

2009

[总第312期]

ISSN 0511-4721

3



JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY

文史哲

□ 中国文论研究

古代文论与当代文艺理论生态 高小康 (5)

□ 海外中国学研究

商业在唐宋变革中的作用 [日]斯波义信 张天虹 译 (12)

另一种视野:民国时期国外学者与中国农村调查 李金铮 邓 红 (23)

□ 文史新考

《红楼梦》版本异文考 孙柏录 (37)

《离骚》中的“西游”之谜与河西故地考

——姜亮夫先生“追怀往迹”说发微 朱瑜章 (60)

□ 疑古与释古

考古资料如何证说古文献的成书时代?

——以《〈禹贡〉“九州”的考古学研究》为例 陈立柱 (67)

《南山集》案与桐城戴氏家族的衰落 张 兵 张毓洲 (79)

跨文化研究的三维模式

——中西文学关系的重新审视 李庆本 (89)

文学经典的“生成”语境与“指认”困境

- 以“十七年”散文的文学史叙述变迁为例 席 扬 (98)

□中国哲学研究

- 忠观念的起源与早期映像研究 裴传永 (104)

汉晋对孔子礼乐思想的阐发与拓展

- 以《论语》及汉晋《论语注》为考察中心 闫春新 杨振姣 (117)

- 周代交聘中的“礼尚往来”原则 黎 虎 (124)

- 宋代寺观数量问题考辨 游 彪 (133)

- 抗战胜利后自由主义者向往的“经济民主” 卫春回 (139)

□政治哲学与法哲学研究

- 公共政策的公平之度：权利平等与特殊保护 常 健 符晓薇 (150)

- 公民社会：概念的语言分析及解释框架 张 健 (156)

- 法治的主体 周 赟 (162)

- 补白 · 第一届“中国社会科学论坛”暨《当代中国学术史》编纂委员会会议在浙江金华召开 (78)

- 关于“审稿费用”的特别声明 (168)

古代文论与当代文艺理论生态

高 小 康

摘 要:学界一直在争论古代文论在当代文学研究中的价值与意义,主要有两种观点,即提倡“古代文论的现代转换”的“转换说”,和完全否定当代理论话语的“失语说”。这两种观点的共同之处在于,都认为古代文论在当代文学理论研究的学术环境中缺少存在的正当性和可能性。这种观念导致了对古代文论的误读。古代文论的价值并非单纯在于理论概念、范畴的思想价值;许多缺少逻辑性、系统性或理论思辨意义的叙述行为,在中国文学观念的发展过程中起着重要作用。此外从学术生态的角度来看,当代以系统性、逻辑性为特征的主流学术想象被当作唯一正当的学术形态。这种学术形态一元性的观念,带来了当代学术生态环境的恶化。古代文论在当代的存在和发展,有助于促进当代文学和文艺理论形态的多样性,有助于构建更加良性的文艺理论生态环境。

关键词:古代文论;主流学术想象;文艺理论生态

自 20 世纪 80 年代以来,关于古代文论在今天将何去何从的问题便开始缠绕着文艺学和古代文论研究。最早的观点似乎比较简单明确,就是“古为今用”一语定论。吴调公先生曾于 80 年代专门撰文探讨过古代文论的古为今用问题。这个观点之所以说比较简单明确,是因为它和人们熟知的“古为今用,洋为中用,百花齐放,推陈出新”这十六字来自中央的文化政策联系在了一起,所以似乎具有当然的正确性而没有需要特别解释和论证的必要。但也正是因为有这么大的来头,也使得它在怀疑意识形态、疏离政治影响的 80 年代学术思潮背景下被人们冷落了。其实吴调公先生所说的“古为今用”有他自己的研究和解释,但并未能产生足够的影响。学术界需要新的思路和新的理论。

从 80 年代的“方法年”开始,理论界陆续引进的新方法、新观念不计其数,古代文论方面由于观念的不同,逐渐形成了不同的立场和相互冲突的理论。到了 90 年代中期以后,关于古代文论在当代文学研究中的意义和存在形态的问题主要有两种观点比较突出:一种观点是“转换说”,提倡“古代文论的现代转换”,意思是认为古代文论有其存在的价值,但因为中国传统理论思维的局限性,如多为感悟式或印象式的零散言论,难以构成现代学术研究所要求的确切概念和严密逻辑,所以需要通过“转换”吸收到现代文艺理论研究体系中。另一种是“失语说”,意谓当代文艺理论从体系到概念都是自西方引进,并非来自中国文学研究的语境,因而在研究中国文艺问题没有自己的语言,无法真正阐释和研究中国问题,因此需要重新构建自己的理论话语体系。而构建中国文艺研究系统的理论资源应当是在中国自己的传统理论中。

“转换说”和“失语说”虽然观点不同,但所考虑的问题却是相似的,都是关于古代文论存在状态的评价。“转换说”的观点相信古代文论只有经过转换才有可能进入当代学术研究环境;而“失语说”则认为当代学术环境出了问题,应当回到传统的学术话语环境中去。两家观点不同,但背后都隐藏

着一个共同的反论:古代文论在当代文学理论研究的学术环境中缺少存在的正当性和可能性。二者的区别在于:“转换说”认为古代文论需要“转换”以获得正当性;而“失语说”则认为并不需要转换,问题出在当今的学术话语本身缺少正当性,只有传统的学术话语才是正当的,应当改变的是当今的学术话语环境。总之,不管持哪一种观点,都认为当代学术研究具有不同于传统的特征。这个观点从字面上看似不存在问题:当代的整个文化环境与传统相比都已发生了翻天覆地的变化,学术研究环境不同于传统不也很正常吗?但问题的真正症结其实不是当代学术环境是否与古代有了不同,而是在无形中作为思考前提默认了当代学术具有与古代文学思想不同的整体性特质。我们可以将这种关于当代学术特质的先定观念称作“主流学术想象”。

什么是主流学术想象的内容呢?一些赞同“转换说”的学者们有一种比较流行的观点,即认为中国古代文学理论缺乏系统性和逻辑性,多是吉光片羽式的零散言论,因此需要通过“转换”才能进入当代学术环境。而“失语说”或批评“转换说”的人们则往往反对这种观点,认为中国古代文论并非都是只言片语的随感,而是同样有系统、深入的理论,经典例证当然是笼圈条贯、体大虑周的《文心雕龙》。还有学者认为清代文论有许多尚待整理的资料,其中不乏系统深刻之作。从这两种相反的观点中可以看出他们具有共同的主流学术想象,这就是对系统性、逻辑性理论研究话语的要求。

文学理论研究必须以系统性、逻辑性理论体系为主流,这种学术想象是否有道理?近代西方学科体制影响下发展起来的现代学术观念对这个问题的回答当然是肯定的。主张回到传统学术话语的人们其实也承认这是学术发展的要求。但这个想象的合理性其实还存在问题,需要重新审视。

二

问题之一是这种关于学术研究的想象可能会导致对中国古代文学理论的误读。一个典型的误读方式就是用系统化、逻辑化的方式解读古代文学研究话语,这样做的结果往往是把古代文学理论从原来的文化环境中抽离出来而失去了原生态的意义关系。一个突出的例子是对古代诗话的研究。在诗话研究中最典型的做法就是从诗话中寻找和抽取具有理论价值的叙述和概念,通过阐释、演绎而构造出比较系统的思想观念。不可否认,有些诗话的确具有相当的理论思维深度和系统性,如《沧浪诗话》的“诗辨”就是这样的例子。但更多的诗话并非如此,有的虽然讲一些诗的道理,但细究起来不过是老生常谈;还有些诗话主要是随感闲谈性质的东西,如欧阳修的《六一诗话》。在整理和研究诗话时,人们通常习惯于把具有理论意义的文字抽取出来研究,而把闲谈略去。研究的结果是,除了极少数真正在理论上具有创新意义的论述外,多半是重复前人的观念,似乎有价值的东西并不太多。所以在各种文学理论史著作中,诗话很少占据重要位置。然而,诗话在古代文学发展中却具有重要影响。比如欧阳修自己在《六一诗话》中称,这本书是“集以资闲谈”的,似乎不登大雅之堂。但事实上重要的是,由此而开创了中国文学批评的一种特殊方式,就是以闲谈的形式表达关于文学的见解的方式。闲谈式的诗话于中国文学思想的发展究竟有何意义呢?我们试选几段看看:

京师辇毂之下,风物繁富,而士大夫牵于事役,良辰美景,罕获宴游之乐。其诗至有“卖花担上看桃李,拍酒楼头听管弦”之句。西京应天禅院有祖宗神御殿,盖在水北,去河南府十余里。岁时朝拜官吏,常苦晨兴,而留守达官简贵,每朝罢,公酒三行,不交一言而退。故其诗曰:“正梦寐中行十里,不言语处吃三杯。”……

苏子瞻学士,蜀人也。尝于涪井监得西南夷人所卖蛮布弓衣,其文织成梅圣俞《春雪诗》。此诗在《圣俞集》中,未为绝唱。盖其名重天下,一篇一咏,传落夷狄,而异域之人贵重之如此耳。……

陈舍人从易,当时文方盛之际,独以醇儒古学见称,其诗多类白乐天。盖自杨刘唱和,《西昆集》行,后进学者争效之,风雅一变,谓“西昆体”。由是唐贤诸诗集几废而不行。陈公时偶得杜

集旧本,文多脱误,至《送蔡都尉诗》云:“身轻一鸟”,其下脱一字。陈公因与数客各用一字补之。或云“疾”,或云“落”,或云“下”,莫能定。其后得一善本,乃是“身轻一鸟过”。陈公叹服,以为虽一字,诸君亦不能到也。^①

这几段都是典型的闲谈随笔文字,随意挥洒,涉笔成趣,却看不出有什么微言大义或实用的教诲。以往的中国文学思想史研究者们比较重视的是有理论价值的格言警句,如“状难写之景,如在目前;含不尽之意,见于言外”之类,而往往忽略了这类闲趣文字。

但这类文字并非毫无意义的废话。上面引述的第一段文字中虽然提到了几句歪诗,但其意不在论诗,而是讲述有关的世情民俗,所以历来不入文学思想史研究者之眼。然而细细品味一下就可以领悟到,这些闲谈实际上涉及的是当时诗歌活动的一种文化氛围。“卖花担上看桃李”之句不仅描绘了当时京城官僚士大夫生活方式的一角,同时也揭示了有些文人诗歌创作背后的一种与现实生活疏远、隔膜的趣味基础。“正梦寐中行十里”云云则不只是写实,同时也是表现了一种富于机趣的通俗趣味。上述的第二段文字通过蛮布弓衣上织绣的诗句说明了梅尧臣的名气、影响之大,同时也是在提示当时文学传播活动的一些特点。第三段谈论的是文学创作本身的事,但不是理论分析或阐释,仍然还是闲谈。这些关于一字阙文的议论所表现的不仅是一种理解诗歌的方法,更是一种态度,即对唐代诗人及其诗歌创作的崇拜。总之,这种种闲谈和逸闻琐事构成了宋代文人士大夫创作、接受诗歌的语境。一首诗歌的意义其实就是由这种语境提供的。当欧阳修称他写《六一诗话》是为了“资闲谈”时,实际上是开创了一个使诗歌的意义、价值得以增殖的新的文学活动方式。当代人之所以能够理解和欣赏古典诗词,从某种意义上说也是这种“闲谈”所赐。

再举一个例子,就是批评史上著名的明代“七子”等流派之争。明代文人好立门户、争意气,这是人所共知的。表现在文学观念的表达方面,就是好发过激之论,好争辩。李梦阳、何景明之争,茅坤、唐顺之之争,还有公安派、竟陵派以及李贽的种种惊世骇俗之论,诸如此类的文学主张多是以辩难的方式表达的,往往以不容争辩的独断式叙述来表达自己的观点。按照系统性、逻辑性的尺度来看,自然多属偏颇之论。因而在批评史研究中,对明代诸家文论多以折中态度进行辨析,指出各家立场之片面性,析取诸家言论中有理论价值的观点作为这个时期的理论成果。这种研究方法看起来客观而辩证,得出的认识似乎比较科学,但这种看似严谨科学的研究却可能忽略了明代文学批评的一些重要文化特征。

李东阳曾批语宋人的诗法说:“唐人不言诗法,诗法多出宋,而宋人于诗无所得。所谓法者,不过一字一句,对偶雕琢之工,而天真兴致,则未可与道。其高者失之捕风捉影,而卑者坐于粘皮带骨,至于江西诗派极矣。”(李东阳《麓堂诗话》)相形之下,明清人对“文法”的研究比前人深入了许多,一个明显的标志是文法成为具体分析、理解和阐释古典艺术特征的有效手段。如果拿他谈论声律的口气与唐人相比,就可以看出二者的差别,唐人关心的是如何使一首诗在音韵方面符合某种通行的技巧规范,而在李东阳看来,声律是诗的本质特征,是使诗产生“陶写情性,感发志意,动荡血脉,流通精神”的艺术魅力的原因。他对杜甫用仄韵的效果分析是从声律与诗歌情感运动节奏的关系着眼的。因而他所谈论的声律不是一般的技巧意义上的法则,而是美学意义上的形式规律。

后起的“七子”领袖李梦阳讥李东阳萎弱,然而他对古典文学创作规范即文法的认识,却与李东阳的思路大体相似,都是从技巧意义上深入到对艺术形式的内在节奏韵律的认识。他所主张效法的古人的格调和顿挫倒插之法,就是从这种内在精神的角度理解古典艺术形式的美学特征。“七子”之后唐宋派等诸家对时文和古典作品文法的研究进入到更加细致精微的程度,并对此后的文学作品形式分析产生了重要的影响。沈德潜将李梦阳所关注的声律格调的美学意义问题讲得更清晰:“诗以声为用者也,其微妙在抑扬抗坠之间。读者静气按节,密咏恬吟,觉前人声中难写、响外别传之妙,一

^① 欧阳修:《六一诗话》,何文焕辑:《历代诗话》上册,北京:中华书局,1981年,第264—266页。

齐俱出。朱子云:“讽咏以昌之,涵濡以体之”,真得读诗趣味。”^①声律与诗歌格调、神韵的关系在他这里通过对声音节奏的体验使之联系起来,从声音节奏体验情绪节奏,并因此而获得“响外别传之妙”,即内在的精神与韵味。从这些对声律、格调等问题的分析评论中我们可以看出,明清人心目中的文法已从技巧问题变成了美学问题。

从明代文人的文学观念论争背景来看,对唐宋乃至更早的古代文学遗产的态度是大多数门派之争的出发点。从怎样看待、评价古代文学的地位和价值,细化到怎样具体分析和认识古代文学作品的特点,这是明代许多批评家关心的重要内容。在明代诸家的争鸣中汇聚了关于认识和评价历代优秀文学作品的种种意识和分析方法,逐渐形成了明代人心目中的古典文学理想。可以说,对各家门派的观点之正误进行比较从而判断哪家理论更全面、更合理,这种研究方法其实并没有太多的学术意义。真正有意义的是这种争鸣氛围。尽管许多说法听上去主观而偏激,但都是在从各自的角度表达对古典诗文的感受和认识。不是哪一家理论更正确,而是各种观点的争鸣,造就了中国古代文学发展的一个重要历史阶段,文学经典观念形成的阶段。从秦汉古文到唐宋诗文的经典地位,就是在这个时期真正确立的。与经典相关的诗文活动主流形态从创作转向了对经典的认识、分析和鉴赏。总的说来,明清两代在诗文创作方面无法与唐宋相比,然而在分析、鉴赏和批评方面却有了长足的发展。古典诗文正是在这种文学活动环境中真正确立了作为文学经典的历史地位,成为中国古典文化遗产的重要内容而为后代所继承。

由上面的例子来看,古代文论的价值并非单纯在于理论概念、范畴的思想价值。从学术生态的角度研究就会发现,许多看起来缺少逻辑性、系统性或理论思辨意义的叙述行为,在中国文学观念的发展过程中起着重要作用。忽略了这种作用,就可能在很大程度上误读了古代文论。

三

问题之二是当代学术生态问题。迄今为止的种种关于古代文论在今天的学术危机问题的焦虑都隐含有一个前提,就是关于当代学术形态一元性的观念。“失语说”认为当代学术形态出了问题,学术语言没有正当性;“转换说”认为问题在于古代文论的学术形态与当代学术形态不吻合,需要通过转换实现学术形态的统一。显然,这两种说法都隐含着“当代学术形态是……”这样的前提命题,而这样一个命题就意味着当代学术有一种可以被确认的形态,这其实就是前面提到的以系统性、逻辑性为特征的主流学术想象。所谓一元性观念,就是把这种主流学术想象当作唯一正当的学术形态。正是这种学术形态一元性的观念,带来了当代学术生态环境的恶化,因为这种观念否定了学术形态多样性的意义。

“失语说”观点的问题在于否定了西方学术话语的正当性。那么这种“不正当”的话语是如何进入中国学术活动中的呢?简单的解释就是文化入侵——西方文化的优势和霸权造成的文化殖民现象。这是近年来流行的文化批判观念中最熟悉的观念之一。凭印象看,这个观点大致是不错的。但如果我们真正研究一下这个观点提出的实际背景,就会发现有问题了。中国学术界大量引进西方的新方法、新观念是在20世纪80年代中期以后,即所谓“新方法年”以后的事。“失语症”的提出也是在此后,是90年代前期提出的。按照这个时代背景来看,“失语症”指的就是自西方的新方法和新观念引进后造成的我们自己原有的话语的失落。但仔细想一想,在此之前我们自己“原有的”话语是什么呢?就文艺学而言,此前的理论话语基本上是苏联的毕达科夫传授的几个概念,我们关于文学问题的谈论是在“阶级性与人性”、“真实性与倾向性”、“进步性与反动性”、“个性与共性”等几组抽象范畴中进行的。这还不算“两结合”和“三突出”一统天下的时代。这就是我们表达自己的、“本土”的文

^① 沈德潜:《说诗晬语》卷上,丁福保辑:《清诗话》,上海:上海古籍出版社,1978年,第524页。

学经验的话语吗?在往前回溯到20世纪前半期的文学理论,我们发现还是西方理论在影响着中国学术,包括最早的文学史和文学批评史写作,老实说也是西方历史叙述观念影响的产物。

如果我们把“失语症”的问题向前推,从更早的文化和话语中寻找表达真正属于中国“本土”文学经验的语言,那又怎么样呢?这样一来就会发生另外一个问题:我们现在的文学经验是否是古代文学批评语言所能表达的?我们在谈论西方语言的影响时,有时会忽略一个更基本的事实:语言影响的背景是文化影响,“本土”经验中早已越来越多地融入了西方文化带来的新经验。事实上从鸦片战争以后,文学和文学理论所面临的一个突出的问题就是传统的语言无法表达新的文学经验。可以说那才是真正的失语现象,换句话说,我们所缺失的是表达新经验的新话语。也正因为如此才产生了从黄遵宪到新文化运动的语言革命。一个多世纪以来西方文学理论(包括马克思主义理论)的进入中国,除了生搬硬套的“失语”问题外,其实本身也具有话语的正当性。这些外来话语是中国现代文学和学术话语生态环境的一个部分,排除了这些话语也就排除了一大部分现代中国的文学经验。

“转换说”观点的问题在于,把古代文论“转换”到系统化、范畴化的学术研究体系中去,其实是在把古代文论从传统文学话语的原生态环境中抽离(disembedding)出来。这种抽离机制使得古代学术话语在新的语境中被再联接、叙述和阐释而生成了新的意义,但同时却可能剥离了更丰富的原生态意义。比如研究传统美学的学者们大都很熟悉“意境”这个古典美学范畴。其实这个概念本身是在王国维以来的现代学术研究中生成的,但其中的意义内涵却是对中国古典审美经验的概括,因此而成为古代美学中一个重要的(甚至是最重要的)范畴。的确,与这个范畴相关的种种描述,如情景交融、虚实相生、天人合一、物我两忘等等,都是古代学术话语。但把“意境”归纳、提炼成古典美学范畴,意味着把一些古典学术话语高度抽象和普适化了。有一些学者就明确地把“意境”与“典型”并列为体现中国与西方两种文学理论体系、抒情与叙事两个文学类型的最高审美范畴。这种抽象化、普适化思维带着黑格尔主义的味道,目的就是剥离具体现象的偶然性,为文学经验整理出逻辑的必然性和概念内涵的客体性。这样整理的结果固然实现了古代文论的系统化、范畴化(即“现代转换”),但却剥离了中国传统学术思维的重要特点——差异性体验,即建立在具体感受基础上的对不同文学经验差异性的把握和表达。

当人们为古代文论寻找系统性和逻辑性理论成果的证明时,最容易想到的当然就是《文心雕龙》了。然而《文心雕龙》尽管被誉为“体大虑周、笼罩条贯”,具体研究文学的方法却仍然落脚在对文学体验的差异性所作的分析。刘勰把文章分为八体,实际上是四个具有二元对立性质的分析维度(即“雅奇”、“奥显”、“繁约”、“壮轻”)。这种研究的思路是从多个审美感受的角度寻找审美经验的差异性特征。钟嵘则是把文学分为不同品级,尔后再以体验的描述来区分和表达每个作家的主要风格特征。自刘勰和钟嵘以后,历代对文学审美经验的研究成果产生了许多表达语汇,传为司空图撰作的《二十四诗品》即是一个集表达语汇大成的例子。明清两代的研究者更对许多表达语汇如“神”、“韵”、“格”、“调”、“趣”、“味”、“风”、“气”、“逸”、“真”、“雅”、“俗”等等进行了深入的探讨。从明代的争论到清代学者的深微研究,这些研究探讨工作的一个重要价值就在于差异性体验,即发现具体审美经验的生动多样性。

从黑格尔式的一元性学术思维来看,这些表达语汇没有形成逻辑上周延、自洽的概括性和所指的客观性,这种研究没有上升到逻辑演绎和普适规律性的发现,因而还不能算成熟的学术。“转换”的目的就是为了实现这种抽象和普适化,从而“提升”古代文论的学术等级。但20世纪以来历史学、人类学等学科的创新发展中,却启示了一条不同于黑格尔主义的研究路线——不是走向抽象的“客观规律”,而是通过“了解之同情”(陈寅恪语)走向对文化丰富性和多样性的深度认识。比如口头诗学(帕里-洛德理论)对民间文学的研究,就不再是把这种文学当作经典文学的幼稚期形态,而是通过田野调查深入把握这种文学自身的特殊文化结构和意义。人类学诗学对于当代文学研究和文学理论研究的一个重要贡献就是打破了关于文学规律的黑格尔主义式一元性理论思维,把文学还原到

多样性生态空间,研究具体的、特殊的形态和构造,从个别性和特殊性研究中发现人类文化的丰富性和复杂性。

人类学诗学观念对中国当代的文学和文学理论研究已经在产生着影响。比如当代学者杨义就提出对线性文学史观的怀疑,而代之以从多元化空间维度审视和研究文学发展的文学史观,即所谓“文学地理学”观念:

“文学地理学”是一种有体温的地理学。这种有体温的“文学地理学”主要涉及四个方面的问题。第一个是地域文化。中国的地域文化几起几落,战国之后的具体地理文化板块埋下了地理文化的基因,几经变迁,产生了文学地理。这一点是很明显的。第二是家族文化。可以说不研究家族文化就研究不清楚文学问题。很多家学、家教、家风都是通过家族传承下来的。……第三个问题是作家的人生轨迹问题。研究中国古代文学,“北关文化”应该引起我们特别的关注。……“北关”是作家人生轨迹的重要转折之地,也是“文学地理学”中非常重要的地理概念……另一个是文化中心转移的问题。……文化中心的转移实际上是以空间的形式显示了历史的变化。我们研究文学,应十分重视文化中心的转移这一事实对文学深层结构的影响。^①

这种“文学地理学”作为一种学术观念的重要性就在于把研究的旨趣从抽象的一般性转向了生态的(或者说“地理的”)多样性,从逻辑演绎转向了对具体差异性的体验(即“有体温的”)。如果从学术发展的这个创新思路来看,古代文论的差异性体验研究和表达就不应当再被当作需要提升的“初级形态”。恰恰相反,这种非系统、非范畴、非逻辑性的研究方法应当是当代学术生态多样化的一个有机组成部分。

吴调公先生曾经谈到过当代学术研究中不同研究理念共生的问题。他用生物学研究来比喻古代文论研究。比如研究青蛙,他认为现代主流的研究方法就像解剖学研究,通过对青蛙机体的解剖来了解青蛙身体各部分的构造,从而获得对一般青蛙身体物质特征的规律性认识。而另外一种研究理念是把青蛙放回它的生活环境中,观察它在自然环境中如何觅食、繁殖、迁徙等活的形态特征。吴先生所说的前一种研究理念其实就是黑格尔式研究,后一种则可以说成是生态研究,实质上对传统的差异性体验研究方法的发展。从吴调公先生自己的研究实践和主张来看,他并不认为后者是初级的而前者才是高级的或更深刻的研究,而是认为不同研究理念应当共生共荣。

事实上,中国传统研究方法与西方理性主义研究方法之间的差异不仅在于研究对象的不同,而且在于人类文学经验的多样性需要研究理念、研究方法的多样性。因此,不同研究理念共生不仅在于体现中国特色,更重要的是有助于形成当代学术研究的良性生态环境。

四

要建设当代文艺理论生态环境的多样性,就意味着要保护古代文学和文学理论生态的活性,而这一点可能是引起人们争议的一个问题。

如果说文学理论应当多样化,这个观点一般来说不会引起太大争议。但要说起从文化生态和文艺理论生态的角度研究古代文论,可能就会产生很多问题。从经典唯物史观的理论立场来看,古代理论的生态背景必然要随着历史的发展而消失,就像马克思在《〈政治经济学批判〉导言》中所质疑的:“阿基里斯能够同火药和弹丸并存吗?或者,《伊利亚特》能够同活字盘甚至印刷机并存吗?随着印刷机的出现,歌谣、传说和诗神缪斯岂不是必然要绝迹,因而史诗的必要条件岂不是要消失吗?”^②而从当代阐释学和接受美学的理论立场来看,“阐释学循环”的悖论决定了研究者不可能真正进入古

^① 杨义:《重绘中国文学地图的方法论问题》,《学术研究》2007年第9期。

^② 马克思:《〈政治经济学批判〉导言》,《马克思恩格斯选集》第2卷,北京:人民出版社,1972年,第114页。

代文本的原始视界,这意味着古代文论的“原生态”意义其实是无法确证的想象。这样看来,保护古代文艺理论生态条件似乎是不可能的。无论是“失语说”还是“转换说”,归根到底都会怀疑古代文论的生态特征能否在当代文化环境中生存。

其实这种怀疑的前提,即过去的文化会随着经济基础的变化而消亡的观念,本身就是一种由进化论和历史逻辑思维造成的片面历史想象。事实上,近代人曾在发展、进步的名义下一再地试图抹去历史遗留的痕迹,但过去的文化却常常会在不经意中又浮出水面。古代文化生态可以在当代文化中继续存在和发展的根据在于文化传统的内在延续性。古典文学之所以具有所谓“永恒的魅力”,原因并不仅仅在于文学作品自身的完美;更重要的是理解、接受古典文学的文化生态环境并没有消亡。意大利史学家克罗齐有一句名言“一切真历史都是当代史”,因为在他看来,真正的历史叙述只有在当代与历史的联系中才能产生:

除非我们从这样一个原则出发,就是认定精神本身就是历史,在它存在的每一瞬间都是历史的创造者,同时也是全部过去历史的结果,我们对历史思想的有效过程是不可能有任何理解的。所以,精神含有它的全部历史,历史和它本身是一致的。^①

按照他对历史的解释,我们真正能够理解历史就在于当代人与过去的精神联系并没有中断。同样道理,当代人之所以可以理解和欣赏秦汉文章、唐诗宋词,并非单纯的知识传授可以做到。比如王维《辋川集》中的绝句山水诗,可以说句句明白生动如话。但如果离开了中国传统的山水意识和情趣素养,这些诗句的韵味也就荡然无存了。

古代的许多文论话语具有一种重要的文化传承价值,就是通过话语活动传播和传承着古典文学的审美意识和情趣。人们都知道宋代诗歌与唐代有了很大差异,但恰恰是宋人对唐诗有了更深刻的理解。严羽的《沧浪诗话》中强调“妙悟”,读者多以为是恹恹缥缈不着边际之语。其实达到妙悟的门径他说得很简单,就是“熟参”:

试取汉、魏之诗而熟参之,次取晋、宋之诗而熟参之,次取南北朝之诗而熟参之,次取沈、宋、王、杨、卢、骆、陈拾遗之诗而熟参之,次取开元、天宝诸家之诗而熟参之,次独取李、杜二公之诗而熟参之,又取大历十才子之诗而熟参之,又取元和之诗而熟参之,又尽取晚唐诸家之诗而熟参之,又取本朝苏、黄以下诸家之诗而熟参之,其真是非自有不能隐者。^②

“妙悟”听上去似玄,而“熟参”则又近迂。其实这正是唐以后人接近和传承唐诗精神韵味的必然途径。严羽沾沾自喜于自己可以细辨唐人体制,曾在书信中为一“健”字与叔父吴景仙细细质辨盛唐诗风的美学特征。

在严羽自诩辨析毫芒的话语中可以领会到,他是怎样通过“熟参”而达到“析骨还父,析肉还母”的精深境界,从而感受和领悟唐诗的内在神韵——“别趣”。实际上,这种赏析唐诗的能力绝非严羽自诩的那样是个人的特殊禀赋,独家不传之秘。后代明清文人论起唐诗风格特色来往比严羽更加细致入微,精彩迭出。严羽以“兴趣”论唐诗,而明清人则从格、调、气、势、神、韵等多方面概括和体味唐诗的审美内涵,唐诗的韵味因此得以一代代传承下来。当代人阅读、理解和欣赏唐诗所依靠的知识资源,其实就来自一代代文人的重新领悟和表达的话语资料。

可以说,古代文论对于中国文学发展而言,最重要的意义就在于使传统文学精神得到延续,成为当代中国人能够理解、接受和发展的文化遗产,从而丰富中国当代的文学活动,构建起更加多样化的文学理论生态环境。

[责任编辑 刘 培]

① 克罗齐:《历史学的理论和实际》,北京:商务印书馆,1982年,第13页。

② 郭绍虞:《沧浪诗话校释》,北京:人民文学出版社,1983年,第12页。

商业在唐宋变革中的作用

[日]斯波义信 张天虹 译

摘要:现代以来,宋代因其在中国经济发展史上所具有的关键性和突破性而受到重视。此外,唐宋时期的经济变化还呈现出明显的地区差异。交通运输的主要方式——水路系统进一步扩大,为各地农村及城市经济的扩展提供了基础,区域劳动分工得以建立,从而极大地提高了贸易量和贸易额。这一时期的商人设计出新的商业惯例、制度安排和合伙方式来拓展其贸易活动。另一个商业上的突破则是长江流域市场的扩大。政府所制定的有关市场组织与程序的规则开始松动,商业状况逐渐依赖于更高水平的私人交易与商业交换,交易场所的形成更趋自由,商业贸易进一步渗入农村地区。

关键词:唐代;宋代;商业;经济变化;经济史

在过去的一百年里,我们对宋代的认识发生了巨大改变。尽管在过去这个朝代一直由于其文化成就而受到称颂,同时又因其政治上的党争和军事上的孱弱而受到批评。但是最近,它逐渐被当作中国经济发展过程中的一个关键时期而得到重视。宋代经济的突破不仅是前代所无法企及的,同时也成为后世民间经济持续发展的基础。

最近几十年中,我们还逐渐意识到宋代在其整个版图内的经济变化具有相当的复杂性和多样性,变化的速度、程度以及范围因地因时而异。举例来说,如果将公元742年与公元1080年的户籍数字进行比较^①,我们会发现公元1080年的户数为17 211 713^②,几乎是742年户数的两倍。30年后,公元1110年的人口统计数字上升到20 882 258户(近110 000 000口)。这个数字超过了接下来四到五个世纪中任何一个时期相应的中国全部人口的数字,而且与欧洲在至少六个多世纪里的人口规模大致相当。尽管在全国层次上出现的这次超乎寻常的人口激增无疑令人惊骇,但是研究者在将这些数字分解为区域或地方层次之后仍会感到惊诧。在公元742年和公元1080年,两个巨区(macro-region)^③,北方和西北在整个帝国的人口中所占的综合比重分别达到80%和55%。相比之下,长江中游、长江下游和东南沿海三个巨区在总人口中的比重翻了一番,从27%增加到50%。位于南方的地区,即长江中游巨区(尤其是鄱阳湖盆地)在数量上增加最多,而东南沿海的人口增长率最高,在这三个世纪里,整个地区增长了431%,仅福建地区就增长了1150%。北方在人口增长方面全面下降或停滞是没有疑问的,但在这种趋势中,有两个地区仍取得了显著增长:大运河沿线和山东的环渤海地区。

作者简介:斯波义信,日本东洋文库理事长。译者张天虹,首都师范大学历史学院讲师(北京100048)。

① 梁方仲:《中国历代户口、田地、田赋统计》,上海:上海人民出版社,1980年;R. Dernberger & R. Hartwell, *The Coterminous Characteristics of Political Units and Economic Regions in China*, Ann Arbor, 1983.

② 此实为1083年的数字,参见梁方仲:《中国历代户口、田地、田赋统计》,第124页“甲表32”。——译者注

③ “巨区”是经济地理学的分析工具,用于对限制条件下的区域系统差异所进行的比较。将其用于帝制时代的中国之时,整个帝国疆域将被分成8个或9个“巨区”。在本文中,笔者将宋代的疆域分为7个巨区:北方、西北、长江上游、长江中游、长江下游、东南沿海和岭南。除了“巨区”之外,笔者还使用了“北中国”和“南中国”的概念。北中国指的是四川,即秦岭、淮河以北的广大地区,而南中国代表全部疆域中的余下部分(需要注意的是,实际上,作者的“中国”概念仍然比较局限于宋朝政府实际控制的版图——译者补注)。

这些近来的发现已迫使我们更加重视地区差异而非全国趋势的同一性,南北差异以及各个区域经济中的经济问题和改革事件。商业与经济变化模式密切相关,下面就是笔者对商业在唐宋变革中的作用所进行的一种分析。

一、内河航运

中国的地貌以大山脉纵贯南北与横亘东西所构成的断面而著名。与人们通常持有的印象相反,中国地表的3/4系由山地组成。然而人们从很早的时候开始就愿意居住于低地和盆地,因此住所、生产、交换倾向于集中在低地。运输和交通的改善既是公共部门也是私人部门面临的急切问题之一。在现代机械运输工具引进以前,将上百万座人类居住的中心链接起来的主要方式是水路系统。就此而论,唐宋时期的运输,尤其是水上交通的巨大改进本应该起到一种推进器的作用,从而刺激经济体中各个部门的突破,我们作此假设是合理的。我们在别处所能找到的帝国的航运开始萌芽的明确标志可以早至公元702年,比推行“两税法”的公元780年早了大约80年。

崔融,一位朝廷高官,反对任何在全国征收商税的企图,宣称“且如天下诸津,舟航所聚,旁通巴、汉,前指闽、越,七泽十藪,三江五湖,控引河洛,兼包淮海。弘舸巨舰,千轴万艘,交贸往还,昧旦永日。今若江津河口,置铺纳税,纳税则检覆,检覆则迟留。此津才过,彼铺复止,非唯国家税钱,更遭主司僦赂。船有大小,载有少多,量物而税,触途淹久。统论一日之中,未过十分之一,因此壅滞,必致吁嗟。一朝失利,则万商废业;万商废业,则人不聊生”^①。崔融与其他同时代人一道,生动地证实了帝国运输业在一些地方的普遍发展。这些运输业由商人群体经营或受其雇用,集中于水路要冲。

隋代于公元610年建成大运河,标志着连接临近运河的几个巨区的水上交通网络的扩大。因此而出现的水路系统的关键性轮廓是一个巨大的水平“T”型:长江下游是“T”的十字交叉部分,一支伸向长江之西;一支向北,是大运河,其南则是东南沿海主要港口的海上航线。如此一来,本来阻碍内地、沿海以及海上运输的自然屏障在某种程度上得到了克服。此外,在技术方面明显还存在着一个逐渐扩大的差别。不过,这个方向的集约型发展只有到了宋代才出现,其表现形式是帆船类型、航海设备的发展以及航运业的区域集中与专业化等方面发生了变化。这些话题笔者已在先前的研究中详细讨论过,除非增加某些补充性的评论,笔者无意在此重复。

首先,易于开发航道的区域通过内河运输紧密联系起来,这种格局为该地农村经济与城市经济的扩展提供了基础。内河航行相对低廉的成本及其安全性与实用性促使了帝国不同区域的生产者改变其生产观念,以致他们集中关注今日经济学家所命名的“比较优势带来的收益(the benefits of comparative advantage)”。通过制造并交易地方特产,他们能够建立起区域劳动分工,从而极大地提高了贸易量和贸易额。宋代商人一般航行于帝国内部的大河流域,同时也航行于自朝鲜半岛远端至东南亚半岛顶部的整个中国海域。从这种境况变化中受惠最多的地区是船只最容易到达之地:黄河下游,拥有众多支流的长江流域,东南海岸线以及大运河沿线。

在这些地区中,大运河当然起到了最关键的作用,至少到12世纪早期一直如此。它使得每年从长江中下游巨区向北方运送税米620万石(就米而言,1石=中国的100斤,即约60千克),不仅如此,它还使得每年从位于两淮和两浙沿海地区的为政府所控制的大量专营盐沼向南方运送约700万石盐(就盐而论,1石=50斤,即约30千克)。南北中国之间存在的这样一种便利的联系对其商业纽带的形成产生了广泛影响,因为,运河也可作为私人贸易的渠道而发挥作用。

运河的最北一段(即汴河),夏季的洪水和冬季的低水位导致河底沉积了厚厚的淤泥,再加之冬季河表结冰,这迫使其一年之中的运输中断长达六个月。再者,这一段还有官员对运输实施监督。除这一段之外,运河的中段和南段(山阳渚和江南河)对私人船只都是开放的。在运河中段沿岸的

^① 《旧唐书》卷九十四《崔融传》,北京:中华书局,1974年,第2998页。——译者注

楚、泗、扬、真四州建立了四座大仓,以便接收和向北转运来自南方的税米以及向南转运产自淮南和两浙沿岸的盐。整个北宋时期,使用私人船只运送盐和税米的做法越来越普遍,伴随着这一变化,运河上主要的堰和闸得到了重大的改进,其目的就是便于较大船只通过和定期往返。这些改进的主要受益者是私人船户。这些船户来自长江流域,具有60—80吨离岸价格(FOB)的缔约能力^①,此时已能够承担远至山阳渚北端的风险了。官营运河运输的私有化在公元1104年前后更为深入。此时,淮南和两浙的盐向长江流域的配送,由官府同时控制运输与销售改为在官府间接控制下由商人来运作。在这种安排之下,盐商将航行至开封,首先购买盐引并一次性预付至其卖地的行程中要征收的商税。然后,他们会去生产地以盐引换取盐,接着再继续前往他们的卖地。不必说,这种安排确保了政府收入的稳定增长,同时扩大了盐商以及由他们雇佣的船户的活动范围。

由于金人的入侵和北中国的陷落,宋朝丧失了运河最北的一段,而中段则遭受了严重破坏,结果,内河运输网络越来越小、越来越单一,而且其主要生命线由人工运河转向航运环境不稳定的江河——长江。此外,从削减运河维护费用节省下来的收入不得不用来维持一支军队和进行长江沿岸的守卫,因为长江入海前的最后1000英里与金人的边界、军队的要塞以及宿营的骑兵接近,非常危险。如此一来,未因宋朝北方领土的丧失而受到较大影响,保持相对的安全免遭更多进攻的唯一一段运河是长江三角洲内部的一段,即江南河。它的支线起于明州(宁波)港,终至杭州。在南宋时期,北宋大运河系统中最短的一段不仅容纳了源源不断的驶往杭州的船只,而且构成了一个新的全国水上运输系统的中心一环,将繁荣的长江航运与东南沿海高利润的海外贸易连在一起,在当时便利了南中国内部剩余谷物与其他产品的循环流通。它还使商人们在帝国南部地区以及日本、东南亚的富庶港口获得了贸易机会,从而弥补了他们在北方市场上的损失。

二、为行商提供的买卖设施

事实证明,在利用商业机会和南中国水路资源方面,南宋初年的商人是足智多谋的。作为行商和牙行,他们为自己塑造了与众不同的新角色,并日益表现出了多样化的职能。他们创造性地并广泛地使用多种金融和销售的惯例来扩大自身获得资本的途径,同时还更加高效地对其加以使用。尽管这些惯例中有许多早在12世纪之前就出现了,但是作为例行的习惯,它们在12世纪的史料中方才出现。这些惯例显示了商人们如何在一个日益商业化的经济体中扩大其金融联系的范围以及制定在县治以下分销其产品和服务的新方式。纸币^②在这些金融创新(financial innovation)中最为人所熟知,也是在宋以前产生的:开始是作为9世纪长安的道一级政府向商人发行的飞钱,然后在公元1024年的四川发展成为国家印刷的钞票。不过,在唐朝末年以前,纸币也由从事长途贸易的私商草创并在他们之间进行交换。私人对纸币的使用在11世纪得到了扩大,当时,有16位商人在四川的成都地区开始有规则地使用交子和便换^③

12世纪的资料还显示,从事长途贸易的商人设计了一套出色的商业惯例和制度安排来扩大其贸易。信用可以通过当地的捐客们,即牙行来获取;包含代理委托条款的期货契约(future contracts)在收购产品之前就已签好^④;商业合伙变得更为常见、更为复杂。到12世纪中叶,这些惯例的形式还有“纠合伙伴”、“连财合本”以及没有合本的同类贸易联合会等。

这些契约安排有时可能相当不平等。例如在北宋,富裕的一方可以用一种欧洲中世纪的康曼达

① 作者这里借用了当代的贸易术语。FOB是Free on Board的缩写,它是指当货物在指定的装运港越过船舷时,卖方即完成交货。这就意味着买方必须从该交货点起,负担一切费用和货物丢失或损坏的风险。——译者注

② 指的是交子、会子。——译者注

③ 《续资治通鉴长编》卷一〇一“天圣元年十一月戊午”条:“初,蜀民以……铁钱重,私为券,谓之交子,以便贸易,富民十六户主之。”(北京:中华书局,2004年,第2342页)——译者注

④ 期货契约是在有一定规则的交易场所内,购入或卖出某商品的契约。——译者注

契约(commenda)的方式投资于行商的国内市场活动^①。在11世纪的开封,“凡富人以钱委人,权其出入而取其半息,谓之行钱。富人视行钱如部曲也”^②。然而,到了12世纪后半叶,这样的借款者开始得到较好的待遇。一位荆湖北路的土著因其商业管理技巧而在长江中下游地区享有盛名,他曾受一位杭州富人的委托,以10万贯钱投资于他认为合适的领域。三年之内,他将其投资人的基础资本翻了一番。在将利润上交给其投资人之后,他继续将这笔基础资本扩大为原来的三倍。但是就在此时,他的投资人去世,所以他返回杭州以示吊唁并将全部的30万贯资本移交给这位投资人的女婿。作为回报,他从其女婿那里得到现金报酬,大约为总数的1/3^③。

对国内市场的如此安排也对投资于海外的贸易活动适用,12世纪的福建人从事的海外贸易便是一例。利用在海外获得的财富,福建人亲自为某些航行领航便有利可图。其他一些商业投机则委托给商业管理者(行钱)。例如,在公元1178年的一次航行中,一位管理者兼船长乘着一艘远洋帆船出发,船上配备了在一名火长领导下的38名船员,十年后他带着百分之几千的利润回来^④。后来,在晚明和清代,用来指代这种集管理者和船长于一身之人的词语是“出海”^⑤,相当于英语里的“押运员(supercargo)”。

其他类型的商业合伙包括投资不等额资本的商人群体。例如,在12世纪晚期的荆湖南路和荆湖北路,一个广阔的米商网络定期地将小贩和米船经营者与大规模米业经销商及其船只联系在一起^⑥。相比之下,某些商人一般与其他具有大致相当的金融地位的商人从事投资合伙,而且这种合伙关系的维系通常不超过三年。洪迈(1123—1202)列举过很多有关这些安排的例子,例如,公元1194年杭州的茶贩与常熟县和苏州的30个合作者合伙^⑦;由12个结伴而行通过广南东路的商人组成一个群体^⑧;一个来自福建长乐县的富人向北航行至浙东路与其他想要将其购买的布卖到福州的大量商人合伙^⑨。士大夫叶适(1150—1223)谈到过一位台州的行商,他通过投资以及与其他各类商人的合伙中获得的利润而致富^⑩。另有一些富人愿意参加时间稍长的合本投资计划,即开办僧人的长生库以规避缴税:“鸠集富豪,合力同则,名曰斗纽者,在在皆是。尝以其则例言之:结十人以为局,高下资本自五十万以至十万,大约以十年为期,每岁之穷,轮流出局,通所得之利,不啻倍徙,而本则仍在。

① 10世纪前后意大利航海贸易当中广泛采用的契约(有人认为其最早的前身可能是穆斯林的一种商业惯例),一般被认为是有限合伙制的起源。——译者注

② 廉布:《清尊录》,见陶宗仪编:《说郭三种·说郭一百卷》卷十一,上海:上海古籍出版社,1988年,第一册第224页。——译者注

③ 参见洪迈:《夷坚三志辛》卷八《申师孟银》,北京:中华书局,1981年,第1446页。原文为:“枣阳申师孟,以善商贩著干声于江湖间。富室裴氏访求得之,相与欢甚,付以本钱十万缗,听其所为。居三年,获息一倍,往输之主家,又益三十万缗。凡数岁,老裴死,归临安吊哭,仍还其货。裴子以十分之三与之,得银二万两,买舟西上。”据此,在报酬的份额方面,作者的理解与原文稍有不同。——译者注

④ 《夷坚三志己》卷六《王元懋巨恶》,第1345页。原文为:“淳熙五年,使行钱吴大作纲首,凡火长之属一图帐者三十八人,同舟泛洋,一去十载。……获息数十倍。”——译者注

⑤ 参见《台湾私法商事编》第六章《海商》,第二十二“随船清单”,台北:台湾大通书局,1987年,第289页。——译者注

⑥ 《叶适集》卷一《上宁宗皇帝札子二》,北京:中华书局,1961年,第1册第2页。原文为:“江湖连接,无地不通,一舟出门,万里惟意,靡有碍隔。民计每岁种食之外,余米尽以贸易。大商则聚小家之所有,小舟亦附大舰而同营;展转贩鬻,以规厚利。”——译者注

⑦ 《夷坚支庚》卷四《奔城湖女子》,第1167页。此条记载,绍熙五年六月七日,“临安茶商沈八,偕伴侣三十辈负担到其门(常熟县蒿塘谈家)少憩”。——译者注

⑧ 参见《夷坚三志己》卷四《燕仆曹一》,第1333—1334页。此条记载,淳熙十六年(1189),曹一在连州杀死12个商客。——译者注

⑨ 参见《夷坚支戊》卷一《陈公任》,第1059页。此条载:“陈公任者,福州长乐巨商也。”淳熙元年,众商议云:“‘福清东墙莫少俞治船,欲以四月往浙江,可共买布同发。’如期而行。”——译者注

⑩ 《叶适集》卷十五《林伯和墓志铭》,北京:中华书局,1961年,第2册第288页。据此方墓志铭记载,林鼎(即林伯和)的父亲林兴祥,赠宣义郎。“宣义少贫,业行贾,同贾分获筹钱竟,欢饮乃去,宣义徐覆之误多若干,追还于途。”——译者注

初进纳度牒之实,徒遂因缘射利之谋耳。”^①

这些共同投资的合伙运作被描述成数学问题而保存在秦九韶于公元1247年出版的《数书九章》中^②。尽管它描述的交易可能比一个世纪前发生的那些要更加复杂,但这本书在实质上涉及了投资和分红的种类,所以它如果还没有在11世纪产生则无疑应在12世纪产生。当时还存在着四方合伙,在一次东南亚的贸易活动中共投资42.4万贯钱。各方的原始资本由像金银等贵金属、盐和钞等商品以及有免税权的度牒组成,但是总计资本的数量因人而差异较大,多达八种。同样,各方获得的利润份额也相差很大,明显与其在总投资中的份额成比例。尽管社会和家庭纽带起初能将合资人凑在一起,但这样的纽带即使存在,在投资人最终盈亏的份额方面也几乎发挥不了什么作用。

与秦九韶的数学问题提供的数据留给我们的印象相左,长距离的投资或海外贸易并不限于大规模投资人,比如,由东南沿海的商人引导的海外商业活动当中,有大量相对贫穷之人进行小股资金的投资。根据13世纪的官员包恢所述,许多中下等户根据一种名为“带泄”的惯例,每人结托海商少或十贯多或百贯以进行海外投机活动。这些投资人或是海商的同乡,或可能是海商的亲戚等等,他们在那里的小股投资达到这样一个数字,以致包恢认为他们对铜钱外流出中国负有部分责任^③。当地人这种把货币和商品结托于海上相识之人以牟利的做法,在南宋时期被称为“附搭”。有意思的是,这种做法以同样的名称存在于晚明以及清代的厦门地区^④。

另外一个商业上的突破(尤其是在南宋时期),是长江流域市场的扩大。尽管南宋时期没有如同北宋朝1077年的材料(这一内容将在下一部分讨论)那样地全国记载留传下来,但还是有大量的文献证据证实了小规模市场的大量增加。对于一般的旅行者来说,这些市场可能在大城市之郊最为引人注目,11世纪时它们就已经于那里存在着了。在公元1072年,离杭州作为南宋的首都从而达到其鼎盛还有很久,杭州的仓库已被一位沿着钱塘江两岸全线游走的日本行僧描述下来^⑤。南宋时,据报告其郊区有大型的商人仓库区的主要城市包括镇江、建康(今南京)以及鄂州(今武汉)。

不过,在宋代统治的第二个一百年里,正是农村仓库的广布显示了商业渗入中国农村经济的程度,而这些仓库通常与客棧、仓储业(塌坊)结合在一起。与常理不同,乡村虽然远离贸易和运输的主干道,带有客棧和仓库的农村居民点却星罗棋布。12世纪中叶,在金人统治下的北中国,不到五十里的一段路程能让一个人走过两个甚至三个有居民区——那里有客棧——的县治^⑥。在同期的南中国,如在江南西路,这样的村落经常有仓库并发挥着农村市集的作用,即使其集日是断断续续的。他

① 《宋会要辑稿》食货七〇之一〇二,北京:中华书局,1957年,第七册第6421页。——译者注

② 秦九韶:《数书九章》卷一七《市物类·均货推本》,《丛书集成初编》,上海:上海商务印书馆,1936年,第1273册第421—422页。原文为:“问:有海舶赴务抽毕,除纳主家货物外,有沉香五千八百八两,胡椒一万四百三十包(包四十斤),象牙二百一十二合。系甲乙丙丁四人合本博到。缘昨来凑本,互有假借。甲分到官供称,甲本:金二百两,盐四袋,钞一十道;乙本:银八百两,盐三袋,钞八十八道;丙本:银一千六百七十两,度牒一十五道;丁本:度牒五十二道,金五十八两八铢,已上共估值四十二万四千贯。甲借乙钞,乙借丙银,丙借丁度牒,丁借甲金。今合拨各借物归元主名下,为率均分上件货物,欲知金银袋盐度牒元价,及四人各合得香椒牙几何。”——译者注

③ 参见包恢:《敝帚稿略》卷一《禁铜钱申省状》,见《文渊阁四库全书·集部·别集类》,台北:台湾商务印书馆,1986年影印本,第1178册第714页。原文为:“又其次,海上人户之中下者,虽不能大有所泄而亦有带泄之患。而人多所不察者,盖因有海商或是乡人,或是知识,海上之民无不与之相熟。所谓带泄者,乃以钱附搭其船,转相结托,以买番货而归,少或十贯,多或百贯,常获数倍之货。……此一项乃泄漏之多者也。”——译者注

④ 参见中央研究院历史语言研究所编:《明清史料》丁编第三本《部题福督王国安疏残本》,台北:维新书局,1972年再版,第十册第298页b。此题本中提到,康熙二十二年(1683)六月,厦门镇总兵官查处的鸟船上的货物清单中有一项为“附搭货物”。——译者注

⑤ 成寻:《参天台五台山记》卷一“熙宁五年四月十三日壬戌”条,石家庄:花山文艺出版社,2008年点校本,第10页。原文为:“未时,杭州湊口。津屋皆瓦葺,楼门相交。海面方叠石高一丈许,长十余町许,及江口。河左右同前。大桥亘河,如日本宇治桥。”——译者注

⑥ 参见徐梦莘:《三朝北盟会编》卷二四四引张棣《金虏图经》,上海:上海古籍出版社,1987年,第1756—1757页。——译者注

们的旅店一般包括为行人服务的饭店、为行人的车马准备的马厩以及为储存货物而设的仓库,这些货物可以一直储存在仓库里直到被其他商人买走。店主安排了这些交易,故而同时充当了牙人,他们有一个汉语称谓是“店主牙人”,可谓恰如其分。店主被衙门要求登记其姓名以及其店名、地址和交易的类型。作为回报,他从衙门获得一块木制的执照,该执照授权他作为一名商业中介人。

正如洪迈在其名作《夷坚志》里所生动记述的,这些客栈的经营者作为委托代理人与行商有密切的合作。例如,位于江南西路的多山的抚州,有一位名叫陈泰的商人,经营一项利润很高的生意,即买卖由抚州及其临州——吉州的村户织成的亚麻布。为了取得这些布,陈泰预付一笔款项给中介网(狙侏),将当地生产的亚麻布存于他们的村店(rural inns-cum-warehouse)中,直到陈泰每年冬天旅行至此,顺便将这批货物捎回家。一位这样的狙侏用他在与陈泰做生意赚得的500贯钱建起了一座能容纳几千匹亚麻布(这是陈泰的年收购量)的仓库^①。其他店主也愿意独立监管坐商留给他们照看的货物的销售。某些坐商从浙东海岸的宁波出发远行千里至长江,根据信用购买或信用销售契约将其货物留在店内。通常,他们根据长期信用将其货物委托给经营规模相对较大、值得信任的仓库主人。事实证明,这些仓库主人热心于独立销售这些货物从而一跃致富。

南宋时期,这些附带仓库的店在乡村里广泛存在,但其前兆在1069年的新法中有反映。新法引进了免役法,该法案明确地试图去找寻并登记农村的非农产业然后对其征税,包括质库、房廊、停塌、店铺、赁船、租牛以及酒坊。因此县令督责村中的耆长调查并报告旅店、仓库或者酒坊的营业或关闭情况^②。于是,所有上述这些场所或被官方列入家庭财产(家业物力、营运、艺业)或被列为“伎艺”。

三、城市化^③的新模式

以最先由秦汉时期制定的制度模型为基础,隋以及唐初政府制定了有关市场组织与程序的规则,这些规则与对乡村的均田制的规定一样(甚至比其更为广泛的实施)详细。它们规定的“坊市制”不仅把每个县的所有商业活动仅限于其治所之内,而且限于这个治所之内的一至两个区域中,在那里,官员能够严格地控制买者和卖者的活动和交易时间^④。在隋唐王朝的首都,由政府任命并带有品阶的市场主管实际负责监管市场交易的各个方面:统一的货币价值、度量衡的精确度、对公平买卖的维持以及对牙人的控制和登记,但最重要的还是定价。尽管如此,在8世纪中期,即使在那些严格执行这样规定的地区,市场经营仍然让位于私人经济行为。这预示了在此后的一千二百年帝国历史里,中国经济主体的运行方式将发生根本变化。唐初的制度成功地实现了增加人口、扩大生产和贸易的最初目标。由于这个原因,它逐渐松动。换言之,7世纪早期的惯例适应不了这样一种经济状况,即到了8世纪中叶,不再需要国家作为区域和全国整合的唯一主体。相反,这种经济逐渐依赖于更高水平的私人交易与商业交换,比一个半世纪前所认为合适的或有利的水平要高。

如此一来,尽管初唐时期的市场组织的某些规则 and 规定比其他的要顽强,但它还是在8世纪晚期开始变化。唐朝政府发现,它们很难大力维持其早期对各县只能有一处市场且须位于县治的要求。从9世纪开始,划分官方指定市场区域的边界并将其与居住区分离开来的惯例瓦解了。在首都,因为街道被专业化的商人控制,这种情况尤其突出。至迟在11世纪,有形的分区壁垒已彻底消

① 洪迈:《夷坚志支癸》卷五《陈泰冤梦》,第1254页。原文为:“抚州民陈泰,以贩布起家。每岁辄出捐本钱,贷崇仁、乐安、全溪诸债户,达于吉之属邑,各有狙侏主其事。至六月,自往敛索,率暮秋乃归,如是久矣。”在这些狙侏中,有一个名为曾小六的,“初用渠钱五百千,为作屋停货,今积布至数千匹”。——译者注

② 《作邑自箴》卷三《处事》第15页b,《四部丛刊·续编》第48册。原文为:“(村)内寺观、庙(宇)、亭馆、倒塌、酒坊、客店开闭,仰即时申举,以凭于簿。”——译者注

③ 作者使用的单词是“urbanism”,英文的意思主要是指城市居民生活,“urbanization”才是指城市化。但考虑到在附表中作者用了日文“都市化”(即中文“城市化”的意思)以及作者其他已有中文论著中出现的同义名词均为城市化或都市化,故这里也暂且译为“城市化”。——译者注

④ 参见《唐会要》卷八十六《市》,“景龙元年十一月敕”,北京:中华书局,1955年,第1581页。——译者注

失了,代之而起的是一种更为自由的街道模式。在这种模式下,贸易实际上可以在城中或郊区的任何地方进行。因此,像唐朝旧都长安这样的大城市的居民区冲破了城墙和城门的限制而溢出到郊区。在商业活力方面,郊区繁荣的市场有时可与市中心相匹。大批中小城镇和集市远离了甚至超乎常规地远离了州县治所的城墙,而意外地出现在离村庄及其剩余物品产地更为接近的地方。这些交易场所构成了一个经济层级(economic hierarchy)中的较低一级。这个经济层级逐渐不同于唐帝国的行政等级,也不同于9至10世纪取代帝国统治的藩镇的行政等级。在这里,值得提出一点:在公元780年代作为“两税法”的必要补充而于全国推行的商税认可了上述经济体中所发生的全面变化。商税有两种:住税(在宋代或更晚的时候也更多地被称为住卖税或落地税)和过税,前者是对发生在卖地的交易的一种征收,后者则是一种运输税。

幸运的是,我们拥有一组唯一的全国2060个税务的商税额的统计数字。它是由宋朝的政府人员于公元1077年整理出来的。这些税务的位置遍及从帝国首都及路治到州县治所,从市镇到集市(市、店、步、埠等)的广大区域。针对县治以下的小市场的税务大多设在政府管理鞭长莫及的地方。尽管如此,在所有税务,商税都普遍固定地按价格的2%收取过税,按价格的3%收取住税。因此,公元1077年税收额的数字显示了政府预期每年通过或发生在每个税务的贸易额和大致的贸易量。从商税的统计数字可以得出五个有关11世纪贸易分布和贸易水平的大致结论:

首先,根据公元1080年的户数,南中国的商税额在1077年超过了北方,占全国的53%,比公元1061年一个类似的调查中所得的59%的份额稍低。考虑到南方拥有帝国2/3的人口,这种对南北中国税负的近乎平分似乎显得有点奇怪。然而,我们可以辨认一种与长江中下游地区的人口趋势相一致的商业活动模式从而对这种明显反常加以解释。四川所占的商税份额从公元1061年的28%下降到1077年的11%,在同期的二十年里,虽然南中国的其他地区,尤其是长江中下游地区的商税额从0上升到1077年的34%。不过,下面这一点是很重要的,即在这同期的二十年里,北中国,尤其是京东东路、河北东路和永兴军的商税总额也以22%的速度增长。尽管军需供应可以说明某些份额的增长,相对来说,它与后十年的增长几乎无关而与前十年的增长则完全无关。换言之,中国的中部和东北部的手工业与商业经济(以蚕丝业、陶瓷业、金属业为主导)比其农业经济更富有弹性。

其次,首都开封的数额占全国的7%,几乎比下一等级的商业点——杭州高出近三倍。这种不平衡与这座城市在王朝经济中的中心作用以及帝国的商业层级有关。作为大约一万多名官僚及其家属和数不清的其他政府、军队及宫廷人员的居住地,这座城市令人羡慕。除此之外,11世纪晚期的开封还是官方储备与官方资金的储备库,从帝国各地区以及国外吸纳税收和贡品,尤其吸纳了其近百万居民在国内外的贸易额。在其北部是黄河和渭河,东部是广济河,紧贴其东南的是惠民河,然后,向南是汴河、大运河,最后是长江。宋代商税额最高的城市有20座,其中10座位于帝国的这个水运网络之中,尤其是坐落其南支和北支沿岸。另外10座城市中,有7座位于那些主要水路的要道之上。最后,但并非最不重要的是,开封因位于京畿地区的中心从而相对容易获得帝国最发达的交通、安全、金融以及其他交易设施因而从中获益。帝国首都这个特殊的地位,对于开封的商业繁荣而言有多重要,这可以通过与经历了宋代一个世纪统治的唐都长安的命运之对比体现出来。到1080年,长安的人口与其在唐代的鼎盛时期相比减少了4/5,同时,其商业集中度大为下降。即便在1061年税额的基础上以每年45%的速度增长之后,长安1077年的商税额还是排在全国的第十六位,在北中国的城市中则位列第五。

宋王朝努力维持其首都的基础结构当然有其代价。这些代价包括对周边地区的森林的采伐以及从黄河分水到汴河所造成的破坏性后果。不过,与唐朝在为其首都居民提供日常必需品中所遇到的持续的物流和环境问题相比,我们必须承认,宋王朝的努力是一个成功。到12世纪初,开封近乎百万人口中的绝大多数居住在里城,其周长不到唐长安城外郭城周长的1/3,只有11.26公里。这就是为何宋代首都的人口冲出过于拥挤的城区扩散到城门外广阔郊区的原因之一。

再次,另外126座宋代城市分摊的税额,再加上开封的税额,共占全国税额的42%。这126座城市全部是州或路的治所,因此显示了其高度的行政管理级别与商业活动的密切对应关系。这些治所中税额最高的27个,各自每年征收约30000贯,预计占全部税额的15%,余下的99座治所占了22%。令人惊讶的是,淮南有3座州治忝列于这27座税额最高的治所之中,另有9座州治属于余下的那99座治所;这12座治所预计每年提供358590贯钱。然而,正是两浙和河北具有数量最多的税务,因此征收税额最高。这个数据显示一个地区排序:两浙路最高,然后依次是河北东路、京东东路、淮南东路、京东北路和永兴军。如果我们将两浙路与河北东路的大、中、小城市中心的税收总额与其在行政层级中的等级对照一下,我们就会得到一个明确的对应关系。

同时,如果我们集中关注与行政地理相对的自然地理,就会发现,9座拥有最高商税额的城市主要是位于杭州至开封段运河沿岸的州治(淮河地区的城市最为显著)和长江下游沿岸的城市。此序列中排在其后的18座城市大多是位于北中国海岸或黄河沿岸的地区贸易与运输网络的中心以及土贡产地。最南部和西部地区很少在这18座城市中占据席位。排在这18座城市之后的99个地点当中,人们会发现多种多样的贸易中心。一个对我们有启迪作用的数额是河北西路的定州的税额,在因瓷器生产而闻名的诸州中,它拥有最高的商税额,足可引以为荣。

复次,县治的经济地位受到威胁。自帝国时代伊始,县治既是政府的行政中心也是商业中心。在整个宋代,确切地说是直到12世纪,它们在官员和普通百姓的眼里确实保持着行政权威,经常吸引着富裕的、不事生产的消费者定居于其城墙之内。不过,从晚唐开始,县治逐渐丧失了作为当地产品(包括税收)的自然集散中心而具有的对地方经济的支配权。当地以及长途运输网络中的关键节点,在许多情况下转移到了其他场所,尤其是转移到了镇。

这些镇,即市镇,在晚唐时有多种起源,包括客棧,位于繁忙的河流渡口的集市以及由藩镇(在那时它们统治中国大部分的地方)建立起的约三十个军镇。宋初,军镇尤其遭受了来自政府要求其关闭的巨大压力。公元962年,政府指定县尉承担这些军事驻地的治安任务^①。公元970年,宋朝政府禁止地方官任命其仆从或亲属来担任镇的军事指挥官或头领^②。到了公元1011年,宋朝任命文武官员分担管理军事驻地的任务并将镇置于当地县令的监督之下。在许多州,例如在浙西路的湖州,约有3/4的市镇,在宋代统治一个世纪多一点的时间里被消灭了。随着时间的推移,北中国县境内的镇趋于合并,而那些南中国的镇经常在县界附近出现,明显与县境内人口分布的模式相左。

然而,到了公元1084年,有1837个镇得到了宋朝政府的承认。而且,大约与此同时,另外一项政府调查显示,在全国有20606个更小的地方因坊场酿酒以及河渡钱而被征税。尽管这两个数字不包括所有知名的商业地区,但是如果将其相加,然后除以宋朝1102年时控制的1265个县,我们会发现,每县最少平均拥有近20个商业点,范围包括从镇到集市的各个层级。与唐初将所有的贸易仅仅集中于县治的一两个市场相比,这一数量变化最明显不过了。

此外,将镇和县治的商税额进行的对比还显示了它们在公元1077年前经济地位和经济作用方面所发生的质变。大概在宋代一半以上的路中,县治的商税总额与商业活动的水平比其市镇,甚至更小的商业点要低。另有一些帝国的地区,在那里县治根本不交商税。这些县里的最大的税收额由其市镇或甚至由市场承担了。因为与其他商业点相比,我们倾向于更了解县治的税收额,所以我们有把握假定县治以下的商业区的商业活动水平和商业额比仅由公元1077年的数字所显示的要高。

最后应该指出,商业从县治控制中的抽逃对行商向乡村的渗透有最为深远的历史意义。从唐后半期开始,诗人、甚至画家开始怀着新奇感描写南中国的农村市场和小镇。大致同一时间,中国北部

^① 参见《宋会要辑稿》职官四八之六〇,第四册第3485页。——译者注

^② 参见《续资治通鉴长编》卷一一,“开宝三年五月戊申”条,第246页。太平兴国二年(977),宋太宗重申此令,“诏藩侯不得差亲随为镇将”。见《宋会要辑稿》职官四八之九二,第四册第3501页。——译者注

和中部的带有商业设施的居民点数量激增,这开始吸引官员们的注意力。这些居民点的名称因地而异。在中国北方,最常用的专有名词是店(商店、旅馆)和市(市场),而在中国的最南部,虚市是优先使用的专有名词,此外还有会、铺和市。中国中部的市场点,如长江流域的市场点,既使用北方的称呼也使用南方的称呼。但无论使用哪个专有名词,这些农村市场和小市镇通常因一个或更多的旅店而得到便利。这些旅店经营客栈、仓库、停车设施以及饭店,为行商提供了方便。

在这篇文章的开头部分,笔者以公元742年和1080年^①人口数字的粗略对比开始了讨论,这种对比既是全国层次上的也是区域层次上的。在这三个世纪里,全国人口增加了两倍,这一直被认为是史无前例的,尽管如此,我们还不得不注意,这一人口数量变化的过程也以地区之间的绝对差异为特征。那么,我们如何对经济体中产生的区域多样性进行解释?如此庞大的人口是如何被养活的?

历史学家通常更多地从生产而非分配方面回答这些问题:即可耕地的增加(或在低洼地建设圩田,或在山地创造梯田来实现)、新稻种的采用以及新的农业工具和技术的传播等等。然而,我们有时仍感到疑惑不解。例如,我们发现东南沿海地区在这整整三个世纪里具有全国最高的人口增长率。尽管那里是有名的缺少可耕地的地方,但是其整个地区人口增长率是431%,仅福建地区的人口增长率就高达1150%。此外,晚唐时期开始延续至整个北宋时期,出现了向福建的移民,起初涌向山地然后向海边低地扩散。因此,仅仅强调生产方面的解释可能是不充分的。我们确实拥有大量讲述有关人口抑制(population check)的证据,例如自然灾害、传染病以及各种疾病引起了帝国大部分地区的农业减产。然而,农业经济的这个方面尚未得到充分研究。

在这篇文章里,笔者主要细查了分配方面可利用的材料从而试图说明在宋代可以被称为“具有丰富多样性的总体经济的大高潮”问题。在唐宋时代的商业发展的基础上,存在一个水运交通方面史无前例的技术突破。正如笔者所表明的,因为中国地表的3/4为山地所覆盖,所以生产、交换与居住集中于河流沿岸地区,即河盆地区(drainage basin),是非常自然的。河流系统形成了交通运输的动脉,克服了由几座大山脉阻断而形成的自然障碍。不过,南方的水路系统,包括海上运输,其禀赋远较北方的要优越,但直到隋朝统一之前,它尚未开发出其真正的潜力。隋、唐以及北宋对大运河的使用在中国历史上第一次为各种水路系统的整合赋以推动力。

这种全国的运输尤其是水运上的改进的最大受益者是行商群体以及受其雇佣的船户。唐朝政府对小股行商活动的反应是,在公元780年代开始对其征收商税。随着行商活动的扩大,其成员发明了许多新的条例,例如交子、交引和便换等金融创新。他们制定了像商业合伙、共同投资合伙以及类似于康曼达契约的安排等行业制度。有意思的是,这些发明与长途贸易,尤其是远洋贸易密切相关,但是笔者没有篇幅详述这种关系。随之而来,像“附带储存商品的仓库的客栈”和功能齐全的货栈这样的商业设施不仅在较大的城市中心也在乡村各处的小镇和市场上繁衍起来。不必说,依靠这样的设施,行商得到了比以往便利得多的渗入农村地区的机会。

宋代大中心城市的发展构成了当时显著的经济高潮的另外一个方面。笔者使用公元1077年商税额的数据追溯其趋势。除了再三提到的经济繁荣的开封(拥有帝国最高商税额的地区)、商税额第二高的杭州和其他同时作为路和州治所的较大城市之外,在商税额排行榜上占据了高位的是那些未被赋予行政权的地方。毫无例外,它们都位于地区内的水路交通十字路口。在宋代城市化方面非常有意思的是“中心地”(central place,即在纯自给自足的村庄的级别以上的居民点)层级模式的转变。在初唐以前,城市中心的最低一级是县治。从唐中期开始,市镇雨后春笋般地出现了,因此在“中心地”内形成了一个全新的垂直模式。这个剧变还意味着商业贸易进一步渗入农村,表明社会上所发生的变化已经使得将城乡简单明了地进行两分的观念几乎过时。

^① 应为1083年。——译者注

附表一：行政因素导致的城市化与经济因素导致的城市化的矩阵体系

〈北方〉 四京	万(贯)	府州	县	镇等	河北东	万(贯)	府州	县	镇等
	50-30	1				50-30			
	30-10					30-10			
	10-5					10-5			
	5-3	2				5-3	1	1	
	3-1	1	3			3-1	8	2	2
	1-0.5		10	1		1-0.5	3	2	2
	0.5-0		35	51		0.5-0	6	22	97
京东东	0		3		河北西	0		2	
	万(贯)	府州	县	镇等		万(贯)	府州	县	镇等
	50-30					50-30			
	30-10					30-10			
	10-5					10-5			
	5-3	1				5-3	1		
	3-1	5	1	7		3-1	6		
	1-0.5	3	8	4		1-0.5	5	2	
京东西	0.5-0		19	45	河东	0.5-0	5	36	43
	0					0			1
	万(贯)	府州	县	镇等		万(贯)	府州	县	镇等
	50-30					50-30			
	30-10					30-10			
	10-5					10-5			
	5-3	1				5-3	2		
	3-1	2		1		3-1	1		
京西南	1-0.5	4	7		秦凤	1-0.5	5	1	
	0.5-0		22	25		0.5-0	12	53	50
	0					0		7	1
	万(贯)	府州	县	镇等		万(贯)	府州	县	镇等
	50-30					50-30			
	30-10					30-10			
	10-5					10-5	1		
	5-3	1				5-3	1		
京西北	3-1	2			陕西	3-1	3		1
	1-0.5	4	2	1		1-0.5	2	2	3
	0.5-0	2	17	10		0.5-0	7	21	71
	0		3			0		5	
	万(贯)	府州	县	镇等		万(贯)	府州	县	镇等
	50-30					50-30			
	30-10					30-10			
	10-5					10-5			
〈南方〉 淮南东	5-3				江西	5-3	2		
	3-1	3				3-1	3		
	1-0.5	1	3			1-0.5	7	5	
	0.5-0	4	26	30		0.5-0	10	53	91
	0		1			0		8	1
	万(贯)	府州	县	镇等		万(贯)	府州	县	镇等
	50-30					50-30			
	30-10					30-10			
	10-5					10-5			
	5-3	2				5-3	1		
	3-1	5	3			3-1	4		
	1-0.5	1	4	2		1-0.5	5	4	
	0.5-0	1	16	32		0.5-0		32	14
	0		3			0			
	万(贯)	府州	县	镇等		万(贯)	府州	县	镇等
	50-30					50-30			

淮南西	万(贯)	府州	县	镇等
	50-30			
	30-10			
	10-5	1		
	5-3			
	3-1	5	2	1
	1-0.5	1	7	1
	0.5-0	2	14	34
	0			
两浙	万(贯)	府州	县	镇等
	50-30			
	30-10			
	10-5	2		
	5-3	2		
	3-1	8	7	3
	1-0.5	2	19	
	0.5-0		32	48
	0		2	
江南东	万(贯)	府州	县	镇等
	50-30			
	30-10			
	10-5			
	5-3	1		
	3-1	7	3	1
	1-0.5		7	
	0.5-0	2	26	19
	0			
江西	万(贯)	府州	县	镇等
	50-30			
	30-10			
	10-5			
	5-3	1		
	3-1	4		
	1-0.5	5	4	
	0.5-0		32	14
	0			

湖南	万(贯)	府州	县	镇等
	50-30			
	30-10			
	10-5			
	5-3	1		
	3-1	2	1	
	1-0.5	3	5	1
	0.5-0	2	13	16
	0		7	
湖北	万(贯)	府州	县	镇等
	50-30			
	30-10			
	10-5			
	5-3			
	3-1	2	1	
	1-0.5	5	1	2
	0.5-0	3	22	29
	0		12	
福建	万(贯)	府州	县	镇等
	50-30			
	30-10			
	10-5			
	5-3	1		
	3-1	3	2	
	1-0.5	3	5	1
	0.5-0	2	27	51
	0		1	
全国	万(贯)	府州	县	镇等
	50-30	1		
	30-10			
	10-5	6		
	5-3	19	2	
	3-1	70	25	16
	1-0.5	54	94	18
	0.5-0	58	486	756
	0		54	3

附表二:行政因素导致的城市化与经济因素导致的城市化的矩阵体系

〈北方〉

河北东·西

万(贯)	府州	县	镇等
50-30	0	0	0
30-10	0	0	0
10-5	0	0	0
5-3	2	1	0
3-1	14	2	2
1-0.5	8	4	2
0.5-0	11	58	140
0	0	2	1

〈南方〉

两浙

万(贯)	府州	县	镇等
50-30	0	0	0
30-10	0	0	0
10-5	2	0	0
5-3	2	0	0
3-1	8	7	3
1-0.5	2	19	0
0.5-0	0	32	48
0	0	2	0

注:“万(贯)”指商税额。此表是作者根据《宋会要辑稿》食货一五之一一七之一〇《商税杂录》(熙宁十年,1077)并参照《元丰九域志》(元丰三年,1080)整理制作而成。

[责任编辑 扬 眉]

另一种视野:民国时期国外学者与中国农村调查

李金铮 邓 红

摘 要:民国时期,尤其是20世纪二三十年代,中国农村调查和研究蔚然成风,国外学者不仅是这一活动的开拓者,也是调查规模较大者。弄清这些调查的历史过程、调查宗旨、调查区域、调查内容、调查方法以及对中国农村问题的认识,对我们正确地解读和利用这批资料将大有裨益。通过比较可以发现,这些调查与中国学者的调查既有相通之处,更有其独特的视野。尽管它们存在着这样或那样的缺陷和不足,但其学术贡献和社会价值是主要的,不仅极大地推动了当时中国社会经济的研究,也增强了外国对中国农村的了解,促进了中外文化交流。

关键词:民国;国外学者;农村调查

相对西方发达国家,中国社会调查兴起较晚。以中国农村调查而言,始于1910年代初,到1930年代达致高潮。参与调查的既有中国人,也有外国人;既有私人学者、革命家,也有学术团体、高等院校、研究机构,还有乡村建设团体、政府机关。这些调查有的对当时的乡村建设发挥了一定作用,有的对革命斗争产生了重要影响,也有的为外国侵华势力提供了情报。时至今日,这些调查又成为研究中国近代史的珍贵文献,以及社会人类学、经济学的重要源头,许多论著都参考和利用了这批资料,极大地推动了人文社会科学的进展。笔者认为,将之用于学术研究固然重要,但对这些调查本身进行清理和总结也有不可忽视的意义。譬如调查的基本过程如何,为什么要进行调查,调查区域如何选择,调查哪些内容,如何开展调查,调查提出了哪些问题等等,资料使用者对此大多模糊不清,甚而出现严重的误读现象。应当说,已有学者开始关注这一课题^①,然就总体而言,大多仅为轮廓性的梳理和介绍,尚未细致地回答上述问题。在研究过程中,笔者发现,相比而言,以往学术界对国外学者的中国农村调查了解更少,除了满铁华北农村调查之外^②,大多语焉不详。但恰恰是外国人的调查,在中国农村调查史上占有很突出的位置。缘此,本文主要对满铁之外的国外学者调查,作一初探。

一、开拓性的农村调查

在科学的社会调查兴起之前,外国传教士曾以亲身见闻对中国农村作过系统的描述。美国传教士明恩溥(Arthur S. Smith, 1845-1932)的著述最有影响,他在山东、天津、通州等地传教四十余年,1899年出版了《中国乡村生活》(*Village Life in China*, 时事出版社1998年出版中译本),倍受中国学者推崇。另一美国学者凯恩(F. H. King)1909年2月至6月间先后考察中国、朝鲜、日本的农村

作者简介:李金铮,南开大学历史学院暨中国社会史研究中心教授;邓红,南开大学马克思主义教育学院教授(天津300071)。

基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地研究项目“政权建设与民间社会:1937-1949年的中共华北根据地”(项目批准号:07JJD840188)。

① 最有代表性成果为侯建新《二十世纪二三十年代中国农村经济调查与研究述评》,《史学月刊》2000年第4期。

② 参见[日]内山雅生:《华北农村社会研究和实地调查之原委》,载南开大学历史系编:《中外学者论抗日根据地》,北京:档案出版社,1993年,第468-475页。

经济和农民生活,1911年出版了《四千年的农民》(*Farmers of Forty Centuries or Permanent Agriculture in China, Korea and Japan*)一书,其中大部分反映的是中国农村状况,包括香港、广西、广东、山东、直隶、辽宁等地。这些作品,可以算作外国人调查中国农村的萌芽。

严格意义上的中国农村调查,外国人仍是先行者,以下按时间先后分别予以介绍:

国外学者最早的中国农村调查始于1914年。清华学校社会科学系教授狄特摩尔(C. G. Pittmer)指导学生对清华园附近的195个农户进行调查。1918年,以《中国生活标准的一个估计》(*An Estimate of the Standard of Living in China*)为题发表^①。

其次是上海沪江大学教授葛学溥(D. H. Kulp, 1888—1980)指导的广东潮州凤凰村调查,这是他于1919年至1920年组织该校社会学系学生进行的。调查成果为《华南乡村生活:家族主义的社会学》(*Country Life in South China: The Sociology of Familism*, N. Y.: Teachers College, Columbia University, 1925)。这是国外学者第一次对中国乡村社区所做的比较全面的调查。

1921年秋,英美各教会组织中国教育调查团来中国考察,以美国麻省农科大学校长、农业教育家白斐德(Lenyon L. Butterfield)为团长。他们在中国调查6个月,足迹遍10余省。每到一省必到各农校和乡村视察,“于我国农业情形考察至为详尽”。著名农学家邹秉文向白斐德建议,可在此基础上就农业问题为中国政府起草一意见书。翌年,白氏撰成《改进中国之农业与农业教育意见书》,并由傅焕光翻译为中文本由教育部刊行^②。

1922年夏,慈善组织华洋义赈会邀请燕京大学农村经济系教授戴乐仁(J. B. Tayler)和马伦(C. B. Malone)组织北平9所大学的61名学生对直隶、江苏、安徽、山东、浙江240个村进行调查。调查成果《中国农村经济之调查》(*The Study of Chinese Rural Economy*)于1924年由华洋义赈会印行^③,部分内容收入李锡周编译《中国农村经济实况》(北平农民运动研究会1928年版)。

1923—1924年,沪江大学社会学系访问学者、美国布朗大学教授白克林(H. S. Bucklin)指导学生调查上海附近的沈家行村。调查成果《社会调查——沈家行概况》(*A Social Survey of Sung-Ka-Hong, Shanghai: China Batist Book Store*)于1924年出版中^④、英文两个版本。

1926年,成都大学经济系教授布朗(H. D. Brown)主持了四川峨眉山新开寺附近25个田区的调查和成都平原50个农家的调查。这两个调查成果发表于北京经济讨论处所编的《中国经济》月刊,1928年收入李锡周编译的《中国农村经济实况》。

在白克林和布朗调查前后,南京金陵大学农业经济系主任卜凯(J. L. Buck)曾主持两次大规模的农村调查。这两次调查,得到太平洋国际学会中国分会以及美国洛克菲勒基金会的巨额资助。第一次调查为1921—1925年,共调查7省14县17处2866个农家。调查成果《中国农家经济》(*Chinese Farm Economy*)于1930年由太平洋国际学会与金陵大学出版英文本,中译本1936年由商务印书馆出版。其中河北盐山、安徽芜湖两县的调查成果,分别以《河北盐山县一百五十农家之经济及社会调查》、《芜湖一百零二个田家之经济及社会调查》于1928、1929年出版中文本。第二次调查为1929—1934年,涉及面更为宽广,除了东三省以外,几乎遍及全国,包括22省186个县168个地区16786个田场38256个农户。调查成果《中国土地利用》(*Land Utilization in China*)于1937年在美国出版英文本,中文本1941年由成都金陵大学农学院印行。

燕京大学社会学系教授甘布尔(Sidney D. Gamble)也是中国农村调查的代表性人物。曾先后四次来华,1931—1932年,他与中华平民教育促进会合作进行定县农村调查。社会调查部主任李景

① *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. 33, November 1918.

② 谢冰:《一份关于中国农业史的历史文献》,《博览群书》2004年第1期。

③ Peking: China International Relief Commission Publications, Ser. B, No. 10, 1924.

④ [美]白克林:《社会调查——沈家行实况》,上海:商务印书馆,1924年。

汉对他甚为感激,说甘布尔“对于定县社会调查甚为热心,数年以来关于调查的计划与方法方面指导很多,对于经济方面曾予以慷慨的援助”^①。但由他自己编写的英文著作《定县:一个华北乡村社区》(*Ting Hsien: A North China Rural Community*)迟至1954年才在美国出版^②。除了定县调查,他还指导学生对河北、山西、山东、河南四省11个村庄进行调查,调查成果后来编写为《1933年以前华北村庄的社会、政治和经济》(*North China Villages: Social, Political and Economic Activities*)于1963年出版^③。

此外,1933年沪江大学教授兰姆森(H. D. Lamson)组织学生调查上海杨树浦附近4村50农家,1934年发表于《社会半月刊》^④。

为了推动中国农村调查和社会学学科建设,中国学者还主动邀请国外学者来华讲学、指导与合作。如1935年秋,英国伦敦政治学院教授布朗(A. R. Radcliff-Brown)应燕京大学吴文藻先生之邀来华讲学,其中有一讲就是《对于中国乡村生活社会学调查的建议》^⑤,专门就中国农村社会调查提出了自己的设想。

但1933年以后到新中国成立之前,除了日本满铁之外,外国学者的实际调查基本没有延续下去。尽管中国学者曾打算与国外学者联合进行实地调查,但都由于战争侵扰而搁浅。如1937年5月,英国人类学家佛思(Raymond Firth)拟来华进行实地研究,一是指导燕京大学的研究生进行研究,另外以“华北农村生活的社会稳定性”为题在离北京不远的北方农村进行田野调查。但不久因卢沟桥事变爆发,佛思的调查计划未及实施。抗日战争期间,吴文藻在云南大学建立社会学与人类学系,并在昆明市郊呈贡县古城村的“魁星阁”建立了一个小型的社会学研究“工作站”,希望加强与国外学者的合作。1943年,实际主持“工作站”的费孝通赴美国访问哈佛大学、芝加哥大学、哥伦比亚大学等高校,吴文藻要他与美国学者协商联合调查计划。费孝通与芝大的人类学家瑞斐德教授(R. Rrdfield)达成中美学术合作协议,制定社区研究工作计划,拟由美方选派数名研究生来华与中国学生一起进行实地调查。瑞氏夫妇原计划于1944年来中国访问一年,但受战乱影响,直到1948年才得以成行,中美合作调查计划也终为时局所扰,未能实现^⑥。

综上所述,二十年间国外学者主持的中国农村调查有十数次,与中国学者的调查比较,有以下三个特点:第一,国外学者的农村调查比中国学者早10年之久。中国人最早的农村调查,可能是1923年清华学校陈达教授组织的北京西郊成府村调查。外国学者之所以先于中国学者,原因很简单,主要是他们最先掌握了一套先进的社会调查理论和方法。1924年白克令调查沈家行村就说过:“社会调查,不过各种调查之一。这是西洋的方法,在中国尚不多见。……各种调查,在英美二国,已经有了许多。美国近年来,对于这类调查,尤为发达。”^⑦第二,这些调查的领导者、组织者,除了白斐德之外,几乎都是在华任教的大学教授,而且多是社会学和经济学教授。他们既有先进的调查方法,又有在中国生活的丰富经验,使其农村调查具有普通学者所不具备的优势。第三,国外学者调查范围广,

① 李景汉:《定县社会概况调查》“序”,定县:中华平民教育促进会,1933年,第5页。

② The International Secretariat, Institute of Pacific Relations. Reissued in 1968 by Stanford University Press, Stanford, California. 甘布尔谈到,大量调查资料在本书中第一次公布。

③ University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1963. 甘氏去世后,他1917—1932年在中国调查、游历中拍摄的照片被编辑出版为《甘布尔眼中的中国大地及其人民(1917—1932)》(*Sidney D. Gamble's China 1917—1932, Photographs of the Land and People*, Alvin Rosenbaum Projects Inc, Washington, D. C, 1988.)

④ [美]兰姆森:《工业化对于农村生活之影响——上海杨树浦附近四村五十农家之调查》(1924年7月),载李文海主编:《民国时期社会调查丛编·乡村社会卷》,福州:福建教育出版社,2005年。

⑤ 该演讲载《社会学界》1936年第9卷。后收入北京大学社会学人类学研究所编:《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》,北京:北京大学出版社,2002年。

⑥ 阎明:《一个学科与一个时代——社会学在中国》,北京:清华大学出版社,2004年,第150—153页。

⑦ [美]白克令:《社会调查——沈家行实况》(1924年7月),见李文海主编:《民国时期社会调查丛编·乡村社会卷》,第3页。

时间久。如甘布尔的华北农村调查花费五六年的时间,卜凯主持的两次调查更是一般调查无可比拟的,分别持续了5年和6年,涉及7省17处、22省186个县。其他有影响者,时间较长的只有李景汉主持的定县调查,费时近10年;日本满铁主持的华北农村惯行调查,为时4年。至于其他调查多不超过一年,如张闻天主持的晋陕调查算是时间较长的,不过一年两个月,陈翰笙主持的无锡、保定调查各为两三个月,中国农村复兴委员会的六省农村调查都是两个月左右,而我们非常熟悉的毛泽东的《寻乌调查》、《兴国调查》,仅十多天、一个星期的时间。国外学者的农村调查之所以能维持如此之长的时间,显然与他们有比较雄厚的财力支持有关。卜凯主持的22省186县调查,就曾得到太平洋国际学会、美国洛克菲勒基金会5.7万美元以及学会外4万美元的资助^①。

二、寻得事实以改良农村

任何调查都要首先解决为什么而调查,即调查宗旨是什么?笔者认为,社会调查可分为认知型、服务型、改造型和综合型四类。所谓认知型,即纯粹学理的调查,是以了解和认识社会为目的,重在描述事实,为人们提供真实而详尽的田野报告和有限的理论分析;服务型调查,则为某一设计目标服务为目的,重在提供实现目标的依据;而改造型调查,主要是从事实中发现问题,提出改革方案,以增进社会经济发展;综合型调查,是以上几种类型的综合体。当然,所谓分类只是各有偏重,实际上纯为一种目的的调查极为少见,而是多有交叉和融合。无论哪种类型的调查,似都以认知型为基础,否则就谈不上服务或改造社会。

就现有的农村调查来看,纯粹认知型的极少。兰姆森组织杨树浦附近农家调查时指出“主要目的在于了解工业化对于农村影响的情形”^②,由此显示工业化与农家经济和生活的关系及其变化,但未提出任何改造农村的建议。甘布尔对定县农村以及华北四省村庄的调查,也主要是介绍调查区域的人口、家庭和社会经济状况,没有涉及农村改革建议。此类调查即属于比较纯粹的认知型调查。

最多的则是认知型与改造型兼而有之的调查,只是侧重点有所不同罢了。

卜凯主持的农村调查,就其本意而言是偏向认知型的。他在7省17处调查中指出:“我们对于中国农业实况,所知太少。一般人对于中国农业所下的结论,都系从偶然的观察而来,这种结论,准确与否,只有用表格向一家一家的农人去调查才能证明。这种实地调查来的材料,不但能使西方人知道中国的真况,而中国人自己因此对于其本国的情形,也可以更为了解。”^③22省168个地区的调查,也是如此,目的是“汇集中国农业知识,俾世界各国关怀中国福利之人士,得知中国土地利用、食粮及人口之概况”^④。具体到河北盐山农家的调查,“目的在就普通农区,普通年成,而考察各农家成功与失败之各种主要因素。此种因素,如能悉心研究,该农区内多数农家之农场周年出入情况,皆可得其梗概”^⑤。尽管如此,卜凯调查仍有明显的改良农村的意蕴,对农家经济的相关问题都曾提出了不少改进意见,详见后述。

与卜凯调查类似,白克令的沈家行调查也指出:“无论如何,我们深信诚实与准确的重要。所以我们叙述的状况,都是我们所寻得的事实。就理言之,我们应当把一切的事实,详细地报告出来。”当然,社会调查的理想效果,是“为改良社会和创造社会运动的秩序,这个秩序,根据调查的事实,并能得到全地方人民的协作,而后可使之实现。如果调查能根据所得的事实,继续创造一种地方自觉,则

① 转引自张静:《太平洋国际学会与1920年代至1930年代中期中国农村问题研究——以金陵大学中国土地利用调查为中心》,2006年中国社会科学院近代史所第八届青年学术研讨会论文,第11页。

② [美]兰姆森:《工业化对于农村生活之影响——上海杨树浦附近四村五十农家之调查》(1924年7月),见李文海主编:《民国时期社会调查丛编·乡村社会卷》,第239页。

③ [美]卜凯:《中国农家经济》,上海:商务印书馆,1936年,第565页。

④ [美]卜凯:《中国土地利用》,成都:金陵大学农学院,1941年,第234—236页。

⑤ [美]卜凯:《河北盐山县一百五十农家之经济及社会调查》,南京:金陵大学农林科农林丛刊,1929年,第1页。

于将来地方改良,必能收相当的效果。如果调查能转移全地方人民的注意点,集中在地方的需要方面,并指导他们以解决的方法,就可算调查的真价值了。复次,我们对于社会调查,也深信于社会力的性质及功效上,可以增进不少的智识,因此对于社会学的进步,有实际的贡献”^①。

戴乐仁、马伦的5省240个村调查,其本意则偏向于改良农村社会,“乃望能供给一种经济背景于中国农民,使其得享较美的生活,使其明白何种情形为最完满的,何种方法方针示导农民为最有帮助的等。这是我们的宗旨,也是我们一点微意”^②。布朗的峨眉山农村调查也是如此,“若多明白该省之农业境况,其居民的生活,则有较多改善的机会。……欲帮助改进该省的农业,第一个步骤是‘考察’,以察视现在的状况,待他们了解一切事情:如所有物的价值,作物及家畜的生产,及人工分配的入息等,都明白了以后,我们方能有改良方法之建议,方能令其耕作有进步及向上的根据”^③。

布朗1935年在燕京大学的演讲,表明对中国农村调查的目的更为系统化了。他认为有三点:一是对于理论的“人类社会的科学”的贡献,理论社会学上的种种假设可依据特殊例证及具体事实而得到验证;二是对某特殊社区即研究对象以及类似社区提供一种更加深刻的了解,“这种了解有实际的价值,可以为社会改革及社会服务提供一种‘学以致用’的健全基础”;三是“对于现存且便于精密研究的社会,有了更彻底而系统的认识,则对于过去的社会,可有进一步的了解。固然历史学家常说,对于过去的认识,有助于现在的了解。反之,从社会学家的立场来看,我们也可以说,对于现在的了解,亦有助于过去的认识,这尤以社会绵续性延至数千年的中国,特别显得确实”^④。

与国外学者相比,中国学者的农村调查则偏向于或主要是改造型调查,这与民初以来中国农村经济的变化和农村经济的复兴思潮有关。

中国社会学的开拓者吴文藻就认为:“社会调查,是服务家的观点,主旨不在认识社会,而在改良社会,注重社会问题的诊断。”^⑤费孝通也坦言,在解放前,“推动我去调查研究的是我们国家民族的救亡问题,敌人已经踏上了我们的土地,我们怎么办?我们在寻求国家民族的出路,这也就决定了我们调查研究的题目。”^⑥农村调查实践最为丰富的李景汉也认为,“社会调查固然是学理的研究,而主要的目的是实用。换句话说,不是为调查而调查,乃是为改良社会而调查”^⑦,“使人们根据调查的结果来改善社会实际生活,解决社会问题,增进人类幸福”^⑧。

还有一些学者,主要是马克思主义学者的调查,与中共革命密切联系,已带有强烈的政治色彩。如中央研究院社会科学研究所所长陈翰笙,为中共秘密党员,“在苏区土地革命的影响下,主张对农村进行深入调查,掌握第一手材料,论证农村经济趋向全面崩溃的根本原因和所应走的道路”^⑨。即证明中国社会的半殖民地半封建性质以及土地革命的必然性,为共产党的革命理论和革命政策提供事实依据。至于革命家毛泽东的调查,则完全是为了革命斗争服务,“了解中国是个什么东西(中国的过去、现在及将来)”,是“为了得到正确的阶级估量,接着定出正确的斗争策略”^⑩,“确定哪些阶级是革命斗争的主力,哪些阶级是我们应当争取的同盟者,哪些阶级是要打倒的”^⑪。这与前述普通学者的调查目的,差别已是相当之大了。

① [美]白克令:《社会调查——沈家行实况》,见李文海主编:《民国时期社会调查丛编·乡村社会卷》,第7、9页。

② [英]戴乐仁等著,李锡周编译:《中国农村经济实况》,北京:北平农民运动研究会,1928年,第3页。

③ [英]戴乐仁等著,李锡周编译:《中国农村经济实况》,第128页。

④ 北京大学社会学人类学研究所编:《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》,第308—309页。

⑤ 吴文藻:《社区的意义与社区研究的近今趋势》,《社会学刊》第5卷第1期(1936年1月)。

⑥ 费孝通:《费孝通学术论著自选集》,北京:北京师范学院出版社,1992年,第419页。

⑦ 李景汉:《实地社会调查方法》,北京:星云堂书店,1933年,第12页。

⑧ 李景汉:《实地社会调查方法》,“自序”第3、5页。

⑨ 孙晓村:《中国农村经济研究会与农村复兴委员会》,《文史资料选辑》第84辑,北京:中国文史出版社,1986年,第31页。

⑩ 《毛泽东农村调查文集》,北京:人民出版社,1982年,第5、21页。

⑪ 《毛泽东选集》第1卷,北京:人民出版社,1991年,第113—114页。

三、以村庄为基点的区域性调查

调查目的确定以后,接下来需要解决的问题是调查范围或区域的选择。对此,英国学者布朗从理论上给予了说明,认为应以具体的乡村社区为调查区域。他指出:以往对一个社区作为一个体系进行整体研究的方法,“仅应用于较后退民族的、狭小的而且是比较隔离的社区,如澳大利亚、美拉尼西亚和非洲之土著部落。这一种社区的社会生活,只需一个调查员,即可将它的整个加以研究,但应用同样的方法于较大较复杂的社会如美国与中国时,就有许多困难。这一种社会势必视作许多较小社区相互关联而成的一个集体。中国可说是省、县、村镇,或最小的单位‘户’的集体。因此,吾人研究必须由最小的单位‘户’开始,由此而推广至于全国,乃至整个世界社区,而中国乃是整个世界社区的一部分”。他进一步明确:“在中国研究,最适宜于开始的单位是乡村,因为大部分的中国人都住在乡村;而且乡村是够小的社区,可供一两个调查员在一二年之内完成一种精密研究的机会。”^①由此可见,布朗主张中国农村调查可以先从村落开始,再逐渐扩大区域。

主持华南凤凰村调查的葛学溥,与布朗的思路大体一致。他认为,应该对中国各地乡村社区分别进行调查,中国可以划分为几大文化区域,在每个区域内,按照器物、职业、社会组织以及态度和理想标准,选择有代表性的村、镇或市作为精密的考察单位,从所考察现象的相互联系中,发现社区的功用、历程和趋势,由此认清中国社会的现状和发展走向。他还指出,乡村社区研究分静态和动态两类,如凤凰村因受外来势力影响较小,居民基本上保持传统的生活状态,所以可作静态的研究;而处于通商口岸附近的乡村,或正经历急速工业化的城镇,则应作动态研究。静态研究用于描述社区组织的结构与功能,动态研究用于分析社区的变迁趋势^②。从葛氏的具体实践来看,他是以村落作为调查区域的。

卜凯也认为,为研究便利起见,“需将中国分为若干部分时,最好分为中国北部,与中国南部,而自西而东的淮河为分界。界于淮河与长江间的区域,实为南北差异的递变地带”。以7省农村调查为例,按原来计划,本预备将调查的17处分为南北两大部分。但因在淮河以南的若干地方,实可称为中东部,或长江下游流域。所以,最后决定将所指范围缩小,而采用中东部名称,即分为北部和中东部两个区域为调查范围。区域虽然广泛,最终仍以村落为落脚点,共计185个村庄^③。而村庄的选择标准,则“就著者调查中国农村状况的经验而言,首要条件,即为找到一个当地土著而且同时系与农民熟习的调查员。因是吾人对于调查地点的选择,遂不得受其限制”^④。也就是说,卜凯主张以能找到生于本地、对本地有了解的调查员为调查区域选取的重要标准。不过,后来他主持调查22省农村时,又开始注意“凡选定一地加以调查者,盖信其可以代表各该地之情形”^⑤。

戴乐仁主持5省240村调查,也是以村落为基础。他强调:“第一种乃群众的工作,择定数府县,在该府县里选出几所适宜的村落,此等村落须与各村落的模样相恍惚,然后派调查员一队,与此地之乡人接近,一两数星期,实行其调查的职务。第二种乃个人的工作,指定学生个人作其家乡之叙述,以其同为乡人之资格,较易找出真确的报告,并能有较充分之时间为校对他已得到的结果。”^⑥由此可见,戴氏选择村落有两个标准,一是选择一个地区之内类型相仿的村子,具有代表性;二是选择调查者与该地有故乡之谊的村子。

甘布尔进行定县农村调查,虽广及全县范围,但也是以村落为基础。所选择的区域,往往与农民

① 北京大学社会学人类学研究所编:《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》,第304页。

② 阎明:《一个学科与一个时代——社会学在中国》,第20页。

③ 据[美]卜凯《中国农家经济》第6—7页资料计算。

④ [美]卜凯:《中国农家经济》,第3—4页。

⑤ [美]卜凯:《中国土地利用》,第496页。

⑥ [英]戴乐仁等著,李锡周编译:《中国农村经济实况》,第1—2页。

愿意合作的程度和能够回答相关问题有关,因此这些村民的文化水平比一般地区要高^①。至于对华北四省的农村调查,选择的的就是其中的11个村庄。遗憾的是,由于甘氏仅以A、B、C、D的形式表示,至今无从知道这些村庄的真实名称。

布朗组织的峨眉山附近农村调查,同样是以村落为调查区域,选择标准与上述戴乐仁的第一个标准是一致的,即“附近一带田区的情形,皆是相类的,所得到的考据,改变甚少,确能适用于该地方之各部”^②。

总之,国外学者的理论与实践表明,农村调查必须分区进行,但无论区域大小,终以村落为调查实施的基点。这一原则符合中国农村结构的基本实际,农民的生产生活主要就是以村落为范围的。

与国外学者一样,中国学者无论从观念上还是实践上也都注重调查的区域性,但似乎更强调区域的典型性。譬如主持定县调查的李景汉说:定县为“全国一千九百余县之一,固不足以代表全体;但定县既在河北或亦能大致代表华北一部分情况”^③。主持无锡、保定农村调查的陈翰笙也指出:“中国各地农村社会进化之程度,甚不一致。农村经济之调查势必分区进行,方为合理。划分区域虽可以作物、土壤、交通、市场、农户类别、租佃制度等作一定标准,奈关于此种标准之基本知识现尚缺乏。不得已只能先从农村经济显然特殊之地方着手调查。……无锡工商业发达,佃农占村户全数之39%。保定自耕农较多,而工商业尚未发达。无锡粘土,种稻最多;保定沙土,种麦最多。无锡普通收获一年两熟,保定普通两年三熟。两处显属不相同之农村经济区域。”^④中共领导人张闻天主持晋陕调查也强调:“我们的时间与精力都是有限的,我们不能把所有的事物都一件件调查研究清楚,而且事实上也无此必要。我们的办法,就是在同一类事物中选择典型来调查研究。比如我们调查边区的农村,我们不必调查边区的每一个农村,我们只要调查一些典型的农村就可以了,川地的农村与山地的农村,中心地区的农村与边境地区的农村,同姓的‘父子村’与异姓的杂居村。如果能够真正把几类典型的村子调查清楚了,那对于边区的农村也就能得到具体的了解。”^⑤

四、以社会结构和农业技术为主要调查内容

英国学者布朗从理论上对中国农村社区调查提出了自己的建议,他认为应包括三部分既有分别而又相关的内容:第一,横的或同时的调查研究。即研究指定时期一个社区静态的内部结构和生活。所谓内部结构就是人与人之间的各种社会关系,如乡村邻里群、亲族群、社会组织(如青苗会、庙会、行会、秘密结社)、性别构成、年龄构成、职业构成、社会地位等。其中,有几个特殊的研究题目必须给予特别的重视:一是家族和家族关系,考察家族、氏族和亲族在其中所发生的功能;二是“技术制度”,包括日常生活中所制作或应用的各种事物的研究;三是“社会裁认”,即在控制个人行为时所发生的功能;四是礼节和仪式,详细观察社会生活的常年节律以及它与季节变迁中一切自然现象的相关性;五是文化或教育,即研究个人社会化的历程,使他适合于社会生活中的某一种地位;六是个人心理,即个人对他的社会环境所作适调的种类与程度;六是民族精神,即研究对于指导及控制个人行为的思想与情操。第二,乡村社区的外部关系。即调查研究该社区与其他种种社区的外部关系,尤其是本社区与包括本社区的较大社区的外部关系,观察他们在内部社会生活中所占的地位,决定社区之间的独立程度,或隔离程度。第三,纵的或连绵的调查研究。即研究社区内部结构与社会外部关系中已经及正在进行的变迁。观察“变迁”最准确的方法,即在若干年限之内,反复地观察已研究过的乡村,对于社会变迁的本质得到一些线索。“以上三种研究,只要该调查员能够将此三者分别清

① Sidney D. Gamble. *Ting Hsien: A North China Rural Community*, Stanford University Press, Stanford California, 1968, P. 63.

② [英]戴乐仁等著,李锡周编译:《中国农村经济实况》,第130页。

③ 李景汉:《定县土地调查》(上),《社会科学》第1卷第2期(1936年1月),第436页。

④ 陈翰笙:《中国农村经济研究之发轫》,汪熙等主编:《陈翰笙文集》,上海:复旦大学出版社,1985年,第35页。

⑤ 张闻天:《出发归来记》,见《张闻天晋陕调查文集》,北京:中共党史出版社,1994年,第336页。

楚,即可由他独自同时进行研究。”^①

从实际操作来看,调查内容的确非常广泛,与上述布朗建议的第一个方面更为吻合,但又特别注重农业技术调查。如白克令组织的沈家行调查包括八个方面:家庭、宗教生活、地方行政与惩罚制、教育、农工商业、健康与公共卫生、娱乐、居住等,每一项又有更为细致的内容。如农业状况,又进一步分为农民生活和耕作情形,耕作情形又包括农产数量、肥料设施、田间工作、农夫工价、农产市场、家畜及园艺等。戴乐仁主持的5省240村调查,包括居民、家庭、住宅、土地占有、守业、职业、经济等方面。兰姆森组织的上海杨树浦附近农家调查,包括家庭组织、家庭人员的职业与收入、财产所有权(家庭收入与土地占有)、收支盈亏、生活费用、农民离村、进工厂工作与农村经济、教育、宗教等。布朗组织的四川峨眉附近和成都平原农村的调查,包括田区、屋宇、土地占有及教育、用具、种子、牲畜、家庭工业、果品、地权与人工收入、人工分配、税项、肥料、食料、入息与开销等。甘布尔对定县农村的调查,主要包括人口、家庭、土地、农业生产、家庭工业、商业交易和社会活动等。卜凯组织的7省17处农村调查,包括田场布置与利用、田场周年经营状况、大小最适宜的田场企业、耕地所有权与农佃问题、作物、家畜和保存地力、田场劳力、农家家庭与人口、食物消费、生活程度等。相比而言,卜凯调查所涉及的内容更为复杂和丰富。仅就“大小最适宜的田场企业”而言,就细分为5个问题:田场大小和利润多寡的关系,田场大小和生产要素之效能的关系,大小最适宜的田场,目下田场所以过小的原因,田场过小的救济方法,这是其他调查未曾见到的。

受国外学者的影响,国内大多数学者的调查也是注重社会结构和农业技术。这种调查指向,受到国内马克思主义学者的批评。他们认为,这些调查把自然条件、生产技术、农业经营、人口家庭、收支消费作为主要内容,很少关注生产关系和阶级关系的理论问题,正如薛暮桥所说:“他们因忽视理论,结果往往陷于支离破碎,找不到问题底中心。例如很多学者调查农村经济,往往提出‘你有多少财产’,‘每年多少收入多少支出’这类肤浅问题。结果除掉证明早已有目共睹的‘贫困’‘破产’之外丝毫不能有所说明。因为财产中间有田地牛马等类生产手段,也有房屋衣服等类消费资料;收入中间有田租利息等类剥削得来的赃物,也有田间收入工作等类自己底劳动底结果;支出中间有购买牲畜、农具、肥料、种子等类的生产投资,也有购买柴米油盐等类的生活上的消费。前后两者包含着绝然不同甚至相反的意义;假使混为一谈,一切真相就会被蒙蔽。”^②所以,陈翰笙等主持的农村调查,着力改变以往侧重于技术而忽视生产关系的做法,从土地制度着手,了解生产关系的演进^③。

其实,国外学者的调查并非不关注土地问题。如兰姆森调查杨树浦附近农村,就对家庭收入与土地占有关系给予关注,家庭收入分为200—399元、400—599元、600—799元、800—999元、1000—1400元5组,相应平均每家占地为4亩、6.8亩、9.2亩、12.0亩、14.3亩,“检讨上表的数字,当收入额增加时,占有地产的家数的百分数便增高了”^④。这在一定程度上表明了土地占有数量对家庭经济地位的影响,与马克思主义者的阶级关系理论并无根本矛盾。又如戴乐仁组织的5省240村调查,设专节调查土地分配问题,将土地占有分为3亩以下、3—5亩、6—10亩、11—25亩、26—50亩、51—100亩、101—500亩、501—1000亩、1000亩以上各级,由此“表现出各阶级之不同界限”^⑤。布朗组织的成都附近农村调查,也专门考察地权问题,将土地占有分为地主(也称为自有农)、租耕农、半租农3个层次。卜凯调查更为注重土地问题,在《中国农家经济》一书中设专章介绍“耕地所有权与农佃问

① 北京大学社会学人类学研究所编:《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》,第305—308页。

② 薛暮桥:《怎样研究中国农村经济》,《中国农村》第1卷第1期(1934年10月)。转引自薛暮桥等编:《〈中国农村〉论文选》上册,北京:人民出版社,1983年,第41页。

③ 陈翰笙:《中国的农村研究》(1931年9月),见《陈翰笙文集》,第43—45页。

④ [美]兰姆森:《工业化对于农村生活之影响——上海杨树浦附近四村五十农家之调查》(1924年7月),见李文海主编:《民国时期社会调查丛编·乡村社会卷》,第245页。

⑤ [英]戴乐仁等著,李锡周编译:《中国农村经济实况》,第28—29页。

题”,调查自耕农、半自耕农、佃农的比例,还专门讨论耕地所有权与生活程度之关系^①。

可见,在对土地问题的重视上,国外学者与马克思主义学者没有什么不同,只是分析角度有别罢了。前者是将农民分为自耕农、半自耕农和佃农,马克思主义学者认为这种方法可以表现某个区域的田权分配,但不能分析农场经营的性质,“我们最好采用目下所流行的‘地主’、‘富农’、‘中农’、‘贫农’和‘雇农’的方法。因为这种办法能够根据各类村户经济生活的几个重要指标(田权、雇佣关系以及其他在生产和交换上的人与人之间的关系),同时能参考其生活的全部,来规定各类村户的阶层。我们只有采用这样的分类方法,才能全面地观察各种经营发展的趋向,以及它们所具特性的成长和消灭,才能把握住整个农村生活的‘来路’和‘去处’”^②。由此显示了与外国学者农村调查的不同旨趣。

五、传统关系与人类社会学调查方法的结合

以上所谓调查区域和调查内容,在一定意义上讲也是方法。不过,下面所述是更为具体的方法,是实现调查宗旨和调查内容的具体实践。

调查的第一大难题,是如何进入调查现场,如何取得农民的信任,并让他们说实话。备尝艰辛的李景汉深有体会地说:“在这种人民饱尝痛苦的社会情形之下,要想使他们不说瞎话而能报告事实,尤其是关于他们的生命财产,谈何容易。”^③国内学者尚且如此,国外学者所遇到的困难更是难以想象的。如卜凯主持的7省调查,调查员遇到的第一个困难就是“农人对于调查,类多怀疑,而难接近,因此第一步非得其信任不可。至农人主要之戒惧,大都恐将来以其所谈事实,作加税的根据,或虑其所有土地,将为军阀霸占或收买”^④。

农民模模糊糊的习惯,尤其是对于数目的含糊,也使调查不容易得到真确的事实。如1924年燕京大学社会学系副教授丁肯森(J. Dicknson)到北方一个村子调查时,就遇到了此类麻烦。一个拥有100多亩土地的人会说只有几十亩。她问一位妇女:“李太太,你生了几个孩子?”该妇女答道:“有几个。我记不清了,有七八个吧。”可是,这位妇女的女儿却说:“妈,不是十个吗?”她们两人算了数,结果是十一个^⑤。连生了几个孩子都如此回答,遑论其他!这样一来,外国社会学的规范调查方法就不完全适用于中国。为此,白克令指出:“对于熟悉中国人民生活的人,如果要用以上所述的调查方法,必须略加改变,使之适应中国情形才可。”^⑥其中,最为主要的是利用所调查地区的各种传统社会关系。白克令指导的沈家行调查,就是把美国田野调查方法与中国具体实际相结合的典型:

当搜集材料的计划未定以前,我们因为沈家行的政治性质与领袖资格之不同,决定于春田(一个美国城市——引者注)调查所用的方法,加以修改。在春田调查里,当事实未得到以前,已经引起一般可以代表和能负责任的公民的兴趣,并有他们的维持。他们希望这般公民,后来能够把调查者所有的建议,于城市改良上实行出来,而收调查效果。此外还有城市幸福机关及大多数公民的协作,所以许多材料,都由他们供给或收集。而在中国的乡村生活里,其地方事业之程度,大相悬殊。在沈家行——就是别的乡村也是这样——并无所谓租户联合会、改进会与有力之教会,地方政府之财力,不能如西方各国之充足,于乡村改进不甚注意。又无所谓政党,故乡村改良一层,对于以上诸机关,无甚希望。所赖者,惟在一般绅董之提倡与领导,而后能推进村民之幸福。所以就我们看来,要得将来的好结果,必须先与村内绅董接近,筹议调查计划。未与他们接洽以前,我们先搜集普通的材料,把难找的事实,留在后面,设法得到他们帮助去找到。如果乡村的

① [美]卜凯:《中国农家经济》,第200页。

② 钱俊瑞:《评卜凯教授所著〈中国农场经济〉》,见薛暮桥等主编:《〈中国农村〉论文选》下册,第915—916页。

③ 李景汉:《实地社会调查方法》,“自序”第6页。

④ [美]卜凯:《中国农家经济》,第4页;卜凯:《河北盐山县一百五十农家之经济及社会调查》,第2页。

⑤ 转引自阎明:《一个学科与一个时代——社会学在中国》,第25页。

⑥ [美]白克令:《社会调查——沈家行实况》,见李文海主编:《民国时期社会调查丛编·乡村社会卷》,第7页。

改良事业,能够依照调查者建议去做,则村内绅董,对于他们的工作,自能表示相当的同情。

当我们村民回答问题的时候,我们各人都用适当的方法,使得到个人所要的事实,并使村民之被问者不致恨恶或怀疑。与我们接触最自然最发生效力的,就是该村的小学校,因为在我们的调查者中间,有一位该校1923至1924年的学校主任,我们有一位调查者由学校儿童引导,得与家庭接触。有一位籍该村的地保为之收集材料,有一位则籍该村乡董,有一位赖该村前小学教员。另一位则直接探访农夫与手艺人。^①

由沈家行调查可以看出,白克令充分利用了当地绅董、学校领导、学生等关系,在他们的帮助下使调查得以顺利开展。

其他调查也是如此。如戴乐仁主持的5省240村调查,也得到当地学校教师和学生的帮助,指定“学生个人作其家乡之叙述,以其同为乡人之资格,较易找出真确的报告”;对于生育率与死亡率的调查,“想求真确的实据,最好的是使服务该地之教员,作谨慎之记录”^②。布朗组织的峨眉山附近农村调查,也是“调查人与他们有数年之认识。每一队与农夫相谈时,农人皆愿意报告”^③。甘布尔的定县调查,“为了扫清障碍和得到支持与合作,平教会提前与村长磋商解决调查困难的办法。在许多村子,村长都陪同调查人员走街串户。由于他们对各家情况都熟悉,就会提醒家长一些可能忽略的问题。在一个镇,我们调查的家庭数字比官方多200户”^④。卜凯主持的7省调查,针对农民的疑惧,“一定须有当地的亲友帮忙解释,始能化除。本调查之得有良好成绩,实有赖于此班人士”^⑤。其中最突出的是,利用金陵大学农业经济系的学生回家调查,“学生在此地因有家乡的关系,故其较易得到所欲得到的事情”^⑥。著名的河北盐山和安徽芜湖农户调查,就是分别由金大学生崔毓俊、陶延桥完成的^⑦。他们往往“先与较开通之小学教员及村董等,详细解释其用意,使之无所怀疑。然后再由小学教员及村董等,辗转向农民解释开导,如是则农民之误会,大半免除,而其真相可见矣”^⑧。

与国外学者相比,国内学者的调查更是借助了地方官员或亲朋关系的力量,有的还为农民解决了一些实际问题,加强了与农民的亲和力。如中国农村复兴委员会的调查,打着行政院的牌子,每到一地,都先要接洽省当局、县当局,由其照会区乡协助。在土匪猖獗之地,甚至由县长带领士兵陪同^⑨。费孝通的江村调查,“充分利用了我姐姐个人的联系。我姐姐负责蚕丝业的改革,村里的人确实都很信任她。我能够毫无困难地得到全村居民的通力合作,特别是村长们的帮助”^⑩。可见,国内外学者对于如何进入农村实施调查,方法大体是类似的。

以上是为取得农民的信任和得到真实的材料所采取的方法,其实多少显现了人类学田野考察的色彩。除此以外,还运用了个案调查、抽样调查、问卷调查、通讯调查、民意测验、统计分析等多种现代调查手段,从而又具有了浓厚的“社会学学科”特点。

卜凯在大规模的调查中,就采用了抽样法。他认为:“假使所采的标样,确具代表性,偏见亦已避免或解明之,同时被调查的农家,为数甚多,则由调查方法所得的误差,比较上确甚微渺。此因农人

① [美]白克令:《社会调查——沈家行实况》,见李文海主编:《民国时期社会调查丛编·乡村社会卷》,第8-9页。

② [英]戴乐仁等著,李锡周编译:《中国农村经济实况》,第1-2、14页。

③ [英]戴乐仁等著,李锡周编译:《中国农村经济实况》,第130页。

④ Sidney D. Gamble. *Ting Hsien: A North China Rural Community*, P. 23.

⑤ [美]卜凯:《中国农家经济》,第4页。

⑥ [英]戴乐仁等著,李锡周编译:《中国农村经济实况》,第102页。

⑦ 1920年代初,金陵大学农业经济系开设设计实习即农家经济调查一课,学生修完基础课程后,必须选定一个暑假完成至少一百个农家的调查,作为设计实习课的成绩。见崔毓俊:《忆往》,1986年油印本,第25页。按:该回忆录为杨学新教授访美时由崔毓俊之子崔肇春提供。

⑧ 卜凯:《河北盐山县一百五十农家之经济及社会调查》,第4页。

⑨ 参见行政院农村复兴委员会:《陕西省农村调查》,上海:商务印书馆,1934年,第158-177页;《江苏省农村调查》,上海:商务印书馆,1934年,第66-91页。

⑩ 费孝通:《江村经济》,南京:江苏人民出版社,1986年,第19页。

之估计,过高与过低者,机会相等,如将其答案,一一平均,自与事实相近。”^①在调查中,卜凯使用了最为先进的调查概念和统计概念,如成年男子单位、家畜单位、相关系数、差量系数、经济家庭、家庭赚款、场主工价、工人等数、人工单位、中数、众数、标准差等^②。大量使用图表形式,加强调查效果。据《中国农家经济》一书统计,该书共使用统计表格 250 个,示图 71 个,还有 39 幅照片。这一时期恐怕只有李景汉定县调查可以与之媲美,据统计,《定县社会概况调查》共使用统计表格 314 个,但示图使用极少。

对卜凯的选择方法,马克思主义经济学家钱俊瑞提出质疑:一般说来,“应该尽量多选标样,使调查对象中所包含的各项重要因素,都有被发现的机会”,“应当避免一切主观的因素”。但卜凯调查恰恰是“单凭着调查员和农村的关系来决定调查的地点,那么里边搀和的主观因素就太多”,而“调查员的籍贯何在,完全是一种偶然,也许有些调查员的本乡本身就是一个比较特殊的地方,并不能代表附近区域内一般的情形”。“作者告诉我们,这些调查员都是金陵大学的学生和聘请来的助手。在中国上得起金陵大学这类学校读书的学生和够得上做金大助手的人们,其家庭的境况不消说是远在一般水平之上。因此,这些大学生的家乡(也就是调查的地点),其经济状况往往比较别处好些。这种情形在调查村落的决定上特别会表现得明显。假如一县只调查一村,其所谓标样的危险性,那真够大了。”^③应当说,钱俊瑞的批评是有道理的。在第一次 7 省 17 处调查中,由于卜凯调查的农户多为富户,所以平均每人有 7 亩土地,几乎为中国农家平均占有土地的 2 倍。不过,如前所述,利用与本地有关系的调查员是解决进入农村现场调查困难的一个重要办法,但同时也势必会有钱氏所说的缺陷。看来,此为农村调查的双刃剑,是一对很难处理的矛盾。

还必须指出的是,国外学者对农村调查的态度是认真的、诚恳的。在卜凯调查中,对调查员填写表格进行监督,“曾有某处调查,因价值上发生疑问,即将该处全部调查,弃置未用。又表格中之有疑问者,亦皆剔去未用,以免累及全体”^④。在分析统计时,对各项表格也认真校对,至少校对一次,通常校对两三次,以免舛误。即便如此,卜凯仍然承认:“无论何种方法,缺点和弊病在所难免。”“倘荷读者赐以指正,实甚感激。”^⑤

六、中国农村的出路在哪里?

农村调查的内容相当广泛,而最后大多都归结为如何解决中国农村经济的困难并促进其发展。

卜凯调查对此有最清楚、最详细的显示,兹主要以此为代表作一介绍。

第一,发展大农场,适度规模经营。中国农家耕地的突出特点是田场面积小,分布零散,距离农舍远。卜凯认为,这种散漫田区并非没有优点,诚如中国农人所言,此种制度可以免除好田坏田或只宜于某种作物的田地萃于一人之弊端。但总体而言,小农场劣于大农场经营,它在人力利用、畜力利用、资本使用和产量等方面,都比大农场经营效率要低,获利要少。卜凯指出,如果每家耕种整块田地,收益将会大大增加,因为“(一)阡陌的数目和广袤,比较减少,因此可以增加耕地面积,与减除争端。(二)田亩面积既大,耕种的时候,时间比较经济。(三)假使田地成一整块,栅栏、篱笆、沟渠等障碍物,即可应用,因此防护严密,可以免除因行人、窃贼与拾禾人等而有的种种损失。(四)对于灌溉和排水方面,更易节制。例如现在的田亩,如此散漫,单独之农夫,为一小区掘一水井,以资灌溉,殊不经济。而几个农夫合作,共用一井,亦属异常困难。此外(五)对于防止病虫害和野兽的损害,也较为力。所以整块的田区,比较利多而害少,在经济的立场而论,此时中国实有改正田区制度之必

① [美]卜凯:《中国农家经济》,第 1 页。

② [美]卜凯:《中国农家经济》,第 18—23 页。

③ 钱俊瑞:《评卜凯教授所著〈中国农场经济〉》,见薛暮桥等主编:《〈中国农村〉论文选》下册,第 905—909 页。

④ [美]卜凯:《中国农家经济》,第 4 页。

⑤ [美]卜凯:《中国农家经济》,第 1—2 页、第 7 页。

要”。7省农村调查证明了这一结论,平均每一作物公顷的纯利,小田场组为负2.78元,而大田场组则有21.29元。小田场组之中数为负0.12元,而大田场组的中数则有7.43元。不过,由于中国小农场占主导地位,“当然能影响于农民生活的内容,而生活不得不因此艰窘,这就是中国几千万农民弄成今日一般状况的主因”^①。

如何改变小农场经营的局面呢?卜凯提出移民、发展工商业都是办法,但“移民似乎也不能解决这个问题,由于可供这种大规模移民的地方很少;就连东北和西北方面,也不够容纳这许多过剩的人口。而且除非人口方面有所限制,光靠移民亦非长治久安之道。使农人弃其田园而从事工商业亦复无多大的功效。中国正在革新时代,工商业当然免不了要日见发展,有一部分的乡村人口当然要被都市所吸收。但是我们决不能说这被都市所吸收去的一点人口,就能对于农业现状有多大的救济”。他认为“解决这个问题的永久方法,还在限制人口的增加,而目前救急的办法,却只有用集约的方法,来使每一单位土地能有大量的生产。不过假使人口还是仍然很迅速的增加,这种方法也不见得能有多大的功效”^②。可见,卜凯将改变小农经营的方法寄托在人口控制之上。

值得注意的是,卜凯所谓发展大农场经营,并非越大越好。他设想:“凡中等之农家,如有二成年之男工及一役畜时,其最适合之作物面积,为40亩。盖此种面积足以提高农家之生活程度,而使之较一般农家为优也。有少数干练之农场主,若有一成年男工为自助,至少可以经营作物面积50亩。至大于40或50亩之作物面积之农场,从大体观之,似已超过中等农家之所需要。故其经营效力,亦自降低,而所得赢利,亦不能按以前之比例而增加矣。”^③可见,卜凯所谓大农场,并非以往人们所想象的完全是西方规模农场经营,相对西方而言,实际上仍是小农场。另外,对于大规模经营,他强调“目前只宜基于小规模之试验。未有一国对于任何农业组织之新法,不先试验,而可遽尔实行者”^④。这显然是一个极为审慎的态度。

第二,改良农业生产,加强集约经营,提高单位产量。在讨论解决农场过小的办法时,卜凯提出增加耕作集约程度可以救急。他强调,必须充分利用丰富和便宜的劳力,大量种植需要人工最多的农作物,增加产量,向外输出。如此,与欧美机器农业竞争之时或许稍微容易一点。在此基础上,他进一步指出:“中国农业的进步,并不像一般人的想象,以为一定要依赖采用西洋高贵的农业机器,才能成功。农业机器,只有在某几种条件之下,才能用之有利,第一如机器能省工,而省下之工能用于其他的生产事业。第二手工不能做的工作,或者手工虽能做,但是没有机器做的好。第三手工太慢,不能将某种重要工作,于最适当的时期之内完成,因此而不能得最高之产量。在这种情形之下,或者乃有用机器的必要,不过仍然还有许多外国机器在中国不能适用,一部分由于田场太小,田地又东零西落,而农事工作的习惯,东西又相差甚远,同时也由于机器的价值太高,一般农人无力购买。”^⑤这一建议,似乎又与我们以往想象的卜凯仅仅提倡机器农业大有出入。此外,具体到集约耕作的办法,他认为主要有以下各项:“一、土壤之充分耕耙。二、多加肥料。三、多灌溉与排水而注意于方法之改进。四、防除病虫害。五、改良种子。六、改良畜种。七、多栽集约作物,使每单位出产之食粮增多,而多得利润。例如果树、球茎与纤维作物之栽种。八、用经济的方法管理田场,使人工资本等所费较少,而获利则与普通田场相等,或竟超过之。”^⑥农业生产的各个重要元素,可谓囊括殆尽。

① [美]卜凯:《中国农家经济》,第32-34、132、153页。人工为成本重要部分,否则不会有如此差距。

② [美]卜凯:《中国农家经济》,第563页。

③ [美]卜凯:《河北盐山县一百五十农家之经济及社会调查》,第50页。

④ [美]卜凯:《中国土地利用》,第21页。

⑤ 卜凯:《中国农家经济》,第424、427页。

⑥ 卜凯:《中国农家经济》,第193页。布朗的成都农村调查也提出了类似想法:“(一)消灭虫类及其他植物之病。(二)改良种子及选择新种。(三)施用人造的肥田料,以增加土地之生产力,此外并需用集力笃切之耕种方法,使田地多出产。”见[英]戴乐仁等著,李锡周编译:《中国农村经济实况》,第206-207页。

第三,减轻地租,主佃两利。就总体效益而言,卜凯调查证明,如果不计地租,佃农和半佃农要好于自耕农。每一作物亩的纯利,佃农比自耕农高,半自耕农比自耕农高,佃农又比半佃农高。为此,他认为:“我们不得不承认,这是由于佃农的善于管理所致。”^①不过,由于交纳地租,每个成年男子的赚款则与单位面积获利呈相反的结果,如自耕农要比佃农多 18.12 元,自耕农比半自耕农多 7.93 元,半自耕农又比佃农高 2.41 元。可见,佃农不及自耕农有利^②。

尽管佃农交租,对佃农收益不利,但卜凯认为,地主实际所得利润也不高,租给佃农和半自耕农所得年利(收入减去支出除以资本)仅为 8.5 厘,而农民借贷的利率通常每月二三分,甚至还要高。所以,“若拿地主投资得来的利息,和农人借贷的利率比较,地主的收入,真不算高”^③。

地主收入虽不高,但卜凯又认为,如果以公允地租来衡量,“佃农的纳租额,似乎还太高,而或者应当减租才好”。那么,如何界定公允地租呢?他提出:“我们对于地主方面,希望他能根据自己土地房屋的投资,得到相当的利息,对于佃农方面,希望他能藉着自己的劳力能得到相当的报酬。……决定公平租额的方法,我们的基本主张,是将地主与佃农两方所分配的田场总收入的多寡,按着他们两方总支出的多寡,而成正比例的分配。”据此计算,卜凯认为,佃农平均少得耕作收入的 6.4%。为添补到公允租额,应向地主减租 22.1%。为此,他建议用此“代替中国国民政府所规定的减租 25%。假使再能将佃农管理田场的才干作为费用,恐怕减租的百分率还许大些。但是在各处实行减租,是不能按照这个总平均的,应该要照各地的实在情形,来作标准”。经过这种分配调节,卜凯认为“可以使佃农的生活程度,因而提高。同时也可以阻止财富的分配不均,使其不至仅集中于少数地主之手”。此外,他更提倡减少佃农数目,增加自耕农,“厥为今日供养一家以上之土地,他日则仅供养耕者及其家人。且耕者自有其田,则社会多一独立阶级,于是社会力量必能倍增”^④。可见,卜凯是主张耕者有其田的。

除了以上几点,关于中国农村改良还有许多枝节认识,不再赘述。

上述观点,也受到国内马克思主义学者的批评。他们认为卜凯等人只是从技术角度讨论,没有触及中国农村经济的中心问题。钱俊瑞指出:“农业经济学者应当研究某种社会内农业部门各种经济的关系,而求得其一般的准则;在这里各种技术关系都构成经济关系的部分。比方在中国,农业经济的几个主要问题乃是列强资本对于中国农村直接间接的支配,国内封建性剥夺的加强,和转化农村阶层的分化和小农经营的统治等等;这些问题才是规定中国现阶段农业经济特性及其发展前途的主要因素。而人口问题、农场大小问题、农业劳动问题、耕畜和肥料问题等等,只有在这里才能得到一个综合的合理的说明。”^⑤薛暮桥也持此观点,“表面看来,他们似乎已经找到了中国农村破产的主要原因,其实问题不会如此简单,生产技术的落后,固然是农村破产的原因之一,但它自身又是受了陈腐的生产关系的约束的结果。他们仅仅看到人类同自然之间的技术关系,根本忽视了人同人之间的社会关系;殊不知技术的进步,只要在社会关系容许着的限度以内才有可能;过此以上,除非根本改革社会关系,生产技术决难继续前进”^⑥。关于租佃制度,钱俊瑞批评卜凯对于中国租佃制度“经济以外的剥削、物租的统治、租额的过重、工偿制的保留,以及永佃制的存在等等,简直连一些支离破碎的了解都付缺如”。关于小农业经营的补救,钱则认为,卜凯所谓人口节制为治本办法,集约种植为

① [美]卜凯:《中国农家经济》,第 208 页。布朗也认为:“那些勤劳工作的人,均有较高尚生活的希望,这些人多属半租农。半租农,并不是生出就是半租农,不过他们正直,能受苦,除了自己所有的田外,过肯租租耕,于是成为半租农。”见[英]戴乐仁等著,李锡周编译:《中国农村经济实况》,第 124—125 页。

② [美]卜凯:《中国农家经济》,第 206、208 页。

③ [美]卜凯:《中国农家经济》,第 210 页。

④ [美]卜凯:《中国农家经济》,第 212、214、220、221、242 页。

⑤ 钱俊瑞:《评卜凯教授所著〈中国农场经济〉》,见薛暮桥等主编:《〈中国农村〉论文选》下册,第 897—898 页。

⑥ 薛暮桥:《怎样研究中国农村经济》,见薛暮桥等主编:《〈中国农村〉论文选》上册,第 35—36 页。

治标办法,也没有把握住小农场经营的核心,“重压在这种细小经营之上的负担,并不是什么万恶的过剩人口,倒是高昂的地价、过重的地租以及那些和土地所有凝结着的商业资本、高利贷资本和一切苛杂的剥夺。……此外,在中国再加上帝国主义者强烈的压榨,小农经营的面貌便更加憔悴得可怕了”。所以,解决“这个问题的治本办法,决不是什么人口节制,而是与排除外资的统治和土地所有的支配分拆不开的”^①。

由以上的争论可以看出,双方意见的对立源于调查宗旨有别。马克思主义学者重在说明中国农村社会的发展形态尤其是封建势力和外国侵略对中国农村的破坏,最终为暴力革命、土地改革提供理论依据。而国外学者的调查,重在以西方学术方法调查中国农村,提供社会事实,并在此基础上对农村经济改良提出一些看法。笔者以为,两类调查在某些问题的认识上并非截然对立,只是改革中国农村的道路不同,一是革命的,一是改良的。客观地说,两类调查各其有道理,要求一个西方学者完全按照马克思主义阶级理论的标准进行调查,是不现实的,也是不必要的。

综合上述,笔者认为,与其他任何调查一样,国外学者的中国农村调查都存在一定的问题和缺陷,但不可否认,其贡献是主要的。对此,即便对他们提出严厉批评的马克思主义学者也是承认的,如钱俊瑞说:在这个时期,卜凯调查是“一个历时最久,调查地域最广,调查项目最详,和比较上最富于科学性的农村调查”。“在‘素来没有可靠统计的’中国,几乎像沙漠里仅有的水源一样,不管它是甜水咸水,脏水清水,终是够人珍贵。而且在教授的全本书中无论就统计表格和数字所占的量来说,或是就作者说明的重心来说,作者的主要贡献与其说在建立什么意见和建议,毋宁说是提供多量具体的材料。自然,我们决不会抹杀卜凯教授所提出的意见。”他“对于落后的中国学术界已尽了推进的作用,却是无可置疑的”^②。正是钱氏自己,在研究中国农村经济的著作中经常引用国外学者的调查资料,仅在《中国本部两大区域的土地关系》一文中就有六处引用卜凯调查,还有多处引用戴乐仁、布朗的调查^③,国外学者的调查价值由此可见一斑。另外,这些调查的重大价值已经超出了调查自身,即对中国学者的农村调查起到了示范作用,正如卜凯所言:“想使中国正受高等教育的学生,知道怎样去搜集关于中国农业状况的真确材料,目的不只限于材料之本身而已,并且还要使他们对于调查的方法也在同时能够熟练,使他们将来能为国家尽力于这种统计的事业。”^④意义更为深远的是,这些调查还增进了外国对中国农村的了解,促进了中外文化交流。卜凯也曾说:“在我们今日的时代,国际间的关系确是一个极重要的问题。假令我们想使世界各国彼此和爱而无战争,则必须根据互相的谅解与合作。中国对于西方的一切,毫不迟疑地加以研究与欣羨,有许多西方的法则,如思想上、教育上尤其是科学方面,只要了解之后,无不立即仿效。但是反过来,西方对于东方,并没有如此的关切,一部分由于他们自己的事,已经够他们忙个不清,对于东方事,当然无暇过问,同时这种研究实在也是困难多端,很不容易。不过要使国际间有真正的了解,除非大家都能明了彼此的处境方才可以。我们对于一个民族,不知道他们的生活状况,不能说是真正了解那个民族。这种搜集与分析事实的研究工作,从促进了解方面着想,可说是对于国际间的福利,也是很有贡献。”^⑤这一论断至今已经过去七十余年,但绝不仅仅是历史的陈迹,而是历久弥新的。

[责任编辑 扬 眉]

① 钱俊瑞:《评卜凯教授所著〈中国农场经济〉》,见薛暮桥等主编:《〈中国农村〉论文选》下册,第919、921—923页。

② 钱俊瑞:《评卜凯教授所著〈中国农场经济〉》,见薛暮桥等主编:《〈中国农村〉论文选》下册,第895、909、925页。

③ 钱俊瑞:《钱俊瑞文集》,太原:山西人民出版社,1986年,第141—155页。

④ [美]卜凯:《中国农家经济》,第565页。

⑤ [美]卜凯:《中国农家经济》,第566页。

《红楼梦》版本异文考

孙柏录

摘要:使用《脂砚斋重评石头记汇校》,对比诸本异文,可以发现“共同异文版本群”等版本现象。利用“共同异文版本群统计表”,辅以其他论据,足证今存诸本都是配抄本,而曹公“己卯冬定”、“庚辰秋定”《红楼梦》也是不可能的,所谓“程前脂后”说更是绝对不可能。校订出一部最接近曹公大作原貌的文本的根本方针应是:青睐优文,而非青睐某本,即或是优本。

关键词:《红楼梦》;共同异文版本群;网状传抄

《红楼梦》这部奇书有个奇特之处:先人留给我们的文本——它的各种版本——竟有十几种,却又都不是曹公原稿。诸本之间文辞乃至一些情节细节上的歧异又甚多。这就产生一个问题:《红楼梦》原貌到底是什么样子,如何利用这些版本最大限度地接近曹公大作的原貌?

前人给我们留下了这么多本子:

1. 己卯本(简称卯本) 2. 庚辰本(庚) 3. 甲戌本(戊) 4. 王府本(府) 5. 戚序本(戚)
6. 戚宁本(戚) 7. 杨藏本(杨) 8. 舒序本(舒) 9. 梦觉主人序本(觉) 10. 列藏本(列)
11. 郑藏本(郑) 12. 程甲本(程) 13. 程乙本 14. 戚沪本

共有14种版本。其中,戚序本为石印本,程甲本、程乙本为木活字印刷本,余者皆为手抄本。程甲本刊行于乾隆五十六年(1791)冬天,程乙本刊行于乾隆五十七年(1792)春天。前十一个本子和最后一个本子,通常被称为“脂本”。冯其庸先生主编的《脂砚斋重评石头记汇校》(文化艺术出版社1987年版,以下简称《汇校》)一书,用一种特有的方式把程乙本前面的十二个本子汇为一帙,为版本研究提供了极大的便利。

对这些本子及它们之间关系的种种看法,大致可分为两派。

一派推重脂本,这一派认为“脂前程后”(脂本先出,程本后出)，“脂优于程”(脂本文字优于程本)。这一派在红学圈居主流地位,姑且称之为版本脂派。这一派内部,对诸脂本的看法并不一致。冯其庸先生推重庚本,把庚本置于极高的地位,认为庚本是曹公传世的最后定稿本的过录本^①。周汝昌先生则认为戌本最接近雪芹原作^②。

一派推重程本,这一派的根本观点是:“程前脂后”,“程真脂伪”,“程优脂劣”。姑且称之为版本程派。程派出现于20世纪90年代。这一派中,曲沐先生认为庚本抄自程本^③。克非先生认为戊庚卯三本是“伪本”,程本才是“真本”。戊庚卯三本是一个被克非先生称之为“巧伪人”的骗子为便于在市场牟利而利用程本伪造出来的^④。用于版本研究的材料就那么些,大家面对的对象是一样的,可歧

作者简介:孙柏录,山东大学管理学院教授(山东济南250100)。

① 冯其庸:《石头记脂本研究》,北京:人民文学出版社,1998年,第336页。

② 周汝昌:《红楼梦真貌》,北京:华艺出版社,1998年,第135页。

③ 曲沐:《庚辰本(石头记)抄自程甲本(红楼梦)实证录》,《贵州大学学报》1995年第2期。

④ 克非:《红学末路》,重庆:重庆出版社,2004年,第95页。

异却如此之大,悬如天壤。症结何在?难道不能找出一个破解之法?笔者想试试看。

笔者的看法既不同于脂派,也不同于程派。

一、共同异文版本群

利用《脂砚斋重评石头记汇校》一书,对比诸本文字,“共同异文版本群”这一版本现象浮出水面。什么是“共同异文版本群”?几个本子的某一回有同样的异于其余本子的共同异文,这几个本子就是这一回的一个共同异文版本群。兹以第14回为例说明之。请看下面三个“共同异文版本群例文表”:

表1 共同异文版本群例文表(一)

位 置	卯庚府戚	杨戌舒觉程列
287.10	如今都有定规	如今都有了定规
291.8	指两件	因指两件
291.10	你有什么	你有什么事
292.4	张材的	张材家的
294.1	说罢	说毕
295.3	林姑老爷灵	林姑老爷的灵
300.7	那一位是銜宝	那一位是銜玉

这里,“287.10”表示庚辰影印本第287页第10行。这一行一个片段“卯庚府戚”五个本子文字均为“如今都有定规”,而“杨戌舒觉程列”六个本子相应处文字皆为“如今都有了定规”,多一“了”字。这种共同异文版本群以“卯庚府戚——余”表示。“余”表示《汇校》所列11个本子中“卯庚府戚”五个本子以外的“杨戌舒觉程列”六个本子。

再看另一“共同异文版本群”(表2):

表2 共同异文版本群例文表(二)

位 置	舒 列	他 本
292.4	后儿他也睡迷了	后儿我也睡迷了(卯庚杨戌府戚)
		后儿我也来迟了(觉程)
294.8	宝玉听说便向凤姐	宝玉听说便猴向凤姐
298.1	一班六十四名青衣	一般六十四名青衣
301.1	自是喜欢	自是欢喜

在这种情况下,“舒列”二本有不同于他本的共同异文,相应处,其他各本文字可能相同,也可能不同。这种共同异文版本群以“舒列”表示。

第14回还有一“共同异文版本群”(表3):

表3 共同异文版本群例文表(三)

位 置	杨舒列	他 本
285.4	传齐了同事人	传齐同事人
285.7	不认得人的	不认人的
287.5	交与你八个	交与你八个(卯庚戌府戚)
		交与你八个人(觉程)
299.3	不可胜数	不可枚数

表5 共同异文版本群统计表(二)

名称 回次	庚觉程 ——府 戚列	庚府戚 ——觉 程列	杨列	杨府戚	觉程列	杨府 戚列	杨府戚 列—— 庚觉程	府戚列	庚列	
41	10									
42	33									
43	8									
44	7									
45		38								
46		23								
47		30								
48		23								
49	18									
50	11									
51			8							府戚觉 44
52			15							
53									9	
54			7							
55				19						
56				94						
57				87						
58				58						
59			11							
60			21							
61					4					
62			16			3				
63										杨觉程列 10
64			12			33				
65				26						
66						23				
68							7	8		
69				4	23					
70				15						
71							18	47		
72							17	23		
73				12						
74			51							
75				12					10	
76				26		7			4	
77				36		15			8	
78				45		9			13	
79				17					6	
80				10					5	

表中横行第一行表示共同异文版本群之名称。

纵列第一列表示回次。行列交叉处数字为相应共同异文版本群共同异文的数量有多少处。“卯杨”与第1回交叉处数字为20,表示卯杨二本这一共同异文版本群与其余各本相比,有20处共同异文。前面已经说明,此时,其余各本相应处文字可能相同,也可能不同。“共同异文版本群统计表”给出的只是共同异文出现的处数。每处共同异文出现的具体位置,限于篇幅,从略。

从第6回起,卯庚二本有大量共同异文。除第67回外,府戚三本从第1回起即有大量共同异文,觉程二本亦然。这些为版本研究者熟知,本表未予统计。

列本第5、第6两回不存,不在统计之列。

舒本今存第1-40回,戌本今存第1-8回、第13-16回、第25-28回,郑本存第23、24两回,其余各回无法统计。

卯本存第1-20回、第31-40回、第55回后半、第56-58回、第59前半、第61-70回(第64、67回除外)。卯本不存各回,卯庚仅指庚。

府本第57-62回抄自程甲,这几回表中之“府戚”仅指戚。

杨本第22、53二回抄自程乙,第41-50回以及某些回次之首尾抄自程甲,不在统计之列。

第17-18回,卯庚未分回。他本分回情形不尽一致,此二回未分开统计。

第67回情况特殊,未予统计。

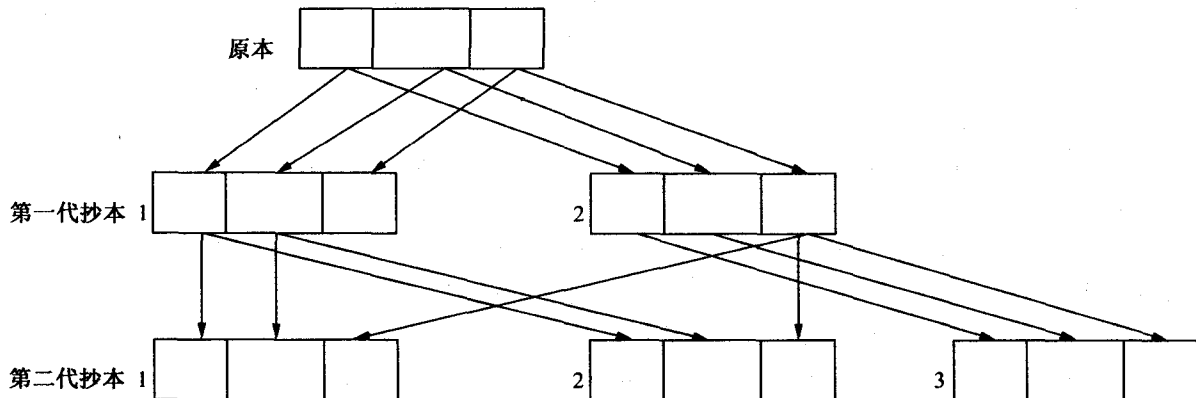
共同异文可大致分为两类:一类称之为“非重要异文”。比如“凤姐”与“凤姐儿”,“退出去”与“退了出去”。另一类可称为“重要异文”,比如共同的衍夺讹误,以及意义上有明显差异的异文。非重要异文数量很少,仅一二处,本表未予统计。

二、“共同异文版本群统计表”提示了什么?

几个本子非重要共同异文数量较大,或有共同重要异文,不会是传抄中的偶然巧合。此时,要么版本群中诸本有过录关系,要么诸本之某代祖本相同。迄今之版本研究表明,《汇校》所列诸本间均不存在过录关系。所以,“共同异文版本群统计表”提示:一个共同异文版本群中的各本之间关系较亲近,说明它们是某一本子的共同后代,它们的某代祖本相同。当然,它们的“辈分”不一定相同。“共同异文版本群统计表”表明:

甲. 各本都是配抄本

有共同异文因而必定有某代共同祖本的版本群有二十多个。不同的回次,版本群不同。这提示:在传抄过程中出现了“网状”传抄现象,即一个本子的这一回这几回抄自一个底本,另一回另几回抄自另一个底本,等等。“网状”传抄可示意如次(图一):



图一

一部分三回的小说,第一代抄本有两个,且假定自始至终均抄自原本。第二代抄本就有可能出现如图一所示的网状传抄现象。第二代抄本1第1回、第2回抄自第一代抄本1,而第3回则抄自第一代抄本2。第二代抄本2的第1回、第2回亦抄自第一代抄本1,而第3回抄自第一代抄本2。此时,第二代抄本1和第二代抄本2的前两回就会出现由第一代抄本1相对于原本的变异(衍夺讹误等)而衍生的共同异文。比如,第一代抄本1的第1回有一处脱文,这脱文就会同时传给第二代抄本1和抄本2的第1回。

如果传抄过程自始至终都是“树状”传抄,即各代每个抄本均自始至终抄自同一抄本,如图中的第二代抄本3与第一代抄本2那样,那么,共同异文版本群必定自始至终都一样,不会有交错现象发生,这一回这样,那一回那样。反之,共同异文版本群出现交错现象,便说明传抄过程中有“网状”传抄现象发生。

为什么会发生网状传抄现象呢?恐怕与这部大书的流传方式有关。在当时的条件下,这部书不大可能装订成一巨册流传,恐怕只能几回乃至一回装成一册。“共同异文版本群统计表”展示的正是这样一种景象。连续四回呈现同样亲疏关系的有五处。它们是:第1-4回、第13-16回、第17-20回、第41-44回、第45-48回。这是不是提示,最初《红楼梦》是以四回一册的方式流传呢?恐怕是。连续两回呈现同样亲疏关系的有九处。它们是:第25-26回、第36-37回、第49-50回、第55-56回、第57-58回、第59-60回、第71-72回、第77-78回、第79-80回。最多的是一回书与前后邻回皆不亲近,有40余处。或许是这样:最初,《红楼梦》80回书分装成20册,每册4回。流传中,4回一册的格局被打散了,出现了3回一册、2回一册、1回一册的局面。这几回从甲处借来,那几回从乙处借来,另几回又从丙处借来。如此脍炙人口的小说,这么多回次,又是写本,一回好多页,这种“网状”流传方式是很自然的。甲戌本今存共16回,分装成4册,每4回一册。列本今存共78回,分装成35册,3回一册者8册,其余皆2回一册。1975年发现的戚序本之直接底本戚沪本今存前40回,分装10册,每册4回。当年流传方式宛在。

网状传抄造成的结果,姑且称之为“配抄”。

面对“共同异文版本群统计表”,除了戊郑,因今存回数很少,不好说它们是配抄本,其余各本恐怕都是配抄本。似乎最有资格不是配抄本的卯庚二本,也是配抄本。第1-5回卯杨同祖,庚舒同祖。这说明卯庚二本中必定有一个是配抄本,不可能两个都不是配抄本。有一个“内证”,足以说明卯庚二本都是配抄本。

版本研究者都知道,在卯庚二本中,香菱幼年时的名字与他本不同,不是“英莲”而是“英菊”。第16回中,贾琏、凤姐因某事说到她。凤姐说:“姨妈看着香菱模样儿好还是末则,其为人行事却又比别的女孩子不同,温柔安静,差不多的主子姑娘也跟不上她呢。”此句下双行批注为:

何曾不是主子姑娘,盖卿不知来历也。作者必用阿凤一赞,方知莲卿尊重不虚。(327.1)

卯庚二本皆如此。在此,称“菊卿”才与第1-5回中的名字一致,但这里却称“莲卿”。这只有一个解释:卯庚二本是配抄本。如果不是配抄本,不会出现这种前后不一致的现象。

配抄不仅以回为单位发生,而且深入到一回书的内部。很多回次都有此现象。尤以第33回、第69回、第77回、第78回为著。且看第69回:

这回书杨府戚有三处共同夺文,卯庚觉程列不夺。这三处夺文出现在1681.1(23字),1682.6(24字),1683.4(42字)。且看第一处:

1681.1 凤姐(听了无法,只得应着回来,只命人去找贾蓉,贾蓉深知凤姐)之意。

杨府戚同缺括号内23字。夺文在二“凤姐”之间,当是抄手跳字所致。

这回书卯庚府戚有一处共同讹误,而杨觉程列则不误。这处讹误是

1680.5 他老子说,原是亲家母(母亲家)说过一次,并没有应准,亲家母(母亲家)死了。

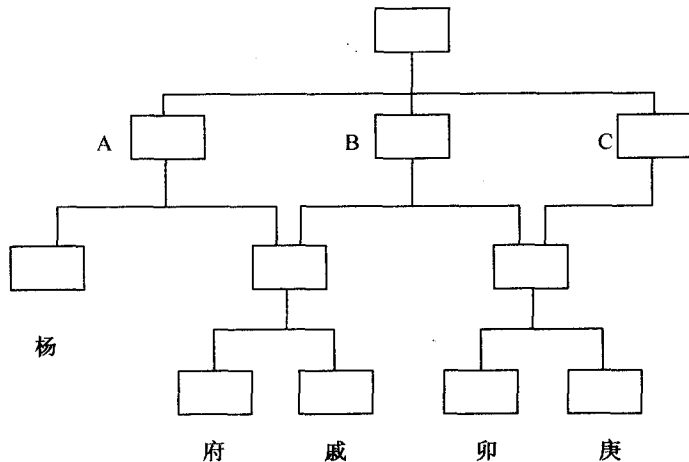
卯庚府戚两处“亲家母”皆误为“母亲家”。

卯庚还有一处共同讹误，而府戚不误。这处为

1697.8 贾璉拿了银子与衣服走来。

卯庚二本“衣服”误为“众人”，而府戚三本不误。

这些现象恐怕只能这样解释：府戚底本这一回来自两个底本，卯庚也来自两个底本，卯庚府戚均有回内配抄现象。可示意如次(图二)：



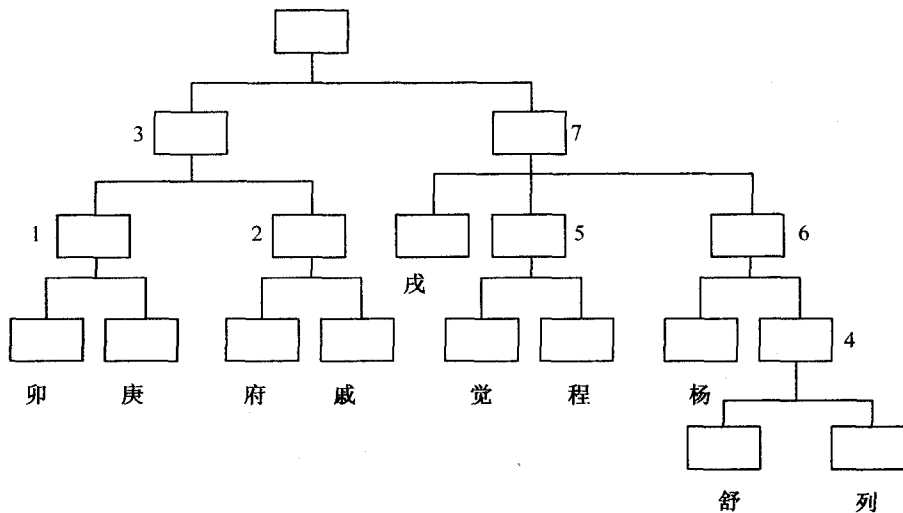
图二

某抄本 A 此回之三处夺文为杨府戚所承袭。B 之讹误“母亲家”为卯庚府戚之底本承袭。C 之讹误“众人”为卯庚之底本承袭。

为什么会出现回内配抄现象？大概是过录时同一回手头有两个乃至更多底本所致。在有较多抄本流传时，发生此种现象不足为怪。早就有论者指出，杨本过录时，抄者手头当有两个底本^①。

乙、考察版本源流不能以“本”为单位，要以“回”为单位

依据“统计表”可以逐回画出版本流变示意图。例如，第 13 回版本源流可示意如次(图三)：



图三

^① 林冠夫：《谈杨本——〈红楼梦〉版本论之一》，《红楼梦研究集刊》第二辑，上海：上海古籍出版社，1980年，第230页。

卯庚这一回有相当数量的共同异文,故必曾存在作为卯庚共同祖本的抄本1。抄本1不见得是卯庚二本的共同直接底本。同样的理由,抄本2-7必曾存在。不然,“统计表”显示的各本间的亲疏关系便无法解释。从今存各本的共同始祖本到今存各本,就这一回而言,最低限度要以抄本1-7为过渡环节。示意图表示的只能是个大概,实际的流变过程恐怕要复杂得多。

由“统计表”可知,第13回之示意图也适用于第14-16回。这似乎表示,第13-16回这四回书,在某段时间里以装成一册的方式传阅传抄。

依“统计表”把各回源流示意图都画出来,形式不同的图有20余种。这些图表明,考察版本源流要以“回”为单位,不能以“本”为单位。

丙. 以“本”为单位“排座次”之路走不通

不少版本研究者致力于给版本“排座次”:以某些版本事实为依据,排出各本的演变次序,某本最早,某本次之,某本又次之。“共同异文版本群统计表”对此种做法亮了红灯。

如果把庚本排在首位,从第1-5回看,庚舒有大量共同异文,就该把舒本排第二。可是,从第41-44回看,又该把觉程排第二。不管让哪个本子坐头把交椅,都会出现同样问题。如何是好?“共同异文版本群统计表”显示的以回为单位的各本之间的杂错亲疏关系提示:以本为单位“排座次”行不通。

丁. 卯、庚二本不可能直接来自雪芹原本

有论者认为,乾隆二十四年己卯(1759)冬,第五次增删稿前80回(第64、67回除外)已经定稿并抄成己卯原本。次年庚辰(1760)春夏间,此原本为怡亲王弘晓借去过录,即今存己卯本。庚辰秋,作者又对己卯原本进行少量点改,即成庚辰原本。今存庚辰本是乾隆三十二年丁亥(1667)夏以后庚辰原本的过录本^①。这种观点值得商榷。从“统计表”看,卯杨二本第1-5回均有数量可观的共同异文,其中包括卯杨二本不止一处共同脱文。比如:

49.6 忽遇见雨村(故忙道喜。二人见了礼,张如圭便将此信告诉雨村),雨村自是欢喜。

卯杨二本均夺括号内20字。这20字在二“雨村”之间,当为抄者抄录时把第二个“雨村”看成第一个“雨村”,因而从第一个“雨村”跳到第三个“雨村”所致。这表明,己卯本不可能直接出自己卯原本。如果卯本出自己卯原本,杨本亦当出自己卯原本。若是,卯杨二本的共同夺文必定出现于己卯原本。这是不可设想的。今存己卯本直接出自作为曹雪芹稿抄本的己卯原本,己卯原本为“怡亲王弘晓借以过录”是不可能的。在己卯原本与己卯本之间起码还隔有一代抄本。己卯本充其量是己卯原本的孙子辈,不可能是儿子辈。

同样的道理,一位论者设想的“怡府失稿”事件也是不可能的^②。从“统计表”看,庚舒二本第1-5回有不少共同异文,其中包括二本共同脱文。若庚本直接抄自庚辰原本,舒本亦当如是。这同卯本直接出自己卯原本一样,不可设想。

卯庚二本的大量共同异文,有不少地方错得一模一样,这不也说明这两个本子不可能直接抄自雪芹原稿吗?

戊. 不能把今存各本分成甲戌、丙子两个系统

有论者把今存各本分成甲戌、丙子两个系统。甲戌本属前者,其余各本属后者^③。笔者认为不能这样分。从“统计表”看,第6、7两回卯庚杨三本以外各本,有异于三本的大量共同异文。其中包括戌本。可见,就这两回而言,戌府戚舒觉程列同属一系。算甲戌系,还是算丙子系?都不行。另外,第5回戌庚舒有共同异文,戌杨有共同异文。又把那两个系统打乱了。这是不是说明,今存各本同

① 朱淡文:《红楼梦论源》,南京:江苏古籍出版社,1992年,第317页。

② 赵冈:《己卯本与庚辰本的关系》,《红楼梦研究集刊》第五辑,上海:上海古籍出版社,1980年,第148页。

③ 郑庆山:《红楼梦的版本及其校勘》,北京:北京图书馆出版社,2002年,第582页。

出一源,并不存在两个源头?

己. 不存在《石头记》、《红楼梦》两个版本系统

有论者认为,红楼梦曾以《石头记》、《红楼梦》两个版本系统流传^①,亦值得商榷。

从“统计表”可知,第1-5回卯庚共祖,庚舒共祖。卯庚名《脂砚斋重评石头记》,杨舒名《红楼梦》。书名两个,文字亲近。从“统计表”可知,类似的例子不只这一个。

这告诉我们,《红楼梦》、《石头记》恐怕自始就是一个版本系统的两个书名,并不存在《红楼梦》、《石头记》两个版本系统。

这位论者举了六个例子支持他的观点。且看其中的两个例子:

第36回—821.8 宝钗来到怡红院,宝玉在睡中觉。宝钗问袭人:这屋里哪里还有苍蝇蚊子,还拿蝇帚子赶什么?袭人说有一种小虫子从纱眼里钻进来咬人。宝钗道:

怨不得,这屋子后头又近小,又都是香花儿。	卯庚
怨不得,这屋子后头又窄小,又都是香花儿。	府戚
怨不的,这屋子后头近水,多是香花儿。	杨
怨不得,这屋子后头又近水,都是香花儿。	舒
怨不得,这屋子后头又近水,又都是香花儿。	觉程列

小虫子从纱眼钻进屋子的原因是,屋子后头近水,又都是香花儿。可见,卯庚的“近小”,府戚的“窄小”,都弄错了。当是底本的“水”因磨蚀变成了“小”,卯庚忠实于底本,就抄成“小”。府戚觉得文意不通,便改成“窄小”,依然不通。杨舒觉程列五个本子的“近水”是对的。不算列本,此处确实显示出《石头记》(卯庚府戚)与《红楼梦》(杨舒觉程)判然分流之相,很像是两个版本系统。可是,加上列本,就大不一样了。列本没有总书名,可第36回的回目前之书名为《石头记》。在这里,《红》《石》两个版本系统说遇到了麻烦。是列本搅乱了阵线。

第53回—1236.4 乌进孝以为贾府有花不完的银子,娘娘和万岁爷岂能少赏了,贾珍笑着回答:

所以他们庄家老实人,外头不知里暗的事,黄柏木作磬槌子,外头体面里头苦。

这是庚本文字。

与“外头不知里暗的事”相应处,其余各本作

分明不知里头的事	府戚
外明不知里暗的事	杨觉程列

从上下文看,此处当为“外明不知里暗的事”,杨觉程列正确,庚府戚皆误。大概是字形相近所致。这处不算列本,又显示出《石》《红》二版本系统之相。加上列本,又不是那么一回事了。列本第53回的回目前之书名也是《石头记》。又是列本把阵线搅乱了。

三、各本皆有优异处

每个本子都有他本不具有的优异处。

最引人注目的是对黛玉眉目的描写。直到见到列本,才算尘埃落定。

两弯似蹙非蹙罥烟眉,一双似泣非泣含露目。

如今众所周知的这副对子,可谓天造地设,传态传神极了。若是没有列本,雪芹完全完美之文辞或许永远化为云烟了。仅此一例,列本足以不朽了。再看下面例子:

第6回—143.3 卯庚杨三本形容贾蓉身材的词语是“身材俊俏”,他本均为“身材夭娇”。有论

^① 梅节:《论〈红楼梦〉的版本系统》,梅节、马力:《红学耦耕集》(增订本),北京:文化艺术出版社,2000年,第179页。

者指出,后者为原笔。

第7回—164.3 凤姐非要见秦钟不可,说“凭他是哪吒我也要见”(戌府戚舒觉程列)。

卯庚杨三本作“凭他是什么样儿我也要见”。前者为原笔。

第13回—279.7

圣恩普锡	神威远镇	戚舒觉
圣恩普锡	神威远振	程
圣恩普锡	神远镇	卯庚杨戌列
圣恩普锡	诸神远镇	府

戚舒觉为是。

第14回—297.3 有一句形容凤姐协理宁国府如何繁忙的话:

刚到了荣府,宁府的人又跟到宁府,既回到荣府,宁府的人又找到荣府。	卯庚
刚到了宁府,荣府的人又跟到宁府,既回到荣府,宁府的人又找到荣府。	杨舒觉程列
刚到了荣府,宁府的人又跟到荣府,既回到宁府,荣府的人又找到宁府。	戌府戚

杨五本为是。卯庚有误。戌三本欠妥。

第19回—409.4 宝玉、茗烟一同来到袭人家。袭人知道来的只有他二人,“复又惊慌说道:‘这还了得,倘或碰见了人,或是遇上了老爷,街上人挤车碰马轿纷纷的,若有个闪失,也是顽得的……’”“街上”下面的文字各本有异:

街上人挤车碰马轿纷纷的若有个闪失	庚
街上人挤车碰马有个闪失	卯杨戚舒
街上人挤车碰的倘或有个闪失	府
街上人挤马撞有个闪失	觉
街上人挤马碰有个闪失	程
街上人挤人车碰马有个闪失	列

庚以下各本,或许底本如卯杨戚舒,夺“轿纷纷的若”五个字,这四个本子照抄之。府觉程列或许觉得文字不通顺,便修改之。显然,诸本皆不如庚本。

第27回—617.4 凤姐要认小红作女儿,小红听了“扑哧一笑”,凤姐接着说了一通话,其中一句各本作:

这些人头比你大的大的赶着我叫妈	庚
这些人里头比你大的赶着我叫妈	杨
这些人都比你大的大的赶着我叫妈	戌
这些人头比你大的大的赶着我叫妈	府戚舒
这些人头儿比你大的大的赶着我叫妈	觉
这些人比你大的大赶着我叫妈	程
这些人里头比你大的大的赶着我叫妈	列

哪个本子正确?关键在“比你大的大的”一语。这话的意思是:第一,“比你大”;第二,比你大得多。第二个“大”字,此处是“多”的意思。明白了这个,即可知,唯列本正确。去掉了第二个“大的”,意思减了一层。把年龄上“比你大的多的”,说成“比你大的大的”,在东北的吉林市地区就是这样。

这句话所以出现多样歧异,恐怕有两个原因:一个是不知道“比你大的多的”在某些地域可以说成“比你大的大的”;再一个是所据底本漏掉一个“里”字,话不通,便臆改,如戌觉程。

第27回—618.1 当凤姐得知小红原叫红玉后,“将眉头一皱”,来了一番评说:

讨人嫌的狠,得了玉的依似的,你也玉我也玉。	庚
讨人嫌得狠得了,你也玉我也玉。	杨

讨人嫌的狠,得了玉的宜似的,你也玉我也玉。	戌
讨人嫌的狠,得了玉的益似的,你也玉我也玉。	府戚
讨人嫌的狠,得了玉的倚似的,你也玉我也玉。	舒
讨人嫌的狠,得了玉的便宜是的,你也玉我也玉。	觉
讨人嫌的狠,得了玉的便宜似的,你也玉我也玉。	程
讨人嫌狠,得了玉的济是的,你也玉我也玉。	列

何本为是?又是列本。“得济”一词,特指得到亲属晚辈的好处,今我国北方大多数地区都如是说。如在东北吉林市一带,老一辈,如父母,得到下一辈,如子女的超乎寻常的照顾赡养,就说“父母得了子女的济”。抄者不明“得了……的济”这话的含义,加上“济”之音与“宜”、“益”相近,便出现了列本之外各本的那些说法。列本“嫌”后少一“的”,不妥。

第27回—625.1

一堆净土掩风流	庚府戚
一抔净土掩风流	杨程
一坯净土掩风流	戌觉
一坏净土掩风流	舒
一杯净土掩风流	列

黛玉《葬花词》中这名句,何者为是?显然是杨程。

第37回—836.8

若蒙掉雪而来	卯庚列
若蒙绁雪而来	杨
若蒙绁云而来	府戚
若蒙棹雪而来	舒
若蒙造雪而来	觉程

唯舒本正确。顺便说一句,乔福锦的《〈石头记〉版本源流考略》一文让戚沪本坐上了第一把交椅^①,此例足以说明即使可以排座次,它也是坐不上第一把交椅的。早有论者指出,府戚系各本的底本是对雪芹稿本作作了颇大规模的改动形成的,改得不好。

第57回—1334.3

看天风饒,时气又不好。	卯庚
春天风饒,时气又不好。	杨列
春风才至,时气最不好。	戚
时气又不好。	府觉程

杨列为是。用“饒”形容春天的风如同人嘴饒好吃,易使人染病,多么形象,多么新鲜!“看”或因底本磨去一笔所致。戚本改得不好。府觉程最干脆,删却。

第61回—1445.9 玫瑰露茯苓霜一案,凤姐采纳了平儿“见一半不见一半”的建言后说:

凭你这小蹄子发放去罢,我才精爽些了,没的淘气。	卯庚杨
凭你这小蹄子发放去罢,我才清爽些了,没的淘气。	戚
由你去罢,我不管如何。	觉
随你们罢,没的恹气。	程
凭你小蹄子发放去罢,我才精神爽了些,没的淘神。	列

“淘气”亦可作“呕气”解。但从前面平儿与凤姐的对话看,这里说“淘神”更恰切。“淘神”者,“淘

① 文载《明清小说研究》2002年第3期。

去精神”也。平儿对凤姐说的那一番话,正是劝凤姐在玫瑰露之类的事上少费精神。列本之“淘神”似胜他本。

上面这些例子表明,每个本子都有文辞优异处。诚然,有的本子优异处多些,有的少些。可是,优异处再多的本子,也有不佳欠佳讹错处。优异处再少,这些优异处也为他本所不具有。对于校定一部最接近雪芹稿原貌的文本来说,各本皆不可少。不能青睐某本,只能青睐优文。不能认定某个本子最接近雪芹稿便尽量采用此本之文字,以致容纳了这个本子的那些不佳欠佳处。

四、诸本的几个共同的瑕点

甲.第65回,尤二姐劝贾琏说:“你和珍大哥商议商议,把三丫头聘了罢。——”贾琏说贾珍“舍不得”,尤二姐说:“你放心。咱们明日先劝三丫头,他肯了,让他自己闹去。闹的无法,少不得聘他。”

很明显,“他肯了,让他自己闹去”一语不连贯,当有脱文。诸本皆如此(《汇校》第3717页)。茗溪渔隐所著《痴人说梦》引用的一部《石头记》旧抄本在“他肯了”之后多出“就好不肯”四个字。“他肯了就好,不肯让他自己闹去”。加上四个字,语意就连贯通畅了^①。

乙.第5回,宝玉要睡中觉,秦可卿把宝玉领到她的卧室,宝玉见“案上设着武则天当日镜室中的宝镜……上面设着寿昌公主于含章殿下卧的榻……”,诸本皆同(《汇校》第226页)。早就有论者指出“寿昌公主”为“寿阳公主”之误^②。

丙.第17—18回,宝玉一时忘了“绿蜡”出自唐代韩翃的一首咏芭蕉诗。诸本皆把韩翃误抄为韩翊(《汇校》第913页)。这也是早有论者指出过的^③。

丁.第48回,香菱学诗,拜黛玉为师。黛玉说学诗不是什么难事,“不过起承转合,当中承转是两副对子,平声对仄声,虚的对实的,实的对虚的……”。诸本皆如此。(《汇校》第2582页)很明显,应当说“虚的对虚的,实的对实的”。

戊.第77回,凤姐配药要用人参,王夫人翻找时,“只向小匣内寻了几枝簪挺粗细的”。诸本皆同(《汇校》第4522页)。有论者认为,“挺”当为“挺”^④。

己.第12回末有一句“这年冬底,林如海的书信寄来……”,诸本皆同(《汇校》第600页)。有论者认为“冬底”,当“理校”为“五月底”,第12—14回一些情节上的冲突就没有了^⑤。

庚.第75回,贾珍的一个妾的名字,程甲程乙写作“文花”,庚府戚觉列写作“文化”(《汇校》第4423页)。有论者认为,应为“文鸳”之误^⑥。

这些瑕点说明什么?当不是雪芹原稿之误。它们应当是传抄中出现的。如果是这样,这是不是表明,诸本皆出自传抄中出了这几个毛病的那一支?

五、秦钟之死(第16回结尾)文字歧异透露了什么?

秦钟之死,各本有诸多歧异。

庚本文字为:

众鬼……报怨道:“……依我们愚见,他是阳,我们是阴,怕他们也无益于我们。”都判道:“放

① 《古典文学研究资料汇编·红楼梦卷》第一册,北京:中华书局,1980年,第111页。

② 马骕:《寿昌公主之谜》,《红楼梦研究集刊》第二辑,上海:上海古籍出版社,1980年,第240页。

③ 林冠夫:《谈杨本〈红楼梦〉版本论之一》,《红楼梦研究集刊》第二辑,上海:上海古籍出版社,1980年,第227页。

④ 张秉旺:《循本溯源——脂本校字摭议》,《红楼梦学刊》2006年第二辑。

⑤ 林冠夫:《红楼梦纵横谈》,北京:文化艺术出版社,2004年,第84页。

⑥ 刘世德:《〈红楼梦〉版本探微》,上海:华东师范大学出版社,2004年,第431页。

屁！俗语说得好，天下官管天下（事。〔自古人鬼之道都是一般，〕）阴阳并无二理。别管他阴也（罢阳也罢，〔还是把他放回〕）没有错了的。”众鬼听说，只得将秦魂放回。哼了一声微开双目，见宝玉在侧，乃勉强叹道：“怎么不肯早来，再迟一步也不能见了。”宝玉忙携手垂泪道：“有什么话留下两句。”秦钟道：“并无别话。以前你我见识自为高过世人，我今日才知自误了。以后还该立志功名以荣耀显达为是。”说毕，便长叹一声萧然长逝了。

卯本缺两对圆括号内的 21 个字，相当于这 21 字的位置为空白，余同庚本。目验过卯本的人说：可以肯定，所缺 21 字不是卯本本身收存传阅中的磨损，是卯本底本缺文因而无法过录所致。

府戚本第一对圆括号内是一“民”字，无“自古人鬼之道都是一般”10 个字。第二对圆括号内是“别管他阳”4 字，无“还是把他放回”6 字，余同庚本。

戌本缺第一对方括号内 10 字。第二对方括号内是“敬着点”3 字，无空白。“天下官管天下事”作“天下的官管天下的事”，多两个“的”。“阴阳并无二理”作“阴阳本无二理”。“他是阳，我们是阴”作“他是阳间，我们是阴间”，多两个“间”字。

杨本于“也无益”后接

不如拿了秦钟一走完事，判官闻听连喝不可。于是将秦钟魂魄放回，苏醒过来睁眼见宝玉在旁无奈痰堵咽喉不能出语，只番眼将看宝玉了。一看头摇一摇，听喉内哼了一声，遂冥然而逝。且听下回分解。

舒本于“也无益”后接

此章无非笑趋势之人。阳间岂能将势利压阴间府么，然判官虽肯，但众鬼使不依，这也没法。秦钟不能醒转了。再讲宝玉连叫数声不应，（定睛细看只见他泪如秋露气若游丝，眼望上翻，欲有所言，已是口内说不出来了，但听见喉咙内痰响，若上若下，忽把嘴张了一张，便身归那世了。宝玉见此光景，又是害怕，又是心疼伤感，不觉放声大哭了一场，看着装裹完毕，又到床前哭了一场），又等了一回，此时天色将晓了，李贵茗烟再三催促回家，宝玉无奈，只得出来上车回去。不知后事如何，且听下回分解。

列本缺舒本中加了圆括号的那一段，计 96 字，其余文字几乎同舒本。

觉程二本在“怕他们也无益于我们”之后接

毕竟秦钟死活如何，且听下回分解。

此种版本现象透露出什么信息？秘密或许在卯本那 21 个字的空白里。似乎可以这样设想：庚辰本过录时，其面对的底本是完整的。

戌本（或其底本）过录时，底本已磨蚀“自古人鬼之道都是一般”以及“还是把他放回”16 字，文意不连贯了。于是抄者据上下文之意，酌添“敬着点”3 字，并把“阴阳并无二理”中的“并”改为“本”。这一添一改，使文意勉强连贯。大概觉得仅添“敬着点”3 字，相对于那空白说太少了，便又于“官”“事”前各加一“的”字。

卯本过录时，底本磨蚀增至 21 字。卯本抄者忠实于原状，21 字付阙如，相应处留下空白。

府戚底本过录时缺文仍为 21 字空白。抄者据上下文之意，于前 11 字缺文处添一“民”字，于后 10 字缺文处添“别管他阳”4 字，文意勉强连贯。

觉程过录时，“也无益于我们”之后大约已磨蚀不堪，抄者干脆续以“秦钟毕竟死活如何”一语，结束此回。

杨舒列三本过录时，“也无益”后或磨蚀殆尽。如像觉程那样处理，此回与下回便欠连贯。过录者不甘心于此，便大展才思，补添一段。列本所据底本或许如舒本，每行 24 字，96 字恰为 4 行，抄者马虎大意，漏抄 4 行。

庚本文字的完整流畅，卯本的 21 字空白，戌本隐约的连缀之痕，府戚本明显的连缀之痕，觉程本此回与下回的间断感，杨舒列三本相应文字与全回文字风格气韵上的某种不谐洽，似乎都在告诉我

们:诸本文字之歧异源于底本之磨损以及随之而来的抄者的补添。以诸本皆出一源,因磨损以及抄者补添,来解释秦钟之死这一段文字上的歧异,较之其他解释似乎“自圆其说度”更高些。

按照这种解释,作为诸本同出的底本最初是完整的,然后磨蚀16字,然后磨蚀21字,然后这一回结尾部分磨蚀殆尽。这回书是第16回,如果稿本以4回装订成一册的方式传阅传抄,这一回则为第4册的末一回。此回末页被磨蚀的可能性较之他处自然会大许许多多。无独有偶,前40回中,前后两个4回交接处,出现类似现象的不止这一处。

第4回尾,杨本较他本多一句“既将薛家母子在荣国府寄居等事略已表明此后荣国府又有何事且听下文”。这句话除卯本外皆在第5回开头。卯本杨本前5回某代底本同。这一底本或因磨蚀已缺这一句,故卯杨二本第5回开头同缺此句。后来,或许杨本(或其某代底本)又据他本补上这一句。但补在第5回首已有不便,便补在第4回尾了。

第24回尾,较之他本,杨郑列三本差不多从相同的地方开始,皆缺300余字,因而与次回情节上不连贯。这一回书,杨郑列三本有50余处不同于他本的共同异文。这表明此回书三本某代底本同,且底本尾部缺失300余字,三本无法过录。第24回是4回装的第六册之尾。

第33回首,杨舒列三本缺文,皆非自身磨损,乃承袭底本而来。杨舒缺文状况相同。列本缺文少两句。列本缺文补在第32回尾。杨本于第32回尾补了一句,但前后回文意仍欠连贯。舒本付阙如,前后回文意不连贯。第33回首,是4回装的第九册之首。

第37回首,杨舒列三本缺文,且皆非自身磨损,乃承袭底本而来。第37回首,是4回装的第十册之首。

这些现象似乎告诉我们:某个时期,前40回以4回装成一册的方式传阅传抄,因而每册之首页尾页文字易因磨损而缺失。不然,上面这些现象便不好解释。况且,甲戌本、戚沪本就是4回装订成一册的。

六、说脂派

甲. 有过曹公“己卯冬定”、“庚辰秋定”吗?

己卯本上有一处“己卯冬月定本”题署,庚辰本上有“庚辰秋月定本”。一些论者据此认为,己卯(1759)冬,庚辰(1760)秋,雪芹两次改定他的稿本。先看“庚辰秋定”。庚本独异于其他本子的异文非常多。且看第8回的一些例子,先列庚本文字,次列其余各本。

175.7 贾母虽年老却极有兴头,至后日又有尤氏来请,随了王夫人。

贾母虽年高却极有兴头,至后日又有尤氏来请,遂携了王夫人。

“年老”不如“年高”。“遂携了王夫人”误为“随了王夫人”。

176.7 老嬷嬷因问二位爷是从老爷跟前来的不是,二人点头道。

老嬷嬷因问你二位爷是从老爷跟前来的不是,他二人点头道。

庚本漏了“你”、“他”二字,不如他本。

176.9 可巧管银库房的总领名唤吴新登

可巧银库房的总领名唤吴新登

庚本“管”字系旁添,多余。

177.3 多早晚儿赏我们几张贴

多早晚赏我们几张贴

“儿”字多余。

177.5 你们说与我的小么们就是了

你们说给我的小么们就是了

- 177.8 这们冷天
这么冷天
- 178.5 看去自觉奢华
看去不觉奢华
- 179.3 莹润如酥
莹润如酥
- 180.1 故今只按其形势无非略展些
故今只按其形式无非略展放些
- 180.9 这两句话到向和姑娘的项圈上
这两句话到像和姑娘的项圈上
- 181.3 从里面大红袄上将珠宝晶莹
从里面大红袄上将那珠宝晶莹
- 182.3 好好的衣服熏的香燎火气的
好好的衣服熏的烟燎火气的
- 182.6 话尤未了
话犹未了
- 183.7 已摆了几样细茶果
已摆了几样细巧茶果
- 184.3 吃了酒更弄兴有一日老太太高兴了
吃了酒更弄性有一日老太太高兴
- 184.9 酒性最热若热吃下发散的还快
酒性最热若热吃下发散的就快
- “还”由“就”点改而来。
- 186.5 又拿我们来醒皮了
又拿我们来醒脾了
- 187.6 你们在这里小心伺候着,我家里换了衣服就来。
你们在这里小心着,我家去换了衣服就来。
- 187.6 别由着他多给他酒吃
别由着他性多给他吃

庚缺“性”多“酒”。

- 192.6 塞在褥子底下
塞在褥下

“子底”系旁添,多余。

- 193.5 因当年无儿无女
因当年无儿女

庚本第二个“无”字系旁添。

如果雪芹在庚辰对他的作品有过一次最后改动的话,改笔无疑应当出现在这些异文中。面对这些异文,只能说,这是不可能的。因为异文不如他本文字。说异文中有雪芹改笔,实在不敢相信。其他各回亦然。

庚本大量的独异之文这一版本现象,只能解释为传抄过程中的变异,不能解释为“庚辰秋月定本”的改笔。就是说,雪芹“庚辰秋月”改定他的文稿这样的事并没有发生过,不可能是事实。

再看“己卯冬定”。由“统计表”知,第6-7回卯庚杨一府戚戌舒觉程列分流。“己卯冬定”的对

象,依脂派一些人的看法,是甲戌原本,今存戌本是它的单传。这样,冬定改笔应出现在卯庚杨异于包括戌本在内的他本的共同异文中。看下面几个例子:

第6回141.8 凤姐不满于刘姥姥既想讨点好处嘴上又说不敢上门,说了一篇话,有一句是

不过借赖着祖父作个穷官儿罢了

卯庚杨三本无“罢了”。有佳于无。

143.2 “蓉大爷”卯庚杨作“荣大爷”,误。

143.3 卯庚杨三本形容贾蓉身材的话是“身材俊俏”,他本是“身材夭娇”。后者为原笔。

第7回,宝钗说冷香丸来历那一段,卯庚杨三本文字多处不如戌本,如

152.9 若吃寻常药 卯庚杨

若吃凡药 戌府程

152.10 又给了一包药末子作引子 卯庚杨

又给了一包末药作引子 戌

153.4 东西药料一概都有现只难得可巧 卯杨

东西药料一概有现易得的只难得可巧二字 戌

面对这些异文,不敢相信卯本文字出自雪芹“己卯冬定”改笔。“己卯冬定”这事,不会是事实。版本事实不支持雪芹在己卯庚辰修改过他的《红楼梦》这种判断。

乙. 脂本新版本何以毛病不少?

20世纪80年代以来,出版了若干部依据脂本校订的《红楼梦》新版本。这些本子优于以程乙本为底本的那些版本,但也留下不少遗憾。看五个本子:所本、蔡本、庆本、邓本、冯本,遗憾不限于所举之例。

出版最早的是中国艺术研究院红楼梦研究所以庚本为底本校订的本子,人民文学出版社1982年2月第1版,简称所本^①。先看一下这个本子(列在前面的是所本文字):

第8回一所本第128页一庚影印本186.6

那李嬷嬷不知黛玉的意思

那李嬷嬷也素知黛玉的意 戌觉

所本所据庚本误。戌觉为是。

第14回—194—296.7

一面又派人先往铁槛寺,连夜另外修饰停灵之处,并厨茶等项接灵人口坐落。

一面又派先往铁槛寺连夜另外修饰停灵之处,并厨茶等项接灵人口。 卯府舒列

“派”的主体是这之前说到的贾珍。派的是“接灵人口”。“派”之后,“接灵人口”之前那些话,说的是“接灵人口”是干什么事的。庚杨感觉程多了“人”字,使这句话有了语病。庚本还多出旁添的“坐落”,不知何意。此处当依卯府舒列。戌本缺最后那个“口”字。

第19回—267—415.8

足闹的吐了才好

足的吐了才好 卯府戚

庚本“闹”系旁添,不明“足的”一词意思所致。

第20回—282—445.4

一个作爷的,还赖我们这几个钱,连我也不放在眼里。

此处之断句恐怕不妥,似当如次:

一个作爷的还赖我们,这几个钱连我也不放在眼里。

^① 曹雪芹、高鹗著,中国艺术研究院红楼梦研究所校注:《红楼梦》,北京:人民文学出版社,1982年。

作为奴仆的莺儿怎会当面抱怨作为主子的贾环不把她放在眼里？她说的是她不把这几个钱放在眼里，她不在乎这几个钱。

第27回—379—617.4

这些人头比你大的大的

此例前已出，不赘。

第29回—404—661.4

荣国府门前车辆纷纷

荣国府门前车轿纷纷 杨府戚舒列

“车轿”为是。

第30回—425—697.3

只见赤日当空，树阴合地。

只见赤日当天，树阴合地。 舒觉程列

“天”与“地”相对，“当天”胜于“当空”。“赤日当空，树阴合地”为周汝昌先生所引用，作为说明“红楼艺术之魅力”的一个例子^①。笔者认为还是引用舒觉程列的文字为妥。

第38回—520—872.7

有爱吃的大家去吃，散坐岂不便宜。

有爱吃的去吃，大家散坐岂不便宜。 卯杨府戚舒觉程列

此处所本据庚本原抄，“大家”在前，“去吃”在后，不通顺。庚本抄者遂在“去吃”后旁添“不爱的”三字——“有爱吃的大家去吃，不爱的散坐岂不便宜”——所本去掉了“不爱的”。庚本之误在颠倒了“大家”、“去吃”。当用他本文字。

第55回—780—1303.3

剩了三四个

剩了三四个 卯觉

从上文看，这里说的是三姑娘四姑娘探惜两人。卯觉为是。

第55回—781—1304.9

我也太行毒了，也该抽头退步。回头看了看，再要穷追苦克。

我也太行毒了，也该抽头退步，回头看看了。再要穷追苦克。 卯杨觉列

“看了看”当作“看看了”。且所本断句不妥。

第56回—796—1331.7

小人魂不全

人小魂不全 卯杨府戚觉程列

“小人”当为“人小”。

第57回—798—1334.3

看天风饒

春天风饒 杨列

此例前已出，兹不赘。

第61回—862—1445.9

没的淘气

没的淘神 列

此例前已出，兹不赘。

① 周汝昌著，周伦玲编：《红楼艺术的魅力》，北京：作家出版社，2006年，第83页。

第76回—1093—1888.7

从来没见过你这样高兴。我也不敢唐突请教。

从来没见过你这样高兴。若不见你这样高兴,我也不敢这样唐突请教。 府戚列
此处,庚觉程同脱“若不见你这样高兴”。

第77回—1098—1896.6

自来家里有好的,不知给了人多少。

自来家里有,好的歹的不知给了人多少。 列

好的歹的不知给了多少。 府戚

所本之底本庚本脱“歹的”二字。列本为是。

第77回—1102—1903.5

王善保家的去趁势告倒了晴雯,本处有人和园中不睦的。

“本处有人”当为批语混入正文。杨府无此四字和“去”字。

上面这些只是所本不善之处的一小部分例子。何以如此?所本“前言”说:今存抄本中,“庚辰本是抄得较早而又比较完整的唯一的一种,它虽然存在着少量的残缺,但却保存了原稿的面貌,未经后人修饰增补”。这“前言”写于1981年5月20日。那时《汇校》还没有出世,列本也没有影印出版。没有今存诸本的全面比较,对庚本作出不甚准确的评价是难免的。有了《汇校》,诸本歧异尽入眼底,便不难发现,庚本异文不可取者远多于可取者。庚本独异而他本文字皆相同时,庚本文字几无可取者。有异文处尽量选庚本文字,所本的这一指导方针,不妥。

再看蔡本,蔡本指蔡义江先生以甲戌等本为底本校订的本子^①。

第14回—蔡本180页—296.6

就在净空处胡乱歇了一夜

就在净室胡乱歇了一夜 卯庚府戚觉程

后者为是。

第20回—263—445.4

一个作爷的,还赖我们这几个钱,连我也不放在眼里。

此例前已出,兹不赘。

第23回—297—513.10

凤姐即命人去告诉了周氏。贾芹便来见贾璉夫妻两个,感谢不尽。

凤姐即命人去告诉了。周氏贾芹便来见贾璉,母子二人感谢不尽。 杨列

后者妥善。

第27回—355—617.4

这些人都比你大的大的

此例前已出,兹不赘。

第55回—737—1298.10

众人都道她们利害,你们都怕她

众人道:“如何敢。”平儿道:“她利害,你们都怕她……” 府戚

府戚善。

第56回—756—1331.7

小人魂不全

此例前已出,兹不赘。

^① 曹雪芹著,蔡义江校注:《红楼梦》,杭州:浙江文艺出版社,1993年。

第 77 回—1064—1903.5

王善保家的去趁势告倒了晴雯,本处有人和园中不睦的。

此例前已出,兹不赘。

第 79 回—1106—1969.4

世交之孙

世交子侄

府戚觉程列

后者为是。

蔡本不妥处不止这些。何以如此?如同所本,青睐某本看轻他本所致。

再看庆本。庆本为郑庆山先生校订的《脂本汇校石头记》,作家出版社 2003 年 4 月第 1 版。

第 14 回—庆本 139 页—296.7

一面又派人先往铁槛寺连夜另外修饰灵之处并厨茶等项接灵人口。

此例前已出,兹不赘。

第 77 回—859—1896.6

自来家里有的,好坏不知给了人多少。

庆本所据庚本有误,当依列本:

自来家里有的,好的歹的不知给了人多少。

复看邓本。邓本为邓遂夫先生校订的《脂砚斋重评石头记甲戌校本》,作家出版社 2004 年 1 月第 2 版。

第 14 回—邓本 246 页—296.7

一面又派人先往铁槛寺,连夜另外修饰停灵之处,并厨茶等项接灵人。

“派”后面那个“人”字,成本本无,不当添。最后那个“人”字后面,当依他本添上“口”。“接灵人口”与“送灵人口”^①为对举。

第 27 回—318—617.4

这些人都比你大的大的,赶着我叫妈,我还不理呢。

“都”应依列本改为“里头”。

邓先生认为列本对黛玉眉目描写,在诸本中最佳,却又说“仍非作者原文,则甚明”^②。为什么不是原文,为什么出现于列本就必定不是原文?

再看冯本,冯本为冯其庸先生的《瓜饭楼重校评批红楼梦》,辽宁人民出版社 2005 年 10 月第 1 版第 3 次印刷。

第 8 回—冯本 133 页—186.6

那李嬷嬷不知黛玉的意思

“不知”当改为“也素知”方妥。“思”字当去掉。

第 14 回—211—296.7

一面又派人先往铁槛寺

“人”不当有。此例前已出,兹不赘。

第 20 回—313—445.4

此例同所本 282 页例,断句不妥。

第 55 回—933—1304.9

此例同所本 781 页。

① 邓遂夫:《脂砚斋重评石头记甲戌校本》,北京:作家出版社,2004 年,第 255 页。

② 邓遂夫:《脂砚斋重评石头记甲戌校本》,北京:作家出版社,2004 年,第 135 页。

第56回—954—1331.7

小人魂不全

“小人”应易为“人小”。此例前已出，兹不赘。

第57回—958—1334.3

看天风谗

“看”应易为“春”。此例前已出，兹不赘。

第76回—1338—1876.10

咱们就在卷棚底下近水赏月如何？

庚本原抄“底下”后为“水这月”，“水”前旁添“近”，“这”点改为“赏”。杨戚觉程列为“赏这水月”，佳于“近水赏月”。刘世德先生对此作过仔细分析^①。

第77回—1352—1896.6

自来家里有好的，不知给了人多少。

庚本脱“歹的”二字，列本为是。当为

自来家里有，好的歹的不知给了人多少。

此例误同所本。

第77回—1356—1903.5

王善保家的去趁势告倒了晴雯，本处有人和园中不睦的

“本处有人”当为批语混入正文。此例误同所本。之所以出现这些问题，冯先生青睐他推崇的“优本”庚辰所致。

七、说程派

曲沐先生的《庚辰本〈石头记〉抄自程甲本〈红楼梦〉实证录》一文举了34个例子，以证明庚本抄自程本。陈炳熙在《论〈红楼梦〉究竟以何本为优》^②一文中说：曲沐的那些例子“有力地证明了脂本不但晚出于程本，而且是抄自程本并抄出许多错误来的一个伪本”。

曲先生的那些例子可分为三类。第一类，“冷月葬花魂”这件公案（第76回第二例）。第二类，庚本与某一或某二本同时脱文，而其余各本不脱，共6例。卯庚杨同脱1例（第6回）。卯庚同脱2例（第56回、第66回）。卯庚列同脱1例（第59回）。庚列同脱1例（第73回第二例）。庚觉同脱1例（第76回第一例）。第三类，仅庚本脱文，其他本子不脱，共27例。

“冷月葬花魂”这件公案也许还会争论下去。笔者认为那句诗应当是“冷月葬花魂”，不是“冷月葬诗魂”。

如何看第二类例子？几个本子有共同脱文，无非两种情形。第一种，其中一个本子是底本，他本抄自这个本子。第二种，几个本子出自一个有同样脱文的底本。《汇校》所收各本间皆不存在过录关系，任何一个本子都不是其余任何一个本子的底本。第一种情形被排除了，只能是第二种情形。卯庚有共同脱文，说明两个本子有一个同样地方已经脱文的共同祖本，即庚本的底本已经是一个脱文的本子。相应处程甲不脱文，这不正说明庚本不是抄自程甲本吗？这类脱文并非出自庚本抄者，而出自庚本的底本，这底本并非程甲。

再看第三类例子。这类脱文出自庚本抄者。可是，从这类例子可以作出庚本抄者工作马虎不认真的判断，可以作出庚本可能抄自程甲的判断，却不能得出庚本必定抄自程甲的结论。要得出庚辰

① 刘世德：《〈红楼梦〉版本探微》，上海：华东师范大学出版社，2004年，第434页。

② 文载《文艺理论研究》2002年第1期。

必定抄自程甲的结论,必须证明庚本不能再有其他来源。可惜,曲先生并未给出这样的证明。这样的证明是不可能有的。

利用《汇校》比较程本与他本之文字,很容易看出程本的底本是与他本关系极密切的本子。程本与他本确有一些不同处。第一,尤三姐在他本是“淫奔女改行”,在程本是“贞节女殉情”。就这两种形象显示的作者的思想观念而言,他本高于程本。第二,程本“宝玉探晴雯”一节的描写在格调上较他本有明显的“下滑”。第三,文辞上程本一些地方不如这一本那一本,显得有点儿粗糙。程本与他本的这些不同,是程本所依底本已经这样还是程高所为,不得而知。总起来说程本不如他本。但这并不表示程本水准就如何差。假定他本皆不存在,程本(前80回)也是中国长篇小说的最高峰。今日众多为《红楼梦》倾倒的读者,读的本子大概多半是程高本。众多给《红楼梦》以高度评价的文章论著,所依据的也多半是程高本。如果把《红楼梦》比作一座雄伟辉煌且其细部又无处不精美的建筑,其诸多细部多少受到一些有意无意的损伤,如果不就其细部逐处审视,那是很难发现其损伤处的,得到的印象依然是雄伟辉煌处处精美。幸好诸抄本尚存,使我们可以欣赏程高本被损伤处的精美。看下面几个例子。

第40回—924.2

庚辰 每一榻前两张雕漆几……一个上面放着炉瓶一分、攒盒,一个上面空设着,预备放人所喜食物。上面二榻四几是贾母薛姨妈,下面一椅两几是王夫人的。

程甲 每一榻前两张雕漆几……一个上面放着炉瓶一分、攒盒一个,上面二榻四几是贾母薛姨妈,下面一椅两几是王夫人的。

庚本中有三个“上面”。前两个分别描写两张雕漆几上放什么。第三个“上面”与后面的“下面”对应。程甲少了第二个“上面”及它后面描写另一几作什么用的一句。何以如此?过录时从第二个“上面”跳到第三个“上面”,漏去13字。程甲在雪芹的“雀金裘”上捅了一个小小的洞。此处程甲文字独异,他本皆无“小洞”。类似的例子不止这一处。庚辰会抄自程甲吗?曲先生的工作做得不够仔细。程甲与这本那本特别是与梦觉本同出漏洞而庚本没有毛病的地方更多。

第21回—478.4

庚辰 平儿道:“别叫我说出好话来了。”说着也不打帘子让凤姐,自己先摔帘子来往那边去了。凤姐自掀帘子进来……。

程甲 平儿道:“别叫我说出好话来了。”说着也不打帘子一径往那边去了。凤姐自掀帘子进来……。

平常的时候,平凤同进出,自是平儿打帘子让凤姐,自己随凤姐进或出之后,再放帘子。这次平儿一反常态,不打帘子让凤姐,反倒自己先“摔”帘子进屋,正是表现平儿正生凤姐的气呢。少了“摔”,自然逊色。何以?从第一个“帘子”跳到第二个“帘子”,漏去9字。发现不妥,把“进来”改为“一径”。庚本会抄自程甲吗?此例觉本与程甲一样。

第22回—491.1

庚辰 宝玉听了这话忙赶近前拉他说道:“好妹妹……”湘云摔手道。

程甲 宝玉听了这话忙赶近前说道:“好妹妹……”湘云摔手道。

宝湘间一次小吵。“他”指湘云。少了“拉他”二字,就与后面的“湘云摔手道”失去照应。雪芹的“雀金裘”上又捅了一个小而又小的洞。此例杨舒觉列与程甲有同样毛病。

第22回—496.7

庚辰 袭人笑道:“他们既随和,你也随和,岂不大家彼此有趣。”宝玉道:“什么大家彼此,他们有大家彼此,我是赤条条来去无牵挂。”

程甲 袭人笑道:“他们既随和,你也随和,岂不欢喜。”宝玉道:“什么大家彼此,他们有大家彼此,我是赤条条来去无牵挂。”

宝玉的“大家彼此”是与袭人的“大家彼此”相照应的。没有袭人的“大家彼此”，宝玉的“大家彼此”就莫名其妙了。这又是一个小小的“洞”。此处觉本同样有“小洞”。

还有第64回“五美诗”中，把“肠断乌锥”误为“肠断乌啼”，“长揖雄谈”误为“长剑雄谈”。第58回中把“药官”误为“药官”（此处杨府威觉程皆误）。

这只是几个小的例子。这样的例子举不胜举。庚辰抄自程甲，有可能吗？

陈炳熙先生为说明程甲文字优于庚辰，引用了两个本子的第65回的几段文字。描述尤三姐的一段，庚本有如下文字：

底下绿裤红鞋，一对金莲，或翘或并，没半刻斯文。

陈炳熙先生说：“至于‘金莲’一词，从不出现于《红楼梦》书中，只有在多如牛毛的续书中才有‘金莲’的描写及‘转移莲步’之类的文句，即此一点，也可证明脂本是后出的伪本。”^①果真如此吗？在“警幻仙姑赋”中，诸本（自然包括程甲）皆有如下文字：

莲步乍移兮欲止而仍行

“只有……才有……”不是事实。“即此一点”落空。雪芹文辞从来都是看菜吃饭量体裁衣的。人物不同场合不同，雪芹文辞随之不同。薛蟠的话能和宝玉一个样吗？探春海棠结社的“花笺”能和贾芸写给他宝二叔的“帖子”一样吗？第46回鸳鸯骂她嫂子那一篇话，颇有“不雅语”。那种情势，鸳鸯说的话若是和平常一个样，反倒不真实了。不能说雪芹一定用什么样的文句，一定不用什么样的文句。杰出作家莫不如此。

曲沐先生所举庚本脱文而程本不脱文那33个例子，相应处府戚三本皆不脱文。按曲沐先生的逻辑，也可以说庚本抄自府戚呀。为什么不这样说呢？府戚也是脂本，那样说，就得出“程前脂后”的结论了。

曲沐先生的文章在程派看来是击倒脂派的撒手铜。在克非先生的《红学末路》一书中，这篇文章至少被提到六次（该书第95、184、209、295、337、362页），都是当作撒手铜亮出来的。前面的分析表明，这篇文章绝对担当不了撒手铜的大任。

翻翻《汇校》，从首至尾对比一下各本文字，可以把话说绝：庚本抄自程本绝对不可能。

八、结 语

通过前面的考证，现在可以对《红楼梦》版本问题说些结论性的话了。

第一，雪芹传世稿本只有一个，今存诸本都是它的后代。

第二，今存各本都不是第一代抄本。在雪芹传世稿与今存各本之间，起码悬隔着一代乃至多代抄本。曾经存在过的抄本当以数十计乃至数百计。从雪芹传世稿到今存各本，其间世代相传杂错配抄的具体过程，就今天掌握的材料，还描画不出来，也许永远也描画不出来了。失掉的环节太多了。曾存在而今天已难觅其踪影的抄本太多了。

第三，今存各本都是配抄本（戌郑难以论定）。

第四，诸本文字上的歧异是在传抄中形成的，不是雪芹修改的结果。书稿传世后，雪芹没有再作过修改。

第五，文字歧异处，今存各本有时是这本有时是那本保存了雪芹文字原貌。没有一个本子完全保存了原貌，也没有一个本子一点儿也没有保存原貌。没有一个本子没有毛病，也没有一个本子毫无优异处。这些是以回为单位的配抄回内配抄多代杂错传抄造成的。

有了这五条，校订一部最接近曹公大作原貌的《红楼梦》应该采取什么方针，回答自然就是：既然

^① 陈炳熙：《论〈红楼梦〉究竟以何本为优》，《文艺理论研究》2002年第1期。

诸本都是雪芹唯一传世稿的后代,那就应该把诸本放在平等地位上,哪个本子都不能有特权,那就要拆掉本子间人为的篱笆墙,打破本子间的界限,逐条对比各本异文,勘情酌理,择善而从。也就是青睐优文,而非青睐某本,即或是“优本”。

采取这样的方针,不大会使“优本”之优文漏网,却会使“优本”之不佳欠佳文字不入选。不会使“欠优本”之“欠优文”入选,却会使“欠优本”之优文入选。

版本研究也应该由以本子为单位的“本子研究”阶段推进到“异文研究”阶段。各本正文文字本身之比较,无疑是最重要的。“本子研究”往往把给本子排座次作为首要目标。止步于从整体上给本子排座次,对于接近《红楼梦》原貌,无意之中造成了心理障碍。所以,现在应是突破“本子观念”树立“异文观念”的时候了,不要再让我们自己编就的“本子”的篱笆限制我们的目光了。应逐处研究各本异文,探求异文形成的原因,进而定出优文,作为雪芹文字。把优文视为雪芹文字,即或不能保证百分之百不出问题,也可以把出错的可能性降到最低。这比让某本坐头把交椅因而尽量采用某本文字而出毛病的可能性要小得多。

庚本约 2000 页,每页 10 行,共约 2 万行。以每行一条异文计,共约 2 万处异文。笔者估计,从这 2 万处异文选定优文,在绝大多数情况下,不会遇到太大困难。

笔者希望人文社会科学刊物,尤其是与《红楼梦》关系密切的刊物,如《红楼梦学刊》、《明清小说研究》能开辟《红楼梦》异文研究专栏,逐条研究异文。笔者估计,利用《汇校》提供的极大便利,利用各本之影印本,用不了多长时间,有个三五年,异中选优之研究即可告竣。那时,就可以校订出一部最接近曹公大作原貌的《红楼梦》了。

【附记】本文拟就于 2006 年春。2007 年春见到周汝昌先生的《红楼梦》八十回校本(人民出版社 2006 年 12 月第 1 版),校出一部最接近曹公大作原貌的本子,殊非易事。难在诸本相异处,取何本文字为宜。周本不少地方所取文字甚妥。如第 61 回,凤姐一句话中,依列本选的“没的淘神”一语当为原笔。他本的“没的淘气”当为传抄之误。同时,也有不少地方似尚可商榷。本文正文中已出各例不赘。再看第 19 回、第 28 回几例。

周本页·行	周本文字	似宜为
180·13	宝玉禁不住大叫一声:“了不得了”	宝玉禁不住大叫:“了不得”(依卯庚等本)
181·倒 2	铺在一个炕上	铺在一个杌子上(杨舒)
184·14	正是不自在	正不自在(卯府)
184·倒 5	为什么不放我?果然是个最难得的	为什么不放?我果然是个最难得的
275·3	可巧走到凤姐院门前	可巧走到凤姐院前(戌府)
275·10	明儿我再替你挑几个	明儿短人我再替你挑几个(杨列)
281·12	忙解下了	忙一顿把解下了(庚列)
282·2	老太太说	老太太说了(庚府)

[责任编辑 渭 卿]

《离骚》中的“西游”之谜与河西故地考

——姜亮夫先生“追怀往迹”说发微

朱瑜章

摘要:对《离骚》中屈原多次神游西方的动机和目的,历来众说纷纭。姜亮夫先生从民族起源学的角度提出的屈子西行周游是为了“追怀往迹”的观点,给屈原神游西方作出了较为合理的解释。屈原神游西方,表现为一种强烈的寻根追祖意识。其“追怀往迹”,一是为了朝圣——朝覲先祖神灵;二是向先祖神灵哭诉苦衷,相当于“哭祖庙”。作为中华民族的发祥地之一,河西走廊从上古时就是东西方文化交流的通道,是楚先民的定居地和发祥地,其始祖传说和英雄传说在先民们的印记里通过代代口耳相传,最终演变成了神话。《离骚》中的“西游”情结,是楚民族关于其发祥起源的群体记忆和传统意识的反映。

关键词:《离骚》;西游之谜;河西走廊;昆仑神话;地理原型;姜亮夫;“追怀往迹”说

屈原在《离骚》的后半篇,写到在“南征”“就重华而陈辞”之后,便转入到叩天阍、求佚女、道昆仑、涉天津、至西极、路不周、指西海的虚荒诞幻的“周流(游)”情节。这种“周流(游)”,当然不是实地出游,只能说是一种“精神遨游”、“灵魂遨游”。值得注意的是,在经历了一次“南征”后,诗人神游飞行的方向总是向西,而不是向北向东,如同文天祥“臣心一片磁针石,不指南方誓不休”一样,大有“不指西方誓不休”之态势。这就产生了一个有趣而且令人费解的问题:屈原为什么要一而再、再而三地执著地神游西方?他要到西方做什么?

姜亮夫先生早就注意到屈原对西方格外钟情。他说:

“西”字《楚辞》三十八见,其使用之频,在四方名中,仅次于南,而其含义,既大别于东北,亦与南之切近人事现实者大异。盖西方之中心构思,在于神思为主,天、地、日、月、神祇为其组成之重要对象。其与人事行为思理相涉者,仅“背夏首而西思”与“过夏首而西浮”及“夕济兮西澍”三语。其余则西极、西海、西皇及大量以昆仑为中心之西方神山神水,如昆仑、玄圃、瑶圃、阆风、流沙、崦嵫、西隈、崦嵫、昧谷、阆阆等不一而足。且盛道其乐,盛赞其美。诗人每有郁悒侘傺,则又往往以西游为之解忧,或有所疑虑,则西升而游,与天庭与在天之帝王相要约,其间有“帝阍开关”、“虎豹守关”、“诸神送迎”、“龙凤乘驾”,其神话成分,构成屈子浪漫思想之基础,有如后世游仙吃梦之象,西极,遂成为人天相与之际而陟降之所,凡此种种,统为屈子之虚构欤?抑亦有其承受与时代背景?^①

正如姜先生所指出的,《离骚》中写到的西海、西极、阆风、流沙、悬圃、崦嵫等都属于昆仑神话文化圈,其中心是昆仑山。关于昆仑山的地理位置,王逸注引《河图括地象》云:“昆仑在西北,其高万一千里,

作者简介:朱瑜章,甘肃河西学院中文系副教授(甘肃张掖 734000)。

① 姜亮夫:《楚辞通故》第一辑,济南:齐鲁书社,1985年,第204—205页。

上有琼玉之树也。”《山海经·海内西经》：“海内昆仑之虚（墟）在西北，帝之下都。”“帝之下都”，即天帝的都城。天帝是谁呢？《穆天子传》卷二：“天子升于昆仑之丘，以观黄帝之宫。”天帝就是黄帝。昆仑山在西北是确定无疑的，但“西北”是一个宽泛的地理概念，从古到今，学者们对这“西北”的昆仑山究竟在何处，众说纷纭，莫衷一是。清人陶保廉《辛卯侍行记》言按传记昆仑凡七处：一在海外，一在西宁，一在肃州，一在新疆，一在青海西南，一在卫藏之北，一在北印度。著名历史地理学者岑仲勉先生对此作过辨析，提出了“昆仑一元”说，他认为这七处“昆仑”实为一体，之所以分为七处，实则为七支。并认为“陶氏列为海外、新疆、卫藏及北印度之四昆仑，皆即古昆仑，非徒名称如一，地点亦未有异，西宁、肃州两昆仑者，古昆仑之东支”。“‘昆仑山’即汉言之‘南山’，曰‘昆仑’者用彼方之土语”^①。“酒泉（肃州）昆仑说”，首见于崔鸿《十六国春秋·前凉录》：“酒泉太守马岌上言：酒泉南山，即昆仑之体也。周穆王见西王母，乐而忘归，即在此山。山有石室王母堂，珠玑镂饰，焕若神宫。”马岌在前凉时曾任张茂的参军，张骏的酒泉太守，张祚的尚书，人称他为“高尚之士”。陶保廉认为马岌是为了向张骏献媚，“妄为傅会”出来一个周穆王见西王母的酒泉南山即昆仑山。这已经受到岑仲勉先生的质疑，认为陶氏之说“尤属错诋”。酒泉昆仑山作为昆仑神话文化圈中的一支，多受到历代楚辞学者和历史地理学者们的认可。朱熹《楚辞辩证》云：“《博雅》曰：‘昆仑虚，赤水出其东南隅，河水出其东北隅，洋水出其西北隅，弱水出其西南隅。……’《后汉书》注云：‘昆仑山在今肃州酒泉县西南，山有昆仑之体，故名之。’二书之语，似得其实。”唐代李泰的《括地志》、李吉甫的《元和郡县图志》，宋代乐史的《太平寰宇记》，清代顾祖禹的《读史方舆纪要》等地理名典都认可“酒泉昆仑”说；张守节《史记正义》凡书中提到昆仑必引马岌李泰之言；著名历史学家顾颉刚先生也曾对“酒泉昆仑说”作过详尽的论证^②。李并成先生也认为：“‘昆仑’的大体位置：它在古居延海之南，流沙近旁，怒江、澜沧江之后（北），为弱水（黑水）发源地，其外侧（西边）还有火焰山。显然其地望应为今祁连山西段及其周围一带。”^③赵逵夫先生更明确地指出：“神话中昆仑山原型，乃今之祁连山。河西走廊自上古为东西方民族交流的通道，文化比较发达。祁连山在河西走廊以南，很多神话传说与它有关，是自然的。”^④所以，较“海外昆仑说”、“印度昆仑说”等众多说法，“酒泉昆仑说”最切合神话传说中“昆仑”的文化内涵和地理方位。而《离骚》中屡次写到的“道夫昆仑”、“至乎西极”的西方神游所历经的地方，在各种古地理和神话相关文献的记载中，往往与河西走廊山川地望有着很密切的关系，又究竟是基于怎样的历史文化遗产和古老心理积淀呢？这是一个令人不得不思索的问题。

二

正如姜亮夫先生所指出的，屈原在《离骚》中所描写的飞升“周流”之行，方向几乎都是向西。我们注意到，这些“西游”所到达和经历的地方，在《山海经》、《水经注》、《淮南子》等文献中，其地理原型在今河西走廊祁连山一带。以下略作考述。

在“南征”向重华（舜）陈词之后，屈原展开了一次上征天庭的飞行：

驷玉虬以乘鸞兮，溘埃风余上征。朝发轫于苍梧兮，夕余至乎县圃。欲少留此灵琐兮，日忽忽其将暮。吾令羲和弭节兮，望崦嵫而勿迫。路曼曼其修远兮，吾将上下而求索。

这次欲叩阊帝宫的神游，早晨从南方的苍梧出发，晚上就到了传说中的西方“县圃”、“灵琐”、“崦嵫”之地。“县圃”即“悬圃”。王逸注：“县圃，神山，在昆仑之上。《淮南子》曰：‘昆仑悬圃，维绝，乃通

① 岑仲勉：《昆仑一元说》，《中外史地考证》上册，北京：中华书局，1962年，第42—47页。

② 参见顾颉刚：《酒泉昆仑说的由来及其评价》，《中国史研究》1981年第2期。

③ 李并成：《“昆仑”地望考》，《敦煌学辑刊》2006年第3期。

④ 赵逵夫：《〈离骚〉中有关西北神话传说的地名考述》，《社科纵横》2003年第5期。

天。’言己朝发帝舜之居，夕至悬圃之上，受道圣王，而登神明之山。”神话中昆仑山分为三级，悬圃属第二级，是登天必经之地。《水经注·河水》：“昆仑之山三级，下曰樊桐，一名板松；二曰玄圃，一名閼风；上曰层城，一名天庭。”“玄圃”即“悬圃”。《淮南子·地形训》亦云：“昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山（即閼风），登之而不死；或上倍之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨；或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓天帝之居。”灵琐，闻一多《楚辞校补》以为“琐”为“藪”之声误，“灵藪”即上文所言之悬圃。崦嵫，神话中山名，相传为日落之处。张岱《夜航船》卷一《天文部》引《淮南子》：“日入崦嵫，经细柳，入虞泉之汜。”有学者考证崦嵫山即焉支山^①。发源于焉支山（崦嵫山）的山丹河（即《离骚》中之滄盘），即古弱水，西流与黑河合流，与《山海经》中若水（弱水）源出的记载地理方位基本相仿。

“吾令帝阍开关兮，倚闾阖而望予。”叩阍帝宫的行动以失败告终，诗人无奈之下，又下界“求女”。而至少前两次求女所去的地方，也与河西走廊故地有关：

吾令丰隆乘云兮，求宓妃之所在。解佩纕以结言兮，吾令蹇修以为理。纷总总其离合兮，忽纬繣其难迁。夕归次于穷石兮，朝濯发乎滄盘。保厥美以骄傲兮，日康娱以淫游。虽信美而无礼兮，来违弃而改求。览相观于四极兮，周流乎天余乃下。望瑶台之偃蹇兮，见有娥之佚女。吾令鸩为媒兮，鸩告余以不好。雄鸠之鸣逝兮，余犹恶其佻巧。心犹豫而狐疑兮，欲自适而不可。凤皇既受诒兮，恐高辛之先我。欲远集而无所止兮，聊浮游以逍遥。及少康之未家兮，留有虞之二姚。理弱而媒拙兮，恐导言之不固。

一求宓妃而中途违弃。宓妃，即伏妃，又叫雒嫫。相传她是伏羲氏的女儿，溺死于洛水，遂为洛水女神。这位“忽纬繣其难迁”的宓妃，据说原是河伯（黄河之神）的妻子，后羿射杀了河伯，抢夺了宓妃为妻。《楚辞·天问》：“帝降夷羿，革孽夏民。胡射夫河伯，而妻彼雒嫫？”宓妃晚上在穷石山住宿，早晨在滄盘水梳妆。穷石，山名。相传是弱水的发源地。《淮南子·地形训》：“赤水之东，弱水出自穷石，至于合黎，余波入于流沙。”注云：“穷石，山名，在张掖也。”郭璞注《山海经》云：“弱水出自穷石。穷石，今之西郡删丹（山丹），盖其别流之原。”《左传·襄公四年》：“昔有夏之方衰也，后羿自钅迁于穷石，因夏民以代夏政。”朱熹《楚辞集注》据《左传》释“穷石”：“穷石，山名，在张掖，即后羿之国也。”宓妃是后羿之妻，故所在地为穷石，逻辑上是合理的。

二求有娥之佚女而苦无良媒。有娥，传说中的古代部族名。有娥之佚女即简狄。《淮南子·地形训》：“有娥在不周（山）之北。长女简翟，少女建疵。”简翟即简狄。一说简狄是帝喾之妃，契之母。《史记·殷本纪》：“殷契，母曰简狄，有娥氏之女，为帝喾次妃。三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契。”简狄是在哪条河流里“行浴”的呢？《太平御览》卷六十五引《张掖记》曰：“黑水出县界鸡山，亦名玄圃，昔娥氏简狄浴于玄丘之水，即黑水也。”《十三州志》张澍案：“居延泽，古文以为流沙。黑水，出（张掖）县界鸡山，亦名玄圃，有娥氏女简狄浴于玄丘之水，即黑水也。”^②黑水即黑河，发源于南山羌谷中，流经张掖、酒泉，最后注入居延海，是中国第二大内陆河。简狄居住在一个“高台”之上，《楚辞·天问》：“简狄在台，喾何宜？”《吕氏春秋·音初》：“有娥氏有二佚女，为之九成之台，饮食必以鼓。”赵逵夫先生认为：“有娥佚女简狄浴于黑水的神话，在张掖一带。瑶台，美玉装饰的台。古之有地位者宫室皆修于台上，一可以防洪水猛兽的侵袭，二可以防盗、兵与民变。如《山海经·海内北经》有帝喾台、帝尧台、帝舜台。今存武威之雷台、皇娘娘台其形制即如此。”^③

三求有虞之二姚而苦于理弱媒拙，也以失败告终。《国语·鲁语上》有“故有虞氏禘黄帝而祖颡顼，郊尧而宗舜”的说法，则求有虞之二姚的大致方向仍属西方。

三次求女都失败了，诗人又陷入到深深的迷惘之中。灵氛占卜，巫咸降神，都劝他远走高飞寻求

① 参见范三畏：《崦嵫考（附穷石、昧谷）——楚辞解诂之六》，《西北师大学报》1998年第4期。

② 张澍辑，王晶波校点：《二酉堂丛书史地六种》，兰州：甘肃人民出版社，1992年，第25页。

③ 赵逵夫：《有娥考》，《屈骚探幽》（修订本），成都：巴蜀书社，2004年，第361、362页。

新的遇合,于是诗人再一次飞腾起来:

余驾飞龙兮,杂瑶象以为车。何离心之可同兮?吾将远逝以自疏。遭吾道夫昆仑兮,路修远以周流。扬云霓之晻蔼兮,鸣玉鸾之啾啾。朝发轫于天津兮,夕余至乎西极。凤皇翼其承旂兮,高翱翔之翼翼。忽吾行此流沙兮,遵赤水而容与。麾蛟龙使梁津兮,诏西皇使涉予。路修远以多艰兮,腾众车使径待。路不周以左转兮,指西海以为期。

此次神游飞行,还是来到了昆仑之地。周围的地方有流沙、赤水、不周山、西海等,也都能在今天河西走廊的张掖、酒泉一带找到其原型。流沙,即弱水的下游。《尚书·禹贡》:“导弱水,至于合黎,余波入于流沙。”《汉书·地理志下》:“删丹,桑钦以为导弱水自此,西至酒泉合黎。”《史记·夏本纪》司马贞《索隐》引《水经》云:“弱水出张掖删丹县西北,至酒泉会水县入合黎山腹。”删丹县即山丹县,古弱水发源于山丹东南的焉支山(崦嵫山)和南面的穷石山(冷龙岭),流经走廊北部的合黎山前,又与黑水(黑河)合流,从合黎山谷泄入沙漠,即为流沙之地。大禹导弱水之地,在河西也有文化遗存,古代在山丹城西十里石嘴山北立碑志其功德。清代林则徐、冯焌光等西行经过山丹,都曾见过“城外有‘大禹导弱水处’碑”^①。今张掖市高台县西北合黎山有一峡口名正义峡(古曰镇夷峡),相传也是当年大禹导弱水之地,峡口是大禹用斧劈开的,黑河水由此峡口流出,最终注入居延海。赤水,神话中水名,出自昆仑。《山海经·海内西经》:“海内昆仑之虚……赤水出东南隅,以行其东北。”不周山,王逸注:“不周,山名,在昆仑西北。”《山海经·大荒西经》:“西北海之外,大荒之隅,有山而不合,名曰不周,有两只黄兽守之。”赵逵夫先生认为此不周山的原型,“当指祁连山西端今甘肃省敦煌县以南当金山口两面之山(阿尔金山主峰与党河南山)”^②。西海,神话中西方湖泊名。《元和郡县图志·陇右道下》:“方俗之间,河北得水便名为河,塞外有水便名为海。”^③至今西北当地人仍称沙漠中湖泊为“海子”,如居延海、青海等。《山海经·大荒西经》:“西海之南,流沙之滨,赤水之后,黑水之前,有大山,名曰昆仑之丘。”根据这个方位,西海的原型大致是居延海。东汉献帝兴平二年(195),武威太守张雅奏请获准,在居延设立西海郡,领居延县,晋代因之。顾祖禹认为:“所谓西海,即居延(海)矣。”^④

三

《离骚》的终篇,正当诗人飞升在西方的上空,“神高驰之邈邈”时,“陟升皇之赫戏兮,忽临睨夫旧乡。仆夫悲余马怀兮,蜷局顾而不行”。俯视地面,只见地面对升腾起先祖赫赫的灵光,原来是来到了“旧乡”,顿时车夫和御马都悲伤不已,“蜷局顾而不行”。那么,这个令诗人顿生怀恋、蜷局不前的“旧乡”究竟是指何处?王逸释“旧乡”为楚国郢都,后世注家多依王说,似乎已成定论。但王逸的解释于理不顺:屈原又没有“千里眼”,已经飞行到了西方,怎能回头看还在楚国的上空打转转?神话也自有神话的逻辑,孙悟空一个筋斗云飞到了普陀山,不可能回头还能看到五庄观。姜亮夫先生就不同意王逸的说法,他认为:“这个‘乡’应指昆仑山,即高阳氏的发祥地。”“‘旧乡’并非楚地而是高阳氏的所在地,是指楚祖先的葬地。”^⑤我们认为姜先生的说法是有道理的。楚人先祖高阳氏“旧乡”之地在西方,也跟河西故地有关。

《离骚》开篇作者就以“帝高阳之苗裔”自称,《史记·楚世家》:“楚之先祖出自帝颛顼高阳。”帝颛顼高阳不仅是屈原的远祖,也是整个楚民族的祖先。相传颛顼就降生在西方的“若水”之际。《据《山海经·海内经》记载:

① 林则徐《荷戈纪程》、冯焌光《西行日记》,见杨建新主编:《古西行记选注》,银川:宁夏人民出版社,1987年,第444、522页。

② 赵逵夫:《流沙、不周、西海考》,《屈骚探幽》(修订本),第366页。

③ 李吉甫撰,贺次君点校:《元和郡县图志》,北京:中华书局,1983年,第1024页。

④ 顾祖禹辑著:《读史方舆纪要》,北京:中华书局,1957年,第2715页。

⑤ 姜亮夫:《楚辞今绎讲录》,北京:北京出版社,1981年,第41、46页。

流沙之东,黑水之西,有朝云之国、司鹿之国。黄帝妻雷祖(嫫祖),生昌意。昌意降处若水,生韩流。韩流擢首、谨耳、人面、豕喙、麟身、渠股、豚止,取淖子曰阿女,生帝颡项。^①

《史记·五帝本纪》大概也是据《山海经》说黄帝的第二个儿子是昌意,昌意“降居若水”,“娶蜀山氏女,曰昌仆,生高阳”。关于昌意和颡项的降生地“若水”,司马贞《史记索隐》引《水经》“水出旄牛徼外,东南至故关为若水”,释若水在蜀地,即今四川。但在《山海经》中所记“若水”却在“流沙之东,黑水之西”,这显然跟“蜀郡”的“若水”地理不合。其实,《山海经》中同名之地名甚多,岑仲勉先生认为:“以原来故居之地名为侨居地之地名,这种现象在古代是颇为普遍的。”“晚近学者称此种现象为地名层化,或地名迁移。”^②《水经》中蜀地的“若水”显然是《山海经·海内经》中“流沙之东,黑水之西”的“若水”地名的“层化”或“迁移”。颡项的降生地“在流沙之东,黑水之西”的“若水”。流沙,即弱水的下游,上文已作详尽考释;黑水,即今之张掖黑河。又,《山海经·大荒西经》中的“弱水”地理位置是:“西海之南,流沙之滨,赤水之后,黑水之前,有大山,名曰昆仑之丘。……其下有弱水之渊环之。”弱水在昆仑山北,环绕着昆仑山,周围还有西海、流沙、赤水、黑水。这与《山海经·海内经》中所记“若水”在“流沙之东,黑水之西”地理方位基本相合。显然,“若水”即“弱水”,“若”与“弱”同音相假。流沙、黑水、弱水都属上古昆仑神话文化圈,其具体区域地望在今河西走廊,这已几无疑义。姜亮夫先生认为:“西北为颡项传说之中心点,是颡项之为楚人先,而发祥自昆仑若水之间。”^③颡项的降生地“在昆仑若水”,若拿蜀郡的“若水”作注解,真是失之千里了。

若水,《山海经》中又作“茗水”,《山海经·西山经》:“又西二百里,曰龙首之山,其阳多黄金,其阴多铁。茗水出焉,东南流注于泾水,其中多美玉。”“西南三百六十里,曰崦嵫之山,……茗水出焉,而西流注于海。”郭璞注:“茗,或作‘若’。”“茗水”即“若水”,“若”作“茗”,形似而误。“若水”、“茗水”、“弱水”实为同一水名,在古籍中采用不同写法而已。

颡项降生弱水,于今尚有人文遗迹的留存,今张掖城东北二十公里处有一座山名曰人祖山,即走廊北山龙首山的一段,山中有峡谷名人宗谷。据《甘州府志》记载:“人祖山内,林峦秀美,寺庙纷繁。”^④张掖的这座人祖山因何命名,《甘州府志》等史志上没有解释。考人祖山的命名,一定是取“人文始祖”、“人根之祖”之意。张掖人祖山之“人根之祖”,据前面的考释,极有可能是颡项高阳帝。

根据以上考述,我们认为传说中颡项等楚人先祖居住发祥之地“旧乡”的地理原型及地望在河西走廊,这里是诗人梦牵魂绕的心灵避难所;“又何怀乎故都”中的“故都”,才是郢都。

四

屈子每当佗僚失意,想要寻求纾解和脱困,便幻想飞升西游,究竟出于何种动机和目的?关于这一问题,古今学者认识上的分歧和解说的差别很大。归纳起来,主要有四种说法:一为隐逸说。汪瑗《楚辞集解·离骚解》云:“盖彭咸当殷之乱世,西逝流沙而隐去。屈子此数章之意,虽曰勉承灵氛吉占以复求,而遁逸之志已见于此矣。不然胡为乎独指西海以为期哉?”二为投水(自尽)说。徐焕龙《屈辞洗髓》云:“西海茫茫,日入之处,生也有涯,同归于尽,有不西海为期者乎?彼腾车径待,与我不周左转者亦一耳。篇将终而曰至西极,诏西皇,指西海,皆矢死之词,投江志已决矣。”三为入秦投秦说。王闾运《楚辞释》认为“县圃,昆仑山上地,西极所届,以喻谋秦也”,“阊风,昆仑之上,喻入秦从王也”,“穷石消盘皆在西极,以喻秦也”,这种比附甚为荒谬。李光地《离骚经注》竟以为屈子曾有投敌之念,“是时山东诸国,政之昏

① 袁珂:《山海经校注》,上海:上海古籍出版社,1980年,第442—443页。

② 岑仲勉:《〈穆天子传〉西征地理概测》,《中外史地考证》上册,第6页。

③ 姜亮夫:《说高阳》,《楚辞学论文集》,上海:上海古籍出版社,1984年,第71页。

④ 钟庚起编撰,张志纯等校点:《甘州府志》,兰州:甘肃文化出版社,1995年,第185页。

乱,无异南荆,惟秦强于刑政,收纳列国贤士,一言投合,俯仰卿相,士之欲急功名,舍是莫适归者。是以览观大势,属意于斯,所过山川,悉表西路”。马茂元先生也附和这种说法,他说:“七雄并峙的局面,到了后来,大势渐趋统一,山东六国必然被强秦所吞并,已成为一个显而易见的事实。和屈原同时的荀卿在他所著《强国篇》(见《荀子》)里就有具体的分析。屈原也不可能不是从这一角度来考虑问题的。因而出现在他思想里暂时的幻境,不但要离开父母之邦,而且是适仇讎之国,这样就使得矛盾的冲突表现得更为尖锐,更为剧烈。”^①四为灭秦复仇说。屈复《楚辞新注》云:“上下周流,而不言三方者,不惟怀王在秦,言外盖欲遂灭秦复仇之志也。”另外还有继续求女说,为楚国侦探秦国形势说等等^②。这些说法,有的与屈原的宗国之情和爱国精神相悖,有的与《离骚》全诗的文义不合,有些则与史实相去太远,都难以令人信服。相较而言,我们认为还是姜亮夫先生的说法更有道理:

楚本夏后,自状曰高阳苗裔,亦来自西方,沿汉水,居息洞庭云梦之间,则乞灵于昆仑,怀想于西土,亦其历史之自然因力。南土为其开拓之地,西土为其发祥之基,故于南则以实际之行动为主,于西则以追怀往迹为基,截然在诗人心目中有其大界,非比后人之随意捭揅揶揄者,此诗人之所以成其为强固坚贞不拔之个性,与文学表现者也。^③

1979年在教育部委托举办的楚辞进修班上,姜亮夫先生更明确地阐述了他的这个观点:

为什么屈原在作品中说要到昆仑呢?后人多以神话来解释,这是不负责任的态度。屈作中不少地方写到西方,值得我们注意。屈原对四方的态度不一样:东方,因是太阳升起的地方,有好感;对西方、南方的感情最深厚。从楚国的历史看,向南方开拓是楚国的国策,所以到南方是要找一个安家的地方。而西方则是追念祖先、寄托感情的地方,因为楚国的发祥地在西方;……高阳氏来自西方,即今之新疆、青海、甘肃一带,也就是从昆仑山来的。我们说汉族发源于西方的昆仑,这说法是对的,也只有昆仑山才当得起高阳氏的发祥之地。^④

楚人的祖先高阳氏发祥地在西方的昆仑,于是楚人经常“乞灵于昆仑,怀想于西土”,“于西则以追怀往迹为基”,屈原一次次神游西方昆仑区域是要“追念祖先”、“寄托感情”。姜先生的这个说法基本解开了《离骚》中的“西游”之谜。屈原西游,主要表现为一种强烈的寻根追祖意识,或叫做崇宗拜祖意识。怀着这种意识,在一种“国无人莫我知”的“怀信侘傺”、悲愤失意的心理状态下,诗人几次西游飞行来到楚民族的发祥地“追怀往迹”,一是为了朝圣——朝觐先祖神灵;二是为了向先祖神灵诉说自己心中的苦衷,相当于“哭祖庙”,即姜先生所说的“到祖坟上去哭诉”^⑤。司马迁《史记·屈原贾生列传》中有一段话令人深思:

夫天者,人之始也;父母者,人之本也。人穷则反本,故劳苦倦极,未尝不呼天也;疾痛惨怛,未尝不呼父母也。

“反本”,即追寻本祖,向祖宗神灵哭诉,请求为己正之。前面“南征”向舜帝陈词后屈子已经“揽茹蕙以掩涕兮,霑余襟之浪浪”,后面西行到祖先发祥之地,“呼天”“呼父母”,抢呼欲绝,这都合乎人之常情。这样解释屈子“西游”的动机,整个《离骚》前后的事理逻辑也就顺畅了。

五

《离骚》中频繁出现的西方地理概念,表明屈原心中有较为浓厚的“西游”情结,也说明他读到过

① 马茂元:《楚辞选》,北京:人民文学出版社,1958年,第55页。

② 汪瑗、徐焕龙、王闾运、李光地、屈复等说法转引自游国恩主编:《离骚纂义》,北京:中华书局,1980年,第254、289、315、476、477、478页。

③ 姜亮夫:《楚辞通故》第一辑,第206页。

④ 姜亮夫:《楚辞今绎讲录》,第29页。

⑤ 姜亮夫:《楚辞今绎讲录》,第46页。

相关的上古时期神话文献资料,或者听到过相关的神话传说。但屈原是南方人,对西北的山川地理自然很陌生,或者各种神话传说的版本有别,不成系统,所以造成《离骚》中的西方山川地理有的缺乏空间逻辑,但绝不是诗人凭空想象出来的一个乌托邦。虽然神话不是历史,但神话中有历史地理的印记则是无疑的。神话是历史的曲折反映,我们可以透过神话的外衣,探求历史的真相。频繁出现在《离骚》中的昆仑神话绝不是洪荒时代的先民们凭空想象臆造的,那个时候的人恐怕还没有那么发达的想象力和神话创造力。我们可以说曹雪芹在《红楼梦》中描写的“大荒山无稽崖”、“太虚幻境”基本属于纯粹虚构,但在上古时代人们的心目中,属于昆仑神话文化圈的昆仑、悬圃、穷石、流沙、不周山、西海等都应该有其实有地理上的原型,后来才逐渐演变成神话。根据前面的考释,昆仑神话文化圈其方位在西方是确定无疑的,其区域地望大致就在今河西走廊一带。今张掖、酒泉南部的祁连山大致就是昆仑山的原型,至少可以说属于昆仑山的一支;今黑河及其周围水系可能就是黑水、赤水(丹水)、白水、弱水(若水)、流沙的原型;河西走廊北部的居延海、潞野泽乃至走廊西端的罗布泊(蒲昌海)可能就是西海的原型;传说中的西王母之地、大禹导弱水之地、后羿有穷国、有娥氏部落也在此区域内。在楚人的传说中,以河西走廊山川为原型的昆仑神话文化圈里,不但有悬圃、崦嵫、阊风、阊阖、弱水(若水)、黑水、流沙、西海等神山神水,还曾经住过黄帝、颛顼、彭咸、宓妃、简狄、西皇(西王母)等先祖神人。正如赵逵夫先生所说的:“在公元前30世纪至公元前20世纪中华大地迅速向文明社会迈进的英雄时代,先民们在西北大地,在今甘肃一带的大地上曾演出一幕幕波澜壮阔的戏剧,留下了一些动人心魄的神话传说,描绘出瑰异奇丽的神仙境界、理想图景。”^①现在人们往往着眼于汉代张骞凿空西域、汉开河西设四郡即汉唐以来河西走廊在东西方文化交流史上的地位和作用,其学术研究也主要专注于这个方面。其实早在上古时期,河西走廊就充当了东西方文化交流通道的作用,那时河西走廊的文化就已经很发达了。武威皇娘娘台附近的齐家文化,民勤沙井文化,山丹四坝文化,民乐东西灰山文化,玉门火烧沟文化等考古发现,证明了河西走廊曾是中华民族的发祥地之一。《穆天子传》所记叙的周穆王西游至西王母之地,据有的学者考证,就在河西走廊。《海内十洲记·凤麟洲》记载:“周穆王时,西国献昆仑割玉刀及夜光长满杯。”今酒泉所产夜光杯,就是用祁连玉做成的;秦国李斯《谏逐客书》中所说的“昆冈之玉”,也是祁连玉;属于新石器时代的齐家文化遗址的考古发掘中,发现了大批玉器陪葬品,这些玉器都是用祁连玉做成的。由于上古时受海上交通的限制,东西方文化的交流包括东西方民族之间西来东往的迁徙交融必经过陆上的河西走廊,他们或将河西走廊作为通道,或作为暂居地,或作为定居地、发祥地。走廊南部有连绵千里的祁连山,北部有合黎山、龙首山、人祖山。沙漠、绿洲、雪山、森林、草原、农田、河流、湖泊,各种生态和谐相处,生存条件优良。作为先民们最初定居和开发的处女地,其始祖传说和英雄传说在先民们的印记里通过代代口耳相传,最终演变成了神话。可以说,《楚辞》、《山海经》等典籍保留了中华民族一部分最早的群体记忆。《离骚》中的“西游”情结,是楚民族关于其发祥起源的群体记忆和传统意识的反映。姜亮夫先生从民族起源学的角度提出的西方为楚民族发祥地,屈子西行周游是为了“追怀往迹”的观点,给屈原神游西方作出了较为合理的解释,为理解《离骚》中的这个难题指明了进一步研究的方向。一篇《离骚》,不仅仅是屈原个人的心灵史,这一伟大诗篇所隐含着的很多上古荆楚民族及其文化的起源、形成以及早期迁徙、演变过程的历史密码,它所揭示的楚民族关于其发祥起源的群体记忆与河西走廊昆仑神话故地的深刻联系,还有待于我们进一步去破译,去研究。

[责任编辑 渭 卿]

^① 赵逵夫:《〈离骚〉中有关西北神话传说的地名考述》,《社科纵横》2003年第5期。

考古资料如何证说古文献的成书时代?

——以《〈禹贡〉“九州”的考古学研究》为例

陈立柱

摘要:《〈禹贡〉“九州”的考古学研究》将考古学上龙山至夏商时期的有关资料,拿来与《禹贡》“九州”部分的各州区划与风土物产相对比,得出“九州篇的蓝本很可能出自商朝史官之手,是商人对夏代的追记……九州篇蓝本的出现不迟于西周初年”的结论。该文发表后在学术界引起巨大反响,一些人誉之为“具有划时代意义的……新篇章”,也得到不少著名学者的首肯与赞赏。但检视该文的主要观点与方法可以看出,作者混淆了考古学上的人文地理区系与历史上的行政区划、文化交流上的密切关系与行政统治上的从属关系两对概念之间的本质区别,方法上也多有牵强附会与主观臆断之处,尤其是将考古发现中的某些物事不作论证就直接比附、指实为文献记载中的物事。因此该文没有证成《禹贡》“九州篇”蓝本成书于西周之前的观点,反而彰显了考古学古史研究目前情况下存在的一些问题。

关键词:《禹贡》;九州;考古学;疑古

《禹贡》九州,古代一向视为大禹平治水土、更制天下为九个州的记录,历代学者信之不疑,对于它的研究也从未间断,至清代终于出现了集大成之作,即胡渭的《禹贡锥指》。入于近代,《禹贡》的研究又有不少新的突破,这得力于研究方法的改进与考古资料的增多,顾颉刚先生还专门创办了以《禹贡》为名的杂志,发表学人的有关论述,推动古史地理的研究。因此关于《禹贡》的学术价值,包括编纂时代、史料价值等都得到了较好的讨论,并且形成了以顾颉刚先生为代表的战国成书说的主流意见。20世纪70年代以后,随着考古资料的大增,考古学者开始从新的角度研究《禹贡》,在笔者有限的视野中,邹衡先生较早指出,“九州之分不仅切合夏商周时期的历史实际,即使对于龙山文化类型的划分,也是非常有参考价值的”,并说另有专文讨论^①。限于笔者的视野,一直未能见到邹先生的专题论述。80年代后期,邵望平先生发表了《〈禹贡〉“九州”的考古学研究》^②,利用考古资料对《禹贡》九州部分的成书年代提出了新的解释,认为其蓝本成于商周时期,是商周史官对于夏代的追记(详下)。邵文发表后在学术界引起很大的反响,基本上是赞赏、肯定她在《禹贡》研究上的突破。王青说:“邵先生所做的考证工作具有划时代意义,掀开了对文献记载的古史传说时代进行考古学研究的新篇章。”他还在邵文的基础上进一步提出:“《禹贡》‘九州篇’的蓝本当出现于龙山时代——九州篇

作者简介:陈立柱,安徽省社会科学院历史研究所研究员(安徽合肥 230051)

^① 邹衡:《夏商周考古学论文集》,北京:文物出版社,1980年,第293页。另外,徐旭生先生过世后刊出的《尧舜禹》(上、下,载《文史》第39、40辑,北京:中华书局,1994年),其中的注释里也有类似的意见。

^② 该文先以两篇文章的形式刊载于《九州学刊》第2卷第1期(1987年)、第2卷第2期(1988年),后合为一文载于苏秉琦主编:《考古学文化论集》(二),北京:文物出版社,1989年;又收入郑杰祥编:《夏文化论集》,北京:文物出版社,2002年。本文所引邵文皆据《考古学文化论集》(二)。

记载的实际上是中华两河流域龙山时代的人文地理区系。”^①另一些评论者也认为：“这种直接以考古成果作为检验《禹贡》‘九州’的标尺，证明其内容可靠性的做法，为从清末以来就被疑古派否定了的《禹贡》‘九州’恢复了名誉，跨出了‘走出疑古时代’阴影的关键一步。”^②学界还有人利用该文的观点探讨夏族之兴起，并著成宏篇大著^③。此外，该文还得到一些著名学者的重视与赞赏^④。尤其值得注意的是，该文得到了顾颉刚的门人、著名古文献与古史专家刘起钊先生的赞赏。刘先生在新近发表的一些论著中评介该文说，“这是从文献以外，就考古学成就所提出的最可珍视的意见”，“是非常审慎而又中肯的卓见”，“这就能使探析《禹贡》时代只把眼光拘墟于后代的在文献中兜圈子的研究者猛然惊觉，要有胆量把眼光探向前代了。也更使我们对这位经过深入研究然后提出卓见的考古女学者不能不由衷地敬佩了”。因此他认为，“我们今天可以赞同其前一种可能，《禹贡》蓝本出于商朝史官之手，则《禹贡》定本就是后一种可能，是由周初史官所追记了”，“《禹贡》成书于西周说之基本成立”^⑤。

拜读邵文，观点之新颖、论证之特别，确实与顾先生等人大不同。学术界早就期盼着通过考古发现来对古史研究有一个较大的推进。这种期盼可以追溯到创办历史语言研究所的傅斯年先生。傅先生要把历史学建设成和地质学、生物学一样坚实的科学，所以史语所成立之初便设立了考古组，把西方现代考古学理念与方法运用于中国大地上的考古发掘实践。傅斯年的一句话最能显示当时主流学界对古文献与考古资料的态度与期盼之不同——“我们不是读书的人”^⑥！一辈子都在书中度过的傅先生说“我们”不是读书的人，那一份对古文献之不信任与对地下考古发掘新材料之期盼，直可谓之溢于言表^⑦。也正是傅先生等人的推动，现代考古学在中国终于建设起来，以至有了今天的成就。如今许多人倡导以考古学为基础重建古史，都可以说是这种期盼与努力的结果。说邵先生的文章也是这种以考古学为基础重建古史努力的一个表现，应该不为过^⑧。那么用考古学资料来验证古书的著成年代而不是文献学方式的反复考究，应该如何进行？邵文又为我们提供了什么样的一个例证？以下先介绍该文的主要观点与分析问题的基本思路，然后进行评析。

二

邵文共分五部分，文字部分约23000字。第一部分主要介绍了顾颉刚等人《禹贡》研究的主要特点，指出顾先生“对传统史学进行了很有影响的批判，但在中国文明起源问题上却终未突破传统的观念”。具体在哪些方面没有突破，作者并未评说，但分析了没有突破的原因在于当时考古学发展不够

① 王青：《〈禹贡〉“鸟夷”的考古学探索》，《北方文物》1995年第4期。

② 吴少珉、赵金昭主编：《二十世纪疑古思潮》，北京：学苑出版社，2003年，第485页。

③ 如陈剩勇先生即据此撰成《九州新解》，见《东南文化》1995年第4期，并完成专著《中国第一王朝的崛起》，长沙：湖南出版社，1994年。

④ 历史与考古学界关注邵文的学者甚多见，如李学勤先生即认为该文观点“是非常发人深思的”，参见李学勤：《失落的文明》，上海：上海文艺出版社，1997年，第158页。又说：“从（邵文）对比的结果，可以看出《禹贡》九州绝不是想象杜撰，而是有着深刻的历史背景的。这篇文章至少在研究方法上，可以给人们不少启示”，并因此而向学界推荐邵文。参见《当代学者自选文库·李学勤卷》，合肥：安徽教育出版社，1999年，第46页。

⑤ 刘起钊：《〈禹贡〉写成年代与九州来源诸问题探研》，《九州》第3辑，北京：商务印书馆，2003年；收入顾颉刚、刘起钊：《尚书校释译论》，北京：中华书局，2005年，第521—523、832—845页。关于刘先生对《禹贡》成书年代的研究，我们将另文评述。

⑥ 傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第1本第1分，1928年10月。

⑦ 王汎森、罗志田都有文讨论当时学界对古文献与出土资料态度之不同，参见王汎森：《什么可以成为历史证据——近代中国新旧史料观点的冲突》，收入《中国近代思想与学术的系谱》，罗志田：《史料的尽量扩充与不看二十四史——民国新史学的一个论现象》，收入《近代中国史学十论》，上海：复旦大学出版社，2003年。

⑧ 邵先生在另一文中明确说：“只有现代考古学才能担负起重建古史的重任。”参见邵望平：《考古学区系类型理论带来的史学革命》，《文史知识》2000年第12期，后收入宿白主编：《苏秉琦与当代中国考古学》，北京：科学出版社，2001年。

充分,认为70年代以来的研究已向传统的史学观点提出有力的挑战,足以使先秦史研究改观,并为先秦古籍的整理开辟了一条新途径。作者于是“根据三代文明的多源性的实际情况”,对《禹贡》九州成书试作考古学新解。

第二节为“黄河、长江流域古文化区系与《禹贡》九州”,先介绍了新石器时代黄河、长江两大流域有关考古文化区系的大致情况,接着指出“黄河、长江流域龙山时代是文明的奠基期,而龙山文化圈恰恰与《禹贡》九州的范围大体相当”。以下便以顾颉刚诠释《禹贡》“九州”的范围为主要依据,对考古学文化中所见各大文化区系与“九州”的对应关系进行分析。雍州,“大致与陕西龙山——齐家文化的分布区相当”;豫州与河南龙山文化相当;冀州因北界不明,主要分析了晋西南陶寺类型的情况;青、徐二州与山东龙山文化区(又叫“海岱历史文化区”)“地域吻合”;兖州也属龙山文化区,但河北龙山文化面貌不清,故未明言相对应的情况;“良渚文化中心分布区及其明显的影响所及地区大致与‘扬州’相当”;“长江中游龙山文化”分布与荆州相合;梁州地界与“‘早期巴蜀文化’分布地域大致相合”。对应完后,作者申明:“笔者绝不因此认为《禹贡》九州就是公元前2000年前龙山时代文化区系的记录。文化区系的客观存在是一回事,而全面认识如此广阔地域中的山川、植被、物产、风土并记录成书则是另一回事。……因此《禹贡》只可能是文明时代的产物。”以下又分析了夏商时期龙山文化区系或长或短延续了一段时期的情况,并且对夏商时期天下万国的形势进行了分析,说明考古发现的方国文化显示了“土著文化与(夏)商文化的结合”的双重性特点,认为“一个由商王朝为核心的文明共同体已经在黄河、长江中下游以及陇东、四川盆地形成了”。“总之,从考古发现分析,《禹贡》作者的地理知识还仅限于西周早期以前,即公元前第2000年间的‘中国’,远远未达到战国时期所能达到的地理知识水平”。

第三节“海岱历史文化区与《禹贡》‘青’、‘徐’二州”,是“从一个侧面来说明中国古代文明的多源性和《禹贡》‘九州’的真实可信性”。具体内容主要是分析了分为三个部分的海岱历史文化区与青、徐二州所记三个夷族,即嵎夷、莱夷、淮夷的对应关系。结论是“这三个东夷支系的地望也与考古研究所划分的三个类型小区的情况大致相合”。

第四节“《禹贡》所记九州风土的考古丛考”,先说明历代不少名儒对《禹贡》某些内容的本义及其科学价值未能作出正确的判断,特别指出“清人胡渭所作《禹贡锥指》亦然”。考古发现为《禹贡》研究开辟了新途径,“其中的一些记载从考证可以得到考古学的证明;另一些语焉不详、令古人困惑而注疏歧异的内容也能得到合理的、科学的解释”。以下分列八个问题,即冀州“鸟夷皮服”、兖州“降丘宅土”,徐州贡“蜃珠及鱼”等,扬州贡“瑶琨”,“岛夷卉服,厥篚织贝”,荆州“九江纳锡大龟”,梁州贡“璆铁银镂”等,荆、扬二州贡“齿革羽毛”,分别对照龙山至夏商时期考古发现的一些情况,或者指实为考古所见之某物,或者指说顾注不可取,或者认为必是西周以前的情况等。最后结论:“《禹贡》所记载的‘九州’生态环境大致相当于公元前第2000年间的情况。”

第五节是综合上述诸节讨论,提出“‘九州’不是战国时代的托古假设,而有三代史实依据,‘九州’的存在与变迁应是战国诸雄分野的由来之一”,“因此九州篇的蓝本很可能出自商朝史官之手,是商人对夏代的追记。当然也有可能是西周初年对夏、商的追记。九州篇蓝本的出现不迟于西周初年”。“‘九州’基本内容之古老、真实,绝不是后人单凭想象所能杜撰出来的”,而“对九州贡品、物产及所反映的生态环境的研究,更进一步有助于对‘九州篇’成书年代的推定”,“九州篇是‘周汉寒冷却’到来之前,即公元前第2000年间的中华两河流域人文地理的实录”。

以上对该文作了稍为详细的引介,目的在于尽可能正确地展示作者的观点,从而显示作者分析问题的思路与方法。作者新近的研究也认为:“《禹贡》九州绝非托古假设,它有着夏、商时代的历史依据,即早在史前时期就已形成的人文地理区系。根据考古发现可知,夏商王朝的势力,或者说是政治影响,已可达于‘九州’的范围,或可推测,夏王朝的史官对‘九州’有了一定的了解,并可能已出现

了‘九州’的概念。对‘九州’的认识以口碑的方式流传后世,或经商周史官的增删修订,终成《禹贡》。”^①说明作者坚持原来的观点并有所展开。从作者分析问题的思路看,我们认为有一点需要特别指明,就是作者利用考古学上的区系类型理论将龙山时期有关考古学文化划分为若干个文化区(文中作者又叫做“人文地理区系”或“历史文化区”),以便与九州范围进行对应,也就是说,考古学上对黄河、长江流域的类型区划与九州各州地理范围或大体相当,或基本吻合,因而九州的分划是周以前的人们可以做到的,并成为东周以后诸侯分野的历史前提与依据。可以看出考古学区系类型理论在这里的重要作用。一种方法或理论即是一个认识视角,一个视角意味着或者说也“规定”了如此之视者的视野与所见。作者看到考古学文化区系与九州范围的相合、吻合,我们认为与这一理论方法的主导作用是分不开的。

另一方面,作者使用考古学资料与区系类型理论讨论《禹贡》九州部分的成书年代,也是对历史文献与古史问题的研究,即不是仅在考古学范围内讨论问题,而是考古学与历史学相结合来说明古文献年代的研究。因此,从历史学角度去看这一研究的特点与成就得失就是可能的,也是必要的;而讨论古史问题,我们认为应该遵循历史研究的一般原则与使用历史证据的一般规则,遵守历史学的学术纪律。所以我们想从历史学的角度对作者在考古材料与历史证据之间所建立的逻辑关联进行分析,看一看利用考古资料如何来证说古文献的成书时代?该文的基本思路是否存在问题?其各项依据是否可以支撑其基本的观点,作者提出自己的意见对诸多因素的考虑是否周全?从这样几个方面来看这篇文章,我们认为其成就主要在于从考古学上对早期中国各文化区域进行了宏观展示,并从区系类型学上对之作了解释。这些方面已得到学术界的充分重视,不再多言。另一方面,邵文也是新时期较早从考古学角度探索古史与古文献年代的一篇文章。近代利用考古学资料研究夏代前后历史的学人,早期较有影响的可能要数徐中舒先生,他的《再论小屯与仰韶》一文^②的观点在今天看来尽管不可取,但探索夏代历史的努力还是值得赞赏的,也因此它在学术界产生了重要的影响。20世纪50—60年代台湾学者在李济先生的倡导下,也开始从考古学角度研究编撰上古史问题,并做了大量的工作,取得了一定的成就。大陆学者很早也有研究,前文提到的邹衡先生便是其中杰出的代表。而邵先生的文章可能是最早尝试利用考古遗物探讨古史与古文献成文时代的一篇,至少在《禹贡》成文的研究中它是前无先例的。新的探索难免存在这样或那样的问题,找出其中存在的问题,对于进一步的研究无疑是必要的。以下就此作些分析。

三

首先,黄河、长江流域考古学文化区系与九州区域的对应上,并非如作者所言,“龙山文化圈恰恰与《禹贡》九州的范围大体相当”,不少对应是十分勉强的,甚至可以说主观性极强。这里仅以作者自己的叙述而论。冀州区,作者引述了苏秉琦先生的意见,认为陶寺文化类型是一颗“新星”,是“北方文化”与“中原文化”撞击发生裂变而形成的。但这颗新星只是这一广大区域中的一个类型,其他大部分地区的情况并不清楚,连作者也没有明说它是一个考古学文化区。山东泰山以东以南是所谓“海岱历史文化区”,又分为三个类型,一个文化区三个类型对应青、徐两个州,这其中的对应很难说有什么章法可寻。兖州对应的是“河北龙山文化区”,可是作者又认为这一文化区面貌与属性并不十分清楚,甚至是否可以叫“河北龙山文化”都有疑问。两者都不清楚而曰对应一个州,这一点恐怕作者自己也难有更好的解释。从考古与历史的实际看,豫东北、冀中南与鲁西北地区与周围各地文化密切相关,人文地理上很难作为一个独立的区系存在,大河的存在不仅没有隔断文化交往,还可能是

① 高广仁、邵望平:《海岱文化与齐鲁文明》,南京:江苏教育出版社,2005年,第172页。

② 原载《安阳发掘报告》1931年第3期,后被收入多种论文集,此据郑杰祥编《夏文化论集》。

该地区与周围地区关系密切的通道。关于扬州,作者引用顾颉刚的话说,“从淮水以南直到东海,跨今苏、皖两省的南部以及江西省的东部、河南和湖北的东边一角”,即并不包括浙江省区。但作者讨论的良渚文化是以“杭州湾区”为中心的,而广大的江淮之间只是受影响的地区而已,如何可以相当于顾说的“扬州”区域,作者未作说明,只以两者“相当”了事。龙山时代的长江上游被称为“早期巴蜀文化”,与中原龙山文化有联系但明显不同,能否归入龙山文化圈内,作者自己都认为“尚难做结论”。二里头文化晚期,这里与中原文化关系似乎有所加强,但这个事实并不能改变“早期巴蜀文化”已脱出了作者龙山文化圈与九州“恰恰相当”的大前提。所以仍然认为梁州与“早期巴蜀文化”分布地域“大致相合”已无意义。照作者的分析,两者对应较好的就是长江中游龙山文化区系与荆州、河南龙山文化区系与豫州了(事实上这两个州的地域与考古文化区系也不是完全相合的)。但因此而说“《禹贡》‘九州’是黄河、长江流域公元前第3000年间已自然形成的人文地理区系当不致十分谬误”,不仅仅如作者所言是“极其粗略的”,简直是太过勉强了,从中可以看出作者遵行的是“差不多就是”的逻辑来进行对应、比较、相合的。所以有时候一个文化区对应一个州(多数),有时又是一个文化区对应两个州,有的考古学文化核心区不在本州两者也可以“大致相合”,有的是否可以归于龙山文化圈尚不能定也不影响其与九州之一的“相合”。

作者提出“《禹贡》‘九州’是黄河、长江流域公元前第3000年间已自然形成的人文地理区系”,“九州篇作者的视角是处于凌驾诸区系之上的中心位置的俯视角,其视野所及之天下正与中华两河流域文化圈相当”,即九州不是行政区划,而是自然形成的人文地理区域。类似的意见还见于其他一些学者新近的论著^①。我们认为这样说,第一,不符合古来认为九州为行政区划的意见,如《汉书·地理志》讲禹平治水土,将原来的十二州“更制”为九个州。古籍很多地方还说到各州有“州牧”。所以学者一般都是把《禹贡》九州理解为行政区划的,如谭其骧指出:“过去认为在大禹时代就把全国分成九大行政区划,每一大行政区划叫做‘州’。”^②如果认为前人的意见都不可取,也应该予以讨论。第二,作者设想的“九州篇”作者的视角不可能是古人记事的实际情况。上古之人记事只可能是某方国部族居于某处,有何名(圣)山、如何祭祀、方国在中央王国的什么方位、贡献何种方物之类,如《山海经》,如《逸周书·王会解》及《伊尹朝献》等所记,绝不会像今天的考古学者一样站在人文地理学角度来看天下的人文地理,即便是司马迁讲天下形势、都会区域,也是讲的山西、江南、关中、冀北、三河、中国,以及某城因某为商业都会,等等^③。班固讲地理、风俗、物产也是据国族地域而言之^④。据人文地理区系讲古代的文化物产只能是今天的考古学者。古代尤其是上古时期记事多是传告而书之,各部族方国自为区域,名义上从属于中央大邦,而实际上自为一国,只在贡献方物上隶属于大邦,商周以前尤当如此^⑤。进贡也只能是某族某国之贡,不可能是某区域之贡,除非有这么一个行政区域存在。后世学者说九州是行政区划或规划就是由此而来的^⑥。而《禹贡》九州篇以一州为贡献单位,显

① 如金景芳、吕绍纲著《〈尚书·虞夏书〉新解》(沈阳:辽宁古籍出版社,1996年,第292页)云:“《禹贡》的九州纯系依自然条件分区,不是行政区划。”又见前引刘起钊文。王成祖20世纪50年代曾说,“我以为九州只是一种自发的地理区划观念”,参见王成祖:《从比较研究重新估定禹贡形成的年代》,《西北大学学报》1957年第4期;又见王氏给辛树帜的信函,参见辛树帜:《禹贡新解》,北京:农业出版社,1964年,第77页。王氏或者是此说的最早提出者。

② 谭其骧著,葛剑雄编:《求索时空》,天津:百花文艺出版社,2000年,第173页。更多学者的相似意见可参见辛树帜《禹贡新解》相关章节。

③ 参见《史记·货殖列传》,北京:中华书局,1959年。

④ 参见《汉书·地理志》,北京:中华书局,1962年。

⑤ 有关情况,论者甚多,徐旭生先生的说法较为经典,经常为人所引用,“夏王国虽说逐渐成立,可是当日的王完全不能同秦、汉以后的皇帝作比较;因为当日在他那较大王国的旁边还有很多的古代民族的留遗,或者可以说是些较小王国。这些小王国对他可以有朝聘会贺的来往,却没有臣属的关系,夏王有作为的时候可以取得像春秋时代盟主的地位,除了这个时候,就仅仅为群王中的一王。”参见徐旭生:《中国古史的传说时代》(增订本),北京:科学出版社,1960年,第8页。

⑥ 自班固到现代学者,认为《禹贡》是行政区划或理想制度者颇多。近人的情况可参见辛树帜《禹贡新解》“前言”及与诸学者往来信函。

然是将九州作为行政单位来看的。因此作者的说法是以今例古,不符合上古时期的一般情形,混淆了人文地理区系与文献中行政区划之间的差异。第三,从“篇序”、“九州”章到“导山导水”章及《尚书》其他篇章的记载看,《禹贡》的基本内容体现的是大禹平治水土的上古传闻。本文作者完全抛开这一历史背景来谈九州,只从今日考古学家而不是古人的立场看问题,又不作任何说明与讨论,从研究方法上讲也是说不过去的。

退一步说,即便两者的对应基本相合也要考虑另一种情况,即由于地理背景的相近造成了两者的大致应合。首先,从新石器时代到春秋战国时期,以中原为中心的山川地理形势尽管发生了一些变化,但不是根本性的,基本状况方面不可能有太大的改变,如果气候环境也比较接近,则因此而形成的人文地理区系尽管会有所不同,而大形势会比较接近,因此不管是今日的考古学家还是早期的史官或学者,所看到的一个较长期间的大形势基本不会有太多的不同。其次,后来学者对于上古时期历史的任何描写,不管怎样细致也都只可能是简略的,写意的,粗线条的,太多的情况限制了我们对于其具体情况的了解与认识。这样一来,不管是《禹贡》作者的描述,还是今天的考古学家提供的历史人文地理区系,对于当时复杂的历史内涵来说都只能是极其简略的。背景相同而描述又极其简略,所形成的历史画面大略相近就是很自然的。历史记忆的不断模糊与意象化特点,使得这一情况的可能性变得非常之大。而九州的划分符合中国早期的地理形势,顾颉刚先生早已经指出,他说:“禹贡,是中国古代最富于科学性的地理记载,它是以征实为目的而用了分区的方法来说明各区的地理情况的。它的分区的标准,是出于名山大川的自然界画。”又说“九州制固然根据实际的地形而分划的,每州的土壤、物产等也都是科学性的记载,决不出于幻想”^①。《禹贡》九州对于中国地势的描绘既然符合古代的地理实况,则今日考古学家看到的情况与之接近就没有什么好奇怪的。因此两者之间的相似,更可能是地理形势与气候环境等背景相近造成的,并不一定意味着九州区划的出现可以早到考古发现的新石器时代晚期的人文地理区系出现之时。说一种情况与另一种相近或等同,要考虑到各种可能性。否则就是把或然当作必然了。

第三节具体讨论海岱文化区与青、徐二州的关系,尤其可以显示作者在“对应”研究上存在的问题。这一考古学文化区,作者又分为三个小区,并分析了三个小区在公元前5300—前1600年间一直存在的情况,越早彼此间差异越大,越晚则越小。然后将这三个小区分别对应青、徐二州提到的三个夷族:嵎夷、莱夷与淮夷。南边的是淮夷,山东半岛东部的是莱夷,莱夷西边是嵎夷。其中淮夷、莱夷的位置分派还好说,有后世的文献可以附会,嵎夷为什么在潍、淄流域的山前平原,我们便感到困惑了。因为作者没有作任何的讨论。我们都知道古籍中关系嵎夷的记述是很多的。《尚书·尧典》:“分命羲仲,宅嵎夷,曰暘谷。”马融注:“嵎,海隅也。”即在海边上。嵎夷,他书又作“禺夷”、“隅夷”、“郁夷”、“嵎镇”等,孔颖达疏云:“令居治东方嵎夷之地。”即尧派羲仲宅居嵎夷,曰暘谷,以候正东之日影,迎日之始出的。《后汉书·东夷传》言“昔尧命羲仲宅嵎夷,曰暘谷,盖日之所出也”,最为明解。这个日之所出之地,多数学者认同马融说在山东半岛的海隅之地,即秦始皇所祠之成山,今成山角,居齐最东隅。也有说在辽东、朝鲜半岛的。《说文·山部》又云:“首阳山也,在辽西。……一曰嵎镇,暘谷也。”^②总之,嵎夷、暘谷、暘谷在中国古人所谓的尽东近海处,日之始出之地,为地名,是古代学者的一般看法。“嵎夷既略,潍淄其道”,宋代傅寅《禹贡说断》卷一解说为:“嵎夷在其东,潍淄在其西。治水从东而西也。”^③这样理解与其他州的文句表达即先后各言一地相一致。如冀州“既载壶口,治梁及岐。既修太原,至于岳阳”,兖州“九河既道,雷夏既泽”,徐州“淮沂其乂,蒙羽其艺。大野既猪,东原底平”,扬州“彭蠡既猪,阳鸟(岛)攸居”,荆州“沱潜既道,云土梦作乂”,即前后两句分说两地,而非

① 顾颉刚:《禹贡注释》叙论,《中国古代地理名著选读》(一),北京:科学出版社,1959年,第1、3页。

② 首阳山,段玉裁以为“各本无‘首’字”,参见段玉裁:《说文解字注·山部》,上海:上海古籍出版社,1981年,第439页。

③ 傅寅:《禹贡说断》,文渊阁四库全书本。

为一。嵎夷与淮淄,也当如傅氏理解的为东、西相对的两地,不当如邵文所说乃一地。作者讨论古文献,既不顾及《禹贡》文句(义例)本身的特点,又尽数摒落前人的一切研究,径指某考古文化区系即某夷人之地,又不讨论所以然,这与通常所谓的历史文献研究已经不是一回事了,如此考古与历史相结合的研究,笔者实在不敢苟同。至于说“青、徐二州境内的东夷支系绝不止此三支,但是,当以此三者最有势力,最有影响。这三个主要支系的鼎立之势一直存在于商、周时代”,这里,不仅直接将考古文化区系与文献记载的族群聚居区相等同,而且还以之推出三族群的历史盛衰、相互关系与该地区的历史形势等等情况,其想象力诚可谓之丰富也。这三支“夷人”夏商及其以前的情况甚是模糊,没有文献讲到他们的兴衰盛亡的具体过程(尤其是嵎夷),作者也没有稽考相关史实,仅从考古见到的某些情况即谓之某夷人“最有势力,最有影响”,也太随便了些。作者新近的研究中,夏代东方夷人的文化即岳石文化又分为六个类型,其中胶东半岛小区即照格庄类型,鲁北小区即郝家庄类型,泰山以南有鲁中南小区的尹家城类型与鲁东南苏北小区的下庙堌类型^①。这几个小区与本文的三个小区不尽相同,照格庄类型相近于邵文的莱夷所居,潍水以西、鲁北小区与嵎夷相当,而后两个类型与原文的一个类型相当,是为淮夷的居区,说明考古学的类型区划具有相对性,随着考古学的新发现而必然会有改变。事实上从零星的文献记载看,东夷中畎夷的势力可能更大,像古本《竹书纪年》、《后汉书·东夷传》等提到“九夷”总以畎夷居首位,他们在夏商时不仅有反叛,而且其中一部分迁往中国北部,在北方历史上产生了巨大的影响^②。邵文还用同样方法讨论了古奄国。奄,传统说法基本都认可在今山东曲阜。可是曲阜附近一直没有发现密集的重要的商代考古遗址,即文献记载未能得到考古学的证实。不过,曲阜之南数百里外的滕县有商代墓葬发现,且规模大内涵丰富。作者于是提出古奄国的统治中心不在曲阜而在滕县。我们知道,考古发现有着一定的偶然性,如果有一天曲阜附近发现了大墓葬,奄地的所在是否又要搬回到曲阜呢?类似的研究在考古学界并不鲜见。

一个人文地理区系的“海岱考古文化区”三个类型,为什么要分为青、徐两个州而不是一个或三个州^③,作者没有说出让人信服的道理,而青州以汶水为贡道,说明《禹贡》的作者也不是按照所谓人文地理区系来划分州域,即如邵文所设想的一样。《禹贡》青州章言:“浮于汶,达于济。”古汶水,古来注家及现代学者多以为在莱芜—泰安—肥城—东平境内^④,与今汶水近,在泰山之南缘,即在“海、岱及淮惟徐州”的境内,何以会成为泰山以东“海、岱惟青州”的贡道?胡渭即指出:“其(青州)东北境径浮济,不必从汶也。”^⑤有的学者说,徐州所谓“北至岱”,“当是指其北界(包括东北部)以泰山为标识,而实际上以泰山南麓之汶水为界,与青州相分”^⑥。“海、岱及淮惟徐州”,明明讲的是徐州的域界,作者却在这里把岱(泰山)说成是“标识”而不同于分界,玩起了文字游戏,这种努力弥合文献记载矛盾的做法,实际上仍然是过去解经的路子。可以看出比附性的研究无论如何是掩饰不住其间存在的问题的。本节所论让我们感到考古学研究在说明文献记载的历史问题时比它大略谈论一般历史发展形势存在着更多的问题。

第四节讨论《禹贡》九州风土,以说明它反映的是夏商时期生态环境的特点,我们认为存在的问题更多。(一)不及生态问题,不论。(二)论兖州“降丘宅土”。作者认为所谓“丘”大多是龙山和商代的遗存,“筑丘而居与降丘宅土的更替,主要是龙山至商代这一地区先民生活的特点”。这个说法是有问题的。以“丘”为地名者多见于《左传》等文献中,分布范围大体可谓之“商夷文化区”,尤以卫、

① 参见高广仁、邵望平:《海岱文化与齐鲁文明》,第191、175页。

② 余太山:《古族新考》,北京:中华书局,2000年,第77—110页。

③ 上博简《容成氏》所划分的九州中,东方齐、莒之地有兢(青)州、莒州,加上徐州,正是三州。

④ 参见胡渭著,邹逸麟整理:《禹贡锥指》,上海:上海古籍出版社,1996年,第112—114页;叶圭绶:《续山东考古录》,济南:山东文艺出版社,1997年,第204—233、792—794页;金景芳、吕绍纲:《〈尚书·虞夏书〉新解》,第333页。

⑤ 胡渭著,邹逸麟整理:《禹贡锥指》,第112页。

⑥ 参见曲英杰:《禹画九州考》,《九州》第3辑,北京:商务印书馆,2003年。

郑、宋、曹、鲁、齐等国为较多,周围地区也有一些,但很少,西部及中原大部,尤其少见^①。因此丘居是广大东方商、夷族人的居法,并非河、济之间偶一如此。从兖州地界的情况看,龙山至春秋时代的文化遗址主要见于濮阳、定陶、茌平等市区,即河济交叉不远的地方、太行山东麓以及济水沿岸,其他更广大的地区如冀中平原的德州、沧州等地,极少。谭其骧先生在80年代初已指出:“京广铁路以东至徒骇河以西相去约自百数十公里至三百公里,中间绝无遗址。”^②因此,从本地区文化遗存分布的历史变化看,说“降丘宅土”为春秋战国时期,由于泽薮河水水面缩小与筑堤治水,导致原在水湿之中的平地可以人居,因而很多人迁到平地耕种,可能更合适。若夏商时已“降丘宅土”,何以文化遗存多在丘堆之上而平地极少甚至没有,直到春秋战国时期才开始出现呢?

(三)论徐州“淮夷鬻珠及鱼”等。文中作者不同意传统学者的种种解释,径直提出鬻珠即丽珠,鱼即两栖动物扬子鳄,这两种东西是龙山至商代本地的物产。作者如此立论不是自训诂、历史文献上讲,而是自地下挖掘实物中直接指实。徐州古代产扬子鳄,其皮可以制鼓,而山西陶寺文化有鼉鼓出土,于是作者将它们联系在一起。说鱼就是扬子鳄,我以为至少要做两方面的工作:一者鱼是扬子鳄的理由要说明白,包括历史关系与两者等价的根据;二者要证明陶寺、二里头等遗址出土的鳄皮制鼓与徐州地区龙山至夏商期扬子鳄皮质相同,从而显示彼此可为贡纳关系。这两个工作都没做而直言徐州贡鱼就是贡的扬子鳄,未免叫人太摸不着头脑了。其实,把徐州贡鱼和夏时代联系起来,不一定要扯到扬子鳄,解为鲔就可以了。释此“鱼”为“鲔”,以前学者多有言及,而《夏小正》二月正有“祭鲔”的文字;鲔,周时又曰“王鲔”,为王家祭品;以后的时代淮河流域也有贡鲔的记载;鱼与鲔韵部也相近。释“鱼”为“鲔”可以和夏代直接联系起来,颇多资料可以利用,何必费辞曲解为扬子鳄呢?

(四)论扬州贡“瑶琨”。作者认为良渚文化制玉工艺精湛,也多精美玉品,因而提出扬州以瑶琨为特产以玉器为贡品,由来已久。我们认为这样说存在很多问题。一者本地良渚文化玉材来源问题,学术界一直存有争议,本地至今未发现有玉石矿(作者也指明这一点),所以径言玉为本地特产存在玉料来源的问题。二者良渚文化,一般认为公元前2250年前已消失,去向如何,学者间颇多争议。至夏商时,这里一片汪洋,偶然所见的马桥文化遗存的情况与良渚文化遗存又不同。因此其时居民为谁尚不清楚,又是如何贡献瑶琨的更是无法讲清楚。最新的研究表明:“马桥文化,不论在夏代还是商代,都处于中原王朝控制的外围,没有同夏商国家发生密切的政治往来,二者的社会政治关系保持着松散的状态。”“在更深层次的思想、制度乃至政治关系上,马桥文化则还未纳入中原夏商王朝的势力范围内。”^③没有政治上的从属关系,如何会有贡纳关系的建立?当然,这样说并不是否认他们与中原地区有着直接或间接的各种交流,但不可以把经济文化等方面的交流与政治上的从属关系相等同。

(五)论扬州“岛夷卉服”。作者引元吴莱甫说岛夷所在为舟山岛,“甚是”。又说“岛夷卉服”是热带、亚热带气候期的风土记录。我们认为,说岛夷住在舟山岛的理由即“扬州域内大岛非舟山莫属”,甚无谓,因为《禹贡》并未明言岛夷住在最大的岛上。其次,顾颉刚注释扬州之地并不包括浙江省地,上文已提到,作者既引而言之又不辨其是非,径说岛夷住在舟山,超出了“扬州”地界。再者,江南地区新石器时代气温固然高,但并不意味着只有新石器时代比现在高,春秋战国至西汉时期气温也比现在高不少,该地也是在热带与亚热带气候之间(详下),不能因为新石器时代高就一定那个时候的情况。“非此即彼”是在很多条件限制的情况下才可以成立的。

① 关于先秦州与丘的讨论很多,较系统的有顾颉刚:《说“丘”》,《禹贡》半月刊第1卷第4期;顾颉刚:《州与岳的演变》,燕京大学《史学年报》1933年第5期;唐兰:《与顾颉刚先生论“九丘”书》,《禹贡》半月刊第1卷第5期;劳榘:《由九丘推论古代东西的民族》,《禹贡》半月刊第1卷第6期;高广仁:《说“丘”——城的起源一议》,收入《海岱区先秦考古论集》,北京:科学出版社,2000年。其他还有一些讨论,不具引。

② 谭其骧:《西汉以前黄河下游河道》,《历史地理》创刊号,上海:上海人民出版社,1981年。

③ 曹峻:《试论马桥文化与中原夏商文化的关系》,《中原文物》2006年第2期。

(六)讨论荆州“九江纳锡大龟”。作者叙述了四川、河南、江苏等地古代都有龟甲随葬、三代有龟卜后,径谓“命荆州贡大龟或可视为西周以前的史迹”。此说太随意。实际上直到西汉时江水仍出大龟,汉政府曾命庐江郡岁贡大龟二十枚于太卜官,见于《史记·龟策列传》褚少孙补文中,不可只说贡大龟是西周以前的情况。若以汉时江淮贡大龟情况而说《禹贡》成于战国前后,显然更在理。

(七)论梁州贡铁倮(钢),批判顾颉刚“中国用铁始于春秋而盛于战国”的说法,举出不少例子说明春秋时已有块炼渗碳钢,能批量生产铁器,西周甚至商代已有含铁器物出土。但是又说“目前虽无铁证说西周甚至商代已知炼铁,更无从证明梁州贡铁,但不宜断然否定这种可能……也不宜因有‘梁州贡铁’的记载而全盘否定了《禹贡》九州篇的古老及可信性”。这里对顾先生观点批驳之无力,连支持该文观点的刘起钊都认为,顾说在这一点上是“颠扑不破”的^①。作者既想用考古发现证明铁、钢使用早于春秋,又举不出梁州更早有贡铁、钢的材料,只是以可能性驳斥顾说用铁始于春秋了事,真所谓论非所论,证也非所证,强词一番而已。

(八)论荆、扬二州贡“齿、革、羽、毛”,认为这些东西都是公元前1000年前这两个州才有的。言下之意后来便没有了,所以能贡之,说明其不是西周以后的事。文中还引胡渭语“盖诸侯之贡,有献其土所出者,亦有市取附近之所出以为献者”,说是“因知识不足所产生的困惑”。这个说法十分蹊跷。胡渭这么说是举了《诗经·鲁颂·泂水》的例子:“憬彼淮夷,来献其琛,元龟象齿,大赂南金。”所以他又说:“淮夷在徐域,三者皆非其产也,而淮夷献之。齿、革、羽、毛之贡,从可而知。”^②这个说法是自淮夷贡献琛、龟、象、齿的事实自然引出的,并没有什么问题。现代学者根据考古发现与文献分析也指出,亚洲象直到西汉时仍生栖于淮河——秦岭一线以南的地方^③。淮夷在徐州,近之,市取而献上国,正在情理之中,谓之“因知识不足而产生的困惑”,实不知所谓。唯一的解释就是作者相信齿革羽毛是西周以前荆、扬二州才可以产出的,正可以直接上贡,不必说为春秋以后的事。可因此而将春秋至汉代秦岭——淮河以南仍有大象、孔雀^④等生栖的事实忽略不言、视而不见,也不是尊重事实的态度,不足以拿来作为反驳《禹贡》成书于战国的生态学上的根据。

本节讨论中,作者或者只举对自己观点有利的证据(不利者忽视之),或者将某种考古发现拿来比附于文献记载(如说鱼即扬子鳄、岛夷住在舟山),或者论非所论,强为驳辩(如驳顾颉刚的观点),如此之类而将九州风土当作《禹贡》必作于西周以前的生态学上的证据,我们认为作者的努力是不成功的。退一步说,《禹贡》所记风物就算是公元前2000年间才可以出现的,但所记物产与《禹贡》成书完全是两回事,不可以混为一谈。很多学者早已指出《禹贡》的记载可能反映了一些早期的情况。这种情况类近于今天学者编写古代的历史,引用很多古代的记载,当然可以反映古代历史的许多情况,但书依然是现代完成的。这一种很平常的情况,邵先生并没有考虑到。

综合以上我们对于该文的辨析,可以看出作者在思路混淆了考古学文化区系与历史上的行政区划、文化交流上的密切关系与行政统治上的从属关系这两对概念之间的本质区别。考古学上的文化区系是现代考古学者依据考古发现,遵循区系类型理论而建立的,虽然一定程度上可以反映某一区域历史文化的特点,但它与“九州”这样的历史行政区划显然不是一回事。但在本文中,作者经常将两者等同看待,如说“《禹贡》‘九州’是黄河、长江流域公元前第3000年间已自然形成的人文地理区系”,“‘九州’为龙山时代已自然形成、经三代变迁仍继续存在的人文地理区系”等。不仅如此,有时候两个概念甚至替换使用。如说“‘九州’的存在与变迁倒是战国诸雄分野的历史前提和依据”。人文地理区系与“九州”有关系,最多也只能说禹“更制”天下为九个州时,参照了当时的人文地理形

① 刘起钊:《〈禹贡〉写成年代与九州来源诸问题探研》,《九州》第3辑。

② 胡渭著,邹逸麟整理:《禹贡锥指》,第187页。

③ 王守春:《历史时期野生象与犀牛地理分布变化与气候环境变迁若干新认识》,《历史地理》第18辑。

④ 如《楚辞·大招》言楚国:“孔雀盈园。”

势;参照了不等于两者就是同一个东西(等同)。另一方面,文化上有联系、密切的关系,甚至完全一样,并不等于政治上一定存在从属关系^①,若没有政治上的从属关系又怎么可以说它已成为九州的一部分呢?因此,用文化上的相似或相近来证明行政上存在统属关系是不可取的。如果详细考察便会知道,上古姜夏民族所谓的“九州”并不指普天之下,而是和《山海经·中山经》的地域及考古学上的二里头文化区等大体相当,也即古之所谓的中州、中原,当时天下大邦、共主所居之地;“九”与“鬼”通,古时神鬼无别,鬼即神,九州即神州;上古共主之族邦代上天统治天下,故所居之地又曰神州,禹之九州即神州,又曰“赤县神州”^②。所以把上古九州当普天之下而论《禹贡》“九州”与黄河、长江两河流域龙山至夏商考古学文化区系相当,根本就是未考古史而作的过分比附。

在讨论问题的方式上,邵文也存在牵强附会、主观臆断之嫌疑,尤其是在何种考古材料可以成为历史证据的问题上,作者的态度过于随意与简单化,以至经常不作具体讨论而将考古发现中的某些情况与可能的关系、物事直接比附、指实为文献记载中的某些物与事。因此我们认为该文没有证成《禹贡》“九州篇”蓝本成书于西周之前的观点,反而彰显了考古学古史研究目前情况下存在的一些问题。

整体上看,此文的逻辑结构是:首先肯定《禹贡》九州是商人对于夏代史实的追记。这个肯定的前提是夏代必推行过这么一个制度,即曾经划分天下为九个州。但作者没有去证明这一点,而是通过考古学上龙山文化圈的设定及其各文化区系与九州区划的对应、相合来达到的。对应、相合为什么就可以证明九州曾经存在过?这就是相合即同一、相似即同源。这些也是不少考古学者古史研究所遵行的逻辑。所以文中作者经常将二者等同看待,替换使用。我们上文的分析表明,作者所谓的“相合”其实也是极其粗略与随意性很强的。古史问题的研究固然需要大胆假设,但小心求证尤其不可缺少。

四

从历史学的角度说,要想证明禹夏时期天下已然有了九个州的区划,我们认为有几个前提条件应是必备的,即需要予以充分讨论的。

一是九州各州名称在夏商至少西周初已经存在,以及九州区划的可能性与必然性,即证明在禹夏时代划分天下为九个州是能够实行的,也有实现的机缘,且与当时人们的“天下”观念、历史形势相一致。本文中作者显然并没有考虑这一类问题,而是在关于当时天下形势的分析中,引用诸如天下“万国”之类的材料。“万国”的形势与当时人们的天下观是一致的,这就是中央(原)——四方天下观,与胡厚宣先生所说的“五方”天下观^③相近似,它认为中央或中原地区是为天下大邦、共主之所在,在它的周围则是方国林立的局面,因为距离远近的不同,它们与中央王权的关系存在着亲疏远近之别。与此相近,各地方也有自己的方伯,它们与更小的方国部族又形成从属关系。据《山海经》,夏时的天下观念正是中央(山)——四方(山)——四海(内、外)——四荒的。《山海经》所说的中央与四方(海)不仅可以和《尚书》、《诗经》等许多商周文献载述相印证,与甲骨金文资料也颇能一致,但与大禹划分天下为九个州的说法显然不能相协调。

二是关于禹夏之九州,战国诸子的理解已甚歧异。邹衍说:“中国名曰赤县神州,赤县神州内自有九州,禹之序九州是也,不得为州数。中国外如赤县神州者九,乃所谓九州也。”^④邹衍以为禹之九

① 参见陈立柱:《周文王“三分天下有其二”说献疑》,《中华文史论丛》第79辑,上海:上海古籍出版社,2005年。

② 这个问题,笔者将另文详论。

③ 胡厚宣:《论殷代五方观念及“中国”称谓之起源》,《甲骨学商史论丛初集》,石家庄:河北教育出版社,2002年。

④ 参见《史记·孟子荀卿列传》所附邹衍传。

州不是九数之州,这与大部分学者以九数之州来理解禹之九州显然不同。还有《尔雅·释地》的九州,与《禹贡》的九州也不同,其中没有梁州而有幽州。过去经学家因为已有了《禹贡》的九州,便把《尔雅》的九州说成是商殷之九州。但是《尔雅·释水》最后明言“从《释地》已下至九河,皆禹所名也”,怎么可以说是商代的呢?最近,上海博物馆藏战国竹简《容成氏》,其中也叙述大禹治水分划九州,但没有冀州,而东方不仅有兢(青)、涂(徐)二州,还有一个莒州,与以上诸书九州又不同^①。有的研究者认为“《容成氏》九州应该出自比《禹贡》九州更为原始的文本”^②。可以看出,战国诸子们大多已从九数之州来理解九州了,对于禹夏之九州的认识也已有了很大分歧。如果认为《禹贡》九州符合早期人文地理的实际,则其他几个传与大禹也相关系的九州,至少《尔雅》与邹衍所说的九州,也应该加以讨论。

三是东周至西汉时期,华北地区的平均气温比现在要高不少。据《左传》记载,齐、鲁等国曾经因为连续几年冬天无冰,以致冰房无所用;气候的温暖还使这里的农产品可以一年而两获之。此外,梅开黄淮,橘遍江陵,桑满齐鲁,竹生渭川,漆长陈夏,山西饶材竹,楚地多犀象,如此等等也多见于《诗经》、《左传》、《国语》、《史记》、《战国策》与诸子书。有关情况讨论的人非常多,不详引,仅以竺可桢先生在《中国近五千年来气候变迁的初步研究》中对当时的物候、气温的详细研究得出的结论为例:

周朝早期的寒冷情况没有延长多久,大约只一、二个世纪,到了春秋时期又和暖了。……到了战国时代温暖气候依然继续……现在生长季节要比战国时代长(旁注:“长”改为“短”)三四十天。这一切表明,在战国时期,气候比现在温暖得多。……到了秦朝和西汉气候继续温和。^③

从以上简单的引述可以看出,春秋战国时期的气候和物产情况与《禹贡》所述的物产存在着一致性。说九州风土物产反映的是西周以前的生态环境,则这些情况无疑是要给出合理的说明的。然而本文作者并未做这一工作,而是用“周汉寒冷期”几个字回避了相关的史实。

还有一点也很重要,就是认为一种主流意见不能成立时,必须针对其观点进行具体的辨析。本文作者对顾颉刚等《禹贡》成书战国说虽然不以为然,但却利用了顾先生对于九州地域的考证来说明自己的问题,而并未针对他的证据与论证过程展开具体讨论,只是在文章开头提到“顾先生对传统史学进行了很有影响的批判,但在中国文明起源问题上却终未突破传统的观念”。以后文中甚至为我所用对待顾先生的研究成果,如前文指出的说顾注“扬州”与良渚文化区系的“相合”等。

以上几个工作作者都没有做,第一^④、三項工作,我以为根本就没有展开之可能。结合前文的分析,我们认为邵文对《禹贡》九州部分成书年代上的推断在基本方面是不能成立的,其存在的问题及大量的事实反而印证了战国说在目前情况下的不可替代。

那么,为什么二十年来学术界对于它更多赞赏与肯定,而少反省与批评呢?原因可能是多方面的,我想可能有以下几点:一是走出疑古思潮的影响。随着考古学的不断发展,原来被怀疑为伪书的许多古文献,现在则知道战国秦汉时期已经有了不少相同或相似的传本,并非真的伪书。这使大家形成古书著成年代并不如疑古派所言那样晚的印象,从而产生《禹贡》著成时代需要有所提前可能是大趋向的感觉,因而开始出现从过去怀疑古书真伪走向证明其可信的研究道路,从而对于邵文的信任也就多于审视。二是近代以来,大家对于考古资料的相信普遍重于文献资料,总以为考古的证据

① 另:《淮南子·地形训》也有九州,但那是“大九州”概念,不是中国之内或“赤县神州内”的九州。

② 朱渊清:《禹画九州论》,引自 <http://www.jianbo.org/Wssf/2003/zhuyuanqing03.htm>;又见朱渊清:《〈容成氏〉夹州、涂州、叙州考》,《上海博物馆战国楚竹书研究续编》,上海:上海书店出版社,2004年。还有学人因为其中有莒州而定其形成于两周之际或春秋前期,即莒国势力尚大之时,参见晏昌贵:《上博简〈容成氏〉九州柬释》,《武汉大学学报》2004年第4期。

③ 《竺可桢全集》第4卷,上海:上海科技教育出版社,2004年,第450—452页。据本书编者注,收入全集的本文是作者自言之“更正本”。

④ 有学者认为:“《禹贡》里九州州名、山名、水名、土名、物名,都出于大禹之时,是无须怀疑的。”见金景芳、吕绍纲:《〈尚书·虞夏书〉新解》,第292页。此说只是推测,未曾讨论。

是地下挖出来的,是当时留下来的,是可靠的,文献是后人记载或追述的,是靠不住的。所以许多人提倡以考古学为基础重建古史,认为只有考古学方式重建的古史才会是科学的、客观的,前引傅斯年“我们不是读书的人”也可以很好地说明这一点。也因此人们对于考古学古史研究的局限性缺少认真的反省,信仰的成分多于研究的考虑。三是这个时代是一个高唱创新的时代,对于前人教导“学求其是,非求异于人”(章学诚语),却不以为然,因而勇于提出,敢于创新,以为新就是好。缘于此,一些学者对于顾颉刚先生一些坚强有力的证明,根本不作批判性研究就加以否定。风气所趋,必有其弊。邵文当是在这种背景中更多地受到了赞赏与宣扬,而对于其可能存在的问题则较少有人关注了。

每一种理论都有它自己适应的范围。苏秉琦先生创立的考古学区系类型理论缘于先生对中国考古学的整体把握与系统认知,它适应于考古学的思考与研究是没有问题的。它当然也可以给文献、古史研究提供借鉴与启发,但不一定完全适宜于古史的展开与构成,以之比附于古史或者直接用之于证说古文献的年代,如果缺少文字资料的说明,可能会超出它的适应的范围。因为它难以从历史文献学上给出具体、直接的关联与判定。《〈禹贡〉“九州”的考古学研究》一文依据考古学研究作出的关于《禹贡》“九州”部分制作年代的判断,对此没有给予足够的重视。一种新的史学研究趋向出现之初,其在观点与方法方面尤需谨慎从事,以确保其能沿着正确的方向前进。二十年后我们仍然要来审视邵文的观点与方法,正是出此考虑。至于考古学与历史学如何结合以便更好地促进古史的研究,学术界已作了一些探讨,但整体上看仍处在个案研究的实践探讨之中,理论上虽然也已有了一些探索^①,都还是初步的,因为这方面不仅仅是结合本身的问题,而是涉及整体历史观以及古史“性质”改变的大问题^②。相信不久的将来它会成为中国古史研究的中心议题。

[责任编辑 曹 峰]

第一届“中国社会科学论坛”暨《当代中国学术史》 编纂委员会会议在浙江金华召开

今年是中华人民共和国建国60周年。这60年,不仅是中国社会主义革命建设和改革发展的60年,也是中国特色社会主义社会科学体系形成和发展的60年。回顾与总结当代中国社会科学各学科的学术思想发展轨迹,主要学术观点的提出与影响,主要学术流派的形成与演变,重要学术著作的撰著与出版,主要学术代表人物的涌现与成长历程,对促进中国特色、中国风格、中国气派的社会科学体系、观念和方法的形成,更加积极地参与国际学术对话,扩大话语权,增强文化软实力,具有重大的现实意义。

基于上述理由,由中国社会科学院文史哲学部、中国社会科学出版社、浙江师范大学主办,《文史哲》杂志社、《学术月刊》杂志社、《全国高校文科学术文摘》杂志社协办的第一届“中国社会科学论坛”暨《当代中国学术史》编纂委员会会议,于2009年4月10日至12日在浙江金华召开。会议梳理和研讨了当代学术史的演进与流变,60年来中国人文社会科学的主要学术贡献与经验教训,并就《当代中国学术史》大型丛书的编纂方案进行了热烈的讨论。

会议还就由中国社会科学院文史哲学部、中国社会科学出版社联合其他学术机构共同创设“中国社会科学论坛”的设想,达成了共识。

^① 这一方面近年来已有一些讨论,较有影响的文章有张光直:《考古学与中国历史学》,收入《中国考古学论文集》,北京:三联书店,1999年;杜正胜:《新史学与中国考古学的发展》,“中国考古学研讨会——跨世纪的回顾与前瞻”,香港中文大学历史系,1997年5月26日—6月4日;郭沂:《从“疑古”走向“正古”——试论中国古史学的发展方向》,《光明日报》2002年7月17日;谢维扬:《21世纪中国古史研究面对的主要问题》,《历史研究》2003年第1期;李伯谦:《考古学视野的三皇五帝时代》,《古代文明研究通讯》第36期,2008年。

^② 有关情况笔者曾经论及,参见陈立柱:《两种视野下的炎帝研究与其给出的启示》,《安徽史学》2006年第6期。

《南山集》案与桐城戴氏家族的衰落

张 兵 张毓洲

摘 要:桐城戴氏家族于明初从江西婺源迁至江南桐城,历经三百余年的发展,逐渐成为皖桐颇有影响的文化世家。戴名世更是桐城戴氏族群中一位仕宦和学问皆极显赫的人物。《南山集》案以桐城方、戴两大家族为主要打击对象。戴名世被作为钦定首犯处斩,家族多人受牵累,或遣戍东北,或入旗为奴。从此戴氏家族由戴名世带来的短暂辉煌不复存在,并逐渐转衰。戴氏族人于案后,心灵和精神上受到的伤害更为巨大。尤其值得注意的是,戴氏族众于案后漠视功名仕途,读书传家的仕进之路从此中断,家族衰落之势由此开始。《南山集》案给戴氏后人带来了难以愈合的精神创伤,使他们长期背负着沉重的精神负担,终清之世难以从痛苦的阴影困扰中振作起来。

关键词:《南山集》案;戴氏家族;文化世家;衰落

一、《南山集》案始末

《南山集》案由左都御史赵申乔疏劾编修戴名世而引起。赵申乔(1644—1720),字慎旃,号松伍,又号白云旧人,谥恭毅,江南武进(今江苏常州)人。康熙九年(1670)进士,二十年(1681)授河南商丘知县,二十七年(1688)授刑部主事,三十年(1691)迁刑部员外郎,四十年(1701)擢浙江布政使,后历任浙江巡抚、偏沅巡抚、左都御史、户部尚书等职。居官敬慎、清直,对朝廷忠心耿耿。据《清史列传》载,他任浙江布政使时曾向康熙帝表明忠心:“到任不做好官,请置重典。”他不仅有决心而且有能力,到各地赴任后,能巧妙化解民族纠纷,妥善改革地方弊政。他的这些举措,深受康熙帝嘉许和护惜。康熙四十九年(1710),赵氏升任左都御史,康熙帝有谕旨曰:“赵申乔任偏沅时甚清廉,但有性气,人皆畏其口直。与俞益谟互相讦参,彼时亦有以赵申乔为非者。朕细加察访,即彼所辖文武及陕西人,良心不昧,俱言俞益谟之非,无有言赵申乔为不是者。清官固所当惜,其言之不可行者,朕亦不行,虽所言未当而并无私见。凡事皆实心办事,朕是以护惜之。”后赵申乔之子赵凤诏因贪赃枉法革职论罪,“申乔以不能教子,致凤诏居官不肖,求赐罢斥”。康熙反而责斥其“殊非大臣体,著饬行,仍令在任供职”。康熙五十九年(1720),赵氏以衰病乞休,康熙帝令其在任调理,并又一次赞扬赵申乔“操守清廉,始终一辙,性虽躁急而为人朴直”^①。正是这样一位以能吏和廉吏著称又深得帝心的时已年近古稀的老臣左都御史赵申乔却成了刚任翰林院编修不久的戴名世的克星。戴名世(1653—1713),字田有,一字褐夫,号南山,又号药身、忧庵、意园,新发现的《戴氏宗谱》记载,晚年又号栲栳。人称“南山先生”,歿后“世人隐其名,称曰宋潜虚”^②。江南桐城(今安徽桐城)人。家庭虽仕宦不显,但以诗书传家。戴名世年幼时,家境式微,生活艰辛,靠在外地设馆授徒以糊口,并遍游南北各地。34岁时,在

作者简介:张兵,西北师范大学文学院教授(甘肃兰州 730070);张毓洲,西北师范大学文学院博士研究生(甘肃兰州 730070)。

① 《清史列传》卷十二《赵申乔传》,北京:中华书局,1987年,第835—838页。

② 马其昶:《桐城耆旧传》卷八《戴名世传》,合肥:黄山书社,1990年,第296页。

京师结交了不少志同道合的文友,如王源、汪份、方苞、徐念祖、朱书、刘齐、刘古塘等,并经常一起切磋文章。康熙四十四年(1705)参加顺天乡试,得中第五十九名举人,翌年应会试未中,四十八年(1709)再应会试,得中第一名贡士(会元),殿试一甲二名进士(榜眼),授翰林院编修,入明史馆任职。

康熙五十年十月(1711年11月12日),新任左都御史赵申乔参劾编修戴名世,原奏如下:

题为特参狂妄不谨之词臣,以肃官方,以昭法纪事。钦惟我皇上崇儒右文,敦尚正学,训飭士子,天语周详,培养人材,隆恩曲至,普天下沾濡德化者,无不恪循坊检,懷畏章程矣。乃有翰林院编修戴名世,妄窃文名,恃才放荡。前为诸生时,私刻文集,肆口游谈,倒置是非,语多狂悖,逞一时之私见,为不经之乱道,徒使市井书坊,翻刻贸鬻,射利营生。识者嗤为妄人,士林责其乖谬,圣明无微不察,諒俱在洞鉴之中。今名世身膺异数,叨列巍科,犹不追悔前非,焚削书板,似此狂诞之徒,岂容滥厕清华!臣与名世素无嫌怨,但法纪所关,何敢徇隐不言?为此特疏纠参,仰祈敕部严加议处,以为狂妄不谨之戒,而人心咸知悚惕矣。伏候皇上睿鉴施行!^①

赵申乔所说的“语多狂悖”、“不经乱道”之书主要是指《南山集》和《子遗录》。

《南山集》原名《南山集偶钞》,是戴名世的古文集,由其学生尤云鹗刊行于康熙四十年(1701)。该书的收录情况,尤云鹗跋曰:“检平日所藏钞本百余篇,在先生集中仅五之一,为刊而布之,余俟后有定本再钊诸板。”^②而《南山集》中的《与余生书》是最主要的获罪文字证据。原来戴名世从小就对历史有浓厚的兴趣,尝言:“田有少好左氏、太史公书,亦欲有所撰著。”^③于是他想以自己一人之力修成有明一代之全史,而家贫没有更多的书可供参考,便想方设法多方搜集资料。康熙二十二年(1683),戴名世的一个门生安徽舒城人余湛(字石民)意外地遇见南明永历朝的宦官、后遁迹空门的犁支和尚,所谈永历朝事甚详。戴名世听说后,亲自造访犁支,而犁支早已离去。他便让余湛将听到的犁支之言追记下来以资参考。但戴名世本着对历史高度负责的态度,又将同乡前辈方孝标所著《滇黔纪闻》与犁支之言进行对照,发现二者各有优劣。“学士(方孝标)考据颇为确核,而犁支又得于耳目之所睹记。”^④很难将它们统一起来。戴氏又致书余湛,希望他能找回犁支面论其事。在信中他发表了一些对晚明及南明历史的看法:

昔者宋之亡也,区区海岛一隅如弹丸黑子,不逾时而又已灭亡,而史犹得以备书其事。今以弘光之帝南京,隆武之帝闽越,永历之帝两粤,帝滇黔,地方数千里,首尾十七八年,揆以《春秋》之义,岂遽不如昭烈之在蜀,帝昺之在崖州,而其事渐以灭没。近日方宽文字之禁,而天下所以避忌讳者万端,其或菰芦山泽之间,有仅仅志其梗概,所谓存什一于千百,而其书未出,又无好事者为之掇拾,流传不久,而已荡为清风,化为冷灰。至于老将退卒,故家旧臣,遗民父老,相继渐尽,而文献无征,凋残零落,使一时成败得失,与夫孤忠效死,乱贼误国,流离播迁之情状,无以示于后世,岂不可叹也哉。

终明之世,三百年无史,金匱石室之藏,恐终沦散放失,而世所流布诸书,缺略不详,毁誉失实。嗟乎!世无子长、孟坚,不可聊且命笔。鄙人无状,窃有志焉,而书籍无从广购,又困于饥寒,衣食日不暇给,惧此事终已废弃,是则有明全盛之书且不得见其成,而又何况于夜郎、筲、竿、昆明、洱海奔窜流亡,区区之軼事乎。前日翰林院购遗书于各州郡,书稍稍集,但自神宗晚节,事涉边疆者,民间汰去不以上,而史官所指名以购者,其外颇有潜德幽光,稗官碑志,纪载出于史馆之所不及知者,皆不得以上,则亦无以成一代之全史,甚矣其难也!^⑤

① 戴名世:《戴名世集》附录《记桐城方戴两家书案》,王树民校点,北京:中华书局,1986年,第483页。又蒋良骥《东华录》卷二十一(济南:齐鲁书社,2005年)所载略同,见第327页。

② 《戴名世集》附录《尤云鹗跋》,第454页。

③ 《戴名世集》卷一《与王云涛书》,第16页。

④ 《戴名世集》卷一《与余生书》,第2页。

⑤ 《戴名世集》卷一《与余生书》,第2-3页。

这本是对当时历史客观记述的文字,并指出修明史之难,充其量也只是学术思想领域的问题,但清朝刑部无限上纲地认定戴名世犯了大逆之罪,理由是“戴名世书内欲将本朝年号削除,写入永历年号等大逆之语”^①,也即意为替风雨飘摇、垂死挣扎了十七八年的南明政权争正统地位。同时,戴名世在刑部逼供时招认《与余生书》载永历等年号的文字是受了乡先辈方孝标《滇黔纪闻》的影响和启发。这样已身故多年的方孝标也犯了大逆之罪,刑部列其罪状曰:“据方孝标所写《滇黔纪闻》,内有:永历初在广东,延至广西,终于云贵。与隋之清泰于洛、唐之昭宣于巴颜、宋之帝昺于崖州,同不可称之为伪朝。又金陵之弘光、闽越之隆武败亡后,两广复立已故桂王之子永明王于肇庆,改号永历等语。方孝标身受国恩,已为翰林,因犯罪发遣宁古塔,蒙宽宥释归。顺吴逆为伪官,迨其投诚,又蒙洪恩免罪,不改悖逆之心,尊崇弘光、隆武、永历年号,书记刊刻遗留,大逆已极。”^②至此,清朝再也不能容忍前次顺逆后又投诚悔过的方孝标,新旧账一起清算。

此外,在《南山集》刊刻的同时,由朝臣王源、汪灏作序,同里方正玉出资刻印了的戴氏另一部历史著作《孑遗录》,刑部只言为逆书,未指出具体悖逆内容。据萧奭《永宪录》披露是择言不善之故,其书言:“《(孑)遗录》书福王奔芜湖,则曰:‘圣安帝遁’,如此类甚多。”^③

以上是刑部据以认定《南山集》案之罪的文字依据。后来刑部审讯戴名世、方孝标之子方登峰、方孝标之孙方世樵及作序和刻书之汪灏、方苞、方正玉、尤云鹗诸人,皆诚心服罪。尤其戴名世的供词最详尽具体。据《戴名世〈南山集〉案史料》载:“《南山集》、《孑遗录》俱系我等年轻时混写悖乱之语,并未与别人商议,亦无按我授意整编之人。《孑遗录》系方正玉刻的,《南山集》系尤云鹗刻的,王源批的。尤云鹗是我门生,不通文义,我作了序,放他名字。汪灏、方苞、方正玉、朱书、王源的序是他们自己作的,刘岩不曾作序。我寄余生等人书,伊等未曾回文。我《与余生书》内有方学士名,即方孝标。他作的《滇黔纪闻》内载永历年号,我见此书即混写悖乱之语,罪该万死。”证据确凿,事实属实后,刑部给《南山集》案内诸人拟罪:戴名世依律凌迟处死,家产入官,其“祖、父、子孙、兄弟及同居之人不分异姓及伯叔父、兄弟之子不限籍之同异,十六岁以上不论笃疾、废疾皆斩;其十五岁以下男及母女、妻妾、姊妹,若子之妻妾,给付功臣之家为奴,财产入官”。方孝标“依大逆律凌迟,今已身死,咨行该巡抚,剉碎其尸,财产入官”。其余亲属的拟罪与戴名世之亲属相同。另外,方孝标族人亦牵连拟罪:“方孝标族人不论已未服尽,逐一严查,有职衔者革退,除已嫁出之女外,一并发遣黑龙江宁古塔将军处,酌情拨与乌喇、宁古塔、伯都讷等处安插。”^④汪灏、方苞绞立决;方正玉、尤云鹗依律减二等徙三年,妻子发往宁古塔;刘岩革职,金妻流三千里;原任尚书韩菼、原任侍郎赵士麟等三十七人免罪;余湛、许登逢等六人名列《南山集》,且有“大逆之言”,待缉拿归案后再作定拟;王源、朱书病故免究;《南山集》、《钝斋文选》等戴、方二人文集令各省严查毁板焚书。

康熙帝对此案采取冷静而审慎的态度,经过一年多时间的斟酌,才作出了如下判决:“戴名世从宽免凌迟,著即处斩。方登峰、方云旅、方世樵俱从宽免死,并伊妻、子充发黑龙江。这案干连应斩绞及为奴安插流徙人犯俱从宽免罪,著入旗。汪灏已有旨了。余依议。”^⑤“是案也,得恩旨全活者三百余人。”^⑥康熙五十二年(1713)二月初十日,戴名世问斩于京师。名世死后,贫无以敛,其好友杨三炯(字千木)和门人沈培福(字元景)殓金而棺敛之,后其从弟辅世自京师扶柩归葬于所居南山砚庄之南。

雍正帝还在潜邸做雍亲王时,即洞悉此案情形,认为《滇黔纪闻》尊崇南明三王年号和《南山集》

① 张玉:《戴名世〈南山集〉案史料》,《历史档案》2001年第2期。

② 张玉:《戴名世〈南山集〉案史料》,《历史档案》2001年第2期。

③ 萧奭:《永宪录》卷一,朱南铤点校,北京:中华书局,1959年,第69页。

④ 张玉:《戴名世〈南山集〉案史料》,《历史档案》2001年第2期。

⑤ 张玉:《戴名世〈南山集〉案史料》,《历史档案》2001年第2期。

⑥ 全祖望:《鮑琦亭集外编》卷二十二,朱铸禹:《全祖望集汇校集注》,上海:上海古籍出版社,2000年,第1170页。

与余生书》中“弘光之帝南京”数句，“虽皆非臣子之所宜言，实无悖逆之语，当时刑部覆旨，亦未谓此外更有违碍之词，故亦以为冤。”^①及其即位，颁发恩诏：“除本身犯罪外，因族人有罪牵连入旗著[者]，者[著]查奏赦免。”^②雍正元年(1723)，戴、方案内援恩诏免罪诸人，均释放回籍。但戴、方两人之嫡派子孙媳妇未赦免，方孝标之子登峰、孙式济分别于雍正六年(1728)、康熙五十九年(1720)卒于黑龙江戍地卜魁。

《南山集》案的发生有很复杂的原因，戴名世的“狂生”行径和孤傲自持不知收敛的个性无疑是最根本的原因，而康熙帝的误会，废太子事件，朝臣的互相讦参，赵申乔掩饰其子夺魁之隐私，清廷对南明史事的敏感及对江南世家大族的忌恨等因素则无形中使本文狱案越发显得扑朔迷离，并人为地扩大化了。

二、《南山集》案发前的戴氏家族

桐城戴氏有仓前、香山两支，皆元末明初从江西婺源迁至江南桐城，而各主其始迁之祖。仓前戴氏迁至桐城仓前，故得名“仓前戴”。香山戴氏迁至白云山之麓，香炉寺之前，故名“香山戴”。戴名世家族是仓前戴，属于桐城望族。

关于戴氏的溯源，戴名世《戴氏宗谱序》说：“吾戴氏系出微子，为神明之胄，支裔最为繁昌，蔓延于天下而莫盛于新安。吾桐之戴迁自新安，已三百余年于今，家世躬耕读书，仕宦皆不显，而十余世谱系皆存。”^③迁桐之胜二公为戴名世之始祖，二世祖仕谦以“人才擢官”^④，三、四、五世祖声名不显，六世祖南居力耕起家，戴氏家族开始发展壮大。戴名世《先君序略》说：“至先君之高高祖南居府君，族始大。家世孝弟力田，以贵雄乡里，里中皆称戴氏忠厚长者，县大夫辄尝馈问，以风示县人。”^⑤七世祖面峰，以耕桑为业。高祖戴时章“少不喜嬉游，稍长涉猎经史、纲鉴、性理诸书，目可成诵，识者以大物期之”。经过几代人的积累，至戴时章成年时，家中财力已相当雄厚，“贲以巨万计”。明神宗万历十八年(1590)，为改变家族命运，他赴京谒选，任浙江楚州府知事，接着摄丽水、青田、缙云、龙泉、遂昌五处县掾，继迁江西南昌卫经历，为官清廉，深得百姓爱戴，“民争欲得为慈父”。罢官里居后，“尤嗜读书，冬夏手一卷不辍，亦猎乐府稗官”^⑥。《桐城续修县志·宦迹》评戴时章曰：“淹博经史，宏才伟略。”^⑦曾祖戴震，戴名世《孟庵公传》云：“府君与仲弟露，叔弟霄，皆年逾弱冠，入县学为诸生，文明藉盛，丰仪修整，一时比之‘王氏三珠树’。”“府君于书，无所不读，手自钞写者，亦不下千卷。所为诗文，皆飘然无尘。而楷书自王右军而后，得其神骨，惟府君一人而已。”^⑧同里翰林院检讨姚士藹说：“(戴震)为明诸生，有声黉序，鼎革以后，隐居不出，著书龙眠山中，淹贯经史，工右军书法。”^⑨祖父戴宁，聪慧异常，诗书素养绍乃父风范。其婿左云凤记之颇详：“累牍连篇，一再读便能背诵。于诗文无不读，而独好左氏《传》，杜陵诗。所好在此，所作亦神似之。启札最工，为亲朋所珍藏，端楷敏捷，钞录文史，日可数十篇。至草书，则笔走龙蛇，圣于张旭。早年誉闻桑梓，童子试即冠一乡，旋见知于学使者，为邑名诸生。”^⑩明清易代，社会动荡不安，妨碍了戴宁以高才博学登巍科、擢高第的机会，他只能

① 《戴名世集》附录《方玄成传》，第487页。

② 《戴名世〈南山集〉案史料》，《历史档案》2001年第2期。

③ 《戴名世集》卷三《戴氏宗谱序》，第47页。

④ 《戴氏宗谱》卷一戴时翔《谯国宗谱说》，民国十一年“敬胜堂”重修本。

⑤ 《戴名世集》卷六《先君序略》，第173页。

⑥ 《戴氏宗谱》卷十一戴宁《王父默斋公行实略》。

⑦ 《桐城续修县志》卷十二《宦迹》，道光七年寥大闻刻本。

⑧ 《戴名世遗文集》之《孟庵公传》，王树民、韩明祥、韩自强编校，北京：中华书局，2002年，第144页。

⑨ 《戴氏宗谱》卷一姚士藹《戴氏宗谱序》。

⑩ 《戴氏宗谱》卷十一左云凤《古山公传》。

屈抑于下僚,任幕府文职,后因其才能卓特以及捕盗有功,先后超擢为江西临江府新淦县和福州乐安县两县知县。父戴硕,好学不辍,诗文皆工,著述亦丰。方苞《霜崖公传》说:“时秦寇猖獗,公举家避兵江南,旅食不给,艰苦备尝。”“公秉性聪慧,读书目数行下,辄已成诵”,“于六经诸子百家,靡不殚心研究,贯洽谙铸,其所为制义、诗、古文辞,亦靡所不工”,“甫弱冠,补博士弟子,屡试高等,食饩郡庠。生平朴诚自矢,不苟言笑,惟耽诗饮酒,徜徉寄兴,客中尤嗜作诗,编年凡二十四集”^①。戴名世《先君序略》云:“其为文不属草,步阶前数回,即落笔就之,不改窜一字。尤喜诗,诗辞大抵多悲思凄楚之音,凡百余卷,皆可传诵也。”^②《先大人诗序》说:“自其十余岁至其卒之年,凡百余卷。盖其生平无他嗜好,独好诗,一日往往得数章。其言极推尊杜子美,以为非他家可及,时时诵之不厌。而其所作,词旨悲怆沉郁,有古诗人之义焉。”^③戴硕在清朝时有《小园诗》行世,后逐渐散佚,潘江《龙眠风雅》收其诗9首,可观大略。

由以上可知,戴氏自胜二公由婺源迁桐城,至戴名世父戴硕凡十一世,历三百余年,诗书传家的传统从未间断。据在桐城发现《戴氏宗谱》的钟扬统计并作总结说:“名世先辈与同辈入‘传赞’者34人,再加传中有名(而无专传)者43人,其中担任知县者3人,有诸生13人,太学生1人,其中之亮点皆在名世直系,其高祖与祖父曾任知县,其高祖、祖父、父亲以及嗣子皆为诸生,直系之外有专传者多为乡间教书匠。”^④安徽安庆市图书馆所藏《桐旧集》卷十九收戴氏能诗者23人99首诗^⑤。对此文化之家,戴名世颇引以为自豪:“吾戴氏系出微子,本神明之胄。洪武中自新安迁桐城,支属蕃衍,称为著姓,自顷以来,衰微亦已甚矣。然吾观邑中巨族大家,一时冠盖赫奕,乡人震畏而荣耀之,不数传而颓败零落,或至降为编氓,夷于皂隶。吾戴氏虽无显位于朝,而以诗书孝弟世其家,垂三百年而犹不尽坠,较之于彼,所得孰优而孰歉也。”^⑥

戴名世是桐城戴氏家族中一位举足轻重的人物。他幼即聪敏,“六岁从塾师受学,凡五年而《四书》、《五经》读已毕”。20岁后师事同邑博学之士潘江,借阅其家所藏大量书籍。潘江和县司教王我建两人当时就对少年戴名世的文章十分推崇,认为可与“以雄骏古雅之文登高第”的韩荃相比。“居久之,乃得入县学,又数年,贡于太学,先后受知于督学使者为诸城刘公、吉水李公,皆以国士相待。”^⑦至京师,名高位重的大宗伯韩荃折行辈与之交。侍郎赵士麟赞叹戴氏道:“风流豪士走京华”^⑧。康熙年间文华殿大学士兼礼部尚书张英为《戴氏宗谱》作序时高度评价同乡后辈戴名世云:“孔曼(名世父之号)长公田有至京师,以才名冠江南,京师贵公巨卿无不礼敬田有”,并礼请戴名世任其子廷璐等人的家庭教师,又称戴名世为“戴氏之伟人”,且希望戴氏家族能“隆隆而起”^⑨。同为名世同乡的翰林院检讨姚士蘧也称:“田有固海内名宿,其为文楷模当世。”^⑩康熙四十八年(1709),戴名世57岁,中式会试第一名进士,殿试一甲第二名,授翰林院编修,“不仅是桐城戴族最显赫的人物,也是桐城文化史乃至清代文化史上之佼佼者。因而所有序跋或有关传记都会将戴名世作为桐城戴族之光彩来言说。戴氏被视为桐城望族盖源于此”^⑪。仕途的显达,也带来了古文名声的鹊起,且历久而弥固。乾隆时

① 《戴氏宗谱》卷十一方苞《霜崖公传》。

② 《戴名世集》卷六《先君序略》,第174页。

③ 《戴名世集》卷二《先大人诗序》,第32页。

④ 钟扬:《桐城〈戴氏宗谱〉之戴名世史料》,《安徽史学》2002年第4期。

⑤ 徐墩:《桐旧集》,清咸丰元年刻本。

⑥ 《戴名世集》卷五《芥舟翁诗序》,第146页。

⑦ 《戴名世集》卷四《自订时文全集序》,第117-118页。

⑧ 赵士麟:《读书堂采衣全集》卷四十《送戴田有南旋》,《四库全书存目丛书》集239,济南:齐鲁书社,1997年,第285页。

⑨ 《戴氏宗谱》卷一《张英序》。

⑩ 《戴氏宗谱》卷一《姚士蘧序》。

⑪ 钟扬:《桐城〈戴氏宗谱〉之戴名世史料》,《安徽史学》2002年第4期。

成书的代表清朝官方意识形态的萧爽《永宪录》说戴名世“负文名于世”^①。乾隆三十二年(1757),戴氏三修族谱时,翰林院检讨李英《序》云:“南山先生以雄骏古雅之文大魁天下。”^②道光年间吴棫甚至认为戴名世古文为清朝第一,其《致兄庚书》云:“弟尝谓本朝古文,以潜虚为第一。”^③戴均衡用方苞论戴名世之语推尊戴氏古文,说:“国朝作者间出,海内翕然推为正宗,莫如吾乡望溪方氏,而方氏生平极所嗟服者,则惟先生。先生与望溪生为同里,又自少志意相得,迨老不衰,其学力之浅深,文章之得失,知之深而信之笃者,莫如望溪,望溪推之,学者复何说也?”^④方东树评戴氏之论略显中庸,将方、戴古文并推,方宗诚《记张皋文著柯文后》记其言曰:“国朝论古文正宗者,曰望溪方氏,海峰刘氏,惜抱姚氏,而吾从兄植树之先生(方东树),晚岁又并推戴氏潜虚。”^⑤晚清同、光之世,戴名世的名气及古文的“魔力”仍不减当初。戴氏四修族谱时,翰林院庶吉士孙慧基《序》曰:“会元南山公,海内名宿。”^⑥王哲曰:“惟戴田有先生所作古文,直追踪龙门,而气魄雄厚,有过之无不及也。”^⑦邓实说:“先生为文,得司马子长之神,为归熙甫后一人,余少学为古文辞,即好读先生之文。谓国朝古文之无愧大家者,先生一人而已。”^⑧林纾评戴名世文曰:“古今事变,数语括尽,其行文精爽,纯是昌黎家法,除夕与陈弢叟谈当今作手,叟首推先生,信乎叟之知人也。”^⑨

总之,桐城戴氏家族从明初迁桐城起,历经三百余年的发展,逐渐成为皖桐颇有影响的文化世家,尽管仕宦不显,但诗书传家的传统从未间断。而戴名世更是桐城戴氏族群中一位仕宦和学问皆极显赫的人物,尤其其古文曾称雄一时,受到时人及后人的高度赞扬。可以设想,如果没有后来的《南山集》案,或许戴氏家族将会以戴名世为旗帜,继续传承读书传家的风范和走科举兴家的仕进之路,其家族中的优秀成员也必将在桐城乃至清代学界文林中占有一席之地,而由此殊荣带来的文化世家的光芒将会不断闪耀。不幸的是,从天而降的飞来横祸——《南山集》文字狱案改变了这一切,戴氏家族的中衰由此开始。

三、《南山集》案打击下的戴氏家族

清朝是一个文字狱频发的朝代,即使被称作文网宽松的顺、康时期也不例外,其以规模之大、牵连之广、杀戮之血腥,著称于世。在此文化专制统治下,文士们如履薄冰,动辄得咎,一些历经百年或数百年而盛传不衰的文化家族多因此之故,一蹶难振。戴名世是清代文字狱的受害者,这与他的人生经历及性格有密切关系。由于个人遭际坎坷,又久不得志,穷愁怨抑,郁结于心,于是愤世嫉俗之情难免溢于文章中。如他说:“余生抱难成之志,负不羁之才,处穷极之遭,当败坏之世,而无数顷之田,一亩之宫,以托其身。”^⑩“而独其胸中之思,掩遏抑郁,无所发洩,则尝见之文辞。”^⑪尽管如此,戴氏对清朝前期的文化专制政策以及文字狱的危害并非茫然无知,而是早有先见之明且时时保持警惕。其文章中除《与余生书》一文中有“今日方宽文字之禁”的说法外,尚多出现自醒或自警之言,如

① 《永宪录》卷一,第69页。

② 《戴氏宗谱》之李英《续修谱序》,引自《戴名世年谱·后谱稿》,北京:中华书局,2004年,第983页。

③ 吴棫:《致兄庚书》己丑六月十日,吴棫:《秋艇集》稿本。

④ 戴均衡:《潜虚先生文集书后》,《潜虚堂文集》,光绪十八年刻本。

⑤ 《柏堂集前编》卷三《记张皋文著柯文后》,同治六年刊本。

⑥ 《戴氏宗谱》卷一孙慧基《戴氏重修谱序》。

⑦ 《重订南山集序》,光绪十六年合肥王哲刊本。

⑧ 邓实:《戴褐夫集跋》,宣统元年国学保存会排印本。

⑨ 马其昶:《抱润轩文集》卷四《南山集序》,民国十二年刊本。

⑩ 《戴名世集》卷一《与弟书》,第14页。

⑪ 《戴名世集》卷一《答朱生书》,第12页。

谓“名世生于山林岩石之间，独立无与，徒以年少志大，不肯稍有苟且雷同，所为文字尤不悦世俗”^①，“仆古文多愤时嫉俗之作，不敢示世人，恐以言语获罪”^②。同时，戴名世也认识到自己文章中的过激言辞可能会招致一些意想不到的麻烦，不得不有所收敛。《与何屺瞻书》云：“仆前年冬有《送武曹序》，近于骂人之作，久而悔之自匿也。”^③另外，戴名世对康熙初年发生的那桩令人闻之色变的文字狱惨案——浙江湖州庄廷钺《明史》案仍记忆犹存。他为侥幸躲过该案劫难的朱铭德作传时，略提道：“康熙初，乌程朱氏有《明史》之役，引述旧文，语有触忌讳，坐死者数千人。铭德亦与分纂，而卷不列姓名，以故独得免。”^④仅寥寥数言，却道出了清代文字狱的某些主要特征：“语有触忌讳”为文字狱之定罪依据，“坐死者数千人”言文字狱株连之广和杀戮之残酷。还有，戴名世为弟子倪生作的诗序中深刻指出了当时的“世道之敝”，渴望展露心性的有志之士将会为“世俗”扼杀，昏庸之辈则因之得福的淆乱而严酷的社会现实，并为倪生的不幸遭遇鸣不平。他说：“盖余平居窃叹，以为世道之敝，不复有有志之人生于其间，苟有毫发之不同于世俗，则必受毫发之困折，以至不同于世俗者愈甚，则困折亦愈多。而昏庸之极者则乐安亦处其极，苟有毫发之昏，则亦必享毫发之福焉。此天道之变，不可致诘者也。而生（倪生）之志不与世俗同者，仅区区诗文小数，天并夺其年而不使之成焉。”^⑤此处，从对倪生的悲叹中，戴氏也隐约透露出诗文可能招致祸端的意味。总之，戴名世不是一个盲目的有意触犯文字狱的士人，这从其文章多次出现的语言文字可能致罪的叙述中以及对严酷社会现实的清醒认识上都得到证明。然而，后来戴名世成了有清一代影响巨大的著名文字狱——《南山集》案的罪魁祸首，连他坚信的昔日“宽文字之禁”时期写的那篇《与余生书》也成了犯罪的主要文字证据，这是他始料未及的。由此可见，清朝文字狱的魔影无处不在，无时不有，士人们不寒而栗，士心时受威劫，甚或人间悲剧亦接踵而至。

康熙五十年（1711），《南山集》案发，二年后戴名世处斩。《南山集》案是康熙帝钦定的悖逆大案，戴名世也被视作“丧心病狂”的首犯。尽管时人及后人都认为其中有冤，但康熙帝的权威论断不能轻易动摇，继承者雍、乾二帝及多数普通人都默许或接受了既定事实。任何试图翻案者都将遭到严惩。雍正四年（1726），雍正帝召集科甲出身的官员群起作诗痛批以文词谄附权贵抚远大将军年羹尧（字亮工）的编修兼侍读学士又被蔑称为“名教罪人”的钱名世（字亮工）：“晋江陈詹事万策诗云：‘名世已同名世（戴名世）罪，亮工不异亮工（周亮工或年羹尧）奸。’大称旨。”^⑥此处，雍正帝对陈万策诗句的首肯，表明了戴名世与钱名世、周亮工或年羹尧同被视为人人共诛之的奸恶之徒。同年查嗣庭日记中有“以戴名世获罪为文字之祸”之语，与清廷对《南山集》的定性大相背谬，也严重挑战了当初康熙帝宸断的权威性，而刑部的题疏中“戴名世《南山集》叛逆君主，而嗣庭犹谓为文字之祸”，才是代表官方意愿的声音。因此雍正帝说查嗣庭日记中语是“浇薄乖张，怨望讥刺”的“荒唐之言”，更是“大逆不道之语”^⑦。乾隆二十一年（1756），蔡显《闲渔闲录》中有称“戴名世以《南山集》弃市”的语句，乾隆帝认为“系有心隐跃其词，甘于恶逆之人为伍”^⑧，蔡显因之罪名加重，被处斩。封建社会，皇帝有至高无上的权威，他们的言论往往能左右一切，甚至淆乱视听。康熙帝对戴名世及《南山集》案的定论已深入普通士人及民众的心目中。道光七年（1827），历时150年始修成的《桐城续修县志》刊行于世，仍坚持不为叛逆立传的原则，没有给戴名世作传。乾隆间人阮葵生《茶余客话》云：“方灵皋苞，初为逆

① 《戴名世集》卷一《上刘木斋先生书》，第15页。

② 《戴名世集》卷一《与刘大山书》，第11页。

③ 《戴名世集》卷一《与何屺瞻书》，第19页。

④ 《戴名世集》卷七《朱铭德传》，第209页。

⑤ 《戴名世集》卷二《倪生诗序》，第44页。

⑥ 吴振械：《养吉斋余录》卷四，鲍正鹄点校，北京：北京古籍出版社，1983年，第310页。

⑦ 《雍正朝起居注册》，引自《戴名世年谱·后谱稿》，第972页。

⑧ 《清代文字狱档》第二辑，《蔡显〈闲渔闲录〉案》之“蔡显案各犯应按律严惩不得姑息谕”，上海：上海书店，2007年，第88页。

贼戴名世之党,隶旗籍十年。”^①此处称戴名世为“逆贼”,甚合皇帝御意。乾隆五十九年(1794),曹斯栋《稗贩》成书刊印,其中言及戴名世之死,根据传闻认为是天人共诛,应讫必亡的结果。尽管是“道听途说、街谈巷语”的小说家言,且其故事似有荒诞舛误之嫌,但颇能代表广大民众对戴名世及《南山集》案的理解与看法。该书卷七云:

戴名世之伏法,本于《南山集》,集之自来,本胜国总兵莆田林老,戴为之编次润色。后赴北闱,甫入京城,有头陀语道左曰:“吾师待君久,能投老空门,可保无患。”乃代为控驴走,戴不自由,驰至菜市,曰:“此地兔子出,悔晚矣。”言毕不见。戴于己丑科,以第二人及第,供奉内廷,奴视同辈。时《南山集》已盛行,同辈遂购以进,乃下载于理。名公卿坐累者不少,时盖辛卯也,头陀所谓兔子出,此其验矣。癸巳以万寿恩例得未减。戴之弟名成,偕方苞走告,见其兄神气顿枯,若有重病者,引手诊其脉,六脉俱绝,骇甚。次日即有大逆不赦之旨,被戮又适在菜市云。可见王法所必诛之人,天固早已夺其魄矣。彼头陀者,又何能为?^②

《南山集》案给戴氏族众带来了巨大的心灵和精神伤害。戴名世于康熙五十二年(1713)二月初二日,在京师斩首示众。行刑那天,他的亲戚和家人们都惊恐万状,不敢露面,唯有戴氏好友、义士杨千木冒险为其收尸。后来戴氏另一执友、桐城古文大家方苞记述了当时肃杀的惊魂场面:“有司以大逆当名世极刑,圣祖仁皇帝宽法改大辟,而众犹荡恐,刻日行刑,亲戚奴仆皆避匿。君(杨千木)曰:‘孰谓上必使人觐视者?其然,固无伤。’独赁栈车,与名世同载,捧其首而棺殓焉。”^③这种血的教训,带给戴氏族众心灵的震荡尤为巨大,且经久而难以淡忘。戴名世死后六年,即康熙五十八年(1719),方苞看到十年前戴名世为其父仲舒所作的《方逸巢先生传》时,睹物思人,悲慨万端地说:“潜虚(指戴名世)死无子,其家人言:棖藏之文近尺许,淮阴某人持去。或曰尚存。或曰已失之矣!呜呼!是潜虚所自信为终不沉没者,其果然也邪?”^④方苞对戴氏后继无人,《南山集》案后其子遗书稿零落散佚的情形深表痛惜。其实,戴名世无亲生之子是事实,但从弟辅世之仲子梦沧已为其嗣子,因此也不完全算作后继乏人。况且,戴名世与从弟辅世、世邦(原名济世)二人甚为友善。辅世将仲子过继于名世,可见关系非同寻常。世邦与名世的关系亦甚为笃厚,方泽所为传云:“南山先生于诸弟之中最为笃爱,每口授指画,先生(指世邦)领会于心,故其文颇类伯氏(指名世)。”^⑤嗣子梦沧和辅世、世邦以及戴氏其余族众无人能保藏名世书稿而任其散佚,可知戴氏家族在清朝文化专制和文字狱横行的恐怖氛围中,于读书一事的惊惧和漠视。这也是惨遭文祸之苦的人的普遍心理,文字狱给他们的身心造成的苦痛将持久而深远。清初江南名士“西泠十子”之一的陆圻受庄氏《明史》案株连,被逮解京,临行前夕,告诫两个儿子:“汝等惟以孝母为事,谨守礼义,终身不必读书,似我今日!”^⑥陆圻释归后,内心惨痛久不能平,于是祝发空门,云游天下,不知所终。而该案另一受害者、吴中名士潘柟章,于狱中吟诗道:“纵使平反能苟活,他年应废《蓼莪》诗。”^⑦尽管是愤激之言,却也道出了当时文人的共同心理感受。从上述陆圻、潘柟章二人的事例中我们可以得知戴名世书稿零落散佚实非偶然,它与《南山集》案对其族众心理的威慑关系甚密。关于戴名世之孙辈,相去戴名世遭祸也已有年,可仍未摆脱《南山集》案浓重阴影的困扰。戴名世曾孙钟岳,虽对其祖先蒙冤怨怒异常,却不敢擅自给戴名世作传,“不得已以府君(指戴名世)时文自叙(即《自定时文全集序》)录之,以为府君传,虽不足以尽府君之生平,

① 阮葵生:《茶余客话》卷九,光绪十四年刻本。

② 曹斯栋:《稗贩》卷七,乾隆五十九年刻本。

③ 方苞:《方苞集·集外文》卷七《杨千木墓志铭》,刘季高点校,上海:上海古籍出版社,1983年,第740页。

④ 《方苞集·集外文》卷四《书先君子家传后》,第633页。

⑤ 《戴氏宗谱》卷一方泽《閼村公传》。

⑥ 陆莘行:《老父云游始末》,北京图书馆影印室:《清代文字狱史料汇编》第14册,北京:北京图书馆出版社,2007年,第711页。

⑦ 黄人:《大狱记·临野堂别集》,《清代文字狱史料汇编》第14册,第664页。

然即时文一端以类推之,其余亦可想见矣”^①,显示出又恨又惧的复杂心理。

同时,《南山集》案后,社会舆论也朝着不利于戴氏家族的方向发展,人们不敢直称戴名世之名或收藏与阅读戴名世之书。当时“戴名世”三字无疑成了灾祸的代名词。法国学者戴廷杰说:“以先生罹文字祸,伏法于京师,或置之不言,或讳之曰某,或为剜板以去,或为黯纸以匿,独一二正士,不忍弃忘,隐其姓名而称之曰宋潜虚。”^②又举例说在文集中用“宋潜虚”三字代戴名世之名者,有乾隆时刊刻的方苞《望溪集》、程莹《二峰诗稿》和陈鹏年《道荣堂文集》等三家。此外,戴名世的《南山集》、《孑遗录》已于结案时被刑部命令各省督抚厉行查缴毁板。60余年后的乾隆三十九年(1774)兴起了全国性的旷日持久的查缴、禁毁“违碍”、“悖逆”书籍的禁书活动,戴名世的著作也难逃厄运。除《南山集》、《孑遗录》的书籍或板片被再度被销毁外,尚有余著作如《戴田有全集》、《戴田有文集》、《意园文集》、《忧患集偶钞》等十余部亦在其中^③。

徐宗亮说:“若先生生逢圣祖皇帝乾隆之代,身伏上刑,书刊禁目。世之知者,亦不过视为汪景祺、查嗣庭之属,即乡里承学之士,而欲求其遗编断简而表章之,亦怵然心悸而为之止,则甚矣先生之祸之烈也!”^④在这几乎举世公认戴名世是叛逆的社会氛围下,作为罪犯宗亲的戴氏族众难以走出《南山集》案的阴影,心灵深处的巨大创痛更久难抚平,其家族自然不会继续在正常的发展轨道上前行,而由戴名世带来的家族荣耀和辉煌也即黯然而收,衰落之势渐趋明显。名世从弟辅世之郁郁而终,与《南山集》案对其身心的摧残有直接的关系。程嗣立为其作的传记中说:“辛卯之春,南山先生文字祸发,而慈泉公(戴璠,辅世父,名世伯叔)及慈泉淑配叶孺人相继谢世,意村先生(辅世)既经营南山先生之丧,又经营两尊人之丧,悲思交集,而先生亦老矣。”^⑤名世嗣子梦沧续修《戴氏宗谱》,谈到了《南山集》案给自己带来的影响。其所撰的《汪孺人传》说:“余少际先君子文字之祸,十有九年即糊口四方,近七十始得悉(息)肩家居。”^⑥又《续修谱序》说:“而沧又以患难之余,家业萧散,笔耕于齐、楚、晋、越之区,羁栖数十年,垂七十始得息肩。”^⑦梦沧年少时即遭受《南山集》家祸,稚嫩的心灵一经摧折,悸痛长存,永难销忘。这也成了他难从家难阴影中振作起来,无心于齐家置业,更不复萌仕进之念,而以数十年于外故作优游自适的缘由。七十岁风烛残年时归家,仍以续修族谱为己任,并严订族规,力戒子孙勿蹈前辙,体现了他对后辈的关爱。李英给其主修之族谱作序时也窥探到了他的良苦用心,其《序》云:“立规陈矩,务使一族之内,各安其分,各尽其道,相砺有成,以为一门光,是又进一族之人而训海之矣。其规模之远大周至,不又较前谱而更有进乎?”^⑧至于戴名世的一些后裔,惊心往事以及全国性的敌视或诋毁戴名世的社会舆论的强大攻势使他们难有心灵的片刻宁静。流离失所,飘忽无定的生存方式成了他们忘却前事,消弭内心创痛以及避世以求自静的最佳而痛苦的抉择。戴兴记载,“先生之孙子,闻仅有存者,饥寒奔走,已不卜踪迹”^⑨。道光二十一年(1841),戴均衡编成之《潜虚先生文集》所附《潜虚先生年谱》“顺治十年癸巳”条谓:“友人(戴均衡之友人)曰:‘余少从戴皋亭师游,皋亭,南山先生玄孙也,家藏《南山先生年谱》,少时见之,戴先生一岁能言。今皋亭师之子孙无复存,其书不复可得也。’”^⑩从这位友人的话语中,可见戴氏后裔飘零流落之不幸遭遇。咸丰八年

① 《戴氏宗谱》卷十一戴钟岳《南山公传》。

② 戴廷杰:《戴名世年谱》卷一,北京:中华书局,2004年,第1页。

③ 见王彬《清代禁书总述》(北京:中国书店,1999年),又戴廷杰《戴名世年谱》及雷梦辰《清代各省禁书汇考》(北京:北京图书馆出版社,1997年)。

④ 《南山集》附录《南山集后序》,第460页。

⑤ 《戴氏宗谱》卷十一程嗣立《意村公传》。

⑥ 《戴氏宗谱》之《汪孺人传》,引自钟扬《桐城〈戴氏宗谱〉之戴名世史料》,《安徽史学》2002年第4期。

⑦ 《戴氏宗谱》卷一戴梦沧《续修谱序》。

⑧ 《戴氏宗谱》卷一李英《续修谱序》。

⑨ 《潜虚先生墓表》,安徽省图书馆藏《潜虚先生全集》旧抄本。

⑩ 戴均衡、王树民:《戴南山先生年谱(订补)》,《戴名世集》,第497页。

(1858),即戴名世卒后145年,戴氏墓前仍无墓表传状等类文字记其生平事迹,且墓道荒废,甚为凄凉冷寂。萧穆为名世同乡后辈,知其事颇详:“当时以先生触忌讳得罪,传状铭幽之文阙焉,迄今百四十余年,墓道荒芜,父老过客且有不识为谁氏之冢。”^①尚存之名世族裔无人敢修缮和祭扫其墓,以至久为遗忘,这不能简单地视为后代之不肖,而是有深层的原因,即戴家后辈长期背负着《南山集》案阴影笼罩下的沉重精神负担,自有其难以言说的苦衷和莫可名状的无奈。

不过,客观地说,作为文化家族的戴氏自《南山集》案后已趋于衰落,而且终清之世再无力挽狂澜、起衰振弊之人出现,再无如戴名世这样的文坛巨星辉耀桐城及清朝文苑,可谓回天乏力。但戴氏家族的宗法和门第影响并未迅速消退,而是保持了相当长的一段时间。继康熙年间,戴氏二修族谱时有两位翰林张英和姚士藹作《谱序》后,乾隆三十二年(1767),梦沧三修族谱,也有两位翰林康熙朝张英曾孙张裕萃和检讨李英为戴谱冠序,同时亦有多位官员与知名文士慕名为戴氏族人立传。张裕萃《序》中仍称:“戴氏之以德行文章著于桐邑也旧矣。”^②戴廷杰《戴名世年谱》说:“(乾隆)二十九年仲春,江夏人河道总督叶存仁,撰先生大叔戴礪传;三十二年仲夏,同里方泽撰先生祖辈戴应龙传,山阳人湖口知县曹师圣,撰先生从叔戴敬传;三十二年仲秋,同里方泽撰先生从弟戴齐世传;三十二年仲冬,泸州太守叶体仁撰戴志深传;某年月,山阴人河南臬司何焯撰戴元传。”^③同治六年(1857)戴氏四修族谱时,戴名世卒已155年,其家族明显衰落,仕宦之人几近绝迹。钟扬说:“然名世之后,戴族中无论功名、仕途均无显赫者,戴谱卷十一中载名世后辈17人,仅诸生、太学生各一,倒多有隐逸之士。”^④人们开始对戴氏望族衰落的原因进行反思,皆认为与《南山集》案关系甚密,为长期沉重而惆怅的“负罪感”所引发的怨抑郁塞所致。1852年,桐城香山戴氏族人桐城派古文家戴均衡为戴名世之族来孙所作《钟淑公传》云:“自其族祖南山先生以鸿文高第,发声海内,天下皆知有桐城之戴。其后南山以文字祸死,而族中读书者,虽有英俊迈德之才,率不得一为学官弟子。盖其冤抑之气,郁塞盘结而不得伸者,且百四十余年。”^⑤稍后杨澄鉴为戴名世之孙戴温川所作传中说:“壮年迫于穷困,笔耕于庐、舒,负笈从游者,多著声黉序,而公偏时运乖舛,未博一衿。盖自其祖南山先生,以文字涸厄,而郁塞盘结者,且至今不能发舒焉。”^⑥《南山集》案给戴氏后人带来了难以愈合的精神创伤,使他们难以从痛苦的阴影中振作起来,并将难以发舒的苦闷悲怨一直牢牢根植心底,默默忍受着无尽愁思怨抑的煎熬,再也无法重新回归正常社会。同时,由于名世的前车之鉴,戴氏后人于文字作品或功名仕途两事上比常人更加敏感,他们的意识深处或许在极不情愿地竭力淡化那种时人皆在孜孜追求的著书以期不朽和读书求功名的心理愿望。而事实上,他们的这种微妙的心理愿望当时也是被无形剥夺了的。

在封建时代,像戴氏家族这样以诗书传家的文化世家,由于长期缺乏科举、仕宦等强有力的兴家途径的支持,从而中断了将家族发展壮大的一切可能的机会,只能无可奈何地衰落下去,其辉煌只有作为人类文化史上一段美好的记忆,留待后人仰慕与回味,而其衰落作为文化专制制度禁锢思想、戕害士人以及制造家族悲剧的一个有力例证,也留给后人无尽的思索和惋惜。

[责任编辑 刘 培]

① 萧穆:《敬孚类稿》卷十《戴忱庵先生事略》,项纯文点校,合肥:黄山书社,1992年,第274页。

② 《戴氏宗谱》卷一张裕萃《续修谱叙》。

③ 《戴名世年谱·后谱稿》,第984页。

④ 《桐城〈戴氏宗谱〉之戴名世史料》,《安徽史学》2002年第4期。

⑤ 《戴氏宗谱》之戴均衡《钟淑公传》。

⑥ 《戴氏宗谱》之杨澄鉴《芸轩公传》。

跨文化研究的三维模式

李 庆 本

摘 要:跨文化研究的三维模式是相对于中西二元论模式而言。在中西二元论模式中,中西文学被看成是两个相互隔离的异质实体,比较文学的影响研究被简化为 A 影响 B 的线性平面关系的研究。跨文化研究的三维模式试图重新审视中西文学的关系,将以往研究中割裂开来的“西学东渐”和“东学西渐”作为一个整体过程来看待,考察文学文本或理论从中国古代文化到西方文化再到中国现代文化环形旅行的路线图,以此说明中国对西方理论的接受必然有着自己独特的接受视野,总是那些与中国文化有密切联系的西方理论才更容易被接受,它进入中国现代文化与思想的通道也才更通畅。而在如此的环形之旅中,每一个环节所发生的挪用、移植、转移、改造,都是很正常的现象。跨文化研究三维模式的最终目的是改变文学世界观,从中西二元论转变为世界文化多元论。

关键词:跨文化;理论旅行;比较文学;王国维;叔本华

在我国比较文学或比较文化的研究中,有一个根深蒂固的研究模式,即“中/西”二元论,与此相应地产生了“古/今”二元论。“中与西”本来表示的是方位空间,而当它与“古与今”模式联系在一起的时候,便具有了价值判断的意味,形成了“中”即是传统、“西”即是现代的刻板印象,由此,空间与时间便叠合在同一个平面上。无论是“中体西用”还是“西体中用”,无论是“全盘西化”还是“回归传统”,无论是“中西冲突”还是“中西结合”,无论是“东学西渐”还是“西学东渐”,所有的这些论断和争论已经持续了一百多年,所有的可能出现的观点基本已经穷尽,尽管争论的观点相左,但无疑都出自这同一个研究模式。我们注意到,比较文学中的影响研究也好,平行研究也好,也都没能摆脱“中/西”、“古/今”相叠加而产生的刻板的二元对立模式的魔咒,都仍然是 A 与 B 的线性比较研究,由此落下个“阿狗与阿猫”的骂名也就不足为奇了。跨文化研究试图突破平行研究与影响研究,为我国比较文学研究别开一局,但如果仍然局限于“中/西”二元对立的绝对论模式中不能自拔的话,就一定难有作为。那么,我们如何才能走出这种模式的羁绊?是否可能在 A 与 B 的观察点之外增加另外的参照点?让我们先从《赵氏孤儿》这个剧本说起。

一

迄今为止,人们已经难以计算《赵氏孤儿》这个戏从诞生到现在共被改编了多少次,共演出了多少场。据 2003 年 12 月 13 日《南方周末》统计,只是在 2003 年,《赵》剧就有七个不同版本在世界不同的场合公演。其中包括:4 月 11 日河南省豫剧团在北京长安大戏院上演的豫剧《程婴救孤》;4 月 15 日由林兆华导演的人艺版的话剧《赵氏孤儿》在北京首都剧场上演;8 月,旅美华人导演陈士争推出了中英文两个版本的《赵氏孤儿》,其中英文版的《赵氏孤儿》在美国纽约林肯中心上演,除借用原剧剧情外,从音乐到舞台,完全是一部百老汇喜剧;10 月 8 日,中国京剧院三团在中国政法大学演出了经典剧目《赵氏孤儿》;11 月 7 日,据张纪中透露,长篇电视连续剧《赵氏孤儿》已确定由西安电影制

片厂等单位联合摄制;11月12日,应巴黎中国文化中心邀请,受国家文化部委派,浙江小百花越剧团的《赵氏孤儿·夺子》赴法国巴黎参加2003—2005中法文化年中国地方戏曲剧种展演^①。

王国维在《宋元戏曲考》中将纪君祥的《赵氏孤儿》看成是一部世界性的文学名著,当时人们也许不会理解其中的含义,而今天再也不会有人怀疑这一点。不过人们也许会注意到这部作品所产生的巨大影响(例如它对法国文学巨匠伏尔泰的影响),却不会太关注这部作品在流传的过程中所蕴含的文化意义。人们会按照影响研究的模式从伏尔泰将《赵氏孤儿》改编为《中国孤儿》这一案例中说明中国文学在世界范围内的伟大地位,人们也会注意到在今天林兆华导演的话剧《赵氏孤儿》从伏尔泰那里所借鉴的灵感。前者构成了我们通常所说的“东学西渐”,后者则构成了所谓的“西学东渐”。而当我们把这两个分离的过程看成是一个整体的过程的时候,一个有关文本的跨文化旅行的事实便会展现在人们的面前。由于这样一个事实事关不同文化形态之间的关系,可以让我们重新审视中国与西方、古代与现代的文化形态的互动关系,因此理所当然地应该受到学界的关注。

从纪君祥的《赵氏孤儿》到伏尔泰的《中国孤儿》再到林兆华的《赵氏孤儿》,这一文本历经的是从中国古代文化到西方文化再到中国现代文化的跨文化环形之旅。这样的环形之旅,不再是一个平面的和线性的A与B的关系,而是三维立体的环形结构,这就构成了跨文化研究的三维模式。

纪君祥的《赵氏孤儿》取材于《史记·赵世家》,作品讲述的是春秋晋灵公时文臣赵盾与武将屠岸贾两个家族之间的生死恩仇。剧本有元刊本和明刊本。元刊本只有曲文,没有科白,包括一个楔子和四折。明刊本有科白,并多出第五折。

王国维在《宋元戏曲考》中说:“明以后,传奇无非喜剧,而元则有悲剧在其中。就其存者言之,如《汉宫秋》、《梧桐雨》、《西蜀梦》、《火烧介之推》、《张千替杀妻》等,初无所谓先离后合,始困终亨之事也。其最有悲剧之性质者,则如关汉卿之《窦娥冤》、纪君祥之《赵氏孤儿》。剧中虽有恶人立构其间,而其蹈汤赴火者,仍出于其主人翁之意志,则列之于世界大悲剧中,亦无愧色。”^②

“先离后合、始困终亨”的大团圆结局为王国维所诟病。他在《红楼梦评论》中曾经对国人“始于悲者终于欢,始于离者终于合,始于困者终于亨”^③的“乐天”精神,提出过严厉的批评,并认为这是中国缺少世界性悲剧的主要原因。而在《宋元戏曲考》中,他再一次对《汉宫秋》等剧作的结局“无所谓先离后合,始困终亨”予以肯定。

但是,王国维似乎对于《赵氏孤儿》的结局问题并不怎么看重。因为,如果按照结局来看《赵氏孤儿》的话,似乎仍然属于“先离后合、始困终亨”的范围。元刊本《赵氏孤儿》结局第四折讲的是,赵孤在屠岸贾家中养大成人,文武双全。程婴把当年屠岸贾杀害赵家满门的惨剧画成手卷,并一一讲解给赵孤听。赵孤这时方知与屠岸贾有如此深仇大恨,最后报了血仇。明刊本还有第五折:写赵孤捉拿了屠岸贾,由晋国大臣魏绛处以应得之罪。晋君最后传令:赵孤复姓,赐名赵武,仍为晋卿;所有为赵氏死难诸人,概予褒扬。明刊本更加突出了“始困终亨”的效果,但这只是程度上的差别。元刊本的结局虽然没有明刊本那么圆满,但最终也能报仇雪恨,“不将仇恨雪,难将怨恨除”,“把那厮剜了眼睛,豁开肚皮,摘了心肝,卸了手足,乞支支拗折那厮腰截骨”^④。这毕竟使《赵氏孤儿》的悲剧效果得到了大大的舒缓。

王国维之所以将《赵氏孤儿》称为世界性的悲剧,看重的是其主人公的赴汤蹈火的悲壮行为,因此,“恶人立构其间”虽然也是构成悲剧的成因,但却被认为是不重要的因素,而《赵氏孤儿》的结局问题更被忽略不计了。这是否意味着王国维本人对于悲剧的看法是自相矛盾的呢?是否意味着从早

① 夏榆、张英:《“赵氏孤儿”不报大仇》,《南方周末》2003年11月13日。

② 王国维:《宋元戏曲考》,《王国维遗书》第九册,上海:上海古籍出版社,1983年,第640—641页。

③ 王国维:《红楼梦评论》,《王国维文集》第一卷,北京:中国文史出版社,1997年,第10页。

④ 参见徐沁君校:《新校元刊杂剧三十种》,北京:中华书局,1980年,第323页。

先的《红楼梦评论》到后来的《宋元戏曲考》，王国维本人对于悲剧的认识已经发生了很大的变化？

我们先不要在这一问题上过分纠缠。单是他能够指出《赵氏孤儿》的世界性这一点就已经很简单了。1731年《赵氏孤儿》被马若瑟神父介绍到法国，其法文节译本于1735年发表在《中国通志》第二卷上，似乎就是其世界性影响的一个明证。不过更值得我们关注的是伏尔泰据此所改写的《中国孤儿》，因为这是我们探讨《赵氏孤儿》从中国到法国跨文化文本旅行更重要的依据。我们发现，伏尔泰的确不是原封不动地照搬了《赵氏孤儿》的情节内容，而是对其作了较大的改写。而正是在这种“改写”的过程中，才能够传达出更为丰富的文化内涵。

伏尔泰是依据他本人的文化背景的，他的法国文化背景构成为他的“接受视域”，他是按照法国新古典主义的美学原则来改写的。他认为原剧中的弄权、作难、搜孤、救孤、除奸、报仇等“一大堆难以置信的事件”，头绪过于纷繁，剧情延续时间过长，不符合新古典主义的“三一律”，因此他只保留了“搜孤”“救孤”两个情节，并把故事压缩在一昼夜。改写后的《中国孤儿》的故事发生的时间也作了极大的调整，由原作的春秋时期向后推演到元代初年。其剧情是：成吉思汗率兵攻入燕京杀戮了皇帝及诸皇子，发现遗孤失踪，便派兵追杀。中国遗臣尚德把遗孤藏在皇陵，把自己的儿子献出去，以代遗孤。其妻伊达梅不忍亲子死于非命，往见成吉思汗，道出真情，请求宽恕其夫及子，并表示愿意代替幼主就戮。数年前，成吉思汗流落燕京时，曾向伊达梅求婚未果，此次邂逅，旧情复萌，当即向伊表示，若伊答应嫁给他，就可宽恕。可是，伊达梅终不为其所动，成吉思汗为伊达梅的高洁品德所打动，不但赦免了三人的死罪，而且还令尚德夫妇妥为抚养遗孤。

“伏尔泰的《中国孤儿》在主题上与中国传统的《赵氏孤儿》截然不同，我们的主题是复仇，他的主题是谅解。传统的《赵氏孤儿》都是在元杂剧之上改编的，强调的是愚忠愚孝，这种东西太阻碍社会发展了。伏尔泰的《中国孤儿》的主题是从人性的角度去谅解过去的冤仇。”^①在接受《南方周末》记者采访时，2003年人艺版《赵氏孤儿》的导演林兆华毫不讳言他对伏尔泰《中国孤儿》的敬仰和对中国传统的《赵氏孤儿》的批判。而在由他导演的这部话剧中，的确删改了传统的复仇主题，他让赵孤放弃了上一辈的所有恩仇，无论是为救孤舍去自己亲生儿子的程婴，还是将赵氏全家满门抄斩的屠岸贾，都被赵孤抛在了身后。剧本强调了长大成人后的赵孤与屠岸贾更亲近的收养关系，也不再表现忠奸的斗争。这一切都似乎意味着新编的《赵氏孤儿》对传统的背叛及对外来文本的认同。

当我们目光投向“五四”现代性文学诞生期的时候，这种现象的意义有可能被夸大到如此的地步，即认为“五四”文学是与传统断然分割的文学事件，中国文学的现代性即意味着传统的断裂及西方话语的全面移植。

这里涉及到现在学术界热衷讨论的一个话题：中国近现代文化的产生是传统文化的断裂呢，还是在新的条件下的继续？国内学者大多持前种观点，他们大多认为五四运动“全盘西化”导致中国文化的断层，导致了“中国现代文论的失语症”。与之相反，加拿大汉学家米列娜编过一本关于晚清小说的书，题目是 *The Chinese Novel at the Turn of the Century*（中译者译为《从传统到现代》）。据乐黛云先生讲，米列娜编这本书的用意是在“寻求中国现代的根”，“以便五四运动不被人误解为一个与中国的过去断然分隔的文学事件”^②，因此“从传统到现代”的题中之义便是寻求传统与现代的连续性。

由此看来，《赵氏孤儿》这一文本的跨文化环形之旅，的确触及到了中外文化交流与碰撞中的深刻命题。笔者想说的是，如果把人艺版的《赵氏孤儿》读解为传统的断裂与外来文本的全面移植，将是令人难以忍受的。一个明显的事实是伏尔泰的《中国孤儿》恰恰是来源于中国传统，放弃复仇主题有可能更加符合中国文化的传统价值趋向。而我们今天强调的是，在这样的环形旅行中，中与西、

① 转引自夏榆、张英：《“赵氏孤儿”不报大仇》，《南方周末》2003年11月13日。

② 乐黛云：《〈从传统到现代〉序》，见米列娜编，伍晓明译：《从传统到现代：19至20世纪转折时期的中国小说》，北京：北京大学出版社，1991年，第1页。

传统与现代的断裂将会得到某种程度的修复,那种二元对立的绝对论模式将会被稀释;同时我们还应该特别注意到在旅行的每一站文本所发生的文化变异现象。以上两点,是我们在讨论跨文化环形之旅的时候,必须时刻铭记在心的。我们要放弃那种“影响研究”模式所带来的“文化中心主义”心理,认为在A向B的学习借鉴中可以显现出B价值的伟大。笔者认为这是一种不太健康的文化态度。一个文学文本或理论文本在接受另一文本和理论影响的时候,它并不是原封不动地照搬,而总会基于自己的“前理解”予以变形、改造。正像伏尔泰对《赵氏孤儿》的改写一样,林兆华的《赵氏孤儿》对伏尔泰的《中国孤儿》仍有着非常明显的改写,他虽然在主题上借鉴了《中国孤儿》的做法,却在题材上恢复了传统《赵氏孤儿》的主要内容。从另外一个角度来说,林兆华之所以能够如此顺利和愉快地接受《中国孤儿》的主题,未必不是由于这一主题更加符合中国文化传统的价值理念及中国人的审美心理习惯。

我们说,《赵氏孤儿》不仅仅是一个剧本,它还是一个文本(Text)。在英文中,文本含有“编织”之义。当我们注意到《赵氏孤儿》这一文本的跨文化环形旅行的时候,就是要说明在不同的文化语境下这一文本意义的不同变迁、不同建构和不同的编织。从这个意义上讲,有多少次对《赵氏孤儿》这个剧本的改编,就有多少次对这一文本意义的“编织”。

二

王国维的悲剧理论无疑是来源于叔本华,他在《红楼梦评论》中说:“由叔本华之说,悲剧之中又有三种之别:第一种之悲剧,由极恶之人,极其所有之能力以交构之者。第二种,由于盲目的运命者。第三种之悲剧,由于剧中之人物之位置及关系而不得不然者;非必有蛇蝎之性质与意外之变故也,但由普通之人物、普通之境遇,逼之不得不如是;彼等明知其害,交施之而交受之,各加以力而各不任其咎。此种悲剧,其感人贤于前两者远甚。何则?彼示人生最大之不幸,非例外之事,而人生之所固有故也。若前二种之悲剧,吾人对蛇蝎之人物与盲目之命运,未尝不悚然战栗;然以其罕见之故,犹幸吾生之可以免,而不必求息肩之地也。但在第三种,则见此非常之势力,足以破坏人生之福祉者,无时而不可坠于吾前;且此等惨酷之行,不但时时可受诸己,而或可以加诸人;躬丁其酷,而无不平之可鸣;此可谓天下之至惨也。”^①

王国维的这段话是对叔本华《作为意志和表象的世界》英译本的一种节译^②。在《作为意志和表象的世界》中,叔本华提到的第一类悲剧有莎士比亚的《查理三世》、《奥赛罗》、《威尼斯商人》,席勒的《强盗》(弗朗兹·穆尔是这一剧本中的人物,是卡尔·莫尔的弟弟,为了谋夺家产,阴谋陷害卡尔),欧里庇得斯的《希波吕托斯》和索福克勒斯的《安提戈涅》;第二类悲剧有索福克勒斯的《俄狄浦斯王》、《特刺喀斯少女》,莎士比亚的《罗密欧与朱莉叶》,伏尔泰的《坦克列德》,席勒的《梅新纳的新娘》;第三类悲剧有歌德的《克拉维戈》和《浮士德》,席勒的《华伦斯坦》(麦克斯和德克娜则是这一剧本中的一对年轻情人),莎士比亚的《哈姆雷特》,高乃伊的《熙德》。

王国维的译文可以说是与叔本华关于悲剧理论的首次的“跨语际遭遇”,通过比较它与叔本华的原文,有以下几点值得我们注意:第一,王国维并没有逐字逐句地翻译叔本华的原文,而是采用了摘译的方式,这可以解释为对于叔本华所提到的一些外国文学作品,王国维有可能并不熟悉,所以采取了回避的办法。另外,我们也可以解释为,叔本华提到的那些众多的文学作品,对于王国维而言并没有特别重要的意义,他的真正意图是用来说明《红楼梦》的悲剧性。第二,王国维的翻译采取了意译的方法,例如,他用“蛇蝎”这个颇具具象意味的词翻译 wickedness 这一抽象词,石冲白则译为“恶毒”,而实际上“蛇蝎”虽不如“恶毒”那样与 wickedness 具有在辞典意义上更紧密的对应性,却更能传

① 王国维:《红楼梦评论》,《王国维文集》第一卷,北京:中国文史出版社,1997年,第11-12页。

② [德]叔本华:《作为意志和表象的世界》,石冲白译,北京:商务印书馆,1982年,第352-353页。

达 wickedness 的丰富内涵,同时也更加符合汉语的表意功能。第三,也是最重要的一点,叔本华悲剧理论在西方语境中所特指的那些作品被取消,使得叔本华的理论文本的符号能指从“所指”中分割脱离出来,使得原来的能指成为“滑动的能指”,而指向了汉语文本《红楼梦》,所谓“若《红楼梦》,则正第三种之悲剧也”^①。我们知道,在叔本华的理论语境中,第三种悲剧指的是《浮士德》等一系列西方悲剧,而在王国维看来,《浮士德》并不是第三种悲剧的典范,《红楼梦》更能代表第三种悲剧的极致,他说:“法斯德(浮士德)之苦痛,天才之苦痛,宝玉之苦痛,人人所有之苦痛也,其存于人之根柢者为独深,而其希救济也为尤切,作者一一掇拾而发挥之。”^②这样,在叔本华的悲剧理论与《红楼梦》之间就形成了一种颇具意义的“互文性”关系。

通过考察叔本华所提到的这些西方悲剧,我们还会发现在叔本华的悲剧理论中,并没有把“大团圆”结局作为悲剧的一个至关重要的要素来考虑。比如《查理三世》、《熙德》就是以坏人得到惩处、有情人终成眷属而结局的。作者高乃依是很明确地把《熙德》作为悲剧来看的,他说:“我们要确立一种原则,即悲剧的完美性在于一个主要人物为手段引起怜悯和恐惧之情,例如《熙德》中的唐罗狄克(罗德里克)和《费奥多拉》中的普拉齐德就是这样人物。”^③叔本华也指出了《熙德》没有一个悲惨的结局,但却仍然把它看成是第三种悲剧的代表,可见他也是并不太在乎是否以团圆结局的。

与之不同,王国维却非常重视《红楼梦》的悲剧结局,并把它上升到与“国人之精神”相对照的高度,这成为王国维极力推崇《红楼梦》文学价值、视之为世界文学名著的一个重要理论依据。

那么,为什么说《红楼梦》是第三种悲剧呢?王国维解释说:“兹就宝玉、黛玉之事言之:贾母爱宝钗之婉嫕,而怨黛玉之孤僻,又信金玉之邪说,而思压宝玉之病;王夫人固亲于薛氏;凤姐以持家之故,忌黛玉之才而虞其不利于己也;袭人怨尤二姐、香菱之事,闻黛玉‘不是东风压了西风,就是西风压了东风’之语,惧祸之及,而自同于凤姐,亦自然之势也。宝玉之于黛玉,信誓旦旦,而不能言之于最爱之之祖母,则普通之道德使然;况黛玉一女子哉!由此种种原因,而金玉以之合,木石以之离,又岂有蛇蝎之人物、非常之变故,行于其间哉?不过通常之道德,通常之人情,通常之境遇为之而已。由此观之,《红楼梦》者,可谓悲剧中之悲剧也。”^④

在王国维看来,宝黛之爱情悲剧,并不是由于坏人从中作梗,也不是由于命运的安排,而完全是由于剧中人彼此的地位不同,由于他们的关系造成的。这些人物的所作所为并不违背普通之道德,也符合通常的人情,悲剧就发生在通常的境遇之中。也正是由于这一点,这种悲剧的效果就更加可悲。因为虽然第一种和第二种悲剧也非常可怕,但人们却终会认为极坏的人和可怕的命运毕竟会远离我们,我们会存有侥幸的心理,而第三种悲剧却就发生在跟我们相同的人物、相同的境遇之中,我们也免不了会遇到这样的悲剧,所以就更加可怕。所以王国维才由此断定,《红楼梦》是悲剧中的悲剧。

对此结论,钱钟书先生却有自己的看法。他在《谈艺录》中指出:“王氏(指王国维)于叔本华著作,口沫手舐,《红楼梦评论》中反复称述,据其说以断言《红楼梦》为‘悲剧之悲剧’。贾母怨黛玉之孤僻而信金玉之邪说也;王夫人亲于薛氏、凤姐而嫉黛玉之才慧也;袭人虑不容于寡妻也;宝玉畏不得于大母也;由此种种原因,而木石遂不得不离也。洵持之有故矣。然似于叔本华之道未尽,于其理未彻也。苟尽其道而彻其理,则当知木石因缘,微倖成就,喜将变忧,佳耦始者或以怨耦终;遥闻声而相思相慕,习进前而渐疏渐厌,花红初无几日,月满不得连宵,好事徒成虚话,含饴还同嚼蜡。”^⑤在钱钟

① 王国维:《红楼梦评论》,《王国维文集》第一卷,北京:中国文史出版社,1997年,第12页。

② 王国维:《红楼梦评论》,《王国维文集》第一卷,北京:中国文史出版社,1997年,第9页。

③ [法]高乃依:《论悲剧以及根据必然律与或然律处理悲剧的方法》,伍蠡甫主编:《西方文论选》(上),上海:上海译文出版社,1979年,第261页。

④ 王国维:《红楼梦评论》,《王国维文集》第一卷,北京:中国文史出版社,1997年,第12页。

⑤ 钱钟书:《谈艺录》,北京:中华书局,1984年,第349页。

书看来,王国维虽然看到了《红楼梦》中人物之间的通常关系造成了宝、黛二人的悲剧,因而断定《红楼梦》是“悲剧中之悲剧”,这是持之有故的,但却不符合叔本华的原意,按照叔本华的悲剧理论,应该让宝、黛二人成婚,然后“好逑渐至寇仇,‘冤家’终为怨耦,方是‘悲剧之悲剧’”。由此出发,钱钟书认为王国维引用叔本华的理论来评论《红楼梦》,不免削足适履,作法自弊。他说:“夫《红楼梦》,佳著也,叔本华哲学,玄谛也;利导则两美可以相得,强合则两贤必至相阂。”^①

钱钟书的批评过于严厉了。且不说叔本华的悲剧理论是否真的都要求“好逑渐至寇仇”,而实际上叔本华所引用的悲剧大多都没有达到这一要求,就是真的对叔本华的原意有所误解,也是可以理解,可以原谅的。这也恰好从另外一个角度证明了,王国维并非像有的学者所说的那样,是生硬地照搬西方的理论来阐释中国的文学作品,而是对叔本华的悲剧理论进行了改造,这样的改造即使可以说是对原作的“误读”,那也是积极的有意义的“误读”。当然,我们必须指出的是,仅仅把王国维的工作说成是误读,那是远远不够的。赛义德在其著名的《理论旅行》这篇文章中,曾经非常详实地比较了卢卡奇与戈德曼两人的思想理论的差异,但他并不承认作为卢卡奇的弟子的戈德曼是误读了卢卡奇的理论。他指出:“我们已经听惯了人们说一切借用、阅读和阐释都是误读和误释,因此似乎也会把卢卡奇—戈德曼事例看作证明包括马克思主义者在内的所有人都误读和误释的又一点证据,倘若下此结论,那就太让人失望了。这样的结论所暗示的首先是,除了唯唯诺诺地照搬字句外,便是创造性的误读,不存在任何中间的可能性。”而赛义德的看法恰好相反,他认为“完全可以把(出现的)误读判断为观念和理论从一种情景向另一情景进行历史转移的一部分”^②。赛义德的“理论旅行”正是要突出历史和情景在卢卡奇思想变成戈德曼思想的过程中所起到的决定性作用。而对于叔本华的悲剧理论向汉语语境的旅行过程中,就不仅仅是1919年的匈牙利与“二战”以后的巴黎这些历史情景的因素,更有着一个欧洲文本向非欧洲文本旅行的不同文化的因素,因此是一次跨文化的、跨语际的旅行。

而实际上,钱钟书对叔本华也存在着误读。按照叔本华的说法,悲剧是由于“意志内部的冲突,在他客观性的最高阶段里,得到最全面的展开,达到可怕的鲜明的地步”(It is the antagonism of the will with itself which is here most completely unfolded at the highest grade of its objectivity, and which comes into fearful prominence.^③)。也就是说,悲剧的根源就在于“意志的内部冲突”。叔本华说最能体现他的悲剧理想的是歌德的剧本《克拉维戈》,他称这出悲剧可以算是“最完美的典范”,“虽然,在其他方面,这出戏远远赶不上同一大师的其他一些作品”^④。

我们知道,《克拉维戈》是歌德早期的作品。这个剧本完全是根据真人真事改编的。1774年2月,法国作家博马舍发表回忆录片断,追叙他的1764年的西班牙之行。其中讲到他为自己的一个妹妹的亲事所作的一场斗争。这个妹妹的未婚夫是西班牙王室档案馆馆长堂·约瑟夫·克拉维戈。此人两次破坏诺言,欲毁婚约。博马舍帮助妹妹揭露了这个忘恩负义之徒。歌德读到回忆录,觉得内容颇有戏剧性,后来仅用八天时间,一口气写成了这个剧本,并于1774年5月发表。如果我们把这个剧本看成是作者在有意谴责克拉维戈这个反复无常、忘恩负义的小人,那就太表面化了。实际上,打动读者的恰恰是主人公的优柔寡断、犹豫不决,因为面对社会地位和自己爱情的两难决断的时候,这种优柔寡断、犹豫不决其实是人之常情,它不应该受到特别的谴责。在剧本中,克拉维戈以其学识渊博,奋发上进,受到了国王的赏识,从一个默默无闻的小人物当上了王室档案馆的馆长,如果他放弃原来与玛丽的婚约,娶一名贵族姑娘为妻,就会有更美好的前程,甚至成为部长;而另一方面,

① 钱钟书:《谈艺录》,第351页。

② [美]爱德华·W·赛义德:《赛义德自选集》,谢少波等译,北京:中国社会科学出版社,1999年,第148页。

③ A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, China Social Sciences Publishing House, 1999, p253.

④ A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, p255.

他却无法彻底忘情于往日的恋人玛丽·博马舍,那样做,他显然要承受巨大的心理压力与社会谴责,尤其是来自女方哥哥博马舍的责难,因为在他最困难的时候,正是玛丽给了他极大的安慰与帮助,他对她的爱情火焰也并没有完全熄灭。按照叔本华的说法,这就是“意志的内部冲突”,是克拉维戈内心对社会地位的欲望与对爱的欲望的极大冲突。这种冲突所造成的悲剧,不是由极恶的人,也不是由命运所造成的,而根植于人之常情,所以才显得格外可怕。也许有人会说,悲剧的发生是由于克拉维戈的朋友卡洛斯挑拨离间的结果,卡洛斯就是一个恶人,表面上看,似乎如此。但细读文本,人们会发现,卡洛斯的话语不过是克拉维戈内心追逐名利欲望的一种表征,作者不过是将克拉维戈的内心所想通过卡洛斯的口明确地表达出来而已。正像剧本中卡洛斯的台词所说的那样:“这种火花在你心里沉睡,我要把它吹旺,直到它燃起火焰。”在这里,卡洛斯成为一个“镜像”,折射出克拉维戈内心的极大冲突,正是这种冲突,才造成了悲剧的发生;也正是因为这一点,我们才可以理解为什么对于《克拉维戈》这个并非是歌德最优秀的剧本,叔本华却情有独钟,因为它确实体现了叔本华的悲剧理想。

与钱钟书“好逑渐至寇仇”的说法明显不同,作者并没有让克拉维戈和玛丽成婚后,再成“寇仇怨耦”,其结局是,玛丽听到克拉维戈逃婚的消息后,旧病复发,痛心而死,而克拉维戈得知她的死讯后,也万分懊悔,跪在棺材前,最后被怒不可遏的博马舍用剑刺死。临死前,克拉维戈拉着博马舍等众人的手,请求他们的宽恕与谅解,至此,“意志的内部冲突”得以解脱,叔本华的悲剧理想得以实现。由此可见,钱钟书所说的“好逑渐至寇仇,‘冤家’终为怨耦,方是‘悲剧之悲剧’”,只是他自己的理解,尽管这种理解来源于叔本华的悲剧理论,也可以成为一种有效的解读,却并不完全等同于叔本华悲剧理论本身。

三

对于同一文本,不同的读者会有不同的理解和解释,这应该被看成是一种极自然、极正常的现象。现代阐释学和接受美学的研究表明,把作品的意义看成是固定不变的和唯一的,作品的意义是作者的意图,解释作品就是发现作者的意图,这是一种应该抛弃的谬见;作品的意义不是意图,而是作品所说的实事本身,即真理内容,而这种真理随着不同时代和不同人的理解而不断变化,作品的意义构成物是一个开放结构。在《真理与方法》中,伽达默尔充分表达了这一观点。他把自己的思想理解为海德格尔阐释学哲学的继续发展。他认同海德格尔的观点,理解不属于主体的行为方式,而是此在本身的存在方式。在海德格尔那里,理解即在自我解蔽中敞开此在之在的最深的可能性,理解本文不再是找出本文背后的原初意义,而是一种超越性的去蔽运动,并敞开和揭示出本文所表征的存在的可能性。传统认识论将真理看成是一命题的形式出现的判断与对象的符合,伽氏认为这是真理的异化,真理应该是存在的敞亮。从自己的真理观出发,伽氏提出了他著名的“理解的历史性”、“视界融合”、“效果历史”等原则,并对偏见和误读给予了积极的肯定。受《真理与方法》的影响,1967年,姚斯发表接受美学的重要论文《文学史作为向文学理论的挑战》,挑战形式主义、新批评、结构主义的本文中心主义和作品本体论,确立以读者为中心的美学理论。姚斯接受了科学哲学家波普尔的“期待视野”这一观念,并应用到美学之中。伊塞尔把读者进一步分为两种:现实的读者与观念的读者,观念的读者又包括:“作为意象对象的读者”和“隐含的读者”。前者是指作家在创作构思时观念里存在的、为了作品理解和创作意向的现实化所必需的读者,后者则是指作者在作品的本文中所设计的读者的作用。隐含的读者表明,作品本身就是一个召唤结构,它以其不确定性与意义的空白,使不同的读者对其具体化时隐含了不同的理解和解释^①。

在笔者看来,虽然德里达的解构哲学将批判的矛头指向了现代阐释学,但就其强调差异性和不

^① 关于阐释学的发展历史,参见洪汉鼎:《诠释学——它的历史与当代发展》,北京:人民出版社,2001年。

确定性而言,解构哲学其实是阐释学哲学的新发展,甚至可以称之为极端的发展。德里达认为海德格尔、伽达默尔的阐释学仍然置身于形而上学羽翼之下,通过“在场”的设置,把语言与历史置放在同一个现实的关系中,这样,人的思想为这种现实的“在场”所支配,它作为实体直接沟通主体走向实在的路径而具有在场的特权,因而仍然陷于逻各斯中心主义罗网之中。基于此,德里达提出自己的关于解释的差异原则,将本文的意义的寻求看作是“关于差异的永无止境的游戏”,看作是通过模糊不清、多义杂糅的意义把握去对中心性、同一性加以瓦解的尝试。

我们完全可以把赛义德的“理论旅行”理论置于上述的理论背景之下来看待。赛义德强调理论和观念的移植、转移、流通以及交换的合理性依据,正是基于为现代阐释学和接受理论所发掘的意义的开放结构,换句话说,正是由于意义的开放性,才使得他的“理论旅行”成为可能。如果以这样的理论视野来看待叔本华悲剧理论的中国之旅,我们就应该容忍王国维对叔本华理论的挪用或改造,我们同样也会对钱钟书的解读给予极大的敬意,尽管他对悲剧的理解不一定完全符合叔本华的原意。在这里,叔本华的原意并非具有不可挑战的权威性,尤其是在跨文化、跨语际的理论旅行中就更是如此。所以,仅凭王国维的解读不符合叔本华的原意就应该受到指责,这显然是不恰当的。

更为恰当的理解是,王国维是在与叔本华理论的平等对话中展开他对《红楼梦》的解读的。通过进一步的研究,我们发现,叔本华悲剧理论的东方之旅本身就是一种“环形旅行”。从理论来源上看,叔本华哲学有着非常明显的东方色彩,他的理论明显地接受了佛教思想。关于这一点,钱钟书先生早就作出过论断^①。在此我们想强调的是,佛教作为东方思想其实也是王国维接受叔本华理论的“接受视界”。王国维在《静安文集自序》中说他在1903年春天的时候开始读康德的《纯粹理性批判》,“苦其不可解,读几半而辍”,后来读到叔本华的书“而大好之”,先前不可解之处也迎刃而解了。之所以接受叔本华比接受康德容易,是因为叔本华的哲学理论更靠近东方思想。也正是由于这一点,使王国维对叔本华的接受变得容易多了,也使跨文化环形之旅的通道变得顺畅多了。蒋英豪在《王国维文学及文学批评》中指出:“王国维以叔氏哲学去分析《红楼梦》,其原因不难理解。《红楼梦》的一起一结,佛理的味道极浓,作者是精通于释氏之理的人。而叔本华哲学的主要根源之一,也是佛教。叔氏谈欲,谈解脱,都是取之于佛教经典。王国维晓得用叔本华哲学去分析《红楼梦》,可说是他的聪明,也颇能见《红楼梦》作者之用心……。”^②王国维接受的其实是接受过东方思想影响的叔本华理论,这就形成了从东方到西方再回到东方的理论环形之旅。这样的旅行路线在现当代中国美学理论和文学批评中当然不是偶尔发生的一个特例,而具有某种学术“范式”的味道。

例如,有许多证据证明对中国现当代美学发生极大影响的海德格尔就曾经接触到了或者接受了东方思想,人们甚至将这些材料编辑成了一本名为《海德格尔与亚洲思想》的书^③,1946年他与中国学者萧师毅合作将《老子》中的八章译为德文,更是他接受东方思想的有力证据。这种接受也体现在他的哲学本身,成为其理论的有机部分。在《语言的本质》一文中,他把老子的“道”看成是“我们由之而来才能去思理性、精神、意义、逻各斯等根本上也即凭它们的本质所要道说的东西”^④。

另外一个“环形旅行”的例子是庞德的意象理论。大家都知道,诗人庞德(Pound)在现代西方作家中应是与中国最有缘分的一位诗人了,庞德诗的意境也是最接近中国诗歌的。通过意象的显现,去表达诗人的情感,不仔细地去体会,人们往往会将庞德的诗认为是出自中国的某位诗人之手。庞德还是中国古代文明的歌颂者,他对孔子的思想非常崇拜;他似乎从中国文明中看到了现代西方所亟需的理智和理想。庞德对中国文化的认识始于1913年,当时他结识了美国著名东方学者厄内斯

① 钱钟书:《谈艺录》,第350页。

② 蒋英豪:《王国维文学及文学批评》,香港:香港中文大学崇基学院华国学会,1974年,第93页。

③ G. Parkes, ed. *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.

④ [德]海德格尔:《语言的本质》,《海德格尔选集》(下),上海:上海三联书店,1996年,第1101页。

特·范诺罗莎(E. Fenollosa)的遗孀,后者把丈夫的东方文化研究手稿交付他收藏。叶维廉指出:“接触过中国绘画和中国诗的范诺罗莎在中国文字的结构里(尤其是会意字里)找到一种新的美学依据,兴奋若狂,大大影响了诗人庞德改变全套美学的走向的原因,也是针对抽象逻辑思维破坏自然天机而发。”^①其后几十年内,象形表意的汉字和充满意象的中国古代诗歌对庞德的诗歌创作产生了深刻影响,孔子哲学的基本思想成为贯穿他的《诗章》的主导精神。庞德认真翻译过《四书》和《诗经》,对在西方传播孔学起过一定作用。

饶有意味的是,庞德来源于中国传统的意象主义理论,却在20世纪的五四新文学运动中被胡适用来作为反对中国旧文学中不良倾向的理论武器。如果把庞德于1913年发表的《一个意象主义者的几个不作》中有关语言方面的八项规定与胡适在《文学改良刍议》中提出的“八不主义”作一个比较,人们就会发现,两者的相似是一目了然的。胡适在他的留美期间的日记《藏晖室札记》中,记载了他1916年剪录《纽约时报书评》一则关于意象派宣言的评论,并在下面加了一条按语“此派主张与我所主张多有相似之处”,这是胡适的文学主张与意象派理论之间有联系的确凿证据^②。作为对中国现代文学思想产生过极大影响的胡适的“八不主义”,人们也许会注意到它与西方理论的渊源关系,而庞德的中国理论背景却往往会被人们忽视,从而得出这样的结论,认为中国的现代思想由于西方思想的介入而造成了与中国传统的断裂。而庞德理论的“环形之旅”则表明,中国对西方理论的接受必然有着自己独特的接受视野,总是那些与中国文化有密切联系的西方理论才更容易被接受,它进入中国现代文化与思想的通道也才更通畅。

而在如此的环形之旅中,每一个环节所发生的挪用、移植、转移、改造,都是很正常的现象。庞德对中国思想有改造,胡适对庞德思想也有改造;海德格尔对老庄思想有改造,中国现代思想对海德格尔也有改造;叔本华对佛教思想有改造,王国维对叔本华思想也有改造。“理论旅行”的过程不可能是绝对不变的,中西理论之间也不存在一个绝对的不可跨越的鸿沟。

更重要的是要改变我们的文学世界观。那种将世界看成是中西二元对立的观点,现在看来早就无法说明和解释目前世界文化的多元化格局。比较文学的平行研究,将中西文学看成是相互隔离的异质实体,漠视中西文学各自的内部差异性,得出一些大而无当的结论而备受人们诟病,这完全是可以理解的;影响研究因为注重实证,讲究研究的功底,颇受当前学界的青睐。但在笔者看来,这只是五十步与百步的区别。二者在基于“中西二元论”上,并无本质的差别。影响研究仅仅注重源头的研究,以本源论取代本体论,天真地以为只要找到确实的证据来说明影响的源头就万事大吉,而对于影响过程中所发生的变异现象却视而不见。有的影响研究尽管注意到了变异现象,却将这种变异视为接受方对影响方的误读,看成是一个有待改善的目的论过程,而认为正确的和真实的源头仍然具有不可辩驳的权威性。跨文化研究的三维模式,将基于中西二元论模式的影响研究推向三维立体结构中,不仅要追究影响的源头,更要追究源头的源头;不仅仅要追究源头的源头,更要说明变异和变异的变异,并以此彰显变异的合理性,以此说明不同文化之间的平等的间性关系,以此突出跨文化研究之不同于平行研究和影响研究的独特魅力。要做到这一切,首先需要抛弃僵硬的中西二元论模式,代之以世界文化的多元论。跨文化研究的三维模式是我们抛弃中西二元论、转为世界文化多元论的过程中所迈出的第一步。尽管是第一步,却是必要的一步。

[责任编辑 贺立华]

① 叶维廉:《道家美学与西方文化》,北京:北京大学出版社,2002年,第32页。

② 唐正序等:《20世纪中国文学与西方现代主义思潮》,成都:四川人民出版社,1992年,第50页。

文学经典的“生成”语境与“指认”困境

——以“十七年”散文的文学史叙述变迁为例^①

席 扬

摘 要:在中国当代文学史研究过程中,其“经典指认”可分为三个阶段。第一阶段包括“十七年”和“文革”时期,其经典指认特点主要集中在“当下语境”给予它的制约。20世纪70年代末至80年代初为第二个阶段,这一阶段的特性则体现为两个方面:一是由于强调中国当代文学之于中国现代文学的“发展性”,所以“审美进化论”思维支配着文学史叙述,同时设定了“文学经典”价值的逻辑前提。二是“本质主义”写作受到普遍推重,具体表现为文学因素的“等级划分”。第三阶段从80年代中期一直持续到20世纪末。受“五四文学正统论”的普遍影响,研究主体自觉不自觉地吧现代文学经典性作为指认当代文学经典的基本参照和厘定标准。在上述三个阶段中,中国当代“文学经典”指认亦产生诸多困惑,比如,随着“经典”作家在论证分歧中逐步趋于集中,文学史观的矛盾性也日益凸现出来。“文学本体”论和多重关系中的“文学存在论”之间的裂隙,不但没有得到有效弥合,反而更加扩大了。纯粹审美视野及其以审美进化论作为文学史现象的观照方式,与从整体的社会文化演进及其形成的历史语境对文学史现象进行价值判断的思维方式之间,体现在“文学经典”的认定上已经产生了不少的差异。

关键词:文学经典;指认;“十七年”散文

“经典”指认,不仅是文学史价值建构的重要步骤,也是文学史走向完善的鲜明标志。从世界各国文学史经典选择确立的情形看,它无疑是一个需要被“历史化”或曰在历史语境中才能予以完成的复杂过程。一般认为,有这样几个因素影响经典的指认与产生过程。首先是作品发表后所引起的接受反响。其次是作品所含纳的写作行为和修辞方式与主流意识形态所倡导的审美理性的关系状态。再次,取决于作家作品被置于历史比较范畴中的创新程度和理论视野里被阐释的可能性。诚然,具体的经典指认过程是不可能完全汇融上述诸因素及其它们在被整合过程中所生发的新的整体性。鉴于中国当代文学发展历史的复杂性,其经典指认也充满了别的文学阶段所没有的独特与异样,并且,经典指认总是和研究主体不同的历史叙述有着紧密的关联。

作者简介:席扬,福建师范大学文学院教授(福建福州 350007)。

^① 据有关专家和笔者的研究统计,截至2007年底,已有近70部中国当代文学史著作出版发行,其中包括把现代文学和当代文学合在一起的“20世纪中国文学史”等。文中涉及的中国当代文学史著作,笔者有意选取了在1980年代具有代表性、并且发行量很大的四部文学史著述:张钟、洪子诚等主编的《当代文学概观》,北京大学出版社1980年初版,简称“北大本”。由陈荒煤任顾问,郭志刚、董健等人担任“定稿”者、冯刚等编写的《中国当代文学史初稿》,人民文学出版社1980年初版,1988年修订,简称“初稿本”。由复旦大学、山东大学等22院校联合编纂的《中国当代文学史》(共三册,分别于1980年、1981年和1985年面世,1986年底对1、2册进行了修订)简称“22院校本”。由冯牧任顾问、王庆生任主编、华中师大中文系编纂的《中国当代文学》(共三册),第一册初版于1983年,第二册1984年第1版面世;第三册初版于1989年。第一、第二册于1989年修订版问世。简称“华中师大本”。此外还参照了全国高等教育自学教材《中国现代文学史(1917—1986)》,武汉大学出版社1991年第1版;张炯、郑璋主编的《中国当代文学讲稿》,中央广播电视大学出版社1983年第1版。

总体上看,在20世纪中国当代文学的“史”的研究过程中,其“经典指认”亦可分为三个阶段。第一阶段包括“十七年”和“文革”时期。这一阶段经典指认的特点主要集中在“当下语境”给予它的制约。例如,配合建国10周年庆典而大量出版的短篇小说、诗歌、散文、剧本等文类的“选集”,并非着眼于历史的选择,而更多是偏重于成就检视和对十年文学过程(1949—1959)的全面总结。其价值取向在数量上的要求是必然的。文本审美质地的衡定标准被有意拘囿于“新生活”或“新气象”范畴,那些直接或间接地与时代政治节奏保持了一致性的创作显然格外受到关注。经典的价值意义并不需要在与历史的比较中觅取,而是以其是否鲜明地体现了新旧两个时代之间的断裂为标准。如此看来,这一与新时代精神建构同步进行的文学经典指认,不但粗疏难免,而且因无法把“经典”置于历史语境遂致使这一工作难以真正得以展开。

20世纪70年代末至80年代初,是中国当代文学“经典”指认的第二个阶段——并且,就其功能性而言是一个相当重要的历史时段,此间形成的许多结论,至今仍在文学阅读的诸多领域发挥着不可忽视的影响。不过,今天来看,由于新时期初期文学整体性向“十七年”格局大规模复归的态势,使得这一时期文学史叙述中经典指认不可能出现重大的或崭新的变化。比如,这一时期从一开始就匆忙地为经典指认确立了一些基本前提和规约。普遍认为,“这个时期的文学创作,总的说来是繁荣的,有生气的,在各种形式的文艺作品里,都出现了一批思想上和艺术上比较成熟的作品”^①。这一时期在“经典”认识上,由于“中国当代文学史”的编纂普遍是为了填补高校“教材”的空白与急需,所以不能不受到当时教育理念的极大影响。对“教化”、“伦理”功用的趋奉,深刻影响着中国当代文学史撰述主体的经典意识与价值判断。下述观点表征了当时中国当代文学史家的普遍认识:

中国当代文学是一门新兴的独立的学科。学习和研究当代文学,恰切地评价当代作家作品,科学地分析社会主义文学的特点和规律,对于发展文学艺术事业,对于促进高等学校文科教学,对于用共产主义教育青年一代,对于建设社会主义精神文明,都具有重要意义。^②

这一时期所普遍强调的“历史的美学的观点”,在具体的能指阐释里被具体落实到“政治与艺术”、“内容与形式”、“革命的政治内容与尽可能完美的艺术形式”的“三个统一”。判断作家和作品“经典性”程度的高低,主要标准是“反映生活”、“概括时代精神”是否“真实深刻”,是否“坚持真实性与典型化原则”等,而对以上要害的判断最终归结为“社会作用,艺术价值,社会效果”三个方面。

这种对文学经典指认方面的“二元论”及其内在矛盾性,是当代文学研究中普遍遭遇到的难题。其实这些看上去颇为辩证的“经典”评判原则及其细化标准,不但在具体指认时无法实施,同时还掩盖了种种非审美因素在“经典”指认方面的特权与隐性操控。仅就这一时期作为经典指认重要范畴的“社会作用”而言,在实际的理解与阐释中其众多差异性就被有意忽略了——比如,“社会作用”至少有两个截然不同的价值指向:批判暴露的,歌颂维护的。如果从“作用”“效果”考虑,就必然要区分文学作用于不同人群阶层或利益群体之间的不同性;如果仅仅指文学之于当下社会需求的作用与效果,那么“艺术价值”与“社会作用效果”之间的矛盾就不可能解决。如果仅就作用而言,直接描写某一时段政策的作品就容易得到首肯,但它的艺术性必然被质疑,至于那些“探索性”作品,其艺术价值的突破亦会被遮蔽在对作品社会作用的强调里面。这种对文学经典指认的“二元论”内在矛盾,是当代文学发展过程中一直未能解决的难题,以此确定的经典遴选标准,必然是尴尬的。

在今天看来,对文学经典的体认一般有两个重要维度:一是主要着眼于艺术作品的创新程度。在与历史的比较中,须仔细判断今日之于往日同类作品所具有的新因素,包括观念层面、形式层面以及对象与呈现方式之间的融合性等等。二是侧重于文学思潮角度。在文学思潮视野中,一切文学历

① 冯刚等:《中国当代文学史初稿》上册,北京:人民文学出版社,1980年,第15页。

② 华中师范大学《中国当代文学》编写组:《中国当代文学》第一册,上海:上海文艺出版社,1983年,第23页。

史的存在都会被最大限度地“现象化”，即把文学发展历史看作是被现象合力生成的结构过程，重点要分析的是哪些因素（即现象）参与了文学历史的生成，各现象的结构作用如何等，并在此基础上实施“文学经典性”的辨析。文学史作为“历史科学”的基本属性，决定了文学作品经典性指认的郑重与复杂，“历史”、“审美”和“意识形态”的紧张关系，常常致使特定时代的许多“即时性”因素影响着主体对文学经典性的认识。仅就作品而言，题材的新颖性、格调的独异性、表现形式的新奇性、作品受众的广泛性，以及作品与某一重大历史事件的耦合性、作品问世之后的特殊待遇、作品面世之于公众生活的强大影响等等，都将影响文学史对它的价值叙述。而更为重要的是，以上这些因素被纳入不同的意义结构或以不同的理论模式加以阐释时，其经典性的呈现状态亦是大有差异的。因此，对20世纪70年代末80年代初中国当代文学经典性指认的考察，应当紧密结合它的“历史叙述”方式的特性详加辨析。

笔者认为，这一时期的中国当代文学史“经典指认”特性有如下一些方面。

其一，由于强调中国当代文学之于中国现代文学的“发展性”，所以“审美进化论”思维支配着文学史叙述，同时设定了“文学经典”价值的逻辑前提，其立论的依据源于“新民主主义革命”和“社会主义革命”两个阶段的界说及其后者比前者“高一级”的形态确认。强调当代文学的“新”或者所呈现的社会主义形态是极为重要的，这些必然需要在文学的具体方面得到落实。比如，文学作品所表达的“新生活”、“新人物”、“新风貌”或“新精神”等往往被首先注意到。其次，在功能方面，“社会作用”被提升到决定性层面。这些特性在关于中国当代文学的散文作家和散文作品的经典行确认方面，表现得尤为突出。这一时期（20世纪80年代初期）众多文学史是这样看待建国30年的散文创作的：

以反映现实生活的广阔和迅速见长的散文创作，同社会变革的关系是很直接和密切的。建国30年来，散文创作的发展表明，那引起千百万人激动和深思的重大事件、生活变迁，稳定、民主的政治气候，乃是散文创作的重要背景。五十年代初期和中期散文创作的欣欣向荣，六十年代初期散文创作的空前丰收，以及粉碎“四人帮”后散文创作的新开拓，都是在这一背景下出现的。^①

这一时期中国当代文学史中被提及的“经典性”散文作品有《志愿军英雄传》、《志愿军一日》、“革命回忆录”、魏巍《谁是最可爱的人》、巴金《我们会见了彭德怀司令员》、杨朔《香山红叶》、秦牧《社稷坛抒情》、冰心《小橘灯》、何为《第二次考试》、郭风《叶笛》、碧野《天山景物记》等等。20世纪60年代前期，被认为“既是散文创作的丰收期，又是散文作家的黄金期”。“建国以来许多散文作家艺术风格是在这一时期臻于成熟的；那些广为传颂、脍炙人口的散文佳品，大都涌现于这一时期。如刘白羽的《长江三日》、《樱花》，杨朔的《雪浪花》、《荔枝蜜》、《茶花赋》，秦牧的《土地》、《花城》，巴金的《从镰仓带回的照片》，冰心的《樱花赞》、《一只木屐》，吴伯箫的《歌声》、《记一辆纺车》，魏钢焰的《船夫曲》，碧野的《武当山记》，方纪的《挥手之间》”等等^②。对于散文作家“经典性”的考量，除了其题材选择自是重要指标外，散文创作中所体现出来的对于人、事、情、景的“新”的“处理方式”，在总体价值判断中得到特别倚重。由此，20世纪80年代初期中国当代文学史对散文作家的“经典性”座次排定找到了合理情由。刘白羽散文的价值体现为“具有非常强烈的时代的、战斗的思想特色”。“激励人们不忘往昔艰苦奋斗，为创造新生活英勇奋进，这是贯穿刘白羽散文作品的一条战斗的红线。”^③对他的“美中不足”只是谈到感情“节制不够”，议论“有时流于说教”，“同读者的认识稍有距离”。而这一时期对于杨朔作品的价值判断，则有意无意侧重于“美学范畴”：“在我国当代散文发展中，杨朔是有重大开拓

① 张钟、洪子诚等主编：《当代文学概观》，北京：北京大学出版社，1980年，第104页

② 张钟、洪子诚等主编：《当代文学概观》，第106—107页。

③ 张钟、洪子诚等主编：《当代文学概观》，第118—119页。

与贡献的作家,他自觉地把诗与散文结合起来,大大提高了散文的美学价值,其影响是非常深刻而广泛的”。认为“杨朔的特色在于:他善于在看来极其平凡的事物中提炼动人诗意,在一片奇景中寄寓深邃情思,通过诗的意境,来展现出时代的侧影”^①。对于秦牧的评价多着眼于其“思想性、知识性、艺术性”的“完美地结合”。“在秦牧散文中,先进思想的贯穿,首要体现于对事物的精辟分析和独到的见解,它是丰富的知识,不管是平凡的还是奇异的,幽微毕现,旧意翻新。”^②

其二,“本质主义”写作受到普遍推重,具体表现为“等级的划分”:即“真实的真实性”和“历史的真实性”的有无和强弱是决定主体价值判断的关键,并且前者明显高于、优于后者。就散文创作而言,绝大多数中国当代文学史不但在“概述”里把“革命历史题材创作”和“农村现实题材创作”置于前位,而且充分注意到了它们的“新颖性”:“杨朔的散文,是新生活新时代的颂歌,也是普通劳动者的赞歌。”他“以革命者的情怀,揭示了中华民族内在的高贵品质,表现了我国人民为社会主义艰难创业的崇高精神美。这是杨朔散文创作的主调”^③。在对于秦牧的价值体认上,人们普遍感到的所谓“知识性、趣味性、议论性”特征,在具体的价值阐释中被整合进“爱国主义”范畴中——《古战场春晓》里他“回顾过去的民族灾难,他感到无限悲愤,回想过去人民英勇的斗争,他感到情思激荡”。《社稷坛抒情》抒发了“他热爱祖国灿烂的历史文化”,“作者炽热的爱国主义感情在谈知识、讲故事中很自然地流露出来”^④。

其三,这一时期的文学史著述,非常重视人物形象的时代特征及其对作品经典性体认的影响。这一点主要体现在对刘白羽、杨朔相关散文作品的解读方面^⑤。

二

第三阶段,是“中国现代文学语境”下对当代文学经典的考察,这一阶段从80年代中期一直持续到20世纪末。受“五四文学正统论”的普遍影响,研究主体自觉或不自觉地把现代文学经典性作为指认当代文学经典的基本参照和厘定标准。性格复杂性、主题多义性、情调人性化的作品被凸显,与中国当代文学中宏大叙事不同的其他叙事类型被重新阐释,甚至是过度阐释。比如茹志鹃的作品、“重放的鲜花”、路翎创作“异样”的角度、孙犁风格等等。作家的复杂性、矛盾性也同时受到格外关注,如赵树理、郭小川等。1980年代中期中国现实文化语境的急剧变化,不仅导致了这一时期“中国当代文学史”修订的热潮,对于中国当代文学经典性体认也发生了一些引人注目的重要变化。

就散文而言,这一时期在作家作品经典性的指认变化中也同时产生了一些新的困惑与问题。我们以《中国当代文学史初稿》(以下简称“初稿本”)为例加以讨论。

在“初稿本”初版中,作为“第十七章”的“十七年散文”列于“十七年文学”的最后——列于电影文学之后,这也反映了编者对“十七年散文”总体偏低看法。作家排序上依次是“概述”、“魏巍”、“刘白羽”、“秦牧”、“巴金与冰心”、“吴伯箫与曹靖华”、“碧野”、“袁鹰”、“魏钢焰”、“刘宾雁与徐迟”等。杨朔被单列一章。而到了“初稿本”修订本,散文排序位置被提前,置于“小说”之后的第二文类。删去了原本本中的“碧野、袁鹰、魏钢焰、刘宾雁”,增加了秦兆阳。排序明显调整,依次是“刘白羽”、“秦牧”、“巴金与冰心”、“吴伯箫与曹靖华”、“魏巍”、“秦兆阳与徐迟”,杨朔依然单列一章。关于“十七年散文”的“概述内容”则完全重写。“初稿本”初版是从“十七年”总体评价视角切入,分论“成就”、“特点”与“不足”,而在“修订版”里则以“散文”文类的内部特征加以分类,先谈“通讯、史传、回忆录”,再论“艺术散文”,兼及“杂文”,意在勾勒“散文艺术发展”的渐进过程。对其缺憾反倒减少了叙述。特别突出了散文风格的形成和个人特色的意义。“修订本”重点论述了“艺术散文”的两次崛起(1956—

① 张钟、洪子诚等主编:《当代文学概观》,第123页。

② 张钟、洪子诚等主编:《当代文学概观》,第129页。

③ 华中师范大学《中国当代文学》编写组:《中国当代文学》第一册,第342—343页。

④ 复旦大学等22院校编:《中国当代文学史》(2),福州:海峡文艺出版社,1980年,第243页。

⑤ 参见张炯、郝路主编:《中国当代文学讲稿》第二章,北京:中央广播电视大学出版社,1983年。

1957、1961—1962),详细描述了散文进程中“艺术描写与时代语境变化”之间的关系状态。

“初稿本”初版把“十七年”“散文创作中存在的片面性”概括为两个具体的方面:一是“题材和体裁还不够丰富多样”。二是几乎所有的作家“一直在艺术上未能形成自己鲜明的个性特征”。而到了“初稿本”修订版里,其批评则多着眼于艺术方面。“建国后的十七年里,和‘新闻’、‘历史’相结合的报告、史传等‘客观化’散文发展较好;和‘政论’相结合的杂文的发展严重受阻。”“‘散文中的散文’——主观性、内向化的艺术散文两起两落,道路曲折。”我们看到,文学史叙述视角和叙述方式的改变,应当说是源于这一时期散文研究中对“十七年”的评价变化。显然,“修订本”对“十七年”散文所作的评价修改是斟酌再三,透视出谨慎与踟蹰。更为值得我们注意的是,它有意识地弱化“五四文学正统论”观念,客观地分析了“十七年”散文的曲折进程和艺术上的独有成分,增加了文学史的说服力。

具体到作家分析,这一叙述视角也贯彻了进去。如对刘白羽的价值评判,不再仅仅着眼于“主题”方面,而强化了对他的“散文性”的体认——不过评价变化不大。值得关注的是“初稿本”初版中那种对刘白羽散文痛切针砭的文字表述在“修订本”中被弱化了,这是令人深思的^①。请看:

“初稿本”初版——“刘白羽散文的缺点也是较为明显的。作者的热情往往带着一些狂热性和虚夸性,缺乏冷静地实事求是的态度,结果他的文学家的眼光,就往往只能停留在事物的表面,而不能洞察事物的底蕴。当现实中那种打着革命旗号的左倾教条主义思潮袭来时,他就会把‘跟时髦’当作‘跟时代’,写出一些浮夸不实的东西。”^②

“修订版”——“他的散文的缺点也是相当明显的:取材的相近使文章的思想主旨较为单调、重复;激情的奔放使作品显得直露、散长;壮美的文风有时又带来了内容的空泛、虚夸。特别是这一切在当时严重‘左’倾的整体氛围影响下,他因未能分清跟形势与跟时代、空洞的豪言壮语与科学的求实精神的区别而变得较为严重了。”

与刘白羽的情形相反,在“初稿本”修订版中,对杨朔散文“不足”的叙述有了明显的加强。对其“明显缺点”,力求“从更高的美学层次上来认识”。认为,他的散文“同时具有通讯性和小说化倾向”。“表现‘自我’的不足(他几乎没有一篇写‘主体’,写‘内宇宙’的作品),这是通讯性所造成的。作品人工气的存在,这是小说化的必然影响;文章雕琢痕迹较重、失之太‘做’,这又是诗化主张带来的结果。”“把散文写成诗(杨朔散文实际上是以‘诗’为主导的‘多声部’大合唱、交响乐),并不是散文的坦途。那些学步者也走此‘途’(这本非‘正道’),则‘东施效颦’,了无成就,这是杨朔不能负责的。至于指斥杨朔‘粉饰’,更加离谱,既乏‘知人’,又未‘论世’。评价这样一位有才华、有创新而又有勇气、有操守的优秀艺术家,是应该更严谨、科学,实事求是的。”

这种带有“论辩”性的文学史叙述,是这一时期中国当代文学史修史过程中的一个重要且独特的现象。它多体现在当代文学史上的“大家”身上,也鲜明地映现了80年代中后期中国文坛思潮变幻、意识转型的激烈景观,这是值得我们认真研究的。

至于另一“大家”秦牧,对他评价呈现“走低”趋势。“初稿本”修订本说道,“一般论者皆认为秦牧散文具有‘思想性、知识性、趣味性’的三个特点,其实,这些特点都还不是艺术散文的本质特性——如果没有浓厚抒情性的话,‘自我’和‘对象’既不能渗透、交融,‘知识’和‘趣味’也不能造成‘情境’,那么,它们就还只是‘理智’的而不是‘感情’的,是‘冷’的而不是‘热’的,是‘短文’而不是‘美

① 这一点,在同时期其他文学史当中是相当罕见的。比如“华中师大本”、“22院校本”、“北大本”及其他的中国当代文学史,对于刘白羽的“批评”几乎轻微到了可以忽略不计的程度。

② 刘白羽散文价值评价的情形是一个有意味的现象:在《中国当代文学史新稿》(2005年版)中,刘白羽只在“第一编 1949—1962年间的文学”部分中的散文“概述”提及——“作为这时期对散文重视的一种表现,一个‘专业’散文作家群凸现出来,杨朔、刘白羽、秦牧以‘散文三大家’驰名海内”。该书在“专节”中具体论述的作家只有“巴金、冰心、杨朔”,“徐懋庸和‘三家村杂文’”等寥寥数位。见《中国当代文学史新稿》第163页,北京:人民文学出版社2005年8月第1版。

文’。所以,缺乏抒情性是秦牧散文最大的问题,也是他的创作未能取得更大突破的关键原因”。这与“初稿本”初版所作的“异文互现”、“雷同之感”等分析比较,就显得深入、切实多了。

从以上“初稿本”“修订本”对“散文三大家”论述看,其修正是有力度的。如果我们把“初稿本”在1988年的“修订”与“22院校本”1986年的“修订本”、“华中师大本”1989年4月“修订版”等作一比较,“初稿本”的修改力度确实是最大的。比较中可以清楚地看到:不仅提出了“艺术散文”的概念,而且对作家的美学分析进入到了细部,对他们创作的审美价值分析被置于“现代”与“新时期”之间,使得他们的苍白与不足让人看得更清楚了。当然,80年代有关“杨朔模式”的讨论及其大量有关中国当代散文问题的相关讨论,无疑是一个相当重要的影响因素;相比于“初稿本”这种深层次的“修订”,“华中师大本”似乎在追求“四平八稳”,对“三大家”,“肯定”过多,缺乏必要的认真的分析;“22院校本”对于杨朔散文的“成就”评价,始终围绕“诗意”展开,从他对“诗意的敏感”到对生活诗意的捕捉,再到“创造意境”及至以诗意安排结构、锤炼细节等,但分析空泛、缺乏深度。对刘白羽和秦牧,则是分别扣住“激情性”和“知识性”加以展开,实际上是对“共识”的重复,难见文学史叙述的推敲与斟酌。从80年代后期中国当代文学史“修订”高潮中我们可以看到,散文三大家的地位并未有根本性的动摇,其中关于“杨朔模式”和对刘白羽散文“假、大、空”的批评,主要是来自于80年代中国现代文学史研究的深入,以及由于80年代与五四时代的相似而逐步形成的对于“中国现代文学”作为一种资源和价值标准的倚重。“新时期”在80年代中期所呼吁的“向内转”和形式探险的大规模展开,都为审美在自身寻求合法性提供了足够多的理由。

三

不过,我们同时也看到了其“修订”中出现的一些有关文学史经典选择与叙述的新的问题和所遭逢到的新的困境,比如:随着“经典”作家在论证分歧中逐步趋向于集中,文学史观的矛盾性也日益凸现出来。“文学本体”论和多重关系中的“文学存在论”之间的裂隙,不仅没有得到有效弥合,反而更加扩大了。纯粹审美视野及其以审美进化论作为文学史现象的观照方式,与从整体的社会文化演进及其形成的历史语境对文学史现象进行价值判断的思维方式之间,体现在“文学经典”的认定上已经产生了不少的差异。

其次是“文学的真实”与“历史的真实”对举。80年代文艺理论界、文学批评界和文学史研究界,结合着“现实主义”讨论过程中出现的对于“文学真实性”问题的持久关注和是非难辨的论争,对于中国当代文学史各文类“经典”的遴选与斟酌都有着不小的影响。包括“三大家”在内的几乎全部的“十七年”散文作家及其的作品,都在强调“历史真实”的语境中受到普遍质疑。例如对杨朔“部分作品忽视对现实矛盾的揭示,显得不够真实”的诟病^①,以“内容的空泛、虚夸”、“没能分清跟形势与跟时代、空洞的豪言壮语与科学的求实精神的区别”等重审刘白羽时所看到的“严重”弊端等^②。其实,“文学经典”的困境也正在这里出现:文学史在对某一作家进行具体分析时加在最后的关于作家“不足”的批评,往往和前面的“肯定”是相矛盾的——比如刘白羽,文学史一方面大力肯定其“语言绚烂峭拔,富于鼓动性与感染力”,而另一方面,这些特征恰恰是违背“历史真实”的想象性的政治化的“豪言壮语”。杨朔的“诗意”则与作者对人事情景的时代主潮化的处理结果密不可分。由此我们可以领悟到:20世纪80年代文学经典的论证,既要保留在历史中已经建构起来的意识形态意蕴,又要把表达形式在审美范畴里进行单独指认。这种在今天看来不无荒诞的“割裂”的“双重性”,正是80年代文学史叙述的常态。

[责任编辑 贺立华]

① 华中师范大学《中国当代文学》编写组:《中国当代文学》第一册,第346页。

② 冯刚等:《中国当代文学史初稿》上册,第402页。

忠观念的起源与早期映像研究

裴 传 永

摘 要:关于忠观念的起源问题,学界众说纷纭、莫衷一是。有的学者以忠字的出现为判断依据,认为忠观念是春秋时期的产物。这是在模糊了忠观念与忠概念本质区别的基础上而作出的错误判断。忠概念晚于忠的意识和行为而出现是毫无疑问的,忠概念的出现只是意味着忠的意识和行为在社会上具有了相当大的普遍性以及忠的理论化创造的开始,是要在忠的观念上“戴上自己的图章”,而决不能据以理解为忠观念的开始产生。查考《诗经》《尚书》以及其他经典典籍的有关记载可知,早在三代,这一概念所象征的那种道德观念和道德意识就已经十分明晰了。通过对有关文献资料的综合分析可以断定,我国忠观念当起源于尧舜时代。理由有二:其一,典籍中有尧舜时代倡导忠德、惩治“毁信废忠”之人的明确记载;其二,尧舜以自己的实际行动诠释了忠德,昭示了忠观念的原初内涵。

关键词:忠观念;三代;尧舜

“忠”这个字,未见于目前所能见到的商周时代的甲骨文和金文,亦未见于公认成书最早的传世文献《诗》《书》《礼》《易》《春秋》这“五经”的正文^①。它在传世文献中的最初使用,当是记录孔子言行事迹的《论语》一书。据统计,“忠”字在《论语》中,总共出现了 18 次,其中有 14 次是出于孔子之口^②。孔子对“忠”给予了高度重视,将其列为教授弟子的四门课程即“四教”中的一门。在孔子的影响和带动下,“忠”很快便成为人们津津乐道的一个字眼,成为各种著述中随处可见的一个积极词汇。然而,这是否就意味着,忠的观念就是在孔子生活的春秋时期才开始产生的呢?如果不是,那么忠观念究竟是何时开始产生的,其早期映像又是怎样的呢?这正是本文所要讨论的问题。

一、忠观念起源诸说述评

在展开正面的论述之前,我们不妨先回顾一下学界目前已有的各种说法(每种观点均援引最早或表述最明晰者为例):

一是春秋时期说。童书业先生在《春秋左传研究》一书中指出:“‘忠’之道德(似起于春秋时)最原始之义似为尽力公家之事。”^③童先生在此连用了两个“似”字,表明他关于忠观念的起源和原初意

作者简介:裴传永,山东省伦理学与精神文明建设研究基地教授(山东济南 250021)。

基金项目:本文为山东省社科规划重点项目“中国传统忠德观的历时性考察”(06JDB077)的阶段性成果。

① 这里有三点需要说明:其一,《书》有今文和古文两个传本,古文本较之今文本多 25 篇,而且多出的这 25 篇语皆“平易”,宋代朱熹等人据此认为古文本系后人伪作。其后,明代梅鷟、清代阎若璩等更是多方求证,列出上百条证据力证其伪,于是《古文尚书》是一部伪书遂成定论。近数年来,有几位学者试图翻案,但尚未得到学界的普遍响应和认可。为慎重起见,笔者仍从旧说,视《古文尚书》为后人的伪托。“忠”字未见于《今文尚书》,只在《古文尚书》中出现了 7 次,鉴于上述理由,笔者不拟将《古文尚书》作为原始儒家的经典予以采信。其二,“五经”中的《礼》系指《仪礼》而非《礼记》,《仪礼》中亦未见“忠”字。其三,《易传》中虽有“忠”字,但它只是后人的解经之作,不属于《易经》固有的组成部分,所以也不能视同为《易经》的正文。

② 杨伯峻《论语译注》(北京:中华书局,1980 年)所附《论语词典》在“忠”字条下括注次数为 18 次。笔者在此基础上进一步查考,确认其中的 14 次出于孔子之口。

③ 童书业:《春秋左传研究》,上海:上海人民出版社,1980 年,第 269 页。

义的判断或许还有待进一步推敲。如果说童先生的说法尚且留有余地,那么范正宇先生则可谓言之凿凿了。他在《“忠”观念溯源》一文中指出:“忠产生于春秋时代。”就在井田制及宗法分封制的崩解过程中,旧贵族的沉沦与新兴地主阶级的上升正交替进行。……只有在这样一个充满着痛苦与希望、蕴含着极大创造活力的历史场境之下,体现新政治规则的忠观念才可能产生^①。

二是春秋初期说。曲德来先生在《“忠”观念先秦演变考》一文中指出:“作为观念的‘忠’,在春秋以前尚不曾产生”,“‘忠’这一观念产生于春秋初期”。“在春秋初期产生的‘忠’,首先是作为政治观念出现的,内涵是要求君主‘思利民’,规范了君主对民的态度。这是‘忠’观念在春秋前期基本的内涵,被人们普遍接受”^②。

三是西周时期说。郑晓江先生在《“忠”之精神探微》一文中指出:“早在西周时代,‘忠’已被当作一种较普遍的社会伦理范畴。”^③

四是三代说。孟祥才先生在《“忠”的观念在我国的历史演变》一文中开篇便说:“‘忠’是阶级社会确立以后产生的伦理观念,它与‘孝’一起,成为我国奴隶社会和封建社会历久不衰的道德信条。”^④孟先生在文章中虽未明确表述“忠”观念产生于三代的观点,但“阶级社会确立以后产生”和“奴隶社会”的具体描述足以使我们作出这样的判断。

五是虞夏说。柳诒徵先生在所著《中国文化史》一书中写道:“夏道近于虞,故虞、夏往往连言。……夏道尚忠,本于虞。”^⑤

六是氏族公社说。解頔理先生在《“忠”观念探源》一文中指出:“‘忠’源于中,在进入文明前为氏族成员对其领袖公正无偏处事准则的要求。”^⑥

七是原始社会说。雷学华先生在所著《忠——忠君思想的历史考察》一书中写道:“在原始社会,没有君,则自然没有忠君思想。但并非说当时人也不具有‘忠’的本义思想(即敬、忠诚)和行为。……他们忠于集体、忠于酋长(头人)、忠于朋友,不惜以生命而捍卫之。这些思想和行为,皆为‘忠’。”^⑦

以上诸说,笔者是按照历史时代,依据从晚到早的顺序排列的。前两说没有大的原则性的差别,只是后一说较之前一说更为具体、精确(就时代范围而言)了一些。笔者认为,这两说据以判断忠观念产生时代的标准和原则都是不正确的。范正宇先生在《“忠”观念溯源》中写道:“在中华书局1989年印行的国内最为详备的《甲骨文编》和1985年出的同样详备的《金文编》里,都找不到见于商代甲骨文或西周铭文的忠字。不仅如此,就是在成就于西周之前的《尚书》(中国最古老的史书和政典汇编)与《诗经》(我国第一部诗歌总集)里,仍无有关忠的文字记载。考古学和文学所提供的有力证据,可以直接说明三代还没有忠的观念。”曲德来先生在《“忠”观念先秦演变考》中写道:“就现存文献考察,‘忠’这一观念在中国历史上出现较晚。甲骨文中无‘忠’字。西周以前的金文中亦无‘忠’字。《周易》的卦爻辞中无‘忠’字,只在十翼的《文言》中出现过一次。据考,《文言》非孔子作,应产生在战国之初。《诗经》中无‘忠’字。《尚书》的情况较复杂。今文《尚书》中无‘忠’字。古文《尚书》中‘忠’字出现七次:《仲虺之命》(按:“命”字应为“诰”字之误——引者)《泰誓》《蔡仲之命》《君牙》《冏命》五篇各出现一次,《伊训》一篇出现两次。但这六篇都是伪古文,不能证明西周以前已经有了‘忠’观念。

① 范正宇:《“忠”观念溯源》,《社会科学辑刊》1992年第5期。

② 曲德来:《“忠”观念先秦演变考》,《社会科学辑刊》2005年第3期。

③ 郑晓江:《“忠”之精神探微》,《孔孟学报》第70期(1995年9月)。

④ 孟祥才:《“忠”的观念在我国的历史演变》,《历史教学》1984年第2期。该文后来收入孟先生的论文集《先秦秦汉史论》(济南:山东大学出版社,2001年)。引文见是书第44页。

⑤ 柳诒徵:《中国文化史》上册,北京:中国大百科全书出版社,1988年,第78—79页。按:柳先生是书写成于1920年,堪称中国文化史的开山之作。

⑥ 解頔理:《“忠”观念探源》,《哈尔滨学院学报》2005年第9期。

⑦ 雷学华:《忠——忠君思想的历史考察》,南宁:广西人民出版社,1996年,第8页。

可见,作为观念的‘忠’,在春秋以前尚不曾产生。”显而易见,两位先生不约而同地都以春秋以前的典籍中不曾出现“忠”的字眼而得出了自己的结论。对此,王子今先生在所著《“忠”观念研究》一书中,于引述了范正宇先生《“忠”观念溯源》一文的相关文字后指出:

这样的论证方式,其实是存在问题的。

“考古学、文献学所提供的有力证据”,是可以“直接说明”历史存在的,但是却不能够“直接说明”历史的不存在。就是说,可以证明“有”,却不能够证明“没有”。这是因为,“考古学、文献学所提供的”,只是历史存在的片断的不完整的遗留。这样的“证据”无论怎样“有力”,也是不能够“直接”地彻底否定某种历史存在的可能性的。^①

王先生所言极是。笔者在此还特别想指出的是,两位先生的文章标题都以“‘忠’观念”领起,讨论的也是作为观念的“忠”的产生时代,而他们所执持的原则和标准,却是古代文献中“忠”的字眼的有还是无!这究竟是在探讨“忠”的观念,还是在探讨“忠”的概念?须知,观念和概念虽然只是一字之差,但是内涵、特征却大不相同。正如有的研究者所说:“观念:直观的意念,重点在于直观,是一种图型式样(图式),不能用语言和文字表达,是一种存在的对象,存在是它的主要特征和功能。”“概念:概括的观念,概括直观的意念,是服务于大脑思维的,重点在于意念。概念的形成依靠范畴,思维是它的主要特征和功能。概念是可以用语和文字表达,概念的传递,是形成专门名词。……概念是把观念敲上了自己的图章。”^②观念总是早于概念而首先产生,这是人类精神活动的普遍规律。毛泽东于1917至1918年完成的《〈伦理学原理〉批注》,其中有两段话见解颇为深刻,这里不妨稍加引述。毛泽东在《批注》中写道:“道德起于道德哲学之先,故道德哲学之成,成于经验,下更畅发之。”^③又言:“美学未成立以前,早已有美。伦理学未成立以前,早已人人有道德,人人皆得其正鹄矣。”^④1967年,毛泽东还说过这样一句话:“总是先有事实,后有概念。”^⑤毛泽东所说的这几句话,表明了同一种思想见解,就是道德观念、道德实践是先于道德理论、道德概念而产生的,道德理论、道德概念不过是对人们的道德观念、道德实践的概括和总结。这方面的例子俯拾即是。比如“孝”,总是在晚辈们普遍具有了对于长辈尽孝的自觉意识和行为之后,才会有这样一个“从老省,从子,子承老也”(许慎:《说文解字·老部》)的概念被创造出来,进而推阐形成“孝”的学说。至于“忠”,“忠”的概念晚于“忠”的意识和行为而出现也是毫无疑问的,这个概念的出现只是意味着“忠”的意识和行为在社会上具有了相当大的普遍性以及“忠”的理论化创造的开始,是要在“忠”的观念上“敲上自己的图章”,而决不能据以理解为忠观念的开始产生。

后面的五种说法,就其立论方法而言具有相似性,就是注意到了古代典籍中相关历史时代有关“忠”观念的文献资料,并据此作出相应的判断。所不同的是,彼此之间或由于对相关文献资料掌握的完备程度不同,或由于对相关文献资料在具体理解和把握上采取的尺度和标准宽严不同,从而得出了各不相同的结论。在此笔者不拟径直就忠观念何时开始产生的问题作出自己的解释,而是打算综合各种相关的文献资料,从西周开始追本溯源,一来可以对上古时期忠观念的“雪泥鸿爪”形成一种较具历史感和条理性的清点打理和归档,二来可以使感兴趣者能够比较直观地了解忠的观念之河在其上游潺潺流淌的姿态。

二、西周时期的忠观念考述

有大量文献资料证明,西周时期是存在忠的观念的。我们仅以《诗经》《尚书》中的部分西周文献

① 王子今:《“忠”观念研究》,长春:吉林教育出版社,1999年,第18-19页。

② 金三:《简明辨义:观念、概念、理念、精神》,http://www.tianya.cn/techforum/Content/185/534136.shtml。

③ 《毛泽东早期文稿》,长沙:湖南出版社,1990年,第119页。

④ 《毛泽东早期文稿》,长沙:湖南出版社,1990年,第216-217页。

⑤ 陈丕显:《陈丕显回忆录:在“一月风暴”的中心》,上海:上海人民出版社,2005年,第99页。

或记述西周历史的可信史料为依据,作一番概要的考察。

1.《诗经》之部分周诗中的忠观念

《诗经》是我国最早的一部诗歌总集,所收 305 篇诗“都是周诗”,一般认为,各诗“产生的年代,大约上起西周初年,下至春秋中叶,历时五百多年”^①。《诗经》各篇中均未出现“忠”字,但是其中属于西周时期作品的一些诗篇,却被后代学者认为包含有忠的观念和意识^②。这些诗篇主要是:《国风·召南》中的《采芣》《采蘋》,《大雅》中的《文王》《文王有声》《大明》《行苇》《泂酌》,《小雅》中的《皇皇者华》《都人士》《隰桑》,等等。下面具体加以叙述和分析。

其一,《采芣》《采蘋》和《行苇》、《泂酌》的“昭忠信”主旨。《左传·隐公三年》记载:

君子曰:“信不由中,质无益也。明恕而行,要之以礼,虽无有质,谁能间之?苟有明信,涧溪沼沚之毛,蘋蘩蕰藻之菜,筐筥錡釜之器,潢汙行潦之水,可荐于鬼神,可羞于王公,而况君子结二国之信,行之以礼,又焉用质?《风》有《采芣》《采蘋》,《雅》有《行苇》《泂酌》,昭忠信也。”

这里一连提到了《采芣》《采蘋》和《行苇》《泂酌》四篇诗。《采芣》《采蘋》所属的《召南》,《毛诗》及齐、鲁、韩三家《诗》都将其创作时间定在西周初年,郑玄等宗毛派学者亦主此说。尽管现当代一些学者主张其产生年代为西周末东周初^③,但是也有人仍然坚持周初说,并为此详加考证^④。笔者认为,《采芣》、《采蘋》及其所属的《召南》,它们的创作年代在西周,应该是可采信的主流意见。《行苇》《泂酌》所属的《大雅》,均为西周时期的作品^⑤。如此看来,这四篇诗均应属于西周诗。在《左传》中,“君子”用“昭忠信”三个字来概括这四篇诗的主旨,这就毫无疑问地表明,《采芣》《采蘋》和《行苇》《泂酌》这四篇西周诗中,确乎包含有忠信的观念。

我们打开这四篇诗,很容易觅得忠信观念的踪影,其中以《行苇》篇对忠观念的表露最为明晰。《毛诗序》曰:“《行苇》,忠厚也。周家忠厚,仁及草木,故能内睦九族,外尊事黄耆,养老乞言,以成其福禄焉。”^⑥直接以“忠厚”概括这篇诗的主旨。三国时期,魏文帝曹丕也有“故夫忠厚仁及草木,则《行苇》之诗作;恩泽衰薄,不亲九族,则《角弓》之章刺”(《三国志·魏志·任城陈萧王传》)的论断,同样强调《行苇》诗的忠厚伦理取向。

其二,“诒厥孙谋,以燕翼子”的“子桑之忠”。《左传·文公三年》记载:

秦伯伐晋,济河焚舟,取王官及郊,晋人不出。遂自茅津济,封穀尸而还。遂霸西戎,用孟明也。君子是以知秦穆公之为君也,举人之周也,与人之壹也;孟明之臣也,其不解也,能惧思也;子桑之忠也,其知人也,能举善也。……“诒厥孙谋,以燕翼子。”子桑有焉。

“君子”在明确肯定子桑之忠的同时,又引用《大雅·文王有声》中的诗句“诒厥孙谋,以燕翼子”为自己的论断作证,可见这两句诗本身便包含有对忠德的表彰和反映。《文王有声》是追述文王迁丰、武王迁镐并赞颂他们功绩的诗篇,公认作于西周前期,因此,认为这两句诗蕴含和体现了西周时期的某些忠的思想观念和意识,应该是合乎逻辑与情理的。

其三,“行归于周,万民所望”的忠信内蕴。《左传·襄公十四年》记载:

① 程俊英:《诗经译注》,上海:上海古籍出版社,1985年,前言第1页。

② 王子今先生指出:“《诗经》中确实未能直接看到‘忠’字的词句,后世却多以‘忠’的观念对其中的核心内涵进行阐释。”“《诗经》之创作年代大略已经出现‘忠’的政治意识。”详见王子今:《“忠”观念研究》,长春:吉林教育出版社,1999年,第24—25、28页。

③ 程俊英先生指出:“二南的写作技巧远胜于《周颂》,周初不可能产生这样成熟的作品。因此,今人多认为二南可能是东迁前后的诗。”详见程俊英:《诗经译注》,上海:上海古籍出版社,1985年,第1页。

④ 黄震云先生通过对周代的礼节文化和文本的综合考察后认为,周公和召公分陕而治,因此出现了关于周公和召公的诗《周南》和《召南》;其中的少量属于二公死后的作品,这部分作品的编定者应该是周朝的太师。详见黄震云:《〈周南〉、〈召南〉的写作时地和〈诗经〉的构成》,《苏州大学学报(哲学社会科学版)》2002年第2期。

⑤ 程俊英先生指出:“《大雅》的大部分诗作于西周前期,……最晚的诗,可能是《瞻卬》和《召旻》,是幽王时候的作品。”详见程俊英:《诗经译注》,上海:上海古籍出版社,1985年,第284页。

⑥ 阮元校刻:《十三经注疏》上册,北京:中华书局,1980年影印本,第534页上栏。

楚子囊还自伐吴，卒。将死，遗言谓子庚：“必城郢。”君子谓：“子囊忠。君薨不忘增其名，将死不忘卫社稷，可不谓忠乎？忠，民之望也。《诗》曰：‘行归于周，万民所望。’忠也。”

“君子”认为楚国的子囊（即公子贞）“君薨不忘增其名，将死不忘卫社稷”，是一位堪称万民表率之忠臣，然后引述了“行归于周，万民所望”两句诗以证之。“行归于周，万民所望”两句诗，载于《小雅·都人士》，毛亨解释说：“周，忠信也。”郑玄串解这两句诗曰：“都人之士所行要归于忠信，其余万民寡识者，咸瞻望而法效之。”^①毛、郑皆以“忠信”释“周”，则两句诗中包含有忠的观念，当属理之自然。而《都人士》这篇诗的成诗年代，一般都认为是西周末年。《毛诗序》笼统说此诗乃“周人刺衣服无常也”，《毛诗正义》则明确指出：“《都人士》诗者，周人所作，刺其时人所著之服无常也。……不言刺幽王者，此凡在人上服皆无常，故下民亦不斉一，此刺当时之服无常，非指刺王身，故序不言刺王。”^②既然此诗属于周幽王时代的作品，那么诗中表露的忠观念当然应该归属于西周末年。

其四，“永言配命，自求多福”的忠诚意识。《左传·昭公二十八年》记载：

贾辛将适其县，见于魏子。魏子曰：“辛来！……今女有力于王室，吾是以举女。行乎！敬之哉！毋堕乃力！”

仲尼……闻其命贾辛也，以为忠：“《诗》曰：‘永言配命，自求多福’，忠也。”

孔子认为晋国执掌朝政的魏献子对即将出任祁县大夫的贾辛所说的那番话体现了忠诚的态度，并引用“永言配命，自求多福”两句诗作为对“忠”的解释。“永言配命，自求多福”两句诗见于《大雅·文王》，程俊英先生指出：“这是诗人追述文王事迹以戒成王的诗。诗的作者，后人多认为是周公旦。”^③而“永言配命”，翻译成现代文就是“常顺天命不相违”^④，表达的显然是一种忠诚、执着的态度。

其五，“上帝临汝，无贰尔心”“言忠臣之行”。《吕氏春秋·务本》在阐述事君之道时指出：

古之事君者，必先服能然后任，必反情然后受。主虽过与，臣不徒取。《大雅》曰：“上帝临汝，无贰尔心。”以言忠臣之行也。

文中引述的“上帝临汝，无贰尔心”两句诗出于《大雅·大明》，这篇诗被认为“是周代史诗之一，叙述王季和太任、文王和太姒结婚以及武王伐纣的事”^⑤。《务本》篇的作者概述“上帝临汝，无贰尔心”两句诗的大意曰“言忠臣之行”，则其中蕴含有忠的观念，明矣！况且，“无贰尔心”，也就是要求对方“一其心”，而《忠经》在解释“忠”字时，使用的恰恰就是“一其心”三个字：“忠也者，一其心之谓也。”^⑥

其六，“中心藏之，何日忘之”的事上尽忠观念。《孝经·事君章》写道：

子曰：“君子之事上也，进思尽忠，退思补过，将顺其美，匡救其恶，故上下能相亲也。《诗》云：‘心乎爱矣，遐不谓矣。中心藏之，何日忘之。’”

“心乎爱矣，遐不谓矣。中心藏之，何日忘之”四句诗出于《小雅·隰桑》。《孝经》的作者用这四句诗诠释君子之人“进思尽忠，退思补过”的事上态度，可以说已经赋予了诗句忠的内涵。郑玄在笺注《孝经》时，又引述孔子语“爱之能勿劳乎？忠焉能勿诲乎？”（《论语·宪问》）为之解，从而进一步使这种内涵昭然于世。而据《毛诗序》：“《隰桑》，刺幽王也。小人在位，君子在野，思见君子，尽心以事之。”^⑦其作于周幽王时，反映了当时人们的思想观念，应该是顺理成章的。

其七，“《皇皇者华》废则忠信缺矣”。《小雅》中的《皇皇者华》篇生动形象地描写了使者不辞劳

① 阮元校刻：《十三经注疏》上册，北京：中华书局，1980年影印本，第493页中栏。

② 阮元校刻：《十三经注疏》上册，北京：中华书局，1980年影印本，第493页中栏。

③ 程俊英：《诗经译注》，上海：上海古籍出版社，1985年，第489页。

④ 程俊英：《诗经译注》，上海：上海古籍出版社，1985年，第489页。

⑤ 程俊英：《诗经译注》，上海：上海古籍出版社，1985年，第494页。

⑥ 《忠经·天地神明章》，《百子全书》第1册，杭州：浙江人民出版社，1984年影印扫叶山房1919年石印本。

⑦ 阮元校刻：《十三经注疏》上册，北京：中华书局，1980年影印本，第495页下栏。

苦、到处奔波、兢兢业业的工作情景,对此,《毛诗序》写道:“《皇皇者华》废则忠信缺矣。”^①以“忠信”揭示这篇诗的主旨。此诗的写作时间,《毛诗正义》指出:“《皇皇者华》,君遣使臣,是聘问邻国也。若称王之后,与诸侯礼异,不得为邻国相聘之法,则亦未称王也。”认为是西周初年的作品。

2.《尚书》之部分周书中的忠观念

前面的注释文字中已经提到,《尚书》有“今文”和“古文”两个传本,“忠”字未见于《今文尚书》,只在《古文尚书》中出现了7次,这7次当中有4次是在《周书》,具体是:

(1)《泰誓上》:“今商王受,弗敬上天,降灾下民,……焚炙忠良,剝剔孕妇。”

(2)《蔡仲之命》:“尔尚盖前人之愆,惟忠惟孝。”

(3)《君牙》:“君牙,惟乃祖乃父,世笃忠贞。”

(4)《冏命》:“昔在文、武、聪明齐圣,小大之臣,咸怀忠良。”

王子今先生在其《“忠”观念研究》一书中,认为这些相关资料对于我们研究“西周‘忠’的形态时,有一定的参考价值”^②。这话不无道理,只是对其价值,我们却也不可看得过高。《今文尚书》中的《周书》是相对可信的周代文献,其中虽未见“忠”字,但并不意味着个中就绝对不存在忠的观念。所以,探究《周书》中蕴含的忠观念,与其胶柱鼓瑟于“古文”各篇中带有“忠”字的各个段落,就其有百分之八十还是百分之二十的可信度争执个没完没了,还不如另辟蹊径,干脆从“今文”各篇中寻找蛛丝马迹。

“忠”的含义,春秋以降不断有学者从不同的角度作出诠释,真可谓见仁见智、莫衷一是^③。笔者在此想指出的是,在“忠”还处于一种尚未被抽象成为明确的概念的阶段,其含义不可能与既有的表征相应的道德观念的概念存在判然分明的界线,也就是说,彼此之间的交叉、共融、互渗十分正常甚至是一种必然。这种时候,通过探究与忠观念具有交叉、共融、互渗关系的其他道德概念,亦可部分地获取特定时代忠观念的某些信息。

那么,西周时期业已产生的,与忠观念具有交叉、共融、互渗关系的道德概念,最主要的是什么呢?笔者认为是“敬”。《说文·心部》曰:“忠,敬也。”梁启超《敬业与乐业》云:“凡做一件事便忠于一件事,……便是敬。”“忠实从心理上发出来的便是敬。”^④徐复观也曾明确指出:“忠与敬是不可分的。”^⑤均在“忠”、“敬”之间建立起了直接而密切的联系。其实,这种解释的源头活水在孔子那里。孔子在论及“君使臣、臣事君”之道时明确指出:“君使臣以礼,臣事君以忠。”(《论语·八佾》)又言:“事上也敬。”(《论语·公冶长》)“事君,敬其事而后其食。”(《论语·卫灵公》)这里,前一个“敬”字完全可视为“忠”的同义语,而“敬其事而后其食”无疑是对忠道的具体阐释。此外,孔子之后的思想家关于“忠”和“敬”各自意蕴的阐发,也颇有相近之处。如董仲舒云:“心止于一中者,谓之忠。”(《春秋繁露·天道无二》)《忠经》曰:“忠也者,一其心之谓也。”而朱熹对“敬”的解释则是:“敬者,主一无适之谓。”(《论语集注·学而》)“忠”有“尽心竭力”之意,而“敬”也被理解为“将全副精力集中到这事上头,一点不旁骛,便是敬”^⑥。察此,在“忠”概念出现之前的西周时期,忠观念被部分地融摄、体现在“敬”的概念当中,从情理上应该是讲得通的。

当然,“忠”、“敬”两者也有其不同处。检诸《论语》,不难发现,孔子对“忠”、“敬”两个概念的使用,前者一般是偏重于内在的修养——如所谓“主忠信”、“言忠信”、“言思信”、“与人忠”等等,后者则偏重于外在的行为——如所谓“敬事而信”、“事上也敬”、“执事敬”、“行笃敬”、“敬其事”、“事思敬”、“祭思敬”等等。这说明“敬”作为一个相对早出的概念,带有与生俱来的素朴特征。

① 阮元校刻:《十三经注疏》上册,北京:中华书局,1980年影印本,第424页上栏。

② 王子今:《“忠”观念研究》,长春:吉林教育出版社,1999年,第23-24页。

③ 详见拙作:《历代释“忠”述论》,《理论学刊》2006年第8期。

④ 夏晓虹编:《梁启超文选》下集,北京:中国广播电视出版社,1992年,第477、478页。

⑤ 黄克剑、林少敏编:《徐复观集》,北京:群言出版社,1993年,第76页。

⑥ 夏晓虹编:《梁启超文选》下集,北京:中国广播电视出版社,1992年,第477页。

现在我们来《今文尚书》中《周书》部分某些“敬”概念所反映出的忠观念。

《洪范》记载,周武王向箕子请教治国之道,箕子回答道:

初一日五行,次二曰敬用五事,……五事:一曰貌,二曰言,三曰视,四曰听,五曰思。貌曰恭,言曰从,视曰明,听曰聪,思曰睿。

这里所谓的“敬用五事”,字面含义是真诚慎重地做好五件事,内里便包含有忠诚的意蕴。同时值得注意的是,这里的“五事”,与孔子所说的“君子”之“九思”颇有同似或相近者。“九思”即“视思明、听思聪、色思温、貌思恭、言思忠、事思敬、疑思问、忿思难、见得思义”(《论语·季氏》)。两相对照,《洪范》“五事”的一、三、四与孔子“九思”的四、一、二分别只有“曰”与“思”的一字之差,而“五事”中的第二事即“言曰从”,于“九思”中的第五思作“言思忠”。《汉书·五行志》注释“从”曰“言正”,而“忠”亦有“正直”之义^①。既然“正直”是“忠”的一解,那么作为“言正”的“从”字岂不也多少蕴含有“忠”的元素和成分?《洪范》中包含有忠观念是无可置疑的,而这部文献的写作时间,尽管学界尚未形成共识,但是成于西周的观点已经被多位学人予以系统论证^②,因而视之为西周时期忠观念出现的证据之一,是能够立得住的。

《多士》是周公以成王的名义告诫殷商旧臣的一篇诰辞,其成于周初无可怀疑。这篇诰辞的最后有这么一段话:

告尔殷多士,今予惟不尔杀,予惟时命有申。今朕作大邑于兹洛,予惟四方罔攸宾,亦惟尔多士攸服奔走臣我多逊。尔乃尚有尔土,尔用尚宁干止,尔克敬,天惟畀矜尔;尔不克敬,尔不啻不有尔土,予亦致天之罚于尔躬!

周公先是肯定殷商旧臣比较恭顺,随后则告诫他们勉力“克敬”,只有这样才能得到上天的怜爱;否则,不但故土不保,我还会代替上苍给予你们严厉的惩罚。体味这段话,“敬”字所表达的含义究竟与“忠”又有多大的区别呢?

说到周公,其实他的一些言行本身就已经佐证了当时忠观念的存在。《今文尚书》中的《金縢》篇记载了周武王病重和死后一段时间周公的所言所行以及时人对他的评价。尽管人们对此文献的写成时间看法不太一致,但基本都认为其内容是真实可信的^③。原文较长,大意是说:周武王病重,周公以身为质,筑坛向先王祷告,祈求代武王去死。祷告辞中说道:我姬旦温顺灵巧、多才多艺,你们的长孙姬发这些方面都不如我,就让我代替他侍奉鬼神吧!他刚刚得到上天的任命,君临天下,天下人无不敬畏他,也只有他能够安定你们的子孙,同时令各位先王永远有所依归。武王一度病愈,不久后去世。周公鉴于成王年幼,亲自摄政。管叔和他的几位弟弟怀疑周公图谋不轨,到处散布流言蜚语。因为天象反常,狂风暴雨大作,庄稼倒伏,大树被连根拔起,人们惶恐不安。成王与群臣戴上礼帽,小心谨慎地打开了金縢(用金属条束起的匣子),发现了藏于其中的祷告辞,于是才得知了周公祈求代武王去死之事。成王等就此询问史官和经办祷告之事的官员,得到的回答是“公命我勿敢言”。成王

① 汉语大字典编辑委员会:《汉语大字典》(缩印本),成都:四川辞书出版社,武汉:湖北辞书出版社,1993年,第951页。

② 关于《洪范》的成书时代,主要有殷商说、西周说、春秋说、战国说等四种观点。20世纪80年代以来,著名学者金景芳先生、李学勤先生等均曾著文力主西周成书说。金景芳先生指出:“它为西周的作品是不容怀疑的。”(《古史论集》,济南:齐鲁书社,1981年,第176页)李学勤先生指出:“《洪范》绝不是晚出的作品,其年代应早到西周。”“《洪范》一篇成于西周,应该没有什么问题。”(《失落的文明》,上海:上海文艺出版社,1997年,第315、317页)近年来,陈蒲清、李军靖等也分别在各自所作的《〈尚书·洪范〉作于西周初年考》(《湖南师范大学社会科学学报》2003年第1期)、《〈洪范〉著作时代考》(《郑州大学学报》2004年第2期)中系统阐发和论证《洪范》成书于西周的学术主张。

③ 刘起钊先生指出,“《金縢》的故事是完全符合当时历史实际的。……这篇文件的主要部分确是西周初年的成品,应该是肯定无疑的”。见氏著《古史续辨》,北京:中国社会科学出版社,1991年,第372页。江灏、钱宗武先生也认为:“《金縢》写成于西周初年,所反映的史实是可信的。对研究周初复杂的政治局面和社会生活,具有重要价值。”见氏著《今古文尚书全译》,贵阳:贵州人民出版社,1990年,第252页。李民先生虽然主张“《金縢》的制作情况大体上与《尧典》、《禹贡》相同:皆是原本有一些历史素材,又杂厕了一些传闻数据,流传至于战国,则逐步形成了一篇文字”,但同时也肯定“《金縢》所反映的周初的某些史实是可信的。尤其是《金縢》的第一段文字,应是有更为原始的素材为据的”。见所作《〈尚书·金縢〉的制作时代及其史料价值》,《中国史研究》1995年第3期。

感动得痛哭流涕,说道:周公如此勤劳为国,我们这等年轻人却并不知情。现在上天发威以彰显周公的高尚品德,我必须以行动表明态度。成王随即走出郊外迎接周公。风向反转,倒伏的庄稼又全部立了起来。这一年又获得了大丰收。

《金縢》篇的记载虽然有一定的神秘色彩,但是周公为了国家的安定而甘愿代武王去死应该是历史的真实,这难道不是忠于国家的一种行为吗?而孔安国^①在“昔公勤劳王家,惟予冲人弗及知”句下注曰:“言己童幼,不及知周公昔日忠勤。”^②这表明在成王的潜意识里已经认同了周公的忠诚。此其一。其二,面对成王和骨肉弟兄的猜疑和误解,周公不作辩解,依然恪尽职守,直到成王等人偶然发现了藏于金縢中的祷告辞才使周公忠贞体国的良苦用心得以昭然于世,君臣之间的误会和隔阂亦随之消除。诚如唐代李白在《寓言三首》诗中所写:“金縢若不启,忠信谁明之。”^③所以有学者认为,《金縢》篇的写作就是为了“表彰周公的忠诚”^④。

综上所述,《诗经》《尚书》中大量西周文献的记述确凿无疑地表明,西周时期存在着忠的观念。

三、殷商时期的忠观念考述

关于殷商时期忠观念的考察,笔者拟从《今文尚书》中商书部分的相关文献资料开始。属于此一范围的反映商代政治、社会和思想文化的文献共有5篇,即《汤誓》、《盘庚》(上、中、下)、《高宗彤日》、《西伯戡黎》和《微子》,其中的《盘庚》三篇据信是“帝盘庚崩,弟小辛立,是为帝小辛。帝小辛立,殷复衰。百姓思盘庚,乃作”(《史记·殷本纪》)。现当代诸多学者鉴于其文字古奥,诘屈聱牙,公认是殷人作品。对《微子》,尽管有学者疑其出于后人的伪托,但也有学者认为这种说法“论据不足,不可信”^⑤。或许该篇的文字经过了后人的改窜,但是基本精神如故。

《盘庚》就内容而言是商王盘庚迁都前后对臣民的训辞。盘庚在其训辞中提出了许多具体而明确的道德要求——无论是对群臣还是对民众,从字面上看这些道德要求虽然与“忠”无涉,但是忠观念却像血液一样流淌在《盘庚》篇的字里行间。这里我们酌引古人较具代表性的诂释文字即可见其一斑。《盘庚》上篇有言:

世选尔劳,予不掩尔善。

对此,孔安国解释说:“我世世数汝功劳,我不掩蔽汝善,是我忠于汝也。”孔颖达进一步疏解曰:“经言世世数汝功劳,是从先王至己常行此事。故云:是我忠于汝也,言己之忠责臣之不忠也。”^⑥显然,在盘庚的这句话里面,有忠的观念存在。有必要一提,该篇篇末“各恭尔事,齐乃位”的告诫,分明就是“恪尽职守”之“忠”的思想之源。

《盘庚》中篇有言:

汝不忧朕心之攸困,乃咸大不宣乃心,钦念以忱动予一人。尔惟自鞠自苦。

古我先王,既劳乃祖乃父,汝共作我畜民。汝有戕则在乃心!我先后绥乃祖乃父,乃祖乃父乃断弃汝,不救乃死。

孔安国讲说前一段话的大意道:“汝皆大不布腹心敬念以诚感动我,是汝不尽忠。……汝为臣不忠,自取穷苦。”^⑦对后一段话,他的理解是:“言我先王安汝父祖之忠,今汝不忠,汝父祖必断绝弃汝命,不救汝死。”^⑧说明在盘庚的话语中,忠的元素依然是随处可见的。另外该篇还有“各设中于乃心”之语,

① 《尚书正义》旧题“汉孔安国传”,宋代以来,学者相继论其依托,然迄今似亦未成定论,姑从旧说。

② 阮元校刻:《十三经注疏》上册,北京:中华书局,1980年影印本,第197页中栏。

③ 周秉钧:《白话尚书》,长沙:岳麓书社,1990年,第107页。

④ 江灏、钱宗武:《今古文尚书全译》,贵阳:贵州人民出版社,1990年,第196页。

⑤ 阮元校刻:《十三经注疏》上册,北京:中华书局,1980年影印本,第170页上栏。

⑥ 阮元校刻:《十三经注疏》上册,北京:中华书局,1980年影印本,第170页下栏。

⑦ 阮元校刻:《十三经注疏》上册,北京:中华书局,1980年影印本,第171页中栏。

孔安国解之曰“各设中正于汝心”^①，而萧兵先生敏锐地发现：“设‘中’于心就构成‘忠’的意象。”^②或许，“忠”字的发明正是源于盘庚“各设中于乃心”的启发诱导。

《盘庚》下篇有言：

式敷民德，永肩一心。

对这句话，孔安国的解释是：“用布示民，必以德义，长任一心以事君。”孔颖达疏解曰：“用此布示于民，必以德义，长任一心以事君，不得怀二意。以迁都既定，故殷勤以戒之。”^③两孔的解释中虽然都未见“忠”字，但是“长任一心以事君”、“不得怀二意”的提法本身，就是汉唐时人忠观念的具体表达，如此诠释，要比使用相对抽象的“忠”概念更能传神达意。

《微子》是“今文”《尚书》的最后一篇，借微子和父师之口反映了末代商王——纣统治时期因其胡作非为所导致的天怒人怨、众叛亲离的亡国之相，基本内容应该是可信的。面对“殷其沦丧”的危局，微子感到再向纣王进谏也无济于事，在何去何从的问题上举棋不定，父师于是说了这样一番话：

商今其有灾，我兴受其败；商其沦丧，我罔为臣仆。诏王子出迪，……王子弗出，我乃颠隤。

自靖，人自献于先王，我不顾行遁。

对此，孔安国注解道：“灾灭在近，我起受其败，言宗室大臣义不忍去。”“商其没亡，我二人（按：父师指称自己与少师。父师、少师皆官名——引者）无所为臣仆，欲以死谏纣。我教王子出，合于道。”“子今若不出逃难，我殷家宗庙乃陨坠无主。”“各自谋行其志，人人自献达于先王，以不失道。”“言将与纣俱死，所执各异，皆归于仁明君子之道，出处语默非一途。”孔颖达疏解曰：“商今其有灭亡之灾，我起而受其败；商其没亡丧灭，我无所为人臣仆，言不可别事他人，必欲谏取死也。我教王子出奔于外，是道也。……若王子不出，则我殷家宗庙乃陨坠无主。既劝之出即与之别，云各自谋行其志，人人各自献达于先王。我不顾念行遁之事，明期与纣俱死。”^④揣摩《微子》原文和两孔的讲说，感觉忠的观念尽管不见于文字表述，但却汨汨涌流，无处不在——在商纣王手下担任父师的那位贤者心甘情愿地不做贰臣，要与商纣王一起面对死亡，这当然体现了人臣体国之忠；与此同时他竭力劝说商纣王的庶兄微子必须出走，因为他是殷商日后复兴的希望所在，这反映了他为国家深谋远虑的阔大胸襟和赤诚情怀，是一种更崇高的忠。

说到商纣王，自然不能不提王子比干的事。《史记·殷本纪》称：“帝纣资辨捷疾，闻见甚敏；材力过人，手格猛兽；知足以距谏，言足以饰非；矜人臣以能，高天下以声，以为皆出己之下。好酒淫乐，嬖于妇人。……百姓怨望而诸侯有畔者，于是纣乃重刑辟，有炮烙之法。”王子比干是商纣王的叔父，他见纣王如此恣意妄为，将严重危害殷商的统治，遂直言极谏。“纣愈淫乱不止。微子数谏不听，乃与大师、少师谋，遂去。比干曰：‘为人臣者，不得不以死争。’乃强谏纣。纣怒曰：‘吾闻圣人心有七窍。’剖比干，观其心。”《史记正义》注引《括地志》云：“比干见微子去，箕子狂，乃叹曰：‘主过不谏，非忠也；畏死不言，非勇也。过则谏，不用则死，忠之至也。’进谏不去者三日。”《括地志》所载比干的话中使用了“忠”字，这未必是客观的记录，当属于后人的附会，不过比干表达过具有忠观念特征或属性的思想观点，想必是可能的，一个重要的佐证载诸《韩诗外传》，是书卷六曰：

比干谏而死。箕子曰：“知不用而言，愚也；杀身以彰君之恶，不忠也。二者不可，然且为之，不祥莫大焉。”遂解发佯狂而去。君子闻之曰：“劳矣，箕子！尽其精神，竭其忠爱，见比干之事，免其身，仁知之至。”

箕子话中的“忠”字，情况当与前述比干所言相同，不过他对比干行为的评论，毫无疑问是以潜意识中

① 阮元校刻：《十三经注疏》上册，北京：中华书局，1980年影印本，第171页中栏。

② 转引自王子今：《“忠”观念研究》，长春：吉林教育出版社，1999年，第11页。

③ 阮元校刻：《十三经注疏》上册，北京：中华书局，1980年影印本，第172页中一下栏。

④ 阮元校刻：《十三经注疏》上册，北京：中华书局，1980年影印本，第178页上栏。

的忠观念为重要尺度的。察此,当时不惟有忠的观念,甚至还有以这种观念品评人物及其行为的风尚。犹有可言者,王子比干为了国家不惜牺牲生命、直言极谏的忠烈之举,得到了后世的广泛赞赏。《韩诗外传》多次褒扬他的忠诚,如卷一说:“王子比干杀身以成其忠。”卷七又谓:“比干忠而诛于君。”《庄子·盗跖》则曰:“世之所谓忠臣者,莫若王子比干、伍子胥。”唐代吴兢曾上书玄宗,其中有言:“不肖之主,自谓圣智,拒谏害忠,桀杀关龙逢而灭于汤,纣杀王子比干而灭于周,此其验也。”亦视比干为忠臣的代表。从王子比干的忠的行为和后世的以忠相许来看,在他和以他为代表的商末贤臣的内心当中信守着忠的观念,应该是不成问题的。由此亦可证知,殷商时期确乎存在忠的观念。

四、夏代的忠观念考述

夏代是我国奴隶制社会的创始阶段。过去曾有一些学者怀疑是否真正有过奴隶制的夏王朝,近几十年的考古发掘不断打消着人们的疑虑,而由著名历史学家李学勤先生主持完成的国家“九五”重大科技攻关项目——“夏商周断代工程”已于2000年发表了《夏商周断代工程1996—2000年阶段成果报告(简本)》,夏代的存在不仅得到确认,而且其起止年份和历任夏王的序次也予以排定。这就意味着,关于夏代有还是无的争论可以划上休止符了。

夏代有没有忠的观念?回答是肯定的。由于年代久远,记述夏代历史和思想文化的文献资料存传至今的相当少,并且有些记述还不能遽信,这就为我们研究夏代的忠观念造成了极大的困难。尽管如此,夏代的忠观念还是有迹可寻的。

《礼记·表记》记载:“子曰:夏道尊命,事鬼敬神而远之,近人而忠焉。先禄而后威,先赏而后罚,亲而不尊。其民之敝,蠢而愚,乔而野,朴而不文。”就是说,在孔子看来,切近人事、推重忠诚是“夏道”的一个重要特征。

司马迁在《史记·高祖本纪》的“赞”中写道:“夏之政忠。忠之敝,小人以野,故殷人承之以敬。”司马迁对于夏代政治的特点,只用了一个“忠”字来概括。

刘向在《说苑·修文》中谈到夏代的教化时指出:“夏后氏教以忠,而君子忠矣。小人之失野,救野莫如敬,故殷人教以敬,而君子敬矣。”班固于《白虎通德论·三教》中也有类似的叙述:“夏人之王教以忠,其失野,救野之失莫如敬。殷人之王教以敬。……”这里,“忠”又被概括成为“夏教”的内容。

其实,“夏道”也好,“夏政”、“夏教”也罢,本质上并无多大的区别,正因如此,汉武帝时的董仲舒曾经一言以蔽之曰:“夏尚忠。”(《前汉纪》卷一一,《孝武二》)

诚然,关于夏代忠观念的记述,其文献载体相对晚出,就这一点而言,比之于殷商和西周的忠观念可以从各该时代的文献资料中觅得一些原始性证据要显得不那么过硬,但是这并不能构成否定夏代存在忠观念的理由。以上关于夏代忠观念的文献载体尽管相对晚出,但是其可信度、可靠性并不低。

先说《表记》。《表记》一般都认为出于子思之手,而子思乃孔子之孙,故其所述“子曰”当非向壁虚构。孔子有言:“夏礼吾能言之,杞不足征也。殷礼吾能言之,宋不足征也,文献不足故也。足,则吾能征之矣。”(《论语·八佾》)他又说:“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。”(《论语·为政》)还说:“周监于二代,郁郁乎文哉!”(《论语·八佾》)这几段记载表明,孔子对于夏代的政教确有深入的研究。在此背景下,既然孔子明确把“忠”与“夏道”相联系,那么其真实性也便不容怀疑了。

再说其他各书。司马迁和刘向有一个共同的特点,就是都曾长时间和系统地研读了官藏先秦文献。司马迁尝言:“周道废,秦拔去古文,焚灭《诗》《书》,故明堂石室金匱玉版图籍散乱。于是汉兴,……诗书往往间出矣。……百年之间,天下遗文古事靡不毕集太史公。太史公仍父子相续纂其职。……罔罗天下放失旧闻,王迹所兴,原始察终,见盛观衰,论考之行事,略推三代,录秦汉,上记轩辕,下至于兹。”(《史记·太史公自序》)刘向在汉成帝时,曾奉诏专职领校经、传、诸子、诗赋等宫中藏书,

所编《新序》《说苑》两书,引用了大量先秦的经传子史,相当一部分都是原文照录,有些则是酌加剪裁。也就是说,司马迁的《史记》和刘向的《说苑》,都是以第一手的古代文献为依据编纂而成,他们不约而同地以“忠”来概括夏代政教的内容,尤其值得注意的是这两位学者通常是喜欢援引孔子的话的,但是在夏代政教问题上却都未使用“子曰”的字眼,这说明什么问题呢?这说明他们据以作出上述论断的,应该另有其他的文献记述,并且这些文献记述就其时代而言至少不迟于《表記》。至于班固的《白虎通德论》,据《后汉书》本传,乃是“天子会诸儒讲论《五经》”,班固奉诏“撰集其事”而成。它既然是对诸儒围绕《五经》异同所展开的论辩的荟萃,而诸儒当着皇上、群臣和同好的面“讲论《五经》”,不可能言之无据从而授人以柄且引火烧身,既然如此,那么“夏人之王教以忠”的阐发,必然不会是好事之人的信口开河而必然有相应的证据作支撑,这是不证自明的。

相关文献关于夏代忠观念的记述既然是可信的,那么接下来的问题就是:夏代所尚之“忠”究竟应该作何理解呢?对此,古往今来学者们的看法并不一致。孔颖达在疏解上引《礼记·表記》“子曰”那番话时说:“‘事鬼神而远之,近人而忠焉’者,宗庙在外,是远鬼神也;朝廷在内,是近人也;以忠恕养于民,是忠焉也。所为如此,是亲而不尊也。”^①就是说,忠即忠恕,是一种对待民众的原则和态度。裴骃的《史记集解》诠释《高祖本纪》“赞”文中的“忠”字时,援引了郑玄的说法:“忠,质厚也。”所谓质厚,也就是忠厚、质朴的意思。关于“夏后氏教以忠”、“夏人之王教以忠”中的“忠”字,其实在《白虎通德论·三教》的后文中就能找到答案:“三教所以先忠者,行之本也。”“人道主忠。人以至道教人,忠之至也;人以忠教,故忠为人教也。”就是说,忠乃是“人道”的核心和教化人的基本内容,是“行之本”;忠的最高境界是能够“以至道教人”。察此,此之所谓“忠”便应该作后世最经常使用的义项——忠诚来释读。而无论是忠恕还是忠厚、忠诚,彼此之间并非水火不容,相反倒有着很大的相同或相近之处。柳诒徵先生在其《中国文化史》一书中说得更直白:“夏时所尚之忠,非专指臣民尽心事上,更非专指见危授命。第谓居任职事者,当尽心竭力求利于人而已。”^②就是说,夏代尽管还没有概括出“忠”的概念,但是这一概念所表征的那种道德观念和道德意识,却已经是十分明晰的了。

五、忠观念当起源于尧舜时代

如果要修撰中国盛世史,其开篇第一章不可能不以尧天舜日的时代为描述对象。曾经有段时间,尧舜被当作传说人物而非历史人物来看待,近几十年大量的考古学、文献学和历史学等的研究证明,尧舜是上古历史中的真实存在,对此已有不少学者著文给出肯定性结论^③,笔者不再赘述。尧天舜日的时代并非是以物质文明的突出成就而彪炳史册,那个时代之所以堪称盛世,主要是由于精神文明特别是社会道德的高度发达。

尧舜时代是中国历史上道德昌明的一个时代。《韩非子·五蠹》有言:“上古竞于道德,中世逐于智谋,当今争于气力。”并描述说:“尧之王天下也,茅茨不翦,采椽不斫,粢粢之食,藜藿之羹,冬日鹿裘,夏日葛衣,虽监门之服养,不亏于此矣。禹之王天下也,身执耒耜以为民先,股无胈,胫不生毛,虽臣虏之劳,不苦于此矣。”可见,就是在一向对儒家的德治主张极端诋毁和排斥的法家看来,尧舜的时代也属于典型的“竞于道德”的时代。《庄子·天地》同样盛赞“至德之世”的壮丽景观,并慨叹说:“至德之世,不尚贤,不使能,上如标枝,民如野鹿。端正而不知以为义,相爱而不知以为仁,实而不知以为忠,当而不知以为信。”认为仁、义、忠、信等等乃是那个时代先民们与生俱有的一种道德本能。吕

① 阮元校刻:《十三经注疏》下册,北京:中华书局,1980年影印本,第1641页下栏。

② 柳诒徵:《中国文化史》上册,北京:中国大百科全书出版社,1988年,第79页。

③ 参见金景芳、吕文郁:《论尧舜禹时代是由原始社会向国家过渡的中间环节》,《学习与探索》1999年第3期;钱耀鹏:《尧舜禅让的时代契机与历史真实——中国古代国家形成与发展的重要线索》,《社会科学战线》2000年第5期;王克林:《陶寺文化与唐尧、虞舜——论华夏文明的起源》(上、下),《文物世界》2001年第1、2期;王和:《尧舜禹时代再认识——关于中国国家起源问题的几点思考》,《史学理论研究》2001年第3期;李学勤:《舜庙遗址与尧舜传说》,《光明日报》2005年8月17日第11版。

绍刚先生撰文提出“中国文化史宜从尧舜讲起”，他列举的几大理由中，重要的一点就是包括五伦观念在内的“诸多重要思想观念萌芽于尧舜时代”^①。

尧舜时代的“竞于道德”，在《今文尚书》之《尧典》篇中有着生动的反映。该篇记载：

帝尧曰放勋，钦明文思安安，允恭克让，光被四表，格于上下。克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，协和万邦。黎民于变时雍。

这段话翻译过来就是：“帝尧名叫放勋，他处理政务敬慎节俭，明察四方，善于治理天下，思虑通达，宽容温和，他确实对人恭敬，能够让贤，他的光辉普照四方，至于上下。他能发扬才智美德，使家族亲密和睦。家族和睦以后，又辨明百官的善恶。百官的善恶辨明了，又使各诸侯国协调和顺，天下众人也就友好和睦了。”^②这显然就是帝尧的一幅道德画像。尧之所以把帝位禅让给舜，也是因为后者的道德修养出类拔萃——在家庭生活中，尽管“父顽，母嚚，象傲”，舜却能做到“克谐以孝”；在社会事务中，他也能够使人们恪守父义、母慈、兄友、弟恭、子孝五种美德，令四方来朝的宾客莫不肃然起敬。舜承袭帝位之后，任命百官时往往提出道德方面的明确要求。如任命契担任主管民政的司徒时，要求他“敬敷五教，在宽”；任命皋陶担任主管刑狱的士时，要求他“惟明克允”；任命伯夷担任主持祭祀事务的秩宗时，要求他“夙夜惟寅，直哉惟清”；任命夔担任乐官时，要求他“教胥子，直而温，宽而栗，刚而无虐，简而无傲”；等等。应当说，尧舜时代社会整体道德状况之所以非常之好，这与领袖人物和集体的率先垂范是密不可分的。

尧舜时代所孕育、产生的道德观念，除了孝、恭、信、公、让、义、慈、直、清等等之外，还包括忠。本文开头所列举的有关忠观念产生时代的几种说法当中，第一和第二两说的错误前面已作了分析，这里不再赘言；第三、四、五三种说法即西周说、三代说、虞夏说一个比一个接近历史事实但还都不是准确的答案；第六、七两说即氏族公社说和原始社会说又太过宽泛——氏族公社包括母系和父系两个阶段，原始社会更是涵括了氏族公社及其以前的血缘家庭公社（原始群）阶段。笔者通过对有关文献资料的综合分析，认为我国忠观念当起源于尧舜时代。理由可分述为以下两个方面：

其一，典籍中有尧舜时代倡导忠德、惩治“毁信废忠”之人的明确记载。据《礼记·表记》，孔子在言及帝舜时，曾经慨叹道：

后世虽有作者，虞帝弗可及也已矣。君天下，生无私，死不厚其子；子民如父母，有憯怛之爱，有忠利之教；亲而尊，安而敬，威而爱，富而有礼，惠而能散。其君子尊仁畏义，耻费轻实，忠而不犯；义而顺，文而静，宽而有辨。《甫刑》曰：“德威惟威，德明惟明。”非虞帝其孰能如此乎？

无独有偶，《大戴礼记·五帝德》也记有孔子因弟子宰我之请而讲论帝舜道德事功的言辞：

螭牛之孙，瞽叟之子也，曰重华。好学孝友，闻于四海；陶家事亲，宽裕温良。敦敏而知时，畏天而爱民，恤远而亲亲。承受大命，依于倪皇；睿明通知，为天下工。使禹敷土，主名山川，以利于民；使后稷播种，务勤嘉谷，以作饮食；羲、和掌历，敬授民时；使益行火，以辟山莱；伯夷主礼，以节天下；夔作乐，以歌箫舞，和以钟鼓；皋陶作士，忠信疏通，知民之情；契作司徒，教民孝友，敬政率经。其言不惑，其德不愚，举贤而天下平。

《表记》中的“子曰”称帝舜有“忠利之教”，下面的君子之人则“忠而不犯”；《五帝德》中的“子曰”径称帝舜手下的刑狱之官皋陶“忠信疏通，知民之情”，这难道是偶然的吗？恐怕不是。这或许说明，从帝舜开始，包括忠德在内的道德教育已经被作为临民理政的重要内容。司马迁所谓“舜乃……命十二牧论帝德，行厚德，远佞人”的记述和“天下明德皆自虞帝始”（《史记·五帝本纪》）的论断亦可资佐证。

帝舜一方面倡导忠德，另一方面对“毁信废忠”之人坚决予以惩处。《左传·文公十八年》记载：

① 吕绍刚：《中国文化史宜从尧舜讲起》，《社会科学战线》1998年第3期。

② 江灏、钱宗武：《今古文书全译》，贵阳：贵州人民出版社，1990年，第15页。

“昔帝鸿氏有不才子，掩义隐贼，好行凶德；丑类恶物，顽嚚不友，是与比周，天下之民谓之浑敦。少皞氏有不才子，毁信废忠，崇饰恶言，靖谮庸回，服谗搜慝，以诬盛德，天下之民谓之穷奇。”帝舜将“毁信废忠”的少皞氏“不才子”等“四凶族”驱逐到数千里之外的荒远之地，其结果是“四门辟，言毋凶人也”（《史记·五帝本纪》），也就是说社会秩序良好，再也见不到凶恶之人了。

其二，尧舜以自己的实际行动诠释了忠德，昭示了忠观念的原初内涵。“尧知子丹朱之不肖，不足授天下，于是乃权授舜。授舜，则天下得其利而丹朱病；授丹朱，则天下病而丹朱得其利。尧曰：‘终不以天下之病而利一人。’而卒授舜以天下”（《史记·五帝本纪》）。舜在位凡39年，第22年的时候，他便本着传贤的原则“豫荐禹于天”（《史记·五帝本纪》）。郭店楚墓竹简《唐虞之道》有这样的评论：“唐虞之道，番而不传。尧舜之王，利天下而弗利也。番而不传，圣之盛也。利天下而弗利也，仁之至也。”^①尧舜不仅在帝位的继承上恪守传贤不传子的原则，而且在位期间兢兢业业、鞠躬尽瘁，确实做到了尽心竭力。揆诸经史，可知在尧、舜的时代，不辞劳苦巡行天下乃是居于帝位者的职责和传统。《尚书大传》称“尧南抚交趾”。《大戴礼记·五帝德》更谓舜“南抚交趾、大、教，（西）鲜支、渠度、氐羌，北山戎、发、息慎，东长鸟夷、羽民”。《尚书·尧典》语焉尤详，说舜正式继任为帝之后，当年“二月，东巡守，至于岱宗，……五月南巡守，至于南岳，如岱礼。八月西巡守，至于西岳，如初。十有一月朔巡守，至于北岳，如西礼”，此后“五载一巡守”。《墨子·节葬下》更有这样的记载：“昔者尧北教乎八狄，道死，葬蛩山之阴。……舜西教乎七戎，道死，葬南己之市。”就是说，尧、舜都是死在了向周边未开化民族宣示教化的征途中。柳诒徵先生在引述了《墨子·节葬下》的有关文字后写道：“此牺牲之真精神，亦即尚忠之确证也。夫人主不恋权位，不恤子孙，并一己之生命，亦愿尽献于国民而无所惜，垂死犹欲教化远方异种之人，其教忠之法何如乎？”^②充分肯定了尧舜二帝忠于人民的观念和行。其实，对于虞舜，早在战国中后期就有儒者以忠相许，请看郭店楚墓竹简《唐虞之道》的记载：“古者虞舜……忠事帝尧，乃式其臣。”又说：“（虞舜）为尧臣也，甚忠。”^③这是战国时人对虞舜之忠的明确赞扬。尽管字里行间流溢着战国时期忠观念的某些时代特征，但是虞舜体行了忠道，却也是内中无法曲解、无法抹煞的明确信息。而既然尧舜二帝身上忠的道德行为已得到古往今来人们的认可，那么把他们视为我国历史上忠观念产生的标志性人物，不也很合乎逻辑吗？

[责任编辑 陈绍燕]

① 陈伟：《郭店竹书别释》，武汉：湖北教育出版社，2003年，第60页。

② 柳诒徵：《中国文化史》上册，北京：中国大百科全书出版社，1988年，第80页。

③ 陈伟：《郭店竹书别释》，武汉：湖北教育出版社，2003年，第65、71页。

汉晋对孔子礼乐思想的阐发与拓展

——以《论语》及汉晋《论语注》为考察中心

闫春新 杨振姣

摘要:孔子的礼乐思想,其核心内容是以道德伦理为基础,主要特色为强调礼乐教化与凸显社会秩序之上的人伦和谐。而汉魏经学家和魏晋玄学家大多通过征引、阐发、注解《论语》文本,分别从各自的儒道经传诠释立场出发,结合汉晋之际的社会政治现实,对孔子礼乐观中内在的意蕴进行了多方位拓展,前者重点肯定和阐发了孔子礼乐观中社会政治层面的礼乐教化思想;后者以道释儒,认为人的自然本性,及因顺人自然本性上的伦理情感,才是礼乐的本源与根据。

关键词:孔子礼乐观;礼乐教化;自然本性

孔子的礼乐观及其思想渊源,前人已经进行了极为充分的深入研讨,如杨向奎先生就着重指出:“原来的礼字只做礼物用,礼物重玉,无论对神对人皆如此,故即以盛玉器为礼。在‘人际’关系中行礼有式是谓仪。表示行礼者之身份地位的豪华举动,谓之‘威仪’。周公对于原始礼仪有过加工,他以为这种待人敬天的礼以及行礼中的仪容,应当充实德的内容,礼不应当仅是物品的交换,仪也不应当仅是外表的仪容,他把它们伦理化,美化;如果说他以德代礼,也就是以乐舞代仪。从此中国传统的礼乐文明建立下良好基础,以后,孔子又以仁丰富了礼的内容,使礼从‘天人之际’回到‘人人之际’中来,礼用以处理‘人际’关系,所以礼为仁之目。”^①本文首先在杨先生观点的基础上,认为孔子的礼乐观,主旨就是强调与凸显社会秩序之上的身心调适与人伦和谐,一则强调礼乐的教化及其治世功能;二则以仁、敬释礼乐以凸显礼乐的仁爱本心与心理基础。既承认尊卑等级差异,更致力于社会秩序之上的人伦和谐,这就是孔子“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何”,有子“礼之用,和为贵。先王之道,斯为美”^②。孔子的礼乐观,在学理上,前者直接规定了后世尤其是两汉经学家礼乐思想的发展路向。而魏晋玄学家,则是主要对孔子礼乐思想中以仁、敬释礼乐原有思路的深化、拓展与进一步探究、溯源。然后,以《论语》及其汉晋《论语注》为考察中心,并参考《春秋》、《礼记》等其他儒家经传与董仲舒《春秋繁露》等相关论述,专门探讨汉晋对孔子礼乐观的继承与开拓。这既是从儒家经传诠释的角度宏观梳理先秦、两汉和魏晋礼乐思想的演变和发展,又以礼乐观念为切入点,纵观三个时代中儒学的延续、传承和变异。

作者简介:闫春新,曲阜师范大学历史文化学院副教授(山东曲阜 273165);杨振姣,中国海洋大学法政学院讲师(山东青岛 266003)。

基金项目:本文为国家社会科学基金资助项目“魏晋论语学研究”的阶段性研究成果之一,批准号 05CZX010。

① 杨向奎:《宗周社会与礼乐文化》(修订本),北京:人民出版社,1997年,第338页。

② 何晏:《论语集解》,皇侃:《论语义疏》注引,知不足斋丛书本。以下征引《论语》及汉晋《论语》各家注疏,凡不另行注明出处者,皆出自该书。

一、汉魏经学家对孔子礼乐观意蕴的阐发

汉魏经学家,主要是利用两大途径,通过引用、发挥与注解《春秋》、《论语》和《礼记》等儒家经传,发挥孔子的微言大义,来实现其对孔子礼乐观意蕴的阐发;或在政论、奏对和著述中引用其相关内容,或对《论语》等儒家经传中相关的孔子礼乐观加以注释与训解。前者以陆贾、董仲舒和阮籍为代表,后者则以孔安国、包咸(苞氏)和郑玄为典型,两者的前后相续和彼此交错,共同构成了这一时期礼乐思想的主流。在政论、奏对和著述中,汉魏经学家化引、借用了《春秋》、《论语》等儒家经传中孔子礼乐思想的有关表述、记载,放大、极端化了其某些特定内容,而形成了自己的某些特色。

一则在其政论、奏对和著述中,引用《春秋》、《论语》等儒家经传的相关内容,着眼于礼乐的治世功能,特别是从乐教治世功能的角度来论说、解释孔子礼乐思想。陆贾说:“昔舜治天下,弹五弦之琴,歌《南风》之诗。寂若无治国之意,漠若无抚民之心。然天下治。”^①董仲舒也说:“道者,所由适于治之路也,仁义礼乐皆其具也。故圣王已没,而子孙长久安宁数百岁,此皆礼乐教化之功也。”^②而阮籍更是在自言其所作的《乐论》中,发挥孔子关于“乐”的思想,认为音乐的作用就是表现和谐,他说:“孔子在齐闻《韶》,三月不知肉味,言至乐使人无欲,心平气定,不以肉为滋味也。以此观之,知圣人之乐和而已矣。”^③阮籍此处引用孔子语句,明音乐之所以能移风易俗,本源于音乐和谐的音调使人无欲,心平气定。不言而喻,孔子十分重视礼、乐的修身、教化及其因教化而带来的治世功能,而陆贾、董仲舒和阮籍对孔子礼乐思想中治世功能内蕴的如上挖掘,很大程度上,正是在孔子上述礼乐思想的直接辐射与观照下,产生与发展出来的。

二则董仲舒的“礼”论,是汉儒对孔子礼乐观所进行的最有层次、最有系统的创新性阐发。首先,董仲舒秉承了孔子以敬释礼的传统思路,而继续以敬、哀释礼:“为礼不敬,则伤行而民弗尊”、“尊天,美义也;敬宗庙,大礼也。圣人之所谨也。不多而欲洁清,不贪数而欲恭敬”、“礼之所重者在其志。志敬而节具,则君子予之知礼。志和而音雅,则君子予之知乐。志哀而居约,则君子予之知丧”^④。其次,结合西汉整齐人伦、稳定政局的统治需要,兼顾“礼”之本义和“礼”的治世功能,董仲舒给“礼”一个很富新意的定义,“故礼,体情而防乱者也,民之情不能制其欲,使之度礼,目视正色,耳听正声,口食正味,身行正道,非夺之情也,所以安其情也”^⑤。再次,董仲舒将“礼”凸显为宇宙万物的本体,并强调礼治中序尊卑、别贵贱的政治治世功能,尤其是单方面强调君主之权威、偏重于子事父之礼,将孔子礼乐观中秩序之上的人伦和谐,单向强调、极端化成严格的秩序,从而使两汉礼乐的整体功能指向政治整合和人伦秩序。与孔子相比,董仲舒虽与孔子都相对突出“礼”所维护的王权的权威性,但在君臣之礼问题上,董仲舒的“礼”治,却由孔子“君君、臣臣、父父、子子”的互动,向严守君臣大义与父子大防倾斜,极端突出了周礼主要的思想观念“尊尊”和“亲亲”,并将两者贯穿为“长长”的精神原则。董仲舒为论证君、父的这种世俗权威性,一方面,甚至将子不奉父命和臣不奉君命,升格成不奉顺于天,天子受命于天、子受命于父与臣妾受命于君皆源自天命;另一方面,又以阳尊阴卑的同类相感,论证这种社会秩序的合理性,强调君臣、父子、夫妇之间统治与服从的关系是绝对不可改变的。

相比于董仲舒等在其政论、奏对和著述中引用《论语》、《春秋》等儒家经传的相关内容时,对孔子礼乐观特别是其“道之以德,齐之以礼”思想较有新意的意蕴发掘,汉魏经学家在其《论语》注中,对孔子礼乐观的创新性较少,其大多只是对《论语》中相关的孔子礼乐观加以字词训诂,至多是文意疏通

① 陆贾:《新语》,北京:中华书局,1962年,第59页。

② 《汉书》卷五十六《董仲舒传》,北京:中华书局,1962年,第2499页。

③ 陈伯君:《阮籍集校注》,北京:中华书局,1987年,第95页。

④ 《春秋繁露·仁义法第二十九》,北京:中华书局,1992年,第256页;《祭义第七十六》,第441页;《玉杯第二》,第27页。

⑤ 《春秋繁露·天道施第八十二》,第469—470页。

或注者对孔子礼乐观的复述,而未作过分阐释,因而基本没有超出孔子、董仲舒的思路。

《论语·泰伯》:“子曰:‘恭而无礼则劳,慎而无礼则憊,勇而无礼则乱,直而无礼则绞。君子笃于亲,则民兴于仁;故旧不遗,则民不偷。’”郑玄注:“言此四者虽善,不以礼节之,亦不可行。憊,怒。绞,急也。”^①经文之意,主要就是孔子强调“礼”不可缺也;前半段主要是指个人主体的日常修为离不开“礼”,也涉及到了“礼”的社会稳定作用,“勇而无礼则乱”;后半段则主要从统治者治民的角度,强调了礼制的“亲亲”原则及其政治功效。而郑玄注文则除了训说、讲解字句,以一言总说经意外,完全承袭孔子对“礼”及其修身、治世功能的解说,而缺少创新。

《论语·泰伯》:“子曰:‘兴于《诗》,立于礼,成于乐。’”包咸曰:“兴,起也。言修身当先学《诗》。礼者,所以立身。乐所以成性。”^②此处中的“乐所以成性”,皇侃《论语义疏》作孔安国注,汉魏经学家大多认为,一般人的天性虽有“善”之质,但最终要成为善人,必须应有后天的主客观因素。具体说来,就是一般人需要圣人用礼乐以化之,用礼义以教之,方可达成“善”。汉魏之际的经学家王肃,对《论语·卫灵公》的注解:“动必以礼,然后善也。”就是说,平民百姓日常举止必须以礼为准,才可实现“善”;而魏晋玄学的“性分说”,却认为人性无善恶且先天而生终生不改。由此处所引两注,可窥见汉魏经学家对礼乐修身、教化的重视。

《论语·子路》:“子曰:‘小人哉,樊须也!上好礼,则民莫敢不敬;上好义,则民莫敢不服;上好信,则民莫敢不用情。夫如是,则四方之民襁负其子而至矣,焉用稼?’”孔安国曰:“情,情实也。言民化于上,各以实应。”包咸曰:“礼义与信,足以成德,何用学稼以教民乎?”^③在此处原文中,孔子对樊须不学礼义而学稼穡非常愤怒,而孔安国和包咸都直承孔子原意,认为礼义与信都可化民成德,在人伦教化中发挥有重要的作用。

《论语·八佾》:“子曰:‘人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?’”苞氏曰:“言人而不仁,必不能行礼乐也。”郑玄曰:“言人无仁而淫恣,必不能行礼乐之事者也。”^④这是从正面总结孔子对礼乐人性基础与仁爱实质内容的追问;而从反面来说,正如上引包咸与郑玄所注,人如果不仁的话,就必定不能使礼乐真正发挥应有的道德教化作用,礼乐需依赖仁而存在。显然,这里的包咸注和郑玄注,都并未超越此处文本中孔子以仁释礼乐的思想,只是从礼乐治世的角度,对此处的《论语》原文进行了语意疏通,而未作进一步的义理发挥;尤其是对孔子所认定的礼乐的实质内容与人性基础“仁”,没有进行进一步的追问和推究,或者对其之内在意蕴进行更深的发掘。

总之,从源头上讲,孔安国、董仲舒和郑玄、阮籍等汉魏经学家的礼乐思想,基本是一本于孔子的礼乐观特别是孔子的礼乐教化思想。汉魏经学家虽随时代的演进,综合了孟子与荀子的礼乐思想,并融入了部分汉魏思潮,董仲舒甚或因放大、极端化了孔子礼乐思想中的某些特定内容,而形成了自己较富新意的“礼”论。但总起来说,汉魏经学家的礼乐思想,只是作为孔子礼乐观、尤其是其礼乐教化思想的继续与微调。这些汉魏经学家对孔子的礼乐观,相对突出其中的礼乐功能,而较少论及其礼乐思想中对礼乐实质内容的关切和对礼乐真精神的追问。而在侧重礼乐功能时,尤为强调孔子礼乐思想中礼乐治世的政治功能,且礼乐的人伦教化功能、主体修身功能甚或情感节制功能,又大都以其治世功能为中心而为其服务。

二、魏晋玄学家对孔子以仁释礼乐新思路的拓展与深化

相对汉魏经学家对孔子礼乐观、特别是其礼乐教化思想,只是发掘其内在意蕴而较少学理的演

① 王素:《唐写本论语郑氏注及其研究》,北京:文物出版社,1991年,第93页。

② 李学勤主编:《十三经注疏·论语注疏》,北京:北京大学出版社,1999年,第104页。

③ 李学勤主编:《十三经注疏·论语注疏》,第172页。

④ 王素:《唐写本论语郑氏注及其研究》,第18-24页。

进,魏晋玄学家王弼、郭象,则是将孔子以仁释礼乐这一礼乐诠释新思路,进一步拓展、深化为对礼、乐最初起源及其内在本质的追问,从而大大地推进乃至突破了孔子原有的礼乐观。具体说来,魏晋玄学家王弼、郭象对孔子礼乐观的态度和解读,细分起来可有三个层面:

其一,重新解释“礼”的内涵,寻求“礼”的自然人性根源和最初本原。《论语·八佾》:“林放问礼之本。子曰:‘大哉问!礼,与其奢也,宁俭;丧,与其易也,宁戚。’”王弼注:“时人弃本崇末,故大其能寻本礼意也。”^①汤用彤分析说:“考王氏所谓礼之本意,具详于老子三十八章注中,谓仁义礼敬均须统以自然无为。”^②而汤先生此处所说的具体内容就是“夫载之以大道,镇之以无名,则物无所尚,志无所营。各任其贞事,用其诚,则仁德厚焉,行义正焉,礼敬清焉”,仁德厚,行义正,礼敬清,是因仁德、行义与礼敬三者皆内化、承载于“大道”或“无名”之朴这一至大整全的本体之中,是“载之以大道,镇之以无名”所造成的结果。反之,弃其大道,舍其无名,则仁德礼义不仅不能实现,反而将使礼泛滥于社会而流于形式。在这里,我们依据汤先生的上述分析,可推阐出王弼“礼”论至少在两点上推进了孔子的礼学思想,最终使其礼乐观凸显玄学新义:一则对孔子所追溯到的礼乐心理基础“仁”进一步根问,认为“仁”的本原是人的自然之性的淳厚古朴,且不能仅靠“仁”自身所能行,“仁德之厚,非用仁之所能也”;二则仁德、礼敬的彰显,在王弼看来,最终又根源于无形、无名、无为的至大无外的自然朴素大道,“用不以形,御不以名,故仁义可显,礼敬可彰也”^③。

需补充的是,从此处原文与整个《论语》文本中,我们可看出,孔子礼乐观中,其有关“礼”的思想显然具有化育人们心灵、节制人们行为的社会功能。如传统礼乐文化的主体是礼,而礼最重要的内容便是祭礼与丧礼,仅就丧礼三年之丧的规定而言,也正是为了体现和培养子女对父母的孝的感情,寓教于礼,使人们在丧礼的实践中,受到孝的潜移默化的熏陶、教化;而王弼对“礼”尤其是“丧礼”的教化功能未加解释或强调,只是从另一角度追寻“礼”之本意。

其二,“乐”的“和神”功能的增强与乐教的渐次弱化。孔子乐教主要是以“仁”为根本,通过自身的道德自觉与对音乐至善大和的人生感受,来达到身心的愉悦和人伦的和谐,音乐的根本目的就在于表现与陶冶人类正常的性情,使人与人相爱,而达到最圆满、舒畅的关系。而王弼却弱化“乐”的礼乐教化的社会政治功能,凸显其愉悦主体的文化艺术功能。王弼认为,“乐”相对独立于“礼”,可发挥着使主体个人身心愉悦和感化民心的双重作用:“矫俗检刑,民心未化,故又感以声乐,以和神也。”尽管王弼此处也承认“乐”具有感化民心的教化功能,但却相对强调了“乐”的个体身心愉悦功能。若再细品文意,似乎“乐”的这种教化功能应以个体的感官愉悦为前提。郭象则索性将其贬斥为圣王之“迹”,《论语·述而》:“子在齐闻《韶》,三月不知肉味。”郭象注:“伤器存而道丧,得有声而无时。”显然,联系整个《论语》原文文本,孔子是肯定圣王舜帝作乐以教化百姓、即圣人以乐教来治理国家的外在表象的,且认为通过《韶》乐的演奏,完全可以再现大舜的风采和圣王盛世的礼乐道德教化,但郭象则将圣王治理国家的外在表象鄙薄为“圣人之迹”。在郭象看来,圣人的本性及其由之而生的治国理念、本初想法——圣人之“所以迹”,是无法通过外在表象“圣人之迹”来展示的。又何况,演奏《韶》乐时的乐器及其声响这些“圣人之迹”,虽还存在于孔子生活的时代,但由于“人亡”则“道废”,《韶》乐所隐含的真正的圣人之“所以迹”,因舜时的盛世不再更无法探问。故而郭象以自己所认为的同情的理解,借注解替圣人发出了千古浩叹:“伤器存而道丧,得有声而无时!”

其三,“礼”、“乐”对举或并列所凸显的礼乐玄学新义。《论语·阳货》:“子曰:‘礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?’”王弼曰:“礼以敬为主,玉帛者,敬之用饰也;乐主于和,钟鼓者,乐之器也。于时所谓礼乐者,厚赞币而所简于敬,盛钟鼓而不合雅、颂,故正言其义也。”郑玄曰:“玉,圭璋

① 楼宇烈:《王弼集校释》,北京:中华书局,1980年,第622页。

② 汤用彤:《魏晋玄学论稿》,上海:上海古籍出版社,2001年,第91页。

③ 楼宇烈:《王弼集校释》,第95页。

之属也。帛,束帛之属也。言礼非但崇此玉帛而已,所贵者,乃贵其安上治民也。”马融曰:“乐之所贵者,移风易俗也,非谓钟鼓而已也。”在这里,“主”即为“本”、“体”,“器”即为“末”、“用”,王弼将礼乐工具“玉帛”、“钟鼓”之本追溯为“敬”、“和”,显然是将前者视为体现礼乐文化实质“敬”、“和”的外在形式,旨在告诫世人不要追求奢侈的玉帛而忘其礼乐文化的本质和意旨,礼是为了表达送礼者的内心尊重,乐是为了使人的心理和谐、情感舒畅。与此处郑玄注、马融注相比,两人仅从礼乐真正的政治治世和社会的道德教化功能上思考问题,而王弼则从礼乐本质的角度理解孔子的礼乐思想,用玄学家特有的本末体用观点探讨礼乐及其起源与本质内容,认为后两者是礼乐甚或礼乐工具的本源与根本,而“玉帛”与“钟鼓”只是表达礼乐实质“敬”、“和”的形式与手段,充分体现了以本末体用的观点看待人伦现象,解释儒家伦理观念这一以贯之的玄学“《论语》学”的解经特色。其以“敬”、“和”等人的内心心理为礼乐之本、体,强调前者是后者存在的前提和根据,而“敬”、“和”与礼、乐乃至其各自工具,则实际上体现了人类自然真情、内心心理和礼乐教化之间,伦理情感和礼乐制度之间的本末体用关系。因为这里的“敬”与“和”,正如上文所言,因“敬”的“礼敬之清”的意蕴挖掘与“乐”的主体“和神”功能的增强,而界定了道家自然真情与儒家礼乐工具及其教化功能的区别与连接。

另外,王弼在为《论语·泰伯》“子曰:‘兴于《诗》,立于礼,成于乐。’”作注时也曾“礼”、“乐”对举:“风乖俗异,则礼无所立,礼若不设,则乐无所乐,乐非礼则功无所济。故三体相扶,而用有先后也。”这里,王弼既强调了礼以人情民风为本,乐以礼为本,制礼和作乐都以人民的自然情感为基础,又似承认了孔子礼乐观的主要特色之一人伦教化。不过,这一本属儒家礼乐道德教化的传统领地,却在王弼“自然性情”说的改造下,变成为对其自然本性的疏通、诱导,“夫立言垂教,将以通性,而弊至于湮;寄旨传辞,将以正邪,而势至于繁”。

三、汉晋诠释孔子礼乐观不同路向的进一步比较

汉晋阐发与拓展孔子礼乐思想及其内在理路,主要是汉晋政治家与学人通过儒道经传诠释而表现出来。从横向来看,以《论语》为例,可大致分为三类:奏言和问对中的《论语》文句引用、政论中的《论语》意蕴开挖与经传著述中的《论语》文本注解;从纵向来看,可分为两汉经学家与魏晋玄学家两大派别却又前后相续。而就这两者经传文本注解的方式而言,又可认为前者是训解,两汉经学家大都偏字词训解和文意疏通;而后者则属义解,魏晋玄学家大多传文的意蕴发掘。两汉重在读懂儒道经典原文,而魏晋重在阐发玄、佛新义。再以《论语》中的孔子礼乐观及其汉晋相关注解为例,两汉经学家对《论语》中的孔子礼乐思想,大多数只是寻章摘句、烦言碎语上的章句训诂、文意疏通,即或有对孔子礼乐思想的阐发,也不外强调其礼乐思想的人伦教化与治世;而魏晋玄学家则以道释儒,用本末体用观点深层融合儒道,或以道家的人性自然作为根本,并以此为出发点来解释孔子所探询的礼乐内在精神“仁”;或用本末体用观点进一步追问、反思孔子对礼乐实质的关注、推究,从而出现了礼乐的玄学化或称为玄学礼乐观,这可从本文对第一部分与第二部分相关汉晋《论语》注及其相应内容的梳理中对照出来,更可从这一部分的进一步分析中得出上述结论。

其一,对于孔子所认定的礼乐内在精神、仁爱人性及其心理基础“仁”,两汉和魏晋的理解角度和深度不同。无论董仲舒还是郑玄等两汉经学家,其大都限于浅层次的伦理层面和政治实用,或仅仅是对孔子所认定的“仁”作字句上的文意疏通,较少思想深度,因而思想创新相对甚少。如大多数汉儒,在孔子后面亦步亦趋,并未对其进行进一步发掘而没超出孔子“仁学”的范围,甚至在对“仁”的理解方面比孔子更为局于表面的社会治世与伦理层面,如郑玄就曾从二人之间的对待关系来解释“仁”:“读如相人偶之人。”再如董仲舒主要从“不争”、“无事”的治世角度诠释“仁”,“何谓仁?仁者憍但爱人,谨翕不争,好恶敦伦,无伤恶之心,无隐忌之志,无嫉妬之气,无感愁之欲,无险诋之事,无辟

违之行。故其心舒,其志平,其气和,其欲节,其事易,其行道,故能平易和理而无争也。如此者谓之仁”^①。而魏晋玄学家则对孔子所认定的礼乐之本“仁”,切入本体而进行了进一步的追问,从哲理思辨层面深入人的自然本性根源,甚或进而认为“仁”内在于人的自然本性,是任人之本性而自然无为的结果。

王弼。首先,在本文第二部分中,我们已谈到,王弼在其《老子注》中,对仁、义、礼放在一起进行了同一本原上的追问,其认为三者的本原“仁德之厚”、“行义之正”和“礼敬之清”,本就指人性的淳厚自然、公正素朴和清纯本真,更认为三者的本原又都本初于自然无为的“大道”或者说是“无名”之朴,也就是说,王弼先将“仁”等与外在名象层层剥离,解除后者对前者的蔽障,进而将其还原为“无名”之朴,并认定“仁”真精神的彰显,是对“大道”自然无为的效仿和应用,“仁义,母之所生,非可以为母”,“用不以形,御不以名,故仁义可显,礼敬可彰也”^②,或者说是“载之以大道,镇之以无名”的自然无为的结果。再者,在其《论语释疑·学而》中,专门解释了仁孝问题,揭示了在“仁”背后的自然情感基础和自然人性根基,并进一步深挖了其人性本根。基于孔子以仁释礼乐而根问其人性基础,王弼将孔子、汉儒的礼乐人性基础“仁”,奠基在人的自然性情之上,将“仁”进一步推究为“自然亲爱的推人及物”,从而以这种人性本然的自然亲爱为礼乐文化的前提和最终根据。礼乐文化的这种前提和最终根据,其实就是无知无欲的人之自然本性,基于血缘上的天然亲情的本然迸发与自然流露,“自然亲爱为孝,推爱及物为仁也”^③。这样一种纯乎天然的伦理情感及其伦理观念,似不应视为社会后天培养、铸造,尤其是儒家礼乐教化的结果。

郭象。郭象认为,事物依据本性发生变化的过程,可被称之为“独化于玄冥”,其常常抱守纯真至朴的本性于寂然至无中,而又不动摇,便就是“冥”,“常以纯素守乎至寂而不荡于外,则冥也”。这一无心无欲无情而与天地合其德的圣人心性,在其《庄子·序》中作了经典表达:“至仁极乎无亲,孝慈终于兼忘,礼乐复乎已能,忠信发乎天光。用其光则其朴自成,是以神器独化于玄冥之境而源深流长也。”已能,就是自然本能;天光,就是人的天性(本性),二词对仗互文意义相通,同是礼乐忠信行为的本原,“用其光则其朴自成”,是无知无欲的天然混成,“含哺而熙乎澹泊,鼓腹而游乎混茫”。正因如此,表面看来为圣王所为的仁义,实非其所为,其实只是圣王以无心顺应万物自然本性而与之冥合的结果,“夫黄帝非为仁义也,直与物冥,则仁义之迹自见”。甚至在他看来,仁义本身就是人的自然本性:“夫仁义自是人之情性,但当任之耳。恐仁义非人情而忧之者,真可谓多忧也。”^④郭象以人的自然性情解释“仁义”,“仁义”只是人顺其这一自然性情而任之的结果,从而彻底否定了儒家的后天礼乐教化。

其二,更为重要的是,对于整个孔子礼乐观的理解,两汉经学大多仅局限于浅层次的政治实用,止步于孔子对传统礼乐教化的秉承与首肯而侧重礼乐的个人修为、政治治世与人伦教化;魏晋玄学则侧重礼乐本质的根问和真精神的彰显,进一步根问孔子对传统礼乐文化的反思。具体说来,就是以玄学家特有的本末体用观点,用道家的人性自然解释人伦现象,并作为儒家礼乐思想和道德伦理观念的存在依据,在扬弃了孔子、汉儒礼乐思想的基础上,重构了玄学礼乐理论。

先看王弼《论语》注。《论语·泰伯》:“子曰:‘兴于《诗》,立于礼,成于乐。’”苞氏曰:“兴,起也。言修身当先学《诗》也。礼者,所以立身也。乐所以成性。”王弼曰:“言有为政之次序也。夫喜、惧、哀、乐,民之自然,应感而动,则发乎声歌。所以陈诗采谣,以知民志风。既见其风,则损益基焉。故因俗立制,以达其礼也。矫俗检刑,民心未化,故又感以声乐,以和神也。若不采民诗,则无以观风。

① 《春秋繁露·必仁且智第三十》,第258页。

② 楼宇烈:《王弼集校释》,第95页。

③ 楼宇烈:《王弼集校释》,第621页。

④ 郭庆藩:《庄子集释》,北京:中华书局,1961年,第546页、第373页、第318页。

风乖俗异,则礼无所立。礼若不设,则乐无所乐。乐非礼,则功无所济。故三体相扶,而用有先后也。”在这里,正如上文所说,汉儒包咸或孔安国着眼于礼乐的立身养性的人伦教化;而王弼却如上文第三段所引的《论语·阳货》注解一样,用玄学家特有的本末体用观点,分析礼乐制度与人性自然(自然真情)之间的关系。此处注解虽没明确使用本末和体用这两对范畴,但字里行间却蕴含着用本末体用的本体思维来整体思考礼、乐问题及其来源。“损益基焉”、“因俗立制”、“礼无所立”、“功无所济”等,先后暗示了民情、采诗、制礼、作乐之间是一种递生关系。诗以民情为本,礼以诗为本,乐以礼为本,叫做“三体相扶,而用有先后”。从根本上说,采诗、制礼、作乐这“三体”都是以人民的自然情感为基础。很明显,王弼认为:人类的自然本性产生了礼乐名教,两者是本末关系。礼、乐以不同民俗中的相通民情,同出于喜、怒、哀、乐、惧等人民的自然情感为前提,又以异中求同的矫俗检刑、感以声乐为归宿。

再看郭象《论语》注。在“性”本体论和“性分”说的基础上,郭象深入探讨了礼乐文化尤其是礼的精神实质,《论语·为政》:“子曰:‘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。’”孔安国曰:“政,谓法教也。免,苟免罪也。”马融曰:“齐之以刑者……,齐整之以刑罚也。”苞氏曰:“德,谓道德。”郭象云:“德者,得其性者也;礼者,体其情者也。情有所耻而性有所本也,得其性则本至,体其情则知至也。”在这里,上述汉注中的“礼”、“德”着眼于字词训解,仅仅局限于浅层次的道德说教和伦理现象的表层,没有深入到人性的本源。而郭象此注却蕴含着性、情为德,礼之本、体,后者则为末、用的观点,其从内在的人的自然本性来看待和把握儒家名教及其礼治思想,以人的自然性情的得失来解释德、礼与政、刑的区别,认为德、礼是对人的自然本性的疏导与因顺,政、刑却是“违情而苟免”、“去性而从制”,郭象以人类自然情感这个根本问题为出发点,运用玄学特有的辨名析理的学术方法,重构了其得性体情的玄学礼乐思想。

综上所述,对于孔子礼乐观的理解,王弼和郭象都超越了道德说教,而继续根问礼乐的人性基础,追求更高的哲学思辨。两人都从人类自然情感这个根本问题的出发点,来解释“礼”、“德”的内涵。换句话说,就是以人的自然本性作为儒家“德”、“礼”范畴的存在根据,解释富有哲理但较少涉及具体的儒家道德规范。在王弼、郭象的解释里,礼乐的道德教化功能渐次消退,王弼虽仍承认礼乐的这一功能,但更强调礼乐的民情世风基础,而郭象所解释的“为政以德”和礼治思想,也已不是用礼乐道德教化百姓,而是顺万民之性使其自治自为,“万物皆得性谓之德,夫为政者奚事哉?得万物之性,故云德而已也。得其性则归之,失其性则违之”。这里在对“礼”、“德”的解说中,显然,郭象以其特有的“性本体”理论,遮蔽了孔子以礼治国思想的真相。

[责任编辑 王大建 范学辉]

周代交聘中的“礼尚往来”原则

黎 虎

摘 要:“礼尚往来”是周代交聘关系中的重要原则之一,是对等性原则在礼仪上的体现和运用,贯穿于交聘关系的全过程和各个环节,其具体表现主要有四:一曰报礼,即交聘过程中礼仪、仪节的相互回报;二曰报币,即交聘过程中礼品的相互往来回报;三曰报书,即交聘文书之相互回报;四曰报使,即交聘关系中的相互遣使。春秋时期的报使—报聘制度与西周时期原生态的制度已经发生了一定程度的变化:时间的间隔由固定变为灵活;使命目的由礼仪性向务实性倾斜;诸侯与周王室的交聘关系日益与诸侯之间的交聘性质接近,“朝”、“聘”之别亦日渐徒有其名而无其实。但是,“礼尚往来”的基本原则却一以贯之而为汉唐及其后交聘制度所继承和运用。

关键词:周代;交聘;报;礼尚往来

“交聘”是中国古代国家、民族或政治实体之间和平交往的主要方式和手段。《仪礼》一书现存有《聘礼》一篇,此即周代交聘实践的总结和集大成^①。那么,周代的“聘”礼具有哪些基本特征?在“交聘”礼仪中贯穿着哪些原则和精神呢?其中有哪些因素为后代的交聘制度提供了蓝本或参照依据和经验呢?本文认为交聘中的“礼尚往来”原则是其中最为重要的表现之一。“礼尚往来”一语虽然为古今论者所频繁引述,然而往往寥寥数语,一笔带过,鲜见深入论述其具体内涵者。“礼尚往来”是中国古礼的核心原则之一。《礼记》开宗明义曰:“礼尚往来。往而不来,非礼也;来而不往,亦非礼也。”^②所谓“往来”,即交礼双方之间的互动与回报,故《礼记》径曰:“礼也者,报也。”郑玄对此注曰:因“礼有往来也”。孔颖达疏曰:“受人礼事,必当报之也。”《礼记》进一步阐述道:“礼,反其所自始……礼报情,反始也。”亦即“他人有恩于己,己则报其情”^③。因此在一定意义上可以说“礼”也就是“报”。先哲对于“礼尚往来”的重要作用和作用有着深刻的认识,认为这个原则对于调整人与人之间、群体之间、实体之间、诸侯之间乃至国家之间的关系具有重要意义,“人有礼则安,无礼则危”^④。《礼记》引孔子云:“仁者,天下之表也;义者,天下之制也;报者,天下之利也。”将“报”与“仁”、“义”并列为治理天下的最高指导原则。何以然者?郑玄注曰:“报,谓礼也。礼尚往来。”孔颖达疏曰:“礼尚往来,相反报物得其利,故云‘天下之利也’。”^⑤“礼尚往来”的原则不仅有利于人际和谐,也有利于国家和天下之和谐,是决定个人以至国家、民族和天下安危的重要因素,是实现社会和谐的重要手段和方法。“礼

作者简介:黎虎,包头师范学院历史文化学院教授(内蒙古包头 014030)。

基金项目:国家社会科学基金项目“汉唐‘交聘’体制研究”,批准号:05BZS024。

① 《仪礼》与《周礼》、《礼记》并称为“三礼”,均程度不同地保存了周代“聘礼”内容,其中以《仪礼》成书最早。但对于《仪礼》成书年代学术界有争议,当以公元前5世纪中叶至公元前4世纪中叶说为长。参见沈文倬:《略论礼典的实行和〈仪礼〉书本的撰作》,《文史》第15、16辑,北京:中华书局,2002年。

② 《礼记正义》卷一《曲礼上》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,北京:中华书局,1980年,第1231页。

③ 《礼记正义》卷三十八《乐记》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1537页。

④ 《礼记正义》卷一《曲礼上》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第1231页。

⑤ 《礼记正义》卷五十四《表記》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1639页。

尚往来”是中国古代交聘关系中的重要原则之一。“礼尚往来”实际上就是对等性原则在礼仪关系中的一种体现和运用。在周代的交聘关系中,我们可以看到“礼尚往来”原则的普遍应用,贯穿于交聘关系的各个方面和全过程,其具体表现是多方面的,大略而言主要有四:一曰报礼,二曰报币,三曰报书,四曰报使。

一、报 礼

“报礼”是指交聘过程中礼仪、仪节的相互回报。这种相互回报贯穿于交聘关系中的各个环节。使者入境后,主国即于来使入住之近郊馆舍举行郊劳仪式以欢迎,主国之“君使卿朝服,用束帛劳”。使者在接受对方的劳礼之后,又将劳者请入舍门内,“用束锦俟劳者”。何谓“俟”?郑玄注曰:“言俟者,宾在公馆如家之义,亦以来者为宾。”贾公彦疏曰:“凡言俟者,谓报于宾。”^①所谓“俟劳者”,即以同样的礼仪回报劳者。卿代表主国国君行劳礼之后,夫人又使下大夫向来使行劳礼,礼毕,使者亦“俟之如初”^②,如同回报国君的劳礼一样,也对下大夫“俟之”,回报以礼。总之,对于主国国君和国君夫人的“劳礼”,来使均以“俟礼”回报之。可见在举行郊劳仪式时,双方是一来一往,相互回报的。

来使向主国国君和夫人行聘享礼之后,国君即“请礼宾”^③,以醴酒之宴以报之。然后来使则向主国国君行“私觐”礼。“私觐”礼毕,主君即遣使至馆舍向宾介“归饔飧”,这是对来使的聘享和私觐进行回报。“明日,宾拜于朝,拜饔与飧”。使者于次日晨至外朝拜谢主国之君的赐予。这是对于国君“归饔飧”礼的报谢。当天晚上,国君夫人“使下大夫韦弁归礼”,也是对于来使聘享于己的一种回报。“明日,宾拜礼于朝”^④。使者亦于次日前往外朝报谢。总之,来使对于主国之一切馈赠、赐予均于次日拜谢于朝,这是交聘礼仪中的惯例。如,交聘期间主国“以飧燕之礼,亲四方之宾客”^⑤,其隆重程度依次为飧、食、燕三种方式,而来使在受到这些款待之后,“宾介皆明日拜于朝”^⑥。唯主国每日的“乘禽”之馈则在离境返国前一次性报谢。“乘禽”之馈系指:如果来使停留时间超过十天,主国则提供廩食并每日致送“乘禽”,从使者至众介分别为五双、三双、一双不等的禽类。离开当天“宾三拜乘禽于朝,诤听之”,郑玄注曰:“发去乃拜乘禽,明已受赐,大小无不识。”^⑦由于“乘禽”礼较轻,而且为每日馈赠,所以不烦每日拜谢,而是最后一次性拜谢。这表明不论所赐轻重大小无不一一拜谢。不过,“凡宾拜于朝,诤听之”^⑧。由于这类拜谢礼较轻而频繁,故国君并不亲自接受,而是由诤官代表接受。这种拜谢礼也是相互的,主国亦以拜谢礼回报聘国及来使,如使团行将返国前,“公馆宾”,国君亲往宾馆拜谢,“为宾将去,亲存送之,厚殷勤,且谢聘君之意也”。一方面拜谢使者,另一方面“拜谢聘君使臣来礼已国之事”。具体来说是“聘享,夫人之聘享,问大夫,送宾,公皆再拜”。在这四项中,前三项是主国国君对于聘国国君的拜谢,第四项是对来使的拜谢,此“四事皆再拜”,一一进行拜谢。不过,在这种场合使者回避而由上介代表受礼,表示使者“不敢受主国君见已于此馆也”。主君拜谢礼毕而退,“宾从,请命于朝”。使者在接受主国国君的拜谢之后,即跟随主国国君至朝廷请求回国之事。郑玄注曰:“宾从者,实为拜主君之馆已也。”^⑨实际上也是使者对于主国国君亲临馆舍行拜谢之

① 《仪礼注疏》卷十九《聘礼》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,北京:中华书局,1980年,第1049页。

② 《仪礼注疏》卷二十《聘礼》,第1051页。

③ 《仪礼注疏》卷二十一《聘礼》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第1057页。此“礼”字多数学者认为当为“醴”字,参见谢德莹《仪礼聘礼仪节研究》,台北:台湾文史出版社,1983年,第178—179页。

④ 《仪礼注疏》卷二十二《聘礼》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第1063、1064页。

⑤ 《周礼注疏》卷十八《春官宗伯·大宗伯》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第760页。

⑥ 《仪礼注疏》卷二十二《聘礼》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第1065页。

⑦ 《仪礼注疏》卷二十三《聘礼》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第1067页。

⑧ 《仪礼注疏》卷二十四《聘礼》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第1075页。

⑨ 《仪礼注疏》卷二十三《聘礼》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第1067页。

礼的一种回报。

来使与主国卿大夫之礼亦然。来使向主国国君行聘享、私觐礼毕,“宾请有事于大夫”^①,提出希望向主国之卿以及曾经出使本国的下大夫行“问”礼、“面”礼。《仪礼正义》引高愈曰:“聘本为君也。而因以及其夫人,而并以问其卿大夫,则凡内外尊卑之间无不致其殷勤敬礼之意,而所以睦于邻者大矣。”^②这时卿及下大夫则速往宾馆向使者先行“劳宾”礼,“记”曰:“币之所及皆劳,不释服。”聘国拟以“币”存问之卿及曾经出使彼国之下大夫均前往宾馆劳宾,而且不脱朝服而速往。贾公彦疏曰:“彼国币及己,是以礼加于己,今劳宾者,是以礼报之。”^③卿和曾出使彼国之下大夫先以劳礼以报来使。然后使者再向主国之卿行“问”礼、“面”礼。与此同时“下大夫尝使至者,币及之”。由上介出面向曾经出使本国之下大夫行“问”礼、“面”礼。郑玄注曰:“尝使至己国,则以币问之也。君子不忘旧。”^④通过报礼以表示对于曾经出使本国者“不忘旧”之意,以巩固双方的友谊。卿大夫在接受来使之“问”礼、“面”礼之后,即“饬”宾介以报之。彼隆遇于己,己亦厚报于彼。

不仅对于主国国君、夫人、卿、下大夫等一一实行报礼,而且对于主国之下层接待人员亦以礼相报。如,“宾即馆,诒将公命。又见之以其挚”。来使入住馆舍之后,主国之诒者受君命而待事于馆舍外,听候使者的吩咐,为其服务,并以私礼拜见使者,“宾既将公事,复见之以其挚”。郑玄注曰:“公事,聘享问大夫。复,报也。”^⑤使者在完成上述聘享国君和问大夫礼等公事之后,亦以私礼拜见诒者,以同样的礼仪报之。

二、报 币

“报币”,是指交聘过程中礼品的相互往来回报。胡培翬释“币”曰:“散文则玉亦称币,小行人合六币是也;对文则币为束帛、束锦、皮马及禽贄之属是也。”^⑥本文所称“币”更进而泛指交聘中所有公私礼品。交聘是通过玉帛等礼品之往来回报而实现的,故交聘又曰“交贄往来”^⑦。“报币”其实就是“报礼”之物质表现形式。因而这种相互回报亦贯穿于交聘关系中的各个方面和环节。

1. 聘享礼玉、礼币之回报。聘国以圭聘主国国君,以璋聘国君夫人;又以璧享主国国君,以琮享国君夫人。这是交聘中的重头核心礼仪。圭、璋、璧、琮为国之四宝,“非所宝,则不足以通诚好矣”^⑧。聘国以之进行聘享,是尊重对方、互通诚好的体现。主国在接受聘国之四宝之后,于使者返国前均一一归还或回报,“君使卿皮弁,还玉于馆”,郑玄注曰:“玉,圭也。君子于玉比德焉。以之聘,重礼也。还之者,德不可取于人,相切厉之义也。”^⑨《聘义》谓:“以圭璋聘,重礼也。已聘而还圭璋,此轻财而重礼之义也。诸侯相厉以轻财重礼,则民作让矣。”^⑩圭璋为国之“大器”^⑪,是德的化身,双方友谊诚信的表征,重德轻财,故原物归还之。西周《颂鼎》载共王时人颂受周王册命时礼仪:“受命册佩,以出,反入董章。”郭沫若谓“反入董章”当读为“返纳瑾璋”,“盖周世王臣受王册命之后,于天子之有司有纳瑾报璧之礼”^⑫。此与交聘“还玉”亦有某些相似之处。

① 《仪礼注疏》卷二十一《聘礼》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第1059页。

② 胡培翬:《仪礼正义》卷十七《聘二》,《四部备要》经部,上海:中华书局,1936年,第21页。

③ 《仪礼注疏》卷二十四《聘礼》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第1074页。

④ 《仪礼注疏》卷二十二《聘礼》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第1064页。

⑤ 《仪礼注疏》卷二十四《聘礼》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第1073页。

⑥ 《仪礼正义》。《周礼注疏》卷三十七《秋官司寇·小行人》:“合六币:圭以马,璋以皮,璧以帛,琮以锦,琥以绣,璜以黼。此六物者,以和诸侯之好故。”阮元校刻:《十三经注疏》上册,第894页。

⑦ 《春秋左传正义》卷二十七《成公十二年》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第1910页。

⑧ 张尔岐:《仪礼郑注句读》卷八《聘礼第八》,乾隆八年刻本,湖南图书馆藏,全国图书馆文献缩微复制中心,2004年,第34页。

⑨ 《仪礼注疏》卷二十三《聘礼》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第1066页。

⑩ 《礼记正义》卷六十三《聘义》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第1693页。

⑪ 《春秋左传正义》卷十九下《文公十二年》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第1851页。

⑫ 郭沫若:《两周金文辞大系图录考释》,《郭沫若全集·考古编》第八卷,北京:科学出版社,2002年,第163页。

报聘之后又行报享,“礼玉、束帛、乘皮”,郑玄注曰:“礼,礼聘君也,所以报享也。”贾公彦疏曰:“此谓报享之物,以其彼持享物来礼此主君,此主君亦以物礼彼君……彼以物享此君,此君亦以物享彼君……聘宾行享之时,束帛加璧,束锦加琮,今报享物,亦有璧琮致之。”^①这是主国接受聘国的璧、琮“享”礼之后,在使者返国前以己国之璧、琮回赠聘国,同样将其加以束帛、束锦之上,并报以庭实乘皮。孟献子对鲁宣公说:“聘而献物,于是有庭实旅百。”杜预注曰:“物,玉帛皮币也。主人亦设笱豆百品,实于庭以答宾。”^②则来使向主国国君聘享之后,国君派卿大夫向来使“归饗餼”也是对聘国玉帛、庭实之献的一种回报。

主国向聘国回报财物有两条原则,一是视聘国之大小及其礼数情况而定其厚薄。“凡诸侯之交,各称其邦而为之币,以其币为之礼”,“币,享币也。于大国则丰,于小国则杀。主国礼之,如其丰杀”^③,视国之大小而定其丰杀。《聘礼》“记”曰:“贿,在聘于贿。”郑玄注曰:“贿,财也。于,读曰为。言主国礼宾,当视宾之聘礼,而为之财也。宾客者,主人所欲丰也。若苟丰之,是又伤财也。”意即主国向聘国赠以财物,当视聘国之礼的情况而定其多寡,“多货,则伤于德;币美,则没礼”,郑玄注曰:“多之则是主于货,伤败其为德”,“美之,则是主于币,而礼之本意不见也”。回赠过于丰美则是重物而轻礼,有损礼意和德。故一般情况下取其适中。二是特殊情况下可以丰厚。“无行,则重贿反币”。如果对方是专程来聘己国,不再前往他国聘,则可以回赠丰厚。郑玄注曰:“必重其贿与反币者,使者归,以得礼多为荣,所以盈聘君之意也。反币,谓礼玉、束帛、乘皮,所以报聘君之享礼也。”^④鲁文公十二年,“秦伯使西乞术来聘,且言将伐晋”。西乞术善于词令,“襄仲曰:‘不有君子,其能国乎?国无陋矣。’厚贿之”^⑤。鲁国厚贿秦使,不仅因秦使专聘鲁国,亦与秦使之表现得到鲁国之欢心有关。故交聘中的报币又不同于一般的等价交换关系,而是体现了一种厚往薄来的精神。聘国以圭璋聘主国时并无币帛,所谓“圭璋特,朝聘以为瑞,无币帛也”,体现“以少为贵”^⑥的精神。但是上述报聘礼中,在归还聘国之圭璋后,主国又向聘国国君赠以财物,“贿用束帛”。郑玄注曰:“贿,予人财之言也。帛,帛为之,今之帛也,所以遗聘君,可以为衣服,相厚之至。”^⑦则报聘不仅是将圭璋归还聘国,同时赠以丝织品,此亦厚往薄来精神之体现。

不过,随着春秋时期天子与诸侯以及诸侯之间关系性质的发展变化,交聘关系的政治意味和目的日益浓厚,则“厚报”的情况亦日益复杂。鲁宣公九年(前600)“春,王使来征聘。夏,孟献子聘于周。王以为有礼,厚贿之。”杜预注曰:“征,召也。言周征也。征聘不书,微加讽谕,不指斥。”^⑧鲁国之聘周,乃因周定王之征召,可见周天子地位之式微;周定王意图通过鲁国来聘以显示其原有政治地位之继续存在,故厚加赠贿。鲁僖公十年(前650)晋大夫丕郑聘于秦,适值丕郑之同党里克被晋惠公所杀,于是丕郑向秦穆公献计:“君厚问以召吕甥、郤称、冀芮而止之,以师奉公子重耳,臣之属内作,晋君必出。”注云:“问,遗也,以厚礼问遗。此三人皆晋大夫,来因留止也。”意图通过此举以废晋惠公而改立重耳为晋君。于是“穆公使泠至报问,且召三大夫”,但晋国感到秦使所报之礼太厚,与晋使丕郑所携礼品不相称,于是晋大夫冀芮曰:“(丕)郑之使薄而报厚,其言我于秦也,必使诱我。”^⑨《左传》记作:“郤芮曰:‘币重而言甘,诱我也。’”^⑩可见秦国之“厚报”是怀着赤裸裸的政治目的。而更多的所谓

① 《仪礼注疏》卷二十三《聘礼》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第1067页。

② 《春秋左传正义》卷二十四《宣公十四年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1886页。

③ 《周礼注疏》卷三十八《秋官司寇·司仪》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第899页。

④ 《仪礼注疏》卷二十四《聘礼》,第1074页,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第1075页。

⑤ 《春秋左传正义》卷十九下《文公十二年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1851页。

⑥ 《礼记正义》卷二十三《礼器》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1432页。

⑦ 《仪礼注疏》卷二十三《聘礼》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第1067页。

⑧ 《春秋左传正义》卷二十二《宣公九年》,第1874页。

⑨ 徐元浩:《国语集解·晋语三》,北京:中华书局,2002年,第306—307页。

⑩ 《春秋左传正义》卷十三《僖公十年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1802页。

“厚往”则是建立在小国的“厚来”基础之上的。鲁卿孟献子说：“臣闻小国之免于大国也，聘而献物，于是有庭实旅百。朝而献功，于是有容貌、采章、嘉淑，而有加货。”所谓“加货”，即主国之“命宥帛帛也。言往共则来报亦备”、“言宾往既共，则主报亦厚礼”^①。而这种“礼尚往来”实质上往往是大国对小国的一种榨取和掠夺。

2. “覲币”之回报。在聘享礼之后，使者又向主国国君行“私覲”礼。其“币”以使者的名义向主国国君馈赠，实际上是主国为其所准备的。《周礼·夏官司马·校人》曰：“凡国之使者，共其币马。”郑玄注曰：“使者所用私覲。”诸侯亦当如此。使者返国时，主国进行郊送之礼，“公使卿赠，如覲币”。主国国君派卿至郊馆报答来使先前之“私覲”，郑玄注曰：“赠，送也，所以好送之也。言如覲币，见为反报也。”贾公彦疏曰：“‘所以好送之’者，来而不往非礼，以礼来往，皆是和好之事，故云好送之也。云‘言如覲币，见为反报也’者，以其赠之多少，一如覲币。”其回报之礼品与使者之覲币完全相等。使者行“私覲”礼后，上介、士介亦分别向主国国君行“私覲”礼，唯其“币”之厚薄分别低于使者所致。在郊送之礼回报使者之“覲币”后，亦回报上介、士介之“覲币”，“使下大夫赠上介，亦如之。使士赠众介，如其覲币”^②。主国国君使下大夫回赠上介，使士回赠士介，所回赠之币均“如其覲币”。

3. “问币”、“面币”之回报。使者在向主国国君和夫人行聘享礼、私覲礼后，则向主国之卿大夫行“问”礼、“面”礼。此亦使者受君命而致礼，其币亦为束帛、庭实。“问”礼毕，又以己币行“面”礼。“宾面，如覲币”，贾公彦疏曰：“宾私面于卿，其币多少与私覲于君同，故云‘如覲币’。宾私覲之时，用束锦、乘马，则此私面于卿，亦用束锦、乘马可知也。”^③使者“问”卿、“面”卿后，上介、士介分别向卿行“面”礼，其“币”则分别如他们向主国国君行“私覲”礼时的“覲币”。宾介向主国卿大夫行“问”和“面”礼后，卿大夫则向宾介馈“饩”以报之，在郊送之礼时又“大夫亲赠，如其面币”，主国之卿亲自向使者回赠礼品，一如使者所赠之“面币”。同时，“赠上介亦如之。使人赠众介，如其面币。”^④卿亦亲自回赠上介，并使人回赠士介，其回赠之礼品亦如其“面币”。唯宾介代表本国国君向主国卿大夫所致“问币”不见回报，李如圭释曰：“卿不报聘君之币者，尊卑不敌。”^⑤

4. 对于主国之下层接待人员亦有所回报。如，使者在馆舍曾接受主国派来之訝者服务，并接受过其“摯”礼。据《周礼·春官宗伯·大宗伯》记载摯礼之等级是：“孤执皮帛，卿执羔，大夫执雁，士执雉，庶人执鹩，工商执鸡。”此訝者当为士，则其应执雉以拜见使者。使者在完成公事之后，“复见之以其摯”，即以“摯”礼而还其雉。对于所住馆舍主人亦有以报之，返国前“宾于馆堂楹闲，释四皮、束帛”，郑玄注曰：“宾将遂去是馆，留礼以礼主人，所以谢之也。”^⑥其回报可谓周浹。

三、报 书

“报书”，是指交聘文书之相互回报。交聘文书在周代的交聘关系中非必有之，而是遇有特殊情况时用之。《仪礼》“记”曰：“若有故，则卒聘。束帛加书将命。”郑玄注曰：“故，谓灾患及时事相告请也。将犹致也。”如有灾患等突发事件或紧急情况需要向对方告请者，则不按定期交聘，而是随时遣使往聘，并致以文书，说明相关事项。这种文书的规制是：“百名以上书于策，不及百名书于方。”一百字以上，即内容较多者，写在简策上；一百字以下，即内容比较少者，写在方板上。文书上需加盖主国之玺印，“书必玺之”^⑦。

① 《春秋左传正义》卷二十四《宣公十四年》，阮元校刻：《十三经注疏》下册，第1886页。

② 《仪礼注疏》卷二十三《聘礼》，阮元校刻：《十三经注疏》上册，第1067页。

③ 《仪礼注疏》卷二十二《聘礼》，阮元校刻：《十三经注疏》上册，第1063页。

④ 《仪礼注疏》卷二十三《聘礼》，阮元校刻：《十三经注疏》上册，第1067页。

⑤ 李如圭：《仪礼集释》卷十三《聘礼第八之三》，《丛书集成初编》本，第337页。

⑥ 《仪礼注疏》卷二十四《聘礼》，阮元校刻：《十三经注疏》上册，第1073、1075页。

⑦ 《仪礼注疏》卷二十四《聘礼》，阮元校刻：《十三经注疏》上册，第1072页。

文书之递交是在聘享礼毕时,“若有言,则以束帛,如享礼”。其递交礼仪程序有如此前之享礼。郑玄注曰:“有言,有所告请,若有所问也。”并举春秋时期史事以证之:“《春秋》臧孙辰告彘于齐,公子遂如楚乞师,晋侯使韩穿来言汶阳之田,皆是也。”^①此即上文所谓“若有故”之“故”的具体事例。郑玄所举臧孙辰告彘于齐,事在鲁庄公二十八年(前666),由于是年鲁国歉收,于是鲁卿臧孙辰自告奋勇出使齐国“告彘”,他向鲁庄公说:“国有饥馑,卿出告彘,古之制也。”徐元诰曰:“‘古之制’谓周之制也,《周书·彘匡》篇,‘年俭,谷不足,君亲巡方,卿参告彘’是也。”^②可见有“故”而“告”之制度在西周即已经实行。主国国君在接受对方文书之后,“主人使人与客读诸门外”。郑玄注曰:“受其意,既聘享,宾出而读之。读之不于内者,人稠处严,不得审悉。主人,主国君也。人,内史也。”使者礼毕出庙门之后,主国国君则派内史与使者在门外读之,以了解来书之具体内容。《周礼·春官宗伯·内史》内史职曰:“凡四方之事书,内史读之。”针对聘国之来书,使者返国前,主国亦为书以答之,“客将归,使大夫以其束帛反命于馆”。郑玄注曰:“为书报也。”^③主国之卿奉命归还聘享之玉时,如果有文书,亦于此时递交来使以报之。在报书的同时,又将来使递交文书时之“币”——束帛同时归还。在还玉和报书之后,“明日君馆之”。主国国君即于次日至来使馆舍致礼送行,郑玄注曰:“既报,馆之,书问尚疾也。”^④聘国来书是因为有急难之事告请,则主国亦及时复书并至馆送行,以便来使能够尽快返国复命。

由此可见,交聘文书之往来在周代已经形成了一整套的规章制度。随着春秋时期诸侯的发展分化,相互之间矛盾冲突亦日益发展和剧烈,相互之间的聘问关系亦由西周时期以礼仪为主逐步向以政治、经济等利益为主转化,因“灾患及时事相告请”的情况日益频繁,郑玄所举“告请”之事例多为春秋时期史事,就是这一情况之反映。由于“卒聘”成为经常现象,交聘中的文书往来自然亦日益普遍,从而为日后交聘关系中之文书往还开了先河。

四、报 使

“报使”,是指交聘关系中的相互遣使。所谓“交聘”,就是一种相互聘问的关系,故相互遣使乃这种关系中必然存在的特征和属性。《聘礼》:来使在向主国国君和夫人行聘享、私觐等礼之后,还有对于主国卿大夫之“问”礼、“面”礼,这种礼仪即含有对于曾经出使本国之卿及下大夫的回报之意,同时意味着两国事实上存在相互报使的关系。由于诸侯交聘多以卿为正使,故主国之三卿中必有曾经出使本国者。而对于“下大夫尝使至者,币及之”。郑玄注曰:“尝使至己国,则以币问之也。君子不忘旧。”^⑤对于曾经出使本国之下大夫亦行此礼。下大夫较卿不仅层次较低、人数较多,故只对曾经出使本国者行之。由此可见,聘礼中对于主国卿大夫行“问”礼、“面”礼的主要用意是对于曾经出使本国者进行回报,聘国之遣使来聘,一定意义上就是对于主国以前遣使来聘之报答“报聘”,而本次遣使即是对于主国前次遣使之“报使”。故在聘问礼仪中对于曾经出使本国之卿大夫之“问”礼、“面”礼就成为必要程序,这是“报使”关系在交聘礼仪中的反映。

这种相互遣使回报的制度,不仅在《聘礼》中有明确的反映,在春秋时期的交聘实践中更大量存在,可谓史不绝书。其“报使”制度举其要者,略有如下数端:

1. 报使间隔长短不一。有当年报使者,如:鲁庄公二十五年(前669)“春,陈侯使女叔来聘”,同年“冬,公子友如陈”,杜预注曰:“报女叔之聘。”^⑥鲁僖公十年(前650)夏,晋使大夫“丕郑聘于秦”,“冬,

① 《仪礼注疏》卷二十一《聘礼》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第1056—1057页。

② 徐元诰:《国语集解·鲁语上》第四,第148页。

③ 《仪礼注疏》卷二十四《聘礼》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第1072页。

④ 《仪礼注疏》卷二十四《聘礼》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第1072页。

⑤ 《仪礼注疏》卷二十二《聘礼》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第1064页。

⑥ 《春秋左传正义》卷十《庄公二十五年》经,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1779页。

秦伯使冷至报问”^①。有次年报使者,如:鲁成公四年(前587)“春,宋公使华元来聘”,次年“孟献子如宋,报华元也”^②。鲁襄公八年(565)冬“晋范宣子来聘”,次年夏,鲁“季武子如晋,报宣子之聘也”^③。有多年之后报使者,如:鲁襄公元年(前572)“冬,卫子叔、晋知武子来聘”,襄公四年(前569)鲁国才派遣“穆叔如晋,报知武子之聘也”^④。报卫更在其后,襄公七年(前566)秋,鲁国始派“季武子如卫,报子叔之聘”^⑤。鲁襄公二年(前571)秋,鲁“叔孙豹如宋”,直至襄公十五年(前558)春,“宋向戌来聘”,杜预注曰:“报二年(叔孙)豹之聘。”^⑥相距15年之久。襄公二十年(前553)冬,“季武子如宋,报向戌之聘也”^⑦。鲁之报宋又在5年之后。

2. 报使目的各异。有礼仪性的报使,如:鲁襄公元年正月襄公即位,是年“冬,卫子叔、晋知武子来聘,礼也。凡诸侯即位,小国朝之,大国聘焉,以继好、结信、谋事、补阙,礼之大者也”。这是卫、晋两国对于鲁襄公即位的礼仪性聘问。襄公四年鲁国派遣“穆叔如晋,报知武子之聘也”^⑧。襄公七年秋,鲁国派“季武子如卫,报子叔之聘”^⑨。鲁国分别于晋、卫两国来聘之后三年、六年遣使报聘之。鲁成公四年(前587)“春,宋华元来聘,通嗣君也”,因宋共公即位。次年“孟献子如宋,报华元也”^⑩,此隔年即回报。鲁宣公十年(前599),鲁国派“季文子初聘于齐”,因“齐侯初即位”。是年冬,齐国派遣“国武子来报聘”,杜预注曰:“报文子也。”^⑪这是鲁国对于齐国国君即位的礼仪性遣使,齐国于当年即遣使回报。鲁昭公二年(前540)春,“晋侯使韩宣子来聘,且告为政而来见,礼也”。晋国来聘之目的,一因“(昭)公即位故”,二则告韩宣子“代赵武为政”。杜预注曰:晋国“虽盟主,而修好同盟,故曰‘礼’。”同年夏,鲁国派遣“叔弓聘于晋,报宣子也”^⑫,亦于当年即回报之。有为结束敌对关系、建立和好关系而报使,如:鲁僖公三十二年(前628)“春,楚斗章请平于晋,晋阳处父报之。晋楚始通”。杜预注曰:“阳处父,晋大夫。晋楚自春秋以来始交使命为和同。”^⑬通过交聘结束了两国长期的对立、战争关系而开始了和平交往关系。鲁成公九年(前582)秋,晋国释放郑国所献楚国俘虏钟仪归国,“使合晋、楚之成”,并“重为之礼”。十二月,“楚子使公子辰如晋,报钟仪之使,请修好结成”。次年春,“晋侯使欒伐如楚,报大宰子商之使也”^⑭。有为结盟而报使,如:鲁成公十一年(前580)春,晋国派遣大夫“郤犇来聘,且莅盟”,同年夏,鲁国派遣“季文子如晋报聘,且莅盟也”^⑮。鲁成公十二年(前579)秋,“晋郤至如楚聘,且莅盟”,同年冬,“楚公子罢如晋聘,且莅盟”,杜预注曰:“报郤至。”^⑯有为军事目的而报使,如:鲁襄公八年(前565)春,“公如晋朝”,同年秋,“晋范宣子来聘,且拜公之辱,告将用师于郑”^⑰。拜谢襄公此春之朝的同时,通报将对郑国用兵之事。有为送女而相报。如:鲁昭公五年(前537)晋平公派遣“韩宣子如楚送女,叔向为介”,次年楚灵王派遣“公子弃疾如晋,报韩子也”^⑱。

① 《春秋左传正义》卷十三《僖公十年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1801—1802页。

② 《春秋左传正义》卷二十六《成公四年》、《成公五年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1901页。

③ 《春秋左传正义》卷三十《襄公八年》、《襄公九年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1940、1942页。

④ 《春秋左传正义》卷二十九《襄公元年》、《襄公四年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1928、1931页。

⑤ 《春秋左传正义》卷三十《襄公七年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1938页。

⑥ 《春秋左传正义》卷二十九《襄公二年》、《襄公十五年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1929、1959页。

⑦ 《春秋左传正义》卷三十四《襄公二十年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1969页。

⑧ 《春秋左传正义》卷二十九《襄公元年》、《襄公四年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1928、1931页。

⑨ 《春秋左传正义》卷三十《襄公七年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1938页。

⑩ 《春秋左传正义》卷二十六《成公四年》、《成公五年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1901页。

⑪ 《春秋左传正义》卷二十二《宣公十年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1875页。

⑫ 《春秋左传正义》卷四十二《昭公二年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第2029页。

⑬ 《春秋左传正义》卷十七《僖公三十年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1832页。

⑭ 《春秋左传正义》卷二十六《成公九年》、《成公十年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1900页。

⑮ 《春秋左传正义》卷二十七《成公十一年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1909页。

⑯ 《春秋左传正义》卷二十七《成公十二年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1910—1911页。

⑰ 《春秋左传正义》卷三十《襄公八年》、《襄公九年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1939、1940、1942页。

⑱ 《春秋左传正义》卷四十三《昭公五年》、《昭公六年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第2041、2044页。

3. 报使主体与身份之差别。一般来说“报使”是指诸侯之间互遣卿大夫为使及其相互回报,此外尚有:有的诸侯亲自来朝,亦可遣卿大夫以报聘。鲁成公十八年(前 573)二月晋悼公即位,鲁成公“如晋,朝嗣君也”,夏“公至自晋。晋范宣子来聘,且拜朝也”。晋以卿来聘,并拜谢鲁成公之朝晋。《左传》评论曰:“君子谓晋于是乎有礼。”杜预注曰:“有卑让之礼也。”^①鲁襄公八年(前 565)春,“公如晋朝,且听朝聘之数”,杜预注曰:“晋悼复修霸业,故朝而禀其多少。”同年秋,“晋范宣子来聘”。晋国派遣大夫来聘,就是对于鲁襄公来朝之回报。次年夏,鲁国又派“季武子如晋,报宣子之聘也”^②。君主亲朝与使节之聘交错进行。有的卿大夫来聘,亦有以国君之亲朝而报之。鲁成公三年冬十一月,“晋侯使荀庚来聘”^③。次年“夏,公如晋”^④。鲁成公之朝晋,当含有对于晋大夫荀庚来聘之回报。上述两种情况一般存在于霸主与弱小国家关系中。诸侯与周王室之间亦相互报使。鲁僖公三十年(前 630),“冬,天王使宰周公来聘。公子遂如京师,遂如晋”,杜预注曰:“如京师报宰周公。”^⑤这是鲁国报使于周。鲁宣公九年(前 600)“春,王使来征聘。夏,孟献子聘于周”^⑥。周定王遣使至鲁国“征聘”,于是鲁宣公派遣孟献子报之。次年秋,周定王派遣“刘康公来报聘”,杜预注曰:“报孟献子之聘。”^⑦周室与诸侯之间和诸侯之间的交聘关系已经没有什么实质上的差别。

从以上所述可见,春秋时期的报使—报聘制度与《聘礼》所载诸多西周时期原生态的报使—报聘制度已经发生了很大变化。

1. 从报使—报聘的间隔来看,所谓“诸侯之于天子也,比年一小聘,三年一大聘,五年一朝”^⑧,以及“凡诸侯之邦交,岁相问也,殷相聘也,世相朝也”^⑨已多所突破,各国往往根据自己的政治需要及多边力量对比关系而确定交聘的时间。例如鲁襄公即位之元年(前 572),卫、晋同时遣使来聘,但是鲁国报聘晋国是在襄公四年(前 569),报聘卫国是在襄公七年(前 566)。鲁国自知这样对于卫国来说有所不礼,于是在报使时进行了解释:“季武子如卫,报子叔之聘,且辞缓报,非贰也。”杜预注曰:“子叔聘在元年。言国家多难,故不时报。”^⑩可见相隔七年报使已经属于“不时报”了。而鲁国对“缓报”的解释不过是一种“外交辞令”罢了。反观二十二年前仍然是鲁、晋、卫三国之间的一桩交聘案例的处理,将有助于理解何以鲁国对晋、卫之报使采取先后不同的态度。鲁成公三年冬十一月,“晋侯使荀庚来聘,且寻盟。卫侯使孙良夫来聘,且寻盟”。两国同时来聘,而且均带着“寻盟”的同样目的,如何安排他们的位次和处置订盟之先后呢?鲁成公问诸臧宣叔曰:“中行伯之于晋也,其位在三;孙子之于卫也,位为上卿,将谁先?”意即荀庚是晋国的下卿,孙良夫是卫国的上卿,该如何排列其先后次序?臧宣叔对曰:“次国之上卿,当大国之中,中当其下,下当其上大夫。小国之上卿,当大国之下卿,中当其上大夫,下当其下大夫。上下如是,古之制也。卫在晋,不得为次国。晋为盟主,其将先之。”臧宣叔的说法有以下三层意思:按照古制,次国之卿大夫较大国降一等,小国之卿大夫较大国降二等;而诸侯之等次则依爵位而别,以公为大国,侯、伯为次国,子、男为小国。虽然按照爵位卫为侯爵,即次国。但是“卫在晋,不得为次国”。意即卫国对于晋国来说则不能视为次国,而应视为小国。杜预注曰:“春秋时以强弱为大小,故卫虽侯爵,犹为小国。”由于将卫国视为小国,晋国视为大国,故两位来使的地位是相等的,即“小国之上卿,当大国之下卿”。但因为“晋为盟主,其将先之”,故还是应

① 《春秋左传正义》卷二十八《成公十八年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第 1924—1925 页。

② 《春秋左传正义》卷三十《襄公八年》、《襄公九年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第 1939、1940、1942 页。

③ 《春秋左传正义》卷二十六《成公三年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第 1900 页。

④ 《春秋左传正义》卷二十六《成公四年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第 1901 页。

⑤ 《春秋左传正义》卷十七《僖公三十年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第 1830 页。

⑥ 《春秋左传正义》卷二十二《宣公九年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第 1874 页。

⑦ 《春秋左传正义》卷二十二《宣公十年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第 1875 页。

⑧ 《礼记正义》卷十一《王制》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第 1327 页。

⑨ 《周礼注疏》卷三十七《秋官司寇·大行人》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第 893 页。

⑩ 《春秋左传正义》卷三十《襄公七年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第 1938 页。

以晋为先。杜预注曰：“计等则二人位敌，以盟主，故先晋。”于是“丙午，盟晋”。次日“丁未，盟卫”。《左传》把鲁国这种先晋后卫的安排称为“礼也”^①，这实际上已经是春秋时期发生变异的“礼”。鲁国是按照来聘诸侯之国力强弱、大小和自己的政治利益来处理这种位次和先后次序的。十几年之后的鲁襄公时期，对于卫、晋来聘的报使亦实行先晋后卫的做法，应是鲁国此前政策的延续。卫国对于鲁国的“缓报”不仅没有表现出不满，反而于同年冬又遣使报聘，“卫孙文子来聘，且拜武子之言，而寻孙桓子之盟”。所谓“拜武子之言”即拜谢季武子“缓报非贰之言”^②。实际上完全接受了鲁国对于“缓报”的说辞。卫国在鲁、晋、卫三国之间关系中的弱势处境和地位于此可见一斑。

2. 从报使—报聘的目的来看，虽然传统的、礼仪性的报使—报聘方式在春秋时期继续存在，但诸侯各自为了自己的政治、军事利益而报使—报聘的诸多目的和内容大大增加，如上述为结束敌对关系建立和好关系、为“寻盟”“莅盟”、为军事目的、为送女等等。而且即使是传统的、礼仪性的报使—报聘，也日益附加了诸多政治性目的和内容。如：祝贺新君即位、“通嗣君”属于传统的、礼仪性的报使—报聘范畴，而在春秋时期“凡君即位，卿出并聘，践修旧好，要结外援，好事邻国，以卫社稷，忠信卑让之道也”^③。结外援、卫社稷已成为春秋时期祝贺新君即位、“通嗣君”的重要政治目的，如上述鲁昭公二年（前540）晋侯使韩宣子来聘，就于祝贺鲁昭公即位的同时“且告为政”以及“修好同盟”。

3. 从诸侯与周室的报使—报聘关系来看，周室之衰落而等同甚至逊于诸侯的情况愈演愈烈，“朝”、“聘”之别日渐徒有其名而无其实。鲁僖公三十年（前630）“冬，天王使宰周公来聘。公子遂如京师，遂如晋”，杜预注曰：“公既命襄仲聘周，未行……又命自周聘晋。”^④公子遂先聘周，接着又从周聘晋，聘周与聘晋由同一使节担任。何休注引郑君释曰：“尊周不敢使并命，使若公子遂自往。然即云公子遂如京师如晋，是同周于诸侯，叛而不尊天子也。”^⑤交聘使节之“并命”，表明当时“同周于诸侯”的历史现实。周室与诸侯之间的交聘关系与诸侯之间的交聘关系已经没有什么实质上的差别。不仅周室已等同于诸侯，甚至诸侯对于大国、霸主的聘问已远远超过聘周。

以上这些变化表明，西周时期原生态的，建立在宗法、姻亲体制下的交聘制度，到了春秋时期已经日益由以礼仪性交聘为主向以务实性交聘为主转变，即主要为了各自的政治、军事乃至经济利益和目的而相互遣使聘问。但是，“礼尚往来”的基本原则却一以贯之而为后世所继承和运用。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 《春秋左传正义》卷二十六《成公三年》，阮元校刻：《十三经注疏》下册，第1900—1901页。

② 《春秋左传正义》卷三十《襄公七年》，阮元校刻：《十三经注疏》下册，第1938页。

③ 《春秋左传正义》卷十八《文公元年》，阮元校刻：《十三经注疏》下册，第1837页。

④ 《春秋左传正义》卷十七《僖公三十年》经，阮元校刻：《十三经注疏》下册，第1830页。

⑤ 《春秋谷梁传注疏》卷九《僖公三十年》，阮元校刻：《十三经注疏》下册，第2402页。

宋代寺观数量问题考辨

游彪

摘要:传世的史料中保留下来若干宋代寺院、道观数量的记载,多数学者将这几组数字视为宋代寺观的总数,但这种看法显然存在着明显的问题。因为,此类数字仅为宋代官方登记在册的、符合法定要求的寺院、道观数,而事实上,宋代民间不断兴建寺观,因而存在着大量未经政府赐额的寺观。另外,这几组数字均是将寺院、道观合而为一的,有必要依据现存的一些资料对其进行细致区分。

关键词:宋代;寺观;数量

大体说来,宋朝的佛教寺庙、道教道观可分为两类:一类是政府承认的合法寺观,这类庙宇获得了国家相关机构颁发的所谓“寺观额”;另一类是不符合国家相关规定的非法寺观,它们未能得到国家的认可,也没有“庙额”,随时可能被拆毁。这类寺观在宋朝民间多有存在,其数量难以统计。正因为如此,几乎可以断定,要掌握宋代寺观数量的准确数字,是非常困难的。

一、宋代一组寺观数字的考辨

以合法寺观而言,从现存史料来看,这类寺观在宋代有以下两组数字,其中最早的是宋真宗景德年间的,据孔平仲撰《说苑》记载:“景德中,天下二万五千寺,今三万九千寺。”^①这一组数字,几乎是研究宋代佛教及其相关问题的学者都了解的,也是常常被很多人征引的基本史料,似乎从来没有引起过任何的疑问。正因为如此,凡是征引过这一史料的学者都深信不疑。宋真宗时期,宋朝全国的寺观数量在25000所左右。而对后一个数字,几乎无人加以考证,“今”字究竟应该是何时?

据四库馆臣《四库全书总目》卷一八六的考证,孔平仲治平二年(1065)中进士,其主要政治活动似乎应在北宋中晚期,即宋英宗、神宗、哲宗、徽宗时代,其所著《谈苑》一书多记北宋趣闻轶事,甚或志怪传闻,很难判断其成书之准确年代。因此,此处所谓的“今”,颇令人费解。依笔者之见,孔平仲记载的大体上应该是宋仁宗末期或宋英宗治平前期的情况。其最重要的理由是,陈襄“授敕差判尚书祠部”后上书皇帝,“臣因检会本部在京、诸道州军寺、观计有三万八千九百余所,僧尼、道士、女冠三十一万七百余人,数目极多”^②。这一记录是陈襄担任祠部长官“检会本部”时亲自了解到的情况,所言必定可信,且这一数字精确到了十位数,也就是说,当时全国登记在册的寺庙、道观数量为38900余所,这与孔平仲记录的数字非常接近。应该说,孔平仲记录下来的是整数、约数,并不是十分精确的,至少比陈襄及下面要谈到的苏颂的记载要概约。

问题在于,史书上并无明确记载陈襄何时开始担任这一职务。嘉祐三年(1058),天竺译经僧法护去世,“遗表请度十僧”,此时担任秘阁校理、“判祠部”职务的陈襄“执奏不行”。李焘在此条记事之后,引用他所见到的陈襄的传记,加了一条注释:“襄传云赵概奏列子庙三年度道士,襄亦执奏不行,

作者简介:游彪,北京师范大学历史学院教授(北京 100875)。

① 孔平仲:《谈苑》卷二,文渊阁四库全书本。

② 陈襄:《古灵集》卷五《乞止绝臣僚陈乞创造寺观、度僧道状》,文渊阁四库全书本。

当考年月。”^①单单从字面理解,仍然难以确定其担任此职务的具体时间,就连李焘也无法确定这两件事情发生的准确年月。尽管如此,从这一记载透露出来的信息来看,至少在宋仁宗嘉祐三年以前,陈襄已经成为主管尚书祠部事务的最高行政长官。次年二月,陈襄与另外多人被委任为专职的馆阁编定书籍官,“仍不兼他局”^②,这表明,陈襄极有可能从此以后不再主管祠部事务了。另据陈襄的六代侄孙陈晔于宋高宗绍兴三十一年(1151)所编纂的《古灵先生年谱》,陈襄于嘉祐三年“判尚书祠部”^③,时间非常短暂,似乎只有一年左右而已。

依据上述史料,可以得出这样的结论,宋仁宗嘉祐三年之前,宋朝官方认可的寺庙、道观数量为38900余所,这一数字与孔平仲所谓“今三万九千寺”几乎是完全吻合的。然而,与陈襄的记载相比,孔平仲的记述明显存在模糊不清之处。显而易见,后者在记述中明确指出这一组数字为“寺”的数量,即并不包括道观在内,这就意味着,上述这组数字仍然存在一个难以解释的疑问,即这一数字是否就是北宋寺院、道观的总数。

至宋英宗治平末,苏颂担任判尚书祠部职务,直接负责管理全国僧道事务,他上书皇帝说:“臣近主判尚书祠部,窃见天下寺院、宫观计三万八千九百余所。”^④由此可见,此时宋朝全国的寺院、道观数量与陈襄担任祠部长官时是基本一致的,并无大幅度的增加或减少,而是保持了较为稳定的态势。这一记载同时说明,无论是陈襄,还是苏颂,作为主管佛教、道教等宗教事务的官员,他们在记录宋代寺庙、道观数量时,都是将二者并列的,并未将其中一类单列出来。由此基本可以确定,宋朝官方对合法寺庙、道观数量的掌握是相当准确的。与此相反,民间记录的数字显然是不太精确的,然而,孔平仲记录的数字非常接近主管祠部的陈襄和苏颂的记载。这应该不是偶然的,而是有所依据的。

在此,尚有一个未能解决的问题,就是上述数字究竟包含了多少寺院、道观,是否可以将二者区分开来。从总体上看,宋代佛教寺庙的数量要远远多于道观,两宋时期,除了宋真宗、宋徽宗在位期间有过崇奉道教的政策而外,佛教庙宇在宋代寺观总量中所占的比重是相当惊人的。南宋时期,潜说友对当时临安佛教、道教庙宇的实际状况作过这样的评论,“今浮屠、老氏之宫徧天下,而在钱塘为尤众。二氏之教,莫盛于钱唐,而学浮屠者为尤众,合京城内外暨诸邑,寺以百计者九,而羽士之庐不能什一”^⑤。这段文字说明了两方面的问题,一是当时全国范围内寺观数量众多,而以都城临安表现得尤为显著;二是寺院、道观数量悬殊极大,寺院占总数的90%左右,而道观仅仅占10%。这种说法显然过于笼统,但大体上反映了宋代寺院、道观数量的实际情况。在此,以新安(安徽徽州)为例加以具体说明,详见下表:

《新安志》卷三、卷四、卷五所载寺观数量及寺院、道观所占百分比表

县名	寺院(所)	道观(所)	寺观总数	寺院比例(%)	道观比例(%)
歙县	44	5	49	89.8	10.2
休宁	14	1	15	93.3	6.7
祁门	12	1	13	92.3	7.7
婺源	36	2	38	94.7	5.3
绩溪	21	0	21	100	0
黟县	8	1	9	88.9	11.1

在此需要说明的是,上述寺观无疑都是合法的有额庙宇,另外,由于《新安志》并未记录州城内寺

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷一八八“嘉祐三年十月丙午”,北京:中华书局,2004年,第4530页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷一八九“嘉祐四年二月丁丑”：“置馆阁编定书籍官,以秘阁校理蔡抗、陈襄,集贤校理苏颂、馆阁校勘陈绎,分昭文、史馆、集贤院、秘阁书而编定之。”第4551页。

③ 吴洪泽编:《宋编宋人年谱》,成都:巴蜀书社,1995年,第111页。

④ 苏颂:《苏魏公文集》卷十七《奏乞今后不许特创寺院》,北京:中华书局,1988年,第240页。

⑤ 潜说友:《咸淳临安志》卷七十五《寺观》,《宋元方志丛刊》本,北京:中华书局,1990年,第4026页。

院、道观的数量,因而上表应该是缺一组数字的,但这些数字基本上是可以说明问题的。其中,道观所占比重最高的黟县,达到11.1%,高于10%的仅有两个县,其余四县均在10%以下。相反,佛教寺院在寺观总数中所占的比例都很高,除了两县接近90%而外,其余各县均在90%以上。从这些具体数据不难看出,《咸淳临安志》的说法虽然概括性极强,但却是基本符合事实的。

另一方面,根据《新安志》的记载而计算出来的比例,虽然其所反映的是南宋时期寺院、道观的状况^①,但总体上与北宋时期的寺院、道观比率差距不大,应该是可以作为重要的佐证和参照物的。依据寺院占寺观总数的90%左右这一比例,那么,宋真宗景德年间的25000所寺观中,佛教寺院达到约22500所,道观2500所,宋仁宗时期寺观数为38900余所,寺院则有约35010所,道观为3890所,宋英宗时期寺观数为41200所,寺院则约37080所,道观4120所,宋神宗时期寺观为40613所,寺院则约36551所,道观为4061所。应该说,这些都是经过折算后的数字,无疑是较为粗略的估算,其精确度显然是不够的。然而,从徽州的具体情况来看,笔者以为,这些计算出来的宋代佛教寺院数量大体上还是较为接近事实的。就宋朝全国的总体水平而论,佛教寺院所占全国寺观总数的比例大体上还会稍微高一些,毕竟,以徽州五县计算,道观占寺观总数的平均值为6.8%左右,估计其他州军的情形与此相类似,但有些地区的道观数量会多一些。

总而言之,从宋真宗景德年间至宋英宗治平末年,大约六十余年的时间内,北宋官方承认的寺观数量增加了13900余所,平均每年计算,大约是230所左右。当然,宋代寺观赐额并非匀速增长,有的年份可能要多一些,有些年份又会少一些。但从总的情况来看,寺观增加的幅度并不大。

二、宋英宗治平赐额

宋英宗即位后不久,其身体状况一直不好,病情每况愈下。在这种政治大背景下,治平三年(1066)“诏一应无额寺院,屋宇及三十间以上者,并赐圣寿为额”^②。此处将朝廷所赐寺庙名额记为“圣寿”,显然是错误的,原因在于《隆平集》的作者将这一诏令想当然地视为“因圣寿节”而颁布的,这种理解明显不符合当时的实际情况。准确的名额应该是“寿圣”无疑,这是北宋朝廷通过这种善举为宋英宗祈福,希望延长皇帝的寿命,故曰“寿圣”。另外一个重要的证据是,作为执行这一诏令的当事人,苏颂作了这样的说明:“近日又赐三十间以上无名寺院以寿圣为额者二千三百余所。”^③应该说,这一政策在全国范围内无疑是得以认真贯彻执行了的,流传至今的若干碑刻足以证明这一点,在此仅举一例:

中书门下牒:平定军奏准都进奏院牒,准中书札子,昨降敕下诸路州、府、军、监、县、镇等应今月以前诸处无名额寺院、官观已盖及三十间以上、见有功德、佛像者,委州县检勘保明闻奏,特与序留,系帐拘管,仍并以寿圣为额。军司若委平定县尉张备卿、乐平县尉张仲达躬亲下县界逐乡村检覈到无名额寺院共二十三所,并系未降敕日前僧人住持,修盖到佛殿、房廊、屋宇各三十间已上,有功德佛像,见有僧人住持,诣实结罪保明文状在案,军司官吏保明并是诣实。候敕旨,内乐平县石马村寺一所,僧善德俗姓李,见今住持,宜特赐寿圣寺为额。牒奉敕如前,宜令平定军翻录敕黄,降付逐寺院,依今来敕命所定名额至,准敕,故牒。熙宁元年三月二十五日牒。^④

这是平定军(山西阳泉)按照朝廷要求办理此次赐额的真实记录。碑刻的前半部分抄录的是“中书札子”内容,其中最重要的是规定了符合赐额寺院的相关条件,主要包括三项:一是寺院的房屋数量必须达到30间以上,二是寺院要有功德、僧人居住,三是寺庙所在州、县官员要检查、勘定,出具担保文

① “郡人”罗愿为《新安志》作序的时间是淳熙二年(1175),故其所述当为南宋前期甚或更早的北宋末期的情形。

② 曾巩:《隆平集》卷一《寺观》;释念常:《佛祖历代通载》卷十八:“丁未(治平四年),诏民间私造寺院,屋宇及三十间者,可赐额曰寿圣,悉存之。”文渊阁四库全书本。

③ 《苏魏公文集》卷十七《奏乞今后不许特创寺院》,第240页。

④ 胡聘子辑:《山右石刻丛编》卷十四《寿圣寺牒》,台北:新文丰出版公司,1982年。

书。该敕文颁布到了各路州、府、军、监、县、镇,应该是全国性的统一文件无疑。后半部分是平定军地方政府承办赐额的具体过程,军司先委派下属两县的县尉亲自到辖区内各乡村进行实地调查,然后再上报朝廷,等待批复。该碑刻的最后部分是针对乐平县石马村的一所无额寺庙,同时要求平定军“翻录敕黄”,颁发给符合相关规定的23所寺庙、道观。

治平末年的这次寺观赐“寿圣”额的政策,使很多原本是民间性质的非法寺观得以合法化,从最终的结果来看,北宋朝廷一次性地就使2300余所寺院、道观得到了朝廷的认可,使其从非法状态转变为各级政府机关登录在案并受到国家法律保护的建筑物,这种情况除了宋太宗继位后以“太平兴国”等年号赐为寺观而外^①,宋代大规模赐额的现象似乎并不多见。需要引起高度重视的是,北宋朝廷颁赐“寿圣”之额的目的本是要为英宗祈寿,但却事与愿违,皇帝并未因此得到佛教、道教神灵的庇佑。治平四年正月,宋英宗就去世了。然而,宋代寺院、道观的总量却增加到了41200所左右。

尽管如此,朝廷赐额的敕文却没有受到影响,依然照样执行。从上引碑刻文字可以看出,平定军收到的是“熙宁元年三月二十五日”下发的“牒”文,这距离英宗去世已经长达一年多时间。姑且不论宋代公务办理之拖沓,问题在于,此时朝廷与赐“寿圣”之额的初衷和目的已然毫无关系,于统治集团也没有多少实际意义可言。那么,北宋朝廷继续实施既定方针,必定存在其他的考量。

笔者以为,以宋神宗为首的朝廷为了保持前朝政策的连贯性,完成先皇帝的遗愿,不得不如此操作。除了这一因素而外,更重要的恐怕是出于稳定社会秩序的需要,毕竟,新皇帝登基时间不长,而民间佛教、道教势力又是如此巨大,迫使朝廷在决策之时必须慎重考虑。以平定军为例,其下辖的两县之中就有23所具有相当规模的寺庙、道观,北宋王朝境内的其他州、县无疑也存在同样的情形。这些寺观分布于全国各地,其存在不仅仅符合寺庙、道观内部的僧人、道士或寺观内其他人的利益,同时也反映出各地信教民众的普遍愿望,毕竟这些寺庙、道观早就已经存在,于当地百姓而言,这些宗教设施、场所与他们的日常生活息息相关。一旦这些数量众多的寺庙、道观始终处于非法状态,随时有可能被拆毁,那么,受到波及和影响的恐怕就远远不止是纯粹的宗教人士了,而是包括了庙宇之外的其他很多人。在这种情况下,北宋朝廷势必有所顾虑,因而将这些寺观纳入合法的轨道,并加以规范管理,几乎就成为政府处置这些民间宗教设施的最佳选择。

另一方面,上述这2000多所寺观尚不包括那些只有少数僧侣、少量房屋的民间佛堂,确如苏颂在朝廷赐“寿圣”额之后所言:“其间勘会未到及不满三十间者,仍不在其数。”^②由此可知,虽然经过宋朝政府在全国范围内的大规模调查,但民间依然存在遗漏现象,即所谓“勘会未到”的寺庙、道观,抑或建筑物数量不足30间的庙宇,一直未能得到朝廷的敕额,依据宋朝的相关规定,无疑属于非法寺观。由此可见,宋朝民间这类寺院、道观的数量应该是非常多,而他们均未在祠部备案,至少在中央和地方的各级政府机构中并未将这些庙宇登记在册。如果不是朝廷在特殊时期出台特别的政策,这些寺观就没有合法存在的权利。

从宋英宗治平以后相当长一段时间,寺观数量基本上没有出现大的变化,“熙宁末,天下寺观、宫院四万六百十三所,内在京九百十三所”^③。这是方勺记录的宋神宗熙宁末期宋代寺观、宫院的总数,与治平赐额以后的寺观数量相比,宋神宗在位十年左右的时间内反而减少了600所左右。这大概与天灾人祸有着密切关系,抑或是因经营不善而倒闭,与国家的赐额制度关系不大。也就是说,宋英宗治平赐额以后,无论是北宋,还是南宋,至少现存史料表明,再也没有出现过全国性的大规模活动。除了个别特殊情况而外,两宋时期朝廷颁布的赐额制度基本上还是得以认真贯彻执行。

① 释志磐:《佛祖统纪》卷四十三:“(太平兴国)三年三月,赐天下无名寺额曰太平兴国。”扬州:江苏广陵古籍刻印社,1992年。此记载表明,当时全国各地所有民间寺庙均可成为有额的合法寺院,其数量无疑相当大。

② 《苏魏公文集》卷十七《奏乞今后不许特创寺院》,第240页。

③ 方勺:《泊宅编》卷十,北京:中华书局,1983年,第57页。

三、私建寺观问题

上述这些数字只是宋朝官方承认并颁赐寺额的庙宇。这些寺观需要逐级上报审批,经审查合格以后,礼部的下属机构祠部便会将这些寺观登记备案,然后再由中央政府统一下发所谓的“名额”。寺观方面一旦得到官方的批文,就成为合法存在的寺观,并被纳入国家各级行政系统的管辖范畴。因此,无论是孔平仲《谈苑》,还是祠部主管官员陈襄、苏颂,抑或是后来的方勺,他们所记载的宋代寺观数量都只是登录在祠部籍册的合法庙宇。事实上,宋朝境内的寺院、道观数量远远不止这些。随着佛教、道教信仰逐渐深入人心,宋朝民间私自修建寺观之风盛行。民间兴建的这些庙宇规模大小不等,有些寺庙开始只是民众烧香拜佛的佛堂,其后逐渐发展,成为具有一定规模的庙宇。自宋朝开国以来,这类寺观就大量存在。宋太宗太平兴国三年,中书门下颁给京兆府(陕西西安)的“牒”文有这样的说法,“京兆府奏:准敕分析所管存留有、无名额僧尼寺院共陆拾壹所、伍拾柒所,并各胜任额数。内兴平县肆所并无额”^①。这一记载表明,当时京兆府管辖的范围内有61所为有额寺院,57所为无额寺院,后者虽然经过此次赐额后成为合法的庙宇,但是,在此之前,这57所寺庙却是一直就存在。两组数字相对比,不难发现,当地民间私自修建的寺院数量差不多接近“有额”的寺院。由此可见,宋代没有纳入政府管理系统的民间寺观绝对不是一个小数目。

至北宋中期,这种私建庙宇的现象似乎并未得到有效遏止,民间依然如此前一样继续不断修庙。在宋英宗治平赐额的前几年,即宋仁宗嘉祐八年(1063),中书门下给汾州(山西临汾)下发了一道公文:“大汾州奏:准敕勘会到下项未有名额系帐存留寺院共八十四□(处?所?),乞赐额。准敕旨,内平遥县东泉村□□谷寺宜赐百福寺。牒奉敕如前,宜令本州翻录敕黄,降付逐寺院,依今来敕命所定名额,牒至准敕,故牒。”^②由此看来,汾州当时至少有84所寺院是无额寺院,在此之前并未得到官方的正式承认。但可以肯定,这84所寺庙绝不是一朝一夕就能建立起来的,必定是经历了漫长的过程。也就是说,在嘉祐八年以前很长时间内,这些寺院就一直存在于汾州各地,直到汾州上报中央政府后,最终才成为合法的寺院。

以上两个实例与治平赐额所引用的碑刻史料充分说明,宋朝民间私自建造寺院的现象在不同时期都是非常普遍的,绝非只是个案而已。更重要的是,无论是河东路的平定军、汾州,还是陕西路的京兆府,这类未得到官方承认的寺观数量相当多。在此需要作出特别说明的是,就笔者所见,无论是宋代官方著作,还是私人著述,抑或是专门的佛教、道教典籍,几乎很难发现类似具有足够说服力的资料。在流传至今的史籍中,后人发现更多的是朝廷赐庙额的时间,但显然仅仅是最终结果,或者说是既成事实,并未叙述形成事实的具体过程。恰恰相反,不少金石文字却在某种程度上弥补了这方面的缺欠,为研究者提供了很多珍贵的讯息,至少可以通过这些碑文印证史书中语焉不详的记载。倘若没有这些碑刻文字传世,宋代佛教的某些问题是很难弄清楚的。

通常而言,私自建造寺院、道观在宋代属于违法行为。南宋时期,宰相谢深甫负责编撰的《庆元条法事类》规定:“诸创造寺观,及擅置戒坛,徒二年,旧有而辄加名号者,各减五等。以上未造置者,各减二等,止坐为首人。”^③这应该就是宋代通行的法律条文。从其内涵来看,凡是建造寺观,都要获判两年徒刑,另外,擅自给已有寺观加上名号者,也要在两年徒刑的基础上减五等惩处,这种处罚还是较重的。几乎可以肯定,此类法条并不仅仅是南宋时期才临时创造出来的,而是在继承北宋以来法制的基础上编定的“杂敕”^④。其实,早在宋真宗天禧二年(1018),就有人上告朝廷:“诸处不系名额

① 陆增祥:《八琼室金石补正》卷八十九《保安等寺牒并县帖》,北京:文物出版社,1985年。

② 胡聘子辑:《山右石刻丛编》卷十三《百福寺牒》。

③ 谢深甫:《庆元条法事类》卷五十一《道释门》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2002年,第720页。

④ 谢深甫:《庆元条法事类》卷五十一《道释门》将此规定列入“杂敕”范畴,无疑是属于各种“敕”的类型之一。

寺院多聚奸盗,骚扰乡间。”于是皇帝颁布禁令,“诏悉毁之,有私造及一间已上,募告者论如法”^①。由此可见,私自兴建寺庙,哪怕仅仅只有一间,都要受到相关法律法规的制裁,这一法令应该说是十分严厉的。宋仁宗时期,下诏“毁天下无额寺院”^②,这说明,凡是没有朝廷颁发寺额的所有佛教寺院都在被毁之列。其后,宋英宗再次下诏申明,佛教寺院房屋“不及三十间者,并行拆毁”^③。应该说,这类措词严厉的诏令并不是简单地重申前代皇帝的政策,而是反映出这样的基本事实,就是宋代民间不顾朝廷禁令,私建寺院的现象相当严重,迫使朝廷不得不三令五申。当然,这类诏令更多的似乎是临时的权宜之策,多数时候是由于某种特殊的契机而颁行的,各级地方行政机关在短期内可能会有所行动,经过一段时间以后,拆毁寺观的诏令便会逐渐失效。加之各级官员渎职而不作为,甚或因贪污腐败而故意庇护,因而很难从根本上解决宋代民间私自兴建寺观的严重现实问题。

应该承认的是,这些禁令在宋代并非一纸具文,通常还是贯彻执行了的。如大观二年“有诏毁天下寺之无名额者”,位于澄城县的灵泉寺本在被毁之列,但是“太守李公慎由兹邑人之请,具以灵泉寺屋满三十楹之数上之,诏遂不毁,仍敕普济之名以为寺额”,不仅如此,李慎还亲自题写了寺名,以示重视之意,“李侯亲书其榜,揭示无穷尔,使后世知普济之名者,自李侯始也”^④。由于同州(陕西大荔)地方行政长官鼎力帮助,才最终保住了这座庙宇。显而易见,倘若没有当地官员的袒护,结果就会完全不一样了。但可以肯定的是,并不是所有无名额的寺院都有这样强有力的保护伞,也就是说,很多无额寺院遭到了拆毁,如五代泽州(山西晋城)泗州院香火很盛,但后来经营不善,“殿宇隳坏,百年间无僧兴葺,名额已灭”,入宋以后由僧人从本看管,“伏遇真庙毁除天下无额院舍”,于是被毁。

尽管宋朝政府千方百计地要控制寺观的数量,严令禁止民间私建寺观的行为,以期达到遏止寺观无限度地增加的目的。然而,随着佛教、道教日渐深入民间,普通民众的信仰依赖程度愈益加深,民间兴建寺观之风实际上是政府行政命令无法彻底杜绝的。毫无疑问,宋朝政府在私建寺观问题上并非无所作为,但面对如此强大的民间势力,朝廷的政治力量受到某种程度的限制也是必然的。正因为如此,在朝廷与民间势力的矛盾和斗争过程中,宋代才会不断出现私建寺观的现象。

宋朝境内究竟有多少寺观,迄今为止,无论如何是难以弄清楚的。如前所述,流传至今的史料表明,无论哪个时期的数据,都是宋朝官方颁发过名额的合法寺观。其中最高额大致为41200所左右,这一数字出现在宋英宗治平年间,此后除了宋神宗熙宁年间的寺观数量而外,就没有再出现过类似的记录。然而,宋代民间存在数量众多的无额寺观,依据政府的法令,这些寺观是不合法的,原则上应该被取缔的。事实上,它们却并未被彻底杜绝,反而一直得以存在。通常而言,这些寺院、道观在得到朝廷赐额之前,均不能纳入国家各级行政机关统一管理的名籍,因而也就不可能计算入国家的统计数字。而恰恰正是这类寺观,在宋代社会如雨后春笋一般不断涌现,逐渐由小变大,有些甚至成为颇具规模的庙宇,在这个发展过程中,部分寺观得到了政府的承认,被赐予正式的名称。正因为存在如此之多的不合法寺观,笔者以为,宋代寺观具体数量问题,无疑还是一个未解的难题。这种没有具体结论的结论应该是更符合宋代历史的实际状况,相反,那种将出现在史料中的几组数字视为宋代寺观总量的看法显然有失偏颇,也是存在很大问题的。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷九十一“天禧二年四月戊子”,第2109—2110页。

② 《宋史》卷十《仁宗本纪》,北京:中华书局,1977年,第198页。

③ 曾巩:《隆平集》卷一《寺观》。

④ 陆增祥:《八琼室金石补正》卷一一〇《西河新修普济寺记》。

抗战胜利后自由主义者向往的“经济民主”

卫春回

摘要:追求“经济民主”是抗战胜利后自由主义者突出的思想特征,主要集中在以下几个方面:第一,在所有制问题上,他们赞同生产资料公有制;第二,与公有制匹配的应该是计划经济还是市场机制,他们有不同的两种取向;第三,公平与效率的讨论凸显了平等的价值,这是“经济民主”的核心内涵。自由主义者的思想一方面与他们的教育背景密切相关,另一方面则来源于战后世界性的自由主义修正潮流,同时也是他们关注社会现实的重要反映,体现了中国近代思想界对公正与和谐的新的认识视角。

关键词:自由主义者;经济民主;计划经济;市场机制

20世纪40年代后期是中国自由主义者相当活跃的一个时期。抗战胜利后民主建国的历史机遇,焕发了自由主义者空前的政治参与热情,他们以“中间路线”相号召形成颇有声势的第三种力量。从自由主义的历史看“五四”以后有两个路向值得注意:一是杜威影响下的实验主义,一是拉斯基影响下的民主社会主义。前者以胡适为代表,后者以张东荪、张君勱为代表。40年代后期,在诸多因素影响下,双方思想日益趋同,促成了同仁群体范围的进一步扩展,自由主义学人在战后新创期刊中有更具规模的汇聚,仅《观察》列举的撰稿人就有78人之多,而实际撰稿者更多此数倍。应该说,40年代后期是自由主义学人最具有集体规模和议政热情的一个时期。

就思想层面看,40年代后期自由主义者倡导的“中间路线”,其实质是寻求资本主义与社会主义之间的制度折中,将政治民主与经济民主合而为一。与早期自由主义者局限于政治范畴相比,对经济问题的关注显然是40年代后期自由主义者突出的思想特征。他们围绕着所有制问题、计划经济与市场机制、公平与效率等话题展开了广泛的讨论,其主旨在于将公平与正义原则运用于经济领域,实现所谓的“经济民主”,并与“政治民主”并驾齐驱。近几年对“经济民主”有若干研究^①,但仍显笼统,尤其对“经济民主”的内涵及思想背景少有探究,本文拟对此梳理辨析,以求教于方家。

一、关于所有制的讨论

何种经济制度更加符合人类的生存和发展,这是自由主义学人关注的核心。在经济制度的选择中,所有制问题最为根本。正像清华大学社会学教授吴景超所言:“从财产的动态去考察,私有与公有的差异,实在是深刻的,影响到生产、分配、消费等过程及人与人之间的关系。”^②自由主义者几乎都对生产资料公有制持赞同和认可的态度。在他们看来,一个合理的经济制度应该“使社会总生产之

作者简介:卫春回,华东理工大学文化艺术学院副教授(上海200135)。

^① 近几年讨论经济民主的论文约有十余篇。比较重要的有石毕凡:《抗战胜利前后中间党派对民主的诠释:以经济为中心》(《安徽史学》2003年第6期),黄岭峻:《“经济民主”思潮考析》(《江汉论坛》2004年第1期),李光伦:《中国20世纪40年代“中间路线”经济民主思想评析》(《中国矿业大学学报》2004年第4期),钟祥财:《三四十年代中国的经济思潮》(《史林》2008年第2期)。

^② 吴景超:《私有财产与公有财产——美苏经济制度述评之一》,《新路》第1卷第15期,1948年8月21日,第4页。

分配尽可能趋于平均。俾使社会所有人士自一定的总生产中能获得之满足之总和臻于最大”^①。这种“经济平等”的要求,只能建立在公有制的基础之上。他们的分析从检讨自由主义经济制度的弊端开始。

首先,在自由主义的私有财产制下,贫富悬殊是无法避免的。自由经济下会产生两种不同的收入,一为劳务收入,一为财产收入。吴景超以美国为例进行分析:美国劳务收入的两端相差二三十倍之间,假如仅此而言,美国可以说是很平等的。但是财产收入的差别极大,民众与财阀之间的悬殊难以数计,这是贫富不均的主要原因。而实现了财产公有以后,人民收入中最重要的只有劳务收入,这便消除了不劳而获的财产收入,虽然个人的劳务收入是不同的,在苏联一般差距有18倍,加上不同职务的奖金其两端差距有130余倍,但比起美国的财产悬殊毕竟减少了许多。由此可见两种财产制度,产生两种不同的贫富差距。

其次,在自由企业制度下,储蓄与投资不平衡而导致的失业,是要由私有制度负责的。这就是说,由于财产私有,储蓄与投资成为一种个人行为,如果富人储蓄的款项不用于投资,而是用于消费或其他的用途,其结果必然产生整个社会的收入与支出不平衡,因而出现失业的结果。“这种失业现象的产生,假如没有政府于事先设法预防,乃是私有财产制度下的必然结果。正如凯恩斯所指出的,在私有财产制度的国家,负责储蓄的是一种人,负责投资的又是另一种人。两种人各不相谋,而想他们的活动,自然的产生互相抵消或恰好相等的结果,乃是不可能的。如欲储蓄与投资互相抵消,非有政府出面做一种补救的工作不可。”^②相反,在公有制的情形下,一切的储蓄都集中在政府手中,这笔政府控制的收入,可以有计划地进行支出,从而保持了储蓄与投资的平衡状态,这样就能够基本上实现全民就业的目标。

再次,独占资本的出现,是自由企业制度难以为继的致命根源。随着现代技术的发展,自由主义者理想中的完全竞争状态有无法成立的倾向。因为完全竞争需要每一产业中都有多数的互相竞争的生产单位,但在有些产业中,现代技术的发展促成了大规模的集中生产。北京大学青年经济学者蒋硕杰分析说:“生产规模既日益增大,则每一工业中互相竞争之企业单位自然不多,每一单位于是可能有操纵价格之能力,形成寡占 Oligopoly 的局势。并且竞争者既少,自然容易联合成为‘卡太儿’或‘拖拉斯’之类的组织,造成独占的地位,限制生产,提高价格,以获取独占利润。”这种情形不仅妨碍了社会中各种生产因素的充分利用,也使生产因素合理配置于各产业部门以生产符合人民需求的商品成为困难。同时独占利润的存在加强了分配不平均的倾向,使社会愈加分裂为固定的阶级,造成阶级间的斗争。“因此无论自由主义者,抑社会主义者,对独占式的资本主义没有不认为不当的。”^③独占资本的日趋强大,已经破坏了自由竞争条件下的一系列经济法则,这成为自由主义者拥护生产资料公有制的最重要原因,因为在公有制的条件下,根本不可能出现个人的独占资本。

应该说,这批自由主义者运用西方自由主义经济学原理,尤其是福利经济学的原则和凯恩斯的经济理论得出了和马克思的政治经济学基本相同的结论,即在合理的经济制度中生产资料的公有制是必不可少的。中央干部学校政治学学者吴恩裕更是从哲学角度,批驳私有制与人性具有天然联系的观点。他指出:人性的核心内容是维持和改进物质生存。长期以来,由于“所有物”被给予合法化的规定,人们便误认为私产与维持和改进物质生存有着不可分离的关系。其实,人类的物质活动“虽然必须要生活资料,但生产这些生活资料的方法,却不必要是私有而可以是公有的。也就是说,保持和改进物质的生存,都无须必要有私产”^④。将生产及分配生活资料的方式改为公有,人性可以得

① 蒋硕杰:《经济制度之选择》,《新路》第1卷第3期,1948年5月29日,第7页。

② 吴景超:《私有财产与公有财产——美苏经济制度述评之一》,《新路》第1卷第15期,1948年8月21日,第6页。

③ 蒋硕杰:《经济制度之选择》,《新路》第1卷第3期,1948年5月29日,第7页。

④ 吴恩裕:《论人性与私产》,《观察》第3卷第4期,1947年9月20日,第12页。

到更好的表现。作为自由主义的信仰者,他们一般都主张以理性与和平的方式实现生产资料的公有化。英国工党政府采取的给予相应补偿的社会化政策深受自由主义者的推崇和欣赏:“我们为了爱护我们所要求实现的社会主义,所以主张尽可能先考虑如何配合客观的环境,用和平方法来达到目的。”^①总之,生产资料的公有制是40年代后期自由主义学人普遍认可和接受的所有制形式。

尽管自由主义学人普遍赞同生产资料公有制,但在公有制实现程度方面的看法并不完全一致,相当多的学者并不主张全面公有化。他们认为社会化的目标,应该限于市场环境及生产技术必然造成独占形势的工业。“至于生产规模较小互相竞争的生产单位甚多的工业,我们应该尽可能维护完全竞争的环境,而继续使之由私人经营。至于这些自由竞争的私营工业中,生产工具的私有所产生的不劳而获的收入及分配之不均,我们宁可用所得税资本捐及遗产税等加以减削,不必将生产工具一概收归国有,使之一律变为国营。”^②这就是说,社会的所有制形式不必划一,可以根据不同情况分别采用公有制或私有制,这种混合所有制形式是一定时期中比较理想的所有制状态。

关于混合所有制的构想,学者施复亮的看法颇具代表性。他针对战后中国的现状,提出“新资本主义”概念,其核心是所有制形式的多样化,即建立一种包含国营公有制、私人资本主义、小手工业、小农业多种经济成分并存的“混合性的过渡形态”经济体制。施复亮认为国营公有制可以矫正资本主义的弊害,而保留生产资料私有制则可利用其若干优点:“在一定范围内的追求利润和合理竞争,讲求效率和计算成本,以及由此而生的技术进步和管理改善,都是我们所要保存的优点。”在这种混合体制下,生产和流通过程主要会受到自由经济法则的支配,以这种法则去指导和调节资本主义经济的发展,使它有利地走向社会主义。需要注意的是,在施复亮的分析中,这种混合所有制形式只是针对中国落后生产力状况的一种过渡形态:“在推翻封建势力以后,或长或短地要经过一个资本主义的发展阶段,不能直接走上社会主义。”^③在经过了“替社会主义筑地基和造楼梯”的“中间阶段”以后,中国依然会走上以公有制为特征的社会主义经济体制。与之展开讨论的浙江大学法学教授严仁庚则认为这种过渡是时间、人力与物资利用的浪费,“不经过这个中间阶段即一直晋入社会主义,成本轻,而且效果不仅不会低,尚有比经过一个中间阶段较高的极大可能性。”^④其实,这一争论的焦点只是时间早晚问题,在自由主义者的心目中,最后的理想归依仍然是社会主义的生产资料公有制。

二、计划经济与市场机制

在确立生产资料公有制的前提下,自由主义学人讨论更多、分歧较大的是与公有制相匹配的究竟应该是计划经济体制还是市场价格体系。相当一部分学者认为,计划经济是最具优势的经济制度。吴恩裕认为,计划经济是人类发展的趋势,也是符合人类本性的最优选择:“人有个性,也有社会性。不但维持最低限度的生存,人必得和旁人合作及分工;而改进个人的生存,尤其需要高度的合作与细密的分工。这种高度的合作与分工的社会就正是所谓‘计划的’社会。因此,‘计划的’社会乃是人性的要求。”^⑤吴氏的论证强调人所具有的社会性,以及人与人之间必须实现分工与合作,而能够满足这一要求的只能是集体的、自觉的、有计划的经济体系,而非个别的、不自觉的、无计划的经济系统。清华大学经济系教授赵守愚也指出,“计划经济在今日不仅是办法和制度,并且是推进经济生活的公认工具”^⑥。

北京大学青年经济学者陈振汉从效率角度提出社会主义实行计划经济的必要性。他分析说,经

① 炳章:《用和平方法能实现社会主义》,《新路》第1卷第6期,1948年6月19日,第4页。

② 蒋硕杰:《经济制度之选择》,《新路》第1卷第3期,1948年5月29日,第10页。

③ 施复亮:《废除剥削与增加生产》,《观察》第4卷第4期,1948年3月20日,第8页。

④ 严仁庚:《再和施复亮先生谈“新资本主义”》,《观察》第4卷第23、24期,1948年8月7日,第15页。

⑤ 吴恩裕:《由人性上证明计划社会的必要》,《新路》第1卷第9期,1948年7月1日,第12页。

⑥ 赵守愚:《经济自由的名与实》,《新路》第1卷第21期,1948年10月2日,第10页。

济制度的重要功能之一是派分生产资源。在社会主义的计划制度下,虽然生产因素的客观市场不再存在,但在理论上计划当局仍能够根据所谓价格的变数作用(parametric function)把生产资源派分到各种生产事业里去,而且也能达到与理想的价格制度媲美的效率。从实践看,苏联的计划经济也可证明,做到供求平衡并不是一件困难的事情。因此为了实现社会主义的建设与生产,计划经济是比价格机制更有效率的一种选择:“如果生产资源公有,利润动机消灭,只靠客观的价格市场,以派分资源,配合因素,所达到的效果或远不如有一个综核平衡的中央机构,根据主观的价格判断来得圆满。”^①时任燕京大学教授的著名学者张东荪也主要是从效率出发而推崇计划经济:“苏联的成功即在于使增产为目的的计划经济与社会主义结合。已往社会主义种种试验都没有成功,就是因为只注重于平等而忘了生产的要素。”^②所以,计划经济的生产效率是不容低估的。

以负生为笔名的作者则更多地从公有制与计划经济的关系来探讨计划经济的必要性。他认为社会主义的建立需要两个基本条件:一个是必须取消私有财产制度,另一个是必须实行计划经济,它们是互为表里不可分割的。从正面说,计划经济可以在生产领域避免供求失调、经济恐慌、大量失业、社会骚动等问题;在分配领域可以避免贫富不均,实现人人平等。反过来说,如果与公有制配套的不是计划经济倒是难以想象的:“社会主义的公有公营本有两种意义:一个是取消私产。达到这一点只要把生产公有公营即可,也许可以不必牵扯到‘计划’的问题。但是社会主义经济的公有公营还有另外一个意义:即要取消贫富不均现象,这就非常要公道的平均的分配不可。而这种分配方法当然与生产息息相关。如果生产毫无计划,欲求有效的公道平均的分配,如何可能?”也就是说,社会主义落脚点在于分配,只有在生产方面实行照顾全局的通盘计划,做到供求相济,分配的平均才有可能实现,否则“公有公营的意义,也丧失殆尽了”^③。

可以看出,几位学者对计划经济的强调各有侧重。他们关于效率的论述,明显受到现代数理经济学奠基者帕罗托(Vilfredo Pareto)以及社会主义学者兰格(Oskar Lange)、泰勒(Fred M. Taylor)等人的影响,他们都认为科学化计划是可以达到与市场经济相媲美的效果的。而有关分配角度的分析,更具有道德评判的意味,其中颇多马克思主义政治经济学的痕迹。无论从何种角度来分析,大家的共识在于计划经济与公有制结合是更加符合人类生存的经济制度。就40年代的历史状况而言,这种看法颇能反映当时世界经济思潮的主流趋势,不仅苏联如此,即使是西方国家也普遍强调充分就业和社会安全,将经济平等视为重要目标,而最好的实现方式似乎只能是中央调控的计划经济。

持另一种观点的学者值得我们特别关注,这就是以清华大学教授吴景超、刘大中、春生(笔名),北京大学教授蒋硕杰等为代表的自由主义学人对市场价格机制的强调。他们认为社会主义的目标除了取消私有财产以外,“还有‘提高人民的生活程度’,‘社会主义并不是要大家贫穷困苦,而是要铲除贫穷困苦,要给社会全体成员造成丰裕和文明的生活’”^④。达到这一目标的理想经济制度应该是公有制与价格机制的结合,而不是与计划经济的联姻。因为与价格机制相比,计划经济的弊端是明显的,吴景超与春生将其归结为四个方面:首先,计划经济妨害人民的消费自由。在价格体系下,生产元素的配合与移动无形地、间接地受消费者的指挥,因而消费者是产品生产的决定者。而计划经济的特征是由国家设计机关的少数人来决定产品生产,其结果有两种:或计口配给制,或在生产的产品中做有限的选择。这显然不是真正意义的消费自由。其次,计划经济限制了择业自由。在自由经济的条件下,人民有选择职业的自由,政府没有任何规定防止其转业。而在计划经济中,每种重要物资的生产,已由计划决定,其物资和劳力也必配之以计划:“我们因此可以想象,计划经济是无法容许

① 陈振汉:《混合制度与计划制度之间的选择》,《新路》第2卷第5期,1948年12月11日,第7页。

② 张东荪:《政治上的自由主义与文化上的自由主义》,《观察》第4卷第1期,1948年2月28日,第4页。

③ 负生:《社会主义经济需要计划》,《新路》第1卷第16期,1948年8月20日,第4页。

④ 吴景超:《社会主义与计划经济是可以分开的》,《新路》第2卷第5期,1948年12月11日,第9页。

择业完全自由的,因为在完全择业自由的状态之下,每一实业,或某一工厂,所能得到的劳工,其数量决不能与计划所必需的数目相吻合。”^①再次,计划经济无法达到生产因素的合理分配。按照自由主义经济学的原理分析,最合理的生产因素分配,只有在价格机制存在的完全竞争状态下才可以实现。计划经济的情形却与此相悖:“对于生产因素的利用,可能发生两种结果,一为利用不足,……一为浪费。”^②最后,计划经济必然会产生人力的浪费。从中央到地方的计划机构,以及与之配套的考核机构,这两套机构中配备的人员数目相当可观。假如没有这一些人的存在,生产工作依旧可以进行,那么国家雇佣这一些人,完全是一种浪费,对于人民是一种不必要的负担。

他们由此得出结论:计划经济是一种既无自由又无效率的经济体制。尽管这种具有“预先纠错”功能的经济模式从理论形态上看似乎很理想,但它最大的问题是将消费者主权或更广义的效用主权排除在外。如果一种经济制度完全忽略个人的喜好和特点,这显然是没有消费自由的,从这个意义讲它同时也是没有效率的。有鉴于此,摒弃计划经济,使社会主义与价格机制相结合便成为当然的结论。这种认识的基本前提是两种经济形式可以与不同的所有制组合搭配,也就是说,公有制与计划经济是可以分开的,两者并没有必然的联系。春生强调:“在社会主义之下,可以不必有计划经济,而在其他主义之下,也可以有计划经济。”他还援引哈耶克的说法:可以有很少的计划,很多的社会主义;也可以有很多的计划,与很少的社会主义。“由此可见这两个范畴,社会主义与计划经济,是不必拉在一起的”^③。

究竟如何使公有制与价格机制结合起来,持该主张的学者也有过若干设想。最重要的是在将私有财产转变为公有财产的过程中,大的生产单位依旧维持公司的形式。公司的董事会人选,只有一小部分是政府所派的,其余的大部分由不同社团举出。“每一生产单位中工作的人,与该单位的董事会或董事会所指派的经理发生契约关系,不与政府任何机关发生契约关系,因而生产单位中的工作者,既非政府所雇佣,也不为政府所解雇。这是保证私人就业,不受政府干涉的办法,也就是分裂政治权与经济权的方法。”公司的生产方针,虽不以赢利为目的,但要依照政府所指示的完全竞争的生产原则而进行。至于在新投资方面,政府收到的利息、红利及地租仍不够需要,经人民的同意(通过国会的立法),可以利用强迫储蓄的方法,来增加资本的蓄积。政府可以规定一个资本的积累率,但不应规定新资本的用途。“假如政府以新资本交给银行,而让人民或公司出相当的利息(此项利率,必须使新投资等于新储蓄的数量)来利用这些资本,那么人民的消费主权还可充分行使,便非计划经济了。”^④这些具体的办法和措施,完全是他们对公有制市场经济运作的一种理想化设想。

需要特别强调的是,这些自由主义学人充分认识到经济制度的选择决不是单纯的经济问题,它与政治制度的关系甚为密切。蒋硕杰对社会主义经济与政治的分析很能说明问题。他指出:在全面的社会主义之下,不仅生产事业及商品的分配尽归政府控制,全国的就业人员,除极少数自由职业者外,也尽属政府的公务员和雇员,政府的权力可谓空前庞大:“如此庞大的权力如何能防止其不被滥用?英儒艾克敦 Lord Acton 尝谓‘权力必使人腐败,绝对的权力绝对使人腐败。’然则社会主义下政府之经济统制大权,能不使统制当局腐化否?这是决定经济制度时必须慎重考虑的大问题……我们放眼看看所有过去及现在实行全面的社会主义或集体统制经济的国家,何以都没有健全的反对党存在,就可以明了这绝不是偶然的現象。健全的反对党的存在,亦即民主政治的存在,需要人民在政府所控制的机关之外,另有谋生及发展之途径。”^⑤这就是说,如果政府控制了人民的饭碗,就意味着控制了人民的一切,这是非常危险的事情。实行市场经济与价格机制,不仅是经济体制的自由问题,也

① 吴景超:《论经济自由——美苏经济制度述评之一》,《新路》第1卷第21期,1948年10月2日,第5页。

② 春生:《社会主义的经济不需要计划》,《新路》第1卷第16期,1948年8月28日,第5页。

③ 春生:《社会主义的经济不需要计划》,《新路》第1卷第16期,1948年8月28日,第5页。

④ 吴景超:《论经济自由——美苏经济制度述评之一》,《新路》第1卷第21期,1948年10月2日,第11页。

⑤ 蒋硕杰:《经济制度之选择》,《新路》第1卷第3期,1948年5月29日,第10页。

是建立民主政治的必要基础和条件,否则也不敢保险实行计划经济的国家,不出一个拿破仑或希特勒。他可以巩固城防为名,或以保卫某种主义为名,把一国的资源,用在穷兵黩武方面。这种不幸的可能,是任何社会所不能不预防的。所以在追求经济平等时,万万不可放弃民主政治的制度建设,这是经济制度选择时最重要的出发点之一。

总之,部分学者认为,计划经济与价格机制只是一种手段和方法,它可以与不同的所有制搭配,最为理想的组合是公有制与价格机制的结合。春生的一段总结很具代表性:“生产事业私有而有计划,是极权主义的资本主义的经济;生产事业公有而有计划,是极权主义的社会主义的经济;生产事业公有而无计划,是自由主义的社会主义的经济。我是赞成自由主义的社会主义经济的,因为在这种经济之下,阶级的现象取消了,贫富不均的情形改善了,奢侈与失业的对立不存在了,同时还维持着消费者选择的自由,与劳动者就业的自由。我们应当择善而从,所以我们要社会主义,但不要计划经济。”^①

将公有制与价格机制融为一体的制度设计,在理论上和实践中均没有前例可循,因而具有更强烈的探索价值。以今天的眼光看,试图绕过私有产权问题,只是将市场经济理解为一种可以与公有制嫁接的手段和方法,已被历史证明是行不通的。但是,他们的思考依然颇具价值,他们深刻认识到经济制度与民主政治密不可分,市场机制是防止经济权力集中同时也是政治权力集中的有效手段,在40年代对计划经济的一片叫好声中,此种清醒尤显难能可贵。

三、公平与效率

任何一种经济制度都需要解决生产与分配两方面的问题。生产的核心是效率,而分配的核心在于公平。自由企业制度在数百年的发展进程中,取得了有目共睹的效率成果,然而其分配方面的弊端也暴露无遗。早在19世纪末叶,人们已经开始批评放任的自由经济体制,20世纪以来、尤其是二战以后,追求分配领域的平等更成为经济思潮的主流。在这种背景下,社会主义作为一种强调平等的经济体制,受到广泛的重视和推崇。而自由企业制度同时做出相应的修正,平等价值也成为不可或缺的内容。40年代自由主义学人对公平与效率的讨论,不仅与世界经济思潮同步,并赋予了对中国社会现实的深切关注。

大多数学者比较笼统地使用“经济平等”这一概念,并没有对其具体含义作出明确的界定。大家普遍认同的经济平等就是在经济领域废除经济特权,消除贫富不均,实现民众生活质量的普遍提高。大致来说,主张计划经济的学者对平等的强调更加突出,吴恩裕和负生颇具代表性。吴恩裕认为:“西方民主政治的经验已经昭示给我们:没有平等的基础,真正全民的自由是不能实现的。平等和自由是不冲突的,因此我们一方面固然要争取自由,另一方面也要促成平等,以为自由的基础。”^②实际上在他们看来,平等成为甚于自由的最重要价值。至于平等是否都是公正,已经显得无足轻重,在他们眼里,平等本身就代表着公平与正义。

主张价格机制的学者,则表现出另外一种倾向,他们对经济平等的思索更具有自由主义的思想特征。学者吴元黎对“经济平等”提出质疑:“试问‘经济平等’是每人所得相等,还是同等工作,同样报酬?是机会均等呢?还是‘平头’呢?”如果不对其含义作出大多数人能接受的明确解释,而只是强调平等为前提,“则未免有将‘平等’看得过于机械化之嫌”。虽然作者没有明确回答自己的问题,但提问的内容表明:权利的平等与实际的平等是有区别的,究竟是要孙中山提出的“齐脚的平等”,还是要“齐头的平等”,这是值得研究的问题。吴景超对经济平等也有独到的见解。他认为判断“经济平等”应该有几层标准:第一是个人所得的来源是否一样。在理想的社会主义国家,私有财产制被取

^① 春生:《社会主义的经济不需要计划》,《新路》第1卷第16期,1948年8月28日,第6页。

^② 吴恩裕:《自由乎?平等乎?》,《观察》第3卷第12期,1947年11月5日,第7页。

消,人民的收入来源只有劳务收入。第二个标准是个人收入的数量是否有很大悬殊,这体现着不平等的程度。第三要特别注意经济权力不平等的问题。他说英国学者希克斯(J. R. Hicks)提出的经济权力不平等很有价值:“收入的不平等,只是外面的表现,社会上还有更深刻、更基本的一种不平等现象,就是权力的不平等。这种不平等弥漫于各种社会之中,我们很难想像一种有组织的社会,权力的分派,是平等的。”相比较而言,收入不平等较之权力不平等容易控制得多。因此吴景超的结论是:“在现代社会里,为乞求某一种的平等,很容易陷入另一种的不平等。我们为要求收入的比较平等,很容易引进经济权力的更不平等。在经济平等的这个名词的含义之中,我们不要放弃经济权力平等这一概念。”^①具体说,经济权力的意义不仅包括财产的所有权,也包括财产的使用权。在资本主义社会,谁掌握财产谁就拥有经济权力;在公有制的社会主义社会,财产的使用权集中在少数人手中,这种经济权力的不平等需要引起高度警惕。

基于对“经济平等”的上述界定,他们在强调平等时,并不忽略效率和消费者的自由权利,并认为后两者有不可替代的重要性。也就是说,在“自由竞争的社会主义”经济制度下,平等的原则并不意味着绝对的分配平均,而能力不等的生产因素,其报酬也应有所不同:“这样产生的劳作所得的不均,实在是维持生产效率所必须的牺牲。”政府对劳作收入的不均可以通过税收、津贴、社会福利设施等予以调整,“这样我们可以在提高生产效率与消除经济不平等之间,求得一合理的妥协”^②。同样,平等的获得也不能以牺牲自由为代价。比之以平等为特征的计划经济,价格机制的优势不仅在其效率,还在于它对人民自由权利的保障。吴景超说:“在价值系统中,我同样的重视‘经济平等’与‘经济自由’。……人类不要轻易放弃其自由。到今天为止,我们还没有看到一个制度,其保护人民消费自由的能力,胜过价格机构。所以我不愿意看到社会主义与计划经济联姻,而愿意它与价格机构百年偕老。”^③经济权力的分散是保证个人自由的重要手段,价格机制恰能起到这种作用。蒋硕杰认为,价格机构相当于一个决定生产因素配置及各种商品产量的全民投票,社会主义应该比资本主义运用得更好。“在社会主义之下,我们只有理由更加拥护价格制度,绝没有理由反而弃而代之以独断的集体计划制度。”^④可见,消费者的自由权利是绝对不可忽略的。从本质上说,自由与效率具有根本的一致性,没有自由的经济制度其实也是没有效率的经济制度。很明显,上述学者所追求的是以效率和自由为前提的平等。

在公平与效率的讨论中,张东荪的看法自成体系,有必要给予特别说明。他认为按照马克思所说的发展阶段,封建主义之后有资本主义,资本主义之后有共产主义。问题的关键在于落后国家建立社会主义乃是超越式发展,因而面临着匮乏与不均同时并存的困境:“落后国家的问题并不是如孔子所说,不患寡而患不均,实在同时也患寡。所以这样的国家要走上社会主义必须把寡与不均等同时解决。”在他看来,贫困与不均是同一病症,增加生产以解决贫困乃是问题的关键:“所以去不均是手段,而变寡为多是目的。换言之,即以为只有用社会主义方能增高生产。可见生产原是社会主义本有的涵意。”这里,生产效率被放在第一重要的位置。关于“经济平等”,张东荪认为就目前状况讲,经济平等只能做到废除剥削:“老实说,废除剥削是一件极难极难的事。除了苏联以外,任何实行社会主义的国家都没有完全做到。所以即就废除剥削亦未必能一跃而跻,又何况经济平等呢!”有鉴于此,他提出了颇有中国文化意味的“公道”:“至于何以必须废除剥削?第一是因为不公道。第二是因为有虚耗(即浪费)。”^⑤剥削是不公道的,但也并非一切的平等都公道。真正的公道是要把握平等与生产之间适当的限度,具体说,平等当以不影响生产为限度,这个限度就是公道的标准:“即除了废去

① 吴景超:《从四种观点论美苏两国的经济平等》,《观察》第5卷第13期,1948年11月20日,第5页。

② 蒋硕杰:《经济制度之选择》,《新路》第1卷第3期,1948年5月29日,第10页。

③ 吴景超:《社会主义与计划经济是可以分开的》,《新路》第2卷第5期,1948年12月11日,第10页。

④ 蒋硕杰:《社会主义与价格机构》,《新路》第2卷第5期,1948年12月11日,第8页。

⑤ 张东荪:《经济平等与废除剥削》,《观察》第4卷第2期,1948年3月6日,第4页。

若干剥削关系以外,只是把贫人生活提高,并不要把富人的生活向下拉平。这便是生活水准的普遍提高。并不是均贫富,须知均贫富只是再分配,有时再分配一下,不久仍会变为不平。……质言之,即以增产而求平均,并非仅以再分配而求平均。”^①平等的意义不能与效率相背离,惟有有效率的平等才是公道的平等。所以公道是社会发展的根本性原则:“因为公道与生产两个概念根本上是吻合的。惟由于社会有公道,则生产方可增加。倘使在公道尚未实现之前,即提出平等,恐不免要陷入空想的社会主义的危险。”^②张东荪是主张计划经济的学者,但与许多相同主张的学者不同,他更看重计划经济的效率,而非其平等。与主张价格机制的学者相比,他又不过分强调自由,在他看来,社会主义条件下的自由必定是有限度的,这是为了追赶先进国家不得不付出的代价,因而他只强调文化上的自由主义。

总体而言,自由主义学人对公平与效率的讨论充分地彰显着他们对社会合法性基础的思考和追问。可以看出,他们在竭力追求社会诸价值的融通。尽管他们表现出不同的倾向:或以现实的平等为重,或坚持自由的不可让渡,或强调效率前提下的公道。但是不论何种主张,实际上都体现着他们对社会公正与和谐的高度关注。可以说,就中国自由主义的成长历史看,自由主义向社会领域的扩展乃是20世纪40年代中国自由主义的一个重要发展。

四、自由主义学人的思想背景与思想价值

抗战胜利后中国自由主义学人无论是主张计划经济还是提倡价格机制,都将实现社会主义理想作为一种前提予以确认。解读这种普遍的思想倾向,需要从他们的思想源流和所处的历史语境中进行若干考察。

40年代的自由主义学人是“后五四”时代的自由主义者,他们大多出生于19世纪末或20世纪初,二三十年代留学英美,其思想与志向大多形成于此时,可以说留学经历是他们最主要的思想来源之一。当时西方正处于传统自由主义走向衰落而各种形式的修正主义大行其道的时期,尤其是英国的民主社会主义思潮非常盛行,这对中国自由主义学人产生了重大影响。当时英国颇有影响的工党著名理论家、费边社成员哈罗德·拉斯基(Harold J. Laski)成为中国学人仰慕的大师,许多中国学生慕名拜师其门下。拉斯基的好友马丁曾回忆说:“我记得战前不久有一次听中国驻伦敦大使说,当社会主义似乎仍然通过同西方修好而不是与之为敌来获取胜利时,如果哈罗德访问中国,他定会受到他许多门生的热情款待,其人数之众多足以举行一次盛大的公众集会。”^③中国自由主义学人中,有的在美国受其指导,更多的是在伦敦大学政治经济学院受业其门下。1916—1920年拉斯基在美国哈佛大学任教,雷沛鸿、张奚若、金岳霖、徐志摩、蒋廷黻等人听过他的课程,都钦佩不已。20年代在伦敦政治经济学院受拉斯基指导的中国学生有钱昌照、陈源、徐志摩、杭立武、罗隆基、王造时等。30年代进入伦敦政治经济学院学习的有程沧波、储安平、龚祥瑞、吴恩裕、楼邦彦、伍启元、邹文海、王铁崖、樊得芬、费孝通、萧乾、藤茂桐、胡寄窗、蒋硕杰等^④。其中程沧波、龚祥瑞、邹文海和吴恩裕直接师从拉斯基,特别是龚祥瑞和吴恩裕的毕业论文都得到过拉斯基的亲自指点^⑤。可以说,三四十年代活跃的中国自由主义学人有相当一部分与拉斯基有教育背景上的渊源关系。

从大的方面来说,拉斯基的思想主要是在自由主义的基本框架内将社会主义的平等公平原则融合进来,实行一种既保留资本主义民主制又吸纳社会主义公有制的一种新制度,即他所称的“计划化

① 张东荪:《增产与革命——写了〈民主主义与社会主义〉以后》,《观察》第4卷第23、24期,1948年8月7日,第26页。

② 张东荪:《经济平等与废除剥削》,《观察》第4卷第2期,1948年3月6日,第5页。

③ [英]金斯利·马丁:《拉斯基评传》,奚博铨译,北京:商务印书馆,1995年,第298—299页。

④ 参见孙宏云:《拉斯基与中国:关于拉斯基和他的中国学生的初步研究》,《中山大学学报》2000年第5期。

⑤ 参见吴恩裕:《拉斯基教授从学记》,《客观》(重庆)第10期,1945年;龚祥瑞:《龚祥瑞自述》,《世纪学人自述》第4卷,北京:十月文艺出版社,2000年。

民主社会”。其特征一是主要生产资料“由全社会拥有和控制”，并实施计划经济，提供社会福利；二是“把自由纳入平等”，使其符合平等的自由这一尺度。拉斯基认为只有将自由纳入平等的范畴，自由与平等才能得到真实的体现^①。许多中国自由主义者非常欣赏并接受这种充满自由主义修正色彩的民主社会主义主张，在经济制度的选择中，他们普遍赞同生产资料公有制，并有不少学者主张国家统制下的计划经济，希望通过公有制和计划经济来达到经济平等的目的。

在上述讨论中，主张社会主义与市场机制结合的学者们常常被忽略。实际上，他们的选择显然受到了当时并不走红的自由保守主义的影响。1944年，英国经济学家和自由保守主义的代表人物冯·哈耶克(F. A. Hayek)发表了著名的《通往奴役之路》，强烈抨击国家对市场机制自由运转的一切限制，认为这些束缚对经济自由同时也对政治自由构成了致命的威胁。哈耶克的矛头直指英国工党所号召的民主社会主义。在他看来，英国温和的民主社会主义尽管出自善意，但其政策势必导致与德国纳粹相同的灾难：现代奴役制。40年代自由主义学人中，吴景超、刘大中、蒋硕杰、春生等人具有同样的关注倾向。吴景超是一位资深的社会学家，20年代留学美国，获芝加哥大学社会学博士学位；刘大中在40年代获美国康乃尔大学经济学博士学位；最年轻的蒋硕杰在40年代是哈耶克的学生，其博士论文由哈耶克和希克斯考核通过^②。从思想倾向看，哈耶克的影响主要在两个方面：一是注重经济自由，二是确保民主政治。他们接受哈耶克关于全面的计划可能导致集权的思想，认为经济制度的选择与政治制度密切相关，只有在市场经济的前提下，真正意义的民主政治才能建立。

中国学人之所以普遍具有社会主义情结，就思想根源说，也与中国文化传统密切相关。从表面上看，近代中国各种思潮中，“援西入中”的自由主义与传统文化最具排斥性，从新文化运动对中国文化传统的全盘反思起，自由主义便与传统文化形成了某种意义的对峙。加之特殊的教育背景，使他们与传统文化又多了一层隔膜。于是，自由主义常常被置于文化虚无主义的境地，遭到文化保守主义甚或激进主义的强烈攻击。但事实表明，血脉相连的中国文化是全民族所共有的，在中国自由主义思想的成长历程中，传统资源始终是一个无法剥离的重要元素，世界性的社会主义潮流使他们更容易从中国文化中找到相互印证的资源。换言之，中国传统文化固有的民本思想和大同学说使他们对各种形式的社会主义学说抱有天然的好感，中国文化与西方文化正是在这里找到了一种最为接近的契合点。

民本思想和大同学说对近代以来的许多思想家都有重要影响。自由主义的先驱严复，对西方社会的批评最先集中在社会不平等和贫富不均，绝非偶然。而孙中山以民生主义代替社会主义，也是基于这种理解：“欲为一劳永逸之计，乃采取民生主义，以与民族民权问题，同时解决”^③。孙中山对社会主义的关注，备受40年代自由主义者推崇。他们认为“三民主义与民主社会主义的原则是完全符合的”^④。尤其是民生主义，实乃是社会主义的中国式表述：“民生主义在求人民的丰衣足食，也注意到住和行，用时髦的话说，是经济民主。要做到经济民主，财产分配、土地政策等必须有革命性的改变，天然的要倾向社会主义，所以他在民生主义最后一讲中曾说民生主义即社会主义、即共产主义一类的话。”^⑤可以看出，自由主义者所理解的社会主义主要是经济民主，这表明他们与近代许多思想家具有相同的文化关怀和思考路向，其中蕴涵着颇多中国固有观念和道德正义感。

① [英]拉斯基：《论当代革命》，朱曾汶译，北京：商务印书馆，1965年，第340、396页。

② 蒋硕杰听从哈耶克建议，撰写了题为《真实工资及利润率之变动与商业循环之关系》的博士论文，获得伦敦大学赫其森银奖。他以后几十年的学术生涯，也颇受哈耶克影响。他综合了可贷资金和利息流动偏好理论，并对预防性货币需求理论、国际资本流动和远期外汇理论作出了重要贡献，获得国际经济学界的推崇。参见陈慈玉等：《蒋硕杰先生访问记录》，台北：远流出版社，1995年，第34—35页。

③ 孙中山：《三民主义十六讲》，孟庆鹏编：《孙中山文集》上册，北京：团结出版社1997年，第235页。

④ 李时友：《认清世界·把握时代》，《世纪评论》第2卷第10期，1947年9月6日，第13页。

⑤ 吴世昌：《中国需要重建权威》，《观察》第1卷第8期，1946年10月19日，第5页。

探讨40年代自由主义者的思想状态,当时的国内外背景也是不能忽视的重要因素。民主社会主义对中国自由主义者的影响不仅在其思想理论,更在其社会实践。二战后,在民主社会主义和凯恩斯主义等思潮的强劲影响下,西欧各国积极推行“福利国家”政策,并形成了现实的国家福利制度。具体说,就是通过加强国家对社会经济活动的管理和监督,扩大社会福利,以高额累进所得税限制私人资本,实现国民收入的公平分配,消灭贫富悬殊现象;同时提供更多的社会服务和就业机会,建立有效的社会保障系统,使国民可以享受一套从摇篮到坟墓的社会福利制度。这就是所谓的“经济民主”,即社会经济生活的民主化。

战后中国自由主义的杂志报刊对西欧的经济实践尤其是1945年英国工党执政后的若干政策和举措,给予了大量的报道和评论,清华大学教授伍启元的看法很具有代表性。他指出,西欧国家的侧重点主要在于有政策和社会安全:“在英国,目前国有政策除原有的邮政、广播等外,只包括中央银行、煤、电、交通等最基本的事业。法国等大陆国家的情形也相同。大约西欧社会主义最重要的特点,就是‘社会安全制度’,即使人人自出生至死亡,均能享有免除贫乏的权利。”^①西欧社会主义国家也推行计划经济,但与苏联和东欧的计划经济有很大差别。英法两国的计划特点是保持个人经济活动以相当大的自由,而政府只在最基本处对经济进行计划与限制。多数自由主义者认为:“中国应依照西欧英法两国的模型,在政治方面采行民主政治,而在经济方面采行温和社会主义。”^②显然,以英国工党为代表的西欧民主社会主义的实践,颇受中国自由主义学人的赞赏和推崇,并成为他们制度选择的重要参照和样板。

与此同时,大洋彼岸美国罗斯福新政成为中国自由主义者又一瞩目焦点。30年代经济危机后上任的罗斯福政府,提出复兴(Recovery)、救济(Relief)、改革(Reform)的三R新政计划,主张通过国家对社会经济活动进行全面而有力的干预,创建一种有控制的资本主义制度。为此,国家要限制过分的自由竞争,控制垄断,消除特权,更公平地分配国民收入,稳定物价和工资;还要提供就业机会,振兴公共事业,创建社会福利。中国自由主义者推崇罗斯福的新自由主义及各项经济措施,他们反复提到罗斯福总统1941年提出“四大自由”中的“免于匮乏的自由”,认为这是对经济平等的充分肯定,它意味着经济平等也是人们自由权利中不可或缺的一项重要内容。著名学者傅斯年说:“百多年来,自由主义虽为人们造成了法律的平等,却帮助资本主义更形成了经济的不平等,这是极可恨的。没有经济的平等,其他的平等是假的,自由也每每不是真的。”^③可见,平等不再是自由的外在条件,而获得了与自由等同的地位,人民权利范围的扩大,无疑是中国自由主义者非常向往的。可以看出,民主社会主义与新自由主义均对传统自由主义作了重大修正,这种国际性潮流极大地影响着中国自由主义者的思想状态和制度选择。

不容忽视的是,自由主义学人对经济平等的高度重视,也源自于他们对中国社会现实的深切关注。伴随着中国资本主义经济的发展,中国社会结构也发生深刻的转变,城乡一体化的传统社会秩序开始遭到破坏,都市与乡村、沿海与内地的二元结构逐渐形成。在此过程中,财富和收入的巨大不平等,以一种传统中国从未有过的尖锐方式表现出来。20世纪40年代,由战争引起的物资短缺和通货膨胀触发的经济恶化,使包括知识分子和普通公务员在内的绝大部分民众陷于普遍的贫困化。与此相反,上层利益集团却借助垄断权力,占据了大量的社会稀缺资源,结构性腐败造成日趋明显的贫富悬殊,严重破坏了社会公正。在这种情形下,分配的公正和经济的平等被凸显出来,它成为与政治民主同等重要甚至是更为重要的问题。许多自由主义者认为,在大多数人基本温饱未能满足的状况

① 伍启元:《从世界潮流论中国出路》,《观察》第2卷第7期,1947年4月12日,第4页。

② 伍启元:《从世界潮流论中国出路》,《观察》第2卷第7期,1947年4月12日,第4页。

③ 傅斯年:《罗斯福与新自由主义》(1945年4月29日),欧阳哲生编:《傅斯年全集》第4卷,长沙:湖南教育出版社,2003年,第294页。

下,谈论自由和民主是奢侈的,正像著名报人萧乾所言:“在我看来,在两种民主不可兼得的今日,一碗饭比一张选票实惠的太多了。”^①应当说,自由主义者对经济平等的关注切中时弊,反映了社会底层要求社会公正的强烈愿望。

呈现出种种弊端的资本主义及其与之伍的传统自由主义学说,在中国的现实境况中很难找到道德与伦理的足够依据,而以平等为特征的社会主义作为一种新的时代潮流,其理想和前景都充满了诱惑,因此将社会主义作为一种修正自由主义的思想资源,成为一种合理的选择,即使是颇受哈耶克影响的那些自由主义者,也对此深信不疑。当然,作为自由主义者,他们不接受社会主义的政治体制,并认为最佳的制度选择应是政治民主和经济民主合而为一。就理论而言,我们很难说40年代自由主义者解决了政治民主与经济民主的关系问题,甚至因经济民主的凸显,使他们的论说陷入了某种困境。换言之,这个问题既是他们最为关注的,也是他们备感困惑的。从本质上说,困惑的关键并不在于政治民主和经济民主本身的涵义,而在于面对中国现实情况的价值取舍。也就是说,一方面基于对贫富悬殊的严重不满,他们大多追求社会主义式的平等;另一方面,他们又不愿意放弃民主自由的价值。这种从现实出发的选择折射于理论,必然表现为自由与平等的悖论。以强调自由为特征的自由主义学说,在平等的内涵上有其特定的涵义,即注重权利的平等,而不是现实社会中实际状况的平等。而40年代自由主义者对平等的理解则大多定位于现实状况的平等,试图将自由与社会主义意义的平等加以调和,这是他们理论上的一个两难选择,因而他们所渴望的公正难免表现出含混和模糊。

如何理解政治民主与经济民主的关系,当代美国政治学者罗尔斯(John Rawls)和萨托利(Giovanni Sartori)的分析具有重要的借鉴意义。罗尔斯以词典式的排序方式,将公民的政治权利确立为第一原则,社会和经济利益确立为第二原则。这实际上形成了自由的优先、正义对效率和福利的优先两个优先原则。萨托利则认为政治意义的民主是大范围的宏观民主,而其他民主则是小范围的微观民主。也就是说,政治民主是主导的统领性民主,其他民主则必然是次级民主。据此,他对政治民主与其他民主的关系得出如下结论:“经济平等和工业民主可能比任何其他事情对我们都更为重要。但事实依然是,政治民主是可能珍爱的无论什么民主或民主目标的必要条件、必要手段。如果统领性制度,即整个政治制度不是民主制度,社会民主便没有什么价值,工业民主便没有什么真实性,经济平等便可能与奴隶之间的平等没有什么两样。”^②萨托利20世纪80年代的这一结论,代表着西方对盛行几十年的自由主义修正潮流的某种反思。

当然,问题的重要性并不完全取决于中国自由主义者是否获得了一个圆满的答案,而在于这种探索蕴涵的意义:第一,它反映了当时自由主义发展的世界性趋向。对自由主义的修正是二战后世界性的潮流,无论是民主社会主义还是新自由主义,均针对传统自由主义过度放任之弊给予了社会主义色彩的修正,其核心是突出社会公正的价值,寻求社会建立的合法性基础。显然这种修正潮流的意义不容低估。第二,折射出对中国现实状况和社会公正的高度关注。中国社会演进过程中出现的两极分化,成为日益突出并无法回避的问题,因而这种思考不仅是符合潮流的,也是极具针对性的。从更深的层面说,表面的混乱恰恰表明自由主义向社会领域的扩展,这是中国自由主义的一个重要发展,代表着近代中国思想界对社会公正与和谐一种视角的认识,其问题意识和探索方向具有无可争议的重要价值。可以肯定,社会制度的公正与公平,仍然是今天乃至未来人类追求的目标!

[责任编辑 李平生]

① 萧乾针对刘大中《政治民主与经济民主》的讨论文字,见《新路》第1卷第13期,1948年8月7日,第7页。

② [美]乔·萨托利:《民主新论》,冯克利、阎克文译,北京:东方出版社,1993年,第13页。

公共政策的公平之度:权利平等与特殊保护

常健 符晓薇

摘要:与平等不同,公平不是一把单一的尺度,而是对各种平等尺度的权衡。公平所要平衡的最为核心的关系,是权利平等与特殊保护之间的关系。这两种对立要求在经济、社会、政治和文化领域中以各种不同方式表现出来。中国公共政策的公平理念,经历了一个否定之否定的嬗变过程。把握二者关系的公平之度,要遵循边际贡献原则、针对性原则、适度性原则和合作性原则。

关键词:公平;权利;平等;特殊保护

公平问题,是当下理论界和社会各界讨论的热点问题。公平的标准问题,又是这一讨论中的焦点问题。学者们主张的公平标准各不相同,如起点平等、过程平等或结果平等、机会平等、法律面前的平等或权利平等、形式上的平等与实质上的平等,还有人干脆主张不平等才是公平。我们认为,关于公平标准的争论中存在的一个重要误区,是将公平等同于某一单一的平等尺度,因而争论总是集中在哪一种平等可以等同于公平。公平就其实质来看,不能够等同于任何一个平等的尺度,公平是对各种平等尺度的合理权衡,公平在于把握各种平等之间的平衡之度。从历史和现实的角度来看,权利平等与特殊保护之间的平衡,是人们需要用公平标准去平衡的一种最为核心的关系。本文将回顾有关权利平等与特殊保护之间关系的理论争论,分析这一关系在经济、社会、政治和文化领域的现实表现,总结中国有关公共政策的嬗变历史,力图把握在这一关系上的公平之度提供某些启示。

一、权利平等还是特殊保护的理论之争

公平与平等分属于两个不同的层次。公平是对各种平等之间关系的合理权衡。在公平所涉及的各种平等尺度中,以往国内的争论,主要集中在起点平等、过程平等和结果平等的时间序列上,或是集中在机会平等、法律面前的平等与结果平等的相对关系上,或是集中在形式平等与实质平等的抽象关系上。但我们认为,所有这些争论所涉及到的一个共同的核心问题,是权利平等与特殊保护之间的关系。这一问题,实质上是公平标准所要权衡的最为核心的关系。

所谓权利平等,是指所有基本权利在社会成员间的平等分配与平等保护。所谓特殊保护,是指对某些社会成员给予更为特殊的权利和权利保护。显然,这两者之间存在着一定的张力关系。对于如何平衡二者之间的关系,中国理论界存在着两种截然相反的对立观点。一些学者认为,权利平等是最大的公平。例如,夏志远在《权利平等是最大的公平》一文中提出:“只要切实保障了‘参与各方在规则权上的平均或相等’,实际上就实现了公平本身。也就是说,保障人们追求公平的权利的平

作者简介:常健,南开大学周恩来政府管理学院教授(天津 300071);符晓薇,广州商学院讲师(广东广州 510320)。

基金项目:国家社会科学基金项目“全面建设小康社会过程中效率、公平与稳定的关系及政府责任研究”(05BZZ005)。

等,才是最大的公平”^①。而另一些学者认为,权利不平等才能实现真正的公平。例如,凌新和高园在《论权利的不平等——马克思主义平等正义观的基本原则》一文中认为:“权利不平等原理是马克思主义平等正义观的基本原则,只有实行人的权利不平等,才能实现真正的社会平等。因为人是自然不平等的,所以以‘能力本位’为尺度的‘权利平等’不是真正的社会平等。要寻求真正的平等,就应当认识到平等权利本身是不平等权利的事实,在这个能力本位的社会中给弱者以特权。”^②

其实,围绕着权利平等与特殊保护之间的争论,贯穿于西方思想史。《罗马法》首次从法权关系上确定了公民的权利平等。对此,梅因写道:“我以为人类根本平等的学理,毫无疑问是来自‘自然法’的一种推定。‘人类一律平等’是当时法律命题之一,它随着时代的进步已成为一个政治上的命题。”^③但在西欧封建的中世纪,特权和对特权的保护,成为公平标准的主导。在近代反封建的思想运动中,西方思想家提出了权利平等的理想,用以对抗封建特权。霍布斯断言,对自我保全的手段作出决断的自然权利是自我保全权利本身的一个必然结果,并且这一自然权利作为基本权利平等地属于所有的人,不论聪明还是愚笨^④。同样,在洛克看来,人在自然法下拥有的自然权利是平等的,这种自然状态是平等的状态。在契约社会中,形成的是法律上的平等。法律面前人人平等,所有人在法律面前具有同等的权利,有权享受同等的公民自由。任何法律都不得授予特权,特权是对个人发展的人为障碍^⑤。

马克思主义经典作家同样也批判了封建社会的特权。马克思指出:“在中世纪,权利、自由和社会存在的每一种形式都表现为一种特权,一种脱离常规的例外。”^⑥他们肯定近代西方思想提出“权利平等”原则的作用,是“废除了特权和废除了特权社会”^⑦。但他们同时也对当时社会条件下权利平等的实现提出质疑。恩格斯指出:“资产阶级实行这一切改良,只是为了用金钱的特权代替已往的一切个人的特权 and 世袭特权。这样,他们通过选举权和被选举权的财产资格的限制,使选举原则成为本阶级独有的财产。平等原则又由于被限制为仅仅‘法律上的平等’而一笔勾销了,法律上的平等就是在富人和穷人不平等的前提下的平等,即限制在目前主要的不平等的范围内的平等,简括地说,就是简直把不平等叫做平等。”^⑧因此,他们认为“各阶级的平等”实际上是做不到的,只有消灭阶级才能达到真正的平等^⑨。恩格斯指出:“无产阶级平等要求的实际内容都是消灭阶级的要求。任何超出这个范围的平等要求,都必然要流于荒谬。”^⑩

面对马克思的质疑,现代西方的一些思想家仍然坚持将权利平等作为公平的核心原则。哈耶克认为,人和人之间的法律权利平等,物质生活水平却必须不平等。因为物质总是稀缺,不可能同时满足所有人的需要,正是因为社会上某些开始只能由少数人享有的东西成为了大多数人的目标,富人们为了享用这些东西付出了更高的代价,中间也就包括了研发的费用,使得技术可以不断进步,使得这种物品最终可以被大多数人享用,社会总是这样进步的^⑪。

另一些思想家则将特殊保护作为公平的重点。德沃金区分了两类平等权利:“自由主义平等概

① 夏光志:《权利平等是最大的公平——也谈对公平问题的看法》,《学习时报》2006年9月5日。<http://www.sss.net.cn/ReadNews.asp?NewsID=8745&BigClassID=14&SmallClassID=49&SpecialID=0&belong=sc>.

② 凌新、高园:《论权利的不平等——马克思主义平等正义观的基本原则》,《江汉论坛》2004年第9期。

③ 亨利·梅因:《古代法》,沈景一译,北京:商务印书馆,1996年,第53页。

④ 霍布斯:《利维坦》,黎思复译,北京:商务印书馆,1985年,第97-99页。

⑤ 洛克:《政府论》,瞿菊农、叶启芳译,北京:商务印书馆,1997年,第5-12、77-80、98-104页。

⑥ 马克思:《黑格尔法哲学批判》,《马克思恩格斯全集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第381页。

⑦ 马克思、恩格斯:《神圣家族》,《马克思恩格斯全集》第2卷,北京:人民出版社,1995年,第148-149页。

⑧ 恩格斯:《德国状况》,《马克思恩格斯全集》第2卷,北京:人民出版社,1995年,第647-648页。

⑨ 马克思:《国际工人协会总委员会致社会主义民主同盟中央局》,《马克思恩格斯选集》第2卷,北京:人民出版社1995年,第282-283页。

⑩ 恩格斯:《反杜林论》,《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1995年,第146页。

⑪ 哈耶克:《自由秩序原理》,邓正来译,北京:生活·读书·新知三联书店,1997年,第104-105页。

念支配下的每一位公民都有一种受到平等关心和尊重的权利。这一抽象的权利可以包括两种不同的权利。第一种权利是受到平等对待的权利,……第二种权利是作为平等的人受到对待的权利。这不是一种平等分配利益和机会的权利,而是在有关这些利益和机会应当如何分配的政治决定中受到平等地关心和尊重的权利。”^①他进一步认为,在这两类权利中,“作为一个平等的个人而受到对待的权利是基本的,而平等对待的权利则是派生的。在某些情况下,作为平等的个人而受到平等对待的权利将意味着一个平等对待的权利,但绝不是在一切情况下都如此”^②。在一定意义上,德沃金所讲的“平等对待的权利”,涉及的是我们所讨论的权利平等问题;而他所讲的“作为一个平等的人来对待的权利”,涉及到对弱势群体的特殊保护。每个人的状况都是不同的,要求将每个人都作为一个平等的人来加以对待,意味着要考虑到每个人之间的差别。弱势群体可能由于自然原因无法拥有平等的资源,或可能由于社会原因受到歧视而被剥夺本应拥有的资源,因此必须采取特殊的保护措施,关心并设法补偿他们的潜在损失,使他们获得同等的尊重。而他将“作为一个平等的人来对待的权利”作为根本性的权利,就意味着公平首先要考虑到对弱势群体的保护。

还有一些思想家试图平衡权利平等与特殊保护之间的关系,其中以罗尔斯的观点最有代表性和启发性。在罗尔斯提出的两个正义原则中,第一个正义原则要求对自由权利予以平等和分配:“大致说来,公民的基本自由有政治上的自由(选举和被选举担任公职的权利)及言论和集体自由;良心的自由和思想的自由;个人的自由和保障个人财产的权利;依法不受任意逮捕和剥夺财产的自由。按照第一个原则,这些自由都要求是一律平等的,因为一个正义社会中的公民拥有同样的基本权利。”^③同时,他在第二原则中也规定了机会平等,即“在机会公平平等的条件下职务和地位向所有人开放”^④。但罗尔斯同意约翰·沙尔的观点,认为在精英统治的社会中,“机会的平等仅意味着一种使较不利者在个人对实力和社会地位的追求中落伍的平等机会”^⑤,因此,必须补充以差别原则,即“社会的和经济的的不平等应这样安排,使它们适合于最少受惠者的最大利益”^⑥。

罗尔斯指出,差别原则体现了补偿原则的要求。“补偿原则认为,为了平等地对待所有人,提供真正的同等的机会,社会必须更多地注意那些天赋较低和出生于较不利的社会地位的人们。这个观念就是要按平等的方向补偿由偶然因素造成的倾斜。遵循这一原则,较大的资源可能要花费在智力较差而非较高的人们身上,至少在某一阶段,比方说早期学校教育期间是这样。”^⑦

为什么公平标准中要包含体现补偿原则的差别原则?罗尔斯的论证是:第一,天赋优势并非应得。“没有一个人应得他在自然天赋的分配中所占的优势,正如没有一个人应得他在社会中的最初有利出发点一样——这看来是我们所考虑的判断中的一个确定之点。”^⑧第二,对天赋优势的利用必须有利于共同利益。“在作为公平的正义中,人们同意相互分享各自的命运。他们在设计制度时利用自然和社会的偶然因素,只是在这样做有利于共同利益的情况下。”^⑨第三,公平的原则必须表达“一种互惠的观念”,“一个互相有利的原则”,“能向每一个人,尤其是那些最不利者证明自己的正当性”^⑩。第四,互利才可能进行自愿的社会合作。“首先,清楚的是:每个人的福利都依靠着一个社会合作体系,没有它,任何人都不可能有一个满意的生活;其次,我们只可能在这一体系的条件是合理

① 德沃金:《认真对待权力》,信春鹰等译,北京:中国大百科全书出版社,1998年,第358页。

② 德沃金:《认真对待权力》,信春鹰等译,北京:中国大百科全书出版社,1998年,第300页。

③ 罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,北京:中国社会科学出版社,1988年,第57页。

④ 罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,北京:中国社会科学出版社,1988年,第79页。

⑤ 罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,北京:中国社会科学出版社,1988年,第101页。

⑥ 罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,北京:中国社会科学出版社,1988年,第79页。

⑦ 罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,北京:中国社会科学出版社,1988年,第96页。

⑧ 罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,北京:中国社会科学出版社,1988年,第99页。

⑨ 罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,北京:中国社会科学出版社,1988年,第97页。

⑩ 罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,北京:中国社会科学出版社,1988年,第98页。

的情况下要求每一个人的自愿合作。这样,差别原则看来就提供了一个公平的基础,在这一基础上,那些天赋较高者,社会条件较幸运者能够期待别人在所有人的利益都要求某种可行安排的条件下与他们一起合作。”^①第五,补偿原则体现了博爱精神。当然,罗尔斯并不把补偿原则作为唯一的正义原则,而只是作为公平的正义原则中的一个方面。他说:“补偿原则并不是提出来作为正义的唯一标准,或者作为社会运行的唯一目标的。它的有道理正像大多数这种原则一样只是作为一个自明的原则,一个要与其他原则相平衡的原则。”^②

上述的理论回顾给我们的启发是:第一,应当区分两种意义上的特殊保护:一种是封建社会存在的那种对强势群体的特殊保护,它是我们常说的“特权”;另一种是现代社会出现的对弱势群体的特殊保护,它是对权利平等原则的重要补充。第二,在现代社会的公平理念中,权利平等与对弱势群体的特殊保护是不可缺少的两极。没有权利平等,就会形成以特权为导向的公平理念,而那是封建等级社会的基本原则;没有对弱势群体的特殊保护,就会失去社会合作的和谐前提,从而重蹈马克思所批判的资本主义社会发展早期那种社会冲突尖锐化的覆辙。第三,我们所要建立的公平标准,应当平衡权利平等与特殊保护的关系,确定二者关系的平衡之点,即我们所说的“公平之度”。

二、权利平等与特殊保护在各个领域中的现实表现

权利平等与特殊保护之间的权衡,不只是存在于某一领域的现象,而是在经济、社会、政治和文化领域普遍存在,但具有各自特殊的表现形式。

在经济领域,权利平等方面的具体要求包括:第一,工作权利的平等,其中包括就业机会、工作报酬、晋升机会和组织工会等方面的平等权利;第二,财产权利的平等,包括在占有财产、使用财产、投资、获利、转让、交换、赠予等方面的平等权利;第三,从事各种经济活动权利的平等,包括投资、人员的雇用与解雇、生产、交换等方面的平等权利,等等。特殊保护方面的具体要求主要表现为两个方面:第一个方面是对弱势群体的特殊保护,包括对中小企业的特殊优惠政策,对劳工特别是农民工的特殊保护政策,对不发达地区的经济倾斜政策,以及对成长中的民族工业的特殊保护政策;第二个方面是对强势群体的一定限制,包括对大企业生产垄断行为的限制,对商品销售者价格垄断行为的限制等等。

在社会领域,权利平等方面的具体要求包括:教育、医疗、住房、社会保障等方面的平等权利;姓名、国籍、人格、婚姻、家庭、名誉、私生活保护等方面权利的平等;迁徙择居、个人发展等方面权利的平等;法律面前的平等地位与受法律保护的权利,不受奴役、酷刑虐待的平等权利,等等。特殊保护方面的要求也包括两个方面:第一个方面是对弱势群体的特殊照顾,包括残疾人、妇女、未成年人、少数民族和其他弱势群体在上述事项上不受歧视并受到特殊照顾的权利,对失业者进行就业培训,对低收入者在医疗、住房和基本生活方面予以救济、补贴和保障以及在税收方面的减免政策,对犯罪行为的受害者的司法救济与保护,对在押嫌犯和服刑罪犯的特殊保护,对子孙后代权利的特殊保护,等等;第二个方面是对强势群体有更多要求,包括在税收方面的高额累进税,对奢侈消费品制定的高额税率,对财产征收的持有税,对巨额遗产征收的遗产税等等。

在政治领域,权利平等方面的具体要求主要包括:言论表达、出版结社等方面的平等权利,担任国家公职的平等权利,参与政治生活的平等权利,对国家公务人员进行监督、批评的平等权利,等等。特殊保护方面的要求也包括两个方面,第一个方面是对弱势群体或少数派的特殊保护,包括对少数民族、劳工、农民等弱势群体的政治参与机会的特殊保障,对政治观点上的少数派的特殊保护,等等;

① 罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,北京:中国社会科学出版社,1988年,第98页。

② 罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,北京:中国社会科学出版社,1988年,第96页。

第二个方面是对强势群体的限制性措施,包括对利益集团游说和资助政治人物的限制,在选举中对竞选手段的限制,对政治人物和政府官员权力运用方式的限制等等。

在文化领域,权利平等方面的具体要求包括:信仰和不信仰宗教的平等权利,参与文化创造和发展的平等权利,享受文化成果的平等权利,享有知识产权的平等权利,保护民族语言文化的平等权利,等等。特殊保护方面的要求也包括两个方面,第一个方面是对弱势群体和弱势文化的特殊保护,包括对少数民族语言 and 文化的特殊保护,对濒临灭绝的文化遗产的特殊保护,等等;另一方面是对强势群体和强势文化的一定限制,包括对强势文化传播过程的一定限制,对知识产权在不发达地区的价格限制等等。

三、中国公共政策的公平理念的历史嬗变

以权利平等与特殊保护的关系为基本线索,可以看到,中国公共政策的公平理念自中华人民共和国建国以来经历了一个轮回的历史嬗变过程。我们可以将其大致划分为三个阶段。

第一阶段是从中华人民共和国建国后到文化大革命结束前。在这一阶段中,中国公共政策的基本指导思想,逐步转向“以阶级斗争为纲”。其公平理念的天平重心,最初倾向于对曾经受压抑的工农阶层的特殊保护,但也在一定程度中给予所有社会成员以平等的权利保障。但此后的发展越来越倾向于将对权利的平等保障缩小至工农阶级内部,使得工农阶层由弱势阶层转变为强势阶层,从而使对工农阶层的特殊保护转变为一种特权保护。与此同时,对平等权利的内容也不断进行限制,从而使得很多权利成为有权者的特权。在经济领域,表现为对财产权、自由择业权和各种经济自由权利的限制和对部分群体财产权利的剥夺;在社会领域,表现为对教育、医疗、住房、迁徙和个人自由发展等自由权利的限制以及在社会不同群体之间的不平等享有;在政治领域,表现为对各种政治权利的日益严格的限制以及对不同政治主张群体的压制;在文化领域,表现为对文化创造权利的限制和对不同文化内容的区别性对待。

第二阶段是从改革开放以后到中共十六大。在这一阶段中,中国公共政策的基本指导思想,是“以经济建设为中心”。其公平理念的天平重心,开始向权利平等的方向倾斜,平等权利的内容不断增加,而这些权利的平等保障程度也不断提高,这使得具有各种先天和后天优势的人逐渐在竞争中成为强势群体。与此同时,对弱势群体的特殊保护却没有相应加强,从而使强势群体与弱势群体之间的差距迅速拉大,社会矛盾开始呈现尖锐化的趋势。在经济领域,这表现为扩大了就业权、财产权和各种经济活动自由权的平等保障,但对劳工的经济收入却缺乏应有的保障机制;在社会领域,这表现为扩大了人们在受教育、就医、住房等方面的平等机会,使人们更加平等地享受迁徙和个人发展的自由权利,但对于低收入者、老年人、未成年人、妇女等弱势群体的特殊保护并没有相应加强;在政治领域,这表现为逐步扩大了对人们言论自由权利平等的保护,给予人们更多的担任国家公职的平等机会,并给予各种不同政治观点以更平等的表达机会,但对于弱势群体的呼声却没有给予足够的表达渠道;在文化领域,人们获得了更多的参与和享受文化创造的平等权利,但对在文化市场的激烈竞争中处于弱势地位的各种文化群体和文化形式缺乏相应的特殊保护。

第三阶段是从中共十六大至今。在这一正在进行的阶段中,中国公共政策的基本指导思想,是“建立和谐社会”。其公平理念的天平重心,逐渐倾向于权利平等与特殊保护之间的平衡。在经济领域,在继续扩大各项自由权利平等享有的同时,逐步加强了对劳工特别是农民工劳动权利的保障,建立了最低工资制度、劳动合同制度、工资给付的制约制度和工资谈判制度,并加强了工会在保护劳工方面的职责。同时,对生产企业的生产垄断行为和商业企业的价格垄断行为制定了各种限制性规定。在社会领域,在继续保障对教育、医疗、住房等自由权利平等的同时,逐步建立和完善起各种社会保障制度,强化义务教育制度,建立了廉租房、经济适用房、住房补贴等住房保障制度;加强了农村

合作医疗体制的建设。在政治领域,在继续扩大民主参与的平等权利的同时,逐步加强对弱势群体政治意愿表达渠道的建设。在文化领域,人们参与文化创造和享用文化成果的权利继续得到更平等的保障,知识产权的保护机制不断完善,同时,对弱势群体的文化享用权利给予了更特殊的保障,包括向落后地区赠送电视机,建立互联网络;对在文化市场竞争中处于弱势地位的各种传统文化采取了一系列特殊的保护措施;对于少数民族的语言和文化也给予了更多的保护政策。

可以看到,中国公共政策的公平理念,走过了一个否定之否定的轮回过程。目前达到的兼顾权利平等和特殊保护的和谐之点,表现了公平理念的成熟。

四、公平标准的平衡之度

从以上的历史回顾可以得到的启示是:在处理权利平等与特殊保护的关系时,任何一种过度倾斜,都会使公平的天平失去重心。因此,在理论上和实践上需要进一步探讨的问题是:在平衡权利平等与特殊保护之间的关系时,如何把握公平之度?

从权利平等的角度说,我们认为罗尔斯的公平正义理论给我们提供了很好的启示。根据他所提出的两个正义原则,由自由权利的平等保护所导致的社会的不平等,应当适合于最少受惠者的最大利益。依据这种理论,权利平等与特殊保护之间关系的公平之度,可以用边际贡献曲线的最高点来表示。他指出:“一个社会应当努力避免使那些状况较好者对较差者福利的边际贡献是一负数。它只应当按照贡献曲线的上升部分运行(当然包括最大值)。……只有在曲线的上升段才能使互利的标准总是得到满足。而且,这自然地达到了社会各种利益的和谐,代表人不是在牺牲对方利益的情况下获利,因为只有互惠的利益才被允许。……两个正义原则的一致实现倾向于把这条曲线提高到接近于利益的完善和谐的理想。一旦一个社会越过了最大值,它就沿着曲线的下降部分运行,利益的和谐不复存在,当较有利者有所得时,较不利者则有所失,反之亦然。”^①我们可以将这一原则简称为“边际贡献原则”。

从对弱势群体的特殊保护来说,其公平之度要坚持三个原则。第一个原则是针对性原则,即这种特殊保护一定要针对弱势群体的特殊弱势,而不能不加区别地一概保护,否则就失去了特殊保护的意义。第二个原则是适度性原则,即特殊保护的补偿程度只能达到使其能够与其他群体同样实际享有平等权利的水平,而不是将弱势群体变成强势特权群体,否则就会形成所谓的“逆向歧视”。第三个原则是合作性原则,即这种特殊保护不能使强势群体失去积极合作的意愿。特殊保护的目的是使弱势群体能够自愿参加社会合作体制,但如果特殊保护最终使强势群体失去了合作的意愿,就会使包括弱势群体在内的社会整体利益受到损害。

当然,以上的主张只是理论上的抽象原则,如何在现实中建立各种具体的公平之度,还需要不断地通过实践进行摸索。

[责任编辑 全 成]

^① 罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,北京:中国社会科学出版社,1988年,第99—100页。

公民社会:概念的语言分析及解释框架

张 健

摘要:从语言哲学的角度看,“公民社会”概念具有三重内涵,即语法意义、语义指称与语用意义。在本质上,公民社会概念是一种社会分析模式,具有社会形态与社会结构的双重架构;它通过公民成长的尺度(城邦民—市场人—私人—公共人)来评估社会发展,表达公民成长的正当性及其对人的发展的意义。公民社会概念的解释框架是:动态线脉——城乡分离、市场崛起、“经济/政治”分离、“私权/公权”分离、“经济/政治/文化”分离;静态要素——商业化、市场经济、私人领域、公共领域、国家。在当代语境下,“公民社会”的演进体现为如下态势,即“市场驱动、公民授权、国家有限、民间自组”。

关键词:语言哲学;公民社会;公民成长;私人领域;公共领域

在当前学界,关于公民社会概念的界定,存在着诸多视角,显示出不同的学科认知特征。例如,从政治的视角来看,“公民社会”是一种政治口号或者政治理念;从政治哲学的视角来看,“公民社会”是一种伦理情境的预设;从社会学的角度来看,“公民社会”又是一种社会组织方式,等等^①。那么,如何理解“公民社会”的这些含义?这些含义区分的根源何在?这些区分对今天我们理解“公民社会”的本质又具有怎样的意义?

一、公民社会概念的语法语义分析:逻辑结构与现实指称

从语言哲学的角度看,分析“公民社会”概念,也就是对其进行语法界定、语义解析和语用阐释。

关于“公民社会”的语法分析。“公民社会”包含两个语义单位,即“公民”与“社会”,二者之间是一种偏正关系,意指“公民的社会”。因此界定该概念的关键是区分“公民”与“社会”的内涵。从一般意义上看,“公民”具有两种使用意义,即法律的和社会学的。法律意义上“公民”指的是“享有参与国家公共事务的政治权利的国民”,这是一般宪法上所界定的公民含义;社会学意义上的“公民”则指的是相对于国家而言的具有独立地位的个体。对于后者来说,这种个体在不同的历史阶段具有不同的内涵,在前市场经济时期指“城邦居民”,在市场经济初期指“城市居民”,在市场经济成熟时期则指称独立的“私人”。无论是法律意义还是社会学意义,其共同点都是个体,都以国家共同体为参照。因此,“公民”的基本含义是“私人个体”。而“社会”,其意义通常也包含两个方面,即社会结构和社会阶段。作为社会结构意义的“社会”,有经济社会、政治社会、文化社会等用法;作为社会阶段意义的“社会”,通常有原始社会、奴隶社会、信息社会等用法。也就是说,“社会”概念本身包含着生成论(社会阶段)与存在论(社会结构)两种意蕴。因此综合来看,“公民社会”具有这样的意义指称路径,即它是由私人个体组成的社会结构或者社会阶段。

作者简介:张健,中共天津市委党校哲学研究所副教授(天津 300191)。

基金项目:天津市哲学社会科学规划资助项目“共时性场景与当代中国公民社会的成长”(TJZX07-013)。

① 周国文:《“公民社会”概念溯源及研究述评》,《哲学动态》2006年第3期。

但是,从语源学视角看,现代意义上的公民社会概念源于西方语系,在当前中国是一种语系转译的结果,而任何语系的转译都无法避免意义的散失和衍生(当然,其基础语义不变,这是不同语系能够转译的根据与前提),所以,我们有必要对西方语系中的“公民社会”作一考察。在语言哲学的分析框架中,公民社会概念的历史演变,反映的是该概念现实指称的变化,在这种意义上,考察其演变历史也就是从语义的角度分析其现实指称的演进。

而从语义的角度看,公民社会概念迄今为止大约经历了三个历史阶段。第一个阶段是古典时期,即前市场经济阶段,“公民社会”主要指称相对于自然状态的文明状态,基本内涵是政治国家,描述的是一种社会形态。该时期以古希腊的公民社会概念为代表。《布莱克维尔政治学百科全书》认为,拉丁文 *Civilis Societas* 的含义由西塞罗提出(在公元1世纪),表示一种区别于部落和乡村的城市文明共同体^①。第二个阶段是近现代阶段,以市场经济的确立为开端,这个时期的公民社会指称市场经济体系,基本内涵是私人领域,表达的是一种私人自主性诉求,其代表人物有黑格尔、马克思等^②。美国哲学家托马斯·卡罗瑟斯(Tomas Carothers)在《市民社会》中认为,现代意义上的公民社会出现于18世纪晚期苏格兰和欧洲大陆的启蒙运动。从佩因(T. Paine)到黑格尔的众多政治理论家,将市民社会的概念发展为与国家平行但分离于国家的范畴,即市民依照自己的利益和愿望联合起来的领域。例如,马克思认为,“市民社会包括各个个人在生产力发展的一定阶段上的一切物质交往”^③。第三个阶段则是当代,以葛兰西、哈贝马斯为核心人物,他们把公民社会概念从市场经济领域扩展到文化领域,使其在私人自主性基础上增加了公共性内涵^④,这样,公民社会的内涵在其逻辑框架上就从近现代的“经济/政治”二分范式转化为“经济/政治/文化”三分范式。在这个阶段上,公民社会指称市场领域与公共领域。

那么,为什么公民社会的现实指称会有这样的一种演变路径,其根源何在呢?依据语言哲学关于语言分析的基本观点,作为符号的语言(概念)之所以具有不同的解释或者说意义,根源于解释者的不同,反映的是“符号-解释者”这样一种内在结构。该结构从逻辑上看包括两种因素,即客观的解释语境(基于什么样的背景解释)和主观的解释需求(为什么会这样解释),因此概括地说,符号的语用意义来源于解释语境与解释需求。这意味着对于公民社会这一符号来说,探究其指称背后的意义需要分析不同的解释语境和解释需求。而这也就是语用分析的基本思路。

二、公民社会概念的语用分析:解释语境与解释需求

就语用层面来看,“公民社会”的“解释者”因素体现为这样的内容:对应解释语境的历史境遇与满足解释需求而生成的时代意义。历史境遇,即公民社会符号的解释背景,也就是不同的语义指称是在什么样的历史条件下被给予的;时代意义,即该语境下的解释是如何满足“解释者”的需求的,体现为公民社会符号对该时代具有何种积极价值。相应地,关于公民社会的语用意义也就取决于上述两个方面。

就前者来看,公民社会概念的语境变化大致经历了这样四个阶段:古典、近代、现代以及当代。而就后者来看,公民社会概念的价值则表现为它满足了下述几种历史演进要求:文明替代野蛮;自由取代管制;私权超越公权;公共性覆盖私人性与社会性。

第一,就古典时期来看(前市场经济时期),公民社会概念揭示了城市文明替代农耕文明的历史

① [英]戴维·米勒、韦农·波格:《布莱克维尔政治学百科全书》(修订本),邓正来译,北京:中国政法大学出版社,2002年,第132页。

② 姚尚建:《当代中国市民社会:价值与可能》,《社会科学辑刊》2005年第4期。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1960年,第41页。

④ 李佃来:《哈贝马斯市民社会理论探讨》,《哲学研究》2004年第6期。

过程和逻辑。该阶段以古希腊为代表,社会发展的基本特征是城市的崛起。与传统基于“地缘”而形成的乡村村落相比,城市共同体更多地体现为一种“业缘”因素或者说“商业交往”因素。二者相比,后者包含着更多的“文明要素”。或者换句话说,城市共同体更优越于乡村共同体。如果说,乡村村落还残留着人类愚昧时期的某些落后成分,如刀耕火种、黄土朝天,那么,城市共同体则相对来说更具有文明的因子,如货币交换、文化娱乐等。在这种意义上,城市的崛起意味着人类文明的提升。在这种语境下,公民社会符号的提出,意在描述城市生活形态,其所表达的城市文明内涵,本质上也就是对农耕文明的一种否定和提升。而从历史发展的逻辑来看,这种否定和提升是有意义的,因为后者较于前者更具有进步性和生命力,也因而更具有时代的正当性。在这种意义上,古典公民社会概念,反映的是该时代人们对自身生存状态的一种正当性论证,是对城市文明合理性的一种价值认同。

第二,就近代来看,也就是市场经济初期(相当于世界主要发达国家从市场经济建立到人均GDP1000美元的历史阶段),公民社会概念深刻地表达了市场交换体系与国家系统相互分离的历史意义。该阶段以17-18世纪的欧洲社会为典型,社会发展的主要特征是市场经济的崛起。在市场经济崛起的背景下,整个社会结构发生了重大变化。在前市场经济时期,国家作为人类文明共同体,具有全能色彩,包括了经济、政治、文化、社会等各项功能。但在市场交换体系产生后,由于市场本身是一种自我组织的系统,这决定了整个社会的经济运行可以脱离国家之手。在这里,“市场自组织”的含义是:市场源于人类的天生的需求与供给本性,只要允许交换,那么市场就会生成。市场具有自组织性,这意味着国家也就无必要直接管理经济。相应地,一旦市场经济崛起,那么它就会从国家手中脱离出来,表现为“经济/政治”的分离。而从国家的角度来看,经济职能的分离意味着国家领域中经济的模块将要退出。这预示着,国家不再全能,至少不再具备运行经济的正当性,国家存在的必要性就剩下政治即维护阶级利益这一强制性维度,体现为国家主要是政治国家,以履行管制为主要职责,无权直接组织、干预市场行为。就此而言,“经济/政治”的分离带来的是人的自由行动的可能以及实现这一可能的现实条件,它预示着社会发展进入一个以自由超越管制的新阶段。又因为,市场体系从人的角度来看,表征着私人自主性,即市场交换的实现根源于私人需求和依托于自由身份(至少在交换中是这样)。这就意味着,市场交换越发展,私人诉求和自主性需求就会越强烈,私人自主能力就会越强大,私人领域之规模就会越来越壮观。在这种意义上,市场经济的崛起,本质上又是一种私人领域的扩张。

第三,就现代来看,也就是混合经济时期(即世界主要发达国家大致处于人均GDP1000-8000美元阶段),公民社会概念描述了人类社会私权与公权分离的过程,揭示了二者相互分离的机制与意义。该阶段社会发展的基本特征是:“领域分界”与“私域/公域”分离。“领域分界”的含义是:基于“经济/政治”的分离,市场与国家形成明显分界,体现为二者分别居于不同的轨道,国家“法律许可才可为”,市场“法无禁止即可为”;二者背后的社会空间明显不同,前者即国家领域,后者即私人领域;社会在市场经济的驱动下形成私人领域与国家领域的划界。基于这一变化,国家的政治统治色彩渐趋潜隐,民主宪政的色彩逐渐显现。这预示着,传统国家那种对整个社会绝对的、自上而下的权力管制的正当性和必要性在逐渐削弱,国家的支配地位面临挑战。基于这种挑战,国家与政府的职能逐步凸显其公共机构性质,体现为公共服务功能日趋主导化。深入地看,国家这种职责转向和职能升级,标志着国家在社会中的地位在发生变化,也就是说,市场崛起背景下私人领域与国家领域的博弈态势在发生根本性变化。为什么会这样呢?根源在于,私域的扩展带来私权的日益强大,而公域的退缩则导致公权行动日趋有限。这就是现代公民社会中的“私权扩张、公权有限”的基本内容。

而在逻辑上,公权存在以私权的让渡为前提,其合法性来自于私权的认同。也就是说,私权与公权的分离根源于这样的发展逻辑,即在现实生活中如果每一个个人都要全面行使自己的权力,那么生活成本就会很高,但如果大家把一些权力出让,由国家统一行使,那么,成本就要小得多。如安全权,个人行使的话意味着每个人都要花钱雇保镖,交给国家,只要缴纳必要的税就可以了。个税和保

镖费相比,显然经济得多,也有效得多。在这种情境中,国家就是一种公权,公民就是一种私权。由此可见,在现代语境下,公民社会之所以具有优越性,就在于通过“私权/公权”的分离,国家底蕴实现了时代性转换,即由传统单一的阶级国家逐渐转换为具有现代多重底蕴的公权国家。而公权国家的优势在于,它具有公民授权的基础作支撑,并拥有公民认同的正当性作动力。所以,基于“私权/公权”分离的现代公民社会较之于传统社会更具有生命力。

第四,就当代来看,也就是全球化经济阶段(即世界主要发达国家开始进入人均GDP8000至GDP26000美元的历史阶段),公民社会概念从人类社会发展的深层勾勒了人类公共性力量成长的趋势,即公共性是如何向个体之私人性和国家之社会性分别覆盖的,从而开辟了一条观察人类社会的发展层次是如何一步步提升的理论进路。该阶段的基本特征,是基于公共诉求的公共领域的崛起。这种公共领域在实践上体现为一种非官非商的性质,也就是生活中我们所说的民间力量或者第三部门。从性质上看,公共领域一方面是私人诉求的集结,体现为一种集体行动模式;另一方面是国家之社会性的析离(国家是公共机构的一种类型),表现为一种公共性色彩。因此,公共领域的崛起意味着,当代语境下私人交往向纵深发展,已经开始由早期的经济交往(市场交换)转向更广泛的社会交往(广义文化交流);预示着国家行动开始显现层次区分,即由传统国家属性的模糊状态转向当代国家之阶级性、契约性和社会性三者泾渭分明、层次有别的清晰模式。

进而言之,在当代语境下,“公民社会”内涵的独特性在于:它在私人诉求集结的基础上,在国家行动趋于层次清晰化的背景下,生成一种介于二者之间的新领域,即公共领域。这种公共领域因其地位(介于私域与国家之间)与属性(非官非商)的独特性,对私人领域和国家领域来说都具有特殊的意义。这种意义可以从两个方面分析:一方面,公共领域可以集成私人诉求,通过私权的集体行动表达私人意愿,从而增强私权的影响力;另一方面,这一新领域也可以提取国家行动中的社会性因素,通过公共行为表达国家所担负的社会职责,从而强化公权的社会色彩,提高公民对国家的认同度。所以,从实践的角度看,公共领域充当了私人与国家之间的缓冲地带,扮演着非官非商的社会中间角色,本质上体现的是一种人类社会的公共性。这种公共性不同于国家的契约性(那是一种因私权让渡而形成的个人与国家间“付出-回报”的世俗关系),也不同于国家的阶级性(那是一种基于暴力的“统治与被统治”的关系),而是对人类私人性的集成与社会性的提炼,因此,这种公共性相对于人类社会的阶级性、契约性和私人性来说,更具有持久的生命力和优越性。也因此,当代语境下的公民社会概念指向“经济/政治/文化”三分模式,体现了公共性成长的路径:在经济、政治分离的基础上(经济/政治二分模式),通过“社会交往”(以文化生活的凸显为宏观表象)的公共性不断实现对私权的超越(体现为公共性对私人诉求的集结)和对公权的覆盖(体现为公共性对国家社会性的提炼)。

总而言之,“公民社会”概念语用意义的演进历史表明,不同的历史语境和时代意义,是构成公民社会概念不同语用价值的根源,这些不同根源和价值既涉及社会形态的超越(古典语境下的城市文明对农耕文明的替代),也涉及社会结构要素的分离(经济与政治的分离;私权与公权的分离),同时还包含着社会层次的提升(公共性对私人性和社会性的覆盖)。这意味着,完整理解公民社会概念,既需要生成论与存在论的基本视界(社会结构与社会形态统一),也需要语言分析的基本范式(语法框架、现实指称、时代意义的统一)。下文详细分析。

三、公民社会概念的解释框架:生成论、存在论视界及简单评估

从方法论的角度来看,公民社会概念对社会现实的描述与指称应包含两种视角,即生成论与存在论。生成论视角,即从过程的角度来描述公民社会的特征,动态地分析公民社会的生成过程、发展路径以及演进趋势。存在论视角,即从结构的角度分析公民社会的构成要素,静态地揭示公民社会的逻辑架构、运行机制、组成要素。

从生成论视角看,公民社会概念的提出及其演进表明,该概念对现实的指称随着历史语境的变化而不同,大致表现出如下线脉:前市场经济语境——城邦文明体系;近代语境——市场交换体系;现代语境——与国家相对的私人领域或私权;当代语境——基于社会交往(广义文化交流)的公共领域。这表明,公民社会概念的语义处于一种历史的演进过程中,具有动态特征。显然,要完整地界定公民社会概念,除了考虑其历史因素外,还需要兼顾其未来走向。这意味着,要想通过公民社会的范畴来建立一种分析和观察社会演进的框架,首先要将其置于一种社会形态的意义上,即公民社会首先描述的是一种社会发展形态,是通过社会形态的视角来观察和分析社会演进的。此其一。

其二,从存在论视角看,公民社会概念对社会形态的描述,涉及这样几种因素:商业化、市场交换、国家、私人领域、公共领域,这些要素在不同历史语境下具有不同的地位和作用,从而在不同历史阶段上形成了公民社会架构的不同特征。

就商业化来看,它直接导致了城市的崛起,形成了人类历史上城乡分离的社会结构。在城乡分离的基础上,基于农耕文化的乡村与基于商业文化的城市分别演化成两个不同质的文明共同体,而在这两个共同体中,城邦文明较之于乡村文明更具有进步意义,更能代表人类社会发展的未来。所以,在早期,城邦文明成为公民社会的指称。在这里,“公民社会”更主要的是表达着一种“市民”即城市居民的意蕴,更倾向于城市文化对乡村文化的优越性。

就市场交换来说,它直接代表着市场经济的崛起,使人类进入商品经济的历史阶段。在该阶段,市场交换本身是一种具有自组织性质的经济机制,市场经济的这种特性和功能,使得国家发展出现了前所未有的变化,即改变了传统国家全能主义的神话,把经济系统从国家的体系中分离出来。这样,社会发展实现了政治与经济的分离。基于这种分离,国家的地位开始发生变化,由传统的社会运行“国家一枝独秀”的格局转化为至少是“市场与国家二元分立”的局面,市场与国家平起平坐。在该阶段上,公民社会的基本架构就是市场交换体系。在该架构中,公民社会更主要地表达着“市场人”即“市场中的人”之意蕴。而“市场人”较之于“政治人”(国家统治下的人)更具有合理性。

就私人领域来说,它表征着继国家系统实现“经济/政治”分离之后,又面临新的“私权/公权”相分离的局面。这是因为,随着市场体系的扩张,市场人逐渐成熟。而市场人的基本特征是具有强大的私人自主诉求。这意味着,市场人是一种独立的人,可以对社会提出要求、可以自我负责、可以自己选择。这预示着,在逻辑上,独立的个体是社会运行的主体。因此,市场人的成熟必然带来私人领域的扩张。而私人领域壮大的意义就在于:社会分置出私权与公权的地带,且提出两种基本权力诉求,即:“公民授权”(公权来源于私权让渡),“公权有限”(公权效力取决于私权认同程度)。因此,在该阶段的公民社会框架中,公民对国家提出约束诉求,要求国家行动的有限性。这即是“公民授权、国家有限”的基本含义。

就公共领域来说,它意味着私人诉求的集结出现了新成果,即公共诉求的凸显,同时也代表着国家系统在市场经济崛起后的第三次分离,即“经济/政治/文化”的分离。具体来说就是,随着私人领域的扩张和私人诉求的增强,私人诉求出现了一种集结趋势。该趋势直接导致了社会公共诉求的凸显。这意味着社会公共问题上升为社会的显著层面,私人行为的集体性质开始增强。这预示着社会发展中公共性要求在增多,这是公共领域崛起的客观诱因。不仅如此,在市场力量的驱动下,国家领域出现了两次分化,即“经济/政治”与“私权/公权”。这种分离确立了公民个体在社会中的主体地位(私人自主)与主体身份(公民授权),其基本标志是:通过经济交往,个体实现了财富与身份的提升。在这一过程中,经济因素成为社会交往的主要手段,而经济对政治的优先性、私权对公权的优先性则成为实现这一过程的支持条件。而在当代语境下,上述两种分离基本结束(以市场成熟和政府提供公共服务作标志),这就预示着,经济交往的必要性已经不足,其价值也就相应减弱。取而代之的则是,文化交往的必要性上升,其价值日益显著。原因在于,在社会公共诉求上升的条件下,满足诉求的途径以及凝聚个体行动的因素取决于较大的心理认同和文化共识,所以,文化交往的需求上升。

而在文化交往凸显的背景下,国家的“文化资源”就变得十分重要,就急需向私人分流。这样,从国家的视角来看,国家系统面临着再一次的领域分置需求,这就是“经济/政治/文化”的分离,确切地说是“文化体系”从国家领域中的分离。

由此可见,一则私人诉求的集结使得社会的集体行动成为必要,一则社会交往中文化交往的地位上升,促使文化体系开始从政治国家中分离,国家的社会性日益显著,这预示着公共行为和公共力量在不断壮大。反映在公民社会的架构中,即是当代公共领域的崛起。而公共领域的优越性体现为:作为其底蕴的“文化交往体系”优越于作为私人领域基础的“经济交往体系”。

简而言之,从方法论视角看,界定“公民社会”概念,需要从社会形态与社会结构两个维度入手。通过对其形态因素与结构要素的分析笔者发现:公民社会概念本质上描述的是一种社会形态与社会结构的双重架构,其基本逻辑框架是:动态线脉——城乡分离、市场崛起、“经济/政治”分离、“私权/公权”分离、“经济/政治/文化”分离;静态要素——商业化、市场经济、私人领域、公共领域、国家。

再结合上述关于公民社会的语言分析,笔者以为,关于“公民社会”范畴的界定可以作如下小结:

第一,“公民+社会”的逻辑架构表明,可以通过“公民”与“社会”的意义解析,厘定该范畴演进的基本理路。如,“公民”作为总体范畴的限制性用语,标示了理解和界定该范畴的基本进路可分为两个意义区间,即:“市民”区间——城邦里的居民,市场体系中的个人;“公民”区间:“公权民授”中的主人,公共诉求中的主体。再如,“社会”作为总范畴的中心词,具有动态和静态两种意蕴,表明了该范畴基本的指称框架,即社会形态的演进与社会结构的转换。形态演进体现为城乡分离、市场崛起、“经济/政治”分离、“私权/公权”分离、“经济/政治/文化”分离等系列过程。结构转换体现为市场驱动、公民授权、国家有限、民间自组的基本格局,具体展示为商业化、市场经济、私人领域、公共领域、国家几个核心要素。

第二,“公民社会”的语义指称意味着,尽管在不同的历史语境下其内涵不同,但其深层具有共性,即都是用人的生存地位与角色的尺度来衡量社会发展的正当性与优越性。例如,在“市民”的意义区间,城邦民优越于农耕民,市场人优越于政治人;在“公民”的意义区间,私权优先于公权,公共性超越于私人性、契约性等。这表明,公民社会框架观察社会的基本切入点是“人”的成长,是通过个体的地位提升与角色升级来衡量社会发展的程度与合理性。因此,公民社会的初始含义就是:公民成长的社会;其具体内涵可以由下述几个基本框架来描述,即城乡分离—市民(城市人)出现、“经济/政治”分离—市民(市场人)发育、“私权/公权”分离—公民(授权公权的人)转型、“经济/政治/文化”分离—公民(有公共诉求的)成长。

第三,“公民社会”的语用意义预示着,尽管从古代到当代,“公民社会”概念的有效性是不断变化的,但其对人类社会发展的基本价值是恒定的,那就是它揭示出:文明优于野蛮(城邦民优越于农耕民),自由高于管制(市场人取代政治人),私权优先于公权(公民授权),公共性超越于私人性、契约性、阶级性(公共领域崛起)。公民社会的这种基本价值决定了它在实践上的普适性,尤其是对当前中国社会发展来说很有参考意义。

总而言之,关于“公民社会”的概念框架,通过语言分析和基于生成论、存在论的考察,笔者以为可以这样简单评估:在本质上,它是一种社会分析模式,分为静态与动态两种视角,具有社会形态与社会结构的双重架构;其基本特征表现为,它通过个体的地位与角色的提升来衡量和评估社会发展;其基本价值在于,它通过公民的成长来阐释社会发展中“个体与国家关系”的演进规律,旨在通过这种规律的阐释来表达公民发育与成长的正当性及其对人的发展的意义;在当代语境下,“公民社会”的演进体现为这样一种格局与状态,即“市场驱动、公民授权、国家有限、民间自组”。这对探讨当下中国公民社会的发展具有积极的参照价值。

法治的主体

周 贇

摘要:在法治理论的研究过程中,人们似乎习惯于接受所谓“通识”,如几乎所有论者都认定在法治社会中“法律应当高于政府”。然而,对于“法律为什么应当高于政府”以及“法律为什么能够高于政府”等问题却没有作进一步的思考——而如果没有对后两个问题的追问,则“法律应当高于政府”能否成立是很有疑问的。那么,这个论断是否真的仅具有道德吸引力但却不能成立?这实际上就涉及到了法治的主体问题:如果按照认识论意义上(也是当前通行的)主体理论模式,则逻辑上的结论就必定是法律无法因而也不应高于政府;但如果按照本体论的主体理论模式,则可以很好地分析、证立此一命题。

关键词:法治;主体;治具;治道;认识论;本体论

一、引言:问题的提出

曾有论者归纳出法治的“十条规诫”,其中第八条是“法律高于政府”,——“任何社会里的法律皆有权威,法治所要求的法律权威是立于政府之上的权威。任何社会里的政府皆有权威,法治所要求的政府权威是置于法律之下的权威”^①。严格说来,这种关于法治之认识其实并非该论者的独创,因为这几乎已经是当下的一种通识。在这里,所谓通识,即取得大多数人认可的一种认识、观点。

在很多人那里,“通识”往往也就意味着认识的终点;然而,正如密尔(John S. Mill)所曾指出的,“人类一见事物不复有疑就放弃思考,这个致命的倾向是他所犯错误半数的原因”^②。这就是说,如果避免犯错误是可选的,那么,对所谓通识展开追问也就成为必要。在笔者看来(实际上也是长期盘桓于笔者脑海的一个疑问),如上关于法治的通识至少蕴含着如下一个“严重”且尚未引起重视的问题:即,为什么法治状态下法律应当高于政府、并且能够高于政府?考虑到“法律高于政府”命题能够成立的前提正在于对这两个问题作肯定性回答,因此可以说,如果没有对这两个问题的“通识”,就不应该有“法律高于政府”的通识。有意思的是,当前学界却偏偏并非如此:我们似乎将如上共识建立在某种看似不言而喻但却决不牢靠的基础上——同时,也许正是因为它的“不言而喻”性使人们放弃了进一步的思考和追问。

存在当下大量论著中之不言而喻的“通识”内含着的是如下这样一种论证逻辑:即,之所以法律要高于政府,是因为唯有如此才能限制政府滥用权力。这种说法虽然具有足够的道德吸引力,同时当前这个权利话语时代(right-talks times)也具有显明的政治正确性,但是,若仔细推敲就会发现,它至少在以下几个方面是很有疑问的:首先,随着理性万能美梦的破灭,也随着法律方法论的昌盛,现在几乎已经没有人会认为或相信法律的执行者(政府)总是在法律的严格规范之下呆板地执法——甚至也没有人会认为或相信执行者应当总是在法律之下执法:因为当法律出现漏洞时,当法律显现出其时滞性时,当法律出现冲突时……,都需要执行者以一种超越法律的姿态进行执法。从

作者简介:周贇,厦门大学法学院讲师(福建厦门 361005)。

① 夏勇:《法治是什么》,《中国社会科学》1999年第4期。

② [英]密尔:《论自由》,程崇华译,北京:商务印书馆,1959年,第46页。

另一个角度讲,当执法者运用只能存在于理念世界中的法律规范^①去解决经验中的种种问题时,如何勾连、衔接理念中的“规范”与经验中的“事实”这两种必然脱节的因素,就一定需要发挥执法者的主观能动性。申言之,执法者不应该、也不可能完全被动地为规范所约束。其实,关于“人”在法律面前的这种能动性,早在古人那里就已经有了清醒而清楚的认识,所谓“为政在人”(孔子)、“徒法不能以自行”(孟子)、“有治人,无治法”(荀子)^②、“任何制度都存在这样一个弊端,那就是它必须仰赖一个人来评判另一个人”(奥古斯丁, Saint Augustine)^③等等说的都是这个意思。说法律自己能够限制政府本身就与事实、也与逻辑相左。其次,当前学界对于第二个问题(即“法律为何能够高于政府”),则基本没有予以必要之关注,当然也就没有相关的详细分析或论证。

其实,何止是法律与政府的关系,法律与立法者(主权者)的关系也存在着类似的情形:自托克维尔(Tocqueville)提出“多数人的暴虐”^④理论以来,人们就已经意识到在一个法治社会中,不止政府应当在法律之下,即便是主权者也应当在法律之下,因为唯有这样才能在较大程度上避免多数人的暴虐(美国宪政体制正基于此种理念设计)。看上去“多数人的暴虐”理论似乎已经回答了“法律为何要高于立法者”的问题,然而,若顺着前述关于政府与法律关系的理路分析就会发现,这其实仍不过是一种政治正确性的回答,因此实际上这里也存在类似于“法律与政府关系”领域中的那两个问题,即:法律——作为主权者的一种造物——为何应当高于以及如何可能高于主权者?

可以说,如上两个问题无论对于法律与立法者、执法者的关系,还是法律与司法者、守法者的关系来说,都是一样存在的。并且,从逻辑上讲,只有对后一个问题“法律如何可能高于政府(以及立法者或其他参与法治工程的‘人’)”预先回答,才能从根本上回答第一个问题,因为正如康德(I. Kant)伦理学所指出的,如果“不能够”就无法谈“应当”,所谓“如果某人根本就不具有做某事的能力,则要求某人应当做某事是一个完全没有意义的说法”。那么,法治状态下法律为什么应该高于政府以及立法者或其他“人”?又,法治状态下法律为什么能够高于政府?从法哲学角度看,欲对这两个问题以圆洽的回答,就必须先回答法治——作为一项“使人类服从规则治理的工程”^⑤——之主体的问题。

二、法治(过程):法治的主体

关于法治的主体,学者多按照哲学研究中认识论意义上的主体理论之思路进行界定。根据认识论的主体理论,所谓主体即“具有头脑、能思维、从事社会实践活动和认识活动的个人或社会集团”^⑥;相对应地,所谓法治主体“回答的是谁拥有法律治理国家的资格问题”^⑦。那么,就当下而言,所谓法治主体当然就是指握有主权的“民”,所谓“法律”也就当然成为了主体治理国家的一种工具。考虑到尽管作为治具的法律可能比枪炮、刀斧之类的工具更温情、更理性,但工具毕竟是工具,其基本特点就在于它具有可替换性,因此,必然的结论就是,只要“民”(或其他什么“主体”)愿意,就完全可以随时随地随事抛弃法律或者在法律之外并置其他工具(如道德)作为治理国家的依凭。

可以说,顺着当前这种法治主体理论之理路,必然的结论就是:法律不过是有关主体的一种治具而非根本的治道,因而,法律不可能、也不应当高于作为其执行者的政府或作为主权者的“民”。进而言之,既然法律不过是工具,那么,所谓的“法治”也就一定只能是 rule by law,而不可能是 rule of

① 这里可能有人会有疑问:法律规范也是可以经验的,否则哪有什么规范实证法学?必须承认,规范的表现形式当然可以是经验的,但规范的实质内容却一定只能存在于理念之中。

② 分别见《礼记·中庸》、《孟子·离娄上》、《荀子·君道》。

③ 转引自[爱尔兰]凯利:《西方法律思想简史》,王笑红译,北京:法律出版社,2002年,第105页。

④ 关于“多数人的暴政”问题,可参见[法]托克维尔:《论美国的民主》,董果良译,北京:商务印书馆,1988年,第七章。

⑤ Lon. L. Fuller, *The Morality of Law*, New Heaven: Yale University Press, 1964. p. 106.

⑥ 冯契主编:《哲学大辞典》,上海:上海辞书出版社,2001年,第2039页。

⑦ 徐亚文、李玲:《法治的主体与主体的法治》,《法学》1998年第12期。

law。关于 rule by law 及 rule of law,大体可以将它们分别类比于法家所谓的“法治”与现代性语境中的“法治”:前者指的是一种在肯定有关“主体”(君主或其他)权威基础上的治理国家的方式,在这种模式中,法仅仅是主体依凭的一种工具,所以他也完全可以在“法”之外并置“势”、“术”等;后者指的是一种强调法律至上的程序性政治模式,其内含有法律的非完全工具化认识。很显然,rule by law 的实质是人治(“人”可能是君主、可能是集团、可能是民众),只有后者才是真正的法律之治。

从如上的分析可知,若按照认识论主体理论的进路界定法治主体,则必然导致一个逻辑悖论,即根本不可能存在 rule of law 意义上的法治——实际上也就是根本不可能存在法治。另一方面,若按照认识论的进路界定法治主体,则我们也必将仍然无法从理论上圆洽地回答“引言”中提出的那两个问题:何以法律应当高于政府?何以法律能够高于政府?因此,必须转换一种分析、界定法治主体的思路。而这当然要求我们重新回到哲学中的主体理论。

如所知,在哲学史上,关于主体的界定除了认识论意义的进路外,还存在所谓本体论(存在论)意义的分析进路。在笔者看来,采取这一进路对主体进行界定的典型代表是亚里士多德(Aristotles),在《范畴篇》中,亚氏指出,所谓主体即某种特性、状态或作用的承担者,他并解释道,作为主体的第一实体,“之所以被认为比其他事物更是实体,就在于第一实体是支撑其他一切事物的载体,其他事物或被用于表达它们,或存在于它们中”^①。而对这种主体理论运用的典型则莫过于伽达默尔(Hans-G. Gadamer)的游戏理论。为了更好地理解本体论意义上的主体理论,也为了更好地分析法治工程的主体,让我们先对伽达默尔关于游戏的理论——这种理论原本是伽达默尔用来说明诠释本质的——作一简要介绍:

按照常识,游戏的主体当然就是游戏者,也即从事游戏活动的“人”,但伽达默尔却说:“游戏的真正主体(这最明显地表现在那些只有单个游戏者的经验中)并不是游戏者,而是游戏本身。”^②他为何这样说呢?这主要是因为他对游戏采取了一种不同于其他论者的分析进路^③,所以,当伽达默尔说“游戏的主体是游戏本身”时,他实际上是将游戏解释成了人的一种存在模式——个体之间互相参与、融合从而形成一个相依互补的整体的存在模式。考虑到“游戏是一种自行运动,它并不通过运动来谋求目的和目标,而是作为运动的运动”,这意味着游戏的最大特征就在于它的不断回复性,同时也意味着它真正的目的只在于展现自身而非其他,所谓“游戏任务的自我交付实际上就是一种自我表现。游戏的自我表现就这样导致游戏者仿佛是通过他游戏某物即表现某物而达到他自己特有的自我表现”,因此,“只有当游戏者全神贯注于游戏时,游戏活动才会实现它所具有的目的。使得游戏完全成为游戏的,不是从游戏中生发出来的与严肃的关联,而只是在游戏时的严肃。谁不严肃地对待游戏,谁就是游戏的破坏者”^④。在这种存在模式中,构成游戏整体的个体(包括“人”、也包括其他游戏组成因素)因为溶进整体而丧失了独立性或者说丧失了个体的主体性(Subjectivity),所以,在以这种模式进行的活动中可以说是没有个体性主体的。也正是由于这种活动中的个体行为只是整体行为的组成部分,因而,如果将整体行为称为“游戏”的话,那么,整体中的个体行为就不能称为“游戏”^⑤。申言之,在伽达默尔的本体论游戏观念中,具有独立主体地位的个体之行为不能被恰切地称

① [古希腊]亚里士多德:《范畴篇》,秦典华译,载苗力田主编:《亚里士多德全集》第1卷,北京:中国人民大学出版社,1990年,第7页。

② [德]伽达默尔:《真理与方法:哲学诠释学的基本特征》上卷,洪汉鼎译,上海:上海译文出版社,2004年,第137页。

③ 如席勒(Friedrich von Schiller)——像大部分论者那样——就曾从游戏者的主观状态(实际上也就是认识论进路)去追问游戏的本质。详见[德]席勒:《审美教育书简》,冯至、范大灿译,北京:北京大学出版社,1985年,“第27封”。

④ [德]伽达默尔:《真理与方法:哲学诠释学的基本特征》上卷,洪汉鼎译,上海:上海译文出版社,2004年,第140、139、131页。

⑤ 伽达默尔指出,“游戏者的行为与游戏本身应该有区别,游戏者的行为是与主体性的其他行为方式相关联的”,“游戏具有一种独特的本质,它独立于那些从事游戏活动的人的意识……”,“游戏的真正本质在于使游戏的人脱离那种他在追求目的的过程中所感到的紧张状态”。分别见[德]伽达默尔:《真理与方法:哲学诠释学的基本特征》上卷,洪汉鼎译,上海:上海译文出版社,2004年,第130、132、138页。

为游戏;相反,只有当个体自失于整体之中从而不再作为独立主体存在时,他/她/它与其他个体所组成的整体的活动才称得上是“游戏”,相对应地,处于游戏中的他(或她、它)当然也不能恰切地被称之为“游戏主体”。换句话说,恰恰是“游戏”本身或者说游戏过程本身承载了游戏的“特性、状态或作用”;再换句话说,游戏(过程)才是游戏的真正主体,游戏者不过是被游戏游戏着的人。

如果法治工程呈现出与游戏(伽达默尔意义上的,如下同)相类似的本质,那么,根据伽达默尔的游戏主体理论,相应的结论就是:法治的主体就是法治(过程)本身。那么,法治与游戏是否在关节点上具有相似性?我们可以从如下几个方面对这个问题作肯定的回答:首先,正如游戏的首要特征在于它的循环性,法治也是一个不断回复的过程。有关法治的这一属性,我们可以清楚地从凯尔森(Hans Kelsen)的如下分析中看到,在一个法治社会中,“创造法律规范(一般规范或个别规范)的行为,是由法律秩序所决定的行为,而之所以如此是由于它类似于执行法律规范的行为,而行为之所以是法律行为又正因为它是由法律规范所决定的”,因此,“法律调整它自己的创造是法律的一个属性,它有极端重要的理论意义”^①;而当德国人托依布纳(Gunther Teubner)将法治工程称之为“自创生系统(autopoietic system)”时,其意思无非也是要明确法治的不断回复之属性^②。可以说,法治之所以可以、可能被恰切地称为一种治理模式,根本的原因就在于它可以循环往返地重复适用于社会事务。其次,正如游戏者必须严肃地对待游戏,法治的运作过程也需要参与者全身心且“忘我”地投入。法治政制其实就是一种程序政制,而程序的特点之一恰恰在于它的阻隔作用——所谓阻隔,其实就是要求进入程序之后的当事人“忘却”一切与程序无关的社会身份和社会背景,从而变成一个程序内的、并且为程序所规定和规制的符号,否则他(或她)就成为了典型的程序破坏者。举例来说,有一个功勋卓著的民族英雄、同时还是现任某省省长的人,当他成为立法程序中的议员、诉讼程序中的“原告”、行政执法行为中的“相对人”或民事合同中的订约人时,他就成为了一个纯粹而单纯的议员、原告、相对人或订约人,享有与其他议员、原告、相对人或订约人一样的权利义务,而不应该用“民族英雄”或“省长”等外在于相关程序的因素来影响程序的展开,否则就构成了破坏相应程序、因而也是破坏法治的典型。与这一点相关的是,最后,尽管法治工程中的程序也会兼顾当事人的表现及目的,但应当说它主要具有的是自我表现、自我目的实现之属性,这就如尽管游戏者个人也有他(或她)参与游戏的初衷,但一旦其加入游戏就总是会被游戏本身的目的吸收一样。有关这一点,让我们借用一种程序理论来进行证立:有学者曾用“作茧自缚”来描述程序的一个特征,“……随着程序的展开,人们的操作越来越受到限制”,因此,“人们一旦参加程序,那么就很难抗拒程序所带来的后果”^③。这种关于程序的描述说明,当事人的行为不过是构成作为本体存在之(法治)程序的一个组成因素而已,并且,当他(或她)选定一个程序之后,就实际上已经不能控制整个程序的展开以及结果了。申言之,是(法治)程序或者说法治过程本身在推动法治的进程,而其中的当事人则不过是被法治本身“治”的对象而已——这不正好是游戏者被游戏所游戏?

本部分的结论是:由于法治工程具有与游戏相类似的属性,因此,如果我们换成本体论的主体理论视角,则恰恰是法治过程本身才是法治工程之“特性、状态或作用的承担者”,才“是支撑其他一切事物的载体”,而“其他事物或被用于表达它们,或存在于它们中”。也即,法治本身才是法治的主体。

三、本文意义:理论的与实践的

严格说来,不应动辄追问一种理论研究的“价值”,尤其对于基础性的、或者说哲学性的理论研究

① Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, Cambridge: Harvard University Press, 1949, p. 39.

② 托依布纳指出,“自组织,指一个系统自生自发地产生一种自治秩序的能力。秩序并非从外部施予,而是通过系统各组成部分的互动内在地产。当一个法律系统运用哈特(H. L. A. Hart)所描述的‘次要规则’通过确定和程序的形式,生产行为的‘主要规则’的时候,它就是自组织的”。见[德]托依布纳:《法律:一个自创生系统》,张骥译,北京:北京大学出版社,2004年,第33页。

③ 季卫东:《法律程序的意义——对中国法制建设的另一种思考》,北京:中国法制出版社,2004年,第29、31页。

而言更是如此,因为很多理论研究的价值本就不是一时一地可以看清楚。然而,有些时候研究者又确实应当明确一项研究的意义或价值,因为唯有如此才能确立该研究的必要性。这一点也许尤其适用于那些看似生僻因而尚未引起足够重视的课题。

就“法治(过程)乃法治工程的主体”这一结论而言,它的理论以及相应的实践意义在于:

首先,它可以从理论上很好地解决本文引言中所提出的问题。正如前述,由于疏忽或某种视而不见,使得理论界好像已经习惯于用“唯有法律高于政府才能限制政府滥用权力”来回应“法律为什么应该高于政府”以及“法律为什么可以高于政府”这两个问题。而在我们明确了法治(过程)才是法治工程的主体之后,我们就能够从哲学上有力地回答它们:既然法治过程本身才是法治的主体,那么,政府(作为法治工程的当事人之一)当然会被法治工程这一本体性存在所吸收。而这当然也就意味着在一个法治社会中,法律作为法治工程这一主体性存在的基础高于政府。笔者认为,正是在这个意义上,马克思的如下著名论断才能得到哲学意义上的证立,“任何人,甚至最优秀的立法者也不应该把他本人摆在受他保护的法律之上”^①。那么,法律如何能够高于政府呢?顺着上述思路,我们可以这样回答此一问题:法律之所以能够高于政府,是因为当主权者(不管是君主、贵族还是平民)选择了法治这种治道时,就已经决定了政府必须、也只能“忘我”地投入到法治工程中去,否则他就会成为法治这一游戏的破坏者进而为游戏所抛弃。因此,可以说,是主权者的外在压力(通过选举、监督等方式施加)以及“游戏”(法治工程)的内在逻辑使得法律在法治社会中能够高于政府——当然,在法治已经被选定为治道之后,主要地应当是内在逻辑使得法律高于政府(以及其他法治工程的参与者)。

与此相关的是,在当下中国这样一个强调政府主导的改革语境中,必须要慎重对待制度的变革,因为不恰当的、尤其是整体性的制度变革很可能会导致主导此种变革的政府超越于法治工程之上,进而损毁法治工程的主体性甚或导致法治的崩溃。

其次,只有这样认识、界定法治的主体,才能与亚里士多德的那个关于“法律是一种实践理性(practical wisdom)”之著名论断相融。为什么这样讲呢?让我们先来看看亚里士多德对实践理性的一个界定:亚氏认为,在五种人类理性中,实践理性与其他理性的一个根本的不同就在于,其他理性总具有一个外在的目的(如认知理性以认识事物本身为目的),因而它们的判断标准也总是相对更加客观;实践理性则往往以“做好本身为目的(the well-doing is in itself an end)”,相对应地,也只能以“是否做好”为实践理性的判准^②。如果我们一旦承认“实践理性以本身为目的”这个说法,则实际上就已经可以推导出“法治——作为一种典型的实践理性式的治理——存在于法治过程中”的结论。而这,正好与存在论角度的法治主体理论相吻合;相反,如果按照那种认定“人”(如人民、如国家机关)才是法治之主体的观点,则我们似乎只能将亚氏的这个判断看作一个与法治主体理论无关的命题。而一旦认定这一点,则进一步的一个推论就是:在这个韦伯(Max Weber)所言之“诸神与诸魔”的时代,应当尽可能地让任何实质性价值追求远离法治之法,使法治之法成为单纯的交往条件,因为唯有保证法治之法的单纯程序性才可能进而保证法治工程本身的主体性,避免其堕入到为部分参与其中的“人”所操控的泥淖。

再次,这一结论也明确地告诉我们,一个法治社会的形成,纸面上的规则固然重要,但也许更重要的是规则的落实过程,因为说到底纸面规则亦不过是法治工程这一游戏的组成部分罢了;并且,只有当它们能够真正参与到活生生的法治运作工程中时才能真正成为法治工程的一分子,否则就不过是一种“死法”(dead law)而已。也许只有从这个角度,我们才能在哲学层面上真正地理解,为什么法社会学(Legal Sociology)说“活法”(living law)比“死法”更重要;为什么富勒宣称法治是一项系统性

① 《马克思恩格斯全集》第1卷,北京:人民出版社,1956年,第158页。

② Aristotle's Ethics, translated by D. P. Chase, New York: the E. P. Dutton & Co., 1934. p. 135.

工程;以及为什么现实主义法学者坚持认为“法官说什么,法律就变成了什么”或“法官是披着法袍的立法者”^①……。因为只有这样理解的“法律”,才是真正参与到法治工程中去法律;也只有这样理解的“法律”,才是在法治工程中应当高于“政府”(或其他一切“人”)并且可以高于政府的法律。

另外,针对本文“法治(过程)乃法治工程的主体”的结论,可能会有如下疑问,在此一并予以预先的回答。

第一个可能的疑问是:当我们承认法治(过程)是法治本身之主体之时,是否意味着民主-法治社会中的“民”在法律或法治面前是完全消极的?回答当然是否定的:正如当我们可以承认游戏者被游戏所游戏时可以同时肯认游戏者具有选择不选择游戏、选择这样的游戏或那样的游戏以及为游戏设定具有某种特性的规则等自由一样,我们也完全可以肯认“民”在法治工程前面的如下主观能动性:“民”可以为法治工程的运作设定具有方向意义的规则;“民”可以选择不同的法治模式(如欧陆模式或英伦模式);“民”甚至也可以完全而彻底地放弃法治作为现实的治道选择……当然,必须予以明确的是,当“民”已经选定了法治作为现实治道并已经选定具体的法治模式及设定法治允许的基本规则时,其主体性地位就会由于此前的这些选择而被“忘我”地为法治过程本身所吸收——所谓“作茧自缚”说的就是这一过程。

与此相关,第二个可能的疑问是,若承认法治(过程)才是法治本身的主体,是否意味着法律、法治对人的异化?首先可以肯定的是,当人类从原始的、非法治的状态走向法治状态时,毫无疑问是一个被异化的过程。但问题的关键是,异化是否一定就是不可取的?有论者在谈及“异化”一词时指出,“因受多种因素的影响,一谈到异化,我们自觉不自觉地以意识形态的眼光‘鉴赏’之,从而将该词推向禁区……”^②。这个论断已经揭示出“我们”对异化的略带妖魔化的看法。事实上,如上这个“疑问”之所以成为疑问,主要地是因为存在这样一个前提:即异化对人类来说一定是不好的,因为它会导致人性的扭曲。然而,如果我们考察人类迄今为止的发展、进步过程,就不得不承认,无论是作为个体的“人”,还是作为整体的“人类”,其越“文明”、越“进步”,就往往意味着其本性之某个层面的逐渐压抑、丧失。人类进步的过程实际上就是一个不断被异化的过程——当然,其中的异化包括两种情况:一种是完全被外物所控制,进而丧失自由的能力;另一种则是通过外物而发现自己,进而增强自由的能力。很显然,如果是后一种异化,则未必是坏事,因为它恰恰使人类可以不断发现、发展自己。那么,人类接受法治的过程属于哪一种情形的异化呢?如果说法治之法必须是良法的话,那么,人类接受法治的过程就必定主要是后一种情形的异化,因为正如如下已被广泛接受的论断所揭示的,良法与人的自由之间本就存在内在的逻辑关联,“法律不应该被看作(和自由相对的)奴役,法律毋宁是拯救”;“法律按其真正的含义而言,与其说是限制还不如说是指导一个自由而有智慧的人去追求他的正当利益,……法律的目的不是废除或限制自由,而是保护和扩大自由”;“法律不是压制自由的手段,……恰恰相反,法律是肯定的、明确的、普遍的规范,在这些规范中自由的存在具有普遍的、理论的、不取决于个别人人性的性质。法典就是人民自由的圣经”^③;等等。

第三个可能的、也是根本的疑问是,本文选定的本体论之主体理论为什么一定比当下通识中的认识论之主体理论更为可取?换言之,为什么本文所择取的分析逻辑就更可欲?应当承认,这是一种很有力度、甚至可以说是无法圆洽回答的诘问,因为就笔者而言,尽管也可从诸如主-客二元理论

① 这分别是德沃金(Ronald Dworkin)和波斯纳(R. Postner)用来描述法官地位之重要性的一句话。分别参见[美]德沃金:《法律帝国》,李常青译,北京:中国大百科全书出版社,1996年,第1页;[美]波斯纳:《法理学问题》,苏力译,北京:中国政法大学出版社,1994年,第18页。

② 谢晖:《法学范畴的矛盾辨思》,济南:山东人民出版社,1999年,第468-469页。

③ 如上论断分别出自亚里士多德、洛克(J. Locke)及马克思,分别见[古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1983年,第276页;[英]洛克:《政府论》下册,叶启芳等译,北京:商务印书馆,1964年,第35-36页;《马克思恩格斯全集》第1卷,北京:人民出版社,1956年,第71页。

不足取等方面予以回应,但真正有力的唯一答复却只能是:唯有这样理解、分析的法治主体理论,才能很好地解决“法律为什么应当高于政府”以及“法律为什么能够高于政府”的问题——这种答复尽管在一定程度上可以较好地回答如上诘问,但却也存在一定的问题,即,它实际上是一个逻辑循环式的辩护:本文的出发点本就是为了从哲学的角度回答上述问题,然而这里却又以因为要回答上述问题来作为本文理路的支撑理由。当然,必须马上予以明确的是:无论如何,笔者相信本文的这种尝试至少为法治的主体理论提供了一种可能的分析思路,也为从根本上解决诸如“法律为什么应当高于政府”等问题提供了一种可能的分析思路。

四、附议:以本文理路反观一种法治主体理论

记得谢晖先生曾在近十年前就提出过“法律亦是法治的主体”之观点。他认为,首先,主体的首要属性是具有自由意志,因此,“人”之所以是法治的主体就在于其乃“自由意志的源泉”,而法律之所以是法治的主体就在于它是“自由意志的结晶和实体”。那么,为什么作为自由意志结晶的法律——这一传统上被认为是客体的范畴——可以被视为主体呢?他的解释是,“法律规范之作为法律主体乃是一个从主体客体化到客体主体化的过程”,而所谓法律作为客体的主体化,其实质就是“要求法律与任何人相比要有上位性”,尤其是“就运行而言,一切个人均是法律的奴仆,法律才是真正的主人”^①。

毫无疑问,如上观点和分析已经在很大程度上超越了传统:它突破了传统上关于法治主体只能为“人”的认识,并且第一次(至少就笔者所见)将“法律”也界定为法治的主体。必须承认,这种超越具有极大的启示意义(事实上,本文就在很大程度上受谢文的启发);但同时应当明确的是,它也存在一些不足:其一,它的主体理论模式仍然是认识论的,这已经从根本上决定了它只能在比喻或类比意义上将法律视为法治主体(事实也正是如此——所谓“客体主体化”中的“化”字已经清晰地表明了这一点);进而言之,也就必然过多地“承认”行为人在法治过程中的积极性、主导性。而这当然也就决定了此种意义上的法治将仍难逃 rule by law 的窠臼。也正因为如此,其次,它也无法从逻辑上恰切地回答“法律为什么应当高于政府”(或“为什么一切个人均是法律的奴仆”)以及“法律为什么可以高于政府”(或“法律何以可能是真正的主人”)等传统理论难以回答的问题。另外,按照谢文的此种认识,似乎也很难回答为什么对于一个法治工程而言,纸面上的法律固然重要,但却远不如实实在在的法治实践重要等问题。

[责任编辑 刘京希]

关于“审稿费用”的特别声明

近来不断有投稿者致电我刊,核实收取作者所谓“审稿费用”事宜。特此郑重申明:我刊从未以任何名义收取过审稿费或其他费用,今后也不会收取类似费用,请投稿者明鉴,谨防受骗上当。投稿者若收到以我刊名义发出的催费信函,请致电本部核实。

《文史哲》编辑部
2009年5月10日

^① 参见谢晖:《法学范畴的矛盾辨思》,济南:山东人民出版社,1999年,第461-471页。

是地下挖出来的,是当时留下来的,是可靠的,文献是后人记载或追述的,是靠不住的。所以许多人提倡以考古学为基础重建古史,认为只有考古学方式重建的古史才会是科学的、客观的,前引傅斯年“我们不是读书的人”也可以很好地说明这一点。也因此人们对于考古学古史研究的局限性缺少认真的反省,信仰的成分多于研究的考虑。三是这个时代是一个高唱创新的时代,对于前人教导“学求其是,非求异于人”(章学诚语),却不以为然,因而勇于提出,敢于创新,以为新就是好。缘于此,一些学者对于顾颉刚先生一些坚强有力的证明,根本不作批判性研究就加以否定。风气所趋,必有其弊。邵文当是在这种背景中更多地受到了赞赏与宣扬,而对于其可能存在的问题则较少有人关注了。

每一种理论都有它自己适应的范围。苏秉琦先生创立的考古学区系类型理论缘于先生对中国考古学的整体把握与系统认知,它适应于考古学的思考与研究是没有问题的。它当然也可以给文献、古史研究提供借鉴与启发,但不一定完全适宜于古史的展开与构成,以之比附于古史或者直接用之于证说古文献的年代,如果缺少文字资料的说明,可能会超出它的适应的范围。因为它难以从历史文献学上给出具体、直接的关联与判定。《〈禹贡〉“九州”的考古学研究》一文依据考古学研究作出的关于《禹贡》“九州”部分制作年代的判断,对此没有给予足够的重视。一种新的史学研究趋向出现之初,其在观点与方法方面尤需谨慎从事,以确保其能沿着正确的方向前进。二十年后我们仍然要来审视邵文的观点与方法,正是出此考虑。至于考古学与历史学如何结合以便更好地促进古史的研究,学术界已作了一些探讨,但整体上看仍处在个案研究的实践探讨之中,理论上虽然也已有了一些探索^①,都还是初步的,因为这方面不仅仅是结合本身的问题,而是涉及整体历史观以及古史“性质”改变的大问题^②。相信不久的将来它会成为中国古史研究的中心议题。

[责任编辑 曹 峰]

第一届“中国社会科学论坛”暨《当代中国学术史》 编纂委员会会议在浙江金华召开

今年是中华人民共和国建国60周年。这60年,不仅是中国社会主义革命建设和改革发展的60年,也是中国特色社会主义社会科学体系形成和发展的60年。回顾与总结当代中国社会科学各学科的学术思想发展轨迹,主要学术观点的提出与影响,主要学术流派的形成与演变,重要学术著作的撰著与出版,主要学术代表人物的涌现与成长历程,对促进中国特色、中国风格、中国气派的社会科学体系、观念和方法的形成,更加积极地参与国际学术对话,扩大话语权,增强文化软实力,具有重大的现实意义。

基于上述理由,由中国社会科学院文史哲学部、中国社会科学出版社、浙江师范大学主办,《文史哲》杂志社、《学术月刊》杂志社、《全国高校文科学术文摘》杂志社协办的第一届“中国社会科学论坛”暨《当代中国学术史》编纂委员会会议,于2009年4月10日至12日在浙江金华召开。会议梳理和研讨了当代学术史的演进与流变,60年来中国人文社会科学的主要学术贡献与经验教训,并就《当代中国学术史》大型丛书的编纂方案进行了热烈的讨论。

会议还就由中国社会科学院文史哲学部、中国社会科学出版社联合其他学术机构共同创设“中国社会科学论坛”的设想,达成了共识。

^① 这一方面近年来已有一些讨论,较有影响的文章有张光直:《考古学与中国历史学》,收入《中国考古学论文集》,北京:三联书店,1999年;杜正胜:《新史学与中国考古学的发展》,“中国考古学研讨会——跨世纪的回顾与前瞻”,香港中文大学历史系,1997年5月26日—6月4日;郭沂:《从“疑古”走向“正古”——试论中国古史学的发展方向》,《光明日报》2002年7月17日;谢维扬:《21世纪中国古史研究面对的主要问题》,《历史研究》2003年第1期;李伯谦:《考古学视野的三皇五帝时代》,《古代文明研究通讯》第36期,2008年。

^② 有关情况笔者曾经论及,参见陈立柱:《两种视野下的炎帝研究与其给出的启示》,《安徽史学》2006年第6期。