

2013

[总第336期]

ISSN 0511-4721

3

国家社科基金资助期刊



JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY

文
史
哲
记

□重估儒学价值/贤能政治与民主政治

- 从“亚洲价值观”到“贤能政治” 贝淡宁 撰 李扬眉 译(5)
主权在民,治权在贤:儒家之混合政体及其优越性 白彤东(12)
儒家贤能政治思想与中国贤能推举制度的发展 王国良(24)
-

□左翼文学问题

- 战后中国左翼文学的三种形态及其文学史意义 黄万华(32)
-

□文史新考

- 《大荒经》内容商代说 张国安(45)
戴震与全祖望的又一桩学术疑案 龚祖培(61)
-

□中国哲学研究

简议哲学史与思想史之别

- 兼与葛兆光先生商榷 丁为祥(74)
-

人伦重建是中国文化复兴必由之路 方朝晖(83)

试论“一分为三”与巫术政治文化的关系

——兼评庞朴先生的“一分为三”研究 夏锦乾(94)

唐代刑部尚书的出身阶层与入仕途径 王建峰(106)

中国古代治国理念及其转变

——以宋朝“崇文抑武”治国理念为中心 陈 峰(118)

作为国族的中华民族何时形成 许纪霖(128)

先秦两汉诸子“辞”“理”之辩的理论范畴与文学实践 孙少华(136)

明代学记文的集体形态及其超稳定性特征 张德建(150)

□动态与综述

“词汇学国际学术会议暨第九届全国汉语词汇学学术研讨会”综述 张晓传(163)

【编者按】随着中国经济实力的增强和在世界上影响力的快速提升,中国传统文化尤其是儒学的资源和价值正以前所未有的深度和广度得到新的发掘、研究和认可。在20世纪,人们关注的是儒学是否会影响中国走向以西方为标准的现代化,关注的是儒学中能否开出民主与科学。到了21世纪,在充分肯定儒学独特的价值与意义的同时,在宏观上,人们开始关注儒学作为一种普世伦理可以为人类的和平与幸福提供哪些理念。在微观上,人们则开始关注儒学作为一种具体的、可操作的政治设计可以为现实政治提供怎样的治理智慧。近年来,儒家“贤能政治”研究日渐受到重视,这和如何利用儒家政治哲学遗产,避免西方民主政体缺陷,从而设计出最为合理之政治体制的现实考量有关。如提倡呼吁这项研究的贝淡宁教授所言,“贤能政治”很可能是目前“儒学中研究最少但却最有影响力的政治主张”。可以说,“贤能政治”研究既有重要的学术价值,也有强烈的现实意义;澄清中国传统政治价值观并使之体系化,并最大限度地使这种价值观在道德上可取、在政治上可行,极为重要。今后我刊将不定期地刊出这方面的论文,以深化这一讨论。我们希望在儒学和政治学的基础上,从正反两方面就以下这些问题作出研究:贤能政治如何定义?贤能政治是怎样一种学说,它有哪些优点和缺点?贤能政治有过怎样的历史,过去的经验是否可以帮助我们提升今天的政治实践?它能给今天的政治制度和领袖选拔带来什么启迪?今天的贤能政治是否可以设计,或者应该如何设计、如何改善?贤能政治是具有普世意义的,还是仅适用于中国?以及贤能政治与民主政治的关系、对儒家贤能政治思想的批评及其检讨等等。总之,我们的目的是,将“贤能政治”研究作为重估儒学价值的入口,进而发掘可以贡献于世界的宝贵思想和政治遗产,让中国的历史文化在我们这个巨变的时代中焕发出新的生命。

从“亚洲价值观”到“贤能政治”

贝淡宁 撰 李扬眉 译

摘要:儒家的贤能政治理念起始于有教无类的假定,政治制度的一项重要任务便是挖掘出那些能力超常的领导者,并鼓励尽可能多的人才参政。新加坡的政治实践真正的创新性贡献在于它挑战了民主的普遍性。“贤能政治”的概念最为恰当地描述了新加坡的政治制度。政治理论学家已经对投票制度本身提出了质疑。贤能政治过去一直是,将来也仍会是中国政治文化的中心;民主是一种有缺陷的政治制度,贤能政治则有助于弥补它的一些缺陷;中国政治制度自1990年代前期以来变得更加贤能化了。在过去三十年左右的时间里,中国共产党已通过将自身塑造为一个更为贤能化的组织来完善其治理。

关键词: 贤能政治;民主政治;票箱政治;中国;新加坡;中国共产党

1992年,弗朗西斯·福山(Francis Fukuyama)发表了其著名的观点,即自由民主制战胜与之相竞争的其他制度,意味着历史的终结^①。不消说,苏联解体之后自由主义者们短暂的欢欣鼓舞,很快便被对在西方世界之外实施自由主义实践之困难的冷静分析所取代。残酷的种族战争、危害深重的贫困、横遭破坏的环境以及无处不在的腐败,这样一些更为显著地困扰着发展中国家的问题,为成功建立并巩固自由民主的政治安排设下了严重的障碍。然而这都被视为令人遗憾的(希望只是暂时的)、拖延历史之终结——也即自由民主最终战胜其竞争对手之时——的困扰。它们并不必然地对自由民主的理念构成挑战。人们普遍认为,只要有可能得到,自由民主是所有理性个体的心之所愿。

作者简介:贝淡宁(Daniel A. Bell),清华大学哲学系教授(北京100084)。

① Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press, 1992.

(一)“亚洲价值观”与新加坡模式 对自由民主更为深刻的挑战则出现在东亚地区。20世纪90年代,围绕着“亚洲价值观”展开了一场争论。这一概念是由一些亚洲官员及其支持者提出的,旨在对抗西方式的政治自由和公民自由。他们声称,亚洲人特别强调家庭和社会和谐,这也就暗示着,为了促进人权和民主,那些生活在混乱而破碎的西方社会的人们在干预亚洲事务的时候应当三思。就像新加坡前总理李光耀所说的,亚洲人“毫不怀疑,一个社会利益高于个体利益的社会,比起美国那种个人主义来说要更适合他们”^①。这些言论引起了国际上的注意,主要原因在于,东亚领导人看来正在主持着如同一份联合国人类发展报告中所称的“20世纪,也可能是历史上最为持久而广泛的发展奇迹”^②。

关于“亚洲价值观”的争论是由政治领导人带着可疑的动机加以主导的,但李光耀及其同仁的主张确实对亚洲社会有一定的导向作用:它促使东亚地区的批判性知识分子去思索他们如何在一场比赛有关人权的争论中自我定位,而他们此前并未在其中扮演什么实质性的角色。在20世纪90年代,这场争论主要聚焦于人权^③。一种人权建制仅仅(或者主要)以在西方自由民主社会中建立起来的道德抱负及政治实践作为支撑,它究竟能有多么“普遍”呢?如果亚洲文化不像西方的那般个人主义化,那么也许有某种形式的统治和政策更加适用于亚洲社会呢?——这种形式不同于通常由自由主义理论家、西方政府和在没有东亚的大量投入的情况下制订的国际人权文件所认可的那种人权标准。如何使“亚洲价值观”和文化传统充实进“国际”人权建制,使其真正成为一种建立在被广泛接受的人权之上的国际秩序?批评“西方式”人权的亚洲评论家说,自由主义者既没有尊重亚洲那些有可能对一种“西方化”人权建制有纠偏作用的非自由主义的道德规范,也没有在使人权成为一个真正普遍的理念方面有所作为。

然而在1997至1998年间,东亚奇迹看来倾塌了,关于“亚洲价值观”的争论也深受其牵连。对许多人来说,这个终结来得可为时不晚,因为整场讨论似乎都搁浅在错误的理论前提上了。最明显的是,亚洲是一个巨大且极其多样化的大陆,拥有世界上的大部分人口。这里容纳了众多宗教,如伊斯兰教、印度教、佛教、基督教和道教,还有众多的种族、民族、习俗和语言。那种认为亚洲自身有着与西方根本不同的文化精华的观点,至少也不怎么站得住脚。亚洲的一些政治家,像韩国前总统金大中,便公开质疑李光耀所主张的“亚洲价值观”。他辩称,自由民主的政治价值和实践不仅是普遍的,也同样适宜于他的国家^④。既然是由那个国家的政治领导人提出的,要说“亚洲价值观”实际上就是“新加坡价值观”,只是有一点点夸大其实罢了!

具有讽刺意味的是,很少有人注意到新加坡对于有关政治价值讨论的创新性贡献:新加坡的官方话语之所以没有多少理论和实践的重要性,一则因为它挑战了人权的普遍性,而更重要的是,它挑战了民主的普遍性。在“好”的民主政体和“坏”的专制政体之间,新加坡的领导人们摒弃了二分法。他们认为还是“贤能政治”的概念最为恰当地描述了新加坡的政治制度:鉴于新加坡人口不多、资源基础有限,这个国家应该归于最有天赋和最有声誉的人们所领导,选拔则依据品德来进行。让我们再次引用李光耀所说的话:

新加坡是一个建立在努力和品德,而不是取决于出身的财富或者特权基础上的社会。[精英提供了]符合人们利益的[国家]权力的方向、计划和管理……将我们有限而微薄的资源托付给这个群体,为的是让他们提供我们社会中的酵母菌、发酵剂和催化剂,仅仅这些便能够保证新加坡维持如常……这一社会体制使得几乎没有任何自然资源的我们,提供了在亚洲位居第二的

^① International Herald Tribune, 9–10, November 1991.

^② Barbara Crossette, “U.N. Survey Finds Rich – Poor Gap Widening,” New York Times 15, July 1996.

^③ 参见 Joanne Bauer and Daniel A. Bell, eds., *The East Asian Challenge for Human Rights*, New York: Cambridge University Press, 1999.

^④ Kim Dae Jung, “Is Culture Destiny? The Myth of Asia’s Anti – Democratic Values,” Foreign Affairs, Nov. /Dec. 1994.

生活水平……现行计划和政策执行的主要负担，都落在三百位关键人物的肩上……这些人们出身于贫穷和中产家庭。他们来自于不同的语言学校。新加坡是一个贤能政治的社会。这些人是通过他们自身的良好品质、辛勤工作和高绩效来获得提升的。^①

“贤能政治”的基本理念是，每个人都应当在受教育和参与政治方面机会均等，但每一个受教育的人并不具备同样的能力来进行符合道义的政治决断。因此，政治的任务便是挖掘出那些能力超常的人并让他们为政治团体服务。如果领导者表现良好，人们多半也会配合。

这样一种路径与新加坡华人社区的儒家理念产生了强烈的共鸣。正如李显龙总理（也即李光耀之子）所解释的那样：“许多儒家理念仍与我们密切相关。王道（government by honorable men）的概念便是一个例子。君子有责任做对人民正确的事情，并且享有人们对他的信任和尊重。这比起西方那种认为政府应当被赋予尽可能有限的权力，并且除非得到证实，否则便总是面临着不信任的观念，要更适合我们。”^②

为何新加坡关于贤能政治的言论没能在境外引起多大吸引力？一方面，新加坡的政治制度看来并不仅在于选拔富有才干且品格高尚的儒家式君子，它也有赖于许多存在很大争议的措施，比如严密控制的新闻媒体、严格限制的结社自由，以及对政治反对派成员的严厉打击。由此，在许多外人（特别是西方世界的）的眼中，这一政治制度仍应被称作（坏的）威权主义，即便它与朝鲜等国的威权主义政体相比而言更加“软性”。此外，其政府自身的政治言论也表明，贤能政治不应成为一种普遍的政治理念：选拔和擢升政治人才的需求在一个缺乏自然资源的，而且最重要的是，一个极小人才库的极小城市国家最为紧迫。这样一来，我们为什么要就一种本该只适应于一个极为独特的城市国家的理想范型是否具有普遍性而争论不休？

然而从他们的所作所为来判断，新加坡的政治领导人似乎还是相信贤能政治能够并且应该对其他国家，尤其是那些具有儒家传统的国家的政治改革产生影响。看来新加坡和中国于此关系尤为密切。从20世纪90年代前期开始，中国官员就被派往新加坡接受培训，学习“新加坡经验”^③。当然，新加坡的政治价值观和政治体制无法被轻易地转移到中国这样的大国，但新加坡政治制度的某些方面却或许可以转移^④。从邓小平到习近平，中国领导人反复强调过学习新加坡治理模式（某些方面）的必要性。

自20世纪90年代前期以来，中国政治制度变得更加“贤能化”了。但这是件好事吗？我乐意给出一个肯定的答案，理由有三：首先，贤能政治过去一直是、将来也仍会是中国政治文化的中心。其次，票箱民主是一种有缺陷的政治制度，贤能政治则有助于弥补它的一些缺陷。第三，在过去三十年左右的时间里，中国共产党已通过将自身塑造为一个更为贤能化的组织来完善其治理。下面，我将分别论述这些因素，并用些许建议来作为结束，以便缩小现实与贤能政治理念之间的鸿沟。

（二）贤能政治与中国政治文化 贤能政治是中国政治文化史的主题。“尚贤使能”的理念伴随着春秋时期建立在门第血统基础之上的贵族秩序的崩溃而产生^⑤。这是战国时期大多数著名思想家所共有的观念，政治思想家们并就如何界定品德以及如何完善建立在品德基础上的政治实践和政治制度展开了讨论。孔子认为，贤能政治起始于有教无类的假定。然而，并不是每一个受教育的人都具备同样的能力来作出符合道义的政治决断。因此，政治制度的一项重要任务便是挖掘出那些能力

^① Han Fook Kwang, Warren Fernandez, and Sumiko Tan, *Lee Kuan Yew: The Man and His Ideas*, Singapore: Times Editions, 1998, p. 315.

^② Edwin Lee, *Singapore: The Unexpected Nation*, Singapore: ISEAS, 2008, p. 547.

^③ 举例来说，自1992年以来，已有超过12000名县级以上的中国官员在南洋理工大学接受了管理经济学和公共管理方面的行政培训计划及研究生课程，其中许多人现已成为中国政府中有影响力的决策者。

^④ 例见 <http://news.qq.com/a/20121022/000098.htm>.

^⑤ Yuri Pines, *The Everlasting Empire*, Princeton University Press, 2012, chapter 3.

超常的领导者，并鼓励尽可能多的人才参政。在孔子看来，这样的统治者才能够得到人民的信任。

在中国的帝制时代，贤能政治的制度化是通过将成功的应试者置于名利之路的科举考试制度来实现的。不论这种制度有怎样的缺陷，它确实提供了人才选拔的最低标准，带来了适度的社会流动。这一制度波及韩国和越南，并影响到西方国家公务员考试制度的发展。第二次世界大战以后，东亚社会发展迅速，至少应部分地归因于按照贤能的标准选出的政治领导人所作的稳健决策。目前，政治调查显示，受儒家传统影响的东亚各国普遍支持贤能政治的理念。史天健和吕杰认为，在中国，大多数人认可“贤能政治话语(guardianship discourse)”而不认可“自由民主话语(liberal democratic discourse)”，前者认为有必要选出“关心人民需求、决策时考虑人民利益、代表人民和社会选择好的政策的高水平政治家”，后者则强调可以确保人民参与政治及选择领导人的权利的程序性安排^①。

贤能政治的理念也是西方政治理论和实践的核心。柏拉图在《理想国》中为贤能政治理念辩护的著名言论是：最好的政体是由那些因具有卓越能力作出合乎道德的政治决断而被选出的政治领导人所组成的，这些领导人被赋予统治这一共同体的权力。在随后的历史中，贤能政治也有相当的影响力，尽管后世思想家很少拥护纯粹的贤能政治形态。美国的开国元勋以及 19 世纪的密尔(John Stuart Mill)、托克维尔(Alexis de Tocqueville)等“自由主义精英”都提出了试图将贤能政治和民主政治结合在一起的政治主张。不过，将贤能政治理论化的努力已经从西方政治话语中尽数消失了。虽然有数百成千探讨民主理论与实践的书籍，但人们很难想出有哪一部最近出版的(并且出色的)关于贤能政治理念的著作。

(三) 民主政治与贤能政治 如果自由民主政治被广泛认可为最好的政治制度(或者像温斯顿·丘吉尔的名言所说的，是一种最不坏的政治制度)，有关贤能政治讨论的缺席便不成问题。然而，自由民主制遭遇的质疑越来越多。史无前例的商品、服务和资本的全球流动造成了西方民主国家的“治理危机”，这一点很多政治学家都有所记述^②。资本家的利益在政治程序中占有不成比例的权力，特别是在美国政治制度中，像它被描述的那样(也许不是那么公平)，一美元一票而非一人一票。政治理论学家已经对投票制度本身提出了质疑。部分原因是选民往往只自私地考虑自身狭隘的物质利益，而忽视了子孙后代和生活在国家边界以外那些受到政府决策影响的人们的利益。杰森·布伦南(Jason Brennan)曾说，如果选民无法作出符合道义的政治决断，还不如不去投票的好^③。一些问题无疑已经表明，投票时追求狭隘的经济私利会让缺乏代表权的非选民们面临灾难性的后果(想想全球变暖吧)。也许同样令人担忧的是，选民们经常对自身的利益存在误解。布莱恩·卡普兰(Bryan Caplan)通过广泛的实证研究显示，选民常常是非理性的，他因此建议对选民的参政能力进行检测以作为矫正措施^④。当然，这样的建议在自由民主社会注定是行不通的。一人一票形式体现出来的政治平等原则在当今具有近乎神圣不可侵犯的地位。在 19 世纪，密尔还能提出让受教育者获得额外选票的建议，但如今支持这种建议的人(在西方国家)可能会被认为已经丧失了其道德准则。

好在中国的政治理论家并没有这么教条。蒋庆提出，民主的合法性(在西方根植于人民主权论)应该受到另外两种合法性亦即天道和传统的平衡。他认为，在现代背景下，这种政治理想应该通过三院制国会来实现，其中权威在庶民院、通儒院和国体院之间分配，三者代表了三种形式的合法性^⑤。与之类似，白彤东和陈祖伟提倡把民主政治和贤能政治因素结合起来的混合政治体制模式，其中，贤士院的政治领袖通过考试以及在政府基层工作的政绩选拔产生(我也赞成混合体制，由贤能之人组成的议院被称为贤士院[the House of Exemplary Persons])。这些模式可能有点乌托邦色彩，但他

① “Cultural Impacts on People’s Understanding of Democracy,” 2010 APSA Annual Meeting, Washington, D. C.

② 如 Charles Kupchan, “The Democratic Malaise,” *Foreign Affairs*, Jan./Feb. 2012.

③ Jason Brennan, *The Ethics of Voting*, Princeton University Press, 2011.

④ Bryan Caplan, *The Myth of the Rational Voter*, Princeton University Press, 2007.

⑤ Jiang Qing, *A Confucian Constitutional Order*, Princeton University Press, 2012.

们提供了新的(这或许存在争议)、更好的标准来评估中国以及其他国家的政治进步。不是简单地以中国是否变得更为民主来进行判断,新标准提供了判断政治进步(或退步)更为全面的方法。关键在于中国政治制度是否变得更为贤能化。这里或许有令人乐观的理由。

(四) 贤能政治与中国共产党 在其成立初期,中华人民共和国明确拒绝了儒家所倡导的贤能政治理念。这也许是可以理解的,因为当时的主要任务是鼓舞革命斗志,增强军事力量以终结外国列强的压迫和欺凌。但如今,中国共产党领导建立起了相对安全和强大的中国,这意味着中国可以较少地担心政治共同体的生存问题。因此,任务的重心转移到由德才兼备的政治领袖实施善政的问题,中国共产党的选拔和晋升机制因此变得更为尚贤。

20世纪80年代,中国一流大学里的优等生往往不会设法努力加入中国共产党。现在情况不同了^①。2010年,在清华大学这样的名校,全部本科生中的28%,大四毕业生中的43%,以及硕士毕业生中的近55%是共产党员^②(我在清华教书近八年,我的许多优秀学生都是共产党员)。中国共产党同时还尽力吸引城市中的年轻专业人士这一“新社会阶层”,包括商人、私企业主、律师和会计。

干部晋升体制的尚贤色彩更为明显。在几年前与几位中外学者的对话中,时任中共中央组织部部长的李源潮先生讲述了一些有趣又很能说明问题的细节。他提到,对于不同的政府层级,判断能力和品德会使用不同的标准。在基层,与人民的紧密联系尤其重要(换句话说,或许民主在基层更为重要)。在较高的层级则更多地强调理性,因为领导需要综合考虑多重因素,决策制定所涵盖的治理领域也更广,但关心群众等美德、实事求是的态度也很重要。干部还应以身作则树立廉洁的榜样。为了说明政府高层干部选拔的严密(尚贤)性,李先生介绍了中共中央组织部秘书长的选拔过程。首先是包括退休干部在内的提名过程。获得较多提名的候选人将进入下一个环节。接下来是考试,包括像如何当好秘书长这样的试题。有十几个人参加考试,从中筛出五位入选下一轮。为确保程序的公正性,答卷要被张贴到走廊供所有人评判。之后是口试,由部长、副部长和大学教授担任考官。为保证公开和透明,为秘书长工作的一般干部可以旁听,如此他们可以监督整个过程。三位得分最高的候选人入选下一轮。之后,人事部门将组成一个检查组,考察各位候选人的政绩和品德,其中品德的表现更为重要。这一轮中选出两位进入下一阶段。最终的当选者将由一个12位部长所组成的委员会投票产生,至少需要获得八票。如果首轮投票没有人获得所需票数,部长们将继续讨论,直到三分之二的评委就当选者达成一致。

中共中央组织部秘书长如此严格的选拔过程确实令人印象深刻(成功当选者更令人敬佩)。人才选拔过程的这种透明有助于增强政府的合法性。如果人民不清楚选拔过程,就会怀疑干部晋升主要是基于效忠、关系或腐败。透露一些具体的选拔机制,可能会消除上述疑虑。当然,未来还有很长的路要走,比如让人们更多地了解那些影响到中央委员会及政治局成员选拔的标准就非常有益,不过,李先生向我们介绍组织部干部的选拔过程,本身就是政府高层决意增加透明度的良好信号。

(五) 完善贤能政治 中国共产党“现实存在”的贤能政治好处很明显。干部要经过极其严格的人才选拔过程,只有那些既往政绩优异的人才有可能晋升到政府的最高层。培训过程包括对品德的培养,比如通过在贫困乡村地区工作一定时间来培养对弱势群体的同情。此外,这种尚贤的选拔过程可能只在一党执政的国家里方才有效。在多党制国家中,政府核心成员会因不同政党的领导而发生更迭,因此不能确保政府基层官员由于政绩突出而得到提拔,政党也没有强烈动机去培训干部,使其在政府高层工作时更富有经验。所以,即便是像美国总统奥巴马这样有才能的领导人,一旦上任可能也会犯很多“新手错误”,因为他们没有接受过为迎接在政府最高层工作而应有的适当历练^③。

^① Gang Guo, “Party Recruitment of College Students in China,” *Journal of Contemporary China*, v. 14(43), May 2005.

^② http://www.china.org.cn/china/2011-05/31/content_22678122.htm.

^③ 如见 <http://www.theatlantic.com/magazine/print/2012/03/obama-explained/8874/>.

中国领导人则由于经验和历练的关系,不太可能犯这样的错误。最高决策出自委员会——政治局常委,也消除了某一个人有着不切实际的和无知的看法,却有权作出错误决策的情况(如李光耀在新加坡推行的受教育妇女生育优惠的政策,其理论基础是多数科学家反对的优生学)。

中国领导人上任后,他们能够作出虑及所有利害相关者利益的决定,包括子孙后代和居住在国外的人们。相比而言,在多党制民主国家,领导人通常经过竞选获任,他们需要操心下届选举的问题,很可能基于关系到他们连任机会的短期政治考虑而作出决策。像后代子孙这些非选民的利益,即便会受其政策影响,假如与现任选民利益相冲突,也很有可能不会被认真对待。

此外,在西方式民主中,真正的掌权者是在选举中由人民选出的人,这个事实往往意味着“官僚”并不倍受重视;因此,相对平庸者会进入官僚体制。这一缺陷在美国政治体制中表现得尤为明显。从最近我与一位年轻的罗德奖学金(也许是美国教育体制中最有名望的奖学金,意在选拔未来领导)获得者的谈话中便可见一二。她对国际事务很感兴趣,我建议她或许可以进入美国国务院,但是她说,有人曾警告她,有志向有才能的人很难从那样的体制中脱颖而出。相反地,中国政治体制并没有明确地区分“官僚”和“掌权者”,从而不会阻碍有志向的人才加入这个政治体制的基层,因为他们有望向高层晋升。

这并不意味着美国和其他国家就应该努力学习中国式的贤能政治。一方面,贤能政治更易在一种特定的政治文化形式中表现得可行而稳定:像前面提到的,政治调查显示,受儒家传统影响的东亚国家的人们更趋向于重视贤能政治,然而在其他文化中可能并非如此。比方说,美国政治文化形成了一股强烈的“反精英”思潮,因此很难想象它会支持贤能统治的一党制。这并不是否认美国政治体制中存在精英主义元素(例如,最近数任美国总统都是哈佛大学和耶鲁大学的毕业生),但政治领导人往往不愿公开表现出这些精英主义特征。再者,很难想象美国的政治体制会作出鼓励更加贤能化重大宪法改革(可以预见更糟糕的宪法改革——例如,倘若美国本土遭到另一起重大恐怖袭击——而不是好转的)。与之相反,中国宪法体制在必要的情况下更有可能进行重大变革。

笔者也并不是说中国“现实存在的贤能政治”已尽善尽美。中国的贤能政治取得了显而易见的成功:中国领导人创造了历史上最引人注目的扶贫成就,数亿人摆脱贫穷走上了富裕之路。但同样明显的是,中国的一些问题如腐败、贫富差距、环境破坏、政府官员滥用权力、为了自身利益扭曲经济体制的过分强大的国有企业等,似乎是在政治体制变得更加贤能化的同时恶化了。问题部分地在于中国各级政府缺乏民主,毕竟,民主可以提供权力制衡,也为边缘化的群体提供表达政治意愿的机会;但部分地也是因为贤能政治在中国尚未得到充分的发展。这一制度在过去三十年间逐渐贤能化,而未来能够、也应该更为贤能化。

(六)改进的余地 贤能政治涉及德才兼备的政治官员的选拔和晋升,请允许我依次论之。过去三十年里,中国共产党最明显的进步大概就是更加注重对能力超群的官员的挑选和提拔,尤其是在政府高层。但是,即使在这方面也仍然有改进的余地。不妨考虑一下“反贤能”理念对政治言论的限制作用。最好的政治决策当然必须建立在完整信息的基础之上,但是,如果一味担心负面结果,可能会阻碍相关各方自由表达观点。我发现中国共产党在开始进行内部调研,以尽可能充分地获取信息,干部们也被鼓励不断学习和提高,但言论障碍的减少可能会提高决策的质量。

另一个值得关注的问题是,过于严格的人才选拔过程有可能阻碍冒险精神。换言之,相对有创造力和原创性思维的人才可能因为得罪人或者挑战了“常规”,早早地便被淘汰了。在危机时刻,中国的政治制度或许能作出实质性调整,但在平时,当一种制度的合理性已经过期很久之后,仍然存在着固守现状的情况。也许这个问题自有解决之道,比如在政府重要岗位上(包括政治局)多设一两个岗位,允许出身于其他行业的人才,像是商人或学者来担任。

选拔过程也许有必要进一步对国外公开。中国共产党的主要任务当然是服务中国人民。但中国现在是全球性大国,其作为也会影响到生活在中国以外人的利益,在与其他国家打交道的时候,中

国需要尽可能地人性化。政府领导人子女在海外接受教育是一个好现象,因为他们可以充当非正式顾问,不过,什么也替代不了领导人直接接触外国的做事方式。在选拔政府高层领导人的过程中,或许也应该重视海外经历,甚至是外语技能。阎学通认为中国政府应该像唐朝那样聘用更多有才华的外国人做官^①。

同样重要的是,政府最高层需要吸收更多的少数民族成员以扩大其代表度,即便他们没能从现有政治体制中脱颖而出。只有真诚的宗教信徒才清楚什么真正对其教派有利,而贤能政治的决策需要容纳更多的宗教团体成员来体现其代表性。蒋庆所提议的国体院便是由中国历史上长期存在的各种宗教,包括儒教、藏传佛教、道家和基督教的领袖所组成。

当然,贤能政治决策不仅是拥有能力和知识进行政治决策的问题。拥有高水平分析能力和专业知识然却不道德的决策者,其危害要甚于那些不怎么称职、不知该如何实现邪恶目的的平庸的政治领导人。笔者并不是说中国政治领袖缺乏道德。我见过很多令人敬佩的官员,他们富有公德心,为了公众利益不惜牺牲自身的利益。但是,有道德的领导人不应营私舞弊,而在当今中国,几乎每个人都认为政治腐败是个严重的问题。中国领导人的任期和年龄限制有助于抑制腐败,但还需要其他机制的配合——相对独立的反腐机构(类似于香港和新加坡的廉政公署)、更多的透明、媒体报道腐败案例的自由、领导人及其家庭成员的财务审计、提高领导人酬劳、对腐败分子的严厉惩罚等。还有必要更加严格地注重政治领袖的道德教育。现行的领导选拔过程没有为系统思考道德和政治问题留出足够的时间。在党校的短短数周并不足以让领导者充分阅读政治学、历史学和哲学名著,来增益其关乎作出符合道义的政治决断方面能力的知识。如果给政治领袖半年的假期,专门去阅读名著(尤其是更直接论述政治伦理的儒家经典),长远来看有助于增强其作出符合道义的政治决断的能力。同样重要的是,在中小学阶段更加注重儒家经典可能会改善未来中国领导人的道德教育水平。

当然,除了抑制腐败之外,一个政治决策者应该做更多的事情。他/她也必须是出于对人、动物和自然界的人道主义和恻隐之心。但要把这一愿望同政治决策机构,特别是最高层当中女性代表名额极端不足的状况协调起来,殊为不易。现行的领导选拔过程对女性非常不利:这一过程是如此费时,看来难以与普通家庭生活相调和。由于女性多是家庭成员的主要照料者,她们可能没有足够的时间来与男性公平地竞争政府高层职务(即便女性不充当主要照料者的角色,选拔过程也会受到下述期待的影响:据说女性格外难以被外交部录用,因为人们通常认为这样的职位很难同普通家庭生活相调和)。如果我们承认恻隐之心主要是一种女性特质,那么就应该鼓励更多女性进入政府。也许政府最高层职务中的半数应该交由女性担任。一个由更多女性领导者组成的政府更有可能以一种充满同情和仁爱的方式来进行统治,对此我毫不怀疑。

最后,我想说的话可能在具有民主传统的国家引起激烈的争议。很显然,“贤能化”的过程是一个没有明确终点的长期转型(它不像“民主化”那样,通常意味着就一个国家最高政治领导人而进行的自由公平的竞选)。中国可以从通常与民主政体相关联的政治美德中学到很多东西,如政治参与、自由、透明和宽容等等。但是,中国能够并应该建立在贤能政治现有和潜在的优势基础之上。被赋予政治决策权的政治官员长达几十年的训练,在决策时有能力考虑子孙后代、世界其他地方人和自然界的利益,即使该决策可能与大多数公民的利益发生冲突;委员会决策而不是给予个体(比如美国总统)最终的决定权等。贤能政治的所有这些优势与更多的自由、透明、宽容、非全国性政府的政治参与和最高层一定程度的政治竞争是相容的。但贤能政治与高层的多党竞争不相容,也与一人一票选举最高决策者不相容。因此,中国的任务不是学习当今许多民主主义者所认为的民主制度的核心内容,而是改善贤能政治,学习民主制度的某些部分。

[责任编辑 曹峰 李梅]

^① Yan Xuetong, *Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power*, Princeton University Press, 2011.

主权在民，治权在贤： 儒家之混合政体及其优越性

白 彤 东

摘要：民主政体有四大问题，特别是它的一人一票机制。很多自由民主思想家也意识到这个问题，并试图给出内部修正。但是这些修正无法充分处理这些问题，而基于孟子思想构建的一个结合了民主与贤能成分的混合政体（本文称之为“孔氏中国”）能更好地处理这些问题。这个政体不预设狭义的儒家文化的主导地位，其设计是普适性的，是孟子主权在民、治权在贤思想的一个具体制度实现，也是儒家面对自由民主的回应（拥抱自由法治，修正大众参与）的一个具体制度实现。

关键词：孟子；儒家；民主政治；贤能政治；混合政体

本文所关注的主题，是儒家的理想政体是什么，这个理想政体比当今所公认的理想政体、“历史所终结”到的自由民主制度，是否更优越。新儒家如牟宗三者，专注于从老内圣（儒家道德形上学）中开出新外王（民主）。放开这种开出是否扭曲了儒家、是否牵强造作不谈，这一努力的价值，即使成功，也很值得怀疑。因为它所达到的极致，也只不过是儒家可以是自由民主的真诚的拉拉队成员，对自由民主的批评与建设性贡献极其有限。我们也因此完全可以只读康德，不读儒家，在政治制度建设上，似乎也不会丢掉什么。

体会到这一点，蒋庆近年致力于政治儒学，要给出儒家不同于西方自由民主的一套制度^①。但是，他所理解的儒学，乃是基于他对汉代公羊学的一种（很有争议的）解释。更重要的是，对他所提出的儒教三院制的优越性的论证之主要方式，可以说是“因为它是儒教的，所以它是好的”。这种论证，除了能说服儒教——或者更准确地说，蒋氏儒教——信徒外，难以服人。并且，与此相关，他对其三院制之优越性与必要性的另一论证是，自由民主基于西方文化，即基督教，而中国乃儒教国家，因此无法采用自由民主，而必须采用基于儒教的政体。这一论证，问题之一是中国是否（蒋氏）儒教国家？虽然说“独尊儒术”，但是儒家（更不用说蒋氏之儒教）是否是传统中国唯一主流意识形态，很难讲。经过百余年对传统的肆意践踏，很难说当今中国人还保存有多少传统价值。问题之二是，尽管自由民主产生于西方，但是否它只能在西方生长？马铃薯生于美洲，但是现在却是全球人桌上的

作者简介：白彤东，复旦大学哲学学院教授（上海200433）。

基金项目：本文的研究得到了上海高校特聘教授（东方学者）岗位计划、教育部新世纪人才、上海教育发展基金（曙光计划）、上海市浦江人才、上海哲学与社会科学规划一般课题、985工程项目（2011RWXKZD009）、985工程项目（2011RWXKZD010）、复旦大学光华基金，以及其他复旦大学科研经费的支持。

* 本文除第一节外，主要是基于拙著《旧邦新命：古今中西参照下的古典儒家政治哲学》的第三章（北京：北京大学出版社，2009年，第41—77页）。但是，近年笔者对那里的观点多有改进。因此，在篇幅允许的范围内，本文将着重于改进和变化之处。对那些没有变化的地方，笔者将只是总结以前的观点。详细论述，请读者参照上述章节。

① 参见蒋庆：《政治儒学》，北京：三联书店，2003年；蒋庆：《再论政治儒学》，上海：华东师范大学出版社，2011年。

食物。第三，这一论证看似原教旨，但是违背了早期儒家视儒学为普适价值、适合所有“华夏”之人（这里“华夏”并非族群，乃是文明^①）、甚至包括蛮夷的信条^②。

因此，与新儒家不同，本文致力发掘儒家理想政体与自由民主之不同，并进一步给出这种政体优越性的论证。与蒋庆不同，本文的优越性论证，乃普适性论证。这里的儒家理想政体，无论对于儒家、中国人，还是对于世界上所有人都是更好的。

有一点需要说明的是，虽然本文着重于对当下自由民主制度的批评，但是并非对其全盘否定。下面批评的核心，乃是一人一票的普选制。但是自由民主的其他成分，比如法治（宪政）、权利（自由）等，问题较少，可以基本接受。当然，儒家如何不改变自身特点来接受法治与权利，也是个大问题。关于这一点，笔者也认为新儒家为此太过削儒家之足，适西方之履，并认为可以有更保持儒家根本精神的认可宪政与自由的方式。对此笔者已有论述，不再重复^③。

儒家是个大传统。因此，谈论“儒家”，很容易落入大而无当的境地。本文所论儒家，将基于《孟子》。之所以选择《孟子》，是因为：第一，它是公认的儒家经典之一，至少代表了儒家内部的一个主流传统，而不是为了作者“欲加之罪”，而从两千年儒家传统的犄角旮旯的尘土下翻检出来的；第二，它比《论语》在论证上更详尽些，这使得我们的解读不至于被认为过于随意。因此，贯穿本文，凡提到“儒家”，我们所指的是基于对《孟子》解读的思想，而不是泛指。

一、孟子理想政体的基本要素

对孟子之政府合法性来源及其责任，笔者已有基于对《孟子》文本分析之上的论述，这里只是提纲挈领地总结一下^④。孟子认为民为邦本，即人民之满足乃政权合法性之来源。当统治者不能让其人民安居乐业，他可以被废黜、甚至被革命（《孟子·梁惠王下》）。甚至当作为先祖、神的代表（后来进一步变成了国家象征）之社稷未完成其对人民的义务的时候，也可以变置（《孟子·尽心下》）。

那么，政府要满足人民的什么需求呢？这当然包括了人民物质需要的满足，但也要包括人民精神（人伦）需要的满足。就孟子而言，没有圣人领导的政府，人民不但无法使自己的物质需要得以满足，而且，即使满足了物质需要，人民还可能因为没有五伦而近于禽兽。而只有圣人领导的政府，才能教民以人伦，使他们成为真正的人（《孟子·滕文公上》）。因此，就孟子而言，理想政府不但不是当今西方主流思想中的必要的恶、甚至是不必要的恶，还是人之所以为人的源泉，即必要的善。从这里，我们也可以看到，孟子否认人可以脱离人群、社会、政府而存在，或者说，可以脱离这些而存在的，不是真正的人，而最多是像人的禽兽而已。但是，孟子也意识到，人民的道德养成，是以物质满足为基础的，即所谓：“无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产，因无恒心。苟无恒心，放辟邪侈无不为已。及陷于罪，然后从而刑之，是罔民也。”（《孟子·梁惠王上》；又见《孟子·滕文公上》）因此，孟子认为，政府的责任在于满足人们的（短期与长期的）物质需要，并在此基础上发展他们的道德，即政府还要有教化人民的责任。

那么，人民是否满足，判据何来？答案自然是人民，即所谓“天视自我民视，天听自我民听”（《孟子·万章上》引《尚书·泰誓》）。至此，孟子的理想政体中有了民有与民享。很多心仪儒家，但是又觉得民主不得不接受的学人，也就因此论证儒家与民主是吻合的。但是，他们忘记了，现行自由民主体制还有一个重要因素，就是民治。但是，虽然人民的满足与否自然要人民说了才算，但是，知道人民的满足或不满后，应该如何做，孟子认为，这是人民力所不及的事情。因此孟子坚持大人、小人之分，把治

^① 如参见《孟子·滕文公上》中对陈良虽是“楚产”，但属华夏的论述。

^② 如孔子指出，于九夷，“君子居之，何陋之有”（《论语·子罕》）。另，对新儒家与蒋庆之政治儒学的具体批评，参见白彤东：《心性儒学还是政治儒学？新邦旧命还是旧邦新命？——关于儒学复兴的几点思考》，《开放时代》2010年第11期。

^③ 参见白彤东：《旧邦新命：古今中西参照下的古典儒家政治哲学》，第21—94页。

^④ 参见白彤东：《旧邦新命：古今中西参照下的古典儒家政治哲学》，第41—77页。

理国家的重担放到了大人肩上(《孟子·滕文公上》)。大人之所以为大,是因为他们有卓越的智慧和深厚的恻隐之心。但是,仅有这些还是不够,他们还要从日常劳动中解放出来,因此“治人者食于人”(同上)。

这里需要说明的一点是,孟子又同时认为人皆有四端(《孟子·公孙丑上》、“圣人与我同类”(《孟子·告子上》)、“人皆可以为尧舜”(《孟子·告子下》))。从上面的讨论,我们也可以看到,政府有责任创造一切条件(物质、教育等),让人民发挥潜能。但是,对大人的强调意味着,孟子又认为,现实中真的能够达到士人、君子的,终究是少数(为何如此,孟子没有明确说明)。其多数,即所谓人民者,因为智慧与同情心有限(从孟子由四端定义人,我们可以看到,说这样的人是小人,是描述性的,描述了他们人性幼小的状态),无法对政治有良好的判断,因此政治治理,要落在士人与君子的手上。这里,我们应该看到,大人与小人的区别,并非天生,更不是基于既得利益或者固有权力阶层,而是在起跑线上平等基础上“选举”(选贤举能)的结果。儒家的等级,是建立在平等基础上的,同时也是流动的。

总之,我们可以看到,建立在对人的社会性和道德性的认知基础上,孟子的理想政体中对政府合法性来源和责任有所规定。这一政府要反映民意,但同时要有孟子意义上的精英和士人的作用。根据这些基本想法,我们可以想象孟子理想政府的构成。但是,不管它的具体实现方式如何(它可能有不同的具体实现方式),因为上述根本特征,尤其是它虽然认同民有与民享,但是不认同民治,它必然要与当今建立在民有、民享、民治的自由民主政体不同。在我们给出孟子理想政体的一种实现方式之前,先让我们来看看当今自由民主政体内部的一些问题,以及一些从这种政体内部解决这些问题的根本局限。对这些问题的认清,不但可以让我们看到上述孟子的根本观念的优越,也会给我们构建一个孟子式的理想政体提供指南。

二、民主的四大根本问题

世界上多数人可能仍然相信自由民主是可能条件下最好的制度,是“历史的终结”,有如福山的一本有广泛影响的书的书名所指出的一样^①。当有人指出民主的诸多问题时,民主信仰者中相对温和与开明的人士常常诉诸传说是丘吉尔的巧妙回应:“民主是最坏的一种政府形式,除了所有其他那些曾经被尝试过的[政府]形式外。”^②虽然很机智,但是这一说法可能显示了我们思维的懒惰,因为它缺乏理论与经验的支持。经验上讲,尤其在发展中国家中,在控制腐败、制定好的长期经济政策、减低族群冲突、选择有能力的和代表人民的真实意愿的领袖上,民主国家并不总是或者并不明显地比非民主国家做得更好^③。

^① Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York: Avon Books, 1992.

^② 出自丘吉尔 1947 年在英国下院的演讲(据 http://en.wikiquote.org/wiki/Winston_Churchill, 2011 年 11 月 29 日)。

^③ Kaplan 1997 和 Zakaria 2003 给出了一些例子。参见 Robert Kaplan, “Was Democracy Just a Moment?”, *The Atlantic Monthly* Vol. 280, Issue 6, December 1997, pp. 55–80; Fareed Zakaria, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad*, New York: W. W. Norton & Company. 关于民主与经济增长、民主与腐败、民主与种族暴力冲突的关系,学术研究已经有很多(笔者感谢英年早逝的政治学者史天健让笔者注意到了这些研究)。比如,政治学者 Jonathan Krieger 展示了在拉丁美洲,民主对经济增长在 1960 年代有负面影响并应该有负面影响(虽然在非洲,民主在 1980 年代有正面影响并应该有正面影响)。参见 Jonathan Krieger, “The Regime Debate Revisited: A Sensitivity Analysis of Democracy’s Effects,” *British Journal of Political Science*, 34:4 (October), 2004, pp. 635–655. Krieger, Jonathan, “Democracy and Economic Growth: How Regional Context Influences Regime Effects,” *British Journal of Political Science*, 36:2 (April), 2006, pp. 317–340. Daniel Treisman 展示了影响感受到的腐败的因素有很多,而一个国家是否民主只是其中的一个。并且,就民主的影响而言,一个国家必须实行民主几十年,民主才会对感受到的腐败产生有意义的、但是相对较小的影响。参见 Daniel Treisman, “The Causes of Corruption: A Cross-National Study”, *Journal of Public Economics*, 76:3, 2000, pp. 399–457. Steven I. Wilkinson 展示了在印度民主与种族暴力冲突之间关系的复杂图景,而 Daniel Bell 指出,常常地,民主化导致了种族暴力冲突的加剧。参见 Steven I. Wilkinson, *Votes and Violence: Electoral Competition and Ethnic Riots in India*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005; Daniel Bell, *Beyond Liberal Democracy*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.

从理论上讲，就笔者看来，民主，尤其是一人一票的制度，存在着四大问题。第一，在一人一票制度背后的当代主流意识形态（尤其在美国）是对人民能力的信任，并由此常常引申出对精英甚至政府权力的怀疑^①。这种信任常常与一种极端的、歌颂自我利益至上的个人主义相共鸣。对人民的相信和对精英与政府的怀疑，在美国，导致了一些有趣的现象。这些现象包括：第一，一个候选人是否能当选的一个关键条件是他是“可爱”（likable），是不是“我们”（大众）的人，是不是能够来我们家坐坐的人。在2004年美国大选中，布什班子的“杰作”之一是成功地将克里（John Kerry）描述成东海岸的精英。支持布什的人相信了这个宣传，而反对布什的人认定布什是个与大众打成一片的乡巴佬。但是，事实是，布什家族也来自东海岸，并实际上比克里家族要显赫得多。小布什和克里同样上的是耶鲁大学，参加了同一个耶鲁大学内部的精英组织。并且，美国大多数人不知道的一个事实是，小布什的大学平均成绩比克里还要稍高些^②。布什阵营对布什背景的掩盖和对克里的攻击是一人一票背后之反智、反精英的意识形态所带来的政治文化怪胎。第二，美国政客为了被选进中央政府经常要吹嘘自己是局外人，而他要在政府里做的事是（最大限度上）消灭政府。当一个国家的统治者一支充斥着“凡人”，充斥着蔑视政府，也就是他们自己的人，我们可以想见即使那些选他们的人也不会太尊敬他们。这大概是因为：

在对美国人于政治机构的尊敬程度的大多数调查中，原则上所有政治机构里最代表民意的美国国会得分最低，而全是任命而不是选举产生的最高法院（The Supreme Court）、军队、联邦储备银行得分最高。^③

引述了这一事实后，贝淡宁用它支持他的基于贤能统治、因此要求对政府尊敬的儒家模式^④。

第二，一人一票制缺乏有效的机制，将非选民（包括过去与将来的本国人和所有外国人）的利益考虑进来。因此，民主在应付下述问题上就有根本困难：财政赤字（即把将来国民的钱花在这一代选民身上）、环境问题（即把将来国民的资源花在这一代选民身上）、对在本国居住的外国人（合法与非法的移民）之处理^⑤，以及对外援助和其他涉及外国人利益的政策。比如，一个有趣的现象是，在美国，那些与美国工人利益有关的利益团体（工会以及被这些工会所支持的民主党）经常支持贸易保护主义政策，而这些政策往往伤害经济相对不发达的外国工人的利益^⑥。

第三，与第二个问题相关，哪怕是在那些现有选民中，其强势的和声音大的往往压制那些沉默的和被沉默的选民。这是导致民主国家种族问题的一个原因。特别是在那些新近民主化的国家里（这些国家的法治和人权保护尚未健全），其民主化往往伴随着种族清洗。

第四，即使对于那些可以表达自己利益的选民，他们是否是自己利益的最佳裁判，也十分可疑。如很多政治观察家所指出的，（美国）公众对政治的可怕的无知是一个“六十年来现代公共意见研究”

^① 有意思的是，在其建国初始，美国的民主实际上包含了比当今多很多的“精英”或贤能政治的成分。

^② 关于这一点的报道有一些。比如 Richard Benedetto (2005), “Who is Smarter, Kerry or Bush?”, USA Today. From http://www.usatoday.com/news/opinion/columnist/benedetto/2005-06-10-benedetto_x.htm, accessed on 09/28/2012.

^③ Fareed Zakaria, *the Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad*. New York, NY: W. W. Norton & Company, 2003, 248.

^④ Daniel Bell, *Beyond Liberal Democracy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006, 289, note 34.

^⑤ 贝淡宁曾提到香港和新加坡的一个有趣例子，在这个例子中，合法劳工在官僚精英的管理下比在民主制度下过得更好。Daniel Bell, *Beyond Liberal Democracy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006, pp. 281 – 322.

^⑥ 我们看看比比皆是的美国对中国制造的产品的保护性、惩罚性关税和禁令，就可以深深体会到这一点。最近的一个例子就是奥巴马竞选总统连任时，其政府向世贸组织就中国产品的一个申诉。对此，美国媒体明确地指出，这是为了争取那些工业州的选民。Mark Landler, “In Car Country, Obama Trumpets China Trade Case”, *New York Times*, September 18, 2012.

所很好地建立起来的事实^①。

由以上因素共同导致的问题之一是外交政策。外交需要专门知识、耐心甚至是痛苦的对话和长远规划。但正如基辛格所指出的，在一个一人一票的民主制中，比如美国，外交政策经常被一时的公众情绪影响。这一情绪常取决于电视里报道了什么，而不是什么在国际、外交事务里最重要。另外一个影响外交政策的是国内政治交易，即支持某项外交政策的议员或行政官员经常会通过答允支持另外一个议员或官员的一个国内项目以换取后者对该外交政策的支持。这些因素明显与好的外交政策的真正需要背道而驰^②。

三、对上述问题之非贤能政治的解决及其根本局限

很多自由民主思想家也意识到了上述问题，并给出了种种解决方案。就第一个问题而言，一个明显的回应是号召尊重理智(及有理智的人)和(尽责的)政府。对理智和有智慧的人的尊重并不必然意味着违背平等。人们还可以在诸多方面是平等的，因为平等是个非常宽泛的概念。一种尊重政府的方式是通过公民的信念，它告诉公民政府是必要的善，而非必要的恶，更不是不必要的恶。普选应该被理解为首先是选拔最有能力、最配得上政府职位的，而不是对坏政客的惩罚^③。这些修正可以在不违背他们的根本信条的基础上，为一些自由民主思想家所接受。

上节所述前三个问题的一个共同原因是一种个人主义的不道德的、极端的版本，它被一些人当作民主的神圣意识形态基石。根据这种个人主义，我们是并且应当是自由和平等的个人，除了自我利益外(这里的“自我”指的是原子或单子式的个人)，我们不应该关心任何其他东西。通过部分让渡我们与生俱来的自由，我们成为一个政府下的公民，归属其管治。我们这么做或是因为在这一政府之下，通过某种机制(往往是政府对暴力的垄断)，我们摆脱了自然状态下我们的利益不断受到其他自私之个人所威胁的状态——这样政府就是必要的恶，或是因为我们被哄骗得这么想——这样政府就是不必要的恶。只要我们不违反作为交换条件的政府对我们的规管，我们就应当可以任意地坚持我们自己的利益。如上所述，这里“自我”是在其原子个人意义上使用的，因此自我利益是在狭义上使用的。也就是说，比如祖先与后人的利益，或是外国人的利益，并不必然成为这种自我利益的一部分。当然，这也不是说自我利益在这里只能包括自我的短期物质利益。它可以是这个狭隘自我所认可的任何利益，比如宗教信仰。在美国有所谓“议题选民”(issue – voters)。他们根据自己的某些信条投票(比如对堕胎、持枪权，等等)，而对其信条之正确性不向与他人的公正与公平的讨论敞开。这样，民主就退化成了一种气力之争，哪一派强(以票数多少计)，哪一派的意旨就得以实行，而另一派在不心服口服的情况下伺机反扑。民主的稳定只不过是一种权宜(modus vivendi)。

也许是看到了这种自私和极端的个人主义及其后果，罗尔斯反对一人一票等同于数脑袋的观点，并论证，为了投票能够有正当性，投票者必须考虑公益或者其他投票实体的利益，而不仅仅是狭义的个人私利^④。对选民的这种道德要求，我们可以从晚期罗尔斯对自由民主理解的一个核心概念，“讲理的”(reasonable)，及其相关的公共理智(public reason)和礼尚往来(reciprocity)的概念里引申

^① Bruce Ackerman and James Fishkin, “Righting the Ship of Democracy”, *Legal Affairs*, January/February 2004, 34. Ackerman and Fishkin, *Deliberation Day*, New Haven, CT: Yale University Press, 2005 给出了这个事实的详细描述。晚近一个对此题的学术讨论见于 Bryan Caplan, *The Myth of the Rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies (New Edition)*. Princeton, NJ: Princeton University Press , 2008. 在更通俗的渠道里，我们可以找到大量的关于美国人政治无知的报导。《纽约时报》的专栏作家 Nicholas Kristof 的一篇报导是最近的一个例子。Nicholas D. Kristof , “‘With a Few More Brains’”, *New York Times*, March 30, 2008.

^② Henry Kissinger, *Does America Need a Foreign Policy?* New York, NY: Simon & Schuster, 2001, p. 27.

^③ 详细讨论见 Joseph Chan, “Early Confucian Conception of the Ruler – ruled Relationship: From Political Ideal to Nonideal Institutions”, 未刊稿。

^④ 又见 Jason Brennan, *Ethics of Voting* (paperback), Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.

出来。关于“讲理的”这个概念，罗尔斯指出：

在公民互相看作是在一代代的社会合作系统中自由和平等的前提下，他们准备好互相提供公平的合作条款……并且在其他公民接受这些条款的前提下，即使在己方在特定情形下要牺牲自己的利益，他们也同意依照这些条款行事，这时，公民就是讲理的。^①

与此相对，如果一个人只依照自己的“无所不包的学说”(comprehensive doctrine)来投票，如果他只因为己方的主张没有达到多数支持，才不得已接受失败，并随时准备不择手段来改变己方失败的命运，那么这样达到的稳定罗尔斯称作“权宜”(modus vivendi)，是一种没有基于正确原因的稳定^②。所以，根据罗尔斯的想法，作为自由人民(liberal people)的一员意味着不仅仅是基于自己的私利(包括物质的和教义上的)来投票，而是要基于某种公益的概念。当然，他理解的“公益”可能要比儒家的概念弱些。但是，他对选民的要求依然是(薄的)道德性的。

但是如何达到这一点？如何能让人民的道德达到罗尔斯对公民的要求和我们要面对民主的前三个问题的需要？为了能达到这种“公民友谊”(civil friendship)^③，罗尔斯诉诸教育和习惯养成——他称之为道德学习(moral learning)。这一学习的进行，要通过自由民主制度所安排的社会与政治机构^④、通过家庭^⑤、通过国际和国内的政治与文化环境^⑥。他同时也寄希望于政治家(statesmen)的作用^⑦。

但是，这些措施是否有效和充分呢？如果选民的大多数能够是在罗尔斯讲的意义上讲理的，那么他们或许能够关注非选民和弱势选民的利益。但是，如果讲理的选民不占多数，那么上面提到的民主的前三个问题(极端个人主义的坏影响、对非选民和弱势选民的忽视)还会存在。我们这里的一个明显出路是让那些不讲理的选民向那些讲理的选民(主动或更可能是被动地)让渡权力。但是罗尔斯寄希望于让所有或至少是大多数选民都讲理，而鲜有提及培养对讲理的选民和政府的尊重。但是，看起来我们不太可能现实地期待讲理的选民构成选民的多数。实际上，罗尔斯自己给出了为什么在一人一票制下这种期待不可能的一个论辩——他把这个论辩归于黑格尔主义者，但是他从来没有回应这个论辩。他写道：

在每个公民都有一票的自由社会里，公民的利益趋向于缩减乃至集中在他们的损害社群纽带的经济私利上，但在一个咨询式的等级制下，当他们(所属)的群体是如此地被代表(即每个群体才有一票)，不同群体的投票成员就会考虑政治生活里更广泛的利益。^⑧

当然，是否讲理的选民可以构成多数，这个问题有待进一步的理论和经验研究。但是，民主还有

^① John Rawls, *Political Liberalism*, New York, NY: Columbia University Press, 1996, p. xliv. 这本书的第49页中有一个很近似的段落，而John Rawls的《The Law of Peoples with “The Idea of Public Reason Revisited”》(Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999)的第136页有几乎相同的段落。又见后面这本书的pp. 86–88, 177–178.

^② John Rawls, *Political Liberalism*, New York, NY: Columbia University Press, 1996, pp. xxxix–xliii, pp. 146–150; John Rawls, *The Law of Peoples with “The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, pp. 149–150, pp. 168–169.

^③ John Rawls, *The Law of Peoples with “The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, p. 137.

^④ John Rawls, *The Law of Peoples with “The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, p. 15, pp. 44–45.

^⑤ John Rawls, *The Law of Peoples with “The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, p. 57.

^⑥ John Rawls, *The Law of Peoples with “The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, p. 27, pp. 102–103, pp. 112–113.

^⑦ John Rawls, *The Law of Peoples with “The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, pp. 97–103, p. 112.

^⑧ John Rawls, *The Law of Peoples with “The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, p. 73.

一个问题——我认为这是一个致命的问题，即上面提到的民主的第四个问题，关于选民对哪怕是他自己的利益都不能正确理解的问题。包括罗尔斯在内的自由民主理论家也意识到了这个问题，并提出了他们的解决方案。关于这一点，以及这些解决的根本缺陷，笔者以前有过论述，现在还是坚持这些论述^①。因此，本节所余论述，只是已有论述的摘要。

首先，罗尔斯接受了黑格尔甚至是马克思主义者的意见，指出没有经济基础的自由是空的。政府要满足人民的基本物质和教育需要。同时，要排除金钱对政治的影响。他认为美国政府没有做到这两点，因此政治成了商业利益的工具，国会也成了这些利益的交易所。在政府没有做到上述两点工作之前，这种状态无法改变。为了改变这种状态，除了罗尔斯提出的这些安排，言论与资讯自由以及其他对人民政治知情相关的自由的维护明显地也很重要。并且，公众还要有闲暇去消化这些信息。比如，公众是否应该被给予政治讨论的“假日”，在投票前对相关政治问题有所学习和了解^②。

但是，在我看来，这些在当今民主社会已经被看作很极端的方式仍然不能充分解决选民知情的问题。历史上看，第一个民主国家雅典公民的政治参与有两条保障：奴隶制和小国。奴隶制把雅典公民从日常劳动中解放出来，使他们能够成为孟子所说的劳心者和参与政治的大人。与此相对，我们现在的社会绝大多数是全民劳动的社会，公民没有闲暇。他们表面教育水平的提高，也只是给了他们某种专门技能，而不是对政治的了解。雅典是小国的事实，也使得政治事务相对简单，人民对政治人物了解充分，国家利益与团体/个人利益更可能一致。这些使得共和制政体的良好运作成为可能。对后一点，西方政治哲学家孟德斯鸠等人都有论述^③。与此相对，尽管当代自由民主对公民参与的要求比共和制政体所要求的低得多，但是孟德斯鸠提到的根本问题还在，甚至可以说是加重了。当代政论家 Robert Kaplan 和政治学家 Russell Hardin 对此问题有类似的论述^④。特别是，Hardin 还指出，一个公民如果是理性的，就不应该去投票，更谈不上为投票而对政治事务知情。另外，有些公民也不希望参与政治，这应该被自由社会所允许。但同时，他们对政治干预的权力也应该受到限制。

总之，上面提到的这些当代社会现实造就了公民对政治知情这一一人一票的先决条件的根本障碍。我将其称为当代社会的第六事实^⑤。这一事实包括：人类有滑向私利的倾向，而一人一票鼓励了这个倾向；总是有公民愿意选择对很多政治事务采取冷漠态度；绝大多数现代社会，包括现代民主社会，都太大了。其结果是不论政府和个人花多大努力，其公民的多数很难充分地对相关政治事务与政治人物知情。这一问题有多种根源：第一，由于现代民主国家太大了，并且我们高尚地拒绝了奴隶制，对政治（包括政治事件和政治人物等）基本的知情这一负担为大多数公民的智力、教育、意愿所无法承受。第二，现代国家的人口使得一张选票没有任何实际价值。第三，大公司和财团的几乎不受限制的、近乎疯狂的财富在对公民道德、对精英献身公益事业的意向、对信息的控制上都产生了极坏的影响。所以，在绝大多数国家都相对很大且要全民劳动的现代社会里，当代民主社会的第六事实就意味着罗尔斯理解的自由民主制度，或慎议民主制（deliberative democracy，它们都对人民的道德与知识有一定要求）是现实上不可能的。

^① 详见白彤东：《旧邦新命：古今中西参照下的古典儒家政治哲学》，第 41—77 页。

^② Bruce Ackerman and James Fishkin, “Righting the Ship of Democracy”, *Legal Affairs*, January/February 2004, 34—9.

^③ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller and Harold Samuel Stone (eds. and trs.). Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 124.

^④ Robert Kaplan, “Was Democracy Just a Moment?” *The Atlantic Monthly* Vol. 280, Issue 6, December 1997, pp. 55—80. Russell Hardin, “Street – Level Epistemology and Democratic Participation”, *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 10, Number 2, 2002, pp. 212—229.

^⑤ 称其为“第六事实”，是影射罗尔斯曾提到的自由社会的五个事实。John Rawls, *Political Liberalism*, New York, NY: Columbia University Press, 1996, p. xxvii, pp. 36—38. John Rawls, “The Domain of the Political and Overlapping Consensus”, in *John Rawls: Collected Papers* (edited by Samuel Freeman), Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 474—478.

四、混合政体及其优越性

在我们对民主的问题及其内部解决之局限的理解的基础上，现在让我们来依据第二节所讨论的孟子的想法建构一个儒家理想政体，看它是否能够更好地解决民主的问题。为简便起见，我将这个理想政体称为“孔氏中国”。之所以这么称呼，是因为它体现了孔孟的一些根本观点，并且它是一个理想形态。这个政体不预设狭义的儒家文化的主导地位——狭义的儒家文化指的是在中国或是东亚社会号称曾经或仍然占主导地位的、限定于特定人群的那种文化。正相反，这个政体设计是普适性的，适用于满足上节所讲的第六事实的所有社会。这个政体也不是要支持经济发展的所谓中国模式（如果确实有这么一个模式的话）。过去和现在中国的政体中也许有“孔氏中国”的一些特征，但后者从未完全在现实世界中充分实现过。下面，我会给出这一政体的架构。

第一，法治与自由/人权为“孔氏中国”所认可并被牢固建立起来。这如何可能、这种认可如何不违背儒家基本原则的问题，笔者已有论述，这里不再重复^①。

第二，从本文第二节对孟子思想的讨论，我们可以引申出，在“孔氏中国”，政府被认为需要对人民的物质与精神负责。它有责任帮助人民满足他们基本的物质需要、社会关系需要、道德与政治的需要、受教育的需要。在物质需要问题上，经济的不平等依照罗尔斯的“差异原则”得到容忍并加以控制^②。在教育问题上，除了知识与技能的教育外，政府还有责任给每个公民以道德和公民（civic）教育。公民道德教育的目标是让他们懂得：每个公民应当对他人有同情心并与他人保持恰当的人伦关系；政府的功能是维护人民的物质与道德生活的幸福状态（道德幸福包括每个公民的五伦关系、公民之间的相互同情，等等）；政治领袖应该是道德与智慧上超众的人（道德上的超众指的是这些领袖乐于将同情心外推和以“民胞物与”为目标）；如果政治领袖确实在智慧与道德上出众，他们应该为人民所尊敬；公民对某个政治事务的政治参与权是与该公民是否愿意考虑公益和是否有能力对这项事务作出好的决定不可分。对公民政治需要的满足包括对他们参政需要的满足。因此，在给他们以上述教育之后，如果一个公民有兴趣并有潜能参与政治，政府有责任为他们参政提供各种方便：比如言论自由以保证公民能知情，必要的场地和时间（假期）以便他们进行政治讨论和投票，等等。

一些自由民主理论家可能可以接受尊重政府与政治家的必要性，但是，这一尊重是内在于儒家思想的。这使得“孔氏中国”能更强有力地处理当代民主的第一个问题（极端个人主义的恶果）。一个被很多人注意到的事实是，在美国，政客经常装扮得比自己的真实状态更无知（比如像上面提到的，2004年竞选时，布什团队把布什打扮成平民中的一员，而将克里描绘成东海岸精英分子），而在东亚，由于儒家文化的影响，政客经常要装扮得比自己实际知道的要多。不懂装懂当然不好，但至少通过这种装扮，东亚的政客还知道有知识是好的，是执政所必需的。我们还可以通过揭穿伪造和文饰学历者，鼓励将来的领导人真正获取知识。哪怕是那些装扮者，在长期装扮后，也许会与他所装扮的信仰产生真诚的认同。如孟子在批评五霸假仁之后的修正所说：“久假而不归，恶知其非有也？”（《孟子·尽心上》）但是，如果在一种文化里面（比如当代美国），有知识和经验成了对政客有害的东西，那么任何改进的希望都没有了！

上面提到过的其他民主制内部对民主问题的解决也会为“孔氏中国”所认可和推动。实际上，儒家教育可能比民主教育更能充分面对这些问题，因为，像上面提到的，民主理论家的期望在于某种公民友谊，但这在现代社会国家庞大的现实中变得不再可能，而儒家的教育强调的是恻隐之心，而恻隐之心所针对的，恰恰是广土众民下的陌生人。

但是，正如上一节所指出的，这些安排，哪怕有了“孔氏中国”的进一步修正，也是不充分的。这

^① 详见白彤东：《旧邦新命：古今中西参照下的古典儒家政治哲学》，第21—40、78—94页。

^② John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971, pp. 60—62, pp. 78—83.

就导向了“孔氏中国”的第三种安排。这一安排明显地偏离了今天的民主思想家所能轻易认可的内在的、非贤能政治的解决方案。从我们对孟子思想的讨论中我们可以引申出,认定政权合法性来自于为人民提供的服务,并看到了上述安排对提高人民的道德与政治知情的根本局限,儒家会支持一种混合政体。除了一人一票制之外,这一政体引入和强化了那些有能力、有道德的贤能者(meritocrats)的作用。我们会看到,因为这些贤能者不像被民众投票选举出来的立法者那样为选票所左右,所以他们有可能在短期和长期、选民和非选民、多数和少数之间有利益冲突的时候,站在长期利益、非选民利益或是弱势群体一边,并且他们也有可能维护稳定和长久的政策。

儒家认为投票权(参政权)应基于(智力、道德、政治)能力,而现代民主社会的第六事实意味着很多公民在很多政治问题上都是没有能力作好的判断的。通过公民教育,我们期望他们在无法迅速提升自己的前提下,应该自愿不参与决策程序。但是,我们同时应有更多制度保障消除无能选民可能对决策带来的影响。基于这样的考虑,“孔氏中国”作出了以下的制度安排。

第一,我们应该看到,民众难以知情的一个主要原因是现代国家太大了。但是,对“严格意义上的”社群和地方(比如乡镇、街道)事务,几乎任何当地居民都比高高在上的中央政府的官僚有更好的认识。因为这里处理的是与居民最相关的日常事务,所以当地居民更可能有意愿去关心,而不会采取冷漠态度。当地居民的私欲也可能被地方政府制衡。所以,现代民主社会的第六事实的前提在小范围的群体里不成立。这就意味着所有当地居民都应该被允许参与其地方的事务,其参与方式或是一人一票选举地方主管,或是在重要事务上进行公投。

当然,这里一个困难的问题是哪些事情应被算作“严格意义上的”地方事务。在一个联系紧密的当代世界里,没有地方事务是绝对地方的(只关乎一方的)。因此,“严格意义上的地方事务”仅仅是那些对外界影响相对可以忽略的事务。就那些对外界有不可忽略的影响的地方事务来说,这一社区的选票只能是决策过程中的一个因素。我们也要作出适当安排,以防本地选民做那些罔顾他人利益和短视的事情。同时,如果有些全国性的决策与地方紧密相关,而大众有可能对它们作出良好判断,这些政策应让公众参与,可以用全民公决的方式决定。一个更一般的问题是,一个有多少人的社群的政治事务的复杂程度是一般民众可以掌握的,对这个问题的回答直接决定“地方”的大小。这些问题都需要实证的和经验的考察,而不是哲学家闭门造车能正确地造出来的。哲学家可以讲的是这里的一般原则:民主参与的程度取决于相应的民众作出良好决定的可能性^①。

第二,在处理超出小群体一级的事务时,现代民主社会的第六事实的前提得到满足,这就意味着公民更有可能对很多事物采取冷漠态度,并且缺乏能力对很多事物作出好的判断。对此,我们就应该设法限制(无知和不讲理的)民意对政策的影响。这种限制可以由多种办法实现。比如,在更高一级的政治事务的投票里,在每个选民投票前,他们被要求去参加一些相关课程与讨论,或参加基于相关问题的事实的考试,而只有在参加课程或考试通过后他们才被允许投票。或者,选民投票权重可以因其课程、考试表现来调节,也可以通过教育程度、社会与政治角色等相关因子进行调整。

另外一个也许是现实里更好操作的办法是,在更高一级的立法机构里,除了直接民选的一支外(这一支存在的必要性在于,它是民意表达、“天听自我民听”的机构,同时也可制衡另一分支),我们可以添加另外的分支来制衡民意。让我们把前者叫做下院或人民院,后者叫做上院或贤能院。上

^① “孔氏中国”对地方选举的处理与当前中国的村一级的选举不同在于:第一,村(地方)的选举应该不受高一层的领导的干涉;第二,在最低的地方一级,民选政府应该是唯一的执政机构;第三,各种自由与权利应该得到有效的法律保护;第四,更高级的政府和立法机构也有选举成分,也就是说,选举不应只局限于村或乡镇一级;第五,某些国家事务应该由公投解决。在这几点上,当今中国所做的都不令人满意。对中国地方选举的另一个挑战是,在中国有些地方,村级选举导致了地方强势家族或强人对权力的垄断和滥用(感谢张庆熊教授向笔者指出这一点)。笔者认为,法治、对权利和自由的维护、每级政府的民主因素的加强也许有助于解决这一问题。但是是否是这样,我们还需要以政治学家的经验研究作为补充。

院议员由智力与道德出色的人所组成^①。

笔者可以想出三种挑选上议院议员的方式——这三种方式并不互相排除，而是可以互补的。第一种可以被称作一个层级模式。最低一级，也就是上面解释过的严格意义上地方一级的立法机构只有一个分支，其成员有相应社区的人民直选产生。他们应该尽可能地从他们本来的专业工作里解放出来，并广泛参与更高一级的决策工作。因此，他们更可能有能力参与一般民众难以把握的更高层次的政治决策。他们就可以有资格推选和被推选成为上一级立法机构中的上议院成员。这个过程可以被一级级重复，直到国家最高一级的立法机构。另一种办法是，低一级的上、下议院议员都可以成为更高一级立法机构的上议院之候选人或选举人。除了最低一级外，更高级的议员都应该是全职。

实际上，在美国政治史中，我们可以找到这种层级模式的痕迹。比如，在美国早期，联邦参议员和总统均非人民直选产生，而是由州议员或各州的选举人(electors)选举产生。之所以这样，恰恰是美国开国者、特别是联邦党人为了制衡无知且缺德的众意(popular will——也许应该更合适地被叫做“popular whim”)而设。他们的意图与笔者这里的意图完全吻合^②。

第二种选拔各级上院议员的办法是以考试为基础的。比如，贝淡宁提出过以下一个模式。这个模式的核心是“由一个民选的下议院和一个通过竞争性考试选拔的‘儒家式的’上议院(他后来称它为贤士院)构成的两院制”^③。当两院之间有冲突时，

“儒家”的解答可能是由宪法给予上议院“超级多数”(supermajority)的权力，凭借它上院[的多数]可以否决下议院的多数意见。政府的首脑和重要的部长均从贤士院里选拔。大多数重要的法令均由贤士院颁布，而下议院只起制衡上议院权力的作用。^④

有人也许会对他的这个模式提出如下质疑。在传统中国，科举考试用来选拔官员，但是那时由于越来越多的应试者来竞争有限的位置，这个制度经受着长期的且不断增长的压力。这还是在国家支持的普及教育极其有限的情况下发生的^⑤。现在，在中国和世界上许多地方都有了更彻底的国家支持的大众普及教育，这也就意味着有着更多的合格的和满怀期望的学生愿意参加考试，而可能的官员或立法者的岗位还是极其有限。我们只要看看现在的公务员考试有多疯狂，就可以对这个问题有个生动的认识。这样一种考生和可能位置的比例会导致选拔的随意性以及连带的社会问题。对此，我们可以回应说，传统中国乃至当代中国的一个严重问题是没有充足的渠道来分流这些人才^⑥。人才分流可以减轻上述这个问题的严重性。实际上，如 Elman 指出的，传统中国科举考试的失败者可以成为社会所需其他行业的有学识的实践者，这是一个不坏的无心插柳式的后果^⑦。也就是说，这些考试可以无意地甚至可以说是有意地提高公民的整体政治智慧。

但是，我们不得不承认，当考试人数远远超过可能的位置，谁被选拔变得太过随意。一个替代的方式是将通过考试当作上院议员候选人资格的条件之一。在通过考试之后，候选人可以通过相应选

^① 很明显，在当今民主国家里，尤其是美国，这些名称会让后者注定失败，因为“人民”已经成为神圣，而“贤能”、“精英”已经天经地义地成为被调侃、讽刺的对象。但笔者仍然用“贤能院”是因为它表达了这个立法分支的意图，而哪个名字更能被兜售给当今的人民，这个问题笔者留给有政治智慧和手腕的人。

^② 参见 Stephen Macedo, “Meritocracy and Liberal Democratic Constitutionalism: The American Founding and Beyond”, forthcoming.

^③ Daniel Bell, *Beyond Liberal Democracy*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006, p. 267.

^④ Daniel Bell, *Beyond Liberal Democracy*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006, p. 271.

^⑤ 参见 Benjamin Elman(2013), “A Society in Motion: The Unexpected Consequences of Meritocracy in Late Imperial China, 1400 – 1900”, forthcoming.

^⑥ 参见钱穆:《中国历代政治得失》，北京:三联书店，2005年，第156—157页。

^⑦ Benjamin Elman (2013), “A Society in Motion: The Unexpected Consequences of Meritocracy in Late Imperial China, 1400 – 1900”, forthcoming.

区的全民投票或者下一级议院的议员投票,进入上议院。另一种可能性是将那些通过考试的人送到某种学院里。在那里,他们会被给予进一步的教育,并切近观察政治运作,给出政治建议。他们也可以被送到地方政府部门,以便他们获得实践经验,以防他们只会纸上谈兵。在这之后,通过一个进一步的选拔过程(考试或是投票),他们被选入上议院。考虑到当今世界专业化的事,考试也可以分不同的轨道,比如经济轨、政治科学轨、自然科学轨,等等。被选人还是要被要求获得通识教育,但是同时会专攻某一特定方向。

很明显,在以考试为基础的这种选拔方式里,考试的管理是个重要议题。一个常见的反对意见是道德优劣很难通过考试鉴别。这个困难确实存在。但是,考试可以引导参考人研习道德哲学著作,因此即使这无法提供他们的道德,但至少可以提高他们对道德的复杂认识。考试也可以引导人们学习过去的道德典范,而这对一个人的道德养成会有正面作用。对考试材料的掌握也不仅对人的智力提出要求,还能够考验一个人的某些德性(比如恒心),虽然这里能被有效考验的德性不如我们期待的那么全面。此外,上面提到的学院和实际工作经验等安排也可以被用来观察和考察一个人的道德与政治品格。

为了保证考试的公平,法治和其他相关制度也明显具有必要性。可能有人还是会怀疑公平考试的可能性。但是,我们只要想想,传统中国的科举考试、今天中国的高考、美国的 SAT 考试,以及有名的难考的美国外交官考试(foreign service exams)虽然有问题(大概人类社会里没有哪个程序是没有问题的),但是它们都有着决定考试内容和结果的相对公平和无争议的方式^①。

一般来讲,对那些怀疑以考试为基础的选拔方式的可行性的人,科举以及一些更早的以考试为基础的选拔人才方式在传统中国之相对长久的成功应该可以回答他们的怀疑^②。实际上,中国传统选贤举能的实践及其得失为我们今天设计以考试为基础的选举模式提供了丰富的资源^③。比如,我们已经看到,科举制与以考试为基础的选拔模式有呼应。在这种模式里,笔者还提出了一种比较复杂的方式:考试通过的人被派往某种特殊学院或地方职位。明眼人可以很容易看出,前者与传统中国的太学、翰林院有呼应。至于以地方职位作为进一步考察和培训的场所,在汉代的选举制度中,我们可以找到其踪迹。在这一制度中,出色的学生先被选入太学,在太学里表现出色的学生进而被授予地方官职,在地方表现好的人再被选派回中央。还有,以考试为基础的模式也有层级,这与传统中国科举制中的书生可通过童试、乡试、会试、殿试,以取得生员(秀才)、举人、贡士、进士的资格,并且各层级都有相应的官学以及正式的和不正式的实践渠道,也多有呼应。总之,尽管我们这里做的是哲学上、理论上的思考,但是中国传统选贤举能的诸多实践及其成败显示我们的设计并非象牙塔内随意的和过分理想化的创造。

选择各级上院议员的第三种方式是一个配额系统。上院的席位或者候选资格可以分配给那些在政治事务中表现出色并且愿意献身于公共事务的人,比如县、市、省/州的领袖、工业界领袖、科学家、各类(比如环保、少数族群、工会)非政府组织(NGO)的组织者,等等。他们的能力、经验、道德已经在他们的政治服务中得到检验,我们也可以因之而选拔他们(比如通过内部考核、票选,等等)。中国各级政协和香港的功能组别表面上与我们这里讲的配额系统类似。但是,特别是中国的各级政协

^① Philip J. Ivanhoe 曾经向笔者提出外交官考试可以是选择上议院议员的一种可能方式。笔者这里感谢他的建议。

^② 笔者这里不是说传统中国的政体混合了贤能与民主成分,也不是说传统中国的政体是纯然贤能制或精英制的。如 Elman 指出的,晚期中华帝国的精英、贤能从来没有摆脱那个以皇帝为最高和最终权威的系统。但是他同时也指出,一个现代的政治系统反而可能与贤能制更相合。参见 Benjamin Elman (2013), “A Society in Motion: The Unexpected Consequences of Meritocracy in Late Imperial China, 1400–1900”, forthcoming。这点笔者完全同意。实际上,如果我们用众意(popular will)替代皇帝,中国传统皇权与士权的丰富的博弈史(合作、制衡、对立)可以很容易地为我们今天探索混合制提供很好的教训。

^③ 钱穆对传统中国政治提供了很多细致、微妙、充满洞见的分析。参见钱穆:《国史大纲》,北京:商务印书馆,1996 年;钱穆:《中国历代政治得失》,北京:三联书店,2005 年。

明显地没有满足“孔氏中国”的设计。比如，政协成员多是临时聚集到一起，并非专职，而我们设计上院的一个重要原因恰恰就是忙于日常工作的人民没有闲暇来思考政治问题，因此无法作出好的政治判断。“孔氏中国”的上院是立法机构，职能包括立法、选举官员，等等，而中国的政协成员没有这种权力。实际上，宪法赋予他们的权力都不常真的为他们所享用。法治和其他相关的政治安排（比如新闻自由）也没有充分建立起来。

这里，笔者想再次强调，这三种选拔上院议员的方式不是相互排斥的，而是可以结合起来。特别是，我认为最后一种配额系统可能只可以是其他两种方式的补充。

下面一个问题就是上院的功能。他们可以被给予撰写全民公决草案的权力^①。上院和下院也会被给予立法机构常有的职责：立法、宣战、选拔和确认最高法院法官、总统/总理、各级政府最高官员、大使等等。立法两院之间投票的权重应该有明确规定，在有关非选民和需要长远考虑的事情上，上院的投票应该被给予更大的权重^②，因为像笔者已经讨论过的，这些事情是选民不太可能有能力充分处理的，这也是我们要引入上院的重要原因。

需要澄清的一点是，所有这些选拔方式，尤其是层级模式，应该与代议制民主区分开。在笔者的设计中，那些进入上议院的成员并非是在上一级立法机构中其“选区”利益的代表，而是有能力参与更高一级的立法和决策的人士。但是，我们需要承认，即使我们对他们的职责有不同于代议制的理解，即使他们可以通过成为全职议员，从他们特殊的职业中解放出来，但是只要他们要被地方上民众经常性地选举所制约，他们也不能从特殊的利益，尤其是他们的选民的当前的利益里解放出来。这是美国国会里常发生的情形，一个明显的例子就是那些臭名昭著的议员通过利益交换，把联邦政府的钱花在其选区的往往是以公（联邦）济私（选区）的各种工程上（英文里称作“earmarks”或“pork barrel projects”）。这些工程往往使联邦有限的资金不能花在更有需要的地区，而是花在善于讨价还价、威逼利诱的政客的选区里。但对一个持孟子思想的儒家来讲，民众的参与并不是要发现他们当前利益的共识，政客也不应只是民众当前利益的传声筒，而是民众的真正、长远利益的谋划者。让他们摆脱特殊利益的限制是选择上院的各种方式的一个根本意图。

关于上院的细节我们可以继续整理，但是可以明确的是，这些安排是为了对众意形成制衡，而在政治上给予那些比较有知识、经验、道德的人士以更大的声音。如此组织的政体可以说是民有的和民享的，但不纯然是民治的。承担治理角色的，有人民，同时也有精英贤能。它是孟子主权在民、治权在贤思想的一个具体制度实现，也是儒家面对自由民主的回应（拥抱自由法治，修正大众参与）的一个具体制度实现。

对“孔氏中国”模式的可欲性，会有很多批评。一类是外部的，比如，“孔氏中国”违反了自由民主的一些根本原则（平等、主权在民的合法性必须由全民投票来体现，等等）。一类是内部的，比如，“孔氏中国”会导致根据它自己的原则所认为的坏结果；我们不需要采取“孔氏中国”的模式，也能达到它所期望的结果，等等。笔者在《旧邦新命》一书的第三章对这些挑战有回答^③，在笔者最近的一篇文章里有修正后的更全面系统的回答^④。因为本文篇幅有限，所以笔者只能希望仍然存疑的读者去参考这些文献。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

^① 参见 Nicolas Berggruen 和 Nathan Gardels 关于美国加州类似机构的功能讨论。Nicolas Berggruen and Nathan Gardels, “Intelligent Governance”, forthcoming.

^② 笔者感谢贝淡宁向笔者指出这一点。

^③ 参见白彤东：《旧邦新命：古今中西参照下的古典儒家政治哲学》，第 41—77 页。

^④ 白彤东，“A Confucian Version of Hybrid Regime: How Does It Work and Why Is It Superior?”, forthcoming.

儒家贤能政治思想与中国贤能推举制度的发展

王 国 良

摘要:选贤任能历来是儒家倡导的重要政治思想和政治主张,儒家人性平等的理论为贤能政治提供了坚实的理论基础。先秦儒家孔子、孟子、荀子,系统总结了春秋战国时期出现的选贤任能的时代精神与社会思潮,对贤能政治的具体内容作出充分论述,对当时的社会进步与人才解放起到了极大的推动作用。儒家贤能政治的思想在后世逐渐演变为人才选拔的推举制度与考试制度。中国当今的贤能推举制度不断加以改进和完善,摒除传统贤能推举制度的弊病,借鉴当代世界人才选拔体系的优长,可以发展为具有中国特色和优势的民主制度。

关键词:贤能政治;儒家;推举;考核

选贤任能历来是儒家倡导的重要政治思想和政治主张,内在地凝聚了儒家思想的精华。先秦儒家孔子、孟子、荀子,系统总结了春秋战国时期出现的选贤任能的时代精神与社会思潮,对贤能政治的理论基础、具体内容作出充分论述,对当时的社会进步与人才解放起到了极大的推动作用。儒家贤能政治的思想在后世逐渐演变为人才选拔的推举制度与考试制度。当今中国的人才选拔体制继承了儒家贤能政治的传统,继续改进和完善,可以发展为具有中国特色和优势的民主制度。

一

在中国传说中的“天下为公”的上古时代,就已经实行选贤授能的民主制度。据司马迁《史记·五帝本纪》记载,传说中的部落联盟首领都是由选举产生,大多具有克己奉公、一心为民的优良品德和尊贤容众的民主作风。如帝喾能够“普施利物,不守其身”,帝尧“富而不骄,贵而不舒(慢)”。帝舜能够根据“八元”、“八恺”的具体能力而各尽其用。尧舜禹三代“禅让”的传统更被历代儒家当作真实历史传为美谈。降至殷商时期,尚有举贤授能的遗风,如汤举伊尹,武丁举傅说,文王举姜尚等等。周代开始封邦建国,建立系统完备的世卿世禄制度,从事政府管理职责的人员基本由贵族子弟世袭继承,选贤任能的传统衰歇终止了。从西周末年开始,社会的动乱变化加剧,政治制度开始从封建制向郡县制转变,世袭制度已无法照旧延续下去。在列国纷争的时代,为了更好地治理国家,在列国竞争中更为强盛,许多国家的统治者开始寻求具有适应时代变革要求的有德有才的贤能人士帮助治理国家,都要招聘、选拔、任用理财、打仗、治国的人才,不得不打破宗法血缘关系破格选拔人才,选贤举能逐渐形成新的社会风气与社会思潮。贤能人才一般是指有德有才,德才兼备,但春秋时期一般德才不作严格区分,德就是才,德才统一。据《左传·僖公三十三年》记载:“初,臼季使过冀,见冀缺耨,其妻馌之。敬,相待如宾。与之归,言诸(晋)文公曰:‘敬,德之聚也。能敬必有德,德以治民,君请用之。臣闻之,出门如宾,承事如祭,仁之则也。’公曰:‘其父有罪,可乎?’对曰:‘舜之罪也殛鲧,其举也兴禹。管敬仲,桓之贼也,实相以济。《康诰》曰:父不慈,子不祗,兄不友,弟不共。不相及也。’

《诗》曰：采葑采菲，无以下体。君取节焉可也。”文公以为下军大夫。”臼季发现冀缺有敬德之才，符合“仁”的品德原则，向晋文公推荐，尽管其父有罪，但父子不相关，这是任人唯贤的重要范例和标志。又据《左传·僖公二十七年》记载，晋文公“蒐于被庐，作三军，谋元帅”，赵衰向晋文公推荐郤穀，他说：“臣亟闻其言矣。说（悦）礼乐而敦《诗》《书》。《诗》《书》，义之府也。礼乐，德之则也。德义，利之本也。”《国语·晋语七》记载，晋悼公使张老为卿，张老婉辞，推荐魏绛，说：“臣不如魏绛。夫绛之知能治大官，其仁可以利公室不忘，其勇不疚于刑，其学不废其先人之职。”张老推荐魏绛为卿，因为他具有“智、仁、勇、学”四种新品格，“若在卿位，外内必平”。臼季推荐冀缺，张老推荐魏绛，都不是根据他们的出身贵贱，而是根据他们的品德作为鉴别人才的标准。敬德及智、仁、勇、学，这些品格与以往的身份性教养迥然不同，是能够发挥自我个性的内在特征的崭新品格。赵孟解释他提出的“忠信贞义”为“临患不忘国，忠也；思难不越官，信也；图国忘死，贞也；谋主三者，义也”（《左传·昭公元年》）。这些都是新型人才应该追求和具备的才能品格。孔子继承春秋时期的时代精神，系统总结概括新时期贤能人才的新型品德，并用之于新型人才的培养。孔子办学，有教无类、不拘一格地培养学生，主要就是培养学生的从政才能，举贤授能遂成为孔子儒家提出的首要政治主张，孟子和荀子后来又加以弘扬光大，对中国后世政治制度建设产生了巨大积极的影响。

孔子明确地把“举贤才”（《论语·子路》）列为儒家的为政措施之一，“君子尊贤而容众，嘉善而矜不能”（《论语·子张》）。贤者也是善者，“举善而教不能，则劝”（《论语·为政》）。随着政权开放范围的扩大，举贤也愈来愈被强调，孟子倡导“尊贤使能，俊杰在位”（《孟子·公孙丑上》），并力图以尊贤来突破贵胄等级藩篱：“贵贵尊贤，其义一也”（《孟子·万章下》），更加推重“尊贤育才，以彰有德”（《孟子·告子下》）的意义。孟子又认为在举贤方面慎重，选拔人才“将使卑逾尊，疏逾戚，可不慎与”（《孟子·梁惠王下》），在态度上还有些遮掩。荀子在举贤方面的态度，则十分明朗磊落，“贤能不待次而举，罢不能不待须而废”（《荀子·王制》），“尚贤使能”是君子从政三大节之一。隆盛的政治气象表现在“论德而定次，量能而授官”（《荀子·君道》）方面，“尚贤推德天下治”（《荀子·成相》）。这些充满豪气的言论反映了荀子时代世卿之政已全面坍塌的现实情形，反映了“不恤亲疏，不恤贵贱，唯诚能之求”（《荀子·王霸》）的平民政治力量背景。“以族论罪，以世举贤”（《荀子·君子》）已普遍遭到反对，将其视为乱政的象征，“不祥莫大焉”。

二

儒家人性平等的理论为贤能政治提供了坚实的理论基础。任贤使能，不拘一格拔擢人才在当时无疑是具有进步意义的开明政治措施。其实质意义在于破除血缘宗法等级及其他关系而根据本人的实际才能来提拔荐举录用，这与儒家的人性理论密切相关。儒家人性平等的理论是对人性论的重要贡献。贤能政治就是从儒家人的本质共同性理论生发出的必然要求，因而在选贤任能政策中内地凝聚着儒家哲学思想的精华。

是否人人都具有成为贤能人才的可能性？如果只有一部分人具有这种能力而另一部分人则没有这种能力，或是由本性注定了不能培养贤德才能，那就还是未能改变政治的垄断特征（古希腊的民主政治就是只有部分人享有公民权利，只是部分人的民主），只有人人都具有成为贤能人才的可能，才能打破贵族政治的垄断特征，使贤能政治为社会广泛认可与接受。

先秦儒家的人性理论即关于人的本质的学说正是回答了这一个问题。

先秦儒家的人性理论是围绕着人的本质问题展开的。儒家代表人物孔、孟、荀都肯定人性或人的类本质的共同性。孔子首先从哲学—教育学的意义上提出“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》）

的命题。这一命题的蕴涵并非清晰凸出,不免带有感性色彩^①。但从整个命题的分析来看,“性”无疑指的是人的自然生理心理机制在社会历史的发展进程中进化积演而形成的人的潜能素质,类似于“绘事后素”中的素质。人的潜能素质都是相似相近的。只是由于后天的学习、开发程度的不同、方向不同,才导致人的分类差异。这一命题表明孔子基本上认为人人都具备追求理想、塑造自己的能力。人们“有能一日用其力于仁矣乎? 吾未见力不足者”(《论语·里仁》),孔子把君子品格的重要内容的仁看作是人人有能力践行的,没有“力不足者”,可见孔子确实是承认人都有足够的力量完善自己的,并不只限于某一“类”特殊的人。孔子和一切富于理性启蒙精神的早期思想家一样,积极鼓励人们开拓自己的才智,把自身的完美的现实性推进。孔子提倡“有教无类”,不同社会阶层(类)的人都有权受教育,实际上就是都有权培育提升自己的品格人格。这种教育实践活动必然要激发对人性本质问题作进一步的哲学探索^②。孟子、荀子就是沿着孔子开启的路线在与其他各家各派的争鸣中发展深化人性理论的。

孟子、荀子著名的“人性善”与“人性恶”之争构成人性思想发展史上的必要链环,丰富了人性理论的内容^③。不过孟荀关于人性善恶的歧异并不影响另外一个问题的成立,即二人都认为人的本质是共同的。孟子认为,如果人可以归类的话,那么“圣人之于民,亦类也”(《孟子·公孙丑上》),既然是同类的,就应该具有共同的类本质,“凡同类者,举相似也,何独至于人而疑之? 圣人与我同类者”(《孟子·告子上》),这种同类表现为具有共同的感知判断力,有同美焉,即:“口之于味也,有同耆焉;耳之于声也,有同听焉;目之于色也,有同美焉。至于心,独无所同然乎?”^④心也应该是相同的。心既然是相同的,为何还有圣人与普通人之分呢? 孟子的解释是:“圣人先得我心之所同然耳。”(《孟子·告子上》),即圣人是首先发挥了人自身能力的人,那么普通人有没有能力也达到圣人君子的地步呢? 答案是肯定的:“人皆可以为尧舜。”(《孟子·告子下》)关键在于“为之而已”,如果“弗为”则不如人。如果说孔子的“有教无类”尚隐含人的阶层区分特质的前提,那么孟子的“尧舜与人同”(《孟子·离娄下》)的看法就把圣人君子与普通入归为同一类,破除了圣人君子的等级身份特征,并从内在于人本身的,人人皆具有的各种能力的努力发挥程度来判别人之高下。普通人只要能像圣人那样努力发展自己的本性,就同样可以把自己提高到尧舜那样的境界。“舜,人也;我,亦人也。舜为法于天下,可传于后世,我由未免为乡人也。是则可忧也。忧之如何? 如舜而已矣”(《孟子·离娄下》)。作为人来说,其本质能力是同样的。圣人君子也是一切人可以追求达到的,只要“服尧之服,诵尧之言,行尧之行,是尧而已矣”(《孟子·告子下》),“有为者亦若是”(《孟子·滕文公上》)。这样,孟子就以人性相同为依据,使理想人格从社会身份中分离、独立出来,把对理想人格的追求放在个体“有为”的基点上。

荀子的人性理论在出发点上与孟子不同,但荀子对人的本质共同性问题的看法与孟子是一致的,并更加突出个体“有为”的重要意义。荀子把人性看作是纯粹的自然产品,是天然生成的人的素质材料,“生之所以然者谓之性”(《荀子·正名》),“性者,本始材朴也”(《荀子·礼论》),“不可学,不可事而在人者谓之性”(《荀子·性恶》),这种本始素质的“性”就是人生而具备的能力,如“目可以见,

^① 孔子开创了私学,是第一位私人教育家。教育是对人的教育,早期的教育实质上是人学。孟子、荀子也都有教育家的头衔。教育必然要涉及到人的能力与后天努力学习的关系,在最初是对学生进行比较归纳,只能得出“相近”的结论。

^② 孔子关于人性的论述在《论语》中没有更多的记载,但孔子的许多看法如“吾非生而知之者”、“人之生也直”、“富与贵是人之所欲也”等等都是与人的本质相关的具有启发意义的观点。

^③ 本文对人性善恶的具体内容以及立论方式不拟作详细解析,而是讨论二者的共同方面。人性最初只是合群性。人性应该是自然性与社会性的统一,这种统一不是二者的机械组合,而是人的自然机能(包括最初的天然合群性)在生产实践(包括物质生产和精神生产)的历史发展进程中的社会升华,因此人的本质不是固定不变的,“整个历史也无非是人类本性的不断改变而已”(《马克思恩格斯全集》第 4 卷,第 174 页),与自然向人的显现,自然的人化和社会的进步方向一致,人的本质也将不断变得更丰富,更全面。

^④ 孟子的“心”是指人的认识能力,“心之官则思”,这种能力是人人都同样具有的。《孟子·告子上》:“恻隐之心,人皆有之,羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之,是非之心,人皆有之。”

耳可以听”(《荀子·性恶》),也包括人的思维认知能力:“凡以知,人之性也。”(《荀子·解蔽》)概括言之,人性是人的天赋的各种能力。这种天赋能力是人人都有的,人人相同的,“尧舜之与桀跖,其性一也”(《荀子·性恶》),“材性知能,君子、小人一也”(《荀子·荣辱》)。这就是说,从人的本质方面来看,人与人是没有区别的。那么,圣人君子、庶人百姓的区分是如何形成的呢?荀子认为是人的后天努力开发自己的能力,积善修德,提升人性所造成的,“圣人者,人之所积而致也”(《荀子·性恶》),“非生而具者也,夫起于变故,成乎修为,待尽而后备者也”(《荀子·荣辱》)。由此看来,圣人与普通人的区别只是努力追求的过程差异,而不是人的能力差异,这就使一切人都能追求完美理想成为可能。“涂之人百姓,积善而全尽谓之圣人。”(《荀子·儒效》)从而荀子就提出了与孟子有异曲同工之妙的命题:“涂之人可以为禹”,因为“凡禹之所以为禹者,以其为仁义法正也。然则仁义法正有可知可能之理,然而涂之人也皆有可以知仁义法正之质,皆有可以能仁义法正之具,然则其可以为禹明矣”(《荀子·性恶》)。圣人有一定的品格规范,这些品格规范具有可被掌握了解的道理,普通人、百姓皆有掌握了解这些道理以及实行的基质力量,因此一切人皆可以成为圣人。这段推理的逻辑是清晰严谨的。荀子认为,只要人们自己积极努力,“伏术为学,专心一志。思索熟察,加日悬久,积善而不息,则通于神明,参于天地矣”(《荀子·性恶》)。

以上概略地阐释了儒家关于人性本质的共同性的理论。儒家的这种人性理论从哲学的角度论证了贤能圣人理想可以为一切人所追求,一切人也都能通过自己的努力发奋完善自己,这就为贤能政治提供了坚实的理论基础。

三

儒家不仅积极提倡贤者在职、俊杰在位,而且对贤能政治的施政内容作了充分讨论。具体包括身正、公平正义、以民为本、以道事君等,对如何防止君主个人专权也提出了积极的应对措施。

孔子认为参政(即在政权机构中担任一定职务)首先要做到“身正”,具体表现是“忠信”守职。孔子曾用一双关语说明政治特征,“政者,正也”(《论语·颜渊》),“正”即指为政者自己身正:“苟正其身矣,于从政乎何有?不能正其身,如正人何?”(《论语·子路》)只有自己以身作则,才能施令于别人,“其身正,不令而行,其身不正虽令不从”(《论语·子路》)。孟子、荀子也都以“修身”作为从政的基础和起点。孟子说:“君子之守,修其身而天下平。”(《孟子·尽心下》)荀子说:“闻修身也,未闻为国也。”(《荀子·君道》)就是把修身作为“为国”的关键。儒家认为只要身正就能令行治隆,不免有些简单化,但对于当时许多其身不正、聚敛暴虐的统治者来,却具有矫正时弊的意义。身正就是自我调整,端正自己,这实际上是贤能君子的自我品格的政治运用。儒家“身正”的传统在现代得到继承与发展。当代中国执政党要求领导干部起带头示范作用,以身作则,正己然后正人,就是对儒家这一传统的认同与继承,并赋予新的时代内容。

身正由忠信来体现,忠即忠于职守,并不具有有效忠君主个人的意义(但含有对国君负责的意思),而是具有突破氏族宗族框架的社会性的公的行政意义。忠在先秦儒家中的主要含义是对一切人以诚相待,并不具有有效忠君主或只事一主的意思,孔孟荀都与许多君主打过交道,一旦政见不合,即去之他国,从来不效忠某一君主。儒家有时把君臣关系看似朋友关系,可疏可密,并可选择。所谓忠君的观念实萌芽于墨家(见《墨子》之《尚同》、《鲁问》篇),由韩非落实为纲(见《韩非子·忠孝》等篇)^①。孔子一再言及“主忠信”,孟子、荀子也屡言忠信,即“致忠而公”(《荀子·臣道》)。

忠是儒家内在方面或自我方面表现的严守职责,信则是从外在方面表现的对士君子的视听言动

^① 郭沫若曾指出韩非与墨家思想的关系,认为韩非把墨子的“尚同、非命、非乐、非儒的一部分发展到了极端”。郭沫若:《韩非子的批判》,《十批判书》,北京:中国华侨出版社,2008年,第254页。

的忠的证实与信赖。信是从政的重要品德，“信则人任焉”（《论语·阳货》），“人而无信，不知其可也，……其何以行之哉”（《论语·为政》）。对于其他执政者要“信而后谏，未信，则以为谤已也”（《论语·子张》），反而起副作用。对于百姓方面执政者应该“信而后劳其民”（《论语·子张》），“民无信不立”（《论语·颜渊》）。荀子以为官员应该“忠信而不谀”（《荀子·臣道》），信之与否关系到政治的兴衰，“政令信者强，政令不信者弱”（《荀子·议兵》）。

忠信作为身正的表现，首先是执政者的道德品格，运用到政治上就成为从政准则，由此可见贤能的自我追求陶冶与道德、政治是一线相连的。儒家认为从政应该力求人际关系充满和谐，但是这并不意味着要无原则地讨好取媚他人，君子应该以“贞”、“直”、“忠信”立身，“以直报怨，以德报德”（《论语·宪问》），反对“巧言令色”，不搞虚假表面的一套。对于那些不得罪人的滑头“乡愿”，孔孟都斥之为“德之贼也”^①。

儒家在一视同仁地平等宽厚待人的时候，又要求在政治活动中坚持个体的独立自主性和正义性，坚持公平公正，不搞小山头，不拉帮结派。贤能政治本身要求唯才是举，不偏不倚，这表现在从政者的活动光明磊落，不依附他人，“君子周而不比”（《论语·为政》），“君子和而不同”（《论语·子路》），不与某部分人结成小集团，而是保持个体交往自主性，君子“群而不党”（《论语·卫灵公》）。孔子所指的党就是指某些人结成的小集团，构筑起把集团外的人区分开来的狭隘限制关系。这样就可能阻碍行政的公平公正，造成人际关系的紧张。孔子认为君子应该能“群”，即与一切人保持正常和谐的关系，无偏无党，只以公正为原则。“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”（《论语·里仁》）这样君子就不会成为“狭隘人群的附属物”，而是凝社会性与社会关系总和于一身，在广泛的社会联系中保持主体性，即自主和自由的品格。荀子把这种品格描述为“君子崇人之德，扬人之美，非谄谀也；正义直指，举人之过，非毁疵也；言己之光美，拟于舜禹，参于天地，非夸诞也”（《荀子·不苟》）。

儒家主忠信，提倡公平正义，完全符合现代公共管理的基本原则。忠信，与社会主义核心价值爱国、敬业，诚信、友善前后相继，公平正义更是现代公共管理的主导原则，可见儒家在最初提出执政理念时，就已经包含公共管理的职能，成为后世公共管理的思想资源与价值导向。

儒家贤能政治的政治理想是“为政以德”（《论语·为政》），力求通过政治来完成“博施于民而能济众”（《论语·雍也》）的既仁且圣的伟大功业，主要内容就是以民为本，与民同乐，“爱人”是总体原则，是德之体现。

孔、孟、荀都希望人民都能安居乐业。孔子认为从政要“节用而爱人，使民以时”（《论语·学而》），“足食，足兵”（《论语·颜渊》），“庶矣”，“富之”，“教之”（《论语·子路》）。孟子将仁政表述为“与民同乐”（《孟子·梁惠王上》），而且仁政是“兼济天下”的，不仅仅为一国之利。仁政的实质是以百姓人民为轴心，而不是为了执政者的利益：“百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足？”（《论语·颜渊》）这也就是“民为贵，社稷次之，君为轻”（《孟子·尽心下》）。这都充分表现出仁政的人民性与人道精神。孔、孟都反对为君主私利而争城略地的不义战争，反对横征暴敛，反对刑残百姓。这种仁政理想就是在今天仍然闪耀出光辉，具有积极的借鉴意义^②。

荀子进一步发挥了孔孟的仁政理想，议兵论政，讲王制王霸之道，谋富国强国之策，并把儒家理想与人的族类意识结合起来，要求“制天命而用之”（《荀子·天论》），表现出“君子理天地”（《荀子·王制》）的宏伟气魄。在政治措施方面，荀子注重发展生产力和物品流通开放，主张“开源节流”，反对

^① 参见《论语·阳货》、《孟子·尽心下》。孟子反对乡愿的辞气更为激烈，认为乡愿是“非之无举也，刺之无刺也，同乎流俗，合乎污世，居之似忠信，行之似廉洁，众皆悦之，自以为是，而不可与入尧舜之道，故曰德之贼也”。

^② 本文这里主要讨论仁政的总体原则理想，并不考虑一些细节如“井田”（经界）、“恒产”（五亩之宅、百亩之田）等是否具有实用价值。

聚敛(“聚敛而亡”),提倡等赋政事。然而这一切又未离开仁政的方向,其基础仍然是“平政爱民”(《荀子·王制》),“爱民而安”(《荀子·君道》),只是更加体现了社会生产充分发达、人文潮流汹涌浩荡的时代精神。

在儒家的政治活动中,还面临着一个如何处理君臣关系的问题。这是因为儒家的参政一般都是在君主专制体制中执业尽职^①。这个问题的核心实际上是在政治活动中如何制约君主个人的独断专权问题。一般而论,儒家认为从政应与君主保持和谐关系,主张君臣互相尊重,但不是无条件地服从君主,而是要坚持自己的独立性。对君主的独断专行应敢于抗衡和限制。子路问事君,孔子答曰:“勿欺也,而犯之。”(《论语·宪问》)“勿欺”便是忠于职守。“犯之”则是不忌君主权威而加以纠正、反对。孔子与鲁定公论“一言兴邦”和“一言丧邦”时明确表示反对君主一人说了算^②。孟子极大地发挥了儒者在为臣时的个人独立性,大有君子高于君主的势头。孟子本人在与国君对话时,就常有一种高屋建瓴的气势。在他面前的国君似乎只是心窍未开的童蒙,等待他的开导:“说大人,则藐之,无视其巍巍然。”(《孟子·尽心下》)孟子认为贤者为政要限制君主私意,“君子之事君也,务引其君以当道,志于仁而已”(《孟子·告子下》),“唯大人为能格君心之非”(《孟子·离娄上》)。孟子对君臣关系有一段著名议论表明二者的对等关系:“君之视臣如土芥,则臣视君如寇仇。”(《孟子·离娄下》)坚决反对把臣作为君的仆佣。孟子更具有闪光的思想在于,对于有过错、危国家的君主,君臣可以更换变置,君主的世袭权力可以被剥夺:“君有大过则谏,反复之而不听则易位。”(《孟子·万章下》)对于暴君则应当诛伐和以暴力推翻,这就导致承认推翻君权的合理性^③。

荀子从更高、更新的公共政治立场加以弘扬,将反对暴君独裁推向先秦儒学的顶峰。他认为政治是天下为公的,不是属于一姓一家的私门私事,因而从根本上反对君主的独断独裁,“彼持国者,必不可以独也”(《荀子·王霸》)。在《荀子》之《臣道》、《子道》篇中都强调“从道不从君”,这就在一定程度上打破了专制,冲决了君主专制的范围。在君臣共事时,臣可以对国君谏、争、辅、拂,必要时为了国家利益可以“抗君之命,窃君之重,反君之事”(《荀子·臣道》),而且,君主的位置也不能世袭享有,“能则天下归之,不能则天下去之”,“君臣易位而非不顺也”(《荀子·儒效》),把君臣易位看作是正当变化,这似是荀子的未被认真发掘过的惊人思想,不能不说具有反世袭、反政治垄断的精神。荀子与孟子一样,由论君臣关系而更强烈地引发推翻暴君的革命思想,“上下易位”,以达正义,“夺然后义,杀然后仁,上下易位然后贞,功参天地,泽被生民”(《荀子·臣道》),并全面论证了汤武革命的正义性合理性,批判了绝对君权观念(见《荀子·正论》)。

儒家的民本思想中已包含民主思想的萌芽,即把民意、民选看成是政权合法性的基础。早在《尚书·洪范》中就有“谋及庶人”的说法。春秋时期开明政治家子产不毁乡校的传说也在一定程度上体现了民本民主意识。孟子对民本意识的提升,表现在对君主权力的合法性进行了探讨。据《孟子·万章上》记载,万章问:“尧以天下与舜,有诸?”孟子曰:“否,天子不能以天下与人。”万章问孟子,有没有尧把天下让给舜这回事,孟子认为天子个人无权把天下让给某个人,天子只有推荐权,实际上一个人统治权的获得,是“天与之,人与之”,“天与之”是“使之主祭,而百神享之,是天受之”,而“使之主事,而事治,百姓安之,是民受之也”。从“天受”这方面看,孟子仍未摆脱“君权神授”模式,从民受方面看,颇有民主思想萌芽。从孟子本人思想倾向看,则是从“天受”走向“民受”。因为天自己不能表达意见,必须借助“行与事示之”,“天视自我民视”,最终仍是以民意来决定君主权力正当与否。孟子在与万章讨论禹“不传于贤,而传于子”是否合法时提出自己的解释,按照孟子的解释,禹原来是推荐

^① 春秋以降是君主专制主义政治兴起的时代。各国君主的位置无例外地都是世袭的,这是世袭体制的最后支柱。君子参政只能与世袭的君主构成不可逾越的上下级关系,君子也就只能担任“臣”的角色。

^② 参见《论语·子路》。

^③ 《孟子·离娄上》:“暴其民,甚则身弑国亡,不甚则身危国削,名之曰‘幽’‘厉’。”《孟子·梁惠王下》:“贼仁者谓之贼,贼义者谓之残,残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣,未闻弑君也。”

益,而不是推荐自己的儿子启,但在禹死后,“朝觐讼狱者不之益而之启,曰吾君之子也。讴歌者不讴歌益而讴歌启,曰吾君之子也”(《孟子·万章上》)。因此,启继禹获得权位,是人民选择的结果。由此看来,民意才是君主权力的基础,“得乎丘民而为天子”(《孟子·尽心下》),如果违反民意,失去民心,不论是通过禅让还是通过继世获得权位,都将被废除,例如桀纣之类,残民以逞,暴殄天物,就被废除,身弑而国亡。荀子作为儒家代表人物之一,与孟子思想不尽一致,但也同样把“天下所归”视为君主权是否合法的基础,并与孟子一样,承认在下位者有“诛暴国之君若诛独夫”(《荀子·正论》)的革命权力。荀子思想的高峰处在于提出“天子唯其人”(《荀子·正论》),即天子的条件只根据本人的才能品格决定,“能则天下归之,不能则天下去之”(《荀子·儒效》),人民的选择最终决定君主在位的合法性。《礼记·礼运》篇借孔子之口说:“大道之行也,天下为公。选贤与能,讲信修睦。”已达到儒家贤能政治的巅峰,是儒家学派人物经过几百年的奋发努力,不息抗争而获致的思想成果。“天下为公”,传统的解释是统治权不为一家一姓私有,后来多按《吕氏春秋·贵公》篇的解释来理解,即“天下非一人之天下也,天下之天下也”。

自秦以后,民本思想经历代思想家提倡而绵延不绝。明清之际,有黄宗羲出,明确表示要回到孟子,继承孟子,再次高举民本民主的大旗,沉痛批判专制君主是“天下之大害”^①。黄宗羲认为,君和臣共同的职责是为“天下万民”,“天下之治乱,不在一姓之兴亡,而在万民之忧乐”^②,黄宗羲痛斥秦汉以来所建立的君主专制是“非法之法”。他高出孔孟之处在于,对民主制度方面的思考透露出近代民主的黎明曙光。比如他曾设想把学校变成议政机构,“天子亦遂不敢自为非是而公其非是于学校”^③,学校已颇有议会雏形。学校不仅议政,而且还有监督弹劾郡县地方行政官吏的权力。黄宗羲的思想有强烈的启蒙色彩,已朦胧地接近近代民主的观念,但仍只是笼统的设想,没有推出民权理论,未能从法理角度对执政者的权力、任期加以限制,未从法律方面提出如何保证人民参政的体制,从总体上未超越君主专治政体的框架。

儒家的民本思想诚然不等于民主,但可以向民主方向发展。而且民本思想在历史上也主要是起积极进步作用,对统治者的言论和行动起到一定的约束和牵制作用,对苛政暴政也起到防范作用。在民主制度建立以前,民本意识可能是最有效的维护人民利益的思想潮流之一。应该指出,即使建立了民主制度,也不能遗弃民本思想,民本意识仍能对执政者权力的运用起到软约束的积极作用,缓解人民与执政者之间可能发生的冲突。事实证明,许多实行民主制的国家,执政者反而对民生漠不关心,而儒家的民本思想则包含着对人民权利的重视,民意、民权构成政权合法性的基础,因此,继承发展儒家民本思想的合理价值,并进行现代转化,一方面要重视民生,不断提高人民生活水平与幸福指数,另一方面,也许是更重要的方面,是要扩大人民的权利,尊重民意,使人民过上体面而有尊严的生活。

四

先秦儒家贤能政治的思想与实践对后世产生了重大影响。自汉代以来,随着儒家思想逐渐占据主导地位,贤能政治的思想也逐渐在人才选拔方面落实为贤能推举制度和科举考试制度,人才选拔至少从形式上也渐趋公平与公正。汉代的贤能选拔主要是通过征辟和察举来实现。征是皇帝征聘社会知名人士到朝廷充任要职。辟是中央政府高级官员或地方政府负责人征聘属吏,然后向朝廷推荐,经朝廷同意后直接成为政府官员。察举是沿用古代“乡举里选”的传统,由地方政府在各自辖区

^① 黄宗羲:《原君》,《明夷待访录》,北京:中华书局,1985年,第2页。

^② 黄宗羲:《原臣》,《明夷待访录》,第3页。

^③ 黄宗羲:《学校》,《明夷待访录》,第7页。

内随时考察、选取政府所需的人才，推荐给中央政府选用，所以又叫荐举。这些被推荐的人才经过试用考核，便任命官职。朝廷察举人才有许多名目，如贤良方正（品德贤良、行为端正），能言极谏，孝廉，茂才等等。地方长官对察举有很大权力，但地方豪族势力也有相当牵制作用，出身贫贱而有才德者不一定能通过察举推荐，虽无德无才但出身豪门者往往得到任用。

魏晋南北朝时期察举孝廉、秀才，要经过朝廷考试，孝廉试经，秀才试策，选官制度逐渐形成九品官人法。曹操提出“唯才是举”的用人方针。曹丕即位后，陈群提出九品官人法，由郡太守选置中正官，按“身、德、材、行”几个方面品量人物。司马氏取代曹魏政权后，中正官由中央选派的官员主管原籍各类人物的评议。将品评人物分为上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下九个等级（九品），按品级推荐给朝廷。西晋以后，儒学衰落，中正官品量人物以门第出身为唯一标准，推荐的人选多是士族子弟，形成“上品无寒门，下品无士族”的由士族地主阶层垄断选举的局面。

隋唐时期，儒学渐次复兴，人才选拔逐渐以科举考试制度取代九品中正制度。宋代对科举考试制度从内容和形式两方面进行较大幅度改革，放宽录取和任用范围，进士分为三等，一等称“进士及第”，二等称“进士出身”，三等称“同进士出身”。同时正式确立州试、省试和殿试的三级科举考试制度。这种制度基本延续到清代。宋代读书人不论贫富贵贱都可以参加考试，许多平民知识分子通过科举考试进入政府部门，在人才选拔的公平公正方面也大大超过前代。

科举考试一般只是初级人才的选拔。在官员的进一步任用和升迁方面，宋明两代都流行推举和考核制度。官员在一定岗位上任满一定年限，就面临转官或升迁，一般由吏部进行考核，也称“磨勘”，更重要的职位则由朝廷重臣推荐，由皇帝最后决定任用。明代的会推制度实行范围更广，一般部以上官员职位要由中央各部和地方主要官员推荐，吏部要把多数人推荐的人选提供给皇帝考虑。考核的标准当然是要求德才兼备的贤能官员，但在官员的选拔任用过程中，朝廷重臣和皇帝个人的决定权依然很大，许多情况下不能保证被任用的官员都是优秀的贤能俊杰。在古代官员任用的实践中，还存在被儒家称为“恶习”的“内批”制度，“内批”就是皇帝撇开组织考核程序，由皇帝个人直接任命官员。对于皇帝凭个人好恶直接批用官员的做法，历代大儒如朱熹等都深恶痛绝，坚决反对，要求官员选拔要严格按照考核程序铨选，但历代儒家的努力似乎并不能有效地防止君主个人的独裁意志，这成为中国古代人才选拔方面最大的弊病。

当今中国的人才选拔制度继承了古代选贤任能的传统，如果不考虑具体内容，至少从形式上继承了古代推举和考试的优良传统，并不断加以完善，逐渐形成具有中国特色的选贤授能的民主制度。现在的公务员选拔基本通过考试进行，许多副县级、副厅级干部选拔也首先通过考试选拔，然后对成绩优秀的几位再重点进行考核，确定最终候选人提交会议讨论通过。基层管理人选选拔，以高校为例，一般首先是进行基层民意测验，实际上就是基层推举，组织部门把得票多的人选按差额方式提交上级部门，再按照差额方式对候选人进行考核，听取意见，再最终确定候选人进行投票选举。虽然最后选举是等额投票，但通过这种程序产生的候选人基本可以保证是投票人和上级基本满意的，相对而言是德才兼备的贤能人士（许多官员在任职之后贪污腐败，违法乱纪，涉及对官员行使权力的监督制约弹劾问题，需要在另外的场合讨论这一问题）。重要岗位职务的任用，基本上是通过不同层次的推举和考核来选拔。中国当今的贤能推举制度不断加以改进和完善，通过采取有效的制度措施摒除中国传统贤能推举制度中的弊病与恶习，借鉴当代世界人才选拔体系的优长，从具体实践中总结经验，就能够逐步形成具有中国特色和优势的民主制度。

战后中国左翼文学的三种形态及其文学史意义

黄 万 华

摘要:抗战胜利后是中国左翼文学发展最充分的时期,出现了三种不同的左翼文学形态,即随着“解放区文学”的迅速扩展而逐步进入“体制”的大陆左翼文学、处于政治高压下而在以野文学力量存在的台湾左翼文学和在“体制”外“自由竞争”状态中与右翼文学并存的香港左翼文学。左翼文学的性质决定了只有在各种社会环境中左翼文学不同形态的互为参照中才能更好把握其运行机制及其内在蕴含。战后台湾左翼文学对于鲁迅左翼现实主义传统和日据时期左翼文学“人民性”传统的继承和拓展,香港左翼“本土性”达到的文学现实关怀的高度,都使我们得以在与中国大陆左翼文学对照的反思中把握左翼文学的本质性存在,即从人民立场出发的人道关怀、坚持思想高度的现实批判和追求社会主义理想而不依附于政党现实性诉求的作家个人性写作,这种存在使得左翼文学以“人民的文学”丰富了“人的文学”并会最终归于“人的文学”,由此也更深入了解跨越“1949”的中国现代文学转型的历史进程。

关键词:左翼文学;文学形态;战后;台湾;香港

一、同江分流:左翼文学的核心价值和战后 三地左翼文学的生存形态

“作为人类社会的文化意识和民族意识的积淀,文学为特定社会的特定人群在上层建筑领域的存在充当见证,提供合法性。换句话说,一个人群的文化定位是以文学形式确认的,在文学作品中得不到表现的人群在文化层面是不存在的”^①,当以往被“视而不见”的工农大众在 1949 年前后的人民革命中获得真正的存在时,文学必然以自己的形式见证、确认这种存在,这使得 1930 年代兴起的中国左翼文学获得了合法性。值得关注的是,抗战胜利后的年代是“每个人都要‘左倾’的时代”,“中国经过了这几年的战难,文人们却几乎没有一个不‘左倾’了……在目前,‘左倾’是什么?是主张‘和平、民主、团结’,反对‘内战、专政、分裂’;是主张经济民主,反对官僚资本;是主张巩固国际友谊,反对挑拨战争”^②,在这样一种背景下,并非只在中国大陆,而是在台湾、香港都出现了强盛的左翼文学潮流,但三地却提供了三种不同的左翼文学形态。在中国大陆,人所共知,左翼文学表现为“解放区文学”的迅速扩展,逐步进入“体制”,最终成为中华人民共和国文学的主流形态,但也发生了左翼文学自身的变异。在香港,中共领导下的左翼文化势力迅速崛起,从作者、编者及其共享空间上构筑了一个左翼文化传播机制,这一机制在全国反独裁、争民主的背景上运行得异常顺畅,几乎主导了此时

作者简介:黄万华,山东大学文学与新闻传播学院教授(山东济南 250100)

基金项目:本文系国家社科基金项目“战后中国大陆、台湾、香港文学转型研究”(10BZW099),教育部人文社科基金项目“1945—1950 年代中国(大陆、台湾、香港)文学转型研究”(08JA751024)的阶段性成果。

① 林建忠(美国):《文学的界定》,祈寿华、林建忠主编:《西方人文社科前沿述评·文学》,北京:中国人民大学出版社,2007 年,第 2 页。

② 耀:《文人与左倾》,《新文学》(上海)第三号(1946 年 2 月)。

期的香港文坛,但左翼文学并未进入“体制”,而逐步成为在“体制”外“自由竞争”状态中与右翼文学并存的文学形态。而在台湾,日据时期遭受压制的左翼文学在台湾光复后也得到复苏,并与大陆赴台左翼文化力量会合,为战后台湾文学的重建注入了社会主义思想和革命批判精神;虽在“二二八”事件后台湾的政治高压下,尤其是国民党政权退守台湾后,左翼文学难以避免“终结”的命运,但实际上还以一种被压抑的在野文学力量顽强生存,始终保持了左翼文学的本质。左翼文学三种形态的存在,使得战后成为中国左翼文学发展最充分的时期。

左翼文学并非主要从文学自身蕴蓄力量、注重自身变革的文学,而是在特定社会思潮下产生、发展的文学,它与世界范围内的阶级斗争、社会主义革命等实践息息相关,其运行机制及其内在蕴含必然与其所处环境构成极为密切的“双向”关系,也只有在各种社会环境中其文学形态的互为参照中才能更好把握。因此,考察战后中国左翼文学的三种形态,即逐步体制化的大陆左翼文学、处于政治高压下的台湾左翼文学和体制外自由竞争状态中的香港左翼文学,是非常有意义的。以往研究已充分关注了中国大陆的左翼文学形态,因此本文对于大陆左翼文学的相关史实不再赘述,而以考察战后台湾、香港左翼文学形态为主,并与大陆左翼文学互为参照,揭示其以往被忽视的一些问题,由此探讨中国左翼文学的相关问题。

左翼文学的定义自然可以有宽、窄之分,但不管我们如何确定它的范围,它的核心文学价值是最值得关注的。中国左翼文学在20世纪二三十年代上海“左联”时期就有其鲜明的存在特性:它有广泛的社会联系,又自觉地以中国无产阶级的代言人自居,以强烈的现实批判性,对封建的传统农业文明、资本主义文明和西方殖民主义文明展开批判;其思想的革命性和文体形式的先锋性使它成为1930年代文坛有主导影响的话语力量,而它与当时官方主流意识的对抗关系决定了它并非话语霸权,相反,其在野性成为其批判性力量的重要基石;它的社会主义理想激情、为劳苦大众说话的平民意识与后来的延安文学、共和国文学有密切联系,但又有所区分;它追求的文学大众化侧重于文学层面而非政治层面(是文学大众化而非革命化),它的主题有革命启蒙又非纯然政治化;它的现实批判性和对独立品格的追求使其内部的创作成分是复杂的,并非大一统的创作模式。这些在中国大陆左翼文学发生期形成的文学特征正负载了中国左翼文学的核心价值,由此构成了左翼文学的传统,而当创作一旦进入左翼文学层面,虽因时代、环境变化而有新因素的介入,也会因地而异,但仍会是其传统的(曲折)展开(否则是否还是左翼文学,就可疑了)。

战后台湾、香港的左翼文学可以构成与大陆左翼文学的互为参照,其重要原因是战后三地左翼文学力量之间有着密切联系,但又有着各自本地性的差异。这种联系和差异决定了三地左翼文学的不同形态。

中国大陆左翼文学的发生和发展与“左联”及中共的组织活动关联极为密切,当中共夺取政权后,左翼文学必然更加组织化,最终体制化。从1942年的延安到1949年后的中国大陆,作者和编者(生产者)、读者(消费者)及其公共空间(发表刊物、出版机构、图书市场、流通资金、典律体系等)组成的文学建制发生了根本性的变化。作家作为“公家人”的身份转变,使他们被纳入政府主导的文学生产体制中;编者队伍也较快完成了由自由办刊人向党的政策把关者的交替。读者需求则开始了社会主义意识形态熏陶和个性文化消费多样性之间的矛盾冲突,而在社会主义革命大规模展开的环境中,民众的审美性迅速被一统的革命性替代,大概到1953年,新的环境已经稳固地建立,其社会性已难以容纳文学审美的多样性。“一种有如社会主义工农业生产的‘文艺生产’体制已经建立起来,一种与社会主义计划经济相一致的文学制度已得到作家认同”^①,文学体制和国家体制的一致性构成大陆左翼文学的生存环境,左翼文学的主导性开始带有国家体制的主宰性,而其原有的民间性、个人性面临沉重压力而逐步消亡,作为“人民的文学”的左翼文学逐步转变为“党的文学”。

^① 黄万华:《“内化”中的“缝隙”:从1950年代文学谈文学建制和文学转型》,《山东师范大学学报》2011年第6期。

台湾战后左翼文化力量主要来自两方面。一是日据时期的左翼作家，包括日据时期持“隐忍抵抗”立场的作家，如杨逵、吴浊流、吴新荣、巫永福、吕赫若、叶石涛等，二是大陆赴台作家，其中有的作家在政治上与此时期大陆的左翼作家有所不同，但他们引鲁迅为导师、同道，如许寿裳、李何林、李霁野、雷石榆等。此时的左翼作家不少还进入了国民党“体制”，如成立于 1946 年 6 月的台湾文化协进会是由台北市长游弥坚任理事长，但其实际负责的总干事许乃昌以及负责宣传、教育、服务的理事苏新、王白渊却是日据时期相当活跃的左翼运动家，而许寿裳被此时的台湾省主席陈仪委以台湾编译馆馆长的重任。至于民营报刊更有相当数量为左翼文人所掌握。

战后台湾左翼文学力量算得雄厚，却和此时大陆左翼文学阵营越来越高度组织化不同，甚至和日据时期台湾左翼文学力量有所组织也不同。成立于 1934 年的台湾文艺联盟是台湾第一个统一的文学组织，其“文学大众化”的组织纲领使得人们归之于左翼文学组织；成员虽为“跨界”，但左翼倾向明显。杨逵作为其重要成员，代表了台湾文艺联盟内部的左翼路线。他“将‘大众’解读为具有反资本主义意味的无产阶级，主张建构台湾社会主义路线”^①。后来他自己创办的《台湾新文学》更具有“浓厚社会主义倾向”^②。当时留学日本的王白渊等“受日本左翼文学运动思潮影响”^③，也成立“台湾艺术研究会”，台湾文艺联盟成立后，他们转为其东京支部，与中国左翼作家联盟东京支部交流密切，“构筑台湾文坛、旅日中国左翼文学者，以及东京左翼诗坛之间多边互动”^④，中国左翼作家联盟东京支部的雷石榆、魏晋等就在台湾文艺联盟的机关刊物《台湾文艺》发表文章，台湾战后著名的左翼作家吕赫若也撰文回应感谢。而雷石榆战后来到台湾，成为当时最有影响的大陆迁台左翼作家。然而，无论是杨逵等台湾左翼作家，或是雷石榆等大陆左翼作家，战后都没有成立左翼文学组织。虽有吕赫若等个别作家在“二二八”后参加了台湾共产党的政治斗争，但大部分作家的左翼立场是一种个人的选择，并无统一的左翼文化政策在指导，更无统一的左翼政党在组织，这使得台湾左翼文学更多地在文学、文化层面展开，其状态也更多决定于作家个人的左翼立场。

而从日据时期起，台湾作家的左翼立场就有其特性。杨逵可被视为战后台湾左翼作家的领袖性人物，他是“在思想和生活的结合中确立及接受了科学的社会主义”，有相当系统的社会主义思想，却非“苏俄布尔雪维克的暴力革命”，“终其一生信守不渝”^⑤。他是左翼运动中的“实践派”，和妻子一起致力于台湾农民运动，数度被日本殖民当局逮捕入狱，无论处于怎样困难的境遇，他从未放弃自己的社会主义立场；但他又“极端厌恶诉诸于暴力，或者不择手段去追求目的”^⑥，强调做“人道的社会主义者”^⑦。杨逵的这种左翼立场和他老师赖和的立场一致。出生于甲午战争那一年的赖和在日据时期就被人视为“台湾魂”^⑧，而他作为“台湾普罗文学的元老”^⑨，却是以其“人道主义”显示其左翼立场的（后文尚有论及）。从赖和到杨逵，反映出台湾左翼文学传统的文化抗争特征，包含着左翼追求的“人民的文学”的人文关怀，这样既不会卷入激进的政党运动，也不会和其他非左翼文学主张构成非此即彼的对立，无论在殖民主义的日据时期，还是在三民主义的光复后时期，尽管左翼的社会主义理想都不可能在台湾实现，但左翼文学依旧可以在台湾生存发展。

^① 赵勋达：《台湾新文学运动的高峰期——〈台湾文艺〉简介》，《文讯》（台湾）第 304 期（2011 年 2 月），第 70 页。

^② 赵勋达：《浓厚社会主义倾向——〈台湾新文学〉简介》，《文讯》第 304 期（2011 年 2 月），第 74 页。

^③ 张文薰：《志在文艺创造——〈福尔摩沙〉简介》，《文讯》第 304 期，第 62 页。

^④ 赵勋达：《台湾新文学运动的高峰期——〈台湾文艺〉简介》，《文讯》第 304 期（2011 年 2 月），第 70 页。

^⑤ 叶石涛：《日据时期的杨逵——他的日本经验与影响》，《联合文学》第 8 期（1985 年 6 月）。

^⑥ 叶石涛：《日据时期的杨逵——他的日本经验与影响》，《联合文学》第 8 期（1985 年 6 月）。

^⑦ 《小传》，黄惠祯编选：《台湾现当代作家研究资料汇编·杨逵》，台南：台湾文学馆，2011 年，第 40 页。

^⑧ 朱点人：《赖和先生的人及其作品》，原载 1936 年《东亚新报》，具体时间不详。转引自陈建忠编选：《台湾现当代作家研究资料汇编·赖和》，台南：台湾文学馆，2011 年，第 73 页。

^⑨ 王锦江（王诗琅）：《赖懒云论：台湾文坛人物论（四）》，明谭译，《台湾时报》第 201 号（1936 年 8 月），李南衡编：《赖和先生全集》（日据下台湾新文学·明集 1），台北：明谭出版社，1979 年，第 400 页。

此时香港左翼文学和大陆的密切联系使其无法回避中共对左翼文化的严密领导,战后香港的左翼文学力量主要是由中共有组织输入的。1947年5月成立的中共中央南京局香港分局香港工作委员会在香港以半公开机构身份领导香港公开的活动,其成员几乎是清一色文化人士,并设立专门的文化工作委员会、报刊委员会开展左翼文化运动,建立了包括《正报》(1945.11—1948.11)、《华商报》((1946.1—1949.10)、《中国文摘》(双周刊,1946.12—)、《光明报》(1946.8—)、《群众》(周刊,1947.1—1949.10)、《大众文艺丛刊》(1948.3—1949.3)、《文汇报》(1948.9—)、《新青年文学丛刊》(1948)等报刊,国际新闻社香港分社、新民主出版社(1946)、新中国出版社(1946)、生活·读书·新知三联书店(1948)、南国书店等出版机构,中原剧艺社(1946—1949)、人间画会(1946—1949)、香港新音乐社(1947—1950)、南国影业有限公司等文艺团体,中国新闻学院、达德学院、南方学院等学校在内的左翼文化生产、传播组织,这一组织分布广泛而组织严密,充分体现了中共领导文化战线的丰富经验,其运行也非常顺畅,在与国民党文化势力的竞争中完全占有优势地位。但香港的殖民地环境使中共虽可以公开展开其文化活动,但又无法借助体制性力量形成其霸权话语,所以其影响、领导下的左翼文化是一种在全国反独裁、争民主的背景下,处于文化自由竞争状态中的优势。1949年后,大批南来左翼作家北上,中共在香港的领导机构及其组织形式有所变化,原先服务于“打倒蒋介石,建立新中国”的左翼文化任务已经完成,香港主要被作为一个“窗口”保持新中国与世界的联系,中共开展香港左翼文化的方针策略有较大调整,“中央的指令”是要“尽量淡化‘左’的色彩,以较‘灰色’文艺的面貌来争取香港读者”^①,其对于左翼文化的政党性、组织性控制大为放松。左翼作家未必是“在组织”的人士,即便是中共作家也可能无需太多听从组织的具体指令。例如被柯灵和聂绀弩分别称赞为“杂文中上品”和“港中最高文”^②的高旅抗战时期加入中共,1950年来港后一直供职于左翼报纸,针砭现实,卖文为生,皆我行我素,“文革”开始后为抗议“文革”愤而辞职。而同时,大批不认同新中国的自由主义作家进入香港,西方的意识形态影响明显增强,国民党因为还在联合国“代表”中国,其在香港的活动也得以加强,但国民党的文化活动服务于其“反共复国”的政治现实利益,“与当时香港文艺界谈不上有任何互动”^③,更无法进入体制中的意识形态操作。所以,此时香港文坛的左右翼分化、对峙并不如以往那样密切联系着国共两党之间的对峙。例如,1931年因“为国民党民族主义文艺运动奔走”而遭左联开除的叶灵凤,1951年在香港《星岛日报》创刊时却被视为“红色”作家^④,一方面足见当时左翼影响之大,另一方面也说明,“左翼”更多的是作家个人的选择。这显然使得左翼文学得以在一个更为自由竞争性的环境中生存。

香港左、右翼文学的自由竞争状态使得双方政治立场尖锐对立,在文化、文学层面上却都有较大的回旋余地,例如“左右两派文人,却同有浓厚的中国情怀,左翼着眼于当前,右翼着眼于传统,但同样‘根’在中华”^⑤,甚至,右翼坚持的民族意识,与左翼提倡的爱国情怀可以交汇合流。而这种左右竞争状态使左翼文学必须生存、发展于文学层面,与现实和读者的联系必须密切,也促进了其艺术质量的提升。

二、左翼文学自身传统的展开和失落

战后台湾文化的“去日本化”、“再中国化”主要表现为政府主导的“三民主义”:“我们的国家是三

^① 郑树森等:《香港新文学年表(1950—1969)·三人谈》,香港:天地图书有限公司,2000年,第23页。

^② 梁燕丽:《为真理作证》,《城市文艺》(香港)第60期(2012年8月)。

^③ 郑树森等:《香港新文学年表(1950—1969)·三人谈》,第14页。

^④ 刘以鬯:《回忆叶灵凤》,陶然主编:《香港当代作家作品合集选散文卷》下册,香港:明报月刊出版社;新加坡:青年书局,2011年,第10页。

^⑤ 郑树森等:《香港新文学年表(1950—1969)·三人谈》,第17页。

民主义的国家,今后的世界应该是三民主义的世界,所以我们所需要的新文化,也应该是三民主义的文化。三民主义文化是什么?这是新生的台湾,迫切所要的文化,也是新中国所需要的文化。”^①在这样一种文化环境中,当时的台湾行政长官公署也“认识到为了台湾文化重建,台湾需要展开类似‘五四运动’的文化运动”^②,当“民主和科学”的五四精神在台湾得到肯定,包括传播鲁迅思想在内的左翼文化在台湾也就有了某种生存空间。

所以,战后台湾左翼文学思想的传播首先集中表现为鲁迅思想的传播。在日据时期,台湾“不能公开追悼鲁迅”,1946年10月,台湾纪念鲁迅逝世10周年,“可说是光复后第一次”大规模纪念鲁迅的活动,由此开始“造成了继1920年代台湾第一次鲁迅传播高潮期之后的第二次鲁迅传播高潮期”^③。这一高潮的形成,自然与大陆赴台作家有关,除前面提及的许寿裳等外,1945年后赴台的台静农、黎烈文、黄荣灿、袁圣时等也或是鲁迅好友,或在大陆就致力于鲁迅思想的传播。此时,“他们寄望透过鲁迅思想的传播,在台湾掀起一个新的五四运动,以建立一个以五四新文化、新文学为中心的新的文化体制与新的文学体制。”^④其中,作为鲁迅生前好友的许寿裳起着引领的作用。

据专门研究许寿裳的旅日学者黄英哲整理的资料,许寿裳在台湾不到两年的时间里,关于鲁迅的著述远胜于他此前十余年所著,许寿裳关于鲁迅的著述共有三种,而这三种,“《鲁迅的思想与生活》的一半内容、《我所认识的鲁迅》的三分之一内容、《亡友鲁迅印象记》的三分之二内容是在台湾写成的。”^⑤许寿裳在台湾写鲁迅的目的很明确,那就是以传播鲁迅思想在台湾开展“一个新的五四运动,把以往台湾所受的日本毒素全部肃清,同时提倡民主,发扬科学”^⑥。许寿裳的努力得到台湾省籍作家的积极支持和参与,日据时期很有影响的左翼作家杨云萍就于1947年编辑出版了许寿裳的《鲁迅的思想与生活》一书,杨逵等则在1947年1月后的一年内翻译出版了五种中日文对照的鲁迅作品集,包括《阿Q正传》《狂人日记》《药》等重要作品。大陆赴台作家和台湾本土作家的汇合努力,使鲁迅思想的传播真正成为战后台湾文学建设的有机部分和重要内容,而鲁迅思想成为台湾左翼文学的重要资源。

鲁迅思想此时期在台湾的传播凸显了鲁迅作为“被压迫者与被压迫阶级的朋友”的“战斗生活”^⑦,正如许寿裳在纪念鲁迅逝世10周年的文章中概括的:“鲁迅作品的精神,一句话说,便是战斗精神,这是为大众而战”^⑧,而其方法就是战斗的现实主义^⑨。同时,鲁迅思想的传播也密切联系着台湾文学重建的实践。如黄荣灿强调“新的民主国家应赐予艺术家以他为一个真正的艺术家,让他依照着民主的意旨自由的创造,贡献于人民社会”^⑩,而鲁迅正是这样的“伟大民主的战士,通过艺术,与毒龙、瘴烟、黑暗反复的苦斗了一生的精力”^⑪。台湾本土作家更强调鲁迅精神对于台湾现实的重要价值,“鲁迅尽其一生的血泪,所奋斗争取的政治、经济、文化的‘民生’的实现,却还在远处的彼岸。/台湾的光复,我们相信地下的鲁迅先生,一定是在欣慰。只是他假使知道昨今的本省的现状,不知要作何感想?我们恐怕他的‘欣慰’,将变为哀痛,将变为悲愤了”^⑫,所以他们抨击“比不上阿Q”的贪官

^① 游弥坚:《文协的使命》,《台湾文化》第1卷第1期(1946年9月),第1页。

^② 黄英哲:《“去日本化”“再中国化”——战后台湾文化重建 1945—1947》,台北:麦田城邦出版有限公司,2007年,第158页。

^③ 黄英哲:《“去日本化”“再中国化”——战后台湾文化重建 1945—1947》,第141页。

^④ 黄英哲:《“去日本化”“再中国化”——战后台湾文化重建 1945—1947》,第147页。

^⑤ 黄英哲:《“去日本化”“再中国化”——战后台湾文化重建 1945—1947》,第157页。

^⑥ 许寿裳:《台湾需要一个新的五四运动》,《新生报》(台北),1947年5月4日。

^⑦ 杨逵译:《阿Q正传》,台北:东华书局,1947年,第2页。

^⑧ 许寿裳:《鲁迅的精神》,《台湾文化》第1卷第2期(1946年11月),第2页。

^⑨ 许寿裳:《鲁迅的人格和思想》,《台湾文化》第2卷第1期(1947年1月),第3页。

^⑩ 黄荣灿:《给艺术家以真正的自由——响应废止危害人民基本自由》,《人民导报·南虹》(台北)第29期(1946年1月31日)。

^⑪ 黄荣灿:《悼鲁迅先生——他是中国第一位新思想家》,《台湾文化》第1卷第2期(1946年11月),第13页。

^⑫ 杨云萍:《纪念鲁迅》,《台湾文化》第1卷第2期(1946年11月),第1页。

污吏“在此大动乱之下再发其大财”，呼唤“平民凡夫在饥寒交迫之下”起来反抗^①；而作家则要像鲁迅那样，“不是光站在战线后方，只是用嘴发号施令的指导者”，而要“与民众为伍……真正与民众共同战斗”^②。

鲁迅精神在战后台湾的广泛传播直接促成了战后台湾现实主义文学的强盛，甚至培育了文学新人的成长。例如当时表现出色的青年作家杨梦周“是在台湾阅读《鲁迅全集》而走上文学道路的”^③，1947年前后在台湾众多刊物上发表了百余篇文学作品，无一不反映出其深受鲁迅战斗的、现实的、大众的左翼文学观的影响。此时台湾左翼文学与大陆左翼文学的呼应主要表现为鲁迅精神的继承，并不服从于某个现实的政治变革目标，而鲁迅精神及其左翼现实主义本身又具有开放性，这种传统的延续使得台湾左翼左翼文学有开阔的发展空间，尤其是延续日据时期台湾左翼文学传统的空间。

日据时期台湾左翼文学有其非常值得关注的内容和特征，以其开拓者赖和为例。赖和的左翼文化活动与他1921年就加入的台湾最重要的文化团体——台湾文化协会密切关联。台湾文化协会是在一次世界大战结束后的民族独立运动和社会主义革命两股世界性思潮影响下成立的，1926年后，由于民族运动和阶级斗争的路线之争，台湾文化协会开始分化，形成“新文协”和“民党”（“民众党”）为代表的左、右两派，“右派是主张以农工阶级为基础的民族运动，左派是主张阶级斗争——共产主义”^④。政治上的左、右两派分化明显，甚至显得严重，在赖和所居住的彰化地区，文协左派又表现得最为激进。然而，赖和却“横跨于新文协与台湾民众党”^⑤（他既是“新文协”临时中央委员，也是“民党”临时委员），这不仅是因为他在政治的极左与极右之间一直有他自己的原则和弹性，更因为他作为作家，从自身人道主义出发，关注现实时，具有不受政治派别及其意识形态钳制的包容力。他对现实的关怀，不会不认同民族独立运动，也不会不支持工农的阶级斗争。他参与了左、右两派的政治活动，但又主要是以自己在台湾新文学运动中自然形成的文坛领袖地位（1936年，台湾著名作家王诗琅专文论及赖和，就称赖和“是培育了台湾新文学的父亲或母亲”^⑥；1942年，第一个撰写台湾新文学史的本土作家黄得时在其著述中确认赖和“台湾的鲁迅”^⑦的地位），通过各种文化活动支持台湾的民族运动和阶级斗争，并尽量使左右两派的冲突不至于伤害台湾民众的现实利益和长久解放。这种作家立场使得他可以将民族意识和阶级意识予以统一。赖和曾有《饮酒》一诗：“愚民处苦久遂忘，纷纷触眼皆堪伤。/仰视俯畜皆不足，沦为马牛膺奇辱。/我生不幸为俘囚，岂关种族他人优。/弱肉久矣恣强食，至使两间失平等。”^⑧此诗既抗争“弱肉强食”的殖民统治，也抨击“沦为马牛”的阶级压迫，追求民族平等和追求阶级解放是赖和一生并行不悖的两个方向。赖和常说，台湾的资产阶级和知识分子是日帝的奴隶，而一般民众特别是农民更是“奴隶的奴隶”，他的全部创作都体现了这样两个方向。

赖和的存在方式是非常有意义的。他和民间有极为密切的联系（他行医从文，被民众称为“彰化妈祖”），其民族自觉、阶级意识都由其深厚的人道关怀而生，人的关怀包容其阶级关怀和民族关怀；他从事左翼运动，甚至加入左翼政治组织，但又不被左翼的理论教条或激进实践所左右，而一直有其作家的独立思考和立场（赖和去世后，曾在国民党当局退守台湾后被迎入“忠烈祠”，1958年又因为“共匪”嫌疑被逐出，足见其立场的宽泛度，而这正是其作家立场的反映）。台湾光复后，赖和作为与

① 杨逵：《阿Q画圆圈》，《文化交流》第1辑（1947年1月），第17页。

② 蓝明谷：《鲁迅的〈故乡〉》（1947），转引自黄英哲：《“去日本化”“再中国化”——战后台湾文化重建 1945—1947》，第171页。

③ 朱双一：《台湾文学创作思潮简史》，北京：九州出版社，2010年，第157页。

④ 《中台改革运动两潮流——国民党分左右派，文协也分左右派》，《台湾民报》第157号（1927年5月15日），第2页。

⑤ 林瑞明：《赖和与台湾文化协会》，陈建忠编选：《台湾现当代作家研究资料汇编·赖和》，第180页。

⑥ 王锦江（王诗琅）：《赖懒云论：台湾文坛人物论（四）》。

⑦ 黄得时：《赖近台湾文学运动史》，《台湾文艺》第2卷第4期（1942年10月），收入叶石涛编译：《台湾文学集2》，高雄：春晖出版社，1999年，第101页。

⑧ 赖和：《饮酒》，李南衡编：《赖和先生全集》，台北：明潭出版社，1979年，第381页。

鲁迅并举的传统得到推崇^①，台湾战后左翼文学的重要人物杨逵等都著文阐释赖和传统对于台湾文学的意义和价值^②，吴新荣更视“赖和在台湾，正如鲁迅在中国，高尔基在苏联”，“赖和路线可说是台湾文学的革命传统”^③。可以说，战后台湾左翼文学，尤其是其创作，更多的是赖和代表的日据时期台湾左翼文学传统的延续，这种传统使得台湾左翼文学具有强烈的民间性，在左翼追求的社会主义根本不可能实现的国民党统治下的台湾，左翼文学依旧可能表达出它的文学关怀。

战后台湾本土作家的左翼创作有着以杨逵为代表的“抗议”和钟理和为代表的“隐忍”两种状态^④。杨逵小说《送报侠》当年经胡风介绍向中国大陆传达了台湾左翼文学抗争的第一声，他坚贞不屈的左翼抵抗精神在战后再次爆发。他发表的《倾听人民的声音》^⑤、《为此一年哭》^⑥等文直接抗争国民党当局违反台湾民众意志的政策措施。即便他因“二二八”事件后的政治高压而被捕，出狱后仍持续参加了《台湾新生报》“桥”副刊关于台湾新文学重建的讨论，发表的文章最多，坚持的人民的立场最鲜明。而就在此时，他创办了《台湾文学丛刊》，在政治高压下仍坚持以“认识台湾现实，反映台湾现实，表现台湾人民的生活感情思想动向”^⑦的左翼现实主义文学原则为办刊宗旨，聚合起“不同省籍与世代的左翼作家群”^⑧，其中既有 1920 年代就投身台湾新文学运动的前行代蔡秋桐、杨守愚、吴新荣、王诗琅等，也有台湾光复之交崛起的新世代叶石涛、张彦熏、朱实、林曙光等，更有战后跨海来台的大陆作家欧坦生、萧荻、黄荣灿、扬风等，这些作家“均是当时一同站在左翼阵线上的文艺工作者”^⑨，而《台湾文学丛刊》正代表了战后台湾左翼文学的抗争传统。

战后台湾左翼文学的抗争传统首先表现为极为鲜明的人民立场。左翼的“人民”立场不应该是虚妄的，而必须实实在在地指向其所，对于台湾左翼文学而言，就是台湾劳动民众，就是杨逵所言文学必须“经常与踏实的人民的现实生活密切地结合”^⑩。左翼的“人民”立场也不能是空洞的，而必须切切实实了解农工阶级，为他们说话；而“庶民性”被认为杨逵身上“最重要的资质”^⑪，也是台湾左翼抗争作家的重要资质，他们始终与台湾农民、渔民、劳工等站在一起。战后，国民党当局以台湾在日本殖民时期被奴化为借口，排斥台湾民众参与民主进程，杨逵旗帜鲜明指出，台湾“大多数的人民”“未曾奴化”^⑫。《台湾文学丛刊》刊出的《复仇》（小说，叶石涛）、《模范村》（小说，杨逵）、《台湾民主歌》（廖汉臣介绍）等作品或热情书写台湾人民争取自由解放的历史，或大胆描写台湾知识分子走向解放工农大众道路的心灵历程。而更多的作品是直面台湾劳苦大众的苦难现实，直呼民众心声。《却粪扫》（歌谣，杨逵）、《不如猪》（歌谣，杨逵）、《小东西》（小说，扬风）、《同样是一个太阳》（杨守愚、诗歌）、《沉醉》（小说，欧坦生）、《鹿港的渔夫》（诗歌，鸿庚）等作品都既没有因为光复的喜悦而“歌功颂德”，也没有屈从政治的高压而“缺席现实”，而始终深入民间了解民众，传达底层广大民众的苦难与悲哀，大胆揭示民众苦难的根源。杨逵当时撰文强调作家不能深居书房，而要在民众中扎根，切实了解台

① 杨守愚：《赖和〈狱中日记〉序》，《政经报》第 1 卷第 2 期（1945 年 11 月 10 日）。

② 杨逵：《纪念林幼春、赖和先生台湾新文学二开拓者：幼春不死！赖和犹在！》，《文化交流》第 1 辑（1947 年 1 月 15 日）。

③ 吴新荣：《赖和在台湾是革命传统》，《台湾文学丛刊》第 2 辑（1948 年 9 月 15 日）。

④ 林载爵：《台湾文学的两种精神——杨逵与钟理和之比较》，《中外文学》第 2 卷第 7 期（1973 年 12 月）。

⑤ 杨逵：《倾听人民的声音》，《台湾评论》第 1 卷第 2 期（1946 年 8 月）。

⑥ 杨逵：《为此一年哭》，《新知识》创刊号（1946 年 8 月）。

⑦ 此为《台湾文学丛刊》“稿约”。原载《台湾文学丛刊》第 1 辑（1948 年 6 月 27 日），第 26 页。转引自黄惠祯：《杨逵与战后初期台湾新文学的重建——以〈台湾文学丛刊〉为中心的历史考察》，《台湾风物》第 55 卷第 4 期（2005 年 12 月）。

⑧ 黄惠祯：《杨逵与战后初期台湾新文学的重建——以〈台湾文学丛刊〉为中心的历史考察》，《台湾风物》第 55 卷第 4 期。

⑨ 黄惠祯：《杨逵与战后初期台湾新文学的重建——以〈台湾文学丛刊〉为中心的历史考察》，《台湾风物》第 55 卷第 4 期。

⑩ 杨逵：《文学重建的前提》，《和平日报》“新文学”第 2 期（1946 年 5 月 17 日），彭小妍主编：《杨逵全集》第 10 卷《诗文卷》（下），台南：国立文化资产保存研究中心筹备处，2001 年，第 215 页。

⑪ 叶石涛：《杨逵琐忆》，《自立晚报》，1985 年 3 月 29 日。

⑫ 杨逵：“‘台湾文学’问答”，《台湾新生报》“桥”第 131 期（1948 年 6 月 25 日）。

湾现实和民众的情感需求^①,而《台湾文学丛刊》再次证明:只有真正生活于劳苦民众之中,才可能坚持左翼的“人民”立场。

对鲁迅传统和日据时期左翼文学传统的双重继承使得战后台湾左翼文学得以真正坚持“人民的文学”立场,而这种“人民的文学”又不脱离整个中国新文学的传统。“韧性”而“宽容”是人们所认为的杨逵身上最“伟大的资质”^②,他从不放弃自己的社会主义立场,但他又是冷静而理性的;他有鲜明的阶级意识(他在研读马克思《资本论》后,给大儿子取名“资崩”),但又充分意识到,在台湾语境中,“民族意识高于社会意识”,“民族意识高于阶级意识”^③;他有系统的社会主义思想,并有“以科学的社会主义来统合民族意识,反帝、反封建意识以及人道主义胸怀的方法”^④,这种“人道的社会主义者”的情怀和实践使他足以展开左翼的文学关怀,也揭示了左翼文学作为“人的文学”进程中特定历史阶段产物的本质:左翼文学丰富了“人的文学”,但也最终归于“人的文学”。这一观念使得《台湾文学丛刊》坚持左翼文学立场,但又能聚合起文学理念不尽相同的作家,例如“银铃会”是战后台湾唯一有浓厚现代主义色彩的新诗团体,却跻身于《台湾文学丛刊》阵营,其重要成员朱实、张彦勋等都是《台湾文学丛刊》的主要撰稿人(“左翼”和“现代”的交汇其实是中国左翼文学一种持久的存在),杨逵更是热情提携文学倾向不同的青年作者,使左翼文学既不断得以发展,又不至于断裂于“人的文学”传统。

此时期最有影响的台湾本土作家钟理和是在战后从北京返回台湾,其创作正是鲁迅代表的左翼乡土文学传统影响下的台湾形态。他少年开始接触文学时,“北新版的鲁迅、巴金、郁达夫”等的作品集“在台湾也可以买到”,这些作品使他“废寝忘食”^⑤。1938至1945年他在中国大陆期间,大量阅读了鲁迅作品,《钟理和日记》中有不少文字引述了鲁迅的话,其生前唯一亲见出版的小说集《夹竹桃》(1945),既有鲁迅式的犀利讽刺,“也带有鲁迅影响的社会主义色彩”^⑥。而他此时完成的小说《故乡四部》(1950—1952)不妨可看作他与鲁迅的一种对话。例如《故乡系列之一:竹头庄》、《故乡系列之四:阿煌叔》都借叙述者“我”15年后重返故乡的眼光,分别讲述当年作为“我很少能够阅读和讨论中文文学的朋友之一”的炳文和“每一个手势、每一个转身,都像利刀快活,铁锤沉着”的阿煌叔强盛的生命力、善良的心地、勤奋的作风等都消磨殆尽,在人物命运中揭露了执政当局的种种弊端。钟理和坚信“文学是假不出来的”^⑦,他此时完全融入农村,生活也彻底农民化,这使他的创作成为1950年代表现台湾农民、农村“数一数二,甚至也许是唯一唯二”^⑧的作家,实际上承担了左翼文学表现农村现实的任务。他在这10年中完成了他最重要最精彩的作品,包括长篇小说《笠山农场》和《原乡人》等中短篇作品,这些小说虽不直接介入社会变革,但有对社会卑微者最深切的理解、同情,有触及灵魂深处和生命底蕴的批判、呐喊,而他“精确而优美的写实技巧,把光复后台湾农村疲惫、凋零、荒芜、穷苦描绘透彻,敢说是可以跻身世界文学之林的杰出作品”^⑨。钟理和的创作很多方面可以构成与鲁迅的相似性比较,但又更多延续了赖和开启的以人道情怀表现“普罗文学”的台湾左翼文学传统,这一传统也最足以和大陆的鲁迅传统呼应。

左翼文学思潮的强盛必然与官方对台湾战后文化重建的主导发生冲突。虽然战后初期台湾当

^① 杨逵:《现实叫我们再一次嚷》,《中华日报》“海风”第314期(1948年6月27日),彭小妍主编:《杨逵全集》第10卷《诗文卷》(下),第252页。

^② 叶石涛:《杨逵琐忆》,《自立晚报》,1985年3月29日。

^③ 叶石涛:《杨逵的文学生涯》,《台湾时报》,1985年3月28日。

^④ 叶石涛:《杨逵的文学生涯》,《台湾时报》,1985年3月28日。

^⑤ 钟理和:《钟理和自我介绍——我学习写作的经过》,应凤凰编选:《台湾现当代作家研究资料汇编·钟理和》,台南:台湾文学馆,2011年,第83页。

^⑥ 应凤凰:《钟理和研究综述》,应凤凰编选:《台湾现当代作家研究资料汇编·钟理和》,第73页。

^⑦ 钟理和:1958年11月19日致钟肇政书函,应凤凰编选:《台湾现当代作家研究资料汇编·钟理和》,第115页。

^⑧ 方以直(王鼎钧):《悼钟理和》,《征信新闻报》,1960年8月11日(钟理和逝世于1960年8月4日)。

^⑨ 叶石涛:《台湾文学史纲》,高雄:文学界出版社,1987年,第98页。

局也承认台湾需要一场如“五四运动”那样“以科学与民主为主要内容的新文化运动”^①,从而使台湾左翼文学一度获得发展空间,但当局更在乎“台湾文化运动工作”的“领导中心”,在战后台湾“纷岐错杂的思想”中,当局强调“必须使三民主义能够成为领导台湾文化运动的最高原则”^②。所以,当局对左翼文学思潮一直有所防范。到“二二八”事件、“四·六”事件后,国民党高度戒备的专制环境中,台湾左翼文化力量更直接遭到重创,王白渊、吴新荣等被捕,朱点人、蓝明谷、黄荣灿等死于当局枪杀中(其中,基隆中学国文教师蓝明谷是台湾本省知识分子中介绍鲁迅最用力的一位,他充分肯定鲁迅的社会批判精神和文学艺术成就,将鲁迅作品引入战后台湾的中学国文教学。他在1951年的“基隆中学事件”中被枪决),吕赫若在逃亡中丧生,苏新逃亡大陆,许寿裳隔年被暗杀,其他大陆赴台作家李何林、李霁野、雷石榆等更纷纷返回大陆,留台的台静农、黎烈文等转入学术研究和译著。台湾左翼文学在政治高压下处境艰难,但由于前述台湾左翼文学的特征,它始终作为一种在野的思潮、力量强韧地存在,反而保持了其从人民立场出发的强烈现实批判性。例如台湾战后成长起来的左翼作家许达然,他1950年代后期迷恋上马克思的著作,服膺马克思所说的知识分子应该和民众站在一起。之后半个世纪,他左派初衷不改,始终将“左派”定义为“以人民利益为利益”。他曾引用马克思《资本论·序》所引但丁的话“Go on your way ; Let the people talk”,说此话意思是“继续走路,让人民说话”,“另一双关意涵就是,在作品中让人民说话(而不只是自己说话而已)。马克思自己身体力行此一论点……”他一生坚持的左翼文学立场就是为人民说话,让人民说话。作为台湾颇有影响的散文家,他在战后散文中“最早写原住民和动物题材/弱势族群”,一直寻找着为民众表达痛苦的方式。例如“囚禁”的意象经常出现在他的笔下,《一生》写芝加哥动物园中被幽囚的猩猩无言的呜咽,《秋叶》写一叶被夹在厚重书籍中的红叶的寥寂,《失去的森林》更以那只天长日久被锁以致铁链长进了颈肉里的猴子阿山象征自由的失去……所有这些蕴藉丰厚的“囚禁”意象都孕成于许达然“知识分子应该和民众站在一起”的心灵。战后台湾左翼文学保持了左翼的本色,即始终真正和人民大众在一起,表达出深厚的人道关怀,这也是它始终能存在、发展的根本缘由。

战后台湾左翼文学形态显示了左翼文学传统的生命力,相对照之下,大陆左翼文学传统的传统则有所中断。当第一次文代会对解放区文学和国统区文学作出历史评价时,1930年代形成于国统区的左翼文学传统其实已面临被放逐的命运,尽管毛泽东仍对鲁迅高度肯定,但鲁迅代表的左翼现实主义已“不合时宜”。此时期的周扬曾对人这样说过:“有两个东西你要崇拜,迷信,一个是苏联,一个是毛主席。”^③毛泽东的权威、苏联的楷模,在从解放区到共和国的历史环境中,都是具有政治体制和日常生活的强大主宰力的,当作家的“信”变成“崇拜、迷信”,其主宰性更得以强化,于是左翼文学传统为“党的文化”传统所替代,前述左翼文学的一些核心价值,或被迫放弃,如在野的批判性、文体的先锋性等;或被窄化,如“人民的文学”立场、文学的大众化等。

左翼文学背离自身传统,实际上是左翼文学价值的失落。例如,此时强调的文学为无产阶级政治服务,如果说“文学价值是建立在政治基础上的”,那么其实现就在于文学“对政治和文化的批评”,“更确切地说,文学是政治和文化的预警系统,作家能够预见社会将面临的危险。”^④尤其是在文学与政治关系密切的年代,文学的价值更在于这种“社会危机的预警”,而这种“预警”来自文学的反省功能。文学之所以关注人的内心世界,包括潜意识世界,就是通过这种关注会反省自我“心口不一”、“善恶并存”等复杂存在,揭示由此引发的社会矛盾及其变革的多重性,从而为人类社会设立“预警系统”。从胡风到刘宾雁、王蒙,其主张、创作,都是从左翼文学角度力图实现无产阶级文学的“预警”作

^① 社论《论本省文化建设》,《新生报》(台北),1946年6月19日。

^② 李冀中(中国国民党台湾省执行委员会主任委员):《对当前台湾的文化运动的意见》,《新生报》,1946年7月28日。

^③ 李辉:《与周文若谈周扬》,李辉,《摇荡的秋千》,深圳:海天出版社,1998年,第211页。

^④ [美]瑞塔·卡斯特罗:《政治与文学》,邢翀译,祈寿华、林建忠主编:《西方人文社科前沿述评·文学》,第83、85页。

用。1950年代文学如能让无产阶级(包括领袖)有所反省,社会主义革命时代左翼文学的价值仍可得到实现,其传统也会得到拓展。

三、左翼“本土性”:文学的现实关怀

我在《1945—1949年的香港文学》一文中认为,此时的香港文学形态“主要的并非战时中国文学形态的延续,而是后来50年代文学的前奏”,这里的“50年代文学”是指中华人民共和国成立后的大陆文学^①。战后香港左翼文学不仅在文学思潮、运动上“预演”了1950年代的共和国文学(如对毛泽东《讲话》精神的权威地位的确立,对中共文艺政策的阐释,对“大众化/革命化”文学方向的倡导,革命大批判性和自我改造性的文学批评模式的形成等),而且在文学创作实践中也展开了种种以阶级斗争意识为中心的革命现实主义叙事和以颂扬领袖为主导的革命浪漫主义抒情,提供了后来共和国文学的一些基本模式。例如,后来被视为“大自由主义者”^②的聂绀弩此时恢复了中共党籍,怀着对未来的主人翁憧憬,在香港写下了600行的组诗《一九四九年在中国》(1949年2月),其中的《我们》分别以《四万万七千万》和《三百万和三百五十万》为题,前者是当时全国人民的数量,后者则是中共党员和中国人民解放军的数量,政治指向异常明确的“我们”替代了以往诗作的抒情主人公“我”,而其颂扬的情感力度可以说再现了五四《女神》时代的狂飙状态:“朝日失色了,/波涛无声了,/山谷和鸣了,/百兽震恐了,/草木摇落了,/天地颤动了,/这就是我们! /我们就是四万万七千万! /瞎子眼亮了,/聋子会听了,/哑巴说话了,/瘫子走路了,/傻子聪明了,/枯骨长肉了,/死人复活了,/……我们就是四万万七千万!”^③这里,“颂歌”和“战歌”的结合,“我们”的狂热等等都已具备了1950年代共和国诗歌的基本因素。而相对于稍晚些《时间开始了!》那首充溢排山倒海激情的长篇颂诗深深烙上了胡风个人的印记,《一九四九年在中国》则显得更是一种时代情绪的宣泄。

然而,这种“预演”终究只是南来左翼作家借香港文坛而为中国大陆展开共和国文学进程的作为,它依旧是“中原心态”^④的延续,在香港缺乏其生根的土壤,中国大陆的“社会主义现实主义”、“革命浪漫主义”等在香港也显然无法落实。而面临与香港其他文学自由竞争的局面,香港左翼文学坚持的“批判现实主义”已跟中国大陆的文学思潮疏离,在认识和理解西方现代文学思潮上也较宽松,反而更能体现左翼文学的方向,即与香港群众,尤其是草根阶层的结合。正是这种逐步逸出中国大陆左翼文学轨道的创作,使香港文学,尤其是香港小说,在对香港现实社会的文学关怀中,取得了同时期中国大陆左翼文学没有的成果,甚至可以说代表了此时中国左翼文学创作的某种高度。而这种高度的达到就来自香港左翼文学面对自由竞争的环境,必须赢得香港读者,从而做出的努力,而这种努力产生了左翼“本土性”。

战后香港左翼文学的重要收获首先是黄谷柳的长篇小说《虾球传》,小说1947年秋连载于夏衍主编的《华商报》副刊,作者在1949年加入中国共产党,其左翼身份无可置疑,但小说体式、传播方式都是香港文化环境的产物。黄谷柳明确谈过,《虾球传》是他“向香港的那些章回小说家学习”的结果,他在小说连载过程中也经常问及读者反映,细心修改^⑤。这种写作状况使他当时一人卖文,三女二子的全家温饱无虞。小说依据黄谷柳青年时期流落香港,“做过苦工,当过兵,和穷人、烂仔、捞家

^① 黄万华:《1945—1949年的香港文学》,《现代文学研究丛刊》2004年第2期。此文原名《预演:1945—1949年的香港文学》,收入笔者《战后20年中国文学研究》(北京:人民文学出版社,2008年)一书也是此题目,就是要表明,1945—1949年的香港文学构成了1950年代中国大陆文学的“前奏”。

^② 周钢鸣:《聂绀弩传》,成都:四川人民出版社,1987年,第2页。

^③ 聂绀弩:《一九四九年在中国》,《大众文艺丛刊》第6辑(1949年3月),第123页。

^④ 黄万华:《战时香港文学:“中原心态”和本地化进程的纠结》,《现代文学研究丛刊》2003年第1期。

^⑤ 夏衍:《代序》,黄谷柳:《虾球传》,广州:花城出版社,1985年,第2页。

经常打交道”^①的丰厚生活积累写成,讲述出身贫苦的少年虾球历经劫难,最终走上革命道路的故事,这些自然符合左翼文学的叙事模式。而左翼文学的现实人生关怀,使得黄谷柳不是按照中国内地阶级斗争的模式来完成虾球的成长过程,而是将其赋予浓厚的香港草根阶层的意味。这种写法广受好评,例如萧乾读《虾球传》入迷到“在书桌上,在过海的船面上,在枕畔,过去十天,我的手没有离开过这已印成三个单行本的《虾球传》,而当我的手不捧着《虾球传》时,我的心还是徘徊在这个流浪儿的身边。……红磡、旺角、铜锣湾,那些地名好像都因为‘虾球’的踪迹而变得有意义。我……敬仰着这个在生活教育中成熟着的人格”^②。虽然也有人从毛泽东文艺思想出发,批评《虾球传》第一、二部只是表现了一种“生存斗争的思想”,“缺少控诉黑暗的感情的流露”^③,主人公虾球身上的阶级性未得到充分揭示,“他的斗争与道路缺乏现实的基础与必然发展的规律”,“阶级的人消解于抽象的人中”^④。但这些批评意见反倒提醒我们关注此时香港左翼文学的本土生存状况。战后香港是一个饿狗抢食的世界,虾球懵懂于社会人性人情的复杂,他的流浪生涯更多的是“生存斗争”,其所为也往往是生计所迫,但他在成长中明瞭社会是非、阶级好恶,更有香港草根阶层的特征。虾球最终有了阶级觉醒,但这种阶级觉醒并未淹没其人性人情,他的知恩明善仍保存于其淳朴的心地里,例如他遭到船家女亚娣的“捉弄”后还是想“大家都是苦命的穷人,不管在人间或地狱,都不该为女人结下冤仇”,既有“穷人”的阶级意识,也有单纯朴实的心地。小说如此塑造虾球,反而避免了将工农大众简单化为阶级意识,使左翼的文学关怀在香港社会环境中切实落实为对劳苦大众的现实关怀。

更值得关注的是,小说在表现香港底层民众生活时的香港本土性。小说借船家女亚娣之口说“香港才是她们的故乡”,这种视香港为“故乡”的家园意识和情感是香港本土性最重要的基石,而它正是在香港沦陷又失而复得的战后产生于香港人心目中。这种超越殖民地意识形态的家园归属感是香港人民族认同感的重要内容。黄谷柳写香港的风土人情,有着家乡人的亲切,又着重让人体味香港民众艰难生存中的健康人性。非常有意味的是,《虾球传》中所有香港人,即便是“鳄鱼头”那样的黑社会人物,对香港都有浓浓的乡情,这会被某些人批评为“阶级意识弱”,却是香港本土的左翼文学关注所在。左翼文学是民族独立解放运动中的革命思潮产物,香港的左翼文学如果不是依附、服务于中国大陆的现实政治诉求,一定会关注香港底层民众的生存状态,也关注所有香港人共同的视香港为故乡的情感,这种情感恰恰是香港民众民族认同的重要基础。

《虾球传》能放开胆写香港人的家园情感,并没有冲淡左翼文学的政治意识,相反倒使得《虾球传》成为香港本土的左翼文学。《虾球传》还有不少成功之处,例如《虾球传》是一部成功的娱乐性章回体小说,又借鉴了电影艺术的表现手段,这种看重大众接受的创作传统后来在五六十年代香港左翼文学中得到了很好的传承(1950年代香港武侠小说恰恰是左翼文学报刊首先推出的)。又例如,内地左翼人士战后在香港倡导粤语电影、方言小说,基本上是纳入“大众化”服务于“革命化”的轨道,但《虾球传》的方言特色却未囿于此种局限,其方言口语化和人物性格化相得益彰。香港左翼文学要赢得香港民众,必须重视文学的大众接受性。《虾球传》在问世当年就成为“华南最受读者欢迎的小说”^⑤,1985年在中国内地重版,也以销量30万册表明它受欢迎的程度,改编成话剧、电视剧上演后更家喻户晓,2006年。作为“小说老店”再次在中国内地和香港分别重版,依旧广受欢迎。60余年的接受史说明其包含的艺术生命力,也足以说明香港左翼文学的存在活力,这种活力来自其在文学和社会自由竞争状态中的现实生存。

战后香港左翼文学最成功的作品是侣伦的长篇小说《穷巷》,出生于香港的侣伦被视为“香港新

^① 夏衍:《代序》,黄谷柳:《虾球传》,第2页。

^② 萧乾:《〈虾球传〉的启示》,《大公报》,1949年2月21日。

^③ 周钢鸣:《评〈虾球传〉第一二部》,《大众文艺丛刊》第4辑(1948年9月),第56、58页。

^④ 于逢:《论〈虾球传〉的创作道路》,《小说》月刊第2卷第6期(1949年6月),第88、92页。

^⑤ 茅盾:《茅盾论中国现代作家作品》,北京:北京大学出版社,1980年,第304页。

文学作家中真正具有‘文学史’身份的第一人”^①，战后思想倾向于左翼，被视为“较‘写实’、较‘左’的作家”^②，实际上一直“我行我素”。《穷巷》1948 年开始连载于香港左翼报纸《华商报》（1952 年 1 月出版单行本），讲述“在现实生活压榨下的都市小人物”，显示出“必然会更勇敢跨向”“高尔基的道路”的创作趋势^③，得到了左翼阵营的肯定。但《穷巷》“写‘人间疾苦’而不作政治扬声筒”^④，小说成功之处还是在于其表现的香港商埠乡土意识，不仅被香港本土人士赞扬为从来“没有过”地“全面深刻写香港社会现实”^⑤，从战后香港的市况到平民衣食住行的“穷”况，都得到了极有历史价值的反映，而且其人物命运也在“贫穷”主题的开掘中典型地反映了香港战后社会最初转型中香港人的精神状态。小说讲述香港一间狭小简陋的住房中 4 位相濡以沫的穷朋友的生活，新闻记者高怀抗战中积极从事抗日，战后失业；军人莫轮抗战致残，复员后拣破烂为生；同是抗日军人而被遣散的杜全更是生计无着，无奈中投奔莫轮；小学教员罗建也工薪微薄，全力支持着这“一家四口”的租金，还和高怀一起搭救了被逼自杀的女子白玫。小说以“住”的困窘凸显了香港的生存环境，在一间 4 个男子的小屋再挤进一个年轻女子的独异环境中写出了战后香港贫民的命运，也在香港的世态人情中写出了人物的善良、强韧，这种小人物的历史才是地道的香港历史，充溢着香港民间的情义和生命活力。小说既有悲剧的结局，又有“寻路”的开放性结尾，显然已不同于此时大陆左翼文学的叙事模式，而对知识分子形象的塑造，如写高怀的高尚情操，为他人分担的种种义举，写罗建的为人师表，埋头苦干，更是游离于当时“知识分子话语被放逐”的左翼文学模式之外的。《穷巷》是倡伦创作中最有价值的作品，其艺术成就在战后左翼文学中出类拔萃。正是《虾球传》、《穷巷》那样充分体会香港劳苦大众存在的创作，才为左翼文学在香港自由竞争的环境中赢得读者，也赢得生存。

香港自由竞争的环境使作家往往是广义上的左派、右派，只是从对人的关怀出发而倾向于左或右，不会受政党的牵制而身不由己，这样一种政治取向就有可能告别一切“主义”而追求心灵的更大自由和对人的更深切的关怀，产生了《虾球传》、《穷巷》这样成功的左翼小说，同时也会和现代艺术取向发生对话。孕育、生长于香港这样一种环境中的左翼诗歌在这方面极为值得关注。抗战初期国统区的左翼诗歌“由于对诗的现实主义和大众化的理解不免片面性和简单化，其创作显得有些狭隘而创新不足”，改变这一面貌的是“七月”诗派和一个可以称为“反抒情”诗派的左翼诗人群，后一诗人群“特别自觉地追求一种‘反抒情’的知性诗风，成为战时左翼诗潮中独特的一支”，“其代表性的诗人就是鸥外鸥、胡明树和柳木下”^⑥。鸥外鸥和柳木下是香港最有影响的两大诗人，1942 年曾流落大陆，结果成就了战时中国大陆的一个左翼诗派，一个重要原因是他们在香港都市写作中形成的前卫实验诗风和社会现实性的结合。战后，鸥外鸥和柳木下回到香港报刊继续发表诗作，也使得香港本地左翼诗人的诗作不同于大陆南来左翼诗人的创作，其从人民立场出发的人文关怀，与内地左翼诗歌的阶级性有所不同，其艺术视野也开阔得多，从“左翼”到“现代”的交汇中的延续和综合甚至成为这一时期香港诗歌的重要走向^⑦。所有这些，都使得香港左翼文学成为地地道道的香港本土文学，从而与其他文学一起，汇合成香港文学的丰富存在。

香港左翼文学所处的自由竞争状态在中国大陆自然无法存在，其“本土性”的追求在大陆左翼文学中也表现出复杂的纠结。从 1930 年代的左联文学到 1940 年代的延安文学，一直有着其强烈的现实关怀性，由此生成其“本土性”。随着共和国国家体制的稳固建立，由文学政策、文学机构、文学传

^① 杨义：《中国现代小说史》第 3 卷，北京：人民文学出版社，1991 年，第 265 页。

^② 黄维樑：《香港文学的发展》，《现代中文文学评论》（香港）第 2 期（1994 年 12 月），第 95 页。

^③ 华嘉：《倡伦的小说——冬夜书简》，香港《文汇报·文艺周刊》第 15 期，1948 年 12 月 26 日。

^④ 刘以鬯：《五十年代初期的香港文学》，转引自陈炳良：《香港文学探赏》，香港：三联书店有限公司，1991 年，第 10 页。

^⑤ 柳苏：《倡伦——香港文学拓荒人》，《读书》1988 年第 10 期。

^⑥ 严家炎主编：《20 世纪中国文学史》中册，北京：高等教育出版社，2010 年，第 417 页。

^⑦ 参阅黄万华：《从“左翼”到“现代”：交汇中的延续和综合——论战后至 1950 年代的香港诗歌》，《暨南学报》2012 年第 10 期。

播、文学批评、文学阅读等构成的文学环境成为一种强大的无产阶级政治化、体制化的力量,以其“非文学”的存在,与作家的创作欲望、实践以及民众文化消费的需求构成包含对峙、缝隙的张力,左翼文学就生存于这种张力之中,其现实关怀性也受制于这种张力。左翼作家内心看重、渴求的仍是作为文学的创作,即便是只为工农兵的创作,例如赵树理仍将“写作”视为自己的“整个前途”^①;柯仲平盼望“少参加会,少参加行政工作,多写点诗”,视“什么也写不成了”为最大的恐惧^②。但他们又无法不受制于指令性生产的政治环境,就如茅盾 1957 年 1 月写信给周恩来,一方面,意识到创作需要“专心写作”展开的“艺术实践”,“没艺术实践”使自己“精神实在既惭愧且又痛苦”,一方面又自觉地接受“领导上审查”是否“可用”再“专心写作”这一体制^③。而民众在大规模革命改造浪潮裹挟下仍有着个人文化消费的需求,但政策指令性的文学生产,将工农大众的生活简单化、狭窄化为斗争生活,文学阅读、文学需求的多样性、个人性被漠视,当工农大众只被当作需要不断组织、动员的斗争力量时,他们实际上被剥夺了文学的权利,文学为工农大众的服务也由此悬空。而且,文学的生产与现实生活构成了在“斗争”哲学上互为强化的关系,文学叙事必须展开与阶级敌人或落后、反动思想的斗争,无形中强化了人们视社会、日常生活处处充满阶级斗争的认识,加剧了社会生活的阶级斗争化,而日益“革命化”的心理氛围又促使文学叙事的极端狭隘化。左翼文学的现实关怀在这种现实被“制造”的环境中面临困境,但也有所突围。例如 1950 年代初、中期成长起来的一批颇有创作潜力的青年作家,如陆文夫、刘绍棠、韩映山等,他们最初的作品也都无例外地笼罩在斗争哲学之中,陆文夫《荣誉》、韩映山《水乡散记》、刘绍棠《运河的桨声》等小说集都充满思想斗争的紧张对峙和阶级斗争的刀光剑影,只有当他们有意无意地突破被无产阶级政治化的“现实”,真正理解、进入到人民大众的现实生活中,他们才实现了文学的现实关怀。

比较大陆、台湾和香港三地不同的左翼文学形态,左翼文学的本质性存在会清晰呈现,那就是从人民立场出发的人道关怀、坚持思想高度的现实批判和追求社会主义理想而不依附于政党现实性诉求的作家个人性写作。这种存在使得左翼文学丰富了“人的文学”并会最终归于“人的文学”。如果不是这样,左翼文学也有可能“异化”。回顾战后中国左翼文学三种形态的变化及其命运,我们会更深入了解跨越“1949”的中国现代文学转型的内容。

[责任编辑 贺立华]

① 徐庆全:《名家书札与文坛风云》,北京:中国文史出版社,2009 年,第 15 页。

② 张光年:《回忆周扬》,王蒙等编《忆周扬》,呼和浩特:内蒙古人民出版社,1989 年,第 20 页。

③ 茅盾:《茅盾书信集》,第 401、402 页。

《大荒经》内容商代说

张 国 安

摘要:《大荒经》与《山海经》是时代不同、各有渊源的两部书。《大荒经》的词汇有着明显的殷商属性，其内容也与殷商的历史和甲骨文存在着密切联系，其所载之姬姓西周、姜姓北齐及戏国等相关史实，皆仅存商代；肃慎、犬戎、北狄等其他各国，与其他文献多所吻合，有的还有甲骨文和考古材料印证，皆属殷商一代或商代已存在的邦国；其所载之古代天文、农业等发展状况，活动地域与神话、人物等，也同样与商代相合。《大荒经》的整体内容，对应着商王族之外方国的大致结构及其高层的神灵信仰，无疑应属于殷商时代。

关键词:《大荒经》；时代；殷商；商道

本文之所以把《大荒经》从《山海经》中抽出来单独研究，是因为它们是不同时代、各有渊源的两部书。两晋之际，郭璞误认《大荒经》为《山海经》的逸篇而将二者合并，并加以注释，底定了《山海经》传世本的面貌。这虽使《大荒经》^①得以幸存，但也导致其本相迷失，更使本就奇诡难解的《山海经》与之纠结不清。若要做到探踪解迷，就必须重新将二者区分开来，分别研究。随之而来的首要问题，自然是确定《大荒经》的断代。先秦古书通常都难以确定写定年代，但我们可以探求其内容的时代性，进而求出整部书可靠的对应时代来化解此一难题。笔者对《大荒经》进行了一个长时段的审视和多方位考订，从中考索出了大量只能存在于殷商的内容，其他虽尚有一些现在无法准确断代的内容，但从人类学的角度看，它们与初民阶段更吻合，再考虑到西周初年大分封后就不再存在该书描述的内外环境与历史条件，故断定只有将其总体内容置于殷商的时空框架内，才能得到合理的解释。

一、从文字学、语言学看经文的殷商属性

汉字本身具有多义性的特点，从甲骨文到白话文，还常常存有时代性和地域性的差异，这导致同一个字可能有复杂的变化和许多出人意料的字义，既可能是褒义也可能是截然相反的贬义，陈寅恪说：“依照今日训诂学之标准，凡解释一字即是作一部文化史。”^②就是精辟之总结。《大荒经》中的“荒”字就是如此^③。“荒”字，肯定有特殊性，否则先民不会以此命名其宗教经典。它最关键的字义实出自东夷远古先民，刘熙《释名·释亲属》称：“兄，荒也。荒，大也。故青徐人谓兄为荒也。”此义未见

作者简介:张国安，河南师范大学历史文化学院教授（河南新乡 453007）。

① 本文所征引之《大荒经》，除注明以外，皆为《古逸丛书》影印南宋池阳郡斋刻本《山海经传》。

② 转引自沈兼士《“鬼”字原始意义之试探》，《国学季刊》第五卷第三号，1935年。

③ “荒”的字义很多，人们习以为常的解释，绝大多数是负面的，如荒凉、荒芜、荒远、荒服、蛮荒等，如《说文解字》：“荒，芜也。一曰艸掩地也。”段玉裁注：“荒之言尨也，故为茺蕪。《周南》《鲁颂》毛郑皆曰：荒，茺也。此艸掩地，引申之义也。”《尔雅·释天》称“果不熟为荒”。《楚辞·离骚》“将往观乎四荒”，王逸等注“荒，远也”。《礼记·丧服大记》有“振容肅荒”，郑玄注：“荒，蒙也。在旁曰帷，在上曰荒。”但“荒”字实际也有不少中性和正面之义：如《诗·周颂·天作》“大王荒之”孔颖达疏称“荒者，宽广之义”；《尚书·吕刑》“耄荒”孙星衍《尚书今古文注疏》引《诗传》和《诗·周颂·天作》“大王荒之”朱熹集传并称“荒，治也”。

其他经典训诂书,而《尚书·益稷》“惟荒度土功”蔡沈集传和《酒诰》“惟荒腼于酒”孙星衍《尚书今古文注疏》等释“荒,大也”与此义合。刘熙是东汉北海人,东汉与《大荒经》对应的时代虽悬隔久远,但因北海郡恰处原东夷核心地域,这种联系使得其解释弥足珍贵,而该字与“亲属”的联系更是发人深省。图腾制中动植物具有神性,人们常常将其视作自己的亲属、家人,原始先民如澳大利亚有些土著民族就将信奉的各种神灵敬称为兄,这种原初历史期的内在联系让我们将“荒”与“神灵”之义联系起来就很自然了,《大荒经》记录的全都是神灵、圣地及其相关事物就充分印证了这一点。《大荒经》中是“荒”而非“神”成为这一独特、神圣宇宙的最基本概念和出发点,其他的一切都围绕着它展开。而神灵、神圣之经与两千年来所理解的荒诞无稽之书,其差距真是存在天渊之别。《大荒经》的神祇结构、文化氛围及背景,与《礼记·表记》归纳和总结商人的精神本质及其与鬼神的关系所得出“殷人尊神,率民以事神,先鬼而后礼”的结论极为吻合。周代依血缘及地缘远近而定的五服(或九服)有荒服,社稷坛则有荒垣,在体现神灵观念世界的墓葬体系有荒帷,其间存在明显的联系与延续。足见“荒”字在远上古文化中的非同寻常。而这种情况与西周之后人文、理性觉醒,神道渐远有关,也导致荒凉等负面词义渐渐兴起。

从《大荒经》与甲骨文的对应看,王国维 20 世纪初叶对王亥的研究,使人首次震撼于《大荒经》的价值;胡厚宣在 40 年代首发四方风神之覆,再次强烈冲击了人们的传统认识。尔后几十年中,四方风神的材料复经杨树达等先生一再引用、剖析,商史及甲骨学界对此可谓极为熟稔。仅此两点就昭示它们的关系难以忽视。此外还有不少对应例子:以“帝”字为例,夏启宾于帝,甲文商王宾于帝^①;帝的权能与甲骨文的研究也吻合,在殷代,帝虽是权能最大、最全、最广泛的神,但“‘帝’只是殷代诸神之一,而不是诸神之长……整个有殷一代,从未存在过一个统一的、至高无上的神灵”^②,“在商代至上神是不存在的,上帝实质上是诸多先王的联合体。至上神是周代才出现的”^③。具体的如帝俊(或夔)与甲骨文的^④,各家解释不同但有对应可以肯定;《大荒西经》中灵山十巫之巫咸与传世文献及甲骨文有着清晰明定的对应,巫彭则有可能^⑤;帝俊之妻日神羲和、月神常羲即甲骨文的东母西母^⑥;帝鸿^⑦、河与甲骨文似也有对应。

《大荒经》与甲骨文不仅神名有不少对应,还存在诸多文字学、语言学迹象的对应。连一些基本词汇的用法、意义也相当吻合,这相当重要。

首先,商周两代“天”字义大为不同,而经中“天”字义合乎甲文用法。其“天”字多是专有名词中

^① 王晖考证《甲骨文合集》1402 有 5 对“宾”的用法与《大荒西经》“上三嫔于天”及《楚辞·天问》“启棘宾商[帝]”中“宾”或“嫔”的用法同(《商周文化比较研究》,北京:人民出版社,2000 年,第 37—38 页)。

^② 晁福林,《论殷代神权》,《中国社会科学》1990 年第 1 期。

^③ Robert Eno, “Was There A High God Ti In Shang Religion”(《商代宗教有无至上神“帝”》), *Early China* 15(1990), 1—26。转引自刘源:《甲骨文殷商史研究》,福州:福建人民出版社,2006 年,第 298 页。当然,也有著名学者如郭沫若认为当时存在至上神(《先秦天道观之发展》,《青铜时代》,北京:中国人民大学出版社,2005 年,第 3 页)。

^④ 见《尚书》、《离骚》等。罗振玉《殷虚书契考释》(北京:文物出版社,2008 年),岛邦男《殷墟卜辞研究》(温天河等译,台北:鼎文书局,1958 年),陈梦家《殷墟卜辞综述》(北京:中华书局,1988 年),饶宗颐《中国宗教思想史新页》(北京:北京大学出版社,2000 年,第 132 页)等都认为卜辞中有巫咸。巫彭见于《世本》,《尚书·牧誓》周武同盟中有彭国,《国语·郑语》及《今本竹书记年》称彭为夏商方伯;张秉权称“甲骨文中,人、族、地往往同名”(《甲骨文中所见人地同名考》,《庆祝李济先生七十岁论文集》,台北:清华学报社,1967 年)。

^⑤ 陈梦家指出:卜辞东母西母大约指日月之神(《殷墟卜辞综述》);丁山指出:“卜辞中所祭的‘东母’是日神的别名。”(《中国古代宗教与神话考》,上海:上海文艺出版社,1988 年,第 72 页)学者多从之。赵诚说卜辞“日神似乎没有什么权威”(《甲骨文与商代文化》,沈阳:辽宁人民出版社,2000 年,第 52 页)。《大荒经》中的日神也无甚神威,与此结论一致。西母非西王母,《大荒经》同。

^⑥ 郭沫若说“帝鸿,当是人名或神名”,“疑即《山海经》帝俊生帝鸿之帝鸿”(《郭沫若全集·考古编》第二卷《卜辞通纂》,北京:科学出版社,2002 年)。丁山认同郭说(《中国古代宗教与神话考》,第 191 页)。

的词素，更多与山名相连^①，有大或上之义^②，所述多山是神居之所，或是沟通宇宙层次的重要通道，可解为山巅，与宗教的原始阶段吻合。“卜辞中之天字，或作‘大’的同义词，如天邑商，或作地名，或作人名，卜辞中至今未见任何以天作神明解者。换句话说，卜辞确有作‘天’字字形的字，事实上却并无用作苍穹意义的例子”^③，“殷人尊帝不尊天，这在殷墟卜辞中反映的至为明显。‘天’字虽在卜辞中每每可见，但除涵指人之顶巅之外或方国地名之外，多借为‘大’字。卜辞本是殷人迷信鬼神以贞问吉凶的记录，若殷人已奉‘天’为神灵，是不至于在这成千上万的原始占卜记录中绝无一见的”^④，“商时若有郊天之祭，卜辞中必不致一无所见……推而广之，卜辞殊乏祀天的证据”^⑤。牟钟鉴指出：“原始人和早期文明人的头脑是相对简单的，缺乏抽象概括能力，只有具体有形的事物才能引起他们的注意。……而天空并不对人类生活造成直接影响，只能被看成一片空无，很难成为崇拜对象。”^⑥在高级宗教中，天成为神灵或神居之所，在中国始自西周时期^⑦。

经文“地”字共五个，仅一专有名词带“地”字，其他四例均是空间意义；“土”字十一个，三个地名带“土”字，人名（或谓神名）后“土”出现三次，两次字误，三个“土”是疆土、土壤之义^⑧。在仅 5000 多字的《大荒经》中，“土”、“地”共 16 个字，竟没有一个指所谓土地神、社神之例，这是耐人寻味的，值得深思。实际上，远古先民思维特征之一是类化概念能力太差，这使整个王朝的统一土地神观念的产生不可能太早。认为很早的误解是受西方神话学、宗教学关于地母的成果和中国东周以来五行说的影响所致，何时产生尚待研究。《周礼·春官》提到“地示”还是“以血祭祭社稷、五祀、五岳，以狸沈祭山林、川泽，以驩辜祭四方百物”，郑注“不言祭地，此皆地祇，祭地可知也”；《礼记·祭法》谓“瘗埋于泰折，祭地也”，其“四方”分为“山林、川谷、丘陵”，“能出云，为风雨，见怪物，皆曰神”。这意味着统一的土地神概念此时尚未出现。春秋战国的诸侯尚有神不逾界、在其地则祭不在则不祭的常规，神界的整拢没有理由超越现实的社会背景。要说夏商一开始就有整个王朝统一的土地神，是违背早期思维发展规律的。

再如“丘”字，经内有二十个字，皆有地名，且有九丘而没有九州^⑨，胡厚宣有《卜辞地名与古人居丘说》文。傅斯年说：“在东平原区中好择高出平地的地方住。因而古代东方地名多叫作丘。”^⑩经中的抽象名词

^① 《大荒东经》有神人天吴，鞠陵于天山、猗天苏门山；《大荒南经》有汜天之山、融天山、天台高山；《大荒西经》有五彩鸟仰天张口嘘天，吴姬天门山，帝令重献上天，天虞，天犬，夏启上三嫔于天，穆天之野，互人是能上下于天，风道北来天乃大水泉；《大荒北经》有衡天山、北极天桓山、成都载天山，天女魃；《海内经》有天毒（“天”当为“天”），柏高上下于此至于天，有三天子之都山，洪水滔天。另有“天下”语三，《大荒东经》有夔以威天下，《海内经》有“延维，人主得而飨食之伯天下”，“凤鸟……见则天下和”。天下与地上对应，属于空间性质，惟产生年代殊难断定。

^② 《玉篇·页部》：“山顶为之颠，颠作巔。”《说文·一部》：“天，颠也，至高无上。”《说文》的解释是后起之义。天，王国维称：“古文天字本象形……其首独巨。”《广韵·释言》：“天，颠也。”《墨子·修身》“华发隳颠”，孙诒让《间诂》“颠作巔”。《礼记·玉藻》“色容颠颠”，陆德明释文“字又作巔”。可将山与天联系起来。

^③ [日]岛邦男：《殷墟卜辞研究》，第 214 页。

^④ 杜勇：《尚书八诰研究》，北京：中国社会科学出版社，1998 年，第 210 页。

^⑤ 许倬云：《西周史》（增补本），北京：三联书店，2001 年，第 105 页。

^⑥ 牟钟鉴、张践：《中国宗教通史》，北京：社会科学文献出版社，2000 年，第 96 页。

^⑦ 先秦传世重要经典的成书、写定大都是在东周，里面关于传说时代、夏商史事所涉及含有神灵、天帝之义的“天”字可能会受周代习语及后代整理文献难免产生的时代影响，尚不足以否定本结论。

^⑧ 《大荒东经》有皮母地丘，嬴土之国、凶犁土丘；《大荒西经》有“黎邛下地，下地是生噎”，于土山，《大荒北经》有“其地多水”，后土、九土（袁珂以为乃“山”之误，《山海经校注》，成都：巴蜀书社，1996 年）；《海内经》有羿“恤下地之百艰”，“尘土”（袁珂《山海经校注》以为乃“塵”之误），“布土”两例，“土穰”（即壤）一次，“后土”两次。

^⑨ 《大荒东经》有皮母地丘、青丘之国、凶犁土丘；《大荒西经》有昆仑之丘；《大荒北经》有“丘方圆三百里”，丘南、丘西、赖丘国，《海内经》有陶唐、昆吾、黑白等九丘。另有苍梧之丘、玄丘之民。

^⑩ 傅斯年：《民族与古代中国史》，石家庄：河北教育出版社，2002 年，第 55 页。

与甲骨文词汇也有相合之处^①。

从经文中最重要的多个基本词汇的分析看,它们都与我们惯常的印象不同。其中“天”、“地”和“土”字除专有名词都只具有空间而非神灵的意义,并不具有其他早期宗教体系中高位神的神性,更未遑至上神之说^②,也没有出现明显的天神、地祇系列。需着重指出的是,语言学理论认为:基本词汇是人类社会最常用到的词汇,这些词汇所代表的意义是相当稳定的。如果产生变化就会体现出社会文化的变革,成为判断大时代的一个标尺。笔者认为其契机和原因就是商周更替及其产生的文化、社会巨变。先秦文体,《左传》有命、誓、盟、祷、谏、让、书、对;《诗》有风、雅、颂;《楚辞》有赋;《尚书》有典、谟、训、诰;各国有史乘及讴、歌、谣、辞。《大荒经》与之相比都不吻合,反倒像公元前 7 世纪美索不达米亚文明有分为词典、神学、等级和地理四种专门性质的神名神庙表^③及赫梯帝国的情况:“万神殿很大,但其中的某些神除了名字之外,其余的我们一无所知。”^④《大荒经》与之相比还多一些叙述。而从语言学分析经文词性,发现虚词少,分量最大的是名词,其中专有名词又占大多数,绝大多数都是关于神灵、圣地及其描述。从句法看,经文结构简单,都是简单句,每条基本上可单独成立,中间并无内在联系。从语义看,与甲骨文已无差别,表明孤立语特征已然形成,只是具有神圣性的专有名词上遗留有多音节现象尚能表明其原始特征,与之相比的只有流传到后世关于天干地支、岁星纪年中的多音节专名,这可作佐证。邹晓丽等认为:“以今天的文体标准来衡量,卜辞确是极其简质的。以语言学的角度来分析,可以看出它尚处于不甚成熟的发展阶段,其具体的表现,如单义词占有优势(77.2%),远远超过多义词,名词的数量大大超过动词(名词在单义词中占到 81%,动词则仅为 14%),而名词中又以祭名、国名、地名、人名、兽名、神名等专名占绝对优势(81.7%);多义词则往往名动同形,虚词虽初具规模,但为数极少(仅占 4%),处于过渡发展阶段而远未成熟的特点……句型基本上以单句为主而少有复句等等。”^⑤赵诚说甲骨文“在名词中,专名占压倒优势的地位,实词的数量大大超过虚词”^⑥。这些都与《大荒经》文相契合。

“神话被看作是解释诸神如何操控物质世界的”^⑦,这与宗教早期存在一个先民认为宇宙的运行完全是其崇拜的神灵在操纵的阶段相合。从经文看,正是如此,《大荒东经》:“东方曰折,来风曰俊,处东极以出入风”;“北方曰鶻,来之风曰惔,是处东极隅以止日月,使无相间出没,司其短长”。《大荒南经》:“有神名曰因因乎,南方曰因乎……处南极以出入风”;“羲和,方日浴于甘渊。羲和者,帝俊之妻,生十日”。《大荒西经》:“石夷,来风曰韦,处西北隅以司日月之长短”;“噎处于西极,以行日月星辰之行次”,“方浴月。帝俊妻常羲,生月十有二,此始浴之”。《海内经》:“噎鸣生岁十有二。”南方多

^① 王绍新认为已有圣德仁义等(《甲骨刻辞时代的词汇》,山东社会科学院语言文学研究所编:《先秦汉语研究》,济南:山东教育出版社,1982 年)。晁福林认为:“可靠的文献记载和甲骨卜辞材料都表明,‘德’的观念在商代确实已经出现。”(《先秦社会思想研究》,北京:商务印书馆,2007 年,第 98 页)对此,甲骨学界认可度似乎不太高。而《海内经》有“凤鸟,首文曰德,翼文曰顺,膺文曰仁,背文曰义,见则天下和”却与之相合,值得引起注意。

^② 意大利宗教学家毕达佐尼认为:原始时代的畜牧经济和农业经济条件都曾产生和形成高位神和至上神观念。在畜牧社会,天空以其无限性和发光体的神奇性形成了“天神”和“天父”之类至上神;在农业社会,土地作为万物之母则形成了“地母”之类至上神(《至上神的现象结构和历史发展》,吕大吉译,《世界宗教研究》1980 年第 3 期)。但此观念并不适合远古中国,天父地母概念最早出现在《周易》中,是为自然神与祖先神的结合,与天成为整个西周王朝的至上神这一时段吻合。当然,理论上并不排除个别族群前此已经产生此一观念,像经中启“上三嫔于天”之天即疑似有神灵义,周人与夏可能有渊源关系,或有沿袭。许倬云《西周史》(增补本)指出:殷商王畿所在的环境,居民“眼中的天空,比较支离破碎,也就未必有高亢地区那种天空慑伏人心的力量,于是商人最高神的来历,由祖神之一演变而来”(第 105 页)。周人的成长历程及环境,“苍天的无所不在,到处举目四瞩,尽是同样的苍穹,默默的高悬在上,因此天地就具备了无所不在……高高监监的最高神特性”(第 107 页)。不少前辈曾以帝乙射天来解说商周信仰的不同。

^③ 张文安:《中国与两河流域神话比较研究》,北京:中国社会科学出版社,2009 年,第 208 页。

^④ [美]伊利亚德:《宗教思想史》,晏可佳等译,上海:上海社会科学院出版社,2004 年,第 122 页。

^⑤ 邹晓丽等:《甲骨文字学述要》,长沙:岳麓书社,1999 年,第 101—102、125—126 页。卜辞是否有复句问题,尚有争议。

^⑥ 赵诚:《甲骨文字学纲要》第三章《论“义”》,北京:中华书局,2009 年。

^⑦ [英]罗伯特·A·西格尔:《神话理论》,刘象愚译,北京:外语教学与研究出版社,2008 年,第 176 页。

雨北方干旱是因涿鹿之战所造成^①。而《海内经》的结尾明显是画龙点睛之笔：“洪水滔天。鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧复生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。”这是原生态的神话语言和故事^②，体现出经文对应时间渊源极早的特质。

商代甲文可对应的现存传世文献只有《大荒经》^③。这引出该经与商的关系问题：经有商代内容已无疑问，可否扩展成内容是商的结论？可能会有人说该经虽与甲文有一定程度契合但比例小，常常诸说并存，大多未得甲骨学研究者公认，岂能遽而乱猜^④。笔者举例只是表明尚有多个证据，并不意味着就赞成某家说法。实际上，它们的契合程度对三千多年前的殷商不能算少，虽说像王亥、四方风神那样精准契合的少，却是现有典籍中契合度最高的，这已属难能可贵，单凭此点，就值得重视。商史甲骨学界未及时深入的要因还在于尚未意识到需将其从《山海经》中剥离出来。既如上述，《大荒经》内容属于商代的问题就应该提到议事日程上。

二、姬姓西周、姜姓北齐及战国商代史实考

西周以前的历史向来渺茫难治，材料少固然是问题的一方面，但就在这可怜的材料中不少还被混合成缺乏明确年代层次的文献。仔细研读《大荒经》，却能发现一些只存在于殷商时空框架之内的内容，弥足珍贵，值得引起相关学者的高度关注。

（一）姬姓西周考

《大荒西经》：“有西周之国，姬姓，食谷。有人方耕，名曰叔均。帝俊生后稷，稷降以百谷。稷之弟曰台玺，生叔均。叔均是代其父及稷播百谷，始作耕。”《大荒北经》：“有人……叔均乃为田祖。”《海内经》：“西南黑水之间，有都广之野，后稷葬焉。爰有膏菽、膏稻、膏黍、膏稷，百谷自生，冬夏播琴。鸾鸟自歌，凤鸟自舞。”这些史料明显提出几个问题：1. 姬姓西周何指？2. 帝俊指谁？何以与其他文献帝喾生后稷说不同，如何解释？3. 后稷何以重出在同一部书的不同篇目中？何以方位也不相同？台玺、叔均与后稷的关系。4. 鸟元素与后稷的关系。

第一个问题：该姬姓西周国必是指周文武一系周国^⑤，其诸祖虽与今见《史记·周本纪》、《世本》等书有较大不同，毕竟始祖后稷这点相同。该周国是近 80 个平行国家之一，未有凌驾他国之上的痕迹，因而只能是灭商前的周国而不会是灭商后的周王朝。周灭商前，他称多被目为“西”，周人自称也多有“西土”等语^⑥，高明说“在周原甲骨文中凡问周族之事皆称西”^⑦，亦符合此“西周”所指。若无偏见就应承认此西周是指商代的姬姓周国。周之得名诸说虽有不同，但结论均落在殷商，只是地点有

^① 见《大荒东经》与《大荒北经》所载。该战是经文所描述罕见的最详尽、最完整的神话叙事。

^② 中国神话的历史化一般认为始于孔子时代（鲁迅、袁珂、李福清等说），谢选骏提出更合理的西周初年说（《神话与民族精神》第七章《历史化的道路》，济南：山东文艺出版社，1986 年）。徐复观等认为西周时人文理性初醒，实际上即含有此时为神话历史化的契机之意。笔者认同西周这一推论。退一步讲，即便神话历史化从孔子时代开始，经文的内容和表述也明显没有受东周时代思维和语言的影响，其记载则更见珍贵。

^③ 与《尚书·尧典》虽有呼应，但文句差异过大，且《尧典》明显有后人思维、术语混杂，非出一源。

^④ 文字上与甲文研究结论也有不吻合或违忤处，如胡厚宣说：“方者，国也，周称国，殷称方也。”（《甲骨学商史论丛初集》，第 492 页）经有帝俊、黄帝、炎帝、颛顼、喾、尧、舜等，而甲骨文中尚未发现，只是有“西南帝”、“北帝”，虽未见“东帝”但常见向东的祭祀辞（赵诚：《甲骨文与商代文化》，第 45 页）。究竟如何解释，尚待深入研究。

^⑤ 蒙文通曾以“西周”语判其时代可早至西周王朝，此说虽有不小偏差但在研究《大荒经》成书年代的各家中也属卓识，可惜没有引起重视。美中不足的是，西周一般是后代指平王迁洛之前的宗周时期，并非其时君臣自称。特殊指战国周王室分裂为两部分，其中之一被称为西周，该文显然不指这些西周，其他意义的“西周”语首见于《国语·周语上》“幽王二年，西周三川皆震”。此语后人追溯且带有地理意义。

^⑥ 《逸周书·商誓》即有多处“我西土”，《度邑》也有“定我于西土”等。

^⑦ 高明：《略论周原甲骨文的族属》，《考古与文物》1984 年第 5 期。周原甲骨的族属，不管是属商还是属周，都能证明是指姬周，属周是自称，属商则为他称。

山西、陕西两说^①。唯经所指是山西阶段还是陕西阶段尚有待探讨。《大荒经》中西周国系于西北海外，临近的有北狄及犬戎等，与古今本《竹书纪年》记载不少周伐戎狄记录相合^②，也与先周邠侯之称暗合，印证《大荒经》含有真实的历史素地。这有助于说明其与商都的相对位置应在山西，此时如指岐下周原，似当系之于西海外。周早期源自山西是目前史学、考古两界主流意见，且得到考古学材料支持（邹衡说），正受到越来越多学者的支持。经文源于大社壁画性质，其图画位置并非一定随周人迁徙而移动。

再看第二个问题，帝俊的神格是《大荒经》中最受人瞩目的问题，他是传世文献中仅见于《大荒经》的大神，近年据考与商同祖的楚之帛书又得一见。何以与传统帝喾生后稷说不同？经中帝俊十六见，帝喾一见，两者字形并不相近，足证帝俊自帝俊、帝喾自帝喾，学界常常解释帝俊等同于其他帝，无论用改字、通假还是用抄错、流传致误来解释都不能让人信服。帝俊何神？是东夷始祖神，杨宽曾指出此点^③，惜未加论证，应者识者稀少，谢选骏赞同此说^④。本人将结合神话学、人类学、古文献学、考古学等另文专论。

帝喾何神？周人所自出之帝，《国语·鲁语上》、《礼记·祭法》皆载“周人禘喾”，先秦典籍除《大荒经》外并无异词，足以说明其为周代共识。姬周为华（或可称为羌）是无疑的，之所以有帝俊生后稷说，当是姬周为讨好商王改了自己的祖宗，以东夷始祖为己祖^⑤，以增商援手提携可能，其婚商、任西伯均可佐证。《史记·周本纪》称文王“阴行善”，一个“阴”字生动地归纳了周的成功谋略。周原甲骨记载周人祭祀成汤，那么其改善祀俊岂非顺理成章？又有何异焉！周称己为帝俊之后只能在灭商前，灭商后当弃俊复禘喾，自然讳言此段历史，该说当传于商族系。从神话学分析，始祖神的特点具有唯一性，与其他众神不同。东夷始祖神帝俊地位极高，而此中没有华夏系始祖神伏羲就是因为不兼容的道理。正如刘起轩指出《大荒经》中诸帝众神尚属连缀成的几个主要谱系，大体仍是一个松散的系统。后稷为帝俊之后及后代文献全改为帝喾这种转变的原因与商周巨变相关，王国维《殷周制度论》主张，商朝诸侯皆为异姓，商王地位相当于诸侯之长；于省吾、林沄提出商王是联盟之主说^⑥。因此，各族系信奉之神当然组成为一个相对自然的松散结构。而周王是诸侯之君，周人统治的核心政策是以血缘关系为基础的宗法制，那么其神的谱系随这个变化而重构就必然是以血缘关系为基础的构拟。这样，不同体系的始祖神只能存在一个。过程就是华夏始祖神伏羲慢慢成为唯一神而东夷始祖神帝俊在失去最高政权支持后渐渐失去合理化的进程。帝俊也只能渐行渐远以致湮没在历史的地平线下。此一事实众所不知，此经虽载而千古惑之，历史真相以致湮灭。

^① 例如钱穆以为周得名于公刘时代的晋地，可能在古公时代带入陕西（《周初地理考》，《古史地理论丛》，北京：三联书店，2004 年）。晁福林释甲骨文认为周乃聃，与治玉相关，该地当是殷铜矿，太王始称周，前此称邠（《先秦社会形态研究》，北京：北京师范大学出版社，2003 年，第 375—395 页）。杨宽认为建都豳时周名已存在，地在陕西武功（《西周史》，上海：上海人民出版社，1999 年）。钱说显得时间过早，算是推测，但并非没有可能。甲骨学研究表明：武丁时商周发生关系，周从叛服不常到最终成为商的顺服属国。当时周与犬戎相邻，晋城是拱卫商都的要地，在其西北，此周应非周原，当以山西的可能为大。若依杨说，先周即远在武功，则其能否频繁进入甲文就成问题。

^② 《今本竹书纪年》称祖乙“命邠侯高圉”。《今本》自王国维《疏证》出，伪书说长期成为定论。20 世纪 80 年代后，中外学者陈力、倪德卫、班大为、夏含夷等提出其虽经后人窜改增饰却与汲冢《竹书纪年》一脉相承，具有很高的史料价值。但他们尚未令人信服地解释反对者的一些重要诘难，预期争论仍将持续。但其中含有可用史料是双方都承认的。此处邠侯、高圉是十分专门、生僻的名词，后人造伪可能极低。传世文献中高圉无甚事迹，杜预注《左传·昭公七年》“二圉”：说“周之先也，为殷诸侯，亦受殷王追命者”，这显然不准确，《国语·鲁语上》周人将其与显赫的大王一同大祭“报”之，足见其在周人认可的发展史上具有不容抹杀的重要地位。

^③ 杨宽：《中国上古史导论》，吕思勉、童书业编著，《古史辨》第七册，上海：上海古籍出版社，1981 年。

^④ 谢选骏：《神话与民族精神》，济南：山东文艺出版社，1986 年；《中国神话》，杭州：浙江教育出版社，1995 年。

^⑤ 袁珂说：后稷本西方民族所奉祀之农神，而又附会于东方民族神话中，故言“帝俊生”也（《山海经校注》，第 450 页）。此说甚有见地，惜未以此区分年代。古人改编世系不在少数，像春秋时越称己为夏禹之后、吴称己为大伯之后，都是一种政治谋略。

^⑥ 于省吾：《从甲骨文看商代社会》，《东北人民大学人文科学学报》1957 年第 2—3 期；林沄：《甲骨文中的商代方国联盟》，中国古文字研究会、四川大学历史系古文字研究室编：《古文字研究》第 6 辑，北京：中华书局，1981 年。

第三个问题：今依考古材料得知，我国农业起源甚早，南方稻在万年以上，北方黍稷也有七千年以上，绝非从五帝时代才开始培育驯化。那时，中华大地的族群基本上都是以农业为生，擅长农业的不在少数，他们构成不同的集团层次，像蒙文通、傅斯年和徐旭生揭示大的集团有三或二之别。神权政治架构下的政治常态是相应擅长某种某类事务的族群首领成为某种专业之神，蒙文通指出《山海经》后稷乃谷神，系《左传》所谓五祀之一，为各体系各集团不可或缺之神，重要性不待多言，史上多稷也并不奇怪，当为其族或在不同时代或在不同体系中长期居农神之位，因循而久，人们就以其始驯化看待。关于后稷，早期文献多言有二（历山子柱、周弃），两稷皆信而有征。如何理解？《汤诰》称“后稷降播，农殖百谷”^①，未详确指。《左传·昭公二十九年》载：“稷，田正也。有烈山氏之子曰柱为稷，自夏以上祀之。周弃亦为稷，自商以来祀之。”这与《周礼·春官》“有厉山氏之子曰柱，食于稷。汤迁之而祀弃”文相合。可信的西周早期作品《逸周书·商誓》曰：“在昔后稷……克播百谷，登禹之绩，凡在天下之庶民，罔不惟后稷之元谷用蒸享。在商先誓（哲）王……亦惟我后稷之元谷……肆商先誓王维厥故，斯用显我西土。”周武自述自然是颂扬其先祖稷弃，明言“商先哲王”用其先祖后稷元谷及商王报恩“显我”之关系。《国语·鲁语上》述后稷柱后说：“夏之兴也，周弃继之，故祀以为稷。”“兴”字误，《礼记·祭法》作“衰”，当从公论。上述文献若合符节，将柱稷祀衰而弃稷代兴定在商初商汤时，商人祀周弃，故商代之稷即姬姓周弃，当无争议。故《大荒西经》中姬姓西周国后稷无疑即是周人所称始祖弃，没有别解余地。

从史料看，柱、弃二稷属不同时代中央政权所祀之神明确，文献表达的精准含义仅此而已，并不必然导出稷柱早于稷弃的结论。这是耐人寻味的，关键在其转变交替为何在夏末商初？商汤以东夷代夏，没有沿袭传统祀稷柱而改祀稷弃，其外在表现是神际间的变动，但内在原因必与夏亡商兴的政治变动及族际关系有关，其详虽未可考知，但商汤没有可能改祭一个与己利益无关之擅农族群之稷为神则可肯定，疑与笼络夏民有关。王玉哲《中华远古史》曾论周人属夏民分支。灭夏建商是第一次王朝更迭，且涉及族群变动，夷人必然充斥新政权各层中，原来处优渥地位的西部族群必甚愤懑，最高统治者要想长治久安也必然思考安抚，稷弃应是作为夏民代表而出任该神职，没有稷弃也会选西部其他神灵为其要神的。

若真是从商汤始祭稷弃，那就与现知周人发展史不合。《史记·周本纪》所载当是依周自述，女始祖姜源，男始祖后稷弃向无异词，但称其早期与商朝没有瓜葛，自古公至岐下方与商发生关系，《海内经》涉后稷文与《诗·鲁颂》所述颇相近，可证其早。经载并未排斥后稷，仅多出台筮、叔均，那真相的关键可能就在“稷之弟曰台筮，生叔均。叔均是代其父及稷播百谷，始作耕”。蒙文通说：“《孟子》言后稷教民稼穡，《大荒西经》说稷‘降以百谷’，但又说叔均‘代其父及稷播百谷，始作耕，故又尊叔均为田祖。’实际上是以叔均为农耕之祖，而叔均则不见中原的传说。”^②台即有邰氏，杨宽谓：“后稷传位给其弟台筮。台筮乃以邰为氏。后稷传位给其弟的继承法，和商以兄终弟及之制相同，反映了周族父系氏族制阶段初期的一些情况”，《大荒北经》说“叔均‘乃为田祖’……就是周人所崇拜的稷神”^③。将叔均与田祖、周祖联系甚好。然将田祖等同于稷神则误，《诗经·小雅》之《甫田》和《大田》讲到了周人田祖崇拜。古人神灵领域的划分往往十分细致。众所周知，今传周世系并不完整，由后稷到不窟定然存在一个明显的长时段缺环。台筮、叔均或为周初始世系的一部分。周原甲骨文发现后，学者对商周关系的研究更趋深入，但看到周人竟祭祀成汤等商祖、商王亦祭周祖都大感困惑，讨论众

^① 司马迁：《史记》卷三《殷本纪》，北京：中华书局，1959年，第97页。

^② 蒙文通：《古史甄微》，成都：巴蜀书社，1999年，第38页。

^③ 杨宽：《西周史》，上海：上海人民出版社，1999年，第18,19页。

多^①。这与学者根深蒂固的所谓“神不歆非类，民不祀非族”（《左传·僖公十年》）的原则大相径庭。但实际上那只是似是而非的原则，对商前历史并不适用。就该段语境说，楚王能先提出祭境外之神就说明那不是如父女母子不能婚配的人伦大忌，其心中或习以为然或曾以其说为然方可提出；其臣下反驳以在其地则祭完全是周制，如《礼记·大传》同姓“虽百世而婚姻不通者，周道然也”是周人的文化禁忌，而周代宋国就不乏六代之外即可为婚例。周原甲文这些例子即可否认此说为公理共识。松丸道雄指出：“不同的族群与商之间可能只是一种‘虚拟的亲属关系’，各地的族长将商的祖先当作自己的祖先来祭祀，但他们之间并没有实际的血族关系可以得到确认。”^②既然如此，后稷不必真为周祖，或仅为疏属；或西周亲商时冒认；或汤祀后稷是另一个，商后期周服商后，商为笼络周人，命周以要神为祖而祀之；抑或周商协商亦未可知；总之并无缜密规划。商初，后稷可能并非周人独占的祖先，独占后稷应是后来发生的。周代商后，因稷更显赫，使其宣扬天命，遂有移花接木之术，其可能的真世系台玺、叔均则渐趋湮没。这正好可以解释周人世系的巨大缺环。

后稷在商代处在百神之中，未与社神平行，属百神之一，陈梦家说“稷是神之细别”，“殷人只有社而无稷”可谓一语中的。《大荒经》中之稷尚在大社中而未另立值得高度关注。其地位上升是由于奉之为祖的姬姓建立了西周王朝，周武灭商即在大社中仓促即位，遂以己祖后稷配天^③，新出土文献《诗论》说：“后稷之见贵也，则以文武之德。”^④此后建制当入之祖庙，把稷神从社中分离，不当容己祖仍在百神之中。丁山说：“自甲骨文看，似尚不曾有独立崇拜后稷的现象，盖其时仍以稷神为‘邦社’的附庸。自周人崇祖配天，宗祀后稷于明堂以配上帝，‘后稷’遂与‘后土’分庭抗礼，一跃而成为祭祀中的大神。从此后土与后稷并重，乃有‘社稷’之名。”^⑤换言之，稷神地位的提高必然在周灭商后，后稷在百神之中的下限即是周灭商之日，并导致后稷与社平行，这点是关乎商周分界的重要标志。《大荒经》为其说提供了文献证据。当此之后，若为周人后裔及近亲录此，自然会以周人所奉为准。后稷在《大荒西经》的西北海外，是以周的祖神出现的，重出在《海内经》的西南是以商朝的职能神身份，各有其必要性。《海内经》的画面表明后稷的重要性。西南，与远古社的建筑形态有关，西南是内层的入口。

第四个问题，后稷葬地是经中一个少见的宏大画面，“百谷自生”和“鸾鸟自歌，凤鸟自儕”等多种元素出现在一个构图（神话框架）中表明夷夏交流的深化以及互相承认与接受。

之所以花费大量笔墨论证今人看似无意义的细微差别，实在于这些东西在上古的重要性远超今日，而那时神际间关系实际上是现实政治的反映与折射。这是《大荒经》成书甚早之证，而其中的事实只应在商代。

（二）姜姓北齐考

经中不仅有姬周仅在商代之证，即使后代东方的姜齐也有只能存在于商代时空之事实。《大荒北经》：“有北齐之国，姜姓，使虎、豹、熊、罴。”《海内经》：“炎帝之孙伯陵。”其中蕴含信息颇为丰富，并可与诸多传世文献参照比证。

关于北齐，先谈齐，《尔雅·释言》：“殷、齐，中也。”王引之说：“齐，为物之中央也。”吕思勉等也以

^① 请参王宇信、杨升南主编《甲骨学一百年》（北京：社会科学文献出版社，1999年），赵诚《二十世纪甲骨文研究述要》（太原：书海出版社，2000年）有关周人甲骨的部分。

^② [日]松丸道雄：《殷商国家的构造》，《岩波讲座：世界历史》，东京：岩波书店，1970年，第72—79页。

^③ 《逸周书·世俘》：武王“告于天于稷，用小牲羊犬豕于百神水土于誓社”。此文之社当是周原岐社。

^④ 马承源：《上海博物馆藏战国楚竹书》（一），上海：上海古籍出版社，2000年，第34页。

^⑤ 丁山：《中国古代宗教与神话考》，第148页。

之为中,说法可从^①。殷与齐皆出自夷,正可注意。甲骨文无疑有“齐”字,只是地在何处则有争论。商末征人方提到齐,董作宾以“齐”即临淄^②,李零认为“亚醜”即商代齐国族徽^③。齐得名诸说,李衡眉《齐国得名原因再探》列之甚详^④,不再赘引。

缘何称北十分关键。此条前标示方位的词距北海之内最近,当在此系统北方。在东夷区域,齐居北无疑,春秋战国时北海常与齐联系,楚王谓齐桓“君处北海,寡人处南海,所谓风马牛不相及也”之典尽人皆知。古天学中有一脉以齐为北而不为东的传统。都是此观念的证据。

炎帝姜姓人所共知,炎帝起源及支裔分布非常复杂,学界常引《说文》称“姜,神农居姜水以为姓”,“羌,西戎牧羊人”和傅斯年关于“姜”、“羌”为一词之二形、姜必羌说的思维惯性有问题,认为所有的姜都是迁徙使然更是个误区^⑤。徐旭生谓:“炎帝氏族姜姓在相当早的时候已经在山东居住。爽鸠氏以后,还有一个季荊,可见逢伯陵的建国未必很早。这一带姜姓国家见于《左传》的,还有纪,有向,有州。《世本》也说许、州、向、申,姜姓也。《汉书地理志》沛郡向县条下班固自注曰‘故姜姓国,炎帝后’,说它是炎帝后,指明它不出于齐,并且非周朝的建国。”^⑥李学勤也敏锐地感到这一点:“在太公封齐之前,齐地早已是姜姓的地域……周武王把太公封到齐国,正是因为这里是姜姓的老根据地。”^⑦史上无疑当有羌姜、夷姜之别。那么,此北齐姜是羌姜还是夷姜?考虑此下接“使虎豹熊罴”与图腾相关,该书另有多处“使四鸟虎豹熊罴”、“使四鸟”,其他与鸟相关(鸟身、鸟面、鸟足、鸟喙等)者也颇多,从人类学看更为原始,判断其只能更早而不能更晚。此种文化氛围与西周春秋之姜齐迥异,更未遑战国以后;从历史学角度看,一个王朝之内几无龙的传人而遍布鸟的元素和传人,那舍殷商还有第二个吗?姬姓始祖的姜嫄之姜与太王之太姜是否一族,史迹渺茫,难以确言。商末周初的姬姜联盟,太姜出自伯陵一族,史有明迹;且武王之妻,据杜正胜研究是太公之女^⑧。傅斯年早年认为:“齐周夹攻殷,殷乃不支,及殷被堪定,周莫奈齐何,但能忙于加大名,而周公自命其子卜邻焉……遂以伯禽营少昊之墟。”^⑨太公以灭商首功获显赫封赏于齐,虽为大国却未如诸姬子弟等分有殷遗诸宗,差别明显,至有单身行旅之说^⑩,《汉书·地理志下》言其“有分土,亡(无)分民”表明姜姓太公一族必在原地

^① 《经义述闻》卷二十七《尔雅中·齐中也》。吕思勉谓“吾国古代……以嵩高为中,乃吾族西迁后事,其初实以泰山为中”(《先秦史》,上海:上海古籍出版社,1982年,第31页)。以岱为中乃东夷观念,傅斯年有夷夏东西交争说。此乃观念混杂使然,与西迁并不相关。

^② 董作宾:《殷历谱·武丁日谱》,《中国现代学术经典·董作宾卷》,石家庄:河北教育出版社,1996年。

^③ 李零:《苏埠屯的“亚齐”青铜器》,《文物天地》1992年第6期。

^④ 李衡眉:《齐国得名原因再探》,《管子学刊》1991年第1期。

^⑤ 一般认可《国语·晋语四》称炎帝故地在关中说。但综合各种材料看,王献唐论炎帝本属东夷区也颇有理据(《炎黄氏族文化考》,青岛:青岛出版社,2006年)。同样,所有的姬姓也并不都是出自一脉,传统一直被视作姬姓的召公,经日本学者白川静对青铜器铭文的研究发现,他与周王室不是一族,而是非周非商的一个古族,在商晚期与周王室结盟灭商(《甲骨金文学论集》,京都:朋友书店,1973年,第171—185页)。

^⑥ 徐旭生:《中国古史的传说时代》,桂林:广西师范大学出版社,2003年,第53页。

^⑦ 李学勤:《中国古代文明研究》,上海:华东师范大学出版社,2005年,第380页。

^⑧ 杜正胜:《王姜时代的推测》,《古代社会与国家》,台北:允晨文化实业股份有限公司,1992年,第345—349页。

^⑨ 傅斯年:《民族与中国古代史》,第141页。

^⑩ 姜太公传奇的出身与经历(屠户、赘婿,流落商都)未必没有史影蕴含其中,恐与伯陵蒲姑变动有关。《孟子》以其为齐人,《吕氏春秋》称其东夷,而《史记·齐太公世家》称其“东海上人……本姓姜氏,从其封姓,故曰吕尚……或曰吕尚处士,隐海滨”,武王“封师尚父于齐营丘。东就国,道宿行迟。逆旅之人曰:‘吾闻时难得而易失。客寝甚安,殆非就国者也。’太公闻之,夜衣而行,黎明至国。莱侯来伐,与之争营丘”。王晖《古文字与商周史新证》(北京:中华书局,2003年)将齐礼、夷礼与周礼并列,足见姜齐在周初的特殊。到西周中太公数世尚不同周俗而用殷法为名,可见齐与周文化关系的疏稀,自另成一系统。《礼记·檀弓上》谓:“太公封于营丘,比及五世,皆返葬于周。”傅斯年谓太公五世返葬于周为无稽之谈也。如果真有这回事,更是以死骨为质的把戏(《民族与中国古代史》,第141页)。晋、卫等始封君皆葬封地,北京琉璃河燕国墓地M1193被学界认为是周初燕侯墓,山西曲村晋侯墓一般认为包括除第一代晋侯叔虞外的西周各代晋侯墓。这说明西周的封侯一般是不返葬的。所以,姜太公本人返葬是可能的,但齐初若真是五世返葬的话,就值得思考。

大有势力,以是方能只身赴任。否则就只能判定周武王、周公想借刀杀人,而此推测极不合理。

最关键证据在“伯陵”的年代上,学者一般对《左传·昭公二十年》齐君臣对话“昔爽鸠氏始居此地,季薦因之,有逢伯陵因之,蒲姑氏因之,而后大公因之”所称历代据齐地的皆称之为氏而未言是否称齐,他们是各以其氏为号还是以齐为号?爽鸠、季薦过于久远,资料少,可不论。逢伯陵、蒲姑与齐是何关系?杜预注称“逢伯陵,殷诸侯,姜姓。浦姑氏,殷周之间代逢公者”。《汉书·地理志下》明言汤时有逢公伯陵,殷末有蒲姑氏。《国语·周语下》韦昭注“伯陵,大姜之祖有逢伯陵也。逢公,伯陵之后,大姜之侄,殷之诸侯,封于齐地”。颇疑当时伯陵之国即以齐为号,只是传统文献失载。而伯陵、薄姑间相对年代清楚,绝对年代都在商的范围内。

《海内经》的伯陵既为炎帝之孙,当为姜姓,当即文献所指逢(逢)伯陵。《大荒北经》的北齐国是姜姓,系据齐地,此国即当指伯陵之国。《大荒经》中炎帝子孙伯陵与姜姓北齐国内外对应关系明显,姓氏祖裔呼应,方位也合,《大荒北经》、《海内经》分述如同《大荒西经》、《海内经》的西周与后稷,均与《大荒经》的性质有关。汤有伯陵还可与汤始祀后稷呼应,皆王朝与属国在神灵层面的联系。

(三) 戏考

戏:《大荒东经》有“帝舜生戏,戏生摇民”语,郭璞解释关键的“生”,说:“诸言生者,多谓其苗裔,未必是亲所产。”徐旭生对常人感到困惑难解的诸多专有名词提出十分合理的看法,解释更周全、细致:“每氏族皆有一个英雄为代表……有时候可以指某一个人,有时候就代表它所属的氏族,所以这个名字可以绵延几百年。以后这个氏族又有了分支,在分支中所记忆到的总是原氏族中英雄的名字。距离或远或近,但最近的也不会是此英雄的儿子或孙子。也许虽远却还真有一些血统上的关系,也许毫无此关系。古人对于这些大约并不很注意。”^①那么戏与摇民,既可为人名,亦可为部族名、国名,此处以理解成部族名更宜,舜既“生戏”,戏则当“禘”之。依《国语·鲁语上》之说商人亦“禘舜”^②,则戏与商当属同源关系。随着殷商的发展、壮大,此一部族极可能就随其布局而移动、发展,成为一国应属情理中事。虽则就商人商都的相对位置而言,戏处《大荒东经》中有些异样,似有窒碍。但《大荒经》文意分两层:底层属东夷早期,表层殷商。如此置放,非仅一两例,属于原始的真实。

被公认可靠性较高的西周早期作品《逸周书·世俘篇》称武王牧野战后第六天即命“吕他伐越戏方”,黄怀信依庄校删“越”字,称顾颉刚引罗泌《路史·国名记》也以戏方为一国^③,以之在今河南巩县东南,并谓戏“紂畿内诸侯”^④,《左传·襄公九年》、《路史·国名记六·商世侯伯》均以为就是春秋时郑国之戏,此说甚善,可从。此戏方应即《大荒经》中之戏演化而来。戏方既能扼守此战略要冲,足见其在商地位的重要及与商的亲密关系,周武“立政”即命伐之而无有招抚之意,而后又以尊贵显赫的次弟鲜封管镇守此地监武庚,托以控扼东方的大任,显见此地重要。管一般认为即今郑州管城,此戏即离管城不远,是否成为管叔封地?史无明文,不便妄言。周公平叛即营建成周,戏离洛阳更近,肘腋之下另有封国的可能更小,西周春秋史上无戏国、戏族也从另外的方面印证此点,此地若真有封国而不见诸史料较为丰富的春秋史册更是不太可能,故此戏国存在的下限应在周武灭商之前。

《大荒经》载姬姓西周、姜姓北齐两国虽尚有疑点,但唯有将其置于晚商才能得到合理解释。要说西周的上限有些模糊的话,那伯陵的上下限清晰无疑,其下限在薄姑之前的商末,只不过尚不清楚伯陵、薄姑二者交替的准确年份。戏的考证若无大误的话,则其存在的最下限在周武灭商时。

^① 徐旭生:《中国古史的传说时代》,第 237 页。

^② 徐旭生曾论《礼记·祭法》“禘舜”的说法是后改的,甚有理据(《中国古史的传说时代》,第 106 页)。另外,《大荒经》文此处叙述在著名的有易王亥故事中,“有易杀王亥,取仆牛。河念有易,有易潜出,为国于兽,方食之,名曰摇民。帝舜生戏,戏生摇民”。既然有易分支为摇民,却又称戏生之,是戏与有易的关系尚不明,存疑待考。

^③ 黄怀信:《逸周书汇校集注》,上海:上海古籍出版社,2007 年,第 419 页。后来西周幽王灭于戏为另一戏,与此无关。

^④ 黄怀信:《逸周书校补注译》,西安:西北大学出版社,1996 年,第 212 页。

三、对《大荒经》所涉其他各国的分析

本节将全面分析其他各国，并与其他传世文献和甲骨文有明确对应的进行比对、论证。统计《大荒经》所有国名共 78 个^①，其数量与甲骨文中方国数字相比基本吻合^②。考虑到考古发现和甲骨文记录的随机性、偶然性和或然性，已确定的应当不是当时方国的总数，如与商对立的方国不一定全有^③，但《大荒经》所列国名也非各国总数，如商名就没有，篇中只有服从商的国家；内中未涉及的应是：一、或是级别不够，如商的与国及多子族等，其神灵或另有独立的祭祀设施而未列入；二、与商无从属关系的敌国未列入，如楚；三、流传过程中可能存在散佚。

《大荒经》中大多数专有名词与其他常见文献不同，也与甲骨文释读现状不同，为何如此？因《大荒经》有着独特、复杂的成书过程^④，其内容表述灵界，并一直传诸巫师系统，使用了另类表述系统，这使其专用名词、符号系统产生独特性。就其国名性质言，有些是现实中使用的，像大家都理解的西周、北齐、少昊之国等，毋庸赘述。但更多的则难以理解，需具体分析。

仔细研读，其国名多有他称，像黑齿国就是如此，可理解为国中有此俗，这是命名的原始特征之一；一向被视为最难理解的远国异人如无肠国，名字既不像他称又不像自称；其他如大人之国、小人国、玄股国、三身之国、羽民之国、蜮民之国等，可能是原图未明确标署国名而仅画有其族信奉的神灵形像，是远古人类信仰的对象及形状，考诸三星堆出土的那些铜像即可了然。而这些在由图转文时未被正确认识，由写定者依画上的部族神形状命名，故产生一些奇怪名字的国。有些是商人史上存在过并进而形成、进入其意识形态底层的内容。至此收获虽不多，但仍需将分析进行下去，以便为高明者提供进一步的研究基础。

《大荒东经》有“柔仆民，是维嬴土之国”。文献和甲文未见柔仆民，此非习见的奄、徐等名，但与文献嬴姓源于东方合，将其解释为嬴姓据土之国应该无误。此中无秦祖，但商秦赵之祖皆出玄鸟，秦先即嬴姓，“世有功，以佐殷国，故嬴姓多显，遂为诸侯”^⑤。商末周初“驱飞廉（秦先）于海隅而戮之”^⑥，其子始迁西。《海内经》有“嬴民，鸟足”语，图腾因素又合，内外分述不同事项乃该书体例。嬴民殆即嬴姓之民。奄等与武庚一同反周，岂非商柔顺仆从之民？

^① 详细数字请见《大荒经》。案东经有两中容；东有一大人之国，北也有一，不知是否为一。疑为壁画的分割使然，另文有论。如果本文分析成立的话，还应该加上其盟主——商。

^② 陈梦家《殷墟卜辞综述》考释出 48 国，岛邦男《殷墟卜辞研究》罗列 53 国，晁福林认定六七十个（《夏商西周的社会变迁》，北京：北京师范大学出版社，1996 年，第 326 页），钟柏生说有 84 国（《殷商卜辞地理论丛》，台北：艺文印书馆，1989 年），饶宗颐说有 89 个（《甲骨文通检·方国》，香港：香港中文大学出版社，1994 年），赵诚则认为有 150 个左右（《甲骨文与商代文化》）。陈说过少，赵说又过多，恐难相信，目前似已无法准确了解其总数。笔者采信中间。

^③ 于省吾主张商王不卜问他族（《从甲骨文看商代社会》，《东北人民大学人文科学学报》1957 年第 2—3 期）。

^④ 依现有研究推测如下：最早是复式几何形的晚商大社壁画，后因某种尚未确定之因脱离初始环境，建筑结构被改头换面转变为文字描述，今人最难理解的某海之内外并非自然海洋而是针对其象征性圈水的位置；壁画被分幅临摹、描绘，一些内容被用文字加以简约介绍，内中绝大多数专用名词应即此时所加，商代原文至今隐含内中，如何区分需精细研究，遂成为图文格式的《大荒经图》，是为首次重大变化。由此经图到纯文本《大荒经》的产生是另一个重要转折，将不能或不宜改变的图形图像转换成文字表达，原来由构图逻辑和非连续性画面表现的图形图像在被简单转化为文字描述后，视觉的显著特征丧失了，但构成其内在的主要逻辑、思维结构与表述语言仍然是图形图像的，是为第二次重大变化。尽管具体年代尚难确定，但这一转变却非常关键。而图与文仍长期分途流传。郭璞将《大荒经》并入《山海经》使人误以为是其从属，这是第三次重大变化。图的传播仍不绝如线，唐张彦远《历代名画记》尚有记载，南宋赵伯驹临摹二十六幅古《大荒经图》时应属完整。此后即杳无音信，连《大荒经图》之名也鲜为人知，甚至可说是被遗忘。致使今见的可靠部分仅是经文而非视觉图像。

^⑤ 司马迁：《史记》卷五《秦本纪》，第 174 页。

^⑥ 《孟子·滕文公下》。据傅斯年考证，嬴乃少昊之姓，其后以国为姓，有徐氏、鄭氏、蠻廉氏、莒氏等。东土嬴姓国有商末之奄、淮夷之徐、中原之葛、东南之江与黄（《民族与古代中国史》，第 44 页）。

《大荒东经》有“白民之国”，《大荒西经》有“白氏之国”，《大荒北经》有深目民之国。《甲骨文合集》293“用三白羌于丁”，1039“贞，燎白人”。考古陆续发现从新石器时代起就有高加索人种存留遗迹，近年山东发现高加索人种遗迹更是令人震惊。商安阳殷墟西北岗发掘一些头骨^①，从体质人类学测量结果看，有些属高加索人种和海洋蒙古种。三种材料结合，强烈支持多种系一派的意见。

《大荒南经》有“昆吾之师所浴”处，《大荒西经》有“昆吾之所食”处，《海内经》有“昆吾之丘”。“昆吾氏，夏之时尝为侯伯”^②。商汤灭夏过程，古人概述为“韦顾既伐，昆吾夏桀”（《诗·商颂·长发》）。昆吾既灭于商汤，若仍主张在商社壁画存之，岂非重大纰漏？答曰并不矛盾。所提四国，夏有禹、启代表，存留昆吾当因其乃宗教世家，司马迁所谓传天数者夏代只有昆吾。无韦顾大概因其是一般方国。从禹合万邦经汤会三千到周武八百诸侯伐商，上古虽有灭国不绝其祀之说，不绝的恐只是著名的尤其是与宗教相关的古国古族，胜国不可能也无必要将所灭之国尽数保留和祭祀。否则，胜者的利益如何进行再分配，其政权基础又如何扩大？

《大荒西经》有“北狄之国。黄帝之孙曰始均，始均生北狄”。北狄在经文中与西周临近，狄，《说文》称其从犬。古今本《竹书纪年》都有武乙三十五年季历俘狄（翟）王的记载。

《大荒北经》有“人名曰犬戎。……有犬戎国。有神，人面兽身，名曰犬戎”。其方位与西周同在西北海外，与《竹书纪年》记载吻合，甲文也有商“令多子族比犬侯璞周”（《甲骨文合集》6812 正），犬国攻打周（大概此时周尚未从商），自当为近邻关系^③，其方位亦与经合，应即经中犬戎国。

《大荒北经》还有肃慎氏之国，肃慎是文献中一个古老的国族，《左传·昭公九年》称武王克商，说“肃慎……吾北土也”。《国语·鲁语下》、今本《竹书纪年》、《史记》之《周本纪》、《孔子世家》与《尚书序》等皆有周武王时肃慎贡矢记载，《大戴礼记》、《史记·五帝本纪》、《淮南子·原道训》等载其从舜开始就间或来服，故商时有肃慎存在当无疑问。

《海内经》有朝鲜、日本：“东海之内，北海之隅，有国名曰朝鲜、夭毒。”不少文献记载周武王封箕子于朝鲜，细节容有讨论，但商代东北有朝鲜应毫无疑问，经中朝鲜和中原的相对位置与其他传统文献一致。夭毒即夭毒，按沈福伟的看法，当指古日本^④。

《海内经》：北海之内，伯夷之后“生氐羌”。《甲骨文合集》27972、《屯南》3038 等有“羌方”。《诗经·商颂》称成汤时，“自彼氐羌，莫敢不来享，莫敢不来王”。经与传统氐羌方位似不太合，是经文窜乱还是本来如此，容当另论。《海内经》有“西南有巴国”，太皞之后“始为巴人”。胡厚宣说巴最早见于武丁时甲文，《甲骨文合集》6467 有“我共人伐巴方”。《左传·昭公九年》曰：“及武王克商……巴楚……吾南土也。”《大荒经》文西南较详，巴国重要，与历史和考古资料吻合。

上文从实证讨论，现从默证探究，这以夏商已存在、后世十分重要的楚为例考察：经文未见“楚”字，自然未遑楚国。楚何以未入《大荒经》？推测商楚虽同为颛顼之后，楚却一直是夏同盟，夏亡之后国小而南，似级别不够，加之商楚长期敌对。引人关注的是经中有楚先祖世系中的颛顼与重、黎、

^① 如何判断其人种性质，有两派意见：潘其风、韩康信为代表主张单种系，参韩氏《中国新石器时代种族人类学研究》文（《中国原始文化论集》，北京：文物出版社，1989 年）和潘氏《我国青铜时代居民人种类型的分布和演变趋势》文（《庆祝苏秉琦考古五十五年论文集》，北京：文物出版社，1989 年）；李济、杨希枚主张多种系，参杨氏《先秦文化史论集》（北京：中国社会科学出版社，1995 年）之《卅年来关于殷墟头骨及殷代民族种系的研究》文。两派均未注意此经记载。

^② 司马迁：《史记》卷四十《楚世家》，第 1690 页。

^③ 《国语·周语上》称“周穆王伐犬戎，得四白狼四白鹿以归”。犬戎当系中原所称，自犬戎言是他称，史上北方民族向以狼为图腾，图像上，狼与犬差别不大，似可算与周穆王所得相合。

^④ 夭毒，郭璞、袁珂以为是天竺（今印度）国，沈福伟认为：原文“夭毒”其实是“夭毒”的讹夺，读作“夭毒”是邪马台（yamato）对音，即九州筑后国的山门郡，山门话的和读与《三国志·魏书·倭人传》魏使所到的邪马台国之音完全一致。“夭毒”之古老，从时间上看一定早于东汉时代的倭国或倭国（《说山海经》是中国第一部地理志结集》，《周秦汉唐文化研究》第 2 辑，西安：三秦出版社，2003 年）。笔者引文目的在于说明《大荒经》的可理解性，从地理方位看并非荒诞无稽，至于夭毒是否能早到殷商，则尚待确认。

吴回，异样的是其均偏在《大荒西经》中，“颛顼生老童，老童生祝融，祝融生太子长琴……有人名曰吴回”，“老童生重及黎”，而《海内经》“祝融降处于江水，生共工”，共工之后方颠“是复土穰，以处江水”。此祝融及子孙世系并涉江事，若指令长江^①，则与《史记》所载楚先祖祝融集团发展史有合有异^②，合乎其南下之趋势、时段。可以肯定的是，经中涉其谱系的下限尚未进入商末西周，即未见鬻熊之后的人，这可佐证其相应年代。

经内容与《逸周书·王会解》^③颇相合：据黄怀信考释，东面正北有稷慎（肃慎）；青丘狐九尾；黑齿，白民；自深（目深）。正北方，西申以凤鸟，凤鸟者，戴仁抱义掖信。氐羌以鸾鸟。巴人以比翼鸟。州靡费费，其形人身，反踵自笑，笑则上唇弇其目，食人，北方谓之土蝼。北方台正东，独鹿（涿鹿）。犬戎……名古黄之乘。长沙，蛮，仓吾，皆北向^④。

以上就现有知识结构可考知的讨论，他们有何联系？为何堆砌在一起？这与书的性质及其表现形式有关，并非有人胡乱抽取一些内容放在一块。从可考国名及部族神可知：一、叙述的事只能在商代，如替代伯陵的薄姑未得更改使我们可以更准确地将其时间定位在周灭商前的晚商；二、属于传说时代和夏代；三、商已存在但其下限已进入西周甚至春秋乃至战国，如犬戎、巴、氐等；四、情况不明，以现有知识无法说明其时代，这部分就比例说不算太少。重要的是前两种证明了该书内容最可能的下限；第三种与商说并不矛盾，这些族群在上古有着悠久历史，经中方位也与后代史料一致，这可印证《大荒经》的可信性，《大荒经》反过来也可为其起源、前史研究提供有益补充；第四种并不构成拙说反证，因西周战国史料匮乏，似乎也应强力证明《大荒经》所描述并非西周战国才行，但就经文整体而言，我们无法想象有专造伪书的高手会造出一部分只存在于商的内容而又另外造出一部分只能属于西周战国的。综合考虑，不明的越多，反而越能默认拙说。

《大荒经》无疑已是中心四土格局，但像杨向奎、许倬云主张西周形成华居内（中）、四方蛮夷戎狄居外的格局在经中尚未见踪影。经有两个人名带“夷”字（《大荒西经》石夷、《海内经》伯夷），无带“夷”字的种群，而尸、人、夷、殷为一系列字形结构的发展^⑤。经尚无“蛮”字，但蛇的元素已不少，《大

^① 另外的可能是并非指今天的长江，因《史记·殷本纪》引《汤诰》有“东为江”语，石泉《古文献中的“江”不是长江的专称》（《文史》第6辑，北京：中华书局，1979年）有论。《史记·五帝本纪》谓青阳居江水。

^② 《史记·楚世家》称：“楚之先祖出自帝颛顼高阳……高阳生称，称生卷章，卷章生重黎。重黎……帝喾命曰祝融……其弟吴回……复……为祝融。吴回生陆终。”包山墓地竹简整理小组指出：卜筮祭铸部分记楚先祖老僮祝融鬻熊荆王武王等，老僮即老童，《楚世家》作“卷章”应为字形之误；祝融，《楚世家》云重黎与弟吴回都有祝融之号（《包山二号墓竹简概述》，《文物》1988年第5期）。李学勤指出：鬻熊为鬻熊（《论包山简中一楚先祖名》，《文物》1988年第8期）。楚人先祖始时在今河南卫郑一带活动，后受商人挤压，渐趋南下抵江汉间。《诗经·殷武》称殷武：“奋伐荆楚……维女荆楚，居国南乡。”《楚世家》谓“陆终生子六人……六曰季连，芈姓，楚其后也……周文王之时，季连之苗裔曰鬻熊。鬻熊子事文王”。周原甲骨文有“今秋楚子来告”，《楚世家》称其“蚤卒……熊绎当周成王之时，举文武勤劳之后嗣，而封熊绎于楚蛮”。楚君岐阳之会时“置茅蕑，设望表，与鲜卑（别本误为鲜卑）守燎，故不与盟”，楚虽与会却只任类似司仪之职，未成为正式诸侯，表明其地位尚低下。楚为颛顼后，颛顼虽有为黄帝子孙之载，亦有为东夷少昊孺帝之说。《国语·晋语八》韦昭注鲜卑为东夷国，或另有依据。

^③ 胡念贻以该篇为春秋战国时小说（《〈逸周书〉中的三篇小说》，《文学遗产》1981年第2期）。黄怀信先是认为“今本文字基本上就是春秋编定之旧，未经后人改动”（《古文献与古史考论》，济南：齐鲁书社，2003年，第75页），后改为“汉景武时代有人为之作解，并于篇名附上了‘解’字”（第91页）。罗家湘认为是夸张和虚构产物，大致成于战国早期（《〈逸周书〉研究》，上海：上海古籍出版社，2006年）。周玉秀认为“写定年代可以大致定在春秋中期以后”，为小说（《〈逸周书〉的语言特点及其文献学价值》，北京：中华书局，2005年）。安京认为成周落成时举行盛大仪式（成周之会），“记述这一盛会的文献被命名为《王会篇》，被编入《逸周书》——周王室的档案，后来经过整理，载于《逸周书》第七卷第五十九篇”（《〈山海经〉与〈逸周书·王会篇〉比较研究》，《中国边疆史地研究》2004年第4期）。笔者认为安说最合理，从内容看可分为本文与解，成为定本则晚，今本二者虽已合在一起，但并不影响其价值。判为小说的原因是因其体例、章法与一般文献不同，不容易读懂。有些族群长期存在，他们既存在于西周初，当然也极可能存在商代。这有助于说明《大荒经》并非荒诞不稽，可以用现有的知识体系合理解释。

^④ 黄怀信：《〈逸周书〉汇校集注》，上海：上海古籍出版社，2007年。

^⑤ 姜亮夫尝“结合古史、古文字、先秦古籍、东方民习等，以为殷即夷之繁体，即所谓东方弓之民”，“殷为后起字，夷为准初文”（《殷商辨名》，《古史学论文集》，上海：上海古籍出版社，1996年）。

荒南经》有“蠷人之国”，据甲骨文金文考均有蠷，《说文》称蠷蛇种。戎有犬戎，北狄是具体国名而非泛称，与甲骨文研究吻合。种种迹象、证据及其特征都强烈指向殷商一代。而从神话学、人类学分析经文整体内容，发现它对应着商王族之外大部分的方国结构及其高层神灵信仰，体现各地、各部族古老的核心价值观，结构大体上与现有其他文献所记载的基本相合。

四、年代属商的其他理由

之所以说经文内容在殷商的范围之内，还有如下理由：从中国古天文学的发展进程看，司马迁总结说：“昔之传天数者，高辛之前，重、黎；于唐、虞，羲和；有夏，昆吾；殷商，巫咸；周室，史佚、苌弘；于宋，子韦；郑则裨灶；在齐，甘公；楚，唐昧；赵，尹皋；魏，石申。”^①在其列举自开辟到战国所谓传天数者（即今所称大天文学家者），经从重、黎起皆可考见，到殷商巫咸即戛然而止，西周灭商时的史佚就已不在其中^②，这其实是隐约表明其内容属于商代而未入西周。单凭此默认下结论固然不严谨，但综合其他迹象恰可成为时代佐证。至于天文学意义的年岁，《海内经》“缘妇孕三年”生某^③，《大荒西经》“不寿者乃八百岁”。常玉芝称商代“‘一年’当已……引申指一个太阳年了……商人用‘年’纪时只在早期卜辞中见到”，“‘岁’这个时间概念的来源很可能与‘年’的时间概念来源一样，是由农作物的一个生长周期而来的。但到了殷商时期，‘岁’与‘年’一样……是指一个太阳年的长度了”，“商人称年为‘岁’主要盛行于早期卜辞时代”^④。“中国天文学史整理研究小组”指出：“殷代已有年岁的概念，已认识岁星，且可能已知十二年一周期”^⑤，而《海内经》称“噎鸣生岁十有二”是岁星纪年的一种原始表达方式，与同书关于十日十二月表达相同，合乎天文学家从天文学史角度所作的判断。

由经所载粮食可判断其大体的自然区域，统计表明：东方黍食；南方食黍、谷、木、兽等；西方食谷、卵、甘露；北方食黍为主，也有食谷、鱼、肉者；仅在《海内经》的后稷葬地处说“爰有膏菽、膏稻、膏黍、膏稷，百谷自生”，应注意的是稻与菽、黍和稷并提。对此有两种意见：祀神物之说，另说认为是百姓日常食物。笔者赞同前者，甘露、卵、木等属明显例证。不管哪种都可断定，《大荒经》所反映的稳固地域既非南方的蛮楚亦非西南的巴蜀而只能是中原，尤其是黄河中下游流域为主的豫鲁晋冀南等地区，这与夏商稳固的统治地域正好吻合。因经中出现多个商人，故排除了夏代；商人活动虽代有扩张、收缩，考古学也发现超出文献记载的不少地区存在着典型的商文化城址和遗迹，尤以今辽宁及湖南宁乡等地窖藏商系青铜器现象引人关注，但“商代各方国活动……基本上是黄河流域一带”^⑥。

《大荒经》的四荒篇未涉江水与甲骨文研究结论一致，赵诚说：“现在能见到的甲骨文刻辞还没有发现江这个字。看来，商代人意识中的宇宙或世界实际上只限于黄河流域。”^⑦这从侧面说明它地位不重要，或许还没有被识别出来。商人并非没有认识到长江，考古学者近年在鄂湘赣蜀等地发现大量商文化风格的材料和城址，尤以长江边的盘龙城著名，说明商人活动是跨过长江的。四荒缺江与其性质有关，在商人早期发展中，其族类或说与商王族相关的重要族类中没有以之为神的，故没有反映进去，并不能以此证明商人控制范围及活动没有涉足此区。更多与现实神灵层面相关的《海内经》就载祝融后裔“复土穰，以处江水”。这与现知楚前史有一定程度吻合，但是否指同一族群尚待考究。

^① 司马迁：《史记》卷二十七《天官书》，第1343页。

^② 司马迁：《史记》卷二十七《天官书》张守节《正义》：“史佚，周武王时太史尹佚也。苌弘，周灵王时大夫也。”第1344页。

^③ 严可均校辑：《全上古三代秦汉三国六朝文》卷十五引《归藏·启筮》：“鲧殛死，三岁不腐，剖之以吴刀，是用出禹。”（北京：中华书局，1958年，第105页）这是远古一种非常人的出世方法，不能认为是实际经历，但也不能因此否认此种记录的原始性。

^④ 常玉芝：《殷商历法研究》，长春：吉林文史出版社，1998年，第344、347、351页。

^⑤ 中国天文学史整理研究小组：《中国天文学史》，北京：科学出版社，1981年，第13页。

^⑥ 赵诚：《甲骨文与商代文化》，第5页。

^⑦ 赵诚：《甲骨文与商代文化》，第65—66页。

对经载族群进行考察也是必要的,有人可能觉得像氐羌巴等历时很长的族群或国家从远古起持续存在,似乎无法精准证明书的对应年代。笔者认为即便如此也可提供一个相对的时空背景,对增加历来被视为荒诞之书的理解度不无助益。像帝俊、颛顼后裔居天下四方而非炎黄子孙如此分布就令人印象深刻,其中夹杂黄帝、炎帝、帝舜、鲧禹等后人所建国家也比比皆是,既不能称其是不可理解的远国,更不能说是“非我族类,其心必异”之异人。徐旭生、刘起釪对其种群分布、诸帝支脉已有解析,说明其与现知五帝一系不同。今列所载姓氏:《大荒东经》有白民销姓,帝俊帝鸿后;黑齿姜姓,帝俊后;困民国勾姓。《大荒南经》有三身国姚姓,帝俊妻娥皇后;盈民国于姓;不死国阿姓;巫载民盼姓,舜后;蜮民国桑姓;焦侥国几姓;有鼬姓之国。《大荒西经》有西周国姬姓,帝俊后。《大荒北经》有胡不与国烈姓;大人国厘姓;北齐国姜姓;儋耳国任姓;无肠国任姓;深目民盼姓;一目人威姓,少昊子;毛民国依姓,禹裔^①;继无民任姓;苗民釐姓,颛顼后。《海内经》有氐羌乞姓(疑允之误),伯夷后。等等。

再考经文所列神人圣帝的时代,对历时性较短的人物、人群及其活动进行有效分析,并将其与族群的分析联系、对照,有助于更精准地认识经文内容的年代。此处并未包括那些鸟身兽面、灵山十巫之类内容,因其缺乏与精准年代相关联的因素,但从人类学视角看它们无疑偏向初民社会。就现有的知识结构考究经中所载人名和带人形的人物对应的年代,发现他们肇起远古,下止殷商,中间夹杂着龙山时代及夏的人物,少部分像炎黄等属于传说时代,个别晚的像夏后开、商汤伐夏桀时所涉夏耕等,已进入历史时期,最晚的是商代巫咸、巫彭等。大多数未知的,被高度怀疑属传说时代,如《大荒东经》所记之颛顼、帝俊(史前)等,《大荒南经》所记之舜、叔均(传说时代)等,《大荒西经》之共工等,《大荒北经》之帝颛顼与九嫔等。他们的表面形象是人物,实则人神混杂,其性质大多是与部族、族群相关的神。与人相关族群的时代虽可延续到很晚,但自西周春秋文化整合尤其中原形成五帝一系后就不存在这样的历史条件与环境,故其初奉时段应该不会太晚。就传说时代论,人物可谓基本齐全,但明显缺伏羲、契、皋陶、伯益、嫦娥等,这并非经文散佚所致,前文已论伏羲缺失与帝俊相关,皋陶、伯益缺失恐与其是少昊支脉、也非大神有关,此中不见嫦娥、牛郎、织女等著名神话人物,乃因其非国家系列的百神(物),没有部落奉之为神。这也说明《大荒经》并非神话集。

五、结语

笔者上文考索出不少只能存在于殷商这一特定时空框架的内容,其他虽尚有一些现在无法准确断代的内容,但因从人类学角度看它们与人类早期阶段更吻合,西周初年大分封后即已不存在《大荒经》所描述的内外环境与历史条件。杨向奎谓“宗周是夷夏合流,此后华夏民族形成”^②;许倬云谓“华夏国家”在西周时代形成,中国从此不再是若干文化体系竞争的场合^③。这足以证明经的内容只能在西周之前,更未遑存在于春秋战国及其后之可能。由于文中提到商汤、巫咸等若干重要的商代人物,表明其内容已经越过夏代,就只剩下商代符合此一时空框架,只要发现不出商亡后多个具体史证,认定该书内容属于商代应无问题。具体到商代,姜姓北齐国和伯陵的存在意味着时间应在其被薄姑替代前,再衡之于王亥尚混杂在诸神中更有特殊的意义。如果王亥真像《天问》、《竹书纪年》所述曾在商王世系的话,说明可能真的存在过伊藤道治所说的那种谱系编排,尚未进入商祖系列的王亥意味着经文内容的对应时限可上推至这种编排之前。当然,就目前材料而言,这也只是一个推测。

^① 《国语·晋语四》载黄帝之子十二姓中有依姓。

^② 杨向奎:《中庸与我国传统道德哲学》,《中国哲学史》1996年第4期。

^③ 许倬云:《西周史》(增补本),第322页。

笔者认为《大荒经》内容属商代,但并不意味着经文全都是商代写定。内容反映的年代与书文的写定年代,是两个既有联系又不相同的概念,不可混为一谈。笔者并不排除其中有后人增添、润色的可能,而流传产生的讹误时或有之,但主动造伪、胡乱添加的可能甚小。如不算文献流传中自然的增衍讹误,大概会有两种可能:一种是叠床架屋,即语义相同而字形不同的堆砌在一起:今见经文多处明言某某之丘为山名,如有大山名曰昆仑之丘,钱穆有《中国古代山居考》文认为丘即山^①;有国名曰流黄辛氏,肃慎氏之国等,胡厚宣“考甲骨金文,氏作^𠂔,从土从人,人据土为氏。《左传》隐公八年曰‘天子建德,因生以赐姓,胙之土而命之氏’。古《孝经纬》曰‘古之所谓氏者,氏即国也。’此皆氏字古义。古之氏从土得名,无土则无氏也”^②。可见其写定或在后代,此时已不甚明“丘”或“氏”之本义,遂于其前或加“山”或“国”一字,但这并未改变其实质内容。另一种是在由图转文过程中增添的描述用语,考虑到名词尤其是专用名词占全文的绝大多数,这一部分实际上并无多大的增加空间。

华夏文化的内涵是不断变动的,沉溺于文明连续性的学者,往往忽略其连续中的断裂,忽略一时代有一时代之内涵,忽略史上有所谓夏道、商道和周道,更未遑深入论证其间的差异与关系。今天所谓的华夏文化、汉文化基本上就是周道、周文化。将《大荒经》置于商道之中,其内容就不再荒诞无稽,大部分疑问就涣然冰释。

【附记】2003年非典期间初稿,2013年元旦终稿。曾得中国社会科学院历史研究所刘源、楼劲研究员,天津师范大学杜勇、北京第二外国语大学常耀华、北京大学丁一川等教授悉心审阅,纠谬指纰,多所匡正,谨致谢忱!

[责任编辑 王大建 范学辉]

^① 钱穆:《中国学术思想史论丛》(一),北京:三联书店,2009年。

^② 胡厚宣:《甲骨学商史论丛初集》,第499页。

戴震与全祖望的又一桩学术疑案

龚 祖 培

摘要:方以智的《通雅》,《四库提要》评价是一部“考据精核”的著作,在明代考证家中“卓然独立”,清代的考据学因此“沿波而起”。然而乾嘉考据学派的代表人物却很少称引。戴震的《声韵考》只字不提,却突出地征引了其子方中履的著作。这些内容竟是《通雅》中的学术要点。如此不合著述征引文献常理的现象,证明戴氏对《通雅》有所忌讳,同时又显露了对其关注和欣赏的心理。全祖望在《经史问答》中批评《通雅》“不能审别伪书”,“所引多无稽”,对其产生了明显的负面影响。乾嘉时代的学人视伪书如仇。征引伪书为学者大忌。《通雅》留下了硬伤,理应被学人轻视。这就是梁启超难以索解的“乾嘉诸老”为什么“很少征引”、“很少称道”《通雅》的真正原因。戴震碍于全氏之说,不满其偏激之评,又出于对乡贤的爱护和对自身的保护,于是才有迂回征引而传扬方氏学术之举,并因此影响其弟子以及学人的著述,形成了乾嘉前后学术界对《通雅》征引冷热不均的极大反差现象。

关键词:戴震;全祖望;《声韵考》;《经史问答》;忌讳;伪书;迂回征引

一、“新案”由来

所谓“又一桩”,就是“新案”,区别于人所熟知的戴震与全祖望关于《水经注》校稿纠缠的“旧案”。“新案”起于方以智的《通雅》;“新案”的讨论由梁启超难以索解的疑惑引发。

梁启超《中国近三百年学术史》第十二讲《清初学海波澜余录》说:

依我看,《通雅》这一部书,总算近代声音训诂学第一流作品。清代学者除高邮王氏父子以外,像没有那位赶得上他。但乾嘉诸老,对于这部书很少征引,很少称道,不知是未见其书,抑或有什么门户之见?(原注:清儒是看不起明儒的。密之纯属明人,这书又成于崇祯年间,也许清儒很少人读过。)^①

“乾嘉诸老”究竟指的是哪些人,这一概念先需要辨析。梁氏说:“汉学家所乐道的是‘乾嘉诸老’。因为乾隆、嘉庆两朝,汉学思想正达于最高潮,学术界全部几乎都被他占领。但汉学派中也可以分出两个支派:一曰吴派,二曰皖派。吴派以惠定宇栋为中心,以信古为标帜,我们叫他做‘纯汉学’。皖派以戴东原震为主中心,以求是为标帜,我们叫他做‘考证学’。此外尚有扬州一派,领袖人物是焦里堂循,汪容甫中,他们研究的范围,比较的广博。有浙东一派,领袖人物是全谢山祖望,章实斋学诚,他们最大的贡献在史学。”^②这样的表述涉及者众,事实上和旧有的称谓“乾嘉学派”差不多。概念变换,更容易产生歧义,而梁氏所指并非通指“乾嘉学派”,应该是其中的某些人。“乾嘉学派”这一称谓,有研究者也提出了批评,认为缺乏科学性:“我们可以说‘乾嘉学术’、‘乾嘉汉学’、‘乾嘉学风’,或加

作者简介:龚祖培,成都师范学院中文系教授(四川成都 610041)。

① 梁启超:《中国近三百年学术史》,北京:东方出版社,2004 年,第 171 页。

② 梁启超:《中国近三百年学术史》,第 23 页。

以限定而称‘乾嘉考据学派’等,但如笼统地说‘乾嘉学派’便欠科学的严谨性,与称‘魏晋学派’、‘宋明学派’一样讲不通。”^①

这样分辨之后,可以确定梁启超所说的很少称引《通雅》的“乾嘉诸老”,应该是指“乾嘉考据学派”而言,而且是其中的几个代表人物,不会涉及太多的学者。既然以《通雅》的“声音训诂学”为主题论说,那么这几个代表人物应该是治“小学”的著名学者,不会包括全祖望、章学诚等史学派人物。乾嘉考据学派的代表人物,旧有“戴钱段王”之说,即戴震、钱大昕、段玉裁和王念孙、王引之父子。“乾嘉诸老”与《通雅》相关联,恐怕主要就是指他们几位。因此,梁先生的话能不能得到印证,有无学术研究价值,考量这几个学者以“声音训诂学”为特色的著作,看看是不是很少“征引”、“称道”《通雅》,问题就会基本清楚。

近些年来,有人针对梁启超的推测和疑惑进行研究,考证出了一些材料,可以破解梁氏“也许清儒很少人读过”《通雅》的推测。真实的情形是清儒之中有很多人读过《通雅》,征引《通雅》的例证不少。最值得注意的是清初至乾隆前期的清儒著述之中,征引《通雅》的条目繁多,涉及者众。除了研究者已经考查出的例证之外,还可举其大略,以资前后比较。孙承泽《硯山斋杂记》、朱彝尊《经义考》、陈元龙《格致镜原》、姚炳《诗识名解》、顾栋高《毛诗类释》、黄中松《诗疑辨证》、汪宪《说文系传考异》、倪涛《六艺之一录》、吴玉搢《别雅》等著作,大量征引《通雅》中的内容。那些有类书、汇考等特点的书籍更是有连篇累牍的现象。陈大章《诗传名物集览》卷一、卷二、卷四、卷五、卷六、卷七、卷八、卷九、卷十、卷十二等,共征引《通雅》41条。陈元龙《格致镜原》卷十八、卷二十八、卷三十一、卷三十二、卷四十三、卷四十七、卷五十七、卷五十八、卷六十二、卷六十四、卷六十七、卷六十八、卷六十九、卷七十六、卷七十八、卷七十九、卷八十、卷九十一、卷九十二、卷九十三、卷九十五、卷九十八、卷一百等,共征引《通雅》32条。倪涛《六艺之一录》不仅征引的条目多,而且征引的篇幅长。有的大段征引,有的成篇转引。清初至乾隆朝前期,清儒征引《通雅》,可称为“热”。

无论是征引以印证自己的观点,称道所征引的内容,还是征引作为批评的对象,都属于学术史上正常的传承和讨论现象。一般说来,一个比较有名的学者或是一部内容丰富、比较优秀的著作,被后人比较多地称述和征引是应该的。《四库全书总目》卷一一九对《通雅》有“考据精核”的甚高评价,称方以智在明代考证家之中“卓然独立”,又直接与清代考据学关联^②。因此,《通雅》被比较多地称述和征引是应该的,合情合理的。可以说清初至乾隆前期的清儒频繁地征引《通雅》,二者之间的学术关系是正常的。可是,冒怀辛先生说乾嘉时“正统的考据者如惠栋、钱大昕、王念孙等对《通雅》几乎全然不提”^③。如果没有特殊原因,那就是学术史上的不正常现象,很值得探究其中的为什么。其实,钱、王的著述中有引述《通雅》之例,但是极少。冒先生的说法有误。但梁启超所说的“乾嘉诸老”很少征引和称道《通雅》仍然是事实,其疑惑并不能消除。迄今为止,研究者的成果只能证明清儒征引《通雅》者不少,清初至乾隆前期征引《通雅》者多,却不能证明“乾嘉诸老”征引《通雅》也如此。何况有些关系重大的论据还存在错误,直接影响结论。真正要破解梁先生难以索解的疑惑,解决这个近百年的学术悬案,弄清戴震忌讳征引《通雅》,同时又要关注和传扬《通雅》的原因是什么,以及戴震对当时学界的影响等,才是解决问题的关键。

二、《声韵考》不合常理的征引现象等等

总的来说,“乾嘉诸老”的“小学”代表作如戴震的《声韵考》、《方言疏证》,钱大昕的《十驾斋养新

^① 姜广辉:《乾嘉考据学成因诸问题再探讨》,《哲学研究》2008年第11期。

^② 永瑢等撰:《四库全书总目》上册,北京:中华书局,1965年影印本,第1028页。

^③ 冒怀辛:《通雅校点说明》,方以智著,侯外庐主编:《方以智全书》第1册,上海:上海古籍出版社,1988年,第14页。

录》，段玉裁的《古文尚书撰异》、《六书音均表》、《说文解字注》，王念孙父子的《广雅疏证》、《读书杂志》、《经传释词》、《经义述闻》等，征引、称道《通雅》的例子的确少之又少，有的卷帙浩繁的著述竟然一字也不征引。

戴震自言《方言疏证》的写作是“广搜群籍之引用《方言》及注者，交互参订”^①。《通雅》引用《方言》及郭注的条文很多，戴氏《疏证》却一例也没有“参订”。

最为奇怪的是戴氏《声韵考》中的征引现象。《声韵考》卷一引方中履《切字释疑》曰：“等韵之学，元魏时释神珙始显。而三十六字母《崇文总目》曰唐守温所撰。吕介孺曰：大唐舍利创字母三十，后温首座益以‘娘’、‘床’、‘帮’、‘旁’、‘微’、‘奉’六母，则是此法可增可减矣。若曰温之法为定法，则舍利不当用三十字矣。”又：“自温公《指掌图》分递用为音和；旁求为类隔；同归一母名双声；同出一韵名叠韵；同韵而分两切，谓之凭切；同音而分两韵，谓之凭韵；无字则点窠以足之，谓之寄声；韵阙则引邻以寓之，谓之寄韵。至清泉真《玉钥匙》，遂立二十门法。详其所以立门法者，乃见孙愐等取切不合，而不敢议之，故强为此迁就之说耳。”^②所引内容很有学术价值，足见戴震的学术眼光。然而这些内容《通雅》中都有论述，而且更详细，更集中，连语气和句式也大多相同。所引第一段的中心意思是字母36个和30个古代都有，可见并无多少的定法，明白地表达了可减少之意。其实这是转述《通雅》可将字母减少为20个的观点。《通雅》卷五十《切韵声原》云：“且《悉昙》、《金刚》、《文殊问》五十字母，《华严》、《大般若》用四十二，舍利用三十，珙、温用三十六。以后或取二十一，今酌二十。此中自有不定而一定之妙，可颠倒乎……吕介孺曰：‘舍利定三十字，守温加六……’。”^③所引第二段“《指掌图》分递用为音和”以下内容见于《通雅》卷首二^④，与方中履所述的内容完全相同。《通雅》卷五十还有《论古皆音和说》专论，质疑反切门法所谓“类隔”之说，也举后人见孙愐音例不合为说，例证充分。《通雅》此说影响不小，钱大昕“舌音类隔之说不可信”因此而来^⑤。此说被今人誉为钱氏上古声母研究的重要发现成果。钱氏之论成为经典，方氏之说反而淹没不闻，仅此一点已可窥斑见豹，正是乾嘉之后《通雅》影响受限的明证。好在有陈澧窥见了其中的渊源关系，其《切韵考》卷六云：“陆氏沿用古书切语，宋人以其不合当时之音，谓之‘类隔’。方密之《通雅》始辨其惑，钱辛楣《养新录》考辨尤详。”^⑥

方中履是方以智之子。《切字释疑》为其《古今释疑》一书中的内容。其书未被《四库》收入，仅有“存目”。《四库全书总目》卷一二六云：“中履名父之子，学有渊源，故持论皆不弇陋。然熔铸旧说以成文，皆不标其所出。其体例乃如策略，不及其父《通雅》之精核。”^⑦评价很清楚，其书的学术价值显然不如《通雅》。“熔铸旧说以成文”一语，可以说恰如其分地指明了与其父的学术传承关系。

身为皖人同乡，治学途径和趣味相近的戴震，不会不知方氏父子关系。同时，身为乾嘉考据学巨擘的戴震，不会不知道征引文献的原则和方法，学术成果原创和转述谁更有价值的道理。对研究成果的先后价值，文献征引的原则和方法，乾嘉时代的学者最为讲究。杭世骏的行事可作典型概括：“有先达以《经说》相质，一览曰：‘某说见某书某集。拾唾何为！’”^⑧钱大昕所说“具眼人定不拾人牙后慧”^⑨，亦可彼此印证。戴震也如此。他曾经指出段玉裁古韵分部“宜引顾江之说，述而不作”^⑩。顾

① 戴震：《方言疏证序》，戴震著，赵玉新点校：《戴震文集》，北京：中华书局，1980年，第155页。

② 戴震：《声韵考》，《丛书集成初编》本，长沙：商务印书馆，1940年，第9—10页。

③ 方以智：《通雅》，《影印文渊阁四库全书》第857册，台北：商务印书馆，1986年，第929页。

④ 方以智：《通雅》，《影印文渊阁四库全书》第857册，第42页。

⑤ 钱大昕：《十驾斋养新录》，上海：商务印书馆，1937年，第111页。

⑥ 陈澧：《切韵考》，顾廷龙、傅璇琮主编：《续修四库全书》第253册，上海：上海古籍出版社影印本，2002年，第436页。

⑦ 永瑢等撰：《四库全书总目》上册，第1092页。

⑧ 李元度：《国朝先正事略》卷四十一《杭堇浦先生事略》，顾廷龙、傅璇琮主编：《续修四库全书》第539册，上海：上海古籍出版社，2002年，第105页。

⑨ 钱大昕：《答凌廷堪书》，凌廷堪著，王文锦点校：《校礼堂文集》前附，北京：中华书局，1998年，第4页。

⑩ 戴震：《答段若膺论韵》，戴震著，赵玉新点校：《戴震文集》，第77页。

炎武、江永已有成果在前,如果没有创见之处,那就“述而不作”。戴震深知初创的价值。段玉裁晚年为戴震所作《年谱》,对此事尚记忆深刻^①。

《声韵考》一书中也涉及了一些明人的论说。如卷二:“纪学士晓岚曰:惟徐氏此书及明嘉靖间朱氏《金石韵府》皆于下平声二‘仙’内分出三‘宣’,岂明时人亦本李舟韵乎?余曰:朱氏书未知本何韵。今考其编次……迥殊矣。”^②又卷三:“陈第《屈宋古音义叙》曰:今考之……一字矣。”^③又卷四:“则杨慎、陆深论转声为转注,乃自宋而后无稽之说。”^④可见戴氏并不排斥讨论明人的学术观点。

《声韵考》共四卷,竟无一字称引《通雅》,让人费解。方以智为明季名士,著述甚丰,其《通雅》影响很大。孙钦善先生推衍《四库提要》的评论,特别突出《通雅》的“小学”成就,指出其地位和影响:“方以智在考据学上远绍汉唐,近承宋、元、明,是一位集大成而又有所开创的学者,其在小学方面的成就更为突出。这使他在古文献学史上处在承上启下的重要地位,对清代考据学派产生了深刻影响。”^⑤如果说戴震不知道有《通雅》一书的存在,那绝对是弥天大谎。知道而且知其优长,却不征引,又借其子的著作以见意,这样的举动显然心存忌讳,且用心良苦。

段玉裁有所不同,他肯定读过《通雅》。据余行达先生《古文尚书撰异校释群书索引》,段氏写作《古文尚书撰异》时征引过《通雅》^⑥。《说文解字注》完成于段氏晚年。段玉裁自叙说:“始年二十八时,识东原戴先生于京师,好其学,师事之。遂成《六书音均表》五卷,《古文尚书撰异》卅二卷……始为《说文解字读》五百四十卷,既乃隐括之,成此《注》。发轫于乾隆丙申,落成于嘉庆丁卯。”^⑦“乾隆丙申”为乾隆四十一年(1776),“嘉庆丁卯”为嘉庆十二年(1807)。可知其著述的时期早晚。“《撰异》为段氏壮年时所作”^⑧,那时还没有忌讳。《通雅》中有《说文概论》等专论,还频繁地征引《说文》,有很多讨论文字形、音、义的内容。研究者仅以此为题,就曾有专门著述^⑨。《说文解字注》中征引有赵宦光、杨慎等人的著作,可见并不排斥明人。按理说此《注》与《通雅》最有关联,无论是赞同还是批评,都应有征引的条文,然而卷帙浩繁的段《注》,征引、校释的典籍达 302 种之多^⑩,却不引《通雅》一字。这足以说明段氏治学的前后变化,后期对《通雅》也有所忌讳。这个问题袁津琥《〈通雅〉研究二题》举证有误,附带一说。一是想当然地认为戴震应该征引《通雅》:“笔者手头上戴震的书籍极少,无法对其进行全面的调查,非谓其无。”^⑪二是在“段玉裁《说文解字注》”之下,误举余行达先生《说文段注研究》中本来没有错误的例证。袁文云:“按:关于段氏征引《通雅》的情况,可参余行达先生《说文段注研究》第一三六页,巴蜀书社 1998 年版。”^⑫余书第 136 页下的确有“(方以智《通雅》)”字样,但以()标示。前面“第三节目次”下清楚地告知读者:“在()之内者,但系《撰异》有校释。无 * 及()者,仅为《说文注》所校释。”^⑬可见彼处标示是指段氏《古文尚书撰异》征引《通雅》之例,并不是段氏《说文解字注》征引《通雅》。袁文一时粗疏地张冠李戴,却很影响结论的取舍。迄今为止,既未发现戴氏的著述之中有征引《通雅》的例证,也未发现段氏《说文解字注》征引《通雅》的例子。

^① 段玉裁:《戴东原先生年谱》,戴震著,赵玉新点校:《戴震文集》附录,第 239 页。

^② 戴震:《声韵考》,《丛书集成初编》本,长沙:商务印书馆,1940 年,第 33—34 页。

^③ 戴震:《声韵考》,《丛书集成初编》本,长沙:商务印书馆,1940 年,第 47 页。

^④ 戴震:《声韵考》,《丛书集成初编》本,长沙:商务印书馆,1940 年,第 77 页。

^⑤ 孙钦善:《中国古文献学史》下册,北京:中华书局,1994 年,第 829 页。

^⑥ 余行达:《说文段注研究》,成都:巴蜀书社,1998 年,第 286 页。

^⑦ 段玉裁:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1981 年影印本,第 784 页。

^⑧ 余行达:《说文段注研究》,成都:巴蜀书社,1998 年,第 127 页。

^⑨ 文映霞:《方以智〈通雅〉引〈说文〉研究》,邢益海编:《冬炼三时传旧火——港台学人论方以智》,北京:华夏出版社,2012 年,第 417 页。

^⑩ 余行达:《说文段注研究》,成都:巴蜀书社,1998 年,第 125 页。

^⑪ 袁津琥:《〈通雅〉研究二题》,《文献》2000 年第 4 期,第 173 页注。

^⑫ 袁津琥:《〈通雅〉研究二题》,《文献》2000 年第 4 期。

^⑬ 余行达:《说文段注研究》,成都:巴蜀书社,1998 年,第 130 页。

段氏《说文解字注》不征引《通雅》，与戴氏《方言疏证》回避《通雅》，《声韵考》出现不合常理的征引现象，彼此关联，都出于同样的原因，在时间上环环相扣。

相反，戴震师事江永，二人经常一起讨论学术，影响颇深，而江永对《通雅》的态度却截然不同，其著述之中频繁地征引《通雅》。《音学辨微》云：“桐城方以智……以为平声清浊之准……然平有清浊，上去入皆有清浊，合之凡八声……盖上去入之清浊，方氏不能辨故也。”^①这是批评。又《律吕阐微》卷五：“明嘉靖间，莆田李文利……著《律吕元声》……即墨王邦直、桐城方以智皆祖述其说，为之推演。可谓宝燕石，不能别鱼目矣。”^②这也是批评。又《古韵标准·例言》云：“桐城方以智密之曰：‘古音之亡于沈韵，犹古文之亡于秦篆，然沈韵之功，亦犹秦篆之功……自秦篆行而古文亡，然使无李斯画一，则汉、晋而下各以意造书，其纷乱何可胜道……自沈韵行而古音亡，然使无沈韵画一，则唐至今皆如汉、晋之以方言读，其纷乱又何可胜道。’此言实为确论。”^③这是称道。江永所批评和称道的条文都见于《通雅》卷首二和卷五十《切韵声原》。

据戴震《江慎修先生事略状》，江永卒于乾隆二十七年（1762）^④，他没有受到全祖望《经史问答》的影响，不存在征引忌讳，无论对《通雅》的称道还是批评，都是正常的。

三、全祖望《通雅》征引伪书之说

全祖望的治学理念与戴钱段王等“乾嘉诸老”一致，立足于“无征不信”的考据，反对空疏虚妄之学。《经史问答》是他晚年回答学生董秉纯、蒋学镛等人的经学和史学学术问题的专论之书，阮元给予很高的评价，认为可以与顾炎武《日知录》媲美^⑤。《经史问答》卷七“答卢籀”有以下问答：

问：陶山、存斋，其于《尔雅》为巨子，近世浮山堂《通雅》以视二先生，不知何如？

答：药地不能审别伪书，故所引多无稽，且其《通雅》门例，亦非接二家之派者。^⑥

宋人陆佃号陶山，著有《埤雅》；罗愿号存斋，著有《尔雅翼》。方以智入清之后为僧，亦称“药地和尚”。“浮山堂”是方以智当年的书斋名。“浮山堂《通雅》”就是方以智《通雅》。“不能审别伪书”，是说《通雅》有征引伪书的情形。“伪书”二字，在当时有很大的警示作用。梁启超先生说：“无考证学则是无清学。”^⑦清代的考证学，实质就是辨伪之学。阎若璩《尚书古文疏证》、胡渭《易图明辨》等辨伪学名著，主要是针对一部书；“乾嘉诸老”的名著，主要是针对一个字形、一个字音、一个字义。二者都是以古文献为对象的辨伪求真，实为殊途同归之宗旨。力求还原古文献的本来面目是其共同目的。乾嘉时代的学人，视“伪书”如仇。全氏之说即使言之无据，也有耸人听闻的效果，无疑会对《通雅》的评价产生负面影响。反之，如果《通雅》的确征引伪书，那它就会被学人排斥，失去被重视、被广泛征引的价值。

冒怀辛先生认为正统派的汉学家“具有矜持的门户之见，认为引用明末的‘杂学’有失其纯粹的原则”^⑧。事实上，这与梁启超清儒瞧不起明人的“门户之见”的见解相同。不过梁先生还这样认为：“梨洲门户之见颇深，谢山却一点也没有。”^⑨的确，全氏对门户之见多有批评，甚至对其十分景仰的黄

① 江永：《音学辨微》，《丛书集成初编》本，长沙：商务印书馆，1940年，第20—21页。

② 江永：《律吕阐微》，《影印文渊阁四库全书》第220册，台北：商务印书馆，1986年，第605—606页。

③ 江永：《古韵标准》，《影印文渊阁四库全书》第242册，第488页。

④ 戴震：《江慎修先生事略状》，戴震著，赵玉新点校：《戴震文集》，第182页。

⑤ 阮元：《全谢山先生经史问答序》，《翠经室集·二集》卷七，《四部丛刊初编》第305册，上海：上海书店（影印商务印书馆本），1989年，第12页a。

⑥ 全祖望：《经史问答》，全祖望撰，朱铸禹汇校集注：《全祖望集汇校集注》第3册，上海：上海古籍出版社，2000年，第1983页。

⑦ 梁启超：《清代学术概论》，长沙：岳麓书社，2010年，第30页。

⑧ 冒怀辛：《通雅校点说明》，方以智著，侯外庐主编：《方以智全书》第1册，第15页。

⑨ 梁启超：《中国近三百年学术史》，第105页。

宗羲也直言不讳，批评他的门户之见，留下了著名的两点论微词：“先生之不免余议者则有二：其一则党人之习气未尽，盖少年即入社会，门户之见深入而不可猝去，便非无我之学；其一则文人之习气未尽，不免以正谊明道之餘技，犹留连于枝叶，亦其病也。”^①全氏没有明显的清人、明人的门户之见，而是逞其博学，有好贬人之习性，常一正一反辩证为说，概括准而用语艺术，所评往往刻深入骨。他常对影响不大的学者及其著述称赞有加，对著名学者及其影响大的著作则多有贬词，即使针对清代的学者也如此。如称阎若璩为“未能洗去学究气为可惜，使人不能无陋儒之叹，盖限于天也”^②。指出胡渭《禹贡锥指》的几条错误之后，又皮里阳秋地说：“其于《水经》可知，其于《禹贡》亦可知矣！”^③全氏与方苞一生交往，关系融洽，不过他也讥讽说“侍郎不读杂书，颇类程子。即如《史》、《汉》，侍郎但爱观其文章，而于考据则弗及也”^④。其评人的习性和特点，李慈铭归结为“谢山喜骂人……遂于先儒近哲多所指斥”^⑤。“近哲”显然包括清代的学者，可见他是褒贬天下之人，不分古今朝代。其对方以智及其《通雅》之讥贬，并非清儒、明儒的门户之见。倒是戴震因其种种原因，与全氏形成了门户之见。

四、《通雅》是否征引伪书

《通雅》与伪书之关联，梁启超曾言，方氏“最能辨别伪书，但以为虽伪亦复有用”^⑥。冒怀辛批评全祖望之说，认为“方以智对古书真伪是有分析判断的”^⑦。梁、冒二氏都与全氏之说相反。不知什么原因，冒先生完全不论《通雅》是否有征引伪书之事，似乎对全氏之说有不屑一顾的排斥心态。

《通雅》中的确有很多谈及伪书的内容。卷首一：“若《鶡冠》、《鬻子》、《鬼谷》、《子华》之类，讵免张霸、刘炫之忍俊耶……任昉《述异》、殷芸《小说》、沈约《四公子》、唐《杜阳杂编》、《天宝遗事》、宋《云仙散录》、《清异录》，相沿蠭起。温公作《通鉴》亦误取《天宝遗事》，况下此者乎？”^⑧卷首二：“《小尔雅》乃陈涉博士孔鲋撰。”^⑨卷首三：“管子在老子之前，其《内业篇》与《老子》合，其治近功，故名、法之家祖之，因而附益之，申、商、韩皆是也。”^⑩又：“关尹子，后起者也。其论道器颇平。鶡冠、亢仓搜剔铦锋，甚则为《阴符》；奇其事为《山海经》、《穆天子传》，守其业而浸广之，《灵枢》、《素问》也，皆周末笔。《阴符》、《关尹》、《鶡冠》、《亢仓》，则晋、唐笔也。”^⑪卷三：“《鬼谷子》‘伪作者因秦揣摩成而附会耳。’^⑫同卷：“大约异书多伪。”^⑬卷十一：“纬书为汉人所造，则汉时方言，必有以月魄为穴鼻者。”^⑭卷二十：“今《亢仓子》书，乃唐王士源作。”^⑮卷三十：“《中兴书目》有《琴经》一卷，诸葛亮撰。此伪必矣。”^⑯同卷：“《神仙传》有五舌竹簧……智以仙传小说不可据。”^⑰可见方氏有清楚的辨伪观念，很反对征引有神怪内容的小说一类书籍。其引证材料“征信”的原则是确定的。方氏反对过度疑古的辨伪观点。《通

^① 全祖望：《答诸生问南雷学术帖子》，全祖望撰，朱铸禹汇校集注；《全祖望集汇校集注》第2册，第1695—1696页。

^② 全祖望：《题古文尚书疏证》，全祖望撰，朱铸禹汇校集注；《全祖望集汇校集注》第2册，第1275页。

^③ 全祖望：《题禹贡锥指后》，全祖望撰，朱铸禹汇校集注；《全祖望集汇校集注》第2册，第1274页。

^④ 全祖望：《经史问答》，全祖望撰，朱铸禹汇校集注；《全祖望集汇校集注》第3册，第1929页。

^⑤ 李慈铭：《越縵堂日记》，转引自全祖望撰，朱铸禹汇校集注；《全祖望集汇校集注》第2册，第1275页。

^⑥ 梁启超：《中国近三百年学术史》，第151页。

^⑦ 冒怀辛：《通雅校点说明》，方以智著，侯外庐主编；《方以智全书》第1册，第16页。

^⑧ 方以智：《通雅》，方以智著，侯外庐主编；《方以智全书》第1册，第3—4页。

^⑨ 方以智：《通雅》，方以智著，侯外庐主编；《方以智全书》第1册，第45页；

^⑩ 方以智：《通雅》，方以智著，侯外庐主编；《方以智全书》第1册，第67页。

^⑪ 方以智：《通雅》，方以智著，侯外庐主编；《方以智全书》第1册，第68页。

^⑫ 方以智：《通雅》，方以智著，侯外庐主编；《方以智全书》第1册，第173页。

^⑬ 方以智：《通雅》，方以智著，侯外庐主编；《方以智全书》第1册，第184页。

^⑭ 方以智：《通雅》，方以智著，侯外庐主编；《方以智全书》第1册，第434页。

^⑮ 方以智：《通雅》，方以智著，侯外庐主编；《方以智全书》第1册，第689页。

^⑯ 方以智：《通雅》，方以智著，侯外庐主编；《方以智全书》第2册，第935页。

^⑰ 方以智：《通雅》，方以智著，侯外庐主编；《方以智全书》第2册，第947页。

雅》卷三辨宋咸注《孔丛子》之后云：“宋景濂因咸注而以为咸伪作，又疑之太过矣。”^①《通雅》中还有这样的观点：卷首一：“周公《尔雅》，学者随时增益，自是通训，岂可以张仲而黜之不列《十三经》乎……若嗜浅恶深，一切疑之，永叔疑《文言》，象山、慈湖疑《易传》，至今郝京山、何元子信文王《八卦》，而疑伏羲《先天图》，岂不可笑。”^②卷十二：“周公《月令》，因《夏小正》，《吕览》因《月令》，《淮南》因《吕览》，记有异同，非后人笔也。”^③可见方氏对古代典籍的形成有不同的看法，认为是历代增益而成；还相信周公与很多典籍有直接的著作者的关系。就这一点说，与清儒的辨伪观念和标准都有明显的差异。

清儒鉴别伪书的标准并不统一。如果依据姚际恒《古今伪书考》的标准，那么伪书的范围就太宽泛了，即使“乾嘉诸老”也难免有征引伪书之嫌，也免不了讥评。如果按照康有为“刘歆之撰伪经也，托于通人，传于校书，统一于郑玄，布濩衍溢于魏、晋、六朝之儒，决定于隋、唐之陆德明、孔颖达、贾公彦，遂至于今”的观点^④，《毛诗》、《周官》、《左氏春秋》等书皆刘歆伪造，伪书的范围也就更广。不言而喻，太偏激的观点，经今古文学派之争的观点，不是讨论的标准。检验《通雅》是否征引伪书，还得看全祖望的伪书标准和清儒“公认”的伪书标准。全氏的标准也很严。《经史问答》涉及的有卷二：“《淮南》等所纪事，多与遗经不合，大半难信……三代安得有录尚书省之官，是乃东汉人语。《孔丛》所以为后人所疑，指其依托者此也。”^⑤卷十：“问：《孔丛子》，世亦以为赝书，然否？答：不敢谓其为西京之书，亦并不类东京之书。”^⑥卷五：“星宿之名，多出于甘、石以后。而纬书又从而溷之，皆不足信……唯是三命之说，见于《孝经纬·援神契》，固诬罔！”^⑦《鮚埼亭集外编》卷四十八《原纬》又说：“纬书之说，为吾党所羞称，然除灾祥怪诞之外，不无可采。如律历之积分，典礼之遗文，旁罗博综，其言有物。但使择焉而精，未尝不极有关于经术也。”^⑧可见他并不全反对征引纬书，主要是反对纬书中虚妄怪诞的内容。这与方氏的观点，与“乾嘉诸老”治学的原则是相同的。

《通雅》有征引纬书的条文，如卷四十二“华苹，并头莲也”云：“《援神契》：‘王者德至地，则华苹感’，注云：‘并头莲。’”^⑨恐怕这是征引纬书，附会“灾祥怪诞”，故为全氏所排斥。以清儒公认的伪书标准检验，《通雅》有征引伪书的条文，如卷首一：“《弋说》曰：割烹如借箸聚米，《说命》‘和羹’之云也。”^⑩卷一：“《礼记》引《说命》曰：‘学学半。’非其通乎？”^⑪《说命》是《伪古文尚书》篇章。《竹书纪年》也是清儒考证出的伪书，即《今本竹书纪年》。王国维甚至认为“无用无征，则废此书可”^⑫。全氏也有清楚的论述，还以此讥评顾炎武：“《竹书》尤不足据。亭林先生喜引《竹书》，最是其失。”^⑬《通雅》也征引《竹书》，如卷二十：“据《竹书》费侯伯益出就国，则知大费为国封矣。”^⑭卷二十九：“《竹书》曰：‘夏后启舞《九韶》。’”^⑮旧说东方朔所作《神异经》和《十洲记》，前人早有怀疑批评。宋人陈振孙《直斋书录解题》已经明言“二书诡诞不经，皆假托也”^⑯。清儒承前人之疑，确定其为伪书。《四库提要》判为“六

^① 方以智：《通雅》，方以智著，侯外庐主编：《方以智全书》第1册，第164页。

^② 方以智：《通雅》，方以智著，侯外庐主编：《方以智全书》第1册，第4—5页。

^③ 方以智：《通雅》，方以智著，侯外庐主编：《方以智全书》第1册，第462页。

^④ 康有为：《新学伪经考》，北京：中华书局，1956年，第245页。

^⑤ 全祖望：《经史问答》，全祖望撰，朱铸禹汇校集注：《全祖望集汇校集注》第3册，第1877—1878页。

^⑥ 全祖望：《经史问答》，全祖望撰，朱铸禹汇校集注：《全祖望集汇校集注》第3册，第2037页。

^⑦ 全祖望：《经史问答》，全祖望撰，朱铸禹汇校集注：《全祖望集汇校集注》第3册，第1932页。

^⑧ 全祖望：《原纬》，全祖望撰，朱铸禹汇校集注：《全祖望集汇校集注》第2册，第1797页。

^⑨ 方以智：《通雅》，方以智著，侯外庐主编：《方以智全书》第2册，第1265页。

^⑩ 方以智：《通雅》，方以智著，侯外庐主编：《方以智全书》第1册，第2页。

^⑪ 方以智：《通雅》，方以智著，侯外庐主编：《方以智全书》第1册，第80页。

^⑫ 王国维：《今本竹书纪年疏证序》，《王国维遗书》第12册，上海：上海古籍书店，1983年影印本，《今本竹书纪年疏证序》首页a。

^⑬ 全祖望：《经史问答》，全祖望撰，朱铸禹汇校集注：《全祖望集汇校集注》第3册，第1877页。

^⑭ 方以智：《通雅》，方以智著，侯外庐主编：《方以智全书》第1册，第687页。

^⑮ 方以智：《通雅》，方以智著，侯外庐主编：《方以智全书》第1册，第905页。

^⑯ 陈振孙：《直斋书录解题》，《影印文渊阁四库全书》第674册，台北：商务印书馆，1986年，第719页。

朝文士影撰而成”，“六朝词人所依托”^①。《通雅》卷三十七“火毳火浣布”条，既引《神异经》，又引《十洲记》^②。卷四十三“怪子即不灰”条，直接称引曰：“东方朔《神异经》言：‘火山有不熄之木，有火鼠。’”^③这就是方氏没有认真审辨伪书的过失，不应该轻易地称其为东方朔作。

综合而言，全氏《通雅》征引伪书之说不虚。《通雅》的确留下了授人以柄的硬伤。这就是戴震忌讳征引《通雅》的真实原因。戴震评判伪书的标准很严，举一例可知。《小尔雅》一书，方氏用旧说，认为是陈涉博士孔鲋所作^④。戴氏云：“《小尔雅》一卷，大致后人皮傅掇拾而成，非古小学遗书也……汉世大儒，不取以说经……后人采王肃、杜预之说为之也。”^⑤二人认识其书年代，相差竟逾五百年。戴门师生为学界名流，即使不标榜声誉，也不会犯忌，留下征引《通雅》招致的难以洗刷的讥评，所以有警惕防范之心理。

不过全氏的确有点小题大作，方氏并非不能审别伪书；“所引多无稽”之评，更是言过其实。《通雅》涉及的古文献太多，难免出现一点错误，《四库提要》“千虑一失”的评价为至公之论，符合《通雅》的实际情形。何况《竹书纪年》今本、古本之分，明人还不知晓，如果以此指责方氏，那的确是强人之难。

全氏讥评《通雅》“所引多无稽”之说，深受徐文靖《管城硕记》的影响。《管城硕记》有数十条批评《通雅》的内容。就其批评《通雅》的内容看，有一些是对的，但按他自己所说，也只是“字迹之讹，涉笔之误，类多有之，无足怪也”^⑥，不算什么大问题。如《管城硕记》卷二十九指出《通雅》将《蛮书》的作者南卓误为韩卓^⑦，将《史记·儒林列传》中的申培误为《史记》注的内容等^⑧。其实这是一时疏忽，不是方氏知识欠缺，因为那些都是读书常识。并且有可能是传抄刻印时造成的错误，不一定出自方氏之手。还有《通雅》本不误，而《管城硕记》的批评反误者。如卷二十九：“《通雅》曰：‘封禅书’‘神君先后宛若’，孟康曰：犹云妯娌也。按《郊祀志》‘见神于先后宛若’，孟康曰：兄弟妻相谓先后。师古曰：吴楚俗呼为妯娌。非《封禅书》，非孟说。”^⑨今本《史记·封禅书》有“见神于先后宛若”语，下无注，但《武帝本纪》“见神于先后宛若”下就有孟康注：“兄弟妻相谓先后。”司马贞《索隐》云：“先后，邹挺音二字并去声，即今妯娌也。孟康以兄弟妻相谓也。韦昭云先谓姒，后谓娣也。”《封禅书》有原文，孟康注的意思就是妯娌。《武帝本纪》和《封禅书》说的是一件事，《通雅》将其合并引述，是古代学者引述之惯例，并没有错误。而《汉书·郊祀志》恰恰是转述《史记》的文字，出处在后，不足据。全氏见《管城硕记》批评《通雅》的条文甚夥，即大加称赞，其实并没有详考《通雅》条文，仔细甄别，于是就形成观点，讥评方氏，成为影响深刻的学术记载。《清史列传》卷六十八《徐文靖传》云：“又《管城硕记》三十卷，推原《诗》《礼》诸经之论，旁及子史说部，语必求当。全祖望见之，服其考据精博。”^⑩全氏《经史问答》卷一记载：“愚偶与当塗徐检讨颙尊语及之……检讨所著《管城硕记》最精博，有考据。”^⑪全氏以“最精博”褒徐，以“多无稽”贬方，均非客观求是之论。《四库全书总目》卷一一九评《管城硕记》，指出其很多引据不当之处，有“未免汨于俗学”之讥^⑫。

^① 永瑢等撰：《四库全书总目》下册，第1206页。

^② 方以智：《通雅》，方以智著，侯外庐主编：《方以智全书》第2册，第1135页。

^③ 方以智：《通雅》，方以智著，侯外庐主编：《方以智全书》第2册，第1304页。

^④ 方以智：《通雅》，方以智著，侯外庐主编：《方以智全书》第1册，第45页。

^⑤ 戴震：《书小尔雅后》，戴震著，赵玉新点校：《戴震文集》，第64—65页。

^⑥ 徐文靖：《管城硕记》，《影印文渊阁四库全书》第861册，台北：商务印书馆，1986年，第417页。

^⑦ 徐文靖：《管城硕记》，《影印文渊阁四库全书》第861册，第410页。

^⑧ 徐文靖：《管城硕记》，《影印文渊阁四库全书》第861册，第416页。

^⑨ 徐文靖：《管城硕记》，《影印文渊阁四库全书》第861册，第412页。

^⑩ 《清史列传》卷六十八《儒林传下》，台北：中华书局股份有限公司，1983年，第9册，第31页a。

^⑪ 全祖望：《经史问答》，全祖望撰，朱铸禹汇校集注：《全祖望集汇校集注》第3册，第1869—1870页。

^⑫ 永瑢等撰：《四库全书总目》上册，第1031页。

还应指出，全氏本人并不拒绝征引《通雅》。《经史问答》卷二：“方以智以为五方实有六神，曰：重为句芒；曰：黎为祝融；曰：该为蓐收；曰：修；曰熙为元冥；曰：勾龙为后土。不知五人帝者，五天帝之配。岂容别列为宗。”^①卷六：“方密之曰：凡累土庶物者，皆得曰坫。是也。”^②征引不只是批评，还有称道。他在《前侍郎方公神道碑铭》中还盛赞方以智学问：“明季密之先生尤以博学称。”^③将这些综合起来看，才可见全氏之说的偏颇深刻之语，其实是性情飙发、出口草率为之。此一时也，彼一时也，非全面而客观之论。

五、全氏之说的传播和影响

全氏之说是怎样纠缠戴震而产生影响的，这是不能忽略的重要环节。据董秉纯所编全祖望《年谱》，全氏卒于乾隆二十年（1755）。十年之后，《经史问答》刊印问世。《年谱》云：“乾隆乙酉，纯在杭，万三福谋刻先生文集。请吴丈鸿亭、马丈半查协力。纯率同乡后进助之。先得《经史问目》十卷。”^④《经史问答跋》所署时间为“乾隆乙酉九月十日”^⑤。“乾隆乙酉”就是乾隆三十年（1765）。《经史问答》为全氏书稿中刊印最早者。今存较完整的《鮚埼亭集》是嘉庆九年（1804）史梦蛟刻本。在《目录》之后，史梦蛟这样记载：“是本出自手定，尤可宝贵，急付剞劂。并购得《经史问答》板合印，以广其传。”^⑥亦可见《经史问答》原本是单行的，早于《鮚埼亭集》刻印。

《经史问答》的刊行，自然有利于传播和扩大影响，不过影响戴震则在刊行之前。

全氏一生，频繁往来于扬州文人、学者圈中，与马曰琯、马曰璐兄弟多有交往。这在《鮚埼亭集》中有多处提及。全氏对马氏藏书之丛书楼称赞有加，其例甚多，毋庸赘引。全氏文集，有临终前自己选定的五十卷，特意嘱咐董秉纯将其“移交维扬马氏丛书楼”^⑦。未选定的还有很多，都装在书箱中，嘱咐董秉纯收藏。这就是构成今本《四部丛刊》中《鮚埼亭集外编》五十卷的主要内容。董秉纯遵师遗嘱，将五十卷的《鮚埼亭集》书稿送交马氏丛书楼。此事还可从初刻《鮚埼亭集》的史梦蛟记载中得到证实，而且史氏清楚地说明文集中“自四十卷至四十九卷为《经史问答》”^⑧，与今本卷数相合。可证全氏卒后，《经史问答》书稿在扬州马氏丛书楼。不久。戴震就与扬州结缘，做了都转盐运使卢见曾的幕僚，前后达四年之久。戴氏《题惠定宇先生授经图》云：“前九年，震自京师南还，始觌先生于扬之都转盐运使司署内。先生执震之手言曰：‘昔亡友吴江沈冠云尝语余，休宁有戴某者，相与识之也久，冠云盖实见予所著书。’震方心讶少时未定之见，不知何缘以入沈君目，而憾沈君之已不及觏，益欣幸获觏先生。”^⑨记载初到扬州与大儒惠栋相识之事。据段玉裁为戴震所撰《年谱》，戴氏三十五岁初到扬州，时为乾隆二十二年（1757）^⑩。此后的四年时光，是戴震读书治学的重要时期。钱穆先生认为“东原论学宗旨，其时以后盖始变”^⑪。曹聚仁先生说戴氏在扬州“和当世学人有密切交游”，“学问又

^① 全祖望：《经史问答》，全祖望撰，朱铸禹汇校集注：《全祖望集汇校集注》第3册，第1885页。

^② 全祖望：《经史问答》，全祖望撰，朱铸禹汇校集注：《全祖望集汇校集注》第3册，第1953页。

^③ 全祖望：《前侍郎方公神道碑铭》，全祖望撰，朱铸禹汇校集注：《全祖望集汇校集注》第1册，第308页。

^④ 董秉纯编：《全祖望年谱》，全祖望，《鮚埼亭集》卷首，《四部丛刊初编》第292册，上海：上海书店（影印商务印书馆本），1989年，第19页a。

^⑤ 董秉纯：《经史问答跋》，全祖望撰，朱铸禹汇校集注：《全祖望集汇校集注》第3册，第2735页。

^⑥ 史梦蛟编：《鮚埼亭集·目录》，《四部丛刊初编》第292册，“目录”第21页a。

^⑦ 董秉纯编：《全祖望年谱》，全祖望，《鮚埼亭集》卷首，《四部丛刊初编》第292册，第18页a。

^⑧ 史梦蛟编：《鮚埼亭集·目录》，《四部丛刊初编》第292册，“目录”第21页a。

^⑨ 戴震：《题惠定宇先生授经图》，戴震著，赵玉新点校：《戴震文集》，第167页。

^⑩ 段玉裁：《戴东原先生年谱》，戴震著，赵玉新点校：《戴震文集》附录，第223页。

^⑪ 钱穆：《中国近三百年学术史》（新校本），北京：九州出版社，2011年，第348页。

有了进境”^①。据李斗记载,全祖望也曾入卢见曾幕^②。卢见曾多与马氏交往,常借阅马氏丛书楼书籍,还赠马曰璫诗为谢,有“多君慷慨借荆州”之句^③。全氏《经史问答》进了马氏丛书楼,如同在现代的图书馆一样。马氏兄弟“毫不保守地将丛书楼的大门向学者名士敞开。不少诗人、学者既是小玲珑山馆的座上宾,又是丛书楼的老读者,利用马氏的丰富藏书,完成了自己的学术著述”^④。四年之中,戴氏要阅读全氏《经史问答》,获知其说,那是轻而易举之事。戴氏与马氏丛书楼的关联,也有例可证。其作《重刊五经文字九经字样序》就有“前此祁门马氏新刊版本,识诸末云……”^⑤,“祁门”为马氏祖籍。马氏兄弟在扬州曾刊印《五经文字》和《九经字样》等书,均收入《四库全书》之中。戴氏读过,所以能举出“识诸末”的内容。进一步说,学人读书,大多有所偏好,专注于某门某类。戴氏长于小学、经学、天文步算之学,于全氏所撰写的明季英烈、搢绅大夫之碑版墓志、人物传记等,恐怕未必有多大兴趣。如梁启超曾说:“若问我对于古今人文集最爱读某家,我必举《鮚埼亭集》为第一部了。”^⑥对于《经史问答》,梁启超则未必仔细读过,否则怎么会与释其疑惑的紧要处失之交臂。梁氏“最爱读”的,大概主要是人物传记等文。戴氏则相反,一定会注意《经史问答》,而且卷七“答《尔雅》”诸条更是必读的内容,因为他认为“儒者治经,宜自《尔雅》始”,曾“殚心于兹十年”^⑦。治“小学”为其青壮年时学术的兴趣和重点。

全氏书稿后来落入杭世骏之手,这个问题也需要考辨。董秉纯所编全祖望《年谱》云:“所遗马氏文集十册,亦归董浦,索之再三而终不应,是则可为长恸者矣!”^⑧史梦蛟初刻本“从沈松门大令得之,松门得之杭董浦编修,云是谢山手定本”^⑨。二人所说相合。杭氏什么时候从马氏丛书楼得到全氏书稿,不得而知。直到乾隆三十七年(1772)杭氏辞世^⑩,全氏弟子都没有得到其书稿。但是,杭氏并没有控制《经史问答》却是确定的。“松门得之”的只是史梦蛟刻本的前三十八卷,即今《四部丛刊》中《鮚埼亭集》的前三十八卷,史氏交代得很清楚^⑪。而《经史问答》早在乾隆三十年(1765)已刊印,其时杭氏还健在。《经史问答》的刊印,还有“马丈半查协力”^⑫。“马丈半查”正是扬州马氏兄弟之马曰璐,丛书楼主人。因此可以肯定,杭世骏从马氏丛书楼拿走的全氏“手定”文集,只是《经史问答》之外的部分。《经史问答》一直存放在马氏丛书楼,杭氏没有染指。李斗的记载也可证明两者的分合:“全祖望……著有《鮚埼亭集》数卷,《五经问答》数卷。”^⑬《五经问答》就是《经史问答》,全书共十卷,前七卷都是谈“经”。另一件事也有关联。据董秉纯所编《年谱》,全氏曾主讲广东端谿书院,乾隆十八年(1753)因病归家,两年后去世。乾隆八年(1743),杭氏罢官,归家养母,后来“主讲广东之粤秀、扬州之安定两书院”^⑭,而且“主粤秀、安定两书院最久”^⑮。最巧的是,全氏在广东讲学,杭氏也同时在广东讲学。二人本为好友,结果闹出结怨之事。杭氏为《鮚埼亭集》作序,对全氏有阴阳怪气之讥讽^⑯。

^① 曹聚仁:《中国学术思想史随笔》,北京:生活·读书·新知三联书店,1986年,第267页。

^② 李斗:《扬州画舫录》,北京:中华书局,1960年,第92页。

^③ 李斗:《扬州画舫录》,第231页。

^④ 陈祖武、朱彤窗:《乾嘉学派研究》,北京:人民出版社,2011年,第185页。

^⑤ 戴震:《重刊五经文字九经字样序》,戴震著,赵玉新点校:《戴震文集》,第156页。

^⑥ 梁启超:《中国近三百年学术史》,第104页。

^⑦ 戴震:《尔雅文字考序》,戴震著,赵玉新点校:《戴震文集》,第44页。

^⑧ 董秉纯编:《全祖望年谱》,全祖望:《鮚埼亭集》卷首,《四部丛刊初编》第292册,第18页b—19页a。

^⑨ 史梦蛟编:《鮚埼亭集·目录》,《四部丛刊初编》第292册,“目录”第20页b。

^⑩ 此处取杭氏女婿应澧所撰《墓志铭》记年,附见《道古堂文集》,顾廷龙、傅璇琮主编:《续修四库全书》第1426册,上海:上海古籍出版社,2002年,第198页。《清史列传》杭氏本传记载为乾隆三十八年(1773)卒。

^⑪ 史梦蛟编:《鮚埼亭集·目录》,《四部丛刊初编》第292册,“目录”第21页a。

^⑫ 董秉纯编:《全祖望年谱》,全祖望:《鮚埼亭集》卷首,《四部丛刊初编》第292册,第19页a。

^⑬ 李斗:《扬州画舫录》,第92页。

^⑭ 应澧:《杭大宗墓志铭》,杭世骏《道古堂文集》附录,顾廷龙、傅璇琮主编:《续修四库全书》第1426册,第198页。

^⑮ 李元度:《国朝先正事略》卷四十一《杭董浦先生事略》,顾廷龙、傅璇琮主编:《续修四库全书》第539册,第105页。

^⑯ 杭世骏:《道古堂文集》卷九《鮚埼亭集序》,顾廷龙、傅璇琮主编:《续修四库全书》第1426册,第287页。

徐时栋《烟屿楼文集》卷十六《记杭堇浦》一文说全、杭同在广东之时：“谢山自束脩外一介不取，虽弟子以时物相饷，亦峻拒之。而堇浦则捆载湖州笔数百万，乞粤中大吏函致其僚属，用重价强卖与之。”杭氏强卖湖州笔敛财之隐私被全氏在朋友之中传扬，让杭氏“怨谢山切骨”^①。据此，不仅明白了杭氏为何要控制全氏书稿，并作序讥讽的原因，还可知杭氏从广东归来之后长期在扬州讲学。其时正是全氏卒后，书稿已送交马氏丛书楼之时。《经史问答》即使落入杭氏之手，也在扬州，戴氏也能获得，何况并无其事。

无论何时何地获知，都可以肯定地说戴氏读过全氏书稿，知道全氏学术。不证自明的就是与全氏《水经注》校稿纠缠一案。王国维综合各家之说，仔细考证，一字一语，连偏旁、笔画、改动的痕迹都没有放过，还分析了戴氏隐瞒实情等原因。其评说最为客观，其论据最有说服力。王氏《聚珍本戴校水经注跋》云：“余颇疑东原既发见此事，遂以鄙书为己一家之学。后见全、赵书与己同，不以为助，而反以为讐。故于其校定鄙书也为得此书善本计，不能不尽采全、赵之说，而对于其人其书，必泯其迹而后快。于是尽以诸本之美归诸《大典》本，尽掠诸家厘订之功以为己功。其弟子辈过尊其师，复以意气为之辩护，忿戾之气相召，遂来张石舟辈窃书之讥。亦有以自取之也。”^②以前对全校《水经注》的不实之词，以及胡适之先生甚至怀疑全氏的人品等等困惑，都随着全氏《五校本题词》等文献的发现而昭然于世。今日学界已经论定全氏《水经注》研究的“崇高地位”，认为“经得起历史考验”^③。另外，《经史问答》之中还谈到《水经注》“经”和“注”牵缠的问题，也许戴氏受其启发，才进而注意全、赵之考校成果，纠缠于彼案，也未可知。

戴氏《声韵考》写成的时间，段氏《戴东原先生年谱》乾隆三十一年（1766）下云：“是年，先生所著《声韵考》四卷已成，同志传写。”^④而《经韵楼集》卷六刻印《声韵考》的序文又说：“己丑之春，先生成《声韵考》四卷，都下传写。”^⑤“己丑”为乾隆三十四年（1769）。二者所记龃龉。无论哪一处记载正确，《声韵考》写成于哪一年，都在戴氏久居扬州之后，并且还是《经史问答》已经刻印之后，与全氏之说的影响都有时间上的逻辑关联。

六、馀 论

戴震受全祖望《通雅》征引伪书之说的影响，因而忌讳征引《通雅》，于是在《声韵考》中出现了不合常理的征引现象。事实上此举正好说明他对方以智学术有关注和欣赏之心。迂回征引于其子书中，实为传扬其父之学术。此举足见戴氏心机，行事之智慧；同时也表明了戴氏对全氏之说的警惕和不满。自己和弟子不征引，既是爱护《通雅》，又是避免非议纠缠的自我保护。全氏之说虽然言过其实，但并非无中生有。如果与其论辩，牵涉的条文和内容太多，无论如何也不可能否定《通雅》中征引伪书的全部证据，也没有必要直接以全氏之说为批评和辩论对象。即使对其不满，也只有接受而另寻门径，以表达不满之真意。其弟子王念孙《广雅疏证》征引有《通雅》一例，颇为特殊，似乎更能彰显引者之智慧，也能关联全氏之说的影响。《广雅疏证》卷九下《释水》考证“舡……舟也”曰：“方氏密之《通雅》云：‘今皖之太湖呼船小而深者曰舡艚。’”^⑥这一条见于《通雅》卷三十四^⑦。方氏引用了不少文

① 徐时栋：《记杭堇浦》，转引自全祖望撰，朱铸禹汇校集注：《全祖望集汇校集注》第3册，第2762页。

② 王国维：《聚珍本戴校水经注跋》，《观堂集林》第2册，北京：中华书局，1959年影印本，第579—580页。

③ 陈祖武、朱彤窗：《乾嘉学派研究》，第143页。

④ 段玉裁：《戴东原先生年谱》，戴震著，赵玉新点校：《戴震文集》附录，第227页。

⑤ 段玉裁：《经韵楼集》卷六《刻声韵考序》，顾廷龙、傅璇琮主编：《续修四库全书》第1435册，上海：上海古籍出版社，2002年，第26页。

⑥ 王念孙：《广雅疏证》下册，上海：上海古籍出版社，1983年影印本，第26页b。

⑦ 方以智：《通雅》，方以智著，侯外庐主编：《方以智全书》第2册，第1045页。

献解释,其中就有相同解释的扬雄《方言》“南楚江湖凡船小而深者谓之櫂”。王氏引方氏所依据的土语为证,既避免了全氏《通雅》“所引多无稽”之说可能带来的非议和文献纠纷,事实上又传扬了《通雅》学术。好像是故意针对全氏之说,避开《通雅》书中的“所引”文献,也要用《通雅》的“所说”。其实,方言土语之据,并非仅见《通雅》。以王氏之博学,如果不为传扬,那么完全可以避开《通雅》,然而却偏要以《通雅》为说,而其书更无一例明代考据学者之说,足见其心细如发之聪明处。王氏《广雅疏证》旁征博引,引《通雅》又只此一例。王氏曾言:“余自壮年有志于郑、许之学,考文字,辨音声,非唐以前书不敢读也。”^①此处却食言而征引前人有讥评的《通雅》。如此特殊之举,实在耐人寻味。不过细究其隐微,以全氏之说的影响,戴氏对全氏的抱怨及警惕解读,则似乎理顺而意明。

孤立地看戴、段、王对《通雅》的态度及其征引特点,已是“不寻常”,统观则更是彼此关联紧密,形成了“不寻常”的连锁论据,无论是戴氏、王氏的迂回征引表达,还是段氏的前后变化之举,都关系全氏之说。他们的举动不可能是彼此偶然的巧合。

由此就弄清了“乾嘉诸老”为何“很少称道”和“很少征引”《通雅》的真正原因。梁启超先生的疑惑也由此可以破解。由于“诸老”很少征引《通雅》的事实,在潜移默化之中也会对周围的学人以及后学的治学习惯产生影响,因此他人也就征引不多,从而形成了与乾隆以前的大量征引明显的反差现象。

有没有戴氏自己发现《通雅》征引伪书,从而忌讳征引的可能呢?回答是否定的。如果为戴氏自己发现而不征引,则会对《通雅》以及方以智学术排斥,也不会去征引方中履转述之书。这一点最能说明问题。其次,如果是戴氏自己发现,则会加以传扬,首先就要反映在《四库提要》的评价体系之中。“所引多无稽”与“考据精核”的评语鲜明对立,根本不和谐,四库馆臣绝不会连征引伪书如此突出的问题,也对《通雅》一点儿微词都没有。如果是戴氏发现秘而不宣,那又与段玉裁征引的前后变化,王念孙《广雅疏证》所引之例不合。既然有征引,且引得巧妙,又不多引,就证明有戴氏教示、训诫或谈论的影响。有所忌讳,也有所关注,王氏才有迂回变化,巧妙地实现传扬方氏学术的目的。忌讳、关注和变通都只能与全氏之说关联,不可能与戴氏的“发现”关联,戴氏不可能也同样得出《通雅》“所引多无稽”的结论,因为以其关注和评价的立场,《通雅》并非所引多无稽。不过这仅限于戴门师生之间的训诫和默契,并非广而告之。这都是出于“爱护”和“保护”的心理。第三,戴门师生的著述之中,都不涉及全氏学术,其中既有门户和好尚的距离,也有与全氏之说的对立和不满的因素。关于这一点,《四库全书总目》卷六十九评赵一清《水经注释》可为一说。《水经注释》提要不批评赵氏,却说全氏校《水经注》发现“注中有注”为“自称得先世旧闻……祖望所云先世旧闻,不识传于何代?载在何书?殆出于以意推求而诡称授受。”^②今日之学界,早已证明全氏《水经注》中“注中有注”之说不诬,成为其酈学功绩之一。然而四库馆臣出语并不友善,甚至有“诡称授受”之斥责,恐怕没有结怨之学人,不会如此措辞。此条《提要》出于何人之手?恐怕与戴氏密切相关。戴氏在馆中校书,《水经注》是其主要任务之一,《年谱》、《行状》、《事略状》等都记载清楚。同系列之书,一并撰写赵一清《水经注释》的《提要》,则为顺理成章之事。戴氏与《四库提要》总纂官纪昀交往多年,交情甚密。纪氏不明个中纠葛,未加审核修改,仍其旧而由人眷抄,不是没有可能。即使不出自其手,戴氏也可以将其好恶情感影响其他馆臣,从而留下贬斥全氏之语。如果仅是因《水经注》校稿纠缠而为,那么直接贬斥赵一清之作即可,又何必盛气对全氏呢?对比《三通》馆臣于赵一清《水经注释》下所述,就全无盛气凌人贬斥之语,只说:“全氏述曰:余尝得先世旧闻,谓道元《水经注》中有注,双行夹写,今混作大

^① 王念孙:《群经识小序》,《王石臞先生遗文》卷二,顾廷龙、傅璇琮主编:《续修四库全书》第 1466 册,上海:上海古籍出版社,2002 年,第 39 页。

^② 永瑢等撰:《四库全书总目》上册,第 610—611 页。

字，几不可辨。”^①此下就另说他书。因其无恩无怨，故而语气平和客观。四库馆臣写此《提要》者不可能抹去全氏所述，但又对其心存不满，于是就以“诡称授受”相诋毁，实有故意贬低全氏《水经注》研究成果的价值和影响的嫌疑，与王国维所分析戴氏欲“以鄙书为己一家之学”的心理正相合。因此，此《提要》与《水经注》校稿纠缠有关，也与全氏讥评《通雅》引起戴氏的不满有关，还可能与对《通雅》评价甚高的彼《提要》有关。

戴震“学问才力，固自横绝一世，然自视过高，骜名亦甚”^②。即使与其一生交往的钱大昕也有“性介特，多与物忤”之评^③。戴氏与章学诚论学不合“辄盛气凌之”，后来还“拂衣径去”^④。钱穆先生接章氏评戴氏“今之黠者则不然……以笔信知者，而以舌愚不必深知者”，“戴君……一代钜儒，而心术未醇”后说：“故实斋讥其笔舌分用，又斥之为黠也……惟东原晚年之矜心胜气，诋弹逾量，实斋深不满。”^⑤所谓“笔舌分用”和“黠”等，如果不加贬义，则是戴氏为学与行事之心计智慧的表现。此案又可为“心术”说提供分析之证。全祖望性情也矜持介特，自视甚高，又刻语论人，最易招来他人的不满和反批评。李慈铭与其时代悬隔，没有恩怨冲突，没有功利关联，针对其讥评胡渭《禹贡锥指》而抱不平说：“而如谢山毛举一二细故，即欲没前人一生之力，岂将胥天下后世惟信谢山一人之书乎？”^⑥又针对其嘲讽阎若璩为“陋儒”而反诘：“阎氏固不得为通儒，然其考订之精博，陋何有乎？”^⑦又对诋毁毛奇龄著述而嘲笑全氏：“其生平最恶西河之书，无西河之才，有西河之愎，可笑也。”^⑧全氏评说《通雅》之语，也刻深而过度，伤及戴氏同乡之大贤——或许方氏正是其景仰之偶像，因而引发情感不平，抱怨于全氏，亦在情理之中。戴氏为乡贤讳，举一事可类比。其《江慎修先生事略状》云：“先生尝一游京师……三礼馆总裁桐城方侍郎苞素负其学，及闻先生，愿得见，见则以所疑《士冠礼》、《士昏礼》中数事为问，先生从容置答，乃大折服。”^⑨可是江藩《汉学师承记》卷五《江永传》记载此事则大相径庭，结果是“苞负气不服，永哂之而已”^⑩。钱穆先生承江氏之说，也认为“慎修曾至京晤方氏，未合而归”^⑪。江藩不会捏造事实，且没有捏造事实的必要和功利动机。揆情度理，方苞与江永都因学问而负气争论，不欢而散是可能的。戴氏文章曲笔，足见其为乡贤弥缝其隙之用心。戴氏与全氏学术趣味和宗尚不同。全氏兼“经学、史才、词科”之长^⑫，戴氏“不能为诗与华藻之文”^⑬。戴氏力排宋学，“虽负理学盛名及以诗古文自雄者，悉挥斥之，未尝少假辞色焉”^⑭。全氏“完全由宋明之理学出发，由理学而入于史学”^⑮。都可能形成学术冲突而彼此抑扬。

诸多因素纠缠，构成戴、全这一桩新案。

[责任编辑 渭卿]

-
- ① 稽璜、刘墉等撰：《清朝文献通考》卷二二三《经籍考》，杭州：浙江古籍出版社，1988年影印本，第6860页。
- ② 王国维：《聚珍本戴校水经注跋》，《观堂集林》第2册，第580页。
- ③ 钱大昕：《戴先生震传》，戴震著，赵玉新点校，《戴震文集》附录，第265页。
- ④ 章学诚：《记与戴东原论修志》，《章学诚遗书》卷十四，北京：文物出版社，1985年影印本，第128—129页。
- ⑤ 钱穆：《中国近三百年学术史》（新校本），第360—361页。
- ⑥ 李慈铭：《越缦堂日记》，转引自朱铸禹汇校集注，《全祖望集汇校集注》，第1274—1275页。
- ⑦ 李慈铭：《越缦堂日记》，转引自朱铸禹汇校集注，《全祖望集汇校集注》，第1274—1275页。
- ⑧ 李慈铭：《越缦堂日记》，转引自朱铸禹汇校集注，《全祖望集汇校集注》，第1274—1275页。
- ⑨ 戴震：《江慎修先生事略状》，戴震著，赵玉新点校，《戴震文集》，第181页。
- ⑩ 江藩：《汉学师承记》，上海：商务印书馆，1935年，第78页。
- ⑪ 钱穆：《中国近三百年学术史》（新校本），第334页。
- ⑫ 阮元：《全谢山先生经史问答序》，《翠经室集》二集卷七，《四部丛刊初编》第305册，第12页a。
- ⑬ 卢文弨：《校礼堂初稿序》，凌廷堪著，王文锦点校，《校礼堂文集》附录，北京：中华书局，1998年，第2页。
- ⑭ 凌廷堪：《戴东原先生事略状》，凌廷堪著，王文锦点校，《校礼堂文集》，第316页。
- ⑮ 杜维运：《清乾嘉时代之史学与史家》第三《浙东史学派》，台北：学生书局，1989年，第72页。

简议哲学史与思想史之别

——兼与葛兆光先生商榷

丁 为 祥

摘要:在 20 世纪的中国学术界,哲学史与思想史一直是两个并行且时时为人们所互借互用的概念。造成这一现象的原因,一方面是因为“哲学”这一概念本来就是从西方引进的,因而称哲学史为思想史似乎也就包含着对民族传统的某种坚持;另一方面,由于哲学史与思想史往往要面对同一对象,因而二者在外延上又存在着的大小之别,所以哲学史与思想史似乎又存在于不同的取材范围之间。实际上,哲学史与思想史虽然要面对同一对象,但其区别则主要在于不同的研究视角、解读方法与不同的诠释方向上;哲学的概念虽然源自西方,但哲学的方法却并不为西方所独有,而是中国传统文化中本来就存在的。所以,以思想史取代哲学史或刻意回避哲学史性质的研究,既不是历史主义立场,也不是真正的民族主义立场。

关键词:哲学史;思想史;外延;内涵;视角

在 20 世纪的中国学术界,哲学史与思想史一直是两个并行的概念。一方面,“哲学”一词固然是 20 世纪初才通过日本从西方引进的,但一当引进之后,哲学或哲学史就成为中国学术界的显学——从 1916 年谢无量第一部《中国哲学史》的问世到世纪末冯友兰七卷本《中国哲学史新编》的杀青,20 世纪关于中国哲学史的撰著可以说是最为繁富的;但另一方面,源于传统的中国思想史之类的说法也不绝如缕,比如曾写出《中国哲学史大纲》卷上的胡适,其晚年就“在傅斯年的影响下,决定不再用中国哲学史的名称,而改用中国思想史的名义”^①。这就经常导致两个概念的混杂以及两门学科之间的界限不清;或者干脆笼统地认为哲学史就是“小号思想史”,而思想史则是“大号哲学史”。尤其值得注意的是,世纪交接之际国内学界关于“中国哲学合法性”问题的讨论,不仅使中国哲学能否成立成为一个悬而未决的问题,而且还大有以思想史取代哲学史的趋势。

实际上,无论是哲学史还是思想史,不仅有其独特的存在依据,而且也有各自不同的关注视角。如果将哲学史与思想史之别仅仅限定于不同传统、不同称谓或不同的取材范围之间,不仅无助于二者界限的澄清,而且也只能消解哲学,——将哲学史重新拉回到思想史的领域和范围。

一、哲学史、思想史的互用

之所以造成上述现象,首先是因为哲学属于一个舶来概念——中国传统学术中并没有“哲学”一说——传统中所有的只是“子学”、“经学”、“玄学”、“佛学”、“理学”、“朴学”等等,根本就没有“哲学”这样一种称谓。所以,当冯友兰在 20 世纪 30 年代撰写《中国哲学史》时,不得不“就中国历史上各种学问中,将其可以西洋所谓哲学名之者,选出而叙述之”^②。在当时,这确实是一种无奈的选择,

作者简介:丁为祥,陕西师范大学哲学系教授(陕西西安 710062)。

① 葛兆光:《道统、系谱与历史——关于中国思想史脉络的来源与确立》,《文史哲》2006 年第 3 期。

② 冯友兰:《中国哲学史》,北京:中华书局,1961 年,第 1 页。

因为既然“哲学”的概念源自西方,那么中国哲学史的选材范围自然也应当以西方哲学为标准。

不过,虽然“哲学”的概念源自西方,但中国却并非就没有哲学。传统中所谓“子学”、“经学”、“玄学”、“佛学”、“理学”、“朴学”等等能否仅仅作为一般性的社会政治或道德伦理思想来理解呢?显然不能。因为无论是作为一般性的社会政治思想还是道德伦理思想都根本不足以穷其底蕴。所以,对于世纪末关于中国哲学合法性问题的讨论,郭齐勇先生指出:“在远古时期,各个大的种族、族群的生存样态与生存体验既相类似又不尽相同,人们思考或追问上述问题的方式亦同中有异,这就决定了世界上有共通的,又有特殊的观念、问题、方法、进路,有不同的哲学类型。……古代中国、印度、希腊的哲学是其中的典型。不仅今天所谓中国、印度、西方、中东、非洲的哲学类型各不相同,而且在上述地域之不同时空中又有不同的、千姿百态的哲学传统,并没有一个普遍的西方的或世界的哲学,所有哲学家的形态、体系、思想都是特殊的,各具个性的。”^①这说明,虽然中国传统学术中没有“哲学”的称谓,但却并非就没有哲学的学问,上述所谓“子学”、“经学”、“玄学”、“佛学”、“理学”、“朴学”等等,其实就是中华民族的哲学,是中国哲学的特殊性表现。如果考虑到各个民族文化的多样性以及中国智慧的具体性特色,那么所谓“子学”、“经学”、“玄学”、“佛学”、“理学”、“朴学”等等,其实就是中国哲学的具体性及其时代性表现。这种情形,就像冯友兰先生所说的“形式上的系统与实质上的系统”一样:“中国哲学家之哲学之形式的系统,虽不如西洋哲学家;但实质上的系统,则同有也。讲哲学史之一要义,即是要在形式上无系统之哲学中,找出实质的系统。”^②

其次,在试图以思想史取代哲学史的说法中还有一种理由,就是认为由于哲学史与思想史的区别仅仅在于不同的取材范围之间,所以所谓思想史不过是放大的哲学史而已。比如侯外庐先生的《中国思想通史》一书,由于其“始终注意社会史与思想史的关联”^③,所以葛兆光先生认为,所谓“思想史仿佛大号哲学史,除了多一些社会或阶级的背景分析之外,除了加上一些有关社会和政治的思想内容之外,似乎其内在脉络和价值判断,仍然是在分辨古代中国思想的哲学类别和谱系位置,所以表面上看去,思想史比哲学史涵盖面要宽得多,但实际上哲学史脉络和进路,却支配了整个思想史的叙述”^④。按理说,侯外庐先生已经自觉地称其著作为“思想通史”,意即其并不完全是哲学史的叙述,但由于侯著仍然以哲学史脉络为核心,所以葛兆光先生评价说:“这样的思想史与社会史结合,实际上仍是一种‘拼合’,社会史说明不了‘思想何以如此这般地走向’,而思想史也说明不了‘思想何以如此这般地回应社会’……”^⑤因而其所谓“思想通史”也就“仿佛大号哲学史”,所以仍然受到了葛兆光先生的批评。

那么葛先生所倡导之思想史研究的主旨究竟何在呢?这就是要通过“具体而微的历史研究”,以“回到历史场景,在知识史、思想史、社会史和政治史之间”^⑥。对于这样的思想史研究,我们自然可以称之为对历史文化的求“真”求“实”性研究。

葛兆光先生对思想史之求“真”求“实”性研究的要求无疑是正确的,因为思想史研究的一个主要任务,就在于发掘历史真相,总结历史经验。所以罗志田先生指出:“思想史研究首先要让思想回归于历史,其次要尽量体现历史上的思想,第三最好能让读者看到思想者怎样思想,并在立说者的竞争及其与接受者的互动中展现特定思想观念的发展历史进程。”^⑦这说明,对于思想史研究之求真求实性质的认识已经取得了人们的公认,起码也是历史学界的一种共识。但葛先生之所以批评侯著“思

^① 郭齐勇:《中国哲学史·导言》,《中国哲学史》,北京:高等教育出版社,2006年。

^② 冯友兰:《中国哲学史》,北京:高等教育出版社,2006年,第14页。

^③ 侯外庐:《韧的追求》,转引自葛兆光:《道统、系谱与历史——关于中国思想史脉络的来源与确立》,《文史哲》2006年第3期。

^④ 葛兆光:《道统、系谱与历史——关于中国思想史脉络的来源与确立》,《文史哲》2006年第3期。

^⑤ 葛兆光:《道统、系谱与历史——关于中国思想史脉络的来源与确立》,《文史哲》2006年第3期。

^⑥ 葛兆光:《道统、系谱与历史——关于中国思想史脉络的来源与确立》,《文史哲》2006年第3期。

^⑦ 罗志田:《近代中国思想史研究的两点反思》,《社会科学研究》2009年第2期。

想通史”，却并不在于侯著不坚持求真求实性质的研究（至于其所求是否真实则是另一码事），而主要是因为其“哲学史脉络和进路，却支配了整个思想史的叙述”。这说明，葛先生撰写该文的目的并不在于坚持对历史的求真求实性研究，而是要以思想史来取代哲学史研究^①。其实这是大可不必的。对于葛先生要求思想史必须“回到历史场景”以探索历史真相的主张而言，笔者并无不同看法，但葛先生对“哲学史脉络和进路”的批评以及其对胡适以思想史取代哲学史的评价却存在着太多的问题。比如对胡适“把‘中国哲学史’改称为‘中国思想史’”的做法，葛兆光评价说：

应当说，这一改变是有很深意义的，因为，在这一命名变化的背后蕴含了相当深刻的意味：首先，它包含了对于西方学科制度的深刻质疑和对于中国本土学问的自我确认；其次，它是对古代中国思想研究思路和方法的重新检讨；再次，对于这种层层积累的‘哲学史谱系’，它有了一个出自历史学立场的检讨，换句话说，就是希望将思想重新回到历史场景去进行思想史叙述。^②

在葛兆光先生的上述评价中，我们除了看到“将思想重新回到历史场景去进行思想史叙述”这一规定之外，并没有看出多少深刻的意义；而“对古代中国思想研究思路和方法的重新检讨”，则除了批评历史上曾经存在的道学谱系叙述，并没有其他意义；至于“对于西方学科制度的深刻质疑和对于中国本土学问的自我确认”这一点，胡适究竟是如何质疑西方的学科制度的，笔者并不了解，但这里说来说去无非是在暗示中国没有哲学，或者说不能用哲学史的方法来研究中国的传统思想。因为所谓“道学谱系叙述”难道不正是中国传统的“本土学问”吗？可这恰恰是葛先生所极力抗拒的。所以，葛兆光先生对胡适改称中国哲学史为思想史研究的评价，除了说明其对“中国哲学史”称谓的某种质疑而力图用“中国思想史”来取代或校正之外，并没有更多的内容。当然作为一种观点，这也可以说是葛兆光先生的基本看法。

除此之外，20世纪的中国文化研究也确实存在着大量的思想史研究现象。比如从梁启超的《中国近三百年学术史》（1924）到钱穆的同名专著（1937），都是以思想史的名义来梳理中国近三百年的学术发展的。1950年以后，大陆有侯外庐先生多卷本的《中国思想通史》（1957），港台则有徐复观先生的《中国思想史论集》（1959）、《中国人性论史》（1963）以及《两汉思想史》（1972）等著作，这说明，虽然人们已经习惯于“就中国历史上各种学问中，将其可以西洋所谓哲学名之者，选出而叙述之”，并称之为“中国哲学史”，但“中国思想史”之类的说法也并没有退出历史舞台。当然这里的具体情况各有不同，比如当人们仍然用思想史来称谓中国的传统学术时，一方面固然表现了传统学术自身的某种持重，同时也表现着研究者对新的研究范式与学科规范一定程度的谨慎。因为哲学毕竟是一个舶来概念，而思想史虽然是由“思想”与“历史”两个概念的简括与连缀而成，但无论是“思想”还是“历史”，毕竟都是中国传统所固有的学术，因而也可以说思想史的称谓既有对传统学术的继承与坚持之意，同时也确实是沿着传统的学术进路与轨道继续前进的。——从梁启超到钱穆，大体上都是在这一意义上运用“思想史”概念的。

至于徐复观先生的相关研究，虽然他也称之为思想史，实际上却主要是对哲学思想与观念的历史梳理；之所以称为思想史，不过是立足于思想发展的历史实际以澄清哲学思想与观念的具体发展而已。比如其《中国人性论史》、《两汉思想史》都是如此，前者是从历史的角度对儒家性善论形成过程的梳理，所以他就必须从殷周政权的更替以及“周初宗教中人文精神的跃动”出发，依次分析周人“忧患意识”的萌芽以及厉、幽时代“宗教权威之坠落”一直到春秋时代人文精神的凸显来说明儒家性善论的历史形成；后者则是深入到秦汉大一统专制政权的形成时代对儒家在当时所起之抗衡作用的

^① 比如葛文第一节的标题就是“古代中国的‘道统’叙事”，是专门批评历史上的道学谱系研究的；至于其最后一节标题，则是“回到历史场景的思想史研究”，也同样是在突出思想史的主题。参见葛兆光：《道统、系谱与历史——关于中国思想史脉络的来源与确立》，《文史哲》2006年第3期。

^② 葛兆光：《道统、系谱与历史——关于中国思想史脉络的来源与确立》，《文史哲》2006年第3期。

具体澄清，其中既有宏观的叙述，诸如“汉代一人专制下的官制演变”和“西汉知识分子对专制政治的压力感”，同时又有对思想家个案的具体分析，诸如从陆贾、贾谊、董仲舒一直到扬雄、王充等等。但徐复观之所以称其为思想史，一方面是为了防止唐君毅、牟宗三那样纯粹的形上理论推导从而造成社会大众的不理解^①，同时也表明他的研究愿意接受来自哲学与历史两个不同向度的监督与批评。

这样，在20世纪的中国哲学史与思想史研究中就表现为各种不同的情形。就哲学史而言，从冯友兰先生“就中国历史上各种学问中，将其可以西洋所谓哲学名之者，选出而叙述之”到郭齐勇先生明确坚持中国哲学的民族主体性及其特殊进路，确实表现了中国学界对哲学由“舶来”到不断自觉以及其主体精神不断觉醒的历史。就思想史来看，则从梁启超、钱穆对传统学术进路的坚持到胡适、葛兆光力图以思想史取代哲学史再到侯外庐、徐复观对哲学史与思想史的统一性研究，同样表现了思想史本身的某种自觉以及来自思想史立场上的哲学史关怀。但这种自觉，无论是哲学史立场的自觉还是思想史立场的自觉，也都更为紧切地扣紧了一点：这就是哲学史与思想史的基本分界问题。

二、哲学史与思想史的基本区别

虽然20世纪的中国哲学史与思想史表现为种种互用互渗的情形，但一般说来，二者还是有区别的。仅从外延的角度看，思想史的外延无疑要大于哲学史，因而凡是哲学史所无法涵括的内容，似乎也都可以归入思想史的范围。比如人们关于人生某个方面的思想，诸如政治、经济、法律、伦理、文学、艺术等等，似乎也都可以说是思想史的内容，虽然上述诸“史”实际上已经取得了相对独立的地位，但却仍然在思想史的涵括之列。总之，就其概念的基本规定而言，思想史实际上只有“思想”这一项限定，因而只要是思想的历史，也都可以划归思想史的范围；而从其外延来看，则历史上所有的思想似乎也都可涵括于思想史之中。在这一意义上，人们既可以“思想史”来表示思想之历史或历史中之思想这一最大的含容量，同时也可对哲学史表示某种谦让，意即其所研究的思想，虽然说不上是哲学史，但却仍然属于思想史的范围，是古人思想的历史。

如果从哲学的角度来看二者的关系，那么哲学史就比思想史具有更多一层限定，即哲学史起码必须是哲学思想的历史，虽然哲学史本来就存在思想史的涵括之列，但并不是说所有的思想都可以进入哲学的系列。这样一来，在思想史的系列中，哲学史就以其必须具有哲学的内涵并且作为哲学思想之历史这样一种独特的规定。从这个角度看，所谓思想史就是“大号哲学史”，哲学史就是“小号思想史”的说法也是可以成立的。

但哲学史与思想史的根本性区别并不在这里。如果仅仅从这个角度来区别哲学史与思想史，也说明对二者的真正区别还没有达到相应的自觉。为什么这样说呢？因为这种外在的划分其实仍然是从外延的角度来区别哲学史与思想史；要对二者真正有所区别，就必须从各自不同之内涵规定的角度来把握它们各自的独有特征，这就主要取决于对哲学史与思想史之各自不同内涵规定的把握。

从内涵的角度看，哲学史之有别于思想史不仅仅在于其涵括范围，而主要在于其不同的研究视角、解读方法与不同的诠释方向上，是即所谓思想内容与思考视角上的区别。一般说来，思想史的视角往往是历史的，而一种思想的产生也往往是对现实存在的一种最直接的反映——是思想家对现实存在的思考，因而其涵义一般也不超出一定的社会历史条件所许可的范围。简而言之，思想史就是对一种思想从产生、形成到发展、走向的一种历史性追溯与历史性梳理，因而社会历史条件往往将成为思想史研究的一种特别限制，意即所有的思想都必然在一定的社会历史条件下生成，因而也就必须置于一定的社会历史条件下进行分析和理解。哲学史则在一定程度上可以不受社会历史条件的限制。之所以如此，不仅因为哲学的视角本来就是超越的，尤其是超越于一定的社会历史条件的，而且还因为哲学本身就不是对一定的社会历史条件的直接反映，而是最为间接的反映。因而同一思想

^① 参见冯耀明：《形上与形下之间：徐复观与新儒家》，《中国儒学》第五辑，北京：中国社会科学出版社，2010年。

事件，在思想史与哲学史的叙述中，其价值、意义往往是不同的：思想史的价值是历史的，并且也必须从历史的角度进行评价；而哲学史的评价则往往可以超越于一定的社会历史条件——虽然其作为思想也总是在一定的社会历史条件下产生的，但其所蕴含的价值、意义却并不以一定的社会历史条件为限，而是可以超越于特定的社会历史条件的限制。从这一意义上说，有没有超越性视角，能否对某种思想从超越的角度作出分析和诠释，正是哲学史有别于思想史的一个本质特征。

之所以会有如此差别，除了历史视角与哲学视角的区别之外，还有一个重要区别，这就是哲学史视角之所以不受特定社会历史条件的限制，关键在于哲学史一般都具有一定的形上预设作为其基本背景，而思想史的背景则无一例外地就是现实存在以及前人对其现实存在的直接反映，所以思想史视域中的思想不仅要在一定的社会历史条件下生成，而且也必须以一定的社会历史条件作为其思考的背景与反映的具体内容。这样一来，思想史本质上就只能从属于历史，其结果则表现为具体的历史知识，并以揭示历史与思想史的真相为指向；而哲学史则从属于哲学，并且也必须以超越性的智慧或形而上的价值理想为指向。

正因为二者之间存在着这一本质性的区别，因而当人们面对同一思想材料时，思想史与哲学史的研究方法就是根本不同的。思想史往往要依据一定的社会历史条件对思想作出符合历史实际的解释，而这种解释又必须受一定的社会历史条件的制约——即不可超出一定的社会历史条件的限制之外；而哲学史则必须对思想材料进行价值与意义的透视和阐发，这种透视与阐发既有受制于社会历史条件的一面（就其作为思想之具体的产生而言），同时又有不受社会历史条件限制的一面（就其所蕴含的价值与意义而言）。这样一来，正像思想史本质上只能从属于历史一样，哲学史则必须以一定的哲学观念与价值理想为基本内涵；思想史留给人们的是历史的真实以及关于历史的知识，而哲学史留给人们的则是历史上的智慧以及其未来可能性的指向。

在这一基础上，思想史必然要以历史为基础，而以思想史中的真实为基本限制，其指向则始终是“过去”，其所显现的也应当是过去历史中曾经存在的思想；而哲学史则必须以一定的哲学观念与形上预设作为背景，并以超越的解析以及对其价值、意义的透视和阐发作为主要方法，因而其所显现的虽然是哲学的历史，但其所表现的则往往是此在主体的哲学慧识与诠释性的智慧，其指向则永远是未来，是代表着未来之可能性走向的一种价值理想。正因为如此，所以哲学史上的经典总是诠释不尽的——其所诠释的虽然是哲学史中的思想材料，但其所表现的却总是当代诠释者的智慧。在这一区别的基础上，思想史说到底只是对思想的历史梳理包括其作为历史知识的不断积累，而哲学史则永远是作为此在的现实主体对历史上的哲学材料和案例进行意义的诠释与价值的阐发。在这种情况下，虽然哲学史与思想史要面对同一对象，并且也确实存在着论域的重合或交叠之处，但二者的出发点、内涵规定以及其关怀指向又是根本不一样的：思想史永远是以追求历史真实的方式积累历史的知识，而哲学史则是以价值与意义阐发的方式表现此在主体的智慧。所以，历史性的知识与超越性的智慧也就构成了思想史与哲学史之间最为根本的区别。

三、传统学术中哲学方法的运用

当我们这样把握哲学史与思想史的基本区别时，就可以清楚地看出，中国传统学术中不仅有思想的历史，而且也有哲学的历史。所谓见仁见智，关键也就取决于我们将如何或者以何种视角进入传统。比如在先秦的子学系统中，孔子曾说：“天生德于予，桓魋其如予何！”（《论语·述而》）又说：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”（《论语·子罕》）如果从思想史的角度来解读这两段材料，那就只能从孔子受到桓魋驱赶和打击的角度来理解；或者从“子畏于匡”的具体背景进行说明，总之，充其量只能说孔子这里充满着一种对“斯文”的担当精神，并且也包含着一定的自我安慰或自我解嘲的意味。这样的说明并不错，但问题在于，这种说明毕竟只限于当时的具体情况，难道孔子此说就仅仅是一种自我解嘲或自我膨胀之意

吗？如果从儒学义理发展的角度看，则对孔子的这一表达，子思就可以将其解读为“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”（《礼记·中庸》）；而孟子则可以将其解读为“此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者弗能夺也。此为大人而已矣”（《孟子·告子上》），并且还可进一步发挥为“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣”（《孟子·告子上》）。对于这种完全不同的解读，我们能执著于前者而排斥后者吗？我们能否就因此而认为子思、孟子的解读完全不是孔子的原意，也不包含于其原意之中呢？很明显，虽然没有人能够认为子思、孟子的解读就完全是孔子的原意，但其解读却完全可以从孔子的原意中阐发出来，并且也确实是沿着孔子的原有方向继续前进的，这恐怕同样是无法否认的。这种现象说明，对于传统学术，思想史与哲学史只能关注其不同的层面，但却绝不是相互排拒或相互取代的关系。

再比如《周易》载：“子曰：‘书不尽言，言不尽意。’然则圣人之意，其不可见乎？子曰：‘圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言。变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。’”（《易传·系辞上》）在这里，言、象、意的关系也就构成了人们表达与相互沟通的一种基本渠道，比如民间所谓的“听话听音”其实也就主要指言外之意而言。那么，我们这里究竟应当追求具体的言之真呢还是应当追求其意之真？如果我们执著于“言”，但“言”本身却并不能完全表“意”，因而执著于“言”往往会导致失“意”的结果；可如果要追求“意”之真，却又不能直接得之于“言”。这就需要超越性的思维。所以庄子就将其表达为“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。言者所以在意，得意而忘言”（《庄子·外物》）。而孟子则将其表达为文、辞与志的关系，并认为真正的理解就要“不以文害辞，不以辞害志。以意逆志，是为得之”（《孟子·万章上》）。相反，“如以辞而已矣，《云汉》之诗曰：‘周余黎民，靡有孑遗。’信斯言也，是周无遗民也”（《孟子·万章上》）。显然，孟、庄两位都坚持求言外之“志”与“意”，可仅仅“言”本身又无法满足这一要求，所以他们才不得不以“得意忘言”或“以意逆志”的方式来表达其超越的分解与超越的追求。到了魏晋，王弼就将这一方法明确表达为：“言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。”^①这说明，对于经典的理解，“得意忘言”或“以意逆志”的方法必不可少，如果仅仅执著于言、象的层面，看起来可以步步皆真，但却有可能丧失其“意”之真。所以说，就是思想史本身，“得象忘言”与“以意逆志”之超越性的理解也是必不可少的；即使是为文惠君解牛的庖丁，其“所好者道也”，但他也必须通过“进乎技矣”来表达其求道的目的，这就是以技蕴道而又以技求道了；而文惠君之所以能够通过“闻庖丁之言”而得到“养生”的启示（《庄子·养生主》），也全然是通过思维的类比、联想与超越性实现的。

至于为葛兆光先生所极力批评的“古代中国的‘道统’叙事”，其实不是别的，正是宋代儒学中的“哲学史”^②，而葛先生批评的方法，也就是所谓“思想史”的方法，所以说，葛先生此文的主要目的，就是要从思想史的角度对哲学史进行取代性的批评。比如葛先生对宋明儒学中的“道统系谱”分析说：

所谓“统”，其实只是一种虚构的历史谱系，怀有某种可能很崇高的意图的思想家们，把在“过去”曾经出现过的，又经过他们精心挑选的一些经典、人物或思想凸显出来，按时间线索连缀起来，写成一种有某种暗示性意味的“历史”，并给这种“历史”以神圣的意义，来表达某种思想的合理性与永久性，于是，就构成所谓的“统”。比如“正统”，就是说政治史中那些享有不言而喻的权力的君主构成的连续性系谱，进入这一系谱就意味着拥有政治权力的合法性，而“道统”，则是指思想史中承担着真理传统的圣贤的连续性系谱，被列入这一系谱就意味着思想的合理性，凸

^① 楼宇烈：《周易略例·明象》，《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年，第609页。

^② 《宋史》中关于“道学传”与“儒林传”分列，其区别也大略相当于我们今天的“哲学史”与“思想史”，盖因为“道学”是指“儒林”中较为精粹的部分；而能进入“道学”，也表明其人在形上追求与理论建构方面有所建树。此一标准，正相当于我们今天的“哲学史”与“思想史”，所以这里特以“哲学史”来指谓传统中的“道统叙事”。

显了这一系谱，也就暗示了由这一系谱叙述的道理，一定优于其他的道理，应当尊崇的普遍真理。^①

葛兆光先生的这一批评，除了认为道统是“一种虚构的历史谱系”外，其余的叙述大体客观，所谓“按时间线索连缀起来”其实不一定就是按照实然存在中的时间关系连缀起来，而是按照理论的谱系与传承联系起来。但葛先生对这一道统系谱的分析视角却完全是思想史的，所以其在该页的页下注释中说：“有趣的是，朱熹在历数‘圣圣相传’的尧、舜、禹、汤、文、武、孔、颜、曾、子思、孟子之后，并没有数到韩愈，而是直接从孟子就到了二程。”^②因为葛先生在前边已经注明“道统”一说源自韩愈，而且韩愈也已经暗示他自己遥接孟子，所以从思想史的角度来看，这样的系谱既不可靠，也不客观，而是变来变去。大概葛先生所谓“虚构的历史谱系”一说也就指此而言。但葛先生的“有趣”可能也就至于此了，因为作为思想史家，并专门以思想史来批评“道统叙事”，却既没有看到道统系谱在当时社会上所起的作用，也没有看到承担着道统系谱的理学家在与当时的世俗官僚集团的斗争中所受到的打击^③，更没有看到这种道统系谱其实就是贯通中西方哲学史的一种人类共通性^④。那么其思想史研究究竟在关注什么呢？难道就仅仅在于查证道统系谱究竟是怎样发展变化的？——先有谁后来又没有谁等等。如果思想史研究的任务就在于批评道统系谱如何不可靠，这恐怕就连思想史所求之真也丧失了。

更值得思索的是，在两宋的道统系谱先由韩愈所提出而后来又没有韩愈这一点上，葛先生看到的仅仅是“虚构”，却完全没有看到在由韩愈到宋儒之间哲学视野的提升以及两宋儒学对汉唐儒学的超越，所以也就以“虚构”与“有趣”来终结其思考了；但对两宋儒者来讲，能够明白道统系谱为什么先由韩愈提出而后来又没有韩愈这一点上才是真正能够进入其义理分界的门槛。这种情形，就如同我们常人平时也走、也跑、也跳一样，但只有奥运会的记录才代表着我们人类走、跑、跳能力提升的历史脚步，如果完全以我们自己的走、跑、跳为标准，那么奥运会的记录恐怕也就只能归入脱离实际的“虚构”了。不然的话，如果两宋儒学的道统系谱只是一种自我标榜的“虚构”，那么宋明时代的儒生何止千万，为什么不会形成每个儒生都虚构一种道统，然后自命为道统的开辟者，而不必时时处处以尧舜孔孟为典范呢？这说明，历史之实、思想史之实与道学、哲学之实是完全不同的两个概念，决不能以历史与思想史的标准来要求道统谱系与哲学史，更不能以历史与思想史的标准来批评道统谱系与哲学史。

四、哲学史与思想史的不同指向

那么，哲学史与思想史的关系究竟如何？我们究竟应当如何把握二者之间的分界与联系？其实葛兆光先生对“古代中国‘道统’叙事”的批评也就最典型地表现着二者之间的区别，也表现了二者不同的关怀指向。

^① 葛兆光：《道统、系谱与历史——关于中国思想史脉络的来源与确立》，《文史哲》2006年第3期。

^② 葛兆光：《道统、系谱与历史——关于中国思想史脉络的来源与确立》，《文史哲》2006年第3期。

^③ 关于道学在当时所起的作用以及道学家所受到的打击，关长龙先生分析说：“作为‘洛党’的领袖人物，程颐是元祐党争最早被贬逐的牺牲品……他的贬逐并非完全是对立党排击的结果，而是整个统治集团特别是最高统治者皇上不能接受他的道尊于势而又必须体道以应物的学术主张所致，因此自元祐三年罢外之后就再也未能返回朝堂。”关于朱熹，关先生分析说：“朱熹之罢为官观实（是）在闰十月戊寅（廿一日），其以道制君势的刚烈终（于）使未得道学‘皇极’之意的宁宗不堪忍受，于是韩侂胄逐朱熹之计得以成功。朱熹以谏独断内批而被独断内批所罢，这一现象也就成了自孝宗以后的南宋政治无法根除的一大特征，而因独断内批以架空政府公议也正是近侍权臣蔓延的温床。朱熹的罢黜正可视为宁宗朝道学‘二患’联合打击道学的开始。”关长龙：《两宋道学命运的历史考察》，上海：学林出版社，2001年，第205、405页。

^④ 黑格尔说：“哲学史所昭示给我们的，是一系列高尚的心灵，是许多理性思维的英雄们的展览，他们凭籍理性的力量深入事物、自然和心灵的本质——深入上帝的本质，并且为我们赢得最高的珍宝，理性知识的珍宝。”[德]黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，贺麟等译，北京：商务印书馆，1959年，第7页。

葛兆光先生虽然是现代学人,但其批评“古代中国‘道统’叙事”的视角与方法却完全是中国传统中就有的。比如在先秦,孟子道性善,而荀子主张性恶,我们这里暂且不管孟子主张性善的理由,请先看荀子对其性恶理由的分析。荀子说:“今人之性,饥而欲饱,寒而欲暖,劳而欲休,此人之情性也。”(《荀子·性恶》)如果就人的情实之性而论,那么荀子这一看法无疑可以说是句句为实的。荀子自然也深知这一点,所以他进而由此以论人性,发现人性实际上都是属于恶或时时滋生恶的,所以他概括说:“今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉;生而有疾恶焉,顺是,故残贼生而忠信亡焉;生而有耳目之欲,有好声色焉,顺是,故淫乱生而礼义文理亡焉。”(《荀子·性恶》)在这里,无论是从人情之实还是从思想史所求之真来看,荀子的论述似乎都是颠扑不破的。但孟子却用了一个恻隐之心之当机呈现就颠覆了荀子的理论天平。孟子说:“所以谓人皆有不忍人之心者,今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕恻隐之心。”(《孟子·公孙丑上》)而在孟子看来,这种恻隐之心的产生还是一种不能不如此的抉择:“非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也。”(《孟子·公孙丑上》)一句话,任何后天的经验、功利的因素都不是恻隐之心产生的真正根源,而见孺子入井又不能不起恻隐之心,因而对人来说,见孺子入井而起怵惕恻隐之心也就是一种更为深刻的真实,也代表着人之为人的最高本质,但这一“真实”却是荀子的真实所无法说明的。

如果我们将这一案例诉之于哲学史与思想史,那么其选择就必然会落在孟荀两边。从思想史之求真求实原则出发,无论是荀子的“饥而欲饱,寒而欲暖,劳而欲休”还是“生而有好利焉”、“生而有疾恶焉”、“生而有耳目之欲,有好声色焉”,也都是现实生活中所无法否认的真实;而对思想史来说,揭示真实并服从真实也就是它的一种必须服从的绝对命令。但对哲学史而言,虽然“饥而欲饱,寒而欲暖,劳而欲休”也都是人的真实存在,但这种发自经验、功利包括感性欲望层面的真实在“今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕恻隐之心”的真实面前就会黯然失色,而必须让位于“皆有怵惕恻隐之心”这一更具深度也更为本质的真实。虽然人也有不起恻隐之心的时候,虽然从古人到今人事实上也都在“饥而欲饱,寒而欲暖,劳而欲休”的路径上熙熙攘攘、争先恐后,但只要有一人见孺子入井而起恻隐之心,那么整个人伦的天平也就必须为之颠覆,而人之为人的纪录也就必须重新改写。所以,如果从荀子的视角来看,孟子的性善论及其恻隐之心说未免不是一种“虚构”,但这种“虚构”却恰恰揭示了人之为人的真实;而这种真实,又绝不是那种“饥而欲饱,寒而欲暖,劳而欲休”之类的真实所能加以权衡并加以批评的。

这就是说,哲学史的视角与思想史的视角包括孟子的性善论与荀子的性恶论原本就不在一个层面,更不能从思想史的真实原则出发去裁断哲学史的道统叙事。如果思想史不满意于自己的真伪追求而一定要对哲学史中的是非、善恶标准加以裁断,难免就会落入以荀子批评孟子的窠臼。这种情形,即使在宋明理学中,也有同样的反面例证。比如罗钦顺立足于文献考证的进路对王阳明《朱子晚年定论》与“大学古本之复”的批评就是如此^①。本来,当罗钦顺指出王阳明《朱子晚年定论》在文献考订上所存在的问题时,王阳明也不得不承认自己“中间年岁早晚诚有所未考”^②。但由于罗钦顺绝不满意于文献考定之真伪的层面,而必须立足于其文献考订之真,以对王阳明为学进路之是非进行裁断,所以他就接着批评王阳明是“局于内而遗其外,禅学是已”^③,结果却遭到了王阳明激烈的反击:

夫德之不修,学之不讲,孔子以为忧。而世之学者稍能传习训诂,即皆自以为知学,不复有所谓讲学之求,可悲矣。……然世之讲学者有二,有讲之以身心者,有讲之以口耳者。讲之以口耳,揣摸测度,求之于影响者也;讲之以身心,形著习察,实有诸己者也,知此则知孔门之学矣。^④

^① 关于王阳明与罗钦顺的争论,请参阅拙作:《是非、善恶与真伪——王阳明与罗钦顺关于〈朱子晚年定论〉之争的再反思》,该文关于这一争论有较为详细的讨论。台北:《鹅湖学志》第四十四期,2010年6月。

^② 王阳明:《答罗整庵少宰书》,《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第78页。

^③ 罗钦顺:《困知记·附录》,《困知记》,北京:中华书局,1990年,第109页。

^④ 王守仁:《答罗整庵少宰书》,《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第75页。

在这里,王阳明对“稍能传习训诂,即皆自以为知学”风气的批评实际上正是对罗钦顺的讽刺;而其所谓“身心之学”与“口耳之学”的对立以及“揣摸测度,求之于影响”与“形著习察,实有诸己者也”的反衬,也迫使罗钦顺不得不反思自己所讲之学究竟是哪种学问?究竟站在哪一种立场上?

关于这一争论,从罗钦顺八年后才有简短的答书以及其答书又仅仅围绕格物一说来看,其争论的结局自然不难猜想。但罗钦顺由此却继续求之于语言文字之间,从而将陆象山、杨简、陈白沙、湛甘泉连同王阳明一起统统驱赶到佛禅一边,认为他们都是“窃取释氏之妙者”。而罗钦顺的这一归罪又遭到了刘蕺山的反批评:“乃先生方断然以心性辨儒释,直以求心一路归之禅门,故宁舍置其心以言性,而判然二之,处理于不外不内之间,另呈一心目之象,终是泛观物理……则亦不自觉其堕于恍惚之见。”^①刘蕺山的这一批评,可以说是代表宋明理学对罗钦顺所作出的一种历史定论,而罗钦顺之所以“堕于恍惚之见”,关键也就在于其一定要由文献考订与概念比较的方式对宋明心学的为学进路直接作出是非与善恶上的裁断,所以也就不得不使自己“堕于恍惚之见”了。这说明,哲学史与思想史是各有分际,也各有其适应的领域与范围的,如果要从思想史的角度直接对哲学史作出是非上的裁断,难免就会“堕于恍惚之见”。

问题的复杂性使我们不得不再次溯源。在孟子与告子的人性之辨中,告子曾以“湍水”为例,具体说明人性与善恶的关系,所以他認為“性犹湍水也,决诸东方则东流,决诸西方则西流。人性之无分于善不善也,犹水之无分于东西也”(《孟子·告子上》)。从湍水到东流西流,告子完全是立足于水之自然表现所作出的判断,而这一判断也是符合水流的事实之真的。但在孟子看来:“水信无分于东西,无分于上下乎?人性之善也,犹水之就下也。人无有不善,水无有不下。今夫水,博而跃之,可使过颡;激而行之,可使在山。是岂水之性哉?其势则然也。人之可使为不善,其性亦犹是也。”(《孟子·告子上》)在这一论辩中,告子从湍水分析其东流西流现象,完全是从时空维度展开的;而其从湍水到东流西流,又是沿着时间的流向展开的。但孟子一句“水信无分于东西,无分于上下”的反问则是在承认其可以东流西流的基础上揭示其“无有不下”的本性。显然,所谓“上下”是既可以涵括其东流西流,也可以涵括南流北流的,甚至也可以包括其“过颡”、“在山”等种种反常表现的,但即使是反常表现,也并没有违背其“无有不下”的本性。所以说,告子的“前后”维度是从时空世界展开的,而孟子的“上下”维度,则是从超越时空的角度展开的。告子与孟子关于湍水之两种不同视角的分析,正可以指谓哲学史与思想史在面对同一思想材料之分析视角上的区别,虽然他们在各自的领域内都是正确的,但如果越出其领域和范围,难免会像罗钦顺一样“堕于恍惚之见”。

这说明,思想史必须以揭示历史世界中的真伪为目标,但从历史的真伪出发并不能直接形成价值上的“是非”判断,也不能代替哲学史从形上超越领域所形成的是非、善恶之类的价值判断。当然,是非、善恶之类的价值判断也不能直接“包办”来自历史世界中的真伪判断。否则的话,即使不落入“恍惚之见”,也难免会得出以偏概全的结论。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

^① 黄宗羲:《师说》,《明儒学案》,北京:中华书局,1985年,第9页。

人伦重建是中国文化复兴必由之路

方朝晖

摘要:依据文化心理学的研究成果,中国文化从古至今是一种关系本位的文化,由此决定了人伦关系建设是社会秩序建设乃至中国文化复兴的基础。重建人伦关系有如下几个重要方面:1.必须重新认识中国文化的核心价值是五常和忠孝,而非自由、平等、人权等西方价值观;2.必须确立每个人“各遂其性”(即每个人的尊严和价值得以保障或实现)为中国文化的终极目的或最高理想;3.社会教育重于学校教育,“风化”即社会风气改造是社会道德进步的必要条件;4.道德教育必须走出国家主义和自由主义两个极端的误区,以人格的独立和健全为道德教育的根本任务。

关键词:人伦;五常;关系本位

一、问题的提出

《日知录》卷十三“正始”条中有云:

有亡国,有亡天下。亡国与亡天下奚辨?曰:易姓改号,谓之亡国。仁义充塞,而至于率兽食人,人将相食,谓之亡天下。魏晋人之清淡,何以亡天下?是《孟子》所谓杨、墨之言,至于使天下无父无君而入于禽兽者也。……知保天下,然后知保其国。^①

这段被引用无数遍的话,本是针对正始年间事而发。按照顾氏观点,当时玄风盛行,“弃经典而尚老庄,蔑礼法而崇放达”,“国亡于上,教沦于下;羌胡互僭,君臣屡易”。顾氏举嵇康之子嵇绍为例,称其不计司马昭杀父之仇,委身事晋,“三十余年之间,为无父之人亦已久矣”,而时人不以为丑,反以为尚,“自正始以来,而大义之不明,遍于天下”。顾氏“亡国/亡天下”之辨人所共知,然若揆诸原文语境,真正同意其观点者又有几人?凭什么说魏晋时“仁义充塞”、“入于禽兽”呢?

顾氏所谓“仁义充塞”、“入于禽兽”,是指人伦关系的正当准则遭到了破坏:人与人之间交往信奉的是利益与需要,而非仁义与道德。按照古人的观点,“五常”与“忠孝”代表的是在人伦关系中成为一个真正的人的基本准则。抛弃了这些准则,人不成其为人,即所谓“无父无君,入于禽兽”。这正是孟子人禽之辨的要义。在魏晋时期,仁义忠信不行,君臣之道不彰,政权更迭像走马灯一样频繁,谁的势力大谁就称帝。先是曹氏代汉,接着是司马氏代魏,再接着战火烧到了司马氏内部。没有“八王之乱”,何来“永嘉之祸”?西晋王朝才延续半个世纪就覆灭了,难道与纲常毁弃无关?

以顾炎武的眼光看今天,人与人之间难道不是同样失掉了恒常的准则,以至于人心不稳吗?正因为人心为势利和欲望所主宰,人伦关系出现了严重的扭曲和变态,才有各种各样的怪现象。在人伦关系失去基本准则这一现象背后,我们看到的是人格的堕落。当人的精神长期找不到家园,自然会由扭曲走向变态。由此出发可以理解,顾炎武亡天下之忧,在今天并非过时之论。荀子云:

作者简介:方朝晖,清华大学人文学院历史系教授(北京100084)。

① 顾炎武著,黄汝成集释,栾宝群、吕宗力校点:《日知录》,上海:上海古籍出版社,2006年,第756—757页。本文所引《日知录》文,均出自此版本。

圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也。两尽者，足以为天下极矣。（《荀子·解蔽》）

所谓“尽伦”，乃是人与人之间关系达到了理想、完善、极致的境地。在儒家传统中，理想的人际关系（尽伦）首先是指“君君臣臣父父子子”（《论语·颜渊》）：即做领导就要有做领导的修养，做父母就要有父母的仁慈；相应地，做下属要有下属的品德，做子女要有子女的孝心；如果每个人都很好地完成了其所应扮演的各种角色，就可以建立理想的人际关系，表现为上仁下义、父慈子孝等。因此，理想的人际关系需要人与人之间相互友爱、信任和忠诚来做到，也就是按照仁、义、礼、智、信、忠、孝等价值观来做人，所以儒家提倡“五常”与“忠孝”。“尽伦”并非荀子个人一己之言，而是整个儒家社会政治思想之重要方面。我们不能忘记，数千年来，“尽伦”代表着中华民族建立社会道德的基本方式。只是自从 20 世纪以来，中国人崇尚西方，将一些西方价值观奉若神明，中华民族几千年赖以立身的基础道德遭到了摧毁。大抵说来，这一摧毁过程是从两方面展开的：一是“文革”时期以政治需要为压倒一切的前提，彻底否定亲情、否定仁义忠信等传统价值的运动；二是西方自由主义思潮泛滥。经过一个多世纪的思想洗礼，社会传统道德的基础已被连根拔起。今天，在中华民族重建社会秩序和道德基础的紧要关头，重新反省儒家伦思想赖以存在的基础尤为重要。本文试图说明，儒家所强调的以人伦关系为社会秩序之本的思想，在中国文化中有深厚的文化心理基础；即使是今天，人伦重建仍为中国社会秩序重建的基础，同时也是儒学复兴的必由之路。

二、人伦重建的现实基础是文化心理结构

有人会说，现代社会与古代不同，人伦关系是法治所保障的，所以只要推动法治，保障人权和自由就可以了。然而，单靠人权和自由可以建立理想的人伦关系吗？

早在 20 世纪初叶，美国人类学家博厄斯（Franz Boas, 1858—1942）所领导的文化相对论思潮，对当时占主流地位的文化进化论展开激烈的批判，以大量雄辩的人类学和考古学资料推翻了古典进化论的一系列重要观点，后者大多数也都在长达一个多世纪的漫长时间里在我国长期流行，至今不衰。这些论点包括：人类所有的文化都遵从同样的发展规律、从低级向高级不断进化，人类各文化的发展有共同的终极目标或方向，等等。文化相对论证明了人类不同文化存在不同的逻辑和规则，就像不同语言的语法规则不同一样；因此，不同的文化可能存在不同的价值体系和评判标准；在对一个文化的深层规则或内在逻辑没有充分了解之前，千万不要对其作价值评判；并不存在对人类所有文化普遍适用的统一的文化进化规律或方向，也不能轻易对其他文化是否高级/低级作出结论。其后本尼迪克特（Ruth Benedict, 1887—1948）、萨皮尔（Eward Sapir, 1884—1939）、克鲁伯（Alfred Kroeber, 1876—1960）等人分别从文化心理学的角度来说明文化的“模式”（patterns）问题，指出每一种文化均有自己的独特模式，它可能是由与该文化相关的“文化无意识”构成的。文化的深层无意识结构，可能决定了一个文化的价值体系、运行机制及目标追求等^①。

一个民族的政治、经济、制度、科技等可以发生天翻地覆的变化，但它的文化心理基础可能并没有发生什么明显的变化；而一个文化的核心价值、社会整合方式和制度模式，有时建立在其深层文化心理结构之上。今天，在工业化、现代化席卷全球的时代里，世界上每一个民族都面临着极为深刻的社会结构、政治制度、经济基础等各方面的变化；但历史已经证明，这些变化不足以说明一个民族的核心价值、生活方式就会被颠覆。在工业化和现代化方面被公认为非常成功的日本就是典型一例^②。文化价值的连续性部分地可以归因于某种风俗习惯的惯性，但也不尽然。根据目前文化心理学界对

^① 关于文化相对论、文化模式学说及对它们的批评，参见方朝晖：《文明的毁灭与新生：儒学与中国现代性研究》，北京：中国人民大学出版社，2011 年，第 71—73、259—335 页。

^② 参见 John Clammer, *Difference and Modernity: Social Theory and Contemporary Japanese Society*, London and New York: Kegan Paul International Ltd., 1995; John Clammer, *Japan and Its Others: Globalization, Difference and the Critique of Modernity*, Melbourne, Australia: Trans Pacific Press, 2001.

于中国文化模式,也即中国文化深层心理结构的研究,笔者认为中国文化的核心价值,可以从前中国文化的深层心理结构来说明。鉴于中国文化自身数千年来一贯的深层心理结构至今并未发生变化,所以今天及未来中国文化的核心价值仍然不变。

李泽厚曾在1970年代末至1980年代初提出“文化积淀说”,探讨了中华民族的“文化—心理结构”^①。真正在这个问题的研究上取得了实质性进展的是孙隆基,他同样站在文化心理学的角度试图说明,中国文化对于“人”的设计与西方文化迥然不同,即中国文化把“人”设计成“身—心”的联动结构,而西方文化是把“人”设计成“灵(魂)—肉(体)”的分裂结构。笔者试以下表示之:

	外	内	深层追求
中国“人”	身	心	安心安身
西方“人”	肉(体)	灵(魂)	动态超越

可以这样概括孙氏的观点:在西方文化中,“灵(魂)”是不死的,灵与肉是分裂的、对立的;肉代表堕落、世俗和邪恶,灵代表超越、彼岸和真理。而在中国文化中,“心”是会随“身”一起死的,“心”与“身”从来都不是分裂的,“身”也不是堕落和邪恶的象征。西方文化的“灵—肉设计”是他们理解个体人格独立性的最重要背景,也是自由、人权、法治等成为西方文化核心价值的重要根源。中国文化的“身—心设计”使我们理解到中国文化是一个关系本位的文化^②,即每个人都是层级化的关系网络中的存在,都是依存于他人和对象的,“人情”和“面子”是人际关系中最重要的两个枢纽。所谓“层级化”,费孝通称为“差序格局”,指人与人的关系按照亲疏远近分出层次,距离越近双方感情联结越深;随着亲疏远近的不同,相互对待的方式也发生变化。这种设计导致人生的安全感不是来自于从背景和对象中独立出来,相反地,来自于个人最大限度地融入关系、融入世界,在身心一体、物我一体、天人一体的和谐中寻求精神的安宁。用孙氏的话来说,安身和安心是中国文化的深层心理结构,追求动态的不断超越则是西方文化的深层心理结构^③。他所揭示的中国文化的深层结构,不仅可以说明为何中国文化是一种关系本位的文化,还可以说明为何五常和忠孝是中国文化的核心价值。

孙隆基学说亦有局限,其最大误区有二:一是完全缺乏文化相对论的视野,认识不到中国文化的深层结构有其自身的合理性,即从某种意义上讲,文化的深层结构是超出价值评判而客观存在的文化现实;不同文化的深层结构之间有时缺乏可比性,不能用一种文化的立场来衡量另一种文化。孙隆基用西方文化中的人格概念来衡量和评判中国文化中的人格问题,无法欣赏中国文化深层结构的优点,更不能欣赏中国古代的修道者在这一文化结构中如何超越深层结构的束缚,实现中国文化的自我发展。二是不能从自我修复机制这一角度来理解文化的深层结构。每一种文化都有一种针对其内在问题的自我修复机制,体现在文化中,先师、思想家和宗教领袖们出于对自身文化心理结构致命问题的洞察,而提出相应的解决方案;这一解决方案的功能和价值往往并不是旨在改变其深层结构(其实改变不了),而是在其深层心理结构的基础上对症下药。从这个角度看,中国历史上的儒、道、释、法等诸家学说,从某种程度上可以说正是针对中国文化的心理结构问题而提出的相应的解决方案;这些解决方案当然不是为了改变中国文化的“身—心设计”及其关系本位,但却体现了针对关

^① 李泽厚的文化积淀说,参见李泽厚:《批判哲学的批判——康德述评》(修订本),北京:人民出版社,1979/1984年,第56—57、415、435—437页等;李泽厚:《美的历程》,北京:中国社会科学出版社,1984年,第30、32、35、59、265—266页等;李泽厚:《中国古代思想史论》,北京:人民出版社,1986年,第7—40、295—322页等。对李泽厚这一思想的评述参见方朝晖:《文明的毁灭与新生:儒学与中国现代性研究》,第73—75页。

^② 参见方朝晖:《文明的毁灭与新生:儒学与中国现代性研究》,第73—87页。

^③ 孙隆基指出,西方文化的深层结构“具有动态的‘目的’意向性,亦即是一股趋向无限的权力意志”,它“不断追求变动,而变动又总是导向超越和进步”,相比之下,中国文化的深层结构,“则具有静态的‘目的’意向性”,“在个人身上造成的意向是‘安身’与‘安心’,在整个社会文化结构中则导向‘天下大治’、‘天下太平’、‘安定团结’,而其政治意向亦为‘镇止民心,使少知寡欲不乱’”。孙隆基:《中国文化的深层结构》,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第9—10页。

系本位的问题而来的鲜明特征。比如,如孙氏所言,中国文化中对人的“身一心”设计,导致了中国人的自主性不强,有所谓强烈的“母胎化”倾向;但是另一方面,无论是儒家,还是道家、佛家,所追求的恰恰是如何通过身心的修炼,来实现人格的独立,从而摆脱对环境的心理依赖^①。再比如,孙氏指出,中国文化的深层结构导致中国人有强烈的要面子、铲平主义、嫉妒他人、相互攀比心理,但是他认识不到:道家的修炼所要达到的境界恰恰是让人们“无己、无功、无名”(《庄子·逍遥游》),来摆脱这些世俗物累;儒家则主张让人们通过义利之辨、人禽之辨来克己修身,帮助人们正确看待别人,调节自己的情欲和本能,并基于层级化的关系来重塑人伦世界,使之归于理性。由此我们理解,“尽伦”实际上就是儒家对于如何组织、完善人伦关系的理想,而五常和忠孝正是为了实现“尽伦”。

总之,儒、道、释所提供的方案都不是要改变中国文化的深层结构(身一心设计、关系本位),但却体现了如何把人伦关系导向积极的方向,即导向如何在关系中建立自我,完善人格,实现自立。因而中国文化中人的独立、自由表现形式就与西方不一样,即不是完全从其背景性关系中完全超拔出来,而是在关系中、通过重建关系来实现的。这正是今日以狄百瑞、杜维明、安乐哲等人为代表的北美社群主义所试图说明的,兹不赘述^②。

三、人伦重建从亲亲开始

如前所述,在一个以人伦关系为本位的文化中,人与人的关系呈一“差序的格局”(费孝通语)^③。关系本位的一个必然后果就是,家庭是中国人常规普遍的人生归宿,亲情是中国人挥之不去的精神寄托;因为在所有的关系中,家中的亲情是最亲密也最重要的关系,它理所当然地成为了中国人最大的心灵港湾。由此我们就能理解中国文化中社会秩序重建的主要起点是亲亲,以及儒家为什么倡亲亲之道:因为中国文化中最大的现实是人人皆欲亲其亲,人人皆欲营其家;从经营家这个“私”的领域开始,使之归于正,社会秩序才能开始。家是社会的最基本单元,也是社会最强固的单元;从亲亲开始,道德教育才能落实,社会秩序方能起步。否认这个现实,社会道德的理想将不切实际,社会秩序的方案将流于空谈。在其他文化中,家庭可能也有类似功能,但不像在中国文化中这么强烈和突出。

儒家认识到的正是中国文化中这一铁的逻辑:中国人是必须在家和亲情之爱中“成为人”的,因此中国文化中对人民真正的爱,就必须体现为鼓励人民经营亲情,在家中安身;而不能把国家利益和政权利凌驾于亲情之上,让人们为国家利益而背叛亲人、抛弃亲情。既然真正的道德是为了成全每一个人的生命,而在中国文化中只有诉诸亲情才能实现这一点,因此培育亲情就是培育社会道德的肥田沃土。牟宗三先生在《历史哲学》一书中对于中国文化中的“亲亲之情”作了极为精彩的描述:

宗法的家庭族系,依着亲亲之杀,尊尊之等,实兼融情与理而为一,含着丰富无尽藏的情与理之发扬与容纳。……在此种情理合一的族系里,你可以尽量地尽情,你也可以尽量地尽理。而且无论你有多丰富的情,多深邃的理,它都能容纳,绝不会使你有无隙处之感:它是无底的深渊,无边的天。五伦摄尽一切,一切摄于五伦。……无论为天子,为庶人,只要在任何一点上尽情尽理,敦品励行,你即可以无不具足,垂法后世,而人亦同样尊重你。……

就在此“尽”字上,遂得延续民族,发扬文化,表现精神。你可以在此尽情尽理,尽才尽性;而

^① 比如《中庸》有“中立而不倚,强哉矫! 国有道,不变塞焉,强哉矫! 国无道,至死不变,强哉矫”;孟子讲浩然正气,讲大丈夫;《庄子·山木》讲所谓“物物而不物于物”。

^② 有关论著参见 Wm. Theodore de Bary, *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998; Wm. Theodore de Bary, *The Liberal Tradition in China*, Hong Kong: The Chinese University Press & New York: Columbia University Press, 1983; David L. Hall, & Roger T. Ames, *The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China*, Chicago and Lasalle, Illinois: Open Court, 1999; Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness* (A revised and enlarged edition of *Centrality and Commonality: An Essay on Chung-yung*), Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1989.

^③ 参见费孝通:《乡土中国》,北京:北京大学出版社,1998年,第24—30页。

且容纳任何人的尽，容许任何人尽量地尽。（荀子云：王者尽制者也，圣人尽伦者也。孟子云：尽心知性知天。）在此“尽”上，各个体取得了反省的自觉，表现了“主体的自由”，而成就其为“独体”。^①梁漱溟先生也曾将中国人亲情关系的理想境界描述为：

要在有与我情亲如一体的人，形骸上日夕相依，神魂间尤相依以为安慰。一啼一笑，彼此相和答；一痛一痒，彼此相体念。——此即所谓“亲人”，人互喜以所亲者之喜，其喜弥扬；人互悲以所亲者之悲，悲而不伤。盖得心理共鸣，衷情发舒合于生命交融活泼之理。^②

牟宗三和梁漱溟先生所描述的中国文化中的人伦世界，虽偏重于家庭亲情，但其意义绝不限于亲情，而可延伸至所有类型的人际关系中，从而体现人伦世界的精彩和魅力。在中国文化中，亲亲为整个社会奠定道德基础。“孝弟也者，其为仁之本与？”（《论语·学而》）亲亲变成了现实，人心才有了依归；亲情得到了深化，人生才有了温暖。亲情是人间之爱的起点，亲亲是社会秩序的基础。故曰：“人人亲其亲、长其长而天下平。”（《孟子·离娄上》）让人们舍亲而爱人，废私而爱公，就是在追逐无源之水、无本之木，就是在掏空社会道德的根基，毁坏社会秩序的源泉。

孟子是这样解释的：“亲亲”的最大功能在于激活人的恻隐之心、羞恶之心、辞让之心和是非之心；“四端”好比暗夜里的明灯，一旦被点亮，人间之爱就有了源头；从此它就像那潺潺的溪水，奔腾不息，流向远方。有了这个源头，人生才复归正位；有了这个源头，生命才赢得尊严；有了这个源头，人性才放射光芒；有了这个源头，人道才步入坦途。故《孟子·公孙丑上》曰：

恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。……凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然、泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。

曾几何时，中国人在一种来自于西方的现代意识形态感召下，把某种公共需要当作衡量道德的至上准绳，把家庭和亲情当作见不得人的“私”而予以否认，乃至于鼓励父子、夫妇、亲人之间相互揭发，彼此检举，或划清界限。这种做法完全违背了中国文化的基本逻辑，无视中国文化中“人成其为人”的常规方式，使千千万万的人性扭曲。其结果就是：一方面无数人一心一意地追逐着子孙和家庭的利益，另一方面表面上又不得不高喊舍亲而爱人、废私而爱公的口号。于是人们天天都在上演着“皇帝新装的故事”，谁也不知道最后的结局是什么。人们从这场戏中学到的经验就是要学会蒙骗、惯于作假。久而久之，人心开始冷漠，良知和正义感开始从人心中消失，于是，我们才真正体会到孟子所谓“无恻隐之心非人也，无羞恶之心非人也，无辞让之心非人也，无是非之心非人也”（《孟子·公孙丑上》）的深刻含义。人不成其为人，何谈道德建设！

应当公开地提倡人们以亲情为本，教育人们由己及人，由私及公，学习长幼之序、敬长之方、忠信之道，并以此为基础让人们学习如何成为真正的人。道德教育必须基于一个全新的起点，即真心实意地为千千万万人的自我完善和人生价值服务，而不是出于政治的需要来推动道德建设。如能这样做，一定会激发出无穷无尽的人心潜力，化为长久不息的道德资源，成为整合社会秩序、收拾世道人心最强大的武器之一。

四、重新认识中国文化的核心价值

以亲情为基础，可以实现一个“尽伦”的社会。这正是历代儒家所追求的目标（五伦为天下之达道），而这又决定了儒家以五常和忠孝为基本价值。易言之，仁、义、礼、智、信、忠、孝等之所以成为中国文化的核心价值，是由于中国文化适合于“尽伦”的社会理想。今天中国文化的深层心理结构未变，仍然以“尽伦”为社会理想，由此也决定了适合于中国文化的核心价值仍然未变，即仍然是五常和忠孝。

^① 牟宗三：《历史哲学》，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第67—68页。

^② 梁漱溟：《中国文化要义》，《梁漱溟全集》第3卷，济南：山东人民出版社，1990年，第87页。

长期以来,有两种意识形态一直在误导着我们:一是国家主义的价值观,二是自由主义的价值观。它们代表了两个极端,一种是以集体利益为至高无上的道德准绳,要人们无条件地把为集体献身当作道德。这种价值观违背了中国文化“差序格局”的现实,导致人们将真实的情感隐蔽起来。早在两千多年前,儒家就对墨子所主张的、不顾“爱有差等”现实的“兼爱”提出了强烈批评;同时,也坚决批评法家所主张的、将国家权力和公共利益置于至高无上地位,而不尊重个体生命的尊严和价值、否认社会自治的逻辑和私人生活的合法性。

从关系本位的文化习性看问题,可以发现,私人情感、私人需要、私人动机容易与关系的平衡相对立,与社会的和谐相对抗,与天下的安宁相矛盾。这是导致法家、墨家废私存公的主要原因,也是现代国家主义/集体主义意识形态产生的思想动因之一。但是儒家认为,私人情感和需要并不必然地与公共需要或社会正义相矛盾,其中好的成分非但与公共需要或社会正义不矛盾,反而是确保后者的人性论基础。因此,我们应当通过修身养性的方式来积极引导和培养人的私人情感和需要。孟子的性善论认为:人性只要回归到自身的本来面目,就会对社会秩序作出巨大贡献;也只有让人性回归其本来面目,才能为社会道德提供强大基础。这并不是要人们放任自流,而是通过修身养性来引导、培育其私人情感和需要。因此,儒家要人们在齐家中建立自我,在五伦中完善人格,在治平中提高修养;为此,人们须学会将其善端扩而充之,“亲亲而仁民,仁民而爱物”(《孟子·尽心上》),此即所谓“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本”(《大学》)之真义。这一点,杜维明、狄百瑞等一大批学者已经作过大量有说服力的论证^①。法家所犯的最大错误在于:他们忘记了“公”是以“私”为基础的,“公”的最终目标还是成全“私”。如果完全否认私人生活的合理性和私人情感的合法性,也就容易走到初衷的反面,即摧残人们的正当生活,阉割人们的正常情感,乃至于抹杀人格独立,毁灭人性尊严。这样的悲剧在人类历史上曾经上演过无数次,早已证明了其过时。

另一种长期误导我们的意识形态是自由主义的价值观,以追逐个人自由、权利为至高无上的道德价值,这种价值观自从五四运动以来对中国人的思想影响甚巨。一个多世纪以来,许多学者强调了自由、民主等西方价值观的重要性,但却忘记了中国人在人伦关系中安身的基本逻辑。笔者曾指出,“自由”之所以没有成为中国文化的核心价值,不是如一些西方人所想象的那样,由于中国人愚昧落后、惯于听命于权威,而是由中国文化的心理结构所决定的^②。为什么这样说呢?因为中国文化是一种关系本位的文化,人伦关系是这个社会中人安身立命的最重要土壤,中国人需要在人与人、人与社会、人与自然等的关系中寻求人生的安全感,承认这一事实才是中国文化中一切秩序和道德建设的正确起点。上面我们说过,私人情感、私人需要、私人动机容易与关系的和谐、整体的团结以及世界的安宁这些中国人根深蒂固的信念相对立,这决定了中国文化中人有时易走向极端、错误地把“私”当作恶来对待;这也决定了另一种后果,即自由主义引进中国后,很容易在现实中导致个人主义,进一步演变成自我中心主义而遭受批判。其原因不是别的,自由主义也罢,个人主义也罢,都没有把建立和谐的人伦关系,确立中国人心灵的恰当归宿当作主要任务。这等于对中国文化的现实视而不见^③。笔者认为,由于中国文化的心理结构不同于西方,自由主义和个人主义的价值观不可能成

^① 参见[美]狄百瑞:《中国的自由传统》,李弘祺译,香港:中文大学出版社,1983年(该书英文版由同一出版社同年出版);[美]狄百瑞,《〈大学〉作为自由传统》,刘莹译,哈佛燕京学社、三联书店主编:《儒家与自由主义》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第184—193页;Wm. Theodore de Bary, *Learning for One's Self: Essays on the individual in Neo-Confucian Thought*, New York: Columbia University Press, 1991; Tu Weiming, *Humanity and Self-cultivation: Essays in Confucian Thought*, Berkeley: Asian Humanities Press, 1979.

^② 参见方朝晖:《文明的毁灭与新生:儒学与中国现代性研究》,第68—98页。

^③ 事实上,早在20世纪40年代,梁漱溟先生就曾指出,中国文化是一伦理本位的文化,故无人权自由观念。梁认为,西洋人的个人有向外求自由之“势”,形成扞格、对抗,故求“消极性的自由”;而在我国,“伦理本位使中国人混而不分、不成对立,不过使自由不得明确而已。而遇着对立时候,又无可对立者(个人抗不了),则自由不立”,中国人的“人生向上”,“相与之情厚”,故“人权自由首先就在这里发生不了”。梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第249、248、249页。

为中国文化的核心价值。

20世纪以来,阻挠我们正确认识中国文化核心价值的因素是多方面的。一个主要原因是在亡国灭种的威胁面前,人们对传统智慧的信心彻底动摇了;另一个重要原因是被西方意识形态和时尚思潮的美丽外表所迷惑,往往从抽象的人性论、价值论、形而上学等角度来理解西方价值观,而严重忽视其赖以产生和运作的历史文化基础。

长期以来,在我们的主流话语中,盛行着这样一种观点:五常和忠孝是封建道德,是为维护封建统治秩序服务的,建立在“愚忠”的基础上。然而,“忠”代表一个人对自己生命尊严的理解。宋明理学家常常说“尽己之谓忠”(程颐、朱熹皆有类似言论^①),用今天的话说就是:“忠”是为了对得起自己的良心。当一个人接受一项职责时,也就是他用自己的人格向另一个人、乃至向国家甚至天下人作出了一项神圣的承诺,即自己将尽最大努力来完成它,正是在这种“忠”的精神中才能树立一个人的人格尊严,正是在这一过程中我们才能感受到古人身上的体温。中华民族过去几千年历经无数艰辛一路走来,它的每一步前进,它的每一项成就,它所熬过的每一道难关,都有这种“忠”的精神在其中。“忠”的功能在于让人格获得尊严,让灵魂获得升华,让生命获得价值。

用同样的方式来思考,我们可以发现,仁、义、礼、智、信、孝等价值观具有同样的功能。以“仁”为例。前面已说过,它是指建立在“爱有差等”基础上的爱,以亲情之爱为起点,进一步上升到对他人、对万物和整个世界的爱,也体现了中国人是从亲情出发开始学会理解人,并担负起做人的责任。仁这种爱区别于其他类型的爱的另一重要特点在于,它建立在对他人真实、深切的情感的基础上,因而也应当是自然的爱。通过它,同样让一个人的人格获得尊严、灵魂获得升华、生命获得价值。

之所以说仁、义、礼、智、信、孝等价值观是中国文化中的核心价值,因为这些价值都是以人际关系为导向,主要功能在于维护一种合情合理的人与人关系。因而,它们不像自由主义价值那样,以个体的需要为导向。五常和忠孝鲜明地体现了关系本位的中国文化自我整合——即尽伦——的需要,也体现了中国人从亲情出发、从齐家做起理顺一切人际关系,特别是社会关系的文化逻辑。和自由、人权等一样,五常和忠孝也是普世价值;但是正如自由、人权等只能成为西方文化而非东方社会的核心价值那样,五常和忠孝是中国文化而非西方社会的核心价值。我们要区别普世价值和核心价值,普世价值针对普遍人性的需要而言,核心价值则针对特定文化的心理基础而立。中西方文化的心理结构不同,所以会有不同的核心价值。但这并不等于说,核心价值就与普世价值相对立,事实上中国文化的核心价值如五常和忠孝之类,与自由、平等、人权一样可成为普世价值。

如果我们能摆脱由文化进化论所强加于我们的错误的思维框框,并能认识到国家主义/集体主义,以及自由主义/个人主义这两类价值观都不符合中国文化的心理结构,就会重新认识中国文化的经典价值。其实中国文化的核心价值并不是不清楚、不明白,是我们自己被各种思想的误区所误导,才对这些价值视而不见,甚至嗤之以鼻。也正是这个原因,一个多世纪以来,中国人的精神世界被扭曲了,中国社会的秩序被打乱了。我们不能再这样误己误人,自欺欺人,我们该醒醒了!

五、社会秩序的终极基础在于各遂其性

这里需要特别指出的是:儒家虽然重人伦,但从来不认为人伦关系或集体本身就是目的,相反,儒家一直以“尽性”、“生生”、“各正性命”^②为文化的最高理想,也可以表述为“各遂其性”。一个“尽

^① 《河南程氏遗书》卷十一程颢云:“尽己之谓忠,以实之谓信;发己自尽为忠,循物无违谓信;表里之义也。”卷二十四伊川云:“尽己为忠,尽物为信。极言之,则尽己者,尽己之性也;尽物者,尽物之性也。”程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局,1981年,第133、315页。《朱子语类》卷六“性理三”朱子云:“诚、忠、孚、信,一心之谓诚,尽己之谓忠,存于中之谓孚,见于事之谓信。”卷六十四“中庸三(第二十二章)”又云:“尽己之性,如在君臣则义,在父子则亲,在兄弟则爱之类,己无一之不尽。”黎靖德编:《朱子语类》,北京:中华书局,1994年,第101、1570页。

^② 《易·乾·彖》曰:“乾道变化,各正性命。”《易传·系辞上》:“生生之谓易。”《中庸》曰:“唯天下至诚,为能尽其性。”

伦”的世界，是人情被发扬到极致的世界；正是在人情这个无边无际的海里，个人才找到人生的安乐和精神的归宿。牟宗三、梁漱溟所渲染的，正是这个人情世界的魅力。亦可这样来说明：“尽伦”让人找到生命的终极归宿，“尽伦”是为了让人成为人——：“尽伦”的终极理想就是每一个生命最大限度的自我实现和健全发展，即“尽性”、“生生”和“各遂其性”。孔子倡“为己”之学，主张“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》），《大学》中“壹是皆以修身为本”的名言，孟子“尽心、知性、知天”（《孟子·尽心上》）的思想，均体现了儒家以人格的完善和自我的实现作为“外王”的基础。事实上，儒家的修己、修身，是在人伦关系中进行的，在君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友关系的建设中实现的。也可以说，“尽性”通过“尽伦”来实现，“尽伦”以“尽性”（即各遂其性）为价值目标。按照孟子的观点，仁、义等价值内在于人性，因此，仁、义、忠、信等价值是以让每个人的人性得到健全发展为终极目标的。

一个致命的误区是认为，让人们“各遂其性”，将导致天下大乱。这种观点的致命误区是把“各遂其性”当作自由主义、利己主义。殊不知，儒家尽性立命的思想是让人们学会正确认识什么是真正符合自己人性的东西；儒家认为，一旦人性回归于正常、健康的状态，自然会捍卫正义和秩序。孟子云：“尽其心者，知其性也”（《孟子·尽心上》）；“知其性”就是唤醒了心中的良知，是“恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心”由萌动至闪耀；这是人间一切道义力量取之不尽用之不竭的源泉，这是一切社会秩序赖以建立的最强大基础。

笔者曾在别处指出^①，孟子的性善论有两个重要的前提假定：1. 每个人都希望最大限度地成全自己的人性/天性，即所谓“尽其性”（《中庸》）、或“知其性”（《孟子·尽心上》）；2. 要成全自己的人性/天性，人就不能作恶，因为作恶会戕害自己的人性/天性，即所谓“戕贼杞柳而后以为桎梏”（《孟子·告子上》）。性善论具有强大的现实意义：1. 它揭示了道德的真正基础不在于外部的社会需要或总体目标，而内在于每个人的天性之中；2. 它主张人性的尊严和价值是比其他一切外在的社会需要或总体目标重要得多的东西，因为只有每一个人的人性都得到充分尊重和实现，才谈得上理想社会；3. 它包含一种全新的政治理论（王道），即统治者只需引导人民自觉追求自身天性/人性的完满实现即可天下太平，而丝毫不必害怕人民为非作歹。因为只要人民知道如何实现自身的天性/人性，自然就不会为非作歹。这是一个革命性的结论，是刺向一切不尊重人性尊严的专制统治的一把匕首，这也是孟子性善论比荀子性恶论在历史上更受青睐的原因所在。

另一个致命的误区是：社会秩序的基础在于所有人的思想和行为都能接受统一领导。这种观点建立在这样一种理想化的假定之上：人的思想可以用人为的方式来塑造和统一，而不管其自身的规律；据说通过人为灌输的方式，可以把所有人的思想统一起来，使所有人的行为趋于一致。这是一种非常主观、想当然的错误观点，它的最大误区在于没有认识到：这种做法违背了人性自身的逻辑。也就是说，人性有它自身的本质特征，不是谁想要塑造就能塑造得了的；而道德教育也有它自身的规律，不是可以人为地、想当然地用灌输强加于人的。另外，人性受制于文化的心理结构，中国文化的心理结构决定了中国人在什么样的情况下才能成为人，才能保证其人性不被扭曲；不尊重文化习性的逻辑，只会使人性被扭曲，人心被撕裂，而不能建设社会秩序和道德。

此外我们也知道：人和动物最大的区别在于，人并不是只要吃饱了、喝足了就很幸福，人的价值包括人格的完善、精神的独立、自我的实现、人性的尊严等，这些都是只能由个人亲身来实践，而不能由任何第三者代劳。要人们把自己的全部灵魂都交出来，由第三者来为他们负责，既是对人性尊严和人格独立性莫大的蔑视，也是对他们不负责任的表现。毕竟人一生的尊严和价值即使极其痛苦的自我奋斗、极为残酷的自我磨砺也不一定能实现，岂能鼓励人们把自己的一生交给别人来主宰。

寄望于用集体的意志来统一每一个人的意志，即使成功了也十分危险。因为这将催生一个威权社会，一旦掌权者犯错误，整个社会将付出无可挽回的代价。由于追求统一意见、统一思想，容易构成

^① 方朝晖：《重新认识强大的性善论》，《中华读书报》2011年3月9日第10版。

一种“集体的专制”，让天才灭绝，让人才压抑，让无数人的意志归于沉寂；从而不能真正集思广益，充分发挥贤达、豪杰和社会不同阶层意见的作用。此外，这样做容易滋生一种极端错误的倾向：认为为了国家利益和集体需要，有时不得不牺牲个人的正当利益，少数人的尊严和价值在国家利益和集体需要面前不算什么，这种思想早已为人类历史证明是完全错误和十分可怕的。

事实证明，出于自身的需要而试图统一别人的思想，往往都会失败，原因是其动机很容易被人窥破；毕竟人都是有自尊心的，他们宁可相信自己的理智，而不会轻易地把自己一生的祸福交给别人来打理。《孟子·离娄下》曰：

以善服人，未有能服人者也；以善养人，然后能服天下。天下不心服而王者，未之有也。

善哉，斯言！

六、社会道德依赖于风化

按照儒家的观点，一个理想的社会确实是人心统一的社会，表现为上下一心、同心同德、众志成城^①。但是这样的社会不是通过外在手段人为地灌输或塑造出来的，而是建立在“化民”的基础上。只有“以德化民”才能改造社会的道德，只有“移风易俗”才能实现治平的理想。孔子曰：“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。”（《论语·颜渊》）《毛诗序》云：“上以风化下，下以风刺上。”

儒家所谓的“化民”就是指用自己的实际行动来感化人民，《孝经》对此有经典的论述：

先王见教之可以化民也，是故先之以博爱，而民莫遗其亲；陈之于德义，而民兴行；先之以敬让，而民不争；导之以礼乐，而民和睦；示之以好恶，而民知禁。《诗》云：“赫赫师尹，民具尔瞻。”（《孝经·三才章》）

圣人因严以教敬，因亲以教爱。圣人之教，不肃而成，其政不严而治，其所因者本也。（《孝经·圣治章》）

要“化民”就必须认识到：当社会正义得不到伸张时，正直无私的人就越来越少；当欺压百姓得不到惩罚时，遵纪守法就会被当成傻子；当权钱交易得不到遏制时，克己奉献就不再是美德。奸巧者得利、老实人吃亏，人民自然越来越自私；说假话受提拔、说真话会倒霉，社会的良知自然会埋没。对于其他部门来说同样如此。《大学》云：

上老老，而民兴孝；上长长，而民兴弟；上恤孤，而民不倍。是以君子有絜矩之道也。所恶于上，毋以使下。所恶于下，毋以事上。所恶于前，毋以先后。所恶于后，毋以从前。所恶于右，毋以交于左。所恶于左，毋以交于右。此之谓絜矩之道。

尧舜率天下以仁，而民从之；桀纣率天下以暴，而民从之；其所令反其所好，而民不从。

当人民的良心已经麻木，整个社会也就失去了道德的肥田沃土；当社会的良知已然沉寂，一切法令政策都无济于事了。各种坑蒙拐骗、巧取豪夺、敲诈勒索的挣钱手段将层出不穷，防不胜防！正所谓：

法出而奸生，令下而诈起，如以汤止沸，抱薪救火。（《汉书·董仲舒传》）

然而，按照儒家的观点，扭转社会风气在任何情况下都不是件很难的事，只要你真心想扭转。关键不在于你怎么宣传，而在于你怎么做；包括正义的伸张、贪官的惩治；包括维护千百万普通人的利益，尊重每一个人的生命及价值；还包括鼓励人们说真话，维护每一个人的个性及尊严；等等。只要做到了这些，社会风气会立即会发生根本性扭转，君不闻：

子欲善，而民善矣！（《论语·颜渊》）

政者，正也。子帅以正，孰敢不正？（《论语·颜渊》）

尔好谊，则民向仁而俗善；尔好利，则民好邪而俗败！（《汉书·董仲舒传》）

会不会出现这种情况，那就是：当官的做了好事别人不知道，从而达不到改变社会风气的效果？

^① 可参见《孟子·梁惠王上》“可使制梃以挞秦楚之坚甲利兵”，《公孙丑下》“得道者多助，天下顺之”等处。

答曰：非也！孔子云：

德之流行，速于置邮而传命。（《孟子·公孙丑上》）

应该看到，今天中国人的信仰世界面临崩溃的危险。在一段时间内，我们除了看到金钱和利益主导一切之外，很少再看到什么神圣的东西了。无论是从事什么行业的人，仿佛都不再为什么崇高的价值而奋斗，一切的算计和筹划，都沉浸在金钱和利益的污泥浊水中。导致这种现象的根本原因之一在于，多年来，经济增长指数特别是 GDP 成为衡量各地区、各单位、各部门工作绩效的主要标准，利益激励被当成促进经济发展的主要动力。经过多年一而再、再而三的宣传和动员，整个社会都已经被引导到追求经济利益这个方向上去，导致了整个社会见利忘义倾向的流行。发展到今天，各行各业的人们，都自觉或不自觉地把挣钱谋利当作了主要任务，而忘记了行业自身的目和价值。孟子云：

王曰“何以利吾国”，大夫曰“何以利吾家”，士庶人曰“何以利吾身”，上下交征利而国危矣！（《孟子·梁惠王上》）

《汉书·董仲舒传》记载，董仲舒曾指出，当权贵们与民争利，当豪强们横行霸道，社会就会像朽木和粪土之墙一样，愈治而愈乱：

身宠而载高位，家温而食厚禄，因乘富贵之资力，以与民争利于下，民安能如之哉！是故众其奴婢，多其牛羊，广其田宅，博其产业，畜其积委，务此而亡已，以迫蹴民……此刑罚之所以蕃而奸邪不可胜者也。^①

这才是我们反思今日中国社会道德风气败坏的重要视角。

因此，必须从根本上改变整个社会的价值导向。那就是：不能只把经济利益当作中国未来发展的主要目标，必须从国家政策层面确立新的指导思想，并层层落实、具体实施，这个指导思想就是，一个国家发展的根本目标，在于每个人尊严的确保，自我的完善，价值的实现；在于人性魅力的展示，道德水准的提升，文明程度的进步；通过激发人们内心深处的良知和做人的尊严，让人们为人格的自我完善，为潜能的自我开发，为正义的无限伸张，为精神的不断升华而奋斗。具体到每个地区、每个部门，不应当把经济利益或 GDP 当作其考核的最重要标准，而应当从地方社会及行业本身的逻辑出发来确立相应的衡量标准。《大学》云：

德者本也，财者末也。外本内末，争民施夺。……国不以利为利，以义为利也。

七、如何进行人伦重建

综上所述，我认为人伦重建是今日中国的当务之急，也是一切秩序重建的重要起点：

必须明确人性的逻辑高于社会的逻辑，社会的逻辑高于政治的逻辑。当政治逻辑高于一切时，社会的逻辑必遭破坏，而最终受伤害的是人性的福祉。这就是儒家王霸之辨的精髓之一。

必须明确认识到，道德教育的最高宗旨是让人们唤醒做人的良知，确保人格的独立，捍卫人性的尊严，追求自我的完善，实现自身的价值等。我们不必担心人们不爱国，只要人格健全，自然就会爱国。“爱国”相对于“人格健全”来说，是果不是因。

必须放弃以国家主义或自由主义价值为核心价值或衡量道德的最重要标准，确立仁、义、忠、信、孝、礼、智为社会基本价值或核心价值，并由此开展与如何做人有关的一系列待人接物之道教育。成人教育主要不是教育人们大公无私或听话，而是教育人们修身成为人格独立、健全的君子。

国家主义者说，只有把国家发展好了，个人才能有发展。一个人的自我成全是一件极其艰难而痛苦的事，并非为“国家好了，个人自然好”的逻辑所能概括。人只有从小就学习如何学习和捍卫自身的尊严和价值，才有可能在人生的道路上度过无数曲折，保全人格。

^① 《汉书·董仲舒传》还记载董仲舒云：“今世……亡以化民，民以故弃行谊而死财利，是以犯法而罪多，一岁之狱以万千数。”

自由主义者说，只有保障每一个人的自由和权利，个人才能发展好。但它忘了，个人权利和自由只是最低限度的保障，不代表个人人生价值本身，而且不知道在中国文化的土壤中，每个人如何实现与亲人、他人、社会及自然的关系中来实现自身生命的健全是一项多么艰巨的工作。

现代中国人在盲从西方文化的时候，认识不到每一个文化中的道德赖以建立的基础可能不同。即：虽然道德有普世性，但文化的核心价值却有特殊性，因为不同的文化遵从不同的逻辑。比如说勇敢、智慧、节制、正义虽可看成是人类一切社会的普世价值，但也许只有在古雅典城邦才具有至高无上的重要性，成为核心价值。又比如仁、义、礼、智、信等就其内涵而言，也可以是放之四海而皆准的普世价值，但是只是在中国或东亚少数地域才成为核心价值。同样的道理，民主、自由、人权、法治等是普世价值，但未必能成为人类其他所有文化的核心价值。核心价值，指对一个民族和社会来说最重要的价值观，它的基础是什么呢？本文已经说明：核心价值与一个民族的文化心理结构有关。认识不到这一点，是一个多世纪以来无数中国学人和知识分子盲目崇尚西方文化价值，导致对中华民族文化生命摧毁的重要原因之一。

必须认识到：道德教育不是指设立重要的价值、原理或信条，由专门机构按照行政管理的方式从上往下推广，让全社会接受；这会把道德教育变成若干人所共知的信条教育，违背了道德教育的基本规律^①。把只有道德家—宗教家才有资格做的事，交给一些行政人员来做，是对人性复杂性的低估，也是对“道德”一词本身的不尊重。正因为我们不承认道德教育在政治之外的独立性，完全用政治标准来衡量它，才会强行地把人纳入到若干整齐划一的模块中来进行。今天看来，其所造成的后果是十分可悲的。

我们必须明白：人的精神的改变是世间最艰难的事，不能指望用工程项目的思路，期望在预定的期限内达到预定的目的；道德教育是一项长久、系统的建设过程，必须充分尊重其自身的规律，通过几代人逐步累积出效果，而不能追求一些人人可见的、大而空的效果（这些效果多半是一些人根据自己对社会需要的判断主观地、想当然地制定出来的），不能把道德教育政治化。要建立社会道德的深厚基础，使之成为一个民族长治久安取之不尽、用之不竭的源泉，必须按照社会道德建设自身的规律来做，充分尊重民族文化心理结构的巨大力量，并以人性的尊严和价值为最高目标。

最后，从儒家的观点看道德建设，社会教育重于学校教育。这是指，一个社会的风气和人心导向，一个社会中千千万万个官员、父母、行业从业人员的行为方式，以及一个社会的公平正义程度等对人心的塑造作用，比任何学校教育力量都大。我们必须让人品正直、敢于极言直谏的人被提拔，唯有此才能从正面引导社会道德的方向。

总之，必须改变整个社会的风气和人心导向，必须改变道德教育的指导思想，必须正确认识中华民族的核心价值，必须促进行业的自治与理性化，让道德教育由道德家、宗教家来承担，等等。下面我引用《孝经》上的几段话来结束本文：

教民亲爱，莫善于孝；教民礼顺，莫善于悌；移风易俗，莫善于乐；安上治民，莫善于礼。礼者，敬而已矣。故敬其父则子悦，敬其兄则弟悦，敬其君则臣悦，敬一人而千万人悦。（《广要道章》）

君子之教以孝也，非家至而日见之也。教以孝，所以敬天下之为人父者也；教以悌，所以敬天下之为人兄者也；教以臣，所以敬天下之为人君者也。（《广至德章》）

[责任编辑 曹峰 李梅]

^① 中国历代的儒学大师们都反对将道德教育变成若干客观规则、原理或信条的教育，故而朱熹、王阳明等人生前皆反对门人将其平时教育人的话刊印出版。《王阳明全集》记载这样一则故事云：“门人有私录阳明先生之言者。先生闻之，谓之曰：‘圣贤教人如医用药，皆因病立方，酌其虚实温凉阴阳内外而时时加减之，要在去病，初无定说。若拘执一方，鲜不杀人矣。今某与诸君不过各就偏蔽箴切砥砺，但能改化，即吾言已为赘疣。若遂守为成训，他日误己误人，某之罪过可复追赎乎？’王守仁著，吴光等编校：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第1567页。

试论“一分为三”与巫术政治文化的关系

——兼评庞朴先生的“一分为三”研究

夏 锦 乾

摘要: 庞朴先生把“一分为三”看作中华文化的标志是极富远见卓识的。但中华文化密码中的“一分为三”,除了是一种认识论智慧外,更重要的是另一种政治智慧,它的根生长于中国古代实际存在过,并对本国历史和文化产生过极其重要影响的巫术政治及其文化之中。考察巫术政治的形成过程,它是中国原始家族血缘制度的一种特殊形式,在远古“绝地天通”的巫术革命中,巫术走上政治舞台,与家族血缘权力相结合,使家族血缘制度从“民、神杂糅”的二元的图腾制形式,发展为“神-巫-民”三元的巫术制形式。由此,世界三分奠定了巫术政治的一系列观念和思想,贯彻于巫政合一,亲亲、尊尊的伦理和政治原则,仪式化的执政方式和神道设教等巫术政治之中。所以在中国历史上“三”绝不是一种悬浮无根的思想,而是与实实在在的政治制度联系在一起的,它是从这个制度上生长出来,并且为整个制度服务的。

关键词: 一分为三; 巫术; 巫术政治; 家族血缘制

一、庞朴先生对于“一分为三”命题的理论贡献

“一分为三”作为一个明确的哲学命题,最先是由著名哲学家庞朴先生提出来的。他在《浅说“一分为三”》一文的开头说:“1978年秋,一些搞中国哲学史的同人在黄山脚下太平县集会,解放思想。我不揣冒昧,提出了‘一分为三’说,以刺二分法的空疏和绝对。多数人以为矫枉过正,踊跃责难;个别人证以佛家中谛,表示申援;好心人则晓以利害,谓某君曾因此挨整;细心人多罗列实证,为新说来补苴罅漏。”^①此话虽短短几行,却非常清晰地把提出“一分为三”说的时间、地点,提出此说的初衷及在哲学同行中的反响都说得清清楚楚。自1978年以来,庞朴先生接连写出系列文章,出版相关专著^②,收集大量资料,对“一分为三”作了全面、深入的研究,令人瞩目。总结起来,其主要成果表现在以下三个方面:

第一是明确提出了“一分为三”的命题。中国哲学史上虽然有丰富的关于事物“三分”的思想,但是庞朴先生最先明确地把它们概括成“一分为三”的哲学命题。正如他说,其动机是“以刺二分法的空疏和绝对”。大家知道,“一分为二”曾经在很长一个时期作为“阶级斗争”政治路线的哲学基础,而成为中国社会的主流话语。虽然在20世纪60年代有杨献珍等学者对它的片面性和绝对性提出过

作者简介: 夏锦乾,上海交通大学人文学院兼职教授(上海 200240)。

① 庞朴:《文化一隅》,郑州:中州古籍出版社,2005年,第159页。此外汤一介也指出:“关于‘三’的问题,庞朴同志提出‘一分为三’以区别于‘一分为二’,这点很有意义。”此话可作为旁证。见汤一介:《再论创建中国解释学问题》一文注释⑦,《中国社会科学》2000年第1期。

② 庞朴关于“一分为三”的研究成果集中收录于氏著《一分为三论》(上海:上海古籍出版社,2003年)。另外在《庞朴自选集》、《文化一隅》、《庞朴文集》中都有专门的辑集。

质疑^①，但在当时的语境下，不仅这种质疑声极其微弱，而且在学理上也没有发展出“一分为三”的思想。杨献珍的“合二而一”论，是被当作对唯物辩证法（当时普遍认为即“一分为二”）的中国式的另一种表达法则，“统一物之分成两个对立面”，意味着“两个对立面”与“统一物”实为一个事物，“合二为一”与“一分为二”互为补充，有分就有合，这里包含了杨献珍极其可贵的对于片面强调斗争，乃至把斗争绝对化的批判与反思的精神。但是不得不指出，杨献珍的“合二而一”的“一”，就是那个包含了两个对立面的“统一物”。正是在这一点上，庞朴先生从动态发展的角度指出，宇宙充满对立，矛盾无处不在。事物在“一分为二”之后，还要“合二而一”，这个合成的“一”，已是新一，而不是原来那个“一”了，这就是“三”。因此世界本来就是三分的，“一分为三”的事实，是客观的无处不在的。由此可见，“一分为三”的思想超越了同样起于对“一分为二”的片面性和绝对化不满的“合二为一”的思想，把哲学的思考向纵深推进了一大步。

第二，对“三”的深入研究。“一分为三”的关键是对于“三”的阐释，这历来是中国哲学史上的一大难点，也是庞朴先生的着力点所在。他是从两方面展开的。一是对“三”的存在形态的归类和划分。既然“一分为三”是客观的、无处不在的，那么，它的存在形态也必然是多样的，因此，庞朴认为：“其实三就是多，多必归于三”，“万物皆是三”^②。这也就意味着世界任何事物都可以从“一分为三”的角度加以分析，而这种分析的第一步便是从哲学的眼光加以分类。庞朴先生提出“三维三分”的思想。一维的三分，是指三者处于同一直线上，如中庸四式^③；当三者不处在一条线上，其中一极高于另两极之上，形成三角形的顶端，此时的三分，便属于二维三分，如太极和两仪，道和阴阳，它们都可构成不在一条直线上的二维三分关系^④；三维三分，是指事物作为普遍性与个别性结合起来的特殊时，所形成的一个立体的三分：“个别性+普遍性=特殊性”，即任何事物都是“涵三为一”的存在，而从动态发展的眼光看，也就是否定之否定式的螺旋形态^⑤。在三维三分的思想下，三分既可能是三个实体，也可能是两个实体、一个虚体，或两个虚体一个实体。“三”的组合形式的多样性的另一个含义，即每一个事物并不只有一种组合形式，三维三分不是指三类事物，而是指同一事物的三种不同的三分视角，从线、面与体的角度都可形成“一分为三”的分析模式。这也意味着，“三”在现实生活中的存在始终是多姿多彩、丰富多彩的。庞朴先生通过对“三”的形式分类，进一步深化了对事物三分的认识。其次便是对于“三”的本质的探求。“三”是什么？庞朴先生说：“三”是完满：“一个统一物它会分裂成两个对立的东西，这两个对立的东西，它又会在一定条件下合成一个新的东西。那个新合成的东西就是第三个，那就是第三个，因此三就是一个完满，而且是第一次的完满。所以古人说一是数之始，九是数之终。但三呢？是数之成，三是数的一个成，第一次的完成……在现实生活中，凡成功的事情，那背后一定是三在起作用。”^⑥在《三极：中国人的智慧》一文中，庞朴先生进一步加以阐发：“由一前进一步，是为二。从一到二，乍看上去只是量的简单增加，其实不然，它还是数之从奇到偶、从单到双、从无对到有对的根本变换。这样数一和数二，就其性质来说，便成为对立；并且正是以此对立，分别代表着数的不同属性。而正是有了一有了二，数的性质方才得到完整表现。只不过，这里所谓的完整表现，还是由一和二来分别担当的；一旦更进一步到了数三，情况又来了个根本变换。那时节，数一数二都被包含在数三之中，而且正是它们两者合成而为一个数三。因而数一数二所分别

^① 参见杨献珍、孙春山：《合二为一》，重庆：重庆出版社，2001年。对这场发生于1964年的讨论，庞朴有过评论，参见庞朴：《“一分为二”说》，《文化一隅》，第225—226页。

^② 庞朴：《中庸与三分》，《文化一隅》，第215、216页。

^③ 关于中庸四式说，庞朴曾回忆说：“我曾写过一篇《中庸平议》，提出中庸的四种形态——A而B，A而不A，亦A亦B，不A不B，以抗争于非A即B的僵化的二分法。”见庞朴：《文化一隅》，第209页。

^④ 参见庞朴：《文化一隅》，第216页。

^⑤ 庞朴：《文化一隅》，第219页。

^⑥ 庞朴：《郭店楚简揭秘·一分为三》，《文化一隅》，第155页。

代表着的数的属性，便由数三来独立承担，数一数二所形成的对立，则在数三中得到统一，由一到二所发生的变化，则经过由二到三的变化而得到中和。这样一来，如果我们命一为正，那么二就是反，三则是合；命一为肯定，二便是否定，三则是否定之否定。如果我们认为一是原始是至上是绝对，那么这时我们便会看出，那种原始至上和绝对，还只是抽象的名义上的；它必待与二结合而成为三，才是一个具体的充实的完成了的原始至上和绝对。这便是数之所以‘成于三’的道理。”^①这样，“一分为三”之“三”除了可以成为一个“实实在在的事物”，是在一分为二与合二而一之后出现的一个新事物，更重要的，是这个新事物已经包含了数一数二的属性，并且在新的层次上将它们中和，即完满。毫无疑问，庞朴先生对“三”的理解，是迄今为止最具有辩证法与知识论色彩的，他是从中国哲学史入手，与现代辩证法殊途同归于对事物演变的深度理解。

第三，从“一分为三”角度深刻阐释中国传统文化的智慧。从“一分为三”出发，对于“三”的认识与把握，是一种大智慧。庞朴先生指出，这智慧“在中华文化体系之中无处不在，并且得到了最完满的表现，以至于成了解读中华文化的密码，成了中华文化的标志”^②。最典型的便是儒、道学说。虽然儒家与道家在宇宙生成论上各有不同，儒家主张“太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦”式的派生论（偶生）；道家主张一生二，二生三，三生万物式的化生论，但他们从不同路径达到对“三”的把握。其中道家自不必说，它从“二生三”到“三生万物”，对“三”的领悟无疑达到极高的境界；儒家从表面看，似乎停留在一分为二、二分为四的层次，没有涉及“三”，其实不然，儒家在重视偶数的同时，把“执两用中”推到突出的位置，而用中就是用三，因此，儒家的“中庸”、“和”都是对“三”的最深刻的理解，这种理解最后便与道家的“二生三”、“两中参”融为一体，成为中国传统文化的基本底色。正是在这一基本底色之上，庞朴先生揭示了大量“百姓日用而不知”的文化语汇，它们背后都隐藏着“用三”密码，如：二谛、四时、五行、真人四相、圣人四品、鸡三足、庖丁解牛、阴阳三合、道通为一、黄马骊牛一、天地人三才、天人合一、参天两地、形而上者谓之道、形而下者谓之器等等。而其中尤为深刻之处，乃是从这大量“用三”的现象中领悟到，中国文化讲天人合一，不讲天人相分，但也并不用天人合一去排斥天人相分，而是“合一”其合一与相分，这才被称为真正的中国天人之学^③。

由上而言，庞朴先生不但率先从哲学上提出“一分为三”的命题，而且对这一命题展开了广泛和深入的研究，对“三”的富于哲理的解读以及将之与中国传统文化的研究联系起来，都达到了相当的高度。但是不可否认，庞朴先生的研究也存在明显的不足，这就是他完全把“一分为三”限制在哲学的辩证法和认识论的范围。庞朴先生把“一分为三”当作事物的一个普遍的存在法则，并寻绎其内蕴的三分原理，最后把它与黑格尔的“肯定一否定一否定之否定”的辩证法原理联系起来，成为一个古今东西、精神物质通吃的原则。于是，“一分为三”这个被庞朴先生看作“中华文化独特性标志”的命题和可以“一言以蔽之”的“核心”，最终却成为黑格尔否定之否定原理的另一副面孔而已。庞朴先生不会料到，只要是在辩证法和认识论的范围内，他对“一分为三”的解读，就不可能完全是纯中国元素，而必然是渗透了辩证法和认识论的科学思想的“一分为三”。这与中国文化中实际存在着的“三”理念还间隔着很厚的一层。中国传统中的“三”，带着明确的巫术思维的特点，它与西方科学思维中的“一分为三”还不能作简单的比附，如果说用科学思维解读“三”，能看到“三”中所包含的多、完满、合一的丰富内容，那么从巫术思维看来，“三”就是对一种崇高和神秘力量的体验，既包含着多、完满、合一的神秘性和丰富性，更因为它对于人的命运的主宰和控制，而感受到它的威严。所有这些，都是庞朴先生的“一分为三”说所没有说明的，这也可能是庞朴先生“一分为三”说遭到“多数人……踊跃

^① 庞朴：《文化一隅》，第245页。

^② 庞朴：《文化一隅》，第230页。

^③ 庞朴：《文化一隅》，第166页。

责难”的原因之一^①。因此,如果单单从知识论与辩证法的角度去理解“一分为三”,说到底这仍然是局限于西方文化看中国文化,所发现的只是中国文化中符合西方文化的那部分。

笔者认为,庞朴先生把“一分为三”看作中华文化的标志是极富远见卓识的。但中华文化密码中的“一分为三”,除了具有庞朴先生所指出的辩证法和认识论智慧外,更重要的是指称一种实际发生过,并对中国历史和文化产生过极其重要影响的政治体制及依附于这一体制的文化存在,这就是中国古代“以人治人”(《中庸》语)的巫术政治和文化,它所呈现的是一种为辩证法和认识论所无法涵盖的政治智慧。惟作如此观,“一分为三”才可称得上是“中华文化的标志”。从方法论上说,只有与巫术政治及文化这种极具中国古代文化特点的政治、经济土壤结合起来,上述庞朴先生的“一分为三”的研究才会有进一步深入发展的前景。

二、从二到三:中国古代巫术政治的建立

那么什么是巫术政治?简单说,巫术政治是家族血缘制度在特定阶段的一种特殊的体制形态。人们都知道,家族血缘制度是人类早期普遍实行的一种组织和治理制度,它以家族血缘关系为核心,以家族利益为最高利益。家族血缘关系首先是一种生物性关系,血缘之爱和血缘之尊即使在动物群体中也很常见。但人类的不同在于将这种关系转化为制度,成为群体组合的原则,它帮助人类在生产力水平极低的状态之下,凝聚血缘群体的力量,使自己生存下来并不断发展,动物却无法做到这一点。但是,将家族血缘关系作为制度,存在着两个基本矛盾。其一是家族血缘的存在与延续以个体存在为条件,但家族血缘制作为制度必然将家族和种群的价值抬到至高无上的地位,要求个体献身于整体。然而,没有个体独立的价值,又何来整体的价值?整体与个体的矛盾便由此而起。其二是家族的有限性和血缘的无限性矛盾。血缘的生殖力是无穷的,通过生殖使家族成员在空间上无穷扩大,在时间上绵延万世。血缘本能地具有向外扩张和绵延的冲动。但家族的本义正好与此相反,它是指一个有着严格限制的血缘群体的组合。这个限制一是指地域的限制,原始家族具有很强的地域性,家族成员“共同生活在纯粹由他们居住的同一地区中”,这是家族制度的前提^②。二是指亲属范围的限制。亲属,上到高祖,下到玄孙,所谓“以三为五,以五为九。上杀,下杀,旁杀,而亲毕矣”(《礼记·丧服小记》)。这就是说,家族血缘范围,以“我”与父母、儿女三代算起,直系的五代,最多是九代之后,就不能算作同一个家族之内了(亲毕),旁系也同样如此。家族本义的限制,意味着家族血缘制度始终处在这样的矛盾之中:它追求自身发展的努力,在到达一定的阶段之后,也变成了瓦解自身的力量。这正是家族血缘制度发展的又一个悖论性因素。上述这两大基本矛盾,贯穿于家族血缘制的全程。但也可以看出,第一个矛盾的凸显,即整体与个体的矛盾常常会先于第二个矛盾,因为早期的人类群体总是从小到大,逐渐发展起来的,没有达到一定规模,第二个矛盾不会被激化起来。以下分析将会看到,在家族血缘制发展的全过程中,总是有其中的一个矛盾突出为主要矛盾,应对这一矛盾的解决方案与具体实践就成为这一时期的主要内容。因此,不同的解决和克服基本矛盾的方案与实践构成家族血缘制发展的不同阶段。

最初阶段,家族血缘制是采用图腾制来认知整体与个体的。“人类群体以图腾命名,使原始人群第一次有了自己的名称,成为历史上第一个完善的社会组织。”^③因此,图腾的含义无论被认为是“氏族的标志”(摩尔根)、“氏族的神”(涂尔干)、“宗族的祖先”(弗洛伊德),还是“集团之祖先”(岑家梧),

^① 汤一介先生就说:“我对他(指庞朴先生)‘一分为三’的观点存疑……我还是觉得‘一分为二’比较合适。不光我,很多学者都对他的这个思路提出想法。”见《庞朴:历尽劫波归于平静》,《新京报》2004年8月28日。

^② 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1974年,第164页。

^③ 何星亮:《图腾与中国文化》,南京:江苏人民出版社,2008年,第7页。

都体现了一种对于“整体”的观念：图腾生命就是家族血缘的象征，而每一个家族成员，都与图腾有着血肉联系，且与图腾一模一样：“图腾存在只能通过自行分裂生成其后裔，然后，在它分裂的每一个片段中，它都是完完整整的，而且即使无限地一分再分，它也始终如一。”^①因此，在图腾世界中，虽有个体的存在，但没有个体的意识，“它是一个个体，但是它包含了……这个物种，也包含了整个氏族”^②。“在那里，个体本身失去了他的人格，在他、他的外部灵魂以及他的图腾之间，根本没有区别。”^③当然，涂尔干把这种人类早期整体压倒、取代个体的现象，看作是原始人的“心理混淆”，马克思则称这样的个体为“还没有脱掉自然发生的共同体的脐带”^④。图腾制下的个体既然与图腾母体相同，那么在逻辑上彼此之间无区别，在实际的历史过程中，也确实如此——早期人类聚居于一个血缘游团之中，每个人都过着同样的生活，根本无个性可言。这也是与最原始的人类生产力水平相一致的。因此在原始图腾制下，家族血缘群体被想象为“图腾—图腾成员”的“二”的结构，原始的氏族部落便是它的最高的表现形式。在氏族部落内部的相互平等，充分显现图腾成员的一体性，他们共同传承图腾祖先的肉体和精神。“二”的结构给原始人带来了道德和温情，恩格斯曾这样赞美这种氏族制度：

这种十分单纯的氏族制度是一种多么美妙的制度呵！没有军队、宪兵和警察，没有贵族、国王、总督、地方官和法官，没有监狱，没有诉讼，而一切都是有条理的。一切争端和纠纷，都由当事人的全体即氏族或部落来解决，或者由各个氏族相互解决……大家都是平等、自由的，包括妇女在内。^⑤

在中国，早在两千年前，《礼记》就把这样的氏族制度称为“大同”社会：

大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜、寡、孤、独、废疾者皆有所养，男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。

“大同”来自于图腾制“二”结构中图腾成员的一体性，在个体意识产生之前，这是人类生活的普遍现象。但恩格斯同时也指出，随着私有制的兴起，经济交往活动的扩大，氏族制度“这种组织是注定要灭亡的”，“这种自然发生的共同体的权力一定要被打破，而且也确实被打破了”^⑥。为什么私有制与氏族制度是如此的势不两立？从以上家族血缘制度基本矛盾的角度看，原因就在于，私有制推动了个体意识的产生，它激化了家族血缘制潜在的整体和个体的基本矛盾。既然在图腾制度“二”结构内没有个体意识位置，那么当现实的个体意识产生之时，便是结构解体之日。因为“氏族制度是从那种没有内部对立的社会中生长出来的，而且只适合于这种社会”^⑦。恩格斯因此还在《家庭、私有制和国家的起源》中归纳出它的三种解体的形式（希腊人的氏族、罗马的氏族和德意志人的氏族）。

这样，在恩格斯看来，氏族制度的灭亡，同时也等于家族血缘制度的崩溃，代之而起的是一种公共权力，即国家。国家是一种高居于社会之上的公权，它与家族血缘制的私权形成鲜明的对照。国家以经济的，即阶级的矛盾代替了家族血缘制的血缘矛盾，从此人类历史摆脱家族血缘的温情而踏入文明的门槛，残酷的阶级斗争代替温情脉脉的血亲之爱，成为推动历史前进的动力。但是，恩格斯所指出的这一文明路向，主要是在总结希腊、罗马、德意志等西方社会的历史经验的基础上提出的，在东方的亚细亚社会，情况就有所不同。中国的家族血缘制度走了一条与西方社会完全不同的道

^① [法]涂尔干：《乱伦禁忌及其起源》，汲喆等译，上海：上海人民出版社，2006年，第47页。

^② [法]涂尔干：《乱伦禁忌及其起源》，汲喆等译，第47页，注释第115。

^③ [法]涂尔干、莫斯：《原始分类》，汲喆译，上海：上海人民出版社，2000年，第6页。

^④ 《马克思恩格斯选集》第4卷，第94页。

^⑤ 《马克思恩格斯选集》第4卷，第92页。

^⑥ 《马克思恩格斯选集》第4卷，第24、92—94页。

^⑦ 《马克思恩格斯选集》第4卷，第165页。

路。它不仅没有被私有制所灭亡,相反却从“齐家”到“治国”到“平天下”,不断壮大。这里的关键在于,中国的家族血缘制面对危机总是能表现出强大的自我调整、重组和修复的能力,从而使自身焕发出新的生机。因此,恩格斯所说的私有制的兴起,在中国所击溃的只是二元结构的图腾制的家族血缘制,这固然也造成过一时的天下大乱,但迅即通过调整,又达到了天下大治,建立起新的三元结构的家族血缘制度,这就是前面所说的巫术政治体制。

这一重大的历史转折发生于史前的颛顼时代的“绝地天通”巫术革命。地处东夷的“九黎之乱”造的正是颛顼部落的反。部落的二元结构在新的时代条件下就异化为解体自身的力量。具体的表现就是“夫人作享,家为巫史”,即在氏族部落内部,人人都祭祀属于自己的神灵,都认为自己有神灵的护佑,因而把自己的行为说成是受神灵的旨意所指使。这就是《国语·楚语下》所说的“民神杂糅”的现象。“民神杂糅”说到底仍然是图腾制的二元结构,“神—民”关系,实际就是“图腾—图腾成员”的另一种说法。但当财产私有现象大量出现之时,“神—民”关系中掺杂了大量的个体的私有利益诉求,“神”成了私有利益的护主。于是私有利益之间的冲突,常常转化为神与神的冲突,或成为争夺神的宠信的冲突,这才使得“民神杂糅”成为“九黎之乱”的根源,它使部落整体没有了“严威”,也即谁都不买账,人人都有自己的神灵,于是,部落就处于各自为政、分崩离析的解体状态。这与恩格斯描述的希腊人、罗马人、德意志人的氏族几乎如出一辙。但就在这样的危机时刻,颛顼发动了“绝地天通”的巫术革命,通过体制的调整,推动巫术走上了政治舞台,实现巫术与血缘的结合,建立起强固的巫术政治体制,从而挽救了部落,保持了家族血缘制度的延续。从此,中国的历史找到自身的发展逻辑,朝着与西方不同的文明路向行进。

“绝地天通”这一史实的真实性不仅见之于《尚书》、《山海经》、《国语·楚语》等文献的记载,而且近年来不断出土的史前资料也印证了这一事件的发生。本文对此不拟展开^①。需要思考的是,为什么说巫术政治体制是一个三元结构的体制?它在何种程度上缓解了家族血缘制的基本矛盾?

“绝地天通”的要害在祭祀权问题,要点有二。第一是剥夺民间的祭祀权;第二是将祭祀权集中于颛顼及他委派的重、黎等少数人手中。两者实际是一个问题的两面,只有剥夺了民众的祭祀权,所谓“使天地不通”,才能凸显颛顼的权威;而一旦颛顼掌控了祭祀权,他就是部落最大巫师,从而具有了属神(“属”字作联系解)与属民双重身份。巫既不是神也不是民,是介于神、民二元的第三元;不惟如此,“民”的角色和地位,在“绝地天通”中也发生了巨大的逆转。二元结构下那种毫无等级区别的亲缘关系,现在被规约在严格的等级秩序之中,成为一群需要巫(首领)加以管教、引领,而自己没有方向的群氓。这的确是一次巨大的政治格局的转变:从图腾逻辑下的“图腾—图腾成员”的二元关系转变为“神灵—巫(首领)—民众”的三元结构,而巫(首领)则在转变中成为了这个结构的真正核心与主宰。这个巨大的历史性转变本质上就是中国的家族血缘制度克服自身危机的一个解决方案。但问题是,从二元结构到三元结构,这种体制上的调整能够缓解处在对立状态的整体和个体的紧张矛盾吗?应该看到,巫术政治的三元结构适应了时代的趋势,承认个体对于整体的巨大作用,但它只承认具有超凡能力的个体(巫师)存在,并且把这种超凡性解释为神灵凭附的结果。这种凸显“一个人”的个体意识,成为巫术政治最显著的特征^②。正是这样一个人,一方面以“放纵”和“粗野”的形式独享着与神交通的特权,成为神在人间的代表,另一方面,以“代表”的形式表达着无数个体意识生成中的利益诉求,从而成为万民的君主。

^① 详见拙文:《从“绝地天通”到天人合一——中国巫术政治的建构》,待刊稿。

^② 这令人想起黑格尔关于自由的一段话。他站在欧洲中心论的立场认为,东方人“只知道一个人是自由的。唯其如此,这一个人的自由只是放纵、粗野、热情的兽性冲动……所以这一个人只是一个专制君主,不是一个自由人”。[德]黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海:上海书店出版社,1999年,第18页。

三、巫术政治的“三”理念和“三”结构

中国巫术政治的理念和体制可以概括为一分为三，即世界是神、巫、民三分的，对应着这个三分世界，巫术政治的体制和功能也都具有三分的结构。所以中国历史上“三”绝不是一种悬浮无根的思想，而是与实实在在的政治制度联系在一起的，是从这个制度上生长出来，并且为整个制度服务的。

首先让我们从政治理念上作一考察。巫术政治发端于“绝地天通”，而“绝地天通”所要铲除的是“民神杂糅”的二元乱局，其理论根据便是“古者民神不杂”，“民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮”，整个世界因此而和谐太平；而做到民神不杂、民神异业，就必须“有天地、神民、类物之官，是为五官，各司其序，不相乱也”（《国语·楚语下》）。这就是说，必须在神、民之间插入“官”这一元，世界才能治理。这些官（在男曰觋，在女曰巫）就是神灵挑选民众之中的杰出者来担任的。神灵凭附在这些杰出者身上，借着他们的躯壳行施神灵的意志。因此，整个世界就应该一分为三，即神灵、巫官、民众的三元组合，而不是神灵与民众的直接的结合（一分为二）。世界三分的理念成为巫术政治最核心的观念。我们可以以《尚书》为例，加以说明。

天聪明自我民聪明，天明畏自我民明威，（《皋陶谟》）天视自我民视，天听自我民听（《泰誓中》）。民之所欲，天必从之（《泰誓上》）

达于上下，敬哉有土。（《皋陶谟》）

帝尧曰放勋，钦明文思安安，允恭克让，光被四表，格于上下。（《尧典》）

先王有服，恪谨天命。（《盘庚上》）

惟天监下民，典厥义。降年有永有不永，非天天民，民中绝命。民有不若德，不听罪，天既孚命正厥德，乃曰其如台。呜呼！王司敬民，罔非天胤。（《高宗肜日》）

惟天阴骘下民，相协厥居，我不知其彝伦攸叙。（《洪范》）

天子作民父母，以为天下王。（《洪范》）

王曰：“封！我闻惟曰：在昔殷先哲王迪畏天显，小民经德秉哲。”（《酒诰》）

天惟纯佑命则，商实百姓王人，罔不秉德明恤。……故一人有事于四方，若卜筮，罔不是孚。（《君奭》）

以上所引每一条中都包含着“神—巫—民”三元结构。作为一种观念，《尚书》中所有篇章、所有论述都建立在这种三元关系之上。这种巫术政治的三元关系，体现的是一种神灵崇拜，神灵在主宰着整个世界。当然，只要稍作思考就不难发现，在这三元关系中巫官介于神和民之间，才是真正的主宰者。他不但是三元之中最具能动性的一元，而且处在整个世界相互联系的枢纽位置。因此，巫术政治的精髓是，巫官借着神灵的名义将自己的地位抬到与天地并举的高度。正如《荀子·王制》所说：“君子者，天地之参也……无君子则天地不理，礼义无统，上无君师，下无父子，夫是之谓至乱。”^①没有巫官的世界，就是一个“至乱”的世界。

巫官的这种主宰性所体现的是真正的巫术本质。按照人类学对巫术的定义，巫术是一种人类早期对于环境的控制术，是一种伪科学，伪技艺^②。但人们并没有看到，在这种伪科学、伪技艺的背后，是一种早期人类幼稚的意志控制。这才是巫术的本质所在。先人们相信意志的神秘力量，可以通过某种法术（祈祷、念咒、模仿、交感）控制环境。“控制”的关键是意志，法术也只是意志的工具。这种意志崇拜在人类早期是一种自我意识的表现，并且常常会随着日常生活中的成功事例而得到加强，甚至达到狂热。因此，巫术本质上与宗教是对立的，宗教恰恰要否定自身的意志，而崇拜一个超自然

^① 荀子所说的“君子”虽然不能与“巫”完全划上等号，但是，在春秋语境中，君子与巫官仍然有着确定的联系。

^② [英]弗雷泽：《金枝》（上），徐育新等译，北京：中国民间文艺出版社，1987年，第19页。

的意志(上帝);在巫术的世界里虽然也有神,但这个神与其说是膜拜的对象,还不如说是供巫师任意驱遣的工具。祭祀、问神这些巫术仪式,虽也极其隆重,但都不同于宗教情感支配下的宗教仪式,其采用完全“为我”的功利主义的态度。因此,对巫术而言,没有任何超越性可言,一切都是在自身的意志控制之下,不存在意志之外的世界^①。这样,当巫术在中国家族血缘制危机头走上政治舞台,与最高权力结合的同时,也将巫术幼稚的意志控制主义带给了中国政治,尤其影响到中国政治的理念。

巫术幼稚的意志控制主义运用于日常生活,表现为对于环境的控制,而当它运用于政治时,就表现为对于人的控制。这一点将进一步加深我们对巫术政治的“神灵—巫(首领)—民众”三元结构的认识。在这个被巫术意志所控制的结构中,巫的主宰性、控制性集中体现在“中”的观念上。长久以来,“中”一直被看作是中国哲学的重要范畴,因而它是一种思想、一种观念,或者是一种伦理准则。但事实决不如此简单。在巫术政治的“神灵—巫(首领)—民众”三元结构中,“中”首先是一种实在,是指介于神、民之间的实际存在。《逸周书·武顺》说得好:“人有中曰参(三),无中曰两。”所谓“中”是以三的存在为前提的,在三的条件下,才会出现“中”,而“两”就无“中”可言。但“人有中曰参(三)”更深一层的意思在于,“中”并不单单代表居中的那个存在,而是对“两”的一种涵括,一种代表。它是作为“两”的双方运动的结果,因而与“两”的任何一方都有极其密切的联系^②。因此,在中国文化中,“中”从来不被解释为物理意义上的居中,都认为是精神和方法论意义上的平衡、度。这一点深刻地揭示了巫在巫术政治三元结构中的真实身份:巫介于神、民之间,他通过对“神民杂糅”状态的间离,创设世界一分为三的政治格局,并从居中的身份出发,腾挪斡旋于神民之间,通过综合、平衡、统筹、兼顾,达到对部落社会的掌控、主宰。因此从这个意义上说,“中”就是巫术政治最基本的执政方式。《中庸》把它概括为“致中和,天地位焉,万物育焉”(《中庸·天命》)和“执两用中”(《中庸·大知》)。《尚书·大禹谟》则将它凝铸为十六字要诀:“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中。”关键之关键仍然是一个“中”字。宋代的朱熹把巫术政治致中和、允执厥中的执政方式确定为中国政治的道统:

盖自上古圣神,继天立极,而道统之传有自来矣。其见于经,则允执厥中者,尧之所以授舜也。人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中者,舜之所以授禹也。……自是以来,圣圣相承,若成汤、文、武之为君,皋陶、伊、傅、周、召之为臣,既皆以此而接夫道统之传。^③

执中、用中既然是历代巫术政治的“道统”和秘传之“心经”,那么,“中”所体现的“三”的智慧也必然向部落社会的思想、文化渗透和传播。比起“二”来,“三”的智慧更体现和谐、和合的巫术政治的执政经验。“一分为二”是对立性思维,矛盾的解决是依靠对立双方的直接转换,“一分为二”忽视社会的第三者调节机制,转换常常变成一场革命;一分为三,则是依靠“执两用中”的方法,对立的双方不是直接转换,而是通过第三方“中”的综合融会,从而使政治领袖有巨大的平息、缓冲矛盾的空间。因而“三”表面上是对世界的进一步的分裂,实质上却是比“二”更具有凝聚力和掌控力。把这样的智慧运用到思想、文化之中,特别是运用到巫术政治的意识形态的建设之中,便产生了一系列中国哲学的重要范畴:天人合一、天命、性、道、教、象、数、阴阳、五行、太极、礼、仁……它们都与“三”有着深刻的联系^④。

由上所述可知,巫术政治是建立在“三”之理念基础上的原始权力,因而对它的解读与把握也应从“三”开始。从体制形态上说,巫术政治是一种极其简单质朴的权力。但正是在这种原始的体制中更能清晰地看到,巫术政治是怎样将其“三”分的观念渗透到它的制度之中,并影响到全社会的。下面就从巫政合一,亲亲、尊尊的伦理和政治原则,仪式化的执政方式和神道设教等四个方面加以阐

^① 对此李泽厚先生曾提出巫术的“一个世界”的原理。李泽厚:《论语今读》,北京:三联书店,2004年。

^② 这一点,在庞朴先生的研究中已经充分注意到,只是他没有与中国古代的巫术政治联系起来。参见庞朴《三分诸说试释》、《“天参”试解》等文,载《文化一隅》,第177—195,270—280页。

^③ 朱熹:《中庸章句序》、《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第14页。

^④ 庞朴先生对此已经有许多精彩论述,参阅庞朴:《一分为三论》,上海:上海古籍出版社,2003年。

述,这四个方面大致显示了巫术政治的基本面貌。

先说巫政合一。这是指在巫术政治中,巫术和政治的高度结合,一切巫事都是政治,一切政治都以巫事的形式进行。所谓“王者决定诸疑,参以卜筮,断以蓍龟,不易之道也”^①。所谓“君子将有为也,将有行也,问焉而以言”(《易传·系辞上》)。这里王者的“诸疑”、君子的“有为”都包含了重大的政治决策或行动,而这些行动都必须先向神灵请示(问),得到所谓的吉凶的警示之后,才能作最终决定;因而卜筮、蓍龟和问都是政治的一部分,或者说成为政治的一种形式。在巫术与政治之间,再难分清哪些是政治,哪些是巫术了。从某种意义上说,这是巫术对政治的高度渗透,但更是家族血缘制对巫术的利用和让步,是家族血缘制度一次适应时代要求的自我变革。巫与政的合一,绝不是两者的简单相加,而是两者互为支持,高度凝聚,它所显现的社会整合作用是巨大的,其最直接的结果是产生了部落社会的强权人物,他既是部落的首领,又是部落的最高巫师,这双重的身份使他同时获得来自家族血缘和神灵的支持,建立起比以往任何时候都更加强固的政权。这个自称“孤”、“寡人”、“予一人”的首领兼巫师,便是巫政合一的象征。从一分为三的角度说,这就是“三”的最终炼铸,他“光被四表,格于上下”:上受神灵委派,秉承神灵的意志;下给民众带来福祉,从而显示出“神—巫—民”结构的高度统一。历史上颛顼、尧舜禹及夏商周三代君王们,无不具备这种身份。在巫政合一的体制之下,所有的官,都像他们的首领一样,具有巫的身份。因而巫政合一在部落内部造就了一个巫与官紧密结合的巫官群体,它成为巫术政治的支柱。

再说亲亲、尊尊的伦理和政治原则。从本义上讲,亲亲、尊尊就是要求人们的亲疏关系和尊卑身份都必须依照家族血缘的远近来确定。把这样的原则运用于巫官群体的构成,就形成等级分明、尊卑有序的巫官结构。按照《礼记·王制》所记:“王者之制禄爵:公侯伯子男,凡五等。诸侯之上大夫卿,下大夫、上士、中士、下士,凡五等。”这种等级制度决定了部落权力以及生产资料和财富的分配:“天子之田方千里,公、侯田方百里,伯七十里,子、男五十里。”(《礼记·王制》)可见巫官的结构直接关联着部落社会的结构。从表面看,亲亲、尊尊是专讲亲情,尊老爱幼的道德准则,但本质上它强调的是一种“天定”原则,因为血缘关系是先天决定的,严格的等级也是先天命定的,任何人力都无法改变,巫术政治便巧妙地以“天定”来排除“人争”从而达到社会的和谐:“天下之大利莫如定,其大害莫如争。任天者定,任人者争;定之以天,争乃不生。”^②因此,亲亲、尊尊实是在天与人之间建立起一条下贯的通道,以至高无上的“天”为巫术政治背书。它充分显示了巫术政治的智慧,将一分为三的含义发挥到极致。这样的伦理和政治原则,渗透于部落社会上下,一方面使得部落社会充满了亲情之爱——任何人都有血缘关系,因而任何人都享有了这种柔情的爱,另一方面又以百世不易的“天定”原则确立部落社会的贵贱尊卑等级,谁也无法与天抗衡,挑战其坚硬的“天条”。由此,为巫术政治建立强固的社会基础。当然作为补充,除了亲亲、尊尊之外,巫术政治还有“贤贤”的原则,主张以人的才能的高低为原则,它突破了血缘的远近关系,把出身卑微却才华出众者招纳进巫官的行列。这显示了巫术政治清醒、理智的一面,因为任何时代、任何王朝,真正推动社会的是这批有才华的人士。《礼记·王制》说:“凡官民才,必先论之,论辨然后使之,任事然后爵之,位定然后禄之。”这或许是中科举制的滥觞,但无论怎么说,在巫术政治下,贤贤原则无法改变巫官结构乃至整个部落社会的结构。

再说巫术政治的仪式化执政方式。这是巫术政治最令人眩目、最具特色的创造。所谓“仪式”是指在一定的信仰的支配下,被赋予了神圣崇高、特殊魔力、特殊情感等象征意义的特定生活经历。而仪式化就是仪式的象征意义被赋予的过程^③。巫术政治的问神、祭神过程,就是这样的仪式化活动,

^① 司马迁:《史记》卷一二八《龟策列传》,北京:中华书局,1982年,第3223页。

^② 王国维:《殷周制度论》,《观堂集林》第2册,北京,中华书局,1959年。

^③ 参见拙作:《论巫术政治的仪式化》,《社会科学战线》2013年第4期。

通过这样的活动,君王的意志被赋予上天神意的象征意义,从而使君王能够在神的名义下,达到对部落的治理。“问神”主要是通过卜筮仪式来完成的,作为仪式化,是以一系列的卜筮仪轨组成的。以龟卜为例,它要有取龟、钻龟、命龟、灼龟、占龟等一系列的仪程,最后通过释读龟甲裂纹的走向而达到所谓神的指示^①,这个指示虽说在卜筮之前已经作为君王的意志潜在地、隐蔽地存在了,但只有经过这一系列的庄严神圣的仪轨,才能将它转化为公开的神的意志。同样,“祭神”自始至终也都是一场仪式,祭祀有一套极其繁琐的规程,从祭祀之前的沐浴、斋戒,到祭品、祭器的摆放,到祭祀中的阴厌、飨尸、浚、阳厌、送尸、燕饮,执干戚就舞位,升歌,以及对祭祀者的服饰、步态、神情等都有专门的规定,这些无疑使整个祭祀具有极强的仪式感。而这样的祭祀,又有祭天、祭地、祭祖、祭时、祭日、祭月、祭星、祭水旱、祭山岳、祭四方、祭百神等不同的类别,并且“凡祭有四时”,君王在春夏秋冬四季都要主持大型的祭祀活动,另外遇到各种事件,还有临时的祭祀等等^②。如此复杂繁琐的祭祀过程,要求祭祀者始终保持虔敬肃穆的心情,这个过程正是祭祀的象征意义生成的过程,它不但强化了神灵的绝对权威,凸显了君王和部落与神灵的亲密关系,具有神灵致福的象征意义,而且,通过参与祭祀者在祭祀过程中扮演的不同角色和行为方式,强化了他们对自身身份、地位的认同。祭祀的作用如此之大,所以君王们把它看作是治理国家的最重要的方式:“凡治人之道,莫急于礼,礼有五经,莫重于祭”(《礼记·祭统》),“明乎郊社之礼,禘尝之义,治国其如示诸掌乎”(《中庸·达孝》)!值得指出,“问神”和“祭神”仪式总是由仪式对象(神)、仪式主持者(君王)和仪式的参与者(部落民众)三部分组成,因此仪式的结构对应着巫术政治“神—巫—民”的三元结构;而仪式的过程最后总是把君王的意志从隐蔽化到公开化,从人间化到神圣化,转化为部落民众的最高行动准则。对巫术政治来说,虽然这比君王直接发布政令要曲折、麻烦得多,但同时又有效得多。正因此,历代君王不但不会嫌弃仪式,相反会大大地强化仪式,其方法就是使仪式更加繁琐、复杂,从而增加它的神秘性。因此从颛顼到周末的两千年,是中国历史上巫术仪式得到极大繁荣的时期,它的每一步发展,都是与中国巫术政治的演进紧密相联的。

最后,是巫术政治的“神道设教”。这是巫术政治极为重要的意识形态系统。任何政权都有一套维护自身合法性和正义性的理论系统,巫术政治也不例外。《易·观》说:“观天之神道而四时不忒;圣人以神道设教而天下服矣。”从中可以清楚地看到,神道设教的“教主”是圣人(君王),教的内容是天之神道,教的对象便是天下民众。很显然,神道设教是以巫术政治“神—巫—民”三元结构为其基本内核的。弄清这一内核的设定,其何谓“神道”也就有解了,这包含两层内容。第一层内容,神道就是“四时不忒(差错)”的天道,神对世界的主宰就是通过天道的运行来实现的。联想到《礼记·王制》:“天子命之教,然后为学”,这天道无疑是掌握在君王手中。所以,君王们的言行政令都可以算作神道之体现,因为它们都是与“问神”密切相联的,都体现着神的意志;其次作为君王言行政令的更高的抽象,如阴阳、五行、八卦、太极之道以及礼乐制度等等更是神道的显现,是更概括、更普遍的神道。一旦将这些灌输给普通民众,那么巫术政治就在信仰本体上和具体认知上建立了牢固的基础。第二层内容,神道设教就是以祭道为教,即是把祭祀所体现的对于君长和亲人的诚信、孝顺和尊敬等美德作为教的根本。所谓祭之“道”,《礼记·祭统》说得很明确:“身致其诚信,诚信之谓尽,尽之谓敬,敬尽然后可以事神明,此祭之道也。”祭道就是神道,就是通过具体的祭祀仪式而让所有的参与者得到感化和教育。这在《易·观》中也有充分的体现。其彖辞说:“观,盥而不荐,有孚颙若,下观而化也”,这是说,“为君的人在上面尽诚尽敬,无声无响;为臣为民的人在下面至诚地观仰,从中受到感化、教育”^③。事实上,“观”卦彖辞所描绘的正是一场祭祀活动,祭祀主持者的现场行为,同时成为了祭祀参

① 参见刘玉建:《中国古代龟卜文化》,桂林:广西师范大学出版社,1992年,第122—212页。

② 参见《礼记》“祭法”、“祭义”、“祭统”。钱玄等注释:《礼记》,长沙:岳麓书社,2001年,第604—652页。

③ 金景芳、吕绍纲:《周易全解》,长春:吉林大学出版社,1989年,第168页。

与者们的模仿对象。这样,君王的祭祀虽面对的是神灵,却教育了民众,在无言的祭祀活动中把祭道,即诚信、孝顺等德性传入民众的心底。这样的教育构成了巫术政治的重要组成部分^①。所以《礼记·祭统》反复说,祭“可以观政矣”,又说:“祭者教之本也已”,“夫祭之为物大矣,其兴物备矣,顺以备者也,其教之本与”,“是故君子之教也,必由其本,顺之至也,祭其是与”。以上神道设教的两个层次是相互统一的,从内、外两面深化了巫术政治之“教”的深刻含义及其政治意识形态的作用。

以上巫术政治的四个方面:巫政合一、亲亲尊尊的伦理和政治原则、仪式化的执政方式、神道设教,大致上勾勒了远古中国巫术政治的基本面貌。这四个方面的共同点就是都与一分为三的政治观和社会观联系在一起。这也启示我们,只有从远古实际存在的政治和文化出发,才能真正揭开中国“一分为三”观念的真实含义。

四、余论:从三到二

巫术政治并不能万世长存,它的产生和衰亡都受到家族血缘制内在矛盾的制约。特别是当巫术政治发展到一定规模,家族血缘制的另一个矛盾,即家族的有限性和血缘的无限性矛盾就会被激化起来。这是因为,巫术政治的持续扩张,最终总要超出“家族”所能容纳的限度。一是在空间上,通过战争或兼并,巫术政治将自己的地盘大大地扩展了,大批异族成员加入到本族之中。本族的政策如何适用于外族,如何做到“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”,就不仅仅是一个道德问题,而且是一个政治问题;二是时间上,巫术政治的权力传承成为家族血缘生死存亡的焦点,如果说禅让制是延续了原始时代的家族遗风,那么,面对异族混杂时,世袭制就必然会代替禅让制。但这种代替也并不能一劳永逸,原因是正统的血缘嫡亲争夺继承权的斗争同样会表现得异常激烈,嫡长制代替继嗣制,试图以天定熄灭人争,但这仍然无法缓解众多君王子弟的权力分享要求,于是分封制作为嫡长制的配套制度应运而生。但分封制在“以三为五,以五为九”的宗族原则下,便成为“继别为祖,别祖为宗”^②的有力推手。这样,中央王权由于内部血缘亲属的分化而亲手制造了一个又一个削弱自身力量的对手。周王朝与它的诸侯国就是这样的关系。这些在地方上称王的诸侯们,其实都是中央王权的子弟或功臣^③,但到了春秋时代,他们都已“六亲不认”,并相互吞并。因此,春秋之乱从另一个角度说,是中国家族血缘制在新的历史条件下的又一次危机。这也意味着,巫术“三”的结构可以帮助家族血缘制渡过一时的危机,却不能从根本上解决其内在的矛盾。巫术政治之“三”是一种人为的政治格局,它以凸显巫君的权威,来增强部落凝聚力,避免解体危机。但巫君的权威主要来自神灵和个人魅力,具有极大的脆弱性。当家族血缘制的矛盾激化时,特别是当人们的认识随着经济活动的扩大而日益看清巫君所虚拟的神灵的真实面目时,它就无法阻挡来自血缘内部分化所造成的解体性力量。从殷周之交开始,巫术的权威就日益衰落。至关重要的朝歌之战,姜太公竟然违背巫术占卜,逆“天意”而获胜;同样纣王临终也发出对于“天命”的质疑^④。从此以后,在重大的事件的关键时刻,经常出现这种放弃巫术,或不听从占卜结果的违龟现象。《荀子·天论》就一针见血地指出:“日月食而救之,天旱而雩,卜筮然后决大事,非以为得求也,以文之也。故君子以为文,而百姓以为神,以为文

^① 事实上,在中国儒学文化传统中,存在大量以君王、圣人为楷模的论述,追溯其源头,即是神道设教,而神道就是祭道。

^② 见《礼记·大传》:“别子为祖,继别为宗,继祢者为小宗。”此被称为中国宗法的“十四字纲领”,它“是指在周代的层级分封制下,有机会继承王位与诸侯爵位的,只能是众多王子、公子中的一个人,未继承王位或爵位的王子、公子、庶子、支子,或是留在王族、公族内,或是受封并世代食采于另地。所谓别子就是指这一类人”。“他们虽然离开了父族,但仍依靠着父族的政治经济特权,创建了新族,这个宗族的后代们将永远尊奉他,尊奉其为始迁于该地的始祖。”参见钱杭:《中国宗族史研究入门》,上海:复旦大学出版社,2009年,第93—94页。

^③ 比如鲁国是周公的封地,齐国是姜子牙的封地。

^④ 参见司马迁:《史记》卷四《周本纪》。

则吉，以为神则凶也。”^①君子以为文、百姓以为神，这真是点到了巫术政治的命门。韩非子的认识走得比荀子更远。在《韩非子》一书中，他把巫术称为“邪恶”，并专门列有“饰（饬）邪”一章：“龟策鬼神不足举胜，左右背乡不足以专战。然而恃之，愚莫大焉。”^②应该说，荀子和韩非子的看法不过是当时人们的普遍看法的一种反映。

对巫的质疑，在政治上便是对于“三”的否定。这就是今天被人们称为“周秦之变”的最实质内容。其中以郡县制为核心的“秦制”的创立，标志着巫术政治的最终结束和“周秦之变”的真正完成。郡县制实际上是中央王权的一种地方管理制度，郡守、县令和县长这些地方长官都由皇帝直接任免，他们不必是皇帝的血缘亲属，而是有治理能力的“贤者”，他们每年都必须向中央王权报告自己的治理业绩（述职），所有这些都是针对分封制的严重弊端而创立的新的制度，从而加强了中央集权。郡县制对于巫术政治分封制的胜利，从家族血缘制内在矛盾演进的角度说，这既是家族对于血缘扩张的抑制，也是两者在政治利益上的妥协。一方面郡县制以中央集权的大一统观念，确认天下权力只能掌握于一个特殊家族之手。秦帝国就是嬴姓的天下，汉帝国就是刘姓的私产；但另一方面，这种独享天下权力的家族，又须以“尚贤”的原则向血缘的无限性开放，即被宗法“以三为五，以五为九”的“亲杀”制度所排斥于家族之外的一批有能力的“贤才”，现在可以通过各种选贤的办法，重新进入权力系统，掌握一方大权^③，只不过这种权力在性质上已经完全不同于分封制下的地方诸侯的权力，而直接归于中央王权掌控。由此可知，家族血缘制经过图腾制、巫术政治之后所形成的郡县制，彻底地改变了此前巫术政治的三分格局，而形成了新的二元格局：即“皇帝—臣民”的格局。郡县制中的各级地方官员，都是中央皇帝的附庸，都没有任何独立性可言，不能自成一元；中央皇帝则一统天下，他的身份已由昔日的巫君擢升为“皇”，嬴政就是第一个“皇”，故称“始皇”，“后世以计数，二世三世至于万世”。由“王”而“皇”，这一改变显示着完全不同的政治理念。因为“皇”的含义兼合了“巫君”和“神灵”两者的身份：“古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最贵。臣等昧死上尊号，王为‘泰皇’。命为‘制’，令为‘诏’，天子自称曰‘朕’。”^④值得注意的是，秦始皇的这一举动并不是一时的心血来潮，而是对巫术政治三分格局的深刻反思，以下两段出于他及其大臣李斯的话，或可说明这一点：

古之五帝三王，知教不同，法度不明，假威鬼神，以欺远方，实不称名，故不久长。其身未歿，诸侯倍叛，法令不行。

昔者五帝地方千里，其外侯服夷服，诸侯或朝或否，天子不能制。^⑤

于是，巫术政治的三分结构由于“皇”的出现而解体了。巫术走下政坛，流落到民间，日后与道家结合而形成道教。巫术从“绝地天通”走上政坛，到秦制的确立而被逐出政坛，历时两千年，它对中国的政治文化所产生的影响是深远的，以至于认识和解读中国古代文化，都离不开它，其中当然也包含了对“一分为三”的认识。

[责任编辑 刘京希]

^① 荀子这段话的大意是：发生日食、月食，就用各种巫术来救助日月；发生旱灾就举行巫术的求雨仪式；所有事情都通过巫术的卜筮来决定，君王们这样做并非真的认为可以得到所祈求的目的，而是在装样子，文饰自己而已。所以君王在文饰自己，而百姓却把他当作真神。用文饰来应顺民情，可以无害，但因此使得淫祀求福泛滥，那就危险了。

^② 韩非子的话大意是：卜筮鬼神不能用来推断战争的胜负，星体在天空的方位不能决定战争的结果，但人们还凭借卜筮，真是再愚蠢不过了。参见高华平等译注：《韩非子》，北京：中华书局，2010年，第175页。

^③ 尚贤无疑是对贤德的一种继承和发展，其最高形式就是科举制度。由此也可知，科举之根仍然在家族血缘制。

^④ 司马迁：《史记》卷六《秦始皇本纪》，第236页。

^⑤ 司马迁：《史记》卷六《秦始皇本纪》，第247、236页。

唐代刑部尚书的出身阶层与入仕途径

王 建 峰

摘要:唐代刑部尚书来源于多个社会阶层。受士族政治余风的影响,绝大多数仍出身地方郡姓,其中半数以上来自于魏晋南北朝以来的士家大族;来自宗室和地方小姓者则为数不多,出身寒门者更属个别。但是,士族政治已渐趋衰落,即便是具有旧士族血统的刑部尚书,也很少通过门荫入仕,而科举考试已经成为他们入仕的主要途径,其中尤以进士科为最。值得注意的是,唐代虽然设立律学馆以培养法学专门人才,科举中又特别设置明法科来选拔法学优秀人才,刑部尚书却并无一人由明法科出身。究其原因在于:律学地位较低,明法科出身者仕途前景不佳,社会风气重视经学文章而轻视律学,来自社会较高阶层的贵族子弟竞逐明经、进士等科而对明法科不屑一顾。

关键词:唐代;刑部尚书;士族;科举

唐朝是继承魏晋南北朝隋而建立,此时门第势力仍然比较强大,但社会已经出现了新的局面。把握唐代社会阶层变动的情形与特征,是分析认识这一时期一切政治社会问题的关键所在。因而,统治阶级内部各阶层力量的消长嬗变是隋唐史研究中的一个重要问题。较早关注唐代统治阶层变动的是陈寅恪先生,他认为武后至玄宗时期统治阶层发生了升降变动,而变化的原因是科举制度受到崇重^①。此后,这种观点得到史学界的广泛接受和吸纳。受其启发,一些学者对唐代特定群体的出身阶层给予考察,并取得了一定成果^②。

司法机构是唐代庞大统治组织的重要组成部分,司法官员群体是唐朝政治权力运作所依赖的重要力量。所以,考察司法官员这一群体的阶层来源有助于更准确地认识唐朝政权的特征及性质。刑部、大理寺和御史台是唐朝中央最重要的三个司法机构,合称三法司。其中,刑部主管司法行政,大理寺主管司法审判,御史台主管司法监察。目前,学界对唐代法典的研究成果已非常丰硕^③,对中央三法司的研究也逐渐深入,但还未见对中央司法官员进行全面系统的考察^④。有鉴于此,本文拟以刑部尚书为视角,考察中央司法行政最高长官这一特殊群体的出身阶层和入仕途径。

作者简介:王建峰,山东大学历史文化学院讲师(山东济南 250100)。

基金项目:本文系教育部人文社会科学研究项目(批准号:09YJC770045)和山东大学自主创新基金项目的阶段性成果。

① 陈寅恪:《唐代政治史述论稿》,北京:三联书店,2001年,第202—207页。

② 毛汉光为准确认识唐代统治阶层社会架构,以两《唐书》列传中的品官为选样,对不同时期各阶层人数进行量化考察,探求数字变化的诸种原因,并分析由此产生的社会影响(毛汉光:《唐代统治阶层社会变动——从官吏家庭背景看社会流动》,台湾政治大学博士论文,1969年);华林甫则对唐朝宰相群体的阶层出身进行了分析统计(华林甫:《论唐代宰相籍贯的地理分布》,《史学月刊》1995年第3期)。

③ 研究唐律的代表性著述有:乔伟的《唐律研究》(济南:山东人民出版社,1985年)、王立民的《唐律新探》(上海:上海社会科学院出版社,1993年)和刘俊文的《唐律疏议笺解》(北京:中华书局,1996年)。其他成果尚多,兹不详举。

④ 卢建荣曾对唐代前期(618—755)大理寺卿、少卿和刑部侍郎两个群体士族、小姓及寒素三种阶层出身作了考察(卢建荣:《六至八世纪中国法律知识的建构及相关的文化和权力问题》,《国立台湾师范大学历史学报》第29期,2001年6月)。

将唐代官吏按照一定分类标准划分为若干层次,是分析认识唐代统治阶层内部各种力量消长变化的前提。为精确统计唐代各类人物升降变动的轨迹,毛汉光曾依照身份性质的不同,将官吏出身划分为 26 小类,又归纳为士族、小姓和寒素三大类^①。通过这种分类方法,他力图比较全面地反映整个社会的阶层状况。事实上,作为反映社会阶层状况及其变动的谱牒之学在中古时期曾广受推崇,唐朝政府就多次官修谱牒,对当时的姓氏等第进行调整与刊正,以维护和巩固其统治。这些记述是考察当时社会阶层变动状况的重要资料。

唐太宗贞观十二年(638)颁行天下的《氏族志》,早已亡佚了。但敦煌石室中发现的一件残卷,虽不是贞观十二年所修成的《氏族志》的残卷,却被认为是贞观八年(634)吏部尚书高士廉等《条举氏族事件》残卷;并且这不是原奏疏,而是奏疏的抄件^②。残卷中有“今为八十五郡,合三百九十八姓”一句,可知原件共载 85 郡,398 姓。但残卷中只剩下 66 郡,266 姓;并且其中又残脱了 13 姓,只残存了 253 姓。在贞观《氏族志》已经亡佚的情况下,虽然这一残卷有诸多遗憾之处,但却能够部分地反映唐代前期地方郡姓的状况。

斯坦因敦煌文书第 2052 号《新集天下姓望氏族谱》,学界一般认为它是唐德宗时代(780—805)的作品^③。这件作品保存得相当完整,除岭南道不出姓望未予记载外,共载有 9 道 91 郡,777 个郡姓。它充分显示了唐代中期地方郡姓的状况。

唐宪宗元和七年(812),王涯、林宝等奉诏修撰的《元和姓纂》书成。此书后来散佚,清代学者从《永乐大典》中将其辑出,岑仲勉先生又撰《〈元和姓纂〉四校记》^④,可以借助它来窥得唐代后期的部分郡姓。另外,乐史于北宋太平兴国(976—983)中,撰成《太平寰宇记》一书。此书所记的一些州下,记载着该州的郡姓。这些记载反映的不是北宋初期地方郡姓的状况,而是唐代后期地方郡姓的状况。王仲荦先生曾将其中所记载的郡姓,根据唐代十道先后进行统计,共得 75 郡,358 姓^⑤。

这类官修谱牒,实际上就是以官方文书的形式,将当时社会的人们作了群体划分,并且同样进入谱牒的家族之间也具有等级差别。能否进入官修谱牒,关系到中古家族政治经济利益,以及其社会地位和影响。因此,考察唐代官吏的社会成份背景时,是否出身地方郡姓是一个重要标准。为便于分析概括,笔者将唐代这一历史时期划分为前、中、后三个阶段。前期从唐高祖元年至睿宗末年(618—712),中期从唐玄宗先天元年至顺宗末年(712—805),后期则从宪宗元和元年至唐亡(806—907)。这样划分,首先是符合唐代的历史演变状况,另外,每一时期约为百年,也便于从事对照比较。本文试图以唐代前期、中期和后期的郡姓为标尺,探讨刑部尚书这一群体的阶层来源状况及其特征。

本文所论唐代刑部尚书共计 127 人 144 任。学界最早对唐代刑部尚书进行排比考证的是严耕望先生,他在《唐仆尚丞郎表》中对刑部尚书详加考订^⑥,据笔者统计总共 121 人 135 任。笔者又考诸新近出土的墓志碑刻,认为目前所见唐代刑部尚书共计 127 人 144 任。在这 127 人当中,三次担任刑部尚书者 3 人,即:颜真卿、殷侑和张祎;两次担任该职的达 11 人,即窦诞、韦安石、岑羲、崔隐甫、王昂、王播、柳公绰、徐商、刘瞻、孔纬及崔凝。

目前已知的唐代 127 位刑部尚书中,中期的裴敦复、王昂,后期的郑元、王源中、郑元规,共五人

^① 毛汉光:《唐代统治阶层社会变动——从官吏家庭背景看社会流动》,第 21—23 页。

^② 王仲荦:《〈唐贞观八年条举氏族事件〉残卷考释》,《靖华山馆丛稿》,北京:中华书局,1983 年,第 328—351 页。

^③ 王仲荦:《〈新集天下姓望氏族谱〉考释》,《靖华山馆丛稿》,第 365 页。

^④ 岑仲勉:《〈元和姓纂〉四校记》,郁贤皓、陶敏整理,孙望审订,北京:中华书局,1994 年。

^⑤ 王仲荦:《〈唐贞观八年条举氏族事件〉残卷考释》,《靖华山馆丛稿》,第 354—362 页。

^⑥ 严耕望:《唐仆尚丞郎表》,北京:中华书局,1986 年,第 975—1007 页。

籍贯不详。这五人分别属于王、裴、郑三姓，都是唐朝士族大姓，但由于籍贯不详，《新唐书·宰相世系表》也未载其所出郡望，因而本文暂且不将他们归入王、裴、郑这三种唐代地方郡姓。本文考察其余 122 人的出身阶层情况，按照皇室、地方郡姓和地方非郡姓分为三类。

(一) 皇室成员。唐代出身于皇室的刑部尚书共有八人，占全部尚书总人数的比例达 6.56% (8/122)。其中，前期有李道宗、李晦二人，中期有李适之、李巨、李麟、李齐物、李勉五人，后期仅李福一人。占各时期刑部尚书总人数的比例分别为 4.88% (2/41)、17.24% (5/29)、1.92% (1/52)。

(二) 地方郡姓。唐代刑部尚书出身于地方的共 114 位，如其所出郡望在《唐贞观八年条举氏族事件》残卷》、《新集天下姓望氏族谱》或《太平寰宇记》中列为郡姓，则将其归纳为出身于地方郡姓。列出出身地方郡姓之刑部尚书简表如下：

道名	所属地方郡姓	前 期	中 期	后 期	合 计
关内道	雍州京兆郡韦氏	韦挺 韦安石 韦巨源	韦抗 韦坚	韦弘景 韦损	7
	雍州京兆郡杜氏	杜景佺			1
	雍州武功郡韩氏	韩仲良			1
	泾州安定郡皇甫氏	皇甫无逸			1
	岐州扶风郡窦氏	窦诞			1
	同州冯翊郡郭氏			郭钊	1
陇右道	渭州陇西郡李氏	李靖 李乾祐		李愿 李玭 李当(珰)	5
	渭州陇西郡牛氏			牛蔚	1
	秦州天水郡权氏			权德舆	1
山南道	邓州南阳郡邓氏	邓口(恽)			1
	邓州南阳郡赵氏			赵宗儒	1
	邓州南阳郡岑氏	岑羲			1
	邓州南阳郡张氏			张祎	1
河东道	蒲州河东郡裴氏	裴居道 裴谈		裴瓌 裴迪 裴贊	5
	蒲州河东郡柳氏			柳公绰 柳仲郢	2
	并州太原郡王氏		王锷	王播 王铎	3
	虢州弘农郡杨氏	杨元琰		杨汝士 杨授 杨收	4

续表

道名	所属地方郡姓	前期	中期	后期	合计
河北道	冀州渤海郡高氏		高郢	高瑀	2
	冀州广平郡宋氏		宋璟		1
	幽州范阳郡张氏		张均	张弘靖	2
	幽州范阳郡卢氏	卢承庆	卢从愿	卢携	3
	定州博陵郡崔氏			崔植 崔弘礼 崔弘 崔元式 崔璪 崔凝	6
	贝州清河郡张氏	张锡			1
	贝州清河崔氏		崔隐甫 崔琳	崔慎由 崔彦昭 崔安潜	5
	赵州赵郡李氏	李怀远	李日知 李父	李鄘 李逊	5
河南道	洛州河南郡祝氏	祝钦明			1
	洛州河南郡房氏		房琯		1
	许州颍川郡豆卢氏	豆卢欽望			1
	郑州荥阳郡郑氏	郑善果		郑覃 郑澣 郑朗 郑从谠 郑延昌	6
	汴州陈留郡殷氏			殷侑	1
	亳州谯郡夏侯氏			夏侯孜	1
	豫州汝南郡周氏			周墀	1
	豫州汝南郡袁氏	袁智弘			1
	兗州鲁国郡孔氏			孔纬	1
	青州北海郡唐氏	唐临			1
	青州北海郡王氏		王志愔		1
	徐州彭城郡刘氏	刘德威 刘祥道	刘滋	刘瞻	4
	徐州彭城郡徐氏			徐商	1
江东道	徐州兰陵郡萧氏	萧造 萧至忠	萧炅		3
	沂州琅琊郡颜氏		颜真卿		1
	沂州琅琊郡王氏		王珣		1
	苏州吴郡陆氏		陆象先		1
	湖州吴兴郡沈氏	沈叔安			1
	湖州吴兴郡姚氏	姚璿			1
	常州晋陵郡蒋氏		蒋涣	蒋系 蒋伸	3
合计	45	28	19	47	94

据上表可知,唐代刑部尚书出身于地方郡姓的达 94 人,占全部刑部尚书总数的 77.05%(94/122)。各时期出身于地方郡姓的刑部尚书分别为 28 人,19 人和 47 人,占各时期刑部尚书总人数的比例分别为:68.29%(28/41)、65.52%(19/29)和 90.38%(47/52)。

(三)地方非郡姓。如上所述,出身于地方的 114 位刑部尚书中,有 94 人出身于地方郡姓。其余 20 人所出姓氏在《唐贞观八年条举氏族事件》残卷》、《新集天下姓望氏族谱》或《太平寰宇记》中未列为郡姓,则将其归纳为出身于地方非郡姓,列出身地方非郡姓之刑部尚书简表如下:

道名	所属地方非郡姓	前期	中期	后期	合计
关内道	雍州长安屈突氏	屈突通			1
陇右道	沙州敦煌郡赵氏		赵彥昭		1
河北道	定州中山张氏	张行成			1
	卫州汲郡关氏		关播		1
河东道	并州祁县张氏	张楚金			1
	并州太原郡白氏			白敏中	1
	潞州上党郡苗氏		苗晋卿		1
	晋州平阳路氏		路嗣恭	路岩	2
河南道	洛州河南郡长孙氏	长孙祥 长孙冲		长孙凝	3
	郑州荥阳郡张氏	张亮			1
	魏州昌乐郡郭氏	郭元振			1
	齐州临淄郡段氏			段文昌	1
	滑州东郡刘氏	刘政会			1
	相州邺郡源氏	源直心			1
	郑州荥阳郡娄氏	娄师德			1
江东道	洛州河南郡尔朱氏	尔朱杲			1
	常州义兴郡薛氏		薛登		1
合计	17	11	5	4	20

据上表可以看出,唐代刑部尚书出身于地方非郡姓的共 20 人,占全部刑部尚书总数的 16.39%(20/122)。各时期出身于地方非郡姓的刑部尚书分别为 11 人,5 人和 4 人,占各时期刑部尚书总人数的比例分别为:26.83%(11/41)、17.24%(5/29)和 7.69%(4/52)。

二

通过以上对刑部尚书出身于皇室、地方郡姓和地方非郡姓的考察可以看到,唐代刑部尚书的阶层来源主要是地方郡姓,总数的近八成都来自这一阶层。唐代刑部尚书总共 127 人,籍贯不详者 5 人,其余 122 人中,出身于皇室者 8 人,出身于地方郡姓者 94 人,出身于地方非郡姓者 20 人。三者所占比例分别为 6.56%(8/122)、77.05%(94/122)和 16.39%(20/122),可见地方郡姓是刑部尚书的主要来源阶层。

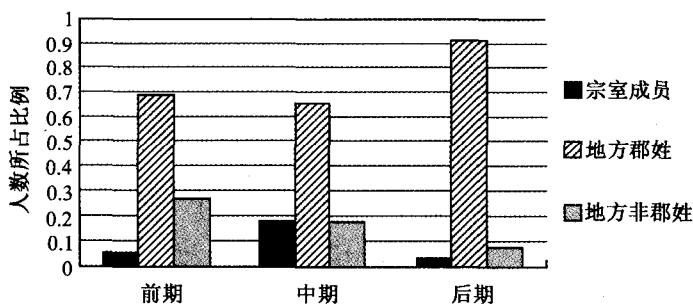
在地方出身的刑部尚书,郡姓与非郡姓的人数比例为 82:18(94/20),出身地方郡姓者比例远高于出身地方非郡姓者比例。另外,由于唐代前期、中期和后期郡姓都没有完整地保留下来,所以本

文统计的非郡姓当中就会有个别或者更多原本属于郡姓,即唐代刑部尚书出自地方郡姓的人数实际上多于 94 个。例如,长孙氏、源氏和窦氏,都是代北胡姓,是北朝统治的中坚势力,在唐朝也还是显贵。据毛汉光对唐代各族姓官宦情况的统计可制唐代源氏、长孙氏入仕情况简表如下:^①

姓氏	品级	官宦人数			
		前期	中期	后期	总计
源氏/长孙氏	上品	1/8	4/0	0/0	5/8
	中品	14/2	8/0	0/1	22/3
	下品	3/4	7/1	0/0	10/5
	总计	18/14	19/1	0/1	37/16

源氏在唐代前、中期,长孙氏在唐代前期,不仅有数量不少的成员入仕,而且不少曾官居高品,这就可以从一个侧面反映该姓氏的力量。因此,由于史料残缺的原因,虽然本文统计时将窦氏列入郡姓,而将长孙氏和源氏未列入郡姓,实际上这三个姓氏都应当属于郡姓。

动态地观察刑部尚书出身于宗室、地方郡姓和非郡姓的人数和及其比例变化,可以看到:前期分别为 2 人,28 人和 11 人,所占比例分别为 4.88%、68.29%、26.83%;中期分别为 5 人,19 人和 5 人,所占比例分别为 17.24%、65.52% 和 17.24%;后期分别为 1 人,47 人和 4 人,所占比例分别为 1.92%、90.39% 和 7.69%。这些数字变化具有两种趋向:即皇室成员任刑部尚书人数在唐代中期有所增多,比例有所提高,后期却只有一人;出身地方非郡姓的刑部尚书人数在唐代三个时期一直呈递减态势,所占比例也一直下降。下为各时期刑部尚书出身阶层消长图。



唐代有 10 位刑部尚书出身于非汉族,他们是窦诞、刘政会、屈突通、源直心、长孙祥、长孙冲、尔朱呆、豆卢欽望、房琯和长孙凝,全部源自北朝胡族。因此,汉族与非汉族刑部尚书的比例为 92 : 8 (117/10)。在这八种少数民族姓氏中,窦氏、豆卢氏与房氏已经分别成为岐州扶风郡、许州颍川郡和洛州河南郡的郡姓。其它五个少数民族姓氏,源氏、长孙氏应当也是地方郡姓,而刘氏、屈突氏、尔朱氏,还不能确定当时是否被列入地方郡姓。

唐初,部分旧士族虽然“名虽著于州间,身未免于贫贱”^②,社会却仍然是门阀士族统治时期。统治者力图通过编定族姓,在士族中增加非士族成份,以扩大士族的范围,从而造成山东旧士族的贬值。但直至唐代中后期,崇尚郡望门第的观念仍然强大,因而造成有些并非士家大族出身的人士不惜伪造身世,认人为祖。刑部尚书中有这样依附士家、假冒出身的人物,如中期的王锷,“自言太原

^① 毛汉光曾对唐代全期 606 个族姓根据品位高低和官宦人数进行了统计,源氏、长孙氏分别见《唐代统治阶层社会变动——从官吏家庭背景看社会流动》,第 155、162 页。

^② 王溥:《唐会要》卷八十三《嫁娶》,北京:中华书局,1955 年,第 1528 页。

人……附太原王翊为从子”^①;后期的杨收,“自言隋越公素之后”^②。

从上图中可以看到,出身于地方郡姓的刑部尚书共 94 人,占全部刑部尚书总人数的 77.05%(94/122);这 94 位刑部尚书来自 45 个地方郡姓,而这些地方郡姓,几乎都是魏晋南北朝以来的士族大家。尤其是京兆韦氏、陇西李氏、河东裴氏、河东柳氏、太原王氏、弘农杨氏、范阳卢氏、范阳张氏、渤海高氏、博陵崔氏、清河崔氏、赵郡李氏、荥阳郑氏、彭城刘氏、兰陵萧氏、晋陵蒋氏这十六郡姓,所出刑部尚书达 65 人,占出身地方郡姓总数的 69.15%(65/94),占全部刑部尚书总数的 53.28%(65/122)。

由此可见,唐朝时出身大士族的刑部尚书不但在数量上相当可观,而且所出刑部尚书最多的十六个地方郡姓,即是在政治社会中最有影响的大士族。毛汉光先生曾以三世任官达五品以上为士族标准,条列东汉至唐末的士家大族。其中,隋唐时期以《隋书》、《旧唐书》、《新唐书》(《宰相世系表》除外)及隋唐墓志为基本材料,统计后得出结论为:“京兆杜陵韦氏、河南开封郑氏、弘农华阴杨氏、博陵安平崔氏、赵郡武城崔氏、赵郡平棘李氏、陇西狄道李氏、太原晋阳王氏、范阳涿县卢氏、渤海蓚县高氏、河东闻喜裴氏、彭城刘氏、河东解县柳氏、京兆杜陵杜氏、河东汾阴薛氏等,此十五姓是隋唐全期三百余年的宠儿,子孙有极高的任官率。”^③毛氏所列举的在唐代政治社会中最有影响的十五个士家大族与本文所举刑部尚书出身最多的十六个郡姓颇为一致。除河东汾阴薛氏未出刑部尚书外,其余十四个大士族所出刑部尚书就达 58 人。此外,毛汉光先生认为唐代最为贵盛的十四姓十八家为:“赵郡李氏、陇西李氏、赵郡崔氏、博陵崔氏、京兆韦氏、荥阳郑氏、河东裴氏、弘农杨氏、范阳卢氏、兰陵萧氏、太原王氏、琅琊王氏、京兆杜氏、彭城刘氏、渤海高氏、河东薛氏、河东柳氏等十七家,外加李唐宗室后裔,凡十八家大士族。”^④如果依此统计,则唐代刑部尚书出身大士族的可达 70 人,大士族对刑部尚书这一职位的掌控程度由此可见一斑。

唐代 127 位刑部尚书,仅有张亮、王昂二人出身寒门。张亮原本务农,“素寒贱,以农为业”^⑤;王昂起于兵家,“出自戎旅,以军功累迁河中尹,充河中节度使”^⑥。除了无世祚之资的张亮和王昂,其它刑部尚书都出身于士族或小姓。毛汉光先生以新旧《唐书》中士族和小姓官员 2647 人、唐代墓志中所获官员 5222 人,研究唐代族姓即士族和小姓,将所得 606 个族姓分为六级,其中三级以上为 39 个士族。^⑦若以此为标准,则唐代共有 80 位刑部尚书出身于士族,占全部刑部尚书的比例达 65.57%(80/122),即唐代刑部尚书近三分之二出身于三级以上士族。如果以第六级姓族为小姓,即整个唐朝只有 1~2 人为官的家族,则地方非郡姓中仅赵彦昭、张楚金、娄师德、薛登四人出身小姓。所以唐代刑部尚书出身士族的比例为 95.90%(117/122),为揭示唐代士族高度控制和影响政治社会提供了鲜活的个案实例。

另外,还可以对刑部尚书与其他司法官员群体的出身阶层进行比较分析。唐朝的社会架构是以士族为主的阶层社会。据毛汉光先生统计,两《唐书》列传中品官共计 2622 名,将其按 11 期 3371 人次进行考察,则唐代统治阶层中士族、小姓、寒素的成分比例分别为 66.2%、12.3% 和 21.5%。^⑧ 卢建荣先生对唐代前期(618~755)大理寺卿、少卿和刑部侍郎的阶层出身作了考察,其士族、小姓、寒素的比例分别是:69.84%、11.11%、19.05% 和 93.48%、6.52%、0.00%。^⑨ 上文已经指出,唐代刑部尚书出身士族的比例为 95.90%,而出身小姓和寒素的比例分别为 3.28%(4/122) 和 0.82%(1/

^① 刘昫等撰:《旧唐书》卷一五一《王锷传》,北京:中华书局,1975 年,第 4059、4061 页。

^② 刘昫等撰:《旧唐书》卷一七七《杨收传》,第 4595 页。

^③ 毛汉光:《中古家族之变动》,《中国中古社会史论》,上海:上海书店出版社,2002 年,第 65 页。

^④ 毛汉光:《唐代大士族的进士第》,《中国中古社会史论》,第 336 页。

^⑤ 刘昫等撰:《旧唐书》卷六十九《张亮传》,第 2514 页。

^⑥ 刘昫等撰:《旧唐书》卷一一八《王昂传》,第 3414 页。

^⑦ 毛汉光:《唐代统治阶层社会变动——从官吏家庭背景看社会流动》,第 145~207 页。

^⑧ 毛汉光:《唐代统治阶层社会变动——从官吏家庭背景看社会流动》,第 31~46 页。

^⑨ 卢建荣:《六至八世纪中国法律知识的建构及相关的文化和权力问题》。

122)。根据笔者本文统计,结合毛汉光、卢建荣两位先生的以上数据,可以列唐代不同群体阶层来源比较表如下:

阶层		士族	小姓	寒素
群体				
朝廷品官		66.2%	12.3%	21.5%
司法官	大理寺卿、少卿	69.84%	11.11%	19.05%
	刑部侍郎	93.48%	6.52%	0.00%
	刑部尚书	95.90%	3.28%	0.82%

大理寺卿、少卿与刑部尚书、侍郎出身士族比例差距较大:刑部尚书、侍郎几乎全部来自士族,出身小姓的比例很低;大理寺正副长官则有十分之二来自寒素,另外还有十分之一来自小姓。出现这种差异的缘由是:由于士族势力影响犹在,对高品职位的控制度相应较强。从官品来讲,刑部尚书、侍郎为正三品和正四品下,大理寺卿和少卿为从三品和从四品上;其次,尚书、侍郎接近中枢,往往可以参与机务,如刑部尚书同时兼任宰相者就达到 30 任之多,而大理寺卿、少卿则被排斥在决策层之外;再者,就机构关系来讲,刑部主管刑律政令,执行机构则是大理寺;大理官属于事务性官职,而刑部职官为政务官性质^①。因此,刑部尚书、侍郎出身士族的比例,远高于大理寺卿、少卿,是由其官品的高低、职官的性质、是否参与决策等多种因素决定的。这就表明了此时士族对政治还具有相当的影响力,几乎完全掌控了刑部尚书这一品级最高的司法职位。

三

由以上的考察分析可知,唐代刑部尚书绝大多数都出身于魏晋南北朝以来的士族。然而,这时期的士族与之前的士族已经有了很大差别。九品中正制下,只要列入士族,就享有一定的政治经济特权,就可以依据门第的高低在中央或地方获得相应的官职。隋朝取消了九品中正制后,政治经济特权都以现任官品为准。唐朝时已经不能依据门第入仕,虽然五品以上官僚子弟可以门荫入仕,却不能世袭一定的官职,不能对子弟提供长期做官、世代享有高官厚禄的保证。同时,唐代的政治经济特权均以官品为本,仅靠门第而没有一定的官职,就得不到相应的政治经济特权。因此,唐代士族出身者为获得政治经济权力,同样必须获得相应的官品,所以从入仕途径来讲已经与以往大为不同。

唐代官员的入仕途径,除科举外,举荐、荫补及军功等都是进入仕途的常见门径。本文按前、中、后三个时期,对唐代刑部尚书的入仕途径进行考察。唐代刑部尚书入仕途径可考者为 77 人,占全部刑部尚书总人数的 60.63%(77/127)。具体来讲,唐代各时期出身可考者人数分别为 15 人、20 人和 42 人,占各时期刑部尚书总人数的比例为 36.59%(15/41)、64.52%(20/31)和 76.36%(42/55)。详见下表:

途径 时期	荐举	门荫	常举			制举	其 它	待 考	总 计
			秀才	明经	进士				
前期	韩仲良 张行成	皇甫无逸 郑善果 尔朱杲 豆卢欽望	张楚金	姚璿 杜景佺 韦安石 祝钦明	娄师德 岑羲 郭元振	李怀远	0	26	41

^① 严耕望:《论唐代尚书省之职权与地位》,《严耕望史学论文选集》,台北:联经出版事业有限公司,1991 年。

续表

途径 时期	荐举	门荫	常举			制举	其它	待考	总计
			秀才	明经	进士				
中期	0	李麟 李勉 路嗣恭 刘滋	0	韦抗 卢从愿	李日知 李父 王志愔 苗晋卿 蒋涣 高郢	赵彦昭 宋璟 张均 颜真卿 关播	陆象先 裴敦复	1	11 31
后期	0	郭钊 张弘靖 李愿 郑覃	0	崔植 殷侑 牛蔚 崔慎由	郑元 赵宗儒 李逊 韦弘景 郑灝 崔元式 周墀 柳仲郢 蒋伸 李福 路岩 王铎 崔彦昭 孔纬 崔凝 张祐 裴贽	李廊 王播 崔弘礼 王源中 杨汝士 白敏中 郑朗 夏侯孜 徐商 杨收 刘瞻 郑从谠 卢携 崔安潜 郑延昌 杨授	柳公绰	0	13 55
总计	2	12	1	10	47	4	1	50	127

通过以上考察可以看到：

总体来看，科举出身的刑部尚书占绝对多数。唐代前期刑部尚书中以科举入仕者人数最多，共 9 人，占这一时期可考刑部尚书人数的 60.0% (9/15)；门荫出身者 4 人，所占比例达 26.7% (4/15)；荐举出身者为 2 人，占 13.3% (2/15)。唐代中期由科举入仕者达 15 人，比例为 75.0% (15/20)；门荫出身者仍为 4 人，但比例却下降为 20.0% (4/20)；因上书言事拜官者为房琯，占 5.0% (1/20)，这属于特殊情形。唐代后期由科举入仕的刑部尚书有 38 人，占该时期可考刑部尚书的比例为 90.48% (38/42)；由门荫出身者仍旧为 4 人，所占比例为 9.52% (4/42)。整体来看，荐举出身者仅 2 人，都在前期；荫补出身者总共为 12 人，各期分别有 4 人；科举出身者为 62 人，所占比例为 80.52% (62/77)。

动态来看，刑部尚书由荫补出身者所占比例呈现递减趋势，由科举出身者所占比例则呈现增长态势。这一状况在唐代各时期都特别突出。按照规定，门荫制度可以保证五品以上官吏的子、孙两代，三品以上官吏的子、孙、曾孙三代做官。但随着进士科成为高级官吏的主要来源后，门荫制度即走向了衰落^①。虽然由荫补出身的刑部尚书在唐代三个时期人数都是 4 人，但在各时期出身可考刑部尚书所占的比例则从 26.67% (4/15) 下降至 20.00% (4/20)，后期更降至 9.52% (4/42)。

^① 吴宗国：《唐代科举制度研究》，北京：北京大学出版社，2010 年，第 229—233 页。

唐代由科举出身的刑部尚书,前期为9人,中期为15人,后期则达到38人;所占比例方面,也呈现不断增长之势,前期为60.0%(9/15),中期增长至75.0%(15/20),后期甚至达到90.48%(38/42)。可见,由科举出身的刑部尚书无论是人数还是比例都在不断增加。这种趋势的出现与唐代科举制不断推行与完善,科举尤其是进士科逐渐成为入仕主要途径这一现象相一致。

在以科举入仕的刑部尚书中,进士科和明经科是其主要出身科目。唐代的科举分常举与制举两种。常举是每年分科举行的科举,常举考试“其科有六:一曰秀才,二曰明经,三曰进士,四曰明法,五曰书,六曰算”^①。秀才科“取人稍峻,贞观已后遂绝”^②,刑部尚书中仅有张楚金一人出身于秀才科;而明法、明书与明算三科均属专业性考试,录取名额俱少。唐代前期刑部尚书由明经科出身者4人,进士科出身者3人;中期由明经科出身者2人,进士科出身者11人;后期由明经科出身者4人,进士科出身者33人(郑朗在复试时未及第)。由明经科出身者在唐朝前、中、后期所占比例分别为44.44%(4/9)、13.33%(2/15)和10.53%(4/38);由进士科出身者在唐朝前、中、后期所占比例分别为33.33%(3/9)、73.33%(11/15)和86.84%(33/38)。由此可见,唐朝刑部尚书由明经科出身者逐渐减少,而由进士科出身者持续增多。

这种现象与唐朝士人渐趋冷落明经科,竞逐进士科的历史背景相吻合。唐代前期,明经的整体素质、社会地位和政治地位都不比进士低;开元以后,明经的政治地位已经开始下降,贞元(785—805)、元和(806—820)之际,社会上明显已经对明经和进士“贵此贱彼”了;到了后期,进士科不论是仕途出路、政治特权还是社会地位,都远高于明经科^③。

制举是皇帝临时下诏举行的科举。制举及第者,由考官定其等第,再根据等第高低给予出身或授以官职。刑部尚书单由制举出身者共4人,即前期的李怀远,中期的陆象先、裴敦复,后期的柳公绰则二次应制举登第。制科及第是快速升迁的重要通道,原来没有出身和官职的,即被授以从九品下阶或上阶的官职,起家官甚至比进士还高;有资荫或出身而未释褐者,即使成绩一般,也可以按其资荫或出身所应叙之阶或高一阶授官;原有官职的,还可以加阶授官^④。因此,制科无论对于出身明经、进士但由于格限未至没有官职者,还是对已有官职的下层官员,都具有重要意义。中期的李麟出身宗室,由门荫任官,后制举及第。另有由常举出身后又制举及第者共9人,祝钦明、卢从愿明经出身后又获制举出身;李父、宋璟、苗晋卿、颜真卿、高郢、王播由进士科出身后,又制举登科;崔慎由先举明经、后中进士,又制举登科。然而,随着高官新贵普遍利用进士科来传袭高位,制科在文宗大和二年(828)以后即不再举行^⑤。这样,士人也就不能再通过制举出身而升任刑部尚书了。

四

需要指出的是,唐朝对法律人才的培养和选拔非常重视。首先,表现为在中央设立了专门的法学教育机构——律学馆,试图造就精通法律的专门人才。律学生“以律、令为专业,格、式、法例亦兼习之”^⑥。律、令、格、式是唐代法典的基本形式,“凡律以正刑定罪,令以设范立制,格以禁违正邪,式以轨物程事”^⑦,显然律学生主要学习的就是法律知识。其次,则表现为在科举考试中首创明法科考试,向全社会公开选拔优秀法律人才。除了律学生外,地方乡贡也可参加明法考试。明法科的考试

^① 李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》,北京:中华书局,1992年,第109页。

^② 李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》卷四《尚书礼部》礼部尚书,第109页。

^③ 吴宗国:《唐代科举制度研究》,第168—187页。

^④ 吴宗国:《唐代科举制度研究》,第81—87页。

^⑤ 吴宗国:《唐代科举制度研究》,第187—189页。

^⑥ 李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》卷二十一《国子监》律学博士,第562页。

^⑦ 李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》卷六《尚书刑部》刑部尚书,第185页。

内容及录取标准为：“其明法试律、令各一部，识达义理、问无疑滞者为通。粗知纲例、未究指归者为不。所试律、令，每部试十帖。策试十条：律七条，令三条。全通者为甲，通八已上为乙，已下为不第。”^①可见，明法科主要考核学生对律、令等基本知识的掌握程度，使具有良好法学知识的人才取得了出身，进而可以充实到官员队伍中去。

唐代明法及第者极少见诸史籍，在正史中有传的仅李朝隐一人^②，《新唐书·宰相世系表》又见裴润、裴净、裴济^③、薛敷前^④四人。考据墓志碑刻记载，卢医王^⑤、王植^⑥、张鹭^⑦、皇甫文备^⑧、潘智^⑨、骞晏^⑩、许枢^⑪、车孚^⑫、成几^⑬、杨岌^⑭、吉怀恽^⑮、房兴昌^⑯、李正本^⑰、乔梦松^⑱、李行^⑲、陈希乔^⑳、陈贵宰^㉑、张泚^㉒十八人也是明法及第^㉓。其中，王植、成几、许枢、皇甫文备、李朝隐、乔梦松六人都曾在大理寺任职；皇甫文备曾在刑部任职；李朝隐和乔梦松曾在御史台任职；骞晏曾任地方司法参军事；其余诸人仅任至县尉、主簿、令。因此，明法出身者有在立法和司法机构任职的情形，特别是李朝隐官至大理卿、御史大夫，皇甫文备官至刑部侍郎、大理卿。可见，尽管唐代由明法科及第者人数极少，其中个别人曾位居大理寺卿、御史大夫和刑部侍郎等高职；但刑部尚书中无一人由明法科出身。

据《唐六典》卷六《尚书刑部》，唐代刑部设“刑部尚书一人，正三品”，“侍郎一人，正四品下”。其职掌为：“刑部尚书、侍郎之职，掌天下刑法及徒隶、勾覆、关禁之政令。其属有四：一曰刑部，二曰都官，三曰比部，四曰司门；尚书、侍郎总其职务而奉行其制命。凡中外百司之事，由于所属，咸质正焉。”^㉔可知刑部尚书和侍郎，乃是统领四司，掌管国家律令刑法、囚徒簿籍、财政勾检、关禁出入等政

- ① 李林甫等撰，陈仲夫点校：《唐六典》卷二《尚书吏部》考功郎中员外郎，第 45 页。
- ② 刘昫等撰：《旧唐书》卷一〇〇《李朝隐传》，第 3125 页。
- ③ 欧阳修、宋祁：《新唐书》卷七十一上《宰相世系一上》，北京：中华书局，1975 年，第 2195、2201 页。
- ④ 欧阳修、宋祁：《新唐书》卷七十三下《宰相世系三下》，第 2996 页。
- ⑤ 崔尚：《唐故滑州匡城县丞范阳卢府君（医王）墓志铭并序》，吴钢主编：《全唐文补遗》第八辑，西安：三秦出版社，2005 年，第 12—13 页。
- ⑥ 《大唐故司宗寺丞上骑都尉王君（植）墓志铭并序》，吴钢主编：《全唐文补遗》第三辑，西安：三秦出版社，1996 年，第 379 页。
- ⑦ 张说：《府君墓志铭》，周绍良总主编：《全唐文新编》第四册，长春：吉林文史出版社，2000 年，第 2617 页。
- ⑧ 《大周故正议大夫使持节都督姚宗等卅六州诸军事守姚州刺史上柱国皇甫君墓志》，周绍良、赵超编：《唐代墓志汇编》，上海：上海古籍出版社，1992 年，第 1035 页。
- ⑨ 《大唐故潞州乡县尉上柱国潘府君（智）墓志铭并序》，吴钢主编：《全唐文补遗》第八辑，第 379 页。
- ⑩ 郭载：《唐故朝议郎行中部郡宜君县令骞府君（晏）墓志铭并序》，吴钢主编：《全唐文补遗》第二辑，西安：三秦出版社，1995 年，第 23 页。
- ⑪ 邵昇：《大周故正议大夫使持节都督嵩州诸军事守嵩州刺史上柱国高阳县开国男许君墓志铭并序》，周绍良、赵超编：《唐代墓志汇编》，第 970 页。
- ⑫ 车渭：《亡妻侯氏墓志铭并序》，吴钢主编：《全唐文补遗》第一辑，西安：三秦出版社，1994 年，第 180—181 页。
- ⑬ 《大唐故朝议郎行徐州长史成公府君（几）墓志铭并序》，吴钢主编：《全唐文补遗》第三辑，第 452 页。
- ⑭ 崔潜：《故河内郡武德县令杨公墓志铭并序》，周绍良、赵超编：《唐代墓志汇编》，第 1601 页。
- ⑮ 《唐故东宫左勋卫骑都尉宣议郎冯翊吉君（怀恽）墓志铭并序》，周绍良、赵超编：《唐代墓志汇编》，第 750 页。
- ⑯ 《大周故贝州清河县尉柱国房府君（逸）墓志铭并序》，周绍良、赵超编：《唐代墓志汇编》，第 940 页。
- ⑰ 洪子舆：《唐故朝散大夫行洋州长史李府君（正本）墓志铭并序》，吴钢主编：《全唐文补遗》第四辑，西安：三秦出版社，1997 年，第 15 页。
- ⑱ 陶翰：《唐故朝请大夫上柱国检校尚书屯田郎中梁郡乔府君（梦松）墓志铭并序》，吴钢主编：《全唐文补遗》第七辑，西安：三秦出版社，2000 年，第 44 页。
- ⑲ 《大唐故括州松阳县尉李君（行）墓志铭并序》，赵君平、赵文成编：《河洛墓刻拾零》上册，北京：北京图书馆出版社，2007 年，第 226 页。
- ⑳ 贾鹏：《唐故恒州真定县丞颍川陈公（希乔）墓志文》，赵君平、赵文成编：《河洛墓刻拾零》下册，第 419 页。
- ㉑ 《唐故恒州真定县丞颍川陈公（希乔）墓志文》，赵君平、赵文成编：《河洛墓刻拾零》下册，第 419 页。
- ㉒ 《大唐故吴郡常熟县令上柱国张公墓志铭并序》，周绍良、赵超编：《唐代墓志汇编》，第 1591 页。
- ㉓ 孟二冬的《登科记考补正》（北京：燕山出版社，2003 年）和王洪军的《登科记考再补正》（桂林：广西师范大学出版社，2010 年）均对唐代明法及第者的条目有所补充订正。
- ㉔ 李林甫等撰，陈仲夫点校：《唐六典》，第 179 页。点校本原作“刑部尚书、侍郎之职，掌天下刑法及徒隶勾覆、关禁之政令”。笔者认为此处应将“徒隶”与“勾覆”之间读开。

务的中央高级官员。唐朝虽设置了选拔具备较好法学知识人才的明法科考试,刑部尚书却无一人由此途径入仕,这是由诸种因素造成的。

首先,律学馆的地位较低,远不及同时的国子学、太学、四门学。如从负责传授知识的各馆博士的员额及品级来讲,国子学博士二人,正五品上;太学博士三人,正六品上;四门学博士三人,正七品上;而律学博士仅一人,从八品下。从入馆学生的背景来讲,国子学教授文武三品以上及国公子、孙,从二品以上的曾孙;太学教授文武官五品以上及郡、县公子、孙,从三品曾孙;四门学教授文武官七品以上及侯、伯、子、男之子,及庶人之子为俊士生者;而律学教授八品以下官员及庶人子。从各馆学生的定额来讲,开元时期国子学300人,太学500人,四门学1300人,而律学为50人^①。

其次,唐代统治者对培养和选拔法学人才的认识也曾发生变化,律学和明法科都几经兴废。律学,“武德初,隶国子监,寻废;贞观六年复置,显庆三年又废,以博士以下隶大理寺;龙朔二年复置”^②。永泰(765—766)后,东西国子监共650人,但并未规定各馆学生的限额。至宪宗元和二年(807),定两京国子馆80人,太学馆70人,四门馆300人,律馆20人;又定东都国子馆15人,太学馆15人,四门馆50人,律馆10人^③。即中央律学生定额由前期的50人缩减至后期仅20人。明法科原本及第者不多,大中十年(856),中书门下奏准明法等九科暂停三年^④。至唐末则当更遭冷落,后唐长兴二年(931)官员甚至上奏“明法一科,久无人应”^⑤。

再者,唐代社会风气重视经术文章,而轻视法律知识的学习。如前文所述,明法科出身者极少能升任高品,至唐武宗会昌五年(845)要求“刑部、大理法直,并以明法出身人充”^⑥。直官是一个有品官来执行一个无品的职务^⑦,其地位较低。因此,“唐、宋试士虽有明法一科,为六科之一,但不为时人所重,所重者为明经、进士两科,进士尤甚”^⑧。轻视律学已然成为唐代社会的主流观点。所以,出身于社会较高阶层的贵族子弟,着意经学文章而轻视律学,竟逐明经、进士等科而对明法科不屑一顾,这是刑部尚书无明法科出身者的主要原因。

综上所述,唐代刑部尚书的阶层来源为:近八成来自地方郡姓,其中半数以上出身于魏晋南北朝以来的士家大族;来自非郡姓和皇室成员的刑部尚书为数不多;只有个别出身小姓,出身寒素者更属寥寥。刑部尚书近乎全部来自士族,显示出土族势力对这一职位的高度控制和影响。当然,这也与社会风尚有一定关系,个别人就曾假冒士族出身。至于出身士族的比例,刑部尚书、侍郎远高于大理寺卿、少卿,这是由其官品的高低、职官的性质、是否参与决策等诸种因素决定的。唐代刑部尚书虽然从血统上看多数出身于魏晋南北朝以来的士族,但由于旧士族已经失去了原来所具有的各种政治经济特权,他们不能再依靠祖先的名望来做官,而要与出身寒素小姓者一样以科举作为入仕的主要途径。在士人冷落明经科而竞逐进士科的背景下,刑部尚书由明经科出身者逐渐减少,由进士科出身者则持续增多。

另外,唐朝虽设置律学馆来培养法学专门人才,又通过明法科考试选拔具备了坚实法学知识的优秀人才,但由于律学地位偏低、明法科不受社会青睐,刑部尚书由此科目及第而进入仕途者并无一人。需要特别指出的是,虽然刑部尚书无一受到法律教育机构的培养,也没有一人以明法科出身,但并不能据此认定唐代中央司法行政长官这一群体法学素养低下甚至缺失。

[责任编辑 王大建 范学辉]

^① 李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》卷二十一《国子监》,第555—562页。

^② 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷四十八《百官志三》,第1267页。

^③ 王溥:《唐会要》卷六十六《东都国子监》,第1160页。

^④ 王溥:《唐会要》卷七十七《科目杂录》,第1401—1402页。

^⑤ 王钦若等编修:《册府元龟》卷六四二《贡举部·条制四》,北京:中华书局,1960年,第7696页。

^⑥ 李昉等编纂:《文苑英华》卷四二九《翰林制诏》,北京:中华书局,1966年,第2174页。

^⑦ 李锦绣:《唐代财政史稿》上卷,北京:北京大学出版社,1995年,第375页。

^⑧ 瞿同祖:《法律在中国社会中的作用》,《瞿同祖法学论著集》,北京:中国政法大学出版社,2004年,第422页。

中国古代治国理念及其转变

——以宋朝“崇文抑武”治国理念为中心

陈 峰

摘要:中国古代历史上,秦与汉唐统一帝国在较长时期里奉行了文武并重的治国理念,力图保持文治与武功的平衡。当其强盛之时,一方面对内强化统治与建设,一方面对外采取积极的边防攻势,从而维持了大一统的格局。但其长期的对外战争也加重了国力的负担,导致社会矛盾加剧,并最终削弱统治能力。宋初统治者也有延续以往治国理念的用意,然而宋太宗两次北伐失败后,转而以内部建设为主,对外则采取被动防御的战略,崇文抑武开始成为其治国理念。此后,这一理念得到继承和巩固,由此在内部秩序、社会经济及文教发展上获得前所未有的成就,却在边防上产生了巨大的消极影响。

关键词:宋朝;治国理念;文武并重;崇文抑武

在中国古代历史上,历代王朝都面临着如何治理国家的重大问题,这不仅关系到国家的发展方向,而且关乎王朝的生存与兴衰。因此,当政者必须制定各项方针、政策,以保障国家的发展,并解决现实中面临的各种困境。而各项方针及政策的出台,又要依靠一条核心治国思路为原则,也就是说立国与发展的最高追求目标究竟是什么?以及主流的价值观是何种?这便是治国理念。中国古代王朝的治国理念,一般是在经历开国时期总结以往的经验教训和摸索自身的特质及定位之后,由最高统治者与执政大臣所逐渐确定,同时也得到统治集团主流意识的认同,从而长期存在于当政者的精神深处。

历朝历代,无不有其治国理念,并在其指导下确立相关的方针及政策,然后加以实施贯彻。方针、政策通常是动态的,随着内外形势的发展变化会不断加以调整,治国理念却往往是相对常态的,一旦形成便会长期稳定下来,并发挥作用、影响。当然,不同的治国理念会造就不同的气象,也不免会带来自身相应的问题。到一个王朝陷于混乱、衰亡阶段后,统治集团顾此失彼、内外交困,其治国理念也就难以贯彻实施,自然便流于沦丧,而这是不可避免的历史结局。

一

早在夏商西周的三代时期,由于早期血缘国家的形态特点,邦国在政治上实行了等级分封制的统治模式,来维护以君王为核心的各级血缘贵族的利益,并凝聚向心力,所谓“君君”、“臣臣”、“亲亲”、“贵贵”、“父父”、“子子”。因此,也初步形成了“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”的天下统一观念,并由此支撑起以天子为代表的形式上的全国统治。与此同时,为了应对周边异姓部族

作者简介:陈峰,西北大学历史学院教授(陕西西安 710069)。

基金项目:本文系教育部人文社会科学规划项目“宋代治国理念及其实践研究”(编号:09XJA770003)的阶段性成果之一。

势力的威胁，王朝中央保持相对强大的军事武装，必要时则动员诸侯国的力量，力图采取积极的边防战略，适时地通过征伐的军事手段打压对手，以维护国家利益。

到春秋时期，随着周平王东迁后中央力量的迅速衰落，“礼乐征伐自天子出”的格局沦丧。在权威下移的形势下，于是群雄逐鹿，诸侯纷争。此时，强国虽然都在争夺霸主地位，并试图接替天子号令天下的位置，其原有的统治模式却大致得以延续。

进入战国时代，随着诸侯交战的加剧，弱国逐渐消亡，资源开始向大国集中，强国转而追求更高的目标——从独霸天下趋向统一天下。为了达到这一目的，列国统治者无不图强自存，一方面改革政治经济制度，增加财赋收入，一方面扩军备战，积极对外用兵。因此，现实政治更离不开武力方式的推动，战争成为助推滚滚历史车轮的最强有力手臂。孙子即指出：“夫将者，国之辅也，辅周则国必强，辅隙则国必弱。”^①虽然墨家有“非攻”“兼爱”的反战主张，道家有无为而治的理念，儒家有仁政的见解，但由于与列国交战、图存的现实需求相抵触，都难以大行其道。而法家、兵家更能适应时代的要求，如孙武“合于利而动，不合于利而止”^②的用兵主张，商鞅“以战去战，虽战可也”^③、尉缭“故兵者，所以诛暴乱、禁不义也”^④的战争观，都将武力战争视作维护自身安全、打击对手的必要手段，并蕴含其正义的精神，从而满足了统治者的现实利益需要，因此军事竞赛成为各国的必然选择，也成为其治国的重要内容。正因为如此，当时出现的弭兵运动也难以为继。

秦国以“农战”为施政的基本方针，便是讲求最直接的富国强兵功效，一方面积极鼓励百姓从事农业生产，以增加国家的收入；另一方面突出“军功”的导向功能，动员民众踊跃投军，走向战场。为了确保这一方针的贯彻，又辅之以严刑峻法，从而在制度上得到强有力的保障。战国后期真实的历史便诠释出这样的事实：秦自商鞅变法确立了走“农战”的强国之路，建立起了高速运转的国家机器，其军事实力迅速崛起，终于用战争手段统一天下。

值得注意的是，先秦时期随着华夏中心观念的形成，无论是在三代名义统一的格局下，还是在诸侯列国纷争的岁月中，围绕捍卫自身文明与安全利益的目的，中原政权产生了“尊王攘夷”的用兵观念，即对来自外部的威胁势力一致抗击，与此同时，因对内维护统治的需要，又有“大刑用兵”的认识。如唐代史家所说：“三皇无为，天下以治。五帝行教，兵由是兴，所谓‘大刑用甲兵，而陈诸原野’。”^⑤于是，在治国思想上大致奉行“国之大事，在祀与戎”^⑥之说的原则，也就是以维系同姓血缘贵族利益为核心的政权建设与军事征伐手段并重的思想，正是这种现实政治需要的体现，也成为当权贵族的主流意识。其治国理念的要义便是文武并重，如孔子云：“有文事者必有武备，有武事者必有文备。”^⑦

秦朝的统一，标志着东亚地区空前强盛的中央集权帝国的建立。就地缘背景而言，秦帝国一改以往“小国寡民”的地理格局，东临茫茫大海，西接青藏高原，南靠崇山峻岭，北面广袤草原，形成以黄河中下游为重心的辽阔疆域。从国防形势来看，秦朝拥有相对封闭的簸箕形地理环境，其东、西和南面拥有阻隔外部的自然屏障，惟有北部相对开放。再从周边部族的分布而言，由于地理和生产方式的差异，只有北部广阔草原地区能够集中人力、物力资源，形成强大的军事力量。当代学者在研究全球人类通史后认为：

在地处大草原西部的印欧各族和地处大草原东部的蒙古—突厥人之间，有一条最早的分界线，这就是阿尔泰山脉和天山山脉。这条分界线以东的大草原，地势较高、较干燥，气候通常也

^① 孙武：《孙子·谋攻第三》，林伊夫等译注：《武经七书新译》，济南：齐鲁书社，1999年，第12页。

^② 孙武：《孙子·火攻第十二》，林伊夫等译注：《武经七书新译》，第48页。

^③ 商鞅：《商子》卷四《画策第十八》，《丛书集成》初编本，上海：商务印书馆，1939年，第31页。

^④ 尉缭：《尉缭子·武议第八》，林伊夫等译注：《武经七书新译》，第142页。

^⑤ 杜佑：《通典》卷一四八《兵一·兵序》，北京：中华书局，1992年，第3779页。

^⑥ 《左传·成公十三年》，阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第1911页。

^⑦ 司马迁：《史记》卷四十七《孔子世家》，北京：中华书局，1959年，第1915页。

更恶劣……这一地理上的不平衡造成相应的历史上的不平衡，即出现了一个持久的、影响深远的、由东向西的民族大迁徙。

这些东方的游牧部族，由于其地理位置，不仅能进入欧洲、中东和印度，也能抵达中国；只要有机会，它们就不时地侵入中国。^①

这里所说的中国，当然应是历史上的中原王朝。事实上，长期以来也惟有北方的游牧势力能够对中原的农耕政权造成军事威胁，所以御北成为秦朝及之后王朝的边防重点。这也决定了中原政权要想保持统一格局，就不得不依靠武力抗击北方游牧势力，耗费巨大的万里长城的出现并不是偶然。

秦帝国的建立，开创了大一统的中央集权体制的统治模式，而随着内外形势的巨大变化，其治国理念在继续以往基本思路的基础上，又进一步加以巩固和发展。概括而言，秦朝在文武并重的治国理念指导下制定了各项方针政策，旨在维系国家秩序与生产方式，同时保持强大的军事力量，以震慑天下，并维护边疆安全。同时，与文武并重相吻合的是，秦帝国力图在内政外交上采取平衡的国家大战略，既重视内部建设，也重视外部边防，从而维护了国内统一局面，抵御了北方匈奴武力的南下。然而，由于秦统治者过度依赖暴力与刑罚手段，进行了无休止的征调，没有顾及百姓的承受能力，终于招致天下造反，十余年间便走向灭亡，但秦帝国为维护中央集权与统一局面而奉行的文武并重的治国理念精神，却并没有消亡，在很长的时期内，统一王朝都无不深受其影响。

西汉初期，限于国力的不足，同时汲取了秦朝迅速亡国的教训，暂时实施了宽松的内外政策，重心置于恢复经济方面，于是既有轻徭薄赋的“文景之治”，也有“白登之围”后对匈奴的和亲妥协，即实行“黄老无为”的统治思想来处理内外关系。但至汉武帝时期，随着统治力量的增强，当政者又接续了秦朝文武并重的治国理念，于是在实施的一系列政策中，灌注了积极主动与内外并重的内容，意在快速恢复强盛的目标。因此，内部出现厉行中央集权统治的格局，外部出现拓展疆域的局面。不过，为了支持主动进取的各项内外活动，特别是持续的边防战争，统治者不得不放弃以往轻徭薄赋的政策，不断地征调全国的民力与财力，并对商业与商人的财富实施掠夺式征收，将“重本抑末”的措施推向极致。然而，汉武帝时代多年的北伐南征活动，虽然收到压制匈奴进攻、开辟西南疆域的效果，但却给民众的生产和生活造成巨大的影响，同时也削弱了自身国力，加剧了社会矛盾，进而埋下了危机的祸种。汉武帝晚年，对政策进行了一些调整，扶持生产，减缓农民的负担，不过随着各种矛盾的积累、发展，统治力已经下降。再历经数代，固然暂时没有了外部匈奴势力的军事威胁，内部危机却不断加剧，西汉王朝由盛转衰，遂不可避免地趋于腐朽没落，终于走向亡国。

东汉时期，在一定程度上延续了以往的治国理念，当国势鼎盛之时，同样追求文武并重与大一统的目标，也一度出现过强盛的局面，特别是通过巩固西北的边防活动缓解了匈奴势力的军事威胁。随后，东汉王朝也出现了严重的内外矛盾，尤其是统治集团内部存在斗争异常尖锐、地方豪强势力坐大以及日渐腐朽等问题，导致中央控制力逐渐下降、瓦解，遂同样因此走向消亡。可以说，历史大致再次被复制，东汉沿着西汉的道路走过类似的过程，而内部矛盾与危机更为突出，大一统的格局便难以持久地维持下去。

三国魏晋南北朝时期，除了西晋短暂的统一外，出现了长达数百年的割据纷争局面。在此阶段，北方诸多游牧民族的南迁，既加剧了冲突战争，也出现民族融合的结果，中央集权的模式与大一统的观念逐渐影响到这些少数民族建立的政权，最突出的则是北魏孝文帝的汉化改革。于是，先后产生的南北政权都试图以正统自居，并梦想完成统一大业。然而，传统的治国理念虽然萦绕在某些强权统治者的心头，却毕竟因为力量所限，几经碰壁而难以贯彻实施，因此只能维持有限范围的统治。

隋唐两朝初年，也由于初创时期内部尚未稳定和国力不足问题，而受到北方突厥游牧势力的巨

^① [美]斯塔夫里阿诺斯：《全球通史——1500 年以前的世界》，吴象婴、梁赤民译，上海：上海社会科学院出版社，1999 年，第 151 页。

大威胁，因此不得不采取和亲甚至称臣的措施，以缓解边防压力。如隋文帝曾向突厥纳贡称臣；唐太宗即位初，西突厥一度兵临渭河北岸，使京城长安直接暴露在铁骑兵锋之下，令唐王朝上下为之震恐，不得已采取贡献资财的办法换取对方撤军。于是，隋唐两朝在稳定内部与发展的同时，具有强烈军功色彩的统治集团都积极着手加强国防，力图改变被动的局面。就此而言，隋唐两朝都有继承秦汉文武并重治国理念的愿望，和争取保持内外平衡的国家战略。但由于隋炀帝在位期间过度征调民力物力，没有充分顾及国力的承受程度，其浩繁的内外活动激化了社会矛盾，最终导致民众起义，遂迅速亡国。于是，这一使命留给了随后的唐朝。

唐太宗亲著的《帝范》，系统地反映了其治国思想，其中“阅武第十一”与“崇文第十二”两篇，概括了文武关系及其各自的意义：

斯二者递为国用。至若长气亘地，成败定乎锋端，巨浪滔天，兴亡决乎一阵，当此之际，则贵干戈，而贱庠序。及乎海岳既晏，波尘已清，偃七德之余威，敷九功之大化，当此之际则轻甲胄，而重诗书。是知文武二途，舍一不可。与时优劣，各有其宜，武士、儒人焉可废也。^①

即战时军事手段和武将发挥重要作用，平时文治建设与文臣则居于主导地位，两者互相配合，不可偏废。唐太宗的这一论断，其实也包含了处理国家内外关系的认识，也就是说国家要建设与发展，还需要稳定的外部环境，如果边防形势处于严重的紧张和压力下，内部的发展必然难以正常进行，即使暂时取得成果，也会因边防失守被外来势力毁灭于一旦；与此同时，内部建设是国家存在发展的根本，若不顾及其需要而一味地尚武与对外，则无法成就事业发展。因此，必须以强大的军事实力维护政权安全，主动解决边防问题，以有利于王朝的各项文治建设。

由此可见，唐太宗的上述思考体现了文武并重的治国理念，也是对以往统一王朝政治运作基本范式的总结。事实上，唐太宗对边防极为重视，在位期间充分运用军事手段，不遗余力地主动出击。历史的经验教训已经昭示，大国常常是通过战争手段实施其对内对外的政治目的，如西方近代军事鼻祖克劳塞维茨的名言：“战争是政治的继续。”

随着贞观年间稳定内部举措的初见成效与国力的恢复，唐太宗适时对西突厥发动反攻，终于取得了决定性的胜利，从而巩固了西北边防。唐太宗主动出征的步伐并没有到此为止，随之又对西部和东北边疆展开积极攻势，包括对高丽发动三次征伐。以后，唐高宗、武则天时期，继续了这一积极主动的对外态势，使唐朝的疆域拓展到前所未有的局面。应当看到的是，在有利的外部环境下，唐朝获得充裕的资源，内部建设持续发展，典章制度、社会经济及对外贸易交往都取得巨大成就，从而呈现出“盛唐”气象。

但与此同时，也因频繁的对外战争加重了国家的负担，并对百姓的生产生活带来相当大的影响，包括唐太宗的三次无果的东征也招致后世批评，所谓“太宗北擒颉利可汗，西灭高昌，兵威无所不加，四夷震慑，而玩武不已。亲击高丽，以天下之众困于小夷，无功而还，意折气沮，亲见炀帝以勤远亡国，而袭其所为”^②。尤其是重兵云集边防前线，造成外重内轻的格局，进而导致“安史之乱”发生，唐王朝遂由盛转衰。随着社会矛盾的上升、统治集团斗争消耗后果的产生，特别是藩镇割据局面的形成，唐中央控制力与国力迅速下降，吐蕃开始控制西北，契丹势力也在东北逐渐壮大，北方边防线便逐渐退缩，文武并重的治国理念以及内外平衡的战略自然难以为继。晚唐时代，拥兵自重的武装势力控制各地，武力因素超强干预政治与社会，从而加剧了统治危机，激化了社会矛盾，农民起义风起云涌，脆弱的唐朝最终因此走向衰亡。

五代时期，再度出现割据混战、政权林立的格局，武夫悍将跋扈，武力成为影响政治与社会的最大因素。此时，诸政权的当政者大都目光短浅，过度依赖武力手段维持统治，横征暴敛，满足于一时

^① 李世民：《帝范》卷四，《影印文渊阁四库全书》第696册，上海：上海古籍出版社，1987年，第616—617页。

^② 范祖禹：《唐鉴》卷六《太宗四》，《国学基本丛书》本，上海：商务印书馆，1937年，第48页。

的既得利益，而少有长远的治国目标及理念，致使统治秩序混乱，传统道德沦丧，社会经济破坏。在此形势下，保持大一统局面与内外并重的治国理念便消失殆尽。

由上可见，中国古代王朝在长期的治国过程中，为了满足内政外交的需要，都不得不注意文治与武功之间的互相配合。秦汉以降，大一统的观念不断深化，以汉族为主体的统一王朝在实施对内统治的同时，都试图保持强大的边防，筹划通过积极主动的战略部署来改善外部坏境，文武并重的治国理念遂成为主流意识。与此同时，中原王朝以先进文明与天下中心自居，视周边民族及政权为落后的四夷，故一方面力图防范四夷的威胁，另一方面则尽可能威慑对方。汉、唐帝国强盛时，还追求运用武力手段开疆拓土，将边防线推进到塞外，以积极防御的态势压制主要对手——北方游牧政权势力，削弱其军事威胁。

个别时期统治者的欲望超过了极限，一时武功目标在国家政治生态中占据突出的位置，甚至出现“穷兵黩武”导致祸国殃民的后果，遂给社会和民众的生产生活带来深重的灾难。因此，民间反战的呼声、文人控诉战乱的诗文，如汉代乐府中的民间古诗《战城南》、唐朝杜甫的《兵车行》等等，不胜枚举，以致“铸剑为犁”还成为某些思想家及政治家的梦想。但统治集团出于各方面的需要，都无法放弃对武力的倚重，战争手段不仅是现实的必要选择，而且成为立国御边的重要精神支柱。所谓：“非兵不强，非德不昌。”^①汉代以来儒家学说虽然成为官方思想，然而“王道”的精神总是被现实中的“霸道”理由所支配，“仁政”的思想也总要服从王朝大一统的现实需求。如汉宣帝诫其子曰：“汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教，用周政乎？”^②

二

如所周知，北宋是在经历唐末、五代长达百余年割据战乱后所建立，因此宋初统治者对昔日的教训进行了深刻的反思。宋太祖君臣探讨以往长期动乱的关键所在时，一致认为系君弱臣强、藩镇割据所致^③，而又突出地表现为武力因素超强干预政治的结果。如宋人所说：“大抵五代之所以取天下者，皆以兵。兵权所在，则随以兴；兵权所去，则随以亡。”^④于是宋初统治集团高度重视内部秩序建设，以收兵权为首要手段，辅之以分化中央与地方事权的方式，推行全面强化专制皇权的举措。为了政权的长治久安，对影响朝政的超强武力因素进行抑制，对沦丧的儒家思想文化加以振兴，力图恢复文治与武功之间的平衡。与此同时，宋太祖还是继承了大一统的传统观念，积极进行统一战争，其“先南后北”的方略就包括收复北方燕云十六州的内容，也就是说要维持中原对天下及四夷的控制。就此而言，宋太祖时代也有延续文武并重治国理念的思路。意外的是，宋太祖正当壮年时突然暴死，其草创的治国思路尚未定型为稳定的治国理念，并成为主流意识中的坚定信念。

宋太宗即位后，一方面继续推动内部的整顿与发展，另一方面则继承“先南后北”的统一部署。但在完成内地统一任务后，却在两次对辽主动进攻的收复燕云行动中惨遭失败。第二次北伐的失败成为一个重要的转折点，宋统治集团产生了辽朝不可战胜的认识，从此眼光向内，采取“守内虚外”之策^⑤，放弃了开疆拓土的举动，其积极防御的战略被消极防御的战略所取代。更重要的是，宋朝统治集团因此转变了思路，确定追求内部统治稳定和“文治”功业为施政的重心和最高目标，边防则退为次要问题^⑥。这一思路显然具有重内轻外的特点，而不再是寻求内外平衡的战略，由此初步形成了崇

^① 司马迁：《史记》卷一三〇《太史公自序》，第 3305 页。

^② 班固：《汉书》卷九《元帝纪》，北京：中华书局，1995 年，第 277 页。

^③ 李焘：《续资治通鉴长编》卷二“建隆二年七月戊辰”，北京：中华书局，2004 年，第 49 页。

^④ 范浚：《香溪集》卷八《论·五代论》，《丛书集成初编》本，上海：商务印书馆，1935 年，第 82 页。

^⑤ 漆侠：《宋太宗与守内虚外》，《宋史研究论丛》第 3 辑，保定：河北大学出版社，1999 年，第 1—17 页。

^⑥ 陈峰：《宋代主流意识支配下的武力战争观及其实践》，《历史研究》2009 年第 2 期。

文抑武的治国理念。为了寻求思想理论上的依据,以获得朝野的共识和支持,并成为主流意识,宋太宗君臣还在正统的儒家思想中寻觅有关精神,来渲染其理念的正当性、合理性。

据记载,宋太宗早在第一次北伐失败后,就针对朝廷藏书不足的问题说道:“夫教化之本,治乱之源,苟无书籍,何以取法?”^①从一个侧面反映了他试图在经史典籍中寻觅治国经验的想法。如当时的文臣张齐贤积极主张朝政的重心应放在内部,反对继续对辽用兵,他向宋太宗上疏进言:“臣闻家六合者以天下为心,岂止争尺寸之事,角强弱之势而已乎?是故圣人先本而后末,安内以养外。人民,本也;疆土,末也。五帝三王,未有不先根本者也。”^②毫无疑问,这些都是由儒家政治理想所引申出来的理由,明显具有重内轻外的倾向。到第二次北伐惨败后,宋太宗君臣更不断就国家发展走向问题进行了探讨,于是儒家重视秩序、提倡仁政、关注民生以及怀柔四夷等等的认识,纵然不免有被狭隘利用的目的,却成为推动治国理念转向的有力旗号。端拱初,宋太宗诏文武群臣“各进策备御”。宰相李昉“引汉、唐故事,深以屈己修好、弭兵息民为言,时论称之”^③。淳化四年(993),宋太宗与宰臣吕蒙正讨论到前代教训,吕氏以隋、唐动武之害为例,指出隋唐两朝数十年间,四次讨伐辽东,人不堪命,隋炀帝全军覆灭,唐太宗也无功而返。因此认为:“且治国之要,在内修政事,则远人来归,自致安静。”宋太宗当即表示赞同意见:“炀帝昏暗,诚不足语。唐太宗犹如此,何失策之甚也。且治国在乎修德,四夷当置之度外。”又对以往的伐辽战争表达了追悔之意^④。这都说明放弃汉唐文武并重理念,调整树立崇文抑武理念的努力,已逐渐开花结果,成为宋太宗君臣的共识。据宋人李攸《宋朝事实》认为:“太宗笃好儒学。”并举例说宋太宗阅览兵法《阴符经》后叹道:“此诡诈奇巧,不足以训善,奸雄之志也。”而在读《道德经》后则表示:“朕每读至兵者,不祥之器,圣人不得已而用之。未尝不三复以为规戒。王者虽以武功克敌,终须以文德致治。朕每日退朝不废观书,意欲酌先王成败而行之,以尽损益也。”^⑤随着形势的变化,所谓此一时彼一时,在国家发展路线调整后,兵家已是“不祥之器”,非不得已不可用兵,“文德致治”才是最终的目标。因此“武功”手段也只能服从“文德”的需要。不仅如此,宋太宗甚至还有意做出尚文的表率,“崇尚儒术,听政之暇,以观书为乐”^⑥。宋太宗在治国思路理念上的转变,深深影响到后嗣诸君。

宋真宗在位期间,曾亲自撰写《崇儒术论》,公开宣称:“太祖、太宗丕变弊俗,崇尚斯文。朕获绍先业,谨遵圣训,礼乐交举,儒术化成。”^⑦也就是说,既定的国家发展路线不会改变。景德元年(1004),面对辽军的大举南攻,宋真宗在抗战初见成效的情况下选择了议和,与辽朝签订了“澶渊之盟”。如果说此举是像西汉初年对待匈奴、唐初对待西突厥那样,属于暂时采取的守势,然后聚集力量,待国力强盛后再适时发动反击,尚属审时度势下的权宜之计。但“澶渊之盟”后,宋朝却延续了消极的对外战略,继续将内部的稳定与文治建设作为朝政的主要目标,则标志着崇文抑武治国理念的定型。这就难怪,景德二年(1005),宋真宗在幸临国子监时对文教复兴的局面表示欣慰,感叹道:“国家虽尚儒术,然非四方无事,何以及此。”^⑧如宋人指出:“此古之圣贤所以偃武而后修文,息马而后论道也。真宗皇帝四方无事之语发于景德二年,是时澶渊之盟契丹才一年耳,而圣训已及此,则知兵革

^① 李焘:《续资治通鉴长编》卷二十五“雍熙元年正月壬戌”,第571页。

^② 脱脱等撰:《宋史》卷二六五《张齐贤传》,北京:中华书局,1977年,第9151页;李焘:《续资治通鉴长编》卷二十一“太平兴国五年十二月辛卯”,第484—485页。

^③ 脱脱等撰:《宋史》卷二六五《李昉传》,第9137页。

^④ 脱脱等撰:《宋史》卷二六五《吕蒙正传》,第9147页;李焘:《续资治通鉴长编》卷三十四“淳化四年十一月甲寅”,第758—759页。

^⑤ 李攸:《宋朝事实》卷三《圣学》,《影印文渊阁四库全书》第608册,上海:上海古籍出版社,1987年,第30页。

^⑥ 脱脱等撰:《宋史》卷二九六“论曰”,第9881页。

^⑦ 李焘:《续资治通鉴长编》卷七十九“大中祥符五年十月辛酉”,第1799页。

^⑧ 李焘:《续资治通鉴长编》卷六十“景德二年五月戊辰”,第1333页。

不用，乃圣人本心，自是绝口不谈兵矣。”^①即说明宋真宗对内外关系所采取的重视前者而轻视后者的态度。此后，宋真宗与宰相王旦谈及议和问题：“方今四海无虞，而言事者谓和戎之利，不若克定之武也。”王旦当即劝说道：“止戈为武。佳兵者，不祥之器。祖宗平一宇内，每谓兴师动众，皆非获已。先帝时，颇已厌兵。今柔服异域，守在四夷，帝王之盛德也。”宋真宗深以为然。^②

宋仁宗即位伊始，有官员建言：“国之外患在边圉，然御之之术，不过羁縻勿绝而已。内患则不然，系社稷之安危，不可不蚤定也。”^③显然，历经宋太宗、真宗两朝确立的治国理念已获得统治阶层的共识，内部稳定与建设是施政关注的要害，边防则不过属于次要问题，即使因此产生不利的后果，也在所不惜。如宋人指出：“昔仁宗皇帝覆育天下，无意于兵。将士惰偷，兵革朽钝，元昊乘间窃发，西鄙延安、泾原、麟府之间，败者三四，所丧动以万计。”^④以后，宋仁宗朝与西夏签订的“庆历和议”，其实便与“澶渊之盟”精神相通，说明延续着崇文抑武及重内轻外的思路，议和遂成为化解边患的重要手段。

北宋中后期，当政者基本维持以往的治国理念和处理内外关系的路线，并视其为祖宗之法^⑤，虽然在个别阶段有所调整，如宋神宗时代以富国强兵为宗旨的变法，但总体思路基本没有改变。宋神宗曾征求大臣富弼、文彦博等人对经营边防的意见，却都遇到抵触。富弼更直接告诫道：希望天子二十年“口不言兵”。司马光、范纯仁等一批官员也先后上奏批评对西夏用兵的企图^⑥。当时士大夫的代表性人物还继续以唐太宗对外战争作为反面教材，告诫当朝君臣。如范祖禹在所撰《唐鉴》中指出：“太宗以万乘之主而兼为夷狄之君，不耻其名而受其佞，事不师古，不足为后世法也。”^⑦甚至宋神宗与王安石也对此存在一定的分歧，宋神宗有走汉唐之路的愿望，主张积极对西夏采取攻势，而王安石虽对强国抱有期望，但对用兵作战之事则持慎重的态度^⑧。元丰年间，宋神宗一度对西夏发动攻势，却都以失败告终。宋神宗信心大受打击，史称“深自悔咎，遂不复用兵，无意于西伐矣”^⑨。宋哲宗亲政后，在西部前线虽有所举动，但从总体上看，其影响未超出局部攻势和“蚕食”的范围，特别是对辽朝依旧维持议和局面。这种状况大致延续到北宋末年，直至被金军灭亡。

南宋时期，虽然长期处于外患的巨大压力下，民间要求抗战的呼声不断，但在长期惯性思维的延续下，统治集团继续抱残守缺在守内虚外的祖宗之法下，崇文抑武仍然在很大程度上成为影响宋廷的主流意识乃至治国理念。宋高宗君臣甚至不惜杀害岳飞，以促成与金朝的“绍兴和议”。宋高宗赞扬秦桧的话“尽辟异议，决策和戎”^⑩，真实反映了当政者主和避战的态度。秦桧死后，宋高宗还特别表示要延续既定路线：“今日尤协心一意，休兵息民，确守勿变，以为宗社无穷之庆。”^⑪在此，“休兵息民”成为维持现状的主要理由。南宋主和派长期当政，他们满足于偏安一隅，以内部建设为施政重心，不愿也无力主动收复北方失地，只得依赖议和缓解边防压力，最终仍是在边患压迫下亡国。

还值得关注的是，宋朝为皇帝设立的经筵制度，重在培养皇帝的君德、仁恕、修身等儒家思想意识及文化素养，君臣讨论的议题也多集中在这些方面，而对兵家、边防之类内容较少涉及，因此进一

^① 曹彦约：《经幄管见》卷一，《影印文渊阁四库全书》第 686 册，第 36 页。

^② 李焘：《续资治通鉴长编》卷七十三“大中祥符三年五月癸卯”，第 1672 页。

^③ 脱脱等撰：《宋史》卷三一七《邵亢传》，第 10336 页。

^④ 苏轼：《苏轼文集》卷三十七《代张方平谏用兵书》，孔凡礼点校，北京：中华书局，1996 年，第 1050 页。

^⑤ 宋朝祖宗之法历经发展，其说法和做法又不尽相同，但无疑对宋代政治具有极大的影响力。参见邓小南：《祖宗之法——北宋前期政治述略》，北京：三联书店，2006 年。

^⑥ 参见李华瑞：《宋夏关系史》，石家庄：河北人民出版社，1998 年，第 82—84 页。

^⑦ 范祖禹：《唐鉴》卷三《太宗一》，《国学基本丛书》本，第 21 页。

^⑧ 参见漆侠：《王安石变法》，1979 年，第 222—223 页。

^⑨ 脱脱等撰：《宋史》卷三三四《徐禧传》，第 10724 页。

^⑩ 李心传：《建炎以来系年要录》卷一六〇“绍兴十九年九月戊申”，北京：中华书局，1988 年，第 2594 页。

^⑪ 李心传：《建炎以来系年要录》卷一七〇“绍兴二十五年十二月乙未”，第 2794 页。

步强化了统治者崇文抑武的信念,进而影响到治国实践层面。据记载,尚未成年的宋仁宗即位后,刘太后特意安排侍臣“讲习经史”,所谓:“皇帝听断之暇,宜诏名儒讲习经史,以辅其德。”^①景祐四年(1037),因宋夏交战,经筵中断已有两年时间。于是,崇政殿说书赵师民上疏:“以为先王之遗籍,古人之陈篇,可以讲无事之朝,不足赞有为之世,臣愚以为过矣。”并献《劝讲箴》,“至是,复命讲读经史”^②。由此可见,即使是特殊的战争时期,研读“先王之遗籍,古人之陈篇”之类学理性的知识,依然是帝王经筵的经常性任务之一。创立于宋仁宗时代的这种经筵讲读的传统,一直延续到南宋后期,对巩固最高统治者继承祖宗之法,也就是既定方针路线发挥了不小的作用,对崇文抑武治国理念的延续,同样产生潜移默化的支撑影响。

典型的例证,如宋仁宗与经筵官就讨论《周易》的一段对话:“谓讲读官曰:‘《易》旨精微,朕每以疑难问卿等,得无烦乎?’曾公亮对曰:‘臣等幸承圣问,惧不能对,岂敢言烦。’上曰:‘卿等宿儒博学,多所发明,朕虽盛暑,亦未尝倦,但恐卿等劳尔。’丁度复进曰:‘自古帝王临御日久,非内惑声色,则外穷兵黩武。陛下即位三十年,孜孜圣学,虽尧、舜之聪明不是过。’”^③侍臣的言辞固然有溢美之意,其实也说明了宋仁宗深受儒臣传统观念以及祖宗成规熏陶的事实。再如苏轼在任翰林侍读学士时,总结了自己在经筵中给宋哲宗讲读关于王道与霸道的情况:

讲读之官,谈王而不谈霸,言义而不言利。八年之间,指陈至理,何啻千万,虽所论不同,然其要不出六事。一曰慈,二曰俭,三曰勤,四曰慎,五曰诚,六曰明。^④

苏轼讲解的中心意思,在于教育年轻的皇帝效法王道、远离霸道。苏轼也承认,用兵、征伐非自己所长,“臣非敢自谓知兵,若朝廷有开边伐国之谋,求深入敢战之帅,则非臣所能办”^⑤。而宋宁宗时,经筵讲读竟规定《资治通鉴》一书中凡奸臣当道、乱国失政的史事,皆不列入讲读范围,所谓“除东西魏、陈、隋及五季渎乱之事,有旨不读”^⑥。这就回避了直接关系国家存亡的战争、军事的内容,当然会加深君主对崇文抑武观念的印象。

三

宋朝历史上,长期奉行崇文抑武治国理念,以内部稳定为施政重心,强调文治建设,而在边防上采取“守内虚外”之策,军事上处于守势,即在对待文治与武功之间的关系上,权重明显倾斜到前者。可以说,这种做法既是对以往教训的矫枉过正,也是过度推崇文治以及现实主义考虑的结果,因此就与以往统一王朝发生很大变化。还要指出的是,“澶渊之盟”以后,宋朝统治者以及士大夫逐渐转变思维,不得不放弃独尊天下的意识,先后将辽朝、金朝及蒙古视为对等的国家,彼此以南朝与北朝相称,即承认了中原与四夷共存的局面^⑦。这也势必极大地弱化了对外拓展的动力,而趋向内部发展,必要时甚至主动与对手议和。

先秦兵家孙子曾指出:“是故百战百胜,非善之善者也。不战而屈人之兵,善之善者也。”^⑧这当然是从国家利益出发的最高致胜境界,而宋统治集团长期被动地以和缓战的做法,似乎就此寻找到“不战而屈人之兵”的理论依据。其以“议和”这种经济方式处理外患的做法,固然打着“化干戈为玉帛”

^① 脱脱等撰:《宋史》卷二四二《后妃上·真宗刘皇后传》,第8615页。

^② 李焘:《续资治通鉴长编》卷一四六“庆历四年二月丙辰”,第3547—3549页。

^③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一七〇“皇祐三年四月丁未”,第4090页。

^④ 苏轼:《苏轼文集》卷二十四《谢除两职守礼部尚书表·二》,第701页。

^⑤ 苏轼:《苏轼文集》卷三十七《辞两职并乞郡第二札子》,第1042页。

^⑥ 徐松辑:《宋会要辑稿》崇儒七之三五,北京:中华书局,1957年,第2306页。

^⑦ 参见葛兆光:《宋代“中国”意识的凸显——关于近世民族意识的远源》,《文史哲》2004年第1期。

^⑧ 孙武:《孙子·谋攻第三》,林伊夫等译注:《武经七书新译》,第12页。

的旗号,却明显具有现实主义的色彩^①。西方学者也认为:宋王朝“是以高度的现实主义政治为特征的”,“依靠军事手段不能打败契丹人的国家”,便与辽议和,“宋辽缔结的澶渊之盟成了处理日后的冲突的一个样板”^②。

宋朝统治集团长期实行崇文抑武的治国理念,于是“双刃剑”的效应发挥了出来,即带来对外边防的相对失败与对内发展的相对成功的结果。由于宋朝长期关注内部建设与发展,主要精力放在追求政治秩序与社会的稳定方面,倡导文治,注意缓和统治集团内部的矛盾,为此制定了各项方针政策,具有明显的怀柔理性成分,因此保持了宋廷长期的对内控制力,同时也保障了社会有较长时期的稳定局面。大致而言,这种治国理念对内取得的成效主要有:

其一,宋朝统治的稳定期相对较长,除了北宋与南宋末期外,在大多数时期内上层的矛盾斗争相对缓和,政治动荡相对较少,既没有产生如汉唐中央的宦官专权、权臣当道、外戚干政的突出问题,也没有出现地方上的豪强大族盘踞或藩镇割据的局面,更没有发生席卷全国的大规模农民起义。

其二,宋朝的制度建设虽然不免繁杂,甚至以牺牲效率为代价,但选官、监察、法制等制度相对完备,大多数帝王与官员注重程序规矩,从而使得其政治的文明程度超越与领先了前后许多王朝。

其三,在实行募兵制的情况下,一般的兵役与劳役由军队承担,民众明显减轻了所受干扰,对保护社会生产具有深远的积极影响。

其四,社会经济发展水平极大地超过以往任何时代,特别是商品经济活跃,市场与城市呈现出前所未有的新格局,《清明上河图》便是其形象化的反映。

其五,文化教育及科技快速发展,成就斐然,整体社会的文化知识水平显著提高^③。

最后,以往森严的社会等级观念发生松动,旧的贵族、门阀士族之类少数高高在上的特权阶层消失,普通地主及平民获得上升的机会,社会的上下流动加快,故被外国学者称之为“市民社会”、“近世社会”^④。

正如南宋学者吕祖谦指出:本朝“文治可观而武绩未振,名胜相望而干略未优”^⑤;宋人又总结道:“汉唐多内难而无外患,本朝无内患而有外忧”^⑥;元代人修宋史时则评价道:“宋恃文教,而略武卫。”^⑦即明确揭示出宋朝国运与以往时代不同的史实。由此,两宋时期经济、文化及科技独领风骚,如现代史学家陈寅恪先生所评价:“华夏民族之文化,历数千载之演进,造极于赵宋之世。”^⑧宋史学家邓广铭先生也赞誉道:“两宋时期内的物质文明和精神文明所达到的高度,在整个封建社会历史时期之内,可以说是空前绝后的。”^⑨也可以说,中国古代经历的唐宋社会变迁转型,就包含了这一重要的方面。

宋朝居于当时世界经济最发达、文明程度最高的地位,并在全球首先发明了火药武器,但先进的生产和雄厚的经济力量没有转化为强大的国防实力,火器这种巨大革命性技术的投入,也未能引发军事变革和应有的效用,而长期处于对外被动挨打的境地,先后两次亡于边患,终以“积弱”为后世诟病。推究其原因,固然有多种解释,但根本还在于宋朝自身的治国理念及其实践的结果。

从今天的角度来看,所有国家都面临处理建设与国防、内政与外交之间关系的重大问题,尤其是作为大国,其国防与外部环境是否良好,对国内的建设有重要影响,反过来国内建设是否成功,又直

^① 参见陈峰:《宋代统治集团以和缓战思想及其影响》,《中国军事科学》2008年第4期。

^② [德]傅海波、[英]崔瑞德主编:《剑桥中国辽西夏金元史·导言》,史卫民等译,北京:中国社会科学出版社,1998年,第21—22页。

^③ 王曾瑜:《宋代文明的历史地位》,《河北学刊》2006年第5期。

^④ 有关这一观点,主要见于日本学者内藤湖南、宫崎市定等“唐宋变革”说,参见李华瑞:《20世纪中日“唐宋变革”观研究述评》,《史学理论研究》2003年第4期。

^⑤ 脱脱等撰:《宋史》卷四三四《吕祖谦传》,第12874页。

^⑥ 吕中:《宋大事记讲义》卷一《序论·国势论》,《影印文渊阁四库全书》第686册,第194页。

^⑦ 脱脱等撰:《宋史》卷四九三《蛮夷一·序》,第14171页。

^⑧ 陈寅恪:《邓广铭宋史职官志考证序》,《金明馆丛稿二编》,上海:上海古籍出版社,1982年,第245页。

^⑨ 邓广铭:《谈谈宋史研究的几个问题》,《社会科学战线》1986年第2期。

直接影响到其国防的实力。说到底,就是如何解决战争与和平的关系这一人类社会长久遇到的两难问题。仅满足于和平建设而轻视国防显然属于短见,穷兵黩武而忽视和平发展也同样无益。现代西方著名军事家利德尔·哈特认为:“战争的目的是要获得一个较好的和平,这当然是从你自己一方的愿望来说的……。一个国家,如果它把自己的力量消耗殆尽,那它也就不会有能力继续推行自己的政治,因而必然使其前途不堪设想。”^①如果说这一深刻的认识,是在日益理性和多边制约的现代国际关系下,告诫人类要正确处理战争与和平之间的关系,包含着丰富的历史经验和强烈的现实关怀。那么,宋朝片面总结了历史的经验教训,实施崇文抑武的治国理念,过早而被动地走上了脱离扩张与主和的道路,可谓过犹不及。因为当时还是一个武力战争不受任何约束的时代,多少先进的文明都在惨烈的战火中毁灭,种族灭绝的悲剧也不会引发征服者心灵的战栗。宋朝不能保持自身的军事强势,对外长期采取守势,其军队和边防也就不足以维持长久的和平局面,一旦内外平衡被破坏,就最终陷于被动挨打乃至亡国的境地。

总之,宋代以前的诸统一王朝,在治国上常常寻求文武并重,力图保持内外发展平衡,特别是通过一系列的积极举措压制了塞外军事威胁,从而呈现一个时期的国防强势局面。但其外部压力固然解决,为此付出的人力物力代价却极为巨大,随后内部矛盾快速上升,造成统治秩序动荡的后果,并最终因内部问题走向消亡。而听任外部威胁加剧,对统一王朝的形象不仅造成损害,而且会带来难以容忍的被动挨打结局,也会影响到内部建设与大一统的局面。这就成为一种悖论、矛盾。事实上,战争与和平的冲突,始终是古今中外难以万全应对的重大难题,考验着当政者的政治智慧。单纯就宋朝而言,崇文抑武的治国理念以及重内轻外的发展路线,保障了内部长期的稳定发展,却牺牲了外部环境,并最终因此亡国,无疑是惨痛的教训。

研究宋朝治国理念及其实践,探究其相关内容与影响,对今天可以提供难得的历史经验和教训。

[责任编辑 王大建 范学辉]

^① [英]利德尔·哈特:《战略论》第22章《大战略》,中国人民解放军军事科学院译,北京:战士出版社,1981年,第494页。

作为国族的中华民族何时形成

许 纪 霖

摘要:族群、民族和国族是三个不同的概念,长期以来学术界不自觉地将它们混淆,遂形成了关于中华民族何时形成的种种争议。汉民族只是多元一体的国族中“多元”中的一元,绝非中华民族“一体”本身。无论从概念的严谨性、还是历史的真实性而言,国族意义上的中华民族皆不可能出现于近代之前,作为民族的汉民族与作为国族的中华民族,既要看到二者之间的历史关联,又要尊重中华民族这一国族中其他民族和族群的历史存在与文化尊严。

关键词:族群;民族;国族;汉族;中华民族

什么是中国,什么是中华民族?这些有关国家与民族的认同,长期以来并非一自明性的问题,至今仍有很多的争论。费孝通先生关于中华民族是多元一体,有一个从自在到自为的发展过程的经典看法被学术界普遍接受,但问题在于,作为“一体”的中华“民族”,与作为“多元”的各“民族”(如汉满蒙藏回)在概念上有何不同?汉民族的文化认同可以直接等同于中华民族的国族认同吗?而作为国族的中华民族究竟何时出现和形成,它需要什么样的制度性条件?本文将对这一问题作一个初步的探讨,并且试图澄清学界流行的一些未必确切的习惯说法。

一、族群、民族与国族

近代中国的思想家,从梁启超到梁漱溟,大都认为古代中国只有家国天下,并没有近代意义上的国家。那么,在古代中国,有没有一个我们现在所说的中华民族呢?费孝通先生的看法是,古代的中华民族尚处于自在的状态,要到近代受到外国列强侵略之后,才发展成一个多元一体的自为的民族^①。葛兆光教授则特别重视“唐宋转向”,认为到了宋代,“古代中国相当长时期内关于民族、国家和天下的朝贡体制和华夷观念,正是在这一时代,发生了重要的变化,在自我中心的天下主义遭遇挫折的时候,自我中心的民族主义开始兴起”^②。

宋代之后,中国果然出现了类似近代的民族意识了吗?在古代中国,难道真的有一个处于自在状态(即所谓不自觉的)中华民族了吗?要讨论这个问题,首先要分清三个不同的概念:族群(ethnic

作者简介:许纪霖,华东师范大学中国现代思想文化研究所研究员、上海高校都市文化 E 研究院特聘研究员(上海 200241)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“现代中国思想中的个人与国家认同”(07BZSO44)、教育部人文社会科学研究基地重大项目“中国现代认同中的核心观念:以个人、国家、道德、宗教为中心”(11JJD770021)的中期成果。

※本文初稿承蒙杨国强、赵刚、黄兴涛、刘擎、任锋等先生阅读指教,特此致谢!

① 参见费孝通:《中华民族的多元一体格局》,费孝通等:《中华民族多元一体格局》,北京:中央民族学院出版社,1989 年,第 1—33 页。

② 葛兆光:《宅兹中国——重建关于“中国”的历史论述》,北京:中华书局,2011 年,第 42 页。

group)、民族(nation)和国族(state nations)。长期以来,因为学术界在运用民族这个概念的时候,不自觉地将它与族群和国族这两个概念混淆,遂形成了关于中华民族何时形成的种种争议。

关于这三个概念的区别,英国民族主义研究的权威学者安东尼·史密斯有明确的界定。他指出:

民族不是族群,因为尽管两者有某种重合都属于同一现象家族(拥有集体文化认同),但是,族群通常没有政治目标,并且在很多情况下没有公共文化,且由于族群并不一定要有形地拥有其历史疆域,因此它甚至没有疆域空间。而民族则至少要在相当的一个时期,必须通过拥有它自己的故乡来把自己构建成民族,而且为了立志成为民族并被承认为民族,它需要发展某种公共文化以及追求相当程度的自决。另一方面,就如我们所见到的,民族并不一定要拥有一个自己的主权国家,但需要在对自己故乡有形占有的同时,立志争取自治。^①

史密斯对于民族与族群的区分,核心在于三点:是否有自己确定的居住疆域,是否有规范的公共文化,是否追求政治上的自决。从这个标准来看,显然1949年之后中国所确定的56个少数民族,将藏族、蒙古族、维吾尔族等定为民族并赋予他们法律上的区域自决是合理的,但其他大多数所谓少数民族,要么在历史传统上缺乏规范的公共文化s和政治目标,要么早已流散各地、没有自己固定的居住疆域,应该将他们定为族群而非民族更为确切。也就是说,在中国的疆域之内,存在着包括汉族、藏族、蒙古族、维吾尔族等多个民族(nation),也存在着众多不同的族群(ethnic group),他们共同构成了一个被称为中华民族的多元一体国族(state nations)。

那么所谓的国族与一般的民族区别又何在?史密斯认为,尽管近代所建立的民族国家(nation state)在理念上所追求的是“一个民族一个国家”,事实上,对于大多数国家而言,实际上多多少少都是多民族、多族群国家,但他们渴望民族一统并且寻求通过调适和整合,将不同的族群变为统一的国族。所谓的国族,就是“多族群国家渴望民族一统并且寻求通过调适和整合将不同的族群变为统一的民族(但不是同质化)”^②。这意味着,国族与一般的民族不同,民族所追求的不一定是独立的国家以及国家主权,而只是民族区域内部的政治自决,国族却与拥有独立主权的民族国家密切相关,它所想象的是在一个民族国家内部,各种不同的民族和族群整合为与国家同等的同一个民族。对于那些多民族、多族群的国家来说,“一个民族一个国家”可能是奢望,但这一理念的真正蕴涵应该是“一个国家一个民族”,即在国家内部通过经济和文化的融合整合为同一个国族,比如我们现在所看到的美利坚民族,就不是一般意义上的民族,而是与近代的美国宪法和体制密不可分的、多种族、多族群整合为一体的国族。近代的民族主义(nationalism)所指向的,都不是那些一般人类学、民族学意义上的原生性民族,而是具有建国冲动的、与近代国家密切相关的国族。然而,晚清在从日本引进“民族”(nation)这个词的过程之中,并没有区分民族与国族的不同,日本是一个单一民族的国家,因此民族与国族具有高度的同一性,但中国作为一个多民族的帝国,内部包含着众多的民族与族群,正如王珂所分析的那样,因为在引进“民族”这个概念的时候,将仅仅拥有民族自决权的民族与拥有国家独立主权的国族混为一谈,由此埋下了延续至今的概念上的混乱和现实中的困境^③。

族群、民族与国族,虽然是不同的概念,但在历史实践当中三者并没有严格的不可跨越的界限,而是存在着相互转化的可能性。许多民族都是从族群发展而来,但并非每一个族群都会上升为民族。当某个族群意识到自己的政治目标,并且在现代化的发展过程当中逐渐产生了规范的公共文化时,便会产生民族自决乃至建国的冲动,形成“族群民族主义”,原先纯粹的血缘性、文化性的族群便转化为具有政治性内涵的民族。英语中的“nation”同时具有文化性的族群和政治性的国民双重内

^① [英]安东尼·史密斯:《民族主义:理论、意识形态、历史》,叶江译,上海:上海人民出版社,2006年,第12—13页。

^② [英]安东尼·史密斯:《民族主义:理论、意识形态、历史》,叶江译,第17页。

^③ 参见王珂:《“民族”:一个来自日本的误会》,《二十一世纪》(香港)2003年6月号。

涵。民族(nation)来自族群(ethnic group),又高于族群,因为民族除了自然属性之外,还拥有人为的政治品格,民族与高级的规范文化、公共语言、统一的市场和政治制度不可分离,这些因素形成了近代民族的制度化条件。“nation state”这个概念意味着,民族与国家到了近代已经是密切相关的同一角币的两面。不过,两面毕竟是两面,二者又不能完全等同,诚如史密斯所说:

民族不是国家,因为国家的概念与制度行为相关,而民族的概念则指的是某种类型的共同体……民族是被感觉到的和活着的共同体,其成员共享祖国与文化。^①

近代的民族国家,既是一个以国民为核心的政治共同体,也是一个以民族为自我理解的文化共同体。国民与民族,构成了“nation”的两面。在欧洲的近代民族形成的历史过程当中,英国、法国以及美国重视的是具有平等政治身份的国民这个面相,而德国、俄国以及东欧突出的是具有共享的血缘、历史和文化的族群身份,因此形成了国民民族主义和族群民族主义两种不同的类型^②。

一个自在的族群是否可以上升为自为的民族是一个复杂的历史过程,即便成为了具有自我意识的民族,也未必必然成为拥有独立国家主权的国族,比如西班牙的加泰罗尼亚、巴斯克一直有分离和建国的冲动,但至今仍然只是拥有民族自决权的区域性民族。而所谓的国族是民族与国家结合的产物,更确切地说,是民族主义与国家共同建构的产物。国族的产生不仅取决于一个国家内部拥有共享的族群记忆、历史、语言和文化,更重要的是,近代国家所创造的统一的民族市场、独立的国家主权以及共同的法律政治体系。对于单一民族的国家(比如法国、日本)来说,国族意识的形成并不困难,只需从原生性的民族认同转化为近代的国族主义(nationalism)即可,但对一个多民族、多族群的近代国家(比如美国、中国)来说,要在不同的民族和族群之间融合为一个共享的国族认同,则是一个相当困难和长期的历史过程。

二、汉民族认同不等同于中华民族认同

那么,中华民族的国族认同是何时出现的呢?费孝通先生如此论述作为一个国族的中华民族的产生过程:

距今三千年前,在黄河中游出现了一个由若干民族集团汇集和逐步融合的核心,被称为华夏,像滚雪球一般地越滚越大,把周围的异族吸收进入了这个核心。它在拥有黄河和长江中下游的东亚平原之后,被其他民族称为汉族。汉族继续不断吸收其他民族的成分而日益壮大,而且渗入其他民族的聚居区,构成起着凝聚和联系作用的网络,奠定了以这个疆域内许多民族联合成的不可分割的统一体的基础,成为一个自在的民族实体,经过民族自觉而称为中华民族。^③费孝通先生的这一观点为学界公认,乃是经典性的论述。现在的问题在于,这里所说的华夏—汉族是否等同于作为国族的中华民族?或者说,在古代中国是否有可能出现近代意义上的国族?正如前节所述,古代的中国认同只能在天下主义与夷夏之辨的双重背景下才能理解。以中原为核心的华夏民族以文明的礼仪教化逐步融合周边的各个族群,形成了一个以文化为自我认同的汉民族。晚清的杨度曾指出:

中华之名词,不仅非一地域之国名,亦且非一血统之种名,乃为一文化之族名。……华之所以为华,以文化言,不以血统言。^④

无论是费孝通先生所说的自在的“民族实体”,还是杨度所说的“文化之族名”,实际上指的是一

^① [英]安东尼·史密斯:《民族主义:理论、意识形态、历史》,叶江译,第 12 页。

^② 参见[美]里亚·格林菲尔德:《民族主义:走向现代的五条道路》,王春华等译,上海:上海三联书店,2010 年,第 9—11 页。

^③ 费孝通:《中华民族的多元一体格局》,费孝通等:《中华民族多元一体格局》,第 1 页。

^④ 杨度:《金铁主义说》,《杨度集》,长沙:湖南人民出版社,1986 年,第 374 页。

般意义上“nation”的汉族，而不是作为“state nations”的中华民族。下面我们将看到，中华民族是晚清才出现的概念，而作为国族，正如前面分析的，必定与近代国家同时出现，而且是被民族主义和国家所建构的。在古代中国，只有王朝和天下的观念，并没有近代主权意义上的国家意识以及相应的建制。中华民族作为一种国族想象，只是“倒放电影”式的今人对古代的理解框架，是一个晚清之后被重新建构的、想象性的“民族虚体”，而非有实证依据的、有自觉意识的“民族实体”。民族的自在状态和自觉状态的区别，在于是否有明确的自我意识，所谓的民族觉悟，即便是一个缺乏自觉的自在性民族，也需要有此实体的存在。但在古代中国，具有实体性的民族，有中原文化的代表汉族，也有作为蛮夷存在的其他民族，但各民族之间并未整合成一个哪怕是自在意义上的国族——中华民族。而大量关于中华民族在古代的论述，其实只是华夏—汉族的历史叙事。比如，葛兆光教授所分析的宋代所出现的民族意识，其实只是一种汉民族的主体意识，而非作为国族的中华民族意识。从华夏族到汉族，至少在六朝隋唐时期，依然是缺乏自觉意识的自在民族，而到了宋代之后，随着国势的衰落，夷夏之辨压倒了天下主义，汉族的文化自觉意识开始萌芽，但所萌芽的也仅仅是汉民族的主体意识，而非中华民族的国族意识。

汉族认同与中华民族认同如今常常被划上等号，似乎汉族就等同于中华民族。这种习以为常的看法，自然出于历史意识的惯性，在中华民族之中，汉族作为一个主流民族，由于其几千年来中原文明的巨大吸引力和天下主义的内在凝聚力，的确成为古代中国的中心，当晚清产生了中华民族的这一国族意识的时候，汉族所拥有的古代文明也历史性地转化为中华文明的主体。但另一方面，当我们说中华民族仅仅等同于炎黄子孙、将中华文明简单地理解为中原文明的时候，有意无意地遮蔽了在中华民族大家族内部除了汉族之外，还有蒙、藏、维吾尔等其他民族以及众多的文化族群，他们有自己的民族或族群认同，不少民族有着不亚于汉族的高级宗教。汉民族只是多元一体的国族中“多元”中的一元，绝非中华民族“一体”本身。之所以要将民族与国族加以区分，其真正的意义乃是要将汉民族与中华民族适当地分疏，既要看到二者之间内在的历史关联，又要尊重中华民族这一国族中其他民族和族群的历史存在与文化尊严。

中华民族作为一个国族，伴随着近代国家的出现而诞生，并不出现于之前的古代，哪怕是宋代以后。顾颉刚先生 1939 年在《边疆周刊》上发表题为《中华民族是一个》的文章，提出：“‘中国本部’这个名词是敌人用来分化我们的。‘五大民族’这个名词却非敌人所造，而是中国人自己作茧自缚。自古以来的中国人本只有文化的观念而没有种族的观念。”“中国之内决没有五大民族和许多小民族，中国人也没有分为若干种族的必要。”“我们决不能滥用‘民族’二字以召分裂之祸。‘中华民族是一个’，这是信念，也是事实。”^①他的这一看法当时就产生了很大的争议，费孝通、翦伯赞等先生都曾撰文反驳。顾颉刚先生为了驳斥日本帝国主义制造满洲国，防止边疆军阀搞民族分裂，因之否认中国的内部存在多元民族，其用意虽可嘉，但信念毕竟不是事实，而且也将理论上只可能出现在近代的国族错置于古代。

古代的中国如果不是一个国族性的中华民族，也非仅仅是汉民族，那么，中国究竟意味着什么？是一个帝国，还是一个民族国家？如果用欧洲的帝国/民族国家二分法来分析的话，我们的确会面临词不达意的困境，而所谓自在的民族实体，也是从这一分析框架而来，似乎与中华帝国这一政治共同体相对应的，应该有一个中华民族的民族共同体，而这一民族共同体，又为后来所出现的民族国家奠定了历史的合法性，即“一个民族一个国家”。这样的分析思路，具有双重的误区：帝国的存在，并不一定需要一个统一的民族，而近代的国家才需要建构一个想象的民族共同体。帝国的内部通常有众多的民族或族群，帝国统治者从来不指望打造一个统一的民族共同体实现整合，相反地，它可以保留各个民族或族群的特性，或者借助于法律（如罗马帝国），或者运用高级的文明（如中华帝国）来实现

^① 顾颉刚：《中华民族是一个》，《益世报·边疆周刊》（昆明）第 9 期，1939 年 2 月 9 日。

整合。而近代的民族国家,虽说是“一个民族一个国家”,但正如本尼迪克特·安德森、霍布斯鲍姆、盖尔纳等民族主义研究大家一再指出的那样,不是(古代的)民族创造了(近代的)国家,而是国家和民族主义创造了近代的民族,特别是国族意义上的民族^①。

汉族士大夫对中国的认同并非种族的认同,而是一种文化秩序的认同,代表文化秩序的天下是绝对的,而夷夏之辨是相对的。然而,文化秩序是理想,是灵魂,它必须寄托于现实的肉身,让灵魂附体。孟子曰“天下之本在国”(《孟子·离娄上》),这个国便是寄托了天下理想的肉身——王朝。因此,士大夫们对中国的认同,在抽象的层面表现为对天下的认同,而在现实的层面,对天下的认同又表现为对王朝的认同,只要这个王朝代表了天下的秩序,便具有了正统性。赵刚在研究汉族士大夫论著中的“华夏”、“汉人”的时候,发现他们对“汉人”的心态是平和乃至冷漠的,好像不是在谈论与自己同一族群的人们,而当他们谈及王朝的时候,其情绪却是格外地热烈,表现出强烈的认同感,特别是对已故王朝的眷恋和忠诚,尤为如此。与中世纪的欧洲人一样,他们不在乎这个王朝是否是异族统治,真正在意的是其是否有良好的治理,是否体现了天下的文化秩序。赵刚因此得出结论:“在族群认同从自在形态向自为形态转变的过程中,王朝认同是个必经阶段。”^②

由此可见,明末清初的王夫之所表现出的强烈的汉人种族主义倾向,只是一个孤独的个案,一直到晚清时期欧洲的种族主义引进中国、民族主义狂飙席卷神州,王夫之的民族意识才得以复活和重视。而在漫长的王朝更迭历史当中,对天下的认同始终是古代中国认同的主调,而这种天下认同在现实层面,往往通过对王朝、尤其是拥有良好秩序的正统王朝的认同表现出来。

古代中国士大夫的家国天下认同,家乃血缘宗法家族,国乃王朝所象征的政治共同体,而天下指的是中华文明共同体。王朝有生有灭,盛衰无常,华夷不定;但文明是连续的,一以贯之,无论王朝是汉人还是异族统治,是多民族的开放大帝国,还是汉人一己之封闭小国,只要礼仪教化仍在,中国就存在。文明在哪里,中国就在哪里。文明是怎么样的,中国便是怎么样的。中国的认同,便是天下的认同。

三、近代中国:“国族”的重新发现

然而,自从清朝建立之后,关于中国的认同,发生了一个微妙的变化。自秦之后的两千年历史中,有两种不同的帝国形态,一种是以汉族为主的汉唐和明朝,另一种是异族统治的元朝和清朝。特别是处于帝国时代末端的清朝,是一个非常特殊的朝代。以往的汉唐帝国,天下即华夏,华夏即天下,天下与华夏融为一体。汉族不仅是文化的中心,也是政治的中心,周边的藩国、夷狄纷纷臣服中原。但满族统治下的清朝,是一个多民族、多文化、多元体制的大帝国,不仅将过去一直不曾征服过的草原、森林、高原各边疆民族纳入统治范围,而且大大扩充了中国的疆域与版图,为后人留下了一笔丰富的民族和领土遗产。满清的最高统治者,拥有多重身份,对于农耕的汉族来说,他是皇帝,对于草原的蒙古族来说,他是各部落的共主天可汗,而对于高原的藏族来说,他又是菩萨的化身。由此可见,清朝的天下已非汉族一家之天下,乃是多民族、多文化、多元体制的天下。以往的汉族王朝以儒家之天下理念,成功地将许多周边族群化夷为夏,但汉族统治者在治理草原和高原民族方面的能力,却远远不及满清的统治者。正如杨念群所敏锐观察到的,之前的汉唐帝国只有南—北文化之分,但到了清朝帝国,出现了东—西地理对局,“清朝君主对满族认同和对多民族统治身份的有意塑造,

^① 参见[美]本尼迪克特·安德森:《想象的共同体:民族主义的起源和散布》,吴叡人译,台北:时报文化出版公司,1999年,第7—57页;[英]霍布斯鲍姆:《民族与民族主义》,李金梅译,上海:上海人民出版社,2006年,第9页;[英]厄内斯特·盖尔纳:《国族主义》,李金梅译,台北:联经出版事业有限公司,2000年,第1—40页。

^② 赵刚:《早期全球化背景下盛清多民族帝国的大一统话语重构》,杨念群主编:《新史学》第5卷《清史研究的新境》,北京:中华书局,2011年,第14—16页。

体现出‘东—西’地理格局颠覆汉人‘南—北’空间叙事传统的强烈意愿”^①。清朝的统治者不刻意打造一个统一的天下，也不试图将满汉蒙藏回五族融合为一，在中原和草原民族之中，满清恰好处于某种既是边缘又是中介的位置，他们熟悉中原文化，并且在文化上相当程度上被汉化，另一方面在宗教上又与蒙藏民族共同尊奉喇嘛教，遂以王朝为中心，通过平行的双元体制，成功地将过去从来没有合二为一的农耕民族和草原民族整合在一个统一的帝国秩序之中。

清朝帝国的出现，使得汉族士大夫对于中国的理解和想象发生了一个很大的变化。赵刚指出：“从汉人方面看，明代汉人的政治空间，如当时各种地理载籍所显示的那样，仅限于内地。到了 18 世纪末 19 世纪初以后，汉人的中国观念发生了明显的变化，接受了清朝从多民族帝国角度对它的新解释。”这个新解释就是：“清帝国与其说是一个文化单位，倒不如说是一个有着明确疆域范围的政治实体。”^②根据杨念群的研究，以往王朝的正统性有三条标准——空间上的大一统，时间上的五德终始的循环论和种族上的内外族群之别。大致而言，在天下主义的汉唐帝国，突出的是空间上扩张的大一统，而在强调夷夏之辨的宋明朝代，更看重汉人的文化正统性。到了清朝，朝廷在论述自身统治的合法性（即正统地位）的时候，淡化了对满清不利的时间和种族意义上的正统性，特别突出自己对汉唐帝国传统的历史继承，即空间上开拓疆域、统一天下的正统性^③。这一空间上的大一统观念，是一个多民族帝国的核心所在，唯有疆域的扩张和天下的一统能够真正证明这个异族政权的权威性。也正因为到了清帝国，文化的正统性淡出，疆域统治的主权性突出，使得 19 世纪末的中国士大夫得以顺利接受来自于西方的民族国家主权意识，而非发生了一个突兀的中国认同的质变。

总而言之，宋代开始的汉民族文化自觉也好，清代的疆域主权意识也好，只是原生性民族主义的表现而已，它为晚清所出现的民族主义提供了历史的内在基因，但绝非是近代的民族/国家本身。这也反过来证明了，中国的民族共同体并非如本尼迪克特·安德森、盖尔纳和霍布斯鲍姆所认为的那样，纯粹是国家创造或民族主义想象的产物，它并非无中生有，而是有中演化，用安东尼·史密斯的话说，是一种重新建构的历史过程。所谓的重新建构（constructed），即近代的民族共同体（nation），即便是公民民族主义，在其建构的过程之中，在根子上一定是族群的，离不开在历史中形成的血缘、语言和宗教的因素^④。近代的中华民族意识虽然不等同于汉民族，却从汉民族与其他民族的历史、语言、宗教和文化的原型转型而来，并按照近代的民族国家的规范重新建构。

近代中国是一个“国家”的重新发现，也是一个“国族”的重新发现。近代的国家与传统的帝国不同，不仅需要理性的、有效率的政治制度，而且需要一个可以整合国家内部不同民族和族群、有着共享的文化和命运共同感的“国族”。这就是所谓的中华民族。1917 年，李大钊撰写《新中华民族主义》，明确地说：

盖今日世界之问题，非只国家之问题，乃民族之问题也。而今日民族之问题，尤非苟活残存之问题，乃更生再造之问题也。余于是揭新中华民族主义之赤帜，大声疾呼以号召于吾新中华民族少年之前。^⑤

作为国族的中华民族的诞生，首先需要有绝对的“他者”的出现。正如前节所述，华夏族的“我者”与“他者”的界限都是相对的，“他者”可以转化为“我者”，也正因为如此，原本只是中原一支的华夏族，凭借自身所拥有的较高的文明力量，将周边的族群逐渐融合进来，成长为从东北到中原、从北方到江南、拥有世界第一大人口的汉民族。在这之中，虽然也有汉人被胡化的例子，虽然也遭遇过比

^① 杨念群：《“感觉主义”的谱系：新史学十年的反思之旅》，北京：北京大学出版社，2012 年，第 145 页。

^② 赵刚：《早期全球化背景下盛清多民族帝国的大一统话语重构》，杨念群主编：《新史学》第 5 卷《清史研究的新境》，第 9、33 页。

^③ 参见杨念群：《何处是“江南”？清朝正统观的确立与士林精神世界的变异》，北京：三联书店，2010 年，第 236—240 页。

^④ 参见[英]安东尼·史密斯：《民族主义：理论、意识形态、历史》，叶江译，第 106 页。

^⑤ 李大钊：《新中华民族主义》，《李大钊全集》第 2 集，石家庄：河北教育出版社，1999 年，第 493 页。

自身更强大的外敌、比儒家更有魅力的佛教，但是诚如雷海宗在抗战期间所说的那样：

汉末以下侵入中国的武力与文化是分开的，武力属于五胡，文化属于印度。最近一百年来侵入中国的武力与文化属于同一的西洋民族，并且武力与组织远胜于五胡，文化也较佛教为积极。两种强力并于一身而向中国进攻。^①

一个硬实力和软实力皆优于自身的异族的出现，是中国三千年所未曾遭遇的大事件，一个绝对的“他者”的出现，真正刺激了作为整体的中华民族的自我觉悟。民族主义的首要因素，乃是分清“我者”与“他者”，特别是族群民族主义。本来中国的老百姓只有宗法家族和地方的意识，读书人则再加多一个对王朝和天下的认同，但到了晚清之后，许多留学生到东洋和西洋留学，置身于异邦的环境之中，立即萌发了超越血缘、地缘、族群的国族意识。随着西方对中国的步步进逼，中国在抵抗西方这个绝对的“他者”过程之中，遂有了近代国家的觉悟，也产生了国族的自我意识。于是，近代中国不仅有了建国的追求，也有了建族的自觉。

在传统的帝国向近代的民族国家转型过程之中，所面临的最大危险是国家的解体。与清王朝同时代的其他几个传统帝国——俄罗斯帝国、奥匈帝国和奥斯曼帝国，无不如此。到了 19 世纪帝国的末年，它们都力图改变帝国内部的多元形态，竭力建构一个统一的国家，并试图打造一个同质化的国族。这是近代民族主义的双重使命。

民族主义有两种打造的途径，一种是自上而下的官方民族主义，就像 19 世纪的俄罗斯帝国，试图建构一个包罗国内多个少数民族的大俄罗斯主义；另一种是自下而上的途径，它可以采取西欧或美国式的公民民族主义方案，也可以以族群民族主义的方式追求民族自决或独立。晚清的统治者，到了辛丑之后，虽然开始重视建国，以新政的方式打造一个西方式富国强兵的近代国家，然而，无论是满清的皇族，还是汉族的封疆大吏，对建立国族的重视远远不够，他们的思维还停留在帝国时代的多民族分治。作为统治者的满人是少数族群，故自清初以来就避讳族群之别，只是一味强调满汉之融合。以代表晚清官方主流意识形态的《劝学篇》为例，张之洞注意到了保国（国家）、保教（圣教）和保种（华种）的问题，但他的答案却是异常的简单：“保种必先保教，保教必先保国。……国不威则教不循，国不顺则种不尊。”^②张之洞虽然有超越满汉的“华种”之意识，但他绕过了何为“华种”（中华民族）这一敏感话题，将保种简单化约为守护儒家圣教和国家强盛的问题，在他的心目之中，只有体用的问题，而无国族的问题，似乎只要中体（圣教）和西用（国盛）实现了，民族融合和国族整合自然水到渠成。在需要想象一个统一的国族的时候，清朝统治者裹足不前，面对民间汹涌的民族主义大潮，他们既严厉弹压革命派激进的汉族共和主义，又不敢回应立宪派温和的“五族君宪”的大中华主义，于是将民族主义的话语权拱手让给了民间，处于非常被动的地位。由于朝廷在创造同质化的官方民族主义上无所作为，听任各民族、族群和地方的四分五裂，以王权为枢纽的帝国，无法主动地转型为近代民族国家，特别是缺乏一个想象性的民族共同体作为其国家基础，因而到了 1911 年被民间的民族主义推翻，自然是顺理成章之事。

中华民族观念的出现，是 20 世纪初的事情。如今公认为最早使用这一概念的，当为梁启超^③。1902 年，他在《中国学术思想变迁之大势》一文中，最早提出作为一个整体民族的“中华”和“中华民族”^④。以后中华民族这一观念逐渐流行于国内舆论。梁任公也是晚清最早提出“建国”概念的思想家，“建国”与“建族”是什么样的关系？在他看来，“国”也好，“族”也好，皆是“群”，他引用德国政治学家伯伦知理的看法，认为民族是有着同一语言、风俗和精神的自然共同体，而国家乃是与国民具有同

^① 雷海宗：《中国文化与中国的兵》，北京：商务印书馆，2001 年，第 125 页。

^② 张之洞：《劝学篇·同心第一》。

^③ 有关中华民族观念的出现以及在近代中国思想史中的演变，黄兴涛作了很多的研究，参见黄兴涛：《民族自觉与符号认同：“中华民族”观念萌生与确立的历史考察》，《中国社会科学评论》（香港）创刊号，2002 年 2 月。

^④ 参见梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》，《梁启超全集》第 2 册，北京：北京出版社，2000 年，第 561—561 页。

一性的人造有机体，民族是建国之阶梯，是建国之独一无二之源泉。民族与国民国家，虽然不同，但关系非常紧密。中国与昔日之罗马帝国、今日之美利坚合众国一样，国境内部有众多的民族，宜“谋联合国内多数之民族而陶铸之，始成一新民族”^①。这一新民族，就是与国家建构紧密相关的中华民族。

众所周知，晚清的国族建构，有两种截然不同的想象，一种是孙中山、章太炎、汪精卫等革命派所追求的汉族共和国，另一种是梁启超、杨度等立宪派所提倡的“五族君宪”的大中华主义。革命派将反满的种族革命与反君主专制的共和革命合为一体，而立宪派将汉满蒙藏回的五族融合与以君主为国族象征符号的立宪政治结合在一起。他们对国族与国家的想象是如此的不同：前者的共和国以纯粹的汉族为单一的种族基础，后者的君主体制以五族融合后的大中华民族为新的国族。20世纪初发生在《新民丛报》和《民报》之间的世纪性大论战，便是这两种截然不同的建国与建族方案的大较量。理论上的针锋相对并不意味着历史实践中没有折中的空间，1911年辛亥革命最终的结局，乃是一种历史性的大妥协，合革命派的建国方案与立宪派的建族方案为一炉。革命派赢得了共和的政体，却接受了五族融合的大中华主义国族方案；立宪派放弃了君宪的要求，将“五族君宪”改易为“五族共和”。直至今天，我们依然在享受辛亥革命这一大妥协的历史遗产。

近代以来民族国家的建构，其内部包含着两个部分：国家建构(state building)和民族建构(nation building)。前者是政治性的，所要建立的，是一个现代的法律政治体系；后者是文化性的，所要打造的，是基于共同的历史文化经验上的统一国族：中华民族。无论是现代的国家制度体系，还是统一的中华民族国族，这双重建构自近代以还，依然处于进行时中，没有最后完成。较之国家建构，民族建构的使命可能要更加复杂和艰难。国族建构应该如何实现？遵循费孝通先生对中华民族是多元一体的卓越思路，可以概括为八个字：尊重多元，寻求一体。所谓尊重多元，指的是要尊重各少数民族与汉族不同的宗教和文化，赋予他们以平等的文化尊严。文化多元，政治一体。炎黄子孙也好，儒家文化也好，都不能作为国族的中华民族的一体基础。所谓寻求一体，乃是一种建立在“宪法爱国主义”基础之上的国家政治认同。

中国的国族认同所面临的，是内部和外部的双重使命，除了打造一个建立在各民族与族群文化平等基础上的国族意识之外，还需要建立一个开放的、具有世界主义普世背景的民族主体性，一个对内平等、对外开放的中华民族，才是一个真正能够获得国内各民族和族群、国际各国家承认的伟大国族。这个国族之伟大不是建立在种族意识和实力征服的基础上，而是如同古代中国那样，有着同样伟大的文明，文明正是中华民族的灵魂；一个自由民主法治的国家，则是她的肉身。

[责任编辑 扬 眉]

^① 参见梁启超：《政治学大家伯伦知理之学说》，《梁启超全集》第2册，第1067—1068页。

先秦两汉诸子“辞”“理”之辩的理论范畴与文学实践

孙少华

摘要:先秦两汉诸子文学,有“尚辞”、“明理”之辩,二者是先秦两汉诸子基本的文学批评理论范畴,也是中国古代文学非常重要的理论命题。“辞”、“理”与后世的“辞采”、“内容”并不完全一一对应;二者成为品评文学的基本标准,有一个漫长的发展过程。“辞”、“理”在文学作品中的不同比重,造成了文学作品的不同风格与文学特征。从文学实践价值来看,早期儒家、道家提倡“以理为尚”,反对“繁辞富说”。战国末年,游士兴起,骋辞之辩,使诸子多“辞胜于理”之文。荀子、屈原之赋,“辞”、“理”兼重而“辞”胜于“理”。宋玉、景差等人骋辞使气,首开“尚辞”之风。入汉以后,赋家承宋、景余绪,枚乘、司马相如等人大开“尚辞”一路;陆贾、贾谊、刘向等人,则开“适辨一理”一途。扬雄始“尚辞”,终“明理”,拈出“事辞相称”的概念,为东汉赋家指明了文学创作的基本方向。桓谭、班固、张衡等人,即承扬雄晚年“事辞相称”思想而来。

关键词:诸子文学;尚辞;明理;理不胜辞

在中国古代文学中,“辞”、“理”是一对非常重要的文学命题,二者对中国学术与文学的影响,是深远而持久的。一般说来,先秦两汉时期的“辞”、“理”,大致与后世文学命题中的“词采”(或“文辞”)与“内容”形成对应关系,或者笼统地概括为“形式”与“内容”。先秦以降,“辞”、“理”的文学理论范畴皆有不同程度的变化,但“理”的变化要比“辞”复杂与深刻得多。就“理”而言,较其范畴为小的文学命题,会不断被灌注其中;较其范畴为大者,则又不断在“理”的基础上得以衍生与拓展。

先秦诸子文学,往往比较关注著书立说时的“辞”、“理”问题。儒家最爱将“理”与“情”、“礼”联系起来,对“辞”、“理”问题进行不同角度的阐释。时至战国,诸子对辞、理的论说渐趋深刻;与时事变幻及游说之风相联系,多将二者与“辩”这一概念联系起来。秦汉之际,诸子对辞、理进行了辩证总结。辞、理之辩对后世文学产生了深刻的影响,具有一定的文学理论价值。

一、诸子对“辞”“理”的阐释及其文学规定性

先秦诸子的辞、理之辩,有一个复杂而漫长的历史过程。就辞、理的内在关系而言,从行人辞令的“辞尚体要”,到诸子之士游说诸侯的繁辞富说、踵事增华、辩而不“理”,再到后世文学的“辞理俱爽”,体现了辞、理之辩的内在逻辑发展与实践过程。

何为“辞”?《说文解字》:“辞,说也。”或作“讼也”^①。先秦时期的“辞”,可以指人们言谈之“说辞”,也可以指以文字形式体现出来的文学作品中的“言辞”、“辞说”、“言语”及其后来形成的“辞采”,等等,刘勰《文心雕龙》有时候还以“辞”来代指文章。可见,仅仅用后世文学中的“辞采”一语,尚不足以完全涵盖先秦“辞”的全部内涵。如果按照《墨子·非命中》“凡出言谈,由文学之为道”的说

作者简介:孙少华,中国社会科学院文学研究所助理研究员(北京100732)。

基金项目:本文系国家社科基金项目“《孔丛子》的文献价值与秦汉子书的学术传统研究”(10CZW021)的阶段性成果。

① 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1981年,第742页。

法,先秦对“文学”的理解是非常广泛的。本文所谈“辞”,无论它们的实际含义如何,皆以广义的“文学”涵盖之。

先秦诸子对“辞”的文学要求,各有不同。但“辞寡”的观念,产生较早。《尚书·毕命》称:“政贵有恒,辞尚体要,不惟好异。”^①《毕命》成书时间或有争议,但这里提出的“辞尚体要”观念,则属于先秦。这种“体要”,当然有简洁、精练、扼要等义,与周人“用辞寡”的思想有关。《易传·系辞下》,已经有“吉人辞寡”的说法。可见,早期周人政治生活中,多以“体要”、“辞寡”为尚。对这一点,刘勰也看得很清楚:“《周书》论辞,贵乎体要;尼父陈训,恶乎异端;辞训之异,宜体于要。”^②

道家也讲究“体要”、“辞寡”。他们反对繁辞,大致与其思想有关。道家追求无为而治,追求生活的简约与自然,所以他们排斥过分繁琐的说辞。《列子·力命》“邓析操两可之说,设无穷之辞”,就是这种思想的反映。庄子对“繁辞”的排斥,是比较积极的。《庄子·盗跖》称:“尔作言造语,妄称文武,冠枝木之冠,带死牛之胁,多辞缪说,不耕而食,不织而衣,摇唇鼓舌,擅生是非,以迷天下之主,使天下学士不反其本,妄作孝弟而侥幸于封侯富贵者也。”^③“作言造语”与“多辞缪说”相联系,说明庄子认为“辞繁”则“伪”,“多辞”则“谬”。这种“繁辞”,庄子称为“巧言偏辞”。“繁辞”违反自然与人类的本性,必然为道家所排斥。《列子·杨朱》称“欲以说辞乱我之心”,即为此故。

墨家反对“繁辞”。《墨子》佚文称:“多言有益乎?”墨子曰:“虾蟆蛙蝇,日夜而鸣,舌干懈,然而不听。今鹤鸡时夜而鸣,天下振动,多言何益?唯其言之时也。”^④^⑤此处之“言”,属于“辞”的范畴。墨家之徒缠子,也有“文言华世,不中利民”的说法,反对以华丽文辞哗众取宠的做法。

战国时期,名家最讲究“繁辞”,这或者是名家“诡辩”的客观要求。《列子》称名家的前期代表邓析子“设无穷之辞”,《孔丛子》孔穿则与名家后期代表公孙龙多次论辩。如《孔丛子·公孙龙》,孔穿有“君子之论,贵当物理,不贵繁辞”之说,燕客史由称公孙龙“辞则有焉,理则否矣”,平原君则称孔穿“理胜于辞”,称公孙龙“辞胜于理”,等等。《孔丛子》这段材料,又见于《公孙龙子·迹府》,且《孔丛子》具有较早的文献来源^⑥,可见这段材料比较可靠。可以说,战国末期,游说之士为适应“辩术”的需要,大大发展了“繁辞”的表现能力。

其实,先秦文献中记载孔子对“辞”的认识,比较复杂。孔子既有反对“繁辞”的一面,也有“尚辞”的一面。这或者与当时孔子对不同作品的认识有关。《礼记·表记》孔子称“事君不下达,不尚辞”^⑦,可知他反对在事君时“辞繁”。《孔丛子·嘉言》记载孔子“君子以理为尚,博而不要,非所察也;繁辞富说,非所听也”^⑧,也与这种思想有关。《论语》记载孔子讲究“辞达”,何为“辞达”?注称:“孔曰:凡事莫过于实,辞达则足矣,不烦文艳之辞。”孔颖达曰:“此章明言语之法也。凡事莫过于实,辞达则足矣,不须文艳也。”朱熹《论语集注》称:“辞取达意而止,不以富丽为工。”^⑨孔子显然不太认同富丽、华艳的文辞。“辞达”与“体要”有关,故刘勰称“体要与微辞偕通”。事实上,文辞简约亦可致“辞达”,所以刘勰《文心雕龙·征圣》称:“故《春秋》一字以褒贬,《丧服》举轻以包重,此简言以达旨也。”^⑩《春秋》、《丧服》皆记事之文,孔子“辞达”、“体要”皆对此而发。王运熙先生认为:“刘勰引《毕命》,突出‘体要’二字。孔颖达《尚书正义》卷十九释‘辞尚体要’为‘言辞尚其体要约’,蔡沈《书经集传》卷六释为‘辞令简实’,意思较为明白。刘勰强调体要,意在提倡朴实精要的文风,它以思想内容为基础,但

① 孔安国传,郑玄注,孔颖达疏:《尚书正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第245页。

② 刘勰著,范文澜注:《文心雕龙注·序志》,北京:人民文学出版社,1962年,第726页。

③ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,北京:中华书局,1961年,第991—992页。

④ 孙诒让撰,孙启治点校:《墨子间诂》,北京:中华书局,2001年,第658页。

⑤ 孙少华:《〈孔丛子〉研究》,北京:中国社会科学出版社,2011年,第57页。

⑥ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第1643页。

⑦ 孔鲋:《孔丛子·嘉言》,顾廷龙、傅璇琮主编:《续修四库全书》第932册,上海:上海古籍出版社,2002年,第706页。

⑧ 朱熹:《四书集注》,长沙:岳麓书社,1985年,第203页。

⑨ 刘勰著,范文澜注:《文心雕龙注·征圣》,第15—16页。

主要是指语言风格。总之，刘勰引用《系辞》、《毕命》辞语作为先哲之教导，用以提倡典雅规正、朴实精要的文风。这是贯穿《文心》全书的一个指导思想。”^①可见，“辞达”、“体要”的关键，与“辞顺”命题有关。只有简约、寡要的言辞，才能便于说话者对言辞运用次序与内在逻辑的灵活调整与把握，从而实现“辞顺”的目的。在周人那里，“辞顺”是非常重要的事情。《左传·文公十四年》：“晋赵盾以诸侯之师八百乘纳捷菑于邾。邾人辞曰：‘齐出覆且长。’宣子曰：‘辞顺而弗从，不祥。’乃还。”“辞顺”，杜预注：“立適以长，故曰辞顺。”^②指的是邾人之辞合乎情理。

然而，有些典籍中，孔子不仅讲究文辞富丽，还有“好说辞”的倾向。如《庄子·列御寇》：“殆哉圾乎仲尼！方且饰羽而画，从事华辞，以支为旨，忍性以视民而不知不信，受乎心，宰乎神，夫何足以上民！”^③庄子对孔子的这种说法，在刘勰那里也有证明：“颜阖以为仲尼饰羽而画，徒事华辞。虽欲訾圣，弗可得已。然则圣文之雅丽，固衒华而佩实者也。”^④这种记载也见于《孟子》一书。在公孙丑那里，孔子是“尚辞”的：“宰我、子贡善为说辞；冉牛、闵子、颜渊善言德行。孔子兼之，曰：‘我于辞命，则不能也。’然则夫子既圣矣乎？”朱熹：“说辞，言语也。”“公孙丑言数子各有所长，而孔子兼之，然犹自谓不能于辞命。”^⑤孔子虽自称“我于辞命则不能也”，但也有“尚辞”的一面。

孔子与其门弟子讲究“说辞”，有着复杂的文化背景。先秦有“辞以知人”的观念。《逸周书·官人》称：“华废而诬，巧言令色，皆以无为有者也。此之谓考言。”由“华废而诬”可以“考言”，也就是由一个人的言辞浮夸可以看出他的不诚实。“考言”以“知人”，是个非常有趣的问题。《孟子·公孙丑上》有云：“‘何谓知言？’曰：‘诐辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷。生于其心，害于其政；发于其政，害于其事。圣人复起，必从吾言矣。’”朱熹称：“四者相因，言之病也。”^⑥孟子在这里将辞分为四类，并将其作为“知言”的标准，可知“辞”在周人交往中具有特定的文化意义。由“辞”可以知人之内情，可以作为判断人之性情不同的标准，是故《周易》称：“将叛者，其辞慚。中心疑者，其辞枝。吉人之辞寡。躁人之辞多。诬善之人，其辞游。失其守者，其辞屈。”^⑦进一步看，这或者可以作为“相人”的一种手段。《左传》曾记载很多关于“相人”的文献，除了当时流行的“观眸子”，“听言辞”也是“相人”的一个重要手段。顾炎武曾云：“爱恶相攻，远近相取，情伪相感，人心之至变也。于何知之？以其辞知之。‘将叛者其辞慚，中心疑者其辞枝，吉人之辞寡，躁人之辞多，诬善之人其辞游，失其守者其辞屈。’听其言也，观其眸子，人焉廋哉！”^⑧除了这个原因，先秦有些文章，还是比较讲究“繁辞”的，对此，刘勰有所论述：“《邠诗》联章以积句，《儒行》缛说以繁辞，此博文以该情也。……故知繁略殊形，隐显异术，抑引随时，变通会适，征之周孔，则文有师矣。”^⑨这说明，孔子生活的时代，“尚辞”与否，取决于作品的需要。

周人讲究“辞寡”，是因为辞寡则情真，情真则近理，由此可以达到“知人”的目的。这一点我们由上面顾炎武的论述已经看得出来。对“辞”与“情”的关系，先秦诸子典籍也多有论述。周人是讲究“信诚”的，《周易·乾》“修辞立其诚”，《论语·卫灵公》“言忠信”，皆此。而要达到“信诚”的目的，“繁辞富说”显然是不合适的。因为“应对者，利辞也；利辞者，轻论也”^⑩。“轻论”，就是“不实在”的，“不真诚”的。这虽然属于外交辞令方面的规定，但在文学撰写方面，也是一样的。

^① 王运熙：《〈文心雕龙·序志〉“先哲之话”解》，《复旦学报》1985年第1期。

^② 左丘明传，杜预注，孔颖达疏，《春秋左传正义》，阮元校刻，《十三经注疏》，第1853—1854页。

^③ 郭庆藩撰，王孝鱼点校，《庄子集释》，第1050页。

^④ 刘勰著，范文澜注，《文心雕龙注·征圣》，第16页。

^⑤ 朱熹：《四书集注》，第286—287页。

^⑥ 朱熹：《四书集注》，第286页。

^⑦ 高亨：《周易大传今注》，济南：齐鲁书社，1979年，第597—598页。

^⑧ 顾炎武著，黄汝成集释，李宝群、吕宗力校点，《日知录集释》，第44页。

^⑨ 刘勰所言《邠诗》，当指《豳风》中的《七月》。刘勰：《文心雕龙·征圣》，第16页。

^⑩ 《鬼谷子·权篇》，《影印文渊阁四库全书》第848册，第263页。

“辞寡”、“辞顺”、“辞信”，其实皆与“理”有关，皆属诸子文学对“辞”的内在规定。“辞寡”方能言之成理，道家对此有详细解释。《鬼谷子·本经阴符》：“故圣人以无为待有德，言察辞，合于事。兑者，知之也；损者，行之也。损之说之，物有不可者，圣人不为辞也。故智者不以言失人之言，故辞不烦而心不虚，志不乱而意不邪。当其难易而后为之谋，自然之道以为实。圆者不行，方者不止，是谓大功。益之损之，皆为之辞。”^①“言察辞，合于事”指的是语言、行为合乎事物发展，即合乎情理；“辞不烦而心不虚”，是说辞约简明、要言不烦方能保持宁静心境，不浮躁；“益之损之，皆为之辞”，是说增损其辞，皆可言之成理。由此可知，“辞寡”最后还要落实在“理”上。

“辞顺”也是如此。《荀子·劝学篇》：“故礼恭而后可与言道之方，辞顺而后可与言道之理，色从而后可与言道之致。”^②这个“辞顺”，与《左传》“辞顺”意思并不完全一致。此谓谈话者言辞和顺，方可与之言道之理，但也具有“合乎情理”之意。至于“辞信”与“理”的关系，可见《墨子·小取》的记载：“以名举实，以辞抒意，以说出故。”^③“辞”与“实”有着密切关系，而“以言辞抒发心意”，则是战国辩士实现辩说目的并使其合乎“情理”的主要手段。

另外，“辞”与“辩”也是一对矛盾统一关系，所以，古人有“言不在多，在于当理”^④的说法。邹衍也有“烦文以相假，饰辞以相惇，巧譬以相移，引人声使不得及其意。如此，害大道”的说法。要说明“辞”与“辩”的关系，我们还要结合“理”，深入分析三者的辩证统一关系。

何为“理”？《说文解字》称：“理，治玉也。”^⑤《明儒学案》卷五十一称：“《说文》原训曰：‘理，治玉也。’治玉者，既琢而复磨之，极其精研，则玉之浑然者，粲然可见。得其理以修身而无欲，则乾以易知，坤以简能，皆在于我。何则？道之大原出于天，而地顺承之。民受天地之中以生，德性之知本无不能也，守之则德可久，行之则业可大，廓之则配天地，未有难且繁者，故曰：‘《易》简而天下之理得矣。’天下之理得，而成位乎其中矣。”^⑥本此，在黄宗羲看来，“理”即“道”^⑦。黄宗羲的这种说法，是有道理的。王充《论衡·本性》称：“陆贾曰：‘天地生人也，以礼义之性。人能察己所以受命则顺。顺之谓道。’”“性”所“顺”之“道”，实际上也就是“理”^⑧。可见，在西汉已经存在这种认识。在先秦，“理”具有“内容”^⑨的含义。但笔者认为，除了这个含义，“理”还指文章之“辞”需要遵循的“道”。因此，先秦两汉时期的“辞”、“理”，与今天文学中所说的“辞采”、“内容”，并不完全一一对应。先秦时期，“理”大多被政治礼制具化，如诸子论“理”，皆将其与“礼”、“义”等概念联系起来。

先秦诸子，对“理”的理论外延，具有不同的阐释。首先，他们多将“义”、“理”并称。孟子将“理”、“义”理解为“心”之所同者：“至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”这个“心”，与“情”具有莫大的关系。而朱熹引程伊川之言称：“在物为理，处物为义，体用之谓也。”^⑩在宋人看来，“理”、“义”有体、用之别。但针对程伊川“在物为理，处物为义”之言，《近思录》则解释说：“理即是义，然事物各有理，裁制事物而合乎理者为义。”这说明，“理”与“义”还有着密切的内在联系。据荀子看来，“理”与“义”产生联系，与

^① 《鬼谷子》，《影印文渊阁四库全书》第848册，第268页。

^② 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第17页。

^③ 孙诒让撰，孙启治点校：《墨子间诂》，第415页。

^④ 此为《孔丛子·连丛子》孔季彦之言。

^⑤ 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，第15页。

^⑥ 黄宗羲著，沈芝盈点校：《明儒学案》，北京：中华书局，1985年，第1216页。

^⑦ 黄宗羲著，沈芝盈点校：《明儒学案》，第1216页。

^⑧ 班固《白虎通义》引《钩命诀》：“性生于阳，以就理也。”陈立撰，吴则虞点校：《白虎通疏证》，北京：中华书局，1994年，第381页。

^⑨ 刘勰《文心雕龙》中的“理”，多解为“内容”。曹旭也认为“理”“泛指作品内容”。曹旭：《诗品笺注》，北京：人民文学出版社，2009年，第16页。

^⑩ 朱熹：《四书集注》，第417页。

“行”有关,他认为:“遂理而不敢,不成义。”唐杨倞注称:“虽得其理,而不敢行则不成义。义在果断,故曰‘非知之艰,行之惟艰’。”^①这说明“行”是衔接“理”、“义”的媒介。“理”而不“行”,不成为“义”。

但“理”与“义”也有其内在的规定性。《庄子·天下》称:“以仁为恩,以义为理,以礼为行,以乐为和,薰然慈仁,谓之君子。”^②《礼记·丧服四制》也说:“有恩有理,有节有权,取之人情也。恩者仁也,理者义也,节者礼也,权者知也。仁义礼智,人道具矣。”^③在这里,庄子的“以义为理”与《丧服四制》的“理者义也”之“义”,应从属于“理”。另外,从中还可以看出,“理”、“义”皆与“礼”产生关系:“义”、“理”之“行”,则为“礼”。《礼记·礼器》:“先王之立礼也,有本有文。忠信,礼之本也;义理,礼之文也。无本不立,无文不行。”^④“义理,礼之文”,具有二者皆蕴涵于“礼”的意思。《荀子·大略》:“义,理也,故行;礼,节也,故成。”^⑤在荀子看来,“礼”是“理”的内在规定性,具有不可变性,故《荀子·乐论》又称:“且乐也者,和之不可变者也;礼也者,理之不可易者也。乐合同,礼别异。礼乐之统,管乎人心矣。穷本极变,乐之情也;著诚去伪,礼之经也。”^⑥

进一步说来,“理”受“礼”的节制,而“文”之所“为”“在礼”,故《礼记·仲尼燕居》称:“子曰:‘礼也者,理也;乐也者,节也。君子无理不动,无节不作。不能《诗》,于礼缪;不能乐,于礼素;薄于德,于礼虚。’子曰:‘制度在礼,文为在礼,行之,其在人乎!’”^⑦“礼也者,理也”,说明“礼”的范畴要大于“理”。在这里,非常关键的一个问题出来了:文、理因“礼”而联结起来,从而成为一个可以并称的术语。如《礼记·中庸》:“文理密察,足以有别也。”《礼记·三年问》:“故先王焉为之立中制节,壹使足以成文理,则释之矣。”其实,不仅“理”、“义”可以由“礼”衔接起来,与“理”、“辞”相关的“辩”,也与“礼”有关,如《荀子·非相》有“辩莫大于分,分莫大于礼,礼莫大于圣王”之说。

“文”与“理”发生关系以后,与文学的极大关联,就是“辞”。战国末年,“辞”是诸子游说诸侯的主要工具。与之相关的“辩”,即与“辞”的熟练运用有关。因此,战国时期,“辩”和“辞”一起,成为与“理”相对的一组词汇。从此,“辞”、“辩”、“理”进入了战国诸子文学的理论范畴,成为当时诸子文学批评理论的一种习语。其中,荀子、韩非子对“辞”、“理”、“辩”之关系,有着精彩的论述。

“辩”与“辞”是一对矛盾体。“辩”出于“辞”。《礼记·王制》有“言伪而辩”之说,可见“辩”生于“言伪”。从人性善恶的角度来看,“言伪而辩”是人“五恶”之三:“人有恶者五,而盗窃不与焉:一曰:心达而险;二曰:行辟而坚;三曰:言伪而辩;四曰:记丑而博;五曰:顺非而泽。”^⑧此又见于《尹文子·大道下》。这种“言伪而辩”,反映在文学作品中,就出现了对“辞”的严格要求。在先秦诸子文学中,“正辞”最不符合“辩”的要求,故邹衍有“彼天下之辩,有五胜三至,而辞正为下”的说法。但是,邹衍也反对“辩”的滥用,他认为,“辩”有“可为”、“不可为”之别。

“辩”与“理”也是一对辩证统一的关系。由上面的论述看出,“辩”亦有“道”。按照韩非子的说法,就是“辞辩”有其“法”、“理”可循,如不遵循其“道”,则失之千里。这就是说,“理”对“辞”、“辩”皆有一定的制约作用。

战国时期,“辩”虽然与“辞”、“理”一样成为文人关注的命题,但士人对“辩”皆有一个清醒的认识。“辩”对国家的危害,商鞅剖析得最犀利:“今世主皆忧其国之危而兵之弱也,而强听说者。说者成伍,烦言饰辞,而无实用。主好其辩,不求其实。说者得意,道路曲辩,辈辈成群。民见其可以取王

^① 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第 491 页。

^② 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,第 1066 页。

^③ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第 1694 页。

^④ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第 1430 页。

^⑤ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第 491 页。

^⑥ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第 382 页。

^⑦ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第 1614 页。

^⑧ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第 521 页。

公大人也，而皆学之。夫人聚党与，说议于国，纷纷焉，小民乐之，大人说之。”^①“实”即“理”，商鞅此处所言“烦言饰辞，而无实用”、“主好其辩，不求其实”，都道出了“辩”应合于“实”即协于“理”的重要性。商鞅为何将“辩”的危害提高到国家利益的高度呢？原因很简单，就是由于当时君主仅喜好“辩”辞表现出来的恣肆晃漾与情辞慨切之美，而忽视了“辩”说内容的实际道理。韩非子称：“今人主之于言也，说其辩而不求其当焉。”^②一语道破了天机。

“辩”协于“理”，是战国文人的基本观念。汉代以后，则出现了“辩言之艳，能使穷泽生流，枯木发荣”^③的说法。这是因为时代已经变化，历史形势与文学要求已有不同的结果。

二、诸子对“辞”、“理”文学范畴的拓展

战国时期，诸子文学引入“辩”的命题，是对“辞”、“理”范畴的一个突破。事实上，由于历史时代的不同，对文学范畴必然提出不同的历史要求。同时，文学为适应时代发展的需要，必然也存在不断创新、不断改造的内在要求。先秦两汉诸子文学，对“辞”、“理”的内涵与外延，就存在不断拓展、不断创新的现象，从而产生了一系列与二者相关的文学术语。这些文学术语，既是当时诸子文学批评的基本理论命题，也是文人著书立说的基本“谈资”，甚至是他们进行文学书写的基本原则。

《仪礼·聘礼》记载：“辞多则史，少则不达。辞足以达，义之至也。”《论语·雍也》则云：“质胜文则野，文胜质则史。”这里的“文”、“质”、“史”、“野”，与“辞”、“理”有着密切的内在联系。我们有理由相信，孔子对先秦“辞”、“理”具有较为深刻的认识。《孔丛子·嘉言》称：

宰我问：“君子尚辞乎？”孔子曰：“君子以理为尚，博而不要，非所察也；繁辞富说，非所听也。

唯知者不失理。”^④

孔子此处所言正与他说“质胜文则野”的思想契合；“繁辞富说”造成的结果是“文胜质则史”，这与君子“尚理”的文学观念截然相反。由此可见，“辞”、“理”之辩与孔子所言“质胜文则野，文胜质则史”具有一定的文学联系。我们可以从此入手，分析它与先秦“辞”“理”之间的关系，揭示二者包含的文学范畴与理论命题。

首先，“辞”与“理”、“文”与“质”、“史”与“野”，都是诸子文学的理论范畴。其涵义各有不同。

“辞多”则“文”，“文”多则胜“质”，胜“质”则为“史”。“史”即“事”，《说文解字》：“史，记事者也。”^⑤“事繁”、“事文”则为“史”，即只是罗列事例，未穷尽“物理”。而“辞”多成“事”，“事”繁遮蔽“物理”，是“事”与“理”相对。“辞多”、“事繁”则“文”而“史”。孔子称“文胜质则史”，邢昺疏：“言文多，胜于质，则见以为史。”《韩非子·难言》称：“捷敏辩给，繁于文采，则见以为史。”“史”是诸子文章的一个弊病，故韩非子称“史”乃“此臣非之所以难言而重患也”之一。王充《论衡·量知》：“能雕琢文书，谓之史匠。”由此推测，文辞繁富、雕章琢句者，可谓“史”。

“辞足”（即适当）则“达”。“达”则“质”胜“文”，胜“文”则为“野”。《说文解字》：“野，郊外也。”《论语·雍也》：“质胜文则野”，包咸注：“野，如野人，言鄙略也。”《论语·雍也》“文胜质则史”，包咸注：“史者，文多而质少。”朱熹《论语集注》：“野，野人，言鄙略也。史，掌文书，多闻习事，而诚或不足也。……杨氏曰：‘文质不可以相胜，然质之胜文，犹之甘可以受和，白可以受采也。文胜而至于灭质，则其本亡矣。虽有文，将安施乎？然则与其史也宁野。’”^⑥

^① 高亨：《商君书注译》，北京：中华书局，1974年，第40页。

^② 王先慎撰，钟哲点校：《韩非子集解》，北京：中华书局，1998年，第451页。

^③ 曹植：《七启》，萧统编，李善注；《文选》，北京：中华书局，1977年，第485页。

^④ 孔鲋：《孔丛子》，顾廷龙、傅璇琮主编：《续修四库全书》第932册，第706页。

^⑤ 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，第116页。

^⑥ 朱熹：《四书集注》，第115页。

“文多”则“辞”多，“辞”多则“史”。这与前面的解释一致。“质胜”则“辞足”，“辞足”则“达”；之所以称为“野”，即指与“文”之“繁而寡要”相对，简要、简明是为“野”，“略”则可，“鄙”则未必。根据包咸、朱熹等人的解释，“野”即“郊外野民”，故其言“鄙陋”。如此何以与“质”相对应？所以，“野”之义应指“简略”、“简要”，而非“鄙陋”之义。

可见，“文”、“史”、“事”与“质”、“野”、“理”两两相对，“质”、“野”、“理”应该具有相似的文学属性。

“理”，与“情”有关，且其文学范畴要小于“情”。段玉裁称：

凡天下一事一物，必推其情至于无憾而后即安，是之谓天理，是之谓善治。此引申之义也。
戴先生《孟子字义疏证》曰：“理者，察之而几微必区以别之名也。”是故谓之分理。在物之质曰肌理，曰腠理，曰文理。得其分则有条而不紊，谓之条理。郑注《乐记》：“理者，分也。”许叔重曰：“知分理之可相别异也。”古人之言天理何谓也？曰理也者，情之不爽失也。未有情不得而理得者也。天理云者，言乎自然之分理也。自然之分理，以我之情絜人之情，而无不得其平是也。^①

由此可知，“情安”即“理”。“理”即“物之质”，得“情”则得“理”，“理”生于“情”，这符合《礼记》所言“有恩有理，有节有权，取之人情也”与“义理，礼之文也”之说；得“理”则得“物之质”。文章亦然，得“情理”则得其“质”。因此，“情”也是诸子文学的理论范畴，并且与“辞”、“理”具有非常密切的联系。

“情”，《说文解字》：“情，人之阴气有欲者。”^②《礼记·礼运》：“何谓人情？喜怒哀惧爱恶欲，七者，弗学而能。”^③董仲舒曰：“情者，人之欲也。人欲之谓情，情非制度不节。”（真德秀《西山读书记》卷二）如此看来，“情”乃人欲，不学而能者。《毛诗正义》孔颖达疏：“《礼运》曰：‘人者，天地之心，五行之端。’是人性法五行也。昭元年《左传》曰：‘六气，阴、阳、风、雨、晦、明也。’昭二十五年《左传》：‘民有好、恶、喜、怒、哀、乐，生于六气。’是六情法六气也。《孝经援神契》曰：‘性者，生之质命者，人所禀受也。情者，阴之数精内附着生流通也。’又曰：‘性生于阳，以理执情；生于阴，以系念。’是性阳而情阴。”^④在这里，我们发现，“情”与性、阴阳、理皆有一定关系，情属阴、性属阳，而情生于性。

“情”这个命题产生很早，但“情”进入诸子文学的理论范畴，成为学术与文学讨论的对象，应该是战国中期以后的事情。《墨子》、《庄子》等书对“情”已经有大量描述，但主要与“人性论”相关，与文学范畴相距尚远。据上文，《孟子》引入“心”的概念，方与“辞”、“理”发生关系。上海博物馆藏战国楚竹书《孔子诗论》，时间与孟子同时或稍后，开始以“情”阐释《诗》学，并将其与“辞”、“理”联系起来：“孔子曰：‘《诗》亡隐志，乐亡隐情，文亡隐言。’”周凤五以为：“简文谓人心之真实情志皆反映于诗歌、音乐、言语之中，无法隐匿或矫饰，即‘诗言志’是也。”^⑤“志”近“情”，“言”则近“辞”。可见，至少在战国中期，“情”与文学的关系，已经引起了文人注意。

“情”出现以后，与其有关的一个概念“礼”就出现了。《孔子诗论》有“《关雎》以色喻于礼”之说，郭店楚简《语丛二》也有“情生于性，礼生于情”之说。“礼”的存在，必然受到“理”的节制与约束，即上文所说《礼记》“礼也者，理也”之意。后来荀子有“礼义文理之所以养情”之说，可知“礼”与“理”皆出于“情”，与上文段玉裁的观点还是一致的。这是战国人的观念。如果将“性”、“情”、“礼”、“理”四者按照由大到小的范畴进行排列，可以形成如下关系：性→情→礼→理。从这里可以判断，先秦时期，“性”、“情”、“礼”大大拓展了“理”的理论范畴，从而进一步拓宽了文学的主题内容与表现形式。

“情”引起战国士人注意，其实还是与当时的“辩”风有关。《鬼谷子·揣篇》称：“夫情变于内者，形见于外。故常必以其见者，而知其隐者。”如此，必须“揣情饰言成文章，而后论之也”。察言观色，“揣情”以修饰文辞，增强辞采，从而达到辩说的目的，这是战国辩术之士的基本修养。由于辩说之风

^① 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，第 15—16 页。

^② 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，第 502 页。

^③ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第 1422 页。

^④ 毛亨传，郑玄注，孔颖达疏：《毛诗正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第 568 页。

^⑤ 周凤五：《〈孔子诗论〉新释文及注解》，《上博馆藏战国楚竹书研究》，上海：上海书店出版社，2002 年，第 152、156 页。

的影响，“情”必然逐渐进入诸子作品，从而为诸子更加深刻地认识“情”的特性与功用，提供了可能。

对“情”、“性”、“理”、“礼”与文学的关系，《荀子》一书已有深入分析。荀子将“情”纳入“性”的范畴之内，《荀子·正名》称：“散名之在人者：生之所以然者谓之性。性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。”^①荀子此说，与《左传》记载一致。另外，荀子将“礼”、“理”引入与“情性”关系的讨论，并进行了明确的说明。他认为，作品之“情性”要受到一定的节制，不能“纵情性”，否则“不合文”，故《荀子·非十二子》称：“纵情性，安恣睢，禽兽行，不足以合文通治；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是它器、魏牟也。”^②文章与“情”的关系，荀子也说得很明白：“可以养情”，即《荀子·礼论》所云“礼义文理之所以养情”。无“礼义文理”，就会沦为“它器、魏牟”之徒，故《荀子·礼论》杨倞注称：“无礼义文理，则纵情性，不知所归也。”^③荀子“礼”以节“情”之说，又见于郭店楚墓竹简《性自命出》。《性自命出》应该是处于孔、孟之间的作品^④，时代要早于荀子。“道司(始)青(情)”，证明先秦将“情”视作“道”之根源，而“理”亦当生于“情”；郭店竹简“青(情)生于眚(性)”、“熹(喜)(怒)(哀)悲之孽(气)，眚(性)也”与“好亚(恶)，眚(性)也”，与荀子“性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情”意思是相通的。而其中的“好、恶、喜、怒、哀、悲”，与荀子的“好、恶、喜、怒、哀、乐”何其相似。可见，关于“性”的内涵与“情生于性”、“礼生于情”的概念，早在荀子之前就已产生了。但是，关于“情”与“性”的特征及其辩证关系，以及“礼”对约束“情性”的重要性，在《荀子》一书中才得以理论化、系统化。这个时期，诸子对“情”内涵的认识，仍无定论。并且，此时诸子关注“情性”，多为“人性论”的需要，还没有形成将其与文学作品联系起来的学术风气。

入汉以后，“情”、“性”与“文”的关系，逐渐受到汉代文人的重视。《礼记·乐记》也有很多关于“情”、“性”的论述，其材料来源可能很早，但被重视、被编纂整理，是入汉以后的事情。董仲舒《春秋繁露》对“情”的大量阐释，也产生在这个时期。尤其是，董仲舒结合阴阳五行观念，对“性”、“情”的内涵、外延与“辞”、“理”的关系，阐释得更加清楚。至此，战国末年“辞”、“辩”与“理”这种文学批评体系，到董仲舒时期，逐步开始被“辞”、“情”(性)与“理”的新体系所替代。

东汉时期，人们已经注意到“性情论”对学术与文学的内在影响，并进行了理论性总结，提出了“五性六情”的说法。班固《白虎通义》之《总论性情》、《五性六情》，对此有所介绍。班固以“仁义礼智信”为“五性”，以“喜怒哀乐爱恶”为“六情”，而“五性”由“六情”所“扶成”。据此推论，对应在文学关系上，“性”应与“理”有关，“情”则与“辞”有关，故班固引《钩命诀》称：“情生于阴，欲以时念也。性生于阳，以就理也。”^⑤班固这种分析，虽然将“情”、“性”内涵作出了区分，但对于二者与学术、文学的关系，恐怕认识还不够充分。所以，王充《论衡·本性》称：“情性者，人治之本，礼乐所由生也。故原情性之极，礼为之防，乐为之节。性有卑谦辞让，故制礼以适其宜；情有好恶喜怒哀乐，故作乐以通其敬。礼所以制，乐所为作者，情与性也。昔儒旧生，著作篇章，莫不论说，莫能实定。”^⑥可见，在东汉时期，“情”、“性”之辩尚有争议。

其实，对“性情”认识的分歧，西汉就已经存在了。王充《论衡·本性》称：“刘子政曰：‘性，生而然者也，在于身而不发；情，接于物而然者也，出形于外，形外，则谓之阳；不发者，则谓之阴。’”则以“性”为阴、以“情”为阳。东汉人对这种说法并不认同。王充言：“谓性在内，不与物接，恐非其实。不论性之善恶，徒议外内阴阳，理难以知。且从子政之言，以性为阴，情为阳，夫人禀情，竟有善恶不也？”^⑦从

^① 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集释》，第412页。

^② 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集释》，第91页。

^③ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集释》，第349页。

^④ 王泽强：《简帛文献与先秦两汉文学研究》，北京：中国社会科学出版社，2010年，第214页。

^⑤ 陈立撰，吴则虞点校：《白虎通疏证》，第381页。

^⑥ 王充撰，黄晖校释：《论衡校释》，北京：中华书局，1990年，第132页。

^⑦ 王充撰，黄晖校释：《论衡校释》，第141页。

这里分析，两汉人对“性情”的争议，一直存在，并且一直未形成定论。

但是，汉人毕竟对“性情”论有其贡献：界定了二者的辩证关系，引入阴阳五行观念，充实了“情性”的理论内涵，并且将“情性”与文学之“理”联系起来了。如张衡引刘向语之“形外”、“不发”，与文学中的“辞”、“理”可形成对应关系。本此，我们认为：两汉文人结合阴阳五行观念，以“性情”论作为著书立说基础，分析了二者与“辞”、“理”之关系，将“性情”论与文学、学术研究结合起来。可以这样说，“情”、“性”及其与阴阳五行的关系，是汉代文人著书立说比较关注的话题。据大多数汉人看来，“情”与“性”相对，“情”阴“性”阳。“性”法五行（水、火、木、金、土），“情”法“六气”（阴、阳、风、雨、晦、明），“性”禀天授，属阳，乃善；“情”乃人欲，属阴，乃恶。故以“性之阳”之“理”来节制“情”，或者如董仲舒所云“节”以“制度”。此即孔子所云“克己复礼为仁”。汉人认为，“情”乃“天性”，惟圣人能节，故制礼乐以“通神明，立人伦，正情性，节万事”^①。得“礼乐”则得其“理”，反映在文学观念上，就是以“礼”节“情”。反过来说，亦即“文质”则得其“情”，得其“情”则得其“理”。这还要回到“辞”上，“辞达”则得其“质”，则得其“理”，则合乎“情”。“辞”多则“文”，则“巧”，则“史”。从“情”与“理”的矛盾看来，“情”乃“欲”多之故，“欲”多则“辞”多，“辞多则史”，则“文胜质”。但“情”要实现“真实”，需要“辞巧”的配合，这就是孔子在《礼记·表记》所云：“情欲信，辞欲巧。”“辞巧”造成的第一结果就是“非理”而“文多”。“情”与“理”的矛盾，就是“辞”与“理”的矛盾，也就是“文”与“理”的矛盾。

另外，“辞”、“理”的文学范畴，至东汉末年又有新变：在“性情”之外，增加了“气”的概念。《孔丛子·连丛子》有“人之性分，气度不同”的观点，其中提出“气不胜辞”的观点。而建安文学尤重其“气”，如曹植称孔融“体气高妙”，刘桢称孔融“信含异气”等等，皆是。这说明，东汉以后，文人创作的“辞”、“理”范畴，又在酝酿着对新的理论体系的拓展。

总之，“辞”、“理”、“辩”、“情(性)”、“史”、“野”等，是先秦两汉不同时期文学批评的基本命题，是诸子著书立说时非常重要的理论依据，或称为当时诸子文学比较理想的“文学范畴”。这些命题之间，有一个最佳且比较难以实现的“平衡点”，即孔子所云“文质彬彬”，后来在秦汉诸子与后世文人那里，又都有不同阐释。扬雄所言“事辞相称”、刘勰所言“理懿而辞雅”，应该是对孔子“文质彬彬”思想的一种继承，是“辞”、“理”和谐的理想状态。可以说，在文学创作中，“辞”、“理”很难保持一种平衡的状态。陆机《文赋》称：“若夫丰约之裁，俯仰之形。因宜适变，曲有微情。或言拙而喻巧，或理朴而辞轻。”可见，辞、理是互相辩证的矛盾结合体。“辞”、“理”结合的最佳境界，就是“辞理俱爽”。刘勰云：“然才有庸俊，气有刚柔，学有浅深，习有雅郑，并情性所铄，陶染所凝，是以笔区云谲，文苑波诡者矣。故辞理庸俊，莫能翻其才；风趣刚柔，宁或改其气；事义浅深，未闻乖其学；体式雅郑，鲜有反其习；各师成心，其异如面。”^②刘勰又称：“经籍深富，辞理遐亘。皓如江海，郁若昆邓。文梓共采，琼珠交赠。用人若已，古来无懵。”^③这都是对“辞理俱爽”的最好阐释。

三、先秦两汉诸子对“辞”“理”的文学实践

先秦两汉时期，文人对“辞”、“理”不同的指导原则的选择，产生了不同的文学风格与作品，这集中体现在文章的“辞采”方面。刘勰《文心雕龙·时序》称“时运交移，质文代变”、“歌谣文理，与世推移”，又称“蔚映十代，辞采九变”，都是对历代“辞”、“理”之辩在文学辞采方面的总结。应该说，先秦诸子对“辞”、“理”问题的文学阐释，在汉代诸子手中得以继承并加以实践，从而使汉代诸子文学呈现

^① 班固《汉书》卷二十二《礼乐志》：“人函天、地、阴、阳之气，有喜、怒、哀、乐之情。天禀其性而不能节也，圣人能为之节而不能绝也，故象天、地而制礼、乐，所以通神明，立人伦，正情性，节万事者也。”（北京：中华书局，1962 年，第 1027 页）

^② 刘勰著，范文澜注：《文心雕龙注·体性》，第 505 页。

^③ 刘勰著，范文澜注：《文心雕龙注·事类》，第 617 页。

出了截然不同的文学风貌。

战国诸子不同文学风格的重要体现，即在“辞”、“理”运用之别。按照刘勰的观点，比较理想的文学作品，强调“理懿、辞雅”，追求辞、理的内在平衡。孟子、荀子是辞、理俱佳的主要代表，二人对《诗》“风雅之兴”也是多有继承的。其他诸子，各有短长。在这方面，刘勰的总结可谓颇有见地：

至如商韩，《六虱》、《五蠹》，弃孝废仁，蠭药之祸，非虚至也。公孙之《白马》、《孤犊》，辞巧理拙，魏牟比之鶗鸟，非妄贬也。昔东平求诸子，《史记》，而汉朝不与。盖以《史记》多兵谋，而诸子杂诡术也。然洽闻之士，宜撮纲要，览华而食实，弃邪而采正，极睇参差，亦学家之壮观也。

研夫孟荀所述，理懿而辞雅；管晏属篇，事核而言练；列御寇之书，气伟而采奇；邹子之说，心奢而辞壮；墨翟随巢，意显而语质；尸佼尉缭，术通而文钝；鹖冠绵绵，亟发深言；鬼谷眇眇，每环奥义；情辨以泽，文子擅其能；辞约而精，尹文得其要；慎到析密理之巧，韩非著博喻之富；吕氏鉴远而体周，淮南泛采而文丽：斯则得百氏之华采，而辞气之大略也。^①

从这里看来，刘勰对战国至汉代诸子的文学风格，进行了全面而简要的概括。辞、理之别，一目了然：

偏重于“尚辞”者，如公孙龙“辞巧理拙”；列子“采奇”，亦是尚辞、“骋气”所致；邹衍“辞壮”，亦属骋辞一派。

辞、理俱佳者，如孟、荀“理懿而辞雅”，管、晏“事核而言练”，事实合乎情理而言辞简练。其他“韩非著博喻之富”、“吕氏鉴远而体周”、“淮南泛采而文丽”，刘勰对三者虽侧重称誉其“辞采”，然据其实，三书于“理”亦莫不剖断详明。如《吕氏春秋》与《淮南子》，刘师培即认为“荀卿、吕不韦之书最为平实，刚志淡理”，而“《淮南》之旨虽近庄、列，然衡其文体仍在荀、吕之间”^②。如此说来，《韩非子》、《淮南子》、《吕氏春秋》与《荀子》一样，也是以“理”见长。

偏重于“明理”者，如墨翟、随巢“意显而语质”，尸佼、尉缭“术通而文钝”，《文子》“辞约而精”，“尹文得其要”，皆不好文辞之故。《鹖冠子》“亟发深言”，《鬼谷子》“每环奥义”，“慎到析密理之巧”，皆“明理”之作。这个时期的诸子文学气象及其来源，被刘勰《文心雕龙·时序》称为：“肺烨之奇意，出乎纵横之诡俗也。”

有“辞”无“理”不足以成“文”。“理”决定“辞”，即刘勰所言“理定而辞畅”；并且，“理”决定整个作品的质量，此即陆机所言“理扶质以立干”。刘熙载曾经以《孔丛子》为例，对这个问题进行了深入、反复的论述：

《孔丛子》曰：“平原君谓公孙龙曰：‘公无复与孔子高辨事也，其人理胜于辞，公辞胜于理。’扬子曰：“事辞称则经。”韩昌黎则曰：“辞不足不可以为成文。”此“辞”字大抵已包理事于其中。不然，得无如荀子所谓“惠子蔽于辞而不知实”者乎？

《孔丛子》：宰我问：“君子尚辞乎？”孔子曰：“君子以理为尚。”文中子曰：“言文而不及理，是天下无文也。”昌黎虽尝谓“辞不足不可以为成文”，而必曰：“学所以为道，文所以为理。”陆士衡《文赋》曰：“理扶质以立干。”刘彦和《文心雕龙》曰：“精理为文。”然则舍理而论文辞者，奚取焉？

文无论奇正，皆取明理。试观文孰奇于庄子，而陈君举谓其“凭虚而有理致”，况正于庄子者乎？

明理之文，大要有二，曰：阐前人所已发，扩前人所未发。

论事叙事，皆以穷尽事理为先。事理尽后，斯可再讲笔法。不然，离有物以求有章，曾足以实用而不朽乎？^③

《孔丛子》一书的大部分材料，可以大致看作是秦汉之交的作品。其中重“明理”的观念，也可以反映

^① 刘勰著，范文澜注：《文心雕龙注·诸子》，第309页。

^② 刘师培：《南北文学不同论》，《中国中古文学史讲义》，南京：凤凰出版社，2011年，第259页。

^③ 刘熙载：《艺概·文概》，上海：上海古籍出版社，1978年，第39、36、37页。

秦汉之际的文学思想。例如,秦代文学,李斯刻石,就比较崇尚“明理”一路。李斯上书秦始皇建议禁书的一个理由就是以为古书“饰虚言以乱实”,“饰虚言”乃“尚辞”之故,“以乱实”乃不“明理”。

先秦其他作品如《诗经》、《楚辞》,在辞、理之辩上的差异是非常明显的。大致说来,《诗经》重“情”,“辞”、“理”兼重,而“理”又稍胜于“辞”,故其语言朴质。汉初诸子如陆贾、贾谊等承《诗经》“风雅之兴”,其文即多“辞”、“理”兼重之作。他们的作品“理”之来源,与“礼”的节制有关,是以皇甫谧《三都赋序》称:“逮汉贾谊,颇节之以礼。自时厥后,缀文之士,不率典言,并务恢张,其文博诞空类。”^①陆贾、贾谊之后,晁错、董仲舒、刘向等人的文章风格,也是遵循这条路子前进的。这一点可以从他们文学风格的师承看出来:“贾谊之文,刚健笃实,出于韩非;晁错之文,辨析疏通,出于《吕览》;而董仲舒、刘向之文,咸平畅通洞,章约句制,出于荀卿。”^②荀卿、韩非、《吕览》皆辞、理兼重,则陆贾、贾谊等人,当然也是如此。

另一方面,荀子赋、屈原《离骚》骋辞使气,“辞”、“理”兼重,而“辞”胜于“理”。宋玉、景差等人踵武其后,对“骋辞”之风过度阐发,“尚辞”之风始开;汉初赋家如枚乘、司马相如、刘安、扬雄等承其余绪,最终在他们之后促成了“尚辞”文学风尚的形成。这个时期的诸子文学,应以“尚辞”为宗。即使有些“明理”的作品,其中也不能完全杜绝“尚辞”之风的影响。如《淮南子》,《孔丛子·连丛子》称:“诸家书多才辞,莫过《淮南》也,读之令人断气。”这当然是针对其中的谣谚而言的,但由此可见当时“尚辞”对东汉人的影响。然而,以枚乘、司马相如为代表的汉赋,崇尚辞诡语丽,忽视了荀子、屈原赋中的“风雅”与“情理”的作用,使汉初文学走上了铺张扬厉的华丽之途,与诗的“赋颂”传统渐行渐远,讽谏作用大打折扣,而“倡优”性质更加突出。这又使西汉文学走上了另一个极端。

汉初诸子文学,一开始就走上了或“尚辞”、或“明理”两条截然不同的创作道路,并且这种界限还是非常分明的。时至扬雄,以这种赋作“壮夫不为”,力矫“尚辞”之偏,尤重文章“理懿”而摒弃“辞雅”。这是扬雄对此前赋作过分“尚辞”的纠正,他的《法言》属于“适辨一理”之列,即为此证。另外,扬雄对“辞”、“理”的和谐配置也进行了理论探讨,提出了“事辞相称”的概念,其《法言·吾子》称:“君子事之为尚。事胜辞则伉,辞胜事则赋,事辞称则经,足言足容,德之藻矣。”李轨云:“夫事功多而辞美少,则听声者伉其动也。事功省而辞美多,则赋颂者虚过也。事、辞相称,乃合经典。”^③扬雄这里所说的“事”,也就是李轨所言“事功”,也可以称为“事理”,是对“理”的另一种解读。刘熙载曾将扬雄所言汉赋之“事”称为“事实”:“《楚辞》尚神理,汉赋尚事实。然汉赋之最上者,机括必从《楚辞》得来。”^④由此看来,扬雄不仅关注“辞”、“理”在文学创作中的作用,而且注意到了“辞”、“理”在文学中的差异导致的文体之不同:“辞胜事则赋”,赋乃“辞”胜于“理”所致。“经”则是“事辞相称”的结果。“经”即“常”,也可以说是理想的文学状态。

但是,扬雄处于西汉之末,他对“辞”、“理”之辩的思考与拨正,尚不足以动摇整个西汉文学“尚辞”的思想根基。西汉时期总的文学风貌,还是以“尚辞”为宗。用刘勰的话说,这个时期的文学风格就是:“礼乐争辉,辞藻竞骛。”即使那些应制的对策之文,也没有脱离这种风气,如刘勰所言“擢公孙之对策,叹倪宽之拟奏”之说。按照刘勰的分析,西汉文学的“尚辞”风气,皆祖述于《楚辞》:“爰自汉室,迄至成哀,虽世渐百龄,辞人九变,而大抵所归,祖述《楚辞》,灵均余影,于是乎在。”^⑤

东汉时期的赋家,大多继承了扬雄“事辞相称”的文学主张。皇甫谧《三都赋序》称:“其中高者,至如相如《上林》,扬雄《甘泉》,班固《两都》,张衡《二京》,马融《广成》,王生《灵光》,初极宏侈之辞,终

^① 萧统编,李善注:《文选》,北京:中华书局,1977年,第641页。

^② 刘师培:《南北文学不同论》,《中国中古文学史讲义》,第259页。

^③ 汪荣宝撰,陈仲夫点校:《法言义疏》,北京:中华书局,1987年,第60页。

^④ 刘熙载:《艺概·赋概》,第93页。

^⑤ 刘勰著,范文澜注:《文心雕龙注·时序》,第672页。

以约简之制，焕乎有文，蔚尔鳞集，皆近代辞赋之伟也。”^①“宏侈之辞”向“约简之制”的转变，是扬雄“事辞相称”理论对“辞”、“理”之辩的突出贡献。

其实，东汉赋家对扬雄由“尚辞”到“明理”转变的认识，是有一个过程的。东汉赋作渐少，班固又重拾大赋“尚辞”传统。然赋作撰写已失去了旧有的时代氛围，辞、理方面的讨论与实践，已非扬雄之前的文学时代可比，故“辞”、“理”二者往往兼失。萧梁任昉《文章缘起》对两汉文学辞、理发展之路作了很好的总结：“两汉而下，独贾生以命世之才，俯就骚律，非一时诸人所及。他如相如，长于叙事，而或昧于情；扬雄长于说理，而或略于辞；至于班固，辞理俱失。”其实，具体到每个作家不同时期的不同作品来说，“尚辞”、“明理”的特征也不是一成不变的。就司马相如与扬雄而言，他们在“辞”、“理”的取舍上也不是绝对单向的，而皆有一个前后发展的变化。司马相如由经学入文学，故他应该走了一个由“明理”入“尚辞”的路子^②；扬雄从文学入经学，他的前期赋作“尚辞”，后期经学作品如《法言》等，则“明理”^③为重。扬雄所言“诗人之赋丽以则，辞人之赋丽以淫”，实际上也是对“明理”、“尚辞”的不同认识。所以，任昉的说法，只看到了他们作品风格的一个方面而已。

东汉文人对扬雄“事辞相称”理论的接受，与桓谭对扬雄的推崇不无关系。东汉士人学习赋作撰写，多由“读赋”入手。《北堂书钞》卷一百二引桓谭《新论》称：“余少好文，见扬子云赋颂，欲从学。子云曰：‘能读千赋则善之矣。’”这个“诵读”，主要是针对“辞”而言。沈约曾云：“文章当从三易：易见事，一也；易识字，二也；易诵读，三也。”（颜之推《颜氏家训·文章》）汉人读赋，也是如沈约所言，要经过熟悉典故、识字，然后才能实现“读”。但“诵读”之后，也有“明理”的过程。所以桓谭《新论·道赋》称“余少时见扬子云丽文高论”^④，“丽文高论”，就是兼重“辞”、“理”。桓谭后来的认识，应该是有变化的。他称：“予见新进丽文，美而无采；及见刘、扬言辞，常辄有得。”^⑤桓谭弃“丽文”，见刘向、扬雄之“辞”而有所得，乃好刘、扬文章之“理”。由桓谭“新进丽文”分析，当时“尚辞”风气正浓。但扬雄启其端，桓谭继其后，开始倡导纠正过于“尚辞”的赋风，转而追求“明理”与“事辞相称”之文。这是两汉之交文风的新变化。后来王充、仲长统等人，也继承了这个路子。当然，东汉文学的“明理”之习，还与当时学术上的两种风气有关：一是“谶纬”的盛行，二是“古文经学”的兴起。刘勰总结云：“自哀、平陵替，光武中兴，深怀图谶，颇略文华。”又称：“自和安已下，迄至顺桓，则有班傅三崔，王马张蔡，磊落鸿儒，才不时乏，而文章之选，存而不论，然中兴之后，群才稍改前辙，华实所附，斟酌经辞，盖历政讲聚，故渐靡儒风者也。”^⑥这说明，顺、桓之前，“丽辞”之文渐染儒风。刘永济称：“东汉中兴以后，顺、桓以前，稍改西京之风，渐靡经生之习，由丽辞而为儒文，此四变也。”^⑦

但是，东汉政权稳固以后，文人又开始转而追求司马相如和扬雄“尚辞”的一面，并且进一步发展了骈俪的文学风格。刘勰对此也有总结：“自扬、马、张、蔡，崇盛丽辞，如宋画吴冶，刻形镂法，丽句与深采并流，偶意共逸韵俱发。至魏晋群才，析句弥密，联字合趣，剖毫析厘。然契机者入巧，浮假者无功。”^⑧从文学审美角度分析，“尚辞”的影响力，当然远远高于“明理”之文。这种风气，一直延续到汉灵帝时期：“降及灵帝，时好辞制，造皇羲之书，开鸿都之赋，而乐松之徒，招集浅陋，故杨赐号为驩兜，蔡邕比之俳优，其余风遗文，盖蔑如也。”^⑨尤其是，东汉末年的一些应制文体，如哀、吊、诔、碑等，尤其

^① 萧统编，李善注：《文选》，第641页。

^② 刘勰《文心雕龙·体性》称司马相如“理侈辞溢”，是后期作品“辞”重于“理”。

^③ 刘勰《文心雕龙·体性》称扬雄“志隐而味深”，是后期作品“理”重于“辞”。

^④ 朱谦之：《新辑本桓谭新论》，北京：中华书局，2009年，第52页。

^⑤ 刘勰著，范文澜注：《文心雕龙注·通变》，第520页。

^⑥ 刘勰著，范文澜注：《文心雕龙注·时序》，第673页。

^⑦ 刘永济：《文心雕龙校释》卷下《时序》第四十五，北京：中华书局，1962年，第168页。

^⑧ 刘勰著，范文澜注：《文心雕龙注·丽辞》，第588页。

^⑨ 刘勰著，范文澜注：《文心雕龙注·时序》，第673页。

重视“尚辞”。苏顺、崔瑗之诔“辞靡律调”^①，张衡之碑“缀采也雅而泽”、“清词转而不穷，巧义出而卓立”，袁体之“辞穷乎爱惜”等等。值得注意的是，哀、吊之文，后来趋向华丽之风，刘勰称：“吊虽古义，而华辞未造；华过韵缓，则化而为赋。”^②这是“尚辞”之风影响的结果。

东汉末年，“明理”之文又重新受到文人注意。据《孔丛子·连丛子上》，孔子丰有言：

夫物有定名而论有一至，是故有可一言而得其难极，虽千言之不能夺者。唯析理即实为得，不以滥丽说辞为贤也。……夫论辨者，贵其能别是非之理，非巧说之谓也。掌事要者，讷言而得理，此乃辨也，听者犹弗之察。辞气支离，取喻多端，弗较以类，理不应实。^③

孔子丰所说，皆是对“尚辞”、“理不胜辞”之风的反动。刘勰对此也有敏锐的观察：

自献帝播迁，文学蓬转，建安之末，区宇方辑。魏武以相王之尊，雅爱诗章；文帝以副君之重，妙善辞赋；陈思以公子之豪，下笔琳琅；并体貌英逸，故俊才云蒸。仲宣委质于汉南，孔璋归命于河北，伟长从宦于青土，公干徇质于海隅；德琏综其斐然之思；元瑜展其翩翩之乐。文蔚、休伯之俦，于叔、德祖之侣，傲雅觞豆之前，雍容衽席之上，洒笔以成酣歌，和墨以藉谈笑。观其时文，雅好慷慨，良由世积乱离，风衰俗怨，并志深而笔长，故梗概而多气也。^④

汉魏之际的这些诗人，大多继承《诗》的“风雅之兴”与“黍离之悲”，故能慷慨而多气。本此，前文论述李斯、《孔丛子》、扬雄、桓谭、孔子丰、建安文学，以及颜之推在南朝末年至隋初之际倡导“明理”之文，皆处于易代之际。我们推测：易代之际的文人，应该比较反对浮华之辞，而崇尚“明理”之文。这或者是与当时的社会风气与政治形势相关的一个问题。雍正《朱批谕旨》有“凡理胜于辞谓之忠，辞胜于理谓之佞”之说，这虽然是后世的观念，并且是针对奏疏之类的文体而言的，但易代之际重“理”轻“辞”的政治原因与文学考虑，由此可以推知。而《吕氏春秋·知度》所言“至治之世，其民不好空言虚辞，不好淫学流说”^⑤，或者仅是士人的一种理想而已。

值得注意的是，魏晋玄学兴起，孙绰、许询、桓温、庾亮之文，皆抛弃了建安文学“明理”的传统，出现了“理胜于辞”、“平典似《道德论》”的现象。这种“理过其辞”，并非说他们过于强调“理”而遮蔽了“辞”，而是其文因为“辞”的缺乏，最终导致了“理趣”的丧失，更毋庸说“明理”了。刘熙载对此看得清楚：“钟嵘《诗品》称‘孙绰、许询、桓、庾诸公诗，皆平典似道德论’。此由乏理趣耳，夫岂尚理之过哉！”^⑥这是很有见地的。

由两汉人对“辞”、“理”的文学实践可以看出，“辞”、“理”具有不同的文学特征。“明理”之文，如陆贾《新语》、贾谊《新书》、刘向《新序》、扬雄《法言》等，有两个重要的共同特征，此即刘熙载所言：“明理之文，大要有二，曰：阐前人所已发，扩前人所未发。”桓谭《新论》也具有这个特征。桓谭曾经从扬雄学习写赋，然未得要领，且辛苦成疾，故桓谭在“辞”方面应该不是特别擅长。“（桓）谭见刘向《新序》、陆贾《新语》，乃为《新论》。”^⑦可见桓谭《新论》走的是陆贾、贾谊、刘向、扬雄等“适辨一理”的撰写路子。这些以“新”作为诸子书名的著作，具有相同的写作意图，并皆上承孔子《春秋》“一字褒贬”之传统，意欲将诸子著书立说作为兴邦治国之工具，是以桓谭称：“余为《新论》，术辨古今，亦欲兴治也。何异《春秋》褒贬耶？”^⑧而汉代诸子著书立说，多以孔子《春秋》为宗，是以司马迁《太史公自序》有“孔子修旧起废，论《诗》、《书》，作《春秋》，则学者至今则之”^⑨之言。两汉诸子，自亦不免。

^① 刘勰著，范文澜注：《文心雕龙注·诔碑》，第 213 页。

^② 刘勰著，范文澜注：《文心雕龙注·哀吊》，第 241 页。

^③ 孔鲋：《孔丛子》，《续修四库全书》，第 932 册，第 743 页。

^④ 刘勰著，范文澜注：《文心雕龙注·时序》，第 673—674 页。

^⑤ 许维遹：《吕氏春秋集释》，第 454 页。

^⑥ 刘熙载：《艺概·诗概》，第 55 页。

^⑦ 朱谦之：《新辑本桓谭新论》，北京：中华书局，2009 年，第 1 页。

^⑧ 朱谦之：《新辑本桓谭新论》，第 1 页。

^⑨ 司马迁：《史记》卷一三〇《太史公自序》，北京：中华书局，1959 年，第 3295 页。

“尚辞”之文，也有两个特征。《文心雕龙·定势》：“桓谭称文家各有所慕，或好浮华而不知实核，或美众多而不见要约。”^①在这里，桓谭对“辞”的文学特征进行了两大总结：“好浮华”指的是外在形式上由“辞章”表达体现出来的文章风格与语言特点，“美众多”指的是内在结构上由繁辞富说体现出来的辞藻堆砌与结构布局。

概言之，“明理”之文的“阐”、“括”与“尚辞”之文的“好浮华”、“美众多”，在文章风格上体现出了不同的文学特征：前者重“风骨”，后者重“气息”。是以刘熙载有“《楚辞》风骨高，汉赋气息厚”之说。他将《楚辞》、汉赋的差异定为“《楚辞》按之而愈深，汉赋恢之而弥广”^②，也可以从“理”、“辞”的角度来理解。

作品中“辞”、“理”的合理使用，是文学创作的基本要求。在汉代文学中，“辞”、“理”的最佳结合，在一些应制文体上表现的最突出。以“议对”为例，刘勰对其中“辞”、“理”的要求阐释得最清楚：

然后标以显义，约以正辞，文以辨洁为能，不以繁缛为巧；事以明核为美，不以深隐为奇，此纲领之大要也。若不达政体，而舞笔弄文，支离构辞，穿凿会巧，空骋其华，固为事实所撰，设得其理，亦为游辞所埋矣。^③

东汉碑诔等文体中出现的“谀辞”现象，则是“尚辞”之风的余绪。

“辞”、“理”的合理运用，后来成为文学批评家品评文人及其作品的重要标准。《论衡·佚文》称：“文辞美恶，足以观才。”这是辞、理被作为文学品评标准的一个重要原因。历代文人皆将“辞”、“理”视作文学批评的两个基本范畴，不断向其注入新的血液，更换新的阐释。但无论“辞”、“理”的内涵、外延如何变化，二者体现的作品的“形式”与“内容”这两个基本主题，则是固定不变的；“辞”、“理”作为文学创作的两个基本原则，也大致未变。例如，战国公孙龙被视作“理胜于辞”，三国曹丕称孔融“不能持论，理不胜词”，宋姚勉《送黄强立序》称“唐韩退之理胜于辞，李元宾辞胜于理”（宋姚勉撰《雪坡集》卷三十八），金赵秉文《答李天英书》称“太白辞胜于理，乐天理胜于辞”（《闲闲老人金水文集》）卷十九，明曹安称“文人辞胜于理者多”（明曹安撰《谰言长语》），都是这种文风的实践结果。

“辞”、“理”是先秦两汉诸子文学的重要理论命题，是他们著书立说的理论依据与基本原则。不同时代的文人创作，为了时代文学的需要，不断丰富“辞”、“理”的文学内涵，不断拓展“辞”、“理”的理论范畴。先秦诸子文学作品，对“辞”、“理”以及与二者有关的文学命题，皆有不同文学实践。孔子《春秋》实践了“文质彬彬”的原则，具有“文雅”、“典雅”的特点。战国“情”、“辩”进入“辞”、“理”的文学讨论范畴，引发了士人对二者与“辞”、“理”关系的思考。战国末期，荀子、屈原之作，多有“理懿而辞雅”的特征；宋玉、景差之徒，则发展了“尚辞”之风。入汉以后，文人继承孔子《春秋》与荀、屈文学传统，却走上了两条截然不同的创作道路：陆贾、贾谊、刘向、扬雄、桓谭等，撰文以“明理”为上；司马相如、司马迁、枚乘等人，则以“尚辞”为宗。可以说，“辞”、“理”的辩证关系，是推动中国古代文学发展的主要动力之一，在中国古代文学批评史上具有非常重要的地位。如果说，曹丕的《典论·论文》是中国古代文学专门品评文章的专著，从先秦两汉诸子“辞”、“理”之论看来，中国古代文学创作与批评理论的产生与流变，早在先秦时期就已经有所酝酿了。

[责任编辑 刘培]

^① 刘勰著，范文澜注：《文心雕龙注·定势》，第531页。

^② 刘熙载：《艺概·赋概》，第93页。

^③ 刘勰著，范文澜注：《文心雕龙注·议对》，第438页。

明代学记文的集体形态及其超稳定性特征

张德建

摘要:学记文是一种在集体审美趣味中形成并具有超稳定性特征的文体,与意识形态支撑下的教育制度、教育思想密切相关,它的变化又与社会思想文化特别是阳明心学有深厚的关联。明代前期学记文多以记叙为主,进而形成公文化的趋向,叙述平实严整,文风平易质朴。后期学记文以议论为行文主体,形成了书院记议论宏大、结构严谨的新文风。由于心学讲求深造自得,前期学记文充满集体形态,少有个体意识表达的局面也被打破了。但由于社会形态的稳固,作为集体形态思想、意识反映的学记文便具有了超稳定性,很难彻底突破。

关键词:明代;学记文;集体形态;意识形态;心学

本文认为文体研究应关注三个基本理论认识:其一,在中国古代文体形成的过程中,经由行为方式或社会活动方式向文体方式的变迁,使得中国古代散文的各种文类体制都紧密地与社会活动的相应特征胶着在一起,从而使得文体实用性特征长期存在于各类文体之中;其二,由于功能的需要,在特定的场合和文化语境中,个体的表现退居次要,集体意识占据主导,形成“集体的特定的审美趣味”^①;其三,政治制度是塑造文体集体形态的一个重要因素,具有政治功能的文体,在体制、结构、风格以及修辞上整体上趋于一致,并且很难被打破。因此,文体一旦形成便具有较强的稳定性。但这并不意味着文体的集体形态和超稳定性是永久不变的,学术思想和社会的变化会引起“破体”的冲动,个体意识的强化也会引起某些文化要素的调整和突破。而从功能的角度看,一旦制度所赋与的实用功能、学术功能减弱和消失,则文体趋于解体。

学记文就是在集体审美趣味中形成并具有超稳定性特征的一种文体,而这种审美趣味更多地源于政治制度的要求,并与特定的思想文化背景有密切关系。黄宗羲《明文海》分记文为十类,何乔远《皇明文征》分为十一类,属于学记文的是学校、书院、学宫三类,学宫即学校,这就构成了明代学记文的两大类型:学校记和书院记^②。

一

唐代学校不兴,普及程度不及宋明,至宋初学校仍不广,欧阳修《吉州学记》^③、李觏《袁州学记》^④都指出尽管宋初诏告天下兴学置官,然“州邑犹多不能应诏”^⑤,明朝建立之初即令天下兴学,故“明代

作者简介:张德建,北京师范大学文学院教授(北京 100875)。

① 参见吴承学:《中国古代文体形态研究》,广州:中山大学出版社,2000年,第2—3页。

② 明人学记文中也称学校为庙学,庙学即学校,又由于地方官学一般具有教学、祭祀、收藏、住宿四大要素,学记文也包括祀庙记、藏经阁记、明伦堂记、斋舍记。为维持学校的运行,皆为学校置田,故学田记亦为记学之文。

③ 陈亮编选:《欧阳文粹》卷十四,文渊阁《四库全书》本。

④ 李觏:《盱江集》卷二十三,文渊阁《四库全书》本。

⑤ 王樵:《金坛县重修学记》,《方麓集》卷六,文渊阁《四库全书》本。

学校之盛，唐宋以来所不及也”^①。

明代负责教育主要是提调官和提学官。杨一清《重修阳武县庙学记》：“今之邑令，其在学称提调官。”^②其职责是选拔学生，督率教官，化导诸生。《明宪宗实录》卷四云：“自今各处提调学校官，务须躬亲遍历，督率教官，化导诸生，选择弟子年十五六以下，资质聪明俊秀者方许入学。”^③杨一清指出提调官的职责可分为两方面：“有养有教”：“时廪饩，蠲户役，其养也；课文艺，惩游惰，其教也。”修建、修复、重建学校自然是其职责所在。提学使是专司各布政司学校教育的官员，《明史》：“提学之职，专督学校。”^④提学使又称督学。修建学校是提学使、御史、按察使职责之一，《明会典》：“凡学内殿堂斋房等屋损坏，即办料量工修理。若恃有提学宪职，将学校中一切合行之事，推故不行用心整理者，量加决罚惩戒。”^⑤赵钱《舒城县儒学记》：“今天下自王畿而下凡郡邑城郭社稷莫不有学，郡邑城郭社稷有不治不惟罪，惟学宫不治则议及有司。”^⑥王宗沐《临海县重修儒学记》：“有司视学之颓圯而不以关虑者，其过为废学。”^⑦胡俨《弋阳县重修儒学记》：“学宫之修复，固有司之善政。”^⑧官员考课制度也督促主管官员以修建学校为己任，李时勉《江浦县学重修大成殿碑阴记》：“学校育贤之地，实有司之首务，所当尽心者也。有司不尽其心，而典教者不加之意焉，则教化陵夷，风俗颓败，而贤才萎靡不振，宜也。”^⑨

凡兴建学宫必有文记其事，故明代学记文盛行。学校修建是国家根本大计，黄衷《三水县修学记》：“春秋之法常事不书，国朝以六事察守令，而学校其首者，不可谓常”^⑩，故必书之。顾清《长汀县学重建明伦堂记》：“学有堂以讲肄而曰明伦，重本也。始作书，改作书，弊而新必书。”^⑪对地方和地方官而言，修建学校也是一项荣耀的工作，是一项关乎长久的工作，故需以记文诏示后人，王韦《庐州府重修庙学记》：“经始于正德辛巳秋仲，明年春季告成……曰：南阳黉舍、成都学宫不有纪述，何以诏后。”^⑫由于官员考核制度的规定决定了负责教育的官员必须以修建学校为己任，而为了使考核有据可依，并宣传自己的政绩，于是就在修建完成后请人写学记以便宣扬，顾清《长汀县学重建明伦堂记》：“予既以程君是役，于法当书，而监司之倡首，郡僚之协赞，士庶子之来，皆不可以无记者，乃为叙其始末而并以告汀之学者。”说得很清楚，学校记的写作是有制度依据的，这是学记文盛行于官场的主要原因。

明前期，学校一归政府，少有书院，钱德洪《修复慈湖书院记》：“明兴，议革天下山长，归学徒于县学。”^⑬这种现象非常普遍，是明前期书院不行的主要原因。有的虽称书院，实则属家塾。至弘治间，书院仍然不许修建，余继登《典故纪闻》曰：“弘治初，吏部郎中周木言：‘常熟旧有学道书院祠言偃者，今废，讫为修建。’孝宗以本朝无书院之制，不许。”^⑭至王学兴起，书院始兴：“明初，书院无额设。自武

^① 张廷玉等撰：《明史》卷六十九《选举志一》，北京：中华书局，1974年，第1686页。

^② 《阳武县志》卷七，清康熙刻本，《稀见中国地方志汇刊》第34册，北京：中国书店，1992年。

^③ 《明宪宗实录》卷四，佚名编纂：《钞本明实录》，北京：线装书局，2005年。

^④ 张廷玉等撰：《明史》卷六十九《选举志一》，第1688页。王云凤《陕西提学题名记》：“正统初又设提学之官，官学之政皆统焉。”（《博趣斋稿》卷十四，明刻本）

^⑤ 申以行等修：《明会典》（万历朝重修本）卷七十八《礼部·学校·儒学·风宪官提督》，北京：中华书局，2007年，第454页。

^⑥ 黄宗羲编：《明文海》卷三六四，北京：中华书局，1987年，第3738页。

^⑦ 王宗沐：《敬所王先生文集》卷七，济南：齐鲁书社，1997年影印本。

^⑧ 胡俨：《颐庵文选》卷上，文渊阁《四库全书》本。

^⑨ 李时勉：《古廉文集》卷二，文渊阁《四库全书》本。

^⑩ 张时彻辑：《皇明文范》卷三十四，万历刻本。

^⑪ 顾清：《东江家藏集》卷二十一，文渊阁《四库全书》本。

^⑫ 张时彻辑：《皇明文范》卷三十五。

^⑬ 钱明编校整理：《钱德洪语录诗文辑佚》，《阳明后学丛书·徐爱钱德洪董云集》，南京：凤凰出版社，2007年，第171页。

^⑭ 余继登：《典故纪闻》卷十六，北京：中华书局，1997年，第281页。

宗朝,王守仁倡良知之学,东南景附,书院颇盛。”^①嘉靖三年,王艮、南大吉重葺稽山书院,次年邹守益建复初书院,此后书院讲学成为王阳明及其门人讲学的主要模式^②。书院的大规模修建始于嘉靖四十四年徐阶任首辅举办灵济宫讲会之后,谈迁《国榷》云:“华亭讲学,为天下倡,世群而效之。学社棋置,舍官寺而语玄虚,薄事功而课名理。”^③其间的转移有非常复杂的原因,但一以概之,如王阳明在《万松书院记》所说:“惟我皇明,自国都至于郡邑咸建庙学,群士之秀,专官列职而教育之。其于学校之制,可谓详且备矣。而名区胜地,往往复有书院之设,何哉? 所以匡翼夫学校之不逮也。”^④明人多持此说以证明书院修建的合理性,如陈九川《临汝书院记》^⑤、胡直《端溪书院记》^⑥、欧阳德《复儒林书院记》^⑦、程文德《复古书院记》^⑧诸文。

书院修建有民间行为,更多的是官方行为,但不是官方职任所规定的,而是官员个人基于各种原因,利用官方权力而作出的举措。《明史·王阳明传》有云:“正、嘉之际,王守仁聚徒于军旅之中,徐阶讲学于端揆之日,流风所被,倾动朝野。于是搢绅之士,遗佚之老,联讲会,立书院。”^⑨在这种情形之下,各级官员也纷纷增辟场所,提倡讲学。何良俊记皇甫汸之言曰:“昔日提学御史,必推有文名或科第高者充之,今不问其人,但御史肯开口讲道学者,即点提学矣。”^⑩这也就表明,嘉靖年间讲学活动的主要推动者是各省的提学官,因此,修建书院、倡导讲学在一定时期内便成为这些提学使工作的一部分。单是王守仁门人建立的书院就有阳明书院、文湖书院、天真书院、寿岩书院、混元书院、云兴书院、明经书院、嘉义书院、水西书院、复初书院、崇正书院、志学书院等十余所之多^⑪。于是,书院记大量出现。东林党人多遭斥罢官,以讲学自任,故书院再兴,以“复修濂、洛、关、闽之余业”^⑫。书院之修建多由这些人或受东林学说影响的在任地方官员主持。由于嘉靖、隆庆及万历三朝都发生过禁讲学、毁书院的举措,兴建书院是一项很敏感的事项,同时又并非其职责所在,故书院之兴所依靠的是重建道德的信仰。

学记文是一种实用性文体,它与学校教育制度的建立和广泛兴建学校的制度化行为有密切关系,教育思想、教育制度及社会现实决定了学记文的内容、结构、风格。而当王学盛行之际,各地广泛兴建书院,以传播王学,实际上突破了官方理学的束缚,突破了官方教育制度,也自然影响到学记文的写作。东林党人以重建道德为号召,重倡理学,但并没有回到学校教育的老路上去,而是以书院讲会的方式进行,学记文的写作也自为一格。

二

学记文始盛行于宋庆历间,王慎中《与汪直斋》全面讨论了记学文的发展历史:

自有序记文字以来,诸名家之文为记学而作者,唐人皆有愧词,虽韩昌黎夫子庙一篇亦为

^① 龙文彬:《明会要》卷二十六“学校下·书院”条,北京:中华书局,1998年,第416页。

^② 陈时龙:《明代中晚期讲学运动》,上海:复旦大学出版社,2007年,第49页。

^③ 谈迁:《国榷》卷六十六,北京:中华书局,1958年,第4128页。

^④ 王守仁撰,吴光等编校:《王阳明全集》卷七《文录》四,上海:上海古籍出版社,1992年,第252—253页。

^⑤ 陈九川:《明水陈先生文集》卷二,清钞本。

^⑥ 胡直:《衡庐精舍藏稿》卷十二,文渊阁《四库全书》本。

^⑦ 陈永革编校整理:《欧阳德集》卷八,《阳明后学丛书·欧阳德集》,南京:凤凰出版社,2007年,第250页。

^⑧ 程文德:《程文恭公遗稿》卷十,万历十二年程光裕刻本。

^⑨ 张廷玉等撰:《明史》卷二三一《王阳明传》,第6053页。

^⑩ 何良俊:《四友斋丛说》卷十三《史九》,北京:中华书局,1997年,第105页。沈德符《万历野获编》卷二十四亦云:“徐华亭以首揆为主盟,一时趋鹜者人人自托吾道,凡抚台蒞镇,心立书院以鸠集生徒,冀当路见知。其后间有他故,驻节其中。于是三吴间,竟呼书院为中丞行台矣。”(北京:中华书局,1997年,第608页)

^⑪ 李洵:《明嘉、万、天启三朝禁毁书院之政治文化背景》,《下学集》,北京:中国社会科学出版社,1995年,第327页。

^⑫ 叶向高:《首善书院记》,《苍霞余草》卷二,明刊本。

劣。盖唐制立学不广,不但诸家无名文,而诸家之文为学而作者亦少。惟宋庆历诏兴天下立学制,始盛于郡县。而古文之兴亦自庆历以后,故宋人之记学者,其文甚多。然惟李吁江袁州、欧阳六一吉州二记盛为一代所传。二文要为差强人意,在二公亦非其至者。至曾南丰宜黄、筠州二记,王荆公虔州、慈溪二记文词义理并胜,当为千古绝笔。而王公视曾犹为差贬焉。^①

明人总集中收录的宋代学记文主要是以下几家:王禹偁《潭州岳麓书院记》,欧阳修《吉州学记》,曾巩《宜黄县学记》、《筠州学记》,王安石《虔州学记》、《太平州新学记》、《繁昌县学记》、《慈溪县学记》,苏轼《南安军学记》,朱熹《徽州婺源县藏书阁记》。宋代学记文主要关注学校的政教、论政、传道作用,这三种类型对明代学记文影响很大,且呈现出鲜明的时代特色。学记文的创制、变易不仅与学术、思想的变化有关系,也与制度建设有密切的关联。宋代的学记文与北宋的三次兴学运动有关,即以范仲淹为首的庆历兴学,以王安石为首的熙宁兴学,以蔡京为首的崇宁兴学。而这三次兴学运动中最重要的内容就是诏命州县广立学校^②。明代也有三次代表性的兴学运动,一是明初以来在政府主导下的广兴学校,二是嘉靖以来,王学盛行,书院讲学活动大盛,三是天启间,东林党人重倡理学,致力讲学,书院再兴。明代前期的学记文是在广兴学校、严守理学和国家教化主张下进行的,故推崇朱子,但理学思想却没有得到充分阐释,这是因为官学化后的理学基本上让位于国家政治,让位于国家政策的宣讲,而这是不需要证明的。因而前期学记文以记述为主,而不像宋人学记以论述为主。中期学记文则在学校衰落、王学盛行、广修书院的语境下进行,以良知的传播为中心。反倒是心学诸子在谈及教育时采用了宋人的论体,东林党人的学记文仍沿论述的路径展开。但苏轼所论学校论政功能在明代则阙焉,即使是东林书院也未有风议政治的内容。

贺复征《文章辨体汇选》将记文分为正体、变体,以记叙为正体,以议论为变体。文中先引吴讷曰:“大抵记者盖所以备不忘,如记营建,当记日月之久近,工费之多少,主佐之姓名。叙事之后,略作议论以结之,此为正体。至若范文正公之记严祠,欧阳文忠之记昼锦堂,苏东坡之记山房藏书,张文潜之记进学篇,晦翁之作婺源书阁记,虽专为议论,然其言足以垂世而立教,弗害其为体之变也。”复征按语曰:“记如丝之有纪,谓编事寔以备遗忘也。按记有序事,有兼杂议论,今列为二体。外有排体、韵文体、律体、托物寓意体,皆为别体。”^③如果我们以正变二体来论述明代的学校记和书院记的话,正可以学校记为正体,书院记为变体。有明一代学记文,亦随着学校、书院的递盛而总体呈现为正变二体的互兴。早期学校记多以记叙为主,书院兴起以后,学记文多以议论取胜。早期学校记如崔诜《丰润县儒学射圃记》、何景明《略阳县迁建庙学记》收入《文章辨体汇选》时被分隶于叙事体下,后期的邹元标《太平府重修儒学记》、顾宪成《长治县改建学宫记》被收入何乔远《皇明文征》^④,显然以议论为主。

本文约略按时代将明代学记文分为前后两期,前期学记文以记述为主,为正体,后期学记文以议论为主,为变体。正体指明代学记文在创作过程中形成的文体规范,这套规范是在官学化理学思想影响下形成的教育思想、儒学文治思想、教化思想为意识形态,并具有绝对权威,作为信仰的集体形态是正体保持长期稳定性的根本。同时,正体的文体规定还受到政治、教育制度的限定,从而决定了正体长期以记叙为主,进而形成公文化的趋向。相应地,从文体结构方式至修辞手法、文章风格也都较为固定,即以平实严整的方式叙述,文风平易质朴。从正体到变体,表面上是两种表述方式的变化,实质上是其制度趋于崩坏及思想文化的变革引发的,思想文化的变革导致思维方式的变化,对于事物的关注点也相应变化,即学术思想的变化,这才是引发由正而变的根本原因。由此,早期形成的

^① 王慎中:《遵岩集》卷二十二,文渊阁《四库全书》本。

^② 陈来:《中国近世思想史研究》,北京:商务印书馆,2003年,第394页。

^③ 贺复征:《文章辨体汇选》卷五六〇《记一》,文渊阁《四库全书》本。

^④ 何乔远:《皇明文征》卷五十二,崇祯四年自刻本。

文体规定性,也即以集体形态呈现的超稳定性文体规范被打破。王学思想在当时面临着官方化的程朱理学的强大压力,书院是抗拒这一压力的手段和传播方式。因此书院记作为学记文的变体便应运而生,面对官学化的理学及其影响下形成的正体,只有采取新的表述方式,于是变体出现。采用议论手法将王学思想辨析清楚,表述明白,对理学思想的反击和对心学概念、观念的分析便十分重要。在此,记叙的功能便不那么重要了,只需要简单的交待。于是,便形成了书院记辞旨醇正、议论宏大、结构严谨、逻辑严密的新文风,在修辞上往往长于铺叙,整齐之中寓有变化,却无雕凿痕迹。另外,由于心学讲求深造自得,讲求个人对道的体悟领会,前期学记文充满集体形态,少有个体意识表达的局面便被打破了。这里所谓个体意识并非指个性,它仍然附属于心学思想体系。于是,便出现了一批以学记文见长的作家,并形成独特的文章风格。当然,由记体向论体的转变,并非只体现在学校记向书院记的转变,心学流行之后,相当数量的学校记也向论体转变。

三

以记述为主的学校记有稳定的文体结构,是一种典型的超稳定型文体,文中绝少有个人性情的表现,而更多地表现为理学官方化后的集体意识形态。由于意识形态的固化,导致这类文章结构的固定,主要是记叙,包括以下几个方面的内容:学校修建原因、过程、参与主持人员、土地及资金来源、写作缘起、学校建筑描述等。

(一) 修建原因

1. 明初普遍新建学校,但当时条件有限,学校建筑比较简陋,明中期新建学校主要是边卫及偏远地区。时间既久,学校颓圯废坏,或由于自然灾害,或由于战乱冲突毁坏,不得不重新修建。这在学记文中都有详尽的交待,如梁潜《灵山县改建儒学碑记》:“时旧学宫颓圯,殿廷惟绚藻,黝垩漫漶,圯隘而恶且西向,非尊素王制。”^①金幼孜《重修苏州府庙学记》:“永乐甲辰秋临江陈孟浩来典教是郡,顾而叹曰:学校风化之本,乃不振若此,其何以称崇仰以作兴士类,适监察御史李立按临吴中,孟浩以其事白之,乃力赞其成。”^②

2. 学校在乡会试中的录取比例是官员考核升迁的依据,清人龙文彬指出:“二十六年,定学官考课法,专以科举为殿、最。九年任满,覈其中式举人,府九人,州六人,县三人,为最。举人少者为平等。至少、全无者为殿。”^③故学校修建、迁改往往与此有关。赵南星《贊皇县迁学记》:“夫邑之士所为必欲迁学,何也?两生曰:科第久乏人。”^④雷思霈《归州新修文庙儒学记》:“先是人文郁勃,与夷陵参等,徙四十余年矣,无一上公车者。”^⑤而修建学校确实能够起到作用,陶望龄《重修长洲县儒学碑记》:“自吾学宫之迁,而士之登于是者实綦盛。是役也,文事其愈兴乎!”^⑥

3. 学校的修复重建与形家之言有关。冯琦《临朐县文昌阁记》:“张君来典邑庠,谓间者科目晨星,以堪舆之说建高阁于东门故址,为学宫左护,因以奉文昌之祠。”^⑦任瀚《虢城新开学门记》:“博士清苑郭君等率诸生进曰:‘学舍面城而宫,虽有南山、洛水雄胜障蔽不克见。议者以诸生老困场屋,连不得意于有司,咎当坐此。’”^⑧形家之言的地位与儒学不可同日而语,早已边缘化为一般知识,由此我

^① 梁潜:《泊庵集》卷四,文渊阁《四库全书》本。

^② 金幼孜:《金文靖集》卷八,文渊阁《四库全书》本。

^③ 龙文彬:《明会要》卷二十五《学校上·府州县学》,第 410 页。

^④ 黄宗羲编:《明文海》卷三六五,第 3762 页。

^⑤ 黄宗羲编:《明文海》卷三六五,第 3760—3761 页。

^⑥ 陶望龄:《陶文简公集》卷六,天启七年陶履中刻本。

^⑦ 贺复征:《文章辨体汇选》卷五九〇,文渊阁《四库全书》本。

^⑧ 黄宗羲编:《明文海》卷三六四,第 3737 页。

们正可以看出历代儒学思想影响下的社会文化之复杂性，即使是这些深受儒家思想教育的士大夫也深信不疑。

(二) 土地来源

修建学校的土地，或来源于道观、佛寺，显示以官方权力剥夺佛道二教是一种普遍的做法，如田汝成《邵武学宫记》记叙：“而郡城有九龙观者，形胜巨丽，宜作黉宫以群俊秀，而嚣然为黄冠之居，邦人惜之。”^①李维桢《温州府儒学记》则云：“先是学巽方山有浮图，高入云表，形家目为文笔飓风，拔之。”^②或购民居以修，如杨守陈《宁波府修庙学记》记叙：“学门外数武即民居，道隘且嚣尘，乃购民徙居以辟道，树两坊表于东西衢。”^③除此之外，新建学校往往通过新购置土地兴建，也有由旧书院改造而成。

(三) 修建费用

梁潜《灵山县改建儒学碑记》：“初不敢以是重困其民，乃往谋之于邑文学林某，某力赞之。谋之诸父老，乐而助之赀。则又进诸生勉之，诸生成跃然喜。于是梁柱之材出自生徒，僦工之费则损己俸。视民有余力者役之，民咸忘其劳。”^④雷思霈《归州新修文庙儒学记》：“其费半出公餧，半出学田之租，半出诸生之捐金，凡学宫所应有者靡不庀具惟广。”^⑤显示开办教育已带有一定的全民参与性质。

(四) 主持和参与修建人员

杨荣《建宁府学记》记云：“洪武辛巳夏毁于火，永乐癸未冬有司上其事，诏命择胜地而新之。于时郡守宣城芮麟、教授姑苏张信锐意斯事。……凡藩宪兵卫官僚与夫使命之臣躬临奖励而建之人士亦皆捐赀乐助，以相其成。未几，郡守刘敬继至，命检校李新专董其役。经始于乙酉春二月，讫工于丙戌冬十二月。”^⑥胡俨《弋阳县重修儒学记》：“宣德丙午，会稽王尚（王扁）宰斯邑，释菜之日，顾瞻徘徊，惕然于中，固已默有经营之志矣。”^⑦

(五) 文章写作缘由

学校记的写作是一件非常重要的事情，一般都要请名流、名家来写，或上级主管官员来写。王直《安庆府重修庙学记》：“王侯以书来京师……敢请文以刻诸石，使后之人知是役之所由成，且俾学者思自勉以称令之意。”^⑧倪谦《太平芜湖县重修庙学记》：“侯兴作之勤，不可使无闻于后，乃命学子赍状来京，取文以记其成。”^⑨王宗沐《临海县重修儒学记》：“学博士某某率弟子四百余人，造龙阳山中而问记于余。”^⑩书院记的写作亦复如是，罗洪先《南谯书院记》记为南谯书院作记始于嘉靖己亥，戚君请记，但未几谪归。十二年后庚戌之冬，又因方病不成，第二年才追书而成^⑪。表明学记文的写作十分重要。

(六) 对学校建筑的描述、介绍也是不可缺少的一项内容，但有简有繁，有的只是简单的交待，有的则描写比较详尽，如陈献章《程乡县儒学记》：

凡学宫之设，有文庙，有明伦堂，前后位置，所具皆同。……庙前树杏为坛，夹以两庑，戟门之东祠乡贤，西祠后土。……堂之东西偏为两斋，为诸生号舍。道义门与儒学门相望，东庑之上

^① 黄宗羲编：《明文海》卷三六五，第3751页。

^② 黄宗羲编：《明文海》卷三六五，第3757页。

^③ 杨守陈：《杨文懿公文集》卷二十四，明弘治十二年杨茂仁刻本。

^④ 梁潜：《泊庵集》卷四，文渊阁《四库全书》本。

^⑤ 黄宗羲编：《明文海》卷五十三，第3760—3761页。

^⑥ 杨荣：《文敏集》卷九，文渊阁《四库全书》本。

^⑦ 胡俨：《颐庵文集》卷上，文渊阁《四库全书》本。

^⑧ 王直：《抑庵文集》卷一，文渊阁《四库全书》本。

^⑨ 倪谦：《倪文僖集》卷十五，文渊阁《四库全书》本。

^⑩ 王宗沐：《敬所王先生文集》卷七，文渊阁《四库全书》本。

^⑪ 罗洪先撰，徐儒宗校：《罗洪先集》卷五，南京：凤凰出版社，2007年，第114页。

神库，两斋之上神厨。庙与堂之间，会馔堂居之，北列廊宇。^①

间亦有叙述地域文化的历史及现实。如金幼孜《祁门县庙学重修记》记曰：“徽属邑六，祁门其一也。其地为东越奥区，山水奇峭，地隘而少田，其俗质朴，其民刚劲而少争讼。唐代宗时析黟县之西，浮梁之东置以为县，以其地有祁山阊门，遂名之为祁门云。宋端拱中，始建学于县治之西。后复徙于西南……”^②许孚远《新建长武县儒学记》亦云：“吾闻兹地寡商贩，专稼穡，犹有幽遗风。顾谓人多冥悍，士民之家鲜克由礼，至婚娶而论财，尤近薄恶。岂数千载之下，厚道遂以凋丧与？抑士未知学而礼教不明与？”^③

论述部分比较简略，一般都是简论学校教育的功能、意义。邱浚《梧州府县学庙学记》：

学校者，文德之所从出也。于此明伦，于此讲道，于此同风俗，于此造人才。出征则于此，受成振旅则于此献馘。乡则于此饮酒，射则于此比耦。与凡岁时礼节，帅民读法之类，咸于此焉行之。开人心忠孝之天，立国家纪纲之地，扶世教于不坠，广材用于无穷，此先王立教之大端也。^④

由以上材料可以看出，明代前期的学校记是学记文的正体，全文以记述为主，议论为辅。基本是一种两段式结构，一般记述在前，议论在后。记述部分行文方式与语言表述虽有所不同，但内容一致。交待清楚相关事项之后，便是议论部分，只有个别文章议论部分放在开篇。思想主旨都严格保持与明廷所定学校宗旨的高度一致，相关论述下文展开，此处不具论。可以看出，前期学记文的各项写作内容都是教育思想和教育制度作用下的结果，这也造成了学校记的集体形态和超稳定性。因而大量的学校记都比较僵硬死板，不仅缺乏行文变化，更缺少思想的深度。对理学特别是朱学的尊崇以及对官方教育思想的认同和严格遵循，使得学记文的写作不敢越雷池一步，严格意识形态化的结果是学校记的公文化。杨一清《重修阳武县庙学记》：“予往年提学陕西，僚友宪副阳武马公汝霖尝以其邑庙学重修记见属。余辞之曰：近世求记修学者，率多虚文，无实事，徒以为博士弟子取悦有司之地，吾不能为也。”^⑤就已经对严重程式化的学校记表示不满，盖以其“多虚文，无事实”，徒为取悦有司之用。

但也有以议论见长的文章，张诩是陈献章门人，“尽得白沙之致”，他的学记之文影响较大，张希举《刻东所先生文集序》说：“学记《尊经阁》以学者溺意荃蹄为深忧，其言既几于道，而正大冲粹之体，又自成一家。”此记即集中《揭阳县儒学尊经阁记》^⑥，文章议论宏大，行文端直，是一篇深得道体的宏文。白沙之学属于陆九渊心学一脉，非主流意识形态，故采取了不同的论述策略。

四

议论为主的书院记也有较为稳定的结构，但个体色彩加重，个人的学养、体悟都能充分体现在文章中，在三方面打破了学校记的集体形态和超稳定性：一是由以记叙为主变为以论述为主，二是作者对道的体悟有了充分的表现空间，三是学术传承意识强烈，欲以学术改造人心。就文体结构而言，书院记记述功能的减退主要表现在文字比例上，其基本记述功能仍有保留。但不再是公文式的记述，而是围绕着讲学这一中心展开。

王守仁的文章在明代就大受推崇，他最著名的记文是《稽山书院尊经阁记》，茅坤《唐宋八大家文

^① 陈宪章撰，孙通海点校：《陈献章集》卷一，北京：中华书局，1987年，第29页。

^② 金幼孜：《金和靖集》卷八，文渊阁《四库全书》本。

^③ 许孚远：《敬和堂集》八卷存四卷，卷数不明，明万历刻本。

^④ 邱浚：《重编琼台稿》卷十六，文渊阁《四库全书》本。

^⑤ 《阳武县志》卷七，清康熙刻本。

^⑥ 张诩：《东所先生文集》卷四，明嘉靖三十年张希举刻本。

钞论引》：“八大家而下，予于本朝独爱王文成公论学诸书及记、学记《尊经阁》等文。”^①文章以“命”、“性”、“心”为道之所存，应感而生“恻隐”、“羞恶”、“辞让”、“是非”之心，见之于事，则为“父子”、“君臣”、“夫妇”、“长幼”、朋友“五伦”，然后论证“六经者，非他，吾心之常道也”的观点。这篇文章是他晚年所作，心学体系已经形成，不仅观点鲜明，而且逻辑严密。其文如：

经，常道也。其在于天谓之命，其赋予人谓之性，其主于身谓之心。心也，性也，命也，一也。通人物，达四海，塞天地，亘古今，无有乎弗具，无有乎弗同，无有乎或变者也。是常道也，其应乎感也，则为恻隐，为羞恶，为辞让，为是非；其见于事也，则为父子之亲，为君臣之义，为夫妇之别，为长幼之序，为朋友之信。是恻隐也，羞恶也，辞让也，是非也；是亲也，义也，序也，别也，信也，一也。皆所谓心也，性也，命也。^②

随着嘉靖间王学书院的广泛兴建，书院记的创作也很兴盛，又以王门后学所作比较突出。如欧阳德《九华山阳明书院记》对阳明极力推崇，其文曰：

公倡道南服，本良知为教，所谓是非之心不由外铄者，盖自善继而性成，诚立而神发。知也者，神之所为，性命之灵，德行之则也。虽淫邪无忌之尤者，其掩恶饰善，若或见肝肺而无所容，神明内融，潜伏孔昭若此。精一执中，造端于兹矣。而五性感动，牿之反复，迷真丧本，沦胥以溺，匪知弗良，弗能致其知者也。……公之教原人心天命之真，足以质往圣俟来学，然予犹惧其暗郁弗张，而无以消天下之疑沮者。……凡吾党扬师训，固有深造自得之实，则有以异于是者乎？故讲学以崇德，或谓立异，尊师以广道，或谓树私。孔、孟、周、程相传之学，因拒而弗信，无怪也。故某以为修公堂宇，贵修其道，依公宫墙，贵依其教。闻之以言，贵先之以身，慎自欺自慊之几，默而成之，遯世不见知而不悔，然后德孚于人，而师训益尊。瞻堂起敬，闻风知慕，学者益笃，兴者益众，岂曰小补之哉！^③

欧阳德集中有多篇书院记，都以阐释“良知”为中心，如《九华山阳明书院记》、《维扬书院记》、《汀州府崇正书院记》，学校记也不复前期的僵化，也围绕着良知学的阐释展开，如《英山县重修儒学记》、《泰兴县重修儒学记》、《乐昌县迁复儒学记》。他的书院记除了简单纪事之外，主要围绕着良知学的一些核心观念展开论述，逻辑严密，但行文质朴，有似于论学语录。

罗洪先的学记文承王阳明六经为吾心之记籍的观点展开，一方面以阐释良知学为中心，另一方面，为了强调良知学的意义，又多了世俗批判色彩，如《雪峰书院记》：“余泛观世人，终日营营，不自休暇，垂老卒无所成者，岂其甘为苦楚哉？中无所主，不得不寓其好于物；物有可好，不得不牵己从之。从物所好而中无所主，则随时转移更迭以为主客者，固未始有穷已。至是而吾之一身，始有日亦不是足之叹；而于所当为者，亦且不及实致其力，而又不能不徇其名以相应。虽所病不齐，其大较未有出于此者矣。”^④同时，行文上也较为讲究。陈九川《宁都县学明伦堂记》、《临汝书院记》，聂豹《重修养正书院记》、《复古书院记》都对良知学有深入阐释。阳明后学的书院记对良知学概念的阐释不遗余力，逻辑严密，但总体上缺乏文字表现力量。

王学兴起之后，书院讲学成为学术思想的主要传播方式。王学思想同样也影响到了学校记的写作，官学化的理学思想被新兴王学思想取代，成为学校记的思想支柱。最有代表性的作家是王慎中、唐顺之，二人受心学影响甚深。他们所作仍多为学校记，但不论体制还是内容都已经完全不同于前期的学校记。这种体制的打破首先源于心学的影响，其次则是学校之失政，失去培养人才的本意。自明成化以来，这种批判的声音就不绝于耳。正是由于这种批判的力量和心学思想的作用，学校记

^① 《唐宋八大家文钞·论例》，文渊阁《四库全书》本。

^② 王守仁撰，吴光等编校：《王阳明全集》卷七，第254页。

^③ 陈永革编校整理：《欧阳德集》卷八，第253—254页。

^④ 罗洪先撰，徐儒宗校：《罗洪先集》卷四，第119—120页。

的僵化体制开始被打破。

王慎中最长于学记文的写作,《明伦堂记》是其代表作,《与李中溪书一》自称:“曾录寄武进唐应德兄,并与书云:此文乃明道之文,非徒词章而已,其义则有宋大儒所未及发,其文则曾南丰《筠州》、《宜黄》二学记文也。”^①自我评价甚高。其文有曰:

所以学为君臣父子夫妇长幼也。大学之道极于齐家治国平天下,而家国天下固非蛮貊之邦鸟兽之群也,必有人焉居其间,非谓之君臣则谓之父子,非谓之夫妇则谓之长幼朋友也。人有心知志意之精主乎内,有耳目手足之动行乎外,非之于君臣则之于父子,非之于夫妇则之于长幼朋友者也。先王之教使之凝神默化,致其心知志以善其内,又为之设其文采,备其容器,制其度数,使有以禁防开发,谨其耳目手足以善其外。其通于性命者行乎事物,其由于事物者合乎性命,其学于事物性命者贯乎人伦,故其于家则父子亲长幼序夫妇别,其于国与天下,则君臣义朋友信,故无一命之爵,无尺土之阶,而人物之性以尽齐家治国平天下之事毕得。彼行邪说无繇而作,民生其时无复震惊惑之忧,其于君臣父子长幼夫妇朋友虽有所不知,而坦然由之。是民之所以亲也,亲而不能明,民之所以为下也。明之而使民亲焉,士之所以为上也。^②

文章从尧舜说,以孟子独知圣人指归,盖明人伦也,圣人之教在于“其迹可守而其妙不可为,其形可名而其精不可言,其通于天谓之命,出乎命谓之性,凝神于不见不闻之表,默化于无声无臭之中,形器俱泯而思为无所,日改月新而知其所以然”。可谓辞旨醇正,一以圣人为指归。文章对性命的阐释都围绕着心学思想展开,教化思想得以深入论述。文章通篇是议论,逻辑非常严密,又长于铺叙,整齐之中寓有变化,却无半点雕凿痕迹。可见,王慎中之学记以议论见长,其论皆深自有得,非套语浅见者可比。

王慎中的学校记仍大体保持前期学校记的格局与规模,如《夏津县学记》、《松溪县改建儒学记》前面一段叙述学校兴建始末就与一般学记文相同,然就全篇比例来看,论述占大部分。由于写作性质仍属于体制内之作,故其体式仍保持学校记的要求,但立论核心思想已完全超越了正统的教化说。文中指出明代教育体制弊端:“惟诵读之存耳,而使之作为文词以徇程式,而求合有司之尺寸,则其所存者亦非矣。”因而主张:“盖余闻之先王之道,其立之也微,其行之也著。微者立于不可知之表,尝托于著者以行,而著者所以行其所以立,故虽烦且密,而皆有以达人之材,尽人之性。惟其微故无得而加损,而著者可以化裁而变革,隆污常因乎时之所宜,宽猛常适乎人之所安。”而其核心思想是“自得”:

先王之为此,凡以禁过御淫,去昏撤蔽使人自得其心,是以由其法者,诵说讽咏则焕然博其理义之趣,击戛拊奏,升隆俯仰,莫不油然长其庄敬欢爱之情。盖其不虑之知,无体之中,无声之和,有以自得而然也。^③

从“著”与“微”入手来解释教育对人的改造,提出“自得”之义:“不虑之知,无体之中,无声之和。”全用心学概念作为阐释立论之依据。《龙溪县修学记》、《长汀县学记》、《松溪县改建儒学记》亦皆不同于前期学校记的程式化,而深自有得,亦多以心学思想为论述中心,如《松溪县改建儒学记》:“先王设为学校,聚天下之士教于其中,将以使之自觉,内得于心以成其性,而有以为天下国家。”“自觉”、“心”、“性”均为心学核心命题。

王、唐二人所写名文仍为学校记,但在他们笔下,学校记已不复前期的僵化和思理疏浅,而以对心学概念的阐释为中心,以逻辑严密、思理深邃著称。“其为文也,长于持论,而不尚雕绘,原本六经,采摭七略,综括九流,至下笔特创新意,罕袭陈言。追忆古昔,较若目前;逆策来兹,信如左券。事有

^① 王慎中:《遵岩集》卷二十二,文渊阁《四库全书》本。

^② 王慎中:《遵岩集》卷八,文渊阁《四库全书》本。

^③ 王慎中:《遵岩集》卷八《夏津县儒学记》,文渊阁《四库全书》本。

明征，语无牵合，非博极能然哉！”其文亦颇长于铺叙排比，“云蒸霞郁，变幻百端，河决川流，一泻千里”^①。

晚明东林党人亦承讲学之风，大力讲学。然其所讲与心学家不同，主于修持，重视道德，所论与前期学校记中的一归于教化不同，教化是自上而下的，修持则建立在个体自觉的基础上，源自个体的修为，并有着强烈的现实针对性和责任感。因此，也采用的是论述手法。如高攀龙的《兴让堂记》先提出“礼”作为讨论对象，由“礼”之重开始，层层推进，以辞让之心为礼之端，让乃礼之用。并进而申论：

高子曰：天下之乱，乱于相争。其治也，治于相让。上不争而下乃让，士风兴而民俗乃兴。

让也者，舍我而从礼者也，我所欲言而非礼则让，我所欲进而非礼则让，我所欲得而非礼则让，我所欲客而非礼则让。何以知其非礼也？吾性之莫为而为者也。让则安，不让则不安，人思即其所安，岂有争乎？无争之极，则无欲，无欲之极则无我。至无我而学之能事毕矣。故曰克己复礼，圣人之教，莫先于礼，亦莫重于礼。让乃礼也。民兴于让而天下治矣。^②

文章不再是对圣人之道的再述和道德律令的重复，而有着自觉的道德理性精神和承担天下的高度责任感。并将外在的“礼”上升为内在之性，由无争而无欲、无我，论述严密，行文端谨，个体的内在自觉形于文字之中，气势饱满，一片昂扬之气。

顾宪成的书院记也是如此，他所关注的是书院所承担的“斯文命脉”，将这样一种高度的理性自觉和家国天下的使命感树起一面生命的旗帜：“自有一段精光灼烁于人心，不容灭没”，“必有日忘食，夜忘寝之真精神焉，是必有独立不惧之真力量焉，是必有行一不义，杀一不辜而得天下不为之真操概焉，是必有遁世无闷，不见是而无闷之真胸次焉，是必有夭寿不二之真骨格焉，是必有为天地立心，生民立命，为往圣继绝学，为万世开群蒙之真气魄焉。”^③东林讲学宗旨与心学不同，为揭出本旨，顾宪成之文多两端对待，在辨难中阐释由重悟到重修的转变。如《虎林书院记》就阳明学四无四有之说论起，提出重修持之旨。《日新书院记》论朱学与王学之异，指出二者皆为救弊而起，不得不异。主张二者虽“统于同，同而异”，但可以“一者有两者，递为操纵”。

书院记多是二段式结构，先之以议论，继之以记述，或先之以记述，再进入议论。但相对全文而言，记述部分都很简略，如王阳明《万松书院记》。也有三段式结构，先之以议论，继之以记述，再续之以议论，如唐顺之《重修宜兴县学记》、胡直《果州正学书院记》论述部分是主体，且阐释深入，逻辑性强。书院记不同前期学校记，用王慎中的话来说是“明道之文”，而不是程式化的公文。欲明道于儒道迷濛之时，非论不可。前期学校记一般不对相关的儒学概念进行阐释，因为政教化的理学观念在他们看来是不需要证明的，而心学作为新兴学术，欲使人接受，则须展开论述。至此，前期学记文的集体形态和超稳定性结构开始被打破，论述要素占据主导，记述功能退居其次。特别是集体形态被彻底打破，而代之以对心性的体悟和个体的自觉。书院记的写作不再是行政行为，不必作为政绩考核的指标，而是发自内心的学术传播和改造人心的愿望。

五

教化思想在中国源渊流长，通过教化使士人明人伦，知君臣父子夫妇长幼之礼，一直是礼治的核心内容。《明太祖实录》：“朕恒谓治国之要，教化为先，教化之道，学校为本。”^④因此，前期学校记中最

^① 皇甫汸：《遵岩先生文集后序》，《皇甫司勋集》卷三十七，文渊阁《四库全书》本。

^② 高攀龙：《高子遗书》卷十，文渊阁《四库全书》本。

^③ 顾宪成：《泾皋藏稿》卷十《虞山书院记》，文渊阁《四库全书》本。

^④ 《明太祖实录》卷四十六，佚名编纂：《钞本明实录》，北京：线装书局，2005年。

突出的就是教化思想。教化有两方面的作用：一是使士人由此知人伦等级之别，二是由此体悟义理。金幼孜《苏州府重修庙学记》论述了二者之间的关系：“学所以明人伦，不可一日废，学校其可一日废耶？士游于其间，其理则仁义礼智，其器则君臣父子夫妇长幼朋友，其文则易诗书春秋礼乐，若是者岂徒托之空言。盖欲明其道以充其性，密察于几微，致谨于践履，积累以至乎浃洽，扩充而极于广大，此则学之要，所以成己成物者，不外乎是矣。”^①仁义礼智与君臣父子夫妇长幼朋友是理与器的关系，只有通过六经，明于仁义礼智之理，以充于身，积累、扩充，履践于实际，将五伦原则贯穿于社会，以礼治国，形成一个等级严密的社会。这是明初教化思想的核心，学校记都是在此原则的指导下写成。学校是培养人才、贯彻这一思想的地方，是将这一原则落实到士人的通道。学校之教不越乎教化原则，穷理诚意正心修身以至于齐家治国平天下都必须出于此。这种教育方式用儒学术语说就是“明体适用”，胡俨《弋阳县重修儒学记》云：“味圣贤之言，以求夫义理之奥，磨礲切磋，深造自得，乃有以开明其心志，而义精仁熟，则于应事接物之际皆得其宜矣。施于有政，特举此而措之耳。此明体适用之学，诸君子笃志不倦，必获其效，获其效，庶上不负朝廷教育之深恩，下不孤王尹作兴之美意……”^②王直《长沙府重修儒学记》曰：“学所以明圣人之道也，圣人之道本于心而著于书，学者读书以明道，自伦谊之大至于物理之微，皆精察力行，化于家仪于乡，推而施于天下，而治道盛矣。”^③前期学校记中教化思想一直占主导地位，这是明初以来君权和国家的绝对权威的表现。在这里，国家在儒家思想基础上构建起来的教育管理体系是这一思想传播的重要保证，通过这个体系个体得以塑造，从而承担起明道、传道的使命，并通过对人伦、物理的体察，认识社会的复杂性和规定性，以入仕从政担负起乡邦、国家的治理之责，即使不入仕，也可以正风俗、表伦理，从而保证社会在风俗层面的和谐。个体的情感、体验与经历都必须统一在这一体系下，个体必须服从来自统治者的安排，并以心性的自觉承担起这个使命。因此，在这个知识与权力合一的时代，知识与精神的独立性被限制了，逐渐衰落，没有合法的表达空间。正是在这个意义上，我们看到学校记在思想上与国家哲学的高度一致，面对新时代也仍然以老路径来回应，没有思想的创见与深度，一直沉浸在教化说的老路上。学校记的文本僵硬，缺乏变化，也正是这一思想背景所决定的。

但这种国家意识形态有一个无法回避的问题，就是当权力与知识合一之时，也就是知识丧失独立精神之日，而对个体而言，追逐权力的需求永远是第一位的。于是，教化思想开始破灭，起不到应有的作用，科举陷于追求记诵文词，成为功名利禄之薮，明人对此有强烈的不满。李时勉《黄冈重修学记》曰：“比年以来，儒学之士多以记诵文辞为业，不务实学，盖由有司每以簿书期会为急，视学校若不干己者。至于庙舍颓毁，教化废弛，略不加意焉。虽朝廷专设宪臣以督理之，亦未能或之变也。”^④教化是古代教育的核心理念，这也是明代教育思想的基础，学校记和书院记在这一点上是一致的，他们认为通过教化齐一风俗，可以使民风向善。湛若水《溧水县重修儒学门记》曰：“夫喻民必自士始矣，古之学所以养士教民明伦以兴化基，是故饮射读法必于斯，听讼献馘必于斯。”^⑤但学校记的论述一般比较肤浅，大多只是官方政策的宣读和理学教育思想的重复，书院记则论述严谨，逻辑性强，多深造自得之语，故论述更有力。同时，除论述教化思想之外，书院记多以王学思想的阐述为核心展开，重要的心学概念、思想在书院记中得到充分发挥。

唐顺之《重修泾阳县学记》指出：“王教兴则道德礼乐经术之寄在庠序，而师道为公；王教废则道德礼乐经术之寄在山泽，而师道为私。”有明一代虽然“国家建学遍宇内，蛮陬海徼，莫不有学”，但“所习者不过乎章句佔毕，所志者不过乎声利荣名，其所谓高等者亦惟骛文词之博，而祇以为溺心灭质之

^① 金幼孜：《金文靖集》卷八，文渊阁《四库全书》本。

^② 胡俨：《颐庵文选》卷上，文渊阁《四库全书》本。

^③ 王直：《抑庵文集》卷一，文渊阁《四库全书》本。

^④ 李时勉：《古廉文集》卷二，文渊阁《四库全书》本。

^⑤ 张时彻辑：《皇明文范》卷三十四，明万历刻本。

资，矜廉隅之饰，而祇以成诡激矫诞之习”。于是“豪杰之士往往病之，而相与修身治心咏诗习礼考业讲德于岩居燕处之间，先王之礼乐经术亦稍稍赖以不坠。然庠序为虚器，而师弟子为特效私名，论世者亦太息于斯焉”^①。指出了明代教育由“公”而“私”，即由学校教育向书院教育转变的重大变化。钱穆先生认为明代书院兴起乃由于“由政府来提倡学术，培植教育，其最高意义总不免偏重于政治。此已不能满足在野学术界之理想要求”^②。指出书院所重在学术与学校教育所重在政治，王阳明“匡夫学校所不逮”可以在这个意义上理解。这种认识明儒就已阐明，冯从吾《郑溪书院志序》云：“或曰：今学宫遍天下，不翅足矣。又恶庸骈指为？余曰：学宫博士有专责，子弟有定员，岂人人可升堂入室者？且朝廷设官分职，其权孰得而侵之？书院之设，见任搢绅，固可拥比，而林下韦布亦可登坛。余向谓交与一人，不可妄讲学，无人不可容，正为此也。学宫作养有限，书院教思无穷，此正补学宫所不及者，安得骈指视之！”^③学校是官办，其权不得侵用，书院讲学则上自缙绅，下自韦布皆可与于其中。这是明代学校教育向书院教育转变所带来的一大变局，也是屡次遭禁的根本原因。

国家控制教育权力，并以儒家思想为中心建立起一套意识形态以为统治服务，是明代国家教育的本质属性。但除此而外，还有另一种力量试图改变这种状态，这就是儒学。胡居仁早就说过：“古之学校，所系甚重。……盖以政由教出，治以道明，士之所学者，无非修身致治之道，上之所行者，无非学校所穷之理也。……至宋之时，安定胡先生能知乎此，故立经义斋、治事斋以教学者。……其后关洛诸公继出，故格物穷理之学，修身治世之道，焕然如出三代之上。”^④钱穆先生称此篇“见解极高，议论极大”，“主张政以教出，治以明道，学校与政府，期能密切联成一体，而学校职责，犹在政府之上。不仅作育人才，以供政府之任使，尤在讲明治道，以备政府之遵循”^⑤。王畿提出：“良知致，则好恶公而刑罚当，学也而政在其中矣。”^⑥政治包含在学术之中，正是阳明学与官学化理学的最大不同。自书院兴起以来，学术的意义也发生了重大变化，学术不同于官学，官学重在以国家哲学统一学术，带有强制性，学术则重在重建人心，刘宗周《重修绍兴府儒学记》曰：“世道之坏也，人心受其病，而人心之病首中于学术。”^⑦嘉靖以降，书院之兴的根本乃由学术思想的建设入手来重建人心，尽管不同学术思想存在着较大的差异。

国家化的理学及其相关机构无法承担起改变这种现象的重任，只有从根本上对这一学说进行新创，于是心学诞生也就有其必然性。学记文也由以记叙为主的学校记一变而为以论述为主的书院记，学校记的集体形态和超稳定性被逐渐打破。但由于阳明心学作为儒家思想的特殊形态仍不离儒家入世精神，尽管强调个体的体悟，但仍不离入世学说的根本，心学也并不排斥教化，只不过达到这一目的的方式与理学化的国家哲学不同。又由于特定的写作对象，学记文是集体意识和思想的反映，个体的情感和意识可以忽略不计，因而我们说学记文是社会文化集体形态的反映。由于社会形态的稳固，作为集体形态思想、意识反映的文体便具有了超稳定性，很难突破。书院记开始注重个体的体悟，个体的因素增加了，然重体悟，是体悟心性的畅达与超然，不是一般的个体情感，而是以儒家学术思想的传播为主。前期的国家主义意识形态被打破，然个体在这样的文体中仍然是没有位置的。我们之所以说学记文是一种具有超稳定性特征的文体，是由于尽管书院记的论述模式、结构与学校记有较大差异，但主要是通过表述方式的不同实现的，一以记述为主，一以论述为主；一为正体，一为变体。总体而言，学记文的两种基本文体结构方式一直是比较稳定的，前者是政府制度和政治

^① 《重刊荆川先生文集》卷十二，《四部丛刊》本。

^② 钱穆：《国史新论》，北京：三联书店，2001年，第258页。

^③ 冯从吾：《少墟集》卷十三，文渊阁《四库全书》本。

^④ 《胡文敬集》卷一《奉夏宪副》，文渊阁《四库全书》本。

^⑤ 钱穆：《明初朱子学流衍考》，《中国学术思想史论丛》卷七，合肥：安徽教育出版社，2004年，第8页。

^⑥ 吴震编校整理：《王畿集》卷八《政学合一说》，《阳明后学文献丛书》，南京：凤凰出版社，2007年，第196页。

^⑦ 刘宗周：《刘蕺山集》卷十，文渊阁《四库全书》本。

文化的产物,是儒学教化思想和理学思想官学化控制和影响的结果,代表着官方思想;后者则是阳明心学传播的产物和以朱学思想为核心的东林讲学活动的产物。两种不同的思想及其思维方式的差异造成了文体表现的巨大差别,二者之间的差异主要表现在文体因素在写作中的运用,而没有根本性变化。

但这种集体形态和稳定性最终还是被打破了。黄道周的《大涤书院记》作于崇祯十一年戊寅冬。作者回忆壬申秋八月,罢职南归途中经大涤山,山中有他的朋友何羲兆所修建的书院。戊寅冬,他再次被谪南归,已是边警日急之际。在这样的背景之下,作者完全打破了学记文的固定结构,甚至对基本的文体要素记述和议论也去之不顾。他也不再坚持集体意识的表现方式,而是以一个政治失意者的无奈和面对现实的悲哀之感去写作,纯粹出之以个体的感受。感慨于其身遭逢之无奈,发出了这样的悲音:

夫勋名之著身,犹膏膩之著于茗叶;道谊之著心,犹宝屑之著于瞳子。将为涤其盛大,进以玄虚,则瞿昙、柱漆之流又溷其堂室,此如逐清客以奉偶神,却青梁而尊枯腊,谅无济于诞登,未皦于成始也。……今日之所为当为不遇,莳花课竹,汲谷烹泉,即为格致之源,不累诚明之动,便可大涤玄氛,廓清宇宙,役使黄面、聃耳之伦,以供烹爨沐浴之具,如此其可矣。

表现了一个儒者的清醒和坚守,但却无法掩盖弥漫于中的伤感与无奈。还有一大段学记文中前所未有的写景:

左数百武即大涤洞,洞九曲上下,正平如鑿承尘,傍为涌浪盘,翠欲漾出。洞左得小径,不数折去屐,前凿,得两龙潭。螺旋而上,逾岭不十丈,丹黄交映。折小径而左,历顶西瞰,可掇两天目。见苍石蕴草间,叩之若磬。^①

此文意有未尽处,作者又作《大涤书院后记》、《大涤书院三记》二文,此亦学记文中所未有。通篇文字恰如游记,也绝非学记文所应有。黄道周被谪南归,与诸友讲学于大涤山中,时值明王朝江河日下之际,深知讲学无裨实用,无以救世,亦遭贬谪,不复有官僚体制拘限,亦不复有讲学致用的热情和坚信,故其为文打破常规,破坏文体。三篇文章皆以个体的感受表达为主,大量笔墨描写山中景致,士大夫的集体意识在此淡漠以至于无,文中亦不见了个体对道的体悟,甚至以学术挽救人心努力也化为泡影。学记文的超稳定性和集体意识的表现形态也只有在末世的无奈中才有可能被打破,足见其顽强与坚固。

[责任编辑 刘培]

^① 黄宗羲编:《明文海》卷三六六,第 3771 页。

“词汇学国际学术会议暨 第九届全国汉语词汇学学术研讨会”综述

张 晓 传

2012年10月13日至15日,由山东大学主办,山东大学文学与新闻传播学院承办,商务印书馆、广西百色学院协办的词汇学国际学术会议暨第九届全国汉语词汇学学术研讨会在山东大学中心校区召开。来自韩国、新加坡和中国大陆以及台湾、香港、澳门等地区的250多位专家学者与会,大会共收到论文214篇。会议围绕以下主题展开了深入而细致的交流和讨论。

一、汉语词汇研究的理论与方法

有的学者从汉语词汇研究的实际出发,反思结构主义理论指导下词汇研究的偏颇,提出从人的存在看词的存在,对历史与现实的汉语词汇事实作立体的、动态的研究;有的学者结合当代网络时代的特色,从中文信息处理的角度,对词汇学研究的理论作出了新的探讨和总结。有的学者从“史”的角度对词汇语义学进行了新的研究;有的学者针对当前的新的语言现象,尤其是词汇学新现象,提出要以科学的精神来进行研究和规范。其他学者也对词汇学研究提出了理论思考。

二、汉语词汇的静态与动态各类现象研究

有些学者对外来词进行研究,如以英源外来词、蒙古外来词语、两岸四地共有外来词语等为研究对象等,对其进行描写,并探讨流行的各种原因;有些学者从造词和构词等角度对一些语言现象,如同义异序词、核心词、种属型复合词等进行研究,探讨其造词理据、划分依据、产生原因和机制等;有的学者对合成词素进行定量和定性的研究,指出合成词素在多音节合成词中的重要性;有的学者针对现代汉语中三音节词语进行研究,提出新的具体的判定方法;有的学者针对当代汉语中的字词使用进行动态观察,并对这种现象进行总结和概括。其他学者从不同的角度对汉语词汇进行了静态和动态的研究和分析。

三、汉语词汇的共时与历时各类现象研究

有的学者对汉语和日语的同形词进行了共时和历时的研究;有的学者对常用词的演变研究提出了新的看法,指出常用词的演变研究应该是表示常用概念的古今同义词的演变研究,而不应该是现代常用词的演变研究。有的学者以某部专著或者某些特定材料为语料,对其中的一些词语进行共时和历时的研究,如楚简中的农业词汇,《诗经》中词头、词尾,《礼记》用器类名物词,《景德传灯录》的“消遣”“染指”“化缘”等,《朱子语类》知晓概念类聚的词语;有的学者以某个词为研究对象,如“姑娘”、“耶”“爺”、“别是”“别不是”等从共时和历时角度展开研究。有的学者结合语料库,对某些词或者词汇现象展开历时和共时研究。

四、词汇学与其他有关学科的交叉研究

词汇学与其他学科的交叉研究成果也很多。1. 社会学。学者们结合社会学的相关理论研究

古今的词汇,如墓志铭中具有死亡意义的词汇,改革开放后新词新语、“职客”等为研究对象,探讨词汇背后的文化含义与社会心理变迁等。2. 语用学。有的学者对近二十年来国内词汇语用学研究的概况进行了回顾,并对今后的词汇语用学研究进行了展望。有的学者结合语用学理论,提出词义的混搭引申,有的学者指出结构隐喻对词义衍生的作用;有的学者在认知视角下对成语、近现代的科技名词等展开研究。3. 语法学。学者们对词汇化和语法化展开了深入的研究,如有的学者以某个或者某类词为研究对象,探讨它们的词汇化和语法化的过程、原因和机制等;有的学者则结合语言现象探讨词汇化和语法化的新机制,如语言接触机制、语体机制等。4. 语音学文字学。学者们结合语音学和文字学的知识对方言词和古今汉语中的双音词进行了研究,并提出新的取舍原则。5. 传播学。学者们从传播学的视角对网络流行语,新词语等展开研究,并探讨这些词语的传媒价值。

五、对外汉语教学中的汉语词汇研究

从事对外汉语教学的学者们,对实践中的汉语词汇教学进行了深入研究,有的对汉语书面语教学阶段词汇教学的基本原则和方法提出新的观点;有的学者从认知视域出发,对汉语集合式词汇教学进行了阐述;有的对基于导入式的对外汉语词汇交际文化教学进行了研究;有的对词汇分析法在对外汉语词汇教学中的运用进行了研究;有的对成语教学在对外汉语教学中的方法进行了阐释;有的对传承语素与对外汉语词汇教学进行了研究;有的以同义词、近义词辨析为例指出汉语词汇本体研究与对外汉语词汇研究的互动;有的对汉俄语外来词进行对比研究,并指出对俄汉语教学的策略。有的对国际汉语教学中的词义解释与词义建构进行分析和研究;有的对汉语同义词与 L2 学习者汉语易混淆词分类和特点进行比较研究。

六、《现代汉语词典》修订六版及词典编纂的理论与实践

有的学者对汉语词语书写形式提出新的观点,从理论上指出《现代汉语词典》第六版收录字母词原则,从词典的功能和语言事实角度说明了汉语词典收录字母词的必要性和正确性;有的学者从具体的事例出发,指出《现代汉语词典》第六版修订的合理性和规范的科学性以及体例宗旨的创新性等。有的学者对两岸词典中的差异进行了对比,并提出减少差别的合理的方法和策略;有的学者对澳门、香港等地区的词典编纂提出一些新的观点。有的学者对语文辞书的收词原则、词形规范、词性标注等提出了新的看法;有的学者对词典中的各种语言现像,如同音词、四字格、指称意义等进行研究,提出自己的看法。

本次词汇学会议规模空前,论文数量多,研究视野开阔,理论和应用研究并重,硕果累累,是全国汉语词汇学学术研讨的一次盛会。

[责任编辑 刘 培]

Abstracts

From “Asian Values” to “Political Meritocracy”

Daniel A. Bell

The basic idea of Confucian political meritocracy starts from the assumption that everybody should be educated, and an important task of the political system is to select leaders with an above average ability, as well as to encourage as many people of talent as possible to participate in politics. Singaporean contribution to the debate on political values lies in that it challenges the universality of democracy. The concept of meritocracy best describes Singapore’s political system. Political theorists have raised questions about the voting system itself. Political meritocracy has been, and continues to be, central to Chinese political culture. Democracy is a flawed political system and meritocracy can help to remedy some of its flaws. China’s political system has become more meritocratic since the early 1990s. The Chinese Communist Party has improved governance by becoming a more meritocratic organization over the last three decades or so.

A Government of the People and by the Meritocrats:

the Mixed Regime Structure of Confucianism and Its Advantages

Bai Tongdong

There are four major problems inherent in a democratic government, the main one being its one-person-one-vote system. Many liberal theorists have already realized these problems, and have attempted to revise the system internally. These revisions can not deal adequately with the problems. However, a mixed regime based on Mencius’ political theories which combine the elements of both democracy and meritocracy, can better solve such problems. The regime, with a universally applicable design, does not assume the dominance of narrow Confucian culture. It is a reification of Mencius’ theory of a government of the people and by the meritocrats; it is the Confucian response to calls for complete liberal democracy.

Confucian Meritocratic Theory and the Development of the Meritocracy System in China

Wang Guoliang

Meritocracy has always been an important political institution in China, and a proposition strongly advocated by the Confucianists. The Confucian theory of the identity of human nature provides an appropriate foundation for a political meritocracy. In the Pre-Qin times, the Confucians advocated “elevating the worthy.” They also discussed the details of a political meritocracy, which allowed for much social progress and individual talent realization at that time. In later times, the Confucian advocacy of political meritocracy gradually evolved into the “recommendation and examination system.” The meritocratic system in contemporary China has been making continuous improvements, eliminating the maladies of the feudal meritocratic system, and learning from other, similar institutions around the world. It is thus able to grow into a fully functioning democratic system with Chinese characteristics and advantages.

Three Forms of Left-wing Literature in China after the Second World War and

Their Significance in the History of Literature

Huang Wanhua

After the Second World War, the left-wing literature in China saw a period of great development, and three different forms emerged: the mainland left-wing literature; the Taiwan left-wing literature; and the Hong Kong left-wing literature. The character of left-wing literature determines that its operating mechanism and internal connotation can be measured with reference to different forms under different social environments. By comparing the Taiwan left-wing literature, which inherited and developed the traditions of Lu Xun’s realism, the Hong Kong left-wing literature whose “local character” allowed it to achieve a high level of realism after the Second World War, and the mainland left-wing literature, we can grasp the essence of left-wing literature. That is, a humanistic concern from the individual’s stand point, a highly intellectual realistic critique, and the writer’s personal writing which pursues socialist ideals and is independent from any party influence. This shows the left-

wing literature to be a combination of “humanistic literature” and “people’s literature”, and allows it eventually to become a new form of “humanistic literature”. In this way, a deeper understanding of the historical process of the transition in modern Chinese literature striding over the year of 1949 can be reached.

A Discussion of the Contents of *The Classic of the Great Wilderness* as a Reflection of Shang Dynasty History

Zhang Guo'an

The *Classic of the Great Wilderness* and *The Classic of Mountains and Seas* are two books from different eras and of different origins. The character and language of *The Classic of the Great Wilderness* have obvious Shang Dynasty attributes, and its contents are closely related to the history and inscriptions on bones or tortoise shells of the Shang Dynasty. The relevant facts about the Western Zhou ruled by the Ji family, the Northern Qi ruled by the Jiang family and the State of Xi recorded in the book only existed in the Shang Dynasty. Sushen, Quanrong, Beidi and other states were consistent with the record of inscriptions on bones or tortoise shells, and all of them belonged to the Shang Dynasty, or already existed in the period. Other events and phenomena recorded in the book also coincide with Shang Dynasty history. In brief, since the contents of *The Classic of the Great Wilderness* correspond to the general social structure and religious beliefs of the states outside of the Shang kingdom, the book was most likely written during that period.

Another Academic Mystery regarding Dai Zhen and Quan Zuwang

Gong Zupei

In *The General Catalogue for the Complete Library in Four Divisions*, the famous encyclopedic work *General Learning* (*Tong Ya*) by Fang Yizhi was praised as a work with accurate textual research, and which was an outstanding work representing the textual research of the Ming Dynasty. The work *Textual Research on Phonology* (*Sheng Yun Kao*) by Dai Zhen barely mentions this book, yet prominently cited the work of Fang Zhonglv, Fang Yizhi's son. The research Dai Zhen cited was precisely the contents of *Tong Ya*. Such nonstandard citation practices indicate that *Tong Ya* was somehow a taboo for Dai Zhen, but that he still studied and appreciated the book. In *The Interlocution on Classics and History* (*Jing Shi Wen Da*), Quan Zuwang criticized *Tong Ya* as saying it “could not examine books of dubious authenticity”, and “its citations were mostly unfounded”. Such a poor appraisal had a negative impact on the book's reputation. The scholars in the reign of Qianlong and Jiaqing passionately condemned books of dubious authenticity, and it would be taboo to cite those books. That is most likely the reason that the scholars of the Qianlong and Jiaqing periods seldom cited or praised *Tong Ya*. Dai Zhen was dissatisfied with Quan Zuwang's extreme comments, and out of respect for Fang Yizhi, who was from the same area as Dai Zhen, and for the sake of academic integrity, Dai continued to pass on Fang's academic work through circuitous citation, thus influencing his disciples and other scholars. This was also a reason for the great discrepancy in how *Tong Ya* was perceived and received in the academic world before and after the Qian-Jia period.

On the Difference between the History of Philosophy and the History of Thought:

a Discussion with Prof. Ge Zhaoguang

Ding Weixiang

In the halls of twentieth century Chinese academia, the “history of philosophy” and the “history of thought” have been two parallel concepts, sometimes even being used interchangeably. On the one hand, the concept of “philosophy” is a Western one, so calling the history of philosophy “the history of thought” seems to maintain a certain notion of national tradition; on the other hand, as the history of philosophy and the history of thought often deal with the same object, only differing from each other in range and scope, the history of philosophy and the history of thought seem posses similar parameters of discussion. In reality, although the history of philosophy and the history of thought have the same object of their research, the differences between them mainly lie in their different perspectives, methods of analysis, and approaches to interpretation. Although the concept of philosophy as an academic discipline originates from the West, the idea of researching the nature and history of

thought has always existed in China. Hence, the studies which substitute the history of thought for the history of philosophy have neither historical nor cultural justification.

The Reconstruction of Human Relations: An Essential Route to the Renaissance of Chinese Culture

Fang Zhaohui

According to the findings of cultural psychology, the Chinese culture is a culture heavily based on personal relations. This shows that the continued fostering of human relations will be the foundation of China's future social order, even the renaissance of Chinese culture. The following are important aspects in the reconstruction of the human relations. First, we must realize again that the core of Chinese culture is the five cardinal virtues, i. e. benevolence, righteousness, propriety, wisdom and fidelity, as well as loyalty and filial piety, and not the Western values such as freedom, equality and human rights. Second, the highest ideal of Chinese culture is that everyone fulfills his/her nature. Third, social education is more important than the academic education, and the alteration of social atmosphere is the prerequisite for the progress of social morality. Fourth, the moral education must not degenerate into either of the opposite extremes of nationalism or liberalism. Rather, moral education should strive to foster independence and a healthy personality.

"Three from One" and Sorcery Politics: A Discussion of the Studies of "Three from One" with Mr. Pang Pu

Xia Jinqian

Mr. Pang Pu has insightfully observed that "three from one" is an accurate symbol of Chinese culture. Besides being a kind of epistemological wisdom, it is more importantly a kind of political wisdom. It is rooted in the sorcery politics of ancient China, and has been very influential to the history and culture of China. Regarding its origin, sorcery politics was a unique form of the primitive Chinese clan system. The spiritual life of the ancient Chinese was revolutionized by "cutting off the path to heaven" (*jue di tian tong*). After this, when sorcerers entered the political arena and thus the governance of the clan system, what was originally a "god/man" political dichotomy became a "god/sorcerer/man" triumvirate. This was the foundation of sorcery politics, and allowed for the synthesis of sorcery and politics, as well as politico-moral principles such as keeping your family closest and respecting the elderly and virtuous, governance through rituals, etc.

Family Background and the Road to Officialdom for Ministers of the Board of Punishment in the Tang Dynasty

Wang Jianfeng

Ministers of the Board of Punishment (Xingbu Shangshu) came from different social classes during the Tang period. More than half of them were hereditary nobles whose families were involved in nobility politics since the Wei and Jin Dynasties. However, nobility politics declined in the Tang Dynasty. For the ministers of the Board of Punishment, including those from hereditary noble families, the imperial examination replaced the system of recruitment based on one's noble ranking. Moreover, the section of Jin-shi was supreme among all the subjects of the examination. Even though special schools were set up for studying law, and one part of the imperial exam included a "law-specialty" section, no ministers were chosen from among them. This is principally because society placed great importance on knowledge of Confucian classics and statecraft which another section of Jin-shi measured.

Ideas on Governance and Their Changes throughout Imperial China:

Centered on the Song Dynasty Idea of "Fostering Culture and Restraining Military Force"

Chen Feng

In the history of imperial China, the unified empires of Qin, Han and Tang had pursued governing principle of emphasizing culture as much as military force, and attempted to keep the balance between the two. In times of prosperity the empires strengthened domestic rule and infrastructure, and were active in border defense to the point of minor expansion, thus successfully maintaining sustained unity. However, the long-term foreign wars

increased the burden on the empire, escalated the social unrest, and weakened the central government. The emperors of the early Song Dynasty had the intention of carrying on traditional ideas of governance, but after two failed northern expeditions, Song Emperor Taizong turned his focus to internal construction and adopted defense as the military strategy. Fostering culture and restraining the military became the ruling idea of the Song Dynasty. Thereafter the idea became entrenched, and gained unprecedented achievements in internal order, social economics, culture and education, while proving very costly for border defense.

On the Formation Time of the Chinese Identity as the State Ethnicity

Xu Jilin

Ethnic groups, nationalities and state ethnicities are three separate concepts, yet for a long time they have been confused and made synonymous, thus creating much debate on when and how the Chinese nation came into being. The Han nationality is only one of the multitude of nationalities that make up China, and can by no means represent China in its entirety. Whether approaching the question conceptually or historically, one can not say that the Chinese nation, in the sense of a unified ethnic plurality, existed before the modern times. When considering the Chinese identity as a whole and its relationship to the dominant Han nationality, we must not only look at their historical relationship but also the role of all the ethnic minorities.

The Philosophers' Debate on Rhetoric and Reasoning during the Period from Pre-Qin to Han Dynasties

Sun Shaohua

In Pre-Qin and Han Dynasty philosophical literature, there was a debate between the importance of rhetoric (*ci*) versus the importance of reasoning (*li*). These ideas of *ci* and *li* do not entirely correspond to words and content of modern language, and it was a long process for the two concepts to become the basic standard of literary criticism. Varying usages of rhetoric and reasoning led to literary works of diverse character. Judging by the nature of early philosophical writings, the Confucians and Taoists valued content and reasoning over ornate prose and meticulous rhetoric. In the late Warring States period, the group called "itinerant political strategists" emerged. Their emphasis on rhetoric caused a similar trend in philosophical writings. The *fu*-style compositions by Xunzi and Qu Yuan married rhetoric and content, yet still stressed the former more than the latter. Song Yu, Jing Chai and many others began to explicitly value rhetoric over content. In the Han Dynasty, the *fu* writers carried forward the style of Song and Jing. Mei Cheng, Sima Xiangru, and others inherited the literary approach of valuing rhetoric, while Lu Jia, Jia Yi and Liu Xiang, etc. were pioneers of content-based composition. Yang Xiong originally leaned more toward rhetoric, but in the end attached importance to explaining philosophical truths, and proposed the concept of "rhetoric and reasoning in balance." This idea was to be a guiding principle in literary creation in the Eastern Han dynasty, especially in the *fu*-style works. Huan Tan, Ban Gu, Zhang Heng and others carried on this principle.

The Collective Form of School Records in the Ming Dynasty and Its Characteristic of Ultra-stability

Zhang Dejian

"School record" is a kind of literary style formed in collective aesthetic taste with the characteristic of "ultra-stability". It is closely related to the educational system and thoughts supported by ideology, and its changes are closely related to social thought and culture, especially Wang Yangming's philosophy of the mind. In the early part of the Ming Dynasty, most school records were narrative in form, and then became documentary, with a plain narration style. In later Ming, the school records were characterized by much commentary, thus forming a new style of grand comment and rigorous structure. As Wang Yangming's philosophy of the mind emphasized self-cultivation, the school records at the early stage were collectivist in form and nature, yet individual self-expression also emerged. However, because of the stability society at that time, the school records as the reflection of collective thoughts and consciousness were also very stable, to the point of becoming rigid and cemented as a form of literature, thus making stylistic change very difficult.