

2012

[总第 329 期]
ISSN 0511-4721

2



JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY

文
史
哲

□世界文明对话

- 不利之利：早期中国文本中“利”的矛盾句 [比利时]戴卡琳(5)

- 论儒家文明的历史地位与现代意义 高述群(17)
-

□文史新考

- 前孔子时代的古释奠礼考释 李纪祥(26)

- 宋太祖“不诛大臣、言官”誓约考论 张希清(46)
-

古代小说研究方法论刍议

- 以《金瓶梅》研究为例证 宁宗一(57)

- “理感”说与中古诗学的突破 曹胜高(66)

学术与文学的共生

- 论仪征派“文言说”的推阐与实践 曹 虹(74)
-

- 宋代的诣阙上诉 程民生(81)
-

- 匈奴“发殉”新探 马利清(92)
纪事本末体创始说辨正 葛焕礼(101)
-

□审美文化研究

- 中西比较视野中的中国古代“中和论”美学思想 曾繁仁(111)
-

□左翼文学问题

- 毛泽东与鲁迅：“文艺与政治的歧途” 田刚(116)
中国两类土改小说的比较研究 张全之 刘媛媛(129)
-

□政治哲学研究

- 政治民主与社会民主：西方自由民主的两个层面及其启示 张纯厚(140)
试论政治发展的生态化路径选择 刘京希(153)
-

“折衷众论，求归一是”

- 论薛凤祚的中西科学会通模式 马来平(162)
-

不利之利：早期中国文本中“利”的矛盾句

[比利时]戴卡琳

摘要：在早期中国文本中，“利”字呈现出复杂的含义，其含义的复杂性在矛盾句中尤为显著。这些矛盾句的出现或许暗示了孟子以后的思想家不再单纯地接受或排拒“利”，而逐渐承认“利”这个概念的多面性。英美哲学家对于概念的鼓动性与描述性含义的区分，有助于解释“利”在中国早期论述中的两个重要功能。概念的鼓动性含义，指的是灌注于该概念上的劝说力量，期使该概念在特定方向上“感动”受众；概念的描述性含义，指的是该概念本身具有的意涵，即在取向上中立的内容与描述。当早期思想家的论证聚焦于对“利”的赞成或反对时（两种鼓动性含义），也同时讨论了“利”既有的语义内涵（描述性含义）。对于“利”字矛盾句的分析，也能进一步证明墨家思想的普及与持续地被其他学派所吸纳。把“利”视为一种价值最初只见于墨家学说之中，后来则逐渐成为思想家共同持有的道德语言。

关键词：“利”；鼓动性含义；描述性含义；墨家；杨朱；儒家

在早期中国文本中，一些概念被明显地赋予了正面的含义，如“道”或“天”；有一些则被明确地赋予了负面含义，如“弑”和“乱”。可是仍有一些概念，在不同语境下，或被不同作者使用时，带有迥异的价值评判，“利”就是其中的一个例子。普遍的看法是，墨子与其弟子强烈地支持对利的追求，而儒家的孔子、孟子与荀子则反对对利的追求。然而，一旦深入研读战国及汉代的文本，我们就会发现早期思想家关于“利”的论述，揭示了“利”的错综复杂，甚至让人迷惑的意义。

不同的语法功能、多重的含义以及随时代变迁的语义可能造成了“利”本身的复杂性，不过这些因素并没有使得它在中国的经典术语中显得特别与众不同。使它引人注目的地方是，尽管在同一段落或语句中，“利”有时表达不同、甚至是相反的意思。面对“绝圣弃智，民利百倍……绝巧弃利，盗贼无有”（《老子·第十九章》）这样的论述，现代学者一定对“利”的含义感到茫然。作者两次使用的“利”可谓鲜明对立：前者是被接纳的，而后者则是被拒绝的。然而，译者通常并没有对此中的矛盾感到为难，而是自发地把它们译成带有不同价值判断的语词：即消除圣人，摒弃知识，那么人民会得益百倍……消除技巧，摒弃利润，那么我们将没有盗贼（Eliminate sageliness, throw away knowledge. And the people will benefit one hundredfold. ... Eliminate craftiness, throw away profit. Then we will have no robbers and thieves）^①。可是原来的作者是否意识到此中的矛盾？如果他是头脑清醒的哲学家，他曾否试图避开它？或者他是否意图通过困惑读者来表达弦外之音？

“利”在同一段落中被矛盾地使用，并非道家的专利，还出现在其他学派的典籍中。这并不意

作者简介：戴卡琳(Carine Defoort)，比利时鲁汶大学汉学系教授。

感谢戴梅可(Michael Nylan)、李爱锐(Eric Henry)、黎辉杰(Hui - chieh Loy)、钟鸣旦(Nicolas Standaert)、李庭绵对本文初稿给出了敏锐的意见。

^① Robert Henricks, *Lao-tzu. Te-tao ching*, New York: Ballantine Books, 1992, p. 224. 尽管郭店楚简对应的文句表达了对其他价值的拒绝，可是它所使用的“利”，也表达了相反的意涵。Robert Henricks, *Lao-tzu's Tao-Te Ching: A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian*, New York: Columbia U.P., 2000, pp. 28 – 30.

味着早期中国思想家缺乏严密的逻辑或对理性思维不感兴趣，而是他们意识到“利”的多重含义，并试图挖掘它潜藏的多义性。在许多文献中，“利”的矛盾句清楚地呈现出作者所用的两个“利”字表达了不同含义。本文所说的“矛盾句”并非逻辑学中的专门术语，而是指中国古代文献中如“大利不利”（《六韬·武韬·发启》）、“利而弗利”（《唐虞之道》）、“利而勿利”（《吕氏春秋·贵公》），“不利之利”（《吕氏春秋·慎行》），“利而不利者”（《荀子·富国》）和“不以利为利”（《大学》）等句式。这些句式同时强调了术语的一致性及内涵的差异性：假使这两个“利”字的含义完全没有差别，那么这些言论显然是有问题的。如果为了表述清晰，而用其他术语取代其中一个“利”，如“大利不利”变为“大利不用”或“大利不义”，那么这些语句便会失去其修辞力量。也正是由于在这一言论中两次使用了同样的字，才迫使读者为它建立起不同的含义。

那么这些论述究竟要说什么？为什么要通过似是而非的方式来论证？这些矛盾句指陈了“利”的哪些含义？如果不使用这些矛盾句，同样的含义是否也能被表达？在对战国及汉代文本中“利”概念的复杂性作出总的概述之后（第一部分），本文将分析它的鼓动性和描述性含义（第二、三部分），并考察孟子对“利”的讨论，以追溯关于“利”的矛盾陈述的发展与内涵（第四、五部分）。

一、“利”的复杂性

矛盾性陈述并非凭空出现：它们的出现表明早期思想家对“利”的关注与讨论早已存在。换言之，“利”的重要性及复杂性已被早期思想家所察觉。学界一般认为，在早期中国思想家中，墨子比儒家思想家对于“利”的议题表现出更大的兴趣。不过，有些学者认为，这个看法需要考量“利”的价值内容与语义的复杂性。对于这种复杂性的分析将会为澄清“利”的不同含义奠定基础。

根据现有对“利”字的研究成果，“利”字所在的语词顺序及前后语境表明它常常被用作名词、形容词、不及物或及物动词，且偶尔被用作副词。在这些功能当中，“利”蕴含了丰富的语义，从“锋利的”、“顺利的”和“流利的”到更为常见的语义，如“利益”或“利禄”。看上去十分不同的语义如“锋利的”和“有利的”实际上是相互联系的，正如葛瑞汉（A. C. Graham）所提出的：“我们很容易把‘利’和‘害’这两个概念与生活当中的自然趋势联系起来，因为它们意味着无阻或受挫的行为；刀是‘利’的（锋利的），意味着它没有受阻，演讲是‘利’的（流利的），意味着它叙述自如。”^①甚至，在某些段落中，“利”的两种含义被作者混合使用。在《法言·五百》中，有人问扬雄：“孔子知其道之不用也，则载而恶乎之？”扬雄答道：“之后世君子。”而发问者认为这种弘道之法相当之“钝”。扬雄则为儒家辩护道：众人认为钝的，最终将变成“利”的；反之亦然。圣人之教的利益并没有限制，其“贵无敌，富无伦”。在《墨子·鲁问》中有如下对话：

子墨子见齐大王曰：“今有刀于此，试之人头，倅然断之，可谓利乎？”大王曰：“利！”子墨子曰：“多试之人头，倅然断之，可谓利乎？”大王曰：“利！”子墨子曰：“刀则利矣，孰将受其不祥？”这一问题已经隐含了“利”与“不祥”相反的含义，也在“锋利”之外又引入了“利益”之义。大王一开始的回应证明了这一转换：“刀受其利，试者受其不祥。”梅贻宝选择了“利益”来翻译这一句中的“利”（the sword reaped the benefit），然而许多现代中文译注使用“锋利”一词（“刀受锋利之名”）。由于墨子此处的“利”表达了两种含义，使得翻译相当困难^②。

即便仅在表达“利益”之义的范围内，作为名词的“利”也有多种含义，如“赢利”或“可图之利”、“营利”、“利益”或“有益之利”、“利息”、“好处”、“收益”、“得益”、“功用”、“方便”、“福利”和“吉利”。作为形容词，它的语义范围从“有益的”、“有用的”和“有利的”扩至“贪婪的”或“逐利的”。而作为动

^① A. C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong: Chinese U. P., 1978, p. 283.

^② 吴毓江指出，“刀受其利”四个字“无义，当为衍文”，“其衍尚在宋以前”。吴毓江：《墨子校注》，孙启治点校，北京：中华书局，1993年，第743页。

词，它通常表示“益于”、“利于”或“促进”，有时也可表示“享用”、“得益于”及“从某处获取利益”。

英美哲学家对于概念的鼓动性(emotive meaning)与描述性含义(descriptive meaning)的基本区分有助于解释“利”在论述中的两个重要功能^①。鼓动性意义是灌注到词语中的力量，它使词语能够在特定方向上“感动”读者，激发回响并且影响他们的观点与态度^②；描述性含义是取向上中立的内容或描述，即是指它本身的意义。史蒂文森(Charles Stevenson)指出，在对同一概念的这两种含义进行界定时，我们可以区分出两种论证：第一种富于挑战意味，这种论证方式表现为对某类行为或事件通行或主流评判的拒斥，通常发生在相关术语鼓动性含义不太强的情况下，因为只有在这样的条件下，论者才能对既有的观点提出质疑，并为大众所接受；第二种论证方式可称为“劝说性定义(persuasive definition)”，即通过“不更改所知词语的鼓动性含义，而给予它新的描述性含义”来变换人们兴趣、习惯、举止或行动的方向^③，当相关术语的鼓动性含义已为社会普遍接受时，论者通常会采取这种改变术语描述性含义的相对弱势的论证手法。

举例来说，论者可以透过如下两种途径来为某些杀害君主的行为辩护。如果所处社会对于“弑”这个罪名的情绪较为平淡，那么论者可主张，在某些条件下弑君是可以被接纳的，甚至是英雄的行为。这种论证方式是在挑战“弑”的负面的鼓动性含义，而并没有进一步讨论它的描述性含义。但是如果所处社会对于“弑”赋予强烈的鼓动性含义，比如在战国时期，对名为“弑”的行为表示赞同，将很难为社会所接受。比较合宜的选择，便是使用劝说性定义来为某些条件下杀害君主的行为进行辩护，即保留“弑”负面的鼓动性含义而改变其描述性含义。早期的争鸣百家几乎不为“弑”君辩护，而是试图让受众相信，他们所辩护的某些行为不应该被称作“弑”，而应该被称作“诛”。与“弑”相比，“诛”带有更为正面的鼓动性含义。能称为“诛”的行为，一般被认为具有正当性，而且有助于国家秩序的维护^④。

总的来说，劝说性定义所定义的词语，时常带有强烈的鼓动性含义与微弱的描述性含义。若一个词语带有为大众所接受的描述性含义，而仅有微弱的鼓动性含义，则难以出现“劝说性定义”。本文将运用这些观点，来探讨早期中国文本中“利”字的描述性和鼓动性含义。

二、“利”的鼓动性含义

“利”的问题至关重要：它更多地不是体现在描述性的论述中，而是体现在规定性的论述中——在体面的生活和良好的政治这一方向上引导受众。我们经常可以通过与“利”连用的形容词和动词来掌握作者对它的评价。当“利”被描述为“小”或“私”时，作者倾向于用它来表达负面的鼓动性含义，并劝说人们对“利”不要“积”或“取”，也不要“贪”或“好”，更不要“谋”或“争”；并认为人们应当要“去”、“弃”、“轻”，或是“后”这样的利。孟子之后的儒者有时激烈地把“利”与“义”对立起来，像《荀子·修身》中的“保利弃义谓之至贼”^⑤便是如此。可是，没有一位早期思想家对“利”始终保持完全负

^① 也许概念的鼓动性有点像胡适所说的“积名”：它们“可以表示意象动作的趋向，可以指出动作行为的吉凶利害，因此可以作为人生动作的向导”。参见胡适：《中国哲学史大纲》，北京：东方出版社，1996年，第81页。

^② 这一区分参见 Charles Stevenson, “Ethical Judgment and Avoidability: Persuasive Definition”, *Mind* 47(1938), pp. 331 – 332. 史蒂文森在此文中论述了“概念性”(conceptual)和“鼓动性”(emotive)的意义。在他的著作《伦理与语言》中，“概念性”(conceptual)被“描述性”(descriptive)所替代。参见 Charles Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven, 1944. 笔者在分析中国哲学正当性的论证中同样使用了这一区分。参见戴卡琳：《究竟有无“中国哲学”？》，《中国哲学史》2006年第2期。

^③ Charles Stevenson, “Ethical Judgment and Avoidability: Persuasive Definition,” *Mind* 47(1938), p. 331.

^④ 关于涉及弑君论证的分析，参见 Defoort, “Can Words Produce Order? Regicide in the Confucian Tradition,” *Cultural Dynamics* 12.1, March 2000, pp. 85 – 109.

^⑤ 一些学者已指出“利”与“义”之间的尖锐对立晚于孟子。Jörg Schumacher 在 *über den Begriff des Nützlichen bei Mengzi* 一书中追溯了这一对立的演变(Bern: Peter Lang, 1993, pp. 20 – 40)。又参见王启珊：《对先秦儒家义利观现代价值的辩证认识》，《浙江师范大学学报》(社会科学版)1999年第3期；许亚非：《析孔孟荀的义利观》，《四川师范学院学报》(哲学社会科学版)1996年第6期。

面的态度,即便是孟子也不如此^①。

除了表达负面的鼓动性含义的“利”之外,还有表达正面的鼓动性含义的“利”。“利”正面的鼓动性含义通常与形容词“大”或“公”,动词“兴”、“犯”或“同”相联系。当作为及物动词的“利”以有生命之物为受词时,主要表达正面含义^②。相较于有时表达正面价值,有时带有负面意涵的“利”,“道”和“弑”这两个概念则仅包含单一面向的鼓动性意涵。因此,“利”这一概念的特殊之处,便在于它的鼓动性含义不只强烈,还呈现出明显的价值分歧。

约翰·爱默生(John Emerson)所描述的古代中国直至孔子时代都是礼治的贵族社会。在其中,自我主张和大胆地追逐私利是不被认可的^③,而当墨子和他的弟子提倡以“利”作为评判行为与态度的标准时,这种公共道德意识开始面临危机。墨子是中国最早强有力地把“利”提上议程的思想家。根据墨家的主张,在政治中起决定因素的不应是个人端正的相貌、贵族的血缘或有教养的举止,而应当是他对大家的财富、安定及秩序所作贡献的大小。墨家的总原则“利”似乎比他们实际政策的建议在思想界更具有影响力。

一些发展了这个观点的思想家认为,生命与健康比政治职位与财富更具价值,这种观点的代表性人物是杨朱。葛瑞汉(Graham)认为,受他启发的思想家们同样对“利”进行反思。他说:“杨朱的思想正如墨家思想一样,从利害的权衡出发。不过他们所关注的议题不是‘我们应当如何利于天下’,而是‘什么才是真正对人类有利的’,更确切地说,是‘什么是真正对我有利的’。”^④在被断定为杨朱的著作中,“利”的确被理解为个人自然与正当的关怀对象^⑤。正如《吕氏春秋·本生》所指出的:“是故圣人之于声色滋味也,利于性则取之,害于性则舍之。”不过,大多数的杨朱著作倾向于把“利”视为诱导人走向自我毁灭之物,而对它表示怀疑。因此他们建议“重生则轻利”(《庄子·让王》)^⑥。

公元前4世纪的统治者对“利”的强烈推崇也招致批判,并在传统的捍卫者中引起负面评论。就连梁惠王想要“利吾国”的美意都遭到了孟子的批评,只因为他从“利”的角度来表达君主的责任。葛瑞汉(Graham)认为,“利”对于孟子“只是可耻的自利”,这个“贬义的语词对于孟子而言,足够使一个哲学完全、彻底地遭到谴责”^⑦。到了孟子的时代,“‘利’(benefit)这个字已经被墨家以及后来的杨朱学派的权衡利害所玷污,以致我们很难在翻译时做到用词一致,而不得不使用另外的对应语‘profit’来翻译某些‘利’字”^⑧。不过,Jorg Schumacher在《关于孟子对“利”概念的解释》一书中指出,孟子对于“利”的态度并非始终如一的负面,而是松散和复杂的^⑨。尽管孟子在大多时候避开讨论“利”,在不同的思潮中(包括儒家),这个议题依然被关注。“利”在早期思想中的重要性,也在这些讨论中逐渐增长,并持续了数世纪。荀子关于“利”的讨论不只大大地增加,其“利”字的使用还同时容纳了正面与负面的鼓动性含义。

“利”的矛盾句结合了带有不同价值判断的利,使我们发现即使是同一个作者也可能同时承认不同利的存在。例如前面引用的《老子·第十九章》的句子,便结合了“利”正面与负面的两种用法。英

^① 参见 Schumacher, *über den Begriff*, pp. 112 – 114. 该文提供了对孟子时期“利”的含义及之后直至20世纪文本中利义关系的详尽分析。

^② Graham, “The right to selfishness: Yangism, Later Mohism, Chuang Tzu,” in *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, Donald Munro, ed., Ann Arbor: University of Michigan, 1985. p. 81.

^③ John Emerson, “Yang Chu’s Discovery of the Body,” *Philosophy East & West* 46.4, 1996, pp. 533 – 566.

^④ A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle: Open Court, 1989, p. 56.

^⑤ 依据反复出现的格言以及对个人生命或性、躯体或身以及对真的主要关注,学者指出如下九篇文献展示了公元前3世纪杨朱学派的系列观点:《吕氏春秋》之《本生》、《重己》、《贵生》、《情欲》、《审为》五篇和《庄子》之《让王》、《盗跖》、《说剑》、《渔父》四篇。

^⑥ 参见戴卡琳《墨子和杨朱的血液在儒家的筋肉里:〈唐虞之道〉的“中道观”》,《中华文史论丛》2006年第4辑。

^⑦ Graham, “The Background of the Mencian Theory of Human Nature,” in *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986, p. 50, 52.

^⑧ Graham, *Disputers of the Tao*, p. 41.

^⑨ Schumacher, *über den Begriff*.

文译者在翻译时似乎都同意了葛瑞汉(Graham)将两种“利”分别译作“benefit”和“profit”的直觉^①。当讨论养心时,《管子·内业》篇建议君主“去忧乐喜怒欲利”(cast off sorrow, happiness, joy, anger, desire and profit – seeking),因为作者认为,它们无可避免地伤害到心,唯有去除这些东西,心才能返回到平静的状态,因为“彼心之情,利安以宁”(its true condition is that it finds calmness beneficial and, by it, attains repose)^②。他对“利”的运用的不一致,主要体现在对“利”相反的价值评判上。相似的情况,也出现在《大学》“国不以利为利,以义为利也”这段话中。詹姆斯·理雅各(James Legge)对这段话的翻译是:“In a State, pecuniary gain is not to be considered to be prosperity, but its prosperity will be found in righteousness.”^③又一次,这里的矛盾结构迫使我们发现两个“利”于评价上的区别:一个被译作可鄙的“金钱收益”(pecuniary gain),另一个则是值得赞美或可被接受的“富足”(prosperity)。金钱收益是虚假的利益,因为它孤立并削弱了收益者,而真正的利益让君主获得他人的忠诚。

对“利”的鼓动性力量的概述,揭示了“利”在公元前最后4个世纪中,成为争论越发激烈的议题。与此同时,它的正面和负面的鼓动性含义都在增加。随着“利”越来越经常性地被提及,对话中的“利”越来越受到重视,也同时遭受人们的批评。“利”的鼓动性含义的分歧曾经区分开了不同的思想家,却也被随后的作者以某种方式内在化了。思想家们意识到“利”是一把锋利的双刃剑,因而常常选择同时保留正面与负面的含义:矛盾句于是对他们的意旨赋予了劝说的力量,但同时也承担了概念性清晰可能受损的风险。

三、“利”的描述性含义

“利”的鼓动性含义的演变自然牵动着它的描述性含义。墨子和杨朱颇为正面地讨论利益,而孟子或荀子则更为负面,他们显然各有考虑。当论证主要集中于对“利”的赞成或反对(两种鼓动性的含义),他们起码都讨论了它既有的语义内涵(描述性含义)。“利”的描述性含义主要涉及四个方面:它的对象、数量、影响范围及内容。这几个方面紧密相连,此处只是作了初步的区分。最初,思想家们只是简单地反对或支持,把“利”作为衡量“善”的标准。当后起的思想家开始考量到利的诸多面向,他们的立场就变得更为细致而微妙,他们对利的反思与琢磨,便反映在关于“利”的矛盾句中。

及物动词“利”的受词,就是“利”的对象,也是逐利行为的受益者。确认利的对象是自己还是他人,关系到墨家如何评价这样的利。因此,事实并不完全像 Schumacher 所声称的那样:“‘利’字总是被墨家正面地使用。”^④例如,《墨子·兼爱上》中的“子自爱不爱父,故亏父而自利。弟自爱不爱兄,故亏兄而自利。臣自爱不爱君,故亏君而自利。此所谓乱也”。此处“利”即传达负面价值。当“利”与反身代名词“自”连用(“自利”),而且与“亏人”相结合之时,它总被公认为是负面的,尽管这样的例子并不常见。《墨子》这里的主张是针对父子、兄弟与君臣之间的相互对待,同时也涉及盗贼对“室”,乃至诸侯与大夫对待“国”与“家”的情况。在《墨子》的《兼爱上》和《非攻上》中,“利”字总是出现在“自

^① 除了上述提及的 Henricks,再参见 D. C. Lau, *Lao Tzu. Tao Te Ching*, Penguin Books Ltd., 1985, p. 75. Michael LaFargue, *The Tao of the Tao Te Ching: A Translation and Commentary*, New York: State University of New York P., 1992, p. 170. Arthur Waley, *The Way and its Power: A Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*, New York: Grove Press, 1958, p. 166.

^② Harold Roth, *Original Tao: Inward Training and the Foundations of Taoist Mysticism*, New York: Columbia U. P., 1999, p. 113, 51. 就“利”而言,相似的翻译,参见 W. Allyn Rickett, *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China*, Princeton: Princeton U. P., 1998, p. 40.

^③ James Legge, *Confucius: Confucian Analects, The Great Learning and The Doctrine of the Mean*, New York: Dover Publications, 1971, p. 380.

^④ Schumacher, *über den Begriff*, p. 16.

利”这个词组中，且带有负面的意涵^①。对墨家来说，利益唯有针对他人时才是善的。所利的对象便成为矛盾句中的主导议题（见下），“为他”或是“为己”也成为墨子与杨朱思想的基本分歧。

墨家对利的看法，在涉及数量方面时，就变得更为微妙。有些思想家从固定的数量来谈论“利”（就像一个馅饼切成若干块被有限的人享用），有些思想家则认为“利”没有数量的限制并且会不断增加（就像一部能被无数人观赏而不会消减的影片一样）。对“利”作出负面评价的思想家似乎预设了“利”是有限的，分享的人越多，每个人得到的利益就越少。那么，如果一个儿子为自己牟利，他自然就会亏待自己的父亲。不过随着“利”之地位的提高，这样的看法便有所改变。在《墨子·兼爱中》里，“利”首次被正面看待。该篇认为唯有利于他人，自身的利益才能增多：“夫爱人者人必从而爱之；利人者人必从而利之。”换言之，对稍晚的墨家而言，有智慧的自利并不是简单的自我主义，而是利他主义的理性基石^②。对“利”的分享到底能否为相关群体带来双赢局面？《韩非子·内储说下·六微》认为“臣利立而主利灭”。不过，另有人通过乘舟之喻来说明相反的观点，好处或收益的享有或损失会由乘舟之人共同承担^③。《管子·版法解》甚至认为利益会随着分享而增加：“凡人者莫不欲利而恶害。是故与天下同利者天下持之，擅天下之利者天下谋之。天下所谋虽立必隳，天下所持虽高不危。故曰‘安高在乎同利’。”认为利益能够扩展并通过分享而增长的观点，同样出现在“利”的矛盾句当中（即像分享电影或舟，而非共享一个馅饼）。

对“利”之数量的反思还时常涉及第三种描述性含义，也就是它的影响范围：个人的利益影响能有多深远？能影响到族员、乡邻、一国之人、他国之人，还是天下之人？对墨家而言，随着范围的扩大，“利”的正面鼓动性含义也在增加：一个人若能为更多人谋利，他的善也将更为圆满。《兼爱上》（此章中“利”被负面地使用）建议人们相互关爱，《兼爱中》要求把关爱与利他行为的范围扩充至弱者、贫者、贱者以及愚者身上，《兼爱下》更进一步地把范围扩大至对寡者、孤者、饥者、寒者、疾者与死者。这一范围在《天志》三篇中得到更进一步的发展，天被描绘为利益天下的模范。“今夫天兼天下而爱之，激遂万物以利之，若豪之末，[莫]非天之所为也，而民得而利之，则可谓[后]矣。”（《墨子·天志中》）三代圣王得顺天意，则“兼爱天下也从而利之”（《墨子·天志下》）。那么，今人亦当如此。在墨子看来，利家之人是善的，利国之人更善，而利天下之人则为至善^④。

利的最后一个面向，也可能是其描述性含义最丰富的一个，这便是利的内容：究竟“利”指的是什么？受利的人获得了什么？是财富还是健康？或是教育和基本道德价值？我们从《墨子》及其后各种文献里常与“利”相连的语词中，可以获得隐含的信息。自《墨子·兼爱中》开始，“利”与“爱”便紧密相连：关爱某人的表现就是利他。作为与“害”相对应的概念，“利”伴随着对物质方面不适的回避，如灾难、战争、饥荒、寒冷、死亡和各种动乱。当“利”与“义”的对立在儒家文本中变得愈加明确时，在墨家的思想中的“义”却被定义为“利”的同盟；意即利益他人的、“正确的”、“公平的”或“正义的”。

然而，墨家与某些杨朱学派的思想家，一方面同样对“利”持正面的态度，另一方面，却又对于“何为较好的人生”持相反的观点。面对这样的情况，读者或许期待一个关于“利”的清晰解说。如他们的“利”指什么，他们把“利”称作什么，即它的描述性含义。双方皆以“利”衡量态度和行为，然而他们对如何生活却未达成共识。也许，当杨朱学派负面地看待“利”时，他们含蓄地借用了墨家的

^① 笔者认为《兼爱》上、中、下三篇和《非攻》上、中、下三篇按照现行的时间顺序排列，组成了墨家思想核心篇章的最早部分。《天志》的篇章，应按照上、下、中的顺序排列，出现稍晚。参见戴卡琳：《〈墨子·兼爱〉上、中、下篇是关于兼爱的吗？——“兼爱”范围的不断扩大》，王守常、余瑾编：《庞朴教授八十寿辰纪念文集》，北京：中华书局，2008年，第135—149页。关于核心篇章成书时间的概观，可参见 Karen Desmet, “The Growth of Compounds in the Core Chapters of the Mozi,” *Oriens Extremus* 45 (2005–06), pp. 99–105.

^② 《墨子·兼爱下》的论证更为复杂。该篇提出与儒家相反的观点，认为利于自己父母的最佳方式，就是利于他人父母。

^③ 《六韬·发启》：“若同舟而济，济则皆同其利，败则皆同其害。”

^④ 参见《墨子·尚同下》。关于以“利”为标准的重要性，参见 Graham, *Disputers of the Tao*, pp. 39–40.

“利”——其描述性的内容而非其鼓动性的含义：“世之走利……危身伤生，刈颈断头以徇利，则亦不知所为也。”（《吕氏春秋·审为》）杨朱学派的作者把“利”等同于生命的目的，就像是一把锋利的剑，在政治权力的角逐中反伤其身。詹何建议君主“重生”而“轻利”^①。可是，尽管有些杨朱学派的作者认为“利”是价值评判的标准，他们实际上常常拒绝“利”。这种不一致性从未被清楚地指出或解释过。也许是因为杨朱门人是机智的讲述者而非有条理的论证者，所以，尽管他们在论证中使用了这些术语，但他们并不试图澄清这些术语的含义与范围。杨朱门人也没有运用像是“大利（健康之身）非利（逐利之举）”的矛盾句，来表达他们的观点。

除了杨朱门人的作品，早期中国文本中，都明显缺乏对“利”的清晰描述。随着“利”的鼓动性含义越来越正面，人们也期待正面使用它的作者能明确指出，他们作品中的“利”含有什么描述性含义。但是，这些作者却鲜少采用“所谓‘利’”^②或“可谓‘利’”等句式的劝说性定义，来解释“利”字的含义^③。我认为其中的理由是，尽管“利”正面的鼓动性含义已经大大增加，它仍然有负面的含义。它从来不像“道”或“弑”那样受到一致的赞成或批判。早期思想家对“利”的普遍关注，以及“利”所带有的强烈却相反的两个鼓动性含义，使得“利”的劝说性定义难以出现，却导致了“利”字的矛盾句的产生。由这类矛盾句所组成的一些论证，则承担了讨论或分析“利”字含义某些面向的工作。我们将以孟子为首，考察他在“利”的矛盾句产生前，对“利”的讨论与观点。考虑到孟子对杨朱和墨翟的批判，以他作为起点是相对可靠的，并且可以避免许多文本断裂上的陷阱和不确定性^④。

四、聚焦于“利”的内容的矛盾句

几乎所有被我归属为“利”字的矛盾句，它们之所以矛盾的关键都在于，句中使用的两个“利”字，带有对立的鼓动性含义。即便是上述《老子》、《管子》和《法言》引文中非矛盾式的句子也是如此^⑤。如果重新表达为矛盾句，它们将分别是，“绝利（利润）而得利（有益的）”，“心弃利（逐利）以利（利益）”。扬雄则指出，圣人之道“利（有益的）而不利（商业的）”，扬雄还用“利孰大焉”这一个设问句作结，这个问句涉及的对象，便是这两种带有不同价值判断的“利”。

矛盾句的起源可以追溯到早期的叙事或论证，其中之一就是孟子在魏国面对梁惠王表达出对利的兴趣时，作了不快的回应。当梁惠王恭敬地请教孟子是否能带来什么以“利吾国”，这位年长的思想家表达了他的不满：“王何必曰利？”孟子不满的理由是，如果国君谈论如何“利吾国”，大夫就会谈论如何“利吾家”，那么士庶人便会谈论如何“利吾身”。结果将是社会各阶层为了利益而相互斗争，以致国破君亡，这样的结果，显然不是梁惠王所想要的。根据孟子的观点，如果君主重仁义，国人就会孝敬父母，尊崇国君。孟子还说：“未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也。”（《孟子·梁惠王上》）

当司马迁读到这段叙事时，不禁叹曰：“嗟乎！利诚乱之始也。”（《史记·孟子荀卿列传》）显然他

^① 参见《吕氏春秋·审为》。正如在其他段落中那样，“利”的双重含义——“利益”与“锋利”被发现了。《庄子》中大多数杨朱的故事也持有对“利”的这种负面观点。

^② 当然，也有例外，大多数是体现在“不可谓利”的术语中，指出了正面的含义。如《左传·襄公九年》中成公之母穆姜的自我批评：“作而害身，不可谓利。”

^③ 《商君书·开塞》：“吾所谓利者，义之本也。而世所谓义者，暴之道也。”这与其说是“利”的定义，不如说是“义”的劝说性定义。

^④ 这样做是为了避开某些中国同行所落入的时间陷阱，这个陷阱使学者认为整部《论语》代表了孔子的观点，而《左传》代表了春秋时期人们的观点。参见黄俊杰：《古代中国的义利之辩：孟子与杨朱、墨子与荀子的争论》，*Proceedings of the National Science Council, ROC, Part C. : Humanities and Social Science*, no. 1 1993, pp. 59 – 72.

^⑤ 《吕氏春秋·一行》：“非强大则其威不威，利不利。其威不威，则不足以禁也；其利不利，则不足以劝也。”其中的两个“利”皆指物质方面的获益，并且两者都是正面的，只是在强度上有所不同而已。这可以看作一个特例。

想到了“利”的负面影响。不过,朱熹对孟子这段对话评论道:“此言仁义未尝不利。”^①用矛盾句来表达朱熹的观点,则是:“言利而不利。”这一评论当然是忠于孟子的精神,不过,他引进带有正面意涵的“利”来诠释孟子的观点,而在孟子的原话中,“利”则完全表达负面的内涵。实际上,朱熹所赋予“利”的两重鼓动性含义,早在孟子对它强烈拒绝之后,在其他文献的矛盾句中,就已经被清晰地挖掘出来。

《大学》两次提到“国不以利为利”,整个语境回响着孟子的辩论和他对大臣们“务财用”、近“小人”和致“灾害”的警示。既然“未有好义,其事不终者也”,那么人人皆应“以义为利”。《吕氏春秋》表达了相似的观点。在《吕氏春秋·慎行》中,君子被描述为“知不利之利”,因为“君子计行虑义”,而“小人计行期利”。《吕氏春秋·慎行》还讲述了恶臣费无忌机关算尽,却招致整个家族灭亡的故事。这位恶臣之所以落此下场,便是因为他“知害人而不知人害己也”。正如 Knoblock 和 Riegel 所指出,此章认为“只有忽视个人的收益(gain),士才能保证自身在安全、和谐的国家中更稳定的利益(benefits)”^②。这些矛盾句的作者大致上同意孟子的看法。不过时代已经改变了:在新时代中,“利”至少能赢得一些赞誉。他们反对的利,与孟子所拒斥的利一样,都是与义相冲突的利。而他们所认同的利,就如同墨子所支持的利一样,都等同于义^③。

于是这些矛盾句引起了“利”公认的与后起的描述性含义之间的紧张。旧有的含义保留或强调了它负面的鼓动性含义,而后起的则包含了正面的鼓动性含义。作者对术语“利”使用的一致性,引发读者短暂的疑惑,并迫使读者自己去思考其新的内容与价值。这样的矛盾句拥有双重的劝说力量:第一,不同于过去的责利传统,作者并没有指责同时代人对“利”的褒扬,而是顺应新时代,接受“利”正面的鼓动性含义。第二,作者促使读者去思考“利”的内容,并跟随着他逐渐意识到,在更长远、更广大或更深刻的意义上,一些“利”明显地比另外一些更有益。相较于带有“所谓”等术语的劝说性定义句,这些矛盾句并不试图定义“利”,而是暗示读者“利”字有待发掘的含义。正因为如此,这类矛盾句具有不同的劝说力量。

与此同时,还存在着用非矛盾句的方式处理“利”的正面含义的情况。比如王充《论衡·刺孟》批评孟子在对梁惠王的指责中,有意地误导梁惠王。《论衡·刺孟》区分了两种描述性含义的“利”,并赋予两者相反的鼓动性意涵:“夫利有二:有货财之利,有安吉之利。惠王曰‘何以利吾国’,何以知不欲安吉之利,而孟子径难以货财之利也。”王充接着引用了《易经》和《尚书》,这两段引文都指出了“利”的正面价值。他继续议论说:“行仁义得安吉之利。孟子宜语问惠王:‘何谓‘利’吾国?’惠王言货财之利,乃可答,若设今惠王之问未知何趣,孟子径答以货财之利。如惠王实问财货,孟子无^④以验效也。如问安吉之利,而孟子答以货财之利,失对上之指,违道理之实也。”

在王充的论述中,我们发现了与矛盾句中相同的表达方式:此前《孟子》对“利”的全盘否定,在这里变成了部分的反对;“仁”、“义”的价值只限于反对这一部分的“利”,却与“利”的正面含义相联系。这样,“利”已经部分地从传统的反对中解脱出来,而那些传统的价值也潜在地从尚利者的反对中解脱出来。王充的分析与矛盾句的区别之处不仅在于他批判的语气,更在于他向读者直白地说明了“利”的两层含义。然而,直接把利区分为货财之利与安吉之利两种,来分析利的正、负价值,只是其中一种进路。论者依然可以通过矛盾句来暗示读者“利”字本身所具有的价值分歧,或是激发读者自身对这一矛盾进行思考。

在《孔丛子·杂训》中,子思尽管没有使用批判的语气,却表达了与王充一样的观点:

^① 朱熹:《四书集注》,台北:学海出版社,1984 年,第 198 页。

^② Knoblock, Riegel, *Lü Buwei*, p. 565.

^③ 这不意味着他们接受墨子对于“义”的定义。在中国早期的文本中,“义”的鼓动性含义毫无疑问是正面的,因此它拥有了微弱的描述性含义。“义”多样的劝说性定义会是一个有意思的研究议题。

^④ 刘盼遂认为,此处“无”作“有”。郑文:《论衡析诂》,成都:巴蜀书社,1999 年,第 505 页。

孟轲问牧民何先。子思曰：“先利之。”曰：“君子之所以教民，亦有仁义而已矣，何必曰利。”子思曰：“仁义固所以利之也。上不仁则下不得其所；上不义则下乐为乱也。此为不利大矣。”这一对话并不是对孟子观点的逆转，因为它保留了对仁义优先的坚持。被彻底改变的，是“利”的鼓动性内涵。“利”在这里已经传达绝对正面的含义，并且跟“仁”和“义”连结在一起。这一逆转，为子思的回答赋予了令人惊异的色彩。因为，就如同上文所引的矛盾句一样，尽管这一观点被归于孟子的老师，但它清晰地显示出思想界对“利”的接纳不断增长的趋势，以及墨家思想持续在《孟子》问世之后的影响。

五、聚焦于“利”的对象的矛盾句

上面所分析的矛盾句显示，在《孟子》之后的文本中，“利”尽管未被彻底接受，但它的鼓动性含义变得更为正面。伴随着“利”不断增长的尊荣，这一概念在一定程度上获得了新的描述性含义。像是起初被孟子视为与利彻底对立的仁与义，在后期文本中却与利产生了密切且正面的联系。然而，大部分矛盾句通过集中讨论“利”的对象而不是它的内容来表达另一个观点。接着，对于如下矛盾句：“大利不利”，“利而弗利”，“利而勿利”和“利而不利者”，我们将分析它们的出现，追溯其背景。动词“利”有时被翻译为“利于”，有时则被翻译作“从……获利”^①。这些矛盾句所表达的观点与《鹖冠子·王铁》篇中的“利而不取利”相同。尽管上文所讨论的矛盾句（引自《大学》和《吕氏春秋》）都暗含了这一观点，然而它们都聚焦于“利”的内容。在这里，焦点被转移到利的对象上：只要是给予而不是索取，即便是物质的收益也被视为好的。

如果孟子认同这些矛盾句的作者，他一定不会批评梁惠王“利吾国”的诉求，除非他认为国家的范围与“天下”相比仍然显得太小^②；又或者他把梁惠王的问题理解为：“如何从我的国家获利？”尽管后面这种解读可以获得语法上的支持，不过我认同主流意见，即这种诠释并不适用于《孟子·梁惠王上》的语境。然而，《孟子》另一篇章中的“利”字，确实被顾颉刚解释为“从……获利”。即《孟子·尽心上》在比较杨子和墨子对“利天下”的态度时所说的“杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。墨子兼爱，摩顶放踵利天下，为之”^③。

顾颉刚在一篇发表于 1932 年的文章中提出，孟子在这里严重误解了杨朱的原意。顾氏认为，杨朱的意思是，即使拔一毛能获利于天下，他也不会这么做^④。依照顾氏的说法，杨子并不是自私地拒绝帮助他人，而是他能够克制占有整个天下的欲望，因为他相信，这最终会使他自己受到伤害。这种为己的忧虑当然不会被他的弟子看作是牺牲他人利益的自私行径，相反地，这样可能有利于众人。不少杨朱学派文本主张，统治者的最佳人选是远离地位、权力和财货的人：这样的人因为重身所以轻天下^⑤。顾氏也提到《韩非子·显学》中的一个片段，文中描述某人不愿入危城、不愿处军旅，因为他“不以天下大利易其胫一毛”。由韩非抱怨君主尊敬“重生轻物”的人看来，杨子思想在当时想必有某些程度的影响力。

在 20 世纪 30 年代，冯友兰对顾颉刚的解释提出意见。他说：“顾颉刚先生以为，孟子谓杨朱‘利天下不为’，亦应解为‘虽利之以天下而不肯为’。”冯氏不完全反对这个读法，可是也不完全赞成。他

^① 冯友兰称这种用法为“被动地”，与“主动地”相对。Fung Yu - Lan, *A History of Chinese Philosophy*, trans. by Derk Bodde, Princeton University Press, 1973, p. 134.

^② Schumacher, *über den Begriff*, pp. 83 – 100.

^③ D. C. Lau, *Mencius*, Harmondsworth: Penguin Books, 1984, pp. 187 – 188.

^④ 顾颉刚：《从〈吕氏春秋〉推测老子之成书年代》，《古史辨》第 4 册，台北：蓝灯文化事业股份有限公司，1987 年，第 493 – 494 页。

^⑤ 参见《吕氏春秋·本生》；戴卡琳：《墨家与杨朱的血液在儒家的筋肉里：〈唐虞之道〉的“中道观”》，《中华文史论丛》2006 年第 4 期。

说：“但与下文‘墨子兼爱，摩顶放踵利天下为之’同文异解，似不甚妥。”换言之，冯氏认为，对孟子来说，无论是杨子或是墨子的“利天下”，都是表达“利于天下”或是“与天下利”的意思。可是，冯氏也承认，不同人对同样的措语可能有不同的解读。他接着说道：“利之以天下而欲拔其一毛，杨朱不为；此乃杨朱之学说；拔其一毛可以利天下，而杨朱不为，乃孟子对于杨朱学说之解释；二者不必同。”^①冯友兰的观点是有事实依据的。即便是单独出现，“利天下”也几乎总是“有利于天下”的意思。“利天下”本有双重含义：对杨子它意味着“从天下获利”，对墨子则是“有利于天下”。

六、作为“从天下获利”的“利天下”

顾氏对孟子的批评，建立在“利”的语义分歧上。在古代汉语中，动词的“利”有两个含义，分别是“有利于……”与“从……获利”。在使用上，两者的句法结构并无差异，所以在翻译时特别需要依赖语境提供的提示，像是“害”、“义”和“爱”等术语的出现，能帮助我们厘清该脉络中“利”的含义。

有些早期文献中的“利天下”，也确实应该理解为“从天下获利”。最明显的例子是《吕氏春秋·恃君》中一段带有墨学色彩的论述。该段落描述一个没有君主的混乱政局，人民相残，危及族类，直至圣人治理天下才结束：“圣人深见此患也。故为天下长虑，莫如置天子也。为一国长虑，莫如置君也。置君非以阿君也；置天子非以阿天子也；置官长非以阿官长也。德衰世乱，然后天子利天下，国君利国，官长利官。……故忠臣廉士，内之则谏其君之过也，外之则死人臣之义也。”^②只有在这样一个衰败的年代，君主开始自私地“利天下”时，才需要一批富有责任感（“义”）的忠臣。这里的“利天下”自然应该是表示“从天下获利”，或是“取利于天下”。

除了明显以“利天下”表示“从天下获利”的例子外，在其他早期文本中还有以“利”表达“从…中获利”^③，或是以“天下”作为获利对象的例子。例如，《韩非子·五蠹》说，尧和禹之所以让位，其实是为了追求更好的生活，与更少的辛劳。在禹统治天下时，他“身执耒耜以为民先，股无胈，胫不生毛”。韩非认为，禹之所以乐于让位，是因为生活艰辛，所以“传天下而不足多也”。尽管“利”字并没有出现，但这一描述表明尧与禹并没有从天子之位得到任何利益。“轻辞天子，非高也，势薄也”，如果天子之位能为他们提供利益，像是“今之县令，一日身死，子孙累世絮驾”，那么他们就会和今人一样“重”其位了。《淮南子·缪称》篇中则用较温和的语气提出类似的观点，认为尧之所以禅让是因为他苦于其位，同时又认为，占有王位确实能带来利益，只是尧“不私其利”而已。《韩非子·五蠹》与《淮南子·缪称》这两个段落中，虽然都没有使用“利天下”来表达“从天下获利”，但它们都涉及天下是否能成为获利对象的议题。

反观“利”字的矛盾句，多数是涉及利的对象的，暗示了动词“利”的语义分歧。在这类矛盾句中，正面的“利”往往是表达“有利于……”，而负面含义的“利”则是指“从……获利”，因此，这些矛盾句也间接地为将“利”翻译为“从……获利”提供了依据。

七、墨家思想的普遍影响

或许是因为墨家学派偏好清晰直截的论述方式，所以“利”的矛盾句并没有出现在《墨子》当中。然而，墨家从提供福利的角度来理解“利”，从而坚持“利”的重要性的观点，却很大程度地被“利”字矛盾句的作者所采纳。其他学派针对利的辩论，特别是以“利”的对象为焦点所作的矛盾句，都暗示了墨学对他们的影响。因此，笔者不免大胆地推测，墨学消失的原因之一，是早期中国思想已经彻底地墨家化了，墨学早已融入其他思潮之中，以至于墨家思想的整体性与独立性逐渐消解。

^① 冯友兰：《中国哲学史》第 1 册，北京：中华书局，1961 年，第 170 页。

^② Knoblock, Riegel, *Lü Buwei*, pp. 512 – 513.

^③ 例子可参见戴卡琳：《墨家与杨朱的血液在儒家的筋肉里：〈唐虞之道〉的“中道观”》，《中华文史论丛》2006 年第 4 期。

我们看到，早期墨家视“利”为最高之善，但如果所利的对象是自身而不是他人，“利”则被墨家视为负面的。值得注意的是，在墨学内部，我们也能发现发展的轨迹。早期墨家主要关注“利于他人或自身”的面向，后期则开始谴责向他人谋取利益的行为。在后期的论述中，“利他”不只与“自利”相对，也同时是“从他人获利”的对立面。这一演变显示出，早期墨家肯定“为天下谋取物质利益”的观点被吸纳后，还进一步发展出对“企图获利于天下”的行为的质疑。笔者曾在其他文章中提到，这一演变不只体现在《墨子》的核心篇章中^①，也体现在其他受其影响的文本当中。例如，在公元前4世纪的郭店楚简《唐虞之道》中，“利天下而弗利”这个矛盾句出现了三次。这个句子的主旨在于提倡“利于天下而不获利于天下”的禅让之举^②。而《唐虞之道》则被公认为是儒家文献。

《墨子·天志》把模范君主比喻为无穷施予却不求回报的天。在《吕氏春秋》中，“地”也被置于这一图像当中：《贵公》的作者以周公之口说出“利而勿利”，并在讲述了一桩趣闻后说道：“天地大矣；生而弗子，成而弗有。万物皆被其泽，得其利，而莫知其所由始。”“天”、“地”总是惠利万物。父母会对子女有所要求，君主会向人民征收税赋，而天地却从来不会要求回报。

荀子作为一位严厉批判墨学的思想家，其对墨家观点的吸纳，更足以凸显墨学的影响力。《荀子·富国》中有如下论述：

不利而利之，不如利而后利之之利也。（1）不爱而用之，不如爱而后用之之功也。（2）

利而后利之，不如利而不利者之利也。（3）爱而后用之，不如爱而不用者之功也。（4）

(1)与(3)是关于利的矛盾论述。若以(1)对比(2)，以(3)对比(4)，我们就会发现，“爱”与正面的“利”相对应，而“用”与负面的“利”相对应。顺着这几组术语的对应关系，我们可以得出三种政治模式：1. 利而不利也，爱而不用也者，取天下者也；2. 利而后利之，爱而后用之者，保社稷者也；3. 不利而利之，不爱而用之者，危国家者也。荀子这些论述突出了“爱”和正面之“利”的重要性。第1和第3条至少包含三个不同的“利”，分别是带有正面鼓动性意涵的及物动词“利”，带有负面鼓动性意涵的及物动词“利”，以及表示“利益”的名词“利”。最后一种“利”，是指野心家向往的东西，像是“功”等。荀子这些言论不仅没有显示出对墨家思想的敌视，相反地，还呈现出荀子思想的高度墨家化。

八、结 论

尽管那些隐含“利”字多重含义的矛盾句，在早期中国文本中并非频繁出现，我们也缺乏一个明确区分何为矛盾句的准则，但是，分析这些矛盾句中“利”字的鼓动性和描述性含义，仍是一个相当重要的工作。这一分析除了有助于我们发掘这些矛盾句的内涵，还能帮助我们诠释早期中国文本中其他关于“利”的论述，并能作为墨学在早期思想界不断增强影响力的佐证。

早期中国文本中一些关于“利”的论述并不是那么容易诠释，对矛盾句中“利”的分析则能为此提供线索。如《管子·版法解》把舜描述为“以所不利利人”，台湾学者汤孝纯将这句话翻译为：“所谓能针对人民的困难情况，而为人民造福。”^③他的翻译不仅失去原有的矛盾趣味，恐怕也有失准确。比较合宜的诠释是：(舜)用不为自己带来利益的东西帮助人民。这样解读也能得到篇中“不取其利，以教百姓，百姓举利之”这段话的支持。这段话说的是，舜辛勤地耕山渔泽，自己却不从山泽索取利益，而是用它们来指导百姓，使百姓从中获利。根据这样的诠释，“以所不利利人”这一矛盾句不只着眼于利的对象(自己还是人民)，也关注它的内容(物质还是教育)。亦即真正的利益是教育的影响，而非纯粹的物质收益；尽管两者相比，前者的好处并非立即而明显的。

^① 参见戴卡琳：《〈墨子·兼爱〉上、中、下篇是关于兼爱的吗？——“兼爱”范围的不断扩大》，王守常、余瑾编：《庞朴教授八十寿辰纪念文集》，北京：中华书局，2008年，第135—149页。

^② 参见戴卡琳：《墨家与杨朱的血液在儒家的筋肉里：〈唐虞之道〉的“中道观”》，《中华文史论丛》2006年第4期。

^③ 汤孝纯注译：《管子读本》，台北：三民书局，1995年，第1062页。很多学者认为这一段是错简，原来不属于《管子·版法解》。这个问题对内容的分析没有影响。

我们也能以对“利”字含义的掌握，重新思考另一例子。在《列子·杨朱》中，有一段是墨子与杨子徒弟之间的辩论。这也是现存文献中，唯一能看见杨朱门人为他们的观点进行辩护的文字。这场辩论以杨朱的话起首，他说：“伯成子高不以一毫利物，舍国而隐耕。”此处的“利物”通常被理解为“有利于任何物/任何人”。然而，我们也可以作更杨朱式的解读，即“从任何人身上获利”。杨朱进一步声称：“古之人损一毫利天下，不与也。”并最后总结道：“人人不损一毫，人人不利天下，天下治矣。”这两个句子中的“利天下”通常被翻译为墨家的理想“利于天下”，这样的解读使得杨朱看起来极为自私。但前文对“利”字的详细分析，将会支持“从天下获利”这一杨朱式的翻译。根据《列子·杨朱》的观点，如果人人都不会为了王位而损害自身，天下就会太平无事了。与在《孟子·尽心上》的情况一样，这里的“利天下”也是多义的。多义性的出现，可能是因为辩论双方都在散漫无际的语境中援用相同的口号，使得整个论述变得矛盾而纠结。

除了提示其他段落的翻译外，关于“利”字矛盾句的分析也能进一步证明墨家思想的普及，以及不断地被其他思想家所吸纳。把利视为一种价值的主张，最初只与墨家学说相联系，后来却逐渐成为基本的道德语言。最明显的一点，便是“利”字鼓动性含义的正面化。我们发现《荀子》中对“利”作了高度评价，而《易经》与《尚书》中对于“利”的正面论述，也被后世频频引用。然而，与此同时，思想家也始终持续着对逐利行为的拒斥。“利”字正、负面的鼓动性含义在思想界同时并行，两种鼓动性含义间的对立也不断加剧，这使得古代文献中鲜见“利”字的劝说性定义，也促使思想家选择以矛盾句作为论证手法。另一方面，不少思想家受墨学影响，吸纳了“利”字正面的鼓动性含义，由于同时承认正、负面两种利的存在，他们不得不深入思索哪些利值得追求，哪些利应该拒斥。一个较小的趋势，是把原先与利相排斥的“仁”、“义”等价值与“利”连结起来。而这些带有正面价值的“利”，在矛盾句中只与物质之利相对。大体的趋势则是对“利”采取更为正面的态度，即便对物质利益也是如此。这类矛盾句中的“利”字的区别，不在于利的内容，而在于利的对象：利惠他人而非自利才是好的。另一个承袭墨学的进一步演变，便是主张君主不应从他人身上谋利，而应该像天那样不求回报地惠施万民^①。随着演变与发展，“利”字逐步出现多重含义，其多义性不仅体现在矛盾句或矛盾的表述中，也体现在其他早期思想家的论辩中。其他文献对“利”字诸种含义的讨论，无论是对利的接纳或驳斥，都显示出墨学对早期思想界的普遍影响。早期墨家学者普遍使用带有正面价值的“利”，然而，那些受到墨学影响的思想家，却在他们的言论中，向我们展示出“利”潜在的复杂内涵。

(丘乐媛 李庭绵 译)

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

^① “利”的描述性含义的另外两个方面——数量和影响范围——在矛盾句和思想家之间的辩论中，则变得没有那么重要了。

论儒家文明的历史地位与现代意义

高 述 群

摘要:对儒家文明现代意义的研究,需要廓清对儒家文明的种种误读,理性、科学地甄定儒家文明的历史性地位和在现时代的价值与意义。儒家文明是中国自古以来一以贯之的主流文明,在长期的历史演进中,儒家文明已形成自己独特的文明禀赋和文明优势。20世纪的一百年是儒家文明内生力得到空前爆发的一百年,在这百年激变中,儒家文明丢弃了许多旧的东西,接纳了许多新的东西,但儒家文明长期凝练的文明内核与文明精髓没有丢失,反而在历次救亡图存中得到了历史性的继承与弘扬。儒家文明是表明中国人文化身份的主干文明符号,儒家文明在21世纪将进入新的辉煌发展期。儒家文明是我们文明的骄傲;儒家文明还在我们的生活之中;儒家文明还将走向未来。对儒家文明的礼敬态度,是中华民族对本民族文化应有的尊重,也是儒家文明应享有的尊严。

关键词:文明;儒家文明;断代文明;现代意义

在世界文明史上,儒家文明以历史悠久、内质独特、影响广远而著称。其最早的历史,可追溯到人类文明的早发期,并与古巴比伦文明、古埃及文明、古印度文明等并称。中古之后,随着世界其他几个古文明的消失和新的文明的发轫与崛起,儒家文明又与伊斯兰文明、基督教文明等并存与并列。在这些文明中,唯有儒家文明的历史较好地保持了连续性,因而有机会见证其他同样古老的文明的消失和一波又一波新文明的出现。儒家文明迄今经历了三个主要的发展期:第一是孕育成长期,时间在秦汉之前;第二是成熟发展期,时间是从汉朝至清朝;第三是转折革新期,时间是民国到现在。儒家文明经过数千年的演进,在与西方文明相撞时,遇到了第一次真正意义上的挑战,儒家文明的前途命运一度受到质疑,进入21世纪,儒家文明的现代意义有待重新认识和发现。

一、导 论

儒家文明是一个世界性的研究课题。世界对儒家文明的了解,过去主要是通过丝绸之路、茶马古道或海路三个间接渠道。汉代出使西域的张骞,以及后来的法显与唐代玄奘两位法师,他们应是中国人主动向外介绍中国儒家文明的代表性人物。欧洲人对中国儒家文明的了解,主要是通过意大利人马可·波罗写的一部游记。明代初期郑和的七下西洋,是中国政府第一次派遣规模庞大的力量向域外宣扬中国儒家文明。17、18世纪中国经典传入欧洲后,导致世界第一次从哲学伦理思想方面较为系统深入地了解中国儒家文明。当然,自唐代以来的西方传教士,如利玛窦等,在帮助世界了解中国儒家文明方面亦作出了重要贡献。

法国著名启蒙思想家伏尔泰是欧洲研究儒家文明的先驱。他们那一代欧洲人对儒家文明总体上持充分肯定的态度。马克思晚年对儒家文明进行了研究,曾得出了亚细亚生产方式的著名论断。在20世纪的西方学术界,对儒家文明作出过深入研究并且具有世界性影响的人物,一是德国学者马克斯·韦伯,二是美国学者约瑟夫·列文森。后者是费正清的学生,《儒教中国及其现代命运》一书

的作者,可惜英年早逝。二人都认为儒家文明不适应于工业文明,属于与农业文明相一致的前现代文明。这一思想对中国学术界几乎产生了决定性的影响。另一派研究世界史、世界文明史的学者,如英国历史学家阿诺德·汤因比、美国历史学家斯塔夫里阿诺斯等,他们则从更宏阔的全球视野观察中国儒家文明,得出了更为理性和符合实际的结论,但是他们的观点似乎没有引起中国学术界更多更深入的重视与研究。还有一派研究比较文化的学者,如美国学者安乐哲等,他们对儒家文明的前途则更为乐观,近年来他们的研究成果开始引起中国学术界的重视与传播。再有一派是研究国际政治的学者,如塞缪尔·亨廷顿等,他们关于儒家文明与基督教文明在未来将出现对抗的结论引起了国际社会的广泛关注,但立足点好像是着眼于美国的国家利益,因而具有较强的功利性,相应地就减弱了其所应具有的历史力量。

中国学术界对儒家文明的研究,深受五四运动以来政治取向的影响,更多的是对孔子和儒学的批判性研究,而不是围绕“儒家文明”所开展的科学的研究。最具系统性的研究“儒家文明”的学术成果,应首推中国社会科学院组织研究的“世界文明大系”中的《儒家文明》卷,但该书最大的不足是仍未脱离五四运动以来的学术话语局限,坚守“儒家文明”是一断代文明的结论。在学术界,尤其是对“中华文明”、“中国文明”、“儒家文明”三个概念的交互混用,也在无形中加重了对中国文明史的误读。根据笔者的理解,中华文明更多侧重的是民族概念,与中华民族的概念具有一致性,强调文明的所属族群;中国文明更多侧重的是政治概念,与国家版图的概念具有一致性,更多强调的是文明的地域性;儒家文明更多侧重的是文明的概念,与文化的概念具有一致性,更多强调的是文明的内核与精神特质。以此推论,中国文明或中华文明的主导文明、主流文明,只能是儒家文明。在早期,儒家文明与中华文明、中国文明基本一致;在晚近,儒家文明是中华文明或中国文明的主流主干文明。中国自古以来的主流文明就是土生土长的儒家文明,而非其他;这样的文明也就不是一个断代文明,而是一个与中华民族的发展史和中国的整部历史相始终的文明。20世纪中国帝制时代的结束,不是儒家文明的结束,而是儒家文明“弃旧图新”时代的开始。进入21世纪,儒家文明将迎来新的辉煌发展期。

二、被误读的儒家文明

约在一百多年前,当西方文明崛起为世界范围的主流文明时,世界文明大家庭出现了一个奇特的现象,即一切皆以西方文明为评价范本,其他文明则失去了话语权。似乎注定要走向消亡,如美洲大陆的印第安文明一样。世界各国各民族唯一可接纳的新文明就是“蔚蓝色”的西方文明。位于地球第三极喜马拉雅高原东部广袤土地上的儒家文明,遭遇到了同样的命运。在西方文明强烈血腥的冲击下,在19世纪末和20世纪初的特定时间段里,儒家文明似乎注定要快速地走向消亡。当八国联军攻入北京城之时,西方列强丝毫不怀疑儒家文明的灭亡已是指日可待的事情。然而情况并非如他们期待的那样。后来的历史证明,儒家文明并不是第二个印第安文明。一百年后,当中国在21世纪的第一个十年崛起为世界第二大经济体之时,世界,尤其是西方世界,再一次对儒家文明的顽强生命力惊诧不已。然而直到此时,他们仍然还没有读懂博大精深的儒家文明。

并不是仅有西方人对儒家文明产生了误读,20世纪的大多数中国精英同样如此。当毛泽东带领工农子弟在井冈山丛林中创建一支现代军队时,许多在城市里的中国人正尝试着如何把西方文明全盘地引进中国以替换原有的儒家文明,包括汉字都要统统换掉。汉字拉丁化在20世纪的中国持续了几十年,建国初期也曾动议把方块汉字改革为西方的字母文字。到了20世纪80年代,中国仍有一部分学人把“全盘西化”视为中国现代化的唯一抉择。现今,中国仍有人坚定地认为,儒家文明在整体上已然是落伍了。

对儒家文明的误读,核心在于把这一文明看成类似基督教文明,是有某一个特定起始点的文明。这样的误读主要表现在三个方面:

一是把儒家文明看成儒家学派意义上的文明。儒家文明,用了“儒”和“儒家”作为代称,似乎理所当然地应该与孔子所创立的儒家学派划上等号,具有其学派性的固有局限性。这样的误读影响甚巨。20世纪末,由中国社会科学院汝信主编的《世界文明大系》之《儒家文明》卷,就持这样的观点:“儒家文明则是中国文明发展到产生出众多的伟大的哲学家和思想家,并且其中一个学派——儒家的学说成为中国文明进一步发展的指导思想时才诞生的。儒家文明诞生的标志是汉武帝接受董仲舒提出的‘诸不在六艺之科,孔子之术者,皆绝其道,勿使并进’的政策,‘罢黜百家,独尊儒术’。”^①与此误读有关,则有相当普遍的观点认为“儒”和“儒家”始于孔子。其实,“儒”是早于孔子出现的一个社会职业。孔子有“君子儒”和“小人儒”的划分,说明“儒”在当时是一个先定存在。实际上,孔子出生之时,“儒”已经存在很多年了。《汉书·艺文志》探讨儒之起源说:“儒家者流,盖出于司徒之官,助人君顺阴阳明教化者也。游文于六经之中,留意于仁义之际,祖述尧舜,宪章文武,宗师仲尼,以重其言,于道最为高。”胡适在其著名的论文《说儒》中,推测最初的“儒”都是殷的遗民。《说文解字》对“儒”的解释是:“儒,柔也,术士之称。从人,需声。”在中国上古社会,大约最晚到殷代,就有了专门负责办理丧葬事务的神职人员,他们就是最早的“儒”,或称为“术士”,后来“儒”渐渐形成为一种相对独立的职业。由于这种职业地位低微,收入也少,既没有固定的财产和收入,做事时还要仰人鼻息,所以形成比较柔弱的性格,这就是“儒”的本义,即柔。但“儒”却是那个时代最懂礼仪、最有学问的一群人,是那个时代文化的掌握者和传承者。孔子和儒家就是这一拨人的后继者。

二是与上述误读相联系,把儒家和道家、佛家看成没有主次区分的同等并列关系,即通常所说的“儒释道”并存。如前所述,尽管儒家文明用了“儒”和“儒家”作为代称,但是儒家文明的主体精神却不是“起自”孔子,也不是由孔子所“独创”。儒家文明的“起始”与基督教文明等宗教文明的“起始”有根本的不同。后者起始于教主的创教教义,具有明确的“起始点”,而儒家文明则是一个世俗文明,其起始点可追溯到传说中的三皇五帝时代。“儒”、“儒家”和孔子、孟子等的历史作用,只是把这种起自久远的文明一代接一代地传承下来。众所周知,孔子的思想直接来源于周公的“制礼作乐”。而“周公的‘制礼作乐’,实际上是对夏、商的礼、乐加以损益,使之更适合宗法封建等级制度,这就是孔子所说的‘殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也’”^②。“由周公‘制礼作乐’而形成的礼乐文化把当时居住在黄河流域的虞、夏、商、周等族结合在一起,形成具有共同文化心理和共同习俗的华夏族方面,发挥了巨大的作用。礼乐文化的鲜明的人文主义精神为后来中国文化发展确定了基调”^③。而孔子的伟大历史功绩只在于把前人的文明成果“集大成”。换言之,孔子是春秋之前的中国主流文明成果的继承者和传播者。历史实际是这样:春秋之前的中国文明成果由孔子(儒家)主动地收集整理,并创造性地发展成一个思想体系,然后再由孔子的门人及其后继者传扬给后世。孔子的伟大之处在于把他之前的“小人儒”,即仅仅是“办理丧葬事务的神职人员”,提升为“君子儒”,即为国家社稷安身立命的“士人”,由此开创了中华民族优良文化传统。相比于儒家,道家实际仅起源于老子写的一部《道德经》和庄子的有关著述。而老子之前的思想,甚至包括老子本人的思想,孔子多有吸收。佛家的历史则更短,两汉之际方才传入中土。在“儒释道”同时存在的历史时期,道家的思想和佛家的思想都更多地为儒家所“兼收并蓄”,而道家和佛家也都存在着不同程度的“儒化”,即归向中国的主流文明。唐代柳宗元的重要学术贡献,就是率先“援佛入儒”。自古以来,中国的主流文明只是儒家文明,而道和佛以及后来的伊斯兰等其他文化,都属于中国的亚文化而非主干文化。

三是把儒家文明看成一个断代文明。即把汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”看成儒家文明登上历史舞台的起点,而把孙中山领导辛亥革命废除帝制看成终点。这种把儒家文明仅仅框定为“帝制时代

^① 马振铎等:《儒家文明》,北京:中国社会科学出版社,1999年,第2页。

^② 马振铎等:《儒家文明》,北京:中国社会科学出版社,1999年,第17页。

^③ 马振铎等:《儒家文明》,北京:中国社会科学出版社,1999年,第20页。

文明”的做法，是对儒家文明的最大误读。儒家文明是一个历史悠久的文明，对此，美国世界历史学家斯塔夫里阿诺斯在《全球通史》中说：“儒家世界则因其无与伦比的统一性而与穆斯林世界相异。类似奥斯曼帝国境内各种巴尔干基督教团体的那种错综复杂的少数派集团、类似莫卧儿帝国境内印度教徒和穆斯林之间的那种宗教派别斗争，在中国是不存在的。中国的这种内聚性并非其当时才有的新现象，而是从数千年前中国文明的早期阶段一直延续到今天。实际上，中国文明是世界上最古老的、未曾中断的文明。”^①关于中国文明的“连续性”，斯塔夫里阿诺斯从五个方面作了概括：第一，地理方面——“它与人类其他文明世界相隔绝的程度举世无双”。第二，人口——“中国庞大无比的人口也有助于其文明的连续性”。第三，文字——“构成中国内聚性的另一重要因素是，存在着一种可以追溯到数千年前的商朝时期的书面语”，即我们所说的殷商甲骨文。第四，科举制度——“与共同的书面语有关的，是非凡的国家考试制度”。第五，儒家学说——“促成中国文明内聚性的最重要的因素，也许是通称为儒家学说的道德准则及其在文学、思想方面的遗产。它主要由孔子的教诲组成”^②。“因此中国文明在重视道德价值方面是无与伦比的，而孔子则是这一伟大伦理传统的创立者”^③。研究世界文明史的美国学者威廉·麦克高希指出：“文明不是兴衰循环的社会，而是建造于它们前任的业绩之上的文化体系。”^④这就是说，文明不像社会那样有兴有衰，而是一个连续累积的演化形态。斯塔夫里阿诺斯总结说：“尽管古埃及文明早已消亡，美索不达米亚文明和印度河文明也早就不再存在，但是中国文明却不断地延续了下来。今天，中国仍以其一直延续下来的全球最古老的文明而骄傲。”^⑤换言之，儒家文明不是一个可以轻易地在某一个历史点上终结的文明。

儒家文明在概念上与中华文明有很大的不同，而与中国文明常常混用。这是因为，中国地域广阔，中华文明具有更宽泛的含义。中华文明通常指在中国版图内的所有文明，包括儒家文明，也包括道、佛、伊斯兰等众多亚文化。中国文明或儒家文明通常是指主要由汉族所创造的来自远古时代的文明体系。中国文明之所以常与儒家文明交互使用，一方面是因为在中国的上古时代，中国文明与儒家文明无论在地域上还是在族群人口构成等方面是重合的。另一方面，无疑是孔子和儒家的杰出贡献，中国文明的主流文明凸显为儒家文明。再一方面，还因为在孔子之后，历代的儒家都是这一文明的捍卫者和创新者。所以，贯通中国历史的主流文明应该是儒家文明，而且也正是这一文明规定了中华文明区别于世界其他文明的特质与特色。

三、儒家文明的固有特性

文明是一个历史范畴。文明与人类特定族群有必然的联系，是由特定族群共同创造、为特定族群所共有的生活与生产方式。文明可以变化，但无外力作用不会自行消亡。文明的流变与自身的性质有密切关系。在人类历史上，还没有一种文明可以成功地转化为另一种文明的先例，包括非洲和拉丁美洲的许多土著文明，它们多是在西方枪炮下的被迫灭亡，或是自然力的强大破坏，而不是真正意义上的文明转化或流逝。阿诺德·汤因比曾论述，一些封闭的文明，由于其惰性，也有自然而然消逝的例子。但这类的文明，多数是非常原始的、人口规模有限而且活动地域相对狭小的部落文明，它们在文明的早发期往往就夭折了。

儒家文明起源发展于一个特定的尽管相对封闭但却辽阔有很大纵深区域的自然空间环境。特定的自然空间环境和生存条件，造就了这一特定的文明形态。在青藏高原东部辽阔的“两河流域”，即黄河流域和长江流域，孕育培养出了迥然不同于其他文明的儒家文明。这一主要由华夏族即后来

^① [美]斯塔夫里阿诺斯：《全球通史：从史前史到 21 世纪》，董书慧等译，北京：北京大学出版社，2005 年，第 359 页。

^② [美]斯塔夫里阿诺斯：《全球通史：从史前史到 21 世纪》，董书慧等译，北京：北京大学出版社，2005 年，第 359—361 页。

^③ [美]斯塔夫里阿诺斯：《全球通史：从史前史到 21 世纪》，董书慧等译，北京：北京大学出版社，2005 年，第 361 页。

^④ [美]威廉·麦克高希：《世界文明史——观察世界的新视角》，董建中、王大庆译，北京：新华出版社，2003 年，第 1 页。

^⑤ [美]斯塔夫里阿诺斯：《全球通史：从史前史到 21 世纪》，董书慧等译，北京：北京大学出版社，2005 年，第 70 页。

的汉族所创造的文明,具有以下几个方面的特点和优势:

1. 自然哲学的生存法则。因抗拒自然灾害特别是洪涝灾害以及生存的需求,中国先民最早发展起来的自然科学是天文学和物候学,最早形成的文化图腾是与天文学和物候学有密切关系的龙和凤,最早发现的自然关系与社会关系是阴与阳、男与女、天与地的关系,最早形成的抽象思维是基于阴阳推演出来的八卦即易学,由此奠定了这一文明的基本方向。中国人普遍认同的祖先伏羲,其历史功绩之一就是画卦。这一立足于对自然属性的认知与利用的哲学,使儒家文明从一开始就具有了符合自然法则的属性和基础。有阴阳然后有男女,有男女然后有夫妇、父子、兄弟及一切社会关系之伦理。这一建基于自然哲学基础之上的文明骨架具有与宇宙法则同在的不可更替本性。勒内·格鲁塞在《伟大的历史》中说,“在中国,哲学思考很可能来自非常古老的四季交替的自然观念。对这种季节规律的观察,必定塑造了远古时期中国人的思想,这种思想,表现在把客体分成两个一般类别的分类方法中。这两个分类就是阴和阳。它们代表了黑暗与光明、潮湿与温热,由此类推,还有天与地,收缩与膨胀,女性与男性。这两个法则既相互对立、互相交错,又互相依赖,或者更准确地说是互相转换,这种关系解释了宇宙万物和整个生命的过程。然后,在这两个对立的法则上,添加第三个法则——也可以描述为它们的不可分离互相依赖和无穷演进的法则”。“正是在这种知识背景下,孔子诞生了”。“如果我们不得不把儒学的精神浓缩为一句话的话,那么我们会说:它是与宇宙秩序相联系(或者更确切地说是合作)的一种公民秩序”^①。这显然就是儒家文明所具有的自然禀赋。

2. 人本主义的价值取向。儒家文明在本质上是一种人本主义文明,而不是西方式的神本主义文明。早期中国也祭神,也有巫术存在,但中国上古传说人物的许多故事,都是重人而非重神。“子不语怪力乱神”(《论语·述而》),孔子对“神”始终采取敬而远之的态度。马厩失火,孔子首先问:“伤人乎?”(《论语·乡党》)孔子继承了先祖的优良传统。孔子的“仁”,既意味着对他人的仁爱之感,又表达了自己身上具有的人性的那份高贵。对人性的尊重,在原始儒学那里表现得十分充分。可惜这一点在后来的宋明理学那里没有很好地继承下来,反而出现了重大偏离,加上明清两朝的专制需要,导致五四运动对儒家文明的无情批判。

3. 家族本位的自立性格。黄河流域土地广阔肥沃,气候温润,人口繁衍迅速,但周期性的交替旱涝使在此地靠耕作农业谋生的中华先民的生存变得十分艰难。据统计,黄河在历史上的决口达1590多次,灾情不等的洪涝不计其数。为了耕作,人们需要以家庭为劳动单位;为了治水,人们需要上万人、上十万人、甚至上百万人的集体劳作,而且需要频繁地进行社会组织。黄河的个性,锤炼了中华民族的文明个性。家庭本位、集体主义、对“大一统”的偏好,成为在这个区域土生土长的儒家文明的原色。鲧与禹当年治水的堵与疏的技术,与今天的治理黄河、淮河在原理上没有质的区别。今天的抗洪救灾,最有效的办法仍然是人海战术,是大兵团集体作战。中国古代亦是这样。黄河泛滥所造成的灾难成就了中华民族,所谓“生于忧患,死于安乐”。英国历史学家阿诺德·汤因比说,是灾难而不是安逸让文明变得更有活力,正是灾难使得一些文明比另一些文明显示出生命力,“挑战愈强,刺激就愈大”。儒家文明就是在频繁的苦难中成长起来的文明。

4. 推己及人的包容精神。集体主义对人所构成的直接要求就是对他人的接受、忍耐与包容,而谦让成为一种美德和优良传统。人与人之间的冲突将削弱集体的合力,从而对整个族群的利益乃至生命财产构成威胁。富有谦让、包容精神的文明,有利于接纳其他文明,而能较好地避免文明之间的冲突与对抗。具有谦让、包容精神的文明,是一种善于变化适应新事物的文明,因而也就是生命力较强的文明。这样的文明一般不会轻易地被其他文明“吃掉”,也不会轻易地“自动”退出历史舞台,在困难面前,它会转变方式,以求更进一步。

^① [法]勒内·格鲁塞:《伟大的历史:5000年中央帝国的兴盛》,秦传安译,北京:新世界出版社,2008年,第29—31页。

四、儒家文明的当代价值

人们最大的疑问，是儒家文明在当代，还有意义、还有价值吗？疑问来自于两个方面：其一，现在是社会主义文明，把儒家文明与社会主义文明对立起来；其二，现在是工业文明，把工业文明与儒家文明对立起来。这样的立论，其实很难成立。

先说第一方面。基督教文明是不是与资本主义文明相冲突、相对立？基督教文明来自于“黑暗的中世纪”，是前资本主义时代的文明，西方社会在进入资本主义之后为什么没有抛弃基督教文明，而是对基督教教义进行了改革，使之符合资本主义发展的需要？美国建国精神的核心，就是经过改革了的基督教新教。当年清教徒在欧洲大陆受到迫害，一部分清教徒乘“五月花号”船避难来到了北美大陆，更多的清教徒随后而来，他们在新大陆安家，在新大陆建立起自己的教堂，信仰新教的牧师在这里传播福音直到现在。美国国父华盛顿是一个虔诚的基督教徒。历届美国总统上任宣誓时，都要把手放在《圣经》上面。美国的主流文明仍是来自于欧洲的历史古老的基督教文明，正如于歌在《美国的本质》一书中所指出的，美国实行的是资本主义制度，但美国的本质却是一个地道的基督教国家^①。

儒家文明与社会主义并不必然是敌对关系。相反，儒家文明与社会主义从相遇那天起就结成了“同盟”关系。在一定程度上，儒家文明是社会主义在中国扎根的文化土壤。儒家文明对资本主义怀有发自本能的敌对意识。资本主义的个人主义和损人利己的价值取向正好与儒家的集体主义和重义轻利相抵牾。儒家文明对社会主义则具有天然的亲近感。尽管马克思主义的“共产主义”理想与儒家的“天下大同”理想不可同日而语，但在中国老百姓听起来却易于接受得多。从历史渊源来说，资本主义是社会主义与儒家文明共同的敌人。鸦片战争后，儒家文明面对的敌人就是以列强面目出现的资本主义，而社会主义的使命就是取代资本主义。当社会主义进入中国的时候，儒家文明找到了抵抗资本主义列强的同盟力量，浸染了儒家传统的中国劳苦大众愉快地接受了社会主义并奉为新的生活理想。

许多人否定儒家文明的生命力，是说儒家文明在本质上仅属于农耕文明，而不属于工业文明。马克斯·韦伯在《新教伦理与资本主义精神》一书中就持这种观点。他认为儒教文明不适应工业文明发展的需要，这一论点对中国人影响很大。同样的问题是：为什么基督教文明在工业文明时代就保留下来了呢？为什么同样是受儒家文明很深影响的亚洲“四小龙”却在工业化时代获得了巨大成功？为什么同样是儒家文明本土的中国在工业化时代也获得了突飞猛进的发展？有学者指出：“卡尔·马克思和韦伯都认为，亚洲的儒教文化与资本主义的发展是不相容的，但是日本和新兴工业化地区等亚洲国家的经济一直在稳步发展。毋宁说，儒教文化在维持着亚洲的活力。”^②面对 20 世纪以来的中国历史和世界历史，断言儒家文明止步于工业社会门槛的观点，似很难站得住脚。

文明总是由两部分组成，一部分是传统性的、本源性的、根基性的，另一部分是现代性的、前进性的、外来性的。没有前者，文明便没有根基和基础；没有后者，文明便没有发展和未来。任何文明都不是一成不变的，也不会彻底地推倒重来。文明的传承发展，就在于新与旧、传统与现代的连接与并存。即使是同质的文明，也会有多种多样的表现样态。同样源于洛克、卢梭、孟德斯鸠思想的西方宪政，英国就是君主立宪制，而美国就是共和制。同样是基督教文明国家，英国就以天主教为主，美国就以基督教新教为主，而希腊、俄罗斯就以东正教为主。文明形态的多样性让我们对于儒家文明在今天的存续具有更加丰富的想象力。文明的传统性并不必然影响它对现代性的接受；相反，文明越是悠久，可能越具有对新事物的吸纳能力，悠久的文明更具有宽大的胸怀和应对复杂变局的丰富经验。

^① 于歌：《美国的本质》，北京：当代中国出版社，2006 年，第 11—25 页。

^② 史仲文：《中西文明的历史对话》（上），呼和浩特：内蒙古人民出版社，2000 年，第 13 页。

宏观来看,儒家文明具有整合大地域、大族群和多元文化的成功经验。在长达数千年的时间里,儒家文明成功地实现了在广大地域里的多民族的团结与统一,实现了多元文化的共存与共荣。在这个过程中,其影响的地域范围在不断地扩展,并在东亚地区形成了所谓的“儒家文化圈”。相比于世界许多地区斑驳的地图和数不清的种族宗教纠纷,儒家文明的整合能力令人叹服。

微观来看,儒家文明建构的以血缘、家庭然后扩及到天下社会的伦理体系,契合人类最直接的情感和心理需要,具有普适性。这一伦理设计巧妙地把人的动物性与人的社会性结合起来,在人的动物性需求与人的社会性需求之间建立起必然联系,进而使个体需要与社会需要成为一个互助互动的有机体。孔子的“仁爱”是有差等的仁爱,这样的仁爱来得更为真实。中国人常说,一个不爱自己父母的人,怎么可能会爱别人,所以“孝”在中国具有第一位的伦理意义。“祖先崇拜从远古时代起就一直是中国宗教独有的重要特征。对一个人的姓十分重视与这一点有密切的联系。中国人的姓总是位于个人的名字之前,而不像西方那样,位于个人的名字之后。这一习俗反映了在中国社会中起主要传统作用的是家庭,而不是个人、国家或教会。”^①墨子提倡“兼爱”,但墨子的主张在中国没有成为主流伦理,墨子去世后,他的思想主张在中国几乎成为绝响。孔子的学说在18世纪传入欧洲后,受到欧洲启蒙思想家的热捧,认为儒家思想才是真正的人本主义。甚至有学者认为,儒学推动了欧洲近代启蒙运动,以伏尔泰、狄德罗、卢梭、洛克、休谟、魁奈、霍尔巴赫、莱布尼茨等为代表的西方近代启蒙先驱吸取孔孟儒家学说,打破欧洲封建世袭和神学统治,催生发展了自由观、平等观、民主观、人权观、博爱观、理性观、无神论观等现代观念,促进了人文、政治、经济、社会乃至科学等方面学说的发展。直到现在,欧美社会仍有许多人认为孔子的儒家思想更具有人情味。美国甚至出现了基督教儒家的提法,一些信仰基督教的人开始同时信仰儒家,如波斯顿儒家就是一个例子。2009年10月,美国众议院还高票通过了纪念孔子2560周年诞辰的决议案,高度赞颂孔子的哲学伦理思想。为纪念一个思想家的诞辰而专门通过一个决议案,这在美国国会史上是甚为罕见的事情。

从功能来看,儒家文明具有极强的内敛和凝聚能力,可以有效地把数量庞大的个体凝聚为一个有序的整体。它的凝聚力,就来源于血缘亲情和社会伦理的设定;它的有序性,就来源于从个体到家庭再到国家的基于宗法之上的一整套自组织结构,这种组织结构不是一种西方式的外部强加的“契约”关系,而是本于血亲根基的自组织联结,因而更为牢固和不易变更。中国人习惯说“打仗亲兄弟,上阵父子兵”,真正的力量来自于最原始的生物学联系。但是儒家又倡导了一种家国天下一体的观念与伦理,使得中国人把家与国看成一个组织体,而且视“尽忠报国”为大孝。当“忠孝不能两全”时,中国人会毅然决然地选择“报国”。为什么儒家文明从其萌芽期、孕育期到成熟期再到后来的发展,能够一直与人类历史相伴随,成为从来没有中断过的文明活体?就是因为它已成功地进化出了自组织繁衍发展的文明基因。地球生物圈的法则是:越是具有适应性的生物越具有生命力。中国社会有一个特点,在和平时期看似一盘散沙,每当大难来临,整个民族就会迅速地集结为一个团结的整体,用以“救亡图存”。这已经成为这个民族的一种本能的集体反应。清代末年,西方人把中国人看成“东亚病夫”,但正是这群“东亚病夫”,硬是用血肉之躯赶走了所有列强。汶川大地震出现,中国人全民出动,汶川救灾之迅速之有效,成为世界救灾史的典范。这是儒家文明的优越之处。

儒家文明是中国在当今世界上的文明身份和文明表征,用以说明我是谁、我从哪里来、我要到哪里去。中国文化走出去,需要以儒家文明为切入点。中国崛起之后,欧美世界为之惊惧,担心中国步自己的后尘,在成为强国后,图谋称霸世界。显然,这是对儒家文明的特质缺乏了解所致。首要的一个问题是:谁可以代表中国文明?谁来代表中国文明对世界讲话?是道家、佛家,还是其他?显然只有儒家。世界只认可儒家文明是中国自己的最具代表性的主流文明。其次,儒家文明的本质是什么?无疑是仁爱、包容与和谐。勒内·格鲁塞认为,“在外部关系中,仁表现在持续不断的克己中,这

^① [美]斯塔夫里阿诺斯:《全球通史:从史前史到21世纪》,董书慧等译,北京:北京大学出版社,2005年,第62页。

是一种对礼仪的尊重,是一种合乎礼仪的优雅,而这种优雅,正如我们已经说过的那样,只不过是内心优雅的外在显示而已”^①。儒家文明就是这样一种优雅的王道文明,而不是蛮横的霸道文明。实行优雅的王道,是儒家文明的一贯主张和一贯做法。当年郑和七下西洋,实践和宣扬的就是优雅的儒家王道文明。在全球化时代,把优雅的儒家王道文明推向世界,让世界通过儒家文明了解中国,是让世界接纳中国而不是让世界害怕和对抗中国的最好办法。当首届儒家文明与基督教文明对话在孔子故乡举行时,来自世界各地的学者和宗教家对儒家文明表达了极大的兴趣和足够的礼仪尊重,认同儒家文明在当今世界“不同文明对话”中发挥建设性作用。

五、儒家文明的未来路向

儒家文明已经站在走向新世纪的前列。在大变革的时代,任何来自古老历史的文明都会遇到挑战。在文明的选择上,中国人在整个的 20 世纪已经探索了一百年。回顾 20 世纪的一百年,我们应该能够得出一些结论。

——我们需要勇敢、理性地正视儒家文明的不足,而不是一味地对儒家文明进行谩骂、诋毁和唾弃。在历史长河中,任何历史悠久的文明都会有不足。今天被西方人、被有些中国人奉为至上的基督教文明,在早期也存在着许多“糟粕”。最著名的就是“宗教裁判所”和“十字军东征”。中华民族在经过了 20 世纪的大悲大痛之后,在 21 世纪,我们需要更加理性地对待自己的儒家文明。文明演进的规律是“用进废退”,从器物文明、制度文明到精神文明,用则进、不用则退。正视儒家文明的不足,就是要自觉地遵循“用进废退”的文明规律,推动儒家文明实现历史性跨越。西方文明发展到今天,他们也在认真地进行反思。“我们渐渐不情愿地认识到,在今天这个世界上,传统的西方导向的历史观是落后于时代潮流并有误导性的。为了理解变化了的情况,我们需要一个新的全球视角。尽管伴随着种种精神求索的阵痛,世界却已经完成了其从旧到新的转变”^②。这也正是我们中国人今天所需要的对待自己历史的诚实的科学的态度。

——我们需要理性客观地评价“辛亥革命”、五四运动以来的百年历史。概言之,20 世纪的一百年,实质是中国人对儒家文明进行革新的一百年。在这一百年里,儒家文明已经发生了天翻地覆的革新变化。譬如在制度文明上,“帝制”已被彻底革除,与“帝制”相联系的旧习俗已逐渐销声匿迹;新文化运动以来,男女平等在中国得以基本实现,“唯女子与小人为难养也”(《论语·阳货》)的旧观念彻底退去了;科技发展后,新的器物文明正在主导着新的时代潮流。尽管如此,中国儒家文明的“仁爱”、“包容”、“和谐”的本质依然存在,文明的固有属性、固有精髓没有丢失。这就是说,一个民族对于自己的历史文化不能选择,但对于自己文化的历史命运却能选择,后者造就了不同文明的不同命运。在整个 20 世纪,我们毅然决然地改掉了儒家文明中的许多过时的东西,却保留和弘扬了儒家文明的精神内核,保留并发扬了中国人之所以是中国人的文明个性、文明本质和优良民族精神。

——我们需要向世界彰显儒家文明的个性与优势,而这些优势正是当前世界所迫切需要的:

第一是彰显注重家庭的优势。每年的春节,中国人都会不远千里赶回老家,哪怕仅能在家里待上一天。这种亲缘力量延续了几千年。注重家庭,使中国人在情感上活得有滋有味;注重家庭,使社会得以有效地稳定;注重家庭,使国家和民族增强了内聚力。家庭的稳定,是整个社会稳定的基础。中国人对家庭的重视,有一种类似宗教性的情感:家庭寄托着中国人的生活希望和生活乐趣;成家立业是中国人的生命追求;无家可归的中国人,就失去了家园感,在精神上就会表现得失魂落魄。建立在家庭基础上的乡土情怀,成为把中国人凝聚为一个强大国家的精神力量。

第二是彰显宗教宽容的优势。儒学对于宗教历来持宽容态度,道教、佛教、伊斯兰教、基督教等,

^① [法]勒内·格鲁塞:《伟大的历史:5000 年中央帝国的兴盛》,董传安译,北京:新世界出版社,2008 年,第 31 页。

^② [美]斯塔夫里阿诺斯:《全球通史:从史前史到 21 世纪》,董书慧等译,北京:北京大学出版社,2005 年,第 17 页。

在儒家文明大家庭里都可以找到自己的立足点和生长点。中国古代发生过许多次战争,但从没有发生过宗教战争。儒家文明的宗教宽容传统,避免了如世界上许多地区出现的战争场面。在世界范围内,这都使得儒家文明处于特别有利的文化位置。

20世纪末以来,世界进入了一个多元文明并存的时代,如何处理多元文明共存的关系,使之不发生冲突和战争,已成为一个世界性的难题。亨廷顿断言:21世纪的世界冲突将主要是文明之间的冲突。在巴尔干地区,在中东地区,文明之间的冲突事实上已演变成为一个接一个的战争。西方基督教文明与伊斯兰教文明已卷入其中。而在一切古典文明中,唯有儒家文明具有避免冲突和战争的特殊禀赋。斯塔夫里阿诺斯说:“历史记录显示,人类生来既不爱好和平,也不喜欢战争;既不倾向合作,也不倾向侵略。决定人类行为的不是他们的基因,而是他们所处的社会教给他们的行事方法。”^①这就是说,如何选择未来,取决于我们如何继承我们的文明传统。

第三是彰显协和万邦的优势。儒家一向主张“讲信修睦”,主张“己所不欲,勿施于人”。现在是大国小国、弱国强国防林立的时代,如何处理国与国之间的关系,成为世界各国关心的大事。近代以来,西方国家一直采取强权政治,以“霸道”治天下。中国崛起为强国之后的走向,全世界在拭目以待。在这个时候,我们需要理直气壮地向世界宣扬儒家文明的和谐本质与王道政治,旗帜鲜明地向世界亮明中国“和”的文明主张。

——我们需要毫不隐讳地向西方文明学习。中国作为一个后起的世界强国,将会在参与全球治理中发挥越来越大的作用。全球治理,西方文明已积累有数百年的经验。尽管儒家文明有治理一个广大地域和多民族、多信仰的经验,但那毕竟在一个国家之内。面对世界多国家多民族多信仰的复杂局面,中国如何发挥自己的文明优势,促进建立一个和睦的世界大家庭,成为在21世纪面临的重大课题。解决这个课题的办法,就是虚心地向西方文明学习,既学习它成功的经验,也吸取它失败的教训,还要研究越过它的办法。

儒家文明的未来路向,一言以蔽之,就是超越自己,使自己尽快完成与工业化、现代化、全球化相契合的过渡,进而成为在全世界更受欢迎的文明。目前,特别需要甩掉历史包袱,走出“后帝制时代”的困境,进入到与“民主共和时代”相适应的文明发展新时期。

六、结语:对待儒家文明应有礼敬态度

儒家文明是我们文明的骄傲;儒家文明还在我们的生活之中;儒家文明还将走向未来。不要指望用西方文明或其他文明取代儒家文明,无论你喜好与否,儒家文明都是我们生息繁衍的文明基础。我们既然对自己的父母不能选择,我们对于儒家文明也就没有选择的余地。我们唯一能做的就是使这个文明向着我们所希望的方向发展,不断给予这个文明以新鲜血液,使它永葆旺盛的青春与活力,呵护这一悠久文明传之千秋万世。20世纪不是儒家文明消亡的世纪,而是儒家文明内生力如火山般爆发的世纪,是儒家文明全面革新的世纪。正是在20世纪,儒家文明获得了新鲜血液:儒家文明对工业化、现代化和社会主义的吸收,使儒家文明进入到第二个辉煌发展期。可以预料,儒家文明对世界各个优秀文明成果的吸收,将使儒家文明进入到第三个辉煌发展期,也即“协和万邦”的发展期。所以,对儒家文明的礼敬态度,是中华民族对本民族文化应有的尊重,也是儒家文明应享有的尊严。

[责任编辑 曹峰 李梅]

^① [美]斯塔夫里阿诺斯:《全球通史:从史前史到21世纪》,董书慧等译,北京:北京大学出版社,2005年,第43页。

前孔子时代的古释奠礼考释

李 纪 祥

摘要:“释奠”本是孔子之前便已存在的古礼,其成为“祭孔”礼之代称,乃是后来之事。自古籍经典文献中,可钩沉出前孔子时代释奠古礼之图廓大略。释奠礼乃是广义的总名,分言之则尚有“释菜”与“释币”。释奠礼重,故是大名;释菜则礼轻。“释奠”一词可以总称施于“学”中祭先圣、先师、先老之礼,尤其是“始立学”时。言释奠可以包含释菜,反之则否。古“释奠”礼有其变化之趋:自早期的“主兵”出征四方而至“主文”兴学设教;从早期之施设此礼的本质乃属非常时属性,到后来渐有常时行礼之属性。源于孔子之前的古“释奠”礼,真正被提升为国家级常设之礼,从而转变了其本为“非时而祭”的原初属性,乃是后世与祭孔礼联系的结果。

关键词:释奠;释菜;释币;先师;先圣

“释奠”之礼本是唐代以降所普施行于各级学校、孔庙、文庙之统称,盖以“祭孔”为“主”之祀典也。然“祭孔”之礼,必兴于孔子歿后,孔子生时不仅无有“祭孔”,即便孔子出生之前亦无“祭孔”之事与理也。惟“祭孔”既与“释奠”可画上等号,则“释奠”实可以区别为两个阶段:前孔子时代的释奠礼与后孔子时代的释奠礼。因之,于孔子生前便已存在的“释奠”古礼,何以在孔子死后竟会形成以“孔子”为“祀主”的“释奠”新礼,此实是礼学史上的一个重要课题,大可以论究;而在回答此一问题之前,首先必须回答另一课题:即孔子生前便已存在的古释奠礼,究竟主意为何?本文的主题与主轴,便环绕于此一提问而展开:在孔子生前便已存在的“释奠”古礼,其所施行既与“祭孔”无关,则古释奠礼施设的场合、对象、性质、内容等,究竟如何?

本文所使用的文献数据,系以古典经籍及其注、疏文本为范畴,钩沉其图廓大略,其中参考古人研究成果心血处甚多,间亦参酌己见;如有未尽之处,则系笔者学力之疏,尚祈方家正之。

一、早期“释奠”古礼本主于兵

早期的“释奠”古礼,本非专为“学制”而施设,亦非专行于学宫之中,而应当是一种天子出征“主兵”性质的师祭。古“释奠”礼在早期的演变史中,有其自“主于兵”而趋“主于文”的历史动向在焉。不惟如此,行于“学”中释奠礼受祭的“先师”,亦非后世专主文的传经诸儒师,而更有其讲兵谋与夫征战之事与学在焉;“释奠”行礼原初系在“宗庙”中设陈而施,其举行之场合转变至“学校”,亦是后来渐浸渐变之事。释奠礼之专施于“学”,向授学者的“先师”致礼,或是由某学学官率该学之士主持该学先师之祭礼,以及天子、诸侯重视兴教立学养士,释奠礼之仪节益趋隆重,乃至有乐、有舞、有奠、有献、有牲有币,这些体制与礼乐之仪都是后起。凡朝代之开国与立国,其建制与改制之趋向,本就多为“由武趋文”,这乃是历史上各朝代的常态。则“释奠”其初之遗意,本是“主于兵”的属性,此一推论

亦属合理。是故“师”字本指军戈之士，国之大事在祀与戎，天子出征则告庙，为师出征而祭也。《礼记·王制》云：

天子将出，类乎上帝，宜乎社，造乎祢。诸侯将出，宜乎社，造乎祢。

郑玄注云：

类、宜、造，皆祭名，其礼亡。

《周礼·春官·肆师》云：

类造上帝，封于大神，祭兵于山川，亦如之。

郑玄注云：

为兆以类礼，即祭上帝也。类礼，依郊祀而为之者。封谓坛也。大神，社及方岳也。山川，盖军之所依止。《大传》曰：牧之野，武王之大事也。既事而退，柴于上帝，祈于社，设奠于牧室。

贾公彦《疏》云：

云“设奠于牧室”者，谓祭行主文王于牧野之室。^①

此皆云天子出、出征之诸祭礼也，依郑玄，则“设奠”礼最早犹可溯自周初武王伐殷牧野之战时。郑注引《礼记·大传》篇为证。《礼记·大传》云：

牧之野，武王之大事也。既事而退，柴于上帝，祈于社，设奠于牧室。

郑玄注此云：

柴、祈、奠，告天地及先祖也。牧室，牧野之室也，古者郊关皆有馆焉。先祖者，行主也。

孔颖达《正义》曰：

柴于上帝者，谓燔柴以告天；祈于社者，陈祭以告社也；设奠于牧室者，设此奠祭于牧野之馆室，以告行主也。^②

《周礼·肆师》经文又云“封于大神”、“祭兵于山川”，郑注以为皆系出征时所行祭事，皆是非常时之祭，故“封于大神”须新造坛；军止必依山川，故即依军之所行止而祭之。郑注云设奠于牧室，亦是此义，盖据《礼记·大传》以言武王奉文王木主出师伐纣，其为非常之大事又以出征故，遂舍奠于牧野之室，此《史记》之《周本纪》、《伯夷列传》亦载此事。以上皆为出征时所行非常、非时之祭。是故郑云设奠者，亦是非常、非时而祭之属。然则依《周礼》郑注、贾疏之文，“设奠”是“主兵”行祭之义，由武王出兵与纣战，奠祭文王行主也。《礼记正义》云：“案《周本纪》云：载木主。木主以其成文王之业也，故不载迁庙主。”《礼记·曾子问》中记有孔子、曾子之问答，亦与师行载迁庙主有关，其记云：

曾子问曰：古者师行，必以迁庙主行乎？孔子曰：天子巡守，以迁庙主行，载于齐车，言必有尊也。

是所记曾子此问，已问及古昔出征师行，是否必载迁庙主？其义又何在？盖迁庙之主与无迁之庙主，各有其义，以是武王伐纣若载文王之庙主，则有其非义，盖文王为武王显考，系无迁之庙主也。是故曾子又问曰：

曾子问曰：古者师行无迁主，则何主？孔子曰：主命。问曰：何谓也？孔子曰：天子诸侯将出，必以币、帛、皮、圭告于祖祢，遂奉以出，载于齐车以行，每舍奠焉，而后就舍。反必告，设奠，卒，敛币玉，藏诸两阶之间，乃出。盖贵命也。

郑玄注云：

以脯醢礼神，乃敢即安也。所告而不以出，即埋之。

《礼记正义》曰：

经云每舍奠焉，以其在路，不可恒设牲牢，故知以脯醢也。……云所告而不以出即埋之者，

^① 郑玄注，孔颖达正义：《礼记注疏》卷十九，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

^② 郑玄注，孔颖达正义：《礼记注疏》卷三十四，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

皇氏云：谓有迁主者，直以币帛告神，而不将币帛以出，行即埋之两阶之间；无迁主者，加之以皮圭，告于祖祢，遂奉以出。熊氏以为：每告一庙，以一币玉，告毕，若将所告远祖币玉行者，即载之而去；若近祖币玉不以出者，即埋之。以其反还之时，以此载行币玉告于远祖，事毕则埋于远祖两阶间；其近祖以下，直告祭而已，不陈币玉也。^①

依《正义》所引，皇侃、熊安生两氏其义不同，熊氏所云在于“反必告”与其下句“设奠”为一事；而皇氏则将“设奠”同于“舍奠”，故“设奠”乃“出”事。又，皇氏所云之有迁主、无迁主，即是熊氏所云之远祖、近祖。案：皇氏义较郑玄为近。天子出征之师祭事，《礼记·王制》篇亦有云：

天子将出征，类乎上帝，宜乎社，造乎祢，祃于所征之地。

郑玄注曰：

祃，师祭也，为兵祷。其礼亦亡。

《礼记·王制》又载：

出征执有罪，反，释奠于学，以讯馘告。

这乃是“主于兵”属性的“释奠/舍奠”礼见诸先儒《礼记》中所保留者。“以讯馘告”之“讯馘”，郑玄注云：“所生获、断耳者。”《礼记正义》：“云‘讯馘，所生获、断耳’者，以生获解讯，以断耳解馘。……《释诂》云：‘馘，获也。’讯是生者，馘是死而截耳者。”至若执有罪何以须释奠于学？则《正义》亦有释，其云：“谓出师征伐，执此有罪之人，还反而归，释菜奠币在于学，以可言问之讯、截左耳之馘，告先圣先师也。”据《王制》所记，郑注、孔疏之释，则“释奠于学”乃是天子出征返而后所行之告礼也；以“可言问之讯、截左耳之馘”而行释菜奠币之告礼；则此所记“释奠”礼乃是“主于兵”之告祭礼，明矣！

早期“释奠”礼与“告庙”有关，反映了“释奠”的场合，乃是在“庙”中。尤其是天子出兵、返师的“告庙”，实已见“释奠”初义仍与“祖祢”有关，《周礼》所云“舍奠于祖庙，祢亦如之”，即是此义。《周礼·春官·甸祝》云：

甸祝，掌四时之田，表貉之祝号。舍奠于祖庙，祢亦如之。

又云：

师甸致禽于虞中，乃属禽；及郊，属兽。舍奠于祖祢，乃敛禽、调牲、调马，皆掌其祝号。

贾公彦疏此经之二文云：

上经舍奠于祖庙，谓出田；今此舍奠在属兽之下，是告反也。^②

又云：

此经上下惟言时田不言征伐，按《大祝》“大师造于祖，大会同造于庙”，皆造祖祢，故兼言征伐。^③

贾《疏》所言之意，是出田亦如征伐，皆当告庙，舍奠于祖祢之庙；反，亦以舍奠之礼行之祖祢之庙。郑玄注曰：

貉，兵灾也。甸以讲武治兵，故有兵祭。《诗》曰：是类是祃。《尔雅》曰：是类是祃，师祭也。

郑注又曰：

祃，祷也。为马祷无疾，为田祷多获禽牲。

不仅是天子出兵出师之“出”，只要天子将有出行，便是大事，故须告庙，而后乃行；返亦告庙。

凡经文中之“舍奠”，郑玄注多云“释奠”，如《周礼》此处经文，郑玄即注云：

舍，读为释。

贾公彦《疏》曰：

^① 郑玄注，孔颖达正义：《礼记注疏》卷十八，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

^② 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》卷二十六，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

^③ 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》卷二十六，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

舍读为释者，《周礼》、《礼记》多为“舍”字，郑读皆为“释”。^①而郑所云“读为释”者，系古、今文之故，惟以古文作“舍”，故郑云“读为释”，以今文读之也。《仪礼·乡饮酒礼》载云：

明日宾服乡服以拜赐，主人如宾服以拜辱，主人释服，乃息司正。

郑玄注云：

古文“释”作“舍”。

郑既曰古文“释作舍”，则其“舍作释”，自是以今文读之矣！

贾公彦《周礼疏》又云：

天子将出，告庙而行，言释奠于祖庙者，非时而祭即曰奠，以其不立尸。奠之言停，停馔具而已。七庙俱告，故祖祢并言。^②

贾《疏》以为“天子将出，告庙而行”，是故《疏》文中所云“释奠于祖庙”者，须与“天子将出”的“告庙”之礼联系起来；《礼记·王制》所云的“释奠于学”，系与返归讯告有关。依《礼记正义》所释，“出征执有罪”、“祃于所征之地”，然后返则“释奠于学”、“以讯馘告”，其“释奠于学”之“学”，当指出征既执有罪，归则以“讯馘”告，所告者、所释奠者，应是与此“出征”之事、出征之学有关者，亦即指主授兵学定兵谋之先师；此先师亦在祖祢先人之列，故释奠于学，所释奠者即为此同血缘祖祢之先人，所释奠之处则亦当在“庙中之学”中举行；盖天子出征为天子出之事大者，凡天子出既必告庙、归亦告庙，况于天子之出征此类事之尤大者；故若“释奠于学”，则此“学”必在“庙”中方是。以上《周礼》与《王制》所言，略有不同，《周礼》云师祭、兵祭系“舍奠于祖庙，祢亦如之”；而《王制》则曰“反，释奠于学”；一云出，一曰返；《正义》则将反归之释奠于学系于祭先圣先师，则未必是归而告庙之祭，其以为“释菜奠币在于学，以可言问之讯、截左耳之馘，告先圣先师也”。故非是告庙于祖祢，而系于庙中之学告于先圣先师也。

有关天子、诸侯出必告庙，归亦如之，《春秋》中此方面的记载犹多，盖诸侯出与归，史官皆必书之，以此为大事也；若将诸侯之出、归与告庙之礼联系起来，则更可以体会史官所以必载之故。《春秋·桓公二年》经文载：

九月，公及戎盟于唐。

冬，公至自唐。

桓公为鲁侯，出必载，归必载，此史官之职也，亦史官记史之书例也。范宁于此条下注云：

告庙日至。传例曰：致君者，殆其往而喜其反，此致君之意义也。^③

《春秋》中若此之例甚多。试举其要，如《春秋·桓公十六年》载：

夏四月，公会宋公、卫侯、陈侯、蔡侯。伐郑。

秋七月，公至自伐郑。

又《春秋》庄公二十二、二十三年载：

二十有二年冬，公如齐纳币。

二十有三年春，公至自齐。……夏。公如齐观社。……公至自齐。

《春秋》文公三年、四年载：

三年冬，公如晋。十有二月，己巳，公及晋侯盟。

四年春，公至自晋。

诸侯出征伐有罪，亦然；出必载归必记也。如《春秋·成公三年》载：

三年春，王正月，公会晋侯、宋公、卫侯、曹伯。伐郑。

^① 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》卷二十六，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏(附校勘记)》本。

^② 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》卷二十六，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏(附校勘记)》本。

^③ 范宁：《春秋穀梁传集解》卷三，台北：新兴书局印明校永怀堂本。

二月，公至自伐郑。

又如《春秋·定公六年》载：

六年二月，公侵郑。

公至自侵郑。

《春秋·定公十年》载：

十年夏，公会齐侯于颠谷。

公至自颠谷。

此会孔子亦与，《公羊传》云：“颠谷之会，孔子相焉。”

以上所引，皆出自于《春秋》之文。凡如此之类，史官所记者，皆以见天子与诸侯之出、归，皆为大事，故必书之。征、伐犹然！

若然，早期行礼祭于祖庙之中的“释奠”，其受祭者必自血缘性之源来体会，这乃是“释奠”礼中“宗庙”制下的祖源性，我们稍后也可以自此来阅读《文王世子》篇中所言“主于学”与“祭于学”的“先圣”、“先师”。《周礼疏》所云之“非时而祭”，盖以“奠”为“凶礼”也，是故于天子征事中必有亡伤，伤而亡则服丧礼，故必曰“非时”，凡祖祢之亡不能预知，故其丧事不能“时”，故曰“奠”，是故奠者，非时而祭也。《疏》文云“奠之言停，停馔具而已”，当是此意。至于“释奠”的“主文”属性，在历史发展中应是后起，凡一朝一代必先征战而后天下乃定，定则求其安，则其“学”朝向“主文”的一面发展与提倡；则天子之“兴学”与“立教”，便是释奠于学朝向主文发展面向的反映，《礼记》中《学记》、《文王世子》等篇，最能反映此一属性，尤其《文王世子》篇托言于文王为世子之时，其所记载，“先师”已脱离“祖祢”的“告庙”仪典，由“主兵”而转向“主文”，同时“释奠”之场所，亦已由告庙之行礼移转至与宗庙不同地点的“学校”中举行。

二、“始立学释奠”与“常时释奠”中的先圣与先师

《礼记·文王世子》中记载了儒家学者对于“学”、“释奠”礼、“先圣/先师”关系的理解，其文云：

凡学，春官释奠于其先师；秋冬亦如之。

凡始立学者，必释奠于先圣、先师。及行事，必以币。

首句之“官”，郑注：“官谓礼乐诗书之官。”首句之“学”，经文中出现的行礼释奠之时系春、秋、冬三时。然若以后世历法已备时观之，“时”自是指一年、一岁之“四时”，故注家皆以“言春，夏亦在其中”解之，如郑注云：“不言夏，夏从春可知也。”《疏》亦曰：“以三时释奠，独不言夏，故言夏从春可知也。”^①皆以四时为常制。经文此处所言之“学”，依《疏》文解云：

凡学者，谓礼乐诗书之学。于春夏之时，所教之官，各释奠于其先师；秋冬之时，所教之官，亦各释奠于其先师。^②

元陈澔《礼记集说》则云系“四时之教常事”^③；“四时之教常事”，故与“始立学”不同。《疏》云：“凡学者，谓礼乐诗书之学。”《礼记·王制》亦谓：

乐正崇四术，立四教。顺先王诗书礼乐以造士。春、秋教以礼乐，冬、夏教以诗书。^④

则“学”实有三义：一曰“礼乐诗书”之为“学”，此指内容，又各有其细名，如“春夏学干戈，秋冬学羽龠”、“春颂、夏弦、秋学礼、冬读书”之类皆是也；二曰“礼乐诗书之官”，此谓“学官”；学官依不同代之

^① 郑玄注，孔颖达正义：《礼记注疏》卷二十，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

^② 郑玄注，孔颖达正义，《礼记注疏》卷二十，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

^③ 陈澔：《礼记集说》，台北：世界书局，1990年，第114页。

^④ 郑玄注，孔颖达正义，《礼记注疏》卷十三，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

制而各有其名，如典书、大小乐正之类是也。三、“学”又可指场所，如东序、上庠、泮宫、辟雍、成均、瞽宗之类名是也。

“始立学”者，陈澔所注系指“诸侯受封，天子命之教，于是立学。所谓始立学也”^①。《礼记正义》则曰：“诸侯新建国，天子命之始立学也。故《王制》云：‘天子命之教，然后为学也。’”^②故知“学”本于天子与国家之“设教”。“学”与“始立学”相较，“始立学”显然是较为隆重的，贵族子弟入学的始年，举行“始立学”之礼，不但要举行“释奠”之礼于“先师”，对于“先圣”也要一并举行。《礼记正义》云：

立学为重，故及先圣；常奠为轻，故唯祭先师。此经始立学，故奠先圣先师。^③

其解以“立学”与“常奠”对言。犹重在“始立学”，谓是初次设教之有学，故谓之“立学”或“始立学”；天子与诸侯皆然。陈澔注亦云：

所谓始立学也。立学事重，故释奠于先圣先师。四时之教，常事耳，故惟释奠于先师，而不及先圣也。行事谓行释奠之事必以币，必奠币为礼也。始立学而行释奠之礼，则用币。四时常奠不用币也。^④

是此处“学”与“始立学”之礼皆用“释奠”，其礼重与礼轻之差异，表现在“祭先圣”与否及“祭用币”与否上。

关于何谓“先师”，《周礼·春官·大司乐》云：

凡有道者、有德者，使教焉。死则以为乐祖，祭于瞽宗。

郑玄注云：

郑司农云：瞽，乐人，乐人所共宗也。或曰：祭于瞽宗，祭于庙中。《明堂位》曰：瞽宗，殷学也；泮宫，周学也。以此观之，祭于学宫中。

《礼记·明堂位》曰：

瞽宗，殷学也；頫宫，周学也。

郑玄注云：

瞽宗，乐师瞽矇之所宗也。古者，有道德者使教焉，死则以为乐祖，于此祭之。

是依汉儒旧注，“瞽宗”可有二义：一指“祭主”，乐人所共宗者，若然，则“祭于瞽宗”指祭此先师“瞽宗”，而祭处则在庙中；一指殷学，云是所行祭之所；而郑玄则以为此处当指“祭于学宫中”而非“祭于庙中”。故知郑玄以“瞽宗”为“学”也。而郑注引郑司农所云“瞽，乐人所共宗”者，即是乐人之先师也，贾公彦《周礼疏》则云“祭乐祖必于瞽宗”^⑤，“乐祖”即是“先师”也。贾公彦《疏》又释曰：

学礼乐在瞽宗，祭礼先师亦在瞽宗矣。若然，则书在上庠，书之先师亦祭于上庠；其诗则春诵夏弦在东序，则祭亦在东序也。^⑥

《礼记正义》亦曰：

教书之官，春时于虞庠之中，释奠于先代明书之师，四时皆然。教礼之官，秋时于瞽宗之中，释奠于其先代明礼之师。如此之类是也。^⑦

四时皆然，故诗书礼乐之官，于春夏秋冬四时，行释奠之礼于诗书礼乐先代之师，且为常制之事。凡常制中受祭释奠礼之主者，则为该官之“先师”。《王制》又载：

受命于祖，受成于学，出征执有罪，反，释奠于学，以讯馘告。

^① 陈澔：《礼记集说》，台北：世界书局，1990年，第114页。

^② 郑玄注，孔颖达正义：《礼记注疏》卷二十，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

^③ 郑玄注，孔颖达正义：《礼记注疏》卷二十，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

^④ 陈澔：《礼记集说》，台北：世界书局，1990年，第114页。

^⑤ 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》卷二十二，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

^⑥ 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》卷二十二，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

^⑦ 郑玄注，孔颖达正义：《礼记注疏》卷二十，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

郑玄注“受命于祖”为“告祖也”，注“受成于学”则为“定兵谋也”；注“释奠”则曰“释菜奠币礼先师也”。“先师”一词，郑玄自以为乃系“若汉礼有高堂生、乐有制氏、诗有毛公、书有伏生”之属。郑玄以宗法封建崩后之两汉背景来推论《文王世子》中的周代“先师”，虽其意义无差，然仍不免以后世视域而混入注《礼记》文中，盖《王制》之“受成于学”与“反，释奠于学”，两“学”字易混淆：一则“学”若“主于兵”，则祭此“学”领域中之“先师”，当亦属主兵之先师，故郑玄注学为“定兵谋”；二则天子出征与归而告庙，所行之释奠于学之“学”，亦应在庙中方可，然《王制》毕竟未言“反，告庙”，而系言“反，释奠于学”，则此“以讯馘告”者，由“释奠”礼为之，必是“非时之祭”无疑；盖“非时之祭”方不祭于庙中祖祢以报功也；以其是非时之祭，故“释奠于学”；此“学”，笔者以为极有可能便在庙中，盖陈馔以祭，虽系非时，然其地点亦应在庙中。惟既是非时陈馔设具，则所停所陈便非“常制常规”之常所，故言“释奠于学”。则“学”也者，正以示其本非告庙之正祭正所，但仍可供非时而祭。如此，“出征而反”，或告庙或不告庙，告庙则告祭于祖祢，然告祭祖祢之前，礼应着军服先“释奠于学”，盖先设奠祭先师（定兵谋之师）、行兵祭，如出征之时，此方可谓之“反”也。如此，非时而祭之“学”与常时而祭之“告庙”，正相对言；不仅言其行祭之场所，亦以言其行礼之有异也。如此方可谓“释奠于学”。惟“学”在“庙”中何处，则实已难考；或亦有可能非在庙中，但临近于庙，以便返师而祭，释奠后再另行告庙之典。

郑玄又以汉时经师作经文“先师”之模拟，则或恐与事实有违，盖平民于周代立制必不能为天子兴学之“先师”，凡得列为周室学官执“释奠”、“释菜”礼中之“先师”者，即令不与天子同宗，亦必为百官贵族也。凡欲考究释奠之礼由主兵转向主文，执礼场合在“学”中由学官主事之祭义者，必以《文王世子》篇所记为主文。

“先圣”，则是历史之“古代圣王”或是“开国始王”；而对“先师”的“释奠”则是在“始立学”之外，尚须于每年或每岁的春（或春夏）时举行，“秋冬亦如之”。从《文王世子》篇中，我们无法得知其所云之“学时之制”其详为何，但可以知道，有关“释奠”与“学”的关系，其礼是以“师”为常时受祭的对象，而主祭之官则为掌教于该学之官；周时以诗书礼乐设教，则设诗书礼乐之学官，诗书礼乐之官于三时或四时行释奠礼之常祭，所祭者则为诗书礼乐四学中属于该学之“先代之师”，亦即“先师”。“始立学”时则祭礼“先圣”，“先圣”在此处则应当是传达“王者设教”之意涵，盖不论何种学官之“先师”，其布教授学皆是来自于“先圣”之命，方得有此学与此学官之设置，是故“始立学”之释奠礼为重，以其并祭“先圣”也。则“先师”所系，其源出于“先圣”；其学官、其掌教，皆源于一代之初所设立，是故谓“始立学”；此“学校始立学”之“始”与“学士始入学”之“始”，有其不同之义，《文王世子》所言盖多指后者；惟《世子》篇名以“文王”冠之，则前者之义犹然在焉！汉儒所言，亦指向周家所承之历史垂统有关，在“圣”与“师”之间，有何种历史文化之轴便设何种“学”，而有何“学”便有何种“设教”，《礼记·学记》云：“君子如欲化民成俗，其必由学乎！”郑玄注：“所学者，圣人之道在方策。”是故此“学”此“教”，必来自于某一个垂统的“先圣”所布之政，欲以化民，遂有“师”业可言。故《汉书·成帝纪》载阳朔二年（前23）成帝诏曰：“古之立大学，将以传先王之业，流化于天下也。儒林之官，四海渊原，宜皆明于古今，温故知新，通达国体，故谓之博士，否则学者无述焉！”此义颇以“博士”为古之“师”义，所传所述在“传先王之业”，则“先圣垂统”之义又明矣；“太学”则居于朝廷之中，向于四方所治之天下“流布教化”。汉之“太学”，于古或曰“庠、序”，或曰“成均”，亦曰“辟雍”。《礼记·王制》篇记云：

有虞氏养国老子上庠，养庶老子下庠；夏后氏养国老子东序，养庶老子西序；殷人养国老子右学，养庶老子左学；周人养国老子东胶，养庶老子虞庠，虞庠在国之西郊。

所谓“上庠、下庠”、“东序、西序”、“右学、左学”、“东胶、虞庠”，郑玄注云“皆学名也，异者，四代相变耳”。又曰：“上庠、右学，大学也，在西郊；下庠、左学，小学也，在国中王宫之东。”再云：“胶之言纠也，庠之言养也。”所谓“四代学制”者，即指“虞、夏、殷、周”而言，此盖汉儒言周代之制时的用语，以“四代”言其因革与传承，故郑玄即以“四代相变”为其注文。《文献通考》马端临“案”语云：

礼书曰：四代之学，虞则上庠、下庠，夏则东序、西序，商则右学、左学，周则东胶、虞庠；而周

则又有辟雍、成均、瞽宗之名。^①

又曰：

周之辟雍，即成均也；东胶即东序也，瞽宗即右学也。盖以其明之以法、和之以道，则曰辟雍；以其成其亏、均其过不及，则曰成均；以习射事，则曰序；以纠德行，则曰胶；以乐祖在焉，则曰瞽宗。^②

以上所述，实可略察知《礼记·文王世子》篇追述周制“学礼”中之“师”、“圣”义，于礼意中为何之源，汉人所认知中的“古之立太学”，其“将以传先王之业，流化于天下也”。或可以明“师教”之业与夫其意义为何；而“将以传先王之业”者，已指向何以“释奠”礼中须祭“先圣”之故，盖“先圣”即“先王”也，不曰“王”而曰“圣”，前代、后代相因“垂统”之义尤深。

《礼记·文王世子》篇又云：

凡释奠者，必有合也。有国故则否。凡大合乐，必遂养老。凡语于郊者，必取贤敛才焉。或以德进，或以事举，或以言扬。曲艺皆瞽之，以待又语。三而一有焉，乃进其等。以其序，谓之郊人，远之。于成均，以及取爵于上尊也。

陈澔注以为《文王世子》篇中之“凡释奠者，必有合也”之“合”，系指经文后所云之“大合乐”。陈氏云：

凡行释奠之礼，必有合乐之事。若国有凶丧之故，则虽释奠，不合乐也。常事合乐，不行养老服务之礼；惟大合乐之时，人君视学，必养老服务也。旧说：合者，谓若本国无先圣先师，则合祭邻国之先圣先师。本国故有先圣先师，如鲁有孔颜之类，则不合祭邻国之先圣先师也。未知是否。^③

其所谓旧说者，系指郑玄之注也。郑玄注此处经文，云：

国无先圣先师，则所释奠者，当与邻国合也。

《正义》曰：

此谓诸侯之国，释奠之时若己国无先圣先师，则合祭邻国先圣先师。谓彼此二国，共祭此先圣先师，故云合也。非谓就他国而祭之，当遥合祭耳。若鲁有孔子、颜回，余国祭之不必于鲁，若己国有先圣先师，则不须与邻国合也。当各自祭。^④

细较郑、陈二氏之解义，似以陈氏所解于义为长，亦较能扣紧经文为释。故释“合”，以“合乐”较为得解。经文之“大合乐”，郑玄注云：

大合乐，谓春入学，舍菜合舞；秋颂学，合声。于是时也，天子则视学焉。

《正义》曰：

明合乐之时，天子视学；于其明日，必遂养老服务。^⑤

又曰：

大合乐，谓春入学，释菜合舞；秋颂学，合声。^⑥

郑注与《正义》之言，皆出于《周礼·春官·大胥》之文，因他经以证之也。《正义》又引《月令》之文互证，曰：

《月令》：季春，大合乐，天子亲往，则明春合舞、秋合声之时，天子亦亲视学也。^⑦

《礼记·月令》篇云：

季春之月。……是月之末，择吉日，大合乐，天子乃率三公九卿诸侯大夫，亲往视之。

^① 马端临：《文献通考》，北京：中华书局，1986年，第379页。

^② 马端临：《文献通考》，北京：中华书局，1986年，第379页。

^③ 陈澔：《礼记集说》，台北：世界书局，1990年，第114页。

^④ 郑玄注，孔颖达正义：《礼记注疏》卷二十，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

^⑤ 郑玄注，孔颖达正义：《礼记注疏》卷二十，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

^⑥ 郑玄注，孔颖达正义：《礼记注疏》卷二十，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

^⑦ 郑玄注，孔颖达正义：《礼记注疏》卷二十，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

经文此处虽无明文言天子系视学，然考之可知，是故《礼记正义》引《月令》之文以解郑注，合天子视学与大合乐为言。

凡行释奠之礼，先圣先师之并祭，在始立学之时，若四时之常祭，则但祭先师而已。“先师”者，即主祭学官之先师也，则“学”之有师，亦有始师；有祭，主祭则掌该学之学官，受祭则该学之先师。是“学”也者，有传、有承，有教、有学，有教学之场所，有祭典之仪，以示其学之隆重也，亦以示其学之已为制之常设者也；既是天子所设之制，亦是天子所命诸侯之为制也！凡学，必学于师也，而师又学之于先师也，故必有祭，以隆其学，亦已隆礼其先师也。故天子诸侯设教，在始立学、在立学、在学，故必主祭主教学之先师，此亦尊师明教重学之义也！凡行释奠之礼，必由学官负责主祭，春学则春官主祭之，秋学则秋官负责主祭之，夏冬亦如此；若天子，则须亲视学，盖学为天子之设教而立也。

三、天子视学、养老与释奠礼之主祭者

凡释奠之时，若天子率百官亲往视学，则有大合乐。天子视学虽隆重，然而《文王世子》篇中的“释奠”礼，却未言系天子之亲自与祭，仅是“观礼”而已，故曰“视学”；若执礼主祭者，实为掌该学之学官，亦即有司主祭也。天子但观礼，待有司祭礼毕，而后视学焉。《文王世子》篇云：

天子视学，大昕鼓征，所以警众也。众至，然后天子至，乃命有司行事，兴秩节，祭先师先圣焉。有司卒事，反命，始之养也。

经文所言之“有司行事”、“有司卒事”，皆言“有司”负责主行此“释奠先圣先师之礼”也；既是“释奠先圣先师”，故知是“始立学”之时。是故郑玄注云：

使有司摄其事，举常礼，祭先师先圣。不亲祭之者，视学观礼耳。非为彼报也。

既非亲出征、归返之亲告，故但仅视学观礼耳。此郑玄所云“非为彼报”之义。郑玄注又云：“告祭毕也，祭毕，天子乃入”，此即天子“乃命有司行事”以祭先圣与先师，是故有司行礼，祭毕，乃告天子，而后天子始入；盖为“视学”而来也。又，经文此处所言“始之养也”，“养”是“养老”之义，“始”义即是“始立学”之“始”义。盖始立学，有司既释奠之后，必遂养老，以示天下以“孝养”，以昭天下“父子、君臣、长幼之道，合德音之致，礼之大者也”。此处之“老”，据郑玄所注，皆是“年老更事致仕者也。天子以父兄养之，示天下之孝悌也”。故知“养老”之“老”，皆是天子之血缘宗亲年长致仕者。此亦《文王世子》前文所云“凡释奠者，必有合也。有国故则否。凡大合乐，必遂养老”之义，则有司释奠之后，天子视学，而后行养老之礼，郑玄注“始之养也”云：“又之养老之处。凡大合乐，必遂养老，是以往焉。言始，始立学也。”是知“必遂养老”于古时亦为大事也，故《文王世子》既言“视学”毕，遂更言“养老”之礼，且天子亲往焉行事。其曰：

适东序，释奠于先老。遂设三老五更群老之席位焉。适饌省醴养老之珍具，遂发咏焉，退脩之以孝养也。反，登歌清庙，既歌而语，以成之也。言父子君臣长幼之道，合德音之致，礼之大者也。下管象、舞大武，大合众以事，达有神，兴有德也。正君臣之位、贵贱之等焉，而上下之义行矣！有司告以乐阙，王乃命公侯伯子男及群吏曰：反养老（幼）^①于东序。终之以仁也。

此即是《文王世子》篇所言“养老”之法。养老之法乃天子亲行之大制，包含天子亲释奠先老、设席位饌三老五更群老、以乐声迎诸老、退酌醴献诸老、天子歌诗复以语、以乐及舞飨诸老等礼制。郑玄注云：

亲奠之者，已所有事也。

三老、五更，各一人也。……天子以父兄养之，示天下之孝悌也。名以三、五者，取象三辰、

^① 《校勘记》以为当无“幼”字。参见郑玄注，孔颖达正义；《礼记注疏》卷二十，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

五星，天所因以照明天下者，群老无数，其礼亡。

发咏，谓以乐纳之。退修之谓既迎而入，献之以醴，献毕而乐阕。……反，谓献群老毕，皆升就席也。

象，周武王伐纣之乐也。以管播其声，又为之舞，皆于堂下。众，谓所合学士也。

《礼记正义》疏曰：

适东序释奠于先老者。若其寻常视学，则于东胶中，唯行养老之礼。若始立学，既视学毕，则适之养老之处，东序之中，天子亲自释奠于先世之老，祀先老既毕，遂设三老五更群老之席位焉。若非始立学，则不释奠于先老也。

适馔省醴养老之珍具者。布席既毕，天子亲适陈馔之处，省视醴酒并省视养老之珍具。遂发咏焉者。省具既毕，出迎三老五更。将入门之时，遂作乐声，发其歌咏，以乐纳之也。退脩之以孝养也，谓三老五更入而即位于西阶下，天子乃退酌醴献之以脩行孝养之道也。

反登歌清庙者，反谓反席。三老五更群老初受献毕，皆立于西阶下，东面，今皆反升就席，乃使工登堂上西阶，北面，歌清庙之诗，以乐之也。既歌而语，以成之也者。谓既歌清庙之后，则至旅酬之节，语谓谈说善道，以成就天子养老之义也。

礼之大者也，言登歌清庙、语说父子君臣之道，是礼之大者也。下管象舞大武者，谓登歌之后，笙入立于堂下，象谓象武王伐纣之乐，堂下管中奏此象武之曲，庭中舞此大武之舞。

大合众以事者，众谓大会众学士以登歌下管之事。^①

堪注意者，为天子视学系与养老合而行之，若为始立学，则非仅设馔席以醴诸老而已，更有亲自释奠于先老之祀，若非始立学则否。而天子之视学，系有司之学官行释奠先师之祭，天子不亲祭；然若释奠于先老，则乃天子亲祭之也。此亦略可解，盖有司释奠于学，乃系有司执此礼祭于先师，先师则为学官之先师，其血缘之亲、秩爵之重，盖皆不如先老之于天子也，故天子不亲祭之；若先老，则天子必亲祭之，以先老为先世之老，其血缘亲亲与爵尊，是故犹天子之亲致祭于宗庙者也！“先老”者，其义当指此。盖“先老”之亲、尊，虽不如所嫡与所宗、所庙者，然亦先王之大臣重臣，其爵、秩均高，故天子必亲释奠于先老。若三老与五更，则系今天子之“老”，所谓“养老”之礼，主指此也。郑注“三老五更”以为系“年老更事致仕者”，则凡今天子所致“养”礼“老”者，皆齿高、望重、爵尊、亲亲于天子之嫡宗者，若“先老”之于先代诸王然。天子以养老礼而亲致醴之、迎之、席之、乐之、歌之、语之，盖以此教化而示诸学士与天下之民也；故郑注以为“天子以父兄养之，示天下之孝悌也”。《文王世子》篇此处所言，一则足以反映“老”之地位：何以“先老”行祭释奠之礼，而不于庙中致祭？又何以天子必须亲行此释奠之礼；二则亦足反映：“先老”之血缘亲亲与尊爵等第，明是与天子之祖祢有差，故以释奠礼之；其时节在始立学时：天子视学以后，行养老礼之前，天子亲释奠之；其场合则在“学”中，未闻与庙有关也。三则足以反映：“养老之礼”虽在“学”中举行，然与天子视学并行，则诚是王室重礼，“父子君臣长幼之道，合德音之致”，“礼之大者也”；是故天子必亲行事，亲迎、致献、醴饌、登歌舞乐与语，而皆在学中，率众学士“大合众以事”，所以明“学之为父子焉，学之为君臣焉，学之为长幼焉”，“父子君臣长幼之道得而国治”^②！天子视学，欲令学士以学也，重其学也；天子视学后复致养老之礼也，则以孝养教化天下也。故有司释奠先师在焉，天子释奠先老在焉；其学制与其致礼，合而在焉。

四、“释奠”、“释菜”、“释币”

《文献通考》引《礼记正义》以为释奠之礼有六，而释菜之礼有三，释币则唯一。《礼记正义》曰：

^① 郑玄注，孔颖达正义：《礼记注疏》卷二十，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

^② 郑玄注，孔颖达正义：《礼记注疏》卷二十，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

凡释奠有六：始立学释奠一也，四时释奠有四，通前五也；《王制》师还释奠于学，六也。

又云：

释菜有三：春入学释菜合舞，一也；衅器释菜，二也；《学记》皮弁祭菜，三也。秋颂学合声无释菜之文，则不释菜也。

又云：

释币唯一也。即此衅器用币是也。

《礼记·文王世子》篇云：“始立学者，既兴器用币，然后释菜。不舞不授器。”又云：“凡始立学者，必释奠于先圣先师，及行事必以币。”则始立学既有释奠之礼，亦有释菜之礼，郑玄云：“释菜礼轻也。”是郑氏于此仅以释奠与释菜对言，于“币”则但言“奠币”、“用币”，未闻有“释币”；言“释币”，则《礼记正义》但以“衅器用币”为据，恐致误导。“释币”一词实源出《仪礼·聘礼》篇，经文云：

厥明，宾朝服，释币于祢。

是“释币”即出此。郑玄注云：

告，为君使也；宾，使者谓之宾，尊之也。天子诸侯将出，告群庙；大夫告祢而已。凡释币，设洗盥如祭。

《聘礼》篇所云“聘礼”，本以诸侯间相聘问礼为主，故郑玄《目录》云：“聘，诸侯相于，久无事，使卿相问之礼；小聘使大夫。”是故经文言“释币于祢”者，即是郑注“大夫告祢而已”之意。贾公彦《疏》云：

凡释币设洗盥如祭者。案《曾子问》云：凡告用牲、币。注云：牲，当为制；则告无牲，直用币而已。但执币须絮，当有洗而盥手，其设洗如祭祀之时。^①

是贾公彦直谓“释币”即“用币”，然此“用币”何以经文称“释币”，而不云“用币”？经文原意，意谓使者奉君命，将有聘问之行，故须告行于祢庙，经云“释币于祢”，即是此义。故“释币”即是“告礼”矣，贾《疏》引《礼记·曾子问》所云“凡告用牲、币”为据，谓“释币于祢”既未用牲，故是“直用币而已”。若然，则“释币”仍是告庙之礼，有祭。吾人若回到上文之问题，贾公彦直谓“释币”即“用币”，则经文何以称“释币于祢”，而不径云“用币”、“奠币”？经文不云告于祢庙，而但云“释币于祢”者，依郑玄意，以为此告仅为“如祭”，而实非祭。贾公彦疏其义，亦曰“必知无祭事者”^②，即是疏郑注“凡释币，设洗盥如祭”之“如祭”义。反之，当使者返归“释奠于祢”时，郑玄注则云“祭礼也”。敝意以为，郑注以为使者聘问出入告祢有礼轻、重之异，此即郑所云“略出谨入”之义，贾《疏》则释云：“必略出谨入者，出时以祷祈，入时以祠报；故不同也。”^③故出行告庙之“释币”，但“如祭”而已，未如使者返归告庙之释奠有祭事；知出、返言告祢之“如祭”、“祭礼”，乃相对而言，仍是礼之轻、重程度问题；则“释币”仍可视为告祢之祭，“释币于祢”即是告庙于祢，《疏》称之为“祷祈”，礼虽简仍属告礼，故不曰“用币”而称“释币”，盖“用币”仅为用事而“释币”则称其礼也。若然，则就告庙祖祢而言，“释币”礼轻，“释奠”礼重！

“释币”非仅行于告祢，而亦用祭于出入之国门门神。《仪礼·聘礼》篇载此云：

又释币于行，遂受命。上介释币亦如之。

又云：

释币于门，乃至于祢，筵几于室，荐脯醢，觞酒陈。席于阼，荐脯醢，三献。

《仪礼》本篇所言之“释币”，自有其特义，盖非仅言“释奠”之礼也，此篇中所云“释币”、“书币”、“展币”、“奠币”、“授币”、“载币”、“受币”、“奉币”等诸词皆各有其义，未必皆是祭礼所用币。据上引可知：凡卿大夫受君命为使者，将出聘之前，应“释币于祢”；而后“释币于行”；归，则亦“释币于门”；然后“释奠于祢”。经无“释奠”明文，知是“释奠”者，以经文云“乃至于祢，筵几于室，荐脯醢，觞酒陈。席

^① 郑玄注，贾公彦疏：《仪礼注疏》卷十九，台北：大化书局印阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

^② 郑玄注，贾公彦疏：《仪礼注疏》卷十九，台北：大化书局印阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

^③ 郑玄注，贾公彦疏：《仪礼注疏》卷十九，台北：大化书局印阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

于阼，荐脯醢，三献”，故知是“释奠于祢”也。郑玄注云：

行释币，反释奠，略出谨入也。

贾公彦《疏》云：

设席于奥东而右几，但无牲牢，进脯醢而已，以告祭非常故也。^①

由此，吾人可以勾勒出一幅使者受命聘使后出行、还入之图像：1. 使者出使聘问前，必于祢庙行释币之告礼，郑注云为“如祭”，贾疏则视为“祷祈”；2. 使者出行至于国门，必释币礼于门神，经文则曰“释奠于行”。3. 返回，先抵国之大门，故仍须行释币礼以祭门神，后方入于国中；4. 既已入于国中矣，则应返归告祭于祢庙，所行之告祢礼则为“释奠”而非“释币”；贾疏云为“祠报”。是故告庙于祢，出告之祭与入告之祭，其间差别在于礼之轻、重，则“释币”、“释奠”其礼亦是告庙轻、重之等，此即郑注所云“略出谨入”义。

经文“释币于行”与“释币于门”，皆言出、入国门时所行门神祭礼。使者聘问，出、入国之大门皆须“释币”以祭，礼祭门神也；此则据郑注而知。郑注云：

门，大门也。……出于行，入于门，不两告，告所先见也。

又云：

出于大门，则行神之位在庙门外西方。……今时民春秋祭祀，有行神，古之遗礼乎！

故此“告”是“告祭门神”之义。贾《疏》云：

知门是大门者，以其从外来，先至大门，即礼门神，故知门是大门也。^②

此中有一可辨者，即郑玄注《聘礼》篇之“释奠”礼，以为“无牲”，此点则与郑玄注《文王世子》篇之“释奠”礼有不同，其差别则在有牲无牲；其中又涉及郑玄在注中之“改字”，郑玄改字在于改《礼记·曾子问》之经文，《曾子问》云：

孔子曰：诸侯适天子，必告于祖，奠于祢，冕而出视朝，命祝史告于社稷、宗庙、山川，乃命国家五官而后行，道而出。告者五日而遍，过是非礼也。凡告用牲币，反亦如之。

郑注云：

“牲”当为“制”字之误也。

是郑玄于此不以经文曰“牲币”为然，故于注中改“牲”为“制”，谓“告用制币”，故其于经文“告于祖，奠于祢”下遂注云：“皆奠币以告之互文也。”既皆是“奠币以告”，则对郑玄而言，自不可能有经文之“告用牲币”，盖“奠、告”皆用“奠币”也，是故郑注遂改“牲币”为“制币”，唯“奠币”而已也；如此，则天子、诸侯出行与出征时，所行告庙之礼，但用币以奠而已，无用牲矣；故知郑玄实欲通《仪礼·聘礼》、《礼记·曾子问》两告礼之义为一。然敝意以为，《礼记·曾子问》曾子所问，主体在天子、国君之出与出征，故载木主共行；而《仪礼·聘礼》主体则在卿大夫之聘问出使，本无载庙主而行之事，故两者告庙礼当有不同，郑玄欲通二者而言，乃有改字之举，欲通者何？郑欲通者，在于两篇之反告庙行释奠，皆当无牲牢也。然即以《礼记·曾子问》而论，使臣出使而后反，反则告祢释奠，其祭礼虽无牲事，仍有脯醢，故知此礼系释奠，既非释币、亦非释菜。《礼记·曾子问》篇亦然，其返而告庙，告而有牲币，有牲币是经文所云，故知亦是释奠而非释菜。郑玄改“牲”为“制”，实未必确。不从郑注改字但从经文，亦通其义。

《礼记正义》所云“释菜有三”者，其一则见于《文王世子》篇所记之始入学礼，再则见于《周礼·大胥》，三则见于《礼记·学记》。《文王世子》篇所记已见前引。《周礼·春官·大胥》曰：

大胥，掌学士之版，以待致诸子。春入学，舍采，合舞；秋颂学，合声。

“学士之版”，郑玄注云：

^① 郑玄注，贾公彦疏：《仪礼注疏》卷二十三，台北：大化书局印阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

^② 郑玄注，贾公彦疏：《仪礼注疏》卷二十三，台北：大化书局印阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

郑司农云：学士，谓清大夫诸子学舞者。版，籍也。今时乡户籍，世谓之户版，大胥主此籍，以待当召聚学舞者，卿大夫之诸子则按此籍以召之。

“舍采”，郑玄注引郑司农之言，云：

春始以学士入学宫，而学之合舞，等其进退，使应节奏。郑司农云：舍采，谓舞者皆持芬香之采。或曰：古者，士见于君，以雉为挚；见于师，以菜为挚。菜直谓蔬食，菜羹之菜。

郑注又云：

玄谓舍即释也。采读为菜。始入学，必释菜礼先师也。菜，苹藻之属。故郑司农以“舍采”为“挚”，以“舍采”为持“芬芳之采”；郑玄训“舍”为“释”，故云“玄谓舍即释也”，此是郑玄之义，故《仪礼·乡饮酒》篇“主人释服，乃息司正”，郑氏即释云：“古文释作舍。”“释”、“舍”互通，故郑玄释《周礼·春官·大胥》“舍采”为“释菜”，将《周礼》此文与《礼记·文王世子》文合而释之以贯其义，故言春始入学必行释菜之礼，以礼先师也。则二郑所以释者，盖有不同矣。然以“舍采”为“持芬芳之采”，与释“采”为“菜”，“菜”是“蔬食”，其义实亦可通。故马端临《文献通考》特重此义，以为“挚”足以尽“释菜”之礼意。自妇见舅姑、士见君，迄学士见于师，皆然；而“菜”，则只是“菜”而已，各类礼及节仪之菜，尽管有所不同，如婚礼奠菜，盖用堇；入学释菜，苹藻之属；始立学释菜，芹藻之属；泮宫有芹藻；子事父母有堇萱；然其用菜为挚之意则一，故马端临以为“菜，直是挚”而已^①，犹郑玄此处注所云“菜，直谓疏食”者，盖取其“持芬芳之采”义欤！“释菜礼先师”之礼意亦然，皆是一“挚”而已矣！《礼记·学记》所言，则曰：

大学始教，皮弁祭菜，示敬道也。

郑玄注云：

皮弁，天子之朝朝服也。祭菜，礼先圣先师。菜，谓芹藻之属。

《礼记正义》曰：

大学始教者，大学谓天子、诸侯，使学者入大学，习先王之道矣。^②

《礼记正义》又引熊安生之言，曰：

熊氏云：始教，谓始立学教。皮弁祭菜者，谓天子使有司服皮弁，祭先圣先师以苹藻之菜也。^③

是《正义》所引熊安生之文，以为《学记》所言之“大学始教”，即是指“始立学之教”；故天子、诸侯必祭礼先圣先师，而行释菜之礼。然熊氏所谓始立学之教者，《正义》则以为非是，盖始立学者，有司当行释奠礼，非是行释菜礼，则《正义》以为此处当为言春始入学之祭，故以释菜礼先师而已，不及先圣。其云：

熊氏云：以注“礼先圣先师”之义解经，始教，谓始立学也。若学士，春始入学，惟得祭先师。故《文王世子》云：春官释奠于其先师，秋冬唯祭先师已，不祭先圣。故《大胥》：春，释菜合舞。郑云：释菜礼先师。是春始入学，不祭先圣也。皇氏云以为始教，谓春时学（士）^④始入学也。其义恐非。^⑤

则《学记》“大学始教”之解，熊氏、皇氏皆言始立学之教，其理解经文之立足点，在于立学者，故误以为始教为“始立学”；《正义》则以“学士”之“始入学”为其解之立足点，盖学士入学之始，当在春时始入学，故得而始教云，与天子、诸侯之始立学无关。

^① 马端临：《文献通考》，北京：中华书局，1986年，第404页。

^② 郑玄注，孔颖达正义：《礼记注疏》卷三十六，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

^③ 郑玄注，孔颖达正义：《礼记注疏》卷三十六，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

^④ 《校勘记》云：“‘始’上当有‘士’字。”郑玄注，孔颖达正义：《礼记注疏》卷三十六校勘记，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

^⑤ 郑玄注，孔颖达正义：《礼记注疏》卷三十六，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

又“菜”者，郑玄于《周礼·春官·大胥》所注以为系“苹藻之属”，注《学记》则以为系“芹藻之属”；《礼记正义》引熊安生之文，则云系“苹藻之菜”。要之，云“苹藻之属”、“芹藻之属”、“苹藻之菜”，则知无牲牢矣。

又《礼记·月令》亦载云：

仲春之月……上丁，命乐正习舞，释菜。天子乃率三公、九卿、诸侯、大夫，亲往视之。仲丁，又命乐正入学习舞。

《月令》此处言仲春之上丁、仲丁乐正习舞，郑玄云：“为季春将习合乐也。”此文“习”字，《校勘记》谓：“习字衍。”^①郑注此意，谓季春之月，天子亲视学，将有大合乐，故仲春之月即令乐正入学习舞。习舞则须行释菜礼，以示其郑重。郑玄注云：

乐正，乐官之长也。……将舞，必释菜于先师以礼之。

《礼记正义》曰：

云将舞必释菜于先师者，以经云习舞释菜文在于后，恐习舞、释菜共是一事，故云：将欲习舞，必先释菜。必知然者，以释菜之时，不为舞也。……是知释菜无舞也。……故知释菜在合舞之前云。^②

是《正义》所疏甚分明，经文云“习舞释菜”，则此言将欲习舞必先释菜，而释菜之礼礼先师也，若行释菜则无舞也。故知释菜无舞。

凡此，可知释菜似亦自有其礼之来源与变化，亦未必皆可与释奠为对言，对言须置于“学”中方可，凡郑玄所注，多自两者对言脉络而解之。马端临《文献通考》则综言之，其云：

然则释菜之礼，犹挚也。妇见姑舅，其挚也枣栗服脩；若没而庙见，则释菜。弟子见师，其挚也束脩；若礼于先师，则释菜。《大胥》释菜合舞，而《文王世子》：释菜不舞不授器者，以释奠既舞故也。《士丧礼》：君视敛，释菜入门。《丧大记》：大夫、士既殡，而君往焉，释菜于门内。《占梦》：季冬，乃舍萌于四方。舍萌，释菜也。则释菜之礼，岂特子弟之见先师、妇之见庙而已哉！婚礼有奠菜仪，弟子之见先师，其仪盖此类欤！郑氏谓昏礼奠菜盖用董，入学释菜苹藻之属，始立学释菜芹藻之属；盖以泮宫有芹藻，子事父母有董萱，故有是说也。菜之为挚，则菜而已！《采苹》“教成”之。祭，毛氏谓牲用鱼，芼之用苹藻，则《诗》所谓湘之者，芼之也，与释菜异矣！^③

其所考辨，则释菜礼亦有其复杂面，未必皆是“学”中之事也。“妇见舅姑”一也，婚礼奠菜仪二也，皆非专行于“学制”中之释菜之典仪，马氏已考辨之。然则释菜与释奠，必同置于立学、设教、视学、祭礼先圣先师之脉络中，方有其义之合者，方可得言其“学祭”礼之遗意也。

李之藻《頤宮禮樂疏·釋菜詁》云：

释菜亦曰舍菜，亦曰舍萌。《大胥》：春入学，舍菜合舞。则郑司农以菜为蔬食菜羹之菜。康成云：舍即释也，菜，苹藻之属。舍萌者，占梦，季冬乃舍萌于四方是也。注云：舍萌，犹释菜也。萌，菜始生也。《士昏礼》：妇奠舅姑，执筭菜。……盖释菜之礼犹挚，然妇见舅姑，挚用枣栗、服脩，若没而庙见，则释菜。弟子见师，挚用束修；若礼于先师，则亦释菜。……故知释菜礼轻，非释奠比。而注《王制》者以释奠献馘为释菜奠币，则遂混释菜、释奠而一之。南齐王俭以为，始教，皮弁、释菜，示敬道也。中朝以来，释菜礼废，今之所行，释奠而已。则是释菜更隆于释奠乎？^④

是李之藻对于释奠与释菜，颇以为其为二者，虽从马端临，以为释菜即挚；亦有从王俭，以为示敬道

^① 郑玄注，孔颖达正义：《礼记注疏》卷十五校勘记，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

^② 郑玄注，孔颖达正义：《礼记注疏》卷十五，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

^③ 马端临：《文献通考》，北京：中华书局，1986年，第404页。

^④ 李之藻：《释菜詁》，《頤宮禮樂疏》卷三，台北国家图书馆善本书室藏明万历间刊本。

也；然于二者礼孰轻孰重，则实甚矛盾：一则云依古书则释菜礼当轻于释奠，一则慨叹于明代但行释奠，释菜礼废之久矣，故云：“释菜更隆于释奠乎？”则李氏对于当时所行之释奠礼，似有若干歉然处，故致慨于释菜之礼，则盖以为释菜礼当有可补释奠处，或即其义也。

清金之植所纂《文庙礼乐考》中有“释菜”条目，其云：

礼曰：见必以菜为贽，明洁也。故祭于先师谓之释菜。释菜无币、帛、牲牢，第芹藻苹蘩而已，其礼简于释奠。释奠有乐，释菜无乐。^①

此即马端临所云“释菜者，以菜为挚。惟菜而已”。《文庙礼乐考》又云：

成化元年，宪宗幸学，释菜，加用牲。释菜用牲始于此。……古不用牲，今宰牲。^②

释菜礼但用菜而已，故郑玄特注引“菜羹之菜”以重明之。古人以为苹藻之属，或芹藻蔬食之属，未闻释菜之礼有加牲以祭也。加牲以祭而宰牲，则何必以“释菜”为其礼名，是本欲加隆，反致不伦矣！

“释奠”较诸“释菜”，于礼为隆，《礼记·王制》之经文下，郑玄注“释奠”，以为系“释菜奠币礼先师也”，盖则郑注以“释菜”与“奠币”为分行之礼事也。依此，吾人可知，郑玄之观点，系以为“释奠”一词乃是“释”与“奠”的合词；“释”是“释菜”，“奠”为“奠币”；“释奠”礼重，“释菜”礼轻。李之藻《频宫礼乐疏》又谓：

释奠有牲币，有合乐，有献。^③

此亦出于马端临《文献通考》之所先言者，马氏释云：

释奠之礼，有牲币，有合乐，有献酬。……然山川庙社之释奠皆有牲币，学之释奠，非始立学，则不必有币也；学之释奠有合乐，则山川庙社不必有合也；聘宾释奠有三献，则天子诸侯之于山川庙社，不止三献也。^④

所谓“聘宾释奠”者，马氏继云：

《聘礼》：“觔酒陈，席于阼，荐脯醢，三献。一人举爵献从者，行酬，乃出。”此释奠有献酬之证也。^⑤

则马端临与李之藻二氏所谓“释奠有献（酬）”者，实自《仪礼·聘礼》诸篇中来。《仪礼·聘礼》篇云：

释币于门，乃至于祢，筵几于室，荐脯醢，觔酒陈。席于阼，荐脯醢，三献。

郑玄注曰：

室老亚献，士三献也。每献奠辄取爵酌，主人自酢也。

贾公彦《疏》云：

云“每献奠辄取爵酌”者，此通三献皆献奠讫，别取爵自酢。故云“辄取爵酌”也。^⑥

室老亚献、士三献，依郑玄所注，则初献由主人即出使者以酌进献，郑玄于经文“觔酒陈”下注云：

主人酌，进奠，一献也。言陈者，将复有次也。先荐后酌，祭礼也。

郑注所谓“将复有次”，即指将有亚献、三献而言。《聘礼》篇既言诸侯间相聘问系由国君派遣卿大夫以为使者，故使者返国行释奠礼于祢庙，既筵几矣，复有酌以进奠为献，卿大夫三献；故一献者，由主人卿大夫自为之以酌进奠，而复又以卿大夫之“贵臣”为亚献、三献。郑注、贾疏皆以“室老、士”为“大夫之贵臣”也^⑦。准此，则马端临与李之藻二氏所云之“释奠有献（酬）”者，即出于《仪礼》此篇矣。又，

^① 金之植等编辑：《文庙礼乐考》，济南：山东友谊书社，1989年，第375页。

^② 金之植等编辑：《文庙礼乐考》，济南：山东友谊书社，1989年，第376页。

^③ 李之藻：《频宫礼乐疏》卷三，台北：国家图书馆善本书室藏明万历刊本。

^④ 马端临：《文献通考》，北京：中华书局，1986年，第403、404页。

^⑤ 马端临：《文献通考》，北京：中华书局，1986年，第404页。

^⑥ 郑玄注，贾公彦疏：《仪礼注疏》卷二十三，台北：大化书局印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

^⑦ 参见贾公彦《疏》文所释。郑玄注，贾公彦疏：《仪礼注疏》卷二十三，台北：大化书局印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

李之藻所云之“献”似较马端临所云“献酬”为更准确，盖“献”、“酬”义不同也。“献”指行“释奠”祭于祢庙，以酒进奠之礼；而“酬”则谓礼成后酬宾之事。《仪礼·聘礼》篇云：

一人举爵，献从者，行酬，乃出。

郑玄注曰：

三献礼成，更起酒也。

从者，家臣从行者也。主人献之、劳之也。

主人举奠，酬从者。

故言释奠，当以李氏所言“有献”为确，盖“有献”即是“三献”之“献”。

郑玄于《王制》篇注“释奠”礼，以为可以分言：即“释菜”与“奠币”。然分言之是否便意谓合而言则“释奠”行祭止有“菜币”而已？郑注所谓“释菜奠币”者，是否可以涵盖“牲牢”？则古人尚有疑义。《礼记正义》中即出现此一两可之惑文，其云：

按《大胥》职云：春入学，舍菜合舞。《文王世子》亦云：释菜。郑注云：释菜礼轻也。则释菜惟释苹藻而已，无牲牢，无币帛。《文王世子》又云：始立学者既兴器用币。注云：礼乐之器成则衅之。又：用币告先圣先师以器成。此则徒用币而无菜，亦无牲牢也。《文王世子》又云：凡始立学者，必释奠于先圣先师，及行事必以币。是释奠有牲牢，又有币帛，无用菜之文。^①

至此，《礼记正义》尚云释奠有牲牢、有币帛，然其又云：

熊氏以此为释菜奠币者，谓释奠之礼，以献俘馘，故云释菜奠币，言释奠之时，既有牲牢，菜、币两有。今按：注云释菜解经中释字，奠币解经中奠字。又云礼先师，不云祭先师，则以讯馘告之时，但有菜币而已，未必为释奠有牲牢也。于事有疑，未知孰是，故备存焉。^②

是《正义》引出熊安生所言后，其所疑则有二矣：一在于“释菜奠币礼先师”句，以为“礼先师”与“祭先师”或有不同；二则又以为“释奠”行祭或系“牲牢、菜、币”皆有，或者“释奠”既为“释菜奠币”，则但有“菜币”而未必有“牲牢”。若以释奠礼祭于先师圣而言，则《正义》两引存疑未断，则未免过拘。“始立学”时行“释奠”礼，则郑所分云之“释菜奠币”，其合词成“释奠”时，已是牲牢、菜币两有，此当无疑也。抑又不止此，“释菜奠币”一旦成其合词曰“释奠”，执其礼、行其祭，其仪实不止“牲牢”、“菜币”而已，尚有马端临、李之藻两氏所云“有合乐”、“有献”。依经文所云“衅器用币然后释菜”，知“衅器用币”与“释菜”当是二礼，故曰“然后”；郑玄注曰“释奠则舞”，则“衅器”、“用币”、“舞”，皆是“释奠”之礼。再加上前文所云之“春入学则合乐”、“秋颂学则合声”，则释奠之礼，除牲牢、菜币之外，其内容尚有舞也、乐也、声也、器也；称“释奠”可以含盖“释菜”，反之则不能。是故《文王世子》曰：

始立学者，既兴器用币，然后释菜。不舞不授器，乃退俟于东序，一献，无介语，可也。

郑玄注云：

兴当为衅字之误也。礼乐之器成则衅之，又用币告先圣先师以器成。

《礼记正义》曰：

始立学者，亦谓天子命诸侯始立教学，又造礼乐之器新成，衅之，既毕，乃用币告先圣先师以器成也，然后释菜。^③

又曰：

既以币告，后又更释菜告先圣先师，以器成将用也。^④

是始立学行礼，依次为衅器、用币、释菜。是“衅”为“器成”之礼，《大戴礼·诸侯衅庙》篇：“成庙，衅之

^① 郑玄注，孔颖达正义：《礼记注疏》卷十二，台北艺文印书馆印行阮元十三经注疏附校勘记本。

^② 郑玄注，孔颖达正义：《礼记注疏》卷十二，台北艺文印书馆印行阮元十三经注疏附校勘记本。

^③ 郑玄注，孔颖达正义：《礼记注疏》卷二十，台北艺文印书馆印行阮元十三经注疏附校勘记本。

^④ 郑玄注，孔颖达正义：《礼记注疏》卷二十，台北艺文印书馆印行阮元十三经注疏附校勘记本。

以羊。”又云：“宗人曰‘衅某庙事毕’。”王聘珍引注曰：“卢注云：‘庙新成而衅者，尊而神之也。’”王聘珍谓：“衅者，杀牲以血涂之也。”^①又《礼记·杂记》云：“凡宗庙之器，其名者成，则衅之以豕豚。”则“器成”于礼为大矣，故《文王世子》云：“不舞不授器。”此句郑玄注云：“释菜礼轻也。”郑注又云：“释奠则舞，舞则授器。”《正义》曰：“不舞不授器，凡释奠礼重，故作乐时须舞，乃授舞者所执干戈之器。今其释菜之时，虽作乐，不为舞也。亦既不舞，故不授舞者之器。”^②则释菜与释奠的差异又在于“舞”，故曰“不舞不授器”，意谓“释奠则舞、释菜不舞”也。如此，“始立学”之礼中，以器新成故衅器用币行礼以告先圣先师，后又更行释菜，以告将用此器矣；若果用之，则是“释奠”之礼；若未用，则但释菜而已，无舞，故曰“不舞不授器”。《礼记正义》云：“故前用币告其器成，后释菜告其将用也。”^③此处《正义》所云之“释菜”礼之目的，殊有语病，盖释菜乃为先师而行礼，孔氏谓“后释菜告其将用也”，则似谓“释菜”目的系为告受祭者将用此器矣。若果用器，则是有舞，故授舞者舞器，则是行“释奠”之礼方得有乐、舞；若无舞，则是“释菜”之礼。是故孔颖达《礼记正义》前告后告、器成将用器、视释菜为后告之释文观点，确有其语病也。经文“不舞不授器”一句，由郑注文义细观，郑氏系以“舞/不舞”区别释菜、释奠；释奠则舞、释菜则不舞，故曰“释菜礼轻”。如此，行释菜之礼前亦须有“衅器用币”之仪，为告“器成”之礼也。在始立学礼中，“器”成而“衅”，衅而后“告”，告受祭之主先圣先师以器成之仪也；“告”后，若为“释菜”之礼，则“器”供而不授，惟行乐而已，盖不舞不授器也；释奠则授器。以上系将“衅器”之“器”与“不舞不授器”之“器”等同的解义观点。又《礼记正义》所云之“干戈之器”，乃合“羽龠之器”并言，皆为“衅器”之“器”也。此亦经文“凡学，世子及学士必时，春夏学干戈，秋冬学羽龠，皆于东序”之谓。故陈澔《礼记集说》注云：“四物皆舞者所执，干戈为武舞……羽龠为文舞。”^④

要之，释奠与释菜皆为行于学之祭礼。依古礼，释奠与释菜各有其施设之义与场合，然亦有其交集，此交集处即是其礼之行在于“学”中；即便行于庙中，亦是“学中有庙”。是故古书所言，便交集在此，释奠与释菜交集在“学”，亦交集在祭礼“先师”，凡先儒前贤之注、疏，亦多在此处分说。

然郑玄之注，释奠礼与释菜礼乃须相对而言，对言方得成其并为学中之礼、主祭先圣先师：始立学为非时，故为特祭；四时之祭则曰常祭；以此定调祭先圣、先师。

释奠礼与释菜礼之内容，亦有轻重、繁简之不同；释币之为礼也，依《仪礼》方得有言“释币”，依《礼记》则但云“用币”，是“释币”仅为“奠币”、“用币”，止释奠中行礼之一事耳！“用币”与否，仍是释奠与释菜礼之轻重差异，一如合乐，亦如不舞不授器，皆是释奠礼重、释菜礼轻之一端耳！

总言之，“释奠”礼本来其源未必只是行于“学”，“释菜”礼亦然；其于“学”中并置行之，共同形成为“学制”体系中设施礼乐之一环，且为仪典之主体者，亦系后来之事；推其背景，则当与天子之注意到立学设教有关；天子重之，则“学”有场所；天子重之，则“学”有“学官”：主授学、主教；有“学士”：受学、学诗书习礼乐舞典；“学”有“先师”，以明此学之系谱、源流；“学”有释奠、释菜之礼；有始立学之礼祭先圣与先师，有春时始入学之礼，有四时之礼祭先师；“始立学”祭“先圣”者，以告学士此学之源，肇自先王先圣之布教始立学之故；“四时”之祭先师者，明此学之初源始于某师，仿如祖源也；无论是祭先圣或先师，皆祭于学中，总言之皆为非时而祭；对内分言方得有始立学非时、四时常时之祭。凡学中之祭礼，释奠礼重而释菜之礼轻。惟天子之亲视学，则学中之祭礼提高其层次，故天子于“始立学”时当亲致释奠礼于“先老”，余则皆同于有司于学制之常施设者。

《周礼·春官·甸祝》云：“舍奠于祖庙，祢亦如之。”贾公彦《疏》：“舍读为释者，《周礼》、《礼记》多为舍字，郑读皆为释。”^⑤则“舍奠”即是“释奠”。今则多言“释奠”且已习为常者，或系受郑玄之影响。

^① 王聘珍解诂：《大戴礼记解诂》，台北：文史哲出版社，第 203 页。

^② 郑玄注，孔颖达正义：《礼记注疏》卷二十，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

^③ 郑玄注，孔颖达正义：《礼记注疏》卷二十，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

^④ 陈澔：《礼记集说》，台北：世界书局，1990 年，第 114 页。

^⑤ 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》卷二十六，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

贾公彦《疏》又云：“非时而祭即曰奠。”^①笔者以为，贾公彦此语或可作为掌握释奠古礼本义之一关键处。正以释奠之本义为“非时而祭”，故贾《疏》承上继云“以其不立尸。奠之言停，停馔具而已”。古者凡行祭礼必立尸，是故“不立尸”为“非时而祭”。金之植《文庙礼乐考》云：“释，置也。不设尸，礼较祭祀稍简。惟置牲醴以奠也。”^②即是此义。又《礼记·曾子问》载：

曾子问曰：祭必有尸乎？若厌祭亦可乎？孔子曰：祭，成丧者必有尸，尸必以孙，孙幼则使人抱之，无孙则取于同姓可也。祭殇必厌，盖弗成也。祭成丧而无尸，是殇之也。

此回答义盖已触及此矣，是故贾公彦以“不立尸”为“非时而祭”，则立尸为常祭。故吾人若以祢之葬礼为言例：凡葬前行礼者，皆曰“奠”，何则？盖人只一死，故非时，则葬前之行祭与行礼皆只可曰奠；又以其非时，故无常设行礼之处所，但陈设馔具以停其致奠，盖示其只为彼时而设也；人死只此一次，无常可言，故是“非时”；若葬礼之后，则先考之丧依礼而行，止于卒哭、除服，次日遂行祔祭，先考入于庙中为祢，祢在庙则为常主，庙中致祭于祢者，皆为常时祭，常时故祭有常所，此即为庙；故相对言，凡葬前之祭与行事，皆是非时而设，非时而设者则曰奠。

又以古时天子征伐而出者言出征执有罪为例言，天子出征而反，则释奠于学。《礼记·王制》：“出征执有罪，反，释奠于学，以讯馘告。”释奠于学者，亦是非常时之祭；盖天子出征，非能掌握其时，故是有事焉方行与出征，则反而释奠于学，因其非常时故是非时，此所以行释奠礼于学而非庙中也。

再以“学制”中之释奠礼而论。始立学，无论是天子之始立学或是天子命诸侯之始立学，其亦非时之祭也，然以其隆重，故命学官有司并先圣、先师而祭之，行释奠礼。若自春始入学至于夏、秋、冬之四时而祭者，为常祭，故只祭先师。然我人若试观此四时之祭，其虽曰为“常时之祭”，然此是在“学制”内部言之谓之为“常”，若总四时皆“释奠于学”以相对于行于天子之朝、诸侯之国典皆在“庙”者，则凡行于“学”中之释奠礼，其总言则皆是“非时而祭”矣。故先儒虽皆云“释奠”有常时之祭、有非时之祭，此是内分；若总言之，无论内分之常时与非时，外以对天子诸侯设施之礼，则皆为“非时之祭”，是故皆行“释奠”。以其总言之本质皆为“非时”，故皆祭时方设陈馔具，祭毕则撤，故曰释奠之礼。以此释奠之礼，皆是以有祭时方于其行礼之所设礼之馔具也。又，天子视学，如欲祭先老，则行释奠之礼，以其行此释奠礼系于“学”中亲行，故亦是非时而祭，盖其行释奠礼之陈具与施设，皆是非时、有事焉方设之性质也，故天子亲祭“先老”于学，亦当行释奠礼。

要之，“非时而祭即曰奠”，此是古“释奠”礼早期之本义，此施于各礼仪中可见者；其后渐朝向天子重“学”之方向发展集中，释奠与释菜礼亦遂于历史发展中，隆起于“学”制中；孔子以后，又与“祭孔”结合为一，成为祭孔之礼的代名，有其常设之庙，成为天下常时之大典，其事则皆后世后代所形成。

五、结 论

细检先秦所遗儒家典籍，言及“释奠”之文，除今本小戴《礼记》中所收《文王世子》、《王制》、《学记》诸篇外，尚有《周礼》、《仪礼》以及伴随此等经书而兴之注、疏等，先儒皆有关乎“释奠”文义之讨论。明代李之藻在其《频宫礼乐疏》之《释奠诂》一文中，便曾就“释奠”词义中有关施设处，作出归纳，其文云：

古者释奠施于山川、庙社，或施于学。^③

是李之藻以为“释奠”之源非仅施于“学”也，亦是可祭于山川、庙社之典。其言实出于马端临《文献通考》，马氏云：

^① 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》卷二十六，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

^② 金之植等编辑：《文庙礼乐考》，济南：山东友谊书社，1989年，第373页。

^③ 李之藻：《频宫礼乐疏》卷三，台北：国家图书馆善本书室藏明万历间刊本。

古者释奠，或施于山川，或施于庙社，或施于学。《周官·太祝》：大会同，造于庙，宜于社，过大山川，则用事焉，反行舍奠，《甸祝》舍奠于祖庙，祢亦如之。此施于山川庙社者也。《大司乐》：凡有道者、有德者，使教焉，死则以为乐祖，祭于瞽宗。《文王世子》：凡学，春官释奠于先师，秋冬亦如之。凡始立学者，必释奠于先圣先师，及行事，必以币。凡释奠者必有合也。天子视学，大昕鼓征，乃命有司行事，兴秩节，祭先圣先师焉。有司卒事，反，命适东序，释奠于先老。《王制》：出征执有罪，反，释奠于学，以讯馘告。此施于学者也。^①

《周礼·春官·大祝》云：

大祝，掌六祝之辞，以事鬼神祇。……掌六祈，以同鬼神祇。一曰类，二曰造，三曰祫，四曰禴，五曰攻，六曰说。

郑玄注引郑司农之言云：

类、造、祫、禴、攻、说，皆祭名也。

依郑玄所注，则“类”是“祭于上帝”，“类”与“祃”皆是“兵祭”、“师祭”；“造”，“祭于祖也”；“禴”，“日月星辰山川之祭也”。郑玄又云：

造、类、祫、禴，皆有牲。攻、说，用币而已。

马端临与李之藻二氏何可谓此等祭祀与释奠有关？则以《周礼·春官·大祝》下又有文云：

大师，宜于社，造于祖，设军社，类上帝，国将有事于四望，及军归，献于社，则前祝。大会同，造于庙，宜于社，过大山川，则用事焉。反行，舍奠。

贾公彦《疏》云：

言大师者，王出六军，亲行征伐，故曰大师。云宜于社者，军将出，宜祭于社。……云造于祖者，出必造，即七庙俱祭。取迁庙之主行，用命赏于祖，皆载于齐车。云设军社者，此则据社在军中，故云设军社。云类上帝者，非常而祭曰类。军将出，类祭上帝，告天将行。云国将有事于四望者，谓军行所过山川，造祭乃过。及军归献于社者，谓征伐有功，得囚俘而归，献捷于社。^②

《疏》又释云：

言用事，亦用祭事告行也者。……《曾子问》曰：凡告，必用牲币；反，亦如之。^③

又云：

云反行舍奠者，《曲礼》云：出必告，反必面。据生时人子出入之法。今王出行时，造于庙，将迁庙主行；反行，还祭七庙。非时而祭曰奠。^④

是故总言之，凡《周礼·大祝》所言“类、造、祫、禴、攻、说”，“大师，宜于社，造于祖，设军社，类上帝，国将有事于四望”，“大会同，造于庙，宜于社，过大山川，则用事焉”，与夫《礼记·王制》篇所云“天子将出征，类乎上帝，宜乎社，造乎祢，祃于所征之地”者，其皆为非常、非时也，故曰“用事焉”，言亦须行其祭与祀也；凡归与反，则行舍奠之礼：“反，行舍奠”、“反，释奠于学，以讯馘告”；此不仅可知古释奠礼之本义，在于非时与非常，而更在于天子之出与出征，故社、庙、类、四望、山川，皆与出军、兵行、亲征，及载迁庙主行等皆有关；既是非常时，则舍奠/释奠乃为暂时陈设而祭、非常陈设而祭，故凡释奠/舍奠者，必有“彻奠”！以其区类而言，则诚如马端临与李之藻所谓“古者释奠，或施于山川，或施于庙社，或施于学”。此两氏区分之简言，若其繁处，则古者行礼，凡非常之奠可施之场合繁多，郑玄时已多云其礼亡，故无可考究阙处待补白处甚多。然总其源处而论，则笔者谓古释奠礼本义乃“主于兵”，以视天子诸侯之出、出征、出田、行军等与告庙、依止山川、祃于征地、反告庙、反告学等视之，应大致

^① 马端临：《文献通考》，北京：中华书局，1986年，第403页。

^② 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》卷二十五，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

^③ 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》卷二十五，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

^④ 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》卷二十五，台北：艺文印书馆印行阮元刻《十三经注疏（附校勘记）》本。

无差。其后则趋于“学”，专以释奠、释菜礼先师先圣，已渐有趋于“主文”之属性，论亦可通。

马端临曰：

山川庙社之祭，不止于释奠；学之祭，释奠而已。^①

马端临此言吃紧，此句言山川庙社之祭不止于释奠，然仍有释奠；而学之祭则唯一释奠而已。故后世遂以释奠制为祭先师于太学之礼。马端临又引贾公彦《疏》文，云：

贾公彦曰：非时而祭曰奠。此为山川庙社而言之也。学之释奠，则有常时者，有非常时者。^②
李之藻亦云：

释奠于学，有常时之奠四……有非时之奠三。^③

其所谓“常时之奠”者，盖以《文王世子》篇及汉儒郑玄所注为据，以为“春、秋、冬”与“夏”皆有祀，是谓“常奠”、“时奠”。后者之“非时之奠”，则指“始立学、天子视学、出征告讯”。李之藻以“始立学、天子视学、出征告讯”三者为“非时之奠”，“出征告讯”为其三之一，出征告讯即是出于《礼记·王制》篇，前文所云“天子将出征，类乎上帝，宜乎社，造乎祢，祃于所征之地”者。“祃”既为“为兵祷”的“师祭”，连博学知古礼的郑玄都云“其礼亦亡”，可见此主于兵祷的古礼，较诸其所可言的主于学之“师/兵/征祭”，其时间当为更早。

若于释奠礼之内容处，李之藻亦总括为三：“有牲币，有合乐，有献。”马端临亦云有三：“释奠之礼，有牲币，有合乐，有献酬。”李之藻所云虽出于马端临，然马云“献酬”者，实不若李氏曰“献”一字为得古礼之雅、确。释奠古礼又不止于此三者而已，必欲细言，勾勒其轮廓图像，则尚有舞：舞有文舞、武舞；有器：不舞不授器，有文舞之器，有武舞之器。

释菜与释奠系相较而言之学祭礼，以轻、重为别，故郑玄及此以下诸儒诸家皆从之。释奠礼重，言释奠可以含释菜；释菜礼轻，言释菜则不可以含释奠。自广义言，则学中祭礼，诚如马端临所云，“释奠而已”，故释奠是大名；凡综言主施学校之祭礼，当以“释奠”为总名。

结言之，“释奠”之礼是在孔子生前便已存在的古礼，不仅是天子出征与返归的告庙所行礼，亦是天子始立学、命诸侯立学及四时教学时祭先师、先圣礼。我们已大致可以确认，古“释奠”礼其实亦有其变化之趋：自早期的“主兵”出征四方而至“主文”兴学设教；从早期之施设此礼的本质乃属非常时属性，到后来渐有常时行礼之属性。其“主于学”的施设行礼场合，从古典篇籍中，我们可以阅读出此礼被讨论的主轴已逐渐集中于此。当然，源于孔子之前的古释奠礼，真正被提升到更高的层次，乃是于后世与祭孔礼联系的结果，“释奠与祭孔”成为一事一礼，便意味着孔子已为之“主”；于是，“释奠”成为国家级常设之礼，转变了释奠本为“非时而祭”的原初属性，此乃是孔子歿后“孔后历史”之大事。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

① 马端临：《文献通考》，北京：中华书局，1986年，第403页。

② 马端临：《文献通考》，北京：中华书局，1986年，第403页。

③ 李之藻：《频宫礼乐疏》卷三，台北：国家图书馆善本书室藏明万历刊本。

宋太祖“不杀大臣、言官”誓约考论

张 希 清

摘要:南宋高宗建炎元年,曹勋自金朝的燕王府(今北京)回到宋朝的应天府(今河南商丘),向宋高宗传达的宋徽宗宣谕云:“艺祖有约,藏于太庙,誓不杀大臣、言官,违者不祥。”他在随后所上《进前十事札子》和绍兴十四年编次的《北狩见闻录》中,又重申了这一宣谕。可见“不杀大臣、言官”的宋太祖誓约,应该确有其事。有宋一朝,“不杀大臣、言官”作为一条祖宗家法,已经得到宋朝君臣的公认。事实上,除特殊时期诛杀过少数几位大臣之外,基本上没有诛杀大臣、言官。宋太祖之所以订立“不杀大臣、言官”这一誓约,以及宋朝君臣谨奉之为祖宗家法,是最高统治者接受前代历史教训,为了巩固政权,采取“皇帝与士大夫共治天下”政策的必然结果。宋太祖誓约在历史上起过积极作用,在当今也有借鉴意义。

关键词:宋太祖;誓约;大臣;言官;共治天下

史籍记载,宋太祖赵匡胤曾经订立过一个著名的誓约:“不杀大臣、言官。”又有史籍记载,这一誓约被刻作誓碑,藏于太庙。宋太祖誓约不但被宋人奉为“祖宗家法”,而且历来受到世人的称赞。但是,宋太祖誓约是否确有其事?它是否被刻作誓碑?宋朝是否遵守太祖誓约真的没有诛杀大臣言官?这一誓约在宋朝历史上起过什么样的作用?应该对宋太祖誓约给予什么样的评价?对于这些问题,前人虽然有不少论述,却众说纷纭,令人莫衷一是^①。1988年10月,笔者在岳飞研究会第二届学术研讨会上发表了《宋太祖誓约与岳飞之死》的论文(会后收入《岳飞研究论文集》第二集,1989年7月作为《中原文物》杂志的“特刊”出版),对宋太祖誓约相关的一些问题谈了自己的看法。大概因为拙作一方面是从“岳飞之死”的角度来论述“宋太祖誓约”的,另一方面这期《中原文物》“特刊”发行量极少,不但一般读者,即使宋史学者也很难看到,所以至今尚未得到回应。2001年1月顾宏义发表的《岳飞之死与宋太祖“不杀大臣”誓约考》^②和2005年12月李峰发表的《论北宋“不杀士大夫”》^③等论文,均未提到拙作。从拙作的初次发表到今天已经二十余年,学界对宋太祖誓约的认识已经大为深入,现不揣浅陋,谨就有关研究中提出的一些问题,再次进行讨论,以就正于诸位方家和读者。

一、宋太祖誓约确有其事

宋太祖誓约是否确有其事?这一誓约是否被刻作“誓碑”?这在宋、元、明、清时期似乎并不成为一个问题。但进入20世纪40年代之后,则受到屡次质疑。1941年,张荫麟先生(1905—1942)在《宋太祖誓碑及政事堂刻石考》一文中指出:《避暑漫钞》所载宋太祖誓碑之说是“伪造”。但他并不

作者简介:张希清,北京大学历史文化研究所教授(北京100871)。

① 参见张荫麟:《宋太祖誓碑及政事堂刻石考》,《文史杂志》第一卷第七期,1941年1月(后收入《张荫麟文集》,北京:教育科学出版社,1993年);杜文玉:《宋太祖誓碑质疑》,《河南大学学报》1986年第1期;徐规:《宋太祖誓约辨析》,《历史研究》1986年第6期,后收入氏著《仰素集》,杭州:杭州大学出版社,1999年。

② 顾宏义:《岳飞之死与宋太祖“不杀大臣”誓约考》,《华东师范大学学报》2001年第1期。

③ 李峰:《论北宋“不杀士大夫”》,《史学月刊》2005年第12期。

否认宋太祖誓约的存在。20世纪80年代,杜文玉在《宋太祖誓碑质疑》一文中断言:“关于‘誓碑’之事,纯属子虚乌有,是根本不存在的。”并且推断:宋太祖誓约也是“高宗出于某种政治需要”和曹勋“共同编造了这套假话”。稍后,徐规先生在《宋太祖誓约辨析》一文中指出:“这个藏于太庙的宋太祖誓约是否真有其事,当可作进一步的研究。”进入21世纪,顾宏义在《岳飞之死与宋太祖“不杀大臣”誓约考》一文中说:“历史上是否存在有宋太祖誓碑及誓约内容如何,现今学术界仍有不同意见,但从现见文献中,南宋士大夫对此誓碑及其‘不杀大臣’誓约,并未有否定的记载。”但是,“誓约中的所谓‘大臣’并不包括武将在内”。李峰在《论北宋“不杀士大夫”》一文中则认为:“杜文的论述严谨翔实,具有极强的说服力,经该文的考辨,誓约之伪已昭然若揭。”他又通过自己的一番“考辨”,最后断言:“不杀大臣言官”是一条“伪家法”,“而誓约的产生和最终定型,则是沿此家法继续发展的合乎逻辑的结果”。看来,对于宋太祖誓约的真伪,持否定和怀疑态度的意见似乎占了多数。

二十多年前,笔者在《宋太祖誓约与岳飞之死》一文中得出过这样一个结论:“关于宋太祖誓约,应该说是真有其事。”这首先可以从宋朝史籍记载中得到证明。

我们今天所能看到的有关宋太祖誓约的史料,大概可分为两个系统。其一为南宋初年曹勋(1098—1174)自金朝的燕山府(今北京)回到宋朝应天府(今河南商丘)时,所传达的宋徽宗的宣谕。其见诸文字记载者,最早为建炎元年(1127)七月曹勋所上《进前十事札子》。曹勋说:他见到宋高宗,即“伏蒙圣恩,赐对便殿,漏移数刻,下询周悉,使得尽所欲言,而三圣人(按指太上皇帝赵佶及显仁太后韦氏、懿节皇后邢氏)之意俱获条陈”^①。宋高宗对他非常赏识,“欲官置一路”,又令人对,“将虏中所见,具札子进呈”。于是,曹勋“谨条画事涉国体者”十事,其第一事即为宋太祖誓约,现照录如下:

臣顷离太上皇帝御前,得圣训曰:“金人追逐,令拜北塞。我对以朕昔谬与大金结为兄弟之国,于义无拜礼。今日至被囚虏,头可断,拜不能设。金人见予不能屈,亦止。然予岂畏死也!归奏但有可清中原之谋,悉举行之,无以予为念,且保守取自家宗庙。”言讫,呜咽,又语臣曰:“归可奏上,艺祖有约,藏于太庙,誓不杀大臣言官,违者不祥。故七祖相袭,未尝辄易。每念靖康年中诛罚为甚,今日之祸虽不止此,然要当知而戒焉。”^②

十七年后,即绍兴十四年(1144),官至保信军承宣使、知阁门事兼客省、四方馆事的曹勋,又编次了《北狩见闻录》一卷,其记载宋太祖誓约事云:

徽庙圣训曰:“如见大王,但奏有可清中原之谋,悉举行之,无以予为念,且保守宗庙,洗雪积愤。”又宣谕曰:“艺祖有约,藏于太庙,誓不杀大臣言官,违者不祥。故七祖相袭,未尝辄易。每念靖康年中诛罚为甚,今日之祸虽不止此,要当知而戒焉。”^③

此后,宋太祖誓约遂广为流传。成书于宋光宗绍熙五年(1194)的徐梦莘(1126—1207)编撰的《三朝北盟会编》卷九十八收录了《北狩见闻录》中有关宋太祖誓约等部分。与《三朝北盟会编》同年成书的王明清(1127—?)所著《挥麈后录》卷一亦云:

明清尝谓本朝法令宽明,臣下所犯,轻重有等,未尝妄加诛戮。恭闻太祖有约,藏之太庙,誓不杀大臣、言官,违者不祥。此诚前代不可跂及……太祖誓言,得之曹勋,云从徽宗在燕山,面谕云尔。勋南归,奏知思陵。^④

“思陵”为宋高宗陵号“永思陵”的简称,此即指宋高宗。王明清自谓所闻宋太祖誓约,“得之曹勋”,而曹勋得之“徽宗在燕山”的“面谕”,曹勋南归,奏知宋高宗。王明清《挥麈后录》所记,与曹勋《进前十事札子》所言完全吻合。王明清自跋《挥麈后录》亦云:该书“总一百七十条,无一事一字无所从来”。

^① 曹勋:《进前十事札子》,《松隐文集》卷二十六,《嘉业堂丛书》本。

^② 曹勋:《进前十事札子》,《松隐文集》卷二十六,《嘉业堂丛书》本。

^③ 曹勋:《北狩见闻录》,《学海类编》本,据《学津讨原》本及《三朝北盟会编》卷九十八引录《北狩见闻录》等校正。

^④ 王明清:《挥麈录·后录》卷一,上海:上海书店出版社,2009年,第54—55页。

可见王明清所记宋太祖誓约应该是可信的。

稍后成书的李心传(1166—1243)编撰的《建炎以来系年要录》卷四也有关于宋太祖誓约的记载，其建炎元年(1127)四月丁亥纪事载：

上皇又谕(曹)勋曰：“如见康王，第奏有清中原之策，悉举行之，毋以我为念。”又言：“艺祖有誓约，藏之太庙，誓不杀大臣及言事官，违者不祥。”^①

李心传在这条纪事的夹注中说：“此并据曹勋所进《北狩录》。”《北狩录》即《北狩见闻录》的简称。从内容上来看，其来源也是《北狩见闻录》。《建炎以来系年要录》所载与上引《北狩见闻录》只有个别字不同，如将“言官”改作“言事官”，大概是史家修史时略加润色而已。

此后，《皇宋中兴两朝圣政》卷一、《宋史全文续资治通鉴》卷十六、《宋史》卷三七九《曹勋传》也有关于宋太祖誓约的记载，其文字与《建炎以来系年要录》几乎完全一样，应该也是直接或间接来源于曹勋所著《北狩见闻录》的。

其现存史料的第二个系统为关于宋太祖誓碑的见闻。题为“宋陆游撰”的《避暑漫钞》记载宋太祖誓碑最详，现据明嘉靖二十三年(1544)刊《古今说海》本移录如下：

艺祖受命之三年，密镌一碑，立于太庙寝殿之夹室，谓之誓碑。用销金黄幔蔽之，门钥封闭甚严。因敕有司，自后时享及新天子即位，谒庙礼毕，奏请恭读誓词。

是年秋享，礼官奏请如敕。上诣室前，再拜升阶，独小黄门不识字者一人从，余皆远立庭中。黄门验封启钥，先入焚香明烛揭幔，亟走出阶下，不敢正视。上至碑前，再拜，跪瞻默诵讫，复再拜而出。群臣及近侍，皆不知所誓何事。自后列圣相承，皆踵故事，岁时伏谒，恭读如仪，不敢漏泄。虽腹心大臣如赵韩王、王魏公、韩魏公、富郑公、王荆公、司马温公、吕许公、申公，皆天下重望，累朝最所倚任，亦不知也。

靖康之变，大兵入庙，悉取礼乐祭祀诸法物而去，门皆洞开，人得纵观。碑止高七八尺，阔四尺余，誓词三行，一云：“柴氏子孙，有罪不得加刑，纵犯谋逆，止于狱中赐尽，不得市曹刑戮，亦不得连坐支属。”一云：“不得杀士大夫及上书言事人。”一云：“子孙有渝此誓者，天必殛之。”后建炎中，曹勋自虏中回，太上寄语云：“祖宗誓碑在太庙，恐今天子不及知”云云。^② (《秘史》)

这条史料并非所题陆游自撰，据《避暑漫钞》夹注系抄自《秘史》。可惜《秘史》一书今已不存，其作者为何人，亦有待考证。清康熙八年(1669)潘永因编纂的《宋碑类钞》卷一《君范》第一条即为宋太祖誓碑，其文字较上引《避暑漫钞》略有删节。潘书均未注明出处，不知其抄自何书，或许即是《避暑漫钞》也。

另外，明末清初著名学者王夫之(1619—1692)所撰《宋论》卷一云：

太祖勒石，锁置殿中，使嗣君即位，入而跪读。其戒有三：一、保全柴氏子孙；二、不杀士大夫；三、不加农田之赋。^③

王夫之这些话根据何种典籍，他本人没有说明，我们至今也还不得而知，但显然与《避暑漫钞》所载当属一个系统。

根据第一个系统的史料，可以看出宋太祖誓约的来源、传布十分清楚，足可以证明这一誓约确实真有其事。对此，杜文玉《宋太祖誓碑质疑》一文，从四个方面提出了质疑，最后推断说：宋太祖誓约乃是“曹勋南归后，高宗出于某种政治需要和他共同编造了这套假话”^④。对于杜文的四点质疑，笔者在拙作《宋太祖誓约与岳飞之死》中一一作了回答；同时，也论证了杜文的大胆推断纯粹是一种臆测，

^① 李心传：《建炎以来系年要录》卷四“建炎元年四月丁亥”，文渊阁《四库全书》本。

^② 题宋陆游撰：《避暑漫钞》，明嘉靖二十三年刊《古今说海》本。

^③ 王夫之：《宋论》卷一，北京：中华书局，1964年，第4页。

^④ 杜文玉：《宋太祖誓碑质疑》，《河南大学学报》1986年第1期。

根本站不住脚。笔者认为，拙作的回答可以使杜文的质疑尽释，此不赘述。下边仅对杜文的“共同编造”说，再重复加以论述。

首先，宋太祖誓约的传出，最早见于建炎元年（1127）七月曹勋南归后第二次入对时所上的《进前十事札子》。如果宋太祖誓约真如杜文所说，是宋高宗出于“收买人心”的需要和曹勋“共同编造了这套假话”，那么曹勋应该因奏上《进前十事札子》而有功，不应该因此而获罪，更不应该如其子曹耜所说“遭权臣斥逐，坎壈崎岖，垂二十年”^①了。事实是，曹勋《进前十事札子》奏上之后，非但没有得到宋高宗的进一步褒赏，反而遭到沉重的打击。正如曹勋在《进后十事札子》中所说：“臣不识忌讳，具房事切直，贻怒执政，谓臣警朝廷，前降异恩（按，指“进秩赐金，欲置于一路”，——引者）遂遭中辍，止授列郡都监。”^②李心传也说：“勋自燕山得归，凡九年未尝迁秩。”^③实际上，直到绍兴十一年（1141）九月，宋金议和时，才被起用。这时曹勋已经南归十四年了。起用仅三年多，到绍兴十五年（1145）正月戊午，年仅四十八岁的曹勋就又被迫请祠赋闲了；直到绍兴二十五年（1155）十一月丙寅，即秦桧死后，曹勋才又被重新起用。

其次，宋太祖誓约公诸于世，当始于曹勋编次的《北狩见闻录》。从其系衔为“保信军承宣使、知阁门事兼客省、四方馆事”来看，《北狩见闻录》当成书于绍兴十四年（1144）。此时距大臣枢密副使岳飞惨遭杀害还不到三年，宋高宗更不会与曹勋“共同编造”关于宋太祖誓约“这套假话”了。因为誓约的主要内容就是“不诛大臣言官”，这显然是与宋高宗和权相秦桧合谋杀害大臣枢密副使岳飞的举动相对立的。

那么，宋太祖誓约会不会是曹勋一人编造的假话呢？据《进前十事札子》及《北狩见闻录》来看，恐怕也不大可能。因为如上所述，曹勋在传达宋徽宗关于宋太祖誓约的宣谕的同时，还传达了宋徽宗关于靖康年间诛杀大臣是北宋王朝覆亡的原因之一的话，即：“每念靖康年中诛罚为甚，今日之祸虽不止此，然要当知而戒焉。”这些话，曹勋是绝对不敢编造的。而在宋高宗杀害岳飞之后，曹勋也就更不敢在《北狩见闻录》中再编造宋太祖誓约中这些话了。而且，宋高宗和秦桧也不认为宋太祖誓约是曹勋编造的假话。据《建炎以来系年要录》卷一五三记载，绍兴十五年（1145）正月戊午，即《北狩见闻录》成书不久，四十八岁的曹勋就被迫请祠赋闲了。这大概与他再次披露宋太祖誓约因而触怒权相秦桧不无关系。不难设想，如果宋太祖誓约在当时被认为是曹勋编造的假话，那么他的遭遇就绝不止是奉祠赋闲、全身而退了。

这样，如果宋太祖誓约是并无其事的话，那只能是宋徽宗自己编造的假话了。李峰在《论北宋“不杀士大夫”》一文中，就认为宋太祖誓约是宋徽宗“杜撰”的。其证据之一是：宋徽宗宣谕的誓约“漏洞百出”，“体现在内容上就是把‘用宦官’也作为誓约的一部分”，可见是“杜撰”的。如上所述，无论是曹勋的《进前十事札子》，还是《北狩见闻录》，所传达的太祖誓约都是“誓不诛大臣言官，违者不祥”，根本没有“用宦官”的内容。李文之所以说太祖誓约中有“用宦官”的内容，即所谓“艺祖有约，藏于太庙，誓不诛大臣，用宦官，违者不祥”云云，是因为他所用的《北狩见闻录》是“文渊阁《四库全书》本”。殊不知这个版本是错误的。只要与《学海类编》本、《学津讨原》本的《北狩见闻录》及《三朝北盟会编》卷九十八引录的《北狩见闻录》稍作对校，及用曹勋《松隐文集》加以校，就不难纠正。征引史料时，使用《四库全书》本应该慎重，有更好的版本就不要用《四库全书》本，这应该是常识。李文末尾的“参考文献”中列举了36部史籍，其中19部采用的是文渊阁《四库全书》本，而在这19部史籍中，至少有12部有更好的版本。既然“用宦官”三字是版本错误，李文由此而发的一切也就不足论了。

其证据之二是：宋徽宗宣谕宋太祖誓约是别有用心的。宋徽宗杜撰誓约的“潜台词则是认为钦

^① 曹耜：《松隐集后序》，《松隐文集》卷末，《嘉业堂丛书》本。

^② 曹勋：《进后十事札子》，《松隐文集》卷二十六，《嘉业堂丛书》本。

^③ 李心传：《建炎以来系年要录》卷八十七“绍兴五年三月乙酉”，文渊阁《四库全书》本。

宗应为北宋亡国负相当大的责任”,“目的显然是想通过抨击钦宗拉开与钦宗的距离,以期高宗能将自己与钦宗区别对待,从而一旦时机成熟就迎自己南归再做太上皇”^①。其实,根据曹勋南归时的历史背景以及宋徽宗当时的其他一系列宣谕看来,他杜撰宋太祖誓约是不大可能的。因为:其一,宋徽宗之所以让曹勋向高宗转达太祖誓约,并非为自己“做太上皇”打算,而是因为高宗不是正常继位,他在南京应天府(今河南商丘)即位之后,一直没有回到东京,当然也就无从看到太祖誓约,而这一誓约又是新即位的皇帝必须“跪瞻默诵”、“要当知而戒焉”的。其二,钦宗即位时是应该“跪瞻默诵”过太祖誓约的,建炎元年钦宗仍然健在,如果徽宗杜撰太祖誓约,由此将北宋灭亡的责任推给钦宗,是很容易被揭穿的。

由此看来,李文通过“考辨”认定范仲淹、蔡确、吕大防、曾布等伪造了一条“不杀士大夫”的家法,然后宋徽宗和曹勋杜撰了“不杀士大夫”的宋太祖誓约这一说法显然是不合逻辑的。

至于“誓碑”是否存在,笔者在《宋太祖誓约与岳飞之死》一文中说过:“《避暑漫钞》、《宋论》中关于宋太祖誓碑的记载,则系得之于传闻,其中恐有误差,难以作为信史,有待进一步的研究、考证。”时间过了二十多年,至今也仍难以断定誓碑的有无。张荫麟先生在《宋太祖誓碑及政事堂刻石考》中认为,《避暑漫钞》中关于宋太祖誓碑的记载系“伪造”。其理由是:“曹勋《北狩见闻录》今具存,内载徽宗寄语,涉及太祖藏于太庙之约,初不云有誓碑,而其所称太祖之约之内容,亦与所谓誓碑不尽合。誓碑之说,盖由《北狩见闻录》所载徽宗之寄语而繁衍耳。”^②张先生的高足徐规先生在《宋太祖誓约辨析》中也认为:誓碑之说,是“沿袭曹勋所传徽宗寄语加以繁衍而成的,大部不足凭信”^③。按誓约与誓碑内容“不尽合”之处主要有二,一是《北狩见闻录》所载誓约为“不诛大臣言官”,誓碑所载为“不得杀士大夫及上书言事人”;二是誓碑多出一条关于柴氏子孙有罪不得加刑、显戮及连坐的内容。其实,二者在内容上大同小异。宋徽宗寄语之誓约之所以少了关于柴氏子孙一条,大概是因为宋徽宗认为当时距赵宋代周已经一百六十多年,该项内容已不重要,而没有让曹勋代为传达;而“大臣”与“士大夫”、“言官”与“上书言事人”的差异,恐怕是《避暑漫钞》所据传闻有误。誓碑所载文字有误,但并不能由此断然否定誓碑的存在。因为第一,宋徽宗宣谕说:“艺祖有约,藏于太庙。”而并没有说是以什么样的方式藏于太庙的。那么这一誓约就有可能是刻在木牌上,也有可能是刻在石碑上,或许采取其他方式。第二,如前所述,《避暑漫钞》中关于宋太祖誓碑那条史料,并非该书作者自撰,而是从《秘史》中抄录过来的。现存《避暑漫钞》共有二十六条史料,均为抄录唐宋轶事,除两条脱漏史料来源之外,其他均注有出处,计有《明皇杂录》、《群居解颐》、《春渚纪闻》、《仇池笔记》、《铁围山丛谈》等十余种笔记。其中抄自《铁围山丛谈》者最多,共有五条,在今存《铁围山丛谈》中均可查见,而且文字略同。可见《避暑漫钞》所抄录关于宋太祖誓碑的记载,是有典籍根据的,不能轻易完全否定。

另外,杜文玉断言宋太祖誓碑“纯属子虚乌有”的另外一条重要理由是:“《避暑漫钞》的记载虽较详尽,然根据不足。”因为其作者叶梦得“靖康之变时,他不在京城,自然不会亲眼看到‘誓碑’”,他所根据的材料“当系传闻无疑”^④。其实,杜文在这里把《避暑漫钞》的作者搞错了。据明人所编纂的《续百川学海》、《古今说海》、《说郛》、《历代小史》等丛书所收录的《避暑漫钞》,均题为“宋陆游撰(抄)”,不知杜文为何误将叶梦得当作《避暑漫钞》的作者,大概是由于叶梦得曾撰有一部题为《避暑录话》的笔记,其书名与《避暑漫钞》相近的缘故吧!既然搞错了作者,其由此而发的一切自然也就不足论了。

综上所述,《避暑漫钞》中关于宋太祖誓碑的记载有误,但“誓碑”是否存在,还有待进一步的研究、考证;即使“誓碑”真的是“纯属子虚乌有”,那么宋太祖誓约也是确实真有其事的。

^① 李峰:《论北宋“不杀士大夫”》,《史学月刊》2005年第12期。

^② 张荫麟:《宋太祖誓碑及政事堂刻石考》,《文史杂志》第一卷第七期,1941年1月。

^③ 徐规:《宋太祖誓约辨析》,《历史研究》1986年第6期。

^④ 杜文玉:《宋太祖誓碑质疑》,《河南大学学报》1986年第1期。

二、宋朝基本未诛大臣、言官

既然不管宋太祖誓约是否曾经确以“誓碑”的形式存在，这一誓约也是确有其事的，那么宋朝的历代君主是否遵循太祖誓约而不诛杀大臣、言官呢？张荫麟先生在《宋太祖誓碑及政事堂刻石考》中指出：“北宋人臣虽不知有此约，然因历世君主遵守唯谨，遂认为有不杀大臣之不成文的祖宗家法。”并举出两条史料，作为论据。徐规先生在《宋太祖誓约辨析》中，又补充了三条史料，进一步证明乃师的论点，认为：“这个不成文的‘祖宗家法’的存在，‘却是事实’。笔者在《宋太祖誓约与岳飞之死》中，又引证了三条史料，加以补充证明。现再补充八条史料，共计十五条，不殚其烦，一并按时间顺序胪列如下：

其一，南宋李焘《续资治通鉴长编》卷一四五“庆历三年十一月辛巳”条载：

初，群盗剽劫淮南，将过高邮，知军晁仲约度不能御，谕富民出金帛，具牛酒，使人迎劳，且厚遗之，盗悦，径去不为暴。事闻，朝廷大怒，枢密副使富弼议诛仲约以正法，参知政事范仲淹欲宥之，争于上前。……上释然从之，仲约由此免死。既而，弼愠甚，……仲淹密告之曰：“祖宗以来，未尝轻杀臣下，此盛德之事，奈何欲轻坏之。且吾与公在此，……而轻导人主以诛戮臣下，他日手滑，虽吾辈亦未敢自保也。”^①

其二，北宋侯延庆《退斋笔录》载：

神宗以陕西用兵失利，内批出令斩一漕臣。明日，宰相蔡确……曰：“祖宗以来，未尝杀士人，臣等不欲自陛下始。”上沉吟久之，曰：“可与刺面配远恶处。”门下侍郎章惇曰：“如此，即不若杀之。”上曰：“何故？”曰：“士可杀，不可辱。”上声色俱厉曰：“快意事便做不得一件！”^②

其三，《宋史》卷三四〇《吕大防传》载：

（元祐八年正月）哲宗御迩英阁，召宰执、讲读官读《宝训》……（左相吕）大防因推广祖宗家法以进，曰：“自三代以后，惟本朝百二十年中外无事，盖由祖宗所立家法最善，臣请举其略。……前代多深于用刑，大者诛戮，小者远窜。惟本朝用法最轻，臣下有罪，止于罢黜，此宽仁之法也。……此皆祖宗家法，所以致太平者。陛下不须远法前代，但尽行家法，足以为天下。”哲宗甚然之。^③

其四，《续资治通鉴长编》卷四九五“元符元年三月辛亥”条载：

（曾）布曰：“……况祖宗以来，未尝诛杀大臣，令（梁）焘更有罪恶，亦不过徙海外。”上曰：“祖宗未尝诛杀大臣，今岂有此。”^④

其五，《文献通考》卷一六七《刑法考六》载：

绍圣四年……章惇、蔡卞用事，既再追贬吕公著、司马光，及谪吕大防等过岭，意犹未快，……最后，起同文馆狱，将悉诛元祐旧臣。……帝曰：“等已谪遐方，朕遵祖宗遗志，未尝杀戮大臣，其释勿治。”^⑤

其六，宋徽宗初年，左正言任伯雨上《又论章惇状》云：

伏望陛下躬揽之初，先正惇罪，虽祖宗之意，不杀大臣，而流窜之刑，亦有近例，惟速示威断，

^① 李焘：《续资治通鉴长编》卷一四五“庆历三年十一月辛巳”，北京：中华书局，2004年，第3499页；又见苏辙：《龙川别志》卷下，北京：中华书局，1982年，第88—89页。

^② 侯延庆：《退斋笔录》，《丛书集成初编》本；又见高文虎：《蓼花洲闲录》，《古今说海》本。

^③ 《宋史》卷三四〇《吕大防传》，北京：中华书局，1977年，第10843页；又见佚名：《道山清话》，《全宋笔记》第二编第一册，郑州：大象出版社，2006年，第92页。

^④ 李焘：《续资治通鉴长编》卷四九五“元符元年三月辛亥”，第11764页。

^⑤ 马端临：《文献通考》卷一六七《刑法考》，北京：中华书局影印《万有文库十通》本，1986年；又见《宋史》卷二〇〇《刑法志二》，第4999—5000页。

以协公议，天下幸甚。^①

其七，周煇《清波杂志》卷二《王黼身任伐燕》云：

同时，蔡攸、翛亦赐死。翛闻命曰：“误国如此，死有余辜，又何憾焉。”乃饮药。而攸犹与不能决，左右授以绳，攸乃自缢而死。或以靖康刑戮为疑，识者曰：“祖宗特不诛大臣尔，若首祸贼党，罪恶显著，在天之灵当亦不赦也。”^②

其八，宋钦宗靖康元年三月，校书郎陈公辅《上钦宗条画十二事》云：

汉法，大臣有罪，皆弃市夷族；本朝祖宗恩德之厚，未尝杀戮大臣，然窜逐岭表，固有之矣。^③

其九，南宋李心传《建炎以来系年要录》卷三十四载：

建炎四年六月壬午，高宗谓宰执曰：“（潘）良贵顷为谏官，与袁植皆劝朕诛杀。祖宗以来未尝诛近臣，故好生之德信于天下。若此必失人心。”

南宋罗大经《鹤林玉露》甲编卷五《杜悰范文正》亦云：

建炎初，维扬之祸，谏官袁植乞诛黄潜善等九人，高宗不可，曰：“朕方责己，岂可归罪股肱？”宰相吕颐浩曰：“我朝辅弼大臣，纵有大罪，止从贬窜，故盛德足以祈天永命。植发此言，亏陛下好生之德。”乃出植知池州。大哉！高宗之德。至哉！颐浩之论。当时若从植言，潜善等固死有余罪，然此门既开，厥后秦桧专国，必借此藉口，以沮善类，其产祸，宁有极乎！^④

其十，南宋王明清《挥麈后录》卷一云：

明清尝谓本朝法令宽明，臣下所犯，轻重有等，未尝妄加诛戮。……此诚前代不可跂及。虽卢多逊、丁谓罪大如此，仅止流窜，亦复北归。……使如前代，则奸臣藉口，当喋血无穷也。明清尝以此说语朱三十五丈希真（按，即朱敦儒，——引者），大以为然。^⑤

其十一，南宋周密《癸辛杂识》前集《科举论》云：

淳熙间，……寿皇……御制《科举论》，其略谓：“……国朝以来，过于忠厚，宰相而误国者，大将而覆军者，皆未尝诛戮之。”^⑥

其十二，南宋黄震《黄氏日钞》卷八十《浙东提举引放词状榜》云：

自太祖皇帝深仁厚德，保育天下三百余年，前古无比。古者士大夫多被诛夷，小亦鞭笞，太祖皇帝以来，始礼待士大夫，终始有恩矣。

其十三，宋度宗时，元朝特使郝经《上宋主陈请归国万言书》云：

贵朝（按，指宋朝，——引者）之建国也，家法之美，体统之正，治内者甚备，御下者甚严，唐末五代之弊一皆革之，纯乎其一王也。故母后之圣号为“女中尧舜”，而外戚不与政，宦官不典兵，而不杀大臣，此又汉唐之所不敢望，与三代可以比隆者也。^⑦

其十四，南宋大臣马廷鸾《祭亡弟总干文》云：

辛酉再荐，我列朝绅。便嬖曰林，以吠犬狺。请诛履斋，欲媒其身。我对延和，细为上陈：本朝家法，不杀大臣；无滑此手，以伤吾仁。一言塞塞，万目睽睽。爱我者我奇，怒我者我麾。^⑧

其十五，南宋俞德邻《佩韦斋辑闻》云：

昌陵（按，指宋太祖，——引者）初即位，誓不杀大臣，不杀功臣，不杀谏臣，折三矢藏之太庙，

^① 任伯雨：《又论章惇状》，《历代名臣奏议》卷一八一，上海：上海古籍出版社影印明永乐内府刻本。

^② 周煇撰，刘永翔校注：《清波杂志校注》卷二《王黼身任伐燕》，北京：中华书局，1994年，第42页。

^③ 赵汝愚编：《宋朝诸臣奏议》卷一五〇陈公辅《上钦宗条画十二事》，上海：上海古籍出版社，1999年，第1720页。

^④ 罗大经：《鹤林玉露》甲编卷五《杜悰范文正》，北京：中华书局，1983年，第81页。

^⑤ 王明清：《挥麈录·后录》卷一，上海：上海书店出版社，2009年，第54—55页。

^⑥ 周密：《癸辛杂识》前集《科举论》，北京：中华书局，1988年，第21—22页。

^⑦ 郝经：《陵川集》卷三十九《上宋主陈请归国万言书》，文渊阁《四库全书》本。

^⑧ 马廷鸾：《碧梧玩芳集》卷二十《祭亡弟总干文》，文渊阁《四库全书》本。

俾子孙世守之。徽宗北狩，惧祖训之失坠也，以黄中单亲书之，遣内侍曹勋间道归国，付之思陵（按，指宋高宗，——引者），子孙罔敢逾越。周家忠厚，未必过之。^①

以上史料表明，从皇帝到两府大臣，从州县官吏到文人学者，从北宋前期的范仲淹到南宋后期的俞德邻，从元祐党争的新党（如曾布）到旧党（如吕大防），乃至元朝特使，都几乎异口同声地说：“祖宗以来，未尝杀戮大臣。”其中吕大防、马廷鸾甚至元朝特使郝经均明确指出，不诛大臣是“祖宗家法”、“本朝家法”、“家法之美”；任伯雨、周煇等皆说“不诛大臣”是“祖宗之意”；尤其是宋哲宗也说：“朕遵祖宗遗志，未尝杀戮大臣。”“太祖誓约”呼之欲出。所有这些足以证明：“不诛大臣言官”作为一条祖宗家法，已经得到宋朝君臣的公认。

那么，事实上又如何呢？在北宋，正如宋徽宗所说：“艺祖有约，藏于太庙，誓不诛大臣言官，违者不祥。故七祖相袭，未尝辄易。”只是“靖康年中诛罚为甚”^②。也就是说，北宋九朝，除了钦宗朝之外，包括宋徽宗在内的前八代皇帝均未诛杀过大臣、言官。

杜文玉在《宋太祖誓碑质疑》中列举宋太祖“在位十几年中共诛杀臣子八十八人”，认为“宋代诸帝对待臣下较为宽容，和各朝相比诛杀较少，但决不是不杀”。看来，杜文没有搞清楚“大臣、言官”的概念，以至于得出了不正确的结论。所谓“大臣”，顾名思义，应该是高级文武臣僚，在宋朝则是指“两府大臣”、“宰辅大臣”、“宰执大臣”，即中书门下（元丰改官制后为“三省”）的“同中书门下平章事”，“尚书左仆射兼门下侍郎”、“尚书右仆射兼中书侍郎”，“太宰兼门下侍郎”、“少宰兼中书侍郎”，“尚书左仆射同中书门下平章事”、“尚书右仆射同中书门下平章事”和“左丞相”、“右丞相”（以上为宰相）以及“平章军国事”、“平章军国重事”（位居宰相之上）；“参知政事”和“中书侍郎”、“门下侍郎”、“尚书左丞”、“尚书左丞”（以上为副宰相）；枢密院的“枢密使”、“枢密副使”，“知枢密院事”、“同知枢密院事”、“签书枢密院事”、“同签书枢密院事”等。所谓“言官”，亦可称为“言事官”，即其职责为上书言事的官员，在宋朝指“御史台”和“谏院”官员，即“御史中丞”、“侍御史知杂事”（元丰改官制前），“侍御史”、“殿中侍御史”、“殿中侍御史里行”、“监察御史”、“监察御史里行”和“知谏院、同知谏院”（元丰改官制后为“左、右谏议大夫”）、“左、右司谏”、“左、右正言”等。杜文所说太祖“共诛杀臣子八十八人”，其中没有一个是“大臣、言官”。至于监察御史杨士达、闾丘舜卿弃市，并非由于他们言事而获罪，而是由于他们此前担任州府通判时的“鞫狱滥杀人”和贪赃枉法^③。连杜文也只是说所杀的是“臣子”、“上书言事人”，而“臣子”与“大臣”、“上书言事人”与“言官”则是不同的概念，后者较前者宽泛得多，不能混为一谈。另据《宋史》本纪统计，太宗朝诛杀臣僚 12 人，真宗朝 1 人，仁宗朝 1 人，英宗朝无，神宗朝 5 人，哲宗朝 2 人，徽宗朝 3 人，共 24 人，均为中下级臣僚，其中也没有一人可以称作“大臣”或属“言官”。

北宋前八朝的“大臣、言官”犯罪，最多不过是贬官窜逐远恶州郡而已。如真宗天禧四年（1020）著名宰相寇准“坐与周怀政交通”，图谋废真宗而拥立太子监国，最后也只是“贬授将仕郎、守雷州（治今广东海康）司户参军”^④。元祐年间，对身陷车盖亭诗案的宰相蔡确，高太后虽然恨之人骨，必欲置之死地而后快，但只能流放到岭南新州（今广东新兴）。绍圣年间，对元祐党人如宰相刘挚、吕大防等，也不过是贬逐岭南而已。

北宋曾经诛杀大臣者，只有钦宗朝诛杀枢密院事童贯并枭首于都市，领枢密院事蔡攸赐死等。

在南宋，只有宋高宗朝诛杀过宰相张邦昌、枢密副使岳飞。宋高宗诛杀张邦昌，是因金人在掳走宋徽宗、钦宗之后，他被立为伪楚皇帝；而杀害岳飞的罪名，则是所谓的“临军征讨稽期”和“指斥乘舆”。

^① 俞德邻：《佩韦斋集》卷十七《佩韦斋辑闻》，《天禄琳琅丛书》影印元皇庆刻本。

^② 曹勋：《松隐文集》卷二十六《进前十事札子》，《嘉业堂丛书》本。

^③ 李焘：《续资治通鉴长编》卷九“开宝元年九月癸未”，第 207 页；卷十二“开宝四年四月壬辰”，第 263 页。

^④ 徐自明撰，王瑞来校补：《宋宰辅编年录校补》卷三，北京：中华书局，1986 年，第 144—145 页。

宁宗朝曾刺杀平章军国事韩侂胄。此外，直至南宋末年，再也未见朝廷诛杀大臣、言官的记载。

另外，宋朝的“大臣、言官”绝大部分是“士大夫”。如据统计，北宋的宰执大臣中，科举出身者就占了90%以上。因此，宋人也往往将太祖誓约以及由此而形成的祖宗家法表述为“不杀士大夫”。

事实证明，有宋一朝，君臣们均奉太祖誓约“不杀大臣、言官”为祖宗家法，并且除特殊时期诛杀过几位大臣之外，基本上没有诛杀大臣、言官。正如王夫之《宋论》卷一所云：“自太祖勒不杀士大夫之誓以诏子孙，终宋之世，文臣无欧刀之辟。”这些事实从另一个方面也证明：宋太祖誓约确有其事。

三、宋太祖誓约平议

宋太祖为什么立“不杀大臣言官”这一誓约？宋朝君臣又为什么奉太祖誓约为祖宗家法呢？徐规先生在《宋太祖誓约辨析》中说：“这是最高统治者接受前代历史教训，为了巩固政权，采取重文轻武、‘与士大夫治天下’的政策之必然结果。”此处所说“不杀大臣言官”是太祖等采取“与士大夫共治天下”政策的必然结果，这是有道理的。汉宣帝曾说：“庶民所以安其田里而亡叹息愁恨之心者，政平讼理也。与我共此者，其惟良二千石乎！”^①汉宣帝所说“与我共此者”，即“与我共治天下”。《晋书》卷六十九《孙波传》即直接写作：“昔汉宣有云：与我共治天下者，其惟良二千石乎！”宋代随着士大夫主体意识的逐步觉醒，出现了士大夫与天子“共治天下”的政治思潮和政治局面。真宗大中祥符五年（1012），龙图阁待制张知白（?-1028）上言：“《汉史》载宣帝为明盛之主，美其任人责成，知王道之根本，常曰：‘与我共治天下者，其惟良二千石乎。’斯言也，传示不朽，后之人孰不称颂哉。”^②右正言夏竦（985-1051）所进《议选调》策亦云：“国家膺天成命，司牧元元，分命庶官，共治天下。”^③“共治天下”亦作“共理天下”，如天圣三年（1025）四月，范仲淹在《奏上时务书》中说：“臣又闻先王建官，共理天下，必以贤俊授任，不以爵禄为恩。”^④“共治天下”，有时亦作“同治天下”，如程颐（1033-1107）解《尧典》“克明俊德”说：“帝王之道也，以择任贤俊为本，得人而后与之同治天下。”^⑤

北宋的皇帝也大多是认可天子与士大夫“共治天下”的。如楼钥所撰《敕赐进士及第陈亮承事郎签书建康军节度判官厅公事》云：“敕：具官某。三岁大比，人徒知为布衣进身之途。艺祖皇帝有言，曰：‘国家设科取士，本欲求贤，以共治天下。’大哉王言！朕所当取法也。”^⑥又如雍熙二年（985）十二月，太宗曾对宰相李昉等说：“中书、枢密，朝廷政事所出，治乱根本系焉。且天下广大，卿等与朕共理，当各竭公忠，以副任用。”^⑦仁宗在《戒励臣僚奏荐敕》中说：“敕：朕制临天下，思与贤材而共治之，故开荐举之路；又于群臣无有疑问，故所荐多亦升任。”^⑧可见，太祖、太宗、仁宗的认识是一致的。

而与皇帝“共治天下”者，主要是宰辅大臣和台谏等言事官。如欧阳修在《上范司谏书》中写道：

谏官虽卑，与宰相等。天子曰不可，宰相曰可；天子曰然，宰相曰不然：坐乎庙堂之上，与天子相可否者，宰相也。天子曰是，谏官曰非；天子曰必行，谏官曰必不可行：立殿陛之前，与天子争是非者，谏官也。宰相尊，行其道；谏官卑，行其言，言行，道亦行也。^⑨

宋朝皇帝为了维护和巩固赵宋王朝的统治，采取“与士大夫共治天下”的政策，因而立誓约“不杀大臣、言官”。

宋太祖赵匡胤立此誓约，应当是主要汲取了后周的历史经验。如果说其“陈桥兵变，黄袍加身”

^① 《汉书》卷八十九《循吏传序》，北京：中华书局，1962年，第3624页。

^② 李焘：《续资治通鉴长编》卷七十八“大中祥符五年七月己巳”，第1774页。

^③ 夏竦：《文庄集》卷十三《进策·议选调》，文渊阁《四库全书》本。

^④ 范仲淹：《范文正公文集》卷九《奏上时务书》，李勇先、王蓉贵点校：《范仲淹全集》，成都：四川大学出版社，2007年，第202页。

^⑤ 程颐、程颐：《河南程氏经说》卷二《尧典》，程颐、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，北京：中华书局，1981年，第1035页。

^⑥ 楼钥：《攻媿集》卷三十六《敕赐进士及第陈亮承事郎签书建康军节度判官厅公事》，《四部丛刊》本。

^⑦ 李焘：《续资治通鉴长编》卷二十六“雍熙二年十二月”，第600页。

^⑧ 蔡襄撰，陈庆元等校注：《蔡襄全集》卷九《戒励臣僚奏荐敕》，福州：福建人民出版社，1999年，第226页。

^⑨ 欧阳修撰，李逸安点校：《欧阳修全集》卷六十七《上范司谏书》，北京：中华书局，2001年，第974页。

是仿效周太祖郭威“澶州军变，黄旗加身”的话，那么其誓约则主要是仿效周世宗柴荣。后周显德二年(955)二月壬戌，周世宗曾下诏曰：

善操理者不能有全功，善处身者不能无过失，虽尧舜禹汤之上圣，文武成康之至明，尚犹思逆耳之言，求苦口之药，何况后人之不逮哉！朕承先帝之灵，居至尊之位，涉道犹浅，经事未深，常惧昏蒙，不克负荷。自临宸极，已过周星，至于刑政取舍之间，国家措置之事，岂能尽是，须有未周。……

古人云：……“官箴王阙。”则是士大夫之有禄位，无不言之人。然则为人上者，不能感其心而致其言，此朕之过也，得不求骨鲠之辞，询正直之议，共申裨益，庶洽治平。……

应内外文武臣僚，今后或有所见所闻，并许上章论谏。若朕躬之有阙失，得以尽言；时政之有瑕疵，勿宜有隐。……翰林学士、两省官，职居侍从，乃论思谏诤之司；御史台官，任处宪纲，是击搏纠弹之地；论其职分，尤异群臣。^①

周世宗认为尧舜禹汤、文武成康“尚犹思逆耳之言，求苦口之药”，自己继位以来，肯定有“未周”之处，希望臣僚极言直谏，以便“共申裨益，庶洽治平”。其中翰林学士、两省官和御史台官，尤其与群臣不同，更应直言极谏。

同年四月丙辰，世宗又谓宰相曰：“朕观历代君臣治平之道，诚为不易……宜令近臣各为论策，宣导经济之略。”^②乃命翰林学士承旨徐台符以下二十余人，各撰《为君难为臣不易论》、《平边策》以进。于是有王朴的《平边策》为世宗所用，并为宋太祖所仿效。宋太祖所受周世宗的影响是巨大的。

另外，太祖虽出身行伍，但并非嗜杀之人。如陈桥兵变之初，即命将士对“主上及太后”和“公卿大臣”“毋得辄加凌暴”；毋得“擅劫府库”。“不然，当诛汝”。王彦昇杀企图抵抗的侍卫马步军副都指挥使韩通及其妻子，太祖乃赠韩通为中书令，以王彦昇“专杀”，“甚怒”，“终身废之不用”^③。还有，太祖代周，而后周宰相范质、王溥、魏仁浦均被留用，并加官晋爵。乾德二年(964)，范质等虽罢政事，仍并从优礼。同时，“太祖宠爱赵韩王(普)如左右手”，称之为“吾之社稷臣”，使之始掌枢密院，后则独相十年。太祖甚至多次私访赵普之家，共商大计，多用赵普之谋，俨然君臣共治天下。所有这些都说明，太祖订立“不杀大臣、言官”的誓约，不是偶然的。

宋太祖誓约在历史上起过什么作用？在当今又有何意义？顾炎武在《日知录》中认为，宋代“不杀大臣及言事官”，是“汉唐之所不及”的四件大事之一，“故得继世享国至三百余年”^④。张荫麟先生在《宋太祖誓碑及政事堂刻石考》中说：“太祖不杀大臣及言官之密约所造成之家法，于有宋一代历史影响甚巨。……若就善影响言，则宋朝之优礼大臣、言官实养成士大夫之自尊心，实启发其对个人人格尊严之认识。此则北宋理学或道学之精神基础所由奠也。”^⑤徐吉军认为：“在这种宽容的文化政策下，宋代士大夫们因而敢于说话，敢于指陈时弊，敢于思考，敢于创造。”^⑥金铮认为：“正是此点，确保了两宋没有出现一个暴君，确保了两宋文官政治的相对清明和人道性。”^⑦顾奎相等认为：“宋朝皇帝制定如此家法，不光是为笼络士大夫，稳定官吏队伍，而更高明的用心是要调动官员的积极性，与他们共同治理天下。”“祖宗家法，制约和激励了有宋一代有较为和谐的君臣关系，它同历代相较算是佼佼者。”^⑧上述这些说法，都是有一定道理的。

^① 《旧五代史》卷一一五《世宗纪第二》，北京：中华书局，1976年，第1526—1527页。

^② 《宋史》卷二六九《陶穀传》，北京：中华书局，1977年，第9237页。

^③ 司马光：《涑水纪闻》卷一，北京：中华书局，1989年，第1、2页。

^④ 顾炎武撰，黄汝成集释：《日知录集释》卷十五《宋朝家法》，上海：上海古籍出版社，2006年。

^⑤ 张荫麟：《宋太祖誓碑及政事堂刻石考》，《文史杂志》第一卷第七期，1941年1月。

^⑥ 徐吉军：《论宋代文化高峰形成的原因》，《浙江学刊》1988年第4期。

^⑦ 金铮：《文官政治与宋代文化高峰》，《国际宋代文化研究论文集》，成都：四川大学出版社，1991年。

^⑧ 顾奎相等：《宋朝享国与文化建设》，《江海学刊》2002年第3期。

第一,宋太祖“誓不杀大臣言官”,宋朝君臣奉之为“祖宗家法”,使宰执大臣和台谏官无杀身之虞,这无疑提高了这些官员的政治地位和人格尊严,激励他们“以天下为己任”,忧国忧民忧天下,“立天子陛下,直辞正色,面折庭论”^①,出将入相,敢做敢当,“左右天子……天下谓之大忠”^②,与天子共治天下,“为天地立心,为生民立道,为去圣继绝学,为万世开天平”^③。范仲淹就是一个典范^④。

第二,宋太祖誓约以及由此而形成的“祖宗家法”,对于宋朝君臣都是一个制约。如绍圣四年(1097),章惇、蔡卞当政,再追贬吕公著、司马光,及谪吕大防等于岭南之后,意犹未快,最后,起同文馆狱,将悉诛元祐旧臣。宋哲宗曰:“(刘)摯等已谪遐方,朕遵祖宗遗志,未尝杀戮大臣,其释勿治。”^⑤才未使党争更趋恶化。因此,有宋一代,除特殊时期诛杀过几位大臣之外,基本上没有诛杀大臣、言官。这与明朝皇帝动辄对大臣、言官施行“廷杖”,当众予以羞辱,甚至毒打而死的野蛮行为,形成鲜明对照。

第三,宋太祖誓约以及由此而形成的“祖宗家法”,使宰执大臣的行政权和台谏官的监察权与皇权形成一定的相对独立和互相制衡,从而使宋代朝堂之上、君臣之间呈现出一种比较和谐、开明的政治局面,有利于“士大夫与天子共治天下”。这不但维护了赵宋王朝的长久统治,而且对宋代的政治、经济、文化的发展也起到了促进作用。

那么,宋太祖誓约以及由此而形成的“祖宗家法”有没有消极作用呢?张荫麟先生在《宋太祖誓碑及政事堂刻石考》中说:“由此事可以了解北宋言官之强横,朝议之嚣杂,主势之降杀,国是之摇荡,而荆公所以致慨于‘今人未可非商鞅,商鞅能令法必行’也。神宗变法之不能有大成,此其远因矣。此就恶影响言也。”张先生认为太祖誓约造成了“北宋言官之强横,朝议之嚣杂”,从而又导致了“主势之降杀,国是之摇荡”。这是值得探讨的。在君主专制时代,言官相对于皇帝总是弱势的。无论其如何“强横”,最多对宰执大臣可以起到弹劾甚至取而代之的作用,而绝不会凌驾于皇帝之上。这是由君主专制独裁制度所决定的,也是为历史所证明了的。所以,“言官之强横”绝不会导致“主势之降杀,国是之摇荡”。

李峰在《论北宋“不杀士大夫”》中也说:“其带来的消极后果却是极为严重的。因皇帝丧失了针对士大夫的诛杀之权,这就在一定程度上削弱了朝廷威慑群臣的能力,因此皇帝要想使群臣为自己卖命,除了以利诱之外,似再也没有其他更好的办法了。”“它是一条伪家法,从它对宋代的影响看,它无助于维护封建统治,适足以败坏宋代的政风。”首先,这种说法根本不符事实。太祖誓约只是限制了皇帝诛杀大臣、言官的杀人权,除了诛杀之外,皇帝还有很多“威慑群臣”的惩罚手段,绝不是“除了以利诱之外,似再也没有其他更好的办法了”。正如上引陈公辅《上钦宗条画十二事》所说:“汉法,大臣有罪,皆弃市夷族;本朝祖宗恩德之厚,未尝杀戮大臣,然窜逐岭表,固有之矣。”^⑥有宋一代,窜逐岭表者大有人在,甚至有不少大臣、言官因窜逐岭表而死。而诛杀大臣、言官,才“适足以败坏宋代的政风”。况且,利用诛杀的手段迫使群臣为皇帝卖命,这本身就不是一种文明的办法。从中国古代的历史来看,这种方法所带来的后果向来是消极的。怎么反倒说“不诛大臣言官”“其带来的消极后果却是极为严重的”呢?总之,宋太祖誓约以及由此而形成的“祖宗家法”,在历史上是有积极作用的,即使在今天也有重要的现实意义。

[责任编辑 王大建 范学辉]

^① 欧阳修撰,李逸安点校:《欧阳修全集》卷六十七《上范司谏书》,北京:中华书局,2001年,第974页。

^② 《范文正公文集》卷八《杨文公(亿)写真赞》,李勇先、王蓉贵点校:《范仲淹全集》,成都:四川大学出版社,2007年,第167—168页。

^③ 张载:《近思录拾遗》,张载撰,章锡琛点校:《张载集》,北京:中华书局,1978年,第376页。

^④ 参见拙作:《“以天下为己任”——范仲淹为政之道研究之一》,《邓广铭教授百年诞辰纪念论文集》,北京:中华书局,2008年。

^⑤ 马端临:《文献通考》卷一六七《刑法六》;《宋史》卷二〇〇《刑法志二》,第4999—5000页。

^⑥ 《宋朝诸臣奏议》卷一五〇陈公辅《上钦宗条画十二事》,第1720页。

古代小说研究方法论刍议

——以《金瓶梅》研究为例证

宁宗一

摘要:回顾与前瞻小说研究,反思规范与挑战规范,是我们不可推卸的责任。中国古代小说研究必须要面向世界,开辟中外学术对话的通道,借鉴、汲取新观念、新方法,在继承前贤往哲一丝不苟严谨治学精神的同时,随时代的前进而不断更新和拓展。古代小说研究的方法应回归文学本位,即对文本进行细读,从而强化小说的审美研究,并以此为基础关注作家心态史,以心会心,将心比心,对文本进行真切的内心体验和纯真的审美体验。此外,回归文学本位作为一种本体性的思考,从其逻辑关系来看,还要充分考虑到文学本体的核心,即文体。

关键词:方法论;《金瓶梅》;文学本位;文本细读;心态史研究;文体

人类学问的推进和方法之推进是联系在一起的。古代单元化的方法论必然向着现代多元化的
方法论发展。我们应自觉地对文学研究中的传统方法和现代方法,不分新与旧,作实事求是的多元化的分析和研究。

我国古代的几部小说经典的文献学、历史学、美学和哲学的研究已经初步形成了多元化的格局。这就是说,对它们的研究的起点已被垫高,研究的难度也越来越大。在这种形势下,我们的古代小说研究必须面向世界,开辟中外学术对话的通道,借鉴、汲取新观念、新方法,在继承前贤往哲一丝不苟严谨治学精神的同时,应随时代之前进而不断更新和拓展。几部经典小说文本,已提供了广阔的空间,或曰有一种永恒的潜在张力。因此,从一定意义上来说,面对每一部小说文本,它的研究也应被视之为过渡性文本,所以,今天我们将对每一部小说文本的审视与诠释,都是学术文化史的必然。

当然,小说研究对于一些学人来说,是没有什么固定的方法,或曰一位小说研究者肯定有很多方式。比如,有的人擅长复述故事,有的人擅长理论性阐释,有的人则对一个字词、典故都要进行细密的考证,有的人只是漫无边际地与小说人物进行对话和潜对话,当然也有为数很少的人几样兼备。而人们也许渴望返璞归真,只想知道小说作者怎么想的,又怎么写的,也许就是“无为之为”,也就是没有方法之方法。

然而,对于学院派而言,方法论对于其讲究的学术规范则是不可或缺的重要一环。

不要鄙薄学院派。学院派必将发挥小说学建构的文化优势,即可能将中国古代小说研究置于现代学术发展的文脉上来考察和思考整个古代小说之来龙去脉,以及小说审美意识的科学建构。黑格尔在回忆自己走过的学术道路后在与友人书中说:“我们必须把青年时代的理想转变为反思的形式”(《1800—11—02致谢林》)^①。所以,回顾与前瞻小说研究,反思规范与挑战规范,是我们不可推卸的责任。

作者简介:宁宗一,南开大学文学院教授(天津300071)。

^① 苗力田译:《黑格尔通信百封》,上海:上海人民出版社,1981年,第58页。

那么,小说方法论的本体内涵是什么?一言以蔽之,应是文学本性的展开,而文学的本性又是多重性的,因此,人们所应展开的研究方法必然是多元的。

具体到《金瓶梅》的研究,这部小说的作者之谜,理所当然地要被研究者提到首要的议事日程上来,于是陆续提出了王世贞、徐渭、卢楠、薛应旼、李卓吾、赵南星、李开先、屠龙、李渔等说。然而到了后来,“兰陵笑笑生”本来只是别号或化名,或者说只是这部小说作者的代称,可是却被“演绎”成一个多种面孔的人物,直到当下,由于商业行为的介入,一位小说家竟然被多处地方抢来抢去,至今仍不遗余力地进行“考证”,以便证明“我们”这儿是这位大小说家的诞生地^①。这种作家研究的无序状态,就理所当然地被一些研究者所批评,甚至一位不厚道的批评者把整个《金瓶梅》研究讥诮为“笑学”,这当然会引发一些严肃的“金学”研究者的不快。然而,是不是在面对这种讥讽时,我们也应进行一些反思呢?

从方法论角度来观照,我认为有两个层面应予考虑:

一方面,确实有一些文史家长于从微观角度研究《金瓶梅》的作者问题,他们以检验师的敏锐目光与鉴别能力,审视历史上或古籍中的一切疑难之点,并以毕生之精力对此作精细入微的考证、汰伪存真的清理,他们“论一事必举证,尤不以孤证自足,必取之甚博,证备然后自表其所信”^②。其“沉潜”之极至乃有乾嘉学派大师们的风范。他们的精耕细作的收获,不容忽视。

然而,在《金瓶梅》作者的考证中,我们也看到,有个别研究者往往囿于识见,只见树木不见森林,用力虽勤,其弊在琐屑苍白,琐细冷僻。无关宏旨的一事一考、一字之辨,尽管可以竭研究者之精思,但重要的小说文化现象往往被置之脑后,这当然是一种偏颇。

为了不造成误解,我们必须指出,史实是治史的基础,一部小说的作者问题,也必须在具体可靠的史料基础上方能构筑成功。历史的真实性,同样是小说作者问题的第一价值尺度。从这个角度看,一切以史实为原则的小说作者的考证,都离不开微观研究,也就是说,都必须从小的角度去观察与考察历史的局部、细部,这种考察进行得越细致、越准确,那么由此构筑的历史大厦就越有可靠的根基。为了促进作家身世的研究,我们只是主张要从大的文化背景和中国小说的特性入手去考察微观对象,因为这样才能跳出过去“兰陵笑笑生”考索的窠臼。

在《金瓶梅》的作者破译过程的众说纷纭中,我的看法始终如一。在没有确凿的资料和证据面前,我宁肯把“兰陵笑笑生”这个明显的作者笔名就认作是一个永远的天才的象征,他无须被还原为一个实在的某某人。事实上,中国通俗小说的作者之谜不仅仅是一部《金瓶梅》的作者,甚至妇孺皆知的罗贯中是《三国演义》的作者,吴承恩是《西游记》的作者,现在也遭到了质疑,论文、专著一大摞,但我至今存疑。原因只有一个,即中国小说特别是通俗小说一直被认为是“邪宗”,是小道,是街谈巷议,因此无论作者个人有意地化名,或历朝历代的读者善意地把一部小说安在一位文化名人的名下,我想都是事实。所以与其捕风捉影,进行徒劳的“伪考证”,不如索性把中国的通俗小说家的署名只当作一个文化符号,在不影响理解文本内容、意义和艺术成就的基础上,给予更宽容的处理。这样“笑学”之讥也就不会轻易落在我们的“金学”头上了。

对于我们来说,搜求材料,考据事实的方法,并非毫无用处,关键是它能否有助于揭示文学审美的根本问题。借用美国文艺理论家韦勒克在《比较文学的危机》一文中所说:真正的文学研究关注的

^① 有趣的是,从笑笑生的考证竟在后来又派生出抢夺小说中的虚构人物和其“故里”等事,二省三市就演出了一场抢夺“西门庆故里”的闹剧,把小说虚构的人物也抢来抢去。从作者之“谜”到人物之“虚”,弄得乌烟瘴气。最近我们终于听到了有关管理部门的声音:据 2010 年 7 月 14 日《深圳商报》报导,文化部和国家文物局发出通知,严禁以负面人物建立主题文化公园。不知政府部门的指示能不能刹住这股“抢”风。

^② 梁启超:《清代学术概论》,上海:商务印书馆,1930 年,第 13—14 页。

不是惰性的事实,而是价值和质量^①。他还认为,文学研究是一种系统的知识体系,它有独特的方法和目的,它的核心问题是要把文学首先定位在艺术上。所以他又在《反实证主义的潮流》一文中明确指出:文学既作为艺术,又作为人类文明的一种表达去研究文学文本^②。韦氏的看法我认为是中肯的,因为在当代世界各国的文艺研究中,这种“实证主义”的潮流并没有消退和更新,仍然有相当的势力。因此,就目前研究状况来说,提倡一下回归文学本位,强调一下文本细读是非常必要的。这就是我要论述的第二个层面的问题。

二

一般地说,小说研究和小说学的建构,任何方法论意义上的学术策略和采用的具体方法,都来自小说研究者的学养、路数和兴趣。目前文学研究中提出的综合研究、学术史研究、文化研究和文化诗学研究都提供了新的思路和视角。但是一个不争的事实是,每个学科都有自己的界限。我的文化焦虑是,当前的文学研究特别是小说研究有一种取消“文学”取消“小说”的倾向。而对文学性和小说特质的消解,都是对文学性和小说特质的致命戕害。一个时期以来,文学被泛化了,小说也被泛化成无边无际的“文化”或者别的什么,那最终是导致文学审美性的消解。我的忧思是:当人们不再沉浸在诗意图世界去领略那天才的文学精魂和美学创造,是人类文明之大幸还是不幸?

小说研究直面的是人,是作家,是作家的心灵和心态。既然面对的是人的灵魂,谁又能不带着自己的感情色彩去审视呢?小说研究者再怎样客观、公允,也不可能避免主观的介入。进一步说,一个小说研究者不投入感情,那又怎能感悟到成人在一路步入晚景时对人生况味的咀嚼,以及那历经心灵磨难后的沧桑感。《金瓶梅》感伤后的孤愤和《红楼梦》所述说的人生的永恒遗憾虽然迥异,但它们同样需要小说研究者诗性的观照。不然笑笑生的机锋、顿悟、妙谛和曹雪芹天纵之神思、幽光之狂慧都难以艺术地把握。

我感觉到,我们的精神同道中有人忽略了米兰·昆德拉最爱引用的奥地利小说家赫尔曼·布洛赫的一句至理名言:“小说唯一的存在理由就是去发现唯有小说才能发现的东西。”^③虽然米兰·昆德拉对世界小说史的认识有很多谬误,但坚信布洛赫一再坚持强调的观点,对于这一点我们不能否认这两位外国小说家的真知灼见。细想起来,我们过去何尝没发现只有小说才能发现的历史社会和人生图像呢?比如历史,它的写作多是宏观的,偏重大事件的变迁;小说再怎么宏阔,也多作微观;许多描述多是史家不屑顾及的百姓生活;历史关乎外在,小说则注重内在,历史重形而小说重神;历史登高临远,雄视阔步,小说则先天地富于平民气质和世俗情怀。比如,作为世情小说开山祖的《金瓶梅》就为我们展现了一幅色彩斑斓的市民社会的风俗画。是的,《金瓶梅》堪称中国中世纪社会的百科全书,而其最大特色是笑笑生极其关注世风民俗。在这一百回的大书中,作者常常怀着浓厚的兴趣,挥笔泼墨描绘出一幅幅绚烂多彩的风俗画面,成为刻画人物、表现题旨的文化背景。人世间众多的民风世俗,举凡礼节习俗、宗教习俗、生活习俗、山野习俗、江湖习俗、市场习俗、匪盗习俗、城市习俗、乡间习俗、娱乐场所习俗、行会习俗、口语习俗、文艺习俗等,几乎都可以从这部小说中找到,它为我们积淀着生动形象丰富多彩的风情习俗大观。当然,小说家言不免夸张,但绝非毫无根据。联系“金瓶梅艺术世界”,我们可以看到,也许这里未必都能够得到多少可以考证的历史事实,但是,《金瓶梅》所展示的五光十色的社会图景和丰富多样的人物形象却有助于我们认识当时社会生活的某些本质方面,具有一般历史著作和经济著作不能代替的作用,特别是具有许多历史学家所忘记写的民族文化的风俗史的作用。

^① [美]韦勒克:《批评的诸种概念》,丁泓译,成都:四川文艺出版社,1988年,第274页。

^② [美]韦勒克:《批评的诸种概念》,丁泓译,成都:四川文艺出版社,1988年,第264页。

^③ 艾晓明编译:《小说的智慧——认识米兰·昆德拉》,长春:时代文艺出版社,1992年,第13页。

总之，兰陵笑笑生不是一个普通艺匠，而是一位心底有生活的独具只眼的大小说家。他真的没有把他的小说仅仅视为雨窗寂寞、长夜无聊的消闲解闷之作。他的小说是出于市民的思想意识和市民的视角。这从一个重要方面来说，笑笑生发现又展示了市民社会的风俗画，正是市民日益强大并在小说领域寻求现实主义表现的反映。

“金瓶梅艺术世界”的创造，对我们的启示是，小说的审美的研究必须得到强化，对小说的审美感悟绝不能失去耐心。回想十几年前“文化研究”热时，《金瓶梅》确实得到“文化”的综合研究，然而，众所周知，《金瓶梅》只剩下了社会历史的注脚，文学性的研究和审美批评被大大消解。

三

其实，“文化研究”在西方也早有争议。格林布拉特是当今西方学术界对文学进行文化和跨学科研究的领袖人物之一。他把自己的新历史主义方法论称之为“文化诗学”。但几年后，他就发现，每个学科都有自己的界限，保留各自的界限是必要的。具体到小说的某些“文化研究”，有一个致命的弱点，即无视小说艺术的界限，脱离了小说文本，结果造成过多的误读，或过度诠释。由此，在小说史和小说学的建构中我想我们的前提仍应是回归文本，在“细读”上下功夫。回归文本之本意就是要求审美的文学性构成不应被消解。给我印象最深的是八年前刘少勤先生之大作《文学评论断想》，他认为“任何一种批评，都不能脱离‘作品’，都必须面向‘作品’本身。当代中国的文学批评，一个重大缺陷就是离开了‘作品’，瞎扯各种‘文化’和各种‘主义’”。于是刘先生疾呼：“面向作品本身！”^①还有严绍璗先生在为张哲俊先生专著《中日古典悲剧的形式：三个母题与嬗变的研究》所写的序中同样精辟地写道：“在人文学术研究目前的学术状态中，应该特别提倡文本的解读和文本的解析，特别提倡建立在充分的文本基础上的理论研究，从而与欧美的各种主义和论断共济互补，从而创造出具有世界性的理论学说。基于这一最基本的认识，我觉得一切对学术和社会承担责任的稍许年长一些的学者，应该积极地鼓励年轻的学者，致力于文学文本的研究，并从文本的解读中引导出具有般意义的理论来。”^②观刘、严二位先生的意见，我应引他们为精神同道和学术知己。

其实，我对《金瓶梅》没有作过深入研究，只是在学习“金学”专家诸多研究该书的论著后，确实觉得对《金瓶梅》的解读，回归文本并非是一个过时或不必要的絮叨的策略。我直觉地感到，在“红外线”热潮影响下，现在也有了“金红外线”的倾向，所以我才认为，回归文本是《金瓶梅》的一个重要的研究策略，并试着把自己的一贯的学术追求即文本实证和理论研究相互照应的思路在这里再作扼要的陈述。我的初衷是想为朋友们的讨论提供一个参照，希冀在碰撞和交流中引发更多的思考。因为我想，对《金瓶梅》的解读，永远是一个不会终结的对话和潜对话的过程。

无论从宏观小说学角度看还是从微观小说学角度看，《金瓶梅》文本，都是一切读者关注的对象。这是因为，兰陵笑笑生得以表明自己对世道人心和小说艺术的理解的唯一手段就表现在他的文本之中，同时也是他可以从社会、人生、心灵和艺术中得到最高报偿的手段。所以，具体到一位小说家，他要通过文本证明的是他的人格、才情，特别是审美的道德的倾向。这就是为什么小说家本人总是有一种文本本位的信念。

可以作为参照系的西方文学史中就有一大批文本本位论者。普鲁斯特就明快地表明：作家的真正自我仅仅表现在文本之中，而且只有排除了那个外在自我，才能进入写作状态。海明威这位硬汉作家索性说：只要是文学，就不用管谁是作者。而福克纳更干脆地告诉他的传记作者：我的雄心是退出历史舞台，死后除了发表的作品以外，不留下一点废物。看到这些言论，也许我们觉得有些偏激，然而你却不能不承认这些作家把文本确实看作心灵自由的表征。他们的自救往往是通过文本回归

^① 刘少勤：《文学评论断想》，《政策》2003年第1期。

^② 张哲俊：《中日古典悲剧的形式：三个母题与嬗变的研究》，上海：上海古籍出版社，2002年，严绍璗《序言》。

心灵,从而走向清洁的与美善的人性。具体到笑笑生,谁又能不承认他心底回旋的仍然是美的信念和美的理想呢?谁又能不承认他是以纯真的真善美的心来写作呢?无论是暴露,无情的暴露,还是孤愤、谴责,不都是笑笑生的“我心”的叙事?时至今日,我们读者几乎都把《金瓶梅》文本看作是笑笑生心灵独白的外化,是他人生体验的印痕。于是,对于《金瓶梅》文本,我们再不会看到单一的诠释了;而“一种”解读也在逐渐从研究论著中消失。事实上,对《金瓶梅》心灵文本的追寻,极大地调动了读者思考的积极性。每一位读者都有可能根据自己的生活经验和审美经验,思考《金瓶梅》文本提出的问题并且得出完全属于自己的结论。回顾一下,作为持久不衰的“显学”的《红楼梦》研究不是不断在证明:对它的心灵文本的追寻,使这部旷世杰作的多义性成了它艺术内涵的常态,而对《红楼梦》任何单一的解读都成了它艺术内涵的非常态吗?《红楼梦》研究辉煌丰硕的成果,必将鼓舞我们广大《金瓶梅》文本研究者的信心。它将使我们的审美追求更愿与凝聚为文本的作家心灵进行对话和潜对话,并学会探寻在文本内蕴的漩涡和潜流中发现《金瓶梅》文本之伟大。

在面对作家和他创制的文学文本时,我宁肯从作家创造的艺术世界来认识作家,从作家给人类情感世界带来的艺术启示和贡献来评定作家与文本的艺术地位。

学术研究是个体生命活动,生命意志和文化精神是难以割裂的。学术研究包括古代小说研究的“无我”,是讲究客观,“有我”则是讲究积极投入。而我们的理想境界则在物我相融。过去,考据与审美的理论研究往往相互隔阂,甚至相互排斥,结果二者均得不到很好的发展。我们的任务是把二者都纳入到艺术与方法的体系之中并加以科学的审视,只有这样才能体现考据、审美研究与文本实证的相互应照、互补相生、互渗相成的新的学术个性。如此,《金瓶梅》研究庶几可以得到健康发展。

反之,如果我们的“金学”研究队伍,都在“金外线”上蜂拥而上,埋头在缺乏可信性的史料中,对《金瓶梅》绝非幸事,因为它最容易湮灭和灼伤研究者自身的性灵,使审美体验迟钝,使文笔不再富于敏感性和光泽。也许它仅有了“学术性”,而全然失去了《金瓶梅》研究必须有的艺术审美性。如果真到了不动情地审视那发黄的旧纸时,我想那就成了今日多病的学术的病症之一了,或者应了一位学者的明智之言:学问家凸现,思想家淡出。然而《金瓶梅》等古典小说名著的研究使命毕竟是在追求“有思想的学术和有学术的思想”这个层次上的。

四

强调回归作家的文本,是看到了唯有文本才能最真实地反映作家的内心世界,而他的生平传记乃至谈话录不一定就能揭示其心灵的真诚。因此可以说,伟大作家的文本是留给我们的精神遗嘱。一部中国文学发展史,在一定意义上说,就是一部形象的、生动的、细腻的“心史”,19世纪著名文学史家勃兰兑斯在他的六卷本《十九世纪文学主流》的引言中说:“文学史,就其最深刻的意义来说,是一种心理学,研究人的灵魂,是灵魂的历史。”^①这是我迄今看到的对文学史作出的最符合实际、最富有科学意味的界定。这一思想的深刻性就在于他不再是停留在文学即人学的层面上,而是充分认识到文学乃是人的精神主体的历史。这就是我一再强调的,心理结构乃是浓缩了的人类历史文明,文学文本,特别是小说文本则是打开时代灵魂的心理学。

然而,在认同必须超越“人学”的基础上,心灵史的研究又应当是动态的,即作为心灵史的最细微处、最微妙处,乃至稍纵即逝的心态也是研究的对象。心态史的研究应当有别于思想史和性格史的研究。相对而言,思想性格等等在成熟后,具有相对的稳定性,而心态则是一种精神流动体。心灵的流变更受个人遭际、社会精神、时代思潮乃至政治变数的影响而不断游移。进一步说,作家之间的差异除思想、性格、气质、人格之外,最深层最重要的差别往往是心态变异中的特色,因此,在我们认真观照作家的心态时,往往发现它不是在“过去”就已经成型的,所以,心态乃是“尚未”被规定的精神现

^① [丹麦]勃兰兑斯:《十九世纪文学主流》第一分册《流亡文学》,张道真译,北京:人民文学出版社,1997年,第2页。

象,它当然和思想、性格密切联系,但又不能等同,因为它总是处在“制作”之中,“创造”之中。

心态史的叙述是一种“发皇心曲”的研究,它体现在细致入微的心理分析上,而心理分析中强调的是人物心理的真实性,不大看重人物的完美性。所以通过作家文本中把握心态流动的微妙处,也就道出了一个心态研究的真谛:作家并不是只有一种面孔。这就决定了他的心灵流变往往是社会流变的一面镜子,或是一个缩影,更是活生生的人的本相的真实显现。我们在读《金瓶梅》时会不会有这样一种感悟:笑笑生在人生旅途中行走着,成长着,也成熟着。身影远去,留下一道道踪迹,或深或浅,汇聚一起,你蓦然回首竟是一部大书。笑笑生不同凡响处,就在于他把人们经历过的,又是司空见惯的永恒的人生历程,以哲人式的思考,又用形象提炼、升华,演绎了这部百万字巨著。不同的只是笑笑生把它转换成纯粹市民社会中事和市民中人,而这些事和人又是出于作家个人的艺术虚构,然而读者一看,其生活底色是活生生的现实世界,一个我们能深切感知的人生与社会。这是一个方面。

另外,作家的心灵世界是复杂的,而这种复杂性就凝聚在他笔下的人物中。笑笑生善于洞悉每一个人物,透视每一件事情,在他的“精神的眼睛”的观照下,这个社会既是一个被放大了千百倍的世界,又是一个被剥去了种种表象的全然裸露的世界。他的伟大就在于他发现了如巴尔扎克所说的:一种文明所产生的怪物及其全部斗争,野心和疯狂。但是,我们更应看到笑笑生内心的隐忧。一般地说,初读《金瓶梅》故事时,我们注意到了笑笑生注重人生的善恶是非和社会意义的评判,然而当你进入小说的深层意蕴时,你会感悟到笑笑生更倾心于人生生命经验的况味的执著品尝。我们读者千万不可忽视和小看了生命的经验和人生的况味这个绝妙的视角和视位的重新把握,以及精彩而又智慧的选择的价值。从一般的写世俗之事和家庭之人到执著地品味人生的况味,这就在更宽广、更深邃的意义上,表现了人性的冲突(其中当然包括笑笑生的人性与书中西门庆和潘金莲无人性之冲突),表现了丰富的心灵世界。而用小说写出野心与疯狂之际,却又表现了作家内心人性之美,这正是各个时代、各种人都具有的感受和体验。所以说,从《金瓶梅》的接受史来观照、体验和体会人生况味,是这部世情小说的艺术魅力所在,也是笑笑生通过他的奇书与读者进行对话的最易沟通之处。

对古代小说家的心态史的研究,从小说方法论角度说,应该是多元的、开放的,也是多视角、多层面、多侧面的。窃以为,中国传统诠释学中的“以心会心”、“将心比心”仍有其鲜活的生命力,仍然可以运用于小说家的心态史和心灵文本的研究。这是因为对他人的理解来自对自己的理解,心理的洞察来自自我意识。易卜生在谈到自己的文学创作时曾说:写作就是坐下来审视自己。那么研究一部小说,更需要对自己有所理解。研究者的功力应体现在面对一部经典的心灵文本时,能穿透纸背去体验,把握作家的心灵脉动。正如我们面对《金瓶梅》时,就能发现我们是在面对笑笑生,他的强悍与脆弱,真诚与虚伪,愤激与寂寞,爱与恨,喜与悲,坦荡与阴骘……我们几乎都可以感知。是的,只有抓住作家的内心纠葛,抓住他的自我折磨,抓住他的欲说还休,抓住他的挥斥洒脱和悲剧意识,抓住他的宽容与狭隘,才能对笑笑生这样的小说巨擘的心灵流变的真实轨迹加以把握。

严格地说,以心会心,将心比心,是一种真切的内心体验,而对阅读来说还是一种纯真的审美体验。而小说家的心灵正好也是饱含着人生和审美的体验,他常常能够与我们的体验灵犀相通,正是基于这一点,会心与比心才是一种沟通、交流和对话。这,既能贴着自己要探究的心灵脉动律,并尽可能地描述出作家的心理流程,又始终与他们保持一定距离,达到理性与感性相融合的审视。这可能就是一位读者或小说研究者应具备的既多怀同情之心,抒怜惜之情,又具冷眼旁观之自觉吧!这也许就是我们的心灵史与心态史研究方法所追求的史笔诗心的理想境界吧!

五

什么是方法?什么是文学方法论?什么又是小说研究方法论?如果明快一点,是不是可以这样回答:方法就是主体介入客体的工具,同时又是客体的“类似物”。它一方面为主题的目的所推动,一

方面又要在发展的客体中找到自己的思维内容,因此,只要客体在发展,方法永远推陈出新。研究新方法,借鉴新方法是一种合乎规律的必然现象。我们不妨粗略地回顾一下小说方法论的沿革。

中国小说理论批评自成格局,独标异彩。散见于明清小说里的序、跋、评、叙、述、引、题辞、凡例、读法、导语、自记中关于小说创作的论述犹如零金碎玉,营造成中国小说理论批评的主要框架,其中已有今日所说的带有小说方法论意味的精妙之处,有些是那些大块文章说不到的灵性感悟,它提出了一系列在他们之前的理论著述中所没有提出过的更为复杂的小说文类的课题,体现了传统小说美学雏形期的形态。其中小说评点正是中国古代小说理论批评的主体部分,也是中国古代小说审美鉴赏的主要方式,为别国所罕见。

评点本义乃是评点和圈点。古人读书对在自己认为精彩之处加以圈点,或因有所感,随手记下,撮要钩玄,点睛取髓,乃至借题发挥。其中虽有艺术与人生之理念支撑,但不少评点往往是才情、灵性、顿悟之挥洒。然而评点中的回批、眉批则更侧重于对小说艺术创作规律的探索。因此,我们不妨把小说的序、跋和回批组合起来,即会发现它们已经较好地涉及到了审美心理、审美创造、审美欣赏等系列小说美学上的不少问题。李贽、叶昼、金圣叹、脂砚斋、张竹坡、但明伦的小说评点中议论纵横,警句迭出。他们触及到许多艺术的辩证法,比如,真与假,情与理,虚与实,主与客,分与合,起与落,伸与缩,直与曲等等。

小说评点的另一重要贡献还在于他们开始注意提炼、归纳和小说创作与艺术表现的一些“法”。中国诗论、文论就好谈章法、文法。批评家时常以“法”这个概念笼统地指称艺术创作中的技巧。其实,按严格意义来说,“法”很难说就是艺术创作中的技巧。“法”只意味着作家创造某种文学的形式时所依据的规矩、程式和法则而已。小说评点中提出的“法”,一般都认为是总结小说创作的文法。可能是冯梦龙开其先河,“躲闪法”和“捷收法”就是他提出的概念。可称为评点派大师的金圣叹在前人开拓下总结了《水浒》的十五种技法,脂砚斋在评点《红楼梦》时提出的作法不下数十种,直到但明伦评《聊斋志异》又总结了前人的法,提出了不少“法”。总之林林总总,不下一百多“法”。实事求是地说,这些“法”的总结并不是十分科学,其涵义也未必很明确。

对于中国小说的评点,今日小说研究界评价不一,有的学者把它们提升到“小说美学”的高度,有的学者则不赞成把小说评点的学术价值刻意提高。然而窃以为,近三十年来对小说评点的研究还是取得了很大成绩,对我们汲取其经验大有裨益。

也许就是“与时俱进”吧,改革开放,文禁初开,迎来了新一波的“西学东渐”。随欧美小说创作的大量译介之后,小说研究的花样翻新的方法论也被一一引进来。西方文学方法论如走马灯似地变换,我们也几乎不加思索和鉴别地一一引入进来,于是上世纪 80 年代才有了方法论之热潮的涌现。不可否认,小说方法论的新知输入大大促进中国小说研究观念和方法的更新。一时间新名词、新概念铺天盖地而来。一方面是小说研究有了日新月异的面貌,但与此同时,“套用法”也比比皆是,后来有的学者调侃这种倾向:中国小说研究成了各种新方法的“试验田”。

在花团锦簇的各式“方法论”中,小说研究者终于厘清了小说文类还是与叙事学有着“血缘”关系。即我在前面所说,主体介入客体时,叙事学方法论就是小说艺术的“类似物”。于是我们的古典小说真正进入了本体性研究阶段。

应当说,我们的叙事学研究虽然仍有争议(包括叙事学与叙述学概念的运用上还有不同界定),但可以称之为成绩斐然。其标志是,小说研究者视野被扩大了,小说名作得到了本体性的阐释,小说的审美性价值日益明晰。我承认我就是受益者之一。

在试着用叙事学方法论来观照《金瓶梅》时,我就发现《金瓶梅》在创作时开辟了一条全新的道路。它不断地模糊着文学与现实的界限,它不求助于既定的符号秩序,它关注有质感的生活。看来笑笑生就是要保持原始的粗糙特征。对于叙述者来说,生活是一些随意涌现又可以随意消失的片段,然而一个个日常生活中最常见的和最微小的元素,被自由地安排在一切可以想象的生活轨迹中。

这些元素的聚合体,对我们产生了强烈的心理影响,它使我们悲,使我们忧,使我们愤,也使我们笑,更使我们沉思与品味。这就是《金瓶梅》为我们创造的另一种特异的境界。于是这里显现出小说美学的一条极重要的规律:孤立的生活元素可能是毫无疑问的,但系列元素所产生的聚合体被用来解释生活,便产生了审美价值。《金瓶梅》正是通过西门庆、潘金莲等人物认识了生活中注定要发生的那些事件,也认识了那些俗世故事产生的原因。笑笑生的腕底功力就在于他能“贴着”自己的人物,逼真地刻画出他们的性格、心理,又始终与他们保持着根本的审美距离。细致的观察与精致的描绘,都体现着传统美学中“静观”的审美态度,这些都说明《金瓶梅》的创作精神、旨趣和艺术立场的确发生了一种转换。

窃以为,中国古代小说类型的区分,长期处在模糊状态,人们往往停留在语言载体的文言与白话之分,或满足于题材层面上所谓的历史演义、英雄传奇、神魔小说和世情小说等等的界定。于是在中国古代小说研究中经常出现一种“类型性错误”。所谓“类型性错误”,就是主体在研究观念和方法上混淆了不同范畴的小说类型,从而在研究活动中使用了不属于该范畴的标准。这种评价标准上的错位,就像用排球裁判规则裁决橄榄球比赛一样,即张冠李戴,此类方法论上的错误屡屡发生。在价值取向上,诸多的著名小说中,《金瓶梅》的命运可能是最不幸的,它遭到不公正的评价,原因之一就是批评上的“类型性错误”所致。因此,需以小说类型理论确立《金瓶梅》研究中亟待解决的问题。

事实是,小说的变革与其说是观念、手法、趣味、形式的变迁,不如说是这个时期“人群”发生了巨大的变化。而“人群”的差异是根本的差异,它会带动一系列的变革。《金瓶梅》中的“人群”,当然就是城镇市民阶层的激增及其势力的进一步扩大,市民审美趣味大异于以往的英雄时代的审美趣味。正因为如此,这种来自于市井阶层的小说类型,是顺应亚文化群的小说类型,它既然不是专注于故事来制造气氛,所以它也就没有明代的那三部属于世代累积型小说的那种具有极纯度的浪漫情怀。而相对来说,《金瓶梅》一类的纯属市民的小说,不要求纯粹抽象的精神活动,他们更关心自己身边的“生活琐事”,因此家庭背景的小说才风行一时。另外,闲暇生活常常需要一种感官刺激,以此达到平衡神经官能的作用。因此以《金瓶梅》为典型例证的市民小说常常会有性与暴力的内容。正因如此,市民小说常常在有意无意中迎合读者消遣需要,有庸俗的、粗糙的东西掺杂其间是普遍的现象。这也是毋庸置疑的问题。

还应着重指出,从话本小说到《金瓶梅》,说明市民小说是一种应变能力极强的小说艺术,它的形态可以多姿多彩,它的内涵可以常变常新,它的发展更不易被理论所固化。因此对市民小说和对《金瓶梅》类型的研究将是一个长期的生动的广泛的课题。

前面已提到回归文学本位,这是一种本体性的思考。从逻辑关系来看,既然是文学本位就要充分考虑文学本体的核心,即文体。事实是,文体不是一个文学的局部,文学创作都在文体之中,文学的各种形态都被文体浸泡过。因为有了文体意识,才有诗歌思维,散文思维,戏剧思维(形态)和小说思维(形态)等等,无论是诗歌、散文、戏剧、小说,其思维形态既是作家对客体的一种审美认知能力,也是构筑形象体系、显露主体审美理想的一种创造力,所以,它是一种动态过程。前者表现为对认知客体的信息搜集、筛选与归纳,后者则表现为在目的性的引导下,以一定结构形态与表现方式,把众多形象元素进行组合和生动描述。所以各种文体的思维图式体现不同作家不同目的性的认知活动和审美表述,所以,分小说、戏剧、诗歌、散文文体,就是以文体的审美特征为表征,为指归。

其实在中国古代关于文体意识是有一个漫长发展的过程的。李清照仅仅以她的创作和审美体验提出了“词别是一家”之说,就引发了众多的争议和不断的探讨,但李清照的思考是何等深刻呵!到了现代,文体的概念常见,不过作为一种追求和倡导仍很不够,提出文体家的要求就更少见了。这就让我想起1933年鲁迅先生在《我怎么做起小说来》一文中说,他在小说语言上的努力曾得到过有些人的肯定,他说:“只有一个人看出来了,但他称我为Stylist(即文体家Stylist,当时译作体裁家,现在一律译为文体家了)。”这说明,鲁迅先生是默认了这一点的,尽管他当时也自谦了一番;不过这也

说明在我们很讲究文体的国家,也曾经忽略了文体和文体意识。

如果不被误解的话,我认为对文体概念的界定还是应给予明确化的。按我的粗浅的理解,文体应该是特定的艺术把握生活的方式,即黑格尔在他的《美学》一书中多次反复强调的:既是作家的艺术感知方式,同时又是艺术传达的方式。而艺术的内容与艺术的有意味的形式又将相互转化——哲学高度对文体的把握——主体精神对象化的认识,是我们常说的文体的最深层次。

进一步说,文体是作家运用语言的某种统一的方式、习惯和风格,不是简单的语言本身。因此,对于文学类型的各种文体的描述就不能仅仅是对文学语言的单向描述,而必须配合以作家创作所涉及到的影响文体形式的语言之外的诸种因素,如时代、社会、思潮、流派、题材、题旨、理念等等因素的研究。这些影响文学文体形式的语言以外的因素就是理论界常常提及的“文体义域”。

联系《金瓶梅》之文体,我们首先感受到的就是它凸现的三大特色:小说的市井气、平民化和个性化。在我们沿着小说情节的滚动,逐步看清了这部小说的独有神韵:正在进行的,打算进行的,已经进行的情节。而对话在这里起了非常重要的作用:烘染环境、氛围,指明器物,带出动作,隐喻表情、心理、性格、人物关系,等等。在笑笑生的笔下,这些描绘容量大而多变,技巧精而繁复。于是,我们发现,在《金瓶梅》中,语言不再是修辞的、技巧的、纯形式的运用,而是主体与客体,作品生活内容与作家的情感特征以及语言意蕴等诸多元素的融合。

在思考这篇小说研究方法论时,使我倍感亲切而又震动的是,在我阅读陈平原教授的《文学的周边》时,他已经在思考和搭建中国小说研究的框架了。陈平原教授在他的长文《小说史学的形成与新变》中就作了这样的告白:“具体到每个研究者,不可能永远追随潮流,必须有舍弃,也有所坚持,我的努力方向是,将叙事学、类型学、文体学三者合一。”^①读了这样的文字,我可以说太有同感了。古典小说的研究,特别是几部小说经典文本,单一的叙事学研究已远远不能揭示其文学性审美的底蕴。叙事学、文体学与类型学以及其他诗学方法的综合观照,“搭建起中国小说研究的基本框架”,庶几可以把这些大书的文化内涵揭示得更深刻、更明晰一些。总之,对于我们这些从事古代小说教学和研究的人来说,方法论的模式总是在不断更新,我们的理论思维也应不断更新。进一步说,小说研究中从未有一个固定的方法论。方法论的多元态势只能是常态,单一的方法论必定受到文学艺术的新形态的挑战。现代量子力学创始人海森伯就认为,世界不是一种哲学可以完全解释的。他在阐发测不准定律时明快地指出:在描述一种现象时需要一种理论,在测定另一种现象时,则需要另一种理论,没有放之四海而皆准的绝对真理。

总括以上粗疏的意见,我认为在小说研究领域,应该自觉地重视方法论的意义。古代小说研究的新形势要求于我们的是:纵横驰骋于中外文学之间,古今贯通,上下左右求索,采摭群言,以广见闻的态度,熔种种方法于一炉,从而提炼出真知灼见。

[责任编辑 刘培]

^① 陈平原:《文学的周边》,北京:新世界出版社,2004年,第186页。

“理感”说与中古诗学的突破

曹胜高

摘要:“理感”是以理感物,是人类对客观世界的对象化方式之一。萌芽于玄言诗时代的“理感”说,与“以情感物”并列,是中国诗歌构思模式之一,也是中国诗歌发展的一条线索。“理感”说经过了南北朝至盛唐的创作实践和理论积淀,至中唐逐渐成为诗文的审美追求,并在宋代得以成型,是唐音向宋调转化的根本动因,也是中国诗学内在的理论突破。

关键词:理感;以理感物;唐音;宋调

东晋诗人庾友《兰亭诗》云:“理感则一,冥然玄会。”庐山诸道人《游石门诗》也说:“超兴非有本,理感兴自生。”此“理感”乃东晋玄学家审视自然所产生的一种认识方式,或解释为“对哲理的感性热忱”,将之作为情感体验的方式^①。翻检六朝典籍,此类“理感”之说屡见,释慧远《庐山东林杂诗》、许穆《诗》、谢灵运《庐陵王墓下作》、邢子才《广平王碑文》、张缵《南征赋》、王该《日烛》、梁简文帝《众经要览法偈》二十一首、释道挺《毗婆沙序》皆言“理感”如何如何。则“理感”一词,非偶然用之,乃六朝学界之共识^②。谢榛《四溟诗话》卷二又言诗有“兴、趣、意、理”四格,理感与情感各有侧重,殆非一体;叶燮《原诗》将“理、事、情”并列,不可混同。伴随着魏晋玄学思考而兴起的理感论,实为魏晋玄学对文学之新推动,可视为玄言诗形成的理论基础。此后“以理感物”构思模式的不断积淀,形成了与“以情感物”相并立的新诗法,推动唐音宋调的分化,成为诗分唐宋的理论动力。本文试论之。

一、“理感”为“以理感物”

“理”之本义,乃事物之纹路,《韩非子·解老》:“理者,成物之文也。……短长大小、方圆坚脆、轻重白黑之谓理。”后渐指物之层次、条理,《荀子·儒效》:“言必当理,事必当务。”《墨子·大取》:“夫辞,以故生,以理长,以类行也者。”强调言辞要有次序、条理。天下万物皆有次序条理,合为天下之理,《易传·系辞上》:“易简而天下之理得矣。天下之理得,而成位乎其中矣。”天下之理是道的体现,故《周易》意在“穷理尽性以至于命”。先秦典籍,道与理遂多并行,《大戴礼记·哀公问五义》述孔子答哀公问:“大道者,所以变化而凝成万物者也。情性也者,所以理然、不然、取、舍者也。”理是道蕴涵于万事万物的内在规定性^③,而存乎人心的则是人情,人情物理共同构成了天地之道。《鵩冠子·王铁》:“愿闻其人情物理,所以蓄万物,与天地合,与神明体正之道。”盖先秦儒家以心性、性情立论,意

作者简介:曹胜高,东北师范大学文学院教授(吉林 长春 130024)。

基金项目:本文系国家社科基金项目“历代社会转型、文化整合与文学变革研究”(08CZW011)的阶段性成果。

① 参见钱志熙:《魏晋诗歌艺术原论》,北京:北京大学出版社,1993年,第382页;伍晓蔓:《“理感”:玄言诗的创作情感》,《社会科学研究》2003年第6期。

② 刘勰《文心雕龙》之《体性》篇有“夫情动而言形,理发而文见”、《比兴》篇有“附理者切类以指事,起情者依微以拟议”、《养气》篇有“率志委和,则理融而情畅”之语,皆以情感、理感对举。

③ 《大戴礼记·礼三本》:“贲本之谓文,亲用之谓理。”王聘珍撰,王文锦点校:《大戴礼记解诂》,北京:中华书局,1983年,第18页。

在论人情；道家则以天地之道、万物之理为着眼点，以道为本，以理言之。《庄子·知北游》：“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。圣人者，原天地之美而达万物之理。”以判察万物之理便成为原天地之道的前提之一，故物理偏于自然而人情近于社会。逮及秦汉，剖判物理遂成为时代风尚，贾谊《新书·道德说》言德出于道而变为六理，“六理所以为变而生也，……德者，变及物理之所出也，未变者道之颂也。……理生变，通之以化”。在时人看来，物理玄妙，非常识可断，“耳目之察，不足以分物理；心意之论，不足以定是非”^①，需有德有智之人方能以理体道。故《大戴礼记·保傅》言：“德智长而理道得矣。”而行事成业，当以合理而合道，如《淮南子·兵略训》：“是故扶义而动，推理而行，掩节而断割，因资而成功。”将推理视为人类认知的理性过程，与抒情的感性指向有了方向性的区隔。

汉魏之际，探研物理以求合乎大道，成为时人的兴致，也成为品评人才的标准之一。如陈寿评诸葛亮“庶事精练，物理其本”（《三国志·蜀书·诸葛亮传》）；言诸葛瑾上书孙权，“泛论物理，因以己心遥往忖度之”（《三国志·吴书·诸葛瑾传》）；《晋书》载徐邈言范宁当“听断允塞，则物理足矣”等。此所谓通物理，乃以万事万物之理类比，以论行政之得失，意在合乎天地大理：“上有理务之心，则下之求理者至矣。”（《晋书·儒林·徐邈传》）故《晋书》所推崇通“物理”者，多指此类具体事务之外能明天地大道，如言明帝“聪明有机断，尤精物理”（《晋书·明帝纪》），言杜预“宣尽物理”（《晋书·杜预传》）、刘颂“能辨物理”（《晋书·刘颂传》）、阎缵“该通物理”等（《晋书·阎缵传》），其指向当如杨泉《物理论》，乃探索天地万物演生、运化、变动之理，是通过逻辑思维达成的。成公绥《天地赋序》言：“赋者，贵能分赋物理，敷演无方，天地之盛，可以致思矣。”道出了魏晋间物理论的基本思路：“游万物而极思，故一言于天外”，此类赋法或细入毫纤之间，分门别类铺陈；或广罩天地之表，推演天地之道：是通过理性思致而非感情抒写完成的。

西晋的物理论，不妨看作先秦以来析万物之理风气的延展。但这一时期，随着儒道的合流，两汉积淀而来的玄学思潮不断深化^②，宇宙论和本体论成为时人观察外物和思考世界的基本方法。他们对天地万物的分析，不再从表象入手，而是直指本核，推演天地，体味玄道，“物理”遂成为“玄理”。《晋书》载裴遐“善言玄理”、卫玠“好言玄理”、王湛“剖析玄理，微妙有奇趣”、谢朗“善言玄理，文义艳发”等，皆重玄论推理，以致“大同末，人士竞谈玄理”（《南史·隐逸·陶弘景传》），成为风尚。故两晋士人所言之理，乃指物理、玄理之属，意在推理、敷演天地大道，而非吟咏性情、抒怀言志。

六朝人对于玄理的认识，在于洞悉大道，以弥纶政教。其模式主要有两种：一是由推理入玄，即通过泛览经籍，从万物之理体认玄道，带有归纳的意味。如北齐邢子才《广平王碑文》所言：“踟蹰缇幕，绎帐韦编。寻微启奥，敷理入玄。”是从物理中概括出更为深广的玄理，此为由汉至魏晋的玄学发展思路，即采用归纳法不断探索本体，最终进入哲学思考。二是推玄及理，即将玄思推演至万物，意在服务治道。如晋孝武帝时国子祭酒殷茂曾言：“先王所以陶铸天下，津梁万物，闲邪纳善，潜被于日用者也。故能疏通玄理，穷综幽微，一貫古今，弥纶治化。”^③在他看来，治理天下，正是要以玄道俯察万物，服务日用。这是采用演绎法不断推演，以玄观物，是东晋以后玄学发展的理路，最终将玄学延展到文学、艺术等领域，成为六朝文学演进的基本方式。

萧统的《与何胤书》描述了自己以玄理观物的感受：“方今朱明受谢，清风戒寒，想摄养得宜，与时休适，耽精义，味玄理，息嚣尘，玩泉石。……志与秋天竞高，理与春泉争溢。乐可言乎，乐可言乎，岂与口厌刍豢，耳聆丝竹者之娱，同年而语哉！”他所谓的“味玄理”、“研寻物理”，正是探寻玄的本义，而“玩泉石”、“与秋天竞高”、“与春泉争溢”等言，则是推玄人物，以理感物的过程。这一“理感”的过程，

^① 何宁：《淮南子集释》卷六《览冥训》，北京：中华书局，1998年，第461页。

^② 曹胜高：《论两汉玄学思潮的萌芽》，《古代文明》2010年第1期。

^③ 《宋书》卷十四《礼志一》，北京：中华书局，1974年，第365页。

六朝诗文中有大量的描述。如许穆《诗》所言：“微诚因理感，积精洞幽真。斐斐乘云彩，灵象凭紫烟。眇眇灌圆罗，佛佛驾飞轮。玄翰启蒙昧，顾景思自新。”便是以心中玄理观照眼中云烟，以自然之领悟到心之蒙昧。王该《日烛》云：“五福起于履是，六极构于蹈非。理感自然，冥对玄凝；福兮谁造，祸兮孰兴。”以大道之盈损感悟人生之福祸。其“冥对玄凝”正是“理感自然”的具体形态，即俯仰天地去思考个人际遇。释道挺《毗婆沙序》也说：“天怀遐廓，揔诚冲寄。虽迹缠纷务，而神栖玄境。冉能丘壑，廊馆林野，是使渊叟投竿，岩逸来庭；息心升堂，玄客入室；诚旨既著，理感不期。”写自己在自然之中体味到玄境之美，关键在于能够以理感物之玄意。梁简文帝萧纲《众经要览法偈》第二十一首也说：“悟道藉于机至，机至然后理感，时来然后化通矣。”写突然间因个人感悟通玄理。由此可见，“理感”说的本义在于，或以玄理感悟自然，或以玄思感悟个人际遇，在很大程度上是物、理相感或我、理双观的产物，一如王羲之五言《兰亭诗》所说：“寥朗无崖观，寓目理自陈。”所有景致，皆有玄意，皆通玄理：“谁能无此慨，散之在推理。”所有际遇，以玄观之，皆可释怀。

这种带有理性思考的感物意识，是晋宋之际文人诗创作的思维习惯。孙绰在《答许询诗》中说：“散以玄风，涤以清川。或步崇基，或恬蒙园。道足胸怀，神栖浩然。”正是用玄思和山水来驱除心中的忧郁，洗净意识中的尘俗。谢灵运《庐陵王墓下作》所言：“解剑竟何及，抚坟徒自伤。平生疑若人，通蔽互相妨。理感深情恸，定非识所将。”由人及己，推想到人生无常，何必追求空名。释慧远《庐山东林杂诗》说：“流心叩玄扃，感至理弗隔。孰是腾九霄，不奋冲天翮？”所谓的理感，正是用心去体察外物，把所体悟的玄理和人生际遇、外在景致结合起来，达到玄理、景物、心性的妙合无垠。张缵《南征赋》云：“彼沉瓜而显义，指沧波而为期；此浮履以明节，赴丹焰其何疑。信理感而情悼，实凄怆于余悲。空沉吟以遐想，愧邯郸之妙词。”由理性思考而引出情感波动，正是情感、思理与外物的有机统一。

晋宋文人诗区别于汉魏文人诗的重大特点，在于以思力替代天工^①，更加注重诗歌的内敛之美。其主要原因是玄理的陶铸，使得诗人们在抒写个人情思的时候，不再如汉魏诗人那样由着性子去抒发，依仗才气去书写，而是多了反思、内省和收敛，从而使得诗歌中多了沉潜和盘旋的意味。这在很大程度上得益于玄理滋润了诗人的性情，玄思洗涤了诗人的眼睛，他们“以理感物”，更注重景物背后所深藏的底蕴，不再是单纯由着表层的情感去触发，而是“驰心城表，寥寥远迈。理感则一，冥然玄会”（《庾友《兰亭序》），散怀山水，俯仰宇宙，将此前诗歌情景交融二维模式拓展为景物、哲理、感情相交融的三维模式，将传统的比兴、感兴诗法中加入了思理，更注重诗歌的理性意识和内在逻辑，促成了元嘉前后中国诗歌的第一次转型。

可以说，以理感物，是从理性角度来审视物我关系，成为与“以情感物”相伴列的一种诗歌构思模式，它在晋宋之际逐步成型，但随着齐梁诗风尚新奇、重形色，它没有得以全面发展，只是作为一条诗歌创作的线索或隐或显地延续。

二、“理感”说的理论积淀

我们现在评论玄言诗，习惯引用钟嵘《诗品》的评价：“理过其辞，淡乎寡味”、“孙绰、许询、桓、庾诸公诗，皆平典似道德论”等。由于钟嵘所推崇的是风力、直寻和自然英旨，故而对玄远、平淡和用典等诗风心存隔膜。何况晋宋与齐梁诗风的差异，也决定了钟嵘文论会忽略甚至低估了理感、典实、平淡的诗歌追求。而这恰恰是晋宋诗歌发展的一条线索。萧子显《南齐书·文学传论》云：“江左风味，盛道家之言，郭璞举其灵变，许询极其名理，仲文玄气，犹不尽除，谢混清新，得名未盛。”便是肯定“名理”作为诗歌构思的一极。假如我们从更为广阔的角度审视，就会发现“理感”并非玄言诗文之表征，实为中古文论逐渐重视的命题。

^① 曹胜高：《从汉风到唐音：中古文学演进论稿》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第155页。

我们知道,从《尚书·尧典》提出“诗言志”到陆机《文赋》所总结的“诗缘情”,文章要表达情志,一直是这期间诗歌本体论的基础,尽管汉代有过“诗缘事”的萌芽,但并未成为六朝诗歌的方向^①。汉魏辞赋理论讨论的焦点恰恰是辞赋的“事形”即强调对物色、物态的铺陈,从而严重妨碍了情志的表达^②。也就是说,在西晋时期所讨论的诗歌的缘情和言志,是对此前诗歌创作经验的延续。但与此同时,随着玄学思潮的兴起,辞赋、散文和诗歌中对于玄理的表述,却在不断增强。“理”与“文”的关系开始得到理论上的阐释。陆机在《文赋》中言:“理扶质以立干,文垂条而结繁”、“要辞达而理举,故无取乎冗长”,便是意识到思理作为文章的内容,文辞作为文章的形式。

这一“文”、“理”对举的思路,在刘勰的《文心雕龙》中得到了全面的阐述。其《序志》篇言:“原始以表末,释名以章义;选文以定篇,敷理以举统。”在刘勰看来,文章的构思,主要是对文理的疏通:“临篇缀虑,必有二患:理郁者苦贫,辞溺者伤乱。”因而在《神思》篇中,他全面地阐述了如何用思理来行文:“故思理为妙,神与物游。神居胸臆,而志气统其关键;物沿耳目,而辞令管其枢机。”当然这里所谓的理,还带有构思的意味。但刘勰有意无意地将“情”与“理”对举,如“夫情动而言形,理发而文见”(《体性》),“时运交移,质文代变,古今情理,如可言乎”(《时序》),则是意识到“理”与“情”之间的区别。这种状况下所谓的“理”,不能解为“文理”,而当为“玄理”,如“积学以储宝,酌理以富才,研阅以穷照,驯致以绎辞”(《神思》),便是疏通玄理来提升自己的才学。他对远奥文风的解释,便是“馥采典文,经理玄宗者也”(《体性》),可以看出刘勰不仅承认玄理是文学表达的内容之一,更是文学风格的形成要素。他在《养气》篇中还明确指出:“意得则舒怀以命笔,理伏则投笔以卷怀。”把意与理相对举,认为表意和写理是两种不同的构思模式。就理而言:“或理在方寸而求之域表,或义在咫尺而思隔山河。是以秉心养术,无务苦虑;含章司契,不必劳情也。”(《神思》)这段描述可以看作刘勰对“理感”的理论概括,即将自己体认的玄理,散怀到山水之中;或者直接表达自己的玄思,而不必借助于山水。这种理感是源自学术的积累、认真的体察,而不是表层情思、感发。刘勰隐约意识到文学不单纯是情感的表达,而是遵循着一种内在的理路:“思无定契,理有恒存。”(《总术》)即一方面情思意趣的表达有着内在的理路,另一方面文章还要服务于“原道”的目的,这就需要“原道心以敷章,研神理而设教”(《原道》),“理”作为“道”的一个基本形式,是可以进入到文学中进行表述的,但刘勰还没有捅破这层窗户纸。

不过,理感的辨析还是引起了文论家的注意。沈约《宋书·谢灵运传论》说:“至于高言妙句,音韵天成,皆暗与理合,匪由思至。”此处所言的理,不是文理,也不是神思,而是与道相合的玄理。《文心雕龙》成书约五十年后,颜之推所撰的《颜氏家训·文章》直接指出:“文章当以理致为心肾,气调为筋骨,事义为皮肤,华丽为冠冕。”理致是义理与思致^③,颜之推这一论断,表明了至少在北齐时期,“理感”说肯定以义理、原道为指归的文学导向已经得到理论家的尊重。颜之推对“理”的肯定,在于北朝文学更注重文章内在的气质和外在的功用。唐人李延寿《北史·文苑传序》总结北朝文风时说:“气质则理胜其词,清绮则文过其意。理深者便于时用,文华者宜于咏歌。此其南北词人得失之大较也。”明确指出“理”是思理、理致,是隐含在文章中的理性思考。《周书·庾信传》则称赞庾信的文章“其调也尚远,其旨也在深,其理也贵当,其辞也欲巧”,把“理当”视为文学审美特质之一。

由此可见,六朝诗文中频频出现的“理感”意识,在一定程度上补充了诗骚传承而下的“缘情”、“言志”传统过分注重作者感性体验之阙,使得“以理感物”成为作家审视外物的新视角。这一视角的文学意义,在于增加了文学的理性蕴涵,使得文学不再游走于情绪的表层,以直观的形象呈现物我之

^① 曹胜高:《论汉晋间“诗缘事”说的形成与消解》,《文史哲》2008年第1期。

^② 西晋挚虞《文章流别论》云:“古诗之赋,以情义为主,以事类为佐。今之赋,以事形为本,以义正为助。”前文所引成公绥《天地赋》便以“赋者,贵能分赋物理”作为新的发展方向。

^③ 刘义庆《世说新语·文学》曾言:“裴徐理前语,理致甚微,四坐咨嗟称快。”刘义庆著,刘孝标注,余嘉锡笺疏,周祖谟等整理:《世说新语笺疏》上册,北京:中华书局,2007年,第247页。

间的比喻或者感兴；而是在更为深广的层面去思考人与自然的关系，不单纯以物的表象引发个人的情绪体验作为描述的内容，把“情景交融”拓深到“情理交融”，增加了文学表现的深度和广度。孙绰、许询的玄言诗是以玄理解人生，王羲之等人的兰亭诗则是以山水寓玄意，而谢灵运的山水诗，也是自觉体会山水之中寄托的玄意。受制于时代，这种尝试只是初步的，说理的成分还浮泛于景物、情感之外，“理过其辞”的问题还比较突出，但“以理感物”、“以理行文”的倾向已经成为六朝文士的自觉追求，在文学理论中不断得到强化，并在唐代得以清晰表述。

由于初盛唐重视兴寄，“唐兴，承陈隋之遗风，浮靡相矜，莫崇理致。开元之间，去雕篆，黜浮华，稍裁以雅正”^①，以“神来、气来、情来”为诗歌审美的追求，但理感在初盛唐诗中屡有出现，作家对诗文理致的追求在不断强化。如崔湜作《襄阳早秋寄岑侍郎》，由物兴情，再入理思：“时来矜早达，事往觉前非。体道徒推理，防身终昧微。”孟浩然《游精思，题观主山房》云：“舞鹤过闲砌，飞猿啸密林。渐通玄妙理，深得坐忘心。”则是从自然之中体悟到玄理。杜甫的《病柏》也是观察半枯的柏树，引发对宇宙人生的思考，最后说：“客从何乡来，伫立久吁怪。静求元精理，浩荡难倚赖。”将感兴、思理融为一体。这种思理的浸入，使得杜诗不再单纯地以物我相感作为结构模式，而是以人情、物理共观作为诗法，形成了盘旋顿挫为意趣的诗理化倾向^②。

情感和思理，是人类认识外物的两种不同方式，也是诗人观察宇宙的两种视角。李群玉《游玉芝观》：“片云盘鹤影，孤磬杂松声。且共探玄理，归途月未生。”由景致而生思理。刘沧《夏日登慈恩寺》也说：“尘机消尽话玄理，暮磬出林疏韵澄。”在探寻玄理的视角下，自然景物、人生际遇常引出“以理感物”的诗思。白居易的《齐物》其一直接写自己“理感”的过程：“青松高百尺，绿蕙低数寸。同生大块间，长短各有分。长者不可退，短者不可进。若用此理推，穷通两无闷。”面对青松蕙草，体悟到庄子《齐物论》的玄意。在中唐，随着儒学的复兴和禅宗的新变，“理感”作为与情感并立的诗学方式，不仅成为新的诗学风尚，而且得到了理论上的全面阐释。

作为诗学风尚，高仲武《中兴间气集》以“状体风雅，理致清新”作为收录的标准，足以证明重视诗中蕴含深沉厚重的思理，已经成为中唐诗歌的审美要求。中唐文论的基本意图，是在探索不同于盛唐的文学走向，古文运动、韩孟诗派以及李贺等人的诗作，更注重向思理或者心灵的深处开拓。这种开拓不能也不会是齐梁至初盛唐间感兴式的风神情韵，而是带有曲折、细约、深婉特点的理性思致。这种求深的风尚，必然使得思理成为构思的前提，思致成为诗文的美感。尽管中唐文论中反复强调的“理”，更多地体现在散文批评中，但却直接把“理”作为行文的要求和评价的标准，成为宋诗注重理趣的先声。

古文理论所言的“理”，主要还是以说理、论理作为指向，与诗歌的“理感”稍有分野，但并不妨碍对文学思理意识或者理性精神的推崇。权德舆在《醉说》中所提出的“尚气、尚理、有简、有通”的文学主张，自然也包含着对诗歌创作和评论的要求。李翱在《答朱载言书》中所说的：“故义深则意远，意远则理辩，理辩则气直，气直则词盛，词盛则文工。”同样也可以看作中唐理论家对诗文内在特质的思考。在这样的背景下回首中唐文学，柳宗元便发出感慨：“唐兴用文理，贞元间，文章特盛。”（《柳宗直西汉文类序》）文学史是被阐释的历史，很多看似毫无关系的细节或者片段，常常是文学草蛇灰线般的演进痕迹。柳宗元用思理或者理感的眼光回顾唐代诗文的发展，自然注意到了在“情来”、“神来”之外，还潜行着如上文所言的那些重视“理致”的创作实践。

中唐文论对“理致”的概括，主要集中在文辞与思理的表达，这是当时“文道”观影响的产物。李翱认为文辞、思理和文意须有机结合，才能成为传世之作：“故义虽深，理虽当，词不工者不成文，宜不

^① 《杜工部草堂诗话》卷一引凤台王彦辅《诗话》，丁福保辑：《历代诗话续编》上册，北京：中华书局，1983年，第194页。

^② 沈德潜《说诗晬语》卷下：“杜老古诗中，《奉先咏怀》、《北征》、《八哀》诸作，近体中《蜀相》、《咏怀》、《诸葛》诸作，纯乎议论。”

能传也。文、理、义三者兼并，乃能独立于一时，而不泯灭于后代，能必传也。”^①皇甫湜也赞成文奇和理正相互结合，方可形成文质彬彬的作品：“以非常之文，通至正之理，是所以不朽也。”^②裴度《寄李翱书》强调追求平实而合于思理的文辞：“不诡其词而词自丽，不异其理而理自新。”诗文不应当以华辞丽句作为追求方向，而应该以是否切理作为要求。这些观点经过了晚唐唯美文风的反证，得到了广泛的认同，成为宋代诗文革新运动的理论起点。

中唐学者所推崇的“理致”，并没有在诗歌创作中得到全面的体现，甚至在文学理论上也有矫枉过正之嫌，但这并不是中唐复古文人别出心裁的突发奇想，而是经过了长时期的创作实践而不断积淀形成的文学意识。这种文学意识在中唐时期，虽然主要体现在散文创作中，但作为一种突破盛唐的思路，却在不断强化，并被作为诗歌的审美特征，例如钱起诗作“体制新奇，理致清赡，芟宋、齐之浮游，削梁、陈之漫靡，迥然独立也”^③，思理为妙；孟郊“为诗有理致，最为愈所称”等^④。这都为宋诗的崇尚思致、注重理趣提供了发展的胎基，可以看作宋诗范式形成的理论先导。

三、情感、理感与诗学分流

以往讨论宋诗主理，常常是从“理趣”、“理致”等角度入手，比较唐宋诗风之不同，这是从审美接受的结果反观宋诗的外部特征，其对应的范畴必然是唐诗的“情韵”、“风神”等艺术观感。我们这里讨论的“理感”，是与“情感”对举而并立的艺术构思论。我们早已习惯于传统文论“以情感物”的描述，如《毛诗序》“情动于中而形于言”、《诗品》的“吟咏情性”等，在阐释物感说、物我关系时，过分地强调了情与景的关系，并因唐诗主情而将“意境”更多地理解为情感与景致、景物之间的呼应或者冥合，使得“以理感物”的构思理论被遮蔽，甚至以“情感”论来批评或者贬低“理感”而成的作品充满了说教气息，成为诗歌赏析的障碍。其根源在于固守传统诗歌的“情感”范式，而没有意识到“理感”，是宋诗得以成型的艺术范式。既然诗分唐宋，我们不妨采用情感、理感两种艺术范式来审视宋诗的形成：那就是总结、扩大、深化了中国诗学一直前行的理感意识^⑤，在“以情感物”之外，重建“以理感物”的构思与接受方式。

“理感”与“情感”的最大区别在于前者更具有理性思考，这种思考是借助形象思维而要超乎其上^⑥，试图从外在的物象之中体会到宇宙、社会和人生的哲理。如果我们从诗美角度审视，这些哲理是“蕴含在诗歌感性观照和形象描写之中的”^⑦，是形象思维的产物。但从构思论的角度来看，那些富含理趣或理致的诗作，恰恰是作者理性选择、逻辑过滤的结果。同样的庐山，李白《观庐山瀑布》和苏轼《题西林壁》的视角不同，这正是情感与理感的差异，也是宋人刻意追求理的结果^⑧。纪昀言苏轼《红梅》诗的“细意钩剔，却不入纤巧。中有寄托，不同刻画形似故也”，正把握住了宋人“理感”的特点，在于以貌取神，重在思考景物之中体现的“深理”，而不是唐诗所注重的物我感染。叶燮将宋人这种钩深致神的努力，视为一种必要的开拓：“至于宋人之心手，日益以启，纵横钩致，发挥无余蕴。非故好为穿凿也。譬之石中有宝，不穿之凿之，则宝不出。”（《原诗·内篇上》）这种穿凿之功，就是开掘表层物象之中寄寓的深层哲理，放弃表层直觉，深入到人情物理内部，探寻其中蕴含的本理，一如

^① 李翱：《答朱载言书》，董诰等编：《全唐文》卷三六五，北京：中华书局，1982年影印本，第2840页。

^② 皇甫湜：《答李生第二书》，董诰等编：《全唐文》卷六八五，北京：中华书局，1982年影印本，第7021页。

^③ 辛文房著，王大安校订：《唐才子传》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，1986年，第68—69页。

^④ 《新唐书》卷一七六《孟郊传》，北京：中华书局，1975年，第5265页。

^⑤ 《四库全书总目》卷一五三《集部六·别集类六（邵雍）〈击壤集〉》：“自班固作《咏史》诗，始兆论宗；东方朔作《诫子》诗，始涉理路。沿及北宋，鄙唐人之不知道，于是以论理为本，以修词为末，而诗格于是乎大变。”

^⑥ 戴震《孟子字义疏证》卷上言：“在己与人皆谓之情，无过情无不及情之谓理。”戴震著，何文光整理：《孟子字义疏证》，北京：中华书局，1961年，第2页。

^⑦ 葛晓音：《论苏轼诗文中的理趣——兼论苏轼推重陶王韦柳的原因》，《学术月刊》1995年第4期。

^⑧ 关于这一点，可参看袁行霈：《唐诗风神》，《北京大学学报》2004年第5期。

黄庭坚《次韵杨明叔见饯》所言的“皮毛剥落尽，唯有真实在”。宋诗的理趣，正是宋人在“以理感物”中，自觉植入诗歌中的理路和思致，意在追求“题中之精蕴佳，题外之远致尤佳”^①。

这与中唐至宋初散文理论的尚理倾向是一致的。柳开《应责》言：“古其理，高其意，随言短长，应变作制，同古人之行事。”这里的“古理高意”之论，正是要求作者在行文时，要有意识地挖掘、提升隐藏在表象之内的深蕴。文是否言理、合理，成为诗文革新运动的内容要求，欧阳修甚至说：“偶俪之文，苟合于理，未必为非。”^②当“尚理”成为文学的外在要求，理感自然超越形象，成为构思的新方法。苏轼曾提出“述意”说：“天下之事，散在经史之中，不可徒得，必有一物以摄之，然后为己用。所谓一物者，‘意’是也。”（葛立方《韵语阳秋》卷三引苏轼语）便是认为要把经史传统延续下来的道、理之类，通过具体的事、物表达出来，或者从具体物象抽象引申出能够合于天下的理。这便是对柳开“高其意”的具体表述，也是宋诗强调思致的普遍做法。

宋儒对道理的强调，在很大程度上压抑了“以情感物”的传统，程颐所言的“兴于诗者，吟咏性情，涵畅道德之中而散动之”^③，是用理来约束情感；邵雍的“哀而未尝伤，乐而未尝淫，虽曰吟咏情性，曾何累于性情哉”^④，是用思理压制不合圣人之道的感情。即便在北宋诗人那里，也不再强调以抒写情志作为诗歌的追求，与理学家的思路一致，反倒期望用诗作来平复自己的情感，如梅尧臣的“因吟适情性，稍欲到平淡”^⑤，苏轼的“情之所不能堪，因发于呻吟调笑之声，胸次释然”^⑥，都不愿意将个人感情更多地展露在诗中，而是通过理性将情思淡化。“情感”的减少与“理感”的增广同步，必然使得宋诗思理增强^⑦。

宋诗“以理感物”的构思模式，与玄言诗的理感说一脉相承，但比玄言诗时代更为自觉：玄言诗多采用“以大观小”的模式，即在俯仰宇宙、流观山水中，去描绘物象，抒写感受，虽然境界阔大，玄理深远，却缺少对个人境遇的直接关照，不能切己，便缺少动人的感情；大而化之，不能精微，便缺少独到见解。这在很大程度上影响了玄言诗作为诗歌的美感，理感变成了感理。经历了唐诗的浸润，宋诗不再简单地把思理直接表达出来，而是从描摹物象入手，在形象感之中去沉思哲理，在保留了诗的直观美感的同时，又融入了理致。尤其值得肯定的是，宋诗的理感是以小观大，以已通理，“必须冥漠冲虚者结为风云变态，缩虚入实，即小见大。具此手眼，方许诗中言理”^⑧，从而使得宋诗中的思理不仅具有共性，而且能够因人而异，千变万化。

这种“即小见大”的理感模式，是“理一分殊”思维模式在诗学中的体现。邵雍认为这种模式是“观物”的一种：“夫所以谓之观物者，非以目观之也，非观之以目而观之以心也，非观之以心而观之以理也。天下之物莫不有理焉，莫不有性焉，莫不有命焉。”^⑨用心去观，是强调作者自我的独特发现；用理去观，是要求作者能够体悟到物中蕴含的共同的理；不以目观，则是要放弃外在表象，让己心直接深入到事物的本根，让外在的物能为天地之理、人之心性、人之使命提供借鉴和参照。

理感入诗所形成的审美愉悦，不是来自于情感的激荡，而恰恰如前文所言，是“平淡情感”、“胸次释然”之后，去体悟宇宙、社会和人生之道，是以引人沉思为旨趣的。其所蕴涵的格调，是作者学养、见识的体现；其所传递的趣味，是洞察世事、以我思物的理性精神。平复感情，使得宋诗总能体现出

^① 况周颐：《蕙风词话》卷五，北京：人民文学出版社，1960年，第129页。

^② 欧阳修：《论尹师鲁墓志》，《欧阳文忠公集》卷七十三，《四部丛刊》本，上海：商务印书馆，1929年。

^③ 程颐、程颢：《河南程氏外书》，北京：中华书局，1981年，第364页。

^④ 邵雍：《伊川击壤集·序》，《四部丛刊初编》本，上海：商务印书馆，1929年，第3页。

^⑤ 梅尧臣：《依韵和晏相公》，《宛陵先生集》卷二十八，《四部丛刊初编》本，上海：商务印书馆，1929年，第242页。

^⑥ 黄庭坚：《书王知载<朐山杂吟>后》，《豫章黄先生文集》卷二十六，《四部丛刊初编》本，上海：商务印书馆，1929年，第296页。

^⑦ 张思齐：《从中西诗学比较看宋诗的理趣》，《文学遗产》2002年第1期。

^⑧ 钱钟书：《谈艺录》，北京：中华书局，1984年，第229页。

^⑨ 邵雍著，王植书解：《皇极经世书解》卷八《观物内篇之十二》，《影印文渊阁四库全书》第805册，台北：台湾商务印书馆，1983年，第501页。

一种淡定之美；注重思理，使得宋诗常常流露出一种老成之感。这是宋调形成的诗学原因，与唐诗激荡自我、重视情感截然不同，是一种新的诗法。与玄言诗一样，这种做法必然会引起“重情”一派的反驳。如刘克庄便说：“唐文人皆能诗，柳尤高，韩尚非本色。迨本朝，则文人多，诗人少，……或尚理致，或负才力，或逞辨博，要皆文之有韵者尔，非古人之诗也。”^①认为宋诗缺少唐音的真率和情趣。魏庆之《诗人玉屑》卷十六引韩驹《诗中语》曰：“唐末人诗虽格致卑浅，然谓其非诗则不可。今人作诗虽句语轩昂，止可远听，而其理则不可究。”^②言外之意，宋调重理感，缺乏唐音的情感意味，少了真面目、真性情。

在宋调形成之前，诗歌的主流是情感与想象，当宋人以思理代替情感，以思悟代替想象，一直潜行的理感突然成为诗歌的新模式，受到这样那样的非议，自在情理之中，一如玄言诗被钟嵘批评一样。但宋调的理感，却是对唐诗的一种自觉颠覆，并以大量的创作实践和理论概括，使得“理”成为诗歌评论的法则之一。如姜夔言诗有“理、意、想、自然”四种高妙，其中“碍而实通，曰理高妙”。这里所谓的“碍”，正是历来批评家所紧盯不放的“理障”。就一般理学家的诗来说，委实存在思致超越文辞的弊端。但姜夔所论，显然非贬义，他所谓的“碍”，正是在诗歌中蕴涵着一种思理，不是直觉感知的形象感，而是需要玩味思索才能贯通的内在理性。这种理性被植入到形象之中所产生的疏离感和思致感，恰恰是“理感”所要达到的高妙之处。

南宋之后，“理感”已经成为诗歌评判标准和审美形式之一。严羽虽然反感宋诗“尚理而病于意兴”，但不得不接受“诗有词、理、意、兴”（《沧浪诗话·诗评》），并将之作为分析诗歌的标准。包恢言：“一诗之出，必极天下之至精，状理则理趣浑然，状事则事情昭然，状物则物态宛然，有穷智极力之所不能到者，犹造化自然之声也。”^③认为理与事、物一样，都是自然造化的展现。明代谢榛说得更直接：“诗有四格：曰兴，曰趣，曰意，曰理。”（《四溟诗话》卷二）将理作为诗歌审美风格之一。清代叶燮也把“理、事、情”并列，“理”被作为诗歌不可或缺的审美要素：“譬之一木一草，其能发生者，理也；其既发生，则事也；既发生之后，天乔滋植，情状万千，咸有自得之趣，则情也。”由此确定好诗标准：“惟不可名言之理，不可施见之事，不可径达之情，则幽渺以为理，想象以为事，惝恍以为情，方为理至事至情至之语。”^④情、事、理三者结合，妙合无垠，才能全面而深刻地表达人生、社会、宇宙的本真和韵味，在这样的理论视域中，情感和理感得到了统一，成为作者体察物我的通用方式。

由此，我们可以更为清晰地看待唐音宋调差异的根源，在于分别采用两种不同的诗思，唐音以情感切入，其重在表达表层物形、物态所带来的思绪波动，自然情思缅邈，注重韵味；宋调以理感切入，其要在体悟外物形态之中所蕴含的思考和哲理^⑤，必定思致深广，强调趣味^⑥。此两种诗风，实由两种诗法而来；这两种诗法，体现的正是人类对客观世界两种不同的对象化方式，是中国诗歌相生相伴两条线索，也是中国诗学辨析争鸣而分派的理论思路。

[责任编辑 渭卿]

① 范晞文：《对床夜语》卷二引，丁福保辑：《历代诗话续编》上册，北京：中华书局，1983年，第416页。

② 魏庆之著，王仲闻点校：《诗人玉屑》，北京：中华书局，2007年，第516页。

③ 包恢：《敝帚稿略》卷二《答曾子华论诗书》，《影印文渊阁四库全书》第1178册，台北：台湾商务印书馆，1983年，第501页。

④ 叶燮：《原诗》，北京：人民文学出版社，1979年，第21页。

⑤ 麻天祥：《向来枉费推移力，今日水中自在行——宋诗中禅的理趣》，《郑州大学学报》2005年第4期。

⑥ 以往论宋诗的理趣，多由果而发，虽能体味理之趣何在，不易辨析理趣何以在，更不易分析唐音宋调之微妙，实未明“理感”是宋调的新把戏。参见顾之京：《宋诗理趣漫论》，《河北大学学报》1990年第3期；朱靖华：《略说宋诗议论化理趣化》，《中国人民大学学报》1994年第6期。

学术与文学的共生

——论仪征派“文言说”的推阐与实践

曹 虹

摘要:仪征阮元在嘉庆朝倡为“文言说”,表彰《选》学,汲取扬州《文选》学积淀与汉学经诂成就,推阐文之义界,以独特方法为骈文争正统,并凭借其“主持风会五十余年,士林尊为山斗”的学坛身份,以诂经精舍与学海堂为依托,推广其独特的骈文观,重拾六朝文笔之辨,弘扬骈文正脉,在学友与后学间形成有力呼应,影响文坛历百余年,乡后辈刘师培在晚清国粹潮中成为殿军,故时人对此派又有“《文言》学”或“文笔论派”之称。

关键词:仪征派;文言说;学术;文学

阮元仕途通达,履迹所至,以振兴文教为职志。刘毓崧概括其影响力为“主持风会五十余年,士林尊为山斗”^①。阮元出生并世居扬州府郡城(今扬州市广陵区),占籍仪征县,侪辈惯于称他为仪征人,后学有尊称为“仪征师”者。阮元倡为“文言说”,回归六朝文学观念,壮大骈文声势,以至形成宗旨鲜明的“《文言》学”^②,其立说方法与文学个性中蕴含扬州《文选》学积淀与汉学经诂成就。仪征文派之发足与享名,实与此学术根基深有冥契,有共生合抱之态。

一、《选》学资源与学派导向

阮元标举骈文为文学之正宗,正如钱基博先生所言:“阮氏之学,本衍《文选》。”^③阮元《书梁昭明太子文选序后》曰:“昭明所选,名之曰‘文’,盖必文而后选也,非文则不选也。”他赞赏《文选》“必沉思翰藻,始名之为文,始以入选”的编选方针,并将其上续孔子《易·文言》这一“万世文章之祖”。作为《选》学的发祥地,扬州历史上《选》学家辈出,由隋入唐的曹宪精于小学,撰《文选音义》,始以《文选》教授诸生,受业者至数百人,曹氏门生同郡魏模、公孙罗等人相继传授,其中李善(630—689)尤为翘楚,作《文选注》六十卷,征引繁富,疏证详明,其教授《文选》时,诸生四远而至,后又传其业,号“《文选》学”。阮元宅地为扬州城文选巷旧址,即曹宪故里^④,对此他颇为自豪,特制“家住扬州文选楼隋曹

作者简介:曹虹,南京大学中文系教授(江苏南京 210094)。

① 刘毓崧:《阮文达公传》(仪征县志稿),《通义堂文集》卷六,民国《求恕斋丛书》本。

② 钱基博《现代中国文学史》论刘师培曰:“凡所持论,见《文说》、《广文言说》、《文笔诗笔词笔考》。盖融合昭明《文选》、子玄《史通》以迄阮元、章学诚,兼纵博涉,而以自成一家言者也。于是仪征阮氏之《文言》学,得师培而门户益张,壁垒益固。”北京:中国人民大学出版社,2004 年,第 105 页。

③ 钱基博:《现代中国文学史》,第 105 页。

④ 阮元《南宋淳熙贵池尤氏本文选序》曰:“元家居扬州旧城文楼巷,即隋曹宪故里,李崇贤所由传《文选》学而为《选》注者也。”《孽经室集》三集卷四,北京:中华书局,1993 年,第 666 页。

宪故里”之印^①。阮元“幼时即为《文选》学”^②,引导者有本地乔椿龄、胡廷森两先生^③;比乔椿龄等“论文非汉魏不出诸口,作文非汉魏不安于心”之旨趣熏染更深的,是来自房师孙梅的影响。乾隆五十三年(1788),阮元为孙梅《四六丛话》撰序称:“元才鄙陋质,心好丽文,幸得师承,侧闻绪论。”孙梅雅好骈文,其一生精力所萃之《四六丛话》因早亡而未能问世。嘉庆二年(1797)秋,阮元敦促孙梅之子刊刻该书,在他的资助下,这部集历代骈文批评之大成的著作于次年刊布。阮元此举固然是报知遇之恩,其中亦不乏张扬骈文的意味。序文辨“子家所谓以立意为宗,不以能文为本者也”、“史家重于序事,所谓传之简牍而事异篇章者也”,本《文选序》对“文”之义界已有限定;其对文章史统绪加以勾勒时,将唐宋古文置于“子史之正流”、“文章之别轨”^④。

乾嘉汉学的兴盛,本具有相当的文学导向功能。以阮元为首创的仪征文派,其实也与乾嘉学术格局中的扬州学派互有融摄,从而强化了具有地域底蕴的个性色彩,成为清中期骈文中兴的一支重要力量。扬州学派阮元、汪中、凌廷堪、焦循等人皆主为文须根柢经史,推重《文选》之学,其文学理念与其学术倾向有着内在联系。善学六朝的汪中,在骈文创作上成就非凡,被同乡王引之称许为能“根柢经史,陶冶汉魏”^⑤。凌廷堪长于骈文,喜作《选》体,被江藩评为“得魏晋之醇粹,有六朝之流美”^⑥,他于乾隆四十三年(1778)撰《祀古辞人九歌》,旨在表明“论古文以《骚》《选》为正宗”^⑦,他对文章特征的描绘颇接近于齐梁时代的纯文学观:“炳炳者其泽,琅琅者其响,渺渺者其情,蓬蓬者其气,不欲陋而欲华,不取奇而取偶。”^⑧乾隆四十九年(1784)凌廷堪在给翁方纲的信中概述了汪中的观点:“汪君则以为《周官》、《左传》本是经典,马《史》、班《书》亦归纪载,孟、荀之著述迥异于鸿篇,贾、孔之义疏不同于盛藻。所谓文者,屈宋之徒,爰肇其始,马扬崔蔡,实承其绪,建安而后,流风大畅,太清以前,正声未泯。是故萧统一序,已得其要领;刘勰数篇,尤征夫详备。唐之韩、柳,深谙斯理,降至修、轼,寔失其传。”^⑨对于“所谓文者”义界的思考,已把萧统《文选序》当作理论纲维。凌廷堪在写于乾隆五十二年(1787)的《书唐文粹后》一文中,明确把韩愈“化偶为奇”的古文排除于文章之正宗之外:“然谓为文章之别派则可,谓为文章之正宗则不可也。”^⑩这些文章统绪的认识对阮元提出新文统观产生启发。阮元赞同顾炎武“博学于文”的主张:“元尝谓学如相如、子云之为文,必先学许、郑、景纯之所以为学。非有根柢,不能文也!”^⑪焦循亦强调“非深博不可为文,非深博不可论人之文”^⑫,他还归纳出扬州文学的积淀所在:“扬州文学,如曹、李之于《文选》,二徐之于《说文》,此二书为万古之精华,而扬州泄之,为天下学者之性命,而广陵兼之。”^⑬自豪于隋唐之际曹宪、李善师徒开创《文选》学,以及五代北宋徐铉、徐锴兄弟精治《说文解字》。这一派蕴含扬州学术文化积淀的观点,也引发了反对者的议论,如

^① 《沈周野翁庄图卷》藏阮元此印,潘祖荫《滂喜斋藏书记》卷一经部史部《宋刻金石录十卷》后亦有此章。

^② 阮元:《扬州隋文选楼记》,《孽经室集》二集卷二,第389页。

^③ 阮元辑《淮海英灵集》甲集卷四载:“乔椿龄字书酉,祖籍山西襄陵,自前明来扬州业鹾,遂占籍甘泉,江都焦循撰墓志铭云:‘先生沉酣六艺之精,涉猎百家之顾,故其操笔为文,厚而不愚,朴而不陋,论文非汉魏不出诸口,作文非汉魏不安于心……仪征阁士阮元幼尝从之游。’元作小传云:乔先生讳椿龄,字书酉,甘泉人,善属文,以汉魏为法……元幼受业于先生。”清嘉庆三年小琅嬛仙馆刻本。

^④ 阮元:《四六丛话序》,孙梅著,李金松校点:《四六丛话》,北京:人民文学出版社,2010年。

^⑤ 王引之:《汪中行状》,汪中:《述学》附录,沈阳:辽宁教育出版社,2000年。

^⑥ 江藩:《汉学师承记》卷七,北京:中华书局,1983年,第121页。

^⑦ 张其锦编《凌次仲先生年谱》载本年“先生论古文以《骚》《选》为正宗,于是作《祀古辞人九歌》”,《北京图书馆珍本年谱丛刊》本。

^⑧ 凌廷堪:《祀古辞人九歌》,《校礼堂文集》,北京:中华书局,1998年,第44页。

^⑨ 凌廷堪:《上洗马翁覃溪师书》,《校礼堂文集》,第195—196页。

^⑩ 凌廷堪:《校礼堂文集》,第290页。

^⑪ 文廷式:《纯常子枝语》卷三七,《续修四库全书》影印民国三十二年(1943)刻本。

^⑫ 焦循:《文说》,《雕菰集》,上海:商务印书馆,1937年,第152页。

^⑬ 焦循:《复姚秋农先生书》,《雕菰集》,第210页。

姚鼐在《与石甫侄孙莹》中指出：凌廷堪“至以《文选》为文家之正派，其可笑如此”^①，反映出扬州学派与桐城派在文统观上的对立。

嘉庆九年(1804)，阮元在家庙西侧修建隋文选楼，次年落成，奉祀扬州《选》学开山人物曹宪，以魏模、公孙罗、李善、魏景倩、李邕、许淹配祀，阮元为之撰《扬州隋文选楼记》、《扬州隋文选楼铭》二文，重申继承“昭明《选》例以沉思翰藻为主”之原则，更对曹宪等《选》学家的训诂传统加以强调。焦循之子焦廷琥《文选楼赋并序》述及此举的承前启后性，即“前则尊师儒以重训诂之传，后则厉闾里以发文章之秘”^②；阮元弟子张鉴作《隋文选楼铭》云：“落成之日，奉曹氏以下七栗主于楼上。考隋唐之际，学者竞尚浮靡，而曹氏独述两汉鸿文，贯通六代，然后江都李善继之，开有唐一代词学之先，不可谓不盛也。”^③传达了阮元将《选》学与汉学纳为一体的理念。此时阮元回顾数年前任浙江学政时，主持编纂训诂学的集成之作《经籍纂诂》，自谓“元幼时即为《文选》学，既而为《经籍纂诂》二百十二卷，犹此志也”^④。嘉庆十二年(1807)十月，阮元得南宋淳熙贵池尤袤本《文选》，为当世所存最古之册，遂收藏于此楼，复绘像卷首，撰铭文题图，铭曰：“萧选曹注，学传扬州。贞观之后，是有选楼。贵池宋本，刊板始尤。海内罕觏，数帙仅留。雷塘庵主，楼居邗沟，锦缄展校，髹椟晒收。绘像卷首，一笠横秋。”^⑤对“学传扬州”的主角，有意偏向于“曹注”，体现出扬州学派重汉学之立场。阮元门人梁章钜在《归田琐记》中亦释曰：“吾师(指阮元)撰铭，所谓‘建隋文选楼，用别于梁者’是也。”^⑥阮元自言：“余之学多在训诂。”^⑦以训诂为门径^⑧，擅长以文字义训作为考定古代文化之依据。他推崇曹宪等师儒的“训诂之传”，借重汉学方法与思路，对考定古代文学义界不失为一种学术利器。

与阮元所建隋文选楼入藏古本《文选》同一年，其《孳经室文集》刊行。阮元自编文集之例与过程也是对其文学观之印证，何以用“文集”命名？实开启他借“文”之义训而展开的独特文学观。《孳经室续集·自序》回顾曰：“元四十余岁已刻文集二三卷，心窃不安，曰：此可当古人所谓文乎？僭矣妄矣。一日读《周易·文言》，恍然曰：孔子所谓文者此也。著《文言说》，乃屏去先所刻之文，而以经、史、子区别之，曰：此古人所谓笔也，非文也。”《文言说》及此后持续展开的文笔之辨，是仪征文派成熟的理论标志。阮元自我形容为“恍然”而悟，背后作为地域文化支撑的，实不乏《选》学故里氛围陶铸、扬州学派师友呼应，并通过一系列对“文笔”、“集”等概念的训释分梳，推阐文学本义，另辟文统蹊径。刘毓崧《阮文达公传》罗举其善由训诂而“发明大义”诸项特识，就包括“说各经之精义如《周易·文言》”。阮元《文言说》发凡起例，指出“孔子于《乾》《坤》之言，自名曰‘文’，此千古文章之祖也。为文章者，不务协音以成韵，修词以达远，使人易诵易记，而惟以单行之语，纵横恣肆，动辄千言万字，不知此乃古人所谓直言之言、论难之语，非言之有文者也，非孔子之所谓文也”。其中径引东汉许慎《说文解字》“直言曰言，论难曰语”，亦显示倚重“汉人之诂”的旨趣^⑨。

^① 陈用光编：《惜抱先生尺牍》卷八，清宣统元年(1909)小万柳堂刻本。

^② 焦廷琥：《蜜梅花馆文录》，北京：中华书局，1985年，第95页。

^③ 张鉴：《冬青馆集》乙集卷八，《续修四库全书》影印民国四年(1915)刘氏嘉业堂刻《吴兴丛书》本。

^④ 阮元：《扬州隋文选楼记》，《孳经室集》二集卷二，第389页。

^⑤ 阮元：《南宋尤本文选卷首画象铭》，《孳经室集》四集卷二，第746页。

^⑥ 梁章钜：《归田琐记》，北京：中华书局，1988年，第4页。

^⑦ 阮元：《雷塘庵主弟子记》卷六道光七年记：“福尝蒙庭训云：余之学多在训诂，甘守卑近，不敢矜高以贤儒自命。”《续修四库全书》影印清琅嬛仙馆刻本。

^⑧ 阮元：《拟国史儒林传序》曰：“综而论之，圣人之道，譬若宫墙，文字训诂，其门径也。门径苟误，跬步皆歧，安能升堂入室乎？学人求道太高，卑视章句，譬犹天际之翔，出于丰屋之上，高则高矣，户奥之间未实窥也。或者但求名物，不论圣道，又若终年寝馈于门庑之间，无复知有堂室矣。”《孳经室集》一集卷二，第37—38页。

^⑨ 阮元：《西湖诂经精舍记》曰：“圣贤之道存于经，经非诂不明。汉人之诂，去圣贤为尤近，譬之越人之语言，吴人能辨之，楚人则否，高、曾之容体，祖、父及见之，云、仍则否，盖远者见闻终不若近者之实也。”《孳经室集》二集卷七，第547页。

二、诂经精舍与学海堂的文学教学

阮元将自己体悟发明的“文言说”视为“千年坠绪，无人敢言”^①，除寄示学友寻求共赏外，更依托兴办书院、聚集僚属、奖掖人才诸方式作大力推广，从而在更大的范围内成为“主持风会”者。在阮元所处的文坛，汉学与骈文相辅相成已创出业绩，囿于理学的桐城派古文受到一定压抑，阮元乘势发出严峻质疑：“今人所作之古文，当名之为何？”在“申明文诂”的命义上，弃逐散体古文，也是在更内在的层次上，为汉学在文学领域争地位。乾隆中叶以来，汉学以“崇尚鸿博，繁称旁证”见长，在文体上难免遭人讥议：“其为文尤芜杂寡要”^②；而在汉学家本身，亦不免流露以学术消解文学之倾向，如孙星衍中年之后“壹其志治经，取少作尽弃之”^③，阮元《阅问字堂集赠言》却寄望于他能坚持以学者擅骈文，“勿使后人谓贾许无文章，庾徐无实学也”^④。阮元严分文笔的思路，客观上也解决了汉学家写作失于体类的困惑。

阮元于嘉庆二年（1797）督学浙江时，于杭州孤山南麓构筑了五十间房舍，组织人力编成《经籍纂诂》这一规模宏大的古汉语训诂资料汇编。至嘉庆五年（1800），阮元奉调浙江巡抚，次年遂将这些房舍辟为书院，与王昶、孙星衍迭主教席，选拔两浙诸生好古嗜学者读书作文其中，奉祀郑玄、许慎，颜其额曰“诂经精舍”。据阮元《西湖诂经精舍记》，师生间文学旨趣较重赋体，追求文有其质，他提到：“汉之相如、子云，文雄百代者，亦由《凡将》、《方言》贯通经诂，然则舍经而文，其文无质，舍诂求经，其经不实。为文者尚不可以昧经诂，况圣贤之道乎！”^⑤此期虽然重在以“经诂”为文章之根柢，但在文学体制与形式的练习与考课上，给予辞赋骈文以较大空间。

刻于嘉庆六年（1801）的《诂经精舍文集》由阮元编订，正如许宗彦为该集撰序称：“所载于古今学术，洞悉本原，折衷无偏，实事求是，足以发明坠义，辅翼经史。其余诗古文，或咀六代之腴，或挹三唐之秀，风标峻上，神韵超然。”^⑥以六朝三唐秀腴之风为标的，可见神符于“以沉思翰藻为文”的骈文传统，这里的“古文”特指深得六代三唐骈体“古”义之“文”。继阮元编订《诂经精舍文集》后，罗文俊于道光年间编订《续集》，同治年间俞樾等编订《三集》，又于光绪年间陆续编订刊行四至八集。这八部文集凡收经史、词赋之作两千余篇，体现了一以贯之的课艺方针。具有朴学特色的骈体文，最能从某些命题方式看出，如《续集》有《郑康成为经神赋》，誉经学家郑玄为经学之“神”；《五位相得而各有合赋》、《黄钟之宫为律本赋》等，昧于经诂者难可率然下笔。特别是俞樾掌教诂经精舍时，课试赋艺多就经学史掌故或训诂学知识为题，如《三集》有《河内女子坏老屋得大誓三篇赋》、《五经无双赋》、《叔孙通定朝仪赋》、《汉诸儒会白虎观议五经同异赋》等。俞樾自同治七年（1868）至光绪二十四年（1898）掌教诂经精舍达三十一年之久，其间他遴选诂经精舍课艺的标准是：“说经之文多宗古义，即诗赋亦古体居多，非欲求异时流，盖不敢失许、郑两先师之家法，而懿文达建立精舍之本心也。”^⑦他循“精舍体例”^⑧，在经学与文学旨趣上不违阮元“建立精舍之本心”。当《诂经精舍文集四集》编订付梓时，梅启照序曰：“粤东有学海堂，西湖有诂经精舍，其程试之法，以经训为先，而诗歌、骈俪之文同时

^① 阮元：《与友人论古文书》，《诂经室集》三集卷二，第610页。

^② 曾国藩：《欧阳生文集序》，《曾文正公诗文集》文集卷一，《四部丛刊初编》本。

^③ 吴鼒《问字堂集题辞》纪其事，《八家四六文钞》，清同治十年（1871）刊本。

^④ 孙星衍：《问字堂集》卷首，北京：中华书局，1996年。

^⑤ 阮元：《诂经室集》二集卷七。

^⑥ 许宗彦：《诂经精舍文集序》，阮元辑：《诂经精舍文集》卷首，清嘉庆六年（1801）刻本。

^⑦ 俞樾：《诂经精舍四集序》，《春在堂杂文》六编卷七，《续修四库全书》影印清光绪二十五年（1899）刻《春在堂全书》本。

^⑧ 俞樾《诂经课艺五集序》曰：“诂经精舍则专课经义，即旁及词章，亦多收古体，不涉时趋。余频年执此以定月旦之评，选刻课艺亦存此意，非敢爱古而薄今，盖精舍体例然也。”《春在堂杂文》六编卷七。

并课。盖韵语天籁，鼻祖栖经；偶对妍词，发源帝典，名为词章，无非经术也。”^①对于阮元开创的经训与词章兼胜的书院教风，作了清晰概括。

学海堂的创建，缘于阮元督抚两广。嘉庆二十五年（1820），阮元仿诂经精舍之例，在粤东创办学海堂。学海堂东楹悬有阮元亲撰楹联：“公羊传经，司马记史。白虎德论，雕龙文心。”^②较之于诂经精舍，这时期的学术主张上更具包容性，不过文学氛围前后相贯，此处举示《文心雕龙》，即同《书梁昭明太子文选序后》所谓“彦和《雕龙》，渐开四六之体”，重在确立骈文之“文统不得谓之不正”。阮元亲以“文笔”策问课士，发起更为精深的文笔考证，其子阮福率先拟对，文中引《金楼子·立言篇》，案曰：“福读此篇，与梁《昭明文选序》相证无异，呈家大人，家大人甚喜，曰：‘此足以明六朝文笔之分，足以证《昭明序》经子史与文之分，而余平日著笔不敢名曰文之情益合矣。’”^③以为可与《书梁昭明太子文选序后》相发明，命附刻于《擎经室三集》之末，显示阮元对于延续文笔讨论的看重。其后诸生所答，以刘天惠、梁国珍、侯康、梁光钊四人最佳，收入阮元于道光四年（1824）所选刻的《学海堂初集》卷七。基于学海堂文笔考证的理论深度，阮元又命阮福将四人所答之文汇辑成《文笔考》专书。

在学海堂所刻书籍中，关系到文笔观念及阐扬骈文的，以《学海堂集》、《乐志堂文略》、《唐骈体文钞》等为著。学海堂不设山长，而是遴选八位学长，同司课事，协力启导，更便于“专勉实学”。创办者阮元期待在这样的学规下，“庶望人才日起”^④。学海堂从创建之日起至光绪二十三年（1897）最后一次招生，历道、咸、同、光，达七十余年，担任学长者五十多人，肄业生中人才辈出。《学海堂集》的编纂，即为收录学长们的示范之程作和肄业生课艺佳卷，体现“人才日起”，前后刊出四集共九十卷。初集阮元所选的十五卷刻于建堂第五年，阮元序云：“初集斯勒，四载以来，有笔有文，凡十五卷。”仍然保持谨于文笔之辨的意识。道光五年（1825），为了解答阮福对《文选》中有不押韵之作的疑问，阮元撰写了《文韵说》，除重申前期对“文”的界定外，更对“文韵”作出了通融的解释，使其骈文理论更富逻辑性。在调任云贵总督一年后的道光七年（1827），阮元著《塔性说》，庭训阮福云：“《塔性说》，此笔也，非文也，更非古文也，将来姑收入《续集》而已。”对于何者能入文集，颇有讲究。

阮元离任后，学海堂的文风得以延续与光大。道光十二年（1832），程恩泽典试广东，赞扬学海堂促进粤省文风之盛，有诗句曰：“粤东风高不可攀，学希马郑文扬班。”^⑤亦赏及学海堂贯彻的汉魏六朝文风路线。道光十四年（1834），阮元门下弟子卢坤出任两广总督，在致学海堂学长的函札中强调保持阮元创下的传统，“遵照旧章，以劝古学”，其中就包括“赋或拟古赋，或出新题，俱用汉魏六朝唐人诸体”^⑥，仍显示对骈文传统的重视。由阮元识拔的学海堂习业士子中，颇多骈文之才，尤以谭莹最著，此外知名者尚有张杓、黄子高、侯康、梁梅等人。

谭莹，号玉生，南海人。幼颖悟，长于词赋。阮元督两粤，往山寺见莹题壁诗文奇之，遂以县考第一入泮。道光初，阮元开学海堂于粤秀山，以经史诗赋课士，见莹所作《蒲涧修禊序》及《岭南荔枝词》百首，尤为激赏，自此文誉日噪。前后委以学海堂学长、粤秀越华端溪书院监院，其自著《乐志堂文略》多胎息六朝之作，收入《学海堂丛刻》第二函，刊于光绪十二年（1886）。

张杓，字庆璇，先世浙江绍兴人，父游幕广州，遂为番禺人。杓少聪悟，弱冠能为古今诗、骈俪之文。四十岁后折节治经学。道光二年阮元开学海堂课士之际，以杓首选。后复延入署，课其子。

黄子高，字叔立，号石溪，番禺人。少以词章擅名，年二十补县生员，益留心掌故考证，金石藏书甚富。道光十年（1830）督学翁心存以《南海对》试诸生，子高立就千余言，督学惊异，谓足与扬州汪中

^① 梅启照：《诂经精舍四集序》，俞樾辑：《诂经精舍四集》卷首，清光绪五年（1879）刻本。

^② 梁绍壬：《两般秋雨盦随笔》卷一“学海堂”条，上海：上海古籍出版社，1982年，第28页。

^③ 阮元：《学海堂文笔策对》，《擎经室集》三集卷五，第711—712页。

^④ 林伯桐编，陈澧续补：《学海堂志》“建置”，《陈澧集》伍，上海：上海古籍出版社，2008年，第621页。

^⑤ 程恩泽：《展重九日……》，《程侍郎述集》卷四，清咸丰五年（1855）刻本。

^⑥ 《学海堂志》“文檄”，《陈澧集》伍，第618页。

《广陵对》并美。次年遂以优行贡太学，总督阮元重之，拔为学海堂学长。

侯康，字君模，其先江南无锡人，祖金铉迁广东，为番禺人。康幼孤好学，读南北朝诸史所载文章，好之，为文辄效其体。总督阮元赏其文，由此知名。后乃研精经学，时称经师焉。其史学于隋以前尤精熟，正史之外旁搜群籍，网罗放佚，考其同异，欲仿裴松之注《三国志》例尽注隋以前诸史。

梁梅，号子春，顺德人。少有至行，每得异书，母氏鬻钗珥购之，及母卒，哀恸几绝，年三十尚困童试，布政使南城曾燠试粤秀书院课，见所作赋数篇，大为惊赏。总督阮元开学海堂，见梅所作《咏莲须阁黄牡丹诗事歌》，结句云：“可怜宾主皆奇节，独愧当年校艺人。”读之击节。既贡成均，学使翁心存携入征途，相与酬唱，所撰游草呈学长陈鸿墀、钱仪吉，甚获击赏。

阮元抚浙创诂经精舍，督粤办学海堂，提唱隽流，扇扬骈文，余韵流风，绵泽颇广^①。由学海堂课业也培养了《选》学新秀，如钱仪吉《粤海堂诸子课业评》所评课业中就有许玉彬《文选摘华》^②。嘉庆二十五年（1820）文坛上出现了数种弘扬骈文的选本，身在广东阮元幕府的陈均于本年二月辑刊《唐骈体文钞》，进入学海堂刻书系列；身在广东康绍镛幕府的李兆洛于本年十一月选定《骈体文钞》，次年刊行，颇享誉于世，于此亦可窥广东的骈文气氛。

三、阮元“文笔论”与晚清文学观论争

阮元遥承六朝之文笔说，开宗明义，作《文言说》、《文韵说》等文，强调文必有韵，文必尚偶，偶词韵语始可称“文”，散行之体只能称为“笔”。道光六年（1826），时任江苏巡抚的贺长龄嘱魏源编《皇朝经世文编》一百二十卷，颁布江苏书院学习，此书学术部文学类收录阮元《文言说》，充分肯定此一主张有为而发，具经世意义。“文言说”及文笔之辨在晚清的追随者，尤以刘师培为著。刘师培出于仪征经学世家，其在学术上为扬州学派殿军，1904年二十岁时撰《甲辰年自述诗》称“我今论文主容甫，采藻秀出追齐梁”^③，表明赞赏汪中等扬州先贤所体现的六朝骈文传统，认为“文章正轨，赖此仅存”。次年于《国粹学报发刊辞》表露撰文旨趣：“一为文人，固无足观。立言不朽，舍文曷传。古曰文言，出语有章。昭明《文选》，巨编煌煌。”（撰文篇第五）实为归宗张大阮元文言说。在其《广阮元文言论》中，确认“骈文一体，实为文体之正宗”。发表于《国粹学报》第一年第一号的《文章源始》，以阮元关于偶语韵文“易于记诵”的观点，证明韵文的发展出于传播需要。其他印证疏释之处不一而足。他还援据阮元“惟俪词及韵语始得称文”之定义，自编考订之作为《左庵集》，“又裒集其俪语及韵语为《左庵文集》”^④。

刘师培坚持骈文正宗观，因涉及到文学性质的独特理解，对于近代文学观念的发展，尤其是审美独立价值的觉醒，提供了本土传统的内在资源。这一文学观的抉择，也取决于他倡扬国粹的经世热情。1905年，他与邓实、黄节等人在上海成立国学保存会，创立《国粹学报》，寄托其保种爱国的热望。在《国粹学报》第1至第10期，他连续发表《论文杂记》等论著，进一步深化阮元以来的文笔之辨，在《国粹学报》第11至第14期，他又连续发表《文说》五篇，申明“观于‘文’字之故，可以识文章之正宗矣”，使用的是阮元以训诂证体制的方法，认为“由古迄今，文不一体，然循名责实，则经史诸子，体与文殊；唯偶词韵语，体与文合”。

^① 陈康祺《郎潜纪闻初笔》卷十四“阮文达识拔谭莹”条载：“中兴已来，岭南人士咸推番禺陈征君澧、南海谭舍人莹为当然鲁殿，盖皆阮文达公学海堂弟子也。征君所著丛书近已流播，朴茂精雋，学湛于经；舍人《乐志堂集》文诗略亦多胎息六朝之作……康祺按：文达抚浙创诂经精舍、督粤办学海堂，提唱隽流，扇扬雅道，余韵流风，到今未沫，比之文翁、常袞、尸祝，百世无少愧也。”北京：中华书局，1984年，第297—298页。

^② 钱仪吉：《衍石斋记事续稿》卷十，清咸丰四年（1854）刻本。

^③ 李妙根编：《刘师培论学论政》，上海：复旦大学出版社，1990年，第552页。

^④ 钱玄同：《刘申叔先生遗书总目序》，《刘申叔遗书》卷首，南京：江苏古籍出版社，1997年，第8页。

晚清国粹潮中另一位代表人物章太炎，其在与刘师培订交的 1903 年之际，致书刘师培曰：“国粹日微，赖予提倡。”^①不过，在文学观上，章太炎则另有见解，显出分歧。1906 年他在东京国学讲习会上发表《论文学》之讲演，后增删成《文学论略》，发表于《国粹学报》（后又易名《文学总略》，收入《国故论衡》），提出“榷论文学，以文字为准，不以彰彰为准”；“有文字著于竹帛，故谓之文”。从经学背景看，章太炎有意与今文学家工华妙之辞相抗而提出文质朴^②。论争的过程也积累了理性成果。

阮元等骈文派是靠推崇萧统《文选》而树立起来的。章太炎对此欲作破除，就从瓦解萧统《文选》宗旨入手。《文选》所重之“篇什”在于：“若其贊论之综辑辞采，序述之错比文华，事出于沉思，义归乎翰藻，故与夫篇什，杂而集之。”（《文选序》）这实际上是梁代文人讲究辞藻、声律、对偶的美文观之反映。章太炎却批评萧统编纂《文选》“以能文为本”，不录经、史、子的做法，并反证说子书中像《庄子》、《荀子》、《吕氏春秋》、《淮南子》之类也具有“沉思”、“翰藻”。看出了萧统立说的拘限，但客观上也并不推翻“沉思”、“翰藻”作为文学性特征的概括。

阮元、刘师培一系的骈文观，还借重孔子曾作《易传》中的《文言》。阮元《文言说》宣称：“千古之文，莫大于孔子之言《易》。孔子以用韵比偶之法，错综其言而自名曰‘文’。”刘师培作《广文言说》，以示对阮元之说的追随。章太炎在《文学论略》中却宁愿取梁武帝对“文言”的解释：“《易》所以有‘文言’者，梁武帝以为：‘文王作易，孔子遵而修之，故曰文言。’”刘勰《文心雕龙·原道》有“言之文也，天地之心哉”的提法，章太炎讲解《文心雕龙》时，也是如此解释：“《易》‘文言’，梁武帝解作‘文王之言’，是也。”

论争双方在寻求理论支撑时，都还用到《文心雕龙》。《文心雕龙》的文学观念，其实较为复杂，一方面反对晋宋文章的“讹而新”，另一方面本身就用骈体写成；其创作理论主要是建立在诗赋骈文创作实践基础上，而文体论部分又论述了三十余种实用文体。正是因为其文学观念的复杂性，《文心雕龙》在清代中后期骈散文的交锋中往往为对立的各家提供理论资源。纪昀心中的文学范围，要比刘勰狭窄得多，对于刘勰广论各体文章，把二十四种杂文体纳入《书记》篇，他批评说是“笼统敷衍”；而骈文派阮元等人则从《文心雕龙·总术篇》寻找到“文笔论”的理论支持；长于散文的后期桐城派往往乐于称道《文心雕龙》“文体论”部分。章太炎为了建立“泛文学观”，也从中作出独特引证：“《文心雕龙》于凡有字者，皆谓之文，故经、传、子、史、诗、赋、歌、谣，以至谐、隐，皆称谓文，唯分其工拙而已。此彦和之见高出子他人者也。”“彦和以史传列诸文，是也。昭明以为非文，误矣。”章太炎借讲解《文心雕龙》，也非难阮元等人热衷讨论的“文笔说”：“《文心雕龙》始言文、笔之分。盖文、笔之分，实始东汉。然此分之界限，亦各不同。在东汉以诗赋为文，奏札为笔。六朝人以有韵为文，无韵为笔。唐人又以诗歌为文，颂铭为笔（见《一切经音义》）。至于阮元之说（言骈体始可称文），更不足道。”^③在中西文化碰撞的背景下，晚清国粹潮中的文学观之争所拓展的思维空间广泛而生动，难以用一时的是非作简单的判定。

[责任编辑 刘 培]

^① 章太炎：《与刘光汉四》，马勇编：《章太炎书信集》，石家庄：河北人民出版社，2003 年，第 78 页。

^② 参看胡适：《五十年来中国之文学》，上海：上海申报馆，1924 年。

^③ 章太炎讲，朱逖先撰：《文心雕龙剖记》不分卷，民国间稿本。讲解时间应在 1906 至 1910 年间。

宋代的诣阙上诉

程 民 生

摘要:宋代诣阙上诉的主要形式是击登闻鼓和邀车驾。内容包括政治问题和政治斗争,控告地方官的不法行为,经济、司法、文化、军事问题,家庭私事、诬告等。对诣阙上诉,朝廷在符合规定条件下是允许的,而地方官基本是反对的。针对复杂的诣阙上诉内容和性质,有时皇帝亲自接见,对反映重大问题有功者给予奖励,对为引起朝廷重视不惜采取自毁肢体的极端做法予以惩治,对于无理取闹、侥幸欺诈者则予以严厉处理。对于诉求的问题和对象,朝廷或引以为戒、形成制度,或惩治有关官员,或及时处理问题,或接受建议除弊兴利,但也有不受理或不解决问题者。宋人对公平、公正的追求和维护个人、地方乃至国家利益的诉求,使得诣阙上诉成为一种比较普遍的社会现象。这种对官方权力的制约、监督以及民众正当权利的维护方式,核心价值是宋人对命运的抗争和对制度的抗争。宋人享有一定的诉讼权、申诉权并充分运用,本质是追求公正权,包含着一定程度的人权意识。这些有利于历史发展的积极因素,值得充分肯定。

关键词:宋代;诣阙上诉;登闻鼓;申诉权

宋代的诣阙上诉,或称“诣阙论事”、“诣阙披陈”、“诣阙披诉”^①,与今天的进京上访大致类似。本文探讨的诣阙上诉,即百姓、官吏、军兵有了冤屈或其他问题,地方政府或基层解决不了,或是认为处理判决不公,或是根本不信任他们,或者反映的问题就是朝廷、皇帝的责任,直接进京,向朝廷、皇帝申诉、请愿,民间一般俗称“告御状”。这种情况不仅关系到社会稳定,更事关政治清明、朝政运作、法制建设、沟通渠道等问题,是宋代政治史的重要内容。宋代的诣阙上诉,主要有以下两种形式:

一是击登闻鼓。宋朝沿袭前代,设立专门的信访机构——登闻鼓院,“掌受文武官及士民章奏表疏。凡言朝政得失、公私利害、军期机密、陈乞恩赏、理雪冤滥,及奇方异术、改换文资、改正过名,无例通进者,先经鼓院进状;或为所抑,则诣检院。并置局于阙门之前”^②。受理的是无法按正常渠道(通进司)递交到皇帝手里的文字。北宋时,此院的具体位置在皇宫大门前:“鼓在宣德门南街西廊,院在门西之北廊。”^③有申诉、请愿者,可到鼓院敲击登闻鼓,便有人接访,接收词状,经整理筛选后进呈皇帝。击登闻鼓没有身份限制,不分高官还是农民,以至于有退休高级武将向宋仁宗抱怨道:“每进文字,须诣登闻鼓院,与农民等。”^④感到有失身份。这正说明在一定程度上的平等与机会均等。

二是邀车驾。敲击登闻鼓一般并不能见到皇帝,另一更直接的形式就是邀车驾——趁皇帝出宫之际,拦路直接申诉。如景德年间宋真宗曾说:“开广言路,理国所先,而近日尤多烦紊。车驾每出,词状纷纭,泊至披详,无可行者。”^⑤大中祥符元年(1008)正月,因“国家既受瑞行庆,会上元车驾出游,

作者简介:程民生,河南大学宋代研究所教授(河南开封 475001)。

①徐松:《宋会要辑稿·刑法》三之一三、三之六三,北京:中华书局,1957年,第6570、6595页。

②《宋史》卷一六一《职官一》,北京:中华书局,1977年,第3782页。

③徐松:《宋会要辑稿·职官》三之七四,第2420页。

④李焘:《续资治通鉴长编》卷一五六“庆历五年六月戊寅”,北京:中华书局,2004年,第3787页。

⑤李焘:《续资治通鉴长编》卷六十五“景德四年五月戊申”,第1456页。

诉事希恩甚众”^①，都是任意拦截皇帝车驾，冀希得到最公正、最权威决断的表现。

一、诣阙上诉的内容

由于诣阙上诉包括各色人等，所以其内容包罗万象，几乎可以说无所不有，涉及个人利益、家庭利益、地方利益、国家利益，反映着社会现实的复杂与光怪陆离。在此，介绍以下几个主要方面。

1. 政治问题和政治斗争

向朝廷报告谋反等紧急绝密情报，是最重要的政治问题。如景德三年（1006），武昌县民闻人若拙指使其外甥韩宁到开封击登闻鼓，揭发永兴民李琬结党三十余人，“谋杀官吏据城叛”。宋真宗遂诏度支判官李应机、阁门祗候侍其旭“乘传按问，并其党皆伏诛”^②，将叛乱镇压于萌芽状态。也有泛泛而谈的政治问题，如大中祥符二年（1010）春旱，布衣林虎击登闻鼓上言：“国家遣官祈雨，车驾遍诣宫寺，虽再雨而未足。愿去邪佞尸素之臣，明赏罚黜陟之令，则天自雨。”^③借气象事件要求整肃吏治。

更多的政治斗争针对宰相等大臣，事关国家大事和政策变更。如宋初官员雷德骧与宰相赵普积怨甚深，雷德骧之子雷有邻寻找机会报复，“击登闻鼓，诉中书不法事，赵普由是出镇河阳”^④，竟导致开国宰相倒台。南宋时，还有直接要求诛杀宰相的诉求：嘉泰元年（1201），吕祖泰到登闻鼓院上书，“论侂胄有无君之心，请诛之以防祸乱”^⑤。最激烈的请愿是靖康年间以陈东为首的太学生运动。当时朝廷被迫向金国割地求和，并罢免了主战派执政大臣李纲，“太学诸生陈东等及都民数万人伏阙上书，请复用李纲及种师道，且言李邦彦等疾纲，恐其成功，罢纲正堕金人之计。会邦彦入朝，众数其罪而骂。吴敏传宣，众不退，遂挝登闻鼓，山呼动地。殿帅王宗濋恐生变，奏上勉从之。遣耿南仲号于众曰：‘已得旨宣纲矣。’内侍朱拱之宣纲后期，众齎而磔之，并杀内侍数十人。乃复纲右丞，充京城防御使”^⑥。数万人的请愿很快酿成暴乱，但最终迫使朝廷顺应民意改变任命，扭转了抗战形势。

2. 控告地方官的不法行为

许多民众、官吏之所以诣阙上诉，就是因为所控告的对象是地方长官，必须直达朝廷才可能有效。宋初，著名武将、颍州长官曹翰“掊克苛酷，在郡不法”，汝阴令孙崇望忍无可忍，遂诣阙控诉其违法事实，朝廷随即派专员前往调查处理^⑦。宋太宗时，知辰州董继业，由于贩卖私盐并强行高价摊派与百姓，遭到投诉后被免职：“私贩盐赋于民，斤为布一匹，盐止十二两，而布必度以四十尺，民甚苦之。有诣阙诉其事者，下御史狱鞫实，于是责继业为本部中郎将。”^⑧咸平年间，武将张思钩自恃平贼有功，颇为骄恣，曾向巴西尉傅翹索求一匹骏马，遭到拒绝后便公报私仇，竟然寻机将其斩首：“思钩怒，托以馈运稽期，辄斩之。”傅翹家人即诣阙诉冤，朝廷于是召张思钩付御史台鞫治，“罪当斩，特贷死，削籍，流封州”^⑨。冤情得以伸张。

地方官执行朝廷政策过程中出现误差，也是越诉上访的内容，而且由于事关一方民众，往往是群体事件。熙宁年间，因王安石变法，即曾引起受到利益危害者的大规模上访：开封府酸枣、阳武、封邱县民千余人奔赴司农寺，“诉免保甲教阅，已榜谕无令越诉。盖畿县令、佐或非时追集，以故致讼。胙城一县，未命教阅而诉，并下提点司按察。上批：今正当农时，非次追集，于百姓实为不便。令提点司

^① 李焘：《续资治通鉴长编》卷六十八“大中祥符元年正月己丑”，第1524页。

^② 李焘：《续资治通鉴长编》卷六十二“景德三年二月癸未”，第1387页。

^③ 李焘：《续资治通鉴长编》卷七十一“大中祥符二年二月庚戌”，第1596页。

^④ 《宋史》卷二七八《雷德骧传》，第9453页。参见徐自明著、王瑞来校补：《宋宰辅编年录校补》卷一“开宝六年”，北京：中华书局，1986年，第22页。

^⑤ 《宋史》卷四五五《吕祖俭传》附《吕祖泰传》，第13371页。

^⑥ 《宋史》卷二十三《钦宗纪》，第424页。

^⑦ 王称：《东都事略》卷二十八《曹翰传》，台北：文海出版社，1979年，第465页。

^⑧ 李焘：《续资治通鉴长编》卷十八“太平兴国二年三月乙亥”，第401页。

^⑨ 李焘：《续资治通鉴长编》卷四十七“咸平三年四月辛未”，第1014页。

劾违法官吏以闻，自今仍毋得禁民越诉”^①。控诉农忙季节训练保甲的危害，得到了皇帝的支持。

3. 经济问题

赋税以及财产，关系到民众的切身利益，也关系到地方官和朝廷的利益，自然常常发生冲突，需要皇帝出面亲自裁决、调节。五代时期，河北曾实行严峻的盐法，周世宗北伐到此，根据当地人民的请求，“以盐课均之地税而弛其禁”。宋初，“征利之臣请复榷盐之法，河朔父老诣阙叙陈，太祖皇帝问其本末，法竟不行”^②。解除了一方重复征收的赋税。熙宁初，赵抃曾报告说：“窃闻卫州百姓，动数百人诣阙陈诉，为均税官员将逐县版簿上诸色欠阙诡名夏秋税钱一并增起，编户旧额几及大半之赋，名为均平，实则偏重，千里嗟怨，殆无生意。”^③地方官借均税之名而增税，祸害一方，百姓被迫集体上访投诉。当时还有保州民“集众数百，挝登闻鼓，诉屯田水利事，久不决”^④。

4. 司法问题

就个人上访而言，因地方司法判决不公而受到冤屈是最主要的原因。雍熙元年（984），开封寡妇刘某指使婢仆到开封府，起诉其夫与前妻所生子王元吉向她下毒，致使濒危垂死，王元吉被捕后屈打成招。刘氏不久死去，王元吉妻张氏便“击登闻鼓称冤”。宋太宗亲自召见询问，重新审理后，得知是刘氏因有奸情怕王元吉发现而诬告所致^⑤。宋真宗时，穆修任泰州司理参军，因与通判关系甚僵，而遭诬陷，被朝廷贬到池州。穆修“中道窜诣阙下，叩登闻鼓称冤，会贰郡者死，复受谴于朝”^⑥。诬陷者即使亡故也难免受责。更多的情况，是对地方官草菅人命的控诉。如建隆三年（962），控鹤右厢都指挥使尹勋带领丁夫修浚五丈河，陈留县的丁夫半夜溃逃，“勋擅斩其队长十余人，追获亡者七十余人，皆剗其左耳”，因而“有诣阙称冤者”^⑦。宋太宗时，澧州有百姓因报案不实，竟被知州赵彥韬杀死，并剖其心肝，“民家诣阙诉其事”。赵彥韬坐杖脊，配隶淮西禁锢^⑧。知秦州韩缜“尝宴客夜归，指使傅勍被酒，误随入州宅，与侍妾遇，缜怒，令军校以铁裹杖捶杀之。勍妻持血衣，挝登闻鼓以诉”，韩缜遭到免去官职分司南京的处罚^⑨，冤情稍得伸张。

另一种情况是为遭诬陷的清官请愿。知杭州祖无择为政宽平，“只因监察御史里行王子韶察访过实，遂兴大狱”，自祖无择被捕后，“州人皇皇如系父母，斋僧祈福，为之涕，雪于府，以至诣阙告诉。非无择惠政得人之深，何以得此”^⑩。维护爱民的地方官，实质上就是维护百姓的利益。

5. 文化问题

对文化方面的越诉请愿，集中在科举和宗教、意识形态问题上。在宋初的一次科举中，宋准被知贡举李昉擢为甲科，但有考生举报考官作弊：“会贡士徐士廉击登闻鼓，诉昉用情取舍非当。太祖怒，召准覆试于便殿，见准形神伟茂，程试敏速，甚嘉之，以为宜首冠俊造，由是复擢准甲科。”^⑪端拱元年（988）的科举，也遭到考生的质疑：“榜既出，而谤议蜂起，或击登闻鼓求别试。上意其遗才，壬寅，召下第人覆试于崇政殿。”^⑫还有一种情况是落榜生为另寻出路，不惜谎报情况：景德元年（1004），开封府落解士人百余击登闻鼓，“自陈素习武艺，愿备军前役使”，宋真宗遂将其召来面试，“能挽弓者才三

^① 李焘：《续资治通鉴长编》卷二四五“熙宁六年六月壬辰”，第 5970 页。

^② 张方平：《乐全集·附录》，王巩《行状》，郑州：中州古籍出版社，1992 年，第 793 页。

^③ 赵抃：《清献集》卷十《奏状乞罢天下均税》，文渊阁《四库全书》本。

^④ 吕陶：《净德集》卷二十四《朝散郎费君墓志铭》，《丛书集成初编》本。

^⑤ 《宋史》卷二〇〇《刑法二》，第 4986 页。

^⑥ 苏舜钦：《苏舜钦集》卷十五《哀穆先生文》，上海：上海古籍出版社，1981 年，第 199 页。

^⑦ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三“建隆三年三月戊午”，第 63 页。

^⑧ 李焘：《续资治通鉴长编》卷十九“太平兴国三年十月癸酉”，第 435 页。

^⑨ 《宋史》卷三一五《韩缜传》，第 10310 页。

^⑩ 陈襄：《古灵集》卷六《论祖无择下狱状》，文渊阁《四库全书》本。

^⑪ 《宋史》卷四四〇《宋准传》，第 13022 页。

^⑫ 李焘：《续资治通鉴长编》卷二十九“端拱元年五月壬寅”，第 654 页。

人，各赐缗钱，令赴天雄指使”^①。满足了其愿望。

僧人宗教方面的请愿，只是为了佛教发展。乾德四年（966），僧行劝勤等一百五十七人诣阙上言，“愿至西域求佛书”，朝廷予以批准^②。淳化中，婺州开元寺为建大藏经楼，僧人“相率诣阙击登闻鼓，求方借版摹印真文。奏牘上闻，帝俞其请”^③。如此声势，不过是向朝廷借用大藏经印版而已。

意识形态方面，主要有禁书与异端著作之争。天禧元年（1017），婺州民黄袞伐登闻鼓，控告州民袁象家藏禁书，“课视星纬，妖妄惑众”。宋真宗遂诏派员乘驿鞠治^④。嘉祐年间，著名异端学者、四川陵州人龙昌期向皇帝进上所著书百余卷，宋仁宗让大臣审查。审查报告认为：“昌期诡诞穿凿，指周公为大奸，不可以训。乞令益州毁弃所刻板本。”年近九十的龙昌期不服，遂“诣阙自辨”，在其学生文彦博等人的支持下，朝廷一度赐龙昌期五品服，绢百匹^⑤。

6. 军事问题

宋代边患频繁，沿边民众由于切身利益，对边防军事多有关注。如康定元年（1040），西夏元昊进犯鄜延地区，宋军战败，军情危机，“延州民二十人诣阙告急。上召问，具得诸将败亡状”^⑥。基层瞒报军情，来自百姓的报告才使皇帝得到边防真实战况。庆历元年（1041），位于河东边防前线的麟、府州民吏及僧道“诣阙，请益兵以御西贼”。宋仁宗予以接见并慰劳^⑦。

7. 家庭私事

一人一家的私事、小事，也常常闹到朝廷。如个人家庭财产的处置，有时需要朝廷的支持。宋太宗时，开封一李姓女子击登闻鼓，“自言无儿息，身且病，一旦死，家业无所付。诏本府随所欲裁置之。李无它亲，独有父，有司因系之。李又诣登闻，诉父被絷”^⑧。一件私事，两次有劳皇帝解决。宋太宗时，康延泽为东京畿内都巡检使，他的六个侄子“皆恣用家财，不事生产，公以礼义勗之，反生怨忿，乃挝登闻鼓，愿析祖业以自给。诏公以理处割。事未定，会灵昌河决，公受诏塞之。诸子复诉公违诏，遂罢使职，退居洛阳”^⑨。家庭私事惊动皇帝，并因为当事人没有及时处理，高级将领受到撤职的处分。一些民间细微私事，甚至也得到皇帝的亲自解决，典型例子是：宋太宗时，开封居民牟晖击登闻鼓，所诉居然是其家奴丢失了他的一头公猪，诏令“赐千钱偿其直”。皇帝对宰相解释说：“似此细事悉诉于朕，亦为听决，大可笑也。然推此心以临天下，可以无冤民矣。”^⑩朝廷对官员一生的评价，事关千秋功过，若家属有异议，常常会上诉。如名声一直不大好的钱惟演死后，太常礼院议定谥为“文墨”，属于恶谥，其子难以接受，“挝登闻鼓上诉”^⑪，希望得到更改。

8. 诬告

一些别有用心者为了达到不可告人的目的，冒险向最高统治者诬告，妄图置人于死地。在平定南唐的战事中，“富民高进者，豪横莫能禁”，负责后勤供应的张永德“乃发其奸，置于法。进潜诣阙，诬永德缘险固置十余砦，图为不轨。太祖命枢密都承旨曹翰领骑兵察之，诘其砦所。进曰：‘张侍中诛我宗党殆尽，希中以法，报私愤尔。’”^⑫另一典型案例是：有军校自西山诣阙，诬告当地军政长官郭

^① 李焘：《续资治通鉴长编》卷五十八“景德元年十一月庚申”，第 1281 页。

^② 《宋史》卷四九〇《天竺传》，第 14104 页。

^③ 杨亿：《武夷新集》卷六《婺州开元寺新建大藏经楼记》，文渊阁《四库全书》本。

^④ 李焘：《续资治通鉴长编》卷八十九“天禧元年二月癸巳”，第 2045 页。

^⑤ 李焘：《续资治通鉴长编》卷一九〇“嘉祐四年八月癸未”，第 4586 页。

^⑥ 朱熹：《宋名臣言行录·后集》卷二《富弼》，台北：文海出版社，1967 年，第 414 页。

^⑦ 李焘：《续资治通鉴长编》卷一三四“庆历元年十一月戊申”，第 3196 页。

^⑧ 《宋史》卷一九九《刑法志一》，第 4969 页。

^⑨ 王禹偁：《小畜集》卷二十八《前普州刺史康公预撰神道碑》，《四部丛刊》本。

^⑩ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三十四“淳化四年十月癸未”，第 757 页。

^⑪ 《宋史》卷三三〇《张瓌传》，第 10625 页。

^⑫ 《宋史》卷二五五《张永德传》，第 8916 — 8917 页。

进，“太祖诘知其情状，谓左右曰：‘彼有过畏罚，故诬进求免尔。’遣使送与进，令杀之”^①。南宋初张浚镇守四川，“大抵专黜陟之典，受不御之权。则小人不安其分，谓爵赏可以苟求，一不如意，（更）[便]生觖望。是时蜀士至于醵金募人，诣阙讼之，[以]无为有”^②。这类有组织的诬告属于政治斗争。

9. 其他

此外，宋代还有许多群体性诣阙上诉，如请求地方官连任，请求为地方官树立德政碑，请求皇帝封禅，请求皇帝临幸，州升府谢恩等等。这些歌功颂德、粉饰太平或为地方增光之类的拍马式诣阙请愿，一般多有地方官暗中操作背景。如对于请求地方官连任的请愿，景德元年（1004）有诏指责道：“诸州民诣阙举留官吏，多涉徇私，或非素愿，因而率敛，重有烦劳。自今百姓僧道，更不得辄诣阙庭，及经邻部举留官吏，如实有善政，候转运使到州即得举陈，仍委本使察访能否以闻。如敢违越，其为首者论如律。”^③或者“事出侥幸，皆是妄作干请”^④。此类诣阙请愿，未必都是民众的真实心愿表达，未必能反映真实情况，或属侥幸蒙求地方私利，且无关本文宗旨，不多论述。

二、官方对诣阙上诉的态度

无论是内容还是形式，诣阙上诉都涉及方方面面，官方不得不高度重视。在此基础上，对诣阙上诉的态度，可以分为中央与地方政府两种。

1. 中央

就朝廷而言，基本态度是在符合规定条件下允许进京上访。出发点是建立下情上达的渠道，以防地方、基层官员欺下瞒上，激化矛盾。如前引开封李姓女子击登闻鼓“诉父被縗”，宋太宗吃惊地说：“此事岂当禁系，辇毂之下，尚或如此。天下至广，安得无枉滥乎？朕恨不能亲决四方之狱，固不辞劳尔！”^⑤皇帝不辞劳苦亲自处理百姓投诉的家事，并庆幸由于上访使他得知真实的下情，表明了对上访的基本态度，在一定程度上视为仁政。

宋朝建国初期，曾明令禁止越诉。乾德二年（964）诏：“应论诉人不得蓦越陈状，违者科罪。”^⑥禁止越诉是指禁止不按程序越级上诉，不包括符合程序或特殊诉求的进京上访。至晚在乾德四年（966），就有人击登闻鼓控告地方官^⑦。乾德二年以后，这种笼统的禁令再未见到，有关政策不断调整。

宋太宗时允许上访。史载：“自端拱以来，诸州司理参军皆上躬自选择，民有诣阙称冤者，立遣台使乘传案鞫，数年之间，刑罚清省矣。”^⑧不久又具体规定了一些限制。至道元年（995）诏令各地：“今后部下吏民有再诣阙陈诉，朝廷勘鞫，事皆不实者，更改陈诉，州不得为理，即禁锢，具前后事状奏取进止。”^⑨意思是若连续两次诣阙上诉，经朝廷调查审理与事实不符，如再向州政府提出诉讼，不但不准受理，还要将其禁锢——显然是对无理取闹者的处罚。景德二年（1005），朝廷对上访设置了一个前提，诏令：“诣阙诉事人，须因州县理断不当，曾经转运使诉理月日，鼓司、登闻院乃得受。”^⑩必须经过县、州、路三级地方衙门审理而不服者，才可以进京投诉。可见原来许多案件并没有经过地方审理，而是直接进京告御状了，如此，既破坏了司法程序，又大大增加了朝廷的压力，不利于社会秩序的稳定。

^① 《宋史》卷二七三《郭进传》，第 9336 页。

^② 李心传：《建炎以来系年要录》卷八十“绍兴四年九月壬子”，北京：中华书局，1988 年，第 1305 页。方括号中文字据文渊阁《四库全书》本校补。

^③ 李焘：《续资治通鉴长编》卷五十六“景德元年六月丙辰”，第 1238 页。

^④ 张方平：《乐全集》卷二十四“许州颍州举人父老僧道诣阙进奏以皇帝自忠武军节度使颖王即位乞恩泽事令两制定归一处”。

^⑤ 《宋史》卷一九九《刑法志一》，第 4969 页。

^⑥ 王栐：《燕翼诒谋录》卷四《禁越诉》，北京：中华书局，1981 年，第 33 页。

^⑦ 李焘：《续资治通鉴长编》卷七“乾德四年八月壬寅”，第 175 页。

^⑧ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三十四“淳化四年十月庚申”，第 754 页。

^⑨ 徐松：《宋会要辑稿·刑法》三之一一，第 6583 页。

^⑩ 李焘：《续资治通鉴长编》卷六十“景德二年七月己未”，第 1350 页。

宋真宗朝进一步规范了诣阙上诉的诉讼程序,要求尽可能在地方解决问题,但“或论长吏及转运使、在京臣僚,并言机密事,并许诣鼓司、登闻院进状。若夹带合经州、县、转运论诉事件,不得收接。”^①若投诉的是长官、朝廷官员或者是机密事,才允许进京越诉,其他应当经地方审理的不予受理。当时的“禁民越诉”,是指禁止直接向皇帝投诉:“先是,更置登闻鼓院及检院,禁民越诉。有司以国家既受瑞行庆,会上元车驾出游,诉事希恩甚众,有司以违制论,悉从徒坐。上悯愚民不晓科禁,辛卯,诏自今邀车驾越诉者,令有司告谕而宽其罚。”^②设置登闻鼓院等就是为了代表皇帝受理民众投诉,不能直接向皇帝投诉。但常有人趁皇帝外出拦驾,按律应判处徒刑。为表示宽大,宋真宗下令从宽处理。

至宋仁宗朝,放宽了诣阙上诉的限制。皇祐元年(1049)诏:“民有诉冤枉而贫不能诣阙者,听投状转运、提点刑狱司,附递以闻。”^③为维护穷苦人的权益,皇帝对那些因经济条件无力诣阙上诉者,准许向路级机构报告,由其按正常官方通讯渠道将诉讼状递交到朝廷。表明朝廷支持诣阙上诉。有时还允许邀车驾。如皇祐四年(1052)十月,宋仁宗前往景灵宫,登辇后传令卫士:“今岁天下举人皆集京师,如有投诉者,勿呵止之。”但途中也有军卒邀车驾进状,“卫士亦不之禁,有司欲论罪,上具以其事语辅臣而贷之。”^④特别允许举人邀车驾,而对未经允许的军人邀车驾行为也默认了,因而免除了对警卫人员的处罚。从宋徽宗朝起,大开越诉之门,“崇、观以来,每下赦令,必开越诉。以荆门言之,则造私酝户、酗酒学生、鬻茶猾吏,诉郡太守于监司而罢之者三。以荆南言之,贾客、豪民诉都钤辖于朝省而罢之者二”^⑤。这个越诉,包括了诣阙上诉。至南宋,更是广立越诉之法,多在下达政策时专门附带允许越诉的规定,准许越诉的内容集中在州县官吏私自科敛百姓等违法行为,扩大了百姓的诉讼权^⑥。在这种氛围下,诣阙上诉情况更加普遍。

2. 地方

诣阙上诉要么针对地方官,要么彰显着地方官的无能,因而地方官的态度基本上持反对态度。熙宁初,保州百姓“集众数百,挝登闻鼓,诉屯田水利事,久不决。郡邑患之”^⑦。对于数百群众诣阙上诉,州县两级政府均感到忧虑不安。地方官多以阻止“顽民健讼”为借口,反对进京上访。袁说友即言:“今之民讼,外有州县监司,内有六部台省,各有次第,不可蓦越。而顽民健讼,视官府如儿戏,自县而之监司,自州而之台部,此犹其小者耳。今州县未毕,越去监司台部,径诉都省,以至拦马叫号,无所不有。夫以岩廊之重,乃使顽民敢于越诉,轻于干犯,岂不益恩中书之务哉!”^⑧以维护朝廷尊严为借口,反对随意上访,将其以讼棍视之。袁说友的政敌、理学大师朱熹在这个问题上却与其一致,甚至认为:“今若有个人不经州县,便去天子那里下状时,你嫌他不嫌他?你须捉来打,不合越诉。”^⑨公然表示应当对直接告御状者予以刑罚。庆元三年(1197),临安府长官报告:“迩岁以来,顽狠之人公然腾越,至有事属细微,巧词饰说,一经所属,不待施行,遽投检鼓,或径伏阙,或邀车驾陈诉。匪独轻法慢令、亵渎不恭,复有事涉虚妄,惧其章露,故欲挠蔑有司。……其有辄伏阙及妄邀车驾陈诉之人,并从临安府照条科罪,所诉事不理。仍令刑部申严累降诏旨并前后所定条法,俾诸路提刑司遍牒郡县,使人通知。”^⑩在他们眼里,进京上访者多属“亵渎不恭”的“顽狠之人”,要求对其不合规定的行为严惩不贷。

因而,也就出现了截访情况。王安石推行农田水利法时,原武等县民“因淤田侵坏庐舍、坟墓,又

^① 徐松:《宋会要辑稿·刑法》三之一二,第 6583 页。

^② 李焘:《续资治通鉴长编》卷六十八“大中祥符元年正月辛卯”,第 1524 页。

^③ 徐松:《宋会要辑稿·刑法》三之一九,第 6587 页。

^④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一七三“皇祐四年十月甲午”,第 4177 页。

^⑤ 胡寅:《斐然集》卷二十五《先公行状》,北京:中华书局,1993 年,第 531 页。

^⑥ 参见郭东旭:《南宋的越诉之法》,《河北大学学报》1988 年第 3 期。

^⑦ 吕陶:《净德集》卷二十四《朝散郎费君墓志铭》,《丛书集成初编》本。

^⑧ 袁说友:《东塘集》卷十《体权札子》,文渊阁《四库全书》本。

^⑨ 黎靖德编:《朱子语类》卷九十《礼七》,北京:中华书局,1986 年,第 2292 页。

^⑩ 徐松:《宋会要辑稿·职官》三之七三,第 2434 页。

妨秋种，相率诣阙诉。使者闻之，急责其令追呼，将杖之。民即缪曰：‘诣阙谢耳。’使者因代为百姓谢淤田表，遣吏诣鼓院投之，状有二百余名，但二吏来投，安石喜，上亦不知其妄也”^①。二百多人在进京路上，被主持推行农田水利法的专使指示县衙派人追上截住，并威胁要处以杖刑以示惩罚。上访群众谎称是要到朝廷感谢推行新法，才免遭暴力摧残。地方官也不含糊，写了谢淤田表并派衙吏代表民众进京递交到登闻鼓院。这种偷天换日的行径既剥夺了民众的申诉权，强奸民意，也犯下欺君之罪。而其目的是既遮挡了自己行为的丑陋，又增添了民众感谢的光彩，可谓化真相为谬误。

三、对诣阙上诉人员的接待处理

诣阙上诉的内容和性质都很复杂，因此朝廷采取了不同的对待方式。一般而言，告御状就是要直达皇帝。但皇帝毕竟精力有限，不可能全部接见或亲自审理，要看机遇，看内容，还要视皇帝的心情而定，因此只有极少数人能够得到皇帝的接待。宋太祖时，有军校自西山诣阙投诉长官郭进，“太祖诘知其情状”^②。皇帝直接询问，才得以探明真假。康定元年(1040)，西夏军队进攻鄜延，“延州民二十人诣阙告急。上召问，具得诸将败亡状”^③。有时还亲自审理案件。咸平年间，三司军将赵永昌“素凶暴，督运江南，多为奸赃。知饶州韩昌龄廉得其状，乃移转运使冯亮，坐决杖停职。遂挝登闻鼓，讼昌龄与亮讪谤朝政，仍伪刻印，作亮等求解之状。真宗察其诈，于便殿自临讯，永昌屈伏，遂斩之”^④。也正是如此，所以有真知灼见的底层士人，极力呼吁皇帝应亲自接见诣阙者，如范浚指出：“若四方之士，诣阙上封，或徒步千里，奏书百牒，越月逾时，客食旅次，岂无去故乡之念，岂无怀亲爱之心？抗直辞，触忌讳，岂无干不测之惧？徒以慷慨愤发，思济时艰，心不忘忠，惄惄为此。彼其所借陈，皆荒唐之狂言，琐屑之常谈，犹当间一召见，时加咨询，捐斗升之禄，轻束帛之赐，以求庶言，以通治道，况夫愚者有千虑之得，负薪有廊庙之言，亦岂无一策为可取，一事为可效？”^⑤道理无疑正确，具体实施困难。

对反映重大问题有功者，朝廷给予奖励。庆历元年(1195)，位于河东边防前线的麟、府州民、吏及僧、道“诣阙，请益兵以御西贼”，宋仁宗“召对便殿，赐茶采，慰遣之，僧、道仍赐紫衣、师号”^⑥。这种上访，属于国防大事、涉及军事机密，所以受到了皇帝的赏赐。对于揭发重大谋反案件者，则予以重赏。宋徽宗大观年间，妖人张怀素“以左道游公卿家，其说以谓金陵有王气，欲谋非常，分遣其徒游说士大夫之负名望者”。不久，其徒范寥叛变，“遂诣阙陈其事。朝廷兴大狱，坐死者数十人。寥以无学籍，授左藏库副使，赐予甚厚”^⑦，可谓升官发财。

绝大部分诣阙上诉事务，都是由有关部门接待处理的，自然常常就会陷入官僚机构的推诿扯皮程序之中，有的拖延一两年不决，致使上访人员倾家荡产。绍圣元年(1094)，殿中侍御史郭知章就指责道：“近年官吏、军民诣阙，辨明酬奖，理诉冤抑，司勋、刑部会问稽留，有逾一二年不决者，辨诉之人致竭资产，困踬道途，而官吏习为卤莽，惟以沮格为能。”他建议：“乞令左右司每季分取司勋、刑部辨诉未了事，具情节及诘难、疏驳因依，如(望)[妄]作滋蔓，行遣稽留，随事大小罪之。”即要求指令有关部门按季度督察案件办理情况，无故拖延者予以治罪。皇帝随即下诏：“左右司郎官取索司勋、刑部酬奖、叙雪事催促，如有违滞，举劾施行。”^⑧要求按照有关奖惩规定执行，对拖延者弹劾处罚。毕竟，大批情绪激昂的有冤屈者滞留京师，无论从哪个角度说都是有害的。

^① 马端临：《文献通考》卷六《田赋》六，北京：中华书局，1986年，第70页。

^② 《宋史》卷二七三《郭进传》，第9336页。

^③ 朱熹：《宋名臣言行录·后集》卷二《富弼》，第414页。

^④ 《宋史》卷二〇〇《刑法志二》，第4987页。

^⑤ 范浚：《香溪集》卷十四《赏功》，北京：中华书局，1985年，第137页。

^⑥ 李焘：《续资治通鉴长编》卷一三四“庆历元年十一月戊申”，第3196页。

^⑦ 王明清：《挥麈录·后录》卷八，北京：中华书局，1985年，第563—564页。

^⑧ 徐松：《宋会要辑稿·刑法》三之二〇至二一，第6587—6588页。

有些诣阙上诉人员为引起朝廷重视,不惜采取自毁肢体的极端作法,社会影响较大,也使朝廷感到压力。如大中祥符七年(1014),就有忻州民到检院自钉手掌诉田地事,对此“外州百姓诣登闻院钉足断指诉事者,有司以妄自伤残,并先决杖,流离道路”,以往都是按“妄自伤残”罪名处以杖刑,使之伤上加伤,流亡于返乡的道路,宋真宗感到“深可嗟悯”,诏令:“自今并送所属州县,依法决罚。”^①由官方将其遣送还乡,交由地方政府依法处置。

对于那些无理取闹、侥幸欺诈越诉者,朝廷则予以严厉处理。开宝四年(971),川班内殿直军兵因郊赏钱不如御马直多,“乃相率击登闻鼓陈乞”,宋太祖十分生气,杀心陡起:“命斩其妄诉者四十人,余悉配隶许州骁捷军,其都校皆决杖降职,遂废其班。”^②彻底清除了这支由后蜀亲兵改编的部队。大中祥符四年(1011),针对“诸色人邀车驾进封事,悉无异见奇策,又非枉抑,但欲侥望恩泽”的情况,朝廷颁布条禁,“违者论其罪”^③。这些人往往是官员,多受到惩处。如天禧四年(1020),前同谷县主簿李士程“伐登闻鼓上军机密事,以所言狂悖,责授惠州司户参军”^④,可谓弄巧成拙。南宋初,有军官因到朝廷欺诈越诉被处分,皇帝的制词云:“具官某:礼辨等威,律严诬告。尔饰词以伪,越诉于朝,镌秩两阶,以惩诞率,其归营垒,益务省愆。”^⑤降两级后归营反省。宋初名将王汉忠死后,其子王从吉“诣阙上书讼父冤,因历诋群臣有行赂树党及蒙蔽边防屯戍艰苦之事”,宋真宗命令枢密王继英等讯问盘查,王从吉却只会重复状子中的言语,后来得知是进士杨逢代写的不实之词,处治结果是:王从吉被除名,配隶随州,杨逢处杖刑后配隶春州^⑥。更有诬告被处斩者:宋真宗时,毕士安与寇准同居相位,由于寇准耿直,遭到不少人嫉恨,遂击登闻鼓控告他谋反:“小人多不便莱公,有欲倾之者。布衣申宗古伐登闻鼓,告莱公与安王元杰通谋,朝听大骇。莱公皇恐,未有以自明。公徐起论于上前,请治宗古,具得其诬罔,遂斩之,莱公复安于位。”^⑦有赖毕士安的论辩,避免了一场政治地震发生。

为避免大批人诣阙上诉以及打击违法不实者,刑法规定:“车驾行幸在路,邀驾申诉,及於魏阙之下挝鼓,以求上闻,及上表披陈身事,此三等如有不实者,各合杖八十。注云,即故增减情状,有所隐避诈妄者,从上书诈不以实论。谓上文以理诉不实,得杖八十,若其不实之中,有故增减情状,有所隐避诈妄者,即从上书诈不实论,处徒二年。”^⑧邀车驾、击登闻鼓、上书自诉都是允许的,但如果反映的情况不实,则是违法的,处以八十杖的肉刑;若其中还有伪造、隐瞒事实的欺诈,判处二年徒刑。不按司法程序而诣阙上诉,则不予受理或依法治罪:“如未经鼓院进状,检院不得收接。未经检院,不得邀驾进状。如违,亦依法科罪。如是令人代笔为状,即不得增添情理,别人言词,并无陈状人本无枝蔓论奏事,被代笔人诱引、妄有规求者,以代笔人为首科罪。”^⑨

四、对诉求问题和对象的处理

对于民众反映、投诉的问题和对象,朝廷如何处理,是问题的关键。事实表明,朝廷通常是高度重视,及时调查审理的,大体分以下几种情况。

1. 引以为戒,形成制度

诣阙上诉反映的重大问题,揭露出一些制度上的漏洞或弊端,常引起朝廷的警觉,予以及时更

^① 徐松:《宋会要辑稿·刑法》三之一五至一六,第 6585 页。窦仪:《宋刑统》卷二十四《邀车驾挝鼓上表自诉事》:“邀车驾以下,诉人所诉非实,辄自毁伤者,皆杖一百。若所诉虽是实,而自毁伤者,笞五十。”北京:中华书局,1984 年,第 378 页。

^② 李焘:《续资治通鉴长编》卷十二“开宝四年十一月壬戌”,第 274 页。

^③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷七十六“大中祥符四年十月癸卯”,第 1737 页。

^④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷九十六“天禧四年九月庚戌”,第 2215 页。

^⑤ 王洋:《东牟集》卷八《王褒降官制》,文渊阁《四库全书》本。

^⑥ 《宋史》卷二七九《王汉忠传》,第 9478 页。

^⑦ 毕仲游:《毕文简公士安传》,杜大珪编:《名臣碑传琬琰之集》下集卷四,扬州:江苏广陵古籍刻印社,1988 年,第 5 页。

^⑧ 窦仪等:《宋刑统》卷二十四《邀车驾挝鼓上表自诉事》,第 378 页。

^⑨ 徐松:《宋会要辑稿·刑法》三之一三至一四,第 6584 页。

改，完善制度。开宝六年(973)的科举中，落第举人徐士廉等击登闻鼓，控诉权知贡举李昉徇私情录取。宋太祖于是接见落第举人360人，当场考试，亲自阅卷，录取了包括徐士廉在内的进士26人，诸科101人，并将李昉降职为太常少卿，其他考官一并处分，“自兹殿试遂为常式”^①。也即从此开始了殿试制度，我国科举乡试、礼部试、殿试三级考试体系至此完备，所录取的进士因此成了天子门生。另一例子也是科举方面的。淳化元年(990)的科举前，因过去“有击登闻鼓诉校试不公者”，为避免请托以及避嫌，新任知贡举苏易简在朝廷受诏后不再回家，而是立即直接前往贡院，并将考卷中考生姓名等个人信息一律糊盖：“仍糊名考校，遂为例。”^②直接促使了主考官接到任命即锁院以及糊名制度的产生。通常所说科举制度开创于隋朝，发展于唐朝，完善于宋朝，所谓的完善，主要就是指的这三点。

2. 惩治有关官员

由于民众的检举或指责，常导致包括宰相在内的官员下台。如端拱初，布衣翟马周击登闻鼓，指责时相李昉：“讼昉居宰相位，当北方有事之时，不为边备，徒知赋诗宴乐。”宋太宗“乃诏学士贾黄中草制，罢昉为右仆射，且加切责”^③。建隆二年(961)，大名馆陶县民郭贽诣阙投诉括田不均，“诏令他县官按视，所隐顷亩皆实。上怒，本县令程迪，决杖流海岛”，当时的括田使常准已升任给事中，也被“夺两官，授兵部郎中免”^④。宋太宗时，有庐州尼道安“讼弟妇不实，府不为治，械系送本州。弟妇即徐铉妻之甥。道安伐登闻鼓，言铉以尺牍求请”，负责刑狱的官员张去华因而不予处治。宋太宗大怒，将已经升任左谏议大夫并有意提拔为执政大臣的张去华贬为安州司马^⑤。南宋时，知绍兴府钱端礼“籍人财产至六十万缗，有诣阙陈诉者，上闻之，与旧祠。侍御史范仲芑劾端礼贪暴不悛，降职一等”^⑥。贪暴的钱端礼受到罢免实权差遣并降级的处分。有些投诉的事件并不严重，但朝廷仍严肃对待。宋真宗时，柴成务判尚书刑部，因“小吏干犯，怒而笞之”，该吏竟“诣阙诉冤”。皇帝照样派“朝官问状。公以为挟一胥而被劾，何面目复据堂決事耶。即上章解职，以本官奉朝请”^⑦。柴成务感到因小事而被责怪有失脸面，愤然辞职，朝廷并不挽留。

3. 及时处理问题

民间投诉的冤假错案，一般多得到朝廷的复审以及改正。如宋太宗时，“自端拱以来，诸州司理参军皆上躬自选择，民有诣阙称冤者，立遣台使乘传案鞠，数年之间，刑罚清省矣”^⑧。凡是诣阙上诉者，立即派御史台官员前往案发地复核，从而纠正了许多不当判决。如雍熙元年(984)，开封寡妇刘某诉其继子王元吉下毒案，王元吉被捕后屈打成招，其妻张氏便“击登闻鼓称冤”。宋太宗亲自召见询问，“立遣中使捕元推官吏，御史鞫问”，很快查明真相^⑨。其他问题也多能很快处理。如乾德二年(964)，前开封府户曹参军桑坝挝登闻鼓，“诉吏部条格前后矛盾，已当为望县令，乃注中县”。宋太祖便诏集三署官在尚书省讨论，“以坝所诉为是，擢殿中丞”^⑩。并不顾忌制度的尊严，被人指出错误即予改正。大中祥符九年(1016)，大名府民击登闻鼓“诉秋旱，且言本部吏不纳其辞”，随即有诏“遣官

^① 李焘：《续资治通鉴长编》卷十四“开宝六年三月辛酉”，第298页。

^② 《宋史》卷一五五《选举志一》，第3608页。

^③ 《宋史》卷二六五《李昉传》，第9137页。

^④ 李焘：《续资治通鉴长编》卷二“建隆二年四月甲午”，第43页。

^⑤ 《宋史》卷三〇六《张去华传》，第10109页。

^⑥ 《宋史》卷三八五《钱端礼传》，第11831页。

^⑦ 杨亿：《武夷新集》卷十一《故太中大夫行给事中上柱国临汾郡开国侯食邑一千二百户赐紫金鱼袋柴公行状》，文渊阁《四库全书》本。

^⑧ 杨亿：《续资治通鉴长编》卷三十四“淳化四年十月庚申”，第754页。

^⑨ 《宋史》卷二〇〇《刑法志二》，第4986页。

^⑩ 李焘：《续资治通鉴长编》卷五“乾德二年正月丁亥”，第118页。

按视，蠲其赋”^①。元丰中，刘绚任长子县令，逢岁旱，按规定应当减免田税十分之七八，但“府遣官覆视，所蠲才二三。君力争不能得，乃封还其榜请改之，不听。民诣阙诉，诏遣通判躬按，卒得如君言”^②。百姓的越诉，使当地赋税因旱灾而得到大幅度的蠲免。

4. 接受建议除弊兴利

有些诣阙上诉带有公益性质，朝廷也乐于解决。如解州永丰渠是北魏开挖的运盐水道，至宋朝早已湮浅难通，但运盐差役依然存在，致使“主运者耗家产几尽。州校麻处厚诣阙诉，而右班殿直刘达因请治渠，起安邑至白家场，转运使王博文亦言其便，复诏三司度利害。是岁，卒成之，公私果利”^③。以诣阙上诉无法执行的盐运为契机，促使朝廷重修了渠道。福建罗源县衙门原来处于两条河水之间，“初治水陆寺西双溪之间，地庳潦，官物陷溺，即配富民偿”。庆历八年（1048），士民陈智津、倪昱等击登闻鼓请求迁移，经朝廷同意，“乃移今治于旧县东北”^④，从此保障了财产安全，对一个县来说可谓百年大计。

5. 不受理或不解决问题

面对众多的投诉请愿，宋政府未必能件件处理，许多问题听之任之或因循不决，更有护短现象。宋初名将董遵诲部下的军卒曾击登闻鼓，“诉其不法十余事，太祖释不问”^⑤。放任容忍是念及其功劳和忠诚，表明皇家私利重于百姓利益。还有明文规定不接受的状纸，如庆历五年（1045）诏：“登闻鼓院自今勿收接蛮人文状。”原因是：“以下溪州彭士羲等遣人赍状求进，上令实封送枢密院，因有是诏。”^⑥对于那些受处分官员的申诉，有时也不受理。如天圣九年（1031）“诏诸州行军副使、上佐文学参军自今毋得擅去贬所，令登闻鼓院不得辄通奏状。时贬降官多妄诉于朝，既命监送本州，复戒约之。”^⑦穆修任泰州司理参军时，自负有才，与同僚关系很僵，“通判忌之，使人诬告其罪，贬池州。中道亡至京师，叩登闻鼓诉冤，不报”^⑧。尽管遭到诬陷诣阙申诉，但朝廷并没有受理。永新县有豪民龙聿，引诱少年周整饮博，骗取了其家良田，“立券，久而整母始知之，讼于县，县索券为证，则母手印存，弗受。又讼于州、于使者，击登闻鼓，皆不得直”^⑨。这个诈骗案，一直申诉到皇帝，也得不到公正判决。有些关系一州百姓利益的大事，众人再三击登闻鼓也无用：“峡路诸州，承孟氏旧政，赋税轻重不均，阆州税钱千八百为一绢，果州六百为一绢。民前后击登闻鼓陈诉，历二十年，诏下本道官吏，因循不理”^⑩。相邻的两个州赋税有较大的差异，即使不减少官方收入均平一下也不难解决，但二十多年因循不决。有的问题故意拖延则是因为徇私舞弊。如宋真宗时，奸相丁谓的同党林特之子“在任，非理决罚人致死，其家诣阙诉冤，寝而不理。盖谓所党庇，人不敢言”^⑪。更有皇帝认为请求不当而被惩罚者：宋初，有僧人多次击登闻鼓，请求恢复被废为仓库的龙兴寺。宋太祖派中使持剑责问道：“此寺前朝所废，为仓敖以贮军粮，汝何故烦渎帝庭？朝廷命断取汝首！”另外交代使者：“倘偃蹇怖畏，即斩之。或临刑无惧，即未可行刑。”其僧面对斩首威胁神色自若，皇帝听说后十分感慨，同意了他的要求^⑫。

^① 李焘：《续资治通鉴长编》卷八十八“大中祥符九年十月壬申”，第 2021 页。

^② 朱熹：《伊洛渊源录》卷八李吁《刘绚墓志铭》，台北：文海出版社，1968 年，第 215—216 页。

^③ 李焘：《续资治通鉴长编》卷一〇四“天圣四年闰五月己酉”，第 2408—2409 页。

^④ 梁克家：《淳熙三山志》卷三《地里类三·叙县》，成都：四川大学出版社，2007 年，第 754 页。

^⑤ 《宋史》卷二七三《董遵诲传》，第 9342 页。

^⑥ 李焘：《续资治通鉴长编》卷一五五“庆历五年五月戊辰”，第 3771—3772 页。

^⑦ 李焘：《续资治通鉴长编》卷一一〇“天圣九年六月丁丑”，第 2559 页。

^⑧ 《宋史》卷四四二《穆修传》，第 13069 页。

^⑨ 《宋史》卷三四三《元绛传》，第 10906 页。

^⑩ 《宋史》卷二六七《陈恕传》，第 9202 页。

^⑪ 李焘：《续资治通鉴长编》卷九十六“天禧四年十一月丙寅”，第 2225 页。

^⑫ 江少虞：《宋朝事实类苑》卷四十三《建寺》，上海：上海古籍出版社，1981 年，第 567 页。

五、结语

综上所述,宋人对公平、公正的追求和维护个人、地方乃至国家利益的诉求,使诣阙上诉成为一种比较普遍的社会现象。如宋太宗时,“远近士庶小有诉讼,即诣鼓进状”^①。宋仁宗时的开封:“王畿之吏,大抵尚因循,好取誉;民狃悍猾,务不直以乱治,亡所尊畏,侮慢骄狠,或时执上官短长,侧睨若相角,急则投铦箭,挝登闻鼓矣。”^②南宋更是普遍,如“夫人赴诉于上,如水欲决,如火欲达,一或遏之,为害滋甚……今也无远近,无强弱,操盈尺之纸,书平时之愤,曾不崇朝即彻渊听,视帝阍万里若咫尺”^③。从官方角度而言,反映了宋代皇帝十分重视倾听民间意愿,力图维护稳定,纾解民怨;从民间角度而言,反映了宋代民众对皇帝、朝廷的信任度较高以及对地方政府信任度较低。作为民众的一种权利,其作用一是下情得以更快捷准确地上达,二是避免或阻止了许多不利于社会稳定恶劣行为,三是纠正并完善了某些制度,四是平反冤假错案从而促进法制建设。这些有利于历史发展的积极因素,值得充分肯定。这种对官方权力的制约、监督以及民众正当权利的维护,核心价值是宋人对命运的抗争和对制度的抗争。

从人权和法律角度看,诣阙上诉是宋人对诉讼权、申诉权的争取和运用。诉讼权是指人们为解决争议进行诉讼活动,要求国家予以保护和救济的权利,主要内容,一是享有以诉讼方式解决自己与他人、社会组织及国家之间利益冲突,维护自身合法利益的权利;二是在诉讼活动中享有与程序相关的各种权利;三是享有其诉讼行为受司法机关平等对待的权利。申诉权则指人们对因行政机关或司法机关的错误或违法的决定、判决,或者因国家工作人员的违法失职行为,致使其合法权益受到损害时,有权向有关国家机关申述理由,提出改正或撤销决定、判决或赔偿损失的请求。我们看到宋人享有一定的诉讼权、申诉权并充分运用,本质是追求公正权,包含着一定程度的人权意识。

但是,对此作用也不能过高估计,毕竟诣阙上诉取得满意效果者有限。就诣阙上诉者而言,成本太高。如范浚所说:“若四方之士诣阙上封,或徒步千里,奏书百牒,越月踰时,客食旅次,岂无去故乡之念,岂无怀亲爱之心?抗直辞,触忌讳,岂无干不测之惧?”^④既需要很大的财力精力,还需要很大的勇气、毅力,甚至需要倾家荡产或赌上身家性命。因而,有能力诣阙上诉者也是有限的。如真德秀指出:“许民庶以越诉矣,所能赴愬者几人?”^⑤得以进京上访者,不过是想进京上访者中冰山的一角罢了。再看下面一条资料:乾道四年八月十七日,监登闻鼓院翟岐言:“本院省记一司旧条例,收接四方士庶、命官、诸色人等投进文字通封、实封状,计一十六件。实封状:公私利济、机密、朝政阙失、言利害事、论诉本处不公、理雪抑屈、论诉在京官员,已上八项,并系折角实封。不通封状:大礼奏荐、敕断、致仕恩泽、遗表恩泽、已得指挥恩泽、试换文资、改正过名、陈乞再任,已上八项,并通封。本院依得逐项事目,方许收接投进。”^⑥

根据文意,笔者以为这可能是登闻鼓院在乾道四年(1168)八月十七日一天接受的上访材料。如果这个判断不误,那么,一天十六件是一个较大的数字,而因不合规定等原因不予接受者当更多。从接收的每件内容看,进京上访者多是官员:如八项通封状可以肯定全是官员的个人行为,八项实封状中,也可能有官员投进者。这就意味着,在接收的进京上访状中,官员至少占半数,同时意味着普通百姓的机会少于官员,即使在这个领域中,官员也有特权。这种非制度的特权,更能说明问题。

[责任编辑 王大建 范学辉]

^① 徐松:《宋会要辑稿·职官》三之六二,第2428页。

^② 文同著,胡问涛、罗琴校注:《文同全集编年校注》卷二十六《屯田郎中石君墓志铭》,成都:巴蜀书社,1999年,第833页。

^③ 潜说友纂修:《咸淳临安志》卷八《行在所录》,赵梦极:《记鼓院题名》,中华书局编辑部编:《宋元方志丛刊》第4册,北京:中华书局,1990年,第3431页。

^④ 范浚:《香溪集》卷十四《赏功》,北京:中华书局,1985年,第137页。

^⑤ 真德秀:《西山真文忠公文集》卷二《辛未十二月上殿奏札三》,《四部丛刊初编》本。

^⑥ 徐松:《宋会要辑稿·职官》三之七一,第2433页。

匈奴“发殉”新探

马 利 清

摘要:匈奴墓葬中普遍发现的殉葬发辫以代替殉人的现象,是匈奴民族独特的、具有浓厚萨满色彩的丧葬习俗。但其中赋予断发殉葬这一行为的宗教的、情感的、礼制的意义却是普遍存在的,以断发、断指、断爪(指甲)、断腕等作为宗教贡品的宗教文化记录在世界各地都曾普遍存在,以断发为代表的对于极端情感的表达方式也是许多民族所共有的。匈奴人的发殉,在对待头发的态度上,无疑是与儒家文化“身体发肤,受之父母,不敢毁伤,孝之始也”的伦理观念相冲突的,但其处理头发的具体形式,即以丝绸锦囊包裹,将头发和指甲放在一起埋葬于棺椁之中的具体方法,则在很大程度上受到了中原礼制的影响。

关键词:匈奴;发殉;宗教;萨满教;礼制

在蒙古和外贝加尔地区已发掘的匈奴墓葬中普遍发现以殉葬发辫代替殉人的现象,笔者曾就此撰文作过一些探讨^①。作为匈奴人的一种葬俗,发殉有其独特性,但作为一种文化现象,其存在却是普遍的。不同文化传统的民族,都赋予头发某种共通的宗教、文化、情感与礼制的意义。深入研究中国古代历史上有关头发在葬礼、宗教、礼仪活动中的特殊用途和寓意,不难发现,断发现象有着极其深刻的文化内涵,在许多民族中对于断发的情感表达有着共同的理解。匈奴人的发殉现象,只是这一共同思想基础上的一种特殊的表现形式。其他民族也普遍存在着以断发誓天、祈福、祭祀、代表人性、象征死刑,表达爱情、思念、忠诚、悲痛、决心、冤屈等文化现象。匈奴人的断发殉葬,显然是与汉民族以对头发的珍视作为满足传统孝道的儒家伦理观念相冲突的,但不可否认的是:中原的礼制多少对匈奴人的丧葬礼仪也有所影响,特别是匈奴在具体的对头发的处理形式上,竟与《礼记》的相关记述有不谋而合之处。其渊源绝不仅仅是出于萨满教的某些观念,还包含着世界上许多民族共同的情感表达,以及中原礼制、习俗的某些影响。

一、发殉的宗教意义

匈奴发殉现象最集中的发现,是在蒙古国诺音乌拉出土的匈奴贵族墓中,该墓出土了大约一百多件保存完好的发辫以及分缕发束实物,其中一些和剪下的指甲一起,置于丝绸锦囊之中。这些资料,都记录在俄罗斯考古学家鲁金科所著《匈奴文化与诺音乌拉巨冢》一书的《附录》当中^②。从该书《附录》的随葬品清单可见发现:发辫放置的位置各不相同,有的在棺椁内,有的在回廊里,有的在甬道中,有的在墓道里,甚至还有在墓顶上、墓葬填土中。显然应是分别在入殓盖棺、下葬过程中甚或

作者简介:马利清,中国人民大学历史学院副教授(北京 100872)。

基金项目:本文得到中国人民大学“985 工程”新时期项目经费资助。

① 马利清:《匈奴人的发型与发殉考》,《内蒙古社会科学》2008 年第 5 期。

② [俄]鲁金科:《匈奴文化与诺音乌拉巨冢》,莫斯科—列宁格勒,1962 年。

是回填过程中举行的各种祭奠仪式时放入的^①。除此之外,高勒毛都 M15 出土一束发辫^②,德列斯图依墓地 M10 死者右肩上有一条发辫,M33 头骨下有两边分开的头发^③。有记载说外贝加尔地区的匈奴墓葬中也曾发现有经过修剪的人的头发^④。

据鲁金科记载,匈奴普通民众墓葬中出土的发辫一般很短,而贵族墓葬出土发辫一般较长,M6、M24、M25 所出发辫基本都在 20—25 厘米。从发殉的位置来看,似有亲疏之别、等级之分或先后之序,内椁之中一般数量较少,墓室和墓道之中数量较多。鲁金科认为这些头发可能是墓主人的头发,并用民俗学的资料解释:在实行巫术时,一些民族是要把死者的头发剪下来一些,而后要将头发与死者一起放到墓中去。继而又认为剪下发辫用于陪葬者必定是女性,原因是匈奴男人是不留发辫的,它们是与单于合葬的“近幸臣妾从死者”的代替品,他由此判断凡殉发辫的墓均为男性墓。

日本学者梅原末治也详细描述了这些墓葬中的头发及其包裹物:“其中的一些发辫被用长条形口袋包缠着,长口袋由绢绸制成,绢绸口袋的外表装饰着被剪裁成三角形的绢绸饰物……包缠着这些发辫的绢绸材料,其上可以明显看到因长期服用而渗透沾留着的油污脂垢痕迹。有关专家据此主张,当然应该将这些发辫认定为,是当时的那些与死者(墓主人)有某种密切关系的人们,把自己的头发剪割下来献给死者而形成的。”^⑤俄罗斯学者科兹洛夫在《外蒙古调查报告》、《外蒙考古见纪略》相关发掘记录中也说:墓中“女有辫者髻者”,“尚有截耳割发,填之墓中,以表哀忧者”,应该是象征着大批“奴隶殉葬”^⑥。另一俄罗斯学者伯恩施坦则认为:“这是被匈奴征服的部落送给匈奴单于的很特别的礼物。”^⑦

笔者在《匈奴人的发型与发殉考》一文中,曾就匈奴墓葬中出土的发束发辫所反映的独特丧葬习俗作了初步的探讨,认为发殉的习俗源于萨满信仰的“发为藏魂之所”,以及对鬼神和祖先崇拜的宗教观念。萨满教认为:人死形灭后,灵魂可以继续存在于死后的人身上最具有灵性的器官,如骨骼、牙齿和头发之中。因头发在萨满教中被视为具有灵性之物,并具有可以不断再生、耐久不腐的特性,故被信仰万物有灵的匈奴人当作“近幸臣妾”的象征和代替品,用于陪葬和祭祀仪式之中表达悲痛哀思之情。目前所见的匈奴墓葬里,只发现了这些发辫,而不存在所谓的“近幸臣妾”从死者多至数千(十)百人的骨骼,就是最好的证明。在匈奴以及后世的信仰萨满教的民族中,都曾存在以头发作为生命或人的灵魂的象征,用于埋葬仪式或祭祀仪式当中的宗教现象。文章还详细考证了匈奴人的发型,断定这些发辫的主人既有女性也有男性。

^① 例如,M1 总共发现不下 20 条发辫和发套,其中在棺外发现 1 个包裹发辫的丝绸套子,在内椁里发现 1 束头发和 1 件包发辫的套子,在墓道当中出土有 21 条装在绸布口袋中的辫发;M6 出土 85 条发辫和发束以及 10 个丝绸的发套,其中内椁角落里有 3 条装在丝绸发套里的辫发,2 根黑色发束,在内椁北部有 14 根装在套子里的辫发,其中一根用丝绸线绳扎系,在回廊的一根立柱旁有 21 根放在丝绸套子里的辫发,发套上还缝着两种颜色丝绸做的锯齿形的花边装饰和类似护身符样的东西,附近还有 1 根辫发,装在相同的发套里,甬道里有 2 个发套及 23 束辫发,甬道东部有 18 根装在带有锯齿形花边的丝绸套子里的辫发,墓道里有 8 件丝绸发套,另外的 3 根发辫不明出处,此外还在内椁角落里发现 2 根由毛和头发编成的线绳;M24 墓室出土 1 个丝绸发套和一些人发;M25 棺的周围有 1 束黑色的短头发;巴洛多夫墓内椁底部有 1 束头发;科尼德拉奇耶夫墓发现 14 条发辫,其中墓顶发现 2 根发辫,棺西侧泥土中发现 5 根辫发,内椁里有 1 根发辫,东墓道 1 根黑色发辫,西墓道有 4 根夹杂着淡褐色头发的黑色发辫,北回廊有 1 根黑色发辫。其中一些发辫是常见的三股辫,还有两股辫以及未经编结的发束。有的缚以红绳,一般以为是妇女的发辫。有的装在丝绸锦囊或发套中,M6 出土的带有丝织物垂饰的十根发辫中有几根在头发里面发现了经过修剪的指甲,更有一些发套上端还缝有小袋,里面装有指甲,或有的将指甲放在特制的小筐里,将小筐和发辫系在一起。该文资料承蒙孙危翻译,谨致谢忱。

^② [俄]鲁金科:《匈奴文化与诸音乌拉巨冢》,莫斯科—列宁格勒,1962 年。

^③ [俄]米尼亚耶夫:《德列斯图依墓地》,圣彼得堡,1998 年。承蒙孙危翻译资料。

^④ [俄]科兹洛夫:《外蒙古调查记》,列宁格勒,1925 年。转引自于右任:《考察外蒙古土谢图汗部诺颜山下苏珠克图地方二百十二古墓记》,《新亚细亚》1932 年第 3 卷第 5 期;林幹:《匈奴史论文集》,北京:中华书局,1983 年,第 596—597 页。

^⑤ [日]梅原末治:《蒙古・ノイン・ウラ发现の遗物》,东京:便利堂,1960 年,第 22 页,图版 82、83。

^⑥ [俄]科兹洛夫:《外蒙古调查记》,列宁格勒,1925 年。转引自于右任:《考察外蒙古土谢图汗部诺颜山下苏珠克图地方二百十二古墓记》,《新亚细亚》1932 年第 3 卷第 5 期;林幹:《匈奴史论文集》,北京:中华书局,1983 年,第 596—597 页。

^⑦ [俄]伯恩施坦:《匈奴历史概述》,列宁格勒,1951 年,第 46—47 页。

发殉现象其实并不仅限于信仰萨满教的匈奴人，在世界各地的殡葬、祭祀、宗教礼仪活动中，用头发象征生命、象征完整的活人，作为祭祀贡品的现象，都是普遍存在的，类似的礼仪在世界文化史上亦曾出现过。中国古代文献中就常见断腕、断指、剪发、断爪以代替生命、代替人殉的宗教文化记录。一般认为，在祭祀中奉献的贡品以部分来代替全体，是人类文明进步的表现，只有当人类的认知水平发展到一定阶段的时候，才能从仪式符号的角度理性地认识牺牲品的意义，认识到象征牺牲与真正的牺牲可以达到同样的目的，在献祭仪式中可以最经济的方式获取最大化的利益，既能使作为牺牲的人类个体生命得以存活，同时又可获得神灵的佑护^①。

查我国古史，商周时期就有以须发、指甲代替人殉的宗教行为，“昔者汤克夏而正天下。天大旱，五年不收。汤乃以身祷于桑林曰：‘余一人有罪，无及万夫！万夫有罪，在余一人！无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命！’于是剪其发，酈其手，以身为牺牲，用祈福于上帝。民乃甚说，雨乃大至”^②。同一史实，也出现在其他文献记载中：“（汤）剪发断爪，以己为牲，祷于桑林之社。”^③今天看来商汤剪掉一些头发、指甲不过是无关痛痒的举动，但在当时人的观念里，却是以身为民的自我牺牲，遂成为流传千古的佳话，直到宋时尚有记述^④。周公也曾以同样的方式为成王的病向神祈祷，《史记》记载：西周“初，成王少时，病，周公乃自揵其蚤（爪，手指甲）沉之河，以祝于神曰：‘王少未有识，奸神命者乃旦也。’亦藏其策于府。成王病有瘳”^⑤。有学者指出：剪发断爪，是人祭仪式的原始遗留^⑥。

人类学学者记录了国外一些土著民族的此类习俗，弗雷泽在《金枝》中就记录了一些关于发爪的信仰、巫术和禁忌。欧洲人常常以为男女巫者的邪恶力量寄存在他们的头发中；托儿杰人和卡罗·巴塔克人都剪去小孩的头发以免生虱，但总要在头顶上留下一绺头发作为小孩魂魄隐蔽之所，否则魂魄无处可依，孩子便要生病^⑦。事实上，我国一些地区也有同样的民俗。

与此相关的，以身体的某一部位象征或取代完整的人，在原始宗教文化记录中比比皆是。人们常以断指、割耳等行为祈神以重新获得力量和延长生命。南非的博茨瓦纳卡拉哈里布须曼人，当家中有近亲去世时，女人们会割掉一个小指关节；新几内亚西部伊利安加中央高地人，家中如有人死亡，妇女们就得砍下一节手指以示哀悼；某家死亡的人愈多，妇女们的手指就愈少；访问过那里的人说，没有一个高地女人的手是十指齐全的^⑧。加拿大的印第安土著居民也有类似的风俗，每当有瘟疫流行时，人们通常会采用这种方法“切断死亡”。汤加居民有“图图尼马”习俗，“用斧头或锐利的石头砍掉一节小手指作为贡献给神的祭品，为的是治好主要的亲属们的疾病”^⑨。尼科巴群岛的岛民的殡葬仪式，“以一节手指代替整个人”；而“以身体的某一小部分相殉之俗，亦见于古代欧亚大陆北方的 Scythian 族”^⑩；美洲印第安人克劳部“若是某人赠送一件礼物予其友人后而死，其友人必须举行某种为公众所公认的哀悼行为，如当举行葬仪之际，切断手指一节，不然需将礼物归还于死的赠送者之氏族”^⑪。在世界民族志资料中，断指是献祭最常见的形式之一，就他们所处的社会而言，因断指而保全了性命，是一件好事。在盖尔人的传说中，也有提到“断指”的内容。传说中的英雄们在完成他们的

^① 段友文、刘彦：《晋东南成汤崇拜的巫觋文化意蕴考论》，《中国文化研究》2008年第3期。

^② 《吕氏春秋·顺民》，北京：中华书局，2009年。

^③ 《帝王世纪》卷四，《二十五史》第1册，济南：齐鲁书社，2000年，第31页。

^④ 郑樵：《通志》卷三上《三王纪第三》，北京：中华书局，1987年，第42页。

^⑤ 《史记》卷三十三《鲁周公世家》，北京：中华书局，1982年，第1520页。

^⑥ 段友文、刘彦：《晋东南成汤崇拜的巫觋文化意蕴考论》，《中国文化研究》2008年第3期。

^⑦ [英]J. G. 弗雷泽：《金枝》，徐育新、汪培基、张泽石译，北京：新世界出版社，2006年，第228—232、633—634页。

^⑧ 日本学习研究社：《世界民族大观》第一册《大洋洲》，王志远译，台北：自然科文化事业公司，1978年，第75页。

^⑨ [英]爱德华·泰勒：《原始文化：神话、哲学、宗教、语言、艺术和习俗发展之研究》，连树声译，上海：上海文艺出版社，1992年，第828页。

^⑩ 谢剑：《匈奴宗教信仰及其流变》，台湾“中央研究院”《历史语言研究所集刊》第42本，第601页。

^⑪ [美]摩尔根：《古代社会》，杨东莼等译，北京：商务印书馆，1977年，第181页。

壮举——奋勇击退魔鬼与其他敌人之后(或之前),便进入沉沉的睡眠。而女英雄们只有割下一个手指关节、一块耳朵儿或者头顶部的一块头皮,才能把他们唤醒^①。

英国学者泰勒认为:在上古人的观念当中,奉献给神的祭品、牺牲,其价值和合意性是由损失的重大性来测定的,所以古史中常常记录重大仪式中,总是挑选最美丽的处女和童男作为牺牲,或从贵族家庭中挑选牺牲,以增大这种牺牲的价值。最原始的牺牲是不惜代价虔诚奉献的,但此后随着社会的进步,“在祭祀的历史上,我们看到许多民族都想到这样一种意见:缩减祭品的开支而对祭品的实际没有损害”,“贡献部分代替全体,献给神的一部分,其价值与全体已经完全不相称,于是完全的祭祀开始逐渐变成代用品”^②。断指、断腕、剪发、断爪以送葬或祭神,则所断之指与腕,所剪之发与爪,均具有象征意义,即象征牺牲,象征人殉,象征以己身为牺牲。可见,人类的娱神、媚神、祭神活动随着文明的进程,也在不断进步。如何既表达对神的虔诚,又在实质上把牺牲的代价降到最小,人于神前是做了许多聪明的铺排设计的,即在观念上赋予牺牲以最大的价值,比如将头发、指甲的寓意上升到代替人的生命与灵魂的位置,而实质上则尽力将损害减到最小,选择头发、指甲这些并不伤及人身、且可以不断再生的人体部分来代替人的整体。

我们看到在许多民族中确实出现了异常重视发、须、爪并赋予其特殊涵义的文化现象。前辈学者江绍原在《发须爪——关于它们的迷信》一书中就探讨了我国民间对于发、须、爪的特殊的民俗信仰,如本主与其发爪被认为有同感的关系,头发和指甲“即使已经同本主分离,所受的待遇,所处的境况,仍被认为能影响到本主的寿命,健康,心情”。伤害头发和指甲,就可同时伤害到其主人。这实际上就是原始巫术中的所谓接触巫术,即可“通过一个物体来对一个人施加影响,只要该物体曾被那个人接触过,不论该物体是否为该人身体之一部分”,“物体一经互相接触,在中断实体接触后还会继续远距离地互相作用”^③。于是,在民间施行巫术和诅咒时发须爪常被用为本人的替代品,有时它们则在巫术仪式、祭礼或刑罚中代替主人作为牺牲或接受惩罚,“它们还可以做本人的替代品,代他入井,代他送命,代他受人或鬼神的惩罚。本人能做到但一做到就莫想再活着的事,可以用它们去代替;本人绝对做不到的事,也可以用它们去代替”^④。在这种观念的驱使下,人们开始十分谨慎地处理剪下的头发、指甲等物,以防止其被人利用而伤及自身。《礼记》中有“君、大夫髡、爪实于绿中,土埋之”的记载。而新西兰的毛利人酋长,也将剪下的头发收集起来存放在邻近的墓地里^⑤。江绍原说:“行丧礼者割下自己的发放在坟上、墓内或尸体上,在全世界中是常见的事。”^⑥但颇令人费解的是,迄今为止在墓葬中出土殉发及指甲实物的现象,却仅仅见于匈奴墓。匈奴墓当中不仅殉发的数量众多,而且以精美的丝绸锦囊隆重地包裹,并依照等级和亲疏,分别地葬于墓葬的不同部位。这在某种程度上印证了《礼记》相关记载的准确性。

从断腕、断指代替人殉、代替自身生命,到断发、断爪(指甲),甚至完全地符号化,这是古人在神灵面前的偷工减料,不断将贡品减少,但又要使神灵相信和感到这牺牲的价值和虔诚依旧,就需在观念上不断强化这种牺牲符号的价值。这是人类历史上一个漫长的过程。最早可追溯到考古发现的史前时代。考古出土资料中非盗扰的肢体分离和残缺的现象也很常见,有学者亦曾对此加以探讨。如半坡遗址发现一些死者的体骨缺指少趾,而墓坑填土或随葬陶器中有其断指割趾,姜寨遗址也发现一具中年男性人骨,其右足的四节趾骨另盛于一陶罐内。很可能当时已有割断手指足趾祀神之

^① [英]唐纳德·A·麦肯奇:《克里特岛迷宫:希腊罗马神话起源之谜》,余瀛波译,北京:新世界出版社,2006年。

^② [英]爱德华·泰勒:《原始文化:神话、哲学、语言、艺术和习俗发展之研究》,连树声译,上海:上海文艺出版社,1992年,第826—827页。

^③ [英]J.G.弗雷泽:《金枝》,徐育新、汪培基、张泽石译,北京:新世界出版社,2006年,第15页。

^④ 江绍原:《发须爪——关于它们的迷信》,北京:中华书局,2007年,第100页、第76—77页。

^⑤ [英]J.G.弗雷泽:《金枝》,徐育新、汪培基、张泽石译,北京:新世界出版社,2006年,第230页。

^⑥ 江绍原:《发须爪——关于它们的迷信》,第146页。

俗,不仅施于生者,也施于死者^①。淅川下王岗遗址发现一座男子双人合葬墓,其中一位青年腰椎明显左移,可能因外伤使脊髓受侵,生前截瘫,另一位中年男子右下肢被割断^②。在西班牙、法国、意大利等地发现的许多旧石器时代晚期洞窟绘画中残留人类断指印记,“很多指印清楚地表明,有一个或更多的指关节被除掉了,只是我们不知道这是出于偶然还是故意留下的”^③。其年代可以追溯到大约公元前 3—2.5 万年。据记载,欧洲史前墓葬中还存在寡妇在丧夫时斩断自己的手指节的习俗^④。在我国的一些少数民族中,类似的情况也长期存在,例如:“(辽)太祖崩,(述律)后称制,摄军国事。及葬,欲以身殉,亲戚百官力谏,因断右腕纳于柩”^⑤,“太祖之崩也,后屡欲以身为殉,诸子泣告,惟截其右腕,置太祖柩中,朝野因号为‘断腕太后’”^⑥。

在北方民族的丧葬文化中,除了生人为死人毁器、殉牲之外,还普遍存在生人为死人断腕、断指、割须、割发之俗。祭品的象征意义和符号化的特点,表现得十分突出。匈奴墓葬中的殉牲,已经是象征性的用马牛羊的头和蹄子来代替整个动物。而墓葬中发现的大量使用头发和指甲随葬的现象,或亦反映了用头发和指甲代替整个人作为殉葬的事实。而为了增加这些祭品符号的精美性、合意性,匈奴人的作法,就是在马的头上装饰马具,在人的断发上扎上丝绸或线绳,用丝绸锦囊来盛放,虽然这些丝绸布料可能是身上旧衣裁制的,但显然不是随意的,而是经过仔细的加工,缝制成窄长的小口袋,有的上面还缝着两种颜色做的锯齿形的花边装饰,以及类似护身符样的东西。这样做的目的,无非是为了增加牺牲的价值、显示祭祀的隆重,以最大程度地求得神灵的护佑。满族及其先民也有一种与发辫相关的习俗,不同的是他们将战死他乡的族人就地安葬,而在入殓前将死者的辫发剪下,用红布包裹,送回死者生前的氏族,由家人供奉,表明魂归故里^⑦。

二、发殉的情感表达

匈奴墓葬中的发殉不仅仅是出于宗教观念,而且包含着人类共有的生者对死者的极度思念、哀悼与悲痛之情。割发致哀这种情感表达在许多民族中存在,不惟匈奴,在中国古代历史上的记录屡见不鲜,由于人们赋予头发深刻的文化内涵,断发常常是人们表达和宣泄极端情绪的一种方式,如主动地断发往往用以表达极度的悲痛、冤屈、效忠、决心和绝望等等,而被动地断发则是极大的人格侮辱,甚至要以命相抵。

在一些民族中,断发、髡面、割耳,常常表达着同样的情感,在一些场合中并用,特别在北方草原信仰萨满教的民族中,已成为一种独特的具有浓厚萨满文化色彩的文化符号。孙家洲、白岩在《髡面古俗与阴山岩画补说》一文中,就探讨了髡面习俗所表达的“无法表达的痛苦”与“不可更改的决心”,“并且带有某种请神人共同监督的自律、约束作用”^⑧,文中并列举了东汉时期“匈奴闻秉卒,举国号哭,或至黎面流血”;北魏时期清河文献王元怿遭人诬陷被害之后,“胡夷为之髡面者数百人”;突厥人在葬礼上“以刀髡面,见哭,血泪俱流”等多处关于髡面的历史记载。而实际上,断发与髡面在北方民族中常常是同时并用的具有相同意义的行为方式,共同表达内心无比强烈的感情,如《洛阳伽蓝记》记载:北魏神龟二年(519),敦煌人宋云行经于阗,见到“居者剪发髡面,以为哀戚,发长四寸,即就平常”^⑨。又,唐太宗驾崩的消息传出,“四夷之人入仕于朝及来朝贡者数百人,闻丧皆恸哭,翦发、髡面、

^① 李健民:《我国新石器时代断指习俗试探》,《考古与文物》1982 年第 6 期。

^② 河南省文物研究所、长江流域规划办公室考古队河南分队:《淅川下王岗》,北京:文物出版社,1989 年,第 426 页。

^③ [英]唐纳德·A·麦肯奇:《克里特岛迷宫:希腊罗马神话起源之谜》,余瀛波译,北京:新世界出版社,2006 年。

^④ [法]安德烈·勒鲁瓦-古昂:《史前宗教》,余瀛波译,上海:上海文艺出版社,1990 年,第 115 页。

^⑤ 《辽史》卷七十一《后妃传》,北京:中华书局,1974 年,第 1200 页。

^⑥ 《契丹国志》卷十三《后妃传》,《二十五史》第 16 册,济南:齐鲁书社,2000 年,第 113 页。

^⑦ 郭淑云:《原始活态文化——萨满教透视》,上海:上海人民出版社,2001 年,第 87 页。

^⑧ 孙家洲、白岩:《髡面古俗与阴山岩画补说》,“2008 中国·河套文化研讨会”会议论文。

^⑨ 杨衒之:《洛阳伽蓝记》卷五,北京:古籍出版社,1958 年,第 270 页。

割耳，流血洒地”^①。玄奘在《大唐西域记·序》中，也描述了西域民族的丧葬习俗：“髡面截耳，断发裂裳，屠杀群畜，祀祭幽魂。”^②约丹内斯整理东罗马史家 Priscus《出使匈奴王阿提拉汗庭记行》描述了阿提拉时代匈奴人贵族的葬俗，“男子们剪下自己的辫子，在自己原先已令人害怕的脸上刻下深深刀痕，用鲜血哀悼其领袖”^③。在汉民族中，断发习俗似乎使用得更广泛，且源远流长，前述商汤、周公断发祈雨治病即是早期的实例，它更多地反映出纯朴的宗教情感。其后在儒家文化的深刻浸润下，断发逐渐被赋予了更为多重的、复杂的、夸张的甚至畸形的含义，已完全失去其原有的宗教意味。随着北方民族习俗的传播，断发、髡面在汉民族中也常常被使用，起到强化感情的效果。如《史记》记载周太王有长子太伯与次子仲雍，但太王想将王位传给第三子季历及季历之子姬昌，因此，太伯、仲雍二人“乃髡荆蛮，文身断发，示不可用，以避季历”^④。在这里，断发既有模仿荆蛮少数民族发型的意思，也有表达放弃王位的坚定决心之意。《后汉书》记载：“小人有怨，不远千里，断发刻肌，诣阙告诉。”^⑤又有表达无法申诉的冤屈的含义。《新五代史·伶官传序》则记述五代的后唐庄宗在叛军作乱后仓皇出逃，走投无路之际，“君臣相顾，不知所归，至于誓天断发，泣下沾襟，何其衰也”^⑥，则是表达了以死相报的忠诚与决心。

民间女子馈赠丈夫、情人一缕青丝，则意味着至死不渝的爱情和生死不弃的忠贞。中国人对初次结合、命运相连的夫妻称之为“结发夫妻”，一些地方还有取新郎头发编结在新娘发髻上的“结发”婚俗；人们祈愿夫妻恩爱，地久天长，则以“白头偕老”来祝愿。而断发被儒家文化的纲常伦理异化之后则表现为贞妇烈女拒绝婚嫁（包括再婚）时为表达决绝的自残自戕。这样的记载在历代史书中不可胜数，《元史·列女传》就有如下数例：“畏吾氏三女，家钱塘。诸兄远仕不归，母思之疾，三女欲慰母意，乃共断发誓天，终身不嫁以养母，同力侍护四十余年”；“王氏，成都李世安妻也。年十九，世安卒，夫弟世显欲收继之。王氏不从，引刃断发，复自割其耳，创甚”；“白氏，太原人。夫慕释氏道，弃家为僧。白氏年二十，留养姑不去，服勤绩纤，以供租赋。夫一日还，迫使他适，白断发誓不从，夫不能夺，乃去”；“李智贞，……父尝许为郑全妻，未嫁，从父客邵武。邵武豪陈良悦其慧，强纳采求聘，智贞断发拒之，且数自求死，良不能夺，卒归全。事舅姑父母皆有道。泰定间，全病歿，智贞悲泣不食，数日而死”^⑦。在官场上和政治斗争中，也有以髡面断发作为要挟手段^⑧，把纯朴神圣的情感表达演化为谋取政治利益的虚假表演。如曹操割发代首的举动，就带有很浓厚的表演性质。

就匈奴墓葬中的殉发现象而言，我们可以推断，在棺椁之中的发辫很可能属于死者最亲密的家人，最有可能是夫妻。其数量的多寡，就男性墓而言与其妻妾的人数有关，一般棺椁内的发辫数量没有墓道中的多，而且地位越高的贵族墓，棺椁中的殉发也越多，这与匈奴人的一夫多妻制密切相关。如果说这些殉发者的确是女性，匈奴妇女以断发殉葬代替了以身殉葬，较之些民族中存在的以妻妾殉葬的习俗，本身已经是一种进步，但仍然反映出妇女地位的低下。至于这其中是否也包含了某种断发誓天以表示忠贞节烈的成分，就很难说了，因为匈奴妇女中是没有汉人妇女的贞节观念的，父死，子可以妻其后母，兄死，弟可以娶其寡嫂。再婚是常见的、正常的、符合道德的事。根据笔者对匈奴男性发型的考证，认为殉发者也可能包括男性。那么，在发殉这一仪式中，就不存在所谓男女不平等的问题了，也不能以有无殉发来判断墓主人的性别。鲁金科认为诺音乌拉 M24 是女性墓，原因是

^① 《资治通鉴》卷一九九“贞观二十三年五月壬申”，北京：中华书局，1956 年，第 6268 页。

^② 玄奘：《大唐西域记·序》，上海：上海人民出版社，1977 年，第 3—4 页。

^③ 朱学渊：《中国北方诸族的源流》，北京：中华书局，2002 年。

^④ 《史记》卷三十一《吴太伯世家》，第 1445 页。

^⑤ 《后汉书》卷五十八《虞傅盖臧列传》，北京：中华书局，1965 年，第 1872 页。

^⑥ 《新五代史》卷三十七《伶官传序》，北京：中华书局，1974 年，第 397 页。

^⑦ 《元史》卷二〇〇《列女传》，北京：中华书局，1976 年，第 4493—4497 页。

^⑧ 孙家洲、白岩：《髡面古俗与阴山岩画补说》，“2008 中国·河套文化研讨会”会议论文。

该墓一根发辫也没有发现。然笔者查阅其随葬品清单,发现 M24 的墓室中其实是出土有 1 个丝绸发套和一些人发的,当然这一细节未必能证明该墓主人不是女性,因为匈奴男性并非像鲁金科认为的那样不梳发辫,但如果在性别判断不错的前提下,或者说明它可能是死者丈夫奉献的发辫,正因为墓主是女性,在一夫多妻制下其发殉数量少,也就合情合理了。而墓道中的殉发数量往往较多,可能是更为疏远的亲人或亲信近臣的奉献,这就与死者身份地位相关了。普通墓葬的发殉很少或者不见,或可说明其家庭结构的相对简单和身份地位不高。

从发殉所见头发的颜色推断,几乎所有的发辫全是黑色的,仅有一例是夹杂着淡褐色头发的黑色发辫,说明殉发者的年龄普遍较年轻,似乎没有老年人参与殉发,很可能父母不为子女殉发,发殉大约只存在地位较低者对地位高者和年轻者对年长者的祭奠活动中,地位高者和年长者不为地位低者和年幼者殉发。但根据文献记载匈奴习俗“贵壮贱老”,子女是否为年老的父母殉发也很难讲,因为匈奴人在生活中“壮者食肥美,老者食其余”,他们的文化是没有“孝”的伦理观念的,老年人并不像汉人那样受到尊重和孝敬,弑父的冒顿单于并不因此受到多少谴责。

三、发殉的礼制意义

匈奴的发殉源于萨满教的原始信仰,但在葬礼或祭奠仪式上进行发殉的过程和具体形式,则很可能受到中原礼制的影响。匈奴人将头发与指甲作为人的肉体与灵魂的象征,用来自中原的丝绸将其包裹,既非其他人体部位,也不用其他的什么布料,然后将其埋葬在死者棺椁的角落,这些细节和采用的形式应该不是偶然的。无独有偶,相同的对头发和指甲的处理细节与形式,曾经在汉文献当中被明确地记录下来。儒家文化对丧葬仪式规定了一套细致入微的繁文缛节,其细腻的程度就涉及到每一丝脱落的头发和剪下的指甲,《礼记·丧大记》即曰:“君、大夫髡、爪实于绿中,土埋之。”著名的三礼学研究专家杨天宇先生解释说:“髡”(chǔn),是为死者生前梳头梳下的乱发,“爪”为其剪下来的手脚指甲。“绿”读为“角”,是“角”的通假字,二字古音同韵部,读音相近,意指棺内的四角。这句话的大意是:国君、大夫日常梳头掉落的乱发和剪下来的手脚指甲在其死后放在棺内四角,土的就埋掉^①。中原贵族对于头发和指甲这些日常生活中的自然代谢物,“积而不弃”,要小心收集起来,等死后“盛以小囊”置于棺椁四角同遗体一起埋葬,“盖身体发肤受之父母,髡、爪有所不遗,亦犹是全归之意也”^②。这是由生者帮助死者实践儒家文化“身体发肤,受之父母,不敢毁伤”的训诫的最终完成。其与匈奴的发殉不同的是:后者头发指甲的主人是死者的亲人,而前者则来自死者自身。

这种礼仪的痕迹,在中原地区墓葬中尚未有明确的发现,只是有资料提到,慈禧太后定东陵被盗后的重殓过程中在墓室中找到其一包指甲,用丝绸包裹后装入棺中。可见,直到 20 世纪前半期,这种礼仪还有延续。中原地区的土壤、地下水、气候环境很难保存丝绸、头发之类的实物,过去的发掘记录中也未见关注到这些细节,但并不等于其不存在。有趣的是大漠以北的匈奴墓葬中大量的包裹在丝绸锦囊中的头发、指甲埋藏在棺椁内外,虽然与最初的起源、寓意和观念可能完全不同,头发的来源也不是死者而是死者的近幸臣妾,但其处理的细节竟然与中原礼制如此的相似,相同的内容、相同的组合与相同的包装,不能简单地认为纯属偶然或巧合。丝绸也不是匈奴人自产的物品,而是来自中原的奢侈品,在对头发、指甲采取的具体的包裹和处理形式上,不用匈奴人特产的毛织物或其他材料,而专门以中原产的丝绸锦囊,可见效仿中原礼仪的痕迹十分明显。我们知道,匈奴人特别是匈奴上层接触汉文化的机会很多,在墓葬的埋葬礼仪、棺椁制度、随葬品中到处可以看到来自中原地区的强烈影响,在发殉的仪节上,将萨满宗教观念与具体的汉民族的礼仪形式相结合,出现这种特殊的丧葬习俗也是不难理解的。

^① 杨天宇:《礼记译注》下册,上海:上海古籍出版社,2004 年,第 593 页。

^② 张廷玉等纂:《日讲礼记解义》卷四十八,文渊阁《四库全书》本。

儒家伦理观念的核心是孝,《孝经》曰:“身体发肤,受之父母,不敢毁伤,孝之始也。”将身体发肤的价值无限放大,毁伤头发之类的事被上升到不孝这样的道德层面,不仅是辱身而且是辱亲,动辄牵涉到人格、节操、精神,故而古代惩戒犯人就有剃其须发的。如秦汉时的“髡耐之刑”,髡即剃去罪犯的头发,耐,则是剃去须眉。剃发在肉体上并不痛苦,但它是一种人格的侮辱,一种精神的打击。明了这一点才能理解为什么在中国古代常有因头发之事而酿成杀身之祸的。《左传·哀公十七年》记卫庄公见己氏之妻长了一头秀发,就迫令其剪下来给自己的夫人吕姜作了假发。后来卫庄公逃难至己氏处请求其救助,但最终被己氏所杀,只因己氏为报当年妻子被剃发之辱。清朝满族统治者的雍正令,更在汉民族中遭到了广泛而激烈的抵制和反抗,演变成“留发不留头,留头不留发”的生死之争。正如顾炎武《断发》诗所云:“华人髡为夷,苟活不如死!”它所反映的,已然不仅仅是头发的去留问题,而是捍卫民族尊严和民族精神的文化内涵。正因为头发对中国人的特殊意义,以致超越了宗教的教义,连佛教徒剃除“烦恼丝”的行为也常常受到儒家士人的诟病,不断引发儒释之争,理由之一便是佛教的毁发行为有违孝道。可见,《礼记·丧大记》中对君、大夫、士的头发指甲所规定的礼仪,表面上反映的是每一个汉人(包括死者)对待自身和他人发肤的小心翼翼、极度珍视的态度,以致死后也要毫发无损地全而葬之,其实质则是儒家“孝”伦理观念的反映。

相比于汉人,少数民族因为对剪发、断发没有如此沉重的道德负担,毁伤发肤的行为完全无关孝道,无关道德评判。匈奴人的发殉,就表现出对待自己头发的态度上与汉人伦理观念的相互冲突,它更多地折射出原始的、纯真的宗教感情,表达的是更为纯粹的、自然的真情实感。《北史·匈奴宇文莫槐传》记载:鲜卑的宇文部“其先,南单于之远属也。世为东部大人。其语与鲜卑颇异,人皆翦发,而留其顶上以为首饰,长过数寸则截短之”。在日常生活中,剪发也是自然的行为,明显不同于汉人。但在特定的殡葬仪式中,殉发的意义是神圣的。匈奴墓葬中对头发的隆重装饰,放置位置的次第安排,恐怕都是有讲究的,这其中未必没有某种约定俗成的强制成分,难保每一个人都甘心剪掉自己漂亮的发辫,但与其以身试法,匈奴人无疑是乐得以发替代自身殉葬的。从这个角度讲,殉发者必定是心甘情愿、主动奉献的了。

墓葬出土的大量经过精心装饰的发辫,可以肯定,这不是葬礼过程中突发的激情下的断发行为,而是事先有所准备的。首先要缝制一个专为盛装头发而特制的细长的丝绸口袋,而不是简单草率地包裹,剪下的头发也是需要经过处理的,它们被整齐地梳理、编辫,或两股或三股或不编结,不知是否与性别抑或其他原因有关?然后在发根处用线绳紧紧扎系,有的还与锦囊绑在一起,从其大体一致的装饰来看,像是按照某种程序统一地处理,但从梅原末治对丝绸材料的描述看,又像是每个人用自身旧衣改制。那么,这应该是个体的行为而非丧主家的集体行为。从它们的放置位置来看,有的在椁内,有的在回廊,有的在甬道,还有的在墓道,甚至个别的在墓顶,或许是按照个体身份地位所应该处在的位置来安置的。

这一过程的隆重、庄严程度,丝毫不亚于汉人士大夫对自己乱发、指甲的处理仪式。它既包含了宗教的观念,又表达了情感,并且在一定程度上遵守和效仿了中原儒家文化的礼制仪式。当然,其中也不排除个别的属于墓主人的头发,但剪下的整齐的发辫完全不同于《礼记》所述的脱落和梳理下来的乱发,这其中的缘故,恐怕也不是中原汉人礼制所能解释的。或许更符合鲁金科提到的民俗学线索:在一些民族的巫术活动中,要将死者的一些头发剪下,然后要与尸体一同埋葬。考古实践也显示,发殉也并非在所有的匈奴墓葬中都有,有的墓中并未见到发殉现象,并不是因为其墓主身份低下,如诺音乌拉 M23 也是一座高级贵族墓,有大量的黄金饰物、漆器、殉牲等出土,但未见殉发。安德烈和巴洛多夫墓均有漆器、青铜、黄金饰物随葬,但也未见殉发。这些墓葬被盗扰严重,然头发被盗去的可能性不大,何故没有发殉尚待探讨,但若因此认定墓主人是女性恐难成立,因为匈奴人男性同样梳大辫子,这一点不仅匈奴的青铜饰牌的纹饰中多有发现,西方文献中更有明确记载。

何以不同时代和不同民族的人们在祭祀天地鬼神、祖先亲人时不约而同地选择了头发和指甲

呢？在人的身体各部位中，头发、指甲在肉体上本是最无关痛痒的，最不怕损伤的，并且是可以再生的。当人们认识到这一点并且从发与头之间紧密依存的关系、头发的浓密绵长、指甲的韧性坚固等等特点，看到了将其当作人体精华、灵魂所在的象征价值的时候，它便自然而然地成为代价最小、价值最高的牺牲符号，将其作为人本身的象征和替代品贡献给天地鬼神，既表达了虔诚又保全了人的性命，避免了浪费。头颅是人体的最为重要、最为核心、最具生命力量的部位，《金枝》中说“许多民族都把头部看得特别神圣”^①。头是人的灵魂栖居之所。对头颅、骷髅等的信仰和崇拜在世界上许多民族中普遍存在，常见于历史和人类学记录的猎头习俗、食人取髓、以头为饮器等习俗都是这一原始崇拜的具体表现，而须发最直接地与头颅所具有的象征生命的力量联系在一起，在原始人的观念中它们就具有了同样的神秘力量。人们把头发看作是身体的精华，认为颅顶是灵魂出入的地方，头发便是隐藏灵魂的所在，是生命、灵魂、精气、财气的象征。而剪下的头发与指甲同本人身体具有交感关系，对它们施加作用和影响和对其主人的施加有着同样的效果。正如江绍原先生所说的本主与其身上弃去的部分，二者仍然可以产生交感作用。在原始信仰中，以发爪作为其本主的象征用于祈祷、献祭或殉葬，是一种常见的现象，其所反映的文化内涵即发爪与主人本身具有同一性。

萨满教有对鬼神、偶像、人以及肢体某些部位的崇拜，认为人死形灭后，灵魂可以继续存在于死后的人的相应器官内，主要是居于骨骼、牙齿和头发之中，牙、骨和头发最具有灵性^②。再则，头发和指甲都是耐久不腐的物质，历经两千年而保存完好，的确是代替肉体伴随死去的亲人到另一个世界最好的寄托物。《汉书·匈奴传》记载：呼韩邪病且死，欲立且莫车，其母颤渠阙氏曰：“匈奴乱十余年，不绝如发，赖蒙汉力，故得复安。今平定未久，人民创艾战斗，且莫车年少，百姓未附，恐复危国。我与大阏氏一家共子，不如立雕陶莫皋。”“不绝如发”的形容，极其生动，表达出了在匈奴人的观念里，头发确有生生不息、持久不绝的意味。而“手是又一个得到充分开掘的主题。旧石器时代的人可能将手，一般是左手的手心，贴在岩壁上，用红色的储石颜料或锰的二氧化物勾勒出手的轮廓。在加尔加斯洞穴中，这样的手印计有百余个，其中有许多似乎残缺了一个或几个手指”^③。这种手足印在世界各国包括中国境内的早期岩画中大量存在，其宗教意义十分突出。指甲无疑是人们后来认识到的对手足的最好的、最节约成本的替代品，其对人体的伤害更是微乎其微，甚至连美观都不致影响。作为一种宗教文化符号，头发和指甲，已经超越了本身的物质的表层的意义和价值，人们赋予头发、指甲以深刻的象征意义。

据记载，至今一些地方和少数民族对于在什么时间梳头、在什么地方梳头都有严格的规定，山西雁北一带就流行有“一夜梳头百夜愁”的民谚。头发成了身体的代表，奉献了一个人的头发就是奉献了他的生命，控制了一个人的头发也就控制了他的精神。正因为有了生命、灵魂的象征意义，对头发的珍重爱护也就十分自然了。对头发的损伤，在一些人群中就变成无法忍受的精神痛苦甚至是耻辱。反之，主动地断发所代表的牺牲、奉献就变得意义非凡了。事实上，汉民族早期的信仰中对于无处不在的鬼神的态度是敬而远之，是谨慎而灵活的，远不像一些游牧民族那么虔诚，在祭祀礼仪中如何以最小的牺牲实现利益的最大化，汉民族远远走在前面。商汤只不过是剪掉头发指甲就仿佛付出了极大的牺牲，可以赢得上天的垂青与万民的拥戴；曹操可以在军法面前割发代首，理所当然地逃脱了应有的死刑，都是这一文化内涵的具体体现。匈奴人的发殉，无疑具有大致同等的意义。

[责任编辑 王大建 范学辉]

^① [英]J. G. 弗雷泽：《金枝》，徐育新、汪培基、张泽石译，北京：新世界出版社，2006 年，第 226 页。

^② 郭淑云：《原始活态文化——萨满教透视》，上海：上海人民出版社，2001 年，第 63 页；富育光：《萨满教与神话》，沈阳：辽宁大学出版社，1990 年。

^③ [法]安德列·勒鲁瓦-古昂：《史前宗教》，余瀛敏译，上海：上海文艺出版社，1990 年，第 115 页。

纪事本末体创始说辨正

葛 焕 礼

摘要:关于纪事本末体之创始,传统观点多归于南宋袁枢撰著《通鉴纪事本末》,但史学界还存在着几种未经深入辨正的说法。不可忽略的是,“纪事本末”被确立为独立史书体例的标志,是清修《四库全书》“纪事本末”类目的设立。据四库馆臣所认知的“纪事本末”类史书之基本特征辨正诸说,其中属纪事本末体者只有《通鉴纪事本末》和徐梦莘《三朝北盟会编》。后者实先于前者而操作,故虽然主要靠《通鉴纪事本末》及其效仿者而建立起纪事本末体,但其创始之作,当归于《三朝北盟会编》。

关键词:纪事本末体;创始;《通鉴纪事本末》;《三朝北盟会编》

作为我国古代史书体例之一的纪事本末体的创始之作,学术界通常归于南宋袁枢的《通鉴纪事本末》。但不容忽视的是,还存在着如下几种说法:

1. 北魏崔鸿等所撰《科录》。金毓黻先生认为:“魏元晖招集儒士崔鸿等,依仿梁武帝《通史》,而取其行事尤相似者,以为《科录》,或云,撰录百家要事,以类相从(据《史通·六家》及《魏书·宗室传》),此实纪事本末一体之滥觞。”^①吕志毅《论我国古代历史编纂学》绍承此说^②。

2. 隋代王劭所撰《隋书》。傅玉璋先生认为:“隋王劭别出心裁,创造了纪事本末的体裁。《史通·古今正史篇》说:‘当开皇、仁寿时,王劭为书(即《隋书》)八十卷,以类相从,定其篇目。至于编年、纪传,并阙其体。’其书既以类相从,又非‘二体’,是纪事本末之创体,应为《通鉴纪事本末》之先河。”^③

3. 《尚书》。张东光先生认为:“其(纪事本末体)开创之作,正是我国也是世界上最早的历史文献《尚书》。”^④

4. 南宋徐梦莘所编《三朝北盟会编》。柴德赓《史籍举要》虽列此书入“编年体类”,但又认为“梦莘之书全记宋金外交,实一专史,与纪事本末意义相似。然以时代论之,梦莘与袁枢同时而长于枢,其作书时间亦略早于枢,其作书之困难亦倍于枢;今仍以枢书开始,用‘纪事本末’之名故耳”^⑤。

这些说法,以及所涉史书的体例问题,至今仍未经深入辨正^⑥。关于纪事本末体的创始问题,也未得妥善解决。这多种说法的存在,反映出学者间在纪事本末体概念内涵认识上的分歧,而深入辨正诸说的关键,当从纪事本末体的确立及其原初的概念内涵入手,追本究源,求得概念的基本规定性,方可得出确解。

作者简介:葛焕礼,山东大学宗教、科学与社会问题研究所副教授,山东大学文学与新闻传播学院博士后(山东济南 250100)。

- ① 金毓黻:《中国史学史》,上海:商务印书馆,1957 年,第 191 页。
② 吕志毅:《论我国古代历史编纂学》,《河北大学学报》1983 年第 4 期。
③ 傅玉璋:《隋代史学家王劭的〈齐志〉与〈隋书〉》,《安徽史学》1984 年第 2 期。
④ 张东光:《纪事本末体再认识》,《湘潭师范学院学报》1997 年第 5 期。
⑤ 柴德赓:《史籍举要》,北京:北京出版社,2002 年,第 264 页。
⑥ 仅见罗炳良、马强《关于〈通鉴纪事本末〉研究中的两个问题》(《汉中师范学院学报》1998 年第 2 期)等极少论著讨论过其中的某种说法,然所论多有未妥之处。

一、纪事本末体的确立：从袁枢到清四库馆臣

无论从名称，还是从编撰方式及撰成年代，后世学者都有理由将纪事本末体之创始，追溯至南宋袁枢的《通鉴纪事本末》，但往往为今人所忽略的是，“纪事本末”经由史部设目而被确立为一种独立的史书体例，是该书撰成近六个世纪后的事^①。

南宋孝宗淳熙元年(1174)袁枢撰成《通鉴纪事本末》，友人杨万里、吕祖谦和朱熹为之作序跋，指说袁书的优长云：

大抵塞事之成，以后于其萌；提事之微，以先于其明。其情匿而泄，其故悉而约，其作宽而幅，其究遐而迩。其治乱存亡，盖于病之源，医之方也。^②

袁子掇其体大者，区别终始，使司马公之微旨，自是可考。躬其难而遗学者以易，意亦笃矣。……若袁子之纪本末，亦自其少年玩绎参订。本之以经术，验之以世故，广之以四方贤士大夫之议论，而后部居条流，较然易见，夫岂一日之积哉。学者毋徒乐其易，而深思其所以难则几矣。^③

古史之体可见者，《书》、《春秋》而已。《春秋》编年通纪，以见事之先后，《书》则每事别记，以具事之首尾。意者当时史官既以编年纪事，至于事之大者，则又采合而别记之。……左氏于《春秋》既依经以作传，复为《国语》二十余篇，国别事殊，或越数十年而遂其事，盖亦近《书》体以相错综云尔。……(《资治通鉴》)一事之首尾或散出于数十百年之间，不相缀属，读者病之。今建安袁君机仲乃以暇日作为此书，以便学者。其部居门目、始终离合之间，又皆曲有微意，予以错综温公之书，其亦《国语》之流矣。或乃病其于古无初而区别之外无发明者，顾第弗深考耳。^④

这三位当时第一流学者对袁书的褒扬，均属意于其“部居门目”、“具事之首尾”以优化《资治通鉴》之载记的编撰方式，以及由此而对史事“微意”更为显明的表达，都还未上升到开创一种新的史书体例的高度。朱熹虽从史书体例的角度作申说，但视其为《尚书》、《国语》体之流裔，未予之以独立的地位。值得注意的是，朱熹的《跋》还透露出了时人对袁书撰著方式的负面看法——“于古无初”、“区别之外无发明者”。前者尚是由于《资治通鉴》内容所限而致，而后者则最招当时乃至后世学者之物议。如吕祖谦在《跋》中亦建言学者“毋徒乐其易，而深思其所以难”，基于此“短处”而对该书持轻视之见，在当时学者中应该不在少数。直至明末，陈邦瞻撰成《宋史纪事本末》后，还在反驳认为该体式“事不改于前，词无增于旧，胪列而汇属之，以为讨论者径，斯于述作之体不已末乎”的观点。

另一方面，袁枢《通鉴纪事本末》问世后也不乏效法者。考诸史志目录，南宋著作中与之名目相近者就有：章冲《春秋类事始末》，勾龙传《春秋三传分国纪事本末》，杨仲良《通鉴长编纪事本末》，彭百川《太平治迹统类》、《中兴治迹统类》等。其中彭氏二书，赵希弁云其“仿《通鉴纪事本末》条例，统

^① 邓广铭、刘浦江提出：“纪事本末之首创于袁枢，乃是后人追本溯源的说法，而在宋人的概念中，尚不以为纪事本末已自成一体，直到明代，纪事本末才成为史部中一个新的类目。”(邓广铭、刘浦江：《(三朝北盟会编)研究》，《文献》1998年第1期)笔者认为，以“纪事本末”在明代“成为史部中一个新的类目”的看法，尚需商榷。细检《宋元明清书目题跋丛刊》、《续修四库全书》等所收明代书目，实未有在史部专设“纪事本末”类目者，惟见晚明祁氏《澹生堂藏书目》“编年史”类别有“通鉴纪事本末”、“宋史记事本末”和“元史记事本末”等史书，而在该目下小注“通鉴纲目纪事”四小目。此“记事”小目所对应者，当是这几部纪事本末体史书。但是，它与后世“纪事本末”类目相比，不仅名称不同，且因隶属于“编年史”而地位亦异，故不能将两者相等同。又，仲伟民曾列举历代学者对于徐梦莘《三朝北盟会编》的编目归属，其中“白华楼旧藏”是书列于“纪事本末体”类(参见仲伟民：《(三朝北盟会编)传本及其体例》，《史学史研究》1990年第2期)，白华楼是晚明茅坤的藏书楼，若此“旧藏”是一份该楼藏书目，从“旧”字来看，似当由后人所编(仲文未详其撰成年代)，故不可据之认定在明代“纪事本末”成为一新的史书类目。

^② 杨万里：《袁机仲通鉴本末序》，辛更儒笺校：《杨万里集笺校》，北京：中华书局，2007年，第3203页。

^③ 吕祖谦：《书袁机仲国录通鉴纪事本末后》，《东莱集》，文渊阁《四库全书》本。

^④ 朱熹：《跋通鉴纪事本末》，郭齐、尹波点校：《朱熹集》，成都：四川教育出版社，1996年，第41—71页。

^⑤ 陈邦瞻：《宋史纪事本末叙》，《宋史纪事本末》，北京：中华书局，1977年，第1191页。

而类之，事撮其纲，辞举其要”^①。但这些著作在史志目录中分类混乱，隶属史部者多被列入“编年类”或“史钞”。兹以袁枢《通鉴纪事本末》为例，将其在后世重要史志目录中的归属状况列表如下：

撰成年代	史志书目	类别	撰成年代	史志书目	类别
南宋前期	《遂初堂书目》	编年类	元至正五年	《宋史·艺文志》	编年类
南宋后期	《直斋书录解题》	编年类	明正统六年	《文渊阁书目》	史附
元大德十一年	《文献通考》	编年	清乾隆五十年	《续通志》	史钞

由上表可知，甚至到清乾隆五十年（1785）官修《续通志》，纂修者仍未设“纪事本末”类目。即便如此，种种历史记载显示，“纪事本末”体式在明代被大为认可，有不少效法者。万历十三年（1585），时任九江太守的潘志伊在为傅逊《春秋左传属事》作《后叙》时，忆及往事云：

往岁余以迁补，与诸同籍聚晤京邸，有谓袁仲枢《通鉴纪事本末》可便览读，而上有《左传》，恨无有如其法而列之前者。余曰：“某曾读《宋学士集》，有《左传始末》叙文，又近世毗陵唐荆川氏亦有此纂。”时奎丞王敬文曰：“宋学士所叙，藏诸秘府，某等未之见；荆川所纂，事颇不全，又少注难读。余向年有志纂之，未竟，会将计偕以授吾同门友傅逊氏。渠因更张附益之。……”^②

唐荆川即嘉靖间右金都御使唐顺之，王敬文乃王执礼。可知，彼时彼地，袁枢《通鉴纪事本末》成为这几位同籍士人聚晤的谈资，而且他们表达出强烈的取法意向。潘氏与王执礼的一个应对话语，就牵出当时及稍早有三人曾仿袁书而纂集《左传》，即唐顺之、王执礼和傅逊。二十年后（1605年），陈邦瞻完成了《宋史纪事本末》的编撰，在序文中他提到：“先是，宗伯冯公欲为是书而未就，侍御斗阳刘先生得其遗稿若干帙，以视京兆徐公，徐公以授门下沈生，俾雠正之，因共属不佞续成焉。”^③其中冯公即万历间礼部尚书冯琦，刘先生即冯琦弟子刘曰梧，徐公即应天府府尹徐申。陈氏此书乃仿袁枢《通鉴纪事本末》而续之，它发轫于冯琦，在诸公间几经辗转，后由陈邦瞻增辑而成。这两个事例都牵涉多人，足以显现当时士人对“纪事本末”体式的看重，也似乎表明该体式在晚明尤受青睐。

在明朝，“纪事本末”体式被大为认可的另一重要证据，是祁氏《澹生堂藏书目》、张廷玉等《明史·艺文志》等书目载有多部由明人编撰的这类著作。如《明史·艺文志》载：

作者	书名、卷数	所属类目	作者	书名、卷数	所属类目
傅藻等	《春秋本末》三十卷	春秋类	张溥	《元史纪事本末》二十七卷	正史类
唐顺之	《左氏始末》十二卷	春秋类	陈邦瞻	《元史纪事本末》六卷	正史类
傅逊	《春秋左传属事》二十卷	春秋类	许进	《平番始末》一卷	杂史类
施仁	《左粹类纂》十二卷	春秋类	刘应基	《款塞始末》一卷	杂史类
陈可言	《春秋左传类事》三十六卷	春秋类	郭子章	《黔中平播始末》三卷	杂史类
曹宗儒	《春秋序事本末》三十卷	春秋类	郭正域	《楚事妖书始末》一卷	杂史类
孙范	《左传纪事本末》二十二卷	春秋类	朱赓	《勘楚始末》一卷	杂史类
冯琦言 ^④	《宋史纪事本末》二十八卷	正史类	李日宣	《枚卜始末》一卷	杂史类
张溥	《宋史纪事本末》一百九卷	正史类	阎世科	《计辽始末》四卷	故事类

^① 赵希弁：《读书附志》卷上“类书类”，晁公武撰，孙猛校证：《郡斋读书志校证》，上海：上海古籍出版社，1990年，第1156页。

^② 潘志伊：《春秋左传属事后叙》，傅逊：《春秋左传属事》，文渊阁《四库全书》本。文中“袁仲枢”当为“袁枢”之误。

^③ 陈邦瞻：《宋史纪事本末叙》，《宋史纪事本末》，北京：中华书局，1977年，第1191页。

^④ 当是“冯琦”之误，因该书由冯琦初编、陈邦瞻增辑而成，故《明史·艺文志》署其作者为冯琦。

这些著作、尤其是杂史类著作，现大多已佚失，难睹其内容全貌，就其书名仍或可推知其体式当类同于“纪事本末”。这部在清乾隆初年修成的《明史》虽还未设“纪事本末”类目，但与这类著作数量增多相一致，在明代、尤其晚明，“纪事本末”体式的独立性也渐被士人认可。如上文所引陈邦瞻《宋史纪事本末叙》中所谓“斯于述作之体不已末乎”，以及徐申序《元史纪事本末》谓“其体兼用左、马”^①，都开始以独立的“述作之体”看待“纪事本末”。明万历三十三年（1605）刘曰梧所作《刻宋史纪事本末序》云：“夫古今之有史，皆纪事也，而经纬不同。左、马之义例精矣，一以年为经，一以人为经，而建安袁先生复别开户牖，乃又以事为经而始末具载。”^②是将“纪事本末”体式提升到与编年、纪传并列的地位。最先提出“纪事本末”体式当为“史外之别例”者，是生活在明清易代之际的谷应泰。清顺治十五年（1658）他自序《明史纪事本末》云：

《通鉴纪事本末》者，创自建安袁枢，而北海冯琦继之。其法以事类相比附，使读者审理乱之大趋，迹政治之得失。首尾毕具，分部就班，较之盲左之编年，则包举而该浃；比之班马之传志，则简练而槩括。盖史外之别例，而温公之素臣也。^③

谷氏虽视袁枢为“温公之素臣”，将袁书与《资治通鉴》间的关系比附为《左传》之于《春秋》，仍带有视前者为后者之附庸的痕迹。但更为凸显的，是他在与“编年”、“纪传”体例的比较中，提出了袁书体式为“史外之别例”的说法，这就又进一步，明确视之为一种独立的史书体例。

这种认可渐至增强的一个重要结果，同时也是其体现，是书目中出现了“纪事本末”专门类目。如上文注中所示，山阴祁氏于 1620 年编辑的《澹生堂藏书目》在“编年史”目下注出“记事”小目，以标志“纪事本末”类史书。此虽不能等同于后世的“纪事本末”类目，但足可作其先声。最早将此独立性认可正式用于编目实践的，是清乾隆年间编修《四库全书》的馆臣们。在《四库全书·史部》“编年”、“纪传”之后，他们专立一“纪事本末”类目，收有袁枢《通鉴纪事本末》、徐梦莘《三朝北盟会编》等 22 种史书，另有高岱《鸿猷录》等 4 种列入“纪事本末类存目”。《四库全书总目提要》“纪事本末类”小序云：“至宋袁枢，以《通鉴》旧文，每事为篇，各排比其次第，而详叙其始终。命曰纪事本末，史遂又有此一体。夫事例相循，其后谓之因……纪事本末亦相因，因者既众，遂于二体之外，别立一家。”^④可知类编为目，不仅要有“创”，更要有“因”，因者既众，遂自为类目。《四库全书》“纪事本末”的设立，最终从史部类目的意义上确立起纪事本末体的独立地位^⑤。虽然成书于乾隆五十年的《续通志》尚列“纪事本末”史书入“别史”史钞类，两年后成书的官修《皇朝通志》却“依《钦定四库全书》之例”，在史类“增列纪事本末一门”^⑥。正是自《四库全书》始，纪事本末体才成为一种通行的史部类目体例。

二、纪事本末体的特征：四库馆臣的认识

既然纪事本末体最初是由清四库馆臣专设这一类目而得以确立，那么分析《四库全书》“纪事本末”类所收各书的编纂体例，相互比较，求同存异，便是发掘纪事本末体的原初内涵、总结其基本特征的重要途径。现将各书的编纂体例简要总结、列表如下：

^① 徐申：《元史纪事本末叙》，陈邦瞻：《元史纪事本末》，中华书局，1979 年，第 223 页。

^② 参见陈邦瞻：《宋史纪事本末》附录二，《宋史纪事本末》，北京：中华书局，1977 年，第 1193 页。

^③ 谷应泰：《明史纪事本末原序》，《明史纪事本末》，文渊阁《四库全书》本。

^④ 永瑢等撰：《四库全书总目》上册，北京：中华书局，1965 年，第 437 页。

^⑤ 关于纪事本末体的确立，燕永成先生认为：“至迟到明代，基本以‘纪事本末’统一命名，并随着以纪事本末体编修体例编撰的史书的日渐增多，纪事本末体才被逐渐确定了下来。”燕永成：《南宋史学研究》，兰州：甘肃人民出版社，2007 年，第 118 页。笔者认为书名和数量固然重要，除学者自觉识知、认可外，史部类目的设立——在史著分类意义上的认可，也是包括纪事本末体在内的史书体例之确立的重要标志。

^⑥ 嵇璜等纂：《皇朝通志》卷九十九《艺文略三·史类第五上》，文渊阁《四库全书》本。

朝代	作者	书名	编纂体例
南宋	袁枢	《通鉴纪事本末》	“因司马光《资治通鉴》，区别门目，以类排纂。每事各详起讫，自为标题。每篇各编年月，自为首尾” ^① 。
南宋	章冲	《春秋左氏传事类始末》	“冲作是书，亦同斯（《通鉴纪事本末》）体”。“取诸国事迹，排比年月，各以类从。使节目相承，首尾完具”。依时序纪事件，事件再依时为叙。
南宋	徐梦莘	《三朝北盟会编》	“凡敕制、诰诏、国书、书疏、奏议、记序、碑志，登载靡遗”。“凡宋金通和用兵之事，悉为诠次本末。年经月纬，案日胪载。惟靖康中帙之末，有诸录杂记五卷，则以无年月可系者，别加编次，附之于末。其征引皆全录原文，无所去取，亦无所论断”。
南宋	郭允蹈	《蜀鉴》	“搜采史传，起秦取南郑，至宋平孟昶，上下千二百年事之系乎蜀者”。“其书每事各标总题，如袁枢《通鉴纪事本末》之例。每条有纲有目有论，如朱子《通鉴纲目》之例。其兼以考证附目末”。
明	田汝成	《炎徼纪闻》	“书凡十四篇。首纪王守仁征岑猛事，次纪岑璋助擒岑猛事……次纪猛密孟养，次杂纪诸蛮夷。每篇各系以论，所载较史为详”。属纪传体。
明	陈邦瞻	《宋史纪事本末》	“自太祖代周，迄文谢之死，凡分一百九目。于一代兴废治乱之迹，梗概略具。袁枢义例……邦瞻能墨守不变，故铨叙颇冇条理”。
明	陈邦瞻	《元史纪事本末》	“凡列目二十有七。……特是元代推步之法，科举学校之制，以及漕运河渠诸大政，措置极详”。事末或有评论。
清	勒德洪等	《平定三逆方略》	纪康熙年间“平定逆藩吴三桂、尚之信、耿精忠事”，载康熙谕旨敕命及臣僚章奏。
清	温达等	《亲征朔漠方略》	纪康熙亲征、平定噶尔丹叛乱始末。“其间简炼将卒，经画粮饷……凡禀之睿算者，咸据事直书”。按时段分卷，备载康熙诏谕及臣僚章奏。
清	来保等	《平定金川方略》	纪乾隆十三年遣傅恒平定金川土司叛乱事。“后恭录御制诗文一卷。又附载诸臣纪功诗文五卷”，“是编所载诏谕之指授，章奏之批答”。按时段分卷。
清	傅恒等	《平定准噶尔方略》	纪乾隆年间平定准噶尔叛乱事。凡分三编：《前编》“详述其缘起”，《正编》“备录其始末”，《续编》“凡一切列戍开屯、设官定赋、规画久远之制，与讨定乌什及绝域诸蕃、占风纳赆者，咸载焉”。按时段分卷，备载乾隆诏谕及臣僚章奏。
清	阿桂等	《平定两金川方略》	纪乾隆年间“平定两金川事”。按时段分卷，备载乾隆诏谕及臣僚章奏，“御制序文纪略一卷，天章八卷，冠于前。臣工诗文八卷，附于末”。
清	于敏中等	《临清纪略》	纪乾隆年间山东王伦叛乱“戡定始末”，“详述制胜之机宜，并明倡乱之缘起”。按时段分卷，按事件时序编排乾隆诏谕及臣僚章奏。
清	四库馆臣	《兰州纪略》	纪乾隆年间平定兰州苏四十三叛乱，“是编所录，始末厘然。至于规画兵制、慎固边防、一切敷陈批答，亦皆备书”。按时段分卷，前附御制诗文。

^① 永瑢等撰：《四库全书总目》上册，北京：中华书局，1965年，第437页。本表以下引文均出自此书，不再出注。

续表

清	四库馆臣	《石峰堡纪略》	纪乾隆年间平定石峰堡回部田五叛乱，“馆臣因恭录谕旨奏章，编次月日，勒为一编”。按时段分卷，前附御制诗文。
清	四库馆臣	《台湾纪略》	纪乾隆年间平定台湾林爽文等叛乱，“廷臣敬辑谕旨批答奏章，分析月日，编排始末，勒成是编”。按时段分卷，前附御制诗文。
清	吴伟业	《绥寇纪略》	“是编专纪崇祯时流寇，迄于明亡，分为十二篇。曰渑池渡，曰车箱困……每篇后加以论断。其《虞渊沉》一篇，皆记明末灾异，与篇名不相应”。
清	冯甦	《滇考》	“惟自庄跻通滇，至明末国初，撮其沿革之旧迹，治乱之大端，标题记述，为三十七篇。每事皆首尾完具，端绪分明”。
清	谷应泰	《明史纪事本末》	“其书仿袁枢《通鉴纪事本末》之例，纂次明代典章事迹。凡八十卷，每卷为一目”。“每篇后各附论断，皆仿《晋书》之体，以骈偶行文”。
清	马骕	《绎史》	“是编纂录开辟至秦末之事”。“仿袁枢《纪事本末》之例，每一事各立标题，详其始末。惟枢书排纂年月，熔铸成篇。此书则惟篇末论断，出骕自作。其事迹皆博引古籍，排比先后，各冠本书之名。其相类之事则随文附注。或有异同讹舛，以及依托附会者，并于条下疏通辨证”。
清	高士奇	《左传纪事本末》	“此书因章冲《左传事类始末》而广之。以列国事迹，分门件系”，“又时附以己见，谓之发明”，“目各如其卷之数，大致亦与冲书相类。然冲书以十二公为记，此则以国为记，义例略殊”。
清	蓝鼎元	《平台纪》	纪康熙年间平定台湾朱一贵割据始末。分事件而列叙，附《东征集》六卷，“皆进讨时公牍书檄”。

根据上表所列各书的编纂体例，可将其再细分为如下三类：

其一，袁枢《通鉴纪事本末》、章冲《春秋左氏传事类始末》、陈邦瞻《宋史纪事本末》和《元史纪事本末》、冯甦《滇考》、谷应泰《明史纪事本末》、马骕《绎史》、高士奇《左传纪事本末》。这类史书体例多效仿袁枢《通鉴纪事本末》，主要的相同之处是：(1)以事件为中心叙事，所纪非一个事件，即所谓“一书备诸事之本末”，这些事件按时间先后序列；(2)所纪内容跨越较长的时段，最短者为一个朝代，长者达数个朝代；(3)按时间顺序叙述各事件的内容。主要的不同在于：(1)取材范围不同。如袁枢《通鉴纪事本末》全取自《资治通鉴》，而谷应泰《明史纪事本末》乃取自张岱《石匮藏书》、谭迁《国榷》等私史，非拘于一史；(2)有的事末附有论断，有的未附论断。

其二，徐梦莘《三朝北盟会编》、勒德洪等《平定三逆方略》、温达等《亲征朔漠方略》、来保等《平定金川方略》、傅恒等《平定准噶尔方略》、阿桂等《平定两金川方略》、于敏中等《临清纪略》、四库馆臣《兰州纪略》、四库馆臣《石峰堡纪略》、四库馆臣《平定台湾纪略》、吴伟业《绥寇纪略》、蓝鼎元《平台纪》。这类史书体例主要的相同之处是：(1)以某一事件为载记对象，即所谓“一书具一事之本末”；(2)所纪事件历时较短，长者数十年，短者如《临清事略》，所纪平定王伦叛乱事仅历数月；(3)大量载用关于该事件的诏谕章奏等材料，按时间顺序排列。主要的不同在于：(1)书内作者本人著述所占比重不同，如徐梦莘《三朝北盟会编》今本内没有标明出处的三分之一内容，除小部分系出处脱漏外，其他文字“都应视为徐梦莘本人的著述”^①，而《临清纪略》、《石峰堡纪略》等，内容主体是按照事件顺序编排的君臣诏谕章奏，几无作者本人的著述。(2)官修“纪略”多附有御制及臣僚诗文，《三朝北盟会编》、《绥寇纪略》等私撰史书则无之。

其三，郭允蹈《蜀鉴》、田汝成《炎徼纪闻》。相较上述两类，其“纪事本末”体例皆不够纯正。前者

^① 邓广铭、刘浦江：《〈三朝北盟会编〉研究》，《文献》1998年第1期。

虽“每事各标总题，如袁枢《通鉴纪事本末》之例”，但“每条有纲有目有论”，承朱子《通鉴纲目》之例，且“兼以考证附目末”。后者所纪乃是晚明西南“诸蛮夷”人物事迹、地志风土。其中“岑猛”篇有语云：“(岑)猛走归顺，鸩杀之，斩首归官军，语在《璋传》。”^①此所谓“《璋传》”，即指“岑璋”篇。可知作者自视所作乃人物传记，因其中记载一些边事始末，为四库馆臣所看重，故列之于“纪事本末”类。

由上列前二类，较其异同，我们大致可确定纪事本末体最为基本的特征是：以事件为中心叙史^②；“一书备诸事之本末”者，按照时间顺序排列事件^③；按照时间顺序叙述事件内容。

三、结论：创始诸说辨正

依据纪事本末体的基本特征，我们对本文篇前所列创始诸说作如下辨正：

1. 袁枢《通鉴纪事本末》。如上文所述，清四库馆臣正是据此书而阐明纪事本末体“于二体之外，别立一家”，称赞其义例“最为赅博。其熔铸贯串，亦极精密”^④。在馆臣们看来，袁枢此书是纪事本末体史书的典范，而《四库全书》所设这一类目之名称，也正来自于该书书名。他们在《总目提要》“纪事本末类”小序、《通鉴纪事本末提要》、《春秋左氏传事类始末提要》等处，都申说袁枢“排纂《资治通鉴》，创纪事本末之例”；因而在《四库全书》“纪事本末”类史书中，也将此书列于首位，后世学者多承其说。这一做法是否允当，下文另有讨论。

2. 崔鸿等《科录》。此书已久佚，其内容体例可见于《魏书·元晖传》、《史通·六家》的记载：

(元)晖颇爱文学，招集儒士崔鸿等撰录百家要事，以类相从，名为《科录》，凡二百七十卷。上起伏义，迄于晋、宋，凡十四代。^⑤

元魏济阴王晖业，又著《科录》二百七十卷，其断限亦起自上古，而终于宋年。其编次多依仿《通史》，而取其行事尤相似者，共为一科，故以《科录》为号。^⑥

刘知幾所谓的《通史》，是由梁武帝敕群臣所撰，“大抵其体皆如《史记》，其所为异者，唯无表而已”^⑦。《科录》既依仿《通史》，其基本体式当如《史记》为纪传体。所谓“以类相从”，当指将“行事尤相似”的传记，共为一科。此乃以类聚事，与纪事本末体以事件为中心而类聚史料，截然不同。故不可定其体式为纪事本末体，更无从说其为“创始”。

3. 王劭《隋书》。此书已久佚，其内容体例首见于《隋书·王劭传》的记载：

(王劭)撰《隋书》八十卷。多录口敕，又采迂怪不经之语及委巷之言，以类相从，为其题目，辞义繁杂，无足称者，遂使隋代文武名臣列将善恶之迹，湮没无闻。^⑧

刘知幾《史通》内，除傅玉璋先生所引者外，更详细的说明见于《六家》篇：

隋秘书监太原王劭，又录开皇、仁寿时事，编而次之，以类相从，各为其目，勒成《隋书》八十

^① 田汝成：《炎徼纪闻》卷一，文渊阁《四库全书》本。

^② 有学者认为纪事本末体的本质特征是“因事物命篇”，而非“因事件命篇”，参见张东光：《纪事本末体再认识》，《湘潭师范学院学报》1997年第5期。张先生以《四库全书》“纪事本末类”史书为据，云此“事物”包括“制敕、诏诰、国书、奏疏、记序、碑志之文”等，其实这些材料中大部分是用来叙述事件过程的；部分史书载有君臣诗文，也仅是附录而已，非其主要内容；所谓义例不纯的《滇史》、《炎徼纪闻》等，馆臣们之所以列之于“纪事本末类”，看重的正是其中对某些事件始末的记述。故可断定纪事本末体的本质特征当是“因事件命篇”，而非其他。

^③ 高士奇《左传纪事本末》虽“凡列国大事，各从其类，不以时序，而以国序”（高士奇：《左传纪事本末·凡例》，《左传纪事本末》，文渊阁《四库全书》本），但各国事件仍以时序。

^④ 永瑢等撰：《四库全书总目》上册，北京：中华书局，1965年，第437、439页。

^⑤ 魏收：《魏书》，北京：中华书局，1974年，第380页。

^⑥ 刘知幾：《史通·六家》，浦起龙通释，王煦华整理；《史通通释》，上海：上海古籍出版社，2008年，第17—19页。按：此条误撰人元晖为济阴王元晖业，郭延年、浦起龙已辨之。

^⑦ 刘知幾：《史通·六家》，浦起龙通释，王煦华整理；《史通通释》，上海：上海古籍出版社，2008年，第17页。

^⑧ 魏征等：《隋书》，北京：中华书局，1973年，第1609页。

卷。寻其义例，皆准《尚书》。……虽欲祖述商、周，宪章虞、夏，观其所述，乃似《孔子家语》、临川《世说》，可谓画虎不成反类犬也。

刘知幾虽云王劭《隋书》“录开皇、仁寿时事，编而次之”，但从这两条记载来看，该书当以记言为主^①，事从简略，以作辅助，如《孔子家语》。所谓“以类相从”，极可能是于一类目下，并集同类口敷言语，如《世说新语》，故绝不可据此而断之为纪事本末体。所谓“编年、纪传，并阙其体”，乃是指其义例“皆准《尚书》”，虽画虎不成，但更不可据之作断。由此我们大致可确定王劭此书与以事件为中心，依时序排列、叙述事件的纪事本末体，实不相符合，也无从说其为“创始”。

4. 《尚书》。视《尚书》为史书，源自《礼记·玉藻》“动则左史书之，言则右史书之”之说。郑玄注云“其书，《春秋》、《尚书》具存者”^②，是认为《尚书》出自史官。刘知几《史通》列“《尚书》家”为史体起源“六家”之一，认为其基本特征是“所主本于号令”、“所载皆典谟训诰誓命之文”。但到晚唐，皇甫湜改变了这一对《尚书》体例和地位的认识：

编年纪事，束于次第，牵于混并，必举其大纲，而简于序事，是以多阙载，多逸文。乃别为著录，以备书之言语，而尽事之本末。故《春秋》之作，则有《尚书》，《左传》之外，又为《国语》。^③

在此，皇甫湜认为《尚书》的体例内容，不仅包括刘知几所认可的“备书之言语”，而且还包括刘氏视为“为例不纯”的《尧》、《舜》等典篇，即所谓“尽事之本末”者。其地位也由“六家”中的独立一体，变为辅助《春秋》以纪所“简”之事语。朱熹继承此说，如上所引《跋通鉴纪事本末》云：“古史之体可见者，《书》、《春秋》而已。《春秋》编年通纪，以见事之先后，《书》则每事别记，以具事之首尾。意者当时史官既以编年纪事，至于事之大者，则又采合而别记之。”且认为袁枢《通鉴纪事本末》“错综温公之书”，乃属近于“《书》体”的“《国语》之流”。清人章学诚却承续刘知幾之说，坚持《尚书》体在史学体例中的源起性和独立地位，然也确认了《尚书》体与纪事本末体间的逻辑关联，认为“斯真《尚书》之遗也”^④。

朱、章之说，似乎都指向四库馆臣所云“溯其《通鉴纪事本末》)根柢，实则《尚书》每事为篇，先有此例”^⑤。近代以来，学者往往不作深究，径引此诸说以证《尚书》之于纪事本末体的渊源意义，甚至认为纪事本末体创始自《尚书》。如张东光先生认为，“《尚书》首先发明了‘因事命篇’的记事原则，每篇一个标题，每个标题之下叙述一个完整的人或事”，而被刘知几视为“为例不纯者”的《尧》、《舜》二典，直序人事，《禹贡》一篇，唯言地理，《洪范》总序灾祥，《顾命》都陈丧礼”，却“正是纪事本末体的最好见证”^⑥。其实，认为两者间有所影响则可，认为纪事本末体创始自《尚书》则不可。理由有三：

其一，朱熹论说《通鉴纪事本末》与《尚书》的关系，内含一个基本的逻辑前提，即继承皇甫湜之说，将《通鉴纪事本末》与《资治通鉴》的关系，比附为《尚书》之于编年史书。其实，这一比附并不能成立。因为皇甫湜、朱熹认为《尚书》、《国语》等所纪，乃是编年史因体例原因而无法载记的“逸文”和“事之大者”，而《通鉴纪事本末》的材料和事件，乃全取自《资治通鉴》——前者对于后者的功用，是集中显豁后者原所断续载有的事件，而非对后者在纪事、材料方面的补充。也就是说，这两组史书间存在着性质上的根本差别，不可简单比附，故由此比附而确立起的《通鉴纪事本末》与《尚书》性质类似的联系，也不能成立。

其二，章学诚《文史通义·书教》论《尚书》体与纪事本末体间的渊源关系，乃属意于两者在“体圆

^① 浦起龙评王劭此书，亦云“既无纪传，又不编年，徒然掇拾琐言，岂得成史”。刘知幾：《史通·六家》，浦起龙通释，王煦华整理：《史通通释》，上海：上海古籍出版社，2008年，第3页。

^② 《汉书·艺文志》云：“古之王者，世有史官……左史记言，右史记事，事为《春秋》，言为《尚书》。”所云左、右史所职，与《礼记》所载恰相反，但确定《尚书》出自史官。

^③ 皇甫湜：《编年纪传论》，董浩等编：《全唐文》，北京：中华书局，1983年，第7030页。

^④ 章学诚：《文史通义·书教下》，叶瑛校注：《文史通义校注》，北京：中华书局，1985年，第52页。

^⑤ 永瑢等撰：《四库全书简明目录》，上海：上海古籍出版社，1985年，第201页。

^⑥ 张东光：《纪事本末再认识》，《湘潭师范学院学报》1997年第5期。

用神”这一操作境界上的相通性，即“纪事本末之体也，因事命篇，不为常格”，类似于《尚书》之操作，“以谓纤悉委备，有司具有成书，而吾特举其重且大者，笔而著之，以示帝王经世之大略；而典、谟、训、诰、贡、范、官、刑之属，详略去取，惟意所命，不必著为一定之例焉”^①。所谓“斯真《尚书》之遗也”，及邵晋涵所说的“纪传史裁，参仿袁枢，是貌同心异。以之上接《尚书》家言，是貌异心同”^②，其切实意指，也正在于此。这与通常在“貌”的层面所理解的两者间体例的继承性，殊非一致。要知道，在这一层面上，章学诚认为“《书》无定体”、“不必著为一定之例”，这显然不可与体例化的纪事本末体相接续。如章氏也特别指出：“《尚书》固有不可尽学者也，即《纪事本末》，不过纂录小书，亦不尽取以为史法。”

其三，《尚书》的内容体式，乃“本王之号令，右史所记。孔子删录，断自唐虞，下迄秦穆，典谟训诰誓命之文”^③。刘知几归之于“记言”，以与记事的“《春秋》家”相分别，而视其中序事的《尧》《舜》二典“为例不纯”。章学诚反对这种区分，认为“《尚书》典谟之篇，记事而言亦具焉；训诰之篇，记言而事亦见焉。古人事见于言，言以为事，未尝分事言为二物也”^④。正是在这一意义上，他认为《尚书》的基本法式是“因事命篇，本无成法”^⑤。但此“因事命篇”，绝不可作为建立《尚书》与纪事本末间体例继承关系的依据，因为此“事”与纪事本末的“事”意义完全不同。《尚书》所载“王之号令”，必涉及“事”，每篇录“号令”之前，多对此“事”稍作简介。此即章学诚所云“训诰之记言，必叙其事，以备所言之本末”^⑥。可知此“事”乃为“号令”助说一缘起背景，虽云“因事命篇”，篇之重心，仍在于“号令”。相反，纪事本末中的“事”，却是指作为其叙述重心的“事件”。另外，章氏虽云“训诰之篇，记言而事亦见焉”，但“号令”主体不在于叙事，而在于政说，以达“疏通知远”之教。这与《四库全书》“纪事本末类”所载诸“纪略”大量载用君臣诏谕章奏而依之叙事的做法迥异。

5. 徐梦莘《三朝北盟会编》。此书虽被《四库全书》列入“纪事本末类”，且后世依之者众，但至今仍有不少学者不同意这一认定，如柴德赓、邓广铭等都“把《三朝北盟会编》看作一部编年体史学著作”^⑦。其中，仲伟民的意见颇具代表性：

《会编》乃尊《通鉴》体例书法，以事系日，以日系月，以月系时，以时系年，眉目清晰。……
《会编》叙述一人一事往往散见多卷，很少集中叙述，或事件发生于此卷，而经过和结果则可能在另外几卷中，这样的编纂体例怎能说是纪事本末体呢？^⑧

《会编》记载的是两宋之际徽、钦、高三朝宋金交涉的史事，年经月纬，按日胪载；其中《诸录杂记》五卷，无年月可系，附于中帙末。在宋金关系史的框架内，视其为编年体史书，实无不可。如与梦莘同时的楼钥所撰《直密阁徐公墓志铭》，即云《会编》“为编年之体”^⑨。但该书所记乃“事涉北盟者”，“若夫事不主此，皆在所略”^⑩，对象既如此明确专一，若视三朝“北盟”为一大“事件”，该书遂成“一书具一事之本末”、“不标纪事本末之名，而实为纪事本末者”^⑪。柴德赓云“梦莘之书全记宋金外交，实一专史，与纪事本末意义相似”，当属此意。《四库全书》“纪事本末类”所收的多部清廷官修“纪略”，也正依此意而附骥《会编》。

^① 章学诚：《文史通义·书教上》，叶瑛校注：《文史通义校注》，北京：中华书局，1985年，第31页。

^② 章学诚：《文史通义·书教下》，叶瑛校注：《文史通义校注》，北京：中华书局，1985年，第53页。

^③ 陆德明：《经典释文》，北京：中华书局，1983年，第6—7页。

^④ 章学诚：《文史通义·书教上》，叶瑛校注：《文史通义校注》，北京：中华书局，1985年，第31页。

^⑤ 章学诚：《文史通义·书教上》，叶瑛校注：《文史通义校注》，北京：中华书局，1985年，第30页。

^⑥ 章学诚：《文史通义·书教中》，叶瑛校注：《文史通义校注》，北京：中华书局，1985年，第41页。

^⑦ 邓广铭、刘浦江：《〈三朝北盟会编〉研究》，《文献》1998年第1期。

^⑧ 仲伟民：《〈三朝北盟会编〉传本及其体例》，《史学史研究》1990年第2期。

^⑨ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第266册，上海：上海辞书出版社、合肥：安徽教育出版社，2006年，第151页。

^⑩ 徐梦莘：《三朝北盟会编序》，曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第225册，上海：上海辞书出版社、合肥：安徽教育出版社，2006年，第59页。

^⑪ 永瑢等撰：《四库全书总目》上册，北京：中华书局，1965年，第437页。

综上所论,确定为纪事本末体者当是袁枢《通鉴纪事本末》和徐梦莘《三朝北盟会编》。徐、袁为同时代之人,现将二人及二书的相关参数列表如下:

书名	作者及生卒年	作者登第时间	始撰时间	成书时间
《三朝北盟会编》	徐梦莘 1126—1207 年	高宗绍兴 二十四年(1154)	史无记载,陈乐素认为徐梦莘“尽其毕生之力专注于此书” ^①	光宗绍熙五年 (1194)
《通鉴纪事本末》	袁枢 1131—1205 年	孝宗隆兴元年 (1163)	孝宗乾道九年(1173) ^②	孝宗淳熙元年 (1174)

可知徐梦莘年长于袁枢,登进士第也较枢为早;《会编》的始撰时间,据陈乐素先生此说及前引柴德赓的说法,似当早于《通鉴纪事本末》之始撰;梦莘为撰此书多方面搜罗史料,所得“在当时官藏尤半所未备”,编成后又订正异闻,撰作过程远较袁书为长。据此,柴德赓默认纪事本末体当创始自《会编》。但为多数学者所看重的,是《通鉴纪事本末》的成书整整比《会编》早 20 年,且更具纪事本末体典范的意义,故多视其为纪事本末体创始之作。纪事本末体的确立,《通鉴纪事本末》居功至伟,《会编》乃借以厕身其间,但早成并不意味着始创,问题的关键,在于确定两书之撰作何者为先。

《直密阁徐公墓志铭》乃楼钥依据梦莘弟徐得之所作梦莘《行状》而撰,其中有语云:“公既省事,自念生长兵间,欲得尽见事之始末,宦游四方,收罗野史及他文书多至二百余卷,为编年之体,会粹成书,传闻异辞者又从而订正之,号《三朝北盟会编》。”^③可知梦莘在“既省事”、即登第入仕后即有此撰作之念。又,梦莘昆仲父子间俱擅史学,徐得之于孝宗隆兴(1163—1164 年)初编成《左氏国纪》三十卷,“析诸国之事,每国各系以年,疏其说于后”^④;得之子徐天麟“惜司马迁、班固不为《兵志》,于是究极本末,类成一书,注以史氏本文,具有条理”^⑤,此即《汉兵本末》。二书已久佚,从这些简略介绍中,仍可知其体式接近纪事本末体。联系徐氏家学中的这一史著理念,我们更可确信《墓志铭》所云梦莘“欲得尽见事之始末”之编纂构想的早成。梦莘“仕宦几五十年,闲居之日为多”,“廉静乐道,好学不衰”^⑥。陈乐素认为自他登第宦游,到淳熙十年(1183)秋冬间自知宾州任罢归乡居,这近三十年间广泛搜集史料,研究“国难史”;罢归后“数年之间,既丧妻,又连丧子女”,或将以著述度“寂寞凄凉之岁月”^⑦。从收罗史料到进行著述,所侧重者或有先后之别,但两者在践行中实难说有如此明晰的时段界限。陈氏云梦莘“尽其毕生之力专注于此书”,邓广铭亦谓此书是他“倾注毕生精力而从事的一桩名山事业”^⑧,当得其实。从梦莘登第至袁枢始撰《通鉴纪事本末》,几近二十年,其间他绝不会仅是搜罗史料,想必同时会整理之而着手编撰。也就是说,《会编》当早于《通鉴纪事本末》而撰作。因此本文的结论是:虽然主要靠《通鉴纪事本末》及其效仿者而确立起纪事本末体,但据现存史籍、相关记载及清四库馆臣以来对该体例的认识,其创始之作当归于徐梦莘的《三朝北盟会编》。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

① 陈乐素:《徐梦莘考》,陈乐素:《求是集》第一集,广州:广东人民出版社,1986 年,第 104 页。

② 吕祖谦《书袁机仲国录通鉴纪事本末后》云“袁子之纪本末,亦自其少年玩绎参订”,很可能是指《宋史·袁枢传》所谓的“枢常喜诵司马光《资治通鉴》”,非谓袁枢在“少年”时已着手撰著此书。其始撰时间,当如通行之说即乾道九年袁枢调任严州教授后。

③ 楼钥:《直密阁徐公墓志铭》,曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第 266 册,上海:上海辞书出版社、合肥:安徽教育出版社,2006 年,第 151 页。

④ 王应麟:《玉海》,南京:江苏古籍出版社、上海:上海书店,1987 年,第 761 页。

⑤ 周必大:《文忠集·汉兵本末序》,文渊阁《四库全书》本。

⑥ 楼钥:《直密阁徐公墓志铭》,曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第 266 册,上海:上海辞书出版社、合肥:安徽教育出版社,2006 年,第 152、151 页。

⑦ 陈乐素:《〈三朝北盟会编〉考》,陈乐素:《求是集》第一集,广州:广东人民出版社,1986 年,第 141 页。

⑧ 邓广铭、刘浦江:《〈三朝北盟会编〉研究》,《文献》1998 年第 1 期。

中西比较视野中的中国古代“中和论”美学思想

曾繁仁

摘要:长期以来,在中国古代美学研究中采取“以西释中”的方法,将中国古代“中和论”美学思想与西方古代“和谐论”美学思想相混淆,导致诸多误读。其实,中国古代“中和论”美学思想是建立在“天人合一”的哲学基础之上,包含着“保合大和”、“元亨利贞”、“中庸适中”与“和实相生”等特殊的美学内涵,与“和谐论”美学一样在当代具有特殊的价值。

关键词:美学; 中和; 天人合一

当我们回头审视中国古代美学思想研究时,会发现一个问题,那就是我们长期以来采取的是“以西释中”的方法。例如,我们常常以西方“美是比例、对称与和谐”、“美是感性认识的完善”与“美是理念的感性显现”等等概念范畴来解释中国古代的美学思想。事实证明,这显然是片面的。因为,按照这样的模式要求中国古代美学,就必然得出中国古代美学“还没有上升为思辨理论的地步”^①。也就是说,按照西方的标准,中国古代美学与美育思想还处于“前美学”阶段,没有多少价值可言。这显然是不符合实际的,起码是一种比较严重的“误读”。其原因就在于,包括黑格尔、鲍桑葵在内的许多西方学者不了解中西不同的哲学文化背景以及由此造成的美学与美育思想上的差异。要理解这种差异,首先就要了解中西方古代在哲学观点上的不同。中国古代是一种“天人合一”的哲学观,无论儒道,大体都是如此。只是儒家更侧重于人,而道家更侧重于天。西方则是一种“天人相分”的实体论哲学,或将世界的本质归结为“理念”,或将世界的本原归结为“物质”(人间),但均为实体。正是这种不同的哲学观形成了中国古代“中和论”美学美育思想与西方“和谐论”美学美育思想的差异。

一

“天人合一”是贯穿古代文化始终的哲学观念。司马迁在《史记·太史公自叙》中抒发自己的志向时写道:“欲以究天人之际,通古今之变,成一家之言。”“究天人之际”,是中国古代文化与哲学一以贯之的重大论题。“天人合一”命题集中地反映在《周易》之中。《易·乾·文言》写道:“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶”,说明中国古代要求掌权者和文化人自觉地做到顺应天地、日月与四时的规律,做到“奉天时”,亦即“天人合一”,只有这样,才能吉祥安康。董仲舒在《春秋繁露》中明确提出“天人之际,合而为一”。对于“天”有多种解释,董仲舒更多倾向于“神道之天”,而在先秦时期则更多为“自然之天”,那时的“天人合一”更多包含人与自然统一的古代素朴的生存观。我们在这里主要阐释先秦时期的“天人合一”思想。而在西方,古代希腊时期的哲学思想则主要是一种“天人相对”(主客二分)的实体论“自然哲学”思想。在对世界“本原”的探索上中西之间是有差异的。首先,中国古代的“天人合一”是一种古典形态的“生存论”哲学思想。“天人合

作者简介:曾繁仁,山东大学文艺美学研究中心教授(山东济南 250100)。

① [英]鲍桑葵:《美学史》,张今译,北京:商务印书馆,1985 年,“前言”第 2 页。

“一”实际上说的是人的一种“在世关系”，人与包括自然在内的“世界”的关系。这种关系不是对立的，而是交融的、相关的、一体的。这就是中国古代的十分可贵的生存论智慧。《论语》说：“礼之用，和为贵。”这里的“礼”主要不是日常生活之礼，而是祭祀之礼，“大礼与天地同节”（《礼记·乐记》）之礼；这里的“和”可以理解为“天人之和”，是一种对“天人关系”的诉求。正如《周易·泰卦·象》所论：“天地交而万物通也，上下交而其志同也。”说明只有遵循天地阴阳相交相合的规律，人类的生存才能走向吉祥安泰。而古希腊哲学则主要是一种“求知”的哲学，亚里士多德在《形而上学》开篇的第一句话就说，“人的天性是求知”。因此，古希腊哲学家总是将世界的本原归结为某种实体，被誉为西方第一位哲学家的泰勒斯将世界的本原归结为“水”，赫拉克利特则将世界的本原归结为“永恒的活火”，而柏拉图则将世界的本原归结为“理念”^①。由此可以看出西方的“求知”与中国古代“天人相和”的差异。其次，中国古代的“天人合一”思想是一种特有的东方式的有机生命论哲学。英国科技史家李约瑟曾在《中国科技史》第二卷《科学思想史》中指出，中国古代是有机论自然观^②。此言甚确。而有机论自然就包含在“天人合一”思想之中。诚如《周易》所言，“天地之大德曰生”、“生生之谓易”，“有天地然后万物生焉”等等。又如《老子》所言，“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”。由此可见，中国古代以“天人合一”为标志的哲学是一种以气论为中介的有机生命论哲学，所谓天地、阴阳相分相合，冲气以和，化生万物。而西方古希腊则是一种无机的、以抽象的“数”或“理念”的追寻为其旨归的哲学形态。古希腊的自然哲学中的“自然”，并非指“自然物”，而是指一种抽象的“本原”与“本性”，是统摄世界的最高的抽象原则。因此，古希腊自然哲学是一种相异于中国古代有机生命论的“无机”的“抽象”的哲学。最后，中国古代“天人合一”思想在本原论上力主一种主客混沌的“太极本原论”。诚如《易传·系辞上》所说：“是故易有太极，是生两仪。两仪生四象，四象生八卦。八卦定吉凶，吉凶生大业。”这里所谓“太极”是对宇宙形成之初“混沌”状态的一种描述，表现为天地混沌未分之时阴阳二气环抱互动之状，一静一动，自相交感，交合施受，出两仪、生天地、化万物。《易·乾·象》指出：“大哉乾元，万物资始，乃统天。”将“太极”之乾作为万物之“元”、之“始”，也就是回到万物宇宙之起点。《易传·系辞下》还对这种“太极”之“混沌”和“起点”现象进行了具体描绘：“天地氤氲，万物化醇；男女构精，万物化生。”这就是说，宇宙万物形成之时的情形犹如各种气体的渗透弥漫，阴阳交感受精，万物像酒一般地被酿造出来，像十月怀胎一样地被孕育出来。在这个“太极化生”命题中，《周易》提出了“元”和“始”的问题，也就是世界的“本质”问题。它的回答是：世界的本质既非物质，也非精神，而是阴阳交感、混沌难分的“太极”。这是一种主客不分，人与世界互在的古典现象学思维方法。而古希腊自然哲学对世界本质的回答则是物质的实体或精神的实体，依据的是主客二分的逻各斯中心主义，这是一种与中国的“太极化生”本原论相异的主客对立的理性主义的思维模式。

二

正是以这种“天人合一”的哲学观为基础，中国古代发展出“中和论”美学思想。早在先秦时期，古人就在艺术教育领域提出了“中和论”的美学思想。《尚书·舜典》即提出“律和声”的“中和论”美学思想：“帝曰：夔！命汝典乐，教胄子。直而温，宽而栗，刚而无虐，简而无傲。诗言志，歌永言，声依永，律和声。八音克谐，无相夺伦，神人以和。”荀子在《劝学》中明确提出“乐之中和”的命题，所谓“夫是之谓道德之极。《礼》之敬文也，《乐》之中和也，《诗》《书》之博也，《春秋》之微也，在天地之间者毕

^① 赵敦华：《西方哲学通史》第一卷，北京：北京大学出版社，1996年，第9、14、119—122页。

^② [英]李约瑟：《中国科学技术史》第二卷《科学思想史》，何兆武等译，北京：科学出版社、上海：上海古籍出版社，1990年，第315、619页。

矣。”对“中和”思想作全面深入论述的则是《礼记·中庸》的所谓“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”尽管《礼记》并不是专门讲艺术教育的，但中国古代礼与乐紧密相联，强调所谓“礼乐教化”，而所谓“中庸”又是讲的道德的教化。因此，这一段论述用在艺术和艺术教育上应该是没有问题的。更何况，“位育中和”已经成为整个中国漫长中世纪的指导性思想原则，被刻在孔庙廊柱的门楣之上，当然它对当时的审美与艺术教育也同样具有指导作用了。所以，将“中和论”作为中国古代占据主导地位的美学与美育思想，应该是可以成立的。它具有十分丰富的内涵，并对中国古代其他美学与美育观念具有指导与渗透的作用。

第一，“保合大和”之自然生态之美。冯友兰先生认为，中国是一个大陆国家与农业为主的社会，所以，“中国哲学家的社会、经济思想中，有他们所谓的‘本’‘末’之别。‘本’指农业，‘末’指商业”。儒家和道家“都表达了农的渴望和灵感，在方式上各有不同而已”^①。正因为我古代哲学与美学表达的是对“农的渴望和灵感”，故而追求天人相和，风调雨顺，五谷丰登。《周易》将之表述为“保合大和，乃利贞”（《易·乾·象》）。这里所谓“大和”即“中和”，“贞”乃“事之干也”。农业之事即为丰收。即言只有达到天人之和才能取得丰收。这里，所谓“中和”即“天地位焉”之意，也就是《易·坤·文言》所说的“正位居体，美在其中”。也就是天地、乾坤各在其位，按照“易者变也”的道理，从乾下坤上与天下地上，通过“小往大来”之变化运动，各归本位，天地之气得以正常相交，生成万物，这就是通常所说的“泰”。正如《易·泰》卦辞所言：“泰：小往大来，吉，亨。”《易·泰·象》：“天地交而万物通也，上下交而其志同也。”与之相反的则是否卦，坤下乾上，与天上地下，所谓“天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也”。这种“保合大和”、“位育中和”的天人之和、风调雨顺的自然生态之美成为“中和美”的主要内涵。这就是所谓的“正位居体，美在其中”。正是从这个意义上，我们说中国古代美学是一种反映了内陆国家农业社会审美要求的自然生态之美。

第二，元亨利贞“四德”之吉祥安康之美。正因为我古代主要的美的形态是“保合大和，乃利贞”的自然生态之美，所以其具体表现形态就是“元亨利贞”、“四德”。《周易·乾卦》云：“乾，元亨利贞。”《周易·乾·文言》加以阐释道：“元者善之长也，亨者嘉之会也，利者义之和也，贞者事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。君子行此四德者，故曰‘乾，元亨利贞。’”这是具体阐释了“保合大和”自然生态之美的具体内涵。所谓元亨利贞“四德”，即强调君子顺应天道自然，既是造福于人民的四种德行，也是实现吉祥安康的四种美的举动。在这里，“四德”即“四美”也。

第三，“中庸适中”之适度适中之美。“中庸之道”是中国古代“中和论”的题中应有之义。孔子说，“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣”（《论语·雍也》）。又说，“过犹不及”（《论语·先进》）。《礼记·中庸》指出，“君子中庸，小人反中庸”。又借孔子的话说，“隐恶而扬善，执其两端，用其中于民。”《礼记》在论述“中和”时也包含了“中庸之道”之意，所谓“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和”。这种“中庸之道”与中国传统哲学思想中“反者道之动”（《老子·第四十章》）密切相关，即言一件事情做过头了也会走向自己的反面，所以要“执其两端，用其中”。这也与农业社会的人类生活受自然气候条件更多制约有关，必须极度谨慎严格地按照农时行事，做到“适度适中”，反之，则“过犹不及”。具体言之，“中庸适中”的基本内涵：其一、“喜怒哀乐之未发”就是强调了情感的含蓄性；其二、“发而皆中节”就是强调了情感的适度性；其三、“天下之大本”、“大道”，即言“中庸之道”反映了天地运行变化的根本规律。

第四，“和而不同”之相反相成之美。“和而不同”是“中和论”哲学与美学的重要内涵，具有极为重要的价值。《左传·昭公二十年》记载齐侯与晏子有关“和”与“同”之关系的一段对话，阐述了“和

^① 冯友兰：《中国哲学简史》，北京：北京大学出版社，1996年，第15、17页。

而不同”的内涵：“公曰：‘和与同异乎？’对曰：‘异。和如羹焉。水火醯醢盐梅以烹鱼肉，燶之以薪，……声亦如味：一气、二体、三类、四物、五声、六律、七音、八风、九歌，以相成也；清浊、大小、短长、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出入、周疏，以相济也。君子听之，以平其心，心平德和。’”这里告诉我们，“和而不同”犹如制作美味佳羹，运用水火醋酱盐梅鱼肉等种种材料，慢火烹之，以成美味佳肴。这样的道理同样适用于音乐，美妙的音乐也是由不同的，甚至相异相反的元素经过调和而成，相辅相济；这样的音乐才能平和人心，协调社会。“和而不同”划清了“和”与“同”的界限，“同”是单一元素的组合，“和”则是多种元素甚至是各种相反元素的组合，这样才能创作出美妙之音，悦耳之音，与济世之音。这里包含着古典形态的“间性”与“对话”的内涵，十分可贵。

第五，“和实相生”的生命旺盛之美。中国古代文化哲学不仅论述了“和而不同”的重要理论，而且进一步提出了“和实生物，同则不继”的重要观点，这其实是一种中国古典形态的生命论哲学与美学。《国语·郑语》记载了桓公向史伯请教“周其弊乎”，即周朝为何没落的原因。史伯回答说其原因在“去和而取同”，并就此解阐释道：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长，而物归之。若以同裨同，尽乃弃矣。”在这里，史伯运用日常的生物学的规律来说明社会现象，指出如果地里的作物是多样的物种就能繁茂地生长并获得丰收；如果是单一的物种，则只能使田园荒废。社会现象与艺术现象同样如此，所谓“声一无听，物一无文，味一无果，物一不讲”，所以必须“和五味以调口，刚四肢以卫体，和六律以聪耳，正七体以役心，平八索以成人，建九纪以立纯德，合十数以训百体”。这恰是《周易》所说的阴阳相生，万物化合，所谓“生生之谓易”，“天地之大德曰生”。所以，“和实相生”正是中国古代“生命论”美学的典型表述，也是其有机生命性特点的表征。

第六，人文化成之礼乐教化之美。中国古代哲学与文化的根本宗旨是强调塑造君子的品德才华。《易·贲·彖》曰：“柔来而文刚，故亨。分刚上而文柔，故小利有攸往，天文也。文明以止，人文也。观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。”这里是说贲卦卦象为离下艮上，离为火，艮为山，山被火照，光辉璀璨，无比美丽，这就是所谓“天文”；而从爻辞看，是反映结婚的热闹景象，《易传》又将其扩大到时政，所以“观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下”，对人民起到教化作用。《易传·说卦》对这种“人文化成”进一步加以阐发，指出“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故‘易’六画而成卦”。说明圣人作“易”是试图以天道之阴阳，地道之柔刚教化人民，建立人道之仁义。这种教化在中国古代主要借助于礼乐，就是所谓“礼乐教化”。《乐记》云：“是故先王之制礼乐也，非以极口腹耳目之欲也，将以教民平好恶，而反人道之正也”，也就是说礼乐教化的目的是回到人道“仁义”之正途。

三

众所周知，古希腊倡导的是一种“和谐论”美学，毕达哥拉斯明确地指出，“什么是最美——和谐”^①，并将“和谐美”的基本品格归之为“由杂多导致统一”^②。古希腊“和谐美”的最主要代表者亚里士多德则将美归结为“整一性”，认为“美是要依靠体积安排，因为事物不论太大或太小都看不出它的整一性”。他还认为，这和美的“整一性”的主要形式是“秩序、匀称和明确”^③。美学史家温克尔曼则将希腊古典美归之为“高贵的单纯，静穆的伟大”^④。另一位美学史家美鲍桑葵则将其归结为“和谐、庄严和恬静”^⑤。总之，无论如何概括，希腊古典美都是一种静态的形式的“和谐美”，“静态，形式与和

^① 转引自阎国忠：《古希腊罗马美学》，北京：北京大学出版社，1983年，第23页。

^② 北京大学哲学系美学教研室编：《西方美学家论美和美感》，北京：商务印书馆，1980年，第14页。

^③ 北京大学哲学系美学教研室编：《西方美学家论美和美感》，第41页。

^④ [德]莱辛：《拉奥孔》，北京：人民文学出版社，1979年，第5页注②。

^⑤ [英]鲍桑葵：《美学史》，张今译，北京：商务印书馆，1985年，第21页。

谐”是其三要素，其核心内容则是“和谐”。由此可见，古希腊的“和谐论”美学之“和谐”是指一个具体物体的比例、对称、整一，是一种具体的美，与中国古代在“天人合一”哲学观基础上构建的“中和美”是有着明显差异的，不应将两者随意混同，更不应随意地以西释中。当然，两者之间的对话和比较、相互吸收则是完全应该的。

具体言之，两者有这样几点区别。其一是不同的哲学前提。中国古代的“中和论”美学是建立在东方“天人合一”哲学观基础之上的，而西方古希腊“和谐论”则建立在物质或理念实体性本原论哲学基础之上。其二，不同的民族情怀。中国古代的“中和论”美学思想反映的是一种以人文合天文的东方式古典人文主义，而西方古希腊“和谐论”美学则追求以“数”为最高统一的“和谐精神”。其三，对自然的不同态度。中国古代的“中和论”美学由于建立在“天人合一”哲学基础上，所以追寻一种“万物并育而不相害、道并行而不相悖”（《礼记·中庸》）的“万物齐一”的生态观；西方古希腊“和谐论”美学观由于遵循实体论本原说和逻各斯中心主义，必然在一定程度上站在“人类中心主义”的立场之上。其四，不同的内涵。中国古代的“中和论”美学思想是一种立足于“天人之际”的宏观的人与自然、社会融为一体 的美学理论，西方古希腊的“和谐论”美学观则是一种微观的事物自身形式的比例、对称与整一。其五，侧重点的不同。中国古代的“中和论”美学侧重的是人的生存状态的吉祥安康，强调的是美与善的统一，而西方古希腊的“和谐论”美学侧重于事物自身的和谐，强调的是美与真的统一。其六，不同的艺术范本。中国古代的“中和论”美学所依据的艺术“范本”是以表意为主的诗歌与音乐；而西方古希腊“和谐论”美学所凭借的艺术范本则是雕塑。其七，不同的发展趋势。中国古代的“中和论”美学思想历经几千年历史，其艺术与美学精神在当代仍有其现实的生命力，其“究天人之际”的生态观，“和而不同”的对话精神，“生生为易”的生态论美学思想成为当代美学发展的源头之一。西方古希腊的“和谐论”美学思想的美学精神已融入当代美学之中，它作为古典时期特有的美学形态早已从19世纪下半叶开始被逐步超越。

总之，“中和论”与“和谐论”作为中西古代美学理论形态，各有其优长，可谓“两峰并立，双水分流”，在漫长的历史长河中滋养着人类的精神和艺术，应该通过对话比较，各美其美，互赞其美，取长补短，为建设新世纪的美学做出贡献。在这里，出现一个对于中西文化价值的认识问题，到底两者像许多学者所言是一种线性的西方进步中国落后，还是如梁漱溟、钱穆等学者所言是一种相互独立的不同类型的关系，从古代来说，显然是后者而不是前者。因此，作为中国学者应更多关注长期未得到应有重视的古代“中和论”美学智慧，予以深入的发掘整理，将之介绍于世界，发挥于当代。

[责任编辑 刘培]

毛泽东与鲁迅：“文艺与政治的歧途”

田 刚

摘要：毛泽东在延安时期对鲁迅的理解，是按照“六经注我”的方式，从自己革命家或政治家的价值立场出发而进行的。在毛泽东的视域中，鲁迅并不是周海婴心目中以“立人为本”、“独立思考”、“拿来主义”、“韧性坚守”为基点的启蒙主义者，而是一个具有“中国共产党人所领导的共产主义的文化思想”的“党外的布尔什维克”。毛泽东与鲁迅，两者对于中国历史、现状和出路，对于文艺与政治关系等方面的看法和主张，有着根本性的不同。从他们身上，我们看到的正是鲁迅所谓的“文艺与政治的歧途”。但毛泽东却充分借重了“鲁迅”这一思想资源，并按照自己的话语方式，对鲁迅及其作品进行了新的阐释，从而掌控了对于鲁迅及其作品的话语权，实现了无产阶级革命文化对中国现代新文化的主导地位的占领。毛泽东之选择鲁迅，是为了“神道设教”、统一思想的历史需要。无视这一基本的历史和逻辑的统一及存在，把毛、鲁视为一体，认为鲁迅是“通向毛泽东的独木桥”，从而对鲁迅恣意拔高或大加挞伐，都是非历史的，更非理性的态度。

关键词：毛泽东；鲁迅；“五四启蒙主义”；文艺与政治；文化霸权

毛泽东与鲁迅，一个是20世纪中国最重要的政治领袖，一个是20世纪中国最杰出的精神偶像。研究二者的关系，也就是中国现代的政教关系，不仅是20世纪中国文学和中国文化的重要课题，更是关乎中华民族历史命运的敏感性话题。多年以来，鲁迅与毛泽东，在人们的心目中似乎是一体之两面。研究者多是在毛泽东“我的心与鲁迅是相通的”这句话指引下，探讨的是毛泽东与鲁迅“相通”或“相同”的一面，证明的是二者的一致性。但自2001年周海婴在《鲁迅与我七十年》一书中抛出著名的“毛罗对话”之后，使上述结论遭遇到空前的挑战。人们不禁要问：既然毛泽东与鲁迅的心是相通的，那为什么还要把“鲁迅”关进牢房呢？或者是，在精神价值上如果毛泽东与鲁迅存在着根本的冲突，那为什么还要封鲁迅为“新文化的旗手”，并让他代表着“中华民族新文化的方向”呢？这也就是说，毛泽东与鲁迅，这两个20世纪中国新文化的巨人，在精神价值上存在着复杂和吊诡的历史联系。如何解释这一思想和历史的纠结并弄清这一纠结所产生的精神或历史的缘由，将是本文的主要目的所在。

一、毛泽东与鲁迅的三次“神交”

在鲁迅研究史上，毛泽东的“鲁迅论”无疑具有里程碑的意义。我们知道，正是在毛泽东那里，鲁迅才开始成为中国新文化的“旗手”，并且代表着“中华民族新文化的方向”。在此之前甚至之后，再没有比之更高的评价了。很难设想，假如没有毛泽东，20世纪的鲁迅研究会是什么样的局面。但

作者简介：田刚，陕西师范大学文学院教授（陕西西安710062）。

基金项目：本文系2011年度国家社会科学基金重大项目“延安文艺与二十世纪中国文学研究”（11&ZD113）及2009年度教育部人文社会科学研究一般项目“鲁迅与延安文艺思潮”（09XJA751003）的阶段性成果。

是，这两位在 20 世纪政教两个领域最具影响力的人物，却没有一面之缘。他们之间的“接触”或“对话”，基本上是一种“神交”。据现有的资料记载，毛泽东在 1940 年确立鲁迅为中国现代新文化的“旗手”之前，曾经有三次接触并“神交”鲁迅的机缘：

第一次是在“五四”时期。关于毛泽东与鲁迅发生“关系”的最早记载，是《周作人日记》。1920 年 4 月 7 日，周作人日记中出现了“毛泽东君来访”的记录^①。是时，毛泽东刚刚起草完在岳麓山一带建设“半耕半读”的新村的计划书，并将其中《学生之工作》一章发表于 1919 年 12 月出版的《湖南教育》月刊，趁第二次赴北京之机，拜访中国新村运动的倡导人周作人。当时周作人与其长兄周树人（鲁迅）刚刚从绍兴会馆搬至八道湾十一号新宅不久。那么，毛泽东在拜访周作人时，鲁迅是否也在场呢？查 1920 年 4 月 7 日《鲁迅日记》，仅云：“晴。午后会议”，并无毛、鲁会面的记录。后来在瑞金时期，毛泽东还不无遗憾地告诉冯雪峰：“五四时期在北京，弄新文学的人我见过李大钊、陈独秀、胡适、周作人，就是没见过鲁迅。”^②1954 年，负责审阅《鲁迅全集》注释的胡乔木曾就毛泽东与鲁迅是否会过面一事，面询过毛泽东。毛泽东当时断然回答说：他早年在北京，是会过不少名人的，见过陈独秀，见过胡适，见过周作人，但没有见过鲁迅^③。尽管有人也曾就周作人的这点记载，煞有介事地编造出了“鲁毛会面”的佳话，但其证据已被证明是不可靠的^④。也就是说，毛泽东和鲁迅并没有见过面。

值得注意的是，当时“周氏兄弟”齐名，毛泽东为什么要去拜访周作人，而不去拜访他后来高度推崇的鲁迅呢？这应该与毛泽东早期所热衷的“乌托邦”理想有关。早在 1918 年 6 月，毛刚从第一师范毕业时，曾与蔡和森、张昆弟等跑遍岳麓山，想找一个地方建立“新村”，试验新生活。后来又为建设“新村”起草过计划书，并将计划书中的《学生之工作》一章发表在《湖南教育》月刊上。他在序言中说：“我数年来梦想新社会生活，而没有办法，七年（按：即 1918 年）春季，想邀数朋友在省城对岸岳麓山设工读同志会，从事半耕半读，因他们多不能久在湖南，我亦有北京之游，事无成议。今春（按：指 1919 年回湘），再发生这种想象，乃有在岳麓山建设‘新村’的计议，而先从办一实行社会说本位教育说的学校入手。此‘新村’以新家庭新学校及旁的新社会连成一块为根本理想。”从这里可以看出，当时毛泽东受空想社会主义的影响，想把学校、家庭、社会结合为一体，建立起“人人作工，人人读书，人人平等”的新社会生活。“旧日读书人不预农圃事，今一边读书，一边工作，以神圣视工作焉，则为新生活矣。”^⑤这种半工半读、自由研究学术的“工读同志会”的理想，在 1918 年 8 月未去北京之前，曾写信告诉蔡和森，因此蔡 1918 年 7 月 24 日的回信表示赞同：“着手办法，惟有吾兄所设之‘乌托邦’为得耳。”^⑥由此可见，毛泽东趁第二次进京之机专门拜访周作人，一定是想从这位中国现代“新村”运动的倡导者那里得到对于“新村”的更深理解和更多支持。因为周作人不但在中国“新村”运动的理论倡导者，而且还曾对由日本作家武者小路实笃在九州向日所建立的“新村”所在地——石河内村进行过实地考察。周作人对于“新村”的理论倡导，在当时即得到了中国最早的一批马克思主义者如李大钊、蔡和森、恽代英、毛泽东等人的响应。在北大，李大钊还与周作人共同发起“工读互助团”，其“募款启事与简章”宣称，其宗旨在于“实行半工半读主义，庶几可以达教育与职业合一的理想”。毛泽东等人设计的岳麓山“新村”计划，也是当时“新村”运动的一个重要组成部分。

周作人所倡导的“新村运动”，在得到李大钊为首的早期马克思主义者的热烈赞同的同时，却在其胞兄鲁迅那里受到了意想不到的冷遇甚至反对。在写给钱玄同的信中，鲁迅认为周作人宣称新村

^① 《周作人日记》（中），郑州：大象出版社，1996 年，第 115 页。

^② 陈琼芝：《在两位未谋一面的历史伟人之间——记冯雪峰关于鲁迅与毛泽东关系的一次谈话》，《中国现代文学研究丛刊》1980 年第 3 期，第 208 页。

^③ 陈漱渝：《一场应该结束的辩论》，《团结报》1982 年 12 月 4 日；唐天然：《毛泽东没有会见过鲁迅》，《书林》1982 年第 5 期。

^④ 参见宋贵仑：《鲁迅研究中的一段历史公案》，《毛泽东思想研究》1992 年第 2 期。

^⑤ 毛泽东：《学生之工作》，《毛泽东早期文稿》，长沙：湖南出版社，1995 年第 2 版，第 455 页。

^⑥ 《蔡和森文集》，北京：人民出版社，1980 年，第 22 页。

运动的文章，“不是什么大文章，不必各处登载的”^①。在小说《头发的故事》里，鲁迅更借主人公之口，提出了自己的质问：“改革么，武器在那里？工读么，工厂在那里？”，“我要借了阿尔志跋绥夫的话问你们：你们将黄金时代的出现豫约给这些人们的子孙了，但有什么给这些人们自己呢？”^②鲁迅显然不满于周作人们对于乌托邦理想的过分沉溺，他是一直主张立足于现实的更切实的战斗的。他曾在给许广平的信中，披露过此中的深在缘由：“你的反抗，是为希望光明到来罢？（我想，一定也是如此的。）但我的反抗，却不过是偏与黑暗捣乱。”这里鲁迅虽是说给许广平的，但实际上宣示出的乃是自己与周作人、李大钊、毛泽东等在思想上根本的歧异之处：周作人等所倡导和渲染的“新村”，是一种历史的“黄金时代”或社会的“乌托邦”。他们反抗现实，是为了实现“理想”。而鲁迅反抗现实，则是为反抗而反抗——鲁迅对于“黄金世界”或“乌托邦”的实现，是持质疑或不相信的态度的。鲁迅这种“反抗绝望”的思想或精神特质，在毛泽东这种为理想而奋斗的革命者看来，显然是偏于消极和颓唐，当然也是不可取的：不为理想而奋斗，不去再造一个“新世界”，仅仅是为了“捣乱”或反抗，这种思想和无政府主义又有什么差别？难怪鲁迅在同一封信中紧接着又露出了自己思想的血肉：“其实，我的意见原也不容易了然，因为其中本有着许多矛盾，教我自己说，或者是‘人道主义’与‘个人的无治主义’的两种思想的消长起伏罢，所以我忽而爱人，忽而憎人；做事的时候，有时确为别人，有时却为自己玩玩，有时则竟因为希望将生命从速消磨，所以故意拼命的做。”^③这里，“个人的无治主义”就是“无政府主义”的又一称呼。这样一个在“人道主义”和“个人的无治主义”两种思想之间徘徊的鲁迅，能是怀着重整河山之鸿鹄大志的青年毛泽东所心仪的对像吗？

毛泽东与鲁迅的第二次“接触”是在瑞金时期。这时，是 1933 年底到 1934 年 1 月，冯雪峰因叛徒出卖险遭毒手，已被迫转移到中央苏区工作。而毛泽东已在 1931 年 11 月的“赣南会议”和 1932 年 10 月的“宁都会议”上被排挤出中央苏区党和红军的领导岗位。他心情抑郁，为了避免牵连而有意回避别人，但听说冯雪峰是从鲁迅身边来的，破例主动找其攀谈。对此，冯雪峰回忆道：

一九三三年底，我到瑞金中央苏区去之后，常有机会见到毛主席。他那时受王明路线排斥，不担任党中央的领导职务，时间比较多。有时他约我到他那里，有时他自己踱到我的住处来。有几次他说：“今晚我们不谈别的，只谈鲁迅好不好。”毛主席早就知道鲁迅，他曾遗憾地跟我讲过：“五四时期在北京，弄新文学的人我见过李大钊、陈独秀、胡适、周作人，就是没见过鲁迅。”

我当时曾告诉他，有一个日本人说，全中国只有两个半人懂得中国：一个是蒋介石，一个是鲁迅，半个是毛泽东。毛主席听了哈哈大笑，然后沉思着说：“这个日本人还不简单，他认为鲁迅懂得中国，这是对的。”

一九三三年末，我担任中央苏区党校教务主任，党校校长是张闻天同志。有一次他和几位中央领导闲谈，谈到一些干部的人选，当时我也在场。他们谈到有人反映苏区教育部门的工作有点事务主义，张闻天想让瞿秋白来主持教育工作，问我他能不能来。我说他是党员，让他来一定会来的。后来由我起草了电报拍到上海，秋白就服从党的决定到苏区来了。议论中，博古认为也可以让鲁迅来担任这个职务，说鲁迅搞教育行政很有经验。后来我向毛主席讲起，毛主席是反对这种意见的，他说：“鲁迅当然是在外面作用大。”

我还曾告诉过毛主席，鲁迅读到过他的诗词，认为诗词中有“山大王”的气概。毛主席听了，又是开怀大笑。^④

冯雪峰还回忆说：“有时中央党校杀了猪，雪峰就请毛泽东同志来会餐，有时发了津贴两人就一

^① 1919 年 8 月 13 日《致钱玄同》，《鲁迅全集》第 11 卷，北京：人民文学出版社，1981 年版（下同），第 366 页。

^② 《鲁迅全集》第 1 卷，第 465 页。

^③ 《鲁迅景宋通信集——〈两地书〉的原信》，长沙：湖南人民出版社，1984 年，第 69 页。

^④ 陈琼芝：《在两位未谋一面的历史伟人之间——记冯雪峰关于鲁迅与毛泽东关系的一次谈话》，《中国现代文学研究丛刊》1980 年第 3 期，第 208 页。

道下小馆。两个人一起散步交谈不下数十次。他们畅谈文学，畅谈诗歌，畅谈上海文艺界的话动，畅谈共产党员的文化人和进步作家反对反动派残酷野蛮屠杀和压迫的英勇斗争。”^①而这些谈话，总是围绕着鲁迅的革命活动而展开的，对鲁迅先生的斗争、写作、身体状况，结交的朋友以及生活习惯等等，毛泽东同志都非常关心，反复询问。毛泽东还告诉冯雪峰：他很早就读了鲁迅的作品，《狂人日记》、《阿Q正传》都读过。阿Q是个落后的农民，缺点很多，但要求革命。看不到或者不理会这个要求是错误的。鲁迅对群众理论有估计不足的地方，但他看到农民的要求，毫不留情地批评阿Q身上的弱点，满腔热情地将阿Q的革命要求写出来。我们共产党人和红军干部，许多人看不到，对群众的要求不理会，不支持。应当读一读《阿Q正传》。毛泽东说他自己也想读一遍，可惜当地找不到^②。

通过冯雪峰，瑞金时期的毛泽东开始了解和认识了鲁迅——尤其是他对中国革命的价值和作用。

但毛泽东真正深入地理解鲁迅，还是在党中央进驻陕北以后。1936年4月，冯雪峰接受党中央委派去上海前夕和1937年2月回延安向党中央汇报工作期间，毛泽东又多次和他长谈。在黄土窑洞中，在油灯下，毛泽东和雪峰长谈了十多个夜晚^③。他们回忆长征，谈“双十二”事变，谈中国革命的形势，也谈到鲁迅的追悼会，谈到国民党统治区文化界的斗争和上海各个方面的情况，等等。毛泽东一再关切地询问鲁迅逝世前后的情况，表示了对鲁迅的怀念之情。毛泽东还谈到关于鲁迅和鲁迅作品的一些评论。毛泽东之所以如此关注鲁迅，是因为在此期间，正是他开始如饥似渴地阅读鲁迅著作之时。1937年1月，毛泽东进驻延安后，他在设在此地的陕西第四中学图书室发现有鲁迅的书，如获至宝。他借了几本，读后再借，先后三次借阅。最后，他读了这里所有的鲁迅选本和单行本^④。后来，毛泽东回忆起这一时期的阅读体验时，曾这样讲过：“我就是爱读鲁迅的书，鲁迅的心和我们是息息相通的。我在延安，夜晚读鲁迅的书，常常忘记了睡觉。”^⑤1938年1月12日，他曾回信时任抗日军政大学主任教员的哲学家艾思奇，说：“我没有《鲁迅全集》，有几本零的，《朝华夕拾》也在内，遍寻都不见了。”^⑥其实，这时所谓的《鲁迅全集》还没有出版，但由此可以说明毛泽东还是非常渴望系统地阅读鲁迅的。1938年6月，由上海复社出版的20卷本的普通版《鲁迅全集》开始发行。在此之前，早在5月份时，周恩来已通过武汉八路军办事处为延安预定了《鲁迅全集》的精装本和平装本各十套（后来送到延安时实际上各为八套）。这年8月，《鲁迅全集》又特印了200套编号发行的布面精装“纪念本”，在每册的版权页上注明为“非卖品”。这其中的58号就是送给毛泽东的，从此，毛泽东才真正拥有了《鲁迅全集》。后来新华社发表过一张毛泽东在延安枣园窑洞里工作的摄影图片，图片中，办公桌上放着3卷厚厚的《鲁迅全集》，书脊上的书名字迹依稀可辨。

那么，通过对“鲁迅”的进一步接触和了解，毛泽东从其中读出了什么呢？

二、“文艺与政治的歧途”

现存的毛泽东第一次正式谈论鲁迅的有关记载，是1937年3月1日他与前往延安访问的美国女作家史沫特莱的谈话。在谈话中，针对“西安事变”后国共合作后所形成的政治局面被某些犯了

^① 冯夏熊：《冯雪峰传略》，徐州师范学院《中国现代作家传略》编辑组编：《中国现代作家传略》上册，成都：四川人民出版社，1981年，153页。

^② 唐弢：《追怀雪峰》，《文汇增刊》1980年第1期；收入《回忆雪峰》，北京：中国文史出版社，1986年，第103页。

^③ 冯夏熊：《冯雪峰传略》，徐州师范学院《中国现代作家传略》编辑组编：《中国现代作家传略》上册，成都：四川人民出版社，1981年，第155页。

^④ 陈晋主编：《毛泽东读书笔记解析》，广州：广东人民出版社，1996年，第1514页。

^⑤ 龚育之、逄先知、石仲泉：《毛泽东的读书生活》，北京：三联书店，1986年，第184页。

^⑥ 毛泽东：《致艾思奇》（1938年1月12日），《毛泽东书信集》，北京：人民出版社，1986年，第118页。

“左派幼稚病”的人所指责的现象，毛泽东毫不客气地回敬道：“国内有一部分带着阿 Q 精神的人，却洋洋得意地把我们的这种让步（按：即在“西安事变”后与国民党的谈判）叫做‘屈服、投降和悔过’。大家知道，死去不久的鲁迅，在他的一篇小说上，描写了一个叫做阿 Q 的人，这个阿 Q，在任何时候他都是胜利的，别人则都是失败的。让他们去说吧，横直世界上是不少阿 Q 这类人物的。”^①但毛泽东在这里只是拿阿 Q 做比喻，以增加谈话的丰富性和形象性而已，对鲁迅及其作品并无实质性的涉及。

1937 年 10 月 19 日，毛泽东在延安陕北公学纪念鲁迅逝世周年大会上发表讲话，对鲁迅进行了全面的评价。在讲话中，毛泽东指出：“鲁迅在中国的价值，据我看要算是中国的第一等的圣人。孔夫子是封建社会的圣人，鲁迅则是现代中国的圣人。”这可以说是给予鲁迅最高的“溢号”！还有能比“圣人”更高的溢美之词吗？问题在于，毛泽东为什么要给鲁迅如此高的评价呢？主要还是看中了鲁迅之于“中国革命”的价值：

我们今天纪念鲁迅先生，首先要认识鲁迅先生，要懂得他在中国革命史中所占的地位。我们纪念他，不仅因为他的文章写得好，是一个伟大的文学家，而且因为他是一个民族解放的急先锋，给革命以很大的助力。他并不是共产党组织中的一人，然而他的思想、行动、著作，都是马克思主义的。他是党外的布尔什维克。

毛泽东这里是从政治革命的视角，来论述“他在中国革命史中所占的地位”的：“因为他是一个民族解放的急先锋，给革命以很大的助力。”但仅仅做一个“急先锋”还是不够的，更重要的还是要在思想上“入党”。紧接着，毛泽东一个“党外的布尔什维克”的定义，就让鲁迅成了“马克思主义者”，成为“党的鲁迅”了。而为了证明鲁迅的“党外的布尔什维克”身份，毛泽东随即又列举出了鲁迅的“三大特点”：“政治的远见”、“斗争精神”和“牺牲精神”。最后他总结说：“综合上述这几个特点，形成了一种伟大的‘鲁迅精神’。……我们纪念鲁迅，就要学习鲁迅的精神，把它带到全国各地的抗战队伍中去，为中华民族的解放而奋斗！”^②

其实，毛泽东是完全按照一个“革命家”的标准来总结“鲁迅精神”，塑像鲁迅的“红色战神”形象的。尽管“政治的远见”、“斗争精神”和“牺牲精神”确实是鲁迅精神中的重要元素，但鲁迅思想和精神中更为核心的成分，也就是鲁迅之子周海婴先生所总结的“鲁迅的真精神”的四大元素，即“立人为本”、“独立思考”、“拿来主义”、“韧性坚守”^③，毛泽东却无一提及。这里的问题倒不在于非要辨析出谁总结的“鲁迅精神”更逼真，笔者只想说明的是，上述毛泽东的“鲁迅论”只是从革命家或政治家的视角，而不是从一个启蒙思想家的视角（周海婴心目中的“真鲁迅”）来看待鲁迅的。但仅仅从革命或政治的视角来看待鲁迅，显然离作为一个启蒙思想家和文学家的鲁迅，即周海婴所谓的“鲁迅的真精神”相去还有一段距离。毛泽东并没有就此止步，而是仍然沿着上述《论鲁迅》的思路继续前进，进一步丰富他更为宏大的“鲁迅论”。这里，尤其值得注意的是下列三篇文章：

第一篇文章是 1938 年 4 月 28 日在鲁迅艺术学院的讲话。在这篇讲话里，毛泽东一开场就以徐志摩为例批驳了所谓的“艺术至上主义者”，并认为“艺术至上主义者是一种艺术上的唯心论”。接着，又以鲁迅为例谈到了艺术上的“统一战线”问题，实际上就是文艺与政治的关系问题：

现在为了共同（的）抗日的艺术界也需要统一战线，正如鲁迅先生所说的那样，不管他是写实主义派或是浪漫主义派，是共产主义派或是其他什么派，大家都应当团结抗日。当然对我们来说，艺术上的政治独立性仍是必要的，艺术上的政治立场是不能放弃的，我们这个艺术学院便是要有自己的政治立场的。我们在艺术论上是马克思主义者，不是艺术至上主义者。^④

^① 毛泽东：《中日问题与西安事变》，《毛泽东文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2001 年，479 页。

^② 毛泽东：《论鲁迅》，《毛泽东文艺论集》，北京：中央文献出版社，2002 年，第 8—11 页。

^③ 周海婴：《鲁迅究竟是谁？》，《语文新圃》2006 年第 11、12 期。

^④ 毛泽东：《在鲁迅艺术学院的讲话》，《毛泽东文艺论集》，第 15—16 页。

毛泽东这里所引用的鲁迅的话，来自鲁迅在1936年“两个口号”论争中所写的那篇著名的《答徐懋庸并关于抗日统一战线问题》。在该文中，鲁迅的原话是：“我以为文艺家在抗日问题上的联合是无条件的，只要他不是汉奸，愿意或赞成抗日，则不论叫哥哥妹妹，之乎者也，或鸳鸯蝴蝶都无妨。”^①这也就是说，艺术家完全可以在“抗日”的大旗下结成“统一战线”。这一点，即政治层面上的“统一战线”问题，毛泽东的论述与鲁迅是一致的。

但问题在于，艺术家在政治上结成“统一战线”之后，在艺术上是否也需要一个“统一战线”呢？在后一个问题上，毛泽东与鲁迅的理解完全不一样。鲁迅对于所谓的“统一战线”的理解，主要还是政治层面上的。他在“两个口号”问题上与周扬等人的分歧，就是由此而起的。周扬把“国防”与“文学”等量齐观，视为一种“同一”的关系，他甚至把“国防文学”视为一种“创作方法”，认为“国防的主题应当成为汉奸以外的一切作家的作品之最中心的主题”^②。对此，鲁迅力辨其非：“我以为应当说：作家在‘抗日’的旗帜，或者在‘国防’的旗帜之下联合起来；不能说：作家在‘国防文学’的口号下联合起来，因为有些作者不写‘国防为主题’的作品，仍可从各方面来参加抗日的联合战线；即使他像我一样没有加入‘文艺家协会’，也未必就是‘汉奸’。‘国防文学’不能包括一切文学，因为在‘国防文学’与‘汉奸文学’之外，确有既非前者也非后者的文学，除非他们有本领也证明了《红楼梦》，《子夜》，《阿Q正传》是‘国防文学’或‘汉奸文学’。”^③可见，鲁迅所谓的“统一战线”主要还是政治层面上的，对于文艺层面上的“统一战线”，他是有保留意见的。鲁迅之所以坚持以“民族革命战争的大众文学”口号来取代周扬等提出的“国防文学”口号，就是不能忍受周扬们以“国防”统领文学、“文学”即“政治”决定“文艺”的企图。可以说，鲁迅与周扬等关于“两个口号”的论争是为了维护文学的独立性所进行的“护法”之战^④。但毛泽东在这里却与周扬在思想逻辑上表现出了惊人的一致。毛泽东虽然也谈到了在“统一战线”中的“独立性”，但他把“独立性”进行了概念偷换，转换成了“艺术上的政治独立性”，进而演化为“艺术上的政治立场”，这就与鲁迅的“文学独立性”完全不同了。这也就是说，鲁迅所理解的“统一战线”中的“独立性”是文学上的“创作自由”，而毛泽东却理解成了“政治独立性”或“政治立场”。毛泽东和鲁迅在抗日民族统一战线背景下的文艺政策的理解上，看似一致，实际上是“同构而异质”的。但令人玩味的是，毛泽东竟然在这次讲话中把完全属于他自己的话语加诸鲁迅：“在统一战线中，我们不能丧失自己的立场，这就是鲁迅先生的方向。你们鲁迅艺术学院要遵循鲁迅先生的方向。”^⑤

第二篇文献是1939年11月7日毛泽东致周扬的一封信。这封信是毛泽东看了周扬《对旧形式利用在文学上的一个看法》一文的送审稿后写的。周扬的文章是针对当时“民族形式”讨论中的一些问题，阐述自己的观点的。文章原稿是密密麻麻的十一页油印稿，毛在上面批改和批注了几十处，只有一页没有改动。此文后来发表在延安出版的《中国文化》创刊号上，当然是按毛修改后的稿子排印的。由于特殊的历史缘由，毛泽东这封信一直没有问世。直到2002年，才由中央文献出版社新版的《毛泽东文艺论集》首次发表。这封信全文如下：

周扬同志：

文章看了，写得很好，必有大影响。某些小的地方，我认为不大妥当的，已率直批在纸上。其中关于“老中国”一点，我觉得有把古代中国与现代中国混同，(有)把现代中国的旧因素与新因素混同之嫌，值得再加考虑一番。现在不宜于一般地说都市是新的而农村是旧的，同一农民

^① 《鲁迅全集》第6卷，第530页。

^② 周扬：《关于国防文学——略评徐行先生的国防文学反对论》，上海：《文学界》1936年6月5日创刊号，收入《“两个口号”论争资料选编》（上），北京：人民文学出版社，1982年，第231—235页。

^③ 鲁迅：《答徐懋庸并关于抗日统一战线问题》，《鲁迅全集》第6卷，第531页。

^④ 参见拙作：《关于“两个口号”论争的重新检讨》，《中国现代文学研究丛刊》2010年第1期。

^⑤ 毛泽东：《在鲁迅艺术学院的讲话》，《毛泽东文艺论集》，第16页。

(,)亦不宜说只有在某一方面。就经济因素说,农村比都市为旧,就政治因素说,就反过来了,就文化说亦然。我同你谈过,鲁迅表现农民着重其黑暗面,封建主义的一面,忽略其英勇斗争、反抗地主,即民主主义的一面,这是因为他未曾经验过农民斗争之故。由此,可知不宜于把整个农村都看作是旧的。所谓民主主义的内容,在中国,基本上即是农民斗争,即过去亦如此,一切殖民地半殖民地亦如此。现在的反日斗争实质上即是农民斗争。农民,基本上是民主主义的,即是说,革命的,他们的经济形式、生活形式、某些观念形态、风俗习惯之带着浓厚的封建残余,只是农民的一面,所以不必说农村社会都是老中国。在当前,新中国恰恰只剩下了农村。是否适当,还请斟酌。

作文当遵命办。

有暇请来谈。

敬礼!

毛泽东
十一月七日^①

这是毛泽东关于中国未来文化发展方向的一篇非常重要的文献,其中牵涉到了鲁迅。信中首先从对于“老中国”的认定入手,认为“现在不宜于一般地说都市是新的而农村是旧的,同一农民,亦不宜说只有在某一方面。就经济因素说,农村比都市为旧,就政治因素说,就反过来了,就文化说亦然”,这就彻底颠覆了“五四”启蒙主义现代性的文化观。“老中国”的提法最早见于“五四”时期。如方璧(沈雁冰)在《鲁迅论》一文中,就认为鲁迅的《呐喊》、《彷徨》,“除几篇例外的,如《不周山》、《兔和猫》、《幸福的家庭》、《伤逝》等,大都是描写‘老中国的儿女’的思想和生活”。其中还对“老中国”作了特别的说明:“我说是‘老中国’,并不含有‘已经过去’的意思,照理这是应该被剩留在后面而成为‘过去的’了,可是‘理’在中国很难讲,所以《呐喊》和《彷徨》中的‘老中国的儿女’,我们在今日依然随时随地可以遇见,并且以后一定还会常常遇见。”^②周扬文中的“老中国”的提法,沿用的还是“五四”时代流行的启蒙主义现代性的话语,隐含着的是对于包括农村在内的传统中国的批判性指向。据整理过毛泽东这份修改稿的龚育之先生记载,毛泽东对周扬文中“老中国”的提法显然是不满意的,而且还作了修改:

最重要的修改,是改掉了原稿中多处“老中国”的提法,改为“自己的中国”、“自己民族自己国家”,或者划去“老”字,并在旁边批道:“不但老中国,而且新中国”,原稿中还有一句:“在它(新文艺)眼前的是旧的人民,他们旧的生活,旧的相互之间的关系,旧的观念见解、风习、语言、趣味、信仰……”毛在旁边批道:“单拿一个旧字来表现一切,不妥,也与你在前面说道的中国已有新的社会因素不合,抗战这事完全是新的。”大概仍然意犹未尽,所以在信中又做了那样一番发挥。^③

这样一改,农村、农民这些在“五四”启蒙主义现代性话语中被视为传统性存在的“老中国”的内涵,完全被颠倒过来了:农民成了“先进文化”的代表,农村是“新中国”的典范。因为“农民基本上是民主主义的,即是说,革命的”,所谓民主主义的内容,在中国,基本上即是农民斗争,即过去亦是如此,一切殖民地半殖民地亦如此。现在的反日斗争实质上即是农民斗争。这就是说,一切“民主斗争”、“民主主义的内容”,包括殖民地半殖民地的民族民主革命运动,全都是农民斗争,所以,只有农民才是革命的动力、主力。就这样,在毛泽东的笔下,“农民革命”被披上了“无产阶级革命”的外衣,成为“新民主主义革命”的主要内容。

^① 《毛泽东文艺论集》,第 259 页。

^② 方璧:《鲁迅论》,《小说月报》第 18 卷第 11 期,1927 年 11 月 10 日。

^③ 龚育之:《首次发表的毛泽东致周扬的一封信——读〈毛泽东文艺论集〉》,《学习时报》2002 年 6 月 10 日。

正是有了上述的理论前提，毛泽东才在给周扬的信中指出了鲁迅的“不足”并提出了自己的看法：“我同你谈过，鲁迅表现农民着重其黑暗面，封建主义的一面，忽略其英勇斗争、反抗地主，即民主主义的一面，这是因为他未曾经验过农民斗争之故。”这也就是说，鲁迅通过阿Q这个人物，仅仅揭示其身上的“国民的劣根性”或“精神奴役的创伤”是不够的。在毛泽东心目中，像阿Q这样的农民一定是中国革命所倚重的对象，是革命动力和主力，不但不该被批判，而且还要在革命斗争中积极健康地成长起来，成为未来“新中国”的主人。显然，毛泽东是从政治家或革命家的立场去要求鲁迅的。但问题在于，鲁迅首先是小说家，他在作品中岂止是“忽略”了阿Q之流的农民“英勇斗争、反抗地主”的一面，而且还对“阿Q式”的革命做了整体性的否定！他在《阿Q正传》中，不但没有让阿Q在革命队伍中健康成长起来，而且还在最后把他给“枪毙”了。鲁迅让阿Q早早死去，实际上是在“鸣枪示警”。在他看来，中国革命不应该是“阿Q式”的以暴易暴的革命，这样的历史循环该结束了。鲁迅如此描写和“处理”阿Q，既显示出了他作为一个“清醒的现实主义者”所具有的杰出的才能，更凸显了他作为一个伟大的思想家的惊人的预见力。作为革命家的毛泽东和作为文学家的鲁迅在农民问题的认识上，竟然有如此大的“歧途”！

毛泽东致周扬的这封信还暗示了一个重要的信息，那就是毛为正在构思的《新民主主义的政治与新民主主义的文化》（即后来的《新民主主义论》），曾不止一次地与周扬交换意见。如果说毛泽东在致周扬的信中的“鲁迅论”还只是雏形的话，那么，到了《新民主主义论》中，毛泽东的“鲁迅观”基本上已经成熟，而且已经融化到了他的宏大的新民主主义理论体系之中了。两个月之后，也就是1940年1月9日，毛泽东在陕甘宁边区文化协会第一次代表大会上，作了题为《新民主主义的政治与新民主主义的文化》的讲演。1940年2月15日，延安出版的《中国文化》创刊号刊登了该演讲稿。同年2月20日在延安出版的《解放》第98、99期合刊登载此文时，题目改为《新民主主义论》。

如果说，毛泽东在1937年的《论鲁迅》中所强调的还是鲁迅的“革命精神”的话，那么到了1940年的《新民主主义论》中，毛主要凸显的还是鲁迅作为中国现代新文化“旗手”的地位。请看下面他这个关于鲁迅的著名的论断：

鲁迅是中国文化革命的主将，他不但是伟大的文学家，而且是伟大的思想家和伟大的革命家。鲁迅的骨头是最硬的，他没有丝毫的奴颜和媚骨，这是殖民地半殖民地人民最可宝贵的性格。鲁迅是在文化战线上，代表全民族的大多数，向着敌人冲锋陷阵的最正确、最勇敢、最坚决、最忠实、最热忱的空前的民族英雄。鲁迅的方向，就是中华民族新文化的方向。

值得注意的是，本来自称在“五四”新文化运动中处于“敲边鼓”的边缘地位的鲁迅，在毛泽东的话语中顿时成了“中国文化革命的主将”。但问题在于，鲁迅是什么样的“中国文化革命”的主将呢？如果我们联系上下文来阅读，就会见出，毛泽东话语中的这个“文化革命”，并不包括我们一般所理解的从1915至1918年的“五四”新文化运动，主要指的是从1919年“五四运动”开始至1940年这一阶段的“文化革命”：“在‘五四’以后，中国产生了完全崭新的文化生力军，这就是中国共产党人所领导的共产主义的文化思想，即共产主义的宇宙观和社会革命论。……而鲁迅，就是这个文化新军的最伟大的和最英勇的旗手”。这也就是说，“共产主义者的鲁迅”才是最重要的，才可能是“这个文化新军的最伟大的和最英勇的旗手”。显而易见，毛泽东屏蔽的是作为启蒙主义者的“鲁迅”，而凸显的是作为共产主义者的鲁迅。

由此看来，毛泽东对鲁迅的理解，是完全按照“六经注我”的方式，从自己革命家或政治家的价值立场出发而对鲁迅进行评说的。毛泽东视域中的“鲁迅”，并不是周海婴心目中的“鲁迅的真精神”，即以“立人为本”、“独立思考”、“拿来主义”、“韧性坚守”为基点的启蒙主义者，而是一个具有“中国共产党人所领导的共产主义的文化思想”的“鲁迅”。毛泽东与鲁迅，两者对于中国历史、现状和出路，对于文艺与政治关系等方面的看法和主张，有着根本性的不同。从他们身上，我们看到的正是鲁迅所指出的“文艺与政治的歧途”。

三、为什么是“鲁迅”？

由上所述，毛泽东与鲁迅在基本精神和价值观念上存在着根本性的紧张和冲突，显示出的是他们二者在文艺和政治上的“歧途”。既然他们是两种不同类型的人，跑的是两股道上的车，为什么历史要把他们二者拉到一起，成为二而一的整体呢？或者说，既然他们在诸多问题上有根本性的歧异，那为什么毛泽东还是如此重视并高度评价鲁迅，以至于把他送上“神坛”，成为“旗手”，让他代表着“中华民族新文化的方向”呢？

首先，毛泽东之关注鲁迅，是与他关于中国革命的宏大战略息息相关的。早在 1936 年 11 月 22 日，他就在陕北保安举行的中国文艺协会成立大会上发表讲话，提出了进行中国革命的“文武之道”：“怎样才能停止内战呢？我们要文武两方面都来。要从文的方面说服那些不愿停止内战者，从文的方面去宣传教育全国民众团结抗日。如果文的方面说服不了那些不愿停止内战者，那我们就要用武的去迫使他停止内战。”“现在我们不但要武的，我们也要文的了，我们要文武双全。”^①后来，毛泽东的“文武之道”又在《新民主主义论》中演化为“两个围剿”的理论，即国民党的反革命“军事围剿”和“文化围剿”。在《延安文艺座谈会上的讲话》中又变化为“两个总司令”的称呼，即我们有两个总司令，一个是朱（德）总司令，一个是“鲁（迅）总司令”。

毛泽东这一“文武兼备”的革命战略，得之于他早年的宋明理学的训练。早年毛泽东曾从杨昌济等那里接受了系统的宋明理学的传统教育，宋明理学“内圣外王合一”的思想，曾经是青年毛泽东仰止景从的道德理想。这在他 1913 年 10 月至 12 月在湖南第四师范学校学习时的读书笔记《讲堂录》中随处可见：

十一月十五日，修身：王船山：有豪杰而不圣贤者，未有圣贤而不豪杰者也。圣贤，德业俱全者；豪杰，歉于品德，而有大功大名者。拿翁，豪杰也，而非圣贤。

十一月二十三日，修身：有办事之人，有传教之人。前（者）如诸葛武侯范希文，后（者）如孔孟朱陆王阳明等是也。宋韩范并称，清曾左并称。然韩左办事之人也，范曾办事兼传教之人也。帝王一代帝王，圣贤百代帝王。^②

在青年毛泽东心目中，“内圣外王”的理想人格代表是曾国藩。在给好友黎锦熙的信中，他坦言：“愚于近人，独服曾文正，观其收拾洪杨一役，完满无缺。”何以哉？这是因为曾国藩能集豪杰和圣贤于一身，内圣外王，君师合一。在毛泽东看来，欲救天下之难，“徒欲学古代奸雄意气之为，以手腕智计为牢笼一世之具，此如秋潦无源，浮萍无根，如何能久”？“欲动天下者，当动天下之心，而不徒在显见之迹。动其心者，当具大本大源。”何谓“大本大源”？在给黎锦熙的信中，毛泽东进一步申说道：

夫本源者，宇宙之真理。天下之生民，各为宇宙之一体，即宇宙之真理，各具于人人之心中，虽有偏全之不同，而总有几分之存在。今吾以大本大源为号召，天下之心其有不动者乎？天下之心皆动，天下之事有不能为者乎？天下之事可为，国家有不富强幸福者乎？然今之天下则纷纷矣！推其原因，一在如前之所云，无内省之明；一则不知天下应以何道而后能动，乃无外观之识也。故愚以为，当今之世，宜有大气量人，从哲学、伦理学入手，改造哲学，改造伦理学，根本上变换全国之思想。此如大蠹一张，万夫走集；雷电一震，阴噎皆开，则沛乎不可御矣！

这也就是说，洞悉宇宙之真理，既有内省之明，又有外观之识，方能“动人心”。获取人心，当为大

^① 毛泽东：《在中国文艺协会成立大会上的讲话》，《毛泽东文艺论集》，第 3 页。

^② 中共中央文献研究室、中共湖南省委《毛泽东早期文稿》编辑组编：《毛泽东早期文稿》，长沙：湖南出版社，1995 年，第 589—591 页。

本，只有内圣，方能外王。“圣人，既得大本者也。”^①可见，“得其大本”的关键是“动天下之心”，而“动天下之心”，思想是其根本。中国革命，仅仅靠武力夺取江山是不够的，要夺取革命的胜利，必须是文武兼备，相得益彰。

“西安事变”后，国共第二次合作，抗日民族统一战线形成。1937年1月13日，中共中央由保安迁驻延安，从此开始了中共历史上最为辉煌的“延安时代”。在延安，相对安定的环境，给毛泽东寻求“文武兼备”革命方略、建立“大本大源”的革命理论，提供了物质上的保障。这时的毛泽东虽已是中共在军事上的统帅，但在政治思想上还没有树立起真正的权威。在党内，理论上的优势和资源，还掌握在以张闻天、王明、博古等为代表的“留苏派”手里。他们有人曾为此对毛泽东提出了种种讥讽和责难，甚至还给他扣上“狭隘经验主义”的帽子，还说“山沟里出不了马克思主义”等等。为此，毛泽东深受刺激。后来他在一次谈话中提到这件事时曾这样说：“我因此，到延安就发愤读书。”1986年出版的《毛泽东书信选集》，其中好几封信都有他在延安读书的记载^②。1988年出版的《毛泽东哲学批注集》共收录毛泽东批注的哲学读本11种，其中抗战初期阅读的就达9种。1938年2月1日至4月1日，毛泽东还破例写开了《读书日记》，详细地记录了自己阅读李达《社会学大纲》、克劳塞维茨《战争论》等著作的情景。而毛泽东深入地阅读鲁迅著作，也是在这一时期。

毛泽东在延安刻苦攻读的同时，也在构想着重整山河的文韬武略。当时抗日战争已经爆发，与国民党等合作的抗日民族统一战线的政治局势已经形成。如何认识现代中国的社会性质？如何制定中国革命的策略，尤其是在抗战救国形势下的革命策略？抗战胜利后的“新中国”将是什么样子？如何在经济水平比较落后的形势下实现共产党的理想，即建设社会主义并为共产主义的实现而奋斗？……等等，这些都是当时亟待中国共产党给予回答的重大的理论问题。为此，抗战初期的毛泽东进行了长期的理论准备和系统的思考。从1938年10月在六届六中全会上的讲话中提出“马克思主义中国化”的理论，到1939年12月在《中国革命和中国共产党》中提出对当前中国革命的“资产阶级民主革命”性质的判断，再到1940年1月在陕甘宁边区文化协会第一次代表大会上提出争取革命领导权的“新民主主义论”，我们可以见出毛泽东在理论上探求“大本大源”的救国之术的思想轨迹。建立新民主主义的理论体系，“新民主主义的文化”自然是理论建构的重中之重。如何总结、利用并汲取现代的思想资源以构建自己的新民主主义思想的体系，就成了毛泽东试图寻求并亟待解决的理论文化问题。这时，鲁迅进入到了毛泽东的视野。

毛泽东发现并选择鲁迅，并以之作为“中华民族新文化的方向”，近几年来使鲁迅颇受一些自由主义者的诟病。他们曾这样发问：“五四那一辈他有很多同道，为什么其他人的民主追求不可能被利用，唯独鲁迅能？”“为什么最硬的骨头会成为打人的棍子？”言外之意就是说，“鲁迅思想的短板”被毛泽东“利用”，最后竟至于“最硬的骨头成为打人的棍子”。而“鲁迅思想的短板”在这些论者看来，就是鲁迅曾经坦言过的“个人的无治主义”即“无政府主义”。而这个“无政府主义”，与毛泽东作为革命家的“老和尚打伞无法无天”的斗争哲学有心心相印之处，这样，毛泽东和鲁迅，就成了精神上的一体之两面，或者说，鲁迅就是通向毛泽东的“独木桥”^③。我们且不论鲁迅在给许广平的信中说他的思想的矛盾是“人道主义与个人的无治主义的两种思想的消长起伏”，并不是这位论者所谓的“个人的无治主义”，更不想过多地纠缠于鲁迅在思想层面上的“个人的无治主义”是否一定就等于政治上的“个人的无治主义”这一问题的辨析上。在这里笔者更想着重强调的是，毛泽东看中鲁迅，首先是选

^① 以上引文均引自毛泽东：《致黎锦熙》（1917年8月23日），《毛泽东早期文稿》，第84—90页。

^② 毛泽东：《致易礼容》（1936年8月14日）；《毛泽东、周恩来、博古致电彭（德怀）、刘（晓）、李（富春）》（1936年9月11日）；毛泽东：《致叶剑英、刘鼎》（1936年10月22日）；毛泽东：《致艾思奇》（1938年1月12日）；毛泽东：《致何干之》（1939年1月17日）；毛泽东：《致陈伯达》（1939年2月1日）；毛泽东：《致张闻天》（1939年2月20日）等。

^③ 参见朱学勤：《鲁迅思想的短板》，《南方周末》2006年12月14日；李勤：《鲁迅：通向毛泽东的独木桥》，见《枭雄与土林——20世纪中国政治演变和文化沧桑》，香港：晨钟书局，2010年，第103页。

中了鲁迅这把“刀子”，如同他利用斯大林那把“刀子”一样。人利用刀子，是看中了刀子的锋利。这一点，毛泽东比谁都清楚。在《论鲁迅》中，他说：“鲁迅是从正在溃败的封建社会中出来的，但他会杀回马枪，朝着他所经历过来的腐败的社会进攻，朝着帝国主义的恶势力进攻。他用他那一支又泼辣，又幽默，又有力的笔，画出了黑暗势力的鬼脸，画出了丑恶的帝国主义的鬼脸，他简直是一个高等的画家。”但问题在于，同样是用刀子，但用处和用法各有不同。毛泽东看中鲁迅的，是他的“政治的远见”、“斗争精神”和“牺牲精神”。这里，“政治的远见”实际上就是后来毛在《延安文艺座谈会上的讲话》中所强调的“立场问题”；“斗争精神”后来在毛的《新民主主义论》中发展成为“硬骨头精神”；“牺牲精神”在“讲话”中被演化成了“鞠躬尽瘁，死而后已”的“孺子牛精神”。三者相加，不正是一个“共产主义者的鲁迅”吗？而“共产主义者的鲁迅”，才是毛泽东所着重强调的。通过对鲁迅的修饰和限定，鲁迅这把“刀子”已经变成了毛泽东手里的利器，已经与真正的鲁迅相去甚远了。这也就是说，毛泽东和鲁迅，并不是我们后来看到的一而二、二而一的整体，而是两个不同质的精神存在。前面我们已经论及，他们对于中国历史、现状和出路的看法和主张，不但完全不同，而且恰好相反。看不到鲁迅在历史上这一被重新“阐释”和“改造”的过程，而把他们视为一体而大加挞伐，其实是一种非历史的短视态度，这才真正是自己“思想的短板”。

当然，我们说毛泽东与鲁迅是两个不同质的精神存在，并不等于说他们两个在所有问题上都是对立，都存在着“歧途”。否则，毛泽东所说的“我就是爱读鲁迅的书，鲁迅的心和我们是息息相通的”这句话就成了不实之论。这里必须申明的是，毛泽东之所以“爱读鲁迅的书”，并“与鲁迅的心息息相通”，是鲁迅著作中那种强烈的“复仇意识”、“斗争精神”、“硬骨头精神”，尤其是其中对于现实世界痛苦而绝望的体验及反抗，一定在一心推翻旧世界的毛泽东的心灵深处激起了强烈的共鸣和激赏。毛泽东之“爱读鲁迅的书”，其心理基础即在于此。这是毛泽东“发现”鲁迅的另一个重要的缘由。但需要指出的是，同样是对现实世界的反抗，鲁迅与毛泽东的出发点却不同。鲁迅对现实世界有“恨”，但他是由“爱”而“恨”的，其出发点是仁爱的立场。他说：“创作总根于爱。杨朱无书。”^①所以他的“个人的无治主义”之中又夹杂着“人道主义”，所以他对待阿Q等农民的态度才会是“哀其不幸，怒其不争”。而毛泽东对现实世界的态度主要是恨，仇恨，仇恨导致反抗，而反抗的结果就是让对手臣服，打翻对手，再踏上一只脚。而他在《论鲁迅》中所阐发的那个具有“政治的远见”、“斗争精神”和“牺牲精神”的“鲁迅精神”，就是这样一个红色的战神。强烈的复仇和反抗意识，使毛泽东成为一个杰出的革命家和政治家，这与那个信奉“创作总根于爱”的鲁迅是不可同日而语的。

毛泽东“发现”鲁迅并把鲁迅树为“旗手”，还有一个策略上的考虑。那就是鲁迅在现代中国文化思想上崇高的地位和广泛的影响力。鲁迅在“五四”之后的现代中国的“文豪”地位，他作为左翼文坛盟主在中国乃至世界上的巨大影响，尤其是他去世后以“民族魂”的形象在民众中所赢得的精神领袖的地位，这时已经给人们留下了深刻的印象。对此，郁达夫在鲁迅逝世之后的“感言”概括得最为准确。他说：

没有伟大的人物出现的民族，是世界上最可怜的生物之群；有了伟大的人物，而不知拥护、爱戴、崇拜的国家，是没有希望的奴隶之邦。因鲁迅的一死，使人们自觉出了民族的尚可以有为，也因鲁迅之一死，使人家看出了中国还是奴隶性很浓厚的半绝望的国家。^②

而鲁迅这种超越阶级、政党甚至时代的“民族魂”地位，在抗日战争这一民族矛盾空前激烈的特殊时期，其所起到的凝聚人心的精神作用将是难以估量的。这一点，毛泽东在《新民主主义论》中的那一段著名的“三家”、“五最”论已经指明，此不赘言。那么，如何借重鲁迅这一精神资源并“为我所

^① 鲁迅：《而已集·小杂感》，《鲁迅全集》第3卷，第532页。

^② 郁达夫：《怀鲁迅》，上海《文学》月刊第七卷第五期，1936年11月1日，收入刘运峰编：《鲁迅先生纪念集》，天津，天津人民出版社，2007年，第399页。

用”呢？对此，“七月派”诗人牛汉先生在他的回忆录中有一段深中肯綮的看法，他说：“毛泽东 1942 年《在延安文艺座谈会上的讲话》中树鲁迅为旗手（按：应为《新民主主义论》），这些情况，冯雪峰深深知道内情。1934 年他当中央苏区党校副校长时和遵义会议前的毛泽东有较多接触，经常在一起散步聊天。1942 年整风后，延安文艺思想一致了，但国统区、大后方文艺界、文化界对共产党、对毛泽东及其思想还不了解。要找一个众望所归的人来‘统一’。想来想去还只能是鲁迅。”^①牛汉先生晚年曾与毛泽东和鲁迅之间的中介人——冯雪峰有过比较深的接触。冯雪峰许多“心里话”，曾经向他倾诉过。牛汉先生的这段话，其实也是冯雪峰的看法。冯雪峰的弦外之音在于，毛泽东其实并不真正理解鲁迅，他树鲁迅为新文化的“旗手”，是为了“统一思想”而施行的政治谋略。也就是说，“神道”是为了“设教”，“借尸”是为了“还魂”，“鲁迅”这面大旗其实并不重要，关键还在于掌控这面旗帜的人，即掌控对于“鲁迅”及其作品的阐释权。而通过 1937 年的《论鲁迅》、1938 年在鲁迅艺术学院的讲话，1939 年给周扬的信，1940 年的《新民主主义论》和 1942 年的“讲话”等文章，尤其是通过延安整风对“讲话”精神的贯彻和执行，毛泽东完全掌控了对鲁迅及其作品的阐释权，以毛氏的思维和话语，彻底完成了对鲁迅的精心“打扮”和“改造”。在毛氏话语下的“鲁迅”，已经不是鲁迅之子周海婴笔下那个以“立人为本”、“独立思考”、“拿来主义”、“韧性坚守”为价值核心的启蒙主义者，而是一个具有“中国共产党人所领导的共产主义的文化思想”的“鲁迅”，或者说在许多人心目中那个“独立之精神，自由之思想”的鲁迅先生，在毛泽东笔下已经沦为“听将令”的“驯服工具”或“共产主义战士”了。通过对“鲁迅”的全新阐释，毛泽东完全实现了对鲁迅所代表的现代知识分子的全面掌控，为他在思想上统一全党乃至全国奠定了坚实的基础。

毛泽东对于鲁迅所采用的这一“神道设教”或“借尸还魂”的文化策略，当时及之后多年来却并不为人所知悉。人们理所当然地相信，毛泽东是鲁迅当然的“知音”或“护法者”，否则，怎么能在《论鲁迅》和《新民主主义论》中给予鲁迅那么崇高的评价呢？“毛鲁一体”，似乎已经是一个不证自明的事实或真理。也许正因为如此，才会发生解放初在江青与胡风之间的那场冲突。据蓝棣之先生在一篇文章中透露：中央档案馆里面有这样一篇文献，解放初期，江青出席文艺界一个会议时说，新中国文艺的指导思想是毛泽东文艺思想。胡风当场表示，在文艺上的指导思想应当是鲁迅的文艺思想。江青回家给毛泽东说了之后，毛泽东很不高兴^②。其实胡风这里并不是执意要与江青或毛泽东作对，而是他认为“毛鲁一体”才说出了上述的话。解放初的胡风对毛泽东是无限崇拜的，这一点可由其长诗《时间开始了》对毛泽东的热情歌颂来作证。但通过这场冲突，胡风无意间却触及到了毛泽东心灵的最柔软处，或者说他无意间窥探到了毛泽东心灵的最隐秘处，这就为他后来被毛泽东“钦定”为“反革命集团”的首犯种下了祸根。鲁迅晚年有一篇名文曰《隔膜》，说的是历史上许多不谙世故的文人与圣人之间在心灵上的“隔膜”，而由他最亲密的弟子而生发的“胡风反革命案”，则为其导师的一代名文做了最新的注脚。

胡风上述的“鲁莽”行为固然是由于他自己的“天真”即“不懂历史”之故，但胡风的认识水平在那个时代却是普遍存在的。这其中最直接的原因是毛泽东 1939 年 11 月 7 日给周扬的那封信中对鲁迅的“微词”，人们还没有机会看到。但更为深层的缘由则是当时共产党还没有取得全国性的胜利，党还在大力吸引并争取知识分子为自己服务，以“鲁迅”的正义形象相号召，其魅力和效果显然是不言而喻的。等到 1949 年以后，对资产阶级知识分子的“改造”和“清剿”运动即在全国全面地铺展开来。先是大规模的知识分子“改造”运动，接着便是文艺界“五大战役”的打响：1951 年对电影《武训传》的批判；1954 年对《红楼梦》研究中的“资产阶级倾向”的批判；1955 年对“胡风反革命集团”的清

^① 《我仍在苦苦跋涉——牛汉自述》，北京：三联书店，2008 年，第 116 页。

^② 蓝棣之：《症候式分析：毛泽东心目中的鲁迅什么样》，见何梦觉编：《人与神：鲁迅档案》，北京：中国和平出版社，2002 年，第 216 页。不知蓝棣之先生透露的这份文献所据何在及具体详情如何，如果属实，这当是一篇具有重要历史意义的文献。

剿；1957 年对丁（玲）、陈（企霞）、冯（雪峰）“右派集团”的清理；1958 年对“修正主义文艺思想”的批判……在这一桩接一桩的对于知识分子自由倾向的“清洗”中，鲁迅生前最亲密的战友或“弟子”如胡风、萧军、丁玲、冯雪峰、黄源、聂绀弩等无一幸免，几乎是全军覆没。而鲁迅生前的论敌，被他斥为“奴隶总管”的“四条汉子”之首周扬，正是上述这“五大战役”的实施者和总指挥。而发生于 1957 年 7 月 7 日的“毛罗对话”，正是在上述历史背景下出现的。据鲁迅之子周海婴在《鲁迅与我七十年》一书中透露：

1957 年，毛主席曾前往上海小住，依照惯例请几位老乡聊聊，据说有周谷城等人。罗稷南先生也是湖南老友，参加了座谈。大家都知道此时正值“反右”，谈话的内容必然涉及到对文化人在运动中处境的估计。罗稷南老先生抽个空隙，向毛主席提出了一个大胆的设想疑问：要是鲁迅还活着，他可能会怎样？这是一个悬浮在半空中的大胆的假设题，具有潜在的威胁性。其他文化界朋友若有同感，绝不敢如此冒昧，罗先生却直率地讲了出来。不料毛主席对此却十分认真，沉思了片刻，回答说：以我的估计，（鲁迅）要么是关在牢里还是要写，要么他识大体不做声。一个近乎悬念的询问，得到的竟是如此严峻的回答。罗稷南先生顿时惊出一身冷汗，不敢再做声。他把这事埋在心里，对谁也不透露。^①

毛泽东爽快的回答，解决了许多人“口欲言而嗫嚅”的疑问，同时也为他自己亲自发动的“五大战役”的初衷作了最好的归纳。不是吗？鲁迅晚年的两大弟子胡风和冯雪峰，正在替自己的老师受过：一个被打成“反革命”，在监狱里继续写作，一个被戴上“右派”帽子，识大体不做声了。历史真的被毛泽东言中了！

综上所述，毛泽东与鲁迅之间，在精神或价值的深处并不是通常所谓的“相得”或“相通”的关系，而是存在着根本性的“隔膜”和“冲突”，即“文艺与政治的歧途”。无视这一基本的历史和逻辑的统一及存在，把毛、鲁视为一体，认为鲁迅是“通向毛泽东的独木桥”，从而对鲁迅恣意拔高或大加挞伐，都是非历史的、更非理性的态度。

[责任编辑 贺立华]

^① 周海婴：《鲁迅与我七十年》，海口：南海出版公司，2001 年，第 370—371 页。按：周海婴披露的这一段“毛罗对话”，后经几位当事人的证实，已经不是“孤证”，而是历史的“铁证”。但其中仍有一些历史细节问题需要补充和纠正：第一，毛泽东 1957 年 7 月 7 日与罗稷南等会面并不是“要请几位老乡聊聊”，而是正式会见上海各界代表人士，而出席的代表名单中并无周谷城；第二，罗稷南并非湖南人，而是云南顺宁（今凤庆）县人；第三，罗稷南听后并没有“惊出一声冷汗，不敢再做声”，且“对谁也不透露”，还是在晚年乘隙透露给了有关人员。详情见《解放日报》、《文汇报》1957 年 7 月 9 日，《光明日报》1957 年 7 月 11 日的有关报道；何圣漠：《“孤证”提供人的补正——对周海婴先生所记述的毛泽东同罗稷南关于鲁迅的谈话的若干补正》，《南方周末》2002 年 12 月 5 日；陈焜：《关于毛泽东答罗稷南问——致周海婴先生的一封信》，《北京观察》2002 年第 3 期；黄宗英：《我亲聆罗稷南与毛泽东对话》，《南方周末》2002 年 12 月 5 日。

中国两类土改小说的比较研究

张全之 刘媛媛

摘要:20世纪四五十年代和八九十年代出现的土改小说有着明显不同:前者以政治和政策为主导,记述历史进程,而对历史进程中被挤压的个体的命运,则缺乏必要的关注,作品成为政治运动的次声部,因而这类作品对暴力和土改干部的描写较为单一。后者以史料和文献档案为基础,能够冷静地谛听、考辨与重建历史,具有很强的私人性和个体性。他们在描写暴力事件时,将暴力与人性纠结在一起,更好地彰显了历史事件的多重意蕴。他们对“冷酷型”、“反思型”和“悲情型”土改干部形象的塑造,呈现了历史进步途中个体命运的复杂性。四五十年代土改小说存在的种种问题,除了受当时政治形势的规约外,与二三十年代以来左翼文学形成的激进主义和理想主义传统有着密切关系。

关键词:土改小说;土改干部;左翼文学;暴力;人性

在20世纪中国文学史上,土改小说创作的繁荣主要出现在两个时期:一是四五十年代,二是八九十年代。在四五十年代,中共在解放区全面推行土改,催生了一大批土改小说,如丁玲的《太阳照在桑干河上》(1948)、周立波的《暴风骤雨》(1948)等。这些作品都是作家在反复研读和领会党的土改政策和相关文件的基础上创作的,所以我们将这类作品称之为“政治运动史”。到八九十年代,随着“文革”后思想解放运动的兴起和文学多元化格局的形成,一批涉及土改这类历史题材的作品又开始涌现,如刘震云的《故乡天下黄花》(1986)、张炜的《古船》(1986)、乔良的《灵旗》(1986)、尤凤伟的《诺言》(1988)、《合欢》(1993)等。进入21世纪之后,也仍有少量作品触及这一陈年往事,如尤凤伟的《小灯》^①(2003年)、阎欣宁的《以死者的名义》(2006年)等。八九十年代作家在重新审视土改这一历史事件时,获得了鲜明的自我身份和个人立场。他们虽然没有亲历过那一幕历史的壮剧,但他们在阅读有关史料的基础上重构历史,唤醒了在沧桑巨变中被正史遗忘的生活细节和心灵风暴,将这一政治事件演绎成一幕幕“私人生命史”。这两类土改小说不同的创作旨趣,导致了两类作品在内涵和风格上的巨大差异,因而具有重要的认识价值,值得认真剖析。

一、暴力与人性

20世纪四五十年代的土地改革运动,带有普遍的暴力倾向。被阶级斗争理论武装起来的农民,对他们所认定的阶级敌人采取了残酷的报复行动,种种匪夷所思的手段,让人心惊肉跳。当时在河南领导土地改革的赵紫阳也发出了这样的疑问:“如今,政权在我们手里,真理在我们手里,群众站在我们一边,我们手里还有枪杆子、笔杆子。土改完全可以有序地进行。为什么一定要搞得天翻地覆?为什么一定要搞得血淋淋的?”^②作为土改初期的指导性文件,《五四指示》的态度还是很温和的,主张

作者简介:张全之,重庆师范大学文学院教授(重庆 400047);刘媛媛,山东省临淄中学教师(山东临淄 255400)

基金项目:本文系“教育部新世纪优秀人才支持计划”项目的前期成果(项目编号:NECT-10-0996)。

^① 尤凤伟写过多篇土改小说,后来他将这些作品汇集起来,以《1948》为题,分“金”、“木”、“水”、“火”、“土”五个部分,发表于《西部》2008年第8期,本文均根据此版本。

^② 程云:《关于土地改革的回忆》,《武汉文史资料》2005年第4期。

保护中农和富农的利益；在强调对汉奸、豪绅、恶霸作坚决斗争的同时，还提出“仍应给他们留下维持生活所必须的土地，即给他们饭吃”^①。在1946年底，中共高层还一度酝酿发行土地公债赎买地主土地，这说明土改初期，有关领导人并没有采取激进措施的计划。但到1947年，随着国共两党战争的升级，中共高层开始调整土改思路。毛泽东提出，土地问题要尽快解决，办法是“用群众运动来与地主决裂，来得到土地”。在此基础上，康生对土改提出了新的要求：“我们不但要从经济上把他（指地主——引者注）打垮，而且要从政治上打垮他”，并鼓励农民采用打耳光、跪瓦渣、浇毛粪、剥衣服等暴力手段，把地主的气焰彻底打下去。其实到土改的时候，大部分地主尤其是小地主，早已是惊弓之鸟，噤若寒蝉，哪里还有“嚣张气焰”？而当时领导土改工作的刘少奇，也提出了类似的主张：“百分之九十以上群众的意见就是法律，就是政策”，“太行经验证明，消灭地主一定要彻底，他们叫做扫地出门，土地财产长期性搞干净，让他们要饭七天，挑粪三担。”“一定把地主打跨了，然后恩赐他一份，他才会感恩。”在此基础上，要求土改干部走群众路线：“村村点火，户户冒烟，分浮财，挖底财，分土地，把地主扫地出门。”^②这些激进观点，尤其是所谓的“贫雇农路线”，“查三代，查历史”的做法，使大量的中农、贫农和手工业者被划为地主或“下坡地主”，受到强烈冲击。无论什么人，一旦被划为地主，就必然受到残酷的拷问，有的甚至毙命。尽管后来中共意识到左倾错误的泛滥予以纠正，但到1950年代土改时，这种状况依然存在。如1950年，“无锡一县遭跪、冻、打的有872人，青浦县龙固区几天里就打死了17人。奉贤县5个区被斗的245人中，被打的218人，被迫下跪的75人，被棒打的35人，被吊打的13人，被捆绑的18人，被剥光衣服的80人，每人一般受多种体罚。宜兴县强迫斗争对象跪碗底，把猫放入斗争对象衣服里面，剪掉妇女的头发和眉毛，常熟县还发生了割掉被斗妇女乳头的事情”^③。除上述办法外，还有坐老虎凳、蹲水缸、浇冷水、爬、变狗叫、在头上压石头、吊半边猪、人工分尸等等^④。农民对地主的暴力行为，引发了地主武装的疯狂报复，尤其是“还乡团”对土改干部及其家属的血腥屠杀^⑤，令人不寒而栗。一场旨在变革中国经济形式的政治运动，导致了类似江湖仇杀一般的冤冤相报。

那么当文学反映土改的时候，作家如何来处理这些暴力事件？他们的作品赋予了这些事件怎样的意义？当我们把四五十年代和新时期两类土改小说并置阅读的时候就发现，它们都写到了暴力土改问题，但思想立场与情感倾向明显不同。

四五十年代的作家对暴力土改现象的描写可分为两种情况：一是对暴力事件有意淡化，强调土改运动给民众生活带来的可喜变化。如孙犁的《秋千》、赵树理的《田寡妇看瓜》等。但在作家不经意的地方，还是透露出了一些信息。如《秋千》中讨论大绢家是不是富农的问题，就看出“查三代”的影子；小说结尾一句“只有剥削过人的家庭，不得欢乐”，就暗示了地主受到镇压的事实。二是正面描写暴力事件，并赋予它顺应历史、顺应民心的历史进步意义。为了达到这一目的，作者在暴力事件发生之前，极力描写地主的丑恶嘴脸和对农民的残酷迫害，这为后面农民的暴力行为（报仇）提供了充分的铺垫。如赵树理的《李家庄的变迁》，开篇细致罗列村里有钱人的种种恶行，通过这层层铺垫，民众对地主的仇恨被渲染到极致，所以当共产党来了之后，作为恶霸地主代表的李如珍就必然成为报仇的对象，小说对此进行了生动的描写：“大家喊：‘拖下来！’说着一轰上去把李如珍拖下当院里来。……听有人说：‘拉住那条腿’，有的说‘脚蹬住胸口’。县长、铁锁、冷元，都说‘这样不好这样不好’。说着挤到当院里拦住众人，看了看地上已经把李如珍一条胳膊连衣服袖子撕下来，把脸扭得朝了脊

^① 中央档案馆编：《解放战争时期土地改革文件选编（一九四五一—一九四九年）》，北京：中共中央党校出版社，1981年，第3页。

^② 以上相关史料，引自杨奎松：《1946—1948年中共中央土改政策变动的历史考察》，见《开卷有疑：中国现代史读史札记》，南昌：江西人民出版社，2007年，第308—316页。

^③ 杨奎松：《新中国土改背景下的地主问题》，《史林》2008年第6期。

^④ 有关此类情况的描述，可参见张成洁：《苏南土地改革时期斗、打偏激现象的历史考察》，《广西社会科学》2005年第7期。

^⑤ “还乡团”对农会干部的疯狂报复，在张炜《古船》和尤凤伟《1948》中均有详细描写。

背后，腿虽没有撕掉，裤裆子已撕破了。”^①作恶多端的旧村长李如珍就这样被愤怒的群众撕成了碎片，一场崇高的革命在民间变成了泄私愤的复仇行动。周立波在《暴风骤雨》中对暴力事件的描写，与赵树理的思路是一致的。他对地主韩老六的罪恶进行了事无巨细的交代：他霸占公井，非法占地，欺辱良家妇女，乱摊劳工，卖国通敌，总之是“好事找不到他，坏事少不了他”，“仗着日本鬼子帮忙，家业一天天兴旺……‘不杀穷人不富’，是他的主意。他的手沾满了佃户劳金的红血。”^②毫无疑问，土改开始后，作为罪恶的化身，韩老六就成为民众报复的对象：

“揍死他！”

从四面八方，角角落落，喊声像春天打雷似地轰轰地响。大家都举起手里的大枪和棒子，人们潮水似地往前边直涌，自卫队横着扎枪去挡，也挡不住。……

无数的棒子举起来，像树林子似的。……

韩老六的秃鬓角才从地上抬起来，一个穿一件千补万衲的蓝布大衫的中年妇女，走到韩老六跟前。她举起棒子说：

“你，你杀了我的儿子！”

榆木棒子落在韩老六的肩膀上，待要再打，她的手没有力量了。她撂下棒子，扑到韩老六的身上，用牙齿去咬他的肩膀和胳膊，她不知道用什么法子才解恨。^③

因为有了前面的铺垫，所以这种血淋淋的复仇行为就具有了正当性，成为大快人心的事，表征着历史的一次巨大进步。另外一部著名的土改小说《太阳照在桑干河上》，对暴行的描写也如出一辙。小说从开始就暗示，在暖水屯最具民愤、民众最想斗争的人是钱文贵。但在一次次政治运动中，他都凭借自己的精明顺利过关，这使很多人感到失望。小说接下来描写钱文贵的奸猾和邪恶：他让儿子参军，以获得抗属的身份，支持黑妮与农会主任程仁的爱情，希望获得保护。但最后他终于没有逃脱应有的惩罚：

人们都涌了上来，一阵乱吼：“打死他！”“打死偿命！”

一伙人都冲着他打来，也不知是谁先动的手，有一个人打了，其余的便都往上抢，后面的人群够不着，便大声嚷：“拖下来！拖下来！大家打！”

人们只有一个感情——报复！他们要报仇！他们要泄恨，从祖宗起就被压迫的苦痛，这几千年来的深仇大恨，他们把所有的冤苦都集中到他一个人身上了。他们恨不能吃了他。^④

被阶级意识唤醒并不断积聚的仇恨终于获得了总爆发。钱文贵在张裕民的保护下，才幸免了被撕碎的命运，但经过群众的集体殴打，他彻底屈服了。作者以得意的笔调描写了他被打后的形象：“这时钱文贵又爬起来了，跪在地下给大家磕头，右眼被打肿了，眼显得更小，嘴唇破了，血又沾上许多泥，两撇胡子稀脏的下垂着，简直不像个样子。”^⑤

这些暴力场景的描写，既反映了土改的真实状况，也反映了作家们对待暴力事件的基本态度。小说与现实毕竟不同，它需要一条内在的逻辑，给这些暴力事件注入思想或政治的内涵，并赋予它以意义。这条内在的逻辑就是民间伦理。在漫长的封建社会，中国民众解决恩怨情仇的方式，除了通过官府寻求公道之外，还通行着“欠债还钱”、“欠命偿命”的世俗伦理。这些小说正是借鉴这一伦理规则，赋予暴力行为以合法性的。但这些世俗伦理是个体与个体之间寻求公平的一种权宜之计，并非是寻求正义与公平的正当途径，更不是共产主义革命的真正目的。遗憾的是，这些作品无意中以民间伦理取代了革命真理，丝毫也没有意识到“民间伦理”与“革命真理”之间的对抗，这是作家的局

^① 赵树理：《李家庄的变迁》，《赵树理文集》第1卷，北京：工人出版社，1980年，第185页。

^② 周立波：《暴风骤雨》，北京：人民文学出版社，1956年，第66—67页。

^③ 周立波：《暴风骤雨》，第177—179页。

^④ 丁玲：《太阳照在桑干河上》，《丁玲选集》第1卷，成都：四川人民出版社，1984年，第300页。

^⑤ 丁玲：《太阳照在桑干河上》，《丁玲选集》第1卷，第302页。

限,也是当时现实的局限。因为对这些放弃了自我批判意识的作家来说,让他们超越现实进行观察和思考,是不可能的。一旦暴力取得了合法性,那么它的意义就凸显出来,它就被看作是推动历史进步的巨大力量。

与现实中发生的形式多样的暴力事件相比,这些作品只选取了群体殴打这一简单的形式——也可能是最“干净”的形式。这既是为了服务政策,掩饰土改中的种种偏向,也是为了建立一个单一的语义系统:以一个暴力事件为中心,形成一个象征结构:地主的身躯,不再只是具有生物学意义的物质存在,而是承载着一个阶级和一种统治形式积累下来的所有罪恶,所以对地主肉体的惩罚,就是对数千年来不平等社会制度的一次总结算;把拳头伸向地主的民众,已经不再代表他本人,而是代表数千年来所有的被压迫者。同样,指向人肉身的暴力,也不再血腥、残忍,而成为嘉年华式的狂欢。正是在这场狂欢中,一个新的时代开始临盆,淋漓的鲜血和撕裂的肉体,是它临盆时必不可少的点缀。基于这样一个象征系统,作品中的所有人物,都成为象征性符码。操控这些符码进行活动的,是这一寓言系统背后强大的意识形态力量和与之伴随的乐观主义精神。这样一种思考问题的方式,其实是用历史来遮蔽现实,用社会进步的宏大话语遮蔽了个体的生命苦难。作为个体的人,无论是打人的民众,还是被打的地主,都成为历史规律的替身,苦难与怨恨,成为历史进步的重要推手。唐小兵将这种写作方式称为“实质上否定了写作行为本身写作方式”^①,这只是针对文学而言,如果换一种说法可能更为准确:这是一种否定了人本身的写作方式。

但如果认为作家们在描写暴力事件时无所顾忌,那也是不准确的。在具体描写中,我们也看到他们在呈现这些暴力事件时态度上的犹豫与暧昧。赵树理在写群众要求处死李如珍时,一再强调县长的有意推诿和延宕,就委婉地表达了对暴力事件的保留态度;丁玲在小说前半部分写斗争地主侯殿魁等人时,也有意删除了有关暴力的情节,只是简略提到,无数人的拳头,打向了躺在床上的侯殿魁,其血腥程度只能靠读者去想象。《暴风骤雨》中的暴力场景也得到了有意遮掩。这都说明作家们在暴力问题上态度是复杂的,这与当时的土改政策有关。其实当时中共高层人员对待暴力问题,也缺乏及时的和明确的态度,直到暴力事件愈演愈烈,死人事件频繁发生之后,才出面强力制止。高层领导者对待暴力问题上的不明确态度,使作家们的创作陷入两难,既不便过于露骨地加以歌颂,也无法明确地表示反对,只能根据自己的理解,给暴力事件提供合理的解释。由此看出,四五十年代作家在对待暴力土改问题上完全是跟着政策走,跟着领导的态度走,缺乏自己鲜明的立场。所有的描写,都是以政治为中心展开的,他们在努力地与政治保持一致,这使他们的作品成为政治运动的次声部,是“政治化的文学”而不是“人的文学”。

进入新时期之后,随着思想解放运动的兴起和“人的文学”思潮的回归,作家们获得了自我,学会了从自我的立场审察历史,那些看似颠扑不破的结论受到了质疑,一种新的土改叙事在中国文坛上蔓延开来,为我们提供了进入历史的另一个通道。尤凤伟解释说:“土改时我还是个孩童,一切都没有记忆。对土改的初始认识来自后来读到的一些写土改的作品,如《暴风骤雨》、《太阳照在桑干河上》等。……坦白地说:我对那类经典是持怀疑态度的,也不必细加言说,时光已经使许多方面的事情不言自明。”^②“不言自明”的是什么?是小说中贯注的那种令人不安的乐观精神,是建立在政策和意识形态之上的情节模式,是作家自我贬抑之后仰视政治运动的惶恐眼神,是被宏大叙事有意掩饰的种种真相。周立波明确说:“作家不能有个人主义思想,不能把文学当作个人的事业。如果这样,苦恼就多了。”^③“苦恼”正是文学的酵母,没有苦恼的作家,也只能去演绎被设定的历史规律了。而新

^① 唐小兵编:《再解读——大众文艺与意识形态》(增订版),北京:北京大学出版社,2007年,第115页。

^② 尤凤伟:《我心目中的小说》,《当代作家评论》2002年第5期。

^③ 未央:《我们的楷模——悼念周立波同志》,李华盛、胡光凡编:《周立波研究资料》,长沙:湖南人民出版社,1983年,第184页。

一代作家在这一点上实现了突破：他们虽然远离了那段历史，但那些档案材料以一种静默的方式，呈现出了历史事件的种种细节，极大地激发了他们的文学想象。尤其是那些暴力事件，更是震撼着他们的灵魂，逼使他们思索。于是我们看到，在他们笔下，一桩桩暴力事件除表征着历史进步之外，还获得了丰富的人性内涵。历史的另一幅面目，携风带雨涌向人们眼前，让人无法沉默。

张炜的《古船》以文学式的悲情和哲学式的睿智，照亮了那段被意识形态话语遮蔽着的幽暗的历史隧道。洼狸镇，这个中国乡土社会的缩影，承载了那段沉重的往事。土改开始了，赵多多，这个为人唾弃、桀傲不驯、毫无廉耻、心狠手辣的混混，成为土改中的红人。从出身和品行来看，赵多多和丁玲笔下的张裕民有些相似，都自幼父母双亡，沾染了一身的恶习。如张裕民酗酒，到寡妇白银家里赌钱，“曾有一个短时期染了流氓习气”。但丁玲是把张裕民作为优秀土改干部来塑造的，所以他身上的恶习在入党之后，就完全改掉了。张炜则与丁玲不同，他如刀锋一般的笔触，剖开了赵多多身上的恶瘤肿瘤，尽显其肮脏和污秽。赵多多由于自幼贫苦受尽歧视，所以对有钱人心怀怨恨。土改开始之后，他成为惩罚地主的积极分子，其手段之残忍，令人心悸：

当夜，赵多多和几个民兵把平时最不顺眼的几个家伙脱光了衣服，放在一个土堆上冻了半夜。几个人瑟瑟抖着，赵多多说：“想烤火了？”几个人跪着哀求：“赵团长，开恩点火吧……”赵多多嘻嘻笑着，用香烟头触一下他们的下部，高声喊一句：“火来了！”几个人双手护着身子，尖叫着……这一夜轻松愉快。^①

这已不只是残忍，还体现了他下流的变态心理。不仅如此，他还强奸地主家的女人，甚至连平常人家的女人也不放过。同样的人物也出现在尤凤伟笔下。《1948》中的民兵团长李恩宽心狠手辣，在批斗大会上，他将地主赵祖辉劈头一棍子砸死，对待其他地主也从不手软。他不仅乐于从肉体上消灭地主，还贪财好色，私藏地主家的财物，奸淫地主家的女人。他自己说：“咱老宽没别的喜好，就是喜好个娘们儿。”^②当他搬进地主李裕川家之后，“把一个从外村来探亲的地主闺女带到后院强奸了，后来又和另一个民兵把这个闺女带到另一个空院里轮奸了。”他由于觊觎地主吕良福的漂亮老婆，所以在斗争吕良福的时候，他一门心思想割掉吕的“鸡巴”。他试图诱奸地主李裕川的女儿，因为没有成功就诬陷她拉拢腐蚀干部。而在斗争会上他对李金鞭的殴打，更让人触目惊心。李金鞭被押上审判台后拒不承认还有私藏的财产，群众愤怒地喊着口号——他们都希望挖出底财，自己可以分得一份。李恩宽走上前去解李金鞭的棉袄扣子，李金鞭哀求不要脱掉他的棉袄，“他的反抗激起李恩宽的愤怒，照准他敞开的前胸打了一拳。这时李金鞭的老婆‘哇’地大哭起来，朝李恩宽跪下了，叫着：‘恩宽兄弟行行好，饶了俺吧，饶了俺吧……’王留花离开座位向她走去，伸手撕她的嘴，血淌了出来，不住地往地上滴。她憋住了哭，但依然跪着。……这时李恩宽抡起棒子朝他打去。头一棒打在肩膀上，只听‘咔嚓’一声，会场上所有人都听见骨头的断裂声。李金鞭应声倒地，杀猪似地嚎叫着，满地打滚。李恩宽仍一棒一棒地打下去”^③。暴虐的行径让土改工作组组长易远方都震惊了：从未见过如此不管死活打人的。在这篇小说中，还出现了一个和李恩宽很相似的女性形象王留花——她自幼命苦，敌视富人。惩罚地主的时候，她最喜欢的方式是用针扎。在斗争地主的女儿李朵的时候，她要扎李朵的“骚膀子”，被李朵打了个耳光。她认为这是敌人嚣张，无法理解李朵的反抗是为了维护自己的尊严。革命赋予了革命者惩罚敌人的权力，但这种惩罚如果没有了底线，人性的灾难就开始了。

类似这样的暴行描写，在《白鹿原》、《丰乳肥臀》、《故乡天下黄花》等作品中屡屡出现。赵多多、李恩宽、王留花，还有《故乡天下黄花》中的赵刺猬、赖和尚等，这类土改积极分子的形象绵延不绝，他们共同构成了革命年代的流氓无产者形象系列。我们不怀疑丁玲对张裕民的塑造基于她对现实的

^① 张炜：《古船》，北京：人民文学出版社，1987年，第260页。

^② 尤凤伟：《1948》，《西部》2008年第8期。

^③ 尤凤伟：《1948》，《西部》2008年第8期。

观察,但像张炜、尤凤伟、刘震云等人的描写也不是空穴来风。根据美国人韩丁的记述,在张庄土改过程中,民兵队长王满喜就与上述人物十分相似。他斗争地主最为积极,但当斗争完地主之后,“王满喜很容易地从地主阶级的灾星变为普通人的灾星。他很快就养成了从前那些村痞的许多恶习”^①。如果说,丁玲们提供了土改时的真实故事,那么张炜们提供了另外一种真实——一种长期以来被遮蔽的真实。只有将这两种真实放在一起,我们才能真正地理解那段历史,才能看到历史的两幅面孔。

两代作家对土改中暴力事件的不同书写,反映了两代人在文学观念上的巨大差异。丁玲那一代作家,认真贯彻党的土改政策,将文学看作是政治的延伸。所以在土改中被殴打的地主,从来没有被当作人来对待,他们在被殴打(或撕碎)中基本上是沉默的,像一件物品,成了历史罪恶的替身,被时代进步的车轮轻快地碾压过去;而打人者代表着正义与进步,在别人的肉体灾难中体验着新生(解放)的快乐。新时期作家则摆脱了当时的政治场域,从政治运动的缝隙中看到了个体的命运。被殴打者不再是代表统治阶级或剥削制度的政治符号,而是有知觉、有意识的血肉之躯。他们被殴打的原因也变得很复杂,而有些原因与阶级斗争无关。像《古船》中的地主“瓜儿”,被赵多多用一根绑生猪皮的藤条活活打死,原因是她有个漂亮的女儿,两年前,赵多多曾翻墙入宅试图强奸,但被“瓜儿”当场抓住,遭到一顿训斥。《丰乳肥臀》中的瞎子徐半仙为了给被枪毙的地主张德成(他的姨表兄)报仇,谎称逃跑的地主司马库欠他两条人命,要求与司马库有亲戚关系的土改干部鲁立人枪毙司马库的孩子,导致两个幼小女孩被处死,酿成一出惨剧。这些四五十年代作家有意遮蔽的事实,到新时期作家笔下得到了具体呈现。它使我们看到,在历史进步的过程中,私人欲望向历史事件的渗透,从而彰显了社会进步过程中人性的沉沦与个人命运的无常与无奈。

总的来说,四五十年代作家将土改演绎成为一首欢快、流畅、激越的翻身进行曲,暴力是其中最为高昂的声部;而新时期作家则将土改运动看作是社会进步途中一阵五音杂陈的喧哗,有高昂的政治口号、贪婪者的私语、暴虐者得意的笑声,也有受难者的呻吟,暴力是这几种声音的和鸣。刘小枫在研究叙事伦理时将这两类叙事概括为“人民伦理的大叙事”与“自由伦理的个体叙事”,他解释说:“在人民伦理的大叙事中,历史的沉重脚步夹带个人生命,叙事呢喃看起来围绕个人命运,实际让民族、国家、历史目的变得比个人命运更为重要。自由伦理的个体叙事只是个体生命的叹息或想象,是某一个人活过的生命痕迹或经历的人生变故。”^②土改小说也经历了从“人民伦理的大叙事”到“自由伦理的个体叙事”的转换,表征着文学对土改事件的一次成功改写,它唤醒了亲历者被阉割的记忆,也使后人看到了历史的另一幅面孔。历史也只有在文学的一次次回顾中,慢慢露出它的本相,这是任何力量都无法阻挡的。

二、工作组与贫雇农会

土改工作组一般是由文化人组成,他们在接受了土改政策的培训之后,被派往农村,与当地农会一起领导民众开展土改运动。他们对土改政策的理解和他们个人的品行,直接决定着土改运动的一些基本细节,当然也决定着他们个人在土改中的命运。

20世纪四五十年代作家和新时期作家,在描写这两个权力机构的作用时,表现出了明显差异,对此进行比较分析,对我们认识文学与历史、文学与时代之关系具有重要意义。

在四五十年代作家笔下,土改工作组成员全是“单面人”:他们如同政治符号,缺乏私人生活的必要印记。作为一群外来者,他们与进驻的农村没有任何情感和利益上的瓜葛。在土改过程中,他们也没有丝毫的个人利益的考虑,像一台机器一样,在土改工作中按照设定的程序来运转。他们说的很多话,都来自政策和文件,他们要表达的思想,也与土改运动的要求相一致。从人物塑造的角度来看,工作组成员可以分为两类,一类是没有缺陷的人物,如萧祥、章品等,情感纤尘不染,思想从不超

^① 韩丁:《翻身——中国一个村庄的革命纪实》,北京:北京出版社,1980年,第256页。

^② 刘小枫:《沉重的肉身》,上海:上海人民出版社,1999年,第7页。

出政治的框范,性格像一张薄薄的白纸。一类是有缺陷的人物。例如,《太阳照在桑干河上》中的文采,不切实际,夸夸其谈,破绽百出地卖弄学问。在给农民开会时,他一口气讲了6个小时,使听众昏昏欲睡。这是作者对当时知识分子政策的积极回应。在《暴风骤雨》中,小知识分子刘胜也是一个需要改造的典型。他在发动群众受挫之后,就想离开农村,被有经验的萧祥挽留下来。作者还借萧祥的嘴,对知识分子进行了一番评价:“他碰到过好些他这样的小资产阶级出身的革命的知识分子,他们常常有一颗好心,但容易冲动,也容易悲观,他们只能打胜仗,不能受挫折,受一丁点儿挫折,就要闹情绪,发生种种不好的倾向。”^①那种洞察一切、居高临下的语调,从个别现象中发现普遍性的思维方式,是典型“政策附体”的产物。不难看出,“土改干部”身上的缺陷,不是来自个体的生存体验,而是来自意识形态对知识分子的社会定位,而且他们的“问题”,多发生在工作方法层面上,与个人的品行和觉悟无关。所以尽管作者写出了人物的“缺陷”,也不具有个体性和特殊性。他们和那些没有缺陷的人物一样,是土改干部类型化的标本,缺乏生命活体的基本特征。

这一时期的土改小说对农会的描写也流于概念化,其中的人物也都缺乏鲜明的性格特征。与知识分子被认为具有动摇性和软弱性不同,农民一向被认为是最革命的阶级,所以在描写农会时,重点展示农会成员的优秀品质。《暴风骤雨》中的赵玉林、郭全海是农民优秀品质的化身。周立波对此说得很清楚:“工农兵中间的英雄人物,都是聪明能干、正直无私、勇于负责、坚定不移、不怕牺牲的,都是体现着我们这个伟大民族的道德的精华,蕴含着一种内在的纯洁、优美和强韧的英雄人物。”^②相反,曾经出身地主的张富英,即使进入农会,也无法改变他的阶级本性,最后自然被清理出农会队伍。相比之下,丁玲对农会的描写要高超一些。她笔下的张裕民曾经染有流氓气,程仁因为爱上了钱文贵的侄女而心生苦恼,张正典由于娶了钱文贵的女儿,所以他的革命性经常受到群众的怀疑。这些描写呈现了乡土中国社会关系的错综复杂,这对塑造人物是有好处的。但丁玲在创作过程中难以放开手脚,她不断地将自己的小说与土改政策进行对照、审查,所以当她提及张裕民“一个短时间染有流氓习气”之后,马上补充一句:“这是一个雇工出身诚实可靠而能干的干部。”^③小说接下来完全按照后一句展开,张裕民的流氓习气被彻底掩饰起来。在程仁与黑妮的爱情上,作者一再强调黑妮的贫苦出身及其与钱文贵一家人的不合,以显示黑妮还是“自己人”,这样她与程仁的爱情就合乎阶级性的要求了。张正典由于无法改变与钱文贵之间的密切关系,那么他的消极、自私、贪图享受,就显得渊源有自。所以丁玲在写农会干部的时候,自己仅有的一点思考很快就被自己否定了,小说情节仍然在政治许可的范围内展开,人物关系在稍显复杂之后,又重新回到了平滑的政治轨道。

在工作组与农会的关系上,这时期的土改小说重点强调他们之间的密切合作,用萧祥嘱咐郭全海的话来说:“你记住一句:破封建,斗地主,只管放手,整出啥事,有我撑腰。”^④代表上级的工作组成为农会进行土改的靠山,并在政策和方法上提供支持和指导。所以这二者的关系是很单一的政治合作关系,即使偶有分歧,也是在政策层面上展开的,不会涉及到私人利益等更为复杂的层面。所以二者之间的关系,就像被清洗过一样,简单、纯净,这无疑掩盖了土改过程中极为复杂的历史真相。

到了新时期,当年轻一代作家重返土改这段历史的时候,工作组成员的形象发生了很大变化,概括起来可分为三种类型:冷漠型、反思型和悲情型。而这三种类型的土改干部也决定了工作组与农会(基层组织)的关系表现为三种形态:合作一致、貌合神离、相互对立。

冷漠型。这类工作组成员被描写得十分冷漠、冷酷,缺乏同情与温情,心里只有阶级斗争,失掉了萧祥、章品身上那种和蔼可亲的一面。在莫言的《丰乳肥臀》中,土改干部张京被称为“大人物”。

^① 周立波:《暴风骤雨》,北京:人民文学出版社,1956年,第79页。

^② 周立波:《谈思想感情的变化》,李华盛、胡光凡编:《周立波研究资料》,长沙:湖南人民出版社,1983年,第72页。

^③ 丁玲:《太阳照在桑干河上》,《丁玲选集》第1卷,成都:四川人民出版社,1984年,第52页。

^④ 周立波:《暴风骤雨》,北京:人民文学出版社,1956年,232页。

他的出场即非凡响：“一乘双人小轿，抬来了一个大人物，十八个背着长短枪的士兵护卫着他。鲁县长见了他，就像学生见了老师一样恭敬。据说，这个人是有名望的土改专家，曾经在潍北地区提出过‘打死一个富农，胜过打死一只野兔’的口号。”^①在批斗大会上，这个“大人物”的讲话散发着死亡的气息，作者写到：“大人物清清嗓子，慢条斯理地，把每个字都抻得很长。他的话像长长的纸条在阴凉的东北风中飞舞着。几十年当中，每当我看到那写满种种咒语、挂在死者灵前用白纸剪成的招魂幡时，便想起大人物的那次讲话。”^②“大人物”讲完话之后，再很少说话，“冷静得像一块黑石头”，他用眼神、动作和简短的语言控制着整个斗争会，决定着被批斗者的生死。当徐半仙为了报复鲁立人提出要枪毙地主司马库的三个孩子时，作为县长的鲁立人犹豫了，他认为孩子是无辜的。但大人物冷漠的表情和简短的话语，逼得鲁立人没有退路，他只好含泪宣布判处司马库的孩子死刑，并解释说：“我们枪毙的看起来是两个孩子，其实不是孩子，我们枪毙的是一种反动落后的社会制度，枪毙的是两个符号！……”^③司马库的儿子司马粮跑了，他的两个女儿被带往池塘边执行死刑。由于很多人的阻挠和“大姐”脱衣相救，枪毙没有马上执行，就在这时富有传奇和诗意的一幕出现了：两个骑手策马而来，以优美、洒脱的动作各开一枪，飘然而去。等他们走了之后，人们惊讶地看到司马库的孪生女儿脑袋上各中一枪，子弹从她们的额头正中钻进去，从后脑勺上钻出来，位置不差分毫，令人叹为观止。这显然是“大人物”的杰作，他以诗意飞扬的方式处决了两个未谙世事的孩子。作者运用传奇笔法和赞赏的语调，表达了对“大人物”的嘲讽。同样的土改干部也出现在尤凤伟笔下。《1948》“土篇”中的侯队长，平常为人显得很和蔼，但他满肚子是政策。在斗争地主的时候，也表现出了冷酷的一面。地主田宝安已献出了所有财产，但他的左手有一枚金戒指，是小时候戴上的，已经撸不下来了。侯队长十分生气，咬着牙说：“妈拉个巴子连根指头都斗不过还斗什么国民党反动派！现在我声明，这个戒指不交公了，换钱买牛，谁把戒指弄下来牛就归谁。”^④这时一群农民抢着上去撸戒指，疼得田宝安嗷嗷大叫，但没有成功；另一个农民干脆用斧头剁掉了田宝安的手指，取走了戒指。在这个过程中，侯队长面对着田宝安的苦苦哀求，无动于衷。田宝安被剁掉手指后，他的厄运并没有结束。侯队长说他是国民党特务，由不得田宝安辩解，一群“革命群众”就上台对田宝安进行殴打。最后在侯队长说了一个“斩”字时，田宝安的头被人用铁锨劈开，脑花四溅。接近侯队长的人说，侯队长有说“斩”的口头语，那天他说“斩”，不知是真的想“斩”田宝安，还是说了个口头语。但无论如何，他都认为杀死田宝安是土改斗争的“又一个胜利”。他总结说：“反动派是不见棺材不落泪的，革命群众绝不会心慈手软。”土改中的暴力现象已经是不争的事实，这些暴力事件的发生，都与这类土改干部有关。正是他们的冷漠和对阶级斗争的简单化理解，酿成了诸多悲剧。由于这类干部颐指气使，所以农会干部基本没有说话的份儿，只能是言听计从。在一般情况下，农会干部比工作组的干部要激烈得多，在分浮财、挖底财、凌虐地主方面，比工作组的积极性更高。但当工作组变得比农民还要激烈的时候，农民就不会对他们有意见了。所以在这类描写中，工作组和农会往往配合得很默契，合作得很愉快。

反思型。这类工作组成员有很强的原则性，严格遵守土改文件中规定的保护富农、中农和开明绅士利益的有关条款，反对乱打乱杀，从不迁就民众自发的暴力倾向。对农会干部中的草菅人命之辈，持有强烈的批判态度，有时还会间接地保护地主的生命。同时，他们对正在进行的运动，常常进行深刻的反思。《古船》中的王书记就是一个清醒、理智的人。当一个老汉用镰刀从地主“面子”的脸上挖下一块肉，回家给儿子熬药时，“王书记拍案而起，吼了一声什么冲下台来”，他显然无法忍受此等暴虐行径。农会干部柰大胡子对王书记的行为很不满，他对王书记嚷道：“今天就吃他‘面子’的

^① 莫言：《丰乳肥臀》，北京：北京十月文艺出版社，2010年，第239页。

^② 莫言：《丰乳肥臀》，第241页。

^③ 莫言：《丰乳肥臀》，第249页。

^④ 尤凤伟：《1948》，《西部》2008年第8期。

肉！怎么着？你护着谁？”王书记大声说：“我护着上级政策！我们是八路军共产党，不是土匪！你也是共产党员，你知道杀一个人要经‘巡回法庭’！”在劝阻群众时，他的肩膀受了伤。为了阻止暴行的蔓延，他忍着伤痛从县上带回了“巡回法庭”，要求按法律程序处理地主和富农。面对着暴怒的群众，他说：“要打倒就把我打倒吧。我已经挨了一刀，再打倒也容易。不过我在这儿一天，就不准乱打乱杀。谁借机杀人，破坏土改，我就先把谁抓起来！……”。面对赵多多的肆意妄为，他一针见血地指出：“发动的是群众的阶级觉悟，不是发动一部分人的兽性！”^①这可谓智者之见，但能意识到这一点的土改干部实在太少。尤凤伟笔下的土改干部易远方，对民兵队长李恩宽厌恶至极，称他是流氓、无赖，他把自己与李恩宽之间的较量，看作是“人格的较量”。当李恩宽威胁他时，他对李恩宽说：“你是个品行恶劣的家伙，你把革命和邪恶连在一起，你在打击坏人的时候自己也变成了坏人。你强奸李朵不成，便诬告她勾引你，伤天害理；你不会知道，要不是李朵搭救，今晚你必死无疑。”^②更让易远方困惑的是贫协主席申富贵。申富贵曾经是个地主，土改前三年，还有几十亩好地，一匹马，一挂大车，常年雇着一个长工，娶了个年轻美貌的老婆。但他这位年轻漂亮的老婆与村里一个小伙子通奸。他发现后告到村长李裕川那里，早就觊觎他财产的李裕川将一对偷情男女吊打之后，各罚 10 块银元。老婆没有私房钱，申富贵只好替老婆缴纳罚款。以后他再发现老婆偷情，也不敢告发了。但李裕川仍积极捉奸，捉到便吊打、罚款。结果不到两年功夫，申富贵破产了，老婆也跟人跑掉了。申富贵由此恨上了李裕川。土改开始之后，申富贵成为贫农，斗争地主李裕川时十分积极，就成为贫协主席。面对着如此有戏剧性的事件，易远方在苦苦思索：“该如何看待申富贵几乎是一夜间的兴衰与阶级变迁？财产与人的本性究竟是怎样的关系？作为一个对农村状况所知不多的土改工作队队长，他确实感到迷茫。”^③一个工作组的成员思考这类问题，这是四五十年代的作家无论如何也不敢涉及的。由于这些工作组成员有自己的独立思考，他们对农会干部的暴力行为和人格常常产生怀疑，导致了他们与农会之间的貌合神离。用王留花的话来说：“你们工作组和俺们贫雇农不一条心，卜队长搞地主女人，你包庇地主女人，俺去区土改工作团告你！”但是也必须看到，工作组成员的反思是有限度的。在当时的背景下，他们不可能对正在进行的运动进行总体性反思和评价，只是在实际工作中发表了个人的一些感想、疑虑，而且在很大程度上，是作家赋予的一种精神力量。

悲情型。这类人物在土改过程中，不再仅仅是站在局外的指导者，而是将自己的命运与所在乡村的土改运动紧紧搅和在了一起，酿成人生悲剧。《古船》中洼狸镇的土改基本结束后，村里发起了动员年轻人参军的热潮。新入党的赵炳在动员大会上“慷慨陈词，晓之以理。台下口号不断，热泪滚滚”。一批一批的人送走了，镇上几乎见不到昂首挺胸的小伙子了。这时“镇上的指导员”也劝赵炳到部队上去，赵炳表面上欣然接受，实则怀恨在心，便指使赵多多诬陷指导员通敌。结果“一个星期以后，上边来人了。指导员还没弄明白怎么回事，就给绑起来了。接着往县上送。赵多多领着民兵送了一程又一程，路上对指导员说：‘我的话这回信了？我们还没有走你都给抓了；若是走了，还不就干掉了？’指导员咯咯地咬着牙齿，一声不吭。”^④因为自己多说了一句话，得罪了赵炳，就导致这样一种下场，反映了土改干部和基层组织之间的矛盾和对立。同样的情况也出现在尤凤伟笔下。到李家庄领导土改的工作组组长卜正举，因为同情地主家的儿媳妇小婉，遂产生了爱情。此事被民兵队长李恩宽告发，卜被撤职，发回原籍；小婉成为勾引土改干部的罪人，未等批斗大会召开就先吓疯了。但有一天，卜重新回到李家庄，找到他的继任易远方，要求与小婉见面，挽回她的记忆，并希望为小婉洗刷清白。他痛苦地申诉：“小婉没做妨碍土改的事，更没破坏土改，她希望土改成功自己得到解放

^① 上述情节与引文，均见张炜《古船》第 18 章，北京：人民文学出版社，1987 年，第 256—274 页。

^② 尤凤伟：《1948》，《西部》2008 年第 8 期。

^③ 尤凤伟：《1948》，《西部》2008 年第 8 期。

^④ 张炜：《古船》，北京：人民文学出版社，1987 年，第 268 页。

……可她没等到那一天就疯了，是我害了她，我不能丢下她不管。我听说精神错乱的人见到当初给她造成刺激的人就能恢复神志，所以我要见她，想办法让她恢复神志。就是好不了，我也不抛弃她，我要求把她带走，一起回我的长丰老家，我会好好待她，伺候她一辈子……”^①小婉其实是一个苦命人，家里穷，嫁给地主赵祖辉的儿子后，经常被赵祖辉糟蹋，不从就往死里打。她盼望着解放，向往摆脱赵家的折磨。但正是在解放运动到来的时候，她被吓疯了。为了不让她在街上说一些近于下流的疯言疯语，农会干部王留花用针扎她的乳房；在与地主武装对峙的时候，她的婆婆为了暴露目标，用针扎她。卜正举为了阻止小婉叫喊，用手捂住她的嘴，结果将她闷死了。卜正举悲痛欲绝，最后带着小婉的尸体走了。卜正举违背了“革命便是造反，造反不讲仁义”的阶级斗争原则，更不该对地主家的女人抱有同情和爱情，那是一个不适于爱和同情的年代。正如《1948》“土篇”中土改干部说的那样：“我们革命人认为，只有革命事业才会让我们心甘情愿地付出一切，包括生命。在轰轰烈烈的大革命时代，爱情值什么？”^②的确，在宏大的革命面前，个人的生命都变得微如草芥，遑论爱情？

卜队长的继任易远方，在李家庄整个土改过程中，心情都是沉重的。在他尚未进村时，就看到了一条红红的“血河”，他惊恐地跑过去，发现河水中漂满了桃花，河边一位少女在捞花瓣，吟唱着《五月的鲜花》。他一下子对这位女孩产生了好感，但当他进村之后才知道，这位女孩是大地主李裕川的女儿李朵。很快李朵成为被批斗的对象，易远方心中充满了同情和怜惜，总是禁不住要保护她，时常劝她离开村子。但这位纯洁的少女没有意识到问题的严重性，当她得知她的父亲要带人回村洗劫时，她为了保住村子，就将消息告诉了易远方，并要求易远方答应放走她的父亲。但她这种美好的愿望在残酷的政治斗争中注定是无法实现的，她最后在枪战中死去。易远方怀着沉痛的心情把她埋葬在“血河”边上。在这类描写中，我们看到工作组与农会干部之间深深的隔阂和本质上的差异、对立，反映了这两个权力机构在土改工作中的不和谐，它在本质上是文明与野蛮、暴力与人性之间的对峙。

三、土改小说与左翼文学传统

两个时代土改小说在艺术成就上的差异是明显的，但它们的历史地位又是无法取代的，它们各自承担了自己的历史使命。今天，反思四五十年代土改小说中出现的种种问题，除了看到时代政治对文学的规约和作家们的“正史”^③心态对创作的规制以外，还必须看到另外一个重要因素，那就是20世纪二三十年代以来形成的左翼文学传统对土改小说的影响。左翼文学产生于1920年代，繁荣于红色1930年代的前期。当时国共两党已变得冰炭难容、不共戴天，阶级斗争成为时代政治的主旋律。在两党对垒的政治环境下，广大的农村也被纳入到阶级斗争的框架之中，占有土地的地主被认定为国民党反动派的同盟与帮凶，需要代替他们的“主子”偿还血债、接受惩罚，而广大的贫雇农成为革命的力量，代表着正义和进步，向地主讨还血债：源于政党对垒的阶级怨恨和略显抽象的阶级斗争观念，具体化成了农民向地主的复仇行动。以配合政治斗争为己任的左翼文学，也就自觉地承担了反映、演绎和诠释阶级斗争的使命。蒋光慈是其中最典型的代表。早在1926年，他在《少年漂泊者》中就表达了地主对农民的压迫和农民渴望复仇的要求。小说中的少年汪中，在父母被地主逼死之后，恍然进入梦境，举刀向地主复仇：“……我的灵魂似觉已离开我原有的坐处。模模糊糊地我跑到厨房拿了一把菜刀，径自出了家门，向着刘家老楼行去。……我走向前向刘老太爷劈头一菜刀，将他头劈为两半，他的血即刻把我的两手染红了，并流了满地，满桌子，满酒杯里。他从椅子上倒下地来了，两手继续地乱抓；一班贵客都惊慌失色地跑了，有的竟骇得晕倒在地上。”^④但当时中共力量相对

^① 尤凤伟：《1948》，《西部》2008年第8期。

^② 尤凤伟：《1948》，《西部》2008年第8期。

^③ 以写“正史”的心理进行小说创作，是1940年代土改小说家的普遍心态，这对作品的取材和思想倾向产生了重要影响。

^④ 蒋光慈：《少年漂泊者》，《蒋光慈文集》第1卷，上海：上海文艺出版社，1985年，第16页。

弱小,尚未发动土地革命,所以汪中的复仇愿望无法得到满足,只能远走他乡,寻找报仇的机会。而他的《咆哮了的土地》写于中共领导土地革命的时期,像汪中这样受地主压迫的农民终于等来了复仇的机会。他们在张进德、李杰的带领下,斗争土豪劣绅,火烧地主宅院(包括李杰家的李家老楼),建立根据地等等,农民终于找到了带领他们复仇的领路人。作为左翼文学的代表作,《咆哮了的土地》对此后的阶级斗争文学产生了重要影响,正如有的论者指出的那样,《咆哮了的土地》“第一次以艺术形象的表现方式,正面触及了中国无产阶级革命运动的根本性质——农业国情与农民战争的现实问题”^①,“成为了中国‘红色文学经典’的历史源头与仿效范本——纵观左翼文学、解放区文学乃至十七年文学,无论是其故事叙事或情节结构,还是其主题思想或人物形象,我们都能从中发现其与《咆哮了的土地》之间‘似曾相识’的血缘关系”^②。丁玲和周立波等很多土改小说家,都曾是左翼文学运动中的健将,也曾深受蒋光慈的影响。《太阳照在桑干河上》从情节的设置到场景的描写,“都深深地烙有《咆哮了的土地》的鲜明印记”^③。事实上,自1920年代后期的革命文学开始,中国文学的阶级斗争模式已经形成,它经过1930年代的发育、1940年代解放区的成长,到1950年代便统领了整个文坛。它的基本特征是:人物阶级化、情节斗争化、矛盾尖锐化、结局喜剧化,正应了那几句偈语:前途是光明的,道路是曲折的;敌人是狡猾的,不打是不死的。丁玲等人的土改小说,只是这一创作模式的一个阶段,与此前此后的阶级斗争文学是血脉贯通的。有人将这一模式称为“农民+革命”,以便使之与“革命+恋爱”相呼应,这不无道理。但深入一点来说,这类作品背后潜藏着更为丰富的思想内容和心理动因,我们称之为革命的理想主义和乐观主义精神,这是左翼文学最为核心的精神基底。革命者从无产阶级革命的理论出发构建未来理想的社会,那是一个所有被压迫者都能够得到平等和幸福的社会,所以这一理想不仅是美好的,也是崇高的、神圣的。为了实现这一理想,就需要彻底消灭所有的敌对力量,所谓“目的决定手段”——只要目的崇高,任何手段都是正义的,都是被允许的。从1930年代描写土地革命的左翼文学,到1940年代的土改小说,都流灌着这样一种理念。同时,越是美好的理想,越需要精心守护,所以它往往给信仰者带来“精神洁癖”症,会让人以极端的方式排斥“不洁之物”,甚至对自身也要进行不断清洗,这是使革命走向极端的内在驱动力。在土改小说背后,也有着这样一种精神底色。所以,四五十年代的土改小说,是二三十年代左翼文学传统的延续,它们在精神上是完全相通的。八九十年代的土改小说,以新时期以来的新启蒙文学为思想依托,完全走出了左翼文学的场域,所以在创作上就获得了崭新的视野和相对自主的观念。

土地改革运动是一场从外部强行植入乡土中国的政治运动,旨在改变中国数千来的经济制度。它借助权力和暴力,以一种极为刚性的方式,推动历史的进步。在这一过程中,它有意屏蔽了一些基本问题:如“穷人为什么穷,富人为什么富?”“财富与人的品行是否有着绝对的对应关系?”“数千年的社会不公,是否该由富人来承担?”“农村中的阶级斗争是否像战场上的两军对阵一样壁垒分明?”“将战争思维运用于解决农村的土地问题是否适当?”这些问题被简单化之后,一部分人的悲剧命运就在所难免:就像狂风荡涤尘埃,也会毁掉良木一样。文学就应该在历史进步主义的缝隙中寻找个体的命运,尤其是那些弱小者、弱势者的命运。但在政治运动正在进行的时候,作家们响应时代的召唤,积极主动地参与到时代的政治变革中去,文学成为时代变革的鼓吹者和宣传者,这是可以理解的,其作品也有一定的社会认识价值;但当政治变革已成历史,后人省察历史的时候,文学对生命的关爱就变得更为强大,其意义也更为深远。两个时期土改小说创作的不同形态,就充分证明了这一点。

[责任编辑 贺立华]

① 宋剑华:《生命阅读与神话解构——20世纪中国文学经典文本的重新释义》,广州:广东人民出版社,2010年,第105页。

② 宋剑华:《生命阅读与神话解构——20世纪中国文学经典文本的重新释义》,第104—105页。

③ 宋剑华:《生命阅读与神话解构——20世纪中国文学经典文本的重新释义》,第113页。

政治民主与社会民主：西方自由民主的两个层面及其启示

张 纯 厚

摘要：为什么自由资本主义时代的西方自由民主制度导致剧烈的阶级对立和冲突，而当代资本主义却出现长期的社会政治稳定的局面？西方资本主义的发展经历了以古典自由主义为指导的自由民主政治体制的建立到以社会自由主义为指导的社会民主制度建立的过程。从 19 世纪末以来，实行社会自由主义的西方中左派执政党派逐步改变自由放任的市场机制，实行平等竞争的市场机制，保障基本生活水准方面的经济平等，建立工作场所民主，并且，推进了与新社会运动相联系的社会民主权利的保障。这些社会民主机制与西方宪法和宪法性文件所规定的基本民主原则相一致，与政治民主相互补充，成为资本主义社会政治长期稳定的体制保障。作为后起的社会主义民主国家，我国在建设社会主义民主的过程中，应当吸取西方民主建设的历史经验和教训，政治民主和社会民主并举，建立遏制发生在群众身边的官僚腐败的长效机制。

关键词：政治民主；社会民主；自由民主；古典自由主义；社会自由主义，社会主义民主

如何理解民主？“维基百科”将平等和自由看作人们公认的民主的两大特征^①。在当代世界，将平等和自由看作民主的一般特征的观点具有普遍性。因此可以说，民主是一种体现平等和自由的社会制度。也即是说，只有平等，或者只有自由，都不是完全意义上的民主；只有当平等与自由有机结合的时候，才会有稳定运行的，有生命力的民主制度。然而，在历史上，确立合理的民主概念，建立成熟的民主制度，经历了曲折复杂的过程；而且，这一过程还在继续。在古希腊，雅典的民主实行只有奴隶主阶级成年男子参与的政治平等，却无视个人自由、不同意见和公平竞争，从而产生以抽签方式决定执政官人选和多数人暴政等荒唐现象，并且导致了雅典城邦的衰落。从 17 世纪到 19 世纪，逐渐盛行于西欧和北美的自由民主制度却具有相反的倾向。一方面，继承了古罗马奴隶制的歧视穷人、妇女和外族人的政治不平等；另一方面，片面保护富人的私有财产，在经济上实行弱肉强食的自由竞争，从而导致自由压制平等，贫富差别巨大，阶级对抗剧烈的社会政治冲突。在功利主义者倡导为大多数人谋幸福，空想社会主义者和无政府主义者呼吁改变资本主义制度，马克思主义者号召推翻资本主义的同时，社会自由主义（或现代自由主义）主张富人应当承担社会责任，并且，推动资产阶级政府实行福利国家政策和社会民主，缓解了形式上平等、实质上不平等的问题。1951 年，在法兰克福宣言中，社会党国际支持福利国家政策，批判资本主义将所有权置于人权之上的理论，同时，反对斯大林主义；主张没有歧视、贫穷和政治权力滥用的自由，包括经济、社会、文化平等和机会均等的公平正义，同情非正义和不公平的受害者的社会团结^②。

作者简介：张纯厚，延安大学政法学院教授（陕西延安 716000）。

① Democracy from Wikipedia, the free encyclopedia, <http://en.wikipedia.org/wiki/Democracy>, 2011 年 8 月 2 日。

② Social democracy from Wikipedia, the free encyclopedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Social_democracy, 2011 年 9 月 2 日。

不管是社会自由主义，还是社会民主主义，都将社会民主看作在资本主义思想框架内，包容社会主义平等理念的政治概念。我们则认为，应当从社会政治结构角度来理解社会民主，将社会民主看作社会管理方面的概念。民主应当在两个层次上得到体现，一是政治民主，二是社会民主。民主原则不仅应当体现在政治权力的授予和监督上，而且，也适用于政府、企事业单位和社会组织的雇员关系管理，这些组织之间的关系，以及宗教组织、家庭和其他社会生活中的人际关系。二者在不同层面保障人民的民主权利，只有二者的全面实施和相互结合，才能保障民主精神的彻底实现，保障社会政治的长期稳定。除了宪法和法律，以人权为核心的民主价值观念是雇员和人际关系管理的基本准则。政治民主和社会民主实行同样的民主原则，具有同样的民主精神，但二者在运作机制和实施方式上有很大差异，不能相互照搬。比如，在企事业单位，不能像选举总统和民意代表那样，完全由职工去选举董事长、总经理、厂长、校长。

关于民主概念，意大利政治科学家乔万尼·萨托利于1987年出版《民主新论》一书，对于自由和民主概念的历史演变以及二者在当代的合并使用，进行了系统论述。美国政治学家罗伯特·达尔和塞缪尔·亨廷顿从1950年代开始，出版了一系列著作，探讨美国社会与民主政治的关系。此外，美国的伯纳德·贝雷尔森及其合作者、安格斯·坎贝尔及其合作者、亚瑟·本特利、戴维·杜鲁门、E. E. 谢茨耐德、V. O. 凯等研究利益集团的学者，以及理性选择学派的思想家安东尼·唐斯、莫里斯·费奥瑞纳、灵恩·麦克林等学者，都对政府的政治运作和社会对于政府的监督进行了独到探讨。但西方政治科学的主流研究有专注政治民主、轻视社会民主的倾向，这给正在进行民主政治建设的第三世界国家人民造成一种错觉，似乎民主制度建设只涉及政治上层建筑的改造。从而，忽视基层社会民主制度建设。这是造成第三世界国家民主制度残缺不全，导致政治动乱和社会政治腐败的重要原因。本文将探讨西方民主制度和精神在政治上层和基层社会两个层面逐步实现的历史逻辑；进而，探讨我国吸取西方民主体制建设的历史经验和教训，以期在社会主义民主政治、市场经济和社会基层民主管理制度建设中，实现政治民主和社会民主的齐头并进，建立有效遏制基层社会官僚腐败的机制。

一、西方古典自由主义和政治民主体制的建立

在当今社会，自由与民主融为一体，密不可分。然而，在历史上，这两个概念却是作为两个不同的事物先后出现的。“自由”概念在历史上形成得比较早。迄今所知，公元前24世纪，中东两河流域苏美尔人的拉格什城邦首次在政治环境中使用“自由”概念，表述对于社会经济自由的恢复。拉格什国王乌鲁卡基那建立了迄今所知最早的保护公民不受富豪欺侮，并且不被强迫出售财产，不被随意定罪的法规。迄今所知的世界上第一部比较完备的成文法典，公元前18世纪巴比伦的《汉谟拉比法典》规定人民不被强迫出售土地；富人谋杀穷人也是谋杀。波斯帝国废除奴隶制，不同宗教和种族的人们享有同样的权利，男女享有同样的权利。公元前321年到前185年的印度孔雀王朝没有奴隶制，阿育王敕令(Edicts of Ashoka the Great)强调宽容政府要有宽容精神；不同宗教和种族的人们都享有自由和平等；谴责逮捕和杀戮战俘。这些体现自由精神的法规的实施依赖国王的个人信念，具有不确定性。在欧洲中世纪，罗马法典明确规定了对于公民人身和财产的保护，但只适用于贵族^①。

作为明确的政治哲学概念，自由是被近代西方的社会契约论所界定的。霍布斯、洛克、卢梭以及其他启蒙运动时期的思想家们用人民主权(sovereignty)概念取代君权神授(divine right of kings)思想，认为人民通过社会契约(social contract)将归自己所有的主权的一部分，即管理公共秩序和安全的那一部分权力，交给以国王为代表的政府，将另外一部分权利留给自己，这便成为自然权利。在

^① Liberty from Wikipedia, the free encyclopedia, <http://en.wikipedia.org/wiki/Liberty>, 2011年2月4日。

《政府论》下篇中,洛克将自然权利归结为生命、自由和财产权利^①。生命权利的含义是:每个人在成为生命(被创造)的那一天起,就有生存的权利。自由权利的含义是:只要不与第一种权利相冲突,每个人都有权去做他(她)想做的事情。洛克对于财产的理解偏重于地产,因为,那时候英国还没有实现工业化。现在,学者们将它理解为一般意义上的财产(property)。财产权的含义是:在不与前两个权利相冲突的情况下,每个人都有权据有自己所创造的或通过赠与或交易所得到的东西。政府的责任就是保护人民的这三种权利。在这个前提下,人民必须无条件地遵守法律。否则,就会受到惩罚。但如果国王不遵守这个协约,他就会被推翻^②。他的《论宗教宽容》为信仰自由政策奠定了思想基础。

爱尔兰启蒙运动奠基人弗兰西斯·哈奇森于 1725 年在《我们的美与美德观念本原之探索》一书中,将这种自然权利称为对于政府施加限制的不可剥夺的权利,从而,使所谓不证自明的自然权利观念流行起来。在法理上,这种自然权利与在特定文化条件下,由特定政府的实证法律所规定的司法权利相区别。由此,托马斯·潘恩于 1791 年在《人的权利》一书中认为,权利不能通过法律被授予。因为,授予也就意味着可以取消。启蒙思想家们创造了“liberty”一词来描述个人的自然权利得到法律保护的状况^③。亚当·斯密将由此而建立的有限政府和自由市场称为自然自由^④,即是说,人人自然而然地享有某些自由,不需争取,只需维护自己的自由领域,不受政府侵犯。赛亚·伯林在 1969 年首次出版的《自由四论》一书中将这种自由概念界定为消极自由^⑤。这就是作为资本主义自由民主政体理论基础的古典自由主义。亚当·斯密在 1776 年出版的《国富论》一书中提出“看不见的手”的观点,即是说,一个人在市场交易中获取个人的最大利益,会不自觉地增加全国的财富。约翰·密尔将这种观点称为经济人观念^⑥。这种思想被看作自由放任市场经济的理论基础,为大卫·李嘉图、托马斯·马尔萨斯等一大批资产阶级思想家所尊奉。

“民主”作为政治和哲学词语首先出现在古希腊。柏拉图将民主看作由被管理者来统治的体制,与由一人来统治的君主制和由少数精英阶层来统治的寡头制,以及由资产者来统治的财权政治(timocracy)相区别。雅典民主是一种简单的直接民主,政府官员和法官的挑选主要通过抽签决定,只有少数职位通过选举产生;公民为其父具有公民身份,并在 18 岁到 20 岁时服了兵役的 20 岁以上的男子。奴隶、妇女、外族人除外;所有的公民都有权参加公民大会,发表政见,参与立法和投票选举。类似的制度也存在于古伊朗和古印度。这种民主制度不仅包含种族歧视、性别歧视和等级制,而且,缺少保护个人自由和不同意见的法规。在这种制度中,很多杰出人物被流放;出现苏格拉底被处死的欧洲历史上的第一大冤案;由于内讧,临阵换将,导致伯罗奔尼撒战争中的军事失败。因而,古波斯的阿契美尼德帝国的大流士大帝说,最好的君主制好于最好的寡头制和最好的民主制。罗马共和国体现分权原则的更为制度化的民主制度,在一定程度上将平等与自由相结合,但只限于少数公民,并通过操弄选区(Gerrymandering),来使有权势者决定选举,致使高级官员和元老院成员统统来自富有贵族。在中世纪,有些地方存在贵族选举,但大部分欧洲地区由神职人员和封建领主统治^⑦。因而,相对于雅典的民主制,存在更加严重的不平等。

现代民主制度起始于英国国王于 1215 年公布的限制王权的《大宪章》和在同一时期逐步形成的

^① [英]洛克:《政府论》下篇,叶启芳、瞿菊农译,北京:商务印书馆,1983 年,第 86 页。

^② Natural and legal rights from Wikipedia, the free encyclopedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Natural_and_legal_rights, 2011 年 2 月 5 日。

^③ Liberty from Wikipedia, the free encyclopedia, <http://en.wikipedia.org/wiki/Liberty>, 2011 年 2 月 5 日。

^④ Adam Smith from Wikipedia, the free encyclopedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Adam_Smith, 2011 年 2 月 5 日。

^⑤ Isaiah Berlin, Four Essays on Liberty, Oxford University Press, 1969.

^⑥ John Stuart Mill, “On the Definition of Political Economy, and on the Method of Investigation Proper to It,” *London and Westminster Review*, October 1836; *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, 2nd ed. London: Longmans, Green, Reader & Dyer, 1874, essay 5, paragraphs 38 and 48.

^⑦ Democracy from Wikipedia, the free encyclopedia, <http://en.wikipedia.org/wiki/Democracy>, 2011 年 2 月 4 日。

禁止非法拘禁的《人身保护法》。英国于 1265 年选出首届国会，称为德蒙福特国会（De Montfort's Parliament），成为议会之母。1689 年的《英国权利法案》强化了国会的权力。经过洛克和孟德斯鸠对于英国议会制度进行总结提升，产生了现代资产阶级自由民主制度的基本原则。洛克提出立法、行政和对外权分立的思想。立法权归国会，是最高权力，但也要受到限制；国王兼有行政权、对外权和司法权^①。孟德斯鸠在考察了英国政治以后，提出立法、行政和司法三权分立思想，更彻底地反对权力过分集中，实行权力分立和制衡^②。美国独立宣言宣示：所有的人生而平等，造物主赋予人们某些不可剥夺的权利，是不证自明的。这些权利包括“生命、自由和追求幸福”。“为了确保这些权利，政府在人们之中组建起来，它们的正当权力来自被统治者的同意”，“一旦任何政府形式变得对于这些目的具有危害性，对其进行改变或废除，并组建新的政府便是人民的权利”。除了用“追求幸福”代替“财产”，这些思想几乎全是从洛克那里照搬而来。美国宪法所规定的三权分立的体制是对于孟德斯鸠的分权制衡思想的具体实施。在《权利法案》即美国宪法修正案前十条中，除有争议的规定私人有权持有枪支的第二条和反映美国联邦制特点的规定州权利的第十条以外，基本上是对于洛克和其他启蒙时期的思想家关于信仰自由和思想自由以及自然权利思想的确认。萨托利认为，自由与民主的结合只是 1848 年革命以后的事，洛克等所讲的只是共和，而不是民主^③。然而，谁能说资产阶级共和制不是民主政治的一种形式呢？所以，我们认为，在洛克那里，西方的自由主义思想已经与民主体制紧密结合，属于自由民主思想。另外，西方学者经常忽视的一点是：现代民主不仅与自由主义融为一体，体现了集团制衡原则，而且，吸取了精英政治的因素，重视法制和社会政治的安全稳定，避免了古代平民政治的感情用事、草率决策、草率立法的缺陷，使民主体制具有可持续性和竞争性。比如，言论自由、信仰自由和结社自由与司法裁决相结合；不再采用以抽签方式决定执政者的做法，而是实行竞选上岗；实行行政部门与国会的相互制约；在两院制中，还实行国会两院相互制约；等等。

然而，资产阶级的自由民主制度依然很不健全，包含着严重的不平等。由于英国和法国都曾经是罗马帝国的一部分，英国传统和于公元 13 世纪在英国开启了议会制度的法国征服者都具有罗马奴隶制的政治文化烙印。所以，英国的民主制度既继承了罗马的分权原则，也继承了罗马奴隶制的政治不平等。由于实行选举权的财产限制，直到 1780 年，英国只有 3% 的成年男性居民能够参加议员的选举^④。同时，妇女没有选举权。美国在殖民地时期，各殖民地延用了英国的公民权限制原则。只有那些有一定终身财产权的男性白人才有选举权，大部分黑人、印第安人，所有的妇女、未成年男子和没有土地的白人男子没有政治权利^⑤。这种有限的政治民主限制了基层民众政治经济要求的表达。另一方面，资产阶级政府给予资本家发财致富的完全自由，但却没有给予流血流汗出卖劳动力的工人阶级向资本家抗争，维护自己的经济权利和基本人权的自由。也即是说，在基层社会层面，没有保障人民基本权利，伸张正义的社会民主机制。洛克本人则将财产权看作三大自然权利的核心。他说：“人们联合成为国家和置身于政府之下的重大的和主要的目的，是保护他们的财产。”^⑥然而，这不过是保护资产阶级的财产权，因为，工人阶级和其他劳动人民没有或只有很少的财产，不需要保护。妇女、广大劳动人民和少数族裔的无权、受歧视和被剥夺的状况，对于启蒙运动的自由、平等、博爱口号来说，是极大的讽刺。

① [英]洛克：《政府论》下篇，叶启芳、翟菊农译，北京：商务印书馆，1983 年，第 83—91 页。

② [法]孟德斯鸠：《论法的精神》上卷，张雁深译，北京：商务印书馆，1982 年，第 154—162 页。

③ [美]乔·萨托利：《民主新论》，冯克利、阎克文译，北京：东方出版社，1998 年，第 392 页。

④ The National Archives. http://www.nationalarchives.gov.uk/pathways/citizenship/rise_parliament/making_history_rise.htm, 2010 年 8 月 22 日。

⑤ Ed Crews: Voting in Early America, <http://www.history.org/foundation/journal/spring07/elections.cfm>, 2011 年 8 月 12 日。

⑥ [英]洛克：《政府论》下篇，叶启芳、翟菊农译，北京：商务印书馆，1983 年，第 77 页。

二、西方社会自由主义与社会民主制度的建立

在古典自由主义精神指引下,经过一百多年的渐进发展,到 19 世纪初期,自由民主制度在西欧和北美主要国家建立起来。经过 1848 年革命,封建势力衰落,资本主义确立了自己的主导地位。同时,按照古典自由主义精神建立起来的自由市场经济推动了国内贸易和国际贸易的发展,刺激了科学和技术的发展,大大地提高了物质生产力。马克思和恩格斯说:“资产阶级在它的不到一百年的阶级统治中所创造的全部生产力,比过去一切世代所创造的生产力还要多,还要大。”^①然而,自从 1825 年以来的周期性经济危机暴露了自由放任的市场经济的缺陷,加剧了工人与资本家的阶级对立,使得自由民主制度的政治民主局限性和缺乏社会民主的缺陷突出地显现出来。资本家对于工人的残酷剥削与奴隶制和封建等级制残余、种族歧视和性别歧视等旧的社会不公现象结合起来,导致社会矛盾的全面爆发和社会丑恶的全面暴露。“到处都是没有才能的人统治着有才能的人,没有道德的人统治着善良的公民,大罪犯在惩办着犯了小过错的人,现在的社会真是黑白颠倒的世界的写照。”^②针对不堪忍受的压迫和剥削,人民要求政治经济变革的斗争风起云涌,最有代表性的是发生在 19 世纪 30 年代和 40 年代的法国里昂的丝织工人两次起义、英国宪章运动和德国西里西亚的纺织工人起义。思想界对于这一时期的资本主义的黑暗和罪恶的批判首先来自空想社会主义者圣西门、傅立叶和欧文。然后,马克思和恩格斯从历史唯物主义和剩余价值的高度分析了资本主义阶级剥削和压迫的本质。空想社会主义者试图说服当权者和资本家,帮助建立一种按劳分配的经济制度,来取代资本主义的剥削制度。马克思和恩格斯则提出科学社会主义和无产阶级专政的思想。同时,资产阶级自由主义思想派别内部出现了改良主义思潮,其突出代表是试图将自由主义与社会主义因素相结合的“社会自由主义”(social liberalism),又被称为“新自由主义”(new liberalism)或“现代自由主义”(modern liberalism),其思想先驱是功利主义者将古典自由主义与普遍幸福原则相混合的思想。

从 19 世纪初的杰里米·边沁开始,到 19 世纪末的约翰·密尔,达到顶峰的功利主义,一方面提出比较完善的自由民主的宪政思想和保障思想自由的思想,提出所谓伤害原则(harm principle),将洛克的自由主义思想推向极致,倡导极端的贸易自由和个人自由,认为政府不应强制性地禁止人民从事无伤害的犯罪,比如贩毒、吸毒、卖淫等。另一方面,又提出最大幸福原则(the greatest happiness or greatest felicity principle),即以为最大多数人获得最大幸福作为行动准则。密尔也倡导妇女解放,反对奴隶制^③。与这种改良主义思想相对应的是于 19 世纪发生在美国的废奴运动(abolition movement)和支持政治社会改革与给予妇女选举权的进步运动(progressive movement);在欧洲有投票权改革和女权运动。与工人和奴隶的反抗斗争不同的是,这些运动的倡导者主要是政治精英和社会活动分子,其宗旨在于改革资本主义制度,而不是推翻资本主义制度。这被看作早期的资产阶级中间偏左或中左派别的政治运动,其社会政治效果是废除对于白人成年男子选举权的财产限制、废除奴隶制和妇女获得选举权。

社会自由主义起源于英国,主张自由主义应当包括社会正义,有时被称为现代自由主义,以区别于古典自由主义^④。1935 年,美国哲学家和教育学家约翰·杜威在《自由主义与社会行动》一书中使

^① 中共中央马恩列斯著作编译局马列部、教育部社会科学研究与思想政治工作司:《马克思主义经典著作选读》,北京:人民出版社,1999 年,第 40 页。

^② [法]圣西门:《圣西门选集》上卷,王燕生等译,北京:商务印书馆,1962 年,第 275 页。

^③ John Stuart Mill from Wikipedia, the free encyclopedia, http://en.wikipedia.org/wiki/John_Stuart_Mill, 2010 年 3 月 9 日。

^④ Eatwell, Roger; Wright, Anthony: *Contemporary Political Ideologies*, London: Continuum International Publishing Group, 1999.

用“新自由主义”(new liberalism)一词来描述这种自由主义观念^①。社会自由主义与现代社会主义思想同时出现，旨在揭示由自由放任的资本主义经济所带来的非正义和罪恶，试图缓解贫富差别和阶级对立。著名的英国社会自由主义者包括托马斯·格林、李纳德·霍布豪斯和约翰·霍布森。在经济领域，这种思想与古典自由主义背道而驰，认为仅仅靠个人自由和法律面前人人平等，不能保障自由平等，而应该采取积极措施，去保障每个人都有平等的机会去获取成功；自由平等只能在有益的社会和经济环境中实现；在贫穷、肮脏和无知的生活状况中，不可能有自由和个性^②。这种新的自由主义观点反对亚当·斯密的自由放任的古典政治经济学说，并与凯恩斯主义相契合。

在美国，社会自由主义与进步主义相结合，包括西奥多·罗斯福的“新民族主义”(New Nationalism)、伍德罗·威尔逊的“新自由”(New Freedom)、富兰克林·罗斯福的“新政”(New Deal)、约翰·肯尼迪的“新边疆”(New Frontier)和林登·约翰逊的“伟大社会”(Great Society)。受格林等人的影响，杜威主张用社会主义的手段实现自由主义的目标，提出强调人的社会性和公共利益的“新个人主义”(New Individualism)^③。在法国，第三共和国的社会连带主义者(solidarist)艾尔弗雷·德富耶和埃米尔·涂尔干认为社会分工的发展导致更多的机会和个性独立，但也带来更加复杂的相互依赖，从而产生个人对于社会的义务，需要实行累进税，来支持公共工程和福利计划。他们认为政府的作用在于协调和鼓励个人之间的合作^④。

社会自由主义的政治理念比较典型地反映在诸多国家的自由民主党纲领中，其主要国际组织自由党国际通过一系列宣言，主张其原则为人权、自由公正的选举、多党民主、社会正义、宽容、自由市场经济、自由贸易、环境可持续，以及国际团结。按照以赛亚·伯林对于两种自由的界定，社会自由主义应为积极自由，但实际上，它既包含积极自由，也包含消极自由。从其经济政策来看，社会新自由主义应为积极自由，因为它强调个人积极地争取个人自由；但从其政治、文化和生活方式来看，则属于消极自由，因为它强调私人生活领域的不可干预^⑤。

这种试图将社会正义原则融入资产阶级自由思想的新自由主义成为以美国民主党为代表的中左派政党的思想纲领，在1950和1960年代，其经济政策也在一定程度上被中间偏右或中右派所接纳。社会民主主义则在一定程度上，特别是在经济政策上，与社会自由主义相融合。法国人民阵线是一个左翼联盟，看似很激进，但其政策与社会自由主义很接近，也属于中左派。德国的基督教民主联盟属于中右派，但也部分地采纳了社会自由主义的经济政策。

在政治理论界，一般将中左派的社会自由主义政策与经济平等的福利国家政策相联系。这是很不全面的。我们认为，20世纪初开始的社会自由主义改革包括两个方面。一是按照古典自由主义原则所规定的，并由功利主义者具体提出的人民的政治民主权利的进一步扩大。二是涉及社会群体关系和人民日常工作及生活的社会民主制度的建立。第二方面又表现在四个层面，即实现社会群体之间和个人之间的平等竞争；通过再分配，实现保障平等竞争的全社会成员基本生活条件方面的经济平等；实现劳资关系上的工作场所民主；以及与新社会运动相联系的社会民主问题。从政治民主和社会民主的作用来看，社会民主的建立更能代表时代的特征，因而，是社会自由主义改革的主要特征。

政治民主权利的扩大在欧洲表现为从19世纪开始的选举权改革的继续，在美国则表现为民权

^① Excerpts from Liberalism and Social Action, <http://teachingamericanhistory.org/library/index.asp?document=1450>, 2010年3月9日。

^② Hombach, Bodo, 2000, *The Politics of the New Centre*, Oxford: Wiley – Blackwell.

^③ Dewey, John, 1930, *Individualism, Old and New*, New York: Minton, Balch & Co.

^④ Hartwich, Olive & Marc St Leonards, 2009, *Neoliberalism: the Genesis of a Political Swearword*, New South Wales: The Centre for Independent Studies.

^⑤ Berlin, Isaiah, 1984, *Four Essays on Liberty*, London: Oxford University Press.

运动。19世纪末期,自由主义者和社会民主主义者喊出“平等和普遍的选举权”(Equal and Common Suffrage)的口号,但普选权一般还不涉及妇女。当时,只有一些地区和殖民地实行了普选权。1913年,挪威成为第一个实行男女普选权的独立国家。1918年,当芬兰、丹麦、爱沙尼亚等国陆续实行普选权以后,英国却只允许有一定财产的21岁以上的男性和30岁以上的女性投票。1928年,在工党执政期间,英国实行了全面普选权。在美国,1870年的宪法修正案第15条给予非洲裔美国人选举权,1920年的宪法修正案第19条给予妇女选举权。然而,许多南方州极力通过人头税、文化考试和行政手腕来取消贫穷和教育程度低的黑人选民的投票权,那些不合格的白人选民却可以通过所谓的“爷爷条款”(grandfather clauses,即因其爷爷有投票权,而获得投票权)而不受限制。到1957年,只有20%的非洲裔美国人注册参加选举投票。虽然,1957年通过了一个民权法案,1960年又对这一法案进行了补充,但由于南方民主党人的反对和阻挠,该法律没有得到实际贯彻,黑人投票率不升反降^①。1960年代,民主党政府支持民权运动,推动通过了《1964年民权法案》、宪法修正案第24条和《1965年选举权法案》,取消了人头税,保障黑人的选举权和被选举权,彻底实施了普选权。

社会民主制度的建立和完善聚焦在经济平等、工作场所民主和与新社会运动相联系的民主权利方面。美国的社会民主制度的建立从1890到1920年代的“进步时代”开始。1890年,在共和党本杰明·海瑞森总统任内,通过了旨在照顾弱势群体的《受抚养者和残疾人抚恤金法案》和监督企业守法、避免市场无序竞争的美国第一个反垄断法《谢尔曼反托拉斯法案》。但直到1901年,当进步主义的共和党人西奥多·罗斯福担任总统时,反托拉斯法才得到认真贯彻。从1912年到1920年,在进步主义的民主党人伍德罗·威尔逊总统任期,通过了旨在反对不平等竞争、保护消费者的《联邦贸易委托法案》,旨在使反托拉斯法具体化的《克莱顿反托拉斯法案》,旨在扶持农业和小企业、促进平等竞争的《联邦农场借贷法案》,并在《1913年税收法案》中建立了美国第一个累进税法。

旨在实现经济平等的福利国家政策的实施于20世纪初从英国开始。英国自由党政府于1906年开始实施自由主义福利改革;工党政府于1924年开始推动住房、教育、失业和社会保障等方面的改革。英国经济学家和社会改革家威廉·贝弗里奇分别于1942年和1944年向国会提交《社会保障与联合服务》和《自由社会的充分就业》报告,设计了福利国家的经济制度^②。改革包括累进税、向75岁以上低收入者无条件提供退休金、健康和失业保险,以及建立为失业者提供就业信息的劳动交换所^③。美国总统富兰克林·罗斯福在1930和1940年代实施了旨在扩大内需、缓解经济危机、缩小贫富差别的“新政”改革。“二战”后,德国基督教民主联盟的艾哈德政府采纳以杂志ORDO命名的“奥德自由主义”(ordoliberalism,又译“调和自由主义”)或社会市场经济思想,实行了对于市场的监控,并推进了由俾斯麦开始的福利国家政策。其他西欧国家也先后实行了社会自由主义政策^④。

劳资关系上的工作场所民主化改革也从英国开始,其思想先驱是从费边社产生的工业民主思想。英国费边社改良主义的社会主义者悉尼·维伯与其妻子,社会学家、经济学家、社会主义者比阿特里斯·维伯合著,于1897年出版《工业民主》一书。比阿特里斯发明了“集体交涉”(collective bargaining)一词,意指工人组织起来,派代表与资方就工资待遇和工作条件,进行讨价还价的交涉。工业民主主要指的就是这种交涉过程以及工会在这种谈判过程中所起的作用。从而,形成一种工人参与企业决策,在工作场所分享责任和权利的机制。这在企业法中被称为“共同决定”。按照这种思想

^① Civil Rights Act of 1957 from Wikipedia, the free encyclopedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Civil_Rights_Act_of_1957, 2011年2月9日。

^② Eatwell, Roger & Anthony Wright, 1999, *Contemporary Political Ideologies*, London: Continuum International Publishing Group.

^③ Richardson, James L., 2001, *Contending Liberalisms in World Politics: Ideology and Power*, Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publishers.

^④ Harvey, David, 2005, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press.

组建的德国企业监事会成员一半来自股东,一半来自工人。还有一种代议制的工业民主(Representative industrial democracy),即成立一些委员会和咨询机构,来协调管理层、工会和职工之间的沟通。工业民主的倡导者认为,这种管理模式会弥补资本主义企业里的民主赤字,使工人通过充分的参与而感到工作的快乐,并且,会因为比较好的沟通,减少纠纷、压力和缺勤,改进决策,增加福利,增加工作满意度和成就感。这种思想也是推动工作场所民主和经济民主的新工会主义的思想先驱。19世纪末20世纪初,工业民主思想与无政府工团主义和新工会主义构成主张通过群众运动建立社会主义的革命社会主义的一部分议题^①。20世纪后半期,随着第三产业的扩展,工业民主思想从企业扩展到事业单位和政府部门的管理层与职工的关系。社会自由主义者也有类似的思想,德国清教神甫弗里德里希·瑙曼于1896年建立了“全国社会联盟”,倡导用社会自由主义来取代社会民主主义,推动福利立法、罢工权利,以及企业的利润分享和共同决策^②。

19世纪初,西方资产阶级政府开始通过立法,解决工人待遇差、工作条件恶劣和工作场所缺乏基本人权保障的状况。从20世纪初开始,资产阶级中左派政府将以工业民主思想为代表的工人运动思想的一些主张融入他们的社会自由主义政策体系,相关法律涉及雇员工资福利待遇和基本权利以及资方、工会和职工之间的关系,与宪法或宪法性文件所规定的言论自由、民主权利和个人权利相结合,逐步建立和完善工作场所民主和经济民主体系。

1802年,英国通过世界上第一个工厂法案,内容涉及纺织厂童工的安全和健康。1832年,英国通过的《主仆法案》(Master and Servant Act)是世界上第一个规范劳动关系的法案。1833年英国立法将矿工的日工时限定为12小时,童工每天8小时。1848年,建立10小时工作制。为了取悦工人,使其不受社会民主党影响,在德国,俾斯麦政府于1883年制定了健康保险法案,工人的保险费由工人与雇主共同承担。1884年,提供了工伤意外保险。同时,限制雇用妇女儿童。法国于1841年通过限制未成年人工作时间的劳动法;1884年,使工会合法化。1936年,在工人运动支持下,与共产国际有联系的法国左翼政党联盟“人民阵线”的布吕姆政府上台。当年6月7日,政府与作为雇主商会联盟的法国生产总值联盟和法国总工会签订了系列性的“马丁荣协议”,规定工人有权罢工;未经政府劳动监察部门批准,工会代表不得被资方开除;提高工人工资。1936到1938年,左翼政府执政期间,法国立法规定每年12天的带薪休假;规定每周超过40小时的工作时间为加班;给予工人与资方集体交涉等权利^③。

在工党政府领导下,英国于1970年通过《同工同酬法案》,使妇女在工作场所获得一定的平等待遇,成为第一个有意义的现代雇佣法。1997年,工党政府重新执政以后,对于雇佣法进行了变更,包括强化夫妻照看子女的权利,实行全国统一的最低工资制,对于工作时间、上班时的休息、年假等做出规定。同时强化了反歧视法,禁止基于年龄、宗教、信仰、性向、性别、种族和残疾的歧视^④。

美国学者注意到罗斯福新政与工业民主思想有密切联系^⑤。富兰克林·罗斯福总统于1933年3月4日就职,6月份便通过了《国家工业复兴法案》,其中一个最重要条款给予工人组织工会和派代表与资方进行集体交涉的权利。虽然,1935年美国最高法院宣布《国家工业复兴法案》违宪,但当年通

^① Industrial democracy from Wikipedia, the free encyclopedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Industrial_democracy, 2011年2月7日。

^② Social liberalism from Wikipedia, the free encyclopedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Social_liberalism, 2011年2月7日。

^③ Popular Front (France) from Wikipedia, the free encyclopedia, [http://en.wikipedia.org/wiki/Popular_Front_\(France\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Popular_Front_(France)), 2011年2月7日。

^④ Labour law from Wikipedia, the free encyclopedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Labour_law, 2011年2月7日。

^⑤ Ruttenberg, Harold J. & Clinton S. Golden, 1973, *The Dynamics of Industrial Democracy* (Franklin D. Roosevelt and the Era of the New Deal), Cambridge, Massachusetts: Da Capo Press.

过的《国家劳动关系法案》重申了给予工人这些权利^①。1938 年通过的《公平劳动标准法案》规定每周工作时间不得超过 44 小时,在 1950 年减为 40 小时。有绿卡的合法移民有权像美国公民一样工作,不需工作许可证。1960 年代,肯尼迪的“新边疆计划”和约翰逊的“伟大社会计划”进一步推动经济平等和社会民主。《1967 年雇用中的年龄歧视法案》禁止对于 40 岁及 40 岁以上的人实行聘用歧视,禁止在聘用中设定“一刀切”的年龄界限。

与 1960 年代发生的新社会运动有关的社会民主包括妇女地位和环境正义等问题。目前,在这些问题上,左翼和中左政党的立场遭到右翼和中右政党的更多抵制。美国的《1963 年同工同酬法案》禁止在劳动报酬上对于妇女的歧视。1964 年通过的《民权法案》第 7 条禁止公共和私人企事业单位基于种族或肤色、宗教、性别和出生国的歧视。同时,禁止对于反对非法行为,或控告、作证、协助以及参与维护执法行为的个人进行报复。关于夫妻之间的虐待案件在美国历史上很早就有记录,最早的相关司法记录可以追溯到殖民时代的 1641 年。随着新社会运动的出现,女权主义呼声高涨,这一问题得到更多的关注。1977 年,出现了“家庭暴力”(domestic violence)一词。1990 年代,出现“男子主义”(masculism)和“男人运动”(men's movements),女权问题成为左翼和右翼意识形态对立的议题之一^②。支持男女平等的个人和左翼组织倾向支持中左派政党,反对男女平等的个人和右翼组织则倾向支持中右派政党。

1970 年代末,美国南部一些地区因企业将有毒有害废料倾倒填埋在以黑人和其他少数族裔聚居区为主的穷人社区,引起抗议和司法案件。1980 年代,基层群众抗议请愿活动、社会活动分子游说鼓动与学者和政府相关部门的调查研究一起,汇聚成环境正义运动,引起社会和政府的关注。1986 年,美国国会通过了《紧急规划与社区权利知晓法案》,旨在让公民得知临近工厂的化学制品可能引起意外事件的危险。1992 年,在老布什总统任内,美国国家环保局设立了一个环境正义办公室。克林顿总统于 1994 年 2 月 11 日发布了 12898 号行政命令,责令联邦政府部门重视伤害有色人群的环境因素。然而,在小布什任内,环境正义办公室甚至没有资金运作^③。美国民主党倾向于强化政府管制企业环保行为,保护贫民社区利益;而由于顾及企业因环保而产生的成本增加,共和党倾向于反对政府干预环保问题。

社会民主的基本宗旨是维护各方的利益,以及各个团体和个人表达不满与不同意见的权利,这完全符合西方各资本主义国家的宪法和宪法性文件的基本原则。美国宪法修正案第 1 条规定信仰自由、言论自由、新闻自由,以及人民和平集会和向政府请愿的权利;宪法修正案第 5 条和第 14 条规定个人的生命、自由和财产不得剥夺,案件审理必须经过正当程序,并实行平等保护原则。英国的人身保护法和法国的人权宣言都有类似原则。这些宪法原则使得社会民主法规的贯彻实施具有宪法基础。

总之,以英美中左派政府的改革为代表的西方社会自由主义政治经济改革既包括政治民主权利的进一步扩大,又包括社会民主的建立和完善。其中,社会民主改革弥补了古典自由主义的缺陷。从而,使经过扩展的政治民主与社会民主的建立和完善相结合,形成完整的政治社会民主机制。这对于西方资本主义社会的持续发展起了关键作用。

^① Labor history of the United States from Wikipedia, the free encyclopedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Labor_history_of_the_United_States, 2011 年 2 月 7 日。

^② Domestic violence from Wikipedia, the free encyclopedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Domestic_violence, 2011 年 2 月 10 日。

^③ Environmental justice from Wikipedia, the free encyclopedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Environmental_justice, 2010 年 11 月 15 日。

三、西方社会民主改革的社会政治影响及其启示

西方中左派政党的社会民主改革的三个方面，即旨在消除贫穷的经济利益再分配、工作场所民主和新社会运动民主，使西方社会政治发生了深刻变化。福利国家政策和新社会运动民主一直遭到保守派和新古典自由主义派别的质疑和挑战；工作场所民主则从未遭到严重挑战。关于利益集团的多元主义理论将这种博弈看作各种利益群体在其中平等相处和争斗、各得其所的理想均衡状态。虽然，精英主义强调强势集团在利益争斗中的优势地位，但没有人质疑这种遵循一定游戏规则的公开的集团斗争和利益协调对于维护社会稳定的重要性。所以，美国研究利益集团的理性选择理论家西奥多·罗威认为，当每个利益集团都自由地形成团体，为了利益而进行交涉的时候，社会稳定就产生了。这是一种自动形成的均衡。由此，人们会产生一种印象，即所有利益集团的地位是平等的。在促进和界定公共利益方面，政府不是唯一的责任主体，在能力上也不高人一等^①。从美国的历史经验来看，这种社会民主机制对于维护社会稳定具有持久深远的积极效应。

表 1 美国劳工部关于 1950—2009 年的全国罢工记录

	年均罢工次数	年均参与人次	年均停工工作日	占预计工时%
1950—1954	402.2	1720.4	25808	0.166
1955—1959	301.2	1456	27422	0.198
1960—1964	211	883	12280	0.084
1965—1969	354.8	1584.4	25444.8	0.148
1970—1974	334	1831	30626.4	0.162
1975—1979	243.6	1144.6	21393.2	0.102
1980—1984	114.2	693	14554.6	0.064
1985—1989	52	320.2	8959.6	0.038
1990—1994	39.8	289	4700.9	0.016
1995—1999	29.6	252.8	4453.8	0.016
2000—2004	23.6	167.8	5933	0.0176
2005—2009	6.6	88.8	1553.3	0.0076

资料来源：Bureau of Labor Statistics, United States Department of Labor, <http://www.bls.gov/news.release/wkstp.t01.htm>, 2011 年 2 月 10 日。

给予职工罢工和与资方集体交涉的权利，对于阶级关系、劳资关系产生了重大影响。罗斯福新政实施以后，工会和工会成员数量大大增加，罢工事件也更加频繁。1933 年，美国的罢工案例达到 1,695 次，比 1932 年增加了一倍。1934 年进一步达到 1,865 次，参与的工人达到 140 万^②。然而，随着时间的推移，罢工次数逐年减少，劳资关系趋于稳定。表 1 显示，1950 年代初以来，美国企业罢工的频率、参与人次、因罢工耽误的工时都在逐年减少。特别是 1980 年代以来，罢工次数大幅度减少。对于与这一现象相关的 1980 年代以来的工会成员减少和工会作用降低的情况，一些美国学者进行了探讨。他们认为，这是由于《1964 年人权法案》的贯彻所导致的联邦、州和地方政府对于企业监督

^① Lowi, Theodore, 1979, *The End of Liberalism: The Second Republic of the United States*, New York: Norton, W. W. & Company, Inc.

^② Labor history of the United States from Wikipedia, the free encyclopedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Labor_history_of_the_United_States, 2011 年 2 月 10 日。

的强化,职工将企业中的不平等更多地与社会上的种族、年龄、残疾、性别和性向歧视相联系,而较少与企业内部矛盾相联系;福利国家政策所导致的工人对于企业福利依赖的减少;妇女就业的增加和单身妇女的增多所导致的家庭对于男性职工的经济依赖减少;第三产业的扩大所导致的企业管理层与普通职工之间的直接沟通增加等等因素综合作用的结果^①。我们认为,这诸多因素主要表现为社会民主在后工业社会的扩大和深化。所以,劳资矛盾的缓和是社会民主进一步发展的结果。

社会民主制度的建立和完善使得资产阶级政府在 1920 年代末到 1930 年代初的经济危机时期赢得了工人的支持,避免了整个体制的崩溃。当时,美国已经取代英国成为最大的资本主义经济体和经济危机发源地,其处理危机的方式也最能说明社会民主对于资本主义社会稳定和发展的重要性。1932 年底,当小罗斯福当选总统时,美国失业率达到 25%。经济危机孕育了社会政治危机。一些研究美国激进工人运动历史的学者注意到:大萧条显现了资本主义制度的拙劣,使一些寻求推翻资本主义的组织复活了,一些工人也确实开始追随诸如共产主义的激进运动^②。当时,在美国各大城市都出现了申请救济者的自发的游行。1930 年 3 月,美国共产党的失业委员会在纽约、底特律、华盛顿、旧金山等城市组织了数以万计的失业工人示威游行。1931 年,在芝加哥发生了 400 起申请救济者的示威活动,这一数字在 1932 年达到 550 起,其组织者往往是激进的共产主义者和社会主义者^③。然而,罗斯福新政使这种形势发生了变化,工人从追随共产党和社会主义党派,转向支持民主党。

希腊新马克思主义者尼科斯·普兰查斯提出代表办公室秘书、管理人员和其他固定工资收入者的“新小资产阶级”(new petty bourgeoisie)概念,以区别于传统的由店主、工匠和小农组成的旧小资产阶级。这种新小资产阶级占据一种矛盾的阶级地位,即错误地将自己的命运与自己的实际上的压迫者资产阶级相联系,从而巩固统治阶级的霸权,削弱无产阶级组织自己的能力。一些美国学者用这一视角来研究罗斯福新政,认为,美国的统治阶级通过实行最低工资和劳工法等福利国家政策,来对劳工的一些要求做出让步。从而,促使劳工与资产阶级和资产阶级政府的某些部分结成联盟,维护资本主义制度,避免社会主义革命^④。

图 1 显示,从 1950 年代到 1970 年代末,美国民主党在选民中得到压倒性的多数支持。这与民主党在罗斯福新政以后得到大多数社会下层,特别是非洲裔美国人的绝大多数的支持直接相关。工会成员从 1940 年的 870 万增加到 1945 年的 1430 万,占工人总数的 36%。劳联(AFL)和产联(CIO)的成员中,75% 以上在 1940 年和 1945 年大选中投票给罗斯福,并向罗斯福捐献几百万美元^⑤。在历史上,共和党政府解放了黑奴,而民主党却曾经倾向南方白人的种族主义。所以,黑人曾经是支持共和党的。但自从罗斯福新政以后,情况发生了戏剧性的变化。张纯厚和迈克尔·马格利斯发现,1960 年代以来,黑人压倒性地支持民主党。这与民主党在 1964 年和 1965 年分别推动通过的《民权法案》和《选举权法案》有关。对比表 1 和图 1,我们发现一个有趣的现象,即在 1950 年代,当工人反对资本家的罢工案例数高居不下的时候,民主党的支持率也高居不下。这与社会主义国家的共产党通过动员贫苦农民斗地主分田地,而获得贫苦农民的政治支持有某种相似之处。

^① Piore, Michael J. & David W. Skinner: “The Reconfiguration of Work and Employment Relations In the United States at the Turn of the Century”, Prepared for the ILO Symposium, <http://econ-www.mit.edu/files/1111>, 2011 年 2 月 13 日。

^② Smith, Sharon & Subterranean Fire, 2006, *A History of Working Class Radicalism in the United States*, Chicago, Haymarket Books, P. 72.

^③ Zieger, Robert, 1994, *American Workers, American Unions*, Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, PP. 15, 19.

^④ Nicos Poulantzas from Wikipedia, the free encyclopedi, http://en.wikipedia.org/wiki/Nicos_Poulantzas, 2010 年 1 月 26 日。

^⑤ Labor history of the United States from Wikipedia, the free encyclopedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Labor_history_of_the_United_States, 2011 年 2 月 10 日。

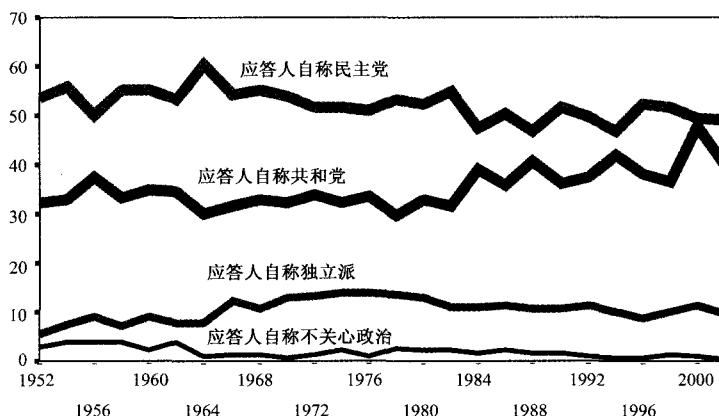


图1 美国民主党、共和党、独立派变化趋势，1952—2002

注：数据来自交叉列表运算，采用变量 VCF0303a; Party ID Summary 和 VCF0004: Year of Study，《美国全国选举研究》(ANES)民意测验累积文档，1948—2004。

然而，从1960年代开始，情况发生了微妙的变化。追随民主党的选民比率逐渐下降，支持共和党的选民比率逐渐上升。这是由于围绕与新社会运动有关的女权、环保等问题凸显，社会自由主义的福利国家政策和倾向生活方式自由化的意识形态引发政治争议，政治版图发生了重新组合。共和党总体上倾向反对生活方式自由化，不支持女权主义，同时，民主党内也分化出一部分反对生活方式自由化的派别，具有代表性的派别是1970年代出现的新保守主义。这些人脱离民主党，倒向共和党。1980年代，当英美执政的保守党派采纳新古典自由主义经济政策之时，将里根经济学和撒切尔主义推向极致的新右派兴起。到1990年代，甚至出现了男性主义和男人运动。张纯厚和迈克尔·马格利斯发现，在2000年的总统选举中，群体关系成为突出的热点问题。值得注意的是，更多的民主党人而不是共和党人认为他们自己的党在妇女地位问题上倾向极端^①。虽然，环境正义问题有助于巩固民主党的政治基本盘，但所涉及的黑人和贫民社区在选民中占比例不大，影响有限。

以上对于西方发达国家的历史经验的分析说明，只有政治民主与社会民主相结合，才能保障社会政治长治久安。西方发达国家在几百年的历史中，通过摸索，先建立政治民主体制，然后建立社会民主体制，逐步实现政治民主和社会民主体制的均衡发展和相互结合，从而实现社会政治的长期稳定。作为后起的社会主义民主国家，在民主制度的建设中，可以吸取西方的历史经验和教训，做到政治民主和社会民主齐头并进，全面发展。目前，在社会民主的四个方面，即社会群体之间和个人之间的平等竞争、全社会成员基本生活条件方面的经济平等、劳资关系上的工作场所民主、与新社会运动相联系的社会民主方面，我国已经制定了不少的相应法律，但尚感不完善。我国有保障市场竞争的《中华人民共和国反垄断法》和《中华人民共和国侵权责任法》等法律，有照顾弱势群体基本生活的《中华人民共和国社会保险法》、《中华人民共和国个人所得税法》和《劳动保障监察条例》等法规，有保障妇女权益的《中华人民共和国妇女权益保障法》等法律。

保障这些法规的实施和完善的宪法条文有我国宪法第14条关于“国家建立健全同经济发展水平相适应的社会保障制度”的规定；第33条关于“中华人民共和国公民在法律面前一律平等”和“国家尊重和保障人权”的规定；第35条关于“中华人民共和国公民有言论、出版、集会、结社、游行、示威的自由”的规定；第37条关于“中华人民共和国公民的人身自由不受侵犯”的规定；第38条关于“中华人民共和国公民的人格尊严不受侵犯。禁止用任何方法对公民进行侮辱、诽谤和诬告陷害”的规

^① 张纯厚、[美]迈克尔·马格利斯：《美国选民心理：聚焦三个长期性主题》，北京：中国社会科学出版社，2009年，第72、111页。

定;第 41 条关于“中华人民共和国公民对于任何国家机关和国家工作人员,有提出批评和建议的权利;对于任何国家机关和国家工作人员的违法失职行为,有向有关国家机关提出申诉、控告或者检举的权利,但是不得捏造或者歪曲事实进行诬告陷害”和“对于公民的申诉、控告或者检举,有关国家机关必须查清事实,负责处理。任何人不得压制和打击报复”的规定;第 42 条关于“中华人民共和国公民有劳动的权利和义务”和“国家对就业前的公民进行必要的劳动就业训练”的规定;第 43 条关于“中华人民共和国劳动者有休息的权利”的规定;第 44 条关于“退休人员的生活受到国家和社会的保障”的规定;第 45 条关于“中华人民共和国公民在年老、疾病或者丧失劳动能力的情况下,有从国家和社会获得物质帮助的权利”的规定;第 46 条关于“中华人民共和国公民有受教育的权利和义务”的规定;第 48 条关于“中华人民共和国妇女在政治的、经济的、文化的、社会的和家庭的生活等各方面享有同男子平等的权利”和“国家保护妇女的权利和利益,实行男女同工同酬,培养和选拔妇女干部”的规定;第 49 条关于“婚姻、家庭、母亲和儿童受国家的保护”的规定;第 51 条关于“中华人民共和国公民在行使自由和权利的时候,不得损害国家的、社会的、集体的利益和其他公民的合法的自由和权利”的规定;第 56 条关于“中华人民共和国公民有依照法律纳税的义务”的规定。

然而,我国在社会民主建设方面的法规体系尚不完善,尚未有关于职工合法罢工的法律。这样,便使职工失去与资方交涉的有力武器。从而,在与资方的利益纠纷中处于不利地位。还没有专门针对环境正义的法律,尽管近年来,在我国有毒有害工业废料无序倾倒,危害农村人口身体健康的案例时有发生。同时,现有的社会民主法规不仅需要进一步完善,而且,贯彻实施很不理想。原因在于特定法律中没有包含相应的实施法规,也没有明确规定相应的执行机构,宪法的精神尚未切实体现在具体法规中。比如,为了保障劳动法得到有效实施,应当参照宪法第 41 条,在《劳动法》中规定,企事业单位领导人不得对于向本单位管理层提出批评意见的职工进行打击报复,不得随意解雇代表工人向单位管理层进行集体交涉的职工代表,等等。这些社会民主制度中的缺陷是造成企事业单位领导层官僚腐败的直接原因。因此,在社会政治改革中,应当进一步重视社会民主制度的完善,造成职工敢于捍卫自身利益、敢于批评本单位领导,同时,管理层主动听取职工意见、经常与职工进行思想沟通的民主气氛,从而净化社会环境,使发生在群众身边的官僚腐败得到有效遏制。

同时,对于企事业单位的社会监督也是我国社会民主的一个薄弱环节。对于一个单位和部门的社会监督的必要性根源于市场经济条件下的团体利益的凸显。“随着改革开放不断发展及经济交往关系的日益复杂,使得部门、地方、‘小团体’、‘小集体’的利益关系突凸出来,……。这样,一些地方部门或单位的领导,出于局部利益的考虑,便打出了为了集体或单位公众利益的旗号进行作弊。这种作弊行为因为是打着为了本地区、本单位经济发展和调动劳动者积极性的旗号,因而在实践中多能取得人们的赞同或默许。”^①此种团体作弊现象不仅存在于私有企业、国有企业、政府部门,以及村社、乡镇,甚至存在于学校。为了维护本单位的声誉,在一些关键时刻,一些企事业单位的领导组织本单位职工,防范新闻媒体,掩盖本单位违法乱纪的丑事。这种违法行为通常会得到本单位职工的配合。因为在本单位利益上,职工与领导有一损俱损的关系。由此,领导者个人的违法乱纪行为也受到了庇护,而想要讲真话的职工的言论自由则遭到压制。然而,保障新闻自由和言论自由,强化外部监督和社会监督却是在市场经济条件下,遏制社会风气腐败的必要手段。因为在市场经济条件下,行政命令的作用淡化了,单位、部门和地区的自我管理职责增强了。如果没有广泛的外部监督和社会监督,以团体利益损害社会公共利益的行为必然大肆泛滥,进而必然导致社会风气腐败。但这需要新闻改革和社会改革的配合。

[责任编辑 刘京希]

^① 牛福增:《“团体作弊”现象的理论探讨》,《探索》1999 年第 5 期。

试论政治发展的生态化路径选择

刘京希

摘要:当下中国的政治发展,面临着向现代政治和后现代政治的双重转型的艰巨任务:既要通过政治体制改革完善社会主义民主,又要通过社会主义公民社会建设,保障公民的社会权利,实现政治国家与公民社会的和谐互动。政治领域的这种转型必须跳出政治中心主义的狭隘视阈,充分顾及经济领域、文化领域与社会领域的协同跟进,和以四者之间的动态平衡为原则的整体性推进。如是,方能取得政治发展的生态化的社会效果。

关键词:民主政治;市场经济;公民社会;政治生态

从系统论和生态观的角度看待社会政治系统的运行,其实它与自然系统的生态状况一样,存在着结构与功能的内在生态关联。结构决定功能,功能反映结构状态。社会肌体出现病变,病因肯定来自社会肌体结构的内在矛盾,结构的矛盾造成功能输出能力的削弱。要消除病因,必先修复结构,最终恢复功能。

政治生态理论一定程度上克服了传统政治学封闭的、孤立的思想方法,而从开放的、整体的思想方法出发,认识到政治体系只是社会系统乃至人化的自然生态系统的一个组成部分,政治体系不能离开社会系统的制约而独立存在。因此,政治生态理论作为对政治现象进行研究的一种方法论,把政治现象放到与之相联系的社会生态系统乃至自然生态系统整体中予以整体把握,认为任何政治现象都不是无来由的孤立存在,而是政治体系与其环境交互作用的结果^①。

专制政治与民主政治是两种性质恰好相反的政治系统结构类型,具有截然不同的政治生态属性,因而它们与社会诸领域的关系以及向社会环境输出信息和能量的途径和功能也大相径庭,取得的社会效果自然也就不可同日而语。本文从政治生态理论及其方法的角度,试对两种性质完全不同的政治系统的结构与功能及其生态状况予以比较分析。以之为理论基础,进而检视当下中国政治发展与转型所应坚持的整体性生态化推进原则。由于在分析方法和角度上具有初步尝试的性质,恐多有不当之处,敬请方家教正。

一、专制政治的生态属性

专制,“意指拥有无限权力的政府”^②。专制政治作为一种政治统治形式,曾长期占据世界国别政治舞台的中心位置。即使在今天,仍不乏其例。在中国,自秦以降直至晚清,专制集权统治长达二千余年之久。

专制政治是金字塔状的、具有森严的等级差别的结构体制。“等级制虽然有很多形式,但它们有

作者简介:刘京希,山东大学《文史哲》编辑部教授(山东济南 250100)。

① 参见刘京希:《政治生态论:政治发展的生态学考察》第一章,济南:山东大学出版社,2007 年。

② [英]戴维·米勒等编:《布莱克维尔政治学百科全书》,邓正来等译,北京:中国政法大学出版社,1992 年,第 195 页。

一个共同特征,即这些形式是基于命令和屈从原则而组织起来的体制”^①,因此,在决策的逐级下达过程中,存在政策效力逐级递减的规律;同样,权力的逐级下放,也存在逐级变异的规律。这是因为,专制集权体制存在着如下先天性或基因性制度缺陷:第一,权力高度集中,缺乏体制内的、合法的对于权力运行的根本性制约与校正力量。专制集权体制,权力高度集中于一体,构成权力自上而下逐级下达和官员自下而上逐级负责的政治运作体系。由于权力高度集中,缺乏适度的分化以及由此形成的次体系的相对独立和互为牵制,因而也就必然缺乏体制内的权力间的制约与监督。当决策以及围绕决策的权力运行处在正确的轨道上的时候,由于权力的高度集中,它无疑是高效的;但当决策以及围绕决策的权力运行偏离正确轨道的时候,也由于权力的高度集中和有效,产生的后果往往是全局性和灾难性的,因而也是毁灭性的。第二,即使具备一定的监督机制,由于制度设计上的系统自闭性和由此造成的制度运行上的暗箱操作,也极易造成监督主体的逐渐被同化,直至被拉“下水”。从历史经验看,专制集权体制并非极其缺乏监督机制的制度供给,但由于这种制度设计的系统自闭性所极易造成的暗箱操作,和自下而上的单向负责;由于缺乏开放而独立的“第三方”的监控,和由此产生的政治权力行使者对“第三方”的负责制,就在监督的主体与客体之间,极易达成欺上瞒下、共同获利的腐败共谋。“做古代历史研究的,大多认为明代的政治昏乱,但是从制度层面讲,明代的监督机制偏偏最发达,历朝都有的监察机构自然少不了,只是不叫御史台而叫都察院,辖十三道御史,原来专门的谏官给事中,此时也演变成分布在六部的监察官,从给皇帝提意见,转变为给京官挑错,除此而外,各省还派有专门定期驻省监察的巡按,后来再加派巡抚、总督。政府体系之外,皇帝还要派自己身边的人,到各地监察,有矿监、税监,最重要的是监军,正因为如此,被阉割过的宦官,到了明代被尊称为太监。这还不算那些直属于皇帝,权力无边,但却近似于特务组织的锦衣卫和东西厂。”^②可见,明代的制度规定不可谓不严密,但它还是覆灭于这种表面看来堪称完美的制度之下。虽然,专制集权体制也并非完全没有自己的监督机制,以保持政策在下达中不致走样,权力在运行中不致迷失。但由于监督的主体与监督的客体同处一个阵营,同属一个利益群体,利益关系互相缠绕,割不断,理还乱;监督机构因为与被监督者的利益的一致,摇身一变,成了分肥的工具,与被监督者共谋挖空国家的塔基,这就使得这种监督机制在多数情况下形同虚设,名存实亡。除非监督的主体与监督的客体间发生了尖锐的利益冲突,必欲置对手于死地而后快,而能起到一时的监督之效,但那不过是政治斗争的附带或偶然效果而已,不是监督机制的正常的制度效应。第三,尚无体制外的、合法的对于权力运行的根本性制约与校正力量。所谓体制外的、合法的对于权力运行的根本性制约与校正力量,是指以自治、自由、权利、参与和监督为表征的现代公民社会力量,这种社会力量相对独立于政治国家,以对公民自身合法权利和社会公共利益的维护与保障为前提,以各种类型的社会团体为组织形式,以社会政治参与为运作形式,制约与监控政府权力的运行,保障政策效力不致逐级递减,权力性质不致逐级变异,阻断政府权力对于民间社会的越界行使。说到底,这种体制外的民间力量,就是来自社会民主的力量,“第三方”的力量。

有研究者认为,专制集权社会腐败丛生的根本原因,在于官僚的“工具”地位。在权力支配一切的古代中国社会,“官僚们的政治权力虽然很大,靠这种权力得利也很多,但这种能为其带来好处的权力却不是他们自己的,而是君主的。……在中央集权政体下的官僚制是君主统治人民的一种工具。……因此其政治地位及所拥有的巨大权力优势随时都可能化为乌有。……君主可以卖爵禄给你,如感到不合意,随时可以转卖给别人。官僚的这种政治经济地位,就使其处于一种很微妙的境地:一方面他们的权力及优越的政治经济地位随时可能丧失,处于一种极不保险的境地;另一方面,在一个权力占支配地位的社会里面,他们手中暂时拥有的权力又可以像聚宝盆一样把财富迅速积聚

^① [美]默里·布克金:《自由生态学:等级制的出现与消解》,邹庆治译,济南:山东大学出版社,2008年,第15页。

^② 张鸣:《监督与分肥》,《姑妄集》,西安:陕西人民出版社,2009年。

起来。所以,有权不用,过期作废,只要条件允许,他们必然乘还拥有这个聚宝盆时尽可能地多捞一把,疯狂贪占,以备身后之用”^①。这一观点虽然有一定道理,但似又未切中肯綮。

其实,不独专制集权社会,即使是现代民主社会,官僚也难以摆脱其“工具”地位。在古代中国社会,官僚是君主的工具;在现代民主社会,官僚是选举他的公民的工具。古代官僚有任期制,或随时会被免职,因而战战兢兢,朝不保夕;现代民主社会的官僚也有任期制,更是不乏随时被罢免或引咎辞职的个例——只是,这个罢免权由君主的手中转移到了公民的手中,但无论如何,官僚的“工具”地位,是从未有所改变的。甚而至于,如同专制集权社会,在现代民主社会,“权力占支配地位”的社会政治格局也仍未有改变,只是权力的最终分配者由专制君主变移为普通公民。但一个不容否认的事实是,在现代民主社会的官僚身上,鲜有腐败丑闻的发生。为何同为“工具”,不同制度体制下的官僚,其为官的清浊,会判若云泥呢?按照权力的本性,没有什么权力是对腐败天生免疫的,即使是以民主方式产生的权力。看来,官僚的“工具”地位,对于政治腐败不具有决定性意义。问题的关键,在于权力的边界是否得到清晰的制度性界定,权力的运行是否暴露在阳光之下,权力的行使者是否受到根本性的外部监督和制约。“当官僚们的游戏规则没有被清晰地加以界定,当他们在颁发具有经济价值的特许权或政府合同以及招聘人员拥有自由处置权时,他们就会受到诱惑去收受贿赂。自由处置权越大,规则越不透明,腐败的潜在可能性就越大。”^②举凡腐败丛生之所在,必是“第三方”监控缺失或流于形式,使得官员的自由处置权越发扩张,进而造成权力的滥用,增加了腐败发生的可能性。第三方监控的缺失或流于形式,一般表现为,作为第三方的司法、监察体系的不健全,如建制或组织关系的非独立性,以及人财物力的受控性,和由此造成的非权威性与低信任度。政府无论大小,难免会与经济生活发生千丝万缕的联系,有联系就难免产生交换,诱致腐败。此时,制度性的第三方的独立、权威及有公信力的存在,对于遏制腐败,就显得尤其重要。成熟的民主制度,恰好周延地完成了限制与监控权力使之不致越界的制度设计,并保障这一制度的顺畅运行,从而使得腐败现象难以大面积发生。

从政治与社会之关系看,专制集权体制下的社会,是“身份社会”,所谓的法律并不是为保护社会成员的诸方面权利而制定,而是出于保障专制权力的权威性的需要,社会成员基于自身身份而层层受控于政治国家。国家与社会的关系是自上而下的、单向度的、指令式的,缺乏反馈机制与渠道,民间社会的声音和诉求难以制度化地顺畅上达。政治国家对民间社会的强权统治与高压控制,往往造成社会矛盾的长期积聚。并且这种矛盾的释放,基本上都是通过周期性的暴力反抗的方式来完成,因而总是造成社会发展环境的极大破坏和社会发展的反复与迟滞。因此,专制集权体制下的“身份社会”之国家与社会关系是机械的、无机的,显然不利甚至有害于社会的发展与进步。

专制集权体制限于自身的制度弊端,在国家与社会的关系上,无意也无力于解决政权和社会的制度性关联问题。原因盖在于其体制体系设计上的封闭性。已如上述,虽然,专制集权体制与社会之间并非完全隔绝,但是这种联系在体制意义上无疑是自上而下的、单向度的,缺乏来自社会的反馈机制与渠道,这样就不能制度化地构设政治体系与社会环境的生态关联,不能在二者之间建立起信息与能量的正向输出与回馈关系。对于专制集权体制的这种单向度、封闭性的体制弊端,著名政治学家王亚南先生早就有一针见血的灼见。他在其《中国官僚政治研究》一书中,以中世纪末期欧洲专制主义的政治形态为例,对封建专制极权主义政治形态进行了精彩的描述:中世纪末期,民族国家逐渐成长起来,“每个民族国家在开始时都采取专制主义的政治形态。为什么都要采取这种政治形态呢?……其原因主要是由于在反对诸侯的斗争中获得胜利的国王(或最大的诸侯)把以前分别把持在贵族、僧侣手中的赋税、战争、公益、裁判等权都集中到自己手中了。可是对于这些方面的政务,他

^① 刘泽华等:《专制权力与中国社会》,长春:吉林文史出版社,1988年,第147页。

^② [美]维托·坦齐、[德]卢德格尔:《20世纪的公共支出》,胡家勇译,北京:商务印书馆,2005年,第202—203页。

不能样样自己去做,特别在领土扩大的场合,他就更非委托或命令一批人去做不可了。”这样,专制君主政体就完成了权力集中的过程。“在这种情势下,官僚或官吏就不是对国家或人民负责,而只是对国王负责。国王的语言,变为他们的法律,国王的好恶,决定了他们的命运(官运和生命),结局,他们只要把对国王的关系弄好了,他们就可以为所欲为地不顾国家人民的利益,而一味图其私利了。”^①大一统的专制集权体制在中国古代社会表现得尤为典型与充分,甚至到了家国一体、“朕即国家”的荒唐程度。自秦始皇建立空前统一的秦帝国始,就开了在实践上强化君权的先河。“秦始皇是中国历史上第一个把皇和帝连起来,称‘皇帝’的帝王。这不是一个简单的称谓问题,而是帝王观念的实现,他把帝王的尊贵推向了顶峰。”^②自秦至清,专制集权体制一脉相承,绵延不绝,“形成上下一贯的行政体系,给与君主权力、意志的贯彻和推行以制度保障,确立君主个人的绝对权威”^③。

在生态学意义上,专制集权体制的单一性就如同物种的单一性,存在诸多违背生态法则尤其是多样性基础上的有机统一的法则的不足,时刻面临政治生态危机的威胁,因此,专制集权体制属于政治发展的初级形态。一元、封闭、集中、同化,都是专制集权体制有违生态法则的典型特征。如此,才会有单一性向多样性和复杂性的规律性进化。无论生物个体以什么样的形式出现,其本质过程就是单一的个体分化后又重新组合形成的一个复杂的个体,社会政治制度及其体制的演变和发展亦同此理。因此,专制集权体制的被否定,是历史发展的必然。

由于封建集权专制体制的长期影响,和相应的政治文化传统的潜移默化,以及当下的官本位的社会氛围的作用,虽然当下中国正处在政治体制改革的艰难进程中,诸多问题与矛盾的纠结,不免仍带有明显的集权体制的痕迹。报载,重庆市委书记薄熙来在合川北碚调研时指出,干部招商引资绝不能嫌贫爱富,整天围着富人转,淡忘了党的宗旨,疏远了困难群众。要多去贫困户看一看,为他们办事,再多也不过分^④。从政治生态学的角度看,干部嫌贫爱富,整天围着富人转,说到底,是个普遍化的体制性问题,是个政治生态是否平衡的问题,也就是政治体系与社会环境的关系是否平衡的问题。对官员来说,权力掌握在谁的手中,也即他的升迁决定于谁,他就为谁服务,他就围着谁转,这并不意味着干部的“骨头软”,完全是政治生态环境使然。当下中国的干部制度制度设计,仍然带有集中制的色彩,这就预设了官员“整天围着富人转”的必然逻辑和场景。排除私利的驱使,单是“招商引资”、GDP 指标追求等等的政绩要求,就决定了官员必须围着富人转。当然,不排除一部分干部觉悟程度高,亲民爱民,但那不是制度生态使然,不具有制度意义。要让所有官员都围着群众转,而不是嫌贫爱富,整天围着富人转,必须改变政治生态尤其是制度生态,强化公民的政治主体地位,从而使干部不得不围着群众转。这就是加快民主政治建设进程,提升公民的社会政治主体地位,扩大公民政治参与的权利,使之参与并制约政治过程,进而让公民成为官员争相“巴结”的对象,自然,干部就不得不整天围着公民转。这个向公民“赋权”的过程,也就是改良政治生态的过程,使政治生态更加健康与可持续的过程。

二、民主政治的生态属性

与专制政治相反,民主政治呈现扁平化的体系结构状态。从专制集权走向现代民主,是世界国别政治发展的普遍规律。从政治生态学角度分析,形成这一规律性走势的原因,在于比起专制集权专制,民主政治更加符合政治发展的生态化准则:“常见的自上而下的集权化组织形式不再时兴。组织结构变得越来越在一个平面上,越来越非集中化。……这样做,是为了能够提高适应性和竞争优势

^① 王亚南:《中国官僚政治研究》,北京:中国社会科学出版社,1981年,第22页。

^② 刘泽华、葛荃主编:《中国古代政治思想史》,天津:南开大学出版社,2001年,第173页。

^③ 刘泽华、葛荃主编:《中国古代政治思想史》,第473页。

^④ 《干部绝不能嫌贫爱富,整天围着富人转》,《重庆日报》2010年1月4日。

势。为什么更加平面化的、非集中的组织结构,不论是政治、经济还是其他领域的,可能会更灵活、更能提高整体的竞争优势呢?有一些涉及许多可变因素和互斥制约因素的困难问题。如将整个问题分成不相重叠的小片来考虑,就可以找到很好的解决方案。……而且,我还惊奇地发现,这些制约因素之间的冲突越严重,分片方式就越有用。虽然这些结论都是新的,尚需扩展,我还是觉得,分片方式会被证明为一种强有力的解决复杂难题的办法。事实上,我还觉得,在生态系统、经济体系和文化系统的适应性进化过程中,类似分片的解决问题方式,可能是一种最基本的机制。果真如此,分片逻辑可能预示着一种新的设计理念。另外,它也可能是全世界范围内管理复杂组织以及改进复杂机构等方面的一个新理念。”^①实际上,国际政治生态学界关于“民主政治必须基于小规模社群面对面的交流集会”^②的看法,就是这种“分片逻辑”的政治生活体现。原因在于,比起规模更加庞大的社群,小规模社群的成员之间,具有更大的共同利益通约性,只有基于小规模的社群,才能最大程度地抽象出社群共同利益,形成社群共同意志,从而激发出社群成员最大程度的政治参与热情。不仅如此,基于“分片逻辑”的小规模社群民主,更便于政治参与者之间的互动与制约,更有利于形成和谐而有机的利益共同体。也正因为如此,政治国家才能“放心地把自我治理的责任托付给了解情况的公民们”^③。

自然,与专制集权体制相比较,民主体制的权力分化与“分片逻辑”以及由此所形成的互动与制约,和对多方力量的积极调动并由之形成有机共同体的能力,更加符合多元共生、有机互动且相互制约的生态学原理。人们并不要求玫瑰与紫罗兰发出同样的芬芳。多样性是人类生活的本质,社会生活生态化的内在要求。比起一元社会的沉寂,多样化社会的互动与激荡,才更加有利于思想的碰撞与社会的进步。“问一个社会是否是一个共同体,也不只是问其多数成员恰巧在他们各种不同的欲望中,有一种和他人联合并推进共同体目的的欲望——尽管这可能是共同体的一个特征——而是问,这个社会本身是否是按照某种方式组织起来的,以至于我们要用共同体来描述该社会的基本结构,而不仅仅是这一结构中的人的性情。”^④

其实,在现代社会,民主恰恰是那个把社会按照某种方式有机地组织起来的制度形式(虽然,由于民主实现形式上的缺陷,这种有机性还嫌不足)。之所以如此,是因为民主的诸种表现形式在方法论上不期然地采行了“多样性与整体性相统一”这一生态学原则——它是在对多样性和差异性的充分尊重的前提下整体性的,因而,它保持了社会政治文化的多样化的生态结构,也就是充分尊重了个体与团体的自由权利。

质言之,民主制是社会自然进化与选择的逻辑结果,是迄今为止最符合政治生态法则的政治形式。但即使是民主制度,也离不开监督与制衡,这就是政治生态学的民主观。一般而言,人们普遍认为,选举是民主的制高点,但民主还受到其他许多东西的制度性保护和支撑。民主是正义、问责制、相对多数票、制约和平等以及一切与这些相伴的过程。民主政治的本质,乃是制约政治权力,使之安于“工具”本性,以充分实现其服务与保障公共利益、服务与保障个性自由发展之本体价值的本质。而不是相反,像专制集权那样,以整体性和一致性抹杀多样性,割裂赖以组成社会政治体系的次体系和要素间的有机的内在联系,把它们以无机化的组织方式简单叠加起来。这样一种组织方式及其社会政治构设,显然因为缺乏思想的粘合而没有生命力,也就难以持久维系。

民主体制下的对权力的制约与监督,来自于合法的制度化渠道,虽然其中不免有政治参与者可能利用民主的形式,在政治参与过程中夹带私利的可能,因此不免有政治参与者或利益集团之间的争斗,但这种争斗多以合法因此是和平的面目出现,不致造成社会的严重不安和动荡,阻断社会的自

^① [美]斯图亚特·考夫曼:《宇宙为家》,李绍明等译,长沙:湖南科学技术出版社,2003年,第296—319页。

^② [美]丹尼尔·A·科尔曼:《生态政治:建设一个绿色社会》,梅俊杰译,上海:上海译文出版社,2006年,第51页。

^③ [美]丹尼尔·A·科尔曼:《生态政治:建设一个绿色社会》,梅俊杰译,上海:上海译文出版社,2006年,第140页。

^④ [美]迈克尔·桑德尔:《自由主义与正义的局限》,万俊人等译,南京:译林出版社,2001年,第209页。

然发展进程。更为关键的是,民主制度下的权力监督,由于监督权力来源的多元化,分属于不同的利益群体,就不似专制集权体制那样,极易形成利益群体之间的“共谋”,进行为害国家和社会根本利益的私下的交易与妥协。因此,民主体制具有先天的制度基因,来保障政策的传布和权力的运作,不致发生效力散失和性质变异——在其下达与行使的过程中,既有来自体制内的力量,又有来自体制外的力量,在相对公开、公平、公正的状态下,保持它、加强它、校正它,使之沿着既定和应然的方向运行。体制内的力量自不待言,如权力制衡和法治约束。体制外的力量,已如前述,是指以自组织化和高度自治为表征的公民社会力量,这种社会力量相对独立于政治国家,以对自身权利和社会公共利益的维护与保障为前提,以各种形式的社会团体为组织形式,以民主选举等政治参与为制度形式,制约与监控政府权力的运行,保障政策效力不致逐级递减,权力性质不致逐级变异,阻断政府权力对于民间社会的越界运行。

虽然,民主体制比起专制集权体制更富人性和现代性,但是,任何事物都有一个界限问题。民主也如是。比起专制集权体制,民主体制的“阿喀琉斯之踵”,就是常常为人诟病的效率低下问题。尤其是因为“过度民主”或“过度分权”造成的决策效率的低下,更是体制性弊端。以“过度分权”为特征的美国式民主体制,就不断为这一体制顽疾所困扰。权力分散与制衡是美国政治体制的最大特征,两党之间互相攻讦,立法与行政互相制约,立法机构中参众两院又互相掣肘,总统还可以反过来否决国会……,犬牙交错,互为限制。虽然因此最大程度地避免了制度性决策失误,却也暴露出效率低下的体制命门。比如,医疗保险改革,自 1912 年西奥多·罗斯福之后,所有的美国总统都试图改革医疗系统,杜鲁门、罗斯福、克林顿等多位美国总统都曾尝试推进,但无不以失败告终。奥巴马总统发誓要在任内实施的全民医疗改革法案在国会的通过,让美国“终结了近一个世纪的争斗”。为让美国进入全民医保的新时代,只在决策层面的论争和角力,就耗费了近一个世纪的时间,世界上还有比这更为低效的决策吗?再比如,始于 2008 年的华尔街金融危机,造成世界性经济衰退。但让人匪夷所思的是,直到银行系统崩溃过去了 15 个月之后,金融体系的调控举措才开始进入国会的专业委员会讨论程序。可见,美国政治体制长期存在的低效的顽疾,几至失灵的地步。

美国民主体制部分失灵不假,但不时发出的“美国的民主体制瘫痪”的断言,却不免失之武断。美国民主体制失灵的关键是议会尤其是参议院有权过分阻挠政府。“绝对多数制”使参议院里的少数派能够肆意阻挠议会法案。在参议院必须获得 60 票的多数才能提出结束辩论进入投票。医疗改革法案在获得通过前总共辩论了 800 多个小时^①。而在选贤任能、遏制腐败、决策公开、公众参与诸多方面,美国机器运转尚属正常。因此,把美国的民主体制定位为“部分失灵”,似乎更符合实际。但反过来看,也许,这正是民主政治的奥妙之所在。在重大决策上的反复讨论、磋商和由此导致的“效率低下”,短时段来看,似乎是蹉跎了社会发展的时机;长远地看,却未尽然。反而是以“高效”之体制性优长著称的集权体制,常常因为匆忙的“高效”决策,造成无以挽回的重大决策失误甚至社会性灾难。单从社会发展的角度看,可否这样定义:短时段或局部地看,集权体制是高效的;长时段或整体地看,民主体制更为高效。由此观之,那种为“中国模式”在世界金融危机期间的高效表现而振臂欢呼的声音,可能是一种对人们的政治认识的迷思,对于中国的民主化进程,绝无益处。

从政治与社会的关系角度看,民主制就是把国家与社会的关系由专制集权体制下的“无机关联”转变为民主体制下的“有机关联”。民主体制下的国家,是社会国家,国家受公民社会的牵制,注重社会建设,关注公平与正义;民主体制下的社会,是“契约社会”,法律具有保护公民诸方面权利的属性,社会成员具有受法律保护的公民资格。国家与社会的联系表现为法律框架内的双向互动式的有机联动。由于公民社会的发展,和基于民主制度的制约机制的完善,民间社会掌握着丰富的表达社会诉求的信息反馈机制与渠道。在此状态下,传统政治国家对民间社会的统治职能被现代政治国家的

^① [法]科琳娜·莱娜:《美国人在寻找模式》,《参考消息》2010 年 1 月 2 日。

社会治理职能和社会服务职能所取代,社会矛盾通过完备的政治国家与公民社会的互动机制和沟通渠道得到经常性的化解,因而,社会发展的政治环境优越,社会发展的进程很少发生被意外阻断的状况,一般不大可能形成爆发式的社会矛盾,和由此引发的对暴力化的矛盾解决方式的采用。因此,民主体制下的“契约社会”之国家与社会的关系具有有机性和整体性,更加有利于社会的发展和进步。

加之,现代政党制度的出现,为富有生态化特征的、契约式的政治妥协,进一步奠定了制度基础。对此,李普塞特有着深刻的认识。早在1959年他就谈到了“民主的阶级斗争”的政党形式:“在任何现代民主政治里,各种不同群体之间的冲突表现在政治党派里,政党原则上体现了阶级斗争的民主转换……政党或者建立在下层阶级的基础之上,或者建立在中层或上层阶级的基础之上,这种情况在世界范围内可以说是基本普遍化的。”当然,在政党政治的场域下,有些对立也会导致政治的冲突。然而,这种冲突并非变得日益诉诸暴力和日益具有破坏性,而是通过各种组织形式和机构得到抑制,通过组织和机构,冲突可以在宪法制度之内得到表现。政党、选举和议会,使得冲突成为可能,又不至于爆发革命^①。

三、中国政治体制改革应以构建和谐的社会政治生态为取向

在社会主义民主政治的总体框架下,当代中国正在探寻政治体制改革的多样化路径。作为改革的排头兵,深圳市的行政体制改革无疑具有代表性。经历了30年的经济改革试验,深圳市于2009年转型为行政体制改革实验室。这场行政体制改革的目标,是建设“服务型”政府。根据计划,政府工作被划分为相对独立的三个部分:政策的制定、执行和监督。这种带有民主性质的改革,目的既在于瓦解日益严重的体制内的利益群体的“共谋”,也在于使政策从制定到执行,始终保持正确的方向。这种政治设计,无疑符合政治发展生态化的规律性要求。

一个和谐的社会,应该是一个更加善良、更加温和的生态化社会。这个社会如何更加善良和温和,更加符合生态化的要求?第一,社会意识不能过度政治化,甚至陷入意识形态偏执,造成社会整体的分裂。第二,社会富足但不能陷入物欲和金钱的迷狂,否则会造成社会道德和伦理的沦丧,致使社会失去良好人性的规范。第三,公共治理以服务社会为宗旨。公共治理富有效率,以公民社会为基础的政社关系均衡而融洽。第四,社会财富的再分配公正合理,阶层间的流动充满可能,阶层差别以恰好能够调动起社会生产力的积极性为度,而不是把这一差别扩大到让弱势群体看不到任何前景的绝望地步。

中国建设和谐的生态化社会的步履,应是从既往的政治、经济、文化一统的三位一体的失衡状态,转向未来的政治、经济、社会、文化四位一体且更富相互制约性的动态平衡状态,也就是从非生态化状态到生态化状态的过程。但四位一体易,动态平衡难。因为“动态平衡”的前提是“边界界分”。没有边界界分,就不存在界域间的互动,动态平衡就无从谈起。所以说,社会政治生态问题,一定意义上就是个各领域之“边界”的划定的问题。

我们知道,从全球视角看,近代以来,以民族国家为单位的社会发展已经进入了以领域分殊为特征的“域化”时代,政治国家、市场经济与公民社会,被认为是现代社会发展中所形成的三个相互界分与制约的主要领域。恰如达仁道夫所指出的:“自由的、开放的共同体需要三件东西:政治的民主,市场经济和公民社会。”^②文化作为精神文明的要素,渗透于上述三个领域。当然,这只是学理层面的机械划分和对号入座,现实生活要远为复杂。

在笔者看来,上述三个领域,各有其本质特征,各自不能相互越界和替代。国家(权力)领域的本

① [英]拉尔夫·达仁道夫:《现代社会冲突》,林荣远译,北京:中国社会科学出版社,2000年,第141页。

② [英]拉尔夫·达仁道夫:《现代社会冲突》,林荣远译,北京:中国社会科学出版社,2000年,第95页。

质是民主,市场领域的本质是自由^①,公民社会领域的本质是权利与正义。但三者之间又非互相隔绝,三者之间通过制度关联,形成鼎足之势,从而相互促动与制约,当为最佳布局。政治国家通过以民主为核心的制度规定和运作,约束权力的行使范围及其效力,从而为经济自由和公民权利的成长与保障,留出足够的空间,并构建起市场经济与公民社会成长的公平的制度空间;基于经济自由和产权保障的财富增长,与基于以社会团体为组织构型的公民权利的长成,又促进了公民进行政治参与的经济和社会意愿,并形成对政治权力的外部监督。

上述三个领域发育程度和关系结构的不同,决定了它们之间在发生相互作用时会形成不同的社会后果。20世纪80年代以后开始在西方盛行的以私有化为主要特征的新自由主义,主要表现在社会生产领域。当着新自由主义试图向公共服务领域和社会保障领域进军,试图实现这些领域的私有化的时候,由于公民社会的独立存在,它就自然遭遇到了强有力来自公民社会的民主与公平的力量的抵制^②。此时,历史形成的三个领域相互制衡的生态化布局的优势就显现出来了。“但在中国,情况刚好相反。新自由主义在生产领域尤其是国有企业领域,遇到了既得利益的有效抵制;但在社会领域则因政府失责而大行其道。这表现在包括医疗、教育、住房(和与此相关的土地)等等在内的几乎是所有的社会领域。”^③问题的根源在于,当下中国的现代化程度还很低,经济、社会和政治诸领域还没有实现如发达社会那样的均衡布局、结构界分和功能界定。表现于,因为权力监督机制的不够完善和强劲,常常出现政治权力强势遮蔽经济与社会领域的局面;市场的逐利本性和市场参与者经济伦理的缺失,又导致市场经济跳出私人领域,浸入政治与社会领域;尤其是正处于萌芽状态的社会主义公民社会^④,由于其根基尚浅,发育迟滞,力量薄弱,无力形成对自身权利保护的能力。因此,经常出现的现实状况是,要么政治权力遮蔽和支配经济和社会领域,要么经济利益集团与政治权力结盟,共同形成对社会领域的遮蔽甚至替代。

由此可见,坚决进行政治体制改革,并辅之以公民社会的组织化构建,在此基础上构筑对经济力量的制度化约束体系,是当下中国社会政治生态体系建设的不可回避的战略选择。因为,“从经济学意义上,资本的最大功能就是要把一切社会关系转变成为商品和货币。政府或者其他社会组织就要扮演一个重要角色,或阻止货币化,或者减少货币化对社会道德的冲击”^⑤。具体而言,就是解构深具集中特性的国家全能主义和政府威权主义体制,在政治体系内部,实现横向制约,和立法意义上的权力限定;实现纵向放权与监控,调动地方政府的施政自主权和积极性。在政治体系与社会环境之间,通过对社会主义公民社会的培育,分权于社会(比如,事业单位与政府部门脱钩,成为相对独立的社会管理组织),还权(利)于公民,提升公民意识,塑造公民身份,构建公民人格。在政治体系与经济领域之间,厘清二者界域,疏离政企关系,通过市场经济的机制,还权于生产经营者。

当下中国的发展所亟需调适的,是市场与政府的关系。诸多现实困局,皆缠绕于二者关系的不条理,不清晰。经济的改善与政治的发展,就像人的两腿,如果一个人一条腿很粗,就像大象的腿,一条腿很细,就像猫腿那样,怎么行走?何来平衡?再加上二者之间还有“连体”的症状,不跌倒才怪!

政治与经济之间的关系,集中体现为政府与市场的关系,具体体现为政治家与企业家之间的关

^① 据美国传统基金会《经济自由度指数》报告,经济体系的经济自由度包括十项因素:营商自由、贸易自由、财政自由、政府开支、货币自由、投资自由、金融自由、产权保障、廉洁程度和劳工自由。

^② 郑永年:《中国的 GDP 主义及其道德体系的解体》,《联合早报》2009 年 12 月 29 日。

^③ 郑永年:《中国的 GDP 主义及其道德体系的解体》,《联合早报》2009 年 12 月 29 日。

^④ 作为舶来概念,“公民社会”或“市民社会”的概念自进入中国学界的那一天起,由于其语境的差异,尤其是以之观照当下中国的社会发展状况时,就不可避免地产生了歧见。笔者的看法是,面对领域分殊的社会实际,在进行社会经济建设、政治建设、文化建设和社会建设的大背景下,应当积极培育中国特色的社会主义公民社会。有关“当代中国社会主义市民社会的可能性问题”的讨论,可参见郁建兴:《社会主义市民社会的当代可能性》,《文史哲》2003 年第 1 期;房宁、周少来:《正确认识中国特色社会主义条件下国家与社会的关系》,中直党建网,2010 年 06 月 11 日 10:03。

^⑤ 郑永年:《中国的 GDP 主义及其道德体系的解体》,《联合早报》2009 年 12 月 29 日。

系。政治家与企业家之间的互动，则是以既相互制约又相互利用为表征的。但这种以相互制约和相互利用为表征的互动，在不同的制度条件和社会生态环境下，其表现形式又有所不同。

在威权体制下，市场的发育一般而言不是很充分，企业成长的外部环境尤其是政治环境欠缺制度性的稳定，所以，企业家往往要寻求政治家的庇护，以为企业的成长寻求适宜的政治环境空间。而这正如政治家之所愿。但由于威权体制下的政治运作，往往是在形式规则的掩护下以潜在规则为窠臼，即“潜规则”的实质意义远大于形式规则，故而，政治竞争大多是在幕后进行的。也因此，政治家出于壮大自己的实力而与企业家的结盟，以及由此形成的对企业家的政治庇护，是当事人之间的秘密，不为人所知。越界的政府权力与市场经济的结合，必然是利益集团的割据。政企、政商的“强强结盟”，造成社会后果，是作为社会弱势群体的劳动阶层的利益受损。这种状况在当代中国的市场化进程中的政社关系上有明显的表现。在发达国家的企业，工资在营运成本中一般占50%左右，但中国的企业则不到10%。这种情况造成了收入的高度分化，使得社会财富集中在很少一部分人手中。由此可知，在威权体制下，政治与经济之间的关系，以及作为其具体体现的政治家与企业家之间的关系，是严重失衡的。

在现代民主体制下，政治市场与经济市场具有同构性，民主政治与市场经济二位一体，一荣俱荣，一损俱损，所以，企业成长的政治环境非常优越。加之公民社会的充分发育，领域界分的明晰，企业成长有充分的政治空间和社会空间。就此意义而言，企业家与政治家之间就变得平等起来，政治家与企业家之间以相互制约和相互利用为表征的互动，无论形式还是内容，无疑都更加均衡了。

四、结语

“人类与整个生态系统的命运都取决于人类生存方式的后现代转折能否成功。”^①而转折的关键，在于政治思维及相应的政治生活方式，它是统领社会其他诸领域的核心领域。追求产出和政绩的现代性政治思维，与追求生态协同与社会和谐的后现代政治思维，背道而驰。因此，中国向后现代的转型，必须从政治体制改革始。何况，就当下中国的政治发展而言，尚面临着向现代政治和后现代政治的双重转型的艰巨任务：既要通过政治体制改革实现社会主义民主，又要通过社会主义公民社会建设，保障公民的社会权利，实现政治国家与公民社会的和谐互动。这种转型必须跳出政治中心主义的狭窄视阈，充分顾及经济领域、文化领域与社会领域的协同跟进，和以四者之间的动态平衡为原则的整体性推进。如是，方能取得改革和转型的生态化的社会效果。

[责任编辑 曹峰 李梅]

^① 王晓华：《中国的生态主义运动与建设性后现代主义》，转自“学说连线”，<http://www.xslx.com>。

“折衷众论，求归一是”

——论薛凤祚的中西科学会通模式

马来平

摘要:明末清初,相继出现了中西科学会通的三种主要模式。其中,薛凤祚“熔各方之材质,入吾学之型范”的会通模式特色鲜明。理论上,该模式反对拘守中国传统科学,主张“折衷众论,求归一是”;实践上,该模式选择以哥白尼日心说为基础,制定并实施自己会通中西的原则,大幅度改进历法的算法,以应用统领会通等。该模式完全可以推广,用来作为处理中西方文化关系和进行中国当代文化建设的方针;既不是西体中用,也不是中体西用,而是一方面对“用”持一种“折衷众论,求归一是”的开放态度,或古为今用,或洋为中用,关键是求道理的正确、有益、有效,毋须拘泥于中西、新旧;另一方面,“体”不等同于“传统”,也不固于“传统”,而是以“用”促“体”、以“用”养“体”,在“用”的促进下,“体”永远处于一种“苟日新,日日新,又日新”的永恒发展状态。

关键词:薛凤祚;科学;中西会通模式;“熔各方之材质,入吾学之型范”;“折衷众论,求归一是”

作为清初民间科学传统的杰出代表,薛凤祚追随波兰传教士穆尼阁最先在历法中采用哥白尼日心说,最先把对数引进到中国,仅凭这两项贡献,已足以荣膺“中国传播近代科学的先驱”的称号。然而,薛凤祚的科学贡献并不止于此,薛氏还有一项贡献理应载入史册,这就是在中西科学关系上,他实行了独具特色的会通模式^①。薛凤祚中西会通模式是怎样的?如何评价?有何现代价值?回答这些问题,对于深化薛凤祚研究,揭示薛凤祚科学思想的现代意义是至关重要的。

一、形形色色的中西会通模式

西方自然科学传入中国,以其内容上的客观性、功能上的有效性和形式上的系统性、精确性等优秀品质,对中国文化尤其中国传统科学产生了巨大冲击。面对西方科学的挑战,保守派要么顽固反对引进西方科学;要么主张:即便引进,也要中学、西学“分曹治事”^②,以确保中国传统科学不受西方科学的影响而一仍如旧。中国近代科学先驱徐光启不仅主张积极引进西方科学,而且坚决反对让引进的西方科学与中国传统科学分曹治事。针对天文历法领域,他尖锐地指出了中西科学分曹治事的危害:“夫使分曹各治,事毕而止。《大统》既不能自异于前,西法又未能必为我所用,亦犹二百年来分科推步而已。”^③他认为,迎接西方科学的挑战,关键在于中国应当因势利导,会通中西,寻求“超胜”

作者简介:马来平,山东大学文史哲研究院教授(山东济南 250100)。

基金项目:本文系山东省社科基金重点项目“薛凤祚科学思想研究”(10BWYJ01)的阶段性成果。

① 马来平:《薛凤祚科学思想刍论》,《自然辩证法研究》2009年第7期。

② 徐光启:《徐光启集》,上海:上海古籍出版社,1984年,第374页。

③ 徐光启:《徐光启集》,上海:上海古籍出版社,1984年,第374页。

之路。为此,他提出了著名的应对方略:“欲求超胜,必须会通;会通之前,先须翻译。……翻译既有端绪,然后令甄明《大统》、深知法意者,参详考定,熔彼方之材质,入《大统》之型模。”^①

就中西科学的一般关系而言,“中西会通”方针具有一定的历史局限性。16—17世纪是西方科学发生革命的时期,一方面是古代科学和近代科学互相交叉;另一方面是近代实验科学日新月异,而一旦近代实验科学得以确立,所谓中西会通就失去其合理性的根基了。明末清初传进来的西方科学是西方古代科学和近代实验科学的混合物,其中既有古希腊科学、中世纪西方科学,也有近代实验科学,但整体而言,是以西方古代科学为主的。较之近代实验科学,中国古代科学和西方古代科学均为“前科学”,只不过它们是两种不同风格的“前科学”而已。“前科学”相对于科学仅仅包含着某些科学的种子和成分,它无法与近代科学平起平坐,更不可能真正实现全面“会通”。在以加速度前进的近代科学面前,一切“前科学”都只能向近代科学靠拢,汇入近代科学发展的浩荡洪流之中,最终“前科学”分化瓦解:有的部分被吸收,有的部分被改造,有的部分被抛弃。这种情形既是中国古代科学的结局,也是西方古代科学的结局。不过,“中西会通”方针也有明显的合理性:其一,中西两种古代科学各有特点,也各有长短,都深深根植于中西两类不同的文化之中,是带有一定民族色彩的“地方性知识”。“中西会通”方针有利于中国古代科学的进步,事实证明,在这一方针的指导下,也的确使中国古代科学一度大放光明,呈现复苏景象。其二,明末清初中国意识形态主流不仅秉持强烈的中国中心论,视西人为夷狄,激烈排斥西方宗教,因而连带着也对传教士带进来的西方科学怀抱成见。在这种情况下,中西会通有利于营造接受西方科学的宽容气氛。

基于此,徐光启中西会通的思想被学界广泛接受。晚明至清代,进步派和保守派两大阵营中均有不少人以中西会通为己任,并为此付出了艰辛努力。不过,从理论倾向和实际做法上看,不同的人,会通的方式差异很大。例如,有的人强调中西会通,意在为顺利引进西方科学铺平道路;有的人却是以西学解释中学,目的在于说明西学可以融入中学的框架里,补充和完善中学;有的人则是以中学解释西学,目的在于说明“西学中源”;还有的人旨在真正将中学和西学融会贯通,取长补短,探寻科学进一步发展的途径。其中,影响最大的会通模式当是以下两种:

(1)“熔彼方之材质,入《大统》之型模。”这种模式承认西方科学高于中国科学,主张全面引进西方科学,以完善和巩固中国已有的传统科学,就是说会通方向乃是利用西学完善和巩固中学,让中国科学仍然沿着既定轨道前行。主要做法是以西学解释中学,如徐光启用《几何原本》的理论和方法解释并证明了中国古代的勾股术,旨在证明西方科学和中国传统科学可以共通,前者能够融入到后者的框架里,并且能够以前者所以然之“意”,弥补后者仅具运算之“法”的缺陷。他还依据《几何原本》为中国的测量方法和“带纵开平方”(一元二次方程)解法等补“义”,即阐明其理论依据,等等。徐光启在《历书总目表》中,形容这种会通模式如作室用“大统”之“规范尺寸”,采西方“木石瓦甓”,其结果将是“百千万年,必无敝坏”。持该会通模式的人是以徐光启为首的一批明末清初奉教士人。

(2)“西学中源”,同化西学。这种模式倡导“西学中源”说,认为中国科学体大精深,不乏“至精之理”,三角、代数、方程和地圆说等西方科学源于中国,因此认为西方科学从根本上没有越出中国科学的范围。显然,此派会通的方向是对西学釜底抽薪,抹杀西学的先进性和独立性,最终将西学归结为中学。具体做法是:翻箱倒柜,从中国古代典籍中搜寻证据,支撑“西学中源”,与西学争夺科学发现优先权,即便证据模棱两可、似是而非也乐此不疲;同时以中学解释西学,如梅文鼎用中国古代的勾股术重新证明了《几何原本》中前六卷的一些命题,王锡阐用中国古代的勾股术在《圆解》一书中证明西方的两角和、差的正弦、余弦公式等三角公式。二者均旨在模糊中西界限,为把西学归结为中学、吃掉西学开辟道路。梅文鼎虽然也一度表示过“夫理求其是,事求适用而已,中西何择焉”^②;“且夫数

^① 徐光启:《徐光启集》,上海:上海古籍出版社,1984年,第374~375页。

^② 梅文鼎:《勿庵历算书目》,北京:中华书局,1985年,第27页。

者所以合理也；历者所以顺天也。法有可采，何论东西，理所当明，何分新旧，在善学者知其所以异，又知其所以同。……务集众长以观其会通，勿拘名相而取其精粹”^①，但他毕竟是“西学中源”说的领军人物，是坚决站在以中学同化西学立场上的，所以，在谈到自己会通西方传进来的球面三角（他称之为弧三角）的体会时，他踌躇满志地说道：“盖于是而知古圣人立法之精，虽弧三角之巧，岂能出勾股范围，然勾股之用，亦必至是而庶无余蕴尔。……盖积数十年之探索，而后能会通简易，故亟欲与同志者共之。”^②坚持这一会通模式者以梅文鼎、王锡阐为代表。

就上述两种会通模式而言，尽管前者曾受到学界批评，认为徐光启的后继者没有真正将其会通思想贯彻到底，“乃文定既逝，而继其事者仅能终翻译之绪，未遑及会通之法”，终造成《崇祯历书》“尽坠成宪而专用西法”^③，但从徐光启派中西会通的本意来说，该派与“西学中源”派的共同点是坚守中国传统科学，迫使西学服从于中国传统科学。差异是：(1)前者会通的动机是“以西学通中学”，重在西学的引进；后者会通的动机是“以中学通西学”，重在同化和贬低西学；(2)前者最主要的成果是导致西方的第谷体系在中国官方历法中长期占据统治地位，中国天文学朝向近代化迈出第一步；后者最主要的成果是导致了中国传统科学尤其中传统数学的复兴，中国传统数学一度成为与西方科学相抗衡的主要阵地。

二、薛凤祚的中西会通模式和会通实践

薛凤祚提出的会通模式是“熔各方之材质，入吾学之型范”。薛凤祚继承了徐光启的会通思想，但有发展。融会的不仅是“彼方”而是“各方”，就是说，除了中国和西洋双方，包括阿拉伯的回回历也是可以的。入“吾学”之型模，“吾学”是什么呢？肯定不是中国传统历法。这是因为，首先，他严厉批评了中国传统历法的缺陷，并认为西法的精度胜过中法。他说：“……历成名曰《授时》，遵用三百余年，崇祯（戊辰）西洋汤若望、罗雅谷译西历，其法视中加密，大清兴遂颁行天下。”^④在他看来，《授时历》是中国历法的高峰，但“三百年后渐不合”^⑤，《崇祯历书》和《天步真原》两种西方历法均较中法完备、精密。其次，他明确反对拘守中国传统科学的狭隘立场：“天道有定数而无恒数，可以步算而知者，不可以一途而执。”^⑥他清醒地认识到中西历法从根本上是共通的，“二历数虽不同，理原一致，非两收不能兼美”^⑦。双方各有优点；同时对于双方，“其失亦不能代为讳也”^⑧。然而，他并不认为承认西方历法高于中国历法有违爱国情怀，而是提出我们应当坚信“中土文明礼乐之乡，何距遂逊外洋？然非可强词饰说也。要必先自立于无过之地，而后吾道始尊，此会通之不可缓也”^⑨。第三，在回答如何会通、如何才能“自立于无过之地”时，他坦言，“中西文义各别，牵此就彼，易成怪忤”，“欲言会通，必广罗博采，事事悉其原委，然后能折衷众论，求归一是，非熟谙其理数不可”^⑩。基于上述各项，可以认为，薛凤祚所说的“吾学”肯定不是中国传统的《授时历》、《大统历》等成法，而应当是一种新学。

为此，薛凤祚在《历学会通》中摈弃成见，逐一介绍了当时在中国并存的五种历法：旧中法（即《大统历》）、新中法（即魏文魁改立的东局历法）、回回历（即旧西法或西域历法）、今西法（即《崇祯历书》之历法）、新西法（即穆尼阁《天步真原》中的历法）。不是拘守五种历法中的任何一种，而是本着“旧

^① 梅文鼎：《梅氏历算全书·“堑堵测量卷二”》，光绪十一年（1885）敦怀书屋补修本。

^② 梅文鼎：《梅氏历算全书·“堑堵测量卷二”》，光绪十一年（1885）敦怀书屋补修本。

^③ 王锡阐：《晓庵遗书·历说》，光绪间德化李氏刻《木犀轩丛书》本。

^④ 薛凤祚：《历学会通·旧中法选要叙》，清康熙刻本。

^⑤ 薛凤祚：《历学会通·考验》，清康熙刻本。

^⑥ 薛凤祚：《历学会通·正集》，清康熙刻本。

^⑦ 薛凤祚：《历学会通·考验》，清康熙刻本。

^⑧ 薛凤祚：《历学会通·正集》，清康熙刻本。

^⑨ 薛凤祚：《历学会通·正集》，清康熙刻本。

^⑩ 薛凤祚：《历学会通·正集》，清康熙刻本。

说可因可革，原不泥一成之见；新说可因可革，亦不避蹈袭之嫌”的原则，“熔各方之材质，入吾学之型范”，“殚精三十年，始克成帙”^①，完成了煌煌巨著《历学会通》，给出了以哥白尼“日心”说为基础、兼收多种历法之长的新历法。在《历学会通》中，薛凤祚中西会通的实际做法是：

(1)吸收《崇祯历书》的经验，制定了自己会通中西的原则。他将李天经撰写的“古今历法、中西历法参订条议”26条，以及自己提出的以《天步真原》和东局历法参订《崇祯历书》的“西法会通参订十一则”，置于此书篇首，作为中西会通实践的指导思想，认为这样一来，“今参考其与新西法（指《天学真原》历法）当修订者六则，与中法当修订者五则，通于《时宪》参订二十六则，为制乃大备耳”^②。

(2)选择哥白尼“日心”说为基础。薛凤祚说，《历学会通》“其立义取于授时（即《授时历》）及《天步真原》者十之八九，而西域（即《回回历》）、西洋（即《崇祯历书》）二者亦间有附焉”^③。《历学会通》中，《天步真原》所代表的新西法，不仅在文字篇幅上超过了其他四种历法（该书新西法内容计17卷，占介绍五种历法全部篇幅的近1/4），而且在立法的理论和方法依据上，此书也是以《天步真原》为基础的。在薛凤祚看来，《崇祯历书》高于中国传统历法，而他和穆尼阁共同翻译、以哥白尼“日心”说为基础的《天步真原》历法又超过了以第谷体系为基础的《崇祯历书》历法，从根本上代表了当时最先进的历法。他说：“明末西洋汤、罗二公以第谷法改正之，为法甚备，国朝颁行为《时宪历》。然汤、罗之法又未尽善。癸巳予从穆尼阁先生著有《天步真原》，于其法多所更定，始称全璧”^④；“今《天步真原》复来，大西真原法复会通于中法，此道亦功成将退矣。”^⑤在以新西法为基础的前提下，薛凤祚也兼顾了中国的历法传统。如以顺治十二年（1655）冬至为历元，在运用西法三角时，考虑到中国的勾股运算直接表示出来的只有正弦、余弦、正切、余切四线，所以《历学会通》只用此四线等。此外，在《历学会通》中，薛氏还结合中法，运用西法对万历丙申年（1596）八月朔日食，以及崇祯壬申（1632）三月望月食进行了计算。

(3)大幅度改进历法的算法。薛凤祚首次在历法中引进对数方法，使历法计算在简便性和合理性上有了质的飞跃。《历学会通》不仅就对数原理和对数的性质作了说明，还给出了“比例对数表”、“比例四线新表”和它们的用法。前者是一份常用对数表，后者是正弦、余弦、正切、余切的六位对数表。薛凤祚明确认识到引进对数的巨大意义，“往年予与穆先生重订于白下（南京），且以对数代八线，觉省易倍之”^⑥。“对数者，苦乘除之烦，变为加减，用之作历，省易无讹者也，此算经三变，可称精详、简易矣”^⑦。在他看来，对数简化计算的功能足以使中国历法摆脱由于理数繁微而造成的踟蹰不前局面：“……理数繁微，作法太难，令人多望洋之叹。即使有远想者，不过取昔人立成诸法，循数步推，甚至灵台世业，亦止因仍旧简，不知本原。夫不知其原，则不能通变诸法，此其要在勾股，奈三角勾股，病检去不易，穆先生出而改为对数。今有对数表，则省乘除，而况开方、立方、三四五方等法，皆比原法工力十省六七，且无舛错之患，此实为穆先生改历立法第一功。”^⑧他还在《历学会通》中运用魏文魁传授给他的中国传统的“开方秘法”，简化了历法所涉及的许多开方运算；补充和完善了《崇祯历书》中的平面三角和球面三角等三角学知识。其中，球面三角知识较之《崇祯历书》增加了半角公式、半弧公式和德式比例式等；重视和强调中国传统的勾股和开方在天文历法中的应用等。在进位制会通方面，薛氏也有贡献。他考虑到中国的百进位制使用简便而对数值的影响可以忽略不计，便把西

^① 薛凤祚：《历学会通·正集》，清康熙刻本。

^② 薛凤祚：《历学会通·正集》，清康熙刻本。

^③ 薛凤祚：《历学会通·正集》，清康熙刻本。

^④ 薛凤祚：《历学会通·考验》，清康熙刻本。

^⑤ 薛凤祚：《历学会通·今西法选要序》，清康熙刻本。

^⑥ 薛凤祚：《历学会通·考验·正弦部序》，清康熙刻本。

^⑦ 薛凤祚：《历学会通·正集·中法四线引》，清康熙刻本。

^⑧ 薛凤祚：《历学会通·正集·比例对数表》，清康熙刻本。

方度数的 60 进位制改为中国惯用的百进制，并将此举视为他在天文历法汇通方面的一项重要工作，他说：“今有较正会通之役，复患中法太脱略，而旧法又以六成十，不能相入，乃取而通之，自诸书以及八线皆取其六数通以十数。然后羲和旧新二法、时宪旧新二法，合而为一，或可备此道阶梯矣。”^①他还给出了正弦造表法。《崇祯历书》本来已给出八线表，但却对在八线表中具有基础意义的正弦表的造表法采取了回避态度，以致令人不知底里，使用时多有顾虑。薛凤祚便在《历学会通》“正弦”中给出了详尽的正弦造表法。这也就是他所说的“线虽为八，而割、切等法实皆秉之正弦。《今西法》割圆表久镌行世，而独遗取正弦之法，盖秘之也。学者求其法而不得，将并所用之法而不敢信，非作与传者之过欤？往年予与穆先生重译于白下，今《天学》且竣，溯流穷源，更授此学，弁诸法之首。夫新西法，以对数代八线，取其便也，以正弦原法补八线，探其本也，于旧刻割圆表，功真倍之矣”^②。

(4) 以应用统领会通。《历学会通·致用》篇中，薛凤祚以三角算法、乐律、医药、占验、选择、命理、水法、火法、重学、师学等领域的应用为目的，兼采中西，取长补短，将中西、古今科学会通之，探求“遵其道而善用之，则劳可使逸，贫可使富，亦且危可为安，否可转泰”的深微至理。为此他称他的《历学会通·致用》篇是：“今博选上下今昔畸文，并搜之六合之内外秘笈，积而成帙。兼就正有道，反复讨论，略窥半斑。”^③

薛凤祚的中西会通模式和徐光启派中西会通模式的共同点是，二者在天文历法上最终都倒向了西学，但依然存在着差异：其一，前者倒向了哥白尼体系，后者倒向了第谷体系。其二，前者在会通理论上追求不分中西的创新之路；后者虽然也讲超胜，但对中学则明确持拘守立场。

三、薛凤祚中西会通模式的历史评价

不同中西科学会通模式论者之间是有斗争的。“西学中源”会通模式论者不仅对徐光启派会通模式不满，责备其“译书之初，本言取西历之材质，归《大统》之型模，不谓尽堕成宪而专用西法”^④，对薛凤祚会通模式也多有责难。责难突出表现在：(1)梅文鼎在对薛凤祚的科学成就、包括其中西科学会通成就评价问题上持“薛王并举，抑薛扬王”论。梅文鼎宣称：“北有薛，南有王，著述并自成家，可以专行”^⑤；“近世历学以吴江（王锡阐）为最，识解在青州（薛凤祚）之上”^⑥；“余尝谓历学至今大著，而其能知西法，复自成家者，独北海薛仪甫、嘉禾王寅旭二家为盛。薛书受于西师穆尼阁，王书则于《历书》悟入，得于精思，似为胜之”^⑦。(2)阮元在《畴人传》中批评薛凤祚的中西会通，不过是“谨守穆尼阁成法，依数推衍，随人步趋而已，未能有深得也”^⑧。基于梅、阮二位崇高的学术地位，他们的观点影响很大。自清初迄今，在涉及薛、王的研究文献中，关于薛凤祚及其中西科学会通的评价，几乎无一例外地沿袭了梅、阮的观点。那么，是否梅、阮的观点就是无可挑剔的呢？并非如此。

王锡阐在历算领域取得了令人瞩目的成绩，例如，历法方面，在测算日月交食的方法、确定日心和月心连线的方法、计算金星凌日和五星凌犯的方法等方面，他都有所创造。因此可以说王锡阐在某些历算创造方面，走到了薛凤祚的前面。然而，他逊于薛凤祚的地方也不容讳言。第一，如果说薛凤祚对中西科学的关系处理得比较得体、其中西科学会通模式较为合理的话，那么，王锡阐殚精竭思所推动的“西学中源”说则不仅是错误的，而且对中国科学的近代化进程产生了严重的消极影响。第

^① 薛凤祚：《历学会通·正集·中法四线引》，清康熙刻本。

^② 薛凤祚：《历学会通·考验·正弦法原叙》，清康熙刻本。

^③ 薛凤祚：《历学会通·致用》，清康熙刻本。

^④ 王锡阐：《晓庵遗书·历说》，清光绪间德化李氏刻《木犀轩丛书》本。

^⑤ 梅文鼎：《绩学堂诗文钞》卷一，合肥：黄山书社，1995 年，第 28 页。

^⑥ 梅文鼎：《勿庵历算书目》，“王寅旭书补注”条，《知不足斋丛书》本。

^⑦ 梅文鼎：《绩学堂诗文钞》，合肥：黄山书社，1995 年，第 158 页。

^⑧ 阮元：《畴人传》，北京：商务印书馆，1955 年，第 451 页。

二，王锡阐在《五星行度解》中建立的宇宙模型与第谷体系有某种渊源关系，但他拒绝了第谷体系的虚体轨道概念和日心成分，说明他尽管西学素养较高，但也还是有严重缺陷的。第三，在历法运算方面，保守倾向突出。在其代表作《晓庵新法》中，为坚守中国传统历法的形式，全书竟一律采用文字叙述，无一张图表，连讲述三角学也使用纯文字，给读者带来极大不便。这与薛凤祚在历学中积极引进对数、大刀阔斧地简化和改进传统历法的计算方法，形成了鲜明对照。考虑到这些，怎能笼统地断言王高于薛呢？在一定意义上说，二人在天文历法上工作在不同的“范式”内，难以比较，更宜于具体情况具体分析。事实上，王锡阐本人并没有自视高于薛氏。康熙七年（1668），已过不惑之年的王锡阐给薛凤祚写的求教信有力地说明了这一点。信中，他表示钦佩薛凤祚“学无不窥，尤邃天官家言”，除了“以疑数端，请正高明”外，他还以后学身份恭敬地说：“生无它嗜，唯于历象之学究心多年，然而僻在江表，既少书器，又无师授，是以志弥苦而术弥疏，岁弥深而惑弥甚，苟得先生为之析疑妄。”^①倘若再联想到薛凤祚出身名门，自幼受到良好教育，青年时代北上满城师从历学名家魏文魁学习中国传统天文历法，壮年时期又南下南京，得波兰籍传教士穆尼阁西学亲炙，兼通中西，学养深厚，那么，王锡阐这封信就更不是仅仅用“谦虚”二字解释得了的了。

至于说薛凤祚的中西会通不过是“谨守穆尼阁成法”、“随人步趋而已”^②，一笔抹杀薛凤祚中西会通功绩的观点则更是错误的。前面说过，较之《历学会通》所列举的其他四种历法，穆尼阁传进来的《天步真原》历法从根本上说是当时最先进的。科学是崇尚普遍主义的，民族主义情绪十分有害。正像薛凤祚所说，“要必先自立于无过之地，而后吾道始尊”^③，只有尊重真理，才能真正捍卫民族尊严。从这个意义上说，薛凤祚从“折衷众论，求归一是”出发，以《天步真原》历法为基础，兼收各种历法之长的做法，没有错。这种对待中西历法的态度，恰好体现了中国传统文化历来所倡导的实事求是精神。这远比那种强行把西方天文学硬塞进中国传统历法范型中的做法要高明得多。

一般说来，将中西两种异质的科学实现会通，是一件极其复杂的事情，其间可分为不同的层次。第一个层次是翻译。拆除语言藩篱，使双方能够读懂对方。第二个层次是互释。通过学理上的阐释，发现双方的异同。第三个层次是融合。取长补短，剔除糟粕，融为一体，形成新质。应当说第三个层次是中西会通的最高境界，前两个层次可视为第三层次的准备步骤。不必说，薛凤祚在第一个层次上居功至伟，在第二个层次上做了不少工作，即便在第三个层次上，薛凤祚也并没有机械地“谨守穆尼阁成法”。从上述薛凤祚的中西会通实践看，在历法问题上，他既坚持了《天步真原》的基本立场，同时也对其作了力所能及的若干修正。

薛凤祚中西会通的模式，是否理论上较为先进，但其会通成绩平平呢？不是的。会通实际上就是两种异质文化的互释互通、取长补短或者消化吸收再创新，这个过程有利于中国人对西方科学的认识、理解和接受，当然也有利于对中国古代科学的选择、改造和提高。《历学会通》逐一介绍当时在中国并存的五种历法，使每种历法的优点和缺点一览无余，这显然是一种简洁明快、生动直观的中西会通工作。这种工作再辅以《历学会通·正集》中薛凤祚对《天学真原》历法的阐释和发挥等，无疑，对于中国人认识、理解和接受《天学真原》历法颇为有益。黄宗羲、黄百家、方以智、方中通、王锡阐、梅文鼎、李光地、阮元等一批名流学者对《历学会通》的密切关注或潜心研究；《历学会通》一版再版、多达十八个抄本^④；御制《数理精蕴》充分吸收了薛凤祚的成就；《历学会通》的部分内容被收入《四库全书》；薛氏传记被广泛收入《畴人传》、《清史稿》、《清史列传》、《国朝耆献类征》、《国朝先正事略》等重要典籍。所有这些事实，都充分说明了薛凤祚的中西会通工作产生了广泛影响，成绩是不平凡的。

诚然，薛凤祚能够提出立意高远的中西会通模式，不是偶然的。中西科学会通模式的不同，体现着会通主体对中西科学乃至对一般意义上的科学理解的不同，质言之，体现着会通主体科学观的不

^① 王锡阐：《贻薛仪甫书》，《晓庵先生文集》卷二，道光元年（1821）俞钟岳校刊本。

^② 阮元：《畴人传》，北京：商务印书馆，1955年，第451页。

^③ 薛凤祚：《历学会通·正集》，清康熙刻本。

^④ 石云里著，王丽译：《穆尼阁与薛凤祚：天步真原的创作、出版和接受》，山东自然辩证法研究会编：《薛凤祚研究资料汇编》第2辑。

同。“熔彼方之材质，入《大统》之型模”和“西学中源”两种会通模式都在不同程度上将中国传统科学定格为会通的归宿，因而表明会通主体都在不同程度上将诞生地这一科学的社会属性置于科学知识的客观性之上：西方科学来自夷狄之地，中国科学源于华夏，因而是后者必定高于前者。不难想象，上述两种会通模式所蕴含的科学观是带有某种民族色彩的。相反，薛凤祚“熔各方之材质，入吾学之型范”的会通模式蕴含着薛氏以下的观念：摈弃科学的社会属性，坚持以“折衷众论，求归一是”的“是”作为衡量知识科学性的最高标准。这种科学观已决然带有了普遍主义的意味，颇有点近代科学观的气息了。这一点渗透于《历学会通》的字里行间。在《历学会通》中，薛凤祚关于“理”的理解已经开始呈现出如下特点：

- ①必然性。他明确说：“试取一物而以度数成之，则有其当然与其不得不然者，即理也。”^①
- ②普遍性。在他看来，“虽各天一隅而理无不同”^②，“盖霄壤中不越一理”^③。
- ③客观性。他认为“圣人以天地之撰以前民用行习于其中者，咸知其当然矣，而不明其所以然，不知深微之理即在此日用寻常中也”^④。

也正因如此，我们认为，“明末清初，民族矛盾的上升，导致儒学意识形态重构、实学思潮兴起，加上西方科学的冲击，格物穷理观念开始发生由重道德内省向重外部世界知识探求的方向转变。在这一科学观念鼎革的历史关头，应当说，薛凤祚是走在了时代的前列的”^⑤。

尤其需要强调的是，薛凤祚提出的中西会通模式具有不可忽视的现代价值。作为薛凤祚中西科学会通模式的精髓，“折衷众论，求归一是”包含着薛凤祚处理中西科学的基本原则，即，只要是正确的、有益的，那就不分中西，广罗博采，为我所用。长期以来，在如何处理西方文化和中国文化的关系上，中国思想界徘徊于“中体西用”和“西体中用”的两极选择。其实，这两条路都不妥。“中体西用”的要害是：中学保留什么、保留到什么程度不易把握，搞不好，很容易走复古的路子；“西体中用”的要害是：西学学什么、学到什么程度亦不易把握，搞不好，很容易盲目照搬，沦为全盘西化。在一定意义上，薛凤祚所主张的处理中西科学的上述基本原则，完全可以推广，用来作为处理中西方文化关系和进行中国当代文化建设的方针。既不是西体中用，也不是中体西用，而是对“用”持一种“折衷众论，求归一是”的开放态度，或古为今用，或洋为中用，关键是求道理的正确、有益、有效，无须拘泥于中西、新旧；同时以“用”促“体”、以“用”养“体”。此外，“体”不等同于“传统”，也不囿于“传统”，而是在“用”的促进下，“体”永远处于一种“苟日新，日日新，又日新”的永恒发展状态。这其间，文化取舍的标准是什么呢？标准就是有利于生产力发展和社会进步。只要符合这一标准的，不论中西、新旧，都可为我所用。各民族的生活环境不同、生活道路不同，因而其精神创造和物质创造也不同，于是便有了世界文化的多样性。正像生物的多样性不可或缺一样，文化的多样性也是不可或缺的。任何一种文化都有其特点和优点，也都有其缺点和局限性，所以，世界上各种文化相互补充、相互依存，有一种共存共荣的关系。每一种文化都不可能独霸世界，相反，都要以其他文化作为自己的生态环境，都需要吸取其他文化的养分，才能茁壮生长。对于世间各种文化形态，秉持一种开放、多元和宽容的心态，对于中国当代文化建设大有裨益。基于上述，可以认为，薛凤祚堪称中西文化会通的先驱。

诚然，从中西会通的实践看，薛凤祚也有明显不足，其中最突出的就是他和穆尼阁对哥白尼“日心”说所进行的修改和掩饰，使不少人大惑不解，再加上《历学会通》作图草率，推导过程常常省略，有些计算方法缺少原理说明等，所有这些都严重影响了《历学会通》和哥白尼“日心”说的传播速度和效果。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

^① 薛凤祚：《历学会通致用十卷·水法叙》，《四库全书未收书辑刊》，清康熙刻本，捌辑 11—519。

^② 薛凤祚：《历学会通·正集·中法四线》，清康熙刻本。

^③ 薛凤祚：《历学会通致用十卷·水法叙》，《四库全书未收书辑刊》，清康熙刻本，捌辑 11—519。

^④ 薛凤祚：《历学会通致用十卷·致用叙》，《四库全书未收书辑刊》，清康熙刻本，捌辑 11—394。

^⑤ 马来平：《薛凤祚科学思想刍论》，《自然辩证法研究》2009 年第 7 期。

实现“三跨四经历”人才培养模式的新平台

——山东大学国际汉语教师志愿者项目

山东大学积极更新办学理念，创新人才培养模式，给学生营造更好的成长环境和提供更多的成才机会，鼓励开展跨学科、跨学校、跨国境学习，倡导学生拥有本校学习经历、第二校园学习经历、海外学习经历和社会实践经历，形成了独具特色的“三跨四经历”人才培养模式，成为我国高校办学和教学改革的一个亮点。

近年来，山东大学国际教育学院和孔子学院工作办公室组织实施的山东大学国际汉语教师志愿者项目以其鲜明特色和骄人成绩，成为我校实现“三跨四经历”人才培养模式的新平台。该项目以我校海外孔子学院为主渠道，以一年海外任教为实践方式，为我校300余名大文科学生提供了“三跨四经历”的广阔舞台。



山东大学举办“恰同学少年”国际汉语教师志愿者专场，共青团山东省委副书记张辉、山东大学党委副书记方宏建、国家汉办志愿者中心主任郭骄阳为即将赴任的志愿者送行。

为学生搭起成长的舞台

来自大文科不同专业背景的在校学生，跨入汉语国际教育这个崭新的专业领域，以教师的职业身份，走出国门，走进海外高校，从事汉语教学和中华文化传播，集成实现了“三跨四经历”的培养模式。

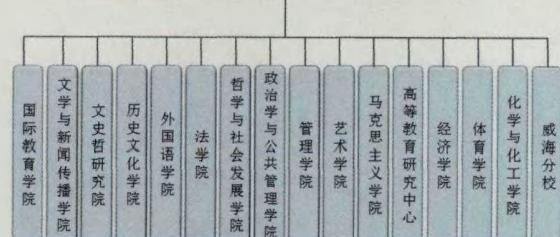
2007年以来，国际汉语教师志愿者项目累计派遣了来自我校大文科15个学院及威海分校的300余名本科生和研究生，分赴8个国家的40余所高校任教，其中，国际教育学院90%以上的硕士研究生参加了该项目。

山东大学国际汉语教师志愿者海外分布图



2007-2012年，山东大学累计向8个国家派出志愿者339人次。

山东大学国际汉语教师志愿者来源分布



志愿者海外任教高校

荷兰：莱顿大学； 新加坡：南洋理工大学； 澳大利亚：阿德莱德大学； 蒙古：蒙古国立大学；
韩国：忠南大学等2所高校； 法国：南特大学等9所高校； 泰国：法政大学等26所高校。