



中国期刊方阵「双奖」期刊

第三届国家期刊奖银奖

教育部「名刊工程」入选期刊

第二届全国双十佳学报

山东省十佳期刊

全国中文核心期刊

中国人文社会科学引文数据库来源期刊

文史哲

®

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY & PHILOSOPHY

2006.2

学术群体和优势学科

◆ 山东大学历史学科有着百余年的学术积淀。20世纪50年代,以杨向奎、童书业、王仲荦等“八大教授”为核心的一批杰出学者,为山东大学赢得了“文史见长”的盛誉。

◆ 近十余年(1993-2004),从历史系到历史文化学院,几乎每年都有青年学者在全校的竞争中破格晋升为教授,依次为齐涛、王育济、王晓毅、王学典、陈尚胜、刘凤君、马新、胡新生、方辉、李晓、曾振宇、刘平、刘玉峰。

◆ 近五年又有15名高层次人才从海内外引进。他们分别具有北京大学、复旦大学、中国人民大学、南京大学、北京师范大学、华东师范大学、香港理工大学等名校的学术背景,其中哈佛大学高级访问学者(一年期)3人,德国洪堡基金高级访问学者(一年期)1人,学缘结构呈现出多元互补的明显优势。

◆ 目前学院共有8个博士点、9个硕士点及相应的博士后流动站,学科点和学术梯队整齐,多学科交叉,已形成了一个中青年学术群体和6个在学术界有重要影响的学科领域:

1. 道教与中国古代文化

学术带头人姜生教授,1964年生。复旦大学史学硕士,四川大学哲学博士(道教研究),哈佛大学高级访问学者(一年期)。教育部首届“高校青年教师奖”,教育部第二批“跨世纪优秀人才”,国家七部委“新世纪百千万人才工程国家级人选”(2004),美、法 The Global Perspectives on Science and Spirituality 国际奖获得者(2005)。代表作《中国道教科学技术史》(汉魏两晋卷,140.8万字;南北朝隋唐五代卷,160万字。科学出版社2002、2006)、《原始道教之兴起与两汉社会秩序》(《中国社会科学》2000、2002中英文版)等。美国 Encyclopedia of Science and Religion(科学与宗教大百科全书)撰稿人之一。先后主持完成国家社科基金青年项目、重点项目各1项。

其他重要学者有胡新生、曾振宇教授(先秦秦汉文化),谭世宝教授(魏晋隋唐文化),王育济、张金岭教授(宋元明清文化),以及范学辉、陶磊、杨加深、容志毅副教授和林威、葛焕礼、宇汝松博士等。

2. 魏晋隋唐史

学术带头人张金龙教授,1965年生。先后毕业于北京大学(本科)、北京师范大学(博士)、南京大学(博士后),中国魏晋南北朝史学会副会长,霍英东基金获得者(2002)。代表作《魏晋南北朝禁卫武官制度研究》(80万字,中华书局2004)和《北魏前期禁卫武官制度考论》(《历史研究》2003年第3期)、《北魏洛阳里坊制度探微》(《历史研究》1999年第6期)、《李唐出于赵郡李氏说》(《历史研究》1993年第5期)等。主持国家社科基金课题1项。

其他重要学者有马新教授(汉魏乡村史),谭世宝教授(魏晋隋唐佛教),周晓瑜教授(汉唐史学史),王大建教授(魏晋南北朝史),刘玉峰教授(隋唐经济史),齐涛教授(山东省教育厅厅长,仍为我院博导),王晓毅教授(清华大学教授,仍为我院博导),以及张友臣副教授和谭景玉博士等。

3. 中外关系史

学术带头人陈尚胜教授,1958年生。山东大学博士,中国朝鲜史研究会副会长。代表作《闭关与开放:中国封建晚期对外关系研究》(山东人民出版社,1993)、《明与清前期海外贸易政策比较》(《历史研究》2003年第6期)、《唐代的新罗侨民社区》(《历史研究》1996年第1期)等。先后主持国家社科基金课题3项,韩国国际交流财团项目2项,现主持国家《清史》编修工程中的《清史·邦交志》项目。

其他重要学者有晁中辰教授(华侨史、明代中外关系史),顾璆教授(世界中世纪史及中外税制比较),李巍教授(加拿大史及中加关系史),郑群副教授(中西史学比较研究)等。(未完,转封三)

历史文化学院主要学术机构

系· 研究 基地	历史学系	研 究 所 (中 心)	宗教、科学与社会问题研究所
	考古学系		东方考古研究中心
	档案学系		美术考古研究所
	文化产业管理学系		韩国研究中心
	山东省东方文化研究基地		加拿大研究中心
	山东省文化产业研究基地		中国传统文化研究所
			义和团与中国近代社会研究中心
			历史语言研究所

中国期刊方阵“双奖”期刊

第三届全国期刊奖银奖

教育部“名刊工程”入选期刊

第二届全国双十佳学报

山东省十佳期刊

全国中文核心期刊

中国人文社会科学引文数据库来源期刊

中文社会科学引文索引来源期刊(CSSCI)

文史哲

双
月
刊

1951年5月创刊

2006年第2期

(总第293期)

2006年3月24日出版

顾问(排名不分先后)

季羨林 饶宗颐 任继愈

邢贲思 汝 信 袁行霈

王元化 庞 朴 叶 朗

黄楠森 方克立 厉以宁

杨牧之 傅璇琮 方立天

冯天瑜 奚广庆 戴 逸

楼宇烈 张立文 钱中文

李希凡 刘蔚华 李庆臻

海外编委(以姓氏笔画为序)

成中英(美) 杜维明(美)

李福清(俄) 顾 彬(德)

康达维(美)

主编

陈 炎

副主编

周广璜 刘京希

封面设计

韩济平

□人文前沿/疑古与释古

去向堪忧的中国古典学

——“走出疑古时代”述评 杨春梅(5)

特约评论人语 王学典(26)

□国学研究

楚简“逸诗”《多薪》补释 廖名春(27)

孔子社会学说的逻辑构成(上) 王富仁(32)

关于孔子论管仲的争议 冯浩菲(48)

《〈道德经〉新编》之修订 董京泉(53)

从后现代视野看新儒家对中国哲学的现代重建 李翔海(67)

20 世纪儒家文艺思想研究概述 赵利民(75)

论回族族源传说的基本结构 哈正利(82)

□审美文化研究

和·中和·中

——再论中国传统文化的和谐精神及其审美特征 周来祥(87)

□文学研究

贾谊的学术背景及其文章风格的形成 跃进(94)

黄遵宪的“民歌情结”及其与诗歌创作的关系 郭延礼(102)

地方籍·地域性·文化叙事与经典 吴福辉(109)

歌德与中国文学 唐际虹(114)

□史学新证

论宋代士商关系的变化 郭学信(120)

《汉学师承记》的学术史价值 陈其泰(126)

□文化自觉与社会发展

走向真正的世界文化

——全球化时代的多元普遍性 陈 来(133)

□哲学研究

重新认识马赫的“要素一元论” 江 怡(140)

科学原创性如何可能?

——爱因斯坦的哲学思想与宇宙宗教情感 李曙华(145)

□政治哲学与法哲学研究

价值一元论下的经济社会基本矛盾分析 宁继鸣 谢志平(152)

“公共利益”的解释困境及其突围 刘连泰(160)

□动态与综述

“2005 中国·日照龙山时代与早期国家国际学术研讨会”综述 王 芬 卢建英(167)

《文史哲》2004 年度“名篇奖”揭晓 (101)

The Chinese Classical Studies with an Anxious Tendency

——Narration and Commentary on “Transcending the Era of Historical Skepticism”

- Yang Chunmei (5)
- Supplementary Interpretation of the Lost Poem “Much Fuel” in the Chu Slips Liao Mingchun (27)
- Logical Composition of Confucius’ Social Theories (Part One) Wang Furen (32)
- Disputes on Confucius’ s Evaluation of Guan Zhong Feng Haofer (48)
- Revision of the *Classic of the Virtue of Tao* (New Edition) Dong Jingquan (53)
- Viewing the Neo-Confucian’ s Modern Reconstruction of Chinese Philosophy from
Post-modern Standpoint Li Xianghai (67)
- Summary of the Studies of the Confucian Literary Ideology in the 20th Century Zhao Limin (75)
- Fundamental Structure of the Legends on Origin of the Hui Nationality Ha Zhengli (82)
- Harmony, Neutrality and Impartiality
- Again on the Spirit of Harmony in Traditional Chinese Culture and Its Aesthetic Characteristics
..... Zhou Laixiang (87)
- Academic Background of Jia Yi and Formation of His Style of Writing Yue Jin (94)
- Huang Zunxian’ s “Enthusiasm for Folk Songs” and Its Relation to Poetry Creation Guo Yanli (102)
- Native Place, Regionalism, Cultural Narrative and the Classics Wu Fuhui (109)
- Goethe and Chinese Literature Tang Jihong (114)
- Changes in Relationship between Scholars and Merchants in the Song Dynasty Guo Xuexin (120)
- Value of *Record of Han Learning Masters in the Qing Dynasty* by
Jiang Fan in the Academic History Chen Qitai (126)
- Toward the Real World Culture: The Multi-Universality in the Era of Globalization Chen Lai (133)
- Fresh Recognitions of Mach’ s “Elemental Monism” Jiang Yi (140)
- How Can the Scientific Originality Be Possible?
——Einstein’ s Philosophy and Universal Religious Emotion Li Shuhua (145)
- On Fundamental Conflicts in Economic Society from the Perspective of Monistic Value
..... Ning Jiming, Xie Zhiping (152)
- Predication in the Interpretation of Public Interest and the Way Out Liu Liantai (160)
- Summary for the International Symposium of the Longshan Era in Rizhao and Early States
..... Wang Fen, Lu Jianying (167)

去向堪忧的中国古典学

——“走出疑古时代”述评

杨春梅

(曲阜师范大学《齐鲁学刊》编辑部, 山东 曲阜 273165)

摘要:1992年,李学勤先生提出“走出疑古时代”的口号,十多年来,“走出疑古”已经成为一种思潮,对学术界和整个社会发生了广泛而深刻的影响。“重新估价中国古代文明”、“对古书的第二次反思”、“重写学术史”是与“走出疑古”密切相关的三个命题,其中“重估”是目的,“重写”是前提,“反思”则是“重估”和“重写”得以落实的根据。三者彼此互动,构成一个有内在逻辑关系的“走出疑古”论点体系。李先生以“走出疑古”为特征的“释古”与冯友兰的“释古”意向不同,与郭沫若的“古代研究”、李济的“考古重建”也旨趣有异,其最为崇奉的宗师是王国维。王国维的“二重证据法”和“古史新证”模式被李先生奉为“释古”的典范。李先生一直致力于以考古材料、简帛佚籍和“史实素地”论印证古书、释证古史,以期重新确立古书古史的可靠性权威,但是言辞始终含蓄委婉,是其追随者们的“证古”、“正古”及“现代古史史科学基本概念”等主张让“走出疑古”的内涵和走向明朗化、理论化。围绕古书、古史的考释及方法、规范等问题,“疑古”和“走出疑古”已经是狭路相逢、短兵相接。实际上,这已经不只是“疑古”和“走出疑古”之间的纠纷,更是关系中国学术未来走向的重大问题。

关键词:走出疑古时代;释古;证古;正古;现代古史史科学

中图分类号:K092

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)02-0005-21

一、“走出疑古时代”的提出和影响

1992年,李学勤先生在北京语言学院组织的座谈会上发表了题为《走出疑古时代》的演讲,刊于当年《中国文化》第7期。文前所加的“编者按”说:此文“痛感疑古思潮在当今学术研究中产生的负面作用,于是以大量例证指出,考古发现可以证明相当多古籍记载不可轻易否定,我们应从疑古思潮笼罩的阴影下走出来,真正进入释古时代”^[1]。“走出疑古时代”、“进入释古时代”的口号由此正式提出。

其中,李先生指出:“从晚清以来的疑古思潮基本上是进步的,从思想来说是冲决网罗,有很大进步意义,是要肯定的。因为它把当时古史上的偶像一脚全都踢翻了。经书也没有权威性了,起了思想解放的作用,当然很好。可是它也有副作用,在今天不能不平心而论,它对古书搞了很多‘冤假错案’”^{[2][P9]};“我想说的是,咱们今天的学术界,有些地方还没有从‘疑古’的阶段脱离出来,不能摆脱一些旧的观点的束缚。在现在的条件下,我看走出‘疑古’的时代,不但是必要的,而且也是可能的了”;“我们要讲理论,也要讲方法。我们把文献研究和考古研究结合起来,这是‘疑古’时代所不能做到的。充分运用这样的方法,将能开拓出古代历史、文化研究的新局面,对整个中国古代文明作出重新估价”^{[2](P19)}。

1994年,借《原道》杂志约稿之机,李先生又写了《谈“信古、疑古、释古”》一文,“作为那次发言的补充”,进一步申述自己“大胆提出‘走出疑古时代’的原因”。在简要追溯了“疑古”之风悠久的历史根源及流变过程之后,他评论说:“自宋以来,学者疑古,首在辨古书之伪,其成效昭著,为人所共见。但是他

们的辨伪,每每议论纷纭,难于折衷,并且扩大化,以至如梁氏所说伪书极多,汉以前古书几乎无可疑,所谓‘东周以前无史’的观点于是产生”;“疑古一派的辨伪,其根本缺点在于以古书论古书,不能跳出书本上学问的圈子。限制在这样的圈子里,无法进行古史的重建”。李先生极力推崇王国维的“二重证据法”,认为是重建古史的不二法门。他说:“在史料审查上,我们主张要以‘二重证据法’来补充纠正疑古一派的不足之处。疑古的史料审查,由于限于纸上的材料,客观的标准不足,而‘二重证据法’以地下之新材料补正、证明纸上之材料,这本身便是对古书记载的深入审查。”他特别强调新出简帛书籍对“走出疑古”的意义:“最近这些年,学术界非常注意新出土的战国秦汉时期的简帛书籍。大量发现的这种真正的‘珍本秘籍’,使我们有可能对过去古书辨伪的成果进行客观的检验。事实证明,辨伪工作中造成的一些‘冤假错案’,有必要予以平反。”^[2](P345-348)

1995年,李先生将相关论文辑为一书,以“走出疑古时代”题名,由辽宁大学出版社出版。1997年,此书修订再版,流传颇广。伴随李先生频繁的学术和社会活动及其相关著述的广泛传播,“走出疑古时代”迅速成为一股强大的思想潮流席卷学术界,其影响之大令国内外学术界刮目称奇。特别是1996年正式启动的“夏商周断代工程”,使李先生和他的主张几乎家喻户晓。

1996年5月16日,工程的发起者、时任国家科委主任的宋健先生在工程座谈会上发表讲话,题目是《超越疑古,走出迷茫》。宋先生在讲话中对受“疑古”影响的中国史学界深表不满,认为他们对中国古代文明过于谨慎的态度及其观念“在各种场合总令人不适”。特别像黄帝这样的古代帝王,在古代有那样丰富而详细的记载,其“名溢世次、妻、子名姓俱全,史实清楚,可信可鉴”,可偏偏“有些历史学家的著述与此迥然不同”,或者将其列为“传说”,或者干脆忽略不述,“很煞风景”。他说“民间巷里”已经“快史学界之迟疑,怨众贤之蹒跚,无奈自编三代纪年”了,史学界没有理由不出来承担责任,启动工程,“以应社会之急需”。不过,他深知三代纪年问题的纷纭复杂,也知道其中许多问题不是短期内所能解决的。为了在既定时间完成既定目标,他主张“宜集中注意力于任务目标,不再引发大的辩论”,并且“坚持重大科学问题上的民主集中制原则”。宋先生特别提到《走出疑古时代》这本书,这实际上是整个讲话、也是整个工程的基调^[3]。而这个工程实际的负责人即是工程专家组组长、首席科学家李学勤先生。对工程“走出疑古”的特征,李先生也从不讳言。在不少地方,他都强调工程的一个主要目的就是改变疑古思潮影响下对中国古代文明估计得偏低、偏晚的倾向。也就是说,作为工程的领军人物,李先生很明确地把工程看作是“走出疑古”的一个实质性步骤。

借着“夏商周断代工程”这一强势活动,“走出疑古”不仅把众多学术门类纳于麾下,并且对整个社会产生重大影响。人们对许多问题予以重新探讨,而其焦点则在于对“疑古”的反思。李先生自己始终没有否定“疑古”的“进步意义”,但这种所谓的“进步意义”,只局限于“反封建”、“解放思想”的思想史意义,同时对“疑古”在学术史上的“局限”、“不足”和所谓“副作用”也始终多予强调。这种批评策略对“疑古”“进步意义”特别是学术价值的遮蔽和事实上的抹杀是显而易见的,并直接导致了后来对“疑古”的全盘否定^①,引起学界强烈不满,结果逼得李先生不得不出来说些澄清^②。但私言既出,便成公议,始倡“走出疑古”的李先生已经无法阻止从侧重否定走向全盘否定的势头。“走出疑古”的主张招致诸多批评,可以说多由此引起。“走出疑古”将其否定“疑古”的一面置于突出的位置,虽足以震动视听,引起关注,但是也因此付出了不小的代价,那就是将作为其立论根基的学术研究掩在了后面,使其合理

① 如廖名春先生即认为:“严格地说,古史辨运动本来是学术层面上的问题,但人们往往从政治层面上来肯定它。本文写作的目的,只是提醒人们:即使从政治层面上来评价古史辨运动,我们也不能只对它作正面的肯定。近代以来中华民族备受外国霸权的欺凌和压迫,这种欺凌和压迫最大莫过于对民族精神和民族自信心的打击。在这一问题上,古史辨运动的兴起到底起了什么作用,的确是值得我们深思的。”(《试论古史辨运动兴起的思想来源》,原刊《原道》第四辑,学林出版社1998年版;又见《古史辨学说评价讨论集》等书)。

② 最近的一次澄清是在2004年秋季的一次演讲中,李先生说:“大家都知道,我曾说过一句话:‘走出疑古时代’。这个提法可给我带来大麻烦了,有很大误解。其实我的意思是,疑古思潮本身在当时是一种进步思潮,起了非常重要的进步影响,但我们今天不能以疑古为限,只有怀疑没有建设是不行的,更重要的是去论证,所以有些学者不能限于疑古,而要释古。”(见李学勤《出土文物与〈周易〉研究》,载《齐鲁学刊》2005年第2期)

的一面难以得到真正的理解。

平心而论,李先生对“疑古”的评判与一般研究学术文化史的人不同。“疑古”和“走出疑古”,说到底是对“古”的态度不同,而李先生的特别之处就在于他评价“疑古”的时候,自己对“古”即是一位有造诣的专家。因此,要评议李先生“走出疑古”的得失,必须结合他对“古”的研究,才能了解他所以提出“走出疑古”的理由和根据。

二、“走出疑古”与三个命题

综观李先生20世纪80年代以来的学术研究,主要有三大领域:一是古代文明研究,二是古文献研究,三是学术史研究。而在每一领域,他都提出一个相应的口号:一曰“重新估价中国古代文明”,二曰“对古书的第二次反思”,三曰“重写学术史”。这三个领域和与其相应的三大主张互相关联,彼此互动、相辅相成,形成一个有机整体,而其总体特色,一言以蔽之,曰“走出疑古时代”。

(一)重新估价中国古代文明

1981年,在《人文杂志》和西北大学历史系联合召集的第二次先秦史学术讨论会上,李先生作了题为《重新估价中国古代文明》的发言,收入1982年出版的《人文杂志》增刊《先秦史论文集》。李先生在发言中指出:“建国迄今三十多年,考古工作的收获,不是以往所能比拟的。考古学新取得的一系列成果,已经提出很多有深远意义的课题,这必将对人们关于古代的认识产生根本性的影响。重新估价中国古代文明的时机,现在业已成熟了。”^{[4](P15)}

“重新估价”的核心问题是中国古代文明形成的时间和发展的程度,这也是20世纪80年代以来李先生一切研究所关注的核心问题。李先生认为学术界对此普遍的估计是偏晚、偏低,而新出土的考古材料说明这种偏晚、偏低的估计并不符合中国古代文明的实际。流行的观念认为中国古代文明形成于商代,但是从最近的发现看,作为文明形成标志的一些要素,“在商代以前已有相当长的发展过程,古代文明是否迟到商代才形成,值得重新考虑”^{[4](P16)}。李先生认为新发现的考古材料显示,中国古代文明不仅在商代以前更早时期即已形成,而且其发展程度非常之高。

那么,“为什么学术界流行的传统观念总是把中国的古代文明估计得比较迟,比较低呢”?李先生认为,“这有着深刻的学术史上的原因,应该从近代以来我国历史学的发展过程中去寻求答案”^{[4](P22)}。寻求的结果,李先生发现原因有两个:一“是不适当地套用了外国历史的观点”^{[4](P22)},二“是盛行一时的经学今文学派的影响”^{[4](P23)}。而李先生关注的重点在后者。其批评的要点是:第一,批评今文学派“门户之见”太深;第二,批评今文学派对古文经《左传》、《周礼》及其他古书的怀疑,辨伪过头,造成不少“冤假错案”;第三,批评今文学派“对古书的形成传流没有足够的了解”,导致辨伪过头。李先生认为,大批古籍遭到怀疑的结果,是使古代历史文化“归于茫昧”,其极端就是所谓的“东周以上无史”论。而新出简帛佚籍,为平反这些“冤假错案”提供了条件。李先生说:“用新的眼光重行审查古籍,会使我们对古代文明研究的凭借更为丰富和广泛。我们主张批判地研究古代文献,反对一味信古,也反对一味疑古”;“我们认为现在对中国古代文明的估价是不够的,应该把考古学的成果和文献的科学研究更好地结合起来,对中国古代文明作出实事求是的重新估价”^{[4](P23-26)}。可以很清楚地看到,“走出疑古时代”的主张在这里其实已经呼之欲出了。李先生自己也曾说:“《重新估价中国古代文明》一文,写于1981年,粗略地勾画了我对中国古代文明几个重要问题的见解。其他好多文章,都不妨看作该文所提观点的具体引申。”^{[4](《自序》)}事实的确如此,除了“走出疑古时代”,“对古书的第二次反思”、“重写学术史”两个命题显然也都已蕴涵其中,只不过尚待进一步的明确和补充而已。

(二)对古书的第二次反思

1986年,李先生发表《对古书的反思》^①,提出“对古书的第二次反思”这个重要命题,其含义即是

① 见复旦大学历史系编《中国传统文化的再估计:首届国际中国文化学术讨论会(1986年)文集》,上海人民出版社1987年版,后收入《李学勤集》,黑龙江教育出版社1989年版;《简帛佚籍与学术史》,江西教育出版社2001年版。

《重新估价》中所说的“用新的眼光重新审查古籍”。

多年以来,李先生一直认为,是疑古思潮对古书的怀疑“造成了古代历史文化的空白”,“过去说中国有五千年历史文化,一下子缩短了一半,以上部分统统成了空白”^{[2](P39)}。他不无感慨地说:“大家都记得,这一思潮怎样从根本上改变了人们心目中中国古代的形象,有着深远的影响。这可说是对古书的第一次反思。”^{[4](P41)}第一次“对古书的反思,仍然是就书论书,一般只能是揭示古书内容可能存在的种种矛盾。考古学的成果则在书籍之外提出客观依据,特别是近年,从地下发掘出大量战国秦汉的简帛书籍,使人们亲眼见到未经后世改动过的古书原貌,是前人所未曾见的。在这种条件下,我们将能进一步了解古籍信息本身,知道如何去看待和解释它们。这可说是对古书的新的、第二次的反思,必将对古代文化的再认识产生重要的影响;同时,也能对上一次反思的成果重加考察”^{[4](P41-42)}。李先生认为,清代以来疑古辨伪的“一些局限性延续到现在还有影响。今天要进一步探究中国古代文化,应当从这些局限中超脱出来。从这个角度看,对古书的第二次反思,在文化史研究上也有方法论的意义”^{[4](P46)}。“对古书的第二次反思”和“对上一次反思的成果重加考察”其实是一事之两面:一方面是“疑古”的“辨伪过头”造成了不少“冤假错案”,另一方面自然就是对“冤假错案”的“纠正平反”^{[4](P23)}。两方面合二为一,就是从观点到方法否定“疑古”、“走出疑古”^①。“冤假错案”和“平反”两个概念的使用和流行,凸显出“第二次反思”的“翻案”色彩。

“对古书的第二次反思”在李先生整个“走出疑古”的思想体系中占有重要的位置,起着关键的作用,它既可使“走出疑古”最大限度地获得学术界的支持,又可将古文献学界,特别是简帛学界的研究成功导向瓦解“疑古”、“走出疑古”这一目标。

众所周知,“疑古”的辨古史以辨古书为基础,在不少学者看来,只要推翻了“古书辨”,其“古史辨”也必随之倒塌,五千年历史文化自然会重新获得“丰富和广泛”的“凭借”^{[4](P25)}。有了这些凭借,所谓“重新估价”就可以在连考古学暂时也无法确定或可能永远也无法确定的问题上大有作为了。这个机会终于来了,它是由“现代考古学在中国的发展”所带来的,正如李先生所说:“疑古的一个主要内涵,是对古书的怀疑,而简帛书籍的发现,确实给大家很好的机会,对疑古思潮所达到的结果进行衡量。”^{[5](P294)}可见,作为“客观依据”,出土简帛对“二次反思”是多么的重要。对“考古获得的东西”,李先生有个很著名的观点,即这些东西使我们“直接看见了古代的遗存”、“直接看到古代的书,这就没有辨伪的问题”^{[2](P6)}。他的本意可能是想强调“走出疑古”并非凭空而起,而是有着客观、可靠的考古学基础,以此来反衬“疑古”“以古书论古书,不能跳出书本上学问的圈子”及“客观的标准不足”等“根本缺点”。但是,如此一来,他就必须承认“古书是历代传下来的东西,它是曾被歪曲和变化的。不管有意无意,总会有些歪曲”^{[2](P6)},这就等于“明白无误”地承认“对古代遗传下来的书,必须有辨伪的问题了”。既然如此,那么,“怎么又说‘和疑古思潮相反’呢”^[6]?李先生的这一矛盾对“走出疑古”不仅有潜在的威胁,而且有滑向“考古”的危险,而这当然不是他愿意看到的。

“二次反思”最重要的成果是“对古书形成过程的认识”^{[7](P12)},李先生“研究新发现的大量简帛书籍,与现存古书相对比”,概括出“在古书的产生和流传过程中”发生的十种“值得注意的情况”:一曰“佚失无存”;二曰“名亡实存”;三曰“为今本一部”;四曰“后人增广”;五曰“后人修改”;六曰“经过重编”;七曰“合编成卷”;八曰“篇章单行”;九曰“异本并存”;十曰“改换文字”。李先生“希望读者由此能认识到古书的形成每每要有很长的过程”,“如果以静止的眼光看古书,不免有很大的误会”;“对古书形成和流传过程的新认识,使我们知道,大多数我国古代典籍是很难用‘真’、‘伪’二字来判断

① “二次反思”由个别翻案到全盘否定“疑古”的倾向非常明显,如李先生所言:“古书辨伪于古有之,宋代尤为兴盛。到了晚清,结合于疑古思潮,我称之为对古书的第一次大反思,在文化史、学术史上起了很大作用。现在经过层出不穷的简帛书籍(以及其他古代文献原本)的发现,大家由个别古书真伪的重新考订,逐渐走向对辨伪方法本身的再认识,这可以说是第二次的反思,必将对今后的学术的发展有深入的影响和促进。”(见《简帛佚籍与学术史》第13-14页)而一些支持李先生的学者指向更加明确,如郑光先生说:“考古实践愈是发展,愈是证明许多古文献不仅其本身,而且它所载的许多历史材料都是真实的,或可靠程度相当高,这正是疑古派怀疑、否定古史古书之否定。”(见《中国文明起源研讨会纪要》,《考古》1992年第6期)

的”^{[4](P42-46)}。可以说,这是非常正确的认识。但熟悉《古史辨》的人应该记得,古书在形成和传流过程中其载体及所载信息发生的种种变化正是“层累说”成立的前提,也是“疑古派”对古书古史的真实程度发生怀疑的根据,所谓“东周以上无(信)史”论,即是在疑点丛生的情况下对古书古史的一种存疑态度。在当时没有其他更可靠材料的情况下,应该说这不失为一种理性的态度。李先生既已发现古书形成和传播过程中发生的种种流变现象,甚至还以实例证明有些经过后人“修改”的古书“不只是文字内容加多,而是在观点上有了根本性的变化”^{[4](P43)},那就应该承认,起码在穷其“流变”这一点上,他与“疑古”的“层累说”之间并非隔若鸿沟。然而,李先生非但没有在这一认识的基础上与“疑古”进行有益的沟通,更是反其道而行之,借助这个“新认识”去“走出疑古”。结果就发生了如下奇观:面对共同认可的古书流变现象,“疑古”的顾颉刚“存疑”之后继之以“订疑”,方法是“立体地、一层一层地分析史料的形式时代。然后通过这种分析而确定每一层文献的历史涵义”^{[8](P516)}。所谓“不立一真,惟穷流变”,并非不求真,而是所谓“真”只有在穷究史料的“流变”过程后才能逐层确定,否则,就会发生时代错位,导致错误的结论。与此相反,“走出疑古”正是抓住古书的形成和传流过程这一点来祛除对古书的怀疑,平反古书“冤狱”。“辨伪有时会过了头,每每是由于对古书的形成传流没有足够的理解。在印刷术发明以前,我国的书都是用简帛抄写甚至依靠口传的,经过若干世代的流传,编次的变化,文句的更改,后世词语的孱入,都是可能的,或者是不可避免的。不能由于发现了这一类现象,就斥为伪书。”^{[4](P24)}针对古书形成和传流过程中发生的变化,甚至是观点上“根本性的变化”,李先生并没有提出具体的可操作的处理方法,反而提出一个所谓“方法论问题”：“我们不能企望古籍记述的所有事迹——取得地下的证据。能够保存到今天的文物,终究只能反映古代的一小部分。对于一种文献来说,如果其中某些关键的因素得到证明,或者许多要点反复经过印证,就应该相信这种文献整体大概是可信的。”^{[4](P4)}看来,李先生对“考古学的局限性”也是有认识的,但也正因为如此,他才觉得考古所不能全部证明的文献,应该由那些被“一小部分”文物证明了的“关键要素”和“要点”来确定其“整体大概是可信的”。但所谓“关键要素”和“要点”的标准是什么呢?如何确定文献中哪些是“关键要素”和“要点”,哪些不是?古文字的特点李先生比谁都了解,有时一字之差,甚至句读不同,对某句、某段、某篇,甚至某部书而言,都是至关重要之点,更不必说整句、整段、整篇的“变化”、“更改”和“孱入”了^①。所有这些,岂能因为含糊难言的“关键要素”和“要点”的证明,就“相信”其“整体大概是可信的”?可见,李先生一直强调的要以“‘二重证据法’来补充纠正疑古一派的不足之处”,“用新的眼光”对古书进行更“深入”、“更严密、更实事求是的考订审查”,其结果实在不能不令人“危惧”。

但是,随着大批简帛佚籍的频频出土及继之而来的对“古史辨”的巨大“震撼”和“冲击”,不仅李先生“二次反思”的主张越来越坚定,而且有越来越多的学者也纷纷加盟其中,遂使“走出疑古”之声一浪高过一浪。“走出疑古时代”之所以从20世纪80年代初酝酿,到90年代初提出,而在世纪末如烽火燎原,势不可当,除了特定的思想文化背景之外,其学术上的主要凭借就是简帛佚籍的出土问世。但是,出土简帛的意义究竟何在?具体地说,出土简帛究竟从哪些方面对“第一次反思”造成了“冲击”?“冲击”的程度究竟有多大?“古典学”应走向哪里?这些问题恐怕都还有待于冷静细致的研究之后才能作出判断。在此之前,无论“冲击”看起来有多大,都不过是基于一系列个案而引发的初步观感,很难说就是出土简帛真正意义的体现。特别值得注意的是,作为“疑古”主体理论的“层累说”有着远比古书真伪和年代考定更为丰富深刻的理论内涵,由古书到古史,其间也还隔着许多环节,古书真伪结论的改变及古书年代的重新考定,对古史“层累演进”的序列肯定会有重要的修正,但未必能够全盘推翻。从这个意义上说,“疑古”能否或应否“走出”,实在还是一个未知数。事实上,“二次反思”和“走出疑古”进行到现在,其间出现的一些全盘否定“疑古”和走向“信古”、“复古”的倾向,已经引起不少学者的警惕,并

① 整部伪书在特定时代以特定方式“孱入”到传流着的古书群体中来,这种现象也不罕见,只是“走出疑古”派一直竭力回避此点,在他们心目中,“年代考”和“真伪考”的不容,根本原因在此。只有回避甚至取消整部“伪作”现象,才能使一些伪书借着“对古书形成和传流过程的新认识”还魂。

曾作出严肃批评^①。

(三) 重写学术史

所谓“重写学术史”，是指由考古材料、出土简帛引起的对中国学术史的重新认识和估价。具体来说，可分为“重写”中国古代学术史和“续写或新写”中国近现代学术史两个方面。

学术史的“重写”与古书反思密切相关，可以说，“对古书的第二次反思”必然导致“重写学术史”。李先生“曾再三说过，由于简帛的出现，古代学术思想史必须重写，这是没有任何夸张的。实际上，因为新发现涉及中国传统文化的核心典籍，对古代学术思想看法的改变，同时也必然波及对后世，一直到近代若干学术思想问题的认识。在这一点上，关于二十世纪学术思想史中疑古思潮的讨论，可以说是很好的例子”^{[5](P294)}。李先生反复强调“重写”的整体性：“学术史一定要重新写，其实不只是先秦的、汉代的，后来的也要重新写”^{[2](P16)}；“由于简帛所涉及的晚周、秦、汉是学术史上的关键时期，这项研究工作的影响自然不限于这样的历史段落，而是关系到对整个中国学术史的探讨和估价”^{[5](P226)}。

“重写学术史”与“重新估价中国古代文明”、“走出疑古时代”也息息相关。李先生曾指出：“‘重写学术史’意味着就中国各历史阶段学术思想的演变新加解释和总结。这与我过去说的‘重新估价中国古代文明’和‘走出疑古时代’，其实是相承的。晚清以来的疑古之风，很大程度上是对学术史的怀疑否定，而这种学风本身又是学术史上的现象。只有摆脱疑古的局限，才能对古代文明作出更好的估价。”^{[5](P151)}2000年，他在其主编的十卷本《中国学术史》之《总序》中又说：“研究中国学术史，写出一部《中国学术史》的想法，在我的心中酝酿，可说已经有二十年了。”他谈起自己在《重新估价中国古代文明》中提出的问题和想法，认为那是自己多年来关注学术史的原因所在。他说：“……当时我提到：‘为什么学术界流行的传统观念总是把中国的古代文明估计得比较迟、比较低呢？我们觉得，这有着深刻的学术史上的原因。’因此，虽然我主要研究的是遥远的古代，却不能不同时将眼光注视到后世甚至是现代的学术史。”^{[5](P172)}可见，学术史的“重写”实际上是“重新估价”的必然要求。可以说，“重估”是李先生最根本的目的，而“走出”和“重写”是实现“重估”的前提；“反思”则为“走出”提供了学术依据，也使“重写”得以落实；经过“重写”的学术史犹如法庭的终审判决书，既使“疑古”的罪过和“冤假错案”的平反昭雪以“法律文本”的形式确定下来，又可以此文本重塑一代新人的思想和理念，即“走出疑古”的思想和理念^②。

① 如裘锡圭先生在《中国古典学重建中应该注意的问题》中曾严肃指出：在古书真伪问题上，“目前国内在这方面存在的主要问题，是部分学者对古书辨伪的已有成果不够重视”。他说：“疑古派以及其他做过古书辨伪工作的古今学者，确实‘对古书搞了不少冤假错案’。不过他们也确实在古书辨伪方面取得了不少成绩，有不少正确的、有价值的见解。真正的冤案当然要平反，然而决不能借平反之风，把判对的案子也一概否定。”（见氏著《中国出土古文献十讲》，第12页）他举《列子》和伪古文《尚书》为例，批评某些学者不加考辨即滥信滥引此类伪书是“很不正常的现象”，对个别学者运用简帛印证古书时置重要的反证于不顾，只强调于己有利的证据的做法也提出批评。他强调说：“我们走出疑古时代，是为了在学术的道路上更好地前进，千万不能走回到轻率信古的老路上去。”（同上，第14页）在《新出土先秦文献与古史传说》中，裘先生一方面纠正了顾颉刚对一些古书和古史传说发生时代定位过晚的错误，同时也进一步证实了“顾氏认为中国古代大一统的帝王世系并非实录，而是进入战国时代以后，在各族不断融合、各国不断并合的形势下逐渐形成的”见解（同上，第27页），“应该是相当接近事实的”。新出竹书《容成氏》，“讲尧之前历史的部分，竹简残损较严重，但可以看出并不存在《五帝德》所说的那种五帝系统。这也是对顾说有利的”（同上，第30页）。由此可见，裘先生虽然赞成“走出疑古”，但作为一位笃实严谨的学者，他的旨趣和“走出疑古”的主流明显不同。又，郑良树先生“综观目前学术界的流向和趋势”后，也“认为这个‘复古’的趋向是存在的，只是在不同的领域内‘回头走’的方式及程度有所不同而已”，并且强调说：“我们走出‘疑古’的限囿时，更应该讲证据、讲方法、讲理论，在检验及反思古史辨学派诸多说法时，才不会盲目地、情感地回头走。如果我们只凭情感，不讲证据、方法及理论，就彻底回头走，试问与当年古史辨彻底往前冲又有什么不同呢？”（见氏著《诸子著作年代考》，北京图书馆出版社2001年版，第273页）

② 关于“重写学术史”，在李先生主持下已产生两个文本：一为十卷本《中国学术史》，从先秦到晚清，由李先生主编，江西教育出版社从2001年起开始陆续出版；一为《二十世纪中国古史研究主要思潮概论》，乃李先生弟子田旭东博士著，中华书局2003年版。前者是“重写”，后者是“续写”，合到一处，正好把整个中国学术史“重写”了一遍。而后者尤为“重写”的关键。此书原为田女士的博士学位论文。据《后记》说：论文由选题到主旨、思路均出自其师：“五年前，我跟从李学勤先生攻读历史文献学博士学位，李先生当时与我谈，希望我的博士论文以学术史为主，重点总结二十世纪古史研究。我明白李先生的用心，因为在好几年前他就在多种场合呼吁：世纪之末，很有必要对二十世纪的中国古史研究进行一番认真总结”；“李学勤先生提纲挈领地要我从‘疑古’与‘新证’这两条线入手，以这两大思潮为主来写，整个提纲都是在李先生的指导下拟定的。按照李先生的要求，我从康有为写起，接着是梁启超、日本疑古学派、中国疑古学派，再到王国维、李济、郭沫若……”。此书把20世纪古史研究高度简化成“疑古”和“新证”两条线，其中“古史重建”一线，以王国维“新证”始，以其师“释古”终，百年史学之正统卓然成立。

但是,“走出疑古”后应该走向哪里呢?

三、“释古”的内涵和走向

关于“疑古时代”的走向,李学勤先生明确主张“以释古代替疑古”^{[2](《自序》)}。但何谓“释古”?简单地说,就是“把文献研究和考古研究结合起来”,“对整个中国古代文明作出重新估价”^{[2](P19)}。李先生倡导“走出疑古”20多年,著述宏富,议论广博,但究其主旨,无不围绕上述意思而展开。但是,这个解释并不足以让人明白其真正的指向。

套用“走出疑古时代”的说法,发生在20世纪二三十年代的“疑古”,其总体特征可以说是“走出信古时代”。“走出信古”不仅是“疑古派”的坚定走向,而且也是此后整个学术界的坚定走向。即使批评“疑古”的人,对此也少有异辞。甚至一些不忍自古相传的古史系统就此坍塌的人,也不愿再认同“信古”的立场。六七十年过去,“走出信古”早已成为常识,因此,当李学勤先生反其道而行之提出“走出疑古时代”时,人们的愕然不解是可以想见的。最强烈的质疑也来自这两个截然相反的命题所直接显示的意义:既然“疑古”是要“走出信古”,那么“走出疑古”要走向哪里?是不是又要“走向信古”?李学勤先生积极回应了来自国内外学术界的这种质疑,他说,“走出疑古”之后要“以释古代替疑古”,但“‘释古’完全不是倒退到‘信古’。现在有些人误以为走出‘疑古’就是全面信赖古书,国外也有论作担心我们不再作 textual criticism 了。应该说,这绝不是我们的主张。相反的,对于传世文献应以更严格审慎的态度进行整理研究。我们不赞成预设的信,也不同意预设的‘疑’,实事求是乃是我们力求达到的准则”^{[5](P228)}。但是,有的学者却尖锐指出:用“释古”代替“疑古”的“核心是恢复早被古史辨派推翻的黄帝一元、三代同源的古史体系”^{[9](P3)}。如果是这样,则其“走向信古”的倾向恐怕无可讳言。真相究竟如何,应认真对待,仔细辨明。

可是,由于李先生的“释古”一词系从冯友兰那里援引而来,后来又不断祖述王国维,溯源李济、郭沫若,不仅牵出一系列公案,而且也使李先生的走向显得扑朔迷离。所以,要真正弄清李先生的走向,首先必须把“走出疑古”和这几个重要人物的关系搞清楚。

(一)“走出疑古”与冯友兰的“释古”说

在《走出疑古时代》这篇讲演中,李先生借用冯友兰“信古、疑古、释古”之说,认为“走出疑古”后应走向“释古”。他将“信古、疑古、释古”理解为依次递进的具有时代意义的“三阶段”,“释古”因之成为“疑古”之后的新时代。但是,“三阶段”的理解与冯友兰所表述的意思并不相合。李先生所引冯说出自《古史辨》第六册冯序。序文说:

我曾说过,中国现在之史学界有三种趋势,即信古、疑古及释古。就中信古一派,与其说是一种趋势,毋宁说是一种抱残守缺的人的残余势力,大概不久即要消灭;即不消灭,对于中国将来的史学也是没有什么影响的。真正的史学家,对于史料,没有不加以审查而直信其票面价值的。

疑古一派的人,所作的工夫即是审查史料。释古一派的人所作的工夫,即是将史料融会贯通。就整个的史学说,一个历史的完成,必须经过审查史料及融会贯通两个阶段,而且必须到融会贯通的阶段,历史方能完成。但就一个历史家的工作说,他尽可只作此两阶段中之任何阶段,或任何阶段中之任何部分。任何一种的学问,对于一个人,都是太大了。一个人只能作任何事的一部分。分工合作在任何事都须如此。由此观点看,无论疑古、释古,都是中国史学所需要的,这期间无所谓孰轻孰重。^{[10](第六册冯序)}

这段话从李先生征引后即聚讼不断。其实冯友兰这里的表述意义相当清楚,即“信古”时代告终之后,中国史学进入一个新的阶段。在这个新阶段里,作为史家认识和研究历史的过程中相辅相成、不可或缺的“两个阶段”,以“审查史料”为重点的“疑古”和以“将史料融会贯通”为重点的“释古”,“都是中国史学所需要的”。史家因其所能而各有专攻,其间任何一部分工作既都为史学所需要,则当然应以“无所谓孰轻孰重”的平等态度对待它们。可见,冯氏是从认识论和学术分工意义上界说“疑古”和“释古”的区别的,所谓“两个阶段”与顾颉刚所谓“下学上达”意义接近,根本不含先后两时代之意。特别应该指

出的是,“真正的史学家,对于史料,没有不加以审查而直信其票面价值的”这句话,以及此序末尾“《古史辨》是中国近年疑古文献的大成。现值第六册出版之际,因当时颇有人以为疑古已不合潮流者,故略述所见,希望疑古一派的人仍继续努力,作他们的审查史料的工作”之语,确如吴锐先生所言,“是给‘疑古’工作鼓劲的”^{[9](P29)}。冯氏之所以要给“疑古”鼓劲,正是基于对“疑古”以现代方法“审查史料”这一永久学术价值的认同和肯定。既然如此,那么对冯氏而言,“走出疑古”恐怕就是不可思议的事了。

可是李先生好像不尽以为然。他在《谈“信古、疑古、释古”》一文中是这样答复学界质疑的:

重看上面引的原话,冯先生只讲了三种趋势,没有说三个阶段。他提到的“阶段”,是说审查史料和融会贯通为历史研究工作的两阶段,不是以“信古、疑古、释古”为三阶段。不过,细心吟味冯先生所讲,信古一派将归消灭,显然已属过去;疑古、释古均为历史研究所必需,但融会贯通究竟应居审查史料之后。因此,冯先生所说的三种趋势,在一定意义上还是带有三个阶段的意味。不少人将之理解为三阶段说,不能认为出于无因。^{[2](P342-343)}

尽管已经看到冯氏所谓“阶段”,“是说审查史料和融会贯通为历史研究工作的两阶段,不是以‘信古、疑古、释古’为三阶段”,也看到冯氏所讲乃是“信古一派将归消灭”,而此后“疑古、释古均为历史研究所必需”,由此本可推出“信古”之后“疑古”、“释古”将相辅而行,而不是先后递嬗的结论。可“遗憾”的是,由于“走出疑古时代”的先入之见在心,此结论竟失之交臂。“细心吟味”的结果,李先生仍然坚持“三个阶段”说。不过,李先生可能也感觉到其解释的牵强以及纠缠在冯说上的麻烦,所以又强调说:

疑古一派的辨伪,其根本缺点在于以古书论古书,不能跳出书本上学问的圈子。限制在这样的圈子里,无法进行古史的重建。我不很清楚冯友兰先生所讲融会贯通的释古究竟是指什么,不过在二三十年代,重建古史的正面工作实际已在开始了。^{[2](P345)}

李先生既然“不清楚”冯友兰“释古”的含义,那么他的“释古”虽然借名于冯友兰,但其意义却与冯没有关系,而自有另一番赋予和解释。换言之,李先生等于以“我不很清楚”的方式退出了有关冯友兰“信古、疑古、释古”这一公案的争讼。

可李先生在1997年8月31日撰写的《读王国维先生〈古史新证〉》一文中^{[5](P40-43)},又提到冯友兰1935年5月19日在辅仁大学所作的《近年史学界对于中国古史的看法》这篇讲演,讲演中冯以辩证法的“正、反、合”论“信古、疑古、释古”的关系,似乎很可证成李先生的“三阶段”论。但是,细读之后发现,冯氏把“信古、疑古、释古”主要看作当时并存的三种研究史学的态度,只是就其发生的次序而言有先后不同。“信古较早”,“疑古”“发生于信古以后”,“释古”作为前两种态度的“折衷”,最为晚起。冯氏对三种态度的优劣和趋势评判是:“信古”“是最缺乏批判精神的,所以后来研究史学的对于这种态度渐渐发生转变”;“疑古”则“较盲目的信古态度进步些”。关于“释古”,冯氏说:“释古是研究史学的第三种态度,是与信古、疑古两者迥不相同的,同时也是研究史学的态度进步到第三个阶段:此种态度似乎是介于信古与疑古之间,因为信古和疑古两者都是偏于极端方面的,信古的态度自然不免于盲目,而纯粹的疑古态度,仍不能离其‘怀疑主义’错误的势力圈外。释古便是这两种态度的折衷,折衷是比较有科学精神。”^{[11](第11卷,P285-286)}“总之,信古,疑古,释古的三种攻研史学的态度,正若历史进化般的有了‘正’、‘反’、‘合’的三种不同的嬗变一样。”^{[11](第11卷,P287)}由冯氏所举例证细绎其意,他的“释古”恐怕还是以“疑古”之“疑”为基本出发点,不过是进一步给这种怀疑一个解释,所谓“查无实据,事出有因”,就是对不可尽信的记载的出现给予合理的解释。由此可见,即便在这个“正、反、合”的三段论里,就其对“疑古”的态度和“释古”的基本立场而言,冯氏和“走出疑古”仍没有多少共同语言。因为,冯氏的“释古”对“疑古”之道绝非排斥,而是兼容,没有“疑古”的“释古”在他是坚决反对的,这一点,可从他次年为马乘风《中国经济史》撰写的序言中得到佐证。序言批评当时“释古”一派史学有“两种缺陷”,其中第一种即是“往往缺乏疑古的精神”。他强调说:“释古虽与疑古不同,然必须经过疑古一阶段,必须用疑古的精神,审查史料。不但古代史之史料,非经审查不能用,即近代之史料,其矛盾冲突者亦甚多。非经过一番审查工夫,无从断定孰真孰伪。现在有些讲历史的人,往往对于史料毫不审查,见有一种材料,与其先入之见解相合者,即无条件采用。至于与此相冲突之材料,则置之不理。亦不说明

何以置之不理。这样的办法,不能生出科学的历史。”^[11](第13卷,P868)今天读这段话,感到冯氏好像有先见之明似的,早在几十年前,他就用这段立场鲜明的批评,将否定“疑古精神”的“释古”拒之门外。换言之,李先生“走出疑古”的“释古”与冯氏兼容“疑古”的“释古”是貌同而神异,南辕而北辙。关于这一点,坚定支持和追随李先生“走出疑古”的廖名春、郭沂两位先生各有非常切实到位的辨析,后面将专门评述,兹不赘论。

但李先生对冯说始终不能忘怀。1998年9月13日,在“20世纪疑古思潮回顾”学术研讨会上,李先生以《疑古思潮与重构古史》为题发表演讲,重提冯氏一案:“大家都非常熟悉冯友兰先生在《古史辨》第六册序言里面提出的那个‘信古、疑古、释古’的三段论,我觉得他提的这一点是很重要的,可是现在大家对‘信古、疑古、释古’的解释跟冯先生有点不太一样了,所以我建议我们还是读读原文。”^[12](P215)其实跟冯先生解释不一样的正是李先生自己。他过度执著于自己“走出疑古”的主张,又不愿标新立异,总想说明自己的主张此前已有不少学者、特别是清华的学者“开了先路”^[2](《自序》),所以面对冯说,其解读难免牵缠不清。先入之见对解读的影响是何等之大,由此可见一斑。平心论之,借前人以张己说,这是学术研究中常有的事。前人确有此说,或借取,或引申,既可帮助成就己说,又是对前人成果的尊重,是可行而且当行之事。但所借须不悖前人之意,否则径立新说可也,何必牵缠前人?

总之,李先生既“不很清楚”冯氏“释古”之意,则冯意究竟如何,自可继续讨论,但已经是另外一个问题,与李先生的走向无关。不过,关于冯说的聚讼也不是没有意义,至少从李先生对冯说的几番“吟味”中,我们可以看明白一点,即李先生告别“疑古”、走向“释古”的心志确乎是异常的坚定和执著。与冯氏不同,“疑”、“释”之间在他那里绝无兼容的余地,“释古”必须以“走出疑古”为前提。

(二)“走出疑古”与郭沫若的“古代研究”

谈到郭沫若,便发生一件令人费解的事情。

李先生在《谈“信古、疑古、释古”》一文中曾强调说,由于限制在“疑古”的圈子里“无法进行古史的重建”,所以要重建古史就必须“走出疑古”。而这样的工作,李先生肯定,在20世纪二三十年代“实际已经开始了”。追溯渊源,他依次谈到两个重要人物,一是“努力于古史的建立”、创始“建立古史的方法”即“二重证据法”的王国维;二是“仍然是以王国维的二重证据法为出发点”、“把古书的记载与考古的成果结合起来,再上升到理论的高度”的郭沫若。李先生认为:“郭沫若先生开拓的这条道路,决定了此后很多年中国古史研究的走向。应该说这已经超出疑古,而进入新的时代了。”^[2](P347)所谓令人费解的事情就在这里:既然郭沫若“已经超出疑古,而进入新的时代了”,那么李先生为什么还要呼吁“走出疑古时代”呢?将郭沫若引入“走出疑古”的结果,不仅令“疑古”和“走出疑古”的时代分界成为难题,也同样使“走出疑古”的倡导显得有点儿多余^①,而这肯定不是李先生的本意。那么,李先生究竟为什么在郭沫若“已经超出疑古,而进入新时代”之后,还要呼吁“走出疑古时代”呢?

原因可能是,李先生与郭沫若对疑古思潮和古书古史的“估价”原本有很大不同。郭沫若对顾颉刚和“古史辨”派辨伪成绩的高度赞赏和肯定,学术界几乎人人耳熟能详,在这里不妨抄录两段,和大家重温一下。首先是1930年出版的《中国古代社会研究·追论和补记》中那段著名的评论:

顾颉刚的“层累地造成的中国古史”,的确是个卓识。从前因为嗜好的不同,并多少夹以感情的作用,凡在《努力报》上发表的文章,差不多都不曾读过。他所提出的夏禹的问题,在前曾哄传一时,我当时耳食之余,不免还加以讥笑,到现在自己研究一番过来,觉得他的识见委实是有先见之明。在现在新的史料并未充足之前,他的论辨自然不能成为定论,不过在旧史料中凡作伪之点大体是被他道破了的。^[13](第1卷,P304-305)

① 如孙华先生便提出质疑:“疑古思潮在建国以后已经结束,现在的主流是证古。因为疑古思潮在前一阶段就已经终止,再谈‘走出疑古’是否简单化了,这样做未必能走到新阶段。”转引自张京华《20世纪疑古思潮回顾学术研讨会综述》,《中国文化研究》1999年春之卷。又见张京华《众议疑古思潮——“二十世纪疑古思潮回顾”学术研讨会纪要》所录“孙华先生发言”,载洛阳大学东方文化研究院主编《疑古思潮回顾与前瞻》,中国书店、京华出版社2003年版,第339-342页。

在“纪念顾颉刚先生诞辰一百周年纪念会”上,胡绳以《顾颉刚古史辨学说的历史价值》为题发表讲话,再次高度评价顾颉刚和“古史辨”派的学术成就和贡献,其中引了郭沫若上述一段议论,并且说:“我以为郭老的这段话代表了马克思主义学术界对顾颉刚先生之说的正确态度。”^[14](P291)

在《古代研究的自我批判》中,郭沫若首先谈到的就是“古代研究上的资料问题”,特别强调“材料的鉴别”之必要和重要,并因此对清代乾嘉考据和“古史辨派”的学术贡献予以高度评价,对顾颉刚中国古史传说出于神话演变的新观念更表示强烈共鸣:

关于神话传说,可惜被保存的完整资料有限,而这有限的残存又为先秦及两汉的史家所凌乱。天上的景致转化到人间,幻想的鬼神变成圣哲。例如所谓黄帝(即是上帝、皇帝)、尧、舜,其实都是天神,都被新旧史家点化成了现实的人物。这项史料的清理,以至到现在,在学术界也没有十分弄出一个眉目来。……在这一方面,我虽然没有作出什么贡献,但幸而早脱掉了旧日的妄执,没有陷入迷宫。^[13](第2卷,15-6)

由此可见,郭沫若不仅没有“走出疑古”,而且恰恰是在“疑古”的基础上进行他的古史研究。说他在“古史重建”方面“超出疑古”,固无可不可,但所谓“超出”的意义,应按顾颉刚“下学上达”中的“上达”,或郭沫若所说的有异于“整理”的“批判”去理解^①。郭沫若“超出”的研究并不拒斥“疑古”,而是在“整理”的意义上把“疑古”视为“‘批判’过程所必经的一步”,从而使“疑古”和“批判”成为古史研究相辅而行的两个方面,一起“进入新的时代”。显而易见,这与李学勤先生以“走出疑古”为特征的“释古”根本不同。在这里,我们不妨把李先生的相关论述也抄录几段于下,以供比较:

从现代的古史史和考古学的角度,怎样去看待我国世代相传的炎黄二帝事迹,是一个长期没有得到解决的问题。众所周知,司马迁的《史记》始于《五帝本纪》,而《五帝本纪》开端就是黄帝的史事,也提到炎黄二帝的关系。这样重要的记载,我们是不能忽略过去、不予研究的。可是在几十年来疑古思潮盛行的时期,炎黄二帝的事迹几乎全被否定了,普遍认为是子虚乌有,屏之于历史研究的视野之外。^[2](P38)

我认为中国古代的历史传说,特别是炎黄二帝的传说,不能单纯看成神话故事。这些传说确乎带有神话的色彩,但如果否认其中历史的“质素、核心”,就会抹煞中国人的一个文化上的特点,就是中国人自古以来有着重视历史的传统。^[2](P40)

古史传说从伏羲、神农到黄帝,表现了中华民族萌芽发展和形成的过程。《史记》一书沿用《大戴礼记》所收《五帝德》的观点,以黄帝为《五帝本纪》之首,可以说是中华文明形成的一种标志。……以炎黄二帝的传说作为中华文明的起源,并不是现代人创造的,乃是自古有之的说法。^[2](P41-42)

李先生曾根据《大戴礼记》所收《帝系》篇,并参以《纪年》、《山海经》、《世本》、《史记》等书,排出了黄帝二子玄嚣(青阳)和昌意各自的后裔谱系,然后评论说:

“《帝系》这种三代统出一源的谱系,在近代备受学者讥评,以为子虚杜撰。不过既然各种古书都记有基本相合的传说,意义是不容抹杀的。我觉得如果细心推求,其中不乏启示。”^②这也就是说,炎黄二帝以及其后裔的种种传说都不是虚无缥缈的东西。^[2](P44)

对李先生的上述见解,吴锐先生曾有如下尖锐的批评:

李先生主张炎黄同源、三代同源,最好的支持莫过于《大戴礼记·帝系》,这是在战国民族融合的大潮流中,将各民族真实的谱系进行了重新组合,三代一元、黄帝一统,其中的矛盾经过古史辨运动的扫荡,已暴露无疑。李先生要恢复炎黄同源、三代同源的旧说,必须先树立《帝系》的权威,李

① 在《中国古代社会研究》的序言中,郭沫若分析了马克思主义的“批判”和胡适等倡导的“整理国故”的区别,他说:“我们的‘批判’有异于他们的‘整理’。‘整理’的目标究极是在‘实事求是’,我们的‘批判’精神是要在‘事实之中求其所以是’。‘整理’的方法能够做到的是‘知其然’,我们的‘批判’是要‘知其所以然’。‘整理’自是‘批判’过程中所必经的一步,然而它不能成为我们该局限的一步。”见《中国古代社会研究·自序》、《郭沫若全集·历史编》第1卷,人民出版社1982年版,第7页。

② 引文出自李学勤《〈帝系〉传说与俗文化》,见其《走出疑古时代(修订本)》,辽宁教育出版社1995年版,第217页。

先生正是这么做的。^{[9](P17)}

我认真仔细地搜寻李先生所谓的“方法论意义”，一无所获，最有希望的似乎是“不过既然各种古书都记有基本相合的传说，意义是不容抹杀的”，这确实是信古与疑古在方法论上的巨大差别，因为顾颉刚等先生正是从“基本相合的传说”看出了破绽，更何况还有基本不合的传说？对于这些互相矛盾的材料，不疑古是没有办法的。李先生爱以“方法论意义”评价自己的文章，究其实，不过重复《帝系》等旧的族系谱系，这不仅没有任何方法论意义可言，而且并没有做推翻近代学者的“讥评”、重新树立《帝系》权威这样的基础工作。^{[9](P19)}

通过前引李先生的议论和吴锐的评析，应该不难发现李先生的“释古”和郭沫若以“疑古”为基础的“古代研究”的异趣。郭、李究竟孰是孰非，非本文评述范畴，在此只想说明一个问题，即李先生之所以在郭沫若之后力倡“走出疑古”而不觉得“简单”多余，根本原因是两人对古书及其中所载古史可信性的估价及与此相关联的对于疑古思潮的估价大为不同，而吴锐先生关于李先生用“释古”代替“疑古”的“核心是恢复早被古史辨派推翻的黄帝一元、三代同源的古代史体系”^{[9](P3)}之论，看来也是合乎事实的。如此说来，则郭沫若固然是古史重建的巨匠，但却不是“走出疑古”的先驱。

(三)“走出疑古”与“考古重建”、“古史新证”

“走出疑古”的李先生援引冯友兰而倡导“释古”，并且“揣想”冯友兰“释古”的提法和“清华大学学风有关”^{[2](《自序》)}。由“清华学风”，自然想到清华研究院。清华研究院除王国维外，还有一位前贤与李先生的“走出疑古”有关，即考古学家李济。对“走出疑古”而言，王国维和李济都有非常重要的作用，但在李先生“重写”过的20世纪中国学术史中，两人的地位和作用有什么不同？他们各自和李先生的“释古”有什么样的关系？只有弄清这些问题，才能把握李先生“释古”的真正内涵和走向。

在《疑古思潮与重构古史》这篇演讲中，李先生一方面继续让《古史新证》和《古史辨》打擂台^①，另一方面则对王国维和李济在古史重建中的地位和作用作出了非常独到而又巧妙的评价。他沿袭传统说法称李济为“现代考古学在中国的奠基人”，但同时却说是王国维“从理论和方法上为中国的现代考古学奠定了基础”。他注意到李济在到中央研究院历史语言研究所的时候就已提出要“重建古史”，50年代还写了《中国上古史之重建工作及其问题》，但李先生解释说：“他所谓‘重建古史’，是以考古学为主来重建中国的上古史”；“关于‘古史重建’，用考古学来重建历史，这个思想在我看，正好是疑古思潮的结果。因为疑古思潮对于那些文献的东西已经否定得差不多了，所以主要可依据的就是考古学。……所以是疑古思潮为考古学开了路。王国维先生的《古史新证》则以其‘二重证据法’，从理论和方法上为中国的现代考古学奠定了基础”^{[12](P217)}。关于李济和考古学的评论应该说没有什么问题，但是说王国维“从理论和方法上为中国的现代考古学奠定了基础”^②，这实在让人难以理解。一般学习历史而又对考古学有点了解的人，提到中国考古学，多半先想到李济，然后就是梁思永、夏鼐、苏秉琦这些人。像王国维，肯定会被认为是运用考古材料以解决历史问题的高手，但却很难被认为是考古学家，说考古学的“理论和方法”由他奠定，起码对一般人来说，不加解释是很难理解的。对于如此重大的问题，李先生是不会像对于类似《古史新证》和《古史辨》的关系这类小事那样随口“妄断”的，这里面定有一番大道理。

李先生对考古学的重视可谓尽人皆知，但他对考古学独特的理解却未必都能体认。关于“走出疑

① 王国维与“疑古”的确有差别，但李先生曾不止一次地作一个没有根据的推断：“以我个人的妄断，王国维先生所以取名叫《古史新证》，也跟《古史辨》有关，你叫《古史辨》，我就叫《新证》，正好是一个补充，不过这是揣测，未必可靠”（《疑古思潮与古史重构》，见李学勤《重写学术史》第216页）；“1923年《古史辨》第1册出版。……王国维是1925年到清华讲课，他一讲课，这个课就定名为‘古史新证’。今天我愿意牵强附会一下，‘古史新证’这个词就是针对‘古史辨’的。那边叫‘古史辨’，这边叫‘古史新证’”（张立东、任飞编著《手钁释天书——与夏文化探索者的对话》，大象出版社2000年版，第132页）。这个推断的不可靠已由吴锐先生明确指出来。原因十分简单：《古史辨》第1册是1926年才出版的，此前古史大讨论虽已发生，但并无《古史辨》。说《古史新证》针对《古史辨》书名而起，毫无根据。详情参见吴锐《中国思想的起源》第一卷第29—31页。

② 这一说法，李先生曾屡屡提及，见《中国古代文明十讲》第8、17、82页，复旦大学出版社2003年版。

古”的走向,李先生始终反对把“释古”改成“考古”的主张^①,李先生说:“考古当然是非常重要的”,“不过,当前大家说‘考古’,基本上是指田野考古,其涵义恐怕不像‘释古’那么宽广”^{[2](P19)}。话说得很委婉,但意思很明显:对古史重建来说,考古只是辅佐,而非正统。不仅如此,李先生既奉王国维为中国现代考古学理论和方法的奠基人,那么,“田野考古”就不但不是“古史重建”的正统,而且也不是中国现代考古学的正统。在《中国古代文明研究一百年》一文中,李先生通过对现代考古学在中国发生和发展过程的回顾,非常明确地指出:正是王国维的《古史新证》及其“二重证据法”“为现代考古学,或有中国特色的现代考古学的产生奠定了理论基础”^{[15](P8)}。毫无疑问,在疑古思潮“冲决网罗”后的古史领域,以学术门径和取向而论,的确可以分为两大支脉:一是李济所代表的“考古重建”,一是王国维所代表的“古史新证”。李先生抓住这两派以论“疑古”之后古史研究的新趋向,眼光可谓敏锐;看到疑古思潮所引起的对于传统典籍和古史观念可信性的激烈争议及王国维的“古史新证”模式对中国考古学发展的影响,并认为这是“有中国特色的现代考古学”发生和发展的关键,也合乎中国考古学发展的实际。但是,对中国考古学的这一“特色”,正如李先生所指出的,国外学者有批评,国内学者也有异议。特别是考古学界的部分新锐,对此更表示出激烈的反对。如陈淳先生就不无痛心地说:

由于充分意识到考古学在传统学术争议中举足轻重的作用,所以我国考古学先驱从一开始就将考古学的学术定位放在历史学的范畴之内,将殷墟列为首选重点课题,并称为建国前中国考古学最主要的成就之一。^{[16](P60-61)}

虽然殷墟研究是标志中国考古学起步的一项值得称道的重要成就,但是以解决问题和揭示因果为精髓的探索而言,它却成为一个十分不幸的开端。正是殷墟发掘与典籍的吻合,使得中国考古学在后来的半个多世纪里,没有再在完善和改进自身理论方法上下功夫,发扬善疑和善思的探索精神,以提出问题和解决问题为己任,却在史学的学科定位上裹足不前,将印证史籍看作是具有最大成就感的工作,并将发现稀世珍宝和评出十大发现视为最高学术荣誉。于是,证经补史和挖宝心态成为妨碍中国考古学视野和研究水平提高的两个主要羁绊。^{[16](P61)}

视殷墟发掘为“一个十分不幸的开端”,这确实和人们通常的理解大为不同,而陈先生的理由则在于:

一方面,中国考古学对历史学的依附受到中国传统学术价值观的左右;另一方面,中国传统史学沿文献考证的这条路历经千年,在西学东渐的潮流中饱受疑古思潮的冲击,而考古学的适时出现给了它以某种支持,特别是殷墟发掘材料和史籍记载的吻合,使得商周的历史成为信史,为传统国学添加了一些现代科学的色彩,有利地巩固了传统史学的地位。

就当时而言,两者的结合使双方受益。然而在以后的发展中,考古学依附于历史学的弊端日益显现出来。一方面,史学导向的考古学使得很多考古工作者完全从史籍中去寻找研究对象和目标,将考古发现能够印证史籍看作是最有成就感的工作,或将考古学材料简单地与历史文献对号入座,考古学的研究潜力和范围无形中受到了极大的限制。不但考古学的阐释要依赖历史学,研究思维和目标上也变得十分神似。更严重的是,考古学本身的科学价值标准也完全被用历史学的标准来进行评判,无法独立发展和持续更新学科自身的理论和方法。……

另一方面,从殷墟发掘所显示出来两个学科的成功结合与互惠,使得疑古思潮不幸受到很大的遏止。本来用现代科学思辨方法对古籍中的史实进行审视和梳理是现代史学研究非常必要和不可或缺的第一步。然而正是由于殷墟和史籍记载的吻合,使得这种科学思辨的意义受到忽视,甚至有可能被认为是多余的。^{[16](P123-124)}

可以看出,陈博士的反思批评和李先生的称扬肯定实际上指向同一个问题,即中国考古学的编史特征。

① “考古”原本是20世纪30年代学者对李济为代表的考古重建派的称呼;世纪之交,新一代考古学家许宏先生明确主张“走出疑古”之后“走进考古”。所谓“考古”,“是指以考古学为基础的对古史的全面、科学的考察,而非考古学本身”。许先生特别强调“以考古学为基础”这点,结果被邢文先生笑为“考古学家的本位主义”。见《疑古思潮的回顾与前瞻》第342-346页“许宏先生发言”、第346-348页“邢文先生发言”;许先生的主张又见其所撰《中国文明起源问题的百年探索》一文,刊于《中国社会科学院院报》2000年10月26日第2版。按:许、邢分歧很可反映考古学界与“走出疑古”派的分歧。

这无疑表明,不论中国考古学界肯否承认王国维为其学科理论和方法的奠基人,都无法改变此前中国考古学受王氏“古史新证”模式支配的事实。在这一模式支配下,考古学的目标显然已由“考古重建科学的古史体系”滑向“考古新证传统的古史体系”。但在李先生看来,考古学界似乎滑得还不够好,不够到位。原因是受疑古思潮的影响,考古界对文献和传统古史体系的利用太过谨慎,缩手缩脚,不够大胆;又受“考古本位”观念的束缚,局限于“田野考古”的圈子里,不能积极主动地使用“二重证据”新证古史。所以,推究李先生的意思,恐怕不仅需要“走出疑古”,而且还需要“走出”偏执狭隘的“考古”。以王国维奠定的中国现代考古学的理论和方法来衡量,现在的考古当然难免一偏之讥。

“释古”比“考古”涵义“宽广”之处,就在于“释古”比考古多一重文献的证据。这一点,可以从李先生对王国维与胡适的区别中看出。李先生在《读王国维先生〈古史新证〉》一文中说:

胡、王之说的区别,仔细分析,仍在对待文献的态度。胡适主张文献中的古史均属可疑,只能从《诗三百篇》做起。王国维则认为文献所载,传说与史实混而不分,乃世界各国的通例,即使是古史传说,也“往往有史实为之素地”。从这样不同的观点出发,胡、王对古史研究出路看法,自然互不相同。胡适也讲到“金石学、考古学”,他只是提出用“用地底下掘出的史料,慢慢拉长东周以前的古史”,而王国维却创立“地下之新材料”与“纸上之材料”互相证明的“二重证据法”。^{[5](P41)}胡适的“拉长”说出自1920年1月28日给顾颉刚的《自述古史观书》,其中说道:“现在先把古史缩短二三千年,从《诗三百篇》做起。将来等到金石学、考古学发达上了科学轨道以后,然后用地下掘出的史料,慢慢地拉长东周以前的古史。至于东周以下的史料,亦须严密评判,‘宁疑古而失之,不可信古而失之’。”^{[10](第一册,P22-23)}对胡适的“拉长说”,张京华先生认为是“一个最为优秀的研究计划,预见了20世纪学术发展的真实轨迹,胡适本人也因此占据了一个极高的位置。近年极为轰动的‘夏商周断代工程’以及大量的考古学、简帛学研究,所从事的实际上正是一种‘拉长’的工作”。张先生还认为,“工程”的总目标是把中国历史纪年从公元841年“上推”到三代,“‘上推’一词,可以视为‘拉长’的同义语”^{[17](P70)}。无论是否“最为优秀”,“拉长”说都无可怀疑地表明胡适对考古学的极端重视。从顾颉刚的有关论述来看,他对考古学在重建古史中的地位和价值也是“极端的注重”的。李玄伯认为“要想解决古史,惟一的方法就是考古学;我们若想解决这些问题,还要努力向发掘方面走”,他表示认同,认为“确是极正当的方法”^{[10](第一册,P270)}。可见,“疑古”的两位领袖人物都将考古学置于重建古史的核心位置,他们对考古学的重视程度甚至比李学勤先生有过之而无不及,李先生对此应该说看得是极为清楚的。但他也很敏锐地看出看重考古的背后乃是对文献的怀疑,而这恰恰是李先生所不能苟同的。这充分说明,认同王国维的李先生和“疑古”的根本分歧并不在对待考古学的态度,而是在“对待文献的态度”。李先生虽然重视考古学,但却反对考古学离开“证经补史”的文献学范畴自立门户,更反对将整个古史研究的根本落到考古学上。从前面所论李先生与郭沫若的差异中可以看出,李先生用“史实素地”这个理念将文献所载古史的可信性基本肯定下来,并反复用现代考古学材料和各种方法加以释证。文献及所载古史传说在李先生的“释古”之学中居于支配和主导地位,考古学不过起着证明、补充和完善的作用,其重要性仅此而已,过此则不免抹杀文献和古史传说的信史价值,“造成历史文化的空白”,“抹杀中国人一个文化上的特点”。

李先生批评“疑古”只是“以古书论古书,不能跳出书本上学问的圈子”^{[2](P345)},也就是说“疑古”派单凭文献,不注重考古。但根据以上分析,李先生对“疑古”在古史重建方法上的真正不满,恐怕不是他们“以古书论古书,不能跳出书本上学问的圈子”,而是嫌他们以考古论考古,跳出书本上学问的圈子太远了。李先生对考古和文献的真正态度,很多学者,包括他的弟子恐怕未必都能深入领会。实际上,20世纪初以来,“二重证据法”在上古史研究中已经没有人能够拒绝,更多的人则是自觉运用,顾颉刚、李济、郭沫若概莫能外。但是,尊奉王国维的李先生反复强调的具有范型意义的“二重证据法”与诸家有一根本不同,即诸家都以文献为辅助,以考古为根本,而李先生则显然是以文献为根本,以考古为辅助。考古对李先生以“走出疑古”为特征的“释古”的确起着极其重要的作用,但这一作用的程序和模式是:以考古材料证明文献之可靠,再以文献所载古史为重建古史的基本框架,然后用考古学材料补正和完善

它,用摩尔根和马克思的社会进化论解释它。李先生的“释古”大概即是此意。在这一模式中,“证经补史”确实是对考古学作用的最恰当的概括。但和陈淳先生等国内外学者激烈批评中国考古学的这种依附性特点不同,李先生始终坚持认为以“二重证据法”为核心的“考古学与历史学的结合”,是“有中国特色的现代考古学”的唯一正确方向,不仅不应改变,而且应该在新世纪中自觉推动和继续强化:

中国的考古学从产生之日起,就形成了自己的鲜明特点,就是考古研究同历史研究密切结合。……有学者写文章评中国考古学,认为中国考古学的最大的缺点就是过分与历史学相结合,只有打破这一点才能吸收新东西。可我个人认为,从王国维提出二重证据法到现代考古学的建立所形成的考古学与历史学相结合的传统,正是中国考古学的特色。^{[15](P8-9)}

中国传世古代典籍非常繁多,且有久远的注疏传统,使中国考古学由开始建立起,就与历史学的研究紧密相结合。王国维提倡的以纸上材料同地下材料互相印证的“二重证据法”,成为考古学的明显特点。尽管有学者提出过不同意见,这样的特点在新世纪中仍会继续下去。考古学将为中国古代文明的探索提供更多更新的依据。^{[15](P17)}

为推动和强化这一趋向,李先生还提出一些建议,如鉴于以前发掘多是被动的抢救性工作,建议“将来的发掘,应尽量转向由研究需要出发的主动发掘,以对学科发展有更大的推动”^{[15](P18)}。从他以殷墟和“夏墟”为主动发掘的范例来看,所谓“研究需要”仍指古史编年研究的需要,而这恐怕正是许多学者所不愿看到的现象。考古发掘在选点等问题上肯定需要主动,但选择的标准和依据究竟何在,恐怕在追求学科独立的考古学家和试图将考古学继续绑缚在编年快车上的历史学家之间还会有一段长期的纷争。几十年依附历史学的强大惯性,加上“走出疑古”强势潮流的裹挟,考古学独立之路恐怕仍任重而道远。

至此,有一点已经可以看得非常清楚:在援引的诸位现代学者中,李先生真正奉为宗师的其实只有王国维。就对古书、古史可信性的态度而言,惟有王氏的“古史新证”与李先生的“释古”意向最为接近。王氏对古书古史谨慎的保守立场,使他成为“备受推重”的“走出疑古”的开山。而其他如,冯友兰是因为“不很清楚”而误引,郭沫若因为基本认同“疑古”立场而与李先生意旨相悖,李济因为偏向田野发掘而离开现代考古学“正统”,他们都不是重建古史的正路,只有王国维的“二重证据法”和“古史新证”才是古史重建的唯一正路。但在李先生看来,由于“疑古阴影”的“笼罩”,这一路向似乎暗昧不彰:冯友兰代表的哲学史和学术史与郭沫若代表的古史学界基本认同“疑古”的立场,李济所代表的考古学界则既局限于“田野考古”,又受“疑古”思潮的影响,不敢放心大胆地结合文献和印证古史。由此可见,李先生说“咱们今天的学术界,有些地方还没有从‘疑古’的阶段脱离出来,不能摆脱一些旧观点的束缚”^{[2](P19)},也并非没有根据,“走出疑古时代”的呼吁也就不是无的放矢了。至于是否应该“走出”、能不能“走出”、“走出”后的路向是否正确,则是需要讨论的另一件事。

四、“走出疑古”走向的明朗化与初步的理论建构:

从“证古”、“正古”到“现代古史史料学”

李学勤先生的“走出疑古”,一言以蔽之,就是借考古材料和新出简帛替古人鸣冤,为古书翻案,进而重新确立古书及所载古史的可靠性权威。但李先生一不愿过分立异,二因为事务繁忙,无暇系统论述,所发表的文字,或为即兴演讲,或为精短“小文”,或为序为跋借题发挥,意蕴往往无限而又难免语焉不详,对古书古史是否整体可靠的问题始终言辞委婉,意向含蓄。读者往往得其一而不知其二,见其表而不识其里,各自就其所见而表示支持或反对,对他“走出疑古”后的真正意向,反而容易忽略。这对“走出疑古”的发展显然不利。廖名春、郭沂两位先生承李先生之后,各自对“走出疑古”有所阐发,后疑古时代的走向在两位这里豁然明朗。

廖、郭二位是“走出疑古”的坚定支持者,在“后疑古时代”的走向上,他们与李先生的主张也无二致,但却都反对借冯友兰的“释古”为号而主张另立新帜。廖先生所立曰“证古”,郭先生所立曰“正古”,二者与李先生所谓“释古”其实异名而同归,其中“正古”一说最能体现“走出疑古”的意旨和走向。廖、郭二位之所以反对以“释古”为走向,是因为他们敏锐地看出这个由冯友兰提出来的概念“是以

‘疑古’为基础的”(廖)、“基本倾向还是疑古”(郭),认为给“‘释古’说以相当高的评价,这是一个误会”(郭)。廖、郭各有一文布陈其主张,前者为《试论冯友兰的“释古”》,载《原道》第六期;后者为《从“疑古”走向“正古”——中国古史学的发展方向》,初刊于《光明日报》2002年7月16日第三版《理论周刊》,又刊于《孔子研究》2002年第4期,副标题改为“试论中国古典学的发展方向”。

(一)廖名春的“证古”说

廖文从实践到理论对冯友兰的“释古”作了详细解剖和分析,认为“他的‘释古’事实上就采取了‘疑古’的立场,从观点到论证,看不出与疑古有什么不同”,甚至认为:“可以说,由近年来大量简帛文献的出土才逐渐明白的先秦秦汉哲学史排队的错误,是由胡适、顾颉刚发起,最后经由冯友兰系统完成的。从中国近代两种最权威的中国哲学史著作看,释古的冯友兰较之疑古的胡适疑古疑得有过之而无不及。”另外,他认为将“释古”与“疑古”、“信古”相提并论,并视为对“信古”、“疑古”的超越,在理论和逻辑上有问题。廖文的批评有两个要点:其一是说“释古”虽标榜“折衷”,但实际上不可能,落到具体问题上,或“信”或“疑”,一定要有非此即彼的抉择,否则没有办法“释古”。其二是说“释古和信古并非同一层次上的同类问题,不具有可比性”。关于第一点,廖文说:

所谓“信古”是指于中国上古史“尽信古书”;所谓“疑古”是指于中国上古史“全然推翻古代传说”,认为古书的记载基本上不可信。因此“信古”也好,“疑古”也好,都是指对记载中国上古史的古书的认识。这种认识实质就是对作为中国上古史传统史料的古书的可靠性的认定。而“释古”虽然说是“信古”与“疑古”“这两种态度的折衷”,认为“历史旧说,固未可尽信,而其‘事出有因’,亦不可一概抹煞”,但落实到具体问题上,到底是“信”还是“疑”,总得有个说法。因此,“释古”离不开“信”或“疑”,没有对古书的“信”或“疑”,“释古”就无从“释”起。

关于第二点,廖文说:

“释古”与“信古”、“疑古”并非同一层次上的同类问题,不具可比性。葛兆光认为“信古”、“疑古”是史料甄别,“释古”是史料的使用,颇中肯綮。显然,“释古”与“信古”、“疑古”并不是同类,也不是同一个层次上的问题。……将它们放在一起,相提并论,……这在逻辑分类上是很不妥当的。也就是说,“释古”和“疑古”、“信古”谈的不是一回事,不具可比性,将它们混为一谈,硬分高下,是没有什么意义的。

尽管廖文对“疑古”和“释古”的某些理解并不准确,但有一点还是抓得很准,即“释古”必须“对作为中国上古史传统史料的古书的可靠性”有一个确切的“认定”,否则就无从“释”起。只是廖先生拘执于所谓“认定”就是在“信”或“疑”之间作非此即彼的选择,没有“第三条道路”可走,所以对冯友兰的“折衷”所蕴涵的积极意义便不能领会,反认为是“虚晃一枪”,耍滑头。是否如此且不置辩,廖先生的拘执起码将“走出疑古”的取向呈露出来:既然非“疑”则“信”,则“走出疑古”就只能是舍“疑”而取“信”,即“认为古书的记载基本可信”,“‘未尽可信’的修正只是局部和枝节的”。这个倾向在解释和发挥王国维“虽古书之未得证明者,不能加以否定,而其已得证明者,不能不加以肯定”这句话时表述得更加清楚:

这就是说,古书所载上古史事,得到“地下之新材料”证明者,我们应该承认,不能妄疑;没有得到“地下之新材料”证明的,也不能轻易抹杀。这种说法,不但与主张“宁疑古而失之,不可信古而失之”的胡适、顾颉刚有天壤之别,也是主张“释古”的冯友兰所不能言。为什么呢?区别就在于:王国维研究“地下之新材料”不是为了从根本上推翻“历史旧说”,不是专用“地下之新材料”来打“纸上之材料”的屁股,而是“补正”,补充、修正、印证“纸上之材料”记载的“历史旧说”。也就是说,他的“二重证据法”是以基本承认“历史旧说”为前提的,只不过认为“纸上之材料”记载的“历史旧说”还需“地下之新材料”的进一步补充、修正而已。当然“补正”是相互的,“地下之新材料”也离不开“纸上之材料”,没有“纸上之材料”,“地下之新材料”无从得解。这种互证关系,也只能证明王国维对“历史旧说”的基本肯定。

廖文还指出了王国维与“信古”、“疑古”和“释古”三者本质的不同:

在王国维看来,“纸上之材料”记载的“历史旧说”虽然有一定的缺陷和问题,需要“地下之新材

料”的补充和印证,但基本上是可信的。而“信古”者却是“尽信古书”,对“古书”记载存在的问题视而不见,不敢正视。“疑古”者是“全然推翻古代传说”,从“宁疑古而失之,不可信古而失之”、“对着干”的精神出发,认为古书的记载大多不可信,是后人的作伪。而冯友兰的“释古”虽然讲“折衷”,讲“合”,但他还是不敢基本承认“历史旧说”,只是说“‘事出有因’,亦不可一概抹杀”而已。

换言之,“历史旧说”的大部分,是可以抹杀的。

“疑古”是否“全然推翻古代传说”,冯友兰是否认为“‘历史旧说’的大部分,是可以抹杀的”,“疑古”对古代传说究竟持何种见解,又是如何研究的,这些问题均先不辨,但通过廖先生上述议论,“走出疑古”的去向可以说已经豁然开朗:“‘历史旧说’基本上是可信的”,“二重证据法”就是“以基本承认‘历史旧说’为前提”,然后以“地下之新材料”“进一步补充、修正”。这种由王国维创始的古史研究模式,廖先生认为应该称之为“证古”。显而易见,在他的心目中,这也是“后疑古时代”古史研究唯一正确的方向。

(二)郭沂的“正古”说

“走出疑古”提出以来,对“后疑古时代”走向阐述得最条畅明白的文章就是郭沂先生的《从“疑古”走向“正古”》。郭先生在文中首先对“信古”、“疑古”之“古”的意义加以界定,指出“古”者,“古史”也,此“古史”非指先秦时期的历史过程本身,而是关于先秦历史的记述和阐释,即“古史学”。具体地说,“‘古’者,庆历以前之传统古史学也”。他指出,“中国古史学可谓命途多舛,由于种种原因曾多次遭到破坏,但历代学者又都想方设法进行重建”。中国历史上“具有重要意义的古史重建活动”迄今共有三次:第一次是“孔子对夏商周三代历史的重建”,“经孔子整理的六经,成为先秦古史学的典范”;第二次“是西汉对先秦历史的重建”,经过西汉学者整理的“这套古史学,一直为汉魏隋唐时期的学者所遵信”;第三次即是目前以“走出疑古”为特征的重建。郭文指出,北宋中叶,疑古思潮开始兴起,此后时起时伏,到上世纪初二三十年代的《古史辨》派而“登峰造极”。但宋代疑古思潮是“有破有立”,近代疑古思潮则“只破不立,其主流是颠覆唐宋之际有关先秦文献和史实的成说,基本谈不上古史重建,虽然其意图本来也是先破后立”。与近代疑古思潮兴起的同时,由王国维创始的以“二重证据法”为“基本原则”的古史重建工作也同时起步,而“李学勤提出‘走出疑古时代’则标志着它已经成为时代的主旋律,也就是说,作为学术主流的疑古思潮已经彻底成为历史”。第三次古史重建有着自己的特点:“如果说前两次古史重建是古史学因传统文献缺失而遭到破坏,重建的主要途径是修复、整理和阐释传统文献,那么第三次是古史学因传统文献被怀疑而遭到破坏,重建的主要途径是以考古材料印证传统文献的可靠性,并在同时纠正和补充一些传统观点,进一步完善古史系统。”这样的古史重建,与冯友兰“以‘疑古’为基础”的“释古”以及“用田野考古的方法去研究古史”的“考古”根本不同。从字面上看,“释古”、“考古”都“不包含对传统古史学可靠性判断的意义”,而“释古”的冯友兰“疑古的态度比那些正宗的疑古派有过之而无不及”,因此,它们都不能成为这次重建的方向。

至于廖先生的“证古”说,郭先生认为虽说“是对王国维‘二重证据法’的理论概括”,但却不能概括“二重证据法”的“主要思想”。他认为,王国维在《古史新证》中所表述的“二重证据法”有两层含义:“一是根据‘地下之新材料’‘以补正纸上之材料’。所谓‘补正’,王氏已明言,包含‘补足’与‘纠正’的意思。二是‘证明’古书(也就是‘纸上之材料’)。所谓‘证明’,从积极方面说是‘证实’古书,从消极方面说是‘证伪’古书。在这里,王国维强调的显然是积极的方面。然而就字面上看,‘证古’一词只有第二层含义‘证明’古书或古史,而没有第一层含义‘补正’古书或古史。另外,‘证古’这个概念也不包含对传统古史学可靠性判断的意义,与‘信古’、‘疑古’性质不同。”

郭先生排除“释古”、“考古”、“证古”说之后,直接从“如何对待传统古史学”这个核心问题入手,对“‘走出疑古时代’后又走向何处”、“中国古史学的出路在哪里”等重要问题提出简捷而又明确的主张,即走向“正古”:

所谓“正古”,就是“修正”传统古史学。“修正”传统古史学,一方面意味着传统古史学基本上是可可靠的,只需“修正”;另一方面意味着它也有缺陷,所以需要“修正”。这其实已经包含了对传统古史学可靠性判断的意义,因而可以和“信古”、“疑古”相提并论。

具体地讲,“正古”大致包括“四正”:

一曰“反正”。越来越多的考古材料证明,传统古史学是大致可靠的,是古史研究之不可动摇的基石,不可轻易怀疑,这是前提。不幸的是,它已被疑古派彻底歪曲。因而,根据出土文献“证明诸书”,拨乱反正,重新认定传统古史学的正确地位,乃当务之急。

二曰“纠正”。无庸讳言,传统古史学的某些方面是不正确的甚至是错误的,需要改正。……

三曰“补正”,即“补”而“正”之。汉唐传统古史学也有所缺失,尤其经过秦火,当有大批文献佚失,需要根据出土材料并结合传世文献加以补足。……

四曰“判正”,即“判”而“正”之。汉唐传统古史学的有些方面不明确甚至是不准确的,需要进一步评判判定,使得其正。……

毫无疑问,“正古”的前提是相信“传统古史学是大致可靠的”,因此“四正”中以“反正”为第一要义。所谓“拨乱反正”,即拨“疑古”之乱而反诸“传统古史学”——“庆历以前之传统古史学”——之正。其他如“纠正”、“补正”、“判正”,充其量只是“局部和枝节”的“修正”而已。

“正古”、“证古”并无原则性分歧,但“正古”将“走出疑古”的意向和旨趣更恰切地表达出来,并且将其进一步具体化。

从客观的立场来说,如果“传统古史学”确实“基本上可靠的”,那么,“基本相信”它也是应该的。可是,事实是否如此呢?很难说,至少“庆历以后”历代学者,特别是百多年来学者们攻诘的那些伪造的痕迹(无论是有意还是无意)和疑点,似乎并没有被彻底驳倒。在这样的情况下,凭什么就能断定“传统古史学基本上是可靠的”呢?李学勤先生曾明确表示“不赞成预设的信,也不同意预设的‘疑’,实事求是乃是我们力求达到的准则”^{[5](P228)},这个态度非常正确^①。但问题的关键是,“疑古”之“疑”并非是毫无根据的凭空“预设”,它不仅有材料的根据,而且还有理论的根据。即便今天新的材料和新的研究已经证明它的确有不少错误,也不能就此断言它所有的“疑”都错了。特别是作为“疑古”核心的“层累地造成的中国古史”说,迄今所有新发现的相关材料,虽对顾说有所修正,但从根本上说,也不乏“是对顾说有利的”^{[18](P30)}。今天对“疑古”的错误,无论是结论上的,还是方法上的,当然应认真反思,勇于纠正,但是,如果借部分古书平反之机来整体推翻传统辨伪学的成绩,或者借“古书形成时代的新认识”而直接恢复古史传说的可靠性权威,那么“击其一点,不及其余”和“假设有余,求证不足”这两个他们曾经给予“疑古”的最严厉的批评,恐怕就要反弹回来,成为他们自身的真实写照了。

(三) 谢维扬的“现代古史史科学基本概念”

前已论及,单纯“以考古材料印证传统文献”的方法,实不足以对古书古史实现反“疑”为“信”的转换,必须超越“材料”之上提出一种新的东西,使反“疑”为“信”的转换即使在没有证据的情况下也可以顺利实现,这正是谢维扬先生所关心的问题。他倡导建立“现代古史史科学”多年,其内涵和方向与李学勤先生倡导的“对古书的第二次反思”是一致的。多年来,谢先生一直致力于从史科学角度将“走出疑古”的一系列思想加以系统化和理论化,其主要成果就是“现代古史史科学基本概念”的提出^②。

① 不过,李先生在实际研究中并没有彻底贯彻“不预设”的原则。如关于炎黄二帝的研究,他由“各种古书都记有基本相合的传说”而肯定“炎黄二帝以及其后裔的种种传说都不是虚无缥缈的东西”,然后便据各种古书排列黄帝后裔世系及分布范围,并据以说明两个历史问题:“第一,中华文明的起源要比很多论著设想的要早,甚至要早相当长的历史时期”;“第二,中华文明在相当早的时候,包括它刚在萌生的过程中,便有了广泛的分布”,而且,还“特别要指出”:“民族的团结统一是我国传统文化的重要特点。虽然在漫长的历史上有过多次分裂,但最后终于归于统一。这样的民族精神,在史前时期已经露其端倪了。”(《走出疑古时代》(修订本)第44-45页)正如吴锐先生所批评的:“问题是史前时期还没有形成‘民族’,又如何‘团结统一’呢?”(《中国思想的起源》第一卷第22页)这显然是“预设”的结果。“夏商周断代工程”出现许多备受国内外学术界批评的重大失误,作为工程首席科学家和专家组组长,李先生的“预设”甚至“确信”恐怕是造成失误的重要原因之一。关于工程的批评争议有很多材料,可参看《古史考》第九卷《民间论三代》,海南出版社2003年版。《复旦学报(社会科学版)》2004年第4期所载陈淳《二里头、夏与中国早期国家研究》对工程以“预设”甚至“确信夏的存在”为前提,“并坚信不移地用考古资料来印证文献”的做法及其后果有非常深刻的分析和批评。

② 可参看谢维扬《〈上博馆藏战国楚竹书研究〉序》,朱渊清、廖名春主编《上博馆藏战国楚竹书研究》,上海书店出版社2002年版;《〈新出土文献与古代文明研究〉序》,《古书成书情况与古史史科学问题》,两文并见谢维扬、朱渊清主编《新出土文献与古代文明研究》,上海大学出版社2004年版。

谢先生认为：“古代早期文献文本的不断发现对于治古史而言，除提供给我们大批新数据而外，最深远的意义也许莫过于对古史研究的史料学基本概念的问题，促使人们根据对新资料的研究从更多方面作一些反思，以获得某些新的认识，而这正是新世纪古史研究要有突破性进展的关键问题之一。通过对真正古代文献文本实物的研究来检讨以往的古史史料学概念，进而建立新的科学和完整的古史史料学基本概念，这是古史界多年的夙愿，而在今天的条件下似乎已经可以期望有一些真正的突破性的进展了，这无疑是很令人兴奋的”；“建立合理的古史史料学概念的核心问题不是别的，而是对古书成书情况的再认识”^{[19](《序》，P1)}。“对古书成书情况的再认识”是十分复杂的课题，大致包括三方面问题：

首先是古书真伪问题的研究。

谢先生指出，这个问题的实质，“应该是以对先秦古书成书情况的了解来判断传世文献的可靠性程度问题。这也可以说是‘传统的’古史史料学下力最多失误亦多的问题，对古史研究方法的影响也最大，必须依靠对新资料的研究作出清理”^{[19](《序》，P2)}。先秦古书成书情况研究的核心是古书体例问题，谢先生认为，包括“古史辨”在内的整个传统辨伪学，用“以今比古”的方式看待先秦古书体例，并“拿古书体例范畴内的特征作为证伪的依据”，这“是其方法上最致命的缺陷”。正是这种方法的运用，导致其“整体上的不成功”。他援引李零先生《出土发现与古书年代的再认识》一文，认为该文依据出土简帛总结出来的先秦古书体例的八个特点，“对认定‘传统的’古史史料学理论在判断古书真伪问题上的致命弱点或失误已经很能说明问题”^{[19](P284)}。

鉴于先秦古书体例的“复杂和富于变动”及“不可尽考”，谢先生认为自书内立证伪的标准是有“风险”的，主张“对先秦古书证伪的最终标准应该来自书外，即应该找到正面反映作伪行为的足够的证据或证明”^{[19](P285)}。与证伪标准问题相关的是古书真伪考辨中的举证责任问题。他说，自书外立证伪的标准，实际上是将举证的责任交付证伪方，而“古史辨”早年多加采用的“默证法”与此相反，是将举证的责任交付证真方，“除非你举出证真的证据，此书便非真”。谢先生认为：“就结果而言，证伪方举证保护的是事实上的真古书，证真方举证防止的则是将伪古书当作真古书。因此在‘法理’上这两种立场似乎都无可厚非。然而在实践上，持证真方举证立场的传统辨伪学常年努力的结果是‘古籍辨伪的工作越热忱’，我们就越‘无书可读了’；而近年来对新出土文献研究的‘一个直接的结果是证明不少长期被斥为伪书的古籍实际是真的，或者一部分是真的’。这说明就中国早期文献的实际而言，坚持证真方举证立场的效果是不好的。在古史研究实践中，坚持证真方举证立场的影响也值得反思。”他以《剑桥中国上古史》不写“夏朝”一章为例，认为：“《剑桥》目前坚持的证真方举证立场实际上反映了其拒绝对中国早期文献的全面和总体的表现与特征作完整的思考。其实，依最平实的逻辑推断，依证真举证立场排斥《夏本纪》很可能是武断的。这个事实有很深刻的含义，那就是对中国早期文献文本的生成的基本理由应有恰如其分的认识，这一点还是需要我们大力研究的。”^{[19](P285)}

第二个要研究的问题“是根据传统辨伪学整体不成功的事实，应该考虑未来古史史料学的任务会有什么变化”。谢先生认为：

事实上，传统辨伪学的成果并不理想这一点已经表明，对中国早期文献这一大宗资料而言，其作为史料的价值在总体上与古书辨伪工作并没有重要的、全面的联系。因此在未来古史史料学理论中，可以设想，相对“传统的”史料学，对古书的辨伪问题应该不会再占据中心和重要位置，辨伪的重要性会大大减弱，史料学思考的重心将会放到对于现代古史研究的要求更具针对性的问题上（比如对古书内容来源的整理和对古书采用事实素材的原则的分析等）。如果说“传统的”史料学理论是以“辨伪”为主要特征，那么未来古史史料学将越过这个阶段，而进入更深层次问题的处理。^{[19](P285)}

如果谢先生的主张得以实现，那么从“‘传统的’古史史料学”到“未来古史史料学”确实将会发生“理论范式”的大转型，鉴于后者“将越过”做了千百年的“辨伪”这一特征，恐怕除了“革命”二字，再也没有别的什么字眼可以体现这次转型的性质。

第三个要研究的问题是“关于古书内容来源的判别”和“对于早期文献文本之间关系的整理”。谢

先生认为:“具有真实事实来源的资料就是具有史料价值的资料。因此,关于古书内容来源的判别应该是更具有史料学意义的基础工作(而古书辨伪严格讲来只是关于史料载体的一项工作)。尤其是对于中国早期历史的研究而言,在史料的问题上,对于资料来源问题的探究有时比确定某部古书的真伪似乎更重要。近年来对出土文献所反映的古书成书情况的研究,在帮助我们形成探究古书内容来源的合理规则和有效方法方面是有重要启发的。”他批评“古史辨”把“中国传说时期历史的大量资料”解说成“层累地形成的”历史,“实际上就是判为系统造伪的产物。但在掌握真实的早期文献文本实物的今天,通过对先秦古书成书情况的深入研究,应该可以证明这完全是不可能的,是对中国早期文献文本生成机理的非常主观的想象。因此对传说时期事实素材出现的原理,应该从更广泛的角度去分析”。谢先生认为:“在特定内容或事实素材来源的判定方面,早期文献文本之间,包括古书文本与作为广义的早期文献的早期实用文字资料之间关系的整理是很重要的依据。”^{[19](P286)}

谢先生的“现代史料学基本概念”内涵非常丰富,只是目前仍处于初创阶段,对许多问题的论述尚嫌粗略。比如关于古书辨伪在“未来古史史料学”中的地位和价值问题,“不占据中心和重要位置”与“越过这个阶段”的表述似乎有些矛盾。更重要的是,传世古书中究竟有没有伪书存在?如果有,那么不管有意还是无意,也不管整部还是局部,甚至是一字之易,半句之改,则古书辨伪总不能弃之不顾,传统辨伪学成绩也不能置之不理。又如“关于古书内容来源的判别”,谢先生说“具有真实事实来源的资料就是具有史料价值的资料”,可判别一项资料是否“具有真实事实来源”的标准又是什么?“对于早期文献文本之间关系的整理”或许可以为追寻资料的文本来源提供巨大的帮助,但是又如何判断在文本意义上来源可寻的资料一定是“具有真实事实来源的资料”?像这些关系重大的问题,当然需要长期的研究,但是一些起码的理论逻辑恐怕不必等到将来,只要不抱成见,冷静以待,就完全可以使思路朝着更合理的方向发展。

另外,关于举证责任问题,按谢先生的逻辑,坚持证伪方举证的结果应是:除非你举出证伪的证据来,此书便非伪。谢先生虽然没说,但倾向还是很明显的,而且这种意向是从李学勤先生到廖名春、郭沂等逐渐明朗化了的。王国维的“虽古书之未得证明者,不能加以否定,而其已得证明者,不能不加以肯定”,因含蓄此种意向,曾引起廖先生的特别注意。但王氏只说“古书之未得证明者,不能加以否定”,并未说“不能加以否定”者即可“加以肯定”。细味王氏之意,他的“不能加以否定”只能理解为“孟子于古事之可存疑者则曰‘于传有之’”^①,这仍是一个“存疑”的态度。作为受过清学熏陶的严谨笃实的学术大师,他深知由“不能加以否定”到“加以肯定”中间尚有“证明”这个至关重要的环节,是绝对不能跨越过去的。但其后继者却把他严谨坚守的底线一下子冲破,在“未得证明”的情况下,由“不能加以否定”,一步跳到“肯定”。他的话便只好改变如下:“古书之已得证明者,不能不加以肯定,而其未得证明者,苟无反证,亦不能不加以肯定。”面对这样的理解,王氏地下有知真不知会作何感想。

关于举证责任及疑、信的标准问题,在有关“夏商周断代工程”的网上讨论中也有涉及。如一位叫 Jim Railey 的学者即“坚决不同意在其被证伪之前先接受夏为信史的意见。他说这无疑是最坏的科学(尽管可能是好的政治),并且脱离了考古学的严谨的传统。夏在缺乏足够的证据之前,仍然只能存疑”^②。而按照谢先生的判别标准,这种见解乃是属于“‘传统的’古史史料学”范畴,与他的“现代古史史料学”有着本质的区别。区别所在,用廖、郭两位先生的话说,就是是否承认“传世文献”和“历史旧说”“基本可信”或“大致可靠”。和廖、郭二位不同的是,谢先生力图构建一个新的史料学概念体系,来为这一“拨乱反正”的时代思潮提供理论依据。

谢先生提出的证伪标准和举证责任问题,可以说将“疑古”和“走出疑古”推到狭路相逢、短兵相接的境地,一个极为简单但又并不能简单解决的问题提了出来:我们究竟凭什么信?又凭什么疑?信和疑

① 王国维《古史新证》第一章《总论》中语,引自《古史辨》第一册第264页。

② 转引自陈星灿、刘莉《夏商周断代工程引起的网上讨论》,原载北京大学古代文明研究中心编《古代文明研究通讯》总第9期,2001年6月出版,又收入《古史考》第九卷《民间论三代》,海南出版社2003年版。

的标准究竟是什么?反观20世纪末以来有关“疑古”和“走出疑古”的种种争论,包括对“夏商周断代工程”迄今未息的种种争议,其根本的分歧莫不在此。这其实已经不单纯是“疑古”和“走出疑古”之间的纠纷,而是涉及整个中国学术界未来走向的大问题。兹事体大,需要学术界共同关注,并予以更全面、更深入、更冷静的探讨。

值五四新文化运动之后,胡适的“拿证据来”曾经成为当时科学思潮的形象标语。围绕“科学”和“证据”的效用和价值,当时还发生了一场“科学与玄学”之争。回头来看,争论虽已成往事,但其中蕴涵的问题,似乎仍值得当今的中国学人认真思考。特别是谢维扬先生就古书辨伪提出的举证责任问题,从史科学角度将“科玄之争”中的一些问题重新凸显出来。其中一个关键的问题是:当证伪和证真都取证不足、甚至无所取证的情况下,应怎么办?就史学及其与之相关的一些学科而言,中国学者一直注重“证据”而鄙薄理论,现在,不管愿意不愿意,举证责任问题已经把大家逼到不能不关注理论的境地。因为,如果再不正视这其中的理论问题,那么所有曾经起于证据的“疑”,都将在同样理直气壮的“拿证据来”的呐喊声中轻而易举地翻身为“信”,诸如顾颉刚当年所说的可能永远也无法证明其为人抑或为神的“三皇五帝”等,终将利用没有“证据”证明这一点,再借助一些民族学、社会学理论的皮毛,以及文献记载与“考古文化”一厢情愿地简单“拟合”,堂而皇之地复原其上古帝王谱系的权威,而系于其名下的各种事迹自然也成为信史^①。这种方式还会被美其名曰“讲理论,讲方法”。广义的中国史学需要什么样的理论和方法,已经到了不能再回避的时候了。科学必须讲求“证据”,但当“证据”之求和“证据”的解释陷入僵局时,概念和逻辑的合理性问题、学术的原则和规范问题便自然显现出其至关重要的意义,而这恰恰是我们一向忽略的属于理论范畴的问题^②。“证据”有穷,这是科学必须正视的问题;科学无穷,因为科学不只是“证据”之学。有些人总想利用“证据”之有穷来打倒科学,又有些人不承认“证据”有穷,以给科学过高荣誉的方式,为科学带来难以抹去的耻辱。中国学术界如不想再发生这样的事情,就必须改变鄙薄理论的风习,必须有一些人肯在科学的基础上,进一步深入到非“证据”所能穷尽的理论领域,让这里开满真正的理论之花,否则,荒芜的理论之域,恰恰会成为中世纪蒙昧理念复活的乐园。在新的世纪之初,究竟何去何从,很值得中国学人深长思之。

① 有不少人早已在做这样的工作了,如景以恩在《跨越疑古思潮,重建黄帝世系》一文中认为“夏商周同祖同源的中国古史黄帝世系是不可否认的史实”(见《东南文化》1997年第3期);韩湖初在《中国上古“大统一”应从黄帝时期开始——重新评价疑古派的儒家学者“编造”说》中则说:“根据《帝系》、《史记·五帝本纪》等古籍,可以肯定我国早在黄帝时期就已经形成了大一统的局面。”(见《新东方》2001年第5期)按:两文虽无学术价值,但要了解一种思潮风靡之下将发生怎样广泛的社会效应,这不失为一种绝好的材料。

② 可喜的是,最讲求实证的考古学界已开始关注理论问题,如徐苹芳、张忠培等先生对“考古学局限性”问题的关注和探讨,对人们在有“局限性”的“证据”面前应该采取怎样的态度有非常珍贵的启示。张先生早在1998年就有《关于中国考古学的过去、现在和未来》一文,其中专列“考古学的局限性”一节,从考古遗存的性质和特点出发,指出考古材料在解决时、空等问题上的局限性,并对“夏商周断代工程”对此没有足够认识提出批评。他说:“组织人力,拿出钱来,制定计划,搞三代纪年,动机无疑很好,热情可嘉,但这是否是科学决策,则完全是另一回事。这一决策的前提就错了,例如他们声称要走出‘疑古’,其实早就走出‘疑古’了。他们说要三年搞出来,依我看,不要说是三年,就是更长一些时间,例如再加二三年,我看也未必搞得出来”;“据说搞三代断代工程得依靠测年科技手段的进步,这谈何容易,不要说五年,就是再长点时间,也不易进步到能搞出真实年代的水平。除此之外,据说还有个办法,那就是‘重大科学问题上的民主集中制原则’。科学是追求真理,在真理面前人人平等,那容得民主集中制!发展科学需要的是自由、民主的环境,是百花齐放,百家争鸣的局面,如果三代断代能仗民主集中制行得通的话,我想不必等五年,现在也可以搞”(见《中国考古学:走近历史真实之道》,科学出版社1999年版,第116-117页)。徐苹芳先生在新近发表的《中国文明的考古学研究》一文中非常赞同张忠培先生有关“考古学局限性”的分析。他说:“张忠培用‘考古学天生的局限性’来提醒考古学家必须保持理智头脑,不要去做那些违反考古学常规徒劳无益的事情”;譬如“考古学文化的年代”和“中国历史上的王朝更替、皇帝在位年限和重要历史事件发生的年头,根本是两个概念”,“夏商周断代工程的失误之一,便是把两个不同的历史年代合而为一,强行比附,造成学术上的混乱”。他认为:“这不是学术上百家争鸣的问题,而是对事物的基本概念不清、逻辑推理混乱所致的错误,也是对考古学的局限性认识不足所致的错误。在中国现代考古学发展已近80年的情况下,还出现这样学科上的‘幼稚病’,难道不值得我们深思和忧虑吗?”(见《中国文物报》2005年2月25日、3月4日《遗产周刊》第116、117期)按:徐先生的批评已在学术界引起热烈反响。又,陈淳先生对考古学理论的探讨以及从理论角度对中国考古学和中国文明起源研究、对“夏商周断代工程”的批评和反思发人深省,令人钦佩。可参见他的《考古学的理论与研究》(学林出版社2003年版)及《考古学理论》(复旦大学出版社2004年版)。

参考文献:

- [1]《走出疑古时代》编者按[J]. 中国文化, 1992, (7): 1-7.
- [2]李学勤. 走出疑古时代(修订本)[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1995.
- [3]宋健. 超越疑古, 走出迷茫——1996年5月16日在夏商周断代工程会议上的发言提纲[N]. 光明日报, 1996-05-21.
- [4]李学勤集[M]. 哈尔滨: 黑龙江教育出版社, 1989.
- [5]李学勤. 清路集[M]. 北京: 团结出版社, 2004.
- [6]刘起钎. 关于“走出疑古时代”问题[J]. 传统文化与现代化, 1995, (4): 22-28.
- [7]李学勤. 简帛佚籍与学术史[M]. 南昌: 江西教育出版社, 2001.
- [8]余英时. 顾颉刚、洪业与中国现代史学[A]. 陈其泰, 张京华. 古史辨学说评价讨论集[C]. 北京: 京华出版社, 2001.
- [9]吴锐. 中国思想的起源: 第一卷[M]. 济南: 山东人民出版社, 2003.
- [10]古史辨[C]. 上海: 上海古籍出版社, 1981.
- [11]冯友兰. 三松堂全集[M]. 郑州: 河南人民出版社, 2001.
- [12]李学勤. 重写学术史[M]. 石家庄: 河北教育出版社, 2002.
- [13]郭沫若全集: 历史编[M]. 北京: 人民出版社, 1982.
- [14]中国社会科学院历史研究所, 中山大学历史系. 纪念顾颉刚先生诞辰 110 周年论文集[C]. 北京: 中华书局, 2004.
- [15]李学勤. 中国古代文明十讲[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2003.
- [16]陈淳. 考古学的理论与研究[M]. 上海: 学林出版社, 2003.
- [17]赵金昭, 吴少珉. 二十世纪疑古思潮[M]. 北京: 学苑出版社, 2003.
- [18]裘锡圭. 新出土先秦文献与古史传说[A]. 中国出土古文献十讲[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2004.
- [19]谢维扬, 朱渊清. 新出土文献与古代文明研究[C]. 上海: 上海大学出版社, 2004.

The Chinese Classical Studies with an Anxious Tendency

——Narration and Commentary on “Transcending the Era of Historical Skepticism”

Yang Chunmei

(Editorial Department of the Qilu Journal, Qufu Normal University, Qufu, 273165, China)

Abstract: In 1992, Lee Xueqin advocated the proposition of “transcending the era of historical skepticism”. From then on, it has formed a kind of ideological trend, exerting a widespread and profound influence on the academic circle and even the whole society. “Re-estimating the ancient Chinese civilization”, “the second retrospection of the ancient books” and “rewriting the academic history” are the three propositions in close relevance with “transcending the historical skepticism”, in which “re-estimating” is the purpose, “rewriting” is the premise, and “retrospection” is the basis to implement the “re-estimating” and “rewriting”. The three together constitute an ideological system of “transcending the historical skepticism”. Lee’s “interpreting the ancient history” is neither the same as Feng Youlan’s “interpreting the ancient history” on intention, nor the same as Guo Moruo’s “studies of ancient society” or Lee Ji’s “reconstruction through archaeology”. The master he held in greatest admiration is Wang Guowei. Wang’s mode of “twice evidences” and “new testimony of the ancient history” is looked upon as the paradigm of “interpreting the ancient history” by Lee. In the hope of establishing once again the authority of ancient books and ancient history, Lee has been devoting himself to confirming the ancient books as well as interpreting and proving the ancient history through archaeological materials, bamboo slips, lost works and “basic historical element” of legends, but his words have always been fairly mild. But it is the propositions such as “proving the ancient history”, “amending the ancient history” and “fundamental concepts on philology of the modern studies of ancient history” advanced by his followers that have clarified the intension and trend of “transcending the historical skepticism”. Around the questions such as what is the standard of belief or disbelief for ancient books and ancient history, the “historical skepticism” and the proposition of “transcending the historical skepticism” have come into unavoidable confrontation. Actually, it is not only the dispute between the two, but also a significant problem concerning the future of Chinese academics.

Keywords: transcending the era of historical skepticism; interpreting the ancient history; proving the ancient history; amending the ancient history; philology of the modern studies of ancient history

[责任编辑 李扬眉]

特约评论人语

王学典

(山东大学文史哲研究院教授)

今年是《古史辨》第一册出版八十周年。此书的出版使以顾颉刚为主角、以“疑古”为标识的那场轰轰烈烈的知识运动达到了自身的顶点。用“如日中天”来描述1926年间的“古史辨”派的声势并不逾分,不过,还是时人钱穆的感受来得更为真切和准确:“《古史辨》不胫走天下,疑禹为虫,信与不信,交相传述,三君者(胡适钱玄同顾颉刚——引者注)或仰之如日星之悬中天,或畏之如洪水猛兽之泛滥纵横于四野,要之凡识字之人几乎无不知三君名。”在《古史辨》第一册中,顾颉刚提出并论证了“层累地造成的中国古史”说。权威学术史家一致认定,“层累说”“肯定是当代史学上绝大的卓识”(许冠三语),“是文献学上一个综合性的新创造”,“建立了库恩所谓的新典范”(余英时语)。依笔者之见,它至今仍是民国学术界甚至整个20世纪中国学术界所提出的最富学术含量的一个大命题、一个有巨大阐释力和覆盖率的大预设。正是这个命题和预设,使得中国完成了从古典学术向现代学术的结构性转换。

对于人文学界来说,20世纪不但以“疑古”发端,还以“走出疑古”来宣告自己的结束。——去今最为遥远的上古史竟纠缠了中国学术界整整一个世纪。就像当年的“疑古”思潮一样,“走出疑古”的思潮也成为上个世纪末的一场轰轰烈烈的知识运动,而且1996年的李学勤先生所获得的社会声光绝不亚于1926年的顾颉刚先生,也几乎达到“凡识字之人”无不知晓的程度。其间微小的差异可能仅仅在于,前者与“夏商周断代”这个举世瞩目的“工程”有关,而后者则主要依赖于《古史辨》这个“以书代刊”的连续出版物。但不管怎样,上个世纪的90年代是“走出疑古”的年代则殆无疑义。不过,“走出疑古”的命运比“疑古”的命运也好不到哪里去:在达到自己“光辉的顶点”之后,“走出疑古”者也同样迎来了比较密集的批评和比较深刻的质疑,包括作为“走出疑古”主张结晶的“夏商周断代工程”,也被学界敲击得遍体鳞伤。人们的困惑在于:关于上古的传世文献固然不能一疑了之,但不经“批判审查”就能任意取用吗?简帛文献固然未经后世的“改窜”,但它不也同样不是“夏商时的夏商史”吗?换句话说,不也就是当时的传世文献吗?此其一。其二,没有任何直接文献甚至没有文字的“三皇五帝”所在的上古史能完全用“二重证据法”予以重建吗?其三,“走出疑古”者想取代“疑古”者而执学坛之牛耳,但“走出”者提出了哪一种命题能与“层累说”相抗衡?是“重新估价中国古代文明”等主张吗?这些显然都只是“态度”而不是命题。其四,古典学的出路在哪里,上古史重建的出路又在哪里?所有关心这些问题的学者请一读本期杂志推出的《去向堪忧的中国古典学》一文。

这是一篇凝结着对古典学命运忧思的呕心沥血之作!相信古典文献学、古史学、考古学、简帛学等领域的学者都能从本文中有所收获。在笔者看来,此文最足以让学界警醒的,是作者在文末提出了“科学无穷证据有穷”的问题。的确,许多实证范围内的讨论确实“已经把大家逼到不能不关注理论的境地”。早在1981年,赵俪生先生就在《文史哲》上著文呼吁“光考据不行,还需要思辨”。“光考据”为何“不行”?就是因为“证据有穷”!就是因为许多重大问题、特别是许多关键问题的解决,非证据所能为力,别说证据有限,就是证据无限,证据本身所能够说明的问题也自有其边界和限度。“只低头拉车不抬头看路”、只强调“实证”与“乾嘉”的中国学界到了该考虑一下自己的理论品质的时候了,——我们和国际学坛的差距,不在材料搜集的寡少,而在于理论资源的稀缺与匮乏,输出“材料”进口“理论”的局面也早该相应结束了。

楚简“逸诗”《多薪》补释

廖名春

(清华大学 历史系, 北京 100084)

摘要:新近发表的上海博物馆藏楚简《多薪》一篇简一“兄及弟淇,鲜我二人”中的“淇”应读作“綦”,通“繫(殷)”,而“淇鲜”当为“鲜淇”的误倒。从文献中看,墨子以“长松、文梓”作为楚地的代表性良木,而《多薪》则称“多薪多薪,莫如松梓”,因此《多薪》当为楚地之作。而其诗意则在于用松的常青来比喻兄弟之情。

关键词:上博楚简;《多薪》;比兴

中图分类号:K877.5

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)02-0027-05

马承源先生主编的《上海博物馆藏战国楚竹书(四)》^[1]终于面世了。其中“逸诗”两首中的《多薪》一诗颇值得注意。其整理者马承源先生说:“《多薪》是歌咏兄弟二人之间亲密无比的关系,惜多已残缺,没有完章,现存者约为此诗其中二章的部分诗句,共四十四字,含重文八字。”^[1](P173)]尽管马先生对此诗已作了精当的考释,但拾遗补阙,尚可贡献一二于马先生灵前。

一、兄及弟淇,鲜我二人

“兄及弟淇”,马注曰:

“淇”,从其、从永,字反书。^[1](P178)]

但“淇”字意义如何?马先生并没有解释。从《诗·小雅·斯干》:“兄及弟矣,式相好矣,无相犹矣”来看,“淇”相当于“矣”,是语气助词。但文献里,“矣”与“其”字互用,尚为罕见。尽管有“其”与“以”互用的例子,如《周礼·考工记·匠人》“眠以景”的“以”,《文选·景福殿赋》李注引作“其”;《礼记·王制》“不敬者,君削以地”的“以”,《通典·礼十四》引作“其”^[2](P378)],但还是缺乏说服力。因而疑“淇”当读作“綦”。《列子·仲尼》:“引乌号之弓,綦卫之箭。”《淮南子·原道》作“綦卫”,而《兵略》与《太平御览》七四五引皆作“淇卫”。《隶释》三《张公神碑》:“运置綦阳。”洪适释以“綦”为“淇”^[2](P379)]。“綦”与“繫”可以通用。《左传·僖公五年》引《周书》曰:“民不易物,惟德繫物。”《书·旅獒》“繫”作“其”。《说文·糸部》:“繫,从糸,殷声。”《类篇·糸部》:“繫,语助。”作语气助词的“繫”,实际上就是“殷”。段玉裁《说文解字注·殳部》解“殷”字云:

秦人借为语词,《诅楚文》“礼使介老将之以自救殷”,薛尚功所见秦权铭“其于久远殷”,《石鼓文》“汧殷沔沔”,权铭“殷”字,琅邪台刻石及他秦权秦斤皆作“𠂔”,然则周、秦人以“殷”为“也”可信。^[3](P126)]

清朱珔《说文段借义证》也说:

案“𠂔”即“也”字。“殷”、“也”一声之转。^[4](P16531)]

从睡虎地秦简和马王堆帛书来看,清人的上述意见显然是正确的。所以,《睡虎地秦墓竹简》和《马王堆汉墓帛书》里大量的“殷”字,整理者都释为“也”^{[5](P13-15);[6](P43,47,48)]}。陈直将1973年西安出土的秦《兵甲之符》上的“殷”解为“也”,也是同样的意见^[7](P310)]。由此,楚简的“淇”即“綦”,可读为“繫”,实际上

就是“暨”，相当于“也”。因此，“兄及弟淇”也就是“兄及弟也”，与《诗·小雅·斯干》的“兄及弟矣”同。

“鲜我二人”，马先生没有注。《诗经》里可参考的例句有：

燕婉之求，蓬蓽不鲜。（《邶风·新台》）

终鲜兄弟，维予与女。（《郑风·扬之水》）

鲜民之生，不如死之久矣。（《小雅·蓼莪》）

嘉我未老，鲜我方将。（《小雅·北山》）

鲜我覯尔，我心写兮。（《小雅·车辇》）

营营青蝇，止于榛。谗人罔极，构我二人。（《小雅·青蝇》）

靡不有初，鲜克有终。（《大雅·荡》）

“我二人”，指兄弟两人，应该连读，从《青蝇》来看，这不会有歧义。但“鲜”训“少”，还是训“善”，就值得斟酌了。如训“善”，“鲜我二人”，与上文“兄及弟也”就很难通读。因此，应当如《郑风·扬之水》、《大雅·荡》之例，训“鲜”为“少”。“鲜我二人”，就是说“兄及弟也”，连兄带弟，我们两个人太少了。

上述的解释尽管也能讲通，但总觉得语意不畅。因而怀疑诗句有乙文：“兄及弟淇，鲜我二人”当作“兄及弟鲜，淇我二人”，抄手将“鲜淇”两字的前后次序颠倒了，本来当是“鲜淇”，误乙为“淇鲜”。“兄及弟鲜”是说兄弟太少。“淇我二人”，“淇”即“綦”，通“繫”。而“繫”作为语气助词，多用于句首，相当于“惟”、“唯”、“维”。《左传·隐公元年》有一段著名的记载：

（郑庄公）遂寘姜氏于城颖，而誓之曰：“不及黄泉，无相见也！”既而悔之。颖考叔为颖谷封人，闻之，有献于公。公赐之食。食舍肉。公问之。对曰：“小人有母，皆尝小人之食矣；未尝君之羹，请以遗之。”公曰：“尔有母遗，繫我独无！”颖考叔曰：“敢问何谓也？”公语之故，且告之悔。对曰：“君何患焉？若阙地及泉，隧而相见，其谁曰不然？”公从之。

《论语·颜渊》篇也有一段话可以参证：

司马牛忧曰：“人皆有兄弟，我独亡！”子夏曰：“商闻之矣：死生有命，富贵在天。君子敬而无失，与人恭而有礼；四海之内，皆兄弟也。君子何患乎无兄弟也？”

《左传·隐公元年》的“繫我独无”，也就是《论语·颜渊》篇的“我独亡”。由此看简文，“兄及弟淇，鲜我二人”若作“兄及弟鲜，淇我二人”，解为“兄及弟鲜，繫我二人”，就是说兄弟太少，只有我们两个。惟其少而弥足珍贵，所以下文才说“多人多人，莫如兄弟”，“多人多人，莫如同父母”。这种解释，虽有改动原文之嫌，但比较之下，上下文意更为流畅，也更有文献根据，应该是合理的。

二、第二简残文试补

《多薪》诗第二“简上端残，下端平齐完整，长二十三厘米。现存二十一字，其中重文四”^{[1](P178)}。这一简的残文，马先生没有措一辞，其实是可以补出来的。

诗之第一“简上端残，下端大致完整，长二十·三厘米。现存二十三字，其中重文四”^{[1](P178)}。马先生的释文是：

……兄及弟淇，鲜我二人。多薪多薪，莫如藿苇。多人多人，莫如兄

第二简马先生的释文是：

……莫如同生。多薪多薪，莫如松梓。多人多人，莫如同父母。^{[1](P178)}

其中“兄及弟淇，鲜我二人”属上章，“多薪多薪”以下马先生以为是“二章”，其实当为三章。

“多薪多薪，莫如藿苇。多人多人，莫如兄[弟]”，四句一章。依据文意，“弟”字当为第二简首字。

“多薪多薪，莫如松梓。多人多人，莫如同父母”，也是四句一章。这是第二简最后的一段，也是《多薪》诗唯一完整的一章。

中间的一章，虽然只残存最后一句“莫如同生”四字，但第一句“多薪多薪”和第三句“多人多人”完全可以据上章和下章第一句、第三句补出。第三句的第一、二字当据上章和下章第三句的第一、二字补为“莫如”。这些也应该不会有争议。

中间一章第三句的第三、四两字其实也是可以补出来的。

首先,从用韵的角度考虑。“多薪多薪,莫如藿苇。多人多人,莫如兄[弟]”这一章押的是交韵。第一句的“薪”与第三句的“人”为韵,古音都属于真部。第二句的“苇”与第四句的“弟”为韵,“苇”古音属微部,“弟”古音属脂部。微、脂合韵虽少,但《诗经·周南·汝坟》“遵彼汝坟,伐其条枚。未见君子,惄如调饥”的“枚”、“饥”为韵,《召南·采繁》“被之祁祁,薄言还归”的“祁”、“归”为韵,都是微、脂合韵^[8](P151, P153)。

“多薪多薪,莫如松梓。多人多人,莫如同父母”这一章押的也是交韵。第一句的“薪”也与第三句的“人”为韵,属真部。第二句的“梓”与第四句的“母”为韵,古音则都属于之部。

由此看中间的一章,自然也是第一句的“薪”与第三句的“人”为韵,属真部。第四句的“生”为韵脚字,古音属于耕部。第二句的韵脚字虽然尚不清楚,但既然与第四句的“生”为韵,也必定会是耕部字。

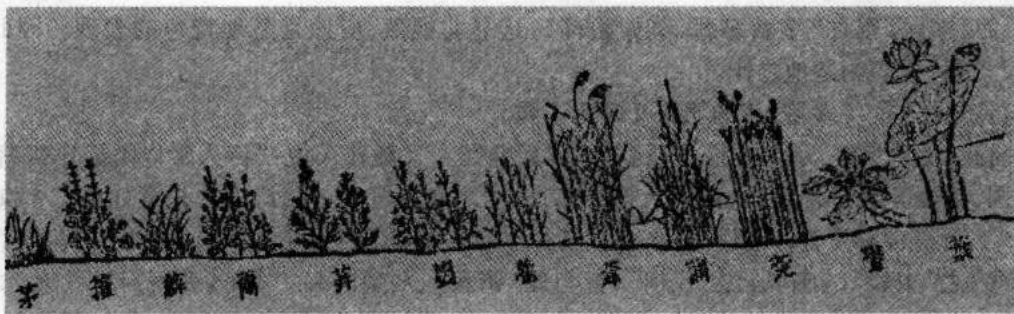
其次,从用词的角度考虑。其下章第三句第三、四字是“松梓”,是两种著名的乔木。上章第三、四字是“藿苇”。《广韵·桓韵》:“藿,藿苇,《易》亦作藿,俗作藿。”是知“藿”,又作“藿”。《诗·豳风·七月》:“七月流火,八月藿苇。”孔颖达疏:“初生者为莢,长大为藿,成则名为藿。”《说文·艸部》:“苇,大葭也。”《诗·豳风·七月》孔颖达疏:“初生为葭,长大为芦,成则名为苇。”由此可知,“藿”与“苇”性质虽近,但作为植物还是有区别的。

基于上述两条件,我们可以到早期的文献里去寻找。《管子·地员》篇有一段话很值得我们注意:

凡草土之道,各有谷造。或高或下,各有草土。叶下于藿,藿下于莢,莢下于蒲,蒲下于苇,苇下于藿,藿下于菱,菱下于苳,苳下于萧,萧下于薜,薜下于萑,萑下于茅。凡彼草物,有十二衰,各有所归。^[9](P1096-1097)

夏纬英对此作了现代的解释,他说:

十二种植物,依其生地而言,各有等次。深水植物为荷,其次为菱,再次为莞。又再次为蒲,已是浅水植物。次于蒲者为苇,水陆两栖。次于苇者为藿(小芦苇),已生陆上。依次而菱,而萧,而苳(扫帚菜),而薜,而萑(益母草),而茅,生地逐次干旱。凡此所言,可视为植物生态学。图示如下:^[9](P1100)



这里“苇下于藿”,可与“苳下于萧”并举。“苇下于藿”可谓之“藿苇”;“苳下于萧”,亦可谓之“萧苳”。而且“苳”古音为耕部,与“生”古音同部,可以押韵。《说文·艸部》:“苳,马帚也。”《尔雅·释草》:“萧,萩。”郭璞注:“即蒿。”《诗·王风·采葛》:“彼采萧兮,一日不见,如三秋兮。”孔颖达疏引陆玕云:“今人所谓萩蒿者是也。或云牛尾蒿,似白蒿。白叶,茎粗,科生,多者数十茎,可作烛,有香气,故祭祀以脂薰之为香。许慎以为艾蒿,非也。”^[10](P333);^[11]上海博物馆藏楚简《子羔》篇简三有“芙”字,我认为当读为“蒿”。而“蒿”即香蒿,也就是“萧”^[11]。因此,中间一章第三句的第三、四两字补为“萧苳”,不但有文献的根据,也符合简文押韵和用词的要求。

这样,我们也可以复原第二简。其简文当作:弟多 = 新 = 莫奴萧苳多 = 人 = 莫奴同生多 = 新 = 莫奴松杵多 = 人 = 莫奴同父母。其残文当为十二字,其中重文四。

第一简上端的残文尚不清楚,但“兄及弟淇,鲜我二人”以下当有三章,写出释文就是:

……兄及弟鲜,繁我二人。

多薪多薪,莫如萑苇。多人多人,莫如兄[弟]。
多薪多薪,莫如萧艾。多人多人,莫如同生。
多薪多薪,莫如松梓。多人多人,莫如同父母。

三、诗之比兴

除了文献的复原和释读,《多薪》一诗之比兴问题也值得讨论。按《说文·艸部》:“薪,柴也。”《玉篇·艸部》:“薪,柴也。”“薪”是古代诗人取兴经常涉及的题材。如《说苑·正谏》所载《楚人歌》曰:“薪乎菜乎?无诸御己,讫无子乎?菜乎薪乎?无诸御己,讫无人乎!”即是以取“薪”起兴。而《诗经》里以“薪”取兴的篇章则更多。如:“翘翘错薪,言刈其楚。”(《周南·汉广》)“析薪如之何?匪斧不克。取妻如之何?匪媒不得。”(《齐风·南山》)“陟彼高冈,析其柞薪。析其柞薪,其叶湑兮。”(《小雅·车辇》)

四、比较起来,与《多薪》一诗的起兴最近的当是《诗·周南·汉广》的“翘翘错薪”。王引之《经义述闻》卷五云:“翘翘”与“错薪”连言,则“翘翘”为众多之貌。言于众薪之中,刈取其高者耳。《传》、《笺》以“翘翘”为高,则与下句相复。《广雅》曰:“翘翘,众也。”义盖本于三家。^{[12](P119)}案:王说“翘翘”义当为众多为是。毛传:“翘翘,薪貌;错,杂也。”郑玄笺:“楚杂薪之中尤翘翘者,我欲刈取之。以喻众女皆贞絜,我又欲取其尤高絜者。”孔颖达疏:“翘翘,高貌。”^{[10](P282)}显然是《笺》、《疏》而非《传》、《笺》以“翘翘”为高。因此,“翘翘错薪”即众多杂乱的薪柴。其义与简文之“多薪”非常接近。也就是说,《诗·周南·汉广》的“翘翘错薪”与《多薪》一诗的起兴是相同的。

史载西周初,周公旦、召公奭分陕而治。周公居洛阳,统领东方诸侯。所谓《周南》当出于周公统治下的南国。其范围包括洛阳以南,直到江汉地区。《小序》:“《汉广》,德广所及也。文王之道被于南国,美化行乎江汉之域,无思犯礼,求而不可得也。”^{[10](P281)}从诗本身“汉有游女,不可求思。汉之广矣,不可泳思。江之永矣,不可方思”的记载来看,说《汉广》是江汉一带的作品是可信的。而《多薪》诗为战国楚竹书,其字体为楚文字,抄手应是楚人,其能否为楚地之作呢?我们可以看看《墨子·公输》篇的记载:“荆有长松、文梓、楸、楠、豫章,宋无长木,此犹锦绣之与短褐也。”^①墨子以“长松、文梓”作为楚地有代表性的良木,而《多薪》则称“多薪多薪,莫如松梓”,这显非偶然,应该是楚地特色的表现。因此,与《汉广》一样,《多薪》也当为楚地之作。

但与《诗经》比较,《多薪》诗之比兴又颇有不同。

宋段昌武《毛诗集解》引陈氏说:“析薪者,以兴婚姻。”又载曹氏说:“诗人常以婚娶比析薪,欲析薪者必之高冈,欲娶妻者必求大国,高冈之柞必伟,大国之女多贤……故诗人之托意如此。”^②魏源《诗古微》也说:“三百篇言取妻者,皆以析薪取兴。盖古者嫁娶必以燎炬为烛,故《南山》之‘析薪’,《车辇》之析柞,《绸缪》之‘束薪’,《邶风》之‘伐柯’,皆与此‘错薪’、刈楚同兴。”^③而《多薪》诗“多薪”之兴则在“歌咏兄弟二人之间亲密无比的关系”,所谓“多薪多薪,莫如萑苇”、“多薪多薪,莫如萧艾”、“多薪多薪,莫如松梓”,是为了引起和突出“多人多人,莫如兄弟”、“多人多人,莫如同生”、“多人多人,莫如同父母”的主题。因此,两者可以说是起兴相同而所比内容有别。

“歌咏兄弟二人之间亲密无比的关系”为什么要以贬“多薪”而扬“松梓”为比呢?从文献的记载里我们可以找到答案:

徂来之松,新甫之柏,是断是度,是寻是尺。松栢有鸟,路寝孔硕。新庙奕奕,奚斯所作。孔曼且硕,万民是若。(《鲁颂·閟宫》)

陟彼景山,松柏丸丸。是断是迁,方斲是虔。松栢有栴,旅楹有闲,寝成孔安!(《商颂·殷

① 《战国策》卷三十二和《尸子·止楚师》也有相同的记载。

② 见文渊阁《四库全书》经部诗类《毛诗集解》卷二十一。

③ 见魏源《诗古微》中编之一《二南答问》,《续修四库全书》第七十七册,第145页,上海古籍出版社2003年版。

武》)

“松”是建造宫殿的良材。

山有乔松,隰有游龙。不见子充,乃见狡童! (《郑风·山有扶苏》)①

葛与女萝,施于松柏。未见君子,忧心弈弈;既见君子,庶几说怿。葛与女萝,施于松上。未见君子,忧心忡忡;既见君子,庶几有臧。 (《小雅·頍弁》)

“松”是君子人格的象征。

帝省其山,柞械斯拔,松柏斯兑。 (《大雅·皇矣》)

上帝所拔除的是“柞械”,而对“松”则是垂青的。

如月之恒,如日之升;如南山之寿,不骞不崩;如松柏之茂,无不尔或承。 (《小雅·天保》)

以“松”的常青比君之高寿。

秩秩斯干,幽幽南山;如竹苞矣,如松茂矣。兄及弟矣,式相好矣,无相犹矣。 (《小雅·斯干》)

以“松”的常青来比兄弟之情,这与《多薪》诗意最为接近。

《埤雅·释木》云:“梓为木王,盖木莫良于梓。”诗人以为“维桑与梓,必恭敬止”(《小雅·小弁》),《吴越春秋》甚至称其为“神木”②,墨子以长松、文梓为楚地标志性的良木,更是尊崇松梓观念的反映。

为何“多薪”又“莫如藿苇”?《淮南子·说林》提供了线索:“橘柚有乡,藿苇有丛,兽同足者相从游,鸟同翼者相从翔。”③高诱注:“以类聚也。”《周礼·地官·大司徒》:“其植物宜丛物。”注:“丛物,藿苇之属。”看来古人认为藿苇有丛聚向心的特点,而“多薪”是“翘翘错薪”,多而杂乱,故不如“藿苇”。

至于“多薪”为什么又“莫如萧艾”?“萧”的问题较为简单,因为其“有香气,故祭祀以脂薰之为香”,《诗·大雅·生民》所谓“载谋载惟,取萧祭脂,取粢以餗,载燔载烈”即其事。作为祭祀用的香草,自然非一般的薪草所能比。所以《小雅·蓼萧》一诗就以“萧”比“君子”。而“艾”则前人的说解太少,“文献不足征”,就只能存疑了。

参考文献:

- [1] 马承源. 上海博物馆藏战国楚竹书:四[Z]. 上海:上海古籍出版社,2004.
- [2] 高亨,董治安. 古字通假会典[Z]. 济南:齐鲁书社,1989.
- [3] 段玉裁. 说文解字注[M]. 成都:成都古籍书店,1981.
- [4] 丁福保. 说文解字诂林[M]. 北京:中华书局,1988.
- [5] 睡虎地秦墓竹简[Z]. 北京:文物出版社,1990.
- [6] 马王堆汉墓帛书:壹[Z]. 北京:文物出版社,1980.
- [7] 陈直. 文史考古论丛[M]. 天津:天津古籍出版社,1988.
- [8] 王力. 诗经韵读[M]. 上海:上海古籍出版社,1980.
- [9] 黎翔凤. 管子校注[M]. 梁运华整理. 北京:中华书局,2004.
- [10] 阮元校刻. 十三经注疏·毛诗正义[M]. 北京:中华书局,1980.
- [11] 廖名春. 上博简《子羔》篇感生神话试探[J]. 福建师范大学学报(社科版),2003,(6):65-72.
- [12] 王引之. 经义述闻[M]. 南京:江苏古籍出版社,1985.

Supplementary Interpretation of the Lost Poem “Much Fuel” in the Chu Slips

Liao Mingchun

(Department of History, Tsinghua University, Beijing, 100084, China)

Abstract: This paper makes some philological interpretation of the poem “Much fuel” in the Chu slips at Shanghai Museum. Viewed from the documents, the pine and catalpa were regarded as the representative fine woods of the Chu area, and the poem says that “Much fuel, much fuel, cannot match the pine and catalpa”, thus we can judge that it is one piece of writing of Chu. And its meaning is to use the evergreen as the metaphor of the emotion between brothers.

Keywords: Chu slips at Shanghai Museum; “Much fuel”; metaphor

[责任编辑 李扬眉]

① 毛传:“子充,良人也。”

② 《吴越春秋·句践阴谋外传》:“天生神木一双,大二十围,长五十寻,阳为文梓,阴为榱桷。”

③ 又见《文子·上德》篇。

孔子社会学说的逻辑构成(上)

王 富 仁

(汕头大学 文学院,福建 汕头 515063)

摘 要:孔子是在“仁”这种整体关怀的基础上建构起自己的思想学说的。在孔子思想中,能够遏制无限膨胀的私利欲望的是“义”。在当时“家”、“国”同构的社会关系中,孔子特别重视“孝”和“悌”。在孔子思想中,“忠”、“信”都是处理一般人际关系的原则,“臣事君以忠”并没有后代儒家所强调的“尊尊”的人身依附性质。“法”和“礼”是当时社会的两种联系方式。“法”体现的是人与人之间的权力关系,“礼”体现的是人与人之间的合作关系。孔子重视“礼”和“礼治”,其根本意图在于强调合作关系而淡化和消解权力关系,以改善人类和人类社会的整体存在状况。孔子思想的产生,标志着决定中国社会和中国历史存在与发展状况的不再仅仅是政治的权力,而是由政治权力与文化权力构成的对立统一关系的合力。

关键词:孔子;社会学说

中图分类号:B222.2

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)02-0032-16

在鸦片战争之前,在西方文化还没有作为一个整体的文化形态呈现在中国知识分子面前的时候,中国知识分子是把孔子作为圣人进行崇拜的,是把《论语》作为“经典”进行解读的,那时的解读者是把自己认为真善美的东西都纳入到孔子思想中来肯定、来宣扬的,而把自己认为的假恶丑的东西都置于孔子思想的对立面来排斥、来诋毁的,这在无形中就用自己的思想替代了孔子的思想,反而消解了孔子思想的独立性,模糊了孔子思想的本质特征。鸦片战争之后,面对一个整体形态的西方文化,当时的儒家知识分子直接把孔子思想投入到抗衡西方文化的中西文化的“战争”之中,但是,他们忽略了一个基本的事实,那就是孔子思想不是在反对西方文化的过程中形成的,在中西文化对立的思想框架中根本无法确定孔子思想的本质特征和实质意义。实际上,他们维护的并不是孔子思想本身,而是自身知识体系的残缺性和思维空间的狭隘性。他们越是把孔子思想作为排斥西方文化的工具并与西方文化直接对立起来,西方文化在中国的传播越是更严重地损害着孔子思想在中国知识分子和普通社会群众中的威信,而西方文化在中国的传播越是损害着孔子思想在中国知识分子和普通社会群众中的威信,中国的儒家知识分子越是要把孔子思想与西方文化直接对立起来。我认为,直到现在,我们仍然陷在这样一个文化的怪圈之中无法自拔。而这也是使我们无法直接面对孔子思想本体的根本原因之一。不能不说,倒是那些在本质上已经不等于传统儒家知识分子的中国现代知识分子,倒是那些不再把孔子视为一个不可企及的圣人、不再把孔子思想视为无所不包的经典的“五四”新文化知识分子,开始在孔子研究中获得了自己的主体性,但他们获得的主体性,却往往不是在自己对世界、社会、人生的独立感受和思考的基础上建立起来的,而是在西方某种现成的思想文化学说的话语形式上建立起来的,这种话语形式往往不但是外在于孔子思想的,也是外在于自己的,因而越是以这样的话语形式对孔子思想进行强制性的分析,越是更远地离开孔子思想的本体。在这里,我们看到的主要有三种形式:其一是以类似于西方中世纪宗教神学的价值观念看待孔子及其思想;其二是将孔子及其思想纳入到西方某种学院派理论构架内部,例

如哲学、伦理学、道德学、政治学的内部;其三是用马克思主义的阶级和阶级斗争学说对孔子及其思想的阶级属性进行非此即彼的判断和综合。显而易见,这些标准都是外在于孔子思想的,也是外在于我们对孔子及其思想的实际感受 and 理解的。我们几乎在本能中就知道孔子不是一个宗教家,也不是一个西方学院派的哲学家、道德学家和政治学家,而当他作为一个知识分子出现在中国社会的时候,他实际上只能自成一类,是一个没有确定阶级归属的人。这与后代儒家知识分子有着本质的差别。

“仁”是孔子思想中的一个核心概念,但要真正理解这个概念,我认为,必须从“学”这个概念开始。

在过去,我们常常提到,“仁”这个概念是从孔子开始成为中国文化中的一个基本概念,但人们很少提到,“学”这个概念也是从孔子开始成为中国文化中的一个基本概念的。直至现在,“学”(“学习”)在中国文化中仍然较之在西方文化中占有更重要的地位。它不仅仅是教育领域的一个关键词,同时也是遍及于政治、经济、文化、日常生活所有领域的一个关键词。

在孔子的思想中,“学”这个概念不但与“仁”这个概念有着同等重要的意义,并且也同“仁”一样,是一个完全独立的概念。“仁”只有它的反义词“不仁”,而没有与它并列的对应词,也就是说,它是一个最高的概念,没有任何一个概念与它处在同样一个意义的层面上。“学”也是这样。在后来,“学”与“教”是处在同样一个层面上的概念,共同构成“教学”这个带有更大整体性的概念。“教”与“老师”是联系在一起的,“学”与“学生”是联系在一起的,“师生”则是一个带有更大整体性的概念。这样一个“学”的意义在《论语》中已经产生,它所表达的是孔子的弟子与孔子之间的关系,但《论语》中的“学”不仅仅、甚至也主要不是这样一个意义。在《论语》中,不仅有孔子弟子之“学”,更有孔子本人之“学”。正是因为有了孔子本人之“学”,正是因为孔子首先体验到了“学”的价值和意义,所以他才反复教导自己的学生要重视“学”。而只要我们主要从孔子自身理解他所说的“学”的意义,我们就会知道,他所说的“学”,并不主要是后来人所理解的那种有确定的教师、确定的教学内容、确定的教学目标的“学”,而是在更加广泛意义上的“求知”;“学”的人也主要不是后来人所理解的“学生”,而是《论语》中所常常提到的“学者”。孔子说:“我非生而知之者,好古,敏以求之者也。”^[1](《述而》)“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲,不逾矩。”^[1](《为政》)在这里,孔子说的是因为自己并非“生而知之”才“学”,“学”是为了求知,而求知则是自己之所以能够成长的根本原因。之所以能“立”,之所以能“不惑”,之所以能“知天命”,之所以能“耳顺”,之所以能“从心所欲,不逾矩”,都是因为从早年起就“志于学”。他认为自己是通过“学”才不断成长的,所以,他所说的“学”,就是人之所以能够成长的根本原因,是人成长的一种基本形式。“学”,一个人才能成长;不学,一个人就将永远停留在童年的蒙昧无知的状态。

自然“学”是一个人成长的基本形式,所以“学”就不是为了别人,而是为了自己,为了把自己从无知蒙昧状态中摆脱出来,成为一个更加完整的人、更加健全的人。“古之学者为己,今之学者为人。”^[1](《宪问》)在这里,孔子把他理解的“学”同一般人所理解的“学”严格地区别开来。一般人所理解的“学”,是超越别人的方式,我有学问,我有知识,我有才能,所以我比别人强,别人应该尊重我,我也应当享有较之别人更高的社会地位和更优裕的生活条件。这样的“学”,是必须让人知道的。别人不知道,或者知道而不承认其价值和意义,他也就感觉不到“学”的价值和意义,感觉不到“学”的作用。这样的“学”,是时断时续的,是零零碎碎的,是浮光掠影的,是有止境的,不会具有系统性,一旦自认为超过了别人,或者自认为已经不可能超过别人,就没有“学”的动力了。这样的“学”,常常追风逐流,人云亦云,什么时髦他“学”什么,被别人牵着鼻子走,被潮流牵着鼻子走,看来是自己驾驭了知识,实际是知识驾驭了自己。主流话语就是通过操纵知识的传播而操纵社会,操纵这些“为人”而学的人们的。孔子理解中的“学”不是这样的“学”,而是为了不断地超越自我,求得自我的不断完善。这样的“学”,不需要别人知道,不需要别人承认其价值和意义,它的价值和意义是自我能够清醒意识到的,它的作用是我能够明确感觉到的。但也正是因为如此,孔子才能随时随地地“学”,持之以恒地“学”。所以孔子反复

地告诫自己的学生:“人不知而不愠,不亦君子乎?”^{[1](《学而》)}“不患人之不己知,患不知人也。”^{[1](《学而》)}“不患人之不己知,患其不能也。”^{[1](《宪问》)}“君子病无能焉,不病人之不已知也。”^{[1](《卫灵公》)}

为了超越别人而“学”,乐趣在于“超越别人”,“学”只是为了“超越别人”而付出的一定的代价、一定的牺牲,其自身是没有任何乐趣的。为了超越自我而“学”,乐趣在于“超越自我”,在于自我求知欲望的满足,它是不假外求的。这样的“学”,对于“学者”而言,自身就是一种乐趣,就是对自己成长的一种意识形式。《论语》的第一句话就是“学而时习之,不亦说乎?”^{[1](《学而》)}沈诸梁(叶公)向子路询问关于孔子的事情,子路没有回答,孔子就对子路说:“女奚不曰:其为人也,发愤忘食,乐以忘忧,不知老之将至云尔。”^{[1](《述而》)}朱熹指出,这是孔子“自言其好学之笃”^{[1](P98)},我认为,这也是孔子自言其好学之乐。宋明理学家常常将“孔颜乐处”说得十分神秘,实际上,“孔颜乐处”首先就是“学”的乐处,就是自我求知欲望不断得到满足的乐处,也是体验到自我成长过程的乐处。我们不能认为,面对任何社会的苦难和人生的苦难,孔子都是无动于衷的,都是自得其乐的。如若那样,孔子就不是一个思想家,颜渊就不是一个有思想的人,而是一个阿Q了。

孔子所理解的“学”,不是为了超越别人,不是“为人”而学,而是为了超越自我,是“为己”而学。所谓超越自我,实际就是将自我不断从童年的蒙昧无知状态中超脱出来,不断将自己从纯粹的自我感觉中超脱出来,不断将自己从个体生存的狭小空间中超脱出来,而与外部的世界建立起更广泛的精神和思想的联系。“吾少也贱,故多能鄙事。君子多乎哉,不多也。”^{[1](《子罕》)}为什么孔子不满足于自己的“多能”?因为所有那些技能都是在自己所生存的狭小空间中才具有价值和意义的东西,同时它们也会将人束缚在纯个体生存的狭小空间内,而与更广大的世界失去思想和精神的联系。在历次的批孔运动中,我们都将孔子反对樊迟学稼当作孔子轻视劳动人民的证据,但只要回到孔子那个时代,回到孔子所追求的思想目标和社会目标之中去,我们就会清醒地意识到,孔子理想中的人,不是仅仅为自己的个体生存而活着的人(他称这样的人为“小人”),而是为社会的整体改善而活着的人(他称这样的人为“君子”),这恰恰体现了他对自我、对人,提出了一个更高的要求,恰恰体现了他对人、对社会的关切和爱护,而不是对人的漠视和鄙弃。这与那些仅仅为了自己的权力地位而漠视社会弱势群体的生存权利和人道尊严的政治统治者在根本上是不同的。

中国的文字至少在殷商时期已经产生并且被运用于祭祀、卜筮等官方的活动,与此同时,官学也发展起来,但在孔子之前,却没有人在充分利用古代文献资料的基础上形成自己独立的社会观念和文化观念,并将这种社会观念和文化观念作为自己的思想主张播扬出去,传承下来。在西周的国家政府机构中,有太师、太傅、太保,太宰、太宗、太士、太史、太祝、太卜,司徒、司马、司空、司寇等各种不同的官职,每一种官职都需要一门专业的知识,而三公(太师、太傅、太保)则不但辅佐天子处理国家各项重要事务,还要教育幼主。“昔者周成王幼,在襁褓之中,召公为太保,周公为太傅,太公为太师。保,保其身体;傅,傅之德义;师,道之教顺。此三公之职也。”^{[2](《保傅》)}所有这一切,都积累了大量文献资料,但它们又都是在政治的各项实践活动的基础上形成的,是“学以致用”的,而没有人所有这些文献资料的基础上对社会和人生进行独立的思考,并以自己的方式将其构成一个完整的思想体系。从客观的条件来说,孔子所处的鲁国是周公的封地,享有祭祀上天和祖庙的特殊权利,天子的礼乐也存在于鲁国,并保存了大量的文献资料和实物资料。但是,仅仅有这样的客观条件,并不能保证像孔子这样的独立思想家的产生。它要求的是一个有强烈求知欲望的人,不是为了任何一项具体的政治实践,而是为了满足自己的求知欲望,为了求得自己在知识、思想和精神上的不断丰富和发展,使自己成长为一个更加完善、更加健全的人,而对所有这些文献资料有一个整体的了解和系统的认识。不难看出,孔子就是因为具有这样的主观条件才成为中国第一个独立的知识分子和独立的思想家的。在这里,我们也更能体会到孔子所说的“学”、“好学”的真实意义和价值。

在这里,我们还必须指出,孔子的所有的知识,与我们从各种各样的教科书中所获得的知识有一个根本的不同,就是他的知识不仅仅是记忆中的事实,更是他感受中的事实。任何一个知识,都不是首先进入他的记忆中,而是首先进入他的感受中。他不是立于这个世界的旁观者的地位上评价这个世界的

批评家,而是深入到这个世界的内部企图改善这个世界的思想家。“子在齐闻《韶》,三月不知肉味,曰:‘不图为乐之至于斯也!’”^{[1](《述而》)}在这时,《韶》已经不是外在于他的一个音乐作品,而是他心灵感受中的一个事实。这个事实就是他的一种感受,一种情绪,一种精神的陶醉。“子谓《韶》,‘尽美矣,又尽善也’。谓《武》,‘尽美矣,未尽善也’。”^{[1](《八佾》)}他就通过自己的心灵感受而将世界的万事万物区分开来,同时也联系起来。这种联系首先不是事物在外部世界的联系,而是在他内部世界中的联系。在过去,我们常常将孔子这些话当作他对事物的客观评价。实际上,在《论语》中,孔子所有这些判断都只是他对不同事物的感受。他不像后来人一样喜欢给事物下一个永久正确的所谓客观判断,因而也常常离开自己的实际感受,将事物放在一个大家公认的客观标准上进行分析和评价。孔子的价值标准不是外在于他的内心感受的,而是直接在他内心感受的基础上建立起来的。这样的价值标准和他的内心感受是无法截然分开的。他对事物的感受就是对事物的评价,他对事物的评价就是对事物的感受。他不是为别人而“学”,而是为自己而“学”,他没有必要离开自己的实际感受对事物作出另外一种所谓纯客观的评价。这样一种“学”,用我们现在的的话来说,就是有主体性的“学”。只有这样的“学”,获得的才是用自己的心灵去思想的能力,而不是用别人的思想去思想。在这样一个意义上,知识不是别的,而是在人的感受中的事实。因是“感受”中的事实,所以它不是不包含人的主观感情态度的纯客观的事实;因是感受中的“事实”,所以它不是不具有客观性的纯主观的想象。

在后来的一些人那里,例如在后代儒家知识分子那里,知识是作为一个整体结构被一次性地植入人们的头脑中的。“四书五经”就是植入后代儒家知识分子头脑的整体知识结构,一旦植入,他们就满足于这个结构,而不能怀疑这个知识结构的合理性。此后所有的知识和经验,都必须在一个固定了的结构中寻找自己的位置,否则,就要被排斥出去,或被压抑下来。显而易见,孔子的知识结构不是这样形成的,因为在他之前,并不存在一个完整系统的孔子思想,孔子思想是在他自己的头脑中逐渐构筑起来的。知识,也就是他心灵感受中的事实,是一个一个相继进入他的心灵世界的,而这些知识是怎样构成一个完整的结构的呢?我认为,这就是他所说的“思”的作用。“思”就是将不同的知识联系在一起的过程。“学而不思则罔,思而不学则殆。”^{[1](《为政》)}只记住大量的事实,只把大量的事实杂乱地堆积在自己的脑海里,彼此之间建立不起有机的联系,没有条理,没有系统,事实堆积得越多,头脑越是混乱。但是,假如不“学”,头脑里空空如也,心灵中没有新鲜的感受,没有什么需要条理,没有什么问题值得思考,想“思”也无可“思”,“思”就枯竭了:“吾尝终日不食,终夜不寝,以思,无益,不如学也。”^{[1](《卫灵公》)}而“思”,首先就要有比较、有鉴别,所以孔子所说的“学”又是与“多见而识之”相区别的:“多闻,择其善者而从之;多见而识之;知之次也。”^{[1](《述而》)}“多见而识之”是后来的“学问家”,而不是像孔子这样的“思想家”。“学问家”的学问是平摊在自己的记忆之中的,像孔子这样的“思想家”的思想是由不同的知识构成的一个有深度、有立体感的空间。所以,在孔子这里,“思”和“学”是紧密联系在一起的,“思”同样是他“学”的过程中随时发挥作用的因素,是他的“学”的有机组成成分。

“好仁不好学,其蔽也愚;好知不好学,其蔽也荡;好信不好学,其蔽也贼;好直不好学,其蔽也绞;好勇不好学,其蔽也乱;好刚不好学,其蔽也狂。”^{[1](《阳货》)}总之,“学”是孔子之所以成为孔子的关键,是他成为中国第一个独立知识分子、成为一个伟大思想家的前提条件。“学”在中国社会中是一个流行太广的概念了,长期以来,孔子关于“学”的论述只成了我们教导学生、勉励学生的名人名言,而在我们的孔子研究中,却不再占有它应有的重要地位。我认为,正是因为这种忽略,给我们的文化发展造成了不论怎样估量都不为过的巨大损失。仅从学术的意义上来说,鸦片战争以来整个中国文化的巨大分裂,实际上都是建立在“学”这个概念的自身分裂之上的。

“学”这个概念在中国文化中的分裂,是在孔子被推到圣人地位上之后发生的,而在儒家经典成为中国教育的基本教材之后则达到了顶点。圣人,就是全体国民的教师,而全体国民则是圣人的学生。在这时,“学”这个概念的独立性就从根本上失去了,它成了与“教”联系在一起的观念,并且被置于“教”的地位之下。“教”是与“师(老师)”联系在一起的,而“学”则是与“生(学生)”联系在一起的。在儒家上尊下卑的等级观念中,“师”尊“生”卑,以谁为“师”就是“尊”谁为“师”。依照后儒的观念,中国人的

“学”不应出儒家的经典,“思”不应出圣人的范围,甚至连儒家的经典也必须按照宋明理学家的解读方式进行解读,不能用自己的心灵感受,不能用自己的思想理解。鲁迅说:“我出世的时候是清朝的末年,孔夫子已经有了‘大成至圣文宣王’这一个阔得可怕的头衔,不消说,正是圣道支配了全国的时代。政府对于读书的人们,使读一定的书,即四书和五经;使遵守一定的注释;使写一定的文章,即所谓的‘八股文’;并且使发一定的议论。然而这些千篇一律的儒者们,倘是四方的大地,那是很知道的,但一到圆形的地球,却什么也不知道,于是和四书上并无记载的法兰西和英吉利打仗而失败了。”^[3](《在现代中国的孔夫子》, P314) 这是中华民族陷入空前严重的困难境地的时候,按照孔子的观念,这是最应当知“学”的时候:“生而知之者上也;学而知之者次也;困而学之,又其次也;困而不学,民斯为下矣。”^[1](《季氏》) 而当时的儒家知识分子反而堕落到“困而不学”的地步,倒是那些被儒家知识分子逐出了教门的青年知识分子,反而像当年的孔子那样,充满了强烈的求知欲望,开始接受新的知识和新的思想:

看新书的风气便流行起来,我也知道了中国有一部书叫《天演论》。星期日跑到城南去买了来,白纸石印的一厚本,价五百文整。翻开一看,是写得很好的字,开篇便道:

“赫胥黎独处一室之中,在英伦之南,背山而面野,槛外诸境,历历如在机下。乃玄想二千年前,当罗马大将恺撒未到时,此间有何景物? 计惟有天造草昧……”哦! 原来世界上竟还有一个赫胥黎坐在书房里那么想,而且想得那么新鲜? 一口气读下去,“物竞”“天择”也出来了,苏格拉底,柏拉图也出来了,斯多噶也出来了。学堂里又设立了一个阅报处,《时务报》不待言,还有《译学汇编》,那书面上的张廉卿一流的四个字,就蓝得很可爱。”^[4](《琐记》, P295-296)

我认为,这就是中国现代知识分子的“孔颜乐处”,与孔子“为儿嬉戏,常陈俎豆,设礼容”^[5](《孔子世家》) 有着异曲同工之妙,都是中国青少年充满强烈的求知欲望的生动表现。

实际上,从整体而言的中国现当代文化,仍然受到“教”尊“学”卑、“师”尊“生”卑观念的沉重压力。中国知识分子的每一次对外开放,几乎都是在感到无法回避自身的落后和贫穷的状况时才开始的,这就不能不带有一种屈辱感和压抑感。这种屈辱感和压抑感驱使中国知识分子在感到自身境遇略有好转时便重新将自我封闭起来;在开放的过程中,往往不是已经具有较丰厚的中国文化知识储备的中国知识分子主动接受外来的文化知识,而更多的是还没有更多中国文化知识储备的青年知识分子通过留学外国而将外国文化知识传入中国,在这时,外国文化往往是作为一些孤立的文化现象而被中国知识分子所宣扬、所利用的,这就带上了独断论的性质,并与中国固有的文化传统简单对立起来。……所有这些,实际都是与孔子的“学”的传统不相吻合的。

我们常常讲中国传统文化,我认为,孔子的“学”的观念就是中国文化最重要的传统。没有这样的“学”,就没有中国的文化,就没有中国的知识分子,也没有中国文化的不断丰富和发展。

孔子在和弟子子贡谈到他的“学”的时候还说:“赐也,女以予为多学而识之者与?”“非也,予一以贯之。”^[1](《卫灵公》) 孔子在谈到他的“道”的时候也说:“吾道一以贯之”。曾子解释说:“夫子之道,忠恕而已矣。”^[1](《里仁》) 子贡问孔子:“有一言而可以终身行之者乎?”孔子回答说:“其恕乎! 己所不欲,勿施于人。”^[1](《卫灵公》) 显而易见,这里三个“一以贯之”的“一”,也就是贯穿孔子的“学”、“道”、“行”的东西,都是一样的,那就是:忠恕。

“忠”、“恕”这两个概念,到了后代儒家学者那里都发生了很大的变化。“忠”因为和“忠君”联系在一起而被后代儒家官僚知识分子加进了更多人身依附的性质,而孔子在当时周游列国,“用之则行,舍之则藏”^[1](《述而》),是不像后代儒家官僚知识分子那样紧紧依附于一个君主的;“恕”则因为和“宽恕”联系在一起而被后代偏重人际关系的儒家知识分子加进了过多容忍或原谅别人的冒犯和过失的性质。朱熹注为“尽己之为忠,推己之为恕”^[1](P72),当用到“多学而识之”,就说不很通了。许慎《说文》:“忠,敬也。从心,中声。”“恕,仁也。从心,如声。”显然也受到《论语》字面意义的影响,与他一贯的解字原则不同。他的解字原则向来是尽量从字的构成体会出字的意义来,但从“忠”这个字本身,很难体会出

“敬”的含义;从“恕”这个字的本身,则更难体会出“仁”的意义。我认为,这两个字都不是形声字,而是会意字。“忠”,从中,从心,是说发自内心;“恕”,从如,从心,是说同于内心感受。“忠恕”合在一起,就是心灵的感受。为什么“好学多闻”能够“一以贯之”?因为孔子对自己的所“学”,对自己所闻所见之事、之人,都是用自己的心灵感受到的。很多学者都把这些地方所说的“一以贯之”的“一”,即“忠恕”、“己所不欲,勿施于人”就等同于孔子所说的“仁”。我认为不是。显而易见,“忠恕”、“己所不欲,勿施于人”都是孔子对外界事物的感受方式和接受方式,在与外部世界的关系中带有更多的被动性,而“仁”虽然也是一种内在的心理状态,但却是使人能够产生对于外部世界的主动性和积极性的内在精神基础。所以,我们要理解孔子所说的“仁”,还要以他的“学”为根据,还要将他作为中国第一个独立知识分子来理解、来体会。

如上所述,孔子通过自己的“学”,极大地超越了自我纯个体性的存在方式,超越了自我狭小的生存空间,开拓了自我内部的思维空间和精神空间。在这时,孔子所面对的已经不仅仅是自我狭小生存空间中的人和事,而是整个中国的历史和文化,整个中国的社会。实际上,对于当时的孔子,整个中国的历史和文化,整个中国的社会,也就是整个人类的历史和文化,整个人类的社会。这也就发生了一个问题,即如何对待自己面对的这个人類的历史和文化、如何对待自己面前的这个人类社会的问题。假如在这个问题上,孔子仍然依照他的“忠恕”的原则,仍然从他真实的心灵感受出发,仍然遵从自然形成的情感和情绪的态度,那么,他就会感到,他对这个整体的人类历史和文化,对这个整体的人类社会是关切的,是希望它完善而不希望它残缺的,是希望它越来越美好而不是希望它崩溃瓦解的。这种内心的感受,恐怕是任何一个知识分子都能体验到的:凡是具有了超越于自我狭小生存空间而具有了对人类、人类文化、人类社会的整体意识的人,莫不在内心产生一种希望人类、人类文化、人类社会更加完善和美好的内心愿望。我认为,“仁”这个概念就是在孔子这样一种精神状态中产生的,同时也体现了他的这种精神状态。这种精神状态不再主要是带有被动接受性质的“忠恕”或“己所不欲,勿施于人”,而是充满潜在能量、能够随时转化为外部行动、具有主动性和进取性的精神状态。但它仍然是一种精神状态。用现在的话来说,它实际上是从个体人内在精神中产生的对人类、人类社会的整体关怀。

“樊迟问仁。子曰:‘爱人。’问知,子曰:‘知人。’”^{[1](《颜渊》)}在过去,我们通常认为,孔子的“仁”就是他在这一章说的“爱人”。我过去也这样认为。但假若“仁”就等同于“爱人”,这个回答就成为同义反复,没有实际意义了。这就说明,“仁”涵盖“爱人”而并不等同于“爱人”。从《论语》中我们可以感到,樊迟是一个很直率但却心性不定的人,一会儿请学稼,一会儿请学圃,有时候大白天就睡起觉来,气得孔子骂他“朽木不可雕也,粪土之墙不可朽也”^{[1](《公冶长》)}。孔子的回答大概有一种稳定樊迟心性的意思。告诉他要想做“仁者”,首先要“爱人”;要想做“知者”,首先要“知人”,不能心猿意马,没有一个专注的目标。“仁者”对人类、人类社会有整体的关怀,自然是“爱人”的,但“仁者”的“爱人”,是对人类整体的爱,不是仅仅在个体与个体之间直接建立起来的私人感情,所以当樊迟感到难以理解的时候,孔子又补充说:“举直错诸枉,能使枉者直”,樊迟还是不理解,退而请教子夏,子夏说:“舜有天下,选于众,举皋陶,不仁者远矣。汤有天下,选于众,举伊尹,不仁者远矣。”^{[1](《颜渊》)}显而易见,在孔子及其弟子们的观念中,舜和禹的“爱人”、“知人”是与通常意义上的“爱人”、“知人”迥然不同的,他们的“爱人”、“知人”是建立在对人类、人类社会整体关怀的基础之上的。“樊迟问仁。子曰:‘居处恭,执事敬,与人忠。虽之夷狄,不可弃也。’”^{[1](《子路》)}在这里,孔子实际是说,凡是对人类、人类社会具有整体关怀的人,在平时的时候,对自己要求是很严格的,不是恣意妄为的;在做事的时候,是很认真的,不是马马虎虎的;对待人,是很忠诚的,不是表里不一的。就是到了不开化的人群中,仍然不会改变。“仲弓问仁。子曰:‘出门如见大宾,使民如承大祭。己所不欲,勿施于人。在邦无怨,在家无怨。’”^{[1](《颜渊》)}“仁者”必“爱人”,但“爱人”不一定是“仁”;“仁者”必然“居处恭,执事敬,与人忠”,但“居处恭,执事敬,与人忠”并不一定是“仁”。一个人有了对人类、对人类社会的整体关怀,假若从政,在公共场合就会像接待高贵的宾客一样严肃谨慎,不会掉以轻心;调集民力从事公共事业的时候,就会像举办隆重的祭祀活动一样诚敬庄重,不会轻率从事。自己不乐意接受的,也不会强迫别人(民众)接受。在国在家都不会有怨言。“子张问仁

于孔子。……孔子曰：‘恭、宽、信、敏、惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。’^{[1](《阳货》)}这里说的是只要对人类、人类社会有着真诚的整体关怀，一个人就能做到恭、宽、信、敏、惠。“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？’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。’”^{[1](《颜渊》)}众所周知，颜渊是孔子最满意的学生，因而孔子对颜渊也就有更高的要求 and 更大的期望。在这里，他提出的已经不是颜渊自己应当具有什么样的精神素质的问题（这在孔子看来颜渊已经基本具有了），而是如何将“仁者”的愿望实现于人间的问题。“为仁”就是实现“仁者”的愿望。“仁者”是具有对人类、人类社会的整体关怀的人，他们的最高理想就是实现人类、人类社会的整体和谐。要如此，就要克己复礼，能够克己复礼，人类、人类社会就会达到整体的和谐状态（“天下归仁”）了。“子贡问为仁。子曰：‘工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之贤者，友其士之仁者。’”^{[1](《卫灵公》)}这里的“为仁”，也是实现人类、人类社会的整体和谐的意思。孔子告诉子贡，工匠要想做好自己的活计，必须首先具备好的器械。“为仁”也是这样。到一个国家之后，要到贤良的大夫那里去供职，要结交那里关心人类、关心社会的知识分子。有了这样一些人的共同努力，才能逐渐实现人类和人类社会的整体和谐。“司马牛问仁。子曰：‘仁者其言也讱。’曰：‘其言也讱，斯谓之仁已乎？’子曰：‘为之难，言之得无讱乎？’”^{[1](《颜渊》)}在其它场合，孔子也曾多次表达过这样的意思：“刚、毅、木、讷近仁。”^{[1](《子路》)}“巧言令色，鲜矣仁！”^{[1](《学而》)}为什么“刚毅木讷”就接近“仁”，为什么“巧言令色”的就很少是“仁者”呢？那些关怀人类、关怀人类社会的人，自然是在社会关系中看待事物的价值和意义的，与通常人的看法不尽相同。通常人是从直感、直觉的印象，是从事物与个体自我的当下表面关系、特别是利害关系看待事物的，所以表达起来非常直接、非常容易：“小人难事而易说也。说之虽不以道，说也”^{[1](《子路》)}，而着眼于事物对人类、人类社会整体的价值和意义的“仁者”，则必须从事物自身与人类、人类社会整体的关系出发，要说清楚是很麻烦的。虽然很难说清，但关系却很重大，说不清就宁愿不开口。所以孔子认为，“仁者”不会是那些夸夸其谈的人，而常常表现为“刚毅木讷”，有话很难说得出口，但别人也很难说得动他。这显然也是孔子亲身的体会。

在《论语》中，孔子所谈到的人，按其精神境界分类，有下列四种：圣人、仁者、君子、小人。“圣人”是实际为人类、人类社会的整体和谐做出了巨大贡献的人，主要指那些传说中的古代帝王。他们不是通过勤奋的学习才达到这一精神境界的，不是“学而知之”的，所以孔子将他们视为“生而知之”者。在《论语》中，孔子很少谈到“圣人”，因为在他看来，“圣人”是可遇不可求的，在很大程度上，它只是孔子根据对于古代帝王的传说而作出的人性虚设，恐怕连他自己也并不认为有完全符合“圣人”条件的人：“圣人，吾不得而见之矣；得见君子者，斯可矣。”^{[1](《述而》)}“仁者”是有人类关怀和社会关怀的人，这种人类关怀和社会关怀是通过后天的“学”而逐渐形成的，是与自我关怀同体的。关怀自我，也关怀别人；关怀个体，也关怀整体。子贡问：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”孔子回答说：“何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”^{[1](《雍也》)}也就是说，一个人很难做到“博施于民而能济众”，就是像尧、舜这样的圣人也不可能完全做到。“仁者”是能自立也能帮助别人自立、能自求发展也能帮助别人发展的人。不难看出，“仁”实际上就是孔子作为一个知识分子人性观念的完整体现，是从自己的亲身体验中升华出来的一个人性高度。但他并不认为自己就完全达到了这种人性高度，正像一个虔诚的宗教家并不认为自己就是上帝一样：“若圣与仁，则吾岂敢？抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣。”^{[1](《述而》)}后代儒家知识分子将孔子抬到“圣人”的高度，实际上是不符合孔子关于“圣人”的观念的，这同时连他的“仁”的观念也扭曲了。当把“仁”当作“圣人”的精神境界的时候，“仁”也就被从知识分子的独立精神感受中抽象出来，成了宋明理学家著作中那种玄而又玄的东西，成了窒息人的“存天理，灭人欲”的“天条”。实际上，对于任何一个知识分子，“仁”的观念都不应当是陌生的，“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”^{[1](《述而》)}。关键仅仅在于知识分子的自我选择。孔子作为中国第一个独立的知识分子，同时也在自己的体验中发现了知识分子与其他社会群众不同的本质特征，并用“仁”这个概念体现出来，不能不说是一个伟大的创造。后来的命运，是不能完全由孔子本人负责的。

“君子”是讲道德的人,“小人”是不讲道德的人。在《论语》中,“君子”有时与“民”对举,例如:“君子笃于亲,则民兴于仁;故旧不遗,则民不偷。”^{[1](《泰伯》)}这里的“君子”分明指有身份、有地位的人,主要是当时王公贵族及其子弟,但更多的情况下则与“小人”对举。例如:“君子固穷,小人穷斯滥矣”^{[1](《卫灵公》)}、“君子和而不同,小人同而不和”^{[1](《子路》)}、“君子坦荡荡,小人长戚戚”^{[1](《述而》)}等等。“小人”不同于“民”。“民”主要是与“君”、“臣”对举的一个社会概念,不是一个人性概念。在社会关系中,“君”应该亲民,“民”位卑而人不卑。“小人”则是一个人性的概念,在社会地位低的人中有,在社会地位高的人中也有,是受到孔子鄙视的一些人。他们没有道德,仅仅从个人狭隘私利出发,对别人无所关心,更莫说有人类关怀和社会关怀。“君子喻于义,小人喻于利”^{[1](《里仁》)},是说“君子”是重“义”的,要说动他们,得晓之以“义”;“小人”是重“利”的,要说动他们,得晓之以“利”。“君子”不一定是“仁者”,但可以成为“仁者”,“小人”则永远不能成为“仁者”,因为所有的知识和才能,到了“小人”那里,都成了他们牟取个人私利的工具和手段,对人类和人类社会起的是瓦解作用和破坏作用,“君子”则能从对别人的尊重和关心逐渐建立起对人类和人类社会的整体关怀,所以孔子说:“君子而不仁者有矣夫,未有小人而仁者也。”^{[1](《宪问》)}假若仅仅从“君子”同“仁者”的区别说来,“仁者”主要是从内部的精神素质而言的,是内心充满对人类和人类社会的整体关怀的人,是像孔子这样的知识分子的精神境界,“君子”则是重视人与人之间的和谐关系并注意自己的道德修养的人,“君子义以为质,礼以行之,孙以出之,信以成之。君子哉!”^{[1](《卫灵公》)}但是,“君子”可以成为像孔子这样的知识分子,但也可以在另外一些方面达到很高的境界。“子路问君子。子曰:‘修己以敬。’曰:‘如斯而已乎?’曰:‘修己以安人。’曰:‘如斯而已乎?’曰:‘修己以安百姓。修己以安百姓,尧舜其犹病诸!’”^{[1](《宪问》)}“君子道者三,我无能焉:仁者不忧,知者不惑,勇者不惧。”^{[1](《宪问》)}也就是说,“君子”是可以通过自我修养不断提高的人,但提高的方向可以有不同,有的可以成为“仁者”,有的可以成为“智者”,有的则可以成为“勇者”。“仁”是孔子通过自身体验提出的一个很高的精神境界,他也从这个方面要求“君子”,但“君子”修养的目标却不一定是成为像孔子这样的知识分子。结合当时的现实,我们很容易理解孔子这种对于人的分类方式。在当时,孔子是第一个具有了独立思想追求的知识分子,“仁”的观念在他的实际体验中产生出来,他也用这样一个标准培养弟子,希望他们能够具有像他这样丰富的知识,并通过“学”而建立起对人类和人类社会的整体关怀,成为“仁者”,但社会上还有大量的王公贵族及其子弟,其中有的是“小人”,根本不讲道德,孔子对他们不抱任何希望,但其中大多数的人是有道德感的人,希望上进。他们有的可以通过书本的学习成为像孔子这样的知识分子,但有的也可以成为“知者”和“勇者”。总之,“仁”体现的是知识分子的一种独立的精神境界,这种精神境界是从“学”中自然产生的,是对人类和人类社会的整体关怀。

三

“学”是知识分子成长的基础,“仁”是知识分子的精神特征。知识分子是通过“学”而超越自己狭隘的生存空间而具有人类历史与文化、人类社会的整体意识的,一旦这种整体意识建立起来,就会产生对人类和人类社会的整体关怀,就会具有“仁者”情怀。不难看出,这种“仁者”情怀不再像“忠恕”、“己所不欲,勿施于人”那样,主要停留在被动接受的层面,而是具有主动性、积极性和进取性的精神状态。这种人类和人类社会的整体关怀,在自然的情况下就会希望人类和人类社会的逐步改善,而要实现人类和人类社会的改善就会思考改善人类和人类社会的根本途径。这种改善人类和人类社会的根本途径,在《论语》中就是“道”,就是孔子的思想学说。

过去我们常常将“仁”视为孔子思想学说的本身,这就将孔子的“仁”同他的“道”完全混淆起来。孔子的“道”自然是建立在他的“仁”的基础之上的,是浸透着他的“仁”的精神的,这实际上说,他所有的社会主张都是从他对于人类和人类社会的关怀中提出来的,都是浸透着他对人类和人类社会的关切之情的,但“仁”只是一种内在的心理和精神的因素,只是一种关心,还不具有直接的现实性。“道”才是具有直接现实性的社会主张,是孔子的现实追求目标。“子曰:‘志于道,据于德,依于仁,游于艺。’”^{[1](《述而》)}所谓“志于道”,就是说致力于“道”的实现;所谓“据于德”,就是依照“德”的原则致力于

“道”的实现;所谓“依于仁”,是说从对人类和人类社会的关怀出发致力于“道”的实现;所谓“游于艺”,是说灵活运用礼、乐等有意味的活动形式致力于“道”的实现。“道不行,乘桴浮于海,从我者,其由与?”^[1](《公冶长》)可见孔子梦寐以求的是自己的“道”的实现,是用自己的思想学说实际地改善人类和人类社会。

由“仁”向“道”的转化,是从精神向现实的转化,从抽象向具体的转化。这种转化是通过“问题意识”而实现的。在过去的孔子研究中,有的用孔子之前的中国历史和文化发展状况直接说明孔子思想的性质和作用,有的用阶级论的观点分析孔子思想的阶级性质,我认为,这些分析方法为我们提供了大量有价值的历史资料,但却无法真正说明孔子思想本身的性质和作用,因为脱离孔子当时的“问题意识”,我们就无法进入到孔子思想的本体之中去,而无法进入到孔子思想的本体之中去,我们就无法将孔子思想与当时或稍后的其他思想学说区别开来。同是一个时代的思想家就都是一样的吗?同是一个阶级的思想家就都是一样的吗?显然不是。所以,从孔子提出自己思想主张的“问题意识”出发,理解他的思想学说的建构基础和建构方式,是理解孔子思想的唯一有效的途径。

孔子当时意识到的“问题”是什么呢?用《论语》当中的话来说,就是“上失其道,民散久矣”^[1](《子张》)。孔子也说:“天下有道,丘不与易也。”^[1](《微子》)言下之义,也就是“天下无道”。那么,什么叫做“天下有道”?什么又叫做“天下无道”呢?在《论语》中也有一个概括的说明:

天下有道,则礼乐征伐自天子出;天下无道,则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出,盖十世希不失矣;自大夫出,五世希不失矣;陪臣执国命,三世希不失矣。天下有道,则政不在大夫。天下有道,则庶人不议。^[1](《季氏》)

在谈到鲁国的情况时,孔子则说:“禄之去公室五世矣;政逮于大夫四世矣;故夫三桓之子孙微矣。”^[1](《季氏》)也就是说,当时周王朝的政治统治秩序已经陷入了极端混乱的状态。但我们要切实地理解孔子思想的实质意义,却不能仅仅看到这种混乱的事实,还要看到导致这种混乱局面的根源。

孔子之前的中国社会,是一个纯粹政治化的社会。也就是说,政治的结构就是当时的社会结构,政治的治理就是维持现实社会秩序的唯一方式。广大的下层民众几乎还停留在原始性的自然生存状态之中,只是按照原始性的、自然的、血缘的、本能的、各种不同部落群体的分散的习惯形式处理彼此之间的关系,没有一种统一、明确的关系模式。唯一的社会关系是由上层政治统治集团建立起来的。从传说中的黄帝通过军事征服建立起统一的国家政权之后,经过传说中的尧、舜、禹时代的禅让制,再经过夏、商两代的世袭制,最后进入周代的分封制,政治的关系不断扩大起来,成为维系中国社会的主要关系纽带,并且不断向中层社会渗透。这种国家的政治关系,向来主要靠两种不同的方式维持着,一是各种不同的暴力手段,一是各种不同的礼仪教化手段。政权是依靠暴力手段建立起来的,也是依靠暴力手段进行维持的,没有暴力就没有政治,所以暴力是所有政治的基础。礼仪教化则是维持正常统治秩序的不可或缺的方式,其中包括政治统治集团与普通民众的关系和政治统治集团内部各成员之间的关系,都要有相应的处理方式。这种方式必须照顾双方的接受程度,维持在双方都能够接受的范围之内,不致造成双方公开的矛盾和冲突,使彼此的关系破裂。但是,不论在何种形式之下,政治关系都是一种权力关系,在政治关系中逐渐加强的都是一种权力意识。在这种纯粹的政治社会中,一个人的权力地位不但与个人的尊严重密联系在一起,同时也与经济的利益紧密联系在一起,这使统治阶级内部成员的权力欲望总是处在不断增长的过程中。周王朝是通过对商王朝的军事征服建立起自己规模空前庞大的王国的,在当时交通不便、人口分散的历史条件下,为了有效地实现对这个幅员广大的国家的控制,周王朝采取了分封制的形式,将自己的亲属和有功的大臣分封到这个王国的各个地区,正式建立起有中国特色的宗法封建制度。童书业在其《春秋史》中写道:

据近人的研究,宗法制是从嫡庶制来的。商代以前没有嫡庶制。周人创立嫡庶之制,本为天子诸侯等继续统法而设;从继续统法推到分封法,就产生出宗法制来。在宗法制之下,从天子起到士为止,可以合成一个大家族。这个大家族中的成员各以其对宗主的亲属关系而定其地位的高低。封建制度以分封同姓为原则,天子的封诸侯,诸侯的封大夫,都以宗法系统而定;所以封建制度是由家族系

统治扩充而成政治系统,封建制度的继续是靠宗法制度维系的!^{[6] (P8)}

周王朝的分封制给中国社会和中国文化的迅速发展带来了契机,但也将权力关系播撒在这个王朝的角角落落。到了孔子那个时代,各个诸侯国的权力空前发展起来,周王朝失去了对各个诸侯国的控制;各个诸侯国之间不断进行着战争,无数小的部落和国家逐渐被大的诸侯国所兼并,有实力的诸侯国之间也开始了争夺霸权的斗争;在同一个诸侯国内部,争夺权力的斗争也越演越烈,父子反目、弟兄相残的事件层出不穷,大夫、陪臣培植个人的势力,威胁着诸侯国王的权力。这就是《论语》中所说的“天下无道”的局面,但对于孔子研究更重要的,则是在这“天下无道”的局面背后所隐藏着的东西,那就是统治阶级成员权力意识的不断增长和权力欲望的不断扩大。我们必须看到,正是这种权力意识和权力欲望的发展导致了当时统治阶级内部的分崩离析和对广大民众压迫力量的加强。

对于当代孔子研究者而言,并不十分关心统治阶级内部的这种矛盾和斗争,甚至还将周王朝统治秩序的混乱当作历史进步的见证,但应该强调指出的是,当时统治阶级成员内部这种矛盾和斗争,恰恰也是整个社会(也包括孔子当时所说的“庶民”)灾难的根源。在当时如此广大的国土上,生活着的只有一二千万的人口,假若没有统治阶级发动的相互兼并的战争、没有统治阶级不断扩大的财富欲望和特别严重的自然灾害,庶民要维持自己古朴自然的生活方式应该是没有太大问题的。有的孔子研究者还会认为,只有当时人民的反抗斗争才能够推动历史的前进,实际上,那时的“庶民”,既是分散的,又是没有文化的,他们还不可能具有整体的社会意识,因而他们的零星的反抗斗争也不会具有社会解放的意义。也就是说,当时统治阶级成员之间的这种权力斗争不仅仅危及统治阶级政权的安定,同时更是整个中国社会的灾难。曾子曾经说过一句非常深刻的话,他说:“上失其道,民散久矣。如得其情,则哀矜而勿喜。”^{[1] (《子张》)}用我的话翻译出来,就是说看到政治统治者荒淫无耻,民心涣散,千万不要幸灾乐祸,应该感到悲哀。因为这不仅是国家政治统治者的悲剧,同时也是广大国民的悲剧。其实,正是在这样一种“哀矜”的情怀中,“天下无道”的问题才成了孔子思想学说赖以产生的主观和客观的基础,也是其人类整体关怀和社会整体关怀的具体体现,是他的“仁”的具体体现。

只要认识到当时的“天下无道”是由于统治阶级成员权力意识和权力欲望迅速增长的结果,那么,我们就会看到,孔子的“道”实际是向当时社会输入的一种消解权力意识和权力欲望的意识形式。它不是封建宗法政治制度本身的要求,不是一种政治形态的东西,而是一种意识形态的东西。这种意识形态的东西在孔子那个时代不是与封建宗法的政治制度同体的,而是异体的。它产生在一个独立知识分子的思想愿望中,而不是产生在周王朝最高政治统治者重新获得政治控制权的愿望中;产生在一个独立知识分子对人类和人类社会的整体关怀中,而不是产生在周王朝最高政治统治者自私狭隘的权力欲望中。所以,所有那些将孔子思想完全合并到现实政治制度之中而用对政治制度的评价代替对孔子思想评价的方式都无法合理地阐释孔子思想。孔子不是奴隶主贵族阶级的代言人,也不是新兴地主阶级的代言人,而是当时的一个知识分子,这个知识分子是站在政治统治集团的外部看待这个集团的,是从自身的社会体验和社会历史知识中提取自己的思想的。所以,这使孔子的思想学说在本质上不是一个政治学说,而是一个社会学说。孔子所表达的是自己所理想的一个更加合理和美好的社会,以及这个社会所赖以存在的基础。这个社会主要不是用暴力、用强制的手段维持着的,而是用人与人之间的感情和相互的责任感而维持着的。

只要我们不牵强附会地将孔子思想纳入到某种政治制度中来考虑,我们就会很容易地发现,淡化和消解政治权力的职能几乎是孔子思想学说的一个最显著的特征。政治的权力,主要体现在三个主要方面,一是军队,二是法律,三是经济。对于军队在维持政治权力中的作用,孔子分明是了解的,但他的思想学说却是淡化军事的作用的。“子贡问政,子曰:‘足食,足兵,民信之矣。’子贡曰:‘必不得已而去,于斯三者何先?’曰:‘去兵。’子贡曰:‘必不得已而去,于斯二者何先?’曰:‘去食。自古皆有死,民无信不立。’”^{[1] (《颜渊》)}卫灵公向孔子讨教关于军事方面的事情,孔子回答说:“俎豆之事,则尝闻之矣;军旅之事,未之学也。”^{[1] (《卫灵公》)}对于法律,孔子的态度基本上也是这样的。“听讼,吾犹人也,必也使无讼乎!”

^{[1] (《颜渊》)}季康子对孔子说:“如杀无道,以就有道,何如?”孔子回答说:“子为政,焉用杀?子欲善而民善

矣。君子之德风,小人之德草。草上之风,必偃。”^{[1](《颜渊》)}他主张德治,反对法治,认为“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”^{[1](《为政》)}在经济上,他更是反对政治统治者加重民众的经济负担。鲁哀公问有若:年饥,国用不足,怎么办?有若就告诉他,按照什一税的办法征收田亩税。哀公说:现在十分抽二还不够用,怎么反降低税收呢?有若就说:“百姓足,君孰与不足?百姓不足,君孰与足?”^{[1](《颜渊》)}……实际上,孔子的全部学说向我们暗示的不是政治统治者应该加强自己的政治统治,而是整个社会不用政治的手段也能治理得好,并且会更好。他说:“夷狄之有君,不如诸夏之亡也。”^{[1](《八佾》)}实际上传达了他内心的这样一种想法:只要老百姓的素质好,没有君主也是可以的。

个体人的权力意识和权力欲望归根到底是在个人狭隘私利欲望的基础上产生的,而不是为了人类的共同生存和发展,不是为了人类社会的整体利益和整体发展。在这里,我们才能真正进入到孔子的“道”的世界。在他的“道”里,“利”就是作为瓦解正常社会关系的权力意识和权力欲望的代名词而出现的,谁假若只有一己私利的考虑而没有对别人的关心和爱护,没有起码的关系意识、社会意识,谁就在孔子的“道”里是一个被鄙弃、被蔑视的“小人”,而被孔子看重的则是对别人有所关爱,在必要时可以放弃自己的私利要求而照顾别人或整体利益的人。这样的人,被孔子尊敬地称为“君子”,这样的品质,就被孔子称为“义”。也就是说,在孔子的“道”中,“义”实际上是消解和对抗个人权力意识和个人权力欲望的思想力量。

在后代儒学家的著作中,孔子思想中的大量概念都混杂在了一起,“道德”当被当成了个体人的品质,“义”的含义就很狭窄了。实际上,孔子对具体人的言行要求主要就是这个“义”字。它是对个体人的最基本的要求。“道”向“义”的转化,就是从社会整体要求向个体行为原则的转化。“道”是孔子思想学说的整体,反映着他改善社会的整体愿望和要求,而“义”则是他的“道”在个体人和个体人的具体言行中的具体体现。“隐居以求其志,行义以达其道”^{[1](《季氏》)},也就是说,“道”只有通过不断“行义”才能最终得到实现。站在孔子的角度,假若人人都能够“见利思义”,整个天下就有“道”了。“道”是从孔子对人类和人类社会的整体关怀中建立起来的,是“仁”的社会化要求,“义”则是影响着个体人的具体言行的内在心理要素,这种内在心理要素就是超于个人利益的他者关怀或集体关怀。正因为一个人在内心有对他人或集体的关怀,所以在牟取个人利益的时候,就是有限制的。这种限制不是来自外部世界,不是来自他人的制止和反对,不是来自集体的规章和制度,也不是来自社会的法律规定,而是来自自我心灵的内部。一个人对他人和集体有所关心,就自然地不愿损害他人和他人的利益,不愿损害集体和集体的利益,遇到这种情况,他就会自动放弃原本可以得到的个人利益。在孔子的“道”中,这就是“义”。“见利思义,见危授命,久要不忘平生之言,亦可以为成人矣。”^{[1](《宪问》)}是说在利益面前,还不忘对别人的责任;在危险面前,能够挺身而出,不逃避危险;很久以前作出的许诺,至今仍不忘记,就可以被视为一个完满的人,一个“成人”。孔子并不绝对反对个人的利益,“义然后取,人不厌其取”^{[1](《宪问》)},但却不能违背“义”的原则:“不义而富且贵,于我如浮云。”^{[1](《述而》)}

与“义”紧密联系在一起的是“忠”和“信”。孔子不止一次地谈到“主忠信”、“言忠信”,实际上,“忠”和“信”可以认为是“义”的两种主要表现形式。有子说:“信近于义。”^{[1](《学而》)}为什么“信近于义”?因为“义”就是不但有自我关怀,同时也有他人或集体关怀。这样的人对他人和集体自然具有责任意识,对自己作出的许诺,一定会尽心尽力去实现,这就是“信”。对自己承担的“事”一定会认真去做,这就是“忠”。“信”主要对“言”而言;“忠”主要对“事”而言。

显而易见,孔子的“道”与老子的“道”是根本不同的。老子的“道”讲的是包括人在内的宇宙本体,孔子的“道”讲的则是实现人类和人类社会的整体改善的途径和办法。老子的“道”是一个惟恍惟惚的浑然整体,孔子的“道”则有一系列具体的要求。对老子的“道”需要整体的感受,对孔子的“道”则要做精细的分析。老子的“道”没有自己的对立面,也不可能有自己的对立面,孔子的“道”则是建立在对“天下无道”状况的否定之上的。

四

孔子的“仁”,是在他的“学”的基础上体验和感受到的。有了广博的社会历史知识,才有了他对人

类和人类社会的整体意识,有了这种整体意识,他才感受和体验到对人类和人类社会的整体关怀;他的“道”,是在“仁”、在他对人类和人类社会的整体关怀中产生的,正因为他感受和体验到对人类和人类社会的整体关怀,他才对“天下无道”的现实状况感到不满,他才会对人类和人类社会有了自己独立的价值观念和价值标准,他才感到一个人应该“见利思义”,应该“主忠信”。但在这里,还存在着一个重要的问题,即如何使当时的人都能够“见利思义”,都能够“主忠信”?在当时,像孔子这样的知识分子极少,并且不是“当权派”,主宰当时世界的是当时的政治统治集团,孔子必须在这个统治集团的内部、在这个统治集团的每一个人身上找到使他们成为一个“君子”而不成为一个“小人”的自然人性基础。我认为,孔子的家庭伦理就是在这种情况下产生的。这种家庭伦理不是他开创的,但只有在他这里,才开始具有独立的世界观和人生观的性质,并使中国社会和中国文化走上了一条与其他民族迥然不同的道路。

如上所述,周初的封建制是从嫡庶制而来的。殷代的继统法以兄传弟为主,无弟才传子,并且不一定是自己的儿子,也可能是弟弟的儿子。王国维说:“舍弟传子之法实自周始。当武王之崩,天下未定,国赖长君。周公既相武王克殷胜纣,勋劳最高。以德以长,以历代之制,则继武王而自立,固其所矣。而周公乃立成王,而已摄之,后又反政焉。摄政者,所以济变焉,立成王者,所以居正也。自是以后,子继之法,遂为百王不易之制矣。”^[7](《卷十·殷周制度论》)由传子法而形成的嫡庶制,使周代整个政治统治集团成了一个贵贱有序、亲疏有统的大家族,这就形成了中国特有的“家”、“国”同构的社会政治结构。在这里,“国”就是“家”,“家”就是“国”,国家关系实际就是家庭的关系,家庭的关系也是国家的关系。孔子所说的“天下无道”是这个政治统治集团内部关系的混乱,同时也是这个大家族内部关系的混乱。这样,就给孔子构筑自己的社会伦理体系提供了极为方便的条件:他是以家庭伦理为模板构筑整个社会的伦理体系的。

在家庭关系中,传子法首先突出了父子之间的关系,使之不仅具有父子之间的亲亲之义,同时也具有君臣之间的尊尊之义。除父子关系外,最重要的则是弟兄之间的关系,弟兄之间的关系也不仅具有亲亲之义,而且也有尊尊之义。“立子以贵不以长,立嫡以长不以贤,乃传子法之精髓。”^[7](《卷十·殷周制度论》)当兄长继承王位之后,兄长为君,弟弟就为臣,兄弟之间的关系就变成了君臣关系。所以,对于当时的政治统治集团,兄弟关系也是极为重要的。被后儒异常重视的夫妻之间的关系,在孔子的思想学说中实际上并没有多么重要的地位,因为它是一种生活关系,而不具有社会关系的性质。这样,子对父之“孝”和弟对兄之“悌”,就成了孔子伦理学说中的两个极为重要的概念。有子说:“其为人也孝弟,而好犯上者,鲜矣;不好犯上,而好作乱者,未之有也。”^[1](《学而》)

“孝”、“悌”的观念,并不自孔子始。在殷代卜辞中,就有了“孝”字。殷代有无“悌”的观念,我不知道,但在周初已有,则是确定无疑的。就其来源,孔子“孝”、“悌”的观念分明来自周礼。孔子对周代的文化评价甚高,特别是对周公的贡献更是格外重视。“周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周。”^[1](《八佾》)用现在的话来说,就是周代的文化在夏、商两代文化的基础上,又有了很大的发展,丰富多彩,他是主要继承周代的文化传统的。“甚矣吾衰也!久矣吾不复梦见周公。”^[1](《述而》)可见他对周公的重视和敬仰。但是,我们却绝对不能认为,孔子对周初的文化传统就是全盘接受的,这在《论语》中就有明白的表示。鲁哀公向宰我询问关于“社”的知识,宰我回答说,夏代用松作社主,殷代以柏作社主,周代以栗做社主,是为了让人们“战栗”,感到恐惧。孔子听说后,就批评宰我说:“成事不说,遂事不谏,既往不咎。”^[1](《八佾》)依照我的理解,孔子实际是说,事情已经如此,就不必说了,也没有批评的必要了。过去了的事情,就不要追究了。这说明孔子是不同意“使民战栗”的这种国家观念的。这同时也正是孔子和周公等周代政治统治者之间在文化观念上根本不同之所在。

如上所述,政治之维系现实的稳定,主要有两种方式,一是暴力镇压,二是思想教化。在政权得到稳定之后,英明的政治家同样异常重视思想教化的作用,这与知识分子之重视思想的力量没有本质的不同,但政治家的思想教化是建立在暴力镇压的基础之上的。没有用暴力手段夺取的政权,不用暴力手段维持住这个政权,政治家的所有思想教化手段都是无法得到实施的,而知识分子的思想却不是在其政治权力的基础上产生的,也不必借助政治手段予以实施,所以政治家的思想和知识分子的思想在其根柢上的

差别就在于承认还是不承认“使民战栗”的必要性。这同时也是孔子与周公之间的差别之所在。“周公践天子之位以治天下,六年,朝诸侯于明堂,制礼作乐,颁度量,而天下大服。”^{[8](《明堂位》)}这是孔子之所以敬佩周公的原因,但周公也曾镇压殷遗民的叛乱:“周武王崩,武庚与管叔、蔡叔作乱,成王命周公诛之,而立微子于宋,以续殷后焉。”^{[5](卷三《殷本纪》)}而作为一个知识分子的孔子,则是不可能将自己的思想建立在武力征服的基础之上的。也就是说,孔子实际是抽取了政治传统中思想教化的内容而将其组织进了自己独立的思想系统中。我认为,对于孔子的“孝”、“悌”观念,我们也应当作如是观。“君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本与!”^{[1](《学而》)}有子这句话,实际是把政治伦理的“孝”、“悌”观念直接纳入到孔子的“仁”的人性体系中来,其内涵也发生了重要的变化。“弟子,入则孝,出则弟,谨而信,泛爱众,而亲仁。行有余力,则以学文。”^{[1](《学而》)}在这里,孝、悌、信、爱、仁,构成的是一个人性的序列,而不再是一个政治概念的序列。

那么,我们怎样从人性的角度感受和体验“孝”、“悌”的价值和意义呢?假若说“仁”是孔子思想追求的制高点,“道”是他社会追求的总体目标,那么,“孝”、“悌”就是他赖以实现自己社会追求的总体目标“道”和达到自己思想追求的制高点“仁”的自然人性基础。它们实际是自然人性化了的“义”,是“义”赖以生成和发展的自然人性基础。我们知道,人是通过感受、认识对象而与对象建立起基本的联系和联系方式的,而“父”则是一个人从幼年的蒙昧状态起就首先面对的另外一个人,这个人在一般的情况下是他的生命的保护者,是能够引领他成长并逐渐进入社会的一个人。但是,假若一个人只把自己的父亲作为保护者,他就会永远停留在被保护的幼年蒙昧状态,并将世界上的任何一个人人都视为像父亲一样的保护者,而自己却不需要主动感受、了解、爱护、照顾任何别的人。世界上的任何人都要为自己的幸福和自由负责,而他却不必为世界上任何别的人负责。显而易见,这是与孔子对“人”的理想背道而驰的,这样的人在孔子思想学说中就是一个只关心自己的利益而不关心别人的“小人”。相反,在自然的人性中,一个人就有感受和体验对象,并保护自己的保护者的本能欲望。在这时,他不但要接受保护者的保护,还有帮助和保护自己的保护者的本能欲望。而孔子的“孝”就是在这种本能欲望的基础上建立起来的。这使一个人不但关心自己,同时也关心别人,并且当感到别人幸福时自己也感到幸福,当感到别人痛苦时自己也感到痛苦。不难看出,“孝”就是要儿子主动关心父亲,并通过关心父亲而超越纯粹的自我,建立起自我与他人的超自我的关系。这实际上就是“义”的萌芽。假若他能将与父亲的这种超自我的整体关系运用到与他人的关系之中去,他就成了“以义为质”的“君子”;假若他能将君子的“义”自觉地运用于所有的社会关系,并用这种关系改善整个人类和人类社会的关系,他就体现了“道”的要求,就得到了“道”;假若他能像孔子一样“好学沉思”,通过人类历史和文化的学习而具有了人类和人类社会的整体意识,并对人类和人类社会具有真诚的整体关怀,他就体现了“仁”的精神要求,他就得到了“仁”;假若他对人类和人类社会做出了实际的整体贡献,并实现了人类和人类社会的整体和谐、幸福和美满,他就成了“圣”,成了“圣人”。实际上,在这个意义上,“悌”的意义和价值与“孝”没有什么不同。它是“孝”向外扩展的第一个人性波,并且这个波还会进一步向外扩展至朋友关系,使所有这些关系都具有超自我的社会人性性质。孔子常常说“入”则孝,“出”则悌,就是因为“悌”已经不仅仅是家庭内部的关系,而具有了一定的社会性质。至此,我们可以看到,孔子在自然人性的基础上为人类和人类社会的发展开辟了一个思想的通道。这个通道就是他的“道”、他的思想学说的本体。

在孔子这里,还不存在爱有无等差的问题。在后来,墨子是主张“兼爱”的,他认为世间所有的祸乱,都起于不相爱,而要改变这种状况,必须提倡“兼相爱,交相利”的原则:“视人之国,若视其国。视人之家,若视其家。视人之身,若视其身。是故诸侯相爱,则不野战。家主相爱,则不相篡。人与人相爱,则不相贼。君臣相爱,则惠忠。父子相爱,则慈孝。兄弟相爱,则和调。天下之人皆相爱,强不执弱,众不劫寡,富不侮贫,贵不敖(傲)贱,诈不欺愚。凡天下祸篡怨恨,可使勿起者,以相爱生也。”^{[9](《兼爱中》)}孟子则反对墨子的兼爱说,他说:“杨氏为我,是无君也;墨氏兼爱,是无父也。无父无君,是禽兽也。”^{[10](《滕文公下》)}他认为爱是有等差的。但他们都不是从人性培养的角度,而是从结果,从人与人关系的现状提出问题的。这进一步说明孔子重视“孝”、“悌”,重视的是通过“孝”、“悌”而形成的人生观念

和社会观念的本身。只有在这样一个意义上,从“孝”、“悌”养成的才是对别人的“谨而信”,是没有等差的“泛爱众”,这就接近了“仁”的精神境界,对人类和人类社会就会产生关切之情。再加上勤奋的学习,就成了孔子所理想的人:“仁人”。在孔子这里,“孝”、“悌”主要不是一个最终的目标,更是建构健全人性的基础。从“孝”、“悌”到“仁”是由内向外、由部分到整体、由具体到抽象的人性发展的全过程。

孔子说:“君使臣以礼,臣事君以忠。”^{[1](《八佾》)}这大概是后儒将“忠君”提高到与“孝父”同等地位、甚至更重要地位在《论语》中能够找到的最有力的根据。但只要从孔子当时的地位和处境出发,我们就会很容易地感觉到,在孔子那里,在其本能中重视的就不是周王朝的政权本身,而是当时的社会和社会的安定。这在形式上与当时的政治统治者有了相互沟通的思想渠道,但在其内在意识中仍然是有根本不同的。孔子重视的始终是人性的修养与完善,而“孝”在一个人的人性形成与发展中是有不可替代的价值和意义的,这只有在君与其长子的关系中才与政权的利益发生完全的重合关系,一旦孔子将“忠”从“孝”中提取出来,它的人性的意义就与社会的一般关系没有本质的不同了。在《论语》中,“孝”、“悌”所体现的是特定的父亲和弟兄的关系,而“忠”却绝对不是仅仅用于“君”一个人,而是为人处世的一般性原则。“为人谋而不忠乎?”^{[1](《学而》)}“居处恭,执事敬,与人忠,虽之夷狄,不可弃也。”^{[1](《子路》)}“爱之,能勿劳乎?忠焉,能勿诲乎?”^{[1](《尧问》)}“言忠信,行笃敬,虽蛮貊之邦,行矣;言不忠信,行不笃敬,虽州里,行乎哉?”^{[1](《卫灵公》)}所有这些,都明显地看得出他所讲的“忠”不是与“君”的特定关系,而是一般的待人接物的言行原则。也就是说,在孔子的观念中,君臣关系并不是一个多么特殊的关系,处理君臣关系只要遵循一般的社会关系准则就可以了。

在《论语》中,“孝”、“悌”大都是单独提出的,这并不说明孔子认为父亲可以不慈爱,兄长可以不爱护弟弟,而是在这种血缘亲情关系中,父亲对儿子、兄长对弟弟的爱护,更是在亲情关系中自然形成的,只有儿子对父亲的“孝”和弟弟对兄长的“悌”则是必须着重提出来的,这不仅关系着父亲和兄长的利益,更是一个人的心性健全成长的前提,是全部社会教育的基础。但在君臣关系中,孔子大都着眼双方的责任,并且特别强调君的责任。上引“君使臣以礼,臣事君以忠”是回答鲁定公的话,强调的重点不是“臣事君以忠”,而是“君使臣以礼”,意思是说,只有你“使臣以礼”,才能让你的臣僚以忠心对你。“季康子问:‘使民敬,忠以劝,如之何?’子曰:‘临之以庄则敬,孝慈则忠,举善而教不能则劝。’”^{[1](《为政》)}这都表明,在孔子的观念中,君臣关系是双方的,只有君依照正确的原则对待自己的臣僚,才能保证自己的臣僚以正确的原则对待君主。

“事君尽礼,人以为谄也。”^{[1](《八佾》)}关于这句话,一般的解释是“事奉国君,一切按照礼制,人却以为是谄媚。”^{[1](1982)}言下之义是孔子确定地认为“事君尽礼”是正确的,而人们认为是谄媚则是错误的。我认为,在这里,孔子并没有作出确定的判断,意思是,对待国君,事事都讲礼数,人们会以为是谄媚。是不是谄媚呢?那是很难说的!我之所以这样认为,是因为孔子在谈到“事君”时,一般用“忠”不用“礼”。“忠”,是对“事”言,不是对“人”言,“臣”的职责是为国君处理政事,认认真真将国家的事务处理好,就是“事君以忠”,而“礼”是对“人”而言,对“君主”礼数很周到,还无法确定他对“政事”的态度,所以是不是谄媚那是说不定的。“君使臣”则应“以礼”,这包含着“君”对“臣”的尊重,是对人的。

综上所述,我认为,“孝”、“悌”,特别是“孝”,是孔子伦理道德的核心,但他之所以重视“孝”,与此前的周公等政治统治者和后代儒家都有不同,他重视的不是“以孝治天下”的政治教化作用,而是作为“仁之本”在心性成长中的作用。“忠君”在孔子思想中的地位远不如在后代儒家那里那么重要,并且在意义上也有很大不同,臣对君的人身依附性质是后代儒家加进孔子思想的。这说明孔子基本上还是一个独立的知识分子,他的思想学说也是建立在一个知识分子对人类和人类社会的独立感受和理解基础之上的,不是对当时政治统治者的曲意逢迎。

五

从“学”到“仁”是孔子自我成长和发展的过程,是孔子之成为一个独立的知识分子、一个思想家的根本原因,这使他具有了人类和人类社会的整体意识,产生了对人类和人类社会的整体关怀;从“仁”到

“道”是孔子的主体意识由内向外、由抽象到具体的生发过程,具体体现了他对人类和人类社会的整体关怀,具体体现了他改善人类和人类社会的内在愿望和要求;从“道”到“义”、到“主忠信”,是孔子的社会关怀向人性关怀的转化过程,是他希望用人与人之间的精神联系消解人与人因利益争斗而导致的权力意识和权力欲望的思想表现。但是,不论是“义”、“忠”、“信”,还是“孝”、“悌”,都还主要是孔子对于人性和人性建构方式的思考,都还不是人类和人类社会的整体改善。人类和人类社会的整体改善,体现在他的“礼”上。“礼”是什么?按照我的理解,“礼”就是人与人各种和平的交往方式以及这些交往方式所必须遵循的规范和原则,是人与人建立超自我整体联系的方式。是孔子的“仁”的观念在人类和人类社会生活中的具体体现。

“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?’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。’”^{[1](《颜渊》)}如上所述,颜渊是孔子最得意的门生,他对颜渊的希望也正是他自己的愿望,他自己所要达到的社会目标。在这里,他所说的“为仁”其实就是“复礼”,而要“复礼”,就必须“克己”。“克己”的意思是什么?那就是“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”,就是一切的言行表现都要服从于“复礼”的整体社会目标。这里的“克己”与理学家的“存天理,灭人欲”的根本区别在于,它不仅仅是为了自我的修养,而是为了实现“复礼”的整体社会目标,而是为了“天下归仁”的人类理想。在孔子这里,是理想在前,“克己”在后。“克己”的动力在“仁者”的主观内面,是“己欲立而立人,己欲达而达人”的现实实践;在宋明理学家那里,是“灭人欲”在前,“平天下”在后,“灭人欲”是对所有人的外在要求,是从根本上窒息自我的自然欲望。从“克己复礼为仁”我们可以看到,“仁”是孔子的出发点,“复礼”才是他的最终的追求目标。

我认为,在这里需要特别指出的是,孔子的“复礼”绝对不是为了恢复旧的礼仪形式本身,而是为了恢复“礼”的精神内涵。对于礼仪形式,孔子明确表示是随时代的推移有因革、有损益的:“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。”^{[1](《为政》)}自然历代都有因革,都有损益,现在当然也要有因革、有损益,不是没有选择地将已有的礼仪形式照搬到现在:“行夏之时,乘殷之辂,服周之冕,乐则《韶》《舞》。放郑声,远佞人。郑声淫,佞人殆。”^{[1](《卫灵公》)}表达的就是孔子对礼仪形式的选择和评价。所以,将孔子的“复礼”简单地理解为恢复旧的政治制度或旧的文化,是没有充分理论根据的。他的“复礼”,是为了在人间实现自己的社会理想:“天下归仁”。他所说的“礼”,不能离开他的“仁”而孤立存在,不能没有“仁”的精神内涵:“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?”^{[1](《阳货》)}“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”^{[1](《八佾》)}假若说礼仪形式是外在于人的主观评价的一种社会性的客观存在,有坏有坏、有旧有新,而孔子所说的“礼”则是已经包含着他的主观评价的各种不同社会交往形式及其评价尺度和标准。“道之以德,齐之以礼”^{[1](《为政》)}、“兴于诗,立于礼,成于乐”^{[1](《泰伯》)}、“君子敬而无失,与人恭而有礼”^{[1](《颜渊》)}、“博学于文,约之以礼”^{[1](《颜渊》)}、“不学礼,无以立”^{[1](《季氏》)}等等,都是作为一个尺度、一个标准被孔子及其弟子所运用的。所以,孔子所说的“礼”,主要不是已有的礼仪形式本身,而是在礼仪形式中灌注的精神内涵。

有子说:“礼之用,和为贵。先王之道,斯为美;小大由之。有所不行,知和而和,不以礼节之,亦不可行也。”^{[1](《学面》)}“和为贵”在这里说的是“礼”的性质和作用,而不是一般的人与人之间的关系。为什么“礼之用,和为贵”?因为“礼”本身就是人与人之间的交往形式,是人与人之间的社会联系。自然是交往形式,自然是社会联系,当然是以“和”为价值的最高表现形式的。假若人们不需要相互的沟通和了解,不需要相互的帮助和协作,人类就不需要各种不同的交往方式、不需要社会的联系了。但“礼”以“和”为贵,并不意味着一个人在任何情况下都应当成为“和事佬”。我们必须记住,孔子是一个思想家,而思想家是拥有自己独立的价值观念和价值标准的。只要有自己独立的价值观念和价值标准,他就不可能对所有的人和所有的事都讲“和”,都能和睦共处。孔子极其明确地指出:“唯仁者能好人,能恶人。”^{[1](《里仁》)}“仁者”对人类和人类社会有整体的关怀,所以他对有利于人类和人类社会的人和事必然有较之其他人更自觉的“爱”,而对不利于人类和人类社会的人和事必然有较之其他人更自觉的“恶”。子贡问孔子:“君子亦有恶乎?”孔子回答说:“有恶:恶称人之恶者,恶居下流而讪上者,恶勇而无礼者,

恶果敢而窒者。”孔子又回问子贡说:“赐也亦有恶乎?”子贡回答说:“恶徼以为知者,恶不孙以为勇者,恶讦以为直者。”^[1](《阳货》)君子有“恶”,就有“不和”,这与“礼之用,和为贵”并不矛盾。所以,有子又说:“有所不行,知和而和,不以礼节之,亦不可行也。”^[1](《学而》)

从黄帝到孔子,是中国由原始性的自然存在状态向社会化转变的过程,这个过程是通过国家化、政治化而具体实现的。这就决定了这种社会化主要采取了两种主要的形式,一种是暴力的形式,一种是和平的形式。战争、刑法和各种形式的武力镇压都属于暴力形式。这种形式推进了中国的社会化进程,但也给中国社会带来了更巨大的灾难。但在社会化的过程中,人与人的各种形式的社会交往也发展起来。这些交往是在相互合作的愿望中发展起来的,需要的是相互的了解、理解、谅解或同情,人们也逐渐掌握了避免公开冲突,使彼此能够相互了解、理解、谅解或同情的各种不同的交往形式。显而易见,孔子所说的“礼”就是这种非暴力的人与人相互交往的形式的总名。孔子之所以非常重视“礼”的作用,就是因为只有这种和平的交往方式才既有利于社会化程度的提高,又有淡化或消解权力意识和权力欲望的作用,从而减少甚至消灭社会的暴力冲突。

总之,孔子的“礼”是在精神上将人类和人类社会联系在一起的方式。他要求的不仅仅是形式,更是形式所包含的将人类和人类社会联系在一起的精神内涵。

参考文献:

- [1] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京:中华书局,1980.
- [2] 大戴礼记[M]. 皇清经解本.
- [3] 鲁迅. 且介亭杂文二集[A]. 鲁迅全集:第6卷[M]. 北京:人民文学出版社,1981.
- [4] 鲁迅. 朝花夕拾[A]. 鲁迅全集:第2卷[M]. 北京:人民文学出版社,1981.
- [5] 司马迁. 史记[M]. 北京:中华书局,1982.
- [6] 童书业. 春秋史[M]. 上海:上海古籍出版社,2003.
- [7] 王国维. 观堂集林[A]. 王国维遗书(二)[M]. 上海:上海古籍书店,1983.
- [8] 礼记[A]. 四书五经[C]. 天津:天津古籍书店,1990.
- [9] 墨子[M]. 北京:中华书局,1986.
- [10] 孟子[A]. 四书五经[C]. 天津:天津古籍书店,1990.
- [11] 李泽厚. 论语今读[M]. 合肥:安徽文艺出版社,1998.

Logical Composition of Confucius' Social Theory (Part One)

Wang Furen

(School of Literature, Shantou University, Shantou, 515063, China)

Abstract: Confucius lays the foundation of his theories on the holistic concern of “benevolence”. In the thoughts of Confucius, it is the “unrighteousness” that can contain the seemingly unlimited private desires. He values the characters of “filiality” as well as the love and respect to one’s elder brother especially among the social relationships at that time with the family and state in the same structure. Simultaneously, “loyalty” and “belief” are both the principles dealing with common interpersonal relationships, and the statement that an official serves the monarch with loyalty does not contain the meaning of personal dependence as “respecting the senior” emphasized by later Confucians. “Law” and “propriety” are two styles integrating the society at that time. The law reflects the interpersonal power relation, and the propriety embodies the cooperative one. The fundamental intention that Confucius values the “propriety” and “rule by propriety” is to emphasize the cooperative relation as well as to weaken the power relation, aiming at improving the overall existing conditions of man and society. The birth of Confucius’ ideology symbolizes that the conditions which determine the existence and development of Chinese society and Chinese history are no longer the political power alone, but the unity of opposites of political power and cultural power.

Keywords: Confucius; social theory

[责任编辑 刘 培]

关于孔子论管仲的争议

冯浩菲

(山东大学文史哲研究院, 济南 250100)

摘要:管仲是中国历史上一位有争议的重要人物。孔子对管仲的评论,也成为历来一个有争议的话题。肯定派学者理解为孔子称许管仲为仁人,这符合孔子本意;半肯定派理解为只谓其有仁者之功,未许为仁人,这种认识带有片面性;否定派认为孔子未曾以仁论管仲,这是完全错误的。孔子评管仲为仁人,有其理论上的根据,符合历史事实,是正确的。

关键词:孔子;论管仲;争议

中图分类号:B222.2

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)02-0048-05

管仲是中国历史上一位有争议的重要人物,孔子对管仲的评论,也成为历来一个有争议的话题。根据《论语》一书记载,孔子对管仲的评论主要有四条:一条见于《八佾》篇(以下凡引《论语》只出篇名),其文云:“子曰:‘管仲之器小哉!’或曰:‘管仲俭乎?’曰:‘管氏有三归,官事不摄,焉得俭?’‘然则管仲知礼乎?’曰:‘邦君树塞门,管氏亦树塞门。邦君为两君之好,有反坫,管氏亦有反坫。管氏而知礼,孰不知礼?’”即认为管仲为人器量狭小,不节俭,不懂得礼节。一条见于《宪问》篇,云:“问管仲。曰:‘人也。夺伯氏骈邑三百,饭疏食,没齿无怨言。’”谓管仲依据法制,剥夺了大夫伯氏三百户的采邑,使他只能吃粗粮,却到死也没有怨恨的话。因此,认为管仲是一个敢作敢为的人才。对于这两条评论,历代学者基本上没有什么不同意见。

第三条评论见于《宪问》篇第十六章,原文如下:

子路曰:“桓公杀公子纠,召忽死之,管仲不死。”曰:“未仁乎?”子曰:“桓公九合诸侯,不以兵车,管仲之力也。如其仁,如其仁。”

第四条评论见于《宪问》篇第十七章,原文为:

子贡曰:“管仲非仁者与?桓公杀公子纠,不能死,又相之。”子曰:“管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐。微管仲,吾其被发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也,自经于沟渎而莫之知也?”

由于孔子平日品评人物时所持关于仁人的标准相当严格,不但孔门高第中包括其最得意的弟子颜渊在内,无一人能获得仁人之评,就是春秋时代列国的一些贤大夫,如楚国令尹子文^{[1](P49)}、齐国大夫陈文子^{[1](P49)}、卫国大夫公叔文子^{[1](P152)}等,也未被孔子评为仁人;又由于像《八佾》篇提到的那样,孔子认为管仲器量狭小,不节俭,不知礼;还由于孔子有“志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁”^{[1](P163)}之类的教诲;加之管仲在齐国两公子争立中有不为其所辅佐的公子纠殉身反而相桓公的实情,因此孔门弟子子路、子贡之辈本来都以为管仲其人够不上仁人的标准,相继以管仲“未仁乎”、“非仁者与”之类不疑而问的口气发问,没想到孔子的回答却是相反的。孔子在这后两条评论中,不但认为管仲功劳大,贡献大,有仁德,属于仁人,还对其不死公子纠而相桓公的行为也给予了肯定。关于孔子所作这一类评价,不只

出乎当时孔门弟子的意外,也引起了历代学者的纷争。

《宪问》篇所载“如其仁,如其仁”这两句强调语,是孔子根据其仁学的实践标准对管仲所作的结论性评价。历代学者对此所持的看法和观点,基本上可以分为肯定、半肯定和否定三派。

肯定派认为,孔子评管仲为有仁德者,即仁人。如何晏《论语集解》于“如其仁”二语下引孔安国解云:“谁如管仲之仁?”^[2](P2511)]意谓很少有人能比得上管仲的仁德。又如于“管仲非仁者与”章下引王肃解云:“管仲、召忽之于公子纠,君臣之义未正成,故死之未足深嘉,不死未足多非,死事既难,亦在于过厚,故仲尼但美管仲之功,亦不言召忽不当死。”^[2](P2512)]意在说明管仲虽然不为公子纠而死,但不妨其为仁人,也是为孔子的仁人之评作推解。王引之谓:“如,犹乃也。……‘如其仁!如其仁!’言管仲不用民力而天下安,乃其仁,乃其仁也。”^[3](P146)]杨伯峻用王引之说,将“如其仁”二句译为“这就是管仲的仁德,这就是管仲的仁德”^[1](P151)]。

以上所引四家之解作解的方式各有不同,各家的说法也不完全一致,但对孔子给予管仲的评价的认识基本上是一致的,都认为孔子称许管仲为有仁德的人。

半肯定派认为,孔子谓管仲有仁者之功,但未许其为仁人。如朱熹曰:“盖管仲虽未得为仁人,而其利泽及人,则有仁之功矣。”^[4](P153)]朱氏平日答弟子问,曾谓汉高祖、唐太宗未可谓之仁人,但有仁者之功,并谓“管仲之功,亦犹是也”^[5](P1128)]。顾炎武道:“君臣之分所关者在一身,华裔之防所系者在天下,故夫子之于管仲,略其不死子纠之罪,而取其一匡九合之功。盖权衡于大小之间,而以天下为心也。”^[6](P584)]也是强调孔子以仁论管仲,只着眼于其功劳之大。

否定派则认为,孔子未曾以仁论管仲。如俞樾在所引《法言》“吾闻先生相与言,则以仁与义;市井相与言,则以财与利。如其富,如其富”一段原文下解云:

“如其富”,言如何其以富也,重言之者,深疾之之辞。此句法本于《论语》之“如其仁,如其仁”。孔安国注云:“谁如管仲之仁?”增字解经,颇非经旨。以杨子之意推之,则“如其仁”者,不许

之也。孔子于管仲,但许其事功之盛,而未尝予以仁,故其意若曰:论管仲者,但以事功论之足矣,如何其以仁也?如何其以仁也,即下章“民到于今受其赐”,可谓推许之至,而于仁字固不一及也。

非杨子此文,则孔子之意不见矣。^[7](P678)]

即谓《法言》拟《论语》而作,句法相似,“如其富”,是“言如何其以富也”,即不许其富之意。同样,《论语》之“如其仁”,是“言如何其以仁也”,也是不许其仁的意思,说明孔子未曾以仁论管仲。

综上所述,可以看出,历代各派学者对孔子论管仲时所说“如其仁”二语的理解各不相同。肯定派学者理解为管仲有仁德,被孔子许为仁人;半肯定派理解为管仲仅有仁者之功,未被孔子许为仁人;否定派则理解为孔子未曾以仁论管仲,即只论其事功,不论其仁否。

应该看到,对于孔子论管仲时所说“如其仁”二语如何理解,既关系到对管仲的评价问题,也关系到对孔子本人思想方法的认识问题,还关系到对中国古代学术流派的分辨问题,因此有必要对历代各派学者在这一问题上所表现的不同观点作出评断。笔者认为,肯定派的观点基本上符合孔子的本意,但有些说法不一定妥当;半肯定派的观点带有片面性;否定派的观点则不符合孔子的本意。这是因为:

第一,考核上文所引孔子所作第三条评论,子路举出管仲不为公子纠杀身的事实之后,不疑而问道:“未仁乎?”意谓管仲该不会是有仁德的人吧?孔子答道:“桓公九合诸侯,不以兵车,管仲之力也。如其仁,如其仁。”显然,孔子的答复是相反于子路之问而肯定的,先撮举管仲的功劳,再肯定地指出:“这就是管仲的仁德。”而且强调了两遍。根据此处的文法文意,一问一答,问者不认为管仲是有仁德的人,而答者却肯定管仲是有仁德的人,明明白白,毫不含糊,不容乱作解释。同样,核诸上文所引孔子所作第四条评论,子贡根据管仲不死公子纠反而出相于其对手桓公的事实,不疑而问道:“管仲非仁者与?”意谓

管仲该不是仁人吧?孔子的回答也是相反于子贡之问而肯定的。这回他虽然没有直接说管仲是仁人,但却举用事实表达了同样的意思。先谓“管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐”,括举了管仲的伟大历史功绩及天下万民所得到的恩惠,接着谓“微管仲,吾其被发左衽矣”,形象地说明了管仲在保卫中原先进文明中所起的无可替代的重要作用:功绩如此巨大,作用如此重要,正是对“管仲非仁者与”一问的否定回答。否定之否定便是肯定,因此也就表明孔子认为管仲当然是仁人。最后谓“岂若匹夫匹妇之为谅也,自经于沟渎而莫之知也”,说明管仲不为公子纠而死有其特殊原因,不能一概而论,以否定其为仁人。根据此处的文法文意,也是一问一答,问者不以为管仲是仁人,而答者却举用理据肯定管仲是仁人,同样明明白白,毫不含糊,不容乱作解释。可见俞氏谓此处“而于仁字固不一及也”,因而认为孔子不以仁许管仲,实属未能正确理解此处文法文意而致误。

以上论述无可辩驳地表明,根据孔子评论管仲的两条文献原文看,孔子既肯定了管仲的历史功绩和作用,也认为管仲是有仁德的人,即仁人。在孔子的评论中,前者是根据,后者是结论,两者兼而有之。由此可知,历代肯定派学者的理解和观点符合孔子的本意,是正确的;半肯定派的理解和观点是片面的,不完全符合孔子的本意。

第二,否定派学者,即俞氏立说的根据在于认定《法言》“如其富,如其富”之类句法本于《论语》“如其仁,如其仁”,并以自拟的“如何其以A也”理解模式解释“如其A”这类句式,从而得出不许其富、不许其仁之类的结论。在上文所引俞氏《法言》解中,俞氏曾批评孔安国《论语》注“谁如管仲之仁”一解是“增字解经,颇非经旨”,其实,俞氏所拟“如何其以A也”模式也是“增字解经”,也“颇非经旨”,而且是以百步笑五十步。懂得古汉语语法的人都能体会到,古字“如”、“乃”一声之转,“如其A”句式,按照王引之“乃其A”的说法去理解最为妥当,绝不应该理解为“如何其以A也”。“乃其A”,是承认A,这种理解与元典含义一致;“如何其以A也”,是不承认A,这种理解改变了元典的语气,显然与其含义不一致。俞氏致误的原因,恐怕一半在于他当初没有把所解《法言》原文引全。《法言·学行》篇云:

或谓子之治产,不如丹圭之富。曰:“吾闻先生相与言,则以仁与义;市井相与言,则以财与利。如其富,如其富。”^[8](第7册《法言》P3)

俞氏引文舍去了“曰”字以上的两句,只引了“吾闻先生”云云以下的部分。凡细心的读者都会注意到,原文结尾“如其富”二句主要是回应开头“子之治产,不如丹圭之富”二句而发,而不是回应“吾闻”云云以下各句而发。扬氏原文的大意是为他谈论仁义道德作辩解。可译为:

有人说,您治产业的方法,不如丹圭的方法容易致富。我应道:“我听说先生君子们在一起谈话,谈的是仁和义;市井百姓们在一起谈话,谈的是财和利。(我谈仁与义,)这就是我的财富,这就是我的财富。”

很明显,“如其富”,即“乃其富”,亦即“这就是我的财富”。只有这样理解,整个文意才能贯通,也与《法言》自问自答的文体相合。俞氏未能弄通扬氏此处的文意,对所解原文引用不全,误以为结尾“如其富”二句是回应“吾闻”云云以下文句而发,便强作解人,虚拟出“如何其以富也”这样的解语,以致割裂原文,让扬雄自我否定,解语与原文驴唇不对马嘴,整个文意无法贯通,也对所解文体失于照应。更为严重的是,解者急急忙忙套用“如何其以A也”这样的错误模式强解《论语》,得出孔子未曾以仁论管仲的错误结论。误解一书,又殃及他书,诬古误今。

俞氏使用推演法,在误解《法言·学行》篇,随之误说《论语·宪问》篇的同时,又乘势扬帆,用“如何其以A也”的错误模式推解《法言·吾子》篇,其文云:

《吾子》篇:“或问屈原智乎。曰:‘如玉如莹,爰变丹青。如其智,如其智。’此与孔子之论管仲正可互明。盖若管仲者,论其事功可也,不必论其仁也。若屈原者,论其志节可也,不必论其智也。”^[7](P678-679)

同样,“如其智”二语是为回应首句“屈原智乎”而发,而不是为回应“如玉”云云以下文句而发,因此“如其智”,即“乃其智”,亦即“这就是他的智慧”,是肯定屈原的智慧。这样理解,与《法言》的整个文体文例相合。俞氏囿于其开头“如其富”之误解,理解为“如何其以智也”,不以智许屈原,故误谓:“若屈原

者,论其志节可也,不必论其智也。”可知其所谓不必论管仲之仁也的推论也是错误的。另外,俞氏对《论语》“如其仁”句式的推解错误,也可以从上文所引孔子所作评论的文法中得到印证。孔子对子路关于管仲“未仁乎”的发问持否定态度,因此先论管仲相桓公、霸诸侯的功劳,接着便说出“如其仁”二语。倘“如其仁”不是许以仁的“乃其仁”之意,而是不许以仁的“如何其以仁也”之意,孔子前后所说几句话就互相矛盾了,不合文法。可证王引之的理解是对的,而俞氏的理解是错的。由于俞氏是有清一代经学的殿军大师,对他的学术观点一般人不敢轻易否定,因此刘宝楠《论语正义》曾谓:“俞氏槌《诸子平议》,谓《法言》是拟《论语》,其中所云‘如其富,如其富’;‘如其智,如其智’;‘如其寝,如其寝’,皆不予之辞。……俞君此说,深得扬子之意,其与《论语》本旨,不必合也。”^[8](第1册,P313)刘氏不同意俞氏对《论语》的推解,但亦不敢轻议其对《法言》的理解。实际上,如上所述,俞氏对《法言》中“如其A”一类句式的理解也是错误的。

以上论述表明,否定派学者由于对《法言》中“如其A”句式的错误理解,导致了对孔子关于管仲的评论的理解错误,不符合孔子的本意。

上述各节表明,在历代学者关于孔子论管仲问题的纷争中,只有肯定派学者的理解符合孔子的本意,即认为管仲是有仁德的人,亦即仁人。那么孔子的这种评论有何根据?是否正确呢?

首先,根据孔子仁学的实践标准,他在评论人物仁与否时主要关注了两个问题:一是已经做得如何,而不是将会做得如何;二是功劳大小、贡献大小。根据前一个问题,七十子中的高足弟子虽然注重品德修养,各有所成,但总的说来,他们尚处在学习和锻炼阶段,缺乏社会实践,未可定论,因此包括其最得意的弟子颜渊在内,均不作仁人之评。相反,管仲是历史名人,德业显著,故衡之绳之,许其为仁人。根据后一个问题,楚国令尹子文、郑国执政子产等人虽然德行有闻,但功劳和贡献一般,而且局限在各自的小朝廷范围内,故称其贤而不许其仁。相反,管仲相桓公,霸诸侯,尊王攘夷,救亡济困,功劳盖世,誉满天下,故许之为仁。而且《雍也》篇载:“子贡曰:‘如有博施于民而能济众,何如?可谓仁乎?’子曰:‘何事于仁!必也圣乎!’”在孔子看来,能够博施而济众的人,不仅仅是仁人,还该算作圣人。管仲相桓公,有大功劳、大贡献于天下,堪称博施济众,唯计其有器量小、不节俭、不知礼等缺陷,故终不以圣论,而以仁论。由此可知,孔子以仁许管仲,既有理论上的根据,也有事实根据,非轻易之谈,属于深思熟虑之定见。

还有,如何理解管仲不死公子纠一事,是事解孔子论管仲问题的关键之一。因此考察一下有关的背景资料很有必要。《管子·大匡》篇载,齐僖公生有三个公子,即诸儿、纠(《管子》作“纒”,二字通用)、小白。使管仲、召忽傅纠,鲍叔傅小白。鲍叔以为小白年幼,不肖而贱,无继位希望,故不愿受命,称疾不出。管、召二人去见鲍叔。召忽同意鲍叔不受命,管仲不同意,发生了如下争执:

(召曰)“吾观小白,必不为后矣。”管仲曰:“不然也。夫国人憎恶纒之母,以及纒之身,而怜小白之无母也。诸儿长而贱,事未可知也。夫所以定齐国者,非此二公子者,将无已也。小白之为人,无小智,惕而有大虑,非夷吾莫容小白。天下不幸降祸加殃于齐,纒虽得立,事将不济。非子定社稷,其将谁也?”召忽曰:“百岁之后吾君卜世,犯吾君命,而废吾所立,夺吾纒也,虽得天下,吾不生也。兄与我齐国之政也,受君令而不改,奉所立而不济,是吾义也。”管仲曰:“夷吾之为君臣也,将承君命,奉社稷,以持宗庙,岂死一纒哉?夷吾之所死者,社稷破,宗庙灭,祭祀绝,则夷吾死之。非此三者,则夷吾生。夷吾生,则齐国利;夷吾死,则齐国不利。”鲍叔曰:“然则奈何?”管子曰:“子出奉令则可。”鲍叔许诺,乃出奉令,遂傅小白。^[8](第5册,P102)

这段文献资料告诉我们,管仲虽然与召忽两人受命辅佐公子纠,但他对当时齐国的形势和三位公子的情况有自己独到的看法,而且看好小白(即后来的桓公)的未来,故坚持说服鲍叔奉令辅佐。召忽见公子纠而不见齐国,倘夺纠命,誓将不生。管仲因齐国而见公子纠,倘社稷、宗庙尚存,即使纠事不济,也不会因此而轻生。故后来齐国内乱,小白自莒国先入,鲁国伐齐,企图送纠入齐争位,战于乾时,管仲射小白中钩,几乎置小白于死地。鲁军终于战败,桓公即位后,胁鲁杀纠,智得管、召,欲让他们共同辅政。束缚

入齐国境,召忽自刎而死,管仲不死,终于辅佐桓公,成就霸业。由此可知,管仲抱负远大,才具非凡,他所看重的是齐国的兴衰,天下的安危,并不是一个争位公子的成败。因此当他所辅佐的公子纠尚有帮助入国争位,可借以施展其雄才大略时,也不怕一死,力战于乾时。当鲁国战败,桓公践位,公子纠被杀时,他便把施展才略的希望寄托在鲍叔身上,知道鲍叔会推荐他,桓公会重用他,齐国乃至天下都需要他,当然不会为了公子纠而默默地死去。管、鲍为至交,鲍甚倚重管。由于鲍叔力荐,也由于桓公求才若渴,管仲得以化凶为吉,高居相位,终于实现了他兴齐国、安天下的宿愿。

要知道,这一切发生在春秋前期。当时还没有一臣不事二主的忠君观念。召忽虽然甘愿为公子纠殉身,但那只是他个人的行为,远没有形成人们的共识。而且要知道管仲属于法家,主张以法治国,处处强调法治思想,君臣关系也不例外。故《管子·君臣上》云:“君失其道,无以有其国;臣失其事,无以有其位。然则上之畜下不妄,而下之事上不虚矣。上之畜下不妄,则所出法制度者明也。下之事上不虚,则循义从令者审也。上明下审,上下同德,代相序也。”^[8](第5册,P163)很明显,他强调的是君臣的互动及互相负责,而且先责于君,后责于臣。上有国,下有位;上不妄,下不虚;上明下审。如此而已。管仲逝世近百年之后,儒家的创始人孔子方诞生于人世。孔子提出了忠君思想,但也只说:“君使臣以礼,臣事君以忠。”^[1](P30)也强调双向互动,若君使臣不以礼,则臣事君不必以忠,并不主张一臣不事二主。故孔子不见用于鲁,则周游列国,企图择明主而事之。只有到了高度统一的专制国家建立之后,即西汉时代,才有可能产生将忠君观念绝对化的思想。正因为如此,管仲不为公子纠而死,他自己并无惭德,召忽不怪罪,鲍叔高兴,桓公能相,时人无责。《大匡》篇还谓:“管仲遂入。君子闻之曰:‘召忽之死也,贤其生也。管仲之生也,贤其死也。’”^[8](第5册,P104)正因为如此,孔子论管仲,对其不死纠而相桓公的行为给予了肯定,并因其大功劳、大贡献而许之为仁人。可见孔子的评论既符合历史事实,也符合当时思想界的主流观念,是一种正确地、历史地看问题的方法。而汉代以后一些学者所提出的“君臣之义未正成”^[2](P2512)、“虽是大节已失,毕竟他若有功时,只得道他是有功”^[5](P1129)、“略其不死子纠之罪”^[6](P504)之类的说法,持汉代以后不断政治化的儒家的君臣观念上论古人,无异于要求历史倒转,显然是不妥当的。

总之,孔子对管仲的评论曾引起了历代学者的纷争,其中肯定派的看法基本符合孔子的本意,即认为管仲具有仁德,是一位仁人。孔子的这一评价有其理论上的根据,符合历史事实,因此是正确的。

参考文献:

- [1] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京:中华书局,1980.
- [2] 阮元校刻. 十三经注疏·论语集解[M]. 北京:中华书局,1980.
- [3] 王引之. 经传释词[M]. 长沙:岳麓书社,1990.
- [4] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京:中华书局,2001.
- [5] 黎靖德编. 朱子语类[M]. 北京:中华书局,1999.
- [6] 顾炎武. 日知录[M]. 上海:上海古籍出版社,1984.
- [7] 俞樾. 诸子平议[M]. 北京:中华书局,1959.
- [8] 诸子集成[C]. 上海:上海书店,1986.

Disputes on Confucius's Evaluation of Guan Zhong

Feng Haofei

(Institute of Literature, History and Philosophy, Shandong University, Ji'nan, 250100, China)

Abstract: Guan Zhong is an important but controversial figure in Chinese history. And Confucius's evaluation of Guan Zhong has also been a disputed subject. The positive scholars hold that Confucius evaluates Guan Zhong as a benevolent man. This does accord with Confucius's original idea. The semi-positive scholars claim that Guan Zhong, according to Confucius's idea, only has the exploits of a benevolent man, but is not a benevolent man. This is an one-sided view. The negative scholars insist that Confucius' does not evaluate Guan Zhong by the standard of benevolence. This is a wrong conclusion. Confucius' evaluating Guan Zhong as a benevolent man has his theoretical basis, and does conform to the historical facts.

Keywords: Confucius; evaluation to Guan Zhong; dispute

[责任编辑 王大建 范学辉]

《〈道德经〉新编》之修订

董京泉

(全国社科规划办公室, 北京 100806)

摘要:《〈道德经〉新编》将《老子》分为道论篇、德论篇、修身篇、治国篇是基本正确的。但原先有些章次的排列不当,不利于揭示《道德经》思想的内在逻辑关系,有的观点欠妥,因而本文要对某些章次作出调整,不妥的观点予以改正。对《老子》研究中有些似成定论的观点也提出了独立的见解。

关键词:老子;道德经;新编本;文化创新

中图分类号:B223.1

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)02-0053-14

2003年,《文史哲》杂志第1-2期连载了拙作《〈道德经〉新编及其论证》一文。在那篇文章的末尾,我曾这样说:“本文是笔者在初步研究的基础上对《道德经》的章次所做的重编及对老子某些思想观点的扼要点评,不一定妥当”,“究竟以如何分章和重编为好,还需作进一步研究”。此后两年多来,笔者对《道德经》(《老子》)又作了一些研究,觉得将其分为四篇还是可以的,但原先有些章次的排列不当,不利于揭示《道德经》思想的内在逻辑关系,有的观点也欠妥,因而作此文对某些章次作出调整,对不妥的观点予以改正,兼及对《老子》研究中某些似乎已是定见的辨析。不当之处,仍祈方家及读者指正。

一、道论篇

“道”是老子哲学的最高范畴,道论是《道德经》和老子哲学体系的首要的理论基础,因为德论以及修身论、治国论都是建立在道论基础上的,亦是由此出发的。道论篇主要回答了道的实有性,道的作用特点,道的基本特点和运行轨迹,道与宇宙生成之关系,以及如何认识和把握“道”等问题。

(一)作为哲学范畴的“道”的提出,道的实有性和道的作用特点

在第一章中,老子提出了作为哲学范畴和《道德经》之逻辑起点的“道”及其同质异名的“无”及“有”的概念,并指出道是“天地之始”、“万物之母”。老子在道那里实现了逻辑的与历史的统一。

在第二十一章中,老子对道的实有性作了揭示和描绘。谓道“其中有象”,“其中有物”,“其中有精”,而且“其精甚真,其中有信”。这说明“道”是实有的,并不像有的论者说的道及其特点是老子“虚拟的”、“预设的”。它虽然叫做“无”,但不是空无所有,而是有着实质性内容的(所以又叫做“有”),这个内容就是天地万物的存在本体和价值本体,就是宇宙万物的总法则、总规律,而这是不以人们的意志为转移的,至于叫什么名字并不重要,而且老子也说“吾不知其名,强字之曰‘道’”。

关于道的作用特点,第四章说:“道冲,而用之或不盈”。就是说道是“虚”的(盈则虚尽),道的作用是不可穷竭的。在此章中,老子谓道是“万物之宗”,并说“吾不知谁之子,象帝之先”。老子是中国历史上第一个向传统有神论的天命观开战的哲学家。而有的论者将“象帝之先”释译为“好像是上帝的祖先,是它产生了上帝”,并说可见“老子没有否认上帝”。这种说法似是而非,因为如果老子真的如此认为,那么在道与万物之间就应当有上帝的位置,而从他的宇宙生成图式即“道生一,一生二,二生三,三

生万物”来看,我们却根本看不到上帝的影子,可见老子并未给上帝及天命论留下任何存在的余地。

第五章说:“天地之间,其犹橐籥乎?虚而不屈,动而愈出。”“虚而不屈,动而愈出”实际上是形容“虚”性的道具有源源不断的生命力和创造力。值得注意的是,上面的这段话在简本中是独立的一章,其上既无关于“天地不仁”的一段话,其下亦无“多言数穷,不如守中”。

第六章又说,作为“天地之根”的道,它“绵绵若存,用之不勤”。“用之不勤”是用之不竭之义。

(二)道的基本特点和运行规律

第十四章对“道”的性状作了描述。说它“视之不见”,“听之不闻”,“搏之不得”,“其上不皦,其下不昧”,“迎之不见其首,随之不见其后”。它似乎有“状”,但又“无状”;虽然有“象”,但又不是物之象,而是“无物之象”,因此“是谓惚恍”。所以,就其性状而言,“道”具有形而上的性质和特点。笔者认为,老子所说的“道”,既不是某种物质性实体,也不是绝对精神或纯粹的逻辑思维形式,而是既超越又内在于一切形下之物及社会人生的存在本体和价值本体。此说详见拙作《老子“道”的定义及实质之我见》(载《哲学研究》2005年第4期)。

第六十七章第一段说:“天下皆谓我:‘道大,似不肖。’夫唯大,故似不肖;若肖,久矣其细也夫。”意思是说,天下人都对我说:“(你说)道大,似乎不像(那么回事)。”正因为它大,所以不像(是大的);如果像的话,那么它早就渺小了。为什么天下人都认识不到道大呢?一是因为道是“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”的。在世人看来,既然连看都看不到,说它大又怎能令人置信呢?二是因为世人对老子说的“万物归焉而不为主,可名为大”(第三十四章)这句话不理解,因为在他们看来,主宰者为之大,万物之主为最大,而“万物归焉而不为主”的道怎么能为“大”呢?有的论者把“不肖”释为“不美”或“不善”,恐不妥,因为老子从未讲过道美不美、善不善的问题;有的论者将“不肖”释为“不像任何具体的东西”,似亦不当,因为“任何具体的东西”为论者之妄加。笔者之所以将此段独立成章,因为它是揭示“大”是道的一个特征的,而下文是讲“吾有三宝”的,上下文之文义不相属。

第三十七章指出:“道常无为而无不为。”就是说,“无为”是道的重要特点。但“无为”并非“不为”,而是以“无为”的原则和方式去“为”,亦即顺应事物自身的特性和规律去“为”。“道常无为而无不为”是老子“无为”政治主张的形而上的根据,而“无为”的主张主要是为了消解统治者的专权和滥权,为人民实现自为、自化争得充分的活动空间。应当指出,这里的“无为”与“无不为”的关系,并非像有些论者所说的是手段与目的的关系或因果关系。“无不为”是说“道”按照“法自然”的原则而无不作为,即因顺万物之自然而无所不为,所以它与“无为”讲的实际上是一回事。司马谈《论六家要旨》也说:“道家无为,又曰无不为……其术以虚无为本,以因循为用。”文中“侯王若能守之,万物将自化”,是说侯王若能坚持道的这种特性和行为原则,人民(这里的“万物”指的是“民”或普通百姓)必将从繁苛法令的束缚中解放出来而自我化育。

第二十五章在道论中是具有综合性的章节。在这一章中,老子不仅重申道是混成之“物”,是“先天地生”的,而且强调“道法自然”。就是说,以“自然”为法则是道的根本特性。“自然”的本义是自己的样态或自己如此,它与后起的大自然或自然界之涵义不同。“道法自然”不仅是指道以“自己如此”为法则,即“自本自根”,从而排除了在道之上的造物主和人格神观念,而且指道以顺应而不是违反天地万物及社会人生的自然状态、自然特性和发展规律为法则。正因为道是“法自然”的,所以它是“无为”的。此章还比较集中地揭示了道的运行规律,谓道是“独立而不改,周行而不殆”的,又说“大曰逝,逝曰远,远曰反”。“逝”、“远”、“反”,亦是道的运行轨迹,它与“周行而不殆”是一致的。应当指出,在本章中老子还把人与道、天、地并列,视为“域中”的四大之一,从而空前地突出了人在宇宙中的地位。与有神论的天命论不同,他把“天”还原为自然的天;人虽然只是“万物”中的一种或一部分,但他在“四大”中却不提“万物”,可见老子把人视为超出于万物之上的具有独立品格的一类;老子虽然把道视为宇宙的本原和本体,但他强调悟道是为了明人,可见人始终是老子关注的中心。正因为如此,所以老子既不是“以神为本”,也不是“以物为本”,而是以人为本的。而且老子强调人“法道”,最终“法自然”,从而深刻地揭示了人追求形上学及自立自化的本性。

第三十四章说：“大道汎兮，其可左右。”是说“道”就像到处泛滥的江河湖水一样，无处不在。这也是讲道的运动轨迹。又说它“衣养万物而不为主，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大”。意思是说，万物虽然是道所“生”的，但道却对其不加主宰。因此，因任万物之自然本性而不予以主宰，亦是道的重要特点之一。

在第四十章之上段，老子指出：“反者，道之动；弱者，道之用。”这里的“反”字，简本为“返”（“返”并不通“反”，二者皆为本字），无往则无“返”，因此“反者，道之动”，亦是说循环往复是道的运动轨迹。“反者，道之动”的另一涵义是，对立面是道运动的原因和动力。“弱者，道之用”，“弱”既是道的作用特点，亦是“法道”的人的行为特点，又是作为行为方式的“无为”的重要体现。笔者之所以将第四十章分为二章，是因为其上段讲的是“道”的运动规律和作用特点，而下段则讲的是万物来源于道的问题。在帛书中此章之下段即“天下万物生于有，有生于无”，是与第四十二章首句的“道生一，一生二，二生三，三生万物”紧相连接的，中间没有插入“上士闻道”的第四十一章，亦说明了它们之间的紧密联系。

第七十三章说：“天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，倓然而善谋。”这是说，道既有“不争”的特性，又有自然无为之特性。

综上可见，道的主要特点是“独立而不改”（“独立”是说“道”是唯一的，没有与之对立之物；“不改”是说“道”的形态、性质具有永恒性），“恍惚”无形迹，大，“法自然”，无为，不争；其运动规律是在天地万物之间和之中循环往复地运行，无所不在。

（三）道与宇宙生成之关系

第四十章下段说：“天下万物生于有，有生于无。”这个“无”指的是道。可见在老子看来，道为天地万物之宗。第四十二章上段说：“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。”在笔者看来，这里所说的“道”，是作为“无极”或“无”的道体。道体可以说是道的最初的形态，它在总体上是一种无差别境界。这里所说的“一”是道体之虚义转化的“太极”；“二”是太极所生的“两翼”即纯粹形态的阴和阳；“三”是指纯阴纯阳及其相互交感的矛盾统一关系。因此，道体依次递“生”的“一”、“二”、“三”，都是道体在形而上范围内的延伸，所以总体上仍属于作为形上本体的道。正是这种形上本体的道“生”了包括天地在内的万物。“冲气以为和”是说对立面之间经过冲突、激荡、交感而达到协调与和谐，因而它是对矛盾着的两方面何以达到统一的内部机制的揭示。“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，可以说是中国哲学对矛盾法则或对立统一规律的最经典、最精辟的表述。从本章上段的这些论述中我们可以看出，对立面的斗争、统一与和谐是道的本质性特点，或者说矛盾法则或对立统一规律是道的实质；矛盾法则是包括社会人生在内的天地万物的形而上的最本质的共相。此说详见拙作《老子“道”的定义及实质之我见》。在帛书中，第四十章与四十二章是紧相连接的，说明老子是分别从逆向和顺向两个方面揭示了道“生”天地万物的历史过程。可见老子是创立中国哲学宇宙论的鼻祖。不过在笔者看来，这里的“生”并非“母生子”之义，而是在为天地万物提供内在的根本依据的意义上讲的。

此外，第一章说“无，名天地之始；有，名万物之母”，第四章说“渊兮，似万物之宗”，第五十一章说“道生之，德畜之，物形之，势成之”，也都是讲道与天地万物（宇宙）生成之关系的。

在第十一章中，老子以车、器、室三个例子，说明了依托于“有”的“无”的作用，提出了“有之以为利，无之以为用”的观点。这里是讲有与无的哲学概念在人类实践领域中的应用和具体化，因而与作为道之次生异名的“无”与“有”不能混为一谈。

（四）如何认识和把握“道”

第十六章提出了“致虚极，守中笃”的要求。老子认为，要认识和把握“道”，或者说要体道、悟道，就必须排除一切来自客观的（外部因素）和主观的（主要是私欲妄念）的干扰，把“致虚”和“守中”的功夫做到极致的境地。“守静笃”不若简本的“守中笃”，因为老子要持守和追求的是对立面分化之前的状态及对立面经过激荡走向和谐统一的状态，这其实是一种“中”的状态。“多言数穷，不如守中”（第四章）亦说明了这一点。况且“致虚极”必然是以“守静笃”为前提的，因而“致虚极”中已内在包含了“守静笃”的内容。

第十章指出：“搏气致柔，能如婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎？”意思是说，结聚精气，以致柔顺，能否做到如同婴儿那样的呢？洗刷内心的用以深观远照的镜子，能否做到使其一尘不染呢？这是说，要真正地体悟“道”，真正地洞察万物的本质，就必须聚精会神，就必须摒弃一切私心杂念和社会的主观成见。“玄览”亦可释为“览玄”，即用心观照玄妙的道体。

第四十八章说：“为学者日益，为道者日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为。”这里说的“损之又损”，虽然包括如有些论者所说的对私欲和主观成见之“损”，但在笔者看来，它主要是指对感性具体及其法则之“损”，对相对抽象之“损”，以至于“损”到“玄之又玄”的绝对抽象的高度，即“道”的高度。因此，“损之又损”的过程，是修道者在头脑中不断实施抽象的过程，是抽象了再抽象的过程。也正因为如此，才能“以至于”达到对道及其“无为”特性的把握和践行，才能进至“无为而无不为”的境界。

第四十七章说：“不出户，知天下；不窥牖，见天道。”对此章之内容，多为论者指责为唯心论的认识论。但在笔者看来，老子在这里不是在阐释他的一般认识论思想，而主要是讲如何体悟“道”（包括“天道”）。而在老子看来，要体悟“道”，主要是靠“致虚极，守中笃”基础上的直觉或顿悟。既然如此，即使“出户”，“窥牖”，“其出弥远”，走遍天下，亦似乎无助于认识和把握“玄之又玄”的“道”。当然，这种直觉或顿悟也不是凭空产生的，而是在对具体不断抽象的过程中所发生的认识上的突发性的飞跃。顺便指出，作为奇特的思维方式的直觉或顿悟之发明和运用，是老子对人类思维科学的一大贡献，现已越来越引起国内外科学家的关注和研究，因为近现代科学上的许多重大发现与此种思维方式密切相关。

第五十二章说：“塞其兑，闭其门，终身不勤；开其兑，济其事，终身不救。见小曰明，守柔曰强。用其光，复归其明，无遗身殃，是为袭常。”这里讲的仍是对道的体悟和把握。是说只有塞住嗜欲的孔窍，关闭嗜欲的门户，才能使自己的“心”真正达到极端虚静的境地，才能体悟“道”。“见小曰明”的“小”，似不是大小的“小”，而是第三十四章所说的“衣养万物而不为主，可名于小”的“小”，亦即“道”。“用其光，复归其明，无遗身殃”，是说要用若明若暗的道的中和之光“观”道及照认一切，然后反归其明“道”而守之，便能在人生和处事中因袭常道，如此则“无遗身殃”。

二、德论篇

“德”在《道德经》和老子哲学体系中是仅次于“道”的重要哲学范畴。正如“道”不是伦理道德的“道”一样，“德”在本质上亦不是伦理道德的“德”；正如老子没有给“道”下一个明确的定义一样，他亦没有对“德”的规定性作出集中的概括，这可能与中国古代哲学不太讲究概念的明晰性和确定性有关。但从“孔德之容，惟道是从”（第二十一章）这句话来看，“德”发挥作用的方式和方向是以“道”的自然无为等特性为准绳的。因此，“德”可以说是天地万物特别是“圣人”和百姓得之于道所形成的自然无为特性及其对这种特性的实践。老子在德论篇中多方面揭示和描绘了“德”的特性，并回答了应如何修德，以及修德有成的标志和样态等问题。

（一）“德”的特性

在第三十八章中，老子把“德”分为上德和下德，讲了德与道的关系，以及与仁、义、礼的关系。上德与下德皆“无为”，即根本特性与道一致。但上德是“无以为”的，亦即无私的，而下德则是“有以为”的，老子以此区分“德”之上与下。文中所谓“失道而后德”，是讲的“道”向具有实践意义的“德”的虚义转化（“德”可以说是道与社会实践的中介，因而当属于“实践理性”之范畴），并非“道”真的失去了；而仁、义、礼则皆属“有为”的范畴，所以在它们那里不仅“失”了道，而且“失”了德。

第四十一章说：“上德若谷，广德若不足，建德若偷。”依高亨之见，文中的“大白若辱，质真若渝，大方无隅”也是讲“德”的，因而此章的主要内容讲的是“德”，而且主要是讲的“上德”之特点。正因为上德所显现出来的特征是“若谷”、“若不足”、“若偷”、“若辱”等，所以与道之“若昧”、“若退”、“若颡”之特点是一致的，因此为那些只看现象不识本质的“中士”所困惑，“下士”所嘲笑。老子在这里用了几个“若”字，其目的似是要人们透过现象认清“德”的宝贵本质。

第五十一章说：“道生之，德畜之。”是说天地万物为道所“生”之后，要用“德”使其成长发育。“德

畜之”令人不解,因为“德”并非行为主体,何以对万物“畜之”?笔者认为,这里是说得道而“惟道是从”的侯王(“圣人”)用道所体现的自然无为的原则和行为方式来导引、辅助和化育万物(实指“万民”),这样一来,“万物”(万民)就会免于繁苛法令的束缚而实现自为、自化、自富、自朴,所以“万物莫不尊道而贵德”。老子在本章中还提出了“玄德”的概念,并指出“玄德”是指对万物“生而不有,为而不恃,长而不宰”。可见“玄德”是最无私、最高尚,并因任万物之“自然”而同于道的“德”。第六十五章中重出了“玄德”的概念,二者的涵义是否一致呢?那里说“以智治国,国之贼;不以智治国,国之福。知此两者,亦稽式。常知稽式,是谓‘玄德’”。因为“以智治国”是违反自然无为和无私的原则的,而“不以智治国”是顺任万物之自然而实行无私无为而治的,所以它与本章中所讲的“玄德”的涵义是一致的。

第八章说:“上善若水。水善利万物而不争,处众人之所恶,故几于道。”接着讲了“上善”的七个方面的表现。这七个方面皆为实践的层面,属于作为道之体现的“德”的范畴,因而“上善”当是指的“上德”。与道一样,德亦具有“不争”自身名利的品格。

(二)应如何修德

在第二十八章中,老子提出了“常德”的概念。“常德”在帛书中为“恒德”。老子说,要使“常德不离”,就要做到“知其雄,守其雌,为天下谿”;要使“常德不忒”,就要做到“知其白,守其黑,为天下式”;要使“常德乃足”,就要做到“知其荣,守其辱,为天下谷”。这里讲的是修德并使德永驻而必须坚持的原则。应当指出,老子并非要人们盲目地“守其雌”、“守其黑”、“守其辱”,而是要人们在深知其对立面(“雄”、“白”、“荣”)的情况下,自觉地、清醒地去持守。这里表现了老子关于在对立面的统一中把握对立面及其重点的思想,从中可以看出老子认识论的辩证法。在老子看来,人们之所以必须守“雌”、守“黑”、守“辱”,是因为它们体现了道的自然、无为、不争之特性,因而也符合“常道”之要求。

第五十四章首先讲了要建树事业和世代保持事业都在于修德,然后讲如何使德逐步达至广被天下。如此则应从个人自觉地修德做起,说“修之于身,其德乃真”,由此逐步使全家、全乡、全邦、全天下的人都修德。这样一来,“德”就会惠及全天下了。不仅如此,而且还应采取“以身观身,以家观家,以乡观乡,以邦观邦,以天下观天下”的方法,察知修德、行德的要求逐步落实的情况。顺便指出,老子思想本是经世致用之学,他关于个人修德逐步达至广被天下的论述,很可能是儒家修、齐、治、平的“内圣外王”之道的思想源头。而且“内圣外王之道”的概念是在《庄子·天下》篇中首先提出来的,由此可见道家对儒家的深刻影响。

综上所述,道为德之体,德为道之用。老子之所以提出“德”这个哲学范畴,主要是为了使“道”所体现的原则走下形而上的圣坛而进入社会实践的层面,为人们特别是侯王提出一种用以修身和治国理政的指导原则和行为规范;与儒家的伦理规范惟周礼之马首是瞻不同,道家的“德”是“由乎道”并“惟道是从”的,亦即以道的自然无为的特性和行为原则为依归的;上德(“无为而无以为”)和玄德(“生而不有,为而不恃,长而不宰”)是最高的德,是判断人们特别是侯王是否真的得道、是否依道而行的最高标准。

(三)修德有成者的标志和样态

第五十五章讲了修德有成的标志和样态。“含德之厚者,比于赤子”,是说修德有成、几近“德”之化身的人,就像初生的婴儿那样浑朴、纯真、柔和。“德”所体现的品格是“精之至”、“和之至”。这说明德的本质特征之一是“和”,而且是“和之至”,即极端淳和,极为和谐。修德有成者的另一个重要特征是“精之至”,即精力、生命力、创造力极为充沛,这体现了道之“虚而不屈,动而愈出”以及“用之不可既”的特点。“精之至”来自“和之至”。“赤子”之所以“精之至”,是因为作为新生事物,他的机体内部及其与外部的关系都极为协调,极为和谐,所以有旺盛的生命力。显然这里所说的“和”,是“万物负阴而抱阳,冲气以为和”(第四十二章)的“和”,是充满生机活力的“和”,而非一潭死水似的“和”。通行本“知和曰常”,义不可通,故据简本和帛书删“知”字。

三、修身篇

修身篇所阐述的主要是道、德之于修身亦即关于修道的道理。对于修道而言,道论篇、德论篇是其

理论基础,老子是希望侯王等统治者能依照道、德所体现的特性和原则来修身,并能像“圣人”那样依道而行,以道治国平天下。

(一)为什么要依道修身

第三十九章上段(第一、二自然段)分别从正反两个方面讲了“得一”即“得道”对于天地万物保持其自然特性的极端重要性,特别是指出“侯王得‘一’以为天下正”,而“侯王无以正,将恐蹶”。就是说,侯王能否通过修身而得“道”,是关系其统治地位能否巩固,亦是关系国家兴亡的大事。之所以将第三十九章分为两章,其上段内容已如上述,而其下段即末段是讲侯王应以“贵以贱为本,高以下为基”的原则修身的,二者文义并不相属,所以使其独立成章。

第三十二章说:“道常无名。朴虽小,天下莫能臣。侯王若能守之,万物将自宾。”就是说,侯王若能守“道”,万民都会自愿归服,就像万川之水归入江海一样。文中“始制有名,名亦既有,夫亦将知止。知止所以不殆”中的“名”指的是什么?“知止”应止于何处?笔者认为,这里的“名”既不是指具体事物之名,也不是指的制度之名,而是“道”之名,它是相对于首句“道常无名”而言的;“知止”是说要止于对道的实质及自然无为特性的正确理解和运用。只有如此,才能“不殆”。

第六十二章说:“道者,万物之奥。善人之宝,不善人之所保。”就是说,道是善人的法宝,亦是不善之人可以改恶从善的重要保障。在老子看来,统治者只要依道而治国理政,就可以使不善之人转化为善人。所以在“立天子、置三公”之时,与其“拱璧以先驷马,不如坐进此道”。意思是说,与其摆这些不切实际的花架子,还不如在修道、行道上切切实实地前进一步。

第二十三章先以“飘风”、“骤雨”为喻说明实施暴政绝不会长久,只有修道才有出路,进而提出了“从事于道者同于道,德者同于德”的观点。这里所说的“从事于道者”是指修道者,而修道者应当“同于道”,即按照道的特性和所体现的原则来行事。

(二)依道修身的内容

第十九章说,如果只是“绝智弃辩”、“绝伪弃虑”、“绝巧弃利”(简本如是,通行本为“绝圣弃智”、“绝仁弃义”、“绝巧弃利”)还不足以“为文”,即不足以作为行为的法则,而正确的做法是要以“见素抱朴,少私寡欲”为归属。就是说,“见素抱朴,少私寡欲”应是修道者的基本守则。通行本在“少私寡欲”句下尚有“绝学无忧”四字。王弼本此句则在下一章;简本此章无此句,而简本的此句在相当于通行本第四十八章的“无为而无不为”句下,但“绝学无忧”句后无文(通行本尚有“取天下常以无事。及其有事,不足以取天下”)。值得注意的是,简本此章首句为“为学者日益,为道者日损”,这与“绝学无忧”若合符节;而且在简本中,与此句紧相连接的下章是通行本的第二十章。显然,王弼本将“绝学无忧”放入第二十章并作为首句,似与此章之文义不符。因此,依郭沂先生考证之见,“绝学无忧”句不应在第十九章之末或第二十章之首,而应在第四十八章之中。通行本及帛书之所以造成这种情况,疑为错简所致。

“见素抱朴”,抱朴即抱“道”,亦即要按照道的自然无为的特性和原则来修身。以下八章都是讲要以“无为”为目标而修身的。

第二章首先讲了美与恶(丑)、善与不善(恶)等八对矛盾关系,点明它们是相辅相成的,然后说:“是以圣人处‘无为’之事,行不言之教。”前者讲八对矛盾,这与依道修身有无关系呢?依笔者之见,老子的“道”,就其包括自身的发展及其形而上范围内之延伸而言,它的实质是矛盾法则或对立统一规律,因而正确认识对立面之间的相辅相成的关系,亦是以道修身的内容之一。另一方面,既然矛盾着的两方面是相辅相成的,而且这种对立统一关系是必然的、永恒的,所以人们就应当因任事物之自然本性而“为”,即“处‘无为’之事,行不言之教”。况且“无为”与“有为”、“言教”与“身教”也是对立统一的。

在第六十三章中,老子为修道者、治国者提出了“为无为,事无事,味无味”的原则要求。“为无为”是说要以“无为”的原则和方式去“为”;“事无事”是说要以不惹事生非、不扰民的原则做事;“味无味”,是说要嗅到一般人所嗅不到的“气味”,这与第六十四章所说的“为之于未有,治之于未乱”涵义相同。

第六十四章下段点明了是“无为”还是“有为”,这是关系事业成败的大事,指出:“为之者败之,执之者失之。是以圣人无为,故无败;无执,故无失”,又说“是故圣人能辅万物之自然而弗敢为也”[简本]。

笔者认为,老子这里说的“为之者”、“执之者”主要是指那些视人民为愚氓和草芥而把持权柄、专擅民命的独夫民贼。“辅万物之自然而弗敢为”这句话极为深刻地揭示了老子“无为”的思想内涵,非常准确地界定了在“万物之自然”既包括人类社会在内的一切事物依其内在矛盾和内在规律而自然存在和自然发展面前人们发挥作用的范围和方式。就是说,在“万物之自然”面前,人们既不应袖手旁观、无所作为,也不能越俎代庖、恣意妄为,而必须在顺应事物的固有特性、遵循事物自身发展规律的前提下发挥作用。这种作用集中地表现为“辅”,即通过对其正面发展的积极辅助和对其负面因素的适度遏制,因势而利导之。只有这样,才能为事物特别是人民留下自我发展变化或自为、自化的充分空间,其结果必然是大有作为的。显然,这里的“弗敢为”的“为”,是指根本违逆事物的自然特性和发展规律的胡作非为、恣意妄为。需要说明的是,第六十四章下段在简本中是独立的一章,而且重见于其甲本和丙本。据此,“新编本”使其独立成章。

第四十三章说:“天下之至柔,驰骋天下之至坚。无有人于无间,吾是以知‘无为’之有益。”这是说,坚持“无为”的原则和方式,于己、于人、于国都是有益的。柔弱的方式属于“无为”之范畴。

第四十五章指出,修道之人,其言论行为的目标和实质是“大成”、“大盈”、“大直”、“大巧”、“大辩”、“大赢”,虽然其外部特征看似相反;并说“躁胜寒,静胜热,清静为天下正”。对此王弼注曰:“躁罢然后胜寒,静无为以胜热,以此推之,则清静为天下正也。静则全物之真,躁则犯物之性,故惟清静乃得如上诸大也。”是说坚持清静无为的原则,就可以实现“大成”、“大盈”等等,亦就可以做天下君王。

第二十六章批评了“以身轻天下”的“万乘之主”,强调“重为轻根,静为躁君”。是说持重是制约轻率的根本,清静无为是遏制浮躁的主宰。如果轻率浮躁,不仅会失去根本,而且会失去王位。

第七十六章以“人之生”和“草木之生”为例,说明了持守柔弱的好处,得出了“坚强者死之徒,柔弱生之徒”的结论。柔弱属于道之无为的范畴,“弱者道之用”(第四十章)是为证。因此,修道者要以柔弱、无为为用。

“少私寡欲”亦是修道的基本守则之一,这主要是针对侯王等统治者的私心过重、贪得无厌、穷奢极欲而言的。以下五章集中讲了修身者应遵从这一原则要求。

第七章首先以天地为喻,说天地“以其不自生,故能长生”。“不自生”即不为自己而生。然后又说:“圣人后其身而身先,外其身而身存。非以其无私邪?故能成其私。”似乎老子是在肯定“私”。在笔者看来,老子可能这样想:如果对侯王等统治者一味进行“生而弗有,为而弗恃,功成而弗居”(第二章)的说教,他们肯定听不进去。所以不如站在他们的角度,似乎为他们着想,说只有无私才能成就自己的“私”。不过他们如果真的做到了“后其身”、“外其身”,这本身不就是“无私”或“少私”了吗?

第四十六章下段说:“罪莫大于甚欲,咎莫大于欲得,祸莫大于不知足。故知足之足,常足矣。”这里从反面讲了应当“寡欲”的好处。此章之首句“罪莫大于甚欲”,为通行本所无,但这句话很重要,也说得恰当。这里并没有一般地否定“欲”,而只是否定“甚欲”,即穷奢极欲。不“甚欲”亦即“寡欲”。

笔者之所以将通行本第四十六章分为两章,其原因有二:一是此章之内容在帛书中即为两章,因为中间有明显的分章记号(圆点);而在简本中则只有下段而无上段(“天下有道,却走马以粪;天下无道,戎马生于郊”)之内容。值得注意的是,简本此章之首句为“罪莫厚乎甚欲”,而帛书此句为“罪莫大于可欲”。笔者认为,“甚欲”比“可欲”用词恰当,因为“可欲”不应算作有“罪”,更非“罪莫大于”此;“厚乎”与“大于”义同,为使其与下两句表述一律,故校定为“大于”。此段意义明确,意思完整,独立成章当无问题。分章的另一个原因是此章的上段与下段不能构成必然的因果关系,因为上段是讲战争观的,而战争的原因是复杂的,不好一律归咎于“甚欲”。比如抵抗外敌入侵的卫国战争,反抗民族压迫、争取民族独立的民族解放战争,反抗阶级压迫、争取人民解放的武装起义和革命战争,就不能说是起因于“甚欲”或“不知足”了。对于这一点,老子当不会不知,这可以第六十九章、第七十五章之论述及第七十二章说的“民不畏威,则大畏至”为证;而且老子说的“果而不得已”(第三十章)的用兵,大抵亦属此类战争。鉴于此,故将其分为两章。根据内容所是,其下段放入本篇,上段归于治国篇之战争观。

第十二章揭露了统治者纵情声色犬马,追求感官强烈刺激,心旌放荡不羁的极大危害性,对他们提

出了“为腹不为目”的希望和要求。

第四十四章一开始就以提问的方式启发人们认清争名逐利同自身生命价值相比,哪个更根本更可贵的问題,从而得出一味地争名逐利是本末倒置的行为,最后得出了“知足不辱,知止不殆,可以长久”的结论。显然这也是劝诫统治者要“少私寡欲”。

第九章讲了做事要把握好“度”,适可而止才不至于走向反面而“自遗其咎”的道理。对文中的“功遂身退”句,应联系“生而弗有,为而弗恃,功成而弗居”(第二章)的论述来解读。老子在这里并非主张功成就应“退隐”,而是要勇于走出事功的小圈子,再建新功。只有这样,才符合“天之道”,因为它总是“损有余而补不足”的。有些论者联系老子最后做了“隐君子”和《史记》说道家“以自隐无名为务”来诠释“功遂身退,天之道”,笔者认为是不当的。因为第一,老子原为周守藏室之史,但由于王子朝兵败而携带守藏室中的书籍文献南逃楚国,老子为此而失业,所以做“隐君子”是不得已的。第二,“天之道”是“损有余以补不足”的,而这是一项永远未竟的事业,这与功成退隐岂不矛盾?第三,老子一再倡扬“为而不争”、“功成而弗居”,以及“玄同”、“玄德”的理想,这与有了一些成绩就“退隐”,能相一致吗?第四,联系上句即“富贵而骄,自遗其咎”就更清楚了,因为这里是说即使功高爵重而富贵荣华也不应骄傲,否则就会咎由自取。而在名誉地位面前不骄傲,就是还要按“有道者”的要求而建新功、立新劳。

以下十章又从不同角度多方面地阐述了以依道修身的相关内容。

第六十七章说:“我有三宝,持而保之:一曰慈,二曰俭,三曰不敢为天下先”,然后从正反两方面说明了修道者必须以这三者为宝而坚持之。这“三宝”体现了“道”之柔弱、不争和“朴”的特性。老子还特别强调“慈”这种温柔的感情中蕴含着巨大力量。事实上,济危扶困、见义勇为、爱国主义等等,就多出于对国家和人民的“慈”,它的确能使人“勇”,的确能“以战则胜,以守则固”。

第二十七章提出“善行无辙迹”等“五善”。这“五善”是依“道性”而“法自然”的体现。又提出“常善救人”,“常善救物”,使世上无被遗弃之人,并使物尽其用。“救人”、“救物”既是一种善举德行,又是顺人之性而教化之、救助之,顺物之性而充分利用之,因而也是依“道”修身、依道而行的表现。

第二十四章说,人们如果直接去追求自己的目的,并极力张扬自己,效果往往会适得其反。正确的态度是要按照“道”所体现的原则要求而因任自然,同时要谦虚,因为“自见”、“自是”、“自伐”、“自矜”都是违反道性的,“故有道者不处”。

在第二十二章中,老子提出了“抱一为天下式”的观点,这应是修道者的根本宗旨,还阐述了他的贵柔、贵谦、贵不争三项主张。值得注意的是,讲同样的道理,第二十四章是从正面讲,第二十二章则是从反面讲。比如第二十四章说“自见者,不明;自是者,不彰;自伐者,无功;自矜者,不长”,第二十二章则反过来说“不自见,故明;不自是,故彰;不自伐,故有功;不自矜,故长”。而在帛书中,第二十四章与第二十二章正是紧相连接的,中间没有通行本之第二十三章的内容,这非常顺理成章,所以帛书的这种章序疑为古貌。

第三十三章集中讲了人生哲理,说:“知人者智,自知者明;胜人者有力,自胜者强”,这里是对立的两方面都讲,但重点是强调“自知”、“自胜”,此为“知其雄,守其雌”的另一种表述。后文的“不失其所者久,死而不亡者寿”,是说不失去自己赖以寄托的理想并不懈追求者,定会青春永驻;死后尚能长期活在人们心中甚至名垂青史者,就如同延长了自己的寿命。这是中华民族历来提倡的人生观和价值观,而不是在“宣扬精神胜利法”。对这两句话作如此诠释,是否与老子讲的“名与身孰亲?身与货孰多?”(第四十四章)的思想相矛盾呢?笔者认为,前者所肯定的是崇高的精神境界,后者所否定的是死命追逐个人名利,因而其思想观点是一致的。

第三十九章下段提出了“贵以贱为本,高以下为基”的观点,老子告诫侯王等统治者要认清这一道理,从而按照道之“虚”和柔弱的特性,谦虚自守,真正把“民”、“百姓”看作自己和国家赖以生存的“本”和“基”。这似可看作中国历史上“民贵君轻”和“以民为本”思想的最初表现形态。之所以将第三十九章分为两章,其理由见本篇首章之评述。

第四十二章下段说:“人之所恶,唯‘孤’、‘寡’、‘不穀’,而王公以自称”,这说明了“物或损之而益”

的道理。这是说,侯王等统治者应当真正像自称的“孤、寡、不穀”那样谦虚谨慎,而不是口惠而心不至。只有这样,才能真正于己、于国皆有益。“强梁者不得其死”句,是对那些色厉内荏、骄横逞强的侯王的抨击,以此劝侯王以此为戒。文中“物或损之而益,或益之而损”,意思是说对自己有所损的做法,可能反而对自己大为有益;以为对自己有所增益的做法,可能反而害了自己。或者意在损害对方的行为,有时反而增益了对方;意在增益对方的行为,在有些情况下反而损害了对方。这说明相反者可以相成,相生者可以相胜。人们往往只想到、只看到自己行为的正面效应,而忽视其可能带来的反面结果,其结果可能是事与愿违,搬起石头砸了自己的脚。而老子的这句话则包含着丰富的辩证智慧,表明老子对社会人生经验的深刻的洞察力。之所以将第四十二章分为两章,是因为此章之上段讲的是道的基本原理,是老子关于宇宙论的思想,而下段则是讲侯王修身的道理,因而上下段并不相属。为此,高亨、陈柱、严灵峰等疑此章下段是第三十九章中文字之错简,主张移回或删除,陈鼓应之校定文就将这段话删去了。但帛书此章亦有下段,而且此章下段之文字与第三十九章下段的文字亦多有差异,特别是“物或损之而益,或益之而损”这一深刻的经验总结不见于第三十九章下段,所以错简之说似根据不足,故仍保留之。鉴于此,笔者将第四十二章之上段归入道论篇,下段归入本篇。

第五十章下段讲的“善执生者”(帛书)是指的侯王等统治者,因为只有他们才有条件、亦似更有必要保护自己不受猛兽和刀枪的伤害。虽然《孙子兵法》上说“投之亡地而后存,陷入死地而后生”,但那是对士卒和下级军官说的。相反,对侯王、执政者就决不能“投之亡地”、“陷入死地”,绝不能拿生命去冒险了。这与第二十六章讲的“奈何万乘之主而以身轻天下”义同。因而这与是否“善于养生”无关。难怪有的注译家将头两句译为“善于养生的人,陵行就不会遇到犀牛老虎,打起仗来也受不到武器的伤害”,难以令人理解了。笔者之所以将第五十章分为两章,并将第五十章之上段归入治国篇,其理由见治国篇第一部分。

第七十七章讲了“天之道”和“人之道”的根本区别,说:“天之道,损有余而补不足;人之道则不然,损不足而奉有余。”显然,这里讲的“人之道”是指私有制社会中的统治阶级之道,而不是劳动人民之道。老子善于推天道以明人事,他在此鲜明地指出:“孰能有余以奉天下?唯有道者。”顺便指出,如果说老子也是主张“天人合一”的话,那么它与后世的“天人合一论”不尽相同。程颐说:“道未始有天人之别,但在天则为天道,在地则为地道,在人则为人道。”(《程氏遗书》)程颢更认为:“天人本无二,不必言合。”(同上)而老子并不认为天与人、天道与人道是自然“合一”的,他主张必须以“天道”改造“人道”,从而使“人道”符合于“天道”。而这惟有替天行道的“道者”才能当此重任。显然,老子是希望侯王等统治者能诚心修道而成为效法“天之道”的“道者”,从而“损有余而补不足”。当然这在阶级社会里也只能是一种善良的愿望和不切实际的幻想。

第七十九章说:“和大怨,必有余怨。报怨以德,安可以为善?”这是说怨仇宜解不宜结,等结下怨仇再去“和”,再去以德相报,往往效果不好。根本的办法是“执左契而不责于人”,乐善好施,根本不与人民结怨。此章中的“报怨以德”四字,原在通行本之第六十三章中,为“大小多少,报怨以德”。严灵峰等认为与上下文义均不相应。简本此句为“大小多易之,必多难”,而无“报怨以德”句。据严灵峰等注家的意见将此句移至第七十九章的此处。如此则文从义顺。

第七十一章阐明了人应当如何对待自己的缺点和错误的问题,这几句话讲得极为辩证,极为深刻,特别是“夫唯病病,是为不病”。这句话承上,其本意是:正因为他把“不知知”视为毛病,所以才不容易犯这种毛病。但亦可以作抽象的解读,即正因为能把缺点(毛病、错误、问题)真正当作缺点(毛病、错误、问题),所以也就不会重犯这种缺点(错误、毛病等)。相反,如果不能正视和深刻认识自己的错误和缺点,而是文过饰非,反倒容易重犯同类性质的缺点或错误。

(三)依道修身有成者的样态

以道修身有成者即“得道者”,是指体悟到“道”的自然、无为、柔弱、对立统一等特性并能践行者。老子讲的“圣人”或“善为道者”指的就是这种人。

第十五章对“古之善为道者”独特的精神风貌和人格品行作了揭示和描绘。说这种人“惟妙玄通,

深不可识”。他的品格是持重谨慎,心怀畏惧,对人恭敬,顺潮流而动,天性淳朴,虚怀若谷的。文中“孰能浊以静之徐清?孰能安以动之徐生?”这两句话富有深意,意思是说谁能使混沌动荡的局面安静下来,让它慢慢变得清明?谁能让已陷入沉寂的局面活动起来,使其渐渐焕发生机?这里实际上讲的是社会政治生活领域的事。是谁能有这种本领呢?显然还是“善为道者”。前两句的关键词是“静”和“动”,它是一对矛盾。老子之所以主张“静”,一是因为道的初始状态或出发点就是“静”的;二是因为“静”当中蕴含着巨大的生机和动能,它是走向生机勃勃的根基;三是因为当时处于战乱频仍的社会状态。但他所主张的“静”并非沉寂和死水一潭,而是“徐清”即有序与和谐。我们更应看到,在老子哲学中,“静”态并非“道”及其所“生”化的宇宙万物运动之终点。恰恰相反,道是“独立而不改,周行而不殆”的,即由静到动,由动而静,又由静复动,静动相因相绪,永无止息的,从而宇宙万物在总体上亦是生生不已的。有些论者因“周行而不殆”而断定老子是否定发展的循环论者。对此笔者不敢苟同。这里很重要的一点是应看到老子所主张的落脚点或归宿是什么。从上两句话可以看出,其落脚点是动极后的“徐清”和静极后的“徐生”。显然,这里的“徐清”,是大乱后的大治,是社会的和谐与有序;这里的“徐生”,是使沉寂僵化的社会局面重新焕发生机与活力。而这都包含着质变和发展,怎么能说是循环论呢?本章之末句为“夫唯不盈,故能蔽而新成”。“蔽而新成”,王弼本为“蔽不新成”,恐有误,因为第二十二章“蔽则新”句可证。对此易顺鼎说:“疑当作‘故能蔽而新成’。‘蔽’者,‘蔽’之借字;‘不’者,‘而’之误字也。‘蔽’与‘新’对。”故据改。从“蔽而新成”亦能进一步证明老子所主张或追求的究竟是什么了。

在第二十章中,老子以第一人称的写法,以自嘲的方式揭示和描绘了依道修身有成者或得道者的样态。说自己“如婴儿之未孩”,是“独若遗”,是“愚人之心”,是“昏昏”、“沌沌”、“闷闷”的样子,是“顽且鄙”的等等,这显然是得道者在俗人眼中的形象;最后揭示了这种人与“众人”、“俗人”最根本的区别是“贵食母”,即体道悟道,依道而行。其实,文中的“我”的这些特征正是表现了道的淳朴、不争,顺应万物之自然而为的特性。而“贵食母”即以持守和践行“道”所体现的品格为“贵”,正是最值得称道的。

在第七十章中,老子扼腕叹息,无不遗憾地说,他所讲的这些关于“道”和“德”的道理及修道的内容和方法“甚易知,甚易行,而天下莫能知,莫能行。知我者希,则我者贵”。“则我者贵”是说真正以“道”为自己言行之准则者,才是可贵的啊!尽管众人对道的特点和修道那么不理解,那么鄙视,但他仍坚信自己如同圣人一样,会始终“贵食母”、“被褐怀玉”的。

四、治国篇

《道德经》主要是写给侯王等统治者们看的,而治国是他们的根本任务和神圣责任。老子希望他们依道修身的根本目的,是要依照“道”所体现的自然、无为等原则来治国,因此治国篇是《道德经》的最终落脚点或归宿。治国篇主要探讨和回答了关于治国的基本原则,治国的策略思想和策略原则,战争观和军事思想,治国者应有的素质,以及国家治理的理想目标等问题。

(一) 治国的基本原则

第六十章说:“以道莅天下,其鬼不神。”这是说用“道”所体现的原则来治国平天下,就没有任何邪恶势力能够发挥作用。因此,此章提出了依道治国的总原则。对这句话的解读,应联系第三十七章之思想内容。是章说:“道常无为而无不为。侯王若能守之,万物将自化。化而欲作,吾将镇之以无名之朴。镇之以无名之朴,夫将不欲。不欲以静,天下将自定。”这里说的“无名之朴”即道。老子认为,用道来镇慑那些“化而欲作”的邪恶势力,就会攻无不克,天下也就太平了。本章中还提出了“治大国,若烹小鲜”的观点。是说要治理大国,需要遵循“为无为,事无事”的原则,政策要保持相对稳定,不可朝令夕改,生事扰民,要切忌大折腾,乱翻腾。历史经验证明,这一思想极为深刻,至今仍有现实意义。

第五十七章提出了“以正治国,以奇用兵,以无事取天下”的治国的根本原则。这一根本原则,集中体现了老子“无为而治”的思想。这里的“正”即“道”,正道。这里的“取天下”不是用武力夺天下,而是取信于天下,使天下人归心,归服,与“执大象,天下往”(第三十五章)义同。

第二十九章指出：“将欲取天下而为之，吾见其不得已。天下神器，不可为也，不可执也。为者败之，执者失之。”这就否定了以“有为”治国的做法，从而进一步肯定了“无为而治”的原则。韩非释“无为而治”曰：“所谓无为，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立功，权自然之势，而曲故不得容者。”可见，政治上的无为，就是统治者要无私、无执，要顺应人民的自然本性而治国理政。

第六十五章指出：“以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。知此两者，亦稽式。常知稽式，是谓玄德。”以智治国，即以“有为”治国；不以智治国，即以道之“无为”治国。老子在此是希望侯王们权衡两种治国方式的利弊得失，并把“不以智治国”即以依道治国提升到了“玄德”的高度。

第三章提出“不尚贤”等主张，这是“不以智治国”原则的体现，亦即要依道治国，应当实行“不尚贤”等政策。

在第五十六章中老子提出了“玄同”的概念。“玄同”是同于道的一种理想境界。他针对社会人事纷争不已和不公正、不公平的严峻现实，提出了“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘”的政治主张，并认为“玄同”的理想境界是要通过这种主张的实施才能达到的。从中可以看出，老子并未否定对立面的斗争，因为“挫”、“解”、“和”、“同”，都是斗争行为，都是解决矛盾的方式，当然他强调的重点是对立面的统一与和谐；从中亦可以看出老子一贯坚持以道治国的主旨，治国的理想目标是“玄同”。“玄同”的原则用于治国，就是要侯王对其治下的臣民一视同仁，“故不可得而亲，不可得而疏；不可得而利，不可得而害；不可得而贵，不可得而贱”。这样一来，就会“为天下贵”。

第五十九章强调“治人、事天，莫若嗇”。嗇，农事也（王弼释为“农夫”），节俭也（《韩非子·解老》：“少费谓之嗇”）。这句话的意思是说，在治理国家、遵奉天道的一切举措之中，没有比重农、节俭更为重要的了。在一个生产力不发达的农业国家里，侯王等统治者要把国家治理好，就必须坚持“以农为本”，而且重视节俭，绝不能铺张浪费，更不能穷奢极欲。这是显而易见的道理。事实上，“以农为本”是黄帝以来中国几千年的传统，“节俭”是中国人的传统美德。但释“嗇”为珍惜精力，敛藏神形而不用，认为此章讲的是养生之道，几成古今论者之定见。笔者认为，作为忧国忧民的思想家的老子，面对连年战乱，“田甚芜，仓甚虚”，民不聊生、食不果腹的情况，不可能置重农、节俭于不顾，而把养生之道提到可以使国家“深根固柢”的高度。况且“深根固柢”句之上句为“有国之母，可以长久”，意为有了国之根本，就可以长治久安。显然，在当时的社会条件下，国之根本只能是农业，而不可能是教饱食终日的人“养生”。

要治国，作为侯王还必须处理好与其他诸侯国的关系。老子在第六十一章中指出，在处理国家之间关系的问题上，无论大国小国都应采取“为下”的原则，大国尤应如此。这符合老子“贵柔”、“守雌”、“弱者道之用”及反战主和的思想。而且只有这样，才能使各国之间相修和睦，和平共处。但有的论者把“为下”的原则诠释为妄图吞并对方的一种谋略。也有些论者把文中的“大国不过欲兼畜人，小国不过欲入事人”解读为：“做大国的，不过是想兼并和领导别人；做小国的，不过是想进身而事奉别人”。做大国的，固然以兼并和领导别国为“欲”；但做小国的，恐怕没有以“进身而事奉别人”为“欲”的，恐怕它们都会以独立自强，而且在羽毛丰满之时，实施对外扩张、实现广土众民为“欲”。因此，对“不过欲”作如此释译，恐有违于老子的思想和主张。

老子还多方面揭示了国家之所以治理不好，经常出乱子，其根本原因是“大道废”，侯王“有为”，亦即违反了依道治国的根本原则和要求，从而从反面说明了必须坚持以依道治国的原则。

第十八章说，在“大道废”的情况下，臣民的淳朴本性必然丧失，社会陷于思想混乱、伦理失常的状态。在这种情况下，统治者只好制定仁义、孝慈、忠臣之类的道德规范以约束之。事实上，这也并非上策，甚至会产生“异化”而走向它的反面。庄子就曾尖锐地指出，统治者“为之仁义以矫之，则并与仁义而窃之。何以知其然邪？彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉。则是非窃仁义圣知邪？”（《庄子·胠篋》）

第七十五章指出：“民之饥，以其上食税之多，是以饥；民之难治，以其上之有为，是以难治；民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死。”老子认为，人民之所以饥寒交迫，社会之所以动荡不安，国家之所以难

以治理,根本原因在于“其上”即统治者,而不在于“民”。应当说这种看法还是相当尖锐、深刻的。

第五十章上段说,人皆有生有死,“而民生生,动皆之死地,亦十有三。夫何故?以其生生也”(帛书)。意思是说,人民为了谋生,动辄不得不进入死地而死亡的,也占十分之三。这是什么缘故呢?因为他们要生存下去呀!这段话深刻地反映了当时严酷的社会现实,即统治者违“道”而实行“有为”政治的恶果。这可以与第七十五章的论述相印证。而通行本此段文字是:“人之生,动之于死地,亦十有三。夫何故?以其生生之厚。”这就成了在总人口中因患“富贵病”而早死的亦占十分之三了。如果是这样的话,那么按正常的思路,下文就应着重讲如何才能防止“生生之厚”,但没有这样去讲。而且按当时国民的生活水平,因患“富贵病”而早死的能占到十分之三吗?这是否证明通行本有误呢?鉴于“盖闻善执生者”讲的是统治者如何依仗权势保护自己不受猛兽和兵戈之伤害,而“民”则与此无缘,所以决定将此章分为两章,将下段作为另章而纳入“修身篇”。文中“善执生者”,帛书如是,意为善于保护自己身体的人;通行本为“善摄生者”,意为善于保养身体的人。详本章之文义,据帛书改“摄”为“执”。

在第五十三章中,老子说“大道甚夷,而人好径。朝甚除,田甚芜,仓其虚”等等,这些都是因为“人好径”,即统治者不走正道,而走歪门邪道的结果。

在第七十四章中,老子抨击了统治者实行暴政滥杀的政策,是“代司杀者(天,自然)杀”,致使“民不畏死”。既然“民不畏死”,就必将铤而走险,国家陷入政治动乱。

第七十二章说,由于统治者的“有为”政治,逼得人民流离颠沛,居无定所,生活无着,轻死冒险,所以老子呼吁侯王们对民要“无狎其所居,无厌其所生”,并警告统治者:“民不畏威,则大威至。”

(二)治国的策略思想和策略原则

第五十八章说:“其政闷闷,其民淳淳;其政察察,其民缺缺。”就是说为政应当体现道之浑朴的特性,而且行政则要把握好“度”,即“方而不割,廉而不刿,直而不肆,光而不耀”,而不要走极端,否则就会“正复为奇,善复为妖”。

第三十六章提出了治国的策略,即“将欲歛之,必姑[固]张之;将欲弱之,必姑[固]强之;将欲废之,必姑[固]兴之;将欲夺之,必姑[固]与之”,并强调“国之利器,不可以示人”。后句是说,国家机器特别是军事力量,对外不可耀武扬威,恃强凌弱;对内亦不可滥用,以免自“伤其手”(第七十四章)。这都体现了“无为而治”的原则要求。联系下段,此句还有强调君王的权谋机制务必绝对保密,千万不可昭示于人之义。文中的“姑”,王弼本皆为“固”,帛书作“古”。马叙伦说,“固读为姑且之姑”,并举《韩非子·说林》所引《周书》为证。尹振环说,《说文》:“姑,古声”。帛书之“古”字乃“姑”之假借字。详其文义,从马、尹之说,“固”作“姑”。鉴于通行本为“固”,所以将原字用方括号标出。

对于此章特别其前八句之文义的诠释,历来就有两种截然相反的观点,一是“自然说”,认为这里讲的是自然法则;二是“权谋说”,认为这里讲的是治国策略或“君人南面之术”。笔者倾向于后一种看法,因为:第一,前八句中有四个“欲”字,而且有“废之”、“兴之”、“夺之”、“与之”等词语,显然这只能是人的行为。第二,前八句与其下的“柔弱胜刚强。鱼不可脱于渊,国之利器不可以示人”是一体的,而前八句话所体现的正是“柔弱”之术;而且也只有将前八句话释为“权谋”或“君人南面之术”,才能与“鱼不可脱于渊,国之利器不可以示人”的主张合理地联系起来。第三,不能认为讲治国策略或“君人南面之术”就是“阴谋家”的勾当,从而为老子所不齿,因为道学是寓术于道的学问,“无为而治”并非不治,而且老子不会不知道要治国就不能只讲基本原则而不讲“术”,在一定意义上,原则是要靠“术”来实现的。这里的关键在于治国的基本原则是否符合依道治国的要求,采用的权谋策略是否有利于以依道治国基本原则的落实,而这些从老子的论述看,显然是不成问题的。

第六十四章上段说,对于有可能发生的社会政治动乱,统治者要善于见微知著,未雨绸缪,“为之于未乱,治之于未乱”。老子提出的这种策略原则,对于治国者至今仍有重要的现实意义。至于为什么将此章分为两章,理由已在“修身篇”中申述。

(三)战争观与军事思想

《孙子兵法》云:“兵者,国之大事,死生之地,存亡之道,不可不察也。”老子是深察这种国之大事的,

《道德经》中多处讲战争和军事问题,以至于有的论者认为《老子》为兵书。毫无疑问,战争是政治的继续,老子的战争观和军事思想当属治国的范畴。《〈道德经〉新编及其论证》一文已将《道德经》的第三十一章、三十章、四十六章上段、六十八章和六十九章纳入这一题目之下,此次的章次调整对这一部分未作变动,但为统一题例,下面略作论述。

在第三十一章中,老子集中阐述了自己的战争观和军事思想。说“夫兵者,不祥之器,物或恶之,故有道者不处”,又说“兵者,不祥之器,非君子之器,不得已而用之,铍袭为上”。可见,老子在总体上是反战的,但对“不得已”而用兵的正义战争他并不反对。不过即使对于这种战争,他也主张“胜而不美”,因为在他看来,“美之者,是乐杀人。夫乐杀人者,则不可得志于天下矣”。文中“铍袭为上”,帛书甲本如是;简本为“铍纆为上”;通行本则为“恬淡为上”。老子当不会不知道,战争总是你死我活,非胜即败的,即使是正义战争,也是以战胜敌人为目的的,因而似不存在是否以“恬淡为上”的问题。据尹振环考证,“铍袭为上”意为用锐利的兵器,以轻装对敌实施突然袭击为最好。此说可取。

在第三十章中,老子进一步阐明了自己对战争的态度,说“以道佐人主者,不以兵强天下”。之所以如此,主要是因为“师之所处,荆棘生焉;大军之后,必有凶年”,即战争会对社会经济造成严重破坏,对人民生活带来深重灾难。所以即使“不得已”而战,亦应“善者果而已,不以取强”。文中“物壮则老,是谓不道。不道早已”这句话颇令人费解,因为“物壮则老”是不可抗拒的自然规律,老子也说“坚强者死之徒。是以兵强则灭,木强则折”(第七十六章),它怎么就不合乎“法自然”的道呢?所以,对这句话作直译是不当的。对此高亨作了两种解释,一是说“则”字当读为“贼”,将“物壮则老”译为“强壮的戕害老弱的”。如果孤立地看,此句译文与下句的“是谓不道”之义当然可以贯通。但是,这句话却不是孤立的,而应是全章之理论总结,因而“则”字不宜作如是解。高亨所作的第二种解释是“此句之上(似应为‘此句与下句之间——引者注’)应有省文,省去相反之义”。笔者的解读和译文基本取其第二种解释。为了使“省文”与全章之讲战争和抨击“以兵强于天下”者的思想吻合起来,故将“省文”以“恃武力妄自逞强”句代之。这样,全句可译为“事物强壮了必将衰老。恃武力妄自逞强,就叫做不合于道。凡不合于道的,必将加速灭亡”。

“第四十六章上段说:‘天下有道,却走马以粪;天下无道,戎马生于郊。’老子认为非正义战争是‘天下无道’的结果;倘‘天下有道’,战时的马匹就会退役而用于农业生产。这也看出他对战争的态度。之所以将第四十六章分为两章,理由已在‘修身篇’中论述。”

第六十八章是讲军事思想的,说:“善为士者不武;善战者不怒;善胜敌者不与;善用人者为之下。”《孙子兵法》云:“主不可怒而兴师,将不可愠而致战,合于利而动,不合于利而止。”又说:“是故百战百胜,非善之善也;不战而屈人之兵,善之善也。”战争需要依靠广大官兵和人民群众,因此统治者在使用他们时态度要谦卑。由此可见,老子虽然没有作为将帅指挥过战争,但他的军事思想却是值得称道的。

第六十九章讲的是关于反侵略的防御战争的军事思想。文中“用兵者有言‘吾不敢为主而为客,不敢进寸而退尺’”,是防御战争的战略战术。疑为老子假托“用兵者有言”而实际上是他自己的思想和主张。对文中的“行无行,攘无臂,执无兵,扔无敌”,论者们在解读上颇多歧义,有些注家甚至诠释为毫无战斗力的一群乌合之众。笔者认为,这里是老子在讲“以奇用兵”,即用假象迷惑敌人,以求战机。这与《孙子兵法》中讲的“兵者,诡道也。故能而示之不能,用而示之不用,近而示之远,远而示之近”的论述是一致的。不然的话,何以从开始时的敌强我弱,而不得不采取“不敢进寸而退尺”战略指导原则的战争态势发展到后来的“抗兵相若”即势均力敌了呢?文中“祸莫大于轻敌”的思想亦是极为精辟的。

此外,第五十七章讲的“以正治国,以奇用兵,以无事取天下”中的“以奇用兵”的思想亦是为历代军事家们所称道的。综上所述,笔者认为有些论者从消极无为的角度去解读老子的战争观和军事思想是不当的,不可取的。

(四) 治国者应有的素质

在第十三章中,老子提出了“贵为以身为天下,若可寄天下;爱以身为天下,若可托天下”(简本)的君王应有的标准。也就是说,贤明的君王应当是“贵为以身为天下”、“爱以身为天下”的,亦即以天下为

己任的人。老子在此发挥的是“以天下为公”的利他主义的要旨。而有些注译家却把它诠释为“轻天下”而只“爱自己”，这显然是不当的，因为人民怎能“寄天下”、“托天下”于这种极端利己主义者呢？

在第六十六章中，老子说，圣人“之在民上也，以其言下之；之在民前也，以其身后之”（简本），即君王应摆正自己与人民的关系，而不是骑在人民头上作威作福。这两句话，王弼本为“欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之”。如此则“言下之”、“身后之”就成了一种权术。那么何来“处上而民不重；处前而民不害”，何来“天下乐推而不厌”呢？难道“天下”人都是愚不可及的吗？故从简本。顺便指出，本章首句“江海之所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王”，其中的“王”字不是称王称霸的“王”，而是归往的意思，而且“者”字不可少，它是处所之义。所以这句话似可译为“江海之所以能成为百川汇集之处，是因为江海善于处在它们的下游，因此能使百川向着自己归往”。而许多注译家置“者”字于不顾，“王”字释其本义，将“百谷王者”译为“百谷（川）之王”，恐不当。

在第四十九章中，老子提出“圣人常无心，以百姓之心为心”的原则，即一切要以百姓们的愿望和利益为出发点，而不挟带任何个人的私利和要求。老子提出的这一思想原则至今仍闪烁着时代的光辉，值得我们称道和深思。

在国家一旦蒙受耻辱和遭遇灾难之时，君王应代国家和人民予以承受，并勇于承担起应负的责任。这就是第七十八章中说的：“受国之垢，是为社稷主；受国不祥，是为天下王。”

（五）国家治理的理想目标

在第十七章中，老子把统治者分为四等，最理想的是“太上，不知有之”。由于“太上”实行无为而治，结果是“功成事遂，百姓皆曰：‘我自然’”，即“帝力于我何有哉”之意。

在第三十五章中，老子说，由于侯王“执大象”，结果是“天下往”，即天下人归心、归顺；又由于是无为而治，所以实行“往而不害”的政策，亦即对于归往的人民之言行不予妨碍，如此国家就会实现“安平泰”的社会政治局面。

在第八十章中，老子认为理想的国度和社会应有“虽有甲兵，无所陈之”的和平环境，在物质生活和精神生活方面达到“民各甘其食，美其服，安其居，乐其俗”的水平。有些论者认为此章表明老子主张复古倒退到原始社会去，对此笔者不敢苟同。试问，在原始氏族社会里有“国”吗？有“十百人之器”吗？有“舟舆”吗？有“甲兵”吗？民能“各甘其食，美其服，安其居，乐其俗”吗？实际上，“小国寡民”亦并非老子的政治理想，而仅仅是他对和平宁静环境的一种精神诉求，他的政治理想是“执大象，天下往”，是像“烹小鲜”那样“治大国”。

第八十一章是《道德经》的末章。其中的“天之道，利而不害；圣人之道，为而不争”，可以说是全书的总结论。《道德经》的核心思想是“道法自然”，基本理路是推道明人，全书可以说都是在倡扬“天之道”和“圣人之道”，批判“损不足而奉有余”的“人之道”即统治阶级之道。“圣人”是道或“天之道”的化身和践行者，所以能做到“为而不争”。（以上“新编本”共分为八十八章。）

Revision of the *Classic of the Virtue of Tao* (New Edition)

Dong Jingquan

(State Office for the Programme of Philosophy and Social Sciences, Beijing, 100806, China)

Abstract: It is basically correct that the *Classic of the Virtue of Tao* (New Edition) divides Lao-tze into the sections of virtue, of Tao, of cultivating one's morality, and of administrating a state. But formerly, the orders of some chapters were incorrect, which were obstructive of revealing the inner logical relations in the thoughts of the writing, and some viewpoints were not proper. Thus this paper has made adjustment as well as correction, and advances independent opinions to some viewpoints which seem to have been the final conclusions in the studies of Lao-tze.

Keywords: Lao-tze; the *Classic of the Virtue of Tao*; new edition; cultural origination

[责任编辑 陈绍燕]

从后现代视野看新儒家对中国哲学的现代重建

李翔海

(南开大学 哲学系, 天津 300071)

摘要:现代新儒家哲学既肯定科学理性的重要性同时又将之收摄于道德人文精神之中的取向,代表了如何不使科学理性被逾越本分地绝对化的问题作出的中国式的回答。随着西方后现代转向的出现,西方哲学对于人之生命意义的安顿问题给予了更多的关注。与中国现代实证主义哲学思潮相比,立足于民族本位的现代新儒家哲学更有利于将中国哲学以“哲学”的面貌示人。作为面对相对主义所可能有的两种基本选择之一,现代新儒家哲学的终极关怀价值系统具有借鉴意义,但同时亦存在着以历史的总体性消融人的自主性等内在的问题。

关键词:后现代主义;现代新儒学;中国现代哲学

中图分类号:B2

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)02-0067-08

本文拟在后现代视域^①中对现代新儒家重建中国哲学的工作试作评析。其意图主要有二。其一,以往对新儒家哲学的论析主要以现代性为参照系,后现代视域或可提供一新视角。其二,当中国哲学还处在向现代转型过程中时,后现代主义思潮已在西方出现。在西方后现代转向的比照下,究竟应当怎样看待中国哲学的发展走势,这是一个已引起国内外学界关注的问题。在后现代视域中对作为中国现代哲学之重要形态的新儒学予以分析,有利于具体透视这一问题。需要指出的是,由于这一论题关涉面相当宏阔,限于学力和篇幅,本文所做的只是选取三个视点对有关问题试作评析。

在现代中国哲学中,新儒学的一个引人注目的理论特质,就是既认肯科学理性精神的重要意义,又归根结底依然要将科学理性精神收摄于道德人文精神,从而表现出了与西化派实证主义哲学相当的区别。

众所周知,中国文化是以向西方学习作为现代化之历史起点的。而理性精神的凸显是西方哲学自古希腊时代起就已奠定基础、在近代知识论哲学中得到充分发展的一个基本理论特质。这样,与现代社会成为理性主义的生活实体相表里,在师法西方的过程中,中国哲学就不能不对理性精神的凸显予以更多的关注。由此,与传统中国哲学相比,现代中国哲学的一个最为显明的特点就在于:在中国哲学传统中并未得到凸显的理性精神在中国近现代哲学中逐渐得到显发,随着现代化进程的不断推进,素重德性的中国哲学传统逐渐演变为一个为理性所浸润的价值系统。

这一点在新儒学中亦有清楚体现。由于儒学对德性的偏重与现代社会中理智理性的突显成为儒学主导下的中国传统社会与现代文明相冲突的基本原因,如何从儒家内在的理论立场出发来贯通德性与理性,如何从素重德性的儒学传统中发展出认知主体,就成为新儒家既保守儒家的基本精神,又使儒学与现代社会相衔接的关键之所在。为此,几代新儒家做出了数十年的努力,力图从认肯科学理性精神的

必要性出发,进而强调涵融科学理性精神是儒家思想之现代新开展的内在要求。在他们看来,就文化生命的理想境界而言,倡明仁道的儒学内含对人类一切美好文化价值的肯定。但由于在儒学传统的形态中其生命智慧只是表现为德性人格的一面,因而缺少了科学理性精神之一环。现代新儒学正是要补以往之不足,以使“中国人之人格有更高的完成,中国民族之客观的精神生命有更高的发展”。由于仁心之现代发用必然内在地肯定科学与民主的价值,科学与民主由此即不再外在于中国文化,而“正是中国人之要自觉的成为道德实践之主体之本身所要求的,亦是中华民族之客观的精神生命之发展的途中,原来所要求的”^[1]。这样,不仅正视客观知识问题,而且真心希望在儒学中接纳科学理性精神,成为现代新儒家区别于传统儒家的一个鲜明的时代特征。

但是,新儒家的有关理论努力却又并不是要在儒学中真正赋予科学理性以独立地位,而是归根结底依然要将科学理性精神的发用置于道德精神的笼罩之下。换言之,新儒家尽管对儒家哲学的价值系统作了某些调适,不仅使儒学之“智”不再被封限在道德活动范围内,而且使仁心的发用亦涵括了科学理性精神,但在保持德性之优位性、强调摄智归仁这一点上依然与传统儒家保持了内在的一致。在他们看来,使中国人“兼为认识的主体”本来即是“中国文化中之道德精神,求其自身之完成与升进”的内在要求;认知理性之所以能发用,乃是因为道德主体的暂时退隐,即“在当其用智时,可只任此智之客观的冷静的了解对象,而放此智以弥六合,仁乃暂退隐于其后”;当认知主体完成认知后,“则一切智,皆卷之以退藏于密,而满腔子是惻隐之心,处处是价值判断”。这样,认知主体就成为道德主体招之即来、挥之即去的附属物,道德主体则不但能主宰其自身的进退,而且亦能“主宰认识的主体自身之进退”^{[1](P1-52)}。正是在这里,体现出了新儒家力图将科学理性精神统摄于道德人文精神之中的价值取向。

对新儒家哲学的这一理论主张,海内外汉语学界曾有相当多的批评。这些批评多集中在这一点上:由于新儒家归根结底主张把科学理性收摄于“良知本体”,因而并没有在儒学中真正赋予认知主体以独立地位,没有在根本上走出儒家传统“泛道德主义”的窠臼,不可能在中国文化中真正为科学理性精神确立形上根据,以真正完成在中国文化中发展现代科学、民主的时代使命。由于“理性精神的突显”构成了现代性的核心内容,而科学与民主不仅是现代文化的代表,而且被看作是理性精神的产物,由此,显发科学理性精神以发展现代科学与民主就被认为是现代中国文化的一个基本要求。在这样的思想背景下,新儒家哲学所受到的上述批评就不难理解了。

在后现代视野下,或许能对问题的复杂性有进一步的了解。新儒家哲学在一定程度上趋于“理性化”的理论特质,显然与对西方哲学的学习与吸纳有着直接关系。但是,反观西方,随着其社会与文化的发展从现代向后现代的转进,在近代以来被发挥到极致的理性主义传统却出现了逐渐“退色”的趋向。这一点在后现代主义那里表现得最为鲜明。在他们看来,从柏拉图到现代语言分析哲学都是一种再现论,具有一种“把人类知识当作自然之镜中诸表象集合的看法”^{[2](P106)},认知主体犹如客体的一面镜子,可以通过准确地再现外在世界的真实而获得真理。这种建立在主客二分基础上的再现论显然是与后现代哲学的基本取向相异趣的。在后现代文化中,设想独立自存的、等待被再现的客体是无意义的,诠释对象只能是属于诠释世界的“共在”。因此,所谓再现外在世界之本质的客观性是没有的,科学也仅仅只是一种主体间的“协同性”。这样,后现代哲学就“既不需要形而上学,也不需要认识论”^{[2](P409)}。

后现代哲学之所以得出这样的结论,与其立足于后现代反省人类社会自文艺复兴以来的发展历程这一基本的思想理路直接相关。由于现代化运动在给人类社会带来巨大历史性成就的同时,亦带来了深重的问题乃至危机,对现代性的批判性反省就成为后现代主义的基本理论共同点。在后现代思想家看来,“如果说后现代主义这一词汇在使用时可以从不同方面找到共同之处的话,那就是,它指的是一种……认为人类可以而且必须超越现代的情绪”。因为尽管直至最近,“现代”还几乎总是被用作赞誉

①本文所谓“后现代主义”,是指与西方社会形态从工业化社会向后工业化社会的转变相适应,在文化领域所发生的具有一般性意义的思想转进。它以反思和批判“现代性”为基本的思想主题,又反对整体主义、本质主义与基础主义为基本价值取向。

之词,但随着时间的推移,“人们不再把现代性看作是所有历史一直苦苦寻求以及所有社会都应遵守的人类社会的规范,而越来越视之为一种畸变”。因此,“人们越来越强烈地感觉到,我们可以,而且应该抛弃现代性,事实上,我们必须这样做,否则,我们及地球上的大多数生命都将难以逃脱毁灭的命运”^{[3](P16)}。由于“理性精神的突显”构成了现代性的核心内容,因而,后现代主义又在对现代性的批判中,就内在包含了对被逾越本分地加以运用的理性的否弃。正是有鉴于此,在谈到西方文化当下的走势时,他们自觉地宣示:“西方文化今日须要以其先前使自身非神学化的同样方式来使自身非科学化。”^{[2](中译本作者序)}

在这样的理论视野下,应当有理由对新儒家既认肯科学理性的重要意义而又要归根结底将之收摄于良知本体的理论努力所可能具有的积极意义多几分“同情的了解”。这至少包括了两个方面:其一,在哲学地省思当代人类之存在境遇的层面上,怎样既充分发挥科学理性的重要作用而又将之置于价值理性的导引之下,以使之不被逾越本分地绝对化从而戕害人类,确实是当代哲学应当深长思之的问题。在这方面,新儒家的有关努力在一定意义上堪称是立足于中国传统哲学的智慧精神,作出了有自身特色的回答。其二,就中国文化的未来发展而言,在走向现代化的过程中固然应当使科学理性得到高度发达,但是,对科学理性的“双面刃”作用亦应当保持高度的警觉。新儒家有关努力所包含的对这一问题具有一定前瞻性的理论思考,可以提供某种警示。

当然,把科学理性精神局限在“第二义”的确难免出现不利于科学、民主独立发展的问题。但这恐怕也不能苛责于新儒家,因为价值理性与工具理性的关系是今天人类并没有真正解决好的一个问题。在一定意义上,现代性中工具理性的独大与新儒家哲学对道德人文精神的凸显分别代表了中西文化的重要特点。而中西文化的偏失也堪称相映成趣:如果说西方文化是因为过于注重工具理性而使手段遮掩了目的以至于迷失了人生的意义,因而工具理性所带来的成就也失去了终极意义,中国文化则是因为过于注重价值理性而害怕工具理性的发展影响人们对价值理性的注重,因而缺乏实现理想的手段并最终导致价值理性所揭明的理想只能成为空想。可以说,在现实的文化系统中,没有哪个民族文化共同体已实现了价值理性与工具理性的有机结合。如何辩证地处理好价值理性与工具理性的关系,不仅对新儒学而且对整个人类文化都是一个富有挑战性的问题。

二

新儒家对待科学理性精神的上述态度,与其哲学观直接相关。作为一个立足于民族本位的现代思潮,新儒家哲学鲜明地继承了中国哲学的民族传统。在他们看来,哲学是“生命的学问”,其思想主题应当是人之生命意义的安顿,其功用在于培育理想人格、提高精神境界,其理论归极则是解决安身立命、终极关怀的问题。因此,真正的哲学不能采取理智的、逻辑实证的“外求”方法,而只能走直觉体悟、逆觉体证的内省之路。由此,新儒家不仅根本反对中国现代实证主义者力图按西方现代哲学的模式把中国哲学彻底改造成知识论哲学的做法,而且对西方传统主要体现为通过显发理性之光以认识外在对象之智慧的“哲学”提出了尖锐的批评。在他们看来,这种“见物不见人”的思想系统,充其量只能提供某种与人无干的自然宇宙的理论解释,而不可能为人之生命确立足以安身立命的终极依归,因而“见道不真”。

正像人们早已注意到的,如果说西方哲学的主流传统体现为一种运用逻辑的方法探究客观外在的自然宇宙之真实的思想系统,中国哲学则主要体现为一种人生哲学,它所关注的中心是理想人格的培育与生命意义的安顿。在一定意义上,中国哲学与西方哲学间的这种不同,是中国哲学这一学科自其成立以来就一直面临着合法性质疑的一个重要原因。新儒家作为立足于民族本位的中国现代思想形态,其哲学观在相当程度上表征了中国哲学的理论特质。后现代主义可以提供怎样的论衡新儒家哲学的新视角呢?

我们认为,在弃置以理性的方式认知外在客观世界为旨归的“镜式哲学”的同时,后现代主义事实上对人之生命意义的安顿问题给予了更多的关注。事实上,后现代主义对现代性与西方文化主流传统

的解构与批判就内在地包含了其文化主题转而更为关注“生命意义之安顿”的理论可能性。从理论的内在逻辑来看,对理性主义的否弃,就包含了转向更为关注“非理性”的可能。而在人之生命的内在结构中,正是包括了情感与欲望两方面的意志作为与理性相对应的因素构成了“非理性”的基本成素。尽管情感偏重于精神的需求而欲望则更多地代表了物质性的满足,但它们在归根结底的意义上都可以归结为“生命意义的安顿”问题。因此,可以认为,后现代主义对西方文化中理性主义主流传统的否弃,已为其转向更多地关注生命意义的安顿问题预留了内涵空间。自由,尤其是摆脱了一切总体性、外在性、客观性之束缚的“内在”的、彻底的自由是后现代主义的基本价值取向之一。这其中显然包含了对个体精神自由的凸显。而这种突显显然是与对生命意义的安顿分不开的。

面对后现代时期所表现出来的“文化危机”,后现代主义思想家在解构理性主义文化传统的同时,明确表现出了对生命意义安顿问题的热切关注。近代以来西方文化走向人的解放的历史是与上帝的退隐相伴随的。但由于在上帝的退隐之后无论是哲学、科学与文学艺术在事实上都没有能够承担起提供终极关怀价值系统的文化功能,因而,信仰问题成为西方当代文化危机的核心问题。在这样的思想背景下,对生命意义的追寻成为不少思想家所关注的重要问题。在当代基督教神学思想家看来,能否当下即是地依归于上帝,实在可以看作是今天的人类能否得救的根本关节点之所在。因为文艺复兴以来的人类历史已足以证明,离开了上帝的所谓人的“自我做主”只是人类自身的一种理智的僭妄,只能给人类带来前所未有的灾难。只有重新回到上帝的怀抱,人类才能避免万劫不复的悲惨命运。与此同时,一些非基督教神学阵营的思想家也在面对后现代“文化危机”的思考中,把思维的触角指向了宗教系统。丹尼尔·贝尔就是其中的典型代表。在他看来,“现代主义的真正问题是信仰问题。用不时兴的语言来说,它就是一种精神危机,因为这种新生的稳定意识本身充满了空幻,而旧的信念又不复存在了。如此局势将我们带回到虚无。由于既无过去又无将来,我们正面临着一片空白”。他分析说,以往人类社会对灾难是有所准备的,即有着从经验中积累起来的稳定信仰,这为人们提供了关于现实的某些超时代概念。传统上的稳定信仰就是宗教。“现代社会却用乌托邦取代了宗教——这里所谓的乌托邦不是那种超验的空想,而是一种靠了技术的营养和革命催生、通过历史(进步、理性与科学)来实现的世俗理想。”而如今,“世俗的意义系统已被证明是虚幻,那么人靠什么来把握现实呢?我在此提出一个冒险的答案——即西方社会将重新向着某种宗教观念回归”^[4](P74-75)]。

作为一种信仰系统,宗教基本的功能就是为人生提供意义尤其是终极意义的安顿。西方当代思想界对西方文化中宗教性功能的呼唤,表明在后现代时期,生命意义的安顿的确已成为人们不得不认真面对的一个重大问题。正是在这样的思想文化氛围中,后现代主义在解构理性主义主流传统的同时,也把自己的有关思考落脚于生命意义的安顿。在这方面,罗蒂和格里芬颇有代表性。

正如人们已注意到的,罗蒂的理论旨趣是将分析哲学、实用主义与解释学熔为一炉,以成就教化哲学。在这些思想来源中,分析哲学只是他“所使用的手段”,对作为“另一种康德哲学”的分析哲学的基本思想意旨,罗蒂是明确反对的^[2](P4-5)]。但在基本精神方向上教化哲学则与实用主义和解释学有着一定程度的承接关系。由于实用主义对真理有用性的突显包含了对真理之价值意义的强调,而解释学有着一种伽达默尔所谓“在自身之外无目标”亦即以自我的陶养为旨归的理论指向^[2](P317)],因而价值安顿问题堪称是实用主义与解释学共同的理论关注点。顺承这一精神方向,罗蒂进而在主张彻底解构“镜式哲学”传统的同时,倡导一种以启迪人心为鹄的的“教化哲学”,以使“文化不再由客观认识的理想而是由美学升华的理想所支配”,从而开出“自由自在的生命花朵”。在他看来,“应该重新重视杜威的看法,即把世界重新赋予魅力,宗教所曾提供给我们祖先的,我们重新加以恢复,……哲学如果能够与事物的力量配合,并且把日常生活的意义说得清楚而一致,科学与情感就会紧密相连,生活实践和想象就会密不可分。这时,诗歌和宗教的情感就会成为生活中自然绽放的花朵”^[5](P202)]。

如果说罗蒂对生命意义安顿的关注还不够充分显明,在格里芬等建设性后现代主义那里,这一点则得到了更为明确的表现。在解释“精神”一词的义涵时,格里芬指出,“我们用它来指称我们据以生活的终极意义和价值”。这显然关涉到了人之生命意义特别是终极意义的安顿问题。在对“现代性”的反省

中,格里芬指出:“现代思想的根本失误在于它对我们很大程度上是一种‘宗教性的’存在物这一点估计不足。我的意思是说,我们总是在寻求生活的意义(无论我们自己是否意识到这一点),而且总是力图通过与我们所理解的世界的终极本质保持一致来寻找这种意义。”^{[6](P1-2)}在另一个地方,格里芬进而指出:“我们是由我们同神圣实体的关系构成的”,而“人类与神圣实体的关系这一论题将我们引入了后现代精神的中心”^{[6](P25-26)}。格里芬将“人类与神圣实体的关系”这一论题指认为是“后现代精神的中心”,足以看出生命意义的安顿问题在其有关理论中所具有的核心地位。可以指出的是,在建设性后现代主义中,格里芬的有关主张堪称其道不孤。霍兰德指出,在“作为后现代精神基础的四个原则”中,“精神能量的首要性是第一原则”^{[6](P73)}。福尔科指出,“后现代性所面临的问题并不仅仅是去克服片段化和分裂。换言之,光有整体性还是不够的。我们还面临如何去拯救精神的问题。……现代性从其深层的、最终的意义上讲是无根的,因为它给我们的存在赋予了超出我们的必死性之外的意义。……从这种更广泛的意义上看,后现代意味着去重新发现能够给人类存在赋予意义的合理的精神基础”^{[6](P127)}。

立足于对后现代主义思潮的上述把握,我们认为,在后现代哲学中,对人之精神自由的追求、对人生意义的安顿成为其重要的、基本的思想向度。这就使得西方当代哲学在思想主题上与中国哲学传统之间具有了一定程度的类同性。而在我们看来,后现代哲学所表现出来的这一态势可以看作是在一定程度上代表了西方哲学的最新发展动向。因此,就西方文化的发展演进来看,可以把后现代哲学对传统镜式哲学的弃置与对人生意义安顿的注重,看作是西方文化相承近代以来的文化主题在当代完成思想转进的标志性事件。概而言之,这种发展演进的内在逻辑在于:文艺复兴前,专注于生命意义问题的宗教与主要表现为一种探究客观外在之真实的知识系统的哲学之间保持了一种在宗教主导下的稳定平衡,因而关注人生的“非理性主义”哲学流派虽有出现,但却没有成为西方哲学的主流传统。而随着文艺复兴以来上帝的逐渐退隐,西方文化既有的平衡结构被打破,作为文化之核心内容的终极关怀价值系统出现了空场。取宗教宗主一切的地位而代之以的哲学不仅被要求为一切现代知识系统确立合法性的基础,而且还不得不承担起为人生提供终极意义的文化使命。由此,西方哲学对生命意义的安顿问题给予了更多的关注。这样,尽管从笛卡儿到现代分析哲学,知识论哲学依然是西方哲学的主流,但形形色色的非理性主义哲学流派亦已把生命意义的安顿问题提到了前所未有的高度。而随着西方社会在从工业社会向后工业社会的转变中人与人的关系取代人与自然的关系成为社会与文化需要处理的“首要目标”^{[4](P198-200)},后现代哲学终于通过对传统知识论哲学的弃置和对生命意义安顿问题的注重而完成了西方哲学发展史上的转进^[7]。

这样的思想视野有利于更充分地认识新儒家哲学所可能具有的积极意义。与新儒家哲学相比,中国现代实证主义哲学思潮的一个基本特点,就是把哲学所具有的理性认知的作用发挥到了极致,以至于认定科学亦可以彻底地解决人生观的所有问题。这一特点显然与实证主义哲学主动自觉地按照现代西方以理性主义为基本特质的知识论哲学来型塑“中国哲学”有着直接关系。这样做的结果,不仅严重扭曲了中国文化在哲学层面的智慧精神与存在形态,而且先在地规约了中国哲学只能跟着西方哲学亦步亦趋的存在境遇。在西方哲学出现了后现代哲学转向而后现代哲学的思想主题又与中国哲学传统的思想主题具有某种程度之类同性的今天,这种哲学路向只能是使得中国哲学陷于进退失据的尴尬境地。而新儒家所突显的哲学观虽然与西方哲学的主流传统并不相侔,但由于它是扎根于中华民族的智慧精神之中的,在一定程度上体现了对人之生命存在的根本问题的中国式回答,因而不仅具有植根于人之生命本质的存在合理性,而且适足以与西方哲学的主流传统构成相反相成的互补关系。在西方后现代哲学的比照下,我们有理由认为,与实证主义哲学思潮相比,立足于民族本位的新儒家哲学不仅更有利于将中国哲学以“哲学”的面貌示人,而且它所蕴涵的体现中华民族智慧精神的思想资源将更有可能为人类哲学面向未来的发展作出中华民族自己的贡献。

新儒家哲学继承了中国哲学注重综合的思维方式,鲜明地表现出了面向中西文化谋求更大综合的

致思取向。由此,新儒学体现出了寻求宗教精神、哲学精神与科学精神之内在统一的理论指归,并认为这种统一既是中国文化生命进一步开展的需要,也是时代精神的内在要求。他们明确肯定中国文化至今依然富有生命力,并将其看作是一个不断发展的过程。在这一过程中,中国文化已经过了从先秦到两汉和从魏晋到宋明的两度大开大合,并自晚明以来进入了第三度大开大合之中。现今中国文化的时代使命是完成融摄中西文化精神的大综合。由此,中国文化生命精神的进一步开展内在地要求宗教精神、哲学精神与科学精神的统一。就传统儒学而言,它不仅是通过道德的进路而证成的哲学形上学,而且亦是关涉人生终极意义与宇宙终极实在的道德宗教,因而是“即哲学即宗教”的。儒学的这一理论特质经宋明理学的发展得以充分突显。由于科学精神是现代区别于传统社会的一个重要精神特质,对在现时代谋求更大综合的现代儒学而言,整合宗教精神、哲学精神与科学精神就构成了其发展过程中势所必至的一步历史性转进。在完成这种转进之后,“通哲学宗教以为一”的儒学亦将涵摄科学理性精神于其中。与此同时,这种统一也是时代的要求。在新儒家看来,现代社会是一个相对主义被推向极端,人类精神无体、无力、无理,人类精神“无根无向”的时代。为挽此颓势,必须为人类“重立大本”,确立稳固的、透过“分殊”而统贯于“一理”的“大本大源”。为此,他们力图通过将关联于不同精神层面的宗教、哲学与科学在精神归趋上统贯为一,以图根本改变当代人所面临的“支离破碎”、“分崩离析”的存在境遇^[8]。新儒家对自己在这方面所取得的理论成就就是颇为自得的。在他们看来,在经过现代重建后,“儒学第三期之发扬,岂徒创造自己而已哉?亦所以救西方之自毁也。故吾人之融摄,其作用与价值,必将为世界性,而为人类揭示一新方向”^{[9](P4)}。究竟应当怎样评价新儒家的这种理论努力呢?后现代主义哲学观或可提供一个别致的理解向度。

在一定意义上,后现代主义表现出了与新儒家明显不同的理论特质。哈桑在讨论“后现代转折”时,明确地把“零乱性或片段性”(Fragmentation)、“无深度性”(Depth-less-ness)、“卑琐性”等看作是后现代主义的重要特征。在后现代主义者看来,世界是由片段组成的,片段之和构不成一个整体,诸片段也本没有向某个整体或中心聚集,人们应当持存于、满足于各种片段性、零乱性、边沿性、分裂性、孤立性之中。“人”、“主体”、“自我”在后现代主义中都成了被随意处置的、表面化的、浅薄的、自我裂变的、失落的、其内在性被淘空的東西。人已无可挽回地走向了式微,人性中丑恶的、动物性的、原始的、野性的、龌龊的、软弱的、渺小的卑微方面才是真实的存在^{[10](P37)}。对于这一点,被看作是后现代主义思潮的“先锋派”人物的博德里拉论说得最为鲜明。博德里拉声称,后现代“世界的特点就是不再有其他可能的定义……所有能够做的事情都已被做过了。这些可能性已达到了极限。世界已经毁掉了自身。它解构了所有的一切,剩下的全都是一些支离破碎的东西。人们所能做的只是玩弄这些碎片。玩弄碎片,这就是后现代”^{[11](P165)}。

相较而言,后现代主义哲学是要通过消除“深度模式”而将一切平面化和碎片化;新儒家哲学则是要通过深度的、纵贯式的整合,以揭明既可以安身立命又可以利用厚生从而足以安顿全部生命的价值之源,来为现代人确立稳固的、透过“分殊”而统贯于“一理”的“大本大源”。在一定意义上,后现代主义是要把相对主义的倾向发挥到极致,而新儒家哲学则是要超克相对主义。因而,他们堪称是代表了面对相对主义盛行的时代所可能有的两种正相反对的基本选择。由此,其优长与缺失也可谓相反相成、相映成趣。在论及“西方后现代转向与中国哲学的当代意义”这一论题时,笔者已指出,由于后现代哲学将相对主义的价值取向推进到了极端,人的存在只能是在完全平面化、碎片化之中去寻找彻底的“自由”——自由到虚无,因而堪称是把西方文化中具有根深蒂固之传统的、在西方现代文化中得到进一步突显的虚无主义发挥到了极致。中国哲学则总是易于指向一套能够充分肯定现实世界存在之真实性与合理性、能够为人之生命存在提供足以安身立命之规范性的终极关怀系统,在西方以上帝为最终依归的终极关怀系统之外,展现了一个在归根结底的意义上立足于吾性自足的人类自身而不需要上帝之眷顾就足以安身立命的终极关怀价值系统。由于中国哲学自有其植根于人之生命本质的内在根据,在一个人生意义的迷失成为人类所面临的重大危机的时代,早就形成了一套具有独特特质的终极关怀价值系统的中国哲学不仅会对规范中国人的生命存在形态产生重要影响,而且还将有可能对虽然自文艺复

兴以来就已确立了人自我做主的基本精神方向,但至今却依然是在人神之间进退维谷的西方文化提供有益的理论借鉴^[7]。由于立足于民族本位构成了新儒家哲学的一个基本理论特质,笔者对后现代视野下中国哲学之当代意义的上述论断在整体上应当说亦是适切于新儒家哲学的。因此,对新儒家哲学寻求更大综合的理论意旨所可能有的积极意义这里不再赘述,而主要是对其在后现代主义的比照下所反显的问题试作具体分析。

首先我们认为,新儒家哲学作为一种“宏大叙述”,其中的确包含着鲜明的本质主义、基础主义与整体主义的理论特色。依据于黑格尔“精神的内在有机发展”观,新儒家把人类的社会历史看作是一个“精神的辩证发展之合理的系统”^{[12](P217)},它表现为“集团生命的行动过程”。“就民族言,在实践中,一个民族的生命就是一个普遍的精神生命,此中涵着一个普遍的精神实体。此普遍的精神实体,在民族生命的集团实践中,抒发出有观念内容的理想,以指导它的实践,引生它的实践。”因此,“这个观念形态就是这个民族的文化之根”^{[13](P2)}。这就是说,历史中贯穿着原始的“精神实体”,也就是牟宗三所常说的“仁心”。各个时代、各个民族的历史文化都不过是这个普遍而超越的“道德精神实体”的不断表现或展开。道德良知辩证发展的必然中逻辑地包含了“德性主体”与“知性主体”的开显。由此,新儒家力图通过确立仁心或良知对宗教、哲学与科学所具有的价值之源的地位,以儒学传统的“纵贯”方式将宗教精神、哲学精神与科学精神统一于“仁心”。这种将现代精神收摄于“原始的精神实体”中的价值取向显然包含了明显的基础主义、本质主义的理论特色。尽管后现代主义反对本质主义、基础主义与整体主义的理论倾向自有其不足与缺失,但是其中表现出来的追求“自由”的精神不仅代表了现代西方文化一以贯之的理想,而且以一种别致的形态体现出了西方文化内在的活力,而恰恰在这一点上,新儒家哲学表现出了自身内在的问题。这主要包括两个方面:

其一,按照黑格尔“历史之精神发展观”将历史文化归结为普遍而超越的“道德精神实体”的不断表现或展开,包含了遮蔽人之自主性的可能。以牟宗三等为代表的新儒家按照黑格尔“历史之精神发展观”改造儒家哲学的结果,是以黑格尔的历史哲学把传统儒学理念论的历史观推向彻底化。这包括两个方面。第一,传统儒学虽然强调道德心性的至上性,但这个本体是离开工夫即道德实践的。不仅对心性本体的体认必须通过道德实践,而且道德心性在社会历史中的决定作用也必须通过道德实践来承担与体现。“原始的精神实体”即“道德的真心”必须通过一个外在的、客观化的中介才能对人类的历史起决定作用。在黑格尔那里,“原始的精神实体”即“绝对理念”对人类历史的决定作用是由绝对理念自身决定的,绝对理念在内在动力的驱使下不断展开、外化自己,逻辑地包含了对人类社会历史中一切形形色色具体事物的决定作用。任何具体的、客观化的事物都不堪成为绝对理念表现其决定作用所必须的中介。第二,传统儒学对道德心性决定作用的肯定是以充分突显人“为天地立心”的主体作用为前提的,没有独立于作为道德心性主体之外的所谓“天理”。人与天地参,人能弘道,非道弘人,人的本心本性之理亦即是天地万物之理,天道性命相贯通而落脚于人的道德心性。在黑格尔哲学中,人被看成是“世界精神的实体性事业的活的工具”^{[14](P345)},绝对理念在本质上是超离于作为现实的历史主体的人之外的。牟宗三等秉持黑格尔的历史观,一方面消解了传统儒学内在心性之学达于外王事功所必需的外在化中介,另一方面把道德心性的决定作用超离、绝对到与黑格尔“绝对理念”相近似的程度,从而得出了“人类具体的历史文化是普遍而超越的‘道德精神实体’的不断表现或展开的结论”。对此,人们不禁要问:在这种精神表现之辩证发展的历史总体性或社会总体性观点之下,人的自主性在历史的过程中究竟还有没有意义^[15]?进而言之,在这样的历史观下,作为“类存在”的人在归根结底的意义上不可能免除成为“精神实体”实现自身目的的宿命,其“自作主张”、“自定方向”的自由根本是无从谈起的。这不仅有违于自文艺复兴以来人类的精神追求,而且在一定程度上也是有悖于儒家的传统特质的。

其二,如何为个体的存在予以恰当定位的问题仍没有得到应有的重视。儒家哲学传统注重整体的理论倾向在有其优长的同时,亦存在着内在的不足。其中的一个突出的表现就是个体在儒家思想中并未受到足够的重视,甚至在一定的程度上具有一种在自觉不自觉中被消融于整体之中的取向。因此,如何在整体系统中为个体予以恰当的定位,这是面向现时代儒家哲学所应当予以回答的一个问题。但是,

作为儒家哲学之现代形态的现代新儒家哲学,不仅没有对个体存在的定位问题予以足够的关注,而且在一种更为加强了的整体主义的话语方式之下,连传统儒家哲学对于人之道德主体性的认肯亦被弱化了。在这一点上,新儒家哲学中显然包含了与时代发展的要求不相应的价值取向。

四

由于“古今中西”问题的立体交错,现代新儒家哲学形成了一个复杂的综合体:一方面,它在精神取向上还一定程度上带有前现代的痕迹,同时又已在基本思想构架上浸润了现代性的因子;另一方面,它又对现代性抱持了明确的批判意识,并体现出了力图超越既有现代性的理论意向,从而可以说具有某种“后现代”的意蕴。在后现代视野下对新儒家哲学的论衡,有利于我们更充分地认清新儒家哲学的这种复杂性。

参考文献:

- [1] 封德盛. 当代新儒家[C]. 北京:三联书店,1989.
- [2] [美]理查德·罗蒂. 哲学和自然之镜[M]. 李幼蒸译. 北京:三联书店,1987.
- [3] [美]大卫·格里芬. 后现代科学[M]. 李季方译. 北京:中央编译出版社,1995.
- [4] [美]丹尼尔·贝尔. 资本主义文化矛盾[M]. 赵一凡等译. 北京:三联书店,1989.
- [5] 王岳川. 后现代主义文化研究[M]. 北京:北京大学出版社,1992.
- [6] [美]大卫·格里芬. 后现代精神[M]. 王成兵译. 北京:中央编译出版社,1995.
- [7] 李翔海. 西方后现代转向与中国哲学的当代意义[J]. 南开学报,1999,(6):78-85.
- [8] 李翔海. 论现代新儒学的内在向度[J]. 南开学报,2001,(1):44-51.
- [9] 牟宗三. 道德的理想主义[M]. 台北:学生书局,1985.
- [10] 王潮. 后现代主义的突破[C]. 敦煌:敦煌文艺出版社,1996.
- [11] [美]道格拉斯·凯尔纳,斯蒂文·贝斯特. 后现代理论——批判性的质疑[M]. 张志斌译. 北京:中央编译出版社,1999.
- [12] 牟宗三. 生命的学问[M]. 台北:三民书局,1984.
- [13] 牟宗三. 历史哲学[M]. 台北:学生书局,1984.
- [14] [德]黑格尔. 法哲学原理[M]. 范扬,张企泰译. 北京:商务印书馆,1961.
- [15] 陈忠信. 新儒家“民主开出论”的检讨[J]. 台湾社会研究季刊,1988,(冬季号):101-138.

Viewing the Neo-Confucian's Modern Reconstruction of Chinese Philosophy from Post-modern Standpoint

Li Xianghai

(Department of Philosophy, Nankai University, Tianjin, 300071, China)

Abstract: The trend of modern Neo-Confucian philosophy, which has not only put emphasis on science-rationality but also on humanity, represents a Chinese answer to the question of how to keep science-rationality from going to extremes. Today the western philosophy has concentrated itself more on the meaning of human life. Compared with modern Chinese positivism, Neo-Confucian philosophy is more helpful to show the philosophical feature of the Chinese philosophy. As one of the two possible choices in face of relativism, Neo-Confucian's ultimate value system also shows many meanings. At the same time, there are some inner questions in Neo-Confucian philosophy, such as man's self-determination being reduced by historical generality, and etc.

Keywords: post-modernism; modern Neo-Confucianism; modern Chinese philosophy

[责任编辑 陈绍燕]

20 世纪儒家文艺思想研究概述

赵利民

(天津师范大学 文学院, 天津 300384)

摘要:儒家文艺思想作为儒家思想体系的一个重要组成部分,它在20世纪中国的命运正如儒家思想的开创者孔子的命运一样,在不断被阐释的过程中显示出其独有的魅力,但被误解、被扭曲,甚至被彻底否定或尊为至高无上的情形也多有出现。它对20世纪中国文艺学体系的建构也起着重要的作用。20世纪对儒家文艺思想的研究实际上是对研究对象的阐释与创造的过程。儒家文艺思想的研究分三个阶段,每一阶段由于受时代的政治、经济、文化等的影响其研究的具体对象与结论都表现出各自不同的特点。

关键词:儒家文艺思想;阐释;创造;阶段

中图分类号:I206.6

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)02-0075-07

儒家文艺思想作为儒家思想体系的一个重要组成部分,它在20世纪中国的命运正如儒家思想的开创者孔子的命运一样,在不断被阐释的过程中显示出独有的魅力,但被误解、被扭曲,甚至被彻底否定或尊为至高无上的情形也多有出现。儒家文艺思想作为一个“文本”存在着多种阐释的可能性。更为重要的是,它在被阐释中充当着构建20世纪中国文艺学的重要角色。本文把20世纪儒家文艺思想的研究划分为三个阶段。

一、在激进与保守之间

第一个阶段为20世纪初至“五四”新文化运动。20世纪初的中国是一个风云激荡的时代,启蒙和救亡的时代主题随着甲午战争的失败更加凸显出来,先驱者艰难地探索着中国未来发展的道路。自鸦片战争后,面对内忧外患,国人不得不进行深刻的反思。按梁启超的说法,这个过程,经过了科技-制度-文化反思的三个阶段。伴随20世纪初的反省,其结果是对之所作的猛烈批判。当然,也有持文化保守主义观点的学者与之对峙,但由于矫枉必须过正的思想观念似乎在人们头脑中占有很重要的地位,激烈的反传统潮流便始终处于强势地位。20世纪初20年对儒家文艺思想的态度是同思想界的激进与保守紧密相连的。这时期,就儒家文艺思想研究的论著较少,即使有,也多是从事思想史的角度切入进行批判研究的。

八股取士是封建时代选拔人才的唯一手段。“儒家激励政府的是通过科举选择知识精英,而此种方式极大地束缚了人的自由创造力。”^[1]面对危局,废除八股及科举制度成为20世纪初最强烈的呼声。严复指出:“天下理之最明而势所必至者,如今日中国不变法则必亡是已。然则变将何先?曰:莫亟于废八股。夫八股非自能害国也,害在使天下无人才。”并指出八股取士有三大害,即“锢智慧”、“坏心术”、“滋游手”^{[2](P40)}。康有为根据他自己的体验,痛陈废弃八股的必要,认为八股陷举国才智于盲瞽,惟恐其稍为有用之学,救时之才,“中国之割地败兵,非他为之,而八股致之也”^{[3](P27)},建议先废八股,改

收稿日期:2004-12-08

作者简介:赵利民(1965-),男,山东单县人,文学博士,天津师范大学文学院教授。

基金项目:本文为国家社科基金项目“20世纪的儒家思想研究”成果之一,基金编号:02EZX003。

用策论。

如果说,严复、康有为是从立足于人才培养的角度反对八股文的话,那么,王国维则以更为广阔的学术视野对儒家及其思想进行了批判。对于忽视文学自身独立价值,把文学艺术当作宣传儒家伦理道德的工具的传统文学价值观,王国维以其敏锐的眼光深刻认识到它在中国文学史上流传之广、弊病之大。在对传统儒家文化的根本特质进行反思的基础上,他明确指出,长期以来,由于哲学、文学如不为政治教化服务则没有任何用处,因此,一般哲学家、文学家若想得到社会的尊重和肯定,则“皆抱政治上之大志”,“无不欲兼为政治家”。王国维从学术、文学要有自己的独立价值入手,反对把它们作为物质功利或道德政治的附庸。在其前期著作中,他反复呼吁学术及文学要摆脱政教工具论的羁绊:“故欲学术之发达,必视学术为目的,而不视为手段而后可。”^{[4] (P38)}从中我们可以明确看出,王国维非功利主义文学价值观的提出,显然是有感于“文以载道”论对中国文学所造成的消极影响而发的,他的思想具有开创意义。

鲁迅和周作人在早期文学活动中主张“不用之用”的文学价值观,反对儒家的功利主义文学观。鲁迅在这一时期的诸多文章中公开声明其文学超越现实功利而致力于人的精神改造的观点。他在《摩罗诗力说》中指出文艺在于“启人生之比闾机,而直语其事实法则”,“文章亦然,虽缕判条分,理密不如学术,而人生诚理,直笼其辞句中”,“文学和学说不同,学说所以启人思,文学所以增人感”。艺术美有三要素:“一曰天物,二曰思维,三曰美化。而美术之目的者……要以与人享乐为臬极。”^{[5] (P58)}鲁迅并不反对文艺之功用,但明确不赞成正统儒家的政治教化工具论的观念。他还倡导“摩罗诗力”精神,批判儒家尚和谐重中庸的思想。周作人于1908年发表的《论文章之意义及其使命因及中国近时论文之失》一文中立足于对传统儒家文艺思想的批判,倡导中国文学要“夺之一人,公诸万姓”。至“五四”新文化运动,他又提出“人的文学”,即在文学中表现人道主义,而人道主义并非世间所谓“悲天悯人”或“博识济众”的慈善主义,而是一种个人主义的人间本位主义。在此思想指导下,周作人甚至不无偏激地认为“儒教道教出来的文章,几乎都不合格”^{[6] (P13)}。

陈独秀在《文学革命论》中提出“文学革命”的口号,主张推倒贵族文学、古典文学、山林文学,建设国民文学、写实文学、社会文学,反对儒家的“文以载道”的文学思想,批判韩愈及“桐城派”诸人的复古主义,这与周作人的上述观点基本一致。

胡适更是白话文的积极提倡者,他在《建设的文学革命论》中这样说:“这二千年的文人所做的文学都是死的,都是用已经死了的语言文字做。死文字决不能产生活文学。所以中国这二千年只有些死文学。”他的观点不免有些偏激,但在胡适们看来,不极力否定以文言为语言媒介的旧文学,就难以建立通俗畅达可以为广大民众阅读的白话文学。他们认为,文言文既然为载道之文,提倡白话反对文言,其深层是反对“文以载道”。因此,儒家文艺思想便成为白话文倡导者们的批判对象。

在儒学及其文艺思想受到猛烈攻击的同时,20世纪初的文化保守主义思想家和学者与激烈反传统者在对待儒家文艺思想上所表现出的态度是明显对立的。辜鸿铭、林纾自不必说,被鲁迅称为“有学问的革命家”的章太炎所坚持的更多的也是儒家文艺观念。但他的杂文学体系又并不是古代“文”的观念的“杂烩”,他在论文时,就将礼乐刑政为文、文德之操为文的观点抛弃了,对其他诸说作了新的融汇。同章太炎一样,刘师培对传统文化也多持肯定态度,在《论近世文学之变迁》一文中,他对早期以孔子为代表的儒家思想是持肯定态度的,对后来儒学发展给文章带来的影响表示不满,认为宋儒讲“义理”,清儒重考据使文章“词多鄙倍”或“文无性灵”。

关于近代以来特别是“五四”时期的激进主义思潮,过去的研究往往全盘肯定。而自20世纪80年代以来,有不少学者对这一激进主义开始作出反思。我们认为,激进的反传统思想在对待传统文化的态度上存在着“情”与“理”的强烈冲突。从学理的角度而言,胡适、陈独秀等实际上并没有把包括儒家思想在内的传统文化完全否定,胡适就曾说过“全盘西化”这个名词的确不免有一点语病。

蔡元培对待儒家文化及儒家文艺思想的态度特别值得我们注意。林纾致信蔡元培,对胡适、陈独秀提出批评,坚持传统道德不可抛弃。针对林纾的两条诘难“覆孔孟铲伦常”和“尽废古书,行用土语为文

字”,蔡元培在《致公言报并答林琴南君函》中逐一作出了回答与辩驳。对于“覆孔孟”,蔡元培指出:“大学讲义,涉及孔孟者,惟哲学门中之中国哲学史。已出版者,为胡适之君之《中国上古哲学史大纲》,请详阅一过,果有‘覆孔孟’之说乎?特别讲演之出版者,有崔怀瑾君之《论语足征记》《春秋复始》。哲学研究会中,有梁漱溟君提出‘孔子与孟子异同’问题,与胡默青君提出孔子伦常之研究问题。尊孔者多矣,宁曰覆孔?”至于白话文的提倡,蔡元培指出:“白话与文言,形式不同,内容一也。”^{[7] (P1085)} 蔡元培为胡适、陈独秀们的“辩解”更多的是在学理层面。从政治改革的角度看,胡、陈的言论实际上哪有蔡元培所说的如此中庸!当然,我们从中可以看出,蔡元培的观点既不同于林纾之保守,也有别于胡适、陈独秀实际上的激进言论和行动,是较为公允的,这与蔡氏任北京大学校长期间所主张的“兼容并包”思想是有内在联系的。

总体上讲,20 世纪之初的 20 年对儒家文艺思想的研究与时代政治文化思潮密切相关,纯粹学理上的探讨并不多见,更多的是围绕如何对待传统文化的问题所展开的对儒家文艺思想的批判或坚持。就整体倾向而言,激进主义者对儒家文艺思想的抨击当然是占了上风的。实事求是地说,20 世纪初对儒学思想的批判是历史的必然,也是建设新文化之必需。但是这一时期对于儒家文艺思想以及中国古代文学的批评,出现了很多偏激的言论。同时由于受片面进化论思想的影响,有不少人认为越是新的就越是好的,对传统文艺观念大多给予否定。而文化保守主义者对儒家文艺思想的态度当然同样存在很多问题,他们往往不顾时代的发展,仍一味钟情于旧文学观念,而不能客观地对之作出评价,其弊病也是明显可见的。儒家文艺思想就这样在激进与保守的冲突中不断被阐释着。

二、动荡中的收获

第二阶段主要指 20 世纪 20 年代末至 70 年代中叶。这个时期,由于社会政治斗争的不断展开,激进思想的不断强化,儒家思想(包括文艺思想)常常处于被批判地位,但仍有一些学者尽力避免干扰,致力于儒家文艺思想研究。

朱自清《诗言志辨》一书收入四篇文章《诗言志》、《比兴》、《诗教》、《正变》。其中,前两篇写于抗战前。朱自清说四篇论文“是研究那四条诗论的史的发展的。这四条诗论,四个词句在各时代有许多不同的用例。书中便根据那些重要的用例试着解释这个词句的本义跟变义,源头和流派”。“诗言志”与“温柔敦厚”的诗教为儒家文艺思想的重要组成部分。朱自清先生博学多识,在《诗言志辨》中对作为儒家文艺思想核心内容的“诗言志”说和评诗标准的“温柔敦厚”说的梳理评析兼具文学家和史学家的眼光,是不可多得的儒家文艺思想研究的重要著作。

郑振铎于 1927 年在《小说月报·中国文学研究专号》上发表《读毛诗序》一文。文章认为,《毛诗序》把文学与社会的自然联系概括为“美刺”,“美刺”是极其矛盾的,是后汉人“杂采经传,以附会诗文的”。

冯友兰 20 世纪 40 年代出版的《新理学》在讲到艺术的功用时指出,儒家对于“乐”极为重视;其所以重视“乐”者,即以为“乐”可以有教育的功用,可以作为一种教育的“工具”。引用荀子“美善相乐”的观点提出美的艺术品应引起道德上的教育作用。

朱光潜发表于 1942 年的《乐的精神与礼的精神——儒家思想系统的基础》一文认为儒家全部哲学思想大半从乐与礼出发,乐的精神是“和”,礼的精神是“序”,儒家诗教温柔敦厚,“诗言志”实际上是主张调节情欲而达于中和,并不主张禁止或摧残,是健康的。

张须的《论诗教》发表于 1948 年 7 月出版的《国文月刊》第 69 期,其总的思想是结合春秋赋诗的社会文化背景来说明孔子重诗教的原因。春秋时代,各国之间竞争激烈,鲁国处于弱小地位。弱小的国家必须重视政事,特别是外交工作,而外交中的辞令又居于十分重要的地位。孔门列德行、言语、政事、文学四科。春秋士大夫在公共场合,尤其在外交事务中,多引《诗经》中的诗句来表达思想。引诗之外,还有赋诗。赋诗又分为“自赋”和赋昔人之诗,前者如许穆夫人赋《载驰》,后者在鲁襄公时代最为流行,甚至成为一时风气。“赋者断章取义以施诸人,受施者亦必断章以为答赋。”孔子的童年时代正在襄

公之世,这正是孔子后来重视诗教的社会文化背景。

罗根泽于抗日战争之前和抗战初期编写的《中国文学批评史》也是这一时期的力作。关于孔子的诗说,罗著联系序言中所说的“时代意识”通过对春秋赋诗的研究有力地论证了诸子以功用的观点论诗的社会历史原因。指出,春秋士大夫赋诗的目的是用诗来表达诗人的情意或对人的情意,并不是要体察作诗人的情意,更不是欣赏诗的文学之美。因此,赋诗往往“断章取义”,并不顾及作者的情意,只是借以表达自己的情意。对孟子的“以意逆志”与“知人论世”说,罗著所论虽较为简略,但仍较辩证地指出其内涵。对于两汉的文学批评,罗根泽认为是封建功用主义的黄金时代,其功利性甚至超过了周秦诸子,这当然是因为对先秦儒家思想的继承。至于儒家文艺思想的其他代表文论家的观点,罗著都有较精当的论述。

郭绍虞根据旧著改写的《中国文学批评史》于1955年出版^①,是这一阶段中国文学批评研究的重要著作,其中对儒家文艺思想的介绍与研究也较为细致,对孔门文学思想及后代儒家文艺思想的评价基本上是公允的。对孔子文学观的研究,郭绍虞重点指出了“尚文”和“尚用”是两种既矛盾又基本统一的主张。认为文道关系是儒家文论的一个重要内容,在讲到唐代古文运动时对其又作了进一步梳理。郭先生认为古文运动不始于韩柳,甚至不始于唐代,刘勰已开启风气,古文运动用来反对南朝言之无物的散文的理论依据是“道”。《文心雕龙》所言的“道”是儒家之道。对于“文统与道德”的分化,郭著也给予了精彩的论述。

由刘大杰主编,王运熙、李庆甲参加编写的《中国文学批评史》上册于1964年出版,这部著作比较实事求是地对儒家有关文艺问题的思想进行了梳理与分析。开篇便指出:“儒家的文学思想,在我国文学批评史上占有重要的地位。”该著首先考察了孔子以前的文学观念,然后指出,孔子对前代的文化遗产,特别是周初以来的文化遗产都有自觉的继承。刘大杰从“论文”、“论诗”两个方面研究孔子的文艺思想。“论文”方面的主要观点有:第一,“文”在孔子的观念中范围较宽,指一般的文化和学术。第二,孔子重文,表现在文为“四教”(文、行、忠、信)之一。要提高道德修养,非有文化不可;要参加政治活动,非熟悉典章制度不可;要进行外交活动,非善于言辞不可。第三,孔子重文,但更重德,把德放在文之上。在处理道德修养和文化修养二者的关系时,孔子强调德行是根本的、首要的,文化是从属的、次要的。这一思想与前人“立德、立功、立言”的“三不朽”说是一致的。孔子所主张的“文质彬彬”虽是指人的修养和外在表现的关系,但要求质文兼备的思想对后代的文学批评产生了重要影响。关于“论诗”,刘大杰指出三点:孔子非常重视诗的作用;孔子以“思无邪”对《诗经》作出的评价表明孔子衡量文艺作品的思想内容所持标准是宽泛的;孔子论诗重“中和之美”,这一思想对“温柔敦厚”诗教的形成产生了重要影响。作者对孟子的“以意逆志”、“知人论世”、“知言养气”以及唐代古文运动的代表理论家柳冕、柳宗元、韩愈等的儒家文艺思想作出了较详细的评述。

这一时期还有一些论著值得提及,如陈钟凡的《中国文学批评史》^②、方孝岳的《中国文学批评》^③、朱维之的《中国文艺思潮史略》^④、朱东润的《中国文学批评史大纲》^⑤等著作都对儒家文艺思想给予充分关注。不少论文也较深入地研究了不同历史阶段的儒家文艺思想的某些问题或发展状况。

“文革”十年,孔子被批倒批臭,儒家文艺思想除了被批判之外,几乎没有什么真正的研究成果。

三、科学研究儒家文艺思想时代的到来

20世纪最后20年与20世纪初20年一样也相对成为儒家文艺思想研究的独立阶段。当然,由于两个阶段中国社会政治、经济、文化等明显不同,对于儒家文艺思想的态度以及研究的主要问题也发生

① 此前郭绍虞著的《中国文学批评史》上卷由商务印书馆1934年出版,下卷于1947年出版。

② 该著由中华书局1927年出版。

③ 该著由上海世界书局1934年出版。

④ 该著由上海合作出版社1938年出版。

⑤ 该著由开明书店1946年出版。

了很大变化。张岱年曾于 1983 年指出:“尊孔的时代已经过去了,反孔的时代也已经过去了,现在应科学地研究孔子、评价孔子。”^{[8] (P195)} 20 世纪 80 年代、90 年代的儒家文艺思想研究真正走向了科学研究的时代,而且呈现为研究面广、问题多、方法新、视野宽等诸多特点,产生了大量的优秀成果。我们将 20 年来的研究归纳概括为几个重要问题加以梳理和分析。

1. 关于“兴、观、群、怨”

关于儒家文艺社会功能观的研究可谓是一个老问题,大多数学者都承认儒家思想具有突出的伦理性特征。受其影响,儒家学派的创始人孔子及其后来的继承者在对待文艺的社会作用问题上都持政治教化的观点,具体到批评实践中,“兴、观、群、怨”被认为是儒家文艺社会功能观的集中体现。

詹福瑞认为“兴”讲的是道德修养问题,“可以兴”是言学诗可以兴起读者兴趣的道德修养,而“兴起”着重于理性的领悟,这种领悟既无须对艺术形象的感受和体验,也无须情感的参预,诗句仅仅被处理成启发引申义的基本义,当然谈不上什么感染作用和审美作用^[9]。对于“兴”的解释,韩林德《孔子论艺术的社会作用》一文同詹福瑞的观点有同有异,作者认为,“兴”有两层含义:一是“兴”“志”,即兴发情感;二是“兴”“意”,即兴起事理。并认为,前者是对《尚书》“诗言志”论点的肯定和发展。孔子由诗感发出的对事理的赞叹固然说明了孔子念念不忘复礼的守旧心理,但也反映出他对诗歌中类比联想的高度重视。因此,“感染”和“事理”并不矛盾,后者要通过前者达到目的^[10]。

在对“兴、观、群、怨”的理解上,这一阶段有不少学者注意从历史、文化的角度较为细致地探讨其产生的社会历史文化背景及其与文艺发展的密切关系。贾东城《横看成岭侧成峰——从春秋赋诗看孔子的“兴观群怨”说》即从春秋赋诗特有的历史现象出发,研究“兴、观、群、怨”的具体内涵。赋诗只是一种社会实际的语言手段和形式,而不是语言艺术的审美活动^[11]。陆晓光《春秋政治与孔子〈诗〉“可以观”的历史意蕴》立足于当时的政治制度、交际风尚及孔子的政治理想等对“观”的内涵作了较深入细致的考察,认为孔子提出《诗》“可以观”的最终目的是其所言的“事父事君”,而“观”正是达到这一目的的中介^[12]。

2. 关于“思无邪”

孔子说:“《诗》三百,一言以蔽之,曰:思无邪!”(《论语·为政》)“思无邪”曾引起后来者众说纷纭的评价和解说。如前所述,“思无邪”作为儒家文艺思想的一个理论问题,在 20 世纪 30 年代罗根泽等就对之作出过研究。到了 20 世纪 80 年代、90 年代又成为热点问题。

蔡尚思在《孔子思想体系》中认为,孔子所谓的“思无邪”是从教育学的角度而发的,提出“思无邪”是害怕其弟子们“不会或不愿按照事父事君的要求断章取义,相反却被人的感情吸引,内心发生共鸣”^{[13] (P129)}。

李泽厚、刘纲纪的《中国美学史》对“思无邪”也作了分析,指出,从孔子所说的“思无邪”到汉代《毛诗序》所说的“发乎情,止乎礼义”都体现出儒家要求艺术表现的情感应当是合乎伦理道德的善的情感,而不是无节制,非理性的情感^{[14] (P25)}。蔡仲翔等认为孔子的“思无邪”实际上就是“中和”的原则^{[15] (P24)}。进入 90 年代,有学者对“思无邪”研究的方法作出了反思,认为传统经学方法往往把一代代研究者诱入一个循环论证的困境,即根据后儒们对《诗经》、《论语》等经典的解释来证明孔子有一个诗教的标准,再用孔子有这样一个“诗教”标准来论证孔子就是根据此标准来评价“诗三百”的祖宗,只有抛弃了这种循环论证的方法才有可能准确理解“思无邪”的真正内涵。孔子并非从一般后人所谓的道德的角度来概括《诗经》的内容,即不能用现在的道德评价标准来套孔子论诗的标准。今天看来不道德的,在当时也许是符合道德的,如“婚制”。因此,有学者就指出“思无邪”是一个具有象征意义的符号,代表了一个自然而又天真的浑然一体的艺术境界^[16]。

正如“诗无达诂”一样,对“思无邪”的理解自古以来就存在较多分歧,这当然与对《诗经》中的基础篇章的理解有直接关系。

3. 关于“文质”

“文质”关系也是儒家文艺思想的一个重要范畴。自 20 世纪 80 年代初以来,出版的多部《中国文

学批评史》及多篇论文对之多有论及。

束景南的《从文化思想到文学理论:文质说的历史形成和发展》较为详细地梳理出“文质”说的发展脉络及其演变原因。文章指出文质思想在先秦时代反映了中国人的一种关于人与社会的文化观,汉初儒家以董仲舒为代表把文质说发展为集道德、历史与政治三位一体的社会文化思想,西汉时期的扬雄第一个把文质说运用到文学上,提出了较完整的文质相副的文学理论。魏晋以降,文质说成为文学评论家评论文学的重要文学理论,表现在两方面:一是用文质说评论多种文体的风格,如傅玄;二是用文质说来评论历代的作家及其文学作品,如陆机^[17]。

4. 关于儒家思想对中国古代文学艺术的影响

儒家思想在塑造中华民族文化心理结构的过程中起着举足轻重的作用,中国人的传统思维方式和行为方式自觉或不自觉地打上了儒家思想的烙印,而儒家文艺思想对中国古代文学艺术及文学批评的影响更是既直接又深刻。综观这一阶段对儒家文艺思想与中国古代文艺关系的研究,可以看出,涉及到的问题很多,成果也极其丰富。学者们从伦理型文化、“人世精神”、“忧患意识”、“中庸之道”、“天人合一”等角度围绕儒家思想对中国古代文艺精神的影响展开深入论述。有的文章还从思维学、语言哲学的视角观照儒家思维方式及表达方式对中国古代文学和文论的影响。

应特别指出的是自20世纪50年代以来港台学者对儒家文艺思想的研究也是卓有成效的。在儒家思想如何影响中国古代艺术方面,方东美的《中国艺术的理想》^①一文认为儒家和道家的基本思想对中国艺术产生了广泛而深刻的影响。中国文艺的重道德、崇雄健、尚中和都与儒家与道家的思想影响密切相关。徐复观在《儒道两家思想在文学中的人格修养问题》^②一文中指出,儒家思想对文学家的人格修养的意义在于将自己的整个生命转化、提升而为儒家道德理性的使命,进而对社会、政治、人生负有无限的责任。

5. 从比较诗学的角度研究儒家文艺思想

比较文学研究形成了颇具特色的中国学派。中国学派注重中西文学、诗学的互相阐发研究,对于打通中西文艺思想,走向真正的中西融合作出了重要贡献。钱钟书先生发表于《文学评论》1981年第1期上的《诗可以怨》一文以“怨”来解释中西文艺的共同本质和功能,是中西比较诗学的力作。

有学者认为孔子与柏拉图作为东西方两位文化巨人,他们在形成中西文学传统方面无疑产生了重要影响。就文艺的本质而言,孔子主张求“善”,柏拉图主张求“真”。关于文艺的功能,二者都持功利主义的观点,都强调文艺服务于现实政治,发挥教化作用。但孔子不同于柏拉图之处在于他提出“兴、观、群、怨”,不只是允许歌功颂德,比柏拉图要把诗人逐出理想国宽容得多。就审美理想的角度而言,孔子文艺美学思想集中表现为“中和之美”。“中和之美”使中国传统文艺看重人生现实和道德情感,重视内容的平稳和谐,不从超现实和超人类的神秘世界中寻找美,避免了西方文艺中忽而形式主义至高无上,忽而又放荡不羁的弊病,形成了中国文艺典雅含蓄的美学风格^[18]。

《毛诗序》作为儒家文艺思想的一个重要文本所提出的不少观点对中国文艺思想的发展产生了重要影响。有学者把它同亚里士多德的《诗学》作比较研究,更见出其特色。《诗学》和《毛诗序》对艺术与现实的关系、艺术的情感及功用问题的论述,表现出不同的文艺思想倾向。所出现差异的原因与各自的思想渊源、产生的艺术土壤等文化背景不同有关,但最主要的还在于它们对艺术与现实关系的不同认识。注重客观世界的真实性是《诗学》的文艺美学思想的核心,着重政治伦理则是《毛诗序》的核心思想^[19]。

儒家文艺思想博大精深,20世纪儒家文艺思想研究的历程虽然曲曲折折,但所取得的成就是有目共睹的。这篇概述虽尽力描绘出百年儒家文艺思想学术史的基本轮廓,但难免挂一漏万,敬请专家同仁批评指正。

① 本文原为英文,由冯沪祥译为中文,收入《中国文化论文集》,台湾幼狮文化事业公司1980年版。

② 该文原载1981年2月出版的《海外学人》第103期,又收入《徐复观文集》,湖北人民出版社2002年版。

参考文献:

- [1] 卜松山. 普遍伦理与跨文化对话[J]. 读书, 2001, (11): 34-38
- [2] 王栻. 严复集: 第1册[M]. 北京: 中华书局, 1986.
- [3] 汤志钧. 康有为政论集[M]. 北京: 中华书局, 1981.
- [4] 姚淦铭, 王燕. 王国维文集: 第3卷[M]. 北京: 中国文史出版社, 1997.
- [5] 赵瑞蕻. 鲁迅《摩罗诗力说》注释·今译·解说[M]. 天津: 天津人民出版社, 1982.
- [6] 周作人. 周作人自编文集·艺术与生活[M]. 石家庄: 河北教育出版社, 2002.
- [7] 孙常炜. 蔡元培先生全集[M]. 台北: 台湾商务印书馆, 1976.
- [8] 张世林. 学林春秋[C]. 北京: 朝华出版社, 1999.
- [9] 詹福瑞. 孔子诗论管见[J]. 河北大学学报, 1985, (2): 66-71.
- [10] 韩林德. 孔子论艺术的社会作用[J]. 西北师范学院学报, 1982, (1): 38-44.
- [11] 贾东城. 横看成岭侧成峰——从春秋赋诗看孔子的“兴观群怨”说[J]. 河北师范大学学报, 1989, (4): 1-6.
- [12] 陆晓光. 春秋政治与孔子《诗》“可以观”的历史意蕴[J]. 华东师范大学学报, 1990, (2): 44-50.
- [13] 蔡尚思. 孔子思想体系[M]. 上海: 上海人民出版社, 1982.
- [14] 李泽厚, 刘纲纪. 中国美学史(一)[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1984.
- [15] 蔡仲翔, 黄保真, 成复旺. 中国文学理论史(一)[M]. 北京: 北京出版社, 1987.
- [16] 程怡. 失去的天真: “思无邪”传统批评的批评[J]. 华东师范大学学报, 1990, (5): 71-76.
- [17] 束景南. 从文化思想到文学理论: 文质说的历史形成和发展[J]. 文献, 1999, (3): 29-43.
- [18] 何文祯. “两位文化巨人 两种文学传统”——孔子与柏拉图的文艺观[J]. 河北大学学报, 1996, (1): 41-50.
- [19] 金永健. 《诗学》与《毛诗序》美学思想比较[J]. 扬州师范学院学报, 1990, (4): 63-67.

Summary of the Studies of the Confucian Literary Ideology in the 20th Century

Zhao Limin

(College of Literature, Tianjin Normal University, Tianjin, 300384, China)

Abstract: As an important part of the whole Confucian ideological system, the Confucian literary ideology, whose fate in the 20th century is just like that of its founder, Confucius, shows unique fascinations in the process of being interpreted. But at the same time, misunderstandings, distortions, even total negation and extreme honor often appear as well. The ideology also plays an important role in the construction of Chinese poetics system in the 20th century. The studies of the ideology in the 20th century is actually the interpretation and creation of the objects being studied. There are three phases of the studies, and in each phase the specific objects and conclusions reveal their respective characters under the influence of political, economic and cultural conditions of the times.

Keywords: Confucian literary ideology; interpretation; creation; phase

[责任编辑 立 华]

论回族族源传说的基本结构

哈正利

(中南民族大学 民族学与社会学学院, 湖北 武汉 430074)

摘要:用结构主义人类学方法,比较六个回族族源的传说叙事结构,来探究回族文化的深层结构是一种尝试。多数文本的叙事结构一致性,沿着“唐王梦见回回(梦)——大臣圆梦,邀请回回(圆梦)——回回来华,辅助唐朝(请求贤士)——回回想家,唐王给他们娶亲,以求定居(人种和文化的交流)”的顺序来表述。在对不同传说对文化元素组合关系运用的共同性的讨论中,多个文本均是以回回/汉人、伊斯兰教/多神信仰、通婚/不通婚等三对基本的二元对立的关系组合来叙事,这正是回族日常生活中起主导作用的深层结构。

关键词:回族;族源传说;回族文化

中图分类号:G03

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)02-0082-05

论及回族来源时,既往研究一般关注于中国官方正史中的记载,很少有人去关注那些流传在回族民间社会的传说。因为在已往的研究中,存在这么一种假设,那就是民间传说只是对历史事实的一种错误的或者是不精确的再现。在这种假设的导引下,我们刻意去追求官修正史中的表述。但是,这种研究也往往让我们“偏听偏信”。因为我们忽视了一个事实——官修史书也往往不一定就是对事实作了精确表述的。再者,那种刻意追求史料的真实性的探索,导致我们忽视了对回族民间社会关于本民族族源传说的重视、研究和解读。我们知道,陈垣先生在讨论伊斯兰教来华的时间时,提到过《回回原来》,不过,他认为这种书籍是很难让人信服的,几乎不能作为史料来使用。确实,从实证史学的原则来看,这是无可厚非的。可是,在研究时,他很难体味到一个回族人在阅读《回回原来》时所获得的感受。白寿彝在评价金吉堂的《中国回教史研究》时,颇为感叹地说:“然中国回民非不懂憬于其已往之历史,非不依恋于其祖宗先贤之古迹。今试展诵《回回原来》,虽其荒谬怪诞,出乎常理,然徒以其系传述回教入中国之故事,读者莫不悠然神往。斯时,吾固见追求历史的欲望,跃跃于读者之肺腑,可以穿胸臆而与吾人相见。”^[1](P340)]虽然白寿彝感受到了族源传说的阅读价值和意义体系传递的价值,但由于局限于苛求“科学性”的追求,致使面对这些传说时,往往就此停止了进一步探索的脚步,实在令人遗憾!

在对这种却步的反思时,我们逐渐意识到,族源传说的创造似乎本来就不是为了给我们实证研究提供什么参考价值的,它是一个民族自我追溯和自我表述的文本,也是一个民族对本民族群体历史发展的一种内部性、民间性建构的文本,更是一个民族文化生活中意义体系自我建构的文本。而且作为一种口传性的历史传说,主要是在民族内部流传的。这一点恰恰是既往研究中所忽视的。在反思既往研究时,我们认为有必要更换我们的研究策略,那种实证方法的研究无法探及这些传说蕴涵着一个民族的自我意识,也不能看到传说背后起着支撑作用的一个民族精神的深层结构。而要探究这个传说背后的回族文化深层结构和意义体系,人类学结构主义方法的引入,对我们的研究不无裨益。

我们知道,结构主义人类学是由列维-斯特劳斯创立的,在他的思想中,“结构”不是一种经验性的社会现实,而是一种关系组合或组合模式。在神话研究中,他强调两个基本的命题:“1. 神话的‘意义’

不可能存在于构成神话的各种孤立的要素之中,它天生就存在于那些孤立要素的组合方式中,而且必须考虑到这种组合所具有的转换潜力。2. 神话的语言显示出的特殊性质,高于一般语言水平。”^{[2](P38)} 这意味着我们在研究神话或者故事时,可以通过对神话和故事中呈现出来的各种关系组合来理解一个民族心灵的深层结构。由于他相信二元对立的组合能力是人类普遍具有的能力,因此,在分析神话时,寻找二元对立的组合就成为我们研究神话的最基本的起点。在研究回族的族源传说时,我们遵循这样的假设,即传说本身是一个自足的、封闭的体系,是通过各种二元对立的关系组合来完成表述的,也是通过各种关系组合在想象中完成民族自我建构。阅读和分析这些传说,我们可以通过其中的各种组合关系来考察文本自身的逻辑,及其背后隐藏的民族精神中的集体无意识。为了使我们的叙述更加清晰,让我们来考察一下具体的回族族源的传说。

二

在考察各个具体文本之前,有必要说明的是,回族族源传说涉及的主要命题就是:解释回回如何来到中国并定居、繁衍,以至形成一个民族的,同时还得回答回回传统文化的根本是什么。简言之,关于回族来源的传说,基本上从人种上和文化上回答回回是怎么发展到现在的。

在文本方面,关于回族族源的传说有六种:一是《宛尔斯》,1979年刊登于《回族文学丛刊》,标注是流传在宁夏西吉、固原、海原,但是在南方的广州却有宛尔斯的坟墓,称为响坟,可见,在南方也流传着宛尔斯的传说。二是《回回原来》,在《回族民间传说丛书·人祖阿丹》中说,流传在宁夏吴忠,1980年收集。马旷源先生认为:“在云南各地回族聚居区,从交通沿线直至穷乡僻壤,均有此书的演变或截肢而成的传说……沿海一带各省,据讯也有类似的故事流传。”^{[3](P31)} 足见此传说的地域性是比较广泛的。三是《回回的得名》,最初刊载于《民间文学》1983年第10期,流传在甘肃临夏。四是《回汉自古是亲戚》,在《回族民间传说丛书·人祖阿丹》中说,流传在新疆,1981年收集。五是《灵州回回的传说》,在《回族民间传说丛书·人祖阿丹》中说,流传在宁夏吴忠地区,1980年收集。六是《西来宗谱》,据马旷源先生的看法,现存有成都刻本和1918年新疆本。从这些传说流传地区的广泛性来看,在回族民间普遍传承着一个关于民族自我建构的口传性文本。虽然具有比较完整的体系和比较文学化、书面化的是《回回原来》和《西来宗谱》,但是,两书一再在不同时间和地点翻印,也反映出回族民间社会对于这个传说的需求。

要申明的是,由于我们的主要目的在于探讨族源传说背后的回族人精神的深层结构,因此,我们可能会忽视对族源传说中地方性差异的解释。因为,我们这里关注的是存在于不同地区的回族人差异性表述背后共同的集体无意识。所以,在分析中,我们将会抽取各种文本对多重组合关系在叙事中运用的一致性来探讨,同时,我们也将注意探讨每个文本整体结构中存在着的一致性。

这里,我们遵循列维-斯特劳斯的忠告,运用结构主义方法,将神话分割为“尽可能短的句子,然后将每句句子写在索引卡片上,标上与故事发展相符的号码”^{[4](P227)}。依照这种方法,我们基本上先将整个文本解剖为一个个尽量短小的情节,尽量用最简练的语句来陈述,然后按故事本身叙述的顺序依次排列。以下就是各个文本内具体情节的细化:

《宛尔斯》。1. 唐王梦见金殿大梁要塌,出现一人托住大梁。2. 唐王说梦,大臣圆梦,徐茂公建议请回回保江山。3. 徐茂公选六十唐兵换了六十回回,由盖斯、外斯和宛尔斯带领赴中国。4. 盖斯、外斯因水土不服无常于途中,宛尔斯一人带领众人到了中国。5. 唐王迎接宛尔斯,降旨天下,昭示宛尔斯和唐王平等的地位,下令修建清真寺。6. 宛尔斯和大家都想家,唐王为了安慰他们就送了一个金汤瓶。7. 唐王设大会给回回纳夫人,由回回挑选,使他们在中原定居。

《回回原来》。1. 唐太宗梦见缠头入宫降妖,惊醒。2. 钦天监报告,乾象显示国家有难,西方有圣人出,可能会帮助降妖。3. 圆梦,决定请西域真人。4. 使臣奉旨晋见回王,回王接见唐朝使臣。5. 回王修书速遣使臣和盖斯、外斯、宛尔斯三位通使带上了自己的画像去中国。6. 盖斯、外斯因水土不服无常于途中,只有宛尔斯到达中国,唐王安顿其住下。7. 唐王见画像,立即下拜。人像不见了。8. 唐王乔装私

访会馆,问礼拜的程序和含义。9. 次日早朝,唐王会同群臣问回回和汉人的礼经的异同。10. 军师徐世绩和魏征建议重用回回。11. 唐王游大寺中,见神就拜,缠头大笑。12. 唐王和缠头论比儒家文化和伊斯兰文化,比圣人,比五行。13. 唐王问回回、清真为何,缠头给以解释。14. 唐王要封缠头在钦天监,缠头不语,要给高官,缠头不语,允许你传真经,立正教。缠头觉得自己一个人孤单,请求以3000名唐兵换3000名回回。15. 唐王执行换人计划。回回兵到中国,唐王修建礼拜寺。16. 唐肃宗年间,安史之乱时,唐王请回回兵向回王请教兵,回王出兵辅助唐王朝平定叛乱。17. 唐王要求回回兵不要回国,享有俸禄,在国内增建礼拜寺,安排婚姻,以使其定居中国。

《回回的得名》。1. 穆圣派宛尔斯、盖斯、外斯三人到中国传教。2. 盖斯、外斯途中无常了,剩宛尔斯一人到中国。3. 唐王欢迎宛尔斯的到来,安顿住下。4. 唐王乔装私访宛尔斯,宛尔斯与唐王聊天显示才能,唐王挽留他留居长安,允许传教。5. 宛尔斯想家,要回家,唐王挽留。6. 宛尔斯又要回家,唐王称他为老回回。

《回汉自古是亲戚》。1. 唐太宗年间,天下秩序混乱,有危及江山的征兆。2. 唐太宗在金殿上梦见缠头保护金殿。3. 大臣圆梦,建议谓回回贤人。4. 使臣奉旨到麦加晋见麦加国王海力帅,请求贤士。5. 海力帅派了宛尔斯、盖斯、外斯三位使臣,各自带领30人去中国。6. 盖斯、外斯两人无常,宛尔斯和其他人到了中国。在使臣的劝阻下,留下来保护中国。7. 唐王看见了穆圣的画像,倒头便拜,画像上的人像没有了。8. 唐王发出圣旨修建礼拜寺。9. 回回来后,天下太平。10. 回回想家,要回麦加,唐王不理睬回回称呼的来历。11. 唐王为了挽留回回,请大臣出主意留住回回。12. 回回抢亲,成婚,定居中原。13. 回门时,对回汉婚姻的评价。14. 回回人没有姓氏,用了女方的姓氏,他们学会了汉语。

《灵州回回的传说》。1. 唐玄宗在安史之乱时,准备请回纥兵来相助平乱。2. 回纥兵帮助收复长安后,回纥兵中就只剩下了三人,唐王挽留他们居住在长安。3. 三人想家,要回去,唐王和大臣商量给他们娶亲。4. 抢亲成功后,就不回家了。5. 三人不再呆在长安,把家搬到灵州等地住。人们不再叫他们回纥,而是把他们叫做“回回”。

《西来宗谱》。1. 唐太宗梦见缠头入宫降妖,惊醒。2. 大臣圆梦,建议派使者西去,请第一位传教者,被留下传布教义。3. 为不使他孤独,唐朝建议用3000名唐朝士兵换3000名穆斯林来华。被拒绝后,又提出让无家室之累的穆斯林来华,首批800名穆斯林来中国。4. 唐肃宗时,发生叛乱,3000名穆斯林被招入伍,制止叛乱。后有3000名江西妇女被送往长安做他们的妻子。5. 传教者宛尔斯三次从阿拉伯半岛被遣往中国,其中一次乘船到达广州,后在广州逝世,被安葬于当地。

通过对各个不同文本反复地比较和阅读,大致可以根据这些传说的叙事性的一致性,对所有传说在叙事中共同享用的基本结构模式作出如下概括:首先,在纵向叙事上,几乎所有的传说都是延续着从汉族皇帝的梦开始,接着是圆梦,随之是请求贤士,于是便有了现实中的人种和文化的交流,并在此基础上,传说便回答了现实中回族的来源问题。其叙事程序为:唐王梦见回回(梦)——大臣圆梦,邀请回回(圆梦)——回回来华,辅助唐朝(请求贤士)——回回想家,唐王给他们娶亲,以求定居(人种和文化的交流)。其次,在传说叙事的横向比较中,可以看到,在纵向叙事的不同情节中,运用很多相互对应的文化元素来推动叙事的进展。在“唐王梦见回回(梦)”时,主要有两对相互对立的元素,即危险/安宁、唐王/缠头(回回),传说的缘起是由这两对元素的对立来展开的。在“大臣圆梦,邀请回回(圆梦)”时,传说叙事的元素开始表现为唐王/臣子、中国/西域、汉人/回回对立,这三对元素分别表述的是政治地位、地理区域和人种之间的差异。在“回回来华,辅助唐朝(请求贤士)”中,展现了唐王/回王、汉族使臣/宛尔斯、中原多神信仰/西域伊斯兰教信仰、汉人的主动请求/回回的被动来华之间的对立关系。在“回回想家,唐王给他们娶亲,以求定居(人种和文化的交流)”的环节上,主要围绕着回回是定居还是返回来叙述的,其中出现的主要的对立元素是唐王/回回、唐兵/回回兵、单身/结婚、回回男人/汉族妇女、回归麦加/定居中原、唐王/清真寺、允许传教/禁止传教,这些对立的关系隐喻着回族在人种和文化交流的历史和现实中所遭遇的困境及其解决的途径。最后,有必要指出的是,各个传说的叙事均是在一个封闭的时空背景下发展的,从整体上看,一般往往是虚幻的梦境开始,以历史事实为中介,将读者引回到现实中

来,从而回答了回族的来源问题。这便将现实中难以考证的史实,以一种比较曲折的叙事图式阐释出来。

三

如果将以上的图式和各种文本的内容结合起来阅读和分析,我们便可以明显地看出多数文本在叙事结构上的一致性。首先,如上所述,从纵向结构来看,所有传说都基本上遵循一个时间序列来安排叙事。这种叙事一般都是以中国社会内部的危机开始,最后以回回和中原人的结婚为结尾。因为传说要回答回回的人种来源及其繁衍生息至今的问题,所以就必须在最后让来华的回回都和中原的女子结婚繁衍后代。正如我们在上文描述的那样,当故事从梦走入现实的时候,回族就出现了。这种一致性似乎也体现出传说要回答的是既定的答案,不同的文本只是以不同的叙事方式来为读者寻求这既定的答案。

那么,其中每一环节中蕴含的意义是什么呢?这就需要对传说铺陈每一环节时所运用的对立关系进行比较和具体分析。关于“梦”的叙事,是对回回来华进行宇宙论的论证,它是以中国五行家天人合一思想体现出来的。但在《回回的得名》中,我们看到的不是梦,而是穆罕默德直接派人到中国来传教。这便在中国天人合一思想中,添加了真主前定的伊斯兰教宇宙论的元素。这些元素的出现意味着回回来华是一绝对时空中的必然,在传说叙事中是以中国五行家的宇宙论和伊斯兰教宇宙论来支撑的。之所以有的地区主要以五行家的宇宙论来阐释,有的地区主要以伊斯兰教的宇宙论来阐释,这是因为不同地区回族意识中对不同的宇宙论接受的程度不同。所以,中国为什么有回族,从宇宙论方面来看,不论是中国本土五行家的宇宙论,还是伊斯兰教的宇宙论,在这里都被用来证明回族能发展到今天,都是一种绝对时空中的必然。而正是这种宇宙论式的阐释,其实隐喻地表达出回回来华的必然性。

可是,在伊斯兰教的宇宙论中是反对迷信的,所以关于梦的解释,就只有留给中国本土文化来回答了。因此参与“圆梦”的依然是中原的官员。而“圆梦”是用天人合一理论来解决的,这在叙事中是对回回来源作功能性的解释,在故事之外则是给读者传递再次的论证和解释。圆梦的效果在于用故事情节来阐明回回来华,不仅是天人感应的结果,也是中原王朝的现实需求——历史时间中的偶然。可见,从做“梦”到“圆梦”,已经从绝对时空中的必然和历史时间中的偶然两个方面作出了充分论证。我们同时也会注意到,在这个环节中主要的二元对立的组合就是君主(唐王)/臣子、中国(中原文化)/西域(伊斯兰教)、汉人(人种)/回回(人种)这些对立关系在功能上是用来体现西域伊斯兰教地区和中国本土在政治地位、地理区域和人种之间的差异。

而“请求贤能”这一环节,隐含的主导性关系就是主动邀请/被动应约的对立,其主要目的是想告诉读者,回回来中国并非是主动的,而是中原王朝以优礼的方式请求来的。这是对历史时间中偶然的补充论证,是通过叙述回回来华的具体原因来完成的。至于其中还有的其他对立关系,比如中原(多神信仰)/西域(伊斯兰教)、使臣/宛朶斯、唐王/回王等,则是对主导性关系的补充或强化。这些对立关系一方面展现中华文化和伊斯兰文化之间的差异,另一方面阐释了回回的来华是被邀请的结果。

而“人种和文化的交流”环节中,主要集中表现为士兵的交换和回汉通婚,其主导性二元对立关系是唐兵(汉人)/回回兵、汉女/回男、可结婚(汉人态度、主动)/不可结婚(回回态度、被动)、定居中原/回归麦加等。至于允许传教与否的对立关系则是对前面几组关系的补充,也是前面伊斯兰教和多神信仰对立关系的再次重复性的解释。这些对立关系不仅仅是传说中的故事的素材,其实很多问题也是历史和现实中回族本身的遭遇和发展困境。而且传说还对是否和汉族妇女结婚、是否定居中原,汉族君主是否允许在中原建立清真寺,给出了相应答复,这便消除了读者和听众心中的紧张情绪。

从整体上来看,回族族源传说叙事主要就是由梦/现实、西域/中国、邀请(主动)/被邀请(被动)、汉人/回回、伊斯兰教/汉族的多神信仰、回归麦加(主动)/挽留定居(被动)、回汉结婚可行(汉人的意识中是可行的,主动的)/不可行(回回的意识中,是不可行的,被动的)等几种主要关系的组合来展开叙述的。这就是回族族源传说的基本结构,它是这些传说所共享的一个基本结构,这是一个在无意识中支配着这些文本叙事的一个基本模式。但是,从传说叙事图式中,传说的叙事并非只是在一个单纯的历史时空的偶然性上来安排,而是在一个更为广阔的宇宙论的绝对必然的时间和空间上来安排的。从这个层

面来看,还存在另一个维度的二元对立组合,即天(天象、真主)/人世、绝对时空的必然/历史时空的偶然、梦/现实几组关系。这就从整体上让我们看到这些传说的基本结构本身就是一个比较完整的意义体系。多数神话是在中国本土的五行家的天人感应的框架之下,通过各种二元对立关系的组合来完成的,而这些关系组合的目的在于给回族来源作注释、论证或阐释。所以说,这些传说基本上是从回族的自我出发,在一个封闭的时间和空间状态中来作一种自我的建构。这是将中国本土的和伊斯兰教的宇宙观和人种、文化差异在人世间的区分组合起来所形成的一个建立在人种和文化交流基础之上的意义体系。不应忽视的是,从文化上看,回族社会生活中意义体系的构建是以中国本土文化和伊斯兰文化为基础的,这便是回族文化具有复合性特征的原因;而在人种上,回族的来源也是基于不同人种混合的历史结果,这不仅说明了历史上回汉两族曾经具有的友谊关系,更进一步说明了两个民族之间融合程度之深入。

那么,借助这个模式,我们是否可以进一步尝试去考察回族人精神的深层结构呢?在结构主义人类学的思想中,应该是可以的。首先,我们已经了解族源地理分布的广泛性。其次,既然不同文本共享着同样的基本结构,那就是说,共同享用同一种结构的人群,应该具有相同的意识和结构。所以,在对族源传说基本结构探讨的基础上,我们可以进一步去推测回族人心灵的深层结构,也就是说,回族人的日常生活中究竟是什么样的集体无意识在背后指导他们,那只看不见的手究竟是什么呢?在认识了族源传说的基本结构后,我们基本上可以推测有那么一种深层结构在指导着他们,那就是在伊斯兰教和中国本土文化宇宙论的框架下,以回回/汉人、伊斯兰教/多神信仰(异教徒)、通婚/不通婚这些基本的和矛盾的二元对立关系组合的模式。这种深层的结构模式却不能被他们自己意识到,也就是说,在日常生活中,回族人也不一定了解,究竟是一种什么逻辑在支撑他们的行为和制度的延续。至此,我们或许可以更极端地说,回回/汉人、伊斯兰教/多神信仰、通婚/不通婚的二元对立的组合,其实就是回族人心灵深层结构中最根本、最基础的关系组合模式。白寿彝先生在晚年曾经说过:“要注意回族的问题,这个问题归根结底还是回汉问题,回汉问题的实质是民族团结问题,把这个问题解决好了,回族问题就办好了。”^[5]对于一个著名的回族学者的直觉性认识,基本上可以视为一种民族文化自觉意识的直接体现。而这种认识难道不正是我们结论的一个注脚吗?同时,我们的这种研究不也正是力图从这些传说的叙事中,体味出当年白寿彝先生的阅读感受吗?

参考文献:

- [1] 白寿彝. 白寿彝民族宗教论集[M]. 北京: 北京师范大学出版社, 1993.
- [2] [英] 特伦斯·霍克斯. 结构主义和符号学[M]. 上海: 上海译文出版社, 1987.
- [3] 马广源. 回族文化论集[M]. 北京: 中国文联出版公司, 1998.
- [4] [法] 克洛德·列维-斯特劳斯. 结构人类学[M]. 上海: 上海译文出版社, 1995.
- [5] 沙鹏程. 心灵感悟 遥寄京华——恭祝白寿彝教授九十华诞[J]. 中国穆斯林, 1999, (6): 26-28.

Fundamental Structure of the Legends on Origin of the Hui Nationality

Ha Zhengli

(School of Ethnicity and Sociology, South-Central University for Nationalities, Wuhan, 430074, China)

Abstract: It is a new attempt to explore the deep structure of the Hui culture by comparing the narrative structure of six legends on origin of the Hui nationality in the light of structuralist anthropology. The narrative structure of most texts is identical, following the order that “the emperor of Tang dreamed of the Huis (dream); the minister interpreted the dream and invited the Huis (interpreting dream); the Huis came to China and assisted the Tang dynasty (requesting the wise); the Huis missed their homeland, thus the emperor of Tang married Han women to them for their residence (communication in human race and culture)”. In the discussion of the commonality in the relations of cultural elements in different legends, several texts all narrate with three basic binary opposites, i. e. the Huis vs. the Han people, Islamism vs. polytheistic belief, and intermarriage vs. non-intermarriage. And those are the dominant deep structure of the Huis’ everyday lives.

Keywords: the Hui nationality; legends on origin of a nationality; the Hui culture

[责任编辑 东方文]

和·中和·中

——再论中国传统文化的和谐精神及其审美特征

周来祥

(山东大学文艺美学研究中心, 山东 济南 250100)

摘要:“和”、“中和”、“中”等词语、概念的历史发展清楚地表明,和谐观念、中和精神是我国传统文化的核心范畴和主导精神,我国古代哲学是主客体结合的关系本体论,我国古代文化是本体论与方法论、知识论与价值论、认识与实践、自然与人文素朴统一的文化,是追求人与社会、人与自然、人与自身和谐统一的文化。从中和、和谐这一本质的规定看,中国的哲学是一种美的哲学,中国传统文化是一种审美文化。

关键词:传统文化;中和;和谐

中图分类号:B83-02

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)02-0087-07

在西方,“和谐”英文是“harmony”,源于古希腊文的“hakmonia”,但它并不是舶来品,在中国古代也早已产生了这个词语和概念。谈到中国的和谐,过去我曾反复征引过《尚书·舜典》中的话,因为《尚书》是我国现存较早的古籍。它记载了一些我国远古时代的历史资料和传说事迹,虽然不一定完全符合历史实迹,但基本事件和思想观念,大体应该是可信的。《舜典》载:

帝曰:夔!命女典乐,教胄子。直而温,宽而栗,刚而无虐,简而无傲。诗言志,歌永言,声依永,律和声,八音克谐,无相夺伦,神人以和。夔曰:於!予击石拊石,百兽率舞。^{[1](P131)}

从文字上说,这里出现了“和”,也出现了“谐”。从全文来看,它所说的“和”与“谐”含义是一致的,“和”也就是“谐”,“谐”也就是“和”。而文中所说的诗、乐、舞整体上都是和谐的。他们教子女的乐、诗都是既威直又温和,既宽容又严厉,既刚强又不肆虐,既简易又不傲慢的,从诗,到歌,到声、到律、到八种乐器的演奏,到百兽率舞,都协调有序,用诗、乐、舞的和谐,沟通人与神、天与人的思想、情感与关系,以达到“人神以和”、“天人以和”的目的。这里的“和”与“谐”虽然没有直接组成一个词,但与“和谐”一词的内涵已无二致,而“和谐”与“谐和”二词也无大分别,只是“和谐”说起来更顺口,更普遍而已。何时把“和”与“谐”连成一个词,我没有详细考查,但在南北朝时期“和谐”一词已时有出现,如《魏书·萧道成传》附《萧颐传》:“颐初为太子时,特奢侈,道成每欲废之,赖王敬则和谐。”^{[2](P2164)}唐人房玄龄《晋书·挚虞传》更是直接说到“施之金石,则音韵和谐”^{[3](P1425)},“和谐”直接与音韵、艺术和审美相联系。可见在中国传统文化中“和”、“谐”、“和谐”都是紧密相连,甚至是相互代用的,也可以说“和谐”是地道的中国产品,在古代它与“和”、“中和”具有同样的内涵,大体是同一个概念。“和”(或“和谐”)作为一个词语出现得很早,那么,它是怎样由一个日常的词语演化成为一个哲学、美学的概念和范畴的呢?我们先来看看它在甲骨文中指的是什么?

在甲骨文中,“和”有大体近似又各有不同的字体,在《殷虚书契前编》中作𠄎,在《铁云藏龟》中作

收稿日期:2005-02-25

作者简介:周来祥(1929-),男,山东高青人,山东大学文艺美学研究中心、美学研究所教授,博士生导师。

基金项目:本文为国家社科基金项目“弘扬中华文化的和谐精神与构建社会主义和谐社会”(项目编号:05PHQ007)的阶段性成果。

燹,《说文》说:“𪛗,调也,从龠禾声,读与和同。”《集韵》说:“𪛗,一曰小笙,十三管也。”𪛗同“和”,原指笙或排箫之类的乐器。因为各种乐器演奏,需要谐和,所谓“八音克谐”,因此“和”原本就有协调、调和、和谐之义。郭沫若也说它本义是乐器,后引申为和声之义。今人康殷在《文字源流浅说》中作了一些新的解释,他说:“和谐的和,本作𪛗,前人释为排箫之类乐器,禾声,或作以手按箫孔之状。”又说:“旧释和云‘借为盃’”,“盃为调和酒之器,后省为和,故和亦有调和之意。后用以代𪛗谐字其意亦自可以相通,和酒亦犹𪛗乐也”^[4](P13)。由此看来,“和”之释义虽有乐器、调酒器等之不同说法,但延伸为调和、协调、和解、和顺、和美、和谐之义,已成为大家之共识。

西周末至春秋期间,曾有和同之辩,对“和”的理解有了新的进展,其中史伯、晏子、单穆公的论述最为重要,史伯说:

夫和实生物,同则不继。以他平他谓之和,故能丰长而物归之。若以同裨同,尽乃弃矣。故先王以土与金木水火杂,以成百物。是以和五味以调口,刚四支以卫体,和六律以聪耳,正七体以役心,平八索以成人,建九纪以立纯德,合十数以训百体。出千品,具万方,计亿事,材兆物,收经入,行姦极。故王者居九畹之田,收经入以食兆民,用训而能用之,和乐如一。夫如是,和之至也。于是乎先王聘后于异姓,求财于有方,择臣取谏工而讲以多物,务和同也。声一无听,物一无文,味一无果,物一不讲。”^[5](P15-516)

在这里,史伯已明确地认识到三点:1.“和”是“以他平他”,是众多不同事物的协调、平衡,“同”只是“以同裨同”,是同一事物或因素的相加和重复。2.“和”是万物产生的本源和动力,金木水火土相杂,才能成百物,五味相调才能有美味,强四肢才能有健康的身体,而“同”只能造成事物的单一,窒息事物的生存,导致万物的枯竭和衰亡。3.认为音乐和万物一样,也产生于“和”、“声一无听”,“和六律以聪耳”,单一的声音不能构成乐曲,只有“和六律”才能产生动听的音乐。晏子也从五味的“和”,讨论到五声的“和”。他说:

和如羹焉,水、火、醯、醢、盐、梅,以烹鱼肉,焯之以薪,宰夫和之,齐之以味,济其不及,以泄其过。君子食之,以平其心。……先王之济五味,和五声也,以平其心,成其政也。声亦如味,一气,二体,三类,四物,五声,六律,七音,八风,九歌,以相成也;清浊、大小、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,心平德和。故《诗》曰:‘德音不瑕’。今据不然,君所谓可,据亦曰可;君所谓否,据亦曰否。若以水济水,谁能食之?若琴瑟之专一,谁能听之?同之不可也如是。”^[6](《昭公二十年》)

这一段话有四点值得注意,一是把“以他平他”的“和”,进一步发展为不同事物之间相辅相成,和相反事物之间相反相补、相反相济的两种关系。“一气、二体、三类、四物……”等属于不同的事物,它们相辅相成,“清浊、大小、短长、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出入、周疏”属于彼此相反的事物,它们相反相济。二是对“和”提出了一个标准,那就是“济其不及,以泄其过”,也就是既不要不及,也不要过分,要适度,能达到“恰到好处”之地者,才谓之“和”。三是“和”的目的,无论是美味,还是音乐,都是为了使人达到“心平德和”。四是进一步说明“同”是“以水济水”,单一的事物没有相反相济、相辅相成的关系,所以食不能成美味,声不能成音乐,无人食之,无人听之。

值得我们特别注意的是,单穆公已从主客体相互对应的关系中,论述“和”的问题。他说:

夫钟声以为耳也,耳所不及,非钟声也。犹目所不见,不可以为目也。夫目之察度也,不过步武尺寸之间;其察色也,不过墨丈寻常之间。耳之察和也,在清浊之间。……今王作钟也,听之弗及,比之不度(指超过了“大不出钧,重不过石”的度数),钟声不可以知和。^[5](P123)

夫乐不过以听耳,而美不过以观目。若听乐而震,观美而眩,患莫甚焉。夫耳目,心之枢机也,故必听和而视正。听和则聪,视正则明。聪则言听,明则德昭。^[5](P125)

这里说的“耳目”,不只是生理的感觉器官,而且与人的心理、智慧相联系,是“心之枢机”,人的生理、心理、思维是一个均衡、有序、和谐的结构整体。这个和谐的生理、心理结构必然要求“听和而视正”,只有“和”的音乐和“正”的视象,只有“清浊、大小、短长、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出入、周疏,

以相济”的和谐的审美对象,才能构成现实的审美关系,才能产生“听和则聪,视正则明。聪则言听,明则德昭”的审美感受和伦理政治效应。若音乐、视象过于强烈,过于宏大,过于刺激,超过了人和谐的身心结构所能接受的限度,则会震耳欲聋,刺目而眩,不能成为人的审美对象。当然,声音过低、过细,视象过小、过微,为耳所不能闻,视所不能见,同样也不能构成“和”,不能相互对应成主客体的和谐关系。这就是说,“和”不仅决定于对象的“和”,还决定于主体的和。主体心理、生理结构的和谐所不能接受的对象,难于成为和的对象。反过来也一样,只有和谐的生理、心理结构,而没有和谐的对象,也不能构成和的审美感受。“和”是和谐的对象与和谐的主体相互对应、相互谐和的结果。在两千多年以前,古人已有这样辩证的眼光,是很值得注意的。到《礼记》有一个大的发展,标志是提出了“中和”的概念:

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。^[7](《中庸》)

这段话内容非常丰富,首先是提出了“中”的概念,在此之前,“中”与“和”没有明显的关联。在甲骨文中“中”作“丰”(见《殷虚书契前编》),或作“丰”(续编),象一面旗形,本义应是旗帜,后借为中,以表方位。对“中”的源起近人作过不少考释,但都未讲到“中”与“和”的内在联系。大概到《中庸》才有了一个大变化,《中庸》说的“中”,是指喜、怒、哀、乐七情未发之时,混然整一的内心和谐状态,而内情发之于外时,皆中节者谓之和。这里“中”与“和”既有区别,又有联系:一在内,一在外;一在主体,一在客体;一主静,一主动,是其不同之处。但作为和谐的内涵又都一致,在这个意义上,可以说“中”是内之和,“和”是外之“中”,中是主体内心之和,和是客体外在之中;中是静态之和,和是动态之中。其次是关于“中节”的概念,所谓“中节”,主要的精神就是要合乎礼义,要遵守礼仪法度。上述《周礼》中的“中”,已有礼的意思。《后汉书·虞延传》说:“(富)宗性奢靡,车服器物,多不中节。”^[8](P1151)明黄绾《明道篇》卷一说:“行之于身,无不中节,谓之道。”这都可为“中节”作一注脚。这就是说人的外在行为只有恰到好处地合乎礼义,才是“和”。儒家讲“非礼勿言”、“非礼勿行”、“以礼节情”,都是为“和”制定了一个伦理政治的最高标准。这一点似乎是前所未有的。最后,更重要的是它展现了一种由己及人,由人及物,由人类社会及宇宙万物的一种认识过程和思维推理模式。“喜、怒、哀、乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和。”是讲人自身心中之和。“中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也”,是由个人推及他人,推及天下(人类社会)之中和,认为它在内是人类社会之“大本”,在外是人类社会之“达道”。而个人与他人及人类社会(普天之下)都达到“中和”之境,则整个宇宙天地都会各得其位,运行有序,孕育万物,共生共荣。在这里,由人道推出天道,然后,又翻过来以天道论证人道,天人合一,是合之于人,而非合之于天。天和,地和,人和,终归于人和,归之于以修身为本。身正心和才能“齐家治国平天下”,才能“天地位焉,万物育焉”。总之,它由人与自身的和谐,推及人与社会的和谐,由人与社会的和谐,推及天与人、人与自然的和谐,从而把和谐的关系扩展到主客关系的各个方面。这里似乎已开董仲舒天人感应的先河,过去多批判它是神秘主义,现在看它也说出了人与自然相互影响的某些方面。人道影响天道,天道论证人道,也控制、约束人道,使人道适中,不要过分,对此不可概而否之。《中庸》把中和的理论推进到一个比较全面系统的境地。不仅儒家是这样,老庄道家也是这样。道家哲学首重养生,他们从个人的养生出发,内在地体验到生命的奥秘,体验到自然生命向精神自由的超越,从而推己及物,由养生之道推及宇宙自然之道,达到生命精神与宇宙本体的统一,达到“以天合天”的境界。

到汉代董仲舒的《春秋繁露》,融合了阴阳、五行的思想,对中和又有新的阐释。他说:

起之不至于和之所不能生,养长之不至于和之所不能成。成于和,生必和也;始于中,止必中也。中者,天下之所终始也;而和者,天地之所生成也。夫德莫大于和,而道莫正于中。中者,天地之美达理也,圣人之所以保守也。诗云:“不刚不柔,布政优优。”此非中和之谓与?是故能以中和理天下者,其德大盛;能以中和养其身者,其寿极命。^[9](P444)

董仲舒在这里强调天下事物,莫不生于和,又成于和;莫不始于中,又止于中。这里指出中和的普遍性、绝对性,是非常重要的,同时又说明“和”是德之至大,“中”是道之至正。人们要以中和理天下,要以中和养其身,这样其德可以“大盛”,其寿可以“极命”。因此以中和理天下,养其身,也就是循天中和之

道而为之。不仅如此,董仲舒在理论上的一个进展,还在于直接把“中和”与美联结起来,他说:“中者天之用也,和者天之功也,举天地之道,而美于和。”^{[9](P447)}《春秋繁露·天地阴阳》又说:“世治而民和,志平而气正,则天地之化精,而万物之美起。”^{[9](P466)}还说:“故人气调和,而天地之化美”^{[9](P467)},由人美、政美、扩大为天地之美。“中和”向美、向天地自然延展,是其一大特色。此前,“和”多与“乐”相联,“乐”虽然是“美”的,但“美”范围更大更广。更值得注意的是,董仲舒还提出了“非中”、“非和”的问题。他说:“天地之制也,兼和与不和,中与不中,而时用之,尽以为功。”^{[9](P447)}但不和最后必导致于和,不中必归于中:

天地之道,虽有不和者,必归之于和,而所为有功;虽有不中者,必止之于中,而所为不失。^{[9](P447)}

这里明确地指出了天、地、人之间存在着“非中”、“非和”的现象,这比只讲“中和”更为全面,更为辩证,更合乎实际。而且董仲舒认为,“和与不和,中与不中”,可因时而用之,尽以为功,也就是根据不同的实际情况予以运用,当用中和者即用中和,当需用不中不和者,则用不中不和,都可以发挥不同的功用,他肯定了“非中”、“非和”的必要性。但最后他更强调“非中”、“非和”不能无限制发挥,更不能独立化,他最后必须导向于“和”,导向于“中”,成为天、地、人整体和谐的一个有机的组成部分。

汉以后,随着文学的自觉,中和的观念日益向艺术延伸,在刘勰的《文心雕龙》中,从《原道》到《序志》,从总体到部分、到各个概念范畴的剖析,无不体现着一种“中和”、“中庸”的精神,可以说它是《乐记》之后又一部体系更完整的中和论的文艺美学。如《神思》中说:

神用象通,情变所孕。物以貌求,心以理应。刻镂声律,萌芽比兴。结虑司契,垂帷制胜。^{[10](P459)}

这几乎把构成艺术的心与物、神与象、情与理、声律与比兴、情思与文采等主要元素和范畴,都予以辩证的论述,并将之融合为一个和谐的整体,可以说代表了唐代以前我国古典和谐艺术的美的理想。刘勰在《序志》中说“擘肌分理,唯务折衷”,这是他在《文心雕龙》中的追求,也是以后我国文论、诗论、画论、书论、曲论的主导追求,“中和”也由哲学、伦理领域,日益转向美学、艺术领域,日益成为一个美学概念和艺术范畴。

与《文心雕龙》在“中和”中更偏重倡导“风骨”不同,与盛唐以前更重气势、雄浑、骨力的大美不同,自司空图的《诗品》开始,逐渐转向平淡、自然、宁静、清远之优美。这既受到道家的影响,也受到佛禅的浸润。它在主体与客体、心与物、情与理、质与文、阴与阳、刚与柔之间,更强调相辅相成、相反相济、相异相融的方面,更强调宁静、平衡,更强调温文尔雅。司空图向往的“冲淡”就是这样一种美的境界:

素处以默,妙机其微。饮之太和,独鹤与飞。犹之惠风,荏苒在衣。阅音修篁,美日载归。遇之匪深,即之愈希。脱有形似,握手已违。^{[11](P95)}

司空图以诗论诗,在诗之境界意蕴中,寄托其观念,放飞其理想。从篇名看,冲者,阴阳相和也,淡者,平淡自然也。冲淡,就是阴阳二气相谐相和所产生的微婉柔和之态。《诗品》认为要创造冲淡之美,先要有冲淡之人。冲淡之人,平素寡言少行,常处默然静寂之中,他最能体察其微妙之机,最能达冲淡之境。它饱含阴阳相融相和之气,淡如独鹤起舞,柔若微微和风,荏苒吹衣,婉如听音于修篁,声声清和,其美致又不可得之而载归。它不期而遇,不营而谐,不意而和,它不着意,不着力,不留迹,恰似自然。若一旦费力着意为之,就徒有形似,难传谐和之神,甚至愈求之愈远矣。此后,冲淡、自然、宁静、柔和优美之风日炽,逐渐成为宋元明(中叶之前)的主导倾向。严羽的“兴趣”说,王渔洋的“神韵”说,大都是优美理想的延续和发展。

宋明理学,吸收庄老,融合佛禅,使儒学出现一个新的变化,达到一个新的高度。朱熹作为理学之集大成者,对《中庸》作了新的阐述,使“中和”、“中庸”转向实用化、生活化、世俗化方面发展。他说:

中、庸只是一个道理,以其不偏不倚,故谓之“中”;以其不差异可常行,故谓之“庸”。未有中而不庸者,亦未有庸而不中者。惟中,故平常。尧授舜,舜授禹,都是当其时合如此做,做得来恰好,所谓中也。中,即平常也,不如此,便非中,便不是平常。……又如当盛夏极暑时,须用饮冷,就凉处,

衣葛,挥扇,便是中,便是平常。……若极暑时重裘拥火,盛寒时衣葛挥扇,便是差异,便是失其中矣。^[12](卷六十二)

在这里,“中”一方面兼含有“和”的意思,依礼酌时“合如此做”,并“做得来恰好”,做得适当恰如其分,便是“中”。同时“中”更倾向于平常,更倾向于世俗,更倾向于实用,不但尧舜禅让谓之中,连酷暑衣葛摇扇,寒冬重裘拥火,也是“中”,这也就是说不管大道理、小道理,不管哲学、伦理,不管政治、经济、文化、日常生活、风土人情,不管治国、治家、待人、处事,只要当时情况下,按“礼”应当如此做,又做得适当,恰如其分,都是“中”,都是“中和”。这样,“中和”、“中庸”不但是“天人合一”的至高理想,不但是人生追求的至善境界,还是现实生活中具有普遍性、实践性地处理各种具体问题,协调一切关系的最佳方法。这与当时连佛教也都在世俗化是同一种趋势。对此,朱熹是自觉的,并特别指出:“中和之中,专指未发而言,中庸之中则兼体用而言。”^[12](卷六十三)在体用兼擅中,他特别关注中和之人的培养和成长,朱熹对《论语》中“子路问成人”的问题,作了这样的阐释:

兼此四子之长,则知足以穷理,廉足以养心,勇足以力行,艺足以泛应。而又节之以礼,和之以乐,使德成于内、而文见乎外,则材全德备,浑然不见一善成名之迹。中正和乐,粹然无复偏倚驳杂之弊,而其为人也亦成矣。^[13](P59-60)

在这种礼乐的修养中,朱熹强调要达到一种超越理之必然、礼之束缚的自由境界,提出了“自中节”的概念,他说:“心与理会,不为礼法所拘而自中节。”^[14](卷六十九)所谓“自中节”,就是不要有意识地强制性地崇理、遵礼,要在无意的言行中都自然地体现理、合于礼。他对“执中”的阐释,充分说明了这一点,他说:“圣人义精仁熟,非有意于执中,而自然无过不及,故有执中之名而实未曾有所执也。以无时不中,故又曰时中。若学未至理未明,而徒求夫所谓中者而执之,则所谓中者果何形状而可执也,殆愈执愈失矣。”^[15](《孟子四》)这种修养的境界,与审美的境界相通,艺术家若能达到这种境界,自然会创造出艺术之神品、逸品,传颂百代。同时因朱熹兼融佛道,也与汉唐儒学不同,他更“主静”讲“立诚”,这对唐以后阴柔优美的发展也起了推动作用。

虽然明中叶以后,随着近代崇高的萌芽和浪漫思潮的兴起,曾对中和的理想产生了较大的冲击,但始终未能突破古典的和谐圈,未能动摇中和观念的主导地位,直到明末清初的王夫之在《中庸》的问题上仍极力推崇朱熹诠释的正统地位。他说:“朱子章句之作(指《礼记章句》中的《中庸章句》),一出于心得,而深切著明,俾异端之徒无可假借,为至严矣。……夫之不敏……故僭承朱子之正宗为之衍,以附章句之下,庶诸者知圣经之作,朱子之述,皆圣功深造体验之实。”^[16](P1246)

由上述看来,“中和”(或和谐)在古代中国是一个贯彻始终的思想概念,从远古到清末,源远流长。河姆渡文化中已出现阴阳和谐的“太极”图案,《史记·黄帝本纪》已载黄帝“协和万邦”。在发展中,“和”的内涵越来越深刻,越来越丰富,由一个日常词语逐步升华为一个哲学概念、美学概念、伦理道德概念,日益成为中华民族文化的核心范畴和主导精神。古典和谐在概念上从“和”到“中和”,从“中和”到“中”,有一个发展演变的过程。先是春秋之前多讲“和”,《中庸》开始分为内“中”外“和”,兼论“中和”,大概由于宋代理学侧重个人内心修养功夫,更强调“执中”、“时中”,所以又渐渐省略为一个“中”字。中和之道,就称之为中道;中和之德就称之为中德;中和之行就称之为中行。因而“和”、“中和”、“中”在发展中虽各有区别,但精神一致,甚至可以相互代用。古典和谐在内涵和精神上,也有一个不断深化、不断拓展的过程。春秋以前的“和”多指不同事物、不同因素的和谐组合,所谓以他平他之谓和。《礼记·中庸》之后,提出了礼是和的标准,只有符合或体现“礼”的协调组合,才能称之为“和”,所谓“发而皆中节谓之和”。汉儒董仲舒则进一步将中和推之于事物由始到终、由生到成的全过程,也就是说,不只是“发而皆中节谓之和”,而是“起之不至于和之所不能生,长之不至于和之所不能成”^[9](P444),“和”应由始至终,由生到成,贯彻于一切时空之中。即所谓“中者,天下之所终始也;而和者,而天地之所生成也”^[9](P444),“中”偏重于时间发生的始与终,“和”侧重于空间存在的生与成。而时与空、中与和是统一在一起的,董仲舒指出了“中和”的普遍性、绝对性,是对中和思想一大贡献,是前所未有的。朱熹开始把“中和”实用化、生活化,使“礼”泛化为在特定条件一切言行“合如此”的标准,即所谓“当其时

合如此做,做得来恰好所谓中也”,又所谓“中即平常也,不如此便非中”,这里单言“中”,亦开后世由讲“中和”转向只讲“中”的滥觞。“中和”精神大体经历了以上四个阶段,每个阶段都有其特点和不同的侧重,但和谐精神又是始终如一的。

中国传统文化所讲的“中和”,不只是贯彻始终,同时又是一个几乎无所不包的大概念、大范畴,它无所不在,无处不在,无时不在,渗透于民族的大脑、灵魂和发肢,甚至于从每一个文化细胞中都能看到它的踪迹和影子。从大的方面说,它体现为宇宙的本体,就是中和之道;体现为人类的行为、实践,就是中和之行;体现为待人接物、处理、解决问题的方式、方法,就是中和之用。从哲学认识论看,中和就是至真;从伦理道德看,中和就是至善。孔子就说过:“中庸之为德也,其至矣乎?”从美学上看,中和就是至美,从《尚书·舜典》之“八音克谐,无相夺伦”,史伯的“声一无听,物一无文”、“以他平他谓之和”,晏子的“和六律以聪耳”,《礼记·乐记》的“礼辨异,乐敦和”,到孔子的“乐而不淫,哀而不伤”,和儒家“发乎情,止乎礼义”及“温柔敦厚”的诗教,都言说着同一个观念:中和就是美。

总之,“和”、“中和”、“和谐”的观念是我国远古时代就已产生,并逐步发展成为古代中国人的哲学本体论和方法论,它把“中”归于“喜怒哀乐之未发”,归于“天下之大本”,实际上就是以人、以(以人类主体为基点的)“天人合一”为本体。这种本体不是单纯的主体本体,也不是单纯的自然本体,而是人与天素朴统一的本体,是主客体谐和的关系本体。因而中国古代的哲学本体论,不是主体本体论,也不是客体本体论,而是主客体统一的关系本体论。中和论不但是本体论,还是古代中国人认识事物、判断事物和处理事物的最高原则与普遍的思维模式与行为模式。它要求认识、判断、处理任何事物都要“中节”和“自中节”,由内“中”到外“和”,必须合乎“礼义”,必须“合如此做并恰到好处”,这就把本体论与方法论、认识论与目的价值论内在地统一起来。内“中”与外“和”的结合,主与客、静与动的结合,也就是本体论与方法论、知识论与价值论、认识与践行、人文与自然素朴的整体的和谐统一。从中和、和谐这一本质的规定性看,中国的古代可以说是一个广义的美的时代,中国古代哲学可以说是一种美的哲学,中国的古代文化也可以说是一种美的文化。不但老庄道家“以天合天”和谐的自然哲学是一种美的哲学,孔孟儒家“天人合一”的伦理人文哲学也是一种美的哲学。

古代中国偏于以人、主体为基点的主客体统一的哲学和美学,不同于古代西方偏于客观的哲学和美学。自古希腊毕达哥拉斯学派开始,就从自然哲学的观点,以数的结构关系来论述和谐问题。柏拉图把最高的真与美和客观的“理式”联系起来,直到黑格尔还把人与美作为绝对精神发展的一个环节来阐述。黑格尔认为世界的本源是一种绝对理念,理念外化为自然界,自然界产生了具有自觉意识的、主观精神的人,主观精神又外化出人为的客观精神(物质文明)。继而人的主观精神又自由自觉地去认识客观精神,最后达到主客观统一的绝对精神。这种绝对精神的显现有三个阶段,也可以说是有三种形式。当它显现为感性形式就是艺术,这是初级阶段;当其显现为观念象征的形式,就是宗教,它比艺术高一级;当绝对精神以其自身的形式,也就是以理性概念的形式表现出来时,就是哲学,这是最高的阶段。总之,他们都以客观自然界或客观抽象理念作为出发点,走的是由客体到主体,由自然到人文,由物到人、到美、到艺术的认识路线和推理过程,他们都以客观自然或理念为基点,把人与美和艺术包融到客体的体系之中,归结到宇宙自然或客观理念之中。显然这是两种各有特色的哲学体系、美学体系、文化体系。正因为古代中国从人、主体和社会出发,以人类社会为本,它必然内在地要求把美与善结合起来,所以中国古代的哲学是偏于伦理的哲学、政治的哲学、人生的哲学,中国的文化也是偏于伦理性和审美性相统一的文化。而在西方,一开始就以宇宙自然(或理念)为本,它自然要求把美与对客观世界认识的真统一起来,所以它们的哲学偏重于认识哲学和逻辑哲学,它们的文化也偏重于自然性与科学性、真理性与宗教性(作为尚未认识世界的必然产物)相结合的文化。同时中国偏于和谐的中和文化也不同于西方偏于对立的斗争文化。中国文化讲对立而不对抗,强调“和实生物”,认为天时不如地利,地利不如人和,和则万事兴,和则两利,斗则两伤,“和”是事物发展的动力。西方文化认为斗争是事物发展的动力,不斗争事物就不能发展。更重要的是中国文化认为由“和”而生的万物,不是阴胜阳败,或阳胜阴败,不是一方吃掉另一方,而是相反相济,相反相补,扬长避短,相互助长,求同存异,相互包融,共生共存,共进

共荣;而西方依靠斗争性达到的同一性,则认为双方水火不容,必以一方之失败换取一方之胜利,必以一方为他方之消灭为代价。中国民族文化的发展,犹如滚雪球,越滚越大,在滚动中,今天变百分之十,明天变百分之十,后天再变百分之十,它日新月异,不断在量变中发生质变,不断在升华中求得新生;它与时俱进,不断与历史同步。因而中华民族文化没有古埃及、古印度文化的中断,成为世界上唯一没有衰落而保持旺盛生命力的伟大文化。而西方文化的发展常以“飞跃”的突变形式而出现,每一次的新生,都是在废墟基础上的重塑,因而古代文化的中断可能就是必然的,而每次重建的代价似乎也更大了些。中国传统文化的和谐精神,是中华民族具有巨大凝聚力的心理根源和传统力量,也是中国古代社会超稳定性的精神因素和文化基因,它对于构建社会主义和谐社会,仍有重要的现实意义和巨大的精神力量。

参考文献:

- [1]阮元校刻.十三经注疏·尚书正义[M].北京:中华书局,1980.
- [2]魏收.魏书[M].北京:中华书局,1974.
- [3]房玄龄.晋书[M].北京:中华书局,1974.
- [4]康殷.文学源流浅说[M].北京:荣宝斋,1979.
- [5]国语·郑语[M].上海:上海古籍出版社,1998.
- [6]阮元校刻.十三经注疏·春秋左传正义[M].北京:中华书局影印本.
- [7]阮元校刻.十三经注疏·礼记正义[M].北京:中华书局影印本.
- [8]范曄.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
- [9]春秋繁露义证[A].新编诸子集成[C].北京:中华书局,1992.
- [10]范文澜.文心雕龙注:下册[M].北京:人民文学出版社,1958.
- [11]中国历代诗话选[C].长沙:岳麓书社,1985.
- [12]黎靖德编.朱子语类[M].北京:中华书局,1986.
- [13]论语集注[A].四书五经[C].北京:中国书店,1985.
- [14]朱熹.朱文公文集[M].四部丛刊本.
- [15]朱子语类[A].朱子全书[C].上海:上海古籍出版社,2003.
- [16]王夫之.船山全书[M].长沙:岳麓书社,1991.

Harmony, Neutrality and Impartiality

—Again on the Spirit of Harmony in Traditional Chinese Culture and Its Aesthetic Characteristics

Zhou Laixiang

(Center for Literary Theory and Aesthetics, Shandong University, Ji'nan, 250100, China)

Abstract: The historical development of the words and concepts of “harmony”, “neutrality” and “impartiality” clearly indicates that the idea of harmony and the spirit of neutrality are the core category and dominant spirit of traditional Chinese culture. Ancient Chinese philosophy is the ontology combining the object and subject, and ancient Chinese culture is the kind of culture in which ontology and methodology, epistemology and values, cognition and practice, as well as nature and humanity realize naive unity; it is also the culture pursuing the harmonious unity of human and society, human and nature, as well as human and himself. Viewed from the essential definitions of neutrality and harmony, Chinese philosophy is the one on beauty, and traditional Chinese culture is a kind of aesthetic culture.

Keywords: traditional culture; neutrality; harmony

[责任编辑 刘培]

贾谊的学术背景及其文章风格的形成

跃进

(曲阜师范大学 文学院, 山东 曲阜 273165)

摘要:贾谊因其政治上的锐意独行而遭贬谪长沙,从而形成他融有南方巫风的黄老思想,反映在文章中,分别是政论文的轩昂霸气和辞赋的凄丽悱恻;回归朝廷之后的信心重燃和适意心情恰应对了后期策疏文的恬淡理密与气势捭阖兼具。贾谊《左传》学的造诣使他的文章平添文藻,他对古今南北不同时地文化的融铸又使他的作品为学术史留下了弥足珍贵的史料。

关键词:贾谊;学术;文学;文献

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)02-0094-08

贾谊的政治思想及其价值,历来是学术界研究的重点;贾谊在文学史上的崇高地位,也几乎没有异词。本文探讨的重点,则是贾谊的学术背景对其文学风貌形成的具体影响。这方面的研究,似乎还有较大的拓展余地。

一、贾谊的学术背景

贾谊的思想经历了由刑名而儒术、再近道家的几次转变;其学术背景也较为复杂,他的北方文化的基因中又糅进若干南方文化的因素,因而显示出阳刚阴柔相兼容的博大气象。

贾谊,洛阳人,生于高祖刘邦七年,卒于文帝十二年,年仅三十三岁^①。就像六国以来多数知识分子一样,贾谊问学的途径比较宽泛,儒学固然为其所重^②,但是他似乎更加醉心于申商之学,具有外儒内法的色彩。二十二岁由吴公推荐,被朝廷徵为博士。这是贾谊生平中非常重要的一年。首先,他建议朝廷改正朔,易服色制度,定官名,兴礼乐。而其具体主张又颇为复杂,很难用某家某派学说所能规范。《汉书·贾谊传》载:“文帝初立,闻河南守吴公治平为天下第一,故与李斯同邑,而尝学事焉,征以为廷尉。廷尉乃言谊年少,颇通诸家之书。文帝召以为博士。是时,谊年二十余,最为少。每诏令议下,诸老先生未能言,谊尽为之对,人人各如其意所出。诸生于是以为能。文帝说之,超迁,岁中至大中大夫。谊以为汉兴二十余年,天下和洽,宜当改正朔,易服色制度,定官名,兴礼乐。乃草具其仪法,色上黄,数用五,为官名悉更,奏之。”^[1](卷四十八,P2221-2222)]雄心勃勃,变更旧的体制。所以《史记》说贾谊“悉更秦之法”。文帝可能出于稳定时局的考虑,只是部分地接受了贾谊的主张,故《汉书》载,“文帝谦让未皇也。然诸法令所更定,及列侯就国,其说皆谊发之”^[1](卷四十八,P2222)]^③。从近年出土的秦简来看,秦法内容非常繁复。贾谊“更定”秦代的“诸法令”,内容是多方面的,举其显而易见的一点为例,秦法规定,“数以六为纪”。如《史记·始皇本纪》说:“始皇推终始五德之传,以为周得火德,秦代周德,从所不胜。方今水德之始,改年始,朝贺皆自十月朔。衣服旄旌节旗皆上黑。数以六为纪,符、法冠皆六寸,而舆六尺,六尺为步,乘六马。”^[2](卷六,P237-238)]贾谊《新书·六术》和《道德说》转论六理、六法、六术、六律、六亲、六美等,就颇为新颖。按照贾谊的看法,“六经”无一不是六理六美的集中表现,“是故著此竹帛谓之《书》。《书》者,此

之著者也;《诗》者,此之志者也;《易》者,此之占者也;《春秋》者,此之纪者也;《礼》者,此之体者也;《乐》者,此之乐者也”^{[3](P85)}。看来,这是六国以来的传统看法,而贾谊循规蹈矩,恪守规范。与本年所倡导的“数用五”之说迥然有别。可见,《六术》一篇至少是贾谊二十二岁以前的作品。“悉更秦之法”之后,则数尚五。不仅如此,还著《五曹官制》,王应麟以为即为汉代选官之用。此外,他还在许多篇章中论述了官吏的设置,非周、非汉,完全是标新立异。“文帝谦让未皇”实情有可原。

贾谊生平另一件大事就是师从张苍学《左传》。《说文解字》后叙:“北平侯张苍献《春秋左氏传》。”^{[4](卷十五上,P315)}陆德明《经典释文序录》说到《左氏传》的传授云:“(荀)况传武威张苍。苍传洛阳贾谊。”^{[5](P121)}说明张苍也传荀子之学。按《后汉书·儒林列传》:“梁太傅贾谊为《春秋左氏传训诂》,授赵人贯公。”^{[6](卷六十九下,P2577)}说明贾谊从张苍学习《左传》。根据现在材料来看,张苍是汉初重臣中最有学问的人,至少在汉初文化方面影响颇为深远。《汉书·张敖赵任申屠传》:“张苍,阳武人也,好书律历。秦时为御史,主柱下方书。”^{[1](卷四十二,P2093)}张苍为律学大师,但又不仅限于此,百家之说,无所不观,无所不通,著书十八篇,涉猎颇广。贾谊的师承链条中还有一个前面提到的吴公,他是李斯的学生,又同郡,属长蔡人。由此来看,不论是张苍,还是吴公,均传荀子之学。因此,贾谊的学术传承与荀子有着千丝万缕的联系。而荀子传儒学,又与孟子不同,如果说孟子学说具有形而上的特点的话,那么荀子学说则更多地涂抹了实用哲学的色彩。因此,荀子的学说就易于为后学各取所需而分道扬镳。根据《汉书·楚元王传》等传记材料记载,文帝时代,天下众书往往颇出,皆诸子传说,广立学官,《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》皆置博士,多达七十余人。后来又置传记博士,独立五经而已。这又是一个思想活跃的时代,贾谊奋发扬厉,在政论文章中反复征引礼经,推阐新制,如《新书·辅佐》论述大相、大拂、大辅、道行、调谏、典方、奉常、桃师的职责,既非周制,也非汉制,很可能是贾谊自己制定出来的。又有《礼》篇,称“道德仁义,非礼不成;教训正俗,非礼不备;分争辨讼,非礼不决;君臣上下,父子兄弟,非礼不定;宦学事师,非礼不亲;班朝治军、莅官行法,非礼威严不行;祷祠祭祀,供给鬼神,非礼不诚不庄。是以君子恭敬、撝节、退让以明礼”^{[3](卷六,P59)}。此外有《容经》,以《洪范》五事为纲,即貌、言、视、听、思,又以《周礼》保氏六仪为纬,即祭祀之容,宾客之容,朝廷之容,丧纪之容,军旅之容,车马之容,规定得非常详尽。其中一些文字与《大戴礼》中的《保傅》、《连语》、《辅佐》、《胎教》等多有重合。《礼记》中也有若干文字和条目见于《新书》。我们无法确切分辨是贾谊抄自《礼记》等书,还是这些书取材于贾谊著作,抑或他们均本于先秦典籍,但至少有一点是明确的,即贾谊的思想特立独行,在汉初的思想界占据相当重要的地位。正因为如此,刘歆说:“在汉朝之儒,惟贾生而已。”^{[1](《楚元王传》,卷三十六,P1969)}而贾谊之学本于荀子,带有明显的经世致用的特点。所以刘熙载《艺概》说:“贾生、陆宣公之文,气象固有辨矣。若论其实,陆象山最说得得好:‘贾谊是就事上说仁义,陆贽是就仁义上说事。’”^{[7](卷一,P20)}可惜,贾谊的主张,未必为文帝所理解。文帝起于民间,深知稳定当时社会的主要方略应当是黄老无为之学。而贾谊的思想确实有些超前,在文帝看来不一定尽合时宜。

由于贾谊政治地位的迅速攀升,引起了同仁的强烈嫉恨。贾谊二十四岁这年为汉文帝刘恒前元三年(公元前177)。其时,文帝议以为公卿之位,周勃、灌婴、张敖、冯敬等群起反对,无奈而左迁贾谊为长沙王太傅。贾谊南渡湘水时,感时伤世而作《吊屈原赋》^④。长沙三年,贾谊的思想发生了重大的变

① 汪中《贾子年谱》、王耕心《贾子年表》、上海人民出版社《贾谊集》附《贾谊生活时代大事年表》及王洲明、徐超《贾谊年谱》(附在《贾谊集校注》后,人民文学出版社1996年版)。

② 见《汉书·贾谊传》:“贾谊,洛阳人也。年十八,以能诵《诗》《书》属文称于郡中。河南守吴公闻其秀材,召置门下,甚幸爱。”

③ 故王应麟《困学纪闻》卷八论《孟子》时说:“好乐、好勇、好货色,齐宣王所以不能用孟子也。文帝好清静,故不能用贾谊。武帝好纷更,故不能用汲黯。”

④ 《汉书》言贾谊为周勃、灌婴、张敖、冯敬之流所谗陷,其实背后还有一个重要的政敌,即邓通。应劭《风俗通义·正失篇》:“及太中大夫邓通又倖吮痈疮脓汁见爱,拟于至亲,赐以蜀郡铜山。令得铸钱。通私家之富,侔于王者封君。又为微行,数幸通家,……是时待诏贾山谏以为不宜数从郡国贤良吏出游猎,重令此人负名,不称其与。及太中大夫贾谊亦数陈止游猎,是时谊与邓通俱仕中同位,谊又恶通为人,数廷讥之。由是疏远。迁为长沙太傅。”按邓通吮脓事,王充《论衡》亦多所讥讽。

化:以《老》《庄》思想为核心的道家文化一时成为贾谊的精神支柱。《吊屈原赋》、《鵬鸟赋》中多次引用《老子》、《庄子》、《文子》的词句命意作为出发点和归宿点。其中的原因可能有两个,一是老庄思想确实为许多失意文人视为化解郁闷的一剂良药;还有一个重要原因,在长沙,贾谊很有可能读到一些新的著作,受到了启发。湖南出版社1992年出版的《马王堆汉墓文物》收录的汉墓出土的帛书《老子》、《周易》、《黄帝内经》、《战国纵横家书》、《春秋事语》、《五星占》、《天文气象杂占》、《相马经》、《五十二病方》以及各类杂书,长达十二万字,涉及政治、军事、刑德、天文、地理、医学、哲学、阴阳五行等,这些书,很可能都是贾谊所读过的。因为马王堆3号墓主人利豨与贾谊年岁相当,且两人很有可能在一起共事。据刘晓路《中国帛画与楚汉文化》(吉林教育出版社,1994)考证,长沙马王堆二号墓出土三颗印章:长沙丞相(官印)、侯之印(爵印)、利苍(私印)。据此证明墓主为“第四任长沙相”,始封侯利苍。1号墓可以确定为利苍夫人。根据墓葬关系,3号墓可以确定为他们的儿子,甚至可以确定是第二代软侯利豨,因为同时出土有“软侯家”铭文和“软侯家丞”封泥。3号墓出土一块木牍考订,该墓下葬于文帝十二年,正是贾谊死之年。又据医学鉴定3号墓主遗骸“年龄约三十所岁”,这是软侯利豨死时年龄,与贾谊也正相当。贾谊从长沙回到京城,文帝问以鬼神事,对照帛画也可以说明其中的原因。楚地的招魂传统在马王堆汉墓出土的T形帛画中得到形象生动的反映。

文帝欣赏贾谊固然看重的是他的新锐进取的思想,而今楚地三年,贾谊的思想又注入南方巫术成分,愈加通融丰富。所以,文帝才会考虑让贾谊辅佐自己最为欣赏的梁怀王。此前,晁错曾作《上书言皇太子宜知术数》,文帝让贾谊教授太子,其中的用意不难推想。可惜好景不长。汉文帝刘恒前元十一年(公元前169)六月,梁怀王刘揖骑马坠落而死。贾谊自认为没有尽到自己的职责,痛责不已,不到一年也抑郁而终。其所以如此,似乎还不仅仅是出于自责,也隐含着未来理想破灭的成分。

事实上,贾谊不必为自己的理想破灭而悲哀。就在贾谊死后的第二年,废除了贾谊和他的老师张苍所反对的肉刑^①。贾谊死后的第三年,贾谊的改正朔的说法得到了时人的支持。鲁人公孙臣作《上文帝书》建议改正朔,尚土德^②。而且,贾谊的学问也代有传人。“及孝文崩,孝武皇帝立,举贾生之孙二人至郡守,而贾嘉最好学,世其家,与余通书。至孝昭时,列为九卿。”^[2](《屈原贾生列传》,卷八十四, P2503) 他的《春秋左传》之学也传给了赵氏,东汉前期终于立于官学,成为最重要的儒家经典之一。总之,贾谊不是纯儒,就其学术传统而言,他主要继承了荀子、李斯、张苍之学。而后,又深受南方文化的影响,故其思想不主故常,杂糅儒道,出入百家。故《汉书·司马迁传》云:“汉兴,萧何次律令,韩信申军法,张苍为章程,叔孙通定礼仪,则文学彬彬稍进,《诗》《书》往往间出。自曹参荐盖公言黄老,而贾谊、朝错明申、韩,公孙弘以儒显,百年之间,天下遗文古事靡不毕集。”^[1](卷六十二, P2723) 在西汉初年那个风云际会的时代,贾谊以其独特的思想影响了两汉学术文化的发展。

二、贾谊的学术贡献

《汉书·艺文志》诸子略儒家类著录贾谊五十八篇,今存五十六篇。阴阳家著录《五曹官制》。诗赋略著录贾谊赋七篇,今存四篇:《吊屈原文》、《鵬鸟赋》、《旱云赋》、《箴赋》(残)。《隋书·经籍志》子部儒家类著录《贾子》十卷。集部别集类《汉淮南王集》下注:“梁有《贾谊集》四卷。”姚振宗《汉书艺文志拾补》六艺略春秋类补录贾谊《春秋左氏传训诂》。贾谊的全部著作,大抵如此。

争论较多的是《贾子》五十八篇的篇目和真伪问题。《汉书》称贾谊著作五十八篇,《隋书》称为《贾子》,然未见《新书》之称。唐人马总《意林》二次征引贾谊之说,题曰《贾谊新书》,未载卷数。高似孙

① 《汉书·刑法志》:“(孝文帝)即位十三年,齐太仓令淳于公有罪当刑,诏狱逮系长安。淳于公无男,有五女,当行会逮,骂其女曰:‘生子不生男,缓急非有益!’其少女缇萦,自伤悲泣,乃随其父至长安,上书曰’云云。这篇《上书求赎父刑》引出了张苍的《奏议除肉刑》。

② 《汉书·郊祀志》:“鲁人公孙臣上书曰:‘始秦得水德,及汉受之,推终始传,则汉当土德,土德之应黄龙见。宜改正朔,服色上黄。’时丞相张苍好律历,以为汉乃水德之时,河决金隄,其符也。年始冬十月,色外黑内赤,与德相应。公孙臣言非是。罢之。明年,黄龙见成纪。文帝召公孙臣,拜为博士,与诸生申明土德,草改历服色事。”

《子略》载庾仲容《子钞》目同,是梁时已有此称。《新唐书·艺文志》最早著录《贾谊新书》为十卷。王应麟《玉海》详载所见《新书》五十八篇目录:“一、《过秦》上下(见《史记·秦纪》)。《宗首》。《数宁》。《藩伤》。《藩强》。《大都》。《等齐》。《服疑》。《益坏》(事势)。二、《权重》。《五美》。《制不定》。《审微》。《阶级》(事势)。三、《俗激》。《时变》。《瑰玮》。《孽产子》。《铜布》(见《食货志》)。《壹通》。《属远》。《亲疏危乱》。《忧民》。《解县》。《威不信》(事势)。四、《匈奴》。《势卑》。《淮难》。《无蓄》。《铸钱》(事势)。五、《傅职》。《保傅》(见《大戴礼》、《昭纪》)。《连语》。《辅佐》(连语)。《问孝》(阙)。六、《礼》。《容经》(见《大戴礼》)。《春秋》(连语)。七、《先醒》。《耳痹》。《谕诚》。《退逊》。《君道》(连语)。八、《官人》。《劝学》。《道术》。《六术》。《道德说》(杂事)。九、《大政》上下。《修政语》上下(杂事)。十、《礼容语》上下(上篇阙)。《胎教》(见《大戴礼》)。《立后议》。《传》(杂事。“传”即“本传”之语)。五十八篇十卷。”^[8](卷五, P45-46)

由于各家著录不同,就引起了后人的种种猜疑。比较合理的解释是,今存《新书》乃汇集贾谊所有文稿,经刘向等人整理而成。《朱子语类》卷一三五:“贾谊《新书》,除了《汉书》所载,余亦难得粹者,看来只是贾谊一杂记稿耳,中间事事有些。”^[9](P3226)清人孙志祖《读书脞录》卷四:“贾谊《新书》较之《汉书》本传及《食货志》所载诸疏,率多任意增损,或一事而分为两篇,疑此岂平日论撰;而奏疏则芟薙浮语,熔铸伟词,故其文益茂美,或班氏小有润色,而《新书》又间出后人增窜,未可定也。”^[10](P535)清人孙诒让《札迻》以为“《新书》者,盖刘向奏书时所题。凡未校者为故书,已校定可缮写者为新书。杨倞注《荀子》,末载旧本目录,刘向《叙录》前题‘荀卿《新书》十二卷三十二篇’,殷敬顺《列子释文》亦载旧题云‘《列子新书》目录’,又引刘向上《管子》奏称《管子新书》目录,足证诸子古本旧题大抵如是。若然,此书隋、唐本当题《贾子新书》,盖‘新书’本非贾生之专名,宋、元以后诸子旧题删易殆尽,惟《贾子》尚存此二字,读者不审,遂以‘新书’专属之《贾子》,校桀者又去‘贾子’而但称《新书》,展转讹省,忘其本始,殆不可为典要。”^[11](卷七, P216-217)汪中《贾谊新书序》也称:“《艺文志》但云《贾谊》,称新书者,刘向校录所加。”^[12](内篇三, P45)其五十八篇目录见于宋人王应麟《玉海》,又有宋刊本可以校正,可见今本基本上保存了唐宋时期的旧貌。另外还有一种比较合理的解释,认为今存《新书》是“习于贾生者萃而为之”。清人卢文弨《抱经堂文集·书校〈本贾谊新书〉后》:“《新书》非贾生所自为也,乃习于贾生者萃其言以成此书耳。犹夫《管子》、《晏子》非管、晏之所自为。然其规模、节目之间,要非无所本而能凭空撰造者。篇中有‘怀王问于贾君’之语,谊岂以贾君自称也哉?《过秦论》史迁全录其文。《治安策》见班固书者乃一篇,此离而为四五,后人以此为是贾生平日所草创,岂其然欤?《修政语》称引黄帝、颡、营、尧、舜之辞,非后人所能伪撰。《容经》、《道德说》等篇辞义典雅,魏晋人决不能为。吾故曰是习于贾生者萃而为之,其去贾生之世不大相辽绝,可知也。”^[13](P493)这种看法认为,今存《新书》是后人缀拾贾谊的学说汇编而成,因此,这部书至少反映了贾谊的学术和思想。

当然,还有一种比较极端的看法,认为今存《新书》为后人伪撰。《直斋书录解題》儒家类:“贾子十一卷。汉长沙王太傅洛阳贾谊撰。汉志五十八篇。今书首载《过秦论》,末为《吊湘赋》,余皆录《汉书》语,且略节谊本传于第十一卷。其非《汉书》所有者,辄浅薄不足观,决非谊本书也。”^[14](卷九, P270)袁枚《读贾子》:“贾子,伪书也。天子御四夷,有五帝三王之道在,未闻‘表’与‘饵’也。贾生王佐才,识政体,必无是言。”^[15](《小仓山房文集》卷二十三, P1649)姚鼐《辨贾谊新书》干脆就认为“贾生书不传久矣,世所有云《新书》者,妄人伪为者耳。班氏所载贾生之文,条理通贯,其辞甚伟。及为伪作者分晰不复成文,而以陋辞联厕其间,是诚由妄人之谬,非传写之误也。”^[16](《惜抱轩文集》卷五, P71)此外,他们认为,《新书》中有的内容与《说苑》、《新序》、《韩诗外传》相类似,而且《新书》的这些部分较之诸书为略,因此,《新书》很可能以这些书为本。对上述诸说,四库馆臣采取一种折衷的态度,以为“其书不全真亦不全伪”^[17](卷九一, P771)。对此,余嘉锡《辨证》逐条辨驳,认为《新书》确为贾谊所著。所有这些论证的详细内容,笔者与先师曹道衡先生合著的《先秦两汉文学史科学》有详尽的论述,这里不再一一赘述。

《新书》的文献价值是多方面的,如《无蓄》引:“《王制》曰:‘国无九年之蓄,谓之不足;无六年之蓄,谓之急。无三年之蓄,国非其国也。’其王制若此之迫也,陛下奈何不使吏计所以为此?可以流剝者

又是也。”^[3](卷四, P45)这段话又见后面的《礼》篇,但是没有说明出处。案今本《礼记·王制》^[18](P170):“国无九年之蓄曰不足,无六年之蓄曰急,无三年之蓄曰国非其国也。”除有个别字句略有差异外,基本相同。《王制》一书,根据《汉书·郊祀志》记载,是汉文帝刘恒在前元十六年(公元前164)让诸博士采集《六经》材料汇编而成的。此书颇为汉代帝王所重视。武帝即命文士依据经书及此书制定政策。问题是,今存《礼记·王制》一篇,是否就是文帝时儒生所编,历来有争议。东汉卢植以为就是文帝时博士所编。而郑玄则认为是周亡之后,秦汉之际所作。清儒俞樾、皮锡瑞则认为是孔氏遗书,为七十子后学所记。我们根据贾谊所引,可以证明,今存《王制》至少应是先秦文献,与文帝组织编纂的《王制》无涉,因为文帝时编《王制》时,贾谊已经过世四五年,当然没有机会看到。贾谊所见《王制》应当是《礼记》收录的那一篇,似无疑义。由此来看,《礼记》一书确实渊源有自,断非汉人托撰之作^①。又如《保傅》引《学礼》十九句,王聘珍认为即是《礼古经》五十六篇中的篇名。另外,还有《明堂之位》或即《汉书·艺文志》中的《明堂阴阳》三十三篇中的逸文。《容经》篇则是从《仪礼》中来。此外,《汉书·艺文志》著录的小说《青史子》,也见于《新书》征引,虽然只是吉光片语,却也为我们保留了珍贵的史料。

最值得我们注意的是《道术》一篇:“曰:请问品善之体何如?对曰:亲爱利子谓之慈,反慈为罍;子爱利亲谓之孝,反孝为孽……”^[3](卷八, P81-82)完全是“××××谓之×,反×为×”的相同语序,共论述了慈、孝、忠、惠、友、悌、恭、敬、信、贞、端、平、清、廉、公、正、度、恕、洁、德、行、退、让、仁、义、和、调、宽、裕、温、良、轨、道、俭、节、慎、戒、知、慧、礼、仪、顺、比、侧、雅、辩、察、威、严、任、勇、敢、诚、必等所谓“善”的五十五种品格以及它们的对立面。其句式如同《荀子·成相篇》。就语言学的意义而言,这五十五种伦理规定,又是一部系统的训诂论著,近似于《尔雅》的训解方式。所以章太炎说:“贾大傅有《道术》一篇,悉训诂,若取此以说《左氏》,则旧义存者多矣。”^[19](P322)所谓“旧义”即先秦时代的语义材料。

三、贾谊的文学风貌

贾谊的创作风格一如他的思想,前后是有所变化的。二十二岁之前的作品主要是《六术》,就其学问根底而言,还承袭着六国以来的传统。初入朝廷,意气风发,依然不脱战国时代的遗风余绪,激扬文字,经天纬地。贬出朝廷后,贾谊的思想日益消沉,创作风格也随之转向悲切隐丽。

前期的创作,有两个方面的内容值得关注:第一是受到法家与刑名家的影响,文章表现出一种霸气。其中李斯的影响最为明显。李斯的文章注重逻辑的细密、文笔的气势和议论的严正。譬如《谏逐客书》层层递进,由远及近,从秦缪公求士写起,写到秦孝公用商鞅,秦惠公用张仪,秦昭王用范雎等,反复阐述了客卿游秦给国家带来的各种好处,如秦孝公用商鞅,“移风易俗,民以殷盛,国以富强”。秦惠王用张仪,“拔三川之地,西并巴蜀,北收上郡,南取汉中”。所有这些,“客何负于秦哉!”在文章的最后,作者尖锐地指出,倘若此时逐客,正中其他诸侯国的下怀,既给百姓带来损害,又会增加人们对秦国的仇恨,结果“内自虚而外树怨于诸侯,求国无威,不可得也”。文章列举事实,严密推理,晓以利害,动以情理,深深打动了秦王,于是收回逐客令,恢复李斯的官位。贾谊的《过秦论》也有类似的笔法,高屋建瓴,历数史实,层层推理,辨难析疑。尤其是开篇,用排比的句式写来,气势磅礴,雄浑高远,具有极大的艺术感染力,如“秦孝公据肴函之固,拥雍州之地,君臣固守,以窥周室;有席卷天下,包举宇内,囊括四海之意,并吞八荒之心。……及至始皇,奋六世之余烈,振长策而御宇内,吞二周而亡诸侯,履至尊而制六合,执敲朴以鞭笞天下,威振四海。南取百越之地,以为桂林、象郡;百越之君,俯首系颈,委命下吏。乃使蒙恬北筑长城而守藩篱,却匈奴七百余里,胡人不敢南下而牧马,士不敢弯弓而报怨”。作者这样写,实是欲擒故纵,是为了和秦国的迅速崩溃作鲜明的对比。强大无敌的秦国竟被一群手无利刃,“斩木为兵”的农民一举推翻,原因是什么呢?作者的回答是:“仁义不施,而攻守之势异也”,即不知道根据天下大势的变化而改变基本的治世方略。他认为,秦并六国,南面而王天下,是符合人民心愿的。经过长期分裂、战

① 郭店楚简有不少篇与《礼记》有关,如《缁衣》一篇,与今本《礼记·缁衣》基本相同。这说明《礼记》一书渊源有自,绝非后人猜测的那样,多是汉代学人的辑录,甚至是汉人所著。

乱,疲敝不堪的广大人民,“冀得安其性命,莫不虚心而仰上”。这时统治者能否照顾人民的愿望和利益,是政权的安危之所在。可是秦始皇仍以酷刑和暴政虐待治下的臣民,“故其亡可立而待”。贾谊在分析秦亡的教训中得出了“是以牧民之道,务在安之而已”的结论。就是说,统治者使百姓各安其处,百官各安其位,一句话,治国理民的办法,最重要的就在一个“安”字。阅读此文,很容易叫人联想到《战国策·楚策》中所载“苏秦为赵王合从说楚威王”和“张仪为秦破赵从连横”等篇章,纵览古今,有气吞万里之势,实为西汉第一篇鸿文巨制。至于《太史公自序》说“贾生、晁错明申、商”^[2](卷一百三十, P3319),这里还需要有所分析。申子、商鞅等倡导刑名权术,贾谊的某些主张确实与此相通,但是总体来说,还是秉承荀子的学说,不遗余力地弘扬传统的仁义礼乐,与申、商判然有别。《荀子》说:“在天者莫明乎日月,在地者莫明乎水火,在物者莫明乎珠玉,在人者莫明乎礼义。”^[20](卷十一, P316) 贾谊生活在秦汉转型之际,强调以礼治天下。当然,这里所说的“礼”也不无刑名权术的成分。我们阅读贾谊的文字,洞晓世情,笔底生风,与战国策士之文一样,为了赢得君主的注意,往往出语激切,恩威并施,具有很强的针对性,让人感慨泪下,收到了惊听回视的艺术效果^①。然而愤激之余,不免露才扬己之讥,诚所谓“大行不顾细谨,大礼不辞小让”。

贾谊前期创作还有一个值得注意的倾向,即《左传》的影响随处可见。贾谊著有《春秋左氏传诂》^②。清代汪中在《贾谊新书序》中指出,贾谊《新书》博采众家之长而荟萃于一书,不一定恪守某家之说。这是对的,我们从贾谊的《诗》学传授系统来看,他并没有亦步亦趋地把自己规范在齐、鲁、韩三家之说中,而是触类旁通,别有新解^③。但是如前所述,贾谊与《左传》的关系,又确非一般。章太炎《春秋左传读》、《春秋左传叙录》、《春秋左传疑义答问》等多取《新书》作为佐证。徐复根据文字训诂方面的材料,认为“新书中征引左氏说二十四事,足以窥见书中所存古字”^[21](《序》)。方向东《贾谊材料考》将《过秦论》中“强凌弱,众暴寡”与《韩非子·守道》、《商君书·画策》、《吕氏春秋·侈乐》、《韩诗外传》卷五等作了比较。其实近似的语句尚有多种,更重要的还不仅仅是语句的相近,其排比句式的运用,论述逻辑的承袭等均有迹可寻。该文对《新书》中与《左传》有关的内容,引章太炎说一一标出,其例颇夥。如《大都篇》引用楚灵王大城陈蔡、叶与不羹导致内乱的故事,说明大都疑国,大臣疑主,乃乱之媒的道理,事见《左传》昭公十一年、十二年、十三年详载。而《左传》对于贾谊创作的影响,更表现在对于文采的追求方面。《左传》襄公二十五年论述文与质的关系,认为“言以足志,文以足言”,“言之无文,行而不远”。贾谊的文章首先以气胜,其次则是文采飞扬。对此,文学史家已经多有论及,这里不再赘述。

被贬为长沙王太傅,对贾谊来说似乎是一个重大打击。就朝廷而言,未必就是贬抑贾谊,就某种程度上说,其实又隐含着某种重要的味道。我在《班彪与两汉之际的河西文化》^④一文中分析了西汉与周边少数民族的关系,认为西汉前期,汉朝统治者还无法与匈奴抗衡,因此,他们的最大愿望就是首先稳定南方。至于主动出击,积极处理与西北地区羌人和匈奴的关系,那是国力殷实的武帝以后的事情。所以,刘邦、文帝等对于南方非常重视,数派陆贾等人作为客卿安抚南越王。长沙国的地理位置非常重要,直接与南越国接壤,属于当时的前沿阵地。因此,对于汉朝君主来说,长沙国无论如何都必须放在首要的位置加以考虑。文帝派遣贾谊作长沙王的太傅,固然是为了缓解周勃等人对于贾谊的不满,并化解一些朝廷内部的矛盾,减少对统治的政治压力。而从当时的政治意义和军事意义上说,不妨看作是对贾谊的一种实际锻炼和考验。对于年轻气盛的贾谊来说,未始不是一件好事。但是,贾谊未必能领情,未必能看透。他在赶赴长沙的路上,就写下了《吊屈原赋》这样凄婉的作品。到任后又创作了《鵬鸟赋》,弥漫着一种衰飒哀怨的气氛,《老》《庄》《楚辞》成为了他的精神皈依。《文心雕龙·哀吊篇》:“贾谊浮湘,发愤吊屈,体同而事核,辞清而理哀。”^[22](P120)《论赋》又称:“贾谊《鵬鸟》,致辨于情理。”

① 《朱子语类》137 卷:“贾谊之学杂,他本是战国纵横之学,只是较近道理,不至如仪、秦、蔡、范之甚尔。他与这边道理见得分数稍多,所以说得较好。然终是纵横之习,缘他根脚只是战国中来故也。”

② 清人姚振宗《汉书艺文志拾遗·六艺略·春秋》著录。

③ 参见拙文《贾谊〈诗〉学寻踪》,载《周口师范学院学报》2003 年第 1 期。

④ 载《齐鲁学刊》2003 年第 1 期。

[22] (P80) 这里强调了这个时期贾谊创作的事、辞与情理的特性。所谓“事核”，就是从事实上说仁义，言而有据；所谓“辞清”，就是扬雄所说贾谊升堂，言以足志；所谓“情理”，就是深得屈原之情，倡导老庄之理。正是从这个意义上，司马迁作《史记》时，将屈原和贾谊列在一起。挚虞《文章流别论》说：“贾谊之赋，则屈原俦也。”[23] (P190-191) 沈约《宋书·谢灵运传论》也说：“屈平宋玉导清源于前，贾谊相如振芳尘于后。”[24] (卷六十七，P1778) 甚至，《楚辞》中的《惜誓》，也有人说就是贾谊的创作①。

汉文帝刘恒前元七年(公元前173)，贾谊重新被征入京，问以鬼神之事。后拜为梁怀王太傅。这一年，贾谊二十八岁。《新书》有《先醒》一篇，开篇曰：“怀王问于贾君曰”云云，似乎作于这个时期。独醉先醒之说，原本是《楚辞·渔父》中语，贾谊从长沙回来之后，论述“世主有先醒者，有后醒者，有不醒者”的区别。所举的第一个例子就是“先醒者”的楚庄王，后醒者的宋昭公，而不醒者则举虢君亡国的事例，却没有举楚国为例，这里或有忌讳？不管怎么说，文帝拜为梁怀王太傅，这是一个相当重要的职位，从某种程度上说就等于将(很可能成为)未来皇帝的教育权交给了贾谊。从这里也可以印证前面的推断，文帝对于贾谊的重视始终没有变化，只要有机会就会委以重任。尽管《汉书》本传记载文帝更关心南方的“鬼神之事”，给人造成一种印象，以为文帝对于贾谊不过是以文士相待，所以才会有李商隐“不问苍生问鬼神”的诗句，实际上，拜贾谊为梁怀王太傅，就是一个明显的标志，说明文帝对贾谊的态度。《汉书·贾谊传》载：“怀王，上少子，爱，而好书，故令谊傅之，数问以得失。”[1] (卷四十八，P2230) 《史记·梁孝王世家》：“……十年，而梁王胜卒。谥为梁怀王。怀王最少子，爱幸异于他子。”[2] (卷五十八，P2082) 如果说，贾谊对于自己任长沙王太傅一职有所不解、有所不满的话，这次被任命为梁怀王太傅，贾谊对于文帝对他的重用似乎是心领神会了。《新书》有《傅职》《保傅》等篇论述太师、太傅、太保、少师、少傅、少保、太史的职能非常详尽，最主要的职责就是教授太子读书修身，“此傅人之道也，非贤者不能行”。后来，这段文字进入《大戴礼记·保傅》篇中，成为当时的公共读本。其中具体论到太傅的职责云：“天子不姻于亲戚，不惠于庶民，无礼于大臣，不忠于刑狱，无经于百官，不哀于丧，不敬于祭，不诚于戎事，不信于诸侯，不诚于赏罚，不厚于德，不强于行；赐予侈于左右近臣，郅授于疏远卑贱；不能惩忿忘欲，大行、大礼、大义、大道，不从太师之教；凡此其属，太傅之任也。古者鲁周公职之。”[3] (《傅职》，卷五，P49-50) 这里说的辅佐天子，但是在汉代初，诸侯王国与天子的官职相同，辅佐诸侯，也要有如此的要求。此后，贾谊又重新焕发了几乎快要泯灭的理想。他的重要作品《陈政事疏》就作于这个时期②。这篇作品依然保持着纵横开阖的气势和傲岸不群的风骨，但造语平淡，分析细密，诚如曾国藩《求阙斋读书录》：“奏疏以汉人为极轨，而气势最盛，事理最显者，尤莫善于《治安策》，故千古奏议，推此为绝唱。”“奏议以明白显豁人人易晓为要，后世读此文者，疑其称名甚古，用字甚雅，若仓卒不能解者，不知在汉时，乃人人共称之名，人人惯用之字，即人人所能解也。”[25] (P585) 从这篇文章来看，贾谊又渐渐地与他曾醉心的《老》《庄》之飘忽和《楚辞》之愤激产生了一定的距离，或者更确切地说，这个时期的创作，既保持了早年的纵横策士之风，同时融入了后来的沧海桑田之感，更加融通，更加成熟，可谓“其心切，其愤深，其词隐而丽，其藻伤而雅”[26] (皮日休《读贾谊〈新书〉》，卷208，P1714)，从而奠定了他在中国文学史上不朽的历史地位。

参考文献：

- [1] 班固. 汉书[M]. 北京: 中华书局, 1962.
- [2] 司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1959.
- [3] 贾谊. 新书[M]. 丛书集成初编本. 北京: 中华书局, 1985.
- [4] 许慎. 说文解字[M]. 北京: 中华书局, 1963.
- [5] 吴承仕. 经典释文序录疏证[M]. 北京: 中华书局, 1984.
- [6] 后汉书[M]. 北京: 中华书局, 1965.
- [7] 刘熙载. 艺概[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1978.
- [8] 汉艺文志考证[M]. 王应麟. 二十五史补编本. 北京: 中华书局, 1955.
- [9] 黎靖德编. 朱子语类[M]. 北京: 中华书局, 1986.
- [10] 孙志祖. 读书脞语[A]. 转引自阎振益, 钟夏. 新书校注附录四“序跋”[M]. 北京: 中华书局, 2000.
- [11] 孙诒让. 札迻[M]. 北京: 中华书局, 1989.
- [12] 汪中. 述学[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 2000.
- [13] 卢文弨. 书校本贾谊新书后[A]. 转引自阎振益, 钟夏. 新书校注附录三“著录”[M]. 北京: 中华书局, 2000.
- [14] 陈振孙. 直斋书录解題[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1987.
- [15] 袁枚. 小仓山房诗文集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1988.

① 东汉王逸《楚辞章句》说：“《惜誓》者，不知谁所作也。或曰贾谊，疑不能明也。”

② 其写作年代参见拙稿《秦汉文学编年史》考订，该书即将由商务印书馆出版。

- [16]姚鼐. 惜抱轩诗文集[M]. 上海:上海古籍出版社,1992.
- [17]四库全书总目提要[M]. 北京:中华书局,1965.
- [18]王文锦. 礼记译解[M]. 北京:中华书局,2001.
- [19]章太炎. 春秋左传读[A]. 转引自方向东. 贾谊集汇校集注[M]. 南京:河海大学出版社,2000.
- [20]王先谦. 荀子集解[M]. 北京:中华书局,1988.
- [21]方向东. 贾谊集汇校集注[M]. 南京:河海大学出版社,2000.
- [22]周振甫. 文心雕龙今译[M]. 北京:中华书局,1986.
- [23]挚虞. 文章流别论[A]. 中国历代文论选本[C]. 上海:上海古籍出版社,1979.
- [24]沈约. 宋书[M]. 北京:中华书局,1974.
- [25]转引自闻振益,钟夏. 新书校注附录五“集评”[M]. 北京:中华书局,2000.
- [26]马端临. 文献通考[M]. 北京:中华书局,1986.

Academic Background of Jia Yi and Formation of His Style of Writing

Yue Jin

(School of Literature, Qufu Normal University, Qufu, 273165, China)

Abstract: Jia Yi was banished to Changsha because of his firmness and independence in politics, and his Huanglao ideological trend with the Southern air was thus formed. The reflections in essays were the powerfulness in political comments and sorrowfulness in rhapsodies. After he came back to the imperial government, the ambitious, logical but tranquil mood in his later essays on current affairs just expressed his returned confidence and calmness. Jia Yi's studies of *Tso Chuan* had brought rhetorical style to his essays, and his comprehensive knowledge of various times, regions and cultures had made his writings the precious materials of the academic history.

Keyword: Jia Yi; academics; literature; document

[责任编辑 刘 培]

《文史哲》2004 年度“名篇奖”揭晓

2005 年暑期启动的《文史哲》2004 年度“名篇奖”评选工作,经过历时数月的严格的初选和复审,于近日结束。葛兆光先生的《宋代“中国”意识的凸显——关于近世民族主义思想的一个远源》(2004 年第 1 期),方立天先生的《中国佛教慈悲理念的特质及其现代意义》(2004 年第 4 期),最终获得奖励金额各为一万元的“年度名篇奖”。

葛文认为,直到宋代,由于北方辽、西夏和后来金、元等异族政权的先后崛起,才真正打破了唐以前汉族中国人关于天下、中国与四夷的传统观念和想象,有了实际的敌国意识和边界意识,才有了关于“中国”有限的空间意识。这种意识不同于欧洲近代民族国家意识,它的真正形成,不仅成为宋代人极力确立“中国”与“道统”的合法性的历史背景,而且成为近世中国民族主义思想的一个远源。评委认为:“以往学界大多认为‘中国’意识早自先秦即已确立。其实只凭‘中国’这个词汇的出现年代而立论,未能真正从现代意义上的民族国家意识的标准来思考。该文立论的新颖之处,恰在于从现代民族国家意识的视角来认知‘中国’意识,并得出宋代‘中国’意识正是近世中国民族主义的一个远源的创见性结论。”

方文指出,慈悲理念的哲学基础是“缘起论”,慈悲思想的含义简言之“与乐被苦”,其善行要点为布施、不杀生,其神格形象为阿弥陀佛、观音菩萨、地藏菩萨,其内在的本质为解脱众生、成就佛果。慈悲理念的现代意义是,有助于国民素质的提升,有助于维护世界和平和人类安全,有助于生态平衡与经济可持续发展。评委认为:作者提出“在一定意义上可以说,慈悲标志着中国佛教的根本精神”,是很有见地的。此文“好在它冲破传统的‘左’的藩篱,对作为佛教核心理念的慈悲范畴实事求是地作了全面、深入、准确的论述,不仅在这个领域的研究方面有重大理论意义,同时对当代社会的发展也具有重大的现实意义”。

黄遵宪的“民歌情结”及其与诗歌创作的关系

郭延礼

(山东大学 文学与新闻传播学院, 山东 济南 250100)

摘要:黄遵宪是近代杰出的诗人,他受到过民歌的熏陶,自幼喜爱民歌,他还主张搜集民歌,研究民歌,是我国近代民间文艺学研究的先驱。他进步的民间文学观和“民歌情结”对他的诗歌创作有着较大的影响:一、黄遵宪善于吸取民歌的营养,为自己的创作注入了新的活力;二、他吸取民歌中的“情真”说,主张写诗要情真、意真、抒发我之心声;三、“民歌情结”赋予黄遵宪部分诗篇以民歌风味。他晚年的创作及其对“新体诗”(“杂歌谣”)的构想,也鲜明地受“民歌情结”的制约。

关键词:黄遵宪;民歌;民歌情结;客家方言;杂歌谣

中图分类号:I206.5

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)02-0102-07

黄遵宪是中国近代一位杰出的诗人。他的“新派诗”成就很高,曾受到近代许多著名诗评家如梁启超、丘逢甲、狄葆贤、高旭等人的赞誉。黄遵宪的诗歌创作,特别是他的部分“新派诗”从题材到表现手法均受到民歌的影响。就连他的诗学理论,如“我手写我口”,也鲜明地带有民间文学观的影响。为了深入研究黄遵宪的诗歌创作,很有必要探讨黄遵宪的“民歌情结”。

黄遵宪生活的故乡广东梅县(今梅州市)是客家人居住最集中的地方,故梅县有“世界客都”之称。所谓客家,它是中华民族大家庭中重要的一员,是一个具有显著特征的汉族民系。客家本是三代遗民,它具有悠久的历史。客家人的主体多是宋末元初从北方陕西、河南一带迁徙到赣、闽后来定居广东的“中原旧族”。黄遵宪的先世就是中原南迁的客家人。他在《送女弟》中写道:“中原有旧族,迁徙名客人。过江入八闽,展转来海滨。俭啬唐魏风,盖犹三代民。”^{[1](P29)}因为这些移民,“礼俗多存古意,世守乡音不改,故土人别之曰‘客人’”^{[1](P810)}。

客家集中居住地的梅州,不仅风景秀丽,而且文化发达,是客家人的精神家园,尤其是山歌(即民歌,下同),以梅州最盛。黄遵宪居住在梅县,自幼便受到山歌的熏陶。客家本喜欢山歌,据张元济《岭南诗存·跋》说:“瑶峒月夜,男女隔岭相唱和,兴往情来,余音袅娜,犹存歌仙之遗风。一字千回百折,哀厉而长。俗称‘山歌’,惠、潮客籍尤盛。”^{[1](P55)}这样的人文环境,给黄遵宪接受民歌、喜爱民歌、学习民歌,提供了最好的园地。

黄遵宪喜爱民歌,还有着家庭的影响。诗人一周岁之后,因母亲生了弟弟,他便随同曾祖母李太夫人就寝。李太夫人系梅县城内李象元翰林的孙女,是一位名门闺秀,她能读书诵诗,曾向诗人口授《千家诗》。黄遵宪在孩提时,黄家是一个有七十余人口、四世同堂的大家庭。李太夫人是一家之长,她特别宠爱曾孙黄遵宪。诗人后来在《拜曾祖母李太夫人墓》诗中深情而亲切地回忆道:“我生堕地时,太婆

收稿日期:2005-01-11

作者简介:郭延礼(1937-),男,山东汶上人,山东大学文学与新闻传播学院教授,博士生导师,主要从事中国近代文学史、翻译史和中西文化交流的研究。

七十五。明年阿弟生,弟兄日争乳。太婆向母怀,伸手抱儿去。从此不离开,一日百摩抚。”李太夫人自幼偏爱这个曾孙,十分疼爱这个曾孙。黄遵宪在诗中写道:“亲手裁绫罗,为儿制衣裳。糖霜和面雪,为儿作餠餠。发乱为梳头,脚腻为暖汤。东市买脂粉,顾面日生香。”诗人黄遵宪就是在这样充满着厚爱和温馨的环境中长大的。李太夫人又时常抱着曾孙对外人说:“人必以我为偏爱,然此儿必副吾所望,他日笑我未迟也。”^{[1](P431-432)}当黄遵宪牙牙学语时,李氏便教以嘉应州儿歌《月光光》:“月光光,秀才娘。骑白马,过莲塘。莲塘背,种韭菜,韭菜花,结亲家。亲家门口一口塘,放个鲤鱼八尺长,长个拿来抄酒食,短个拿来娶姑娘。”^{[1](P430)}这不仅启迪了诗人的文学才华,而且也使他自幼便受到民歌的哺育。黄遵宪性聪慧,口齿伶俐,记忆力特别好,“一读一背诵,清如新炙簪”^{[1](P427)},以清脆的童音背诵曾祖母口授的儿歌。

诗人的曾祖母还是一位民间文学的爱好者。她白天读小说消遣,晚上则令人说弹词《天雨花》。《天雨花》是明末清初女作家陶贞怀写的长篇弹词,写明代万历年间丞相左维明与皇亲郑国泰、阉党魏忠贤斗争的故事,弹词歌颂了正义,鞭挞了邪恶,同时也表现了作者的忠君爱国思想,这对童年时代的黄遵宪也当有一定的影响。李太夫人还经常对怀抱或膝下的曾孙讲些神话和传说故事,像《神光映读》、《李二何妻子毁容》、《四铸元魁塔顶》等,都是教导人们夜读、苦读、专心读书的故事。崇文重教,是梅州地区客家人一个优良的历史传统,这个传统至今仍然得到弘扬。这一切,不仅丰富了诗人孩提时代的知识库存,培养了他对民间文学的喜爱和兴趣,而且对后来的黄遵宪走向全国、走向世界并成为一位杰出的外交家和诗人提供了思想资源。

在客家文化和家庭的影响下,黄遵宪对民歌和民间文学一直怀有丰富的感情。

首先,在民间文学观上黄遵宪绝不同于封建士大夫阶级,他不是把民歌看成下里巴人的淫秽之词,而是给以很高的评价。他在《手写本山歌·题记》中云:

十五国风妙绝古今,正以妇人女子矢口而成,使学士大夫操笔为之,反不能尔。以人籁易为,天籁难学也。余离家日久,乡音渐忘,辑录此歌谣,往往搜索枯肠,半日不成一字。因念彼冈头溪尾,肩挑一担,竟日往复,歌声不歇者,何其才之大也。^{[1](P54-55)}

上面这段话可以视为黄遵宪的民间文学观。他把民歌与《诗经》中的十五国风联系起来,认为它们之所以达到“妙绝古今”的艺术境地,正在于“以妇人女子矢口而成”,所谓“人籁易为,天籁难学也”,倘使文人操笔为之,反达不到这种境界。黄遵宪由此而生发,他认为民歌作者确有很高的艺术天才,“肩挑一担,竟日往复,歌声不歇者,何其才之大也”。高尔基说:“人民不仅是创造一切物质价值的力量,人民也是精神价值的唯一的永不枯竭的源泉,无论就时间、就美还是就创作天才来说,人民总是第一个哲学家和诗人;他们创作了一切伟大的诗歌、大地上一切悲剧和悲剧中最宏伟的悲剧——世界文化的历史。”^{[2](P54)}黄遵宪对民歌的高度评价,以及对民间歌手才能的肯定正与高尔基的论述相吻合,这也表现了黄遵宪具有一种先进的文学思想和新的民间文学观念。

其次,黄遵宪对民歌下过一番研究功夫,他正确地指出了民歌特别是客家山歌在题材和艺术表现手法上的一些特点。所谓客家山歌实际上是中原人民南迁后中原民歌的继承和发展,它相当完整地继承与保存了中原民歌的艺术传统。如赋、比、兴及双关、比喻、谐音的表现手法,七言四句或三、七、七、七的句式,唱词的中原古韵,并吸取、融合了当地土著居民歌谣的唱腔,如“号子”、“拖腔”及“尾驳尾”的手法^{[3](P85)}。黄遵宪有《人境庐诗草》手写本(中山大学教授罗香林珍藏),收录客家山歌十五首。它前有“序语”,后有“题记”五则。这些文字虽为黄遵宪信手写来,但却可以视为他对民歌(特别是客家山歌)思想与艺术的总体评价,很有学术价值。现对其要点略述如下:

第一,在题材上,民歌最突出的特点就是男女相思之词。他说:“土俗好为歌,男女赠答,颇有《子夜》、《读曲》遗意。”^{[1](P54)}写男女情爱和相思,是民歌的基本主题,从《诗经》、《汉乐府》、南北朝民歌、历代文人学士搜集的民歌,到流传在民间口头上的民歌,均是如此。这一主题的形成,既有传统的影响,更重要的还是因为它是普通百姓的精神需求,通过民歌来抒写他们在爱情上的欢乐和苦痛,表达对美好婚姻生活的向往。

第二,强调民歌的有感而发,自然天成。他说,十五国风之所以妙绝古今,原因就在于它们当时都是民间歌手“矢口而成”,倘让文人学士刻意为之,虽“搜索枯肠”,反不能达到如此的水平。这便是“人籁易为,天籁难学也”。

第三,民歌的艺术表现手法。黄遵宪认同民歌源于十五国风,因此在艺术上也同样用了赋、比、兴的表现手法。作者又提到粤歌,实际上也是民歌的一种。黄遵宪在《山歌》题记中提到钱塘梁绍壬(应来)在他的《两般秋雨庵随笔》中曾辑录十多首粤歌,并指出粤歌的艺术特点:

粤俗好歌,凡歌以不露题中一字,语多双关而中有挂折者为善。挂折者,挂一人名于中,字相连而意不相连者也。歌辞不必全雅,平仄不必全叶,以俚言土音衬之。唱一句,或延半刻,曼节长声,自回自复。词必极艳,情必极至,使人喜悦悲酸而不能已已,乃为极善。长者名“摸鱼歌”,三弦合之,盖太簇调也。其短调踏歌者,不用弦索。往往引物连类,委曲譬喻,多如“子夜”、“竹枝”。……情深词艳,深得风人之遗。^{[4](P296-297)}

这段文字提到粤歌(即广东民歌)的艺术表现,有几点值得注意。一是语多双关。谐音双关,本是诗歌诙谐、含蓄风格的一种表现形式。“凡歌以不露题中一字,语多双关而中有挂折者为善。”所谓“不露题中一字”,即是用谐音字,如用“晴”谐“情”,以“琅”谐“郎”,“丝”谐“思”,即是语义双关。这种寓有巧思的修辞,避免了浅显直露的毛病,耐人深思品味。如《蜘蛛曲》:“天旱蜘蛛结夜网(望),想晴(情)只在暗中丝(思)。”双关的修辞手法也是丰富多彩的,除谐音双关外,还有借意双关,歇后双关,在民歌中都是很常见的。二是“歌辞不必全雅,平仄不必全叶,以俚言土音衬之”,这是指民歌语言上的特色。“歌辞不必全雅”,即民歌可以用平易近人、生动活泼的口头语言;“平仄不必全叶”,即诗的格律可以不那末严格;并可以用“俚言”、“土音”作衬字。三是拖腔,“唱一句,或延半刻,曼节长声,自回反复”,余音袅袅,缭绕不断。黄遵宪在《己亥杂诗》自注中也指出这一特点:“土人旧有《山歌》,多男女相思之辞,当系僚、蛋遗俗。今松口、松源各乡尚相沿不改。每一辞毕,辄间以无辞之声,正如‘妃呼豨’,甚哀厉而长。”^{[1](P817)}“甚哀厉而长”,也就是“拖腔”,而“妃呼豨”一类的衬字并无意义。古乐府《有所思》:“妃呼豨,秋风萧萧晨风飏,东方须臾高知之。”徐祯卿《谈艺录》:“乐府中有‘妃呼豨’、‘伊阿那’诸语,本自亡义,但补乐中之音。”这类“衬字”,古民歌中即有之。四是方言设喻,这点必须熟悉当地的民俗才能妙用。黄遵宪说:“苟不谙土俗,即不知其妙。笔之于书,殊不易耳。”^{[1](P55)}黄遵宪对客家土俗风情十分熟悉,心领神会,故知山歌的妙处所在。以上四点,正是民歌/山歌在艺术上的独到之处,也是其魅力之所在。由此也可看出黄遵宪对山歌的熟悉与喜爱。

广东民歌,特别是客家山歌,是民歌中璀璨的明珠,它感情缠绵,措词清丽,声调自然,柔和婉转。历史上许多著名的诗人、学者都喜欢客家山歌,除上面提到的梁绍壬、张元济外,还有清代大诗人王士禛(有《池北偶谈·粤风续九》)、朱彝尊(有《明诗综》)、李调元(有《粤风·粤歌》),都有关于广东山歌的论述与记载。现代学者郑振铎、顾颉刚、赵景深、谭正璧、钟敬文等人也都有评论。这都可说明学术界对广东山歌的重视。黄遵宪本人也有搜集家乡山歌的设想。他在《人境庐诗草》卷一,编入《山歌》九首(钞本十二首,而罗香林所藏公度手写本则有十五首),在《题记》中他又说:“仆今创为此体,他日当约陈雁皋、钟子华、陈再芾、温慕柳、梁诗五分司辑录。我晓岑(即胡曦)最工此体,当奉为总裁。汇选成篇,当远在《粤讴》上也。”^{[1](P55)}黄遵宪确有大规模搜集山歌的设想。

生活在山歌之乡的黄遵宪,对山歌情有独钟,他有一种“民歌情结”。这种“民歌情结”使黄遵宪对异邦的民歌也十分关注。《人境庐诗草》有一首《都踊歌》,便是日本京都地区的民间歌舞曲词。歌前有序云:“西京旧俗,七月十五日至晦日,每夜亘索街上,悬灯数百。儿女艳妆靓服为队,舞蹈达旦,名曰都踊。所唱皆男女猥褻之词。有歌以为之节者,谓之音头。译而录之,其风俗犹之唐人《合生歌》,其音节则汉人《董逃行》也。”词曰:

长袖飘飘兮髻峨峨,荷荷!裙紧束兮带斜拖,荷荷!分行逐队兮舞傞傞,荷荷!往复还兮如擲

梭,荷荷!回黄转绿兮授莎,荷荷!中有人兮通微波,荷荷!贻我钗鸾兮馈我翠螺,荷荷!呼我娃娃兮我哥哥,荷荷!柳梢月兮镜新磨,荷荷!鸡眠猫睡兮犬不呵,荷荷!待来不来兮欢奈何,荷荷!一绳隔兮阻银河,荷荷!双灯照兮晕红涡,荷荷!千人万人兮妾心无他,荷荷!君不知兮弃则那,荷荷!今日夫妇兮他日公婆,荷荷!百千万亿化身菩萨兮受此花,荷荷!三千三百三十二座大神兮听我歌,荷荷!天长地久兮无差讹,荷荷!^{[1](P249-250)}

这首日本歌词经诗人翻译成汉文,音节自然流利,声情并茂,倘诗人没有对民歌的极大兴趣和对日本文化、民俗如此深刻的了解,是翻译不出这样动人而悠扬的民歌的。歌词中的“荷荷”,为句末尾声,即所谓民歌中的“和声”,这和中国民歌的“每一辞毕,辄间以无辞之声”是相同的。沈括在《梦溪笔谈》卷五《乐律一》中云:“诗之外又有和声,则所谓曲也。古乐府皆有声有词,连属书之,如曰‘贺贺贺’、‘何何何’之类,皆和声也。”汉乐府中的《董逃行》,其每句就均有尾声“董逃”。由此可见,民歌中句尾的“和声”中外是共同的。

黄遵宪十分喜爱民歌,长期形成的这一“民歌情结”,对诗人的文学思想有着多方面、深层次的影响。要而言之,可归结为两点:一是表现在他的进步的民间文学观;二是体现在他的诗歌创作实践中。前者上面已经谈到,这里对后者略加论述。

第一,善于汲取民歌的艺术营养。黄遵宪很注意学习民歌艺术表现上的长处,在创作中他直接吸取民歌的艺术滋养,为作品增添了生机。像他的《拜曾祖母李太夫人墓》、《己亥杂诗》、《新嫁娘诗》等都是汲取民歌营养成功的范例(下面还将谈到)。此外,在摄取民歌营养方面,在其创作中还有许多痕迹可寻。比如他的长诗《八月十五夜太平洋舟中望月作歌》中有“几家儿女怨别离,几处楼台作歌舞”,这两句诗显然是由一首广东民歌脱化而来,民歌云:“月子弯弯照九州,几家欢乐几家愁?几家夫妇同罗帐,几个飘零在外头?”他的《下水船歌》中的“三朝三暮见黄牛”也是引用的民谣,“朝发黄牛,暮宿黄牛,三朝三暮,黄牛如故”(盛弘之:《荆州记》)。《岁暮怀人诗》云:“珠江月上海初潮,酒侣诗朋次第邀。唱到招郎《吊秋喜》,桃花间竹最魂消。”《吊秋喜》是招子庸《粤讴》中的名篇,《夹竹桃》是民间俗曲,可见诗人对于民歌的喜爱。再如《今别离》、《己亥杂诗》、《番客篇》、《纪事》诸诗,都渗透着民歌的滋养。

第二,吸取民歌中之“情真”说,主张写诗要情真、意真、抒发我之心声。通俗文学家冯梦龙在他新编的《山歌》序中指出民歌生命在于“情真”,“国风”之所以为孔子所录存,就是因“为情真而不可废也”。他说:“今虽季世,而但有假诗文,无假山歌,则以山歌不与诗文争名,故不屑假。”^{[5](P231)}冯梦龙通过山歌与文人诗文的比较,再次阐明山歌的价值就是“情真”。所以他认为山歌乃系“借男女之真情,发名教之伪药”^{[5](P231)}。黄遵宪吸取了冯梦龙的情真说,主张写诗要情真、意真,抒发我之心声。他在《与朗山论诗书》中云:“夫声成文谓之诗,天地之间,无有声皆诗也,即市民之谩骂,女儿之嬉戏,妇姑之勃谿,皆有真意以行其间者,皆天地之至文也。不能率其真,而舍我以从人……即刻画求似而得其形,肖则肖矣,而我则亡也。我已忘我,而吾心声皆他人之声,又乌有所谓诗者在耶?”^{[6](P412)}黄遵宪反对一味地追摹古人,这样的诗,摹仿得再像,从文学独创性的角度来衡量,亦无什么价值。因为它失去了“我之诗”的真面目。故他主张写诗要情真意真,发之内心,这样的诗,才能是“吾心声”之自然流露,才“能自成一家面目”。黄遵宪的诗歌创作也正是受到民歌情真意真的影响。他的诗皆是“即身之所遇,目之所见,耳之所闻,而笔之于诗”^{[6](P412)}的艺术结晶,是诗人亲身的生活经历,真实的个人体验,自我感情的自然流露。因此黄遵宪的诗,不论是在海外写的《罢美国留学生感赋》、《逐客篇》、《流求歌》、《番客篇》,还是他的抒情之作《八月十五夜太平洋舟中望月作歌》、《赠梁任父同年》、《夜起》、《病中纪梦述寄梁任父》等,都写得情真意挚,富有感人的力量,而且抒情主人公的个性色彩鲜明,跃然纸上。

第三,黄遵宪自幼喜爱民歌,长期的民歌熏陶,赋予了他的部分诗篇以民歌的风味。他的《新嫁娘诗》就是这方面的代表作。《新嫁娘诗》各本比勘计有52首,都是七言四句的山歌形式,内容是表现婚姻生活的抒情叙事长诗。诗从订婚、结婚到生子,诸如换帖、送嫁、拜天地、入洞房、宴客、道喜、闺内玩笑、满月回母家,都写得维妙维肖、生动传神,真实而细腻地反映了一位青年女子的心理活动。诗情意旖旎,神情逼肖,风格清新,极富民歌情调。请看其中的几首:

脉脉春情锁两眉,阿侬刚及破瓜时。人来偶语郎家事,低绣红鞋伴不知。

洞房四壁沸笙歌,伯姊诸姑笑语多。都道一声“恭喜也,明年先抱小哥哥”!

卿须怜我我怜卿,道是无情却有情。几次低声问夫婿,烛花开尽怕天明。

袖中携得绿荷包,戏与藏讴(疆)赌那宵。还是枣仁是莲子,道郎果甚是推敲。

闲凭郎肩坐绮楼,香闺细事数从头;画屏红烛初婚夕,试问郎还记得否?

这类富有民歌风情和韵味的诗歌,清新流转,情趣盎然。诗中的语言、词汇,如莲子、枣仁、槟榔、绿荷包等,都是民歌中常见的词语。黄遵宪《山歌》中就有一首类此的诗:“第一香椽第二莲,第三槟榔个个圆。第四芙蓉五枣子,送郎都要得郎怜。”诗中的物品都有寓意,其修辞手法也是用的双关谐音。如“枣子”即是“早子”(早生贵子)、“椽”(缘)、“莲”(怜)、“圆”(团圆)、“芙蓉”(夫荣),也都是谐音双关。

在黄遵宪诗歌中,类似民歌风味的作品还有不少。像他的《己亥杂诗》中许多作品都有民歌情调,如:“一声声道妹相思,夜月哀猿和《竹枝》。欢是团圆悲是别,总应肠断妃呼豨。”“五十年前事未忘,白头诸母说家常,指渠堕地呱呱处,老屋西头第四房。”“一路春鸠啼落花,十龄学步语牙牙。锦袍曾赋小时月,月照恒河鬓已华。”他如《小学生学校相和歌》、《幼稚园上学歌》,从语言、表现手法到艺术风格都富有民歌韵味。

第四,黄遵宪在语言运用上也受到民歌的影响。这里有两点值得注意:一是语言的通俗易懂;二是客家的方言词汇。

黄遵宪的诗,虽然多数并未能实践他提出的“我手写我口”的主张,但在他的作品中,也有些语言质朴、通俗流畅、平易近人的诗篇,除上面列举的《小学校学生相和歌》和《幼稚园上学歌》、《新嫁娘诗》、《都踊歌》外,他的名篇《拜曾祖母李太夫人墓》就是这方面的代表作。

该诗开头四句,乃是民歌常用的比兴手法。接着诗人的回忆几如叙家常,用的完全是口语。如:“我生堕地时,太婆七十五。明年阿弟生,弟兄日争乳。太婆向母怀,伸手抱儿去。从此不离开,一日百摩抚。”“牙牙初学语,教诵《月光光》,一读一背诵,清如新炙簪。三岁甫学步,送儿上学堂。知儿故畏怯,戒师莫严庄。”这种通俗晓畅的语言,全篇处处可见。有的语言还非常生动、形象,极富表现力:“诸母背我骂:健犊行破车,上树不停脚,偷芋信手爬。昨日探鹊巢,一跌败两牙,喷血喷满壁,盘礴画龙蛇。”在这首诗中,生动而传神地画出了一个顽皮而好动的孩子形象。《拜曾祖母李太夫人墓》不仅可见客家山歌的影响,而且黄遵宪还从古代民歌中汲取营养,像“东市买脂粉,顾面日生香。头上盘云髻,耳后明月珰。红裙绛罗襦,事事女儿妆”,显然是吸取了汉乐府民歌和《木兰辞》等诗的句式。俄国诗人普希金说过:文学唯有和民间诗歌血肉相连地密切结合才能够丰盈地发展,作家唯有保持着和民间文艺的密切联系,才能够掌握语言的艺术^{[7](P121)}。和民间诗歌保持密切的联系,是作家创作得以健康成长、在艺术上不断推陈出新的重要条件。

在黄遵宪的诗中还保留了一些客家方言。这些方言土语既增添了诗作的地方特色,也保存了若干客家的风土民俗史料,这点也值得我们重视。

黄遵宪系客家人,他十分珍视客家的文化遗产。他又是我国近代研究民俗学的先驱。他在《与胡晓岑书》中就表示自己早有收集乡邦文献之志。他说:“记阁下所作《粉榆碎事序》有云:‘吾粤人也,搜辑文献,叙述风土,不敢以让人。’弟年来亦怀此志。尝窃以为,客民者,中原之旧族,三代之遗民。此语闻之林海岩太守。既闻文芸阁(文廷式)编修,述兰甫(陈澧)先生言,谓吾乡土音,多与中原音韵符合。退而考求,则古音古语,随口即是,因欲作《客话献征录》一书。”^{[6](P449)}由于他日后公务的繁忙,虽然并未完成《客话献征录》,但“搜集文献,叙述风土”之志始终未变。黄遵宪出使日本期间,就是“采其歌谣,询其风俗”^{[6](P382)}而编写了《日本国志》。他的《日本杂事诗》也是“叙述风土,记载方言,错综事迹,感慨古今”^{[8](P574)}。后来他又有搜集山歌的设想(见前)。虽然这一预设未能实现,但毕竟还在《诗集》中留下《山歌》十五首(见罗香林藏本)。在黄遵宪部分诗中,他大胆地采用方言土语,今看他的《己亥杂诗》,即可发现诗中保留了许多客家方言的语言史料。“鸿离鱼网惊相避,无信凭谁寄与渠”;“指渠堕地呱呱处,老屋西头第四房”。“渠”,是“他”,客家语。《己亥杂诗》又云:“相约儿童放学时,小孙拍手看

翁嬉。平生两事轰轰乐,爆竹声腾鹞子飞。”鹞子,粤俗呼风筝为“鹞子”。又有诗云:“与我周旋最亲我,关门还读自家诗。”“看到须臾图万变,终愁累却自家山。”“自家”,即自己,粤地俗语。再如诗中有“荷荷引睡施施溺,竟夕闻娘唤女声”,“荷荷”、“施施”是方言相声词,“荷荷”是客家妇女引婴儿入睡的声音,“施施”是客家妇女引逗婴儿撒尿的声音。在《新嫁娘诗》中,这类客家方言更多,如“个人与我是同年”、“此乡真个是温柔”,前者“个人”即“那人”,后一个“个”是“的”的意思。再如“背面常教依臂角”,“臂角”即墙角。诗人熟悉客家方言,故用起来得心应手,而又生动活泼。

在诗中运用俗语、口语,是黄遵宪诗学观中的内容之一。他早年在《杂感》诗中就说:“我手写我口,古岂能拘牵?即今流俗语,我欲登简编,五千年后人,惊为古烂斑。”又说:“其述事也,举今日之官书会典,方言俗谚,以及古人未有之物,未辟之境,耳目所历,皆笔而书之。”古、今是一个变化着、运动着的时间概念,今日之“今”,是五千年后之“古”。黄遵宪主张在诗中使用“流俗语”、口语、“方言俗谚”,目的就是要用今人的语言更好地反映当时的现实生活^[1](《自序》)。

当然,“方言俗谚”又有着标示作品时代特征、区域色彩的作用,这也是文学语言的表现功能之一。有一点还需说明,黄遵宪用以入诗的这些方言俗谚,一般说,并不是十分生僻难懂的,接受主体通过上下文大多能够理会其意。如上面所举“渠”字,虽为客家方言中的第三人称“他”,但这个词在古代汉语就有“他”的义项(见《三国志·吴书·赵达传》)。

第五,民间文学是作家创作的营养源之一,它不仅从题材、语言、表现手法和艺术风格诸方面对一个作家有影响,而且在吸取现实主义创作精神方面也有积极的作用。“感于哀乐,缘事而发”是民歌的艺术传统,黄遵宪的诗歌创作正是继承了这一点。他的许多诗,特别是书写甲午战争之役的系列诗篇如《悲平壤》、《东沟行》、《哀旅顺》、《哭威海》、《马关纪事》、《降将军歌》、《度辽将军歌》、《台湾行》等,都是“感于哀乐,缘事而发”的。中日甲午战争爆发,由于清王朝统治集团的腐败,战争中指挥的不力,再加上对日本缺乏清醒的认识,故军事上接二连三地失利。先弃平壤,大东沟、旅顺、威海又三战三败,导致最终的全面惨败,割地赔款,订立了可耻的《马关条约》。诗人对此痛心疾首,义愤填膺,写了上组诗篇,人称“诗史”。这类诗的创作固然主要基于诗人对国事的关注和他的爱国主义精神,而民间文学中的“感于哀乐,缘事而发”的现实主义传统对他也当有一定的积极影响。《哭威海》中三字短促的歌谣句式,《东沟行》、《台湾行》的歌行体,《悲平壤》等诗中俗谚的运用,无不显示着民间歌谣对这组诗篇的影响。

三

在黄遵宪全部文学活动中,始终有一个“民歌情结”。他喜爱民歌,搜集民歌,研究民歌,又把民歌渗透到自己的创作中。这一“民歌情结”在他晚年诗体改革的探索中也仍然有所体现。

黄遵宪新派诗的特点就是梁启超所总结的“以旧风格含新意境”,但“旧风格”与“新意境”是有矛盾的,这点黄遵宪在其晚年感受更深。梁启超所说的“革命者,当革其精神,非革其形式”^[9](P51)的论断也愈来愈显现出它的局限性。为了解决新派诗新内容与旧形式的矛盾,黄遵宪晚年对诗体改革进行了新的探索,他提出了“杂歌谣”(即“新体诗”)。

关于“杂歌谣”的构想,黄遵宪在与梁启超书中有一段话:

报中有韵之文自不可少,然吾以为不必仿白香山之《新乐府》、尤西堂之《明史乐府》。当斟酌于弹词、粤讴之间,或三或九,或七或五,或长或短,或壮如《陇上陈安》,或丽如《河中莫愁》,或浓至如《焦仲卿妻》,或古如《成相篇》,或俳如《俳伎辞》,易乐府之名而曰“杂歌谣”,弃史籍而采近事。^[6](P494)

这是黄遵宪关于诗体改革所提出的新设想,对于这一设想的内容,上面的引文说得很清楚,我们可以不必分析,只是有一点应当点明,那就是黄遵宪关于“杂歌谣”(“新体诗”)的设想仍然基于他的“民歌情结”,他所说的斟酌于弹词、粤讴之间,篇幅长短不一,句无定式,字数多少不等,风格多元,仍然是一种民歌体式,或曰新体式的民歌。20世纪五六十年代之交关于诗歌走向问题的讨论中,有一派主张中国诗歌要走民歌的路子。如果上溯其源,五十年前(1902)黄遵宪“杂歌谣”的提出是其先声。

黄遵宪这种“民歌情结”,在他晚年写的诗歌中更有突出的体现。他先后写了《出军歌》、《军中歌》、《旋军歌》二十四章,《幼稚园上学歌》十章,《小学校学生相和歌》十九章,自称它们为“新体诗”。黄遵宪先把《出军歌》的前四首寄给在日本的梁启超,梁氏接到后“读之狂喜”,黄遵宪随之又将其余的二十首寄给梁启超,并在信中说:“鼓勇同行之歌(即《出军歌》前四首),公以为妙。今将二十四篇,概以钞呈。如上篇之敢战,中篇之死战,下篇之旋张我权,吾亦自谓绝妙也。此新体,择韵难,选声难,着色难,愿公等之拓充之、光大之也。”^{[6](P499)}黄遵宪称自己的《军歌》二十四首为“新体诗”,又说这类诗“择韵难,选声难,着色难”,说明诗人对“新体诗”的探索虽渗透着“民歌情结”,但他已意识到这种新形式应是在民歌基础上的革新与提高,从句式的字数不等来看,颇近似于自由体。随之,他又创作了《幼稚园上学歌》、《小学校学生相和歌》,均得到梁启超的支持与称赞。梁氏在《饮冰室诗话》中说:“其精神之雄壮活泼、沉浑深远不必论,即文藻亦二千年所未有也。诗界革命之能事,至斯而极矣。”^{[9](P43)}这虽主要是就其诗的内容而言,但作为承载这种内容的形式,自然也发挥了一定的作用。黄遵宪晚年在革新诗体方面所提出的“杂歌谣”(“新体诗”),得到梁启超等人的赞同与支持,尽管这种“新体诗”也未能完全冲破古典诗体的束缚,成为一种全新的形式,但黄遵宪想沿着民歌/民间文学形式改造旧诗体的构想是十分明显的,或许这就是诗人美学理想中的“民歌情结”吧。

参考文献:

- [1] 钱仲联. 人境庐诗草笺注[M]. 上海:上海古籍出版社,1983.
- [2] 高尔基. 个性的毁灭[A]. 论文学续集[C]. 北京:人民文学出版社,1979.
- [3] 叶春生. 岭南俗文学简史[M]. 广州:广东高等教育出版社,1996.
- [4] 梁绍壬. 两般秋雨庵随笔[C]. 上海:上海古籍出版社,1982.
- [5] 冯梦龙. 序山歌[A]. 郭绍虞. 中国历代文论选:第三册[C]. 上海:上海古籍出版社,1980.
- [6] 吴振清等. 黄遵宪集[M]. 天津:天津人民出版社,2003.
- [7] [俄]布洛茨基. 普希金与民间文艺[A]. 苏联民间文学论文集[C]. 北京:作家出版社,1958.
- [8] 王韬. 日本杂事诗序[A]. 黄遵宪. 日本杂事诗[C]. 长沙:岳麓书社,1985.
- [9] 梁启超. 饮冰室诗话[M]. 北京:人民文学出版社,1959.

Huang Zunxian's "Enthusiasm for Folk Songs" and Its Relation to Poetry Creation

Guo Yanli

(School of Literature and Journalism, Shandong University, Ji'nan, 250100, China)

Abstract: Huang Zunxian is an outstanding poet in modern China. He was nurtured in the folk songs, and was fond of them since childhood. Furthermore, he advocates the collection and research of the folk songs, and is the pioneer in the studies of folk literature and art of modern China. His advanced idea on folk literature and "enthusiasm for folk songs" have fairly great influence on his poetry creation; first, Huang is good at absorbing the nutrition of the folk songs, thus has poured new vigor to his writing; second, he absorbs the idea of "true affection" in folk songs, and advocates that the writing of poems should express one's aspirations, and be true in emotion and desire; third, the "enthusiasm for folk songs" has entrusted the balladic air to some of his poems. The writings in his late years and the concept of "new-styled poem", i. e. the "assorted ballads" have also shown the influence of the "enthusiasm for folk songs".

Keywords: Huang Zunxian; folk songs; enthusiasm for folk songs; Hakka; assorted ballad

[责任编辑 立华]

地方籍·地域性·文化叙事与经典

吴福辉

(中国现代文学馆,北京 100029)

摘要:“地方籍”作家不一定是“地域性”特别强烈的作家,而且,并不是任何乡土性、民族性强烈者,都能成为中国有代表性的作家,还要看是否具备与世界相通的文学精神。中国现代极富地域性的作家中,出自沿海一带较发达农业地区的少,而从偏僻的乡土所谓“边地”走来的却相当多。这造成一种“五四传统”,即在批判封建性的落后、愚昧当中更接近中国的本相。包括由乡土加深了解中国都市的特色;由地方文化的不平衡性,更好领会现代中国的复杂性;由边地民间文化资源的丰富性,体察到中国文学在向世界开放的同时,总是具有一种不断“寻根”的倾向。我们不妨将地域性作家的“寻根”看作是一种文化态度。但凡具备“大文化叙事”品格的作品,就可能成为“经典”。这种经典文学从“地域”出发,最终是应超越“地域”的。

关键词:地方籍;地域性;乡土;边地作家;文化叙事;经典

中图分类号:I206.6

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)02-0109-05

自古以来人们重视文人的“籍贯”,因为这意味着他的儿时记忆库存,他的灵感所在,他全部写作的最初出发地,以及他了解人类文化的那根连接母亲的脐带。

要厘清“籍贯”即“地方籍”这个词,就不能不引入与此相关的“地域性”、“民族性”、“中国性”、“世界性”这样一类概念。“地方籍”是指一个作家的籍贯。在古代,人们迁居较少,一个文人是异常看重自己的故乡的。写《牡丹亭》的戏曲家汤显祖,号海若,江西临川人,生前刊行的《玉茗堂文集》就写着“临川汤海若”。《人间词话》署“海宁王氏校印”,王国维是浙江海宁人氏。籍贯重要到可以入名,成为识别一个文人的符号。如韩愈称“韩昌黎”,昌黎是他的郡望。曾国藩称“曾湘乡”,康有为称“康南海”、“南海先生”,都是。到了“五四”一代,仍然看重“籍”,但真正的原籍已经很难追寻。梁实秋的祖先本在河北,在祖父于杭州居住期间,父亲为科考落籍为浙江钱塘。他自己生在北京,到考清华学校(清华大学的前身)时,因为招生名额是按各省分担的庚子赔款比例分配的,他要在直隶考试,就必须到京兆大兴县署办理入籍手续。当时的北京,东城属大兴,西城属宛平,他家位于东城根老君堂,他是大兴人,也即北京人。从此,梁实秋就把自己的出生地和籍贯合并在一起了。而鲁迅呢,为了“女师大事件”与人交恶,被指责属于在北京教育界占势力的“某籍某系”,这是一种暗示,像是明地里打不过就挖人家的阴私。于是鲁迅愤而写了篇文章,题目是《我的“籍”和“系”》,挑明自己浙江绍兴的“籍”别和北京大学国文系讲师的“系”别^[1]。“籍”之重要,我们只需看鲁迅、梁实秋的创作与绍兴、北京的关系,就一目了然了。“籍”是他们度过幼年、少年时光的地方。对于一个作家来说,他儿时记忆对他一生的创作都起作用。到了今天,随着社会的现代进程,人类的迁徙越来越容易、越频繁,文人的童年往往与“籍”无关了。而“出生地”维系着一个人的文化命脉,“出生地”渐渐有了代替“原籍”“祖籍”之势。

“地域性”是指作家人品、文品中所显示的地方色彩。闻一多较早注意到文学的这种文化品性,他论述郭沫若,1923年写过《女神之地方色彩》一文。不过细读他的文章,主旨是批评《女神》中“对于中国文化之隔膜”的^{[2](P364)},实际上闻一多的“地方色彩”一词在此是充当“中国色彩”、“东方色彩”来用的,与现在一般地用在“中国”以下的“地域”层次,又有差别。重要的是,“地方籍”作家不一定是“地域性”特别强烈的作家。比如同是漳州籍的作家,许地山小说散文的地域性要比林语堂小说散文的地域性强得多。许地山的小说集《缀网劳珠》、《危巢坠简》,散文集《空山灵雨》,里面的作品被公认为深具异域情调与神秘色彩。这种情调色彩是东南亚一带(缅甸、印度)的佛教文化、闽粤交界处(包括台南)的风土人情习俗的交相融合,还不仅仅是漳州,却处处包含漳州的气味。而林语堂虽然自述“我本龙溪村家子/环山接天号东湖/十尖石起时如梦/为学养性全在兹”,将家乡的根与个人的性情、学问、写作均联系在一起,这些闽南情结,可能作为精神滋养都深层地熔化进他的中西文化知识结构和苍蝇之微宇宙之大的文章里去,但在他的小说《京华烟云》、《红牡丹》中,在他早期成名的杂文、散文写作中,并无鲜明的表现。再用一向以地域色彩著称的四川作家为例,写《死水微澜》、《大波》的李劫人,写《淘金记》、《在其香居茶馆里》的沙汀,地域性就非常强烈。李劫人对成都及成都附近乡镇异常熟悉,他的笔记里有对成都上百年哪个哪个年代青菜、萝卜、猪肉多少钱一斤的详细记载。可同样是成都附近(新繁)出生的艾芜,他小说的地域性色彩就大不如前两位:代表作《南行记》里的漂泊生活是从四川到云南到缅甸一路的西南边陲风光,长篇《百炼成钢》是写东北鞍山工业基地的。但是艾芜的地域性即便稍稍弱化,他还是比巴金要鲜明。艾芜的某些短篇,尤其是抗战期间写的长篇小说《故乡》纯是四川风格,而巴金有名的小说《灭亡》、《雾》、《雨》、《电》(《爱情的三部曲》)、《春天里的秋天》、《英雄的故事》(改编成电影《英雄儿女》),还有大部分散文,都不是写四川的事情。《家》和《寒夜》虽置于四川封闭的环境下,但作者却无心突出地域色彩。所以研究这两部名著的成果虽可车载斗量,但很少有人会注意到它们的地方文化性。对于巴金来说,中国的政治文化环境显然比一地的自然风俗环境更能惹动他的注目及描写的兴奋点。

可见同一籍贯出身的作家,其地域性是有强有弱的。这表现了他们丰富多样的创作个性。如果一个作家所占有的是独特的乡土生活或民族生活,显示出与其他地区迥然有别的地域性,那么,他表达出来的文学就富有乡土气息和民族色彩。并不是任何乡土性、民族性强烈的文学家,都能成为中国有代表性的作家而走向世界的。“越是民族的就越是世界的”这句话不可滥用。除了创作成绩要大,还要有普泛的中国意识和世界意识,要有与中国、世界相通的文学精神。比如林语堂的小说创作,没有多少福建色彩(写北京比写福建似更得心应手),而中国风格浓厚。正如林如斯在评《京华烟云》时所言:《京华烟云》里的中国文化含量颇大,“其中有佳话,有哲学,有历史演义,有风俗变迁,有深谈,有闲话,加入剧中人物之喜怒哀乐,包括过渡时代的中国,成为现代中国的一本伟大小说”^{[3](P1)}。而且是用英文写的,原为了向西洋人讲中国的事情,此为林语堂的世界意识。就像那本直接面对外国人让许多中国人不舒服的《吾国吾民》(现在也有译成《中国人》的),都具备这个特点。林语堂本人一开始便意识到会招惹是非,那就是“凭什么你可以这样向外国人介绍中国”。所以在这书的《自序》里,他说:“我只想发表我自己的意见,这是我经过长时间的苦思苦读和自我省察所收获的。”“我堪能坦白地直陈一切,因为我心目中的祖国,内省而不疚,无愧于人。我堪能暴呈她的一切困恼纷扰,因为我未尝放弃我的希望。”^{[4](P163-164)}林语堂对中国的批评即便存有偏见,他并未隐瞒。现在我们已经能容忍柏杨“丑陋的中国人”的命题了,林语堂叙述中国的世界意义也就十分显然。从林语堂我们可以发现,不显出强烈地域性的作家也能进入中国或世界级的行列。这里还可举出曹禺,他祖籍湖北,出生在天津。其剧作的地域性并不鲜明。最意味深长的是他的代表作之一的《日出》,交际花陈白露处身的高级饭店和小东西陷入的下等妓院区,本来都是取之于北方商业都会天津的,却因为作者地域描写笔墨的疏淡,以至于造成粗心大意的研究者将故事背景误读成上海了。但这似乎并不妨碍曹禺成为一个走向世界的中国戏剧大

师。

仔细考察中国现代作家极富地域性的那一部分人,京沪这两个特别的城市不论,会感觉到他们出自沿海一带较发达农业地区的较少,而从偏僻的乡土所谓“边地”走来的却相当多。东南沿海数省的地域性鲜明的作家,我们当然可以数出如鲁彦之于浙东、许地山之于闽南、黄谷柳(《虾球传》的作者)之于粤港,但他们的阵容确乎不能与边地作家相比拟,创作成就总体也相去甚远。只要举出抒写北疆“呼兰河”和“小城三月”的萧红、描摹关东与内蒙接壤的“科尔沁旗草原”的端木蕻良、湘西“边城”不歇的歌者沈从文、川北乡镇的风俗叙述者沙汀、川康(西康)边境军队内部倾轧腐化的讽刺者周文、表现黔贵山地古老民风的蹇先艾、讲述晋东南农民生活故事的赵树理等等,就足以使你感受到在中国的偏远地区,所谓山高皇帝远的那些地方人们的脉搏是怎样跳动,以及穷困地区奇异生活习俗的色彩有多么斑斓。我们由此知道了地方人事景物的美丽,也知道了“沉潭”、“钉活棺材”、“跳大神”、“械斗”、“争地界”、“打马掌牌”的种种风习。后者是一种“五四传统”,即在批判封建性的落后、愚昧当中接近中国的本相。因为“边地”人们的生活样式尽管奇异,尽管民间,尽管边缘,它还是深深地扎根于中国大陆的这块文化土壤上的。地域与中心的差别再大,也是在一个大文化圈子里的差别。有的时候,从事物与事物的不平衡性中才更能深入地观察、了解一个更大的事物或系列的事物。掌握和表现地域的边缘感,反而更能反射出中心的特质。

这是因为:其一,由乡土的非都市性,可进而加深了解中国乡村和都市的特色。都市虽然已经成为现代中国生活的领头羊,但中国的都市被广大的乡土包围着,便形成了都市中有乡村,或乡村被都市逐渐渗透的现象。沈从文是最典型的例子。他的《边城》、《萧萧》写的都是湘西边境四省交界的、多民族聚居的化外地带,写到《丈夫》、《长河》的时候,现代文明对这个地区的“侵入”已经十分明显。《三三》里的纯美少女三三,对患病的城市少爷发生朦胧的想象,虽然一切仍让位于田园牧歌式的宁静,但你会感到这“侵入”迟早会发生在三三的儿辈孙辈们的身上。沈从文一生自称是个“乡下人”,而实际上已经来到城市,并度过了最艰难的在城市里寻找自己位置的日子。所以他的全部乡村故事,是身处都市对乡村的回眸。那种回忆的深情、批判的姿态以及展望的眼神,都不免带有都市所赋予他的立场和语势。沈从文更令人想到北京、上海,而且他也确确实实在他的乡村叙述总体的一旁,树立起对北京、上海侧面的叙述体系来。

其二,由地方文化的不平衡性,更好领会现代中国的复杂性。乡土中国是统一的,又是最不统一的。从地域性强的作品可以体验到中国文化的特色。如欧洲各国间那种密切的互相交流、融合,甚至在人种上频繁通婚,在我们是没有的。在许多的地方,一个村和邻近的另一个村只隔了一座山、一条水,而习俗、语音方面却有很大的差别。湖南现代作家蒋牧良,写过《赈米》、《雷》、《集成四公》等乡村讽刺小说,作品地域性非常出色。他与张天翼结识,受张天翼的影响而开始写作。他们都是湖南人,张天翼是曾国藩的老乡,“在家里是随着他的父母说湘乡话”,“湘乡人有着一口著名难懂的土话”^[5]已经十分了得;蒋牧良是涟源人,虽与湘乡相隔不远,但据说在上海左翼文人的圈子里大家都为听他说话所苦,而有时竟连张天翼都听不懂。中国地方文化的不平衡,由此可见一斑。

其三,由边地民间文化资源的丰富性,可体察到中国文学在向世界开放的同时,总是具有一种不断“寻根”的倾向。“黄土地”(西北)、“红土地”(西南)、“黑土地”(东北)的现代文学一直是最富有乡土性、民间性、本土性的。就以描写“黄土地”的作家为例,从赵树理、柳青,到路遥、陈忠实、李锐、贾平凹,真是不绝如缕。风土人情所表达的民间社会与政治社会的纠结,往往将民间文化更多地推向前台,突出了传统文化在现代社会的独特际遇。由于对待民间积淀的民族意识、心理意识的不凡态度,这些文学家的“根”性十足。而且我们如果联系“五四”以来的文学历程,仿佛“寻根”的趋向并非为1985年间韩少功、李杭育、阿城、郑万隆、郑义等人所专有。在20世纪40年代之际,地域作家曾经一股脑地加入到追忆自己家族由来和追思所依土地的行列中去,萧红的《呼兰河传》,骆宾基的《混沌——姜步畏家史》、《北望园的春天》,师陀的《无望村的馆主》、《果园城记》等,性质上也近于“寻根”的。这就是乡土面对世界发生碰撞之后所形成的“文学反思”。“寻根”即是对“现代性”作出的反拨、反应。在这个意

义上,边地性似乎更具中国性。

三

我们不妨将地域性作家的“寻根”趋向看作是一种文化态度。在当今的文学观念的演变中,文学的意识形态功能正逐步减弱,反过来却刺激了、或说加重了文学的文化性质。文学的文化分析已经成为惯常的分析思路。特别是对大众文学、通俗文学来说,文化研究几乎独揽了天下。讨论地域性作家及其作品究竟成不成气候,文化态度也成了主要的标准之一。以叙事作品为重头的地域性作家,由他们各自不同的文化姿态,可以鉴别出他们的文学地位。有的乡土作家的气量,可以姑且定名为“小文化叙事”:一般的特点是仅仅拘于乡土一隅,如井底之蛙。尽管讲起故事来,地方风物烂熟于心,格局却不大。另外一些乡土作家好像也是从一片乡土的描写出发的,可就具备了“大文化叙事”的宏阔气度,他们由乡土生发开去,眼睛盯着乡土,心思却指向中国和世界。具备“大文化叙事”品格的作品,就可能成为经典(又说回来了,不是任何地域性强的民族作家都会成为中国级、世界级作家的)。

20世纪的中国现代文学,现在正处于经典化的过程中。当然这种经典化尚处于开始阶段。一个时期以来,发生过重排现代文学十位大师座位的事件,茅盾、郭沫若、张爱玲、金庸几位成为问题的焦点。还有,对“百年中国文学经典”发生争议,无论是编辑多卷本的“经典”选本,无论是投票选举一世纪的伟大作品,都成为热点新闻。如果从正面的角度来看待以上种种事件,它们无一不包含着“对以往文学进行经典化,而这经典化的过程仅仅是开始”的意味。特别要相信,“经典”是不怕批评的。

那么,何谓“经典”呢?从字面词义上说,经是经书,典为典籍。经和典是指称一种很有指导意义的事物。武侠小说有一个基本的模式,就是总要抢一件叫做经和典的宝物,比如“葵花宝典”什么的,意思是谁如果抢到手了,就能得到某种指导,学会稀世的拳法剑术,于是乎便所向无敌。虽然世界上有各种各样的经典,但凡真正的而非假冒的带有指导意义的文学经典,还可细分为下面三个互相联系的含义:第一,应当有时代价值。它不一定永远有价值,但至少有一个长时段的价值。只要能代表一个时期,有稳定的文学史地位,你要谈这段历史无法绕开它,它提出了前人没有提出过的新东西,或者是这个新东西当时没有显现却在后来显现了,那都算有代表性。第二,它应当具有一定的思想与艺术的高度。所谓高度,往往能够突破阶级的、时代的局限,地方局限当然更不在话下。一般应当成为一个民族精神和艺术气质的精华所在,甚至于能够部分突破民族的局限。第三,因此,在时间上能经受长期的检验。有辐射力,有巨大的向后的影响力。一部作品能触发几代读者的思考,从中体会到文学主题、审美的某种历史永恒。以上三者,时代的代表性、高度、时间检验和影响,其中有变动的因素。尤其是随着时代的不同,我们之所以会对经典重新认识,拨开云雾见青天,就源于这种变动性。经典化过程是累进的,许多认识是累进而盘旋上升的。但“经典”最终指向了超越,指向了永恒。地域文学中属于“大文化叙事”的那部分有可能演变为“经典”,大体上就符合以上所述的那些条件。

因为地域性文学有经过文化的表达而通向“经典”的可能,也有墨守成规跳不出小小地方文化的可能,我们对“地缘”、“文化血缘”、“民间立场”、“本土化”这样一些概念就不能过于拘泥,过分夸张。它们可以是我们文学的出发点,但不应是终结点。在一百多年的现代文学的发生史上,我们本来的评价传统还是比较胸怀宽大的。比如徐凌霄在1925年发表的一篇题为《京海名角之风头与剧界之变迁》里,曾以“地域”作为标准,把当时的京剧分为“京朝”、“海洋”、“乡土”三个流派,并各就其名角和普通角色的关系,区分各自的优劣。他的客观的、丝丝入扣的眼光就十分有启发性:

京朝、乡土、海洋三派之演剧,唯乡土派最富有平等一致之精神。若京朝,与海洋两派,则凡为名角者无不有“个人风头”之习气,而其出风头之方法各有不同。

海派戏班之普通伶人,上台各各注意其自己应演之分际,的确是演戏不是伺候名角,其“行头”则照规矩穿著,决不肯褻褻登台。于是为名角者要想出人头地,非超出常轨不可矣。“行头”则五光十色一场一换,电灯金钻务求其鲜明夺目。唱则务求花稍(哨)而不顾音节,嗓则务求高大而不顾韵味,表情则务求火炽而不识静趣。

若京派名角则何如乎?伊等不肯如海派只图阔绰明亮……彼等乃压迫一般普通角色,使之破旧其衣裳,减少其词句,惨淡其形容,颓唐其志气。并以不正当之命令使其伺候名角之节骨眼,而不复注意剧中应表演之分际。^[6]

这几段话中,最能引起我们注意的是:“乡土派”居然是最民主的。就是说它还处于野台班、草台班的阶段,自自然然的,角与角、人与人的关系还不那么紧张。真的是那么“民主”也不好说,要等它进入京朝(北京)、海洋(上海)之后假若仍能如此,那时再论。如按历史推算,那时的“乡土派”早演变成“京朝”或“海洋”了也不一定。其次,没有想到作者一点不存成见,把“海洋”派名角与次角“和平竞争”的模样、境况一一道出,连带着批评了“海洋”派在行头、唱、作等方面的夸大、浮躁、火炽。但论到更接近传统的“京朝”派时,作者毫不客气地批评那种“武大郎开店”式的效应:不是名角与次角越比越好,而是一个压一个,名角如果已经是差了,那么次角就只有更差,而且并不顾及全剧表演得佳与不佳。这种分析,把中国地域性造成的艺术流派的局限,洞若观火,看得十分透彻。等于在告诉我们,地域性必须提升才有希望。由地域性到中国性到世界性,还有一段必须跨越的路要走。

参考文献:

[1] 鲁迅全集:第3卷[M].北京:人民文学出版社,1981.

[2] 闻一多全集:第3卷[M].北京:三联书店,1982.

[3] 林语堂.京华烟云[M].长春:时代文艺出版社,1987.

[4] 林语堂文选:下[M].北京:中国广播电视出版社,1990.

[5] 蒋牧良.记张天翼[N].文艺生活(海外版),1948-10-15(7).

[6] 徐凌霄.京海名角之风头与剧界之变迁[J].戏剧周刊,1925,(38).

Native Place, Regionalism, Cultural Narrative and the Classics

Wu Fuhui

(Museum of Modern Chinese Literature, Beijing, 100029, China)

Abstract: Writers of “native place” are not all the writers with especially strong “regionalism”. Meanwhile, not anyone with strong provincialism or nationalism can become representative Chinese writer, for the qualification also depends on the cultural spirit coherent with the whole world. Among the modern Chinese writers with strong regionalism, few come from the comparatively developed coastland, and much more rise from the remote native land, the so-called “border land”. This has made a “May Fourth tradition”, which is much closer to the original features of China through the critique of her backwardness and ignorance. We might as well regard the tendency of “seeking root” as a kind of cultural attitude. Once a piece of writing bears the character of “grand cultural narrative”, it is likely to be a “classic”. And this kind of classical literature starts from the “region”, yet it should transcend the “region” ultimately.

Keywords: native place; regionalism; native land; writer from border land; cultural narrative; classics

[责任编辑 立 华]

歌德与中国文学

唐际虹

(陕西师范大学 外国语学院, 陕西 西安 710062)

摘要:诗人歌德不仅属于最早学习和写作中国诗歌的西方文化名人之一,而且早在1827年就提出了“世界文学”这个概念。《中德四季朝暮吟》与《西东合集》正是他学习东方文化的硕果。对18、19世纪中国文化与哲学思想在德国的传播与影响这一背景的研究,也引起我们对翻译与阐释在文化交流中的重要性以及宽容与客观态度在跨文化研究时的必要性这两个问题更深层的讨论与反思。

关键词:歌德;中国文学;世界文学

中图分类号:I516.095

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)02-0114-06

布谷鸟与夜莺争鸣,
它们皆欲留住春天,
可夏日却不期而至,
荨麻缕缕蓟草丛生。

.....

这是德国诗人歌德在他的组诗《中德四季朝暮吟》中的诗句。诗人在诗中运用了精练自然的比喻来表达他留春不住的惆怅。那杜鹃与夜莺的歌声也只能是惜春的空啼,夏日早已为大地穿上了新装。通过对自然细致入微的观察以及对个人印象的刻画,诗人将自己的情感溶入到“纯粹的自然画面之中”^[1](P199)]。

这里值得一提的是北宋词作家王安国的一首词《清平乐》,上阕这样写道:

留春不住,费尽莺儿语,满地残红官锦污,昨夜南园风雨。.....

这首宋词的上阕与歌德上述诗句的创作动机有不约而同之妙,且在遣词造句上又何其相似。这简直会令人猜测,歌德是否在模仿这位中国诗人,可是遍览研究结果,却并未有论文提及歌德曾读到过这首词。为什么会出现这样惊人的相似呢?这引起了笔者的关注。

歌德是中国读者早已熟悉的西方文化名人之一,他的许多著作在中国广为人知,如《浮士德》、《少年维特之烦恼》等。在欧洲著名诗人中,歌德也属最先尝试像中国诗人那样吟诗赋句的,他的这些学习与创作获得了精通中国诗词的学者们的好评。他们评论说,歌德的诗歌创作受到了中国诗的启迪,他的《中德四季朝暮吟》既有东方诗人那种“明朗轻快,富有想像的创意可能,却又保留着西方诗歌的特点”^[2](P50)]。正是由于这些特别之处使得人们对研究歌德诗歌与中国诗歌的关系产生了浓厚的兴趣。中国文学究竟在何种程度上影响了歌德的文学创作,这一直是许多学者关注和研究的课题,本文既概述了这方面的研究成果,同时对自己的研究观点进行较为详尽的论证。希望通过这些研究能引起读者与学术界的共同探讨与思考。

一、18、19 世纪中国文化、哲学思想在德国的传播与影响

如果要研究歌德与中国文学的关系,首先要了解在歌德生活的年代中国文化进入德国时被接受与传播的过程,特别是当时的德国思想界是怎样看待中国文化的。大量的研究显示,在各个不同的历史阶段,中国文化与哲学思想在欧洲的传播经历着不同的遭遇:反感、批判,或者赞赏、接受与学习。例如,在约翰·爱德华·爱尔德曼眼中,中国哲学不能被称之为哲学,而海尔曼·黑塞却在中国哲学中发现了“永恒真理之元素”^{[3](P97-117)}。许多德国人在第一次世界大战沮丧失落的精神状态下,都试图在中国哲学思想中寻求出路,重新找到精神家园。由此,恩斯特·罗塞认识到,从德国思想界、学术界在对待欧洲文化之外文化的态度转变上,更多地看到的是德国人自己思想意识的转变。“这种变化向我们说明了一种全球意识的不断扩大与深化。虽然这种放眼世界的态度还会不断受到诸事只用欧洲单一标准去衡量的狭隘民族意识的干扰,但是,随着远东思想的不断介入与传播,使得我们看到了一个不只是充满着西方人面孔的世界。”^{[3](P57)}

中国哲学不仅有着漫长的发展道路,而且向来以流派众多、百家争鸣而著称。德国人对中国哲学思想的了解,直到18世纪初仍没有超出基督教传教士以及一些文人学者介绍的片断与章节,并且主要局限于儒家学说,因而产生了某些扭曲的中国形象,这的确也是不足为奇的。这些扭曲形象的产生也不仅仅是由于资料来源匮乏,某些英、法译文没有注释,或错误遗漏较多,水平欠佳造成。更重要的是,当时几乎没有关于中国哲学流派及发展情况的全面报道,这使得德国学术界无法对中国文化有比较全面的了解,更不能作出正确的评判。

这个以弄箫、饮茶而闻名于世的东方古国,在16、17世纪曾以它的建筑风格及装饰艺术引起了欧洲民众的好奇与关注。到了18世纪,人们又注意到它的哲学思想,特别是儒学的思想。儒家关于“仁、礼”道德修养之学说,它注重实践的伦理学以及孔子提倡的理想社会模式,得到了启蒙思想家的赞赏。如法国的狄德罗与伏尔泰,德国的莱布尼茨与沃尔夫^[4]。“莱布尼茨是第一个认识到这个远方国家文化水准之高,国之宏大的欧洲重要哲学家。”^{[5](P118)}

到了德国“狂飚突进”运动时期,“浪漫主义”时期以及之后科学技术兴起的年代,中国古典哲学(主要是儒学的理性思想及泛神论)在歌德的许多同时代哲学家中引起了反感。恩斯特·罗塞这样描述:“当哈曼与赫尔德对启蒙者的世界提出根本性的质疑时,他们对启蒙运动的老生常谈以及中国给予了尖刻的讽刺。赫尔德在谈及中国时,发表了如下的看法:‘它是一具奇怪的满身涂满香膏,画满象形文字符,并用丝绸包裹着的木乃伊,它的内环循就像一只昏昏沉睡的冬眠动物。’虽然赫尔德后来也意识到,他关于中国的见解并不符合他提出的人类发展史的理论,即他的‘人文主义’理想。他希望,‘在他生命的最后阶段能够看到中国文化与基督教文化在更高层面上的最终接触,正如这两者共同追求的人文主义思想所要求的那样’,但是赫尔德描绘中国形象的这一言论影响了一些哲学家与浪漫主义作家,比如弗里德里希·斯雷格尔与塞令。黑格尔对中国的看法基本上与浪漫主义作家相一致。而海涅与另一些‘青年德国’作家将中国题材作为攻击本国反动政府及反对新闻检查的政治武器,古代中央帝国被视为一个警察国家,常常被作为普鲁士国家的象征。”^{[3](P57-192)} 这里罗塞举海涅的诗《中国皇帝》中辛辣的讽刺为例。在这首诗中中国皇帝被当作了普鲁士国王;中国式的宝塔被喻为科伦大教堂;哲学家塞令本人则被诠释为“宫廷圣人”“孔夫子”而遭针砭。

以上背景研究说明,在跨文化研究中,我们常常遇到截然不同的见解:认同与反对,偏激的贬低与溢美之言。“中国形象”因人而异,随着时代而变化。凡此种种都揭示出,人们对事物的认识是不同的,它不仅受当时的环境、条件而定,也取决于个体本身对事物的理解。上述各个哲学家对中国褒贬不一的言论,更多地显示出他们自己在研究与探索一个陌生世界时的心理状态与世界观。重要的是,我们可以借鉴历史这面镜子,来看清自己在众人眼中的形象。不是依据一面之词,而是客观地、历史性地去评价自己。我们不难发现,在这些言论中不乏精辟的评价,或是一针见血的揭露。随着信息量的不断增多,德国人眼中的中国与中国人眼中的德国都发生了巨大的变化。我们今天有了更多的可能性去重新评价别

人,也重新评价自己。我们可以以阅读、倾听、比较与交流之方式去理解他人,也应以歌德所倡导的人文精神,去客观地、宽容地对待它国文化。

下面让我们再来看一下文学方面的情况。当时已有不少戏剧小说与诗歌被翻译介绍到德国,如《赵氏孤儿》、《好逑传》、《玉娇梨》、《花笺集》、《封神演义》、《灰阑记》等等。然而中国文学在当时的西方世界并未得到应有的重视,其原因是多方面的。汉学家施密特·格林茨这样评论:“且以近一个世纪以来,那些在西方日益受到欢迎并不断予以翻译的小说为例,它们是世界文化遗产的一部分,而当时大多数却被认为价值甚微,有些被看作猥亵低档之作,特别是那些没有评注而常常被误解或根本没有被理解的中国诗更是无人问津。”^{[6](P16)}当时的一些汉学家认为中国文人想象力匮乏,只懂理性教条。中国第一部诗歌集《诗经》被认为“读之味同嚼蜡”^{[3](P57-129)}。斯特凡·舒马赫认为:“如果我们想到,要用西方语言恰到好处地翻译出中国诗歌来会产生多少困难时,便不会感到惊讶,为什么至今很多德语读者仍不看重这些宝贵的文学作品。更不用说那些稀奇古怪的摹仿,它们往往在自由翻译的基础上尽情发挥。虽然有些是善意的努力,但除了极少数佳作之外,大多数译诗未能使读者了解到中国诗歌的特征。”^{[7](P13)}我们可以从研究当时的译文看出,很多译诗的水平及可靠性的确欠佳。中国诗歌精湛优雅的特征及其音乐美没有被翻译出来。一些译者及评论家并不了解中国诗人在诗中的真正用意及诗中自然景物的寓意,在译文中没有作出相应的,或者说是至关重要的诠释,致使一些很有意境的,或非常有意义的诗在西方读者眼中变得枯燥无味,有时读者还会误将一首哲理诗当作描景的纯自然诗来欣赏,加之经常出现的语意及词义的翻译错误,这些皆成为了西方读者阅读理解中国诗歌小说的障碍。

可是我们也不能忘记,正是这些初期的关于中国的文学活动,使得人们得以从另一个角度去了解中国。尽管有些译文不尽人意,肤浅或带有偏见,但它们毕竟在那样的环境下以不完美的方式介绍了中国。虽然有时造成了误解,但也为理解搭起了桥梁。由于上述种种原因在文化交流史上曾产生过不少负面影响,这使我们深刻地认识到在东西方文化交流中至关重要的一个问题是:翻译的完美性与阐释的正确性。

道家思想稍晚一些传入欧洲。19世纪,德国一些著名哲学家与诗人开始对它的神秘主义、广袤的宇宙观及象征性的思维方式产生了兴趣,中国在欧洲人眼中有了新形象。这个形象既不同于启蒙运动前期人们对它猎奇式的臆测,也不同于19世纪漫画式的嘲笑讥讽。例如叔本华一反当时流行的观点,他认为中国文化胜于当时的欧洲文化。尼采对老子的反理性学说大加赞赏,却对儒学不感兴趣,这完全与他哲学上反对理性,政治上主张自由相吻合。直到20世纪初,当德国汉学达到一定水平之后,由德国汉学家自译的著作不断增多,人们才有可能真正客观地,既不带傲慢偏见又不夸大事实地看待中国。如今,那些扭曲的中国形象,随着信息时代的到来渐渐烟消云散。然而,我们也应看到,在当时消息闭塞、译文不具十分可靠性的情况下,一些哲学家的观点仍不失其尖锐性与正确性。这里,我们要提到一位哲人,他就是歌德,面对18、19世纪流行的思潮,歌德能够客观地、宽容地对待中国文化:“他以历史的视角去观察事物与其它民族……,不用绝对的尺度去衡量,不用自己的主观想像去塑造他人形象。”^{[1](P142)}正是由于他以这样一种肯定的态度去审视中国,他才收获了像组诗《中德四季朝暮吟》这样的创作硕果。

二、歌德有关中国的文学活动

根据有关资料来看,歌德一生都在研究着中国。他对中国的接触可以追溯到他的青年时代。在斯特拉斯堡时期他就读到了新儒家《四书》的拉丁文译本。1781年他还读到了杜哈德的文集《中国详志》^{[8](P181)}。18世纪,由于一些有名的启蒙运动者的倡导而曾使中国儒学思想在欧洲受到推崇。当时歌德接触到的也多是儒家的文学、哲学读物。显然青年歌德的思想与儒学的理性思想是格格不入的。当时歌德受赫尔德的影响,赫尔德强调“头脑与心”,即理智与情感的统一,对只片面强调理性而在此基础上建立起来的人生观取否定态度。而对当时曾在欧洲风行一时的类同洛可可艺术风格的中国建筑艺术(即当时被称之为“Chinoiserien”的中国艺术)歌德比较反感,视其为一种病态。他的批判态度我们可以从他针对作家让·保尔而写的一首诗《中国人在罗马》中窥见一斑。

关于歌德在研究中国文化时,除儒学之外是否接触过其他中国哲学思想这一问题,研究者们各抒己

见。根据瓦格那·底特玛的观点,歌德对道家、佛家思想一无所知。而封·彼德曼以及他之后的一些学者却认为,歌德在1798年接触到了道家与佛家的思想,这在他思想上引起了一个新的转折。封·彼德曼认为,这时,在歌德面前出现了一个崭新的中国形象^{[9](P30)}。佛家与道家以纵横交错的形态出现,与自然有着千丝万缕的紧密联系,这一点给歌德极其深刻的印象。歌德写道,他从中国人敏锐的思想中获得一个好的想法。他在1798年1月6日给席勒的信中谈及“一次美好的哲学谈话”——这是一个中国学者与一个耶稣教会士间的谈话——“这个发现使我十分高兴”^{[10](P484)}。从那时起,歌德开始注意到了另一个中国形象,这也是他后来更加深入地研究这个国家的原因之一。1813年歌德又谈到了他研究中国的另一个原因:“……在政治世界中出现某些巨大的威胁时,我会毫无顾忌地去向那最遥远的地方。所以我打算,从卡尔斯巴特回来后,即要认真地致力于对中国的研究。”^{[11](P276)}

在歌德生活的年代可以使他全面了解中国文学的资料十分匮乏,他无法获知中国诗歌的精华。那时汉学处于刚刚起步阶段,汉学家的研究只能给歌德介绍少许关于中国诗歌的知识,使得歌德对中国诗词的欣赏大受阻碍。歌德首先是从杜哈德的文集中接触到中国诗歌,在此文集中有一些摘自于《诗经》的诗。他还读了一些中国小说,在这些小说中也不时有诗句出现。不久,他又读到了英译本的诗体小说《花笺集》,之后他仿作了其中的几首诗,1827年以“中国式”为名发表。同一年他便创作了组诗《中德四季朝暮吟》。老年歌德对中国文学越发感兴趣,不断认真地加以研究。不难推断,诗人在走过人生与创作的漫长道路之后,在中国诗歌艺术中发现了一种简洁、优雅的表现形式。这很符合他对诗歌的认识与追求。许多研究表明,歌德出自内心的感受以及与中国文人同样的心态创作的组诗正是“他研究中国的硕果”^{[8](P187)}。歌德能够把握一个遥远民族文化的脉搏,感受他们的生活情趣,并试图去理解他们,这种精神是十分可贵的。正因为如此,随之产生了大量的有关“影响”的论文。

三、中国文学对歌德创作的影响

大多数研究者都认为歌德的组诗《中德四季朝暮吟》中的中国影响显而易见。这不仅从标题,而且从对自然的描写及选词造句中皆能看出一种有意识的摹仿学习。这组诗中的几首颇有伦理的韵味,而另几首却给人一种类似中国水墨山水画的意境。这组在19世纪鲜为人知的诗歌直到20世纪才渐渐因歌德老年诗作的风格之美为世人所发现。最为著名的是里尔克在1914年2月3日写给基奔伯尔格的信:“是否可以查找到它们,您可以为我简单地说明一下吗?那组《中德四季朝暮吟》(这样的标题从何而来?)在歌德(显然是晚期作品中)占居什么样的位置?诗由各种素材组合而成,向我显示,它们属于他最有意义的诗歌创作,正如这些最引人的诗行所示,其内、其外还具有一些轻松明快的装饰。”^{[12](P775)}

另外在分析中国戏剧与小说对歌德创作之影响时,研究者们的观点大相径庭:一些研究者称两者间有密切联系,另一些研究者则否认这种说法,他们称,这并没有真凭实据。比如:沃德马·封·彼德曼说歌德的剧本草稿《爱尔奔诺》是根据中国戏剧《赵氏孤儿》创作的;歌德的小说《五十岁男人》是根据中国小说《好逑传》而创作的^{[13](P396-399)}。让我们先来分析一下前两部戏剧。这两部作品都共有一个复仇的情节,都选择了悲剧的题材。但是从中国戏剧的内容与动因来看,我们很难将它植入欧洲悲剧传统。正如朱光潜指出的那样:《赵氏孤儿》是悲剧题材,但却被写成了喜剧。首先我们不妨来看一看朱光潜是怎样评论中国古典戏剧的悲剧性的:“由于孔子注重世俗的思想影响,中国人一直讲究实际。‘乐天知命’就是幸福生活的普遍的座右铭。……中国人既然有这样的伦理道德,自然对人生悲剧性的一面就感受不深。……对人类命运的不合理性没有点感觉,也就没有悲剧。……此外,他们的文学受道德感的束缚。总有一个道德目的。”^{[14](P216-218)}在中国古代戏剧中真正的悲剧并不是没有,但确实很少,这也与中国戏剧的教育作用有关。《赵氏孤儿》这出戏强调的是正义战胜邪恶,而将复仇的动因放在了第二位,正义的伸张贯穿着整个剧情。“善有善报,恶有恶报”这个主题是十分明确的。这也正符合中国古代观众对戏剧“大团圆结局”的心理期盼。戏剧《赵氏孤儿》的题材很早就被伏尔泰加工过。歌德通过杜哈德的文集熟悉了它。歌德的戏剧手稿《爱尔奔诺》虽然也有复仇的情节,但两部戏剧的思想背景却截然不同。在歌德的《爱尔奔诺》一戏中,主要人物是与剧名同名的孤儿,而在中国戏中,正如朱光潜指

出的那样:《赵氏孤儿》中的主要英雄人物并不是孤儿,而是赵氏的朋友程婴,他扮演了一个为道德献身的代表^{[14](P217)}。因此仅就两部戏的复仇动因而言“影响”,笔者认为未免过于肤浅。因为在欧洲有这样情节与动因的戏剧屡见不鲜,比如莎士比亚的《哈姆雷特》。

另外,封·彼德曼还将歌德的小说《五十岁男人》与中国小说《好逑传》联系起来。瓦格那·底特玛反驳道,封·彼德曼在研究中指出的那一部分来源于中国小说素材的说法没有根据,因此更谈不上影响。汉学家昆特·德奔的看法是:就目前的分歧来看,争论的依据本身就是在没有正确复述小说这一基础上产生的。他还特别指出:歌德1827年1月31日与爱克曼的谈话指的是诗体小说《花笺集》,而并非《好逑传》。再者,瓦格那·底特玛认为,这两部小说抗婚的动机也各不相同:一方是因内心充满道义与责任感而作出的决定,而另一方却是反抗封建礼教束缚之行为。昆特·德奔将这两种差异称之为“羞愧文化基因”与“罪责文化基因”之间的差异^{[15](P59-61)}。

那么对于下列问题:“歌德小说与中国小说究竟有无共同之处?”我们还是摘录歌德本人的言论来作答。歌德曾对爱克曼谈到:“那里的人们思考、行动与感受几乎完全同我们一样,人们立即就可感觉到两者间的相同。只是在他们那儿发生的一切被反映得更清晰,纯洁,更具道德风范;一切都表现得很理智、市俗,没有巨大的激情与诗一般的高潮,这与我的小说《海尔曼与多罗特》有很多相似之处,也很像英国理查逊的小说。”^{[16](P180)}另外,卡塔琳娜·蒙姆逊指出,歌德对中国文学的研究在一定程度上给予他《浮士德》第二部创作之灵感。蒙姆逊谈到自然精灵,它们在《浮士德》第二部中的合唱。她认为,老语言学家沃夫冈·沙德瓦尔特最精妙的发现之一就在于他证明了,歌德将那些精灵之所唱又重新在他的《中德四季朝暮吟》中吟唱了出来^{[17](P18)}。歌德通过对中国诗歌的研究认识到,自然在中国诗歌中占有十分重要的位置。他在1827年1月31日对爱克曼说:“区别又在于,在他们那儿,外界自然是与人共存的。人们总是可听见池塘里的金鱼噼啪跳跃,树梢上的鸟儿吱喳不停。白天总是温暖明亮,阳光普照,夜晚总是宁静晴朗,对月亮有很多描写,它并不改变环境,但它的光芒被想像的如同白昼一样明亮。”^{[18](P337)}歌德以他诗人的洞察力一针见血地道出了中国文学中“人与自然共存”这一特点。

除了小说、诗歌内容上的影响,我们同样要谈及形式上的影响。特别值得一提的是瓦格那·底特玛提出的论点。她认为,歌德与中国诗的接触曾对他短诗形式的完美形成起过重要作用。在研究这个论点时,我们首先要问:歌德在与中国诗歌接触之前是否就已经运用了简洁的短诗形式?回答是肯定的。诗人年轻时就写过许多短诗。比如《五月之歌》(塞森海姆之歌),一部分“丽莉抒情诗”,“丽达之歌”(一些写给封·施泰因夫人的小诗)。特别是写给朋友与个人的诗善用短诗形式,因为这种形式擅长“即兴表达”。一个最好的例子是《漫游者夜歌》,这首歌德在1780年创作的诗,短小精悍,情景并茂,言简意赅,是他诗中之精品,实可谓德语诗歌之绝唱。

在歌德暮年的抒情诗中,短诗形式重新成为诗人之所爱。例如《威廉·梯施释恩的风景画》、《西东合集》等等。因此,就歌德运用短诗形式进行诗歌创作而言,我们见到的是一种从青年直至老年的持续发展状态。中、德诗歌各因文化基因不同,传统不同,语言不同,而形成独自的风格特征。我们若再考虑这样一个事实:歌德当时尚未完全了解到中国古诗的形式、格律以及声韵,歌德凭他诗人的直觉发现了中国诗的某些特征,中国诗人侧重于自然主题的描写,表达精练,诗式短洁,歌德从中受到了启迪。以此便言中国诗歌对他的短诗形式有过重要影响,未免言过其实。东方诗歌的某些创作方法正好与歌德老年诗风相吻。这也正是他试图用自己象征性的诗歌语言来模仿中国诗人和阿拉伯诗人的原因之一。歌德这最后一次“转向东方”的创作不仅表明了他对短诗固有的偏爱,也反映出各国诗人在某些方面的神通意合。这也恰恰给我们一个启示,即我们在寻找相同之处时,即便是形式上的,也往往要从诗人的审美观及他们对艺术的根本理解这一层面上去剖析。

歌德诗歌中某些与中国古典诗歌相像之处,歌德率先学习写作中国式诗歌,这些都可以归结为他的一个基本原则,即诗人客观宽容的治学精神,他那博大宽广,向世界敞开的胸怀。同歌德联系在一起的是“世界诗歌”这个概念。诗人在斯特拉斯堡时就学习各国民歌,1827年他开始以“中国方式”创作组诗《中德四季朝暮吟》,同年他第一次谈到“世界文学”这个概念^{[19](P13)}。“将各民族文学同本国文学结

合起来,只有这样,我们在世界的进程中才不会落伍”^[20](P625),只有这样,文学比较才有可能去“吞噬消化”外国的东西;在这一条道路上歌德以他的组诗《中德四季朝暮吟》与《西东合集》早已实践性地远远地走在了我们的前面。

参考文献:

- [1] Christine Wagner - Dittmar, Goethe und die chinesische Literatur, in: Studien zu Goethes Alterswerken, hrsg. von Erich Trunz, Frankfurt am Main, 1971.
- [2] Meredith Lee, Goethes "Chinesisch - deutsche Jahres und Tageszeiten", in: Goethe and China - China and Goethe, hrsg. von Günther Debon and Adrian Hsia, Bericht des Heidelberger Symposiums, Bern; Frankfurt am Main, 1985.
- [3] Ernst Rose, Blick nach Osten, hrsg. V. I. Schuster, Bern; Frankfurt am Main; Las Vegas, 1981.
- [4] Hans Joachim Störig, Kleine Weltgeschichte der Philosophie, 16. Auflage, Stuttgart; Berlin; Köln, 1993.
- [5] Hans Joachim Störig, Kleine Weltgeschichte der Philosophie.
- [6] Helwig Schmidt - Glintzer, Geschichte der chinesischen Literatur, Bern; München; Wien 1990.
- [7] Stephan Schuhmacher: Wang Wei, Jenseits der weissen Wolken, Die Gedichte des Weisen vom Suedgebirge, Muenchen 1989.
- [8] Wolfgang Bauer, Goethe and China; Verstaendnis und Missverstaendnis, in: Goethe und die Tradition, hrsg. von H. Reiss, Frankfurt am Main, 1972.
- [9] Vgl. Katharina Mommsen, Goethe and China in ihren Wechselbeziehungen, in Goethe und China - China und Goethe, hrsg. von Debon and Hsia.
- [10] Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe in den Jahren 1794 bis 1805, hrsg. von Manfred Beetz, München, Wien 1990.
- [11] Goethes saemtliche Werke, hrsg. von E. v. d. Hellen, Stuttgart und Berlin 1902 - 12 (Jubilaem - Ausgabe) Bd. 30.
- [12] Trunz (Hrsg.) HA. Bd. 1.
- [13] Vgl. Woldemar v. Biedermann, Goethe und das Schrifttum Chinas, Goetheforschungen, Bd. 1, Frankfurt, 1879, Bd. 2, Leipzig, 1886.
- [14] 朱光潜: 悲剧心理学[M]. 北京: 人民文学出版社, 1985.
- [15] Vgl. Günther Debon, Goethes Begegnung mit Heidelberg, Heidelberg 1992; Goethe und China - China und Goethe. Vgl. auch Wagner - Dittmar, Goethe und die chinesische Literatur S. 171.
- [16] Johann Peter Eckermann, Gespraech mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. hrsg. von H. H. Houben, Leipzig 1910.
- [17] Mommsen, Goethe und China in ihren Wechselbeziehungen in Goethe und China, China und Goethe.
- [18] Goethes Gespraech, hrsg. von v. Biedermann, Leipzig 1909 - 1911, Band 3.
- [19] Vgl. Hans Joachim Schrimpf, Goethes Begriff der Weltliteratur, Dichtung und Erkenntnis, Stuttgart, 1968.
- [20] Johann Wolfgang von Goethe, Saemtliche Werke, Band 9, hrsg. von Karl Richter, Muenchen; Wien 1986.

Goethe and Chinese Literature

Tang Jihong

(College of Foreign Languages, Shaanxi Normal University, Xi'an, 710062, China)

Abstract: Goethe the poet was not only among the first ones of the Western cultural celebrities who learned and wrote Chinese poems, but also advanced the concept of "world literature" as early as 1827. His writings such as "Chinesisch - deutsche Jahres und Tageszeiten" are just the fruits of studies of the Oriental culture. And the study of the dissemination and influence of Chinese cultural and philosophical ideology in Germany arouses deeper discussion and retrospection of the importance of proper translation and interpretation in cultural communication, as well as the necessity of tolerance and objectiveness on cross-cultural studies.

Keywords: Goethe; Chinese literature

[责任编辑 刘培]

论宋代士商关系的变化

郭学信

(聊城大学 历史文化学院, 山东 聊城 252059)

摘要:在中国古代,士与商长期处于情感疏离、职业分隔的状态之中,但是到了宋代,士商关系开始相互渗透、相互融通,两者之间的联系日渐加强并且相互转化。宋代士商关系的变化,不仅与宋朝确立的国家与商贾共利分利的经济运行模式有关,也与宋代商品经济的发展和商人地位的提高密切相联;宋代社会流动性的增强,等级界限的松弛,则是士商关系变化的深层原因。宋代士商关系的变化,显露出宋代文化语境中所内涵的新的历史趋向,对中国社会步入近代文明的价值重构具有重要的标示性意义。

关键词:宋代;士;商;士商渗透

中图分类号:K244;K245

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)02-0120-06

在中国漫长的封建社会中,“农本商末”观念长期以来处于社会经济意识的主流,由此而形成的抑商政策便成为中国古代统治者一贯奉行的治国方针。从文献记载看,至迟从春秋战国以来,便出现了士、农、工、商所谓“四民”的划分,尊士贱贾,重农轻商,商贾所从事的商业活动被视为最末等的“贱业”遭到压制。唐朝前期,传统的抑商政策虽在某种程度上有所松弛,但仍沿袭了前代的贱商令。在世人眼里,商人仍是地位低下的“杂类”,商业则是君子不齿的“贱业”。长期鄙视、蔑视商业的社会观念,势必使商人阶层产生一种职业的自卑感,职业的自卑又导致商人心理的自卑,从而妨碍了商人阶层与尊贵的士人阶层的交流和情感互通。

从总体上看,中国历史上的士人是鄙视经商的。传统的抑商政策固然是影响士人鄙视商业的一个因素,但主要因素则源于“士志于道”的价值取向。在士人眼中,那些行商坐贾的商贾多是一些为富不仁、见利忘义的奸诈小人,他们不事生产,专靠投机钻营,巧取豪夺。而士是以道自任的,“士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与议也”^{[1](《里仁》)},“士而怀居,不足以为士矣”^{[1](《宪问》)}。士就应该“仁以为己任”^{[1](《泰伯》)},“穷不失义,达不离道”^{[2](《尽心》)},无论是“穷”还是“达”,都要以“道”作为自己立命安身之本。因此,士人的正途就是治学向道,由士而仕,将先王圣道用于实政,进而实现其弘道的人生理想,而不能迫于衣食去为市井小人之事,正所谓“(士)所业者有以极天下之精,所任者有以极天下之大……鄙贱之事,非徒不屑,亦所不暇;非徒不暇,正亦不必亲也”^{[3](《卷3》)}。《史记·货殖列传》就曾明确说过:“行贾,丈夫贱行也。”叶盛《水东日记》卷15《陆放翁家训》中则告诫其子孙:“仕而至公卿,命也;退而为农,亦命也。若夫挠节以求贵,市道以营利,吾家之所深耻,子孙戒之。”又说:“子孙才分有限,无如之何,然不可不使读书。贫则教训童稚以给衣食,但书种不绝足矣。若能布衣草履,从事农圃,足迹不至城市,弥是佳事……仕宦不可常,不仕则农,无可憾也,但切不可迫于衣食,为市井小人事耳,戒之戒之。”即使不仕务农,也不能因迫于衣食而去为市井小人之事,这一态度的精神实质就是“君子忧道不忧贫”,是“君子谋道不谋食”^{[1](《卫灵公》)}。应该说,这种传统的人生价值取向在中国古代士人的思想意识中是根深蒂固的,它代表了中国古代社会尤其是唐代以前广大士人对经商的基本态度,所以直到唐代,人们仍

然拘守着“士大夫不杂于工商”^[4](卷67)]的观念。这样的一种观念无疑拉长了士与商之间的距离,影响了士人与商人的情感互通和职业联系。

历史演进至宋代,士商关系发生了显著的变化,其突出标志就是士商关系相互渗透,相互融通,士商之间的联系日渐加强并且相互转化。

宋代士商关系的变化,首先体现在宋代士人对商业和商贾的看法逐步有了改变,士对商的社会功能和社会地位进行了重新审视和评价。这一时期不少文人士大夫,不仅不鄙视商业,反而公开为商业和商贾鸣不平,甚至公然倡导商业为百姓的本业。其时文士们的观点主要凸显在以下几个方面:

一是肯定农商皆利。就宋代来看,宋人已经普遍认识到“行商坐贾,通货殖财,四民之益也”^[5](卷98)],视商业同农业一样,都是创造社会财富的源泉。欧阳修在《通进司上书》中指出,商业同农业是互为表里的,抑商无异于自窒身体,断绝富国的源泉,所以他力主“使商贾有利而通行”^[6](卷45)]。苏轼则讲:“农力耕而食,工作器而用,商贾资焉而通之于天下”^[7](续集卷9)],把农、工、商之民所从事的生产和流通都视为“养民”之行为。为此,他对政府许多抑制工商业发展的“困商之政”表示出强烈不满,要求保护民间工商业,以达到农商皆利的目的。宋代名儒范仲淹在他的一首诗中有云:“尝闻商者云,转货赖斯民。远近日中合,有无天下均。上以利吾国,下以藩吾身。《周官》有常籍,岂云逐末人?”^[8](卷1《四民诗·商》)]认为山海之货的流通要依赖商人,通过山海之货的流通,可以达到利国利民的目的。

二是反对抑商、贱商,强调“工商皆本”。这也是此一时期士人之中最为引人注目的一种社会思潮。既然商业同农业一样,也是创造社会财富的源泉,那么,不应该视商贾为逐末之人。为此,范仲淹在他的诗中,发出了“吾商则何罪?君子耻为邻”^[8](卷1《四民诗·商》)]的呼喊,谴责了视商是末业、商人是逐末之人的传统观念。陈亮也对抑商的理念提出了挑战,指出:“古者官民一家也,农商一事也……商藉农而立,农赖商而行”^[9](《四弊》)],主张在对待农与商的态度上,不应该有高下之分,而应该一视同仁。叶适更是强烈谴责了重本抑末的贱商论,直接把批判矛头指向了重本抑末教条本身,指出“抑末厚本,非正论也”^[10](卷19)]。其弟子陈耆卿承其余绪,进一步发扬了叶适的观点,明确提出:士农工商“皆百姓之本业,自生民以来,未有能易之者也”^[11](卷37《风俗门·重本业》)]。

三是倡言士农工商“同是一等齐民”,主张给予工商业者一定的入仕权。宋代士人认为,既然士、农、工、商皆百姓之本业,那么士、农、工、商就不应该存在地位的高低、职业的优劣之分。为此,南宋黄震提出一个全新的命题:“国家四民,士、农、工、商。”虽然他们所从事的职业“元不相干”,但他们“同是一等齐民”^[12](卷78)],把商人看作是与社会其他阶层平等的齐民。既然工商业者取得了同“士”一样的“齐民”资格,那么工商子弟不得“仕宦为吏”的观念也就毫无道理了,所以使工商业者参与政权的主张在此时期的士人中又不断涌现。叶适就说:“四民古今未有不以世,至于烝进髦士,则古人盖曰无类,虽工商不敢绝也。”^[10](卷12)]否定了不允许工商子弟入仕的旧规。

宋代士对商的社会功能和社会地位进行的重新审视和评价,显然标志着士人们的价值视线已经游离与摆脱了封建时代的主流意识形态,并向人们传达出新的时代信息:商业并非贱业,商贾并非卑贱,经商行贾也是社会财富之源,商人理应获得道义上的肯定。这对于引导、鼓励人们去进行货殖经营,促进士商之间的联系以及情感融通,其作用是不言而喻的。

伴随着宋代士人重商思想的出现,宋代士人不仅一改仕宦瞧不起经商的传统心理,由传统的耻谈“利市”财富开始向重视商业转变,而且在实际生活中摆脱了“君子安贫若素”、“铜臭不可近”之类的古训,纷纷投身于商贾行列,士向商的身份转换现象日渐凸现出来。当时面对全社会普遍的经商浪潮,许

多士人纷纷放下读书人的架子,“口谈道义,而身为沽贩”^{[13](卷9)},在读书习文的同时,也操起了经商治生的行当,士商兼作成为一时时尚。对此不乏史料记载,如“故都向有吴生者,专以偏僻之术为业,江湖推为巨擘。居朝天门,开大茶肆,无赖少年竞登其门”^[14];胡生则“以钉铰为业……远近号为胡钉铰”^[15];而有的士人为了生计,或“卖药自给”,或“鬻酒醋为生”^[16]。一些浮浪书生在厚利的诱惑下,则加入了贩卖私盐的经商队伍之中:私盐“用工省而得利厚,由是不逞无赖盗贩者众……江、淮间虽衣冠士人,狙于厚利,或以贩盐为事”^{[17](《食货志》)}。更有甚者,有不少举子在赴京赶考之际,为了赚取差价利润,也不忘带上当地土特产,来回进行贩卖。如宋高宗时,湖州六名举子,“入京师赴省试,共买纱一百匹,一仆负之”^{[18](丁志卷11)}。有的考生因“引商货押船,致留滞关津”^{[17](《选举志》)},以致耽搁了进京赶考的日期。一些尚不脱斯文的士人,则利用自己诗文书画一技或数技之长,“惟以笔耕自给”^{[19](别集卷1)},从事卖文、卖画以及相相等类的交易活动。如宋吴自牧《梦粱录》卷13《夜市》记载:“有李济卖酸文,崔官人相字摊,梅竹扇面儿,张人画山水扇。”宋代由于社会经济和科技文化的发展,印刷业进入了全面发展的黄金时代,这就使得图书得以大量印制出版,从而导致了书市贸易的兴盛。当时从事图书经营的,大多为士人,甚至有的士人不惜罄其家产,投资于书市,从事贩书、鬻书活动。对此《道山清话》这样记载说:“近时印书盛行,而鬻书者往往皆士人,躬自负担。有一士人尽措其家所有约百余千买书,将以入京。”有的鬻书者因善于经营,“颇获厚利”^{[20](卷2)}。

在中国古代社会,对于士人阶层而言,由士而仕,跻身宦海,在不少人眼里无疑是一条唯一可行的光明大道,但实际上并非所有的人都能跻身于宦海之中,还有相当一部分人被排斥在政权之外,捞不到一官半职。在这种情况下,许多人不得不重新选择自己的人生道路,虽然有些读书人仍在固守着原有的价值观念,但有相当多的人却不再愿意皓首穷经,于是为了满足自己的人生需求,许多人冲破种种阻力,纷纷弃儒从商,由士而商。有关宋代士人弃儒从商的例子俯拾即是:士人黄安道,“治诗,累试不第。议欲罢举为商,往来京洛关陕间,小有所赢,逐利之心遂固。方自京赏贷且西,适科诏下,乡人在都者交责之曰:‘君养亲,忍不自克而为贾客乎?’”^{[18](丁志卷16)}宁宗时,福州闽清士人林自诚,原初“业儒”,后来“捐弃笔砚,为商贾之事”^{[18](文丁卷4)}。福建士人崔唐臣科举落第后,决意经商,“有钱百千,以其半买此舟,往来江湖间,意所欲往则从之,初不为定止。以其半居货,间取其赢以自给,粗足即已,不求有余”^{[21](卷下)}。再如士人章望之,“浮游江、淮间,犯艰苦,汲汲以营衣食,不自悔,人劝之仕,不应也”^{[17](《章望之传》)}。一些弃学从商的士人甚至干起了飘洋过海做生意的事情:“远僻白屋士人,多是占户为商,趋利过海。”^{[22](《刑法》2之57)}求利的诱惑已使儒雅的士子们斯文扫地,“君子谋道不谋食”的面具已被撕裂。

宋代士人的士商兼作或弃儒从商,不仅体现了宋代士人在身份转换、职业选择方面的开放,促进了社会结构的变动,而且在某种程度上打破了传统尊卑贵贱的等级氛围,客观上起到了改善士商关系的作用。

宋代士商关系的改变,从情感互通的角度上讲,它有待于交往双方之间的双向交流过程,而不是单向所致。宋代士商关系的融通,两者之间联系的加强及其相互转化,从另一方面来讲,也与商阶层积极主动地向士阶层靠拢密不可分。

宋代以降,随着商人经济实力的发展,财富的膨胀,宋代商人也在拼命地向士阶层靠拢,力争由商而士,以改变自己贱者的社会形象,集富者与贵者于一身。《宋朝事实类苑》卷42有这样一则记载:仁宗朝,“石曼卿一日谓秘演曰:‘馆俸清薄,不得痛饮,且僚友扰之殆遍,奈何?’演曰:‘非久引一酒主人奉谒,不可不见。’不数日,引一纳粟牛监簿者,高赀好义,宅在朱家曲,为薪炭市评,别第在繁台寺西,房缙日数十千,尝谓演曰:‘某虽薄有赀产,而身迹尘贱,难近清贵;慕师交游尽馆阁名士;或游奉有阙,无吝示及。’演因是携之以谒曼卿”。这位牛姓大商人所言,无疑传达出商人对社会政治地位的渴求心理。

宋代商人向士阶层靠拢的方式和途径是多种多样的,除了常见的利用经济手段出资买官外,还有以下几种方式和途径:

其一,附庸风雅,追求高雅的文化消费。这是宋代商人颇为时髦的文化行为。如罗绣《宜春传信录》记载:“彭则为巨贾,置产甚厚。喜儒学,为其子延接师友,不问其费。常以羨余买国子监书两本,本

藏于家,一本纳于州学。”东京相国寺东宋家生药铺掌柜为了获得名画家李成的画,则以好酒款待李成,乘其酒醉求得一幅画,郑重装裱,悬挂于店铺之中。名倾朝野的大文士苏轼,在当时更是商人们纷纷交往的对象,其诗、词、文、书、画,乃至他的大名,都为商人们孜孜以求。墨商潘衡,曾不惜追随苏轼至海南,并大造舆论进行宣传“尝为子瞻造墨海上,得其秘法,故人争趋之……售墨价数倍于前”^{[21](卷上)},潘衡墨借苏轼的名气大获成功。宋代商人的这种文化行为,无论是出于附庸风雅的心理也好,还是为了借名家的招牌炫耀烘托自家的商品以吸引顾客也好,客观上却使士商之间有了更多的沟通机会,起到了改善士商关系的作用。所以在宋代,文士们也积极参与到商人的经营活动之中,帮助商人促销产品^[23]。《春渚纪闻》就有一记载,苏轼知杭州时,曾为一制扇家的滞销扇作画进行促销。

其二,读书仕进或弃商从儒。这方面的文献记载很多,如潞州商人张仲宾,从16岁后“自奋治生……三年,其资为州之第一人”,“又三年,豪于一路”,而后即叹道:“为富家而止耶?”“因尽买国子监书,筑学馆,延四方名士,与子孙讲学”,教子读书仕进^{[24](卷16)}。曹州商人于令仪,“晚年家颇丰富……择子侄之秀者,起学室,延名儒以掖之。子伋,侄杰、仿,举进士第,今为曹南令族”^{[20](卷3)}。有的商人为了挤进贵者行列,甚至弃商从儒。如“世世为行商”的山东登州人宗立本,年长无子,后在往昌乐县贩卖缣帛的路途中拾到一小孩,“遂弃旧业”,育子读书,以备科举仕进^{[18](甲志卷2)}。许骧的父亲原是一个“拥商费于汴、洛间”的大商人,“见进士缀行而出,窃叹曰:‘生子当令如此。’因不复行商,卜居睢阳,娶李氏女,生骧”,然后育子业儒,以应科举^{[17](《许骧传》)}。兴化军莆田王育卿早先也是一个开设酒店的商人,后亦弃商从儒,读书应举^{[18](文戊卷2)}。宋代商人劝子读书仕进或弃商从儒,绝非个例,而是一种普遍存在的社会现象,诚如苏辙所说:“凡今农工商贾之家,未有不舍其旧而为士者也。”^{[25](卷21)}也难怪清人沈垚在《落帆楼文集》卷24中有这样的感叹:从宋代开始,“天下之士多出于商”。

其三,与士人联姻。受商品经济势力的诱惑,宋人的婚姻择偶观念发生了变化:婚姻不重“门阀”重财礼,“将娶妇,先问资装之厚薄;将嫁女,先问聘财之多少”^{[26](卷3《婚议上》)}。这种嫁娶论钱财的社会风气,已经渗透到宋代社会的各个阶层,成为一种相当普遍的社会现象。为了钱财,官员“娶富人妻,以规有其财”^{[17](《孙祖德传》)},甚至出现了“宗女当嫁,皆富家大姓以货取”^{[17](《宗室传一》)}的现象。而商人为了改变自己的门第,也主动与士人联姻,他们以金钱作后盾“榜下捉婿”,“厚捉钱以饵士人,使之俯就,一婿至千余缗”^{[27](卷1)}。在金钱的诱惑下,那些新及第的士人丧失了应有的节操,当“市井狙佞,出捐千金”,士人们便“贸贸而来,安以就之”^{[28](卷61)},成了金钱的俘虏。

清人沈垚《落帆楼文集》卷24中有云:“古者四民分,后世四民不分;古者士之子恒为士,后世商之子方能为士。此宋、元、明以来变迁之大较也。”由以上论述不难看出,时至宋代,士商之间的联系加强并且相互转化,士人经营商业,商人向士人靠拢,士商之间的职业屏障已被打开缺口,士商界限逐渐混淆,士之子恒为士,工商之子世为工商的局面已在改变。

宋代士商关系融通,有其存在的历史文化语境:

其一,与商品经济的发展和商人地位的提高密切相联。宋代是中国历史上商品经济空前发展的一个时期:商业交易中“坊市”制度被打破,城市经济职能的增强,小镇市的兴旺,大城市的繁华,区域市场的形成,沿边贸易和海外贸易的发达,货币关系的空前发展,都令世人震惊。随着宋代商业经济的空前发展,商税在国民经济中所占的比重愈来愈大。上自大中城市,下至星罗棋布的镇市直至草市、墟市,宋政府都设立了专征商税的税务机构,商税收入成为国家重要财源之一。史称宋代“州郡财计,除民租之外,全赖商税”^{[22](《食货》17之41)}。其中,仅海外贸易一项的收入,宋高宗时认为“胜取之于民”^{[22](《职官》44之20)}。伴随商品经济的发展,商人的财富也在迅速膨胀,史载:真宗朝汴京“资产百万者至多,十万而上比比皆是”^{[29](卷85)}。这些财富雄厚的富商大贾凭借金钱的势力,“得以交通王侯;而乡曲豪右,无别于贵近。自后世有所由来,而较之今日,而殆将不止于是者。车服上僭官闾,家室略拟都邑,輶轳之下,四方之所观

瞻。而此风益炽,上下恬然,相视不以为怪”^{[30](卷9)}。他们不仅可以以金钱作后盾“榜下捉婿”,还可以以合法的身份参加科举考试而取得官位,也可以通过与宗室、贵戚、官僚之家联姻而获得特权,甚至还可以通过向官府进纳钱粮而跻身仕宦。到北宋末年,身穿朝廷“命服”的富商大贾,已是“遍满天下,一州一县,无处无之”^{[22](《职官》55之39)}。昔日受人冷落与鄙视的商人阶层,如今已成了世人倾慕的对象。商品经济的发展和商人地位的提高,给当时的士人阶层和商人阶层的社会心态带来了逆转。对于士阶层而言,商品经济的发展和商人地位的提高,不仅导致了长久以来贱商、轻商思想的必然改变,而且巨大的商业利润也改变着他们传统的人生观念,促使他们一反此前对商业和商贾的冷漠与鄙视,崇尚商业,继而形成了以商业求利的价值取向。对于商阶层而言,商品经济的发展和自身地位的提高,特别是社会价值心态对财富的倾斜,缩短了他们与士阶层的距离,增强了他们对自己所从事职业的自信心以及自豪感,在一定程度上消除了职业上自卑的心理阴影,从而为他们向士阶层的靠拢提供了坚实的文化心理基础。

其二,与宋朝确立的国家与商贾共利分利的新经济运行模式有关。经济制度变迁是宋代社会变革的重要组成部分,与以往朝代不同,宋朝建立后,在对经济政策进行调整的过程中,确立了有利于商贾势力发展的新的经济运行模式:国家与商贾共利分利。对此,有的学者曾这样比较指出,在汉武帝时代的社会经济运行中,国家与农民成为社会经济运行中最重要的两极,而作为一种重要社会力量的工商业阶层不复存在了,因而在经济制度的制定中,国家也就没有完备的制度可以把商人的财富合理而有效地转化为国家财政,在社会财富的分配中,商人与国家更主要的是对立和争利的关系。到了唐、宋时期,特别是宋代,国家在对待商人的政策上较之以前有了明显的转变,这就是从抑商到与商贾分利的变化,用马端临《文献通考》中的话说,就是“古人之立法,恶商贾之趋末而欲抑之。后人之立法,妒商贾之获利而欲分之”,由此确立了国家与商人共利分利的新经济运行模式^[31]。正因为宋朝确立了国家与商人共利分利的经济运行机制,所以宋朝在制定经济政策时,一改传统的“重农轻商”政策,采取了一系列保护商业发展的惠商、恤商措施,使其在尽可能广泛的范围内自由发展。陈亮讲过,宋朝“于文法之内,未尝折困天下之富商巨室”^{[9](《上孝宗皇帝第一书》)},指出宋的祖宗之法是不抑富商大贾的。陈氏之言是与历史实情相符的。宋政府所采取的与商贾共利分利的经济运行机制,不仅保护了商人尤其是中小商人的利益,促进了商贾势力的发展,而且在很大程度上提高了商贾的社会地位,并为士商关系的改善提供了某种适宜的气候和土壤。

其三,宋代士商关系变化的深层原因则是社会流动性的增强,等级界限的松弛。唐、宋之际,中国社会正处在急剧的变化之中,其中变化的一个主要内容就是社会流动趋势的增强,严格的等级界限的松弛。唐、宋时期,特别是宋代,伴随着商品经济的发展,土地兼并和土地买卖日趋严重,土地日益摆脱政治力量的束缚而进入流通领域,当时各类地主和商人,乃至一部分自耕农民,都在“累千金之得,以求田问舍”^{[32](卷20)},对于买卖双方来讲,几乎没有任何身份上的限制,人们“有钱则买,无钱则卖”^{[33](卷3)},土地更多地是作为商品进入流通领域。土地买卖的频繁,加速了土地转移的频率,出现了“田宅无定主”^{[33](卷3)}、“如今土地一年一换家”^{[34](卷1)}的历史局面,土地私有化占据了绝对优势。与土地制度的变化相适应,隋、唐以前世家大族经营的庄园经济让位于通过租佃制对“客户”进行剥削的地主经济,随之而来的,阶级关系也发生了相应变化,魏、晋以来通过荫庇制直接控制大量部曲、佃客的士族门阀至宋彻底衰微。以土地所有权的流动和门阀制度的崩溃为前提,宋代社会各阶层的经济地位和政治地位出现了较为明显的社会流动,地主阶级内部升降沉浮加速,贫富贵贱处于经常性的转化之中。经济上,人们可以由贫而富,也可以由富而贫,社会各阶层都有可能由于获得或失去土地而上升或沉沦,其身份、地位不是固定不变的,即使王公贵族、大臣的后裔,也会随着土地所有权转移的加速而走向没落,贫富贵贱的黜陟日显频繁,致使宋人有“盛衰之变,何其速也”^{[35](卷44)}之感叹。时人“贫富无定势”^{[33](卷3)}、“朝为富室,暮为穷民”^{[36](卷88)}之言,便是对宋人身份、地位波动状态的形象概括。政治上,随着门阀制度的崩溃以及随之而来的“取士不问家世”^{[37](卷25)}政策的推行,宋人的政治地位也出现了社会流动,社会各阶层都有通过科举入仕的可能,人们可以由贵而贱,也可以由贱而贵。这就改变了以前门阀士族“虽朝代推移,鼎迁物改,犹昂然以门地自负,上之人亦缘其门地而用之”^{[38](《选举考七》)}的状况,士庶界限被打破了,

士庶完全合流。因此,社会各阶层升降更替的加快,贫富贵贱的不断转换,使严格的等级身份有了松动,原有的士农工商等级界限的划分再也不能维持下去了,社会各阶层不可避免地出现流动和融会。

宋代是中国封建社会一个巨大的变革时期,这种变革表现在社会政治、经济、文化以及思想观念等诸多方面的转型。宋代士商关系的变化,展现了宋代社会文化形态变革过程中的一个侧面,显露出宋代文化语境中所内涵的新的历史趋向:社会各阶层的分化组合以及等级界限的松动,它给传统社会注入了新的异质因素,在一定程度上破坏了中国传统社会的稳定,对中国社会步入近代文明的价值重构具有重要的标示性意义。

参考文献:

- [1] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京: 中华书局, 1980.
- [2] 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京: 中华书局, 1960.
- [3] 罗钦顺. 整庵存稿[M]. 北京: 中华书局, 1985.
- [4] 王应麟. 玉海[M]. 四库全书本.
- [5] 王称. 东都事略[M]. 四库全书本.
- [6] 欧阳修全集·居士集[M]. 北京: 中国书店, 1986.
- [7] 苏东坡全集[M]. 北京: 中国书店, 1986.
- [8] 范仲淹. 范文正集[M]. 四库全书本.
- [9] 陈亮集[M]. 北京: 中华书局, 1987.
- [10] 叶适. 习学记言[M]. 北京: 中华书局, 1977.
- [11] 嘉定赤城志[M]. 北京: 中华书局, 1990.
- [12] 黄震. 黄氏日抄[M]. 四库全书本.
- [13] 司马光. 涑水记闻[M]. 北京: 中华书局, 1997.
- [14] 周密. 癸辛杂识[M]. 北京: 中华书局, 1988.
- [15] 钱易. 南部新书[M]. 北京: 中华书局, 2002.
- [16] 张知甫. 张氏可书[M]. 四库全书本.
- [17] 宋史[M]. 北京: 中华书局, 1977.
- [18] 洪迈. 夷坚志[M]. 北京: 中华书局, 1981.
- [19] 刘斧. 青琐高议[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1983.
- [20] 王辟之. 澠水燕谈录[M]. 北京: 中华书局, 1981.
- [21] 叶梦得. 避暑录话[M]. 四库全书本.
- [22] 宋会要辑稿[M]. 北京: 中华书局, 1957.
- [23] 张金花. 论宋代商人的广告自觉[J]. 浙江社会科学, 2004, (4): 171-174.
- [24] 邵伯温. 邵氏闻见录[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [25] 苏辙. 栞城集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1987.
- [26] 司马光. 司马氏书仪[M]. 丛书集成初编本.
- [27] 朱彧. 萍州可谈[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1989.
- [28] 宋文鉴[M]. 北京: 中华书局, 1992.
- [29] 续资治通鉴长编[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1986.
- [30] 卫泾. 后乐集[M]. 四库全书本.
- [31] 黄纯艳. 经济制度变迁与唐宋变革[J]. 文史哲, 2005, (1): 42-45.
- [32] 李新. 跨鳌集[M]. 四库全书本.
- [33] 袁采. 袁氏世范[M]. 四库全书本.
- [34] 罗椅. 涧谷遗集[M]. 续修四库全书本.
- [35] 曾巩集[M]. 北京: 中华书局, 1984.
- [36] 楼钥. 攻媿集[M]. 四库全书本.
- [37] 郑樵. 通志[M]. 北京: 中华书局, 1982.
- [38] 马端临. 文献通考[M]. 北京: 中华书局, 1986.

Changes in Relationship between Scholars and Merchants in the Song Dynasty

Guo Xuexin

(College of History and Culture, Liaocheng University, Liaocheng, 252059, China)

Abstract: In ancient China, the scholars and merchants had long been in the condition of estrangement in emotion and separation in profession. But when it came to the Song dynasty, these two classes began to permeate and blend into each other, and the relationship between them was steadily strengthened. The changes in their relationship were relative not only to the economic operation mood established by the central government that the empire and merchants shared common interest, but also to the development of commodity economy and improvement of the merchant's status in the Song dynasty. And the increase of social mobility, as well as the flexibility on bound of estates was the deep reason for the change. Meanwhile, the change reveals the new historical trend connoted in the cultural context of the Song dynasty, symbolizing the significance of value reconstruction as the Chinese society entered modern civilization.

Keywords: the Song dynasty; scholar; merchant; permeation between scholars and merchants

[责任编辑 王大建 范学辉]

《汉学师承记》的学术史价值

陈其泰

(北京师范大学 史学研究所, 北京 100875)

摘要:清代乾嘉时期学术考证名家辈出,成果丰硕,治学方法迥异于前代。江藩《汉学师承记》的著成,客观上正符合对此进行适时总结之需要。本书第一次将乾嘉考证学作为学术史的重要的发展作了总结性的考察,梳理出其演进的脉络,评价其意义,此一总结性研究从整个清代而言未有出其右者。此书又一成功之处,是不停留在论述学者的生平行事和著述的主要内容等项,并且着力摹写他们的治学特色和精神风貌。

关键词:江藩;《汉学师承记》;清代学术史;吴派;皖派

中图分类号:K092

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)02-0126-07

一、《汉学师承记》的著述背景

《汉学师承记》,又称《国朝汉学师承记》,八卷,嘉庆年间江藩撰,是一部影响甚大的关于清代考证学的学术史著作。江藩(1761-1831),字子屏,号郑堂,又号节甫,江苏甘泉(今扬州)人。他是乾嘉吴派代表学者惠栋再传弟子,受教于余萧客、江声,从小习训诂考据之学。江藩为监生,但早岁得名,居京甚久,坐馆于大学士王杰家。一生对当代经师学者事迹及文献访求搜集最力,龚自珍称他是“雄骏君子”,并概括其生平云:“以布衣为掌故宗,且二十年”,“生于典籍之区,少为方闻士。乾隆朝,佐当道治四库、七阁之事,于乾隆名公卿,老师宿儒,毕上下齟齬,万闻千睹。既老,勒成是书”^[1](P193-194)。他与扬州地区学者,如江都汪中、焦循,高邮李惇,宝应刘端临等,都有深交。与阮元是同里同学,阮元任两广总督时,江藩入其幕,与顾千里一同协助校刊《皇清经解》,并参与修纂《广东通志》。《汉学师承记》即于嘉庆二十三年(1818)由阮元在广州为之刊刻。阮元作序,称江藩“博闻强记,无所不通,心贯群经,折衷两汉”。所著还有《宋学渊源记》三卷、《隶经文》四卷、《周易述补》四卷等。

评价《汉学师承记》的学术价值首先所不能回避的问题是其成书时间。对此,江藩书中未见有明确记载,有的论著遂称此书撰成时间不详。实则,据《汉学师承记》书后《经师经义目录》江钧(江藩之子)所写附言称,“家大人既为《汉学师承记》之后,复……作《经师经义目录》一卷”,时间为嘉庆辛未十月,即嘉庆十六年(1811)。此外尚有二项旁证:一是汪喜孙(汪中之子)为《汉学师承记》写有跋文,时间为嘉庆十七年(1812)五月^[2](《跋》)。二是《龚自珍全集》中有《江子屏所著书序》(按,此即为《汉学师承记》所写序言,但未见刊刻于江氏所著书中),据吴昌绶撰《定庵先生年谱》,系作于嘉庆二十二年(1817)。根据上述三项,我们可以判定,江藩于嘉庆十六年(1811)初已撰成《汉学师承记》初稿。判定了此一成书时间即已指明,江藩著书,正处于乾嘉考证学风达到极盛,而学术风气又正酝酿着重大变化之时。说此书的撰著正处在考证学达到极盛之时,是因为其时乾隆年间的老辈学者江永(1681-1762)、惠栋(1697-1758)、王鸣盛(1722-1797)、戴震(1723-1777)、钱大昕(1728-1804)、纪昀(1724-1805)等人声誉正隆,他们成功的考证著作被士林视为治学圭臬。同时,这些老辈学者的高第或友朋,如程瑶田

(1725-1814)、段玉裁(1735-1815)、王念孙(1744-1832)、焦循(1763-1820)、阮元(1764-1849)、王引之(1766-1834)等著名学者又继起大张其军,各以专门之学扩大治经治史领域,并将考证方法推向更加严密。江藩生活和著述的年代,正处于考证学如日中天之时,由他撰成这部乾嘉考证学派的学术史著作,其时代原因无疑是异常深刻的。因为“汉学”的兴盛是文化史上十分突出的事件,不仅体现在名家辈出,成果丰硕,而且体现在学者的治学方法和精神面貌迥异于其他时代。对于这些,客观上亟须进行一番适时的总结。同时又应看到,在考证学极盛的背后,此时又已酝酿着学术风尚的深刻变化,尽管江藩本人对此未能意识到,而由于《汉学师承记》刊刻而引发的学术反响,却确实证明学术风气新旧推移法则的不可抗拒。

二、对乾嘉汉学兴盛的及时总结

《汉学师承记》全书仅约九万字,但自著成后至20世纪30年代曾经十次刊刻^①。那么此书为何在近代一直被视为一部学术史名著呢?

首先,江藩第一次将乾嘉考证学作为学术史的一次重要的发展作了总结性考察,梳理出其演进的脉络,评价其意义。他在考证学处于高峰时期所作的这一总结性研究不仅非常及时,而且就整个清代而言未有出其右者。汉学,又称“朴学”,专指乾嘉时期盛行的考证训诂之学,其特征是崇尚汉儒朴实学风,反对宋儒空谈义理。乾嘉考证学是在清朝康、雍、乾时代特殊的社会条件下出现的一次学术繁荣,也是中国学术发展的重要时期。乾嘉汉学的发端,肇始于清初学者顾炎武,其所著《日知录》一书,高扬反理学的旗帜,提出“经学即理学”的口号来否定宋明时期流行的理学。他痛斥明代文人因空谈理学心性而致误国:“以明心见性之空言,代修己治人之实学,股肱惰而万事荒,爪牙亡而四国乱,神州荡覆,宗社丘墟。”明确提出吸取明亡教训,要扫除醉心于空言的恶劣风气,提倡“实学”。并且主张欲求正确理解儒家经典必须以究明字义训诂为基础:“读九经自考文始,考文自知音始。”^{[3](P73)}《日知录》中大量的条目即属于考证性质,在广搜材料的基础上进行训诂考证,从而得出自己的认识。顾炎武的主张及其成功的考证示范对清代学术产生了深远的影响,从康熙末年起,考证学风逐步形成,至乾隆年间出现鼎盛局面,相反地,理学虽然自清初以后一直为封建皇帝所提倡,但在士人中间却时时成为被批评耻笑的对象。江藩《汉学师承记》的著成,正式宣布“汉学”为清代学术的主流。

江藩在书前特意写了一段前言,陈述其著述旨趣。透过其中对于魏晋玄学和宋明学术过于苛责、对于清朝皇帝所谓文治武功大加颂扬的词句,我们可以把握到“前言”的大旨,是论述清代“汉学”取代理学而盛行,是学坛的盛事,是历史的进步。他对理学予以极严厉的贬责:“濂、洛、关、闽之学,不究礼乐之源,独标性命之旨。义疏诸书,束置高阁,视如糟粕,弃等弁髦。盖率履则有余,考镜则不足也。”认为乾隆朝官方撰修《周官义疏》、《仪礼义疏》等书,均主要采用汉儒毛萸、郑玄、贾逵诸家说,“于是鼓篋之士,负笈之徒,皆知崇尚实学,不务空言”。并以亲身经历,证明“汉学”代理学而起意义极为重大:“藩馆发读书,授经于吴郡通儒余古农、同宗良庭二先生,明象数制度之原,声音训诂之学。乃知经术一坏于东西晋之清谈,再坏于南北宋之道学,元、明以来,此道益晦。至本朝,三惠之学,盛于吴中;江永、戴震诸君,继起于歙。从此汉学昌明,千载沉霾,一朝复旦!”^{[2](卷一)}江藩作为封建时代的知识分子,他的话中难免夹杂着歌颂清朝帝王的迂腐见解和批评理学的过激之词,如果撇开这些不论,那么,应该承认他所讲的由宋明性理空谈到清代考证之学的兴起,是学术发展的必然趋势,这些言论代表了当时士林的主流看法。

阮元作为当时学坛领袖和总督高官,他为本书撰写序言,则从褒彰汉学、抨击释老“二氏”立论,阮

^① 据朱维铮编校“中国近代学术名著”《汉学师承记(外二种)》(三联书店1998年版)“导言”中所列,此书先后刊刻的版本除阮元广州原刻本外,尚有:道光九年(1829)江顺铭重修《节甫老人杂著》本;光绪十二年(1886)江巨渠补刊《江氏丛书》本;咸丰四年(1854)《粤雅堂丛书》本;光绪十五年(1889)文选楼翻刻《益雅堂丛书》本(并收入《玲珑山馆丛书》);1931年上海大东书局出版的凌善清标点本;1934年上海开明书店出版的周予同选注本;1935年上海商务印书馆的《丛书集成初编》本;1936年上海中华书局《四部备要》本。以上共计九种。此外,还有1931年上海商务印书馆《万有文库》本。咸丰初,大学士祁雋藻拟编撰续编,后未果。另据范希曾《书目答问补正》卷一经部,《汉学师承记》下按语称,“有赵之谦《续国朝汉学师承记》,未见传本”。

元所指责的“二氏”,实为理学的代名词,因为理学家是被公认为援释入儒或援老庄入儒,致使儒学“禅学化”的人物。阮元论云:“吾固曰:两汉之学纯粹以精者,在二氏未起之前也。我朝儒学笃实,务为其难,务求其是,是以通儒硕学,有束发研经,白首而不能究者,岂如朝立一旨,暮即成宗者哉!甘泉江君子屏,得师传于红豆惠氏,博闻强记,无所不通,心贯群经,折衷两汉。元幼与君同里同学,窃闻论说三十余年。江君所纂《国朝汉学师承记》八卷,嘉庆二十三年,居元广州节院时刻之。读此可知汉世儒林家法之承授,国朝学者经学之渊源,大义微言,不乖不绝,而二氏之说,亦不攻自破矣。”^{[2](《序》)}阮元所严责的“二氏之说”、“非释之乱儒,乃儒之乱释”,“二氏之说,亦不攻自破”云云,就是以较隐蔽的手法对宋学加以诋斥;所言“两汉之学,纯粹以精”,朴学家考证训诂学者“务为其难,务求其是”,则是对乾嘉汉学的大力表彰,表达的正是当时多数士人的共同认识。

江藩以编纂体例上的精心安排,使全书四十篇学者传记(还有附传十七人)的编排,在纵向上显示出汉学演进的历史进程,在横向上又能体现出不同地区学派的区分和特色。

汉儒最重师法传授,清代汉学家的师承关系同样内在地规定学术的路向,江藩经过长期访求、考察而深明于此,故此书以“师承记”命名。书中详细论述自康熙间的阎若璩至嘉庆间汪中、凌廷堪等重要学者的师承传授关系,提供了大量宝贵的学术史信息,使我们能从中了解师承关系如何影响学者的治学领域、学术旨趣、学术个性,在此基础上如何形成学术流派,并制约整个学坛的演进趋势。

如三惠之学是江藩究心的重点之一。卷二惠周惕、惠士奇、惠松崖传中记载:惠周惕少传家学,又从徐枋、汪琬游,康熙三十年(1691)成进士,著有经学著作多种。子士奇康熙四十七年(1708)成进士,曾任广东学政,擢侍讲学士,转侍读学士。邃深经术,尊信汉儒之说,撰有《易说》、《礼说》、《春秋说》。惠栋为士奇次子,字定宇,一字松崖,生员出身,自幼笃志向学,家有藏书,日夜讲诵,年五十后,专心经术。惠栋秉承其父的学术观点,尤邃于《周易》,谓自王弼兴而汉学亡,幸存其略于唐李鼎祚《周易集解》中。于是精研三十年,引申发挥,固得贯通其旨,撰成《周易述》。江藩高度评价此书对于清代汉学复兴的意义,云:“专宗虞仲翔,参以荀、郑诸家之义,约其旨为注,演其说为疏。汉学之绝者千有五百余年,至是而粲然复章矣。”^{[2](卷二)}所著《易汉学》、《易例》,“皆推演古义,针砭俗说”^{[2](卷二)}。此外,惠栋于礼学、尚书学、春秋学均有著述,又著有《九经古义》。与惠栋相友善者有沈彤,以穷经为事,若《仪礼小疏》,“其说以康成、公彦为宗”^{[2](卷二)}。惠栋的弟子知名者,有余萧客、江声、王鸣盛、钱大昕、戴震、王昶,“皆执经问难,以师礼事之”。钱大昕为惠氏所作传论曰:“宋、元以来,说经之书,盈屋充栋,高者蔑弃古训,自夸心得;下者剿袭人言,以为己有。儒林之名,徒为空疏藏拙之地。独惠氏世守古学,而先生所得尤深。拟诸汉儒,当在何邵公、服子慎之间;马融、赵岐辈,不能及也。”^{[2](卷二)}江藩又在王鸣盛、钱大昕两篇传中强调这两位著名学者与惠栋的学术渊源关系:“(王鸣盛)又与惠松崖征君讲经义,知诂训必以汉儒为宗”;“(钱大昕)先是在吴门时,与元和惠定宇、吴江沈冠云(沈彤)两征君游,乃精研古经义声音训诂之学”^{[2](卷二)}。由于江藩对上述师承关系详加记述,读者对另派三惠之学如何形成,及其在当时学坛所产生的重要影响,就能获得明晰的了解。

再如,皖派人物是本书记述的又一重点。皖派开创学者均籍属皖南(江永婺源、金榜歙县、戴震休宁)。在《江永传》中,江藩概括其为学特点云:“永好学深思,长于步算、钟律、声韵,尤深于《礼》。”认为江永的音韵学著作既继承了顾炎武的成就,又能纠正其未审之处:“(永)论声韵曰:‘古韵起于吴才老,而崑山顾氏尤精。然顾氏考古之功多,审音之功浅。’为书以正顾氏分十部之疏,而分平、上、去三声,皆十三部,入声八部。虞属鱼、模,又分之以属侯、幽。顾氏未之知也。”传末,引戴震言论对江永评价说:“考永学行,乃一代通儒。戴君为作《行状》,称其学自汉经师郑康成后,罕其俦匹。非溢美之辞。”^{[2](卷五)}金榜为“江慎修之高弟子。少有过人之资,与休宁戴编修震相亲善。承师友之训,所以学有根柢,言无枝叶也”^{[2](卷五)}。戴震字东原,举人出身,后因其才学声誉奉召充四库全书馆纂修官,授翰林院庶吉士。戴震在乡时,即因其历算学造诣为江永所称誉。主要著作有《毛诗考正》、《考工记图》、《孟子字义疏证》、《方言疏证》、《勾股割圜记》、《声韵考》、《声韵表》等。戴氏学术影响甚大。同郡学者有程瑶田,著有《通艺录》;汪龙,著有《毛诗异义》等。江藩于传末又一一列举戴氏亲授业者、同好而问学

者多人：“亲授业者，高邮王念孙，字怀祖，乾隆乙未进士，授庶吉士，散馆，改主事，官至直隶永定河道。精于训诂，著有《广雅疏证》十卷。子引之，字伯申，嘉庆己未，姚文田榜以第三人及第，今官翰林院侍讲学士，能世其学。段大令玉裁，字若膺，一字懋堂，金坛人，乾隆庚辰举人，官四川巫山县知县。讲求古义，深于小学，著书满家，刊行者惟《诗经小学录》四卷、《说文解字注》三十二卷。卢学士文弼、纪相国昀、邵学士晋涵、任侍御大椿、洪舍人榜、汪孝廉元亮，皆同志之友而问学焉。孔检讨广森，则姻娅而执弟子之礼者也。”^{[2](卷五)}进而在卷六《卢文弼》以下各篇传中，均一一载明传主与戴震的学术关联。如称卢文弼“官京师，与东原交善，始潜心汉学，精于雠校。归田后，二十余年，勤事丹铅，垂老不衰”。所校之书，有《大戴礼记》等多种，又著有《群书拾补》。在纪昀传中，记他见戴震所著《考工记图》，奇其书，乃为之作序，称：“戴君深明古人小学，故其考证制度字义，为汉以降儒者所不能及。以是求之圣人遗经，发明独多。《诗》三百、《尚书》二十八篇、《尔雅》等，皆有撰著。”^{[2](卷六)}在孔广森传中，更详论他少受经于东原氏。广森为《戴氏遗书》作序，撮述东原每部著作撰著宗旨，称“敏而好学，信而好古，惟于戴君见之已。……君之著书，可谓博矣；君之见道，可谓深矣”。同时严厉贬斥理学空谈把学术引向歧路：“道学起而儒林衰，性理兴而曲台绝。……略窥语录，便谓知天；解斥阳明，即称希圣。”^{[2](卷六)}江藩在传中全录了孔广森这篇序言，并评论说：“广森深于戴氏之学，故能义探其原，言则于古也。世人徒赏其文词之工，抑亦末矣！”^{[2](卷六)}通过对江永、戴震及其弟子师承关系的记载，突出地说明皖派学者阵容之盛，著述之富。

师承传授关系构成了清代汉学发展极其重要的内在机制，也是构成《汉学师承记》全书内在有机联系的脉络。在此基础上，江藩又进一步提升，依学术演进的内在逻辑，总结出清代汉学演进经历了发端、奠基、鼎盛三个阶段。清代汉学之发端，始于黄宗羲、顾炎武，江藩出于特殊考虑，将两人的学术宗旨、学术成就放在全书末尾叙述。汉学之奠基人物，是康熙年间学者阎若璩、胡渭。阎若璩著《古文尚书疏证》，胡渭著《禹贡锥指》，是开辟考证学道路的重要著作，江藩在全书卷一开宗明义安排了二人的传记。同卷中还有顾祖禹、张弼、宋半塘、张尔岐、马驥，他们有的是顾炎武的知交或受业弟子，或传阎若璩之学，或治学领域与阎若璩、胡渭相近，因而都是清代考证学发展的推波助澜者。卷二至卷六，是全书的主体。卷三为惠周惕、惠士奇、惠栋、沈彤、余萧客、江声、褚寅亮传记；卷四为王鸣盛、钱大昕传记；是吴派的创立者和光大学术者。卷五为王昶、朱筠、武亿、洪亮吉等人传记，他们都是乾隆间著名学者，王昶早年曾向惠栋问学，与吴派人物王鸣盛、钱大昕相友善，又与戴震订交至久，朱筠与吴、皖两派学者均关系密切，王昶、朱筠二人文名卓著，仕途顺利，皆历任考官擢拔名士多人，武亿、洪亮吉是朱筠门下士，此四人未可遽归吴派或皖派，而其旨趣行事颇有共同之处，故立为一卷，亦为汉学昌盛之见证。卷五为江永、金榜、戴震三人传记；卷六为卢文弼、纪昀、邵晋涵、任大椿、洪榜、汪元亮、孔广森：均为皖派的开创人物和弘扬其学者。卷七为陈厚耀、程晋芳、贾田祖、李惇、江德量、汪中、顾九苞、刘台拱、徐复、汪光燾、李钟泗、凌廷堪等，他们都是扬州地区学者。综观全书，清代汉学发展的三个阶段记述大体具备，吴、皖两派的学术活动和学术成就则构成其主干。江藩在前言中讲：“至本朝，三惠之学，盛于吴中；江永、戴震诸君，继起于歙。从此汉学昌明，千载沉霾，一朝复旦！”^{[2](卷一)}是对全书内容、观点的集中提炼，以下多卷即是这一总纲性论述的展开。如此匠心独运，使本书远远高于学者传记汇编，而成为在史识、内容和结构上均具高品位的学术史著作。《汉学师承记》之所以被视为一部名著，其关键也在于此。

本书的内容、观点和格局，为此后论述清代汉学的研究奠定了基础。进入近代以后，持汉学为吴、皖二派的学者，或分吴派、皖派、扬州学派论述的学者，都是在江藩的成果上加以引申、发展。章炳麟《馗书》重订本有《清儒》篇，论清代经史考证之学取代已经衰落的理学而起，始自顾炎武，继起者有阎若璩、张尔岐、胡渭，皆为硕儒，然草创未精博，“其成学著系统者，自乾隆朝始，一自吴，一自皖南”^{[4](P155-156)}。梁启超著《清代学术概论》，论述考证学为清代学术正统，分为启蒙期和全盛期。启蒙期代表人物，为顾炎武、胡渭、阎若璩。全盛期之代表人物，则为惠栋、戴震、段玉裁、王念孙、王引之。“正统派之中坚，在皖与吴。开吴者惠，开皖者戴”^{[5](P3-5)}。显然，章、梁关于清代考证学分吴、皖两派的论述，其观点是对江藩的继承，其材料和内容是在江藩基础上加以提升和扩展。其后，张舜徽著《扬州学记》，主张清代考证学应分三大派，除吴、皖二派外，还有扬州学派。实则《汉学师承记》卷七设立的汪中、刘台拱、李惇、

凌廷堪、阮元等众多扬州地区学者的传记,已经以翔实的史料和清晰的记述,将扬州地区学者阵营之强和治学之博在清代学术史上亮相。书中如此着力对扬州学者作了充分的记述,也意味着“扬州学派”一词已经呼之欲出!

三、着力摹写汉学家的治学特色和精神风貌

《汉学师承记》又一成功之处,是不停留在撮述学者的生平行事和著述的主要内容等项,而能着力摹写他们的治学特色和精神风貌。

如记述王鸣盛潜心学术,兀兀穷年:乾隆二十四年(1759)王鸣盛因丁忧由京官任上回原籍,“遂不复出,卜居苏州阊门外,不与当事通,亦不与朝贵接。……闭户读书,日夕探讨”,“老年因读书穷日夜不辍,目遂瞽,有吴兴医针之而愈,著书如常”。其治学特点,则是恪守汉儒师说:“尝谓汉儒说经,必守家法,亦云师法。自唐贞观撰诸经义疏而家法亡,宋元丰以新义取士而汉学殆绝,今好古之士,皆知崇注疏矣。然经注惟《诗》、三《礼》及《公羊传》犹是汉人家法,余经则出于魏、晋,未为醇备。”故所撰《尚书后案》,“以郑、马为主,不得已间采伪孔、王肃,而唐、宋诸儒之说概不取焉”^{[2](卷三)}。论述钱大昕既精于经学、小学、历算,又重视研史,所著《廿二史考异》,是为了纠正当时学者专重治经、轻视研史的偏向:“尝谓自惠、戴之学盛行于世,天下学者但治古经,略涉三史,三史以下,茫然不知,得谓之通儒乎?所著《廿二史考异》,盖有为而作也。”又因明初《元史》编纂仓猝从事,乖误甚多,故长期致力研索考订,“因搜罗元人诗文集、小说、笔记、金石、碑版,重修《元史》。后恐有违功令,改为《元诗纪事》”^{[2](卷三)}。

书中《戴震传》的成功之处,尤在于精选出生动而富有说服力的材料,从多方面表现这位汉学大家精深缜密、逻辑谨严的治学特色和精神风貌。传的开头,讲他小时读书不人云亦云的有趣经历:“君年十岁,乃能言。就傅读书,过目成诵。塾师授以《大学章句》右经一章,问其师曰:‘此则何以知为孔子之言,而曾子述之?又何以知为曾子之意,而门人记之?’师曰:‘此子朱子云尔。’又问:‘朱子何时人?’曰:‘南宋。’又问:‘曾子何时人?’曰:‘东周。’又问:‘周去宋几何时?’曰:‘几二千年。’曰:‘然则子朱子何以知其然?’师不能答。读书一字必求其义,塾师略举传注训解之,意不释。师恶其烦,乃取许氏《说文解字》,令检阅之。学之三年,通其义;于是十三经尽通矣。”^{[2](卷五)}这段儿时故事,实则以小见大,表现戴震一生治学务求确凿证据、惟真知是求的精神风格。梁启超在《清代学术概论》中对此作了精辟的评论:“此一段故事,非惟可以说明戴氏学术之出发点,实可以代表清学派时代精神之全部。盖无论何人之言,决不肯漫然置信,必求其所以然之故,常从众人所不注意处觅得间隙,既得间,则层层逼拶,直到尽头处。苟终无得足以起其信者,虽圣贤父师之言,不信也。此种研究精神,实近世科学所赖以成立;而震以童年具此本能,其能为一代学派完成建设之业固宜。”^{[5](P25-26)}戴震家境贫寒,而为学刻苦精深,四十岁以前,已在经学、文字音韵、历算等领域有很高造诣。故当他在困顿中来到北京时,钱大昕等学界名流,一经与之接触,立即叹为奇才。江藩生动地记述当日情景,既突出说明戴震身处逆境而学识过人,又真切地表现出当时钱大昕、纪昀、王鸣盛等学术名家,对于身份低下、处境窘迫的真才给予真诚帮助的可贵品质!江藩又提炼出戴震治学的精要语,一则为:“尝论学云:经之至者,道也;所以明道者,辞也;所以成辞者,字也。必由字以通其辞,由辞以通其道,乃可得之。”^{[2](卷五)}一则为:“又训学者二:曰‘私’,曰‘蔽’。私生于欲之失,而蔽生于知之失。异氏尚无欲,君子尚无蔽。异氏之学,主静以为至。君子强恕以去私,而问学以去蔽,主以忠信,而止于明善。”^{[2](卷五)}二者合起来,就是“主以忠信,而止于明善”。这是戴震本人取得成功之最得力处,也是乾嘉考证学家共有的科学态度的集中体现。

“学术”,是江藩对立传人物所持的唯一标准。不管是南方、北方,或是吴派、皖派、扬州学者,不管是位居要职,还是布衣书生,凡对“汉学”作出贡献、取得成就者都予立传,并且平等对待。他明确提出撰著的原则:“是《记》,于轩冕则略记学行,山林则兼志高风。”^{[2](卷一)}王昶曾任大理寺卿、重修《一统志》总修官,后任刑部侍郎,多次担任乡试、会试考官及主考,而他于经学深有造诣,讲求音韵训诂之学,著有《春融堂诗文集》、《金石粹编》,选编有《明词综》、《国朝词综》等,所以为之立传。江藩赞扬他提携后进、奖拔人才的贡献:“所得皆知名士。在京师时,与朱笥河先生互主骚坛,门人著录者数百人,有‘南王

北宋’之称。”^{[2](卷四)}纪昀,任四库全书馆总纂官多年,官至礼部尚书、经筵讲官,协办大学士,江藩称誉他是学识渊博的“通儒”:“公于书无所不通,尤深汉《易》,力辟‘图书’之谬。《四库全书提要》、《简明目录》,皆出公手。大而经史子集,以及医卜词曲之类,其评论抉奥阐幽,词明理正,识力在王仲宝、阮孝绪之上,可谓通儒矣。”^{[2](卷六)}朱筠字竹君,号笥河,曾任安徽、福建学政,《日下旧闻》总纂官。他对清代学术最主要的建树是奏请从《永乐大典》中辑佚书、置校书官,由是朝廷遂有纂修《四库全书》之大规模举措。传中更盛赞朱筠的磊落襟怀、高风亮节。他性格刚直,不趋附权贵。以广招人才、奖掖后进为己任,他以宏阔的襟怀,对于各种不同性格或议论独特的真才都加以关怀爱护,鼓励他们按照自己性情之所近、素所擅长的方面去发展,不少遭遇困厄者如汪中、章学诚、江藩等都视之为恩师:“先生提唱风雅,振拔单寒,虽后生小子,一善行及诗文之可喜者,为人称道不绝口;饥者食之,寒者衣之,有广厦千间之概。是以天下才人学士从之者如归市。”^{[2](卷四)}

由于考证学风靡于世,当时学者大多以搜罗考证文献、名物训诂为能事。江藩却能摆脱这种局限性,他将发掘和表彰学者关心国计民生、敢于直言议政、辟除道学家伪善说教的卓识宏论,作为摹写、评价学者精神风貌的又一重要着眼点。这在当时社会条件下堪称难能可贵。江藩在《胡渭传》中,高度评价胡渭治理黄河水患的主张。黄河自东汉至五代曾安流千余年,其后因北宋、辽相割据,以及南宋、金相对峙,双方都企图利用黄河以界敌,甚至以邻为壑,遂以人力改变流向,使其南行。元代至元年间,终于造成黄河夺淮河入海的局面。自此之后,迄明、清,河患频仍,尤其在清代,数年一决,每年治河用费高达银五六百万两,且河床远高出于地面,险情日增。胡渭是出色的地理学家,他出于对国计民生无比关切,在《禹贡锥指》书中专门写了《导河》一章,论述黄河在兰考、商丘以东,地势南高北低,因此他一反当时流行的“维持黄河南行”的看法,明确无疑地提出应该根据地势、水性,导河北流,沿大清河故道,注入渤海,必须如此方是治河根本之计。江藩热情地赞扬胡渭的卓越见解,将胡氏透彻的议论引在书中予以表彰:“汉、唐以来,河道迁徙,虽非《禹贡》之旧,要为民生国计所系,故于导河一章,备考历代决溢改流之迹。”“其说可称卓论,岂不通时务之迂儒所能哉!”^{[2](卷一)}继胡渭之后,钱大昕在《十驾斋养新录》卷十八“河防”条中,指出若坚持潘季驯维持黄河南行的旧法,决然难以治理河患。此后魏源又于道光年间著《筹河篇》进一步论述了这一问题,详尽地阐发应该根据地势水性,使黄河恢复北行的主张,并预言“人力纵不改,河必自改之”。十三年后的咸丰五年(1855),黄河果然从铜瓦厢向北冲开决口,北行沿大清河流入渤海。胡渭、江藩、钱大昕、魏源的有识之见得到完全的证实。在《钱大昕传》中,江藩表彰钱大昕发挥孟子“民贵君轻”的思想,认为无道之君被弑是罪有应得:“《左氏传》曰:‘凡弑君,称君,君无道也;称臣,臣之罪也。’后儒多以斯语为诟病。愚谓君诚有道,何至于弑?遇弑者,皆无道之君也。……秦、汉以后,乱贼不绝于史,由上之人无以《春秋》之义见诸行事故尔。”^{[2](卷三)}在《洪亮吉传》中,江藩大力表彰他“生性伉直,疾恶如仇”的高尚品格。嘉庆帝亲政的嘉庆四年(1799),诏令中外人士大开言路,直陈无隐。洪亮吉遂直言议政,将长久以来对官场腐败风气的观察,写成陈时政议,揭露一批达官亲贵贿赂蠹国的种种劣迹,“谓故福郡王所过繁费,州县供亿,致虚藏帑;故相和珅擅权时,达官清选或执贽门下,或屈膝求擢。罗列中外官罔上负国者四十余人”^{[2](卷四)},洪亮吉应召直言竟然获致重罪,充军伊犁。江藩将事件经过原原本本地记载下来,既是对洪亮吉直言议政的有力褒扬,也是对专制皇帝出尔反尔、扼杀正直言论的严正抗议。

《戴震传》则称誉戴氏著《原善》、《孟子字义疏证》,尖锐地批评理学家否定情欲之说的高度价值,尤其显示出江藩过人识见。戴震是一位出色的考证学家,对名物训诂、严密考证有极高造诣,当世士林奉之为泰山北斗;而同时,戴震又是一位杰出的思想家,所著《原善》、《孟子字义疏证》,是反理学的进步著作,对于几百年来作为宋明理学理论根基的“存天理,灭人欲”的谬论予以廓清。他指出情欲是人生的本能,也是人类社会最根本的存在,保证人的情欲依照其自然的逻辑发展,国家才得治理,社会才得安宁,如果禁绝性情、遏止人欲,就等于壅塞仁义,堵死社会发展之路。对于戴震的哲学著作,当时人们有截然相反的评价。章学诚、洪榜十分推崇戴震的反理学观点,章学诚称许说:“戴君学问,深见古人大体,不愧一代钜儒。”^{[6](《书(朱陆)篇后》)}“一时通人,……而求能深识古人大体,进窥天地之纯,惟戴氏可与几

比。”^[6](《答邵二云书》)但许多考据家认为,考据才是戴学“绝诣”。而戴氏著《原善》、《论性》一类著作,则“空谈义理,可以无作”,甚至指责为“精神耗于无用之地”。大学者朱筠、钱大昕也持这种看法,“群惜其有用精神耗于无用之地”^[6](《答邵二云书》)。戴震对自己的学问精髓反遭轻视很感气愤,说:考证是我学问的奥夫,《原善》等才是坐舆的主人,“当世号为通人,仅堪与余舆隶通寒温耳”。这种情形,正说明当考证学风盛行之时主导学坛的价值观发生严重错位,戴震发扬唯物主义哲学传统、批判哲学唯心主义谬论的出色著作才会如此遭人非难和漠视。江藩则不愧为戴震反理学思想的知音,在《戴震传》中,他撮录其《原善》篇中推陷理学家禁绝情欲之说、倡言反求于儒家《六经》的精彩议论,作为戴震学术的精华予以推崇:“生养之道,存乎欲者也;感通之道,存乎情者也。二者自然之符,天下之事举矣。”^[2](卷五)进而又在《洪榜传》中,如实记载在评价戴震反理学著作价值的问题上,作为戴震弟子的洪榜,与当时士林领袖朱筠的相反看法。江藩肯定洪榜是真正理解其师学术精髓之学者,他认为戴震著《孟子字义疏证》一书有划时代的意义,其功不在禹下。戴震写有《与彭进士书》,直斥程、朱援释入儒,尽失孔子学说真解。程、朱所持“人欲净尽,天理流行”的说教,几百年来为害斯民至烈!所以《原善》、《孟子字义疏证》不可不作,目的是廓清理学家之见,以正人心,使《六经》孔孟之旨,还之《六经》孔孟,程朱之说还程朱,不相混淆。这封书信五千余言,将戴震撰著反理学著作的目的、意义讲得更加透彻,是研究戴震生平、学术的重要文献。洪榜为其师作《行状》,理所当然地记载了这封信。朱筠见后,却说:“可不必要载,戴氏可传者不在此。”于是洪榜上书辩论,但最终此信为戴氏之子中立删去,这是因他顶不住多数人尤其是素有名望者的压力的缘故。当时这场争论,一方是士林宗师,地位崇高,一方是学坛晚辈,无名望地位可言,势力何等悬殊!但江藩为了正确评价戴震反理学思想的巨大贡献,毅然将洪榜与朱筠辩论的书信全文载入传中。江藩这样做,保存了清代学术史的重要文献,正确评价了当时这场争论,也使《汉学师承记》增色不少。而传中所言:“(洪榜)生平学问之道服膺戴氏。戴氏所作《孟子字义疏证》,当时读者不能通其义,惟榜以为功不在禹下”^[2](卷六);以及洪榜致朱筠信中所说:“要之,戴氏之学,其有功於《六经》孔、孟之言甚大。使后之学者无驰心于高妙,而明察于人伦庶物之间,必自戴氏始也。”^[2](卷六)今日读来仍然掷地有声!江藩这种不怕招来士林非议、大力表彰有益于社会有益于学术的进步学说的精神,是值得充分肯定的。

参考文献:

- [1] 龚自珍. 江子屏所著书序[A]. 龚自珍全集[M]. 上海:上海古籍出版社,1996.
- [2] 江藩. 汉学师承记[M]. 北京:三联书店,1998.
- [3] 顾炎武. 答李子德书[A]. 顾亭林诗文集[M]. 北京:中华书局,1959.
- [4] 章太炎. 馥书·清儒[A]. 章太炎全集;三[M]. 上海:上海人民出版社,1984.
- [5] 梁启超. 清代学术概论[A]. 饮冰室合集:专集之三十四[M]. 北京:中华书局,1989.
- [6] 仓修良编. 文史通义新编[M]. 上海:上海古籍出版社,1993.

Value of Record of Han Learning Masters in the Qing Dynasty by Jiang Fan in the Academic History

Chen Qitai

(Institute of Historiography, Beijing Normal University, Beijing, 100875, China)

Abstract: The era of Emperors Qianlong and Jiaqing in the Qing dynasty was an age of outstanding evidential scholars and their plentiful fruits, with the academic method thoroughly different with the former dynasties. Jiang Fan's *Record of Han Learning Masters in the Qing Dynasty* had just met the objective need of making prompt summary of the achievements. The book held the first overall investigation of the Qian-Jia evidential research as an important content of the academic history, and analyzed its way of evolution and evaluated its significance. This study had been matchless throughout the Qing dynasty. Another success of the book lied in that it not only conducted an exposition on the scholars' lives, deeds, main writings and etc, but also concentrated its efforts on depicting their academic characteristics and mental outlook.

Keywords: Jiang Fan; *Record of Han Learning Masters in the Qing Dynasty*; academic history of the Qing dynasty; Wu School; Wan School

走向真正的世界文化

——全球化时代的多元普遍性

陈 来

(北京大学 哲学系, 北京 100871)

摘 要:从中国古代哲学的“理-势”观念出发,对全球化应采取“理势兼顾”的态度,在参与中发挥东方的力量,促使其向更合理的方向发展。在文化关系方面,必须一改西方中心的文化理解,发扬中国的“和而不同”思想,确立“多元普遍性”的观念,以作为处理文化关系与文明对话的基本原则。

关键词:理;势;全球化;多元普遍性

中图分类号:G02

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)02-0133-07

古代儒家的历史哲学,常用“理-势”的分析框架来观察历史。所谓势,就是说,成为一种现实的趋势;所谓理,就是规律、原则、理想。势往往与现实性、必然性相关,理则往往联系于合理性而言。二者有分有合。离开历史的发展现实,空谈理想和正义,就会被历史边缘化。但如果认为“理势合一”是无条件的,那就意味着“凡是现实的都是合理的”,使我们失去了对历史和现代的批判与引导力量,抹杀了人对历史的能动参与和改造。因此,就本来意义上说,“理-势”分析的出现,既是为了强调人对历史发展趋势的清醒认识,更是为了强调人以及人的道德理想对历史的批判改造的功能。从前人们常说:“历史潮流,不可阻挡。”历史潮流就是势。势或历史潮流有其历史的必然性,但不一定是全然合理的,不是不可以引导的,但不顾历史大势,反势而行,逆历史潮流而动,则必然要失败。妥当的态度应当是“理势兼顾”,本文将以此种立场来分析全球化的问题。

一、历史的终结与历史的开始

1980年代末至1990年代初,冷战的结束,使得F. 福山急忙地断言了一个历史的“终结”;而与此同时,“全球化”一词的适时浮现,则似乎宣布了另一个历史的“开始”。事实上,这两件事确实也有关联。冷战结束以来,现代市场经济体制终于一统天下,也使得许多政治家看到了政治体制全球趋同的远景。在这个意义上,冷战结束的确是“全球化”观念流行的基础,这个意义上的全球化,是世界体系从“分异”到“趋同”的演化。

促使全球化的观念流行的另一动力来自新技术革命。80年代计算机使用在世界的推广,90年代发展起来的互联网技术与应用,使得当今世界的交往活动方式根本改观。信息技术的日新月异导致了一系列的革命性变化,现代通讯技术以及金融、贸易手段的网络化更新,各种信息超大规模、超高速地跨国流动,人们所经验的时间、空间较以往大大压缩,信息时代以更快的速度把世界联通一体。这个世界的每个地方比以往任何时候都更加了解世界的其他地方,世界其他地方也比以往任何时候都更加了解每个地方。信息时代把从前“中心”和“边缘”的距离迅速拉小。麦克卢汉早在60年代便根据通讯信息的发展而提出“全球村世界”的说法,现已被公认为全球化论说的滥觞。

在政治和技术的因素发生如此改变的当今世界,从此,资本在全球的自由流动和增值不再有根本

性的障碍。亚洲金融危机时加尔布雷斯在新闻访谈中称,美国人发明“全球化”这一概念,目的在于使他们的境外投资受到尊重并促进资本的国际流动^{[1](P207)}。19世纪以来形成的生产的世界分工和产品的世界市场,在新的阶段上更深地、更紧密地把各个国家的经济生产和消费,从而也把各个地方的人民更紧密地联结在一起。经济的全球化已经是一个不争的现实。正是在这样形势之下,1992年联合国秘书长加利宣布“第一个真正的全球化时代已经到来”。

以上所说的三个方面,构成了当今世界全球化的大“势”。其内涵就是,全球经济的一体化和信息的联通化越来越使全球各地方联成一体;在当今世界,任何一个国家的经济、技术、政治的发展都不可能脱离世界之网。在当今世界,任何闭关自守、孤立于世的发展努力都不仅是徒劳的,而且注定是要失败的。今天,面对经济、技术的全球化,以及由此带来的人们对推进政治民主化的要求,我们必须以“全盘承受”的态度,全面加强和世界的联系与交往,加速科技文明的进步,加快学习现代企业制度及其管理体系,推动政治文明的不断进步;立足于民族国家的根本利益,充分利用全球化的机遇,趋利避害,大大发展生产力;借助全球化,促进现代化,在积极融入全球化的潮流中,建设起适应世界发展和潮流的社会,促进中华民族的伟大复兴。

以上是我们对于全球化的基本态度,但这并不是本文的重点,本文的重点是不仅关注全球化运动的“势”,也要分析其中的“理”,尤其注重全球化运动的文化面向,从而使我们不仅成为全球化运动的参与者,也时刻保持对全球化运动的清醒分析,在参与中发挥东方的力量,促进其向更理想的方向发展。

二、“世界化”的历程:普遍交往和相互依赖

如果放开历史的眼界,把晚近迎来的所谓“全球化”进程放在近代世界历史的发展中,放在世界“现代化”运动的展开过程来看,那么可以说,全球化其实是世界史上现代化发展的一个新的阶段,是世界各地区联结一体进程的一个新的阶段,当然也是全球资本主义发展的一个新的阶段^①。在这个意义上,“全球化”一词的讨论虽然始于20世纪90年代,而对于全球化趋势的分析则至少可以追溯到马克思和恩格斯在19世纪中叶建立的“世界历史”理论^②。

应当承认,全球化已经成为一个诠释的主题,它所引发的各种诠释涵盖了人类社会实践的多个领域。因此,如果把20世纪90年代以来兴起和流行的全球化概念看作狭义的全球化概念,即指冷战结束以后以信息技术革命为基础的世界新发展时期,那么,要思考和回应全球化运动的特质,必须回到广义的全球化观念,即19世纪以来有关世界交往联系加深的理论思考。其中最重要的是马克思关于“世界化”的思想。早在《德意志意识形态》中马克思就指出,由于民族间交往的封闭状态日益被消灭,人们的存在已经不再是“地域性的存在”了,而是“世界历史性的存在”了,而“历史”越来越成为“世界历史”。这就是说,以前的“历史”只是世界各地人民互无交往或交往极为有限的历史,那时的世界并没有真正作为一体的世界而存在,即没有作为一个具有密切联系和交往的统一世界存在,从而也就没有作为一个具有密切联系和交往的统一世界的历史。这样一个具有密切联系和交往的统一世界的历史,马克思称之为“世界历史”。因此,相对于以往交往不发达的“历史”,“世界历史”则是世界各地联通一体的生存历史。在马克思看来,近代的整个历史发展,就是从以往缺少相互交往的“历史”走向普遍交往的“世界历史”的进程。他指出,这种“历史向世界历史的转变”,不是抽象的,是可以经验事实说明的,“如果在英国发明了一种机器,它夺走了印度和中国的无数劳动者的饭碗,并引起这些国家的整个生存形式的改变,那么,这个发明便成为一个世界历史性的事实”^{[2](P88-89)}。

技术发明当然不会独自产生这样的结果,它的革命作用是和世界市场的形成联结在一起的:“资产

① 罗兰·罗伯逊认为全球化的早期阶段可以追溯至15世纪早期的欧洲,见其论文《为全球化定位:全球化作为中心概念》,载《全球化话语》,上海三联书店2002年版,第14页。亦可参看其著作《全球化:社会理论和全球文化》(梁光严译),上海人民出版社2000年版。

② 参看丰子义、杨学功《马克思“世界历史”理论与全球化》,人民出版社2002年版。本文引用的马克思文献,皆转引自该书,以下不再注明。

阶级,由于开拓了世界市场,使一切国家的生产和消费都成为世界性的了,……新的工业的建立已经成为一切文明民族的生命攸关的问题。这些工业所加工的,已经不是本地的原料,而是来自极其遥远的地区的原料,它们的产品不仅供本国消费,而且同时供世界各地消费。旧的、靠本国产品来满足的需要,被新的、要靠极其遥远的国家和地带的产品来满足的需要所代替了。过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守状态,被各民族的各方面的互相往来和各方面的互相依赖所代替了。”^{[2](P275-276)} 马克思把这样一种世界历史性的变化的本质,揭示为“全人类互相依赖为基础的普遍交往”^{[2](P773)}。

可见,马克思在19世纪中叶所揭示的“世界性”的发展,和我们今天所面对的全球化发展本质上是—致的,其要点在指出这个时代世界各个国家及其人民的“普遍交往”和“互相依赖”^①。不过,马克思自己并不用“全球化”的说法,而是更多使用“世界历史”、“世界历史性”的概念,以指出历史的世界化和交往的世界化,在这个意义上,马克思自己应当更倾向于接受“世界化”的概念。从马克思的角度来看,从19世纪的“世界化”到今天所谓的“全球化”,其本质都是“全人类的普遍交往和互相依赖”。从这方面来看,今天的全球化,可以说是“世界普遍交往和互相依赖的全面扩展和深化”。

三、“全球化”的趋势和结构

在这样一种观察下可知,全球化实际是马克思所说的资本“世界化”的一种新的发展阶段和形式。从历史上看,近代欧洲商业和贸易的繁荣,并不能自发地导致世界市场,它只能要求世界市场。新大陆的发现和新航路的开辟,以及大工业和商业革命,都不能自发导致世界市场。正是殖民主义和帝国主义以“船坚炮利”强力打开非西方的世界的大门,强迫这些国家卷入近代文明,促成了世界市场的形成,这也就是最早的全球化运动。于是,在世界市场形成的同时,产生了世界性的从属关系,这就是马克思所说的:“正像它使农村从属于城市一样,它使未开化和半开化的国家从属于文明的国家,使农民的民族从属于资产阶级的民族,使东方从属于西方。”^{[2](P276-277)} 我们今天所面临的全球化也仍然强化着这样的世界历史性的从属结构和权力关系。

马克思所指出的“从属”现象,现象地指出了一个多世纪以来全球交往所展开的历史特征,也是近代历史的大走势。历史的现实总是通过“势”来发展的,但“势”是历史的现实,而现实性不等于合理性。现实是对立的统一,往往同时包含着合理性和非合理性。一百多年来世界历史的发展进程是在一个历史地形成的“从属”结构中实现的,这个从属结构就其世界化而言,其根本特点是“使东方从属于西方”。因此,世界化也好,全球化也好,从来不是抽象的,而是在一定的历史条件下、一定的权力关系、一定的利益冲突格局中发生和进行的。马克思所说的四个从属于,正是这样一种历史的现实。

“全球化”已经成了我们时代使用频率最高的跨学科词汇。但是“全球化”的定义五花八门,莫衷一是。在有关“全球化”的诸种说法中,“经济全球化”的使用最为广泛,在这个意义上,“全球化是指各种生产要素或资源在世界范围内自由流动以实现生产要素或资源在世界范围的最优配置”,成为常常被人们所引用的定义。这里所谓自由,所谓全球,都是相对于民族国家的单位而言。

然而,全球化是一个历史的过程,它是在一定的从属结构和民族国家利益冲突格局中展开的。真实的、历史上发生着的全球化远没有新自由主义鼓吹的那么自由。资源、技术、管理的流动,本质上都是资本的流动。在市场经济一体化的当今世界,这些生产要素的流动比以往任何时代都要快,流动的规模也遍及全球各地。但劳动力的自由流动在民族国家的签证制度下从来就是空想,全球化时代发达国家对移民劳动力的排斥越来越大。能源的流动受到美国霸权的全球监控,美国不仅控制中东等地区的石油资源,并且以全球的制海权制约着海上石油运输。中国虽然已经加入了WTO,但中国商品的准入不断受到欧美的打压,美国和欧洲从来没有放弃贸易保守主义的政策以保护其国家利益。军工商品的贸易更是如此,以色列与中国之间的贸易始终受到美国的阻挠。可见西方发达国家从来不允许全球化阻碍

^① 现代学者对全球化的理解仍与马克思接近,“全球化可以这样被定义为世界范围内的社会关系的加强,这种联系以一地发生的事被遥远地方所发生的事所影响的方式将相距遥远的地方联系起来”(《全球化话语》第107页)。

其国家利益,民族国家的利益在这里始终是“在场”的。如果说西方国家在什么地方未强调民族国家,那一定有另外的区域组织或国际组织代表着他们的集体利益。所谓全球化的自由,是在既有的国际政治-经济秩序中发展的,而这一国际政治经济秩序是由西方国家建立规则,这一秩序的框架是以有利于西方发达国家为根本原则的框架。资本与其他生产要素的流动,只有在不影响这一格局、只有总体上不减少发达国家既得利益的前提下,“自由”才有可能。所以,全球化的结果,并非全球所有国家都能受惠。正是因为如此,人们看到的全球化结果更多地是“资本流遍世界,利润流向西方”。如同一切液体是在势能的作用下流动一样,生产要素的自由流动是在一定的现实的从属结构中实现的。1997年亚洲金融危机提醒人们,全球化的展开并不导致所有国家受惠,非发达国家很容易成为受害者。2001年的911事件导致的美国国家安全政策的变化,更加显示出“后民族国家”、“后主权时代”远没有来临。事实上,美国推动和主导的全球化,不仅要使美国和西方发达国家的生产方式以及与之相适应的经济关系全球化,使美国主导的世界经济秩序彻底全球化,而且包含着使美国和其他西方发达国家的政治价值和政治制度全球化,“使东方从属于西方”。90年代,世界并没有变成一个单一的整体,对立的种族和宗教冲突依然存在,民族国家仍然比跨国公司更有力量,和平远没有战争和冲突更能成为这个时代的特征。

然而,这种现实的透视,决不是主张拒绝全球化,而是使我们更加清醒地了解百年来的历史大势,了解全球化在可能给我们带来好处的同时所倾向带来的危险。与此同时,我们要认识全球化具有的两面性,积极认清全球化为我们提供了赶上、参与、分享全世界所创造的最新文明成果的机会。

资本没有祖国,全球化时代跨国公司的活跃更证明了这一点。资本的本性是追逐利润,因此,资本始终谋求和低价劳动力的结合。在19世纪,西方新兴资本主义国家是靠“低廉价格的商品”作为摧毁一切东方万里长城的重炮,而20世纪60年代以来,资本主义的发展则是以跨国公司资本的投资方向朝向第三世界地区为特征。资本在第三世界的落地当然为了利润,但也同时为后发展的国家资本短缺提供了资金来源,为当地劳动力提供了就业机会,为这些国家制造的商品开通了国际市场,为当地技术、市场、管理的国际化提供了条件,从而使得后发展国家通过广泛参与全球化的劳动分工,通过与先进文明成果的联接,获得了促进自己壮大和获得生产力发展的机会。跨国资本的积极流动在这里为落后国家进入工业化竞赛提供了机遇,而这往往是民族国家自己难以独立达成的。但在决定是否积极参与全球化过程的政策和发展战略上,民族国家的角色不仅没有消失,而且对全球化过程起着重要的作用。

四、文化全球化:变“西方化”为“世界化”

本文的重点其实不是讨论全球化的经济、技术、政治的方面,重点仍在文化,即全球化时代的文化关系。从全球化的实践上看,经济和文化可以分开讨论^①。如经济全球化的浪潮席卷全球,在第三世界异议较少;但在文化上,注重本土性、民族性和地方特色的呼声日益高涨,而且这些呼声既来自非西方的国家,也来自欧洲国家^②。中国古代的理气论中,有所谓“气强理弱”(朱熹)和“以理抗势”(吕坤)的说法。如果“气”与“势”一样可表达现实性、必然性的概念,而“理”可以表达合理性的概念,用这样的观点来看全球化的问题,我们可以说,在全球经济领域,气强理弱;但在全球文化领域中,理可以抗势。理念对现实的引导作用更多地体现在文化的领域。

从文化的角度来思考19世纪以来各民族历史密切联结,世界各地文化沟通、融合的过程,即从文化的角度来反思全球化的历程、特点,以罗兰·罗伯森为代表,晚近以来已经有了不少申论。

不过,让我们还是先回到马克思:

^① 罗兰·罗伯森(又译罗兰·罗伯逊)也认为,世界体系在政治上、经济上的扩张,与文化并不形成对称的关系。见《全球化理论谱系》,湖南人民出版社2002年版,第126页。

^② 莱利斯·辛克莱说:“本土文化抗击‘全球化’力量的竞争诉求,已然在世界范围内把自己提上了社会学、文化和政治的研究日程。”参见其文《相互竞争之中的多种全球化概念》,载《全球化话语》第41页。

过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守状态,被各民族的各方面的互相往来和各方面的互相依赖所代替了。物质的生产是如此,精神的生产也是如此。各民族的精神产品成了公共的财产。民族的片面性和局限性日益成为不可能,于是由许多种民族的和地方的文学形成了一种世界的文学。^{[2](P276)}

这里,“民族的片面性和局限性”,不仅对东方是如此,对西方同样适用。很显然,在文化上,马克思所主张的,决不是“东方从属于西方”,他所肯定的是“各民族的精神产品成了公共的财产”,“由许多种民族的和地方的文学形成一种世界的文学”。这个观点,不仅是指文学,也代表了马克思在整个人文学术领域的全球化观点。在这样的立场上,世界文学、世界史学、世界哲学是涵盖了各地方的各民族特色,又超越了单一地方单一民族的局限的文化范畴,而决不是以欧洲的范式去覆盖一切民族和地方的文化。

就哲学而言,在全球化的时代,必须一改近代以来西方中心主义的文化理解,那种认为只有西方的哲学才是哲学的观点已经是一种落后于二百年来东西方文化频繁交流和普遍交往的经验。在世界化的时代,我们应当把哲学理解为文化,换言之,“哲学”是一共相,是一个“家族相似”的概念,是西方、印度、中国文明各自关于宇宙人生的理论思考,是世界各民族对宇宙人生理论思考之总名,是一个世界哲学的概念。在此意义上,西方哲学只是哲学的一个殊相、一个例子,而不是标准。因此,“哲学”一名不应当是西方传统的特殊意义上的东西,而应当是世界多元文化的一个富于包容性的普遍概念。

中国哲学虽然其范围与西方哲学有所不同,其问题亦与西方哲学有所不同,但这不仅不妨碍其为中国的哲学,恰恰体现了哲学是共相和殊相的统一。所以,今天非西方的哲学家的重要工作之一,就是发展起一种广义的“哲学”观念,在世界范围内推广,解构在“哲学”这一概念理解上的西方中心立场,才能真正促进跨文化的哲学对话,发展 21 世纪的人类哲学智慧。如果未来的哲学理解,仍然受制于欧洲传统或更狭小的“英美分析”传统,而哲学的人文智慧和价值导向无法体现,那么 21 世纪人类的前途将不会比 20 世纪更好。^{[3](P359)}

“全球化”一词,若作为动词,本应指某一元素被推行于、流行于、接受于全球各地,在这个意义上,全球化是有主词的,如说“市场经济的全球化”,其主词就是市场经济,如说“美国文化的全球化”,其主词就是美国文化。但是,事实上,虽然众多政治家、媒体、学者使用全球化这一语词,但多数人并不赞成这种有主词的全球化理解。从文化上看,原因很明显,有主词的全球化,是一元论的,意味着用单一性事物去同化、覆盖和取代全球的文化多样性,意味着同质化、单一化、平面化,这在文化上是极其有害的。另一方面,这种有主词的全球化,一般被认为是西方化,甚至是以美国的政治经济体制、美国的价值观、美国的文化意识形态作为其主词的,它必然引起与世界各地民族认同和传统文化的紧张。而现实世界的全球化过程也的确有这样的趋势和倾向,特别是美国所主导和推动的全球化始终致力于朝向这样的方向发展。这理所当然地受到欧洲和亚洲等多数国家人民对“文化帝国主义”的警觉和质疑^{[4](P294)}。基于这样的立场,更多的人赞成把文化的全球化视作全球各文化“相互渗透,相互融合”的过程,甚至把全球化作为一种杂和的过程^①。这样的全球化概念更多地代表一种全球性状态,而不是指单一中心把别人都化掉。可见全球化这一词,既可以是性质的,也可以是状态的,即全球化也可以理解为全球性状态的,这里就不需要主词了。与这样一个时代相适应,必须发展起一些新的、富于多元性的世界性文化概念和文化理解。

最后,全球化和本土化在实践上是互相补充的,所谓“全球的本土化”(glocalization)即是如此。从这个方面来说,全球化应当是多主词的,从而形成复数的全球化,诸多的全球化努力相互竞争、相互影响,共同构成全球化时代大交流的丰富画面。在这个意义上,全球化是一个竞争平台,是一种技术机制,任何事物都可以努力借助当今世界的技术机制使自己所求的东西全球化。

五、价值的多元普遍性

全球化为东方文明提供了新的机遇,从根本上改变着三百年来东西方文化失衡的状态。因此我们

① 让·内德文·皮特斯:《作为杂和的全球化》,载《全球化话语》第 103 页。

不能把全球化仅仅当作一个外在的客观过程,而应当把它作为参与的、能动选择的、改变着的实践过程。这又涉及到文化认同的问题。在中国,文化认同的问题始终和古今东西之争连接着。

全球化所涉及的古今东西的问题,全球化的讨论和现代化的讨论有些类似,只是方式和角度有所不同。例如,在中国近代化初期的启蒙运动中,是以西方对东方;在现代化理论中,是以传统对现代,在全球化论说中则是以全球化对地方性,其实都始终关联着一个根本的问题,即在现代化时代,传统的命运如何,和如何对待传统,如何对待文化认同的问题。我们这里所说的地方性传统,还不是指人类学家常常处理的部落的、小区域的地方,而是指非西方的大文明传统,如印度文明、中国文明、阿拉伯文明。可以说,全球化已经显现出一种趋向,把这个问题提得更尖锐了,即当今全球化的世界,谁在经济政治上有力量,谁的文化就有可能覆盖其他的文化和文明创造。

此外,由于经济全球化的说法最有说服力,所以在这个意义上,全球化突出的仍然是工具理性的全球发展,也因此,全球化中遇到的问题是和现代化运动一样的,如工具理性和价值理性的不平衡问题,德国资深政治家施密特即指出,全球化可能带来道德退化的问题必须引起注意。

从哲学上说,一个事物或要素在一定的历史过程中被全球化了,表示此一事物或要素自身具有可普遍化的特质,并且这一特质得到了外在的实现。由于早期现代化过程是历史地呈现为西方化的特点,因此,从韦伯到帕森斯,在伦理上,都把西方文化看成是普遍主义的,而把东方文化看成是特殊主义的,意味着只有西方文化及其价值才具有普遍性,才是可普遍化的,而东方文化及其价值只有特殊性,是不可普遍化的。从而把东西方价值的关系制造成“普遍主义”和“特殊主义”的对立。这样的观点运用于全球化,就是以“西方”去“化”全球,以实现“全球化”。在这里,全球化的讨论就和现代化的讨论衔接起来了。“现代化”要求从古代进入现代,讲的是古往今来,突出了“古-今”的矛盾;而“全球化”要求放之四海而皆准,讲的是四方上下,突出的是“东-西”的矛盾。20世纪60年代的现代化论者凸显“传统-现代”的对立,要后发展国家和地区抛弃传统文化,拥抱现代化;20世纪90年代的全球主义者强调的是“全球-地方”的对立,要用全球性覆盖地方性。可见,从现代化到全球化,古今东西的问题始终是文化的中心问题。从儒家的思想立场来说,针对现代化理论,我们强调古代的智慧仍具有现代意义;针对全球主义,我们强调东方智慧同样具有普遍价值。其实,这两种针对性都是强调文化传统特别是非西方文化传统的普遍意义和永久价值,只是强调的重点是一个侧重在时间,一个侧重在空间。

首先,如果我们借用地方性这个概念的话,那么必须看到,人类不管生活在什么样的工业技术时代,人的最直接的生活秩序是地方性的,人在现代化生活之外,要求道德生活,要求精神生活,要求心灵对话,而道德秩序都是由地方文化来承担的,宗教信仰也都是由地方文化来承担的。古往今来,从来没有、未来也不可能有一个全球宗教可以取代一切地方性宗教而成为地球人类的共同宗教。多元化的道德体系和宗教系统是世界的现实,未来几百年也不太会有改变的可能。另一方面,地方文化也可具有普遍性,亦可普遍化,以佛教为例,佛教属于世界宗教,但仍有其地方性,儒教亦然。可见全球化与地方化不是截然两分的,而是互相渗透的。事实上,佛教也好,儒教也好,在历史上都早已不是纯粹的地方文化,而是不断地随着传播的可能性而扩展,它们都先在近世东亚取得了世界性,并在近代向更大的世界性展开。这种传播的扩大本身就说明了东方的佛教和儒教具有可普遍化的性质,其内容具有普遍性的意义。

因此,我们必须尝试建立起“多元的普遍性”的观念。美国社会学家罗兰·罗伯森在其《全球化:社会理论和全球文化》中提出,“普遍主义的特殊化”和“特殊主义的普遍化”是全球化的互补性的双重进程。普遍主义的特殊化,即我们常讲的“普遍真理与(当地的)具体实际相结合”,其普遍主义指的是西方首先发展起来的现代经济、政治体制、管理体系和基本价值,这又可称为“全球地方化”。特殊主义的普遍化则是指对特殊性的价值和认同越来越具有全球普遍性,只要各民族群体或本土群体放弃各种特殊形式的本质主义,开放地融入全球化过程,其族群文化或地方性知识同样可以获得全球化的普遍意义,这是“地方全球化”^{[5](P131)}。罗兰·罗伯森的这一说法很有意义,但这种说法对东方文明的普遍性肯定不足。在我们看来,这种普遍和特殊只有时间的差别,西方较早地把自己实现为普遍的,东方则尚处在把自己的地方性实现为普遍性的开始,而精神价值的内在普遍性并不决定于外在实现的程度。在

我们看来,东、西方精神文明与价值都内在地具有普遍性,这可称为“内在的普遍性”,而内在的普遍性能否实现出来,需要很多的外在的、历史的条件,实现出来的则可称为“实现的普遍性”。因此,真正说来,在精神、价值层面,必须承认东西方各文明都具有普遍性,都是普遍主义,只是它们之间互有差别,在不同历史时代实现的程度不同,这就是多元的普遍性。正义、自由、权利、理性、个性是普遍主义的价值,仁爱、平等、责任、同情、社群也是普遍主义的价值。梁漱溟早期的《东西文化及其哲学》所致力揭示的正是这个道理。今天,只有建立全球化中的多元普遍性观念,才能使全球所有文化形态都相对化,并使他们平等化^{[5](P129)}。在这个意义上,如果说,在全球化的第一阶段,文化的变迁具有西方化的特征,那么在其第二阶段,则可能是使西方回到西方,使西方文化回到与东方文化相同的相对化地位。在此意义上,相对于西方多元主义立场注重的“承认的政治”,在全球化文化关系上我们则强调“承认的文化”,这就是承认文化与文明的多元普遍性,用这样的原则处理不同文化和不同文明的关系。这样的立场自然是世界性的文化多元主义的立场,主张全球文化关系的去中心化和多中心化即世界性的多元文化主义。从哲学上讲,以往的习惯认为普遍性是一元的,多元即意味着特殊性;其实多元并不必然皆为特殊,多元的普遍性是否可能及如何可能,应当成为全球化时代哲学思考的一个课题。

回到儒家哲学,在全球化问题上,有学者用理学的“理一分殊”来说明东西方各宗教传统都是普遍真理的特殊表现形态,都各有其价值,又共有一致的可能性,用以促进文明对话,这是很有价值的^[6]。我所想补充的是,从儒家哲学的角度,可以从三个层面来讲,第一是“气一则理一,气万则理万”,气在这里可解释为文明实体(及地方、地区),理即价值体系。每一特殊的文明实体都有其自己的价值体系,诸文明实体的价值都是理,都有其独特性,也都有其普遍性。第二是“和而不同”,全球不同文明、宗教的关系应当是“和”,和不是单一性,和是多样性、多元性、差别性的共存,同是单一性、同质性、一元性,这是目前最理想的全球文化关系。第三是“理一分殊”,在差异中寻求一致,为了人类的共同理想而努力。

朱子在《四书章句集注》中,既谈到“理势之当然”,又谈到“理势之必然”。用这样的观点来说,全球化是“自然之势”,但人可以而且应当“因其自然之势而导之”,这样才能把理和气结合起来,把理势之自然和理势之当然结合起来,历史才能向着人们理想的方向前进。

参考文献:

- [1] 梁展编选. 全球化话语[M]. 上海:上海三联书店,2002.
- [2] 马克思恩格斯选集:第1卷[M]. 北京:人民出版社,1995.
- [3] 陈来. 现代中国哲学的追寻[M]. 北京:人民出版社,2001.
- [4] 乔纳森·弗里德曼. 文化认同与全球性过程[M]. 郭建如译. 北京:商务印书馆,2003.
- [5] 程光泉主编. 全球化理论谱系[M]. 长沙:湖南人民出版社,2002.
- [6] 刘述先. 全球伦理与宗教对话[M]. 台北:立绪文化事业有限公司,2001.

Toward the Real World Culture: The Multi - Universality in the Era of Globalization

Chen Lai

(Department of Philosophy, Beijing University, Beijing, 100871, China)

Abstract: From the idea of “rationality (li) - momentum (shi)” in ancient Chinese philosophy, the attitude of considering both the rationality and the momentum should be adopted toward the globalization, bringing the strength of the Orient into full play through participation, and improving its development to a more rational direction. As for cultural relations, the West - biased cultural conceptions must be corrected. In the contemporary era of globalization, the Chinese ideology of “harmony in diversity” should be developed and the idea of “multi - universality” be established as the fundamental principle of cultural relations and dialogues between civilizations.

Keywords: rationality; momentum; globalization; multi - universality

[责任编辑 王大建 范学辉]

重新认识马赫的“要素一元论”

江 怡

(北京师范大学哲学与社会学院, 北京 100875; 中国社会科学院哲学所, 北京 100732)

摘 要:在实证主义哲学的发展史上,马赫的要素及要素一元论思想始终占有非常重要的地位。一方面,他的自然科学背景使他的哲学主张有了深厚的经验基础和较强的说服力,因而他的思想被看作超越了传统哲学的范畴;另一方面,他的思想是维也纳学派的直接思想来源,逻辑经验主义的产生和发展都与马赫的要素和要素一元论思想有着密切的关系。

关键词:马赫;要素;要素一元论;心理学;科学的统一

中图分类号:B516

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)02-0140-05

在中国,马赫这个名字人们并不陌生。但人们熟悉这个名字并不是因为他是一位科学家、物理学家,而主要是因为列宁在《唯物主义与经验批判主义》这本重要著作中对马赫哲学的批判。从政治上说,列宁的批判对扭转当时俄国思想领域中的混乱状况的确起到了非常重要的作用,从维护唯物主义的纯洁性来说也具有深远的影响。但是,这个批判也带来了一定的负面影响,使人们很容易把马赫的哲学乃至科学思想“一棍子打死”,没有区分出他哲学中有价值的成分,甚至以政治上的标准代替哲学上的标准,或者以“断章取义”的方式歪曲马赫思想的本来面目,由此达到某种政治目的。在以往我们对马赫哲学的错误理解中,主要集中在他的“要素一元论”上,认为这个理论是“彻头彻尾的唯心主义主张”,甚至是“荒谬绝伦的”。在这里,我们希望通过解读马赫的著作,还他这个思想的本来面目。

一、“要素”是什么?

在进入马赫的哲学思想之前,我们有必要记住这样一点,即马赫是通过研究物理学、心理学、生理学以及它们之间的相互关系而进入哲学的,这就使他的哲学思考带上了非常明显的自然科学痕迹;他对一些哲学概念的运用具有很大的随意性,并不完全符合我们通常对这些概念的哲学理解,虽然他对这些概念的使用都作了自己的特定说明;他还提出了一些完全属于自己的概念,它们在哲学上的含义是模糊不清的,在某种程度上妨碍了人们对他思想的准确理解,虽然他不断地在澄清各种误解。在这些模糊的概念中,“要素”就是最为明显的一个。

马赫对这个概念的使用主要表现在《感觉的分析》一书中。他明确地把“要素”解释为“构成物理的(同时也是心理的)世界的最简单的基石”,是“到目前为止我们不能再作进一步分解的成分”,即“最后的组成部分”,而且“一切要素都是等价的”^[1](P33-34)]。在《认识与谬误》中,他也明确地把我们物理经验和心理经验基本共同的组成部分称之为要素。他写道:“我们现在的天生的感官之感知,将无疑依然是我们的心理世界和物理世界的基本要素。”^[2](P152)]“我们能够从实验获悉的东西,整体地和唯一地寓居于现象的要素或条件的依赖或独立之中。通过任意地改变某个要素群或单个要素,其他要素也将变化,

收稿日期:2005-07-08

作者简介:江怡(1961-),男,四川宜宾人,北京师范大学“京师学者”讲座教授,中国社会科学院哲学所研究员,博士生导师,主要研究当代英美哲学。

或者也许依然不变。”^{[2](P202-203)}根据马赫的不同论述,我们可以把他对“要素”的理解归纳为以下几个方面:

第一,“要素”是构成我们一切感觉的最基本单位,也是构成一切物体的最基本成分。

马赫把由颜色、声音、压力等等在时间和空间方面联结而成的复合体称作“物体”,认为它们是我们所接受到的各种感觉中相对稳定、相对恒久的部分;另一个相对恒久的部分是由记忆、心情、情感等东西联结而成的复合体,他称之为“自我”。他认为,“物体”和“自我”是最基本的实体概念,但他的工作并不是要考察这些概念中不变的成分,而是要考察其中变化的成分,因为只有这些部分才表现出了复合体的特性。在马赫看来,正是复合体中变化的成分才使得我们对它们的感受与物体本身区分开来,而这些变化的成分正是我们对它们的感受。这样,马赫就把复合体的主要部分归结为我们对物体的感受。但他又明确指出,这样的感受并不是因人而异的个人内心感受,而是每个人都可能对一个物体产生的相同感受,在这种意义上,构成复合体的感受总和就是客观的。经过这样的分析,马赫把复合体的最后组成部分就称作“要素”,认为它们是“到目前为止我们不能再作进一步分解的成分”。

由此我们可以看出,马赫是把“要素”理解为我们对物体的某些共同感受,也就是传统哲学中的“第二性质”。但与传统哲学的理解不同,他并没有把这样的性质看作是完全主观的,而是强调它们构成了我们对物体的基本认识。他明确指出,我们的整个心理世界和物理世界都是由少数同类的要素构成的,我们也可以把这些要素称作感受,但“因为这个名称已经有一种片面的学说的意味,所以,我们宁可像我们已经做过的那样,只谈要素。一切研究都是要探知这些要素的联结方式”^{[1](P17)}。

第二,构成世界的要素可以大致分为三种,但它们并不是相互独立的,而是相互依赖、互为因果的。

马赫分别用字母来区分这样三种不同的要素。第一种是“物体的要素”,记为 ABC,它们是由颜色、声音等组成的复合体;第二种是“身体的要素”,记为 KLM,这是物体的要素中具有某些突出特点的一部分复合体;第三种是“心理的要素”,记为 $\alpha\beta\gamma$,这是由意志、记忆、印象等构成的复合体。马赫特别指出,这三种要素之间是相互依存的,其中没有明显的分界线。他清楚地写道:

通常把组成自我的复合体 $\alpha\beta\gamma \dots KLM \dots$ 与组成物质世界的复合体 $ABC \dots$ 置于对立的地位。但是,有时只把 $\alpha\beta\gamma \dots$ 视为自我,把 $KLM \dots ABC \dots$ 视为物质世界。初看起来,好象 $ABC \dots$ 是离自我而独立的,并且是与自我相对立的。但是,这种独立性只是相对的,一经细究,就消失了。固然, $\alpha\beta\gamma \dots$ 这种复合体可以有很多变化,而不引起 $ABC \dots$ 那种复合体上多大看得出的变化;反过来,也一样。可是, $\alpha\beta\gamma \dots$ 的许多变化却能通过 $KLM \dots$ 的变化而波及 $ABC \dots$;反之,也一样(例如,人的强烈思想变为行动,或是环境引起我们身体上看得出的变化)。同时, $KLM \dots$ 与 $\alpha\beta\gamma \dots$ 的相互联系,或 $KLM \dots$ 与 $ABC \dots$ 的相互联系,比后两种复合体的相互联系更紧密。三种复合体的这种关系,恰好在通常的思想和言语中表现出来。^{[1](P7)}

马赫的这段话清楚地表明了,他所谓的这三种复合体(也就是三种要素)的区别,其实就是我们现在所说的物理世界、生理世界和心理世界,他认为这三者是相互作用的,而且这种作用影响了它们的组成和性质。

第三,由于不同要素之间的相互作用,心理世界和物理世界之间就没有明显的区别,任何试图把这两者截然分开的做法都是错误的。

马赫认为,既然要素是构成物理世界和心理世界的基本成分,它们在这两个世界中的作用应当是一样的。由于要素在这两个世界中具有相同的作用,它们分别表现为对这两个世界的相互影响,因而,我们就没有理由坚持说这两个世界是截然不同的了。例如,对一片颜色而言,如果我们注意到的是这片颜色与其光源之间的关系,那么这个颜色就是一个物理对象,它就是属于物理世界,构成这片颜色的要素就是光的波长;如果我们注意到的是这片颜色与我们的视网膜之间的关系,那么它就是一个心理学对象,属于心理世界,构成这片颜色的要素就是我们的感受。所以,“在物理学领域和心理学领域里,并不是题材不同,只是探求的方向不同罢了”^{[1](P13)}。

马赫在这里对物理世界与心理世界关系的论述,显然是从认识主体的感受出发:无论是物理世界中

的对象还是生理世界中的对象,都需要在心理世界中找到对应物,或者说,只有在心理世界中,我们才能确定物理世界和生理世界中的对象的存在。正如他所说的,如果我们把眼睛全闭上,我们就什么也看不见了;如果把听觉神经割断,铃也就不响了。表面上看,这完全是一种绝对自我中心主义的主张,事实上,许多哲学家也是如此批评马赫的。然而,实际上,马赫并不是在提倡什么自我中心主义,他不过是在描述一个众所周知的事实,即我们每个人都是用自己的感官去认识这个世界,感觉提供给我们的是唯一的实在,而超出了感觉的东西不过是我们持有的信念。正是在这里,他认为,传统哲学的错误就是试图从超验的领域获取知识,所以他坚决反对把自己称作“哲学家”。他写道:“在我看来,超验的领域被封闭了。而且,如果我坦率地强调,它的居民甚至不能引起我的好奇心,那么我本人和许多哲学家之间的巨大隔阂就变得明显了。因此,我已经明确地声称,我不是哲学家,而仅仅是科学家。”^{[2](P3)}

第四,“要素”并不是一个专门的哲学概念,它至多是“感觉”的一个代名词。

马赫从物理学家的研究角度出发,一再强调他的工作并不是为哲学提供科学基础,更不是要把一种哲学观念引入科学领域;相反,他反对传统形而上学的思维方式,力图从我们的日常感觉出发,确立我们一切认识活动的现实基础。正是出于这种考虑,他提出,我们通常使用的“感觉”一词已经被传统哲学赋予了太多的形而上学意味,所以有必要考虑另一个更为中性的词来代替它,这就是“要素”。他认为,对物理学家来说,仅仅使用“物体”这个概念可以清楚他的研究方向,但在物理学与心理学交合之处,这个概念以及“感觉”的概念都具有过于明显的倾向性。为了避免在这两个领域相互作用的过程中可能并已经产生的混乱,我们就有必要使用“要素”这个词来概括物理学上的“物体”和心理学上的“感觉”或“自我”,这样,我们就可以在这两个不同的领域中使用相同的词而不会产生混淆了。

不仅如此,马赫认为,把不同的三个世界都看作是要素的组合,还会使我们的研究过程更为经济、简单和实用。从简单性上看,“要素”构成了全部世界的基本单位;但从普遍性上看,“要素”又概括了所有关于世界的知识。所以,它是基本的,又是唯一的。对此,马赫有一段著名的论述:

并不是物体产生感觉,而是要素的复合体(感觉的复合体)构成物体。假如在物理学家看来,物体似乎是长存的、实在的东西,“要素”则是物体的瞬时即灭的外现,那末,他就是忘记了一切“物体”只是代表要素复合体(感觉复合体)的思想符号。在物理学中,真正的、直接的、最根本的基础也是这些要素;生理物理学研究就是进一步探究这个基础。认识到这种情况之后,生理学和物理学的好多方面都会得到更明白、更经济的方式;好多假问题也就消除了。^{[1](P23)}

如果我们不是从哲学本体论的角度而是从科学认识论的立场来理解马赫的这段话,我们会清楚地看出,马赫在这里并不是把要素或要素的复合体看作构成整个世界的基本成分,而是强调我们对物体或世界的认识活动往往是通过感觉(要素)实现的,只是在这种意义上,要素才构成了物体。如果我们注意到马赫在书中一再表明的他对“要素”概念的理解,我们就会清楚他的用意。他在《感觉的分析》以及其他著作中反复强调,他所谓的“要素”其实不过是指“函数关系”或对象在“经验上的相互依存关系”。所以,他这样写道:“因此,对我们来说,重要的是要认识到:在这里可以合理地提出的、可以引起我们兴趣的一切问题上,关键都在于考虑不同的基本单元和不同的依存关系,这是主要之点。不论我们把一切视为意识内容还是部分地或全部地视为物理的,在事实上,在函数关系上,都不会有什么变化。”^{[1](P28)}

二、“要素一元论”究竟说了什么?

马赫提出以“要素”作为世界的基本组成部分,目的是为了消除传统哲学中的二元论倾向以及人们通常对自我的神秘认识,确立一种“要素一元论”的世界观。

首先,马赫通过把“要素”解释为物理世界和心理世界的共同基础,试图从根本上取消人们长期以来所认为的在这两个世界之间存在的不可逾越的鸿沟,用他的话说,认为心理的东西和物理的东西在原则上不可通约的看法,完全是“原始人就他的起源、他与灵魂的关系、死后的生活发展了”的观念,马赫把这些观念称之为“宗教的和神学的观点”^{[2](P108)}。而他提出的“要素”概念就消除了这样一种非常流行的偏见以及由此产生的障碍。他明确地写道:“心理的东西和物理的东西之间决不存在不可逾越的

鸿沟,也不存在内部和外部;也不存在这样一种感觉,它和不同于感觉的外界事物是相应的。仅有一类要素,它们构成所谓内部和外部。至于要素本身,则是按照临时的考察方式来区分内外的。”^{[1](P238)}这就是马赫对“要素一元论”的经典表述。他进一步指出:“对于高度的科学目标来说,如果我们撤消区分心理的东西和物理的东西的这个界限,将一切世界的联系都看成为等价的,那末,我们就会成功地开辟科学研究的新道路。”^{[1](P239)}

其次,马赫提出以“要素”作为统一不同世界领域的中性成分,就是要明确地反对笛卡尔式的二元论。他指出,虽然二元论最初起源于人们对自我的一种本能感觉,笛卡尔关于物质与精神、广延与思维之间的对立具有某种自然的基础,但是,这种“二元论代表了从纯粹的物质论到纯粹的唯灵论过渡的整个范围,这取决于我们如何估价物理的东西和心理的东西,如何把一个作为基础看待而把另一个视为导出的”^{[2](P12)}。一旦我们把物理的东西和心理的东西看作都是由要素构成的,那么,笛卡尔式的二元论也就站不住脚了。“因此,我所见到的并不是心理的东西和物理的东西的对立,而是这些要素的简单的同一性。在我的意识的感性范围内,每种对象都是物理的,同时也是心理的。”^{[1](P35)}这表明,要素的一元论其实就是人的意识活动的一元论,也是从感性意识出发去认识世界的一元论。这正是马赫的“要素一元论”的精髓所在。

再次,虽然马赫指出感觉(要素)构成了世界(对象)的基本成分,他甚至把自己的思想直接叫做“朴素的实在论”,但他并没有否定或贬低概念思维在我们认识活动中的重要作用。事实上,他在《感觉的分析》、《认识与谬误》等著作中的主要工作,就是要说明概念思维是如何概括和总结我们的感觉经验的,以及我们的认识活动是如何用概念的形式加以表达的。他的“要素”概念从表面上看是在经验层面上提出来的,但由于它涵盖了物理世界、生理世界和心理世界这三个不同的对象领域,因此它又是最为普遍的、一般的,也就是最为抽象的。他写道:“我们所能希望知道的一切东西,通过解决数学形式的课题,通过查明感性要素的函数的相互依存关系,都可以提供出来。这种知识已经把关于‘实在’的知识包罗无遗。正是这些要素构成最广义的物理学和自然科学的心理学的桥梁,这些要素按照所研究的联系,或是物理对象,或是心理对象。”^{[1](P284)}同时,马赫还认为,概念的特征能够在最终的分析中被还原为物理的或心理的感觉要素。例如,物理学命题中阐明的反应的恒定原理,就代表着解释者所能揭示出来的最高程度的规律,而这种规律往往比传统认为的实体更为恒常,但需要注意的是,包含在概念中的感觉要素不能误导我们把需要修正的心理形式与事实本身等量齐观。

最后,特别值得注意的是,马赫在强调概念或观念与事实或要素的区别时,并没有把前者看作是对后者的概括或反映,而更多地是把概念或观念理解为一种能够更好地从事科学研究工具,更广泛地说,是一种使我们更好地应付生活的工具。这与他的“要素一元论”思想是完全一致的。在马赫看来,既然要素构成了世界,那么我们对世界的认识也就是对要素的认识。为了达到对要素的认识,我们必须采取一些有效的方式,以便使我们更好地接近和理解这些要素,而概念分析和逻辑推理正是我们需要的最好的工具。他这样写道:“在我们看来,颜色、声音、空间、时间……暂时是基本的要素;我们的任务就在于探究这些要素的某些联系。对实在所进行的探究恰恰就在于此。在从事这种研究时,我们决不能让自己受诸如物体、自我、物质、精神……这样一些概括和限定的障碍,因为这些概括和限定,是为特别实用的、暂时的和有限的目的而作出的。反之,正如在一切专门科学中所做的那样,我们必须为这个研究本身创立最适宜的思想方式。必须完全用一种更自由的、更淳朴的、符合于成熟经验的、超出实际生活需要的观点,去代替传统的本能的观点。”他还说,“科学总是起源于要把思想适应于一个确定的经验领域的过程,这种适应过程的结果就是那些能够代表整个领域的思想要素”^{[1](P24)}。同时,“形成与支配普通人关于世界的表象和概念的,不是完全的、纯粹的、以自身为目的的知识,而是要有利地适应生活条件的奋斗”^{[1](P25)}。在《认识与谬误》中,马赫更是反复强调,科学概念的作用完全是为了使科学家能够更好地适应事实的需要。正是马赫的这个思想使得他与威廉·詹姆士、杜威等人走到了一起,我们由此也可以看出马赫思想中的实用主义“要素”^{[3](PP40-41)}。而且,也正是这个思想,使得马赫被后来的维也纳学派倍加推崇,真正成为逻辑经验主义运动的思想先驱之一。

三、“要素一元论”与统一科学

马赫的“要素一元论”还有一个更为重要的科学上的理想,这就是希望能够用“要素”来统一科学。在他看来,人类的所有科学知识不外乎关于物理世界的、生理世界的和心理世界的知识,如果我们能够找到一种方法把这三种知识联系起来,消除人们持有的关于在它们之间存在某些明显界限的错误观念,我们就可以把整个科学统一起来。用“要素”来统一科学,不仅符合我们关于日常经验的朴素实在论观点,而且有利于我们对不同领域的知识探索的相互作用,共同形成一种统一的科学的世界观。马赫认为,当他用“要素”在物理学和心理学之间架设了一座桥梁之后,他的统一科学的目的就达到了。对此,他明确写道:

谁想把各种科学集合而成为一个整体,谁就必须得寻找一种在所有科学领域内都能坚持的概念。如果我们将整个物质世界分解为一些要素,它们同时也是心理世界的要素,即一般称为感觉的要素,如果进一步将一切科学领域内同类要素的结合、联系和相互依存关系的研究当作科学的唯一任务,那么,我们就有理由期待在这种概念的基础上形成一种统一的、一元论的宇宙结构,同时摆脱恼人的、引起思想紊乱的二元论。^[1](P240)]

马赫的这个“统一科学”的理想对后来的维也纳学派是一个巨大的鼓舞,石里克和卡尔纳普等人力图用物理学建立统一科学大厦的宏伟计划正是来自马赫的这个理想。虽然这个理想以及维也纳学派的统一科学计划最终由于自身的“先天缺陷”而流产,但马赫的探索精神却成为整个逻辑经验主义运动的重要思想财富。

通过以上分析,我们可以清楚地看出,马赫提出的所谓“要素一元论”并非是一种哲学本体论,甚至不是一种严格意义上的哲学主张。从哲学思想的分析上看,我们至多把它理解为一种追求科学认识活动的有效方法或途径。也正是在这一点上,马赫始终强调自己不是一个哲学家,而仅仅是物理学家。但是,由于马赫的“要素”这个概念本身就具有明显的哲学特征,他的“要素一元论”作为一种科学研究方法也同样具有哲学意义,因而,我们完全可以从哲学上(而不是从政治上)对他的思想作出分析和批判。而这样的批判只能是在真正理解(而不是歪曲)了马赫思想的前提下才能进行,也只有在对马赫思想作出了理性的、逻辑的分析之后,我们才能形成真正的哲学上的批判。这正是本文的目的所在。

参考文献:

[1][奥]恩斯特·马赫.感觉的分析[M].洪谦,唐钺,梁志学译.北京:商务印书馆,1986.

[2][奥]恩斯特·马赫.认识与谬误:探究心理学论纲[M].李醒民译,北京:华夏出版社,1999.

[3]李醒民.马赫[M].台北:东大图书公司,1995.

Fresh Recognitions of Mach's "Elemental Monism"

Jiang Yi

(School of Philosophy and Sociology, Beijing Normal University, Beijing, 100875;

Institute of Philosophy, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing, 100732, China)

Abstract: In the history of positivism, Mach's ideology on element and the elemental monism has always occupied a very important position. On the one hand, his knowledge background of natural sciences has entrusted to his philosophy the deep foundation of experience and fairly strong convincingment, so his ideology is regarded as transcending the category of traditional philosophy; On the other hand, his ideology is the direct ideological origin of the Vienna Circle, and the birth and development of logical empiricism both have close relation with Mach's ideology on element and the elemental monism.

Keywords: element; elemental monism; psychology; unity of sciences

[责任编辑 全成]

科学原创性如何可能?

——爱因斯坦的哲学思想与宇宙宗教情感

李曙华

(南京大学哲学系, 江苏 南京 210093)

摘要:尽管爱因斯坦曾有过不同的哲学倾向, 但就总体趋向而言, 乃是对康德哲学的继承和发展。只是他否定了康德的先验时空观, 超越了康德设定的现象与物自身之间的隔绝, 并将创造性直觉的能力(“智的直觉”)由上帝归还给了人类。爱因斯坦源于终极关怀和价值自觉的宇宙宗教情感, 是其科学信念和内心自由的依据, 而这正是其科学原创性的价值之源。爱因斯坦的科学哲学思想代表了西方正统哲学在现代科学中的发展, 而与胡塞尔的现象学不谋而合。他一生的生命实践, 证明科学创立的过程是实践理性与理论理性统一的过程, 这为我们今天探索认知与价值的统一提供了重要启示。

关键词:爱因斯坦; 直觉; 原创性; 价值; 内在自由; 宇宙宗教情感

中图分类号: B712.5

文献标识码: A

文章编号: 0511-4721(2006)02-0145-07

爱因斯坦留给人类的遗产, 除了相对论, 更重要的是他关于如何得到相对论的启示。今天, 相对论对科学史的贡献人所尽知, 但爱因斯坦关于“相对论如何可能”的生命体验及相关论述, 却未引起足够的重视。笔者认为, 这些思想对哲学, 特别是科学哲学或许将会有更重要而深远的影响。尽管爱因斯坦并未专门论述过这个问题, 但从他大量的文章、书信中所透显的脉络, 我们可以追寻那伟大心灵创造的源泉与大致历程。可以说, 爱因斯坦是西方科学精神最伟大的代表, 他是伟大的科学家, 更是伟大的哲学家。或许有一天相对论会被超越或证伪, 但他对于科学原创性如何可能的昭示将是永恒的。

一、本质直观与“终极意义上”的科学

对爱因斯坦科学原创性的理解, 不仅需要深究其认识论根源, 而且需要深究其哲学本体论根源。

研究过爱因斯坦认识论的研究者大多为其在认识论上所表现出的多元哲学立场所困惑, 因为“从一个有体系的认识论者看来, 他必定像一个肆无忌惮的机会主义者”^{[1](P12)}。的确, 爱因斯坦始终非常关注认识论, 但却不仅停留在认识论层次。他在悼念马赫的文章中表明了自己的心迹: 作为一个既非为功名, 亦非游戏作乐, 而是以全副生命献身科学的人, 必定急切地关心这样的问题: 科学将要达到而且能够达到什么样的目的? 它究竟在多大程度上是“真的”? 哪些是本质的东西? 哪些只是偶然的東西?^{[2](P84)} 爱因斯坦对科学理解所达到的深度和高度实际上已超越当时各派哲学认识论的纷争, 他提出的问题与对这些问题的认识和思考, 与同时代哲学家胡塞尔的观念与哲学立场却十分相似。正因他比一般科学认识论高一层次, 故能不受任何一种既定认识论的限定而运用自如, 不执著一种方法而无所障碍, 这就是为什么他看起来“像一个肆无忌惮的机会主义者”的根本原因。

根据现象学, “自然科学”——通过实验观察与逻辑证明的科学“不是最终存在的科学”, 这种建立在主客二分基础上的科学, 有一难解之谜, 这就是: “认识如何能够超越自身去有把握地切中客体。”^{[3](P3)} 胡塞尔指出: “思维的存在是内在于认识的。而自然认识是超越的。自然认识说明的是意识

之外的东西,因而它如何能够切中外在于它的事物的问题便使人陷入困境。”^{[3](P5)}而“一切认识论的根本错误,都与超越有关”。现象学还原就是要回到纯粹主体本身,去寻找那“认识何以可能”的答案:其“基本要求是用理性批判使形而上学,即‘最终意义上的存在科学’成为可能”。这种“关于存在之物的科学,就绝对意义而言是现象学,它比自然科学高出一个层次”^{[3](P3)}。

爱因斯坦的科学认识论,从根本上看当属“现象学”,他特别强调且终生不渝的信念是,自然科学是对“客观实在”的认识,可以说这种“客观实在”正是胡塞尔“最终意义上”的科学。由此,我们才能真正理解爱因斯坦与玻尔那场持久而激动人心的争论,两人的分歧不只限于具体科学理论,更涉及西方两大哲学传统与科学信念的差异。显然,玻尔代表了英美经验主义与实证主义传统,爱因斯坦则深受欧陆理性主义的影响,尽管爱因斯坦曾有过不同的哲学倾向,但就总体趋向而言,乃是对康德哲学的继承和发展,他不仅突破了经典科学,而且突破了康德哲学,代表了西方正统哲学在现代科学中的发展,这正是他与胡塞尔不谋而合的因缘所在。正因他对自然与科学的哲学思考与追求是“客观实在”,而不是“我们知道什么”,所以他始终认为量子力学不是关于实在状态的完备描述,这也是他坚持认为哥本哈根诠释是一种缓靖哲学的根本原因,因为在“最终意义上”,实证主义对科学的理解是不完备的。

爱因斯坦在1952年给索洛文的信中,用图示清楚地说明了他对认识论问题的看法和思考^{[2](P541)}:

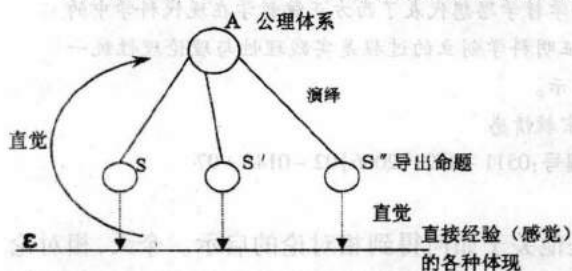


图1

爱因斯坦指出:公理或假设A是以直接经验 ϵ 为基础的。“但是在A与 ϵ 之间不存在任何必然的逻辑联系,而是一种直觉的联系,它不是必然的,是可以改变的。由A通过逻辑道路推导出各个个别的结论S。然后“S可以同 ϵ 联系起来(用实验验证)。这一步骤实际上也是属于超逻辑的(直觉的),因为S中出现的概念同直接经验 ϵ 之间不存在必然的逻辑联系”^{[2](P541-542)}。

科学创造性正体现在需要直觉的两步跳跃,从 ϵ 到A的直觉正是现象学所说的本质直观,它是一种心灵的创造力,乃科学得到基本原理的原创性之源。而从S到 ϵ 的跳跃则须凭感性直觉,它正是科学或技术创新所必需的一种实践能力。它们是人类同一创造能力的不同表现。

显然,爱因斯坦关注的是从 ϵ 到A的科学原创性。他一再强调“物理学家的最高使命是要得到那些普遍的基本定律”^{[2](P103)},然而“从经验材料到逻辑性演绎以之为基础的普遍原理,在这两者之间并没有一条逻辑的道路”^{[4](P490)}。“只有通过那种以对经验的共鸣的理解为依据的直觉,才能得到这些定律。”^{[2](P102)}他相信且断言:各种概念“都是思维的自由创造,它们不能从感觉经验中归纳地得到”。这里有一条“逻辑上不能逾越的鸿沟”^{[2](P409)}。并指出概念和命题同感觉经验的联系“纯粹是直觉的联系”,但科学必须将两者的对应可靠无误地建立起来。

同样,胡塞尔的认识批判则揭示:“客观科学之路并不通往认识可能性的明晰。”现象学考察表明:认识要切中客体必须具备本质直观能力,思维的直观认识是内在的。认识只有在本质直观中才能“观察到思维的一般本质和意向对象,即思维对象本身”^{[3](P9)}。因此,“现象学的对象被设定为在纯粹内在的直觉中被把握的绝对被给予性”^{[3](P41)}。这里,绝对被给予性指对象作为存在之物在认识中显现或构造自身,它是绝对明晰的。胡塞尔指出:当我们拥有被直观到的现象时,它会向我们显现出一种新客观性,即本质客观性,并同时出现本质陈述的地盘^{[3](P13)}。只有本质直观的抽象才能产生“普遍有效的性质的确定性”,而“直观和对自身被给予之物的把握就是最后的根据,这是绝对的自明性”^{[3](P45)}。

爱因斯坦所相信的“灵感和直觉”正是胡塞尔所谓“本质直观”,这种“直观不能论证或演绎”。难能可贵的是,爱因斯坦不但具备这种能力,而且明确意识到它对科学创造的重要作用,并自觉运用了这一能力。或许我们可将爱因斯坦的科学作为现象学的最好案例。根据他的看法,理论创立的整个过程如下所示:

直接把握“客观实在”→理论构造(基本原理→个别命题)→数学描述→实验检验
 “本质直观” “本质直观的抽象”→逻辑演绎 感性直觉
 (自明无疑,具有明晰性) 思维的自由选择、自由创造

应注意的是:与经验科学不同,首先,科学是建立在明证性的基础上的,其依据是“物自身”在本质直观中真实明证地显现,而非实验观察到之“现象”;其次,理论构造,包括理想实验,乃是思维的自由创造,亦非经验证据的归纳,而且,这是一种从普遍到个别,而非从个别到一般的创造性活动。显然,这是与实证科学不同的建构理论的道路。由此,我们可以理解爱因斯坦对海森伯的告诫:“在原则上,试图单靠可观察量来建立理论,那是完全错误的。实际上,恰恰相反,是理论决定我们能够观察到的东西。”^{[2](P211)}而就认识论上的原因:“物理学是从概念上掌握实在的一种努力,至于实在是否被观察,则被认为是无关的。”^{[2](P36)}

经验论或实证论的认识和方法路线如图2:

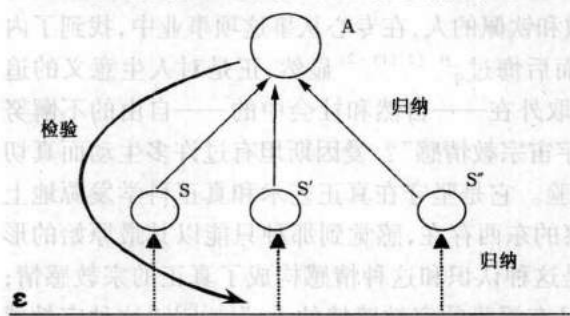


图2

比较图1和图2,可以说,爱因斯坦与实证论的认识路线正好相反,遵循不同路线,两者所理解的科学亦属不同层次。由此,我们或许可更深刻地理解爱因斯坦与玻尔的分歧,理解相对论和量子论是20世纪“两个在本质上互相独立的理论体系。这两个体系没有直接的矛盾;但是似乎很难融合成一个统一的理论”^{[2](P389)}的含义。从某种意义上,它们恰好代表了西方科学中两种不同的精神气质,因而也是互斥互补的。

爱因斯坦是一位真正的哲人科学家,他的科学探究与形而上学思考难解难分。在实证科学的视野中,尽管他的理论是按照科学的要求表述和检验的,并特别强调概念与物理事件(实验)清晰而无歧义的联系,但其认识论与研究方法却并不符合近代科学的标准规范(这或许是相对论未获诺贝尔奖的深层理由)。但它们恰恰与现象学的思想不谋而合。1905年,爱因斯坦发表了包括狭义相对论在内的三篇开创性论文,1907年,胡塞尔的五篇讲稿则奠定了现象学的理论基础。两人显然存在着共同的信念,共同的问题和追求,前者从科学本身,致力于探索关于“客观实在”的科学;后者则试图从哲学上“使形而上学,即‘最终意义上的存在科学’成为可能”。他们从康德出发,几乎以同样的方法和感悟,达到了同样的结论。而且,同样超越了自己的时代,为大多数人所不理解。

总之,不同的认识论基础开创了不同的科学研究道路。在此特别需要澄清“自然科学”和“经验科学”的区别。“自然”一词,就中文本意,非指自然界,而本为“自然而然”、“物之在其自己”之意,故“自然科学”应指关于“客观实在”或“最终意义上”的科学,就此言,源于本质直观、思想创造而后付诸实验之科学当属“自然科学”;而基于实验观察而后进行逻辑建构的科学乃属“经验科学”。而“自然科学”才真正是人类科学的根基,也是科学开创的初衷和最终目的,这或许可以使我们从另一个视角重新理解科学史以及科学发展的不同层面与路向。

二、本质直观何以可能？

尽管“直观是无法论证的”,“自明性大多根本不能被明确地表述”^{[3](P55)},爱因斯坦还是在其书信、文札及自述中,尽其一生的生命体验,为后人留下了“灵感和直觉”,或本质直观何以可能的宝贵启示。

感性直觉,人皆有之,而“本质直观”则与哲学讨论的“智的直觉”或“理性直觉”相关,它是人类一切创造性之源,它给人明白清楚的明证性,但却无法论证,因此使人觉得神秘。这种能力,人本亦有之,但却往往容易被遮蔽。然而,爱因斯坦关于“如何得到相对论”的论述,却向我们揭示了使科学得以确立的终极依据,正是这种直觉,能够帮助我们跨越经验与“基本原理”之间的鸿沟,而使内在思维“切中”

超越(即外在)之物。我们如何可能“发明”这种创造性直觉的能力呢?爱因斯坦说:“只有在自由的社会中,人才有所发明,并且创造出文化价值……”^{[2](P119)},更重要的是“科学的发展,以及一般的创造性精神活动的发展,还需要另一种自由,这可以称为内心的自由。……这种内心的自由是大自然难得赋予的一种礼物”^{[2](P180)}。显然,外在环境的自由与内在的心灵自由是创造性直觉产生的必要条件,而在一定的社会历史条件下,内在自由才是使心灵的自由创造得以孕育的摇篮,是每个人创造性直觉得以显现的直接源泉和“天地”。

从爱因斯坦 67 岁的自述,我们知道,爱因斯坦的内心自由乃源于他少年时即已萌发的超越精神,他说:“当我还是一个相当早熟的少年的时候,我就已经深切地意识到,大多数人终生无休止地追逐的那些希望和努力是毫无价值的。而且,我不久就发现了这种追逐的残酷,……每个人只是因为有个胃,就注定要参与这种追逐。……一个有理想,有感情的人却不能由此而得到满足。……由于读了通俗的科学书籍,我很快就相信……在我们之外有一个巨大的世界,它离开我们人类而独立存在,它在我们面前就像一个伟大而永恒的谜,然而至少部分是我们的思维所能及的。对这个世界的凝视深思,就像得到解放一样吸引着我们,而且我不久就注意到,许多我所尊敬和钦佩的人,在专心从事这项事业中,找到了内心的自由和安宁。”“我从来也没有为选择了这条道路而后悔过。”^{[2](P1-2)}显然,正是对人生意义的追求,成为他投身科学研究的最初动机。而在他为人类争取外在——自然和社会中的——自由的不懈努力中,这种超越精神更提升为“宇宙宗教情感”。何谓“宇宙宗教情感”?爱因斯坦有过许多生动而真切的说明,他说:“我们所能有的最美好的经验是奥秘的经验。它是坚守在真正艺术和真正科学发源地上的基本感情。……我们认识到有某种为我们所不能洞察的东西存在,感觉到那种只能以其最原始的形式为我们感受到的最深奥的理性和最灿烂的美……正是这种认识和这种情感构成了真正的宗教感情;在这个意义上,而且也只是在这个意义上,我才是一个具有深挚的宗教感情的人。”^{[4](P45)}“这种宗教感情同普通人的不一样。……他的宗教感情所采取的形式是对自然规律的和谐所感到的狂喜的惊奇,因为这种和谐显示出这样一种高超的理性,同它相比,人类一切有系统的思想和行动都只是它的一种微不足道的反映。”^{[2](P283)}“渴望看到这种先定的和谐,是无穷的毅力和耐心的源泉。”^{[2](P103)}

他还指出,这种情感的重要和可贵之处在于“超越个人的内涵的力量,在于对它超过一切的深远意义的信念的深度,而不在于是否曾经企图把这种内涵同神联系起来”^{[4](P162)}。他多次写道:正是宇宙宗教情感使他的精神获得超越,使他“从自私欲望的镣铐中解放了出来”,从而“全神贯注在那些因其超越个人的价值而为他所坚持的思想、感情和志向”^{[4](P182)},并使他找到了内心的自由。科学史一再表明,这种“全神贯注”乃是一切创造性灵感和直觉的“事先准备”。这里,我们并不否定人的基本欲望和需求,但爱因斯坦的教诲使我们领悟:毕竟是那超越个人的目的和理想,才使人“会有那种不屈不挠的献身精神,而只有这种精神才能使人达到他的最高的成就”^{[4](P256)}。

总之,爱因斯坦的宇宙宗教感情是发自内心的对宇宙和谐与自然秩序的信念、虔敬与惊喜的深邃情感,它是理性的,但却是价值取向的,这正是中国人所谓承载自然之“大道”的“大德”、“天德”或“玄德”,它代表了人类超越个人、追求真善美统一的永恒理想。

爱因斯坦在一生不懈的探索中深切地体验到:“宇宙宗教感情是科学研究的最强有力、最高尚的动机。只有那些作了巨大努力,尤其是表现出热忱献身——要是没有这种热忱,就不能在理论科学的开辟性工作中取得成就——的人,才会理解这样一种感情的力量,唯有这种力量,才能做出那种确实是远离直接现实生活的工作。”^{[2](279)}而这种情感也正是科学信念的来源。

爱因斯坦指出:“相信世界的本质是有秩序和可认识的这一信念,是一切科学工作的基础。这种信念是建立在宗教感情上的。”^{[2](P284)}这种基本的科学信念引导他一生执著地追求自然规律的统一性、客观性或普遍有效性、确定性、简单性以及对称性,它们成为其创立和判断科学理论的范导和原则。这些信念的深度,体现在他所创立的相对论基本原理中,体现在他试图建立统一场论的努力中,体现在他与哥本哈根学派的争论中,也体现在他添加“宇宙项”的错误中。其中最重要的是统一性或普遍有效性,相对论正是以时空的相对性保证了物理学定律的普遍有效性,并由此否定了牛顿的绝对时空观和康德

程。”^{[6](P36)}“科学革命的时代,人们所努力以赴者乃在使整个人趋向完美,而不是只求改进对于物理和生物世界的知识。”^{[6](P58)}“藏在科学革命背后的主要力量乃是自由。”^{[6](P36)}近代以来,经过宗教改革,基督教精神成为西方现代社会的道德依据和价值来源之一,特别在斯宾诺莎将之转化为自然神论后,“宇宙宗教感情”正是西方近代科学的价值来源与超越依据之所在。

如今,科学已远远超过了它原有的内涵,随着科学的发展,随着科学日益涉足生命与社会领域,认知与价值、科学与道德的统一亦日益引起人们的关注,但就西方思想的主流言,两个世界分裂下的心物对立和知识论传统笼罩下的主客对立,始终阻碍着整体观点的建立。爱因斯坦曾深刻指出:“客体从主体分离开来,使‘客体的存在’成为问题。”^{[2](P497)}而这终于危及了科学“真理性”的根基。科学若要进一步健康发展,打破二元对立,探索某种整体结构是必要的。笔者根据爱因斯坦的启示,试将“一心开二门”的设想简示如图4:



图4

……西方近代文化中之宗教、艺术、道德等精神基础则甚少措意。”^{[6](P60)}尽管中国传统文化中知识论薄弱,缺少知性架构,对这一方面的注重与加强无可厚非,但若由此而忽略根本,则必造成对西方文化与科学,同时对自身文化与科学的片面理解,欲速则不达,如果我们不能真正确立中国人自己的科学精神,科学原创力又从何而生?

爱因斯坦的启示告诉我们,科学原创性乃生发于一个个人、一个民族的精神之中,文化传播的规律是,物质可以转移,知识可以传播,而民族精神和原创力是不可转移、无法传播的,科学无国界,科学精神无国界,但它们却有待于一个民族、一个人的自身的觉悟,有待于每一民族或个人的独特创造。在历史的发展中,“惟有民族文化才是最经得起时间考验的精神力量”。中国具有与西方不同的历史文化背景,这就决定了它无法亦无需照搬西方模式。爱因斯坦启发我们的是,科学要发展,就必须从外在的模仿转向内在的创造,我们必须摆脱西方中心主义,致力于自身文化与科学的重建与创新,从自身文化中去寻找科学精神和科学原创性的源头。

而更值得反思的是:近代以来,由于将中国文化置于与科学民主完全对立的地位,造成了中国文化的断层。在我国的经济与物质正在高速发展的今天,余英时先生的告诫不能不振聋发聩,他以为,人类今天所面临的许多问题与危机,“科学与工业文明的精神基础之被忽视乃是很重要的原因之一”。由于种种文化历史的原因,功利意识和物质唯重的观念,工具理性的偏颇,在中国现代似更突出。实际上,人们在改善物质条件的同时,是否“接触到超越的精神”,是否未中断其文化精神的超越根源,恰恰是“中西文化在近百年来的差异所在”^{[7](P498-499)}。“现在西方人由于了解了他自己文化的精神基础,反而能转过来欣赏中国文化精神中的优点——而这些优点却已为中国人所鄙弃不顾——这岂不足以使我们惭愧,更值得我们深切反思吗?”^{[6](P60)}

目前,对李约瑟难题的讨论颇为热烈,说明中国人对西方科学的了解正在深入,对自身文化与科学的关心与认识亦日益加强。笔者同意李约瑟关于中国文化有其自己的科学精神和科学传统的看法。首先,中国文化中并不缺少精神的超越来源与基本的科学信念。然而,从易经发源的中国传统文化走的是

显然,无论科学还是社会的健康发展,皆需精神和物质、价值与认知两个层面的辩证统一与整体协调,此可谓“执中而用两”。值得反思的是,近代以来,我们对科学的理解大多局限于知性框架,只停留于对科学是有用的“急功近利”层面,我们的科学教育亦只注重知识的学习,忽略了科学作为人类原创活动的文化精神根源。正如余英时所指出的:“国人所向慕于科学者也不全在西方人‘为真理而真理’的精神,而在科学的实用,即技术的发展。这就是数十年来中国略染西风的知识分子都喜欢高谈‘科学方法’之根本原因的所在。……他们对于

“内向超越”的路,而不是“外在超越”的路。这一特点决定了中国哲学与科学与西方必然分道扬镳、大异其趣。由于“内向超越”的特点“要求把‘人’当作……生命整体来看待。整体的自我一方面通向宇宙,与天地万物为一体,另一方面则通向人间世界,成就人伦秩序”^{[6](P477)},中国哲学始终未走上二元论、对象化的道路,由此,中国文化中开不出西方原子论、机械论式的科学,亦势在必然,但中国古典科学却一直沿着整体论和生成论的方向发展。值得关注的是,正因如此,中国人在生生不已的世界图景中,一开始便引入了“道”、“德”,并将尊重生命、热爱生命的价值倾向赋予了自然——“天地之大德曰生”。在中国文化中,“道”和“天”代表了人间价值的超越源头,“道”不但是价值之源,而且也是万有之源,这与西方人格化、外在化的上帝恰成鲜明对照,更宜作为科学的形而上学基础。易经与道家对宇宙大和谐,对自然普遍规律及其完备性、简单性的尊崇与追求,正可与爱因斯坦的“宇宙宗教情感”及科学信念相应相通。“道”、“德”对中华科学相当于宇宙宗教之作用。如果说,文化重建的问题可归结为传统的基本价值在现代化要求下如何调整与转化的问题,那么,如何从“道”、“德”的原始内涵中阐发出具有现代意义的价值自觉与科学精神,乃是中国文化重建的关键之一。其次,中国文化亦不缺少原创的能力。“希圣”的特点使“智的直觉”成为中国文化探究的重心,对人如何可能具有“智的直觉”,中国先贤积累了大量宝贵的生命体验。中国文化对自然、本体之认识,可谓独具慧眼,实为人类精神之宝库。尽管中华科学在近代处于停滞与落后的状态,但从人类整个历史发展看,中华文化与科学对当今与未来科学的启迪与贡献,是不可低估的。今天,我们在吸收西方近代科学优秀成果以补已短的同时,亦应力求切实而全面地认清中国文化的基本形态及其发展的过程,而无需以西方近代科学为唯一的标准和范式,否定自身的文化与科学。我们在本体论与认识论层面,应加强与现象学、与爱因斯坦哲学思想的比较会通研究;在自然观及生成演化规律层面,应加强与系统科学的交流与比较会通研究,以寻求中国文化与世界接轨的途径,完成其现代转向。我们相信,中国科学家在系统整体性、生成性规律的探索方面,不仅有潜在的优势,而且应该也必然会有独特的贡献。而中国文化对寻求人与自然的和谐,探求认知与价值、科学与道德的统一,更能提供不可取代的启迪和资源。

参考文献:

- [1][美] A. 佩斯. 上帝是微妙的——爱因斯坦的科学生平[M]. 北京: 科学技术文献出版社, 1988.
- [2] 许良英, 李宝恒. 爱因斯坦文集: 第1卷[M]. 北京: 商务印书馆, 1976.
- [3][德] 埃德蒙德·胡塞尔. 现象学的观念[M]. 上海: 上海译文出版社, 1986.
- [4] 许良英, 赵中立. 爱因斯坦文集: 第3卷[M]. 北京: 商务印书馆, 1979.
- [5] 牟宗三. 智的直觉与中国哲学[M]. 台湾: 商务印书馆股份有限公司, 1971.
- [6] 余英时. 文史传统与文化重建[M]. 北京: 三联书店, 2004.

How Can the Scientific Originality Be Possible?

——Einstein's Philosophy and Universal Religious Emotion

Li Shuhua

(Department of Philosophy, Nanjing University, Nanjing, 210093, China)

Abstract: Einstein has developed different philosophical tendencies, but generally speaking, they are the inheritance and development to Kant's philosophy. Yet he denies Kant's transcendental view on time and space, transcends the insulation of phenomenon from thing-in-itself set by Kant, and returns the ability of creative intuition from God to mankind. Einstein's universal religious emotion originating from ultimate concern and value consciousness is the basis of his belief on science and inner freedom, which is just the origin of his scientific originality. Einstein's scientific philosophy symbolizes the development of the orthodox Western philosophy in modern science, which happens to coincide with Husserl's phenomenology. His life practice proves that the process of creating the science is a process uniting the practical sense and theoretical sense. This has provided us with important inspiration in probing the unity of cognition and value.

Keywords: Einstein; intuition; originality; value; inner freedom; universal religious emotion

价值一元论下的经济社会基本矛盾分析

宁继鸣 谢志平

(山东大学 经济研究中心, 山东 济南 250100)

摘要:从价值一元论出发,我们能够相对较严密地解释和剖析人类社会中国围绕利益而演化出来的矛盾运动规律。这种剖析是利己和利他并存的价值二元论无法做到的。价值二元论存在内在矛盾,价值一元论是经济逻辑的必然要求。利益可分成生理利益和心理利益,价值一元论可以把利他和利己整合到一起。社会秩序是人类和平而稳定地生活的保障,社会秩序所界定的人与物之间的利益关系就是权利。权力系统界定、维持及改变社会秩序,权力系统运行的效果直接影响社会经济发展的效率。

关键词:价值一元论;社会矛盾;生理利益;心理利益;权利;权力

中图分类号:B032;F014

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)02-0152-08

弄清“权利”和“权力”所涉及的利益矛盾规律是国家立法的基础。我国目前正在加强立法建设,分析和研究以利益为中心的权利和权力所涉及的社会经济的基本矛盾规律十分必要。本文虽不直接探讨法律与利益之间的关系,但却可以为法制建设提供有关利益规律的一个认识基础。

从霍布斯、笛卡儿到休谟,人们的认识方法主要分成理性主义和经验主义^[1](第14-21章)]。不过,经济学在其古典时期主要采用的是经验主义方法,理性主义成分非常少。到了新古典时期,却出现了经济哲学中的“穆勒问题”(Mill's problem)^[2](P211-222)]。

本文希望通过我们自己的经验发现一条逻辑相对严密的路径,以之解释、分析人类经济社会中的一些矛盾规律。

从经验中,我们发现在现实社会中充满了各种利益矛盾和斗争,在人与人之间也存在着许多相互的关爱和奉献。于是我们不禁要问,这样的社会怎样去协调,是以强调利益矛盾为主去协调,还是以强调奉献为主去协调?

当然,奉献意味着利他。如果我们强调奉献,那么我们就必须以利他主义原则作为人们的价值基础,以图使得社会和谐。但是,社会中的利己行为似乎又是天然的,我们不能在利他主义框架下排除利己主义的成分,更何况接受别人的利他主义奉献的人实际上增加了自己的利益,这本身就意味着“没有人利己,利他主义奉献就无法实现”。因此,以利他主义原则作为人们的价值基础就会不可避免地纠缠于利他、利己的价值二元论体系之中。

在哲学中,各种二元论给相应的哲学体系带来了理论本身的麻烦,甚至是自相矛盾。经济学体系中的价值二元论将会给人们带来更大的困难,因为二元论会使得经济理论本身充满各种“二律背反”,使得人们不知何去何从。

那么,采用价值一元论会合理地解释、分析人类社会中的矛盾规律吗?本文认为,如果从生理和心理两个角度来分析人的利益问题,那么价值一元论就是可能的。这是本文第一部分将要讨论的内容。

收稿日期:2005-08-20

作者简介:宁继鸣(1957-),男,山东济南人,山东大学经济研究中心、山东大学国际教育学院教授;谢志平(1963-),男,湖南邵阳人,山东大学经济研究中心副教授。

“权利”和“权力”也是我们经验中的重要内容。人类在历史上为了解决各种利益矛盾,建立了各种各样的“权利”体系(也就是马克思所说的“生产关系”或“经济基础”),同时为了维护社会的利益秩序,统治者建立了相应的“权力”系统(也就是马克思所说的“上层建筑”)。假如我们采用价值二元论来分析,会得出一个“二律背反”的结论:如果从强调利他主义出发,那么约束人们因利己而损害他人行为的法律、约束统治者滥用权力的法律的必要性就将大大减弱,人们的主要注意力将放在道德教化上,而不是完善法律体制上;如果从强调利己主义出发,我们就会得出完全相反的结论。所以,用价值二元论无法严密地解释、分析人类社会的经济历史。因此,本文的第二、三部分将从价值一元论出发,解析从人类利益派生出来的“权利”和“权力”之间的各种矛盾规律,以求为我国的法制建设提供一条分析问题的理论路径。

一、价值一元论及其利益基础

当我们研究人的选择规律时,如果同时用“利己”和“利他”两种价值取向标准来分析当事人,我们称对应的价值原则为二元论。比如,一个慈善家在现实中经常做两类事情:挣钱和行善,如果我们用“利己”的价值原则来分析他的挣钱行为而用“利他”的价值原则来分析他的行善行为,那么我们的研究采用的是价值二元论。价值二元论存在内部矛盾,使得我们无法统一地分析和把握人类的行动规律。

与二元论相对应,价值一元论只取“利己”或“利他”中的一个元素为基础。

但价值一元论能成立吗?为此,让我们首先来探讨一下人的利益规律。

要想把握人的利益规律,首先不得不分析人的基本属性。从我们自己的经验出发,我们所有的人都是进化而来的、高级的、有智能的动物。进化论中最基本的规律是“适者生存”。在地球上,人是这场进化游戏的冠军,所以到今天,人是所有动物中的“最适者”。作为最适者,人存在的价值是什么?有人说是为了上帝,有人说是为了光宗耀祖……。但进化论不相信上帝的存在,所以,所有神话的东西都不能成为人的价值基础。而光宗耀祖之类的说法就更加缺乏经验基础了。因此,那些通过理性主义苦思冥想的方法所能找到的价值基础都不能成为经验主义经济学说的前提。

继承伊壁鸠鲁派苦乐哲学思想^{[33](第27章)}的功利主义者也经常难以解释人们的一些诸如利他主义行为的价值取向,所以功利主义的理论也与经验有差距(这也许就是导致“穆勒问题”的主要原因)。于是,我们的经济学面临着矛盾的价值二元论的危险:一方面人是“趋乐避苦”的利己动物,另一方面人是有“慈善情怀”的利他动物。

坚持经验主义就意味着我们必须严格地、全面地从经验出发,而不是只取有利于自己的、忽视对自己不利的经验(功利主义只考虑了“直接”利己所对应的经验,而忽视了客观上“表现为”利他所对应的经验)。

在实践中,我们能够“经验”到什么呢?根据洛克、伯克利和休谟的理论,我们只能直接经验到我们的感官所能感知的东西。因此,利益、价值等等这些我们的感官无法直接感知的东西不是第一性的经验对象,而是对我们的经验对象加工后的认识产物。

价值观被认为是人们选择的基础。对价值观的认识是研究人的行为的主要基础。我们可以采用理性主义和经验主义两条路径来探索价值观。坚持经验主义,就意味着放弃笛卡儿式的纯概念的、从非经验前提开始的推理。也就是说,我们必须从经验出发,以可观察的人们选择结果为出发点,来反推人们的价值观。

一元论的价值观的基本原则是:人们的选择必须以总利益的大小为唯一的导向,要么舍己利人,要么趋利避害。因此,如果我们想要克服价值二元论而坚持一元论,那么就不得不整合关于人的利益理论,使它要么以利他原则为基础,要么以利己原则为基础。

显然,完全以利他原则为基础,无法解释太多的人类现实生活中的经验事实。所以,我们只好以利己原则为基础。

完全以利己原则为基础的利益理论可通过经验的检验吗?让我们找一个例子,看看是否可以用利己的原则代替利他的原则来解释相应的经验现象。

最好的例子莫过于雷锋帮助某位老大娘。在雷锋的行动之后,毫无争议的是老大娘的利益增加了。现在的关键问题是:雷锋的利益有什么变化?我们一般会说,雷锋的行为符合利他主义原则,即雷锋在他的行为中“得不偿失”。但是,我们不得不问:你怎么知道雷锋的行为是“得不偿失”的?

如果你说,从“一般人”的观点来看,雷锋的行为是“得不偿失”的,那么,根据经验主义原则,“一般人”只是一个抽象的概念,抽象的概念是不可能像“实际的人”一样去“经验”什么东西的。所以,你必须说出从谁的观点来看。这个“谁”可以是你本人,可以是你的朋友,也可以是你听说的某个人(比如,黄世仁)。

但这个“谁”不能是雷锋,因为你无法证明雷锋本人也认为他的行为是“得不偿失”的,相反,我们听说的是雷锋每次帮助了别人之后都(不是虚伪地)感到非常高兴。高兴自然是快乐的,所以我们有理由相信雷锋助人是快乐的,是“利大于弊”的。也就是说,从雷锋的角度看,他的助人行为符合以广义利己为基础的选择原则。因此,我们可以这样来诠释“最适者”:最适者意味着最有能力追求自己的利益,他的行动原则是“趋利避害”。经验告诉我们,我们把物质性的东西给予别人时往往可以得到精神上的补偿(例如雷锋得到的快乐)。自然地,我们称这种补偿为精神利益。

雷锋在帮助别人时自己得到了这种精神利益。也就是说,从雷锋的角度看,正因为他得到的精神利益大于他在物质和体力方面的付出对应的利益减少量,他才乐于助人^①。

因此,在考虑精神利益之后,我们可以说价值一元论是可行的。

但是把利益分成物质利益和精神利益会遇到许多技术上的困难。比如,我们可以问:通过吃熊掌我们能得到什么利益?虽然熊掌是物质性的,但是,如果我们回答“可得物质利益”,我们总会觉得不够准确(因为“吃熊掌”能让许多人满足好奇心、虚荣心等等)。

西方有许多学者探索过这类问题,他们中最著名的是马斯洛(Abraham H. Maslow)。马斯洛将人的需求分成五个层次,最低一层是生理需求,其余的依次是安全、感情、尊重和自我实现^[4](第2,3章)]。

我们可以借鉴马斯洛的这一理论。因为后四种都属于心理范畴,因此我们可以把人的利益分成“生理利益”和“心理利益”两个方面。也就是说,综合生理利益和心理利益之后的总利益完全可以作为价值一元论的分析基础,在这种“总利益”面前,人都是“趋利避害”的。

下面,让我们在此基础上简单地看看生理利益和心理利益的规律性。

根据经验我们知道,作为生物的人的直接生理需求非常简单。从生理构成内容上看,每个人都是由水分、脂肪、蛋白质、矿物质等组成。因此,在生存的过程中,每个人都必须不断地补充这些物质。除了以上这些需要直接补充的物质内容,人们还需要保温、休息、卫生、运动等条件所对应的物质内容。除此之外,皆为生理以外的间接需要。不过,如果只考虑生理利益,我们会纳闷:在现实中人们为什么往往把相对次要的东西(如汽车、珠宝)看得比相对重要的东西(如衣服、水)更重要?

当然,我们可以说,这是因为人存在认识上的盲点。但当我们看到心理利益以后,我们就会知道这些问题不仅仅只是认识上的盲点那么简单:在几乎可以由机械原理来分析的生理利益背后,还存在一个十分复杂、常常充满矛盾的心理利益。只有看透人类自身的生理和心理特性,了解了人们的心理规律,我们才能充分认知人类的行为规律。

然而,全面把握人类的心理规律是一个巨大的工程,故本文仅从服务于价值一元论的角度对关系到权利和权力的心理问题进行扼要的辩证分析,以求抛砖引玉。

从现实经验中可知,人类在生活实践中,许多实物性物质(比如熊掌、海滨别墅等)对具体某个人存在两个方面的作用:一个是由生理物质需求决定的客观作用,另一个是从心理角度产生的,影响人们情绪、继而影响人们健康的心理作用。表面上看,这种心理作用对当事人是主观的,是他个人的心理世界

^① 在雷锋的例子中,最有意义的东西应该是雷锋能够创造精神利益。追求利益是人的本性,但有的利益需要消耗大量的稀缺资源,有的则不需要。精神利益所需的资源消耗往往相对比较小,如果人们都能像雷锋那样学会以追求精神利益为主,那么世界上因争夺稀缺资源而发生的矛盾冲突就会大大地减少。同时,从社会教化的角度看,教化人们从本能的“利己”转化成自觉的“利他”,对应的效率远远比教化人们从追求狭隘的物质利益转化成以追求精神利益为主要低很多。

中的内容。但认真剖析后我们就会发现,从主体以外的他人角度看,这种心理作用又是客观的。更重要的是,当前的科学研究已经发现了大量的事实说明人的心理现象存在相应的生理基础^{[5](第1.2章)[6](第8章)]}。因此,在经济学研究过程中我们完全可以把它当成客观事物,因为它是不以研究者的主观意志为转移的,我们研究者也可以通过经验观察发现相应的规律性。

生理利益和心理利益各自有着不同的性质、不同的规律,但相互之间又有着密切的关系。由生理物质需求决定的客观作用相对比较稳定。当基本物质需求基本满足时,其边际作用是非常有限和微弱的。从心理角度产生的、影响人们情绪继而影响人们健康的心理作用,是在前一个作用基础上产生的间接作用,相对不太稳定,它是人的心理本能作用的结果,其边际作用效果会因人们的记忆情况不同而产生强度不同的反应,且不易控制,它是人类文明社会生活中精神内容的基础。

现实生活中物质对人的作用都是通过生理作用和心理作用产生的,并且在社会经济活动过程中常常是后一种作用方式的反应更明显。一般地,现实生活中的实物一方面可以通过生物渠道(吃、穿、用等)直接产生生物反应(同时也可能伴随快感或痛苦),另一方面可以通过物理信号和化学信号所代表的信息作用于人的心理对应的感觉系统,然后再经感觉系统进行层层叠叠的编译映射,转换成大脑皮层可接受的信息,并进入皮层进行处理^[7](p38-45)]。在处理过程中,前一种渠道的信息不断地通过生理效应直接刺激与情绪相关的生理组织,后一种渠道直接诱发记忆从而刺激与情绪相关的生理组织且产生快感或痛苦,从而引起综合性的情绪反应并同时产生新的记忆。

对应地,相对物质内容而言,精神内容是指纯社会文化信息内容,它同样通过感觉系统进入大脑皮层。从对心理产生作用的角度看,它与实物内容的刺激效果没有任何区别,并且精神内容对应的信息更集中概括,效果可能更直接与强烈。心理需求是人们在社会生活中非常重要的需求,无论是因物质内容引起还是因精神内容引起,它对人的身体健康都具有极大的调节作用,这种调节作用常常会远远超过生理需求的作用效果。比如我们常说的一句话:笑一笑,十年少。

生理需求是心理需求的客观基础,心理需求是生理需求的间接而高级的表现。心理需求的作用结果不但直接影响人类身体的健康(生理效应);同时,从更重要的角度上看,它还直接决定人类的经济行为和社会行为。生理需求和心理需求都是人类生存必不可少的利益。而在当今社会,由于许多人的基本生理需求都基本上得到了满足,人们对许多物质内容的需求更主要的是心理需求的表现。对于一个和谐社会,创造和满足人们的心理需求具有非常重要的现实意义。

二、利益的矛盾运动规律

下面,我们将在价值一元论的基础上对利益形成过程及其衍生物“权利”和“权力”进行辩证分析。

人的生理和心理利益是由人的生理需求和心理需求决定的。

从生理利益角度看,在原始经济条件下,因为人类在生存过程中那些必不可少的物质(主要是食物)常常存在稀缺性,所以人们常常在由时空组成的四维世界里处于物质相对缺乏状态。这种状态决定了人与物之间的基本关系,生理利益就是这种“缺乏状态”对应的生理需求运动变化的产物。人们从相对严重的缺乏状态变化到相对不严重的缺乏状态(或不缺乏状态)之事物运动中获得生理需求,满足对应的生理利益;反之,人们则失去生理利益。同时,人生活在社会之中,这种缺乏状态在人与人之间可以相互转移。这种转移的秩序会对应地产生人与人之间的精神关系,并决定每个人在可预知的未来的缺乏状态,从而影响人们的心理,产生与心理需求对应的心理利益。

首先,我们考察一下人类与物质世界的关系。进入文明社会之前,人类的祖先与其他动物一样都完全是依靠自然界提供的物质条件生存,并受到自然物质条件的制约,自动调节,自生自灭。进入文明社会之后,人类掌握了创造物质财富的规律,于是就可以一方面从自然界中直接获取物质财富,另一方面通过生产创造更多的物质财富。

作为生物,人类要求自己生存所需的各种物质条件(无论是天然的还是人造的)达到一定的数量组合。在这些物质条件中,各种直接满足生理需要的物质内容,是决定人类是否能够正常生存的必要条

件,每一种物质条件的不足或缺乏都必然影响生存的质量。

使人从直接生理消耗物质缺乏状态变成不缺乏状态就是满足人们的生理需求,使人从直接生理消耗物质不缺乏状态变成缺乏状态就是剥夺人们的生理利益;同时,使人幸福就是满足人们的心理需求,使人痛苦就是剥夺人们的心理利益。这些生理和心理需求都是客观存在,是不以人的意志为转移的。

但是,经验告诉我们,在现实中每个具体个人在不同的特定环境下都处于不同的物质条件状态。在自然界中,各种与人类生存息息相关的物质条件(资源)内容,从数量和质量上看,分布是不平衡的。这种不平衡性一方面表现在时间维度上,另一方面表现在空间维度上。

客观世界中物质发展变化的这种失衡性规律是客观的,某些因果关系是可观察的。普遍的经验是,对于存在时间失衡性的物质,人们知道用储存的方法解决失衡问题,即:对于那些可能在未来发生紧缺的东西,在其相对宽松的时候积攒储存一部分,以备紧缺时使用。于是,人们与客观物质之间就产生了一种新的关系,一种从时间角度调节物质宽松与紧缺状态的关系,从而满足生存的需要。因此人们拥有某种物质往往不仅是为了当前的需要,同时还是为了未来一段时间里的需要,贮存一定量的物质就直接对应人们的生理利益。

于是,当人们认识到,对物质的储备关系到自己的生存,人们就会自然地认识到那些影响物质储备的社会政治经济活动必然会间接地影响人们的生理利益。这后一种认识是人们心理需求的主要基础。

在这个认识过程中,新的东西诞生了:社会经济活动对自己将来的物质需求有利,自己就高兴;社会经济活动对自己将来的物质需求不利,自己就不高兴,甚至感到不安、痛苦或愤怒。对应地,就形成了人们的心理利益,并且影响人们的选择行动。

让我们继续分析物质与人的关系。储存物质的目的是消除时间失衡性,储存物质的方法有直接和间接两种。直接储存是将物质放置在自己能够直接监控或保存而不被他人夺走的地方,间接储存是通过社会制度把物质放在某些特定的地方,依靠确定一种特有所属关系来达到相同的、可使得所有人在想要支配时可以支配的结果。

无论是直接储存还是间接储存,其结果都是建立起一种人对物质的拥有关系,这种拥有关系的维持可以依靠个人力量,也可以依靠社会力量。在人类社会中,因为生存的需要,人们对影响利益的物质都具有尽可能多地占为己有的欲望,人们都希望尽可能多地拥有。这种欲望会诱导人们相互夺取,从而也促使人们采取保护行动,结果使得人们在夺取他人物质时往往必须付出代价,因代价的存在而限制了人们的许多冲突。如果没有代价,那么人们就会因人与人之间的随意攫取而不得安宁。

于是,人们以个人和社会力量为基础,建立一定的秩序,以维持这种拥有关系不至于被破坏,其结果就形成一种划分,一种阻隔人与人之间的任意侵占他人拥有物的排他性的秩序划分,划分结果所对应的每个人对拥有物的拥有关系,就是人们对拥有物具备的“权利”。同样地,保护自己的权利也需要代价,不同的保护方式的平均代价是不同的,平均代价越低的方式对应的效率就越高,即保护交易费用越少则效率越高。以建立社会秩序的方式比以依靠个人自有力量的方式效率高,所以依靠社会秩序建立权利(产权)制度是人类历史发展的必然。文明社会中人们的权利就是以社会力量为基础,按照某种秩序划分来保护、维持人们对利益的拥有关系。它实际上是一种物与人的社会关系,这种关系往往以生理利益为基础,反映出人类的心理利益。这种权利关系使得主人对拥有物可以按一定方式支配:可以通过消费得到生理利益,也可以通过出卖、转借或赠与等等而得到某些心理利益。

经验告诉我们,人们在进化、生存实践中逐渐产生了分工合作的意识。一方面人们发现了分工合作带来的效率,另一方面发现了人与人之间的相互依存关系。社会的和谐会促进相互的依存,从而给各个成员带来各种利益。相互之间的友爱和奉献会加强、促进这种和谐和相互依存度,于是人们渐渐地建立了相互友爱和奉献与自己利益之间的经验联系,甚至使得人们渐渐产生亚当·斯密所强调的“同情心”(sympathy^[8](第1章)])所对应的本能。这种同情心会直接形成相应的心理利益,这种心理利益就是我们观察到的各种“善举”的行动基础。

谈到分工合作,就会自然而然地涉及到劳动创造。

随着人类社会的发展进步,人们掌握了自然界中的一个最重要的规律,那就是,在自然界中某些物质内容是可以相互转换的。这一规律的发现创造了人类生产劳动的文明历史。在地球上,许多相对宽松的物质资源不能被人类直接使用,但人类通过长期的实践摸索,知道了那些不能被直接消费的物质条件在一定方式的组合下可以转化成相对紧缺的、可以直接消费的物质内容。这个转化过程就是人们生产劳动的过程。当人类掌握了劳动能够把相对宽松的自然物质条件转化成直接需要的、相对紧缺的物质内容的经验后,人类生存的性质就开始发生了变化。人类可以通过主动的方式,向自然界索取,寻找生存所需的各种物质内容,相对过去被动索取(即等待自然界创造出相应物质后再去索取)而言,人类的生活空间增大了,瓶颈制约条件也改变了。这一结果导致了人类文明的产生和发展。

从生物与自然物质条件的客观关系上看,制约和影响生物生存和发展的物质内容是那些相对紧缺的内容。对于人类和其他生物,只有那些制约和影响生存和发展的物质条件才会构成对其生理利益的作用。而相对宽松的条件,哪怕它是生命根本不可缺少的,因为其边际变化不影响生物生存,所以在生物之间不会出现相互争夺的现象。

从逻辑上考察,生理利益是事物对人类的生存产生生理作用的属性,这种作用是一个动态的过程,所以,从边际变化角度分析才能更好地掌握它的本质。如果某种物质数量和质量的边际变动影响人类生存和发展,那么这种物质就对人类具有生理利益。现实中,这种影响从空间和时间两种维度上发生作用,只要存在相对稀缺,就存在生理利益关系。对这类规律的认识所对应的信息构成了人们心理的主要内容,这种信息的运动决定人们的心理利益。现实世界中,生理和心理利益问题的复杂性起因于与生理和心理利益相关的各种事物的不同质性、相互不可比性及相互不可直接替代性。如果动物不存在心理活动,那么利益问题就完全是听天由命的被动问题,并且也不可能在动物身上产生集中的、统一的反应,我们今天无需也无法研究利益问题。所以,综合的总利益问题一方面必须在具体当事人身上才能体现,另一方面必须在具体当事人的心理上才能进行比较、判断。

任何利益在人与人之间是无法进行交易的,人类经济活动所交易的对象本质上只能是权利,即只能是交易当事人对拥有物(财富)的拥有关系。由于权利的变化直接影响人与拥有对象之间的关系,因此,任何权利的变更都会影响人的利益,既有生理的,也有心理的。

相对紧缺的物质不仅在自然界中存在时间和空间上的不均衡性,同时在人与人之间也存在拥有关系上的不均衡性。这种时空上的失衡性,是人类社会产生矛盾的根源,也是推动人类社会发展的动力。因为存在这种失衡性,人类社会才存在人与人之间的相互掠夺,才会存在战争。但相互掠夺和战争具有破坏性,它们会从财富总量上造成不同程度的损失,所以人们渐渐地学会了避免争斗,以避免不必要的共同损失。在长期的实践中,人类渐渐发现了避免争斗的各种方法,这些方法的内容就组成了社会秩序的规则,也构成了人类文明。伦理也好,法律也好,它们都是人类界定、维持利益关系的社会秩序规则,只有存在大家都接受并遵守的规则,社会才可能安宁,人类才可能得到正常的生存和发展。

这些伦理、法律等等精神性的内容虽然最终影响的是人们的生理利益,但它们在发生变化的时候最先是被人们的心里所认知,从而直接产生心理利益的变化。久而久之,人们对心理利益越来越敏感(不敏感者将会吃亏,以至于在进化的过程中处于不利的地位),尤其在经济发达以后,更多的行为主要是受心理利益所支配。

在人类历史的长河中,各种利益矛盾在实践中不断产生和暴露,与心理有关的社会秩序各方面的内容也在逐步解决矛盾的过程中不断发展、不断进步、不断完善。

三、以利益为中心的社会活动

权利与权利之间的交换是社会经济活动的核心内容。但是,因为相对紧缺或分布失衡的东西(被人们称为财富)对人们具有生理和心理利益,所以人们对那些相对紧缺或分布失衡的东西具有占据的欲望,这种欲望支配人们产生把这些财富据为己有的行动,这种行动的结果使得这些东西的分布进一步失衡,形成局部更加紧缺的状态。于是,紧缺和失衡造成的矛盾在社会成员中不断加剧,矛盾激化的结

果,难免使得在失衡分布中处于不利地位的成员,产生违背权利界定秩序而攫取财富的行为动机和行动。为了维护社会秩序,在失衡分布中处于有利地位的成员就会采取措施,以维持既定的权利界定划分结果。在一般情况下,财富占有情况相对较好的成员具有更好的支配别人的条件,他们就成了统治者。统治者可以利用自己手中的财富作为控制、凝聚更多人的力量的手段,巩固对他们有利的权利界定状态。在人类社会中,人与人之间的这种建立、维持及改变权利界定关系的力量就是权力,它往往以人与人之间相互控制、相互支配的形式在社会中表现出来。

在一个国家内,为了维持社会秩序的稳定,必须存在一个稳定而强大的权力体系。尽管这种权力体系往往维持的是一种不很公平的财富划分状态,界定的权利在一定程度上使得部分甚至大部分社会成员处于不利地位,但是有两个原因使得人们在一般情况下还是能够接受现有的社会秩序:第一个原因是人们都希望社会环境稳定,不稳定的环境将使得人们的生活条件更差;第二个原因是处于不利地位的社会成员在一般情况下是相互分散的,力量难以集中,无法与拥有国家机器的权力系统对抗。所以,只要统治者不过分,那么被统治者一般都能接受现存的社会秩序的约束。

随着人类社会的发展,产生了生产劳动中的社会分工。由于社会生活中所需知识技能的影响,专业化生产的效率比非专业化生产的效率要高,社会分工成了社会生产活动中的基本格局。分工使得生产创造出的生活物质形成有规律的失衡分布,而通过交换来调整这种失衡状态成了有序地解决失衡问题的有效方法和手段。于是,由生产、交换和分配等组成的经济活动就成了社会生活的基本内容。

人类社会文明的主要特征是人类能够主动地生产、创造自己所需的物质和精神财富。在生产过程中各种新增财富因分工要求而形成相对失衡的格局,这种格局带来了新的问题,并产生新的矛盾。每个成员都希望财富分配和权利界定的方法和规则对自己有利。为了解决这种争执,权力自然而然地就成了决定这些规则和方法的手段。并且,社会中的利益秩序,在利益矛盾还存在的条件下,必须依靠权力来强行划分和界定,否则,社会经济活动就不能正常进行(如同霍布斯所认为,有政府总是优于无政府主义^[9](第2、4篇)])。但是,由于权力对权利的界定有一定的灵活性,掌握权力的人难免在界定权利关系的过程中为自己或自己想要关照的人作出一定的倾斜,尤其当权利关系比较复杂、界定起来比较模糊时,就更有机会做出不公平的举动。

权力是建立、维持和改变社会秩序的基础,权力可以改变、调整社会秩序的结构和规则。如同棋艺,人们可以改变棋盘和棋子内容,也可以改变下棋规则。权力在一定程度上可以改变既定权利的界定关系,也可以改变社会的分配方式,从而影响具体个人的切身利益。因此,在人类社会中,权力的作用是巨大的,它一方面推动人类社会的发展,另一方面又不时地因为作用不当而在社会中制造出各种矛盾。以权力内容为核心的社会活动会产生各种矛盾,相应矛盾的内容会直接作用到人们的身上形成精神利益,并影响人们的身心健康。与这类精神利益相关的权利,相对难以进行界定,也使社会关系复杂化。

因为权利受到权力的影响和制约,所以权力和权利之间就存在发生交易的可能性。权利和权力的交易通常不会增加社会总利益,而只是通过攫取他人利益的方式来增加交易者之间的利益。人们可以通过许多渠道来实现对权力与权利之间交易的抑制,法制手段是其中最为有效的。但是,建立什么样的法律、怎样使法律手段与其他的手段协调好等等是我们面临的难题。认识人类社会利益及其衍生物的内在规律是这一切的基础。

此外,社会中还存在权力与权力的交换,交换者在权力得到加强的同时还能够加大自己牟取权利的砝码。在一个社会中,权力与权力的交易及权力与权利的交易是政治活动的范畴;权利与权利的交易是经济活动的范畴。一个健康的经济社会必然是一个高度有序化的社会,合理恰当的政治活动是社会有序化的前提。为此,要理顺社会中的各种利益矛盾关系,就必须认清这三种交易关系。经济活动实际上是在政治活动规定的棋盘和规则内的自由交易活动,所以要研究经济活动的规律就必须首先把握政治活动的规律。经济理论研究绝对难以脱离政治问题的研究而关起门来孤芳自赏,离开政治活动的经济活动只能是无政府主义的一盘散沙,社会经济的发展也不可能离开社会政治的发展而创造世外桃源。

权力体系对于社会是一种必要,也是不可避免的社会关系运动结果。依靠权力关系,社会就可以建

立起相应的社会秩序系统,并得以有效运转。但是社会中的权力体系并非一直都是合理而有效的,因为社会中个人的私利会导致少数掌权者通过自己掌握的力量,建构起极端偏向于自己的上层建筑,并破坏社会的正常秩序,阻碍生产力的发展。

法制是解决这些问题的最重要的渠道之一,当我们认清了人类社会中人与人之间的各种利益关系及因利益而派生出来的衍生物中的内在规律,我们就可以更加明确地知道法制建设的方向。

四、结束语

从价值一元论出发,我们能够相对较严密地解释和剖析人类社会围绕利益而演化出来的矛盾运动规律。这种剖析是利己和利他并存的价值二元论无法做到的。

在人类社会中,财富的相对稀缺性和分布失衡性是引起人类利益矛盾的主要根源,建立相应的社会秩序是解决人类利益矛盾的主要途径。人对财富的拥有权利的约定是社会秩序的基础内容,对已建立的权利的保障是社会和谐的前提。权力体制是建立和保障权利的手段和工具,它是一把双面刃,它也可以改变甚至破坏已有的权利秩序。于是,人类社会中有三类交易:权利与权利、权利与权力及权力与权力之间的交易。这三种交易使得社会矛盾更加复杂化了。

过去我们一直以强调道德教化、思想改造为主,忽视了法制建设。在我国进行社会主义市场经济改革的过程中,我们发现了许许多多无法通过道德教化和思想改造来解决的问题,这些问题在不同程度上妨碍了我国的社会经济发展。近年来,我国在法制建设上做了大量的工作,但我们发现,我国法制建设的系统性、内在和谐性都有待于从本质上提高。我们仅有字面上的法律条文是不够的,还必须让我们的法律条文符合人们的利益规律,从而使得法律能够更加充分有效地规范人们的社会经济行为。要想做到这一点,认识人类社会经济活动有关利益的内在规律是基本前提,这就是本文的宗旨。

参考文献:

- [1] William F. Lawhead, *The Voyage of Discovery: A historical Introduction to Philosophy*, Wadsworth, 2002.
- [2] Daniel M. Hausman, *Economics, Philosophy of*, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward Craig. London: Routledge, 1998, vol. 3, pp. 211 - 22.
- [3] [英] 罗素. 西方哲学史[M]. 北京:商务印书馆,1963.
- [4] Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality*, NY: Harper, 1954.
- [5] 萧静宁. 脑科学概要[M]. 武汉:武汉大学出版社,1986.
- [6] 韩济生. 神经科学原理[M]. 北京:北京医科大学出版社,1999.
- [7] 谢志平. 神经系统中心理信息运作过程和机理[M]. 湖南大学学报(自然科学版),1999,(2):38 - 45.
- [8] Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, London: A. Millar, 1790. Sixth edition.
- [9] Thomas Hobbes, *Leviathan*, Cambridge Revised Student Edition, Edited by Richard Tuck, 1996.

On Fundamental Conflicts in Economic Society from the Perspective of Monistic Value

Ning Jiming, Xie Zhiping

(Center for Economic Research, Shandong University, Ji'nan, 250100, China)

Abstract: From the monistic value, we can comparatively strictly interpret and analyse the operative principle of conflicts evolving out of interest in the human society. According to empiricism, it can be concluded through logic analysis that the viewpoint of dualistic value has its own antinomies, and we are supposed to follow monistic value. People have two kinds of interests, physiological interests and psychological interests, and we can integrate them through monistic value. Following monistic value, and after we investigate the fundamental conflicts in economic society, it is found that people incline to snatch other's wealth because of the imbalance of resources among people, that social order can give people stable and peaceful lives, that people's rights to own different wealth are defined by social order, that political power will define, maintain and alter the existing social order, and that political power functions will influence the efficiency of economic development.

Keywords: monistic value; social conflict; physiological interests; psychological interests; rights; power

“公共利益”的解释困境及其突围

刘连泰

(厦门大学法学院, 福建 厦门 361005)

摘要:“公共利益”的实体解释理论无法界定“不特定多数”这个概念,对“利益”的内涵也无法形成共识。“公共利益”的程序解释理论将公共利益的解释问题转化为“谁来决定公共利益”的问题,实质上将公共利益的解释问题虚化了。可能的突围方案是对公共利益的反向解释,即通过逐步清理公共利益的边界,将公共利益的“假冒形态”逐出公共利益的范围,这样就可以避免在公共利益判断中走过多的弯路。

关键词:公共利益;个人权利;政府利益;商业利益;集团利益

中图分类号:F062;C914

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)02-0160-07

尽管从最终极的意义上讲,“公共利益”通过提升共同体的利益,进而对个人利益肯定有所增益,但就当下的情形看,“公共利益”是一种否定性的主张,是抑制某些个人权利的正当性理由。“公共利益”的受益者是不确定的,而通过“公共利益”抑制的个人权利则是确定的。因此,援引“公共利益”实施某种政府行为时,必然对一部分人有利,对另一部分人不利。也正是在这一点上,“公共利益”与“共同利益”是有区别的:“共同利益”对每个人的利益都有提升作用,不需要个别人牺牲自己的权利,“共同利益”的功能总是肯定性的^①。

其实,要准确界定“公共利益”和“共同利益”,同样困难重重。但由于“共同利益”的功能是肯定性的,争讼发生的可能性较小。“公共利益”对个人权利有否定性的功能,因此,个人权利与“公共利益”的对峙屡屡出现,于是,准确界定“公共利益”的呼声不绝于耳^②。但学界的智识显然无法回应这不绝于耳的呼声。按照德沃金的观点,“公共利益”应该属于政策而不是原则的范畴,原则用以阐述个人权利(Individual rights),政策则用于阐述集体福利(Collective welfare)^{[1](P41)}。用于阐述个人权利的原则是刚性的,而用于阐述集体福利的政策则是柔性的,可妥协的。对一个柔性的、可妥协的概念进行定义几无可能。我们就这样陷入了一个无休止的逻辑怪圈:“公共利益”解释了限制个人权利的正当性,但同时又产生了一个新的问题——如何防止对“公共利益”的扩张解释,从而防止国家恣意限制个人人权?“公共利益”对个人人权的抑制总是以合乎道德的形式出现的,因而就显得更加危险:从古代的西塞罗,到近代的卢梭;从主张个体主义的西方,到主张社群的东方,“公共利益”都被认为是压倒个人利益的力量。这种对“公共利益”的道德认同,使滥用“公共利益”的潜在危险愈发彰显。

个人权利与“公共利益”总是展开着无休止的拉锯战。面对这个无休止的逻辑怪圈,有的学者跳出圈外,指出“公共利益”根本就是一个伪问题:经济学界认为不同的价值偏好之间不可能形成“公共利益”^③,法学界部分学者则认为它是政府为了调和不同的利益而生造出的一个概念——“‘公共利益’不过是政府调和竞争的利益之后所获得的佣金。”^{[2](P27)}边沁所谓只有个人利益,没有“公共利益”的说法又从另外一个视角为“公共利益”敲响了丧钟——“公共利益”如不能通兑为个人利益,则“公共利益”是虚幻的^{[3](P58)}。但“公共利益”没有因为备受责难就在法律文本中销声匿迹,依然幽灵般地在文本中游弋^④。因此,我们总是面临着这样的拷问^{[2](P27)}:有无判断“公共利益”的标准?这一标准是主观的政治标准还是

其他更加客观的标准?判断标准是泛泛而谈的标准还是更加精确的标准?我们除了程序正义之外,还有其他甄别“公共利益”的更为理性的方法吗?

一、“公共利益”的实体解释及其困境

1884年洛厚德发表《公共利益与行政法的公共诉讼》一文,将“公共利益”界定为“一个相关空间内关系人数的大多数人的利益”^{[4](P18)}。这一观点很快就遭到了批评——超越相关空间的大多数人利益同样可以是“公共利益”。两年后,纽曼在洛厚德观点的基础上去掉了地域性因素,将公共利益界定为“一个不确定之多数成员所涉及的利益”。如果说洛厚德的概念趋于狭隘的话,纽曼的概念则趋于矛盾:多数必须以范围确定为前提,不确定怎么会有多数?

在当今德国最有影响的解释“公共利益”的理论是“量广”、“质高”理论。所谓“量广”即指“受益人的数量最多,尽可能地使最大多数人能均沾福利”;“质高”指利益的根本性,“以对受益人生活需要的强度而定,凡是受益人生活愈需要的,即是‘质最高’的标准”^{[4](P203)}。然而,什么是“量广”?什么是“质高”?“量广”基本上是无法判断的,而什么是“质高”则与人的主观偏好相关。

笃信“公共利益”可以定义的不仅有擅长思辨的大陆法学者,英美法学者中力图对“公共利益”进行实质定义的也不乏其人。英国利兹大学(University of Leeds)的公法与比较法教授约翰·贝尔(John Bell)就认为:“公共利益”凸显一个社会的基本价值,这些价值可以进行归纳——尽管无法穷尽。这些价值是维持和提升共同体所必需的,而不是让一部分人为另一部分人的幸福买单^{[2](P27)}。这些价值包括保护政府机构、保护向法院寻求救济的权利、保护经济制度以及其他一些宪法价值,如种族平等、某些道德价值、反对欺诈^{[2](P30)}。尽管社会的基本价值可能是变迁的,但根本性的转向是不可能的。一部分价值随着社会的变迁而变迁,另一部分价值则随着社会的变迁而历久弥新^{[2](P34)}。约翰·贝尔还论证了“公共利益”之所以可以抑制个人权利的正当性:个人具有两重身份——作为共同体成员的人和作为私人的人,作为共同体成员的利益高于作为私人的利益,因为加入共同体意味着放弃部分私人利益,且共同体同样来源于同意。但约翰·贝尔的定义同样千疮百孔。在约翰·贝尔提出关于“公共利益”的定义之后,米尔恩(A J M Milne)旋即撰文反驳,在《公共利益、政治悖论及其判断》(The Public Interest, Political Controversy, and the Judges)一文中,米尔恩指出:一个政府行为涉及很多约翰·贝尔所指的社会基本价值,而这些基本价值往往不能两全,没有一种价值是决定性的(decisive),做出某种政府行为和不做出某种政府行为都可以用贝尔所指的社会基本价值论证^⑤。因此,米尔恩认为,“公共利益”根本就是一个政治悖论^{[5](P39)}。

对“公共利益”的实体解释路数力图弄清“公共利益”的内涵,寻找一个可以判断“公共利益”的确定标准。如果将“公共利益”进行拆解,我们必须首先解释“公共”,而后解释“利益”,最后将两者合致,形成对“公共利益”的解释。对于“公共”的解释,学界总在“受益人是否特定”、“受益人是否多数”两个

① 一个典型的例子是:法学院教师增加工资,每个教师都增加了工资,没有一个人做出权利上的牺牲,因而增加工资是共同利益。法学院要建资料室,需要某一个教师腾出自己的办公室,建资料室对整个法学院都有利,但其中的一名教师做出牺牲,因而该行为依据的是法学院的公共利益。

② 这种呼声不仅来源于民众,也来源于学界。前者的例子可参见段宏庆《等待最高法院拆迁司法解释》,《财经》2004年第1期。后者的例子可参见姜明安《界定“公共利益”,完善法律规范》,《法制日报》2004年7月1日第9版。

③ 这就是著名的“阿罗不可能定理”。20世纪60年代,美国学者阿罗(Kenneth Joseph Arrow)在关于社会选择问题的研究中提出了著名的阿罗不可能定理。这一定理的基本结论是:无数个人偏好不可能集结形成共同的偏好,因而凝结着共同偏好的公共利益也不可能存在。参见[美]肯尼思·约瑟夫·阿罗《社会选择:个性与多准则》,钱晓敏、孟岳良译,首都经济贸易大学出版社2000年版。

④ 法国《人权宣言》第17条规定:“财产是神圣不可侵犯的权利,除非当合法认定的公共需要所显然必要时,且在公平而预先补偿的条件下,任何人的财产不得受到剥夺。”美国宪法第5修正案:“非经正当法律程序,不得剥夺任何人的生命、自由或财产;非有公正补偿,私有财产不得征为公用。”日本宪法第29条规定:“财产权不得侵犯。财产权的内容,应符合公共福祉,以法律规定之。私有财产在正当补偿下得收为公用。”

⑤ 政府需要征用一家公司的商场建公共绿地。反对方和同意方都可以用公共利益进行正当性论证:前者认为,建公共绿地可以净化空气,因而符合公共利益;后者认为,商场被征用后,公司可能效益下降,工人失业,从而危及社会秩序,因而不征用商场才符合公共利益。

问题上转圈,而“多数”是一个既定的数量概念,必须人数特定方能决定是否“多数”,而且,在对财产进行征收和征用的行政程序中几乎无法判断多数和少数的数量。对“公共”的解释本已聚讼纷纭,对“利益”的解释再起纠葛:一个政府行为不可能只涉及一种价值,在对立的社会基本价值之间,哪一种是“公共利益”,哪一种不是?不同的社会价值之间是很难排序的。

二、“公共利益”的程序解释及其困境

也许“公共利益”的定义面临太多的尴尬,实务界开始从定义的包围圈中突围,力图从其他路径回答对什么是“公共利益”的追问,将“什么是‘公共利益’”的问题转化为“究竟由谁来界定‘公共利益’”的问题:美国法院在历史上一直将注意力放在征收补偿,而非征收行为是否符合公用目的。……征收是不是为了“公共用途”,几乎成为一个由议会独断的“政治问题”:只要是议会做出的征收决定必然符合公用目的,法官不应该用自己对“公共用途”的理解去限制议会权力的行使。到此为止,问题已经不再是“公共用途”是什么,而是究竟谁的定义说了算^{[6](P181)}。这种转化在英国来得更加顺畅。作为议会主权国家的英国,将“什么是公共利益”的问题转化为“由谁决定公共利益”的问题,没有任何制度和传统的阻隔——尊重议会的传统在英国源远流长,根深蒂固。当然,从知识考古学的角度,这种将问题转化的思路绝非英美学者和法官的首创,我们可以从柏拉图那里寻找到转化问题的智识资源。在《国家篇》中,柏拉图经过大段大段的逻辑游戏,将“公共利益”定义为“统治者的利益就是真正的‘公共利益’”^{[7](P290)}。我们只要将柏拉图这一语句中的“统治者”置换为“议会”,就可以得出英美司法实务界得出的结论。这个思路还有另一种表述方式:通过立法程序中的广泛参与来消解“公共利益”与个人财产权之间的紧张。

“公共利益”之争,核心并不在于“公共利益”的准确定义,而是在于如何定义——如何通过在国家机关与民众之间达成共识而确定“公共利益”,而达成共识的前提是承认国家机关“权力利益”的客观存在。权力利益与权利利益(私人利益)之间的平衡,是解决“公共利益”问题的“命门”。而点中此“命门”的武器,只能是为公众提供充分的参与机会,让他们的意见通过合法途径得到表达并最终体现于为一切社会主体所共同遵守的法律之中。^[8]

这种将问题转化的思路与其说解决了问题,不如说将这个问题的解决交给了另一个问题:柏拉图所说的统治者是哲学家,是至善的人,然而,至善的人到哪里去寻找呢?议会也不是我们寻找的至善化身,多数人同样可能形成专制。而且,“什么是‘公共利益’”与“由谁决定‘公共利益’”终究是两个问题。尽管议会代表选出的民意机构,且代议机构的工作程序相对于行政程序而言可能更为民主,但“公共利益”的异化问题不会因为代议机构工作程序的民主性而消解——决定“公共利益”的程序应该和决定“公共利益”的理由区分开。多数人认为是“公共利益”的东西不一定就是“公共利益”,真理不能通过投票表决。

从实践的角度看,如果说将土地征用的决定权交给议会尚且可行的话,那么,其他财产的征收和征用都由代议机关操作绝对是不现实的。在我国,提出由立法机关界定“公共利益”的学者也不乏其人。但立法机关如何界定呢?有两种可能的解释:一是立法界定,即在立法中明确界定什么是“公共利益”;二是在征收和征用过程中的具体界定^①。但这两种可能的解释都存在着悖论:如果要求立法机关在立法中规定什么是“公共利益”,这对立法机关而言绝对是苛求——“非不为也,实不能也”,将政策性的考量放入宪法,本来就是人类理性迫不得已的以退为进;如果要求立法机关在具体的征收和征用过程中界定“公共利益”,则更不可能——不仅有违立法权和行政权的分野,立法机关也无法抽身在具体的征收和征用行为中越俎代庖。

三、可能的突围:“公共利益”的反向展开

对“公共利益”的定义总是存在着无法回避的“阿基里斯之踵”,也许真的应了那句禅语:“你不能

^① 由于提出这种观点的学者没有给出更加具体的解释,因此,笔者只能作出两种可能的解释。参见袁曙宏《“公共利益”如何界定》,载《法制日报》2004年7月1日第9版;张千帆《“公共利益”的困境与出路——美国公用征收的宪法解释及其对中国的启示》,载中国法学会宪法学研究会编《2004年宪法学年会论文集》(未出版)。

说,你说便错了。”对“公共利益”的实体解释和程序解释都可能道出了“公共利益”的冰山一角,但几乎都可以被轻而易举地证伪。也许,“公共利益”永远只能被说明而不能被定义。我们该如何是好?

其实,我们面对的问题是“公共利益”过于形而上,在进入操作层面的时候,模糊的边界给了公共权力部门太多上下其手的空间。因此,说明性文字(而非定义)如果有助于澄清模糊的边界,则同样可以解决我们力图解决的一部分问题。对“公共利益”的实体解释和程序解释虽然面临这样或那样的困境,但绝非毫无价值。对“公共利益”的实体解释和程序解释都是对“公共利益”的正面说明,如果在此基础上,我们加上对“公共利益”的反向解释,则“公共利益”的边界就可以更进一步廓清:将若干种貌似“公共利益”但不是真正“公共利益”的情形(我们可以称之为“公共利益”的假冒形态)排除出去,只有在无法通过反向排除的情形下才套用对“公共利益”的正面说明,以甄别公共权力部门的行为是否符合“公共利益”。这样,我们甄别“公共利益”的作业成本也可以大大降低。

(一) 政府自身的利益^①

“公共利益”需要政府来维护,这几乎是一个不容置疑的命题^②。然而政府的表现却往往不尽如人意:漠视公共需要,浪费公共资源等。政府极有可能拿着“公共利益”的尚方宝剑,褫夺公民的财产。政府利益可能有两种表现形态:一种是抽象的政府利益——国库收入的增加;另一种是具体的政府利益——本部门的收入增加,用以改善本部门的办公条件和职工福利^③。前者在德国宪法学中被称为“国库利益”,后者被国内学界称为“部门利益”。

德国宪法法院曾经在一项判决中确认:为了增加国库财富以及为了改善其他公共团体之财政状况而为之公共措施,并不能认定是公共福祉之需求^{[2](P35)}。尽管从客观上看,国库的财富增加后有可能使国家有更多的机会增加“公共利益”,但这种可能的预期不能作为征收和征用公民财产的理由。当然,国库的财产最终来源于税收,税收的目的也是“公共利益”。但行政主体征税时,无须作“公共利益”的政策考量,“公共利益”的政策考量在立法阶段就已完成,行政主体只需严格按照税收法定主义的要求行政。而且,征税并不是针对某一公民的个人财产权,而是针对不特定多数人。

政府为“公共利益”而设,但同时又是个人权利最大和最危险的侵害者,这就是人们通常所说的“诺思悖论”,即“没有国家权力及其代理人的介入,财产权利就无法得到有效的界定、保护和实施,因此,国家权力就构成有效产权安排和经济发展的一个必要条件。就此来看,没有国家就没有产权。另一方面,国家权力介入产权安排和产权交易又是对个人财产权利的限制和侵害,就会造成所有权的缺失,导致无效的产权安排和经济的衰落”^{[9](P167)}。因此,政府自身利益往往假扮成“公共利益”,政府成为“公共利益”的最大侵蚀者。在认定政府行为是否符合“公共利益”要件时,首先必须排除政府利益。

(二) 商业利益

政府为了商业利益而征用和征收财产,经常的理由是发展经济^④,而发展经济被认为符合“公共利益”。商业利益在客观上往往与“公共利益”相关。实际上,在法律范围内的私人商业利益在客观上都会有利于公益,如帮助企业征地建设厂房,客观上也会促进就业,甚至促进科技进步。亚当·斯密所谓

① 政府利益是否应该存在?在行政学界基本上存在两种理解,一种认为应该存在,一种认为不应该存在。认为应该存在的学者显然是从实然意义上理解的:现实中到处存在着政府利益;认为不应该存在的学者显然是从应然意义上理解的:政府为公共利益而设,不应该有自身的利益。这两种说法其实并无根本的冲突,只是分析的角度略有区别。还有的学者使用“政府利益”这一概念,但在使用的过程中,将政府利益等同于公共利益,这实际上是不承认政府利益存在。参见刘玉蓉《析政府利益与公共利益的关系》,《四川行政学院学报》2004年第4期;林子英《政府利益论》,《广东社会科学》1999年第4期;臧乃康《政府利益论》,《理论探讨》1999年第1期。

② 公共利益的功能之一就是解决个人利益之间的冲突,由此需要建立一个超越于个人利益之上的机构,这个机构就是政府。从这个意义上讲,公共利益是政府存在的合法性基石。

③ 当然,这两种利益在我国的某些地方有时是相通的。行政征收的钱上缴财政后,财政部门再按照一定比例返回给该上缴部门。从表面上看,行政部门征收的财产增加的是国库利益,但实际上也在增加本部门利益。

④ 最典型的事例是2003年发生在江苏的“铁本事件”:江苏铁本钢铁有限公司占用长江边6000多亩地,导致4000多名农民被迫搬迁,而农民所获得的青苗补偿费和耕地补偿费每亩不过2万多元,还要分十多年才付清。企业给政府的土地出让金最后是11.28万元/亩,当地镇干部称其中部分钱要向国家上缴各类规费。这些征地协议书都是由镇、村政府与各村委会签订的,没有被征地农民的签字。

“每个人在追求自己利益最大化的过程中,最大限度地促进了公益”,说的大致就是这个道理,这就是著名的“自动公益说”。在理性经济人的假设下,亚氏“自动公益”说的基本思路是:进入市场中利己的个人受价格机制的引导,依照利益最大化原则行事,彼此之间展开竞争,其结果,带来的是社会财富的增加,从而客观上促进了社会福利即“公共利益”。“每个人都不断努力为他自己所能支配的资本找到最有利的用途,固然,他所考虑的不是社会利益,而是他自身的利益,但他对自身利益的研究自然会或毋宁说必然会引导他选定最有利于社会的用途。”^{[10](P25)}

商业利益应该是通过市场而不是通过政府手段攫取的利益,作为征收和征用财产理由的“公共利益”是市场手段低效或无效后必须通过政府促进的利益。征收和征用也是一种政府规制的手段,而政府规制的基本前提是市场失灵。通过政府规制实现本应通过市场实现的商业利益,会破坏市场自身的生态系统,而且,用政府手段促进商业利益是低效的^①。个人利益也可以促进“公共利益”,而行政征收和征用中的“公共利益”显然不是这部分“公共利益”,而是通过市场手段无法实现的“公共利益”。私人的自利行为也可以产生“公共利益”,用行政手段去追求市场可以实现的“公共利益”,其结果反而是损害了“公共利益”——市场生态的崩溃对于任何社会来讲,都不是福音。

通过市场实现的“公共利益”与政府通过征收和征用手段实现的“公共利益”之间的区别可以归纳为以下几点:第一,通过市场实现的“公共利益”是与个人利益不冲突的利益,是在个人利益实现的过程中自动实现的——“公共利益”是个人利益的副产品;通过政府征收和征用手段实现的“公共利益”构成对个人财产权的抑制,尽管最终某一私人也能从“公共利益”中获益,但此时的个人利益是“公共利益”的副产品。第二,通过市场实现的“公共利益”是客观的“公共利益”,通过政府征收和征用手段实现的“公共利益”是主观的“公共利益”(政府主观上想通过征收和征用行为实现的“公共利益”不一定都能实现)^②,只有最终实现了的“公共利益”才是客观的“公共利益”。第三,通过市场实现的“公共利益”,是被动的“公共利益”,而通过政府征收和征用实现的“公共利益”,则是主动的“公共利益”。

德国行政法学界曾经将间接利益排除在“公共利益”之外,认为只有直接受益才是“公共利益”。所谓直接受益指“公众藉着一个公益征收可以直接获得利益而不须先透过私人之获利,公众才获利”^{[4](P475)},从这个意义上看,通过市场实现的“公共利益”是间接的“公共利益”,而通过政府手段实现的“公共利益”是直接的“公共利益”。当然,德国行政法学者的这一主张即使在德国,也受到这样那样的责难:用本不确定的直接受益和间接受益去定义极难确定的公益,有什么意义呢?其实,这样的责难多少有些求全责备,谁给过“公共利益”一个完美的概念?

(三) 特定利益集团的利益

英文 public 一词的含义具有双重来源:一是希腊词 pubes,大致可英译为 maturity(成熟、完备)。在希腊语中, pubes 的含义是身体和情感或智力上的成熟,尤其指人们超越自我关心或自我利益而关注和理解他人的利益;二是希腊词 koinon,这个词又源自 kom-ois,大致可英译为 care with,显然 public 指超越于某一个体的特殊的关怀^{[11](P21)}。如果将受益主体特定化,就游离了“公共利益”的本源。从这个角度看,在共同体主义人权观念中具有当然优越地位的集体利益也并非“公共利益”:集体利益实际上是有明确主体的利益,集体利益的主体是排他性的。

“公共利益”是消费不排他的利益。它有三个特点:第一,“公共利益”是具有消费不排他性的相容性利益:增加新的受益者并不会减少原有受益者的利益。如洁净的空气、稳固的国防;第二,“公共利益”具有不可分性:“‘公共利益’所具有的数量不能像私人利益那样被划分,不能由个人按照他们的偏好多要一点或少要一点。”^{[12](P62)}第三,“公共利益”的供给具有一定的外部效应,往往是“一荣俱荣”、

① 我国现行的土地征用制度很多都是为了获得工业建设用地,因而追求的利益都可以归结为商业利益的范畴,这种行为严格地说是违宪的。这种违宪行为的产生有特定的制度背景:农用地无法流转,只有变为国有土地之后才能进入市场,因此,国家为了给企业批出工业建设用地,就必须首先征农民集体所有的土地。

② 举个例子:政府为了建设一个公共的体育场馆而征用了集体的土地,但体育场馆建好后,其实根本就没有人来体育馆锻炼,政府追求的公共利益其实并没有实现。这时,政府征用的目的要素“公共利益”就是纯粹的主观公共利益。

“一损俱损”:保护环境不仅有利于自己,也有利于他人;反之,环境污染不仅有害于自己,而且有害他人。

政府对财产的征收和征用是政府对财产权的规制。政府规制理论中,历来就有“公共利益”和“部门利益”之争^{[13](P22)}。部分学者认为政府规制不是为了“公共利益”,而是为了“部门利益”,这就是所谓的“俘虏政府规制”(Capture theory of regulation)理论。这一理论的基本假设是:第一,政府的基本资源是权力,利益集团能够说服政府运用其权力为本集团的利益服务;第二,规制者也是经济人,能理性地选择可使效用最大化的行动;第三,政府规制是为了适应利益集团实现收入最大化所需要的产物。的确,任何一个政府行为的背后都有可能存在着利益集团,而利益集团的压力往往成为其行为的动机,财产征收和征用行为也往往不能幸免。特别是那些给政府提供了滚滚财源的企业,更加容易“俘虏”政府。然而,政府毕竟不是利益集团的代言人。这种理论往往是从政府规制的实然状态入手的,政府规制的实然状态不一定就具有正当性。

向弱势群体倾斜的利益也可以称为“公共利益”,美国人甚至将为弱势群体服务的机构称为“公共利益组织”^{[14](P4)},这是“公共利益”反向展开中一个罕见的例外。但弱势群体恰恰形成不了压力集团,形成压力集团的往往是强势群体。

正是因为我们在经验的层面看到了政府被俘虏,我们才需要对政府的征收和征用准备一个形而上的“达摩克里斯之剑”。公法的功能不是复制已经存在的实然现象,而是为了纠正已然存在的不正义,这与私法的解释功能迥然有别^①。

四、结 语

本文列举的“公共利益”假冒形态不可能是完整的。随着社会的演进,还会出现更多“公共利益”假冒形态。与对“公共利益”的正面解释一样,“公共利益”的反向解释同样会面临可能的责难。但力图对“公共利益”给出一个一劳永逸的定义,只能是人类在公法领域的认识论狂想。我们能够做的事情只能是无限逼近那个本真的“公共利益”,这个逼近的过程是一个“去伪存真”的过程,“伪”去得越多,我们就越逼近真理。

实际上,通过反向展开回避悖论的立法例,我国《行政诉讼法》就有过成功的尝试:

第十一条 人民法院受理公民、法人和其他组织对下列具体行政行为不服提起的诉讼:

- (一)对拘留、罚款、吊销许可证和执照、责令停产停业、没收财物等行政处罚不服的;
- (二)对限制人身自由或者对财产的查封、扣押、冻结等行政强制措施不服的;
- (三)认为行政机关侵犯法律规定的经营自主权的;
- (四)认为符合法定条件申请行政机关颁发许可证和执照,行政机关拒绝颁发或者不予答复

的;

- (五)申请行政机关履行保护人身权、财产权的法定职责,行政机关拒绝履行或者不予答复的;
- (六)认为行政机关没有依法发给抚恤金的;
- (七)认为行政机关违法要求履行义务的;
- (八)认为行政机关侵犯其他人身权、财产权的。

除前款规定外,人民法院受理法律、法规规定可以提起诉讼的其他行政案件。

第十二条 人民法院不受理公民、法人或者其他组织对下列事项提起的诉讼:

- (一)国防、外交等国家行为;
- (二)行政法规、规章或者行政机关制定、发布的具有普遍约束力的决定、命令;
- (三)行政机关对行政机关工作人员的奖惩、任免等决定;

^① 公法的功能往往是对现实的反动,因为现实中的政治往往是尔虞我诈,因此,公法就规定了很多防范尔虞我诈的规则;而私法的功能往往是对现实的复制,合同法不过是对习惯中交易规则的认可。

（四）法律规定由行政机关最终裁决的具体行政行为。

行政诉讼的受案范围本来是极难划定的,这涉及到司法权对行政权的介入程度。该法首先对受案范围进行一般性定义(人民法院只受理“具体行政行为”引起的争议,但“具体行政行为”面临的争论并不比“公共利益”面临的争论小),然后加上列举(共七项),接下来加上兜底条款,最后进行反向排除(共四项)。尽管通过这样不厌其烦的作业,行政诉讼的受案范围仍然存在着争论,但大致的范围已经初步划定。

经过艰苦的智识努力,对“公共利益”的理解也许还处于混沌状态,但只要我们将“公共利益”的混沌状态有所减轻,仍然可以视为对知识的量增。从纯粹对知识的追求来看,反向展开也许是不符合规范的——定义一个被定义项不能用否定词。但法学研究的从来就不是基于纯粹的对知识的追求——我们必须解决当下的问题,解决芸芸众生的苦难。将几种经常的“公共利益”假冒形态从“公共利益”的外延中去除之后,至少可以减少在“公共利益”判断中过多的徒劳。恰如一个在漫漫黑夜里寻找目的地的人,我们也许无法告诉他如何才能到达目的地,但我们告诉他哪几条路是歧路仍然是有意义的(虽然我们告诉他的歧路是不完全的列举),至少可以避免几次可能的无功而返。

参考文献:

- [1][美]罗纳德·德沃金.认真对待权利[M].信春鹰,吴玉章译.北京:中国大百科全书出版社,1998.
- [2]John Bell, Public Interest: Policy or Principle, Roger Brownsword ed. Law and The Public Interest, Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1993.
- [3][英]边沁.道德与立法原理导论[M].时殷弘译.北京:商务印书馆,2000.
- [4]陈新民.德国公法学理论基础:上册[M].济南:山东人民出版社,2001.
- [5]A J M Milne, The Public Interest, Political Controversy, and the Judges, Roger Brownsword ed. Law and The Public Interest, Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1993.
- [6]张千帆.“公共利益”的困境与出路——美国公用征收的宪法解释及其对中国的启示[A].中国法学会宪法学研究会.2004年宪法学年会论文集[C](未出版).
- [7][古希腊]柏拉图.柏拉图全集[M].王晓朝译.北京:人民出版社,2002.
- [8]刘文静.公共利益的定义为何不好下[N].检察日报,2004-08-25(9).
- [9]卢现祥.西方新制度经济学[M].北京:中国发展出版社,1996.
- [10][英]亚当·斯密.国民财富的原因和性质研究[M].郭大力,王亚南译.北京:商务印书馆,1981.
- [11]See Mathews, The Public in Theory and Practice, Public Administration Review, Mar. 1984.
- [12]茅于軾.中国人的道德前景[M].广州:暨南大学出版社,1997.
- [13]陈富良.政府规制:公共利益论与部门利益论的观点与评价[J].江西财经大学学报,2001,(1):21-23.
- [14]Nan Aron, Liberty and Justice for All, Westview Press, 1989.

Predicament in the Interpretation of Public Interest and the Way Out

Liu Liantai

(School of Law, Xiamen University, Xiamen, 361005, China)

Abstract: The substantial interpretation of public interest can neither define the non-qualified majority, nor formulate common understanding on the essence of interest. The procedural interpretation of public interest transforms the problem of how to interpret public interest to the problem of who decide public interest, and thus evades the problem. We may resolve this problem through the reversed interpretation of public interest, which means clearing the boundary of public interest gradually, and driving the false model of public interest out of the range of genuine public interest. Thus we can reduce difficulties in deciding the public interest.

Keywords: public interest; individual rights; governmental interest; business interest; group interest

[责任编辑 刘京希]

“2005 中国·日照龙山时代与早期国家国际学术研讨会”综述

王 芬 卢建英

(山东大学 东方考古研究中心, 山东 济南 250100)

中图分类号: K872

文献标识码: A

文章编号: 0511-4721(2006)02-0167-02

公元前 3000 年至公元前 2000 年左右的龙山时代,是探讨我国各主要文化区系早期国家形成过程和社会复杂化进程的关键时期,如何进一步推动我国古代社会复杂化进程、古代文明产生、发展的模式和特质等重大课题的研究继续走向深入,一直是学术界热切关注的问题。中、美合作发掘、研究的日照两城镇考古工作已进行多年,作为阶段性的成果汇报,也为从理论和实践两方面进一步推动龙山时代考古工作的深入展开,“2005 中国·日照龙山时代与早期国家国际学术研讨会”于 2005 年 10 月 24 日至 10 月 27 日在山东日照隆重举行。这次会议由山东大学东方考古研究中心、日照市文化局承办,并得到了日照市人民政府和山东大学的大力支持。来自中国、美国、日本、韩国等国家和地区的 40 多名与会代表,分别就聚落考古研究和区域系统调查、社会复杂化进程和国家起源理论、两城镇与龙山时代、区域性新石器和青铜时代考古研究、东部沿海地区古代环境变迁等重要议题,展开了热烈而深入的讨论交流。会议期间还参观考察了日照市博物馆、五莲博物馆、两城镇遗址、东海峪遗址等。本文将此次会议的主要内容和学术收获简要介绍如下:

两城考古队系统介绍了两城镇遗址的发掘、鲁东南地区的区域系统调查以及其他相关研究情况。栾丰实分别就中美合作两城考古的概况、田野发掘考古方法的探索、1998-2001 年两城镇遗址考古发掘的主要收获等问题做了详细介绍。在两城镇遗址的发掘中,除了严格按照中国传统的地层学原理进行田野操作外,在田野考古方法上进行了一些改进,如布方、最小单位的重新界定、对所有的堆积物进行筛选、土质土色的描述等方面和以前有所不同;文字记录改为以表格记录为主,图纸记录要求更加细致;在资料的收集方面,除了收集所有陶片、人工及自然的石块和石片以外,还对浮选样品、各种测试土样、各种测年标本等进行系统采集。两城镇遗址主要发掘地点的文化堆积,从局部反映了该地区当时社会基层组织方面的变化。于海广介绍了两城遗址围城遗迹的发现与发掘情况,经钻探已知两城遗址有大、中、小三道环壕,可以确认两城龙山文化遗址的范围主要分布在大环壕之内;局部壕沟内侧有墙基遗迹,并可以判定两城龙山文化围城遗迹以环壕为主;可以确定三个出入口;配合钻探成果,先后选择 16 个地点,以探沟形式进行了解剖发掘。方辉就 1995-2004 年日照地区系统考古调查的新收获作了汇报,长达 10 个季度的区域系统考古调查,迄今覆盖面积 947.7 平方公里,揭示了上自北辛文化、下至汉代聚落形态的历史变迁,也为分析特定文化阶段社会组织结构提供了第一手资料。调查资料显示了在龙山文化时代以及早期青铜时代,本地的聚落形态发生的显著变化。这一演变过程,代表了与中原地区社会复杂化与城市化进程不同的发展模式。负责日照地区区域系统调查的芝加哥自然历史博物馆人类学部主任加里·费曼(Gary M. Feinman)教

收稿日期:2005-11-08

作者简介:王芬(1976-),女,山东潍坊人,山东大学东方考古研究中心博士研究生;卢建英(1979-),女,河北保定人,山东大学东方考古研究中心硕士研究生。

授做了“全球性的观察:系统的聚落模式调查对复杂社会研究的革新”的演讲,介绍了在过去的50年里,针对复杂社会的考古学研究已经超越了单纯的描述和分类,而对不同时间、不同地域的分层社会经济网络的产生原因和发展模式提出了更为深入的认识,并通过两河流域和中美洲地区的聚落考古研究展示了区域系统调查在研究复杂社会中的作用。两城考古美方负责人文德安女士(Anne Underhill)则通过日照地区的区域系统调查来考察龙山时代的政治组织模式,她认为:存在的四级聚落等级结构表明当时已经进入早期国家阶段,龙山时代遗址数量迅速增多说明当时社会复杂化速度很快,聚落形态则表明中心遗址对周边遗址进行经济的和意识形态的控制。李永迪介绍了1930年代中央研究院历史语言研究所对山东地区龙山文化的调查与发掘工作,并重点介绍了1936年刘曜、祁延需先生发掘两城镇瓦屋村和大堎堆的基本收获。靳桂云分析了日照两城镇龙山文化遗址出土的木炭样品,认为龙山文化时期两城镇聚落周围生长着以麻栎林为主的阔叶林,林中并生有乔木、灌木和草本植物;在河岸和池塘周围生长着刚竹林。农田里种植水稻、谷子和小麦等农作物,农田周围有各类杂草。考虑到受人类活动和植物保存条件等因素的影响,两城镇遗址中保存下来的木头样品主要是人类燃烧和建筑等活动的遗留。

关于海岱地区的考古学研究,各位代表也展开了热烈讨论。高广仁概括了海岱龙山文化社会的主要特征,认为古国“都”、“邑”、“聚”的三级结构,“万邦林立”与古国的分辨,礼制初成与金字塔式社会结构的确立,氏族躯壳的保存,社会价值观念的转变,礼器的生产与王室经济的出现,原始文字的出现等,是中国古代文明若干因素的萌芽,海岱龙山文化社会是初级的文明社会。张学海对龙山时代进行了新的界定,并进一步指出龙山时代是古国时代,古国是早期国家和中国国家发展的初级阶段。海岱文化区聚落时空关系经历了单独、成组、成群存在的变化以及聚落群的演化过程,体现了氏族、部落和国家的发展过程。宋建探讨了海岱地区以城为中心的聚落形态,以日照地区为例,区域聚落中心是丹土和两城,其聚落形态由若干等级的聚落群和聚落体现。而两城等聚落中心目前只能看作是小区域内的中心,整个海岱地区单一的社会政治中心尚未形成。与之相对比,环太湖地区的良渚文化在其繁盛时期拥有单一的最高政治中心——良渚瓶窑地区,其聚落形态表现出清晰的金字塔等级结构,最高中心之下还有像福泉山、草鞋山等较高层次的次级中心,其下还有若干等级的聚落,两级中心聚落与其他聚落之间的政治与经济关系以宗教为纽带维系。日本九州大学的宫本一夫分析了山东史前时代所见礼制的起源问题。他认为随着大汶口文化向龙山文化的转变,山东地区的社会阶层日趋复杂,这不仅体现在墓葬的规模和结构上,随葬陶器器类与等级差别也具有密切的联系,如酒器被上层阶层所独占意味着他们有着可以举行祭祀礼仪的身份。阶层秩序与以酒器为中心的随葬器类分级表现出来的关联性,正是礼制的初期形态,这种礼制秩序在后来为商代所采纳。燕生东从丹土、两城镇玉器的种类、特征和演变轨迹入手,分析了二者玉器的制作、产地和流通问题,以及它们在海岱地区玉器史的地位问题。此外,还从玉器的角度探讨了丹土、两城镇这两个中心聚落的关系。

和考古学的理论方法相关的议题也是与会者讨论的重点之一。焦天龙以玻利尼西亚(Polynesian)酋邦考古学研究为例,认为从考古学的角度研究和定义龙山文化的社会组织形态是研究中国古代文明形成过程的关键问题,并建议用动态的观点来综合研究龙山文化社会的形成和变化过程。陈淳、陈洪波回顾了欧美自启蒙运动以来文明与早期国家研究思潮的变迁,从西方早期思潮、摩尔根的文化进化论、马克思主义进化论、历史特殊论、新进化论、弗里德和塞维斯的理论一直到后现代思潮的兴起,指出现在迫切需要从理论上加强我们对于文明和国家起源动力的认识。

近些年来,多学科合作的发展趋势深受重视,这也是考古学不断走向量化、细化、深化的一个重要标志。史前农业经济、植物遗存和环境变迁、史前人地关系研究等议题是本次会议的重要组成部分。赵志军、夏正楷、孔昭宸和刘长江几位先生以及杨晓燕女士就相关问题分别作了大会发言。除此之外,在会上发言的还有裴安平、林留根、宋建忠、薛新明、许宏、朱乃诚、赵新平和韩国的吴江原以及中国国家博物馆的佟伟华。

学术群体和优势学科

(上接封二)

4. 义和团与民间信仰和近代社会

学术带头人路遥教授是义和团研究领域中最负资望的老一辈学者(2002年由学院返聘,2003年由学校发文返聘为博士生导师)。近年代表作《山东民间秘密教门》(当代中国出版社,2000)、《义和团运动发展阶段中的民间秘密教门》(《历史研究》2002年第5期),主持教育部重大攻关课题(《民间信仰与中国社会》,2004)、国家《清史》编修工程招标课题(2005)各1项。

学术带头人刘平教授,1962年生,中国人民大学博士,南京大学博士后,哈佛大学一年期高级访问学者。代表作《被遗忘的战争:咸丰同治年间的广东土客大械斗》(商务印书馆,2002),由哈佛大学费正清研究中心首席教授孔飞力作序。主持国家《清史》编修工程招标课题1项。

其他重要学者有胡卫清教授(基督教在华传播史),苏位智、刘天路教授(义和团与近代中国),吕伟俊、董宝训教授(民国山东史),刘培平、赵爱国教授(近代档案文献),以及赵兴胜、徐畅、牟东篱副教授等。

5. 史前考古与美术考古

学术带头人栾丰实教授,1951年生,山东大学博士。代表作有《海岱地区考古研究》(山东大学出版社,1997)、《大汶口文化社会发展进程研究》(《古代文明》第2卷,2003)。主持发掘的“丁公遗址”被评为当年“中国十大考古新发现”;主持由美国国家科学基金等资助的中美合作“日照两城镇地区聚落考古研究”等项目。

学术带头人刘凤君教授,1953年生,毕业于北京大学考古系,代表作有《美术考古学导论》(山东大学出版社,1995,2002再版)、《青州地区出土北朝晚期石佛像与“青州风格”》(《考古学报》2002年第1期)等。

其他主要学者有于海广教授(商周考古)、任相宏教授(商周考古)、方辉教授(古文字与商周考古)、崔大庸教授(汉唐考古)、靳桂云教授(植物考古),以及王青副教授、陈淑卿博士等。

6. 史学理论

学术带头人王学典教授,山东大学文史哲研究院院长。该领域的主要研究力量集中在文史哲研究院。我院的周晓瑜、张书学教授(山东经济学院教授,仍为我院博导)也是这一领域的重要学者。

◆ 除历史、考古学科中的6个优势领域之外:●我院应用学科中的档案学专业拥有山东省唯一的档案学硕士点(2005);●2004年开设的文化产业管理专业,在中国大学排行榜中,已连续两年获得A++最高评价,列全国同专业之首;●自2002年起,学院面向全校本科生开设的“中华民族的历史与精神”的公共必修课程,获校、省和国家级奖励7项,中央电视台2005年2月15日晚7:00“新闻联播”中,曾对该课程予以重点报道;●学院2002年创收500余万元,2003年创收430余万元,2004年“高硕”招生近500人,可创收1200余万元,有力地支持了学术梯队的建设和学科的发展。

2005年学院获重要研究立项和主要学术奖励

- 曾振宇:中西比较视域下中国古代哲学范畴研究(国家社科基金重点项目)
- 顾鉴斋:西欧中世纪教俗经济思想与政府经济政策(国家社科基金一般项目)
- 任相宏:山东新泰出土周代陶文(国家社科基金一般项目)
- 赵兴胜:华北乡村传统文化的近代转型研究(国家社科基金青年项目)
- 陈尚胜:《清史·邦交志》(国家《清史》编修工程重大招标课题)
- 路遥:《清史·义和团文献资料汇编》(国家《清史》编修工程重大招标课题)
- 刘平:《清史〈传记·类传·农民领袖〉》(国家《清史》编修工程重大招标课题)
- 靳桂云:鲁东南地区中全新世气候演化及其对龙山文化农业的影响(国家自然科学基金项目)
- ◎姜生:美、法 The Global Perspectives on Science and Spirituality 国际奖
- ◎王育济:依托“文史见长”的学科优势,构建文化素质与民族精神一体化教育的大学公共课程体系(国家教学成果二等奖)
- ◎王育济:《中华民族精神概论》课程(国家精品课程)
- ◎张金龙:《北魏前期禁卫武官制度考论》(山东省优秀社科成果论文一等奖)
- ◎马新、齐涛:《中国远古社会史论》(山东省优秀社科成果专著一等奖)

●另据山东大学最近公布的数据,2005年度历史文化学院人均科研立项和人均科研经费均列文科第一;获奖总数列文科第三(国际奖未计)。

近年(2002—2005年)学术著作辑要

联系地址: 山东大学历史文化学院

图书资料交流中心

邮 编: 250100

咨询电话: 0531-88361566 88364067

2002

中国道教科学技术史(汉魏两晋卷) 姜生、汤伟侠主编, 科学出版社 // 中外文化交流史(第一卷) 陈尚胜著, 世界知识出版社 // 唐德宗评传 刘玉峰著, 齐鲁书社 // 唐代工商业形态论稿 刘玉峰著, 齐鲁书社 // 国学举要·道卷 王晓毅著, 湖北教育出版社 // 齐鲁思想文化史 孟祥才、胡新生著, 山东大学出版社 // 国学举要·史卷 周晓瑜、张友臣等著, 湖北教育出版社 // 考古学理论、方法、技术 栾丰实等著, 文物出版社 // 海岱地区周代墓葬研究 王青著, 山东大学出版社 // 美术考古学导论(第二版) 刘凤君著, 山东大学出版社 // 从西方到东方——伍廷芳与中国近代社会的演进 张礼恒著, 商务印书馆 // 民国山东通志·四民志 张熙惟著, 山东文献杂志出版社 // 欧洲当代一体化思想与实践研究 李巍著, 山东人民出版社 // 山东区域现代化研究 吕伟俊等著, 齐鲁书社 // 文化与叛乱: 以清代秘密社会为视角 刘平著, 商务印书馆 // 被遗忘的战争: 咸丰同治年间广东土客大械斗研究 刘平著, 商务印书馆 // 我看中国秘密社会 刘平等著, 广西人民出版社

2003

北魏政治与制度论稿 张金龙著, 甘肃教育出版社 // 儒家伦理思想研究 曾振宇著, 中华书局 // 儒家史学思想研究 范学辉著, 中华书局 // 中国小通史·宋代 范学辉著, 金盾出版社 // 隐藏于古墓中的奥秘 于海广著, 齐鲁书社 // 黄河三角洲佛教造像研究 刘凤君著, 山东人民出版社 // 从停战到和平 董宝训著, 山东人民出版社 // 抗日战争时期的基督教大学 刘天路等著, 福建教育出版社 // 西方政治制度史 白雪峰等著, 山东人民出版社 // 档案工作基础 赵爱国、王云庆等著, 山东大学出版社 // 加拿大传教士眼中的中国 李巍译, 香港社会科学出版社

2004

秦制研究 张金光著, 上海古籍出版社 // 魏晋南北朝禁卫武官制度研究(上、下册) 张金龙著, 中华书局 // 贾思勰与《齐民要术》 张熙惟著, 山东文艺出版社 // 明成祖传(第五版) 晁中辰著, 人民出版社 // 中华民族精神读本 王育济编, 山东大学出版社 // 档案工作理论与方法研究 赵爱国编, 长征出版社 // 美术学考古 100 问 刘凤君著, 四川美术出版社 // 图说考古——追溯文明的星河 于海广著, 齐鲁书社 // 从原始到文明 栾丰实著, 山东文艺出版社 // 传统经验与现代理想: 南京国民政府时期的国营工业研究 赵兴胜著, 齐鲁书社 // 美国宪政历程 白雪峰等著, 中国法制出版社 // 联合国教科文组织世界遗产——艺术卷 郑群译, 台湾阁林国际图书有限公司, 山东教育出版社

2005

悉昙学与汉字音学新论 谭世宝著, 中华书局 // 中华名门才俊·陈氏卷 张熙惟著, 泰山出版社 // 齐鲁文化通史(宋元卷) 张熙惟、范学辉等著, 中华书局 // 明代海禁与海外贸易 晁中辰著, 人民出版社 // 岁月有情 王育济编, 山东大学出版社 // 四门塔阿闍佛与山东佛像研究 刘凤君著, 文史知识出版社 // 历史的回归与守护 于海广著, 山东大学出版社 // 淄川考古 任相宏等编, 齐鲁书社 // 玉器鉴定十八讲 方辉著, 万卷出版公司 // 中国民俗通志·江湖志 刘平著, 山东教育出版社 // 二十世纪二三十年代华中地区农村金融研究 徐畅著, 齐鲁书社 // 燕京大学 刘天路译, 珠海出版社 // 一位富有激情的政治活动家——国际共产主义战士白求恩作品集 李巍译, 齐鲁书社 // 现代社交礼仪 韩英著, 青岛出版社 // 档案保护技术简明教程 刘旭光编, 中央文献出版社

文史哲

Wen Shi Zhe

1951年5月创刊

2006年第2期(总第293期)

2006年3月24日出版

主编 陈炎

副主编 周广璜 刘京希

主管单位
主办单位
编辑出版
地址
电话
邮政编码
E-mail:
印刷者
总发行处
订购处
国外总发行
定价

中华人民共和国教育部
山东大学
《文史哲》编辑部
济南市山大南路27号
(0531) 88364666 88361606
250100
lhp@sdu.edu.cn
济南新华印刷厂
济南市邮政局
全国各地邮局
中国国际图书贸易总公司
12.00元

ISSN 0511-4721



9 770511 472009

刊号: ISSN 0511-4721(国际标准刊号) 代号: 国外代号 BM194
CN 37-1101/C(国内统一刊号) 国内代号 24-4