

文史哲

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY

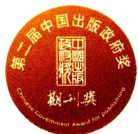
2

2013

[总第 335 期]

ISSN 0511-4721

国家社科基金资助期刊



《尔雅》说略 范 曾(5)

武化到文化之转变

——论汉大赋的形成 汪春泓(30)

孔颖达诗学的价值取向

——对经学与文学互动关系的一种探讨 韩宏韬(43)

鲁迅的纪念文字与“记念”的修辞术 符杰祥(53)

□中国哲学研究

试论子思遗说 郑吉雄(63)

简本《老子》与“阴阳两仪”思维范式形成再审视 廖 群(80)

愚夫愚妇:平民儒学语境中的“人”

——基于政治文化立场的考察 贾乾初(88)

龙山文化居民食物结构研究 靳桂云(99)

北魏天兴“律令”的性质和形态 楼 劲(112)

方东树《汉学商兑》新论 漆永祥(127)

□期刊研究

学术期刊:西方的困境与中国的机遇 原祖杰(138)

“视差之见”与跨越性反思

——近期高校社科学报改革讨论述评 桑 海(146)

· 补白 · 《世说新语》的“许比”当为“比者”之误 戴军平(79)

《尔雅》说略

范曾

摘要:中国的文字训诂之学兴起于春秋战国时代。西汉之初始有“训故(诂)”之名,西汉末至新莽乃称“小学”。而《尔雅》作为小学之梁柱,经历了漫长的注疏、考证的成长过程。其间名著迭出、大师相望。至南宋朱熹乃将《尔雅》列为《十三经》之一,这是中国文字考据训诂学上一件大事。研读《尔雅》,理解字义,须参照历代名家注疏如郭璞《尔雅注》、郑樵《尔雅注》、邢昺《尔雅疏》、王念孙《广雅疏证》,以及张揖《上广雅表》、段玉裁《广雅疏证序》等专论,以知其流变,明其要旨。而“说略”云者,述《尔雅》之大略耳,有类佛家之方便法门。间或有辨析、发明者,亦属一家之言,未足定论,以俟后之来者。

关键词:《尔雅》;注疏;小学源流;释例

导言:小学源流

秦焚书坑儒,始皇之劣迹也;秦“车同轨,书同文”(《礼记·中庸》),不朽之盛事也。中国文字之发轫,起于象形,五千年前仰韶彩陶上有亦图亦字之装饰纹,先民肇创,啞哑朴雅,初无造字之大愿,状自然之形以自娱耳。延至殷商,乃有创造文字之自觉,遂有契文出。商、周时代巫筮于龟甲兽骨上刻其所卜,最初有符号意义,意在记录事件,便于回忆。光绪三十年(1904),孙诒让有《契文举例》出,此甲骨文考释之始。今之考释先秦典籍,有甲骨文之助(甲骨文有4500字左右,据《甲骨文编》可辨识者约1700字),显然较乾、嘉之际的大朴学家增加了辨析古代典籍的利器,此是后话,先存而不论。

汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”,应运而生的是对儒学经典即先秦之学的释训之学,有隗为文学者列于先,毛亨列于后,而毛亨之《毛诗故训传》据称上传自子夏。子夏固为孔子之门人,后之学者往往将子夏作为桥梁,上承孔子,下接汉儒,子夏甚至成《易经》之传人,且有专著,纪晓岚以为附会不足信。隗为文学之著述亦已散佚,只是留下了一个遥远的谜团。

“小学”之名盖源起于西汉至新莽之时,彼时称文字学为“小学”。“刘向传经心事违”(杜甫《秋兴八首》其三),违刘向之心事者,其子刘歆也。所违指刘歆有篡改古籍以为王莽篡政造舆论之劣迹。然刘歆于古文字(指古籀、虫鸟篆)之研究,功不可没,不可因人而废言。而其挚友、那位被刘禹锡《陋室铭》赞为甘居“西蜀子云亭”的扬雄,于文字之“方言”,识见独称绝伦。而扬雄之人品大概刘禹锡不甚了了,他曾奉《剧秦美新》之媚文以谀王莽。同样,我们亦不能因人废言。刘歆与扬雄于两千年前的文字学,可并列昆仑。于文字之形、音、义,皆有发明,是最初的里程碑。

《尔雅》,小学梁柱也,初无此书,古代先民于文字创造盖非仓颉一人。仓颉为黄帝之史臣,始制文字,不过是传说。先民见一物焉,以习惯定其音读,然后依其形状简约描画,即文字之雏形。此字之含义则包括食之、用之、欣赏之、祭祀之,不一而足,是则音——形——义,在其中矣。中国文字之六义:指事、象形、形声、会意、转注、假借(初见《晋书·卫恒传》),其中指事、象形、形声,与形、音有

关,而会意、转注、假借则与义有关,然此不过略而言之,其中有种种错杂或根本与六义无涉者,兹不赘。中国文字根本性质是其表意性。表音文字易于本民族传学,自啾呀学语至滔滔其言,只要会拼音,则已初通文字矣。中国则不然,不只形殊声异,一字多音、多义、多词性,而且古不乖古,今字既盛,古字犹存,这是一座人类文字学中极难攻克的堡垒。

古国古代皓首穷经之硕彦大儒,即使于小学上竭尽毕生之力,犹有不及。注《尔雅》之学者不可胜数,其著述之丰,何止千数,今唯举荦荦大者,略窥其一斑。

西汉时有终军者,《汉书·艺文志》有《终军》八篇。终军,少年豪杰,十八岁为博士弟子,于《尔雅》独深其道,著作散佚,二十余岁歿,深为《尔雅》之学失一英才恸!刘歆、扬雄之后,东汉经学家许慎撰《说文解字》,可谓研究秦小篆之拓荒者。三国魏人张揖作《广雅》。清王念孙作《广雅疏证》。王念孙虽称张揖《广雅》“为功于诂训也大矣”(《广雅疏证序》),然以为文字之学最重提领而挈纲,本立而道生。王念孙意欲博考以证张揖之误采,参酌而寤先儒之误说,“以燕石之瑜,补荆璞之瑕”(《广雅疏证序》)。读此文,似曾相识,乃索查之,原出自东晋郭璞为扬雄《方言》所作之序,序中有云:“余少玩雅训,旁味方言,复为之解,触事广之,演其未及,摘其谬漏,庶以燕石之瑜,补琬琰之瑕。”王氏虽有抄一千五百年前文章之嫌,然改“琬琰”为“荆璞”,终觉文字提高一步,可喜也。当然从张揖到王念孙历一千五百年,从扬雄到郭璞历三百年,后继者较先行者在文字学上的进步是显然的。扬雄之后,东汉郑玄,为汉代集注学之大成者,注《周易》、《论语》、《尚书》。《十三经注疏》中有其所注《毛诗》,然略觉可惜者,郑玄以《礼》注《诗》,故附会穿凿多有,为迂儒之通病耳。南朝沈约之子沈旋亦精于小学,惜其著述亡佚。此后唐人陆德明为郭璞《尔雅注》增其音义,北宋邢昺为《尔雅注》作疏,以畅其文义。《十三经注疏》中所选即郭璞注本及邢昺疏本。南宋郑樵有《尔雅注》,陆佃有《埤雅》,皆入四库,信其名不虚传。

小学至戴震出,于音韵、训诂、名物、方言,无所不精。戴氏允为一代宗师,其《尔雅文字考》、《声韵考》、《方言疏证》、《声类表》,皆小学之经典著述。其为乾嘉学派之大纛,或无疑焉。兹后,段玉裁《说文解字注》、王念孙《广雅疏证》、邵晋涵《尔雅正义》、郝懿行《尔雅义疏》、王鸣盛《蛾术编》皆称大手笔。近代以还,甲骨出土,金文日多,有王懿荣、孙诒让、刘鹗、罗振玉、王国维、董作宾、郭沫若、容庚、于省吾、唐兰、商承祚、胡厚宣、李学勤、裘锡圭诸大师相望于学林文字之道。吾友康殷于古文字形发微亦有睿识,惜其骂人甚烈,不容于学界。信夫小学为诸经学之奠基,后之来者一以为幸,一以为忧,幸者前人之殊勋,足资享用;忧者,文字一事,终非儿戏,不皓首穷经,而欲前进一步,恐为梦想。

1. 郭璞《尔雅注》简析

郭璞在《尔雅序》(《尔雅》,晋郭璞注,唐陆德明音义,宋邢昺疏)中总论《尔雅》云:“夫《尔雅》者,所以通诂训之指归,叙诗人之兴咏,摛绝代之离词,辩同实而殊号者也。”^①所谓“离辞”者,一说连缀词句,一说分析词句。《史记·老子韩非列传》称庄子“善属书离辞”,谓庄子善于辩驳也。“同实而殊号”则指内容意义一也,而词语则异,词语既异,则音读固殊,而音读随十方国土之不同,同一字,固有方言之殊。训、诂之所以为别者,“训”重在义,而“诂”重在音也。《说文解字·言部》释“训”:“训,说教也。从言,川声。”段玉裁注:“说教者,说释而教之,必顺其理。”《说文解字·言部》释“诂”:“诂,训故言也。”段玉裁注:“故言者,旧言也,十口所识前言也。训者,说教也;训故言者^②,说释故言以教人,是之谓诂。”亦即正音之意也。

王念孙《尔雅疏证》谓“疏”者,开浚也,疏导也。古人所用词语,今人读而不能明者,则疏而导之也。“注”,给古代书中字句作解释,所谓“注疏”(亦可称“疏注”——范批),乃注文和解释注文的文字

① 训诂,又称“训故”、“诂训”、“故训”。盖以当下人所通用之词语以解释古籍之词义称“训”,以解释古代方言者为“诂”。前者如《尔雅·释水》:“大波为澜,小波为沦。”后者如《尔雅·释诂一》:“乔、嵩、崇,高也。”

② “故言”,古人所用之音,亦即古人如此言也。

的合称,而“传”、“笺”、“解”、“章句”等词,其义皆同,而“疏”又有“义疏”、“正义”、“疏义”等词,其义皆同也。

唐国子博士兼太子中允赠齐州刺史吴县开国男陆德明于《经典释文序录》中云:“《尔雅》者,所以训释五经,辩(辨)章(章句也——范批)同异,实九流之通路,百氏之指南,多识鸟兽草木之名,博览而不惑者也。尔,近也,雅,正也,言可近而取正也。《释诂》一篇,盖周公所作。《释言》以下,或言仲尼所增,子夏所足,叔孙通所益,梁文所补,张揖论之详矣。前汉终军始受豹鼠之赐,自兹迄今,斯文盛矣。先儒多为亿(通‘臆’——范批)必之说,乖(乖戾、背戾、背离常道——范批)盖阙之义。唯郭景纯(郭璞),洽闻强识,详悉古今,作《尔雅注》,为世所重。今依郭本为正。犍为文学^①注三卷,刘歆注三卷,樊光注六卷,李巡(后汉)注三卷,孙炎注三卷,郭璞注三卷。”“梁有沈旋(沈约之子),集众家之注,陈博士施乾、国子祭酒谢峤、舍人顾野王并撰音,既是名家,今亦采之,附于先儒之末。”^②

陆德明所谓《尔雅》之始作者周公、所增者仲尼诸说,皆为臆测,已不足取。至三国张揖,始有书流传,其余皆佚,无从考。陆德明之功绩在于张揖之后,又荟萃三国、晋、南朝诸名家之说,以附郭璞之书后,使犍为文学等人之著述不于时光流逝中湮没,功不可没也。

朱熹所订《十三经》中之《尔雅》,所用为东晋郭璞《尔雅注》和北宋邢昺《尔雅疏》,所以然者,以邢昺之著传至南宋,为当时疏注中最详赅者,苟彼时有王念孙、段玉裁之著,则邢昺之著其陋必见。然历史不可假设,自朱熹至王、段,《尔雅》之学始大备之矣。今略述《尔雅》成书原始、传流、大备,深感中国于文字学领域,仰之弥高、钻之弥深,今之读者惟择要以领略可矣。尔,迓也,近也;雅,正也,庄也。识得《尔雅》,然后知中国语言之典丽博雅,近取诸身,与流俗之市廛秽语划一界限。中国是不缺少文字的伟大国度,惟今之世,动荡浮躁之徒以极其恶浊之词入口语,或标以英文字母,或以谐音错杂用之,俗世以为时髦者,正国学之大敌,雅言之贱贼也。

2. 郑樵《尔雅注》要旨

郑樵(1104—1162),南宋兴化军莆田(今福建莆田)人,世称夹漈先生。不应科举,刻苦力学三十年,访书十年。因不满空谈心性、讲究辞章的风气,于史学主张广博会通,故尊通史而抑断代,褒司马迁而贬班固。生平著述宏富,有《氏族志》、《动植志》等八十余种。然著作多亡佚,存者除《通志》外,仅有《尔雅注》、《夹漈遗稿》、《诗辨妄》及一些零散遗文。

郑樵克服了南宋诸儒崇义理而疏考证的毛病,甚至诋謫汉儒毛亨、郑玄,于是遭到诸儒的攻击。郑樵孤踪独往,不尚空谈,于南宋空谈心性甚嚣尘上之世,可谓巍巍其一人耳。他以博洽而傲睨一世,对《诗经》研究的辨妄,功绩尤著,四库馆臣评其所为文“通其所可通,阙其所不可通,文似简略而绝无穿凿附会之失”。郑樵《尔雅音义》,《尔雅》家以为善本。

郑樵《尔雅注序》曰:“《尔雅》逸,而笺注劳。……《尔雅》者,约《六经》而归《尔雅》,故逸;笺注者,散《尔雅》以投《六经》,故劳。”

郑樵又曰:“有《诗》《书》而后有《尔雅》,《尔雅》凭《诗》《书》以作注,往往出自汉代笺注未行之前,其孰以为周公哉!《尔雅》释《六经》者也,《尔雅》明,百家笺注皆可废。”(《尔雅注序》)

典籍上有之,《尔雅》有之(约《六经》而归《尔雅》);笺注则非,网罗天下名物,附以义理,《尔雅》无之(强《尔雅》而附《六经》)。“逸”、“劳”指此。

郑樵曰:“《尔雅》,应释者也,笺注,不应释者也。人所不识者,当释而释之,曰:应释;人所不识者,当释而不释,所识者,不当释而释之,曰:不应释。古人语言于今有变,生今之世何由识古人语?此《释诂》所由作。五方语言不同,生于夷何由识华语?此《释言》所由作。物有可以理言者,以理言之,有不可以理言,但喻其形容而已。形容不可明,故借言之利以为证,此《释训》所由作。宗族、婚

① 按,“犍为文学”有二解:一以“犍为文学”为人名,复姓“犍为”,名“文学”;一云犍为郡郭舍人,卒史臣舍人,汉武帝时待诏。

② 陆德明撰,黄焯断句:《经典释文》,北京:中华书局,1983年,第17—18、18页。

姻,称谓不同,宫室、器乐,命名亦异,此《释亲》、《释宫》、《释器》、《释乐》所由作。人之所用者,人之事尔,何由知天之物?此《释天》所由作。生于此土而已,九州之远、山川丘陵之异何由历?此《释地》、《释丘》、《释山》、《释水》所由作。动物、植物,五方所产各有名,古今所名亦异谓,此《释草》、《释木》、《释虫》、《释鱼》、《释鸟》、《释兽》、《释畜》所由作。”(《尔雅注序》)

这是郑樵以为《尔雅》作为经书,应将人们所不识者释之,郑樵名之为“应释者”。反之,“当释而不释”,“不当释而释之”名之为“不应释者”。

《尔雅》应释者也,释人所不识者释之,此《尔雅》所以为郑樵所酷爱也。

注笺家之通病——舍经(不应识者,孟子所谓“不虑而知”者,天然自在者也——范批)而从纬(应识者,对自在之物附显以义理——范批),背实(早为长物——范批)而应虚(附加之义理——范批),致后学者昧其所不识(经也)而妄其所识也(纬也)……不应识者经也、实也。

郑樵,对“不应识者”特重,它们不凭文字而后显,不藉训释而后知,以为这才是经学之本,不能舍经而求纬。

郑樵曰:“言读百篇理自见。何谓释则不显?且如《论语》‘学而时习之,不亦说乎’,无笺注人岂不识?《孟子》所谓‘亦有仁义而已矣,何必曰利’,无笺注,人岂不识?《中庸》所谓‘天命之谓性,率性之谓道’,无笺注,人岂不识?此皆义理之言,可详而知,无待注释(本然也,不待释而后然——范批),有注释则人必生疑(天下自在之物,本无可疑——范批),疑则曰,此语不徒然也,乃舍经之言而泥注解之言,或者复舍注解之意,而泥己之意以为经意,故去经愈远。”(《尔雅注序》)

郑樵鞭辟先儒注家之陋习,《六经》岂可注我乎?

郑樵曰:“正犹人夜必寝,旦必食,不须告人也(而陋儒于此‘不应识者’则详,愈详则愈迷,正所谓迷而妄者——范批),忽而告人曰,吾夜已寝,旦已食矣,闻之者岂信其直如此耳,必曰,是言不徒发也,若夜寝旦食又何须告人,先儒笺解虚言,致后人疑惑,正类此。因疑而求,因求而迷,因迷而妄,指南为北,俾日作月,欣欣然以为自得之学,其实沉沦转徙可哀也哉。此患无他,生于疑而其疑无他,生于本来识者(即前指长物)而作不识者解耳。”(《尔雅注序》)

实者,非外加义理而后有,此经之所以不应识者。先儒迷障于泥己之见,应识者,虚也,迷也。

《尔雅》训释《六经》,极有条理,然只是一家之言,又多循于理(即前面所云义理,应识者——范批)而不达乎情状(即长物,不应识者,自在之物——范批),故其所释《六经》者,《六经》本义未必皆然。

郑樵爱《尔雅》,然以为《尔雅》亦有陋,故以注之。不迷信是郑樵之最大美德。

“樵酷爱其书得法度(即前所赞其书极有条理——范批)。今之所注只得据《尔雅》意旨所在,因采经以为证,不可叛之也。其于物之名大有拘碍处,亦略为之摭正云耳。”

郑樵以为不可叛经以求虚,然而可摭正经书(指《尔雅》——范批)之病。

恃才傲物,目空古今,固为郑樵的毛病,《四库全书总目提要》称其“偏僻之过,习气犹未尽除,别白观之可矣”。“别白观之”者,作另类观也,以纪昀之博雅,内心有特赏郑樵之处,尤其指出郑樵“驳正旧文”,皆极精当。四库馆臣举了若干例证(亦即郑樵自谓“摭正经书”处),表彰其功,择其三于下:

一、郑樵于《释天》“四时”章中引文:“春为青阳,夏为朱明,秋为白藏,冬为玄英,四时和为之玉烛(余所度曲中曾有“霸业烟销,玉烛长调”句,即用此意)。春为发生,夏为长赢,秋为收成,冬为安宁,四时和为通正。□□□□,□□□□,谓之景风;甘雨时降,万物以嘉,谓之醴泉。”郑樵依据中国文章所特有之骈文韵味,指出“谓之景风”之前必丢失八字,这是一针见血、斫轮老手之眼力。二、又于《释亲》“母党”章中,郑樵以《公羊传》为证,以为《尔雅》注中“女子同出(同一母所生也),谓先生为姒,后生为娣”为误。郑樵以为“同出”指俱嫁一夫,诸侯嫁女时陪嫁的女子称“媵”,正《公羊传·庄公十九年》曰:“诸侯娶一国,则二国往媵之,以侄、娣从。”“娶一国,则二国往媵之”,切勿误解何以娶国?古文简略,娶国之一女,则国之另一女陪嫁之意。这是郑樵又一次显露了断狱老吏的睿识。三、郑樵又

以《左传》正“生曰父、母、妻，死曰考、妣、嫔”的解释为误，以《左传》之意，不过是统称而已，与生死无关，此见于笔者后文之释“考”、“妣”、“嫔”，读者当知最初之发现人为郑樵。以上三例，正郑樵“摭正经书”处，亦四库馆臣之所激赏处。

3. 王念孙《广雅疏证·自序》要旨

王念孙《广雅疏证·自序》云：“博士张君稚让（三国魏张揖）……其自《易》、《书》、《诗》、三《礼》、三《传》经师之训，《论语》、《孟子》、《鸿烈》、《法言》之注，《楚辞》、汉赋之解，讖纬之纪，《仓颉》、《训纂》、《滂喜》、《方言》、《说文》之说，靡不兼载。盖周秦两汉古义之存者，可据以证其得失；其散佚不传者，可藉以窥其端绪。则其书之为功于诂训也大矣。”^①此王念孙对张揖《广雅》所作的概述。有清一代，对前人之著作是极难作如此公允而肯定的评价的。这是王念孙作为学人所具备的美德。王念孙，固谦逊博雅之士也，先盛赞张揖之功，惟其有张揖书在，乃有自己所以广之之可能，文人治学之诚，于此可见矣。

王念孙又云：“窃以诂训之旨，本于声音，故有声同字异，声近义同，虽或类聚群分，实亦同条共贯。譬如振裘必提其领，举网必挈其纲（此已隐然有批评张揖之意矣——范批）。……此之不寤，则有字别为音（所谓念别字也），音别为义（非原义也），或望文虚造而违古义，或墨守成训而黜（同‘鲜’）会通。易简之理既失，而大道多岐（同‘歧’）矣。……其或张君误采，博考以证其失；先儒误说，参酌而寤其非。以燕石之瑜，补荆璞之瑕（直指《广雅》通病）。 ”

王念孙于学术一事，绝不囿于先儒之说，只眼独具，言之凿凿。然学者本性谦揖，亦在其中矣。

据王念孙对张揖《广雅》一书之疏证，主要归为两类：一、张揖本人之误（即前“误采”或“误说”者）；二、年代久远，必有书在流传过程中之“讹脱”，则非张揖之过。总计一千零八处，用心之苦，于此可见。王念孙详以开列如下：“又宪（隋之曹宪也）避炀帝讳（名广），始称《博雅》，今则仍名《广雅》……盖是书之讹脱久矣……凡字之讹者五百八十，脱者四百九十，衍者（湮漫也）三十九，先后错乱者百二十三，正文误入《音》者十九，《音》内字误入正文者五十七，辄复随条补正，详举所由。”

既于前文赞《广雅》之功德，又于其错讹，毫不吝情，痛加审问、明辨，王念孙之《春秋》笔法，于此令人拊掌矣。张揖本人于九泉有灵，深应感谢一千五百年后之知音王念孙。

4. 张揖《上广雅表》要旨

唐人陆德明《经典释文序录》云：“《释诂》一篇，盖周公所作。《释言》以下，或言仲尼所增，子夏所足，叔孙通所益，梁文所补，张揖论之详矣。”^②

此论早已为历代注家所否定。盖周公时所无之文，《尔雅》有之，周公则何能与《尔雅》有缘哉！故而，张揖《广雅》为始作者，盖彼时社会所流传者，手抄口传，所误固多也。

徐朝华教授有云：“《尔雅》的作者和成书年代，从古到今说法不一，尚无定论（恐永远无定论矣——范批）。最初说是周公所作（见张揖之上《广雅》表），或说是孔子门人所作。宋代以后学者们认为所谓周公、孔子门人所作，都是依托之词，从而否定了圣人所作的说法……有人认为是西汉末年刘歆伪撰（故尔一人不能作恶，刘歆亦有被后人作箭靶式人物之悲剧——范批）。 ”^③汉武帝时，犍为文学的《尔雅注》出，可见《尔雅》之成书亦不会在汉代，因此，大体上可以断定，《尔雅》最初成书当在战国末年，亦非一人所作也。

《尔雅》成书之年代，当在战国之末。秦焚书坑儒，《尔雅》飘零，是其必然。至汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”之后，犍为文学乃有《尔雅注》，此时注本当较稍后三国张揖之注错讹更多。

《尔雅》之地位，自《汉书·艺文志》、《隋书·经籍志》，直至唐、宋，地位步步高，至南宋《十三经》，

① 王念孙：《广雅疏证》，南京：江苏古籍出版社，2000年，“王序”第1页，下同。

② 陆德明撰，黄焯断句：《经典释文》，北京：中华书局，1983年，第17页。

③ 徐朝华：《尔雅今注》，天津：南开大学出版社，1987年，第2页。

由群经之中跃然而出,成重要经典。辞书本是工具书而成经典,亦足见中国人之于义、形、音之重视。

徐朝华先生有云:“而且今文经学家的注释多侧重于阐明经书中的‘微言大义’”,此正清代大儒王念孙所不取,亦为南宋郑樵所深恶者。郑樵的经、纬之说,鞭辟入里(经——本然——不应识者,纬——附会——应识者),深宜读经者慎诸。后之来者于读《尔雅》之时,正应于本然之“不应识者”加意,而不当于“应识者”为历代酸儒所惑也。

5. 段玉裁《广雅疏证序》要旨

王念孙与段玉裁同为戴震高足,是乾嘉朴学之翘楚。王念孙《广雅疏证》是清代训诂学的重要著作,书成后,段玉裁为之制序。在《广雅疏证序》中,段氏首先将小学之本义简明概括为文字之形、音、义,而于“古”、“今”之名称区别,又有时间先后辩证之看法:“小学有形、有音、有义,三者互相求,举一可得其二。有古形,有今形,有古音,有今音,有古义,有今义,六者互相求,举一可得其五。古今者,不定之名也。三代为古,则汉为今(如伏生之《今文尚书》,即以汉为今也——范批),汉魏晋为古,则唐宋以下为今。”^①

以段玉裁之博学,其所评王念孙,可谓一言九鼎,而其文简意赅,论小学之纲领也。段氏云:“圣人之制字,有义而后有音,有音而后有形。学者之考字,因形以得其音,因音以得其义。治经莫重于得义,得义莫切于得音。《周官》‘六书’:指事、象形、形声、会意四者,形也;转注、假借二者,馭形者也,音与义也。”段玉裁论义、音、形之所从来,窃以为义者,事物本性也,先民必有音以呼之,然后造字以状之。

段氏云:“三代小学之书不传(夏、商、周小学之书有之而佚矣,西汉末刘歆,始有“小学”之名——范批),今之存者,形书,《说文》为之首,《玉篇》以下次之;音书,《广韵》为之首,《集韵》以下次之;义书,《尔雅》为之首,《方言》、《释名》、《广雅》以下次之。”

段玉裁略述形书、音书、义书之首、次,可见《尔雅》一书,成书只可能为周末战国之世,而“小学”之名则为汉刘歆、孔安国之后开始流行,条理清晰而分类有序。

关于文字六义中“转注”、“假借”两义,段玉裁之说简洁明了:“义属于形,是为转注;义属于声,是为假借。”此转注与假借二义之要旨,前之人述焉不详也。

“稚让(张揖的字)为魏博士,作《广雅》,盖魏以前经传谣俗之形音义汇粹(同‘荟萃’)于是。不孰(“孰”,熟也,《荀子·议兵》:“凡虑事欲孰而用财欲泰,夫是之谓五权。”——范批)于古形、古音、古义,则其说之存者,无由甄综,其说之已亡者,无由此例推测。形失,则谓《说文》之外字皆可废;音失,则惑于字母七音,犹治丝棼之;义失,则梏于《说文》所说之本义,而废其假借,又或言假借,而昧其古音;是皆无与于小学者也。”

此段文字于张揖之《广雅》,有微词焉,然亦不甚置置。而其切当有胜于诟骂,此段玉裁陈明王念孙所以注疏《广雅》之必要也。当然,张揖的“荟萃”之功亦不可没也。

“怀祖氏能以三者互求,以六者互求,尤能以古音得经义,盖天下一人而已矣。假《广雅》以证其所得。其注之精粹,再有子云(扬雄),必能知之。敢以是质于怀祖氏,并质诸天下后世言小学者。”此乃段玉裁对王念孙《广雅疏证》的最高评价,“一人而已”,指乾嘉之际,注家遽起之时,能独尊于士林者,舍怀祖无第二人也。

王念孙以精微敏妙的方法研究《广雅》,于义、音、形三者,古义今义、古音今音、古形今形六者辨析审问,则其功至鉅而足为后世学人之规矩也。

释诂第一(《释诂》上下)

邢昺疏云:“释曰:释,解也。诂,古也。古今异言,解之使人知也。……此篇相承以为周公作,但

^① 段玉裁:《广雅疏证序》,王念孙:《广雅疏证》,南京:江苏古籍出版社,2000年,“序”第2页,下同。

其文有周公后事,故先儒共疑焉。”^①

周公之后的事情,周公固不可得而闻,以云周公所作,故先儒疑之。而《释诂上》所载,周公时所有者,则不足怪。《尔雅》注者大体依先秦典籍,若《左传》、《公羊》、《穀梁》、《礼记》、《书经》、《易经》、《论语》、《孟子》、《国语》,尤以《诗经》所引最多。郭璞后之注家,更扩充之,则汉以后之著录者如《汉书·艺文志》中之《尸子》二十篇原文虽佚,而辑录有之。又如西晋初年发现之汲郡战国时魏安釐王墓(或言魏襄王墓)中之先秦古书《汲冢书》,其所载之史料,后之注家当可用之。《尔雅》注,是先有《尔雅》本身之解,语极简约,郭璞以注释之,邢昺更扩充之,邢昺于前人“书名僻异,义旨隐奥者,则具载彼文以祛未寤者”。是则《尔雅》于形、义、音愈晰。后之视今,亦犹今之视昔,邢昺后之注家如郑樵,则观邢昺之疏漏处,中国文字学之前进,正所谓艰难苦恨,实非易事。

《尔雅》之所录字数凡 13113,今之所可用者十之三,习见者十之一,而已于使用上不复见亦不须见者则为文字之古董,然其可贵在古代典籍上苟见之,则读者豁然大朗,以知《尔雅》及其注疏非为当下之日常实用,实专供学者研探古籍所必备,故其为用则大矣。

今试举《释诂》中数例为证:

第一例,《释诂上》:“初、哉、首、基、肇(肇)、祖、元、胎、俶、落、权舆,始也。”

“初”,许慎《说文·刀部》:“𠂔(初),始也,从刀衣,裁衣之始也。”段玉裁注:“见《释诂》。会意,楚居切。……《衣部》曰:制衣以针,用刀则为制之始,引伸为凡始之偶(即‘称’,下同)。此说从刀衣之意。”^②余以为,人类自野蛮而文明,始制衣裳,或以鱼骨,或以兽骨磨以为针;或以兽筋、细藤以为线而连缀为衣。所谓衣者,亦非如今之有领有袖,聊以遮羞而已。知羞矣,则文明之初矣,故“初”为始也,极其切当也。

“哉”,今为语气词,往往用于句尾,与“初”义无涉。邢昺疏云:“哉者,古文作才,《说文》云:‘才,草木之初也’,以声近借为哉始之哉。”《说文·才部》:“才,草木之初也。”段玉裁注:“引伸为凡始之偶。《释诂》曰:‘初、哉,始也。’哉即‘才’,故‘哉生明’亦作‘才生明’。凡‘才’、‘材’、‘财’、‘裁’、‘纔’字,以同音通用。”《说文》更以形象、会意来解“才”字:“从丨上贯一,将生枝叶也。一,地也。”以我之见,一(地也)上植以草木(丨)矣,(丨)枝叶之渐生也。故段玉裁注云:“草木之初而枝叶毕寓焉,生人之初而万善毕具焉,故人之能曰才,言人之所蕴也。”《说文》为郭璞所重,故于《释诂》注中往往引述之。俗语所谓才人者,人之生始已蕴之矣。

“首”,邢昺疏:“首者,头也,首之始也。”这句话颇为费解,“首”如何为“首之始”?语似不通,乃于《说文》中找到答案。原来这源于“𦣻,象发”。段玉裁注:“说百上有𦣻之意,象发形也,小篆则但取头形。”那么,首之始殆为发也。此段玉裁之睿识,倘于古籍、小篆无深刻之研究,是无法对《说文》作注的,正所谓“于许氏之说,正义借义,知其典要,观其会通”^③矣。

“基”,《说文·土部》云:“墙始也。”段氏以为“墙始者,本义也,引申之为凡始之偶。《释诂上》、《周语》、《毛诗》传皆曰:‘基,始也。’”

“肇(肇)”,《说文》作“肇”,𦣻,许慎原书无此字篆体,以讳汉和帝之名也^④。《后汉书》作“肇”。段玉裁以为古有“肇”无“肇”,这是他考证了伏无忌之《古今注》、李贤《后汉书注》,以为伏侯作《古今注》时断无从文之“肇”,李贤也断不会以为“肇”、“肇”为二字,汉人用“肇”作“始”解,则成定论。

① 郭璞注,邢昺疏:《尔雅注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年影印本,第2568页。下引《尔雅》及郭注邢疏,均为此版本,不再一一出注。

② 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1981年,第178页。下引此书,均为此版本,不再一一注明。

③ 王念孙:《说文解字注序》,许慎撰,段玉裁注:《说文解字》,北京:中华书局,1981年,“王序”第1页。

④ 汉和帝刘肇,公元89—105年在位。

“祖”，宗庙之始也。《释诂上》云：“祖，始也”，为宗庙引申之义，则古切^①。

“元”，邢昺疏：“元者，善之长也。长即始义。”段玉裁引《九家易》曰：“元者，气之始也。”《易经·乾卦》首句“元亨利贞”之“元”倘作气之始释，则天地未见之始，有至大之气，冥冥然在焉。元者，始也；亨者，顺也；利者，宜也；贞者，正也。有此四者（非指物质，朱熹所谓天地未见，先有理在之意），然后鸿蒙开，天地生，万物滋，“元”释为“始”，不亦宜乎？

“胎”，邢昺疏：“胎者，人成形之始也。”“始”者引申之义也。佛十二因缘中之“有”也，成形必三月，故《说文解字》作，会意而象形者也。

“俶”，邢昺疏：“俶者，动作之始也。”许慎《说文·人部》：“俶，善也。从人，叔声。”并引《诗经》“令终有俶”（《大雅·既醉》）以为“善”训之证。许慎又曰：“一曰始也。”窃以为此中含人之初皆蕴善也，如此则二说合一矣。

“落”，邢昺疏：“落者，木叶陨坠之始也。”许慎《说文·艸部》：“落，凡草曰零，木曰落。”盖凡木之始生，有抽丝吐绿之渐进过程，而木之落，则大体一阵秋风便“无边落木萧萧下”，故而木落之过程短暂，开始即结束。“陨坠之始”，缘“始”与“陨坠”皆为过程，乃以“落”字证“始”字，会意而已，并非十分确凿。今之人已绝对以“落”为结束，如“落成”、“落幕”等皆是。

“权舆”，邢昺疏：“权舆者，天地之始也，天圆（权）而地方（舆），因名云，此皆造字之本意也。及乎《诗》、《书》雅记所载之言，则不必尽取此理，但事之初始，俱得言焉。”邢昺之意，“权舆”造字之本意，确有天地之始义，然“不必尽取此理”，亦可用于他处。而“初”、“首”、“基”、“肇”、“祖”、“元”数字则见于《诗》、《书》，故曰“义之常行”。扬雄有言，各地方言“皆古今语也，初别国不相往来之言也，今或同”（《方言》卷一）。此郭璞所注《释言》之所由也。

以上以郭璞所注、邢昺所疏之《尔雅》为基础，复参照许慎《说文》于形、义、音之剖析，加上北宋邢昺之疏、清段玉裁之《说文解字注》所作的考证。自4世纪始（郭璞《尔雅注》）至19世纪初叶（段玉裁《说文解字注》），已一千五百年矣，中国文字销铄鏖铸，是一漫长的积渐过程，从这一点上论，中国于文字学之探求，很少有他国文字可比肩者。

我们再就郑樵《尔雅注》略辨其与邢昺《尔雅疏》之区别：如“肇（肇）”字，邢昺疏：“肇者……始开也。”郑樵释曰：“始辟户也。”显然，邢昺言“开”指开门也。而“权舆”，邢昺疏：“天地之始也。天圆而地方，因名云。”郑樵则释曰：“胚胎未成，亦物之始也。”并未对“权舆”作天圆地方诸解释。郑樵有如下看法，或正对邢昺之批评：“可以文义求他，因音借字，不可以文义求者，难专泥此旧注。”

《释诂上》中，多字以言“始”，其中“初”，今常于文章之首用之；“哉”则转换为语尾感叹词；“首”、“基”、“肇”，通常用为“始”义；“胎”、“俶”、“权舆”则已沉寂不复用矣。而“落”字则与今之解相悖（见前文）。

第二例，《释诂上》：“黄发、𪔐（ní）齿、𩺰（tái）背、耇（gǒu）、老，寿也。”郭璞注云：“黄发，发落更生黄者；𪔐齿，齿堕更生细者；𩺰背，背皮如𩺰鱼；耇犹耆（qí）也。皆寿考之通称。”文字一事，远古所留，倘为后之大文人所利用，则传之弥久，则此字（词）之幸也。如东晋陶渊明《桃花源记》用“黄发垂髫，并怡然自乐”；北宋苏东坡《浣溪沙·游蕲水清泉寺》“谁道人生无再少，门前流水尚能西，休将白发唱黄鸡”，意谓我虽白发矣，不欲白发而变黄也。“𩺰”者，鲢科鱼类，背呈青色，且有深蓝色波状条纹，颇类老年人皮肤老化后之状貌，“𩺰背”一词盖源于此。古人亦有于诗文中用之者，如唐郑嵎《津阳门》诗：

① 中国古籍，或有注音，皆用反切，所谓反切者，以第一字之声母配第二字之韵母也，如“祖”则为 zé（则）之声母与 gǔ（古）之韵母相配为 zǔ。余皆类推。《镜花缘》中有腐儒唐敖者至女儿国，不知反切，而众姝皆以反切之音相问答，唐敖一头雾水，以此知古之文人之陋者，亦不知反切为何物也。要之，用反切之法拼音，所用之字必简于被注之字，俾使学人以简而入繁，苟“祖”字注为“猗”（zé）“屹”（gǔ）切，则滑稽甚矣，“祖”且不识，何论“猗”“屹”哉。又古文字或不用反切，直接以简单之字注较生僻之字，如：“鬼”音“伏（fú）”。然则不可反是，若注“伏”音“鬼”，则学人愈入五里雾中矣。

“笑云鲐老不为礼，飘萧雪鬓双垂颐。”指驼背之老人，已鞠躬如也，不须更为礼也。《宋书·谢灵运传》载《撰征赋》：“驱鲐稚于淮曲，暴鰥孤于泗滢”，“鲐稚”犹言老幼也，然今人已不复用。“耆”，郑樵注中引扬雄《方言》云：“秦晋之郊，陈充之会，谓老曰耆。”郭璞注：“耆犹耆也。”音读为 shì，则通“嗜”，爱好也。《庄子·齐物论》：“鸱鸦耆鼠。”苟“耆”字音读为 zhǐ，则作“致使”、“达到”解，《诗·周颂·武》：“胜殷遏刘，耆定尔功。”《毛传》：“刘，杀；耆，改。”后两种音读(shì和zhǐ)，不仅字义杳不相干，读音亦全然不同，而皆见于先秦典籍，不见于《尔雅注疏》，故《尔雅》虽万三千余字，亦不能囊括天下字也，虽经郭璞、邢昺、郑樵诸家注疏，亦不可以为天下之能事毕矣。

第三例，《释诂上》：“故、郤、盍(胡腊切)、翕、仇、偶、妃(pèi，通‘配’，婚配)、匹、会，合也。”这些字大体与“合”字同义，唯一“仇”字，盖与今日之字义正相反。《左传》有云：“怨耦曰仇”，“耦”同“偶”，相对合也。此正所谓“怨无大小，生于所爱”，“爱”与“仇”为孪生，以“仇”作“合”解，今人往往不能理解，而民间称对偶为“怨家”，似可以于此作一旁证。《尔雅·释诂上》又一相近之例：“仇、讐、敌、妃、知、仪，匹也。”邢昺疏云，“仇者，孙炎云‘相求之匹’。讐者，俦、侣、辈、类之匹也。敌者，相当之匹也。”《诗·周南·关雎》：“窈窕淑女，君子好仇”，此苟望文生义，不通《尔雅》，必作荒唐之解。“君子好仇”，今本《诗经》皆作“君子好逑”，其实古文“仇”与“逑”同，好仇者，好逑也，好的伴侣也。这是《尔雅》提供我们的最佳“索隐之方”的例证。

第四例，《释诂下》：“印、吾、台、予、朕、身、甫、余、言，我也。”印(áng)，《诗·邶风·匏有苦叶》：“人涉印否。”原诗描写爱情之女方，等待男方，虽有舟可渡河而不登，所谓“招招舟子，人涉印否。人涉印否？昂须我友！”郭璞注：“印，犹殃也。”而《说文·女部》云：“殃，女人自称，殃我也。从女央声。”此诗本是卫国流行已久的爱情民歌。《诗序》则必称此诗“刺卫宣公及其夫人宣姜”，又有王先谦者解为“贤者不遇时而作也”。此正所谓好事者强解民歌。董仲舒云：“诗无达诂。”诗之含蓄，固无确凿不二之解。反之，倘强为解人穿凿附会，则必成盲人之扞象，瞎子之断匾矣，此与“诗无达诂”盖非一义也。

此例中“吾、予、身、甫、余”，今人尚偶以用之，而“印、台、言”不见用，“朕”则自秦始皇起专为皇帝之自称，太后听政时亦自称朕，在先秦则皆用以自称。如屈原《离骚》：“朕皇考曰伯庸”，意即我的父亲(皇考)的名字叫伯庸。

第五例：“诏、亮、左、右、相，导也(郭璞注：“皆谓教导之”)。诏、相、导、左、右、助，勛(音‘虑’，谓赞勉)也。亮、介、尚，右也(绍介、劝尚，皆相佑助)。左、右，亮也。”郭璞注：“反复相训，以尽其义。”《诗·周南·关雎》：“关关雎鸠，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑(‘逑’同‘仇’，见前文)。参差荇菜，左右流之。窈窕淑女，寤寐求之。求之不得，寤寐思服。悠哉悠哉，辗转反侧。参差荇菜，左右采之。窈窕淑女，琴瑟友之。参差荇菜，左右芼之。窈窕淑女，钟鼓乐之。”这本是一首天然朴素的爱情民歌，后人必解为：“《关雎》，后妃之德也。《风》之始也，所以风天下而正夫妇也。故用之乡人焉，用之邦国焉。”(古文《诗大序》)又“参差荇菜，左右流之”，因为译者往往不读《尔雅》，解为“参差不齐的荇菜，在左右漂流”，这也属望文生义。其实此诗三段，首段言美好的女子，正是君子的佳偶，二、三段则诗之“比”也，那参差不齐的荇菜，“左右流之”，流，选择也。男女相互扶持以选择所采之荇菜也。男欢女爱包含着朴素的相依为命的内心诉求，真挚感人之处正在于此，其中穿插着哀而不伤的描述，有一波三折之感。这一切与后妃之德何涉哉？

今日口语之“相夫教子”，“相”者亦帮助之意，口语中有极高典雅者，唯今人不知其所出耳。

又：“战、慄(栗)、震、惊、慙(女板切)、竦、恐、慄(即‘慄’也)，惧也。”这其中除“慙”字今所不用，其他各字皆为习见常用字。“痛(pū)、瘡(tú)、虺颓(huī tuí)、玄黄、劬(qú)劳、咎(jiù)、頽(cuì)、瘡(qín)、瘡(yù)、鰥(guān)、戮(lù)、癩(shǔ)、癩(luán)、瘰(lí)、痒(yǎng)、疥(qí)、疵(cī)、閔(mǐn)、逐、疚(jiù)、癰(mèi)、瘡(cuó)、疥(fèi)、癰(dàn，又读 dǎn)、瘰(zhài)、瘰(mò)、瘰(jí)，病也。”其中“虺颓”、“玄黄”二词，郭璞以为孙炎之解不能弘通：“而说者便谓之马病，失其义也。”郭璞以为是“皆

人病之通名”。然谓马之病,亦有所据,《诗·周南·卷耳》:“陟彼崔嵬,我马虺颓。我姑酌彼金罍,维以不永怀。陟彼高冈,我马玄黄。我姑酌彼兕觥,维以不永伤。”《毛传》:“玄黄、虺颓,病也。”王引之《经义述闻》卷五:“虺颓,叠韵字。玄黄,双声字。皆谓病貌也。”古人用词亦往往借用,此处非指人之病,是马之病也。后人尤应注意者,“天地玄黄”(指高天之深青与大地之黄色),言天地之色,非指病也。而“劬劳”一词,有两种用法,一为连用,如《诗·小雅·凯风》:“棘心夭夭,母氏劬劳。”《毛传》:“夭夭,盛貌。劬劳,病苦也。”一为同义复词,《诗·小雅·鸿雁》:“维此哲人,谓我劬劳。维彼愚人,谓我宣骄。”王引之《经义述闻》卷六:“‘宣骄’与‘劬劳’相对为文,劬亦劳也,宣亦骄也。”此中言病之字,今除“劬劳”一词连用,“咎、顿、痒、疾、癯”数字犹偶为信而好古之文人所用,其他诸字几已绝迹,然古代典籍既有,则《尔雅》必备,这是一本考据学家所用的字典,不可因少用于今而忽略之也。

在《释诂下》中,我们发现有一处,或为近代学界所未有人提及者:“俨(yǎn)、恪、祗(zhǐ)、翼、誾(yīn)、恭、钦、寅、懞(rǎn),敬也。”其中“恪”字,见于近代大学人陈寅恪、或吾之姑祖父大画家陈衡恪之名,徐朝华先生《尔雅今注》^①上注音为 kè,并举《国语·周语中》“以恪守业则不懈”为例。而郭璞注则为“恪,虚各切”,即“虚”字声母 x 与“各”字韵母 uè 相配念,则为谐谑之“谑”,世人皆称陈寅恪、陈衡恪为陈寅恪(xuè)、陈衡恪(xuè),而未闻念陈寅恪(kè)、陈衡恪(kè)者。凡是陈寅恪先生自己在签外文时则签 kè 音,这就使人疑其所以。以吾之见,以陈寅恪父亲陈散原(三立先生,先曾祖范伯子当世先生之亲家)之渊博,取“恪”必用古音,而古人用“恪”于名,如五代之画家石恪,从来皆念石恪(xuè),而未闻念石恪(kè)者;而《尔雅》则惟有 xuè 音(虚各切),这就更使人不解,陈散原不可能不告诉陈寅恪、陈衡恪应念“虚各切”即 xuè,而以陈寅恪之渊博亦不可能不读《尔雅》,这就表现了陈寅恪对读音的灵活掌握,见外国人则念 kè,讲深了他们也茫然。而于国中,则从来皆用陈寅恪(xuè)。从而联系五代画家石恪(xuè),自古皆念石恪(xuè)。由此可知,凡用于名必读 xuè。这在《尔雅》上未及详述,作为十翼范曾读《尔雅》之一心得可也,谈不上发明。

再谈“翼”字,邢昺疏曰:“小心之敬也。”顺便提及本人之字“十翼”,此文燕堂翁所赐字也。《十翼》者指战国至汉孔子门人伪托孔子之名所作之《易》疏十篇文章:《彖》上下、《象》上下、《文言》、《系辞》上下、《说卦》、《序卦》、《杂卦》也,其对《易》有“小心之敬”在焉,故称“十翼”,虽为伪托,然已成《易经》不可分割之主要内容。古人有但留其言,不留其名的雅量,不似今日之但求浮名而不务实学者。“翼”字于日常生活中有“小心翼翼”之语,谨慎重于敬仰,与《尔雅疏》中“小心之敬”有分量上之差异,“小心之敬”则敬之唯恐不周,而“小心翼翼”则为事处处恐有所失也。前者出于心,而后者慎于事。

至于“俨”字,郭璞注:“俨然,敬貌”,敬外更有庄在焉。屈原《离骚》:“汤禹俨而祗敬兮,周论道而莫差。”极言商汤、夏禹与周初对天道的敬仰。王国维《人间词话》第十八则论李煜词:“后主之词,真所谓以血书者也。宋道君皇帝《燕山亭》词亦略似之。然道君不过自道身世之戚,后主则俨有释迦、基督担荷人类罪恶之意,其大小固不同矣。”是说李煜词中所包含的广大慈悲,其庄敬不在词内而正在词外,此所以宋徽宗所不及处。

古与今,乱与治,能相反而兼通,此亦中国文字之妙。兹于《尔雅·释诂下》举两例:“肆、故,今也。”邢昺释云:“即以肆之一字为故今,因上启下之语,郭氏字别为义云:‘肆既为故,又为今。今亦为故,故亦为今,此义相反而兼通者,事例在下。’‘在下’者,谓在下文‘徂、在,存也’注。”我们往文后索查之,果见《释诂下》:“徂(cú)、在,存也。”郭璞注:“以徂为存,犹以乱为治,以曩为曩(shǎng),以故为今。此皆诂训义有反覆旁通,美恶不嫌同名。”邢昺之疏则云:“释曰:《郑风·出其东门》‘匪我思且’,郑笺云:‘非我思存也。’徂、且音义同,在训存者,常语也。上云‘徂,往也’,往则非存,故郭氏引类以晓人也。云‘美恶不嫌同名’者,案隐七年《公羊传》云:‘贵贱不嫌同号,美恶不嫌同辞。’何休云:‘若继体君亦称即位,继弑君亦称即位,皆有起文美恶不嫌同辞。’是也。若此篇往也、死也亦称徂,是恶

① 徐朝华:《尔雅今注》,天津:南开大学出版社,1987年。

也;存也亦称徂,是美也。各有其义,故称‘美恶不嫌同名’。”范按:郑樵《尔雅注》与郝懿行《尔雅义疏》皆以《诗·郑风·出其东门》为例同意邢昺之注,而朱熹之《诗集传》、杨树达《词詮》则以为“且”无“存”义。以邢、郑之博学,或有古籍以证其说,今存而不论。

前引文中“以乱为治”,于先秦诗文中亦有见之,屈原《离骚》结尾:“乱曰:……”,指全诗舒肆愤懑,极意陈词,或去或留,文采纷华,正所谓“纷总总其离合兮,斑陆离其上下”,至此,“乱曰”以下实总言之、统言之之意,亦“以乱为治”,发理词指,总撮其要也。读上古之文,尤应于此加意,稍一疏忽,词义正相反也。

人之亡,今日曰“死”,然《尔雅》曰:“崩、薨、无禄、卒、徂落、殢,死也。”邢昺疏云:“此皆死之别称也。《曲礼》曰:‘天子死曰崩,诸侯曰薨(hōng),大夫曰卒,士曰不禄,庶人曰死。’郑注云:‘异死名也。’……郭云:‘古者死亡尊卑同耳。’”则古代称人死亡不分尊卑,如《尚书》谓尧死曰“徂落”,徂,往也,即今日口语“人已走矣”,“往落”,若草木之叶落也。

以上仅举例说明《释詁》的意义:“生今之世何由识古人语,此释詁所由作。”(郑樵《尔雅注序》)

释言第二

郑樵于《尔雅注序》中称:“五方语言不同,生于夷何由识华语?此《释言》所由作。”又邢昺于《尔雅·释言》疏云:“释曰:《说文》曰:‘直言曰言。’仲尼曰:‘言以足志。’介之推曰:‘言,身之文也。’”(非纹身也,自身之文,则指发于此身言也——范批)古人有以一句为一言者,有以一字为一言者,要在《释言》所解决的问题,正是方言而已。扬雄《方言》(以下《輶轩使者绝代语释别国方言》皆简称《方言》)卷一云:“敦、丰、厯、□、𡗗、般、𡗗、奕、戎、京、奘、将,大也,凡物之大貌曰丰。……皆古今语也,初别国不相往来之言也。”邢昺于《尔雅·释言》疏云:“今或同,而旧书雅记,故俗语不失其方,而后人不知,故为之作释也。是曰‘释言’。”邢昺重在释方言之义,而未一一实指其方。

扬雄虽为西汉人,早邢昺千余年,然其著足补邢昺之不足。扬雄《方言》,正昔年郭璞所谓“巡游万国,采览异言”者矣。

更上溯《方言》之所从来,西汉扬雄与刘歆来往书信,商研“别国不相往来之言”,原十五卷,今本十三卷。仿照《尔雅》体例,将古今各地方言中的同义词以聚合之,作一通释。大都注明通行地区或范围,此正《尔雅》所缺者也,因之其《释詁》与《释言》似无大别,而扬雄《方言》则必标明地域或国名。如前文所述《诗·周颂·武》“胜殷遏刘,耆定尔功”之“刘”字、“耆”字,《毛传》:“刘,杀;耆(zhǐ),致。”《诗·周颂·武》并未涉方言。而扬雄于《方言》中则明确指出:“虔、刘、惨、淋,杀也(今关西人呼打为淋,音廩,或洛感反)。秦、晋、宋、卫之间谓杀曰刘,晋之北鄙亦曰刘。秦、晋之北鄙,燕之北郊,翟县之郊谓贼为虔(今上党潞县即古翟国)。晋、魏、河内之北谓淋为残,楚谓之贪,南楚江湘之间谓之欺(言欺淋难猷也)。”^①

《尔雅》中所不见之字如“嫀”(liáo,“嫀”亦作“僚”,《尔雅》中亦不见),美好也。《文选·傅毅〈舞赋〉》:“貌嫀妙以妖蛊兮,红颜晔其扬华。”李善注引《毛传》曰:“嫀,好貌。”而于扬雄《方言》中则有“𡗗(错眇切)、嫀(洛天反),好也。青、徐、海岱之间曰𡗗,或谓之嫀(今通呼小姣洁喜好者为嫀𡗗)。好,凡通语也。”由此一例,《尔雅》虽万三千余字,以扬雄之意,《方言》所含者,非必为《尔雅》所有,后之真欲读通古典书帙者,必于《尔雅》、《方言》、《说文》诸著述中通驿互联,然后知《昭明文选》中《舞赋》词义,否则,即使通《尔雅》一部,亦不能畅达古籍之旨也。《尔雅》中无“嫀”与“僚”,而《诗·陈风·月出》中有“月出皎兮,佼人僚兮,舒窈纠兮,劳心悄兮”。《尔雅》郭注邢疏因《尔雅》中无“嫀”(僚)字,皆通释为“好”义。窈,幽远也;纠,愁结也,男女相悦,千万风情,本不可曲尽者,而诗则含蓄,读者恍知其丽情可矣。朱熹《辨说》云:“此不得为刺诗。”意即此为一纯粹之爱情诗,不必强解为讽喻之诗。然

① 扬雄:《方言》卷一,《四部丛刊》本。

独有不然者,《诗义折中》(乾隆御定,孙嘉淦等纂)、《诗古微》(魏源著),皆以佞人指斥陈灵公所淫其大夫陈御叔之妻夏姬,而以诗中“舒”字,指实为夏姬所生之子夏微舒(夏南),牵强附会如此,亦可谓腐儒矣。

所以举以上一例者,仅为陈明一种观点:《尔雅》于《诗经》等先秦典籍亦不能万无一失,而后之来者,对《诗经》一首《月出》即有种种解释,“诗无达诂”一以知诗之涵容广大,不宜一言以蔽;一以读诗本是读者自家事,鲁迅所谓:“看人生因作者而不同,看作品因读者而不同”,是为睿识。

释训第三

邢昺疏云:“此篇以物之事、义、形貌告道人也,故曰‘释训’。案此所释,多释《诗》文,故郭氏即以《诗》义解之。”南宋郑樵又云:“物有可以理言者,以理言之,有不可以理言,但喻其形容而已。形容不可明,故借言之利以为证,此《释训》所由作。”(《尔雅注序》)这段话的意思是“释训”在文字上的作用,乃指荀物之事、义、形,有以理喻不足明者,然以形容喻之则足以明,如李清照之《声声慢》:“寻寻觅觅,冷冷清清,凄凄惨惨戚戚”,理何在哉?而其孤寂苦寒之状貌,宛然纸上;“梧桐更兼细雨,到黄昏点点滴滴”,“点点滴滴”,理何在哉?然其难煎难熬之情,隐然句外,此郑樵所谓“但喻其形容而已”、“借言之利以为证”也。

中国文字于叠字(同样一字叠而重之)之为用大矣。崔颢《黄鹤楼》“晴川历历汉阳树,芳草萋萋鹦鹉洲”,此处“历历”、“萋萋”真所谓借言喻形,生动、蕴藉,非言理可达者矣。《尔雅·释训》中所引叠字凡百数,且多为《诗经》之用字,所以这一篇是读《诗经》不可或缺的经典文章。如《诗·卫风·淇奥》:“如切如磋,如琢如磨……有斐君子,终不可谖兮(道盛德至,善民之不能忘也)。”此处用四“如”字,以言君子之修为如切磋象骨以成器,以喻人须学问以成德,听其规谏以自修。这首诗是足以流芳百世、以昭千秋的杰构。

叠字于《诗经》中之所以常用,乃诗之节奏感所需也。今举例如下:惴惴,见《诗·秦风·黄鸟》(言危惧也);肃肃,见《诗·大雅·思齐》(言恭敬也);穆穆,见《诗·周颂·雍》(言谨敬也);斤斤,见《诗·周颂·执竞》(言明察也);兢兢业业,见《诗·大雅·召旻》(言危惧也);矫矫,见《诗·鲁颂·泮水》(言壮勇也);烈烈,见《诗·小雅·黍苗》(言严猛也);薨薨,见《诗·周南·螽斯》(言众多也);委委,见《诗·邶风·君子偕老》(言美貌也);孿孿,见《诗·卫风·硕人》(言盛饰也);迟迟,见《诗·豳风·七月》(言安徐也);赫赫,见《诗·大雅·常武》(言盛疾也);蓁蓁,见《诗·周南·桃夭》(叶之盛也);蹢躅,见《诗·大雅·板》(小人得志也);邈邈,见《诗·大雅·抑》(“邈邈”同“藐藐”,烦闷也);居居,见《诗·唐风·羔裘》(相憎恶也);忉忉,见《诗·齐风·甫田》(心忧也);峨峨,见《诗·大雅·棫朴》(盛壮也);子子孙孙,见《诗·小雅·楚茨》(世世昌盛也);嚶嚶,见《诗·小雅·伐木》(鸟鸣以和也);宴宴,见《诗·小雅·北山》(优闲也);谑谑,见《诗·大雅·板》(乐祸助虐也);秩秩,见《诗·大雅·假乐》(清也)。以上二十三例,今人亦往往用之,皆有形容生动之致,有不可言尽之理在焉。

亦犹《释诂》郭璞注之“贵贱不嫌同号,美恶不嫌同名”者,即字面相反,义则相同者,如邢昺疏“勿念,勿忘也”。亦有仅为解释一个字,如《释训》:“不辰,不时也。”郭璞注:“辰亦时也。”《释训》:“蠢,不逊也。”邢昺疏:“蠢,动也;逊,顺也。”而不似《释诂》中多字一义者,如“美女为媛”,“美士为彦”,“之子者,是子也”,“婆娑,舞也”,“鬼之为言归也”(人死为鬼,若归去然,古者谓死人为归人)。

与《释诂》不同者,非多字一义,一字一义也;与《释言》不同者,与方言无涉也。然《释诂》、《释言》、《释训》,皆以明文字之形、音、义,其致并无根本之齟齬,唯侧重之不同耳。

释亲第四

《释亲》一篇,无所谓考证,世所公称者耳,于《尔雅》之中亦仅聊备以查而已,更无微言大义在,今仅举父系为例开列于次:

高祖王父之姐妹为高祖王姑；
 曾祖王父之姐妹为曾祖王姑；
 曾祖王父之考为高祖王父；
 曾祖王父之妣为高祖王母；
 王父之考为曾祖王父；
 王父之妣为曾祖王母；
 王父之姐妹为王姑；
 王父为祖父；
 父之从父舅(音昆)弟为从祖父；
 父之从父姐妹为从祖姑；
 父之从祖姐妹为族祖姑；
 父之从父舅弟之母为从祖王母；
 父之从祖舅弟之母为族祖王母；
 父之兄妻为世母；
 父之弟妻为叔母；
 父之从父舅弟之妻为从祖母；
 父之从祖舅弟之妻为族祖母；
 父之从祖祖父为族曾王父；
 父之从祖祖母为族曾王母；
 父之妾为庶母；
 祖，王父也；
 舅(音昆)，兄也；
 王母为祖母；
 父之世父、叔父为从祖祖父；
 父之世母、叔母为从祖祖母；
 父为考；
 母为妣；
 父之舅弟，先生为世父；
 父之舅弟，后生为叔父；
 父之姐妹为姑；
 从祖舅弟为族父，族父子相谓为族舅弟；
 族舅弟之子相谓为亲同姓；
 先生为兄(指男)；
 后生为弟(指男)；
 兄之子弟之子相谓为从父舅弟；
 先生为姐(指女)；
 后生为妹(指女)；

以上所列表仅父系上溯者，已繁缛如此，足证古人于家族世系序列之精细及称之为苛严，开列之表仅上溯四世，即自父、祖父、曾祖父、高祖父，连同男自身共五世耳。

以下所开列者为男之后世，为便于阅读计，亦排比如下：

子；
 子之子为孙；

孙之子为曾孙；

曾孙之子为玄孙；

玄孙之子为来孙；

来孙之子为晁孙(晁,在此作“后”解,与前之“从父晁”弟之“晁”,字同而义殊)；

晁孙之子为仍孙；

仍孙之子为云孙。

于今之世,自子以下称下延四世,至玄孙可矣,来孙、晁孙、仍孙、云孙,则可称下嗣五、六、七、八世孙,正不必泥古也。邢昺之疏中,有一处,对《礼记》之释有异议,云《礼记》曰,生曰“父、母、妻”,死曰“考、妣、嫔”者,邢昺以为此乃“一家之说尔,学者胶柱,遂为生死定称,非也”。并举《尚书·康诰》之文云:“大伤厥考心”,考为生者,方可伤心;举《尚书·酒诰》之文云:“聪听祖考之彝训”,此言祖考犹健在,故能对后人训之;举《尚书·舜典》之文云:“如丧考妣”,考妣健在,故称“如丧”,设考妣已死,何称“如丧”?以上三篇经典,皆以生称考妣也。

《尔雅·释亲》中犹有母系之称谓系列,以其词今已所用甚少,其重要性在远古之世似亦不如父系,兹从略。读《尔雅》重在训、诂,而不重于此,读者宜深知之。

释宫第五

此篇所述,最称琐杂,而其名号皆循周初之制。然则制随时移,则未见述其演化,除宫室而外,兼及道路、行走诸词,于今亦所用极少,或早非旧义。姑且留此一节,勿使《尔雅》结构有损也。

今略举其当注意处,以免徒枉费神。“宫谓之室,室谓之宫”,郭璞以为“同实而两名”。邢昺进一步谓:“古者贵贱所居皆得称宫……至秦汉以来,乃定为至尊所居之称。”

《尔雅》所述屋宇,大体为周制,夏、殷杳远,恐无此复杂,而其名于今亦毫无意义。如“牖(yǒu)户之间,谓之扂(yǐ),其内谓之家。东西墙谓之序。西南隅谓之奥,西北隅谓之屋漏,东北隅谓之宦,东南隅谓之窻(yào)”,然东汉至三国之大儒郑玄、孙炎已然模糊,郭璞亦曰“其义未详”,邢昺评其对“屋漏”之解释,谓:“郭云‘其义未详’者,以孙、郑之说皆无所据,故不取也。”(即孙炎望文而杜撰其义曰:“屋漏者,当室之白日,光所漏入。”足见时称东州大儒孙炎者,亦有疏漏处,更无论其他矣)以此,下边仅举其确切者以论。

一般屋宇今犹日用者如“枢,枢者门扉,开阖之所由也”。墙谓之墉;阁谓之台;有木者谓之榭;鸡凿垣而栖,为榭(见《诗·王风·君子于役》);连谓之簷(yí),指堂楼阁边小屋。近人自谦其居不大,如徐世昌自称其书房为“晚晴簷”;观谓之阙,邢昺于疏中引刘熙《释名》云:“阙在门两旁,中央阙然为道也。”余因忆少年时供职中国历史博物馆,所分配余之住房正端门内、午门前之西阙门偏南一室。时已破败,“算只有殷勤,画檐蛛网,尽日惹飞絮”矣。南北两室,中间确是阙然过道。

至于人之路行,古人亦分之详矣,《释训》云:“室中谓之时,堂上谓之行,堂下谓之步,门外谓之趋,中庭谓之走,大路谓之奔。”除“时”字今已不用,其他亦皆用于人与动物之走,然其义已非畴昔矣,即使先秦之文人恐亦参差用之,非为定则。如屈原《离骚》:“步余马于兰皋兮,驰椒丘且焉止息”,非指堂下也;“忽奔走以先后兮,及前王之踵武”,非仅指大路也,亦言其急迫之速也。案图索驥,驥或可得;而案字索句,恐其义多乖。《尔雅》或其后注疏笺解,皆为提供一种或多种解释,而中国文字所特有的丰富性,正如清袁枚《续诗品·著我》所谓“字字古有,言言古无”,正极言字于句中排列组合之地位不同,则其境界、意味顿殊,切不可胶柱鼓瑟,刻舟求剑也。

《释训》云:“室有东西厢曰庙,无东西厢有室曰寝,无室曰榭,四方而高曰台,陝(狭窄,《说文·自部》:“陝,隘也。从自,夹声。”)而修曲曰楼。”此皆周制,所维系之时间至晚为战国,且也诸侯纷争,各有标榜,正不必依周制造屋,历史有其名,彼时或有其专用,知之可矣。

释器第六

《说文解字》有“𩚑”字，小篆𩚑，众口也；而“器”小篆为𩚑，皿也。《说文·皿部》曰：“皿，饭食之用器也。”然则皿专谓食器，器乃凡器统称。唐陆德明曾论“器”、“械”两字，谓“有所盛曰器，无所盛曰械”。原始先民最初之造器，大体为饮水、食物、储粮之用，是为众人之口也，犬所以守之。可见属于新石器时代，私有财产渐渐有之，不过陶罐、陶盆之类，亦须有犬守之矣。故“器”字为会意字。此段玉裁之说，足可信也。

其中提及“豆”、“缶”，豆为礼器，而制豆之材料和图像则有分教：“中大夫以上画以云气，诸侯以象，天子以玉。”而民间作为祭祀、享燕所用者，“豆实四升，用荐菹醢”，屈原之《离骚》：“后辛之菹醢兮，殷宗用而不长。”王逸《楚辞章句》谓“藏菜谓菹，肉酱曰醢”，以我之意，“后辛”两句指商纣王残忍暴戾，菹醢非谓其藏菜与肉酱，而指对忠良之残害杀戮以为肉酱也。与后边“不量凿而正枘兮，固前修以菹醢”是同样写忠良不度君贤愚，竭其忠信，反被罪过而身殆也。缶，盆也。邢昺引《诗·陈风·宛丘》云：“坎其击缶”，则缶是乐器。邢昺又举《易·离卦》：“九三：日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟。”《史记·廉颇蔺相如列传》：“蔺相如使秦王击缶”，缶是乐器无疑也。庄子妻歿，彼则击缶而歌。当然，缶也可以为盛水、盛酒、汲水之器。

犹有一词：“𦉳”(zòng)，𦉳网，细密之鱼网也。《尔雅·释器》又云：“鸟𦉳谓之罗，兔𦉳谓之罝(jū)，麋𦉳谓之罍(máo)，𦉳(zhì)𦉳谓之𦉳(luán，用捕野猪也)，鱼𦉳谓之𦉳(gū)。”𦉳，大网也。以捕鸟、兔、猪，皆以一只为目标，不须大张罗网也。鱼则不然，其于游也，成群结伙，故网须大而所捕获多也。

又彝、卣、鬯(léi)三者皆为酒器，彝则分鸡彝、鸟彝、斚彝、黄彝、虎彝、犀彝，盖以形状名之也。邢昺疏云：“孙炎云‘尊彝为上，鬯为下，卣居中’……鬯者，尊之大者也。”因此尊、彝、鬯、卣，形制大小有别，非使用者之地位有殊也。

鼎绝大谓之鼐，近代研究青铜之学者有郭鼎堂(郭沫若)、夏鼐者，其于青铜之情感可谓深矣。若论青铜器一项，《尔雅》所载，亦仅择其要者，《尔雅》之众多作者所见之商、周青铜器，绝不止十数事。仅就本人所知，如爵、盃(hé)、觚(gū)、簋(guǐ)、甗(yǎn)、壶、甗(bù，旧读 pǒu)、觥(gōng)、解(zhì)、罐、釜、盘、俎、角、盂、簠(fǔ)、饔、饔(xǔ)、禁、錡、敦、匱、鉴、搏、樽、鎬、罍于、虎子、杯、鍙(móu)等等，或为酒器，或为贮器，或为冥器、或为饰物，不一而足。所有此等器物，皆殷、周所常见，《尔雅》之所以不载者，因《尔雅》毕竟不是百科全书，凡所载者是作者举例，故不能责其不全也。又如青铜之兵器(陆德明所谓“无所盛者，械也”)，若戈、钺、刀、剑、匕、矛、斧、戟，乐器若铙、编钟等等不在陆德明所论器之范围，更不须于此节苛求。《尔雅》中所提之青铜器有甗，《方言》云：“甗自关而东或谓之‘甗’”，见前文以为所缺之“甗”，实因方言之不同，故《尔雅》未之录也。

至于制造不同质之器物，所用字亦异，《尔雅·释器》云：“象谓之𦉳(hú)，角谓之𦉳(xué)，犀谓之𦉳(cuò)，木谓之𦉳(duó)，玉谓之雕，金谓之𦉳(lòu)，木谓之刻(上边之‘𦉳’，砍木也，下边之‘刻’，制作也)，骨谓之切，象谓之磋(此处与前‘象谓之𦉳’之不同，窃以为‘𦉳’乃细工，使色如𦉳之白；而‘磋’乃粗工，使成器形也)，玉谓之琢，石谓之磨。”邢昺皆有详疏于注后，如举《论语·学而》郑注“切磋琢磨，以成宝器”，是孔子对君子修为之重视，一如造就宝器之琢造磨砺也。

此篇中有“黄金谓之𦉳(dàng)，其美者谓之𦉳(liú)。白金谓之银，其美者谓之𦉳(liáo)”。此处两点当引起兴趣：一，上古之世，恐尚未见今之白金，今之白金较黄金为昂，古之银(白金)固较黄金为廉。二，又此“𦉳”字，不免想起上文所引《诗经》之“月出皎兮，佼人𦉳兮”，皆言美也，忆昔于长安参加社教运动，其地土语称美皆“𦉳”(亦“𦉳”)。方言历三千年而不变，足见中国文字语言音读之稳定性，读扬雄之《方言》，此类例证极多，往往为之感喟久之。

释乐第七

《释乐》一篇于《尔雅》中最短,郑樵一言概之曰:“乐器命名亦异”,仅略述乐器之名。

然而郭璞《尔雅注》于中国所论五音——宫、商、角、徵、羽之所从来述焉不详,称“皆五音之别名,其义未详”。所幸邢昺略考其事,引汉人之说而有疏焉。即郑玄所说亦甚略,似彼时《乐经》已亡佚。如解释“宫”字,按孙叔然(前文所提三国时魏经学家孙炎)云:“宫浊而迟,故曰重也。”(《尔雅·释乐》:“宫谓之重。”)邢昺以为“孙氏虽有此说,更无经据,故不取也”。所以“宫”字以下:“商谓之敏,角谓之经,徵谓之迭,羽谓之柳”。邢昺云:“未见义所出也”,当然也在“更无经据”之列,然今之人皆知声音之由洪大嘹亮而至幽微细小之排列为宫、商、角、徵、羽,如此而已。

文中所列举古代之乐器瑟、琴、鼓、磬、笙、簾(chí)、埙(xūn)、大钟、大箫、大管、大簫(yuè)皆有别名,兹不赘。

而于奏乐或歌唱中专有之词,如“步”,今之诗人读古人或近人之诗而赏之,复感其声韵佳美入耳,则不觉技痒,曰步某某诗用原韵。而“和乐”则又另有释之。邢昺疏云:“八音克谐,无相夺伦,谓之和乐。乐和则应节,《乐记》云‘治世之音安以乐,其政和’是也。”这是乐为礼辅亦所谓礼乐相将,这便是一种太平盛世的景象。

释天第八

《释天》一篇虽于《尔雅》中字数不多,然所涉及凡十二类,其中四时,仅言“天”于春、夏、秋、冬之名称。谓“春为苍天,夏为昊(hào)天,秋为旻(mín)天,冬为上天”,其实皆可为天之代称,并无绝对之界限。亦有尊称其为“皇天”者,如屈原《离骚》:“皇天无私阿兮,览民德焉错辅。”远古先民皆以“天”为至高无上,《说文·一部》:“天,颠也。至高无上。从一、大。”段玉裁注:“至高无上,是其大无有二也,故从一、大,于六书为会意,凡会意合二字以成语。”先外祖父缪篆先生于《老子古微》中释“大”字,以为“一”指天,而加上负阴抱阳之人则成“大”^①。《老子·第二十五章》云:“有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,字之曰道,强名之曰大。”其意指“大”字亦即是无可穷极之“道”。强名之曰“大”。强者,实指人之认识本无能力名之也。“人法地,地法天,天法道,道法自然”,此处,人、地、天是目所能见者;而道、自然则目所不能见者。《礼记·礼运》云:“大道之行也,天下为公。”指循道以行,则“天下为公”的盛世方会来到人间。天之下为人间,而天之上则为道,道之上更有“自然”。以我的解释,“自然者,自在而已然之存在也”。自在,言其无处不恰如其分,这是无始无终的至大无二的存在,是为一。一与人合,是为“大”,“大”即“道”之名,道上加一,则为天,这其中所包含的哲理可谓交错而不紊,奥繁而显易。

天——道——自然,笼罩着自然万物、社会人生。孔子曰:“人能弘道,非道弘人。”(《论语·卫灵公》)意指人类是可以依循天所垂象,依之弘扬;而“天”则其大无涯,其所具之伟力唯展示“道”而已,不能命人弘扬之。这是孔子对认识主体——“人”的潜力的无限信赖。天是无所不知的,但不是无所不能的,“能”还得凭藉人类自身。这就是在天人关系上,中国所固有的无穷智慧。许慎所云“天,颠也”,极言天之高不可攀,微予人类,自当仰瞻烟霞,伏惟再拜,然后努力行事,庶可弘道。

夏、商、周皆重祭祀鬼神,彼时虽无实际意义上的宗教,而来自原始社会人类对天地、节候、生命之神秘敬仰,遂有种种的祭奠,类别之繁杂,不可胜数。《十三经》中《礼记》、《周礼》、《仪礼》,皆是引述其有关这方面的活动内容,包括仪式、服饰、司职等等。如《尔雅·释天》中,郭璞、邢昺所引用之古籍即有《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《诗经》、《论语》、《公羊传》、《穀梁传》等等。随手择其一项如祭马,因马为农耕、战伐所必备,《尔雅·释天》:“既伯既祷,马祭也。”则《诗·小雅·吉日》有“既伯既祷”,邢

^① 缪子才:《老子古微》,广州:国立中山大学文学院印,民国26年(1937)出版。

曷则引《毛传》：“伯，马祖也。重物慎微，将用马力，必先为之祷其祖。祷，祷获也。”而郭璞注云：“伯，祭马祖也。将用马力，必先祭其先。”邢昺疏之云：“知伯是祭马祖者，为马而祭，故知马祖谓之伯者。伯，长也，马祖始是长也。”考据之周详，固令人敬佩。

祭祀之名，古亦区别甚严甚谨甚细，《尔雅·释天》云：“春祭曰祠，夏祭曰杓(yào,或yuè)，秋祭曰尝，冬祭曰蒸。”

由于朝代更替，殷改夏制，周改殷制是必然发生的事情，否则不足以显新桃换旧符之气象，其中本无大义宏旨，后之学者，皓首穷经于此，不亦迂阔甚矣！

另如田猎一项，《尔雅·释天》则于季节区别命名：“春猎为蒐(sōu)，夏猎为苗，秋猎为猕(xiǎn)，冬猎为狩。”《穀梁传·桓公四年》则有所改动：“春曰田，夏曰苗，秋曰蒐，冬曰狩。”东汉郑玄解一“苗”字：“言择取不孕任(妊)者，若治苗去不秀实者云。”三国孙炎亦仍其说。邢昺对此类解释，颇为不满，余甚以为然，尤其对《穀梁传》、《白虎通义》之释，称之为：“微言既绝，曲辨妄生。”击中要害之评如：“案苗非怀任(妊)之名，何云‘择去怀任’？”范曾评曰，邢昺之说是也。田猎之时，兽奔于前，猎随于后，发射之际，瞬息万变，何能辨其孕与不孕？夏猎为“苗”，邢昺之意，夏猎所取无多，不能为苗除害。邢昺又云：“秋兽尽皆不瘦，何云蒐索取肥？”以为“虽名《通义》(指《白虎通义》)，义不通也”。

至于此篇中讲武、旌旗，述焉极简，与祭祀同样是附录文末者。邢昺疏曰：“祭名、讲武、旌旗，俱非天类，而亦在此者，以皆王者大事，又祭名则天曰燔柴(‘燔柴’，于《周礼·春官·大宗伯》中有‘以禋祀祀昊天上帝’，郭璞云：‘既祭，积薪烧之。’郑玄云：‘禋之言烟。周人尚臭，烟气之臭闻者。’周人对气味有特别之敏感，于燔烧时，积柴之上更加以牲体玉帛，使烟气直迫云天，古人之迷信若此，亦足征其诚与愚也。——范批)，讲武则类于上帝，旌旗则日月为常，他篇不可摄，故系之《释天》也。”

《尔雅·释天》邢昺疏列举“天”之六解，六解者非关天体之科学运行，大体远古之冥想玄思，仅略作介绍如下：一曰“盖天”，文见《周髀》，如盖在上。二曰“浑天”，形如弹丸，地在其中，天包其外，犹如鸡卵白之绕黄。扬雄、桓谭、张衡、蔡邕、陆绩、王肃、郑玄之徒，并所依用。三曰宣夜，此称出于殷，不详所指。四曰“听天”，“听”读为“轩”，吴时姚信所说，以为天北高而南下若车轩然，亦属强为解人耳。五曰“穹天”，仅称有“穹隆在上”，非其名亦不知其名也，亦如俗言“上有天”耳。六曰“安天”，晋时虞喜所论，郑玄注《考灵耀》：“天者纯阳，清明无形，圣人则之，制璇玑玉衡，以度其象。”指出“天”本无形体，可称大虚，诸星运转之处所是为天也。所有这种种名称和解释都是东方式的感悟思维，与近代之天文学大异其旨。

其更有“地则中央正平，天则北高南下”之说，北极南极之说、地之升降说、星辰随地升降说、二十八宿之考等，大体出于郑玄所注之《考灵耀》及《周髀》文，繁缛而荒诞，殊不足观。而邢昺亦觉“先儒因自然遂以人事为义，或据理是实，或构虚不经”，其所感受亦与吾相同。

《尔雅》于释天所作的贡献是提出了“太岁”一词，直至18世纪王引之《经义述闻》出，“太岁”一词的意义才真正彰明于世。

“太岁”一词是因先有“岁星”出于前，殷人为记日方便，以十天干为岁阳(岁星)、十二地支为岁阴(太岁)相配，十天干者：甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸也，十二地支者：子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥也。郭沫若先生于《释支干》中所云：十天干纯属十进位基说记数法的观念衍化，其中多半是殷人所创制，大抵其文其事皆出自然发生，而无丝毫神秘，及外来之痕迹。此说是也。然而于十二地支，郭老则幻化出“外来之痕迹”说，以为中国地支十二源于巴比伦的黄道十二宫，而创十二生肖，汉武帝通西域之时传到中土。然而我们在《甲骨文合编》中看到编号为37986的卜骨，殷人以60天为一周期，用作纪日，兹后，殷人继续利用这60之数为一周期以纪年，这就是干支纪年的发轫。天干纪年在前，干支纪年在后，而以十二地支以与人之生年相合，则是更后的事。郭老之地支十二西来说至此败绩。

天干与地支的原始岁阳和岁名，岁阳以记十天干，而岁名则记十二地支。远古先民仰观星辰，见

一星焉,十二年一周,这就是今日天文学上的“木星”,遂用以纪年。木星右行于天,岁行三十又十六分之七度,人类为了应和其轮行一周为十二年,虚拟了左行在地的太岁星。至此,十二年一周的岁星纪年,转化为六十年一轮回的干支纪年,这种纪年殷末周初已然普及,而我们民族引以为荣的最早准确纪年为公元前841年即共和元年庚申。

南宋学识渊博的大学者洪迈(1123—1202)在《容斋随笔》中则有如下之说:“岁阳、岁名之说,始于《尔雅》。”^①《尔雅·释天》云:“太岁在甲曰闾逢,在乙曰旃蒙,在丙曰柔兆,在丁曰强圉,在戊曰著雍,在己曰屠维,在庚曰上章,在辛曰重光,在壬曰玄默(yì),在癸曰昭阳——岁阳(范按:即指木星——岁星“右行于天”的十个称谓)。大岁在寅曰摄提格,在卯曰单阏,在辰曰执徐,在巳曰大荒落,在午曰敦牂,在未曰协洽,在申曰涒滩,在酉曰作噩,在戌曰阉茂,在亥曰大渊献,在子曰困敦,在丑曰赤奋若。”以上谓之岁名(范按:即指人类虚拟之太岁星“左行在地”的十二个称谓)。以我之见,今人所惯用的“岁在”二字,是包含着岁阳之“岁”(天干)和岁名之“岁”(地支)这双重意义的。

因了这名称的奇譎不测,加上后来的使用者如司马迁之《史记·历书》,又有种种的变异,如“闾逢”为“焉逢”(范批:《史记·历书》载:“太初元年,岁名‘焉逢’。”《汉书》又载作“闾逢”。下述名称之变异,皆类此),“旃蒙”为“端蒙”,“柔兆”为“游兆”,“强圉”为“强梧”,“著雍”为“徒雍”,“屠维”为“祝犁”,“上章”为“商横”,“重光”为“昭阳”,“玄默”为“横艾”,“昭阳”为“尚章”,“大荒落”为“大芒落”,“协洽”为“汁洽”,“涒滩”乃为“訥汉”,“作噩”为“作鄂”,“阉茂”为“淹茂”,“大渊献”、“困敦”更互,“赤奋若”乃为“赤夺若”,由于和《尔雅》所开列之名称有的音近而司马迁似有所意蕴寄托,因之,译方言之音的可能性是存在的。以洪迈之博闻强记,大感一头雾水,乃有“此盖年祀久远,传写或讹,不必深辨”之喟叹,并斥之为“强解事者所作”,非无由也。

由于近人与古代语言之阻隔,误以太岁即木星,又误以为太岁非太阴,实是不知道“岁在”二字中的“岁”字,代表着“岁阳”和“岁名”两词,即天地俱在其中。这是本人纵览古今诸家之说后的结论,并不迁就辞书之解释(如1999年上海辞书出版社出版的《辞海》第2050页“太岁”条之解释即大错)。也许,本文所陈是迄今关于干支纪年的一个最通达的讲法(以上各节摘自本人《干支与生肖的迷雾》,《北京大学学报》[哲学社会科学版]2009年第5期)。

《尔雅·释天》有云:“春为苍天,夏为昊天,秋为旻天,冬为上天。”郭璞注:“春,万物苍苍然生;夏,言气皓吁;秋,愍万物雕落;冬,言时无事,在上临下而已。”王先谦于《释名疏证补》所疏春、夏、秋与郭璞大体相同,唯于“冬”则径引刘熙《释名》卷一原话,与郭璞注不同,刘熙云:“冬曰上天,其气上腾与地绝也,故《月令》曰:‘天气上腾,地气下降。’”中国古代天文学感悟多于理性,但觉言之有理,亦且有趣,未必如近代西方天文学之精审也。

释地第九

邢昺疏云:“此篇释地之所载四方,中国州、府、陵、薮之异,故曰释地。”《说文·土部》云:“元气初分,轻清阳为天,重浊阴为地,万物所陈列也。”

盖欲释地,必从九州论起,《尚书·禹贡》,《夏书》之首篇也。自大禹治水谈起,谓:“禹敷土,随山刊木,奠高山大川”,此处之“高山”指五岳,而“大川”指四渎。

《禹贡》九州大体指今之长江、黄河所经之地域,河北称冀,河南称豫,晋、陕称雍,江苏称徐,浙江称扬,湖北、湖南称荆,四川称梁,山东称兖、青。这不过是一个大体的位置,大禹治水的范围便囊括上述所有地区,西自三危山、弱水,东至大海,北起冀州而下至于荆州。唐孔颖达《尚书正义》述曰:“条说所治之山,言其首尾相及也。……条说所治之水,言其发源注海也。”又传“禹制九州贡法”,九州之设的目的是赋与贡,这是十分现实的经济利益问题,此正孔颖达所谓“水土既平,贡赋得常之事也”。

① 洪迈:《容斋随笔·四笔》卷十五《岁阳岁名》,文渊阁《四库全书》本。

大禹治水,历史上定有此事无疑,而后之描述不免神奇化。《孟子·离娄下》云:“禹稷当平世,三过其门而不入。”吾犹信之,所谓舍一己家室之业而赴公家之难也,这是大禹治水成功的意志力。然则尧、舜、禹之时,处于部落联盟之社会发展阶段,生产力之低下是可以想见的。生产力的标志之一,是生产工具,我们有幸看到一幅汉代画像石刻,大禹手执一木石工具,作扬手指挥状,想彼时纵使万众一心,亦很难在如此广漠之国土上,从导西北之弱水而导洛以注海。当时没有推土机,没有起重机械,没有水利学,而将大禹神化,“定其高山大川”。孔颖达《尚书正义》云:“《礼》定器于地,通名为‘奠’,是‘奠’为定也,山之高者,莫高于岳;川之大者,莫大于渚。故言‘高山,五岳’,谓嵩、岱、衡、华、恒也;‘大川,四渚’,谓江、河、淮、济也。此举高大为言,卑小亦定之矣。”《尚书正义》又云:“《舜典》云:‘望秩于山川。’故言‘定其差秩’,定其大小次叙也。定其‘祀礼所视’,谓《王制》(《礼记·王制》)所云‘五岳视三公,四渚视诸侯,其余视伯子男’。”天下之大山大河被大禹制服后,皆封以西周始见之封称公侯伯子男矣。论述无稽、时代错乱,苟以此为信史,则正如孟子所说“尽信书,则不如无书”(《孟子·尽心下》。“书”指《书经》,即《尚书》)矣。即以现代而言,倾一国之力,为实现“一定要把黄河的事情办好”,“一定要把淮河治好”,“我们一定要根治海河”的伟大目标,已然半个世纪过去,水患日亟,非无大禹也,人定胜天应该作为我们自勉的目标,而断不能以为四千年前之大禹即可胜天,而今不如昔。神话毕竟是神话,口号也只能视为决心,对自然,我们过分夸大人类的征服力,绝对会成为笑话。

至于巨浸大泽,《尔雅·释地》则云:“鲁有大野(《地理志》云:大野泽在山阳巨野县北),晋有大陆(今巨鹿北),秦有杨阬(今扶风之西),宋有孟诸(今睢阳县东北),楚有云梦(《左传》载楚子与郑伯田有江南之艳梦,司马相如亦有《子虚赋》云:‘云梦者,方九百里’),吴越之间有具区(今吴县南太湖,即震泽是也),齐有海隅(海滨之广称耳),燕有昭余祁(今太原鄆陵县北九泽是也),郑有圃田(今荥阳中牟县西圃田泽是也),周有焦护(今扶风池阳县瓠中是也)。”^①读者请注意,以上所述地名及注、疏,所谓“今”者,南宋邢昺时也,非指今犹然在,除“大野”、“云梦”二词遗存至今,而词义亦非畴昔矣,所以不厌其繁罗列者,读者知古人治学之恭谨也。

我们十分有趣地看到,在此篇之中,谈天下珍奇之所出:“东南之美者,有会稽之竹箭焉,南方之美者有梁山之犀象焉;西南之美者有华山之金石焉,西方之美者有霍山之多珠玉焉;西北之美者有昆仑虚之璆琳琅玕焉;北方之美者有幽都之筋角焉;东北之美者,有斥山之文皮焉。”以上释八方名山所产珍奇也,今亦略有相似者,如昆仑之玉,大概即今市场视为奇珍之和田玉也。

《尔雅》有词至今亦葆美妙者云:“东方有比目鱼焉,不比不行,其名谓之鰈;南方有比翼鸟焉,不比不飞,其名谓之鹣鹣。”本至此可矣,而《尔雅》不神乎其说,不足以显示其奥深不测,则狗尾续貂之文出焉:“北方有比肩民焉,迭食而迭望。”郭璞注云:“此即半体之人,各有一目、一鼻、一孔、一臂、一脚,亦犹鱼鸟之相合,更望备惊急。中有积首蛇焉。”郭璞又注云:“岐(同‘歧’)头蛇也。或曰:今江东呼两头蛇为越王约髮,亦名弩弦。”邢昺大有更异其说的愿望,乃捧出《山海经》之说,谓鹣鹣又名蛮蛮:“状如凫,一翼一目,相得乃飞”,正所谓以蛮荒之臆言而入经典矣。《尔雅》于地名之称谓,则尚有意义:“邑外谓之郊,郊外谓之牧,牧外谓之野,野外谓之林,林外谓之垌(jiǒng)。下湿曰隰(xī),大野曰平,广平曰原,高平曰陆,大陆曰阜,大阜曰陵,大陵曰阿,可食者曰原(与前原但论地形不同,可植物以食之地也),陂(béi)者曰阪(bǎn)(陂陀不平之地也),下者曰隰(《公羊传》曰:‘下平曰隰’,与前‘隰’不同者,此处言其平,彼处言其湿而不燥耳)。”

另外,此篇所论四方极远之国,四方昏荒之国,皆为一时一说,不足为典据。又九夷、八狄、七戎、六蛮,谓之四海等等,亦某家之说,非为定论,故亦不传。邢昺之疏则笃笃其言,而所据又多为《山海东荒经》、《山海西荒经》(战国时所著传,有风物亦有神话)、《穆天子传》(西晋初年发现之先秦古本

① 按,此段《尔雅·释地》原文后括注文字系自郭璞注、邢昺疏。

《汲冢书》之一,写周穆王西游故事。可视为小说之雏型),此皆陶潜于乡居作闲书与邻翁奇文共赏、疑义相析者,文至此可煞之矣。

释丘第十

邢昺疏云:“此下云非人之为丘。然则土有自然而高、小于陵者名丘也。其体虽一,其名则多。或近道途,或因水泽所如,则陵亩各异,其重(chóng)则再三不同,通见《诗》《书》。此篇具释,故名‘释丘’。”是则邢昺已有感于其繁縟再三,然典籍有之则必须详为之记载也。

“丘”,重之为“敦丘”(《诗·卫风·氓》:“送子涉淇,至于顿丘。”“顿”即“敦”)。再重之为“陶丘”(见于《尚书·禹贡》)。三重之为融丘(古籍无此称),四重之为昆仑丘,昆仑丘即昆仑山。丘、山、最高之山,混杂至极。以高度论,昆仑山为最,然后山,然后陵,然后丘。屈原《离骚》:“忽反顾以流涕兮,哀高丘之无女。”指屈原远游,尚未至昆仑,于阆风山上,哀叹时代之无人(贤良),阆风山不高,故可下望人寰而有此感。中国古文字之复杂以至混沌,后之来者幸勿过分相信其仅此一解,《尔雅》对古籍诚惶诚恐,唯注疏者尚有发异见者,能申其晋之文尚不多见,南宋郑樵约略似之。

又举一例,《尔雅·释丘》:“水潦所止,泥丘。”邢昺释曰:“丘形顶上污下,潦水停止而成泥泞者,名泥丘。”此则今之所谓泥石流也。

“迺迺”,今指绵延,而《尔雅》则称“沙丘”,然细思之,沙丘之蜿蜒绵长亦有迺迺(今释)意象,吾随感而发,不必古人作如此想。

《尔雅·释丘》所释之丘名,亦至少二十数,今所可用者三二耳。《尔雅·释丘》又云:“天下有名丘五,三在河南,其二在河北。”郭璞疑之曰:“说者多以州黎、宛、营为河南,潜、敦为河北者。案,此方称天下之名丘,恐此诸丘碌碌,未足用当之。殆自别更有魁梧杰大者五,但未详其名号、今者所在耳。”意思是说者五大名丘,滥竽充数,根本不可能是这些名不载经传者,至于伟者何名、何在,郭璞亦不知之也。邢昺很赞同郭璞的说法:“此郭氏破先儒说天下名丘未当也。……近自更有魁梧然桀大者五,但名号所在,今所未详知也。”

释山第十一

郑樵《尔雅注序》云:“九州之远、山川丘陵之异何由历?此《释地》、《释丘》、《释山》、《释水》所由作。”于《释地》一篇中论及大禹治水之后,定其高山大川,甚至于《尚书正义》有封五岳四渎之奇闻,今姑作古人趣谈,幸勿以为真,四千年前亦绝无此事,孔安国(汉)、孔颖达(唐)之注疏,欲详而备,至无稽谬说亦或载录,要非史籍之宜。

至于《释山》中五岳者所谓河南华、河西岳、河东岱、河北恒、江南衡,此《尔雅》之历代笺注中,早经否定。《周礼·职方氏》、郑玄注、《尚书·禹贡》所云歧见叠出,兹不一一,今一依孔颖达《尚书正义》之说:“‘高山,五岳’,谓嵩、岱、衡、华、恒也。”

山因其形貌势状,各有其名,至今犹有偶用者。《尔雅·释山》:“山大而高,崧(今中岳嵩也);山小而高,岑;锐而高,峩;卑而大,扈(山形卑下而广大名扈);小而众,岵;小山,岌;大山,峘(山之体积虽小而高度在大山之上者)……山脊,冈(《诗·周南·卷耳》‘陟彼高冈’是也);未及上,翠微(谓未及顶上,在旁陀陀之处,名翠微。杜工部《秋兴八首》其三‘千家山郭静朝晖,日日江楼坐翠微’,则知其所居小楼——白帝城西阁,不在山顶。今西阁中犹有我所绘之杜甫大瓷砖壁画)。”

昔年孔颖达所疏者,其中与今日对此词之解释大异者,实缘时光递流,词义之改,势在必然。如“崔嵬”,今固当解为山势之伟岸雄奇也,詎料《尔雅·释山》云:“石戴土谓之崔嵬”;《诗·周南·卷耳》“陟彼崔嵬”,毛亨则云“崔嵬,土山之戴石”,与郭璞之释正相反。清王先谦于《释名疏证补》中云:“石戴土曰岵(jū),《辞海》释为‘戴土的石山’,与此疏证同),岵,肫然也。土戴石曰崔嵬,因形名之也。”王先谦取毛亨之说。戴土之石山,不见其嶙峋高峻,而戴石之土山,则往往见其率确嵯峨,王先

谦所云“因形名之”，斯之谓也。

又《尔雅·释山》前文以河之东西南北、江之南称五岳，后文又称“泰山为东岳，华山为西岳，霍山为南岳，恒山为北岳，嵩高为中岳”，邢昺疏云：“是解衡之与霍，泰之与岱，皆一山而有二名也。”此汉武帝前之说法也；三国魏人张揖《广雅》云“天柱谓之霍山”，则又与“一山二名”之说起异，缘汉武帝移岳神于天柱，又名天柱，亦名为霍，故汉武帝之后，霍、衡二山也，非“一山二名”矣。此说犹有辩也。邢昺疏：“而云衡、霍一山二名者，本衡山一名霍山。汉武帝移岳神于天柱，又名天柱，亦为霍，故汉以来衡、霍别耳。郭（璞）云：‘霍山，今在庐江潜县西南，别名天柱山。’”学者多以霍山不得为南岳，是则汉武帝岂在《尔雅》书出之前乎？信夫郭璞之注为定论：衡山，即霍山，而霍山之本名为天柱山，不只“一山二名”、“一山三名”也。三国孙炎以霍山为误，当作衡山。邢昺疏责之云：“案《书传·虞夏传》及《白虎通》、《风俗通》、《广雅》并云‘霍山为南岳’，岂诸文皆误？明是衡山一名霍也。”

关于山之形态体势名目繁多至近三十事，如“左右有岸，厓(kē)”等等，注疏中皆未提及及其见于古代何典籍，则此类字之生命终结，唯于《尔雅》中余一痕迹，更无现实与查阅古籍之意义也。

释水第十二

“水”在许慎《说文解字》中，小篆为, 释义为“准也”。段玉裁注：“谓水之平也。天下莫平于水，水平谓之准，推而放诸东海而准。”这是对水之本性的一种解释。而《尔雅》释水，重在水之势态、名称、地理位置等等，今略举例如下。

《尔雅·释水》云：“水注川曰溪，注溪曰谷，注谷曰沟，注沟曰浍(kuài)，注浍曰渎(dú)。”溪、谷、沟皆水自山间流出之名也，流入田间，则称浍、渎，此处之渎与前文所论之江、河、淮、济四渎则大不相同，前边则可谓大江大河，此处则田间小浍耳。故中国文字所在之语境，大大影响其词义，正不可一以类推。

水之动势不同，其词亦不同。《诗·秦风·蒹葭》：“溯洄从之，道阻且长”，“溯洄”者，逆流而上也，“溯游从之，宛在水中央”，“溯游”者，顺流而下也。爱情一事，当顺势推移，正不可强以求之也。

大禹治水之后，古黄河之支流皆定以名，然则非惟大禹所创，或已固有之者曰：徒骇、太史、马颊、覆鬴(fǔ)、胡苏、简、絜、钩盘、鬲津。为何有此名称，《汉书·沟洫志》载河堤都尉许商上书云：“古说九河之名，有徒骇、胡苏、鬲津，今见在成平、东光、鬲县界中。”此已是西汉末年事，其余不复知也。夏至西汉末，二千余年过去，其间河流不知几经变化矣，《尔雅》书成之时，或皆在焉，而至郭璞之时，又四五百 years 过去，所可验于地理者必较《汉书》为更少。故《尔雅》一可为辞典，亦可称古字、词之归藏也。

至于黄河，《尔雅·释水》中有一句，颇有趣，其论水之色也：“河出昆仑虚(山下基也)，色白”，是说水中矿物质甚多也。余尝游阿尔卑斯山，有矿泉水艾维昂(Evian，即今国内市场称“依云”者)之出处，河水皆乳白之色，此其验矣。

释草第十三、释木第十四、释虫第十五、释鱼第十六、 释鸟第十七、释兽第十八、释禽第十九

唐陆德明《经典释文序录》云：“《尔雅》者所以训释五经、辩(辨)章同异，实九流之通路，百氏之指南。”是称《尔雅》一书于五经之学，乃有训诂而知其原委之效。郑樵所以对某些笺注家痛加贬斥者，是由于笺注之劣者，舍经而从纬，背实而应虚。积习相沿，则妄加义理于经书，致有以为《诗·陈风·月出》，本为写男女相悦，千痴百怪之丽情，而《诗义折中》、《诗古微》则以为是刺诗，指斥陈灵公淫行之牵附，此实背离《尔雅》远矣。此类毛病亦不免于汉儒，前文皆有本人之批判。于本然应识者，不须详以自作解人，故读《尔雅》之疏注正应于此加意，不使陷入沉沦转徙之迷途。

《尔雅》第十二篇之前,凡所载天地山川皆自然之物,宗族亲姻、宫室、器物、音乐皆人为之物,其中有古今称谓之异,亦含五方方言不同;第十二篇之前凡所谓《释训》、《释言》、《释诂》,则为《尔雅》注笺之重点。郑樵云:“《尔雅》明,百家笺注皆可废。”然《尔雅》成于战国之季,语焉简质、时代杳远、方言阻隔,是以《尔雅》有不明处,故注笺所由生。《尔雅》第十三篇之后,凡指释草、释木、释虫、释鱼、释鸟、释兽、释畜,则较此前者简单,释文多见于东周、西汉至东晋古籍,如《诗经》、《尚书》、《山海经》、《穆天子传》、《白虎通义》、《方言》、《尸子》、《公羊传》、《穀梁传》、《周礼》、《归藏》,其中有亡佚而传其于后人著录所遗只言片语者,如《尸子》、《归藏》。譬某书中载一花焉,释其名可矣;某书中述一虫焉,亦指其状可矣。“简单”云者指此,不必详为训诂耳。此即陆德明所谓“多识鸟兽草木之名,博览而不惑者也”。故《尔雅》第十三篇之后称博物辞典也宜。

《尔雅》所列鸟、兽、草、木无科学之分类,若今之生物学以界、门、纲、目、科、属、种诸等级,列叙其次,大有随手择而言之类书性质。其次,历二千余年,物类消长,不可逆料,书中所有,世上所无者甚多。第三,中国处北半球温带气候,所录之动植物大体皆温带所产。第四,《尔雅》之作者于上古之世,不能似达尔文、拉马克之周游世界,其书所述皆为亲见。而《尔雅》所录有古籍所载者、传说所闻者、臆说为据者,可谓集典籍、传说、神话之大成。虽然,《尔雅》之勋绩不可以此而略有轻忽,无论如何,它是上古之世一部最丰富的辞典性质的巨著。

之所以将《尔雅》第十三篇之后合为一章者,缘其皆名谓之解释。本文之宗旨在言明《尔雅》之阅读法,所谓审问、慎思、明辨各篇之内容,而鸟兽草木之名,多识可矣,正毋庸作审问、慎思、明辨之功夫。为知所从来,下文拟举《诗经》为例,略作论述,文中亦有本人质疑与发明处,不足定论,聊发读者之思而已。

1.《释草第十三》举例

椴(duàn)、棕(chèn),木槿(jǐn)。木槿一名舜(shùn)。邢昺疏:“《诗·郑风》云:‘颜如舜华’,陆机^①疏云:‘舜,一名木槿,一名棕,一名椴。’”《诗·郑风·有女同车》:“有女同车,颜如舜华。”言女之美貌,如舜(木槿)之花也。

葇(lù),王刍。《诗·卫风·淇奥》:“瞻彼淇奥,绿竹猗猗。”葇,即绿也。

茹蘆(rú lú),今之蓍也,可作染绛之用。《诗·郑风·东门之墀》:“东门之墀,茹蘆在阪。”

荼(tú),苦菜。《诗·邶风·谷风》:“谁谓荼苦?其甘如荠。”

瓠(hù)栖,瓣。“瓠栖”即“瓠犀”。《诗·卫风·硕人》:“手如柔荑,肤如凝脂,领如蝤蛴,齿如瓠犀。”

戎叔谓之荏(rěn)菽。《诗·大雅·生民》:“艺之荏菽,荏菽旆旆。”

萍,萍(píng)。其大者蘋。《诗·召南·采蘋》:“于以采蘋?南涧之滨。”

唐、蒙、女萝。女萝,菟(tú)丝。《诗·鄘风·桑中》:“爰采唐矣,沫之乡矣。”《诗·小雅·頍弁》:“葛与女萝,施于松柏。”

蒹,蒹(lián)。葭,芦。《诗·秦风·蒹葭》:“蒹葭苍苍,白露为霜。”

蕨,蕨(bì),可食之菜也。《诗·召南·草虫》:“陟彼南山,言采其蕨。”

《尔雅·释草》注疏中凡引《诗经》六十余处,今仅举十例如上。

2.《释木第十四》举例

栲(kǎo),山樗(chū)。漆树也。《诗·唐风·山有枢》:“山有栲,隰有杻。”

楸(mào),木瓜。《诗·卫风·木瓜》:“投我以木瓜,报之以琼琚。”

楮(jū),櫨(kuì)。肿节可以扶老之木也。《诗·大雅·皇矣》:“启之辟之,其柎其楮。”

^① 按,“陆机”,当为“陆玑”。陆玑,三国吴学者。字元恪,吴郡(治今苏州)人。著有《毛诗草木鸟兽虫鱼疏》二卷。见《隋书·经籍志》。

榑,梧。今梧桐。《诗·大雅·卷阿》:“梧桐生矣,于彼朝阳。”

唐棣(dì),栒(yí)。《诗·小雅·唐棣》:“唐棣之华。”

檉朴(sù bú),心。“檉朴”亦作“朴檉”。《诗·召南·野有死麕》:“林有朴檉,野有死鹿。”

桧,柏叶松身。《诗·卫风·竹竿》:“淇水潏潏,桧楫松舟。”

灌木,丛木。《诗·周南·葛覃》:“黄鸟于飞,集于灌木。”

痲(huì)木,苻萎。蜷曲之病木也。《说文·疒部》:“痲,病也。从疒,鬼声。《诗》曰:‘譬彼坏痲木。’”《诗·小雅·小弁》:“譬彼坏(痲)木,疾用无枝。”^①

杞,枸櫞(jì)。今枸杞也。《礼记·表記》:“《诗》云:‘丰水有芑。’”郑玄注:“芑,枸櫞也。”《诗·大雅·四月》:“丰水有芑,武王岂不仕。”亦作“苞杞”,丛生的枸杞。《诗·小雅·四牡》:“翩翩者騅,载飞载止,集于苞杞,王事靡盬,不遑将母。”(“枸杞”同“枸櫞”)

《尔雅·释木》注疏中,凡引《诗经》达三十处,今仅举十例如上。

3.《释虫第十五》举例

蜩(tiáo),蝗蜩。塘蜩。蜚(zhā),蜻蜻。蠃(jié),茅蜩。蛎(mián),马蜩。蜋(ní),寒蜩。蜉蝣(fú yóu),蜉蝣(xī lù)。《诗·大雅·荡》:“如蜩如蟴,如沸如羹。”《诗·卫风·硕人》:“手如柔荑,肤如凝脂,领如蝤蛴,齿如瓠犀,螭首蛾眉,巧笑盼兮,美目盼兮。”郑玄注:“螭谓蜻蜻也。”

土螽(zhōng),蟻谿(rǎng xí)。《诗·召南·草虫》:“嘒嘒草虫,趯趯阜螽。”

蟋蟀,蜉(gōng)。《诗·唐风·蟋蟀》:“蟋蟀在堂,岁聿其莫。”

蜉蝣(fú yóu),渠略。《诗·曹风·蜉蝣》:“蜉蝣之羽,衣裳楚楚。”毛亨传:“蜉蝣,渠略也。朝生夕死。”

翰(hàn),天鸡。邢昺疏曰:“翰……一名莎鸡。”《诗·豳风·七月》:“六月莎鸡振羽。”

蜚螽(sì zhōng),又名螽斯。《诗·周南·螽斯》:“螽斯羽诜诜兮,宜尔子孙振振兮。”

《尔雅·释虫》注疏中凡引《诗经》十处,兹举其六事如上。

4.《释鱼第十六》举例

鱣(zhān),鳣。《诗·卫风·硕人》:“河水洋洋,北流活活。施罟濊濊,鱣鮓发发。”《诗·周颂·潜》:“有鱣有鮓,鰋鰌鰋鲤。”

鰋(yǎn),鮓。《诗·周颂·潜》:“有鱣有鮓,鰋鰌鰋鲤。”

鰌(lǐ),鲟。《诗·小雅·鱼丽》:“鱼丽于罟,鰌鰌。”

鲨(shā),鲐(tuó)。《诗·小雅·鱼丽》:“鱼丽于罟,鰋鲨。”

魑(bì),鱗(zūn)。《诗·豳风·九罍》:“九罍之鱼,鱗魑。”

魑,魑(pī)。《诗·齐风·敝笱》:“敝笱在梁,其鱼魑鰌。”

蜥蜴(róng yuán),蜥蜴;蜥蜴,蜥蜴。蜥蜴,守宫也。《诗·小雅·正月》:“哀今之人,胡为虺蜴。”

《尔雅·释鱼》注疏中所引《诗经》仅七八事。

5.《释鸟第十七》举例

雉(亦作“鷩”)雉,王雉。《诗·周南·关雎》:“关关雉鸣,在河之洲。”

燕燕,鸛(yì)。《诗·邶风·燕燕》:“燕燕于飞,差池其羽。”

鸛鸛(chī xiāo)。《诗·豳风·鸛鸛》:“鸛鸛鸛鸛,既取我子,无毁我室。”

鵙(mí),沉鵙。《诗·大雅·鳧鷖》:“鳧鷖在泾,公尸来燕来宁。”

皇,黄鸟。《诗·周南·葛覃》:“黄鸟于飞,集于灌木,其鸣喈喈。”

鹭,春鹭。《诗·陈风·宛丘》:“无冬无夏,值其鹭羽。”

① 按,“痲木”,今本《诗·小雅·小弁》作“痲木”。

《尔雅·释鸟》注疏中,凡引《诗经》二十六处,今仅举六例如上。

6.《释兽第十八》举例

麋(mí):牡,麀(jiù,公麋);牝(pìn),麀(chén,母麋);其子,(yǎo,幼麋);其迹,躔(chán);绝有力,狄(强有力之麋)。《诗·小雅·吉日》:“瞻彼中原,其祈孔有。”祈,母麋也。

狼:牡,獾(huān);牝,狼;其子,獾(jiào),绝有力,迅。《诗·齐风·还》:“并驱从两狼兮,揖我谓我臧兮。”

虎窃毛谓之𧈧(zhào)猫,色浅之虎也。《诗·大雅·韩奕》:“有熊有黑,有猫有虎。”

貔(pí),白狐。其子𧈧(hù)。《诗·大雅·韩奕》:“猷其貔皮,赤豹黄黑。”辽东人谓貔为黑。

《尔雅·释兽》注疏中,凡引《诗经》十八处,今仅择其四例如上。

7.《释畜第十九》举例

骊(lí)马白跨,驪(yù)。跨白之黑马也。《诗·鲁颂·驹》:“有骊有皇,有骊有黄。”

騊(lái):牝,马七尺以上曰騊;騊:牡。《诗·邶风·定之方中》:“匪直也人,秉心塞渊,騊牝三千。”

未成羊,羴(zhù)。五月羊为羴。《诗·小雅·伐木》:“既有肥羴,以速诸父。”

邢昺疏《尔雅》,集大成者也,然前人所论或乖异不伦,彼亦录以求全。如释“兔子”所引王充《论衡》之说:“兔舐毫而孕,及其生子,从口而出。”不亦荒谬甚矣。读《尔雅》亦不可尽信书,其宜作古人趣谈耳。

《尔雅·释畜》并注疏中,及于《诗经》者凡十七处,兹择三例。

以上七节之用意,在说明仅《诗经》一书,于《尔雅》中所占有的不可忽视之意义。孔子云:“不学《诗》,无以言。”(《论语·季氏》)“《诗》三百,一言以蔽之,曰‘思无邪’。”(《论语·为政》)“迩之事父,远之事君,多识于鸟兽草木之名。”(《论语·阳货》)足见《诗经》是国学不可分割的一部分,《尔雅》本为读经的必备词典,我仅以《诗经》为例,而择《尔雅》中鸟兽草木之名一项以检阅之,凡涉《诗经》者竟达158处之多(包括注疏),足见读《诗经》而无《尔雅》之助,那将会蹶石于道,举步维艰。

然不能不提醒读者,《尔雅》距今两千多年,词之形、音、义变化亦层出不穷,正不可泥古而不化,譬如上文释“鵙”、“鰕”之时亦已及之,今复于释鸟兽草木之名方面略陈此理。如《释鱼第十六》中称“鳖三足,能。龟三足,贲(fén)”,则是《山海经》中奇谈,《尔雅》用之。又如“鹖(yǎn)凤,其雌皇”,郭璞注云:“瑞应鸟。鸡头,蛇颈,燕颌,龟背,鱼尾,五彩色,高六尺许。”《诗·大雅·卷阿》有“凤凰于飞,翯翯其羽”。《释兽第十八》有“麀(lín,即麟),麀(jūn)身,牛尾,一角”,三国东州大儒孙炎曰“灵兽也”。西汉京房亦大儒也,好谈怪异灵奇,其《易传》释“麟”如下:“麀(麟),麀身,牛尾,狼额,马蹄,有五彩,腹下黄,高二丈。”《诗经·周南》亦有《麟之趾》一篇,这些非目之所见者,加上个人想象与历史传说混而为一,作解释神话则可,欲以为实有其物,唯今不存,则大谬矣。

又若《释鱼第十六》中前所提及之“鲨,蛇”,邢昺疏:“鲨,一名蛇。陆机(玠)云:‘鱼狭而小,常张口吹沙。’故郭氏云‘今吹沙小鱼’也。”《尔雅》作者彼时尚不知今日海中之巨无霸鲨鱼,吹沙之“狭而小”者,显为内陆之河鱼。物类之变,不会由河中小鱼,历二千多年成之海上霸王,想为后之生物学家于定名时借用,与狭而小者绝无亲缘关系。

今有一名词:“蜚,一名天蛄,一名硕鼠。”余唯于《尔雅注疏》中仅见。其于历代诸笺注、《方言》、《释名疏证补》(清王先谦撰集)皆未之提及者。《释虫第十五》中“蜚(hú),天蛄”,郭璞注:“蛄蛄也。”邢昺疏曰:“蜚,天蛄。”又释曰:“蜚,一名天蛄,一名硕鼠,即今之蛄蛄也。”邢昺之疏,令余忽生奇思,《诗·魏风·硕鼠》古今之注疏者,皆以为大鼠,然则蛄蛄专食农作物之根与嫩茎,其为农害之烈、披覆田亩之广,有使颗粒不收若蝗灾者,故我怀疑《硕鼠》所指或非仓廩中之大鼠,而即指蛄蛄。大鼠可治,而蛄蛄不可治,三年之大灾,农民固不堪其苦,“逝将去汝”,非无由也。自古文《毛序》以至今之所有注家,皆视《硕鼠》为《诗经》中刺其君重敛,重敛由井田之九取其一,或十取其二,甚或三取其二,大

鼠做不到者螻蛄可也。吾之所释,亦有古今所未见之奇趣在焉。而周人以螻蛄之害比之鼠,且为硕鼠,亦有道理。若为诗之韵计,即改为“螻蛄螻蛄,无食我黍,三岁贯汝,莫我肯顾”,亦无不可。

《释草第十三》中所引《本草》颇多,“本草”者,初见《汉书·郊祀志》。《本草》当即《神农本草经》,又名《神农本草》,简称《本草经》,是我国现存最早的药学著作。著者不详,“神农”盖为托名。此书大约成书于战国秦汉时期。原书已佚,今仅存辑本。该书最早著录于《隋书·经籍志》。此书对后世影响极大,中药之古称皆为“本草”。中药所谓药石者,缘药中有玉石、草木、虫兽,而以草类为最多,故名。至明李时珍《本草纲目》,所谓纲举而目张,则为系统的药物学与植物学,这是邢昺所未见之书。

《尔雅说略》谨止于此。“说略”者提其纲、挈其领,知其精、识其粗耳。古人之高论妙语则从之,古人之乖舛错讹则明之,此“说略”之所为作也。然则古籍浩繁,学《尔雅》之初,苟无以导之,必坠深渊而不可自拔,此“说略”之有所用也。惟读者宜深慎之,则作者亦不负积年之辛劳矣。

【附识】

《尔雅说略》既毕,《尔雅》说详则请选读以下诸作,非参考书目也,是知《尔雅》演变与发展不可或少的知识,亦“说略”的阅读延伸:[宋]朱熹《诗集传》(文渊阁《四库全书》本),[清]魏源《诗古微》(《魏源全集》本,岳麓书社2011年版),[旧题汉]孔安国传、[唐]孔颖达疏《尚书正义》(见阮元校刻《十三经注疏》,中华书局1980年版),[汉]班固等编撰《白虎通义》(商务印书馆1940年版),[汉]毛亨传、[汉]郑玄笺、[唐]孔颖达疏《毛诗正义》(《十三经注疏》本),[汉]王逸《楚辞章句》(岳麓书社1989年版),[汉]郑玄注、[唐]贾公彦疏《周礼注疏》(《十三经注疏》本),[汉]何休注、[唐]徐彦疏《春秋公羊传注疏》(见《十三经注疏》),[晋]范宁注、[唐]杨士勋疏《春秋穀梁传注疏》(《十三经注疏》本),[三国·魏]何晏集解、[宋]邢昺疏《论语注疏》(《十三经注疏》本),[汉]赵岐注、[宋]孙奭疏《孟子注疏》(《十三经注疏》本),[汉]司马迁《史记》(中华书局1982年版),[汉]班固《汉书》(中华书局1982年版),[汉]佚名《周髀算经》(或非一人一时所著,商务印书馆1937年版),[清]郭庆藩《庄子集释》(中华书局1981年版),[汉]扬雄《方言》(《輶轩使者绝代语释别国方言》,《四部丛刊》本),[三国·魏]张揖《广雅》(文渊阁《四库全书》本),[清]王念孙《广雅疏证》(江苏古籍出版社2000年版),[清]钱大昭《广雅义疏》(附卢文弨《广雅释天以下注》,收在日本刊《静嘉堂丛书》中),[清]邵晋涵《尔雅正义》(《皇清经解》本),[清]王引之《经义述闻》(江苏古籍出版社2000年版),[唐]陆德明《尔雅音义》(清刻本),[晋]郭璞注、[宋]邢昺疏《尔雅注疏》(《十三经注疏》本),[清]郝懿行《尔雅义疏》(上海古籍出版社1983年版),[清]王鸣盛《蛾术编》(上海古籍出版社1996年版),[清]王先谦《释名疏证补》(中华书局1984年版),[汉]许慎著、[清]段玉裁注《说文解字注》(上海古籍出版社1981年版),[明]李时珍《本草纲目》(《传世藏书》本,海南出版社1996年版),[清]傅恒、孙家淦等纂《御纂诗义折中》(清翻刻武英殿本),[清]戴震《方言疏证》(《戴震全书》本,黄山书社1994年版),[近人]王国维《人间词话》(上海古籍出版社1998年版),[近人]章太炎《国故论衡》(商务印书馆2011年版),中国社会科学院考古研究所编《甲骨文编》(中华书局1982年版),徐朝华《尔雅今注》(南开大学出版社1987年版),袁珂点校《山海经校注》(上海古籍出版社1980年版)。

2012年深秋于巴黎

[责任编辑 渭 卿]

武化到文化之转变

——论汉大赋的形成

汪 春 泓

摘 要:战国后期至汉初的学术思想是以“智”为核心展开的。汉初对秦皇黷武的鞭挞,展示了智者的洞悉。汉代大赋的铸成,劝百讽一的特点,正呼应着学术的发展趋势。西汉大赋体式与当时君臣朝野博弈相呼应,司马相如作赋,正是时代精神的反映,他一方面迎合武帝好大喜功、“多欲”之心理需求,另一方面受时代思潮影响,顺应社会、士人的主流共识,此种揣摩精准,出于其理智的思索和算计,与文学纯粹的抒情性品格不同,这是造成其大赋特殊形态的关键因素。汉代大赋其实机锋暗藏,其尊君卑臣观念之宣扬,张扬着春秋公羊学的精神,希望借此将无限膨胀的专制集权纳入到可控的范围内。司马相等人的大赋具备理性第一、感性其次,或者政治挂帅、文学陪侍之特性,也预示着中国文学的某种特质。

关键词:汉赋;学术;专制集权;理性

文学史叙述前汉大赋成就,似有失语之症状,大赋作为文体类型,观数十年通行的文学史叙述,若置诸评价系统内,似乎较难权衡其价值,因此,所言不得要领,导致司马相如、扬雄等大赋作者在文学史上,其定位模糊甚至失当。笔者以为,秦之灭亡到汉之初建,是中国从春秋、战国时代向大一统转变的重要时期。在历史上,秦皇、汉武,虽双雄并峙,但作为强盛大一统帝国的统治者,汉武帝比秦始皇在位时间更长,而且其文治武功,甚或好大喜功、穷兵黷武,均前无古人,故较之于秦始皇,无论正负两面,汉武帝堪谓后来居上。大致在前汉景帝、武帝朝,汉大赋迎来大盛的局面。探索大赋之形成,前人颇有蹈空之局限,故而,以此为借鉴,研究者需紧扣历史进程,来重新考察汉大赋之兴起。

一、以“智”为核心——战国后期至汉初的学术反思

战国中后期,合纵连横,军事成为国际角力的主旋律,然而,在思想和学术界,承袭儒墨道法各家,对于时势,亦有新的思考。这部分思想史,今人应将地下发掘的简帛篇籍与传世文献相参看,梳理其脉络。按《荆门郭店楚简》和《长沙马王堆帛书》,一篇《五行》,自战国中期,以至汉初,各被陪葬地下,随后分别在20世纪70年代和90年代重见天日,可见其重要性。庞朴撰《帛书五行篇研究》认为,此《五行篇》是思孟学派的产物,并据以进一步探讨思孟“五行说”的原貌^①;而日本学者池田知久著《马王堆汉墓帛书五行篇研究》反驳庞朴《五行篇》渊源自思孟学派的观点,指此篇内容较杂,兼有《孟子》、《荀子》的思想,他综合各种意见,认为马王堆帛书《五行篇》的抄写年代,“大体是在高祖到吕后时期”^②。

作者简介:汪春泓,香港岭南大学中文系教授。

① 庞朴:《帛书五行篇研究》,济南:齐鲁书社,1988年,第16页。

② [日]池田知久:《马王堆汉墓帛书五行篇研究》,王启发译,北京:中国社会科学出版社、线装书局,2005年,第60页。

东汉张衡《应问》说：“不耻禄之不夥，而耻智之不博。”^①智代表人的终极价值。梁涛著《郭店竹简与思孟学派》，关于《五行篇》作者，他倾向于属子思学派，但惜乎未能提供坚实的论据，他综述“许多学者已注意到，圣、智是《五行》的一个重要内容”，此确实发人深省^②。若按仁义礼知（智）圣（信），根据郭店竹简《五行篇》，来作出现频率之统计，仁：17次，义：9次，礼：8次，知：18次，（智：15次）^③，圣：14次，（信：1次）。韩愈《原道》说：“博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己而无待于外之谓德。仁与义为定名，道与德为虚位。”结合郭店竹简《五行篇》“道”与“德”出现频率，道：21次，德：21次，然而，“道与德为虚位”，此二字的频密不敌“知”与“智”的总和：35次。这说明，“仁与义为定名”，仁义或仁、义，代表孔子儒学的基本品格，不可移易。然而，人，是一种智慧的动物，《韩非子·五蠹》篇说：“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。”^④此言极是，史上道德的时代，盖出于后世虚构，到战国后期，所角逐者，乃为智谋所运用之气力，仅凭气力是不够的，《汉书·刑法志》曰：“任智而不恃力，此其所以为贵也。”此亦道出人的本质。故《郭店楚简》之《五行》所谓“五行：仁形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行”云云^⑤，这节文字，强调仁义礼智圣，乃人性美与善的高度自觉，并须深刻内化于血肉灵魂之间。像仁和礼，虽以爱敬他人为特质，却绝非麻木顺从或乡愿、弱智，而是烛照人性本质，个我自持、节制，令原始粗糙的人性趋于圆融。《孔丛子》卷一《嘉言》说：“宰我问：‘君子尚辞乎？’孔子曰：‘君子以礼为尚，博而不要，非所察也；繁辞富说，非所听也。唯知者不失理。’”儒家最重视礼乐文明，何谓礼？《孔丛子》上述解释，其事是以“知”沟通礼和理，礼，必须合理，否则就失去存在的意义；而所谓“义”，韩愈谓“行而宜之之谓义”，是以仁为前提，对事物拿捏恰当，判断准确，并作最佳选择，在一定意义上，此种内心运思，亦须出乎“智”，所谓洞悉世情者也。至于信，《孟子·离娄下》说：“孟子曰：‘大人者，言不必信，行不必果，惟义所在。’”一旦失信，就会承担后果，是否值得付出失信的成本，《论语·为政》说：“子曰：‘人而无信，不知其可也。’”^⑥作长久之计者，必须慎重思考，故而，义，可以涵盖信，却均派生于智。而关乎圣，《郭店楚简》之《六位（六德）》说：“……何谓六德？圣、智也，仁、义也，忠、信也。圣与智就矣，仁与义就矣，忠与信就矣……”先秦时期，圣之称谓，尚未为孔子所独专，譬如《老子》等也谈圣人，此节文字中，圣与智并列，由大智，兼仁义，并尽忠守信，即可上跻圣人之位也。

《论语·里仁》说：“子曰：‘不仁者不可以久处约，不可以长处乐。仁者安仁，知者利仁。’”此“子曰”道出一个事实，那就是“知者利仁”，从仁那里，大智者可以将其利益最大化，因此，无论小仁小惠，还是大仁大惠，有时正是知者或智者权衡利弊之余，所摆出的一种姿态，或做出的一种行为耳^⑦。《论语·里仁》说：“观过，斯知仁矣。”《论语·为政》说：“子曰：‘温故而知新，可以为师矣。’”仁，较少属天性流露，更多属审时度势之后，人的一种明智的反应。《论语·公冶长》说：“未知，焉得仁？”清人朱骏声《经史答问》卷三：“问：《论语·令尹子文章》两言‘未知’，似不成句，若朱子添出‘未知其心’，本文无之，不能无疑也。曰：‘两“知”字，郑氏读为“智”，《汉书·古今人表》颜师古注“智者虽能利物，犹不及仁者所济远也”，况未智乎？按子文所举子玉，卒以败国，是无知人之明，如仁者之能好能恶也；文子去乱逾年而复归齐，及庆氏祸作，曰“吾其何得”，岂为明哲？故皆曰“未知”。’”^⑧朱氏观点颇有见地，孔子在这段文字中，把“知（或智）”当作焕发“仁”之意义的前提，换言之，仁，必须与知结合，知、仁

① 张衡撰，张震泽校注：《张衡诗文集校注》，上海：上海古籍出版社，1986年，第273页。

② 梁涛：《郭店竹简与思孟学派》，北京：中国人民大学出版社，2008年，第33页。

③ 《荀子·正名》篇说：“所以知之在人者谓之知，知有所合谓之智。”

④ 王先慎撰，钟哲点校：《韩非子集解》，北京：中华书局，2007年，第441页。

⑤ 李零：《郭店楚简校读记》（增订本），北京：北京大学出版社，2002年，第78页。

⑥ 《老子·第二十三章》：“信不足，有不信。”

⑦ 对于仁者和知者，朱熹《论语集注》分为两个高下不同的层次。

⑧ 朱骏声撰，樊波成校证：《经史答问校证》，上海：华东师范大学出版社，2010年，第245页。

合一,才有提升为圣贤的可能。

孔子学术,远绍其精神者,首推孟子,《孟子·公孙丑上》为孔子加冕圣人之头衔,也尤其重视既仁且智;《孟子·公孙丑上》:“恻隐之心,仁之端也。羞恶之心,义之端也。辞让之心,礼之端也。是非之心,智之端也。人之有是四端也,犹其有四体也;有是四端而自谓不能者,自贼者也。”孟子标举“仁义礼智”四端,以“智”作结,良有以也。

《荀子·富国》篇曰:“故知者为之分也。”即使荀、孟存有分歧,但是《荀子》同样看重“知(或智)者”在维持社会秩序上,起到主导性作用,是人伦有序、国家稳定的定海神针。若仅天性仁厚、循规蹈矩者,在政治方面,可能无所成就,甚至一败涂地。儒学到战国末期,其刚健、铁血一面,更彰显出来,其隐患也随之而来,今人凭藉《战国策》等文献,可以看到,纵横捭阖,勾心斗角,岂止诸侯,甚至天下,均被其人玩弄于股掌之上矣,而各国版图也在智者操弄下,被不断地分分合合。《郭店楚简》之《五行》又说:“仁之思也精……智之思也长……圣之思也轻……”仁、智及圣,均被赋予“思”之特性,最终要如玉色、玉音,而玉象征德性圆满,此凸显“智之思也长”,说明人与动物之区别,在于人须避免短视,而要有思维的前瞻性,把握全局的主体性,善于预见未来,参透祸福因果,而这正是智慧的体现^①。

秦汉之际,由于秦政尚法重武,焚书坑儒,导致天下弱肉强食,权诈百出,蔚为风气。《汉书·酈食其传》:“骑士曰:‘沛公不喜儒,诸客冠儒冠来者,沛公辄解其冠,溺其中。与人言,常大骂。未可以儒生说也。’”当时儒生最不合时宜。可是,《汉书·陆贾传》说:“贾时时前说称《诗》《书》。高帝骂之曰:‘乃公居马上得之,安事《诗》《书》!’贾曰:‘马上得之,宁可以马上治乎?且汤武逆取而以顺守之,文武并用,长久之术也……’”秦始皇法家政治,杀鸡取卵,急功近利,最不利于政权的长久生存,所以,一旦汉高祖夺取天下,就必须考虑如何长治久安,文武转换,改弦更张,宜其入儒家之彀中。然而,相较学术层面之儒学与政治层面之儒术,始终不可等量齐观,《汉书·公孙弘传》载公孙弘言曰:“臣闻之,仁者爱也,义者宜也,礼者所履也,智者术之原也。”此言精辟,智,是援儒入治术之原,也就是根本,而仁、义、礼则不过是手段、工具甚或权宜之计耳!

二、智者洞悉——汉初对秦皇黷武的鞭挞

两汉思想史,乃智性烛照下,合乎逻辑的展开。《论语·学而》载孔子言曰:“告诸往而知来者。”人,正是一种能够规避错误的动物,甚至《论语·公冶长》说:“回也闻一知十。”人在学习中完善自身,并改善社会。而汉初,恰是集中议论暴秦的特殊时期,钱大昕《与梁耀北论史记书》说:“史公著书,上继《春秋》,予夺称谓之间,具有深意,读者可于言外得之。即举《月表》一篇,寻其微旨,厥有三端:一曰抑秦,二曰尊汉,三曰纪实。何谓抑秦?秦之无道,史公所深恶也。”^②钱氏此文常为人所引述,前汉立国,目睹秦朝轰然倒塌,自然令君臣惊心动魄,因此,所谓抑秦,落实到治国,就是文臣提醒君主,防遏重现秦弊,此左右汉初政治之走向,从汉高祖到文、景帝,借镜历史,大体上是其施政的依据。

《汉书·陆贾传》载陆贾言曰:“昔者吴王夫差、智伯极武而亡;秦任刑法不变,卒灭赵氏。乡使秦以并天下,行仁义,法先圣,陛下安得而有之?”此提到“夫差、智伯极武而亡”,以及秦灭六国,一仍严刑峻法,不施仁政,刘邦才有机会轮流坐庄。对于武力作用,先秦时期,各家论述多有涉及,《老子·第三十章》说:“以道佐人主者,不以兵强天下,其事好还。师之所处,荆棘生焉……”《老子·第三十一章》说:“兵者不祥之器。”所谓“其事好还”,指以武力种族灭绝,会遭遇复仇和反弹,冤冤相报,永无尽头,而嗜血者不可能取得胜利。《老子·第四十三章》说:“强梁者不得其死,吾将以为教父。”崇尚

^① 《史记·宋微子世家》说:“箕子对曰:‘初一日五行,二曰五事……五行:一曰水,二曰火,三曰木,四曰金,五曰土……五事:一曰貌,二曰言,三曰视,四曰听,五曰思。’”亦以“思”为关键。

^② 钱大昕:《潜研堂集》,钱大昕著,吕友仁校点:《潜研堂文集》卷三十四,上海:上海古籍出版社,1989年,第623页。

武力者,即所谓“强梁”之人,均无好结果,老子以此训诫世人。

自战国到前汉,文献中密集地出现以“虎狼”比喻秦国的记载,既是对秦帝国恐怖的记忆,又是对荒谬生存法则的鞭挞,秦国倒行逆施必遭摒弃,人类当以礼共存,而非依据丛林法则,尚武滥杀。从理性判断出发,此二者相较,礼乐文明比丛林法则更适宜人类的生存和发展,所以政治、学术之弃法崇儒,乃历史之必然。《战国策·楚策一》载苏秦言曰:“夫秦虎狼之国也,有吞天下之心。秦,天下之仇讎也。”指秦“虎狼之国”,遂与天下不共戴天,此在《战国策》之《西周策》、《赵策三》、《魏策一》、《魏策三》^①等处均有相似的记载。《史记·秦始皇本纪》说:“(尉)繚曰:‘秦王为人,蜂准,长目,挚鸟膺,豺声,少恩而虎狼心,居约易出人下,得志亦轻食人。’”^②另《史记·屈原贾生列传》、《汉书·贾山传》、《盐铁论·褒贤》^③也直指秦之“虎狼之心”。这些评论以“虎狼”一词代指秦国,一则追溯其民族历史文化“与戎翟同俗”,未受华夏熏染教化,唯利是图,无异于食人之虎狼。二则关于虎狼之特性,《史记·项羽本纪》云:“(宋义)因下令军中曰:‘猛如虎,很如羊,贪如狼,强不可使者,皆斩之。’”虎狼穷凶极恶,人类难以与之沟通;《史记·项羽本纪》说“汉欲西归,张良、陈平说曰:‘……今释弗击,此所谓‘养虎自遗患’也。’”《汉书·韩安国传》:“语曰:‘虽有亲父,安知不为虎?虽有亲兄,安知不为狼?’”人与虎狼,你死我活,没有丝毫相容的余地,而政治需要互动,虎狼式暴政则隔绝沟通,属独裁的极端形态。历史演进,人类依赖智慧,令虎狼未能占据优势,始终主宰地球。人,处于复杂社会关系之中,人与人之间,是否可以虎狼相待?虎狼倚仗体能强势,成为森林霸主;而人依靠武力,是否就能独霸天下呢?《汉书·地理志下》曰:“昭王曾孙政并六国,称皇帝,负力怙威,燔书坑儒,自任私智。至子胡亥,天下畔之。”^④所谓“自任私智”,指主客观判断谬误,过高估计自己的强大,因此,私智就是不智,纯属大愚!《汉书·贾谊传》载贾谊言曰:“鄙谚曰:‘不习为吏,视已成事。’又曰:‘前车覆,后车诫。’夫三代之所以长久者,其已事可知也;然而不能从者,是不法圣智也。”又说:“凡人之智,能见已然,不能见将然。”凸显人类知性,善于鉴往知来,而凡俗之人智浅,所以,令国祚短暂。《史记·殷本纪》:“汤出,见野张网四面,祝曰:‘自天下四方皆入吾网。’汤曰:‘嘻,尽之矣!’乃去其三面,祝曰:‘欲左,左。欲右,右。不用命,乃入吾网。’诸侯闻之,曰:‘汤德至矣,及禽兽。’”^⑤世界是一个共同体,人类须与万物共存,个我、民族及国家也必须与他人、异族和各国相处,所以,汤不忍置禽兽于灭绝,何况对待同类之人呢!汤之行纯出于仁爱乎?自然,汤具有仁厚之美德;也反映汤智慧超拔,显出远见卓识,他克服了人性之残忍,懂得共存共荣之道。

17世纪英国霍布斯著《利维坦》论语言曰:“没有语言,人类之中就不会有国家、社会、契约或和平存在,就像狮子、熊和狼之中没有这一切一样。”^⑥此与中国古人思考“虎狼之心”,有异曲同工之妙,以语言为基础,人类构筑起国家、社会、契约,这些均属文化建设,目的要摆脱武力局限,人类和平也就出现曙光。《汉书·严助传》严助喻淮南王,指闽王“有司疑其以虎狼之心,贪据百越之利……”《汉书·终军传》载终军言曰:“北胡随畜荐居,禽兽行,虎狼心,上古未能撮。”在覆灭暴秦之后,虎狼之心,已遭朝野普遍唾弃,这一贬词似为非我族类者所专。扬雄《法言·问道》说:“申、韩之术,不仁之至矣,若何牛羊之用人也?”^⑦法家不仁,其奴役人民,酷似牛羊,则属不智,因为人民绝非牛羊,所以《史记·太史公自序》指法家“可以行一时之计,而不可长用也”。《淮南子·兵略训》云:“今人之与人,非有水火之胜也,而欲以少耦众,不能成其功,亦明矣。”因为作为同类,人与人之间,其体能、智商

① 刘向撰,范祥雍笺证,范邦瑾协校:《战国策笺证》,上海:上海古籍出版社,2011年,第1387页。

② 司马迁:《史记·秦始皇本纪》,北京:中华书局,1982年,第230页。

③ 王利器:《盐铁论校注》卷四,北京:中华书局,1992年,第242页。

④ 班固:《汉书·地理志下》,北京:中华书局,1962年,第1641页。

⑤ 司马迁:《史记·殷本纪》,第95页。

⑥ [英]霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,北京:商务印书馆,2012年,第18页。

⑦ 汪荣宝撰,陈仲夫点校:《法言义疏》卷六,北京:中华书局,1997年,第130页。

等方面的差异,不会悬殊至虎狼相对于牛羊,仁者爱人,其实是人智慧的抉择,而相反,某人、某类人或某国人,为逞私欲,竟冒天下之大不韪,则绝对不能像虎狼猎食牛羊,建立起不可逆转的食物链。

南宋胡寅撰《读史管见》,其《汉纪·高祖》部分评论“项羽坑秦卒二十万人新安城南”曰:“莫强于人心,而可以仁结,可以诚感,可以德化,可以义动也。莫柔于人心,而不可以威劫,不可以术诈,不可以法持,不可以利夺也。”^①此论精义在于一个“心”字,人内心智慧,具能动性,强势者胁迫他人,仅可暂时弹压,却难以永久征服;《汉书·王吉传》载王吉上疏云:“民者,弱而不可胜,愚而不可欺也。”违背民意者,最终会惨败,《老子》谓“民不畏死,奈何以死惧之”!此启迪为政者,须以怀柔为上,行仁德之政;秦皇朝反其道而行之,招致灭亡,汉初政论家辈出,他们从运智观势之角度来阐释秦政,《汉书·贾谊传》载贾谊上疏云:“为人主计者,莫如先审取舍;取舍之极定于内,而安危之萌应于外矣……秦王之欲尊宗庙而安子孙,与汤武同,然而汤武广大其德行,六七百岁而弗失,秦王治天下,十余岁则大败。此无它故矣,汤武之定取舍审而秦王之定取舍不审矣。”暴君和明君相比,其期望相似,可是由于施政分歧,导致迥然不同的结果。

《汉书·张释之传》记述:“于是释之言秦汉之间事,秦所以失,汉所以兴者。”汉初谈秦说汉,此堪称首要课题。《汉书·晁错传》载晁错论秦亡:“上下瓦解,各自为制。”指秦亡于统治基础荡然无存;《汉书·邹阳传》说:“久之,吴王以太子事怨望,称疾不朝,阴有邪谋,阳奏书谏。为其事尚隐,恶指斥言,故先引秦为喻,因道胡、越、齐、赵、淮南之难,然后乃致其意。”以秦为喻,警戒犯险者;《汉书·路温舒传》引路温舒曰,揭示秦朝好武羞文,令黔首走投无路;《汉书·董仲舒传》载董仲舒言曰:“道者,所繇适于治之路也,仁义礼乐皆其具也……”“刑德皇皇,日月相望”^②,王者当修德政以泽惠百姓;董氏又说:“秦继其后,独不能改……其心欲尽灭先王之道,而颛为自恣苟简之治,故立为天子十四岁而国破亡矣。自古以来,未尝有以乱济乱,大败天下之民如秦者也。”人民被秦逼至对立面,秦也就时日不多矣,董仲舒将必须痛改秦非、以文学礼谊作为为政之方略,阐发得十分透彻;《汉书·主父偃传》载主父偃言曰:“夫务战胜,穷武事,未有不悔者也。昔秦皇帝任战胜之威,蚕食天下,并吞战国,海内为一,功齐三代。务胜不休,欲攻匈奴……”武事,乃不得已而用之,然秦始皇却喜以武力、战争扫除障碍,无视《老子》箴言;《汉书·吾丘寿王传》载吾丘寿王曰:“于是秦兼天下,废王道,立私议,灭《诗》《书》而首法令,去仁恩而任刑戮,堕名城,杀豪桀,销甲兵,折锋刃。其后,民以耰耒耨耜相挹击,犯法滋众,盗贼不胜……,卒以乱亡。故圣王务教化而省禁防,知其不足恃也。”^③秦始皇唯恃武力杀戮,却不辅以仁恩教化,注定崩溃;《汉书·徐乐传》载徐乐言曰:“臣闻天下之患,在于土崩,不在瓦解,古今一也。何谓土崩?秦之末世是也……此其故何也?由民困而主不恤,下怨而上不知,俗已乱而政不修,此三者陈涉之所以为资也。此之谓土崩。”陈涉何德何能?他之所以收获秦末乱政的果实,此既是历史的偶然,又是历史的必然。而统治者引以为戒者在于,须洞察先机,销祸患于萌芽。

《汉书·严助传》载淮南王刘安言曰:“臣闻军旅之后,必有凶年。”《淮南子·兵略训》说:“智伯有千里之地而亡者,穷武也。”《淮南子·人间训》讥讽“智伯侵地而灭”^④,承袭陆贾以智伯为例,淮南王警告朝廷,不能迷信武力,以作为建立集权大一统的手段。

凡此种议论,概括而言,皆关乎汉代政治举措的选择,扭转尚武,改趋崇文一路,实为不二之选,而研究其论证的过程,思辨的智慧绝对盖过了道德的说教,而以秦朝为集矢之的,否定法家及黷武,既是议论的主题,又透过《盐铁论》贤良、文学的发言,可以察觉此是社会的共识,拥有广大的舆论基础,而这一切无不对于汉大赋的形成产生重要的影响。

① 胡寅撰,刘依平校点:《读史管见》,长沙:岳麓书社,2011年,第23页。

② 参看余明光:《黄帝四经今注今译》,长沙:岳麓书社,1993年,第129页。

③ 班固:《汉书·吾丘寿王传》,第2796页。

④ 《淮南子》其他各篇诸如《齐俗训》、《道应训》、《汜论训》等均涉及对于智伯之事的论述,刘安对其人之行事持负面评价。

三、劝百讽一——西汉大赋体式之铸成

刘勰较早注意到文武相对的现象,其《文心雕龙·才略》篇曰:“战代任武,而文士不绝。”前汉文武转换,汉大赋是其重要产物,前汉大赋写作,与时势、政治关系甚密。武帝即位,所关注者,有削藩、匈奴等大事。关于汉武其人,汲黯评论一语中的,《史记·汲黯列传》载:“黯对曰:‘陛下内多欲而外施仁义……’”多欲,指武帝心雄古今,进取之心异常强烈。《史记·司马相如列传》记述司马相如诘难蜀父老曰:“盖世必有非常之人,然后有非常之事;有非常之事,然后有非常之功。非常者,固常人之所异也。”此言无论是对武帝的了解,抑或逢迎,总之,汉武帝是一位“非常”帝王,他不耐于文、景“黄老”之治,所以其独尊儒术,招文学儒者,虽然内有士人反秦所推轂的因素,亦折射武帝力求突破父祖格局,想在各个领域,更加有为。所以武帝“多欲”和“仁义”之间,构成尖锐的矛盾。

“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣。”(《诗·小雅·北山》)这是专制帝王的固有心态。削藩,是文、景至武帝一贯的意图,要将诸侯封邑纳入中央掌控;而拓边,则是抵御匈奴骚扰,继而扩展大汉影响力,以至无远弗届。此种居心,与秦始皇无所不同,可是时势及理智告诫武帝,行秦皇之政,若无仁义、礼乐的伪饰,则会重蹈覆辙。

《汉书·贾捐之传》载贾捐之言曰:“以至乎秦,兴兵远攻,贪外虚内,务欲广地,不虑其害。”此属利令智昏,遗患无穷;武帝朝,理智告诉士人,在本质上,“今上”俨然秦始皇复辟,即使武帝缘饰以儒术,士人们却洞若观火;《汉书·严安传》载严安言曰:“秦贵为天子,富有天下,灭世绝祀,穷兵之祸也。故周失之弱,秦失之强,不变之患也……下览秦之所以灭,刑严文刻,欲大无穷也。”秦亡之殷鉴不远,而引秦为诫,意在讽谏武帝,及时改变,弃武转文。

霍布斯著《利维坦》,指出这样一个事实:国家之形成,亦有关于“利维坦”之成立,虽可以减少征战及大肆杀戮,然而,臣民却交出了部分自由,也需忍受捐税等压迫,这是一笔无奈的交易,而人性却有这样的特征:“贪得巨富或热衷声名是令人尊重的,因为这是获得这一切的权势的象征。”帝王自然不能免除人性的这一弱点。汉上林苑建于秦上林之故址,《史记·萧相国世家》记载:“相国(萧何)因为民请曰:‘长安地狭,上林中多空地,弃,愿令民得入田,毋收粟为禽兽食。’上大怒曰:‘相国多受贾人财物,乃为请吾苑!’”^①《史记·张敖之列传》记述文帝游上林苑,《史记·万石张敖列传》亦载“景帝幸上林”。武帝建元三年,上林苑开始扩建^②。可知上林苑乃王室林园,各代帝王流连其间;武帝虽然广有天下,但是,除了土地,还有人心,物质有形,精神无形,在此两边,武帝都要君临、主宰。《盐铁论·杂论》说:“公卿知任武可以辟地,而不知广德可以附远。”^③汉初以来,士人竭力扭转“任武”政策,想以仁德来安辑四方。这使得国家意志和士人诉求之间,亦形成巨大的张力。

与当时君臣朝野博弈相呼应,司马相如作赋,正是时代精神的反映,其写作考虑,一方面需迎合武帝好大喜功、“多欲”之心理需求,另一方面受时代思潮影响,他还要顺应社会、士人的主流共识,此种揣摩精准,出于其理智的思索和算计,与文学纯粹的抒情性品格不同,这也恰是造成其大赋特殊形态的关键因素。

《汉书·枚乘传》:“枚乘复说吴王曰:‘……夫吴有诸侯之位,而实富于天子;有隐匿之名,而居过于中国。夫汉并二十四郡,十七诸侯,方输错出,运行数千里不绝于道,其珍怪不如东山之府。转粟西乡,陆行不绝,水行满河,不如海陵之仓。修治上林,杂以离宫,积聚玩好,圈守禽兽,不如长洲之

① 司马迁:《史记·萧相国世家》,第2018页。

② 见《汉书·东方朔传》、《史记·平准书》。

③ 王利器:《盐铁论校注》卷十,第613页。

苑。游曲台,临上路,不如朝夕之池。深壁高垒,副以关城,不如江淮之险。此臣之所为大王乐也。”^①此枚乘为吴王乐者,吴国得天独厚,富敌天子,他劝谕吴王保持低调,暗自享受。此从一个侧面,也反映出像吴国这样的诸侯国,暗中也欲与天子试比高。

《汉书·严助传》引淮南王刘安言曰:“陛下以四海为境,九州为家,八薮为囿,江汉为池,生民之属皆为臣妾。人徒之众足以奉千官之共,租税之收足以给乘舆之御。玩心神明,秉执圣道,负黼依,冯玉几,南面而听断,号令天下,四海之内莫不响应。陛下垂德惠以覆露之,使元元之民安生乐业,则泽被万世,传之子孙,施之无穷。天下安犹泰山而四维之也,夷狄之地何足以一日之间,而烦汗马之劳乎!”^②作为诸侯王国一边,辈分高出武帝一辈的刘安,寄望朝廷安于现状,奉劝武帝,贵为天子,无所不有,当行德政,不劳兵马征讨,与藩国甚至夷狄相安无事,这就是此辈最大的福分;而此从另一个侧面显示,淮南王奉承武帝“以四海为境”云云,但实际上,在武帝之前,《汉书·诸侯王表》记载:“而藩国大者夸州兼郡,连城数十,宫室百官同制京师,可谓诘枉过其正矣。”国中之国尚存,武帝与吴王们利益相冲突,然则,继先王之遗志,挟推恩之余势,武帝进一步削藩也就如箭在弦。

《汉书·诸侯王表》说:“故文帝采贾生之议分齐、赵,景帝用晁错之计削吴、楚。武帝施主父之册,下推恩之令,使诸侯王得分户邑以封子弟,不行黜陟,而藩国自析。自此以来,齐分为七,赵分为六,梁分为五,淮南分为三。皇子始立者,大国不过十余城。”自文、景,迄武帝,削藩是一渐进过程,却是既定方针^③。按《汉书·景帝纪》记载景帝三年春二月,景帝平定吴楚等七国之乱。吴楚主动兴乱,还是被迫反抗?其中史实不难厘清。《史记·平准书》说:“故吴,诸侯也,以即山铸钱,富埒天子,其后卒以叛逆。”按此,既可理解作吴国富裕,遂无惧同朝廷分庭抗礼,亦可视作吴国擅自铸钱,且享鱼盐之利,以致巍然巨富,对此,朝廷岂能容忍,削吴之剑高悬,逼使吴国铤而走险。在文帝朝,贾谊《新书·铜布》就主张将采铜铸钱权收归中央^④。汉朝开国潜藏隐患,高祖分封子弟为诸侯王,乃势所必然;到孝惠,鲁卫之政,兄弟也,尚能容忍;至于文、景,则血缘渐疏,利益纷争加剧,藩国之如吴王刘濞等,地大物博,吴王“王三郡五十三城”,楚元王孙楚王刘戊“王楚四十城”,势必沦为祭刀之牺牲,因此,吴楚不愿坐以待毙,乃属实情。

观《史记》、《汉书》,司马相如撰《子虚赋》乃在“客游梁”时,而蒙武帝赏识,相如说:“有是。然此乃诸侯之事,未足观,请为天子游猎之赋。”此即后之所谓《上林赋》。关于此二赋的分合及写作时间问题,刘跃进先生《〈子虚赋〉〈上林赋〉的分篇、创作时间及其意义》考辨精审,其结论为:“《史记》中所说的《子虚赋》,作于游梁时期,似为初稿;而《上林赋》则在此基础上加上天子游猎的场面,加工润色,遂成定稿。”并且,定稿于武帝元光元年^⑤,此基本符合史实。刘勰《文心雕龙·神思》篇说:“相如含笔而腐毫。”相如这类大赋的写作,工程浩大,需润色、斟酌,工序繁复,要在短时间内竣工绝无可能。

梁孝王帮助其兄汉景帝抵挡吴楚叛军,堪称功臣,景帝即位,且平定七国之乱,梁孝王首次“来朝”,时在景帝四年夏初立皇太子之后。按《史记·司马相如列传》记载:“会景帝不好辞赋,是时梁孝王来朝,从游说之士齐人邹阳、淮阴枚乘、吴庄忌夫子之徒,相如见而说之,因病免,客游梁。”文、景朝,梁孝王朝觐频仍,无论相如初见邹阳之徒,是在梁孝王来朝之何年,总之,当在七国乱后。吴楚构成长江流域的主要的经济地理板块,《汉书·荆燕吴传》叙述吴王濞事迹稍详,而《汉书·楚元王传》出自刘向等自撰,由于为亲者讳,楚王刘戊为何参与反叛,其中原委,十分隐晦。惟《汉书·荆燕吴

① 班固:《汉书·枚乘传》,第2362—2363页。

② 班固:《汉书·严助传》,第2784—2785页。

③ 《孟子·梁惠王下》说:“齐宣王问曰:‘交邻国有道乎?’孟子对曰:‘有。惟仁者为能以大事小,是故汤事葛,文王事昆夷;惟智者能以小事大,故大王事獯鬻,句践事吴。’”孟子所谓大小互事,乐天、畏天,其实“句践事吴”就透露了兹事不易,得势者,会乘势追逼,而失势者,则稽顙乞求而不得。

④ 贾谊撰,阎振益、钟夏校注:《新书校注》,北京:中华书局,2000年,第110页。

⑤ 刘跃进:《秦汉文学论丛》,南京:凤凰出版社,2008年,第68页。

传》借吴王刘濞之口说：“楚元王子、淮南三王或不沐浴十馀年，怨入骨髓。”其中结怨无疑颇深。刘戊自杀，《汉书·爰盎传》说：“吴楚以破，上更以元王子平陆侯礼为楚王。”^①景帝未将楚元王后人赶尽杀绝，莫非也隐存愧疚？

司马相如写作《子虚赋》，分涉楚、齐两国，《文心雕龙·时序》篇说：“唯齐、楚两国，颇有文学。”齐和楚，均为诸侯强国，《汉书·贾捐之传》记述，汉元帝时，贾捐之说：“今天下独有关东，关东大者独有齐楚。”故相如作此选择，并非无据^②；除此之外，相如二赋沾染楚风，故楚、齐更为不二之选，诚如刘勰《文心雕龙·诠赋》篇所谓“然则赋也者，受命于《诗》人，而拓宇于《楚辞》也”。然而，在吴楚乱后，司马相如撰写楚、齐人士对话的作品，即使楚国与楚元王封邑不完全重叠，但涉猎叛国，司马相如实处在微妙的语境之中。若按法家思维，吴楚等僭越犯上，势遭族灭。然汉初以来，士人反秦，厌恶惨戮少恩，文、景之朝野均理智地看待七国之乱，理解诸侯分封酿成制度性悲剧，虽无情剿灭，却也怀有几分悲悯。故而，吴楚等七国之乱，令无数生灵涂炭，是一大惨剧！从景帝到武帝，朝廷无意伸张武功烜赫，仅将天子神威昭告天下，却故意遮蔽其血腥。

所以畋猎或游猎，成为隐喻武力的代词，也是把握司马相如赋之关键。笔者以为，读《子虚》《上林赋》，萧统编《文选》指引尤其重要，在《文选》中，相如此二赋被置于赋这一文体之“畋猎”类，此种安排十分准确。一则察其分类，回应了《史》《汉》“然此乃诸侯之事，未足观，请为天子游猎之赋”这句话，此说明，《子虚赋》与《天子游猎赋》（或《上林赋》）必须相对应，《子虚赋》的主旨也是“游猎”或“畋猎”，故而《子虚赋》开篇就点出“出畋”一词，否则，前、后二赋主旨就不一致了。《汉书·文三王传》说梁孝王“以太后故，入则侍帝同辇，出则同车游猎上林中”；葛洪《抱朴子外篇·勖学》说：“息畋猎博弈之游戏，矫昼寝坐睡之懈怠。”^③“游猎”或“畋猎”，可视为天子或诸侯的军事游戏，古人讲究文武之道，可是天下一统，战争消歇，权势阶层就把屠戮快意转移到秋猕冬狩，畋猎或游猎是武力之文化或虚拟化，捕杀对象为禽兽，似可减少同类相残，也以此替代渠道，宣泄人类的残忍和暴力。汉初以来，从尚武到崇文的转化过程中，朝廷要宣示武力，又忌讳赤裸裸的虎狼吞噬，企图不战而屈诸侯，并令天下慑服，在大赋中，若不加掩饰，耀武扬威，会招致天下厌弃，唯有借助畋猎，化暴戾为祥和，兵戎灭绝，一变而为文字劝导，则可达到讽喻和暗示之效果。

二则相如二赋借鉴了枚乘《七发》中“此校猎之至壮也”，《七发》叙述楚太子与吴客之间的对话，吴客以优美、壮阔的情景描绘，令楚太子振作精神，摆脱萎靡，从而“霍然病已”，全文计用十个“客曰”，起先沉溺逸乐的楚太子闻之，却无动于衷，而真正打动楚太子者，乃至第七个“客曰”，吴客铺叙“校猎”场面，驱猎者身手矫健，陶阳气、荡春心，动感与敏捷，令画面洋溢着生命的活力。这是吴客对楚太子精神治疗的转折点，令楚太子“阳气见于眉宇之间”；后之“客曰”，则想象“观涛乎广陵之曲江”，而前此“客曰”，恰可视为为之铺垫，所渲染之涛气雄壮，亦仿佛“校猎”之延续，巨涛无异乎“校猎”之拟人化，波涛浩浩澄澄，势不可挡，从而达到全篇的高潮，令楚太子不能自己。

而思考前此“客曰”涉及“雅乐”、“至味”、“至骏”及“声色”等享受，由于楚太子养尊处优，对此人间“极品”，并无触动；而“校猎”却特具新鲜感，故“校猎”之紧张刺激，声势浩大，给楚太子以强烈的全方位的震撼，令其身心激荡，以至“潏然汗出”，似有脱胎换骨之功效。司马相如写作大赋，枚乘恰是其老师，必定深受其影响。而考察此种影响，对于了解相如赋的特点，十分重要。可以认为，相如撰写《子虚》、《上林》二赋，直接借鉴了枚乘《七发》的“校猎”片段，并以此为中心，结构其大赋，所以他自己就交代所作大赋主题是“游猎之赋”，这也正是司马相如与枚乘二者之间的结合点，从此可以窥见其师承渊源。

① 按《汉书·楚元王传》刘戊死后，楚元王一系未被“削属籍”，乃得窦太后为之缓颊的缘故。

② 李长之指秦灭汉兴，乃楚、齐文化的胜利，见其《司马迁之人格与风格》一书，北京：生活·读书·新知三联书店，1984年。

③ 杨明照：《抱朴子外篇校笺》上册卷之三，北京：中华书局，1991年，第124页。

关于赋体之产生,历来备受学界关注,曹明纲著《赋学概论》,专门列有论“赋的起源”一章,综述各家观点,他比较认同冯沅君提出的“赋出俳词”说^①。但是,在战国时期,赋体逐渐成熟,而战国思想界以学派分类,故此,研究者关注赋体起源与某一学派的关系,譬如章学诚《文史通义·内篇五·书坊刻诗话后》说:“《京》《都》诸赋,本于《战国策》(陈说六国形势)。《管子》、《吕览》、《淮南子》俱有地理风物之篇,至班、左诸君而益畅其支,乃有源流派别之文,辞章家之大著作也。”^②认为赋与诸子的“地理风物之篇”有关;近代章太炎《国故论衡》也有“纵横者赋之本”一说^③,与章学诚相近,认为赋之为体与纵横家有不解之缘。如此解释文体起源,虽斩截明快,却过于简单,赋体非率尔操觚之作,谢榛《四溟诗话》卷二之一一八则曰:“汉人作赋,必读万卷书,以养胸次。《离骚》为主,《山海经》、《舆地志》、《尔雅》诸书为辅。又必精于六书,识所从来,自能作用。若扬枹、戍削、飞襍、垂髻之类,命意宏博,措辞富丽,千汇万状,出有人无,气贯一篇,意归数语,此长卿所以大过人者也。”^④因此,其缘起也较复杂,属多种因素的综合作用。

首先,赋与小学家。赋的写作基础是识字,《论语·阳货》:“子曰:‘小子何莫学乎诗?诗可以兴,可以观,可以群,可以怨。迩之事父,远之事君,多识于鸟兽草木之名。’”《毛诗序》标举“故诗有六义焉”,其一即“赋”,而赋要铺张扬厉,非多识字不可,因此决定了小学修养对于赋的写作者具有基础性作用。按《汉志》小学十家,四十五篇,并指出:“《苍颉》一篇。上七章,秦丞相李斯作;《爰历》六章,车府令赵高作;《博学》七章,太史令胡毋敬作。”此是秦灭六国之后统一文字的重要举措。《汉志》小学十家此下包括司马相如《凡将》一篇;扬雄《训纂》一篇、《苍颉训纂》一篇,而此二者恰是西汉最重要的赋家,这说明在秦书同文政策以降,汉帝国仍然继续强化文字的统一,此时小学家多祖述秦代《苍颉》篇,而扬、马均效力语文规范之建设^⑤。西汉文字训诂多与经学相关,如《尔雅》三卷二十篇、《小尔雅》一篇以及《古今字》一卷,在《汉志》中列于《孝经》十一家中,此三种文献其实都是识字书,《四库提要》评《尔雅》曰:“……更非专为五经作,今观其文,大抵诸书训诂名物之同异,以广见闻,实自为一书,不附经义。”而“以广见闻”就透射出人向外扩张的需求,要认识自然万物,要投射人的意识、欲望于外在事物。若以《尔雅》为例,其体例就体现出人对事物分类的概念,共计释十九类事物,包含“诂、言、训、亲、宫、器、乐、天、地、丘、山、水、草、木、虫、鱼、鸟、兽、畜”,这就是当时人所认识的世界基本结构。直至东汉刘熙著《释名》,还大致上一仍《尔雅》体例,只是略有增损而已。刘熙自序说:“夫名之于实,各有义类,百姓日称而不知其所以之意,故撰天地阴阳四时邦国都鄙车服丧纪,下及民庶应用之器,论叙指归,谓之《释名》。”^⑥以“义类”来判分安排事物,这是战国秦汉时代人的认识论特点,每一义类需要名物来充实,凸显其饱满丰盈,而掌握名物知识,则首先必须识字,小学家便因此产生。

而小学家以“义类”来整理其小学知识,并且竭力扩充其大“义类”下的子目内容,此种知识储存,当宣之于口或书之于竹帛时,一则为了便于记诵,往往同类连贯;另则腹笥富有,则不免自负与炫耀,其汨汨滔滔之际,就隐约出现了大赋的雏形。《文心雕龙·诠赋》篇说:“相如《上林》,繁类以成艳。”敏锐地点出相如大赋依“类”书写的体例;《文心雕龙·物色》篇说:“及长卿之徒,诡势瑰声;模山范水,字必鱼贯:所谓诗人丽则而约言,辞人丽淫而繁句也。”而辞人与诗人之不同,也在乎辞人按部首作堆砌性叙述,相对于诗人,显然过于繁琐。

马、扬亦铸就了后世的语法规范,可见小学家是兼有语法奠基之功的,此对于大赋写作,也发挥重要的作用。

① 曹明纲:《赋学概论》,上海:上海古籍出版社,1998年,第37页。

② 章学诚著,仓修良编:《文史通义新编》,上海:上海古籍出版社,1993年,第207页。

③ 章太炎著,庞俊、郭诚永疏证:《国故论衡疏证》,北京:中华书局,2008年,第247页。

④ 谢榛撰,宛平校点:《四溟诗话》,北京:人民文学出版社,1998年,第62页。

⑤ 扬雄《法言·吾子》说:“或欲学《仓颉》、《史篇》。曰:‘史乎!史乎!愈于妄阙也。’”

⑥ 王先谦:《释名疏证补》,上海:上海古籍出版社,1984年,第3页。

其次,赋与纵横家。纵横家大多是战略家,进言立说,除了熟悉天下地理、分析军事态势之外,还要借助风物出产以诱惑各国君主贪婪的野心,因此,纵横家所揣摩者,地理风物自然是其题中应有之义^①。《战国策·楚策一》之十七《苏秦为赵合从说楚威王》云:“苏秦为赵合从,说楚威王曰:‘楚,天下之强国也。大王,天下之贤王也。楚地西有黔中、巫郡,东有夏州、海阳,南有洞庭、苍梧,北有汾泾之塞、郢阳。地方五千里,带甲百万,车千乘,骑万匹,粟支十年,此霸王之资也。’”楚地阔无边,此种对楚地“苍茫万顷连”的描述,不经意间就有文学的意味;《战国策·魏策一》之十《苏子为赵合从说魏王》云:“苏子为赵合从,说魏王曰:‘大王之塞,南有鸿沟、陈、汝南,有许、鄢、昆阳、邵陵、舞阳、新郢,东有淮、颍、沂、黄、煮枣、海盐、无繇,西有长城之界,北有河外、卷、衍、燕、酸枣。塞方千里,塞名虽小,然而庐田庑舍,曾无所刍牧牛马之地。人民之众,车马之多,日夜行不休已,无以异于三军之众。’”从战略高度,苏秦对南北各国地理如数家珍,娓娓道来。《战国策·赵策二》之一《苏秦从燕之赵始合从》载苏秦说赵王曰:“大王诚能听臣,燕必致氈裘狗马之地,齐必致海隅鱼盐之地,楚必致橘柚云梦之地,韩、魏皆可使致封地汤沐之邑……”物产富饶,令人垂涎。

而关乎天下地理物产,在春秋战国时期,尤以齐学较为渊博,此与齐学究心乎天人之际有关,所谓“天”的内容其实囊括了自然万物。如上章学诚就谈到赋与齐学之集大成《管子》的渊源;而“地理风物赋”视野开阔,与《周礼》也颇有缘,《周礼·地官·大司徒》:“大司徒之职,掌建邦之土地之图,与其人民之数,以佐王安抚邦国;以天下土地之图,周知九州之地域广轮之数,辨其山、林、川、泽、丘、陵、坟、衍、原、隰之名物。”一般认为,《周礼》亦属齐学产物,“地理风物”的名物知识在官方出于大司徒之职,而在民间,则腾播于齐人鬼谷子之口,后出的《吕览》、《淮南子》等这一方面文字亦渊源于此。汉初尚存纵横家之流风遗韵,如主父偃就是齐临淄人,学长短纵横之术;蒯通也是齐人,此人游说韩信,言辞极具纵横家风。因此,于齐学渊源有自的纵横家言,高瞻远瞩,大言炎炎,一展其辩才无碍,其丰富的名物知识,当汇聚于雄辩滔滔之时,也确实与赋体相近。然而,一则宣之于口与书之于竹帛不可等量齐观,也就是说,纵横家未必就是小学家,合二者于一身纯属凤毛麟角。所以直指赋体出自纵横家,实际上纵横家却并不必然是小学家,纵横家与赋体亦没有必然的联系;另则纵横家游说国君,其目的是为王者师,令其实践自己的主张,其注重功利,亦与赋体某种超功利目的性存在距离。

至前汉,因政治一统,纵横家失去了生存空间,文武嬗变,军事色彩浓郁的纵横家、兵家等,与时俱变,亦渐趋文士化。徐复观《两汉思想史》之《西汉知识分子对专制政治的压力感》指出,西汉时期士人对于君的感觉,与战国时代相比,不啻天壤之别,“因而西汉知识分子对由大一统的一人专制政治而来的压力感也特为强烈”^②。此种压力感改变战国士人的洗洋自恣,本落实于政治的建言献策、进谏诤言,顿然扭曲为带有游戏性、娱乐性的文字;并且,徐氏《两汉思想史》之《汉代专制政治下的封建问题》之六《学术史中董仲舒的冤狱》以董氏对策,所谓“诸不在六艺之科,孔子之术者,皆绝其道,勿使并进”,徐氏判断:“实际是指当时流行的纵横家及法家之术而言”^③,此说明纵横家遭遇来自朝廷的禁绝,纵横家晋身庙堂已然无望,为王者师愿望也顿然落空,此种挤压导致纵横之激情,滔滔之宏论,转化为大赋体写作,当然其人落笔,必须具备小学家之修养。如枚乘《七发》即是范例,虽然它是特殊的文体,在《文选》中被特设一“七”体,但是写作方法上对于大赋的启迪,还是有迹可寻的。观其进谏内容,刚健之气消减,柔性安抚成为主调,换言之,关乎进谏之目的,已逊位于展示才学、取悦藩王,仅属其次之事了。故章氏所论缺乏中间过渡的环节,持论有所不逮。

东晋常璩《华阳国志》卷三《蜀志》载:“孝文帝末年,以庐江文翁为蜀守,穿湔江口……翁乃立学,

① 参看《尚书·禹贡》。

② 徐复观:《两汉思想史》,台北:台湾学生书局,1993年,第282页。

③ 徐复观:《两汉思想史》,第191页。

选吏子弟就学,遣隼士张叔等十八人东诣博士,受七经,还以教授。”^①《汉书·司马相如传》载:“会景帝不好辞赋,是时梁孝王来朝,从游说之士齐人邹阳、淮阴枚乘、吴严忌夫子之徒,相如见而说之……”《汉志》记载,邹阳七篇,被置于纵横家,而赋家则有严忌二十四篇,枚乘九篇,可见邹阳依然是纵横家,而枚乘、严忌则从纵横家转向赋家,到司马相如才成为较纯粹的赋家,《汉志》列司马相如于赋家,其作品有二十九篇。按《汉书》本传,景帝末,文翁为蜀郡郡守,推行教化,曾泽惠司马相如,而文翁通《春秋》,即《春秋公羊传》,属于齐学;司马相如所从游者邹阳也是齐人,因此,浸淫于齐学。纵横家才学,邹阳辈已无法施展,其学术和激情到司马相如手里,方一变而为赋体文学的写作;同样是蜀人的扬雄,其学养特点与司马相如相近似,在西汉后期,遂成为堪匹敌司马相如的大赋作家。

刘师培《南北学派不同论》之《南北文学不同论》指出:“而枚乘、司马相如咸以词赋垂名,然恢廓声势,开拓窅突,殆纵横之流欤?”^②司马相如心仪枚乘之辈,并与之过从甚密,上述《汉书·枚乘传》记载的“枚乘复说吴王曰”云云,不复纵横家故态,怂恿诸侯王进取,而是劝告吴王内敛隐忍,此恰好显示从纵横家到赋家转变之轨迹,值此之际,在藩国之间,士人慎于长袖善舞,只得在文字意淫中寻求快意;而其所谓“珍怪”、“海陵之仓”,尤其“修治上林,杂以离宫,积聚玩好,圈守禽兽,不如长洲之苑”,颇有挑战天子上林苑的意思,此后,诸侯和朝廷势力此消彼长,虽启迪后辈司马相如反以上林苑威吓诸侯,但考镜源流,此文体和主题的诱发,盖原出自枚乘者也。

而司马相如高明之处在于,就枚乘《七发》等作品,除了承袭,更有改造。前已述及,枚乘《七发》使用十个“客曰”,作片段联缀,以引人入胜,所以其场景转换,须“客曰”为之起承转合,若抽去“客曰”,则各个片段画面大致是独立的,相互之间缺乏连贯性;枚乘将“七”这一文体,已经发挥到极致。因此,司马相如点化《七发》,匠心独运,别具创意,他的叙述方式是,选择一个基点,转移视角,以作“散点透视”式的记叙,所以不需要以“客曰”作发端与联缀词,而是以旁观者身份记录三方对话,一气呵成,结撰全篇。而《七发》最精彩的“校猎”描写,尤其令司马相如倾心折服,所以,被借鉴至《子虚》《上林》二赋,亦突出“校猎”主题,此居于二赋画龙点睛的地位,“校猎”也正是其展开叙述所选取的“基点”。正由于以此为基点,叙述时左顾右盼,前后照应,即使去除“客曰”这一串联词,然而,以乌有先生所言为中间过渡,前之子虚,后之亡是公,二者长篇大论,均可构成完整的篇章,其叙述章法严谨,衔接顺畅,在时间上有先后,在空间上则有次序,显得有条不紊,有伦有脊。

在相如二赋之中,若试问叙述之间何者堪称动感与节奏的高潮?其惟在乎“校猎”部分,无论是楚王亲驾出猎,还是天子上林校猎,都令读者血脉贲张,并且在“校猎”激发之下,按“义类”或部首来缕述的各部分文字也顿然显得动态十足,意气风发,祛除了静态文字堆砌的苍白感,或急促、徐缓,或庄重、清扬……节奏多变,姿态万方,汉字的表现力至此已臻乎化境,叹为观止矣!

《史记·高祖本纪》载:“萧丞相营作未央宫,立东阙、北阙、前殿、武库、太仓。高祖还,见宫阙壮甚,怒,谓萧何曰:‘天下匈匈苦战数岁,成败未可知,是何治宫室过度也?’萧何曰:‘天下方未定,故可因遂就宫室。且夫天子以四海为家,非壮丽无以重威,且无令后世有以加也。’高祖乃说。”“非壮丽无以重威”^③,以宫室建筑来强化权威,至少比武力征服来得文明,武帝继承这一先祖法宝,并发扬光大。《汉书·张骞传》载:“是时,上方数巡狩海上,乃悉从外国客,大都多人则过之,散财帛赏赐,厚具饷给之,以览视汉富厚焉。大角氏,出奇戏诸怪物,多聚观者,行赏赐,酒池肉林,令外国客遍观各仓库府藏之积,欲以见汉广大,倾骇之。”^④汉武帝王心理,就是炫富,以倾骇外国人,对于本国诸侯和百姓,他同样要以无敌天下的财宝,彰显神威,令臣民匍匐于其权杖之下。

① 常璩撰,任乃强校注:《华阳国志校补图注》,上海:上海古籍出版社,1987年,第278页。《史记·司马相如列传》:“相如既学。”司马贞《索隐》:“案:秦密(密)云‘文翁遣相如受七经’。”

② 刘师培:《刘申叔遗书》,南京:江苏古籍出版社,1997年,第561页。

③ 司马迁:《史记·高祖本纪》,第386页。

④ 班固:《汉书·张骞传》,第2697页。

《汉书·东方朔传》载东方朔曰：“臣闻谦逊静慤，天表之应，应之以福；骄溢靡丽，天表之应，应之以异。今陛下累郎台，恐其不高也，弋猎之处，恐其不广也。如天不为变，则三辅之地尽可以为苑，何必盩屋、鄠、杜乎！奢侈越制，天为之变，上林虽小，臣尚以为大也。夫南山，天下之阻也，南有江淮，北有河渭，其地从汧陇以东，商雒以西，厥壤肥饶。汉兴，去三河之地，止霸产以西，都泾渭之南，此所谓天下陆海之地，秦之所以虏西戎兼山东者也。其山出玉石，金、银、铜、铁，豫章、檀、柘，异类之物，不可胜原，此百工所取给，万民所仰足也。又有秔稻梨栗桑麻竹箭之饶，土宜姜芋，水多蛙鱼，贫者得以人给家足，无饥寒之忧。故鄠镐之间号为土膏，其贾亩一金。今规以为苑，绝陂池水泽之利，而取民膏腴之地，上乏国家之用，下夺农桑之业，弃成功，就败事，损耗五谷，是其不可一也。且盛荆棘之林，而长养麋鹿，广狐兔之苑，大虎狼之虚，又坏人冢墓，发人室庐，令幼弱怀土而思，耆老泣涕而悲，是其不可二也。斥而营之，垣而囿之，骑驰东西，车骛南北，又有深沟大渠，夫一日之乐不足以危无限之舆，是其不可三也。故务苑囿之大，不恤农时，非所以强国富人也。”^①尤须注意文中“异类之物，不可胜原”八字，武帝欲壑难填，各类物资，惟恐不入其囊中，此本应与人民分享，武帝却霸为己有，因此，东方朔所言，恰如一篇《反上林赋》，此亦告诉世人，实际上，司马相如的《子虚》、《上林赋》基本上是一篇写实的作品，迎合武帝疯狂的占有欲，齐楚有者，我必有，而我独有者，齐楚则应无。《汉书·贡禹传》记述贡禹之言说：“武帝时，又多取好女至数千人，以填后宫。及弃天下，昭帝幼弱，霍光专事，不知礼正，妄多藏金钱财物，鸟兽鱼鳖牛马虎豹生禽，凡百九十物，尽瘞臧之，又皆以后宫女置于园陵，大失礼，逆天心，又未必称武帝意也。”^②其实贡禹此言差矣，昭帝和霍光才真正理解武帝之心意。

四、机锋暗藏——尊君卑臣观念之宣扬

相如二赋，充分体现了奉旨作赋的特点。《世说新语·文学》第八十一则曰：“孙兴公云：‘《三都》、《二京》，五经鼓吹。’”刘孝标注曰：“言此五赋是经典之羽翼。”^③《子虚》、《上林》同样也承载义理，《上林赋》写天子校猎之气势宏大：“生貔豹，搏豺狼；手熊黑，足野羊。”人类之凶残，暴露无遗，然而，这有别于秦虎狼之心，对于异类，面临禽兽，人类占据绝对优势，可以一逞狂欲；而对于同类，在人与人之间，即使有食肉寝皮之恨，譬如对待逆我者亡的诸侯，武帝也不得不收敛其残酷无情，此犹如虎狼本性不改，仅戢藏其獠牙耳。

《上林赋》揭示其写作主旨：“亡是公听然而笑，曰：‘楚则失矣，而齐亦未为得也……且二君之论，不务明君臣之义，正诸侯之礼，徒事争于游戏之乐，苑囿之大，欲以奢侈相胜，荒淫相越，此不可以扬名发誉，而适足以贬君自损也。且夫齐、楚之事，又乌足道乎！君未睹夫巨丽也？独不闻天子之上林乎？’”武帝尊儒，其明君臣之义，便是一大目的；而正诸侯之礼，鉴于七国之乱，则摆正天子和诸侯之间的关系，震慑犯上作乱，亦是当务之急。而令诸侯戒慎恐惧者，非凶悍地以武力相威胁，而是委婉陈词，假托天子上林之巨丽，在心理上令狂妄诸侯自惭形秽，无地自容，此无疑汲取了秦之教训，至汉武帝之时，朝野以智慧达成默契。

《汉书·淮南衡山济北王传》：“《春秋》曰：‘臣毋将，将而诛。’”禁绝诸侯武力犯险，而《子虚赋》中，楚王驾驷屠猎，“观壮士之暴怒，与猛兽之恐惧”，暗含对楚王野蛮无道的讥讽，在此凶残的猎杀场面之后，相如随即以“郑女曼姬”等柔性意象相中和，冲淡其凶猛杀气，令楚王回复礼仪规范。《子虚赋》说：“……于是楚王乃登云阳之台，泊乎无为，澹乎自持，勺药之和具，而后御之。不若大王终日

① 班固：《汉书·东方朔传》，第2849页。

② 班固：《汉书·贡禹传》，第3070—3071页。

③ 刘义庆著，刘孝标注，余嘉锡笺，周祖谟等整理：《世说新语笺疏》，上海：上海古籍出版社，1995年，第260页。

驰骋,曾不下舆,脔割轮焠,自以为娱。臣窃观之,齐殆不如。’于是齐王无以应仆也。”楚王似乎幡然悔悟,更指责齐王驰骋不休,按《老子·十二章》说:“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋田猎,令人心发狂,难得之货,令人行妨。”藩王田猎或畋猎,从朝廷角度看,乃乏善可陈,此赋欲令齐楚诸侯弃武好礼,成为谦谦君子。

至于相如二赋所写之勇士,《子虚赋》述出畋,勇士有“刳诸之伦”,刳诸,即专诸,春秋时期吴国刺客,《汉书·古今人表》九品论人,置刳诸于下上;而《上林赋》则曰:“孙叔奉饗,卫公参乘。”孙叔,指公孙贺;而卫公,则指卫青。《汉书·卫青传》载:“元光六年,拜为车骑将军,击匈奴,出上谷;公孙贺为轻车将军,出云中;太中大夫公孙敖为骑将军,出代郡……唯青赐爵关内侯。”《汉书·公孙贺传》云:“公孙贺字子叔,北地义渠人也。贺祖父昆邪,景帝时为陇西守,以将军击吴楚有功,封平曲侯,著书十余篇……元光中为轻车将军,军马邑。后四岁,出云中。”刳诸与卫青、公孙贺形成对照,相如以天子名将来衬托藩国武士之卑微,前者师出有名,堂堂正正,而后者则卤莽阴贼,不轨于义,相如二赋之褒贬,尽在不言而喻中。

前已述及,刘跃进先生认为相如二赋定稿于武帝元光元年,而卫青和公孙贺广为世人所知,似应在元光六年,此年,二者分拜车骑将军和轻车将军,作为一代名将,卫青崛起于是年。元光二年夏,公孙贺曾拜轻车将军,跟随王恢等屯兵马邑,但是此次出击匈奴并不成功。汉武帝时代,直到元光六年,卫青主帅,攻击匈奴才大有起色,此后,在征讨匈奴一系列战争中,卫青和公孙贺建功立业。同时,二者与武帝后戚关系甚密,卫青异父同母姊卫子夫得幸武帝,子夫即卫皇后,而公孙贺则娶卫子夫长姊卫君孺。相较之下,卫青和公孙贺作为后戚之属,虽地位特殊,然元光六年前,卫青和公孙贺尚寂寂无闻,所以,相如以此二人作为天子武威的代表人物,证明二赋之定稿,最早也应在元光六年。

《上林赋》与《子虚赋》之末尾曲终奏雅有所不同,《子虚赋》如上所言,乃令楚王返归黄老,清静自持;而《上林赋》则显示天子自觉奢侈,“于是……游于六艺之圃,驰骛乎仁义之途,览观《春秋》之林”。前者作于景帝时代,所以尚以黄老道德之术为归趋;而后者撰于武帝之朝,故而,反映儒家已然主流。按《汉书·公孙弘传》说公孙弘在元光五年菑川国推举公孙弘应征贤良文学,其对策获得武帝赏识,开始以儒者身份进入政坛,儒学尤其是《春秋公羊学》顿然成为显学。这也印证相如二赋最早定稿于元光六年,似较为合理。

按《汉书》记载,元狩元年,淮南、衡山王谋反,诛。自相如撰定二赋,到淮南王被诬反,其间大概有六七年时间,值此之际,武帝正处心积虑,擘画进一步削藩,而淮南王才高,且多有作为,召集门客撰写《淮南子》等,已令武帝瞩目。《汉书·淮南王传》载:“淮南王安为人好书,鼓琴,不喜弋猎狗马驰骋,亦欲以行阴德拊循百姓……时武帝方好艺文,以安属为诸父,辩博善为文辞,甚尊重之。每为报书及赐,常召司马相如等视草乃遣。”^①淮南王之辈深知武力抗拒,时机不再,所以“好书,鼓琴,不喜弋猎狗马驰骋”,俨然饱学之士,意图在思想学术领域,发泄不同政见,且抵御朝廷无休止的侵扰。作为起草润色武帝与诸侯往还文书者,司马相如熟知武帝的心思,因此,他所作二赋,就不单纯是游戏文字,其中寓意深长,寄托着令淮南王等诸侯放弃幻想,束手就范的旨意。

总结儒家思想或《五经》主旨,君君、臣臣、父父、子子,树立适宜的人伦关系,堪谓核心问题,天子和诸侯,本应属君臣关系之一类,相如二赋,尊君卑臣,在劝百讽一的格局下,张扬君权至高无上,无疑亦审视武帝时代政治形势下,对君臣处境作出的判断,此种判断出乎智,而非人性和人情,所以相如二赋就具备理性第一、感性其次,或者政治挂帅、文学陪侍之特性,也预示着中国文学的某种特质。

[责任编辑 刘 培]

^① 班固:《汉书·淮南王传》,第2145页。

孔颖达诗学的价值取向

——对经学与文学互动关系的一种探讨

韩宏韬

摘要:孔颖达的文论体系是在对《诗经》等经典的解读过程中建立起来的,目的是将其作为理论工具,使《诗经》的教义更具客观性、合理性和张力性,重树经学的权威。他标举“诗人救世”的诗学纲领;贯通情志说,矫正汉魏六朝以来的悲情观念;赋予比兴新的内涵,使内蕴的义理外化;借重语境说诗,增加经义的可信度。这种价值取向,赋予有唐一代的文学以严肃、健康的主题,预示着盛唐气象的到来,即便是到了晚唐衰乱之世,诗人仍然不忘孔颖达的“针药”之讽喻,用心唱着挽歌。因其文论带有鲜明的经学特质,故在一定程度上限制了审美的发展,但他仍不失为一位卓越的文论家。

关键词:孔颖达;诗学;价值取向;互动关系

唐太宗时期,孔颖达奉诏编撰了《五经正义》,成为中国古代最著名的经学家之一。1970年代,钱钟书誉其为重要的美学家^①;1990年代,邓国光赞其为著名的文论家^②。此后,孔颖达及其编撰的《毛诗正义》成为现代《诗经》学研究的热点,研究论文和专著不断涌现。基于传统《诗经》学的现代转型,当代学者侧重于《正义》文学特质的研究,并取得了重要的成绩^③。学者们注意考察孔颖达对唐代诗歌文论和创作的影响,并逐渐认识到孔颖达诗学与经学的关系。笔者认为给予孔颖达文论家的评价并非虚美^④,正像他继承汉魏六朝经学,建构集大成的《诗》学体系一样,同样,他也是所属时代文学

作者简介:韩宏韬,河南科技大学人文学院副教授(河南洛阳 471023)。

基金项目:本文系中国博士后科学基金资助项目“《毛诗正义》与唐代诗经学”(20100471512)的阶段性成果。

① “仅据《正义》此节(作者按:据‘矫情说’),中国美学史即当留片席地与孔颖达。”钱钟书:《管锥编》,北京:中华书局,1979年,第62页。又:本文所引《毛诗正义》、《春秋左传正义》、《周易正义》、《礼记正义》均依据清代阮元《十三经注疏》本(北京:中华书局,1980年),后文不再出注。

② “孔颖达诗学的重要内容以及对唐代诗学精神的影响……在诗学构建的成就上,孔氏绝不下于任何一位文论家。”邓国光:《唐代诗论抉原:孔颖达诗学》,钱伯诚主编:《中华文史论丛》第56辑,上海:上海古籍出版社,1998年,第224页。

③ 邓国光《唐代诗论抉原:孔颖达诗学》从“言志抒愤”的诗心论、“谏诤救世”的诗用论、“六义兴象”的诗法论等三个方面勾勒出孔颖达诗学的重要内容以及对唐代诗学精神的影响;李建国《孔颖达诗歌理论研究》(武汉大学硕士论文,2003年)主要讨论了《毛诗正义》以“君政善恶”为核心的诗歌发生论、创作论、功能论;汪祚民《〈诗经〉文学阐释史(先秦—隋唐)》(北京:人民出版社,2005年)专论“《毛诗正义》与《诗经》的文学阐释”,论述了《正义》对句法章法的总结,对《诗经》作品的鉴赏,以及对《毛诗指说》的影响;白长虹《〈毛诗正义〉文学研究》(南京大学博士论文,2005年)从文学批评的角度,进行了全面的梳理,总结出《正义》具有“辨体观”、“篇次观”、“辞章观”等文学观念;王长华、易卫华《孔颖达〈诗〉学观论略》(《河北师范大学学报》2007年第1期)主要从“诗有三训”、“六义”和“诗乐同功”三个方面梳理了孔颖达的诗学特点;谢建忠《论孔颖达与唐诗》(《文学评论》2007年第3期)主要从“诗缘政作论”、“任贤使能论”和“兴必取象论”说明孔颖达诗学是唐诗和文学理论的渊源;杨金花《〈毛诗正义〉研究——以诗学为中心》(北京:中华书局,2009年)从以文学手法解诗的原因、目的和价值三个方面论述孔颖达诗学的特点;韩宏韬《〈毛诗正义〉研究》(北京:中国社会科学出版社,2009年)第五章“《毛诗正义》解经过程中所体现的文学思想”在经学的背景上考察了孔颖达的诗学特征。

④ 参见韩宏韬:《〈毛诗正义〉研究》,北京:中国社会科学出版社,2009年,第45页。

理论的集大成者。本文强调的是,孔颖达经学家与文论家的身份是二而一的,具体地说,孔颖达是凭借文论工具,进行经学阐释;根据经学需求进行文论解读。两者的体系是在一种互动关系中建立起来的,而价值取向正是理解这种互动关系的关节点。随着两汉神学信仰的解体,以及魏晋玄学理性思维的进步,试图通过各方面说理的客观性,帮助经学重树权威^①;应这种经学诉求,文论适时进行总结和创新。因此,由价值取向出发,才能准确把握孔颖达诗学的本质特征,才能客观考察其对唐代文学的影响及其局限性,从而也才能真切地感受到孔颖达为重建《诗经》的权威地位所作的努力。本文在目前学界已有研究成果的基础上,试图通过经学与文学的互动关系来深入探讨这一问题。

一、以“针药”为喻旨在标举“诗人救世”的诗学纲领

孔颖达诗学思想的指向性是非常突出的,他在对《诗大序》的解读中,提出“诗人救世”的诗学纲领,明确地规定了诗学的经世目的。《诗大序》云:“达于事变而怀其旧俗者也。故变风发乎情,止乎礼义。发乎情,民之性也;止乎礼义,先王之泽也。”孔颖达疏:

变风所陈,多说奸淫之状者,男淫女奔,伤化败俗,诗人所陈者,皆乱状淫形,时政之疾病也,所言者,皆忠规切谏,救世之针药也。《尚书》之三风十愆,疾病也。诗人之四始六义,救药也。若夫疾病尚轻,有可生之道,则医之治也用心锐。扁鹊之疗太子,知其必可生也。疾病已重,有将死之势,则医之治也用心缓。秦和之视平公,知其不可为也。诗人救世,亦犹是矣。

典刑未亡,觐可追改,则箴规之意切,《鹤鸣》、《沔水》,殷勤而责王也。淫风大行,莫之能救,则匡谏之志微,《溱洧》、《桑中》,所以咨嗟叹息而闵世。陈、郑之俗,亡形已成,诗人度已箴规必不变改,且复赋己之志,哀叹而已,不敢望其存,是谓匡谏之志微。故季札见歌《陈》,曰:“国无主,其能久乎!”见歌《郑》,曰:“美哉!其细已甚,民弗堪也,是其先亡乎!”美者,美诗人之情,言不有先王之训,孰能若此。先亡者,见其匡谏意微,知其国将亡灭也。

《诗》学史上有一个两难的问题,即:既然《诗序》说变风“发乎情,止乎礼义”,那么,为什么《诗》中还有“多说奸淫之状”、“男淫女奔”这些“伤化败俗”的事情呢?自《诗序》问世以来,这种矛盾,直到孔颖达以治病为喻,才第一次得到较为圆满的解释。孔颖达认为,所谓“乱状淫形”,正是诗人所陈“时政之疾病”;诗人之所以将问题摆出来,就是想“忠规切谏”,使它消灭在萌芽状态^②。这个“针药”到底指什么呢?不仅指“诗人之四始六义”,还应当包括诗人言说的本身。就是在诗人将“奸淫之状”陈述出来给大家看的时候,诗人忠规切谏的态度和语调等言说方式已经起到疗救的效果;更重要的是,诗人将“针药”隐藏在诗中的“四始六义”里面。因此,后人只有通过《诗经》“四始六义”的解读,才能发现诗人的救世思想。简而言之,“四始六义”即是美刺。

具体地说,“诗人救世”说包括以下几个方面的内涵:第一,从作者的素质看,“非君子不能作诗”(《四月》“君子作歌,维以告哀”下疏)。因为只有君子,才能自觉地担负起济世苍生的责任。孔颖达表现了浓重的忧患意识和强烈的直面现实的精神。第二,从作诗的目的看,“持人之行,使不失坠”(《诗谱序》疏)。孔颖达强调了诗的政治性,注入“诗人救世”的内涵,赋予诗接近现实的实践价值。第三,从作诗的方法看,“文刺前朝,意在当代”(《抑》序疏),即古为今用的思想。这是孔颖达诗学阐释的指导思想,也为后人解经标举了路向。第四,从作诗的态度看,“反对谄谏,倡导切谏”。讽谏是“诗人救世”的最重要的武器,切谏(即直谏)比谄谏更具有战斗性和杀伤力,因此,孔颖达反对谄谏,主张切谏。他认为,当国家处在紧要关头,为人臣者不显谏,就是包藏祸心。因此,极力盛赞和推崇祖伊和家父等“尽忠竭诚,不惮诛罚”、“披露下情,伏死而谏”式的切谏行为。孔颖达充分发掘《诗》中

① 参见韩宏韬:《〈毛诗正义〉研究》,第164—196、208页。

② 《诗谱序》疏云:“《诗》之规谏,皆防萌杜渐,用《诗》则乐,不用则忧,是为‘忧娱之萌渐’。”

潜在的精神资源,竭力彰显切谏思想,业已冲破了温柔敦厚的传统《诗》学的束缚,将谏诤提升到最高的层次,也将《诗经》的谏诤作用发挥到极致。

孔颖达的“诗人救世”说,是对屈原“导夫先路”“清白死直”(《离骚》)精神的高蹈,是对太宗朝历史兴亡之感的呼应,从而发展了刘勰“顺美匡恶”(《文心雕龙·明诗》)的儒家用世论。其意义在于:第一,从文学创作而言,明确地赋予作家以“救世”的使命,这是一个明确的官方理论导向,他开启了一代诗风,在一定程度上促进了唐代诗人强烈的社会使命感和积极的参政意识的形成,并推动了唐代诗歌严肃主题的发展。从陈子昂的“文章道弊五百年矣……风雅不作,以耿耿也……”(《与东方左史虬修竹篇序》)到李白“将复古道,非我而谁”(《本事诗》),再到杜甫“穷年忧黎元,叹息肠内热”(《自京赴奉先咏怀五百字》),再到杜荀鹤“诗旨未能忘救物,世情奈何不容真”(《自叙》),这种以天下为己任的责任感不仅在有唐一代具有普遍性,而且一脉相承。第二,就孔颖达的阐释实践而言,他势必贯彻这个原则,从《诗》学中阐释出匡救时弊的道理来,这正是我们考察孔颖达诗学思想的出发点和落脚点。因此,无论是对文学本质的揭示,表现手法的界定,还是语境结构的运用和分析,孔颖达一以贯之,无不关乎经义。这不仅是初唐儒者自信的张扬,更说明他们匡救时弊的急切用心。

二、贯通情志说旨在矫正悲情观念

中国古代诗学体系中,有两大涉及诗歌艺术本质的命题:一是《尚书·尧典》的“诗言志”说;一是西晋陆机《文赋》的“诗缘情”说。“缘情”和“言志”分别代表着不同阶段两种迥异的诗学观念。孔颖达却试图将“缘情”和“言志”贯通,提出“情、志一也”之说,表现出异于传统的诗学旨趣。

《春秋左传》载子大叔见赵简子问礼,简子引子产话说:“民有好恶、喜怒、哀乐,生于六气。是故审则宜类,以制六志。”孔颖达等疏曰:

此六志,《礼记》谓之六情。在己为情,情动为志,情志一也,所从言之异耳。(《春秋左传正义·昭公二十五年》)

《五经正义》是孔颖达奉诏领衔主编的初唐巨大的思想工程,在总体上是一个相互关联的有机整体,共同致力于当下的礼制建设。“六气”、“六志”、“六情”等不仅是属于礼学的范畴,也适用于诗学范畴。“情志一也”的命题在《春秋左传正义》中是就礼学的角度提出的。这就说明,在经学家的界域中《诗》学的本质是“礼学”的。孔颖达的诗学思想,统一在“礼学”范围之内,它的片言碎语散见在各《正义》之中。“情志一也”的命题,是孔颖达等对于情志关系的总体判断和抽象概括,《毛诗正义》则对“情志一也”作了进一步的具体说明,《诗大序》“诗者,志之所之也,在心为志,发言为诗”句下疏云:

言作诗者,所以舒心志愤懣,而卒成于歌咏。故《虞书》谓之“诗言志”也。包管万虑,其名曰心;感物而动,乃呼为志。志之所适,外物感焉。言悦豫之志则和乐兴而颂声作,忧愁之志则哀伤起而怨刺生。(《毛诗正义》卷一)

“包管万虑,其名曰心”,即指“在己为情”;“感物而动,乃呼为志”,即指“情动为志”。“愤懣”即指“情”,所谓“心志愤懣”,即指“情志”,情、志并而言之。所谓“悦豫之志”和“忧愁之志”,“志”即指“情”,正是“情志一也”,志与情通。孔颖达继《诗大序》之后,对诗的发生作了进一步探索。《诗大序》虽然注意到诗言志和抒情作用,但是,“情”和“志”还是两个相互独立的概念。孔颖达则将两者贯通,认为诗的言志即是抒情。朱自清看出了孔颖达贯通情志的“努力”,他说:“这里‘所以舒心志愤懣’,‘感物而动,乃呼为志’,‘言悦豫之志’,‘忧愁之志’,都是‘言志’、‘缘情’两可的含混的话。孔氏诗学,上承六朝,六朝诗论免不了影响经学,也免不了间接给他影响,这正是时代使然。‘志’、‘情’含混的语例既得经学的接受,用来解释《诗大序》里那几句话,这个语例便标准化了,更权威了。”^①

① 朱自清:《诗言志辨·诗言志》,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第31页。

也许朱自清是受了“五四”反传统观念的影响,一是没能从经学的意义作进一步的探讨,二是将孔颖达贯通情志的努力视为含混,为后来许多人接受,造成不良的影响。当代美学家叶朗说:“孔颖达对于‘诗言志’的这种解释,一方面强调了诗歌的抒情的特性,另一方面强调了外物对人心的感动。孔颖达吸收了魏晋南北朝美学家刘勰、钟嵘等人关于诗歌产生的理论,把它凝结在‘诗言志’的命题之中。这样,‘诗言志’这个命题的美学内涵就远远不是先秦典籍中的‘诗言志’所能够比拟的了。”^①叶朗对于孔颖达“情志”说的评价较为客观,但是只强调了六朝“缘情”说对于言志单方面的作用,造成了当代“孔颖达只强调诗的抒情性”的片面认识。我们应该将这个重要的命题放置在诗学史,以及初唐的文化语境中来,全面考察孔颖达贯通情志的目的,才能客观地评估其“情志”说的特点和价值。

唐前《诗》学对情志的认识经历了“志无关情”、“志与情涉”和“情与志分”三个阶段。《尚书》提出“诗言志”说,“志”只是关乎政教的严肃主题。《诗大序》除了强化诗的政教主题外,认识到了诗的抒情作用。以《文赋》为代表的六朝诗论,则是追求个人情性的抒发,严肃的政教性主题同时受到淡化,因此导致浮华文风的泛滥。由此可以看到,如果说六朝诗论是对《诗大序》情志观的分离,那么,孔颖达则是对汉魏六朝情志说的整合;如果说六朝诗论是对先秦两汉“志”的否定,那么,孔颖达则是对六朝情志观的否定之否定。也就是说,孔颖达“情志一也”的诗学观,是在辩证吸收唐前三个阶段合理因素的基础上,获得新的发展。因此,经过否定之否定的螺旋式上升之后的情志观,较以前任何一个阶段的《诗》学观念更富有张力。我们可以从两个方面对“情志一也”的观念进行具体阐述:

首先,孔颖达是在经学的框架内引“情”入“志”,这是对六朝“诗缘情”说价值的肯定。《毛诗正义序》云:

夫诗者,论功颂德之歌,止僻防邪之训,虽无为而自发,乃有益于生灵。六情静于中,百物荡于外。情缘物动,物感情迁。若政遇醇和,则欢娱被于朝野;时当惨黜,亦怨刺形于咏歌。作者所以畅怀舒愤,闻之者足以塞违从正。发诸情性,谐于律吕。故曰“感天地,动鬼神,莫近于诗”。此乃诗之为用,其利大矣。

这段文字是在论述诗因情而发生,具有抒情特征,又因情而能发挥“感天地,动鬼神”的作用。通篇没有提到一个“志”字,但又无不是在言“志”。因此,孔颖达突出了“情”在诗中的地位。具有情感特征的“志”,丰富了“言志”说的内涵。这不仅是对个体情性的尊重,而且说明,享受崇高权威的儒家《诗》学也深入认识到了《诗》的文学本质特征。

其次,在六朝诗论的框架内引“志”入“情”,这是对先秦两汉“诗言志”说的回归。《诗纬·含神雾》云:“诗者,持也。”刘勰《文心雕龙·明诗》云:“诗者,持也,持人情性。”孔颖达承前代诗论,对诗的内涵作了更全面具体的发挥,《诗谱序》疏云:

然则诗有三训:承也,志也,持也。作者承君政之善恶,述己志而作诗,为诗所以持人之行,使不失坠,故一名而三训也。

此段文字,没有一个“情”字,但又都是言情,所承是善恶之情,所述是一己之情,所持是人之性情。而这些情感之中,孔颖达都融入了“志”的内涵。所谓“在己为情,情动为志”,“志”是伴随着作者的情感冲动而产生的。发言而为的诗,已经不是起初缘物而动的情,而是经过了作者内心的躁动、澄虑和迁变,带有明显的目的趋向,这个时候的情,已非一己之私情,而是上升到一定的道德层面,肩负着“持人之行,使不失坠”的正教使命,使之与新时代礼的要求相适应,从而回归到先秦两汉的“言志”说。但是,孔颖达的情志,绝非先秦两汉所谓的“志”,也绝非六朝所谓的“情”,而是两者兼有之。因此说,“情志一也”的命题,带有中庸的特征。通过向“言志”说的回归,以矫正六朝的浮华文风。通过对“缘情”的肯定,扩大了“言志”说的内涵。为有唐一代的诗学设计了一个既具社会严肃性,又有个体情感性的理论边界,富于客观辩证的理性主义色彩。这正是孔颖达将《诗》学纳入礼学,服务于政教时

① 叶朗:《中国美学史大纲》,上海:上海人民出版社,1985年,第258页。

代要求使然。

孔颖达的情志观矫正了汉魏六朝诗学的悲情思潮。班固《汉书·司马迁传》批评司马迁：“迹其所以自伤悼，《小雅》巷伯之伦。夫唯《大雅》‘既明且哲，能保其身’，难矣哉！”班固看到了《巷伯》怨情的特点。汉人多以怨、愤解《诗》的言情内容，“主要与汉人把《诗》当做经，当做立身行事、治国安天下的准则有关，也与汉代的政治形势有关”^①。至魏晋南北朝，曹植之诗，陆机、江淹之赋，钟嵘《诗品》，萧绎之论等莫不独钟悲情。这与汉魏六朝动乱的社会背景有一定的关系，此外，以悲为乐，是从个性感情出发，是个体情性的自重和张扬。

诗学史这种审美的狭隘性到了初唐才有所改变。孔颖达不仅赏悲，而且更倾向于赏乐，《〈毛诗正义〉序》云：“若政遇醇和，则欢娱被于朝野；时当惨黜，亦怨刺形于咏歌。作之者所以畅怀舒愤，闻之者足以塞违从正。”《诗大序》疏亦云：“诗者……言悦豫之志，则和乐兴而颂声作；忧愁之志，则哀伤起而怨刺生。”孔颖达认为，诗人不仅“舒愤”，亦且“畅怀”，都是“发诸情性”，都能够起到“感天地，动鬼神”的作用。孔颖达将“畅怀”与“舒愤”并提，“悦豫”“忧愁”同论，而且将乐情居于悲情之先，认识到并且强调了“欢娱”之情对于抒发个人情怀以及关乎政教的作用，从而矫正了汉魏六朝狭隘的审美观念。从政治上看，一方面唐太宗及其朝臣灭掉隋朝，结束战乱，天下大定，志得意满，因此多欢娱之情；另一方面，太宗能认真总结前朝灭亡的教训，居安思危，因此怀忧愁之志，而且，他们满怀豪情，充满自信，希望建功立业。在此政治和教化需要的基础上，他们贯通了情和志。两汉虽然志与情涉，但情是相对独立的个人的性情；魏晋六朝，情与志分，更是追求个人情性的抒发，正是因为个人的一己之“情”没有很好地融合到关乎国家民族命运具有志向和抱负的“志”中，甚或背离，所以，汉魏以来在落魄和动乱中的诗人及士大夫独钟悲情。孔颖达将情志贯通，将个人一己之“情”升华到“志”的层面，终于和“志”融合到一起，情即是志，志即是情，所以，“情”字更多了健康自信、豪放乐观的内涵，终于突破了汉魏六朝诗学悲情观的局限。

情志观对唐代文学在精神风貌、理论构建方面产生了积极的影响。初唐四杰、陈子昂等诗人始出，就发出高亢的基调。陈子昂诗云：“前不见古人，后不见来者。念天地之悠悠，独怆然而涕下。”（《登幽州台歌》）这不仅是对人生易逝的感叹，更是对建功立业的渴望。“这个时期（指初唐——引者注）的一部分诗人，他们的感情天地已经隐约地反映出唐朝强盛的气象来了。……它表现出来的并不是悲观厌世而是对于青春常在、勋业不朽的强烈向往。”^②中国古代诗歌的两座高峰李白和杜甫，一者豪放飘逸，一者沉郁顿挫，可以说受到了唐代情志观的滋养，尤其是以杜甫为代表的审美与政教趋向融合的政治性诗歌创作。白居易所谓“诗者：根情，苗言，华声，实义”（《与元九书》）^③的现实主义诗歌理论及其“讽谕诗”，声情和言义并重，也与情志观精神一脉。韩愈《原性》主张情之发必中。他批评七情有所偏，即过分地或喜或怒；更批评“直情而行”，即率性，即无节制地纵任个人的情感。显然，韩愈的中庸思想和方法也受到情志观的熏染。

三、赋予比兴以新的内涵旨在使内蕴的义理外化

孔颖达的比兴观有系统的理论建构，而他的目的不在鉴赏，而务经义，即，如何将隐含在比兴中的“义理”在诗学阐释中更充分地发掘出来，从而达到“美刺”的目的。这一价值取向是在对传统比兴观的继承、批评和发挥的过程中彰显出来的。

首先，标举“言事之道，直陈为正”的阐释原则。他认为赋比兴是三种表现手法，而他解释其排序

① 王洲明：《先秦两汉文化与文学》，济南：山东大学出版社，1996年，第179页。

② 罗宗强：《唐诗小史》，西安：陕西人民出版社，1987年，第29页。

③ 郭绍虞主编：《中国历代文论选》上册，上海：中华书局上海编辑所，1962年，第408页。

说:“赋、比、兴如此者,言事之道,直陈为正,故《诗经》多赋在比、兴之先。比之与兴,虽同是附托外物,比显而兴隐。当先显后隐,故比居兴先也。毛传特言兴也,为其理隐故也。”(《诗大序》疏)这可以从三个层面理解:其一,孔颖达认为比与兴有显和隐的区别,这是对刘勰“比显而兴隐”说的直接继承;其二,比兴是按照先显后隐的顺序排列;其三,如此排列的标准是遵循“直陈为正”的原则。孔颖达发挥《毛传》“独标兴体”之说,彰显出时代所需的美刺谏诤精神。这一目的通过对郑玄比兴观的批评表现得更为直接。郑玄注比、兴,以为刺诗用比,美诗用兴,但其《诗笺》却比兴不分,孔颖达看出了郑玄理论与实践的不一致,因此说:“其实美、刺俱有比、兴者也。”孔颖达又严厉批评郑玄比兴“似有所畏惧”、“若有嫌惧之意”的态度,从而指出“其实作文之体,理自当然,非有所嫌惧也”。

这一理论的重要意义在于,就文学创作而言,作家应该勇于直面现实,文风自然而然,不可有所畏惧。洪迈《容斋随笔·续笔》卷二“唐诗无讳避”条:“唐人歌诗,其于先世及当时事,直辞咏寄,略无避隐。至宫禁嬖昵,非外间所应知者,皆反复极言,而上之人亦不以为罪。如白乐天《长恨歌》讽谏诸章,元微之《连昌宫词》,始末皆为明皇而发。杜子美尤多……”^①所引诗人和诗歌之多,说明了“直陈为正”成为唐代诗歌创作的一种普遍风气。

就经学解读而言,应该阐发出经典中寄寓的美刺意义,但是“比显而兴隐”,如何使“兴”之“理隐”外化呢?因此,他接着提出“兴必取象,托象明义”的阐释方法。孔颖达沟通《诗》《易》,引入“象”的范畴,并辨明“兴”、“象”和“义”三者的关系,包含以下具有逻辑先后的四层内蕴:

第一,兴象相通。《正义》说:“《诗》文举诸草木鸟兽以见意者,皆兴辞也。”《诗》之兴就是多以鸟兽草木等物象,即具体事物的形象而出现的。《毛传》言兴者,《郑笺》往往言喻。比如“桃之夭夭,灼灼其华”(《周南·桃夭》),《传》云:“兴也。桃有华之盛者。夭夭,其少壮也。灼灼,华之盛也。”《笺》云:“兴者,逾时妇人皆得以年盛时行也。”这是《郑笺》中的显例。《正义》云:“传言兴也。笺言兴者喻,言传所兴者欲以喻此事也,兴、喻名异而实同。”又说:“郑云‘喻’者,喻犹晓也,取事比方以晓人,故谓之喻也。”(《周南·螽斯》疏)意思是说,孔颖达认为兴就是喻,就是“取譬引类”,即通过具体的物象以达意。因此,“兴喻”在《正义》中反复出现,成为一个凝固的成语,而且,在“取事比方以晓人”这一点上,孔颖达另在《周易正义》中指出了《诗》兴与《易》象的相通处,其云:“凡《易》者,象也。以物象而明人事,若《诗》之比喻也。”(《周易正义·坤·初六》“履霜坚冰至”疏)“诗之比喻”,就是《诗》之比兴,孔颖达明确地揭示出《易》之取象与《诗》之比兴注重形象的共同的思维特征,从而贯通了《诗》、《易》。孔颖达在《周易正义》中,本意是用《诗》的文学思维特征来阐释《易》象,反过来,《易》象的哲学思维特征也可以用于阐释《诗》兴。事实上,“兴必取象”、“托象以明义”正是孔颖达的经学目的,是他在《毛诗正义》中释兴的一大显例,从而找到一个使内蕴义理外化的利器。

第二,托象明义。从体用的关系来看,体是为了明用。《周易正义》所谓“以物象而明人事”,在孔颖达看来,“人事”之用虽然来自“物象”之体,但“象”不是最重要的,卦象只是明义的工具。《周易》的取象,犹若《诗经》的比喻,象是喻体,义理才是主体。象本身不是目的,喻体只是为了说明主体。但主体又不能离开喻体,义理必须通过物象才能得以体现。韩康伯注《周易》云:“托象以明义,因小而喻大。”《周易正义》亦云:“然则康伯所云,因卦之次,托象以明义,盖不虚矣。”孔颖达认为,取象就是为了明义,可谓抓住了《周易》取象的本质特征。

第三,兴象有别。兴、象虽然有相同的特点,但是兴不同于象,兴的内涵比象更为丰富。这里象是一个静态词,指物象;而兴是一个动态词,不仅包括物象,还包含义理或人事,是内蕴的义理将要突破物象的一种冲动。“托物以明义”才是兴,才是比喻。孔颖达在经学阐释中,只是把象作为兴通向义的一个必要条件。

第四,兴取一象。在取象的方式上,孔颖达有着更为深刻的见解。《周易·乾》疏云:“物有万象,

^① 洪迈:《容斋随笔》,北京:中国戏剧出版社,2006年,第277页。

人有万事。若执一事,不可包万物之象;若限局一象,不可总万有之事。”孔颖达认为,物象有层次感,要注意其复杂性,同一物有不同层次的象,不可简单化,不可执其一义。那么如何取象呢?《周南·汉广》首章疏云:“此云洁者,本未必已淫,兴者取其一象,木可就荫,水可方泳,犹女有可求。今木以枝高不可休息,水以广长不可求渡,不得要言木本小时可息,水本一勺可渡也。”木与水可能各有两个意象,一者指“木以枝高不可休息,水以广长不可求渡”,一者指“木本小时可息,水本一勺可渡”,那么,在这里根据语境只能取前者。此即所谓“兴者取其一象”。此外,《小雅·黄鸟》疏云:“兴必以类。”又《小雅·南山有台》疏云:“以兴喻者各有所取。……不一端。”《大雅·卷阿》疏亦云:“兴取一象,不得皆同。”可见,孔颖达的比兴观已经涉及意象问题,注意到它的复杂性,而且还十分强调只有根据具体的上下文语境选取意象,才能得到兴的本义,这正是孔颖达在解经过程中对比兴手法的深刻体认。

综上所述,孔颖达比兴观的价值取向,仍然是沿袭了毛、郑以来的政教路径,而在对传统比兴说进行发挥、引申和改造的基础上,又有很大的突破和发展,并且形成了较为完整的理论体系。为了达到“直陈为正”的目的,将内蕴的深义外化,孔颖达沟通了《诗》、《易》。以象释兴,比较刘勰的感性认识而言,他已经有了自觉的理论和实践意识。他以“取象”为手段,以“明义”为旨归,试图在比兴的阐释中表现出美刺谏净精神,反映了新的时代特色和要求,不仅成为《正义》自身经学阐释的取向,而且升华为一种文学主张,对唐代文学的发展产生了重要影响。如初唐文学革新家陈子昂在《与东方左史虬修竹篇序》中感叹齐梁间诗“风雅不作”、“兴寄都绝”^①,所谓“兴寄”,即指比兴寄托,就是指通过对自然和生活现象的描绘,来寄寓诗人对国事民生的关注。李白所谓“寄兴深微”^②,其“寄兴”与“兴寄”同义。陈子昂的《感遇》三十八首和李白的《古风》五十九首,分别是实践他们各自的“兴寄”和“寄兴”创作主张的范例。陈子昂、李白都主张在诗歌的形象中寄托思想和义理,而这种寄托常常是用“譬喻”、“取象”的方式来实现,因为比兴“同是附托外物”的相同思维方式,所以比兴不分,逐渐混称为一个固定的成语,这是对《正义》“比兴一体”观的发展。比兴混称始见于杜甫的诗论,他以“不意复见比兴体制”(《同元使君春陵行序》)^③来概括元结《春陵行》、《贼退示官吏》两首作品的风格。此后,比兴开始广泛地用于诗论。白居易云:“诗之豪者,世称李、杜。李之作,才矣奇矣,人不逮矣,索其风雅比兴,十无一焉。杜诗最多……。然撮其《新安》、《石壕》、《潼关吏》、《芦子》、《花门》之章,‘朱门酒肉臭,路有冻死骨’之句,亦不过三四十。”(《与元九书》)^④显然,白居易已然将“风雅比兴”视作诗歌的最高创作原则。

四、借重诗歌语境说诗旨在增加经义的可信度

“词旨通畅”这一成语出自阮元的《毛诗注疏校刊记》,他说:“凡《正义》自为文,其于注有足成亦有隐括,皆取词旨通畅,不必尽与注相应。”特指《正义》非常注重诗的上下文语境,使诗义前后贯通,并试图在语境中阐释出自己的见解。就文学性来讲,孔颖达已经具有较为明确的诗体结构意识,而其目的并不在审美的探索。孔颖达采用六朝的“义疏”形式,对经文、《诗序》、《毛传》和《郑笺》进行疏通证明,阐发大义。所疏解的对象由于分别产生于不同的时期,《序》与经,《传》与《笺》有很多相左,或不一致的地方。孔颖达的任务正是在于如何给这些不相吻合的各家之说一个合理的说法,或支持,或反对,或圆通等。如何使《正义》的解说真实可信,树立《诗》学的权威,这就必须为义疏寻找一

① 郭绍虞主编:《中国历代文论选》上册,第388页。

② 孟荣等撰,李学颖标点:《本事诗》,上海:上海古籍出版社,1991年,第17页。

③ 肖占鹏主编:《隋唐五代文艺理论汇编汇评注》,天津:南开大学出版社,2002年,第409页。

④ 郭绍虞主编:《中国历代文论选》上册,第410页。

个合理的依据,这就是诗的“语境”。

孔颖达广泛吸收了自春秋以来的有关《诗》学语境的研究成果,自觉接受了两汉的“本义”说,将诗人和文本置于阐释的中心,并以孟子的“以意逆志”为方法,以魏晋以来的“文势”为依据。从语境范畴上看,孔颖达实质上并没有提出新的概念,但从使用的频率^①和方式上来看,则表现了极大的灵活性。本文在此着重考察孔颖达如何借助并发展传统《诗》学的“语境”观来解决《诗》学中的诸多矛盾和问题,从而增加经义的客观性和说服力。

(一)根据语境弥合《诗序》与经文的齟齬

孔颖达注重分析主旨(《诗序》)与经文章段的对应关系,在这种对应关系的考察中,发现《诗序》与经文的诸多不合之处,但是,由于孔颖达既尊《序》,又尊经,便根据经文的语境采取圆通回护的方法。主要有两种情况:其一,根据语境说明《序》的内容何以多出经文;其二,根据语境说明经与《序》为文之次何以不同。如前者一般多以“皆于经无所当”的形式出现。一种情况是指出《序》文多出事情的结果。如《周南·桃夭》序曰:“后妃之所致也。不妒忌,则男女以正,婚姻以时,国无繇民也。”疏曰:“男女以正,三章上二句是也。婚姻以时,下二句是也。国无繇民焉,申述所致之美,于经无所当也。”“于经无所当”,即是说孔颖达通过对文本的考察,发现“国无繇民”之义,诗文之中并没有,而是由《序》的作者“申述”即引申发挥出来的。从三章上下二句“男女以正,婚姻以时”的语境中,能够推出“国无繇民”的结果。由诗的语境义,证明了《序》义的合理性,回护了《序》的权威,此类情况很多。另外还有指出《序》文多出事情的原因,此类情况亦多。

孔颖达尊《序》,以《序》说《诗》,但又立足于文本的语境,所以能发现《序》与经文的许多矛盾之处,这是《传》、《笺》不曾有过的新气象。而且,孔颖达为了维护《序》的权威性,不能或者也许不可能对《序》提出质疑,既然如此,就要弥合两者的齟齬之处,这仍然需要回到诗文的语境中,通过分析上下文理,对照序文,考察两者之间的关系,从而给出一个较为合理的说法。尽管有时候颇为牵强,却更为深入地加强了对诗文结构技巧的认识,这更为汉儒所不及。

(二)根据语境揭示《毛传》和《郑笺》的矛盾

孔颖达在汉魏六朝《诗》注中选择最为权威的《传》、《笺》作疏,《笺》又是对《传》的注释,但两者意见往往相左。郑玄《六艺论》自述其阐释原则:

注《诗》宗毛为主,其义若隐略,则更表明,如有不同,即下己意,使可识别也。(“郑氏笺”,陆德明《经典释文》引)

郑玄明确表达了笺《诗》的时候,既参照了三家《诗》说,又有自己新的见解,因此造成与《传》许多观点的不同。孔颖达发现了诸多《郑笺》改易《毛传》之处,在不能调和圆通的情况下,则根据语境进行分析,从而做出判决。如:

《周南·葛覃》:“害浣害否,归宁父母。”

《毛传》:“害,何也。私服宜浣,公服宜否。”

《郑笺》:“我之衣服,今者何所当见浣乎?何所当否乎?言常自洁清,以事君子。”

两者的不同在于,《毛传》以“害浣害否”为请问之辞,而郑笺则以为设问之辞;是请问,故有“宜”与“否”的明确的回答,而作为设问,则无须答辞,不过是借此表达对事物的强调而已。但诗文中没有答辞,故《正义》曰:“若如《传》言‘私服宜否’,则经之‘害浣害否’乃是问辞,下无总结,殆非文势也。岂诗人设问,待《毛传》答以足之哉!……所以不从《传》也。”也就是说,《毛传》的解释没有顾及诗的上下文结构关系,造成语义不通;《郑笺》显然看到《毛传》的不足,遵从语境,改易《毛传》。这里,孔颖达明显地表现了对《毛传》的否定态度。以“文势”二字言易《传》者,凡五例,这里仅举此一例。孔颖达

^① 本文据《毛诗正义》统计:春秋“断章取义”说出现9次,战国“以意逆志”说出现1次,汉代“本义”说出现31次,魏晋“文势”说出现25次、“假言”说出现16次。

正是以诗的上下文“语境”为依据,揭示了毛、郑矛盾产生的原因,从而使科举士子有了一个辨别是非曲直的标准,改变了南北朝以来面对纷解无所适从的尴尬。

(三)根据语境解释《郑注》和《郑笺》的矛盾

《诗笺》是郑玄后期作品,与前期所作群经之注往往有不一致的地方,《正义》注意到这种现象,也从语境的角度作出了解释。如:

《大雅·旱麓》云:“鸛飞戾天,鱼跃于渊。”

“《中庸》引此二句,乃云‘言上下察’,故传依用之,言能化及飞潜,令上下得所,使之明察也”

(《旱麓》传疏)

《中庸》郑玄注云:“言圣人之德至于天,则‘鸛飞戾天’;至于地,则‘鱼跃于渊’,是其著明于天地也。”

《笺》云:“鸛,鸛之类,鸟之贪恶者也。飞而至天,喻恶人远去,不为民害也。鱼跳跃于渊中,喻民喜得所。”

对于“鸛飞”二句,《礼记·中庸》曾引用,作“言上下察”解,《毛传》又据《中庸》作解,郑玄为《中庸》作注,仍然是遵循《中庸》之意。及至郑玄笺《诗》,不仅改易了《中庸》和《毛传》,同时也改变了自己原来的说法。《正义》分析道:“以贪残高飞,故以喻恶人远去。渊者,鱼之所处;跳跃,是得性之事,故以喻民喜乐得其所。易传者,言鸟之得所,当如鸳鸯在梁,以不惊为义,不应以高飞为义。且下云‘遐不作人’,是人变恶为善,于喻民为宜。《礼记》引《诗》断章,不必如本,故易之。”《正义》认为《郑笺》改易《传》说,是依据下文的语境,使文势上下贯通。并指出《中庸》引《诗》是断章取义。另外,还有直接说明郑注是“断章取义”做法的例子。

可见,《郑注》与《郑笺》关于解《诗》的不同,有一些正是在于是不是从诗的上下文语境出发作出判断,郑玄之所以改易前说,说明他开始有了一些文本意识,说明郑玄已经认识到诗是一个完整自足的有机的语言结构,根本不同于其他经书,同时也说明郑玄有勇于改过的精神。孔颖达的贡献在于,他站在“语境”的理论高度,为后人认识《郑笺》和《郑注》的矛盾提供了一种标准尺度。

(四)根据语境解决《诗》学滞义

《郑风·有女同车》是描写女子出嫁的诗,诗中的女子不仅美丽,而且有贤德,但是文姜内淫,并不相称,张逸故有此问,问题是诗和序中都没有说出嫁的女子就是文姜。据《左传·恒公六年》记载,太子忽尝有功于齐,齐侯前欲以文姜妻忽,忽不娶,后复欲以他女妻忽,再请之。原来郑玄师徒二人都是以历史相比附,郑玄并以“当时佳耳,后乃有过。或者早嫁,不至于此”,来释张逸之疑。根据《左传》齐侯曾两次以女妻忽,《正义》认为“不娶谓复请妻者,非文姜也”,“《传》亦以出奔之年,追说不婚于齐,与诗刺其意同也。张逸以文姜为问,郑随时答之。此笺不言文姜,《郑志》未为定解也”。《正义》认为诗中的贤女不是文姜,应该是文姜之妹。那么,郑玄为什么认定是文姜呢?因为诗二章皆言孟姜,而“孟”者,排行最前,说是文姜,似乎符合诗的语境。但是,《正义》又说:

经谓之“孟姜”者,诗人以忽不娶,言其身有贤行,大国长女,刺忽应娶不娶,何必实贤实长也?《桑中》“刺奔”,“相窃妻妾”,言孟姜、孟庸、孟弋,责其大国长女为此奸淫,其行可耻恶耳,何必三姓之女皆处长也?此忽实不同车,假言同车以刺之,足明齐女未必实贤实长。假言其贤长以美之,不可执文以害意也。

这里,孔颖达引入魏人王弼的“假言”之说^①,认为诗人之所以二章皆用“孟姜”,都是假说之词,假设忽与孟姜同车,娶了孟姜,郑国则会强大起来,其实孟姜不一定“实贤实长”,只不过在其中寄托了“贤美”之意的愿望罢了。如果张逸当初听了这一番话,肯定会心服口服。孔颖达运用“假言”之说,批评了郑玄“执文害辞”,拘泥于“以史说诗”和对“语境”的片面理解。孔颖达认识到诗对生活的描

^① 所谓“假言”,即是假托或假设,不一定真有其事。参见汤用彤:《魏晋玄学论稿》,上海:上海古籍出版社,2001年,第26-27页。

写,诗的真实不等同于生活的真实,认识到语境具有不限于字面的修辞意义和无限张力,认识到诗具有寄托理想和愿望的作用。比较郑玄,乃至六朝,孔颖达更为深刻地触及了诗的特点和本质。

总之,两汉依靠皇权、阴阳五行和神学建立起来的《诗》学权威,经历魏晋六朝的理性思辨之后,遭到质疑。如果这些矛盾和问题得不到解决,将很难恢复《诗》学的权威。由于魏晋以来文学创作和文学理论的发展,孔颖达认识到了《诗经》的文学性,根据语境和本义来判断传统《诗》学的是非,以客观求是的理性精神来重振《诗》学权威,更好地服务于政治和教化需要。而在寻求本义,解决矛盾的过程中,孔颖达更深刻地体认到《诗经》文本的结构特点,进一步丰富了《诗》学的语境理论。另外,客观上说,这种注重对诗的整体结构前后层次关系的探讨,给唐代的诗格、诗法的总结,宋人的倒序运动,以及对后人解诗和诗歌鉴赏以很大的启发。

五、余 论

通过以上经学与文学互动关系的考察,我们知道,孔颖达不仅是初唐经学体系的建构者,也是文学理论的设计者。他带着历史兴亡之感,师道自任,试图通过对魏晋六朝文学理论的总结、批评、改造和创新,赋予《诗经》的教义以客观性、合理性和张力性,从而挽救经学的中衰,重树经学的权威。当经学体系的大厦竣工之时,其文学理论的蓝图也已经完成。显然,“诗人救世”的价值取向,赋予有唐一代的文学以严肃、健康的主题,预示着盛唐气象的到来,即便是到了晚唐衰乱之世,诗人仍然不忘孔颖达的“针药”之讽喻,用心唱着挽歌。所以,我们说,作为卓越的文论家,孔颖达是当之无愧的!

然而,从另一方面讲,孔颖达的诗学观也有一定的历史局限性。魏晋文学自觉,至孔颖达已经具备文学鉴赏的能力,并且已经深入感受到《诗经》的文学性质,但是,当时并不具备《诗经》文学解放的条件。为了进一步抬高《诗经》的经学地位,发挥它的经学作用,从根本上还是把它看作经书,并挑起《诗序》的大旗,最终将尊《序》推向极致。如孔颖达明明感受到《绸缪》等诗的文学魅力,可是囿于《诗序》,欲言又止,否定内心的真实想法。《绸缪》云:“今夕何夕,见此良人?”《序》云:“刺晋乱也。国乱则婚姻不得其时焉。”《笺》云:“今夕何夕者,言此夕何月之夕乎,而女以见良人。言非其时。”《绸缪》是一首嘉美新婚的诗,《说苑》称鄂君与越人同舟,越人拥楫而歌曰:“今夕何夕兮,得与橈舟水流。今日何日兮,得与王子同舟。”所引《越人歌》是一首嘉美爱情的诗,“今夕何夕”一句,完全符合《绸缪》诗的语境意义,但是,孔颖达却认为《说苑》是断章取义:“如彼歌意,则嘉美此夕。与笺意异者,彼意或出于此,但引《诗》断章,不必如本也。”可见,基于“疏不破注”的原则,孔颖达囿于《序》、《笺》而自乱其说。不抛开《序》和《传》、《笺》,就很难做到拨云见日。朱熹曰:“某解《诗》多不依他《序》。纵解的不好,也不过只是得罪于作《序》之人。只依《序》解,而不考本诗上下文意,则得罪于圣贤也。”^①他解《绸缪》云:“国乱民贫,男女有失其时而后得遂其婚姻之礼者。诗人叙其妇语夫之词曰:方绸缪以束薪也……喜之甚而自庆之词也。”^②朱熹正是抛开《诗序》,根据诗的上下文意,“以诗解诗”,从而真正地体味到“喜之甚而自庆”的文学魅力来。可以说,《诗》学发展到孔颖达,正是文学性已经觉醒,却又倍感压抑的时候,而只有当朱熹废掉《诗序》,以“诗”说《诗》的时候,《诗》学才真正具有了文学鉴赏的意味,《诗》的文学魅力才凸显出来。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,北京:中华书局,1986年,第2092页。

② 朱熹:《诗集传》,上海:上海古籍出版社,1958年,第70页。

鲁迅的纪念文字与“记念”的修辞术

符杰祥

摘要:通读鲁迅不同时期的纪念文章,会发现一个有意味的修辞现象:鲁迅常用的纪念文字是“记念”,而非约定俗成的“纪念”。作为一个文学启蒙者,鲁迅的“咬文嚼字”不仅仅是一种以语法精密为现实任务的先锋实验,而同时也是一种以启蒙效应为最终旨归的修辞艺术。在“纪念”成为通行语的中国,鲁迅还要坚持日本语的“记念”,主因有二:其一是“硬译”路线,其二是“小学”背景。鲁迅在纪念文章中选择何种修辞方式,是由具体的修辞情境来决定的。在表达内心深处个人记忆时,鲁迅倾向用自己所喜欢的“记念”,在代表社会角色作集体发言时,鲁迅一般用约定俗成的“纪念”。这种语词分用现象在鲁迅的纪念文章中,表现为“回忆记”与“纪念文”两类不同的文体风格。对鲁迅来说,不受“纪念文”形式约束、自由抒发情感的“回忆记”,是更贴近其独立思想与文学心性的。

关键词:鲁迅;纪念;记念;修辞;文字;文体;文章

在鲁迅的文学创作中,伤逝悼亡、怀旧忆人的诗文往往是其中最动情、最感人的篇章。鲁迅一生写过大量的纪念文章,他留给世人的最后一篇文章《因太炎先生想起的二三事》,就是为纪念先师而作的,可惜尚未完稿,鲁迅先生溘然长逝了。如果挽诗一类不计入“文章”,如1902年悼南京同窗丁耀卿的《挽丁耀卿》,1912年悼故友范爱农的《哀范君三章》等,那么鲁迅正式发表的首篇纪念文章应该是作于1926年的《记念刘和珍君》。从这篇《记念刘和珍君》,到末篇《因太炎先生想起的二三事》,通读鲁迅不同时期的纪念文章,会发现一个有意味的修辞现象:鲁迅常用的纪念文字是“记念”,而非约定俗成的“纪念”。也许在许多人看来,这不是什么问题,但鲁迅对自己语言习惯的坚持,本身即是一个值得注意的修辞艺术问题。

一、“记念”与“纪念”:书写的差异

在鲁迅所写的纪念文章中,尤以《记念刘和珍君》与《为了忘却的记念》流传广远、感人至深。在1959年出版的《鲁迅回忆录》中,许广平曾特别提及这两篇文章说:“更其读到他《记念刘和珍君》和《为了忘却的记念》的哀悼文字,真是一字一泪,用血和泪写出心坎里的哀痛,人间至情的文字。”^①这两篇纪念文章在入选全国各地的中学语文课本后,又无形中具有了一种文学经典的地位与意义。

不过,鲁迅的这两篇名文也给强调“规范化”的中学语文教学带来了麻烦。起因在于,这两篇纪念文章中的纪念文字全为“记念”,与现在流行的“纪念”用法明显不同。对于这种不合现代汉语规范

作者简介:符杰祥,上海交通大学人文学院副教授(上海 200240)。

基金项目:本文系2012年度国家社科基金重大项目“《鲁迅手稿全集》文献整理与研究”(12&ZD167)的阶段性成果。

^① 许广平:《鲁迅回忆录》(手稿本),武汉:长江文艺出版社,2010年,第16页。

的用语现象,“‘记念’同‘纪念’”^①一类的解释恐怕是最为轻巧与简便的。事实上,现行中学语文教材正是以“通假字”或“异体字”的方式对鲁迅文章中诸多“不规范”的用词进行规范化处理的。比如,“蕉萃”同“憔悴”,“比校”同“比较”,“寂漠”同“寂寞”,“壶卢”同“葫芦”,“模胡”同“模糊”,“支梧”同“支吾”,“喝采”同“喝彩”,“搭连”同“褡裢”,“怜悯”同“伶俐”,“胡蝶”同“蝴蝶”,“展转”同“辗转”之类。这种处理方式在一定程度上合乎现代中国语言变革的转型事实,也在一定程度上扫除了现代中国文学阅读的语言障碍。不过,一概而论的规范方式固然轻松简便,却并不意味着可以一劳永逸地规训与解决文学语言碰撞流行语言的分歧问题。在鲁迅文章中,其实还有诸多语词如“计划”写作“计画”,“介绍”写作“绍介”,“当铺”写作“质铺”之类,或是“和制汉词”,或是“日语借词”^②,并非传统汉语脉络中的同音通假、古今异体的应对模式所能解释清楚的。

如所周知,现代中国的语言文字经历了一个古语与现汉演替、白话与文言争锋、中土与异域混血的大转变时代。语言变革实质上是思想变革,语言自觉实质上也是精神自觉。鲁迅“别求新声于异邦”,以呼唤“自觉之声”来鼓动“国民精神之发扬”^③,就是着眼于以“新声”来启蒙“国民精神”的。正像有学者所指出的,鲁迅的小说杂文多移用日语的表达式,有时也掺入德文概念,“其文章就有陌生的气息,读之焕然一新,信息与意象全不同于古人”^④。鲁迅对语言的革新与探索,不是出于一个语言学家的兴趣,而是出于一个文学启蒙者的志趣。由此,鲁迅的“咬文嚼字”就不仅仅是一种以语法精密为现实任务的先锋实验,而同时也是一种以启蒙效应为最终旨归的修辞艺术了。如果不能仔细领会鲁迅“硬写”乃至“硬译”背后的良苦用心,鲁迅为汉语输血的艰苦努力及其中所呈现的特殊的“生活形式”(维特根斯坦语)、丰富的修辞意义、别样的内心情怀、独立的审美精神、抵抗的思维方式等种种特质性的东西,恐怕会像梁实秋的“读这样的书,就如同看地图一般,要伸着手指来寻找句法的线索位置”^⑤之类的轻蔑与嘲笑一样,被种种貌似正确、标榜“以使读者能懂为第一要义”的话语轻易抹杀掉的。

在这个意义上,如果完全抛开鲁迅的纪念文章而仅据词典意义来释疑,虽然也未尝不可,但问题是,抛开鲁迅,绝对以词典规范解释不合规范的纪念文字,即便是将看似“不通”的字眼解释“通”了,对解读鲁迅的纪念文章又有多大意义可言呢?其实,只要将鲁迅所写的同类文章与同时代人的纪念文章加以比较的话,这种后补性的解释就难以说通。更何况,鲁迅的纪念文章在语言修辞上自有家法,与现行规范确有“不通”之处。因此,如果仅以通行的“通”来解释鲁迅的“不通”,鲁迅选词用字的修辞艺术就很容易被忽略;倘老老实实揭示其与现代汉语规范相对游离的“不通”之处,反而会有“通”的可能性。

事实上,自鲁迅开始发表纪念文章以来,由“记念”与“纪念”的文字差异引起的误写现象就一直存在。《为了忘却的记念》一文在不同版本的文字差异,就是一则典型的例证。该文在1933年4月的《现代》杂志第二卷第六期发表后,于当年年底收入《南腔北调集》,次年交由上海同文书店出版发行。参照鲁迅的文章手稿可以看出,排印本是在鲁迅手稿本的基础上校勘修订的,二者内容基本一致。与之相比,《现代》期刊本则对鲁迅文章原稿有一定的删改。比如,排印本保留了手稿本中“即戳穿叶灵凤这纸老虎”一类文辞犀利的句子,期刊本则删去了这样攻击性的话语^⑥。《现代》并非“同人

① 2009年出版的《鲁迅大辞典》采取了这样的解释方法,所引录的文献也正是《记念刘和珍君》与《为了忘却的记念》两篇文章。参看《鲁迅大辞典》,北京:人民文学出版社,2009年,第322页。

② 徐桂梅:《鲁迅小说语言中的“日语元素”解析》,《鲁迅研究月刊》2012年第2期。

③ 鲁迅:《坟·摩罗诗力说》,《鲁迅全集》第1卷,北京:人民文学出版社,1981年,第65页。

④ 孙郁:《混血的时代》,北京:中国工人出版社,2008年,第28页。

⑤ 梁实秋:《论鲁迅先生的“硬译”》,《新月月刊》1929年9月第二卷第六、七号合刊。

⑥ 符杰祥:《鲁迅稿本问题辨考》,《中国现代文学研究丛刊》2012年第7期。

杂志”，担任主编的施蛰存希望将文艺刊物办成一个“综合性的、百家争鸣的万华镜”^①，作这样的删改，既不影响文意，也不得罪朋友，是合乎容纳百家的办刊宗旨的。不合情理或明显矛盾之处是“记念”一词的改动。在《现代》卷首目录中，鲁迅文章的题目按通行的用语规范作了“改正”，被印成“为了忘却的纪念”；而正文中的题目却保留了鲁迅原稿的用法，仍为“为了忘却的记念”。同时，正文内容中凡有“记念”之处，也基本上尊重了鲁迅的用法。只有一处，即“算是只有我一个人心里知道的柔石的记念”一句，被印为“纪念”，这应该是手民的误排。因为如果是编者改动的话，会统一订正，而不是只改一处，不及其余。鲁迅后来在编《南腔北调集》收入这篇文章时，又把它与题目重新“订正”过来了，仍作“记念”。从鲁迅校订文稿的认真与固执态度看，“‘纪念’同‘记念’”的解释法虽有可行之处，但并非完全可行。因为如果鲁迅认同通假互用之说的话，他是不会这样不厌其烦来咬文嚼字的。

不过，期刊目录与正文用字的不统一，也的确暴露出编者一种无心的失误。事实上，对于鲁迅这篇“异乎寻常的杰作”，施蛰存是极为敬重的，认为能在自己主编的刊物发表是一种“荣誉”。鲁迅的这篇文章不仅被施蛰存排在头版头条的显眼位置，而且为了配合该文发表，他还编了一页《文艺画报》，特意向鲁迅要来一张柔石的照片，一张柔石的手迹（诗稿《秋风从西方来了》一页）。又因为版面不够，他又从自己所珍藏的《珂勒惠支木刻选集》选了一幅木刻画《牺牲》，并加上了自己剪裁的一张鲁迅近照^②。编者的态度既然如此严肃认真，又为何会忽略排印稿的误排呢？也许，态度越是认真，越能说明失误之无心；越是编者的无心之失，越能反衬出作者的有意订正，也越能说明用字之间细微而深刻的差异吧。

书写差异所显示的“误会”，可能存在着这样几种情况。其一，鲁迅笔下的“记念”是一种偶然为之的即兴做法，或错用了“别字”。参阅鲁迅的纪念文章，“记念”的用法实际上相当普遍，这样的可能性并不存在。比如，最早为“三一八”死难学生而写的两篇纪念文章《记念刘和珍君》与《淡淡的血痕中——记念几个死者和生者和未死者》，和后来的《为了忘却的记念》一样，所使用的基本词汇都是“记念”。这说明，鲁迅对“记念”一词的使用一直是有意为之的，不存在偶然的错用或笔误问题。

其二，“记念”和“纪念”在当时存在通假、互用的情况。通过比较鲁迅同时代人的文章用词，也基本上排除了这种可能性。在鲁迅发表纪念文章的20世纪二三十年代，李大钊写有《五一纪念日于现在中国劳动界的意义》、《在苏俄十月革命纪念会上的讲演》、《纪念五月四日》，陈独秀写有《国庆纪念底价值》、《芜湖科学图书社廿周年纪念》，胡适写有《写在孔子诞辰纪念之后》等系列文章。这些新文化运动的风云人物，用词基本上都是“纪念”。只有思想文风当时与鲁迅相近的周作人使用了和鲁迅一样的“记念”用法，不过也只表现在《关于三月十八日的死者》、《可哀与可怕》等悼念“三一八”遇难学生的少数文章中，并没有像鲁迅那样在修辞选择上有始终一贯的坚持。总体来看，周氏兄弟的“记念”用法在当时并不具有普遍性，通假互用的情况也并非普遍存在。

其三，鲁迅自己的文章存在“记念”与“纪念”词语并用的现象。应该说，这种现象是存在的。比如，写于《为了忘却的记念》一年后的《忆韦素园君》，并没有坚持独立的“记念”用法，“纪念”和“记念”是同文出现，并立共存的。不过，两词并用并不能简单地理解为两词互用或两词混用。细读文本可以看出：鲁迅虽也遵循约定俗成的“纪念”，但在最需要表达个人的内心情感时，他还是倾向使用自家独特的“记念”。《忆韦素园君》一文第二段写道：“现在有几个人要纪念韦素园君，我也须说几句话。”这是就“有几个人”而言的。文末则动情地写道：“我不知道以后是否还有记念的时候，倘止于这一次，那么，素园，从此别了。”两年之后，鲁迅不幸而歿，这篇纪念文字遂成绝响，也的确应了“止于这一次”，“从此别了”。这里的“记念”，正出现在“我”内心无比哀痛、感情高度浓烈的时刻。

① 施蛰存：《重印全份〈现代〉引言》，《现代》第一卷，上海：上海书店，1984年影印本。

② 施蛰存：《关于鲁迅的一些回忆》，鲁迅博物馆鲁迅研究室《鲁迅研究月刊》选编：《鲁迅回忆录·散篇》下册，北京：北京出版社，1999年，第1209—1210页。

如果把《现代》出现的误写(误排)现象放在鲁迅文学的整体语境来考察,由书写差异而来的修辞问题可能会更清楚、更明白。事实上,“纪念”与“记念”两词分别使用的倾向,从鲁迅留日期间正式开笔写文章的时候就有所显露。20世纪初,中国留学生同乡会在日本主编出版了多种刊物,鲁迅的文章主要发表在其中的《浙江潮》与《河南》上。查阅这两种原始期刊,可以发现:鲁迅使用“纪念”一词,首见于1903年发表的《斯巴达之魂》,文末描述斯巴达将军柏撒纽赞叹一位以死谏殉国的女子曰:“猗欤女丈夫……为此无墓者之妻立纪念碑则何如?”其中的“纪念碑”与通用词是一致的。“记念”一词则首见于《摩罗诗力说》第八节,该句为:“当二人相见时,普式庚有《铜马》,密克威支则有《大彼得象》一诗为其记念。”值得注意的是,《摩罗诗力说》在1926年被编入《坟》时,鲁迅曾作过校订,《河南》期刊本所引字句中的“大彼得象”被订正为“大彼得像”,而“记念”用法则一仍其旧,没有改动。两相比较,前者的“纪念碑”出于国家意志与权力话语,后者的“记念”则出于朋友交游与个人情谊,同义之中仍见细微之别。这也再次表明,“记念”与“纪念”在鲁迅一些文章中是彼此有别的语词两用,并非亦彼亦此的随意混用,也非或彼或此的通假互用。不过,“记念”与“纪念”在修辞学中毕竟属于“同义的语言形式”^①,其细微差异只是一个相对的概念,因此也不可一概而论,穿凿过求。一方面,我们不能因为鲁迅纪念文章中存在两词并用就认定其他文章不存在两词互用;另一方面,我们也不能因为其他文章偶有两词互用就认定鲁迅纪念文章中不存在两词并用。概言之,鲁迅纪念文章中的文字两用或两分现象基本如此,但并非绝对如此。

二、“记念”或“纪念”:修辞的选择

相对于“纪念”,鲁迅的“记念”明显是不合乎我们用语习惯的一种更个人化的用法。也许,在别人眼里,鲁迅的“记念”与他们的“纪念”除了书写上的差异,没有什么本质上的区别吧。也正以为没有什么本质上的区别,“记念”与“纪念”的细微差异才会被忽略不计,以致屡屡出现误写与误排的现象。

表面上的误写现象其实是更深层次的误读问题。对于“纪念”还是“记念”这个问题,我们不能说是鲁迅错了,也不能说是其他人错了。韦勒克、沃伦在论“文体学”问题时指出:文体犹如“一件或一组作品的具有个性的语言系统”,其“背离和歪曲语言中一般用法的情形”,往往有特殊的“审美效用”^②。也就是说,文学作品中的选词用字,首先考虑的是审美效用的修辞艺术问题,而非合乎规范的语言法则问题。就像《秋夜》中的著名语句:“在我的后园,可以看见墙外有两株树,一株是枣树,还有一株也是枣树”,我们并不能以简单的语法常识来批评它的“破格”和“不通”一样。对个性独异的鲁迅文学来说,大概只有这种极为个人化的诗性语言,才能显露出作者那种极为沉缓、孤独、倔强的内心情致吧。鲁迅大胆创造的“奇怪而冗赘”的句子所指向的不仅在“看什么”,还在于“怎么看”,否则,正如台湾作家张大春所说:“两株枣树”一旦修剪规范,“读者将无法体贴那种站在后园里缓慢转移目光、逐一审视两株枣树的况味”^③。其蕴含丰富、思绪深沉的修辞效果也就因此削减掉了。在表达个人真实的内心情感与顺应社会的用语习惯之间,鲁迅是宁可以他个性化的文学修辞方式,来挑战他所不习惯的集体意识与社会常规的。

拉康的精神分析理论指出,语言的细微差异背后往往隐含着无意识的深刻分裂。我们平时以为差异不大的文字差异,恰恰可能反映出一种深刻的精神差异。那么,在纪念文章中,鲁迅坚持己见的“记念”用法究竟是为了什么?他的这种特殊的修辞艺术,与社会通行的“纪念”语言相比,有着什么

① 姚殿芳、潘兆明:《修辞与语言环境》,中国修辞学会编:《修辞和修辞教学》,上海:上海教育出版社,1985年,第49页。

② [美]勒内·韦勒克、奥斯汀·沃伦:《文学理论》,刘象愚等译,南京:江苏教育出版社,2005年,第203页。

③ 张大春:《小说神髓》,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第25、27页。

特殊的审美效用,又有哪些特殊的语义内涵呢?

在1927年的《论体裁描写与中国新文艺》一文中,批评家黎锦明就曾称鲁迅为 Stylist,亦即文体家,对于名号鲁迅虽不以为然,但对其说却是深以为然的^①。艺术创作固然需要“内容的充实”,但文章修辞这样的“技巧修养”也同样为鲁迅看重。在致青年木刻家李桦的信中,鲁迅有过这样的表述:“正如作文的人,因为不能修辞,于是也就不能达意。”^②修辞应该“达意”虽说是作文常识,但鲁迅对修辞重要性的认知和强调,或许也受到同时代出版的修辞学著作的影响。1932年,陈望道在自己担任编辑的大江书铺出版了名著《修辞学发凡》,而这一时期他与支持大江书铺及《大江》月刊工作的鲁迅往还甚密,鲁迅想必是得到并阅读过他的赠书的。《修辞学发凡》开篇引言即反对将修辞理解为“文辞的修饰”,而将修辞视为“达意传情的手段”,认为修辞“主要为着意和情,修辞不过是调整语辞使达意传情能够适切的一种努力”^③。鲁迅在谈到自家的创作经验时也这样说:“我做完之后,总要看两遍,自己觉得拗口的,就增删几个字,一定要它读得顺口;没有相宜的白话,宁可引古语,希望总有人会懂,只有自己懂得或连自己也不懂的生造出来的字句,是不大用的。”指出作文目的是“将意思传给别人”,“希望总有人会懂”^④,说明鲁迅是充分考虑过修辞意义上的读者接受问题的,“纪念”也绝非鲁迅个人所愿“生造”出来的。鲁迅的这种文体观,强调语言修辞效果而不拘泥传统文类(Genre)概念,与韦勒克、沃伦论“文体”(Style)的西学思路不无相通,也与茅盾所称誉的“创造新形式”的先锋意识有所勾连^⑤。

修辞艺术所涉及的关系极为复杂,除了作者的文字知识、语言经验、思想经历、生活形式,“写说发表最与语言文字的习惯及体裁形式的遗产有关系”^⑥。留日时期师从章太炎研习《说文解字》的经历,对鲁迅的文章用字可以说有着直接而深刻的影响。太炎先生作为小学大师,其时正将“爱国保种的力量”寄托于“小学振兴”上。在他看来,“文辞的本根,全在文字”,只有“深通小学”,方可做到“文章优美,能动感情”^⑦。鲁迅后来治文学史时首篇即有“从文字到文章”的构思,晚年也留下了《门外文谈》这样论汉字流变的精妙篇章,其实都可以从章太炎那里找到思想源头。曾与周氏兄弟同门听讲的钱玄同追忆说:二周为文,“思想超卓,文章渊懿,取材谨严,翻译忠实,故造句选辞,十分矜慎;然犹自不满足,欲从先师了解故训,以期用字妥帖。所以《域外小说集》不仅文笔雅驯,且多古言本字”^⑧。这样的说法在周作人的回忆文中也可以得到证实:

鲁迅借抄听讲者的笔记清本,有一卷至今还存留,可以知道对于他的影响。表面上看得出来的是文章用字的古雅和认真,最明显的表现在《域外小说集》初版的两册上面,翻印本已改得通俗些了,后来又改用白话,古雅已用不着,但认真还是仍旧,他写稿写信用俗字简字,却绝不写别字,以及重复矛盾的字,例如桥樑(梁加木旁犯重)邱陵(清雍正避孔子讳始改丘为邱),又写鳥字也改下边四点为两点,这恐怕到他晚年还是如此吧?在他丰富深厚的国学知识的上头,最后加上这一层去,使他彻底了解整个的文学艺术遗产的伟大,他这二十几年的刻苦的学习可以说是“功不唐捐”了。

戊申(1908)年从章太炎讲学,……以后写文多喜用本字古义,《域外小说集》大都如此,……至庚申(1920)年重印时,因恐排印为难,始将有些古字再改为通用的字。……此所谓文字上的

① 鲁迅:《南腔北调集·我怎么做起小说来》,《鲁迅全集》第4卷,第513页。

② 鲁迅:《350204致李桦》,《鲁迅全集》第13卷,第45页。

③ 陈望道:《修辞学发凡》,上海:复旦大学出版社,2008年,第2页。

④ 鲁迅:《南腔北调集·我怎么做起小说来》,《鲁迅全集》第4卷,第512页。

⑤ 陈平原:《分裂的趣味与抵抗的立场:鲁迅的述学文体及其接受》,《文学评论》2005年第5期。

⑥ 陈望道:《修辞学发凡》,第4-5页。

⑦ 章太炎:《东京留学生欢迎会演说辞》,姜盼编选:《革故鼎新的哲理:章太炎文选》,上海:上海远东出版社,1996年,第147页。

⑧ 钱玄同:《我对于周豫才君之追忆与略评》,《钱玄同文集》第2卷,北京:中国人民大学出版社,1999年,第306页。

一种洁癖,与复古全无关系。^①

周作人在文中还提到,《域外小说集》中的部分文字也请太炎先生亲自修订过。这就说明,鲁迅文章用字的“认真”与“洁癖”,是以“丰富深厚的国学知识”与“文学艺术遗产的伟大”为知识基础及精神资源的。而“通俗”也好,“古雅”也好,都是为了鲁迅所说的“达意”效果。如此来理解鲁迅的纪念文字,“记念”与“纪念”之间就绝不是“别字”的关系,而可能存在着一种“俗字简字”与“本字古义”的关系。查考《辞源》,“纪念”与“记念”这样的双音词在古汉语中并不存在,“纪”与“记”都是作为单音词出现的。“纪”的基本义是法度纲常、纪年,“记”的基本义是铭记不忘、记忆,二者仅在“记录”意义上可以通假互用。

至于后来如何出现双音词“纪念”,鲁迅又为何在使用“纪念”的同时坚持“记念”的写法,这与晚近以来国人接受日语外来词的文化心理存在深层关联。晚清以降,日人在译介西方文化过程中创造的各类新词汇、新术语大量输入中国,直接促进了汉语的现代变革,“为中国的现代化运动奠定了一块非常重要的基石”^②。对留日多年的鲁迅来说,在古老的汉语血脉中融入新鲜的现代日语词汇,正符合其“外之既不后于世界之思潮,内之仍弗失固有之血脉,取今复古,别立新宗”^③的现代化理想与建设思路。胡适认为鲁迅的文章有时是有意“学日本人做汉文的文体”^④,也证实了这一点。

在日语中,纪念文字的通用词便是“记念”。有意思的是,这两个语词在植入现代汉语后发生了戏剧性的倒置,“纪念”反比“记念”更为流行,这与其说是译介过程中现代中国人的主体选择问题,不如说是注重纪年仪式的传统思维的限制^⑤。那么,在“纪念”后来成为通行语的中国,鲁迅何以还要坚持日语的“记念”呢?主因有二:其一是鲁迅的“硬译”路线。在鲁迅看来,日语与中国文“语系相近”,日本人在译介欧美文化的过程中“逐渐添加了新句法,比起古文来,更宜于翻译而不失原来的精悍的语气”^⑥。在如何对待“新言语输入”的问题上,鲁迅的态度和王国维是一致的。王国维将“新言语输入”视为“新思想之输入”:^⑦“余虽不敢谓用日本已定之语必贤于创造,然其精密则固创造者之所不能逮(日本人多用双字,其所不能通者,则更用四字以表之。中国人则习用单字,精密不精密之分,全在于此)。”^⑧由此而论,鲁迅对日文“记念”用法的选择,也正是其坚持直译法的一贯思路。其二是鲁迅的“小学”背景。对于当时语言译介中随着“新事新物,逐渐增多”而出现的“增造新字”问题,太炎先生力指其弊,并将“一切名词术语,都是乱搅乱用”的现象归为“小学渐衰”,认为“和合两字,造成一个名词,若非深通小学的人,总是不能妥当”^⑨。在由“记”与“纪”和合两字造成“纪念”与“记念”的新名词中,有小学师承的鲁迅也许认为:与注重集体仪式的“纪念”相比,有铭记本义的“记念”更能“抒写自己的心”,且“总愿意有人看”吧^⑩。

三、“记念”对“纪念”:修辞的法则

在修辞学中,修辞的基本法则是“以适应题旨情境为第一义”^⑪。修辞之所以不是“修词”,就在于

① 周启明(周作人):《鲁迅的青年时代》,鲁迅博物馆鲁迅研究室《鲁迅研究月刊》选编:《鲁迅回忆录·专著》中册,北京:北京出版社,1999年,第820、892页。

② 雷颐:《“黄金十年”》,《读书》1997年第9期。

③ 鲁迅:《坟·文化偏至论》,《鲁迅全集》第1卷,第56页。

④ 胡适:《整理国故与“打鬼”》,《胡适全集》第3卷,合肥:安徽教育出版社,2003年,第144页。

⑤ 外来语在现代中国的接受与传播发生的碰撞与变异,可参看陈建华对“革命”话语的分析(《“革命”的现代性:中国革命话语考论》,上海:上海古籍出版社,2000年)。

⑥ 鲁迅:《二心集·“硬译”与“文学的阶级性”》,《鲁迅全集》第4卷,第199页。

⑦ 王国维:《论新学语之输入》,《王国维文集》第3卷,北京:中国文史出版社,1997年,第41、43页。

⑧ 章太炎:《东京留学生欢迎会演说辞》,姜盼编选:《革故鼎新的哲理:章太炎文选》,第147页。

⑨ 鲁迅:《而已集·小杂感》,《鲁迅全集》第3卷,第532页。

⑩ 陈望道:《修辞学发凡》,第9页。

文章的用字选词都是从“适应题旨情境”出发,是着眼于整个篇章的修辞效果的。段玉裁在注《说文解字》中有云:“积文字而为篇章,积词而为辞”,此即谓也^①。许广平回忆说,鲁迅在写作上非常注重文章修辞与文字推敲。在她的印象中,鲁迅的“写作态度很认真,随随便便一挥而就的文章,在他是从来没有过的”,“有时改动一字一句,都经过细心推敲”。比如,《为了忘却的纪念》一文中那首写给柔石的悼亡诗,字句推敲就是“经过相当考虑的”。“惯于长夜过春时”中的“过”初稿为“度”,“忍看朋辈成新鬼,怒向刀丛觅小诗”中的“忍看”、“刀丛”初稿为“眼看”、“刀边”,虽几字之差,却“更深刻地表达了鲁迅当时的愤怒心情和对敌人的刻骨仇恨”^②。由此而论,鲁迅修订文稿时对“纪念”的坚持,又何尝不是一种追求诗学效果的“细心推敲”呢?

从《为了忘却的纪念》这样一类运用“纪念”修辞的文章看,鲁迅的用语方式的确具有某种统一性和连贯性,形式自成一统,用意也是一致的。其一,鲁迅的“纪念”是“心”由情生,真诚而深挚。如果说鲁迅写作《为了忘却的纪念》一文的缘由是“悲愤总时时袭击我的心”,《纪念刘和珍君》也是出于同样的内心情怀:“既然有了血痕了,当然不觉要扩大。至少,也当浸渍了亲族,师友,爱人的心”。其二,鲁迅的“纪念”是属于“我自己”的记忆,是一种反抗“忘却”的“记得”。其“为了忘却的纪念”,就是要召唤“真的猛士”,“敢于直面惨淡的人生,敢于正视淋漓的鲜血”^③。这样的“纪念”,是一种“出离愤怒”的情感倾诉,更是一种担当黑暗的道德勇气。其三,鲁迅的“纪念”是一种文学精神,不是一种纪年仪式。纪念文学不同于纪念公文,就在于其内在精神是不拘形式的自由抒发,是饱含深情的生命歌哭。《纪念刘和珍君》的文句或控诉,或抒情;或激烈,或感伤;或骈文,或散体;或长句,或短说;时而言语道断,“无话可说”,时而重复叠沓,“长歌当哭”。《为了忘却的纪念》在行文上也是酣畅淋漓,纵横多姿。这样的“纪念”文学,真实深沉、文风自由,没有周作人所说的“纪念八股”那种常见的呆板教条、文过饰非的习气。

既然坚持“纪念”的修辞方式,那么鲁迅何以还要用“纪念”方式写另一类纪念文章呢?这就牵涉到修辞的情境问题了。所谓“情境”,用陈望道的话来说,就是“对应写说者和读听者的自然环境社会环境”,其中包含“对应写说者的心境和写说者同读听者的亲疏关系、立场关系、经验关系,亦即其他种种关系”^④。这就是说,鲁迅的纪念文章即使题旨、对象一样,也会因知识、立场、亲疏、内外诸种关系的不同而出现不同的修辞风格。对“怎么写”的问题,鲁迅也是有自觉的修辞意识的,如其所言:“写什么是一个问题,怎么写又是一个问题。”^⑤在这个意义上,鲁迅纪念文章的选词用字,就不是一个单纯的语言学、文字学问题,而有着现实层面的作者与读者、文本层面的隐含读者与隐含作者之间交流互动的复杂关系。

“五四”以来,白话文与大众语渐成运动之势,太炎先生对此多有反对,仍以“非深通小学不可”的思路提出“保守文言的第三道策”。支持白话文运动的鲁迅虽表示其师的话“极不错”,但对其“开倒车”的保守言论也委婉地提出了自己的不同意见。他认为太炎先生“讲《说文》,当然娓娓可听”,但“攻击现在的白话,便牛头不对马嘴”,策略上也“文不对题”,未免“把他所专长的小学,用得范围太广了”。在鲁迅看来,“白话是写给现代的人们看,并非写给商周秦汉的鬼看的”,作白话的人不可能“每字都到《说文解字》里去找本字”。从“写给现代的人们看”这一启蒙大众的思路出发,鲁迅赞成“写白话的主旨”是“用约定俗成的借字”^⑥。受太炎先生影响,鲁迅文章用字认真严谨,但也不愿拘守其“范围太广”的保守策略。从这个意义上讲,无论是直译日语的“纪念”,还是约定俗成的“纪念”,鲁迅行

① 参见宗廷虎等著:《修辞新论》,上海:上海教育出版社,1988年,第4页。

② 许广平:《鲁迅先生怎样对待写作和编辑工作》,《鲁迅的写作和生活》,上海:上海文化出版社,2006年,第17-18页。

③ 鲁迅:《华盖集·纪念刘和珍君》,《鲁迅全集》第3卷,第281页。

④ 陈望道:《修辞学发凡》,第8页。

⑤ 鲁迅:《三闲集·怎么写》,《鲁迅全集》第4卷,第18页。

⑥ 鲁迅:《且介亭杂文二集·名人和名言》,《鲁迅全集》第6卷,第361、362页。

文都是立足于“写给现代的人们看”这一启蒙立场的,是遵循“适应题旨情境”这一修辞原则的。因之,“纪念”与“记念”这两种看似矛盾不通的修辞方式,在修辞法则上其实是一致和相通的。

“记念”与“纪念”意义原本相近,其细微差别只表现在场合、情感、立场等方面有远有近、有亲有疏而已。至于鲁迅在纪念文章中选择何种修辞方式,是由具体的修辞情境来决定的。在表达内心深处的个人记忆时,鲁迅倾向用自己所喜欢的“记念”,在代表社会角色作集体发言时,鲁迅一般用约定俗成的“纪念”。这种语词分用的修辞现象反映在鲁迅的纪念文章中,则呈现出两类不同的文体风格。前者可以归入鲁迅在自传中定名的“回忆记”^①,篇目如《记念刘和珍君》、《忆韦素园君》、《为了忘却的记念》等;后者则可归入鲁迅应邀而写的种种“纪念文”,篇目如《我观北大》、《中山先生逝世后一周年》、《中国无产阶级革命文学和前驱的血》等。“回忆记”的文体风格开端于《朝花夕拾》,是鲁迅文学中最动人、最抒情的篇章。冯雪峰评价说:“这些特别优美而抒情诗的气氛特别浓厚的不朽的作品”,有“最真诚”、“最强烈和最有永久生命的感情”,而这类文章“也是鲁迅先生自己最愿意回味的”^②。“纪念文”往往是应各种纪念活动而写的,鲁迅有时称为“命题作文,实在苦不过”^③,有时称为“在考场里‘对空策’”^④。对于推辞不开的“遵命文学”,鲁迅是这样说的:“有人希望我动动笔的,只要意见不很相反,我的力量能够支撑,就总要勉力写几句东西,给来者一些极微末的欢喜。”^⑤这是确实的。鲁迅去世前两个月,还被邀请写一篇纪念高尔基的文章,他在给茅盾的信中婉谢说:“纪念文不做了,一者生病,二者没有准备”^⑥。如此看来,“没有准备”的命题作文对病中的鲁迅也实在是一件苦差事。至于鲁迅为何在拒绝写纪念高尔基的文章后,却要在去世前几日带病连写《关于太炎先生二三事》、《因太炎先生而想起的二三事》两篇文章,并非厚此薄彼,也并非对高尔基不尊重。实在说来,不过是一个相对陌生而“没有准备”,一个是非常贴近而“无需准备”罢了。因为像这样怀念先师的“回忆记”,是发自鲁迅内心深处自然而然的情感记忆,无需让某种组织或集团来邀请,也无需受纪念公文的格式限制。这类纪念文章,修辞效果和《藤野先生》、《我的第一个师傅》等其他怀旧文章一样,都有着一种舒展自由的行文风格,一种声情并茂的感人力量。

在两类风格的纪念文章中,鲁迅分别采用了“记念”与“纪念”两种不同的修辞方式,自然有着不同的修辞意义。《记念刘和珍君》与《中山先生逝世后一周年》是完成于同一时期的纪念文章,前篇写于1926年4月1日,后篇写于1926年3月10日,前后相差不到一个月,但修辞方式明显有别。《中山先生逝世后一周年》是应国民党党部主编的《国民新报》之约,为“孙中山先生逝世周年纪念特刊”而写的,鲁迅生前并未收入自己的编年文集。写《记念刘和珍君》一文则是“我也早觉得有写一点东西的必要了”,在《语丝》发表后即收入当年所编的《华盖集续编》一书中。如果说鲁迅对孙中山的“纪念”是向革命先驱表达理性的敬意,对刘和珍的“记念”则是向遇难学生表示情感的“哀痛”。“纪念”是为致敬,而“记念”则表痛惜,情感态度是完全两样的。柔石等五位左翼青年作家在上海遇害两年后,鲁迅痛惜“中国失掉了很好的青年”,又特别写了一篇《为了忘却的记念》,延续了同《记念刘和珍君》一样的“记念”文风。凭着诗人与革命者的敏感,冯雪峰觉得“追悼刘和珍等的文章,就可以和关于柔石等的被杀的文章来共读”。在他的阅读感受中,“这些使人读了不能不感动得下泪,同时又不能不奋起战斗的文章,每一个字都表现了他对于民族的深厚的爱,对于青年的深厚的爱,以及对于人民的敌人的无比的愤怒和仇恨的”^⑦。冯雪峰没有指明可以“共读”的篇目,但最能使人读出“深厚的

① 参阅鲁迅:《集外集拾遗补编·鲁迅自传》、《集外集拾遗补编·自传》,《鲁迅全集》第8卷,第305、362页。

② 冯雪峰:《回忆鲁迅》,鲁迅博物馆鲁迅研究室《鲁迅研究月刊》选编:《鲁迅回忆录·专著》中册,第610页。

③ 鲁迅:《华盖集·我观北大》,《鲁迅全集》第3卷,第158页。

④ 鲁迅:《而已集·黄花节的杂感》,《鲁迅全集》第3卷,第409页。

⑤ 鲁迅:《坟·写在〈坟〉后面》,《鲁迅全集》第1卷,第282页。

⑥ 鲁迅:《360813致沈雁冰》,《鲁迅全集》第13卷,第404页。

⑦ 冯雪峰:《回忆鲁迅》,鲁迅博物馆鲁迅研究室《鲁迅研究月刊》选编:《鲁迅回忆录·专著》中册,第629页。

爱”、并为之“感动得下泪”的文章,无疑就是这两篇了。

同是纪念“左联五烈士”的文章,《中国无产阶级革命文学和前驱的血》则表现出了一种与《为了忘却的纪念》完全不同的文体风格,突出了一种“纪念文”所特有的“宣言”意义。冯雪峰回忆说,鲁迅对包括柔石在内的“一切好的青年,都不自觉地流露着‘父爱’的感情的”^①。《为了忘却的纪念》所表达的是“只有我一个人心里知道的柔石的纪念”,所流露的是一种类似父子情深的动人记忆,这正是“回忆记”的一种典型的文体风格。与之相对,《中国无产阶级革命文学和前驱的血》则采用“我们的同志”这样一种集体代言人的写法,目的在于“显示敌人的卑劣的凶暴和启示我们的不断的斗争”。这里的“纪念”,重在发布宣言与表明立场,突出“敌人”与“同志”、“我们”与“他们”的阶级对立。

对“我们”这种“颇有些‘多数’和‘集团’气味”的说话方式^②,鲁迅一年前批驳梁实秋时还深表反感,为什么在一年后的《中国无产阶级革命文学和前驱的血》中却一连用了九个“我们”呢?这主要是采纳冯雪峰意见的结果。对于鲁迅文章多用“我”而少用“我们”的修辞方式,冯雪峰在与鲁迅的私人谈话中曾劝言:“有时候是用‘我们’来得壮旺些,而在必要的时候他还应该明白地公开宣布他自己的代表性的地位。就是,代表巨大的势力,代表人民,代表正确的意见和真理的方面。”^③冯雪峰是鲁迅的青年朋友,也是左联的党组成员,很有浙东人的“硬气”,经常会在谈话中向自己的老师、向这面左联的“大旗”提出“必须”这样或“必须”那样的“要求”^④。鲁迅在柔石等人被害两个月后应邀写下这样具有“代表性”的文章,也正是所谓“必要的时候”吧。鲁迅按要求完成的这篇纪念文章,发表在左联的机关刊物《前哨》第1卷第1期“纪念战死者专号”上。该刊开首就是两篇没有个人署名的集团“宣言”,第一篇为《中国左翼作家联盟为国民党屠杀大批革命作家宣言》,第二篇为《为国民党屠杀同志致各国革命文学和文化团体及一切为人类进步而工作的著作家思想家书》。鲁迅署名“L. S.”的纪念文章被排在第三篇,后面几篇则分别是《血的教训:悼二月七日的我们的死者》(署名梅孙)、《被难同志传略》、《被难同志遗著》、《短评:我们同志的死和走狗们的卑劣》(署名文英)。这些文章都统一使用了“我们”、“同志”这样一类集团发言、立场鲜明的修辞方式,前两篇宣言甚至公开表明了左联要反对国民党统治、创造“苏维埃政权”的革命性质。在这样强调集团立场的修辞情境中,鲁迅只有采取同样的修辞形式,才能风格一致,步调一致。值得注意的是,尽管这本在白色恐怖下匆忙出版的秘密刊物出现了大量的排印错漏问题,比如“苏维埃”有时被印成“苏维挨”,“柔石”有时被印成“桑石”,但“纪念”文字并没有出现排印错乱现象,可见“我们”对“纪念”意义的认识也是一致的。在这个意义上,曾两度担任中共最高领导人的瞿秋白对鲁迅“同意”出版《前哨》并为之撰写纪念宣言深表赞赏,钦佩其“写得好”^⑤,也就不难理解了。

对于以“我们”的名义来“纪念战死者”的修辞方式,鲁迅称为“试用不同的战法”^⑥,这与陈望道将修辞艺术理解为语言战术是一个道理。这种“不同的战法”,不妨理解为鲁迅支持左联工作的一种“试用”策略。在发表《中国无产阶级革命文学和前驱的血》两年后,鲁迅又写下了文学与抒情意味更浓的《为了忘却的纪念》,重新回到“只有我一个人”的“纪念”。这表明,对文学者鲁迅来说,不受“纪念文”形式约束、自由抒发情感的“回忆记”,是更贴近其独立思想与文学心性的。

在距《为了忘却的纪念》之后不到一个月的1933年3月5日,鲁迅还写了一篇《我怎么做起小说来》,文中提到当年在《新青年》的投稿情况:“这里我必得纪念陈独秀先生,他是催促我做小说最着力的一个。”值得注意的是,鲁迅早在1923年为《呐喊》写《自序》时,只提到金心异(钱玄同)的劝稿,并

① 冯雪峰:《回忆鲁迅》,鲁迅博物馆鲁迅研究室《鲁迅研究月刊》选编:《鲁迅回忆录·专著》中册,第556页。

② 鲁迅:《二心集·“硬译”与“文学的阶级性”》,《鲁迅全集》第4卷,第197页。

③ 冯雪峰:《回忆鲁迅》,鲁迅博物馆鲁迅研究室《鲁迅研究月刊》选编:《鲁迅回忆录·专著》中册,第673页。

④ 冯雪峰:《回忆鲁迅》,鲁迅博物馆鲁迅研究室《鲁迅研究月刊》选编:《鲁迅回忆录·专著》中册,第569页。

⑤ 冯雪峰:《回忆鲁迅》,鲁迅博物馆鲁迅研究室《鲁迅研究月刊》选编:《鲁迅回忆录·专著》中册,第636页。

⑥ 冯雪峰:《回忆鲁迅》,鲁迅博物馆鲁迅研究室《鲁迅研究月刊》选编:《鲁迅回忆录·专著》中册,第674页。

未感念陈独秀的“催促”。但在《呐喊·自序》十年后的1933年,当陈独秀成为身陷国民党牢狱的囚徒,同时也因共产党内的路线斗争而成为被抛弃的托派领袖时,鲁迅却要重提《新青年》的往事,“纪念”陈独秀这位当年声名显赫、如今却声名狼藉的老朋友,自然有一种特殊的深意在里面。一位香港学者对此作了精细入微的发现与分析。在他看来,这“其中的玄机”与祝秀侠等人联名在《现代文化》上发表《对鲁迅先生的〈辱骂和恐吓决不是战斗〉有言》的“公开信”有关。鲁迅的《辱骂和恐吓决不是战斗》写于1932年12月10日,文中对左联同人“有辱骂,有恐吓,还有无聊的攻击”^①一类恶劣的文风提出了严正的批评,结果却招致“同道中人”非常恶劣的回应。悲愤之余,鲁迅藉《我怎么做起小说来》一文来“纪念”陈独秀,“其实也是对上述‘公开信’的一种抗议:纪念中国托派的首领又怎么样呢?陈独秀究竟是‘革命的前驱者’,于提倡新文学有历史的功绩”。对新文化运动的先驱人物,“鲁迅没有因为他们后来的政治遭遇而抹杀他们在文学史上应有的地位,又岂止是追求客观、实事求是而已”^②。其实,在写这篇《我怎么做起小说来》之前的1932年12月14日,鲁迅在为自己的《自选集》写的另一篇自序文章中,就已经有意识地用了“革命的前驱者”这样一种相对模糊的文字,也隐约表达了内心真实的“纪念”与“抗议”。在“从公意”或“听将令”做文章的同时,鲁迅并没有因此放弃文学者最可贵的良知与最敏锐的个性。鲁迅同情并支持革命,“却并不把自己看做一个这样的革命者或革命的思想上的领导人。他保持着自己的独立思想和自己在思想领域上独立作战的路线”^③。这一点,是强调鲁迅后期思想发生“转变”的冯雪峰也同时承认的。

在生前的最后一篇文章《因太炎先生而想起的二三事》中,鲁迅提到了这样一种现象:在写完《关于太炎先生二三事》次日,他发现报纸上有庆祝“二十五周年的双十节”的报道,不由感叹自己“太落伍了”。而在前一篇纪念文章《关于太炎先生二三事》中,鲁迅开头便说起“上海的官绅为太炎先生开追悼会,赴会者不满百人”的寂寞境况。有意思的是,在第一篇纪念文章《纪念刘和珍君》中,鲁迅开头也提到国立女子师范大学为刘和珍、杨德群两君开追悼会的那一天,“我独在礼堂外徘徊”的事情。这是很有象征意味的。鲁迅“独在礼堂外徘徊”,大概是不太喜欢周年纪念与追悼会一类的集会场合。在他看来,群体性的纪念活动可能更容易流为一种“热闹”的节日或空洞的形式吧^④。所以,他一方面并不反对为先驱与先烈举行纪念活动,也尽力满足组织者请其写“纪念文”的要求;一方面也希望纪念活动能有“精神和血肉的培养”,不至于让“纪念日”沦为一种漠不关心的“纪年”仪式或“看演剧”的节日狂欢^⑤。在这个意义上,鲁迅坚持个人心中的“纪念”,未尝不是对纪念形式的一种有意的反思与反拨,也未尝不是对纪念内容的一种有益的补足与充实。可以说,正因为鲁迅的纪念文章中存在着这样一条复杂而清晰的思想线索,“纪念”与“纪念”两种修辞方式得以并存,“纪念文”与“回忆记”两类文体风格也得以兼容。

[责任编辑 贺立华]

① 鲁迅:《南腔北调集·辱骂和恐吓决不是战斗》,《鲁迅全集》第3卷,第410页。

② 陈胜长:《托洛茨基的文艺理论对鲁迅的影响》,原载《香港中文大学中国文化研究所学报》1990年第21卷,收入《考证与反思:从〈周官〉到鲁迅》,台北:东大图书股份有限公司,1995年,第234、235页。

③ 冯雪峰:《回忆鲁迅》,鲁迅博物馆鲁迅研究室《鲁迅研究月刊》选编:《鲁迅回忆录·专著》中册,第568页。

④ 鲁迅:《而已集·黄花节的杂感》,《鲁迅全集》第3卷,第410页。

⑤ 鲁迅:《而已集·黄花节的杂感》,《鲁迅全集》第3卷,第410页。

试论子思遗说

郑吉雄

摘要:子思将西周政治理论的“天命论”转释为人性根源,并标举“中和说”以将“情感”与“德目”相联系,儒家学说遂能推极于自然而归本于人事。“五行论”则以《礼记·表記》为坐标,知子思以水火土比附于父母,但尚未有严格之“五行即五常”的思想。“仁义内外之说”可藉《中庸》以窥子思“成、诚”尽性的学说,确立人性美善并得自然扩充、内外一贯、本末终始的体系,铺陈出严密的、动态的、内外相拓复相制约的人性论,为孟子性善之说,莫立了重要基础。20世纪初,王国维提出“二重证据法”,影响深远。近世学术界治古文字学及古文献学的学者,藉此方法获得不少新结论。然而,研究简帛佚籍之中的思想史问题时,因涉及抽象观念的分析、思想体系的比较,以及思想流派的发展等三方面的问题,并非简单标举“以地下之新材料补正纸上之旧材料”一语即可,“二重证据法”能有多少效用就值得怀疑。若先就传世文献及思想史发展之大势考察子思的遗说,再一一检视出土简帛文献的内容,将可以更为慎重、精准地重新勾勒先秦儒家思想谱系。

关键词:子思;《礼记》;郭店楚简;天命论;中和说;五行论

一、问题的提出

20世纪初王国维提出“二重证据法”,影响深远。近世学术界治古文字学及古文献学的学者,藉此获得不少启发,于简帛释读获得不少可喜结论。然而,研究简帛佚籍之中的思想史问题时,因涉及抽象观念的分析、思想体系的比较,以及思想流派的发展等三方面的问题,就不是简单地标举“以地下之新材料补正纸上材料”一语即可。究竟思想史的研究,有何特殊方法?此问题亦难以凿空谈论。自1990年代郭店楚简刊布以后,其中以儒简为最多,学者始提出儒简多为子思之著作,认为《子思子》一书重现,进而重建“思孟学派”谱系及先秦儒家心性论体系等,研究成果甚丰,海内外的专著与论文已达数百种^①。然而,在先秦儒家思想发展的重建上,似犹有剩义,可供覆检重探。这是本文撰著的缘起。

拙见认为,出土文献固然甚有价值,但如果说出土文献可以立即切入重建思想史,则似乎过于乐观。因为思想史上“谱系”、“观念”均环环相扣,而文献的判定,宜谨慎不宜冒进。以有限的出土文献资料而欲改写繁复的思想史,则必然处处发生困难。过去屡有学者对于出土文献的作者问题提出较审慎的研究态度,是一种好的现象。如李学勤认为《子思子》“同其他子书一样,不一定是子思一人的手笔”^②;杨儒宾认为《鲁繆公问子思》、《穷达以时》、《唐虞之道》、《忠信之道》、《五行》、《缁衣》可统归

作者简介:郑吉雄,香港教育学院文化史讲座教授。

^① 参见《郭店楚简研究专辑》(《中国哲学》第20辑,沈阳:辽宁教育出版社,1999年)、《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)、《儒家思孟学派国际学术讨论会论文集》(济南:山东大学,2007年)三书所收录的论文。梁涛《郭店竹简与思孟学派》(北京:中国人民大学出版社,2008年)亦有统整提要勾玄之功,具有参考价值。

^② 参见李学勤《荆门郭店楚简中的〈子思子〉——兼谈郭店楚简的思想史意义》(《文物天地》1998年第2期)、《先秦儒家著作的重大发现》(《人民政协报》1998年6月8日)、《郭店楚简与儒家经籍》(收入《郭店楚简研究专辑》[《中国哲学》第20辑])等几篇论文。

之为“子思学派”而勿定作者;李零认为像《缁衣》主要记孔子之言而无论是子思抑或公孙尼子都只是“传述者”^①。以审慎的态度考察文献,显然是比较稳妥的。

关于“思孟学派”的问题,牵涉甚广;郭店楚简、上博简与思孟心性论一系有关的儒简数量亦不少,本文亦无法一一考证。本文仅拟以有限的篇幅,首先就学术界提出曾子、子游、子思的思想源流关系问题,提出质疑;继而考察传世文献,选取《礼记》所载录子思撰著的内容,从传世文献勾勒出子思思想的若干主干,也许对于出土儒简与子思的关系,以及思孟学派重建的相关问题,有微末之助。

二、子思学说的来源——曾子、子游?

子思讳伋,是孔子的孙子。《史记·孔子世家》:

孔子生鲤,字伯鱼。伯鱼年五十,先孔子死。伯鱼生伋,字子思,年六十二。尝困于宋。子思作《中庸》。子思生白,字子上,年四十七。子上生求,字子家,年四十五。子家生箕,字子京,年四十六。子京生穿,字子高,年五十一。子高生子慎,年五十七,尝为魏相。

《汉书·艺文志·六艺略》“礼”类录《中庸说》二篇。《诸子略》著录《子思》二十三篇,《隋书·经籍志》著录“《子思子》七卷”。子思学说,传统学者着眼于《中庸》较多,实则《礼记》四十余篇,《中庸》以外,尚有《表記》、《坊记》、《缁衣》等篇章,被认为是子思之作。学者论《郭店》儒简,或指曾子、子游、子思之思想为一派,试图补足孔子与子思之一段隔阂,故特别着眼于三者之同,而较不着眼于其异,如叶国良等《郭店儒家著作的学术谱系问题》将“曾子、子思一系之学”视为一个系统,梁涛在其大著《郭店竹简与思孟学派》第一章中批评说:

曾子、子思都是儒家学者,而郭店儒简又均是儒家作品,要找到他们之间的一致或相合之处,何其容易!但这种论证方法显然是缺乏说服力的。^②

然而梁书第三章“思孟学派的酝酿:曾子、子游学派研究”亦直接将曾子、子游视为思孟学派的基础、前奏,方法上也许取径不同,结论却无太大异趣。个人既未敢断然将曾子、子游与子思系连成一个严密定义的谱系,亦无意将三人之间思想学说上可能的关联完全切断。窃以为,凡比较两种以上的文献、或两种以上的思想,均宜先观其“异”再观其“同”,将较为稳妥。

曾子、子游、子思的学说思想,似有相同点,实亦存在明显的歧异之处。按曾子在孔门中,最鲜明之形象即为对“孝”的发明与实践,如《大戴礼记》之《曾子本孝》、《曾子立孝》、《曾子大孝》、《曾子事父母》诸篇,即为最佳之说明。“孝”属儒家学说之大端,子思当然亦与其他儒者一样极重视“孝”,如《礼记·檀弓上》所录“门人问诸子思曰昔者子之先君子丧出母乎”、“子思曰丧三日而殡”,《檀弓下》“子思之母死于卫”等诸条,均可见子思论“孝”的一端。《檀弓上》甚且记:

曾子曰:“小功不为位也者,是委巷之礼也。子思之哭嫂也为位,妇人倡踊,申祥之哭言思也亦然。”

对于孝道特别在意,因之对丧礼亦特加重视的曾子,批评哭小功之丧必须“为位”亦即“以亲疏叙列哭”(《礼记·檀弓上》郑玄注),否则就是“委细屈曲街巷之礼”^③亦即不符合正统礼仪的做法。曾子接着引子思和申祥的做法来支持己说,认为子思的嫂子死去,子思无服,但亦“为位”,亦即由其妇“先踊”再随之而哭;言思(子游之子、申祥妻之昆弟)死,申祥无服,所为亦与子思相同。由此可见,子思对于丧礼的实践,在无服的亲族中,亦严格依循仪轨的规定,甚至因此而得到曾子的赞扬。这与前述

① 参见李零:《郭店楚简校谈记》(增订本),北京:中国人民大学出版社,2007年,第89—99页。

② 梁涛:《郭店竹简与思孟学派》,北京:中国人民大学出版社,2008年,第14页。

③ 孔颖达《疏》语,见郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》卷七,文渊阁《四库全书》本。

“子思之母死于卫”一节所记^①，正相符合。然而，上述记文虽说明了子思的严于丧礼之节目，但仍然难以建构出一种代表性的思想，这与曾子“孝”的思想具有一定程度鲜明而丰实的体系性，明显存在若干距离。换言之，对于丧礼，即使有再严格的践履，如果缺乏义理的说明，亦无法证明“思想史”层次的问题。更何况子思与曾子对于丧礼的看法，并不是完全一致的。《礼记·檀弓上》记：

曾子谓子思曰：“伋！吾执亲之丧也，水浆不入于口者七日。”子思曰：“先王之制礼也，过之者俯而就之，不至焉者，跂而及之。故君子之执亲之丧也，水浆不入于口者三日，杖而后能起。”曾子直呼子思之名，以自己丧亲执礼“水浆不入于口者七日”来批评当时人的无礼，却被子思当面纠正，称先王制订礼仪，并不是无限上纲的从严不从宽，而是在贤不肖之间立一个准衡，让贤者俯而可就，行而可成；不肖者亦可以勉力而为。子思认为：正礼是“水浆不入于口者三日，杖而后能起”。曾子年辈较子思为高，而子思对曾子的响应不稍假辞色，除了反映子思的刚正（如“恒称其君之恶”之类）性格外，多少也透露了一种“尚中”的态度，让人联想到《中庸》所寄托的“不偏不倚”的“尚中”思想。

至于子游（言偃）与子思的关系，首先要了解的是子游的思想，但很遗憾目前的文献并不足以推论。子游在孔子弟子中属于“文学”，曾任武城宰，以礼乐为教，故“子之武城，闻弦歌之声”。《论语·为政》所记，子游亦曾问“孝”^②，《论语·子张》则记子游的言论“丧”：“丧致乎哀而止。”这句话首尾不具，无法了解子游的立言宗旨所在，其后《礼记·曾子问》记“子游问曰‘丧慈母如母，礼与’”。蛛丝马迹，也约略反映子游对于行孝、丧礼的问题，可能比较关注。《礼记·檀弓》记曾子与子游的互动较多，而《礼运》则记子游向孔子问礼。至于《礼记·檀弓下》有一段文字，载录子游论“礼”，以及于咏舞辟踊之细微关系，学者或据此，而认郭店楚简《性自命出》所论与之有关，故应定为子游或子游氏之儒所作^③。其实《礼记·檀弓下》此段文字，子游立言宗旨并不在于论“情”，仍在于论丧礼，也就是“孝”的践履问题：

有子与子游立，见孺子慕者，有子谓子游曰：“予壹不知夫丧之踊也，予欲去之久矣。情在于斯，其是也夫？”子游曰：“礼有微情者，有以故兴物者；有直情而径行者，戎狄之道也。礼道则不然，人喜则斯陶，陶斯咏，咏斯犹，犹斯舞，舞斯愠，愠斯戚，戚斯叹，叹斯辟，辟斯踊矣。品节斯，斯之谓礼。人死，斯恶之矣，无能也，斯倍之矣。是故制绞衾、设萎翼，为使人勿恶也。始死，脯醢之奠；将行，遣而行之；既葬而食之，未有见其飧之者也。自上世以来，未之有舍也，为使人勿倍也。故子之所刺于礼者，亦非礼之誉也。”

这段记文载录有子与子游的一段对话：有子看见孺子号慕，由是而对子游感叹，认为丧礼哭踊的节制，简直可以完全略去，但依孺子之情发抒即可。有子也许是一时有感而发，却由此而引起子游的一番精彩的议论。子游回答有子一段话的大意，是说人类在至亲逝世时或至于放纵情感，号哭无节；一旦目睹腐臭的尸体时，又不免“恶”而“倍”之。这种情感的转变与行为的矛盾，唯有“礼”的节文，才能将之统一起来。依照郑玄《注》的解释，“微情”讲的是“节哭踊”，可见子游开宗明义，就是强调“礼”最重要的是哭踊有“节”所反映的对情感的节制，故立论之始，即直指“有直情而径行者”是“戎狄之道”，正如郑《注》解释说：“哭踊无节，衣服无制。”接着子游缕述人类情感的自然发展：“人喜则斯陶，陶斯咏，咏斯犹，犹斯舞，舞斯愠，愠斯戚，戚斯叹，叹斯辟，辟斯踊矣。”在郭店楚简《性自命出》中恰好有一

① 《礼记·檀弓下》：“子思之母死于卫，赴于子思，子思哭于庙。门人至曰：‘庶氏之母死，何为哭于孔氏之庙乎？’子思曰：‘吾过矣，吾过矣。’遂哭于他室。”

② 孔子的回答：“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养，不敬，何以别乎？”

③ 廖名春：《荆门郭店楚简与先秦儒学》，《郭店楚简研究专辑》（《中国哲学》第20辑），第61页；陈来：《儒家系谱之重建与史料困境之突破——郭店楚竹书与先秦儒学研究》，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。

段相似的文字出现在第34—35简,被视为与《檀弓》所记子游之言论最直接相关的“证据”^①。但仔细分析其文义,《檀弓下》一段文字用意,其实正如孔《疏》所指,在于“极言哀乐之本也”,也就是说,情感的发抒,其始则初发于“喜则陶”,其极则至于“辟踊”,层层发展,或可以至于无节,但毕竟“品节斯,斯谓之礼”,最后子游还是反复强调一个“节”字。这与《性自命出》的归结于“舞,喜之终也”、“踊,愠之终也”,对于情感宣泄作正面的表述,是截然不同的。紧接着子游话锋一转,讨论到丧礼“制绞衾、设萎翬”、“脯醢之奠”、“既葬而食之”等等的仪式,为的是避免送葬者对死者的恐惧厌恶。这种恐惧厌恶,与前一节所论哭踊号慕,岂不恰好相反?不正是人类“爱亲”与“恶死”两种情感并存的实况?所以子游强调“礼”的伟大,自上古以来,就是一方面让人“未之有舍”,让情感有节制地发抒;另一方面又有绞衾、萎翬等种种礼饰,让送葬者勿倍。由此可见,《檀弓》这段记文,重点并不在于论“情”而是论“礼”。学者倘以此段文字而论子游的“情”论,而引申及于郭店儒简的情感论,表面上看起来可以牵合,深入考察则是南辕北辙。

梁涛引述康有为以迄姜广辉等学者论证《礼运》为子游所撰,目前看来亦甚可疑。《万木草堂口说》属于康氏早年未定之论,此姑置不论;郭沫若《十批判书》之说其实亦缺乏论据支持,即就《礼运》而论,其中记言偃之问,仅有三条在篇首,即“君子何叹”、“如此乎礼之急也”、“夫子之极言礼也,可得而闻与”三问。而后第一问所记孔子之回答,“大同”“小康”之辨,梁涛分析甚详,称其为对大同的挽歌,亦个人所赞同,此节姑暂毋庸议。第二问则孔子申言礼本于天、骶于地、列于鬼神云云,均属赞词,并无申论。第三问所记孔子之论礼,仍归本三代损益之说,以及礼始诸饮食之论。然则三问所申述的内容,与天命、性情等问题,均未涉及。至于《荀子·非十二子》所记:

子思唱之,孟轲和之,世俗之沟犹瞽儒,唯唯然不知其所非也,遂受而传之,以为仲尼、子游为兹厚于后世。

王先谦《荀子集解》引郭嵩焘之说,以为“子游”为“子弓”之误;武内义雄则认为“弓”为“游”为“游”字漫漶讹误。无论是郭氏或武内氏的推断,必须有文献的证据,若无证据,则仅为推测。其实无论是子游或子弓,在《非十二子》的文辞脉络中,都仅能视为荀子引述仲尼及其弟子以泛指传承,将之扩大解释为“孔子→子游→子思→孟子”谱系传承的证据,恐怕只能符合学者的主观意愿。由上可见,遽然将曾子、子游、子思连起来提出任何谱系之说,是存在危险性的。

三、天命论

《礼记·中庸》为子思所撰著,历代学者几无异辞,首章开宗明义言“天命之谓性”,后接着论“喜怒哀乐”,故郭店楚简《性自命出》第2—3简提出“性自命出,命自天降。道始于情,情生于性;始者近情,终者近义”,研究者多信其为子思所撰。《中庸》首句“天命之谓性”传诵古今,经宋明理学家数百年发明,尤为新儒家学者所颂扬,与《性自命出》论性、天、命、道等,论题极为相似,唯《中庸》未论“情”字,但论“喜怒哀乐之未发”,不啻论情感问题。就《中庸》而言,如为子思所撰,则可见子思思想的特点,在于提出“中和”的观念,进而将人类的情感问题,向上系连“天命”。这在孔门的确是一个开创性的观念。

《中庸》首揭“天命之谓性”一语,历代学者,多着眼于人类获得天地赋予生命以为说,《礼记·中庸》郑玄注:“天命,谓天所命生人者也,是谓性命。”朱熹《中庸章句》:“天以阴阳五行化生万物,气以

^① 《性自命出》第34—35简:“喜斯陶,陶斯奋,奋斯咏,咏斯犹,犹斯舞。舞,喜之终也。愠斯忧,忧斯戚,戚斯叹,叹斯辟,辟斯踊,踊,愠之终也。”梁涛认为:“当然,认为《性自命出》出于子游的最直接证据,是简文中的一段文字,在《礼记·檀弓下》被记为子游之言。这段文字是:‘喜斯陶……’。”见梁涛:《郭店竹简与思孟学派》,北京:中国人民大学出版社,2008年,第29页。

成形,而理亦赋焉,犹命令也。”^①

郑玄对于“天命”一词,亦只就《中庸》文脉以解说其经义,并未追溯“天命”意义的历史变迁。朱子则更着重于“天理”的禀赋于人性。当然,《礼记》郑《注》是说经之书,并不着意于思想发展的历史。但今天我们讲思想史,就不能不追问“天命”原本的内涵。回归殷周历史,“天命”之说,本属于周民族殪殷兴周以后,提出之革命理论。在《尚书》中除“周书”以前之“商书”、“虞夏书”等属于后人追述之篇章外,在较可信为西周官方作品之“周书”篇章,如《泰誓上》“商罪贯盈,天命诛之”,《武成》“我文考文王克成厥勋,诞膺天命,以抚方夏”,《大诰》“洪惟我幼冲人……矧曰其有能格知天命”等等。而申述“天命”最多,语气最为生动者,厥为《多士》:

王若曰:“尔殷遗多士,弗吊,旻天大降丧于殷。我有周佑命,将天明威,致王罚,敕殷命终于帝。肆尔多士,非我小国敢弋殷命,惟天不畀允罔固乱,弼我;我其敢求位?惟帝不畀,惟我下民秉为,惟天明畏。……王曰:‘猷,告尔多士。予惟时其迁居西尔。非我一人奉德不康宁,时惟天命。无违!朕不敢有后,无我怨。惟尔知:惟殷先人有册有典,殷革夏命。今尔又曰:‘夏迪简在王庭,有服在百僚。’予一人惟听用德,肆予敢求尔于天邑商。予惟率肆矜尔。非予罪,时惟天命。’……王曰:‘告尔殷多士!今予惟不尔杀,予惟时命有申。今朕作大邑于兹洛,予惟四方罔攸宾。亦惟尔多士攸服,奔走臣我,多逊。尔乃尚有尔土,尔乃尚宁干止。尔克敬,天惟畀矜尔;尔不克敬,尔不啻不有尔土,予亦致天之罚于尔躬。今尔惟时宅尔邑,继尔居,尔厥有干有年于兹洛,尔小子,乃兴从尔迁。’

《多士》记述周公迁殷顽民于雒邑,而屡言天命,以说服殷之顽民:政权之合法性由“天”赐予,人类则惟佐佑此“天”所命,故亡国无须埋怨他人,但须逆探“天”的意志以自省察。《尚书》以外,《诗经》诸篇亦多,如:

商之孙子,其丽不亿。上帝既命,侯于周服。侯服于周,天命靡常。殷士肤敏,裸将于京。厥作裸将,常服黼黻。王之荅臣,无念尔祖。无念尔祖,聿修厥德,永言配命,自求多福。殷之未丧师,克配上帝,宜鉴于殷,骏命不易。《《诗·大雅·文王》》

有命自天,命此文王。于周于京,缵女维莘。长子维行,笃生武王。保右命尔,变伐大商。《《诗·大雅·大明》》

绥万邦,屡丰年。天命匪解。桓桓武王,保有厥士。于以四方,克定厥家。《《诗·周颂·桓》》

周民族以“天命论”解释夏殷周朝代的递嬗,确立周民族取代殷商六百年共主地位、夺得政权的合法性,但此事其实并不始于灭殷之后。拙著《从遗民到隐逸——道家思想溯源:兼论孔子的身份认同》^②已指出,《诗·鲁颂·閟宫》“后稷之孙,实维大王。居岐之阳,实始翦商”的记文,已透露了周民族早在古公亶父(太王)自将周民自豳迁岐阳时,已订下的政策。何晏、邢昺、朱熹解说《论语·泰伯》,亦深信太王早已有翦商之谋^③。抑且《史记·周本纪》记:

(西伯)明年伐犬戎;明年伐密须;明年败耆国。殷之祖伊闻之,惧,以告帝纣。纣曰:“不有天命乎?是何能为?”

① 朱熹集注,陈戍国标点:《四书集注》,长沙:岳麓书社,1987年,第26页。

② 郑吉雄:《从遗民到隐逸——道家思想溯源:兼论孔子的身份认同》,《东海人文学报》第22期,台中:东海大学中国文学系,2010年7月,第125-156页。

③ 《论语·泰伯》首章何晏《集解》说:“泰伯,周太王之长子,次弟仲雍,少弟季历。季历贤,又生圣子文王昌。昌必有天下,故泰伯以天下三让于季。”邢昺《疏》引郑玄《论语注》云:“太王见季历贤,又生文王,有圣人表,故欲立之,而未有命。太王疾,泰伯因适吴越采药。太王歿而不返,季历为丧主,一让也。”见《论语注疏》卷八,文渊阁《四库全书》本。朱熹《论语集注》卷四《泰伯》首章说:“大王之时,商道浸衰,而周日强大。季历又生子昌,有圣德。大王因有翦商之志,而泰伯不从,大王遂欲传位季历以及昌。泰伯知之,即与仲雍逃之荆蛮。于是大王乃立季历,传国至昌,而三分天下有其二,是为文王。”见朱熹:《四书章句集注》,台北:大安出版社,1994年,第138页。

显然周人深信“天命”之说,故动称“天命”,以之传扬,故《史记》记诸侯会盟津者八百,皆曰“纣可伐”,而武王却说“女未知天命,未可也”,即为一端。纣王的语气则明显有反讽意味,意思是:“天命”是周人讲的,如果真有天命,那么人事的更改也就无用。总之,据《诗经》、《尚书》所记,“天命论”几可确定是西周初年统治阶层惯常运用的政治论述。

《论语》中孔子也两次提及“天命”,一为《为政》的“五十而知天命”,另一为《季氏》的“君子有三畏,畏天命”。在孔子这两次引用“天命”中,语义里面政治的意味淡薄了,转而成为君子修德进阶境界的用语,但从文献看来,孔子没有对“天命”详加解释,也许还没有将之发展为一套具有道德形上意义的观念。孔子以后,文献也未记载曾子、子游曾对“天命”有所申述。唯《礼记·中庸》始揭示“天命”的概念,以统辖“性”、“道”、“教”等涉及人的身体、形神。《中庸》所记子思遗说,约可包括四部分。其中第一部分提出抽象之德性观念,包括“天”、“命”、“性”、“道”、“中”、“和”、“诚”七个观念,大多宣示于首章:

天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。道也者,不可须臾离也,可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻。莫见乎隐,莫显乎微。故君子慎其独也。

“天命论”原属周人灭殷后进行转型正义工程之核心理念,首先揭示“天”之为主宰,非人力可自为,故凡朝代革命,皆承天意而行。这就确立了革命的合法性。其次揭“变”,亦即《周易》哲理的主体,引申为“天命靡常”。其三为德性论,与天命论结合,而为王天下者必具的两大条件。其四为历史观,即以上述三种理论,对夏→殷→周历史发展作一番贯彻的解释,证明前三种理论皆有历史之验证,而非向壁虚造。今子思首揭“天命之谓性”,即将“天命论”从王天下的法理解释,转变为一普及于士君子(尚未普及至全人类)的德性根源,是人性与上天的桥梁。次谓“道”为沿此德性根源而为之,率循此“性”即为“道”,等于强调德性并非矫揉而成(此即为孟子所承继,详见《孟子·告子上》与告子的杞柳栢棬之辩。其说与告子、荀子不同),而属自然也是必然的发展,此即“率性”一词的要义。其三在于“修道”,即揭示君子于社群中推行此德性之教化,并紧接着论“中和”,以说明君子“修道”的准则。

“天命论”理论的指向,由上天转而为人间,由解释悠远宏大的朝代命运,转向说明切近己身的德性根源。要知道,“天命”论原本仅用作政治最高原理的解释,并不及于君子士大夫。对君子士大夫而言,将“德目”落实,主要有待于种种礼乐仪轨的规定。自孔子给这些规定赋予了各种意义后,如何在教育与知识愈趋普及时,落实这些意义与规定于社群之中,而为庶民所了解,是儒家教化理论的重点。今子思竟援引用以解释政治最高原理的“天命”一词,与人类的情感联系起来,这是后世研究子思遗说的创造性时,不得不注意的要点。

四、中和说

《中庸》首章揭示“天命”、“性”、“道”、“教”之一贯之旨后,接着说:

喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和;中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。

“喜怒哀乐”仅仅四端,还没有被发展到《檀弓》所引述子游之论“喜、陶、咏、犹、舞、愠、戚、叹、辟、踊”那样细腻而有丰富层次感的架构(此亦显示《檀弓》很可能晚于《中庸》,非子游所著)。子思之意,最重要的是以此四端之情感作为基础,向上连接“性”这一概念,而追源于“天命”。我们不要忽略了:“戒慎”、“恐惧”也是“情”。将情感与德目结合而论,又见于《礼记·表记》:

子曰:恭近礼,俭近仁,信近情,敬让以行此,虽有过,其不甚矣。夫恭寡过,情可信,俭易容也;以此失之者,不亦鲜乎?《诗》曰:“温温恭人,惟德之基。”

孔颖达疏:

信近情者,信,谓言语信实,故近情也。……情可信者,以情示人,故可信也。

此处“情”字读为“情感”之“情”，即上博简《孔子诗论》“乐亡隐情”之“情”。《表記》为子思所撰著，此条虽引孔子（《表記》称“子曰”，正如其他先秦儒典，皆指孔子之言），但传述者为子思，亦可视为子思对孔子言论学说的诠释。子思既推论情感义理，同时常将此情感义理，结合儒家德目，以见儒家礼教，为一自然而然，可不需费力而成。正如《中庸》所铺陈的，子思将情感牵合到德性工夫，指其为君子践履“慎独”必要的两个元素——“戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻”，并进而铺陈出“情感”萌发之先，作为“天命”的德性根源的“中”已经存在。唯有上溯此一根源（中），始能发而皆能中节（和）。既然说“中”为天下之大本，“和”为天下之达道，则“中和”作为形上观念，即并非限缩于君子个人一身，而是进而扩于“天下”的至理。“中”的观念，原本有其宇宙论、政治论之背景，如《尚书·召诰》“自服于土中”，《周易》“中行”、“尚中”等之意涵。然而搜检先秦文献，在子思以前，“中”字或指时间、空间的中间位置，或训“合宜”、“平均”、“符合”、“调和”、“媒介”等诸义，似并无将“中”字训为“心”的例子^①。唯《中庸》云：

喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和；中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。仲尼曰：“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中；小人之中庸也，小人而无忌憚也。”

由于子思将“中”的观念扣紧在“喜怒哀乐”四种情感中铺陈，无异于将“中”的内涵规范，向内界定于人心，向上则联系于天命。自此以后，“中”字遂有“心”的训解。如：《易·坤·文言传》：“君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也。”“美在其中”即“美在其心”。《诗大序》：“情动于中而形于言。”“中”亦训为“心”。《成之闻之》：“形于中，发于色，其诚也固矣，民孰弗信？”（第25简）“形于中”即“形于心”。由此可见，将人类生理的、动态的情感“喜怒哀乐”申论，并借古老之观念“中”而生“和”之训解（《经典释文》即释“中”为“和”）说明此情感的动（发）静（未发）状态，而上推此两观念，既定为人类内在于心的道德根源，同时作为天地秩序的理则及万物化育的依托。凡此皆属子思所启导。我们或可推论，子思对于儒家学说的重要贡献之一，是将儒家的德目与情感结合而论，于是礼教德目再也不是冷冰冰的教条，情感也不是无可驾驭的情绪，而后儒也继续发展此一方向，始简而终大，为儒家情感哲学开拓出坦途，或以新的论述，申言《中庸》的“天命之谓性”，如《性自命出》称：“性自命出，命自天降。”又或继续发展子思将喜怒哀乐之“情”与“道”、“礼”等德目相联系，如《性自命出》：“道始于情，情生于性。”（第3简）《语丛二》：“情生于性，礼生于情。”（第1简）“道”既“始于情”，则“道”与人伦日用、语默云为息息相关；“情”既生于“性”，则“情”又非孤立于天命之德目、而可以随意纵放。战国儒家论说者巧妙地作此种联系，则“情感”一变而为应该永远受到德性的制约。甚且《易·乾·文言传》：

“乾元”者，始而亨者也。“利贞”者，性情也。

亦将经义引申至于性情之论。“性情”是子思建立儒家情感哲学的新尝试，而广泛影响战国儒者（《文言传》作者释“利贞”而特别标举“性情”，显见其与儒家之关系）。儒者又或将“性情”引申而论“终始”之义，如《性自命出》：“始者近情，终者近义。”（第3简）“终始”之义在于儒家学说，以《礼记·大学》“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣”最为赅括，原本并不专论“情”与“义”的关系^②，但《性自命出》指其“始者近情”，似仍属《中庸》“喜怒哀乐之未发，谓之中”思想的另一种表述。这是因为“情感”的表现属于人人可见，道德纲目如“道”、“仁”之类则属抽象而不可知，故战国儒者将二者统辖为一种

① 说详郑吉雄：《先秦经典“中”字字义的原始与变迁——兼论〈清华简·保训〉的“中”》，中国人民大学国学院主办，香港中文大学哲学系、台湾大学中文系协办“机遇与挑战：思想史视野下的出土文献研究”国际学术研讨会提交论文，2011年10月。

② “终始”的思想，正如郭店楚简《五行》：“君子之为善也，有与始，有与终也。”在先秦儒家学说中，是君子修德的各项要求中，相当核心的一项准则，在于人事，或指事君之道，如《礼记·表記》：“事君慎始而敬终。”在于治民，或指养民养老，如《礼记·文王世子》：“是故古之人一有事，而众皆知其德之备也。古之君子，举大事，必慎其终始，而众安得不喻焉。”（郑玄注：“言其为之本末露见，尽可得而知也。”孔颖达疏：“大事谓养老。初则虑之以大，是慎其始；末则终之以仁，是慎其终也。”见郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》，文渊阁《四库全书》本）推广至大，则或指万物生死、气之聚散，如《易大传》：“原始反终，故知死生之说。”

由先而后、由内而外、由近而远、由始而终的发展关系。故如《礼记·乐记》，亦强调音乐歌舞之兴起，皆始于“人心之动”（所谓“感于物而动”亦即“情感”的发动）：

凡音之起，由人心生也。人心之动，物使之然也。感于物而动，故形于声。声相应，故生变；变成方，谓之音；比音而乐之，及于戚羽旄，谓之乐。

夫民有血气心知之性，而无哀乐喜怒之常，应感起物而动，然后心术形焉。是故志微噍杀之音作，而民思忧。啍谐慢易、繁文简节之音作，而民康乐。粗厉猛起、奋末广贲之音作，而民刚毅。廉直、劲正、庄诚之音作，而民肃敬。宽裕肉好、顺成和动之音作，而民慈爱。流辟邪散、狄成滌滥之音作，而民淫乱。^①

“应感起物而动，然后心术形焉”所论正如《性自命出》的“凡道，心术为主”（第14简）、“凡声，其出于情也信，然后其入拨人之心也够”（第23简）。所谓“心术”，岂不正指人类各种各样的情感^②？普罗大众“无哀乐喜怒之常”，但君子则不可，必须有“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和”的自觉，以及“致中和”的使命感。“治民”为君子要务，君子既要了解人民，又不能为人所不能为，毋怪乎《中庸》说“君子之道鲜矣”。

以上儒家学说关于情感哲学的衍发，追源溯本，并非始于子游之论，而应该是子思将“情感”与“德目”结合在一起以后，理论上必然导向的结果。子思开启了这个重要的门户，创造了儒家情感哲学发展铺陈的种种可能。然则儒家情感哲学始奠定于子思之手，可毋庸置疑。

五、五行论

1973年马王堆汉墓出土帛书文献中有《五行》篇，郭店楚简也有《五行》篇，学者咸认为其属思孟学派的文献，研究者甚多^③。邢文《思、孟“五行”与〈五行〉的结构》一文引述陈来《竹帛〈五行〉篇为子思、孟子所作论——兼论郭店楚简〈五行〉篇出土的历史意义》，称马王堆汉墓帛书整理者之一的韩仲民称此篇为“子思孟轲学派的门徒”的作品^④。学界对于简帛两种《五行》的文献同时联想到子思、孟子，其来有自。历来学者之所以认为“五行”说是子思、孟子所创立，主要还是根据荀子对思孟五行思想的严厉批评，以及杨倞的注解。《荀子·非十二子》：

略法先王而不知其统，犹然而材剧志大，闻见杂博，案往旧造说，谓之五行。甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解。案饰其辞而祇敬之，曰：“此真先君子之言也。”子思唱之，孟轲和之。世俗之沟犹瞽儒，唯唯然不知其所非也，遂受而传之，以为仲尼子游为兹厚于后世，是则子思、孟轲之罪也。^⑤

杨倞注：

① 《隋书·音乐志》引沈约说谓公孙尼子作《乐记》。关于此问题，学界讨论甚多。笔者认为公孙尼子学说与子思学说亦有相通处，详本文“五行论”一节。

② 关于心术，林素英《从“礼乐”的分合与特性论〈性自命出〉“道”四术或三术的迷思——兼论相关学者的研究方法》有详细的讨论。

③ 李学勤：《从简帛佚籍〈五行〉谈到〈大学〉》，《孔子研究》1998年第3期；李存山：《从简本五行到帛书五行》，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520页；庞朴：《竹帛〈五行〉篇校注及研究》，台北：万卷楼图书公司，2000年；魏启鹏：《马王堆汉墓帛书德行校注》，成都：巴蜀书社，1991年；魏启鹏：《简帛〈五行〉校笺》，台北：万卷楼图书公司，2000年；魏启鹏：《简帛文献〈五行〉笺证》，北京：中华书局，2005年；陈来：《竹帛〈五行〉与简帛研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年；[日]池田知久：《马王堆汉墓帛书五行篇研究》，东京：汲古书屋，1993年；Mark Csikszentmihalyi（齐思敏），*Material Virtue: Ethics and the Body in Early China*, Leiden: Brill, 2004；李锐：《仁义礼智圣五行的思想渊源》，《齐鲁学刊》2005年第6期；陈来：《竹帛〈五行〉章句简注——竹帛〈五行〉分经解论》，《孔子研究》2007年第3期。

④ 陈来：《竹帛〈五行〉篇为子思、孟子所作论——兼论郭店楚简〈五行〉篇出土的历史意义》，《孔子研究》2007年第1期。

⑤ 王先谦注：“犹然，舒迟貌。”又：“沟，读为恂。恂，愚也。犹，犹豫也，不定之貌。瞽，暗也。《汉书·五行志》作‘区瞽’，与此义同。嚶嚶，喧嚣之貌，谓争辩也。”见王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第94、95页。

五行,五常,仁义礼智信是也。

其实“五行”或“五常”之论,并不止见于《荀子》,在儒家学说中,亦数见不鲜。姑勿论《礼记》中屡屡出现的“五帝”、“五祀”、“五官”、“五等”、“五音”等等与“五行”隐然相一致的观念,即《礼记·乐记》亦说:

是故先王本之情性,稽之度数,制之礼义。合生气之和,道五常之行,使之阳而不散,阴而不密,刚气不怒,柔气不慑,四畅交于中而发作于外,皆安其位而不相夺也;然后立之学等,广其节奏,省其文采,以绳德厚。

郑玄注:“五常,五行也。”孔颖达疏:“道五常之行,言圣人裁制人情,使合生气之和,道达人情以五常之行,谓依金木水火土之性也。”^①所谓“五常之行”,是说依“金木水火土”之“性”而立的“仁义礼智圣”之“行”。《乐记》倘依沈约所说为“取公孙尼子”,则“道五常之行”以及“阳而不散,阴而不密”的阴阳五行之论,非独子思、孟子传述,公孙尼子亦张皇其说。孔颖达疏之说解,远有源流,并非孔氏自创,不但上溯子思与公孙尼子,也本诸汉儒。《汉书·董仲舒传》:“夫仁谊礼知信五常之道,王者所当修饬也。”“谊”即“义”,或作“宜”。《礼记·中庸》郑玄注:

天命,谓天所命生人者也,是谓性命。木神则仁,金神则义,火神则礼,水神则信,土神则知。

《孝经说》曰:“性者,生之质。”命,人所禀受度也。率,循也,循性行之,是谓道。修,治也,治而广之,人放效之,是曰教。

“五常”亦即“五行”,显然是战国下迄秦汉儒家学说的主流。“五行”在简帛文献之体系为“仁义礼智圣”,既为人类的“生之具”(性),则“五行”亦可称“五性”。《白虎通义·性情》:

五性者何谓?仁义礼智信也。

汉人以“信”取代“圣”。又:

五藏,肝仁、肺义、心礼、肾智、脾信也。《白虎通义·性情》

以“五行”为“五性”,结合“五脏”而形成一庞大的体系,此即汉儒学说源出战国儒家遗说的证据,而向下又影响了后儒的说解。朱熹《中庸章句》解说首句说:

天以阴阳五行化生万物,气以成形,而理亦赋焉,犹命令也。于是人物之生,因各得其所赋之理,以为健顺五常之德,所谓性也。^②

朱子所谓“阴阳五行化生万物”,指的自是“金木水火土”;所谓“健顺五常之德”,“健”即“乾”,“顺”即“坤”,为“阴、阳”的代称;而“五常之德”即“仁义礼智圣”,此与郑玄“木神则仁,金神则义,火神则礼,水神则信,土神则知”的学说,实为一致,故朱子章句,亦以“阴阳五行”解释“天命之谓性”,实即囊括郑玄之意,或可视为郑玄的注解的新解释,而追源溯本,前引《礼记·乐记》所谓“道五常之行,使之阳而不散,阴而不密,刚气不怒,柔气不慑,四畅交于中而发作于外,皆安其位而不相夺也”,正是这种思想的源头,“情性”、“度数”、“礼乐”层层向外的发展,就是阴、阳、刚、柔“四畅交于中而发作于外”,既安于其位亦互为平衡(不相夺)。然则儒家阴阳五行的思想,其实并非如中国思想史(或中国哲学史)研究者所归咎的董仲舒所创^③,而是创始于子思、公孙尼子或其同时儒者之手。

《礼记·表记》据沈约之说,为子思所撰著,那么该篇以五行自然之性比附伦理秩序,正好和孟子所述、荀子所讥、《乐记》所论的内容,完全吻合。《表记》说:

① 郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》卷三十八,文渊阁《四库全书》本。

② 朱熹集注,陈成国标点:《四书集注》,第26页。

③ 如唐君毅于董仲舒阴阳五学说多所批评,而认为其思想源出自阴阳家。参见唐君毅:《中国哲学原论(原道篇)》,台北:学生书局,1986年,第224-225页。劳思光亦深辨儒家为“生活之哲学”:“旧说以为阴阳五行亦儒学中原有之观念,此由不辨孔孟理论之真面目所致。”参见劳思光:《新编中国哲学史》第二册,台北:三民书局,1984年,第11、13页。又冯友兰亦云:“董仲舒吸取了战国以来的阴阳五行的思想,虚构出一个世界图式,以说明他所认为是自然界和人类社会的秩序及其变化的规律。”见冯友兰:《中国哲学史新编》中卷,北京:人民出版社,1998年,第65页。

子言之：君子之所谓仁者其难乎！《诗》云：“凯弟君子，民之父母。”凯以强教之；弟以说安之。乐而毋荒，有礼而亲，威庄而安，孝慈而敬。使民有父之尊，有母之亲。如此而后可以为民父母矣，非至德其孰能如此乎？

“亲尊”之说，亦隐含“阴阳”之义，即《归藏》首“坤”卦而尚阴，《周易》首“乾”卦而尚阳的遗说。阴阳、亲尊之义，原本即与殷周政统有关。《史记·梁孝王世家》褚少孙记窦太后欲立梁孝王为帝太子事，景帝问于袁盎，袁盎即以殷代兄终弟及、周代立嫡长子之道统之异，回答景帝：“殷道亲亲者，立弟；周道尊尊者，立子。殷道质，质者法天，亲其所亲，故立弟。周道文，文者法地，尊者敬也，敬其本始，故立长子。周道，太子死，立嫡孙；殷道，太子死，立其弟。”景帝接着问袁盎“于公何如”，袁盎等即以“方今汉家法周，周道不得立弟，当立子”以回答。袁盎以“亲”、“尊”论“殷道”、“周道”之异同，绝非牵合傅会，正因窦太后崇尚黄老道家，以之作为治国方针，故有兄终而弟及、立梁王为帝太子的想法，而此一想法，正是殷代源于母系社会的遗留^①。然而，自武王灭殷，殷统中绝，周民族制礼作乐至汉，亦已千年，儒家自孔子卒后已历六百年。袁盎所述殷朝与周朝“亲亲尊尊”、“文统质统”的歧义，久已消融于儒家礼制理论之中。故战国秦汉儒书所论“亲”、“尊”分属父统母统之异，几乎已完全消失^②，仅余若干蛛丝马迹留存于礼家记文之中^③。《礼记·表记》不但提出“有父之尊，有母之亲”，更进一步推衍父母所代表的阴阳、刚柔之象。子思说：

今父之亲子也，亲贤而下无能；母之亲子也，贤则亲之，无能则怜之。母，亲而不尊；父，尊而不亲。水之于民也，亲而不尊；火，尊而不亲。土之于民也，亲而不尊；天，尊而不亲。命之于民也，亲而不尊；鬼，尊而不亲。

子思以“天、地、人(民)”、“火、水、人(民)”比附“父、母、子”，等于举自然物象与人伦关系相比附。这原本是先秦《易》学论政治教化的旧传统，《说卦传》所记“乾坤六子卦”的理论讲的就是这样的学说^④。《表记》以“天象”比附“人事”，无异将人类伦常视之如自然界阴阳五行一样，是理所当然无可置疑的绝对道理。这与董仲舒阴阳五行的理论，详略固有不同，大旨并无二致。其实中国思想史研究者无不知，驹衍演释“金木水火土”相胜相克之说，明显论说“五行”却称为“五德”(五德终始)；郭店楚简《五行》篇畅论“仁义礼智圣”之说，明显论说“五德”却称为“五行”，“五德”与“五行”简直相去无几。这种有趣的现象，尤其与后来董仲舒“五行”说有密切的思想史之联系，岂不值得竹简及帛书《五行》篇的研究者注意？五种德目与自然界五种元素，原本相互间并无任何逻辑关系，今子思立为学说，以教育士君子，赞同者既无确证以解释，反对者亦乏确据以反驳。难怪荀子批评为“幽隐而无说，闭约

① 西汉初年上距殷周之际虽已历千年，吾人尚可从窦太后的政策中，约略窥见殷商尚母统(兄终弟及即属于母系社会的遗留，因兄弟为一家人，父子则非一家人)的本质，及其与黄老道家政治哲学之密切关系。

② 《礼记》所载儒家学说所论“亲、尊”之别，或在于“父”“君”之异，《礼记·文王世子》：“君之于世子也，亲则父也，尊则君也。有父之亲，有君之尊，然后兼天下而有之。”又或在于“上”“下”之异。《礼记·大传》：“上治祖祢，尊尊也；下治子孙，亲亲也；旁治昆弟，合族以食，序以昭穆，别之以礼义，人道竭矣。……其不可得变革者则有矣：亲亲也，尊尊也，长长也，男女有别，此其不可得与民变革者也。”此谓“尊”之义在于崇敬祖祢，“亲”之义在于管治子孙。又《礼记·丧服小记》：“亲亲尊尊长长，男女之有别，人道之大者也。”又《礼记·丧服小记》：“亲亲，以三为五，以五为九。上杀，下杀，旁杀，而亲毕矣。”

③ 《礼记·檀弓下》：“殷既封而吊，周反哭而吊。孔子曰：‘殷已慝，吾从周。’……殷练而拊，周卒哭而拊。孔子善殷。”郑玄注：“慝者，得哀之始，未见其甚。”又：“重，主道也，殷主缀重焉，周主重彻焉。”“重”是丧礼中亡者新死时暂时使用的神主牌，在殷人则安葬死者后，缀“重”而悬挂在新死者所殡之庙，在周人则在安葬死者后，将“重”彻去而埋之。孔颖达疏：“殷主缀重焉者，谓殷人始殡，置重于庙庭，作虞主讫，则缀重县于新死者所殡之庙也。周主重彻焉者，谓周人虞而作主，而重则彻去而埋之，故云‘周主重彻焉’。但殷人缀而不即埋，周人即埋不县于庙，为异也。”见郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》卷九，文渊阁《四库全书》本。《檀弓下》又记：“丧之朝也，顺死者之孝心也。其哀，离其室也，故至于祖考之庙而后行。殷朝而殡于祖，周朝而遂葬。”郑玄注：“朝，谓迁柩于庙。”孔颖达疏：“殷人尚质，敬鬼神而远之。死则为神，故云‘朝而殡于祖庙’。周则尚文，亲虽亡歿，故犹若存在，不忍便以神事之，故殡于路寝，及朝庙遂葬。”

④ 六子卦之说，《说卦传》亦前有所承，即承自《易经》，“咸恒”二卦为夫妇之道，“咸”上兑下艮，为少男居少女之下；“恒”卦上震下巽，为长女居长男之下。故历代《易》家解说二卦卦象，皆畅发夫妇之道(《荀子·大略》：“易之咸，见夫妇。夫妇之道，不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也，以高下下，以男下女，柔上而刚下。”)，与《表记》所记子思之学说相同。

而无解”。正如章太炎《文录》—《子思孟轲五行说》所论：

五常之义旧矣，虽子思始倡之亦无损，荀卿何讥焉？寻子思作《中庸》，其发端曰：“天命之谓性。”《注》曰：“木神则仁，金神则义，火神则礼，水神则智，土神则信。”《孝经》说略同此。是子思之遗说也。沈约曰：《表記》取子思子。今寻《表記》云：“今父之亲子也，亲贤而下无能；母之亲子也，贤则亲之，无能则怜之。母亲而不尊，父尊而不亲。水之于民也，亲而不尊，火，尊而不亲。土之于民也，亲而不尊；天，尊而不亲。命之于民也，亲而不尊；鬼尊而不亲。”此以水、火、土比父母于子，犹董生以五行比臣子事君父。古者《鸿范》“九畴”，举五行，傅人事，义未彰著。子思始善傅会，旁有燕、齐怪迂之士，侈搪其说，以为神奇。耀世诬人，自子思始。宜哉荀卿以为讥也。^①

诚如太炎所指出，“以水、火、土比父母于子”，和董仲舒以五行比附臣、子之事君、父，其实是一样的。个人认为，如果“傅会”指的是用一种模拟的思维，为自然万物与伦理秩序建立起对应的密切关系(inner connections)，用以建立一套预设的整体世界观(holistic world view)，那么所谓“傅会”其实就是一套思想，不见得一定是负面的意义。《易》卦以“言”说“象”，以“象”达“意”，以“乾”为“天”、以“坤”为“地”，庄子论“道”而寄言鸱鹏斥鴳，岂不也是“傅会”？故太炎所谓“子思始善傅会”，或隐含讥贬之意，但就其学说而论，此四字亦甚允当。太炎以实证的态度，自然认为子思“耀世诬人”，后来学者不论是否“燕齐怪迂之士”，子思都无须为他们的“侈搪其说”负责。无论如何，郭店楚简《五行》所论“五德”的绝对性，以及内外界线的灿然划分，虽非子思所撰，亦算是肇始于子思学说，成为一个较子思“以水火土比父母于子”更为显著严密的学说体系。

至于过去研究者多认为郭店楚简《五行》即为子思所撰著，个人的看法仍无法认同。《荀子·非十二子》所评“子思、孟子之徒”的“案往旧造说，谓之五行”，裘锡圭说：

《荀子·非十二子》责罪子思、孟轲“案往旧造说，谓之五行”，杨倞注：“五行，五常，仁义礼智信是也。”近人多不相信杨说。儒家的五行究竟指什么，成为学术史上的一个悬案。马王堆帛书《老子甲本卷后古佚书》的第一篇专讲儒家的五行说，所谓五行是“仁、义、礼、智、圣”。帛书整理小组指出：“《孟子·尽心下》：‘仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也。’由帛书可知此即孟轲之‘五行’说。《新书·六术》：‘人有仁义礼智圣之行，行和则乐，与乐则六，此之谓六行。’显然由此说推衍。”^②

《孟子》文献具在，“仁义礼智圣”五者亦历然与《五行》之论相符合。如此以地下出土之材料与纸上遗文之旧材料互证，所得的结论自然确当，但若以传世文献中被指为子思所撰著的文献考察，似乎并没有对应的内容可供比较，反而在《尚书·洪范》中找到可供比较的材料。个人与几位学界同仁合撰的论文《先秦经典“行”字字义的原始与变迁——兼论“五行”》^③曾特别指出郭店楚简《五行》与《尚书·洪范》的密切关系。首先，“行”字在《诗》、《书》中又训“德”字，故“五行”、“五德”可以相比附。《尚书·洪范》“五行”为水火木金土，可比附于人之“貌言视听思”；五者之德性要求为“恭从明聪睿”；五种要求皆能符合则可以达至五种境界“肃义哲谋圣”。“五行”所涵括五种力量(或原则)有两项准则：第一准则为五者须时时变易，故在《洪范》将五者比附于自然，则为“雨暘燠寒风”，理想之境界为“时雨若、时暘若、时燠若、时寒若、时风若”，灾难之情形为“恒雨若、恒暘若、恒燠若、恒寒若、恒风若”，强调“时”，避免“恒”。第二项准则是五种原则并非平衡，而是“四加一”的结构，即在五行之中，特别重视第五种“行”，成为总括前四者而特殊的一种，于《洪范》为“土、思、睿、圣”作为“水火木金、貌言视听、恭从明聪、肃义哲谋”之总结性概念，而“四加一”之“四”，皆强调其相互交替、彼此转换的原

① 章太炎：《子思孟轲五行说》，《章太炎全集》(四)，上海：上海人民出版社，1985年，第19页。

② 裘锡圭：《出土古文文献与其他出土文字资料在古籍校读方面的重要作用》，《中国出土古文文献十讲》，上海：复旦大学出版社，2004年，第153页。

③ 郑吉雄、杨秀芳、朱岐祥、刘承慧：《先秦经典“行”字字义的原始与变迁——兼论“五行”》，《中国文哲研究集刊》第35期，台北：中央研究院，2009年9月，第89—127页。

理。《五行》的“仁义礼智圣”亦非平衡的五种德目,而是以前四种(仁义礼智)为基础,以最后一种(圣)作为总结,即所谓:

德之行五和谓之德,四行和谓之善。善,人道也;德,天道也。(第4、5简)

至于上述由“水火木金”衍生出来的四种德目,不能“恒”常体现于生活,而应该随着客观环境的转变而转变,此所以谓“时”。而《五行》谓:

五行皆形于内而时行之,谓之君^①。士有志于君子道,谓之志士。(第6、7简)

“时行”的思想,透露了两个消息,第一是与《洪范》所谓“时雨若……”云云所凸显的“时”,观念内涵为一致;第二是“时行”的观念,出现在《彖传》、《象传》频率极高,因“行”字本有发展运动之义,故言“五行”,本即蕴涵五种力量互相替换、互为主从的关系,而《五行》所述“仁义礼智圣”的“时行”,也显示作者强调五种德性在不同时空环境下轮流占据主导的位置,而不是一成不变地五者并重。学者如将郭店楚简之墓葬年代定位在公元前300年前后,则郭店楚简《五行》与《尚书·洪范》撰著年代应该大致相若,这是因为两种文献,具有重要的平行现象的缘故。公孙尼子《乐记》亦有阴阳五行之论,至于子思的“五行”论,目前最可靠者仍属《表记》所论父母子、天地水火亲尊的比附,并不完整。因此,若单据《荀子·非十二子》之说而定《五行》为子思所撰著,是未够稳妥的。

六、仁义内外之说

孟子告子有“仁义内外”之辩,而《荀子·非十二子》记子思孟子关于“五行”学说的“唱”、“和”。1973年马王堆汉墓出土帛书有《五行》篇,庞朴先生论其即属子思孟子五行之说^②。郭店楚简亦有《五行》篇,其文谓:

仁形于内谓之德之行,不形于内谓之不行。义形于内谓之德之行,不形于内谓之不行。礼形于内谓之德之行,不形于内谓之不行。智形于内谓之德之行,不形于内谓之不行。圣形于内谓之德之行,不形于内谓之不行。

这是架构完整的五行内外之说,学者更纷纷指其中《五行》与思孟学派的关系,或指为子思所撰^③,或以之与《孟子》书并观共证^④,于是《五行》遂成为先秦思想史“思孟学派”最有力的支持。然而,《五行》是子思亲撰的吗?还是子思的后学追述?抑或由孟子后学所撰著?这些问题,显然都未能有明确的答案。

如前所引马王堆帛书小组注意到《孟子·尽心下》“仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,知之于贤者也,圣人之于天道也,命也”一节即是“五行”学说,但求诸子思的学说,则只见《表记》有以“水火、天地”于“人”比附“父母”于“子”的学说。虽然这种学说,在自然一端牵合“金木水火土”之“五行”,但毕竟尚未发展至系统性的“五行”、“内外”之论。然则,断然认为《五行》篇为子思所撰,或子思后学所撰,恐怕都是不可靠的。

笔者的意思并不是要将《五行》和思孟的关系一刀两断,而是认为宜回归思想史的发展大势,重新审视《五行》特有详密的“内、外”观念,在子思遗说中占何种位置,其在孔门学说的源流又如何。“内外”之论,不惟见于《五行》,亦见于孟子“仁义内外”之议。熊十力以降当代新儒家学者亦多论“内

① 李零补入“子”字,作“谓之君子”。参见李零:《郭店楚简校读记》(增订本),第100页。

② 庞朴:《马王堆帛书解决了思孟五行说古谜》,《文物》1977年第10期。

③ 李学勤《郭店楚简与儒家经籍》谓“《五行》出自子思”(《郭店楚简研究专辑》[《中国哲学》第20辑],第19页),姜广辉进一步推定《五行》为子思所作(姜广辉:《郭店楚简与原典儒学》,《中国哲学》第21辑,沈阳:辽宁教育出版社,2000年,第270页)。

④ 邢文认为“楚简《五行》当更近子思之说”,“楚简《五行》的出土,足以证明思孟学派确实存在”。邢文:《〈孟子·万章〉与楚简〈五行〉》,《郭店楚简研究专辑》[《中国哲学》第20辑],第237、239页。

圣外王”之说。迩近梅广老师发表大著《内圣外王考略》^①,对此问题有深入精辟的发明。窃疑“内、外”的论题,进入儒家德目的讨论范畴,虽似晚至郭店楚简及《孟子》始见,但从《论语》考察,孔子显然已意识到“内外”的问题,一直延续,至于子思,有进一步的发明;至孟子始奠立“仁义礼智圣”五行的理论。《五行》依郭店楚墓年代推断,撰写年代约当孟子中、晚年时期,也许是与孟子同时期的儒者所撰著,是否孟子弟子,则无法断言。

儒家学说“内外”观念,推溯其源,应与孔子“仁”与“礼”两大核心观念有关。“仁”属“内”,“礼”属“外”。人类生存之问题有二:一在于自身价值的探讨与发明,其核心价值为“仁”;另一在于如何立身于伦常群体之中,其体系总名为“礼”。

“礼”之为物,兴起于人类的繁衍聚居^②,而血缘的亲疏问题^③、家族的继承问题^④、人民的治理问题,自有其客观之仪轨,众人一体凛遵,非个人可以措意更易。故孔子学说,治私领域之事必以“礼”,如孔子论“孝”,则言“生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼”(《论语·为政》),即以“礼”事亲。治公领域之事亦有待于“礼”,如孔子论为邦,则言“行夏之时,乘殷之辂,服周之冕,乐则韶舞”(《论语·卫灵公》)。推扩至大,则朝代更易,皆有“礼”的损益^⑤。故“礼”对于个人而言,实属社群外在规范,这些规范,容或可以依照某些儒学的解释,认为其皆导源人心相同之理,但其属于客观规范之仪轨,并不因个体因素而兴废,价值亦不因个体因素而更易,则是事实^⑥。

“仁”之为物,根源于个人内心,原与外在规范无关,亦不能单从外发的行为事功可以考察或论断。故《论语·公冶长》记孟武伯问子路、冉求、公西赤云:

孟武伯问:“子路仁乎?”子曰:“不知也。”又问。子曰:“由也,千乘之国,可使治其赋也,不知其仁也。”“求也何如?”子曰:“求也,千室之邑,百乘之家,可使为之宰也,不知其仁也。”“赤也何如?”子曰:“赤也,束带立于朝,可使与宾客言也,不知其仁也。”

子路可使治赋,冉求可为之宰,公西华可立朝与宾客言,可谓各有其器用,但是否“仁”,则孔子亦不知。接着子张问令尹子文及陈文子,孔子称许前者“忠”而后者“清”,但问“仁矣乎”,孔子仍两度回答以“未知,焉得仁”。上述《论语》两章,学者所熟知,但其中传达的消息则非常鲜明:“仁”作为“人”的德性之境,并不能透过外在之行事,甚至某一些高尚的节操(在令尹子文则为三仕三已而无喜愠,在陈文子则是不肯居于有犹似崔子之大夫的邦国),亦无法推证其是否“仁”。难道“仁”的境界真的如此之难吗?观孔子其他的说法又似不然。《论语·述而》说:

子曰:“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。”

“仁者先难而后获”(《论语·雍也》),不可谓不难;但“仁”既不远,欲“仁”而“仁”至,又不可谓不易。总括而言,“仁”可以说是一种非常内在的境界。那绝不是由外在仪轨设定的规范,也不是外在仪轨能够引导个体进入的境界。“仁”之与“礼”,一内一外,虽截然不同,却并非二致,而是存在一种微妙的关系。《论语·八佾》:

子曰:“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”

显然“仁”是“礼”、“乐”的核心基础,人若没有“仁”心,那么礼乐的意义也将荡然。《论语·颜渊》更记载了一段颜子与孔子的问答,极为重要:

颜渊问仁。子曰:“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?”

① 梅广:《内圣外王考略》,《清华学报》第41卷第4期,2011年12月,第621—667页。

② 章学诚《文史通义·原道》所谓“三人居室,而道形矣”(上海:上海书店,1988年,第31页)。

③ 故礼之起源,《礼记·礼运》或谓起于以饮食献祭:“夫礼之初,始诸饮食,其燔黍捭豚,污尊而抔饮,蕢桴而土鼓,犹若可以致其敬于鬼神。”

④ 如王国维《殷周制度论》所论殷周二代兄终弟及、服术等制度之异。

⑤ 《论语·为政》:“殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也。其或继周者,虽百世可知也。”

⑥ 如郭店楚简《六德》谓:“男女不别,父子不亲;父子不亲,君臣无义。是故先王之教民也,始于孝弟。”(第39—40简)别男女、亲父子、义君臣,都有其客观规范。

颜渊曰：“请问其目。”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”颜渊曰：“回虽不敏，请事斯语矣。”

据上文分析，“仁”属个人道德境界，“礼”属社群伦理仪轨。孔子以“己”与“天下”相对而立言，而称“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”，则“克己”即是“为仁”，而天下归于“礼”也是归于“仁”。因此，“仁”与“礼”并无二致，因为“为仁”必须由“克己”（即“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”）而成，那么“礼”就不是“外”而是“内”的。一旦推扩此“为仁”至于天下，则天下皆归于“仁”。那么“仁”就不是“内”而是“外”的。换言之，“仁”之为内，非“礼”不达；“礼”之为外，非“仁”不成。“仁”与“礼”的学者，内外实非截然二分，而是前后一贯的。孔子以后，儒者所阐发的“本末”、“终始”、“先后”思想，包括《中庸》“诚者，物之终始，不诚无物”、《孟子·万章下》“金声也者，始条理也；玉振之也者，终条理也”、《大学》“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣”、《易大传》“原始要终，以为质也”、《荀子·礼论》“本末相顺，终始相应”等等，实皆导源于孔子“仁”、“礼”学说隐含的“内、外”的意识。

子思撰《中庸》，郑玄《目录》说：

以其记中和之为用也。庸，用也。

后儒论《中庸》的思想，多着重发挥首章“天命之谓性”所论“天命”、“性”、“道”、“教”、“已发、未发”、“致中和”等学说，但事实上，《中庸》所铺陈子思的思想，可谓溯之于内而极其内，推之于外而极其外，内外历然，极其分明。举《中庸》最重要的几个观念之一“诚”^①为例：

自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。

“诚”为人道以上达天道^②。又“诚”为“自成”，“道”为“自道”（《中庸》：“诚者，自成也；而道，自道也。”），则“诚”与“道”皆在于一身之内，推扩之则“天下至‘诚’”始为“尽性”，此则已有极清晰的“内、外”之区别。“尽性”则区分为四层次，第一为“尽其性”即尽一己之性^③，第二为“尽人之性”，第三为“尽物之性”，最后则为“赞天地之化育”^④。子思之贡献，在于将孔子“内外”相兼的思想，朝向一极端向内收摄、又极端向外推扩，而且强调自然而然、物来顺应的德性工夫。《中庸》：

诚者，物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也，故时措之宜也。故至诚无息。不息则久，久则征，征则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。博厚，所以载物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久无疆。如此者，不见而章，不动而变，无为而成。

“成”作为“诚”的语源，在语音和语义两方面都有血缘关系，子思更进一步讲述其义理内涵。在于“成”，则由“内”之“成己”（“仁”之境界）推扩至于“外”之“成物”（“知”之境界）；在于“诚”，则由“内”之“尽己之性”推扩至于“外”之“尽人、物之性”。故子思破题点出，归结而称“合外内之道”。再推而扩之，则采纳《易经》乾坤阴阳之象，以乾象引喻覆物高明，以坤象引喻载物博厚。由此可见，子思揭示“成”字，演绎为“诚”的概念，并将孔子屡以“仁、知”对举的思想，纳入其“内、外”学说体系之中，并融合“终始”、“天覆地载”、“高明博厚”（此亦可证《易传》颇受子思思想影响），而成一体大思精的学说。

① 《中庸》：“天下之达道五，所以行之者三……知仁勇三者，天下之达德也，所以行之者一也。……凡为天下国家有九经，所以行之者一也。”“一”字两见，朱子《章句》均注曰：“一者，诚也。”

② “自诚明”，谓自身之“诚”赋命自天，原本昭明；“自明诚”，谓自觉自发地昭明其赋命自天之“诚”。故后文谓“诚者，自成也”，意谓“自我完成”，非有一丝一毫加诸原有赋命自“天”的灵明；“道，自道也”，意谓所谓“道”，即依循自身原有具足之至诚之道而行，即可完成天所赋命之性。

③ 朱熹《章句》：“尽其性者，德无不实，故无人欲之私。”（朱熹集注，陈国点标，点：《四书集注》，第47页）

④ 郑玄注：“尽性者，谓顺理之使不失其所也。”孔颖达疏：“以其至极诚信，与天地合，故能尽其性。既尽其性，则能尽其人与万物之性。是以下云‘能尽人之性’。既能尽人性，则能尽万物之性，故能赞助天地之化育，功与天地相参。”（郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》卷五十三，文渊阁《四库全书》本）依孔疏之分析，三层次厘然不惑。

若从宏观的角度盱衡《中庸》全文,则始而论“喜怒哀乐之未发”,以人类情感未发之始以为言,继而在时间则上溯周公、武王、大王、王季,在空间上则推扩至于邦国、天下(凡 28 次)。内容则郊社宗庙、亲亲尊贤、刚柔费隐,无所不包。尤有进者二:其一,《中庸》虽有区别“内外”,但又强调内外一贯的学说,唯论“仁义”则未着意牵合“内外”以为说:

仁者,人也,亲亲为大;义者,宜也,尊贤为大。亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也。

朱熹《章句》:

人,指人身而言。具此生理,自然便有惻怛慈爱之意,深体味之可见。宜者,分别事理,各有所宜也。^①

朱子以“人身”的“生理”以说“仁”,可谓亲切,亦可见于此子思尚无孟子“从其大体”、“从其小体”的区别意识^②。而“仁”以亲亲为大,则直指人类血胤亲属而言,故谓“亲亲之杀”,指血亲的亲疏远近,皆以一身为主,是“内”的;“义”以尊贤为大,贤则无血胤亲属可言,故谓“尊贤之等”,指以贤愚之次第等级,皆以群体之礼为主,是“外”的。可见子思对于“仁义”之别为“内外”,十分清楚。

其二,《中庸》多用数字观念,即用分类法(categorization)区别事物,如“君子之道四”、“天下之达道五,所以行之者三”、“天下之达德三,所以行之者一也”、“凡为天下国家有九经,所以行之者一也”、“王天下有三重焉”。而子思于《表記》又以之“火水土”比附“父母”,《中庸》又有“仁义”、“内外”的意识,独未发展至于严密整齐的“五行”学说,如《五行》“仁形于内谓之德之行,不形于内谓之德之行。义形于内谓之德之行,不形于内谓之德之行。礼形于内谓之德之行,不形于内谓之德之行。智形于内谓之德之行,不形于内谓之德之行。圣形于内谓之德之行,不形于内谓之德之行”的体系性思想。若断然直指郭店楚简《五行》为子思之遗说,实失之武断。

《五行》的思想,原与孟子为近,与子思为远。至于子思与孟子,则子思有仁义内外之说,与孟子不同;而性善理念,则与孟子相同。正如上文讨论“成、诚”,以及“尽其性、尽人之性、尽物之性”与“外内之道”,可见子思的“仁义”虽然区分内外,但始终强调“义”之外是由“仁”之内推扩而来,正如“尽物之性”,实始于尽一己之性。蒙文通说:

子思先孟子,作《中庸》,曰:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”则性非但形色也,即“天之所以与我者”,是至善者也。“率性之谓道”,则仁义德教所从生,率性之性,已非节性之性也。戒慎恐惧,先有以养而无害,则喜怒哀乐无发而非中节之和。此已开性善论之端,而大本已立。孟子之学,源于子思,而又以“本心”、“良知”之说发挥而光大之,此孟子之进于子思者。

此一解释,极为精辟有见地。蒙氏又说:

(《中庸》)曰:“诚者,不勉而中,不思而得。”而愚夫与知、与能、则“性无有不善”;曰:“成己,仁也;成物,知也,性之德也。”以仁、知言性,不同孔子以前之言性,而变为新说,自子思始,以下启孟子,此荀卿所由并罪思、孟者欤!

此一论断,与本文析论方向相同。子思综合孔子“仁、礼”的学说,“仁、知”的分判,注入其成己成物的新解,又确立人性“善”的本质。这是子思推进孔子思想的部分。蒙氏接着说:

《论衡·本性》言:“周人世硕以为人性有善有恶,举人之善性养而致之则善长、恶性养而致之则恶长。……宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒,亦论性情,与世子相出入,皆言性有善有恶。”夫漆雕、宓子言“性”如此,而皆仲尼弟子,倘由“性近习远”之说以为是言,则“性善”之论,子思启之,孟子张大之,审矣!而后论性之新说立。^③

蒙氏下文续举告子“性无善无不善”与世子“性有善有不善”,认为皆属孔子“性近习远”的“性”的旧说,与子思、孟子“性善”的新说不同。这方面,拙见则认为蒙氏推论稍快,因子思虽揭示“天命之谓

① 朱熹集注,陈成国标点:《四书集注》,第 41 页。

② 故后文谓“凡有血气者,莫不尊亲,故曰配天”。重视“血气”,此则与孟子有所区别。

③ 蒙文通:《中国哲学思想探原》,台北:台湾古籍出版社,1997 年,第 124 页。

性”，又以成己、成物的“仁”、“知”并立以为“性之德”，但尚未有“性无不善”的正面表述，与孟子“性无不善”如“水之就下”的宣言，二者之间在表达的轻重深浅上，尚有毫厘之别。但子思在先，为“性”论打开一个完全属于正面的论述，将美善的德性，指为天地之大本达道，其始则为情感之未发，其终则自立、孝亲、治国、平天下，无不可能，则已为孟子推扩四端之心的学说，奠下基础。

至于郭店楚简诸篇，部分显然为子思学说的推衍，如《性自命出》所谓“始者近情，终者近义”，《语丛一》谓“人之道也，或由中出，或由外入。由中出者，仁、忠、信……仁生于人，义生于道；或生于内，或生于外”，《六德》谓“仁，内也；义，外也。礼乐，共也”，均显然为子思遗说的发展。《六德》“仁内义外”之论，则明显与孟子所明确宣示的“义内”之说不同。惟如前所述，以“五行”“形于内为德之行”的思想，又与孟子颇为一致。由此可见，《郭店》儒简与孟子思想，大方向虽合，个别处则仍有不合。荀子之批评“案往旧造说，谓之五行”，可能泛指孟子及郭店儒简的作者而言，而子思则因其首揭以火水土之象比喻人伦，以及人性论与孟子思想上的渊源，终为荀子牵合，一并批评。但仔细考察，子思、孟子、郭店儒简作者，三者在思想上虽有关联，终不能混合为一，视为一个联结无碍的谱系，是无可置疑的^①。

七、结 论

子思的思想，两千年来以《中庸》最受瞩目。《孟子》因性善论为后儒赞同，早已占据儒家思想的主流地位。不意荀子撰《非十二子》首次披露子思、孟子有“五行”学说，二千年后经郭店楚简儒简的出土，载录不少儒门关于“五行”、“内外”的观念的阐扬，毫无疑问再度唤醒了学界对于思孟学派的注目与研究。20世纪初，王国维提出“二重证据法”，简帛学者也就依沿其方向，以地下文物与纸上遗文互相释证，《五行》诸篇，一下子与子思、孟子发生了联系，“乐观”的学者直指其为子思所撰，甚至认为是久已佚失的《子思子》重新问世；“谨慎”的学者则认为其补充了子思过渡到孟子的一段儒家学说发展（乐观谨慎的区分，略依梁涛之说）。

本文首先重探子思与曾子、子游思想的关系，继而讨论《礼记》所记子思遗说，就“天命论”、“中和说”、“五行论”、“仁义内外”等四个重点，绎释文献，说明其思想史意义，进而检讨郭店楚简儒简与子思、孟子思想的关系。结论认为，目前文献材料并不足以证明曾子、子游、子思之间具有“学派”或“谱系”意义的思想渊源。“天命”本为周人灭殷后提出改朝换代合法性的政治理论，原与人性根源问题无关。子思首揭“天命之谓性”，将其焦点由天上转入人间，并开宗明义地以情感哲学加以诠释，标举“中和”的观念，以“情感”与“德目”相联系，将儒家学说推极于自然（天下之大本达道）而归本于人事（喜怒哀乐之未发）的张力，提升至一个空前的新境界。“五行”之学说，于《表記》则以水火土比附于父母，唯亦见于《乐记》阴阳五行之论，非仅子思一人所唱，亦未有证据证实子思已有完整的五行（以金木水火土配仁义礼智圣）之论，学者仅依《荀子》所讥，即坐实二者关系，可能过于武断。至于“仁义内外”之说，儒家学说自孔子即以“仁、礼”统摄“内、外”，子思撰《中庸》以“成、诚”尽性的学说，确立人性美善并得自然扩充、内外一贯、本末终始的体系，铺陈出严密的、动态的、内外相拓复相制约的人性

^① 关于子思、孟子之关系，《文献通考·经籍考》卷三十五引《子思子》有一段记文：“孟轲问：牧民之道何先？子思曰：先利之。孟轲曰：君子之教民者，亦仁义而已，何必曰利？子思曰：仁义者，固所以利之也。上不仁则不得其所，上不义则乐为诈。此为不利大矣。故《易》曰：‘利者，义之和也。’又曰：‘利用安身，以崇德也。’此皆利之大者也。”（马端临：《文献通考·经籍考》，台北：新文丰出版公司，1986年，第825—826页）子思与孟子年辈不相接，当无对话之事。《子思子》迟至宋代已佚。王应麟：《汉书艺文志考证》指出《子思子》一卷“乃取诸《孔丛子》，非本书也”（王应麟：《汉书艺文志考证》，《玉海》，南京：江苏古籍出版社，上海：上海书店，1987年，第42页）。《文献通考》所引可能就是这本子。孔子说“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁》），又说“放于利而行，多怨”（《论语·里仁》），则孔子对于“利”的看法似为负面。“利者，义之和也”之语，既见于《左传·襄公九年》穆姜的说《易》，亦见于《易·乾·文言传》。“利”字在《易经》未有太多的义理。孔子卒后，儒者对于“利”字渐有正面的解说。唯孟子特以“义”、“利”对举，发明了孔子的意旨。就文献本身的义理言，子思谓“仁义者，固所以利之”，即以“仁义”来填满“利”之范畴，成为“利”观念的主轴，虽并无违悖孔子的意旨，但其间轻重深浅，看起来仍不像是子思所说的话。

论,为孟子性善之说,莫立了重要基础。拙见认为,若先就传世文献及思想史发展之大势考察子思的遗说,再一一检视出土简帛文献的内容,将可以更为慎重、精准地重新勾勒先秦儒家思想谱系。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

《世说新语》的“许比”当为“比者”之误

戴 军 平

《世说新语·汰侈》篇有一句“如恺许比甚众”,历来注释诸家众说纷纭。经考证可知,“如恺许比甚众”原本应该是“如恺比者甚众”,是在流传过程中产生了讹误。

《世说新语·汰侈》有一则故事是讲石崇与王恺争豪斗富:“石崇与王恺争豪,并穷绮丽以饰舆服。武帝,恺之甥也,每助恺。尝以一珊瑚树高二尺许赐恺,枝柯扶疏,世罕其比。恺以示崇;崇视讫,以铁如意击之,应手而碎。恺既惋惜,又以为疾己之宝,声色甚厉。崇曰:‘不足恨,今还卿。’乃命左右悉取珊瑚树,有三尺、四尺,条干绝世,光彩溢目者六七枚,如恺许比甚众。恺惘然自失。”(徐震堉:《世说新语校笺》,北京:中华书局,1984年,第471-472页)关于字句的解释,历来注释诸家众说纷纭。分歧最多的一句是“如恺许比甚众”,关键就是其中的“许比”该作何解。很多有关《世说新语》的教材和注本,要么不选这一则,要么语焉不详,要么略而不论。如:“如恺许比甚众:像王恺那样同等珊瑚树很多。”(方铭主编:《新大学语文》,合肥:合肥工业大学出版社,2006年)“如恺许比甚众:像王恺那样的珊瑚树多得很。”(姚电等主编:《大学国文》,北京:北京理工大学出版社,2008年)“许比:相比起来差不多。”(石万能主编:《大学语文》,广州:广东人民出版社,2004年)“如恺许比:像王恺的珊瑚那样的。许,这般的。”(周续庵等:《历代笔记选注》,北京:北京出版社,1983年)“许:那样。”(王建设:《世说新语选译新注》,北京:社会科学文献出版社,2004年)“比:同类的,相当的。”(刘庆华译注:《世说新语》,广州:广州出版社,2004年)

其实,“如恺许比甚众”这一句很可能是有问题的,用不着曲为之说。这一句除了在《山堂肆考》卷一八六作“如恺者甚众”外,在以下十部书(共12处)中均作“如恺比者甚众”:《资治通鉴》卷八十一,《晋书》卷三十三,《通志》卷一二一,《郝氏续后汉书》卷七十三,《通鉴总类》卷一,《蒙求集注》卷下,《太平御览》卷八〇七,《册府元龟》卷八一二和卷九四六,《御定渊鉴类函》卷二八六和卷三六四,《太平广记》卷二二六。不排除以上十部书有互相抄袭的可能,但绝不可能这十部书的作者(或编者)都没有看到过《世说新语》原书。至少可以肯定,《太平广记》的编者是看到过《世

说新语》原书的。先看《太平广记》对同一件事情的记载:“晋石崇与王恺争豪。晋武帝,恺甥也。尝以一珊瑚树与恺,高二尺许,枝柯扶疎,世间罕比。恺以示崇,崇视讫,举铁如意击碎之,应手丸裂。恺甚惋惜,又以为嫉己之宝,声色方厉。崇曰:‘不足恨,今还卿。’乃命左右,悉取珊瑚树,有三尺、四尺,条干绝世、光彩溢目者六七枚,如恺比者甚众。恺怅然自失。出《世说》。”(李昉等编:《太平广记》卷二二六,北京:中华书局,2008年,第1812页)《太平广记》在每一则记载的后面都用小字注明了材料来源。很清楚,这则材料直接来自于《世说新语》,而不是从其他材料辗转抄袭来众”。这样看来,在《世说新语》里,“如恺许比甚众”原本应该是“如恺比者甚众”,是在流传过程中产生了讹误。

虽然《山堂肆考》作“如恺者甚众”,缺少“比”字,但它和其他十部书都有个“者”字。杨勇《世说新语校笺》(北京:中华书局,2007年)直接将原文“如恺许比甚众”改作“如恺许比者甚众”。他说:“‘比’下,《晋书·石崇传》有‘者’字,据增。”仅根据《晋书》一个证据就加“者”,未免武断。但如果有十一部书共十三处的证据,加“者”就理直气壮了。《晋书·石崇传》的原句是“如恺比者甚众”,杨勇对《世说新语》的改文是“如恺许比者甚众”,他并没有讲清楚那个多出来的“许”字。

再从意义上看,“如恺许比甚众”也不通顺。这里,“许”只有解释为“这样,这般的”,“比”解释为“类;辈”或“类似,相似”,这句话才勉强能够读通,但也只能翻译成“像王恺这样类别很多”或“像王恺这样一类很多”,中间缺少一个“者”字。再次,《汉语大词典》里根本没有“许比”这个词。据笔者的统计,“许”、“比”在《四库全书》中连用在一起的情况共有68次,除了《世说新语》这句外,其余67次没有一个是表示“这样类别”或“这样一类”的意思。

综上所述,《世说新语》里“如恺许比甚众”原文应当作“如恺比者甚众”,这样就文从字顺,可以翻译为“像王恺一类的(珊瑚树)很多”。

(戴军平,贵州师范学院历史与社会学院贵州教育史研究中心副教授,贵州贵阳 550018)

简本《老子》与“阴阳两仪”思维范式形成再审视

廖 群

摘 要:因《老子》中有“万物负阴而抱阳”之句,学术史研究遂多将该书作为“阴阳”由背阴朝阳及阴阳二气上升为二元两仪范畴的始点,《易传》以阴阳解《周易》也自然被认定为是受到《老子》道家哲学的启发和影响。然《老子》中这唯一出现“阴阳”二字的部分却不见于成书于战国中期之前的郭店楚简本《老子》,而该简本已被不少学者认定为《老子》原始本,今本《老子》乃是战国中期之后的增补本。重新审视先秦“阴阳”范畴及其与《易传》《老子》的关系,可知“阴阳两仪”思维范式的形成不在春秋末而在战国中期前后,《易传》和今本《老子》是其标志,而它们都与《周易》的传播和影响有关。

关键词: 阴阳两仪;简本《老子》;今本《老子》;《周易》;《易传》

“阴阳两仪”思维范式是中国传统文化的主干,它究竟形成于何时,其形成主要根基于什么,在其形成过程中又受到哪些影响,这都是学术发展史需要探讨和厘清的重要问题。就先秦文献而言,将“阴阳”定位为二元范式的有《老子》和《易传》,于是出现了在阴阳问题上究竟是道家影响《易传》还是《周易》影响《老子》的纠结,还有“阴阳两仪”观念究竟是形成于春秋还是战国的疑问。简本《老子》的出土,为回答这一问题,提供了新的材料。

一、“阴”“阳”的原始义及引申义

“阴阳两仪”思维范式的本质是“两仪”,亦即宇宙二分,是将所有事物分成相对应的二元结构的思维模式。然而,“阴”“阳”两字最初的涵义并非如此,由阴阳原始义发展为世界二分的代称,才意味着“阴阳两仪”思维范式的形成。这在先秦时期经历了一个发展演化的过程。

“阴”“阳”二字,已见于甲骨文、金文,就其原始义来说,最初只是与日光有关的一对概念。“阳”即“陽”,象日光射向山冈之形,因此,《周礼·秋官司寇》“夏日至,令刊阳木而火之”,贾公彦疏引《尔雅》:“山南曰阳。”^①“阴”即“陰”,象山旁阴影,故《说文》释为“山之北”,《周礼·考工记》“凡斩殷之道,必矩其阴阳”,贾公彦疏:“背日为阴。”^②这样,阴阳最典型地代表了同一事物的两个方面。向日则明,背日则暗,有日则阳,无日则阴。《诗·大雅·公刘》的“既景乃冈,相其阴阳”,应该就是指考察山南山北地形地貌;《山海经》中多次出现“阴”“阳”二字,如“又东四百里,曰洵山,其阳多金,其阴多玉”(《南山经》),“蕢山之首,曰敖岸之山,其阳多瑇瑁之玉,其阴多赭、黄金”(《中山经》)等等,所谓阴阳,亦全部是指山北山南;《孙子·行军》“凡军好高而恶下,贵阳而贱阴,养生而处实,军无百疾,是谓必

作者简介:廖群,山东大学文学与新闻传播学院教授(山东济南 250100)。

基金项目:本文系教育部人文社科重点研究基地重大项目“阴阳思维与中国审美文化研究”(08JJD751077)的阶段性成果。

① 阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第888页。

② 阮元校刻:《十三经注疏》,第908页。

胜。丘陵堤防，必处其阳而右背之，此兵之利，地之助也”，其“阴”“阳”亦指丘陵地势之背阴朝阳。

有日光照射会温暖气蒸，无日光照射则阴冷气伏，于是西周特别是春秋时期，“阴”“阳”二字作为一对范畴，除原义仍在延用之外，其意义又有新的拓展。引申的第一步即是由具体的背阴朝阳、阴面阳面延展为二元对立的冷热、伏蒸、沉浮之气，成为与风雨晦明并列的六气中的二气。

关于此，首先需要说明的是，《尚书·周官》中有“燮理阴阳”之说，所谓“立太师、太傅、太保，兹惟三公。论道经邦，燮理阴阳。官不必备，惟其人”。从整句话的语境来看，此“阴阳”已经超出天象甚至超出自然的范畴，而兼指整个自然社会国家人事方方面面的二元对应关系。然而，今本《尚书》又被称为“伪古文《尚书》”，其中 25 篇被判为“伪”，清华简的出土进一步肯定了前辈学者这一研究成果^①，而《周官》正在此 25 篇之中；且从西周末年直至春秋时期阴阳都还更多的是指天象偶尔是指六气之二气来看，《周官》即便不是全部伪篇，此语亦很可能是后人所增，这条材料尚难作为考察“阴阳”概念发展的凭据。

《国语·周语上》记述周景王二十三年欲铸大钟无射，在不听单穆公之劝后又去问伶州鸠，伶州鸠讲了一番“政象乐，乐从和，和从平”的道理，其中所用“阴”“阳”二字就是指二气：“……于是乎气无滞阴，亦无散阳，阴阳序次，风雨时至……。”《国语·周语上》记述周幽王三年伯阳父关于地震的解释是人们常引的材料：“周将亡矣。夫天地之气不失其序，若过其序，民之乱也。阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。今三川实震，是阳失其所而镇阴也。”阴阳作为天地二气的说法更加明显。《左传·僖公十六年》记述鲁僖公十六年春“陨石于宋五”，周内史叔兴聘于宋时宋襄公问“是何祥也？吉凶焉在”，叔兴当时敷衍他说了些“今兹鲁多大丧，明年齐有乱”之类的预言，事后却告人曰：“君失问。是阴阳之事，非吉凶所生也。吉凶由人。”这里所说的“阴阳之事”，既然非关吉凶人事，显然也是指天象自然，阴阳之气。

检索先秦文献会发现，直至战国中期之前，阴阳仍多指天象气候乃至四时变化，如《孙子》出现了两次“阴阳”，除上引《行军》篇用的是阴阳原始义一段之外，另一处见《计篇》：“天者，阴阳、寒暑、时制也；地者，远近、险易、广狭、死生也。”“阴阳”仍仅属“天者”方面；《墨子》中也出现了两次“阴阳”，其一见于《辞过》，曰：“凡回于天地之间，包于四海之内，天壤之情，阴阳之和，莫不有也……圣人有传，天地也，则曰上下；四时也，则曰阴阳；人情也，则曰男女”；其二见于《天志中》，曰：“四时调，阴阳雨露也，五谷孰，六畜遂，疾灾戾疫凶饥则不至”，都是指寒热之气，四时之变。

那么究竟是何时“阴阳”开始超出自然二气而上升为哲学意义上的宇宙二分的“阴阳两仪”范畴的呢？

二、关于“万物负阴而抱阳”

研究中国早期阴阳观念发展的学者，几乎无一例外，都会注意到也都会援引到《老子》中的一段话：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（《第四十二章》）“万物负阴而抱阳”，很显然这已经将阴阳上升到、抽象为宇宙二元的范畴，涵盖了整个世界所有事物都具有的对立统一的两个方面。因此，学者们也几乎无一例外，将《老子》认定为“阴阳”由具体背阴朝阳两面、寒暑蒸伏二气上升为万物二分的哲学层面的起始点。如庞朴先生在《阴阳五行探源》一文中称：“从

^① 原古文《尚书》于汉代出自孔壁，后散佚。四百余年后，东晋梅賾又将孔安国作传的《古文尚书》58 篇献至朝廷。其中包含了汉代伏生所传的今文《尚书》，只不过将原 28 篇析为 33 篇，另外多出 25 篇。该《古文尚书》已被清代学者考定为伪书，从此称伪孔传、伪《古文尚书》，其中多出的 25 篇尤为学者所疑。在“清华简”第一辑《清华大学藏战国竹简（壹）》中，属于古文《尚书》一类的文献有《尹诰》篇、《传说之命》篇，专家将其与《古文尚书》中与之对应的《咸有一德》、《说命》篇进行比对后发现，“清华简”属于秦始皇焚书之前真正的写本，而传世的古文《尚书》篇目与之没有任何共同之处，可证确属伪篇。参见《人民日报》（海外版）2012 年 1 月 5 日发表的《传世两千多年古文〈尚书〉确系“伪书”》一文。《咸有一德》、《说命》恰恰也在 25 篇之中。

战国时代的《老子》书中,我们第一次读到了‘天气’意义以外的阴阳字样,那就是‘万物负阴而抱阳,冲气以为和’。”^①萧蓬父先生在《〈周易〉与早期阴阳家言》一文中也指出:“对阴阳消长和转化思想的积极成果,进行总结和深化的是《老子》一书,首次提出‘反者道之动’的矛盾转化观,但又强调‘万物负阴而抱阳,冲气以为和’,主张‘挫锐’,‘解纷’,‘和光’,‘同尘’,归结为阴阳和谐论。正是在这样一些哲学劳动的基础上,《易传》的作者才有可能把‘阴阳’作为中心范畴,把自然运动和社会运动结合起来考察,从而对《易经》原有构架的基石‘一、--’二爻给以新的哲学规定,对其中关于数理、物理、事理的矛盾关系的分别抽象(诸如奇偶、参两、乾坤、刚柔、否泰、剥复等等)给予新的系统化说明。”^②还有学者直称《易传》阴阳说来自《老子》:“《老子》论阴阳,最可玩味的说法是:‘万物负阴而抱阳,冲气以为和。’它作为‘道生一,一生二,二生三,三生万物’的贴切不过的注脚,在《易传》中的别有深意的表达即是‘一阴一阳之谓道’。”^③

遗憾的是,《老子》书中唯一出现“阴”“阳”二字的这段话,却不见于新出土的简本《老子》或称原始本《老子》(详下)中,它们被增补进去的时间很可能已至战国中期甚至更晚。其实,今本《老子》的年代,早有学者认定晚出,以至对其是否春秋末年老聃所著产生质疑^④。其中比较重要的理由就是书中有许多太激烈太自由的话,不像春秋时人所说,其中的“王侯”、“侯王”、“王公”、“万乘之君”、“取天下”、“仁义”字样,不像是春秋时所有^⑤。诸如此类,经过多方论争论证,《老子》成书战国中期之后曾经几成定论,1954年杨荣国《中国古代思想史》说《老子》一书“不仅成于战国时代,且成于战国时代的庄子之学大兴之后”^⑥。1955年杨宽《战国史》把《老子》放在孟子之后^⑦。李长之《中国文学史略稿》称“大体上推知老子本人在春秋时代,《老子》一书成于战国晚期”^⑧。

近年考古有几次出土文献的重大发现,对于解决《老子》成书问题有突破性进展。

首先,出土文献证明《老子》有多种传本,可知《老子》成书后流传过程中有被改动增益的经历。先是长沙马王堆西汉前期墓中出土了帛书《老子》甲、乙本,与今本《老子》不同,显见不是一个传本。后来是湖北荆门郭店楚墓竹简的出土,其中的简本《老子》与帛书本和今本又有明显的不同。既然有多种传本,关于其中的文字就需要具体考虑到其出现的先后而不能一概而论了。

其次,郭店楚墓简本《老子》的出土,证明了确有原始本与增益本之分,简本《老子》极可能就是春秋末年老聃所著《老子》一系的传本。因为就时间而言,据考古专家介绍,郭店一号楚墓为战国中期墓。这个时间起码证明了该版本《老子》传抄于战国中期之前。而就内容而言,对照今本《老子》,有研究者已经发现,简本《老子》应是《老子》原始本,而今本《老子》乃是在此基础上的增修本^⑨。其论据比较重要的有这样几点。其一,简本没有与儒家伦理观念针锋相对的文字,今本中那些明显否定儒家伦理观念的段落在简本中皆有异文或文字上的增减。今本第十八章的“大道废,有仁义;慧智出,有大伪;六亲不和,有孝慈;国家昏乱,有忠臣”,在简本中为:“故大道废,安有仁义?六亲不和,安有孝慈?邦家昏乱,安有正臣?”一字之差,意思完全相反。今本第十九章的“绝圣弃智”、“绝仁弃义”在简本中为“绝智弃辩”、“绝伪弃诈”。今本其他与儒家伦理观念相抵触的几章也都恰恰不见于简本。其二,先秦古籍后来增补的部分常常被放在原始部分之后。今观简本《老子》,其内容分见于今本的

① 庞朴:《阴阳五行探源》,《中国社会科学》1984年第3期。

② 萧蓬父:《〈周易〉与早期阴阳家言》,《江汉论坛》1984年第5期。

③ 黄克剑:《〈周易〉“经”、“传”与儒、道、阴阳家学缘探要》,《中国文化》1995年第2期。

④ 《史记·老子韩非列传》提到与孔子大约同时而稍早的老聃撰著《道德经》五千言后,又提到了与孔子同时的老莱子和战国时代的周太史儋,并称“或曰儋即老子,或曰非也,世莫知其然否”,从而为其后关于老子及《老子》的研究和判断留下了缺口。

⑤ 梁启超:《评胡适之中国哲学史大纲》,《晨报副镌》1922年11月13-17日。

⑥ 杨荣国:《中国古代思想史》,北京:人民出版社,1954年,第231页。

⑦ 杨宽:《战国史》,上海:上海人民出版社,1955年。

⑧ 李长之:《中国文学史略稿》第一卷,北京:五十年代出版社,1954年,第74页。

⑨ 郭沂:《楚简〈老子〉与老子公案》,《郭店楚简研究专辑》(《中国哲学》第20辑),沈阳:辽宁教育出版社,1999年,第118页。

第三十一章,据查全在第六十六章之前,而今本第六十七章至第八十一章这整整十五章,在简本中没有任何踪影。总之,简本内容皆见于今本,今本却有不见于简本者,可知今本已将简本悉数纳入又不止于简本。这样,问题就相当明晰了。简本应是今本中最原始的部分,今本则是后人在简本的基础上进行改造、重编、增补而成的。另有学者通过语言考察发现,简本多用虚词“也”,且用“亡”而不用“无”,这也说明简本时代比较早^①。

而关于本题最值得注意的是,检索简本《老子》,会发现今本《老子》中唯一提到“阴”“阳”二字且将“阴阳”上升为万物二分的哲学层面的这段话,偏偏没有出现。这段话见于今本《老子·第四十二章》,全章文字为:

道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和。

人之所恶,唯孤、寡、不穀,而王公以为称。

故物或损之而益,或益之而损。

人之所教,我亦教之。强梁者不得其死,吾将以为教父。

简本《老子》中包括“道生一,一生二,二生三”、包括“万物负阴而抱阳”、包括“物或损之而益”的这整章话都没有出现。

如前所述,简本《老子》应早于今本《老子》,很可能是春秋末年老聃原作的传本,今本《老子》则很可能是战国中期之后的增补本。那么不见于简本的这第四十二章无疑就是后人增补的了。该章中恰恰还出现了人们怀疑战国所作痕迹的“王公”之类词语,更增加了后人所加的可能性。而出现“阴阳”二字及阴阳对举的字句又仅见于今本《老子》这第四十二章,答案就只能是用来判断《老子》阴阳思想的“万物负阴而抱阳”原系后人所补。这也就是说,春秋战国之交的原始本《老子》根本没有出现“阴阳”字样,更无论二分万物的“阴阳两仪”范畴了。

简本《老子》无四十二章,已有学者予以关注,李存山先生在《庄子思想中的道、一、气——比照郭店楚简〈老子〉和〈太一生水〉》一文中就揭示了这一情况,并对第四十二章为后人所加作了令人信服的论证^②。只是该文重在梳理《老子》《庄子》思想中“一”、“气”范畴产生、发展的轨迹,虽由此连带提及《庄子》中的阴阳之说可能更是受到《易传》的影响,但并未专门就阴阳两仪思维范式的形成作出新的阐释和判断。还有的学者则没有注意或采用新出土的材料,如发表于简本《老子》问世之后的有些文章,仍在引用“道生一,一生二”和“万物负阴而抱阳”,以强调是老子首次将阴阳概念提升为哲学范畴来表达世界万物对立统一的辩证关系,或者直称《易传》的宇宙生成论(“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”),显然是在《老子》“道生一,一生二,二生三,三生万物”的启发下结合《周易》的成卦过程而创立的。

现在看来,既然“万物负阴而抱阳”不见于早出的简本《老子》,而出现这句话的今本《老子》成书已至战国中期以后,那么关于中国早期阴阳观念的演化,就需要重新给以梳理了。起码已经不能肯定地说是《老子》第一次将阴阳上升到天气之外的哲学层面,更难以肯定地说《易传》是在《老子》基础上才建立了阴阳中心说,甚至说《易传》的阴阳说是来自《老子》了。因为《易传》中已经用“阴阳两仪”范畴解《周易》的《彖》、《象》等篇目也大致完成于战国中期(详后),它们与出现“负阴抱阳”字句的今本《老子》已经没有明显的时间前后关系。

三、《易传》:刚柔、阴阳与二仪的合流

“阴阳两仪”范畴的关键不在阴阳而在两仪,阴阳只是两仪的代称。那么,将“阴阳”提升为“阴阳

① 王中江:《郭店竹简〈老子〉略说》,《郭店楚简研究专辑》(《中国哲学》第20辑),第103页。

② 李存山:《庄子思想中的道、一、气——比照郭店楚简〈老子〉和〈太一生水〉》,《中国哲学史》2001年第4期。

两仪”范畴的契机,应是阴阳与两仪的合流。这既需要有世界二分的模式,又需要“阴阳”从背阴朝阳的具体天象地理概念中抽象出来,还需要二分模式与抽象出来的“阴阳”产生接触,这个契机应该就是进入战国之后对《周易》的诠释和注解。

《周易》卦象的基本模式就是二分,是两两相对,爻分一长(—)两短(--),卦分四对,实可分为偏于阳刚与偏于阴柔的两个部分,由此演生六十四卦,而此六十四卦又是“弥纶天地,无所不包”的,是涵盖了自然、社会、人生全部内容的,这样,整个宇宙世界天地万物就可以根基于最基本的两个符号,即相反相成一物两面的二爻。如上所述,阴阳概念历经春秋至战国,逐渐由具体的背阴朝阳、导致四季变化的冷热之气抽象为天地二气,已为即将被用来代称宇宙二分做好了准备。于是,在《易传》中出现了用阴阳诠释二爻、八卦的文本。就迄今所见材料看,是《易传》首先将一长两短二爻分别称为阳爻和阴爻,将八卦分别称为阳卦和阴卦,将六十四卦中每卦的六个位次分别称为阳位和阴位,使《周易》中原本处于内涵状态的偶两关系、两仪思维被揭示出来,并用阴阳概念给以明晰的呈现。需要指出的是,在《易传》中,往往同时使用“刚柔”和“阴阳”这两对范畴来称谓二爻、八卦和爻位,甚至可以说更多地是使用“刚柔”,亦可以说很可能是由使用“刚柔”进而到使用“阴阳”,最终在理论的层面上将二元落实为“阴阳两仪”的哲学范畴。

首先看《彖》、《象》以“刚柔”称卦、爻及爻位。

《夬》下乾(☰)上兑(☱),卦辞是“夬:扬于王庭,孚号有厉,告自邑,不利即戎,利有攸往”,《彖》释“扬于王庭”曰:“扬于王庭,柔乘五刚也。”指的是“上六”两短之偶数爻(--)居于初九、九二、九三、九四、九五五条一长之奇数爻(—)之上,两短偶数爻为柔爻,一长奇数爻为刚爻,故称“柔乘五刚”。这是《彖》以“刚柔”称爻例。

《讼》下坎(☵)上乾(☰),《彖》释“讼”曰:“讼,上刚下险,险而健,讼。”“上刚”即指上卦乾卦为奇数卦为刚卦。《蛊》下巽(☴)上艮(☶),《彖》释“《蛊》”曰“蛊,刚上而柔下”,是称上卦奇数卦艮卦为刚卦,下卦偶数卦巽卦为柔卦。这是《彖》以“刚柔”称卦例。

《既济》下离(☲)上坎(☵),卦辞有“既济:亨小,利贞”句,《彖》释“利贞”曰:“利贞,刚柔正而位当也。”指的是六二柔爻居二位柔位,九五刚爻居五位刚位,皆属位正。这是《彖》以刚柔称爻位例。

《蒙》下坎(☵)上艮(☶),九二爻辞为“包蒙,吉;纳妇,吉;子克家”,《象》释“子克家”曰:“‘子克家’,刚柔节也。”指的是九二刚爻与初六柔爻相接。《大过》下巽(☴)上兑(☱),初六爻辞为“藉用白茅,无咎”,《象》释“藉用白茅”曰:“‘藉用白茅’,柔在下也。”指的是初六柔爻在最下一位。《睽》下兑(☱)上离(☲),六三爻辞是“见舆曳,其牛掣,其人天且劓。无初有终”,《象》曰:“‘见舆曳’,位不当也。‘无初有终’,遇刚也。”其中“位不当”,指的是六三柔爻居三位刚位;“遇刚也”指的是六三柔爻与上九刚爻相遇,成刚柔对应之态。这又是《象》以“刚柔”称爻及爻位例。

说起来,“刚柔”作为一对范畴在春秋之前已经出现,只不过多具体指称为人处事及政治举措的刚柔态度。《诗·商颂·长发》有“不竞不絀,不刚不柔。敷政优优,百禄是遄”之句,《大雅·烝民》有“人亦有言,柔则茹之,刚则吐之。维仲山甫,柔亦不茹,刚亦不吐。不侮矜寡,不畏强御”之喻,刚柔已由坚硬和柔软之物比喻、引申为强硬和柔软的性格和态度。《左传·昭公二十年》记述晏子在回答齐景公时谈到“和如羹”的问题,称“清浊、小大,短长、疾徐,哀乐、刚柔,迟速、高下,出入、周疏,以相济也。君子听之,以平其心”,“刚柔”是与小大、短长、疾徐等等并行出现的一对范畴,指的是音乐风格的刚猛或温和。《孙子·九地》云“齐勇如一,政之道也;刚柔皆得,地之理也”,其中“刚柔皆得,地之理也”与“齐勇如一,政之道也”相呼应,具体应是指大地对于自然万物无论坚硬还是柔软都包容吸纳。

今本《老子》中出现了大量刚柔对举且有二元意味的句子:“弱之胜强,柔之胜刚,天下莫不知,莫能行。”(《第七十八章》)“天下之至柔,驰骋天下之至坚。”(《第四十三章》)然而,检索郭店楚简本《老子》,却发现上述刚柔之句均不见于简本,显然乃战国中期之后的本子所增补,这种情况竟然与“阴

阳”范畴在《老子》简本、今本中的存在惊人相似。

再看《彖》、《象》、《文言》以“阴阳”称卦称爻例。

《彖》以阴阳称卦，见于《泰》卦和《否》卦。《泰》下乾(☰)上坤(☷)，卦辞为“泰：小往大来，吉，亨”。《彖》曰：“泰，小往大来，吉，亨。则是天地交而万物通也，上下交而其志同也。内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人，君子道长，小人道消也。”其中提到“内阳而外阴”，显然是以下卦内卦之乾为阳卦，以上卦外卦之坤为阴卦。从整段文字看，乃是以乾为天，以坤为地，以乾为健，以坤为顺，以乾为阳，以坤为阴，阳在下，气上蒸，阴在上，气下沉，天地上下阴阳之气相交，故“吉，亨”。《否》下坤(☷)上乾(☰)，卦辞为“否之匪人，不利君子贞，大往小来”。《彖》曰：“否之匪人，不利君子贞，大往小来。则是天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也。内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子。小人道长，君子道消也。”这里《彖》不仅称“内阴而外阳”，且称“内柔而外刚”，直接将阴阳与刚柔合而为一，下卦内卦之坤为阴卦柔卦，上卦外卦之乾为阳卦刚卦。

《象》以阴阳称爻，见于《乾》《坤》两卦。《乾》下乾(☰)上乾(☰)。在《大象》“天行健，君子以自强不息”之后，《象》有整齐的一段话，显然分别就各爻阐说：“潜龙勿用，阳在下也。见龙在田，德施普也。终日乾乾，反复道也。”其中“潜龙勿用，阳在下也”，指的是初九在最初位最下位，故要先“潜”而“勿用”，称“阳在下”，显然是称初九为阳爻。《坤》下坤(☷)上坤(☷)，初六爻辞为“履霜，坚冰至”。《象》释“履霜”曰：“‘履霜坚冰’，阴始凝也。”是以初六为阴爻。

《易传》中的《文言》是专门阐释《乾》《坤》两卦的文字，其中也出现了以阴阳称二爻的部分。《乾》卦下面，《文言》也有一段整齐的文字，其中第一句是“潜龙勿用，阳气潜藏”，明显是针对初九阐说，所谓“阳气潜藏”，是以初九为阳爻。《坤》六三爻辞为“含章可贞，或从王事，无成有终”，《文言》阐说曰：“阴虽有美，含之；以从王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道无成，而代有终也。”是以六三为阴爻，进而又以阴爻比附“地道”、“妻道”、“臣道”。《坤》上六爻辞为“龙战于野，其血玄黄”，《文言》阐说曰：“阴疑(拟)于阳，必战……”《文言》以上六为阴爻，因其居于最上端，盛极，故呈与阳抗鼎之势，两强相争必战。可见《文言》直称两短之偶数爻为阴爻，而其对应之爻一长之奇数爻则为阳爻。

由此可知，“刚柔”、“阴阳”在《易传》中已经因其被用来阐释《周易》中二分宇宙的二爻、八卦和爻位，而具备了二元两仪的品格。

《易传》中除《彖》、《象》、《文言》几篇直接就《周易》各卦、各爻进行阐发外，还有《系辞》、《说卦》等总论《易》理的部分。而它们的所论，更是抓住了《周易》的核心，这就是二元思维，两仪范式，并用“刚柔”、“阴阳”给以更加明晰的概括。如《系辞上》云：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨；日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女……(第一章)

天地、乾坤、卑高、贵贱、动静、吉凶、雷风、日月、寒暑、男女……这里几乎每一句都是成对而出，这恰恰是对《周易》经义的概括总结，而它们都可以用“刚柔相摩，八卦相荡”来归结。又如《系辞下》云：

阳卦多阴，阴卦多阳，其故何也？阳卦奇，阴卦耦。其德行何也？阳一君而二民，君子之道也。阴二君而一民，小人之道也。(第四章)

子曰：“乾坤，其《易》之门邪？”乾，阳物也；坤，阴物也；阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。(第六章)

由上可知，其一，《系辞》明确称卦分阳卦、阴卦，阳卦奇数，阴卦偶数，所谓“阳卦多阴，阴卦多阳”，“阳卦奇，阴卦偶”；其二，《系辞》亦用阴阳称二爻，“阳卦多阴，阴卦多阳”指的即是八卦中除乾坤两卦分别由三条阳爻、三条阴爻组成外，震、坎、艮三个阳卦都由两条阴爻一条阳爻组成，是阳卦中反而阴爻多阳爻少，巽、离、兑三个阴卦则都由两条阳爻一条阴爻组成，是阴卦中反而阳爻多阴爻少；其

三,《系辞》在诠释“乾坤其《易》之门”时,不但明确指称乾为阳物、坤为阴物,而且由其所代表的天和地引申开去,上升到整个天地万物,所谓“阴阳合德而刚柔有体,以体天地之撰,以通神明之德”。《说卦》更从阴阳、刚柔的角度对二爻、八卦缘起及其所代表的物象作了义理层面的总结:

昔者圣人之作《易》也,幽赞于神明而生蓍,参天两地而倚数,观变于阴阳而立卦,发挥于刚柔而生爻,和顺于道德而理于义,穷理尽性以至于命。昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理。是以立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚;立人之道,曰仁与义。兼三才而两之,故《易》六画而成卦;分阴分阳,迭用柔刚,故《易》六位而成章。

所谓“观变于阴阳而立卦,发挥于刚柔而生爻”,所谓“立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚”,这是在揭示《周易》卦爻之所本即在阴阳两仪和刚柔二体,天地万物已经被二分为阳刚和阴柔两个部分。

四、《易传》、今本《老子》与“阴阳两仪”范畴的确立

如前所述,《易传》以“刚柔”、“阴阳”指称二爻、八卦、爻位,完成了将“阴阳”上升为“阴阳两仪”范畴的推演过程,《系辞》、《说卦》中的有些论述,已经将天地万物、自然社会分为阴柔和阳刚两大部分。而《系辞上》第五章更直称“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也”,将“阴阳”上升到了世界二分的哲学范畴。

这个过程,大致经历了战国中期至后期。

《易传》的形成时间是《易》学研究中比较棘手的问题,学者们已经作过很多考订。如关于《易传》的上限,周振甫先生《周易译注》曾引用台湾学者王开府在《周易经传著作问题初探》中提到的论据,以证《彖》当作于战国中期之后:“《彖传》于《革》云:‘汤武革命,顺乎天而应乎人。’汤武革命之说起于战国,见于《孟子》,则《彖传》非孔子所作,直是孟子以后人所为。”^①而关于《易传》的下限,高亨先生在《周易大传今注》中明确指出:“《易传》七种不出于一人之手”,但“大都作于战国时代”,并给以具体论证。如据《礼记·深衣》“故《易》曰:‘六二之动,直以方也’”是引《坤》六二《象传》,以证《象传》作于战国;以《象传》只解卦名卦义及爻辞而不解卦辞,推断仅解卦名卦义及卦辞之《彖传》又在《象传》之前;用汉初陆贾《新语》中的《辨惑》篇“《易》曰:‘二人同心,其义断金’”、《明诚》篇“《易》曰:‘天垂象,见吉凶,圣人则之。’”所引均见于《系辞》上篇,以证《系辞》作于西汉以前;以孔子再传弟子公孙尼子所作《乐记》化用《系辞》篇首“天尊地卑,乾坤定矣”二十二句,进一步证明《系辞》作于战国公孙尼子之前^②。他如张岱年先生在《论〈易大传〉的著作年代与哲学思想》一文中,指出宋玉《小言赋》“且一阴一阳,道之所贵;小往大来,剥复之类也。是故卑高相配而天地位,三光并照则小大备”一段文字,乃是引述《系辞上》“一阴一阳之谓道”和“卑高以陈,贵贱位矣”的语意而化用之,《荀子·大略》说“《易》之《咸》,见夫妇”,乃是引述《周易》中《彖传》的文句而加以发挥^③,对于判定《易传》成于战国后期之前,也是十分有力的论据材料。

其实,《庄子·天下》称“《易》以道阴阳”,此《易》应该是包含了《易传》在内的《易》,因为明确称阴称阳的是《易传》而非《周易》本经,可见《彖》、《象》、《系辞》等这些以阴阳诠释《周易》的文本的确在战国后期之前已经成文。与此大致同时,今本《老子》中则出现了“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和”的“阴阳两仪”说。今本《老子》很可能也完成于战国中后期,并为《庄子》后学所常见。如前所述,学界关于《老子》作者及其成书时代曾有长期争议,一般都将其断在战国

① 周振甫:《周易译注》,北京:中华书局,1991年,第16页。

② 高亨:《周易大传今注》,济南:齐鲁书社,1979年,第6-8页。

③ 张岱年:《论易大传的著作年代与哲学思想》,《中国哲学》第1辑,北京:三联书店,1979年。

中期甚至后期晚期。这样一来,老聃作《老子》便曾受到质疑,司马迁在《史记·老子韩非列传》中提到的另一位作者周太史儋便成为首选。简本《老子》出土后,可知《老子》有初始本和增补本,初始本首创于老聃的可能性很大,那么增补本就很可能是周太史儋文本的传本。周太史儋已是战国中期人,其传本形成于战国中期至后期的可能性就极大。

从庄子后学的征引看,战国中后期今本《老子》也的确已经完成并流传开来。《庄子·内篇》可见老聃其人却不见有对《老子》的征引,而《外杂篇》中的《在宥》、《知北游》、《庚桑楚》、《寓言》等对老子思想则有所阐发,且化用或征引了《老子》书中的内容。对比简本、今本,所化所引很可能是增补本《老子》。如《在宥》云:“故曰‘绝圣弃智而天下大治。’”此句应是化用今本《老子·第十九章》“绝圣弃智,民利百倍”,简本《老子》此处为“绝智弃辩,民利百倍”。《知北游》云:“故曰‘失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。’礼者,道之华而乱之首也。”所称当本于今本《老子·三十八章》:“故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。夫礼者,忠信之薄,而乱之首。”简本《老子》无此文。

总之,今本《老子》也形成于战国中后期,其中出现了“万物负阴而抱阳”之句,已将“阴阳”概念上升到了“阴阳两仪”的哲学范畴。

《易传》与今本《老子》,一边将阴阳对应二爻,完成了将阴阳升格为宇宙两仪的范畴设定,一边直称“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和”,正与“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”(《系辞上》),或曰二爻生八卦、重为六十四卦、囊括宇宙的易象模式恰相吻合,前引有学者甚至说这句正是对《周易》的阐发。究竟是今本《老子》的作者受《易传》的启发还是《易传》作者受今本《老子》的影响?因为两者都大致形成于战国中后期,孰先孰后尚难给以确切的考订,究竟谁影响了谁也就难以给以确切的论定。不过,可以肯定的是,《老子》吸纳《周易》古经颇多,今本《老子》更加明显。

如前所述,《周易》几乎全部以二元偶两模式进行构思,二爻、八卦、六十四卦全部成双成对,对立统一;《老子》中也充满二元对立、相反相成:“有无相生,难易相成,长短相形,高下相盈,音声相和,前后相随。恒也。”(《第二章》)此外,《周易》六爻最上一爻几皆凶险,总在告诫物极必反;《老子》中则反复强调戒盈戒满:“持而盈之,不如其已。”(《第九章》)“是以圣人去甚,去奢,去泰。”(《第二十九章》)“祸莫大于不知足,咎莫大于欲得。故知足之足,常足矣。”(《第四十六章》)更值得一提的是,今本《老子》所增“万物负阴而抱阳”一段中还有“故物或损之而益,或益之而损”(《第四十二章》)之句,与《周易》之《损》、《益》两卦似有直接关联。这样说来,今本《老子》中出现“道生一,一生二”及“万物负阴而抱阳”之说,即便不是受到《易传》的启迪,应该也是受到了《周易》古经的影响。

总之,战国中后期的《易传》和简本《老子》,一个在将阴阳与二爻八卦扣合以说《易》的经学层面,一个在以阴阳二元立论的哲学层面,共同催化着阴阳两仪范畴的形成,而它们的前提和基础除了阴阳学说历经春秋战国发展到一定程度之外,更都是《周易》传播和影响的结果。《周易》与“阴阳两仪”思维范式的产生有着最为直接的关系。

[责任编辑 刘 培]

愚夫愚妇:平民儒学语境中的“人”

——基于政治文化立场的考察

贾 乾 初

摘 要:泰州学派平民儒学通过赋予“百姓日用”以道的含义,而使“愚夫愚妇”从一种抽象的指称走向具体,卓然挺立。平民儒者关于“愚夫愚妇”的思考与实践,张扬了人的自由精神,对传统政治价值与政治秩序形成某种冲击,但他们关于“人”的认识仍局促于传统政治文化的覆盖与笼罩中。平民儒者强调的“愚夫愚妇”主体自觉从根本上说只是一种道德主体性自觉,缺乏权利意识,更不能真正成为社会政治主体。政治文化的现代化应首先体现为“人”的观念的变革。

关键词:平民儒学;愚夫愚妇;人;泰州学派;政治文化

中国传统政治文化的基本价值与特征是由儒家文化所给出并限定的,其主要载体是士大夫阶层,但作为社会政治主体的人,理论上包括士大夫在内的全体社会成员,研究儒家观念当中的“人”不能仅仅局限于士大夫阶层,而应该拓展至士大夫外的其他社会阶层,探索他们关于“人”的观念。深入探索和研究包括社会各阶层“人”的观念区别与发展,对于我们认识传统政治文化的特质具有特别关键的作用。

有研究者认为,“儒家文化中的人并不涵指独立个体的人,而指依照人伦关系网络组织起来的人类群体”^①,“以儒家文化为主体的传统政治文化所能给出的仅仅是人的类主体意识和理性觉醒”^②,其结果是,儒家文化中的人“只有社会群体化单向发展的途径,人们的精神归属于道德化的宇宙,他们的血肉之躯归属父母所有,他们的意志和行为被父家长和君权紧紧束缚住。人们越是要成为儒家文化称道的人,就越要泯灭个性,否定自我。沿着儒家的道德不可能导向个人尊严、个性解放、自由意志和独立人格,儒家文化造就了一个顺民社会,从而成为君主专制主义生存的最好的文化土壤”^③。作为总体的概括与描述,这个结论很有启发性。但是,社会生活中的人是由各阶级、阶层的人共同组成的,他们虽同处于一个社会—文化形态之中,但各自的生活和思维方式、价值追求以及对于身处的社会—文化形态之感受等等均有所不同。那么,在儒家观念中,除了士大夫群体,其他社会成员、尤其是处于社会底层的普通民众在政治文化视角下又是怎样一种情形呢?在与社会发展相伴随的传统政治文化变迁过程中,各个阶层,尤其是普通民众关于“人”的观念与历史实践是否有某种程度的

作者简介:贾乾初,山东大学政治学流动站博士后研究人员(山东济南 250100),山东大学(威海)法学院讲师(山东威海 264209)。

基金项目:本文系中国博士后科学基金资助项目“明代泰州学派平民儒学的政治文化研究”(2012M510991)的阶段性成果。

① 葛荃:《中国政治文化教程》,北京:高等教育出版社,2006年,第63—64页。

② 葛荃:《中国政治文化教程》,第62页。

③ 葛荃:《中国政治文化教程》,第72页。

“异动”？这种“异动”对于我们认识传统政治文化又有怎样的意义？这是本文探讨平民儒学语境中的“人”——“愚夫愚妇”的思考起点。

一、主流儒家语境与王阳明的转折

“愚夫愚妇”一词的使用，与“匹夫匹妇”、“小民”、“万民”一样，都是一种抽象的群体指称，泛指未经教化之男女众人。宣朝庆在研究泰州学派时解释说，“旧解‘夫妇’为愚夫愚妇，此愚陋之夫妇不必为夫妻，可泛指一般未经教化之男女，也就是明代平民阶层中的农工商诸人”^①。

文献中“愚夫愚妇”一词较早见于《墨子》。《墨子·兼爱下》有云：“以为当其于此也，天下无愚夫愚妇，虽非兼之，人必寄托之于兼之有是也。”联系上下文，此间所云“愚夫愚妇”盖指“万民”。在《礼记》中，以“夫妇”来指称“小民”群体。如其《中庸》篇云：“君子之道造端乎夫妇，及其至也，察乎天地。”郑氏注：“夫妇谓匹夫匹妇之所知所行。”孔颖达《正义》：“此一节论夫子虽隐遁之世，亦行中庸，又明中庸之道初则起于匹夫匹妇，终则遍于天地。”^②后文孔颖达等的疏解中亦多有“夫妇之愚可以与知焉”、“夫妇之不肖可以能行焉”之类说法。西汉刘向《说苑》亦记述齐桓公问管仲：“吾欲举事于国，昭然如日月，无愚夫愚妇皆曰善。可乎？”（《说苑·政理》）“古文尚书”之《夏书·五子之歌》中有“民惟邦本，本固邦宁。予视天下愚夫愚妇，一能胜予”之语。宋人叶适云：“‘愚夫愚妇，一能胜予’，禹以为民为可畏若是。”^③陆九渊曰：“天下事理固有愚夫愚妇之所与知，而大贤君子不能无蔽者。”^④杨简在为陆九渊兄弟所作《二陆先生祠记》中说：“道心大同，人自区别。人心自善，人心自灵，人心自明，人心即神，人心即道，安睹乖殊？圣贤非有余，愚鄙非不足。何以证其然？人皆有恻隐之心，皆有羞恶之心，皆有恭敬之心，皆有是非之心。恻隐、仁，羞恶、义，恭敬、礼，是非、智，仁义礼智，愚夫愚妇咸有之，岂特圣贤有之？”^⑤

据上可知：“愚夫愚妇”在宋之前儒家语境中，只是一种抽象的群体指称，用“夫”与“妇”的名目来概括“小民”、“万民”，相对于“小民”、“万民”的称呼，这种概括表面上看来更生动些，但实际涵指是一致的。宋以前儒家在以“愚夫愚妇”为话头阐述观点时，多基于政治与道德两种立场，政治立场是站在传统的“保民”、“重民”等民本思想角度阐述统治方略等，道德立场则是强调道德的普泛性与道德修治起点的遍在性；无论是抽象地指称民众，还是基于政治、道德立场阐述观点，此时“愚夫愚妇”、“匹夫匹妇”之类的称呼都体现了士大夫精英阶层的等级优越性。

这里“愚夫愚妇”的指称，透露出的是主流儒家认识。这一用法到了近代仍有沿用。典型者如谭嗣同在《仁学》中说：“吾悲夫世之妄生分别也，犁然不可以缔合。寐者蓬蓬，乍见一我，对我者皆为人；其机始于一人我，究于所见，无不人我者。见愈小者，见我亦愈切。愚夫愚妇，于家庭则肆其咆哮之威，愈亲则愈甚，见外人反畏而忘之，以切于我与不切于我也。”^⑥

不过，明代中叶阳明学兴起之后，儒家主流的“愚夫愚妇”观发生了重要转折。王阳明从良知说出发，强调了在良知面前，圣、愚平等：“良知良能，愚夫愚妇与圣人同。但惟圣人能致其良知，而愚夫愚妇不能致，此圣、愚之所由分也。”^⑦循此“平等性”，王阳明又回答了何为“异端”。他说：“与愚夫愚

① 宣朝庆：《泰州学派的精神世界与乡村建设》，北京：中华书局，2010年，第74页。

② 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》卷五十二，文渊阁《四库全书》本。

③ 叶适：《习学记言序目》，北京：中华书局，1977年，第53页。

④ 陆九渊：《与吕伯恭》，《陆九渊集》，北京：中华书局，1980年，第61页。

⑤ 杨简：《二陆先生祠记》，《陆九渊集》，北京：中华书局，1980年，第514—515页。

⑥ 蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集》（增订本），北京：中华书局，1981年，第298页。

⑦ 王守仁：《答顾东桥书》，《王阳明全集》上册，上海：上海古籍出版社，1992年，第49页。

妇同的,是谓同德。与愚夫愚妇异的,是谓异端。”^①这即是说,在良知良能之起点上,圣人与愚夫愚妇是一样的,双方具有“平等性”。差别只在于后天的“致”的工夫,圣人能“致”,愚夫愚妇不能“致”,于是圣、愚可判。

在王阳明看来,圣、愚无间是基于良知良能起点上的平等。如若从“致”的能力而言,圣人与“愚夫愚妇”还是有着明确区别的。也就是说,基于良知说,圣、愚的界限可以逾越,而从现实角度,“圣、愚之间的界限永远是不可逾越的,这种界限还原于社会政治生活中,即表现为统治阶级和被统治阶级的对立”^②。岛田虔次也认为:“在阳明那里,人,作为也包含愚夫愚妇的人的一般,实际上只不过是一种超脱主义,还没有逸脱士大夫的限制。”^③尽管如此,王阳明对于“愚夫愚妇”一定程度上的肯认,毕竟为“愚夫愚妇”在儒家语境中的发展显示了一种转折。

经由王阳明的阐释,在传统儒学的政治视野中,作为创制主体的“圣人”有了某种泛化的倾向。“愚夫愚妇”则走出了抽象的群体指称,具有了明确的现实意义。朱承探讨阳明学的“政治向度”时,就认为王阳明构建的政治乌托邦秩序创制主体期待“似乎更具有现实性和可预见性”,这来自于“愚夫愚妇”的真实存在^④,并且,从理论上说,“王阳明所构建的乌托邦共同体里,独特资质的圣人、贤人并不是必要的前提,满大街良知觉醒的‘圣人’(也就是‘愚夫愚妇’面貌出现在世俗中的饮食男女)足可以担当构建理想社会的责任”^⑤。在王门良知说的构建基础上,“愚夫愚妇”的主体地位呼之欲出。

王艮在阳明歿后开创泰州学派,泰州一脉学者循此转折性路向而有了进一步发展,以致形成了平民儒学思潮。虽然平民儒学并未超越传统儒学范畴,但王艮及其后学王襞、颜钧、何心隐、邓豁渠等形成发展起来的平民儒学,与统治阶层讲求的官方儒学及士大夫精英儒学有着明显区别,表现出儒学由传统而向近代转化的发展迹象。这在平民儒学关于“人”的观念与历史实践方面得到了比较充分的体现。

二、百姓日用:“愚夫愚妇”从身体到实践

(一)百姓日用即道:平民儒学的崛起

王艮以布衣身份的崛起,继承和发展了阳明基于良知说而对“愚夫愚妇”的肯认,将“愚夫愚妇”的“百姓日用”提高到了“道”即本体的层面予以肯定。他直言“圣人经世只是家常事”^⑥，“百姓日用条理处,即是圣人之条理处”^⑦，“圣人之道,无异于百姓日用”^⑧，“愚夫愚妇与知能行便是道”^⑨。王艮在认识上突破了“士大夫的限制”,代之以一种明确的平民立场,而他的依据又只不过是王阳明的良知学说:“良知天性,往古来今,人人具足,人伦日用之间举措之耳,所谓大行不加,穷居不损,分定故也。”^⑩

王艮平民立场的确立,除了赋予百姓日用的平民生活以“道”的意义,强调“愚夫愚妇与知能行便是道”之外,更强化了那种“为学”、“学道”的简易性,极力主张“简易之道”,这样即在理念上为“愚夫愚妇”政治社会实践提供了某种可能性。王艮认为:“社稷、民人固莫非学,但以政为学最难。吾人莫

① 王守仁:《传习录》下,《王阳明全集》上册,第107页。

② 侯外庐、邱汉生、张岂之主编:《宋明理学史》下册,北京:人民出版社,1997年,第435页。

③ [日]岛田虔次:《中国近代思维的挫折》,甘万萍译,南京:江苏人民出版社,2005年,第36页。

④ 朱承:《治心与治世——王阳明哲学的政治向度》,上海:上海人民出版社,2008年,第90—91页。

⑤ 朱承:《治心与治世——王阳明哲学的政治向度》,第87页。

⑥ 王艮:《语录》,《王心斋全集》,南京:江苏教育出版社,2001年,第5页。

⑦ 王艮:《语录》,《王心斋全集》,第10页。

⑧ 王艮:《语录》,《王心斋全集》,第10页。

⑨ 王艮:《语录》,《王心斋全集》,第6页。

⑩ 王艮:《答朱思斋明府》,《王心斋全集》,第47页。

若且做学,而后入政。”^①“做学”则当由孝做起,从上到下,“孝”在社会政治生活中的实践与拓展,最终能够实现“人人君子,比屋可封”的理想政治社会局面。这一点,王艮说得很清楚:

盖孝者,人之性也,天之命也,国家之元气也。元气壮盛而六阴渐化矣,然而天下有不孝者鲜矣。……在上者果能以是取之,在下者则必以是举之,父兄以是教之,子弟以是学之,师保以是勉之,乡党以是荣之。是上下皆趋于孝矣。然必时时如此,日日如此,月月如此,岁岁如此。在上者不失其操挝鼓舞之机,在下者不失其承流宣化之职,至穷乡下邑、愚夫愚妇皆可与知与能,所以为至简至易之道,然而不至于人人君子、比屋可封者,未之有也。^②

以往研究者对于王艮这一认识一般只作伦理学层面的疏解,显然有所不足,其中的政治文化含义显而易见。在这里,“孝”关涉到基本的政治价值、政治教化、政治理想与政治信仰。从这个意义上来看,王艮的“简易之道”其实并不简易。

王艮的“简易之道”在理论上的重要贡献是其对于理学“格物”说的独到解读,史称“淮南格物”。“格物”之说源自张载,完善于程朱,解说颇为繁复。然而在王艮看来,“格物”的宗旨应落实到“安身”之上,“身”是本,“天下国家”是末,因而“身”具有衡量标准的意义。他说:“格,如格式之格,即后挈矩之谓。吾身是个矩,天下国家是个方……矩正则方正矣。方正则成格矣。故曰物格。”^③这一解读意义非凡。徐春林认为:“王艮一改过去的种种训释,创造性地把‘格物’的宗旨解释为‘安身’,使‘格物’与每一个人的生命、生活紧紧联系起来,而不仅仅是少数圣贤追求者的活动。”^④由此,在王艮那里,“愚夫愚妇”的“身”具有了某种主体的意涵,而且具有明确的实践指向。王艮已然意识到作为个体的“身”,其重要性不只体现在道德生活领域,更显现在政治生活领域。他说:“仕以为禄也,或至于害身,仕而害身,于禄也何有?仕以行道也,或至于害身,仕而害身,于道也何有?”^⑤据此,王艮提出了“明哲保身论”:

“明哲”者,“良知”也。“明哲保身”者,“良知”、“良能”也。所谓“不虑而知”,“不学而能”者也,人皆有之,圣人与我同也。知保身者,则必爱身如宝。能爱身,则不敢不爱人。能爱人,则人必爱我。人爱我,则吾身保矣。……以之“治国”,则能爱一国矣。能爱一国,则一国必爱我矣。一国者爱我,则吾身能保矣。吾身保,然后能保一国矣。以之“平天下”,则能爱天下矣。能爱天下,则天下凡有血气者莫不“尊亲”,莫不“尊亲”,则吾身保矣。吾身保,然后能保天下矣。^⑥

这篇文章是送别王瑶湖^⑦的,作为对士大夫的勉励之辞,“明哲保身”的政治实践指向治国、平天下。作为主体的“身”在这层意义上具有了社会政治的内涵。

那么,如何进行政治实践呢?王艮将之化作一腔传道激情,通过讲学以致力于道德教化。儒家一脉的道德学说贯穿着政治理念,从现代政治学理论的视角看,道德教化正是“政治社会化”的过程。诚如吴震所言,“儒家的王道政治或外王理想的实现,其关键并不在于制度法典等外在事业的建设,关键仍然在于如何依靠道德的力量来转化成事业的建设。没有道德的政治是不可能存在的,因为道德的缺失,就不可能有真正意义上的王道政治。可见,道德与政治的结合才是实现外王理想之前提的思路”^⑧。王艮及其后学慨然以师道自任,强调“出必为帝者师,处必为天下万世师”^⑨。他们向往的“人人君子,比屋可封”的王道政治理想,通过讲学传道而形成了广泛的社会政治影响。

① 王艮:《语录》,《王心斋全集》,第9页。

② 王艮:《与南都诸友》,《王心斋全集》,第51—52页。

③ 王艮:《语录》,《王心斋全集》,第34页。

④ 徐春林:《生命的圆融——泰州学派生命哲学研究》,北京:光明日报出版社,2010年,第64页。

⑤ 王艮:《语录》,《王心斋全集》,第8页。

⑥ 王艮:《明哲保身论》,《王心斋全集》,第29页。

⑦ 王瑶湖(1486—1549),名臣,阳明后学,曾为泰州知州。

⑧ 吴震:《泰州学派研究》,北京:中国人民大学出版社,2009年,第129页。

⑨ 王艮:《语录》,《王心斋全集》,第39页。

王艮及王襞、颜钧、何心隐等泰州后学在致力于平民教育方面都有着卓越的表现。这显然是平民儒者在理论上将“愚夫愚妇”个体的“身”挺立起来的结果。岛田虔次认为：“泰州学派显然是夹杂着庶民风气的学派。……在其祖王心斋那里，人怎样地被思考为带有对社会的积极实践意欲。而且其所谓实践所意味着的，在理论上，一定是作为愚夫愚妇也理解的‘百姓日用’，而在原则上，则不一定是士大夫性的东西。泰州学派的特征，就像已经在心斋那里所见到的那样，在于实践理论和信念的直率性。当这种直率性与‘为生民立命’的淑世精神和认为儒先的道理格式都完全成了道的绊脚石的英雄气概相结合时，在布衣颜山农一派那里，不拘泥于儒家矩矱和士大夫名教的自由奔放活动想必就能开展起来。这时就卷起了‘游侠’之风。”^①在明代中后期，泰州一脉的平民教育为愚夫愚妇们找到了一个表达政治理想、政治情感和政治秩序希冀的出口，于是解舟放缆，一发而不可收。这终于越出了当权者的容忍限度，乃至出现因讲学而罹难的政治悲剧。

值得一提的是，明太祖朱元璋也曾写过《保身说》之类的东西。其中有云，“大化言天地之气，运用也。世之贤者，特以君政配之，亦谓之大化”，“所以人禀天地之气，全顺其宜而为之，则身安乎荡荡；阻其宜而为之，轻则致殃，重则丧命”^②。完全是统治者基于统治秩序需要而采取的一种说教，细细玩味，甚至有威胁意味在内——愚夫愚妇如不能顺“君政”之大化，则有“致殃”“丧命”的危险。这与王艮基于愚夫愚妇平民立场的“明哲保身”论显然大异其趣。

（二）萃和会与聚和堂：愚夫愚妇的理想国实践

颜钧（号山农，1504—1596）是泰州后学最具代表性的平民学者之一。他师从王艮的学生徐樾，读书不多，自信狂放，有“儒侠”之称，以布衣终其身。在思想上，颜钧进一步发展了愚夫愚妇的“百姓日用”之学，力图通过讲学教化方式，以实现“人人君子，比屋可封”的理想社会政治局面。如他在《急救心火榜文》中所言：

- 一急救人心陷溺，生平不知存心养性，如百工技艺，如火益热，兢自相尚。
- 二急救人身奔驰，老死不知葆真完神，而千层嗜欲，若火始然，尽力恣好。
- 三急救人有亲长也，而火炉妻子，薄若秋云。
- 四急救人有君臣也，而烈焰刑法，缓民欲恶。
- 五急救人有朋友也，而党同伐异，灭息信义。
- 六急救世有游民也，而诡行荒业，销铄形质。^③

其勇于用世、任事的承当固然是直绍祖师爷王艮而来，而其关注由个体、家庭、族群乃至政治、社会的条理之处，更可见颜钧的具体政治社会实践指向。这个指向，颜钧自己阐明是为了“救人心火，以除糜烂，翊赞王化，倡明圣学”^④，这一实践指向的具体表现则是“讲会”。

颜钧早年即在家乡成立“萃和会”，进行讲学教化。如其《自传》所载：“竟为一家一乡快乐风化，立为萃和之会。会及半月，一乡老壮男妇，各生感激，骈集慈闱前叩首，扬言曰：‘我乡老壮男妇，自今以后，始知有生住世都在暗室中鼾睡，何幸际会慈母母子唤醒也。’会及一月，士农工商皆日出而作业，晚皆聚宿会堂，联榻究竟。会及两月，老者八九十岁，牧童十二三岁，各透心性灵窍，信口各自吟哦，为诗为歌，为颂为赞。”^⑤颜钧对这次讲学教化的意义是颇为期许的：“惜哉，匹夫力学年浅，未有师传，罔知此段人和三月，即尼父相鲁，三月大治，可即风化天下之大本也。”^⑥由此可知，在颜钧看来，愚夫愚妇的百姓日用教化关乎“风化”，意即平民儒者的讲学实践具有重要的政治意蕴；虽是“匹夫力学

① [日]岛田虔次：《中国近代思维的挫折》，甘万萍译，第57页。

② 朱元璋撰，胡士尊点校：《明太祖集》，合肥：黄山书社，1991年，第320—321页。

③ 颜钧：《急救心火榜文》，颜钧撰，黄宣民点校：《颜钧集》，北京：社会科学文献出版社，1996年，第3页。

④ 颜钧：《急救心火榜文》，颜钧撰，黄宣民点校：《颜钧集》，第2页。

⑤ 颜钧：《自传》，颜钧撰，黄宣民点校：《颜钧集》，第24页。

⑥ 颜钧：《自传》，颜钧撰，黄宣民点校：《颜钧集》，第24页。

年浅”,却也能在实践中做出类如“尼父相鲁”这样了不起的政治事业来;讲学教化可以视为风化天下之“大本”,意即有裨于政治和社会稳定,是对“王道”政治的有益补充。颜钧自撰《箴言六章》阐发明太祖朱元璋的“圣谕六条”^①,所显现的也是这种路向。

颜钧弟子罗汝芳“居乡居官,常绎诵我高皇帝圣谕,衍为《乡约》,以作《会规》,而士民见闻处处兴起者,辄觉响应”^②,他一生讲学,多以《太祖圣谕》、《乡约》、《会规》来对民众进行教化。就这一点而言,罗汝芳确乎承袭乃师衣钵。或曰,平民儒者因讲学而被系甚至罹难,其实另有原因在。

颜钧弟子何心隐(本名梁汝元,1517—1579),初为诸生,闻知王艮泰州之学后,毅然改变了人生志向,“从学于山农(颜钧),与闻心斋立本之旨”^③。沿着颜钧率性自然、狂放自任的道路,何心隐走得更远。他在《聚和老老文》中,提出了“育欲说”。研究者据此而认定其思想具有“启蒙性”与“平民性”。徐春林指出:“何心隐所倡导的‘欲’是指‘公欲’,它既非立足于‘社会全体’的‘全民之欲’,也非满足个体愿望的个人之欲,而是立足于家庭需要的‘家族之欲’。也就是说,它既非‘宏观’之‘欲’,也非‘微观’之‘欲’,而是一种‘中观’之欲。它是立足于家族利益而提出的,反映了家族利益和国家利益的冲突。它在一定程度上体现了统治者的要求,但又突出地反映了家族成员的利益,是从‘全民之欲’走向个体之欲的桥梁和过渡形式。在实践上,它是为其聚和堂建设服务的。”^④结合何心隐聚和堂的实践,徐春林的论断是有一定说服力的。

何心隐建立的聚和堂是以宗族为单位而组成的自治团体。在教育、抚养、治丧、冠婚、衣食以及纳税等方面,概由团体统一管理。聚合堂成员平等,集体生活,即所谓“总聚祠”、“总宿祠”、“总送饌”。希图真正做到“老安少怀”。何心隐则“身理一族之政,冠婚丧祭赋役,一切通其有无,行之有成”^⑤。这种带有愚夫愚妇空想色彩的聚和堂实践,历时有六年之久,最后因何心隐反对当政者赋外之征被诬入狱而结束。

何心隐的理想国实践是建筑在他对“人”的理解之上的。先秦儒家以道德作为人的本质属性,何心隐继承了这一观点,强调“人则仁义,仁义则人”^⑥。不过,何心隐对先贤之论并非简单地承袭,而是超越了君臣父子贵贱尊卑的“差等”局限,具有了包括愚夫愚妇在内的普泛视野。他认为:

仁无有不亲也,惟亲亲之为大,非徒父子之亲亲已也,亦惟亲其所可亲,以至凡有血气之莫不亲,则亲又莫大于斯。亲斯足以广其居,以覆天下之居,斯足以象仁也。

义无有不尊也,惟尊贤之为大,非徒君臣之尊贤已也,亦惟尊其所可尊,以至凡有血气之莫不尊,则尊又莫大于斯。尊斯足以正其路,以达天下之路,斯足以象义也。

亲与贤,莫非物也。亲亲而尊贤,以致凡有血气之莫不亲莫不尊,莫非体物也,格物也,成其象以象其象也,有其无以显其藏也。仁义岂虚名哉?广居正路,岂虚拟哉?^⑦

“亲亲而尊贤,以致凡有血气之莫不亲莫不尊”,无疑将“仁义”之为“人”的道德本质观察扩大到包括愚夫愚妇在内的,“凡有血气”的所有活生生的人的范围。也正是基于这种认识的实践,在他看来,“仁义”才不是“虚名”,“广居正路”才不是“虚拟”,一切都可以付诸社会政治生活实践。

问题在于,何心隐的“仁义”主体的“人”,无论是思想也好,实践也好,所认同的政治价值仍然是君权神圣,所认同的政治参与亦仍然是政治教化。在聚和堂实践中,他强调要“上思君之所以善其治

① 即所谓“孝顺父母”、“尊敬长上”、“和睦乡里”、“教训子孙”、“各安生理”、“毋作非为”六条。

② 罗汝芳:《近溪子集》,罗汝芳著,方祖猷等编校整理:《罗汝芳集》,南京:凤凰出版社,2007年,第4页。

③ 黄宗羲:《明儒学案》,北京:中华书局,1985年,第704页。

④ 徐春林:《生命的圆融——泰州学派生命哲学研究》,第110页。

⑤ 黄宗羲:《明儒学案》,第704页。

⑥ 何心隐:《原人》,何心隐著,容肇祖整理:《何心隐集》,北京:中华书局,1960年,第26页。

⑦ 何心隐:《仁义》,何心隐著,容肇祖整理:《何心隐集》,第27页。

者,以有国家之教也;下思民之所以善其俗者,以有乡学之教也”^①。又强调“养本于君之所赐也”,而合族聚和率养最终要“同乐于尽分以报君上之赐也”^②。

可见,从王阳明到何心隐,“愚夫愚妇”从身体到实践,从抽象的指称到挺立起来的主体,依然局促于传统儒家君主政治文化的覆盖与笼罩之中,无法实现最终突破。尽管泰州学派平民儒学语境中的“人”,从理论到实践,涵纳甚至标举了愚夫愚妇的百姓日用,却依然牢牢地固着在传统政治价值结构基础之上,未曾动摇。这表明在王权专制社会中,很难自发地一线转出近代意义上的市民意识。

(三)邓豁渠:“学得一个真百姓”

泰州后学中,邓豁渠(名鹤,号太湖)亦是极具“异端”色彩的一位。邓氏受同乡泰州学派重要传人赵贞吉(号大洲,1508—1582)影响,接受“良知”之学,因领悟不深,便参禅以至剃度,四方访问,与阳明学者交流,终生游学,不复走学仕道路。岛田虔次说:“邓豁渠明显是王学左派中人,但没有李卓吾那样的学识和才气,何心隐那样的胆力和气度,可说是内向式的、求道者式的,甚至是愚直的、一条道路走到底的人物。”^③邓氏之“异”还体现在他甚至为了自己求道而抛弃了现实生活,不葬父、不嫁女、不受子迎,因而备受指责。然而,我们从他传世著作《南询录》中却看到了他关于“愚夫愚妇”百姓生活极有价值的思考。

邓豁渠高度强调了“百姓日用”的价值与意义,认为对于学者来讲,“百姓日用”才真是妥帖的,而“学百姓”也就是“学孔子”,“百姓日用是学得圣人的”,所以学得“一般吃饭”、“一般睡觉”的百姓日用之“常情”,即是学得“真百姓”,“才是一个真学者”。他在《南询录》中说:

学到日用不知,不论有过无过,自然有个好消息出来。……学百姓学孔子也——百姓是今之庄家汉,一名“土老”,他是全然不弄机巧的人。^④

百姓是学得圣人的,贤智是学不得圣人的。百姓日损,贤智日益。百姓是个老实的,贤智是弄机巧的。一个老实就是,有些机巧便不是。^⑤

孔子曰“吾有知乎哉?无知也”,“于乡党,恂恂如也,似不能言者”,才是一个真百姓。学得一个真百姓,才是一个真学者,才是不失赤子之心。无怀氏之民也,葛天氏之民也,此之谓“大人”。^⑥

学得与常情,是一般吃饭,一般睡觉,如痴如呆,才是好消息。^⑦

耐人寻味的是,同样被耿定向称为“异人”,何心隐勇于在“愚夫愚妇”的日用生活当中实践他的政治社会理想,而在邓豁渠这里,尽管把“学百姓”从思想上升华到“学孔子”的高度,高呼“学得一个真百姓”,强调百姓日用的境界与意义,但已不复有那种勇敢的实践精神,而重新又把百姓日用、愚夫愚妇付诸抽象的指称。毋宁说,在颜钧、何心隐那里具有走向政治参与实践的“愚夫愚妇”群体生活的外在指向,在邓豁渠这里仅仅是一种具有个人修治内在指向的价值思考。即便如此,邓豁渠“学百姓”观念的提出仍具有重要的政治文化意义。

我们知道,宋明理学家为适应重振纲纪的社会政治需要,曾树立起“圣人”这一理想人格,试图以普遍提升人们的道德品格来清明政治。他们认为“圣人可学而至”,或观“圣贤气象”,或看“孔颜乐处”,诚敬以之,无不以“优入圣域”为志趣。泰州学派的平民儒者在明代中后期商品经济初步发展、新兴市民阶层开始跃登社会舞台的社会背景下,高揭“百姓日用即是道”之帜,邓豁渠更进而提出“学

① 何心隐:《聚和率教谕族俚语》,何心隐著,容肇祖整理:《何心隐集》,第68页。

② 何心隐:《聚和率教谕族俚语》,何心隐著,容肇祖整理:《何心隐集》,第70、71页。

③ [日]岛田虔次:《异人邓豁渠略传》,《中国思想史研究》,邓红译,上海:上海古籍出版社,2009年,第161页。

④ 邓豁渠著,邓红校注:《〈南询录〉校注》,武汉:武汉理工大学出版社,2008年,第62—63页。

⑤ 邓豁渠著,邓红校注:《〈南询录〉校注》,第63页。

⑥ 邓豁渠著,邓红校注:《〈南询录〉校注》,第64页。

⑦ 邓豁渠著,邓红校注:《〈南询录〉校注》,第39—40页。

得一个真百姓”的崭新观念,这当然与倡言“学圣人”的士大夫精英儒学大异其趣。

并且,对于今人来说,邓氏强调“百姓日用”所具有的启发之处,亦在于其并非只局限于儒学内部来理解,而是试图与禅、老打通,以把握其“百姓日用”之学旨。正如岛田虔次所总结的那样,邓氏经常主张抛弃“秀才的旧套子”^①,即试图从儒学中走出来。这里蕴藏的思想价值似可以这样理解:无论是在儒家的话语和思维中,还是在儒家关于人的认识与设计,“愚夫愚妇”之道、百姓日用的认知与实践始终被禁锢于“旧套子”中,而这“旧套子”所能够容纳的“愚夫愚妇”思想与实践空间是有限的。“愚夫愚妇”的平民儒学要想获得开拓性发展,并进而寻求广阔的实践空间,就必须打破“旧套子”,冲决君主专制政治与精英儒学交织成的网罗。邓豁渠显然未能形成这样的认识。

三、“愚夫愚妇”:异动及其归宿

(一)平民儒者“人”的观念的异动

检中晚明文献,“愚夫愚妇”的话语在阳明、心斋之后在在可见,谓之流行当不为过。如与泰州学派有渊源的耿定向说:“凡道之不可与愚夫愚妇知,能不可以对造化通民物者,皆邪说乱道也。”^②这无疑是对“圣愚一体”等泰州学派典型认识的高度认同。影响所及,中晚明思想界以“愚夫愚妇”作为话头,成了一种惯常的话语方式。如:

古之为政者,将以化民。今之为政者,愚夫愚妇或从而议之,何民之能化?^③

有人问我,东林作何工夫,吾拱手对曰,只是这等大圣大贤也增不得些子,愚夫愚妇也减不得些子,莫轻看了这一拱手,从前不知费许多钻研,方讨得这个模样,从后不知费几许就业,方保得这个模样。^④

圣贤与愚夫愚妇千古同体……故曰:尧舜与人同耳,此孟子实言。^⑤

纤毫无与愚夫愚妇异者,方为真为己。^⑥

王公大人一时之耳目,不能欺里间愚夫愚妇千载之真心。^⑦

夫不离愚夫愚妇而直证道,真彻上下而言之者,其惟良知乎!^⑧

愚夫愚妇各具圣人体段,一觉悟焉,如醉梦得醒,自尔手舞足蹈。^⑨

……自外视之,一不识不知之愚夫愚妇而已。呜呼!吾安得志学之士皆为愚夫愚妇哉!^⑩

这显然与阳明、心斋,尤其是心斋之后的平民儒者对“愚夫愚妇”、“百姓日用”观念从理论与实践两方面的拓展有关。

然而,遍在的“愚夫愚妇”话语,又让我们遗憾地感受到,“愚夫愚妇”似又重新回归到士大夫阶层对平民的一种抽象群体指称,其中的具体实践内容随着泰州后学平民儒者颜钧、何心隐辈的谢幕而归于消散。就此,泰州学派平民儒者语境中的“愚夫愚妇”观念曲折地透显出了以儒家为主体的传统政治文化某种程度的“异动”。

首先,人之自由精神的强烈张扬,对传统政治价值形成了某种冲击。

① [日]岛田虔次:《异人邓豁渠略传》,《中国思想史研究》,邓红译,第161页。

② 耿定向:《耿天台先生文集》卷五《复乔户部》,明万历二十六年(1598)刘元卿刻本。

③ 罗钦顺:《困知记》卷上,文渊阁《四库全书》本。

④ 高攀龙:《高子遗书》卷八下《与东林诸友》,文渊阁《四库全书》本。

⑤ 邹元标:《愿学集》卷三《答徐鲁源太常》,文渊阁《四库全书》本。

⑥ 邹元标:《愿学集》卷五下《澹台祠碑》,文渊阁《四库全书》本。

⑦ 邹元标:《愿学集》卷三《答徐鲁源太常》,文渊阁《四库全书》本。

⑧ 刘宗周:《刘蕺山集》卷九《钱绪山先生要语序》,文渊阁《四库全书》本。

⑨ 曹于汴:《仰节堂集》卷三《张时庵先生八十寿册引》,文渊阁《四库全书》本。

⑩ 潘平格:《潘子求仁录辑要》卷十《笃志力行下》,清康熙刻本。

传统政治价值的基本结构由君权至上、父权至尊、伦常神圣、均平理想、明哲保身五个层次构成。其中,君权至上是传统政治文化的价值中轴,是核心;父权至尊是君权至上的社会保障机制,伦常神圣则主要通过忠孝相互切换的形式,促使君父之间形成价值互补,从而构成了传统政治文化价值系统的主体部分,均平理想与明哲保身则作为传统政治文化价值系统的调节机制而发挥作用^①。泰州学派平民儒学,从“愚夫愚妇”的“百姓日用”出发,对作为传统政治文化价值系统的主体部分,形成了一定程度的冲击。

在传统伦常关系中,何心隐独将朋友一伦提出加以强调,他以为“交尽于友”,只有朋友关系才具有相对平等的意味,其他伦常关系或“比”,或“匹”,或“昵”,或“陵”,或“援”,总之都具有不完美之处。他阐述说:

天地交曰泰,交尽于友也。友秉交也,道而学尽于友之交也。昆弟非不交也,交而比也,未可以拟天地之交也。能不骄而泰乎?

夫妇也,父子也,君臣也,非不交也,或交而匹,或交而昵,或交而陵、而援。八口之天地也,百姓之天地也,非不交也,小乎其交者也。能不骄而泰乎?

骄,几泰也。均之气充盈也。充盈,几也;几,小大也。法象莫大乎天地,法心象心也。夫子其从心也,心率道而学也,学空空也。不落比也,自可以交昆弟;不落匹也,自可以交夫妇;不落昵也,自可以交父子;不落陵也,不落援也,自可以交君臣。天地此法象也,交也,交尽于友也。

友秉交也。夫子贤于尧舜,尧舜一天地也,夫子一天地也。一天一地,一交也,友其几乎?^②

在何心隐看来,五伦中唯朋友关系具有平等性,故以朋友一伦来贯穿昆弟、夫妇、父子、君臣等四伦才是健康而正常的。在朋友关系基础上,他进而强调“师弟”关系,认为:“可以相交而友,不落于友也。可以相友而师,不落于师也。此天地之所以为大也,惟大为泰也。师其至乎!”^③何心隐的这种观念落实到社会政治组织上,便是强调建立他所谓的“会”,即一种超越家庭与身份之上的组织。“从现存的何心隐的著作来看,我们应该说,他的这种‘会’,从政治性的组织上讲,是一种社会运动的集团。当‘见龙在田’的时候,是师友,当‘飞龙在天’的时候,就是君臣”^④。

何心隐对人的主体意识张扬,直接落实到伦常关系当中,便是对朋友一伦的重视与阐发,以此朋友一伦来贯穿父子、君臣关系,多少含有一种向君、父争权利的意味,这当然会对传统政治文化的价值结构形成相当的冲击。

他的此种认识,落实到社会实践中则是“会”的建立。尽管我们知道聚和堂实践与其“会”理论还有一定的距离,但他的勇敢实践无疑是基于对传统伦常的一种改造,这种改造当然酝酿着一种破坏性的冲击,这也正是他备受诟病的地方。如李贽在《何心隐论》中引述的那样:“人伦有五,公舍其四,而独置身于师友贤圣之间,则偏枯不可以为训。与上阊闾,与下侃侃,委蛇之道也,公独危言危行,自貽厥咎,则明哲不可以保身。”^⑤指责恰可以让我们了解何心隐对作为传统政治价值主体内容之一的伦常神圣所构成的冲击。自然,邓豁渠的不葬父、不嫁女、不受子迎而屡被指责,也与他“对‘伦常神圣’的忽视有关”。

其次,“愚夫愚妇”具体社会实践所要求的社会政治空间,对既有政治秩序形成某种冲击。

将思想直接付诸行动,信念坚定,是泰州学派平民儒学标志性的特殊风格,这一点为诸多学者所认同。正因如此,在泰州学派平民儒者这里,“愚夫愚妇”的“百姓日用”才不仅仅停留在观念认识层面,而直接化生为展现一个普通人承当大“道”的具体生活实践。平民儒者的具体社会实践,除了依托于

① 参见葛荃:《中国政治文化教程》,第49、57页。

② 何心隐:《论友》,何心隐著,容肇祖整理:《何心隐集》,第28页。

③ 何心隐:《师说》,何心隐著,容肇祖整理:《何心隐集》,第28页。

④ 侯外庐主编:《中国思想通史》第四卷(下),北京:人民出版社,1960年,第1024页。

⑤ 李贽:《何心隐论》,《焚书·续焚书》,北京:中华书局,1975年,第90页。

宗亲基础建立的各种“会”、“堂”而外,更多的则是对包括“愚夫愚妇”在内社会普通民众的讲学活动。

明代中晚期的心学思潮与讲学运动密不可分。阳明及其后学正是借讲学而使心学思想风靡一时,耸动朝野。泰州王学诸子生存于斯时,当然热衷于讲学。其间景况甚有可观,他们讲学时从之游者动辄千数百人,获得很大成功。如邓豁渠所记述的王艮之子王襞(号东崖,1511—1587)讲学:

此日起会讲学,陆续来者知渠是与东涯(引者按:即东崖)书的和尚,咸加礼貌。坐下末席,再会坐上末席,三会坐上中席。是会也,四众俱集,虽衙门书手,街上卖钱、卖酒、脚子之徒,皆与席听讲。乡之耆旧,率子弟雅观云集——王心斋之风,犹存如此。^①

其景象明显是与士大夫阶层讲学不同的。泰州学派平民儒者的勇于实践,以及狂放的个人风格,更将他们的讲学活动推至轰轰烈烈的地步。陈时龙将阳明学内部的讲学分为两系,“一系自王阳明、王畿、钱绪山、邹守益而始,是精英式的、学院式的讲学;一系自王艮始,是庶民式的讲学……学院式讲学的代表人物,通常是进入过仕途甚至在仕途上颇为辉煌的讲学者,他们是政治和讲学的精英;庶民式讲学的代表人物,大多是处于社会中下层的低级官僚或布衣百姓,在政治上常受迫害,一生命运多舛,像何心隐、邓鹤、李贽都不得善终”^②。

这种讲学活动具有显明的政治属性。平民儒者的讲学对既有的政治秩序乃至意识形态形成了极大冲击。他们庶民式讲学的特点主要集中在这几个方面:求道的日常化、儒家经典的简易化、圣人权威的通俗化以及讲学对象的底层化等。对底层民众的启发无疑与统治阶层企图通过讲学加强对下层民众的控制具有相当的矛盾性。因之,带有政治社会化意蕴的讲学活动,发展到泰州后学讲学导致“一境如狂”的地步,其空间便不再为统治阶层所容纳,平民儒者讲学活动遭受打压和迫害也就不足为奇了。“愚夫愚妇”——泰州学派平民儒者关于人的观念突破的根芽亦同时夭折了。就此来看,泰州学派的平民儒学,确有一定的启蒙性质。

(二)“愚夫愚妇”异动的限度

“愚夫愚妇”的自我认同,归根结底是建筑在对以士大夫为载体的传统政治文化的认同基础之上的。他们认识到了自身——“百姓日用”——平民生活的价值与意义,然而他们对这种价值与意义的评判标准,却又基本上是士大夫式的。他们的自信来自道德修治方面的平等观念,他们的狂放来自对“圣愚无间”的认可。他们的认识呈现出一种悖论:越是在道德上肯认“愚夫愚妇”的价值,就越是将“愚夫愚妇”的认知标准向士大夫阶层贴近。因而他们的异动表现出一种曲折的转向,当碰到传统政治价值结构的硬壳时,便自动退却了。这样,他们思想的发展只能有两种趋向:一是反抗到毁灭,二是认同士大夫阶层到消失自我。“英雄莫比”的何心隐是前者,“赤手搏龙蛇”的王艮及其弟子林春、颜钧等是后者。

按照现代政治学理论,每个人即每一个政治行为者都应该是社会政治主体,但在中国传统君主政治条件下,作为“愚夫愚妇”的平民阶层,实际上被客体化了。他们已经不成其为社会政治主体,而是从身体到意识全方位地受制于政治权力主体——士大夫阶层。

在君主政治条件下,“愚夫愚妇”们既不能作为社会政治主体,也无法提出严格意义上的近代启蒙思想,并在根本上跨越以士大夫为载体的传统政治文化。诚如岛田虔次所言:“在旧中国,本义上的社会,是士大夫的社会,庶民从原理上来说不过是欠缺状态的士大夫,是不完全的士大夫,或者说是士大夫的周边现象而已。心学即使在被说成是开放的、革新的场合,也不能马上以此来作为庶民意识的自觉表现、庶民原理的自觉表白。”^③岛田虔次还指出:

近世哲学的根本课题本身,在其本质上,是立足于士大夫以前的人的概念上的;泰州学派

① 邓豁渠著,邓红校注:《〈南询录〉校注》,武汉:武汉理工大学出版社,2008年,第29—30页。

② 陈时龙:《明代中晚期讲学运动(1522—1626)》,上海:复旦大学出版社,2007年,第278页。

③ [日]岛田虔次:《中国近代思维的挫折》,甘万萍译,第128页。

显著地吸收了庶民的风气,追求独自的自我意识和人的概念;最后到李卓吾,确立了与士大夫的理念完全不能相容的文化批判。然而,就像已经论述过的那样,那决不是觉悟了的新兴阶级的意识之反映,实际上它只不过是原来界限就活动着的士大夫阶级内部统制极度弛缓时所发生的异端现象。士大夫作为学问的独占者、政治的担当者,在其内部要坚信和维持明确的统一体,在这一点上,它是彻底关闭的;但是在其存立和被科举支撑这一点上,其根本构造在原则上又是开放的,因为其人员的构成是不停地广泛地吸收非士大夫分子、庶民分子的。^①

他因此而强调:“我们不应该把庶民性的东西马上武断为庶民的阶级性的东西。”^②究其实质,平民儒者强调的“愚夫愚妇”主体自觉,从根本上说还只是一种道德主体性自觉,并且他们自觉承当的道德义务与责任正是士大夫阶层所宣扬、教化的基本政治价值。换言之,无论是从权力支配社会的君主政治时代的基本社会情形而言,还是从“愚夫愚妇”——平民阶层的自我意识而言,认同当下政治都只能是他们的最终归宿。

“在传统的道德修身观念的普遍约束之下,人们不是作为权利主体,而是作为道德义务主体参与全部的社会和政治生活的”^③,“愚夫愚妇”只能是一种道德主体,而无法成为一种权利主体,无法成为社会政治主体。出于道德自觉主动地对政治价值、政治秩序予以认同,是为士大夫阶层所支持的,因为这正是政治教化的目的,而在有的平民儒者那里,其“愚夫愚妇”观念所体现的对既有政治价值认识的突破,则是士大夫阶层决然不能接受的。如何心隐独重“朋友”一伦,强调君民平等,这种对既有政治价值、政治秩序的冲击已注定了他被镇压的悲剧性命运。一言以蔽之,“愚夫愚妇”必须“止乎礼义”,必须认同既有的政治价值与政治秩序,这就是平民儒学语境里关于“人”的观念中某些“异动”的最终限度,也是王权专制社会为儒学划定的历史发展极限。

四、结 语

在以士大夫为载体的传统政治文化强势覆盖下,权力支配社会的基本状况限定了“愚夫愚妇”阶层的生活和意识。平民儒学对“愚夫愚妇”阶层身体、生活乃至“政治参与”的思考与阐发,是在君主政治框架下的富有积极意义的探索,我们不能否认其早期启蒙价值。然而,我们必须认识到,传统政治文化给“人”的空间十分有限,“人”作为臣民,只能尽义务,不能言权利,只能在道德上发扬主体性,而不被允许成为真正的社会政治主体。况且,除了个别人士,大部分平民儒者都在发自内心地认同与维护着既有的政治价值与政治秩序。所以,将平民儒学的启蒙价值估计过高也是不切于实际的。传统政治文化的强势覆盖性与普遍的弥散性严重地桎梏着人们思想观念,难有突破。因此,没有社会的革命性变迁,传统政治文化的变迁是不可能的。传统政治文化的变迁应该是政治文化的现代化,这首先应体现为“人”的观念的变革。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

① [日]岛田虔次:《中国近代思维的挫折》,甘万萍译,第138页。

② [日]岛田虔次:《中国近代思维的挫折》,甘万萍译,第127页。

③ 葛荃:《中国政治文化教程》,第153页。

龙山文化居民食物结构研究

靳桂云

摘要:龙山文化对中华文明作出过重要贡献,龙山文化居民食物结构的研究是龙山文化社会经济研究的重要内容。龙山文化居民的植物性食物以农作物为主,野生植物所占比例很低,农作物包括稻、粟、黍、小麦和大麦,可能还有大豆。其中稻和粟占主要地位,其次是黍,小麦、大麦和大豆数量都很少。野生植物包括紫苏、黍亚科的某些种、藜科、葫芦科等;动物性食物包括家畜猪和狗、野生的陆生动物如鹿类和水的各类鱼、蚌等。龙山文化居民植物性食物结构存在区域差异,泰沂山以南地区稻占主要地位,东南沿海尤甚,而泰沂山以北地区粟和黍代替稻成为主要粮食,这种情况从沿海向内地逐渐加强,这可能与自然环境以及文化传统有关,胶东半岛地区的情况则不甚明了。与大汶口文化、北辛文化相比,龙山文化居民食物结构中新出现了小麦、大麦和绵羊,这可能与公元前第三千纪欧亚大陆的文化交流与融合有关。

关键词:龙山文化;食物结构;植物性食物;动物性食物;欧亚大陆文化交流

公元前第三千纪(距今5000—4000年),是人类文明形成与发展的关键时期^①。早期中国文明形成和发展于龙山时代^②,此时,在中国的长江流域、黄河流域和辽河流域等都先后发展了早期文明^③,其中位于黄河下游山东半岛的龙山文化为中华文明的起源和早期发展作出了重要贡献,夏商时代一些重要的文化因素都可以从龙山文化中找到渊源^④。那么,创造辉煌业绩的龙山文化,其居民的食物结构如何?限于考古资料特别是农田等遗迹保存条件的限制,有关古代农业的研究困难很多,但考古遗址中保存下来的丰富的食物残余却为我们认识古代居民的食物结构提供了重要依据。早期关于龙山文化居民食物结构的研究,由于受到资料的局限,结论不够明确^⑤,关于当时农业等生业经济的研究,也受到材料的局限而多推测成分^⑥。随着现代科学技术在考古学研究中不断应用,我们已经有越来越多的手段来复原古代人类的生业经济,对食物结构和古代农业的研究也有突破性进展,其中一个重要的方法就是动植物考古研究。

山东地区系统科学的动植物考古工作是1998年在山东日照两城镇遗址发掘中首次实施的,当时在发掘中系统采集了各类动植物遗存标本和相关的土样^⑦,获得了对该遗址生业经济的科学认识,由此推动了本地区史前遗址中动植物遗存的研究。在已经开展系统植物考古研究的两城镇^⑧、桐

作者简介:靳桂云,山东大学东方考古研究中心教授(山东济南250100)。

基金项目:本文得到国家自然科学基金项目“鲁东南中全新世气候演化及其对龙山文化农业的影响”(项目编号:41072135)和国家社科基金重点项目“环境考古与古代人地关系研究”(项目编号:11AZD116)共同资助。

① [美]斯塔夫里阿诺斯:《全球通史——1500年以前的世界》,吴象婴等译,上海:上海社会科学院出版社,1992年,第118—141页。

② 夏鼐:《中国文明的起源》,《文物》1985年第8期。

③ 严文明:《略论中国文明的起源》,《文物》1992年第1期。

④ 刘敦愿:《〈吕氏春秋〉“周鼎著饕餮说”质疑——青铜器兽面纹样含义之探索》,《考古与文物》1982年第3期。

⑤ 靳桂云:《中国史前居民的食物结构》,《中原文物》1995年第4期。

⑥ 栾丰实:《海岱地区考古研究》,济南:山东大学出版社,1997年,第213—228页。

⑦ 栾丰实:《中美合作两城考古及其意义》,《文史哲》2003年第2期。

⑧ [美]凯利·克劳福德、赵志军、栾丰实等:《山东日照两城镇遗址龙山文化植物遗存分析》,《考古》2004年第9期;靳桂云、栾丰实等:《山东日照市两城镇遗址土壤样品的植硅体研究》,《考古》2004年第9期。

林^①、教场铺^②和赵家庄^③等遗址,获得了丰富的植物遗存资料,这些资料为我们认识龙山文化居民的食物结构提供了最重要证据,研究结果将推动龙山文化经济与社会及中国文明起源与早期发展的研究。本文在系统分析龙山文化遗址中出土的动植物遗存资料的基础上,拟探讨龙山文化居民食物结构特点及相关问题。

一、概念与研究方法的说明

本文中的龙山文化,专指分布于山东半岛及其周围地区的龙山文化,即有学者提出的“海岱地区龙山文化”^④,其时间跨度在距今4600—4000年前后。

史前人类的排泄物、人骨同位素等分析结果能够为我们提供其食物结构的直接证据^⑤。但是,由于考古学材料的局限性,多数情况下我们没那么幸运能找到古人的排泄物,或者有时候即使幸运地发现了古代人的排泄物,由于保存等原因可能也无法对其进行科学分析。也并不是所有的遗址发掘中都能采集到人骨标本进行同位素分析,有时候即使发现了人骨遗骸,但由于保存条件太差也无法采集分析标本。基于上述限制因素,考古学家必须通过其他的方法来间接地认识古人的食物结构,科学地获取和分析考古遗址中的各类生物遗存就是一种行之有效的办法。对各类考古遗迹特别是灰坑里的土样进行动、植物遗存分析,有希望获得认识史前人类食物结构的珍贵信息。

一般来讲,新石器时代居民的植物性和动物性食物,都需要经过获取、加工和烹饪等过程才进入食用阶段,在这些过程中都不可避免要无意丢弃或者有意舍弃一些不可食用部分,如不可食用的植物茎秆、谷壳等或者贝类动物的壳等,在食用过程中也会丢弃一些无法食用的部分,如哺乳动物的骨骼等,这些被丢弃的部分都将作为垃圾以不同的方式被堆放或者抛弃在遗址的垃圾坑或者沟中,考古发掘中通过系统采样,就可以获得其中的部分遗存,这是目前常用的动植物考古研究的方法。通过分析这些遗存,有希望获得新石器时代人类食物结构甚至生业经济方面的重要信息,进而丰富对古代社会的研究。不过,假设一个遗址中曾经消费了数量大致相等的动植物资源,我们进行研究时所获得的动物遗骸可能会明显少于植物遗骸,这是因为动、植物遗留在考古遗址中保存的状况不同,同样的条件下,植物遗存比动物遗存更容易被保存和发现,这种情况在新石器时代遗址中尤其如此。

各类考古遗迹的土样中保存的动物遗存主要是动物遗骸,如骨骼、牙齿、角等。大量的事实表明,一些遗址中的土壤对于动物骨骼的保存非常不利,以至于我们在发掘过程中即使认真采集动物遗骸也很难采集到可供种属鉴定的标本,特别是骨骼标本,幸运的时候可能会采集到牙齿和角等部位,但相对于大量的骨骼来讲,牙齿和角的数量毕竟少得多,所以导致采集到的动物遗骸标本很少,难免影响对考古遗址中动物遗骸组合和数量的认识。前面提到的两城镇遗址就是一个例子,虽然进行了系统采样,而且采集到了比较多的植物遗存,但动物遗存却非常稀少,导致我们对该遗址动物遗存的情况所知甚少。另外,对海岱地区史前遗址中出土动物遗骸的初步统计显示,几乎所有的遗址

① 靳桂云、吕厚远、魏成敏:《山东临淄田旺龙山文化遗址植物硅酸体研究》,《考古》1999年第2期;宋吉香:《山东桐林遗址出土植物遗存分析》,中国社会科学院研究生院硕士学位论文,2007年5月,第21—24页。

② 赵志军:《两城镇与教场铺龙山时代农业生产特点的对比分析》,山东大学东方考古研究中心编:《东方考古》第1辑,北京:科学出版社,2004年,第211—215页;张雪莲:《碳十三和氮十五分析与古代人类食物结构研究及其新进展》,《考古》2006年第7期;靳桂云等:《山东茌平龙山文化遗址植物考古调查》,《东方考古》第6辑,北京:科学出版社,2009年,第317—320页。

③ 靳桂云、王海生、燕生东等:《山东胶州赵家庄遗址龙山文化炭化植物遗存研究》,中国社会科学院考古研究所编:《科技考古》第3辑,北京:科学出版社,2011年,第36—53页。

④ 栾丰实:《海岱地区考古研究》,第213—228页。

⑤ 张雪莲、王金霞、洗自强、仇士华:《古人类食物结构研究》,《考古》2003年第2期。

中都发现了鹿角^①,但这并不能说明史前遗址中以消费鹿肉为主,因为相对于猪等陆生动物以及鱼、虾、贝类等水生动物的遗骸来讲,鹿角更容易保存下来而且也更容易被发现。这些遗址中没有发现猪等动物遗存并不能说明没有,而可能是没有保存下来或者没有被发现。胶州三里河遗址保存了比较丰富的动物遗骸,其中不仅有比较多的猪骨,还有大量的淡水和海水动物遗骸^②,说明史前时代居民利用动物资源的广谱性。

考古遗址中保存的植物遗存主要包括炭化的植物遗存、植物有机质部分腐烂后那些不易腐烂的成分如植硅体、花粉和淀粉粒等。一般来讲,遗留在遗址中的植物遗骸,如果能够遇到火,其被炭化进而保存下来的可能性就大得多,这种炭化的植物遗存具有耐腐蚀的特点,能够在考古遗址中保存几千年而不被破坏;由于已经开展植物考古研究的多数遗址中都发现了数量比较多的炭化植物遗存,如两城镇、赵家庄、桐林、教场铺等,所以,我们推测,史前聚落居民经常为了某种目的而燃烧农作物的秸秆,这就导致在考古遗址中能比较多地保存农作物的遗存。而植硅体、淀粉粒和花粉等微体植物遗存,由于其在植物中产量高、耐腐蚀等特点,比炭化的植物遗存更容易保存在遗址中而且保存的量也更大。以植硅体为例,这是植物体内的一种硅化物质,禾本科植物中植硅体的含量尤其高,植物腐烂后,植硅体会就地沉积在土壤中,如果没有外力的影响,植硅体会保留在那里经过几千年也不被破坏,这种特点为我们进行植物考古研究提供了极大的便利。大量的研究表明,古代遗址中经常会保存各类植物遗存,采用科学的植物考古方法,系统地采集考古遗址中的各类样品,能最大限度地提供考古遗址中人类食物结构的信息。

可见,对于古代居民食物结构研究,植物遗存比动物遗存更具有优势,这可能也是植物考古成果比动物考古成果更丰富的一个重要原因。目前已经发表了4个龙山文化遗址系统、科学的植物考古研究报告,不仅有聚落居民植物性食物结构类型的信息,而且在赵家庄、两城镇和丹土等遗址还发现了可能的水田^③、谷物脱壳遗迹^④,表明遗址中出土的农作物遗存不仅是当地所产而且是就地消费的。这些研究结果与其他一些遗址的植物考古研究结果一起,成为龙山文化居民植物性食物结构研究的基础证据。目前已经发表动物考古报告的龙山文化遗址有5处,这些遗址中出土的动物遗骸都是发掘中采集的肉眼可见的动物遗骸标本,没有系统地获得更小的动物遗骸标本,报告中也没有统计数据,资料的完整性和可靠性比较有限。

基于以上论述,下面将以植物遗存资料为主,辅以有限的动物遗存资料,探讨龙山文化居民食物结构及相关问题。

二、龙山文化遗址出土植物遗存

统计显示,目前有45个龙山文化遗址中出土了农作物遗存(表1)。这里统计的是出土农作物遗存的遗址数量,此外还有一些遗址虽然出土了植物遗存,但没有出土农作物遗存。根据植物遗存样品采集和研究方法的不同,这些遗址可以分为三类,其数据的可靠性和科学性呈递减:

第一类用*标记,是经过正式发掘并开展系统科学植物考古研究的遗址,包括两城镇、赵家庄、桐林和教场铺,这些遗址中都采集数量比较多的样品并采用科学的方法获取植物遗存然后进行了科

① JIN Guiyun, Animal and Plant remains in the Archaeological Records from the Haidai Region during the Neolithic Age, In: Mayke Wagner, LUAN Fengshi, Pavel Tarasov eds. *Chinese Archaeology and Palaeoenvironment I - Prehistory at the Lower Reaches of the Yellow River: The Haidai Region*, Verlag Philip von Zabern · Mainz, 2009:117 - 128.

② 中国社会科学院考古研究所:《胶县三里河》,北京:文物出版社,1988年,第185-191页。

③ 靳桂云、燕生东、宇田津彻朗等:《胶州赵家庄遗址水田的植硅体证据》,《科学通报》2007年第18期。

④ 靳桂云、刘延常、栾丰实、宇田津彻朗、王春燕:《山东丹土和两城镇龙山文化遗址水稻植硅体定量研究》,山东大学东方考古研究中心编:《东方考古》第2辑,北京:科学出版社,2005年,第280-290页。

学鉴定,这类植物遗存资料是我们研究植物遗存和食物结构的首选证据。

第二类用‡标记,包括两种情况:一种是正式发掘过程中采样,但采样数量较少或者没有经过科学的植物遗存提取、鉴定和统计,如庄里西遗址,虽然发现了比较丰富的植物遗存,但报告中没有给出比较详细的统计结果,再加上当时没有采用正规的浮选方法获得植物遗存,这类资料不利于我们进行定量分析;第二种是没有经过正式发掘,但因为进行了植硅体分析,多数遗址分析结果都发现了多种农作物遗存,如对莒县和茌平等地区进行的植物考古调查结果。

第三类用†标记,是发掘或者调查过程中只是采集了肉眼可见的炭化植物遗存,如日照尧王城等遗址的结果,这类结果因其偶然性而可靠性最低。

表1 龙山文化遗址农作物遗存一览表

序号	遗址名称	所在地区	植物遗存
1	濠城镇 ^{①†}	安徽五河县	稻
2	大墩子 ^{②†}	江苏邳县	粟
3	藤花落 ^{③†}	江苏连云港	稻和水田遗迹
4	后大堂 ^{④†}	江苏赣榆	稻
5	盐仓城 ^{⑤†}	江苏赣榆	稻
6	两城镇*	日照	稻、粟、黍
7	尧王城 ^{⑥†}	日照	稻
8	徐家村 ^{⑦‡}	日照	稻、黍
9	丹土 ^{⑧†}	五莲	稻
10	莒县10个遗址 ^{⑨‡}	莒县	稻、粟、黍、小麦
11	赵家庄*	胶州	稻、黍、粟、小麦、大麦和水田遗迹
12	三里河 ^{⑩†}	胶州	粟
13	西庵 ^{⑪‡}	胶州	稻
14	薛家庄 ^{⑫†}	诸城	稻
15	庄里西 ^{⑬‡}	滕州	稻、粟、黍
16	二疏城 ^{⑭†}	枣庄	粟

① 修燕山、白侠:《安徽寿县牛尾岗的古墓和五河濠城镇新石器时代遗址》,《文物》1959年第7期。

② 南京博物院:《江苏省文物工作三十年》,文物编辑委员会:《文物工作三十年》,北京:文物出版社,1979年,第198—216页。

③ 林留根:《江苏连云港藤花落遗址》,《2000中国重要考古发现》,北京:文物出版社,2001年,第1—7页。

④ 南京博物院发掘资料。

⑤ 李洪甫:《连云港地区农业考古概述》,《农业考古》1985年第2期。

⑥ 中国社会科学院考古研究所:《尧王城遗址第二次发掘有重要发现》,《中国文物报》1994年1月23日第1版。

⑦ 陈雪香:《山东日照两处新石器时代遗址浮选土样结果分析》,《南方文物》2007年第1期。

⑧ 靳桂云等:《山东丹土和两城镇龙山文化遗址水稻植硅体定量研究》,山东大学东方考古研究中心编:《东方考古》第2辑,第280—290页。

⑨ 靳桂云等:《山东莒县、胶州植物考古调查》,山东大学东方考古研究中心编:《东方考古》第6辑,北京:科学出版社,2009年。

⑩ 中国社会科学院考古研究所编:《胶县三里河》,第185页。

⑪ 靳桂云等:《山东莒县、胶州植物考古调查》,山东大学东方考古研究中心编:《东方考古》第6辑,第344—349页。

⑫ 靳桂云、王传明、兰玉富:《诸城薛家庄遗址炭化植物遗存分析结果》,山东大学东方考古研究中心编:《东方考古》第6辑,第350—353页。

⑬ 孔昭宸、刘长江、何德亮:《山东滕州市庄里西遗址植物遗存及其在环境考古学上的意义》,《考古》1999年第7期。

⑭ 石敬东:《从出土文物看枣庄地区的史前农业》,《农业考古》2000年第3期。

续表

序号	遗址名称	所在地区	植物遗存
17	尉迟寺 ^① ‡	安徽蒙城	稻、粟、黍
18	尹家城 ^② ‡	泗水	粟、黍
19	菏泽 3 个遗址 ^③ ‡	菏泽	稻、粟、黍
20	教场铺 *	茌平	稻、粟、黍
21	茌平其他 4 个遗址 ^④ ‡	茌平	稻、粟、黍
22	城子崖 ^⑤ ‡	章丘	稻、粟、黍
23	桐林 *	淄博	稻、粟、黍
24	房庄 ^⑥ ‡	淄博	稻、粟、黍
25	潍坊 3 个遗址 ^⑦ ‡	潍坊	稻、粟、黍
26	杨家圈 ^⑧ ‡	栖霞	稻、粟、黍
27	大连 3 个遗址 ^⑨ ‡	辽宁大连	稻、粟、黍

如前所述,系统植物考古方法实施之前发现的植物遗存,由于采样的随意性和部分标本缺乏科学鉴定而使得材料的科学性较低,所以,下面以经过系统植物考古研究的四个遗址植物遗存结果为基础,再结合表 1 所列的结果,对龙山文化遗址出土植物遗存情况进行详细分析。

桐林遗址 2003 年发掘中采集龙山文化土样 85 份,浮选到农作物种子 16101 粒,稻 3423 粒,出土概率 65.9%;粟 7020 粒,出土概率 89.4%;黍 5658 粒,出土概率 63.5%。该遗址灰坑等遗迹中还发现大量的水稻植硅体,包括扇型、哑铃型和稻壳双峰型,此外还有粟和黍的植硅体。

教场铺遗址 2002 年共浮选龙山文化土样 270 份,总计 2500 余升。浮选到农作物包括粟、黍、稻和小麦。粟的数量占绝对优势,粟和黍出土概率 92%,稻出土概率 3%,小麦出土概率 3%。此外,对教场铺 10 个龙山文化人骨进行碳十三分析,C4 类植物百分比为 96%,表明以粟和黍为主要粮食作物。各类遗迹中发现了较多粟稃壳植硅体和少量水稻扇型植硅体。

两城镇遗址发掘中共采集 634 份土样,其中 265 份进行了分析研究,122 份中发现了炭化种子和果实遗存 4000 余粒,以农作物为主,包括稻、粟、黍、小麦,稻的数量占绝对优势,其次是粟和黍,杂草

① 中国社会科学院考古研究所:《蒙城尉迟寺——皖北新石器时代聚落遗存的发现与研究》,北京:科学出版社,2001 年,第 192—193、311 页。

② 靳桂云:《山东先秦考古遗址植硅体分析与研究(1997—2003)》,栾丰实、宫本一夫主编:《海岱地区早期农业和人类学研究》,北京:科学出版社,2008 年,第 20—40 页。

③ 靳桂云:《山东先秦考古遗址植硅体分析与研究(1997—2003)》,《海岱地区早期农业和人类学研究》,第 20—40 页。

④ 靳桂云、赵敏、孙准生、孙建波:《山东茌平龙山文化遗址植物考古调查》,山东大学东方考古研究中心编:《东方考古》第 6 辑,第 317—320 页。

⑤ 靳桂云、赵敏、孙准生、孙建波:《山东茌平龙山文化遗址植物考古调查》,山东大学东方考古研究中心编:《东方考古》第 6 辑,第 317—320 页。

⑥ 靳桂云、王传明、臧克思、王泽冰:《张店房庄龙山文化遗址植物考古报告》,山东省文物考古研究所编:《海岱考古》第 4 辑,北京:科学出版社,2011 年,第 66—71 页。

⑦ 靳桂云、王传明、臧克思、王泽冰:《张店房庄龙山文化遗址植物考古报告》,山东省文物考古研究所编:《海岱考古》第 4 辑,第 66—71 页。

⑧ 北京大学考古实习队,山东省文物考古研究所:《栖霞杨家圈遗址发掘报告》,北京大学考古学系、烟台市博物馆编:《胶东考古》,北京:文物出版社,2000 年,第 151—206 页;严文明:《杨家圈农作物遗存发现的意义》,《农业发生与文明起源》,北京:科学出版社,2000 年,第 32—34 页。

⑨ 辽宁省博物馆、旅顺博物馆:《大连市郭家村新石器时代遗址》,《考古学报》1984 年第 3 期;靳桂云、栾丰实、张翠敏、王宇:《辽东半岛南部农业考古调查报告——植硅体证据》,山东大学东方考古研究中心编:《东方考古》第 6 辑,第 305—316 页。

有蓼属、黍亚科,还有苋属、菊科、豆科、藜属、蓼属、芸苔属、马齿苋属、莎草科、黑弹朴、茄科、李属、大戟科、野葡萄。灰坑和地层中发现大量的水稻植硅体,并发现可能的稻谷加工场所。

赵家庄遗址采集的71个龙山文化土样中有50个约447升土样中有炭化植物种子和果实1197粒;其中包括确定种属的972粒24种和225粒残破未知的种子。农作物种子700粒,占72%;豆科植物173粒,占18%;果实22粒,占2%(全部是野葡萄属种子);豆科以外的其他杂草种子77粒,占8%。农作物包括水稻、粟、黍、小麦和大麦。从数量上看,水稻占总数的61%,谷子占33%,黍子占11%,小麦占1%;从出土概率看,谷子的出土概率最高,为70%,水稻居第二位,为61%,黍子的出土概率为36%,小麦出土概率为16%。豆科植物中的野大豆、野豌豆以及其他杂草中的蒺藜、赤饱属、紫苏以及葡萄属等都是可食植物,有可能被古人食用。赵家庄遗址还发现了水田遗迹,对该遗址出土双孔石刀进行刃部残留物分析,发现了丰富的水稻叶部扇型植硅体,这两个发现都表明遗址中出土的稻等农作物是本地所产。

综观上述,龙山文化遗址植物遗存有三个特点:

第一,农作物为主,野生植物数量和出土概率都显著低于农作物。两城镇等四个经过正式发掘和系统植物考古研究的遗址中植物遗存分析结果都如此。以全面报告了植物遗存分析结果的赵家庄遗址为例,植物遗存中,农作物占86%,非农作物占14%。滕州庄里西遗址龙山文化时期植物遗存也是以农作物为主,野生植物数量比较少。

第二,农作物包括稻、粟、黍、小麦和大麦,稻在泰沂山以南的遗址中占主导地位,而粟和黍则是泰沂山以北遗址中的主导。

两城镇等四个经过系统植物考古研究的遗址中,稻、粟和黍都是基本农作物种类,两城镇、赵家庄和教场铺都有少量小麦,赵家庄遗址还出土了大麦;统计结果显示,位于泰沂山以南的两城镇和赵家庄遗址中,农作物中稻的比重高于粟和黍,而位于泰沂山以北的教场铺和桐林遗址中粟占有明显的优势。

龙山文化其他遗址中农作物组合也具有上述特点。表1显示,第一和第二类遗址共33个,32个遗址中至少有两种农作物(一种组合是稻、粟或者还有黍,有31个遗址,另一种组合是粟和黍,只有尹家城遗址),只有胶西西庵遗址出土稻。从这个统计结果看,粟和稻是龙山文化遗址中出土最多和最普遍的农作物遗存,黍其次,小麦和大麦占的比重很小。

第三,正式发掘并系统开展植物考古研究的4个遗址中都出土了一定数量的野生植物遗存,其中有些是可食野生植物。野生植物包括豆科、禾本科、菊科、藜科、葫芦科、唇形科等多种杂草以及葡萄属等,其中豆科、唇形科、葫芦科、蓼科等的某些种属都是可食植物。

三、龙山文化遗址出土动物遗存

统计显示,大约有43个经过调查或发掘的龙山文化遗址中都出土了猪和鹿等动物骨骼^①,目前有5处龙山文化遗址发表了动物考古研究结果(表2),但都不是系统获取的动物遗存,也没有统计数据,所以我们无法获得不同类型动物比例方面的信息,只能进行简单的定性分析。

表2 龙山文化遗址出土动物遗存

序号	遗址名称	动物类型
1	兖州六里井 ^②	猪、牛、獐、麋鹿、鹿、犬、豹猫和淡水贝类的河蚌、蚬及铜锈黄梭螺

^① JIN Guiyun, Animal and Plant remains in the Archaeological Records from the Haidai Region during the Neolithic Age, In: Mayke Wagner, LUAN Fengshi, Pavel Tarasov eds. *Chinese Archaeology and Palaeoenvironment 1 - Prehistory at the Lower Reaches of the Yellow River: The Haidai Region*, Verlag Philip von Zabern • Mainz, 2009:117 - 128.

^② 范雪春:《六里井遗址动物遗骸鉴定》,中国社会科学院考古研究所:《兖州六里井》,北京:科学出版社,1999年,第214 - 216页。

续表

序号	遗址名称	动物类型
2	兖州西吴寺 ^①	家犬、家猪、豹、猫、獐、梅花鹿、麋鹿、黄牛以及少量蛙、龟及禽(似鸡)等
3	泗水尹家城 ^②	猪、狗、黄牛、羊、鸡和野生的鹿、虎、狐等;软体动物中有中国圆田螺、梨形环棱螺、纹沼螺、河蚌、短褶矛蚌、圆顶珠蚌、中国尖脊蚌;水生动物有鳊鱼、龟、鳖、扬子鳄等
4	潍县鲁家口 ^③	家猪、牛、鸡、猫、鼠、东北鼯鼠、四不像、梅花鹿、獐、狐、蛤、獾、青鱼、草鱼、龟鳖、文蛤、毛蚶、螺类、蟹类和一些大型禽类,野生动物则以鹿类为主
5	胶州三里河 ^④	猪、狗等家养动物;鱼的种类有鳊鱼、梭鱼、黑鲷、蓝点马鲛;其他动物有细雕刻肋海胆、日本鲟、锈凹螺、朝鲜花冠小月螺、纵带滩栖螺、珠带拟蟹守螺、疣荔枝螺、脉红螺、中国耳螺、近江牡蛎、四角蛤蜊、亚克棱蛤、剑状毛蚌、乌贼骨

表2显示,这5处龙山文化遗址中的动物遗骸都包括家养动物和野生动物两类,家养动物有猪、狗、牛和羊等;野生动物几乎都有鹿类等陆生动物和水生动物,但沿海遗址如三里河中出土的水生动物显著多于其他4处遗址,因为其中绝大多数是海洋动物,所以,这与其临海而居有密切关系,可见,同植物遗存一样,动物遗存也具有明显的区域特点,而这种区域特点可能与地理位置有密切关系。

四、龙山文化居民食物结构及相关问题

综合动植物遗存资料,我们认为:龙山文化居民食物结构中,植物性食物除了农作物稻、粟、黍、小麦和大麦以外,还有一些野生植物,动物性食物主要是家畜(大汶口文化晚期以猪、狗为主,龙山文化时期增加了黄牛和绵羊等)和野生动物,包括鹿类等陆生动物以及大量的水生动物;小麦、大麦是龙山文化时期黄河流域新出现的农作物类型,与之相关的还有绵羊的引入,这些新出现的食物类型可能是黄河流域甚至欧亚大陆更广大范围内文化交流的结果。

(一)龙山文化居民食物结构特点。

从前面的动植物遗存资料分析中可以看到,龙山文化居民食物结构包括以农作物为主的植物性食物和包括猪、狗、羊等在内的动物性食物,而且食物结构可能存在明显的区域差异。

1. 龙山文化居民植物性食物构成。

龙山文化居民食物结构中,植物性食物包括稻、粟、黍、小麦和大麦等农作物以及野大豆、紫苏、豆茶、决明等野生植物。

农作物是植物性食物的主要组成部分,野生植物明显少于农作物,但野生植物遗存的普遍存在则说明采集野生植物也是当时生业经济的一个补充。

首先,农田遗迹和收割工具的确认,证实了灰坑等遗迹中出土的农作物等植物遗存是当地的产物,所以,最有可能是聚落居民的食物来源。

其次,在农作物中,稻提供的食物份额可能最大,粟和黍其次。前述的炭化植物遗存数据显示,

① 卢浩泉:《西吴寺遗址兽骨鉴定报告》,《兖州西吴寺》,北京:文物出版社,1990年,第248—249页。

② 卢浩泉、周才武:《山东泗水县尹家城遗址出土动、植物标本鉴定报告》,山东大学历史系考古专业教研室:《泗水尹家城》,北京:文物出版社,1990年,第350—352页。

③ 周本雄:《山东潍县鲁家口遗址动物遗骸》,《考古学报》1985年第3期。

④ 成庆泰:《三里河遗址出土的鱼骨、鱼鳞鉴定报告》,《胶县三里河》,第186—188页。

多数遗址出土稻和粟的数量最多,黍则相对较少,但大米的千粒重是 19.704 克,体积是 23 升;粟的千粒重是 2.440 克,体积是 3.1 升;两者的千粒重比为 8.08:1,千粒体积比为 7.42:1^①,而千粒黍子的平均重量是千粒谷子重量的 2.26 倍,最高可达 10 倍^②。显然,如果考虑这三种农作物的千粒重差异,稻可能是龙山文化聚落中产量最高的农作物,而粟和黍的产量可能比较接近,小麦和大麦最少。

第三,豆科植物特别是野大豆,在居民的食物结构中也占比较重要的地位。黄河流域龙山时代遗址中野大豆属的种子普遍与稻、粟等农作物的种子共出^③,但是由于其大小介于现代驯化大豆和野生大豆之间,有的学者将其视为野生植物^④,也有学者将其视为农作物^⑤;不过,有研究显示,豆科植物在被人类栽培两千年左右其粒型仍然没有明显的变化^⑥,似乎我们不能只根据其粒型来判断其野生与驯化,况且其具有与农作物共出的特点。尽管龙山文化遗址中出土的大豆遗存是农作物还是野生植物暂时还无法确定,但有一点是肯定的,那就是,从距今 8000 年前后的古代人类就开始利用这种植物资源了^⑦,到了龙山文化时期,大豆作为人类植物性食物的一部分,应该是没有什么疑问的。

第四,一定数量的野生可食植物遗存的发现,说明当时还存在采集野生植物作为食物的现象。野生植物中还有数量比较多的紫苏、蒿蒿等,紫苏是一种油料作物,现在我国一些地区还在使用这种植物,韩国食用的比较多;葫芦科植物可能也是被人类开发比较多的一种。但是,如果这些植物在未成熟的时候被食用,不仅其可食的肉质部分无法在考古遗址中保存下来,其种子被保存下来的可能性也非常小,这可能导致其在考古遗址中保存下来的比较少。

第五,聚落等级与植物性食物结构的关系。两城镇遗址人骨同位素研究结果表明,在龙山文化时期,只有社会的上层人才食用稻^⑧,普通居民可能只食用粟和黍等。对沭河上游的莒县一带进行的人骨同位素分析也得出了类似的结论^⑨。但赵家庄聚落的研究结果并不支持这个观点。从聚落规模来讲,赵家庄遗址面积大约是 5 万平方米,可能是龙山文化时期的三级聚落,但遗址中却保存了比较丰富的稻遗存,显示了稻作为食物的普遍性,如果三级聚落和一级聚落中的居民同样普遍食用稻米,就不能说只有社会上层人才食用稻米。当然,这类研究结果还需要更多的数据来验证,比如,对赵家庄遗址的继续发掘注意采集人骨标本,然后进行人骨同位素古人食谱研究。

2. 龙山文化居民动物性食物构成。

研究显示,海岱地区新石器时代居民动物资源开发有显著的时代特点,大汶口文化晚期以猪、狗

① 靳桂云:《山东新石器时代稻遗存考古的新成果》,山东大学东方考古研究中心编:《东方考古》第 5 辑,北京:科学出版社,2008 年,第 226—243 页。

② 张健平等:《关中盆地 6000—2100cal. aB. P. 期间黍、粟农业的植硅体证据》,《第四纪研究》2010 年第 2 期。

③ 孔昭宸、刘长江、何德亮:《山东滕州市庄里西遗址植物遗存及其在环境考古学上的意义》,《考古》1999 年第 7 期;凯利·克劳福德、赵志军、栾丰实、于海广等:《山东日照市两城镇遗址龙山文化植物遗存的初步分析》,《考古》2004 年 9 期;宋吉香:《山东桐林遗址出土植物遗存分析》,中国社会科学院研究生院硕士学位论文,2007 年 5 月,第 21—24 页。

④ Dorian Q Fuller (傅稻镰):《颍河中上游谷地植物考古调查的初步报告》,北京大学考古文博学院、河南省文物考古研究所编:《登封王城岗考古发现与研究(2002—2005)》(下),“附录四”,郑州:大象出版社,2007 年,第 916—958 页。

⑤ 赵志军:《公元前 2500—公元前 1500 年中原地区农业经济研究》,中国社会科学院考古研究所考古科技中心编:《科技考古》第 2 辑,北京:科学出版社,2007 年,第 1—11 页。

⑥ Garrard A., “Charting the emergence of cereal and pulse domestication in South—West Asia,” *Environmental Archaeology*, 4(2000): 67—86; Zohary D. and Hopf M., *Domestication of Plants in the Old World*, 3rd edn, Oxford: Oxford University Press, 2000; Hillman G. C., Hedges R., Moore A. M. T., Colledge S., Pettitt P., “New evidence of Late Glacial cereal cultivation at Abu Hureyra on the Euphrates,” *The Holocene*, 11(2001): 383—393; Tanno K—I., Willcox G., “How fast was wild wheat domesticated?” *Science*, 311(2006): 1886; Weiss E. and Kislev M. E., “Autonomous cultivation before domestication,” *Science*, 312(2006): 1608—1610.

⑦ 赵志军:《植物考古学及其新进展》,《考古》2005 年第 7 期。

⑧ Lanehart, R. E., Tykot, R. H., 方辉、栾丰实、于海广、文德安、加里费曼、琳达尼古拉斯:《山东日照市两城镇遗址龙山文化先民食谱的稳定同位素分析》,《考古》2008 年第 8 期。

⑨ 齐乌云、王金霞等:《山东沭河上游出土人骨的食性分析研究》,《华夏考古》2004 年第 2 期。

为主,龙山文化时期增加了黄牛和绵羊等,各个时期都有一定数量的野生动物,包括鹿类等陆生动物以及大量的水生动物^①。三里河遗址大汶口文化晚期和龙山文化早期的动物遗骸和各类工具表明,当时饲养的猪和狗、狩猎的鹿类和捕捞的螺蚌鱼等为居民提供了比较多的肉食资源^②。更能说明肉食资源在居民食物结构中重要性的是,对肉类食物的加工和食用可能已经影响了聚落居民的精神生活,在墓葬中随葬整条鱼和疣荔枝螺^③、用狗作祭祀、在居址旁边的灰坑中集中堆积的海鱼的鱼骨和大片鱼鳞、陶塑的猪形鬲和狗形鬲等便是证明。居民肉食构成中,水生动物的数量和种类可能与聚落的位置有关,沿海的三里河遗址有种类繁多的海洋生物,显然是由地理位置决定的。

3. 动、植物性食物比例分析。

虽然单从动植物遗存,我们不能确认植物性食物与动物性食物的比例,更不能确定陆生动物和水生动物的比例以及淡水资源与海水资源的比例,但有一种化学分析技术,就是同位素古人食谱分析,能告诉我们关于人类食物结构的更多的故事情节。为了跟踪两城镇遗址食物结构,研究人员对采自该遗址的人骨样品和猪骨样品进行了稳定同位素分析,结果显示,由于人骨样品保存差,没能从中提取到骨胶原,只在1个样本中提取到羟磷灰石,1个人骨羟磷灰石和14个牙釉质样本的同位素分析结果表明,部分人以C4植物(就是粟和黍类谷物)为主食,他们或直接进食C4植物或食用了以该类植物为饲料的动物,或在童年时吃过海产品,其他大部分人以C3植物(稻米属于此类)为主食^④。对教场铺10个龙山文化人骨进行碳十三分析,C4类植物百分比为96%,表明以粟和黍为主要粮食作物^⑤。

从整个黄河流域看,龙山文化居民的肉食资源方面的特征首先是明显地继承了仰韶文化的传统,遗址中出土的动物遗骸以猪为主,还有黄牛和绵羊^⑥,这个时期狩猎野生动物的数量明显减少。对新砦和陶寺等遗址进行的人骨同位素古食谱分析也显示,居民食物结构中植物性食物为主,动物性食物比例比较低。对新砦遗址进行的人骨和动物骨骼同位素分析显示,该聚落居民的食物中动物性蛋白已经占了一定比例,植物性食物中以C4植物就是粟或者黍类植物为主,也有一定数量的C3植物,可能是稻类作物^⑦;陶寺遗址12个人骨样品分析结果显示,植物性食物中小米可能是主要的,而在总的食物结构中,肉食的比例不高^⑧。

如果上述的人骨同位素古人食谱分析结果比较接近事实的话,那就是说,在龙山时代居民的食物结构中,植物性食物占主要地位。前面的分析中已经阐明,植物性食物中农作物远远多于野生植物。如此,我们可以推测,龙山文化居民的食物主要来自农业生产的粮食,这可能是社会稳步发展的一个重要保障,因为相对于狩猎采集和捕捞来讲,农业生产可能会使居民的食物更有保障。

4. 食物构成的区域差异。

根据现有资料,可以将龙山文化居民植物性食物结构分成三个区域:鲁南、鲁北和胶东半岛。鲁南区指的是胶莱河以西泰沂山以南地区,包括潍坊南部、日照、临沂、枣庄、济宁和菏泽。经过系统植

① JIN Guiyun, Animal and Plant remains in the Archaeological Records from the Haidai Region during the Neolithic Age, In: Mayke Wagner, LUAN Fengshi, Pavel Tarasov eds. *Chinese Archaeology and Palaeoenvironment I - Prehistory at the Lower Reaches of the Yellow River: The Haidai Region*, Verlag Philip von Zabern · Mainz, 2009:117 - 128.

② 中国社会科学院考古研究所:《胶县三里河》,第154 - 158页。

③ 成庆泰:《三里河遗址出土的鱼骨、鱼鳞鉴定报告》,《胶县三里河》,第186 - 188页。

④ Lanehart, R. E.、Tykot, R. H.、方辉、栾丰实、于海广、文德安、加里费曼、琳达尼古拉斯:《山东日照市两城镇遗址龙山文化先民食谱的稳定同位素分析》,《考古》2008年第8期。

⑤ 张雪莲:《碳十三和氮十五分析与古代人类食物结构研究及其新进展》,《考古》2006年第7期。

⑥ 袁靖、黄蕴平、杨梦菲、吕鹏、陶洋、杨杰:《公元前2500年—公元前1500年中原地区动物考古学研究—以陶寺、王城岗、新砦和二里头遗址为例》,中国社会科学院考古研究所考古科技中心编:《科技考古》第2辑,第12 - 34页。

⑦ 吴小红等:《河南新砦遗址人、猪食物结构与农业形态和家猪驯养的稳定同位素证据》,中国社会科学院考古研究所考古科技中心编:《科技考古》第2辑,第49 - 58页。

⑧ 张雪莲等:《二里头遗址、陶寺遗址部分人骨碳十三、氮十五分析》,中国社会科学院考古研究所考古科技中心编:《科技考古》第2辑,第41 - 48页。

物考古研究的有两城镇和赵家庄两个遗址,农作物都是稻、粟为主或者稻稍多,开展了植物考古调查、进行植硅体分析的遗址基本都出土稻(只有尹家城是例外,没有发现稻),而且稻占的比例明显高于粟、黍或是粟和黍的总和。区域内,可能存在从南向北、从东南向西北稻的比重逐渐降低的趋势。尉迟寺和大墩子等遗址的发现显示,这个区域南部的苏北和皖北一带是稻粟共存,但从尉迟寺遗址的情况看,稻占有绝对优势,粟和黍比较少,大墩子只发现粟没有发现稻可能与非系统采样有关;苏北的其他遗址如藤花落和后大堂等只有稻,但因为均非系统采样,还需要今后再做工作;莒县调查的遗址多数属于大汶口文化晚期到龙山文化早期阶段,稻占绝对优势,多数遗址都是只有稻;日照两城镇、胶州赵家庄等遗址则稻、粟、黍、小麦共存,但稻的比例也明显高于粟和黍等,不过所占比例可能低于莒县诸遗址。

鲁北区指胶莱河以西泰山以北区域,包括潍坊北部、淄博、济南、聊城。经过系统植物考古研究的桐林、教场铺遗址都显示农作物中包括稻、粟、黍、小麦等,粟和黍的总和明显高于稻;教场铺遗址粟显著高于稻,在2500余升土样中浮选到的农作物,粟的数量占绝对优势,粟和黍出土概率92%,稻出土概率3%,小麦出土概率3%^①。对茌平境内龙山文化遗址的植物考古调查也显示粟和黍的绝对优势。大豆出土概率为78%。

目前还没有发表胶东半岛地区龙山文化遗址系统的植物考古结果,但杨家圈遗址的红烧土中保存了比较多的稻、粟等农作物的印痕,表明基本的农作物包括稻和粟。

现代气候资料显示,龙山文化分布范围属于典型的东亚季风气候区,对农作物结构有显著影响的降水具有从东南向西北逐渐减少的趋势,这与稻在居民食物中的重要性从东南向西北逐渐减弱比较吻合。这个事实至少说明两个问题:第一,龙山文化时期的气温和降水格局与现代差异不大,而且直接影响了当时的农作物组合,东南地区由于降水充沛而水稻种植更多,西北地区由于降水减少而更多地种植粟和黍等耐旱作物,这种格局直接决定了居民的植物性食物结构。第二,龙山文化居民食物结构的这种区域特点,反映了古代居民顺应自然发展农业的实践,也说明龙山文化聚落中居民食用的植物性食物多数属于自己生产的,虽然不能排除高等级聚落中可能有从其他聚落进贡或者以其他方式运输来的粮食,但在一般聚落中主要是自给自足的供给方式。

龙山文化居民动物性食物构成的区域特点表现为沿海地区遗址中有更多的海洋生物资源。

5. 龙山文化居民食物结构的时代性。

纵观海岱地区史前时代动植物考古发现,我们认为龙山文化居民的食物结构,一方面继承了后李文化和北辛文化特别是大汶口文化的传统,另一方面与周围的文化交流可能也是一个重要因素。与早期相比,龙山文化时期野生植物和野生动物在食物中的比例明显下降,这应该是农业和家畜饲养进一步发展的结果。

首先,后李文化、北辛文化和大汶口文化早中期,动物性食物中野生动物占的比重高于家畜,到了大汶口文化和龙山文化时期,野生动物的数量显著减少,家畜的数量增多^②。

其次,后李文化时期植物性食物以野生植物为主,少量的农作物已经出现,从月庄等遗址的材料看,狩猎采集捕捞是主要的食物来源^③,种植和家畜饲养占的份额非常少^④,北辛文化和大汶口文化

① 赵志军:《两城镇与教场铺龙山时代农业生产特点的对比分析》,山东大学东方考古研究中心编:《东方考古》第1辑,第210-224页。

② JIN Guiyun, Animal and Plant remains in the Archaeological Records from the Haidai Region during the Neolithic Age, In: Mayke Wagner, LUAN Fengshi, Pavel Tarasov eds. *Chinese Archaeology and Palaeoenvironment I - Prehistory at the Lower Reaches of the Yellow River: The Haidai Region*, Verlag Philip von Zabern · Mainz, 2009:117-128.

③ 宋艳波:《济南长清月庄2003年出土动物遗存分析》,北京大学考古文博学院编:《考古学研究》(七),北京:科学出版社,2008年,第519-531页。

④ Crawford, G., 陈雪香、王建华:《山东济南长清月庄遗址发现后李文化时期的碳化稻》,山东大学东方考古研究中心编:《东方考古》第3辑,北京:科学出版社,2006年,第247-251页。

时期,植物考古资料少而且缺乏系统性,大汶口文化晚期和龙山文化时期,农作物在植物性食物中的比例显著增加,而且农作物的种类多样化也表明了植物性食物种类的多样性以及农业风险的降低,而风险的降低又反过来促进农业的发展和农作物在植物性食物中的稳定统治地位。对农业工具的研究也显示,与先前相比,龙山文化时期农业获得了突破性发展,用于农作物收割的刀和镰等显著增多,三里河遗址大汶口文化时期只发现了3件刀,而龙山文化时期则发现了22件,山东地区其他遗址也有类似发现^①;豫西晋南地区的龙山时代遗址也反映了相同的趋势^②。

后李文化时期已经开始开发稻、粟和黍等植物资源^③,北辛遗址^④、傅家遗址^⑤等发现的粟遗存表明粟类植物是海岱地区北辛文化和大汶口文化居民的植物性食物来源之一。目前在二涧村^⑥和文家屯都发现了属于北辛文化和大汶口文化中期阶段的稻遗存,近年在小朱家村中层发现一粒炭化稻米^⑦。这三处发现都在海岱地区的边缘地带,二涧村位于海岱地区的东南角,位置比海岱地区的中心区靠南很多,从地理位置上讲出土稻遗存的可能性显著大于海岱地区的中心区,其代表性不强,而文家屯遗址只在一个陶片中发现了极少的水稻扇型植硅体,小朱家村中层只发现了1粒炭化稻米,虽然这两个遗址地理位置位于海岱地区的东北角,但因其稻遗存的数量等导致其可靠性也很弱。所以,海岱地区北辛文化和大汶口文化早中期居民的植物性食物中是否有稻,还是一个需要进一步证实的问题。

现有植物考古资料显示的大汶口文化末期特别是龙山文化时期居民食物结构的突然丰富,似乎与北辛文化和大汶口文化时期植物遗存资料的缺乏形成的对比有关,但这个时期由农业发展所引发的植物性食物结构的变化可能也是事实,其中稻的普遍种植可能是海岱地区与长江流域古文化交流的结果^⑧。不仅如此,位于黄河下游的山东地区龙山文化居民的食物结构与黄河中游同时期居民的食物结构基本相同,表明黄河中下游地区龙山文化居民人群往来密切,文化传统和生产力水平接近,进而形成了相近的食物结构。

现有资料显示,黄河中游地区龙山时代居民植物性食物也是以农作物为主,包括稻粟黍大豆等,到二里头时代,小麦出现。河南新砦遗址从龙山文化到二里头文化时期都是以稻为主,还有粟黍野大豆,野生植物比较少^⑨;驻马店杨庄遗址距今4500—3800年间的近700年间,存在大量水稻植硅石,还有果核等^⑩;王城岗遗址在龙山时代晚期、二里岗、春秋三个时期,粟的绝对数量和出土概率都居第一位,黍出土概率仅低于粟,但绝对数量明显少于粟,甚至少于小麦(二里岗和春秋时期),表明粟和黍一直是该地区居民的主要植物性食物资源^⑪。

(二)食物结构变化所反映的欧亚大陆文化交流。

前述黄河流域龙山和二里头时代农作物种类中,小麦、大麦是龙山文化时期黄河流域新出现的农作物类型,与之相关的还有绵羊的引入,可能是黄河流域甚至欧亚大陆文化交流的结果。

① 中国社会科学院考古研究所:《胶县三里河》,第156页。

② 王小庆:《公元前2500年—1500年豫西晋南地区考古资料反映的人类生产工具的状况》,中国社会科学院考古研究所考古科技中心编:《科技考古》第2辑,第116—119页。

③ 靳桂云:《山东稻遗存考古新成果》,山东大学东方考古研究中心编:《东方考古》第5辑,第226—243页。

④ 吴诗池:《山东新石器时代农业考古概述》,《农业考古》1983年第2期。

⑤ 山东省文物考古研究所、广饶县博物馆:《山东广饶新石器时代遗址调查》,《考古》1985年第9期。

⑥ 李洪甫:《连云港地区农业考古概述》,《农业考古》1985年第2期。

⑦ 2009年哈尔滨考古学会期间主持小珠山发掘的社科院考古所金英熙博士告知。

⑧ 靳桂云:《山东稻遗存考古新成果》,山东大学东方考古研究中心编:《东方考古》第5辑,第226—243页。

⑨ 赵春青:《夏代农业管窥—从新砦和皂角树遗址的发现谈起》,《农业考古》2005年第1期。

⑩ 北京大学考古系、驻马店文物管理所:《驻马店市杨庄一中全新世淮河上游的文化遗存与环境信息》,北京:科学出版社,1998年,第28、81、189—192页。

⑪ 赵志军:《浮选结果与分析》,北京大学考古文博学院、河南省文物考古研究所编:《登封王城岗考古发现与研究(2002—2005)》上,郑州:大象出版社,2007年,第516—535页。

到目前为止,大汶口文化遗址中还没有发现任何的麦类遗存。我们推测,海岱地区史前居民的食物结构中,小麦和大麦是龙山文化时期新出现的。在日照两城镇、胶州赵家庄和茌平教场铺遗址中都出土了小麦和(或)大麦遗存,赵家庄遗址炭化小麦的年代是公元前2500—2270年,相当于龙山文化早中期。

甘肃天水西山坪遗址与小麦共出的炭化稻米的年代是距今4800年前后^①。黄河流域这些史前麦类遗存说明,至少在龙山时代,史前居民的食物中就可能有小麦和大麦了。二里头和商周时期出土麦类遗存的遗址数量明显增多^②,居民可能食用了更多的麦类。

农史学界对小麦和大麦是中国本土起源还是从西亚经过中亚传播过来还存在争议^③。不过,最新的分子生物学研究结果还是支持西亚传播的观点^④。虽然目前还无法论证哪种观点更接近事实,但中国龙山时代居民已经种植并食用小麦和大麦则是事实存在。与小麦和大麦同时作为史前居民新食物类型的还有绵羊等动物,距今5600—5000年左右,家养的绵羊出现在甘青地区^⑤,距今4500—4000年绵羊出现在中原地区考古遗址,可能是黄河流域与甘青等西北地区文化交流的结果^⑥,龙山文化遗址如茌平尚庄^⑦等都出土了羊或者牛的遗骸,显示这种文化交流一直影响到黄河下游的山东地区。

黄河流域史前文化交流的大背景则是丝绸之路形成之前欧亚大陆广泛的文化交流,有学者将这个时期欧亚大陆的文化交流与哥伦布“发现”新大陆之后新旧大陆之间的交流相提并论,并强调了欧亚大陆史前时代这种文化交流对人类历史的深远影响^⑧,其中,食物的全球化便是这种影响之一^⑨。

龙山时代欧亚大陆文化交流不仅有居民食物结构方面的证据,在技术和人类体质方面也有反映。冶金考古研究显示,中国西北地区早期冶铜业的发展,是与中亚地区保持文化互动为前提的^⑩,如果此论成立,那就意味着黄河流域铜石并用时代^⑪的到来可能也是欧亚大陆文化大融合的产物,结合龙山文化中出现的小麦和大麦等农作物,我们推测山东沿海地区三里河和尧王城龙山文化遗址中出土的黄铜遗存,可能也是在文化交流的大潮下来到东海之滨的。三里河遗址发现了两件含铅的黄铜钻形器^⑫,黄铜的年代不晚于距今3980±100年第二期墓葬^⑬。尧王城遗址曾经出土青铜渣,甚至

① 李小强、周新郢、张宏兵、周杰、尚雪、John Dodson:《考古生物指标记录的中国西北地区5000aBP水稻遗存》,《科学通报》2007年第6期;李小强、周新郢、周杰、John Dodson、张宏兵、尚雪:《甘肃西山坪遗址生物指标记录的中国最早的农业多样化》,《中国科学D辑》2009年第7期。

② 靳桂云:《中国早期小麦的考古发现与研究》,《农业考古》2007年第4期。

③ 董玉琛、郑殿升主编:《中国小麦遗传资源》,北京:中国农业出版社,2000年,第58—69页;张佩琪:《小麦的起源与华夏文化》,《农业考古》1993年第6期;陈恩志:《中国六倍体普通小麦独立起源说》,《农业考古》1989年第1期。

④ H. Wei et al., “Relationships of *Aegilops tauschii* revealed by DNA fingerprints: The evidence for agriculture exchange between China and the West”, *Natural Science*, 18 (2008): 1525—1531.

⑤ 付罗文、袁靖、李水城:《论中国甘青地区新石器时代家养动物的来源及特征》,《考古》2009年第5期。

⑥ 袁靖、黄蕴平、杨梦菲、吕鹏、陶洋、杨杰:《公元前2500年—公元前1500年中原地区动物考古学研究——以陶寺、王城岗、新砦和二里头遗址为例》,中国社会科学院考古研究所考古科技中心编:《科技考古》第2辑,第12—34页。

⑦ 山东省文物考古研究所:《茌平尚庄新石器时代遗址》,《考古学报》1985年第4期。

⑧ Sherratt A., “The Trans-Eurasian exchange: the prehistory of Chinese relations with the West,” In: *Contact and Exchange in the Ancient World*, (ed. V. Mair), Honolulu: Hawaii University Press, 2006, pp. 30—61.

⑨ Boivin, N., Fuller, D., Crowther, A., “Old world globalization and the Columbian exchange: comparison and contrast,” *World Archaeology*, 44(2012): 3, pp. 452—469.

⑩ 李水城:《西北与中原早期冶铜业的区域特征及交互作用》,《考古学报》2005年第3期;梅建军:《关于中国冶金起源及早期铜器研究的几个问题》,中国社会科学院考古研究所、中国社会科学院古代文明研究中心编:《古代文明研究》第1辑,北京:文物出版社,2005年,第168—179页。

⑪ 严文明:《论中国的铜石并用时代》,《史前研究》1984年第1期。

⑫ 中国冶金史编写组:《三里河遗址龙山文化铜器鉴定报告》,中国社会科学院考古研究所:《胶县三里河》,第196—199页。

⑬ 中国社会科学院考古研究所:《胶县三里河》,第156—157页。

有人认为西清古鉴上的铜鸮都可能是龙山文化的遗物^①。由此看来,在龙山文化及其稍后的时代里,欧亚大陆的文化交流就非常频繁,英国学者伦福儒早在1970年就提出这个由西向东的文化传播过程,认为当时的交流包括互惠的交换等几乎全部的行为,涉及多个层面^②。当时的狗、猪、羊、牛、马、骆驼等家养动物,是通过文化交流进入甘青地区的,这个文化交流的过程从马家窑文化时期就开始了^③。文化交流不仅表现为中国与中亚乃至西亚地区的文化融合,在中国的黄河流域也存在着黄河下游与中游地区的更加密切的文化交流,这种交流不仅改变了龙山文化居民的食物结构,而且可能成为中华文明孕育和发展的重要动力。这种文化交流,不仅表现在物质文化上,而且从居民体质特征方面也有体现,对我国北方新石器时代居民体质的研究显示,新石器时代早期居民体质形态比较单纯,未发现明显的混血现象,到了新石器时代晚期,中国北方人群内部出现了体质分化现象,青铜时代这种现象得到了加强,甚至在同一文化同一遗址内部出现了截然不同的两种体质类型,这可能与人群迁徙导致的血缘混杂有关,并可能直接促进了文明的诞生和发展^④。

(三)研究的局限性。

诚然,根据考古遗址出土的动植物遗存来研究古代居民的食物结构,存在很多局限性,主要表现在:(1)我们不可能把所有的遗址都进行调查或者发掘并采集标本进行研究,而考虑到古代聚落动植物资源利用的个性特点,如果想获得比较科学可靠的结论,分析的遗址越多越理想。(2)有些动植物信息可能由于多种原因而没有在考古遗址中保存下来,或者即使保存下来我们也没能获取,这会直接影响我们分析结果的科学性。当然,上述问题的存在并不说明我们现在的研究毫无意义,事实上是我们通过不断积累资料、改进方法,以期获得更科学客观的结论。目前首要的任务是要积累相关资料,对更多的遗址进行系统的动植物考古研究。

龙山文化遗址近1000处^⑤,其中经过发掘的大约70处。已经发现农作物遗存的遗址有45个,其中进行系统的植物考古研究的4处,调查时发现动物遗骸的遗址有43个,这些动物遗骸多数是大的骨骼或者鹿角等,还未见系统的动物考古研究报告。上面的数据对比显示,由于获得动植物遗存的遗址数量只占全部遗址的一小部分,而且有动植物遗存的这些遗址中多数都缺乏系统科学的动植物考古研究,所以,目前所得到的关于龙山文化居民食物结构的认识还需要更多的证据来支持和完善。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 康捷:《关于唐山大成山遗址文化性质的讨论》,《考古》1960年第6期;邵望平:《铜鸮的启示》,《文物》1980年第2期。

② Renfrew, C., "New configurations in Old World Archaeology," *World Archaeology*, 2(1970), p. 208.

③ 付罗文、袁靖、李水城:《论中国甘青地区新石器时代家养动物的来源及特征》,《考古》2009年第5期。

④ 王明辉:《新石器时代晚期至青铜时代中国北方居民体质特征的变化及相关问题》,中国社会科学院考古研究所考古科技中心编:《科技考古》第2辑,第161—179页。

⑤ 靳桂云、佟佩华:《龙山文化》,山东省文物考古研究所编:《山东20世纪的考古发现与研究》,北京:科学出版社,2005年,第213页。

北魏天兴“律令”的性质和形态

楼 劲

摘 要:北魏开国建制之际所定天兴“律令”,是北魏一代律令体制发展演变的起点。无论是从当时立法的中心任务、现实基础,还是从历史传统及其遗痕流绪等方面来看,天兴“律令”的性质和形态均深受汉代“律令”体制和“律令”观的影响,而相当不同于魏晋以来定型的《律》、《令》。天兴《律》、《令》很可能均为科条诏令集,并不具有制定法形态,其《律》当是取汉“旁章”之体以为“正律”,《令》则补充《律》文和规范各项制度。天兴以来“律”、“令”的发展演变,是一个逐渐向魏晋以来定型的《律》、《令》体制靠拢的过程。

关键词:北魏;天兴律令;法制史

北魏一朝律令体制的发展,包括其修订与形态、作用与地位及其演变过程,可说是认识北朝法制和考虑唐法系渊源的首要问题。在这一问题的研究上,特别是在抉发、勾稽北魏律令的内容及其源流脉络上,法制史界长期以来已获得了可观成果^①,但也还存在着若干悬疑。其中一个突出的难点,在于其究竟是否存在着从汉代样式的律令,向魏晋定型的那种《律》、《令》的发展历程^②?而溯其源头,问题又势必归结到道武帝天兴定制之时的“律令”形态和性质上,包括其究竟是取本于汉魏,还是取本于晋制等一系列问题。可以认为,如果这个问题不清楚、不解决,就无法真正说明北魏律令体制的发展起点及其后来的转折变迁,也会极大地限制北朝法制其他问题的讨论^③。本文即拟考察天兴元年所定“律令”的形态和性质,希望能澄清某些史实,消解相关的歧误纷纭,有助于建立北魏律令研究的可靠起点。

一、天兴及五胡时期“律令”的涵义

《魏书》卷二《太祖纪》天兴元年十一月辛亥:

作者简介:楼劲,中国社会科学院历史研究所研究员(北京 100732)。

① 程树德《九朝律考》卷五《后魏律考》可称是近现代研究北魏法律的奠基之作,此后中外学者的相关研究,均在其基础上展开。《九朝律考》,北京:中华书局,1963年,第341—392页。近年以来的研究成果,则可举出李书吉:《北朝礼制法系研究》,北京:人民出版社,2002年,此书对孝文帝以来法的精神和《太和律》作了系统探讨。邓奕琦《北朝法制研究》(北京:中华书局,2005年)一书则侧重于刑律体系,对北魏各朝刑律均有所涉。薛菁《魏晋南北朝刑法体制研究》(福州:福建人民出版社,2006年)一书则对北魏法律思想、刑法制度的相关问题作了讨论。

② 陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿》四《刑律》:“拓跋部落入主中原,初期议定刑律诸人多为中原士族,其家世所传之律学乃汉代之旧,与南朝之颇守晋律者大异也……至宣武正始定律,河西与江左二因子俱关重要,于是元魏之律遂汇集中原、河西、江左三大文化因子于一炉而冶之,取精用宏,宜其经由北齐,至于隋唐,成为二千年来东亚刑律之准则也。”实际已提出了这一问题。《隋唐制度渊源略论稿》,北京:三联书店,1957年,第107页。

③ 如邓奕琦:《北朝法制研究》第一章《北朝法制研究之回顾》第一节《北朝法制研究之概况》二“对北朝法律源流(系统)之研究”列举了“北魏律源出汉律”、“北魏律因于魏晋律”、“北魏律承袭汉律参酌魏晋南朝律”、“北律律源出晋律”四说(第2—4页)。其实凡强调汉律影响者皆侧重于北魏前期而言,强调魏晋律影响者皆侧重于北魏后期而言,这些说法及邓氏的概括都不甚准确。

诏尚书吏部郎中邓渊典官制,立爵品,定律吕,协音乐;仪曹郎中董谧撰郊庙、社稷、朝觐、饗宴之仪;三公郎中王德定律令,申科禁;太史令晁崇造浑仪,考天象;吏部尚书崔玄伯总而裁之。这次定制可称是道武帝开国建制的关键一步。《魏书》对此多有记载,如卷二十四《崔玄伯传》载其时道武帝“命有司制官爵,撰朝仪,协音乐,定律令,申科禁,玄伯总而裁之,以为永式”。同卷《邓渊传》载其当时为吏部郎,“与尚书崔玄伯参定朝仪、律令、音乐”。这些记载都表明当时制订了“律令”,但卷一一一《刑罚志》的记载却与之有异:“既定中原,患前代刑网峻密,乃命三公郎王德除其法之酷切于民者,约定科令,大崇简易。”其中并没有提到“律令”,而所谓“科令”,魏晋以来常指《律》、《令》之外随时随事形成的科条诏令,一般是并不以此来指代《律》、《令》的^①。考虑到《刑罚志》后文记太武帝以来屡次立法,必一一明确其是否涉及律令^②,则其载天兴元年王德仅云其“约定科令”,就显得异乎寻常了。另可一提的是,后来《通典》述及天兴立法时,也只据《刑罚志》说王德“定科令”,而舍弃了《太祖纪》的“定律令”之说^③。以此联系《唐六典》卷六《刑部》原注把北魏律令起点定在太武帝而非道武帝时期的说法,《通典》的这种取舍就不能视为偶然,而是代表了对天兴元年“定律令”之事的怀疑。也就是说,《太祖纪》等处所载道武帝天兴元年十一月“定律令”,有可能只是以“律令”一词来表示某些法令;当时王德及崔玄伯、邓渊诸人所从事的,也许本来就不是魏晋时期定型的那种《律》、《令》。从种种迹象来看,这样理解当更合乎天兴开国之际的史实。

如所周知,自曹魏至西晋泰始四年定型的《律》、《令》,作为两部经纬举国政务的法典,具有体例严谨、行文简洁和各篇各条之间“相须而成,若一体焉”的性质和形态^④,可说是华夏法律文化长期发展的结晶。那么道武帝初定中原之时,是否也已具备了制定这种《律》、《令》的可能和条件呢?

这个问题显然就是《唐六典》和《通典》把北魏律令之始定在太武帝时期的部分原因,其根子当可归结为对北魏开国之初“文明程度”的怀疑。《南齐书》卷五十七《魏虏传》说道武帝时虽都平城而“犹逐水草,无城郭”,明元帝时“始土著居处”,太武帝时其国方成气候,然仍“妃妾住皆土屋”。这种情况下的朝章国典,自亦难脱粗放鄙陋,故按南朝国史系统的记录,北魏不少制度一直要到宋、齐易代之际王肃北投为之筹划润饰后,才能算是像个样子了^⑤。这里面当然充满了傲慢和偏见,不过在法律领

① 《三国志》卷三十五《蜀书·诸葛亮传》载陈寿编定的《诸葛氏集目录》,内有《科令上第二十》、《科令下第二十一》两篇(《三国志》,北京:中华书局,1971年,第929页)。同书卷五十九《吴书·孙登传》载嘉禾三年孙权出征,命登留守,“时年谷不丰,颇有盗贼,乃表定科令,所以防御,甚得止奸之要”,第1364页。《晋书》卷四十《贾充传》载其入仕初拜尚书郎,“典定科令,兼度支考课,辩章节度,事皆施用”(《晋书》,北京:中华书局,1974年,第1165页),皆为“科令”指称有关科条诏令之例。必须注意的是,汉魏《令》篇如《令甲》、《令乙》或《津关令》之类,无非是某些制诏的汇编,故当时“科令”也可以兼指这类《令》篇中的制诏,与《律》则判若有别。像《晋书·刑法志》节载曹魏《新律序》文,述其《请赎律》归并了以往《盗律》、《杂律》和《令乙》、《甲子科》的有关规定,后文又述《新律》“凡所定增十三篇,就故五篇,合十八篇,于正律九篇为增,于旁章科令为省矣”(第925页)。其“旁章科令”显即汉代以来“正《律》”九章之外“傍章”各篇所收的科条诏令,实际上是各种制诏或“补充法”的合称。到西晋《律》、《令》体制确定以后,“科令”或“科制”之类基本上已只指《律》、《令》以外不断滋生的科条诏令。

② 如其载太武帝“神䴥中,诏司徒崔浩定律令”(《魏书》,北京:中华书局,1974年,第2874页);正平元年,命“游雅与中书侍郎胡方回等改定律制”,第2875页。又载文成帝太安时“增律七十九章,门房之诛十有三,大辟三十五,刑六十二”,第2875页。又载孝文帝登位后,“以律令不具,奸吏用法,致有轻重。诏中书令高间集中秘官等修改旧文,随例增减。又敕群官,参议厥衷,经御判定。五年冬讫”,第2877页。太和十一年又诏议律文,且命“详案律条,诸有此类,更一判定”,第2878页。又载宣武帝正始元年冬,诏“尚书门下可于中书外省论律令。诸有疑事,斟酌新旧,更加思理……庶于循变协时,永作通制”(第2878页)。事实上,法制史界正是根据这些记载来统计天兴以后修订律令的次数的。

③ 《通典》卷一六四《刑二·刑制中》:“道武既平定中原,患旧制太峻,命三公郎王德除其酷法,约定科令。至太武帝神䴥中,诏崔浩定律令。”(北京:中华书局,1988年,第4225页)

④ 《晋书》卷三十四《杜预传》载其《上律注表》节文及《晋书》卷三十《刑法志》载张斐《上律注表》节文,第1026、928—934页。

⑤ 其典型如《陈书》卷二十六《徐陵传》载其梁末出使东魏,对主客魏收说:“昔王肃至此,为魏始制礼仪;今我来聘,使卿复知寒暑。”(北京:中华书局,1972年,第326页)然《魏书》卷六十三《王肃传》惟载王肃深得孝文帝器重,共论“为国之道”(第1407页),时亦及于礼制礼事,而于王肃参定其他制度之事则甚少着笔。《魏书》卷一一三《官氏志》载太和十五年官品与二十三年官品,两者差别亦不算大(第2976—2933、2933—3003页);卷五十五《刘芳传》更载芳与肃共论礼经文字,令肃有“祛惑”之感(第1220页),陈寅恪先生以此证明当时北方礼学已长于南,然则王肃对北魏礼制所起作用,亦当不如南朝人想象之大。

域,其说却与北朝国史系统所载存在着若干合拍处。《魏书·刑罚志》载道武帝以前法制:

魏初,礼俗纯朴,刑禁疏简。宣帝南迁,复置四部大人,坐王庭决辞讼,以言语约束,刻契记事,无图圈考讯之法,诸犯罪者,皆临时决遣。神元因循,亡所革易。穆帝时,刘聪、石勒倾覆晋室。帝将平其乱,乃峻刑法,每以军令从事……昭成建国二年,当死者,听其家献金马以赎;犯大逆者,亲族男女无少长皆斩;男女不以礼交皆死;民相杀者,听与死家马牛四十九头,及送葬器物以平之;无系讯连逮之坐;盗官物,一备五,私则备十。

这段记载简要勾勒了神元帝至道武帝时期拓跋部的法制传统,其总的特点,显然是部落习惯法加上严酷的“军令”,还有昭成帝以来积累的若干法令^①,这也就是道武帝天兴元年“患前代刑网峻密”,而命王德“约定科令,大崇简易”的主要背景。

事情很清楚,道武帝所患的“刑网峻密”,一方面是指拓跋部以往每以军令从事的严刑峻法,另一方面也是指华夏法律系统相较于北族的繁多细密;因而其“大崇简易”的涵义,自亦须一方面改变部落制及其军令约束之况,另一方面则要大幅度简化华夏之法以便于统治。也正是在此背景下,道武帝与一班汉臣的合理选择,似乎也应像当时其他领域那样杂糅胡汉,总结以往的各种科条诏令,围绕道武帝本人的制诏来构筑其法律系统,而无必要一下子把“律令”弄得像西晋那样,以两部形态严整的法典来规范其刑法和各项行政制度。更何况,在道武帝的创业复国历程中,最大的助力和阻力都来自诸部落大人,当其完成复国伟业进取中原时,自须继续纵横捭阖于诸部落大人之间,更须厉行专制集权,强化自身的君王地位,同时采取多种方式来削弱部落大人的权力^②。这样的形势自然又决定了道武帝天兴建制更需要的是强化其所下诏令的绝对权威,而不是以法典来规范和约束其诏令的效力。因此,对道武帝开国之际的立法,对王德诸人所定“律令”的形态,的确存在着不宜高估的理由。另有一端亦颇值注意:道武帝所平定的“中原”,本在后燕治下,此前经历了前秦和前、后赵,共约六十多年的统治,这几个胡族建立的王朝似均未制定过《律》、《令》^③,其时所称的“律令”,除仍在某种程度上流播或被沿用的汉、魏、西晋旧物外,主要是指时君随宜下达或制定的诏令科条。这也就是天兴定制之际“中原”的法律传统,北魏早期文献之所以把天兴立法称为“定律令”,当是承此传统而来^④。

《晋书》卷一二八《慕容超载记》载其义熙元年称帝改元后,议复肉刑、九等之选:

乃下书于境内曰:“……自北都倾陷,典章沦灭,律令法宪,靡有存者……先帝季兴,大业草创,兵革尚繁,未遑修制……今四境无虞,所宜修定。尚书可召集公卿。至如不忠不孝若封嵩之辈,梟斩不足以痛之,宜致烹爨之法,亦可附之《律》条,纳以大辟之科。肉刑者,乃先圣之经,不刊之典……光寿、建兴中,二祖已议复之,未及而晏驾。其令博士已上,参考旧事,依《吕刑》及汉、魏、晋律令,消息增损,议成《燕律》……周汉有贡士之条,魏立九品之选,二者孰愈,亦可详闻。”群下议多不同,乃止。

上引文反映了前、后燕至南燕的立法和法律状态。说北都倾陷而“律令法宪,靡有存者”,则前、后燕

① 《魏书》卷一《序纪》载穆帝被晋愍帝进为代王,“先是,国俗宽简,民未知禁。至是,明刑峻法,诸部民多以违命得罪。凡后期者皆举部戮之,或有室家相携而赴死所”(第9页),“后期者皆举部戮之”,这显然是部落兵制之下的“军令”。

② 参田余庆:《北魏后宫子贵母死之制的形成与演变》,收入氏著《拓跋史探》(修订本),北京:三联书店,2011年;楼劲:《道武帝所立庙制与拓跋氏早期世系》,《文史》2006年第4辑。

③ 前赵与前秦俱未留下“律”、“令”的记载,然其自有法制。如《晋书》卷一一三《苻坚载记》述其登位五年后,广修学官,人思劝励,盗贼止息,田畴修辟,“典章法物,靡不毕备”(第2888页)。所谓“法物”自是御用仪仗之类,“典章”犹同慕容氏所称的“律令法宪”,盖泛指法制等典章制度。《晋书》卷一一四《苻坚载记》下记王猛辞司徒之位,称“上亏宪典,臣何颜处之”(第2932页)。此处“宪典”亦是泛指诸制度法令。

④ 附于中华书局点校本《魏书》之末的范祖禹等撰《旧本〈魏书〉目录叙》,称拓跋“虽享国百余年,典章制度、内外风俗,大抵与刘、石、慕容、苻、姚略同”(第3065页),即强调了北魏继承五胡以来传统的一面。

是有“律令法宪”的。因封嵩之罪而别设“烹轘之法”^①,将其“附之《律》条,纳以大辟之科”;此“律”应是指《晋律》,且可见当时仍在以诏令附著于《律》^②。然其后文又称慕容儁、慕容暅分别于光寿和建熙中议复肉刑而其事未成,遂命博士等官“参考旧事,依《吕刑》及汉、魏、晋律令”来制定《燕律》;这说明前、后燕在刑法领域只有“旧事”,也就是由诸诏令科条构成的故事,而肯定未曾制定过《律》、《令》,否则其所参考的自应首先是本朝《律》、《令》。由此可见,前燕以来仍在相当程度上沿用了西晋《律》、《令》,再以本朝诏令科条修正或替代其有关规定;但与此同时,汉、魏“律令”也仍存世而有其影响,遂须在立法时加以参鉴。是故慕容超说的“律令法宪”,并非只指前燕以来沿用的西晋《律》、《令》,而已把本朝随宜增补的诏令科条包括在内。且其明令制定《燕律》先须参考前燕以来“旧事”,至于《吕刑》及汉、魏、晋“律令”则起“消息增损”的辅助作用,是本朝诏令科条在其“律令法宪”中又明显居于主导地位。这应当也反映了汉魏“律令”对当时的影响,因为其所体现的,正是汉代以来那种“制诏著令”和“令可称律”的局面中孕育出来的独特“律令观”。^③

这种原出“前主所是著为律,后主所是疏为令”体制的“律令观”,显然与五胡开国均尤须强调君王诏令权威的主题合拍;而把诏令科条归在“律令”名下的做法,又甚符当时借用名义来润饰其制的需要;故其在十六国时期有其普遍性。后赵之况即足与燕相证,《晋书》卷一〇四《石勒载记上》载勒称赵王前夕:

又下书曰:“今大乱之后,律令滋烦,其采集律令之要,为施行条制。”于是命法曹令史贯志造《辛亥制度》五千文。施行十余岁,乃用律令。

其开头既说“大乱之后,律令滋烦”,则其“律令”自然是指西晋末年特别是石勒所推出的诏令科条。而“采集律令之要”,固然可指其时仍在一定程度上沿用的西晋《律》、《令》^④,据其前文却应同时包括以往各种诏令科条在内。至于“施行十余岁,乃用律令”,似表明《辛亥制度》至石勒称帝后业已停废,却不能同时理解为当时勒已制定了新的《律》、《令》^⑤。这倒不仅是因为文献中全无后赵制定律令的任何踪迹,更是因为当时所称的“律令”,其实无非是科条诏令之类^⑥。而尤其可以说明“乃用律令”的真实内涵的,是《晋书》卷一〇五《石勒载记下》记其称帝改元,大赦境内,既而下书曰:

自今诸有处法,悉依科令。吾所忿戮、怒发中旨者,若德位已高不宜训罚,或服勤死事之孤,

① 封嵩为尚书左仆射,因预于慕容法等谋反案而被车裂,事见《十六国春秋》卷六十五《南燕录三·封嵩传》,文渊阁《四库全书》本。

② 《十六国春秋》卷四十七《后燕录五·慕容盛》长乐元年七月辛酉下诏曰:“《法例律》公侯有罪,得以金帛贖。此不足以惩恶,而利于王府,甚无谓也。自今皆令立功以自贖,勿复输金帛。”按,《法例律》是西晋《泰始律》才创立的《律》篇,据此可知前燕以来沿用了《晋律》,也都随时以科条诏令修正或替代了其相关规定,慕容超此书说的“附之《律》条”,自然也应是指《晋律》。

③ 程树德《九朝律考》卷一《汉律考》述汉代“律、令之分不严”,又举《金布令》与《金布律》异名同实为例,即已指出了这一点(第11页)。前面解释《新律序》文所说的“旁章科令”,也反映了汉代律令体制和律令观的这种特点。

④ 《晋书》卷一〇五《石勒载记下》载赵王元年“署从事中郎裴宪、参军傅畅、杜巖并领经学祭酒,参军续咸、庾景为律学祭酒,任播、崔潜为史学祭酒”(第2735页)。其后文载石勒子石弘事迹,述其“受经于杜巖,诵《律》于续咸”(第2752页)。石勒在法制上实行的是胡汉双轨制,“律学祭酒”当是承袭魏晋“律博士”之官,所教学的自应是汉人的律令,《晋书》卷九十一《续咸传》载其师事《泰始律》起草者和注者杜预,明言其“修陈《杜律》,明达刑书”(第2355页),为石勒之“理曹参军,持法平详”(第2355页)。是知后赵律学所教主要是《晋律》杜预注本。

⑤ 邓奕琦《北朝法制研究》第二章《五胡十六国对封建法律文化的鉴取》第一节《引用汉族封建王朝律令进行统治》以为“乃用律令”是指“重新恢复行用晋律令”(第17页)。这样推测的前提,是晋《律》、《令》在《辛亥制度》行用期间已被废止,而其实不然。一是因为后赵律学是在《辛亥制度》施行稍后建立的,如果晋《律》已废止不行,又何用精于《杜律》的续咸来做律学祭酒?二是因为《辛亥制度》仅“五千文”,断难涵盖《晋书》卷三十《刑法志》载《泰始律》、《令》合共“二千九百二十六条,十二万六千三百言”的主要内容(第927页)。合理的解释是《辛亥制度》作为本朝“施行条制”部分替代了晋《律》、《令》的作用,而“乃用律令”则指勒称帝后诸事以制诏科令为准。其以制诏科令为“律令”乃是汉来“律令观”使然。

⑥ 《晋书》卷一〇五《石勒载记下》记其称赵王后,“制法令甚严,诃胡尤峻”(第2737页),其后文又载石勒参军樊坦当石勒面失口而称“羯贼”,石勒曰:“孤律自防俗士,不关卿辈老书生也。”(第2741页)其时石勒未称帝,所“制法令”或即《辛亥制度》,石勒把“诃胡尤峻”的法令称为“律”,尤可证当时“律令”常以指称诏令科条。

邂逅雁鹜,门下皆各列奏之,吾当思择而行也。

故所谓“乃用律令”,固然也可包括继续在一定程度上沿用西晋《律》、《令》的意思,但其更为真切的内涵却是“悉依科令”,并且特别点明了“科令”必合符既定程序的属性。因而“乃用律令”所寓意涵,是勒称帝后所下制诏即为“律令”或附著于律令;其着力强调的是石勒所下制诏的至上效力,以此明确本朝“科令”高于前朝《律》、《令》的法律地位^①。由此看来,《魏书·刑罚志》把《太祖纪》所载的“定律令”记作“约定科令”,恐怕正体现了天兴立法承五胡政权有关传统而展开的特征,同时也是汉代以来的“律令”体制和“律令观”仍有较大影响的反映。

二、天兴“律令”深受汉制影响

从种种事实来看,天兴定制确在不少地方呈现了直承汉魏的一面,北魏前期律令受汉代“律令体制”和“律令观”的影响实际上是相当突出的,是为天兴“律令”形态和性质有别于西晋所定《律》、《令》的又一重背景。上已提到汉、魏、晋律令在南燕的影响,这种影响在五胡时期各地区、各统治集团那里应当是有差异的。从中原王朝自身的文化辐射或渗透来看,西晋立国未久即告灭亡,也未与北族打过很深的交道。倒是曹魏,自曹操起长期经营北方各族,对乌桓、鲜卑影响尤大,故五胡时期多有以“魏”为国号者^②。汉朝四百余年统治对各族影响更是至深且巨,汉代声教文明在各族社会生活、思想文化等方面的渗透不容低估^③,且汉与晋末相距非远,北魏时人尚称之为“近世”^④,尤其是在官方意识形态上,北方经学承汉的一面较为突出,可谓经学史上的定论^⑤。因而北族政权的建制,并非一定要更多地采取晋制,其各项制度取鉴乎晋或汉、魏的孰多孰少,当视其条件和需要及其历史传统来具体分析。事实上,道武帝开国建制即兼采了汉魏的相关制度。如其“从土德,服色尚黄,数用五,未祖辰腊,牺牲用白”^⑥,即取于曹魏之制^⑦,可说是其定国号为“魏”的副产品^⑧;然其“未祖辰腊”,即祖祭于未日,腊祭于辰日,则与曹魏的“未祖丑腊”之制有别,其依据的当是东汉光和时刘洪及蔡邕所

① 其各地司法参用晋《律》、《令》和前、后赵制诏令书的状况,至勒称帝后确有必要统一到本朝制诏上来。又《晋书》卷一〇六《石季龙载记上》记其杀尚书朱轨,“立私论之条、偶语之律,听吏告其君,奴告其主,威刑日滥”(第2778页)。石虎所立的“私论之条”和“偶语之律”,显然皆为《杜律》所无之条,而亦以制诏的形式出现。

② 如《晋书》卷一〇五《石勒载记下》载石勒死后石弘继位而石虎不臣,命弘拜己魏王,封魏郡等十三郡为邑,后又“讽弘命已建魏台,一如魏辅汉故事”(第2755页)。其后冉闵、翟辽、拓跋珪亦俱以“魏”为国号,其原因当是因为汉末“当涂高”之谶发展到十六国时期,又出现了五胡乱定于魏的变种。《晋书》卷八十七《凉武昭王李玄盛传》载其义熙元年改元建初,遣舍人黄始、梁兴间行奉表诣阙曰:“自戎狄陵华,已涉百龄,五胡僭袭,期运将杪,四海颙颙,悬心象魏。”(第2260页)“象魏”即“当涂高”也,当然这一谶言的传播变种,仍与曹魏的影响分不开。故《魏书》卷二十四《崔玄伯传》载其在天兴元年六月议定国号时曰:“夫‘魏’者大名,神州之上国,斯乃革命之征验,利见之玄符也。”(第621页)所谓“‘魏’者大名,神州之上国”即指历代国号为魏者,而首先是指曹魏;“革命之征验,利见之玄符”即“当涂高”之谶预示的易代革命之征。

③ 即以内蒙古地区鲜卑墓葬的情况而言,札赉诺尔鲜卑墓葬中有早至东汉初年的规矩镜,拉布达林鲜卑墓葬中有“大泉五十”币;孟根楚鲁——东大井组鲜卑墓葬中有汉五铢钱及“四乳四禽”和“长宜子孙”铜镜,皮条沟鲜卑墓葬中有东汉中期“长宜子孙”铜镜,六家子鲜卑墓葬中有年代约在东汉晚期至西晋的“位至三公”铜镜,二兰虎沟鲜卑墓葬中有剪轮五铢钱及较多的汉代铜镜和陶器。参魏坚主编:《内蒙古地区鲜卑墓葬的发现与研究》第十一章《内蒙古地区鲜卑墓葬的初步研究》,北京:科学出版社,2004年,第211—278页。

④ 蜀汉之灭在曹魏末年,三十年后晋尚未亡而首建割据政权的巴人李氏和匈奴刘氏俱以“汉”为国号。《魏书》卷一一一《刑罚志》载太武帝太平真君五年游雅论政,引汉武帝和宣帝徙民实边之举为据,称为“近世之事”(第2875页)。

⑤ 皮锡瑞撰,周予同注释:《经学历史》六《经学分立时代》,北京:中华书局,1959年,第170—192页。

⑥ 《魏书》卷二《太祖纪》“天兴元年十二月”,第34页。

⑦ 《宋书》卷十四《礼志一》载魏受禅于汉,黄初元年诏曰:“……当随土德之数。每四时之季月,服黄十八日,腊以丑,牲用白……。”又载当时尚书令桓阶等奏:“据三正周复之义,国家承汉氏人正之后,当受之以地正,牺牲宜用白……。”(《宋书》,北京:中华书局,1974年,第328页)是北魏从土德,服色尚黄,数用五,未祖辰腊,牺牲用白皆袭曹魏,尤其“服色尚黄”而“牺牲用白”,是因“三正周复之义”,魏承汉火德、人正、赤统而为土德、地正、白统之故。

⑧ 参何德章:《北魏国号与正统问题》,《历史研究》1992年第3期。

撰,后由郑玄作注的《乾象历》“五行用事”之法。^①

北魏法律承用汉制的一面尤为突出。《唐六典》卷六《刑部》原注:

太武帝始命崔浩定刑名,于汉、魏以来《律》,除髡钳五岁、四岁刑,增二岁刑,大辟有辘、腰斩、殊死、弃市四等。^②

北魏刑名自应始于道武帝时期,太武帝定刑名取“汉、魏以来《律》”加以增损,这种做法当在崔浩之父崔玄伯主持天兴立法时就开始。程树德《九朝律考》卷五《后魏律考序》曾从两个方面点出了“元魏大率承用汉律,不尽袭魏晋之制”的史实。一是在律的构成和特色上,北魏律中“严不道之诛,”“重诬罔之辟,”“断狱报重常竟季冬”和“疑狱以经义量决”诸端,皆属汉代所有而为直承魏晋的江左刑律所无^③。二是就定律诸人的法律文化背景而言,崔浩曾为汉律作序^④,高允长于汉儒之经义决狱,其后律学又代有名家^⑤,孝文帝以来定律亦以综鉴古今,考订精密著称,从而构成了当时立法、司法之所以多有汉制印记的原因。陈寅恪《隋唐制度渊源略论稿》四《刑律》则进一步指出:“拓跋部落入主中原,初期议定律律诸人多为中原士族,其家世所传之律学,乃汉代之旧,与南朝之颀守晋律者大异也。”所强调的便是天兴立法以来的情况^⑥。总体看来,北魏刑律取鉴和承用汉制的特色,在现存文献中虽多体现在太武帝以及孝文帝以来的事例和记载中,却应当是从道武帝天兴定制延续下来的一个传统^⑦;而西晋《泰始律》、《令》对北魏一代法制的影响,则要到孝文帝改制以来才真正开始明显起来。然则天兴所定“律令”形态和性质,自会更近于汉魏而非西晋,由此直到孝文帝改制以来的《律》、《令》,律令的制度和律令的观念均经历了长达百年之久的发展过渡期。

正其如此,自太武帝直至孝文帝改制以来的律令,都还带着不符西晋《律》、《令》形态和性质的某些痕迹,这些痕迹应当都承自天兴以来,其所反映的是北魏开国时期取仿汉代律令体制所形成的立法传统及其影响。《魏书》卷五《高宗纪》和平四年十二月辛丑诏曰:

名位不同,礼亦异数,所以殊等级,示轨仪。今丧葬嫁娶,大礼未备,贵势豪富,越度奢靡,非所谓式昭典宪者也。有司可为之条格,使贵贱有章,上下咸序,著之于令。

婚丧礼仪的奢靡越度在太武帝时已有禁限^⑧,文成帝此诏则要求为之制订较为详尽的等级规定,并且“著之于令”,即编附于太武帝以来的现行《令》中。这种下诏制定规章而“著之于令”的做法,多见于

① 程荣辑《汉魏丛书》本蔡邕《独断》卷上:“青帝以未腊卯祖,赤帝以戌腊午祖,白帝以丑腊酉祖,黑帝以辰腊子祖,黄帝以辰腊未祖。”(《汉魏丛书》,长春:吉林大学出版社,1992年,第183页)此说当撰入《乾象历》中,而北魏既自承为黄帝之后,故不依曹魏而行“未祖辰腊”之制。楼劲:《周礼与北魏开国建制》,《唐研究》第十三卷,北京:北京大学出版社,2007年。

② 《魏书》卷一一《刑罚志》载此为“神鼎中,诏司徒崔浩定律令,除五岁、四岁刑,增一年刑……”(第2874页)。

③ 其后文《斩》、《不道》、《大不敬、不敬》、《诬罔》、《自告》、《马度关》诸条案语,皆述其承自汉律(第361—362、373—374、374、374—375、378、380页)。

④ 沈家本撰,邓经元、骈宇騫点校:《历代刑法考·汉律摭遗》卷一《崔浩汉律序》,北京:中华书局,1985年,第1390—1391页。

⑤ 其后文《魏律家》条所举,惟羊祉及其弟灵引二人(第392页)。不过孝文帝以来议定律令者如常景诸人,不少亦可视为“律学名家”,而当时所定《律》中既然仍有汉律印记,又可反映这些律家中仍有精通和维护汉律原则者。关于当时定律令诸人的学术背景,陈寅恪《隋唐制度渊源略论稿》四《刑律》中有较为详尽的讨论(第100—115页),可以参看。

⑥ 邓奕琦《北朝法制研究》第四章《北魏前期的法制建设》第二节《立法司法概况》—《天兴律》亦“推测天兴律极可能在内容、形式上效纳汉律魏律”(第49页)。

⑦ 具体如《魏书》卷三十《安同传》载同太宗时与贺护出使循察并、定二州及诸山居杂胡、丁零,至钜鹿而发众欲治大岭山,护使人“告同筑城聚众,欲图大事。太宗以同擅征发于外,轭车征还,召群官议其罪……以同虽奉命,而本在为公,意无不善,释之”(第713页)。由此可见天兴《律》中并无公坐或公事免坐的规定。而据《晋书·刑法志》载曹魏《新律》十八篇中设《免坐律》而一一辨其“由例”(第925页),西晋《泰始律》的《法例篇》则区分“犯罪为公为私”而“随事轻重取法”(第930页)。故安同之事正好表明:取仿汉《律》精神的天兴《律》并未继承魏晋《律》的这种区分公坐及公事免坐的传统。

⑧ 《魏书》卷四下《世祖纪下》“太平真君九年十月”:“以婚姻奢靡,丧葬过度,诏有司更为科限。”(第103页)此处“科限”显然具有刑事规范的性质;且其既是“更为科限”,则此前应已有所规定。

汉代^①,不见于两晋南朝,北魏至孝文帝以来仍常用之^②,最早则可溯至道武帝天兴二年八月辛亥“诏礼官备撰众仪,著于新令”之举^③,可称是当时继承汉代律令传统的一个标志性现象。这是因为汉代的《令》篇,无论是《津关令》、《功令》等按其针对事项来命名的^④,还是《廷尉挈令》、《光禄挈令》等以官府部门来命名的,或者是《令甲》、《令乙》这种按时间先后来编排的^⑤,其实都是特定制诏的汇编^⑥,故可不断编附后续下达的同类制诏,也就是补充、修正《律》文或规定某项制度而诏文特书“著于令”、“具为令”的制诏。到西晋泰始四年确立《律》、《令》、《故事》并行之制,《律》、《令》都已是通盘制定的法典,其中条文皆为内涵周延和相互关系严密的“法条”,即便其内容基于某份制诏,亦被重新斟酌起草而除去了原诏痕迹。《故事》则仍为制诏汇编,用以容纳不便收入《律》、《令》的制诏规定。故从汉代的律令体制到西晋定型的《律》、《令》体制转折,其重要标志之一,就是后续补充或修正《律》、《令》内容的制诏,实际上已只能编附于《故事》之类的制诏集中,而不再能随时编附于《律》、《令》了,否则就会破坏《律》、《令》的制定法体例,且必有碍其条文的严密和统一。这也就是两晋南朝有关制诏不再有“著于令”之文的原因所在^⑦。正其如此,北魏道武帝以来的那些“著之于令”的诏文,适足以说明其《令》的形态和性质与汉相类,说明当时律令体制与西晋定型的《律》、《令》体制还有较大距离。

再如“令”的名称,《魏书》卷一一三《官氏志》出现了太和十六年和二十三年两次修订“职令”的记载,从其前后文可知“职令”事关百官品阶。又《魏书》卷七下《高祖纪下》太和十九年十二月乙未:“引见群臣于光极堂,宣示品令,为大选之始。”这次大选极为孝文帝所重,从《魏书》对此的诸多记载中,可以推知这篇“品令”主要关系到官职的选任,旨在建立官职清浊与门第出身的等级对应关系^⑧。而在西晋的《泰始令》中,规定百官品阶的是《官品令》,有关文武官吏选举的则主要有《选吏》、《选将》、《选杂士》三篇^⑨。从这种《令》篇名称上的差异,也可体会到直至北魏孝文帝时期的“令”,与西晋《泰始令》所代表的《令》,并不是那种前后沿革的变种关系,而应当是分属两种不同律令系统的产物。

即就“职令”而言,其在很多时候更像是对有关官制诸令的一种泛称。《魏书》卷一四《神元平文诸帝子孙传·高凉王孤传》附《元子思传》载其孝庄帝时奏论尚书与御史台关系有曰:

案御史令云:“中尉督司百僚;治书侍御史纠察禁内。”又云:“中尉出行,车辐前驱,除道一里,王公百辟避路。”时经四帝,前后中尉二十许人,奉以周旋,未曾暂废。府寺台省,并从此令

① 《后汉书》卷四十六《陈宠传》载其章帝时为尚书,上疏奏请宽法轻刑,“帝敬纳宠言,每事务于宽厚。其后遂诏有司,绝钻燧诸惨酷之科,解妖恶之禁,除文致之请谏五十余事,定著于令”(《后汉书》,北京:中华书局,1965年,第1549页)。可见一斑。参[日]大庭脩:《秦汉法制史研究》第三篇《关于令的研究——汉代的立法手续和令》第一章《汉代制诏的形态》第四节《著令用语与具、议令用语》、第五节《结论》(林剑鸣等译,上海:上海人民出版社,1991年,第185—192页)。

② 见《魏书》卷七上《高祖纪上》延兴二年十二月庚戌诏、太和二年五月诏,卷一一一《刑罚志》太和十二年诏,卷一〇八之一《礼志一》太和十三年议帝制与六宗祀制之事,卷一一四《释老志》太和十六年诏(第138、145、2878、2741、3039页)。

③ 《魏书》卷二《太祖纪》,第35—36页。

④ 以所涉事项命名的汉代《令》篇形态,现已有张家山247号汉墓所出《二年律令》中的《津关令》和336号汉墓出土的《功令》简可证。

⑤ 参陈梦家:《汉简缀述·西汉施行诏书目录》,北京:中华书局,1980年,第275—284页;[日]富谷至:《晋泰始律令への道——第一部 秦汉の律と令》,《东方学报》第72册,京都:2000年。

⑥ 张家山汉简《二年律令》之《津关令》即缀编有关制诏而成。富谷至上引文认为“挈令”之“挈”当作“摘编”解,即从诏令簿档中摘取具有某种共性的诏令编为一帙。“令甲”、“令乙”之类,如《续汉律历志》载永元十四年太史令奏对,曰“案官所施漏法,《令甲》第六《常符漏品》,孝宣皇帝三年十二月乙酉下,建武十年二月壬午诏书施行”(《后汉书》,第3032页)云云。这说明当时《令甲》第六条为宣帝三年十二月乙酉诏书所作的漏法规定,其之所以列于《令甲》第六,或因建武十年二月下诏确认,此诏在后汉《令甲》中排序第六的缘故。由此亦可看出《令甲》之类所收皆为有关制诏,且有可能是不断被删定重编的。这一点应当有助于澄清法制史界长期以来围绕《令甲》、《令乙》性质或体例而发生的不少纷歧。

⑦ 至唐代复又出现的“著于令”之例均发生于修订《律》、《令》之时,其义为“撰入《律》、《令》”这与汉魏“著于令”是指随时“附于《令》”的情况截然不同的。特别是唐后期出现的“著于令”之例,则与“定格”(长行《格》或《格》后敕)相关,适为《令》体再变的某种表现,亟待引起史界的注意。

⑧ 《魏书》卷五十九《刘昶传》、卷六十《韩麒麟传》附《韩显宗传》、卷六十三《宋弁传》,第1310—1311、1343—1344、1415页。

⑨ 《唐六典》卷六《刑部》原注,北京:中华书局,1992年,第184页。

……又寻《职令》云：“朝会失时，即加弹纠。”则百官簿帐，应送上台，灼然明矣。……谨案尚书郎中臣裴献伯、王元旭等，望班士流，早参清宦，轻弄短札，斐然若斯，苟执异端，忽焉至此，此而不纲，将隳朝令。请以见事免献伯等所居官，付法科处。

子思此奏引据的“御史令”，晋《泰始令》并无此篇，应是北魏特有的“令”名^①。其既经历了“四帝”，必为孝文帝时所定，其内容则有关御史中尉职掌和出行仪制。然其下文又引“朝会失时，即加弹纠”的“职令”文，所规定的显然也是御史职掌。这似乎说明《官氏志》所说的“职令”，除百官品阶外也规范了其职掌，其涵盖内容相当广泛，似乎“御史令”乃是“职令”中关于御史的部分。可与印证的，如孝文帝太和十六年四月班新《律》、《令》前，曾制定了《祀令》^②，但到孝明帝神龟初年议胡国珍庙制时，清河王怿奏称“先朝《祀堂令》云：庙皆四楹五架，北厢设坐，东昭西穆。是以相国构庙，唯制一室，同祭祖考”^③。怿所引据的“祀堂令”文，应当就是孝文帝以来所定《祀令》中关于宗庙的规制。这说明直至魏末，“令”篇名称仍不被人们认真对待，同一篇“令”固然可有不同称谓^④，其局部的规定亦可按其内容称为“御史令”及“祀堂令”之类，其随意性显而易见。这种“一令多称”的随意性在两晋南朝未见史载，却与汉代“令”名的错杂细碎极相类似。如汉有“祀令”^⑤，又有“祠令”^⑥，皆涉祭祀诸制；另有“斋令”，亦与祭祀相关^⑦。前二“令”内容显然有所重合，应属同令异名，其与“斋令”或者也是祭祀制度与其局部规定的关系。由此不难推想，北魏一代“职令”、“御史令”和“祀令”、“祀堂令”等错杂不一的“令”名，实际上也是天兴元年以来取仿汉代律令体制的标志性现象，是汉代“制诏著令”和“缀令成篇”习惯在北魏的延续^⑧，同时又是孝文帝以来律令形态和性质仍在向魏晋所定型的《律》、《令》体制曲折过渡的反映。

三、天兴“律”、“令”应均是科条诏令集

综上所述，对于道武帝天兴元年王德、邓渊、崔玄伯诸人所定“律令”，显然不宜贸然视之为当时

① 1959年甘肃武威磨咀子东汉墓出土的“王杖十简”，其第十简书有“兰台令第卅三御史令第卅三”之文，此“御史令”当是指御史台存档之令，而非“令”篇名。

② 《魏书》卷一〇八之一《礼志一》太和十六年二月诏定崇圣祀德之制，称相关问题“比于《祀令》，已为决之……凡在《祀令》者，其数有五”云云（第2750页）。

③ 《魏书》卷一〇八之二《礼志二》，第2771页。

④ 元子思此奏最后说“此而不纲，将隳朝令”（《魏书》卷十四《元子思传》，第354页），似乎是把各种朝廷规制包括“御史令”和“职令”都归到了“朝令”名下。《魏书·礼志一》载太和十三年高祖与群臣议祀典时曰：“详定朝令，祀为事首，疑以从疑，何所取正？”（第2743页）是《祀令》亦上属于“朝令”。《礼志二》载清河王怿之奏，末述“相国之庙，已造一室，实合朝令”（第2772页），也把“祀堂令”归到了“朝令”名下。然《魏书》卷八十二《常景传》载“太常刘芳与景等撰朝令”（第1802页），而卷五十五《刘芳传》载为“世宗以朝仪多阙，其一切诸议，悉委芳修正”（第1222页）。似“朝令”亦可专指“朝仪”。此外，《唐六典》卷四《礼部》膳部郎中条、同卷主客郎中条、卷五《兵部》明威将军条原注皆引有“后魏职品令”文（第127、129、153页），内容涉及官员品阶与属官，与《官氏志》所称“职令”和《高祖纪》所载太和十七年《职员令》内容重合或交叉。

⑤ 《汉书》卷二十五下《郊祀志下》末平帝时王莽奏改祭祀，称“圣汉兴，礼仪稍定，已有官社，未立官稷”。颜师古注引“臣瓚曰：‘高帝除秦社稷，立汉社稷，《礼》所谓太社也。时又立官社，配以夏禹，所谓王社也。见《汉祀令》。’”（《汉书》，北京：中华书局，1962年，第1269页）《续汉书·祭祀志上》载建武三十年三月“上幸鲁”。刘昭补注引“《汉祀令》曰：‘天子行有所之，出河，沉用白马、珪、璧各一，衣以缁纁五尺，祠用脯二束，酒六升，盐一升。涉渭、灊、泾、洛佗名水如此者，沉珪、璧各一。’”（第3161—3162页）

⑥ 《汉书》卷四《文帝纪》载陈平、周勃等“请阴安侯、顷王后、琅邪王、列侯、吏二千石议，大王高皇帝子，宜为嗣。愿大王即天子位”。颜师古注引如淳曰：“……案《汉祠令》，阴安侯，高帝嫂也。”（第108、109页）

⑦ 《续汉祭祀志下》载明帝为光武帝起庙，尊号曰世祖庙。刘昭补注引蔡邕《表志》曰：“孝明立世祖庙，以明再受命祖有功之义，后嗣遵信，不复改立，皆藏主其中。圣明所制，一王之法也。自执事之吏，下至学士，莫能知其所由两庙之意，诚宜具录本事。建武乙未、元和丙寅诏书，下宗庙仪及斋令，宜入《郊祀志》，永为典式。”（《后汉书》，第3196页）蔡邕这里所说的“斋令”，指的显然是光武帝建武乙未诏书或章帝元和丙寅诏书所作有关斋祀的规定，可与《续汉舆服志下》刘昭补注引“蔡邕《表志》曰：‘永平初，诏书下车服制度……’”（《后汉书》，第3678页）相证。此“斋令”若从属于《祀令》，无非是其中的一两份诏书而已。

⑧ 汉代“斋令”、“马复令”、“任子令”、“胎养令”，其实都是规定某个制度的制诏，进一步缀集这类制诏即成《令甲》、《津关令》、《廷尉挈令》之类的《令》篇。参程树德：《九朝律考》卷一《汉律考》—《律名考·令》，第21—28页。

制定了类于西晋《泰始律》、《令》的两部制定法。如果从汉魏律令观尚有较大影响的史实出发,再把天兴律令放入北魏前、后期法律系统的演变脉络来加以观察,那么当时“定律令”一事的真相,恐怕正是“约定科令”而非制定魏晋定型的那种《律》章和《令》篇。也就是以昭成帝和道武帝时期的诏令科条为核心,兼采拓跋早期习惯法和汉、魏、晋乃至前秦、后赵和后燕法律的相关内容,按宽简原则将之删定为集加以施用,并循五胡时期的习惯称之为“律令”。不过要弄清此中曲折,可以凭藉的记载实在太少,今仍可知的北魏律、令资料大都出现于孝文帝以来,此前的律令在太和中已多逸佚,从而使研究面临了困难和易致疑团。以下即将分析有限的史料,希望能建立比较可靠的研究起点,以有助于对北魏法制及天兴律令形态和性质的认识:

《魏书》卷三十《安同传》载明元帝登位之初:

命同与南平公长孙嵩并理民讼。又诏与肥如侯贺护持节循察并、定二州及诸山居杂胡、丁零,宣诏抚慰,问其疾苦,纠举守宰不法。同至并州,表曰:“窃见并州所部守宰,多不奉法,又刺史擅用御府针工古形为晋阳令,交通财贿,共为奸利。请案律治罪。”太宗从之,于是郡国肃然。^①安同既与长孙嵩“并理民讼”,因而是了解当时法律的,故其要求对并州郡县长官“多不奉法”,刺史“擅用”县令和“交通财贿”等项事情“案律治罪”,并且收到了“郡国肃然”的不错效果,说明当时的确存在着统一规范诸种罪行和罚则的“律”。由于明元帝时并无定律之举^②,故其应当就是指道武帝天兴元年所定的“律”。因此,这是一条证明天兴所定“律令”中包括了“律”的重要资料。

不过安同所说“案律治罪”的“律”,是否也像前引石勒把自己所定之法称为“孤律”那样,只是对当时刑法的一种统称,还是确指一部业已编修成帙的《律》呢?对此问题,安同所称之“律”包括了诸多罪名和罚则,已提供了一定的线索。另可确定的是天兴所定“律”中已有曹魏方始入《律》的“八议”之条。《魏书》卷二十四《张袞传》载其佐道武帝屡有功,“既克中山,听入八议”。此外,来大千因助道武“创业之功”亦入八议^③。两者均为“议功”之例,也都说明天兴定制之前的“科令”中已确定了有关司法原则,故至天兴元年十一月王德诸人“约定科令”之时,必已编之入“律”。《魏书》卷三十《闾大肥传》载其天赐元年与弟大涅倍颉“率宗族归国……并为上宾,入八议”^④。即可为证。

关于天兴“律”包括的内容,更重要的记载是《魏书》卷一一《刑罚志》载太武帝神䴥中诏司徒崔浩“定律令”之事^⑤:

除五岁、四岁刑,增一年刑。分大辟为二科:死斩,死入绞。大逆不道腰斩,诛其同籍;年十四以下腐刑,女子没县官;害其亲者,辇之。为蛊毒者,男女皆斩,而焚其家;巫蛊者,负羖羊抱犬沉诸渊……。

神䴥四年改定律令,被公认为是道武帝天兴定制以后的首次大规模立法。这段记载择要说明了当时对天兴以来法律的修改,且可看出其首先是对刑名的修改。其中提到的“五岁、四岁刑”,乃是汉至魏

① 《魏书》卷三《太宗纪》载永兴三年二月己亥,“诏北新侯安同等持节循行并、定二州及诸山居杂胡、丁零”(第51页)。其时上距天兴元年不到十三年。

② 《魏书》卷三十五《崔浩传》载太武帝诏崔浩修史有曰:“我太祖道武皇帝,协顺天人,以征不服,应期拨乱,奄有区夏。太宗承统,光隆前绪,釐正刑典,大业惟新”(第823页)。此处“釐正刑典”,应当不是指太宗有修定律令之举,而是指太宗对太祖晚年刑罚酷滥局面的调整,即《刑罚志》记载的“太祖不豫,纲纪褻弛,刑罚颇为滥酷。太宗即位,修废官,恤民隐,命南平公长孙嵩、北新侯安同对理民讼,庶政复有叙焉”(第2874页)。从中也可以看出,长孙嵩和安同“对理民讼”的任务,是要解决道武帝晚年滥刑的遗留问题,让法制恢复到天兴律令的“宽简”轨道上来。

③ 《魏书》卷三十《来大千传》,第725页。

④ 《魏书》卷二《太祖纪》载天赐元年四月,“蠕蠕社苍从弟悦伐大那等谋杀社苍而立大那,发觉,来奔”(第41页)。姚薇元《北朝胡姓考》修订本外篇第一《东胡诸姓》一三《闾氏》认为“悦伐大那”即闾大肥,其说可从(北京:中华书局,2007年,第284页)。然《魏书·闾大肥传》载其与弟率宗族来归而“太祖善之,尚华阴公主,赐爵其思子”(第728页)。《魏书》卷一〇三《蠕蠕传》则载天赐中,“社崧从弟悦伐、大那等谋杀社崧而立大那,发觉,大那等来奔。以大那为冠军将军、西平侯,悦伐为越骑校尉、易阳子”(第2291页)。二处记载不合,《蠕蠕传》所记明显有误。

⑤ 《魏书》卷四上《世祖纪上》载为:神䴥四年十月戊寅,“诏司徒崔浩改定律令”(第79页)。

晋《律》共有的内容,“腰斩”、“腐刑”则汉律有之而为魏晋以来所无^①,唯有“轘”刑汉及魏晋皆罕见,却广泛地出现于十六国时期^②,故特值注意。“轘”即车裂,典出《周礼》,前引南燕慕容超诏修《燕律》,称“至如不忠不孝若封嵩之辈,梟斩不足以痛之,宜致烹轘之法,亦可附之律条,纳以大辟之科”。是其中有意将“轘”刑修入《燕律》,也说明当时存在着把“轘”刑纳入“大辟之科”的立法主张。由此不难推想,天兴元年定律令时,应当也存在着“轘”刑入律的可能。《魏书》卷二《太祖纪》载天兴三年正月戊午,“和突破卢溥于辽西,生获溥及其子焕,传送京师,轘之”^③。大略与此同时,长孙肥讨擒作乱于赵郡、常山等地的赵准,也是“传送京师,轘之”的^④。这两次轘刑或者也是案律治罪的实例,因为《刑罚志》上引文已表明神䴥四年改定律令之时,轘刑被确定为死刑四等中最重的一种^⑤,适用于大逆、不道罪中的“害其亲者”,从而对道武帝以此惩处作乱谋反罪的规定作了调整。因而可断“轘”刑入律,当不始于神䴥四年,而应在天兴定制之时。此外,神䴥四年对“蛊毒”和“巫蛊”二罪的惩处,本旨似都是要厉禁巫覡作恶,“焚其家”针对的是北族巫覡家传世承的职业特点,“负羖羊抱犬沉诸渊”或含厌胜之意,更可直接归为部落习惯法^⑥。这类习惯法在天兴律中自当更多,至于规范和限制巫覡作用的“祛魅”进程,在汉律中早有体现^⑦,在北魏显然也不始于太武帝时^⑧,故其也应对天兴律有关蛊毒或巫蛊之法的一种调整。也就是说,类似的罪名当亦出现在天兴“律”中。

总之,如果天兴所定“律令”确如《安同传》所示,包括了统一规范各种罪名和罚则的“律”;那么《闾大肥传》所记可证其中含有“八议”之条,而《刑罚志》载神䴥四年的上述修改内容,则不仅补充了若干罪名和罚则,更十分清楚地表明其中规定了“五岁、四岁刑”及“大辟”、“轘”之类的刑名。而这样一部统一规范了诸多罪名和罚则,又包括了“八议”等司法原则和各种刑名的“律”,自然只能是一部业已编集成帙的《律》本,而不是对各种陆续下达的刑事诏令的统称。

讨论至此,天兴所定“律令”中包括了《律》,其《律》中含有“八议”之条及各种刑名、罪名和罚则^⑨,其内容兼取汉魏晋律中的“五岁、四岁刑”等规定,包括十六国以来“轘”刑等法令和拓跋自身部落习惯法而加以损益的状况,应当都已可以断论。既然如此,《刑罚志》又何以不出“律”名,而只说天兴元

① 《晋书》卷七《成帝纪》咸和元年十月庚辰,“赦百里内五岁以下刑”(第170页)。同书卷一〇五《石勒载记》下记勒称帝改元后,“南郊,有白气自属天,勒大悦,还宫,赦四岁刑”(第2748页)。此亦后赵部分循用晋《律》刑名之证。参沈家本:《历代刑法考·刑法分考》卷三《要斩》、卷六《宫》条,第115—118、183—191页。

② 参沈家本《历代刑法考·刑法分考》卷二《轘》条,其所举有前凉一例、前秦二例、南燕、西秦各一例(第106页)。又《魏书》卷一五《昭成子孙传·寔君传》载其与拓跋斤共弑昭成帝及诸皇子,符坚闻之而称“天下之恶一也。乃执寔君及斤,轘之于长安西市”(第369页)。此又一例。

③ 其前文载天兴二年八月,“范阳人卢溥聚众海滨……攻掠郡县,杀幽州刺史封查干”(第36页);十二月辛亥,“诏材官将军和突讨卢溥”(第36页)。

④ 《魏书》卷二十六《长孙肥传》载国初赵准作乱于赵郡、常山、钜鹿、广平诸郡,道武帝遣肥讨擒,“准传送京师,轘之”(第652页)。据《太祖纪》,遣肥讨准在天兴二年三月。故其与卢溥、卢焕被轘约略同期。

⑤ 即轘、腰斩、斩、绞,亦即《唐六典》卷六《刑部》原注述崔浩定刑名时,“大辟有轘、腰斩、殊死、弃市四等”(第182页)。自此直至孝文帝以来及北齐和北周《律》中皆保留了轘刑,构成了北朝法律的特点之一。《南齐书》卷四十七《王融传》载“虏使遣求书,朝议欲不与,融上疏曰:‘……前中原士庶,虽沦轹殊俗,至于婚葬之晨,犹巾襦为礼,而禁令苛刻,动加诛轘……’”。《南齐书》,北京:中华书局,1972年,第818页,可见南朝已把轘刑看作针对汉族士人的酷刑。

⑥ 要瑞芬《北魏前期法律制度的特征及其实质》即以此为“鲜卑旧法”(《中央民族大学学报》1997年第3期)。邓奕琦《北朝法制研究》第四章《北魏前期的法制建设》第二节《立法司法概况》二《神䴥律》认为“负羖羊抱犬沉渊”是要“达到厌胜目的”(第51页)。

⑦ 参《九朝律考》卷一《汉律考》四《律令杂考》上《祝诅》条,第102页。

⑧ 《魏书》卷一〇八之一《礼志一》载道武帝时祀制常以女巫行事,既反映了当时巫风之盛,也体现了对女巫参与皇家仪制的一种规范(第2735页)。又《魏书》卷一〇五之三《天象志三》载道武帝天赐三年五月“熒惑犯氐,氐,宿官也,天戒若曰:是时熒惑人主而兴内乱之萌矣,亦自我天视而修省焉”(第2392页)。此史官占语表明“熒惑”在当时亦为重罪。

⑨ 《九朝律考》卷五《后魏律考》上《徒刑》条,据《魏书·太祖纪》天赐元年五月“发州郡徒谪”之事,认为“道武帝时已有徒刑”,第363页。同卷《后魏律考》下《魏禁图讖》条又据《世祖纪》、《高祖纪》等处诛私藏图讖者的记载,认为“魏盖沿石赵之制”(第385页)。劲案:“沿石赵之制”,依理推想亦当在天兴时。又《魏书》卷四十八《高允传》:“魏初法严,朝士多见杖罚。允历事五帝,出入三省,五十余年,初无谴咎。”(第1089页)据此则道武帝时亦已有杖刑。

年是“约定科令”呢?《唐六典》又为何还是要把北魏《律》的起点划在崔浩改定律令之时呢?这里的问题恐怕正出在天兴所定《律》的形态和性质上。无论如何,天兴立法的中心,是要删定和编撰各种科条诏令。《魏书》卷三十五《崔浩传》载其才干颇受明元帝器重:

朝廷礼仪,优文策诏,军国书记,尽关于浩。浩能为杂说,不长属文,而留心于制度、科律及经术之言。

此处“科律”与“制度”、“经术”并举,当特指刑法而言,“科”自是指“科禁”之类,“律”则涵盖了汉魏晋及天兴所定之律。崔浩治学既特重当世之用,故其留心“科律”,至少可以说明各种科条诏令在当时刑法中的重要地位,且可进而理解为天兴《律》与诸科条诏令乃是一而二、二而一的关系,这显然是与《太祖纪》载王德“定律令,申科禁”,《刑罚志》载天兴定律令事为“约定科令,大崇简易”之义完全吻合的。由此出发考虑,天兴元年所定之《律》,在形式上似应有类于汉代的“旁章律”。据《晋书》卷三十《刑法志》关于汉代《律》篇的记载,所谓“旁章律”,无非就是《九章律》外不断补充衍生和陆续编纂成篇的“科令”^①。而天兴《律》既然依仿汉制“约定科令”而成,其实也就是取汉代的“旁章”之体以为本朝“正《律》”,其形态和性质皆非汉、魏《九章律》、《新律》以及西晋的《泰始律》之比。如果这样理解大体不误的话,那么天兴元年王德、崔玄伯诸人无非是删定和编撰了刑事领域的科条诏令而冠名为《律》,且有可能像汉代“旁章律”那样区分了篇章,却未将其制定为《九章律》或《新律》那样的刑法典,而仍是一部刑事科令的汇编^②,故凡后续形成和补充其内容的科条诏令,也仍与《律》具有同等效力和地位,这也就是崔浩之所以留心“科律”的原因。

因此,《刑罚志》载天兴立法之所以不出“律”名,《唐六典》之所以不认为天兴元年制定了《律》,实际上是由于当时虽有刑法而并无“正《律》”,由于天兴《律》在形态和性质上还只是刑事科令集而尚未进化为《九章律》和《新律》那样的刑法典,由于其怎么都不像是魏晋以来所公认的《律》而导致的。而《律》的这种状态所反映的,正是当时尤须强化专制君权、强调制诏权威而并不急于推出煌煌法典的现实。天兴立法之所以更多地接受了汉律的影响,归根到底也应是汉代的那种“三尺安在?制诏即法”和前主之律、后主之令皆应以“当时为是”的律令观,甚符天兴开国建制之需的结果^③。对天兴元年以来的“令”,自然也应依此视之方得其要。

有关天兴“令”的资料更为稀缺,前已征引的《魏书》卷二《太祖纪》天兴二年八月辛亥诏,即是其最为重要的记载,而全文仅有十字:“诏礼官备撰众仪,著于新《令》。”此处所谓的“新《令》”,自然就是天兴元年十一月以来新定之《令》。至于其究竟是像汉代“《令甲》”那样把若干诏令按时间先后编纂

① 《晋书》卷三十《刑法志》载萧何定《律》九篇后,“叔孙通益《律》所不及,傍章十八篇,张汤《越宫律》二十七篇,赵禹《朝律》六篇,合六十篇。又汉时决事,集为《令甲》以下三百余篇”(第922页)。后文载《新律序》文述其分篇之况,称《新律》共“合十八篇,于正《律》九篇为增,于旁章科令为省矣”(第925页)。是叔孙通、张汤、赵禹诸人所定各篇,包括作为“决事比”的《令甲》之类,皆为“旁章科令”之篇。《汉书》卷二十三《刑法志》载汉武帝“招进张汤、赵禹之属,条定法令,作见知故纵、监临部主之法,缓深故之罪,急纵出之诛……文书盈于几阁,典者不能遍睹”(第1101页)。也说明张汤《越宫律》和赵禹《朝律》各篇亦皆“条定法令”而成。《隋书》卷三十三《经籍志二》史部刑法类后叙述“萧何定《律》九章,其后渐更增益,《令甲》已下,盈溢架藏”(北京:中华书局,1973年,第974页)将之与《汉书·刑法志》所载相参,这里所说的“《令甲》已下,盈溢架藏”,也就是张汤、赵禹以来渐更增益而盈于几阁的“傍章科令”之类。这当然是汉代《律》、《令》之分不严,著“令”制诏事关刑事者亦可称“律”的缘故。

② 在此之前,曹操所定《甲子科》或石赵《辛亥故事》也是这类作品。《辛亥制度》编集“施行条制”而成前已有述,《甲子科》则是曹操时期制订的刑事科条集。《晋书》卷三十《刑法志》载曹操时议改刑制,“于是乃定甲子科,犯眚左右趾者,易以木械。是时乏铁,故易以木焉。又嫌汉《律》太重,故令依《律》论者,听得科半,使从半减也”(第922页)。其中显然规定了刑制、罪名和罚则。《刑法志》后文节载曹魏《新律序》引有数条“科”文,可与参证(第924—925页)。又《三国志》卷十二《魏书·何夔传》载其建安中为长广太守,“是时太祖始制新科,下州郡……”(夔)上言曰:“……所下新科,皆以明罚救法……。”(第380页)同书卷九《魏书·曹仁传》载其“及长为将,严整奉法令,常置科于左右,案以从事”(第276页)。指的都是《甲子科》,可见其在当时实际起着取代汉《律》的作用。

③ 《魏书》卷二十四《崔玄伯传》载其明元帝时与长孙嵩等坐朝堂决刑狱有曰:“王者治天下,以安民为本,何能顾小曲直也。譬琴瑟不调,必改而更张;法度不平,亦须荡而更制。”(第622页)崔玄伯以王者治道为“本”,而以“法度”为可以“荡而更制”的“小曲直”,这种见解必然也会贯彻在其与道武帝反复讨论开国建制的过程中,天兴律令以“约定科令”为中心而不汲汲于法典制作的状态,此亦为重要的思想背景。

到一起的《令》，还是已按事类编目，业已区分为官制爵品、郊社祭祀等不同事类的《令》篇，现在已很难得知。不过无论如何，其既可供后续下诏所定之制编附，也就证明天兴所定之“《令》”业已编纂成帙，是可以加上书名号的。大概董谧所定仪制之《令》并不完整，至此则命礼官“备撰”而编附于中，从而说明天兴元年立法既编纂了《律》来规范刑事，也的确出现了可以用来规范有关制度的《令》，且以后所下有关制诏规定可以附著于同类《令》后，这又透露了其并非法典而是某种制诏汇编的形态和性质。由此再看《太祖纪》前文载天兴二年三月甲子：“初令《五经》群书各置博士，增国子太学生员三千人。”既然是“初令”，则北魏学制始定于此，从而说明天兴元年定律令时，并未像《晋令》那样立有《学令》之篇^①。事实上，道武帝时许多制度尚付阙如^②，天兴《令》的覆盖范围更是有限^③。即以《唐六典》卷六《刑部》原注所列《晋令》篇目，对照《魏书·太祖纪》等处载天兴元年定律令时所列举的邓渊“典官制、立爵品、定律吕、协音乐”，董谧“撰郊庙、社稷、朝觐、飨宴之仪”，晁崇“造浑仪、考天象”诸事，便可推知其所定之《令》还缺少很多重要的内容，诸如“计口授田”等重要的制度，似乎都还没有入《令》。这也表明当时无意仿照《晋令》之体，使之成为一部比较完整地规定各种重要制度和与《律》相辅而行的法典。对于天兴元年以来还未入《令》，或应当由《令》来规定的制度，朝廷的选择显然不是求全于一时或不断重新定《令》，而是随时随事下诏筹划和推出施用。天兴二年三月“初令《五经》群书各置博士”，并规定国子太学生员为三千人，便是属于学制方面的此类举措。

类此的例子在《魏书》中还有不少。如《太祖纪》载天赐元年十一月“大选朝臣”之事：“令各辨宗党，保举才行；诸部子孙失业赐爵者二千余人。”这是要给“诸部子孙”授官赐爵，以安抚天兴建制以来地位飘摇的部落贵族，随之便须作出“宗党”辨别、“才行”鉴定、官爵铨衡等方面的规定。另须注意的是，这条记载与上条一样都是道武帝之诏，却都不是记为“诏各置博士”、“诏各辨宗党”，而是径书“令”云云。《魏书》中这类“称诏为令”的例子还有不少^④，其“令”虽亦可在“命曰令”的意义上作动词解，但由于“命曰令”正是汉代律令体制中“后主所是疏为令”的本义，天兴立法又的确具有取本汉制的特征，故这种笔法是否意味着相关制诏同时也被编著于《令》，说明这类制诏与其他制诏存在着区别，恐怕是一种值得考虑的可能^⑤。如果是这样的话，那么天兴二年三月“令五经群书各置博士”和天赐元年十一月“令各辨宗党”二诏，也就是推出了有关学制之《令》，又在有关官制爵品的《令》中充实了部落子孙授官赐爵的内容。又《魏书》卷三《太宗纪》永兴五年二月庚午：

诏分遣使者巡求俊逸，其豪门强族为州间所推者，及有文武才干、临疑能决，或有先贤世胄、

① 《唐六典》卷六《刑部》原注载《晋令》篇目，其第二篇即为《学令》（第184页）。

② 《魏书》卷四上《世祖纪上》神䴥三年七月己亥诏：“昔太祖拨乱，制度草创，太宗因循，未遑改作，军国官属，至乃阙然。今诸征、镇将军、王公仗节边远者，听开府辟召；其次，增置吏员。”（第76页）即可证此。

③ 《魏书》卷一〇八之四《礼志四》载“太祖天兴二年，命礼官据采古事，制三驾卤簿”（第2813页）。是天兴元年所定《令》中并无三驾卤簿之制。其后文又载“天兴元年冬，诏仪曹郎董谧撰朝觐、飨宴、郊庙、社稷之仪。六年，又诏有司制冠服，随品秩各有差，时事未暇，多失古礼”（第2817页）。是天兴元年所定《令》中并无冠服之制，而六年所定则被史官视为董谧定令的后续。又《魏书》卷一〇九《乐志》载“天兴元年冬，诏尚书吏部郎邓渊定律吕，协音乐，及追尊皇曾祖、皇祖、皇考诸帝，乐用八佾，舞《皇始》之舞……六年冬，诏太乐、总章、鼓吹增修杂伎……大飨设之于殿庭，如汉晋之旧也”（第2827—2828页）。是六年“增修杂伎”亦为邓渊协音乐之后续。

④ “称诏为令”在《三国志》及二史八书中一般都是承制行事之例，用来表示权臣称帝之前的命令。《魏书》中亦用于称帝后，其中绝大部分“称诏为令”之例，都包括了某种制度规定，但亦有例外。如《魏书》卷三《太宗纪》泰常八年正月，司空奚斤围虎牢，刘宋将毛德祖拒守。四月丁卯，帝“幸成皋城，观虎牢。而城内乏水，悬绠汲河，帝令连舰，上施辘轳，绝其汲路，又穿地道以夺其井”（第63页）。这条记载并非记诏而是记事，所述“帝令连舰”云云即谓发号施令而已。《太宗纪》乃宋人取魏澹书补之，《旧唐书·魏书》称魏收书“三十五例，二十五序、九十四论、前后二表一启，咸出于收”（第3063页）；至隋文帝时又命魏澹等更撰《魏书》九十二卷而“义例简要”。说明魏收书三十五义例之细远过魏澹书，《魏书》中“称诏为令”的例外多出后人所补篇卷，恐非偶然。

⑤ 张家山汉简《二年律令》不少《律》文以“令毋得以爵偿、免除及赎”（简38），“若丞缺，令一尉为守丞，皆得断狱、漱狱”（简102）等形式出现。韩树峰《汉魏法律与社会——以简牍、文书为中心的考察》上篇《法律篇》第二章《西汉前期赎刑的发展》在分析“附属赎刑”时，认为《二年律令》中“赎”前冠以“令”字者当是其原为补充性诏令之故（北京：社科文献出版社，2011年，第25—48页）。其实非止赎刑之条，其他《律》文曰“令”云云者皆可如此解释，《魏书》中的“称诏为令”之例，似亦可归入此类。

德行清美、学优义博,可为人师者,各令诣京师,当随才叙用,以赞庶政。

诏遣使者巡行各地,本是常见的政治举措^①,但这次遣使的任务是要“求俊逸”,并且特别规定了需要巡求的三类人员,从中可以体会到,当时明元帝是要吸收有才望的汉族豪强和士人为官,为此作出了一系列相应规定。且《魏书》记此诏文不书“皆诣京师”,而是书“各令诣京师,当随才叙用,以赞庶政”,则可视作“称诏为令”的又一种类型,因为原诏或有此“令”字,并有可能像天赐元年十一月“令各辨宗党”一样补充了事关官员选举的《令》文规定。上面这三个“称诏为令”的例子,其实都有关官制、爵品及其授受,《魏书》也都没有明示其是否“著令”^②,故其究竟是不是律令之“令”?及其有没有被编附于邓渊所定官制爵品的《令》后?都只能推测而无确凿的证据可供判断。不过其至少可以证明一个事实:天兴元年所定之《令》在官制爵品及其选举授受等规定上非常粗疏,因而也就必须像天兴二年八月“诏礼官备撰众议,著于新《令》”那样,由随时随事下诏撰定的后续之“令”来加以补充和完善。

由此看来,道武帝和明元帝时期的《令》,除天兴元年十一月所定者外,其余都是此后因事下诏“著《令》”而形成的。因而当这些制诏所作规定与天兴元年所定之《令》属于同类时,便会各被附于其中;但若其无法归入以往之《令》,那自然就须另立名目别成一《令》,以供今后增补其制的同类制诏附丽。这也就解释了前面所说北魏“令”名与汉代“令”名同其称谓飘忽而错杂细碎的原因,印证了当时《令》篇并非法典而是制诏集的形态。在这样的体制下,所谓《令》,实际上不能不是“著《令》”制诏的集合,而“定《令》”过程则不外乎是对这些制诏的删定和选编。其况当与汉代按时间先后编排的“令甲”、“令乙”或以事类称名的“祀令”、“斋令”之类大体不异,也与前面所述天兴“《律》”和“定《律》”之态略同。也就是说,天兴元年“定律令”之所以不被后世视为北魏《律》、《令》之始,《魏书·刑罚志》之所以把当时“定律令”说成是“约定科令”,不仅是因为天兴所定之《律》,也是因为当时所定之《令》同样是删定和编撰科条诏令而成的缘故,它们的形态和性质都还与孝文帝以后及北齐以来的《律》、《令》存在着很大的距离。

最后还需明确的是,天兴元年所定之《律》既然主要是刑事规范,则当时所定之《令》自当较少刑事内容而多涉正面的制度规定。天兴二年八月“诏礼官备撰众议,著于新《令》”,也从一个侧面说明了这一点。那么能否据此认为,从此北魏已确立了“《律》正罪名,《令》定事制”之体呢?答案是否定的,因为后续之“令”既可规定积极性的行政制度,也可包括消极性的刑事规范。如《魏书》卷三《太宗纪》神瑞元年十一月壬午:“诏使者巡行诸州,校阅守宰资财,非自家所赍,悉簿为赃。诏守宰不如法,听民诣阙告言之。”这段记载包括了二诏,针对的都是郡县长官,也都可视作对天兴《律》有关“赃罪”和守宰贪贿不法之文的补充。其中“听民诣阙告”守宰不法的规定,显然未被太武帝神䴥四年立法时修入《律》文,故太延三年五月下诏:“其令天下吏民,得举告守令不如法者。”^③这也是“称诏为令”之例,说明其从此可能是作为一条《令》文而生效的。《魏书》中这类补律之诏甚多,绝大多数都难以判断其究竟是作为一般制诏成例,还是被编著于《令》发挥作用的,但也有少量事例明确了这一点,如

① 如《魏书·太宗纪》载天兴元年八月“遣使循行郡国,举奏守宰不法者,亲览察黜陟之”(第33页);三年正月癸亥,“分命诸官循行州郡,观民风俗,察举不法”(第36页);四年二月丁亥,“分命使者循行州郡,听察辞讼,纠劾不法”(第38页)。都是一份普通的遣使诏书,其中不出“令”字,不称“各令”而述“分命”诸官使者,当是因为诏文并不含有足供取法的制度规定而并不构成“令”的缘故。

② 《魏书》中还有一些例子是虽然下诏规定了某些制度,其中却没有出现“令”字。如卷四上《世祖纪上》神䴥三年七月己亥诏曰:“昔太祖拨乱,制度草创;太宗因循,未遑改作,军国官属,至乃阙然。今诸征、镇将军、王公仗节边远者,听开府辟召;其次,增置吏员。”(第76页)。此诏允许征、镇将军和王公仗节边远者开府自辟僚属,位在其下而情况相类者则可增置下属吏员,其显然包括了各种可能的规定,且以往官制作了重要补充。如果这条记载不是讹“令”为“今”,那就说明这是一份条制,即规定了制度而并不著令的制诏。

③ 《魏书》卷四上《世祖纪上》,《刑罚志》亦载此事(第88、2874页)。又《晋书》卷一〇六《石季龙载记上》记其“立私论之条、偶语之律,听吏告其君,奴告其主,威刑日滥”(第2778页)。是后赵已有此类法令,听民告官或奴告主显然有违汉代以来的法律传统,当是五胡时期的创制。

《魏书》卷七上《高祖纪上》延兴二年十二月庚戌诏曰：

自今牧守温仁清俭，克己奉公者，可久于其任，岁积有成，迁位一级。其有贪残非道，侵削黎庶者，虽在官甫尔，必加黜罚。著之于《令》，永为彝准。

此诏规定牧守克己奉公者可久任，满岁有成可“迁位一级”；贪残非道者，则虽上任未几，亦当黜罚。其前半部分是考绩制度的正面规范，后半部分显然是补充《律》文的刑事规范。诏文明定将此“著之于《令》”，说明经太武帝以来一再修订的《令》，也还是可以编附后续下诏制定的刑事规范。然则天兴元年以来的《令》亦当如此，除可确定积极性的行政制度外，也可包括消极性的刑事规范，起补充或修正《律》的作用。也就是说，天兴元年所选择的《律》、《令》关系，实际上还是汉代以来的《律》正罪名而《令》为补充的体制，这种补充作用既表现为对行政制度包括司法诸制的规范，也表现为直接对《律》的补充和调整^①。《魏书》所载制诏之所以鲜有“著律”而多“著令”之文，原因即在于此^②。

四、结论和余论：北魏律令体制的起点

综上所述，关于天兴元年所定《律》、《令》的性质和形态，大略可得如下结论：

其一，北魏开国之际所称的“律令”，在五胡时期的称谓习惯下，可以兼指各种科条诏令。从当时立法的中心任务、现实基础、历史传统及北魏律令的总体发展脉络来看，天兴所定“律令”明显贯穿了汉代律令体制的精神，体现了其强调今上制诏权威及其法律地位的原则，故其形态和性质并未取仿魏晋时期所定型的《律》、《令》法典，也不被后世认为是北魏一代《律》、《令》法典的开端。

其二，天兴定《律》的过程，综取了汉、魏、晋律令、五胡时期立法及昭成帝以来有关科令和北族部落习惯法等相关内容。其所定之《律》确已编纂成帙，并且包括了各种罪名、罚则、刑名和“八议”等司法原则；但目前尚无证据表明当时修成了一部像《九章律》或魏晋《新律》、《泰始律》那样区分篇章和内容严整的刑事法典，其更有可能是用汉代“旁章”之体以为“正律”，乃是一部刑事科令集，又不断被后续形成的科条诏令所补充或修正。

其三，天兴元年所定之《令》则是编纂成帙的诏令集，其中规范了官制爵品、郊社祭祀、朝覲飧宴等项制度，而未全面规定各项可能的制度，其内容的缺略或粗疏极为明显，分篇及名称如何俱已不得而知。从此后“著令”制诏不断对之加以补充，及其《令》名常为泛称且又错杂不定等情况来判断，天兴元年以来的《令》，显然存在着内容续有增益，分支不断繁衍的过程，其形态和性质显然更近于汉“令”，而与西晋《泰始令》存在着较大距离。

其四，天兴《律》和天兴《令》之间，也非《泰始律》、《令》所代表的律正罪名、令定事制的互补关系。天兴元年《律》主要规范刑事领域，《令》主要规范官制爵品等行政制度，只是一种暂时形成的局面。由于“著令”制诏补充或修正的不仅是各项正面的制度，也包括了各种刑事规范，因而随着《令》的不断膨胀，《律》、《令》关系很快就显示了其类同于汉代律、令关系的性质，呈现了《律》以正刑定罪，《令》则规范各项制度同时又不断补充和修正《律》的格局。

其五，从魏收书所据文本的传承关系来看，《太祖纪》等处之所以把天兴立法记为“定律令”，除史

① 《晋书》卷三十《刑法志》述泰始三年奏上《律》二十篇，“蠲其苛秽，存其清约，事从中央，归于益时。其余未宜除者，若军事、田农、酤酒，未得皆从人心，权设其法，太平当除，故不入《律》，悉以为《令》。施行制度，以此设教，违《令》有罪则入《律》”（第927页）。可见即便是贾充等人制定《律》、《令》时，初意仍是认同汉代律令观，以《令》为“太平当除”的“权法”和辅《律》而行的补充法的。天兴立法诸人的认识应当也未超越这种水平。

② 唯一的例外是《魏书》卷七上《高祖纪上》太和二年五月诏以婚丧过礼，“先帝亲发明诏，为之科禁，而百姓习常，仍不肃改。朕今宪章旧典，祇案先制，著之律令，永为定准。犯者以违制论”（第145页）。这里的“著之律令”，首先是因为其前文已载太和元年九月乙酉“诏群臣定律令于太华殿”（第144页）。因而是要求将之撰入新《律》、《令》。至于新《律》、《令》颁行前，此诏及其所提到的“先帝明诏”也不可能分别著于太武帝以来的现行《律》、《令》，而当是著之于《令》来一并补充有关制度和《律》文的。

官记事体例方面的因素外^①,更重要的是其早期文本形成之时^②,法律领域尚深受汉代律令观影响的现实使然;而《刑罚志》之所以把天兴立法记为“约定科令”,则是太和十一年后国史开始分立《纪》、《传》、《表》、《志》之时^③,《律》、《令》形态和《律》、《令》观俱在逐渐趋近于魏晋江左一脉的反映。

自程树德《九朝律考》卷五《后魏律考》从刑法特色和律家背景两个方面出发,提出北魏《律》“大率承用汉《律》,不尽袭魏晋之制”的命题;到陈寅恪《隋唐制度渊源略论稿》四《刑律》着眼于“中原”、“河西”和“江左”三因子,揭示北魏前、后期刑律继承和发展的渊源所自,及其汇聚和影响孝文帝以来刑律的状况;北魏律令从一开始更近于汉制向后来更近于晋制的发展脉络,应该说已被勾勒出来了。令人遗憾的是,相关学术史的发展却并未循此轨道大步前行。今天回头总结,学界目前在认识北朝律令发展史上的诸多缺略、悬疑和纷歧,大都与研究起点不明,断代不清,并未把相关现象放入北魏前后期律令发展脉络中加以考察有关。因而推进研究的关键之一,首先就要进一步勾勒程、陈二先生相继提出和揭示的北魏律令发展脉络,特别是要正面考虑当时律令内容和形式的沿革和发展问题,使两位先生业已拉出的线索,得以具体地验证和充实于天兴元年“定律令”到太武帝时期“改定律制”,再到孝文帝太和十五年前后陆续制订律令,直至宣武帝正始元年再定《律》、《令》的发展历程。如果说程、陈二先生因论题所限,不可能对北魏一代律令的各个方面,特别是对令的状况作多少讨论的话,那么这种局面到现在就再也不应继续下去了。

必须强调的是“起点”问题事关全局。天兴《律》、《令》的形态和性质,直接关系到太武帝神䴥四年由崔浩主持再定律令和正平元年命游雅、胡方回等“改定律制”的内涵和要害所在,也就必然影响对孝文帝以来律令体制发展方向和总体格局的认识。其具体进程和相关问题,自非区区本文所可详论,但这里无妨述其大要以为结语:

据现有资料并从上面对天兴《律》、《令》的几点结论出发,大致可以认为太武帝时期所定《律》、《令》,仍像天兴《律》、《令》那样贯穿了汉代律令体制的精神,其变化主要体现在《律》开始成为类于汉代《九章律》或曹魏《新律》的法典,《令》体则基本照旧,仍是补充、修正《律》和规范各项制度的诏令集。在此基础上,孝文帝时期《律》、《令》体制的发展,表现为《律》的进一步调整和更多余入了西晋江左的因子,但其重心似已转移至《令》的演变。无论是太和十五年前制定《祀令》,还是其后陆续推出的《职员令》、《品令》直至太和二十三年“复次职令”,都呈现了若干不同于汉代而接近于西晋江左《令》体的特征。也正是到了这个时期,太武帝太延末年平定河西和献文帝皇兴三年收取青齐的后续影响才真正突出起来,并且切实体现到了《律》、《令》形态和性质的演化之中。太和十五年前后诸新、旧《律》、《令》篇章条文的错杂并陈,以及与之相关的一系列现象,正反映了从北魏前期类于汉代样式的《律》、《令》体制,向北魏后期取仿魏晋江左而调整发展的《律》、《令》体制的曲折过渡。迨至宣武帝《正始律》、《令》对此加以总结,魏晋以后北方一系《律》、《令》的发展演变,也就进入了与南朝一脉《律》、《令》在形态和性质上大致趋同,而其精详笃实则有过之的新阶段。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 《魏书》中对太祖朝史事的记载,当本自邓渊所撰《国书》及太武帝时崔浩、高允等人编纂的《太祖纪》,他们都面临着如何用汉字来表述拓跋早期及其开国史事的问题,对相近现象用汉语习称来表示,可以说是必然的选择,由此便造成了《魏书》与其他文献所载拓跋早期制度名物上的许多纠葛。《崔玄伯传》及《邓渊传》所记的“定律令”皆当以《太祖纪》为准,而之所以记为“定律令”自必经过一番推敲,且当有鉴于石赵、后燕的称谓习惯。

② 《魏书》卷四十八《高允传》载太武帝治“国史之狱”时,高允对曰:“《太祖纪》,前著作郎邓渊所撰。《先帝记》及《今记》,臣与浩同作。”(第1070页)

③ 《魏书》卷七上《高祖纪上》太和十一年十二月“诏秘书丞李彪、著作郎崔光改析《国记》,依纪、传之体”;卷六十二《李彪传》载其时“彪与秘书令高祐始奏从迁、固之体,创为纪、传、表、志之目焉”(第163、1381页)。

方东树《汉学商兑》新论

漆永祥

摘要:《汉学商兑》四卷,为方东树的代表作与成名作。是书自面世至今,已有二十余种版本刊行,但迄今尚无一校勘精良的善本。而学术界对该书的评价,亦褒贬不一,莫衷一是。通过对《商兑》全书详悉比勘版本与梳理文献,可知方东树当初并没有编纂《汉学商兑》向汉学家发难的动机,而是在广州受江藩、阮元等人的刺激导致的结果。《商兑》初编于道光四、五年间,至道光十一年完成并初刊,此前并无刻本行世,该书通行诸本以增入方东树《汉学商兑刊误补义》的望三益斋刻本最为权威也最为完备。方东树学宗程朱,排斥他学,有极深的门户之见,加上他轻言易忿、好战斗狠的性格,致使全书充斥着诟詈谩骂之词,令人难以卒读。全书虽征引繁富,但多出二手材料,只是一部抄撮斗凑、大言自壮、毫无新见的百衲篇。后人谓《商兑》出而汉学熄,并起到了汉宋调和的导向作用,但事实是汉学衰微等与《汉学商兑》并无任何的直接关联。

关键词:《汉学商兑》;方东树;汉学;宋学;汉宋之争

《汉学商兑》四卷,清方东树纂,为其一生著述的代表作与成名作。是书自面世至今,已有二十余种版本刊行,近年来更是收入各种影印丛书中广为传布,但至今尚无一校勘精良的善本。而学术界对《商兑》的评价,亦是褒贬不一,赞之者认为自其书出“于是汉学之火焰始衰”,“嘉道间海内著述有功于圣道者,以此为第一”^①。驳之者以为方氏“纯以私意肆其谩骂”,“阳儒阴释,不可以训”^②。可谓众说纷纭,莫衷一是。本文对《商兑》全书的编纂过程、刊刻时间、增补删削、体例内容、行文风格及全书评价等,在详悉梳理文献资料的基础上,对前人与时贤之误进行了考辨,并提出了一些新的看法。

一、《汉学商兑》的编纂背景与卫道目的

方东树(1772-1851),字植之,号歇庵、冷斋等,晚年自号仪卫老人,学者称仪卫先生。清安徽桐城人。诸生。学古文于姚鼐,与梅曾亮、管同、刘开并称“姚门四杰”。先后应乡试十次,皆不举。一生南来北往,客游凡五十年,或助修方志,或课徒为生。桐城方氏,世守朱子之学,故东树治学,既承家范,又尊姚鼐,一以朱子为宗。著有《汉学商兑》四卷、《书林扬觝》二卷、《大意尊闻》三卷、《昭昧詹言》十卷、《续昭昧詹言》八卷、《向果微言》二卷、《考盘集文录》十二卷等。

然而,元明至清,宗朱子者甚众,却为何是方东树纂辑《汉学商兑》,向汉学家发难呢?简单说来,可以归结为五个原因:一是如前所述方东树学宗朱子,以卫道者自居,不容他人对程朱理学有丝毫批评;而汉学家蔑视性理之学,奚落朱子。二是桐城学者以方苞为大宗,而汉学家蔑视方苞;即方东树

作者简介:漆永祥,北京大学中文系、北京大学中国古文献研究中心教授(北京 100871)。

^① 方宗诚:《柏堂师友言行记》卷一,《续修四库全书》(据民国十五年京华印书局铅印本影印)史部第540册,上海:上海古籍出版社,2002年,第552页。

^② 皮锡瑞撰,周予同注释:《经学历史》十《经学复盛时代》,北京:中华书局,1963年,第313-314页。

之师姚鼐,也不受汉学诸家重视,落寞至极;这些积怨至方东树,终于爆发。三是方东树本人的性格,轻率易怒,喜好驳辩,争强斗狠。四是当时汉学大盛,并得到阮元等封疆大吏支持,令方东树感到极大的焦虑与不安。五是江藩《汉学师承记》等书在广州的刊行等,则更是引起了方东树的极度愤慨,成为方氏编纂《汉学商兑》与《书林扬觴》等书的直接导火线。

嘉庆二十三年(1818),两广总督阮元重修《广东通志》,礼聘扬州学者江藩赴岭南任《通志》总编纂事。此年底,江氏得到阮元的支持,刊行《汉学师承记》八卷与《经师经义目录》一卷。嘉庆二十四年,方东树亦应邀赴粤,分纂《广东通志》。此后,道光三年(1823)正月,阮元《擘经室集》刻成;同年,江藩《汉学师承记》再版,《宋学渊源记》初刊;道光四年十二月,学海堂建成,师生济济一堂,研经治史,汉学浸盛;道光五年八月,阮元主持辑刻《皇清经解》。这段时间里,江、方二人或同在阮元幕中,或分别在粤东谋食。他们曾一起论学,方东树称:“江藩尝谓余曰:‘吾文无他过人,只是不带一毫八家气息。’”^①此必然为二人在岭南期间发生过的争论。江藩的傲慢与轻蔑,阮元幕府中浓郁的汉学气氛,以及汉学著述的不断刊行,使“性轻脱率易,又精神短浅,虑患不深,疏放不慎”,而且“轻言易忿”^②的方东树接二连三地大受刺激。他将汉学诸人比喻为“蚊虫”,称“蚊复扰之,不堪其虐”^③。他以极大的耐性上书阮元,希望阮氏能“正八柱而扫秕糠”,纠正汉学歪风。同时将自己所纂《汉学商兑》的部分草稿呈阮元,并解释“意在质疑,事同请业”,并非要“布鼓雷门”地挑战汉学权威^④。

方东树早年,就对汉学大盛的气氛深为不满。其《辨道论》一文,指斥考证诸家曰:

其为说以文害辞,以辞害意,弃心而任目,刊敝精神而有益于世用,其言盈天下,其离经畔道,过于杨、墨、佛、老,然而吾姑置而不辨者,非为其不足以陷溺乎人心也,以为其说粗,其失易晓而不足辨也。使其人稍有所悟而反乎己,则必翻然厌之矣;翻然厌之则必于陆王是归矣。……吾为辨乎陆王之异以伺其归,如弋者之张罗于路歧也,会鸟之倦而还者,必入之矣。^⑤

《辨道论》撰成时间虽不能断定,但必在纂《汉学商兑》前。方氏对汉学家极度蔑视,认为其有害不深,且不值一辨,可知他起初并没有著书对汉学进行攻驳与反击的打算。然而,他在广州受到上述一系列刺激后,对汉学的认识与态度却发生了根本性的转变。他开始认为自清初顾炎武、毛奇龄、阎若璩以下,至惠栋、戴震诸人提倡,至当时已是汉学鼎盛,熊熊烈焰,燃遍大江南北,若不迎头痛击,则不仅离经叛道,而且害政妨民。其曰:

自是以来,汉学大盛,新编林立,声气扇和,专与宋儒为水火。而其人类皆以鸿名博学,为士林所重,驰骋笔舌,弗穿百家,遂使数十年间承学之士,耳目心思,为之大障。历观诸家之书,所以标宗旨,峻门户,上援通贤,下譬流俗,众口一舌,不出于训诂、小学、名物、制度。弃本贵末,违戾诋诬,于圣人躬行求仁修齐治平之教,一切抹杀。名为治经,实足乱经;名为卫道,实则叛道。^⑥汉学家“专与宋儒为水火”,但方东树对学术是非的判断,有着极深的门户之见,他衡量学人学说的标准,即是否尊奉程朱,“故见后人著书,凡与朱子为难者,辄恚恨,以为人性何以若是其蔽也”^⑦。也就是说是否尊朱子学说,是正道与异端、君子与邪僻的区分标准,即他所称“附宋学者,或有愁儒;攻程朱者,必无君子,心术邪也”^⑧。他在《书林扬觴》中专列“著书伤物”一门,“取凡诬朱子者列之‘伤物

① 方东树:《汉学商兑》卷下,上海:商务印书馆,1937年,《万有文库》本,第146页。

② 方东树:《未能录》卷上《敬事五》,《仪卫轩全集》第1函,第13册,清光绪十七年(1891)重刻本,第3a页。

③ 方东树:《考盘集文录》卷二《杂说一》,《续修四库全书》(据华东师范大学图书馆藏光绪二十年刻本影印)集部第1497册,上海:上海古籍出版社,2002年,第253页。

④ 方东树:《考盘集文录》卷六《上阮芸台宫保书》,《续修四库全书》集部第1497册,第353页。

⑤ 方东树:《考盘集文录》卷一《辨道论》,《续修四库全书》集部第1497册,第225-226页。

⑥ 方东树:《汉学商兑·序例》,《万有文库》本,第1页。

⑦ 方东树:《书林扬觴》卷下“序纂”,《四库未收书辑刊》(据清同治十年望三益斋刻本缩印)子部第9辑第15册,北京:北京出版社,1997年,第49页。

⑧ 方东树:《汉学商兑》卷下,《万有文库》本,第161页。

篇’中,庶几明事迹之实,求义理之当焉”^①。他竭力为宋明理学争正统,并认为朱子学为不易之真理,乃道统之正极了。其曰:

孔子订六经,收拾上古以来;唐人定注定本作疏,收拾汉魏八代以来;朱子集《四子书》,订周、程、张诸儒之说,直接孔子、曾子、子思、孟子以来。是为古今三大治。奈何今之学者,复欲鼓异家别说之狂澜乎?^②

于是,方东树便想依仿孟子,著书与汉学家辨争,以扫灭异端,维护道统,并怀有极大的自信。他以司马迁自喻,认为“子长所网罗者,放失之事迹也;兹之所网罗者,放失之义理也”^③。方氏以程朱道统的嫡传者自居,又将自己比喻为灭火之鸚鵡。其言曰:

周栎园《书影》言:昔有鸚鵡武飞集陀山,乃山中大火,鸚鵡遥见,入水濡羽,飞而洒之。天神言:尔虽有志,意何足云也?对曰:尝侨居是山,不忍见耳。天神嘉感,即为灭火。余著此书,亦鸚鵡翼间水耳。^④

于是,方东树以“鸚鵡灭火”的精神,向汉学家发起了猛烈的攻击,而他洒向这场熊熊烈焰的“翼间水”,就是斗凑而成的百衲篇——《汉学商兑》。

二、《汉学商兑》的编纂、刊刻、刊误与流传考辨

《汉学商兑》的编纂时间,郑福照所辑《清方仪卫先生东树年谱》隶于道光四年(1824),以为“创稿实在粤东,《文集·上阮宫保书》可证”^⑤。钱穆以为“成书在丙戌前”^⑥,则是据方氏《汉学商兑·序例》末署“道光丙戌(1826)四月”为据。方东树《上阮芸台宫保书》中谓“尝著有《汉学商兑》三卷,引其端,见大意,蓄之笥中,未敢示人”^⑦。按方氏道光四至五年在阮元府中课子,故此信至迟也应在道光五年(1825),可见此时《商兑》已有书稿,但窃以为并非全部完稿,而只是其中的部分内容,至少后来书中那些严厉攻驳阮元的文字,肯定不会在呈阮元的书稿中,而且方氏呈阮元的原稿,应该对阮氏从言论到称谓都是相当尊重的,今《商兑》中攻斥汉学诸家,痛骂无余,惟针对阮元则有褒有贬。如方氏引用阮氏论自东晋至隋唐经学的一段文字后,认为“此论至公,远出前阎氏、段氏诸人之上,可谓儒林说议矣”^⑧。又如引阮元论郑玄解经,亦间失经旨后,方氏谓“此阮氏之说,可谓卓然不易伟论矣”^⑨。不仅如此,今本《汉学商兑》中,绝大多数行文中遇到阮元时,或直呼其名,或称“阮氏元”,或称“阮氏”,然有一处称“阮仪征公”^⑩,因此我们可以推测,方氏呈阮元的稿中称其为“阮仪征公”,后来全部改回,此一处为尚未刊落者也。

但《汉学商兑》中,大多数情况下,方东树对阮元随意诋毁,毫不留情。如他讥刺阮元学风与毛奇龄相似,“故其所撰,支离詖诞,亦皆与之相类”^⑪。又怒骂戴震、阮元等蔑弃理学,其言论类如“谵狂”^⑫。而且《商兑》在论及《大学》与《论语》论“仁”等问题时,方氏集中火力猛攻的就是阮元。此类文

① 方东树:《书林扬榷》卷上“著书伤物”,《四库未收书辑刊》子部第9辑第15册,第25页。

② 方东树:《书林扬榷》卷下“著书说经”,《四库未收书辑刊》子部第9辑第15册,第32页。

③ 方东树:《汉学商兑·凡例》,《万有文库》本,第4页。

④ 方东树:《书林扬榷》卷下“序纂”,《四库未收书辑刊》子部第9辑第15册,第49页。

⑤ 郑福照辑:《清方仪卫先生东树年谱》“道光四年”条,台北:台湾商务印书馆,1978年影印本,第11页。

⑥ 钱穆:《中国近三百年学术史》下册,北京:中华书局,1986年,第517—518页。

⑦ 方东树:《考盘集文录》卷六《上阮芸台宫保书》,《续修四库全书》集部第1497册,第353页。

⑧ 方东树:《汉学商兑》卷中之下,《万有文库》本,第131页。

⑨ 方东树:《汉学商兑》卷下,《万有文库》本,第140页。

⑩ 方东树:《汉学商兑》卷中之下,《万有文库》本,第126页。

⑪ 方东树:《汉学商兑》卷中之上,《万有文库》本,第74页。

⑫ 方东树:《汉学商兑》卷上,《万有文库》本,第6页。

字,必不在其呈阮元的书稿之内,否则即便阮元再大度,也不会容忍到如此程度。因此,窃以为《商兑》全书在道光六年(1826)初有部分成稿,故当时撰写了《序例》,至于全书,尚远未到完成的程度。

关于《汉学商兑》刊刻的时间,王汎森谓《汉学师承记》与《汉学商兑》皆由阮元刊刻,并称“有趣的是,针锋相对的两本书都由阮元所刊行,这或许象征着阮元后来逐渐显露出的一种同时包容汉宋之学的趋向”,且以为这“不能不说是石破天惊之举了”^①。

按,王氏此说无据。实际情况是,方东树上书阮元,并未得到阮元的支持,方宗诚谓东树上书阮元,而阮元“不悟”^②。况道光六年(1826)六月十三日,阮元接部咨奉上谕赴云贵总督任,时《汉学商兑》尚未完稿,更不可能刊行。故王氏之说,显系推测之辞。

郑福照所辑《清方仪卫先生东树年谱》注谓《汉学商兑》“刊于辛卯”^③,钱穆同意此说^④,但朱维铮不以为然。朱氏认为刊行在道光辛卯(1831)“显然失考”,“缺乏证据”。其理由是:复旦大学图书馆藏《商兑》道光辛卯刊本于《序例》后尚有《重序》,并有阳湖陆继辂等七人“题辞”,中有“读大著”如何,“奉教”如何,卷下末又附按语谓“余既写此说,友人多以见规”云云,则见书者不止前题辞之七人。倘无刊本,则难以想象有分散诸地的如此多人作出回应。朱氏又据复旦本封面有墨书手迹“桐城方植之先生著凡四卷附刊误补义”,今存两册,卷上、卷中之上合为一册,卷中之下、卷下合为一册。两册封面右下角各有同一手迹朱书“上”、“中”二字,则知阙“下”即“刊误补义”一册。“由此也可证辛卯本以前必有一初刻本,惜未见”^⑤。

按郑、钱二氏之说皆是,朱说貌似有据,实则未加深考,似是而非。朱氏所谓理由种种,如《序例》后尚有《重序》,此在古人著述中乃常见之事,并不能因此断定《重序》必为“再版之序”;至于陆继辂等七人“题辞”中有“读大著”如何,“奉教”如何等,古人著书亦有此体,即抄写书稿数篇或数卷,函告同仁友好,得其只言片语之褒奖,刻书时表揭于卷首,以示书好并兼广告作用。文士著书,最喜此例,而桐城诸人,又最善此道矣。今观《商兑》初刊本前诸家“题辞”,如陆继辂评论末句谓“然则姚、朱之言,非溢美也”^⑥。如果同时刊版,就不会有陆氏先看到姚、朱二人夸赞语的情况。又毛岳生谓“孟冬奉教,深慰二十余年倾向,欣幸何既”^⑦,此亦显系从信札中摘录之句。再如沈钦韩评价方氏“真吾道之干城”^⑧,但《商兑》中至少有两处提到沈钦韩,对其观点并不赞同甚至还有微刺,倘沈氏真看到全部的书稿,还会不会有如此高的评价呢?

如上所言,《汉学商兑》在道光四、五年间,有部分成稿,此后不断修改,于道光十一年辛卯(1831)初刊,最权威的证据,就是方氏《刊误补义》前的序文。其曰:

往岁辛卯,《汉学商兑》稿成,一二同志劝刊行之。其后观书,时有所获,有可补入本条相发明者,更有前说误而亟宜改正者,随札记于本书之上下方,朱墨狼藉,积久遂多,取而叠辑之,彙成此卷。^⑨

因之,《汉学商兑》初刊于道光十一年,至无可疑。全书刊行之后,仍在不断修订。道光十八年九月,方氏在粤东修《粤海关志》,复成《刊误补义》二卷,包括《汉学商兑刊误补义》一卷、《书林扬觴刊误

① 王汎森:《方东树与汉学的衰退》,《中国近代思想与学术的系谱》,台北:联经出版事业公司,2003年,第11-12页。

② 方宗诚:《柏堂集前集》卷七《仪卫先生行状》,清光绪六年(1880)刻《柏堂遗集》本,第8a页。

③ 郑福照辑:《清方仪卫先生东树年谱》“道光四年”条注,第15页。

④ 钱穆:《中国近三百年学术史》下册,第517-518页。

⑤ 朱维铮:《汉学与反汉学——江藩的〈汉学师承记〉、〈宋学渊源记〉和方东树的〈汉学商兑〉》,《求索真文明——晚清学术史论》,上海:上海古籍出版社,1999年,第38页注12。

⑥ 方东树:《汉学商兑》卷首陆继辂“题辞”,《万有文库》本,第1页。

⑦ 方东树:《汉学商兑》卷首毛岳生“题辞”,《万有文库》本,第2页。

⑧ 方东树:《汉学商兑》卷首沈钦韩“题辞”,《万有文库》本,第1页。

⑨ 方东树:《汉学商兑刊误补义序》,中国国家图书馆藏民国间抄本。

补义》一卷。郑福照谓此年“十月，序而刊之”^①。但笔者多方调查，终未见《刊误补义》刊本，仅见中国国家图书馆藏民国间抄本。《汉学商兑刊误补义》一卷，约60余条近3万字，对《商兑》原书或补或增，或删或改，主要是增添了大量的注释，以补充证据，增加说服力，而毒骂咒骂汉学家的字词，则有删汰者，复有增入者。另外，原书中常有引用佛教用语，以证成其说的语句，也明显地被删汰。总之较初刻本有极大的不同。

今所见《汉学商兑》或称三卷，或称四卷，则因其卷中又分上、下两卷之故^②。道光辛卯(1831)冬初刊后，合《刊误补义》而刊的版本，最早者为同治十年(1871)吴棠望三益斋刻本，是方宗诚与东树孙方涛在校勘初刊本的基础上，逐条增入《刊误补义》后，由吴氏在成都刊行。是本偶有删削处，乃方宗诚、吴棠等所为，主要是汰去方氏诟詈太过之语句，以代为遮丑^③。方宗诚曾经入吴棠山东幕府，其时与涂宗瀛等皆在幕中，交相友好，因此涂氏光绪十年(1884)刻六安求我斋本《汉学商兑》，即尊用望三益斋本为底本，其《校刊汉学商兑叙》，亦为方宗诚所代撰^④。

《汉学商兑》自道光辛卯冬初刊至今，前后有二十余种版本，但大要不出两个系统。初刊本为光绪八年四明华雨楼重校本、吴县朱记荣《槐庐丛书五编》本(《丛书集成续编》本即祖此本)，孙溪朱氏刊本及《续修四库全书》本等据为底本，可谓“初刊本系统”；而涂宗瀛六安求我斋刊本、方宗诚校刻《方植之全集》(《仪卫轩全集》)本、《西京清麓丛书》本，以及民国间《万有文库》本等，则皆以吴氏望三益斋刻本为宗，可称为“望三益斋刻本系统”。诸本相较，望三益斋刻本堪为该书最完备、最权威的版本。

三、《汉学商兑》的编纂体例与主要内容

“商兑”一词，出自《易·兑》“商兑未宁，介疾有喜”。朱熹以“商度”释之，即商酌、商榷之义。故《汉学商兑》者，即“汉学商榷”之义。但从方东树书中内容来看，也可以释之为“汉学批判”，或者“汉学流毒大揭发大批判”。

《汉学商兑》的编纂体例，方东树在《凡例》中说得很清楚，即“仿朱子《杂学辨》例，摘录原文，各为辨正于下”。“诸家原文，顶格写；自为辨说，低一格写”，以清眉目，而注文则随文双行夹注于正文之下^⑤。至于全书内容，方氏曰：

此书本止一卷，首尾脉络相贯，以篇叶较多，分为三帙。首溯其辟道罔说之源；次辨其依附经义小学，似是而非者；次为总论，辨其诋诬唐宋儒先，而非事实者。^⑥

按今《商兑》一书，其中卷上6条，卷中上25条，卷中下25条，卷下10条，总66条，间有同一条中列引汉学家数家之说者，先列汉学家观点，然后一一进行驳斥。其卷上6条，一为毛奇龄《西河集》辨道学本道家学，非圣学；二为万斯同论《宋史》分《道学》、《儒林》为二传为非；三为朱彝尊论以朱子上承孔孟道统为非；四为顾炎武论明嘉靖之议诸儒从祀，弃汉儒尊宋儒为非；五为茅星来论言程朱之学者，但求之身心性命之间，不复以通今学古为事；六为黄宗羲、钱大昕、阮元、江藩诸人讥宋儒空疏之学。

① 郑福照辑：《清方仪卫先生东树年谱》“道光十八年”条，第25页。按，方宗诚也谓东树“复为《刊误补义》二卷，皆先后刊行。……粤贼之乱，版毁无存。同治六年，宗诚与先生孙涛，取《刊误补义》以校正原书”(方宗诚：《柏堂集后编》卷三《校刊汉学商兑书林扬解叙》，第2b-3a页)。可见《刊误补义》确有刊本，不知今尚存天壤间否。

② 按，方东树上阮元书自称“三卷”，而方宗诚《校勘汉学商兑叙》称“四卷”，今从道光辛卯(1831)冬初刊本封面题签，本文一律称之为“四卷”。

③ 方宗诚辑：《吴竹如先生年谱》，《柏堂遗书》第26册，清光绪十一年(1885)季春刻本，第66a-66b页。

④ 方宗诚：《柏堂集余编》卷三《校刊汉学商兑叙(代)》，《柏堂遗书》第43册，第11b-12a页。

⑤ 方东树：《汉学商兑·凡例》，《万有文库》本，第2页。

⑥ 方东树：《汉学商兑·凡例》，《万有文库》本，第4页。

卷中上 25 条,凡引用汉学诸人之说,集中辨论以下几个问题:(一)关于宋儒所倡“人心惟危”等“十六字心传”,汉学家认为乃出自《伪古文尚书》,且“心不待传”,宋儒所谓“用心于内”,为近世禅学之说;(二)汉学诸家反对言性与天道,认为“濂洛关闽之学,不究礼乐之源,独标性命之旨”,更大声疾呼“酷吏以法杀人,后儒以理杀人”;(三)《大学》一篇为七十子后学者所记,于孔氏为支流余裔,不言出自曾子,宋儒标《大学》以为纲,而驱天下从之,此宋以后门户之争;(四)学者治学应实事求是,不当空言穷理;(五)阮元主张“相人偶”为“仁”,凡“仁”必于身所行者验之而始见;(六)颜子“克己”之“己”即“自己”之“己”,非如宋儒所解为“私欲”,且验诸他文可证。

卷中下亦 25 条,主要内容为:(一)钱大昕、戴震等以为治经必先小学,“由声音、文字以求训诂,由训诂以求义理”;(二)汉儒说经,遵守家法,训诂经传,不失先民之旨,自晋代尚清谈,宋儒衍义理,汉学尽失;(三)孔子治学,本于“古训是式”,古训即训诂,宋以来儒者薄训诂而弗为,语言之未能通,妄谓通圣人心志,乃惑之大者;(四)唐、虞、三代五经文字,毁于暴秦,而存于《说文》,不明《说文》,《五经》不得其本解,南宋俗儒,空谈道学,凡有用之书,至南宋而皆亡矣;(五)义理、文章、考核三者之关系,“义理、文章,未有不由考核而得者”;(六)秦汉大儒,专精讎校、训诂、声音,魏晋以来,颇改师法,宋元以降,师法尽失;(七)“讎纬之作,其来已久。孔子既叙《六经》,别立讎纬,以遗来世,纬与经实相表里,不为大儒所弃”;(八)清代顾炎武、阎若璩、惠栋、戴震诸儒崛起,接二千余年沉沦之绪,经学复明。

卷下 10 条,主要可归纳为两个方面:一是列举江藩《经师经义目录》所列汉学诸人研究《六经》之著作,驳其讹错;二是谓阮元、江藩诸人“及于文章,则以六朝骈俪有韵者为正宗,而斥韩、欧为伪体”,方氏斥之为“真无目而唾天”。

方东树对以上诸说,逐条批驳,并为宋儒辩护。全书卷上、卷中之上所辨,即其所谓“畔道罔说之源”。卷中之下即“辨其依附经义小学,似是而非者”。接下来便是“总论”,即是方氏全书攻击的核心。他综论汉学诸家攻宋儒之弊曰:

近世有为汉学考证者,著书以辟宋儒、攻朱子为本,首以言心、言性、言理为厉禁。海内名卿巨公,高才硕学,数十家递相祖述,膏唇拭舌,造作飞条,竞欲咀嚼。究其所以为之罪者,不过三端:一则以其讲学标榜,门户分争,为害于家国;一则以其言心、言性、言理,堕于空虚心学禅宗,为歧于圣道;一则以其高谈性命,束书不观,空疏不学,为荒于经术。^①

围绕此“三端”,方氏在《商兑》中,引证立说,反复诘难;且不惮繁冗,又析之为汉学家“六蔽”,并兼具“七识”^②。所谓“六蔽”,也就是上述“三端”再重言叠语而已。在总结“六蔽”之后,方东树进而痛责曰:

今汉学家首以言理为厉禁,是率天下而从于昏也。拔本塞源,邪说横议,较之杨、墨、佛、老而更陋,拟之洪水猛兽而更凶。何者?洪水猛兽害野人,此害专及学士大夫。学士大夫学术昧,则生心发事害政,而野人无噍类矣。^③

方东树炮制出汉学家正在精心策划、处心积虑对程朱理学进行会攻的大场面,然后铺陈描绘,极度渲染汉学阵营“整兵鼓,壁垒旌旗,屯营满野,云梯、火牛、厌胜、五禁之术,公输、墨翟、田单、郗生之俦,纵横捭阖,苏、张游说之辩百出”,而新学小生,随俗矜名,曳挺攘臂,扬风纵燎,欲以佐斗,“为鏖战而决胜,灭此朝食,廓清独霸”,“而程朱之门,独寂然不闻出一应兵”^④。于是,好战善骂、能耐寂寞的方东树,终于挺身而出,单挑群敌了。

① 方东树:《汉学商兑·序例》,《万有文库》本,第1页。

② 方东树:《汉学商兑》卷下,《万有文库》本,第149—150页。

③ 方东树:《汉学商兑》卷下,《万有文库》本,第161页。

④ 方东树:《汉学商兑》卷下,《万有文库》本,第147页。

四、《汉学商兑》——一部大言自壮的抄撮毒誓之书

《汉学商兑》是驳论体裁的书籍，就方东树文中所引史料而言，表面上看来内容非常庞杂繁富，凡六经子史及时人小学、文集、说部之书，皆大量征引。然而，仔细核对方氏引书，却发现貌似博学的方东树，其所读之书实际非常有限。他在《凡例》中称：

余此书援引事文，一字一语，必根抵典籍，不敢杜撰，凿空臆语。……至援引诸书，原书未见，第著所引之书，仿惠栋、王懋竑例，自注“未见原书”。^①

这些堂皇之说，其实都是障眼遮羞之辞，方东树全书攻驳汉学家，大多数引文并不出自被攻驳者的原著。如《商兑》攻驳宋人惟黄震为最，但其引用黄氏论《尚书》“人心惟危，道心惟微”条，驳《论语集注》“三省章”上蔡说条，皆引自顾炎武《日知录》卷十八“心学”条与同卷“内典”条，而《黄氏日钞》实际并未寓目（原文见黄震《黄氏日钞》卷五《读尚书》、《黄氏日钞》卷二《读论语》诸条）；方氏驳责万斯同斥《宋史》分《道学》、《儒林》为二传，茅星来谓宋儒但求之身心性命之间，不复以通今学古为事，皆转引自《四库全书总目》卷五十八《史部十四》万斯同《儒林宗派提要》与卷九十二《子部二》茅星来《近思录集注提要》；又其驳阎若璩、段玉裁等人批评宋儒不精小学，所引系阎、段二氏为臧琳《经义杂记》所撰之序言；批宋鉴、孙星衍、庄圻之说，也是仅据宋氏《说文解字疏序》、孙星衍《大徐本说文叙》与庄氏《一切经音义序》。而诸家原书，方氏并未一一细读，真可谓“未见原书”，仅据序跋与他书所载零星数语，便下笔千言，喋喋不休，随意指斥，大肆攻驳。

前已屡述之，方东树重点攻击的标靶，是阮元、江藩、戴震、钱大昕、顾炎武、惠栋等，他引用诸家之书，主要有顾炎武《日知录》、惠栋《九经古义》、戴震《孟子字义疏证》、钱大昕《潜研堂文集》、阮元《肇经室集》、江藩《汉学师承记》与《经师经义目录》等书。尤其是《汉学师承记》与《经师经义目录》，是方东树摘引汉学家观点的资料渊薮，并非检视研究原书，然后才进行认真严肃的反驳。方氏甚至将朱筠、朱轼兄弟，一并纳入汉学家中进行攻驳，不知朱轼尊信程朱理学，并非汉学中人。他批评汉学家只知小学训诂，但《商兑》所引古书，常有识读破句之误、张冠李戴之失，至于断章取义，更比比皆是矣。

颇具讽刺意味的是，《四库全书总目》是以纪昀为代表的汉学家集体成果的结晶，却被方东树当作最权威的官方观点，常常用来证明他自己的正确与汉学家的荒谬，或者是他用以炫博逞奇的幌子，或为站在帝王立场上给汉学家扣大帽子的证言。如他在《汉学商兑·凡例》中所引有关湛若水《杨子折衷》、蔡节《论语集说》、李涪《刊误》、陈大昌《演繁露》、余萧客《古经解诂》等书的有关著书体例，也不是他亲自读书所获，而是从《四库总目》中摘抄而来。

笔者对《汉学商兑》引用的史料，一一作了核查，发现书中绝大部分史料的引用，基本上都是来源于二手材料，或抄自他书的只言片语，一部貌似资料丰富、引据详明的论辨书，不过是二手材料的抄撮汇聚。方氏既无新意创见，在攻驳他人观点时，也不过谩骂斥责，强词夺理，大言以自壮。故豫师《汉学商兑赘言》也认为方氏“不求于学习之本务，而争论于文字之间，以讼解讼，仍是纸上学问，一番空话”^②。“长言引证，词繁而意复，未免以多为贵”^③。故综而论之，《商兑》只不过是一部抄撮汇聚、乏善可陈的百衲篇而已。

方东树对汉学家的驳议，所采取的方式是追根溯源，一网打尽，全面开火，重点进攻。从汉代许慎、郑玄诸家，至唐人义疏，宋代黄震以降，清初顾炎武、黄宗羲、毛奇龄、钱谦益等，直到清中叶惠栋、

① 方东树：《汉学商兑·凡例》，《万有文库》本，第3—4页。

② 豫师：《汉学商兑赘言序》，清光绪十四年（1888）刻本，第2a—2b页。

③ 豫师：《汉学商兑赘言》卷三，清光绪十四年（1888）刻本，第39a页。

戴震、钱大昕以及阮元、江藩、焦循、凌廷堪等扬州学者,凡汉学家中较著名者,莫不在其攻击的范围之内。方氏在谈到毛奇龄与惠栋时,曾曰:

(毛奇龄)指名而攻击者,惟顾炎武、阎若璩、胡渭三人,以三人皆博学重望,足以攻击,余子则不足齿录也。又惠定宇教江声曰:“罗愿非有宋大儒,不必辨。”按若是必择大儒而攻之,然后乃足立名,此近日学者著书攻朱子之本谋也。^①

按,毛奇龄、惠栋本意所指如何,此不究论,但“择大儒而攻之”,却正是方东树最擅长并刻意追求的效果。《商兑》先大段征引汉学诸家之观点,然后一一加以驳斥,其中攻驳最力者为顾炎武、戴震、阮元、江藩、钱大昕诸家,如征引戴、阮、江观点各11次,文中引据各家论说驳斥者,凡顾炎武84次、戴震61次、惠栋45次、黄震29次、毛奇龄27次、段玉裁32次、钱大昕27次、阮元17次、江藩15次,可谓穷追猛打,反复驳诎而不已。

方东树对清代汉学的研究成果,基本上是全面否定,而攻击最力的则是汉学研究为世所认可的小学、训诂、名物、典制诸方面的成就,尤其是汉学家治《说文》及古音分部等。如《商兑》初刊本中,还称赞“近人说经,无过高邮王氏《经义述闻》,实足令郑、朱俛首,自汉唐以来,未有其比也”^②。此段文字为后世研究者广泛称引,但世人不知在《刊误补义》中,已经被方氏所删汰。他对汉学家小学成就的些微肯定,也是说他们“皆本之宋儒”^③,只是在抄撮汉魏以来朱子成果的基础上,略有发明而已。

在攻驳汉学诸家时,方氏书中充斥着讥刺怒斥、谩骂毒诟之语。他认为汉学家反对程朱理学,“支离諄诞”,“粗谬已极”^④，“欲自绝于日月”^⑤。攻击汉学家品德有亏,“皆溺于货色,忿欲私曲,邪佞者众”^⑥。怒责汉学家攻宋儒空虚,然“汉学之实,如饱乌头附子,鸩酒毒脯,裂肠洞胃,狂吼以死而已”^⑦,原因是发狂后“神明乱而不可药矣”^⑧;汉学诸说“蔽昧无知,殆由病狂丧其心之神识而谵语也”^⑨，“真所谓痴病符也”^⑩。咒骂钱谦益为“諄畔之徒,人头畜鸣”^⑪,怒斥戴震“为论披猖至此,肆无忌惮”^⑫，“所谓兽死不择音者也”。讥刺汉学家“土苴韩、欧”乃“真无目而唾天”，“及观其自为，及所推崇诸家，类如屠酤计帐”^⑬。方氏甚至喻汉学家“譬如荡姬淫女，而忧共姜之失节，致败坏风俗，而切切然苦争之，岂不可笑”^⑭，“譬如人有嫫，施之淑姿，又被服都丽，而恣行凶德，飘忽背尊，章弃丈夫，引群不逞少年，放荡邪淫，则是岂可惜其色，俾任其伤风败俗，以乱大化也哉”^⑮。最失厚道者，他还在批评茅星来、施朝幹时，特意注明二人“无子”^⑯，以证其不宗程朱之学之报应。

桐城派学者，康熙时方苞称“自阳明以来，凡极诋朱子者，多绝世不祀”^⑰。姚鼐更以为“程朱犹吾父师”，诋毁讪笑程朱，“是诋讪父师也。且其人生平不能为程朱之行，而其意乃欲与程朱争名，安得

① 方东树：《书林扬解》卷下“著书争辨”，第28页。

② 方东树：《汉学商兑》卷中之下，道光十一年（1831）初刻本，第33b页。

③ 方东树：《汉学商兑》卷下，《万有文库》本，第164—165页。

④ 方东树：《汉学商兑》卷中之上，《万有文库》本，第74页。

⑤ 方东树：《汉学商兑》卷中之上，《万有文库》本，第60页。

⑥ 方东树：《汉学商兑》卷中之上，《万有文库》本，第68页。

⑦ 方东树：《汉学商兑》卷中之上，《万有文库》本，第39页。

⑧ 方东树：《汉学商兑》卷中之上，《万有文库》本，第42页。

⑨ 方东树：《汉学商兑》卷上，《万有文库》本，第6页。

⑩ 方东树：《汉学商兑》卷中之上，《万有文库》本，第73页。

⑪ 方东树：《汉学商兑》卷上，《万有文库》本，第11页。方东树：《汉学商兑刊误补义》，中国国家图书馆藏民间抄本。

⑫ 方东树：《汉学商兑》卷中之上，《万有文库》本，第44页。

⑬ 方东树：《汉学商兑》卷下，《万有文库》本，第146页。

⑭ 方东树：《汉学商兑》卷下，清道光十一年（1831）初刻本，第15b页。

⑮ 方东树：《汉学商兑》卷下，清道光十一年（1831）初刻本，第32b页。

⑯ 方东树：《汉学商兑》卷上，《万有文库》本，第20页；卷中之上，第46页。

⑰ 方苞撰、刘季高校点：《方苞集》卷六《与李刚主书》，上海：上海古籍出版社，上册第140页。

不为天之所恶,故毛大可、李刚主、程绵庄、戴东原,率皆身灭嗣绝,此殆未可以为偶然也”^①。清代学者中,若顾炎武、颜元、李塨、戴震、余萧客、江藩诸人,皆伯道无儿,身灭嗣绝,姚鼐、方东树等人即以攻驳程朱之报应。故杨向奎先生严斥方苞曰:“此不类学者言,乃巫祝语,是在巫祝间亦文网密布,一如康雍乾三代之罗致文人入狱者!”^②方东树完全继承了方苞、姚鼐文风,且可谓后来居上矣。

不仅如此,在《汉学商兑》一书中,谩骂责难、轻蔑侮辱之语,遍布全书。诸如“谬误”、“邪说”、“愚昧”、“欺诬”、“诬诞”、“偏讥”、“妄庸”、“违戾”、“偏蔽”、“悖道”、“横逆”、“蔑理”、“翳障”、“邪妄”、“支离”、“穿凿”、“昏蔽”、“鄙陋”、“灭性”、“陷溺”之类的字词,刺眼触目,笔记统计多达1760余次(包括极少数引用他人文中的用语)。在一册约13万字的书中,咒语蔑词,随文即见,令人污目刺心,无法卒读。《商兑》一书,几乎成了此类恶语贬词的大全本和活用词典!

其实,对于学术批评应持什么态度,用什么语言,从道理上来说,方东树无比清晰,字面所言皆极中肯綮。如其曰:

凡不得已而著一书,辩论是非,惟争曲折,非有爱憎,须是辞气和平,期于义理明白便止,不得负恃才气,逞肥任情,呵斥诟詈,有市井攘袂之态。^③

余按,宋荃公通小学,好证人误书,以此招怨。盖人心多妄,大抵矜己妒名,罕能确然审是非之真,共尽理实,不怨其心,覆怨其正,义或颠蹶,意则弥健,一语异同,诟詈成仇,门户水火。古人谓之儒桌学霸,不成气象。^④

但好战斗狠、轻率善变的性格,却使方东树无法做到言行合一,理智谨严。《汉学商兑》是一部驳辩之书,其所攻击有浓烈的火药味,甚至语有过激,言有愤慨,皆在所难免。但其所驳与辩,已远远超越了学术驳辩的范围,失去了学者应有的气度,甚至不惜人身攻击,手段拙劣,无所不用其极。方氏所谓“儒桌学霸,不成气象”者,恰成一幅自画像矣。

六、《汉学商兑》新论

《汉学商兑》自面世至今,对其评价即褒贬不一。褒扬者主要肯定《商兑》两方面的功绩:一是受到《汉学商兑》的猛烈攻击,汉学弊病尽显,从此衰微;一是《商兑》的面世,影响所及,起到了调和汉宋之争的作用,等等。

《汉学商兑》卷前,附有姚莹等诸家“题辞”,极尽赞誉之能事。如姚氏谓其“书成一家,义综百氏,洵斯文之木铎,为正学之明灯”,“有功圣道,其力量岂不越昌黎而上耶”,沈钦韩赞其书“真吾道干城”等^⑤。至方东树弟子苏惇元、方宗诚诸人论其师,则以为《商兑》有灭汉学火焰之功。如方宗诚曰:

时学者崇尚汉学,攻诋程朱,多虚诬之辞,而其人又皆高才博学,负天下重望者。先生乃取汉学诸人之谬,及其诬程朱者,一一辨之,考证详晰,名为《汉学商兑》,于是汉学之火焰始衰。虽崇尚之者,亦无敢公然诋毁矫诬矣。嘉道间海内著述有功于圣道者,以此为第一。^⑥

实际方氏所本,出自方东树之子方闻等为其父所撰《行略》。其曰:

是时阮文达公总督两粤,以汉学导世,府君在幕府,上书力辨,后书行,其风乃渐熄。^⑦

① 姚鼐:《惜抱轩文集》卷六《再复简斋书》,北京:中国书店,1991年缩印《惜抱轩全集》本,第78页。

② 杨向奎:《清儒学案新编》第三卷《望溪学案》,济南:齐鲁书社,1994年,第3册,第32页。

③ 方东树:《书林扬解》卷上“著书伤物”,第20页。

④ 方东树:《书林扬解》卷下“著书争辩”,第28页。

⑤ 参《汉学商兑》卷首姚莹、沈钦韩诸家“题辞”,《万有文库》本,第1页。

⑥ 方宗诚:《柏堂师友言行记》卷一,《续修四库全书》史部第540册,第552页。又方东树《考盘集文录》卷首苏惇元《仪卫方先生传》,《续修四库全书》集部第1497册,第222页。

⑦ 清《崇祀乡贤附行略·皇清诰赠中议大夫文学显考仪卫府君行略》,《仪卫轩全集》第1函第2册,第3a页。

比及方宗诚入吴棠、曾国藩、李鸿章等人幕中,竭力推荐方东树著述,为曾、李等首肯,曾、李乃为刻《仪卫轩文集》诸书,《汉学商兑》遂盛行一时。至民国初,梁启超称:

方东树之《汉学商兑》,却为清代一极有价值之书。其书成于嘉庆间,正值正统派炙手可热之时,奋然与抗,亦一种革命事业也。其书为宋学辩护处,固多迂旧,其针砭汉学家处,却多切中其病,就中指斥言“汉易”者之矫诬,及言典章制度之莫衷一是,尤为知言。后此治汉学者颇欲调和汉宋,如阮元著《性命古训》。陈澧著《汉儒通义》,谓汉儒亦言理学,其《东塾读书记》中有《朱子》一卷,谓朱子亦言考证,盖颇受此书之反响云。^①

钱穆也论《汉学商兑》“议论所到,实亦颇足为汉学箴砭者”^②。近十余年来,也有接绪梁、钱二之说者,但大要不出此范围^③。

对《汉学商兑》提出批评的,也主要针对两点:一是对《商兑》的恶劣文风进行批评;一是认为《商兑》只是一味尊朱,并无新见,其所起作用有限,甚至没起到什么作用。

《汉学商兑》刊行前后,对方东树这种讥刺谩骂、嘴无遮拦的文风,当时就有非议,如其好友姚莹一方面对方氏褒扬有加,但同时也认为,天下学术,当各行其是,仁智互见,“过为去取,则非道矣”^④。

显然方东树并未接受好友的规劝。至民国间,桐城后学马其昶,为方东树辩护曰:

九流百家,各极不同之致,皆以明道,不相妨也。激则失当,至于相非,一彼一此,犹寒暑之必至。有江氏《汉学师承记》,即先生之《商兑》不能无作。^⑤

马氏认为方东树纂《汉学商兑》以及其恚恨诟詈的原因,是为江藩《汉学师承记》所摧逼的结果。但清季湘籍学者皮锡瑞认为,江藩固然“未免小疵”,而方氏则“纯以私意肆其谩骂”,“阳儒阴释,不可以训”^⑥。光绪时,豫师对方东树轻视与攻击阳明学术大为不满,故撰《汉学商兑赘言》一书,以驳方氏之说,并对其文风进行斥责。其曰:

余论植之文章,讨论则有余,心性体认则不足也。只为一意尊朱,凡有与朱相异者,一概抹倒。孟子称夷、惠为圣,而不讳其隘与不恭,气象何等深稳,若参之意气,是以讼召讼,讲席之间,器陵不靖,乌足以教后学。噫!^⑦

再后来,章炳麟多次提到桐城派,认为“桐城诸家,本未得程朱要领,徒援引肤末,大言自壮,故尤被轻蔑”,又谓方东树《汉学商兑》,不过“略识音声训故,其非议汉学,非专诬谰之言,然东树本以文辞为宗,横欲自附宋儒,又奔走阮元邓廷桢间,躬行佞谀,其行与言颇相反”^⑧。而江苏学者李详以为,顾炎武、阎若璩、惠栋、江永为清代学界“四大宗,犹江淮河汉之四渎。渎者独也,谓能独自赴海也”,而《汉学商兑》“毛举细故,弹射诸老,至无完肤”^⑨。今人汪绍楹在点校方东树《昭昧詹言》时,亦称方氏

① 梁启超:《清代学术概论》,上海:上海古籍出版社,2005年,第58页。

② 钱穆:《中国近三百年学术史》下册,北京:中华书局,1986年,第518页。

③ 参看胡楚生:《方东树〈汉学商兑〉书后——试论“训诂明而义理明”之问题》,《清代学术史研究》,台北:台湾学生书局,1988年,第258页;林庆彰:《方东树对扬州学者的批评》,《清代经学研究论集》,台北:台湾中央研究院中国文哲研究所,2002年,第372页;王汎森:《方东树与汉学的衰退》,《中国近代思想与学术的系谱》,台北:联经出版事业公司,2003年,第20-22页。近年来有关《汉学商兑》的研究论文较为少见,即偶或有之,亦新意无多,故本文不再赘述。

④ 姚莹:《东溟文后集》卷七《与方植之书》(壬寅九月),《续修四库全书》(据湖北省图书馆藏清同治六年姚凌昌安福县署刻中复堂全集本影印)集部第1512册,第549-550页。

⑤ 马其昶:《桐城耆旧传》卷十《方植之先生传》,《续修四库全书》(据复旦大学藏宣统三年刻本影印)史部第547册,第645-646页。此前为方氏辩护者,有《汉学商兑》望三益斋刻本在卷首“题辞”部分增入“佟镜塘方伯曰”一条,详参《汉学商兑》卷首“题辞”,《万有文库》本,第2页。

⑥ 皮锡瑞撰,周予同注释:《经学历史》十《经学复盛时代》,第313-314页。

⑦ 豫师:《汉学商兑赘言》卷二“会辅堂赘言”,第50a页。

⑧ 参章炳麟撰、徐复注:《馥书·清儒》,上海:上海古籍出版社,2000年,第151页。又章氏《检论》卷四“清儒”条,及《汉学论》上下篇等,均议及方东树,可参。

⑨ 李详:《药里慵谈》卷一《方植之汉学商兑夏仲子乾隆以后诸君学术论》,《李审言文集》上册,南京:江苏古籍出版社,1989年,第596页。

“标榜朱熹,以卫道自居。不过彼时理学已得不到封建统治阶级的有力支持,书中论据,又陈言无力,所以并未起什么作用”^①。

如前所述,对《汉学商兑》的评价,赞之者以为其书出而汉学始衰,而反对者则认为其书并未起到什么作用。那么,《汉学商兑》是否真正起到了使汉学衰微,并起到汉宋调和的导向作用呢?

客观而言,方东树对汉学的攻驳,的确使人们更为清楚地认识到汉学弊病丛生,有一定的积极作用,但也极其有限。因为对汉学家的攻驳,并非始于姚鼐、方东树等人,而早在他们之前的袁枚、翁方纲、章学诚诸人,就已经对汉学弊端进行了相当严厉的批评。同时,在汉学家内部如戴震、钱大昕、段玉裁、焦循、凌廷堪、江藩、阮元诸人,也已经清醒地认识到汉学弊端并进行纠偏。因此方东树对汉学诸家及其学术的批评,并非始作俑者,而且其攻驳,只是一味漫骂,并无新意可言,因此称其为“革命事业”,显有夸大的嫌疑。

清代汉学发展到江藩、方东树的时代,早已过了全盛时期。汉学的两大中心是北京与江南,随着《四库全书》的纂成与惠栋、戴震、钱大昕、段玉裁、王念孙等人的谢世,加之“太平天国”的扫荡,江南的南京、苏州、扬州、杭州等藏书之家经兵燹焚余之后,书籍流散,故家毁亡,汉学赖以生存的环境遭到极大的破坏。因此,汉学在北京与江南的“大本营”皆失去依托。学术界出现的新变化是:嘉、道之后,学术界少有惠、戴、钱那样的大师级人物,学者或治一经,或专一学,从事窄而深的研究;随着湘军的挺进江南,曾国藩、皮锡瑞、王先谦、叶德辉等人继起,湘学成为学术界的新兴力量;今文经学兴起,学者研究《公羊》、《三家诗》与诸子学等蔚然成风;而随着西方列强的侵略与家国兴亡的刺激,研究西北地理、海国疆域等方面的专题,成为时尚。汉学早已不复乾嘉全盛期的光景,已经走向了衰微。所以,汉学衰微与《汉学商兑》的攻驳,不存在任何的必然联系。

就汉宋调和而论,事实上主张此说者也不始于阮元,乾隆朝纪昀等人,就主张汉宋持平与调和,阮元谓“崇宋学之性道,而以汉儒经义实之”^②。但无论纪昀还是阮元等,其所谓“汉宋调和”只不过是一种官方味道的说辞而已,实际二人皆汉学中人,崇汉而弃宋。而且事实是方东树上书阮元,并未得到阮氏支持,更不存在阮氏受方东树的影响而转变观念的事实。即便勉强说主张义理、考证、词章、经济四分说的曾国藩等,受《商兑》的影响,但不可能做到真正的汉宋调和甚至融合。随着西学的侵入,汉学、宋学都不可避免地受到挑战并退出主流。清季与民国初始,家国巨变,国将不国,学术界在找寻清朝衰亡与国力不济的原因时,认为汉学的发达与学者埋头考据是重要原因,因此对汉学进行全面清算,而《商兑》的适时流传,以及书中的极端攻击的言论,适足以满足各方厌恶汉学的需要,达到了戏剧性的“效果”,所以将其书的作用进一步夸大而已。究其实,汉学衰微与汉宋调和等,与《汉学商兑》并无任何的直接关联。

即就汉宋之争而论,方东树《汉学商兑》刊行之日,已是江藩故去一年之后,二人生前虽然论学不合,但尚未到“大打出手”的程度。汉学诸家自惠栋、戴震、钱大昕以还,也未曾与桐城诸家或其他宋学人物,有过擂鼓攻杀、你死我活的血战场景。方东树所谓汉学家“整兵骇鼓,壁垒旌旗,屯营满野”,“为鏖战而决胜,灭此朝食,廓清独霸”的热闹场面,也是他想象烘托出来的战场效果。而方氏《汉学商兑》之作,也不过是在荒郊野外,自设擂台,赤膊上阵,空拳击影的独角戏而已。

[责任编辑 渭 卿]

① 方东树撰,汪绍楹校点:《昭昧詹言》汪绍楹《校点后记》,北京:人民文学出版社,1961年,第539页。

② 赵尔巽等撰:《清史稿》卷四八〇《儒林列传序》,北京:中华书局,1991年,第43册,第13099页。

学术期刊:西方的困境与中国的机遇

原祖杰

摘要:学术期刊自17世纪诞生以来一直是一种依附于学术群体并为学术服务的小众化传播媒体。自20世纪60年代以来,商业因素开始渗透到西方学术出版领域。这种改变虽然在一定程度上推动了学术出版在技术上的进步,却因出版商不断提高学术产品价格而将学术出版引入当前的危机。相比之下,根植于学术机构或学术团体,受市场化影响较小的中国学术期刊却占据了公共资源上的优势。西方学术期刊的困境警示中国的学术期刊改革要扬长避短,在保持现有优势的前提下改善学术环境,完善办刊机制,利用网络化、数据化平台推动以学报为主的综合刊向专业刊方向发展。

关键词:西方学术出版;学术期刊;期刊出版体制改革;综合刊;专业刊

2012年1月21日,英国剑桥大学著名数学家、菲尔兹奖得主提摩西·高尔斯(Timothy Gowers)发表了一篇博文,声称要与全球最大期刊出版商爱思唯尔(Elsevier)划清界限,并号召学术界加入抵制爱思唯尔的行列。他的倡议立即得到远在美国加州的数学博士研究生泰勒·内伦(Tyler Neylon)的响应,后者为此建立了“知识的代价”(Cost of Knowledge)网页,组织签名活动。短短几周内,响应者就达三千多人,其中很多是来自剑桥、牛津、哈佛、耶鲁等世界顶尖大学的著名学者。其他欧美高校学者也纷纷跟进,到2012年年底,参与签名的学者已经超过13000人^①。据英国《卫报》2012年2月2日报道,引发这一行动的原因主要有三:其一是爱思唯尔旗下期刊定价过高,让图书馆和读者都无力承受;其二是爱思唯尔打包出售期刊,让图书馆花了很多冤枉钱去购买不需要的杂志;其三是爱思唯尔对美国国会法案《停止在线盗版法》(Stop Online Piracy Act, SOPA)、《保护IP法》(Protect IP Act, PIPA)和《美国研究成果法》(US Research Works Act)的幕后支持。这三项法案试图从不同角度阻止网上免费阅读,因遭遇数百万学者、学生联名抵制而被搁置。但学者们的不满已经由这些法案本身转向其背后的利益集团,尤其是以爱思唯尔为代表的跨国商业出版集团。他们抗议说,爱思唯尔等出版商将学者们经过免费同行评审的免费学术成果在他们控制的期刊上出版后,打包高价卖给大学图书馆,以此牟取高额利润,这种商业化运作窒息了学术的正常传播。因此,他们决定联合起来抵制爱思唯尔,包括不给爱思唯尔旗下的学术期刊提供稿件、匿名评审和编辑服务^②。这场争论能否让一味追求学术出版企业化、市场化的中国有关部门幡然醒悟,在不放弃自身优势的条件下制定正确的期刊改革路线,是本文所关注和讨论的焦点问题。

一、西方的学术出版危机

学术期刊是现代学术的一种表现形式,是发布学术成果和推动学术交流的重要平台。这一功能

作者简介:原祖杰,《四川大学学报》(哲学社会科学版)常务副主编,教授(四川成都610064)。

基金项目:本文系教育部规划项目“美国社会公正观念的演变”(10XSA770010)的阶段性成果。

① “The Cost of Knowledge”, <http://thecostofknowledge.com>.

② The Guardian, Feb. 2, 2012, <http://www.guardian.co.uk/science/2012/feb/02/academics-boycott-publisher-elsevier>.

决定了它自始就是一种依附于学术团体或学术机构的小众化传播媒介,并不以盈利为目的。一般认为,学术期刊起源于17世纪。最早的学术期刊是法国人丹尼斯·戴·萨罗(Denis de Sallo)于1665年创办的《学者杂志》(*Journal des sçavans*),这是一本学术通讯式的刊物,主要刊登技艺与科学领域的新发现和新见解,品评学者们的著作。同年出现的由英国皇家学会出版的《伦敦皇家学会哲学会刊》(*Philosophical Transactions of the Royal Society*),登载了牛顿、莱布尼茨等哲学、科学家们的划时代成果,也创立了学术团体支持学术期刊的典范。三百年来,学术期刊依附并服务于学术团体和学术机构的传统几乎没有多大改变。

然而,从20世纪六七十年代开始,出版商开始逐步介入学术期刊出版领域。他们先是将一些非营利性组织出版的期刊集合在一起重新发行,继而开始垄断学术期刊的出版和发行。在过去30年中,学术期刊的发行模式更是经历了前所未有的转型。以前,学术期刊都是直接面对读者的。个人或图书馆以相对低廉的价格向期刊编辑部直接征订,后者则用这笔收入支付印刷、邮寄等费用。每年的征订收入可以抵消印刷费等必要的经营开支。90年代中期以来,一些跨国经营的中介公司开始活跃起来,其中包括EBSCO, SWETS, Blackwell等,它们把期刊的定价信息提供给大学图书馆。图书馆为了方便,也开始向它们统一征订所需期刊,它们再向各期刊转订,从中赚取打折差价或者手续费。后来这些公司慢慢合并扩大为庞大的期刊出版集团。随着网络化、数据化的发展,出版商需要更为强大的经济实力和技术支撑来构筑在线发布平台。1993年,英国里德国际公司(Reed International)与荷兰爱思唯尔公司合并建立了里德-爱思唯尔出版集团(Reed Elsevier Group PLC),简称爱思唯尔。该公司出版的期刊尤以《细胞》、《柳叶刀》等医学杂志闻名于世,合并之后迅速向自然科学和社会科学领域扩张,逐步形成了覆盖各学科领域的期刊出版巨头。其旗下约2000种期刊每年发表250000篇论文,其数据库SciencDirect存有700万种出版物,年下载量达2.4亿次^①。在学术期刊出版上直追爱思唯尔的是总部设在德国海德堡的施普林格(Springer-Verlag)。该公司成立于1842年,从1964年开始先后在纽约、东京、巴黎、米兰、香港等地开设分部,成为跨国出版公司,现在每年出版期刊近2000种。2006年,施普林格与中国高等教育出版社合作出版了教育部发起的27种中国学术前沿系列英文刊,在中国期刊出版市场上占据了一席之地。目前全球有两千多家出版商参与了学术期刊的出版业务,其中爱思唯尔、施普林格和约翰·威利(John Wiley & Sons)三家跨国出版集团占据着将近一半的市场份额,大约有42%的学术文章由这三家公司出版。

应该承认,商业公司的大规模介入对于学术的传播发挥了一定的积极作用。与分散的学术团体和迟钝的政府机构相比,商业公司有着雄厚的资金和敏锐的市场嗅觉,他们成功利用了科技革命和信息革命的成果,将先进的技术手段运用到学术出版领域,搭建起各种在线出版和阅读平台,并将分散的学术资源汇集成容量庞大的数据库,为学术的传播和发展作出了巨大贡献。期刊出版商们在为研究者提供资料获取方便的同时,也改变了后者的资料搜索和阅读习惯。学者和学生们不再像过去那样在图书馆的书架之间翻阅他们熟悉的承传了数百年的纸质期刊,而是开始习惯于坐在电脑旁下载和阅读他们需要的文章和其他研究资料。服务于学术的各大学和科研机构图书馆也不得不迎合读者的需求,增加了数据库的订购而削减了纸质刊的订购数量。很多美国大学图书馆近年来迫于财政压力而作出规定,凡是订购了电子版的期刊将不再订购纸质版。这就使得一些连续订阅了几十年甚至上百年的学术期刊在书架上消失了。这一趋势也让那些试图坚守纸质发行的学术期刊纷纷缴械投降,将在线出版发行权交给出版商。过去十年全球学术期刊出版见证了爱思唯尔、施普林格、约翰·威利等大型出版集团在各国的攻城略地,市场占有份额急剧扩大。

出版商在学术领域的长驱直入,使得商业与学术的矛盾逐渐显现出来,学术机构、团体和个人都感受到学术市场化带来的真切压力。首先,由国际期刊出版集团提供的学术期刊的征订和维护费用

① Wikipedia: Elsevier, <http://en.wikipedia.org/wiki/Elsevier>.

越来越高,各大学图书馆有限的财政拨款已经难以支撑。由于学术期刊的受众比较固定,其订户局限于图书馆和学者个人,他们对于这些期刊的需求往往缺少弹性。出版商发现,一旦他们占有了足够的市场份额,提高价格并不会失去这些订户,其结果就是各大图书馆用于期刊订购的开支急剧上涨。据美国图书馆协会统计,20世纪80年代,各图书馆订阅图书和期刊的支出基本相当,1986年图书支出是44%,期刊支出56%。而到1998年,图书支出下降到28%,期刊支出增加到72%。据该协会对全球图书馆开支的最新调查估计,2012年图书馆的图书支出平均在20%左右,期刊支出则保持在70%左右,剩下约10%是其他资料支出^①。这一趋势在中国图书馆的财政开支中也有突出反映,即使有选择地购买一些国际出版公司的数据库,也让各大学图书馆的财政支出大幅增加。

商业化出版的无节制的扩张已经让世界上几乎所有的学术机构感受到前所未有的压力,其中也包括资金最为充裕的哈佛大学。2012年4月7日,哈佛大学教授顾问委员会向全体教师发布的一份有关期刊订阅的备忘录称:“我们在此通报一个哈佛大学面临的难以坚守的情势。许多大型期刊出版商已经让学术交流环境在财政上难以为继,在学术上难有发展。这一情势因一些出版商(所谓“供方”)索取、打包和上涨期刊价格而更加恶化。”^②该备忘录还提供了一些关键性数据:哈佛大学图书馆每年支付给商业出版的费用多达375万美元;打包的数据库中只有不到一半是图书馆需要的资料;一些期刊一年的订阅费高达4万美元,其他一些也在1万美元左右;过去6年中,两大出版商提供的在线内容价格上涨了145%^③。备忘录还指出:“尽管学术成果不断增加,出版可能会趋于昂贵,但35%甚至更高的利润率说明,我们必须支付的价格并不能单单归因于新文章供给的增加。”^④

显然,让财政紧张的各大学大为不满的是这些大型出版集团远高于很多行业的利润率。网上一篇发表于2012年1月13日的题为《商业学术出版商们的可耻利润》的文章披露了一系列让人震惊的数据:爱思唯尔、施普林格和约翰·威利三家公司2010年或2011年初的利润和利润率分别为7.24亿(36%)、2.94亿(33.9%)和2.53亿(42%)英镑。这篇文章在3月14日更新后增加了爱思唯尔2011年的数据:净利润为7.68亿英镑,利润率为37.3%^⑤。这样高的利润率意味着什么?我们到网上搜索一下世界各行业的金融数据列表就会明白,在全世界约200种大型产业中,期刊出版的利润率高居榜首,遥遥领先于矿产、烟草、网络信息、移动通讯和应用软件等通常被认为是高回报的产业。出版商们声称,排版、印刷和网络平台建设增加了他们的成本。而据德国银行2005年的抽样分析,电子出版的成本并不像有些出版商所声称的那样高昂,不然他们就不可能获得如此高的利润率^⑥。

其次,跨国出版集团形成的资源垄断在某种程度上制约了学术的传播。由于电子数据库大多都价格不菲,一些经费有限、规模较小的图书馆只好减少订数,不能利用大学图书馆的读者就无缘问津这些数据库,这些读者既包括那些不属于大学师生却热衷于学术研究的独立学者,也包括已经退休却仍然保持着学术热情的大学教授。原本价格低廉且邮寄上门的学术期刊已经不复存在,除非他们自己掏腰包下载价格昂贵的学术文章,不然就与学术研究绝缘了。由此我们看到,学术期刊在网络化、数据化之后反而远离了一部分读者。由纸质刊转向电子刊,读者阅览成本本该是下降的,读者群本该是增加的,现在我们可以看到的结果却因出版商的贪得无厌大打折扣。

① <http://www.pcgplus.com/pdfs/Library%20Budget%20Predications%20for%202012.pdf>.

② Harvard University: Harvard Library: "Faculty Advisory Council Memorandum on Journal Pricing." <http://isites.harvard.edu/icb/icb.do?keyword=k77982&tabgroupid=icb.tabgroup143448>.

③ Harvard University: Harvard Library: "Faculty Advisory Council Memorandum on Journal Pricing." <http://isites.harvard.edu/icb/icb.do?keyword=k77982&tabgroupid=icb.tabgroup143448>.

④ Harvard University: Harvard Library: "Faculty Advisory Council Memorandum on Journal Pricing." <http://isites.harvard.edu/icb/icb.do?keyword=k77982&tabgroupid=icb.tabgroup143448>.

⑤ "The obscene profit of commercial scholarly publishers", <http://svpow.com/2012/01/13/the-obscene-profits-of-commercial-scholarly-publishers/>

⑥ Wikipedia: Academic Publishing, http://en.wikipedia.org/wiki/Academic_publishing.

西方发达国家正在经历的学术出版危机不单单表现在学术期刊出版上。事实上,由于大学出版社的市场化经营,其他形式的学术著作出版危机出现得更早,也更严重。十年前,美国学术团体协会在其2003年年会上曾集中讨论了学术出版危机问题,形成名为《危机与机遇:学术出版的未来》(Crisis and Opportunities: The Futures of Scholarly Publishing)的报告。该报告主要针对的是学术出版的市场化倾向给不太可能产生经济效益的人文学研究带来的挑战。报告称:“学术出版是学术发展的底线。然而,近来的形势却不乐观。在许多领域,专著出版是学者成名与提升的基本标准。然而财政压力让很多大学出版社限制了学术专著的出版。”^①学术出版的市场化导向必然会窒息那些经济效益和社会效益都不太明显的纯学术的发展。

从西方学术界发出的各种焦虑的声音中我们可以感受到这场学术出版危机的方方面面:学术成果的出版越来越受制于商业出版社或出版集团,大学图书馆越来越难以承受打包订购的学术期刊不断上涨的订阅费和维护费,无权利用大学图书馆资源的学者逐步被排斥在学术圈之外。意识到危机的学术机构和学术团体开始积极谋求化解之道,如哈佛大学要求其教授们将发表的成果提交一份到学校指定的数据库供师生们免费阅览;一些学术团体和专家呼吁增加低价电子出版来应对出版需求,向读者免费开放。近年来出现的由出版商提供平台而由作者自费出版学术文章的现象似乎也为解决学术出版危机提供了一项选择,即增加所谓开放期刊(open access journals)。这种出版模式要求作者自己或者其大学支付全部或部分版面费。目前比较著名的免费阅览平台是“科学公共图书馆”(The Public Library of Science)和“生物医学中心”(BioMed Central)。此外,一些著名出版商也拿出部分空间实行作者付费的免费阅览出版。然而,由个别学术机构发起的免费数据库能够在多大程度上抵御已经坐大的期刊出版集团,打破它们已经形成合围的学术出版垄断,还是一个未知数。近年来财政上捉襟见肘的欧美大学,面对用自己的学术奶水培养起来的出版巨人,尽管充满焦虑却也束手无策。当学者们发现爱思唯尔等出版商试图利用自己的影响力推动美国国会通过限制免费获取文献的立法时,他们才意识到自己已经被逼入绝境,万人抵制爱思唯尔的努力或许是挣扎在商业化海洋中几近灭顶的西方科学家们为维护神圣的学术殿堂而作出的最后一击。

旁观这场危机,我们不能不为20世纪后期以来欧美一些发达国家误入歧途的学术(包括高校)市场化而扼腕,尽管对于很多大学来说,面对渗透到学术领域的商业因素只能被动地应对和接受。孰不知,志趣不同的商业与学术联姻,即便在某些方面能够相得益彰,但注定还是同床异梦。以牟利为动机的出版商进入学术领域,如狼入羊群,他们将数百年建立起来的学术互惠模式变成自己生财的工具,学术在与商业嫁接之后呈现出一种新的出版模式:依附于大学等学术机构支持的学者们将自己的学术成果在经过同行的无偿评议之后免费提供给出版商,出版商再把这些成果包装之后高价卖给大学。那些鼓吹学术市场化的人忽视了一个基本的事实,那就是出版商追求的是利润最大化,学界则以最大限度地传播其发现为己任。随着越来越多的文章被商业出版商出版,其寻求广泛传播的学术目标就会大打折扣。支持免费获取在线文章的威康信托基金会(The Wellcome Trust)在一份分析报告中指出了问题所在:“那些左右商业市场行为的可变因素与学术市场或者是将科学进步作为公共福祉的较大的共同体的关注并没有很强的联系。”^②

总之,西方学术期刊由于商业因素的介入而正在经历的出版危机给政府、学术机构、学术团体和学者个人造成了越来越多的压力,大学、学者与商业出版集团之间的紧张关系在这场万人签名的学者诉求中露出了冰山一角。然而,当学者们意识到他们的成果被无偿剥削而采取不合作的抵制行动时,当一些大学和科研机构试图摆脱这一困境而另谋出路时,他们却发现剩给自己的选择已经不多。

① American Council of Learned Societies, "Crisis and Opportunities: The Futures of Scholarly Publishing. ACLS Occasional Paper," No. 57, p. 1.

② University of California Berkeley, Library Collections, <http://www.lib.berkeley.edu/Collections/crisis.html>.

比学者发表障碍和大学财政危机更严重的是学术传播渠道的闭塞,它将最终导致一个国家学术事业生命的萎缩。这一危机也许在短期内不会影响西方国家科技和文化的优势地位,但从长远来说,它很可能会成为西方文明堤坝的一个致命的决口。

二、中国的学术出版优势

与欧美等发达国家面对重重危机而趋于衰落的学术期刊出版相对照的是,中东和亚洲一些发展中国家市场化程度不高的学术期刊出版的快速增长。过去二十年中迅猛的科技与学术成果增长来自伊朗、韩国、土耳其、塞浦路斯、中国和阿曼。根据2004年的一项调查,占全世界科技文章转引率97.5%的31个国家中,只有伊朗、中国、印度、巴西和南非属于发展中国家。2011年的英国皇家学会报告显示,在用英语发表的科技类研究文章(research article)的数量上,中国仅排在美国之后,然后才是英国、德国、日本、法国和加拿大。报告还指出,中国将在2020年前的某个时候,也许就在2013年超越美国^①。

或许有人会说,中国人发表的文章,虽然数量众多,但质量参差不齐,并不说明中国的学术出版有什么成功之处,不过笔者还是对中国的学术出版持乐观态度。原因很简单,那就是改革开放三十余年来中国的学术研究已经取得了长足的发展,在数量增加的同时,学术文章的质量也在不断提高。就人文社科领域的成果而言,迟至20世纪90年代中期,中国内地学术期刊发表的文章大多都在自说自话,对于国际学术界一些重要讨论很少发出自己的声音,因此也很少受到国外学者的关注。即便是中国历史学方面的文章也很少引用内地学者的著述。相对而言,港台学者的文章更受到国外学术界的青睐。进入本世纪以来,这种情况已经逐步改观:一方面,越来越多的国外学者开始关注和引用中国人文、社会科学期刊上的文章;另一方面,一些中国学者也开始积极加入到一些国际学术界流行话题的讨论之中,中外学术交流出现了实质性的飞跃。在这一转变过程中,一大批包括大学学报在内的人文、社会科学期刊发挥了重要作用。与基本停留在原来水平的西方国家和港台地区期刊相比,中国内地期刊无论是规模、质量还是学术影响都大幅提高。

中国学术期刊的这种比较优势主要表现在以下几个方面:

其一是学术期刊与学术机构的紧密结合。众所周知,在大多数西方国家,一般学术期刊都是由学会或依托于某个学术圈子的个人发起,如美国的《明代研究》(*Ming Studies*),是由明史研究专家范德(Edward L. Farmer)教授在20世纪70年代创办,依托的是美国明史学会这个很小的学术圈。再如美国的《亚洲研究杂志》(*The Journal of Asian Studies*),由美国亚洲研究会(Association of Asian Studies, AAS)主办,其编辑部和编辑人员往往根据主编的任免而在各大学之间变换。这种传统的办刊模式自然有其优势,主要在于它能较为方便地吸引学会内部同行学者的参与。但其弊端也非常明显,很多学会会刊的编辑队伍往往不固定,主编和编辑部的更换,不仅影响到学术质量,有时甚至耽误出刊。笔者在2008年1月曾随教育部副部长吴启迪率领的考察团访问了设在美国纽约、费城等地的爱思唯尔和施普林格的期刊发行总部以及汤姆森-路透科技信息集团(Thomson Scientific),对方在介绍其发行或收录的各种期刊的同时,强调了他们对期刊的评估标准,包括按时出刊、原发性、编委会和作者群体的国际性等。当时印象颇深的是汤姆森-路透将“按时出刊”列为首要标准,因为在中国很少有出刊滞后现象发生,在美国却并不少见,这可能与两国不同的办刊模式有关。

比较而言,中国内地大多数学术期刊首先占据了人才优势。这些期刊大多都有较为稳定的编辑部,业务熟练的编辑团队薪火相传,为期刊质量和出刊周期提供了技术上的保证。福建师范大学学报陈颖编审最近在一篇文章中对国家有关部门将取消编辑部作为期刊体制改革的目标表现出极度

^① Wikipedia: Academic publishing, http://en.wikipedia.org/wiki/Academic_publishing.

忧虑绝非无病呻吟^①,如果将学术文章比作一份期刊的燃料,编辑部就是它的发动机。当然,要保证发动机的有效运转,还要提高期刊编辑的专业素质和职业伦理意识。此外,国家和地方的新闻出版监管部门的监督作用也提高了内地学术期刊的时间性和规范性。与西方国家学术期刊的散漫风格相比,依托于高等院校和研究机构的内地学术期刊尽管数量众多,却大多都能够有条不紊地按时出刊,这一事实本身就足以说明其办刊机制存在一定的合理性。

其二是学术期刊数量众多,为不同层面的学生、学者发表文章提供了选择空间。近三十年中国学术期刊尤其是大学学报发展的实践表明,学术期刊不仅有发表成果、推动学术交流与进步的功能,而且肩负着训练学术队伍、提高学术素质的使命。当然,就学术期刊本身的标准而言,学报界的确存在“全、散、小、弱”和“千刊一面”的特征,这种局面在很大程度上应该归咎于国家对学术期刊僵死的管理方式。正如仲伟民和朱剑在其文章中所分析的那样,学报结构性和体制性的矛盾的“根源不在学报,而在管理部门,今天一校一综合性学报的格局就是管理部门延续了计划经济时代的习惯性思维而一手造成的”^②。因此,解决的办法不应该是用行政强制的方式关闭某些学报,而是应该引导这些学报向不同层面的专业刊发展,确立正确的期刊定位,包括读者定位和学术定位,在提高其核心竞争力的同时达到为不同层面的学术群体服务的目的^③。

其三是较为充足的经费支持提高了学术期刊的公正性,在一定程度上保证了所发文章的学术质量。学术期刊从来就是靠国家、学术机构或学术团体的经费补贴维持的,稳定的办刊经费是保证一份期刊正常运转的基本条件。现在看来,西方偏向于自发、自助的办刊体制已经难以适应现代期刊运转方式,难免被裹挟进商业大潮而失去一定的学术独立性。笔者曾接触到几位国外学术期刊的主编,他们常常为缺乏固定的办刊资金而烦恼,对中国内地学术期刊较为稳定的办刊经费支持极为羡慕。在西方各国大多面临财政危机的今天,中国内地一批优秀的学术期刊正在国家和大学相对充足的办刊经费支持下脱颖而出。

总之,相对稳定的办刊队伍,不同层级的期刊平台和相对充足的办刊经费,为中国的学术发表提供了较为宽阔的平台,发表的学术文章数量的上升本身就是学术繁荣的一个重要指标。这种办刊优势是提高国家核心竞争力的重要条件;如能保持这种优势,假以时日,以学术研究为核心的高端文化就会超越西方发达国家。

当然,在出版市场趋于全球化的今天,中国的学术出版也难以独善其身。一方面,这些出版商如同在世界其他地区一样,通过与出版社或期刊社签订合作协议的方式积极地将中国出版的学术期刊纳入其麾下,努力在中国内地扩大其期刊占有量;另一方面,这些公司又不遗余力地向中国各大学图书馆推销其数据化产品。这些世界一流的期刊出版公司提供的方便、快捷的阅读和检索服务吸引了越来越多的大学图书馆纷纷订购其产品。然而,图书馆方面很快会发现,这些公司在占据了足够的市场份额之后就开始提高其产品价格。据悉,“个别出版商的全文数据库甚至出现年度涨幅20%-30%的情况,造成图书馆外文书科技期刊订购费用迅速膨胀”^④。

值得庆幸的是,中国的大多数学术期刊还是由国家和学术机构资助的,尚未步入市场化的误区。如能在雄厚的国家财力支持下建立起各种形式的免费在线阅读平台,就能够抵消国际期刊巨头们对学术期刊的出版垄断。据悉,国家有关部门正在筹建让读者可以免费获取文章的在线平台和数据库,为中国人文、社会科学的繁荣提供传播上的保障。当然,这并不意味着中国的学术期刊出版可以固步自封,正确的改革路线是要扬长避短,在不放弃自身优势的情况下充分利用网络化、数据化给中国学术期

① 陈颖:《编辑部体制的终结与“后学报时代”的来临?》,《清华大学学报》(哲学社会科学版)2012年第5期。

② 仲伟民、朱剑:《中国高校学报传统析论》,《清华大学学报》(哲学社会科学版)2012年第5期。

③ 有关合理的定位对于提高期刊核心竞争力的意义,参见刘远颖、刘培一:《论学术期刊核心竞争力的提升》,《中国科技期刊研究》2007年第2期。

④ 百度百科:“爱思唯尔”,<http://baike.baidu.com/view/5238290.htm>。

刊出版带来的机遇,找到一条既适合中国国情又符合世界学术发展规律的学术期刊出版方式。

三、中国人文、社科期刊的困境与出路

1. 学术环境问题

前面强调中国内地学术期刊相对于西方国家的比较优势,并非要回避这些期刊存在的严重问题。学术界对当前中国人文社会科学期刊、尤其是各大学学报的批评不绝于耳,来自学报界内部的自我反省则更为深刻。朱剑提出的“社科期刊的十个两难选择”较为全面、客观地反映了目前国内学术期刊存在的诸多问题^①。这些反思冷静、尖锐,有振聋发聩之功,敦促学术期刊界同仁积极地思考改革之道。笔者在此想参考发达国家尤其是美国的学术期刊经办方式,从学术环境和办刊模式两个方面讨论一下解决问题的可能性路径。

造成目前国内学术期刊整体质量不高的客观现实,与中国长期以来形成的学术环境有密切关系;而学术环境的形成,主要取决于制度、伦理和学术习惯等等。首先我们来看一看发达国家与学术期刊相关的制度、环境。在美国,只要申请注册一个刊号就可以创办一份学术期刊,除非涉及国家和全民利益,政府一般是不会花纳税人的钱来资助个别领域的学术活动的。营利性大众刊物靠市场支持,办非营利性学术刊物就成了学术机构、学术团体和学者们自己的事了。反观中国的学术期刊,国家对办刊方式和刊号等政策资源的控制,高校对办刊经费和人力资源的控制,决定了我们既不可能在纯市场环境下办刊,也不可能在纯学术环境下办刊。前者追求的是经济利益,而后者追求的是真理和学术价值。中国高校学术期刊的办刊模式反映的是国家政策、高校声誉和学者发表诉求三种因素的混合体。

而在中国,三十年来的改革开放虽然改变了新中国头三十年的大锅饭政策,促成了国家的繁荣与发展,但以市场化为导向的改革政策在一些行业也产生了一定的副作用,那就是对于绩效过分强调导致对成果数量的盲目追求,而大学和科研机构对于教师和科研人员过分量化的考察指标加重了市场化带来的副作用。学术成果本来只是学者表现自己科研发现的方式,有没有,有多少,既取决于学者个人的努力程度,也取决于学科差异和科研条件的优劣,因此难以对大学教师和科研人员制定一个划一的成果数量指标。盲目追求成果数量必然导致学术成果的贬值。此外,过度的绩效制也导致大学教师对于自己工酬的过分在乎。按劳取酬意味着劳必有酬,在这种背景下,学术自觉传统受到破坏,除非与待遇、晋升等实际利益挂钩,不然学术兼职很难推行。

一份学术期刊的维护与发展离不开相关学者的专业认同。这种认同对于一个只需获得较小学术圈子支持的专业刊应该不是问题,但对于一份跨越几个不同学科的综合性和学术性期刊,比如学报,要同时建立起专业认同是不可能的,而单位认同对于一些学科背景比较好的高校来说可能会在一定程度上解决基本稿源问题,但从长远来说反而制约了学报的学术水平和学术影响。因此,要建设世界一流的学术期刊,必须走专业化道路,高校学报可以在依托高校这一基本格局不变的情况下,通过全国范围的学报间协调,探索一条向专业刊过渡的方式。下文要讨论的网络化、数据化趋势,将为这一发展方向提供便利条件。

2. 办刊机制问题

我们知道,在大多数欧美国家高校中,尽管一些名刊的地位已经众所周知,在上边发表的文章自然受到重视,但学术单位对于多数期刊并没有划分等级,唯一的衡量标准,就是是否同行匿名评审期刊。根据笔者的观察和了解,虽然目前国内很多人文、社会科学期刊都声称实行同行匿名评审制,但严格执行的还是少数。从目前中国的学术环境和办刊状况来看,匿名评审制度的可行性和可靠性都有待实践的检验。包括学报在内的一些著名学术期刊之所以能够吸引高质量的学术论文,除了自身已有的地位和影响,主要还是靠主编和编辑的学术眼光和学术人脉。然而,一份期刊学术质量的长

^① 朱剑:《徘徊于十字路口:社科期刊的十个两难选择》,《清华大学学报》(哲学社会科学版)2007年第4期。

期保持不能单靠主编和编辑,更要靠一种公正、合理的评审制度。任何制度的建立和推行都需要一个循序渐进的适应过程,对于同行匿名评审制度的采用,不仅编辑要适应,专家也要适应,因为这是国际学术界公认的办刊规则,是中国学术期刊走向世界的一道绕不开的门槛。当然,要在中国建立严格的同行匿名评审制度,不仅需要期刊和学术同行的共同努力,还需要教育部和各大学采取措施,改变目前急功近利的学术风气,调整大学内部的考评制度,甚至要逐步淡化经济体制改革之后因矫正过正而建立起来的做一件事拿一份钱的学术打工制度,把教育交给学校,把学术交给学者。有了稳定的工作和收入,学者们才能平心静气地致力于教学和科研,才能不计报酬地为学术奉献,也才能保证同行匿名评审制度的健康运行。当一份期刊无论主办方是谁,对所有学者都能一视同仁的时候,我们离专业刊的目标也就不远了。

3. 期刊编辑规范问题

美国大部分学术期刊和学术著作,采用的都是《芝加哥规范手册》(*Chicago Manual of Style*)中列出的规范标准。这些规范标准有几种选择,一般刊物都是选择一种行业内广为认可的标准。尽管各刊之间存在着差异,但所采用的标准仍具有内在的一致性。有些期刊会在芝加哥手册基础上作一些针对本领域特点的补充,公布在投稿须知中。作者在投稿之前都要查阅这些标准,并严格按其要求调整稿件格式,不然的话稿件很难被采用。对于受过高等教育训练的英语作者来说,有些书写规范在平时就已经养成。如果稿件在规范上出现常识性错误,编辑或评审人会认为作者缺乏基本学术训练而直接拒绝其稿件。所以,美国学术期刊编辑很少把时间花在帮助作者修订格式上。由于涵盖的学科较多,统一风格可能是我国高校学报综合刊的一大难题,但如果能在参与网络专业刊的学报中率先建立一套完整、合理的编辑规范,一方面可以提高专业刊的编辑质量,另一方面也可以推动学术规范的完善。

4. 学术期刊出版、发行的网络化、数据化趋势

前面谈到,从20世纪六七十年代开始的商业因素向学术刊物的渗透给世界范围内的学术期刊带来前所未有的挑战。很多学者、学术机构和学术期刊不满于这种状况,试图寻求替代性的学术发表路径。然而,即使参与抵制爱思唯尔的学者也不能不承认一个事实,那就是网络化、数据化的学术期刊给读者提供了前所未有的阅读和研究方便。而很少有哪个期刊能够凭自己的力量建立一个独立的数据化平台,即使建立起来,所花费的资金与所收到的效果也极不相称,因此不得不靠有经济和科技实力的出版商来完成向数据化和网络化的转换。对于研究者来说,他们关心的主要是跟自己研究相关的文章,而不是文章发表的刊物;对于期刊界来说,纸质刊正在淡出人们的视野,出版发行的主要目标由独立完整的期刊转化为分散的文章,这恰巧在某种程度上解决了目前国内综合刊数量过多的问题。国际学术界对于一个国家学术实力的评估不是看这个国家有多少知名学术期刊,而是看这个国家发表了多少有较高质量的学术文章。因此,网络化和数据化是学术发表的必有之路。

那么如何解决前文提到的学者与出版商之间的矛盾,让学术为国家、为全人类服务,而不是变成出版商获得巨额利润的工具?在笔者看来,可行途径至少有二:其一是由国家给出版商和学术期刊提供资金支持,条件是为学术出版提供免费网上阅读,既让为技术开发和市场扩展付出代价的出版商有利可图,又让学术界能够真正从网络化、数据化的信息技术革命中获益。其二是由政府部门直接经营数据化出版,建立免费的网络数据平台。只有这样才能够避免商业化陷阱,化解学术与商业的矛盾,也才能帮助大学学报等综合刊走出两难选择,在不伤筋动骨的条件下,完成向网络化、数据化的过渡。

“视差之见”与跨越性反思

——近期高校社科学报改革讨论述评

桑海

摘要:《关于报刊编辑部体制改革实施办法》的颁发,意味着高校学报体制改革已迫在眉睫,业内必须对此作出明确的回应和抉择。《清华大学学报》“期刊与评价”栏目近期刊发的一系列文章,围绕学报的内向性与开放化、综合性与专业化、分散性与集约化、纸质刊与数字化、转企改制等问题展开讨论,集中呈现了业内对学报改革的看法。由于立场和视角的差异,不同主体之间存在着种种视差。若执着于某种固有视点,只顾自说自话,就很难提出有建设性的改革方案;唯有在不同视点之间不断移动,并在由此产生的“视差之见”之上进行跨越性反思,才有可能创造性地解决问题。由21家“名刊”学报联合创办的专业网刊“中国高校系列专业期刊”,就诞生于“视差之见”的基础上,是一种符合期刊发展趋势和改革方向的协同创新模式。

关键词:出版体制改革;学报改革;“视差之见”;数字化;专业网刊

《关于报刊编辑部体制改革实施办法》(以下简称《实施办法》)于2012年暑期颁发后,高校学报界已是山雨欲来风满楼,学报中人再也无法回避即将启动的改革。在这样一个重要时刻,认真清理和反思关于学报改革的代表性观点,或可为学报下一步的改革与发展提供些许之镜鉴。

《清华大学学报》(哲学社会科学版)“期刊与评价”栏目近期刊发的一系列文章,就学报现状及改革路径等问题进行了深入探讨^①,可以视为业内对学报现状及改革不同看法的缩影。其中,陈颖、尹玉吉、康敬奎的文章,主要是对朱剑一篇文章的回应^②,而朱剑又专门撰文对尹玉吉的文章进行了反驳。上述文章构成了一个“话语场”,聚焦于朱剑的“专业化转型”方案,围绕学报的“内向性与开放化”、“综合性与专业化”等命题展开了激烈的论辩。《清华大学学报》2012年第5期刊出的三篇文章^③,则矛头一致对外,对以“转企改制”为主要目标的改革取向进行了质疑。前一组文章呈现了学报业内观念上的矛盾,后一组文章则凸显出业内人士与管理者之间认识上的差异。

不同的人从各自特定的位置来看同一事物时,眼前呈现的图景自然各不相同,换句话说,人们观察事物时难免会有视差。关于学报改革的意见分歧,其根源也正在于此。本文试图借助柄谷行人和齐泽克(Slavoj Zizek)关于视差(parallax)与“视差之见”(parallax view)的理论^④,从思想方法的角度

作者简介:桑海,清华大学人文学院教师、《清华大学学报》(哲学社会科学版)编辑(北京100084)。

① 陈颖:《体制之偏与纠偏之路——也谈高校学报的专业化转型》,《清华大学学报》2011年第4期;尹玉吉:《论中国大学学报的现状与改革切入点》,《清华大学学报》2011年第4期;朱剑:《也谈社科学报的现状与改革切入点——答尹玉吉先生》,《清华大学学报》2011年第4期;康敬奎:《高校社科学报的特色化之路——兼评朱剑及尹玉吉先生的相关观点》,《清华大学学报》2011年第6期。

② 朱剑:《高校学报的专业化转型与集约化、数字化发展——以教育部名刊工程建设为中心》,《清华大学学报》2010年第5期。

③ 仲伟民、朱剑:《中国高校学报传统析论——兼论高校学报体制改革的目标与路径》,《清华大学学报》2012年第5期;陈颖:《编辑部体制的终结与“后学报时代”的来临?》,《清华大学学报》2012年第5期;夏文:《学术期刊编辑部体制改革“实施办法”之理性解读》,《清华大学学报》2012年第5期。

④ “视差之见”,也有人译作“视差视野”、“视差转换”。齐泽克2004年为柄谷行人的《跨越性批判——康德与马克思》所写的书评,以及2006年出版的著作,都被命名为《视差之见》。按齐泽克的说法,他的《视差之见》一书有勾勒自己思想体系的野心,足见这一概念之重要。[斯洛文尼亚]齐泽克:《视差之见》,薛羽译,《国外理论动态》2005年第9期;Zizek, *Parallax View*, London: MIT press, 2006。

度,对围绕学报改革所展开的若干讨论进行梳理和总结。

一、误会与假象

朱剑曾这样描述新世纪以来高校社科学报的状况:“整体陷入了前所未有的困境,在数量有了空前增长的同时,其整体声誉不升反降,来自学术界的各种批评和诟病之声不绝于耳。”^①在他看来,尽管经过六年的名刊工程建设,名刊学报的影响力和质量有了明显提升,但仍未建立起一流期刊的形象和公信力^②。连处于学报金字塔尖的名刊学报都没有从根本上摆脱困境,更不用说名刊之外的绝大多数学报了。

而在尹玉吉的笔下,我们看到的却是一幅截然不同的图景。其核心观点就是:学报业绩辉煌,现状合理,一切所谓的困境都是虚构的;学报本身没有问题,问题反倒出在责难者身上,“种种对大学学报的责难,不仅没有做很好的调查研究,而且主观臆断,失之偏颇”^③。他认为朱剑就是这些责难者的代表,并试图通过对朱剑的批判来回击各界对学报批判之声^④。

关于尹玉吉文章的是非得失,朱剑已有专文讨论,此处不再赘述。值得注意的是,面对即将到来的学报改革,他采取了一种特别的姿态。正如朱剑所说:“学报界正面临着艰难抉择:是积极应对还是消极抵制……尹先生的选择略有不同,他是积极抵制。”^⑤尹玉吉通过强调中国大学学报的传统与使命,理直气壮地为学报现状辩护。然而,他虽以学报捍卫者的姿态出场,却似乎找错了反击的对象。

朱剑声明,自己不过是对早已“遍及主管部门、期刊界和学术界”的观点进行了概括,其中既有教育部袁贵仁部长、李卫红副部长对学报“全、散、小、弱”现状的担忧,又有期刊界姚申、张跃铭对综合学报“千刊一面”现状的批评,乃至学者对某些学报沦为学术垃圾场的严厉指责。他反诘道:“一个概括者怎么就成了该观点的代表者了呢?”^⑥康敬奎说得很清楚:“中国高校学报虽然有比较辉煌的历史……但是目前存在的问题却毋庸置疑。学报管理机关、学界及业内人士的认识虽然在具体细节上有些出入,但整体上与朱剑的观点还是基本一致的。”^⑦

尹玉吉之所以产生误会,或与他的思维方式不无关系。他既然将自己定位为学报传统和使命的捍卫者,就很容易把那些反思现状和寻找出路的人看成激进派。这是一种保守与激进的两极思维,而实际情形要复杂得多。

公允地讲,朱剑非但不是学报指责者的代表,甚至也不能算是激进的改革派。他的很多观点其实相当温和,正如他自己表白的那样,他不过是“试图以循序渐进的方式推进高校学报问题的解决”。比如,他强调专业化转型不能用“一刀切”的“硬性”办法,而应采取“既能延续历史传统又能考虑现实需求的分步到位的‘软性’办法”^⑧。再如,陈颖主张对学报实行优胜劣汰,取消“文理大综合”这一大类,还要以末位淘汰制取消不合格学报的刊号^⑨。朱剑则认为,那些坚持不作任何改变的学报,只要具备基本办刊条件,也有权自主地办下去。即便对于尹玉吉,他也抱有“同情之了解”:^⑩“面对‘责难’,

① 朱剑:《高校学报的专业化转型与集约化、数字化发展——以教育部名刊工程建设为中心》,《清华大学学报》2010年第5期。

② 参见朱剑:《高校学报的专业化转型与集约化、数字化发展——以教育部名刊工程建设为中心》,《清华大学学报》2010年第5期。

③ 尹玉吉:《论中国大学学报现状与改革切入点》,《清华大学学报》2011年第4期。

④ 参见尹玉吉:《论中国大学学报现状与改革切入点》、朱剑:《也谈社科学报的现状与改革切入点——答尹玉吉先生》,《清华大学学报》2011年第4期。

⑤ 朱剑:《也谈社科学报的现状与改革切入点——答尹玉吉先生》,《清华大学学报》2011年第4期。

⑥ 朱剑:《也谈社科学报的现状与改革切入点——答尹玉吉先生》,《清华大学学报》2011年第4期。

⑦ 康敬奎:《高校社科学报的特色化之路——兼评朱剑及尹玉吉先生的相关观点》,《清华大学学报》2011年第6期。

⑧ 朱剑:《高校学报的专业化转型与集约化、数字化发展——以教育部名刊工程建设为中心》,《清华大学学报》2010年第5期。

⑨ 陈颖:《体制之弊与纠偏之路——也谈高校学报的专业化转型》,《清华大学学报》2011年第4期。

我与尹先生的心情也差不多,对学报我们都怀有深厚的感情,学报如今遭此‘责难’,作为学报人怎不同感难堪?”^①

即便非要找出学报改革中保守与激进的两极,激进的一极也不是朱剑,那种以“转企”为目标的、“一刀切”式的改革,似乎才称得上真正激进的改革方式。这不但是尹玉吉不愿意看到的,连朱剑也毫不掩饰自己的担忧:“说实话,面对即将到来的高校期刊体制改革,特别是将‘转企’作为改革的唯一手段,我心中的迷惘一点也不比尹先生少,我也愿意与尹先生一起,要求对学报另眼看待。”他显然并不认同那种以“转企”为目标和手段的改革,但与尹玉吉的差异在于,他清醒地看到改革的大势不可逆转:“该来的终将会来,积极抵制也好,消极回避也好,均于事无补,只会让我们更加被动。”与尹玉吉的“积极抵制”不同,朱剑的抉择是,与其等着别人把改革强加于自己,还不如主动探索更适合学报的改革方案:“我与尹先生一样,深爱着学报,只是我们爱的方式有所不同罢了。”^②两人无疑都希望学报有一个光明的未来。不同之处在于:在学报所处环境发生了深刻变化的今天,一位采取了固守现状的保守姿态,结果陷入刻舟求剑的执拗之中;另一位则跳出保守与激进的两极思维,以一种务实的态度为学报改革探索切实可行的出路。

一个人若想在不断变化的形势中作出正确的抉择,关键并不在于他采取或保守或激进的态度,而在于他是否能够真切地观察和把握现实。在动画片《猫和老鼠》里,猫在绳子上走,当它走出绳子,脚下已经没有任何东西时,它并不会马上掉下来,只有往下一看,发现脚下悬空、才迅速坠落下去^③。当代理论家齐泽克曾用这个例子来说明惯性的危险。其实它不但适用于保守者,同样也适用于激进者。不论是因为保守而遵循固有轨迹,还是因为激进而脱离绳子,都面临着脚下悬空,陷入自欺欺人假象的危险。一方面,“如果我们沉迷于尹先生所描述的假象之中,不思改革和进取,完善的期刊竞争与退出机制一旦真正建立起来,利益受损、尊严尽失的必定是学报人自己”^④;另一方面,“强行让学术期刊在商业市场的海洋中漂浮,无异于逼其溺毙”^⑤。保守派和激进派的距离,或许并不如他们自己想象的那么遥远。

在任何一项改革中,都既不缺少保守派,也不缺少激进派,更不缺少形形色色的中间派,真正可贵的是既能始终脚踏实地、又能准确把握趋势的开创者。一种改革方案之所以能被立场各异的人们所接受,乃至能推动高校学报改革的实践,并非是因为其姿态的激进性,而是由于其产生于“视差之见”基础上的创新。这正是本文所要着重阐述的思想方法。

二、何谓“视差之见”

简单地讲,视差就是从两个不同的位置上观察同一个目标所产生的差异。由于视点的变化,物体本身看上去似乎也发生了变化,但这种变化其实完全是由主观原因造成的。

按一般的看法,视差似乎是一种制造混乱的东西,只有消除视差才能形成对事物准确而一致的认识。但若换一种眼光来看,视差也有其妙用,比如工程和天文上广泛运用的三角视差测量法,就建立在视差原理之上。更日常的例子是近年来风生水起的3D电影,正是因为人两眼之间几厘米距离造成的视差,才使我们有可能享受到那种身临其境的立体感。齐泽克特别注重挖掘“视差”的积极意义。在他看来,人对世界的认识与真实世界本身永远存在差距,不同领域乃至不同的主体都有自己的一套逻辑和规则,所以人对事物的认识总是存在视差。有些视差可以消除或缩小,有些则很难综

① 朱剑:《也谈社科学报的现状与改革切入点——答尹玉吉先生》,《清华大学学报》2011年第4期。

② 朱剑:《也谈社科学报的现状与改革切入点——答尹玉吉先生》,《清华大学学报》2011年第4期。

③ 参见蒯乐昊:《我们仍然需要马克思主义——专访齐泽克》,《南方人物周刊》2007年第17期。

④ 朱剑:《也谈社科学报的现状与改革切入点——答尹玉吉先生》,《清华大学学报》2011年第4期。

⑤ 陈颖:《编辑部体制的终结与“后学报时代”的来临?》,《清华大学学报》2012年第5期。

合或调解,甚至形成难以弥合的视差鸿沟(parallax gap)。不过,他没有因此而感到遗憾和无奈,而是试图在视差的基础上建立某种新的洞察力。

齐泽克很赞赏日本学者柄谷行人在《跨越性批判——康德与马克思》一书中对康德的阐释,即康德和马克思看事物时“既非从自己的视角,也非从他人的视角,而是直面由差异(视差)暴露的现实”^①。柄谷行人指出,按人们通常的观念,假象产生于感觉,即“自己的视角”或者说“主观性的视角”,只有运用理性,即从“他人的视角”或者说“客观性的视角”来观察,才能纠正这种假象。而康德却深刻地揭示出,如果“自己的视角”是一种视觉上的欺骗,那么“他人的视角”也难免不成为骗局。康德非常重视“自己的视角”和“他人的视角”的“强烈的视差”,努力把自己的反思建立在这种具有冲击性的体验之上^②。在柄谷看来,在康德的《纯粹理性批判》中,“强烈的视差”以二律背反的形式出现;马克思之所以形成《资本论》中的新批判视角,也是因为在古典经济学中被视为偶然事件的经济危机带来的“强烈的视差”。柄谷所倡导的是通过马克思读康德,通过康德读马克思,这样会读出一些只读某一个人无法理解的新东西。只有不断反复地移动于不同的话语体系之间,才能保持“强烈的视差”,柄谷把基于这种“强烈的视差”而进行的反思称为“跨越性批判”^③。

这给我们的启示在于,当面对两种能自圆其说却无法调和的说法时,不必非要选择其中之一,而是可以在两种观点的视差裂隙之上获得一种新的视野。这就是齐泽克所说的“视差之见”的含义。有些东西就像一枚硬币的两个不同的面,本来是永远碰不到的,只有通过“视差之见”才有可能把它们并置在一起。

在《视差之见》一书的开头,齐泽克讲了这样一个故事:西班牙内战时期,左翼人士以康定斯基、达利等人的现代艺术为灵感来源,设计出了用来对佛朗哥支持者进行心理折磨的“色彩监狱”^④。这个故事之所以令人讶然,就是因为革命政治和先锋艺术这两个本来互不相干的系统,因为“色彩监狱”而错位并置,从而产生了奇妙的视差。另一个例子是,革命领袖列宁是古典音乐的爱好者,而很多先锋艺术家在政治上却很保守。革命政治和先锋艺术虽然貌似都具有某种激进性,但在结构上根本不处于同一层面,而是分属不同系统,有着不同的逻辑和规则。当某一个事物被来自两种角度全然不同的目光同时注视时,难免会出现令人错愕甚至厌恶的视差。如果我们面对这种“强烈的视差”时,不是沉浸在错愕和厌恶的情绪之中,也不是固守某种单一的视角,而是借此契机进行跨越性反思,岂不是可以更深入地把握现实,从而有所创见吗?

回到学报改革问题上,人们之间的观念分歧,反映了不同主体位置上的视差,其中有些视差还是难以弥合的。比较典型的视差有:在学报的总体现状问题上,有人认为学报面临一些困境,也有人认为所谓困境都是出于虚构;在学报的办刊宗旨上,存在着内向性和开放化的视差,有人坚持把学报看成“自留地”和“窗口”,而对于大多数人,学报的开放化已不可逆转;在学报的定位上,有人认为综合性天经地义,而从学术界的需求看,学报的专业化转型迫在眉睫;在学报的组织上,有人满足于一校一学报的分散现状,有人则希望学报走向集约化;在学报的出版形式上,有人的观念还停留在纸质刊上,也有人认为数字化已是大势所趋;在学报的经营上,有人认为学报应该保持事业编制和公益性质,也有人认为学报必须企业化。

① 齐泽克:《视差之见》,薛羽译,《国外理论动态》2005年第9期;参见[日]柄谷行人:《跨越性批判——康德与马克思》,赵京华译,北京:中央编译出版社,2011年,“导论”第3页。

② 柄谷行人喜欢用人第一次看到镜子中自己影像或从录音机里听到自己声音时的特殊感觉为例,说明这种独特的体验。

③ [日]柄谷行人:《跨越性批判——康德与马克思》导论,赵京华译,北京:中央编译出版社,2011年,“导论”第1-4页。在2012年11月清华大学-哥伦比亚大学跨语际文化研究中心主办的一次读书会上,笔者有幸当面向柄谷行人先生请教了若干关于“视差”的问题。他解释了使用“跨越”而非“超越”一词的原因:“超越”是向上的而“跨越”是横向的,视差正是一种横向移动中出现的现象。他本人并不太想把视差作为一种方法,他说视差与其说是方法不如说是宿命,因为他作为日本人,和齐泽克这个东欧人一样,对西方而言都是边缘人,所以能体验和理解“视差”。

④ 参见 Zizek, *Parallax View*, London: MIT press, 2006, p. 3.

这些视差大致可分为两类:一类是,其中某种观点包含着明显的扭曲和谬误,比如认为学报不存在困境,还有对学报内向性的固守;另一类是,两个观点都具有一定的合理性,可以自圆其说,但彼此却难以调和,其他的各种视差均属于这种类型,但其中的具体情形又各有千秋。对于前者,需要在事实的基础上明辨是非,澄清谬误,但也不能无视其中的历史惯性和现实因素;对于后者,则不能简单地选择某一视点,而应该采取一种在不同视点间移动的跨越性立场,形成一种可称为“视差之见”的新视野。只有这样,才能避免意气之争,使观察更加深入和贴近现实,进而提出富有创造性的解决方案。

下面,笔者将以学报改革中部分典型的视差为例,结合有关的讨论,具体分析其中的复杂状况,并探讨借助“视差之见”实现跨越性反思的可能。

三、“内向性”的解构

在需要明辨是非的视差中,前文已经讨论了关于学报现状的判断,此处着重辨析学报办刊宗旨上的“内向性与开放化”之争。

在朱剑看来,自己与尹玉吉的根本分歧就在于“高校学报是否应该从‘自留地’转型为公共平台”^①。他指出,这在学者和管理部门那里其实早已不是问题,只是在学报内部还存在不同见解。然而,就是这样一个似乎不是问题的问题,却深刻影响着学报人的观念,甚至决定着人们对其他一系列问题的看法。

在学报的办刊宗旨问题上,尹玉吉是“自留地”、“窗口”说的拥护者。在他心目中,大学学报的宗旨就是“为本校教学科研服务”,“提高学报质量”,并在此基础上“循序渐进地与发达国家学术期刊体制接轨”。尹玉吉对学报使命的看法自然不是没有根据的。他列举了从《学桴》到《清华学报》、《复旦学报》、《北京大学学报》的发刊词,来证明“大学学报的历史使命应该是完整地、科学地传播主办单位(抑或全社会)的教学和科研成果”^②。在他看来,“为本校教学科研服务”是大学学报的本质和历史使命决定的,凡是与此相背离的改革,无论是专业化还是特色化,都是不能容忍的。

陈颖从历史和现实两个维度探讨学报体制后指出,由于历史原因和科研教学的现实需求,“高校学报被赋予服务高校科研工作、展示高校学术水平的窗口功能”。然而,他没有像尹玉吉那样将其上升为学报的本质属性和历史使命,而是把这种内向性看作学报衰落的原因:“由于长期以来过于强调和观照学报服务作者和学校这一功能,导致高效综合性学报的学术声誉不佳、质量不高、社会影响不大,由此招来社会的不满,要求改革的呼声日涨。”^③康敬奎敏锐地发现,高校学报在定位上存在着“内向的为本校服务”与“开放的公共学术平台”之间的张力。由于“内向性”原则的制约,学报的办刊模式是由所属高校的需求和学科支撑能力决定的。目前学报多是“小而全”的综合性学报,这正是为了适应“大而全”的高校的需要。如果“内向性”不能有根本改变,以单个普通综合性大学的学术能力,根本不足以支撑某一学科的专业期刊,更何况还有刊号上难以逾越的障碍^④。

朱剑对尹玉吉的固执立场提出了尖锐的批评,指其“根本无视我国高等教育事业和科研事业的发展及其与传统期刊体制的矛盾”^⑤。学报之所以要改革,就是因为传统的学报体制已经无法适应学术事业和现代期刊发展的要求。新近发表的《中国高校学报传统析论——以人文社会科学学报为中心》一文,进一步解构了尹玉吉所执守的“传统”,从根本上动摇了尹玉吉的立论基础。文章对中国高

① 朱剑:《也谈社科学报的现状与改革切入点——答尹玉吉先生》,《清华大学学报》2011年第4期。

② 尹玉吉:《论中国大学学报现状与改革切入点》,《清华大学学报》2011年第4期。

③ 陈颖:《体制之弊与纠偏之路——也谈高校学报的专业化转型》,《清华大学学报》2011年第4期。

④ 康敬奎:《高校社科学报的特色化之路——兼评朱剑及尹玉吉先生的相关观点》,《清华大学学报》2011年第6期。

⑤ 朱剑:《也谈社科学报的现状与改革切入点——答尹玉吉先生》,《清华大学学报》2011年第4期。

校学报的传统作了深入剖析,指出早期中国大学学报外在形式的特征是“冠以校名的刊名、多学科集成的综合性、稿源的内向性、各学报之间没有关联等”,而其内在的核心特征则是“以开放的心态追求真理、传播学术、引领时代”。1950年之后,这一传统发生了裂变,中科院(社科院)系统的期刊继承了早期大学学报传统中“追求真理、传播学术、引领时代”的核心价值;而大学学报则更多地继承了早期学报传统的外在形式,反而失却了开放性的核心价值。这样一来,尹玉吉依傍的所谓“传统”本身也就成了一种谬见,“现在的管理者和学报人多已不知什么才是真正的学报传统,而错把1950年以来僵化的学报体制下逐步固化的学报模式当成了传统”^①。

在世纪之交,官方对高校学报的界定发生了微妙的变化。20世纪末的教育部文件中还说:“高校学报是高等学校主办的,以反映本校科研和教学成果为主的学术理论刊物,是开展国内外学术交流的重要园地。”^②这表明在当时官方的意识中,还把学报看做高校的“窗口”和“自留地”。然而短短几年之后,教育部对高校学报的界定已经发生了根本性的变化:“高等学校哲学社会科学学报是高等学校主办的、刊登哲学社会科学研究论文的高层次学术理论刊物,是高等学校教学科研工作和我国哲学社会科学事业的重要组成部分。”^③袁贵仁部长在2002讲话中更是明确地说:“学报是高校办的,但是并不意味着作者只是本校教师,读者只是高校学者,这是两个不同的概念。高校学报要为高等教育服务,也要为国内外学者服务,为一切对哲学社会科学感兴趣、有需要的读者服务。”^④这意味着,管理者逐渐摒弃了对学报内向性的强调,而开始把学报看作与其他学术期刊一样的开放平台。

如果把关于学报内向性的争论与学术国际化的现状并置在一起,更会呈现出一种奇妙的“视差”：“当我国学术期刊还在纠结于是否应该对外稿(非本单位作者稿件)开放的时候,国际学术期刊早已对全世界学者敞开了大门。”^⑤

学报的开放化既根植于中国大学学报的传统之中,又是现代学术和学术期刊发展的要求;对学报内向性的坚持,无论从历史还是现实维度都失去了合理性。大学学报由高校和科研单位的“窗口”和“自留地”转变为开放的公共学术平台,是学报别无选择的定位。当然,这并不是说学报与大学之间的关系应当斩断,事实上,这种关系甚至还需要进一步加强。学报所在的大学,不该是束缚学报发展的锁链和壁垒,而应成为滋养和支撑学报的沃土。充分发掘所在学校的学术资源,并以此为依托,开门吸纳国内外高水平稿源,促进学术事业发展,是大学学报应有的使命。只有开放性的学报,才能占据学术的高地,进而提升所在大学的学术影响力和美誉度,在学报与大学之间形成一种良性的互动关系。

这样说来,关于内向性与开放化的讨论似乎已经可以盖棺定论。然而问题并不那么简单,内向性的成见,还会游荡在有关综合性与专业化、分散性与集约化的争论中,深刻影响着学报人的思维,这在后文中还会谈到。

四、综合性与专业化:结构性的错位

关于学报“内向性与开放化”的讨论,并不难判断孰是孰非,也较易于作出调整;而关于学报定位的“综合性与专业化”的论争,实际上并非单个学报所面临的抉择,而是一个结构性、宏观性的问题。因此,在学报改革全局中,“综合性与专业化”处于牵一发而动全身的枢机位置。

尹玉吉把学报的宗旨和使命理解为“完整地、科学地传播主办单位(抑或全社会)的教学和科研

① 仲伟民、朱剑:《中国高校学报传统析论——以人文社会科学学报为中心》,《清华大学学报》2012年第5期。

② 《高等学校学报管理办法》(教备厅[1998]3号)。

③ 《教育部关于加强和改进高等学校哲学社会科学学报工作的意见》(教社政[2002]10号)。

④ 袁贵仁:《新世纪新阶段高校社科学报的形势和任务——在全国高校社科学报工作研讨会上的讲话》,《北京大学学报》2002年第6期。

⑤ 朱剑:《我国学术期刊的现状与发展趋势——兼论学术期刊改革的目标与路径》,《传媒》2011年第10期。

成果”，“为本校教学科研服务”，既然要“完整地”传播成果，要为本校服务，学报就理应照顾到本校的各个学科，所以“综合性大学就应该出版综合性学报”。他还特别强调，中国大学学报的模式并非1950年代以后随高等教育体系由苏联传入，而是“五四”前后在中国大地上土生土长出来的，因此综合性学报的模式可谓天经地义^①。

陈颖对综合性学报问题作了一番眼光独到的历史考察。他指出，尽管从《学桴》肇始，中国大学学报就是以学科综合的面目出现的，但在有些历史时期，“人们对学报的综合性的理解和把握没有现在这么僵化和固化”，比如：《福建师范学院学报》1959年就曾按学科出版过专号；从“文革”后到1980年代末，由于“有关管理部门对期刊出版形式并不过分苛求统一”，“每家学报都呈现了自己的风格和个性”^②。这其实也是一种视差现象，它表明综合性学报是历史的产物，但综合性学报的历史也并非铁板一块，与专业化并不相排斥，完全可以根据时代的需要作出调整。这与《中国高校学报传统析论——以人文社会科学学报为中心》的结论是一致的，即内向性、综合性等特征是中国学报与生俱来的外在形式，但这些外在形式并非“天经地义”，而是由当时特定的历史情境和学术状况决定的，随着历史变迁和学术发展，当这些外在形式与学报“追求真理、传播学术”的根本属性发展矛盾时，就需要进行变革。

和尹玉吉不同，朱剑并不是从“学报应该是综合性还是专业性的”这样的角度发问，而是关注“综合性和专业性学报之间的关系和比例应该是怎样的”。他指出，学术期刊是为科研服务的，“科学的发展早已呈现出两种不同的趋势，即复杂课题的跨学科综合研究与专业分工日趋细微，综合性期刊与专业性期刊的共存恰好分别适应这两种趋势”，因此综合性期刊的作用是不可取代的。然而，由于综合研究应建立在大量专业研究之上、刊物的宏大选题应建立在专业问题的支撑之上、专业期刊更容易使学者产生归属感、综合性的学报定位的雷同阻碍传播等因素，因此“专业期刊应该占据学术期刊大多数甚至绝大多数”。至于综合性学报，虽然可以“合法存在”，但要满足三个苛刻的条件：“有大量的专业期刊作为支撑”，“具有统摄各专业对宏大问题进行跨学科研究的公共平台功能”，“得到跨地域和校域、跨学科和专业的学术共同体的普遍认同”。遗憾的是，这三个条件，在高校学报中目前恐怕还没有一家能够符合，放眼全国的学术期刊，恐怕也只有《中国社会科学》勉强能达到^③。尽管朱剑给综合性学术期刊提出的条件看上去似乎过于严苛，但却很准确地抓住了现有“综合性”学报的要害：一是数量太多，与专业刊比例失调；二是没有显现出跨学科综合研究的优势；三是没有形成业界公认的公共平台。这意味着学报的发展有两种方向，一是专业化转型，二是办成真正意义上的综合性学报。

很明显，当前综合性学报面临困境，并不是说综合性期刊已不符合学术发展的需要，正相反，对于中国人文社会科学研究而言，特别需要适合刊发跨学科综合研究成果的刊物。然而，办成一份真正合格的综合性学报对绝大多数学报来说又谈何容易，更具有普遍性和现实性的选择还是专业化转型。

康敬奎这样总结道：“以朱剑为代表的大部分期刊界人士对学报专业化转型持赞成态度，而以尹玉吉为代表的少数期刊界人士对学报的专业化转型持否定观点，甚至否定期刊的特色化。”^④看起来，似乎多数学报人已经意识到专业性与综合性比例严重失调的问题，对于专业化转型已经形成了共识。然而，如果更深入地了解每个人的主张，我们可以清楚地看到，其中仍然存在着种种不容忽视的“视差”，值得花些笔墨来辨析。

① 尹玉吉：《论中国大学学报现状与改革切入点》，《清华大学学报》2011年第4期。

② 陈颖：《体制之弊与纠偏之路——也谈高校学报的专业化转型》，《清华大学学报》2011年第4期。

③ 朱剑：《高校学报的专业化转型与集约化、数字化发展——以教育部名刊工程建设为中心》，《清华大学学报》2010年第5期。

④ 康敬奎：《高校社科学报的特色化之路——兼评朱剑及尹玉吉先生的相关观点》，《清华大学学报》2011年第6期。

我们先来看看陈颖关于期刊定位与期刊质量关系的论述。

陈颖对综合性学报的比例失调和质量薄弱深有感触。他指出,国家新闻出版总署在20世纪末批准了大批学报刊号,高校学报数量急剧扩张,“犹如一碗美味浓汤被加入清水稀释后,自然会清淡许多”,加之新办的学报质量普遍较弱,很多甚至是“文理大综合”的“大杂烩”,使得综合性学报的弊端更加凸显出来。他接受了关于学报结构性失调的观念,对专业化转型作出了积极响应:“高校综合性社科学报数量偏多是不可否认的客观事实,‘一校一(综合性)刊’这一不合理状况必须改变也是毋庸置疑的。我国高校社科期刊的结构需要重新调整和优化。”^①但他又强调,专业或综合是“出版形式”问题,并不能决定刊物的“内容质量”,不能将两者机械地联系起来。他承认专业化期刊的影响因子总体上高于综合性期刊,但这只不过意味着专业性期刊的读者数量多,“读者的多寡与刊物水平的高低并无必然关系”。他认为专业性期刊水平高于综合性期刊是一种错觉,这种错觉的形成,可能缘于社科院系统的专业性期刊被认为是权威期刊,而这恰是一种“典型的以刊论文的偏颇”^②。

陈颖的看法自然有其合理之处。从单个刊物来看,当然不能简单地以专业性或综合性的定位来判断其质量,而目前的期刊评价也的确不易准确反映刊物的质量^③。然而,这并不意味着刊物定位与刊物质量之间没有紧密的关联性。如前文所述,朱剑是从学术发展趋势的角度分析期刊定位问题的,综合性期刊与专业性期刊,分别以跨学科研究和专业化研究的需要为基础,而办好一份真正具有跨学科研究能力的综合性期刊,比办好一份专业性期刊要困难得多。以此标准来衡量当前数量庞大的综合性学报,其办刊水准显然是不能令人满意的,否则也不会遭到“千刊一面”、“学科拼盘”之类的诟病。这已经很清晰地表明,综合性的定位严重影响了刊物的质量,“出版形式”制约了“内容质量”,这也是综合性学报专业性转型的必要性所在。

此外,陈颖对大学学报的办刊水准似乎太过乐观。比如,他以名刊学报大多数是综合性期刊,来说明综合性期刊的质量不比专业性期刊差。事实上,恐怕这只能说明综合性期刊在学报中的比例太高了吧。

接下来,我们再来看一下康敬奎对综合性学报专业化转型看法的差异。

康敬奎指出:综合性学报存在的前提是真的能够作跨学科研究,而不是一盘散沙的“学科拼盘”,所以只能是少数;如果综合性学报过多,其中大多数必然面临跨学科综合稿源不足和固定读者缺乏的问题^④。到此为止,康敬奎的说法与朱剑所说的综合性学报“合法存在”的条件大体一致,都认为真正意义上的综合性学报办刊之不易。然而,接下来却出现了两种截然不同的推论:在朱剑看来,正因为真正的综合性学报不易办,所以必须进行结构性的专业化转型;康敬奎则认为,由于大多数综合性学报“既没有能力或可能办出真正能以跨学科研究为主导的综合性学术期刊,也没有能力和可能转型为某一学科的专业期刊,它们很可能在相当长的时间里仍将继续维持多学科特征的综合性”^⑤。

这意味着尽管在理论上康敬奎认同专业化转型的理论,但在实践层面却对专业化转型持悲观态度。有趣的是,因为康敬奎在理论上已经否定了真正的“综合性学报”“合法存在”的可能性,于是在措词上作了富有意味的调整,在那种不能“以跨学科研究为主导”的所谓“综合性”前面加上定语,称为“维持多学科特征的综合性”。两人的观点之所以出现这种“同途殊归”的奇妙现象,是因为康敬奎基本是从单个学报的视角看待综合性和专业化,朱剑则是从结构性的宏观视角来看待这一问题的。的确,若从单个学报的视角出发,对于绝大多数学报而言,无论要办成专业刊还是真正的综合刊,都

① 陈颖:《体制之弊与纠偏之路——也谈高校学报的专业化转型》,《清华大学学报》2011年第4期。

② 陈颖:《体制之弊与纠偏之路——也谈高校学报的专业化转型》,《清华大学学报》2011年第4期。

③ 朱剑就曾表述过对专业评价机构和社会评价中各种偏见的。参见朱剑:《重建学术评价机制的逻辑起点——从“核心期刊”、“来源期刊”排行榜谈起》,《清华大学学报》2012年第1期。

④ 康敬奎:《高校社科学报的特色化之路——兼评朱剑及尹玉吉先生的相关观点》,《清华大学学报》2011年第5期。

⑤ 康敬奎:《高校社科学报的特色化之路——兼评朱剑及尹玉吉先生的相关观点》,《清华大学学报》2011年第5期。

是非常艰难的,难免会生出“山重水复疑无路”之困惑。破解结构性的困局必须从宏观着眼,兼顾学报个体与整体,才会产生“柳暗花明又一村”的“视差之见”。综合性学报过多、专业和专题性期刊太少的不合理比例,各自为政、分散而不成体系的不合理布局,这类结构性的缺陷是朱剑所关注的焦点。他所倡导的专业化转型,并不是单个学报进行转型,而是相当数量的学报共同努力才有可能实现的结构转型。

五、特色化:灰色的中间地带

尽管专业化转型理论已经被越来越多的人所接受,但由于在综合性的现状与专业化转型的改革目标之间似乎存在着难以跨越的裂隙,一种带有某种折中色彩的“特色论”在学报界渐渐流行起来。然而,关于“特色论”,大家的看法却并不一致:尹玉吉把“特色论”与“专业化”看作一丘之貉,都是使大学学报误入歧途的危险思想;在朱剑眼中,“特色化”是一种令人困惑的权宜之计;在陈颖那里,“特色化”是学报改革的出路之一;对康敬奎来说,“特色化”则几乎成了当前绝大多数学报唯一可行的改革路径。

在尹玉吉看来,“特色论”指的是“每个学报都应该有自己的所谓个性;否则,就没有存在余地”。他对“特色论”进行了一番激烈的批评,认为这会使学报“放弃根本使命和基本功能而误入歧途”。他批评特色化的理由比较令人费解,如“不要把艺术的个性化要求与科学的普世性相混淆”、特色化是“以偏概全,干扰大学学报的真正使命”,在逻辑上均很难成立。但他的立场还是很清晰的:“中国有大学学报本身就是世界特色,学报的使命就是为了反映主办单位教学和科研水平。因此,无需个个有特色,以免使严肃的特色问题庸俗化。”^①在他看来,学报内向性的使命本身就是最大的特色,除此之外根本不必再追求任何个性。于是,曾批评学报的同质化现象,并在某种程度上肯定特色化的朱剑“躺着也中枪”,成了尹先生眼中的“特色论”者。

朱剑曾表达过对特色化的肯定,如“严重的同构现象迫使各期刊社在不改变综合性的前提下,想方设法展示各自的特色”,“即使同构的现象有所缓解,特色对于期刊的重要性依然不会改变”^②,“在学报体制未能进行变革的前提下,特色化发展已经成为走出困局的唯一希望”^③。但严格说来,他其实并不能算是“特色论”的支持者,正相反,他只是把特色化看作体制瓶颈无法突破时无奈的权宜之计。他曾这样表达对特色化的困惑:“‘特’与其说是目标,不如说是方法,名刊工程倡导以特色化作为治‘散’之方,实有不得已之处……针对‘散’的目标还在‘专’,‘特’只是‘专’暂不可行时的替代品”,“实现‘特’的瓶颈,目前恰恰在于对‘特’的认知错位和功能错用”^④。也就是说,特色化充其量只是方法而不是目标,不能无限放大特色化的作用。

康敬奎则把专业化转型悬置为一种远期的和理论上的目标,而在近期和实践的层面上则强调,除去金字塔尖的名刊学报之外,“大多数学报继续维持综合性特征,脚踏实地地走内涵式发展和特色化之路,仍不失为一种很好的路径选择”。表面上看,他所说的“特色化之路”是专业化与综合性之间的一条中间道路,但究其实质,还是“维持多学科特征的综合性”,是在不改变学报既有定位前提下的个体性改良,相当于陈颖给学报指出的第三条道路——内涵发展^⑤。

康敬奎对“特色化”的描述有一种微妙的滑移。起初,他把特色化道路说成专业化转型无法实现

① 尹玉吉:《论中国大学学报现状与改革切入点》,《清华大学学报》2011年第4期。

② 朱剑:《网络环境下社会科学期刊的迷失》,《吉林大学社会科学学报》2005年第4期。

③ 朱剑:《桎梏之感:特色化与高校学报的发展》,《云南师范大学学报》2009年第5期。

④ 朱剑:《高校学报的专业化转型与集约化、数字化发展——以教育部名刊工程建设为中心》,《清华大学学报》2010年第5期。

⑤ 陈颖:《体制之弊与纠偏之路——也谈高校学报的专业化转型》,《清华大学学报》2011年第4期。

时的“无奈的选择”^①。继而,他开始悄悄地抬升“特色化”的地位。针对朱剑对特色化的困惑,康敬奎认为他忽略了“特殊方法在特殊时期的特殊作用”,尽管大多数学报“只能生存于综合性与专业性之间的夹缝中或灰色的中间地带”,但“中间地带也可以有所作为的,而特色化方法恰恰是最切合中间地带的”。接下来,他又把“特色化”提升为非名刊学报的唯一选择:“名刊工程之外的大多数综合性学报并不具备专业化转型的条件,对它们来说,继续办好综合性学报仍是唯一选择……在可以运用的脱困手段中,特色化无疑是最有意义的。这是从严峻的现实出发的唯一选择。”他还把“特色”的重要性置于期刊定位之上:“无论是专业性期刊,还是综合性期刊,‘特色’才是其生存之本。”在文章的结尾,他满怀信心地说,只要切实做到他文中提出的“特色化”的几条举措,“特色化的优势就能真正显现出来,而引领学报走出目前的困境也就不再是一句空话”^②。然而,这条特色化道路,真的能够引领学报走出目前的困境吗?

从单个刊物的视角看,特色论无疑是务实而有说服力的;但若提升到更宏观的视角,由于“特色论”的本质仍未脱于“内涵发展”,既无法解决学报现有的结构性问题,也没有能力应对数字化和期刊体制改革带来的冲击。也就是说,面对学报目前的困境,特色化其实是无能为力的。这条特色化之路,看似四平八稳,但其中也蕴含着危险。特色化只能治标,不能治本,如果满足于这种独善其身式的内涵发展,而放弃寻求更根本性的改革路径,特色化就很容易沦为安于现状的借口,使学报在温水煮青蛙般的舒适感中滑向险境。

从思维方式角度看,与“特色论”形成鲜明对比的,就是朱剑的“专业化转型”构想。这一构想建立在一系列的“视差之见”之上,它可以兼有单个刊物的微观视角和期刊结构的宏观视角,兼有纸质期刊的视角和数字化期刊的视角,在完全兼容单个期刊的特色化发展的同时,为学报改革打开一个充满希望的新空间。

六、“视差之见”上的改革方案

作为一种具有百年传统的历史产物,现有的综合性学报早已与内向性的办刊理念、陈旧的管理体制、“一校一综合性学报”的布局等一系列问题紧密地交缠在一起,若要实现专业化转型,必然涉及一系列观念、体制、利益上的变动,其中的阻力和难度可想而知。非但如此,综合性学报应该通过什么方式转型为专业性期刊,也涉及诸多复杂的技术难点。如果每家综合学报变为多家专业学报,学报数量会出现几何级暴增,显然不可能普遍推行;而由多学科学报变成单学科学报,又割断了自身的历史和传统,还要面对转型后该选择哪个学科,以及编辑队伍如何调整等一系列新问题。再如尹玉吉所提出的诘难:“学报转化为专业期刊后,怎样与已经存在的专业期刊进行分工,在竞争中胜算的把握几何?后来办的专业学报,人们的认可度怎么样?有必要重复建设吗?”^③这些都是必须认真对待和回答的问题,无论在哪一点上思虑不周,都可能导致改革的失败。

正因为目标与现状之间巨大的反差,在构想改革方案时,采取了“既能延续历史传统又能考虑现实需求”^④的姿态。这一方案不是像尹玉吉那样执着于历史传统,也不是像康敬奎那样把历史传统和现实改革需求割裂开来,而是把看似水火不相容的二者并置在一起,形成一种兼容传统与现实的“视差之见”。也就是说,不是坚持“专业性期刊如何取代综合性学报”这类令人绝望的提问方式,而是去思考“如何可能在综合性学报中生成专业性期刊”,甚至是“学报如何可能既是综合性又是专业性

① 朱剑:《高校学报的专业化转型与集约化、数字化发展——以教育部名刊工程建设为中心》,《清华大学学报》2010年第5期。

② 康敬奎:《高校社科学报的特色化之路——兼评朱剑及尹玉吉先生的相关观点》,《清华大学学报》2011年第6期。

③ 尹玉吉:《论中国大学学报现状与改革切入点》,《清华大学学报》2011年第4期。

④ 朱剑:《高校学报的专业化转型与集约化、数字化发展——以教育部名刊工程建设为中心》,《清华大学学报》2010年第5期。

的”。这种“强烈的视差”，看似把人的思维逼到了一个死角，但换个角度看，僵化和狭隘的思维惯习一旦出现裂隙，一个全新的空间也许就突然开启了。

学报改革面临着诸多瓶颈，盘根错节、环环相扣，很难各个击破。处于不同立场和位置的人们，在“内向性与开放化”、“综合性与专业化”、“分散性与集约化”、“纸质刊和数字化”等问题上，往往各执一端，以至于孤立地看，每一个问题都是如此棘手，甚至找不到答案。但如果能跨越几个不同的视角或系统，把这些问题联系起来看，也许会获得意想不到的结果。对学报专业化转型方案的构思，就是在几种视角之间的不断切换中，发现解决这一系列难题的秘诀。正因为单独一家学报不可能同时兼容综合性和专业性，所以必须借助集约化的力量来实现专业化转型。然而，学报的主办单位是分处各地的不同的大学，更何况又有着“内向性”的传统，必须突破观念和机制的双重障碍才有可能捏合在一起，实现集约化谈何容易。由此，数字化成了最关键的突破口，正是通过纸质刊与数字刊“两条腿走路”的创造性构思，才能解决专业化、集约化、数字化等一系列难题。这好比分兵几路同时向一个目标艰难进发，不论哪一支队伍冒进或滞后，都可能导致全盘皆输，只有靠统帅的运筹帷幄，才能最终胜利会师。

《高校学报的专业化转型与集约化、数字化发展——以教育部名刊工程建设为中心》一文，提出了构建专业化、集约化、数字化和高校学报平台的“专业化转型”方案：以现有名刊学报为基础，在继续办好原有纸本综合性学报的同时，在大型期刊网的数字平台上，对纸本论文进行专业化和数字化的同步重组，由此创办若干一级学科的数字化专业期刊^①。这一方案突破了传统的期刊出版方式，打破了校域界限，把一校一刊、各自为政的综合性学报，变成了集中名校科研优势的系列专业期刊，进而打造出权威的专业化、集约化、数字化的高校学术期刊体系^②。

在这一方案中，各种彼此对立的观念不是你死我活，而是可以和平共存，进而在实践中水到渠成地完成种种变革。改革后形成的新型学报可以既是综合性的又是专业化的，既是分散性的又是集约化的，既是纸质刊又是数字化的，“既可谓新刊，又不会隔断与名刊学报的血脉联系”^③，在兼顾学报的传统与现状的同时推进了改革。

虽然作者在文章末尾说，这只是一篇纸上谈兵的文章，但却在业界引起了不小的震动，特别在名刊学报同仁中产生了强烈的共鸣。在此基础上，2011年初，多家名刊学报主编在清华大学召开会议，对“专业化转型”方案进行了具体论证，并达成一致意见，决定成立联合编辑部，在维持原有纸本综合学报的同时，对各学报所发文章进行同步数字化、专业化重组。同年3月，17家综合性名刊学报联合创办了专业网刊——“中国高校系列专业期刊”，下设10种一级学科专业刊，在知网平台正式发布。自2012年第1期开始，主办单位扩展至入选名刊工程的21家高校期刊。

七、改革方案的回声

尹玉吉对“专业化转型”方案并不认同，认为这“显然是揠苗助长的行为”：“我国的大学已经大量存在着专业期刊，中国社会科学院、中国科学院主办大量专业期刊，全国性的学会、地方社科院、社科联同样也存在这种情况。学报转化为专业期刊后，怎样与已经存在的专业期刊进行分工，在竞争中

^① 参见朱剑：《高校学报的专业化转型与集约化、数字化发展——以教育部名刊工程建设为中心》，《清华大学学报》2010年第5期。

^② 在此之前，高校学报的专业化、集约化、数字化，已经引起了不少关注和讨论。比如，教育部名刊工程目标中的“专、特、大、强”，就隐含了专业化和集约化的要求，姚申等人已提出了“三化”主张和数字化专业学报的初步构想。而对此进行深入论证并提可行性方案的，当属《高校学报的专业化转型与集约化、数字化发展——以教育部名刊工程建设为中心》一文。如果说2007年的文章《徘徊于十字路口：社科期刊的十个两难选择》是对学报困境的全面思考，那么这篇文章则更多地指向了行动。

^③ 朱剑：《高校学报的专业化转型与集约化、数字化发展——以教育部名刊工程建设为中心》，《清华大学学报》2010年第5期。

胜算的把握几何?后来办的专业学报,人们的认可度怎么样?有必要重复建设吗?学报转化为专业期刊后,学报的使命谁去担当?后果难以预料,甚至不堪想象。”^①在他看来,大学学报的现状根本就没有什么问题,内向性和综合性正符合学报的宗旨和使命。

那么,大学学报真的就那么完美无缺,没有需要改革的地方了吗?尹玉吉在一番细致的“中西方学术期刊出版机制比较研究”之后,终于寻到了一个值得改革的环节:“我国学术期刊的误区就是‘同行审稿’不完善”,由此,他提出应该以加强审稿为改革的切入点,这既不悖于学报的使命,又能提高学报质量,甚至可以与国际接轨,实在是一举三得^②。

明眼人都能看出来,硬把“加强审稿”这样一个日常工作环节提升到这样的高度,无非是回避改革的障眼法。康敬奎对尹玉吉把“加强审稿”看作所谓改革切入点也不以为然,因为审稿虽然是提高质量的关键,但无论学报转不转型、怎么转型,加强审稿都是必须的,“把它放到改革的切入点这样的高度,无疑有失偏颇”^③。

康敬奎在理论上赞同专业化转型的方向,但又将其说成是一个“长远目标”,对于名刊学报之外的中小学报更是不现实的。他把专业化转型的阻力归因于体制,包括高校学报体制与中国期刊管理体制。然而,相比起观念上的固执,体制上的障碍有时反而更容易松动,因为所谓体制无非也是人们观念的固化而已。比如,康敬奎强调了刊号这一体制因素对专业化转型的阻碍,但实际上,新闻出版总署李东东副署长在2009年的一次讲话中,已明确提出“改变配置刊号资源的方式”、“建立高校期刊准入退出机制”,刊号已经不再是完全不可能改变的障碍^④。

康敬奎并没有明确告诉我们,普通高校学报为何不能在数字化平台上进行专业化转型和集约化发展。深层的原因可能还是在于他对学报“内向性定位”的执著。在他同期发表的另一篇文章中,他在给高校学报下了这样的定义:“高等学报主办的、以反映本校科研和教学成果为主的学术理论期刊”,并指出“学术性、内向性及综合性,是高校学报的本质属性”^⑤。既然内向性和综合性在他的意识中仍是学报的“本质属性”,那么维持现状就无伤大雅,而与此相悖的专业化和集约化,自然就暂时停留在理论的层面。

陈颖对改革难点的看法,是从出版管理体制的制约和高校内部学术利益关系的阻碍两个角度论述的。一方面,他认为学报专业化转型的前提是“出版管理体制的先行改革松绑”;另一方面,他强调有些低层次学报成了本校教师发表论文的“近水楼台”,对于这类学报而言,专业化不但受制于校内的学术利益关系,更缺少支撑专业期刊的学术力量。在具体技术操作层面,他也看到了“许多无以克服的困难”:一是高校内部已经存在不少专业刊,大量学报专业转型后,如何进行合理布局,若布局不合理,又难免出现“千刊一面”和制造“学术垃圾”的尴尬;二是专业化转型后,如何解决综合刊原有编辑人员的问题^⑥。这两点其实在朱剑的文章中都已给出了相应的对策,说“无以克服”就绝对了一点。

陈颖想表达的重点在于,学报内部有着层次性和差异性,在认同专业化转型和集约化发展的大前提下,在具体道路选择上应该因刊而异,并且先实验后推广。他认为,数字化专业学报的改革方案“既照顾了各刊现状,又实现了一种特殊形式的专业化转型……局限于名刊小范围,这一办刊思路具有一定的可行性,但对于全国高校学报则只具借鉴价值,不具普遍意义”^⑦。这与康敬奎的看法颇为

① 尹玉吉:《论中国大学学报现状与改革切入点》,《清华大学学报》2011年第4期。

② 尹玉吉:《论中国大学学报现状与改革切入点》,《清华大学学报》2011年第4期。

③ 康敬奎:《高校社科学报的特色化之路——兼评朱剑及尹玉吉先生的相关观点》,《清华大学学报》2011年第6期。

④ 李东东:《高校学术期刊要集约化规模化发展》,新闻出版总署网站, <http://www.gapp.gov.cn/cms/html/21/367/200912/695710.html>。

⑤ 康敬奎:《高校学报市场化的困惑与出路》,《学术交流》2011年第11期。

⑥ 陈颖:《体制之弊与纠偏之路——也谈高校学报的专业化转型》,《清华大学学报》2011年第4期。

⑦ 陈颖:《体制之弊与纠偏之路——也谈高校学报的专业化转型》,《清华大学学报》2011年第4期。

接近,但可贵的是,他没有因此怀疑普通高校学报专业化转型的可能性,而是提出了不同类型学报各自的转型路径。

在具体的改革方案上,陈颖提出了三条路径。一是由综合版学报转型为专业版学报,适用于一些老牌重点大学,在整合校内原有专业期刊基础上,把综合性学报改为为一系列专业学报。第二条路是区域内高校联合创办专业刊,走集约化经营之道。具体而言,是对一定区域内的学报按学科重组,把原有综合学报转型为专业学报。大部分学报则要走第三条路,即在原有综合性模式下走内涵发展之路。陈颖同时强调,要逐步取消文理大综合的学报,对那些“学术水平低、刊物质量差、编辑力量薄弱、主办单位又不愿加大投入而任其滥收版面费的学报,则应采取末位淘汰等办法取消其刊号”^①。

陈颖提出的具体改革路径,可以看作对朱剑“专业化转型”方案的补充。朱剑的文章虽主要聚焦于名刊学报,但其实探讨的是学报的共性问题,比如他谈到四大瓶颈时说,“不仅是名刊学报,对于大量高校期刊(主要是学报)这些瓶颈也是普遍存在”。在文中他还写道,“名刊学报的选择又必然影响到千余家社科学报未来的走向”,因此他针对名刊学报提出的方案“具有一定的示范效应”。他还明确指出,“名刊以外的高校学报,亦可通过数字化的重组方式,构建适合自身特点的集约化平台”^②。尽量如此,陈颖针对不同类型学报开出不同的药方,还是独具慧眼的。

在回应文章中,朱剑肯定了陈颖提出的“名刊工程学报以外学报的改革方案,值得深入研究”,并就此提出了一个初步的差异化方案:鼓励研究型大学依托综合性学报联合重组为专业和专题学报;鼓励有一定科研能力的地方高校联合重组为专业和专题学报;鼓励以教学和培养实用型人才为主的院校转型为应用型学报;不作任何改变的学报,只要其具备基本办刊条件,就应该有权自主地办下去。此外,学报改革可以绕过纸本直接从数字化重组开始,要为集团化奠定基础,还应把数字化学报纳入学术评价体系,并据此重建学术评价机制^③。

康敬奎和陈颖在理论上都赞成朱剑的“专业化转型”方案,但认为那只适合学报金字塔顶端的名刊学报,其他非名刊学报则需要另谋出路。此处也体现了学报内部不同层次之间的视差。如果说康敬奎主要是从个体学报的视角、陈颖主要是从某个区域学报的视角思考学报改革,那么“专业化转型”方案更注重全国学术期刊的整体布局,并关注到了国际学术和文化的竞争。对于学报改革而言,微观、中观和宏观层面的视角都是非常必要的,但基于当前改革的特点,只有先从宏观上进行创新性的顶层设计,才能突破重重困境,真正推动改革。接下来,就需要从中观和微观的层面进行补充调整,探索适合不同层次、不同类别、不同情况的具体学报的改革模式了。

八、未完成的思考:集约化与数字化

在学报“专业化转型”方案中,集约化与数字化是打破僵局的关键。不过,在后续的讨论中,相对于专业化的话题,人们对集约化与数字化似乎不大热心,尤其是数字化,基本处于被忽略的状态。实际上,这两个问题在学报改革中处于非常关键的位置。近年来,朱剑在这两个维度进行的思考逐渐走向深入,集约化与数字化在其理论框架中的重要性越来越高,他的立场和观念也随之作出动态的调整。

尹玉吉显然是反对集约化的,在他看来,集约化和专业化一样,都是与学报本性相违的。他甚至还为“全、散、小、弱”唱起了赞歌:“我们需要‘全、散、小、弱’,我们喜欢‘全、散、小、弱’。目前所谓的

① 陈颖:《体制之弊与纠偏之路——也谈高校学报的专业化转型》,《清华大学学报》2011年第4期。

② 朱剑:《高校学报的专业化转型与集约化、数字化发展——以教育部名刊工程建设为中心》,《清华大学学报》2010年第5期。

③ 参见朱剑:《也谈社科学报的现状与改革切入点——答尹玉吉先生》,《清华大学学报》2011年第4期;朱剑:《重建学术评价机制的逻辑起点——从“核心期刊”、“来源期刊”排行榜说起》,《清华大学学报》2012年第1期。

‘全、散、小、弱’，符合事物发展的客观必然性，符合事物发展的辩证法，人为过早消灭‘全、散、小、弱’，就是揠苗助长，结果将是灾难性的。”^①但他并没有花笔墨专门讨论集约化有何不妥。

康敬奎对集约化持一种敬而远之的态度。他认为集约化只适合名刊学报，对于中小学报而言，走规模化、集团化之路是危险的，因为这“意味着大多普通高校必须放弃刊号资源，非但不能专业化转型，甚至连办刊的权利都会丧失”^②。

与尹玉吉和康敬奎不同，陈颖把“集约化发展”看作高校学报未来发展的方向之一。他为学报改革指出的三条道路中，第二条就是“整合区域内高校的力量，联合创办专业性学报，走集约化经营之路”。但陈颖对集约化态度谨慎，认为在集约化的过程中，“一定要本着求真务实的精神”，而且应当“在一定范围内开展实验，‘摸着石头过河’”。与康敬奎一样，他也对名刊学报和一般学报作出了区分，认为名刊学报有实现集约化的现实基础，因为它们在刊物质量和专业化的学科力量上有许多共性，然而，“占学报数量百分之九十几的非名刊学报则因水平质量差异太大，在专业化转型和集约化发展上难以做到步履一致，因此，需要‘区别对待、分类指导’，勿求齐头并进”^③。

尹玉吉和康敬奎之所以会觉得集约化是一种威胁，是因为他们在不同程度上执着于“内向性”的学报定位，而集约化正是一种打破门户壁垒的努力。在出版社改制中，是以集约化为手段来破除门户之见、实现规模效应的，于是很多整合本地出版资源的大型出版集团应运而生。事实上，新闻出版总署正是把“集约化”作为高校期刊改制的主要目标之一。朱剑认为，虽然可以借鉴出版社改制中集约化的经验，但“学报期刊的公益性质又使其改制为出版社那样的现代企业几无可能，故必须创建不同于出版社的集约化模式”^④。

所谓“不同于出版社的集约化模式”，就是在高校学报之间建立一种非企业式的、跨地域的合作平台：“集约化的要义在于对有限资源的整合和充分利用以获得最大的效益，而不一定要把分散在各校的编辑部整合到某一高校或企业实体中去，现代化的资讯条件完全可以做到不受行政区划和管属限制的异地整合。这是在另一种意义上的集约化，可为高校学报的集约化发展提出一个新的思路。”^⑤这种集约化构想的新思路，正是借助数字化的支撑得以成立，并落在数字化专业期刊的理论建构和实践之中。

无论是尹玉吉，还是康敬奎和陈颖，在文章中都没有谈到数字化问题，改革对策中也没有考虑数字化的因素，陈颖提出的方案也是基于纸本刊物的。这意味着，许多学报中人对数字化趋势还处于比较隔膜的状态，其思维方式还是固守于纸质刊物的思维。事实上，学报走向集约化，不但是主管部门的要求，更符合现代期刊发展的趋势；数字化不仅是一种新的技术潮流，更是包括学术出版在内的现代出版业面临的迫切现实。对集约化和数字化的关注，是朱剑对学报改革整体思考中重要的方面，更是能够跨越种种视差，形成可行的解决方案的关键所在。

值得注意的是，在朱剑关于学报改革的理论框架中，数字化这一视角的重要性在不断提升，越来越居于核心的位置。

在他较早的思考中，数字化是作为传统期刊必须积极应对的博弈对象出现的。重读他发表于2005年的一篇文章，我们可以看到他面对数字化时视角的分裂和心态的纠结。他已清晰地预见到数字化对期刊业的改变：“传统的纸本形式的社会科学期刊虽然仍在出版，而且仍是各社会科学期刊社最主要的甚至是唯一的出版形式，但它终将让位于在互联网上传播的电子期刊。”然而，面对把期刊论文拆成单篇来检索的电子杂志网站（期刊数据库），他却感到了忧虑：“期刊不见了，因期刊而存

① 尹玉吉：《论中国大学学报现状与改革切入点》，《清华大学学报》2011年第4期。

② 康敬奎：《高校社科学报的特色化之路——兼评朱剑及尹玉吉先生的相关观点》，《清华大学学报》2011年第6期。

③ 陈颖：《体制之弊与纠偏之路——也谈高校学报的专业化转型》，《清华大学学报》2011年第4期。

④ 朱剑：《高校学报的专业化转型与集约化、数字化发展——以教育部名刊工程建设为中心》，《清华大学学报》2010年第5期。

⑤ 朱剑：《高校学报的专业化转型与集约化、数字化发展——以教育部名刊工程建设为中心》，《清华大学学报》2010年第5期。

在的刊物特色、编辑思想、编排风格、专栏结构、各专栏间的呼应对话统统不见了。”^①站在期刊业发展趋势的视角,他认识到了期刊的数字化不可避免;但站在传统纸质期刊出版人的视角,他对传统期刊的迷失与新兴数字平台的缺憾,感到双重的忧虑。数字化就像一位陌生的贵客,令他既期待又恐慌。尽管他主张传统期刊和数据库之间,“应更多地换位思考,同心协力,寻求双赢之道”^②,但代表数字化趋势的数据库,在他心中是作为对立面出现的,是一种带着威胁的异质性存在。尽管他批评传统社科期刊对数字化的被动和漠视,但显然当时他还没有找到传统期刊与数字化之间恰当的结合点。

在学报“专业化转型”方案中,数字化由一种带有威胁性的新事物,变成了专业化得以实现的关键要素。在他的理论框架中,数字化差不多上升到了与专业化、集约化平起平坐的地位,三者好比共同驱动学报改革的“三核”动力。不过从《高校学报的专业化转型与集约化、数字化发展——以教育部名刊工程建设为中心》一文表述的逻辑上看,在专业化、集约化、数字化的三驾马车中,数字化和集约化的位置还是要稍逊于专业化。另一个值得注意的变化是,尽管文中还对“期刊在数据库中的形象和地位皆模糊不清”耿耿于怀,但期刊数据库网站已经由原来的对手,变成了合作伙伴。他在文中主张,通过“与大型期刊数据库网站的谈判与合作……创新专业系列名刊在期刊网的呈现形式”^③。更重要的是,尽管在《高校学报的专业化转型与集约化、数字化发展——以教育部名刊工程建设为中心》中没有明确提出,但在“中国高校系列专业期刊”的实践中采用的传播方式,就是“通过中国知网进行整体传播”^④。

从朱剑新近关于期刊数字化趋势的表述看,他的观念发生了明显的变化。他强调,学术期刊数字化有两个发展趋势:一是数字化期刊全面取代纸质期刊;二是期刊的弱化与单篇论文的走强。笔者以为,前者意味着,在对期刊问题进行前瞻性思考时,必须以数字思维取代纸质思维;后者则表明,期刊的数字化不仅是形式上的变化,而且有着与传统期刊不同的规则和逻辑。尽管“专业化转型”方案已经体现了纸质期刊和数字化期刊“两条腿走路”的思路,但这更像是改革受阻时急中生智的对策,而不是从数字化趋势出发的主动选择,更没有摆脱以纸质刊为中心的纸质思维。建立数字思维至关重要,只有这样才能破除纸质思维束缚,以跨越性的视野重新审视期刊业的变化,从而改变某些误解和偏见,真正把握数字化期刊的发展脉络。就是在这样的跨越性反思中,他发现一些以前颇为介意的问题,比如“只见论文不见期刊”、“仿纸本的全本阅读”等,不过是纸质思维与数字思维间的视差而已。他指出,“学术传播的最小单元已开始由传统纸本时代的个刊向数字时代的单篇论文过渡”,在数字化时代,读者订阅的单元已不再是期刊,而是针对个性化需求灵活组合的论文,单篇的论文可以无限地组合和传播,因此,“无论将纸本期刊做得有多强大,它在期刊网络中都是难以独立存在的”^⑤。

就这样,在朱剑的意识中,数字化扮演的角色,由突然闯入的对手变成及时雨般的合作伙伴,再变成自己的一部分或者说未来的自己,从而完成了一段由他者转换为自我的奇特旅程。笔者以为,在其理论框架中,数字化的位置也由外部移至中心,其重要性或终将超越专业化和集约化问题。因为,专业化和集约化是历史遗留给学报的特殊问题,而数字化是所有期刊甚至整个出版业面对的共同趋势;专业化和集约化是有可能通过改革解决的阶段性问题,而数字化的挑战是长期的、严峻的。但从“中国高校系列专业期刊”的实践也可以看出一些端倪。尽管创办初衷是探寻综合性学报的专业化转型之路,但一年后《政法论坛》、《现代传播》、《社会》等专业期刊的加入,意味着“中国高校系列专业期刊”的定位正在向中国高校学术期刊数字化整合传播平台转化。正在进行中的第二次扩容,将会吸引更多的高校专业期刊加盟。不论是综合刊还是专业刊,都面临着从纸质向数字介质的深刻

① 朱剑:《网络环境下社会科学期刊的迷失》,《吉林大学社会科学学报》2005年第4期。

② 朱剑:《网络环境下社会科学期刊的迷失》,《吉林大学社会科学学报》2005年第4期。

③ 朱剑:《高校学报的专业化转型与集约化、数字化发展——以教育部名刊工程建设为中心》,《清华大学学报》2010年第5期。

④ 中国高校系列专业期刊编辑部:《中国高校系列专业期刊创刊致读者》,《清华大学学报》2011年第3期。

⑤ 以上参见朱剑2012年11月2日在国家新闻出版总署“推进学术期刊科学发展座谈会”上的发言稿。

转型,办刊的重心也在由内容向传播移动,优质数字化公共学术平台的价值随之被更多的期刊了解和看重。数字化意味着机遇和无限的可能性,有待于更多的期刊人改变漠视和回避的心态,勇敢地闯入数字化的领地,作一番思维上的探险。

九、转企改制与结构调整:管理者与学报界的视差

学报改革有一个令人尴尬的特点,就是业内普遍缺乏主动改革的热情,除了“高校系列专业期刊”这样的自发尝试之外,改革的推动力基本上都是外来的,主要是自上而下的行政力量。近年来,管理者对高校社科学报影响最大的两个举措,分别是教育部主导的“名刊工程”与新闻出版总署主导的期刊体制改革。

在朱剑看来,学报改革目标的设定,应该从当前学报面临的主要困境和矛盾出发。因此,他设定的改革目标与名刊工程基本一致,即“专、特、大、强”,或者说“专业化转型与集约化、数字化发展”,其中既包含个体目标,即“名刊学报发展为一流期刊”^①,更强调体系目标,即“改革的目标应该设定在科学合理的高校社科期刊体系的建立”^②。他曾对“报刊体制改革的方向与名刊工程的目标是否吻合”这个问题持一种乐观的态度。在他看来,新闻出版总署副署长李东东在一次讲话中透露出的高校期刊改革路径,简直是“对名刊工程目标的另一种阐述”:^③“‘专业化、特色化’针对的是‘全’,‘品牌化、集约化、规模化’针对的是‘散’,而‘数字化’和评价体系的完善则是做‘大’做‘强’的途径,两者的目标是完全吻合的,而专业化、集约化、数字化最为关键。”^④然而,期刊体制改革的目标究竟是不是像他理解的那样,与名刊工程的目标完全吻合,进而也与他本人对改革目标的设定一致呢?

名刊工程发端于十年前,可以理解为教育部在内有社科院系统期刊这样强大的竞争对手,外有国际学术期刊压力的情形下,试图使高校社科学报走出困境、打造教育部所属的权威期刊的一次努力。其着眼点是为了繁荣高校哲学社会科学,其主要方式是通过创一批高水平高校社科名刊,带动学报的整体质量。非时政类期刊体制改革是文化体制改革的一部分,主要目标任务设定为转企、集团化、建立准入退出机制等,重点在于提高产业的集中度。期刊体制改革与名刊工程之间显然有不少共同点,但恐怕也存在着不小的视差。如果说名刊工程的重心在于刊物质量的提高和结构的调整,那么期刊体制改革的重心则在于体制的变革。

正如《实施办法》所凸显的那样,期刊体制改革最实质性的措施,就是转企改制和市场化。在2011年的期刊改革文件中,第一条目标任务就是“分期分批按照规范的程序转制,在清产核资的基础上,核销事业编制,注销事业单位法人,进行企业工商登记注册,与在职职工全部签订劳动合同,按照企业办法参加社会保险”^⑤,简单地说就是“转企”。只是文件中还有一句话:“科研部门和高等学校主管主办的非独立法人科技期刊、学术期刊编辑部,另行制定具体改革办法。”这让学报在“转企”的大势之下,心存了一点被“另眼看待”的希望。然而,2012年颁布的《实施办法》,明确把“转企”作为学报改革的目标,使所有学报都面临着一场自上而下的、“一刀切”式的改革。一位业内人士说得很清楚:“期刊出版本身就具有经济和意识形态的双重属性,这次改革就是要充分释放原来被忽略的经济属性。”^⑥从某种意义上看,这种改革对学报界生态的影响和改变,远比以“专业化转型”方案为代表的结构性转型要强硬和剧烈得多。

① 朱剑:《高校学报的专业化转型与集约化、数字化发展——以教育部名刊工程建设为中心》,《清华大学学报》2010年第5期。

② 朱剑:《也谈社科学报的现状与改革切入点——答尹玉吉先生》,《清华大学学报》2011年第4期。

③ 朱剑:《高校学报的专业化转型与集约化、数字化发展——以教育部名刊工程建设为中心》,《清华大学学报》2010年第5期。

④ 《中共中央办公厅、国务院办公厅关于深化非时政类报刊出版单位体制改革的意见》(中办发[2011]19号),以下简称《意见》。

⑤ 孙俊青:《高校学报改革探索述评》,《传媒》2011年第12期。

当朱剑清晰地意识到,他自己的改革探索与期刊体制改革在目标上存在不小的视差时,对期刊体制改革的目标设定进行了质疑:“关于学术期刊如何进行体制改革可谓众说纷纭,主要纠结于是否转企(企业化)的问题上。我以为,不管哪一类高校学术期刊,其体制改革都决非转企与否那样简单。与出版社不同,高校学术期刊极不合理的布局与结构,使其在根本上难以满足学术科研事业的需要,也不可能具备适应市场的能力。在布局 and 结构问题没有得到合理解决之前,盲目地启动‘转企’必定使高校期刊陷入混乱。因此,期刊体制改革的目标首先应该设定为通过对布局 and 结构的调整,建立起科学合理的高校社科期刊体系,这才是问题的关键。至于什么样的手段最合适,应该放在这个目标之下来考量。”^①

他其实并不是反对体制改革,而是不相信简单地转企就能完成体制改革,不相信适用于出版社的方法可以简单地挪用于学报,不相信解决结构性问题之前启动转企是明智之举。他与期刊体制改革最重要的视差就在于:在他看来,学报的首要问题是结构性的;而从期刊体制改革的角度看,学报的首要问题则是体制性的。

他还是试图在学报界和管理者这种迥然不同的视角之上,建立一种视差之见:其实结构和体制是学报改革之两面,并不是非此即彼的互斥关系,只要能从任何一个角度成功地切入进去,改革就成功了。这有点像两个要征服一座山的人,都认为自己选择的路是捷径,却无法说服彼此,这个时候明智的选择,或许是分别沿着自己的路向上攀爬,不管谁先爬到山顶,他们都是胜利者。因此,他既没有消极抵制也没有积极抵制,而是以主动的结构性改革来应对即将到来的体制性改革。在他看来,从结构性的角度切入的改革,更贴近学报的实际,同时也能为今后的体制性改革打下良好的基础。

朱剑关于集约化与集团化的关系的论述,就可以作为上述观念的设想。他并不反对高校学报企业化乃至集团化,但他认为这种体制的变革要以合适的方式循序渐进,而不是硬性推行。他认为,数字化专业期刊的集约化尝试,使得实现高校学报的集团化成为可能:“由高校联合创办数字化专业期刊,为高校学报的集团化打下了良好的基础,当联办的数字化学报走向成熟之时,学报的集团化也就水到渠成。”^②高校学报若能在数字化专业期刊合作中破除门户之见的观念障碍、理顺协作的运行机制、享受资源整合带来的利益、增进彼此的信任感,进而在自愿互利的前体下实现更深层次的合作与整合,与外力下生硬拼凑起来的集团化相比,孰优孰劣一目了然。

看起来,这是一幅令人满意的和谐图景,然而这种“视差之见”也许只是一厢情愿,因为和你一起登山的这个人,很可能不允许你尝试按你选择的道路攀爬,而强行命令你去走他认为正确的道路。一旦这种情况发生,上述“视差之见”的意义也就全然失去了。因为,若多元性被一元性所压制,你根本无法作出选择、进行创造,即便是再独特的视野和跨越性的反思又能怎样呢?

正因为这样,在倡导和实践结构性改革,即专业化转型的过程中,他常常强调时间之紧迫,因为期刊体制改革在学报界的启动已迫在眉睫,留给学报界从容探索结构性改革的时间已经不多,成功实现结构性改革的机遇稍纵即逝。有着某种“一刀切”色彩的《实施办法》突然颁布,印证了这种忧虑绝非杞人忧天。

康敬奎的说法也许能代表学报界普遍的心态:“不管怎么改,把高校学报办成高品位、高水平的学术期刊,应该是期刊主管机关及高校学报同仁追求的一个根本目标。”^③然而,“转企”的目标,与学报人素朴的期待相去甚远,也难怪《实施办法》颁布后会引起学报界普遍的质疑和忧虑。

业内早就有关于转企改制的讨论,基本上是一边倒的负面声音。康敬奎在讨论市场化时,运用了与讨论专业化转型类似的模式,即从理想和远景上不否认市场化,同时在现实和理想之间划上一

① 朱剑:《也谈社科学报的现状与改革切入点——答尹玉吉先生》,《清华大学学报》2011年第4期。

② 朱剑:《也谈社科学报的现状与改革切入点——答尹玉吉先生》,《清华大学学报》2011年第4期。

③ 康敬奎:《高校社科学报的特色化之路——兼评朱剑及尹玉吉先生的相关观点》,《清华大学学报》2011年第6期。

道鸿沟：“高校学报的学术性、内向性和综合性的现实定位与高校学报的市场化运行之理想形成了强烈的反差。”^①他从学报的基本属性是学术性和公益性而非商品性，学报在市场化改革后难于生存，市场化会影响学报的学术质量三个方面，论证了学报市场化的不可行。武京闽与康敬奎的看法类似：“社科学术期刊具有很强的公益性质，不宜完全市场化”，因为“学术期刊是小众化的产品，不能像大众普及类期刊一样要求发行量”，“学术研究（特别是社会科学研究）的性质决定了学术期刊具有公益性质”^②。

强调学报的公益性，是反对转企改制最常见的理由。陈颖这样说道：“从市场的原则上说，读者不青睐的刊物就应当倒闭，但问题的复杂性在于，在我国现行学术制度下，作为学术‘公器’的学术期刊具有明显的社会公益性质，却基本不具有市场化的商品性质，其存在的理由绝不单纯由读者来决定，而很大程度上是由作者决定的。”^③在这个问题上，尹玉吉的看法也并无二致：“不能强调学术期刊的盈利功能而忽略甚至牺牲学术期刊的根本功能和使命”，“当务之急是研究中西方学术期刊出版机制的差别，而不是简单粗暴地推向市场了之”。他指出，西方学术期刊在经费来源上有多元化的模式，如“基金会资助、国家直接投资、国家减免税收、依靠出版社的盈利、依靠其他非出版性公司资助”^④。

有不少人是从学报难以适应市场的角度反对企业化的：从现实的经济角度看，高校学报“因受众有限……离开了主办单位的财政支持，根本无法运转”；^⑤“不具备‘产权明晰、权责分明’的企业运行条件；作为‘小众化’学术期刊，也不宜‘自主经营、自负盈亏’……对学报进行市场评价是一种错位的评价”^⑥。陈颖还用了这样一个生动的比喻：“强行让学术期刊在商业市场的海洋中漂浮，无异于逼其溺毙。”^⑦

还有人以强调学报的学术性来质疑转企改制。夏文将《实施办法》与作为其主要制定依据的两办《意见》进行细读和比较后指出，学报的主要弊端是结构性的，而以转企改制来解决结构性的问题，似乎有驴唇不对马嘴之嫌。《实施办法》提出的改制具体目标是“破解‘小、散、滥’的结构性弊端”，这和教育部各刊工程改变学报“全、散、小、弱”之结构性弊病的目标其实是一致的。在《意见》提出的四个改革目标任务，即转企改制、整合出版资源、调整结构和布局、建立健全（市场）准入退出机制中，后面的三个目标任务分别与“小、散、滥”相对应。也就是说，真正能够改变“小、散、滥”的结构弊端的是后面的三个目标任务，而不是转企改制。《实施办法》试图以“一刀切”式的转企改制，来改变“小、散、滥”的结构性弊端，其中存在着明显的错位^⑧。文章还对转企一刀切的可能的危害作了冷静而缜密的分析，批评《实施办法》“把学术期刊仅仅作为‘期刊’来改制，忽略其‘学术’的一面”，并警告其“可能导致我国学术研究体制的紊乱和高校科研功能的削弱”。

对学报转企的后果，朱剑作了这样一些预测：一是学术期刊将与学术研究母体相分离，必将成为无源之水，无本之木。二是人才流失无法避免，近年来学报推进的编研一体化，使许多著名学者走入学术期刊编辑队伍，转企必定使他们选择离开期刊而回归科研队伍，这可能使学术期刊从此一蹶不振。三是高校期刊的门户壁垒无法打破，大型学术期刊集团并不能因转企而自然形成。四是市场化后得不到足够资助的期刊只能靠收费维持，提高学术质量只能是空想，市场混乱是可以想见的。五是与学术界对学术期刊的期望完全背道而驰，必然引起学术界的强烈反弹^⑨。

① 康敬奎：《高校学报市场化的困惑与出路》，《学术交流》2011年第11期。

② 武京闽：《中国高校社科学报的现状与发展》，《成都电子机械高等专科学校学报》2011年第3期。

③ 陈颖：《体制之弊与纠偏之路——也谈高校学报的专业化转型》，《清华大学学报》2011年第4期。

④ 尹玉吉：《论中国大学学报现状与改革切入点》，《清华大学学报》2011年第4期。

⑤ 重庆社会科学院新闻出版研究中心：《非时政类报刊出版单位转企改制态势及其取向》，《重庆社会科学》2011年第12期。

⑥ 王启和：《文化体制改革背景下的高校学报特征论析》，《武汉交通职业学院学报》2012年第2期。

⑦ 陈颖：《编辑部体制的终结与“后学报时代”的来临？》，《清华大学学报》2012年第5期。

⑧ 参见夏文：《学术期刊编辑部体制改革“实施办法”之理性解读》，《清华大学学报》2012年第5期。

⑨ 朱剑2012年11月2日在国家新闻出版总署“推进学术期刊科学发展座谈会”上的发言稿。

尽管如此,朱剑没有停留在批评和哀叹上,而是借助于数字化的视角,结合文件中的弹性空间,在自己和管理者的视角之间,形成了新的“视差之见”,这就是“两分开”的办法:首先,是将纸质学术期刊与数字化学术期刊分开。他强调的是,改革的主导思路应该是数字思维而不是纸质思维。既然如此,学术期刊的现状其实差不多是“一张白纸”,可以通过顶层设计,从容构建合理的数字化学术期刊体系。数字化技术使编辑可以不受地域局限,因此纸质期刊的编辑人员可以最大限度地转入数字期刊。与此同时,在相当长的时期内,原有的纸质期刊也可以继续存在。其次,是将学术期刊编辑与出版发行分开。编研一体是学术期刊的最好选择,因此编辑应该继续留在高校和科研单位中,而出版发行则可交给大型出版集团或数字化网站^①。在他看来,“两分开”是一条既尊重历史和传统,又切合高校实际、满足学术发展需要的改革路径,不仅可以实现《意见》中“整合出版资源”、“调整结构和布局”、“建立健全市场退出机制”的任务目标,更能“构建合理的高校学术期刊体系”这一真正的改革目标,可谓两全其美^②。

朱剑提出的学报“专业化转型”方案,不但是对“专业化、集约化、数字化”进行跨越性反思的产物,也是“两分开”办法在实践中的具体实现。在这一方案基础上诞生的“中国高校系列专业期刊”,经过两年的实践,已经探索出了国家倡导“学术出版数字化”以来最成功的模式,教育部李卫红副部长、新闻出版总署张泽青副司长都曾把这一模式称为学术期刊数字化的成功典范,美国汤森·路透集团副总裁 James Testa 也明确肯定了专业刊的数字出版模式^③。从数据上看,2011 年加盟期刊在知网的下载量比创办专业网刊前的 2010 年增加了近两倍,专业网刊单篇文献下载量也远远超过在知网总库中的下载量,以《马克思主义学报》2012 年第 3 期为例,前者是后者的 10 倍。这都表明专业网刊的创办大大推动了高校学术期刊的传播^④。连名刊学报之外的业内人士也承认,“目前来说,这也是唯一比较可行的、专业化、集约化、数字化的方案,无疑为高校学报的发展开辟了一条新路”^⑤。特别值得注意的是,“中国高校系列专业期刊”开创的多校联合、校企协同的数字化传播新模式,不但完全符合期刊发展趋势,更与“2011 计划”所倡导的协同创新的精神高度吻合,理应得到国家有关部门更大力度的扶持。

本文主要着眼于梳理学报界围绕“专业化转型”进行的理论探讨,倡导一种具有跨越性的思想方法,至于实践层面的问题,特别是“中国高校系列专业期刊”运行中的得失与启示,就只好留待另外的文章来专门论述了。

[责任编辑 刘京希]

① 参见仲伟民、朱剑:《中国高校学报传统析论——以人文社会科学学报为中心》,《清华大学学报》2012 年第 5 期;朱剑 2012 年 11 月 2 日在国家新闻出版总署“推进学术期刊科学发展座谈会”上的发言稿。

② 朱剑 2012 年 11 月 2 日在国家新闻出版总署“推进学术期刊科学发展座谈会”上的发言稿。

③ 参见桑海:《中国高校系列专业期刊建设研讨会召开》,《清华大学学报》2012 年第 3 期。

④ 数据来自“中国知网”。

⑤ 孙俊青:《高校学报的改革探索述评》,《传媒》2011 年第 12 期。

论,为孟子性善之说,莫立了重要基础。拙见认为,若先就传世文献及思想史发展之大势考察子思的遗说,再一一检视出土简帛文献的内容,将可以更为慎重、精准地重新勾勒先秦儒家思想谱系。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

《世说新语》的“许比”当为“比者”之误

戴 军 平

《世说新语·汰侈》篇有一句“如恺许比甚众”,历来注释诸家众说纷纭。经考证可知,“如恺许比甚众”原本应该是“如恺比者甚众”,是在流传过程中产生了讹误。

《世说新语·汰侈》有一则故事是讲石崇与王恺争豪斗富:“石崇与王恺争豪,并穷绮丽以饰舆服。武帝,恺之甥也,每助恺。尝以一珊瑚树高二尺许赐恺,枝柯扶疏,世罕其比。恺以示崇;崇视讫,以铁如意击之,应手而碎。恺既惋惜,又以为疾己之宝,声色甚厉。崇曰:‘不足恨,今还卿。’乃命左右悉取珊瑚树,有三尺、四尺,条干绝世,光彩溢目者六七枚,如恺许比甚众。恺惘然自失。”(徐震堃:《世说新语校笺》,北京:中华书局,1984年,第471-472页)关于字句的解释,历来注释诸家众说纷纭。分歧最多的一句是“如恺许比甚众”,关键就是其中的“许比”该作何解。很多有关《世说新语》的教材和注本,要么不选这一则,要么语焉不详,要么略而不论。如:“如恺许比甚众:像王恺那样同等珊瑚树很多。”(方铭主编:《新大学语文》,合肥:合肥工业大学出版社,2006年)“如恺许比甚众:像王恺那样的珊瑚树多得很。”(姚电等主编:《大学国文》,北京:北京理工大学出版社,2008年)“许比:相比起来差不多。”(石万能主编:《大学语文》,广州:广东人民出版社,2004年)“如恺许比:像王恺的珊瑚树那样的。许,这般的。”(周续庵等:《历代笔记选注》,北京:北京出版社,1983年)“许:那样。”(王建设:《世说新语选译新注》,北京:社会科学文献出版社,2004年)“比:同类的,相当的。”(刘庆华译注:《世说新语》,广州:广州出版社,2004年)

其实,“如恺许比甚众”这一句很可能是有问题的,用不着曲为之说。这一句除了在《山堂肆考》卷一八六作“如恺者甚众”外,在以下十部书(共12处)中均作“如恺比者甚众”:《资治通鉴》卷八十一,《晋书》卷三十三,《通志》卷一,《魏氏续后汉书》卷七十三,《通鉴总类》卷一,《蒙求集注》卷下,《太平御览》卷八〇七,《册府元龟》卷八一和二和卷九四六,《御定渊鉴类函》卷二八六和卷三六四,《太平广记》卷二二六。不排除以上十部书有互相抄袭的可能,但绝不可能这十部书的作者(或编者)都没有看到过《世说新语》原书。至少可以肯定,《太平广记》的编者是看到过《世

说新语》原书的。先看《太平广记》对同一件事情的记载:“晋石崇与王恺争豪。晋武帝,恺甥也。尝以一珊瑚树与恺,高二尺许,枝柯扶疏,世间罕比。恺以示崇,崇视讫,举铁如意击碎之,应手丸裂。恺甚惋惜,又以为嫉己之宝,声色方厉。崇曰:‘不足恨,今还卿。’乃命左右,悉取珊瑚树,有三尺、四尺,条干绝世、光彩溢目者六七枚,如恺比者甚众。恺怅然自失。出《世说》。”(李昉等编:《太平广记》卷二二六,北京:中华书局,2008年,第1812页)《太平广记》在每一则记载的后面都用小字注明了材料来源。很清楚,这则材料直接来自于《世说新语》,而不是从其他材料辗转抄袭来众”。这样看来,在《世说新语》里,“如恺许比甚众”原本应该是“如恺比者甚众”,是在流传过程中产生了讹误。

虽然《山堂肆考》作“如恺者甚众”,缺少“比”字,但它和其他十部书都有个“者”字。杨勇《世说新语校笺》(北京:中华书局,2007年)直接将原文“如恺许比甚众”改作“如恺许比者甚众”。他说:“‘比’下,《晋书·石崇传》有‘者’字,据增。”仅根据《晋书》一个证据就加“者”,未免武断。但如果有十一部书共十三处的证据,加“者”就理直气壮了。《晋书·石崇传》的原句是“如恺比者甚众”,杨勇对《世说新语》的改文是“如恺许比者甚众”,他并没有讲清楚那个多出来的“许”字。

再从意义上看,“如恺许比甚众”也不通顺。这里,“许”只有解释为“这样,这般的”,“比”解释为“类;辈”或“类似,相似”,这句话才勉强能够读通,但也只能翻译成“像王恺这样类别很多”或“像王恺这样一类很多”,中间缺少一个“者”字。再次,《汉语大词典》里根本没有“许比”这个词。据笔者的统计,“许”、“比”在《四库全书》中连用在一起的情况共有68次,除了《世说新语》这句外,其余67次没有一个是表示“这样类别”或“这样一类”的意思。

综上所述,《世说新语》里“如恺许比甚众”原文应当作“如恺比者甚众”,这样就文从字顺,可以翻译为“像王恺一类的(珊瑚树)很多”。

(戴军平,贵州师范学院历史与社会学院贵州教育史研究中心副教授,贵州贵阳 550018)

Abstracts

An Outline of *Er Ya*

Fan Zeng

The exegetical studies of Chinese classics started in the Spring-and-Autumn and Warring-States periods. The name “xungu” first came into being in the early Western Han Dynasty and was called “philology” during the late Western Han Dynasty and during the reign of Wang Mang. As the pillar of traditional philology, *Er Ya* has drawn extensive attention from renowned scholars, and over the years a large number of commentaries and textual criticism works have emerged about this masterpiece. During the Southern Song Dynasty, Zhu Xi categorized it as one of the “Thirteen Classics”, which was a major event in the history of traditional Chinese philology. To study *Er Ya* and understand its words, its evolution and its gist, one must refer to past masters’ works, including Guo Pu’s *Annotation of Er Ya*, Zheng Qiao’s *Annotation of Er Ya*, Xing Bing’s *Commentary on Er Ya*, and Wang Niansun’s *Annotation of Commentaries on Guang Ya*, as well as Zhang Yi’s “Submission of *Guang Ya* to the Throne” and Duan Yucai’s “The Preface to *Annotation of Commentaries on Guang Ya*”. The so-called “outline” here only provides an account of the general ideas of *Er Ya*, which in the realm of Buddhism is similar to a simple introductory note on the religion itself. The occasional distinctive viewpoints expressed in this article are merely the results of my humble thoughts and are far from being complete and conclusive. They are open for further discussion.

The Change from War Mentality to Literacy: On the Formation of *Fu* of the Han Dynasty

Wang Chunhong

From the late Warring States period to the early Han Dynasty, academic thinking revolved around “wisdom”. Castigating the belligerence of Emperor Qinshihuang during the early Han Dynasty demonstrated the insightfulness of the very wise. The formation of *fu* in the Han Dynasty characterized by allegories and means of persuasion echoed what was happening in the academic community. The Western Han Dynasty’s style of *fu* displayed what was taking place between the emperor and his subjects, and Sima Xiangru’s *fu* reflected the spirit of the age. On the one hand, he catered to Emperor Wudi’s crave for greatness and success and endless desires; on the other hand, he complied with the mainstream consensus of society and intellectuals as a result of the influence of the ideological trends of his time. This kind of rational thinking and calculation was different from the pure lyrical character of the literature of the time, which was the key factor leading to the special style *fu* in the Han Dynasty. In actual fact, the Han Dynasty’s *fu* contained hidden motives, which included the idea of worshipping the monarch and abasing the subjects. The *fu* advocated the thoughts of the Gongyang School, and expressed the hope of keeping the unlimited autocracy under control. The *fu* by Sima and others featured both rationality and sensibility, but with the former given more priority. In other words, in these *fu*, politics came before literature. This also indicated a certain characteristic of Chinese literature.

The Value Orientation of Kong Yingda’s Poetics:

A Discussion of the Interaction between the Studies of Confucian Classics and Literature

Han Hongtao

The literary theory of Kong Yingda was established during the process of interpreting of *The Book of Songs* and other classics, which was intended as a theoretical tool to endow the teachings in *The Book of Songs* with more objectivity, rationality and balance, and ultimately to reestablish the credibility of the Confucian classics. Kong held to what we now call the principle of “poets saving the world”. His doctrine brought together and integrated feelings and aspirations and corrected pessimistic outlook that prevailed in the Han, Wei and Six Dynasties period. Kong gave “bi” and “xing” a new connotation, i. e. to express a principle by means of a metaphor. Kong also discussed poems in light of their context so as to increase credibility and reliability of the classics. This

value orientation brought both serious and healthy themes to the literature of the Tang Dynasty, which heralded an age of flourishing literature. Even in the troubled times of the late Tang Dynasty, the poets still remembered Kong Yingda's allegory of "acupuncture and medicine", and sang the sorrowful elegy from their hearts. Kong's literary theory embodied distinctive Confucian classics characteristics, which to a certain extent compromised its aesthetic values. Nevertheless, Kong still can be regarded as an excellent literary theorist.

Lu Xun's Commemorative Writings and the Rhetoric of "Remembrance"

Fu Jiexiang

A reading of Lu Xun's memorial writings in different periods finds that in his commemorative text, the expression *jinian* 纪念 (remembering or remembrance) is often used instead of the widely used expression *jinian* 纪念 (in memory of or commemorating or commemoration). As a major torchbearer in literature, Lu Xun's use of words is not only a pioneering experiment in grammatical precision, but also a kind of rhetoric art to bring about enlightenment. There are two reasons why Lu Xun insisted on using the expression 纪念 commonly used in the Japanese language rather than the widely used expression in China 纪念, namely, his advocacy of "literal translation", and his profound knowledge of philology. The rhetoric he chose for his commemorative essays was in accordance with the specific circumstances and situations. When he was sharing a very deep personal memory, he tended to use his favorite expression 纪念. And when speaking to the public in the capacity of a representative of the intellectuals, he normally used the expression 纪念. As a consequence, there are two very different styles in Lu's commemorative articles. There is the "remembrance accounts" and the "memorial articles". For Lu Xun, the "remembrance accounts" in which he freely expressed his feelings are closer to his own independent thoughts and literary temperament than the "memorial articles".

Reexamining the Philosophy of Zisi

Zheng Jixiong

Zisi reinterpreted the Western-Zhou theory of "Mandate of Heaven" as the origin of human nature, and upheld the theory of "equilibrium" to associate emotion with virtue, thus the Confucian doctrines were extended to include [a discussion of] Nature and eventually returned to human affairs. And the theory of "five cardinal relationships" took the "Biao Ji" chapter in *The Book of Rites* as the coordinate, comparing water, fire, and earth to father and mother, but Zisi had not yet formed the strict thought of "equating the five elements [in Nature] with the five cardinal relationships". Through Zisi's theory of "self-completion and sincerity" in the *Doctrine of the Mean*, the thought of "benevolence within and righteousness without" could lead to the establishment of a naturally extended, internally and externally consistent, rigorous, dynamic system on the beauty and goodness of human nature, thus laying an important foundation for Mencius' theory of original goodness of human nature. In the early 20th century, Wang Guowei put forward the far-reaching method of "dual evidences", through which modern scholars have gained many new conclusions in classical philology. However, when dealing with the problems in the history of thoughts, we cannot simply advocate "supplementing and correcting the old materials in traditional canonical texts with newly excavated texts", because it involves three problems: analyses of abstract concepts, comparisons between various systems of ideas, and the development of schools of thoughts. If we first examine the philosophy of Zisi through traditional texts and the general trend of the history of ideas, and then explore all the excavated texts, the pedigree of Confucian thoughts of the pre-Qin times will be rebuilt more deliberately and precisely.

Reexamining the Bamboo Slips Edition of *Laozi* and the Formation of the "Yin-Yang" Paradigm

Liao Qun

In the bamboo slips edition of *Laozi*, there is a sentence that "things shade in *yin* and face the *yang*". For this reason, academic history researchers regard the book *Laozi* as the beginning of the *yin* and *yang* theory and of the *yin* and *yang* binary category. The book *Yi Zhuan* interpreted *Zhou Yi* from the perspective of *yin* and *yang*. Consequently it is assumed that the author of *Yi Zhuan* was inspired and influenced by the Taoist philoso-

phy in *Laozi*. However, the two characters *yin* and *yang* that appear in *Laozi* was not found in the Guodian bamboo slips edition that was put together from the silk slips written before the middle Warring States period. This edition is regarded as being the original edition of *Laozi* by a number of scholars. A careful reexamination of the “*yin*” and “*yang*” category during the pre-Qin period as well as its relationship with *Yi Zhuan* and *Laozi* shows that the formation of the “*yin-yang*” paradigm was not in the late Spring and Autumn period, but around the middle Warring States period. As symbols of the “*yin-yang*” paradigm, *Yi Zhuan* and the extant edition of *Laozi* were both related to the wide dissemination and influence of *Zhou Yi*.

The Civilian Men and Women: “People” in the Context of Civilian Confucianism,

A Study from the Perspective of Political Culture

Jia Qianchu

By broadening the meaning of Tao to include people's daily lives, the civilian Confucianism advocated by the Taizhou School turns the concept of men and women from an abstract *nominatum* to concrete people. The reflection and practice of civilian Confucianism advocates carry forward a liberal spirit, which somewhat confronted traditional political values and order. Nevertheless, their understanding of the “flesh and blood humans” is still constrained by traditional Confucian political culture. Basically, the subjective consciousness of men and women emphasized by civilian Confucianism advocates is only a consciousness of moral subjectivity. They lack the rights awareness and cannot become the main body of social politics. The modernization of political culture should primarily begin with the transformation of the concept of “human being”.

A Study on the Diet of the Longshan Culture Residents

Jin Guiyun

The Longshan Culture made great contributions to Chinese society. Studies of the diet and eating habits of the Longshan Culture residents is an essential part of the studies of the economic and social aspects of the Longshan Culture. The residents' plant food was primarily grain crops, with wild plants accounting for only a small proportion. Their crops included rice, millet, broomcorn millet, wheat and barley, and possibly soybeans. Rice and millet dominated while broomcorn millet was in second place. The quantities of wheat, barley and soybean were quite small. Wild plants included the spice, purple perilla, some species of *panicoidae*, *chenopodiaceae* and *cucurbitaceae*. The residents also consumed meat from domestic animals including pigs and dogs, and they ate such wild animals as deer as well as fish and clams. There were regional differences in the plants the residents of the Longshan Culture consumed. Rice was the major plant food in the area south of Mount Tai-Yi, particularly the southeastern area, while millet and broomcorn millet replaced rice as the staple food in the area north of Mount Tai-Yi. This is likely due to the differences in the natural environment and the cultural tradition. Things in the Jiaodong peninsula area remain unclear. Compared with the diets of the residents of the Dawenkou Culture and the Beixin Culture, the diet of the residents of the Longshan Culture started to include wheat, barley and sheep. This is likely related to the cultural exchanges and integration between the Europeans and the Asians during the third millennium B. C.

On the Properties and Formation of the “Tianxing Laws and Decrees” in the Northern Wei Dynasty

Lou Jin

The “Tianxing laws and decrees” enacted in the early days of the Northern Wei Dynasty initiated the development of the law and decree system of that period. Whether as a central task of making laws, or in view of the contemporary situation, or in terms of historical tradition and heritage, its properties and form were all deeply influenced by the system and idea of the laws and decrees of the Han Dynasty, and were quite different from the laws and decrees fixed since the Wei-Jin period. The Tianxing laws and decrees were very likely a collection of legal provisions and imperial edicts, not yet in the form of statute law. Those “laws” must have taken the form of “articles else” in the laws of the Han Dynasty, and the decrees were supplements to the laws and norms of the systems. The development and evolution of the laws and decrees since the Tianxing period was a process in

which those laws and decrees were getting closer and closer to those fixed ruling the Wei Jin period.

A New Discussion of *The Discussion of the Han School of Classical Studies* by Fang Dongshu Qi Yongxiang

The Discussion of the Han School of Classical Studies, in four volumes, is the representative and best-known works of Fang Dongshu. More than twenty editions have been published since the book first came out, yet it still lacks a reliable and well collated edition. And the evaluations of the book are also mixed. By comparing the different editions of the book and carding the existing literature, we can get to know that Fang did not have the motivation of compiling the book to give the scholars of the Han School a hard time, instead, he was stimulated by Jiang Fan, Ruan Yuan and others in Guangzhou. The book was first compiled in 1824 or 1825, and got finished and inscribed in 1831; there was no block-printed edition before that. Among its current editions, the Wangsanyizhai edition which supplemented Fang's *Correction and Complement to The Discussion of the Han School* is the most authoritative and complete one. Modeling himself after Cheng Hao, Cheng Yi and Zhu Xi, Fang was exclusive of other factions, and held profound sectarianism. With the addition of irritable and truculent personality of the author, the entire book was filled with abuses. Although the book cited a wide variety of references, they were mostly second-hand materials, thus it is only a patchwork of arrogance without any creative ideas. Some late-generation scholars said that the Han School declined because of the emergence of this book, and it had played a guiding role in reconciling the Han School and the Song School. But the truth is: the decline of the Han School was not directly related to the book in any sense.

Academic Journals: The Crisis in the West and the Opportunities for China

Yuan Zujie

Since they appeared in the 17th century, academic journals had been a platform relying on and serving small academic societies until the 1960s, when commercial elements started to infiltrate the academic publication field in Western countries. Even though the profit drive gave an initial impetus to technical improvements, it eventually led to the current crisis in the academic publishing domain. Rooted in academic institutions and societies, most scholarly journals in China are rarely market oriented and, therefore, able to take advantage of certain public resources. The crisis in the West is a warning sign for the academic publishing reform in China. In order to keep their advantages and overcome their shortcomings, Chinese academic journals should seek to improve their academic environments, perfect the mechanism for running academic journals, and push the professionalization forward by making it digital- and internet-oriented.

The Parallax View and Introspection of Transcendence:

A Review of the Recent Discussions of the Reform of College Journals on Social Sciences

Sang Hai

The promulgation of the "Measures for the Implementation of Structural Reform of Newspaper and Journal Editorial Boards" means that the structural reform of college journals is imminent, and the insiders must make a clear response to it and make their decisions on what to do next. A series of articles, recently published in the column "Journals and Evaluations" in the *Journal of Tsinghua University*, focus on such problems as introversion and open-mindedness, comprehensiveness and professionalization, diversity and intensification, hardcopy publication and digitization, and transformation of academic journals into enterprises. These problems reflect the insiders' views on the reform of academic journals. Because of different positions and perspectives, there exists parallax among different subjects. If everyone adheres to his/her own views, it will be difficult to put forward constructive reform programs. Only by moving back and forth between different perspectives, and making reflections on, and transcending, the resulting "parallax views", could the problems be solved creatively. The online publication "Series of Professional Journals of China Universities", co-founded by twenty-one "famous journals", was born out of parallax and belongs to a mode of cooperative innovation in accordance with the development tendency and reform direction of the journals.