制定的教会法规约束的原则;这样的原则与1378年之后比萨会议、康斯坦次会议以及巴塞尔会议的精神和原则没有不同,只是影响稍小,为什么不将前面的会议纳入会议至上主义运动之中,而是将它们排斥在运动之外呢?如果运动从1123年拉特兰宗教会议开始算起,那么,运动的全程则已达三百多年之久。更为重要的是,邓斯·斯格脱、帕多瓦的马西利乌斯和奥坎姆的威廉的思想理论与会议至上主义运动的教会学者没有多少不同,而且学界也都承认,正是他们的思想理论和政治设计奠定了会议至上主义运动的理论基础,引领了会议至上主义运动。伯恩斯说,会议至上主义运动传承了马西利乌斯和奥坎姆的思想理论,“1378—1383年,这个时期教会会议至上主义的鼓吹者广泛吸收了马西留(即马西利乌斯),特别是奥坎姆的思想”<sup>④</sup>。“一些早期议会主义者采用了奥坎姆的观点。”尼姆“广泛利用马西留思想”<sup>⑤</sup>。冈察雷斯也说,“会议主义远在几个世纪之前就有它另外的根源,其中一个教会律例……至少在理论上,教会律例从相当早时期就谈论到了出现异端教皇或分裂教皇的可能性。另一个根源是对教皇权威的批判,特别是对教廷的物质财富和腐

① [美]沃尔克:《基督教会史》,第352页。

② J. N. Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius* (Cambridge: Cambridge University Press, 1923), 31.

③ [英]J. H. 伯恩斯主编:《剑桥中世纪政治思想史:350年至1450年》,程志敏等译,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第774—776页。

④ 此处马西留和奥坎姆系“马西利乌斯”和“奥坎姆”的不同译法——笔者注。

⑤ [英]J. H. 伯恩斯主编:《剑桥中世纪政治思想史:350年至1450年》,第776、779、780页。

败的批判”<sup>①</sup>。一种思潮史或思想史无须以教会机构的分裂或并立为标志,那样就将这一思想史的高度降低了。

关于教皇专制主义的定性,前面列举了帕多瓦的马西利乌斯和奥坎姆的威廉批评教皇专制主义的例子。作为直接影响会议至上主义运动或作为会议至上主义运动的思想家,他们的这种提法当有特定的语境:运动的思想家和教会学者矢志限制教皇集权,这类思想或意识一旦形成文本,涉及的内容一经得到筛选和集中,呈现给读者的便都是教皇专权的信息,从而与这些信息在客观历史场景中的呈现大异其趣。在那里,它们零星分散,若有若无,彼此之间很难看到必然的联系。而遍布这个场景的绝大多数则是非专制主义的、甚至是相反的信息。这与法国大革命前启蒙学者对专制主义的批判有异曲同工之妙。面对法国日益加强的王权,启蒙学者感到人的自由受到了限制,于是开始搜集国王专制的相关材料予以批判攻击,他们丝毫也没有察觉到,对于后世来说,他们正在不自觉地建构着法国专制主义的大厦,而这座大厦已经远离了法国历史的实际。当我们撇开这些建构性的文本,考察那个时代教皇的客观历史的时候,即以教权的巅峰时代英诺森三世的统治而言,恐也难以称为教皇专制主义。这方面,彭小瑜教授已经作出了深入的研究<sup>②</sup>。而纵观整个教皇史,有的教皇可能偶有看似专制的行为,或在教皇谱系中偶有教皇曾有专制的行为,但这绝对不能构成教皇史的主流。因此,所谓教皇专制主义首先是教会学者或会议至上主义运动建构的结果。如果以今天学术界认定的专制主义案例进行比照,我们就会发现教皇的行为其实算不上专制主义。

正因为教皇专制主义是那个时代的教会学者基于特定的语境提出来的概念,而由于年代久远且碍于种种不便,我们也就很难了解那时“专制主义”的真正含义。由多方面的信息推断,教会学者所谓专制主义在程度上很可能低于后世学者所界定的专制,也就是说,教会学者所谓专制主义的尺度与我们今天的专制主义的尺度不同,而以不同尺度归纳出来的所谓同一个概念,我们宁可认为是两个不同的概念。由于教会学者有着强烈的民主和权利意识,对于教皇的某些强势行为自然难以接受,因此易于将这些行为列入专制主义范围。殊不知,在今天专制主义的概念里,这些行为很可能不具有专制主义性质。这里涉及一个概念史的演变问题,十分复杂,不宜深论。并非说在这个体制中就不存在或不会发生教皇专制的行为,但可以肯定,这种行为一旦发生,如前文所引据的案例那样,便必然引起教会学者和高级教职的不满和警惕,而抑制专制行为,甚至对教皇实施罢黜的情况也就必不可免。这应该是教会体制的基本状态。

在比较的视野中,教皇体制可能更难称为教皇专制主义了。一般而言,专制体制下的君权或君位是世袭的,而基于西方文化传统和教会学者的权利意识,教会体制则是一个选举体制。既然教皇由选举产生,严格意义的专制就不会存在。而且教会的各级教职也大都由选举产生,这些选举都会对教皇的执政理念和日常行政产生影响。关于教皇和主教的选举规则,中世纪教会史上曾有多次变更和改进。关于教皇选举,可以举出769年的选举教令<sup>③</sup>、1059年尼古拉二世在拉特兰宗教会上颁布的教皇选举条例等;关于主教选举,则有3世纪的主教选举和派立礼确认制度<sup>④</sup>、11世纪教皇革命后主教自由选举制度、1122年《沃尔姆斯协议》关于主教和修道院长自由选举的规定、1139年第二次拉特兰会议颁布的主教选举法令、1171年教士团选举主教制度以及亚历山大三世时期最终确立的教士团选举主教制度<sup>⑤</sup>等等。这些文件、法规以及通过这些文件、法规确立的相关制度,对于教皇专制主义的概念都具有解构的意义。而由于选举表达了一定范围的意见,即使教皇即位后有一些专制的行为,也终究不同于专制主义。其次,我们通常所谓专制主义如古代埃及、中古中国的专制政体,

① [美]胡斯都·冈察雷斯:《基督教思想史》第2卷,陈泽民等译,北京:译林出版社,2010年,第321页。

② 彭小瑜:《教会法研究》,第213—222页。

③ Walter Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages* (London: Methuen co. Ltd., 1962), 87—88.

④ Philip Schaff, *History of the Christian Church* vol. 3, 239.

⑤ Walter Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, 298—299.

专制权力通常包括君权神授、制定法律、控制土地、任免官员、独揽军权、垄断财税等多种表现,以此来衡量教皇的权力,自然更算不上专制权力了。

纵览教会学者长达千年的政治理论的演化轨迹,感觉他们的立场和观点似乎摇摆于王权和教权之间。在罗马帝国强盛之际,他们锋芒含蓄,采取韬光养晦的策略。在教权软弱而需要壮大时,他们锋芒毕露,全力支持教皇从国王那里分权,并希望形成对王权的制约。在封建盛期各国君主身陷封建纷争而难以摆脱时,他们开始与王权对话,高调宣称教权高于王权。而当教权得到强化,限制了其他权利特别是个体基本权利时,他们又主张与俗界和王权联合,以限制教权,强化王权。身为教会学者,他们并不总是站在教皇一边,而似乎是不即不离却又若即若离;对于王权,也不总是敌视对立,同样不即不离,若即若离。这样一种走向可否理解为教会学者对权力运行采取了灵活的调适策略,因为只有给权力以适度的框定,才不至于形成集权与专制,从而保证人的基本权利,维持人的自由,创造优良的生存环境。如果相反,结果就可能不同。处在权利意识演化轨迹中的教会学者,只关注了他们与前辈学者之间观点立场的共性与差异,却并未意识到他们其实是肩负着同一个使命,面向同一个目标,而不论扮演支持还是反对的角色,这也许正是西方中古政治体制的奥秘所在。

## 结 语

在中古后期的多元社会里,教会学者从教俗政治的实际出发,提出了一系列政治理论,形成了富于思想深度的理论体系。在这里,单项理论多有一定的局限性,且效应比较单一狭窄。而一旦聚拢在一起形成体系,效果便截然不同。由于多种理论凝聚在一起,便大大增加了理论效应的力度和强度。不仅如此,由于切合中古教俗政治的实际,这一体系也有很强的实践性,因而对现实政治体制及其未来发展都产生了深刻的影响。

在社会和国家层面,个体权利得到了较好的呵护和尊重;在权力顶端,如果说在12世纪之前,教会已经建立了教皇国,与王权两分天下,形成了教俗二元政体,那么,在此基础上,王权受到进一步的分割和限制,由此形成了分权限权的政治体制。在这里,王权不具备宣称或实施“王在法上”的条件,这样的政体可否称为“有限君主制”可以讨论,但与“王在法上”、不受制约的君主专制政体显然不同。而同为“君权神授”,在西方,国家权力分授教会,在东方,则判然有别。更为重要的是,教会学者并没有因为自身的教士身份而助推教权集中,而是将用于王权的理论和方法用于教皇,因而在教会系统同样形成了分权限权的格局。由于建构了政教二元体制,且在此基础上进一步限制了王权和教权,中世纪欧洲各国的政体也就呈现出不同于东方的特征。正是这种政治体制,对于欧美启蒙运动、英国“光荣革命”、法国大革命和美国独立战争等重大历史事件,特别是欧美近现代政治制度,产生了深远的影响。

[责任编辑 刘京希]

# 文学制度层位论

## ——兼述“制度与文学”命题的设立及缺陷

饶龙隼

**摘要:**历经三十多年的学术积累,文学制度研究已自成格局,达到一定的广度深度,取得引人瞩目的成绩。但也存在问题,这主要表现为:学理探索不够清通,学术定位不甚明确;文学制度的层位理论尚未确立,未能将诸层位联通为有机整体;个案的分段的研讨居多,而总体的通代的研判不足。要做稳健的文学制度研究,就需适宜到位的理论方法:首先必须尊重文学自身规定性,其次要确立文学制度层位理论,使外中内三层位既有分别,又成为联通互动之有机体。理想的文学制度研究须照应三层位,并最终要落实在文学的内在规制上;既拓充于外层文学制度,又据实于中层文学制度,终归趣于内层文学制度,臻至文学制度整体研究。具体说,未来的中国文学制度研究,应处置五对对立统一关系:受动与自生;边界与自足;作用与自性;回应与自适;变异与自化。

**关键词:**文学制度;层位理论;对治;关系范畴

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.01.05

历经三十多年的学术积累,文学制度研究已自成格局。不论是理论构建还是学术实践,不论是资料发掘还是知识储备,不论是分段研讨还是通代描述,不论是个案分析还是总体把握,都有一定的广度深度,取得了引人瞩目的成绩。但同时也存在若干问题,这主要表现为:学理探索不够清通,学术定位不甚明确;文学制度的层位理论尚未确立,未能将诸层位联通为有机整体;个案的分段的研讨居多,而总体的通代的研判不足。兹就其要者,论列辨析如下:

### 一、迄今相关研究之回望

若以傅璇琮撰《唐代科举与文学》为嚆矢算起<sup>①</sup>,迄有许多研讨某项制度设施与文学关系的论著,计有王勋成《唐代铨选与文学》(2001年)、傅绍良《唐代谏议制度与文人》(2003年)、陈元锋《北宋馆阁翰苑与诗坛研究》(2005年)、祝尚书《宋代科举与文学考论》(2006年)、曹胜高《汉赋与汉代制度——以都城、校猎、礼仪为例》(2006年)、李德辉《唐代文馆制度及其与政治和文学之关系》(2006年)、林岩《北宋科举考试与文学》(2006年)、吴夏平《唐代中央文馆制度与文学研究》(2007年)、叶晔《明代中央文官制度与文学》(2011年)、霍志军《唐代御史制度与文人》(2013年)等等,及至本世纪初以来,又有专研文学制度并以“文学制度”题名的论著多种问世,是为王本朝《中国现代文学制度研究》(2002年)、《中国当代文学制度研究(1949—1976)》(2007年)、饶龙隼《上古文学制度述考》(2009

**作者简介:**饶龙隼,上海大学文学院教授(上海 200444)。

**基金项目:**本文系国家社会科学基金重大项目“中国古代文学制度研究”(17ZDA238)的阶段性成果。

<sup>①</sup> 傅璇琮:《唐代科举与文学》,西安:陕西人民出版社,1986年。

年)、罗家湘《先秦文学制度研究》(2011年)等<sup>①</sup>。由此可说,近三十年来研治“制度与文学”以及“文学制度”,已成中国文学研究一个重要而不容忽视的学术领域。

除了以上所列论著,还有许多相关论文。兹据中国知网查询,以“文学制度”为篇名关键词,所得检索结果竟多达241篇论文<sup>②</sup>。从这些论文的时段分布看,自远古殷周以至中国当代,涵盖中国文学发展全程,具有相当的时长和面广;再从这些论文的题旨关涉看,有直接对应某项制度设施的,也有论涉文学社会性及其自身规制的,全方位多层次地涵盖文学的方方面面。其所论涉的“制度”,有社会制度、法律制度、宗法制度、礼乐制度、选官制度、文官制度、科举制度、荐举制度、御史制度、乐籍制度、音乐制度、藏书制度、出版制度、稿费制度、签约制度、组织制度、审查制度、奖惩制度、英模制度等等;其所论涉的其他层面,有近现代性、文学主体、文学生产、文学批评、文学传媒、文学评奖、文学管制、文学社团、民间秩序、书院教育等等。

综观以上所论列的著作与论文,不论所涉文学制度有多么繁复,却非杂乱无章、毫无头绪,而是可作若干层面的区分。大抵说可分三个层次,即外层、中层、内层。外层制度,是指间接作用于文学的社会建置,如社会制度、法律制度、宗法制度、礼乐制度、选官制度、文官制度、科举制度、荐举制度、御史制度、乐籍制度、音乐制度、藏书制度、民间秩序、书院教育、科技推广,等等,这些大都是外在于文学的规约体制;中层制度,是指直接作用于文学的制度设施,如馆阁制度、翰院制度、侍御制度、出版制度、稿费制度、签约制度、组织制度、审查制度、奖惩制度、英模制度、文学传媒、文学社团、文学评奖、文学管制、意识形态,等等,这些大都是中介于文学的动力机制;内层制度,是指恒常稳定的文学自身规定性,如文学本原、文学本体、文学主体、文学体式、文学边界、文学发展、文学语言、文学意象、古典形态、近现代性、文学生产、文学创作、文学批评、文学消费、审美形态,等等,这些大都是内在于文学的自身规制。

若以几种代表性论著来衡量,傅绍良《唐代谏议制度与文人》、霍志军《唐代御史制度与文人》等所论,大体系外层文学制度;傅璇琮《唐代科举与文学》、陈元锋《北宋馆阁翰苑与诗坛研究》等所论,基本为中层文学制度;王本朝《中国现代文学制度研究》、罗家湘《先秦文学制度研究》等所论,主要属中层文学制度;饶龙隼《上古文学制度述考》、《中国文学制度论》及黄霖撰书评等所论<sup>③</sup>,重点是内层文学制度。当然,这种区分不可能是整齐划一的,外中内三层之间会有交叠迁移。比如,唐代以诗赋取士,诗赋为科举试目,而诗赋是文学主导样式,故科举制度在唐代属中层文学制度;明代以时文取士,时文为科举试目,然时文是反文学之官样,故科举制度在明代属外层文学制度。再如,礼乐制度本属政治教化范畴,是外层文学制度的重要节目,其对秦汉以后文学事业,大抵是可以这样定位的;但两周时期由盛转衰的礼乐制度,因其是《诗》篇创制演述的依托,且催生了“辞达”“言志”等观念,而成为中层文学制度最关键的创设。又如,篇章体式是内层文学制度的事项,却与科技进步和物质文明相关联;《诗》篇转换成书面传写的形式,必须借助简帛书写形制方能实现;而永明体诗歌所讲求的人工声律,是文学主要依赖纸媒传播的产物。简帛和纸张本来都外在于文学,竟能引起文学内在的深度变革,这说明文学制度的内外层息息相关,两个层位之间并无迥然之分隔。由此可知,文学制度的分层不会是简单固化的,需依其在文学发展中的作用来定位。

① 这些论著版本信息如下:王本朝,《中国现代文学制度研究》,重庆:西南师范大学出版社,2002年;王本朝,《中国当代文学制度研究(1949—1976)》,北京:新星出版社,2007年;饶龙隼,《上古文学制度述考》,北京:中华书局,2009年;罗家湘,《先秦文学制度研究》,上海:上海古籍出版社,2011年。

② 检索日期为2016年7月22日,对此检索结果应作保守估计。因在这241篇论文中,有些篇名虽有“制度+文学”字样,但实际上与“文学制度”并无关联,如《农村统筹提留制度必需改革——与中共中央政研室李文学一席谈》(《瞭望新闻周刊》1994年8月22日),但这种情况并不多见,不影响数据准确性。此外,还有很多涉及“文学制度”而不以“制度”题名的论著,因无从获其统计数据,兹暂悬置而不予讨论。

③ 饶龙隼,《中国文学制度论》,《文学评论》2010年第4期;黄霖,《评〈上古文学制度述考〉》,《文学评论》2010年第2期。

另有一种制度哲学著作对文学制度研究产生较大影响,那就是辛鸣所撰《制度论——关于制度哲学的理论建构》。该书首见人民出版社2005年10月第1版,比《中国现代文学制度研究》晚三年。王本朝当初研究现代文学制度时,应该未及参考辛鸣的《制度论》;但在2007年版《中国当代文学制度研究》中,王本朝已将辛著《制度论》列为参考书目;且在台湾出版繁体版《中国现代文学制度研究》(2013年)《后记》明言“在方法上借鉴文学社会学和制度理论”<sup>①</sup>。由此可见,辛著对王本朝有关文学制度研究,实际上是起到一定的参考作用的。此外,辛著所作理论建构对文学制度研究的影响,主要发生在罗家湘《先秦文学制度研究》。辛著第三章一(一)小节认为,制度系统是由规则、对象、理念、载体四大要素构成,任何一个制度必须具备这四要素而不可缺少其中某个<sup>②</sup>。罗家湘据以论断说:“从制度的构成要素观察,先秦时代已经具备了文学制度的各项要素。辛鸣说:‘我们认为,规则、对象、理念、载体,这四大要素构成制度系统’”;“首先,古代‘绝地天通’的传说中包含着文学制度规则的萌芽”,“其次,舜的时代,孝作为中国文学制度理念稳定了”,“第三,西周初年,礼乐作为中国文学制度的对象清晰了”,“第四,战国时代,中国文学制度形成了完备的文学载体”,“四要素具备,中国文学制度走向成熟”<sup>③</sup>。不论王本朝在方法上的借鉴,还是罗家湘在理论上的挪用,辛著对文学制度研究的影响,毋庸置疑应引起足够的重视。

不过,辛著是从哲学层面来研究制度,旨在建构制度哲学的一般理论;故无意就某项具体制度作专门研讨,其所构建理论未必适用于文学制度。它依据《词源》解释,列举“制度”的义项,一为法令礼俗总称,另一为规定、用法;并由此认为,两项释义“都包含了‘规矩’的意思,也就是说,把‘制度’作为一种约束人行为的‘规’与‘矩’”<sup>④</sup>。它还通过中英文“制度”的语义学分析,推导出中西方有关“制度”的一致认识:“不论‘制度’的定义该如何确定,至少应该包括‘制’与‘度’,即‘限制’与‘标准’两方面内涵,而且还应该以组织色彩与系统轮廓为保障。”<sup>⑤</sup>为此它吸收了古今中外有关制度的思想资源,并从哲学层面对制度给出较周延中肯的定义:“制度,就是这样一些具有规范意味的——实体的或非实体的——历史性存在物,它作为人与人、人与社会之间的中介,调整着相互之间的关系,以一种强制性的方式影响着人与社会的发展。”<sup>⑥</sup>这些论断揭示了制度的若干通则,诸如规矩、限制、标准、中介等。此诚切中制度肯綮,但也犹有可商之处:1. 过于强调制度“强制性”的中介作用,而对制度自身的规定性认识不够到位。其下文说:“制度是一个具有中介作用、整合功能的关系范畴。……如果没有制度这一中介存在,人和社会都将不再具有其自身的规定性。”<sup>⑦</sup>只关注中介所系两端(人与社会)的规定性,但对中介自身(制度)的规定性反不甚关切。2. 更看重制度的人为设计因素,而忽略制度的历史生成实质。其下文虽论及制度形态的历史必然性,从社会历史和自然历史两个方面着眼,前者取决于五大社会经济形态,后者混同于习俗、道德、法律;这不仅消解了制度自身规定的独立性,而且忽视了制度因历史生成之绵延性。3. 基于制度的人为设计与强制性,又有内在制度和外在制度之分。其下文说:“内在制度是群体内随经验而演化的规则,外在制度是设计出来的,并依赖正式的、有组织的机制来实施。”<sup>⑧</sup>推寻其意,内在制度是历史生成的,外在制度是人为设计的;然则,内外如此支离,怎能使之融通?可见,辛著的制度哲学有明显的理论缺陷,其对文学制度研究的效用实属有限。

① 王本朝:《中国现代文学制度研究》,台北:台北秀威资讯科技股份有限公司,2013年,第191页。

② 辛鸣:《制度论——关于制度哲学的理论建构》,北京:人民出版社,2005年,第85页。

③ 罗家湘:《先秦文学制度研究》,第24—34页。

④ 辛鸣:《制度论——关于制度哲学的理论建构》,第24页。

⑤ 辛鸣:《制度论——关于制度哲学的理论建构》,第29页。

⑥ 辛鸣:《制度论——关于制度哲学的理论建构》,第51页。

⑦ 辛鸣:《制度论——关于制度哲学的理论建构》,第58页。

⑧ 辛鸣:《制度论——关于制度哲学的理论建构》,第105页。

## 二、对治及其理论、方法

考评上述文学制度研究,其所获的成绩是主要的;但也要正视从中暴露的问题,并用适宜的理论方法来对治。兹择其尤著者,分别论列如下:

关于“制度与文学”命题。径以“制度与文学”命题的论著,有李德辉《唐代文馆制度及其与政治和文学之关系》、吴夏平《唐代中央文馆制度与文学研究》、叶晔《明代中央文官制度与文学》;还有标举“制度与文人”的论著,如傅绍良《唐代谏议制度与文人》、霍志军《唐代御史制度与文人》;另“制度”“文学”标示不全者,则有傅璇琮《唐代科举与文学》、王勋成《唐代铨选与文学》、曹胜高《汉赋与汉代制度——以都城、校猎、礼仪为例》、祝尚书《宋代科举与文学考论》、林岩《北宋科举考试与文学》、陈元锋《北宋馆阁翰苑与诗坛研究》等。综观之,不论题名如何各式各样,只要是论涉制度与文学,均属“制度与文学”研究范围,且都隐含“制度与文学”辞式。“制度与文学”这个辞式,可以表达为A与B的格式。也就是说,A是A,B是B;A不等同于B,但A和B相关;A是施动项,B是受动项。基于这个逻辑分析,制度是外在于文学的,两项不可能是同一的;“与”不是并列之意,而是“作用于”之意,且偏向制度作用于文学,而偏离文学作用于制度。所以,上列“制度与文学”研究,既不是专注研讨某项制度,也不是专心研讨文学制度;而是研究制度与文学的关系,且偏重制度作用于文学方面,却忽略文学作用于制度方面。这种研究当然是单向而片面的,只见中外层制度对文学的施动,而忽略内层文学制度之抗拒策应。

这种单向与片面,不论其程度如何,均非著者人为造成,而是命题本身之缺陷。它不仅导致构撰之思理不周,而且会阻滞认识之深切到位。兹以叶晔著为例,来考察此中情实。叶晔《明代中央文官制度与文学》中的“制度”,是作为具体文学现象或事件的制度背景来呈示的。其详论制度与文学,主要有这么些节目:应制作品的题材类型及制度背景(章一节二目二)、庶吉士馆选的制度背景与文学影响(章二节一目一)、阁试与馆课的制度背景及差异(章二节三目一)、翰林雅集的制度背景与诗会传统(章三节一目一)、六部诸司的制度背景与文学环境(章三节二目一)、明代同年会的制度背景(章三节三目一)、明代礼乐制度与乐章体词曲(章四节四)、宴乐制度与俗文体乐章的兴起(章四节四目二)等。从这些节目的设置及其立意来看,各项制度是作为文学背景来展示;有的制度很明确,有的制度较宽泛;有时所明示或隐含的某项制度可能只是某种特定的社会背景,类“京师同乡会的社会背景与诗会类型”(章三节四目一)。像这样把制度作为文学活动的背景,来考察某项制度设施对文学的影响,较以往笼统分析文学的社会因素,的确能落到实处并多有真知灼见。但亦无须讳言,其识度仍是社会学的,而未能切入文学本体。如云:“‘滴翰林’因其经历遭遇,易衍生出一种反馆阁的文学观。”<sup>①</sup>此论断似有两处可疑,一是何谓“反馆阁的文学观”?二是“反馆阁”专属滴翰林吗?将文学观区分为馆阁的与反馆阁的,是给文学贴上馆阁制度标签的表述,这已悄然滑向庸俗社会学的边缘,且违离文学自身规制和批评传统。其情实是,文学自身的规定性决定了这样的事实:当不再受馆阁制度约束,文学就会回归自身规制;而一旦回归文学本体,就无所谓“反馆阁”。

当然,若当叶著不偏执制度背景,亦能较平实公允地看问题,不仅能够关注制度对文学的施动,还会看到文学对制度的抗拒策应。如论庶吉士分省定额制度对馆阁文学的影响,就能据实判断出“这种趋势是非常细微的”:“一来庶吉士限年选拔,单薄的地方文学经历尚不足对中央上层形成实质冲击,二来馆阁文学自有一套内在的理路和模式,绝不是几股寻常外力就可以左右的。故从学理上讲,其影响只是一种可能性,而非必然性。”<sup>②</sup>这正说明,“制度与文学”命题的先天缺陷是可以弥补的,关键在把握内层与中外层文学制度的互动关系。

① 叶晔:《明代中央文官制度与文学》,杭州:浙江大学出版社,2011年,第141页。

② 叶晔:《明代中央文官制度与文学》,第116—117页。

关于文学制度分层的理论。如上所述,文学制度外中内层位的理论认知,是基于对已有的研究实践的总结;援引该论,不仅可科学地定位相关学术成果,而且可推进未来的文学制度研究。以此衡之,迄今关于文学制度研究,明显存有两种学术偏向:

(一)专治中外层文学制度较多,而研涉内层文学制度很少。前文所列论著大都属中外层文学制度研究,而专意研究内层文学制度的仅饶龙隼一家;甚至有些学者混淆文学制度的层位概念,用中外层文学制度来消泯内层文学制度。如徐正英序《先秦文学制度研究》,称:“除20世纪80年代程千帆先生的《唐代进士行卷与文学》、傅璇琮先生的《唐代科举与文学》、90年代陈飞先生的《唐代试策考述》,对具体的科举制度与唐代文学发展关系有所涉及外,学术界并没有正面研究中国的文学制度的成果面世。提醒不要误会的是,中华书局近期出版的饶龙隼《上古文学制度述考》一书,实际上并不是文学制度研究,与一般意义上的文学制度无关,正如作者在该书导论中所界定的,‘所谓文学制度,质言之,就是文学自身的规定性。它由文学自身生成,不为外力强加’。也就是说,该书讲的是文学内部自身发展规律,说白了还是文学基本原理。因此严格说来文学制度研究还是一片尚未开垦的处女地。也正因此,罗家湘教授的这部从源头上做起的《先秦文学制度研究》是一部填补学术空白的原创性成果,其意义之大就不言而喻。”<sup>①</sup>该序写作于2010年10月,罗著出版于2011年3月。若非序作者不经意忽视已经面世的相关学术成果,就应知道王本朝研究现当代文学制度的两种论著;何况此前还产生了大量研讨“制度与文学”的学术成果,如前述王勋成、傅绍良、陈元锋、李德辉、吴夏平等著。这就不免引发一些疑问:1.“制度与文学”命题是否属文学制度研究?2.王本朝更早出的两书不算文学制度研究?3.文学制度研究可否脱离文学自身的规定性?

窃以为此疑是不可回避的,因为若廓清了这三个问题,不仅不会影响对罗著的高度评价,反而能更好地对之进行学术定位。基于已有的成果,我们可以判断说,“制度与文学”命题即使有缺陷,也理应纳入文学制度研究的范围;中外层文学制度研究盛行,大多数成果都在这个层面;内层文学制度研究虽仅见,却是不容忽视的学术方向。特别是,若没有内层文学制度的深入研讨,文学自身规定性未得到应有认证;中外层文学制度研究就没有着落,定会流为庸俗社会学而荒亡失位。在这一点上,有需反思者。王本朝研究现当代文学制度,提出现代的制度写作论题,将制度写作与潜在写作分别对待,并以为制度写作是制度化的结果<sup>②</sup>。而与制度化的写作相反,潜在写作当属非制度化。正是出于这个判断,王本朝后来推论曰:“文学的本质是自由、非功利的,但也有社会功利性和公共性,非制度化是艺术的内在本质,制度化也是文学的社会属性。”<sup>③</sup>像这样将制度化与非制度化对立,实大不利于校正认识和解决问题:难道潜在写作就无文学制度根源?难道制度写作就不触及艺术本质?据实言之,不论是制度写作还是潜在写作都是三层位文学制度互动结果。若说潜在写作是为内层对中外层文学制度的抗拒;那么制度写作则是内层对中外层文学制度的策应。抗拒也好,策应也好,都出自文学自身规定性,并无制度化与非之分别。因之,亟需构建文学制度的层位理论,在三层位互动中研究文学制度。

(二)文学制度诸层位边界模糊,文学自身规定性未受尊重。由于文学制度层位理论尚未确立,就容易模糊文学制度诸层位边界——不仅模糊了中外层与内层文学制度的边界,甚至外层与中层文学制度的边界也模糊了。如前所述,既然内层文学制度的概念未获普遍接受,文学自身规定性就被悬置成非制度因素;其所谓文学制度,均为外在的要素,主要指中外层制度设施,而不含内在的文学规制。其后果是要么忽视文学自身的规定性,要么用中外层来消泯内层文学制度。例如,罗家湘《先

① 徐正英:《序》,罗家湘:《先秦文学制度研究》,第8页。

② 参见王本朝:《中国现代文学制度研究》,第16页。潜在写作的提法,是引述陈思和所说:“被剥夺了正常写作权力的作家在哑声的时代里,依然保持着对文学的挚爱和创作的热情,他们写作了许多在当时客观环境下不能公开发表的文学作品。”(陈思和:《中国当代文学史教程》,上海:复旦大学出版社,1999年,“前言”)

③ 王本朝:《中国当代文学制度研究(1949—1976)》,第11页。



秦文学制度研究》，其所论列的先秦文学制度系统，主要有生产、传播、消费诸环节，却竟然没有文学本体和话语形式；又论宗教类职官与文学制度、人文类职官与文学制度、士人与文学制度，下列巫官文学制度、祝官文学制度、乐官文学制度、史官文学制度等项；而所论各项文学制度的具体内涵，则不外乎职掌、档案、文献之类；至于文学实际性状，即文学自身规定性，却往往语焉不详，缺乏应有的描述<sup>①</sup>。甚而，即便是罗著着重论涉的文学制度，其中外层之分界也是含糊不清的。前引有关先秦文学制度四要素之论，就颇有时序延误和逻辑混乱之嫌疑。它提示文学制度四要素的形成，是个历时两千多年的漫长过程：规则要素，萌芽于远古“绝地天通”时；理念要素，稳定于舜时代出现的孝观念；对象要素，清晰于西周初年的礼乐文化；载体要素，完形于战国时代的众体兼备。此中疑窦，容有二端：一者，其所提示的四要素实分属不同层位，人神交通、孝观念是外层文学制度，礼乐文化是中层文学制度，众体兼备是内层文学制度；既然四要素分属三个层位，岂能容纳入同一文学制度？二者，其与文中各项文学制度亦自相矛盾，既然四要素延至战国时代才称具备，那么此前就不可能产生具体可指的文学制度，又怎么会有巫、祝、乐、史诸官文学制度呢？

推原其疑窦难掩及表述不协，乃因于忽略文学自身规定性，也就是中外层与内层文学制度相脱节，用外在的制度设施消泯文学自身规制。所谓文学自身的规定性，是那些稳定绵延的形质，其基本要素经久不灭，其思理结构恒常不变。前者如言用、用象、情志、理道、意味等等，后者如文与质、言与意、雅与俗等关系范畴，不论经历多少世代，不论处于哪种环境，哪怕遭受极端的压制，甚或赋予异常的阐释，这些要素、结构都不会消失，而能与时推移并获适度转释。由此可知，要做稳健的文学制度研究，就需适宜到位的理论方法：首先必须尊重文学自身规定性，其次要确立文学制度层位理论，使外中内三层位既有分别，又成为联通互动之有机体。其动态关系可描述为：中外层对内层文学制度构成策动与规约，内层对中外层文学制度产生策应或抗拒。

### 三、“文学制度”的范围

前已论定，有关“制度与文学”的命题，应该纳入文学制度研究范围，再加上专题的“文学制度”研究，文学制度研究领域就有两个方向。这两个方向是一体未分的，共同支撑文学制度三层位。再就文学制度三层位构造来说，每层位都有许多论题值得研究，也可以多层位结合在一起研究，或者对三个层位进行综合研究。但不论哪个层位的选题设计，文学自身的规定性必受尊重；如若忽视文学自身规制的选题，就不应该纳入文学制度的范围。

关于这个识度，傅璇琮以开创之明，早就就有清醒认知。他说：“鉴于社会是在不断的发展，社会生活又是如此的丰富多彩，研究方式也应有所更新，要善于从经济、政治与文化的相互关系中把握住恰当的中介环节。由此，我想到了科举制度。”<sup>②</sup>又说：“从科举入手，掌握科举与文学的关系，或许可以从更广的背景来认识唐代的文学。……我想，研究中国封建社会，特别是研究其文化形态，如果不着重研究知识分子的历史变化，那将会遇到许多障隔。……我只是把科举作为中介环节，把它与文学沟通起来，来进一步研究唐代文学是在怎样的一种具体环境中进行的，以及它们在整个社会习俗的形成过程中起着什么样的作用。”<sup>③</sup>这明确提出，他想在社会生活与文学之间，把握科举制度这个中介环节，以使科举制度与文学自身沟通起来，打通中外层与内层文学制度的障隔。其所创设的中介环节，应属于中层文学制度。在当时庸俗社会学依然流行的环境下，傅璇琮这个创意具有重要的学术意义。他就是通过研究中层与内层文学制度的关系，来探讨唐代文学的主体构造与创作风习问题。不过也应看到，傅璇琮“中介环节”之设定，虽能注重制度与文学的关系，但偏重制度作用于文学

① 罗家湘：《先秦文学制度研究》，第34—40、117—259页。

② 傅璇琮：《唐代科举与文学》，西安：陕西人民出版社，1986年，“序”第3页。

③ 傅璇琮：《唐代科举与文学》，“序”第5—7页。

方面,而忽略文学作用于制度方面;故其学术理路是单向而片面的,仍属“决定论”文学观之绪余;虽对扭转庸俗社会学倾向居功甚伟,却尚未达文学制度层位理论之进境。

嗣后有关文学制度的研究,大都是沿着傅氏理路展开;直待饶龙隼研究上古文学制度,这个理路才得到一定程度调正。他标举中国本土固有的文学制度观念,以与艺术哲学和审美心理观念相调剂。他自称:“近年来,我因研习上古文学,尝试引入文学制度的观念……随着中国文学全球化进程加深,其文化特征和民族标识将凸显,从而诱导中国文学研究本土化。而在当前学术多元化的格局中,本土化又以弱化决定论为前提。如若淡化近世以来流行的决定论,文学自身的规定性就会自然呈露……它将规避艺术哲学观念的玄学倾向,拯救审美心理观念的鄙俗倾向,坚守文学制度观念的中庸之道……既不建立在形而上学基础之上,也不建立在世俗实用基础之上,而是建立在文学自身规定性上;因此中国文学制度研究,既不同于艺术哲学的研究,也不同于审美心理的研究,它只遵循文学自身规定性。”<sup>①</sup>这一识度源自《周易》,《周易·节》卦辞曰:“节,亨。苦节,不可贞。”其彖辞又曰:“苦节不可贞,其道穷也。说以行险,当位以节,中正以通;天地节,而四时成;节以制度,不伤财,不害民。”节卦最基本的精神意向,就是要求遵循有节原则。反之,既不能苦节,也不能无节;因为,苦节会过刻失正,无节会泛滥失中。唯其有节才中正合道,使行事能以制度为节。此一人类行事原则,落实到文学活动上,就是要以文学制度为节,即遵从文学自身规定性。

如今在文学制度层位理论观照下,文学制度研究范围就应有所扩充。理想的文学制度研究须照应三层位,并最终要落实在文学的内在规制上:既扩充于外层文学制度,又据实于中层文学制度,终归趣于内层文学制度,臻至文学制度整体研究。此即是说,在原有文学内在规制的维度下,再添加文学外在规约维度。兹就饶龙隼早前所论,将各项补充修正如下:

(一)受动与自生。从本原上来说,文学是自生的。一方面,表征为文学自身规定性坚确充实,能够经受外来势力的干扰和侵蚀。也就是说,内层文学制度是亘古绵延不绝的,始终抗拒中外层文学制度的侵扰,并在对抗侵扰中保持自身规定性,使历代文学生生不息而永不衰竭。另一面,文学又不断承受外来势力的刺激,以使自身生长机能不断激发更新。也就是说,中外层文学制度是施动的,而内层文学制度是受动的,若无外来势力永不间断的刺激,文学自身规定性就会衰歇消亡。这样就产生文学制度的层位互动,使内中外层形成对抗妥协之统一:从自身规制看,文学是自生的,内层制度必始终抗拒中外层制度的侵扰;从外在规约看,文学是受动的,内层制度需源源接受中外层制度的刺激。由此推展看来,有关文学起源的种种学说、生活是文学的唯一源泉论、纯美与功利二分的文学观……诸如此类常识套论,均需重新加以检讨。

(二)边界与自足。从本体上来说,文学是自足的。一方面,表征为文学自身规定性独立完粹,能够接受外界色素的皴染与渗透。也就是说,内层文学制度既坚守自身规定性,又能适度地放开文学本体的边界,从边界吸收来自中外层的补养,使文学自足的本体不至封闭。另一面,这种开放只限于文学本体的边界,并不以放弃背离自身规制为代价。也就是说,在内层与中外层的边界上,留存一个缓冲交互的空间,使中外层补养能进入文学本体,而文学又不因外来沾染而失性。像这个留存在层位中的空间,就是文学制度所蕴藏的间性;且唯此间性才在开放与封闭的临界点,设置了能保全文学自身规定性的屏障。故而文学边界越是开放,文学本体就越显自足;而文学本体越显自足,其自身规制越趋稳定。恰如古贤所说:“作诗者,实写理事情,可以言言,可以解解,即为俗儒之作。惟不可名言之理、不可施见之事、不可径达之情,则幽渺以为理,想象以为事,惆怅以为情,方为理至事至情至之语。”<sup>②</sup>其理事情之可言可解者,是为文学间性以外意涵;其不可名言施见径达者,是为文学间性以内意涵;其幽渺想象惆怅之至者,是为文学间性所蕴意涵。

① 饶龙隼:《上古文学制度述考》,“卷首”第1、11页。

② 叶燮、沈德潜著,孙之梅、周芳批注:《原诗·说诗碎语》,南京:凤凰出版社,2010年,第38页。

(三)作用与自性。从主体上来说,文学是自性的。一方面,表征为文学自身规定性浑朴天真,能够消释外加作用的刻苦与焦虑。也就是说,文学作为作家创造性的产物,固然会留下人工造作的痕迹;但其创造力的发挥不容刻意伤性,而要因任自然以使文学返璞归真。另一面,作家高妙的创造力并非与生俱来,而有赖后天广泛阅历和勤苦练习。也就是说,文学的主体自性并不否认人工作用,否则文学会因主体不振而自行消亡。主体自性缘自内层文学制度,人工作用借力于中外层制度,这就要求在文学制度诸层位间,来重新认证作家的主体创造性。此即作家创造力的发挥,不在乎其学识超群、才华横溢,也不在于气质高妙、自别众庶;关键在于委弃自我,克除成心,虚心纳物,因任自然。也就是说,文学创作并不依赖作家师心自用,而期待作家能深切体认主体自性。

(四)回应与自适。从功用上来说,文学是自适的。一方面,表征为文学自身规定性随顺委蛇,能够适应外部环境的迁移和变化。也就是说,内层文学制度具有适用性,既不逐外式的唯功利是图,也不证内式的纯审美自溺,故能随其境遇而各适所用。另一面,文学又必须直面关切社会现实,回应来自文学外部的种种挑战。也就是说,内层与中外层文学制度息息相通,中外层制度向内层传递外来需求,而内层通过中外层制度作出回应,并在这回应中彰显文学的适用性。对此情实,刘勰尝说:“渊乎文者,并总群势;奇正虽反,必兼解以俱通;刚柔虽殊,必随时而适用。若爱典而恶华,则兼通之理偏,似夏人争弓矢,执一不可以独射也;若雅郑而共篇,则总一之势离,是楚人鬻矛誉楯,两难得而俱售也。是以括囊杂体,功在铨别,宫商朱紫,随势各配。”<sup>①</sup>随时适用、随势各配,说的就是文学之自适。要之,文学之自适,可适一己之用,可适一体之用,可适一时之用,可适一世之用。

(五)变异与自化。从通变上来说,文学是自化的<sup>②</sup>。一方面,表征为文学自身规定性流易圆转,能够顺应外间时空的替变与延展。也就是说,文学也要融入大化流行之中,随时序物色变迁而因革损益,实现内层文学制度的自我更新,以与中外层文学制度协同演进。另一面,文学规制为应对种种特殊情势,会依据自身规定性来改装变异。也就是说,文学通变从来都是一个自化进程,古今一体、源流相贯、变犹不变,既出于对内层文学制度的依循,又是对中外层文学制度的顺从。自来文学通变论,有两个理论来源:一是老庄道论。道自然化生,恒久不衰,无始无终。文学本原于道,自当古今一体,既不古贵于今,亦非今胜于古。二是周代易论。易生生不息,循环往复,虽变不变。文学依循于易,自当古今一体,既不食古不化,也不师心自用。对此,清方东树尝设喻曰:“古今之水不同,同者湿性;古今之文不同,同者气脉也。”<sup>③</sup>要之,文学自化既古今一体不分、源流相续、气脉贯通,又须待当代作家融摄古今、因革适度、自然天成。

总之,经由对“制度与文学”及文学制度相关研究的回望,得知该领域已获丰硕成果并形成较稳健的学术路数。其成绩是主要的,值得让人欣羨的;但所存诸多问题也不容忽视,需要适宜的理论策略来对治。兹吸收诸家有关文学制度的见解,尝试着建构文学制度的层位理论;并在内层与中外层文学制度互动联通下,展望未来的文学制度研究之方法与范围。至于文中引证评议多家所论,只是就事论事,并无贬抑之意;知我罪我,诸君谅焉。

[责任编辑 刘 培]

① 刘勰著,范文澜注:《文心雕龙注》卷六《定势》,北京:人民文学出版社,1962年,第530页。

② 通变实属于文学发展论范畴,同属该范畴的还有他论,如文章衰变、质文代变、代有一代诸论。文章衰变论,如屠隆曰:“虞夏之书浑浑尔,商书灏灏尔,周书噩噩尔,汉文典厚,唐文俊亮,宋文质木,元文轻佻,斯声以代变者也。”(《鸿苞节录》卷六《诗文》)质文代变论,如刘勰曰:“时运交移,质文代变,古今情理,如可言乎!”(《文心雕龙·时序》)代有一代论,如王国维曰:“凡一代有一代之文学:楚之骚,汉之赋,六朝之骈语,唐之诗,宋之词,元之曲,皆所谓一代之文学,而后世莫能继焉者也。”(《宋元戏曲考·序》)

③ 方东树:《仪卫轩文集》卷七《答叶溥求论古文书》,清同治七年(1868)刻本。

# “诗史”传统与晚明清初的乐府变运动

叶 晔

**摘要:**以王世贞《乐府变》组诗为肇端,从明嘉靖末年至清康熙初年,诗坛兴起过一次以新题乐府为体式、以讽咏今事为宗旨、以“诗史”学说为理论纲领的创作潮流。这场乐府变运动宗尚唐代杜甫等人的新题乐府创作,又因其自觉、独立、针对性极强的“诗史”书写意识,有别于唐代的新乐府运动,成为晚明大变局和明清王朝鼎革在诗歌创作中的一次现实反映。这是晚明文学中亟待挖掘的一个重要文学现象,同时也为我们重新认识清初“梅村体”的诗学渊源及晚近传统,提供了一条新的路径。

**关键词:**王世贞;乐府变;新题乐府;诗史;梅村体

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.01.06

有关明末清初的“诗史”创作,我们最熟知的莫过于吴伟业的“梅村体”,以及相当数量的明遗民诗作。在以往的中国文学史之叙述中,吴伟业是唯一可与杜甫分享“诗史”荣誉的伟大诗人,“梅村体”也经常被拿来与中唐白居易、元稹的“长庆体”相比较,再加上以吴伟业为代表的娄东诗派,是清代宗唐诗风的最早倡导者与践行者之一,由此种种,给我们留下一个强有力的既成印象,即吴伟业的“梅村体”创作,主要是向唐代诗人学习,既吸收了《长恨歌》《琵琶行》《连昌宫词》等的“长庆体”写法,重在叙事,又辅以初唐四杰的文藻,温庭筠、李商隐的情韵。就算对明代文学的养料有所汲取,也是在文本结构上借鉴了明传奇中的多线叙事模式,而这已是不同文体之间的互动,并不是单一文体内部的成长。换句话说,在严格的诗学领域,其文学传统来自于唐代,而不是“诗必盛唐”的明代。这样的思路,总体来说没有问题,但对某一文学现象之传统的追溯,未免太强调本源(远传统)的重要性,而忽略了过往五十至一百年间尚可触摸的近代文学观(近传统)之于诗人创作的影响。在某种程度上,是用已成经典的唐诗之研究眼光看待明清诗歌,较少考虑到明清诗歌的自我运作机制是否有独立生长并发展出某一种新文学现象之可能。本文要探讨的“乐府变运动”,既是对晚明清初之重要文学现象的一次挖掘,也希望借此补上“梅村体”之近传统研究中的缺失一环。

文学现象以“运动”相称者,在中国文学史中并不多见,如唐宋古文运动、中唐新乐府运动、明代文学复古运动等。归根到底,这些“运动”的称谓,都是民国以来的学术产物,新文化运动的所处时代虽然最晚,却是所有“文学运动”称谓的思想来源。在21世纪的学术语境中,继续用“运动”二字来描述文学世界中的重大潮流及变革,是否仍具有合理性,一直是笔者的困惑。但考虑到“运动”一词在当代学术话语中所包蕴的丰富内涵,以及可与中唐的新乐府运动形成文学史上的前后呼应关系,笔者还是决定采用“乐府变运动”这一概念,来概说晚明清初的新题乐府创作风气及相关诗学观念的递变。至于是否妥当,留待学界同仁批评。

笔者所称的“乐府变运动”,指以王世贞《乐府变》为肇端,从明嘉靖末年至清康熙初年,在诗坛兴起的一次以新题乐府为体式、以讽咏今事为宗旨、以“诗史”学说为理论纲领的创作潮流。据笔者统计,现存明确以“乐府变”“新乐府”“今乐府”“似乐府”“明乐府”等为题的作品,就有十数组,五百余

篇;其他散见于作家别集中的反映重大历史事件和当代社会现实的新题乐府,亦数以百计。单从作家、作品的数量来看,其规模远超唐代的新乐府运动。但这一文学现象,一直以来未引起学界的关注,甚至连最基本的文献梳理工作,也尚未展开。除了王世贞《乐府变》<sup>①</sup>、“明史乐府”<sup>②</sup>有专题论文外,其他作家、作品的乐府学研究,基本上是一片空白。有鉴于此,本篇的主要目的,在梳理晚明清初之新题乐府创作的基本面貌,及其在诗学脉络上与杜甫新题乐府、白居易新乐府之间的关系。在此基础上,结合明中叶以后日渐丰富的中国“诗史”传统,探究乐府变运动在晚明大变局及明清易代之际的文学史意义,及其与吴伟业“梅村体”之间的复杂关系。

## 一、王世贞《乐府变》与晚明清初的新题乐府

所谓“乐府变”,典出王世贞的《乐府变》组诗二十二首。在此之前,历代新题乐府有“系乐府”“新乐府”“正乐府”“今乐府”诸别名,但未有以“变乐府”或“乐府变”相称者。王世贞自述嘉靖末“尝备皂衣西省,故时闻北来事,意不能自己。偶有所纪,被之古声,以附于寺人、漆妇之末”<sup>③</sup>,则这组诗作于嘉靖四十年(1561)至隆庆元年(1567)家居时期。其诗歌本事,沈德潜《明诗别裁集》、陈田《明诗纪事》、徐朔方《晚明曲家年谱》等有陆续考证<sup>④</sup>,既关涉严嵩、陆炳、仇鸾、赵文华等朝中显要,也涉及任环、曾铣、商大节、曹邦辅等忠臣义士,甚至还有对嘉靖间诸宗室丑闻的直白揭露。一言概之,嘉靖中后期的重大历史事件,王世贞采用“即事命题”的新题乐府创作法,多有掇拾讽咏。

这二十二篇作品,在晚明诗坛影响甚巨,很多文人的新题乐府创作,都明言受王世贞的影响。如熊明遇说:“(弇州)作《乐府变》,自谓杜陵遗诀,以备一代采择,甚盛心哉……乃后之作乐府者滥觞,将时事直叙其体,则近日歌行而题曰古乐府可乎哉。”<sup>⑤</sup>他精辟地指出,作为源头的《乐府变》对晚明乐府创作有两大贡献:一是“将时事直叙其体”,此法虽非王世贞首创,但晚明新题乐府的创作风气,无疑更多承袭弇州而来,诗人们多因王世贞的推重而溯源杜甫,少有人提及元、白的传统;另一是“歌行而题曰古乐府”,即乐府、歌行二体混一,杜甫的不少新题乐府,在严格意义上属歌行体<sup>⑥</sup>,与白居易、元稹的“新乐府”不是同一概念。王世贞在《乐府变》中称杜甫“即事命题,千古卓识”<sup>⑦</sup>,虽与复古派的“诗必盛唐”说相契,却扰乱了读者对乐府、歌行二体的认识。他的“即事命题”说,明显脱胎自元稹《乐府古题序》中对杜甫歌行“即事名篇,无复倚傍”<sup>⑧</sup>的评价,却对元、白一字未提,此非无意之举,当

① 贾飞:《论王世贞的乐府诗及其“乐府变”的历史地位》,《江苏师范大学学报》2017年第2期。在此之前,徐朔方、廖可斌、魏宏运、郦波等人的研究成果中,对《乐府变》有一定篇幅的论及。

② 朱端强:《万斯同〈明史新乐府〉选笺》,《西南古籍研究》,昆明:云南大学出版社,2005年;[日]児島弘一郎:《〈明史樂府〉序説——吳炎、潘檉章〈今樂府〉について》,《松浦友久博士追悼記念中国古典文学論集》,东京:研文出版,2006年;[日]児島弘一郎:《明清時代における〈連作詠史樂府〉——〈明史樂府〉を中心に》,《中国古籍流通学の確立》,东京:雄山閣出版,2007年;[日]児島弘一郎:《尤侗〈明史擬稿〉と〈擬明史樂府〉——史と詩のあいだ》,《中國詩文論叢》第27集,2008年;张煜:《万斯同〈新乐府〉对白居易〈新乐府〉的因革》,《乐府学》第4辑,北京:学苑出版社,2008年;张煜:《吴炎、潘檉章新乐府研究》,《乐府学》第6辑,北京:学苑出版社,2010年。

③ 王世贞:《弇州山人续稿》卷二《乐府变》小序,《四库提要著录丛书》集部第120册,北京:北京出版社,2010年,第144页。

④ 沈德潜:《明诗别裁集》卷八,上海:上海古籍出版社,1979年;陈田:《明诗纪事》已签卷一,上海:上海古籍出版社,1993年;徐朔方:《晚明曲家年谱》第一卷《王世贞年谱·引论》,杭州:浙江古籍出版社,1993年。

⑤ 熊明遇:《文直行书诗》卷一《古体》自序,《四库禁毁书丛刊》集部第106册,北京:北京出版社,1997年,第45页。

⑥ 有关乐府、歌行、七古三者的关系,参见葛晓音:《初盛唐七言歌行的发展——兼论歌行的形成及其与七古的分野》,《文学遗产》1997年第5期。有关新题乐府与新乐府的差异,参见葛晓音:《论杜甫的新题乐府》,《社会科学战线》1996年第1期;《新乐府的缘起和界定》,《中国社会科学》1995年第3期。

⑦ 王世贞:《弇州山人四部稿》卷六《乐府变》小序,《四库提要著录丛书》集部第117册,第189页。

⑧ 元稹撰,冀勤点校:《元稹集》卷二十三《乐府古题序》,北京:中华书局,1982年,第255页。

是有意回避<sup>①</sup>。以上两个观念的树立,对晚明诗家的乐府史观有很大的影响。宗杜而不宗元、白,歌行、乐府在体制上的相对随意性<sup>②</sup>,成为多数晚明清初诗人创作新题乐府的基本宗旨。

由此,将杜甫与王世贞绑在一起论说,成为晚明文人乐府诗论中的一个常见现象。如刘城《乐府变》曰:

昔王弼州取嘉、隆间事,作《乐府变》二十余章,即事命题,比于子美。虽云依隐善托,固不啻大书特书矣。余往于崇禎间,有所感叹,皆借古题影略之,读者不觉也。今年乙酉五月中,多不忍言者,乃不能不斥言之。以其人其事稍被古声,辞取显白,亦不肯乖于田峻、女红之意。<sup>③</sup>

这段话是对王世贞《乐府变》小序的自觉呼应。王世贞赞誉杜甫“能即事而命题,此千古卓识也。而词取锻炼,旨求尔雅,若有乖于田峻、红女之响者”<sup>④</sup>,故刘城在此基础上,作了两方面的进一步发挥。首先,刘城《峰桐文集》中有《今乐府》七篇、《乐府变》九篇。但与王世贞不同,刘城的《今乐府》属新题乐府,而《乐府变》属旧题乐府,可见他认为“乐府变”的核心,不在新题、旧题之争,而是“不忍言”的讽谕精神。王世贞强调杜甫的“即事命题”精神,容易将读者对《乐府变》的理解引向“新题乐府”之形式,刘城则“借古题影略”“稍被古声”,坚持用乐府旧题来创作《乐府变》,明确了《乐府变》的核心在“即事”,而非“命题”。

其次,对崇禎间事,刘城“有所感叹,皆借古题影略之,读者不觉”;对乙酉间事,却“多不忍言者,乃不能不斥言之。以其人其事稍被古声,辞取显白”。虽然都用了旧题,二者之别却显而易见,一种是隐晦的写法,一种是直白的写法,对应的正是他眼中的“依隐善托”“大书特书”二法。而他将后一种写法落实为“不肯乖于田峻、女红之意”的态度,亦受王世贞《乐府变》的启示而来。王世贞推崇杜甫乐府,指出其唯一不足处,在“词取锻炼,旨求尔雅,若有乖于田峻、红女之响者”,即太温柔敦厚,缺少乐府诗的生气。故王世贞宁愿“鄙俗”,也要避免这种文人气。刘城在遭遇王朝鼎革后,对“辞取显白”的追求无疑更自觉,他就是要与杜甫的“词取锻炼”区分开来,用乐府诗的民间性和口语化特征,畅快地表达自己的愤懑情感。类似的情况,在明末作家中颇为普遍,如王思任《诏狱可罢行》《缙骑来》二篇,其小序曰:“少陵即事命题,弼州谓其卓识,而不满其尔雅之词,以为不似田峻、红女之口也。予偶愤二事,即冲口出之。言责官守,未遑其会,辄以鄙俚歌之。”<sup>⑤</sup>在推崇杜甫、王世贞之新题乐府的基础上,在语言上有所调整,形成相对“鄙俚”的诗歌风格,其法与刘城如出一辙。

王世贞用“鄙俗”来改变杜甫的“尔雅”,在一定程度上,是诗歌语言的一种选择;而刘城、王思任等人认同王世贞的做法,则不仅是诗歌语言层面的认可,更指向乐府主题在社会批判层面的超越。嘉、隆间事,只是朝廷士大夫的内部动荡,王世贞秉持“依隐善托”“备异时信史”的态度,大致停留在温柔敦厚的范围内,有刺亦有美;天启阉乱及甲申之变,则指向了士大夫群体的灾难、国家的覆亡甚至异族政权的统治,刘城的“斥言之”和王思任的“冲口出之”,与王世贞在存削之间犹豫再三的态度迥异。

以上刘城、王思任等人,是晚明因循《乐府变》较自觉的一批作家。甚至可以说,他们对复古诗家的学习,有时胜过对杜甫的学习。刘城《今乐府》小序曰:“余读崆峒、元美集,乐府有即事命题者,无论其文古,其事核,即不以言语文字讳,先朝宽大之象可见也”<sup>⑥</sup>提到了李梦阳、王世贞,而未提杜甫、

① 关于王世贞淡化《乐府变》在批判现实的自觉性上与白居易《新乐府》的关系,清陈田曰:“七子论诗,断自大历以上。故弼州于张文昌、白乐天乐府,曾不齿及。”(《明诗纪事》,第1880页)又,关于王世贞回避“即事命题”说源自元稹《乐府古题序》,徐朔方在《论王世贞》(《浙江学刊》1988年第1期)一文中有论及。

② 在诗学理论上,晚明亦有对杜甫歌行之乐府化的批评,如许学夷《诗源辩体》卷十九:“子美《丽人行》,歌行用乐府语,不称。”(北京:人民文学出版社,1987年,第214页)但在创作上,作家们的辨体意识要淡薄很多。

③ 刘城:《峰桐诗集》卷一《乐府变》小序,《四库禁毁书丛刊》集部第121册,第541页。

④ 王世贞:《弇州山人四部稿》卷六《乐府变》小序,《四库提要著录丛书》集部第117册,第189页。

⑤ 王思任:《谑庵文饭小品》卷二《诏狱可罢行》小序,《续修四库全书》第1368册,上海:上海古籍出版社,2003年,第74页。

⑥ 刘城:《峰桐诗集》卷一《今乐府》小序,《四库禁毁书丛刊》集部第121册,第540页。

白居易等人。当然,考虑到他在《今乐府》中称李、王为先朝气象,《乐府变》中又纪乙酉诸事,已是入清口吻,以明遗民自居,那么,他的乐府创作更强调明人传统,或有其他用意。类似对王世贞《乐府变》全盘接受的情况,还有陈子龙的《新乐府》6首<sup>①</sup>,李雯的《乐府变》4首等。在传统文学史中,他们所代表的,正是明代第三次文学复古运动,发扬王世贞《乐府变》的批评精神,借新题乐府来讽咏今事,重振文坛气象,是顺理成章的一件事。

然而,晚明文学思潮的主流,已不再是文学之复古。与刘城、陈子龙等人对王世贞的一味接受不同,更多的诗人,对王世贞的乐府变体观持辩证的态度。他们不会将复古派的乐府观与王世贞的乐府观划上等号,而是对李梦阳、何景明、李攀龙、王世贞等人的乐府创作予以区别看待。比如熊明遇,对所宗李梦阳、何景明、李攀龙诸家有直言批评,但对王世贞依然好评:

(王世贞)作《乐府变》,自谓杜陵遗诀,以备一代采择,甚盛心哉。然恨不数章,如《寿宁注》等题,明矣。至《尚书乐》,非有人笺注,孰知其刺赵文华之于相嵩也。乃后之作乐府者滥觞,将时事直叙,其体则近日歌行而题曰古乐府,可乎哉。余甚宗尚四家,而其一二未稳愜处,恐开后世磔裂古体之端,又何敢随声附会也。<sup>②</sup>

熊明遇说“余甚宗尚四家”,则以上文字,是对所宗潮流的反思,而非对异己学说的批判。尽管他批评二李失之断,何景明失之白,且不认同王世贞视歌行为乐府的观念,却坦言《乐府变》为晚明乐府创作之“滥觞”。当然,他所批评的歌行、乐府混一现象,本是杜甫新题乐府的惯用之法,并非王世贞的发明,因此他再怎么疾呼“磔裂古体”的危险,也因无法撼动杜诗的经典地位而收效甚微。从这个角度来说,王世贞将杜甫标举为宗法对象,至少有两个好处:首先,将“乐府变”的体式范围扩大至广义的新题乐府,丰富了乐府变的创作内涵,促成“近日歌行而题曰古乐府”之风气的兴起;其次,找到了一个有力的理论支撑,就算晚明诗人们对其新题乐府观发起激烈的批评,他也能在“诗圣”杜甫的光环庇佑下站稳脚跟。

在晚明时代,像熊明遇这样对李梦阳、李攀龙的模拟有所不满,但认可王世贞之新变的诗人不在少数。每个人的批评角度各有不同,亦不乏对乐府诗史有更宏观认知的作家。如顾景星在崇祯十七年(1644)创作《效杜甫乐府》八首,其序曰:

唐拟古乐府,即莫善太白、长吉、文昌、仲初辈,题不必今,辞不必古。元、白辈始创新题,讽喻体裁尽变;若刘猛、李余,古题新意,流传则少。至明李西涯咏古,无切于时。于鳞则睥睨然,称如胡宽营新丰,为善拟其用,至剿古为已有。元美变袭各半,其后撰《乐府变》,谓少陵即事命题,千古卓识。甫本古体诗,谓之乐府也可,以其风刺善也。<sup>③</sup>

顾景星的这段话,较之熊明遇有两个推进之处:一、他的辨体论更直溯本源,直言杜甫的新题乐府为古体诗,不认可杜甫在乐府诗史中的意义,而主张“元、白辈始创新题”。熊明遇虽有类似看法,但停留在对明代诗学的批评上,缺乏史的意识,顾景星比他自觉得多;二、他完全否定了李东阳、李梦阳二人在乐府诗创作层面的价值,认为李东阳“无切于时”,李梦阳“剿古为已有”。而这两位是王世贞乐府思想中的重要参照人物,熊明遇眼中的白玉有瑕,在顾景星眼中一无是处。他说王世贞“变袭各半”,无疑更认同“变”的那一半,而“变”之核心,在“以风刺善”之内容,而非“新题乐府”之形式,这也是坚持辨体的顾景星,勉为其难地承认杜甫歌行亦可称乐府的原因之一。他在创作上亦遵循这一原则,其《效杜甫乐府》八篇,虽纪甲申间事,却采用了《当石壕吏》《当留花门》一类的命题法,属于拟古乐府(视唐歌行为古)的范畴。这种变通方式,早在王世贞《乐府变》中就已出现,如《治兵使者行当雁

① 清嘉庆八年(1803)刻本《陈忠裕公全集》录“新乐府”五首,包括《白云草》中的《范阳井》,《湘真阁稿》中的《谷城歌》《小车行》《卖儿行》,《三子诗稿》中的《韩原泣》。今检《湘真阁稿》卷二“新乐府”中,《谷城歌》《小车行》间尚有《辽兵行》一篇,亦当属新乐府。

② 熊明遇:《文直行书诗文》诗部卷一《古体》自序,《四库禁毁书丛刊》集部第106册,第45页。

③ 顾景星:《白茅堂集》卷二《效杜甫乐府》小序,《四库全书存目丛书》集部第205册,济南:齐鲁书社,1997年,第549页。

门太守》《袁江流铃山冈当庐江小妇行》二篇，可见弇州本人亦未彻底遵行“即事命题”的原则，后来者心领神会，亦在情理之中。

当然，在晚明清初的乐府变创作中，还有走得更远的一批人，他们虽在文学思想和创作风气上受王世贞的影响，却通过对文学复古思潮的强烈批判和反思，跳过了李东阳、李梦阳、王世贞、陈子龙等人的明乐府传统，直接对接杜甫、白居易等人的唐乐府传统。落实到具体行为，或在理论层面上否认明人新题乐府的创造性，或在创作层面上贬低明人乐府的整体质量，从而达到直溯唐人传统的目的。顾景星的文字，已有这方面的痕迹，但他毕竟给予了王世贞较多的正面评价。而他的好友宋萃，就没有那么客气了：

古乐府音节久亡，不可摹拟。王、李及云间陈、李诸子，数十年堕入云雾，如禹碑、石鼓，妄欲执笔效之，良可轩渠。少陵乐府以时事创新题。如《无家别》《新婚别》《留花门》诸作，便成千古绝调。后来张、王乐府，乐天之《秦中吟》，皆有可采。杨铁崖咏史，音节颇具顿挫。李西涯仿之便劣，要当作古诗读，无烦规规学步也。<sup>①</sup>

在宋萃看来，李东阳、李攀龙、王世贞、陈子龙等人的乐府诗皆模拟之作，步入歧途。他更认可杜甫、张籍、王建、白居易甚至杨维桢的作品。他的这段话实为顾景星而发，不仅直言“亡友顾赤方擅长此体，余最好之”，而且所论的三篇杜甫作品，都是顾景星曾经拟作的对象。但上面说过，顾景星虽对复古派的乐府创作有所批评，但并不完全否定王世贞的乐府观，对《乐府变》还赞赏有加；陈子龙、李雯等人写过《新乐府》《乐府变》，熟悉近人诗集的宋萃不可能不知道，但他予以选择性无视。王世贞跳过中唐的新乐府运动，直接揄扬杜甫新题乐府的“即事命题”传统，固然有违文学史的基本常识，但宋萃在赞誉顾景星作品时，罔顾顾氏在乐府自序中对王世贞的评价，避谈王世贞、陈子龙、李雯等人创作新题乐府之事实，而将他们与一贯坚持拟古乐府的李攀龙一概而论，同样有悖文学史常识。这种歪曲文学史的书写方式，固然根植于王世贞或宋萃个人的诗学思想，但作为在文学思潮转变中的有效推动力，自身也成为了文学史事实的一部分。

综上所述，我们可知，在王世贞《乐府变》创作事实及思想的影响下，晚明清初涌现出一批诗人，他们或承复古思潮，或应时局之变，开始有意识地创作以讽咏今事为主旨的新题乐府。在理论层面上，有的人完全认同王世贞的观点，有的人对王世贞作辩证的认可而基本否定其他复古诗家的贡献，有的人则跳过明人乐府传统，直接对接唐人乐府传统，大致呈现为三种观念有差的批评态度。但无论他们怎么思考，其乐府创作和理论争鸣，都受到晚明乐府变创作风气之不同面向的影响，皆可追溯至王世贞提出的“乐府变”概念。从这个角度来说，“乐府变”不再是一组特定的作品，而是一个明晰的文学观念，以及一场围绕这个观念而风起云涌的文学运动。

## 二、“乐府变”运动的体类范围及持续时间

以上分三个层次，概述了晚明清初同中有异的“乐府变”思想，涉及新题乐府、拟古乐府、新乐府、讽谕诗等诸多概念。然而，肇其端的王世贞《乐府变》，我们无法用“新题乐府”或“讽谕诗”来简单定义，受其影响的后续作品，其情况自然更复杂。从这个角度来说，王世贞《乐府变》的属性为何，不仅涉及晚明清初诗家在新、旧乐府观念上的不同认知，还关系到对整个乐府变运动之体类范围及持续时间的界定，其重要性不言而喻。

乐府诗如何分类定性，前人有大量研究成果。以唐人乐府学为例，从讽谕诗的角度来说，元稹在《叙诗寄乐天书》中有古讽、乐讽、律讽的区别<sup>②</sup>；从乐府功能的角度来说，钱志熙先生概括为尚辞、尚

① 宋萃：《西陂类稿》卷二十七《漫堂说诗》，《清代诗文集汇编》第135册，上海：上海古籍出版社，2010年，第302页。

② 元稹撰，冀勤点校：《元稹集》卷三十《叙诗寄乐天书》，第352—353页。



义、尚乐三种类型；从乐府体制的角度来说，又概括为旧题乐府、新题乐府、新声乐府三种类型<sup>①</sup>。那么，我们不妨借这三种分法，来审视王世贞的《乐府变》。首先，王世贞视杜甫歌行为乐府，则古讽、乐讽之区别法，已难落实；其次，王世贞虽强调“即事命题”，但《将军行》早有刘希夷、张籍等人作品，《治兵使者行当雁门太守》《袁江流钁山冈当庐江小妇行》有致敬经典之意，概称为新题乐府，亦有失严谨。排除了以上二法，我们再看钱志熙所谓的“尚义”，在《乐府变》中颇为显眼：

古乐府自郊庙、宴会外，不过一事之纪，一情之触，作而备太师之采云尔。拟者或舍调而取本意，或舍意而取本调，甚或舍意调而俱离之，姑仍旧题，而创出吾见。六朝浸淫以至四杰、青莲，俱所不免。少陵杜氏，乃能即事而命题，此千古卓识也。而词取锻炼，旨求尔雅，若有乖于田峻、红女之响者。<sup>②</sup>

在这里王世贞表达了三层态度：一、在拟古乐府内部，无论舍调取意（尚旧义），还是舍意取调（尚乐），皆不及舍意调而创吾见（尚新义），即提倡不拘形式以求新，故他对李白的旧题乐府评价甚高；二、推崇杜甫“即事命题”的新题乐府，不再像李白那样“创吾见而仍旧题”，以为千古卓识；三、在新题乐府的创作上，主张尚辞（词取锻炼）、尚义（旨求尔雅）兼顾尚乐（田峻、红女之响），在三者无法兼顾的情况下，则优先考虑辞、义的表达。其《弘治宫词》《正德宫词》《西城宫词》，继承的就是唐代的新声乐府传统，作为另一条创作之路，与《乐府变》并行不悖。综上所述，王世贞《乐府变》的核心在“尚义”，即“讽咏今事”的传统。

那么，晚明诗人如何看待王世贞的这组作品呢？顾景星评价王世贞乐府“变袭各半”，可见在他看来，《乐府变》的核心内涵在一“变”字。我们有必要明确此“变”的参照对象为何，是在文学文本层面，对李攀龙“剿古为已有”的拟古创作有所改变？还是在文学现实层面，突破李东阳《西涯乐府》中“无切于时”的保守思想？这涉及两个不同的文学传统，一为“乐府新题”传统，一为“诗史”传统，有必要作细致的区分。一旦我们细究这两个文学传统的不同之处，有两种特殊的乐府类型就凸显出来：一类以乐府新题纪咏旧史，渊源于李东阳《西涯乐府》，在晚明清初有不少效作；一类以乐府旧题讽咏今事，渊源于唐刘猛、李余诸家，明末以顾景星《拟杜甫乐府》为代表。这两类作品是否也在“乐府变”的范围内，将在很大程度上决定乐府变运动的文学史意义。从这个角度来说，对王世贞《乐府变》的定性并不难，但受其影响而发展壮大的乐府变运动，其各式作品的文体边界就要复杂得多。

我们先看晚明作家对“乐府变”三字的常规理解。刘城《乐府变》九首，明言“间仍古题，皆增字以别之，而调亦加变”<sup>③</sup>，所用诸题皆袭改元前旧题，而所咏为乙酉国变事；其《今乐府》七首，赞赏李梦阳、王世贞的新题乐府“其文古，其事核，不以言语文字讳”<sup>④</sup>，多和李梦阳新题之作；另撰《乐府》34篇，沿汉魏旧题，却一再强调“其文则古，而其事与义则别，余固不为拟古乐府”<sup>⑤</sup>。以上种种，皆见刘城对“乐府变”的理解，甚至对“乐府”原初概念的认知，在内容上的讽咏今事，而非新、旧题之形式。

明遗民薛敬孟，其《击铁集》中有“乐府变声”11首<sup>⑥</sup>，兼具讽咏今事和乐府新题二要素；另撰“乐府新声”23首，效唐人王建、张籍等人的新题乐府。可见在他眼中，无论“乐府新声”还是“乐府变声”，都是讽咏今事之作，它们的主要差异，是借唯名定义之不同，将唐人、明人的新题乐府区分开来。另一遗民潘江，其《木厓集》中有“乐府变体”24题，这些作品以首句的前二、三字为题，每题下有“美禁火耗也”“美通商也”“美禁关节也”<sup>⑦</sup>之类的小序，明显学习白居易《新乐府》的命题法。潘江将之定

① 钱志熙：《唐人乐府学述要》，《中国社会科学》2013年第8期。

② 王世贞：《弇州山人四部稿》卷六《乐府变》小序，《四库提要著录丛书》集部第117册，第189页。

③ 刘城：《峰桐诗集》卷一《乐府变》小序，《四库禁毁书丛刊》集部第121册，第541页。

④ 刘城：《峰桐诗集》卷一《今乐府》小序，《四库禁毁书丛刊》集部第121册，第540页。

⑤ 刘城：《峰桐诗集》卷一《乐府》小序，《四库禁毁书丛刊》集部第121册，第536页。

⑥ 薛敬孟：《击铁集》卷一《乐府变声》，《四库未收书辑刊》第7辑第20册，北京：北京出版社，1997年，第123页。

⑦ 潘江：《木厓集》卷三《桐山谣》，《四库禁毁书丛刊》集部第132册，第34页。

类曰“乐府变体”，亦希求在时代上有别于唐人“新乐府”。从这个角度来说，他与薛敬孟一样，只是将“变”视为区分时代的一种标签，在内容上仍遵循讽咏今事的宗旨。

由上可知，在多数作家眼中，《乐府变》创作的第一义在“尚义”，在讽咏今事的“诗史”实践。但他们对“变”的理解，大多停留在时代之变上，缺少对乐府学流变的深层认知。而一旦“诗史”观念被固定下来，作为第二义的“新题乐府”，便有了在形式上寻求变化的多种可能。王世贞为了改变复古派的拟古风气，力倡“即事命题”之说，而在当时，根据前人的创作经验，“即事命题”至少有三个学习方向：一是以杜甫新题乐府、白居易《新乐府》为代表的极意讽谕之作，此为王世贞的本旨，诚然大流；二是以李东阳《拟古乐府》为代表的“因人命题，缘事立义”的批评前事之作，晚年王世贞对此评价甚高；三是以白居易《长恨歌》《琵琶行》、元稹《连昌宫词》为代表的哀感顽艳之作，直至清初，方见气象（后有详论）。这三种类型中，只有第二类与早期乐府传统无关，是明乐府自身发展出来的新传统，且对王世贞乐府观的转变有重要影响，不可不提。

李东阳《拟古乐府》二卷（又名《西涯乐府》，共100首），取明以前正史故事作咏。虽曰“因人命题，缘事立义”，实缺少杜甫乐府讽咏今事的精神。他回顾唐以来的乐府发展史，“唐李太白才调虽高，而题与义多仍其旧。张籍、王建以下，无讥焉。元杨廉夫力去陈俗，而纵其辩博，于声与调或不暇恤。”<sup>①</sup>根本未提杜甫的新题乐府；至于元、白的新乐府，也在“张籍、王建以下无讥”的轻蔑语调中略过。可见李东阳对乐府创作的理解，与杜、白等人大相径庭。其作虽曰“拟古乐府”，实为拟古事之乐府，而非拟古乐府之题与义，与复古派的拟古乐府，是两个不同的概念。

这样的创作形式，在嘉靖以后的诗坛，没有产生太大的影响，王世贞也认为其作“十不能得一”<sup>②</sup>。但他晚年对《西涯乐府》的态度大变，成为诗人们判断复古诗风转变的一个窗口：

吾向者妄谓乐府发自性情，规沿风雅。大篇贵朴，天然浑成。小语虽巧，勿离本色。以故于李宾之拟古乐府，病其太涉论议，过尔抑剪，以为十不得一。自今观之，亦何可少。夫其奇旨创造，名语迭出，纵不可被之管弦，自是天地间一种文字。若使字字求谐于房中、铙吹之调，取其声语断烂者而模仿之，以为乐府在是，毋亦西子之颦、邯郸之步而已。<sup>③</sup>

这段文字关涉“弇州晚年定论”，故现今学界主要关注王世贞前、后期文学思想之转变，及对晚明文学思潮的诸多影响，较少从乐府文体学的角度，来探究李东阳《拟古乐府》之所以造成王世贞乐府观变化的原因。王世贞在《艺苑卮言》中说“李文正为古乐府，一史断耳”<sup>④</sup>，评价甚低，却在晚年盛赞他“奇旨创造，名语迭出”，“自是天地间一种文字”。与此同时，看衰“求谐于房中、铙吹之调”在乐府发展中的前景，此法正是嘉靖年间他与李攀龙一同奉行的创作圭臬，故他所嘲笑的“取其声语断烂者而模仿之”，实可视为早年的自己。我们不禁要问，西涯乐府到底有什么魅力，让王世贞晚年幡然醒悟，以致态度有如此大的转变呢？

李东阳的拟古乐府，本质上是咏史诗。后人评曰：“李西涯之乐府，其文不谐金石，则非乐也；不取古题，则不应附于乐府；又不咏时事，则不合于汉人歌谣及杜陵新题乐府。当名为咏史乃可。”<sup>⑤</sup>这种前所未见的“三不”特征，让读者很难将之归入《乐府诗集》的分类体系中，因为它与宋以前的古、近乐府皆不同。从王世贞、李攀龙的早年创作来看，他们在“不谐金石”“不取古题”二事上，与李东阳截然不同，只在“不咏时事”的态度上基本一致。但严格地说，“后七子”主张不咏事，李东阳主张咏古事，故弇州批评其“太涉论议”。王世贞晚年看重的，亦非“咏古事”本身，而是“咏古事”中的议论之法，这超越于今事、古事之上，可资借鉴。《弇州山人续稿》中有不少以新题咏古事的“拟古乐府”，如

① 李东阳：《诗稿》卷一《拟古乐府引》，李东阳撰，周寅宾校点，《李东阳集》，长沙：岳麓书社，2008年，第3页。

② 王世贞：《艺苑卮言》卷六，丁福保辑，《历代诗话续编》，北京：中华书局，1983年，第1046页。

③ 王世贞：《弇州山人读书后》卷四《书李西涯古乐府后》，《四库提要著录丛书》集部第123册，第90页。

④ 王世贞：《艺苑卮言》卷六，丁福保辑，《历代诗话续编》，第1046页。

⑤ 吴乔：《围炉诗话》卷二，郭绍虞编选，富寿荪校点，《清诗话续编》，上海：上海古籍出版社，1983年，第513页。

《信陵行》《东方曼倩行》《乌孙公主歌》等,都是王世贞乐府思想转变之后的作品。至于《西涯乐府》是否“有直刺时事者”<sup>①</sup>,笔者未敢妄论,但“西涯乐府,得古诗之遗,风刺并见,含蓄可味”<sup>②</sup>的看法,是晚明清初诗人的普遍观念。作为创作技法的“风刺并见”,完全可能被他们拿来所用。

巧合的是,对王世贞《乐府变》有过效仿的刘城,也对李东阳《拟古乐府》发表过看法。作为在王世贞乐府观影响下的一代人,他对李东阳的认识,多少带有王世贞的某些痕迹:

唐惟杜少陵即事创题,不仍往昔。本朝李西涯别用故事,尺度自裁。皆古今卓识。教俗订讹之功,斯为大矣。余少得《西涯乐府》本,读而好之,后览元美《卮言》,谓一史断耳,心然疑其说。夫不拟古之既作者而自为之,此有所动于中矣。然其事则古,其文则古,即安能无美刺讽谕其间……不盈不肯拟古,持论正与余同。其独和西涯者,盖以题无因仍,事见本末,情有感触,语具兴观,故能独纵己力为之也。<sup>③</sup>

这是刘城为顾尔迈《和西涯乐府》撰写的序文,虽然他对王世贞《乐府变》推崇备至,却没有读过王的《读书后》,以致于当他看到王世贞评价西涯乐府为“史断”的时候,难免心疑其说。但即使如此,他还是认为西涯乐府“美刺讽谕其间”,指出从不创作拟古乐府的顾尔迈之所以和《西涯乐府》,就是因为其中有一般拟古乐府没有的东西,“题无因仍,事见本末,情有感触,语具兴观”。可见在刘城等人看来,《西涯乐府》区别于一般拟古乐府的关键之处,在今人所谓的“尚义”。

顾尔迈的《和西涯乐府》是否涉明代史事,因文献不存,无法确言。从他欣赏《西涯乐府》“题无因仍,事见本末,情有感触,语具兴观”来看,如果只是一味地因题次韵,就会变成对其欣赏对象的一种解构,这种可能性不大。后来的明遗民陶汝鼐,撰《广西涯乐府》三卷120首,前二卷仿《西涯乐府》吟咏古事,第三卷续《西涯乐府》咏明朝事,则有怀念故国、反思旧史的明确指向。在他眼中,与七子乐府的“斤斤学步”不同,《西涯乐府》虽咏古事,却寄批评于其中,有“风义”“救时”之旨<sup>④</sup>。在清政权渐趋平稳的局势下,委婉刺时的咏史诗,比直白讽谕的新题乐府,更适宜生存。如清初人单隆周,撰《似乐府》54首,其序曰:

拟古之外,取近代可歌可咏之事,立题制什,此亦变通唐人《系乐府》《新乐府》之意也。尝读明史,因刺取其事,兴会所起,繁简听之,被以古体,间以唐音。既境写情,遇物成象,得如千首,题曰《似乐府》。昔李西涯自为乐府,王元美始痛抑之,已而自悔,称其奇旨创造,名语迭出。李空同以乐府音节谣咏近事,极得讽谕之体。数百年来,竞称卓绝。余窃取其义,用抒于邑云尔。<sup>⑤</sup>

单隆周明言其作有两个传统,一是唐人《系乐府》《新乐府》,取近代可歌咏之事,立题命篇,即“刺取其事”;二是西涯乐府的“奇旨创造”、空同乐府的“极得讽谕之体”,即“窃取其义”。也就是说,于唐人乐府更关注新题,于明人乐府更关注新义。从批判精神来说,他继承的是李东阳、李梦阳、王世贞一脉而下的明人传统,后万斯同《明乐府》68首,尤侗《拟明史乐府》100首,吴炎、潘耒《今乐府》100首等,都是类似的情况。之所以清初人有这样的普遍认识,王世贞晚年对西涯乐府的高度评价,及钱谦益对“弇州自悔”的再三宣传,起到了很重要的作用。

从当下的文学眼光来看,李东阳、陶汝鼐、单隆周、万斯同等人的乐府,皆咏前代事(古事、近事)而非今事。虽然他们都有批判精神寄寓其中,但一个是历史批评,一个是现实批评,二者有不小的差别。我们需要认识到,王世贞晚年之所以赞誉西涯乐府,是因为其中的批判精神不同于嘉靖后期的模拟之风,其“变”的参照物,是李攀龙乐府;而清初人效仿西涯乐府,是由于整个时局造成的,他们不便对新政权的统治进行直白的批判,只能转向对明朝史事之吟咏,借此对旧王朝的覆灭有所反思,其

① 陈仅:《竹林答问》,郭绍虞编选,富寿荪校点:《清诗话续编》,第2234页。

② 朱彝尊编:《明诗综》卷二十二引陈恭尹语,《四库提要著录丛书》集部第317册,第388页。

③ 刘城:《峰桐文集》卷二《和西涯乐府序》,《四库禁毁书丛刊》集部第121册,第398页。

④ 陶汝鼐:《荣木堂文集》卷二《噫古自序》,《四库禁毁书丛刊》集部第85册,第490页。

⑤ 单隆周:《雪园诗赋初集》卷三《似乐府》小序,《四库未收书辑刊》第8辑第17册,第226页。

“变”的参照物,是创作空间渐小的乐府变传统。时代不同,“变”的初衷和诉求亦不同。王世贞试图借李东阳的历史批评来改变李攀龙的模拟风气,殊不知百年后的另一批诗人,面对新政权的文网,又借李东阳的历史批评躲进小楼,将王世贞开创的乐府变运动引向了终结之路。

既然王世贞题曰《乐府变》,后人也认同其意义在“变”不在“袭”,那么,我们在接受他变革前人乐府之事实的同时,也得允许后人在核心内涵不变的情况下,可以对他的乐府观念有细微的改变。就像刘城的《乐府变》稍改乐府旧题,只要讽世刺时的主旨尚在,就仍是“乐府变”的精神。从这个角度来说,无论是创作者还是研究者,都没有必要过度拘泥于形式,否则只会遮蔽对真实面貌的探究。

综上所述,乐府变运动的起始时间,在嘉靖四十年(1561)至隆庆元年间,王世贞的《乐府变》创作于这一时期;其结束时间大致在清康熙前期,因吴伟业卒于康熙十一年(1672),万斯同《明乐府》作于康熙十八年(1679)上京前,尤侗《拟明史乐府》作于康熙二十年(1681)。其作品内容,主要针对晚明国家变局和地方民生状况,以及明清鼎革带来的社会巨变,涉及王世贞、陈子龙、李雯、王思任、刘城、顾景星、薛敬孟、潘江、钱澄之等诗家。入清以后,风气渐弱,虽有魏裔介《今乐府》、陈维崧《新乐府》诸篇,但规模已大不如前。其创作主流,转为陶汝鼐、单隆周、万斯同等人的明史乐府。当然最重要的,是在明末乐府变风气与清初变局的合“变”影响下,出现了一位以歌行创作名垂诗史的作家。吴伟业是这次乐府变运动的殿军,还是超越于乐府变运动之上的更伟大的诗人,接下来会继续讨论。但有一点毋庸置疑,即吴伟业身上最鲜明的“诗史”和“梅村体”两个标签,都与晚明清初的乐府变运动有密切的关系,这是学界以往考察吴伟业诗歌较少关注的一面。

### 三、“七子”乐府变体思想与“诗史”传统的自觉

如果将乐府变运动视为又一次的新乐府运动,我们不禁要问,这次运动为什么会发生在晚明清初这一历史时段?晚明的政治变局与清初的国家动荡,固然是非常重要的外在原因,但类似场景在两宋之交、宋末元初、元末明初皆有出现,且都与民族政权的更迭有关,为什么在此之前没有如此大规模的新题乐府创作现象?我们只有将内因与外因结合在一起考察,方能对乐府变运动的思想基础有更深刻的认知。

“乐府变”肇始于王世贞,在某种程度上,我们可以将之理解为王世贞后期思想在乐府创作中的一次实践。他在《乐府变》中赞誉杜甫的新题乐府,未提元、白二人,表面上是“新题乐府”和“新乐府”两个概念的差异,甚至可以理解为在复古派“诗必盛唐”学说下的必然选择。但还有一点也很重要,那就是明以前诗人,论杜甫而及“诗史”,已成常态;但白居易、元稹及其新乐府,却少有人以“诗史”相称。强调杜甫的“即事命题”,可以有效地与晚明兴起的“诗史”思潮挂钩。之前何景明、王廷相等“前七子”,对杜甫的“变体”创作多有批评<sup>①</sup>,如何景明《明月篇》小序曰:

仆始读杜子七言诗歌,爱其陈事切实,布辞沉着,鄙心窃效之,以为长篇圣于子美矣。既而读汉魏以来歌诗及唐初四子者之所为而反复之,则知汉魏固承三百篇之后,流风犹可征焉。而四子者,虽工富丽,去古远甚,至其音节,往往可歌。乃知子美辞固沉着,而调失流转,虽成一家语,实则诗歌之变体也。<sup>②</sup>

在何景明看来,乐府、歌行须音调流转,杜甫的歌行过于强调切实,属于诗歌之变体,“其调反在四子之下”。显然,在何景明的诗学体系中,这种变体不是最好的学习对象,《明月篇》的风格,也更接近四杰之流丽。王廷相对杜甫“变体”的看法亦类似,其《与郭价夫学士论诗书》曰:

若夫子美《北征》之篇,昌黎《南山》之作,玉川《月蚀》之词,微之《阳城》之什,漫敷繁叙,填事

<sup>①</sup> 廖可斌指出,复古派作家在考察中国古典诗歌的审美特征及其发展变迁过程中,就对“诗史”概念的合理性产生怀疑(《明代文学复古运动研究》,上海:上海古籍出版社,1994年,第100页)。

<sup>②</sup> 何景明,《何大复先生集》卷十四《明月篇》小序,《四库提要著录丛书》集部第274册,第122页。

委实,言多趁帖,情出附赘,此则诗人之变体,骚坛之旁轨也。<sup>①</sup>

他提到的四首叙事诗,杜甫《北征》、韩愈《南山诗》、元稹《阳城驿》为五言古诗,卢仝《月蚀诗》为杂言古诗。在后世的文学评价中,这四篇不止内容上的“填事委实”,还有政治上的含蓄批评。如果说何景明是从杜诗向前批评,那么,王廷相是从杜诗向后批评,韩愈、卢仝、元稹一并进入他的论说范围。对比可见,同为对“变体”的批评,何景明更关注声与辞的差异,王廷相更关注情与事的差异,于此来说,王廷相的关注点更具“诗史”意识。

既然何景明、王廷相一再批评杜甫“变体”,而王世贞却借杜甫的新题乐府突出一“变”字,我们实可从用词中发现前、后七子的思想关联,即王世贞针对何、王的“变体”说,赋予了“变”字新的诗学内涵。究其原因,一方面,与王世贞后期力求为复古诗学注入新的活力有关;另一方面,弘治朝的欣荣气象和嘉靖朝的党同伐异,形成了鲜明的对比,家国带来的巨大悲愤,是他求变的外部动力,承袭了《诗经》而下的变风变雅传统。

讨论了“变”字在复古诗学内部的观念变化后,我们再来看王世贞《乐府变》小序中的一段话:

其前集取亡害者半留之,几欲削去其余。既复自念三百篇不废风人之语,其悼乱恶谗,不啻若自口出,乃犹以依隐善托称之。《诗》亡然后《春秋》作,至直借赏罚之柄,而不闻有议其后者。

秦兴而始禁偶语、焚载籍,然不久而汉竟洗之。以国家宽大显信,其必亡虑,于它可推已。<sup>②</sup>

他在这里征引了孟子的名句,即“《诗》亡然后《春秋》作”,这句话非同小可,因为在数十年后明清之际“以诗为史”阅读传统的确立过程中,它将成为清初各家“诗史”说大讨论中的一个公共话题<sup>③</sup>。而王世贞是较早具体的“诗史”创作实践中提到这一点的作家,我们有理由认为,王世贞对此的思考相当自觉,因为他在另一篇《编注王司马宫词序》中也提到了这句话,而且就诗、史、情、事诸关系,作了更清晰的论证:

《诗》亡然后《春秋》作。《春秋》者,史也,史能及事,不能遽及情;诗而及事,谓之诗史,杜少陵氏是也。然少陵氏蚤疏贱,晚而废弃寄食于西诸侯,足迹不能抵京师,所纪不过政令之窳衰,与丧乱乖离之变而已。独王司马建生于贞元之后,以宗人分,偶有所稔,习于宫掖而纪其事,得辞百首。<sup>④</sup>

很显然,王世贞认为诗与情、史与事是两组对应的关系。史不能及情,诗却能及事,那么,诗的功能和意义无疑要比史大,其代表作家就是杜甫。由此,我们不难理解王世贞为什么要在《乐府变》中标榜杜甫,一来《乐府变》属于乐府新题,而非乐府新声,正匹配杜甫的歌行之体;二来王世贞创作时正值家居期间,其情形与杜甫晚年远离京城有相似之处,就诗情、史事二者关系的处理方式来说,更接近杜甫新题乐府的情况。他在《乐府变》和《宫词》的序言中都提到“《诗》亡然后《春秋》作”,显然不是无心之举,自有其深层的用意。他的《乐府变》和《弘治宫词》《正德宫词》《西城宫词》,即其“诗史”思想在不同类型创作中的自觉实践。

我们继续向前追溯,在“前七子”的另一篇重要文章中,又发现“《诗》亡然后《春秋》作”的踪迹。那就是李梦阳的《诗集自序》:

夫诗者,天地自然之音也。今途号而巷讴,劳呻而康吟,一唱而群和者,其真也,斯之谓风也。孔子曰:“礼失而求之野。”今真诗乃在民间。而文人学子顾往往为韵言,谓之诗。夫孟子谓

① 王廷相:《王氏家藏集》卷二十八《与郭价夫学士论诗书》,《四库全书存目丛书》集部第53册,第164页。

② 王世贞:《弇州山人续稿》卷二《乐府变》小序,《四库提要著录丛书》集部第120册,第144页。

③ 参见张晖:《中国“诗史”传统》第五章《明清之际“以诗为史”阅读传统的确立》,北京:生活·读书·新知三联书店,2016年,第177—235页。另,张晖在台版《诗史》一书中,将第四章第二节的标题定为“《诗》亡然后《春秋》作:清初“诗史”说中的一个公共话题”(台北:学生书局,2007年,第195—212页)。三联书店的修订版,删去了原标题,突出了“以诗为史”阅读传统之概念,在无形中淡化了“《诗》亡然后《春秋》作”这一学术话题。

④ 王世贞:《弇州山人续稿》卷四十三《编注王司马宫词序》,《四库提要著录丛书》集部第120册,第588页。

“《诗》亡然后《春秋》作”者，雅也，而风者，亦遂弃而不采，不列之乐官。悲夫。<sup>①</sup>

以上论说文字，治明诗者很熟悉，因为李梦阳“真诗在民间”的主张，被后来学者视为“空同晚年自悔”的重要证据。在这篇文章中，李梦阳借同年文友王崇文之口，回顾了自己过往的诗歌创作观念，并作了一定的反思和完善<sup>②</sup>。可能是学界太关注“真诗乃在民间”一句的缘故，竟未留意此文是明代文学思潮中最早论及“《诗》亡然后《春秋》作”的作品。当然，李梦阳的态度以批评为主，认为此说虽雅，却间接造成了风诗、真诗遂弃不采的状况。以诗情、史事来说，他崇尚诗情一路，与王廷相、何景明等人批评杜诗“填事委实”“陈事切实”，实殊途同归。而王世贞的《乐府变》则不同，既在“变体”的创作概念上，阐发出有别于王廷相、何景明的乐府新内涵；又在“《诗》亡然后《春秋》作”的理论概念上，选择了与李梦阳截然不同的“诗史”观。无论从哪个方面来看，王世贞的变革都是实质性的，作为乐府变运动的开端，无可争议。

乐府变运动中“诗史”传统的强化，不仅体现在初创者王世贞的言论中，其后继者亦有明确的理论意识。如万时华读过刘城的《乐府变》，告诫他“勿以示人”“守此如瓶”；梁以樟对诗中的政治隐喻，亦有“斯指某，斯指某”<sup>③</sup>的猜测。可知这些作于崇祯十二年(1639)的作品，因指涉当时人事，包括对权臣的讽刺，并不适宜在短期内广泛流传。其作品的现实批评，已从公共空间转向私人空间，这显然更接近杜甫的新题乐府，而非元、白的乐府(只有前者才被公认为“诗史”)。另外，刘城将自己的乐府诗比作谢翱、文天祥、郑思肖的文字，而谢、郑等人的作品，显然不能用乐府或歌行之体来涵盖，但却可以用“诗史”学说来阐释。其文章的论述重心，不言自明。更关键的是，拿宋末谢翱、文天祥、郑思肖等人的事迹，来追溯易代之际的“诗史”创作传统，是钱谦益、黄宗羲等人的惯用手法。清初有关“诗史”最有名的两篇文章，钱谦益《胡致果诗序》和黄宗羲《万履安先生诗序》<sup>④</sup>，其中讨论对“诗史”概念的理解，亦用到谢翱、文天祥、郑思肖、黄震、汪元量等故事。而钱、黄二文的主题无关乐府，是对广义诗、史关系的讨论。由此逆推，可知至明清之际，在“乐府变”传统的内部，相关主旨之重心，已从乐府之体式，转向“诗史”之功能。这种核心属性的变换，是乐府变运动有别于杜甫、白居易等人的唐乐府运动的最大不同，它在精神上比新题乐府更自觉，在体式上比新乐府更自由。当然，也因为它在精神上的自觉，使得对文学审美的追求有所忽视；因为在体式上的自由，使得对范畴边界的控制略显宽松。这些，都为入清以后乐府变运动的衰落和变形，埋下了诸多不稳定因素。

综上所述，乐府变运动有两个文学传统，一是体式层面的“新题乐府”传统，二是功能层面的“诗史”传统。向前追溯，它们同源于杜甫的歌行。故在很大程度上，王世贞小序中崇尚杜甫而不是白居易，有其必然的一面。晚明的乐府作家，更看重的是王世贞力振的“新题乐府”传统，他们对“诗史”概念及内涵的讨论，其实比较单一，尚没有像清初作家那样挖掘出丰富的内涵。与之相比，清初的乐府作家，更看重王世贞的“诗史”观念，这与整个时代环境的变化有一定关系，晚明时局让诗人们仍抱有讽时刺世、以求上听的愿景，这也符合乐府采风的初始功能；但异族政权的统治，让新题乐府丧失了沟通上下的路径，立足未稳的统治者未必从善兼听，诗人们也畏惧于潜在的文字之祸，更愿意在私人空间中行使“诗史”的创作权利。这个时候，“新题乐府”和“诗史”两个文学传统的不同，已不再是简单的体式、功能之别，而是文学创作与传播之公共空间与私人空间的不同。从这个角度来说，明清之际的家国灾难，让中国古典文学中的“诗史”传统进入一个更深刻、更丰富的自觉阶段，而这种自觉性，又反过来延续了晚明乐府变运动的生命，促使其创作方向上的某些调整和转变，从向上进言转为向内诉说，并最终引出了吴伟业的“梅村体”歌行。综上所述，自觉的“诗史”观念，是乐府变运动走向

① 李梦阳：《空同子集》卷首《诗集自序》，《四库提要著录丛书》集部第40册，第129页。

② 参见廖可斌：《关于李梦阳“晚年自悔”问题》，《诗碑鳞爪》，杭州：浙江大学出版社，1999年。

③ 刘城：《峰桐文集》卷九《书男贼刻乐府变后》，《四库禁毁书丛刊》集部第121册，第490—491页。

④ 张晖在《中国“诗史”传统》一书中，对这两篇文章中的“诗史”学说有重点论述，参见第178—185页。

高潮的重要原因,也是乐府变运动较之中唐的新乐府运动在文学史意义上的最大不同。

#### 四、晚明“乐府变”与清初“梅村体”的关系

有关吴伟业及“梅村体”的研究,是清代文学研究中的一个热点。对其歌行风格的溯源,早在清初,王士禛就说过:“明末暨国初歌行,约有三派。虞山源于杜陵,时与苏近;大樽源于东川,参以大复;娄江源于元白,工丽时或过之。”<sup>①</sup>指出钱谦益宗法杜甫、苏轼,陈子龙宗法李颀、何景明,吴伟业宗法元稹、白居易,颇有暗示明人学明、清人学唐的分流清源之意。此后的诗家,亦有补充发明,或以为学初唐四杰,如四库馆臣评曰“格律本乎四杰,而情韵为深;叙述类乎香山,而风华为胜”<sup>②</sup>;或以为学李商隐、温庭筠,如朱庭珍评“以《琵琶》《长恨》之体裁,兼温、李之词藻风韵”<sup>③</sup>。以上说法,皆精辟有见。他们都认为,吴伟业之所以能形成“梅村体”之风格,主要来源于对唐诗名家的学习。在清人大力批判明代文学遗产的形势下,跟着清人的溯源脚步,我们也理所当然地认为清人的创作一定跳过明代,直接向更早期、更经典的文学传统学习。亦有不少学者指出,“梅村体”学习了明传奇的叙事手法<sup>④</sup>,这主要是从小说、戏曲等更被当代学术所认可的俗文学体式中寻得灵感。事实上,明代文学与清代文学之间的关系,远没有像清人所划界线那么简单<sup>⑤</sup>。本篇尝试探究吴伟业“梅村体”与晚明乐府变运动之间的关系,以此为个案,观察明中叶以来形成的诸多文学“近传统”之于清代文学复兴的文学史意义。它们不仅发生在小说、戏曲等俗文学领域,及性灵诗歌、小品文等艺术审美领域,在更大的文体范围内,皆有错综复杂的表现。

王世贞将“乐府变”定义为新题乐府,并以杜甫为标杆,在很大程度上,为后来很多诗人视歌行为乐府的创作行为,提供了理论上的支持。虽然也有一些诗人力辨杜甫歌行之体,如熊明遇、顾景星、许学夷等,但这种唯名之争只停留在批评层面,在创作上仍趋从大流,顾景星的《拟杜甫乐府》就是最好的例证。这一趋势,在观念上为“乐府变”与“梅村体”的衔接,提供了充分的可能性。

如前所述,在晚明时代,“即事命题”的新题乐府呈现为两个学习方向,一是以杜甫新题乐府、白居易《新乐府》为代表的极意讽谕之作,二是以李东阳《拟古乐府》为代表的批评前事之作。入清以后,前一种情况基本上已不可能,单隆周、万斯同等人选择了第二种方案,这与他们的遗民身份及思痛精神有关。吴伟业则尝试了一个新的方向,即以白居易《长恨歌》、元稹《连昌宫词》为代表的“哀感顽艳”的创作风格。从吴伟业前后期歌行风格的转变,可以很好地认识到这一点。

现可考知的吴伟业的较早歌行,是作于崇祯四年(1631)的《悲滕城》,十年的《高丽行》《东皋草堂歌》,十一年《殿上行》,十二年《悲巨鹿》等。分咏滕州水灾、朝鲜臣清、瞿式耜党争陷狱、黄道周廷谏遭贬、卢象升死难诸事。无论在语言风格上,还是叙事结构上,都与文学史中所谓“梅村体”之哀感顽艳、宛转流丽不同,反而与王世贞《乐府变》中的《大地变》《辽阳悼》《商中丞》《黄河来》等多相似之处。叶君远就指出,吴伟业的早期歌行中,苍凉沉重地反映现实之作甚多<sup>⑥</sup>。这种风格,从宗唐的角度来说,更接近杜甫的新题乐府,如果一定要说他学习元、白,也是学白居易的“讽谕诗”而非“感伤诗”。至于吴伟业后期为什么会转向哀感顽艳,笔者以为,政治气氛的变化,让他不再一味敢言,需要用一种更委婉的批评方式来表达情感。故其吟咏对象,从重要历史人物转为非帝王将相式的人物;其描述内容,从重大历史事件的发生变为宫苑园亭的兴衰变迁;其创作出发点,也从政治上的

① 王士禛著,张宗柟纂集,夏閔校点:《带经堂诗话》卷一,北京:人民文学出版社,1963年,第21页。

② 永瑛、纪昀等撰:《四库全书总目》卷一七三《梅村集》提要,北京:中华书局,1964年,第1520页。

③ 朱庭珍:《筱园诗话》卷二,郭绍虞编选,富寿荪校点:《清诗话续编》,第2355页。

④ 有关“梅村体”与明传奇的关系研究,最新成果可见李瑄:《“梅村体”歌行与吴梅村剧作的异质同构:题材、主题与叙事模式》,《浙江学刊》2016年第1期;李瑄:《“梅村体”歌行的文体突破及其价值》,《文学遗产》2017年第3期。

⑤ 廖可斌:《关于明代文学与清代文学的关系——以诗学为中心的考察》,《文学评论》2016年第5期。

⑥ 叶君远:《重新审视吴梅村的早期诗歌》,《清代诗坛第一家——吴梅村研究》,北京:中华书局,2002年。

批评和劝谏,变为对历史的咏怀和思考。从这个角度来说,他和万斯同等人异中有同,其主旨都从现实批评转向历史批评,他们希求回应的,并不是统治者的虚怀若谷,而是普通读者(同时代文人和后世的历史观察者)的认同和永恒。

以上考察“乐府变”和“梅村体”在风格、体式层面的关系,这属于文学内部研究之法;与之相应的,是外部研究之法,主要体现在对王世贞、吴伟业二人关系的探究上。在中国文学史中,我们称吴伟业及“太仓十子”为“娄东诗派”,对这个地域诗派来说,同为太仓人的王世贞,是一位先行者的形象。无论在唐诗学上,还是地缘诗学上,王、吴二人都有不少相似之处。但吴伟业的文字中,提到王世贞的次数屈指可数,给人一种欲说还休的感觉。有关二人在唐诗学上的关系,吴伟业《致乎社诸子书》曰:

弇州先生专主盛唐,力还大雅,其诗学之雄乎。云间诸子,继弇州而作者也;龙眠、西陵,继云间而作者也。风雅一道,舍开元、大历,其将谁归?<sup>①</sup>

吴伟业推崇唐诗的风雅之道,在此思想体系下,肯定王世贞、陈子龙、李雯等人之于明代唐诗学的贡献。所谓的龙眠,指以方以智、钱澄之为代表的桐城诗人群。毛奇龄《龙眠风雅序》曰:“当夫黄门(陈子龙)崛起,与海内争雄,一洒启、禛之末狙猯余习。而其时齐驱而偶驰者,龙眠也。故云龙之名,彼此并峙。”<sup>②</sup>而《龙眠风雅》的编者,正是前面提到的创作《桐山谣》的潘江。以上诸人,王世贞、陈子龙、李雯、潘江皆有《乐府变》或《新乐府》存世,方以智、钱澄之是以“诗史”有声于时代的遗民诗人<sup>③</sup>,吴伟业的叙事歌行亦享有“诗史”的评价。一条以诗歌宗唐为主张、在创作中践行“诗史”传统的跨地域诗学脉络,已隐约浮现出来。

而在地缘诗学上,吴伟业视王世贞、王锡爵为太仓文脉之大端,“两王既没,雅道渐灭”。但以为王世贞的当学之处,在其盛年的“瑰词雄响”,而非晚年的“隤然自放”<sup>④</sup>。《乐府变》作于王世贞四岁左右,正是其盛年用意之作,符合吴伟业“瑰词雄响”的标准。遗憾的是,在吴伟业看来,稍后的晚明时代,太仓文坛陷入了一种将“隤然自放之言”视为“有合于道”的困境。而这样的局面,是由王世贞晚年思想及其后继者的趋从所造成的。因此,从变革诗风的角度来说,吴伟业对王世贞,持一种批评中有局部认同的复杂态度。

尽管吴伟业肯定了王世贞在宗唐、地缘诗学上的重要地位,但没有明说自己的文学思想是否受其影响。李瑄指出,吴伟业《杂剧三集序》中论诗、词、曲三者关系的文字,实沿袭王世贞《曲藻序》旧说而来<sup>⑤</sup>,可为一例。更早的洞察者,如乾隆年间的程穆衡,以《吴梅村诗笺》闻名诗坛,其评曰:

今观梅村之诗,指事传辞,兴亡具备。远踪少陵之《塞芦子》,而近媲弇州之《欽鴉行》,期以撫本反始,粗存王迹。同时诸子,虽云间、虞山犹未或识之,况悠悠百世欤!<sup>⑥</sup>

程穆衡明确指出吴伟业的诗歌特征,是“指事传辞,兴亡具备”。这八字正指向了乐府变运动中最重要两个文学传统:指事传辞,即新题乐府传统;兴亡具备,即“诗史”传统。另外,他对“梅村体”宗法对象的远近关系,也把握得很到位。杜甫的《塞芦子》,在白居易《与元九书》中被专门提到,与“三吏”、《留花门》并论。前及顾景星《拟杜甫乐府》八篇,选题就是“三吏”“三别”和《塞芦子》《留花门》,宋荦亦有“少陵乐府以时事创新题,如《无家别》《新婚别》《留花门》诸作,便成千古绝调”<sup>⑦</sup>的评价,可

① 吴伟业:《吴梅村全集》卷五十四《致乎社诸子书》,上海:上海古籍出版社,1990年,第1087页。

② 毛奇龄:《西河文集》序卷十二《龙眠风雅序》,《清代诗文集汇编》第87册,第279页。

③ 钱澄之:《藏山阁集》文存卷三《生还集自序》:“所拟乐府,以新事谐古词,本诸弇州新乐府,自谓过之。”《清代诗文集汇编》第39册,第704页)足见王世贞《乐府变》对其“诗史”创作的影响。亦可参见张晖:《易代之悲:钱澄之及其诗》,北京:人民文学出版社,2014年。

④ 吴伟业:《吴梅村全集》卷三十《太仓十子诗序》,第693—694页。

⑤ 李瑄:《“梅村体”歌行的文体突破及其价值》,第177页。

⑥ 程穆衡:《娄东耆旧传·吴伟业传》,见《吴梅村全集》附录一,第1413页。

⑦ 宋荦:《西陂类稿》卷二十七《漫堂说诗》,《清代诗文集汇编》第135册,第302页。



见清人将这批作品视为新题乐府,已成常态。王世贞的《钦谿行》,是《乐府变》中的一篇,沈德潜以为刺严嵩,此诗以鸟喻人,有寓言诗的特色,是一篇讽咏今事的佳作。程穆衡的“远踪近媿”说,使我们对“梅村体”的认知,不再孤立地遥接唐人传统,同样对近代传统有所关注。毕竟对任何作家的创作来说,文学史及已有经典,是他们知识体系中的基础部分,晚近的文学风貌和社会现实,是他们知识体系中的变动部分。前者代表了理性的文学史认知,后者代表了对现实世界的文学体验,即使再伟大作家的创作,也是由这两个部分合力形成的。

总的来说,“梅村体”中的精神、主旨一脉,形成于崇祯年间,从杜甫、王世贞继承而来;而风格、形式上的特征,来自对元白、四杰的学习,及对早年诗风的自觉改造,从而提升了其歌行的艺术审美价值。较之先前的王世贞、陈子龙、顾景星等人,他不仅在作品质量上有所超越,更有其他多方面的文学意义,如将“乐府变”的核心内涵从精神主旨转至风格形式,从现实批评转至历史批评等。随着这些要素离王世贞的原旨越来越远,最终发展为自成一家的文学样式。它自“乐府变”脱胎而来,又以新的面貌“梅村体”被后世诗人学习效仿,成为另一个文学传统的开端。

故笔者以为,“梅村体”的出现,是乐府变运动的一次突变。它的最大贡献,是将乐府变运动的创作主旨,从向外的刺时或咏史,内转至对文本语言、风格的锤炼与尝试。这一内转趋向,固然有被政治环境所迫的原因,但晚明宗唐诗人内部对复古学说的反思,造成“诗必盛唐”观念的瓦解,及对中晚唐诗风的探索,亦值得留意。但不管怎么说,王世贞提倡乐府“变”的初衷,是为了赋予杜诗“变体”纪实刺世的时代内涵,而清人话语中对“梅村体”之语言、体式特征的偏重,却在一定程度上消解了这一内涵的影响力。至于它是否开启了另一种时代内涵,不在本篇的讨论范围内。

最后,笔者想说的是,在中国文学史中,杜甫和吴伟业是最当得起“诗史”荣誉的诗人,虽然也有人汪元量、黄遵宪等有过“诗史”的评价,但他们在文学史上的地位,尚不能与杜、吴二人并论。从杜甫的新题乐府,到吴伟业的“梅村体”,二者在本质上都是歌行,但位居“诗史”金字塔尖的作品之风格,前为沉郁顿挫,后为哀感顽艳,发生了明显的变化。我们不禁要问,为什么“诗史”的荣誉未曾落到兼擅《新乐府》之沉痛和“长庆体”之流丽、且被吴伟业推崇备至的白居易身上?除了白居易所处时代不像安史之乱、明清易代那么剧烈外,是否还有其他原因?笔者以为,这涉及之前所说的文学创作中的私人空间、公共空间等问题。无论是杜甫还是吴伟业,他们的“诗史”作品,虽为纪实,但首先有感而发,充溢着饱满的私人感情。白居易略有不同,《新乐府》自云“欲见之者易谕”“欲闻之者深诚”<sup>①</sup>,有以求上观的诉求,其理性批评难免对情感有所约制;《长恨歌》《琵琶行》等作品,或虚构太多,或个人行迹太显,与社会现实的关系颇疏。不管哪一种情况,都未能在情和事之间达成一种平衡。这种平衡,唯有杜甫和吴伟业处理得最好,包括王世贞、陈子龙、顾景星等人,皆有顾此失彼的遗憾。这或许是为什么在读者及批评者的眼中,乐府变运动不为人知、而“梅村体”世人皆知的深层原因吧。

[责任编辑 刘培]

① 白居易撰,顾学颉校点:《白居易集》卷三《新乐府》序,北京:中华书局,1979年,第52页。

# 从职位到官位(一):以汉魏南北朝的校书郎为例

刘 啸

**摘要:**西汉时期的“校书”只是一个职位,是由他官兼领的工作。东汉的“校书郎”是由“校书”职位和“郎”官位组合成的一个习惯用语,其本质是郎官,也就是以郎官去领校书。虽然东汉有校书部这样的机构,但并不管理校书郎。魏晋新设的“秘书郎”本来是取代校书郎从事校书工作的官员,但由于门阀社会的成立,秘书郎异化为高门大族的起家官,当官而不任事。对于这种情况,南朝继续采用以他官领校书的老办法,北朝则在秘书郎下新设校书郎以从事校书工作。两汉的他官领校书与北朝以至隋唐的校书郎是有区别的。前者是专家治专学,后者可能只是从事简单的文字校对工作。对“校书”从职位到官位演变过程的个案考察,或许有助于更好地理解官僚制度形成过程中的一些问题。

**关键词:**校书;郎官;秘书郎;校书郎

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.01.07

## 一、概念的界定

本文的“职位”并不是一个宽泛的概念,大致有两方面的内容:首先,相对于“官位”来说,没有官品,这是“职位”的核心要素。它包含两方面的内容:一是始终没有官品;二是在某个时期取得了官品。其次,必须有事可做,有权力、有责任。这也包含两个方面:一是某些事务本来并不包含在已有职官的权责范围之内,经过长期行用,在这个时期固定为某些职官的职掌;二是长期设置的某些职位,取得官品,变成了新的官位。

这样一种无官品、有权责的“职位”并非魏晋南北朝时期特有的现象。廖伯源先生在研究秦汉时期皇帝使者与官制演变的过程时指出:“其一、使者奉诏出使,执行某一使命,本为临时差遣,使命完成,其使者之身份就结束。但有某种使命,习惯性常遣某一官职之官员出使执行,久而久之,该使命渐变成该官职官员之固定职掌。……其二、使者之使命成为一新官职之职掌。……其三、官制演变之一现象是有些官职之出现,先有其职务之事实,然后才设置该官职,故其官名是从动词转变而来的。”<sup>①</sup>赖瑞和先生在研究唐代“使职”时提出“举凡没有官品的实职官位,都是使职”的观点<sup>②</sup>,都很有启发意义。本文之所以没有使用“使者”“使职”这样的名称,是因为秦汉的“使者”、唐代的“使职”,有比较明确的定义,具备一些共同的特点。秦汉的“使者”,出使的意味较浓。唐宋史籍中“使职”有大量用例,含义显豁、明确。无论是“使者”还是“使职”,都不能不加辨析地运用到魏晋南北朝“职位”的研究中来。因此,在没有找到如“使者”“使职”等史籍固有词汇时,本文暂且使用描述性的语言来界定魏晋南北朝“职位”的研究范畴。

**作者简介:**刘啸,华东师范大学历史学系讲师(上海 200241)。

① 廖伯源:《使者与官制演变:秦汉皇帝使者考论》,台北:天津出版社,2006年,第325-329页。

② 赖瑞和:《唐代高层文官》,台北:联经出版事业有限公司,2016年,第72页。另参见陈仲安:《唐代的使职差遣制》,《武汉大学学报(人文科学版)》1963年第1期;陈仲安、王素:《汉唐职官制度研究》,北京:中华书局,1993年,第98-101页。

从对“职位”的界定范畴上不难看出它与官品之间的密切联系。在这一方面,阎步克先生作出了重要贡献。阎先生借用现代行政学的理论,设计了“品位—职位”“自利取向—服务取向”的研究框架,对秦汉魏晋南北朝时期的官阶制度有很多独到的见解,提出了一系列重要的观点<sup>①</sup>;特别是他揭示的“职位分类”以事为中心的特点,其实也是廖氏“使者”说,陈氏、赖氏“使职”说的核心要素之一。不过,阎先生更多关注的是既有的官僚等级制度,也就是已经取得秩级或官品的职官,这与本文的视角是不同的。赖瑞和先生在研究从使职演变为职事官时曾经简要回顾了唐代秘书省校书郎的前世今生,说明“中国历史上的许多官制,在最初设置时,往往是从使职开始的”<sup>②</sup>。本文即是在此基础上,考察汉魏南北朝时期的校书郎是怎样从“职位”演变为“官位”的。

## 二、西汉的“校书”与东汉的“校书郎”

《汉书·艺文志》曰:

汉兴,改秦之败,大收篇籍,广开献书之路。迄孝武世,书缺简脱,礼坏乐崩,圣上喟然而称曰:“朕甚闵焉!”于是建藏书之策,置写书之官,下及诸子传说,皆充秘府。至成帝时,以书颇散亡,使谒者陈农求遗书于天下。诏光禄大夫刘向校经传诸子诗赋,步兵校尉任宏校兵书,太史令尹咸校数术,侍医李柱国校方技……会向卒,哀帝复使向子侍中奉车都尉歆卒父业。<sup>③</sup>

西汉建国之初,承嬴秦焚书之祸,文献散亡。惠帝四年(前191)三月,废挟书之律<sup>④</sup>,孝文、孝武置博士以广经说<sup>⑤</sup>,典籍稍备。至成帝河平三年(前26),始诏以刘向等人校书。校书在当时是临时性的任务,所以从专业的角度出发,从各个官署抽调了专门的人才,也就是以他官来做这件事。河平三年,刘向五十四岁起至七十二岁卒时,一直在做校书这件工作,所以史书才会记载“刘向为孝成皇帝典校书籍二十余年”<sup>⑥</sup>。“校书”在西汉,只是一件工作,一个任务,一个职位。只要学有专长即可,既不管任职者本身官位高低,在任职时间上也并没有什么限制,所以《唐六典》在提到西汉的“校书”时才会说“斯皆有其任而未置其官”<sup>⑦</sup>。

至东汉,始有“校书郎”的名号,顾名思义,它是由“校书”和“郎”两部分合成的。“校书”代表了职务,说明它要做的事;“郎”则是官位。严格来说,“郎”只是“郎吏”“郎官”“郎署”等的一个泛称。在东汉,光禄勋统诸郎署,除了虎贲、羽林等下辖执掌宿卫侍从的郎官以外,“郎”主要是指五官、左、右三、中郎将下辖的中郎、侍郎、郎中,即“三署郎”。所以,严耕望先生说“东汉郎署专供行政人才之训练与回翔,不以宿卫给事为要务”<sup>⑧</sup>。王克奇先生认为,虽然《后汉书·百官志》云三署皆有中郎、侍郎、郎中三级,但实际上,东汉光禄勋下三署可能只有郎中,而没有中郎、侍郎<sup>⑨</sup>,这个意见大概是正确的。

① 阎步克:《品位与职位——秦汉魏晋南北朝官阶制度研究》,北京:中华书局,2002年,第2—17页;《中国古代官阶制度引论》,北京:北京大学出版社,2010年,第9—25页。

② 赖瑞和:《唐代高层文官》,第46—52页。

③ 班固:《汉书》卷三十,第1701页。关于《艺文志》序文的考释,见王应麟:《汉制考 汉艺文志考证》,北京:中华书局,2011年,第119—121页;顾实:《汉书艺文志讲疏》,上海:商务印书馆,1929年,第1—13页;陈国庆编:《汉书艺文志注释汇编》,北京:中华书局,1983年,第1—8页;张舜徽:《汉书艺文志通释》,武汉:湖北教育出版社,1990年,第2—9页。

④ 班固:《汉书》卷二《惠帝纪》,北京:中华书局,1964年,第90页。

⑤ 班固:《汉书》卷三十六《楚元王传》载刘歆《移太常博士书》,第1968—1971页。余嘉锡先生认为,汉代校书始于汉初高祖时期,至宣帝时期,“校书之事,在西汉时几于累朝举行,以为常典,虽其所校或仅谈话,或只议礼,偏而不全,规模未廓,然大辘椎轮,不可诬也”(余嘉锡:《目录学发微》,北京:中华书局,2009年,第90—95页)。

⑥ 李昉等撰:《太平御览》卷六〇六《简》引《吴越》,北京:中华书局,1960年,第2725页。参见钱穆:《刘向歆父子年谱》,《两汉经学今古文平议》,台北:联经出版事业有限公司,1998年,第42—45、63—65页。

⑦ 李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》卷十《秘书省》“校书郎八人,正九品上”条注,北京:中华书局,1992年,第298页。

⑧ 严耕望:《秦汉郎吏制度考》,《严耕望史学论文集》,上海:上海古籍出版社,2009年,第32页。

⑨ 王克奇:《论秦汉郎官制度》,安作璋、熊铁基:《秦汉官制史稿》“附录”,济南:齐鲁书社,2007年,第384—386页。

东汉一代,我们可以找到“校书郎中”马融<sup>①</sup>,却没有“校书中郎”或“校书侍郎”的记载。

秦汉的郎吏在储备人才方面的妙用,严耕望先生在《秦汉郎吏制度考》一文中已有详确的论证。其中,严先生注意到郎官给事他署的现象堪称卓见。光禄勋下辖诸郎官,给事尚书,那就是“尚书郎”;给事黄门,那就是“黄门郎”。“东汉又以光禄勋典校秘书,故称校书郎;又以书在东观,郎居其中,又称东观郎”<sup>②</sup>。因此,无论是“校书郎”还是“东观郎”,它的本体是“郎”。这里的“郎”无论是指郎中、侍郎还是中郎,三者都有秩级,都是官位,其实也就是“校书郎”的本官。杜佑说“盖有校书之任,而未为官也,故以郎居其任,则谓之校书郎。以郎中居其任,则谓之校书郎中”<sup>③</sup>,可谓一语中的,“校书”是任务,是职位,是服务;“郎”才是本官。因为郎官在官制的规定上并无员数的限制,而且也没有固定的职务,所以当朝廷有需要时,就可以给予某人一个郎官的官位,并指派去从事某项特定的职务。《唐六典·秘书省》“校书郎八人,正九品上”条注引《续后汉书》云:

马融,安帝时为大将军邓鹭所召,拜校书郎中。在东观十年,穷览典籍,上《广成颂》。<sup>④</sup>

马融是一代大儒,所以朝廷给予他一个郎中的官位,让他去东观从事校书的工作,而且一干就是十年。在官制灵活性这一点上,秦汉的郎吏制的确有后代官制不可企及之处。

东汉不仅出现了“校书郎”,而且还出现了“校书部”,《后汉书·班彪传上附班固传》:

(班)固以(父班)彪所续前史未详,乃潜精研思,欲就其业。既而有人上书显宗,告固私改作国史者,有诏下郡,收固系京兆狱,尽取其家书。先是扶风人苏朗伪言图讖事,下狱死。固弟超恐固为郡所核考,不能自明,乃驰诣阙上书,得召见,具言固所著述意,而郡亦上其书。显宗甚奇之,召诣校书部,除兰台令史,与前睢阳令陈宗、长陵令尹敏、司隶从事孟异共成《世祖本纪》。迁为郎,典校秘书。<sup>⑤</sup>

中华书局点校本于“召诣校书部”有一条校勘记,云:“‘校书部’疑当作‘校书郎’。《御览》五一五引正作‘校书郎’,又《班超传》云‘兄固,被召诣校书郎’。”<sup>⑥</sup>我认为,可能恰恰相反,《御览》和《班超传》的“校书郎”是“校书部”之误。理由有三。

第一,《唐六典·秘书省》“校书郎八人,正九品上”条注曰:

东观有校书部,置校书郎中典其事。<sup>⑦</sup>

《通典·秘书监》“秘书校书郎”条注文:

明帝召班固诣校书部,除兰台令史,后迁为郎,典校秘书。<sup>⑧</sup>

无论《唐六典》、《通典》是直接抄自《后汉书》,还是别有所据,此处都是“校书部”,而不是“校书郎”。《唐六典》更明确记载东观有校书部这一机构。

第二,考《经籍纂诂》及《故训汇纂》,“诣”字有“至、候、到、往、进”等义<sup>⑨</sup>。却没有“任、拜、除”等义。明帝奇班固之才,才让他去校书部,后拜兰台令史。如果这里的“校书部”是“校书郎”的话,“诣”字就无法解释。

① 范晔:《后汉书》卷六十上《马融传上》,北京:中华书局,1973年,第1954页。

② 严耕望:《秦汉郎吏制度考》,《严耕望史学论文集》,第44页。另,“郎”给事黄门,即“黄门郎”在汉代的各种名称,见杨鸿年:《汉魏制度丛考·黄门郎》,武汉:武汉大学出版社,2005年,第65-67页。

③ 杜佑撰,王文锦等点校:《通典》卷二十六《秘书监》“秘书校书郎”条,北京:中华书局,1988年,第735页。杜氏将“郎”与“郎中”分为两官,似乎不确,因为“郎”可包括“郎中”。

④ 李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》卷十,第298页。

⑤ 范晔:《后汉书》卷四十上,第1333-1334页。

⑥ 范晔:《后汉书》卷四十上,第1353-1354页。

⑦ 范晔:《唐六典》卷十,第298页。

⑧ 杜佑撰,王文锦等点校:《通典》卷二十六,第735页。

⑨ 阮元等撰集:《经籍纂诂》,北京:中华书局,1982年,第1517、1532页;宗福邦等编:《故训汇纂》,北京:商务印书馆,2003年,第2119页。

第三,《班固传》明确记载班固先除兰台令史,后因修《世祖本纪》有功,迁为郎,继续典校秘书。按,据本传此处“兰台令史”注引《汉官仪》曰:“兰台令史六人,秩百石,掌书劾奏。”<sup>①</sup>而郎官最低一等的“郎中”也是比三百石。如果“校书部”是“校书郎”的话,似乎没有先任校书郎后除兰台令史的道理,何况后文还明言“迁为郎”。因此,我认为,《后汉书》此处的“校书部”是不误的。

余嘉锡先生虽然对本条史料没有做过专门研究,但他曾对“书部”这一词汇做过讨论。他引阮孝绪《七录·序》及《隋书·经籍志》所记“书部”语,认为:

兰台书部,乃泛指部次之事,盖谓度藏图书之分类法也。<sup>②</sup>

即“书部”是指当时兰台藏书,依刘歆《七略》分类为书的部次,那么“校书部”之义,就应该是校定书的部次。如果按照余先生的解释,此处断句似应改为“显宗甚奇之,召诣,校书部,除兰台令史”,但“召诣”作为汉魏南北朝的常用词汇,意思是征召某人至某处,其后一般均接名词,似乎没有单独断句的例子。因此,我仍然认为《班固传》的“校书部”是名词,即负责校书的一个机构。

“校书部”是否是校书郎的管理机构呢?恐怕不是的。“校书部”很可能只是一个临时设置的部门,在官僚体系内并没有编制。这仍可以马融的经历为证。《后汉书·马融传》上:

(永初)四年,拜为校书郎中,诣东观典校秘书。是时邓太后临朝,(邓)鹭兄弟辅政。……元初二年,上《广成颂》以讽谏。……颂奏,忤邓氏,滞于东观,十年不得调。因兄子丧自劾归。太后闻之怒,谓融羞薄诏除,欲仕州郡,遂令禁锢之。太后崩,安帝亲政,召还郎署,复在讲部。((《马》融集》云,时左将奏融遭兄子丧,自劾而归,离署当免官。)<sup>③</sup>

马融以上疏忤旨,触怒外戚,所以在东观校书十年,不得调任,最后自劾归家。所谓“离署”,不是指离开东观,也不是指离开校书部,而是指离开郎署,因为马融是以郎中的身份去东观校书的,他是一个“郎”。所以,邓太后死后,安帝才会将他“召还郎署”,仍然给了他“郎”的官位。

由此可见,东汉虽然可能有“校书部”这种专司校书的部门,但并不能管理校书郎。因为“校书郎”在本质上是郎,只是以郎的身份在校书这个职位上工作而已。所以,校书郎隶属于郎署,即隶属于光禄勋管理。

东汉有了校书郎以后,像西汉那样以他官典校秘书的情况仍然是存在的。《后汉书·张衡传》:

永初中,谒者仆射刘珍、校书郎刘駒駮等著作东观,撰集《汉记》,因定汉家礼仪,上言请衡参论其事,会并卒,而衡常叹息,欲终成之。及为侍中,上疏请得专事东观,收捡遗文,毕力补缀。<sup>④</sup>

刘駒駮不用说,他本身就是校书郎。刘珍当时是谒者仆射,按照《续汉书·百官志》的记载,是个比千石的官<sup>⑤</sup>。所谓“著作东观”,首要任务就是校正文字,考论异同。《后汉书·文苑传上·刘珍传》:

永初中,为谒者仆射。邓太后诏使与校书刘駒駮、马融及五经博士,校定东观《五经》、诸子传记、百家艺术,整齐脱误,是正文字。<sup>⑥</sup>

由此可见,安帝永初年间,邓太后曾组织过一次东观校书,除了刘駒駮、马融等校书郎外,还有谒者仆射刘珍以及五经博士。刘珍、刘駒駮“上言请衡参论其事”,自然也就是请张衡共同来东观校书,商讨得失。等到二刘死后,张衡以侍中(在东汉,这是一个比二千石的高官)<sup>⑦</sup>“上疏请得专事东观,收捡遗

① 范晔:《后汉书》卷四十上《班彪传上》,第1334页。

② 余嘉锡:《目录学发微》,第98-99页。

③ 范晔:《后汉书》卷六十上,第1954-1955、1970-1971页。括号内引《马融集》为原注。

④ 范晔:《后汉书》卷五十九,第1940页。

⑤ 司马彪撰,刘昭注补:《后(续)汉书志》卷二十五,第3578页。

⑥ 范晔:《后汉书》卷八十上,第2617页。从政治正统性方面的建构来论述东汉校书与著作关系方面的论文,参考饭岛良子:《後漢の鄧太后の学者集団による「校書」:「詩」生民と閔宮の「毛伝」にみる漢制》,《アジア文化研究》38,2012年;《後漢時代の東觀での「校書」と「著作」:担当した学者官僚と対象になった書物》,《アジア文化研究》41,2015年。

⑦ 此事在《后(续)汉书志》卷二十四《百官》序“故新汲令王隆作《小学汉官篇》,诸文偶说,较略不究”条刘昭注引胡广注文有详细记载,其中就说到了“至顺帝时,平子(即张衡字)为侍中典校书”,第3555-3556页。

文,毕力补缀”,也就是请求以侍中去从事校书的工作。

以无员无固定职务的郎官,赋予校书的职位,名之曰“校书郎”,这是东汉的首创,但可能也有与生俱来的缺陷。“校书郎”的本官是“郎”,上文说过,东汉的三署郎很可能只有郎中一个级别。郎中,据《续汉书·百官志》,仅仅是个比三百石的小官,这就决定了东汉的校书郎只能作为初入仕途的低级官位,比如窦章、贾逵、班固、杨终、马融、蔡邕、孔僖、傅毅、王逸、高彪等,或以郎起家,典校秘书,或以兰台令史起家,迁校书郎<sup>①</sup>。无论西汉还是东汉,也无论从事校书一职的官位高、低,这些人基本都是一代大儒或学有专长,所以才有“当时重其职,故学者称东观为老氏臧室,道家蓬莱山”<sup>②</sup>的说法。

《唐六典》说“东观有校书部,置校书郎中典其事。时,通儒达学亦多以他官领之”<sup>③</sup>。如果将“校书”看成是一种职位,那么“郎中”其实也是一种“他官”,因为两汉的官制上从无“校书郎”之名,有的只是“郎”。这种以他官领校书的情况,自西汉至东汉一直存在。只是东汉发明了以“郎”去领校书,行用渐广之后,史籍上才会出现“校书郎”的名号。

### 三、魏晋南北朝的秘书郎与北朝的校书郎

《宋书·百官志下》:

汉桓帝延熹二年,置秘书监。……文帝黄初初,置中书令,典尚书奏事,而秘书改令为监。……掌艺文图籍。《周官》外史掌四方之志、三皇五帝之书,即其任也。汉西京图籍所藏,有天禄、石渠、兰台、石室、延阁、广内之府是也。东京图书在东观。<sup>④</sup>

《唐六典·秘书省》“秘书省:监一人,从三品”条注曰:

至桓帝延熹二年,始置秘书监,属太常,掌禁中图书秘记,故曰秘书。……文帝黄初中,分秘书立中书,因置监、令……魏氏兰台亦藏书,御史掌焉。《魏略》:“薛夏云:‘兰台为外台,秘书为内台。’”是也。魏初,秘书属少府。及王肃为监,以为秘书之职即汉东观之任,安可复属少府!自此之后,不复属焉。至晋武,又以秘书并入中书。惠帝永平元年诏:“秘书典综经籍,考校古今,中书自有职务,远相统摄,于事不专。宜令复别置秘书寺,掌中外三阁图书。”自是,秘书寺始外置焉。……宋、齐同晋氏。<sup>⑤</sup>

据此可知,魏晋时新设立了一个名叫“秘书寺”的机构,代替了两汉以来如天禄、石渠、东观等藏书机构,职能是“掌艺文图籍”“典综经籍,考校古今”。既然秘书寺是“掌中外三阁图书”,而且还要考校古今,那么自然就包括了“校书”这一基本职能。可是,魏晋时期却没有了“校书郎”的身影,我认为,秘书寺的秘书郎取代了校书郎的职能,同时成为了一个新的官职,其证有三。

首先,前面已经说过,东汉的校书郎,他的本质是郎,是以郎去从事校书的职务。东汉的东观以及校书部并没有管理校书郎的职能,因为郎官属于郎署,属于光禄勋管辖。《宋书·百官志上》“光禄勋”条:

魏、晋以来,光禄勋不复居禁中,又无复三署郎,唯外官朝会,则以名到焉。<sup>⑥</sup>

魏晋以来,三署郎没有了,郎署解散了,校书郎一下子失去了组织。新设的秘书寺以考校古今图书为职事,从“郎”的名称看,秘书郎最有可能取代校书郎去从事校书工作。

其次,《太平御览·秘书郎》引沈约《宋书》曰:

① 范晔:《后汉书》卷二十三《窦融传附窦章传》,第821—822页;卷三十六《贾逵传》,第1235页;卷四十一《班彪传上》,第1334页;卷四十八《杨终传》,第1597页;卷六十上《马融传上》,第1954页;卷六十下《蔡邕传下》,第1990页;卷七十九上《儒林传上》,第2562页;卷八十上《文苑传上》,第2613页;卷八十上《文苑传上》,第2618页;卷八十下《文苑传下》,第2650页。

② 范晔:《后汉书》卷二十三《窦融传附窦章传》,第821—822页。

③ 李林甫等撰,陈仲夫点校,《唐六典》卷十《秘书省》“校书郎八人,正九品上”条注,第298页。

④ 沈约:《宋书》卷四十,北京:中华书局,1974年,第1246页。下划线为笔者所加。

⑤ 李林甫等撰,陈仲夫点校,《唐六典》卷十,第296页。下划线为笔者所加。参考[日]津田资久:《王肃「論秘書表」の基礎的研究》,《国士館大学文学部人文学会紀要》38,2005年。

⑥ 沈约:《宋书》卷三十九,第1229页。

秘书郎,四人,后汉校书郎也。<sup>①</sup>

本条不见于今本《宋书》,很可能是《百官志》的佚文<sup>②</sup>。这里就明确说秘书郎就是东汉的校书郎。

第三,《太平御览·秘书郎》引王隐《晋书》曰:

郑默字思元,为秘书郎,删省旧文,除其浮秽。

本条又引《晋太康起居注》曰:

秘书丞桓石绥启校定四部书,诏郎中四人各掌一部。

同书《校书郎》引《晋令》曰:

秘书郎,掌中外三阁经书,覆校阙遗,正定脱误。<sup>③</sup>

“覆校阙遗,正定脱误”就是校书,郑默任秘书郎所做的工作其实和刘向等人在东观校书没有什么差异。因此,我们说秘书郎取代了校书郎。

不过秘书郎和校书郎有本质的差异。“校书”在两汉是一个职位,是一个任务,它可以由他官兼任,也可以由郎官专任。“校书郎”只是以“校书”的职务去称呼郎官,而不是一个正式的官位。魏晋以至南朝的“秘书郎”却是一个官位,它不是以“郎”去秘书寺从事典校秘书的工作,而是秘书寺下设的一个正规的职官。《唐六典》“秘书郎四人,从六品上”条引《晋令》:

秘书郎中品第六,进贤一梁冠,绛朝服。<sup>④</sup>

可见秘书郎是有品级,有冠服的官位,南朝各史的《百官志》也都有相应的记载,秘书郎的工作就是管书、校书。由于魏晋时期秘书郎这一官位的设置,自西汉以来的“校书”的职位可以说已经发生了蜕变,这是一个从职位到官位的变化过程。秘书郎有官品、有员额、有权责,是官而不是职了。

可是南朝的秘书郎却发生了异化,《初学记·秘书郎》:

自置以来,多起家之选。在中朝或以才授,历江左多仕贵游,而梁世尤甚。当时谚曰“上车不落为著作,体中何如则秘书”,言其不用才也。<sup>⑤</sup>

《梁书·张缙传附张纘传》:

秘书郎有四员,宋、齐以来,为甲族起家之选,待次入补,其居职,例数十百日便迁任。<sup>⑥</sup>

《宋书·王敬弘传》:

子恢之被召为秘书郎,敬弘为求奉朝请,与恢之书曰:“秘书有限,故有竞。朝请无限,故无竞。吾欲使汝处于不竞之地。”太祖嘉而许之。<sup>⑦</sup>

秘书郎定员四人,求为秘书郎的人太多,所以有竞争。南朝的秘书郎已经是甲族起家之选,有大批排队等候入选之人。周一良先生说:

至于秘书著作,为甲族起家之选,其为清职又不待论矣。尝推原所以,大抵上述诸官其先专用高门,习之既久,世遂目为高门专利。门阀之显与官位之清遂互相呼应,连为一事。其起原实肇于晋中朝……是贵势垄断秘著之职始于西晋。然其初仅缘于“职闲廩重”耳,无关清浊也。<sup>⑧</sup>

① 李昉等撰:《太平御览》卷二三三,第1109页。

② 今本《宋书·百官志下》“秘书监”条,对秘书监、秘书丞、著作郎、著作佐郎都有一定的描述,或职掌或典故,唯独秘书郎全无信息。陈爽先生也怀疑本条为《百官志》佚文,见氏撰《〈太平御览〉所引〈宋书〉考》,《文史》2015年第4辑。

③ 李昉等撰:《太平御览》卷二三三,第1108、1109页;卷二三四,第1112页。魏晋时期,秘书寺有秘书郎中,自南朝宋开始,去“中”字,称秘书郎。徐坚等著:《初学记》卷十二《秘书郎》:“秘书郎,魏官也。初汉献帝置秘书令,有丞、郎,盖是中书之任。魏文分秘书为中书,而秘书别掌文籍,领秘书丞及秘书郎中,即其任也。至宋,除中掌,直曰‘秘书郎’。”(北京:中华书局,2004年,第297-298页)秘书郎中与秘书郎在魏晋时往往混用,就好像东汉的校书郎中与校书郎往往混用一样。

④ 李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》卷十,第297页。

⑤ 徐坚等著:《初学记》卷十二,第298页。

⑥ 姚思廉:《梁书》卷三十四,北京:中华书局,1973年,第493页。

⑦ 沈约:《宋书》卷六十六,第1732页。

⑧ 周一良:《〈南齐书·丘灵鞠传〉试释兼论南朝文武官位及清浊》,《魏晋南北朝史论集》,北京:北京大学出版社,1997年,第118页。

据此可知,秘书郎已经成为士族高门起家的标配,变成了一种身份的象征。至于秘书郎是做什么的,并不重要;秘书郎任职需要什么条件,也不重要。只要会写一般起居问候之书信,即能书“体中何如”,就可以做秘书郎<sup>①</sup>。在南朝门阀社会的体制之下,秘书郎有无才学根本不需要考虑,这时的秘书郎,不要说校书,恐怕看书都是有问题的。不过,南朝还是能偶尔见到秘书郎校书的例子,《梁书·殷钧传》:

天监初,拜驸马都尉,起家秘书郎,太子舍人,司徒主簿,秘书丞。钧在职,启校定秘阁四部书,更为目录。又受诏料检西省法书古迹,别为品目。<sup>②</sup>

上引《初学记》说秘书郎“历江左多仕贵游,而梁世尤甚”,《唐六典》也说秘书郎“江左多任贵游年少,而梁代尤甚”<sup>③</sup>,在萧梁,像殷钧这样任秘书郎、丞时还从事本职工作,即校书、编目的情况应该不多。正因如此,当时又开始采用临时任命某人去校书的方法,《梁书·文学传下·刘峻传》:

至明帝时,萧遥欣为豫州,为府刑狱,礼遇甚厚。遥欣寻卒,久之不调。天监初,召入西省,与学士贺踪典校秘书。<sup>④</sup>

刘峻即刘孝标,他在梁武帝天监初年被召入西省时,不知担任什么官职<sup>⑤</sup>。据祝总斌先生的研究,梁陈的“西省由南齐武官入值之地改为学士撰史、撰谱的机构”<sup>⑥</sup>。刘峻与西省学士贺踪典校秘书,也就是在做校书的工作,这正是因为负责校书的秘书郎当官而不任事。

《唐六典·秘书省》“校书郎八人,正九品上”条注曰:

自汉、魏历宋、齐、梁、陈,博学之士往往以他官典校秘书。<sup>⑦</sup>

据上所考,这句话其实可以分三个层次。首先,汉代的确是以他官典校秘书。其次,魏晋新设秘书郎负责校书,当官负责。第三,南朝虽有秘书郎,却发生了异化,变成了贵游年少起家官,所以再次采用他官典校秘书的老办法。

北朝则与南朝不同,《隋书·百官志中》载北齐制度:

秘书省,典司经籍。监、丞各一人,郎中四人,校书郎十二人,正字四人。<sup>⑧</sup>

北齐制官,多循北魏制度,特别是孝文帝以后之制度。对于元魏一朝秘书省诸官的职掌、地位、迁转等考订,郑钦仁先生已有详细的研究<sup>⑨</sup>。据郑先生所考,北魏秘书省既有秘书郎,也有校书郎,两个都是官位,而南朝只有秘书郎而无校书郎。

郑钦仁先生说“秘书郎之职掌,在典秘阁,校整图书”“校书郎者,职典校书”<sup>⑩</sup>。二者似乎重复,但问题并没有那么简单。《魏书·官氏志》:

自太祖至高祖初,其内外百官屡有减置,或事出当时,不为常目……旧令亡失,无所依据。

太和中高祖诏群僚议定百官,著于令。<sup>⑪</sup>

北魏诸制度之制定,实以孝文帝一朝为分界线,前此多“事出当时,不为常目”,而“魏孝文之改制,即

① 王利器:《颜氏家训集解(增补本)》卷三《勉学第八》“上车不落则著作,体中何如则秘书”条集解,北京:中华书局,1993年,第149—150页。

② 姚思廉:《梁书》卷二十七,第407页。

③ 李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》卷十《秘书省》“秘书郎四人,从六品上”条注,第297页。

④ 姚思廉:《梁书》卷五十,第702页。

⑤ 王钦若等编:《册府元龟》卷七二七《幕府部·辟署二》载:“刘峻字孝标,齐萧遥欣为豫州,引为府刑狱,礼遇甚厚。后为西省学士,免。安成王季好峻文学,及迁荆州,引为户曹参军。”(北京:中华书局,1960年,第8655—8656页)则刘峻被召入西省时,担任西省学士,但《册府》本条是别有所据还是综合《梁书》相关记载而成,不得而知。

⑥ 祝总斌:《两汉魏晋南北朝宰相制度研究》第九章第三节《南朝的中书侍郎与西省》,北京:中国社会科学出版社,1990年,第355—356页。

⑦ 李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》卷十,第298页。

⑧ 魏征等撰:《隋书》卷二十七,北京:中华书局,1982年,第754页。

⑨ 郑钦仁:《北魏官僚机构研究》第一编《秘书省》,台北:稻乡出版社,1995年,第31—137页。

⑩ 郑钦仁:《北魏官僚机构研究》,第103、123页。

⑪ 魏收:《魏书》卷一一三,北京:中华书局,1974年,第2976页。



吸收南朝前期发展之文化”<sup>①</sup>，官制自然也不能例外。唐长孺先生说：

在南朝，士庶的官职、婚姻都有严格的区别。元宏把这一套完全抄袭过来。他颁布了统一官制的命令，把过去部落残遗的制度和随时设置的官称一律废除，根据汉魏以来以至晋宋的制度规定一个新的官制。在新的官制中明白规定了官职的清浊。<sup>②</sup>

孝文帝锐意汉化，不仅对南朝文物制度多有模仿，而且对门阀制度似乎非常钦羨。“以朝廷的威权采取法律的形式来制定门阀序列，北魏孝文帝定士族是第一次”<sup>③</sup>，表现在官制的制定上，就是用法令的形式硬性规定某一官职的清浊。孝文帝既然钟情于门阀制度，又根据汉魏以至晋宋的制度制定了一套新官制，那么，在南朝“为甲族起家之选”的第一流清官秘书郎必然在北魏也获得了同等的地位。秘书郎在南朝作为门阀的起家官是一种身份的象征，孝文帝既然制定门阀、制定官职的清浊，那么自然不会放弃像秘书郎这种最能标识门阀社会地位的官职。郑钦仁先生在研究北魏的秘书郎后指出：

自孝文帝朝起，当官者虽多，但不见其人在位时有何职务方面之贡献，恐一如《通典》所称，自宋齐以后，为甲族起家之选，居职十月便迁之情形。……只当起家官，不重在职掌。<sup>④</sup>

据此可知，北魏秘书郎完全继承南朝秘书郎的门阀起家官特性，重身份而不重职掌。

在秘书郎当官而不任事的情况下，秘书省下新设的校书郎就与秘书郎的职掌不相重复了。北魏孝文帝用夏变夷，不仅重新规划制度，而且广求书籍，甚至不惜向敌国南齐求书<sup>⑤</sup>。虽然没有成功，但孝文帝急于文治的心态跃然纸上。既然孝文帝能向敌国求礼问乐、摹写旧本，自然也会在国内广求图书，《魏书·高祖纪下》：

（太和十九年六月）癸丑，诏求天下遗书，秘阁所无、有裨益时用者加以优赏。<sup>⑥</sup>

这与汉武帝至成帝时求遗书于天下何其相似。《魏书·儒林·孙惠蔚传》：

世宗即位之后，仍在左右敷训经典，自冗从仆射迁秘书丞、武邑郡中正。惠蔚既入东观，见典籍未周，乃上疏曰：“……臣学阙通儒，思不及远，徒循章句，片义无立。而慈造曲草，厕班秘省，忝官承乏，唯书是司。而观、阁旧典，先无定目，新故杂糅，首尾不全。有者累帙数十，无者旷年不写。或篇第褫落，始末沦残；或文坏字误，谬烂相属。篇目虽多，全定者少。臣今依前丞臣卢昶所撰《甲乙新录》，欲裨残补阙，损并有无，校练句读，以为定本，次第均写，永为常式。其省先无本者，广加推寻，搜求令足。然经记浩博，诸子纷纶，部帙既多，章篇纰缪，当非一二校书，岁月可了。今求令四门博士及在京儒生四十人，在秘书省专精校考，参定字义。如蒙听许，则典文允正，群书大集。”诏许之。<sup>⑦</sup>

据上引传文，可知秘书省“唯书是司”，即是管理图书的机构。可是经过孝武帝广收图书，直到宣武帝时期，秘书省所藏新、旧典籍还没有系统整理过。孙氏的前任卢昶担任秘书丞大概在孝文帝后期，宣武帝景明初除中书侍郎<sup>⑧</sup>。他曾经在秘书丞任上编过一部《甲乙新录》，这必然是孝文帝时期秘书省藏书的总目<sup>⑨</sup>。孙惠蔚想根据这部总目“裨残补阙，损并有无，校练句读，以为定本”，可是“部帙既多，章篇纰缪，当非一二校书，岁月可了”。据此可知北魏校书郎的一些信息：第一、校书郎之职责在于校

① 陈寅恪：《隋唐制度渊源略论稿》之《礼仪》、《职官》二章，北京：生活·读书·新知三联书店，2011年。

② 唐长孺：《拓跋族的汉化过程》，《魏晋南北朝史论丛续编》，北京：中华书局，2011年，第163页。

③ 唐长孺：《论北魏孝文帝定氏族》，《魏晋南北朝史论拾遗》，北京：中华书局，2011年，第91页。

④ 郑钦仁：《北魏官僚机构研究》，第111页。文中引《通典》所称“居职十月便迁之情形”句。按，“月”恐是“日”之误，中华书局点校本正作“日”字（第735页）。

⑤ 参考牟发松：《王融〈上疏请给虏疏〉考析》，《汉唐历史变迁中的社会与国家》，上海：上海人民出版社，2011年，第426—431页。

⑥ 魏收：《魏书》卷七下，第177—178页。

⑦ 魏书：《魏书》卷八十四，第1853—1854页。下划线为笔者所加。

⑧ 魏收：《魏书》卷四十七《卢玄传附卢昶传》，第1055页。

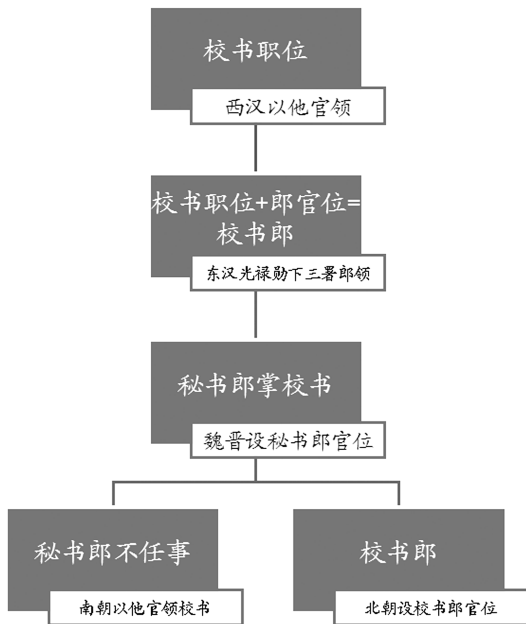
⑨ 《唐六典》卷十《秘书省》“秘书郎四人，从六品上”条注引《晋起居注》云：“武帝遣秘书图书分为甲、乙、景、丁四部，使秘书郎中四人各掌一焉。”（第297页）

考图书,正定纰谬;第二、校书郎之官位是有员额限制的,且数量不多;第三、校书郎的任期是有时间限制的,绝不可能像两汉那样成年累月,甚至花费十几年时间在东观从事校书工作。虽然北魏“居校书郎者多是饱学之士”<sup>①</sup>,但校书郎作为官位的特性却限制了它本身的职能。因此,孙惠蔚又开始采用因事任命的老办法,要求“令四门博士及在京儒生四十人,在秘书省专精校考,参定字义”,也就是以他官去典校秘书。

在秘书省下设校书郎是北魏首创,职如官名,就是从事校书的工作。可以说,北魏广收图书的背景与汉成帝时期的情况极其相似,但西汉是任命他官去从事校书,北魏却是设置校书郎官位。自西汉以来,以“校书”入官名,这是第一次,是在秘书郎不校书的情况下新设的官职,也被北齐、隋唐所继承。

#### 四、余论:旧有与新设之间

现在将汉魏南北朝“校书”一职从职位到官位的变化情况图示如下:



“校书”本来只是一个职位,可以由任何他官去领、去兼任,因为没有制度的束缚,所以非常的灵活。西汉成帝时,校书延请了各方面的专家,实际上是在按专业选人,是专家治专学。东汉以郎吏领校书,由于郎吏制度本身的特殊性,当时仍然可以进用一大批学者,时间上也可以常年在东观工作。但是,领校书的郎本身官位不高,这就决定了当时的校书郎只能被授予初入仕途者。魏晋新设的秘书郎取代了校书郎,随着门阀体制的成立,秘书郎异化成为甲族起家官,被高门所独占。面对这一情况,南朝采用了以他官典校秘书的老办法,而北朝则设立了校书郎这一新官职。

魏晋秘书寺秘书郎的本职是校书,只是因为门阀社会的成立,秘书郎当官而不任事。北魏秘书省校书郎的职责也是校书,最初设置的为了解决秘书郎不任事与秘书省急需整理图书之间的矛盾。随着门阀体制的崩溃与南北复归统一,特别是九品中正制的废除,使门阀专政失去了制度上的保障。作为标示门阀身份的秘书郎,实际上至迟在隋代已经出现了变化。隋代秘书省关注的是任官者个人的学术修养,更多的是依照职位的要求去选人,而非按照门第的要求去选官。从隋代秘书省官员的身上,我们更多看到的是他们对于礼制的争论,对于文学的创作,而不是家世的炫耀,“平流进取,坐

<sup>①</sup> 郑钦仁,《北魏官僚机构研究》,第127页。

至公卿”正被“依倚道艺”所取代<sup>①</sup>。当秘书郎不再作为甲族起家官,它与校书郎之间在职务上似乎就重复了,有叠床架屋之嫌,设新官而不废旧官之弊。但从北魏开始,秘书郎和校书郎都是隶属于秘书省的官位,有官品,而且校书郎从设置开始,官品就比秘书郎低,这点也被北齐、隋唐所继承,这种职务上的重复实际上被官品的高下分成了上下序列,构成了同一机构内的高低秩序。《唐六典·秘书省》:

秘书郎掌四部之图籍,分库以藏之,以甲、乙、景、丁为之部目。……校书郎、正字掌讎校典籍,刊正文字,皆辨其纰缪,以正四库之图史焉。<sup>②</sup>

《通典·秘书监》:

秘书郎……大唐亦四员,分掌四部经籍图书,分判校写功程事。秘书校书郎……大唐置八人,掌讎校典籍。<sup>③</sup>

唐代秘书郎定员四人,对应经史子集四部库藏,每人管理一库,同时分判校写功程事,即负责分配校写任务,监督校写进度。至于唐代秘书郎是否亲自负责校对、书写图书事,仍需研究。秘书校书郎定员八人,工作就是讎校典籍。由此可见,唐代秘书郎与秘书校书郎形成了上下级关系,秘书郎分配、监督校书郎的工作。《旧唐书·良吏上·李素立传》:

素立寻丁忧,高祖令所司夺情授以七品清要官,所司拟雍州司户参军,高祖曰:“此官要而不清。”又拟秘书郎,高祖曰:“此官清而不要。”遂擢授侍御史,高祖曰:“此官清而复要。”<sup>④</sup>

《通典·秘书监》:

秘书校书郎……为文士起家之良选。其弘文、崇文馆,著作、司经局,并有校书之官,皆为美职,而秘书省为最。<sup>⑤</sup>

秘书郎,武德定令为正七品上,后改为从六品上,虽非要官,却是清官<sup>⑥</sup>,在这一点上,大概是受到了南北朝以来的影响。从官品上说,唐代的秘书郎已经显然不合作为起家官,下属的校书郎官品在正九品上,却很适合作为起家官,从“为文士起家之良选”与“皆为美职,而秘书省为最”来看,这个官位很受文人初入仕者的喜爱。唐代校书郎的工作可能仅仅是文字的校对,而不是文本、意义的校勘,一旦遇有大型的古籍整理,仍然需要奏请鸿儒硕学等他官临时充任。关于这一点,赖瑞和先生讨论已详,无须赘述<sup>⑦</sup>。这里想补充的是,这种校对与校勘的分途,从上举孙惠蔚的例子来看,很可能是从北魏开始的。

以上简要地勾勒了“校书”在汉魏南北朝时期从职位向官位的演变历程。从中可以看出,伴随着“校书郎”官位的定品、定员,丧失了“校书”职位在任职时间上的灵活性,在用人上的专业性。这种由职位到官位的官僚制进程,对于官僚体制来说,到底具有怎样的意义,这是本文暂时无法回答的。另外,南朝文化繁荣,无论朝廷、私人都收藏图书并从事撰述<sup>⑧</sup>,但是为何没有设置校书郎,而一直以他官领校书之职?是没有需要还是没有必要?这也是今后需要研究的。

[责任编辑 孙 齐]

① 参考拙作《从门第到学问的转变——隋代秘书省官员的任职条件析论》,《福建师范大学学报(哲学社会科学版)》2012年第5期。

② 李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》卷十,第298-299、300页。

③ 杜佑撰,王文锦等点校:《通典》卷二十六,第734-736页。

④ 刘昫等撰:《旧唐书》卷一八五上,第4786页。

⑤ 杜佑撰,王文锦等点校:《通典》卷二十六,第736页。

⑥ 唐代明令规定清望官与清官的官职,参考《唐六典》卷二《尚书吏部》,第33-34页。

⑦ 赖瑞和:《唐代基层文官》第一章《校书郎》、第二章《正字》,北京:中华书局,2008年,特别是第52-60页。

⑧ 关于南朝文化上的繁荣,论述很多,笔者主要参考胡宝国:《知识至上的南朝学风》,《文史》2009年第4辑;《东晋南朝的书籍整理与学术总结》,《中国史研究》2017年第1期。后一篇文章注意到,随着书籍在南朝的大量聚集,分门别类的整理工作在不断展开,北朝设馆召学士编纂书籍的制度很可能是学自南方。

# “水火”范畴与中华文明论纲

高成鸯

**摘要:**“水火”范畴居于中华文化的轴心位置。《易传·系辞上》所称“百姓日用而不知”者,可以论证即为“水火”,明代哲人佚语曰“造化之机,水火而已”。由于黄土地洪旱灾害频仍,出于粟食烹饪的实践,华夏先民独有“水火”互动的认识,并进而形成“和”的理念。“天人合一”精神的由来也在于“水火”是天、人内涵中的同一要素。“水火相济”堪作中华的“科学理论”,“冰炭”的对应至今为西方所未至。中华特有的“阴阳—水火”两个层次,介于大跨度的哲学、科学之间,恰好中西互补。

**关键词:**中华文明;“水火”范畴;礼;“阴阳”;中国古代科学

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.01.08

## 小 引

华人连不识汉字者都常说“水火不(相)容”,稍有知识的更懂得“水火相济”,这两个成语无法译为西文,常用词“水火”也只能译为 fire and water(火与水)。这表明西方人认为水、火二物互不相关,火比水更重要。中西文化的这一重大差异,历来未见有人留意。以“水火相济”检索日本学术网站 cinii 等,也未见与其本土哲学相关的论文。因而可说,水火互动、水贵于火的观念,体现着“独异于众”的中华智慧。

水、火是生命产生与繁衍的前提,任何文化都对其非常重视。古希腊哲人以火、(空)气、水、土为元素<sup>①</sup>,印度文化称地、火、水、风为“四大”<sup>②</sup>,都是水、火并列而无特殊关系。对火的重视是普遍的,如希腊对盗火者普罗米修斯的感念演为现代奥运圣火,波斯祆教又称“拜火教”,康德的硕士论文题为《论火》<sup>③</sup>等等。相较而言,对水则相对漠视。独有华夏文化与此相反,亲水而畏火。贵水观念百家皆同:《管子·水地》说水为“万物之本原”,《老子》第八章说“上善若水”,《荀子·宥坐》说水有“八德”……对火则看重其有害的一面:《释名·释天》称“火……亦言毁也,物入中皆毁坏也”<sup>④</sup>,《论衡·言毒》说“夫毒,太阳之热气也,中人人毒”。反映在神话中,《淮南子·本经》的羿“上射九日……万民皆喜”,《山海经·海外北经》的夸父逐日“道渴而死”,都透露出恐惧火、渴望水的文化心理(“太阳崇拜”之说不适于华夏主流文化)。

按现代知识,水为流体物质,火为燃烧现象,不属同类,但两者同具“有形而无定形”的特性,中西古人都视水火为特殊物质。对于火,中西文化都认识到它与“热”同一,如《释名·释天》说“热……如

**作者简介:**高成鸯,天津图书馆研究馆员(天津 300041)。

- ① 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《古希腊罗马哲学》,北京:生活·读书·新知三联书店,1957年,第5、75页。
- ② 姚卫群:《印度古代哲学文献中的“四大”观念》,《西南民族大学学报(人文社会科学版)》2012年第8期。
- ③ [日]安倍能成:《康德实践哲学》,于风梧、王宏文译,福州:福建人民出版社,1984年,第3页。
- ④ 刘熙:《释名》,北京:中华书局,1985年,第4页。

火所烧熬也”<sup>①</sup>，大量“火”旁汉字都与热相关。中西文化对火的认识路向不同，中华轻物而重人，中医理论向人体内化，如《内经·素问·至真要大论》说“诸热瘡癥……皆属于火”；中华对有形的火比较重视，火是物质的观念仍被保留，《本草纲目》中火、水两类并列，前者包括艾火、炭火等<sup>②</sup>。西方更关注物质世界，注重实验，经历过“燃素(phlogiston)”说的长期曲折，近代经过热学转向能量变换等工程研究<sup>③</sup>，对火焰不再关注，“水火关系”会被认为不能成立，但对于中华文化，传统的“水火”命题依然重大，由于它已深化为“冰炭对应”的独到认识，更会引起西方新的关注。

## 一、黄土地与文化“基因”：生存困境使水火相遇、相济

几千种世界文化中，延续至今的唯有中华一家。关于华夏文化的特色，认识已足够充分，但对其“所以然”的问题，历来罕见有人论及。“水火”观念的由来，理应也是解开华夏“文化基因”难题的突破口。

史学家汤因比(A. J. Toynbee)有个著名理论：生存逆境的挑战能激发人类创造力，创造伟大的文明成果<sup>④</sup>。这与《易传·系辞下》的“穷则变，变则通，通则久”法则完全契合<sup>⑤</sup>。《易传·系辞下》又说：“作《易》者，其有忧患乎？”远古圣人的“忧患”应当非指个人遭遇，而是大群体的忧患，如天灾、饥饿及外来族群的掠夺等。“穷”可以理解部族群体陷入绝境难以生存，迫不得已只有改变自身，才又走上“通”途，因而独能长久。据此推想，中华文化的惊人生命力，缘于原始逆境淬炼而来的文化“基因”。中西水、火观念的差异，只能用“生存环境决定论”解释，古希腊“史学之父”希罗多德断言“全部历史都必须用地理观点来研究”<sup>⑥</sup>，而这也符合唯物史观。欧洲生态优越，到处密林清流，没人关注水、火(燃料)，自然界中水、火很少相关(如雨水浇灭山火)，那么，是在什么样的环境中，华夏先民把两者联结成奇妙的一对范畴？

**黄帝要求“节用水火”** 《史记·五帝本纪》记载，黄帝面对“死生之说，存亡之难”，提示部众，除了“时播百谷草木”，还要“节用水火材物”(儒者把“物”曲解为“事”，《墨子·节用》“去无用之费”可证其非)。西方人会无法理解对火(树木)、水何以要“节用”。“节”有节省、控制两层意思。以黄帝为代表的游牧部落辗转来到甘肃“走廊”及陕北黄土高原，全球仅有的地质，半世纪前才由刘东生院士揭示给西方<sup>⑦</sup>。两千万年间西北劲风不断搬运土壤微粒，造成大沙漠及以东的黏黄土地。这里常年缺雨，百丈厚的土层极少湿气，却有黄河穿过。植被稀疏<sup>⑧</sup>、“得天独薄”的生态不容牧业大规模发展，使华夏未能走通普遍的“农牧互补”坦途。黄土唯独适于耐旱的粟类，加之缺乏转移空间，先民便被逼上单一务农、高度定居的“歧路”。

对于水、火，既因为其长年匮乏而必须极力节省，又因为其不时过剩而必须严加管控。先民濒河而居，稍远地区要靠掘井取得少量饮水，徐中舒解释《周易·井卦》卦辞说“(井干涸)无水可汲，(陶)瓶可能碰破，都是凶兆”，这是水的匮乏<sup>⑨</sup>。植被稀疏，烹饪、取暖燃料缺乏，就会饥寒交迫，这是说火的匮乏。黄河连年泛滥，夺命无数，史学家徐旭生考证，洪水古称“泆水”，据《孟子·告子下》，其本意是“水逆行”，这是水的过剩<sup>⑩</sup>。至于火的过剩，“骄阳似火”容易引发草木自燃，《左传·宣公十六年》

① 刘熙：《释名》，第3页。

② 李时珍：《本草纲目》，北京：中医古籍出版社，1994年，第175页。

③ 本文凡涉及科技，皆据网络百科的综合。

④ [英]汤因比：《历史研究》中册，曹未风译，上海：上海人民出版社，1997年，第74—98页。

⑤ 王学典：《儒家文化与中国的改革》，《中华读书报》2017年1月18日，第15版。

⑥ 杨展、李希圣、黄伟雄主编：《地理学大辞典》，合肥：安徽人民出版社，1992年，第1017页。

⑦ 中国第四纪科学研究会编：《纪念刘东生院士》，北京：商务印书馆，2009年。

⑧ 参见何炳棣：《读史阅世六十年》，桂林：广西师范大学出版社，2009年，第408—413页。

⑨ 徐中舒：《古井杂谈》，《先秦史十讲》，北京：中华书局，2009年，第150页。

⑩ 徐旭生：《中国古史的传说时代》，桂林：广西师范大学出版社，2003年，第152页。

说“人火曰火,天火曰灾”,《公羊传·襄公九年》说“大者曰灾,小者曰火”。此外,种粟先民对于旱灾的忧惧,可能导致旱与火相通的观念,火之大者威胁群体,似可以兼指旱灾:《诗·大雅·云汉》:“旱魃为虐,如惓如焚……忧心如惓”,焚、惓都带“炎”字;《淮南子·本经训》的“十日并出”神话,反映对过度蒸发的焦虑;《说文解字·日部》:“旱,从日,从干”,干即盾,表示用盾牌阻挡日光;《吕氏春秋·顺民》记载汤王为祈雨驱旱而准备自焚谢天,郑振铎撰《汤祷篇》,借用西方人类学名著《金枝》中的巫术理论来解读这一华夏传说,认为其中透露了“以火抵旱”的原始意识<sup>①</sup>。

总之,正是由于水、火同时从匮乏、过剩方向,恒久威胁先民的生存,华夏文化才可能把不相干的火与水,归拢为成双的范畴。水、火二字连用曾经只表示并列的灾难,如《孟子·滕文公下》说“救民于水火之中”。由于林木匮乏,需要从远方采集,逼得初民学会预制木炭;炭、火二物古代同义,如《尚书·仲虺之诰》有“民坠涂炭”之句,涂、炭即黄泥浆、炭火坑,都是黄土环境的特色。

**粟食“歧路”与水火互动** “水火”的内涵在于两者互动,其简单结果是水胜火或火胜水。火灭水,只有烹煮的蒸发使水量眼看着减少,西方生活中缺少相关的启示,“水火不相容”英语只能译为 *fight like cats and dogs* (猫狗互斗)。水火互动观念显然源自华夏的烹饪实践。笔者能发现历来空白的相关命题,即由于对中餐“歧路”的长期探索,书稿甫成即被香港三联书店采用<sup>②</sup>,《中华读书报》打破对待港版书的成规,曾发表短文予以推介,因为与“水火”论题紧密相关,引用如下<sup>③</sup>:

人类进化必须经过肉食阶段,中华独有历史文献证实:《白虎通义·号》总结先秦记载说“古之人民,皆食禽兽肉,至于神农……禽兽不足”,于是陷入漫长的饥馑中;《韩非子·五蠹》说人们曾靠细小的“蚌蛤”之类充饥;《淮南子·修务训》说经过“日遇七十毒”的吃草阶段才找到“百谷”(草籽)作主食。世界主粮的麦类,神农曾熟悉在先,却弃优取劣,其动机可以论证为“春种一粒粟,秋收万颗子”的“投入产出比”。考察几个汉字便知饥饿的悲惨:动词“茹”意为吃草、“殓”意为草被吃光而饿死。西汉盛世的贾谊断言“饥荒乃天下之常”(《新书·积谷》)。对比西方,从狩猎过渡到“走享其成”的畜牧,种植谷物“极可能”是为牲畜加料<sup>④</sup>,继而形成农牧互补(牧业提供肉奶及肥料)的普遍模式,吃肉奶穿毛皮丰衣足食,罕见群体饥饿。肉类致熟用烤法,面包也沿用此法。

华夏文明始于“粒食”;粟米致熟的难题逼出陶鬲的发明,据《周书》佚文,“黄帝始烝谷为饭……始烹谷为粥”<sup>⑤</sup>,粟饭粗糙干涩,必须借助羹汤才能下咽。《韩非子·外储说左上》说儿童“过家家”也要“以尘为饭,以涂为羹”。饭只管“果腹”,连咸味(人体所需的盐)都没有;羹本是煮肉,肉料不足便用野菜填充,无意中两者化合而创生美味。于是形成中餐的本质特色“饭‘菜’分野”<sup>⑥</sup>。饭菜交替入口,反衬而导致华人“味”的启蒙,甚至“异化”为食的代称(成语“鸡肋”从《三国志》的“食之无所得”荒谬地退变为成语的“无味”)。“味”是由舌的五种味觉跟鼻的万千嗅觉(smell,古汉语“臭”)合成的,跟舌感结合的是从来未被发现“倒流嗅觉”。“味”的难知缘于吃的器官“口”结构微妙,舌、鼻在其中联通。“味”的演进很像哲学之“道”,起先只有“甘”(与“美”*delicious* 互释),《说文解字·甘部》说其字“从口含一,一,道也”。后来“甘”一分为二形,成华人特有的鲜(舌感,属阴)、香(鼻感,属阳),阴阳再合一而为“味道”<sup>⑦</sup>,鲜味不离水溶液,香味形成于高

① 郑振铎:《汤祷篇》,《郑振铎全集》第三卷,石家庄:花山文艺出版社,1998年,第576—603页。

② 高成鸢:《从饥饿出发,华人饮食与文化》,香港:香港三联书店,2013年。

③ [德]马克思:《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》,中国科学院历史研究所翻译译,北京:人民出版社,1965年,第8页。

④ 《中华读书报·书评周刊》2013年8月5日。

⑤ 《逸周书》佚文,黄怀信、张懋镛、田旭东撰:《逸周书汇校集注》附录《佚文》,上海:上海古籍出版社,1995年,第1140页。

⑥ 张光直:《青铜时代》,北京:生活·读书·新知三联书店,1990年,第349页。

⑦ “味道”,章太炎考定为近代名词(章太炎:《新方言·释器第六》,蒋礼鸿、殷孟伦、殷焕先点校:《章太炎全集》,上海:上海人民出版社,2014年,第119页)。

热植物油的运用,本质上都是“水火”范畴的高级呈现。

异于西方的火烤,中餐的煮、蒸以水为用火的前提。中餐的演进,可以概括为水火关系的三次飞跃:“煮”的平衡对峙(沸水不断吸收热量而生汽)→“蒸”的融合为汽(锅内高压高温将米煎熟)→炒的“可控爆炸”(肉蔬中的水与热油中的“火”直接冲突,速熟保鲜)。华人独有的“炒”好像水火两军交战,火光熊熊杀声震天,不分胜负。

烹调的机理是把水火从“不相容”变为“相济”,即合作共事;实现的关键在于使水火逼近相处,用陶甬(甬与隔通)隔离。陶器其他民族也有,但多用于汲水,而华夏发明万年前的陶器就带有烟炆<sup>①</sup>。欧洲人历来没喝过“开水”,华人生活中自古有“汤”常沸腾,以致需要“扬汤止沸”或“釜底抽薪”。执行死刑也用“烹”法,因而有“赴汤蹈火”的古怪誓言。烹饪的“饪”(熟)用于做饭,加上做菜,当称烹调。水火关系的三次飞跃,又可归为初级的“主食致熟”及高级的“美味创生”,后者的水火交攻,对象多样配合,机理复杂深奥,已进入哲学范畴。

**“水火”范畴形成的漫长过程** 水火“不相容”而又“相济”,是大自然的核心奥秘,华夏先民侥幸而能把握运用。相关机理的认知需要漫长的过程。《山海经》中水、火频频可见,却互相孤立。文字产生前的《周易》符号体系对生活经验有潜意识的超前流露:坎、离二卦用结构相反的卦象,昭示水火的对立;六十四卦中的“既济”,《彖》辞是反自然的“水在火上”,这显然是从烹粥的原始场景中抽象的,但卦名及文字解释没有提到烹调,表明“水火”观念不够成熟。公认《吕氏春秋·本味》为“烹调经典”<sup>②</sup>,在它对商代烹调原理的精详记述中,水、火二字尚未连用,只说“水最为始……火为之纪”。水火互动的关键机理,直到西汉才有透彻而准确的揭示,见于《淮南子·说林训》:“水火相憎,镹在其间”<sup>③</sup>,五味以和。”

“水火”范畴很早就超出烹调,像“阴阳”一样成为认识模式,广泛运用于一切领域,所以,它的成熟标志是摆脱饮食语境而用于学术或哲学领域。最为准确的例证,见于《汉书·艺文志》,其中总结百家争鸣的学术史说:“诸子百家……其言虽殊,譬犹水火,相灭亦相生也。仁之于义,敬之于和,相反亦相成也。”不同于先前的借烹调设譬,这是出于严密思辨的论断。然而它的提炼还是不离厨艺实践的启发:两汉烹调的重大进步以“汤饼”为标志,它的发明出于水火关系的熟练掌握(沸水“下”面条,其中的蛋白质凝固不散)。

**“和”:从烹调到政治** 烹调工艺及成品古称为“和”,齐桓公爱吃易牙烹调的菜肴,《淮南子·精神》就说“桓公甘易牙之和”。“和”,被认为是“中国哲学文化的最高价值标准”<sup>④</sup>。它的内涵涉及音乐、伦理、哲学。先秦文献对“和”的论述,主要有《老子》第四十二章:“万物负阴而抱阳,冲气以为和。”《国语·郑语》:“夫和实生物,同则不继。以他平他谓之和。”及《左传·昭公二十年》:“和如羹焉,水、火、醯、醢、盐、梅,以烹鱼肉”。先秦这三种解说的共同处,在于都重视特定条件下,相反或不同的诸成分,通过互相改变各自的本性而创生新的存在物。《国语》与《左传》提到的“和”都以调味品为主,又兼指音乐。虽然“和”的字形本是与乐器相关的“龠”,但根据文字学上的“右文”原理<sup>⑤</sup>,右边表音的“禾”更有表意功用:“禾”通过木而与“未”“味”相关,《说文解字·未部》:“未,味也。”“和”内涵之最严苛的条件是“以他平他”,烹羹中肉料与佐料正是互相改变,生活实践中想不出其他的作为,更符合这一定义,用于表示音乐及人际关系的和顺等意义,不过只是对于“味之和”的引申而已。

经典中提到“和”,其语境不离政治,这有久远的传统。据《吕氏春秋·本味》等多书记载,商代的建立就靠厨师伊尹用烹调之“味”比喻政治原理说服了汤王;据《古文尚书·说命》,商高宗称赞丞相

① 赵朝洪:《中国早期陶器的发现、年代测定及制陶工艺的探讨》,《陶瓷学报》2000年第4期。

② 王利器:《烹调之圣伊尹说》,《中国烹饪》1980年创刊号。

③ 《文子·上德》作“鼎鬲在其间”(王利器:《文子疏义》,北京:中华书局,2000年,第263页)。

④ 李中华:《“和”论》,《光明日报》2008年9月22日,第12版。

⑤ 沈括撰,胡道静校注:《梦溪笔谈》,北京:中华书局,1957年,第153页。

傅说的贤能,就说“若作和羹,尔惟盐梅”;《旧唐书·裴度传》载宰相裴度以年高多病上疏请辞机务,唐文宗诏书中有“果闻勿药之喜,更俟调鼎之功”<sup>①</sup>之语,“调和鼎鼐”遂成为比喻宰相处理国家大事的成语。从原理来看,君臣关系中的臣僚较多,要发挥各自的优长而结成高效团队,需要有如“和羹”般高妙的调和手段。这种中华特色的政治,被称为“礼”治。于是有必要对水火互动之背景的“礼”加以考察。

## 二、“水火相济”与政事:“礼”缘于物资匮乏、人际紧张

**严防“争饱”:“礼”的由来** “礼”是中华独特的社会文化形态,形成于黄土地,是同化力极强的文化“基因”<sup>②</sup>。《孟子·告子下》说:“天将降大任于斯人也,必先……饿其体肤,空乏其身。”笔者认为“礼”来自饥饿,根据是权威的《荀子·礼论》,原文论证明确,不容置辩:“礼起于何也?曰:人生而有欲,欲而不得则不能不争;争则乱,先王恶其乱也,故制礼义以分之。”结论断言:“礼者,养也。”

“欲”首先是食欲<sup>③</sup>;右边的“欠”,《说文解字·欠部》释为像小儿张口,当是表示吃的要求;“养”(羊+食)主要指食物<sup>④</sup>。华夏制礼,旨在避免食物匮乏引起争斗,而猎牧部族罕见由争吃而引发重大内斗。《易传·序卦》曰:“饮食必有讼。”郑玄曰:“讼,犹争也,言饮食之会恒多争也。”<sup>⑤</sup>其他古代农业文明,也罕见黄土地的饥饿,例如中古印度孔雀帝国“血缘关系的部落共同种植作物,收获时各取一年给养所需之量,烧毁其余,以求此后有事可做而不致怠惰”<sup>⑥</sup>。《礼记》开篇的《曲礼》谈共餐,种种规矩都为防止抢吃,如“毋转饭”,孔颖达疏:“取饭作团则易多得,是欲争饱。”做客时,吃三殮(饭团)就得“告饱”,等主人“让”才再吃<sup>⑦</sup>。御寒之衣虽然也是重要欲求,但上古它曾是肉食的副产<sup>⑧</sup>。

世界史上的战争都是勇力的较量,中国的战争“斗智不斗力”(《史记·项羽本纪》),其反差突出体现于“木马计”与“空城计”之令人惊诧的对比。《墨子·天志上》说“贵者不傲贱,多诈者不欺愚”;《史记·酷吏列传》说“(张)汤为人多诈,舞智以御人”,“舞”显示非正当的运用,即今天俗语所说的“耍”,被耍的“智”俗称“心眼儿”。健康的“智”竟变态为扭曲的“多诈”,这反映非常境地中人际关系的复杂。中国的“王朝循环”往往由于饥民暴动,《汉书·酈食其传》总结规律说:“王者以民为天,民以食为天”,群体饥饿会导致“变天”亦即政体垮台,因此约束群体行为的礼仪必然受到极度重视。最高理念仅只是“长治久安”,社会的全部智力资源都要服务于这一目标。华夏“礼”文化对未开化民族特具强大的同化力,其内涵后来竟超出血缘与地缘,即所谓“诸侯用夷礼则夷之,进于中国则中国之”<sup>⑨</sup>。

**内外压力与“家国同构”** 黄土地的生态不容游牧,来此的部落都想定居务农,最初立足很难。《史记·周本纪》说周人“务农耕”“在戎狄之间”,其收成必遭游牧者抢掠,如《史记·匈奴列传》:“候秋孰,以骑驰蹂而稼穡耳。”据《孟子·梁惠王下》,周人先祖古公亶父面对侵略者只是再三纳贡,终于放弃家园;其孙文王能在岐山建成强国,靠的是“善养老者”招来“远人”,尤其要多生子嗣,凭借人多势众而能“以柔克刚”,于是形成“繁生聚居”的文化基因。人多又不挪地,必然导致“生态破坏→灾荒→饥馑→夭亡→繁生”的循环。这一假说可以解释何以中国独能成为历史、人口的两个“世界之最”,

① 刘昫等撰:《旧唐书》卷一七〇《裴度传》,北京:中华书局,2000年,第3017页。

② “基因”属于借用,故加引号。

③ “欲”左边的“谷”与“穀”通,《老子》古注曾释为“养”(朱谦之:《老子校识》,北京:中华书局,1963年,第16页)。

④ “物”属牛部,代表上古初民肉食。

⑤ 李鼎祚辑:《周易集解》卷三,北京:中华书局,1985年,第51页。

⑥ 刘家和主编:《世界上古史》,长春:吉林人民出版社,1980年,第186页。

⑦ 孙希旦:《礼记集解》上册,北京:中华书局,1989年,第55页。

⑧ 陆贾《新语·道基》:“民人食肉饮血,衣皮毛。”

⑨ 韩愈:《原道》,严昌校点:《韩愈集》,长沙:岳麓书社,2000年,第147页。



这是笔者在承担相关史学课题中提出的观点,成果《中华尊老文化探究》<sup>①</sup>受到季羨林先生手书推荐<sup>②</sup>,被史学界评为“有开拓之功”<sup>③</sup>。聚居以老人为核心,尊老是中华文化的精神本原<sup>④</sup>。笔者正是在尊老史的探索中对古怪中餐的由来发生兴趣,转而探究中华文化的“物质本原”,才得以发现“水火范畴”这一研究空白。

黄土地带是游牧民族入侵的“走廊”。许倬云先生说:“北方的族群都受寒冷气候的影响纷纷南移……就是中国历史上所说的‘五胡乱华’。”<sup>⑤</sup>据徐中舒考证,北方民族的种种名称多是“胡”(匈奴)的变称<sup>⑥</sup>。《史记·匈奴列传》说游牧民族天天骑马射箭,战时奋勇争先,农夫天然不是对手。世界数千种文化都被游牧者冲散,何以唯有华夏能延续至今?恩格斯说国家是在“氏族制度的废墟”上建立的<sup>⑦</sup>,独有中“国”自古就是“家”的放大,血缘纽带特别强固。张光直更说:“氏族或宗族在国家形成后不但没有消失……甚至重要性还加强了。”<sup>⑧</sup>

繁生—聚居群体譬如枝繁叶茂的大树,反映在倒立生长的家谱中。“累世同居”以《旧唐书·孝友传》中张公艺的九世之家为典型,唐太宗曾亲往慰问,引出的“百忍堂”名号<sup>⑨</sup>,恰好是内部关系紧张的真实自供。

**稻从属于粟:楚文化的反证** “礼”文化与食物匮乏伴生。“禾”的本意是粟,“稻”也属于“禾”部,表明南方的稻作文化曾处于从属地位,种稻绝不晚于黄土地的粟作,良渚文化的玉器甚至领先,后来变得相对落后,反而是由于南方的生态优越。《史记·货殖列传》说:“楚越之地……饭稻羹鱼……无饥馑之患。”从衣来看,《易传·系辞下》说“黄帝尧舜垂衣裳而天下治”,“礼”需要“衣冠”作为区分王者和贵族等级的标志。《白虎通义·衣裳》说:圣人制衣服的一项主要功用是“别尊卑也”。衣主要为御寒,而江南温暖,人们可以“断发文身”地裸体生活。考古学界公认中国文明的发源地犹如“满天星斗”,各自与黄土高原文化(周人为代表)应当千差万别,后来竟能变为同一文化,表明用“周礼”凝聚起来的文化“基因”具有极为强大的同化能力。稻食的良渚文化的玉器可能是最早的礼器,但决定性的文明标志是度量衡体系,据《汉书·律例志》,中华度量衡的起点是黍米的长度,官员的薪俸历来以小米的度量来折算,直到1950年代之初。

儒家本是“百家”中的一家,“争鸣”表明当时华夏文化尚未定型。追求个体本位的杨子、研究逻辑与科学的墨子,两大学派曾形成压倒的强势。楚王曾与周王“分庭抗礼”,楚文化或许可算健全的“原生态”。《楚辞》《庄子》中充浪漫的寓言和想象,反映人性中的探索欲望。笔者的上述观点已从许倬云先生的论述中得到权威的印证,他断言,“楚国……多丘陵、湖泊、溪流、森林……与北方黄土平原完全不同”,“北方生活艰难,人人必须约束、节制,必须尊重自己与他人之间的界线;南方容易维生……尊重个性,甚至离弃集体,不愿有强大的集体妨碍个人自由”<sup>⑩</sup>。与黄土高原相比,江南的“容易维生”,近似于“水、火”丰裕的欧洲。

① 高成鸢:《中华尊老文化探究》,北京:中国社会科学出版社,1999年。

② 蔡德贵编:《季羨林书信集》,长春:长春出版社,2010年,第121页。

③ 李岩:《近二十年来中国古代尊老养老问题研究综述》,《中国史研究动态》2008年第5期。

④ 高成鸢:《“尚齿”(尊老):中华文化的精神本原》,《传统文化与现代化》1996年第4期。

⑤ 许倬云:《许倬云说历史:大国霸业的兴废》,上海:上海文化出版社,2011年,第25页。

⑥ 徐中舒:《先秦史十讲》,北京:中华书局,2009年,第31—35页。

⑦ [德]恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1972年,第165页。

⑧ 张光直:《青铜挥尘》,上海:上海文艺出版社,2000年,第202—203页。

⑨ 刘响等撰:《旧唐书》卷一八八《孝友传》,第3345页。

⑩ 许倬云:《中西文明的对照》,杭州:浙江人民出版社,2013年,第60页。

### 三、“水火”范畴是中华文化的轴心

**“气”与水火：气 $\approx$ 炁=汽=水+火** 张岱年先生说中国哲学的基本观念首先是“气”<sup>①</sup>。笔者提出“气”来自华人生活实践中的水汽<sup>②</sup>。近代《圣经·创世纪》流行前，汉语中并无“空气”一词，这只能用气、汽混淆来解释：猎牧者由于烧烤，而其他古文明因为地处热带，都罕见水汽；中原粒食蒸煮发出的水汽遇冷则现形，人畜劳作时呼出的气团加大，会启发汽与“力”相关的思路。《国语·周语》用“天地之气”解释地震的成因说“阴迫而不能蒸（蒸）”，“蒸”表明“气”的“能量”内涵来自水汽升腾之力。《诗·大雅·生民》描写蒸饭说“释之叟（漉）叟，蒸之焯焯”，《说文解字》段玉裁注：“焯”为“火气上行之貌”<sup>③</sup>。焯同于“浮”，即轻于水的物体在水中的浮力（Buoyancy），“焯”显示先民已认识到水蒸汽的能量来自火。北宋张载正式把水、火认定为“气”：“水火，气也；故炎上、润下，与阴阳升降。”<sup>④</sup>蒸气把水性的“趋下”变为火性的“炎上”，表明气的实质是水火融合。郭齐勇先生的定义说：“气是物质、精神、能量与信息的统合。”<sup>⑤</sup>唯有蒸汽，在有形无形之间，既是物质又是能量。堪充哲学教材的中医理论认为人体的能量来自“谷气”。谷物潜含的热能与由肺吸入的“天地之精气（氧）”化合，所谓“气机运行”正像肉体的蒸汽机。西方近代名著也有近似观点：“人体是一架会自己发动自己的机器……体温推动它，食料支持它。”<sup>⑥</sup>有形的水汽掩盖了无形的空气，导致“气”概念在中华文化中被无限泛化，长期为人所难以确知。相关的混乱是由于缺少特定的字（词）来代表“元气”——其实先秦就有“炁”字，见于天津历史博物馆藏战国后期古玉器的铭文，该馆学者结合《抱朴子·内篇》中的“行气”与“行炁”之别，论证“气”为后天的呼吸气息，而“炁”即先天的元气<sup>⑦</sup>，可惜此字后来却限于在道教典籍中流行。经过以上论证，“气”与水火的关系似可用公式表示：水+火=汽=炁 $\approx$ 气。

**“水火”是“阴阳”归纳的关键依据** 古今讲述“阴阳”学说的文本都会列举众多的对立现象，如天地、昼夜、明暗、寒热、男女、刚柔、君臣、内外……其中不少相近现象之间有派生关系，属于逻辑混乱。《易传·系辞下》中提出的“三才”之说（《三字经》通俗化为“三才者，天地人”）是华夏的基础观念，据此，笔者主张“阴阳”模式据以归纳的依据也应当确定为三项：就是宇宙层次的“日月”，生物层次的“雌雄”，以及人文层次的“水火”。日月运行于天，雌雄孕育于地，水火操纵于人。“日月”及“雌雄”为人类各种文化所共同关注，唯有对“水火”的重视为中华文化所独有，所以“阴阳”学说只能产生于中华。

接下来分别考察上述三项依据。1. 宇宙层次的“日月”。中华文化之“天”的内涵有层级之分：宇观的“天”即宇宙，包含空间、时间；宏观的“天”包含“地”；中观的“天”是与大地相对、为日月所居的天空。鉴于后两个层次的内容有重叠，莫如提倡通用“日月”以取代“天地”（唯有华人习用）这一语词。《易传·系辞下》说“日月相推而明生焉”，可见确立阴阳理论的《周易》本身就重视日月。月与日并列，符合现代科学的发现。《月亮对地球的贡献比太阳要大》一文被作为中学物理教学参考资料<sup>⑧</sup>。古人在日、月的对应上有顽固的迷信，见到“阳燧（凹面聚光镜）取火于日”，就推想“阴燧（或“方诸”，即大蛤）取露（水）于月（《淮南子·览冥训》）<sup>⑨</sup>。2. 生物层次的“雌雄”。动物多有雌、雄之分。《春秋繁露·循天之道》：“天地之阴阳当男女，人之男女当阴阳”；《周易》中常用的“男女”，是“雌雄”用于人

① 张岱年：《中国古代哲学中若干基本概念的起源与演变》，《中国哲学发微》，太原：山西人民出版社，1981年，第11—14页。

② 高成鸢：《哲学之“气”来自华人生活实践中的水汽说》，《社会科学论坛》2012年第10期。

③ 许慎撰，段玉裁注，《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年，第481页。

④ 王夫之：《张子正蒙注》，北京：中华书局，1975年，第43页。

⑤ 郭齐勇：《郭齐勇自选集》，桂林：广西师范大学出版社，2000年，第178页。

⑥ [法]拉·梅特里：《人是机器》，顾寿观译，王大庆校，北京：商务印书馆，1959年，第21页。

⑦ 赵松飞：《〈行炁玉柱经〉探释》，《中国道教》1999年第6期。

⑧ 《月亮对地球的贡献大于太阳》，《中学物理教学参考》1998年第6期。

⑨ 唐兰：《阳燧取火与方诸取水》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第5本第2分，北京：中华书局，2009年影印本，第271页。

类的特称,不如“雌雄”更有概括力。3.人文层次的“水火”:《内经·阴阳应象大论》说:“水为阴,火为阳。”中华古代智者已拿“水火”类比阴阳及日月,如《淮南子·天文训》:“积阳之热气生火,火气之精者为日;积阴之寒气为水,水气之精者为月。”

**“八卦”“五行”与水火** 类似“阴阳”的思维模式还有《周易》的“八卦”及《尚书·洪范》的“五行”。八卦、五行中都包括水、火。假如没有水—火作为阴阳、八卦、五行的共同轴心,中华思维体系将陷入混乱。

八卦是用符号(--/—)的八种不同组合分别代表天、地、风、雷、水、火、山、泽。天一地、水—火的卦象都是两两相对,其他四者则比较散乱。何璜的《阴阳管见》认为,八卦是由天地、水火推演而来的:“天变而为风,地变而为山,火变而为雷,水变而为泽。”<sup>①</sup>又据王充《论衡·自然》:“天地为炉,造化为工。”可见“天地”不过是舞台,“水火”才是主角。八卦演为六十四卦后,“水火”的意义尤其突出,火在上、水在下的“未济”卦,与水在上、火在下的“既济”卦,分别表示趋势的形成与变化的完成。

在金、木、水、火、土五行中,虽然水、火未被突出,但在《尚书·洪范》的简述中,“趋下”的水与“炎上”的火,以其本性相反而成为特别的一对;后来演进成五种物质循环的“相生相克”之说,掩盖了水火“相灭”的本性,对于科学的水火互动观,这反而是严重的退步。科学认识不容倒退,果然战国阴阳家提出的“五德始终”说于宋初被放弃,而五行学说在明代更受到质疑,如王廷相说:“五行家谓金能生水,岂其然乎!”<sup>②</sup>五行学说的形成晚于上古文明对阴阳、八卦的认识,而其实际应用范围也限于中医理论及民间方术等领域,远不如阴阳、八卦重要。五行学说还有个问题:不容易与阴阳学说接通。同时运用两大学说的中医理论中,二者也未能满足“逻辑上的自洽”<sup>③</sup>。笔者发现的水火互动关系却是贯通这两大体系的关键。

**“水火”与“天人合一”** 张岱年晚年撰《论中国文化的基本精神》,把“天人合一”提前为四项之首<sup>④</sup>。“天人合一”的观念有一个久远的形成过程。《尚书·周书·泰誓》断言“惟天地万物父母,惟人万物之灵”,在此意义上,《礼记·礼运》说:“人者天地之心。”《中庸》说人“可以赞天地之化育”,人不仅能大量驯养以至改变生物,更能创造器物,滋生事务。随着自然知识和社会经验的积累,人对群体和个体自身的结构与功能有了系统认识,汉代总结为两部理论专著,即政书《春秋繁露》和医书《黄帝内经》(其余科技成果都因儒学的无视而未能留存)。两书分别将政体和人体与天地进行类比,是“天人合一”观念成熟的体现。对两书的比较研究还较少见,只检得一篇<sup>⑤</sup>。此文认为《春秋繁露》已实现了先秦阴阳、五行两大学的结合,成书在后的《黄帝内经》,则吸收并大大发展了前者的思想体系。

宋代朱熹倡导“理学”,稍后又有“心学”兴起,后者发展成为精致的学说体系,认为“人心”与“天地之心”具有同一性<sup>⑥</sup>。

“天人合一”与水火互动的关系,可谓直接而显明。生物的出现是水、火(热)长期酝酿的结果,生物萌生场合是宇宙中的“天地”。“天人合一”最精密的结合体,是高级生物的血肉之躯。血液的温度及流动性都是“水火相济”的结果,与自然界水受热而流动以至汽化的原理全同,只是把同样的过程封闭在血管体系之内,同时用消化器官来补充水和“燃料”,用呼吸器官实现“燃烧”(水火结合)。心脏则是这一动态系统的主导者,“心”的功能一旦停止,血液立即开始停滞冷凝。《孟子·告子上》说“心之官则思”(推想人脑本身不易被思维者觉察,用脑高度耗养,需要心脏加力供血,因而被古人误认)。思维可以发明器物,远古最高级的“器”莫过于水火融合于其中的甑甗(蒸锅),它是人类最早的

① 何璜:《阴阳管见》,王永宽校注:《何璜集》,郑州:中州古籍出版社,1999年,第394页。

② 王廷相:《慎言·道体篇》,王孝鱼点校:《王廷相集》第3册,北京:中华书局,2009年,第752页。

③ 薛松、张其成:《论〈太极图说〉对张景岳医学思想的影响》,《吉林中医药》2007年第12期。

④ 张岱年:《论中国文化的基本精神》,《心灵与境界》,北京:北京联合出版公司,2014年,第23—24页。

⑤ 张登本:《〈春秋繁露〉与〈黄帝内经〉理论的构建》,《山西中医学院学报》2012年第5期。

⑥ 陈来:《宋明儒学的“天地之心”论及其意义》,《江海学刊》2015年第3期。

蒸汽利用装置(steamer)。

**[附]:中医理论何以成为中国哲学概论** 在社会层面,汉代《春秋繁露》中的“天人合一”以《公羊传》的“大一统”为指导,为服务于集权政治而充满武断的比附,但《黄帝内经》必须以病体的康复为检验标准,当然要汲取扁鹊等世代名医的实践经验,因此其理论体系无比缜密,是因果关系思辨的结晶。另一方面,当政者依赖医学保命,这使医术得以不断积累提高,免遭墨子学派那样被剿灭的命运,可以说,医学和生理学是儒学统治下的物理学“特区”。

中国学术有个突出而又为人所忽视的特点:哲学概论常以医学理论面目而存在,笔者认为这有其必然性。水火范畴的思维成果也曾依附于医论,到明代王廷相的《慎言》才算独立;更先进的何塘“八字真理”,也经历了被医学外衣遮蔽的曲折过程(详见下文)。

#### 四、“水火”与经学悬疑的新解

**“百姓日用”即水火** 《易传·系辞上》说:“一阴一阳之谓道……仁者见之谓之仁,智者见之谓之智,百姓日用而不知,故君子之道鲜矣。”常见有人提问:“百姓日用而不知”的宾语是什么?“经学”中的这一悬疑罕见答案,更不会有“聚讼”。笔者从饮食史的特殊角度悟出,只要比照《孟子·尽心上》的“民非水火不生活,昏暮叩人之门户求水火,无弗与者”,稍加思考便知答案就是水火:暮夜向邻居借水火,当然为了烧水做饭。《易传·系辞上》的“百姓日用”,与《孟子》的“民(非……不)生活”,显然同义。如果仍嫌思路衔接不密,还可参考《中庸》名句“人莫不饮食也,鲜能知味也”,其上句是:“子曰:‘……道之不明也,我知之矣:贤者过之,不肖者不及也。’”“贤者”把“道(味)”说得过于玄虚,而“不肖者(百姓)停留在形而下的吃(饮食)上,不能通过思辨加深认识;可见“味”正是“道”与“水火”之间的中间环节。朱熹向悬疑的破解再跨一大步,他在解释《周易》的“一阴一阳之谓道……仁者见之谓之仁……”时,引用了《中庸》对于“饮食”与“味”之关系的揭示:“日用不知,则莫不饮食,鲜能知味者。……然亦莫不有是道焉。”<sup>①</sup>可见“鲜能知味”与“日用不知”说的都是“道”,不过饮食之味更为具体,因而是“道”之较浅层次的表现。笔者在饮食“味‘道’”的探究中曾提出“道可道,即‘味道’”的命题,论证“道”与“味”的同一性<sup>②</sup>。此外,《诗·小雅·天保》以“民之质矣,日用饮食”之句来歌颂国君,下文引向与“道”相关的“德”,也可视为佐证,

“百姓日用”即水火,直接的文献依据也已发掘到两条:1. 汉初《尚书大传》之《甘誓传》一章有佚文说:“水火者,百姓之所饮食也。”<sup>③</sup>结合下文“金木者,百姓之所兴作也,土者,万物之所资也,是为人用”,显示“五行”分三个层次,底层是承载一切的“土”,中层是百姓生活(饮食)必需的水火,顶层是百姓生产(兴作)所需要的金、木。金、木可以不是生存的必需品,饮食则为每人每天所必用,正因如此,《易传·系辞》的文本可以不提饮食,只强调“日用”。根据前引《尚书大传》佚句,可以作出判断:《易传·系辞上》的“百姓日用”与《孟子·尽心上》的“民非水火不生活”完全同义,不过各有省略。2. 从冷僻的医学文献中又发现重要参证:西汉大医学家张仲景谈食疗说:“夫含气之类(动物),未有不资食以存生……百姓日用而不知,水火至近而难识。”<sup>④</sup>特别值得注意的是,张仲景佚文中的“水火至近而难识”与《易传·系辞上》的“百姓日用而不知”恰成天衣无缝的对偶,很难看出这句佚文是《周易》

① 朱熹撰,王玉德、朱志先整理:《周易本义》卷七,南京:凤凰出版社,2011年,第79页。

② 《易传·系辞上》《中庸》《孟子》的三项判断,可以成为逻辑推理的“三段论”:A段为“百姓日用而不知”(《易传·系辞上》);B段为“百姓日用水火”(《孟子》)+饮食而不知味(《中庸》);C段为“水火互动创生美味”(高成鸢著)。高成鸢:《从饥饿出发:华人饮食与文化》,第99、170—188页;高成鸢:《味即道:中华饮食与文化十一讲》,北京:生活·读书·新知三联书店,2018年,第132—165页。

③ 孔安国传,孔颖达疏:《尚书正义》,北京:中华书局,1980年影印阮元校刻《十三经注疏》本,第188页。

④ 据唐代孙思邈《备急千金要方·序论》引文,医史上公认此为张仲景的佚句。见孙思邈:《备急千金要方》,北京:中国中医药出版社,1998年,第427页。

原文还是引用者的领悟,甚至令人想到它是否曾有《周易》的另一汉代文本为据。无论如何,观其全句,“道=水火”是可以成立的。

《易传·系辞》的原文,诚然历来少有人对之提出异议,却不能说不容置疑。其中有一问题明显有悖事理:原文说先民舂粟的工具是“断木为杵,掘地为臼”,用木杵捣土坑必然使细小的粟粒深陷土中。古佚书《黄帝内经》在“掘地为臼”之后补加“以火坚之”四字<sup>①</sup>,依据虽不可靠,却应“以理揆之”,视为必要的补阙。今天对待经典,已没有必要再用神学态度。

水火与“日用”问题,还有另一方面:“百姓日用”之衣也必需水火。汉语惯言“衣食”,假如在先在的“衣”无关于水火,则“百姓日用”=“水火”的等式不能成立。汉语的先衣后食,可能因为华夏冬季寒冷(与其他古文明发源地相比),饿几天尚能耐受,冻一夜即会丧命,所以杜甫诗曰“朱门酒肉臭,路有冻死骨”<sup>②</sup>。衣的重要更在于文明标志,黄帝的衣裳质料是丝绸。考古学家夏鼐说:“沸汤缣丝法是个窍门,外国人偷运蚕种出境……蚕蛹变成蚕蛾后咬孔钻出,便损坏了蚕茧的长纤维。”<sup>③</sup>缣丝必须经过煮茧(使丝胶溶解)工序,相关技术可以视为水火烹饪的扩大运用。又,据《天工开物·乃服第二·夏服》,御寒较差的麻布,纤维加工中也要先用稻灰煮过<sup>④</sup>。衣食的备办都离不开水火,至此“百姓日用”=水火≈饮食”证明完毕。

必须说明,在儒学领域,对“百姓日用”另有心性修养方面的深度诠释,这又与佛学相通而形成“心学”,这些诠释都自有其高深的内在学理,本文的新说对传统的解释并不否定。

**“格物”诠释的两歧** 儒家课本“四书”之首的《大学》,设定“止于至善”为教育的最高目标,并讲解实现目标的八条目:格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。“格物致知”字面上不难懂,却成为争论两千年,“答案”上千种的学术谜题。《大学》文本中,“格物”较之其余条目,缺乏解释文字(《传》),而西汉郑玄简单的古《注》把“物”明确解释为“事也”,而且只限于善事、恶事<sup>⑤</sup>，“物”字的本义反被公然排除。这显然出于秦汉中央集权的政治需要。华夏群体自古就处在超强的内外压力下,为了生存,必须用“礼”教把人群凝聚为整体。当“礼”重要到压倒一切时,文教方针会收紧到“非‘礼’勿言”;当人际伦理把博物知识挤压到零时,对士人心性修养的要求会专注到“目中无物”。作为学校教材的经书会对社会文化发生重大影响,郑玄释“物”为事,这一曲解曾被后世扩大化,例如唐人把黄帝要求“节用水火材物”的“物”也解释为“事也”<sup>⑥</sup>。

宋代朱熹(已有相关专著阐述他的不为人知的科学天才<sup>⑦</sup>)借审定儒学新教材之机,借着给“格物”一章补《传》,提出“天下万物莫不有理”,试图用“穷理”来突破“修身—治国”的教育藩篱,开启通向百科知识的门扉。他不便改动“物”的古注,就利用口头讲学的灵活性,频频引向生物<sup>⑧</sup>,于是造成了“格物”诠释的两歧。明代王阳明曾试行以竹为对象的“格物”实验,直至病倒,缺乏博物学的传统背景使他难以找到解剖、分类的深入之路,反而更专注于自身修养,走上“心外无物”的极端。朱熹对“格物”的新解,由于符合时代的进化而仍能逐渐普及,例如明末并不关注博物探索的文人领袖王世贞,也在《本草纲目》的序言中断言此书堪称“格物之通典”<sup>⑨</sup>。

与“格物”相关的还有《易传·系辞上》中的“开物成务”,孔颖达《疏》解释“开物”为“开通万物之

① 《黄帝内经》,《影印文渊阁四库全书》第365册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第109—110页。

② 杜甫:《自京赴奉先县咏怀五百字》,葛景春注评:《杜甫诗》,郑州:中州古籍出版社,第65页。

③ 夏鼐:《敦煌考古漫记》,天津:百花文艺出版社,2002年,第253页。

④ 参见宋应星:《天工开物·乃服第二·夏服》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2010年,第52页。

⑤ 参见郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,北京:中华书局,1980年影印《十三经注疏》本,第445页。

⑥ 司马迁:《史记》卷一《五帝本纪》张守节《正义》,北京:中华书局,1982年,第9页。

⑦ 乐爱国:《朱子格物致知论研究》,长沙:岳麓书社,2010年。

⑧ 集中于《朱子语类》卷一四〇,见黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,北京:中华书局,1986年,第3324—3340页。

⑨ 李时珍:《本草纲目》,第1页。

志”<sup>①</sup>，由于历代注解回避“物”的本意，而一直未能讲清其含义。《大学》断言“知所先后，则近道矣”，《孟子·离娄》说“舜明于庶物，察于人伦”，根据事理先后，“开物”应指创造器物，“成务”指办理事务（“事”古与“吏”通）。

对待“格物”问题只能而且必须运用“诠释学”（Hermeneutik），它认为任何文本都有多个元意义，容许后世不同的解读。“格物”聚讼来自文字的简略、脱落，这正是“诠释学”的用武之地。朱熹为《大学》补《传》就是“诠释学”原理的运用；王阳明的反驳更是如此，他曾宣称：“圣贤垂训，固有书不尽言、言不尽意者。凡看经书，要在致吾之良知，取其有益于学而已。”<sup>②</sup>余英时先生说：“经过阐释的传统才是有生命力的传统。我希望寻找传统与现代衔接的内在理路（Inner logic）。”<sup>③</sup>丁肇中断言“格物”是“探察物体而得到知识”，这已进入中学教材<sup>④</sup>。当然，在儒学领域内，把“物”解释为“事”仍然是对的。

有形的物只占空间，无形的事则占时间。常在运动中的水火，介于物、事之间，因而与“格物”问题密切相关。水、火属于物理范畴，但作为生命的前提，又属于伦理范畴；《周易》之“德”（“天地之大德曰生”）、孔子之“仁”（果核内的种子）都与“生命”相关，而生命来自水火交融。因此水火之“理”可以弥合“格物”诠释上的两歧。

**[附]从“是非”一词看“逻辑”的薄弱** 《易传·系辞上》在论“道”之句中有“仁者见仁，智者见智”之分，“智”与“仁”分别关乎“善恶”及“是非”，然而儒学经典中竟很难找真正“是非”的例句，《孟子》列为人的标准之一的“是非之心”也限于善恶。《庄子·齐物论》中说，人爬树会胆怯而猿猴不会，结论是“彼亦一是非，此亦一是非”，这里“是非”近于客观的对一错判断。《庄子·盗跖》说的“摇唇鼓舌，擅生是非”则指人际关系的纠纷，口语中的“是非”绝大多数都属此类。无关善恶的“是非”理应首先出现在物理领域，只有《墨子·天志上》中的这一例句才是纯粹的是非：“轮匠执其规矩，以度天下之方圆，曰中者，是也；不中者，非也。”《大学》说“物有本末”和“事有始终”；两个事例本身就有“先后”问题。“本末”是植物的空间形态，“始终”是事务的时间过程，空间比时间易于认识（何况“先后”不等同于逻辑上的“因果”关系）。

“新儒家”殷海光有一本逻辑学专著，题名为“怎样判别是非”<sup>⑤</sup>，表明“是非”判断属于逻辑学的主要内容；逻辑学术语中常用真（true）、假（false）来表示，日常都说“对、错”。然而对、错二字都别有本义（分别为对答、错杂）。古代的传世文献大多受儒学的影响，宋代以后“对、错”才随着白话文而流行。可见“非礼勿言”“目中无物”会影响到逻辑思维的发展。

## 五、“水火”与中华古代的科学先见

**“水火相济”堪作中华的“科学理论”** 由于食物匮乏，为了确保粮食生产，华夏文化向来大力压制工商，无数发明及相关典籍都随时失传，包括经典《周礼》之四分之一的技术记载，后来用《考工记》补空，这本古齐国的工艺手册可能因随时翻阅而幸能流传。学界公认，中华的应用技术虽然曾领先世界，但却缺乏作为基础的科学理论<sup>⑥</sup>。笔者在“水火”课题的涉猎中细读存世的技术文献发现：凡是需要用水又要加热的工艺，叙述中往往会意外提及水火的协同，即便两者并不在同一工序中相遇。这种“多余”的引申显然具有“科学理论”性质。只举《考工记·籒人》一例：“籒人”是割草肥田的工程师，相关工艺是先用火烧草再用水浸灰，原文却说“以水火变之”。这话也出现在《礼记·月令》中，孔

① 王弼注，孔颖达正义：《周易正义》卷十二，北京：中国书店，1987年，第42页。

② 王守仁：《答李明德》，吴光、钱明、董平编校：《王阳明全集》上，上海：上海古籍出版社，2015年，第180页。

③ 刘梦溪：《传统的误读》，石家庄：河北教育出版社，1955年，第355页。

④ 丁肇中：《应有格物致知精神》，《语文》九年级上册第14课，北京：人民教育出版社，2003年，第111页。

⑤ 殷海光：《逻辑新引·怎样判别是非》，上海：上海三联书店，2004年，第227—290页。

⑥ [英]李约瑟：《道家及其对自然的探索》，黄河选编：《道家二十讲》，北京：华夏出版社，2008年，第105页。

颖达《正义》特别解释说：“先以火焚烧其草，在后以水浸渍之，变此瘠地为肥，故云‘水火变之’。”明明用火在先用用水在后，为何以偏要“水火”并提？孔颖达《正义》强调说：“先火后水，而云‘水火’者，便言也。”<sup>①</sup>“便言”表明“水火”确已成为人们习惯的模式。

明代的《天工开物》被评为很少涉及科学。但笔者发现该书中确有“基本原理”的反复运用，成语“水火相济”在书中出现六次之多。例如制陶，《天工开物·陶埴》载：“宋子曰：水火既济而土合。”<sup>②</sup>按，水、土结合成坯是前提工序，异文化人士不会想到“水火既济”；又如锻钢须经过用水“淬火”的工序，《天工开物·锤锻·冶铁》说，否则“钢铁已经炉锤，水火未济，其质未坚”<sup>③</sup>。在华夏传统看来，“水火”协力就是“造化之机”（见下文），当然也是科学原理。

**水火与天地、生物的起源** 中华文化的“宇宙”除了空间还包括时间，中华文化所特有的“天地”概念小于宇宙，具有人文属性，因为人能“参（与）天地”（的造化）。“天地”常跟“万物”（初指生物）并提，智者首先会思考“天地”的形成。近年颇受重视的先秦道家古籍《鹞冠子》说：“地湿，而火生焉；天燥，而水生焉。……水火不生，则阴阳无以成气……万物无以成类。”<sup>④</sup>这强调了“天地”的由来与“水火”的相关，但却是从天地推演到水火，后世智者才从水火推演到天地。《朱子语类》卷一提出假说：“天地始初、混沌未分时，想只有水火二者。水之滓脚便成地……”明代王廷相使这一假说更详备，他说：“（天上的太虚阴阳之气）一化而为日、星、雷、电，再化而为月、云、雨、露，则水火之种具矣。有水火，则蒸结而土生焉。……金木者，水火土之所出，化之最末者也。”<sup>⑤</sup>“土”即地，地附属于天。这种由水火演化成天地的过程，就是中国的“宇宙生成论”。

从周代的鹞冠子到宋代的朱熹，时间及思路跨度很大，中间必有过渡。如五代时期道家学者谭峭的《化书》<sup>⑥</sup>，其中难得地提到了火、水本身的由来，引出“动静”的现代力学范畴，断言“动静相磨，所以化火也；……水火相勃，所以化云也”。这段话的惊人结尾是“天地可以别构，日月可以我作”<sup>⑦</sup>，显示出对“水火互动”神通的无限信心。它与科学发现相当接近：无数炽热的“天”体可以看成“火”，而“地”球有“水球”之称。

然而笔者认为，更有根本意义的，最值得注意的，还是先秦智者荀子的光辉论述，其中把“水火”视为生命自然发生及演进过程中的一个独立环节。《荀子·王制》说：

水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义；人有气、有生、有知，亦且有义，故最为天下贵也。

这段话清晰而完备地揭示了生物演化的步骤：宇宙→天地→水火→草木→禽兽→人类。对此，历代的研究者都没有给予足够的重视，当代学者如李存山先生等<sup>⑧</sup>，才开始强调其宝贵价值。秦汉之后，荀子的“生物演化阶段论”一直无人重视，直到明代王廷相承接荀子的创见，总结前人的片断论述，断言从雨水到草木无非蒸汽变化的现象：“雨水之始，气化也；得火之炎，复蒸而为气。草木之生，气结也。”<sup>⑨</sup>从荀子到王廷相，都认为生命发生过程中存在着一个高于“水火”而低于“禽兽”的“草木”阶段，它包括蛤介、昆虫等低级生命。今天看来，从单细胞到“草木”之间，因为“有气”而异于无机物的，都可归于孕育生命的“水火”阶段。

① 郑玄注，孔颖达正义，龚抗云整理，王文锦审定：《礼记正义》，北京：北京大学出版社，2000年，第600页。

② 宋应星：《天工开物·陶埴》，第93页。

③ 宋应星：《天工开物·锤锻第十·冶铁》，第133页。

④ 黄怀信校注：《鹞冠子校注》，北京：中华书局，2014年，第131页。

⑤ 王廷相：《慎言·道体篇》，王孝鱼点校：《王廷相集》第3册，第752页。

⑥ 《化书》曾获英国李约瑟高度评价（[英]李约瑟著，王铃协助：《中国科学技术史》第二卷《科学思想史》，北京：科学出版社/上海：上海古籍出版社，1990年，第481—482页）。

⑦ 谭峭：《化书》，北京：中华书局，1996年，第6页。

⑧ 李存山：《“气”概念的几个层次意义的分殊》，《哲学研究》2006年第9期。

⑨ 王廷相：《慎言·道体篇》，王孝鱼点校：《王廷相集》第3册，第753页。

《荀子》关于生命演化的超前认识,与现代科学高度一致:海水与太阳之热共同蕴育出蛋白质及低级生物。探索生命起源的1953年“米勒模拟实验”(Miller's simulated experiment)证实,由闪电激发原始海洋与大气,经过一系列化学反应能生成蛋白质,正如恩格斯所说“生命是蛋白体的存在方式”<sup>①</sup>;1970年代又发现“深海热泉生态系统”(Deep sea hot spring ecosystem)能产生蠕虫、蛤类等低级生命,这都证实“水火”交融形成生命的假想。

**何塘“造化之机,水火而已”的八字真理** 在宋代张载的“元气(炁、汽)一元论”中,水、火还隐身在“阴阳二气”的背后,至明代后半期,“水火”正式亮相。王廷相在与其学友何塘切磋时,曾肯定“天地、水火、万物皆从元气而化”<sup>②</sup>,这肯定了“元气”与“水火”的同一性,但两者的因果关系却不够合理。何塘号柏斋,是世界首先发现“十二平均律”的音乐家朱载堉的舅父,曾教朱载堉习天文、算术。正是这位“百科全书”型学者,迈出了关键的一步,提出“天地造化之机,水火而已”,肯定了水火直接就是天地万物的本原。这十个字中的“天地”可以免去(根据前引王充“天地为炉,造化为工”之说,“天地”只是“造化”的场合),剩下的八个字就是造化的核心秘密,笔者认为堪称“八字真理”。何塘及其真言出现的时代背景,下文将有论述。

“八字真理”何以一直少为人知?考证可知,它的传布经历过一番曲折。何塘在《阴阳管见》第二段深刻揭示了水火互动的意义(见下文),遗憾的是,开头的一句说的并非“水火”,而是倒退到阴阳:“造化之道,一阴一阳而已矣。”<sup>③</sup>仔细考察,原来“八字真理”的原话并不见于《阴阳管见》,而是写在他的另一杰作《医学管见》中,《阴阳管见》中则用“阴阳”代替“水火”。有理由推想,这是因为何塘顾虑自己的新锐观点会引起围攻,有《阴阳管见》的序言为证:“欲著述以明之……且恐启争端也,藏之中心盖十五年于今矣……盖有待后世之君子焉。”<sup>④</sup>据《阴阳管见后语》,此作发表后,“争辩纷然而起”<sup>⑤</sup>。可见创立新说之难。再查《医学管见》一卷,虽仅列入《四库全书·子部·医家类》的《存目》中,却因为其哲学思想高明而被医界奉为圭臬,百年后的医学总集中还多有收录其片段者,如明末李中梓撰于1637年的《医宗必读·水火阴阳论》,开篇即称“天地造化之机,水火而已矣”<sup>⑥</sup>,清初潘辑撰于1652年的《医灯续焰》,其卷十一称:“昔人论水病,知经义者,固惟仲景一人。近世何柏斋、张景岳二论,亦庶几焉。柏斋曰:造化之机,水火而已。”<sup>⑦</sup>

王廷相曾对何塘用“水火”取代传统的“阴阳”提出商榷,何塘已预先针对反对者可能提出的质疑,作出答辩:“或曰:‘天地水火恐未足以尽造化之蕴,不如以阴阳统之。’予窃以为,阴阳者,虚名也;天地水火者,实体也(按,十四字最能服人,显然借用韩愈《原道》的名言‘仁与义为定名,道与德为虚位’<sup>⑧</sup>)……天宰之以神,地载之以形,水火二者交会变化于其间,万物由是而生,造化之能事毕矣。”<sup>⑨</sup>

“造化之机”等于“天机”,发现者把它写在《医学管见》中,明儒被批评为“束书不观”,更不会读医书,以致“八字真理”未能进入哲学史领域,六百年间隐没不彰。水火生成天地万物的理论,在日本顺利地接受。日本古代医籍《百腹图说》(1602)<sup>⑩</sup>在《序》中断言“造化之机,水火而已”(无“天地”)<sup>⑪</sup>,李中梓《医宗必读·水火阴阳论》(1637)有“天地造化之机,水火而已矣”之句,晚于日本35年。

① [德]恩格斯:《自然辩证法》,北京:人民出版社,1971年,第277页。

② 王廷相:《答何柏斋造化论十四首》,王孝鱼点校:《王廷相集》第3册,第974页。

③ 何塘:《阴阳管见》,王永宽校注:《何塘集》,第394页。

④ 何塘:《〈阴阳管见〉序》,王永宽校注:《何塘集》,第164页。

⑤ 何塘:《〈阴阳管见后语〉序》,王永宽校注:《何塘集》,第165页。

⑥ 李中梓:《医宗必读·水火阴阳论》,北京:中国中医药出版社,1998年,第7页。

⑦ 潘辑撰,杨维益点校:《医灯续焰》卷十一,北京:人民卫生出版社,1988年,第252页。

⑧ 韩愈:《原道》,李道英评注:《唐宋八大家文集·韩愈文》,北京:人民日报出版社,1997年,第8页。

⑨ 何塘:《阴阳管见》,王永宽校注:《何塘集》,第394页。

⑩ 《百腹图说》写本,写于1602年(庆长七年)。

⑪ 廖育群:《中国传统文化与日本“腹诊”的形成》,《中国学术》第6辑,北京:商务印书馆,2001年。



**“冰炭”对应的超前认识** 如果水、火的对举会使西人感到陌生,那么更有冰炭对举,会让他们惊叹。简单的“熨斗”出现于晋代杜预佚书中<sup>①</sup>,早于西方(17世纪的荷兰)1600年,缘由显然在于木炭的有无。“炭”在中国文献中常表示其燃烧状态,如“生灵涂炭”。“冰炭”配对的前提,是生活中对“炭热于火”的熟悉。欧洲用篝火烤熟食物,而华人独有的炒法必需高温“武火”,要以木炭为燃料;欧洲用木桩烧壁炉;中国只有炭火盆。西方生活中没有木炭来诱发灵感,就难以想到冰炭对立。先秦韩非在谈到学派的对立时,曾作比喻说“夫冰炭,不同器而久”,这话的严谨准确远超“水火不容”。《荀子·劝学》说“冰寒于水”,而炭(燃烧状态)热于火,两者完全可说是水、火的固体形态。冷却的木炭乃是太阳能的仓库,而火柴则像钥匙。

韩非子的半句话,只从哲理上认透“冰炭”对立,但过于简单,未能把冰—炭之间的水—火连接成同一变化过程,更缺乏细节的分析。明末博物思潮兴起,方以智给木炭下过科学定义说:“炭者,火闭气而死者也。”<sup>②</sup>更早,王廷相就曾指出:“冰冻为水之本体,流动(从冰到水的变体及水的移动)为天火(热)之化也。”<sup>③</sup>同时代的何塘认识到融冰为水的热学原理,说:“曰:‘水,阴也,流而不息,安在其为静乎?’曰:‘流,非水之本然也。水,体凝而性静者也;其融,火化之也;其流,天运之也’。”<sup>④</sup>宋应星则透彻分析了从冰到炭之变化的热学过程:“尘埃空旷之间,(水火)二气之所充也。火燃于外,空中自有水意(氧)会焉。火空,而木亦尽。若定土闭火于内……而其形为炭,此火之变体也。水……平流于沼面,空中自有火意(热量)会焉……使之不凝。若地面沉阴飓刮,隔(隔)火气于寻丈之上,则水态不能自活,而其形为冰。……射日燃火(热)于河滨,而冰形乃释矣。”<sup>⑤</sup>这段话中包括对燃烧原理的超前揭示,尽管一些猜想不够科学,但比起1774年拉瓦锡发现氧要早百余年。他提到的“水意”当为氧气,这为世界化学史上曾一度被公认的中国唐代发明氧气之说的辨析<sup>⑥</sup>,提供了新的线索,值得专家参考。

中国的木炭还升级为焦炭(“礁”)。《天工开物》最早记述说,礁又名“火墨”,“其炎更烈于煤”<sup>⑦</sup>。方以智对“礁”有专论,说是用煤、炭再次烧炼而成<sup>⑧</sup>。14世纪马可波罗旅行记中提到中国用“黑石头”做燃料<sup>⑨</sup>,西方不懂用煤就难以发明焦炭。焦炭燃烧的灰烬极少,达到零时即是化学元素“碳”。“碳水化合物”实质近于“水火化合物”,是生命体构成的基础。

## 六、从“礼”到“理”的启蒙与“水火”观的提升

**宋明“礼”教与“理”学的此消彼长** 中华学术长期停滞于先秦的“阴阳之道”,直到宋代再次突进,陈寅恪先生断言“华夏民族之文化……造极于赵宋之世”<sup>⑩</sup>。“礼”源于物资匮乏,宋代经济文化重心转向南方,稻米能一年两熟。饥饿缓解,礼教在普及到平民的同时,对社会整体的束缚也趋于宽松,人的求知本性因而复苏。《宋史·张载传》说“知人而不知天”是“秦、汉以来学者大蔽”<sup>⑪</sup>,在佛、道的严重挑战下,思辨的“理学”应运而生。

① 杜预《奏事》曰:“药杵臼、澡盘、熨斗……皆亦民间之急用也。”(李昉编纂,孙雍长、熊毓兰校点:《太平御览》卷七五七《器物部二》,石家庄:河北教育出版社,1994年,第103页)

② 方以智:《物理小识》卷二《风雷雨雹类·死性之火》,清光绪宁静堂刻本,第8页。

③ 王廷相:《答何柏斋造化论十四首》,王孝鱼点校:《王廷相集》第3册,第966页。

④ 何塘:《阴阳管见》,王永宽校注:《何塘集》,第395页。

⑤ 宋应星:《天工开物》附录《论气·水火二》,第265页。

⑥ 参见袁翰青:《“马和”发现氧气的问题》,《化学通报》1954年第4期。

⑦ 宋应星:《天工开物·锤锻第十·冶铁》,第133页。

⑧ 方以智:《物理小识》卷七《金石类·煤炭石墨一种而异类也》,第20页。

⑨ 冯承钧注:《马可波罗行记》,北京:商务印书馆,2012年,第231页。

⑩ 陈寅恪:《邓广铭宋史职官志考证序》,《金明馆丛稿二编》,上海:上海古籍出版社,1980年,第245页。

⑪ 脱脱等撰:《宋史》卷四二七《道学一·张载》,北京:中华书局,1977年,第12724页。

“理学”之“理”的由来和本义,历来较少讨论。清代考据家重新“整理国故”,得出的经验是正确理解经学应从小学入手。据《说文解字·玉部》,理字“从玉”,原指玉中可见的纹理,又据《礼记·内则》,切牛肉片要“薄切之,必绝(断)其理”,恰好鉴赏玉器、薄切肉片都是中华特有的实践。从对“道”的领悟进步到对“理”的考察,先秦已曾开始。《韩非子·解老》堪称“理”的专论,篇中出现“理”字44次,“道理”10次。原文说:“道者,万物之所然也,万理之所稽也。”“理者,成物之文也,万物各异理。”对理的细致分析,已涉及“短长、大小、方圆、坚脆、轻重、白黑……”这显限于物质,还说“理定,而物易割也”,令人想到用于“格物”的无比贴切。可惜这位大智者埋头于政治理论并因此丧命。

《礼记·仲尼燕居》说:“礼也者,理也。”儒家的“理”是从中华发达的家族关系中抽象出来的,辈分的“尊卑”压倒年龄的“长幼”,依据的就是血缘远近之理。极少有人想到成语“知书达理”<sup>①</sup>并无出处,当作“知书达礼”,这一错用白字而意外流传的现象,实属“理性”本能的显露,这应该归功“理学”的普及。王国维在《释理》专论中断言:“所谓‘理’者”,本来只有“理由、理性二义”,宋代“理”才有了“伦理学上的意义”,强调与“人欲”对立的“天理”,专注于善恶,是“理”概念不够明晰所致的“误解”<sup>②</sup>。这对本文的观点是强力的支撑。

随着“礼”教的趋于弱化,具有普遍价值的“理”学同时兴起,这是文明发展的必然,不过实际转变过程却很奇妙:压倒一切的“礼”之被压倒,实际是(也只能是)借用“天理”的权威。儒学源头固有礼教过度化的苗头(《礼记·乐记》批判“灭天理而穷人欲”,埋伏着“人欲”与“天理”的对立)，“理学”鼓吹“存天理,灭人欲”,甚至极端到宣称“饿死事极小,失节事极大”<sup>③</sup>,这与孔子肯定的“饮食男女,人之大欲存焉”(《礼记·礼运》)公然抵牾。朱熹抓住这个碴口,用讲学方式作出矫正,宣称“饮食者,天理也;要求美味,人欲也”<sup>④</sup>,这样就借助天上的神权,压制“三纲”中专横的君权。

王阳明向朱熹的反面走得更远,但其学说却获得高度评价。对此,余英时先生有透辟的认识:经过蒙元的野蛮统治,明代皇帝空前专断,这使王阳明顿悟到士人要实现使命只能通过社会启蒙<sup>⑤</sup>。阳明的平民弟子王艮创立新学派,重新审视《易传·系辞上》的“百姓日用”命题。唐代韩愈《原道》就说“夏葛而冬裘,渴饮而饥食”<sup>⑥</sup>,朱熹曾重复此话,却都没想到“百姓日用”与衣食等同,两人的话分别归结于“智”与“天职”,都未能与“道”相连。王艮空前重视百姓生活中的衣食,能把《易传·系辞上》中的“一阴一阳谓之道”跟被24个字隔开的“百姓日用而不知”衔接,作出“百姓日用即道”的明快判断(还说“愚夫愚妇与知能行便是道”)<sup>⑦</sup>,至此,距离“‘百姓日用’(或‘阴阳之道’)≈‘水火’”的认识,只剩半步。可惜,这关键的半步,因满人入关而中断。

**晚明“大变局”与物质水火观的登场** 明代玉米、番薯等美洲高产作物引进,古来的群体性食物匮乏基本终结,这对社会必有重大影响。更重要的是近年史学界揭示的晚明“天崩地解”大变局:以葡国航海力量为主导、由“倭寇”(实为浙闽海上走私集团)为中介的中国丝绸—美洲白银大流通,促成“以中国为中心的”世界近代化大潮<sup>⑧</sup>。西方“新史学”名著《白银资本——重视经济全球化中的东方》揭出惊人的事实:流入中国的白银接近世界总量的三分之一<sup>⑨</sup>,江浙一带已实现“初步工业化”。

① 《红楼梦》第八十六回《受私贿老官翻案牍 寄闲情淑女解琴书》中,有“袭人笑道‘……一个人知书达理……’”之语(曹雪芹、高鹗:《红楼梦》下册,北京:文化艺术出版社,2014年,第974页)。

② 王国维撰,干春松、孟彦弘编:《王国维学术经典集》(上),南昌:江西人民出版社,1997年,第19—32页。

③ 程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷二十二下,王孝鱼点校:《二程集》第1册,北京:中华书局,1981年,第301页。

④ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷十三,第224页。

⑤ 余英时:《明代代理学与政治文化发微》,《宋明理学与政治文化》,桂林:广西师范大学出版社,2006年,第10—60页。

⑥ 韩愈:《原道》,李道英评注:《唐宋八大家文集·韩愈文》,第10页。

⑦ 王艮:《心斋先生语录》卷上,明刻本,第5页。

⑧ 樊树志:《晚明大变局》,北京:中华书局2015年,第94—97页。

⑨ [德]安德烈·贡德·弗兰克:《白银资本——重视经济全球化中的东方》,刘北成译,北京:中央编译出版社,2008年,第27、

出口货物是欧洲贵族亟需的丝绸、瓷器,后者居然与“中国”(China)同名。

王良的隔代弟子、海商后代李贽,曾用百姓的话语大胆宣称“穿衣吃饭即是人伦物理”<sup>①</sup>,王良的学生多有陶匠、盐工,他们的生活条件只需衣食,生产过程不离水火,然而王良及其弟子谈“道”论“理”却未见涉及水火,有些难以理解。细究《易传·系辞上》的“百姓日用而不知”,其上下文分别论及的“仁者智者”及“君子”,都有较高的认识能力,容易发现水火之理,或许只是相关言论未能存留或未被发掘。笔者已有发现:理学鼻祖程颐曾论水火:“凡眼前无非是物,物物皆有理。如火之所以热,水之所以寒……皆是理。”<sup>②</sup>然而这一水火之论却没有被后人从水火角度予以重视,与此相对的是,中医一贯把“五行”内化为人体机能运作符号,然而明代医家张景岳竟抛开人体而大谈水火关系:“然水中藏气,水即气也;气中藏水,气即水也。……夫水在釜中,下得阳火则水干,非水干也,水化气而去也;上加覆固则水生,非水生也,气化水而流也。……水气一体,于斯见矣。”<sup>③</sup>这也反映了朱熹“格物”新诠释的普及与运用。

明末物质的“水火”理论终于成熟,标志是两位新型学者的涌现。宋应星不仅在《天工开物》中总结出“水火相济”原理,还有哲学佚书《论气》《谈天》<sup>④</sup>堪称“水火”专论,把五行改称“五形”,水火特称“二气”:“杂于形与气之间者,水火是也”<sup>⑤</sup>,“形而不坚,气而不隐者,水火之体也”<sup>⑥</sup>。他谈到烹饪中的木柴燃烧时说:“二气(合成“木”的水、火)……铢两分毫,无偏重也。取青叶而绞之,水重如许,取枯叶而燃之,火重亦如许也。”<sup>⑦</sup>科学史学者潘吉星先生认为这“已隐约认识到水火间的热能传递有定量规律可遵”<sup>⑧</sup>。方以智的博物学专著《物理小识》及哲学专著《东西均》都频频论及水火,其《物理小识·火》提出“阳统阴阳,火运水也”<sup>⑨</sup>,其《东西均·反因》提出“静沉动浮,理自冰炭”<sup>⑩</sup>。可贵的是他能纠正华夏文化轻忽于火的偏失,并且从水火变化的现象深入到了“理”的科学、哲学层面。

**[附]名词“东西”(物)由来难题的破解** 晚明的国际货物交易甚至改变了汉语;最常用名词“东西”怎么来的?明末崇祯皇帝提出这个问题后,至今没有答案,只有年轻网民还在不断追问。流行的答案近于笑料:人问朱熹为什么称“买‘东西’(而非‘南北’),答曰:五行中与东、西对应的木、金可以买卖,与南、北对应的火、水不能。据《辞源》例句,“东西”(最初仅指单件商品)突然出现于明代俗语中<sup>⑪</sup>。笔者在关于“格物”问题的涉猎中触发思绪,试图破解中华学术中这一最大的无解之谜<sup>⑫</sup>。丝绸装扮了全欧洲的上层社会,其产地江南家家致富,乡村教育因而惊人普及;蒙童在《三字经》后即读《大学》,“物”被确解为“事”,其不当再指实物已属常识,亟需新词语的出现。在汉语“双音节化”中,“物”理应自然变为“物事”,日语中即是如此(ものごと),但主体汉语中却通行有悖逻辑的“事物”,限于抽象场合。唯有上海方言除外(可能“物事”流行极早,未被“东西”取代)。笔者考察1988年版《辞源》,其中“东西”即有三种说法,但都难成立<sup>⑬</sup>。近年不少青年学子以此为题,提出新解累计达十四种之多。笔者的解答受晚明福建海商史料的启示:“准贩东西二洋(货物)”出现于“开放海禁”的奏

① 李贽:《焚书》卷一《答邓石阳》,陈仁仁校释;《焚书·续焚书校释》,长沙:岳麓书社,2011年,第20页。

② 程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷十九,王孝鱼点校;《二程集》第1册,第247页。

③ 张景岳:《类经》二卷《阴阳篇》,太原:山西科学技术出版社,2013年,第27页。

④ 宋应星:《野议·论气·谈天·思恋诗——宋永星佚著四种》,上海:上海人民出版社,1976年。

⑤ 宋应星:《天工开物》附录《论气·形气一》,第257页。

⑥ 宋应星:《天工开物》附录《论气·形气二》,第258页。

⑦ 宋应星:《天工开物》附录《论气·水火三》,第266页。

⑧ 潘吉星:《宋应星评传》下册,南京:南京大学出版社,第354页。

⑨ 方以智:《物理小识》卷一《火》,第16页。

⑩ 方以智:《东西均·反因》,庞朴注;《东西均注释》,第89页。

⑪ 参见《辞源》,北京:商务印书馆,1988年,第1525页。

⑫ 高成鸢:《名词“东西”由来难题的破解》,《社会科学论坛》2018年第1期。

⑬ 参见《辞源》,第1525页。

折中<sup>①</sup>。论文写成大半时发现,同样观点的论文二十年前已由资深学者陈江先生发表于史学名刊<sup>②</sup>,不过尚属推想,未能提供确证。拙文作出两点关键补充:一为在晚清著名“买办小说”《市声》中,进口商人谈到玻璃,当所指为实物(从发明史角度)时称之为“物事”,所指为进口商品时则必称“东西”<sup>③</sup>;二为明代仇英名画《南都繁会图》<sup>④</sup>,显示百货店幌子上大书“东西两洋货物俱全”,这与近代上海的“华洋百货”相当。陈江先生与笔者两篇专论的公布,都未能改变“东西”由来旧说之流行如故,反映出学术与现实的严重脱节。

**清末“西儒”编写《水》《火》课本** 中国“近代化”时期的说法有三,分别在南宋<sup>⑤</sup>、晚明、清末,放大时空尺度来看,其实是同一过程,不过再三被北方游牧民族冲散,随之“礼教”的回潮又把前代成果荡涤净尽。比较而言,蒙元年代短暂,没有根绝南宋启蒙的余脉,而满清惨烈的文字狱,使宋明以来士人习得的思辨能力自限于故纸堆中,更使前代的丰硕成果连同记忆丧失无遗。《天工开物》《东西均》都成为禁毁书,前者到民国初年才在日本被“发现”,其时已译为多国文字,后者迟至1998年前后才由庞朴先生试作解读<sup>⑥</sup>。

晚明的学术局面堪称空前绝后。基督教立足成功,《几何原本》风行,西学与传统学术结合,出身理学世家的方以智曾与众多西儒直接交流。同时博物学热潮兴起,几十年间竟有十来部不同学科的专著问世<sup>⑦</sup>;《本草纲目》被称为“格物之通典”,表明物质文明的探索几乎压倒儒学。江南教育普及使“学而优则仕”难度加大,导致“士商合流”,其重大历史意义的探讨已成为热门课题。清代思想禁锢的恶果表现为士人整体地世代埋头于经典考据,直至颜元在北方出现。颜元“对汉宋二学都唾弃;认为舍做事外别无学问”<sup>⑧</sup>,这不能说与学术记忆的丧失无关。他主张回到孔子的“六艺”及“唐虞五臣”的文化源头,说“兵农礼乐,水火工虞之类,皆须探讨”<sup>⑨</sup>。他在重建教育体系时,主课设置中有《水学》《火学》名目,内容当是农田水利工程及金属铸造、陶器烧制。这倒能显示,原始儒学并不否定物质方面。

清末的再次“近代化”大不同于宋、明的主动,完全出于被迫。顽抗世界文明而惨败的统治者痛下决心引进现代学术。1902年,钦定京师大学堂校长、精通汉学的西儒丁韪良(W. A. P. Martin)在编写科学课本时,以异文化的冷眼,竟能循着水火互动的华人思维模式,重新组织“理”科知识。他把物理学课本定名为《格物入门》,其前三册分别题为《水学》《火学》及《气学》<sup>⑩</sup>。《气学》被安排在水、火之间,是把“气”视为水火的混合。这是以“水火”范畴融通中西学术的范例。从方以智对火的重视,到颜元的水、火分立,都能超越“水火相济”传统,体现深入物质领域的学术新方向。

## 结语:“水火”范畴与中华智慧

学者公认“天人合一”是中华文化的突出特色;从本文主题来看,其客观原理正在于天、人的内涵都包括着同一“水火”要素:天地由水火生成;水火交融成为兼为物质与能量的“气”;“冲气为和”,演化成生物、进化为人;华人“非水火不生活”,衣、食的制备都不离水火;中餐饭菜烹调启发华人掌握水

① 樊树志:《晚明大变局》,第79页。

② 陈江:《买东西考》,《历史研究》1997年第4期。

③ 姬文:《市声》第十三回《说艺事偏惊富家子 制手机因上制军书》,北京:中国戏剧出版社,1999年,第99-105页。

④ 现存中国国家博物馆。

⑤ 日本学者内藤湖南提出“宋代近世说”(参见刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第一卷,北京:中华书局,1993年,第10页)。

⑥ 参见方以智撰,庞朴注:《东西均注释》,北京:中华书局,2001年,“序”第5-6页。

⑦ 席泽宗:《论康熙科学政策的失误》,《自然科学史研究》2000年第1期。

⑧ 梁启超撰,朱维铮导读:《清代学术概论》,上海:上海古籍出版社,1998年,书前“节目提要·颜元”。

⑨ 颜元:《答齐笏公秀才赠号书》,《颜元集》,北京:中华书局,1987年,第466页。

⑩ [美]丁韪良:《格物入门》,京师同文馆1868年刻本。

火“不容”而又“相济”的奥秘,由以产生“百姓日用而不知”之“道”。《易传·系辞上》说“形而上者谓之道,形而下者谓之器”;《说文解字》之“器部”说“器,皿也”,“皿部”说“皿,食具也”;“器”始于鬲,其功用在于隔(鬲)开水火使之共存并转化为汽(气)。

**从“阴阳之道”到“水火之理”** 春秋战国处于世界史的“轴心时代”,各大文明的光辉成果同时涌现,中国圣贤贡献了“阴阳之道”<sup>①</sup>。后来迫于群体生存的内外压力,对物理的关注让位于人伦,使学术停滞不前;宋、明两代的物质丰裕带来“水火之理”的创新。学术进步的内在必然,是从“阴阳”与“道”的虚泛,迈入“水火之理”的质实。古老的阴阳之“道”,由易于认知的水火互动之“理”体现出来,使中华文化特具的“道理”空前彰显。水火互动的中华智慧没有脱离物质,易于被西方接受。当代西方学者已对“水火”范畴予以正面关注,美国艾兰(Sarah Allan)教授的名著《水之道与德之端——中国早期哲学思想的本喻》中特设以“水火”一节,其中说:“水火至少像阴阳一样,是中国人二元论(双重性,dualism)的中心环节,甚至在阴阳理论形式化之后,水火依旧充当了重要的概念角色。”<sup>②</sup>

**“贵水哲学”的历史意义与现代价值** 世界公认《老子》是中华智慧的代表,从其文本来看,对水的重视似乎是以对火的无视为反衬的:全文无一个火字。出土简书《太一生水》备受学界重视,所论宇宙生成过程,同样有水而无火。这与“水火”范畴看似抵牾,实则更为深刻,因为火就在水中。中华智慧的这一远见,日益被西方科学认同,例如寻求理想能源的无数努力已集中于“水基燃料”(H<sub>2</sub>O Based Fuel)的方向。

以“太极图·阴阳鱼”的黑白分别代表水火,则“火盛水涸”将是人类文明的末路。“水火互动”不但能解释历史,譬如文化异型的原由,又能预知未来,譬如天人关系的安排。《老子》第二十八章名言“知白守黑,为天下式”,前四字可以延伸解读为“知火守水”(坚守“水”的立场,吸收“火”的新知)。中华“水火”智慧譬如歧路遇宝,或许能为西方主流文化提供远源的参照系,启发人类保持生态与文明的平衡。在彩色化的电子时代,黑-白已被绿-红取代。“绿色”是生态的象征,近年它的广泛流行值得中西智者深思。

**“东西‘均’”与世界大同** 在“水火”范畴上达到更高学术水准的方以智,率先吸收西学知识,却绝不照搬西方,正如侯外庐先生指出的,他能坚守作为中华百家学说源头的《周易》体系<sup>③</sup>。方以智最重大的贡献在于重新建构凌驾中西的学科体系,并进而设想东西文明交融的前景。这体现于其哲学专著的题名《东西均》,庞朴先生注解“均”是制作瓦与均钟的转轮,“东西均”意为万事万物在不息的运转中呈现出对立的合一<sup>④</sup>。中西文化往往表现为对立,然而也许正如前引《汉书·艺文志》评论百家争鸣所说,“其言虽殊,譬犹水火……相反亦相成也”。这样,水火范畴的研究,或许可以成为中华文化对人类的重大的新贡献。

[责任编辑 李梅]

① 余英时:《〈轴心突破与礼乐传统〉前言》,《二十一世纪》2000年第4期。

② [美]艾兰:《水之道与德之端——中国早期哲学思想的本喻》,张海晏译,上海:上海人民出版社,2002年,第70页。

③ 侯外庐主编:《中国思想通史》下册,北京:人民出版社,1960年,第1151页。

④ 庞朴:《方以智的圆而神——〈东西均·所以〉篇简注》,《传统文化与现代化》1996年第4期。

# 儒家子思学派的性情论与法思想

马 腾

**摘要:**在儒家“道统”传承中,子思承其祖说,学于曾参,传之孟轲,上承中庸之道,下启心性之论,被誉为“述圣”。结合传世文献与郭店儒简所涉“子思学派”思想,可见其传扬儒门宗旨,亦长于任法论说,则为先秦由儒入法、礼法演进之关键。子思学派视“好利恶害”之人性为社会规范乃至治道体系的基础,由此牵引出战国政法论说的基本范式。以性情论为中心,子思学派的治道理想游移于传统人文与现实功利之间,富有统合各种社会规范的意味,既阐弘儒家重德之旨,又重倡“任法以治”及赏刑爵禄之策。子思学派于性情之审思、仁利之辨正、礼法之取舍、刑赏之兼顾均富有新见,对战国法家思想颇有启示而不乏暗合,其中蕴含先秦儒法两家的融通一面,预示后世儒法合流的思想路径。

**关键词:**子思;儒家;法家;性情;礼法;赏刑

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.01.09

轴心时代,孔子创私学,开儒宗,弟子三千,亲炙师教者七十余人。孔子歿后,儒家八分,旨趣有殊。晚近郭店楚简的出土,使孔门弟子思想重现于今<sup>①</sup>。其中,经学者考证辨析,儒简与“子思学派”关联最密。《五行》《缁衣》《鲁穆公问子思》《穷达以时》《唐虞之道》《忠信之道》《性自命出》《成之闻之》《六德》《尊德义》均属“子思学派”著作。《语丛》也与“子思学派”有关<sup>②</sup>。这为考察孔孟的思想传承以及战国的学说渊源提供更多线索。

子思(前483—前402年),名伋,孔子嫡孙,鲁国郕邑人。子思活跃于政坛,与君主多有交往,然淡泊于名位,曾拒受鲁相一职。在儒家“道统”的传承中,子思承其祖说,学于曾参,传之孟轲,上承中庸之道,下启心性之论,被誉为“述圣”。汉志有《子思》二十三篇,隋志、唐志有《子思子》七卷,已佚,仅存宋人汪晫辑本。《礼记》之《中庸》《表记》《坊记》《缁衣》篇多被视为子思所作<sup>③</sup>。此外,《孔子家语》之编纂始于子思,《孔丛子》中《杂训》《居卫》《巡守》《公议》《抗志》诸篇亦不乏子思言行记载。虽非必为子思本人所述,大有后人伪托成分,但仍不乏思想价值,应重视这一层映照“子思学派”特征的

**作者简介:**马腾,厦门大学法学院副教授(厦门361005)。

**基金项目:**本文系国家社会科学基金项目“出土文献与先秦诸子法律思想研究”(17CFX056)及中央高校基本科研业务费专项资金项目“先秦诸子思想的规范理论视角阐释”(20720181093)的阶段性成果。

① 现代学者结合出土文献的研究,将“儒分为八”的类型归纳为子游、思孟的“弘道派”,子夏的“传经派”,曾子的“践履派”,子张的“表现派”。参见姜广辉:《郭店楚简与〈子思子〉》,《哲学研究》1998年第7期。

② 郭店儒简子思学派之关联,学界已考证颇多。参见李学勤:《荆门郭店楚简中的〈子思子〉》,《文物天地》1998年第2期;庞朴:《孔孟之间——郭店楚简的思想史地位》,《中国社会科学》1998年第5期;杨儒宾:《子思学派试探》,武汉大学中国文化研究院编:《郭店楚简国际学术研讨会论文集》,武汉:湖北人民出版社,2000年,第606—615页;姜广辉:《郭店楚简与〈子思子〉》,《哲学研究》1998年第7期。

③ 《史记·孔子世家》:“子思作《中庸》。”(司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》卷四十七,北京:中华书局,1963年,第1946页)《隋书·音乐志上》引沈约云:“《中庸》《表记》《坊记》《缁衣》,皆取《子思子》。”(魏征、令狐德棻撰:《隋书》卷十三,北京:中华书局,1982年,第288页)崔述《洙泗考信录》卷三则说“《中庸》之文,采之《孟子》;《家语》之文,采之《中庸》”(顾颉刚编订:《崔东壁遗书》,上海:上海古籍出版社,1983年,第398页),认为《中庸》是宗子思者之所为书,而托之于子思。

知识谱系<sup>①</sup>。

作为孔门后学的重要派别,子思学派是理解先秦由儒入法、礼法演进思想史之关键,然而立足于出土文献研究子思学派法思想的著述仍付之阙如。郭店儒简的研究多着眼于子思性情论对孟荀人性论的奠基意义,多囿于儒法对立观点,难从法律思想史视阈阐明子思学派对战国法家的影响;中国法律思想史的研究鲜有述及孔孟之间的儒门后学,虽曾有学者述及子思对法家的具体影响,但未及《性自命出》等郭店文献,以致忽视子思性情论与法家思想关系的基础层面。笔者认为,结合传世文献与郭店儒简来看,子思学派博大精深,复杂多方:在人性论说方面,其学长于性情论说,而未断言人性善恶;在政治理想方面,其学崇尚传统而主张功利,既思慕“周礼”又倾心“管法”;在德刑治术方面,其学既主重德轻刑之旨,又倡赏刑爵禄之策。合言之,在这些议题上,前一方面反映子思学派对儒门宗旨的传承弘扬,后一方面则展现学随术变之创见,从论述人类性情之好恶出发思考社会秩序,从而主张牧民以利、任法以治,申言刑赏之道,对法家思想不乏影响,试分述如下。

## 一、人之性情与规范体系的建构

孟荀以前,先秦人性论说并不明朗。《烝民》之诗谓:“天生烝民,有物有则。民之秉彝,好是懿德。”盖为中国思想史上人性论之权舆。孔子言“性相近,习相远”,据说孔门弟子世硕、宓子贱、漆雕开、公孙尼子皆认为“人性有善有恶”<sup>②</sup>。西周以至孔子,尚未形成一种明晰的人性论断,孔门弟子亦不以性善性恶立说。至《中庸》提出“天命之谓性,率性之谓道”,徐复观誉为“人性论之里程碑”,视为性善论之端倪<sup>③</sup>。

晚近郭店简《性自命出》与上博简《性情论》的面世,更使孔孟之间的儒家性论得以重彰。究其性论之要旨,即如下二语:“喜怒哀悲之气,性也。”“好恶,性也,所好[所]恶,物也。善不善,性也,所善所不善,执(势)也。”<sup>④</sup>可见,子思学派无意于界定“性”之或善或恶,“好恶,性也”才是其真谛<sup>⑤</sup>。综观郭店儒简,存在一套融贯的“性情”理论<sup>⑥</sup>:

① 近年出土的文献已使学界逐渐走出疑古,重新考虑《孔丛子》和《孔子家语》的真伪问题。1973年河北定县西汉墓出土竹简有《儒家者言》,内容与今本《孔子家语》相近,李学勤称之为竹简本《家语》,视为今本《家语》的原型,认为今本《家语》很可能陆续成于孔安国、孔僖等孔氏学者之手,是汉魏孔氏家学的产物。参见李学勤:《竹简〈家语〉与汉魏孔氏家学》,《孔子研究》1987年第2期。杨朝明则认为《孔子家语》是子思引领编而成,参见杨朝明:《孔门师徒与原始儒家学派的构成》,《出土文献与儒家学术研究》,台北:台湾古籍出版社,2007年。《孔丛子》非伪书的论述,参见傅亚庶:《〈孔丛子〉伪书辨》,《东北师范大学学报》1994年第5期。

② 黄晖:《论衡校释》卷三《本性》,北京:中华书局,1990年,第132-133页。

③ 参见徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,北京:三联书店,2001年,第141页。古儒已有此论,如真德秀说:“杨氏曰:《中庸》深处多见于《孟子》,其所传也欤?又曰‘天命之谓性’,孟子道性善盖源于此。”(真德秀:《西山读书记》卷三十《子思孟子传授》,《影印文渊阁四库全书》第706册子部第十二,台北:台湾商务印书馆,1986年,第51页)

④ 简文有别,义理不二。参见荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年,第179页;马承源主编:《上海博物馆馆藏战国楚竹书》(一),上海:上海古籍出版社,2001年,第221、224页。

⑤ 《性自命出》亦赫然出现有“性善”一词:“未言而(民)信,有美情者也。未教而民恒,性善者也。”(荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,第181页)这句话是指对某些“在上者”(即治民者)而言,意思是:未许诺而得到民的信赖,这是有美情的人;未施教化而使民有恒心,这是性善的人。陈来认为这并非“性善论”(参见陈来:《荆门竹简之〈性自命出〉篇初探》,《中国哲学》第二十辑,沈阳:辽宁教育出版社,1999年,第303页),其实,这里“美情”与“性善”相对应,均指明一种政治德性。结合子思之儒“好恶性也”及“喜怒哀悲之气性也”的心性论宗旨,是意欲表达统治者的好恶和喜怒哀悲合于道,则能取信于民、感化于民,只是理想治理图景中的良善评判,而非对普遍人性的论断。

⑥ 荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,第150、179-181、194、196、203-204页。

《五行》	仁,义礼(帛书本作“礼智”)所由生也。
《性自命出》	性自命出,命自天降。道始于情,情生于性。
	凡道,心术为主。
	仁,性之方也,性或生之。忠,信之方也。信,情之方也,情出于性。
《语丛一》	刑生德,德生礼,礼生乐,由乐知刑。
	礼因人之情而为之。
	知礼然后知刑。
《语丛二》	情生于性,礼生于情。
	爱生于性,亲生于爱,忠生于亲。
	欲生于性,虑生于欲。
	恶生于性,怒生于恶,胜生于怒,碁生于胜,贼生于碁。
	强生于性,立生于强,断生于立。

凡此从“性情”到“治道”的论说,皆旨在表明“性”与各种社会性范畴的关联,从而勾勒出一个“由性而一级一级生发开去的系统”,“将人类社会及属人之种种事物,如情感、欲望、心智、伦理道德、人际关系、制度规范、政治原则等都编织进来”<sup>①</sup>。这就形成了一个以人类性情为起点叙述社会秩序的架构:“性—情(欲)—道(德、礼、法、政、刑)”。荀子“材剧志大,闻见杂博”之讥盖与此有关<sup>②</sup>。这里的“道”无非人间社会的法则,自可网罗纲常伦纪、法度赏刑等范畴,而这一切社会规范都要反身自求,回归于“性”“情”与“心术”,在普遍人类的共通性情中获致最为凿实的存在基础。《性自命出》曰“凡动性者,物也”,聚焦于“性”的显现形态,关注“外物”对人性的作用。而所谓的“外物”,在《性自命出》中还可统领囊括“悦”(逆性者)、“势”(绌性者)、“故”(交性者)、“习”(养性者)、“道”(长性者)、“义”(厉性者)等术语范畴,不管是物质的还是精神的,是自然之物、客观环境还是道德规范、典章制度、教化行为乃至文化系统,都可能对“性”施加一种规范作用。所谓“厉性者,义也”,“长性者,道也”,性情之修塑规训仰赖外在规范,尤其是道德教化的作用。如蒙培元所诠释,“义”归根到底也是由性情而来,则性是它的内在根据。但是,义既是在外者,便具有客观意义。《性自命出》关于内外之说,是很灵活的,是内外互通的,它并没有将内外对立起来,分离开来,形成二元对立的格局;但它又很重视外在环境的作用,而不是孤立地讲所谓内在心性、性情之学<sup>③</sup>。

从法思想的视角来看,在这种关乎政治治理与社会规范的论说范式中,当一切规范被归原于人之性情,又作用于人之性情时,则德礼与刑法孰先孰后、孰本孰末的法思想论说,是依循“知礼然后知刑”的儒家逻辑,抑或倒置为法家“刑生力,力生强,强生威,威生德,德生于刑”<sup>④</sup>的法权命题,均可在性情叙述中左右逢源。既然各种社会规范形态都统合于“性情—治道”范式中,子思学派的“好恶”性情论就可能流衍为善恶诸说,并导引对道德礼法的各所取舍。

一方面,《性自命出》昭示着人类应致力于“心术”,开启“即心言性”的门径,曰“凡道,心术为主”,

① 陆玉林:《中国学术通史》(先秦卷),北京:人民出版社,2004年,第118—120页。

② 王先谦撰,沈啸寰、王星贤整理:《荀子集解》卷三《非十二子》,北京:中华书局,1988年,第94页。

③ 参见蒙培元:《〈性自命出〉的思想特征及其与思孟学派的关系》,《甘肃社会科学》2008年第2期。

④ 蒋礼鸿:《商君书锥指》卷二《说民》,北京:中华书局,1986年,第38页。



从而潜藏着孟学“内圣”与“性善”的线索<sup>①</sup>。孟子主张人性有善端,人之为恶不在于先天的本性原因,而是后天的习染与陷溺,这无疑是为告诫世人,无论从个体修身还是从国家治理的角度,勘落习气祛除恶念,扩充善端达致善德都是可能且必要的。故孟子乐言“持志”“养气”,极而言之乃曰“人皆可以为尧舜”<sup>②</sup>。对个人修身而言,自然要通过“反求诸己”“尽心知性”的自觉伦理修养而获致善德、践行仁义;于国家治理而言,社会秩序的混乱、犯罪的滋生,直接根源于人性善端的壅滞<sup>③</sup>。要拯救时弊,重建秩序,就必须激发人的善端,张扬人的善性。这种社会秩序的建构模式诉诸仁义道德,使人无奸邪违法之心,以收潜移默化之效。

另一方面,《性自命出》直言人性即好恶之心,从而与利用“人性好恶”阐述礼法秩序的观点有亲缘性。有学者认为,《性自命出》与告子的人性学说,最后为战国末年的荀子集了大成,并顺此提出了人性恶的理论,以此与孟子性善论相抗衡<sup>④</sup>。荀子关于人性的论述,以“性伪之分”颇为昭著:“人之性恶,其善者伪也。”进而,以人性论为基点诠释“礼”的规范意义。“故圣人化性起伪,伪起而生礼义,礼义生而制法度。”<sup>⑤</sup>圣人制礼(《性恶》)、师法化之(《儒效》)、习俗熏陶(《劝学》)、自我修身(《修身》)乃是人类从本性之恶转向后天为善的路径,由此以蔚为大观之“礼”论统合各路以建构“化性起伪”的社会规范体系<sup>⑥</sup>。

子思性情论呈现出“合内外之道”之旨趣<sup>⑦</sup>,实已悄然拓展孔子儒学的言说范围,而从这一富于张力的性统体系出发,形成一种构成社会规范基础的“好利恶害”人性论<sup>⑧</sup>。自荀子《非十二子》问世之后,“思孟”合称已为思想史叙述之通例。但须注意,韩非于《显学》篇却分列“子思之儒”与“孟氏之儒”,至少对思、孟思想的某些异质性有所呈现<sup>⑨</sup>。在人性论上,子思以情释性,强调“性”的自然属性;孟子以德代性,阐发“性”的德性本位,这是其主要差异<sup>⑩</sup>。对于《性自命出》,李零通俗地解释道:“人天生有好恶,但他喜欢什么不喜欢什么,这要取决于‘物’;人天生有善恶,但他之所以成为好人或坏人,这要取决于势……人性要受制于外物和环境。”<sup>⑪</sup>不难想见,《孟子》所批判的告子性论诸题难道不与之更相似吗?况且,郭店儒简《六德》中还有“仁,内也。义,外也”一语,更为与告子性论相通之证<sup>⑫</sup>。

尽管可于孟荀人性论先声的意义上解读,《性自命出》仍有其独特旨趣。其开宗明义,曰“凡人唯

① 有论者认为,《性自命出》论性是多层次的,包括以人论性、以天论性、以气论性、以心论性、以情论性、以习论性以及以善恶论性等。它从普遍性原则出发,一步步指向超越性,最后以孟子超越性与普遍性的统一完成了儒家性善论的奠基。参见丁为祥:《从〈性自命出〉看儒家性善论的形成理路》,《孔子研究》2001年第3期。

② 焦循撰,沈文倬点校:《孟子正义》卷二十四《告子下》,北京:中华书局,1987年,第810页。

③ 参见马止戈、付鸿栋:《礼法融合的人性基础》,《法学评论》1999年第2期。

④ 该文还指出,儒家在人性论上有两条发展路向:一条主张自然人性说,从《性自命出》、告子到荀子;一条主张社会伦理人性说,从《五行》篇到孟子。参见许抗生:《〈性自命出〉〈中庸〉〈孟子〉的思想比较研究》,《孔子研究》2002年第1期。

⑤ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤整理:《荀子集解》卷十七《性恶》,第434、438页。

⑥ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤整理:《荀子集解》卷一、四、十七,第1-2、20-36、142-144、435-440页。参见马腾:《儒法合流与中国传统法思想阐释》,北京:法律出版社,2016年,第187-188页。

⑦ 有学者认为这代表了早期儒家的弘道之路,参见陶磊:《思孟之间的儒学与早期易学史新探》,天津:天津古籍出版社,2009年,第34-47页。

⑧ 结合《坊记》的立制思想,邓建鹏认为子思学派看到了法度引导趋利避害性,起到阻却人性向善的预防效果,发展成三晋法家的法律万能论。参见邓建鹏:《子思学派法家思想倾向初探》,黄毅、黄震、帅天龙主编:《渠水集:纪念饶鑫贤教授法学文集》,北京:北京大学出版社,2004年,第132-134页。

⑨ 据说,“思孟学派”的名号是一番观念史建构,参见陈静:《思孟学派的历史建构》,杜维明主编:《思想·文献·历史:思孟学派新探》,北京:北京大学出版社,2008年,第159-180页。然囿于学派划分之习见,仍有学者坚持认为荀子合称思孟比韩非剥离思孟更加准确,参见梁涛:《思孟学派考述》,《中国哲学史》2002年第3期。其实,荀韩两说各有其意义,前者揭示子思在儒门道统中的关键地位,后者则表明子思学说被它家继受发挥的空间余地。

⑩ 参见李健胜:《子思研究》,西安:陕西师范大学出版社,2009年,第125页。该书第124-126页阐明思孟的异质性,值得参考。

⑪ 李零:《郭店楚简校读记》,北京:中国人民大学出版社,2007年,第153页。

⑫ 荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,第188页。郑吉雄对子思“内外”之说考论颇详,认为应溯源孔子“仁”与“礼”两大核心观念,参见郑吉雄:《试论子思遗说》,《文史哲》2013年第2期。

(虽)有性,心亡莫志”<sup>①</sup>,斯言更强调心性之流变,不无透露其淡漠心性本质善恶论说的意旨。从“性命—性情”论说的整体特征来看,子思学派不过“以情释性”指明人性好恶,无意于在“性善”或“性恶”的本质论说中择取一端,而是侧重于指涉情感、伦理、心智的先天基础,归旨于“性自命出,命自天降”这一天赋人性的思想主题,实与《中庸》“天命之谓性,率性之谓道”的命题同符合契。在儒家思想体系中,子思之儒深拓以“人性”为终极依据的人文化理论进路<sup>②</sup>,既可谓为孟子性善仁政法思想的导源,还启示对人性“好利恶害”以及礼法规范特征论说的基本思路。又有论者认为,孟荀的“性善论”与“性恶论”,在价值判断与事实判断面前,都喜欢把价值判断奉为圭臬;在道德尺度与利益尺度面前,均呈明显的道德主义和理想主义倾向。法家关注的则是现实的“人情”世界,实为一种与人性论旨趣相左的人情论,而这正是法家与伦理学和思辨哲学之间的原则性差异所在<sup>③</sup>。而《性自命出》的“情”具有不言善恶、只看有无,不言理想、只讲好恶,且提倡“因”道等基本特征,故法家之“人情”观与之极为相近<sup>④</sup>。相较于不囿好恶之思、坚信善端倡导仁德之说,析言人所好所恶而以礼法“化性起伪”之说应稍近之,而偏于自然性情之思更进之,便是以人性好利恶害本身为据,抛却善恶论说,更多强调外在规范之力而求诸赏刑之“法治”。有观于此,出于这一关乎人之性情的“好恶”学说,子思学派对战国任法思想氛围亦不乏影响。

概言之,子思上承祖学以论中庸,言道德,为儒学开枝散叶,启迪亚圣,更是凭借其独特身份与学术影响,以一种“天·命·心·性·情”生“道·德·礼·刑”的宏大学说,牵引出战国政法论说的一般范式。人类性情之好恶,便凝结为国家社会通过礼法政刑加以引导规训的一个理论基础。自孔子与儒门弟子言及人情、人欲、民情<sup>⑤</sup>,到“管法”言“令顺民心”<sup>⑥</sup>,商鞅、韩非讲“民之性”“人情”<sup>⑦</sup>,实质上均以人性之“好利恶害”为立法基础。质言之,战国思想家均旨在从人性“好利恶害”的角度为制度规范理论提供深层依据。最终结穴于韩非的法家“好利恶害”论说渊源有自,与子思学派阐弘社会规范之性情依据的话语深有关联。

## 二、传统治道伦理朝现实功利的权衡

子思学派从人之性情构建了包罗礼法规范的治道体系。由于性情论富有广阔的言说空间,因而其对治道的审思亦不乏伦理与功利、传统与现实的权衡,在子思“从周复礼”的传统姿态与“牧民以利”的功利主义叙述反差中得以呈现。

### (一)从周复礼的传统姿态

《孔丛子·杂训》载子思言:“夫子之教,必始于《诗》《书》,而终于礼乐,杂说不与焉。”<sup>⑧</sup>对于治学,子思主张恪守传统,秉承师学,摈弃杂说<sup>⑨</sup>。对政治亦如是,孔子毕生从周复礼,子思亦思慕周公之

① 裘锡圭注:“亡,无也;莫,定也。”(荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,第179、182页)

② 葛兆光:《中国思想史》第一卷,上海:复旦大学出版社,2009年,第98—99页。

③ 参见韩东育:《法家的发生逻辑与理解方法》,《哲学研究》2009年第12期。但与之相反的观点认为,《性自命出》或为仲弓氏之儒所作,是荀子“化性起伪”之性情哲学的渊源,参见颜炳罡:《郭店楚简〈性自命出〉与荀子的性情哲学》,《中国哲学史》2009年第1期。

④ 参见韩东育:《〈性自命出〉与法家的“人情论”》,《史学集刊》2002年第2期。

⑤ 参见萨孟武:《中国政治思想史》,北京:东方出版社,2008年,第2—3页。

⑥ 《管子·牧民》:“政之所兴,在顺民心;政之所废,在逆民心。”又如《禁藏》:“凡人之情,得所欲则乐,逢所恶则忧,此贵贱之所同有也。”(黎翔凤撰,梁运华整理:《管子校注》卷一、十七,北京:中华书局,2004年,第13、1012页)

⑦ 《商君书·算地》:“民之性,饥而求食,劳而求佚,苦则索乐,辱则求荣,此民之情也。”又《错法》:“好恶者,赏罚之本也。夫人情好爵禄而恶刑罚,人君设二者以御民之志而立所欲焉。”(蒋礼鸿:《商君书锥指》卷二、三,第45、65页)《韩非子·八经》:“凡治天下,必因人情。人情者有好恶,故赏罚可用;赏罚可用则禁令可立,而治道具矣。”(王先慎撰,沈啸寰、王星贤点校:《韩非子集解》卷十八,北京:中华书局,1998年,第430—431页)

⑧ 傅亚庶:《孔丛子校释》卷二,北京:中华书局,2011年,第111页。

⑨ “杂说”或注解为诸子百家之说,参见王钧林、周海生译注:《孔丛子》,北京:中华书局,2009年,第75页。

治。《孔丛子·公仪》载：

穆公问子思曰：“吾国可兴乎？”子思曰：“可。”公曰：“为之奈何？”对曰：“苟君与大夫慕周公、伯禽之治，行其政化，开公家之惠，杜私门之利，结恩百姓，修礼邻国，其兴也勃矣。”<sup>①</sup>

按说，其时李悝兴魏、吴起强楚，战国富国强兵之势已风起云涌。执掌弱国，鲁穆公之问可能流露出一种对兴国争霸的悲观态度。周礼崩坏日久，子思尚侈谈行周政化，修礼邻国，则无不展露一种从周复礼的原儒姿态。而后子思居卫，卫君或许逐于时兴而萌生弃“道”学“术”之念，子思即以“体道者逸而无穷，任术者劳而无功”<sup>②</sup>令其打消。其时君王权术论甚嚣尘上，子思之鄙夷态度可见一斑。

对憧憬恢复礼治、彰显道义的儒家而言，其表达政治理想时往往着力于君民关系与君臣关系两方面之理想状态的勾画。就君民而言，子思申言君民关系具有一种和谐相依而非强弱消长的关系。郭店简《缁衣》曰：“民以君为心，君以民为体，心好则体安之，君好则民欲之。故心以体法（废），君以民芒（亡）。”<sup>③</sup>所谓“心以体废，君以民亡”，以“心”“体”为喻，子思秉承着儒家风格的君民关系论，可与孔子“君若北辰”之喻相呼应，也是孟子“民贵君轻”论的重要渊源。就君臣而言，子思强调忠臣的谏诤品格。据《鲁穆公问子思》载，子思将忠臣定义为“恒称其君之恶者”<sup>④</sup>，相比孔子“事君以敬”的观念不乏推进意义。子思本人便是一位抗志守义之士。曾子曾提醒子思：“今吾观子有傲世主之心，无乃不容乎？”<sup>⑤</sup>胡毋豹也曾规劝子思：“子好大，世莫能容子也，盍亦随时乎！”<sup>⑥</sup>流传轶事则表明子思始终坚持率性做主<sup>⑦</sup>。这种品格与观念也于孟子时发挥得淋漓尽致，由《孟子》一书所见子思往事与形象即可知晓，至云：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇讎。”<sup>⑧</sup>如此申言君臣对等关系，堪称后代纯儒之金科玉律，以致献媚皇权之儒生儒术备受指摘，“尊君卑臣”亦被目为法家之流弊<sup>⑨</sup>。这是子思式政治理念及言行与法术之士的重要差异。

## （二）“牧民以利”的功利主义

然另一方面，子思言“牧民以利”，越出仁学藩篱而以政治功利为旨。这种“牧民以利”之义利观，盖与孔孟言谈之习相左。孔子曰：“君子喻于义，小人喻于利。”<sup>⑩</sup>“无欲速，无见小利。欲速则不达，见小利则大事不成。”<sup>⑪</sup>孟子申义利之辨，以“王亦曰仁义而已，何必曰利”<sup>⑫</sup>为开场白，呼吁“仁政”，乃至极言“舍生而取义”之理<sup>⑬</sup>。荀子也说：“先义而后利者荣，先利而后义者辱。”<sup>⑭</sup>儒家以“重义轻利”为教义，子思确也曾劝君主去“贪利之心”，有时却不讳言“以利为先”。《孔丛子·杂训》记载一段关于“义利”的思辨：

孟轲问牧民何先。子思曰：“先利之。”曰：“君子之所以教民，亦有仁义而已矣，何必曰利？”

① 傅亚庶：《孔丛子校释》卷三，第165页。

② 傅亚庶：《孔丛子校释》卷三《抗志》，第178页。

③ 荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，第129页。

④ 荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，第141页。

⑤ 傅亚庶：《孔丛子校释》卷二《居卫》，第130页。

⑥ 傅亚庶：《孔丛子校释》卷三《公仪》，第164页。

⑦ 《孔丛子·抗志》多载类似之事，如“卫君谓子思曰：‘寡人之政何如？’”子思的回答是“无非”，所谓无非，乃是卫国臣子“竟求射君之心，而莫敢有非君之非者”。“非君之非”就是“称君之恶”。参见杨儒宾：《子思学派试探》，武汉大学中国文化研究院编：《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，武汉：湖北人民出版社，2000年，第607页。

⑧ 焦循撰，沈文倬点校：《孟子正义》卷十六《离娄下》，第546页。

⑨ 例如，朱熹认为叔孙通之礼仪“只是秦人尊君卑臣之法”（黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷一三五，北京：中华书局，1985年，第3222页）。余英时认为，秦汉以降“君尊臣卑”的意识形态是儒学法家化之后的产物，是一个被完全制度化了的符合法家思想的理念，参见余英时：《中国思想传统的现代诠释》，南京：江苏人民出版社，2006年，第78—96页。

⑩ 程树德撰，程俊英、蒋见文点校：《论语集释》卷八《里仁下》，北京：中华书局，1990年，第267页。

⑪ 程树德撰，程俊英、蒋见文点校：《论语集释》卷二十七《子路下》，第921页。

⑫ 焦循撰，沈文倬点校：《孟子正义》卷二《梁惠王上》，第36页。

⑬ 焦循撰，沈文倬点校：《孟子正义》卷二十三《告子下》，第783页。

⑭ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤整理：《荀子集解》卷二《荣辱》，第58页。

子思曰：“仁义固所以利之也。上不仁则下不得其所，上不义则下乐为乱也，此为不利大矣。故《易》曰：‘利者，义之和。’又曰：‘利用安身，以崇德也。’此皆利之大者也。”<sup>①</sup>

对话之事虽多视为伪言，思想表达则不无其旨。在此，“子思”直言利益为先，固有孔子“先富后教”之义，但在这一与孟子的对话语境中与“仁义”形成对立，又可见其无意于“义利之辨”。一方面，“先利之”神似管仲“仓廩实”“衣食足”之说，子思表达出对物质基础的优先关注，对社会民生的切切关怀；另一方面，“仁义固所以利之也”形似墨家“兼相爱，交相利”之论，子思揭示了“仁义”学说的最终归宿在于广义的“利”，即一种着眼于使民众“得其所”的“秩序之利”。将利害关系视为所有道德伦理的根本基础或终极依据，乃古今中外功利主义思想家之通理。“安身”“得其所”于此非惟关切物质，自有其精神安顿之意。然子思仁义不止于心性概念或道德要目，而是将之扩及于民众生活安顿与社会秩序的构建，让人民得其所即是仁，不乱即是义，即所谓“利用安身，以崇德也”。《国语·晋语一》有一名言见“仁”之义：“为仁者，爱亲之谓仁；为国者，利国之谓仁。”<sup>②</sup>儒家“外王”之面从未模糊，思想与权力须臾不离，意味着“利国之仁”正是中心要义。故致力于使义利不相悖，或许才是儒家治道推衍之途。子思终以“利之大者”释疑，便是要打破功利的狭隘界定，将其扩展为宏富的价值标准，且在实践考量上合致道德仁义学说。这是对儒家仁义道德的政治阐释，实用理性的率真表达，更足以表明法家式功利政治的基本姿态。蒙文通谓：“孟子斥言利，而子思氏之儒，饰为此言，以明利之与义调和而不相背。”<sup>③</sup>至于孟子因“牧民以利”之说生疑，可谓合于其义利之辨，观孟子斥梁惠王“何必曰利”，正足以反衬子思功用旨趣与孟子仁义立场的差异。不过，孟子以利民诠释仁政，则又表明子思的实用性学说的潜在影响。子思告诫鲁穆公以“惠百姓之心”，“除非法之事”，“毁不居之室以赐穷民，夺嬖宠之禄以振困匱”<sup>④</sup>，不亦有如“仁政”题中之义？即使子思的诠释与孔孟具有实质性差异，那也意味着“儒分为八”之趋势与儒学多元解释的余地，反映学术思想与时代背景的密切关联，及儒学对战国时期功利政治的影响<sup>⑤</sup>。

法家崇尚功利，以为富国强兵之本，主张“利出一孔”，以农战政策称霸于“争于气力”之世。商君曰：“国之所以重，主之所以尊者，力也。”<sup>⑥</sup>韩非曰：“力多则人朝，力寡则朝于人，故明君务力。”<sup>⑦</sup>由此，韩非构建出一套体系化的以“功用”为“的”的功利主义理论。诚然，法家的功利主义与强力理论已与儒学大相径庭。然而，这更多是言说重点与姿态选择的差异，正如子思言论所反映，儒门中确有后学洞悉经世致用显扬事功之意义，持一种朝现实功利权衡的治道理念。这是理解战国由儒入法以至后世儒法合流的基础。

### 三、德礼规范对任法赏刑的统合

与对传统与现实、伦理与功利的权衡有关，子思学派的法思想也呈现出熔道德规范与赏刑治术于一炉的特征。主张道德教化，批判战争刑罚，推崇管仲而并言礼法，以至承认“以法资仁”，论述“赏刑之道”，都是子思学派这一特征的体现。

#### （一）主张政治德性与批判战刑观点

今本《缙衣》载：

① 该段文字各本颇有歧异，参见傅亚庶：《孔丛子校释》卷二，第114、128页。

② 徐元诰撰，王树民、沈长云点校：《国语集解》，北京：中华书局，2002年，第264页。

③ 蒙文通：《古史甄微》，成都：巴蜀书社，1987年，第234页。

④ 傅亚庶：《孔丛子校释》卷二《杂训》，第113页。

⑤ 儒门发展及其与战国政治之关系，尚有子夏氏之儒西河学派的影响问题，参见马腾：《礼学传承与君权政治——子夏氏之儒对法思想史的影响》，《华东政法大学学报》2016年第2期。

⑥ 蒋礼鸿：《商君书锥指》卷五《慎法》，第138页。

⑦ 王先慎撰，沈啸寰、王星贤点校：《韩非子集解》卷十九《显学》，第461页。

子曰：夫民，教之以德，齐之以礼，则民有格心；教之以政，齐之以刑，则民有遁心。故君民者，子以爱之，则民亲之；信以结之，则民不倍；恭以莅之，则民有孙心。《甫刑》曰：“苗民匪用命，制以刑，惟作五虐之刑曰法。”是以民有恶德，而遂绝其世也。<sup>①</sup>

在德刑关系上，子思之儒忠实于孔门德政教旨。作为历史的反面教训，苗民弗用“命”（或“灵”），制定虐刑奉为治理手段，不仅丧失合法性根基，还毁坏社会道德，颠覆社会秩序，导致族群瓦解。故而，为政之根本就在于君主正身以展现一种道德正面姿态，此处刻画的“爱”“信”“恭”诸品格，均经由教化之政逐一显现。同样，《尊德义》亦彰明为政以教化为先的理念：“善者民必众，众未必治，不治不顺，不顺不平。是以为政者教导之取先。”<sup>②</sup>

郭店简《成之闻之》载：

君子之于教也，其道民也不浸，则其淳也弗深矣。是故亡乎其身而存乎其辞，唯（虽）厚其命，民弗从之矣。是故畏服型（刑）罚之屡行也，由上之弗身也。昔者君子有言曰：战与型（刑），人君之迷（坠）德也。<sup>③</sup>

立足于对当时各国刑战政策趋势的批判，子思学派认为，统治者失德是民众违法犯罪的根源，若诉诸战与刑，则形成一种恶性循环，故曰“战与刑，人君之坠德也”。君主修身以德，百姓竞相跟从，方为消弭战刑之道。关于德礼与政刑之辨，子思学派仍秉承孔子德礼为先之说。《缁衣》云：“夫民，教之以德，齐之以礼，则民有格心。教之以政，齐之以刑，则民有遁心。”<sup>④</sup>关于刑罚与赦宥之辨，子思学派严刑却不反赦宥。《五行》云：“不简不行，不匿不辩于道。有大罪而大诛之，简也；有小罪而赦之，匿也。有大罪而弗大诛，不行也。有小罪而弗赦也，不辩于道也。”<sup>⑤</sup>大罪当诛，小罪可赦，确实符合儒家罪刑观念<sup>⑥</sup>。《尊德义》曰“刑不逮于君子，礼不逮于小人”<sup>⑦</sup>，更是《荀子》《礼记》礼刑分施论的先声，成为中国古代正统的礼刑观。

综观郭店楚简《性自命出》《缁衣》《尊德义》《五行》《唐虞之道》《忠信之道》等篇，心性论说、德目诠释、礼教观念俯拾皆是，注重血缘孝道、内心修养的理念旨趣，以王者之师自居、取道义而远爵禄的人格精神一览无余。子思还曾表彰孟子车“言称尧、舜，性乐仁义”<sup>⑧</sup>，亦是孔门教旨的翻版，乍观之下似与战国法家思想判若云泥。

然而，近人蒙文通独具慧眼，察觉子思学派与法家思想的关联：“子思氏之儒，固援法而入于儒者也。”其所举之力证，为《后汉书·袁绍传》李贤注<sup>⑨</sup>。关于法律“定分止争”功能的兔子譬喻，乃“慎到、商鞅、韩非书文也，而为《子思子》之儒者取之”，故曰：“寻诸儒分为八之事，其一为子思氏之儒，儒之兼取法家，莫著于此。”<sup>⑩</sup>其实，“定分止争”的叙述亦无非孔子正名论的法权化，是儒学基于政法沿革的反思演进，最终成为法家之学中关于政治考绩与法律适用之“名实”论题的重要话语。名论盖为先

① 今本末句画龙点睛，为简本所无。至于其余文字，郭店楚简《缁衣》及上博简《缁衣》文字略同，可为印证。参见荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，第130页；马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书》（一），第190页。

② 荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，第173页。

③ 末句从裘注，参见荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，第167、169页。

④ 郑玄注，孔颖达疏，龚扬云整理，王文锦审定：《礼记正义》卷五十五，北京：北京大学出版社，1999年，第1502页。

⑤ 荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，第150页。

⑥ 关于“简”和“匿”，陈来说：“前者是义，后者是仁，前者是强，后者是柔，它们分别适合所对应的政治情形。能简能匿，能兼掌握大问题上的原则性和小问题上的可变性。”（陈来：《竹简〈五行〉篇与子思思想研究》，《北京大学学报》2007年第2期）

⑦ 荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，第174页。

⑧ 傅亚庶：《孔丛子校释》卷二《杂训》，第112页。

⑨ 《后汉书·袁绍传》：“沮授谏曰：‘世称万人逐兔，一人获之，贪者悉止，分定故也。’”李贤注：“《慎子》曰：‘兔走于街，百人追之，贪人具存，人莫之非者，以兔为未定分也。积兔满市，过不能顾，非不欲兔也，分定之后，虽鄙不争。’《子思子》、《商君书》并载，其词略同。”（范哗撰，李贤等注：《后汉书》卷七十四上《袁绍刘表列传》，北京：中华书局，1965年，第2383页）

⑩ 蒙文通：《古学甄微·儒家法夏法殷义》，成都：巴蜀书社，1987年，第233—234页。另，曾有论者推测郭店楚墓之主人即慎到，参见李裕民：《郭店楚墓的年代与墓主新探》，《陕西师范大学学报》2000年第3期。

秦诸子论说之共通方法,有别于名辩论者,儒法关于名分话语的政治使用表达反映其学说的融通性,即对从个人身份到政治权力之名分秩序的构建维系<sup>①</sup>。孔子主张正名以复礼,申不害申言政治权义之名而发术论<sup>②</sup>,皆为名论与规范理论之所由通。邓建鹏研究子思学派思想后总结道:“商鞅本人师从尸子,而尸子授学于子思,其思想脉络印上子思学派的发展痕迹。这层被后人淡忘的师承关系通过对子思学派法家倾向的分析中,得以初步揭示出来。由此,也可以理解子思学派通过以兔子喻法具有定分止争功能的行文,何以一而再、再而三地出现在其之后的法家著作中。从一个侧面反映子思学派对后世法家存在深远影响。”<sup>③</sup>可见,不管从学术话语还是从师承关系而言,子思之学均可勾绘出通向法家的线索。透过对法律“定分止争”功能之叙述,子思学派所倡“任法以治”与“赏刑之道”更能说明问题。

## (二)推崇“管法”及礼法同功论

子思不仅祖述尧舜,还推崇齐管仲之“法治”,从社会规范功能的角度揭示礼法融通互补的关系。《孔丛子·记问》载:

子思问于夫子曰:“亟闻夫子之诏,正俗化民之政,莫善于礼乐也。管子任法以治齐,而天下称仁焉,是法与礼乐异用而同功也。何必但礼乐哉?”子曰:“尧舜之化,百世不辍,仁义之风远也。管仲任法,身死则法息,严而寡恩也。若管仲之智,足以定法。材非管仲,而专任法,终必乱成矣。”<sup>④</sup>

祖孙交谈之实未能确证,礼法优劣之辨则意义深远。子思这番礼法“异用同功”论,可能折射当时“法取代礼”的法制态势。对于子思“何必但礼乐”之问,孔子虽不反对“任法”可达致天下大治之“同功”的前提,但强调两者之“异用”,在于仁义教化与寡恩任刑;教化精神的礼义,乃严而寡恩之“法”所望尘莫及。制定法律本身就需要足够的见识智慧,此一锤定音之事须得“管仲之知”方足胜任。况且,法术之士往往声称可以垂法不变而治,然鉴于管仲身死法息,孔子指出在历史检验中“礼”比“法”更具稳定性与实效性。“礼治”凭借仁义之风而百世不辍,“法治”则寡言精神原则而未谙治本,过于注重规范形式而反易生变。看来,孔子更多地诠释礼法“异用”之关键。然而,子思的礼法“异用同功”论,实际上符合后世对礼法关系的基本认识。尤其所突出“同功”的秩序价值,正是厘清礼法之辨与诠释儒法合流的基础。

首先,子思仰慕强齐之管仲,蕴含着一个缘于礼法断裂时代的重要质疑:礼乐之治早已韶华不再,管仲之法乃能强国称霸,夫子缘何常怀从周之心,因仍礼乐之治,而对法治兴致索然?至如《礼记·乐记》曰:“礼、乐、刑、政,四达而不悖,则王道备矣。”<sup>⑤</sup>子思“何必但礼乐”之问,多少符合“王道”对规范的统合诉求,反映其在时代趋势推使下愈发重视刑政,尽管大体仍未脱离儒之德教主轴。

其次,对于管仲其人其政,孔子曾称颂其仁,而子思则专扬“法治”。从齐桓管仲成王霸业的史事中,子思提炼出“任法以治”的精髓,这是对东周伊始“法取代礼”之法制现象的感知洞察。结合“牧民以利”之说,子思认为“以法而治”是“天下称仁”的根本原因,只要能变法立制强国富民,最终就能获得正面的道德评价,与是否遵行礼乐之治无必然联系。“何必但礼乐”有如后世汉宣“奈何纯任德教”之叩问,是对纯任儒学治国的大胆质疑,批判将“礼乐之治”奉为一元治道的狭隘观念。甚至,子思学派还说“圣人以权教,故立制垂法,顺之为贵”<sup>⑥</sup>，“民淫僭上者为无法,无法者则君罪”<sup>⑦</sup>,这些强调

① 参见马腾:《儒法合流与中国传统思想阐释》,第7—10页。

② 参见马腾:《申不害刑名法术思想及对中国传统治道的影响》,《政法论坛》2015年第6期。

③ 邓建鹏:《子思学派法家思想倾向初探》,黄毅、黄震、帅天龙主编:《渠水集:纪念饶鑫贤教授法学文集》,第134页。

④ 傅亚庶:《孔丛子校释》卷二《记问》,第95—96页。

⑤ 郑玄注,孔颖达疏,龚抗云整理,王文锦审定:《礼记正义》卷三十七,第1085页。

⑥ 傅亚庶:《孔丛子校释》卷二《杂训》,第113页。

⑦ 傅亚庶:《孔丛子校释》卷三《巡守》,第152页。

法律制度重要性的思想,则更是与法家思想毫无二致。

再次,处于春秋早期,管仲不乏“业用”周礼,倡言“四维”,却以佐成齐桓首霸而垂名后世。非如《国语》等书所述强齐霸业,孔子着眼于华夏文化的保卫而许之以仁。而子思对管仲之称誉更多展露政治事功理念,政治权力及法制功效才是根本问题,“仁”要么用以自饰德性,要么立足富民事功。这种全盘肯定管仲事功的评述与儒家姿态有所疏隔,似乎更合于法家霸道法治之思维。毕竟,对管仲保留些许微词(连荀子也批判管仲“力功不力义,力知不力仁”),乃后世纯儒与法家色彩的功利、霸道划清界限的必要表态<sup>①</sup>。

最后,子思意识到礼法融通与互补的可能,揭示礼法“异用同功”的关系,旨在阐明“正俗化民”的治理秩序应是礼乐政刑的最基本价值,以提炼对治道终极目的的认识。礼法之异用,是作为不同特征的社会治理规范使然;礼法之同功,则是作为社会规范本身所实现之秩序使然。这是儒门后学逐渐意识到变法、法治之重要性,而给予法术之士的启发。战国法家著作《管子·枢言》云“法出乎礼,礼出乎治”<sup>②</sup>,真可谓子思这段评论的最好注解,也是子思学派与法家思想所由通之明证。

综上,子思这番礼法思索至简至真,“法与礼乐异用而同功”,蕴含由儒入法、儒家合流、礼法融合之端倪。后来意识形态化的礼法秩序观,从国家法典“德礼为政教之本,刑罚为政教之用”<sup>③</sup>的礼法规范,至士人著述关于礼法“其本则合,其用则异”<sup>④</sup>“循环表里,迭相为用”<sup>⑤</sup>等论说,即发端于斯言。

### (三)“以法资仁”与“赏刑之道”

子思学派凸显制度的预防性与刑赏的必要性,与法家的基本主旨亦有融通。旁搜“表坊二记”所述儒学言论,名为转述先师,实为创造诠释<sup>⑥</sup>。简言之,子思学派旨在塑造仁德的开放包容性,尽管“仁”的范畴有不同层次与境界应予辨析,所谓“仁者安仁,知者利仁,畏罪者强仁”<sup>⑦</sup>,然在《论语·里仁》孔子之语加上“畏罪者强仁”一说,即承认法律刑罚制裁的威慑力,表达使人们出于畏惧以遵循道德要求的理念,不啻儒家仁学彰显法政实用性的例证。子思学派不倡言“礼”之自足,于礼制局限深有所察,因而对社会行为之規制予以分疏调处。由此,在申言“好利恶害”之人性论的基础上,子思学派主张“礼以坊德,刑以坊淫,命以坊欲”<sup>⑧</sup>的规范层次论说,展现规范话语的整全性。还不乏阐述“置法以民”,并以“仁数”为议题,谈及“率法而强之,资仁者也”<sup>⑨</sup>的“法”功能及其局限,最早呈现以儒家仁德思想体系涵括“法治”的思想形态。

若“以法资仁”对法律制度基本功能的阐述仍未为足,那么子思学派体系中富有实用意义、立足性情观点的“赏刑之道”,更能揭窳其性情论与功利观的潜在路向。《六德》曰:“作礼乐,制刑法,教此民尔,使之有向也,非圣智者莫之能也。”<sup>⑩</sup>子思学派将“礼乐”与“刑法”对举,皆以为教民之方。以礼

① 参见于春松:《儒家王道政治秩序的构建及其遇到的困境——以“管仲之器小哉”的诠释为例》,《哲学研究》2011年第4期。

② 黎翔凤撰,梁运华整理:《管子校注》卷四,第246页。

③ 长孙无忌等撰:《唐律疏议》卷一《名例》,北京:中华书局,1983年,第3页。

④ 柳宗元:《柳宗元集》卷四《议辩·驳复仇议》,北京:中华书局,1979年,第102页。

⑤ 白居易著,顾学颉校点:《白居易集》卷六十四《策林三·五十四刑礼道》,北京:中华书局,1979年,第1352页。

⑥ 对于转述孔子言论的真实性质疑,子思曾言:“虽非其正辞,然犹不失其意焉。”“表坊二记”中的“子曰”或“子言之”是指孔子还是子思?梁启超曾指出亦可认为指子思,不必定指孔子。如果是孔子,那么子思之儒是忠实转述还是创造诠释?鉴于儒学托古言说之习,应可视为子思学派的思想。对这些问题,学者已有详细的梳理考证,参见梁涛:《〈缁衣〉、〈表記〉、〈坊记〉思想试探——兼论“子曰”与儒学的内在诠释问题》,杜维明主编:《思想·文献·历史:思孟学派新探》,第80—87页。

⑦ 郑玄注,孔颖达疏,龚抗云整理,王文锦审定:《礼记正义》卷五十四《表記》,第1472页。

⑧ 孔颖达疏:“故君子礼以坊德者”,由民逾德,故人君设礼以坊民德之失也。“刑以坊淫”者,制刑以坊民淫邪也。“命以坊欲”者,命,法令也;欲,贪欲也。又设法令以坊民之贪欲也。”(郑玄注,孔颖达疏,龚抗云整理,王文锦审定:《礼记正义》卷五十一《坊记》,第1399—1400页)

⑨ 孔颖达疏:“资,取也。率循善法,自强行之,非是天性,直取仁道行之者也。”(郑玄注,孔颖达疏,龚抗云整理,王文锦审定:《礼记正义》卷五十四《表記》,第1474页)

⑩ 荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,第187页。

乐教民可以理解,以刑法教民,则恐怕对当时公布成文法潮流与刑治路线有所肯认。这就顺理成章地牵涉赏刑之道的言说,细绎其言,实乃子思学派察见德礼与刑法治理模式所由通。《性自命出》言:“未赏而民劝,含福者也;未刑而民畏,有心畏者也。”其所主赏刑之论,亦有由外在规范求诸内在自觉遵从的路径,清晰可见儒家式偏于主观状态陈说所予以流行赏刑话语的诠释。郭店简《缁衣》篇中更是凸显“爵”与“刑”之要义,曰:

政之不行,教之不成也,则刑罚不足耻。而爵不足劝也。故上不可以褻刑而轻爵。《康诰》曰:“敬明乃罚。”《吕刑》曰:“播刑之迪。”<sup>①</sup>

不管赞同与否,现实政治中“刑”与“爵”已不可逆转地成为治理的实质手段。在此,子思学派非但不讳刑罚爵禄之说,反有陈其要领之旨。其所引《康诰》“敬明乃罚”之训,彰显“罚”的权威性与分明感,与法家“信赏必罚”有所相通;其所引《吕刑》“播刑之迪”一义,彰显“刑”的传播意义与教育功能,与法家“以法为教”殆相逼近。故而,极力申言刑罚爵禄的重要性,及其之于政治与教化的决定意义,子思学派的理念已与法家学说近在咫尺<sup>②</sup>。至如《尊德义》云:

赏与刑,祸福之基也,或前之者矣。雀(爵)立(位),所以信其然也。征侵,所以攻□□。刑□,所以□举也。杀戮,所以除害也。不由其道,不行。<sup>③</sup>

从前述子思学派的性情论与功利观取向来看,有所倚重赏刑之外在强力规范诚不足奇。此处专门强调“赏”“刑”“爵”“征”“杀戮”,无一不是后来法家思想体系中的核心范畴,大可佐证子思学派与法家思想的关联。概言之,子思学派呈现出礼法并重、赏刑并举的特征,近乎儒法融合的思想形态,足以反映孔孟之间的子思学派对法家先驱、法制潮流的摄取及其对三晋法家的启示<sup>④</sup>。

#### 四、结 语

概言之,子思本人自幼浸染于儒门家说,违背祖训家学诚然不易,然其学派开“性情”范式,倡“牧民以利”,主“礼法同功”,论“赏刑之道”,此四端与后来法家人性好利恶害论、功利主义、“法治”路线、“赏刑”二柄之关联又昭然若揭。

一般认为荀子思想开儒法合流之先河,董仲舒之时儒法终得合流。其实在孔门弟子中,不管是西河重礼派之宗师子夏,还是洙泗心性派之代表子思,关于君主、礼法、德刑、性情的各种思想言论,皆可与后来法家专制思想、任法赏刑说、功利观、人性论深加对观。先秦诸子百家的学派划分,固有其思想特质之根据,然而,各派言论学说的广泛传播与交流渗透,以及现实政治经验的实用取舍与提炼总结,推使某些思想家或自辟源泉阐发新说,或兼收并蓄取舍各论,终成其为“轴心时代”之思想图景。因此,品鉴春秋战国之际游移于儒法思想之间的思想家,审思其与孔孟之儒、商韩之法的接榫处抑或契合点,有助于洞悉中国法律思想史上“儒法分合”这一发展主线。探析子思学派法思想亦旨在于此,这种从人类性情之好恶出发展开治道言说,并权衡传统与现实、审思伦理与功利、统合德礼与赏刑的法思想,对战国法家思想不乏启示效应与深刻影响,且是后世逐步圆融为官学抑或帝制意识形态之儒学的先导。

[责任编辑 孙 齐]

① 荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,第130页。

② 上博简《中弓》中亦载孔子有“刑政不缓,德教不倦”之理念,参见马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书》(三),上海:上海古籍出版社,2003年,第275页。

③ 荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,第173页。

④ 关于孔孟之间儒学与三晋法家关系,另可参见韩星:《儒法整合——秦汉政治文化论》,北京:中国社会科学出版社2005年版,第43—49页。



# 《庄子》与艺术真理

郑开

**摘要:**庄子特具诗人与艺术家的精神气质,对审美旨趣、艺术真理和自由创造持有非常深刻的理解。《庄子》从无的玄思、鬼出神入的自由创造、物化的精神境界等诸多方面,涉及了哲学沉思与艺术真理论域中的若干重要问题,相关论述契合于古往今来的审美经验和艺术创造的内在规律。《庄子》所揭示的艺术真理,可谓中国艺术精神永不枯竭的源头活水。

**关键词:**庄子;艺术真理;无;周象;神;物化

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.01.10

庄子是最具诗人和艺术家气质的哲人,《庄子》思想世界的每一个角落都闪现着审美趣味和艺术的睿智。《庄子》哲学本质上可视为是在追寻艺术的本源,阐发艺术创造的规律,进而在“艺术真理”的意义上表现人之生存的真谛。

庄子笔下经常出现诸如庖丁、马夫、黏知了的老者、钉马掌或修车轮的匠人、善于潜水游泳的人、斗鸡爱好者、做小玩具的人、垂杆钓鱼者等角色(详见《养生主》《达生》诸篇),此类人物形象既少见于儒家经传,亦不见于《老子》。这些社会地位卑下、看似难登大雅之堂的各色人等,因为身怀绝技而在一定意义上被庄子视为体道者,《庄子》特殊的思想进路和价值取向由此可见一斑。庄子强调“技进乎道”的可能性<sup>①</sup>,也就是说,名不见经传的普通人,也有可能通过熟能生巧、触手成春的自由实践,打破物我的隔阂,体悟道之真理,升华到超然物外的精神境界。《庄子》所谓的“技”,既包括日常生活中的各种技艺,也包括滥觞为人类艺术创作的其他实践活动。可以说,庄子不经意间触及了艺术和审美趣味的真理,将其视为与道的真理息息相通的内在精神境界的自然流露或自由展现<sup>②</sup>。

徐复观认为,庄学体现了中国艺术的精神境界<sup>③</sup>。庄子对艺术真理的深刻阐发,具有“神而明之”的玄深悠远意味。考察这种艺术真理观对传统中国艺术实践的渗透,展示这种渗透为传统中国艺术

**作者简介:**郑开,北京大学哲学系教授(北京 100871)。

① 值得一提的是,《宣和画谱》称吴道子、顾恺之、张僧繇“皆以技进乎道”,称李思训“技进乎道”(卷十)。

② 徐复观说:“他们由工夫所达到的人生境界,本无心于艺术,却不期然而然地会归于今日所谓艺术精神之上。”(徐复观:《中国艺术精神》,上海:华东师范大学出版社,2001年,第30页)陈传席也说:“老庄都无心于艺术,但却在不知不觉中对中国艺术的发展产生了某种程度的影响。对中国的山水绘画影响尤大。”(陈传席:《中国山水画史》,天津:天津人民美术出版社,2001年,第10页)

③ 徐复观说:“庄子所谓道,落实于人生之上,乃是崇高的艺术精神;而他由心斋的功夫人把握到的心,实际上乃是艺术精神的主体。由老学、庄学所演变出来的魏晋玄学,它的真实内容与结果,乃是艺术性的生活和艺术上的成就。历史中的大画家、大理论家,他们所达到、所把握到的精神境界,常不期然而然的都是庄学、玄学的境界。……中国文化的艺术精神,穷究到底,只有孔子和庄子所显出的两个典型。……由庄子所显出的典型,彻底是纯艺术精神的性格,而主要又是结实在绘画上面。”(徐复观:《中国艺术精神》第2.4页)又说:“他们(老庄)所说的道,若通过思辨去加以展开,以建立由宇宙落向人生的系统,它固然是理论的、形上学的意义(此在老子,即偏重在这一方面),但若通过工夫在现实人生中加以体认,则将发现他们之所谓道,实际是一种最高的艺术精神,这一直到庄子而始为显著。”(同上,第29页)“当庄子从观念上去描述他之所谓道,而我们也只从观念上去加以把握时,这道便是思辨的形而上的性格。但当庄子把它当作人生的体验而加以陈述,我们应对这种人生体验而得到了悟时,这便是彻头彻尾的艺术精神。”(同上,第30页)

所注入的“道”的深度和意味，及其对历史上的中国传统艺术之表现形态的型塑，正是本文的基本任务。

## 一、“无”：哲学沉思与艺术表象

老子曰：“天下万物生于有，有生于无。”（《老子》第四十章）庄子亦曰：“万物出乎无有。有不能以有为有，必出乎无有。”（《庄子·庚桑楚》）这里所说的“有”，其实就是指“物”。而“无”，在老庄那里有时就是“道”的别称。更具体一点儿说，“无”意味着无形无象、视之不见、听之不闻甚至思之不得，例如：

夫道有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。（《庄子·大宗师》）

至道之精，窈窈冥冥；至道之极，昏昏默默。无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，女神将守形，形乃长生。慎女内，闭女外，多知为败。我为女遂于大明之上矣，至彼至阳之原也；为女入于窈冥之门矣，至彼至阴之原也。（《庄子·在宥》）

芒乎芴乎，而无从出乎！芴乎芒乎，而无有象乎！万物职职，皆从无为殖。故曰：天地无为也而无不为也。（《庄子·至乐》）

那么，这种看不见、摸不着而且不可思议的“道”，能否通过某种方式来摹状、呈现并转达呢？宗白华先生曾说，艺术表演宇宙的创化<sup>①</sup>。石涛的“一画”理论，实际上恰恰是在揭示艺术创造的上述动机。在石涛看来，轻墨落素之前的绢和纸了无一物，仿佛天地创化之前阴阳未分的混沌状态；而轻墨落素的刹那，“太朴散而一画之法立矣”<sup>②</sup>。这就是他所谓的“一画”。从某种意义上说，“一画”意味着宇宙创化的肇始，劈开了混沌，所谓“辟混沌者，舍一画而谁耶”<sup>③</sup>。很显然，石涛所谓的“一画”是抽象的，不是指具体的绘画技法<sup>④</sup>。而正因为如此，它（一画）才能够成为绘事中最重要、最根本的东西。这种玄思性的观念或意识，在诗人和艺术家那里普遍存在，实为他们创作动机的一部分，而非石涛的发明或杜撰。例如，朱景玄说：

挥纤毫之笔，则万类由心；展方寸之能，而千里在掌。至于移神定质，轻墨落素，有象因之以立，无形因之以生。<sup>⑤</sup>

万象森罗，一挥而就。如此这般的艺术创造，不正如老子所说“有生于无”吗？罗丹自述其创作经验时则说，他凝神浑朴未凿的大理石，仿佛看到了隐藏在其中的雕像，他认为艺术创造或雕塑家的使命就是把形象从浑朴中解放出来。王微有言，“以一管之笔，拟太虚之体”（《叙画》），此与石涛所谓“一画”在素上恣意挥洒，宇宙万物于是乎奔赴其腕底与笔下，决出一个万象森罗的艺术世界，岂不正是殊途同归！

徐复观曾在《中国艺术精神》第二章中说，山水画的精神其实可以说是庄子哲学，正是庄子哲学赋予山水画以形而上的属性。山水画特别是文人写意山水画，其抽象性正是由庄子思想滋育而来。这一点可以从水墨画发展历程加以印证。早期山水画乃设色山水，如青绿山水和金碧山水，“在水墨

① 宗白华：《美学与意境》，北京：人民出版社，1987年，第218页。

② 石涛著，窦亚杰编注：《石涛画语录·一画》，杭州：西泠印社出版社，2006年，第27页。

③ 石涛著，窦亚杰编注：《石涛画语录·纲领》，第47页。

④ 伍蠡甫试图将“一画”与“一笔画”勾连起来，未免误入歧途，详见氏著《中国画论研究》，北京：北京大学出版社，1983年，第40—52页。

⑤ 引自北京大学哲学系美学教研室编：《中国美学史资料选编》上册，北京：中华书局，1980年，第286页。

之前有浅绛,在浅绛之前有青绿重色,在青绿重色之前则于众色中突出朱色”<sup>①</sup>,最终却是水墨从中脱颖而出。通过王维“画道之中,水墨最为上”(《王右丞集笺注·山水诀》)的极力推崇,水墨山水的旨趣也从摹仿粉饰转变为“肇自然之性,成造化之功”(《王右丞集笺注·山水诀》)。自此以降,山水画经历了一个“绚烂之极归于平淡”(苏东坡语)的重新定位,而王维也因此被尊奉为写意山水画的开山鼻祖。张彦远的一段论述,可谓揭示了上述转变的艺术动机:

草木敷荣,不待丹碌之彩;云雪飘扬,不待铅粉而白。山不待空青而翠,风不待五色而粹。是故运墨而五色具,谓之得意。意在五色,则物象乖矣。<sup>②</sup>

在墨与色的关系被确定为主与从的关系之后,水墨画就成为了中国绘画的正宗,而“墨戏”也几乎成了绘画的代名词。宋代画家米友仁(元晖)每自题其画曰“墨戏”,而韩拙也说:“霞不重以丹青,云不施以彩绘,恐失其岚光野色,自然之气也。”(《韩氏山水纯全集·论云雾烟霭岚光风雨雪雾》)

水墨画只有两种原色,玄与素。徐复观曾说,墨色即玄色,玄化的母色<sup>③</sup>。我们知道,《老子》有所谓“五色令人目盲”(第十二章)、“见素抱朴”(第十九章)的提法,《庄子》中亦有“素朴而天下莫能与之争美”(《天道》)的说法。由此可见,道家倾向于将“素(色)”视为比“五色”更基础的原色。张式《画谭》曰:“右丞谓画以水墨而成,能肇自然之性,黑为阴,白为阳,阴阳交构,自成造化之功。故著色画亦以水墨定,然后设色。”古代山水画深受老庄和玄学思想的影响,一旦突破了物象的形色而透视物的真相,玄色就会按照“阴阳交构”的原则,与素色交相辉映地凸显出来<sup>④</sup>。

值得一提的是,这种“绚烂之极归于平淡”的绘画逻辑,也体现于日本画家东山魁夷晚年的创作意识中。在他的笔下,“从色彩的感觉性世界向水墨的精神性世界位移了”,“总算走到了扬弃色彩的水墨画世界了”<sup>⑤</sup>。他说:

我最推崇中国宋代水墨画,从画中可以看到深邃的意境。但同时元、明、清绘画的自由表现力,我感到拥有巨大魅力的作品也为数不少。

我对宋元时代的水墨画最为倾心。不过,我对明清时代的水墨画那股自由发挥强烈个性的作风,也感到一种巨大的魅力。

不过,我并没有舍弃色彩的意思。岂止没有舍弃,说也奇怪,我越投入水墨画,反而越加强烈地感受到色彩的魅力。……水墨画所具有的深邃的精神性世界,远比色彩所具有的更深刻。<sup>⑥</sup>

这个例子足以说明水墨趣味实乃中国山水画的绘画逻辑。色彩与空间是绘画(造型)艺术的两个重要方面。古代文人写意画尤其是水墨山水画特别强调画面中的“空白”,它是画境所不可或缺的

① 伍蠡甫:《中国画论研究》,第179页。

② 张彦远撰,周晓薇校点:《历代名画记》第二卷,沈阳:辽宁教育出版社,2001年,第19页。

③ 其曰:“水墨之色,乃不加修饰而近于‘玄化’的母色。……由远处眺望山水,山水的各种颜色,皆浑同而成为玄色。同时,水墨画之所以能‘具五色’,而称之为‘墨影’,不仅是观念上的,并且也须有技巧上的成就。”(徐复观:《中国艺术精神》,第155页)陈传席亦曰:“墨色即玄色,老子云:‘玄之又玄,众妙之门。’”(陈传席:《中国山水画史》,第10页)

④ 其实水墨作为原料,从绘画角度看,是有一定局限性的。林风眠指出,文艺复兴时期已然成熟的油(料)画,从色彩表现角度看,有极大的便利:一、易于改变;二、因质料凝固的缘故,色调程度易定,由深的色调,到浅的色调,很多变化,因此易于表现物象的凹凸;三、不易变色;四、经久。而以水墨或水彩为原料的色彩,其缺点恰在于:一、水彩色料不易改变;二、水墨是流动性质,色调深浅程度难定,因此不易表现物象的凹凸;三、易变色;四、不长久(朱朴编选:《林风眠艺术随笔》,上海:上海文艺出版社,1999年,第112页)。然而,这种绘画材料上的局限却并没有妨碍思想感情的自由抒发与表现。原因是什么呢?林风眠说:“中国风景画形式之构成,较西方风景画为完备,西方风景画以模仿自然为能事,只能对着自然描写其侧面,结果不独不能抒情,反而发生自身为机械的恶感;中国风景画以表现情绪为主,名家皆饱游山水而在情绪浓厚时,一发其胸中之所积,叠嶂层峦以表现深奥,疏淡以表高远;所画皆系一种印象,从来没有中国风景画家对着山水照写的;所以西方的风景画是对象的描写,东方的风景画是印象的重现,在无意之中发现一种表现自然界平面之方法;同时又能表现自然界之侧面。”(同上,第13页)水墨与油彩相比似乎有点儿黯淡无光,李可染却说:“中国画不强调光,这并非不科学,而是注重表现长期观察的结果。比如画松石,四时朝暮都要表现其神态,就不必追求瞬间(如印象派)的光影效果了。”(伍蠡甫:《山水与美学》,上海:上海文艺出版社,1985年,第254-255页)

⑤ [日]东山魁夷:《中国纪行·水墨画的世界》,叶渭渠译,石家庄:燕山文艺出版社、河北教育出版社,2001年,第69、147页。

⑥ [日]东山魁夷:《中国纪行·水墨画的世界》,第73、146-147页。

部分。笪重光特别强调虚实相生，“无画处皆成妙境”，其曰：

林间阴影，无处营心。山外清光，何可著笔。空本难图，实景清而空景现；神本无绘，真境逼而神境生。虚实相生，无画处皆成妙境。<sup>①</sup>

“无画处”就是画中的“空白”，实际上它是刻意的留白，是绘画空间经营的有机部分，也是绘画意境的重要组成部分。水墨山水的深邃意境来自何处？它不是“实景”（对象化的自然景物），而是镶嵌于“空景”，渗透了“空景”，或者说与“空景”交涉在一起的“真境”或“妙境”。画面上的空白仿佛氤氲之气盘旋往复，表象着宇宙化机元气淋漓之致，自然地流露出画家胸中的逸气与风骨。从画技角度分析，光影、空濛、澄明、润物无声的造化之迹最难摹状，气韵生动、传神写照最耐琢磨，“空白”正给了人们驰骋想象的空间。更意味的是，“空白”似乎是虚无之具象，道家哲学精神于其中若隐若现。庄子说“虚室生白”，又说“唯道集虚”（《庄子·人间世》），画家在虚白上挥毫运墨，用飞舞着的草情篆意表达自己心中的韵律，抒写直觉中的物态天趣，表现着造化与心灵融为一体的“有道”境界。这就是中国画中的舍形悦影、蹈光揖影、抟虚成实的意境结构。

宗白华曾指出：

中国画的用笔，从空中直落，墨花飞舞，和画上虚白，溶成一片，画境恍如“一片云，因日成彩，光不在内，亦不在外，既无轮廓，亦无丝理，可以生无穷之情，而情了无寄”（王船山语）。中国画的光是动荡着全幅画面的一种形而上的、非写实的宇宙灵气的流行，贯穿中边，往复上下。古绢的黯然而光尤能传达这种神秘的意味。西洋传统的油画填满画底，不留空白，画面上动荡的光和气氛仍是物理的目睹的实质，而中国画上画家用心所在，正在无笔墨处，无笔墨处却是飘渺天倪，化工的境界……中国人爱在山水中设置空亭一所。戴醇士说：“群山郁苍，群木荟蔚，空亭翼然，吐纳云气。”一座空亭竟成为山川灵气动荡吐纳的交点和山川精神聚集的处所。倪雲林每画山水，多置空亭，他有“亭下不逢人，夕阳淡秋影”的名句。张宣题倪画《溪亭山色图》诗云：“石滑岩前雨，泉香树杪风，江山无限景，都聚一亭中。”苏东坡《涵虚亭》诗云：“惟有此亭无一物，坐观万景得天全。”唯道集虚，中国建筑也表现着中国人的宇宙意识。<sup>②</sup>

叶维廉也说：

从这个观点，我们就可以了解到道家美学为什么要诉诸“以物观物”，为什么中国山水画中都自由无碍地让观者同时浮游在鸟瞰、腾空平视、地面平视、仰视等角度，不锁定在一种透视，不限死在一种距离，引发一种自由浮动的印记行为，为什么文言诗中用一种灵活语法，跳脱大部分语言中定向定义的指义元素，让字与读者之间建立一种自由的关系，读者在字与字之间保持一种若即若离的解读活动……中国古典诗在并置物象、事件和（语言有时不得不圈出的）意义之“间”，留出一个空隙，一种空，想象活动展张的空间，让我们在物物之间来来回回，冥思静听，像在中国山水画前景后景之间的空灵云雾，虚虚实实地，把我们平常的距离感消解了，在空的“环中”，冥思万象，接受多层经验面感受面的交参竞跃而触发语言框限之外、指义之外、定距的透视之外更大的整体自然生命的活动。<sup>③</sup>

中国画家喜欢说“造化在手”，好似诗人自夸“笔补造化天无功”（李贺《高过轩》），有敢夺造化之功的豪情逸气。欧阳修说：

余尝爱唐人诗云“鸡鸣茅店月，人迹板桥霜”，则天寒岁暮，风凄木落，羁旅之愁，如身履之。至其曰“野堂春水慢，花坞夕阳迟”，则风酣日照，万物骀荡，天人之意，相与融怡，读之便觉欣然

① 笪重光：《画筌》，北京：人民美术出版社，2016年，第7页。

② 宗白华：《美学与意境》，第220—223页。

③ 叶维廉：《道家美学与西方文化》，北京：北京大学出版社，2002年，第95页。

感发。谓此四句可以坐变寒暑……以此知文章与造化争巧可也。<sup>①</sup>

李日华也曾说,黄子久之笔“所以神郁变化,几与造物争神奇哉”(《论画》)<sup>②</sup>。而在石涛看来,绘画艺术并非雕虫小技,因为它的最高境界就是表演宇宙的创化。这样一来,画史手中的笔、笔下的墨,也就成为推移万物流行的阴与阳(二气),而书画创作中经常提到的心手相应、笔墨相合就意味着阴阳二气的相互作用,即大涤子(石涛)所谓“絜缊”:

笔与墨会,是为絜缊;絜缊不分,是为混沌。辟混沌者,舍一画而谁耶?画于山则灵之,画于水则动之,画于林则生之,画于人则逸之。得笔墨之会,解絜缊之分,作辟混沌手。<sup>③</sup>

夫画,天下变通之大法也,山川形势之精英也,古今造物之陶冶也,阴阳气度之流行也,借笔墨以写天地万物而陶泳乎我也。<sup>④</sup>

于墨海中立定精神,笔锋下决出生活,尺幅上换去毛骨,混沌里放出光明。<sup>⑤</sup>

“一画”借助于笔墨点化并推移万物,旋乾转坤;诚如石涛所云:

天地氤氲秀结,四时朝暮垂垂。透过鸿蒙之理,堪留百代之奇。<sup>⑥</sup>

天地浑融一气,再分风雨四时。明暗高低远近,不似之似似之。<sup>⑦</sup>

艺术可谓这个世界里的奇迹。传说仓颉造字之时,天雨粟而鬼夜哭,历代的书家都以此追溯书艺直侔造化的创造性力量,其曰“书之道,所谓以宇宙在乎手者”<sup>⑧</sup>。而画家也仿佛是造字的仓颉、画卦的伏羲,能够“凿鸿蒙,破荒忽,游于无何有之乡”<sup>⑨</sup>。杜琼《论画》曰:“绘画之事,胸中造化吐露于笔端。恍忽变幻,象其物宜。”<sup>⑩</sup>杜甫《奉先刘少府新画山水障歌》曰:“元气淋漓障犹湿。”艺术创造的本质,正如古代艺术家们切身体会的那样,在于笔夺造化,思接混茫,使真宰欲泣。罗大经评论黄庭坚(山谷)诗句“下笔生马如破竹”说:“生字下得最妙,盖胸中有全马,故由笔端而生,初非想像模画也。”<sup>⑪</sup>

回到绘画意境的艺术创造上,形色(由水墨晕染摹状)是“有”,而空白是“无”,轻墨落素的点染则仿佛“凿破混沌”,这“有无相生”的艺术创造,何尝不是“无中生有”的宇宙创化过程?如此,黯然而光的古绢和宣纸(石涛习用宣纸)以及墨这些材质本身也构成了画境的有机组成部分,可以说,这是充分发挥了物性。由此可见,水墨画的材料选取甚至也是经过了道家玄思的洗礼。画境或意境的抽象性也包括了书画介质的抽象性。初唐以来山水画境由碧水丹山、绿树红花的点染向“墨分五彩”的玄色意境的转变过程,其实也就是中国艺术精神的成熟过程。这种抽象的审美趣味和意境是独特的,因为它力图突破物表(色相)而直探万物存在的本质。瓦西里·康丁斯基(Wassily Kandinsky)说的好,抽象艺术离开了自然的“表皮”,却接近了宇宙性的规律<sup>⑫</sup>。艺术家们勘破物形和色相(物的表皮),似乎“看到”了万物背后的造化机缄,他们面对的是一个大气盘旋的宇宙。荆浩说:“度物象而取其真。”<sup>⑬</sup>这个“真”是指宇宙万物的“真相”,而非惟妙惟肖的“(形)似”。形与神、似与不似或形似与神似等问题因此成为中国古典画论里反复讨论的问题。这样一种审美理论早已不是那种所谓的“感性学”(西语“美学”一词的原义)了,因为它经过了道家玄思的洗礼。

① 北京大学哲学系美学教研室编:《中国美学史资料选编》下册,北京:中华书局,1981年,第6页。

② 沈子丞编:《历代论画名著汇编》,上海:世界书局,1943年,第229页。

③ 石涛著,宴亚杰编注:《石涛画语录·絜缊》,第47页。

④ 石涛著,宴亚杰编注:《石涛画语录·变化》,第33页。

⑤ 石涛著,宴亚杰编注:《石涛画语录·絜缊》,第47页。

⑥ 石涛:《康熙三十六年丁丑(1697)春,为自仿仇实父《百美争艳图》匹缣题文》,石涛著,宴亚杰编注:《石涛画语录》,第107页。

⑦ 石涛:《康熙四十一年壬午(1702)在《泼墨山水》上作论画文》,石涛著,宴亚杰编注:《石涛画语录》,第108页。

⑧ 沈子丞编:《历代论画名著汇编》第215页。

⑨ 沈子丞编:《历代论画名著汇编》第348页。

⑩ 沈子丞编:《历代论画名著汇编》第222页。

⑪ 罗大经:《鹤林玉露》,北京:中华书局,1983年,第343页。

⑫ 宗白华:《宗白华美学文学译文选》,北京:北京大学出版社,1982年,第297页。

⑬ 荆浩:《笔法记》,北京:人民美术出版社,1963年,第3页。

我们可以通过美国现代著名建筑师莱特(Frank Lloyd Wright)的例子,进一步测度老子哲学概念——“无”——的深邃性。莱特被称为“他那个时代或许也是任何时代的最优创造力的建筑师之一”<sup>①</sup>。“活的有机建筑”以及“连续的内部空间”是其建筑观念的核心,也是他最大的贡献和最重要的遗产。他在建筑设计中所追求的那种“有机”与“整体”,可以用中国道家所谓的“自然”来概括,建筑仿佛植物(树木、鲜花)一样生长和开放<sup>②</sup>。莱特的有机建筑观念主张建筑物的内部空间是建筑的主体<sup>③</sup>,这种空间观念影响深远<sup>④</sup>。莱特认为,建筑中最重要的是围合物中的“空”的部分,而非围合物的“实”的部分。他被中国古代老子的精辟哲理深深折服,他说:

据我所知,正是老子,在耶稣之前五百年,首先声称房屋的实在不是四片墙和屋顶,而是在于内部空间,这个思想完全是异教徒的,是古典的所有关于房屋的观念的颠倒。只要你接受这样的概念,古典主义建筑就必然被否定。一个全新的观念进入了建筑师的思想和他的人民生活之中。我对这个观念的认识是直觉的。起初,我在以自己观念建造房屋时并不知道老子。我是很晚才发现老子的,而且纯属偶然。有一天我刚才从院子踏进屋内,顺手掂起了日本使节刚刚送来的一本书,就在这本书里,我读到了刚才所说的这个观念,它精确地表达了曾经在我的思想和实践中抱有的想法:“房屋的实在不是在四片墙和屋顶而在其内部居住的空间”。正是这样!原先我曾自诩自己有先见之明,认为自己满脑子装有人类需要的伟大的预见。因此我起初曾想掩饰,但终究不得不承认,我只是后来者。几千年前就有人作出了这一预言……我不能把这本书藏起来,也无法否认这一事实,因而沮丧万分。不过我又想到自己毕竟不是乞灵于老子。这是一个更深蕴的客观存在的事实,是永恒的并被坚持着持续下去的事实。<sup>⑤</sup>

使莱特醍醐灌顶、咏叹不已的那段话出自《老子》第十一章:

埴埴以为器,当其无,有器之用。凿户牖以为室,当其无,有室之用。故有之以为利,无之以为用。

所谓“利”只是实用的、表面的,“无”才是真正使“用成其为用”的最终根据。因此,看得见的、摸得着的“有”所给人的便利,乃是依赖于“无”的决定性作用。老子强调房屋的空虚部分,器皿的空虚部分。“莱特从老子的哲理中领悟到‘空’有极大的包容性,蕴含着动的潜力和无穷无尽的变化。莱特开辟了建筑空间的新领域,创造了当时罕见的灵活、连续和流动的建筑空间。”<sup>⑥</sup>道家哲学在艺术上的启示意义由此可见一斑。

## 二、罔象:艺术思维和哲学看法

庄子哲学之所以特别,正是因为它有着迥异于常人的看法。我们知道,“无”并不是一种自然的

① 项秉仁:《莱特》,北京:中国建筑工业出版社,1992年,“引言”第1页。

② 莱特对自然的理解并不只是停留于此,而是更为深入。他说:“自然(Nature)不只是那些‘户外的’云层、林木、岩石、走兽和风风雨雨,而且还包括材料、工具、计划和情绪的内在本质,还包括人或人的一切内在方面。这种内部的‘自然’用大写的N来表示,指的是一种内在原理。”“在有机建筑领域内,人的想象力可以使粗糙的结构语言变为相应的高尚的形式表达,而不是去设计毫无生气的立面的炫耀结构的骨架。形式的诗意对于伟大的建筑就像绿叶与树木,花朵与植物,肌肉与骨骼一样不可或缺。”(项秉仁:《莱特》,第31—32、55页)

③ 他说:“新建筑(现代建筑及其观念)发现实体是在人类居住的墙内空间中。建筑的新的实体是在屋顶和墙围护的内部空间中。早期的营造者并未觉悟到这是实体。今天的学院派和新古典主义者也没有认识到。”“这种内部意义,正是我现在所确信的是建筑要表达的伟大事物。这种内部空间感产生建筑物的外观,做到以前所做不到的事……迄今为止,所有古典的原始的建筑都是在外部雕琢然后掏空内部供人居住的体积。”(项秉仁:《莱特》,第40页)

④ 莱特去世之后,国际建筑师协会在利马通过了《马丘比丘宪章》。宪章中承认“空间连续性和莱特的重大贡献”。著名的有机建筑理论家赛维也曾指出:“关于莱特的唯一现实的讨论焦点是他的空间观念。”在他所提出的现代建筑七条语言中的四条,即:反透视的三度、传统方盒子建筑的解体、空间的连续性和时间化,以及建筑、城市与园林绿化的再统一,都涉及到莱特对空间的认识。(项秉仁:《莱特》,第49页)

⑤ Frank Lloyd Wright, *The Future of Architecture* (New York: Horizon Press, 1953). 转引自项秉仁:《莱特》,第40页。

⑥ 荆其敏、张丽安编著:《永远的建筑大师》,武汉:华中科技大学出版社,2009年,第62—64页。

东西,也不出现于现象世界,然而老庄却认为“无”(道)是“有”(物)的本原。既然“有的东西”可以诉诸视听,“无的东西”却无由通过感官知晓或把握,那么,所谓“无的东西”就只能是一种虚无缥缈的传说了么?庄子则特别提到,“睹无者”(《庄子·在宥》)乃“体道者”(《庄子·知北游》)的别称。这表明,在庄子看来,只有具有某种特殊的视力和听力的人,才能看到或听到无形而且寂静的“无”。上述问题也可以转换为:“无”能够通过怎样的方式呈现?或者,“道”可以经由怎样的方式方法提示出来?“象罔”“罔象”是《庄子》里的重要概念,恰好既反映了庄子哲学的“看法”和“观点”,又与艺术思维曲径相通,因为它是形象思维最贴切的概括和表达。庄子曰:

黄帝游乎赤水之北,登乎昆仑之丘而南望,还归,遗其玄珠。使知索之而不得,使离朱索之而不得,使喫诟索之而不得也。乃使象罔,象罔得之。(《庄子·天地》)<sup>①</sup>

显然,“象罔得珠”寓言中的“玄珠”代表了“道的真理”或者艺术真理,同时也表明了(“知”所代表的)理智和(“喫诟”所代表的)言辩的局限性,唯有“象罔”才能真正“观妙”。这里的“象罔”,似乎与出现于《齐物论》的“罔两”同义。旧注解“罔两”为“景外之微阴”(郭象),或者“景之景”(向秀)<sup>②</sup>。按此解释,“罔两”就是“影子的影子”,在道家哲学语境里面,它适宜于表示“有无之状”(崔譔)<sup>③</sup>,以及“罔罔然若有若无”的状态<sup>④</sup>。吕惠卿注释说:“象则非无,罔则非有,有皦不昧,玄珠之所以得也。”<sup>⑤</sup>王船山《庄子解》卷十二引方以智曰:“象则非无,罔则非有。”<sup>⑥</sup>可见,“象罔”一词就像“恍惚”一样,其哲学意味就是非有非无、若有若无。象罔亦作罔象,乃叠韵字,皆“无形之象”之义。《淮南子·精神训》曰:“古未有天地之时,惟像无形。”<sup>⑦</sup>俞樾说,“惟”乃“惛”字之误<sup>⑧</sup>,“惛像”因而即“罔象”也。钟泰和江绍原都注意到上引寓言(《庄子·天地》)中的“罔象”在《淮南子》里正作“惚恍(怳)”:

故黄帝亡其玄珠,使离朱、捷剡索之,而弗能得之也。于是使忽恍而后能得之。(《淮南子·人间训》)<sup>⑨</sup>

钟泰直截了当地说“象罔”就是“恍惚之貌”,“与玄冥混沦为近”<sup>⑩</sup>。而“玄冥”这个语词,根据郭象的解释,就是表示有无之间的意思。江绍原更于这样的哲学解释之外,指出“罔象”“罔两”(还有许多异构词语,例如:魍魎、罔养、罔浪等)乃是鬼神精怪之名,它们的“意义都是恍惚窈冥,而且都被用为精灵之称,精灵皆恍惚窈冥若有若无故也”——简单地说,鬼神与精灵的状态,不正是那种恍惚窈冥、虚无缥缈,“似有而实无,似无而又实有的状态”<sup>⑪</sup>吗?这个解释揭示了道家哲学话语背后的深厚文化基础,因而特别重要。

现在我们回到《庄子·天地》象罔故事,讨论一下艺术真理等问题。宗白华先生指出,(罔象)“非有非无,不皦不昧,这正是艺术形相的象征作用。‘象’是境相,‘罔’是虚幻,艺术家创造虚幻的境相以象征宇宙人生的真际。真理闪耀于艺术形相里”<sup>⑫</sup>。庄子寓言中的“玄珠”隐喻“道(的真理)”,而“知”“离朱”和“喫诟”则分别隐喻三种途径或方式,即诉诸心思的知性,诉诸感官的感性和诉诸言辞的论辩。实际上,上述三种途径或方式并不能把握道的真理,而真正不辱使命的却是象征不落形迹

① 郭庆藩辑,王孝鱼整理:《庄子集释》,北京:中华书局,1961年,第414页。

② 郭庆藩辑,王孝鱼整理:《庄子集释》,第414页。

③ 陆德明撰,黄焯汇校:《经典释文汇校》,北京:中华书局,2006年,第744页。

④ 钟泰:《庄子发微》,上海:上海古籍出版社,2002年,第61页。

⑤ 吕惠卿:《庄子义集校》,北京:中华书局,2009年,第234页。

⑥ 王夫之著,王孝鱼点校:《庄子解》,北京:中华书局,1964年,第103页。

⑦ 何宁:《淮南子集释》,北京:中华书局,1998年,第503页。

⑧ 何宁:《淮南子集释》,第503页。

⑨ 何宁:《淮南子集释》,第1278—1279页。

⑩ 钟泰:《庄子发微》,第254页。

⑪ 江绍原:《中国古代旅行研究》,北京:商务印书馆,1935年,第96、49页。

⑫ 宗白华:《美学与意境》,第219页。

的艺术方式的“象罔”，这多少有些出人意料，然而意味深刻。也许惟有通过智的直觉、深邃的洞见（insight）才能把握道的真理，同时道的真理亦完全可能借助某种特殊意义的“象”予以启示。

重要的是，无论诗还是画，其所描写的“景”都是融入“情”的“景”，其所营构的“象”都是艺术意象，“境生象外”又表明了意境不可以形迹求之。张继的名句“姑苏城外寒山寺，夜半钟声到客船”，欧阳修讥之曰，“句则佳矣，其如夜半不是打钟时”（《六一诗话》），然而，尤侗则谓：“诗人兴到之言，原不拘时刻。而今寒山寺僧遂于半夜撞钟，盖因张继之诗而寔之也。”（《良斋杂说续说看鉴偶评》）

另一方面，艺术意味着一种超然于庸常生活的“看法”或“视界”，就像齐白石所说的那样，画家“画”他心中“看”到的东西（《良斋杂说续说看鉴偶评》）。马蒂斯曾提到一种画家的“内在视觉”，他说，绘画就是画家“表达他的内在视觉”的工具<sup>①</sup>。艺术创造活动和艺术作品的价值在于艺术家合乎艺术规律地创造出艺境与意境，它源于生活又高于生活。这就是艺术的本质。王国维《人间词话》通过“有我之境”与“无我之境”、“以我观物”与“以物观物”等对比阐发的“境界说”，也是对艺术本质的概括。“以物观物”的“看法”派生于庄子哲学中的物化理论，乃是一种特殊的视界，既是审美的又是神秘的。庄子屡说“以……观之”，而其所谓“以道观之”其实就是“以物观物”。《庄子·徐无鬼》云：“以目视目，以耳听耳，以心复心。”这几句话也是境界语，因为目不外视、耳不外听、心不外驰只能从境界层面予以理解，亦即庄子所说的“物见其物”（《庄子·庚桑楚》）。换一种说法，那就是“凝神而通于外物”之“神”，乃是一种主客混冥、不分彼此的境界。所谓观物，有两种基本方式：一是经验性的“仰观俯察”；一是先验性的“以物观物”，即柏格森所说的进入物的核心，从物的内面、由物本身中去理解它<sup>②</sup>。宋儒邵雍明显受到了庄子的影响，其曰：“以物观物，性也；以我观物，情也。性公则明，情偏则暗。……任我则情，情则蔽，蔽则昏矣；因物则性，性则神，神则明矣。”（《皇极经世》卷十四《观物篇》）

《列子》讲述列御寇“御风而行”的妙处时说：“意不知风乘我耶？我乘风乎？”（《列子·黄帝篇》）画家罗大经剿袭其说，自道自己描画草虫时：“不知草虫之为我耶？我之为草虫耶？”<sup>③</sup>非达到“以物观物”的境界不能道出此语。董道《广川画跋》分别了两种观察牛的方法，一种是“以人观牛”，另一种是“以牛观牛”：“一牛百形，形不重出，非形生有异，所以使形者异也。画者于此，殆劳于知也。岂不知以人相见者，其形状差别更为异相，亦如人面，岂止百邪？且谓观者，亦尝求其所谓天性乎？本其所出，则百牛盖一性尔。”<sup>④</sup>道家追求消泯物我隔阂的境界，从自然与自我的两分（对立或对象化）状态中解放出来。古人也许没有主观与客观的概念。海德格尔力图拆除主客两分的壁垒，可谓同心之言。王国维《人间词话》亦自艺术鉴赏的角度阐发了“有我之境”或“以我观物”、“无我之境”或“以物观物”：

有我之境，有无我之境。“泪眼问花花不语，乱红飞过秋千去”，“可堪春馆闭春寒，杜鹃声里斜阳暮”，有我之境也。“采菊东篱下，悠然见南山”，“寒波澹澹起，白鸟悠悠下”，无我之境也。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。

由此可见，包括艺术创造在内的审美活动在本质上趋向于哲学，但这种哲学必须是以生命及生命力为怀的哲学，而非那种沉湎于智力游戏的哲学。在成熟期的海德格尔的思想里，艺术作品并非起源于艺术家的思想，而是伴随着艺术创作过程而产生的；这恰恰与庄子的思想不谋而合，轮扁“得心应手”的技艺是他视知识与思想为“古之糟粕”的原因，相反，神乎其技的自由实践过程却被看作是道的真理的展现。总之，审美和艺术创造活动趋向于形而上学，因为它们殊途同归，都趋向于精神境

① [法]亨利·马蒂斯：《马蒂斯论创作》，钱琮平译，陈志衡校，北京：人民美术出版社，1987年，第18页。

② [法]柏格森：《形而上学引论》，洪谦主编：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，北京：商务印书馆，1964年，第134—135页。

③ 罗大经：《鹤林玉露》，北京：中华书局，1983年，第343页。

④ 北京大学哲学系美学教研室编：《中国美学史资料选编》下册，第47页。



界。而在庄子看来,道的真理可能经由审美与艺术创造的自由实践而得以展现。

寄寓于“象罔”寓言中的观念绵延不绝,言外之意、象外之境的观念由此滥觞,成为了古典美学意境说的理论基础。宗炳《画山水序》中最重要的两个命题“含道映物”“澄怀味象”,与王微在《论画》中提到的“写山水之神”,以及顾恺之所说的“传神写照”,正是对艺术思维特质的最好说明。

古典艺术要么追求“翳然林水”(园林),要么崇尚“舍形悦影”(绘画),要么关注朝晖夕阴的光影变幻,正与庄子所说的“处阴以息影,处静以见迹”(《庄子·渔父》)、“藏身不厌深眇”(《庄子·庚桑楚》)的旨趣合拍。明代画家徐文长题夏圭山水画云:

观夏圭此画,苍洁旷迥,令人舍形而悦影。<sup>①</sup>

“舍形悦影”乃是中国古典艺术的重要特征。绘事以外,中国古典诗词特别喜欢捕捉夕阳的余晖和林木的阴影,贾岛、王维都是如此,“独行潭底影”“苍茫对落晖”是唐诗中的名句。小川环树指出,王维诗里频频出现有关夕阳的描写,“返景”“夕阳”“斜阳”“落晖”等语都是他爱用的。如他的《鹿柴》云:“返景入深林,复照青苔上”;《木兰柴》云:“秋山敛余照,飞鸟逐前侣”;《辋川闲居赠裴秀才迪》云:“渡头余落日,墟里上孤烟”;《使至塞上》云:“大漠孤烟直,长河落日圆”;《山居即事》云:“苍茫对落晖”。从这些诗句里,我们不难发现:那轮夕阳,那轮投下淡淡余辉,使万物显露出轮廓分明之阴影的夕阳,总是那么强烈地吸引着王维的目光与心灵<sup>②</sup>。五代后蜀之李夫人独坐南轩,“见月下竹影,遂写墨竹,此后世墨竹所自昉”<sup>③</sup>。宋代释仲仁(华光长老)月夜以墨笔写梅<sup>④</sup>,墨梅的技法和趣味渊源于华光,影响深远。苏东坡诗亦曰“花心起墨晕,春色在毫端”(《墨花》),可谓同心之言<sup>⑤</sup>。可见,墨写的技法与意趣,以及斜照落晖、画屏烛影的古典诗词意象,恰好印证了庄子罔象故事提示过的艺术真理。我们不能否认这些问题的背后有道家玄思的影响和推动,这种影响和推动显然远远超出了儒家“绘事后素”的观念。

西方审美艺术理论的基石之一就是柏拉图的“模仿说”,艺术与自然平行的说法几乎是支配性的,所谓移情理论也曾大行其道。那么,真正的艺术创作真的充其量不过是对自然的拙劣模仿吗?审美活动的本质可以借助移情概念得以充分解释吗?而中国古哲对艺术作品的理解似乎并不依赖模仿和移情概念。苏轼曾这样评论吴道子和王维的绘画:“吴生虽妙绝,犹以画工论。摩诘得之于象外,有如仙翻谢笼樊。吾观二子皆神骏,又于维也敛衽无间然。”(《凤翔八观》诗之一)他说,吴道子还残留了“画工”(匠气)的痕迹,这当然是直言不讳的批评。所谓“画工”之作,就是那种拘泥于形似的画风与技法。王维(摩诘)创造了破墨技法<sup>⑥</sup>,已多少摆脱了追求形似的画风,故苏轼称赞他的画“得之于象外”。苏东坡还说,“论画以形似,见与儿童邻”(《书鄢陵王主簿所画折枝二首其一》)。沈括《梦溪笔谈》载:“谢赫云:‘卫协之画,虽不该备形妙,而有气韵,凌跨群雄,旷代绝笔。’又欧阳文忠《盘车图诗》云:‘古画画意不画形,梅花咏物无隐情。忘形得意知者寡,不若见诗如见画。’此真为识画者也。”<sup>⑦</sup>就是说,绘画的最高旨趣也许根本不是描摹的精确性,而在于从“似”与“不似”之间的张力进行思考和评判。西洋绘画往往讲究形象的准确逼真,以此衡量中国画中的墨戏,物象之边际轮廓模糊不清,是不是一种无法克服的缺点呢?齐白石说,“不似之似似之”,究竟有没有道理呢?据说董源作画“用笔甚草草,近视几不类物象”(《梦溪笔谈》卷十七)。难道他的目的就是涂鸦吗?然而,换个角

① 转引自宗白华:《宗白华全集》第3卷,合肥:安徽教育出版社,2008年,第444页。

② [日]小川环树:《风与云——中国诗文论集》,周先民译,北京:中华书局,2005年,第130页。

③ 陈师曾:《中国绘画史》,北京:中国和平出版社,2014年,第53页。

④ 元代王冕《梅谱》曰:“老僧酷爱梅,唯所居方丈室屋边亦植数本。每开花时,辄床据于其下,吟咏终日,人莫能知其意。月夜未寝,见疏影横于其纸窗,萧然可爱,遂以笔戏摹其影。凌晨视之,殊有月夜之思。因此学画,而得其无净三昧,名播于世。”(转引自甘建华:《释仲仁:中国墨梅画始祖》,《all大美术》2009年第9期)

⑤ 陈师曾:《中国绘画史》,第53页。

⑥ 郭若虚《图画见闻志》卷二《荆浩下》记载荆浩语曰:“吴道子画山水,有笔而无墨。”亦见于《宣和画谱》卷十。

⑦ 转引自俞剑华编:《中国画论类编》,北京:人民美术出版社,1986年,第43页。

度或保持一定距离看，“远视则景物粲然，幽情远思，如睹异境”（《梦溪笔谈》卷十七）。就是说，逸笔草草同样体现了绘画的内在规律。沈括还提到徐熙墨笔花草“殊草草，略施丹粉而已”（《梦溪笔谈》卷十七）。徐熙作为野逸画宗的代表，墨写枝叶蕊萼，如《宣和画谱》所说，意在为花花草草的“骨气风神”写照。陈师曾说：

倪云林自论画云：“仆之所谓画者，不过逸笔草草，不求形似，聊以自娱。”又论画竹云：“余画竹，聊以写胸中逸气耳，岂复较其是与非？”吴仲圭论画云：“墨戏之作，盖士大夫词翰之余，适一时之兴趣。”由是观之，可以想见文人画之旨趣与东坡若合符节……即云林不求形似，其画树何尝不似树，其画石何尝不似石？所谓不求形似者，其精神不专注于形似，如画工之钩心斗角，唯形之是求耳；其用笔时，另有一种意思，另有一种寄托，不斤斤然刻舟求剑，自然天机流畅耳。且文人画不求形似，正是画之进步。何以言之？吾以浅近取譬：今有人初学画时，欲求其形似而不能，久之则渐似矣，久之则愈似矣，后以所见物体记熟于胸中，则任意画之，无不形似，不必处处描写，自能得心应手，与之契合。盖其神情超于物体之外，而寓其神情于物象之中。无他，盖得其主要之点故也。庖丁解牛，中其肯綮，迎刃而解，离形得似，妙合自然。<sup>①</sup>

这段话出乎绘画创作的深切体会，揭示了文人画抒情、写意的旨趣。实际上，“不似之似”触及了艺术作品的本原，毕竟包括绘画在内的造型艺术，从本质上说，即“意识形之于态”也<sup>②</sup>。中国哲人和艺术家所理解的“物”，不仅仅是形与色而已；相应地，艺术家对物象的把握也不能止步于物表，而是应该进一步把握具体物象与宇宙大化之间的联系，进而揭示真相——刊落物表的色相把握物象之“真”。

顾炎武曾指出，五经六艺中没有“真”字（《日知录》卷十八），确乎出人意料。老庄哲学中的“真”含义深刻，不能简单理解为“真实”“真正”“真的”；实际上，“真”在哲学中的准确含义是纯粹，与“伪”相反。《庄子·田子方》讲述了一个画史“解衣般礴羸”，旁若无人、睥睨一切的创作过程，赞叹说：“是真画者也。”米芾（元章）的艺术实践充分体现了这种“真画者”的风范。这里所说的“真”，可以理解为“真正的”，但更确切地说，还是应该理解为“纯粹的”，正如庄子所说的“真人”“真知”指的是纯粹的人、纯粹的知识（或智慧）一样。荆浩《笔法记》深受庄子思想的濡染，特别强调“图真”“度物象而取其真”以及“搜妙创真”，其曰：<sup>③</sup>

画者画也，度物象而取其真。物之华，取其华。物之实，取其实。不可执华为实。若不知术，苟似，可也；图真，不可及也。曰：何以为似，何以为真？叟曰：似者，得其形，遗其气。真者，气质俱盛。

思者删拔大要，凝想物形。景者制度时因，搜妙创真。<sup>④</sup>

荆浩《笔法记》的绘画理论是深刻的，这种深刻性的基础在于他对物的理解是深刻的。老庄思想恰恰正是突破物表深入了解物、描摹物的重要理论基础。宗白华、徐复观都指出，老庄和玄学思想滋养了中国艺术的趣味，而中国艺术因此也具有了某种玄想的气质。哲学真理与艺术真理难道南辕北辙或分道扬镳吗？实际上哲学和艺术追寻的真理和真实皆不同于自然界的真实或物理学的真理。“艺术家所见到的自然，不同于普通人眼中的自然，因为艺术家的感受，能在事物外表之下体会内在真实。”“艺术家是能够‘看见’的；即是说，通过他的与心相对应的眼睛深深理解自然的内部。”<sup>⑤</sup>总之，哲学或艺术语境中的“真”毕竟不同于自然和社会意义上的真实。

① 陈师曾：《文人画之价值》，《中国绘画史》，第117—118页。

② 陈传席：《中国山水画史》，天津：天津人民美术出版社，2003年，“自叙”第i页。

③ 叶朗认为荆浩《笔法记》的中心思想在于“度物象而取其真”；陈传席认为“图真论”乃是《笔法记》的中心之论（陈传席：《中国山水画史》，第69页）。

④ 引文采自徐复观《笔法记》校释，徐复观：《中国艺术精神》，第175—176页。

⑤ [法]罗丹口述，[法]葛赛尔记：《罗丹艺术论》，沈琪译，吴作人校，北京：人民美术出版社，1987年，第17页。

以上讨论,对于我们理解“写实”与“写意”两种不同创作旨趣之间的张力不无小补,也促使我们更加深入地理解中国艺术作品的“象”,以及寄于其中的“意”和寓于其中的“境”。内藤湖南的中国绘画史研究表明:水墨山水画体现了中国艺术的特质,而不断趋向于以南画为代表的的水墨画传统甚至就是中国绘画的历史逻辑——中国绘画史自五代至宋初所发生的最为重要的转折,可以追溯到王维的南画(水墨山水),其在内容和形式上完全成熟的时代是五代至宋代之间。内藤湖南说:“这前后的区别在于前者是画家客观描绘自己所目睹的景色,作品主要供人欣赏,而后者则是画家通过绘画表达自己的主观境界……例如关仝和董源之类画家的绘画理念发生了巨变,他们开始在画卷上表达自己的主观心境,这些画并不是为了客观说明什么,这就是后来南画的基础……自五代至宋朝初期,南画变成了观念性的绘画,中国人称之为胸中的丘壑,也就是说在自己的内心中创作山水……绘画并不是单纯为了说明事物,而是为了表现自己的精神世界。”<sup>①</sup>这种水墨山水画的趣味、格调和意境,正有似于中国哲学的特质,即:不是重在理性地解释外部世界(那是物理学的任务),而是在于滋养自己的精神气象,提升自身的境界(这才是心性论的使命)。

宗白华曾说:“中国山水画自始即是一种‘意境中的山水’。”<sup>②</sup>他特别喜欢引用张璪和恽南田的两句话:“外师造化,中得心源。”“谛视斯境,一草一树、一丘一壑,皆洁庵(指唐洁庵)灵想之所独辟,总非人间所有。其意象在六合之表,荣落在四时之外。”<sup>③</sup>他还进一步深刻阐述了“中国绘画里所表现的最深心灵究竟是什么”这一问题:

它既不是以世界为有限的圆满的现实的崇拜模仿,也不是向一无尽的世界作无尽的追求,烦恼苦闷,彷徨不安。它所表现的精神是一种深沉静默地与这无限的自然,无限的太空浑然融化,体合为一。……它所描写的对象,山川、人物、花鸟、鱼虫,都充满着生命的动——气韵生动。但因为自然是顺法则的(老庄所谓道),画家是默契自然的,所以画幅中潜存着一层深深的静寂。就是尺幅里的花鸟虫鱼,也都象是沉落遗忘宇宙悠渺的太空中,意境旷逸幽深。至于山水画如倪云林的一丘一壑,简之又简,譬如为道,损之又损,所得着的是一片空明中金刚不灭的精粹。它表现着无限的寂静,也同时表示着是自然最深最后的结构。有如柏拉图的理念,纵然天地毁灭,此由此本的理念是毁灭不动的。

中国人感到这宇宙的深处是无形无色的虚空,而这虚空却是万物的源泉,万动的根本,生生不已的创造力。老庄名之为“道”、为“自然”、为“虚无”,儒家名之为“天”。万象皆从空虚中来,向空虚中去。所以纸上的空白是中国画真正的画底。……因为中国画底的空白在画的整个意境上并不是真空,乃正是宇宙灵气往来,生命流动之处。笪重光说:“虚实相生,无画处皆成妙境。”这无画处的空白正是老庄宇宙观中的“虚无”。它是万象的源泉、万动的根本。中国山水画是最客观的,超脱了小己主观地位的远近法以写大自然千里山川。或是登高远眺云山烟景、无垠的太空、浑茫的大气,整个的无边宇宙是这一片云山的背景。<sup>④</sup>

所谓“灵想所独辟,总非人间所有。其意象在六合之表,荣落在四时之外”,正是中国绘画艺术造境的极诣,指向了某种永恒的灵的空间、灵的境界<sup>⑤</sup>。沈括曰:“书画之妙,当以神会,难以形器求也。如彦远画评言:‘王维画物,多不问四时;如画花往往以桃杏芙蓉莲花同画一景。’余家所藏摩诘《卧雪图》有雪中芭蕉,此难与俗人言也。”(《梦溪笔谈》卷十七)可见中国山水画充满了种种玄远的奇思妙想,富于思想性也具有深刻性。其实这也是古往今来一切艺术创造相通或默契的地方。罗丹说:“一切都是思想,一切都是象征。”伟大的风景画家“在树木的阴影中,在天边的一角中,觑见了和

① [日]内藤湖南:《中国绘画史》,栾殿武译,北京:中华书局,2008年,第177-180页。

② 宗白华:《美学与意境》,第186页。

③ 宗白华:《美学与意境》,第186页。

④ 宗白华:《美学与意境》,第99-100页。

⑤ 宗白华:《美学与意境》,第166-167页。

他们心意一致的思想；这些思想有时和蔼，有时庄严，有时大胆”<sup>①</sup>。比如说，“柯罗在树顶上、草地上和水面上看见的是善良；米莱在这些地方所见的却是苦痛和命运的安排”<sup>②</sup>。

总之，诉诸“象”的形象思维乃各种艺术的特点之一，庄子提出的“罔象”却赋予了“象”以更加深刻、更富蕴藉的意义，从而为艺术家借助“象”创造出“境”提供了启示。王国维《人间词话》中提出的“境界说”，不仅关乎诗词，而且是一切艺术创造的追求，因为它就是艺术的本质，就是艺术真理的归宿。

### 三、神：道的真理与艺术真理的契合

郭绍虞先生注意到，古典诗学屡屡使用鬼神语词说明艺术创造的化境，艺术创造因此具有了某种鬼使神差、鬼斧神工的特点<sup>③</sup>。“池塘生春草”是谢灵运的名句，可他却说：“此语有神助，非吾语也。”（《南史·谢惠连传》）大凡诗人妙手偶得的神来之笔，仿佛都不是出于自己之手，而是出于神之手笔，后者也可以说是“有物假我以思”<sup>④</sup>。石涛说，“山川脱胎于予也，予脱胎于山川也……山川与予神遇而迹化也”<sup>⑤</sup>。

“入神”是一切艺术创造乃至实践自由的化境的突出特征，它是某种心手、物我莫分彼此的精神状态，更是“天人合一”的高妙境界。王微曾说“岂独运诸指掌，亦以明神降之”（《叙画》），这句话道出了艺术创造过程之神出鬼入的特点。当此出神入化之际，艺术与审美创造只是某种听命于神秘莫测之力量的音响。此与袁枚所说的“我不觅诗诗觅我，始知天籁本天成”（《老来》），正可谓同心之言。

“庄周梦蝶”与“知之（鱼之乐）濠上”，从本质说乃是物化而神遇，换言之即：自我通过沉潜入万物存在的核心，焕发出来的我之神明契合自然天成的物之神明的效应。邓椿《画继杂说》云：世徒知人之有神而不知物之有神。此若虚深鄙众工，谓虽曰画而非画者。盖止能传其形，不能传其神也。这段话泄露了造化之秘，也揭示了审美和艺术创造的真谛。道家以为，物之神即我之神，惟沉潜至深，方能“澹然独与神明居”而“通乎物之所造”（《庄子·天下》《庄子·达生》）。也就是说，“以一管之笔，写通天尽人之怀”的秘密正在于“神将来舍”或“通于神明”。钱钟书说，“诗之极致有一，曰入神”<sup>⑥</sup>。他引述克洛岱尔（Paul Claudel）语曰：

吾人天性中，有妙明之神，有智巧之心；诗者，神之事，非心之事，故落笔神来之际，有我在而无人执，皮毛落尽，洞见真实，与学道者寂而有感、感而遂通之境界无以异。<sup>⑦</sup>

又谓：

英诗人丁尼生尝道，自儿时始，即常“出神”或“入定”，闲居独处，默呼己名不已，集念专注自我，忽觉自我消亡，与无涯涘之真元融合，境界明晰，了不模糊，而语言道断。<sup>⑧</sup>

这种体验与宗教上的神秘经验息息相通。罗丹声称，真正的艺术家是人类之中最信仰宗教的，因为艺术家表现自然的真理，描画表象世界，而且特别探讨内在的真理。“伟大的艺术家，到处听见心灵在回答他的心灵。什么地方找得到比他更信宗教的人呢？”<sup>⑨</sup>钱钟书指出：“艺之极致，必归道原，上訴真宰，而与造物者游；声诗也而通于宗教矣。”<sup>⑩</sup>其引诺瓦利斯（Novalis）《碎金集》云：“诗之感通于神秘之感，皆精微秘密，洞见深隐，知不可知者，见不可见者，觉不可觉者。如宗教之能通神格天，

① [法]罗丹口述，[法]葛赛尔记：《罗丹艺术论》，第85页。

② [法]罗丹口述，[法]葛赛尔记：《罗丹艺术论》，第92页。

③ 郭绍虞：《照隅室古典文学论集》上编，上海：上海古籍出版社，1983年，第46—79、132—145页。

④ 钱钟书：《管锥编》，北京：中华书局，1979年，第1206页。

⑤ 石涛：《石涛画语录·山川》，第52页。

⑥ 钱钟书：《谈艺录》，北京：中华书局，1984年，第40页。

⑦ 钱钟书：《谈艺录》，第269页。

⑧ 《钱钟书研究》编委会：《钱钟书研究》第1辑，北京：文化艺术出版社，1992年，第29页。

⑨ [法]罗丹口述，[法]葛赛尔记：《罗丹艺术论》，第91—92页。

⑩ 钱钟书：《谈艺录》，第269页。

发而为先知预言也。”“诗之为诗，不可传不可说。”<sup>①</sup>其实我们不必远求西洋诸贤，严羽《沧浪诗话》“以禅喻诗”，曰妙悟，曰入神，亦以禅道(意、境)通于诗道(意、境)作为立说的基础。由此可知，就心理体验而论，艺术创造和审美鉴赏的最高境界确实类近或通于宗教，宗教与艺术也因此而交相为用、相得益彰。画之形神之说，诗之神来之语，书之腕下有鬼，此类说法主宰了古典时代的审美趣味和文艺理论。比如，杜甫谈及诗的创作时，常以“神”强说之，如“下笔如有神”(《奉赠韦左丞丈》)，“诗成觉有神”(《独酌成诗》)，“诗兴不无神”(《寄张十二山人彪》)，“文章有神交有道”(《苏端薛复筵简薛华醉歌》)；其论书亦谓“书贵瘦硬方通神”(《李潮八分小篆歌》)；论画谓“将军尽善如有神”(《丹青引》)。可见，“他于一切艺术无不以神境为极诣”<sup>②</sup>。杜甫还这样称赞李白的诗艺：“笔落惊风雨，诗成泣鬼神。”(《寄李太白二十韵》)再如，古典画论亦以“神”字独许审美体验的最高境界和艺术创造的化境，方咸亨《邵村论画》曰：“盖神也者，心手两忘，笔墨俱化，气韵规矩皆不可端倪，仁者见仁，智者见智，所谓一切不可知之谓神也。”道家(特别是庄子)哲学点化了古代宗教传统，比如说老庄哲学中的神或神明意味着精神体验和精神境界；同样地，艺术和审美活动也涉及那种神妙莫测的精神体验和精神境界，古典诗学、画论和文艺批评中屡见不鲜的鬼神话语正说明了自由创造的状态和高蹈不羁的精神境界，恰与道的真理洞见相通。这不是神秘主义，而是以某种原始而朴素的形式诉说了不能由知识论阐明的审美实践问题。石涛云：“腕受奇则神工鬼斧，腕受神则川岳荐灵。”俞樾《九九销夏录》卷十一“腕有鬼”条引《云仙杂集》：“虞世南书冠当时，人谓其腕有羲之鬼。”尤侗《良斋续说》卷八引王凤洲云：“吾腕有鬼，吾目有神。”这里所说的“腕下有鬼”<sup>③</sup>，犹如杜甫之“笔下有神”。庄子往往借用一个“神”字或者“神明”语词表述某种自由而超然的精神境界<sup>④</sup>，恰恰与审美实践和艺术创造的内在规律不谋而合。

《庄子》中著名的“庖丁解牛”故事十分耐人寻味，其所谓“以神遇而不以目视，官知止而神欲行”，可谓点出了艺术创造的内在规律，甚至泄露了造化之秘。荆浩《笔法记》曾说：“神者，亡有所为，作运成象”<sup>⑤</sup>，正可视作“庖丁解牛”故事的注脚。熊伟先生曾独具慧心地援引海德格尔解读“庖丁解牛”的故事——“难道还有什么比庖丁解牛时占有他的刀具的方式更为恰当吗？”<sup>⑥</sup>就以海德格尔(Martin Heidegger)著名的“锤子”来说吧，他说：

锤不仅有着对锤子的用具特性的知，而且它还以最恰当不过的方式占有着这一用具。

对锤子这物越少瞠目凝视，用它用得越起劲，对它的关系也就变得越原始，它也就越发昭然若揭地作为它所是的东西来照面……使用着操作着打交道不是盲目的，它有它自己的视之方式，这种视之方式引导着操作，并使操作具有自己特殊的状物性。<sup>⑦</sup>

他又于《庖丁解牛》“臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行”句下，再次引述海德格尔语云：

如果对这种“外观”“仅仅作一观看”，那么这种“观看”哪怕再敏锐也不能揭示上手的東西。只是对物作“理论上的”观看的那种眼光缺乏对上手状态的领会。<sup>⑧</sup>

换言之，知识上的了解并不必然意味着实践上的体味。也正因如此，庖丁说：“良庖岁更刀，割也；族庖月更刀，折也。”“庖丁说得有理，无论良庖还是族庖都未能揭示或领会他们手头的这把刀。

① 钱钟书：《谈艺录》，第272页。

② 郭绍虞：《照隅室古典文学论集》上编，第62页。

③ 这里的“腕下有鬼”亦即石涛所说的“腕若虚灵”：“腕若虚灵，则画能折变；笔如截揭，则形不痴蒙。腕受实则沉著透彻，腕受虚则飞舞悠扬，腕受正则中直藏锋，腕受仄则歇斜尽致，腕受疾则操纵得势，腕受迟则拱揖有情，腕受变化则浑合自然，腕受变则陆离恹恹，腕受奇则神工鬼斧，腕受神则川岳荐灵。”(石涛著，奚亚杰编注：《石涛画语录·运腕》，第45页)

④ 郑开：《道家形而上学研究》，北京：宗教文化出版社，2003年，第282页。

⑤ 荆浩：《笔法记》，第4页。

⑥ 熊伟：《恬然于不居所成》，《文化：中国与世界》第1辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1986年，第136页。

⑦ [德]海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，熊伟校，北京：生活·读书·新知三联书店，1987年，第85—86页。

⑧ [德]海德格尔：《存在与时间》，第85—86页。

庖丁则恰恰相反。”<sup>①</sup>的确，海德格尔所谓“把真理道出：澄明，恬然于不居所成”，正与道家“澹然独与神明居”相映成趣。而上述寓言所表明的物我、吾我或道物之关系，更深刻地揭示了道家哲学与海氏思想间的“神遇”。庖丁游刃有余的技艺，究其实，乃是“道”的创造力的展现。他已然从物形的束缚中解放了出来，进入一种“出神入化”的精神状态，所以能够“依乎天理”，“因其固然”而“切中肯綮”。文惠君却于此看出养生的道理，更是意味深长。显然，“精全形复”“与道徘徊”的“出神入化”的精神体验，以及“使性命之真不损益于己，精神不外荡于物”的生存原则，这样的主题反复出现在《庄子》“技巧章节”当中，其中涉及的心与手、手与工具之间的关系特别耐人寻味<sup>②</sup>，例如：

仲尼适楚，出于林中，见痾偻者承蜩，犹掇之也。仲尼曰：“子巧乎！有道邪？”曰：“我有道也。五六月累丸二而不坠，则失者锱铢；累三而不坠，则失者十一；累五而不坠，犹掇之也。吾处身也，若楛株杓；吾执臂也，若槁木之枝；虽天地之大，万物之多，而唯蜩翼之知。吾不反不侧，不以万物易蜩之翼，何为而不得！”孔子顾谓弟子曰：“用志不分，乃凝于神，其痾偻丈人之谓乎！”（《庄子·达生》）

“用志不分，乃凝于神”是上述“痾偻者承蜩”故事的核心。万物芸芸，其“唯蜩翼之知”，浑然不觉身外世界的存在，可谓“精神专一”。而“凝神”正是他“承蜩犹掇之”的主观原因，换言之，其技若神与“乃凝于神”正相表里。与此相关，《达生》篇又曰：

颜渊问仲尼曰：“吾尝济乎觴深之渊，津人操舟若神。吾问焉，曰：‘操舟可学邪？’曰：‘可。善游者数能。若乃夫没人，则未尝见舟而便操之也。’吾问焉而不吾告，敢问何谓也？”仲尼曰：“善游者数能，忘水也。若乃夫没人之未尝见舟而便操之也，彼视渊若陵，视舟之覆犹其车却也。覆却万方陈乎前而不得入其舍，恶往而不暇！以瓦注者巧，以钩注者惮，以黄金注者殒。其巧一也，而有所矜，则重外也。凡外重者内拙。”

梓庆削木为鐻，鐻成，见者惊犹鬼神。鲁侯见而问焉，曰：“子何术以为焉？”对曰：“臣工人，何术之有！虽然，有一焉。臣将为鐻，未尝敢以耗气也，必齐以静心。齐三日，而不敢怀庆赏爵禄；齐五日，不敢怀非誉巧拙；齐七日，辄然忘吾有四肢形体也。当是时也，无公朝，其巧专而外滑消；然后入山林，观天性；形躯至矣，然后成见鐻，然后加手焉；不然则已。则以天合天，器之所以疑神者，其由是与！”

梓庆削木为鐻所以惊犹鬼神，好像鬼斧神工似的，原因在于其内在的精神状态——“心斋”。可见，创造性的技艺实践，一方面是超功利的，一方面又是出乎出神或入神的精神状态，即“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”的“心斋”。“心斋”的目的则是同于大通、与物玄同，使物我的界限相消泯于不知其然而然的造化流行之中，所谓“物化”是也。这也就是所谓的“以天合天”。“鐻”不过是“器”，然而正因为它出于心手相应的创造性过程，故称“疑神”，堪与造化争巧。最高的技术趋向于艺术。体现自由创造的各种技艺的内在精神基础就是心斋与物化的精神境界，而这种精神境界就是道的真理的直接体现；换言之，由于道的推动并体现着道的属性，包括艺术和生活技艺在内的自由实践就具有了超尘脱俗的可能性，艺术创造活动则因此成为生活世界中的真正奇迹，甚至足以比拟造化的力量和宇宙的创化过程。

#### 四、物化：艺术化境与人生境界殊途同归

前面已经提到了庄子所说的“物化”概念及其理论，由于物化理论深邃精微，我们不妨迂回进入，

① 熊伟：《恬然于不居所成》，《文化：中国与世界》第1辑，第136页。

② 李道（G. Libera）进一步分析了庄子庖丁解牛故事中庖丁及其手中的刀（工具）的关系，指出：庖丁与刀象征着真吾与成我，庖丁之刀，神乎其技，显示了真吾掌握自我的方式，正如应手的工具，表示与天合一的境界；相反，天人合一的原因之一就是个体将世界作为自己的工具，从而导致了那种不应手的状态（李道：《庖丁的刀与海德格尔的锤——浅谈工匠、工具与自我的抽身》，陈鼓应主编：《道家文化研究》第29辑，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年，第511页）。

先从王维的诗,从哲学和艺术两者的关系开始进一步的讨论。王维是中国艺术史上的璀璨星辰,他是南宗(水墨山水)画的鼻祖,也是少数可以比肩屈(原)、陶(潜)、李(白)、杜(甫)的最伟大的诗人之一。苏轼曾说:“味摩诘之诗,诗中有画;观摩诘之画,画中有诗。”(《书摩诘蓝田烟雨图》)这个评价的确恰如其分。英国崇尚自然的诗人华兹华斯(William Wordsworth)在长诗《序曲》中这样写道:

可见的景象  
会不知不觉地进入他脑中  
以其全然庄严的意象

这几句诗可以说是反映了他对诗艺的追求。然而,叶维廉比较王维的《鸟鸣涧》和华兹华斯的《汀潭寺》(Thintern Abbey)之后,却说:“真正做到这句话的是王维而不是华兹华斯。”<sup>①</sup>为什么呢?请看《鸟鸣涧》:

人闲桂花落,夜静春山空。  
月出惊山鸟,时鸣春涧中。

如果说华兹华斯有点儿冗长的《汀潭寺》诗呈现了一种解说性(文繁不具引),那么王维简之又简的《鸟鸣涧》则体现了“景物自然兴发与演出,作者不以主观有情绪或知性的逻辑介入去扰乱眼前景物内在生命的生长与变化的姿态;景物直现读者目前,但华氏的诗中,景物的具体性渐因作者介入的调停和辩解而丧失其直接性”。叶维廉进一步分析指出,王维和华兹华斯之异趣正在于他们的观物、示物的方式。尽管华氏有趋近王维的入神状态,趋近道家之所谓虚以待物的被动智慧(Wise Passiveness,即保持一种聪悟的被动)的倾向,但他的诗艺还始终未能达到履行之的高度。而王维诗作所呈现出来的观物示物方式,能使景物“从其表面上看似凌乱互不相关的存在中解放出来,使它们原始的新鲜感和物性原原本本的呈现,让它们‘物各自然’的共存于万象中,诗人溶汇万象,作凝神的注视、认可、接受甚至化入物象,使它们毫无阻碍地跃现。”这种观物方式意味深长,它既吻合于邵雍所说的“以物观物”,亦与现象学宗师胡塞尔(E. Edmund Husserl)、海德格尔的哲学追寻堪相映发。邵雍《观物内篇》提出的“以物观物”,无疑受到了老庄思想的启发。在胡塞尔看来,“我们可以直看一棵树,想像一棵树,梦想一棵树,哲理化一棵树,但树之为树本身(Noema)不变。倘若诗人诉诸 Noetic(知性、理性,即属于心智的行为)观察一棵树,或者呈露山水,他会常设法说明、澄清物我关系及意义;如果诉诸以物观物的方式,即 Noematic 的觉认,物原如此的意义和关系玲珑透明,无须说明,其呈露的方式会牵涉极少 Noetic 的活动”。海德格尔在其《形而上学导论》中尤其重视对古希腊哲学中“自然”和“真理”诸概念源始意义的阐发。这表明,“海德格尔对原真事物的重认,使得美学有了一个新的开始。诗人可以不沉迷于‘真’的概念和‘假设’,而与原真的事物直接交通”<sup>②</sup>。这种揭示物我关系的哲学思考,以及观物的旨趣,在熟悉王维诗作的读者看来是否似曾相识呢?我们知道,在庄子的思想逻辑里面,观物方式既涉及知识论语境,又出现在心性论语境,而物象的自然涌现、逗机兴发更对应于道高物外的精神境界。下面我们进一步讨论庄子思想中更加复杂深邃的“忘”和“物化”。

庄子所说的“忘”含义深刻,因为它和艺术创造的内在枢机相契合。有趣的是,庄子本无意于艺术,然而他的思想却最为深刻地阐发了审美现象,启示了艺术真理,因为他那种出乎无意的实践智慧,恰是审美现象和艺术创造的内在基础。罗丹说:“真正的艺术是忽视艺术的。”<sup>③</sup>庄子在追慕道的真理时所提出的“坐忘”和“入神”(例如“用志不分,乃凝于神”),与出自艺术家的亲切而生动的精神体验如出一辙。塞尚说,艺术家“必须在其内心使一切意欲、成见沉默下来,忘了,成为一个完全的回

① 此处以及《鸟鸣涧》下一自然段中的相关引文皆取自叶维廉:《道家美学·山水诗·海德格——比较诗学札记两则》,郑树森编:《现象学与文学批评》,台北:东大图书公司,1984年,第157—170页。

② 叶维廉:《道家美学·山水诗·海德格——比较诗学札记两则》,郑树森编:《现象学与文学批评》,第157—170页。

③ [法]罗丹口述,[法]葛赛尔记:《罗丹艺术论》,第5页。

声”<sup>①</sup>。如果说虚怀坐忘是庄子追求的精神境界的话,那么由“无心”点化的“无意”则支配了旨在创造审美意境的艺术创造,这一观点深刻地影响了中国古代的诗学和艺术理论。

黄庭坚评说杜甫诗时说:“子美诗妙处,乃在于无意于文。夫无意而意已至。”(《大雅堂记》)张彦远论画亦曰:“运思挥毫,意不在于画,故得画矣。”(《历代名画记》)苏东坡则说:“书初无意于佳乃佳尔。”(《苏东坡集·论书》)虞世南也说:“书道玄妙,必资神遇,不可以力求也。”(《笔髓论》)戴熙曰:“有意于画,笔墨每去寻画。无意于画,画自来寻笔墨。有意盖不如无意之妙耳。”(《习苦斋画絮》)这里所谓的“无意”及其涉及的问题,实乃艺术创造实践的内在枢机所在。《庄子》记载的“宋元君将画图”的故事,充分体现了“无意”的特征:

宋元君将画图,众史皆至,受揖而立;舐笔和墨,在外者半。有一史后至者,僮僮然不趋,受揖不立,因之舍。公使人视之,则解衣般礴羸。君曰:“可矣,是真画者也。”(《庄子·田子方》)

真正的艺术家方能本色。这位无名的画史,可谓不失其赤子之心者,因为他“无意于”或者说“忘怀了”名与利,直道而行,旁若无人。创造的自由意味着从名缰利锁中解脱出来,甚至从物我的分别中摆脱出来;惟其忘却目的,才能开辟道路。他之所以“僮僮然不趋,受揖不立”,是由于无意于名利——或者说“不敢怀庆赏利禄”;而“解衣般礴羸”又说明他“辄然忘吾有四肢形体”。这种忘怀物我、宠辱不惊、“入不言兮出不辞”的精神状态既是体道的也是审美的,而“不敢怀庆赏利禄”“辄然忘吾有四肢形体”(《庄子·达生》)则以另一种方式表述了“吾丧我”的哲学命题,道家因而对此予以不断的敷述和强调。实际上,庄子在一个比艺术创造活动远为宏阔的视野上,通过技艺这种实践智慧阐发了他关于生活本质的理解。

艺术家们在谈到他们金针度人的创作秘诀时,总是强调“忘”的重要性,比如说:“忘笔墨而有真景。”(荆浩《笔法记》)“忘乎笔然后知书之道。”(谭峭《化书》)“目不见绢素,手不知笔墨。”(郭熙《林泉高致》)“忽忘笔之在手,与纸之在前,勃然而兴,而修竹森然。虽天造之无朕,亦何以异于兹焉。”(苏辙《墨竹赋》)“口必至于忘声而后能言,手必至于忘笔而后能书。”(苏轼《虔州崇庆禅院新经藏记》)“传神者必以形,形与手相凑而能相忘,神之所托也。”(董其昌《画禅室随笔》)“为画而相忘画者,是其形之适哉!”(董道《广川画跋》)以上都是“坐忘”在艺术创造和审美体验中的表现。“忘”的状态也意味着心手相应、物我无间的“物化”状态,在这种状态下,艺术创造就成为从心所欲不逾矩的、听命于纯粹直觉的、彻底解放了的率性行动,即合目的、合规律的自由实践,正如孙过庭《书谱》所云:“无间心手,忘怀楷则。”王僧虔论“书之妙道”亦云:“必使心忘笔,笔忘于书,必达于情,书不妄想,是谓求之不得,忘之即彰。”(《笔意赞》)所谓“忘”,至少意味着忘怀俗情,即摒弃种种杂染于目的性(具体说就是功名利禄)的世情因素,从而真正进入合目的、合规律的艺术创造的境界。马蒂斯曾说,创作过程中的我的手,应“不使它有任何片刻瞬间俘获我的感情”,“在手和那种显然听命于手的我的内心的‘不可知’(部分)之间,是有微小差别的。我的手——只是我的感性和我的理智之外延续部分”,那么,真正的画家,要逐渐接近自然造化,逐渐把它同化为自身的一部分,画家心中有了它,才能把它表达在画布上<sup>②</sup>。

古往今来的诗人和艺术家都期望进入那种难以企及的创造力迸发、激情沛然不可挡的精神状态。这种惊艳销魂的精神状态,《周易》用“通于神明之德”表示之,庄子则称之为“鬼神来舍”,或曰“物化”。庄子“物化”概念及其理论特别重要,因为其中隐含了天人合一和永恒生命的思想:

昔者庄周梦为蝴蝶,栩栩然蝴蝶也,自喻适志与,不知周也。俄而觉,则蘧蘧然周也。不知周梦为蝴蝶欤?蝴蝶之梦为周欤?周与蝴蝶,则必有分矣。此之谓物化。(《庄子·齐物论》)

工倕旋而盖规矩,指与物化而不以心稽,故其灵台一而不桎。忘足,履之适也;忘要,带之适也;知忘是非,心之适也;不内变,不外从,事会之适也;始乎适而未尝不适者,忘适之适也。(《庄子·达生》)

① 宗白华:《宗白华美学文学译文选》,第217页。

② [法]亨利·马蒂斯:《马蒂斯论创作》,第58、68页。



物我相通、主客混合思想集中体现于“物化”之中,或者说“物化”概念及其理论淋漓尽致地表达了庄子天人合一的思想。“梦为蝴蝶”的美丽故事可看作物我之说的敷述和延伸。郭《注》、成《疏》于此仍然不得要领。褚伯秀云:“庄、蝶,梦、觉各不相知,终归于化而未尝有异。”(《南华真经义海纂微》)其实,考庄子所谓“化”,和《周易》的“易”有“易”与“不易”两端一样,也有“化”与“不化”两个层面,而“物化”却同时超越了“化”与“不化”<sup>①</sup>。陈碧虚(景元)更指出,庄周与蝴蝶之性,归于“妙有之气”,是以物化相通<sup>②</sup>。可见道家随物顺化之旨,固然有“凄然似秋,煖然似春”不容于己的意味,亦有“成然寐,遽然觉”以生死为梦寐的意味。有趣的是,近代瑞士诗人阿米尔(H. F. Amicli)的一篇日记几乎就是“庄周梦蝶”的注脚:

现在又一度享受到过去曾经享受过的最不可思议的幻想的时候。例如:早上坐在芬西尼城的废墟之中的时候;在拉菲之上的山中,当着正午的太阳,横躺在一株树下,忽然一只蝴蝶飞来的时候;又某夜在北海岸边,看到横空的天河之星的时候;似乎再回到了这些壮大而不死的宇宙的梦。在此梦中,人把世界含融在自己的胸中;而觉得满饰星辰的无穷,是属于我的东西。这是神圣的瞬间,是恍惚的时间。思想从此世界飞翔向另一世界……心完全沉浸在静的陶醉之中。<sup>③</sup>  
《庄子·逍遥游》曰:“列子御风而行,泠然善也。”《列子》更发挥了物我混冥之物化说,其述列子之“神游”曰:

心凝形释,骨肉都融,不觉形之所倚,足之所履,随风东西,犹木叶干壳。意不知风乘我耶?我乘风乎?(《列子·黄帝篇》)

苏辙《栾城集》卷十八《御风辞题郑州列子祠》亦绎其旨曰:

苟非其理,履屐足以折趾,车马足以毁体,万物皆不可御焉,而何独风乎?昔我处乎蓬荜之间,止如枯株,动如槁叶,居无所留而往无所从也。有风瑟然,拂吾庐而上,……而吾方黜聪明,遗心胸,足不知所履,手不知所冯,澹乎与风为一,故风不知有我而吾不知有风也。<sup>④</sup>

正是这种将“我”(自我)溶解于“物”(外部世界)的思想,奠定了“无我之境”之审美趣味。而真正的艺术创造又何尝不是——以消释了心、手隔阂的方式——消解了物我间的距离。宋代罗大经《画说》自述:

某少时取草虫,笼而观之,穷昼夜不厌。又恐其神不完也。复就草地观之,于是始得其天。方其落笔之际,不知我为草虫耶,草虫之为我耶?此与造化生物之机缄,盖无以异。<sup>⑤</sup>

苏东坡咏文与可画竹诗曰:

与可画竹时,见竹不见人。岂独不见人,嗒然遗其身。其身与竹化,无穷出清新。庄周世无有,谁知此凝神。(《苏东坡集》前集卷十六《书晁补之所藏与可画竹三首》)

以上数语与但丁所云:“欲画某物,必化为其物,不尔则不能写真”<sup>⑥</sup>,庶几近之。文豪歌德曾说:“不是我做诗,是诗在我心中歌唱。”<sup>⑦</sup>现象学美学宗师杜弗朗亦曰,一出歌剧,既非“演员”在“唱”,也

① 道家所谓“化”,其实有“化”与“不化”两层含义:化者,形也;不化者,性也。行年七十而七十化,庄周梦为蝴蝶,乃形化也;形化在于“分”。然而,“日与物化者,一不化者也”(《庄子·则阳》)。可参考拙作《试论庄子中的“化”》,赵敦华主编:《哲学门》总第18辑,北京:北京大学出版社,2009年。

② 其曰:“周、蝶之性,妙有之一气也。昔为胡蝶乃周之梦,今复为周,岂非蝶之梦哉?周、蝶之分虽异,妙有之一气也。夫造物之机,精微莫测,倘能如此,则造化在己而不迁于物,是谓生物者不生,化物者不化。”(转引自崔大华:《庄子歧解》,北京:中华书局,2012年,第109页)

③ 转引自徐复观:《中国艺术精神》,第51页。

④ 转引自钱钟书:《管锥编》,第429页。

⑤ 沈子丞编:《历代论画名著汇编》,第123页。

⑥ 转引自钱钟书:《谈艺录》,第819页。

⑦ 转引自宗白华:《美学与意境》,第79页。

非“角色”在“唱”，而是“歌”在“唱”<sup>①</sup>。总之，伦与物忘以至混冥彼我乃真切的艺术创作体验，而旨在提示人性自由和精神境界的道家审美形而上学恰好与这种审美经验相表里。

究其实，道家所说的“物化”乃是一种“天地并，万物与”的精神境界，类似冯友兰所谓“天地境界”。那是一种“以天地胸怀来处理人间事务”，“以道家精神来从事儒家的业绩”的精神境界。李泽厚指出，“这‘天地境界’实际是一种对人生的审美境界”<sup>②</sup>。换言之，真理(真)、审美(美)与人生(善)本来就是统一的，而不是分裂的；道家审美理论自然也具有某种伦理学(确切地说，道德形而上学)的展开向度。“天人合一”命题其实是一个关于精神境界的命题，在这个问题上，道家和儒家的理论是互补的，相辅相成。常言说，中国人讲究人生艺术，也就是说对中国人而言，道德和艺术、伦理和美是一而二、二而一的。担水砍柴无非妙道，举手投足无不中道，自然是伦理生活，同时也是审美生活。李泽厚说，宋明理学“从心性论的道德追求上，把宗教变为审美，亦即把审美的人生态度提升到超伦理形上的超越高度，从而使人生境界上升到超伦理、超道德的准宗教性的水平，并因之能替代宗教”<sup>③</sup>。因此，宋明心性哲学所建构的形上学，在某种意义上，乃是昭显了审美的人生境界<sup>④</sup>。儒家的道德境界趋向于审美境界<sup>⑤</sup>。下面我们将看到，道家的体道境界也类似于审美体验。与儒家不同的是，道家通过技艺性的经验和直觉，恍然悟出心与手、物与我的亲切融和的关系，而倾心于物我两忘的“与道徘徊”的精神状态和自由境界，这种状态和境界实际上也是审美性的。

石涛也指出“一画”可以“参天地之化育”。他说：

我有是一画，能贯山川之形神。此予五十年前未脱胎于山川也。亦非糟粕山川而使山川自私也。山川使予代山川而言也。山川脱胎于予也，予脱胎于山川也。搜尽奇峰打草稿也。山川与予神遇而迹化也，所以终归于大涤也。(《苦瓜和尚画语录·山川章》)

这是不是很像马蒂斯所说的：

画家那么深入理解自己的客体，以致与它溶合成为一个统一的整体；他在自己的客体中发现了自己，所以他对客体的处理同时也是自己本质的表现。<sup>⑥</sup>

没有一片无花果的叶子与另一片一模一样；它们彼此都各有特色，可是每一片叶子都向我们表明：我是无花果的叶子。

如果我信赖我的绘画的手，那只是我在训练它为我服务时，不使它有片刻的时间俘获我的感情。我非常敏锐地感觉到它的最小的偏差和我们之间最小的差别：在手和那种显然是听命于手的我内心的‘不可知的’之间的最微小的差别。我的手——只是我的感性我的理智之外的延续部分。<sup>⑦</sup>

这也许就是他所说的“同化”——即“被描绘的客体逐渐成为他自身的一部分”<sup>⑧</sup>。画家塞尚也对物我关系发表了看法，他说：

(物、我)必须相互渗透，为了持久，为了生活，一个半人性半神性生活，即艺术底生活。在我

① 转引自叶秀山：《思·史·诗》，北京：人民出版社，1988年，第311页。

② 李泽厚：《华夏美学》，北京：中外文化出版公司，1989年，第93页。

③ 李泽厚：《华夏美学》，第194页。

④ 李泽厚这样写道：“在宋明理学中，感性的自然界与理性伦常的本体界不但没有分割，反而彼此渗透，吻合一致了。‘天’和‘人’在这里都不只具有理性的一面。程门高足谢良佐用‘桃仁’、‘杏仁’（果核喻长生）来解释‘仁’，周敦颐庭前草不除以见天意，被理学家传为佳话。‘万物静观皆自得，四时佳兴与人同’；‘等闲识得春风面，万紫千红总是春’……是理学家们的著名诗句。这些都是希求在自然世界的生意、春意中显示、体会、比拟人世的伦常法规，这也是宋明理学的一个重大特征，同时这又是吸收了庄子、禅宗的某种成果。”（李泽厚：《华夏美学》，第194—195页）

⑤ 李泽厚：《华夏美学》，第195—199页。

⑥ [法]亨利·马蒂斯：《马蒂斯论创作》，第54—55页。

⑦ [法]亨利·马蒂斯：《马蒂斯论创作》，第58页。

⑧ [法]亨利·马蒂斯：《马蒂斯论创作》，第68页。

内心里,风景反射着自己,人化着自己,思维着自己。……好象我是那风景的主观意识,而非我的画布上的客观意识。<sup>①</sup>

这难道不正是“吾丧我”命题的主旨么?在艺术创造过程中,艺术家经常沉冥入神、伦与物忘,处于一种失魂落魄且有如神助的精神状态,似乎从事艺术创造的不是艺术家本人,而是另一种精神,也即艺术家不能不俯耳听命的神秘声音。所以,塞尚说画家笔下决出的风景似乎具有某种精神或意识。庄周梦蝶岂不正是这种艺术心理的写照?文与可画竹而“身与竹化”,罗大经画草虫而“不知草虫之为我,抑或我之为草虫”,亦正当作如是观。

要而言之,“《庄子》‘物化’概念与理论的重要意义在于揭示了庄子与梦中之蝶、水中之鱼之间的关系,庖丁之手、刀与牛之间的关系,列子与风之间的关系,罗大经与草虫之间的关系,文同(与可)与竹之间的关系,袁枚与诗歌之间的关系,石涛及其笔下的山水间的关系,马蒂斯与所画树叶之间的关系,……并不能纳入那种西方思想占据主导地位的‘主客二分’(subject-object dichotomy)模式!因为他们(哲人与艺术家)已经克服了‘对象化’的思维模式,就是说,上述关系的双方,从审美理论上说,既不能借助于亚里士多德的‘模仿说’得以阐明,亦不可纳入‘自然与艺术平行’的近代观念之中。哲学上的物我关系,可以转化为艺术上的‘手’(包括工具,例如笔墨)与‘艺术作品’间的关系。那么,《庄子》所说的‘物化’思想显然力图克服心、手、物之间的对立、隔阂与疏离。总之,‘物化’既非‘化’亦不是‘不化’,它意味着形骸俱释的陶醉和一念常惺的澈悟,从这个意义上说它比西方美学中的‘契合’(correspondence)概念更深邃而且更有力”<sup>②</sup>。

我们更可以通过陶渊明的《饮酒诗》继续延伸讨论。严羽评价陶渊明和谢灵运说:

汉魏古诗,气象混沌,难以句摘。晋以还有佳句。如陶渊明“采菊东篱下,悠然见南山。”谢灵运“池塘生春草,园柳变鸣禽”之类。谢所以不及陶者,康乐之诗工,渊明之诗质而自然耳。(《沧浪诗话·诗评》)

“谢(诗)所以不及陶(诗)”的原因,严沧浪所言似嫌笼统。诗人兼文艺批评家梁宗岱进一步分析道:

我们先看谢诗底妙处何在:显然地,这两句诗所写的是一个久蛰伏或卧病的诗人,一旦薰风扇和,于草木蔓发的季节登楼,发见原来冰冻的池塘已萋然绿了,枯寂无声的柳树,因为枝条再荣,也招致了不少的禽鸟飞鸣其间。诗人惊喜之余,误以为遍郊野底春草竟绿到池上去了,绿荫中的嚶嚶和鸣也分辨不出是禽鸟还是柳树本身。这看法再巧不过的。大凡巧很容易流于矫饰。……作者写这两句诗时,也许深深受了这和丽光景底感动,但他始终不忘记他是一个旁观者或欣赏者。……至于陶诗呢,诗人采菊时豁达闲适的襟怀,和晚色里雍穆遐远的南山已在那猝然邂逅的刹那间联成一片,分不出那里是渊明,那里是南山。南山与渊明的微妙关系,决不是我们底理智捉摸得出来的,所谓“一片化机,天真自具,既无名相,不落言诠”。所以我们读这两句诗时,也不知不觉悠然神往,任你怎样反覆吟咏,它底意味仍是无穷而意义仍是常新的。<sup>③</sup>

陶渊明可谓诗人中的庄子,因为他的诗最能体现庄子哲学的精华和神髓。梁宗岱认为他是最哲学的诗人<sup>④</sup>,不无道理。苏东坡指出,陶渊明《饮酒诗》的妙处在于“境与意会”(《题渊明饮酒诗后》),可谓知言。牟璩说:“人之于物可寓意而不可留意,昔有是言矣。盖留意于物,则意为物役,不能为我乐,而适为我累耳。山本无情,而好山者每每用意过当,如谢灵运自始宁伐木开径,直到临海,从者数百,骇动旁郡;退之(韩愈)登华山绝径而不可下,邑令百计取,始得归。留意于物,其害乃至此。山犹

① 宗白华:《宗白华美学文学译文选》,第217页。

② 郑开:《试论庄子的化》,赵敦华主编:《哲学门》总第18辑,第17页。

③ 梁宗岱:《诗与真·诗与真二集》,北京:人民文学出版社,1984年,第68-69页。

④ 梁宗岱:《诗与真·诗与真二集》,第101-102页。

尔,而况声色货利之可以动心乎?‘采菊东篱下,悠然见南山’,始无意,适与意会,千载之内,惟渊明得之。所谓悠然者,盖在有意无意之间,非言所可尽也。”<sup>①</sup>

重要的是,艺术的自由创造和审美实践恰是庄子“道行之而成”的体现路径之一。艺术真理和道的真理莫分彼此。审美和艺术的真正价值在于启示生活的本质,启发生命力的挺立。也就是说,道家(特别是庄子)所艳称的“道德境界”超然于自然状态、功利追逐、伦理规范和政治社会之上,相当于“天地境界”和“艺术境界”<sup>②</sup>,换言之,就是“天人合一”的精神境界。“天人合一”的精神境界意味着智慧上的彻悟,实践上的自由,人性上的解放,精神上的逍遥,一言以蔽之,就是精神高于物外,用《庄子·天下篇》的话说就是“独与天地精神往来而不敖倪万物”。这正是最高意义上的审美与艺术。

[责任编辑 邹晓东]

<sup>①</sup> 牟瓛:《陵阳集》卷十七《跋意山图》,转引自胡不归:《读陶渊明集札记》,上海:华东师范大学出版社,2007年,第135—136页。

<sup>②</sup> 冯友兰认为道家所谓“道德境界”就是“天地境界”,见氏著《新原人》,《三松堂全集》第4卷,郑州:河南人民出版社,1986年,第554页。

# “人对自身情感的责任”的现象学前提

——早期萨特情感理论的核心承诺

徐法超

**摘要:**关于人的存在的二元论构想,深刻地影响着人们对情感生活本性的理解。它使得众多情感理论都倾向于强调情感的被动性特征,允许人们(起码是部分地)放弃对于自身情感的责任。相反,萨特依据现象学传统的启示,明确揭示了这种倾向的内在矛盾和根由,并热切地声索人在自身情感中的自由和责任。这一主张从属于萨特论证人的绝对自由这一恒常主题,是其情感理论的核心承诺。而早期萨特从此承诺出发开展的对情感生活的探究,不惟是一种解决自由意志论和决定论之争的重要探索,同时也敞开了一种与情感科学深入对话的积极可能性。

**关键词:**情感;自由;责任;现象学

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.01.11

关于人类的生存活动,自古以来就有决定论与自由意志论之争,讨论我们是否能够以及——如果人毕竟是自由的——如何决定自己的行为 and 存在方式。只是,在常见的形态中,人们并不坚持某种强势的自由意志或决定论主张,也即并不坚持人是完全自由的或完全被决定的,而更倾向于维持某种形态的二元论立场:人在某些生存活动中是主动的、自由的,在另外一些生存活动中则是被决定的。在最普遍的倾向中,诸如判断、推理和自愿行动等等,被认定为人类灵魂的自主运作,是属人的活动,体现着人的自由。与之相对,感知、激情等运作则被认定为人类生存中的被动方面。人们把它们归于本能、动物灵魂或某种机械论意义上的、对象化的身体,其运作归属于决定论的领域,人类在其中并无自由。如同萨特所指出的那样:

事实上,相当普遍的倾向是力求把自愿的行动等同于自由的行为,而把决定论的解释归结于激情的世界……必须把人设想为同时是自由的和被决定的……因此人的实在显现为一个被规定的整体过程包围着的自由能力。<sup>①</sup>

这种二元论构想深刻地规定着我们对于自身存在的领会。比如,在关于我们的情感生活的惯常想象中,那些激烈的、不可自制的情感反应往往被等同于某种自然过程。人们倾向于认为:激情(passion)是生物本能或人的形而上本性等等在外在刺激下的被动反应;我们在激情中是不自由的,因此不能也无须对它们承担责任。关于情感生活的传统哲学讨论(除了亚里士多德和阿奎那等少数例外情况),因此也往往放弃承担论证“人对于自身激情负有责任”的任务。传统哲学在这个议题上所涉及的显赫或最本质的问题仅关乎如何处理“不受限制的自由和被决定的心理生活过程之间的关

**作者简介:**徐法超,广东省肇庆学院文学院讲师(广东肇庆 516062)。

<sup>①</sup> Sartre, *Being and Nothingness*, trans. by Hazel E. Barnes (New York: Washington Square Press, 1992), 569; [法]萨特:《存在与虚无》,陈宣良等译,北京:生活·读书·新知三联书店,2007年,第536—537页。译文相对中译本作了细微的调整。

系：如何控制激情，如何为了自身的利益而利用它们”<sup>①</sup>。也就是说，它们倾向于如同对待一种自然现象一样，外在地对待我们的情感活动。然而，以这种方式对待我们的情感生活，不仅会(1)使我们无法获得关于人类存在之本性的融贯解释；也(2)使得内在地，或在阿奎那的意义上，“高贵地”控制我们的情感成为不可能。

当代情感科学付出了巨大的努力，试图把情感生活从单纯的被动性与决定论领域中提拔出来。在当前学界，情感具有合理性(rationality)已经逐渐成为共识；人们开始强调情绪活动中的认知因素和社会建构特征，强调某些情绪活动是我们有意采取的应对世界的方式，等等。但即便在这样的氛围中，关于我们在情感活动中的主动性或自由，关于我们对自身情感的责任等议题依然没有得到总体性的、充分的哲学讨论。对于人的存在的二元论构想依然隐密、含混地影响着众多研究者对于情感生活本性的把握。于是，当萨特(仅仅在本体论水平上)宣称：我们“在激情中是自由的”，“激情与自愿行为同样地表征着我们的本体论自由”，应该“对我们的所有存在方式承担责任”等主张时，就极为自然地，尤其是在英美分析哲学传统中，遭遇了一些(近乎慌乱的)批评和拒斥<sup>②</sup>。

在本文中，笔者要求自己克制这种“自然”反应，着力辨析萨特上述论断的确切涵义，检视它们是否有其(现象学)依凭。如果萨特关于“人对于自身情感的责任”的论述被证明有其合理性，那么，它就不但是解决自由意志和决定论之争的重要探索，而且必然会加深我们对情感本性的理解，而开启与各种情感科学深入对话的可能性。

## 一、传统二元论假定所面临的困境

如果人类的存在被描述为“一个被规定的整体过程包围着的自由能力”，自由的行为仅等同于自愿的行为，感觉和激情则归属于被规定的领域，那么，人们似乎就只需为自愿行为负责，而无需承担对于自身激情的责任。比如，我们似乎对自己在凶猛的野兽面前的恐惧无能为力，无法为自己在长途跋涉后的身体的疲倦负责，不能随意地改变我们对食物的偏好，等等。一切都显得理所当然。但在萨特看来，这种对于人类的存在方式的刻画包含着根本性的困境，因为它在“人的实在”内部设立了某种无法克服的二元性。如果激情被宣布为处于决定论的领域，其发生表现为一种不依赖于意识的建构与参与的自动性，那么，它与(作为纯粹自主性的)理性、意志就属于不同的存在类型，我们的心灵也就被分割成了两个相互不能通达的区域。在这种情况下，一个心灵的统一体(l'unité psychique)，一种自发性的活动就会成为无法设想的：

无法想象，一个作为“一”的存在，却在一方面作为一系列互相限定的事实被建构起来，而在另一方面，又能作为决定自己的存在并只揭示自身的自发性……<sup>③</sup>

作为异质的存在类型，激情与理性、意志之间无法相互规定和影响。一方面，物质的、自在的存在无法影响和规定精神的、自为的存在。如果激情是自在的、机械性地发生的，那么，它就根本无法直接作用于我们的意志。另一方面，我们的意志也将无法(内在地)干预自在的进程。在这个意义上，自发的活动是无法设想的。更一般地说，如果“人的实在”必须被假定为这两种存在形态的某种综合，则关于其存在只能有两种结论：

要么人是完全地被规定的(这是不能被接受的，特别是因为一种被规定的、即被外在地产生

① Sartre, *Being and Nothingness*, 569.

② David Weberman 这样写道：“我将展示，萨特对于情绪的本质的分析，不只对于某些特定的情绪类型是不完备的，而是对于任何情绪类型都是不完备的。这是因为他混淆了情绪是什么的问题与一种情绪如何起作用的问题。它(指《情绪理论纲要》——引者注)是一篇可悲的、完全意在破坏的论文。”见 David Weberman, “Sartre, Emotions, and Wallowing,” *American Philosophical Quarterly* 33(4) (October 1996): 393 - 407.

③ Sartre, *Being and Nothingness*, 570.

的意识将成为纯粹的外在性本身,而不再是意识了);要么人是完全自由的。<sup>①</sup>

换言之,如果一种自发的行动毕竟是可能的,或一个心灵统一体是可以设想的,则人就必须是完全自由的,其所有的生存活动——包括情感活动——都必须被理解为自发性活动。西方传统在主动性与被动性之间所建立的严格区分必须被放弃掉:“一种对于自发性的现象学描述,将使得在行动和激情之间的任何区分,以及任何关于自主的意志的概念不再可能。”<sup>②</sup>

这种推论是有说服力的。但是,要论证人是完全自由的,就必须证明“人的实在”的所有存在形态都是自由的。其中,一个最为突出的任务就是证明:人在(通常看来不自由或不包含主动性的)情感活动中,竟然是自由的。而这正是萨特对情感活动的现象学考察的首要目标。

## 二、对情感现象进行决定论解释的内在因由

在指明了上述二元论解释的困境之后,萨特开始究查这种传统的关于我们的情感生活的决定论解释的内在因由。如在前面指出的那样,在对情感生活的解释中,决定论或者说机械因果论的立场通常更具吸引力。人们更习惯于对之提供一种生理学的、机械论的解释:是我们的生理机制,或我们的生物性遗传、教育、阶层、童年生存经历等等决定了我们面对特定的事物时的情感反应。萨特把这些立场都归于一种心理决定论,其本质是:通过把意识与连续的无限定因果序列看成相似的东西,把意识移交给存在的充实体,由此使它进入存在的无穷整体。也就是说,“人的实在”的存在被刻画为一种充实的、连续的过程,意识的作用或我思在这个过程中消失了。由此,人成为一种惰性的、物性的存在,成为具有固有状态、性质和特征的存在者。同时,心理决定论假定,正是这些状态、性质和特征决定了我们对于特定事物的反应——我的过去决定了我当下的活动——以至于我“不能不这样做”(could not have done otherwise),不得不如此感受世界。在这种意义上,我们显然不能也无须为我们当下以至所有的存在方式负责。于是,在萨特看来,一种在心理决定论形态下对人的存在的描述,实质上是放弃我们对于自身存在方式的责任,逃避我们的自由而诉诸的自欺的辩解。

而成就这种自欺的辩解的认识论依据,是人们从“他人的眼光”——或者说“自然态度”——出发描摹“人的实在”的存在,把人的生存活动描述为一种发生在实体间的因果性活动:某种外在的刺激作用于具有特定状态、性质、特征的实体性自我,产生出确定的反应。相反,从现象学的角度看,在这种立场中确立的诸如状态、性质、特征、实体性自我等概念,实际上都是一些虚构的心理学偶像,误解了“人的实在”的存在或意识行为的现象学实情。萨特指出,意识(或“人的实在”)在其真实的发生中,总在指向对象的同时表现为“面对自身在场”,表现为内在否定的结构,而不是某种不包含自反结构的、与自身无间距的自在存在。因此,没有任何自在存在——无论外在事物还是我的过去、我的邻人、身体、语言等实际性(facticity)——可以决定意识的存在,意识在任何时刻都必须承担、选择自身。换言之,人的所有生存活动,只要在指向对象的同时表现为一种“面对自身在场”的自反性结构,就在萨特的意义上是自由的,要求我们承担对于它的责任。萨特宣称的人的“绝对自由”,要求“人对于自身的所有存在方式负责”,也正是在这个意义上立论的。当然,为了论证这种观念,萨特需要揭示“人的实在”的所有存在形态——尤其是我们的情感生活——都在指向对象的同时表现为一种“面对自身在场”的自反性结构,而不为自在存在所决定。

在我们的生存实践尤其是自愿行动中,可以轻易地找到支持上述立场的证据。萨特举过一个关于赌徒的例子。当这个赌徒又一次站在赌桌前时,他对于自己的处境和存在可能性总有某种反思或前反思的意识。他知道自己可以坐下来赌几把,也可以毅然离开。之前戒赌的决心并不能决定他不再回到赌桌(正如他赌博的习惯也不能决定他再次坐到赌桌前一样),他必须对自己的行为有所选

① Sartre, *Being and Nothingness*, 571.

② Sartre, *The Transcendence of the Ego*, trans. by Andrew Brown (London and New York: Routledge, 2004), 27.

择。他在此是自由的,被迫地、命定地自由的,因此也应该为自己的选择承担责任。

然而,当事情发生在我们的情感生活领域中时,人们的态度就会变得含混迟疑。我们觉得:自己是被情感袭临;我们在其中是被动的;我们对其无所作为;它似乎是机体、动物灵魂、无意识机制等等的运作,我们只能外在地控制它……总之,它们被理解为是机械地、非理性地或无意识地发生的,不包含某种“面对自身在场”的自反性结构,从而不是意识的某种有机形态。只是,如同前面指出的那样,一种融贯的关于“人的实在”存在的构想,要求人们打破主动与被动之间的界限,以便能够证明我们即便在情感生活中也是自由的,或者说不是纯粹被动的(这样的说法比较容易让人接受,但所宣布的仍是和萨特一样的诉求)。

实际上,这种诉求在各种传统哲学体系中也一直被隐秘地坚持着,只是没有成为人们理解情感的确切方向。比如,笛卡尔在其关于激情的解释中,就表现出消解主动性与被动性的严格区隔的意图:“尽管施动者和被动者通常非常不同,但行动与激情则总是一个东西,是依据两个不同的相关主体给出的两个不同的名称。”<sup>①</sup>而他在《论灵魂的激情》中所提供的,依然主要是一种机械论的解释方案。或者说,某种顽固的自然主义倾向支持着他(以及西方传统哲学主流)对情感采取“实体-因果”性解释,从而阻塞、遮蔽了对这种立场进行明确、融贯之论证的可能性。这种可能性,直到现象学运动兴起之后,才渐渐显豁出来。

### 三、“人对于自身情感的责任”的现象学承诺

现象学运动在其早期阶段就萌发了考察情感活动之本性的意愿。在《逻辑研究》中,为了证明意识行为的一般结构,胡塞尔提出了对感受领域的意向性特征进行论证的要求。舍勒则在其建构一种质料的伦理学体系的目的下,揭示了意向性感受的特有的意向对象——价值,并对各种层次的感受进行了系统的现象学考察。海德格尔对此在的存在论刻画,也提供了关于人的情感生活的深刻的“生存论-存在论”规定。尽管这些研究都不是直接以论证我们对于自身情感的责任为目的,但它们给出了一种区别于自然主义立场的、关于感受活动与其对象之间关系的理解,从而为萨特看似激进的主张提供了重要前提。

此前提的核心即确立我们的经验结构与世界结构之间的相关性(或此在与世界的源初的超越性关联)。这种相关性可以更具体地表现为意向性行为中“对象的本质和意向体验的本质”之间的相关性。这个被舍勒认定为现象学最高原理的观念,所强调的正是一种区别于自然主义立场的、对于意识行为与其对象之间关系的理解:世界总是向着特定的意识结构呈现自身,并首要地显现为特殊的意蕴,或者说是对于我们生存活动的特定要求;事物或处境因此并非客观地作用于意识,意识所应对的总是相对于自身呈现的意向对象。同时,意识也并不是脱离世界而对它外在地加以静观的目光,相反,它存在于世界之中,与向它呈现的世界相互规定、相互共属(belonging-together)。据此,当情感(意向感受行为)被揭示为一种意向性行为,感觉感受(非意向性感受行为)被统一在“应对以至转变世界的活动”之中时,现象学实际上就拒绝了对于感受活动的“实体-因果”性解释。感受活动不是发生在两个实体之间的,即,不是某种客观事物或刺激作用于某个惰性的心理实体产生的结果。相反,相同的事物、处境可以被构建为不同的意向对象或行动要求,而引发我们的不同感受和反应。缘此,海德格尔把(作为具体的情感活动的存在论根基的)现身情态界定为:基于此在与世界的超越性关联,对于我们的存在处境和应对它的倾向的复杂觉知(awareness)。而情绪或激情,作为现身情态的表征,是此在应对其存在处境之要求的特殊方式,本身包含着领会和谋划。

这样一种立场,已然使任何将感受把握为单纯被动性的尝试变得不合法。这却并不意味着人们必须如同萨特那样,承诺我们在情感中是自由的,对于自身的感受负有终极责任。因为,人们完全可

① [法]笛卡尔:《论灵魂的激情》,贾江鸿译,北京:商务印书馆,2016年,第3页。



以在承认经验结构与世界结构之间的对应性的同时,否认我们对自身与对象的意向性/超越性关联的建构负有责任。事实上,在一种普遍的倾向中,海德格尔以及精神分析、结构主义等诸多自觉地回避意识哲学的思想、思潮,更愿意强调我们与对象的超越性关联是被给定的,是被存在的天命、文化的深层结构或社会的型塑等等所设定的。换言之,我们已经被抛进与存在者的特定存在关联中,这种关联决定着事物向我们呈现的可能方式,也因此决定了我们遭遇它们时的感受。

反过来讲,这也就意味着,要主张我们对于自身感受的责任,就需要承诺更多的东西:不仅要承诺具体的感受行为中包含着基本的主动性,而且要承诺我们可以不完全遵循社会给定的自身与事物的意向性/超越性关联,甚至参与它们的设定(用情感社会学的概念讲,参与制定制约人们感受和表达规则的文化脚本),从而不能把决定我们与事物的意向性/超越性关联——也即世界向我们显现的方式——的权责完全交付给“客观”的社会、文化结构或存在的天命。我们看到,萨特试图强调:恰恰是我们的选择和行动必然会在某种意义上改变这种关联,“人总能够创造出某些用以塑造他的东西之外的东西”。而个体何以能够通过选择和行动改变我们与世界的存在关联,从而改变我们感受世界的方式,无疑是辨析萨特论断合理性的关键。在此,我们可以尝试通过与海德格尔的相关观念加以比较,凸显萨特的立场。

在思想主题或格局上,萨特与海德格尔具有明确差别。如同杜小真先生所指出的那样:

萨特所热烈关注的,认为海德格尔为他提供的“人的实在”的思想,海德格尔从根本上加以否定……这是两个人的最终“境界”的不同:萨特关心的是“人的存在”,而海德格尔则是要追寻那个最本原的“存在”。<sup>①</sup>

进一步讲,萨特对于“人的存在”的关注是“人道主义”“人类中心主义”的。他坚持历史是人的思想和行为的产物,断定“意识”“能动作用”“选择”“责任”等等对于理解历史而言是必不可少的。而这与海德格尔等反人道主义者所坚持的“历史是一个没有主体的过程”的观念恰好相反。

将上述观念贯彻到对于情感本性的考察上,在《时间概念史导论》和《存在与时间》之中,一方面,海德格尔满足于揭示现身的“生存论—存在论”含义,满足于把它确定为此在在世的一个组建环节,而并没有就现身与“自我”或萨特意义上的“人的实在”(作为海德格尔的 Dasein 的主体化)之间的关系展开讨论。另一方面,在谈论现身的“生存论—存在论”含义时,海德格尔强调的始终是其对于我们的“被抛境况”的揭示作用,强调任何对于现身的理性把握都把现身把握得太浅薄了。这意味着我们的反省不足以穿透感受发生的存在论机制,从而不会承诺个体在决定世界之向我们呈现的方式上拥有自由<sup>②</sup>。

与之相对,萨特思考的起点是我思或人类主体,强调世界的意义总是相对于前反思的我思呈现出来的,他关注的也始终是我思/人的实在在世的具体方式。依据这种关切,他指责海德格尔“从此在中剥夺了意识的范畴”;指责他从未提及人除了是一种对于存在有所领会、有所承担的存在者外,也是一种由于其谋划而使世界产生本体上的改变的存在者。从海德格尔的立场出发,要寻求存在的一般意义,揭示存在的真理揭蔽的机制,并将我们的存在境域的根由追溯至存在者整体、追溯至存在本身,则必须放弃人类中心主义的立场,剥夺人类的主体性地位。因此,抛开对于具体的意识体验的考察,不对个体之于自身、世界的责任提供积极的主张,在海德格尔这里也是可以理解的。但对萨特而言,从处境中的我思出发,很容易发现个体的选择与行动对于其自身处境、自身以及世界的存在方式的影响,或者说对于我们与事物的超越性关联的影响。比如说,如果我终于看破红尘,皈依佛门,皈依后的我与权力金钱以至整个世界的关系自与皈依前不同,世界也会向我呈现出不同的行动要求。再如人们学习狩猎技能,装备武器,或借助各种社会手段驯化自然,这样人们就不必再像我们的

① 杜小真:《存在与自由的重负:解读萨特〈存在与虚无〉》,济南:山东人民出版社,2002年,第45页。

② 当然,这里的自由概念显然比萨特的“本体论自由”概念具有更多的实践承诺。

先人那样,把山林当作凶险而需要规避的对象,而是把它们当作欣赏和游玩的处所。换言之,世界总是基于我们的自我选择和行动,向我们呈现出特定的活动要求。正是这个意义上,萨特强调我们对于自身存在之处境或世界向我们呈现的方式负有责任:

自为应当以作为其作者的尊严承担其他的处境,因为即便最不利或最严重的以至于可以危及我本人的威胁,也只有在我的谋划之中并通过我的谋划才能获得意义……发生在我身上的一切是通过我而发生的……进而,所有发生在我身上的一切都是我的。<sup>①</sup>

萨特并没有粗暴或轻浅地认为,我们的某一个选择、行动甚至认知的变化,就足以改变我们的处境、我们与世界的超越性关联,改变世界之向我们呈现的方式。相反,他宣称,是我们反复选择的自己所是的欠缺结构或者说基础谋划,决定着世界向我们呈现的方式。当然,这种欠缺结构或基础结构并不是自立的,它总由意识固有的虚无化能力敞开、维持以及引发变更。要之,由于感受源于对我们的存在处境和应对它的倾向的复杂觉知,处境又相对于我们的谋划呈现自身,我们必须为我们的感受承担责任。至此,我们获得了萨特论证“人对于自身情感的责任”的基本框架。但为了更确切地把握萨特的立场,我们还需要进一步明确“在激情中是自由的”以及“对于自身情感的责任”等论断实际上承诺了什么。

如同前文指出的那样,为了维护其绝对自由观念,萨特需证明“人的实在”的所有生存活动都是自由的。在我们的情感生活中,他需要肯定的不只是“我们在激情中是自由的”,而是我们在所有的感受活动中都是自由的。即,我们不仅在那些可以主宰、控制的情感活动中是自由的,在激烈的情绪中,在心境、在紧张、松弛、疼痛等非意向感受中依然是自由的。早期萨特情感理论的核心部分,实际上就是为此提供论证。不过,他对于我们在感受活动中的自由的承诺,在实践上是非常有限的,或者索性与“获得的自由”无关。这一点可以从两个方面说明:一方面,他宣称我们在意向性感受活动中是自由的,是因为它们表现出一种“面对自身在场”的意向性结构或者说“前反思的意向性我思”。这也就是说,情绪总是指向某种对象或处境,把这种对象或处境把握为(建构为)对于自身活动的要求,情绪活动即对于这些要求的特殊应对方式。同时,我们也总对自身活动保持着前反思的自我意识,对于自身活动的可能性的不同觉知,将根本性地改变情绪活动的进程。在这个意义上,情绪活动绝不表现为单纯的被动性。另一方面,无论意向性感受,还是心境、感觉等非意向感受,都在我们的基础谋划中,或者说在我们与世界的超越性关联中获得规定。我们的基础谋划,或者说我们与世界的超越性关联并不是自立的。我们不得不选择和行动,而选择和行动又必定会在某种程度上改变这种谋划或关联,从而改变我们对于特定事物和处境的感受。在这种意义上,我们在所有的感受中都是自由的。

必须明确,早期萨特对于我们在感受中的自由的承诺仅止于此,即:我们在感受中的自由仅仅是一种本体论层面上的自由,而非“实践的自由”或者说“获得的自由”。举例说,萨特会肯定:只有我不再安于贫穷,我的贫穷才会难以忍受。我努力获取财富,而在享受了珍馐美味、锦衣华服之后,就可能觉得之前的粗茶淡饭不好吃,粗布衣衫不舒服。但萨特不会承诺我想要不再贪慕虚荣,便即可不再贪慕;不承诺我们努力尝试获取财富便可获得财富,即使富贵了也不必然觉得粗茶淡饭不好吃;等等。换言之,萨特并不承诺人可以随意地改变情感活动的发生进程,改变其发生的“生理-物理”机制。进而,他也不承诺我们拥有通过理性运作,笃定地达到对待特定事物和处境的特定感受的自由。

相应地,萨特要求我们担负对于“自身以及作为存在方式的世界”的普遍责任。我们不只要对自身的理性、自愿的行为负责,也要对激情等非自愿行为负责。进而,由于我们的选择和行动总会参与引发世界的本体论改变,我们需要“把整个世界的重量担在肩上”。不过,他之要求我们承担对于自身情感的责任,并非因为感受是我们自愿决定的,而是因为:首先,自为总表现为“面对自身在场”的

<sup>①</sup> Sartre, *Being and Nothingness*, 707 - 708; [法]萨特:《存在与虚无》,第 671 页。译文相对中译有细微的调整。

自反性结构,总在指向对象的同时也是对自身的前反思的自我意识,这样一种主体性结构保证我们有介入自身意识过程的可能性;其次,我们的(不能确知其结果的,又不能不进行的)选择和行动必然会在某种意义上影响我们的谋划、我们与世界的超越性关联,从而影响我们面对特定对象或处境时的反应和感受。于是,这里的责任概念也有别于人们通常赋予它的含义。我们不止应该对那些取决于我的自愿行动负责,而且应该为我们的选择和行为引发的不确知结果负责。在萨特的比喻中,他是在“(对)是一个事件或者一个对象的无可争辩的作者(的)意识”这个平常的意义上使用“责任”这个词的。一本书,在其流传中总已经脱离了作者的控制,会衍生出诸多作者不可预期的解释和结果。但毕竟是作者的创作使得这些解释和后果得以可能,故而他不得不为此承担责任,尽管不是完全责任。在这个特殊的意义上,我们确乎无由逃避对于自身感受的责任。

#### 四、对萨特立场的评估

根据以上对萨特立场的阐述,萨特关于“我们在情感中的自由与责任”的诸论断,并不像初看起来那样违逆常识,它们尤其可以与那些包含社会历史视野的情感观念达成和解。一个个体在其成长的过程中,由于基础谋划或者说基本的生存意向的改变,其感受、应对世界的方式自然会发生改变。其间,个人的选择和行动自然是成就这种改变的决定性力量。与此同时,所有个体参与其间的社会历史文化的流变,必然会改变我们的生存处境,改变我们与世界的超越性关联,从而改变我们面对特定事物和处境时的感受。实际上,这也已经是发展心理学、情感社会学等情感科学自发贯彻的立场。只不过,它们不曾如萨特般“激进地”宣告:是我们自己“选择”了自己面对事物时的特定情感反应,我们应该承担对于自身感受的责任。

同时,萨特冲决决定论或二元论解释,坚持“人的实在”对于自身所有存在方式(当然包括感受活动)的责任,正是依赖于对胡塞尔和海德格尔现象学启示的某种特殊综合<sup>①</sup>:海德格尔激励萨特把“人的实在”的所有存在形态收纳到其在世存在活动整体之中,从而使“人的实在”的所有存在方式的统一成为可以设想的。在胡塞尔的方向上对于意识结构的深入考察,则支撑着他对于意识“面对自身在场”的主体性结构的坚持。换言之,萨特在其特有的意义上要求“我们对于自身情感的责任”,其立场拥有切实的现象学依据。

或许是因为揭示感受活动的基本主动性的任务太过急迫——在情感生活的被动性特征得到了普遍以至非法的强调的情形下——早期萨特没有充分地论述情感活动中的被动性、延续性特征。是以,人们普遍会对其理论产生如下印象:“我们可以简单地通过选择我们的信念和思想的方式选择我们的情感。”<sup>②</sup>或者说,我们似乎可以轻易地,甚至随机(by chance)地变更对于特定对象、处境的感受。另外,萨特热切伸张的“人对自身情感的责任”,仅仅是本体论层次上的。至于在具体的生存实践中,我们应在何种程度上承担、以及如何承担对于自身情感的责任,早期萨特显然无暇顾及。于是,抛开那些粗暴的外在批评,人们对早期萨特情感理论的指摘就集中表现在如下两个方面:

(一)轻忽了对于情感生活的被动性、延续性的探究。

这种观点的最鲜明的代表是 Joseph P. Fell。尽管他对萨特的情绪理论寄予了很大的同情,肯定萨特对于我们的情感生活的间断性、主动性特征提供了精致的说明,但在与杜威、怀特海(以及海德格尔、梅洛-庞蒂)的比较中,Fell 指责萨特不能充分地说明我们的情感生活的被动因素及其稳定性:

作为一个整体,萨特哲学的最深刻和基础的吸引力在于它寻求分析人类在何种限度上是脆

<sup>①</sup> 根据在 1947 年向法国哲学会宣读的论文中说法,他试图“把胡塞尔的静观的和非辩证的意识与我们在海德格尔著作中发现的那种辩证的但却是非意识的(从而是无基础的)设想综合起来,前者使我们静观本质,后者则让我们发现首要因素是超越”。转引自 Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement* (Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1994), 477.

<sup>②</sup> Robert C. Solomon ed., *Thinking about Feeling* (New York: Oxford University Press, 2004), 163.

弱的、非实体性的、不确定的、革新的,与世界和其过往是间断的。这是任何一种关于人的完备理论的必要方面。但这并不是事情的全部,尤其在讨论情绪问题的时候<sup>①</sup>。

相应地,在一种相当普遍的意见中,萨特的情感理论被认为只是一种特殊形态的认知主义情感理论(cognitive theory of emotion)。即他与经典的认知主义情感理论分享着共同的基本假定:我们对世界的情感反应源于对自身处境的判断(judgment)。萨特的情感理论因此也经常被指责为:只强调情感活动中的认知因素,忽略了或无法把身体维度(以及其他“实际性”要素)结合到对情感活动的描述之中,以至于难以使之与其他的对于意义的非情感性的判断或自愿的行动(action)区分开来,也难以说明那些顽固情绪(recalcitrance)的存在。

(二)不能对我们应在何种程度上以及如何承担对于自身情感的责任——或者说控制自身的情感生活、改变限定情感体验和表达规则的社会文化脚本的方式——提供确切的规定。

由于专注于论证本体论层次上的自由,而不是究查“获得的自由”的现实可能性,早期萨特并没有开展对各“实际性”要素制约我们生存活动的方式的深入分析。因此,他对我们在各种生存方式(包括情感活动)中的自由和责任的规定,就显得空泛而含混。如同梅洛-庞蒂所指出的那样:萨特所宣称的“我们具有改变我们的原始谋划的可能性”——这是支撑萨特的自由观念的核心论断——中的“可能性”,是一个混杂的概念。因为这种可能性“是没有程度的;无论自由行为不再可能,或仍然可能,自由都是完全的。简言之,‘可能’是无意义的。”<sup>②</sup>因此,我们在不同感受活动中的自由与责任也是含混而未加区分的。相反,梅洛-庞蒂则倾向于对我们在不同活动中的责任作程度上的划分:某些存在方式是依赖于我们的选择的,另外一些则不能归于我们的选择,虽然它们都依赖于意识才可能发生;另外,外在的阻挠或胁迫也会制约我们的选择的可能性,如此等等。在相似的意义上,在现实的生存实践中,我们在情感生活中的不同程度的主动性也应该加以区分。与萨特含混地宣称我们有绝对的自由与责任相比,这些区分显然更具实践品格。在这样一种含混中,我们控制自身情感生活、参与改变限定情感体验和表达规则的社会文化脚本的方式,自然得不到实践性的规定。

萨特情感理论的上述欠缺,最终又会被归结于其方法论选择(如果不是其存在论设定的话)。除了结构主义、解构主义等思潮对其主体意识哲学倾向的一般性指责外<sup>③</sup>,那些本质上同情现象学的思想者也会判定,萨特的现象学方法本身不足以为人类生存活动(包含作为特定在世方式的情感活动)提供一种完备的解释。随着人们对现象学方法论合理性范围的省察的深入,以下观念愈发明晰:单纯凭借对于意识的现象学反思,不能完全把握我们的历史性的生存结构和机制;要实现这个目的,应该把现象学的直观描述方法和其他学科视角有效地结合起来。比如,利科的解释学方案,强调一种在现象学方法之外的结构主义或符号学研究的必要性,强调应该依据那些散落在世界上的符号,以一种迂回的方式把握人的在世存在的结构。而在那些试图综合现象学与社会学启示的意愿中,萨特情感理论的方法论欠缺就更为明显。根据吉登斯的观察,萨特的现象学实践,作为一种方法论个体主义,首要关注的只是行动与意义,对于制约我们的生存实践的社会结构少有涉及,因而无法细致地刻画我们的生存活动(包括情感活动)发生、开展的现实机制。与此同时,当下学界综合现象学与精神分析、神经科学、历史文化研究以考察我们的情感生活的尝试,也都是修正这种方法论缺欠的努力。

① Joseph P. Fell, *Emotion in the Thought of Sartre* (New York: Columbia University Press, 1965), 238.

② Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. by Colin Smith (New York and London: Routledge, 2002), 513.

③ 德里达和福柯都表达对于主体意识哲学的抵触,他们也对“主体的自由”或“意识的自由”概念保持警惕。但是,德里达所指出的“我对‘自由’这个词是不信任的……因为这个词,往往包含对主体或意识(即以自我为中心的逻辑主义)过多的幻想的形而上学假设,似乎这些主体和意识具有不依赖于冲动、计算、经济和机器的独立性”时,我倾向于认为,对萨特的自由学说的核心主张并不构成挑战。相反,萨特之强调自由是“人总能够创造出某些用以塑造他的东西之外的东西”的主张,与德里达“自由是指超越一切机器游戏,超越一切决定论机器游戏的‘过度’”(转引自高宣扬:《当代法国哲学》上卷,上海:同济大学出版社,2004年,第59页)的说法,是相契合的。

于是,尽管我们可以用以下理由为萨特辩护:一方面,早期萨特的的情感理论从属于论证其绝对自由观念这一首要任务,因此,上述要求超越了早期萨特情感理论的核心目标与承诺。另一方面,虽然萨特没有展开对制约我们的情感生活的要素的经验性考察,但其情感理论并不拒绝向这些考察敞开。在《情绪理论纲要》中,他强调,“人的实在”的“实际性”使得我们在考察情感现象时“必须惯常地诉诸于经验”<sup>①</sup>。但是,如果我们的目的是确切地规定我们在自身情感生活中的自由与责任,了解控制我们自身情感的方式,那么,我们就不能满足于萨特已经提供的启示,而必须进一步考察情感活动发生的结构性要素及其内在关联,考察我们与世界的超越性关联的再生产和变更的机制。

关于第一项任务,特纳等情感社会学家的的工作尤其值得重视。至于第二项任务,福柯等引领的文化哲学、各种试图包容解释社会学立场的社会学思想等等,都为我们提供了直接的启示。这些研究,更为充分地考察“人的实在”的“实际性”或社会文化力量对其生存活动的制约,也具体地描述了行动者超越这些制约的可能性和方式。比如,吉登斯在其“结构化”(stucturation)理论中,把我们的行动或社会实践描述为包含对行动的自我监控、理性化及动机激发的一系列过程——它们受到各层次的结构性的制约,但结构性制约总是通过行动者的动机和理由发挥作用——并把这些“紧密渗入时空的社会实践”确立为“同时建构主体和社会客体的根基”<sup>②</sup>,从而确立了一种从具体的社会实践出发,分析社会规范再生产及变更机制的方法。可以看到,这样的立场,本质上与萨特在其主体意识哲学形态下阐发的自由观念并无冲突,却又提供了分析我们与世界的超越性关联的再生产和变更机制的手段。如果能够将它们结合进现象学对于情感的存在论规定之中,那么,“我们对于自身情感的责任”问题,必然会获得更为系统、深入的探究。

[责任编辑 李梅 邹晓东]

<sup>①</sup> Sartre, *The Emotions: Outline of a Theory*, trans. by Bernard Frechtman (New York: Carol Publishing Group, 1993), 94.

<sup>②</sup> [英]安东尼·吉登斯:《社会的构成:结构化理论大纲》,李康、李猛译,北京:生活·读书·新知三联书店,1998年,第63页。

# 我心目中的赵俪生先生

——写在赵俪生先生一百周年冥诞之际

李华瑞

**摘要:**赵俪生先生是一位卓有成就的马克思主义历史学家。赵俪生先生虽然对马克思主义自始至终都怀有执著的信仰,但又不是那种抱残守缺、墨守成规式的教条主义信仰,而是在提高自身对马克思主义理论认识的基础上,加深对于马克思主义理论的理解,还原马克思主义理论知识结构,从而使自己的信仰从盲从中解脱出来,这是一位真正的马克思主义者所具有的立场和胸怀。赵先生运用阶级分析方法研究历史,在很大程度上与他对社会底层人民的人文关怀和对家国情仇的巨大情感联系在一起。这也应是赵先生信仰马克思主义的心理和情感基础。赵俪生先生虽然不专攻宋史,但他对宋代地方武力的研究、对宋代社会发展的总体把握及其主流现象的认识,颇有独到而深刻的见解。

**关键词:**赵俪生;马克思主义史学;宋史

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.01.12

## 一、记忆中的赵俪生先生

20世纪80年代从兰州各高校历史专业毕业的学生,大概无人不晓赵俪生先生。赵先生的道德文章和传奇人生,总是成为历史系学生们重要的谈论文题。我知道赵先生是在1979年的春季,那是赵先生在甘肃省博物馆学术报告厅给兰州高校和科研单位史学界的师生作报告,报告的题目是“农民起义与古史分期”。1978年冬季,赵先生分别出席了在长春召开的中国古代史分期讨论会和在上海召开的农民战争史讨论会。赵先生的报告就是围绕这两个会议的议题而展开,有关会议主题讨论,赵先生专门撰文发表在省内杂志上<sup>①</sup>。而在报告会上所讲要比论文内容宽泛许多,特别是讲了会议上的争论以及许多趣闻。

当时,我刚考进甘肃师大历史系不久,因为以前从未学习过历史,对于赵先生讲授的内容并不是很能听得懂,但是当时我所在甘肃师大历史系中国古代史课正好讲到秦末农民大起义,讲课的老师潘策先生主张农民大起义后地主阶级实行反攻倒算政策的观点,由此知道在20世纪50年代以后的农民战争史研究中,形成了学术观点十分对立的两派:一派以孙达人先生为代表,讲“反攻倒算”,受到毛泽东的赞赏;一派以孙祚民先生为代表,讲“皇权主义”和“让步政策”,遭到批判。尽管他们二人观点对立、遭遇迥别,却都是赵先生在山东大学任教时的学生。故而我对于赵俪生先生讲他的这两位学生都在会下积极联络他,希望自己能支持他们各自的观点印象深刻。赵先生说,都是学生,手心手背都是肉,支持一方,另一方肯定受伤害,因而每次面对学生都是笑而不语,任他们尽情发挥自己的观点。

**作者简介:**李华瑞,首都师范大学历史学院教授(北京100089)。

<sup>①</sup> 赵俪生:《关于古史分期问题和农民战争问题》,《甘肃社会科学》1979年第1期。

这次报告会后,有许多人谈及赵俪生先生的传奇人生。赵先生1957年从山东大学历史系调至兰州大学历史系,并被补划为右派,剥夺了讲课和发表作品的权力。不久,兰州大学文科下马,赵先生被并入甘肃师大历史系,随后被遣往甘肃师大设在河西走廊山丹县的农场接受“改造”。1960年,饥饿降临到每个人的头上。农场里人人饥肠辘辘,还得从事繁重的劳作。赵先生已极度虚弱,仍遭受非人的虐待,九死一生。

得悉赵俪生先生的这段经历,一下子拉近了我与赵先生的情感距离。因为赵先生在山丹遭受饥饿之时,只有两岁多的我也在山丹遭受同样的饥饿。我的父亲在50年代中期从北京支援大西北来到新组建的山丹矿务局(后改为山丹煤矿),而我就出生在山丹县平坡。1960年我家从平坡搬到山丹煤矿留守处所在地前窑。前窑离县城约4公里,而山丹四坝农场在县城南面9公里,少年时的我在每年七八月间都要到四坝农场捡拾麦穗和掘挖黄鼠储存粮的洞穴,也常到邻近的三十里铺滩上吃西瓜,一角钱管吃足<sup>①</sup>。

据父辈讲述,1958年以后山丹县连年遭受自然灾害的侵袭,1959年年底发生了严重的疫情,甚至出现了人吃人的悲惨景象。从有关记载也可以印证当时山丹的灾疫很严重:1960年4月“全县不断出现食物中毒和浮肿病人”,“1960年12月17日,县委向张掖地委上报灾情,初步统计全县共有各种病人五千多人,最近两个月死亡246人。群众口粮每人每天只有6两,体质日益瘦弱”。“1961年1月7日,县委作出《关于进一步深入开展大规模采集和制造代食品(包菜根、糜谷根、大豆叶、麦衣、山药秧、葫芦秧、瓜秧、蓬科、碱柴子等)运动的几点意见》”<sup>②</sup>。由此可知,当时正常人的生命尚难以得到保障,对于遭受政治“迫害”的赵先生九死一生的经历,就有了切肤的理解。

自1979年春季听过赵先生的讲座后,我自然开始关注赵先生的学术动向。赵先生自己曾说过,有些名家告诉他在看期刊杂志时,只要有赵先生的大名总会留意翻看他的文章。名家如此,作为学生的我喜欢读赵先生的文字那更是理所当然。其后多次听赵先生的学术讲座。赵先生口才极好,讲座大气磅礴,据听过赵先生的学生回忆,赵先生讲课,条理清晰、剖析透彻、抑扬顿挫、妙语连珠,学生皆大欢喜。著名历史学家王家范先生称:“解放前,中国高等学府历史课讲得最好的是钱穆,解放后,则首推赵俪生。”我没有机缘听钱穆先生讲课,无从比较,但是自读大学以来,听过无数名家巨擘的学术讲座和报告,就讲座氛围而言,赵先生的讲座和报告最富感染力则是名副其实的。

虽然多次听赵先生讲座,也多次在答辩会、讨论会上见过赵先生,但是近距离接触赵先生只有一次。1988年10月,内子水潞的大伯父水天同先生去世,当时我正好在兰州省亲,也参加了追悼会。赵先生与水天同先生是好友,在追悼会上我向赵先生自我介绍说我是漆侠先生的博士生,赵先生诙谐地说:“你的老师和你老师的老师邓广铭都是史学的正宗,我是野狐禅,旁门左道。”然后说到宋代土地制度若干问题,说他很喜欢宋瓷,并对我说你的老师在宋瓷的研究上确实下了很大功夫,最后嘱我代向漆侠师问好。后来我回到保定后向漆侠师提及见到赵俪生先生。漆侠师因此讲了一段往事,20世纪80年代初期有一家出版社编纂《中国社会科学家辞典》,有人反对收入赵俪生先生,由于赵先生在农战史研究上影响大,故出版社向时任中国农民战争史学会理事长漆侠师征询意见,漆侠师回复说,赵先生的观点可以争议或不同意,但是赵先生是一位有很大贡献的历史学家,则不能否认。

① 按,山丹县农场,现今名称是甘肃省国营山丹农场。1947年国际友人路易·艾黎在山丹周围建了三个农场,其中之一建在县城南面的四坝滩上。翌年,艾黎在四坝滩发现新石器遗址,后被考古界定为“四坝文化”。四坝农场于1958年收归国有,成立山丹四坝农场,1967年以前归兰州军区生产建设兵团二师十二团(兰字922部队)。甘肃师范大学于1958年在山丹、甘南建有两座农场,但“校史”讲述得太简略,语焉不详。从艾黎所建培黎学校与甘肃师范大学的交往历史而言,甘肃师范大学所建农场应是在已收归甘肃省农业厅而隶属山丹县农业局管辖的山丹四坝农场内。赵先生被发配的山丹县农场当是山丹四坝农场。赵先生回忆山丹农场时设在山丹三十里铺,三十里铺现属陈户乡,距县城约十五公里,与位奇镇交接。四坝现属位奇镇,两地相距七八公里,赵先生在《山丹医院杂咏六首之六》有“伶仃疲体觉丰满,抖擞归来垦滩田”,三十里铺大致也在四坝滩地上。

② 甘肃省地方史志编纂委员会、甘肃省煤炭工业志编纂委员会编纂:《甘肃省志》第三十一卷《煤炭工业志》,兰州:甘肃文化出版社,1995年。

这次见面后,还曾有一次机会。2002年9月,我回母校西北师大参加校庆一百周年活动,当时想借机拜见赵先生。我知道业师陈守忠先生与赵先生交谊甚厚<sup>①</sup>,故请陈守忠先生引荐。但是我很惭愧没有跟陈先生说清楚拜见时间,当天陈先生就给赵先生打了电话,据说那天赵先生曾在家里等了一下午,可是我并没有去,而是第二天早上向陈先生询问是否已推荐过,陈先生说昨天就说过了,而且赵先生也答应了,你怎么没去?我说我是想今天早上去。陈先生说赵先生早上一般不见客。我听了陈先生的话,对失去一次拜见赵先生的机会,感到很后悔也很自责。

2007年赵先生逝世,后来读到葛金芳学长的纪念文章,当读到“1941年,先生的清华同学王瑶从西安来乾州相访,当时先生因病从山西抗日前线回陕西养病,正在乾州中学教书。经过几昼夜的畅谈,先生和王瑶一致认为,二人将来‘进《宰辅传》压根没有门,进《忠烈传》也未必有资格,进《货殖传》根本没有那本领;到头来还是进《儒林传》吧’。所谓‘进儒林传’在其现代意义上,无非是‘踏进学术圈子,成为学林中人’的一种戏语”<sup>②</sup>,颇感震撼。金芳学长解释,进《儒林传》是为踏进学术圈,而我则认为这个“戏语”很有深意。1941年赵先生年方24岁就把未来的志向定在“立言”上,且以进入《儒林传》为目标,这不能不说志存高远,要知道一部正史有几人能进入《儒林传》?宋代是中国历史上最重视士人的时期,而320年合《道学》、《儒林》、《文苑》三传,进入《宋史》的也只有220余人。实际上古往今来,有大成就的人往往立志高远,读赵先生的道德文章,总感到有一种使命感跃然纸上。由此来看赵先生的传奇人生,怎能不结出丰硕的成果呢?

## 二、有关赵先生史学理论的几点认识

### 1. 研究历史要有大视野

我在兰州读书工作时,有关“以论带史”还是“论从史出”,或是“史论结合”,是史学界讨论的重要议题。因而兰州大学赵俪生先生和某位先生关于理论和考据孰先孰后、孰主孰次的争论乃至相互调侃是当时传播甚广的趣闻轶事,我是倾向于赵先生主张的。

由于我从读大学到读博士再到工作,我的老师金宝祥、漆侠、宁可诸位先生都是颇重历史理论的名家,陈守忠先生虽然不以理论见长,却很敬佩赵俪生先生。但是他们绝不是被有些人片面理解为只重理论的“理论派”,而是在十分了解史料在历史研究中无可替代的重要性的基础上,强调理论在治史过程中始终具有的高屋建瓴的驾驭作用。所以我十分赞赏赵俪生先生的认知:

史料,我不承认我不重视,考据我也不是不会做。不重视史料,我花了几十年精力去“追补”二十四史、十三经干嘛?但我一辈子不抠撒史料,不处理像某人之卒年究在本年之十二月抑在次年之正月那样的问题。琐节问题,只有当它紧密地联系着大关节目问题时,不处理好它,大关节目问题就解决不好时,那么,琐节问题就躲闪不开地需要处理一下。但乾嘉学派教给人的是,把大关节目先撇在一边不管,从琐节开始到琐节收尾,这样的路子怎么能叫后人服膺呢?<sup>③</sup>

高昭一先生说:“历史资料是死的,方法是多种多样的,它们又都属于公众,不是某人某家所能专搜独揽的,只有思维灵感那才是个人的专利,也是任何人或势力所不能代替或抹煞得了的。”<sup>④</sup>我想这是对赵俪生先生注重历史大关节论断最好的诠释。

其实,我的老师漆侠先生亦有相类似的想法。我在《跟随漆侠师学宋史》中曾有过这样的表述:漆侠师很尊重实证史学,也从不轻视材料。对那些只尚空谈而缺乏应有的实证研究的所谓理论家,从来是轻蔑的。漆侠师博闻强记,对史料极下功夫,长期抄录卡片以致在右手中指上磨出两个厚厚

① 参见赵俪生:《〈河陇史地考述〉序》,《赵俪生文集》第5卷,兰州:兰州大学出版社,2002年,第383-384页。

② 葛金芳:《先师赵俪生教授的思想风范与人格魅力》,《兰州大学学报》2008年第6期。

③ 赵俪生:《赵俪生史学论著自选集》,济南:山东大学出版社,2009年,“后记”第424页。

④ 高昭一:《我对赵俪生的认识》,《博览群书》2002年第10期。



的茧子。漆侠师记卡片,多用活页笔记本纸记录一个奏章和一段史料,不只是选取自己需要的那句话和段落,而是最大限度地把材料的整体所要表达思想和内容尽力抄录下来,特别是典型材料更是如此。所以,只要是漆侠师自己使用过的材料都非常的稔熟,如数家珍。漆侠师不仅熟读宋代文献,而且对先秦诸子之书和前四史也是如数家珍,尤喜读《史记》和《三国志》,很多大段经典记事原文,都背诵如流。但是漆侠师并不以熟读文献、考证史料为满足,漆侠师以为考证史料只要具有中资天赋加上勤奋就可取得相当成绩,但是在错综复杂的材料中寻找出历史的规律或历史发展趋势,那才是真正高水平的史家,但不是人人能够做到的。

我想对于材料与理论的关系,大关节与琐节的关系,赵俪生先生和漆侠师所见略同的英雄之见,值得现今热衷细碎化研究者的重视。

## 2. 对于阶级分析方法的人文理解

阶级分析是马克思主义历史理论的核心方法。赵先生在改革开放之初谈及史学研究方法,特别强调了对于马克思主义阶级分析方法的学习,其中提到了马克思的《路易·波拿巴的雾月十八日》:

这是我个人平生受益最深的一本书,在这本里,马克思不仅获致了砸烂资产阶级国家机器和工农联盟这两个辉煌的无产阶级理论,并且把从老拿破仑到小拿破仑之间法国各阶级、各阶层及其党派代表的物质利益、政治口号、以至思想感情,都做了极为精辟的分析。我们学历史的,从方法论讲,最重要的是学习阶级分析法,而学习阶级分析法最好典范又是什么呢?那就应该推这本书了。<sup>①</sup>

我在这里引述赵俪生先生这段话,不在于刻意强调赵俪生先生学习阶级分析方法,而是要特别指出赵先生对于阶级分析的理解既有其接受马克思主义理论的一面,更有自身对社会不平等现实的巨大人文关切与之共鸣。古代中国不缺乏有良知的士人,在很多文史作品中鞭笞现实社会中不平等的现象,对下层人民抱有极大同情,诸如“朱门酒肉臭,路有冻死骨”一类的名句。我以为赵俪生先生就是抱有社会良知的现代士人,譬如赵先生研究了顾炎武一辈子,但最后放弃了撰写《顾炎武评传》的原因,即是不同的社会立场所致。他说:顾炎武“主张削弱中央集权,这是对的,明朝末年的中央集权实在糟糕得很,应当削弱。但是,这个权力要归到地方上去,具体归谁呢?他主张给缙绅。缙绅就是地方官僚地主。蒲松龄在《聊斋志异》里头就写了许多这种乡绅霸占妇女、抢占土地、杀人灭口的事情。蒲松龄对这个问题脑子里是很清楚的,然而我们的顾炎武先生却要把政权交给他们,还让他们培养接班人,搞世袭。这一点我思想上想不通。我认为这种思想是很反动的。可是我又不能在书里把顾炎武说成是反动的,这两个字我不能用。怎么办呢?只好不写了”<sup>②</sup>。

又譬如,赵先生热爱故土热爱家乡,但不是无缘无故无原则的爱,故乡也不是处处可爱,也会有令人讨厌的地方。赵先生的“第二故乡在青岛,他的六年中学时代就是在青岛度过的。青岛是德国和日本的殖民地。有些街道,如广西路,就纯是德国味的;有些街道,如市场三路,就纯是日本味的。赵老对资本主义的‘声光电化’的科技并不感兴趣,而对它的贫富悬殊十分厌恶。他说:‘我每走在山本路(后来叫中山路)就总是不愉快,这跟十余年后我每走在上海南京路就总是不愉快是同一种感情,同一种心理。’”<sup>③</sup>

读到这里,我们就可以知道:赵先生运用阶级分析方法研究历史,很大程度上是与他对社会底层人民的人文关怀和对家国情仇的巨大情感联系在一起的。这也应是赵先生信仰马克思主义的心理和情感基础。毋庸讳言,研究历史需要批判精神,阶级分析方法是最好的批判理论。我们的确要摒弃以阶级斗争为纲的理论,但是绝不能因噎废食,更不能把孩子连同洗澡水一起泼掉。批判历史上

① 赵俪生:《谈史学研究的工作方法》,《郑州大学学报》1979年第2期。

② 汪受宽、邱峰:《赵俪生教授访谈录》,《史学史研究》2002年第2期。

③ 吕绍刚:《我读〈篱下堂自叙〉——从赵老的一封信说起》,《兰州大学学报》2009年第1期。

的专制,批判不平等社会造成的诸多不合理现象,迄今仍有史鉴的作用。

### 3. 对马克思主义理论从崇拜到客观理解

对于“自由主义者”概念有不同的理解,笔者赞同秦晖先生的解释。具有“独立之精神,自由之思想”是对赵俪生先生最恰切的概括:“我愿意做一个全心全意的马克思主义的信仰者,同时是一个自由主义者”<sup>①</sup>,实际上这也表现在他对马克思主义历史理论的独立而自由的反思上。

过去我们跟着苏联老大哥走,任何事情都从阶级分析的认识出发。当然阶级是客观存在,虽孝子慈孙不能泯没,阶级分析法也是非常好的。在《拿破仑第三政变记》(也叫《路易·波拿巴的雾月十八日》)这本书中,马克思为阶级分析法做了辉煌的范例。记得我在二十五六岁读到这本书的英文版时,简直是佩服得五体投地,以后在研究中也一直都使用这种阶级分析的方法。直到“四人帮”“史学”泛滥时,我发现出了毛病,就是这个阶级分析法被“四人帮”领到了一条错误的路上,所以以后我们在使用阶级分析法时就谨慎了。我是说,阶级分析法是一个宝贝,一个法宝,一支利剑,但是在用它的时候要小心,用不好就会成为一支魔剑。后来我又买到了何兆武先生的一本书叫《茅草集》,我把这部书全都读完了。我很喜欢他的文章,特别是读到谈罗素的那篇,感觉收获很大,引起了我的许多反思来。比如我在解放以后写的许多文章里头都有这么一句话:“自从有了马克思主义,历史才真正成为科学。”这个话到今天我还认为不错,但是也不一定多么确凿。因为马克思主义只把人的经济属性这一方面说得很好,从这点看它是科学。但是关于人文这一方面他却说得较少,把人的能动性这一方面启发得不大,所以这不能不说是马克思主义的一些局限性吧。<sup>②</sup>

但还有另一种。一些做学问的人,在时代和地域的局限下,要总括人类的发展史,眼前现成的资料就只能看到希腊、罗马的奴隶制,日尔曼人的封建制,文艺复兴时期的新兴布尔乔亚的资本主义。顶多,再从英国在印度的杀人放火者的记录的夹缝中得知一点水利灌溉和专制主义。中国有句老话,叫“就钱吃面”。我常常幻想,假如19世纪初就有《史记》《汉书》《左传》等德文译本或英文译本摆在马克思老人家面前的话,他会写出另外多么辉煌的大著来。他会写出多么更全面的东方特征。<sup>③</sup>

我读了这两段自述,感触颇深,一是赵俪生先生虽然对马克思主义自始至终都怀着执着的信仰,但又不是那种抱残守缺、墨守成规式的教条主义信仰,而是在提高自身对马克思主义理论认识的基础上,加深对于马克思主义理论的理解,还原马克思主义理论知识结构,从而使自己的信仰从盲从中解脱出来,这是一位真正的马克思主义者所具有的立场和胸怀。而与之相较,赵俪生先生比那些不读马克思主义敢于批判马克思主义,那些不懂马克思主义敢于“超越”马克思主义的所谓新派理论家要高明不知多少倍。二是赵先生的表白道出了我久欲说的心声,尤其是对赵先生的第二段叙述的感悟尤为一致。赵俪生先生对马克思主义理论知识结构的解析,对于今天不问青红皂白崇尚用西方社会发展轨迹诠释中国历史文化的西方汉学和西方社科理论,无疑具有警示作用。

## 三、略谈赵俪生先生对宋史研究的三点认识

赵俪生先生在明清之际的思想家、北朝历史、农民战争史、土地制度史、思想文化史、西北地方史以及历史人物等诸多研究领域,都取得了世人瞩目的成就。学界和赵俪生先生的高足都有很多定评,笔者只是结合自己的专业,就赵先生在宋史研究方面的几个亮点谈谈自己的感受。赵先生在宋史研究中着墨最多的,应是两宋土地问题。因在改革开放前后,土地问题一直是史学界关注的“五朵

① 赵俪生:《篱槿堂自叙》,上海:上海古籍出版社,1999年,第46页。

② 汪受宽、邱锋:《赵俪生教授访谈录》,《史学史研究》2002年第2期。

③ 赵俪生:《赵俪生文集》第1卷,“自序”第4页。

金花”之一,赵先生的研究自然受到宋史学界的关注,譬如赵先生提出的“官田的私田化和官租的私租化”、宋代产生资本主义萌芽的可能性等,就是宋史学界讨论的热点。鉴于此,这里就不再赘言。下面谈三个问题。

### 1. 宋代地方武力研究

20世纪20年代以来的宋代军政研究,多认为宋廷通过削夺其权、制其钱谷、收其精兵三大措施,加强中央集权,消除藩镇尾大不掉之弊,因而在“强干弱枝”体制下,地方武装力量不存。虽然自20世纪90年代以来宋史学界对此有了新的认识,并出版了如中国台湾学者黄宽重先生的力作《南宋地方武力——地方军与民间自卫武力的探讨》(东大图书公司2002年版),但是对这一问题最先着鞭的学者是赵俪生先生。赵先生在20世纪50年代中期发表的《靖康、建炎间各种民间武装势力性质的分析》<sup>①</sup>,就对北宋末期至南宋初期与金交战的5—10年间,两河民兵、山东“群盗”、所谓“军贼”、农民起义军和地主武装等宋朝民间武力的发展、性质和影响,从当时的土地制度、农业生产组织入手作了较为全面的剖析,引起学界的关注。日本广岛大学寺地遵先生在该校学报刊文,称誉赵先生《靖康、建炎间各种民间武装势力性质的分析》一文,为同时日、美、澳探讨同一题目诸文章所不及<sup>②</sup>。近期我见到黄宽重先生,提及赵先生这篇文章,黄先生依然认为:这是学界最早涉猎宋代民间武力的论文,对他的研究也有影响。值得注意的是,赵先生自己也把这篇文章作为代表作,《自选集》曾将其列为首篇。

除了开启宋代地方武力研究之外,赵先生的许多论断对于今天的宋史研究也还有一定的意义,譬如“宋兵之多,是由于有广大北兵民力的来源;宋兵之弱,是由于政策上始终带有惧兵防变的原则,并且兵的成份中流民因素太重的缘故”。又如赵先生由文章主题论及对《水浒传》一书的研究,也表现出赵先生的远见卓识:

我认为,单纯以“宋江三十六人横行齐、魏”的简单史料条文拿来与全部《水浒》文学遗产的丰富内容相牵附,以求考证某事某人之有无,是不对头的;单纯以“建炎群盗”中某名某姓强与《水浒传》中某名某姓相牵附,以考证其人其事之有无,也是不必要的。我们应该以自宣和间宋江、方腊以来,经建炎诸“群盗”,“军贼”,这整个社会动乱的大场景作为伟大文学遗产《水浒传》的最原始的摹特儿。其中只是邵青、张荣、李逵、史斌诸事,其作为摹特儿的可能,较其他更为明显而已。只有把《水浒》的原始场景摆到这样更广阔的基地上去考察、去进行科学研究,才不至低估或歪曲了《水浒传》伟大的历史价值。<sup>③</sup>

不幸的是,“文革”至改革开放前,对于宋江、《水浒传》的研究,即如50年代中期赵俪生先生所言,是“不对头的”“也是不必要的”,然而万马齐喑,其不对头、不必要的研究甚嚣尘上。今天由此读来,不免让人黯然伤神,也不能不钦佩赵先生的远见卓识。

### 2. 对宋代社会发展的总体把握

对于宋代社会,特别是经济发展,在20世纪国内外有很不相同的评价,在国外因世纪初日本学者内藤湖南提出“宋代是中国历史近世的开端”(后来被概括为“唐宋变革论”),在国际宋史学界产生很大影响,日本和美欧学界对宋代历史有很高的评价和赞誉。日本学者宫崎市定在《宋代的煤和铁》一文中指出:“中国文化,在其早期要比西亚落后得多,但是以后逐渐扭转了这种落后局面,赶上了西亚,到了宋代,便超过了西亚而居于世界的最前列。”<sup>④</sup>美国的历史学家在日本汉学家的激发之下,开始把宋代看做中国史上的真正具有型塑作用的时期之一,是社会、经济、政治、思维各个方面都有广

① 赵俪生:《靖康、建炎间各种民间武装势力性质的分析》,《文史哲》1956年第11期。

② 汪受宽:《思渊渊微,门墙多杰——谨述赵俪生教授史学与教育成就》,《兰州大学学报》1992年第3期。

③ 赵俪生:《靖康、建炎间各种民间武装势力性质的分析》,《文史哲》1956年第11期。

④ [日]宫崎市定:《宋代的煤和铁》,《宫崎市定亚洲史论考》,张学锋等译,上海:上海古籍出版社,2017年,第983页。

泛发展的时期,这些发展大大有助于形成直到20世纪的中国的相貌。

但是在国内,改革开放前相当长时间内,“积贫积弱”几乎成为论述宋朝历史特点的代名词。我曾将当时的评价总结为四句话,宋朝是“政治上腐朽,经济上积贫,军事上积弱,学术上反动”。可是,还是在50年代中期,赵俪生先生对宋朝的历史特点和地位即有不同的看法:

汉、唐、明的确是我国封建历史上极辉煌的朝代,但这一点也只能在一种寻常的、而不是特殊的对照意义之下,才是适当的。譬如说,我们实在看不出来,宋朝这个朝代在跟汉、唐、明对照之下,其辉煌的程度有什么逊色。相反,从宋朝开始,手工业生产的整个水平和技术水平,显然都提高了;商业的联络网,较前显著地普遍了;文化产品中的科学因素以及人性的初步觉醒程度,也显明地区别于它以前的时代。<sup>①</sup>

虽然20世纪前半期严复、王国维、陈寅恪、金毓黻等名家对于宋学乃至宋代文化有高度的赞誉,但如前揭对宋代政治经济军事的评价很低,钱穆先生甚至认为宋朝与汉唐明清相比在政治上是一个最没有建树的朝代。由此来看赵先生却将宋朝比肩汉唐明,甚至有过之而无不及,显然与当时的主流意见大不相同。而这种不同在20世纪80年代以后的最新宋史研究成果中得到验证。特别是赵先生说宋代“文化产品中的科学因素以及人性的初步觉醒程度,也显明地区别于它以前的时代”,与日美欧“唐宋变革论”的观点具有异曲同工之妙,而在国内普遍接受这种看法要到20世纪90年代以后,赵先生的观点先行了近半个世纪。

### 3. 宋代社会经济发展的主流现象

改革开放以来,国内对于宋代社会发展水平的研究,开始与国际上日美欧的研究同步。美国学者在日本唐宋变革论的影响下提出“经济革命说”,即在农业、水运、货币与信贷、交通、商业、科学技术、市场结构及都市化等领域都发生了革命。而国内漆侠师提出宋代经济在中国古代经济发展的两个马鞍形中居于最高峰。但是对于社会经济进步繁荣的主导力量的认识却存在分歧,大致以21世纪之交为分水岭,之前一般认为是国家和政府主导,而之后越来越多的中青年学者倾向于市场经济发展之使然。但毋庸置疑,后一种看法是被宋代商业市场繁荣的现象所遮蔽,没有透过现象看到本质。在此重温一下赵俪生先生在20世纪80年代的论述:

以两宋为例,专制主义不可谓不强化,军权和财权向中央集中的很厉害;但他们对土地私有权凌驾、干预的劲头,却明显地减弱了。这恐怕是人们财产私有制进一步深化的反映。试看元人所修《宋史》,在《食货志》中就直言无隐地写道,“大国之制用,如巨商之理财”。这种话头,在中古专制主义者,岂肯说出口来?!但在宋元,就直接了当说出来了。南宋高宗赵构对大臣们说,“朝廷拓地,譬如私家买田;倘无所获,徒费钱本,得之何益?!”这种用商人的口吻,从经营、核算的角度去谈论土地经济,宋以前很少见。元以后,譬如说,明初的洪武、永乐,专制主义又一度高度强化以后,又绝不会这么地谈论了。可是,宋朝单单如此。北宋仁宗时,君臣们谈论出卖公田的方式时,有大臣说,“鬻卖绝户田宅,乞如买扑坊场,罢实封投状。”这是说国家出卖公田,不要用秘密投标形式,因为那种形式容易被权势之家钻空子,不如干脆学习自由市场上“叫桩”的办法,当众拍板成交,更干净利落,且无流弊。试看封建国家出卖国有土地,竟尔采用拍卖行、交易所的惯用形式,经济利益之赤裸裸地表现出来,在两宋已经表现的很充分了。他们已经懂得,把政治利益绝对化是会损害经济利益的,所以他们转而从经营、核算、成本、利润等方面来抓具体的经济利益,从经济利益中去体现“最大的政治”。<sup>②</sup>

赵俪生先生的这段精彩议论抓住了宋代经济发展的主要特点。中唐以后,随着均田制和府兵制的相继瓦解,募兵制日渐代替征兵制,养活一支以流民为主的军队,使得养兵费用在国家财税收支上

① 赵俪生:《通过五代十国到宋初的历史过程认识唐宋农民大起义之更深的社会意义》,《文史哲》1956年第5期。

② 赵俪生:《试论两宋土地经济中的几个主流现象》,《文史哲》1983年第4期。

占据越来越大的份额,到北宋中期养兵费用已达五千万贯之巨,占国家财税收入的70%—80%,帝制国家为了满足这笔巨大的军费开支,广开财路,将人民生活的主要商品如盐、茶、酒、矾、醋、矿冶、香料等统统专卖经营。五代至宋初,政府主要靠严酷的法律禁榷,由各级官府直接经营,即最大限度地控制生产、销售环节,但是官营成本高,效率低,国家只得向民众主要是商人开放销售(流通)领域,诸如在经济领域广泛实行买扑招标制,并逐渐开放部分生产领域,这就使得宋代的商业市场、城市城镇发展,呈现出与前代甚至与后代不同的面貌,从而造成空前的繁荣,但是政府始终牢牢把握着财政分配的权力,因而国家是财利的最大攫取者。

虽然在开封、洛阳、杭州这样的大都市聚集了一批握有数万乃至数十万贯财富的富豪,但相对于国家和皇室,也只不过是巫见大巫。宋朝没有出现明清时期十大商帮那样的富甲一方的群体,就在于国家始终掌控着财利的分配权和调控权,这就是赵俪生先生所言:“他们已经懂得,把政治利益绝对化是会损害经济利益的,所以他们转而从经营、核算、成本、利润等方面来抓具体的经济利益,从经济利益中去体现‘最大的政治’。”而这种状况亦如赵先生所言“中古专制主义者们”不能为,“明初的洪武、永乐,专制主义又一度高度强化以后”也不可能为。赵先生虽然不以宋代历史为主攻方向,但此段议论言简意赅地抓住了宋代社会经济发展的主要特征,再一次表明了赵先生的远见卓识。

赵先生有关宋代社会经济主流现象议论的意义还在于,以往研究宋代国家经营经济主要是从抑商的角度论证,商业市场的繁荣是客观造成的,而赵先生则从国家官府主动利用市场经营经济,从而造成商业市场繁荣,这在方法论上是很有意义的,它打破了此前总把国家经营经济与商品经济对立起来的传统模式,亦即中国古代的国家并不完全排斥商品经济,而是能够“从经营、核算、成本、利润等方面来抓具体的经济利益”。赵先生三十多年前提出的议题,仍然是今天应当努力拓展的课题。

【附记】2017年9月9—10日,兰州大学举办“纪念赵俪生诞辰一百周年暨逝世十周年学术研讨会”。本文即为此次会议所作。

[责任编辑 范学辉]

## Abstracts

### “How to Construct Philosophy and Social Sciences with Chinese Characteristics” (Conversations by Writing I)

Zheng Yongnian, Yang Lijun, Xu Yong, Yao Yang, and Ma Guoqing

Editor's Note: In the past forty years, the distinctive path China has followed allowed it to rise to the status of a world power. Chinese characteristics, such as the state's institutional planning and social structure, had a spillover effect, invalidating many conclusions in social sciences that had previously been assumed “universal,” even though they were based on the West's historical experience. Following this historical shift, the paradigms and frameworks offered by Western science gradually came to be considered less effective when it came to interpreting the Chinese experience. Chinese humanities and social sciences slowly turned toward valuing China's realities and idiosyncrasies. Since then, the “real China” has been rediscovered, and new theoretical models based on scientific principles have been elaborated to better reflect Chinese realities. Furthermore, scholars have also recognized China's urgent need for an ideological, scientific, and cultural discursive power and soft power that would match, on a global scale, its economic status. On that account, *Journal of Literature, History, and Philosophy* hosted a conference with the theme of “How to Construct Philosophy and Social Sciences with Chinese Characteristics” in June 2018, and the group of conversations by writing launched in the current issue are part of the achievements of the conference.

### A Discussion of the Weak Free Development Model of Scholar, Farmer, Artisan, and Merchant in the Middle and Late Imperial Times

Li Zhi'an

As one of the policy models of imperial China governing people and administering landlord economy, the weak free development of scholar, farmer, artisan and merchant started with “exchanging goods and accumulating wealth” in the State of Qi in the Warring States period, and finally formed in the period from late Tang to the Northern and Southern Song dynasties. This policy was mainly implemented in most times from late Tang to the Qing dynasty, and late Tang to the Northern and Southern Song dynasties is the most typical period: the “Two-tax law” made the way, and not restraining merge acted as the basic guide, which is actually the achievements and final victory of the “Tang-Song Transition” on governing people and social structure. The essence of the model lies in that incorporating both administrative means and economic means, changing identity control to regulation mainly on finance, no granting land, no restraint of merge, corvee and conscription disappeared basically, and encouraging to lay equal stress on agriculture and commerce as well as people acquiring wealth. The four people gained more freedom, and identity distinctions as well as corresponding controls no more existed, so scholars and rich people constructed two dominate forces on politics and economy. This model largely eliminated the disadvantages of changing able-bodied men into “national serfs” by heavy taxes and corvees, and of excessive control of economy and jeopardizing the motive power of private economy. It searched out a more rational way for the model of registering people for farming and warfare, improved people's relationships of dependence, and suited the development tendency of landlord economy, handicraft industry, and commerce, which was beneficial to productivity growth and burgeon of new economic factors. Meanwhile, the four aspects (paramont ownership of imperial power, periodic crisis of land merge, “commercialization of power,” and collusion between government officials and businessmen) still followed the old system of registering people for farming and warfare. So it is more than certain adaptation under new historical conditions.

## “Politics of the Dead”, or “Politics of the Living”:

### The Political Significance of Posthumous Titles in Traditional China

Yu Keping

*Shifa* (principles of conferring posthumous titles) is one of the longest-running institutions in Chinese history, and one of the basic institutional designs of traditional Chinese officialism. The direct purpose of developing the *shifa* system was to “exhort good and punish wrongdoing,” incentivizing people to be loyal to their lord and love their country to earn their place in history. But from the perspective of political science, the main function of the *shifa* system was to strengthen hierarchy and privilege, to manufacture political legitimacy and to steer political appraisals. Fundamentally, it worked to serve the despotic rule of the privileged class, of which the emperor was most representative. *Shifa* meant calling judgment only after death, but there is not a single element of this “politics of the dead” that did not reflect a real-life political need or the power struggles of the living. In reality, it was a “politics of the living.” As an important and long-prevailing part of Chinese traditional culture, today *shifa* continues to have a certain kind of latent influence on society. At a new moment in history, rooting out the negative effect of the *shifa* system in strengthening hierarchical privilege, and giving genuine play to its positive role in promoting virtue and punishing vice, remains an important task for us today.

## Between Monarchical Power and Ecclesiastical Power:

### A Study of the Political Theories and System of European Ecclesiastical Scholars in Late Medieval Period

Gu Luanzhai

In late medieval period, ecclesiastical scholars accepted the thought legacy of the classical and early medieval period. Based on the interpretation and innovation of the legacy, they put forward a series of political theories. These theories began with treasuring life, took natural law and natural rights as the starting point, grounded arguments on the basic rights of human being as individuals, deduced two co-existing tops of power through the track of “consent” or “common consent” and formed a complete logical system. They exerted restrictions and constraints on monarchical power and ecclesiastical power in practice. Conciliarism, which was the product of these political theories, restricted the concentration of ecclesiastical power and prevented the formation of pope autocracy. However, the traditional academic research about the nature of conciliarism and pope autocracy lacks objective basis and is not fair enough. The political theories of ecclesiastical scholars not only had a direct impact on political practice then and there, but also had an important influence on later great historical events, for instance, English Revolution, the Enlightenment in Europe and America, French Revolution, American War of Independence etc., especially on early modern and modern political systems in Europe and America.

## The Theory of Levels in Literature System:

### With a Discussion of the Establishment and Defect of the Proposition “System and Literature”

Rao Longsun

After the academic accumulation in over three decades, the studies of literature system has reached considerable scope and depth, and gained remarkable achievements. Yet there still exist problems, mainly show as: the academic orientation is not clear enough; the theory of levels in literature system has not been established, and different levels have not been connected as an organic whole; relevant studies are largely comprised of case and sectionalized study, while overall or comprehensive research is insufficient. Rational studies of literature system must first respect the prescription of literature, and then establish the theory of levels in literature system containing the outer, middle, and inner levels, which finally aims at holistic research of literature system. To be specific, future studies of Chinese literature system should handle the following five couples of relation: passivity and self-generation, boundary and self-sufficiency, function and self-nature, response and self-adaptation, as well as variation and self-actualization.

### **The Tradition of “Poetic History” and the “Variety of Music Bureau” Movement in the Late Ming and Early Qing Period**

Ye Ye

Starting with Wang Shizhen's suite poems of “Variety of *Yuefu*,” there once rose a creation trend in poetic circle characterized by the style of new *yuefu*, the purpose of satirizing current matters, and theoretical guideline of “poetic history” from the later Jiajing reign to the early Kangxi reign. This movement advocated the new *yuefu* creations wrote by Du Fu and other Tang poets, yet differed from the Tang *yuefu* for the poets' independent and targeted consciousness of “poetic history,” which formed a realistic reflection of the great changes in late Ming and the change of regime between the Ming and Qing dynasties. Meanwhile, this significant literary phenomenon provides a new approach for understanding the poetic origin and modern tradition of the Meicun style.

### **From a Job Title to an Official Post (Part One):**

#### **A Case Study of the Editor from Han to the Southern and Northern Dynasties**

Liu Xiao

In the Western Han dynasty, “Editing Clerk” was only a job title whose duty was held by other officials concurrently. The “Editor” in the Eastern Han was an idiom combined by “Editing Clerk” and “Court Gentlemen”, with the latter as its essence, which means accept the duty of collating books with status as Court Gentlemen. The Assistant in the Palace Library set in the Wei-Jin period was originally the official collating books replacing the Editor, yet dissimilated to a initiating post of powerful families due to the system of hereditary aristocracy who did not do any job. In such cases, the Southern dynasty continued to follow the way of other officials holding the duty, while the Northern dynasty increased “Editor” under the Assistant in the Palace Library. The Editing Clerk and Editor in the Western and Eastern Han differ from the later “Assistant in the Palace Library”. The former are expert dealing with specialized work, and the latter might only work on simple text-proofing. The case study of the Editing Clerk evolving into an official post from a job title might benefit for understanding some problems in the formation of bureaucracy better.

### **The Categories of “Fire and Water” and Chinese Civilization**

Gao Chengyuan

The pair of categories “fire and water” is the axis of Chinese civilization. In the chapter “Commentary on the Relationship of the Hexagrams” of *The Book of Changes*, what is called “people using everyday without knowing the Tao within” can be demonstrated as “fire and water.” One philosopher of the Ming dynasty once said that “the secret of nature just lies in fire and water.” Because of frequent floods and droughts on the Yellow Land, as well as the practice for cooking millet food, the Huaxia ancestors held an unique understanding of the interaction between fire and water, and then formed the idea of “harmony,” which also formed the origin of the “unification between Heaven and Man.” The idea of “interdependence between fire and water” can be regarded as China's scientific theory, and the West has not reached the cognition on the ice-coal correspondence. The specific two-level structure of *yin-yang* and fire-water in Chinese culture lies in generalized philosophy and science, which can just act as complementation to the Western idea.

### **Zhuangzi and the Artistic Truth**

Zheng Kai

As a philosopher, Zhuangzi has a typical character of poet and artist and has a thorough understanding of the taste of the esthetic, the artistic truth, and the free creation. Through meditating the non-being, the unpredictable activity of artistic creating, and the spiritual status of passing away with the objects (*wuhua*).



Zhuangzi comes into contact of the essential relationship between the philosophical thinking and the artistic truth, which coincides with the law of esthetic experience and artistic creating both ancient and modern. The artistic truth revealed in *Zhuangzi* really constitutes the living source of the artistic spirit of China.

### **Disposition Theory by the Confucianist Zisi School and Legal Thoughts**

Ma Teng

Known as one of the holy men in Confucianism, Zisi inherited Confucius' thinking and inspired Mencius, and played an important role in the development of Confucianism in the pre-Qin period. With existing documents and Confucian bamboo scriptures excavated in Guodian, we can see Zisi not only carried forward Confucian moral teaching, but also was an inspiration source for the Legal School in the Warring States Period. According to the Zisi School, favoring interest and avoiding harm is a human nature upon which social disciplines and even ruling system are based, and that provides a clue for the political and legal discourse paradigm during the Warring States Period. Centered on disposition theory, the Zisi School placed their political ideal between traditional idea of ruling and realistic utilitarianism, hence its inclusiveness of different social disciplines. It upholds the fundamental significance of morality while advocating ruling by laws and that rewarding, punishing, post and wage promotion shall be exercised. As a transitional Confucian school between Confucius and Mencius, the Zisi School shed new light on the thinking of disposition, discrimination between *ren* (benevolence) and *li* (interest), choice between *li* (rites) and *fa* (laws), and coordination between punishment and reward. It may also inspire and actually echoes later Fa School, thus it suggests the possibility of fusion between Confucianism and the Legal School in the pre-Qin period and a later thinking featuring incorporation of the two thoughts.

### **The Phenomenological Premises of the "Responsibility of One's Own Affectivity"**

Xu Fachao

Dualism of human existence profoundly affects the understanding of our emotional life, so much that its characteristics of passivity are emphasized by most theories of emotion, promising us giving up (at least in part) the responsibility of one's own affectivity. Instead, depending on the phenomenological tradition, Sartre made clear the inherent contradictions and foundation of this tendency, advocating the freedom and responsibility in one's own affectivity, which corresponds to his consistent theme of demonstrating the absolute freedom of human being and his core commitment of his theory of affectivity. Under such commitment, Sartre's theory of affectivity, not only contributes to the solution of free will-determinism debate, but also provides opportunities for the conversation with the affective science in-depth.

### **Mr. Zhao Lisheng in My Mind: Writing for the 100th Anniversary of His Birthday**

Li Huarui

As an outstanding Marxist historian, Mr. Zhao Lisheng holds persistent but not doctrinaire belief in Marxism throughout his life. On the basis of improving awareness of Marxist theories, he deepens his understanding of Marxist theories and restoring the knowledge structure of Marxist theories to free himself of bigotry, which reflects the stand and mind of a real Marxist. Zhao applies the methodology of class analysis in historical studies, which is largely related to his humanistic care of the suffering people as well as great emotion for his home country. That should be the psychological and emotional foundation of his belief in Marxism. Although he does not specialize in the studies of the Song dynasty, Mr. Zhao owns insightful and profound understanding of the local force in this period, and even the overall condition and mainstream phenomenon in the social development in the Song dynasty.