

2008

[总第308期]

ISSN 0511-4721

5



JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY

文史哲

《山东文献集成》引起学界广泛关注

《山东文献集成》是大型地方文献丛书，共收集影印山东先贤遗著稿本、钞本、刻本1000种，精装200册，由山东大学出版社分四辑出版。现已出版第一辑50册，第二辑50册。将于2009年全部出齐。该《集成》是山东省政府特批重大文化工程，由韩寓群任主编，朱正昌、展涛等任副主编，山东大学承担具体编纂出版工作。《集成》在地方文献丛书中具有规模较大、收入罕传文献较多、编纂水平较高等特点，陆续面世后，受到学术界广泛关注。北京《中华读书报》（2007年7月25日）、上海《图书馆杂志》（2007年第7期）、台湾《书目季刊》（2007年四十卷四期）、济南《山东图书馆季刊》（2007年第1期）等专业报刊陆续发表了专家评论文章，大陆、台湾、香港、澳门以及日本、美国的有关学者也通过各种渠道表达了对该丛书的高度重视。综合起来，有以下四个方面的评价。

一、孤本秘笈丰富 这是专家最为关注的一大特色。

《中华读书报》指出：“以名家未刊稿本、钞本为主”，“这些珍贵的稿本、钞本，大都未曾刊印过，学术界难得一见”。《书目季刊》则指出：“《集成》的一个重要特点是收入了大量名家未刊稿本、钞本。”这些稿本、钞本著作，往往是作者一生心血所在，体现了甚至代表了作者的学术成就。例如：不为人知的音韵学大家时庸劬，用一生心血著成音韵学专著三十八种，对清代音韵学家顾炎武、江永、戴震、段玉裁、王念孙、孔广森等人的成就进行了系统总结，并提出独到的古音体系。对诸家文字的归部，进行了细致讨论，涉及古文字学、训诂学等领域，多有创获。王献唐先生认为：“他的功力和新颖见解，在清代二百六十年间，具有山东全省的代表性，同时也有全国的代表性。”但时氏音学遗著沉埋一百多年，几乎不为人知，此次全部影印问世，对近人的某些结论或有补充、订正价值。日照许瀚为清中叶著名



《綵衣楼诗话》四卷
山东省博物馆藏稿本

金石学家、文字学家和校勘学家，龚自珍《己亥杂诗》称赞他“北方学者君第一”，有“北方顾千里”之誉。但一生潦倒，著述多未刊行。王献唐先生曾努力搜访借抄，在1931年前后集为《许印林遗书》，其中有许瀚手稿本、王献唐手钞本、友人代钞本，计21种，一大函。这部《遗书》在七十余年后影印问世，实现了老一代文献学家的宿愿。还有《安丘曹氏家学守待》二十三种三十二卷、《曹贞吉父子诗稿》三种六卷、《安丘曹氏家集》八种九卷，共计收入清代安丘曹氏一门诗文词集三十七种，大部分是稿本和曹氏家钞本。这次从山东省图书馆、山东省博物馆、山东大学图书馆三家凑齐影印，对于研究安丘曹贞吉、曹申吉家族的文学成就，可以说是独一无二的大宗原始文献。

其他稿本、钞本，如历城王维言《夏小正笺疏》（稿本），济宁许鸿磐《方輿丛录》十二册（稿本），掖县侯登岸《掖乘》十六卷（稿本），黄县王守训《綵衣楼诗话》四卷（稿本），黄县姜其垓《周易古本集注》十二卷《续编》二卷（清钞本），潍县郭磨《潍言》四卷（民国钞本，王献唐批注并跋），佚名辑《黄培文字狱案》（清钞本），昌乐阎湘蕙《谚语类钞》四卷（民国钞本）等等，确是“琳琅满目，美不胜收”。

家學守待
珂雪文素
代賀鄭方伯榮陟偏撫序
皇帝在位之二十八年萬靈和四氣調薄海內外靡有
兵革爰於春王正月駕六龍飛信人而行南巡狩之禮
馬於時六軍雷動萬騎星馳文武諸大吏莫不屬索韃
同量衡以肆觀於百花牛首之下
皇帝若曰余一人巡行江左董正治官其澄清表率之

《安丘曹氏家學守待》二十三種三十二卷
山東省圖書館藏清刻本暨鈔本



《潍言》四卷
山東省博物館藏民國二十年秦玉章
鈔本（王獻唐批校并跋）

中国期刊方阵“双奖”期刊

第三届全国期刊奖银奖

教育部“名刊工程”入选期刊

第二届全国双十佳学报

山东省十佳期刊

全国中文核心期刊

中国人文社会科学引文数据库来源期刊

中文社会科学引文索引来源期刊(CSSCI)

参加期刊编校无差错承诺活动

文史哲

双
月
刊

1951年5月创刊

2008年第5期
(总第308期)

2008年9月24日出版

顾问(排名不分先后)

季羨林 饶宗颐 任继愈

邢贲思 汝 信 袁行霈

王元化 庞 朴 叶 朗

黄楠森 方克立 厉以宁

杨牧之 傅璇琮 方立天

冯天瑜 奚广庆 戴 逸

楼宇烈 张立文 钱中文

李希凡 刘蔚华 李庆臻

海外编委(以姓氏笔画为序)

成中英(美) 杜维明(美)

李福清(俄) 顾 彬(德)

康达维(美)

主 编

王学典

副主编

周广璞 刘京希

封面设计

蔡立国

□中国文论研究

- 中国文学理论的话语重建……………曹顺庆 王 庆 (5)
- “原创性”自何而来
- 当代中国文论话语构建之我思……………陈伯海 (13)

□汶川地震:人文思考与重建对策(笔谈)

- 灾难引发的思考……………何中华 (22)
- 巨灾中的决策困境:非常态下公共政策供需矛盾分析……………张 强 张 欢 (24)
- 灾后重建的主要目标和基本思路……………胡鞍钢 (28)
- 中国新闻改革在路上
- 汶川地震新闻报道探析……………甘险峰 (31)

□文史新考

- 皇甫谧籍贯及相关问题考论……………丁宏武 (36)
- 《遵化署狐》故事源流补考……………白亚仁 (44)

□中国哲学研究

- 中国的王官文化与儒学的起源……………王鸿生 (49)
- 论先秦儒家理论视域中的“同”……………晁福林 (56)
- 道家思想展开中的关键环节
- 《管子》“心-气”哲学探究……………郭梨华 (61)
- 邵雍的“皇极经世”学及其历史影响……………詹石窗 冯静武 (72)

老子研究的一部创新之作

- 《老子道德经新编》序 方克立 (79)

- 传统文化的价值及在当今的发展和前景 金春峰 (82)

秦汉官僚体系中的公卿大夫士爵位系统及其意义

- 中国古代官僚政治社会构造研究之一 杨振红 (88)

- 宋代婚丧费用考察 程民生 (106)

中国新文学发生语境的吊诡

- 从胡适“他们”与“我们”的白话两难心态出发 张宝明 褚金勇 (114)

- 试论部分左翼作家语言的“革命化”转型 吴竞红 (122)

从哲学预设到科学前提

- 试论科学预设的合法化 魏屹东 (135)

“知识论”的悖论意义与哲学的划界问题

- 关于几种哲学谋划方式之可能的辨析 张 蓬 (143)

□政治哲学与经济哲学研究

- 经济史中制度变迁研究三种范式的比较分析 孙圣民 徐晓曼 (151)

福利国家与社会和谐

- 北欧模式探源 刘玉安 (159)

Contents

Cao Shunqing, Wang Qing	Discourse reconstruction of Chinese literary theory	5
Chen Bohai	Where does the "originality" come from: Avisandum on the discourse	
(58) 朱学参	construction of contemporary Chinese literary theory	13
He Zhonghua, et al	The Wenchuan Earthquake:	
	Humanistic cogitation and suggestion on reconstruction	22
Ding Hongwu	A textual research into Huangfu Mi's native place and relevant issues	36
Allan H. Barr	A complementary textual research on the headstream of the story	
(86) 王学军	"foxtrels of Zunhua"	44
Wang Hongsheng	The official culture of China and the origination of Confucianism	49
Chao Fulin	On the "harmony" in the Confucian's theoretical perspective	
	during the pre-Qin period	56
Guo Lihua	The crucial link in the development of Taoism:	
(111) 王学军	A research on the philosophy of "mind-spirit" in <i>Guanzi</i>	61
Zhan Shichuang, Feng Jingwu	Shao Yong's theory of "Huangji Jingshi" and its	
(121) 王学军	historical influence	72
Fang Keli	A creative writing on the studies of Laozi	
	—Preface of <i>A New Edition of Laozi's Tao Te Ching</i>	79
Jin Chunfeng	Value of the traditional culture and its contemporary	
(121) 朱学参	development and prospects	82
Yang Zhenhong	The knighthoods system of the Qin-Han bureaucracy and its significance	88
Cheng Minsheng	A study of the cost of marriage and funeral during the Song dynasty	106
Zhang Baoming, Chu Jinyong	Paradox in the occurrence context of China's new literature:	
	From Hu Shi's dilemma in vernacular of	
	"they" and "we"	114
Wu Jinghong	On the "revolutionary" transformation of some left-wing writers' language	122
Wei Yidong	From philosophical presupposition to scientific premise:	
	A discussion on the legalization of scientific presupposition	135
Zhang Peng	The antinomy significance of "epistemology" and demarcation of philosophy:	
(121) 朱学参	Analysis of several possible ways to design philosophy	143
Sun Shengmin, Xu Xiaoman	A comparative analysis of the three paradigms of the research	
王学军、徐晓曼	on institutional change in the economic history	151
Liu Yu'an	Welfare state and social harmony: On the origin of the Nordic mode	159

中国文学理论的话语重建

曹顺庆 王 庆

摘要:“古代文论现代转换”大讨论十年来取得了诸多成果,但这些努力还没有根本改变中国文论的“失语”状态,因此,需要重新检讨中国文论的发展方向。重建中国文论要调整方向,就要回到“失语”的根源——中国文论话语规则上来。中国古代文论固有的两个话语规则:一是以“道”为核心的意义生成和话语言说方式;二是儒家“依经立义”的意义建构方式和“解经”话语模式。“失语”是由于中西异质而不是古今异质造成的,只有掌握了中国古代文论话语规则,才能立足于中国文论的异质性,以我为主融化西方,重建中国文学理论。

关键词:中国文论;话语规则;文化规则;依经立义;中西异质

2007年中国古代文学理论第十五届年会在会议邀请函上给出三个议题:“中国文学理论的‘常’与‘变’”、“新世纪的中国文论与中国文化”、“中国文论研究的新突破如何可能”,从中我们可以解读到一个关键词:“中国文论”。这既是对上届年会上学者提出“中国文论”^①的回应,又可以看作是我们的一种理论自觉,也可以看作是“古代文论现代转换”的一个新方向:即试图走出“古代文论”的自设牢笼,抵制西方文论的强势入侵,建设自己的中国文论。从这次会议的导向来看,“中国文论”从一些学者的呼吁成为会议讨论的中心,凸显出一种理论建构的自觉意识。

“中国文论”的提法似乎让我们眼前一亮:跳出“古代”与“现代”的梦魇,直接面对中国文论的建设,融古代文论、西方文论、现代文论为一炉,推陈出新,创造一个新的时代。这其实是我们一直在走的道路。中国文学理论的话语重建,实际上是集体重建,是文论界全体同仁共同努力的方向。胡晓明认为“中国文论的正名化运动,沿着两股路线发展。一是前几年的现代转换。……另一条路线是近年来文化意识的自觉。……中国文论有自己的文化思想根基,不可自乱宗统”^②。可见,“中国文论”还是立足于传统文论主体的。自1996年陕西会议以来^③,“古代文论的现代转换”讨论之所以能持续十年之久,成为跨世纪的一道景观,就是因为大家都意识到了这个问题,迫切地想把我们珍贵的古代文论遗产运用于当今。其实,古代文论研究一直是学术研究的热点,产生了很多重要的成果。

作者简介:曹顺庆,四川大学文学与新闻学院教授,教育部长江学者特聘教授(四川成都610064);王庆,四川大学文学与新闻学院博士研究生,西华大学人文学院讲师(四川成都610064)。

① “中国文论”一词近年来许多学者的文章中都曾自觉或不自觉地提到。“中国期刊全文数据库”收录的文章中,从1980年到1995年,篇名中含“中国文论”的文章有9篇,而从1996年至今,篇名中含“中国文论”的文章有203篇。上届年会(第十四届)上有学者明确地将其作为概念提出,如:胡晓明:《中国文论的正名——近年中国文学理论研究的“去西方中心主义”思潮》,《西北大学学报》(哲社版)2005年第5期;陈伯海:《从古代文论到中国文论——21世纪古文论研究的断想》,《文学遗产》2006年第1期。

② 胡晓明:《中国文论的正名——近年中国文学理论研究的“去西方中心主义”思潮》,《西北大学学报》(哲社版)2005年第5期。

③ 1996年10月,中国中外文艺理论学会、中国社会科学院文学研究所、陕西师范大学中文系联合举办了“中国古代文论的现代转换”学术研讨会。会后,《文学评论》1997年又辟出“关于中国古代文论现代转化的讨论”的专栏,集中发表有关研讨文章,使古代文论现代转换成为世纪之交的热点话题。

首先是纵向历史的梳理,一系列文学批评史著作是近代以来的重要收获。从1927年陈钟凡先生的《中国文学批评史》到20世纪90年代王运熙、顾易生主编的七卷本《中国文学批评通史》,中间还有郭绍虞、罗根泽、朱东润、敏泽等先生的批评史著作,蔚为大观。其次是横向理路的把握,针对古代文论形散意深的特点,当代学者一方面试图构建出中国古代文论的体系,使“潜体系”凸显为“显体系”,散珠遗贝能够形成自己的内在理路,可称之为体系派,如刘若愚《中国文学理论》、陈良运《中国诗学体系》等等;另一方面试图清理中国古代文论范畴,使神龙可现首尾,概念可以明晰,可称之为范畴论,如成复旺《中国美学范畴辞典》,汪勇豪《中国文学批评范畴及体系》,陈竹、曾祖荫《中国古代艺术范畴体系》等等。陈竹、曾祖荫的《中国古代艺术范畴体系》更是给出了“中国古代艺术范畴序列图系”九张图表,分级标示了中国古代艺术范畴的演绎。此外,还有一路糅合古今中外,可以看作杂糅派。这一派主要体现在当今各式文学理论教材的书写中,如童庆炳之《文学理论教程(修订二版)》,将马列文论、西方文论与中国古代文论糅合到了一起:一边以马克思主义文学理论的五个基石提纲挈领,一边又以艾布拉姆斯的文学四要素为基本构架;一边将典型与意境并论,一边又从中国古代文论中拈出“意象”阐释现代主义作品。这种杂糅虽然表现出囊括古今中外的博大胸怀,但其基本架构最终还是西方的。

这些扎实的成果、厚重的著作,很多都是可以传诸后世的,对我们的古代文论研究无疑有着巨大的促进。

一、中国文论的话语规则

可是,当我们从这些著作中抬起头来,面对当下,我们还是会问:从建国以来别、车、杜的苏联文论到现今西方文论的喧嚣中,“中国文论”的声音呢?当书法、国画、京剧在坊间别巷仍有流风遗韵的时候,“中国文论”的身影呢?陈伯海先生认为:“实现古代文论向中国文论的转变,关键在于改‘照着讲’的研究方式为‘接着讲’。”^①从现在的研究状况来看,在“照着讲”方面我们做出了很多成绩,但面对“接着讲”,仿佛又不知如何讲起,又一次面临“失语”的尴尬境地。自1995年笔者提出“失语症”以来,十多年来不仅余波未息,有关“失语”的讨论还有外延扩大、内涵复杂之势。外延扩大是指笔者当初提出的“文论失语症”,已经不局限于文论界,在艺术界、思想界、文化界等更为广泛的领域都引起了共鸣;内涵复杂是指“失语”一词,虽然笔者在提出之初就非常明确地指出:“所谓‘失语’,并非指现当代文论没有一套话语规则,而是指她没有一套自己的而非别人的话语规则。”^②但现实中却是各用各说,有不会外语造成的失语(蒋寅)^③、“无根心态”的失语(郭英德)^④;有对当下文学现实无力的失语(朱立元)^⑤;有不是我们失语,而是西方文论失语(季羨林)^⑥;有后殖民的失语(章辉)^⑦等等。从某种意义上说,一个理论词汇诞生之后,在它的使用成长过程中,自身的意义内涵也会发展变异,这已经不是笔者所能把握的了。不管是赞成还是反对,许多学者不是从话语规则角度分析“失语症”的根源,而是从“失语症”“接触到当前文学理论界的要害”^⑧的角度痛楚地反思“失语”现象,正如李青春所说:“‘失语症’这个提法本身即具有极为重要的象征意义——它表征着20世纪以来几代中国学人

① 陈伯海:《从古代文论到中国文论——21世纪古文论研究的断想》,《文学遗产》2006年第1期。

② 曹顺庆:《文论失语症与文化病态》,《文艺争鸣》1996年第2期。

③ 蒋寅:《对“失语症”的一点反思》,《文学评论》2005年第2期。

④ 郭英德:《文学传统的价值与意义》,《中国文化研究》2002年春之卷。

⑤ 朱立元:《走自己的路——对于迈向21世纪的中国文论建设问题的思考》,《文学评论》2000年第3期。

⑥ 季羨林:《门外中外文论絮语》,《文学评论》1996年第6期。

⑦ 章辉:《后殖民主义文化与文论失语症命题审理》,《学术界》2007年第4期。

⑧ 罗宗强:《古文论研究杂识》,《文艺研究》1999年第3期。

的一种‘基本焦虑’。”^①到底“失语”一词还要说多久？可能还会有很长一段时间，因为“失语”状况仍然是我们的深切感受。

为什么又经过了十年的讨论与努力，我们还不能摆脱这个困境？我们有必要考虑一下努力的方向问题了。在诸多努力的背后，在看到成绩的同时我们也同样要看到这些努力对古代文论的戕害。从纵向上讲，笔者曾说过“学科史”就是“学科死”，中国文学批评史把我们的文论资源作为古董送进了博物馆供研究考据之用，就难得其鲜活的面貌了；从横向上讲，就体系派来说，最大的问题是综观古今中外，有一个贯穿古今的所谓体系吗？任何一串项链都只能把有限的珍珠串起来，而遗漏的是更多的珍珠。如陈良运之《中国诗学体系》，以“言志”、“缘情”、“立象”、“创境”、“入神”来建构中国诗学体系，但诗格、诗体等中国古代有关诗歌技法的理论就难入其彀。而且当这串项链串好之后，它已经成为一个封闭的体系，无法容纳新采集的别的珍珠。就范畴论来讲，中国古代文论范畴的多义性、歧义性原本就是与精确性、明晰性格格不入的，用概念、范畴、术语、命题等加以规范难免有纠缠不清之感。而且这些范畴真的进入我们现代研究的语境中了吗？而杂糅派更是诸多问题的综合，不仅多是以西范中，而且被诸多观点所淹没，难辨自己的立场和声音。

从这些状况来看，我们研究的大方向还是有问题，我们的路走错了！我们越是努力科学化、现代化、西方化，越是把古代文论搞没了。因此，尽管我们付出了这么多的努力，古代文论仍然处于濒危状态，难以进入我们当下语境的言说，难以表达我们的生存感受，而与此同时，我们的中国文论，因为没有自己的坚实的话语资源，又处于“失语”的状态。那怎么办呢？如何面对“失语”的迷茫，如何着手重建中国文论？我们认为解决的途径还是要回到“失语”的根源，回到话语规则上来。所谓话语，是指说话人和听话人借助文本或其他语言媒介进行沟通的行为。而话语规则是沟通得以实现的基础，是指在一定的文化传统、历史背景、社会语境中约定俗成的语言和意义建构的法则。从微观上讲，它是日常交流中思维、表达、沟通与解读的基本规则；从宏观意义上讲，它是由意义建构方式所展开的知识创立与交流、传承的文化规则。中国传统文化与文论长期以来受中国特有的文化规则的主导，而如今的“失语”是指我们失去了固有的具有民族性的意义生成和话语言说的文化规则。

规则不是体系。体系是从外向内的，试图包容万象的一种理论构建。我们现在清理古代文论体系是一种事后构建行为，难免方枘圆凿、捉襟见肘，因此其合法性就受到先天的怀疑，而更重要的是这种体系构建是盖棺定论后的产物，因此它不具备前瞻性和阐释性，因而不具备生命力。而规则是文化深层的东西，是文化生成的法则，它是有生成性和生命力的。随着历史的流变，原生态的主线规则会生成许多附属规则，逐渐丰富发展，贯穿渗透历史的长河。可以说，只要中华民族存在一天，我们的血脉里就贯穿着这些潜在的文化生成法则。虽然我们现在很现代化、西方化了，其实我们的思想深处还是中国人，我们的行为举止还有这些规则的烙印。我们被改变的只是冰山的一角，如穿西装说洋文，而那冰山下的传统与命脉还是决定着我们的行为思考的模式乃至待人接物的方式。

范畴是在文化规则中生成的果实。比如“意境”的范畴成熟虽晚，但是从老子的“道可道，非常道”、“大音希声，大象无形”，庄子的言不尽意、“得意而忘言”，到钟嵘的“滋味”说、司空图的“韵味”说、严羽的“兴趣”说，直至王国维的“境界”说，我们可以看到仿佛有一条隐约的红线贯穿始终，这就是深藏在范畴后面的文化规则。果实有生成也有熟落，范畴也许会死亡，但规则却延续着传统，贯穿于历史的长河。随着历史语境的变迁，曾经风云一时的范畴和词汇有的暗淡远去了，有的成为熟语留存，有的渗入固有的文化规则成为新的传统。例如魏晋南北朝时对“文”与“笔”的讨论盛行一时，到唐朝时却消歇了，而魏晋“风骨”却张扬出盛唐之音。如今“风骨”在现代化语境中成为古代文论的遗迹，“象外之象，景外之景”（司空图《与极浦书》）却因融入了“道”之不可言说的文化规则，到现在还指导着文学、影视的艺术创作。

① 李春青：《在文本与历史之间——中国古代诗学意义生成模式探微》，北京：北京大学出版社，2005年，第2页。

重建中国文论话语其实就是重建规则,掌握了中国文论的话语文化规则才能在“照着讲”之后“接着讲”,而用西方的规则只能产生哈哈镜的效果。因此,我们还要立足于中国文论的异质性,用中国自己的传统话语和规则来重建中国文学理论。中国传统的固有文化规则是什么呢?在笔者看来,主要有两个:一是以“道”为核心的意义生成和话语言说方式;二是儒家“依经立义”的意义建构方式和“解经”话语模式。这两条主线生成又派生出众多的附属生成规则,如言不尽意、立象尽意、微言大义等等,支撑起枝繁叶茂的中国学术。

(一)以“道”为核心的意义生成和话语言说方式

“道生一,一生二,二生三,三生万物。”(《老子·第四十二章》)万事万物皆由“道”衍生而出,因此,“道”是万物的本原,也是意义的本原。然而,“道可道,非常道;名可名,非常名”(《老子·第一章》),“道”的不可言说性却又制止了我们的本体追问,两者之间的张力就产生了以“道”为核心的意义生成方式和话语言说方式。

这个方式主要有哪些规则呢?首先是“言不尽意”。意义的传达有不同的层面,我们的语言可以满足日常生活的交流,但当上升到宇宙本原的“道”的层面的时候,它却总是如此的苍白。庄子说:“可以言论者,物之粗也;可以意致者,物之精也;言之所不能论,意之所不能察致者,不期精粗焉。”(《庄子·秋水》)言论者粗,意致者精,而真正的“道”是言论与意致都难以企及,精微难言的。因此,“道不可闻,闻而非也;道不可见,见而非也;道不可言,言而非也。知形形之不形乎?道不当名”(《庄子·知北游》)。“道”的不可言说性也就是意义的不可言说性。“天地有大美而不言”(《庄子·知北游》),因此轮扁对齐桓公说:“然则君之所读者,古人之糟魄已夫!”(《庄子·天道》)由此可见,道不可说,“言不尽意”是老庄的基本出发点。

其次是“无中生有”与“立象尽意”。意义不可言说但又要言说,“道”不可说却又是我们的终极追求,那怎么办呢?那就只能从无生有,以实言虚。老子说:“故常无欲以观其妙,常有欲以观其微。”(《老子·第一章》)从“无”看是“无中生有”,从“有”看是“立象尽意”。

从“无”言“道”的方式可以说是“道”的本真存在和显现方式。从“道”之存在方式来看,“道”本身就是“无”。老子说:“视之不见名曰夷,听之不闻名曰希,搏之不得名曰微,此三者不可致诘,故混而为一。”(《老子·第四十章》)王弼注曰:“无状、无象,无声、无响,故能无所不通,无所不住,不得而知。更以我耳、目、体不知为名,故不可致诘,混而为一也。”^①大音希声,大象无形,正因为“道”即是无,所以它才能无所不通,无所不在,又不可诘难,不可言说。从“道”之显现方式来看,老子说:“无名,天地之始;有名,万物之母。”(《老子·第一章》)“天下万物生于有,有生于无。”(《老子·第四十章》)天地虚空,无中生有,有生万物。万物繁盛,显示其“有”,而欲返观其“道”则必返归于“无”。从主体意义上来说,老子讲“涤除玄览”(《老子·第十章》),庄子讲“心斋”(《庄子·人间世》)、“坐忘”(《庄子·大宗师》),都是虚静空明的心智状态中向“道”的敞开。因此苏东坡诗云:“静故了群动,空故纳万境。”(苏轼《送参寥师》)从客体意义上来说,刘勰的“文外之重旨”(《文心雕龙·隐秀》),中国绘画的“虚实相生”,书法的“计白当黑”,都是从“无中生有”的规则中演化出来的。黑白虚实之间是气韵的流动,道的隐现。如老子所言:“道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象。恍兮惚兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精。”(《老子·第二十一章》)因此后世才有“象外之象,景外之景”、“韵外之致”的诗意追求,才有“不著一字,尽得风流”(司空图《二十四诗品·含蓄》)。

道虽然是恍惚难见,但它也是有痕迹的。章学诚说:“《易》曰:‘形而上者谓之道,形而下者谓之器。’道不离器,犹影不离形。”(《文史通义·原道中》)^②既然可以即器而明道,那可见《周易》的卦象、庄子的畸人、陶渊明的菊、周敦颐的莲等等都是“道”的言说方式。这也就是从“有”出发的“立象尽

① 王弼:《老子注》,《诸子集成》第三册,北京:中华书局,2006年,第7页。

② 章学诚:《章学诚遗书》,北京:文物出版社,1985年,第11页。

意”的方式。《周易·系辞上》说：“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。”“立象尽意”的规则体现了“言、象、意”的表达流程。王弼说：“夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。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。”（王弼《周易略例》）言以绘象，象以示意，言、象、意，由表及里地向“道”的领悟逼近。西方的“逻各斯”既有理性(ratio)又有言说(oratio)的意思，言与意如一枚硬币的两面结合在一起，充满逻辑的刚性的力量；而在“立象尽意”的方式中，言与意之间有了“象”的中介，也就有了弹性的诗意空间，也有了比兴、寄托、象征等文论范畴的诗意生长点。

再次是“得意忘言”。以“道”为核心的意义传达方式，从言说者来讲是“言不尽意”，从表达方式来讲是“无中生有”与“立象尽意”，从接受者来讲就是“得意忘言”。“此中有真意，欲辨已忘言。”（陶渊明《饮酒》其五）陶渊明这里人与菊、菊与山、山与道浑然一片，语言已经失去意义了。庄子曾经讲过中央之帝浑沌的故事：“‘人皆有七窍以视听食息，此独无有，尝试凿之。’日凿一窍，七日而浑沌死。”（《庄子·应帝王》）这全无七窍的浑沌其实就是“道”，七窍出、浑沌开的时候也就是浑沌死。这实际上也是“道”与语言的悖论。语言的指称性、明晰性正是“道”的致命伤。而道离不开语言的言说；语言又以“道”为最终指归，那怎么办呢？因此，语言只能在“器”的层面作为引路的工具而存在。庄子说：“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》）语言只不过是得“道”的阶梯，引导人们对道的感悟而已。那接受者在遭遇语言的时候就不能执著于语言本身，而是要顺着语言的指引和暗示，去体悟那深藏其后的“道”。“得鱼而忘筌”、“得兔而忘蹄”、“得意而忘言”，后世的“妙悟”说也就在对语言的超越中产生。

老子说：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”（《老子·第二十五章》）我们在进行话语规则的梳理时也难免如老子为“道”之命名，勉强为之。因为这些规则是簇状丛生、血肉勾连，难以条分缕析的，但它们共同体现着以“道”为核心的意义生成方式，即一方面强调意义的不可言说，一方面又用暗示、隐喻等方式向“道”逼近，形成一套独特的话语表述方式。说者不言，读者不语，暗领神会，灵犀相通，这种对“道”的表达和接受方式最终表现为一种艺术的表达与接受方式，成为中国文论话语生成的基本规则。

（二）儒家“依经立义”的意义建构方式和“解经”话语模式

“依经立义”一词出自两汉关于屈原的论争。班固批评屈原：“多称昆仑冥婚宓妃虚无之语，皆非法度之政、经义所载。”^①而王逸却说：“夫《离骚》之文，依托五经以立义焉。”^②一个说《离骚》非“经义所载”，一个说《离骚》“依托五经以立义”，推崇贬抑皆以经为据。刘勰总结汉代论《骚》各派：“四家举以方经，而孟坚谓不合传，褒贬任声，抑扬过实，可谓鉴而弗精，翫而未核者也。”（《文心雕龙·辨骚》）同时他举出《离骚》四事“同于风雅”，四事“异乎经典”，认为“固知《楚辞》者，体宪于三代，而风杂于战国，乃《雅》《颂》之博徒，而辞赋之英杰也”（《文心雕龙·辨骚》）。可见，是否“依经立义”是当时衡量屈原的一个重要标准。

“依经立义”虽然是汉代诗学批评标准，但作为话语生成方式却要追溯到孔子。孔子自称“述而不作，信而好古”（《论语·述而》），“述而不作”是因为周公已作，先秦已经有一批典籍。章学诚说：“周公集群圣之大成，孔子学而尽周公之道。”（《文史通义·原道上》）^③因此，孔子以周公为依傍，“述而不作”，整理旧典，编定《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》，为《易》作传，“建立了中国士大夫们的文本解读典范，或者说建立了中国文人的一种以读经为本、解经为事、依经立义的普遍的解读模式和意义

① 班固：《离骚序》，见郭绍虞主编：《中国历代文论选》第一册，上海：上海古籍出版社，2001年，第89页。

② 王逸：《楚辞章句序》，见郭绍虞主编：《中国历代文论选》第一册，第150页。

③ 章学诚：《章学诚遗书》，第10页。

建构方式。”^①汉朝“罢黜百家，独尊儒术”，又以孔子为圣人，五经为依傍，深化着以解经为能事的“依经立义”话语模式。

“依经立义”的话语规则首先体现在“原道”、“征圣”、“宗经”的思维模式上。刘勰说：“爰自风姓，暨于孔氏，玄圣创典，素王述训，莫不原道心以敷章，研神理而设教。”（《文心雕龙·原道》）因此，《文心雕龙》就以《原道》、《征圣》、《宗经》标目开篇。汉代“今文经学”与“古文经学”之争，贯穿中国学术近两千年。一倡“微言大义”，一倡“解词训诂”，学术主张虽然不同，但宗经思想并无二致。童庆炳先生的《文学理论教程》，以马克思主义文论为核心对中西文论进行整合，其基本规则也是“依经立义”。

其次，体现在“微言大义”的表现方式上。《左传·成公十四年》云：“《春秋》之称，微而显，志而晦，婉而成章，尽而不污，惩恶而劝善。非圣人谁能修之。”用这种“《春秋》笔法”来写史书，应该说是很有问题的，以至于后世出现一《经》三《传》的奇观来阐发《春秋》之“微言大义”。但《春秋》之“微言大义”、“一字褒贬”，借历史的书写干预了政治，宣扬了道义，为后世所推崇，也深刻地影响了中国人的言说方式。《毛诗序》说：“上以风化下，下以风刺上，主文而谲谏，言之者无罪，闻之者足戒。”“主文而谲谏”，就是说提意见的时候要委婉，用“比兴互陈”的方式讽喻规劝而不直言其失。此说之深入人心，日常生活里老百姓也常常话到嘴边留半句，喜欢绕着弯子说话。司马迁也是从这个角度来称赞屈原：“其文约，其辞微，其志洁，其行廉，其称文小而其指极大，举类迥而见义远。”（《史记·屈原贾生列传》）后来刘勰又生发为“以少总多，情貌无遗”（《文心雕龙·物色》），成为中国诗学的重要言说方式。

复次，体现在“以意逆志”的解读方式上。“微言大义”的言说方式为后世留下了巨大的阐释空间，因此有“《诗》无达诂，《易》无达占，《春秋》无达辞”^②之说。那如何寻求理解呢？先秦就有“赋诗断章，余取所求”（《左传·襄公二十八年》）的传统，《诗》云：“他人有心，予忖度之。”（《小雅·巧言》）就是以一己之意忖度诗人之心。孟子说：“故说诗者，不以文害辞，不以辞害志；以意逆志，是为得之。”（《孟子·万章上》）“以意逆志”不仅仅是一种阅读模式，使解经者与圣人有对话的可能，还使“六经”在弹性的解读空间中保持了活力——它将凝固的经文与现实的境遇结合起来，使每个人都可以从自己的视角在经书中找到答案。当然，也为后世“六经注我，我注六经”找到了合法依据。

再次，体现在注、疏、笺、传、正义等操作模式上。传世经书中《易传》、《诗序》、郑笺、孔颖达正义等等的笺注模式为我们所熟悉，晚明人韩廷锡说：“注有二法：一训经，一发经。训经者，训其字义，而置其经义，非遗意也。留其意不发，以俟读者自得之也。此是注经第一手，如郑玄之于《诗经》是也。发经者，借经文以写自己见识，读之若一字无与，于经者统而会其大意，则字字与经相长也。此虽不及训经者义长，而为力则难，而为意亦不浅，如向秀之于《庄子》是也。”（韩廷锡《与李明六》）^③在文学批评中，这种模式最明显的影响是在小说评点上。金圣叹评《水浒传》、《西厢记》，毛宗岗评《三国演义》，张竹坡评《金瓶梅》，脂砚斋评《石头记》，都借鉴注疏的方式采取了眉批的办法。值得一提的是，今人范文澜先生的《文心雕龙注》、杨明照先生的《增订文心雕龙校注》就是采用“训经”的方式，而钱钟书先生的《管锥编》则是采用“发经”的方式来建筑自己的学术的。《管锥编》长达136万字，采用中国传统的注、疏、传、笺的话语方式来书写，引用了大量西方资料来阐释中国文化与文论，使中国传统话语的内涵得以彰显。

孔子建立的通过对经典文本的解读来建构意义的“依经立义”的话语言说方式可以说是中华文化的基本范型和话语模式，是贯穿中国学术的一条主线。“中国古代的经典，是经由孔子的解读阐释而获得了权威文本意义的。因此，孔子对古代典籍的解读阐释是奠定儒家学术话语的基本支点。不

① 曹顺庆：《中外比较文论史（上古时期）》，济南：山东教育出版社，1998年，第403页。

② 董仲舒著，苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，第94—95页。

③ 周亮工纂，米田点校：《尺牍新钞》第一卷，长沙：岳麓书社，1986年，第30页。

理解这一点,就无法真正理解中国主流文化,无法真正理解中国儒家学术话语的基本特征。”^①可以说,“依经立义”就是理解中国文化的一把钥匙。千年来的学术流变中对“经”的理解或有不同,但“依经立义”的话语规则却是不变的。两汉经学、魏晋玄学、宋朝理学、明代心学、清代朴学,或立“五经”博士,或起“三玄论战”,或重“六艺之学”,但贯穿恒一的都是“依经立义”的意义生成方式和话语言说模式。

其实所谓的“经”,就是话语理论的根据。“依经立义”的深层含义就是借助经典的先验合法性来确立自己的言说合法性。由此,我们还可以看到很有意思的“话语返哺”现象,即当经书的合法性受到质疑的时候,曲为之说,以证明其可靠性与权威性,甚至不惜歪解经文,例如《毛诗序》之曲解《诗经》。“《诗经》采自民间,活泼泼的先民生活没有这么多的礼教束缚。但又要以教育子孙,颂扬先民之德,那怎么办呢?只有把《诗经》雅化,洗刷掉让道学先生们面红耳赤的内容,使之‘止乎礼义’。”^②因此,只有理解了“话语返哺”,才能理解《毛诗序》之类的牵强阐释;也只有在“依经立义”的话语规则下,才能切入中国古人的言说语境,理解传统文本的文化生成与文论话语。

“依经立义”的话语规则在今天的文化中依然存活。尽管我们打倒了“孔家店”,言必称海德格尔、德里达、福柯的现代文论,不过是改换成了西方的经书而已。外来的和尚会念经,我们引入“洋经”为自己立论言说之依据的时候,也常常看到“依经立义”话语模式中常见的注经释经、引经注我、曲解误读、话语返哺等等现象。

但从另一个意义上来讲,我们也看到,中国古典的以“四书”“五经”为言说依据的“依经立义”传统范式在现代化语境中几乎荡然无存,这正是今天“失语症”的重要原因之一。古人自幼熟读经史子集,行有余力方才行文,对经典的熟悉自然而然地也就形成了“依经立义”的话语言说方式。王国维、钱锺书、杨明照等先生也正是因为有着深厚的国学根柢,才成为少数几位没有“失语”的学人。今天高校的文学院,讲古代文学、现当代文学,只是“经史子集”中“集”之一隅,把古人安身立命的根基抽掉了,只知其所言而不知其所以言。“依经立义”固然有它僵化、保守甚至曲解、误读的一面,但它也是知识生成和积累的重要方式。经学的全面坍塌,西学的全面推进,置换了中国知识分子整个学术根基,造成“依经立义”传统范式的式微,也造成今天知识谱系的断裂。这使得我们一方面难以承继先贤,一方面又盲目追摹西方,使得中国固有的文化规则几被泯灭,西方各式文论话语大肆泛滥,民族文化的自尊与自信受到严重戕害,其直接后果就是民族文化创新精神与创新能力大大降低,最终导致“失语”。

二、中西异质以我为主

有的学者认为今天的“失语症”是“古今异质”造成的。比如赖大仁先生就曾与笔者商榷:“按曹先生的看法,从中国文论的异质性入手探究原因也不失为一条思路,但我以为不能仅限于从中西比较的意义来观照中国文论的异质性,同时还需要考虑中国文论本身的古今异质性,从某种意义上说,这后一种异质性甚至是更值得重视的。”^③现代社会日新月异的变化使得很多人认可这样的观点。其实,不是这个原因。如果说有古今异质的话,那可以说是贯穿古今的。春秋礼坏乐崩,战国处士横议,秦朝焚书坑儒,汉代君权一统,魏晋玄学战乱,唐朝科举取士,宋代南北两分,元朝异族统治,明代市井心学,清朝蓄发朴学……每一代都面临着与前辈不同的生存境遇。为什么又没有“失语”呢?因为不管遭受什么样的变故,战乱饥馑也好,满清入关也好,我们都没有失去民族文化的信心。根植于

① 曹顺庆:《中外比较文论史(上古时期)》,第418页。

② 曹顺庆、王庆:《〈毛诗序〉学术话语权的形成及影响》,《四川大学学报》(哲社版)2007年第4期。

③ 赖大仁:《中国文论的“异质性”与“同构性”问题》,《文学前沿》2002年第6期。

传统,应答于时变,包容宏大的心态,把异族统治者都逐步吸纳同化了。

而今天我们的“失语”,首先就在于我们对自我民族传统的丑化,其次在于对西方文化的照搬,因此我们称之为“文化病态”。自卑先自怯,哪敢高声语? 20 世纪的文论只有我们搬挪的“西方主义群”的声音,哪里有自己的声音? 邯郸学步的寿陵少年,丢了自己的传统,最后是爬回了燕国(《庄子·秋水》)。庄子的寓言岂不正是今天“失语”之描画?“问题的严重性就在这里,在话语问题上,现当代中国学者基本上认同西方话语,离中国传统话语已经十分遥远,近乎断根,患上了极为严重的失语症!”^①因此不是古今异质,而是中西异质才是“失语”的根源。

掌握中国文论话语规则,才有可能掌握中国文论的异质性;掌握中国文论的异质性,才有可能立足于中国的实际,融汇中西,自铸伟辞。举个例子,马列主义传到中国的初期,照搬共产国际的理论使我们非常的被动,被迫开始了二万五千里长征。而毛泽东深谙中国社会状态以及中国传统思维,把马克思主义与中国革命实际相结合,创造性地提出“农村包围城市”,实现了马克思主义的中国化,局面为之一新,领导中国人民取得了胜利。因此,认识到中国文论的异质性,坚持用中国的话语言说方式,活学活用各种理论资源,使西方文论中国化,解决中国的问题,才有可能取得成功。

从历史上看,中西异质文化成功对接是有先例的,如禅宗。佛教自西汉末年传入中国,流布未广,但在魏晋南北朝时期,携玄学之风大盛于时,“南朝四百八十寺,多少楼台烟雨中”(杜牧《江南春》)。梁武帝萧衍举国崇佛,几度弃国出家,又由大臣出钱赎回。这时候的中国,其实是有被“佛教化”的危险的。究其原因,四百年战乱不已,政权纷迭,根本虚弱,文化虚无,这时候佛教一无节制地泛滥,就有文化解体的可能。经历了“佛教中国化”之后,唐朝开始了文化战略的调整。首先是自立自强,政治上国家统一,经济上实行均田制,文化上立儒家经典为根本,并开创了科举取士的用人制度,使士人有进身之阶,这些举措使得中国经过四百多年的分裂痛苦之后,迎来了大唐盛世。其次是包容宽大,儒、释、道并重,各家各派的观点学说也都任其恣意纵横,南北交流,东西(印度)碰撞,多元文化奏响了盛唐之音。在这样的强大和统一,魄力与自信面前,佛教自然而然地就“中国化”了。佛教的话语规则逐步与中国文化的传统规则相融合,创造出了不同于印度的“中国化的佛教”——禅宗。

以史为鉴,可以知得失。从某种意义上说,今天的中国正处在从“西化”到“化西”的转折点上。我们已经经历了近百年的“西化”历程,处于“杂语共生”的文化生态中。但是这个文化生态很不平衡,西方文化大行其道,中国文化处于几乎要被“西化”掉的衰弱局面,也就是笔者所描述的当今文化与文论的“失语”状态。但是这样的“杂语共生”态也蕴涵着文化杂交的优势与文化创新的转机。经过三十年的改革开放,我们已经逐步走出了百年屈辱的阴影,向世界强国迈进。但真正的世界强国不仅是经济大国,更应是文化大国。我们要有自己的有影响力的文化,当然要有自己的文论话语。

中国文论话语重建就是要设法引导中国文论与文化从“西方化”走向“化西方”之路,使西方文论融入中国文化的血脉。在当今全球化语境下,想要避开西方文论,无疑是痴人说梦。西方文论既然已经囫圇吞枣地吃下去了,就要消化掉,而不是吐出来。但要闹肚子。因此,应根植于中国传统文论话语,使之“中国化”,为我所用,而非我为所役。当“五四”时期我们一口吃下西方文化的时候,就好比金庸小说《笑傲江湖》中的令狐冲承受了“桃谷六仙”的真气,格格难安;“文革”之后,文化荒芜,我们对西方文论的接受,如令狐冲废掉原有功力,重新练就吸星大法,霸道无比,但终非己力,有性命之忧;立足传统,重建中国文论话语,固本强根,外化无形,这才是“易筋经”之法;出心发口,莫不源于传统;辨声听音,又有合于异邦。各家各派融会贯通,打成一片,杂糅共论,新意叠出,开创出中华文化的新篇章。

[责任编辑 刘 培]

① 曹顺庆:《21 世纪中国文化发展战略与重建中国文论话语》,《东方丛刊》1995 年第 3 期。

“原创性”自何而来

——当代中国文论话语构建之我思

陈伯海

摘 要:当代中国文论构建上原创性不足之弊,反映着社会转型过程中话语转型的滞后现象。克服这一弊病,不能单靠“学习西方”或“回归传统”,而应致力于外来资源与本民族生活实践及思想文化传统的结合。具体说来,便是要立足当代,活用资源,让古今中外不同的话语系统走出各自的封界,而向当代中国人的生存状况与生命体验开放其自身,进而引发彼此之间的思想碰撞与话语对释,以实现双向超越和综合创新,这也是一条创建民族新文化的必由之路。

关键词:话语转型;“失语症”;立足当代;活用资源;综合创新

“当代中国文论话语构建”这个大题目,原非以笔者之寡闻浅见所能回答的。不过,笔者在从事古典文学研究之余,兼带搞一点古文论,近年来古文论界争议甚多的如“失语症”、“古代文论的现代转换”等时时进入笔者的眼帘,并引起笔者的兴趣,笔者关注这场争议达十年之久,内心积累了不少疑问与想法,很想找个机会倾吐一下。而这些年来的观察与思考,又使笔者深深感到“失语症”之类并不单纯是古文论领域的问题,它还牵连到整个文论话语的构建,且只有将其放置在当代中国文论乃至文化构建的大背景下,才有可能作出比较合理的判断与推论。这样一来,便把笔者引进了自己不太熟悉的领地去作探索,显得有点胆大妄为,好在笔者不求建构系统的理论,只不过借此表达个人的一点观感,以请各路方家解惑赐正。

一、从“失语症”问题谈起

为便于切入问题,让我们从曾为多方聚焦的“失语症”一说谈起。

众所周知,“失语症”的提出已有十多年历史。此说产生后,反响相当热烈,赞同者不少,反对者更多,而赞同与反对内部又各有不同说法,真可谓异论蜂起,迄今尚难平息。对于这番鏖战,本人采取的是作壁上观,从未明确表态。一则不想惹是生非,生怕卷入口舌笔墨之争,会耗掉自己剩余不多的生命与精力;二则亦有难以率然表态之感,即既不能旗帜鲜明地予以支持,又不想干脆了当地给以否定。笔者认为这是一个颇足玩味的话题,或可从中引发出一些耐人思考的东西来。

平心而论,“失语症”的提法在笔者看来确有欠妥之处,它不是一个科学的命题。因为以往一百年来我们民族在思想文化建设上所面临的困惑,主要出自社会转型(由前现代向现代社会演进)所带来的话语转型(由传统话语向现代话语方式转变),其间涉及传统思想与现代思想、外来资源与本土资源、实践经验与理论升华等多方面的纠葛,总的取向是要尝试促进古今中外的各种理念与文化形态在当代中国社会土壤中的磨合与会通,以形成适应现时代需要的民族新精神、新话语。在这一变

化过程中,不可避免地会有得有失,但绝不是笼统地用一个“失语”所能概括了的。“失语症”的提法之所以受到众多诘难,跟它未能正视话语转型的积极意义和全部复杂性,当是分不开的。

然而,这并不意味着“失语症”的提出纯属“伪命题”。在学术论争中,常见有人匆忙宣判不合自己心意的论题为“伪命题”,这不是一种好习气。“伪命题”指的是全然虚假、毫无意义的话题,属空洞无物的文字游戏。有些论题虽然提法片面,甚至包含错误,但若是反映着某些值得注意的动向,能够从中提炼出具有一定真实内涵的问题来,便不宜一概斥之为“伪”而任情放逐。“失语症”之说亦复如此。为要取得耸人听闻的效果,它以放言高论的姿态表见自己,其代价是在相当程度上丢失了科学的谨严性,以致招来一系列的诟病。不过只要不怀偏见的话,我们便不难发现,在它那故作惊人之态的外衣下,含藏着某种实在的针砭意向,即对于当代理论建构中盲目追随外来话语、相对忽略自我创新的严重不满,而这一不满并非无的放矢。

我们说过,当代中国文论话语的构建是在话语转型的过程中实现的。转型之前,我们有一套传统话语,那就是我们的古代文论,它是一种非常富于民族特色的理论话语,是置身于世界民族之林亦不会丧失其独立品格的话语。近代以来,随着中国社会的急遽变革,这套话语因其难以适应变革的需求而遭受冷落,先进的中国人汲汲于“别求新声于异邦”,大量引进外来话语(主要是西方话语),从而推动了话语转型。这一转型既然是凭借外来话语的驱动和支撑而开展起来的,就不可避免地要打上追随、效法外来文化的特定印记,并因此而同自己固有的传统拉开了距离。以这样的方式来构建当代中国的理论话语以至整个文化形态,其好处是能较为迅速地赶上时代步伐,不失时机地实现话语的现代转换,弊端则在于容易失落自身的主体性,让“他者”牵引并掩蔽了“自我”。不幸的是,这一弊病在当代中国理论话语的构建中亦有所显现,特别是在把“建设”、“创新”当作“跟风”、“趋时”的潮流时,其表露尤为鲜明。所以,一个世纪下来,当我们于世纪之末回顾这一百年来的行程时,不免会惊讶地发现,尽管我们的理论话语已经得到全面更新,但填塞于其中的“新”的成分大多(不是全部)出自外来资源,很少有我们自己的理念创获,这不能不说是一大缺憾^①。原创性的不足,意味着话语转型并未能最终完成,这是我们在进一步讨论如何构建当代中国理论话语时所必须面对的事实。

如此看来,“失语症”一说的意义,恰在于用尖利乃至夸张的方式挑开了近现代中国社会变革进程中话语转型滞后的现象,以便对世人起一种刺激与警醒的作用,因此,一笔抹煞其现实针对性是不客观也不公正的。当然,在揭示这一征象时,它的许多论断有失分寸。比如将整个当代理论界的现状一律归结为“失语”,便犯有以偏概全、夸大“病情”的错误。而为了给“失语”找寻病因并开出处方,它又将祸源追始于现代化转型中的向西方学习,更以“改弦更张”、“回归传统”作为治疗病症的不二法门,这些都有可商榷之处。但不管怎样,“失语”一说尖锐地触及到我们民族话语转型过程中原创性不足之弊,应该承认是符合实情且切中病痛的,值得我们认真检视。为此,如何跳出对“失语”一词的纠缠,深入到其底里去探讨当代中国理论话语构建的方向与途径,把握话语转型的基本规则 and 操作方法,来给“原创性不足”的毛病准确把脉并开出处方,当成为理论界同人共同追求的目标所在。

二、“话语转型”中原创性不足的原因何在

“失语症”的提出为我们挑明了当代中国话语转型中原创性不足之病,但它将“病因”归咎于向西方学习,则显然属于“误诊”。以我们这样一个“后发现代化”民族的生存条件而言,身受外部环境的沉重压力,不得不争取在较短时间内赶上世界前进步伐,而自身原有现代化因素的积累又明显欠缺,在这种情况下,“向西方学习”实在是唯一的出路。实际上,也正是由于我们打开了封闭的国门,大胆走

^① 据传闻,国外某政界要人曾言及,中国的崛起只不过是经济实力的增长,不用担心其成为超级大国,因为中国对现时代人类思想没有贡献出什么东西。不管说这番话的动机是什么,仍足引起深思。

向世界,广泛吸取外来文化中一切可以利用的资源,我们的固有的民族话语逐步实行并继续不断地实行着向现代话语的转变,这应该是一个不争的事实。那么,为什么转型中又会产生某种程度上“失语”的弊病呢?一则,从学习到自创本身需要有一个接受、消化以至改造出新的过程,这期间出现各种盲目吸收、消化不良甚至胡乱更张的症候自属难免,不能一看到这类现象便大摇其头,轻易加以否决。再一点,也是更为重要之点是,引进的外来资源必须同本土基因相结合,以求得在新的环境里重新生成和推陈出新。这层意思又涉及到两个方面的问题:其一是外来资源须与本民族的生活实践相沟通,以争取在民族生活的土壤中扎下根子;其二是它还要同民族的思想与传统文化相交汇,以便于楔入民族心灵的深处,并转化为民族所喜闻乐见的话语形态。总之,有了这两个结合,而不是双重脱节,外来的“他者”才有可能“存活”于本土,并顺理成章地转化为民族“自我”的血肉构成,这便是话语创新的关节之所在了。

对于上述两重关系,前一方面的结合,即外来话语须与民族生活实践相沟通,似乎不存在任何疑义,原则上大家都认同,可实际操作上并不尽然,这跟我们引进外来文化时的特殊境遇和由此而产生的急功近利心态是分不开的。回顾20世纪的历程,世纪之初国门已然洞开,引进资源以西方列强为主,且偏于自然科学及政治、经济之类实用性社会科学,较少顾及人文方面,显然与当时人们学以致用、救亡图存的意向紧密相关。五四新文化运动后,人文成果的输入有所扩大,但终不及实用性知识受人重视,“科学至上”的观念仍牢不可破。到世纪中叶,受政治形势变化的影响,对西方开放的大门基本关上了,转向朝苏联“一边倒”,出现了另一波的引进。尔后又由于高扬“批判帝修反”的大旗,割断了这一联系,直至世纪末才重新走向全面开放。这样一种忽放忽收的态势以及重实用轻人文的倾向,自是大时代剧烈动荡的显影,难能苛求,但它所造成的后果,必然会使我们向世界开放的步调变得促迫而凌乱,引进外来资源也常是“捞到篮里便是菜”,顾不上细加择别与清理,更难以精心考虑如何结合民族生活实践而给予合理应用和加工了。

即以新时期以来的情况说,鉴于前段时间里的闭关自守、贻误战机,这个阶段的引进工作是空前大量且全方位的,对于我们过去缺乏了解的西方现代思潮更是如此。引进大大开阔了我们的眼界,加深了我们对世界的知晓程度,也为我们构建当代中国理论话语提供了更为丰富的资源,成绩无疑是巨大的。但要看到,西方现代思潮尽管品类繁多,新变迭起,而其内部实际上仍是有序生成,也就是说,每一种理论话语的产生皆有其自身的历史渊源和现实的针对性,忽略了这些方面,就不可能对它作出正确的解读。然而在引进时,受急功近利心态的支配,人们往往等不及将它的来龙去脉梳理清楚,便匆忙地加以发挥和运用,这就不可避免地会出现误读、误释以至误用,既离开了其本义,更容易导致对民族当下生活实践的扭曲。比如说,20世纪80至90年代间,西方马克思主义思潮进入我们的视野,一时间译介“西马”、引用“西马”理念成为热潮,这当然是件好事。可引用来干什么呢?我们都知道,“西马”理论话语在西方属激进思潮,“西马”理论家继承了马克思的批判精神,对西方工业文明社会及其市场经济形态给予多方面的揭露和批判,有助于增进人们对资本主义腐朽面的认识。但若脱离“西马”思潮所产生的环境,机械地搬用它的一些话语施加在我们的现实生活上,不加分析地使之与当前正在发展着的现代化工业文明及市场经济对号入座,则必然会引向对我国改革开放事业的质疑与否定,某些“新左派”人士正是这么做的。这件事表明,原本非常激进的流派,到我们这里有可能蜕变为极端守旧的思想,难道不该引起人们的警觉吗?再比如,90年代开始,文化保守主义倾向在大陆学术界逐渐占据上风,一改往昔以激进主义为主导的局面,这当然有其深刻的历史动因,姑且不去说它。我们看到的是,在谈论文化问题时,一些学者着重引述西方文化保守主义者的言论,用以证明保守主义所要保守的,其实是由西方市民社会所孕育出来的自由思想传统,它区别于激进主义路线的,只是不赞成用激烈变革的手段来打乱现存秩序,而主张以渐进调适的方式来维护和推进自由传统,这样将更有利于自由精神的承传与贯彻。此说言之成理,但我弄不明白的是,那毕竟是西方的情况,跟我们有什么相干?在我们这里,市场经济尚未发育周全,市民社会根本没有建立,也

不存在那种自由思想传统,此时此刻来倡扬文化保守主义,其所要保守和所能保守的究竟会是什么呢^①?由此看来,引进外来资源固然极其重要,而引进后的结合国情思考、应用亦十分必要,简单移植和机械搬用常会导致对文本与国情的双向遮蔽及严重歪曲,只有在充分理解所引进的对象并正确把握其与民族生活实践的内在关联的基础上,才能使外来资源真正转化为本土财富,成为构建当代中国理论话语的重要凭借。

现在再来考察第二方面的关系,即外来话语与民族传统相结合的问题,对这个问题的看法其实是颇有分歧的。在许多搞当代理论研究的人看来,借取外来资源是为了解决当前现实中的问题,故而外来话语与本民族生活实践的结合非常必要,至于与民族传统的结合则不那么重要。他们虽然不反对在当代中国理论话语中适当吸收一点传统的因子,却并不把传统的参与视为构建新文化的不可缺少的环节,这只要看当前出版的一些文论和美学著作大多致力于在马克思主义与西方现代文艺思潮之间做融通工作,却很少关注吸纳传统思想及其理论资源,即可概见一斑。与此相呼应的是,古代文论界的学者们也多半对传统与现实的结合持怀疑和否定态度,在他们看来,研究古文论就是研究古文论,把古文论本身弄清楚了,就算达到了目的,完全没有必要考虑与当代生活接轨的问题。还有人认为,古代文论与西方文论属异质文化,不具备可通约性,所以古文论的现代转换根本上是行不通的。这形形色色的意见,集中到一点上,便是传统不必要亦不可能参与当代文化的运作,换言之,中西古今之间的对流不可行。这一思想障碍实质上已构成当代中国学术创新发展的一个瓶颈,需要多花点气力来加辨析,让我们从古不同的角度上分别开展讨论。

所谓站在今天的视角看问题,是指从构建当代中国理论话语的需求出发,看传统的参与是否成为必要条件。这个问题对不同性质的学科来说,答案会很不一样。在自然科学方面(特别在其知识原理上),民族传统乃至民族生活条件的差异都是不重要的,因为大家面临的是同一个自然界,很容易形成相同的认知状态,国外先进的科学理论拿到我们手里,便会自动转化为我们自己的思想资源,故从来不曾听说有什么中国化的牛顿力学或民族特色的爱因斯坦相对论。相较而言,社会科学便有所区别,作为其研究对象的社会制度与社会生活在不同民族之间是有所差别的,于是引进的外来理念必须经受本民族生活实践的考验,在两相结合与融通中才能转化为民族自身的理论构建。上个世纪里我们的政治领导人在这方面下了工夫,先后产生出孙中山的“三民主义”、毛泽东的“新民主主义”和以邓小平为代表的“有中国特色的社会主义”三大理论体系,标志着中华民族在社会科学上的重大创新,这一创新过程至今仍在衍续之中。至于人文学科则又有其自身的特点。人文学科的对象是“人”,尤其是人的精神世界。人的精神状况固然离不开社会环境的制约,但也脱不了文化传统的影响,时代心理与民族心理在每个人身上都打下深刻的烙印,且相互交织在一起,难以分判开来。因此,人文学科上的外来理念就不仅要同本土的生活资源相结合,更须同民族的思想文化传统相交会,才能真正渗入本民族的心灵,并融贯于民族的血液之中。关于这一点,我们只要看现代西方人如何珍视与崇扬他们固有的“两希”传统(古希腊罗马文化和希伯来文化精神),尽可能地利用传统话语资源为其现代文明体系提供有力的思想支援,便可悟得其中的奥窍所在。而当今亚非拉地区的许多民族(如印度、阿拉伯世界、南美洲一些国家等),也在尽力发掘他们各自的传统精华,用以与西方世界进行对话,争取通过对话、交流来重建其具有民族特色的新文化。为什么我们不抓紧这方面的工作,反而要对传统的参与当代运作抱有这样那样的疑虑心态和挑剔眼光呢?

还可以从另一个角度,即古文论学科自身发展的角度,来探讨传统参与当代理论建设的必要性和可能性。大家知道,古文论的传统是在我们民族几千年的历史积累中逐渐形成的,但古文论作为

^① 按:笔者不赞成文化保守主义,并不意味着主张激进主义。在笔者看来,20世纪的革命动荡造成了激进与保守两种思潮的明显分流与激烈碰撞,而今进入建设的时代,应该有条件超越激进与保守之争,将文化转型的方针与策略提到一个新的层面上来认识了。这个问题说来话长,兹不具论。

一门学科,却于20世纪方始建立并得到定名。在这之前,它不称作“古文论”,而叫做“诗文评”(《四库全书总目》中即列有“诗文评”一类),这意味着它是一种当代性的评论,是活生生的文学批评。情况确实如此,我们的先辈正是通过所从事的“诗文评”,来介入他们那个时代的文学运作的。不光唐人评唐诗、宋人评宋诗属于当代批评,即使是明清人评唐宋诗,亦不是为了单纯“考古”,而是要给自己时代的诗歌创作确立规范(有所谓“宗唐”与“宗宋”之争),这仍是一种当代性的评论,而我们的文论传统便是立足于这一活生生的态势得以不断地充实和完善的。进入20世纪以后,形势发生了变化,不但文学形态有了新变,批评话语也完全更新了,原有的“诗文评”不再被人直接引用,它成了历史的陈迹,成了文化遗产,于是有了“古文论”的称呼。“古文论”者,已经消逝了的文论话语也。如果它长久停留在这种过去状态之中,那它就只能作为“古董”供人把玩,而不成其为活生生的理论资源,更不会具有自我发展的生命力。因此,若要使我们的民族传统得到延续和更新,就必须让它从封闭的、已然完成的状态中解脱出来,重新面向现实,面向当代文化的运作。一旦这样做了且行之有效的,古文论也就不再定格为“古文论”,它会以多种形式进入当代中国文论话语的构建,成为整个当代文论的有机组成部分,就好像中医尽管渊源于古代医学,因其继续应用于临诊处方,便不称之为“古医”,而承认其为与“西医”相并列的民族现代医学学派一样。古文论作为一门理论科学(不仅是历史遗产),也只有在面向现实,参与当代文艺创作、批评和理论构建的开放态势中,使自己演变为“中国文论”,才会有持续生存和发展的远大前程^①。

然则,古文论向“中国文论”的演变(即所谓“现代转换”),究竟有没有可能性呢?这就涉及不同时代、不同民族的文化形态是否具备可通约性的问题了。依笔者之见,世上万事万物之间,差异固然是普遍存在的,而共通亦不能不说是普遍存在的,因为万事万物皆处于同一个世界之中,它们要相互依存和相互转化,若完全不具备可沟通处,那简直成了不可思议的事。同样道理,文化形态在古今中西之间确有很大差异,但文化是人所创造的,“文化即人化”,虽然不同时代、不同民族乃至不同个体的人在心性外貌上都会有所区别,而“人同此心,心同此理”的古训仍然不可否弃。古今中外的人既然皆称之为“人”,他们之间便不会有绝对的不可通约性;否定了这一点,必然导致否认人和人的相互交往与相互理解的可能性,而人类社会的存在也将发生疑问。把这个观点具体应用到文论话语的建构上,一方面,我们得承认,古文论与现代文论(其话语资源多出自西方)在话语形态上确有重大差别,以致难以将两者随意拌合到一起而不显得突兀与生硬;但另一方面,我们又会发现,传统文论话语中所蕴含着的那种天人合一、群己互渗的超越性生命境界追求,那种对生命本原的直觉感悟式的审美体验方式和诗意言说方式,以及视文学文本为饱和着多种生命内质的有机结构与生命形态等,均可通向现代人的生存状况与生命体验,且恰恰是现代文论话语系统(连同作为其根底的西方文论话语系统)所相对欠缺的。西方人由于有强大的理性思维作支撑,自古以来便习惯于将文艺看成是认知世界的手段(所谓“模仿”说、“再现”说、“人生图画”说、“百科全书”说皆由此而来),在如何运用文艺形式反映世界、摹写人生世相上,提出过不少精辟的意见,而于激发人的生命体验及感悟方面则不免有所不足(“五四”以来的现实主义文论继承的正是这一传统)。晚近的浪漫主义和种种非理性思潮,将文艺活动的重心转向自我表现,个人的生命体验得到了凸现,却又将个体与群体、自我与他人、内在生活与外在生活乃至单一主体与整个对象世界全然分割开来和对立起来,亦容易造成文艺蜕变为一己情怀的宣泄工具,而丧失其感通社会和感发生命的巨大功能。在这种情况下,发扬我们民族自身的传统,使之参与当代中国文论话语的构建,将理性的追求与生命的追求,自我实现的追

^① 对待我国文论传统可以有两种不同的态度和做法,一是仅视之为历史遗产而进行清理工作,再一是着眼于活用资源以求得推陈出新,笔者曾借取冯友兰谈中国哲学时所用的“照着讲”与“接着讲”这对范畴来分别概括。两种做法都是有意义的,就具体研究者而言,自可随个人性分选择自己喜爱的研究方式。但若咬定只有前者才是“真学问”,后者必然堕入“野狐禅”,则我期期以为不可,因为任何一种学术的发展都是在一代又一代学人“接着讲”的过程中实现的。“古文论”要向着“中国文论”升华,舍“接着讲”外别无他途。

求与天人合一、群己互渗的追求相互结合起来,以形成现代人的更为完整也更为充实的生命体验和审美体验方式,岂不是一件非常有意义的事吗?传统本身有着不仅属于过去亦且属于未来的成分,这正是它能够跨越历史以通向现实甚至通向未来的保证。古文论现代转换之所以可能,关键就在于其所蕴有的生命内核足以穿越时空以贯通古今(当然需要剥离由历史环境加于其上的种种杂质),而在生命理念相沟通的前提下,话语形态的转换与整合则属于操作层面上的问题,虽尚有困难,总还是好解决的^①。

以上从原则上讲明了外来与本土、传统与当代相结合的重要性,这既是话语转型过程中原创性不足的根本原因,也是构建当代中国理论话语的方向所在。有了这个方向,便可以进而讨论具体的方式方法,也就是如何实现文论话语创新构建的途径。

三、怎样才能构建有创新意识的文论话语

当代中国文论话语的构建要走上创新之途,先在条件是要确立其所依据的本根;以传统为本还是以当代为本,是一个基本的分界线。按照“失语症”的逻辑,“失语”源于追随西方、脱离传统,则克服“失语”的弊害就必须改换门庭、回归传统,亦便是以传统为本位来构建当代文论,或者说,是以传统文论为“母体”来吸收和综合外来资源,以形成具有民族气质的当代中国文论话语。此说看来很有诱惑力,它为我们展示出一幅高扬民族大旗,在自身传统主导下生成新话语体系的动人图景,其注重原创自是不言而喻。但我们在感动之余,不免会产生疑问:如果传统真有那么大的能量,即依托其为“母体”便足以生发出新的理论话语来,则当年的“失语”又从何而来?依常情度之,“失语”之“失”,不正缘于单凭传统不足以应对世变吗?而今世变更为急剧放大,“回归传统”又如何能保证不会再次面临“失语”的尴尬局面呢?文论话语总是面对活生生的文学现象来进行言说的,而文学现象又必然是人的现实生命活动的反映。传统与现代之间固然存在着互渗互动的关系,但传统毕竟不能代替现实,更不能主导现实,它反倒要在面向现实和参与现实之中,使自己得到切实的承传与逐步更新。据此而言,构建当代中国文论话语自不能立足于传统,而只能立足于当代,唯有“当代”才足以构成其本根。

需要说明的是,所谓立足当代,是指当代生活,而非现有的理论话语。当代生活即现时代中国人所处的生存状况、所从事的生命活动及由此而生成的生命体验,它是一切文艺现象得以发生的本原,构建理论话语也不能脱离这个本原。现有的各种文艺作品和理论话语,若能在一定程度上呈现出当代中国人的生存与体验,自可用以作为理解本原的参考,但绝不能取代本原。之所以要强调这一点,是因为许多学界人士在否定以古文论为“母体”的同时,极力主张在现代文论话语的基础上建设当代文论,理由是一百年来中国现代文论的发展已初步形成了外来资源与本土国情相结合的新经验,当可沿此方向继续向前。这个说法自有一定的道理。我们不能不正视一个世纪以来中国文论家在开创民族现代话语中所付出的艰苦劳动和所取得的重要成果,绝不可轻易抹煞。尤其是一些天才思想家善于从时代生活潮流的深处提炼出关系到民族命运且具有真正原创性的话题来,深刻地影响到中国现代文学与文论的走向,如以鲁迅为代表的新文学开创者们喊出“改造国民性”的口号,为“五四”启蒙运动的出现创造了前提,又如毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》中所阐发的知识分子与工农群众相结合的问题,对整个革命文艺运动有着持久的指导意义。这些理念的产生皆足以显示现代文论思想的巨大创获,确实能为理论话语的进一步发展开辟道路,不过由此也不也证实了理论创新的源

^① 按:原属古文论的基本范畴如“意象”、“意境”等,现已进入当代文论,没有理由认为其他一些范畴如“感兴”、“情志”、“神韵”、“风骨”等,一定不能为当代文论所接纳。话语形态的转换生成须经过现代阐释与应用(说详后),但更主要的是话语中体现的精神被当代所吸收,这才是古文论为当代文论建构所能作出的最大贡献。

泉来自现实生活,并不能单纯以原有的理论话语为依托吗?

中国现代文论话语之所以不能当作本根,还因为从总体上看,它尚未建成成熟的理论形态,不足以支撑起一整套新的话语系统。这不光指前面说过的现代化话语转型过程中存在着盲目追随西方和有意疏离民族传统的倾向,亦包括其自身所可能具有的创新成分大多停留于经验层面,真正上升到理念高度仍有明显的不足。即以革命文学运动中谈论最多的文艺与政治的关系来看,以往多宣扬“文艺为政治服务”,而今则表示不再采用这一提法,改提“文艺为人民服务,为社会主义服务”,这当然是领导人审时度势所作出的政策调整,有其积极意义。但政策意味着什么呢?不就是经验的表述吗?从经验事实出发,过去强调“为政治服务”有其必要性,现在不提这个口号亦有其合理性,不过这都是就经验而言,至于从理论上讲,这个关系问题究竟应该怎样把握(是文艺为政治,还是政治为文艺,抑或两相为甚至两不为),才算具有普遍涵盖性呢?这自然是理论界所需钻研并予以回答的问题,可惜的是,在“不提”的说法出来之后,大家感受到思想解放的欢乐,而问题似乎随即烟消云散,再也引不起人们的兴趣。许多积累多年的话题,在大形势发生变化后,往往就这样被打入冷宫,无人理睬,其实并不全在于这些话题已然过时,不再有任何讨论价值,乃是因为它们长期以来仅停留于经验事象的领域,未能从中抽绎出带有普遍原则性的理论思考来,故而经验发生变化,话题便会显得过时。而实际上,过时的只限于当下的经验,并不包含其中蕴有的普遍原理。即以上面例举的文艺与政治的关系来说,革命年代与当前和平建设时期在这个问题的具体处理上当然有了改变,但不论怎样变,文艺与政治关系本身,或者更延伸一步看,文艺活动中审美与功利之间的关系,依然是客观存在着的,是理论探讨中经常碰到且绕不过去的一个基本议题。远的不去说它,即如最近一段时间在理论界很热炒的“审美意识形态”之争,除了在“意识形态”的概念界定上费了不少口水外,实质性的核心问题不就是文学功能上的审美与功利的关系^①,以及作为这一问题背景材料的文艺与政治的关系吗?在这样一个重大的逻辑支点上,几十年下来,迄今尚未形成比较明确而周全的理论概括,能说我们的现代文论话语已经有了成熟的观念内核和完善的话语形态了吗?总之,不论是古代文论、现代文论或引进的西方及其他民族的文论,都只能为我们提供话语资源,而不能作为构建当代中国文论话语的本根。本根仍然是当代中国人的生存状况和生命体验(当然要放在全球现代化浪潮的大背景和中国历史未来发展的前景下加以观照和体认),也只有立足于这一当代人的生命活动且对之进行认真、深入的反思,才有可能找到事关重大的理论话题,进而构建出真正富于原创性的理论话语来。

这样说,并不等于把古今中外的话语资源看得不重要了,事实上,在确立本根之后,最要紧的便是构建话语,而新的话语形态不可能凭空产生,它只能来自既有话语资源的综合加工。然则,面对不同的话语资源,我们又该如何进行选择与综合呢?在这个问题上,笔者主张走兼收并蓄之路,即无需定格以哪一种话语资源为主流,只要看它是否适合于言说当代中国的社会文化生活与文艺现象,且能从原则高度上来把握事物的发展趋向,不管其出自古代或现代、东方或西方,均可不拘一格地加以吸纳和引用。这里不存在什么“中体西用”或“西体中用”的问题,而是“中西古今互为体用”,或者说,立足于当代中国之“体”,古今中外的话语资源皆为其所“用”。而“用”的关键则在于用“活”,即通过活用各方资源,以促使其实现从原有话语向着新的话语的创造性转化,这也便是话语创新之途了。

那么,要怎样才能做到活用资源呢?笔者以为,首先一点是要打破其固有封闭的思想体系,让话语资源向着当代中国人的生存状况与生命体验开放,同时也就意味着向着其他话语系统开放,在这不断开放自身并参与新的话语运作的情况下,特定话语资源方有可能解脱其原有的意义纠葛,突破其既定的思想封界,使自身得到激活。笔者曾以中国诗学传统中的“诗言志”为例来说明这个问题。

① 按:意识形态都具有功利性,而审美则往往被人视为超功利的,不解决好这个关系问题,考察文学艺术的性能便显得摸不着边际。

“诗言志”的命题被朱自清先生称作中国诗学的“开山的纲领”，在诗学传统中影响十分深远。这个命题在今天究竟还有没有意义呢？按朱先生的考释，“诗言志”的“志”特指古代宗法社会关系下与政教伦常相关联的怀抱，故“诗言志”的涵义便是要求诗歌表达诗人的这种襟怀，以起到巩固社会政教伦常的作用^①。这样看来，这个命题似乎已经死了，现代社会不再保留宗法关系，谁还需要诗歌来起到巩固宗法礼教人伦的作用呢？“五四”以后的新文学家大多回避这个命题，宁愿引后起的“诗缘情”来解说诗歌的功能，便是出于这种考虑。然而，至50年代，当老诗人臧克家以《诗刊》主编的身份，请毛泽东主席为《诗刊》题辞时，毛主席欣然命笔，写下的赫然正是“诗言志”三个大字。难道毛主席的用意是要今天的诗人去宣扬已经过时的宗法伦理吗？当然不是。他是对“诗言志”的命题作了比较宽泛的理解，即不去死抠其与宗法社会的特定关联，而注意发扬其中所包孕的诗歌与社会人生相结合的精神。我们知道，人的思想感情有偏于私人化的一面，亦有倾向社会化的方面，两类情感都有权利在文学作品里得到表现。作为革命领袖，毛泽东当然更为重视文学与广阔社会生活的联系，他希望诗人用自己的歌唱来参与社会的改造和建设，这正是他选择“诗言志”一题的理由。而当他这样做的时候，他实际上已经对原有命题作了推陈出新，即略去其在特定历史环境下所形成的具体和特殊的涵义，采取其所可能具有的一般与普遍的意义，并使其面向当代生活开放其自身，从而突破了传统思想体系的羁绊，得以引发及生成新的意义内涵，这也就是话语资源的活用了。而经过这一活用，“诗言志”的命题便不仅能通行于古代，亦且能进入当代，特别是它用以为核心并着力标举的那个“志”，作为与社会人生息息相关的诗人襟抱，一种与群体、与他人休戚与共的思想情怀，在现代文论以及西方文论中似还找不到完全相对应的概念，则“诗言志”一题的进入当代文论话语构建，不就带有某种原创的意味了吗？至于古代传统中围绕着“诗言志”而展开的各种论题，如“志”“情”关系、“志”“气”关系、“心”“意”关系、“意”“象”关系以及直陈言志、比兴喻志、感物吟志、以意逆志等，便也有可能一并随着进入当代文论视野，于是文论话语的构建亦将更加充实且丰富了。

活用资源的第二个方面，是让不同的资源在相互接触与相互交流的过程中开展思想碰撞和话语对释，由此而达到双向超越与综合创新。我们说过，一种话语资源在其自身系统之内，通常是相对封闭、自成一体的，一旦打破界限，向着新的生活源泉开放，则必然会发生彼此间的对接与互动，并经常引发思想碰撞和话语对释。这是一件大好事，因为只有在碰撞中始能发现新的话题，也只有通过有效的对话交流，方足以构成新的话语形态。怎样才算是有效的对话呢？据笔者看来，那就是一种“对释”，或者叫“互释”，即不同话语传统之间的双向阐释和互为阐释，这是针对以往习见的单向阐释而提出来的。20世纪六七十年代之交，台、港及海外比较文学界出现了一种阐发研究的模式，即以西方理念来诠释中国古代文学与文论传统，虽常令人有耳目一新之感，然亦不免产生“以今律古”、“以西范中”的弊端，其结果往往成为以我们的事象材料来证成西方现有的理念，除了表明西方理念具备更大的普适性以外，对既有理论思维的成果并未能增添任何新的成分。这显然不是一种有效的对话方式。真正有效的对话不应该是单向阐释，而应该是双方对释和互释，而这种对释与互释又须以双重视野下的双向观照为前提，即既要用现代意识（包括全球视野）来观照和把握古代传统，亦要从传统自身出发来反观外来及现代文论中的理念，在这样一种循环往复的交流过程中，便有可能达致充分的对话与共同提高，新的话语形态亦将于此得到生成。为说明这个道理，笔者所举出的最简明易晓的例子，便是中西文论中有关美和形象关系的探讨。在西方审美传统里，美与形象历来不可分割（美学即称作“感性学”），“美在形象”的理念牢不可破。而考之于中国传统的审美经验，固然亦有讲文采、习藻丽的一面，但那并不代表主流意识，相反，从《老子》书宣称“大音希声，大象无形”，直到唐

^① 参见朱自清《诗言志辨》，载《朱自清古典文学论文集》上册，上海：上海古籍出版社，1981年。

人标榜“义得而言丧”、“境生于象外”^①,以及“象外之象,景外之景”、“韵外之致”、“味外之旨”^②之类鼓吹来看,我们的先人更为看重的是一种超越性的追求,即超越形体层面的观感,以跻于精神境界的体悟。借用西方“美在形象”的理念作比照,或可将我们的经验归之于“美在对形象的超越”,这并非古人的原话,乃是两种话语系统经碰撞后所引发出来的对美与形象关系的新认识,是“对释”与“互释”所导致的话语更新。而有了这一更新后的思想与言说,又可藉以同西方固有的“美在形象”的理念作比较,看这两个不同的命题各自的根据何在,相互间是否还存在内在的联结与推移、转化关系,于是话题更可深入开展下去。这类例子尚多,不必胪列。笔者相信,像这样的一种对话方式,不仅对于构建当代中国文论话语来说是切实可行的,其于促成东西方不同民族文化传统的互补互动,当亦不失为有力的凭借。

纵览中国社会与文化话语转型的历程,走的是一条由“失语”到“借语”、由“学语”到“创语”、由“杂语”到“通用语”、更由“民族话语”到“全球话语”的发展道路,而今我们面临的正是传统话语、现代话语和各种外来话语“杂语并存”的局面。“杂语并存”为我们提供了众多的话语资源,亦便是为理论创新创设了大好条件。但要看到,“杂语并存”还不是我们所要追求的目标。如果仅满足于不同话语的合法存在,却不企图给予沟通或尝试综合,那只能是各说各的,谈不到一块去,又怎能形成我们时代的创新话语呢?构建当代中国理论话语,需要考虑由“杂语”向“通用语”的过渡。必须说明的是,提倡这一过渡,并不意味着要取消各种话语资源。“通用语”并不是一种“标准语”,构建当代中国理论话语也绝非要定于一种话语形态。“通用”之“通”,首先在于沟通话语资源与当代生活的内在联系,使理论话语真正进入当代中国人的生命体验,这才有可能为不同话语系统之间的对话交流筑起一个可靠的平台。“通用”之“通”,也包含着通过话语之间的对释与互释,以达到一定程度的综合,以形成足以“弥纶群言”的创新话语,这也就是能体现当今时代精神的民族话语新形态了。这一新的话语形态将通过传统的现代化、外来的本土化和一个多世纪以来实践经验的理性化三者相结合而建成,而由于构建过程中各家所倚重的话语资源有所区别,其用以言说的对象亦存在差异,故构建而成的新话语也必然具有多元的姿态,其共通处只在于通向时代生活和民族生活,通向对话交流与综合创新。这是创建民族新文化的必由之路,也只有广泛建立起这种新型的民族话语,我们才能有效地言说我们自己的新生活与新经验,并以我们的创新思维成果奉献于世界各国人民,从而使民族话语真正进入全球话语的有机构成和整体运作之中。

[责任编辑 刘 培]

① 刘禹锡:《董氏武陵集记》,《刘禹锡集》卷十九,上海:上海人民出版社,1975年。

② 见司空图《与李生论诗书》、《与极浦书》诸文,《司空表圣文集》卷二、卷三,《四部丛刊》本。

汶川地震:人文思考与重建对策(笔谈)

【编者按】2008年5月12日的四川汶川地震,是整个中华民族遭遇的一场特大灾难。自然总是能够给人类社会带来最深刻的震撼,提出最艰难的命题,——此次地震不仅夺走了数万人宝贵的生命,造成了巨大的财产损失,使我们国家和人民承担起长期、复杂而艰巨的灾后重建任务,它也为人们提供了一次重新理解自然、审视生命、反省人生的契机。在这样的灾难和困境面前,学者当然有着一份责无旁贷的担当。而这里所刊发的几篇文字,有来自人文学者的深切思索,也有社会科学工作者的考察、分析与建议等等,正可以部分地代表知识界的思考和努力。

灾难引发的思考

何中华

“5·12”汶川特大地震,必将成为我们全民族一个痛苦而悲壮的集体记忆,一个永远挥之不去的心结。这不仅是因为有数万生灵罹难,经济和社会遭受巨大损失,也因为我们民族在灾难中得以成长和成熟。数万人无辜的生命顷刻间被无情的灾难吞噬,这种惨烈对人的心灵所产生的巨大震撼,不能不引发我们的深深思索。痛定思痛,它也给我们提供了一次反省的机会,为我们这个民族在精神上更趋成熟准备了前提。地震的发生和抗震救灾所带来的一切社会的、心理的、伦理的、政治的、文化的效应,使我们在初步的反思中得到以下几点认识:

1. 敬畏自然。

在天人之间的博弈中,最终的失败者只能是人类。敬畏自然乃是人的宿命。这次汶川大地震,让我们再次强烈地感受到,人的生命在大自然面前是何等脆弱和渺小!所谓“人定胜天”,大概只有某种极其有限的和相对的意义。大自然的“发威”实际上是以隐喻的方式让我们领悟到,那种以戡天役物为基本姿态和取向的现代性诉求,必须首先保持对于大自然足够的敬畏。当人类自负地认为自己已然成为自然界的主人,而自然界沦为人类的奴隶之时,尤其需要恢复对于大自然的敬畏之情。倘若这一点能够影响并重塑我们今天的共识的话,应该说,这是此次地震灾难带给我们灾难以外的“馈赠”。现代人的虚妄在于,费心经营起来的貌似不可一世的设置,在大自然的“魔力”面前却往往不堪一击。这是非常耐人寻味的。它有可能使得现代人变得谦虚和聪明一点。

面对自然界造成的不可抗拒的巨大灾难,人类更重要的任务应该是不断地反省并检讨自己的生存方式和生存理念。看似与人无关的纯自然原因带来的灾难,在更深刻的层面上却关联于人类的自主行为和价值诉求。在事前、事中、事后诸环节,如何最大限度地减小灾难的破坏范围和程度,则意味着人类自身的作为和空间,从而意味着责任。人类选择怎样的生存式样,其实在某种意义上已经先行地注定了灾难的危害程度和性质。看上去,我们有着太多的“突如其来”,有着太多的偶然性,实

则背后总是隐藏着某种必然性(包括自然的和社会的)。古老的“芝诺悖论”(所谓“已知”与“未知”之正相关关系)和庄子提示的尴尬(所谓“吾生也有涯而知也无涯”),早已预示了现代社会试图把一切都建立在知识论建构基础之上的信念所必然遭遇的困局。人的认知所无法摆脱的滞后性,使我们永远面临“突如其来”。当然,这种滞后性有真实和虚假之分。即使是对于真正不可预期的灾难,人类有没有责任?又如何看待这种责任?不可预期性并不必然地导致一种神秘主义的解释。在这里,责任与否的划界如何恰当地确认?这是我们必须面对的问题。

敬畏自然,也是大自然返魅的一种必然要求。文明的吊诡在于,现代性所精心构筑起来的、以征服自然为基本取向的一切策略、机巧和设置,到头来总是无可逃避地以人类更加深刻的失败为其代价和结局。或许,走出现代性的困境应该从重新学会敬畏自然开始。

2. 尊重生命。

抢救受困者生命,是这次抗震救灾工作中第一位的任务。“只要有一线希望,就要付出百分之百的努力!”这充分体现了生命优先的原则。我国政府决定为“5·12”地震死难者举行三天“全国哀悼日”,为因地震而逝去的每一个生命志哀。13亿人在同一时刻为地震遇难者肃立默哀,不是因为逝者的身份、地位和荣誉,而仅仅是因为逝者是大写的“人”。它使人的尊严在肃穆的仪式中得以凸显,唤醒了对人的价值的尊重。可以说,这次震灾的巨大破坏所带来的真正建设性大概就在于:在国人心目中矗立起一座不朽的精神丰碑——“生命至上”。敬畏生命与敬畏自然其实是一致的。以人为本,生命无价!其深刻意义在于对人的生命价值的重新考量和认知。我们似乎空前自觉地意识到了对生命价值的尊重。生命至上,生命优先,这开始日益成为国人的共识。这无疑是我们民族的一次精神上的启蒙。

尊重生命与牺牲精神并不矛盾。对生命的大爱,只有通过牺牲并以牺牲为代价,才能得以充分地展现和表达。在这里,狭隘的人道主义过于褊狭地看待人的生命价值,是对“生命至上”作出庸俗化理解的结果。它无法解释历史上的进步同革命之间的关系。这种观念正是造成英雄主义式微的重要原因。无谓的牺牲当然是不值得和不足取的。问题仅仅在于,牺牲究竟在何种意义上才是正当的。在某种意义上,正是因为有牺牲,才会有人间无上之至爱。有些时候,舍生取义地拯救一种精神价值,恰恰是对人的生命的真正尊重。因为人的生命并不仅仅是生物学意义上的,更是一种有尊严的生命。离开了对自然层面的超越,这种尊严就不可能得以证成。在一定意义上,这是一种更加深邃而博大的人道主义精神。理想主义在历史上的悲剧性后果总是为人们所诟病。具有讽刺意味的是,理想主义的永恒魅力总是同它的致命弱点集于一身、相伴而生,它们都植根于它所追求的纯粹性。理想主义无法容忍常态,从而容易极端化。它只能表征为“知其不可而为之”式的悲怆。但理想主义的缺陷本身并不意味着对现实的妥协就是正当的。我们并不是禁欲主义者,但我们必须恪守一个人配享幸福的条件。在所谓“后革命”时代,如何看待牺牲成为一个无可逃避的问题。

在必然性支配的领域,不具有道德的性质和含义。道德问题只能发生在应然的领域,因为它仅仅同两可处境中的选择有关。当灾难把生死抉择抛给人们的时候,道德问题便以其尖锐而显豁的方式摆在了人们的面前。这是对人的境界之高下的真正考验。它使我们对尊重生命有了更深一层的体认。因为人的生命在道德的选择中得到了真正的升华。如果说大自然只能毁灭我们的肉体,那么败坏我们心智的渊藪又在何处?是高调的理想主义式的极端,还是低调的自由主义式的平庸?也许这种非此即彼式的追问本身就是一个假问题。我们应该寻求的当是第三种可能性。

3. 感恩生活。

对于逝者来说,我们每一个活着的人都是一种幸运。幸存者不仅仅表明他是幸运的,更意味着责任。这对于所有活着的人来说,都没有例外。想想那些被地震灾难无辜地夺去生命的人们,所有活着的人应该做的更多的是担当和反省,我们必须以自己负责任的实际行动,去告慰那些在天之灵。因为幸运,我们必须学会感恩,——感恩生活,感恩他人,感恩我们周围的一切。这肯定有利于净化

我们自己的心灵。因为责任,我们必须学会担当,而任何担当都必须诉诸实际的行动。我觉得这就是我们作为“幸存者”的意义。它让生者领悟到:人生在世,其实是生活的赐予,是上苍的恩典,是生命的馈赠,同时也是分享共同传统的结果。每个人的生活固然是他自己创造的,但倘若把这一说法绝对化,就有可能隐藏着一种狭隘性。主体性的复活是现代社会的文化诉求,但仅仅从主体性着眼,虽然可以找到责任的承担者,但这种责任却指向并囿于主体自身,从而难以避免人的自我中心化陷阱。正因为我们分享了共同的传统,我们才能够彼此理解。孟子所谓“心之所同然者”,为解释学提供了“理解如何可能”的阐释路径。传统的本体论层面,决定了我们对于传统恪守一种超越功利和认知意义的“温情与敬意的了解”之态度。只有怀着一颗感恩之心去生存,才能真正走出“小我”,融入“大我”,在超越自我中既成就了自己,同时也成就了社会。

拥有感恩之心,乃是养成一种谦恭的生存态度的前提。它使我们足以保持对大地的敬意和对他人的悲悯。作为人与自然、人与人之间关系走向和谐的主观条件,它构成避免陷入那种自大狂式的自负、跌入人的自我中心化之陷阱的约束,尽管它仅仅是一种软约束。当然,这还不具有道德的意义。感恩的姿态在道德层面上的意义在于它激发人的责任感和担当意识。在一个道德感日益脆弱的时代,重新唤醒人们的感恩之情,必将有助于拯救世道人心。权利与义务之天平的倾斜,使二者之间出现了严重的不对等关系。现代人过于强调自己的权利,而往往不愿意正视自己的义务和责任。强烈的责任感必将召唤我们敢于直面巨大灾难及其带来的恐惧,超越一切来自本能的束缚,直至死亡的威胁。在道德哲学意义上,自由绝对不等于任性。屈从于生物学本能的选择不具有道德的合法性。对于人之所以成其为人而言,一切必然性的规定都仅仅具有某种外在的性质。感恩之心有利于助成一种真正的自由,也就是道德的选择。它才是合乎人性之内在要求的体现。

总之,汶川大地震带给我们的人文意义绝对大于灾难本身。它还需要我们整个民族在今后的岁月中不断地去咀嚼,不断地去思索,不断地去体味。这无疑是一笔无形的财富,它可以使我们整个民族变得更加深沉、从容和成熟。

巨灾中的决策困境:非常态下公共政策供需矛盾分析

张强 张欢

汶川大地震不仅在几分钟内改变了1400万重灾区人民的生活,也震动了所有中华同胞的心灵。那一时刻,守候在网络和电视机前、捐款捐物成为所有中国人共同的生活内容。对于笔者而言,为灾区尽更大的一份力还包括一项内容,就是把自己的专业能力——公共政策研究分析——贡献到为灾区服务上。因此,当救援工作趋于尾声,各类政策问题即将接踵而来时,5月19日,笔者作为汶川地震应对政策专家行动组成员前往灾区^①。至今,笔者和同事们在川工作已月余,实地考察了四川灾区4个地市16个县(市、区)数十个乡镇,既与上至省领导、下至村支书的各级干部,也和居住在体育馆、厂房、帐篷、活动板房以及自建窝棚中的灾区群众进行了广泛交流。在这一个多月的时间里,笔者所

作者简介:张强,北京师范大学社会发展与公共政策学院研究员,“汶川地震应对政策专家行动组”秘书长;张欢,北京师范大学社会发展与公共政策学院副教授,“汶川地震应对政策专家行动组”研究统筹(北京100875)。

^① “汶川地震应对政策专家行动组”是由国家减灾委专家委员会、民政部—教育部减灾与应急管理研究院、北京师范大学自5月16日发起,联合四川大学等组织防灾减灾、应急管理、心理学、教育学、公共政策等相关方面专家成立的开放式行动平台。行动组下设现场实践平台、北京研究平台、国际交流平台和信息网络平台,以充分利用国内外多学科专家智力资源和相关实践经验,从救援与应急处置、灾民安置与重建、心理创伤干预等方面搜集相关资料,开展试点研究,提供政策建议,供有关部门决策参考,为抗震救灾作出应有的知识贡献。

在的团队以专报、简报、紧急建议以及研究报告等多种形式通过多种渠道向抗震救灾总指挥部以及党中央国务院多个部门提供了大量灾区信息和政策建议供决策参考,其中不少已经转化为实际政策出台。在这一过程中,笔者发现目前还存在着对公共政策本身认识不足的问题,因此有必要从更抽象的政策层面去理解、认知和审视此次地震应对中的公共政策问题。汶川大地震是一场巨灾,严重改变了灾区乃至全国的社会运行状态。这种超乎寻常的非常态背景,极大地加剧了公共政策过程中本身固有的供需矛盾,实际造成了巨灾下的决策困境。

一、灾区恢复重建政策设计中的需求特点

根据在灾区多个县(市)的调研发现,四川灾区当前除了灾情严重、人员财产损失惨重、需要安置人口数量庞大、衍生地质灾害不断等被普遍认知的情况外,在公共政策需求上还呈现如下一些特点:

(一)政策需求差异大。此次地震影响范围广,有四省(市)417个县受灾,受灾人口达到4624万人。灾区间差异极大,地理上囊括深山区、浅山区、丘陵和平原;经济发展方面既有什邡、绵竹这样的四川省十强县,也包括国家级、省级贫困县;产业方面既有以工业为主的县(市),也有以农业为主和以劳动力输出为主的县(市)。这种地域经济结构的差异必将带来多种不同的政策需求,也就给恢复重建政策设计带来非常大的困难和挑战。

(二)恢复重建政策存在三重客体。灾区重建恢复政策看似客体单一,细究起来实际可分为三类客体:受灾群众、受灾地区和外部提供援助的地区。虽然三类客体的总体政策需求都是灾区恢复重建,但在具体政策层面,每一类客体的需求不仅有其特性,甚至存在相互矛盾之处;如果不能充分地认识到这种客体的多重性和客体之间的差异性,所有设计制定出的恢复重建政策的执行结果恐怕都会与政策制定的意图相去甚远。

(三)恢复重建政策的公平性挑战。由于此次灾区面积过于广大,受灾群众数量过于庞大,灾区恢复重建政策的公平性问题便格外受到关注。然而,从实地调研获得的信息来看,要衡量和获得灾区恢复重建政策的公平性,存在着非常大的困难。灾区恢复重建政策的公平性并不体现为绝对的均等,也不是简单地依据灾情损失排列先后等级次序,更大程度上是受灾群众的心理感受。因此,灾区恢复重建政策的公平性是无法仅从政策结果获得,而更需要从政策制定过程中获得。

(四)恢复重建政策的执行难题。在国家日常的政策设计和制定中,都自觉不自觉地政策的执行视作理所当然或者通过对基层政府的督促检查来确保其正常实践的。但是在本次地震灾害中,基层政权和行政事业机构本身同样受到了严重破坏,人员、财产、房屋损失同样惨重。灾区大量的基层干部、公务员以及村组干部同样属于灾民,同样面临家庭需要迁移安置的问题,甚至同样需要忍受亲人伤亡的悲痛。虽然目前灾区中绝大部分基层干部都在忘我工作,通过全身心投入而保障了抗震救灾各项工作的顺利进行,但是在设计制定政策的时候不能忽视灾区基层政府严重受损的事实,而过高地估计基层政府政策执行的能力。

(五)信息不对称对灾区恢复重建政策制定的不利影响。虽然信息不对称普遍存在于所有的政策设计和制定中,但从实地调研的情况来看,四川灾区当前信息不对称的情况尤为突出,对灾区恢复重建政策制定的不利影响尤为严重。这种信息不对称的加剧首先是因为受灾县(市)太多,原本相互差异就很大,灾害破坏程度的不同更加剧了这种差异,从而造成极端复杂的政策信息环境。其次,地震灾害的特点使得抗震救灾工作十分紧迫,灾区各地的情况变化非常迅速,例如由于人员的流动,无论临时还是过渡安置点内人员信息的统计就出现很大的困难,从而带动灾区信息的瞬息万变,极大地加剧了信息不对称。第三,灾区各地基层政权都不同程度地受到破坏,同样损伤了正常的从基层一直传递到中央的信息渠道,这也无疑加剧了信息的不对称。专家行动组在四川工作的重要使命就是希望通过实地调研,特别是一定规模的实地访谈和入户调查,来尽力缩减灾区与政策制定者之间的信息不对称。

二、政策制订之两难选择:来自实践的两个例示

案例一:房屋安全鉴定。

此次地震造成了灾区中的大量房屋倒塌,但数量更大的是各类未倒塌而受损的房屋,甚至我们在成都外观雄伟壮丽的新建市政府大楼内也不时看到令人触目惊心的裂缝。“死者长已矣,生者常戚戚。”人如此,楼也不例外。倒塌的楼也便倒塌了,而这受损的楼是拆、是修还是大胆地住?这是一个现实的问题。灾区各地尝试自行组织队伍进行房屋安全鉴定,并邀请包括清华大学在内的全国各地高水平的建筑结构专家来进行复审。但是这些操作都属于快速房屋安全鉴定,能够给出确定性结论的只是严重受损或者受损极微的房屋,而超过60%的受损房屋的快速安全鉴定结论尚有待进一步的专业鉴定。所谓专业鉴定实际包含两层意思:第一,需要专业计量鉴定,通常得到计量鉴定结果的周期是15—20天/栋。第二,必须由具备相应鉴定资质的机构进行鉴定。而四川省内仅有三家通过计量认证并具有建筑工程质量司法鉴定资质的机构。显然,要解决灾区大批受损建筑亟待安全鉴定和评估的问题,必须出台专门性的政策。

随着抗震救灾工作的进展,灾区对受损建筑进行抗震安全鉴定的需求巨大:安置居民需要鉴定受损房屋,生产自救需要鉴定受损房屋,恢复重建更需要以鉴定受损房屋为基础。至于其迫切性更无须赘言,灾区各地普遍要求尽快出台相关的政策。但是由于这一问题本身的复杂性,目前还迟迟无法出台相关政策。而因为缺乏相关政策,四川灾区各地受损建筑快速安全鉴定工作完成后,均未开展专业安全鉴定工作。这种无相关解决政策的僵持,一方面使得大量本可通过加固或安全鉴定而居住的房屋被空置,大大增加了临时和过渡安置的压力;另一方面,大批建筑和公共设施可能还在“带伤”坚持使用,这就蕴藏着巨大的社会风险。

案例二:活动板房建设。

本次地震除了死伤之惨重外,需要安置的群众数量也是超乎想象的巨大。仅至5月31日,需要临时安置的灾区群众就超过770万人。这些灾区群众除了少数在异地利用空闲房屋、厂房和体育场馆临时安置外,绝大部分都被临时安置在各类帐篷、窝棚和大棚内。但是随着夏季到来,气温不断升高,降水也不断增多。晴天,帐篷内又闷又热,中午温度超过摄氏40度;暴雨天,帐篷漏雨潮湿,被大风吹翻的情况时有发生。因此,尽快从临时安置阶段转入过渡安置阶段,便成为灾区最为迫切的政策需求。

5月20日,国务院抗震救灾总指挥部第11次会议明确议定“两天内首批6000套安置房起运灾区,6月30日前达到25万套,三个月内达到100万套”。5月21日凌晨,住房和城乡建设部发出《关于建设四川地震重灾区受灾群众过渡安置房的通知》,对四川地震灾区受灾群众过渡安置房建设工作作出具体部署和要求,同时,作为指导性文件,印发了《地震灾区过渡安置房建设技术导则(试行)》。5月24日,全国对口支援地震灾区临时住所工作会议在成都召开,国务院决定在第一批100万套过渡安置房的基础上,做好第二批50万套的准备工作。根据住房和城乡建设部制定的建设方案,第一批100万套过渡安置房,由20多个省、直辖市和计划单列市负责生产、运输、安装;采取对口方式,具体落实到受灾市州。同时,住房和城乡建设部还对过渡安置房包括面积、结构、质量、公共配套等的建造标准作了明确规定。与之对应,受灾各地也积极申报过渡安置房需求。因为过渡安置房是对口支援建设,各县(市、区)还着实因为过渡安置房的需求不能被及时满足而出现争论和不满。

随着过渡安置房的建设,情况却出现了微妙的变化。第一,根据住房和城乡建设部的要求,过渡安置房需要集中建设,对土地需求的矛盾就十分突出。可安置1000户的过渡房安置点需要110—120亩土地。实际上各地的建设用地指标早已匮乏,迫于建设进度的压力,灾区建设的过渡房安置点大部分采用征用耕地的方法。过渡板房建设又主要采用红砖配合混凝土硬化地面的方式,混凝土厚度一般在10—15厘米,所以在三至五年过渡期后,过渡房安置点占用土地将难以复耕。第二,过

过渡板房并非如住房和城乡建设部所计算的低成本和灾区政府想象的零成本。虽然,过渡板房的材料和建筑安装成本确实在 400 元/平米,即便计算长途运输费用,成本也在 420—450 元/平米之间,还算低廉。但是在大部分灾区,过渡板房材料到安置点的短途运输费用、安置点场地平整和构筑基础、配套水电气设施等均需要灾区当地政府负责。根据笔者团队从部分灾区政府获得的数据,这些成本已达到 450—550 元/平米。此外,设在农村的过渡房安置点由于需要额外建设道路、修建化粪池、配套场外管线、土地租金等开支,成本还需增加 200—400 元/平米。总体而言,过渡板房的成本就达到了 1000—1400 元/平米。其中灾区当地政府需要负担 450—950 元/平米。以过渡板房 20 平米/间的标准计算,每间过渡板房的成本达到 20000—28000 元/间,远超原有预计水平。第三,过渡板房并不适宜于农村的生产和生活方式。过渡板房虽然可以提供相对可接受的居住条件,但由于面积有限、居住集中,难以满足农民靠近耕种土地、存放农具、豢养家畜家禽、堆放晾晒粮食等生产、生活需求,不利于灾区农村恢复生产。第四,过渡板房的建设特点决定了水、电、气都难以分户计量,后期成本的问题已经造成灾区地方政府巨大的不安。这些在政策执行中才发现的问题让灾区地方政府进退两难,不少地方政府领导抱怨“不敢不要”,还有一些地方政府低调修改过渡安置房计划,将过渡板房调整为公共设施建筑。

更加糟糕的是,虽然过渡板房的建设计划调整到 150 万套,但是对相当一部分农村灾民,还是会采取自行分散过渡安置的方法。对于自行安置的群众,四川的政策标准是补贴 800 元/人,每户最低 2000 元。但对比过渡板房每间三人的安置标准,以过渡板房安置的灾民实际获得的补贴达到 7000—9000 元/人。这种显著的差异已经造成灾区各地对不同过渡性安置政策公平性的质疑,并实际造成了以现金补贴方式分散过渡安置政策执行上的困难。

以上两个案例,很好地示例了当前灾区政策决策过程中的两难困境。一方面,地震巨大的破坏性,使得受灾范围广泛、受灾群众数量庞大,特别是严重的信息不对称性,都加剧了政策决策的困难,迫切要求决策者谨慎小心地对待每一项政策的出台。另一方面,震后大量灾区群众所面临艰难的生存环境又强烈催促决策者快速做出政策响应。在这种政策决策的两难处境下,如何平衡相悖的需求,就成为巨灾情境下政策决策者必须面对的一个难题。

三、恢复重建政策的设计原则

从以上阐述的特点和实例出发,对于灾区恢复重建应急性政策设计所需要遵守的原则,我们建议如下:

(一)因地制宜,急缓相宜。由于灾区各县(市),甚至同一县(市)内不同乡(镇)间都存在较大的差异,因此“一刀切”的恢复重建政策肯定是不适宜的。同时,过于笼统的政策,又会造成基层政府执行方面的困难。因此,恢复重建政策一方面需要能够在一定程度上结合不同类型灾区的实际情况,给予灾区政策执行方面较为具体的指导;另一方面,又需要给予基层政府一定的政策空间,使他们可以结合本地实际情况,因地制宜地加以调整。

与以上因地制宜的原则相配套,需要相关恢复重建政策急缓相宜。“急”是体现灾后恢复重建工作对政策需求的紧迫性。对于部分与灾区群众正面临的生存困难问题,需要打破常规、特事特办,尽快出台相关政策。例如灾区烈度图是可以快一些公布出来的。“缓”是鉴于灾区情况的多样性,有必要稍缓出台政策,以待基础信息更完备汇集时进行决策,避免过于急迫出台的恢复重建政策与基层实际情况脱节,造成基层执行困难或者违背灾区群众的实际需求。例如,过渡板房的建设,可以一边建设一边调整规划,这并不会对过渡安置工作的进展造成严重影响。

(二)广泛参与,事前协调。灾后恢复重建政策大多涉及到不同受灾地区间的利益分配和协调,因此公平性问题受到普遍关注。此时,要保证相关政策出台的公平性和被普遍接受性,最佳的方式是扩大恢复重建政策制定的参与面,允许灾区各级地方政府参与到相关政策的制定过程中,事前协调不同地区间的利益分配。同时,通过灾区各级政府直接参与恢复重建政策制定的过程,也可以使

得灾区各级地方政府以及灾区群众更深入了解和理解全国抗震救灾工作面临的总体形势和困难,降低目前已经出现的部分灾区群众对灾区各级政府的期望脱离正常水平的问题。

(三)拓展渠道,增加沟通。要设计制定出更符合不同群体灾区群众需求和愿望的恢复重建政策,必须充分了解灾区的相关信息,但是实际情况是灾区相关信息复杂性多样性的增加和行政信息沟通传递渠道的被损害。因此,政策制定者格外需要拓展对灾区各类信息收集的渠道,更多利用社会层面的方式,例如可以将活跃在灾区中的大量民间力量作为一个渠道,收集、汇总灾区群众的各类信息、需求和愿望,增加与灾区社会的沟通方式。

(四)以基层政府政策执行能力的提高为先导。任何恢复重建政策最终都需要灾区基层地方政府执行。因此,在总体的恢复重建政策中,灾区基层政府执行能力的恢复重建必然是占据首位的任务。只有将灾区基层政府的政策执行能力提高作为先导,才能够顺利贯彻落实其他灾区恢复重建政策。

(五)创造政策创新空间,推动地方分散决策。面对灾后恢复重建政策的决策困境,最好的办法是“不进行决策”,从而积极创造灾区各级地方政府和对口支援地方政府创新政策的空间,允许、鼓励和推动灾区各级地方政府和对口支援地方政府分散决策,积极进行各类恢复重建政策的摸索和尝试,最终用最短的时间、最小的代价寻找到最佳的决策路径。目前,由于救援阶段和转移安置阶段的特殊性,外部力量在这些阶段发挥着很重大的作用,但也给部分灾区地方政府造成了对上级政策和外部力量过度依赖的心理。这正是需要设计制定灾区恢复重建政策时,需要考虑加以纠正之处。

(六)强化政策制订中法律的规范作用。在这一方面,台湾地区1999年的“9·21”地震的经验似乎可以给我们一些启示。笔者曾看到一份“9·21”地震的灾民政策解读手册,其中囊括了各方面的政策及其解读,此外还有近乎所有政府部门在地震救灾和恢复重建中担当的职责等。令人惊讶的是这份手册的出版时间是1999年10月2日,距离地震发生仅10天。之所以能够做到这一点,是因为台湾地区在9月25日依据相关法律发布了“紧急命令”,明确了财政调整、央行货币政策、政府征用民间财产、调整土地规划、简化行政程序、调用军队、特别管制以及犯罪打击等多方面执行非常态政策的原则,特别重要的是,“紧急命令”中明确规定施行期至2000年3月24日止。这样,便给予了非常态情境下非常态政策决策的环境,从而将非常态政策决策与常态政策决策明确的间隔开来。

台湾经验给我们如下启示:1.为提高抗震救灾政策的权威性,需要出台相关法律,以强化政策制订中法律的规范作用;2.明确区分非常态政策决策与常态政策决策的时间界限,从而提高政策的中肯性与权威性。汶川地震抗震救灾工作中,实际上我们已经在执行大量的非常态政策,其中部分不仅是抗震救灾工作中必需和必然的选择,而且也是我们获得现阶段抗震救灾工作巨大成绩的根本原因。但由于缺乏明确的对非常态政策环境的界定,势必冲击甚至破坏常态政策的运行。更为重要的是,由于缺乏非常态政策和常态政策之间的明确界限,实际上丢失了政策调整的缓冲空间。

灾后重建的主要目标和基本思路

胡鞍钢

“5·12”四川大地震全国关注,举世关注,其地震强度之大、范围之广、破坏之重,在历史上都是罕见的。

作者简介:胡鞍钢,清华大学国情研究中心教授(北京100871)。

* 本文系作者2008年6月9日至12日赴四川地震灾区调研并参加灾后重建规划组办公室讨论《国家汶川地震灾后恢复重建总体规划纲要(初稿)》的基础上形成的建议稿。漆宾同学协助整理。

国务院已于6月6日下发《国家汶川地震灾后重建规划工作方案》,继而又于10日发布《汶川地震灾后恢复重建条例》,并成立灾后重建规划组办公室,组织3个受灾省区(四川、陕西、甘肃)、36个部委制定一个总规划和九个分规划。地震重灾区具有独特的自然地理条件及社会经济状况,要尽快拿出一个科学、合理、具有长期指导意义的规划方案。那么,其主要目标是什么,基本思路是什么,有哪些创新的办法?

一、灾后重建的“六个有限”

灾后重建是一件时间紧迫、责任重大、关系长远的持续性工作。在进行灾后重建规划方案设计时,应当考虑“六个有限”,即:

第一,有限空间。严格界定地震灾害范围,主要是那些受到严重灾害的地区,即国家已经确定的22个重灾县,避免严重灾区范围泛化、扩大化。

第二,有限时间。应当明确以三年作为当前重建规划目标与主要任务的设计时限,避免将该规划所规定的任务超过时限。

第三,有限目标。应当明确在有限空间、有限时间双重限制下,提出有限目标:核心是人民生活恢复或超过震前水平,在三年期结束之前再提出中长期发展目标。

第四,有限任务。应当明确重建规划需要完成的主要任务,注重可行,科学、有效。

第五,有限投入。应当明确重建规划的资金、资源投入必须有限,依据地震损失为基础,同时考虑三年恢复期的适当提高与发展。

第六,有限政策。应当明确灾后重建的主要政策设计具有针对性、可操作性,政策实施具有可实施性和可评估性。

上述“六个有限”原则就是灾害重建的“集中优势兵力,打歼灭战”。

二、灾后重建的若干目标

按照这六个基本原则,灾后重建三年期的核心目标应当是使灾区发展达到或超过震前水平。根据国际经验,灾后重建应该有三个维度的目标,具体而言,可分为以下几个可定量评估的、能够为灾区人民实际感受到的几大目标:

第一,安居是民生之(住)所。居民得到基本住所。通过自建、助建、互建等方式修复加固受损房屋和新建房屋,确保无房和危房户获得安全实用卫生住所(包括租赁房)。

第二,就业是民生之本。通过本地创造就业、异地安排就业等多渠道、多形式,普遍增加就业岗位,实现充分就业,使城乡劳动力就业率及劳务收入高于灾前水平。

第三,促进收入增长。即指城镇居民人均可支配收入和农村居民人均纯收入超过灾前水平。

第四,提高基本公共服务水平。教育、卫生、文化、体育、广播电视、社会福利等公共服务设施水平以及公共服务人口覆盖率超过震前。

第五,全面振兴经济。投资、消费,特别是住宅、基础设施投资、政府公共服务支出增长速度超过震前,生产力布局及产业结构进一步优化,实现地区生产总值增长速度超过震前水平。

第六,全面恢复基础设施。交通、通信、能源、水利等基础设施达到或超过震前水平。

第七,初步恢复生态环境。生态修复机制开始形成,生态功能区得到保护;主要污染物明显减少,环境质量有所改善;防灾减灾能力明显增加。

我们未来所要建设的家园,应该是安居乐业的家园、绿色环保的家园、安全和谐的家园。上述目标一旦公布,就要使得灾区人民有盼头、得到实实在在的实惠,不仅激励当地人民自力更生,还要使得全国人民“举全国之力”帮助灾区实现这些目标。这既是国家的承诺,也可以为三年后的评估提供一个依据。

需要特别说明的是,笔者个人判断,前六大目标都可以如期实现,至于最后一个目标如何设计和实施,还可以进一步研究,以充分体现以人为本,科学重建的宗旨。

三、灾后重建的基本思路

为了实现上述目标,不仅要做法(中央支持,损失弥补等),还得做减法(人口转移),以使得经济社会的发展与资源环境条件相适应。四川“5·12”地震重灾区涉及约727万群众(其中农村人口565万人),其此前的生活条件较为恶劣:人均耕地仅1亩左右,且多为25度以上的坡地梯田,生存与发展的基础非常薄弱。此次地震还引发了大量次生灾害,山体崩塌、滑坡、泥石流等造成大量的山地农业耕地受损,农民人均1亩的耕地都很难确保,更难以谈及长远发展。总体而言,该地区所聚集的人口已经大大超过了当地自然生态条件所能承载的人口数量,因此必须减少人口、转移人口。

转移人口的首要途径是转移劳动力。四川省的常住人口总数,已经从2000年的8602万人下降到2007年的8127万人^①,累计减少475万人,年平均减少86.86万人,是中国最大的人口净流出省份,其为全国各地输出了大量的劳动力资源,既为接纳地经济发展提供了人力资本条件^②,又为保护四川生态环境建设、按照人与自然和谐相处的原则设计人口的空间分布创造了条件^③。在此次灾区的727万人,如果按照55%的劳动力人口比重估算,约有400万灾区劳动力。因此,应当通过此次灾害,继续加大劳动力输出力度,向全国输出口,通过一系列政策优惠(如户籍、住房、基本福利等)吸引灾区劳动力的流出,并为其长远生存与发展提供必要保障。

转移人口的第二个途径是转移人口。灾区的700万重灾人口应当进行必要分解,然后通过全国之力稀释掉,这样的话,既可以减少集中安置的难度,降低安置成本,又可以增加受灾群众的实际福利,通过市场化手段来解决其安置与生存问题。转移人口既包括农村转入城市,又包括省内转移和省外转移,应当根据受灾群众的基本意愿,按照通盘考虑、具体协调、基本保障、有效安置的原则,在全国范围内考虑人口的安置问题。

转移人口的第三个途径是转移孩子(学生)。在灾区727万人口中,估计0岁—14岁少年人口占20%左右,约为145万;如果再加上15岁—18岁的人口,可能在160万—180万左右。应当充分运用教育条件,通过向灾区倾斜教育指标的方式,保障灾区的孩子能够有学可上、有书可读;同时充分发挥对口支援的优势,从源头上将其转移出去,走向省外。如果其中有一半青少年能够在今后转移出去的话,将会大幅度减少当地人口,这不仅具有短期意义,更具有长期意义。通过近两代人的努力,从根本上实现人口转移的目的,提高灾区“下一代”的基本素质和就业能力,充分发挥其人力资本优势。

转移人口主要有三个地段:区内、区外、本地区集聚,关键是要提高灾区群众的收益。综上所述,此次地震既是一场灾难,同时也是一个难得的发展机遇。应当举全国之力帮助灾区人口转移,充分发挥人口与地区发达程度相匹配的优势,为灾区群众生活水平的跨越式发展创造条件。如果能够充分利用对口优势,调动市场资源,发挥受灾群众的积极性,灾区727万人口中,将有约200万人转移出去(包括劳动力及其家属、子女等),争取剩余人口在500万人以下,这将极大地减少当地的就业压力,提高劳动力的就业机会和工资性收入;同时减少对当地资源生态环境的承载压力,缓解灾区尖锐的人地矛盾;为灾区转移出的孩子进行人力资本投资,使其从乡村到城市,从欠发达地区到发达地区,从生态恶劣地区到适宜生存地区,打破原有的恶性循环机制,实现长久性、根本性、可持续性的

① 据四川省统计信息网, www. sc. stats. gov. cn.

② 为推进跨区域劳务合作,四川省与浙江省人民政府签订《川·浙劳务合作备忘录》,协议培训输出农民工14.8万人。

③ 据新华社电,2007年,四川农村劳动力输出达2002万人,相当于2007年就业人口总数4779万人的41.9%;实现劳务收入1077亿元,相当于2006年中央对四川转移支付740亿元(指四川地方财政支出减去地方财政收入)的2倍,见《中国统计摘要2008》,第70—71页。

发展。

该地区有可能实现跨越式的发展,如果能顺利实现上述目标的话,那么该地区反而可以因灾害而实现跨越式的发展,即加速劳动力从农业到非农产业的转移,人口从农村向城市转移、从欠发达地区向发达地区转移,也加速该地区人口自身的现代化。其结果是缓解当地资源环境承载压力,降低当地就业压力和当地公共服务压力。

创新机制、自力更生,即激励本地区人民发扬自力更生、艰苦奋斗精神;以地方为主,实施规划应该以县以上地方政府为责任主体,提高他们的积极性;国家支持,对灾害重建、规划指导予以财政支持、税收优惠、金融支持并在全中国范围内积极提供人力、物力、技术和知识方面的支持;社会参与,国家明确鼓励公民、法人和其他社会组织积极参与灾后重建工作并对作出突出贡献的公民和单位给予表彰、奖励与宣传;对口支援,包括两个含义:一是全国主要省区直接对口支援严重灾害县,指地区对地区的对口支援;二是中央部门对口支援相关系统工作,特别是中央企业、电力、通信、交通运输及能源等;争取国际援助,优先将国外和国际组织提供的援助用于重灾区;鼓励跨国公司和在华外资企业参与灾害重建并予以优惠政策。上述七个主体共同构成政府主导下的多元投资、相互补充、激励相容的新的灾后重建体系。

中国新闻改革在路上

——汶川地震新闻报道探析

甘险峰

汶川地震与唐山地震间隔的三十余年,恰巧与中国新闻改革三十年的轨迹基本吻合。在这段时间里,中国的经济面貌、政治话语和国内外舆论环境都发生了翻天覆地的变化,由大众传媒所主导的信息传播景观更是经历了量的飞速扩张和质的巨大突破。这两次地震是新中国建国以来最为严重的两次自然灾害,也都是集显著性与重要性于一体的重大新闻事件,中国新闻界对这两次灾难的报道却有天壤之别。因而,对这两次报道进行比照,不仅是对中国新闻改革三十年成果的一次集中展示,而且可以为中国改革开放三十年的进程提供一种微观意义上的注脚。

一、泛政治化的消解与“以人为本”精神的弘扬

唐山大地震时的中国已近“文革”尾声,恰是“批邓”、“反击右倾翻案风”如火如荼的时代,这一时期的主导新闻思想即“事实为政治服务”。与这一时期所有的新闻传播活动一样,关于这次地震的报道也被罩上了沉重的泛政治化外衣。1976年7月29日,《人民日报》于头版转发了新华社第一条有关地震的消息,题为《河北省唐山、丰南一带发生强烈地震,灾区人民在毛主席革命路线指引下发扬人定胜天的革命精神抗震救灾》,关于地震本身的描述仅限于时间、地点、震级和一句“震中地区遭到不同程度的损失”,结尾是:“他们决心在毛主席的革命路线指引下,在批邓、反击右倾翻案风斗争取得伟大胜利的大好形势下,发扬人定胜天的大无畏革命精神,团结起来,奋发图强,夺取这场抗灾斗争的胜利。”此后的几乎所有关于地震的新闻报道都被进行了泛政治化的处理。笔者对《人民日报》1976年7月29日至8月31日的相关报道进行统计后发现,几乎没有一篇剥离了政治化外衣的客观报道,“深入批邓”、“反击右倾翻案风”、“以阶级斗争为纲”、“无产阶级文化大革命”等诸如此类的字

眼被生硬地嫁接到新闻文本中。与此同时,作为个体的受难者的形象完全缺失,代之以“公社”、“党委”、“英雄的人民”、“小靳庄人民”、“灾区广大干部群众”、“抗震军民”、“毛主席教育出来的好战士”等集体形象。在这些报道中,看不到个体的痛苦,只见“人定胜天”、“试看天下谁能敌”这样的口号和数不清的“英雄事迹”,灾难的现场被新闻媒体重新构建为“批邓”和“发挥社会主义优越性”的“主战场”。缺失了受难者个体形象,一场轰轰烈烈的抗震救灾仿佛成了与空气的博弈。

而在汶川地震报道中,从新闻媒体进驻的那一刹那起,一个个遇难者、抗争者、救护者真实而生动的个体形象就通过文字、图片、声音、影像的形式,在各种媒体上源源不断地传播出来,真实的现场得到了最大程度的还原。同样是《人民日报》,在这一次的报道中我们几乎寻不见“路线”、“指导思想”这样的字眼,而是代之以切切实实的救援进展和灾区全貌。“生命”这一词语成了新闻报道的关键词和高频词:《目击生命争夺战》、《面对生命的呼唤》、《“赶快救人!”》、《全力挺进震中,打通生命之路》、《搜寻每一丝生命气息》这样的新闻报道,《人民生命高于一切》、《与时间和生命赛跑》这样的重磅评论,“我给遗体三鞠躬”、“只要有一线希望,我们就要尽全部力量救人”这样的领导人的话语,共同将一个国家和民族对个体生命和尊严的珍视表达得淋漓尽致。至2008年5月19日,随着全国哀悼日的设立,这种对生命的尊重达到了高潮。

这正是中国新闻改革中呼唤了多年的“新闻以人为本”的精神。胡锦涛总书记2008年6月20日在人民日报社考察工作时发表的讲话对这一精神作出了这样的概括:“以人为本,增强新闻报道的亲和力、吸引力、感染力。”^①我们可以相信,以这一次汶川地震报道为契机,未来的中国新闻界在“以人为本”的道路上会有更大的作为。

二、新闻控制的松绑与国家形象的提升

在20世纪80年代前的中国新闻报道中,灾难报道长期被视为禁区,自然灾害的程度和损害的相关数字信息甚至长期以来被视为“国家机密”,“捂着”、“盖着”一度是中国各级政府的“常规套路”。这种以牺牲受众知情权为特征的习惯性新闻控制,受到来自各方尤其是西方的指责与诟病,也使得中国在国际话语权上处于被动地位。这种新闻控制的源头可以追溯到1950年4月2日中央人民政府新闻总署给各地新闻机关的“关于救灾应即转入成绩与经验方面报道的指示”。指示要求“各地对救灾工作的报道,现应即转入救灾成绩与经验方面,一般不要再着重报道灾情”^②。究其背后原因,不外乎是想当然地认为客观报道灾害会影响国家形象、政府形象。

唐山大地震发生时,这种新闻控制达到了极致。地震中最为人所关心的伤亡数字直到三年后的1979年11月22日才在新华社记者的努力下公之于众。虽然当时新华社派出了40余人的队伍在灾难现场进行报道,但大多数报道都变成了内参。在见诸报端的有限报道中,所有关于灾难现场的真实景象和遇难者的信息都被屏蔽掉了,灾难报道变成了抗震救灾的表扬性报道,一个个英雄集体涌现出来,“社会主义制度的巨大优越性”和“无产阶级文化大革命的正确性”似乎藉此得到了完美体现。经过严密的新闻控制,地震消息的确得到了有效的封锁。笔者检阅当年的《纽约时报》、《泰晤士报》发现,对于唐山大地震这个20世纪最大灾难的稿件少得可怜,且不过寥寥数语。

此次汶川地震,中国政府却做到了最大程度的公开、透明。在地震发生后不到半个小时,新华社就播发了第一则简讯,央视、四川卫视、陕西卫视等随即中断了正常的节目播放,开始了对此次地震的跟踪直播,地震的伤亡数字即时更新,公众的知情权得到了最大程度的尊重和满足。国外记者也被允许入驻灾区进行新闻报道,国务院总理温家宝更是在现场回答中外记者的提问,亲口向外界公布地震伤亡数字和中国政府的援助办法及遇到的困难。这种对新闻控制的空前释放,并没有损害国

① 《人民日报》2008年6月21日第1版。

② 中国社会科学院新闻研究所:《中国共产党新闻工作文件汇编》(中),北京:新华出版社,1980年,第62-63页。

家形象,恰恰相反,中国政府和民众的此次抗震救灾行动却获得了空前的认可,包括美联社、路透社、《纽约时报》、CNN在内的国外主要媒体在报道灾区惨状的同时,并没有吝惜对中国的赞美,“快速”、“敏锐”、“成熟”、“异常公开”、“了不起”这样的字眼随着这次地震一起,被附加在中国国家形象之上。《洛杉矶时报》甚至用了“Exemplary Response”(堪称楷模的反应)这样的字眼来高度评价中国政府的作为^①。一向苛刻的德国媒体也称赞中国“展现了感情”,“抗灾体现了透明和效益”,“政府救灾受国际肯定”。

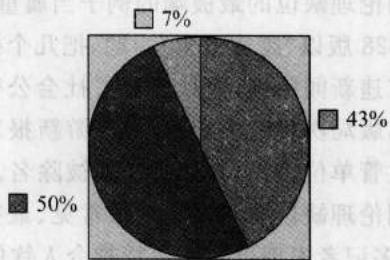
三、新闻价值的回归与媒体形象的再造

真实性、时效性、显著性、重要性等传统的新闻价值要素同样是灾难新闻最应珍视的。在一次自然灾害中,什么才是最为受众所关心的?什么才是最具有新闻价值的?西方新闻界和许多大学的新闻系教材给我们列出了这样一些要素:灾难的性质、伤亡人数、时间地点、灾难程度、紧急状态、救援行动等,“真正的灾难报道应当关注人的因素——遇难的人、被救出的人、救助他们的人、无家可归的人、被迫迁移的人。灾难报道最主要的要素之一,就是要突出表现人,表现他们的生活因巨灾而发生的剧烈变化,要充满人情味”^②。

唐山大地震的报道,我们很难说是不真实的,但这种真实是意识形态和泛政治化主导下的有选择的真实。换言之,我们所看到的真实是以牺牲掉了更多的本质真实为代价的。经过层层过滤之后呈现给受众的真实只是“人定胜天”的抗震救灾,而不是真实的灾害本身。就时效性而言,唐山大地震于1976年7月28日凌晨3时42分发生,时隔近3个小时后,新华社就播发了地震发生的消息。考虑到当时的技术条件限制,这样的表现也算差强人意。然而将地震的伤亡数字封锁了三年之久,震区的真实景象要等到多年后才可以在报告文学中觅得踪迹,则是不折不扣地将新闻变成了旧闻。“只要‘文化大革命的革命需要’,什么‘事实’都可以编造,任何‘典型’都可以出笼。”^③在这样的新闻观指导下的媒体只能算作特殊时期愚昧公众的工具,媒介形象、公信力不过是一纸空谈。

在这次汶川地震报道中,这些传统的新闻价值都得到了最大可能的彰显,全景式实时播报和报纸、电视、广播、网络、手机等多种传媒形态的共同介入,宣传禁区的基本消解,为媒体创造了一个提升媒介形象的机遇。清华大学媒介调查实验室的《媒体抗震救灾报道满意度调研报告》显示,民众对媒体抗震救灾报道的总体满意度在“比较满意”以上的达到了93%(详见右表),而在此前复旦大学学者主持的《中国大陆传媒公信力的实证研究》表明,“中国受众对大众传媒公信力的整体评价不高,电视、广播和报纸的公信力水平都没有达到‘良好’”^④。从读者满意度的数据来看,这无疑是对中国新闻改革成果的一个肯定。无论是媒体的报道,还是由媒体发起的各类援助,都实现了中国新闻先驱们对新闻所寄予的“社会之公器”的厚望。

民众对媒体抗震救灾报道的总体满意度



■ 非常满意 ■ 比较满意 ■ 一般/不清楚

样本描述: N=523 6月1日通过 NetTouch 调研系统获得数据

©2008.06 清华大学媒介调查实验室

① 《洛杉矶时报》2008年5月20日A14版。

② [美]凯利·莱特尔等:《全能记者必备》,宋铁军译,北京:中国人民大学出版社,2005年,第319页。

③ 郑保卫:《中国共产党新闻思想史》,福州:福建人民出版社,2005年,第374页。

④ 参见廖圣清等:《中国大陆大众传媒公信力的实证研究》,《新闻大学》2005年春季号。

我们还应注意到,基于泛政治化消解、以人为本回归、新闻价值回归的新闻话语的整体转向还导致了公众舆论的多姿多态。与唐山大地震时新闻报道“批邓”、“反击右倾翻案风”的单一舆论迥异的是,在此次汶川地震报道中,关于国家形象、信息公开、民族精神、政府问责、爱心捐助,甚至人性伦理等纷繁的话题都形成了极具冲击力的议程,形成了参差多态的公众舆论。

四、新闻伦理的缺位与两个效益的对立

尽管我们说汶川地震的新闻报道是改革开放以来中国新闻改革成就一次集中、全面的展示,尽管民众对媒体相关报道的总体满意度非常之高,但存在的问题仍然不少,有的问题还相当严重,比如新闻伦理的缺位、社会效益和经济效益的对立等。

新闻伦理要求新闻报道更多地体现人道主义和人文关怀,而且人道主义和人文关怀要体现在每一道程序、每一个细节、每一件新闻作品中。从采访到写作,从编辑到印刷、播出,都应该也必须加以注意。这个道理人人都懂,但是在具体操作中却并不容易做到。新闻伦理的问题由来已久。早在20世纪80年代中期,一幅新闻照片就曾引起过美国新闻界的广泛争论。照片画面上是一个家庭为溺水身亡的孩子哭泣,而溺水孩子的面部清晰可见。一家报纸在头版刊登了这幅照片之后,接到了500多位读者的批评电话和信件。读者普遍认为报社不应该将这个家庭最悲伤的情形强行暴露给世人,有人甚至认为摄影记者不应该在这个家庭如此悲伤的时刻介入。美国新闻界对这一事件进行了反思,之后的美国媒体开始正视新闻伦理的问题。在“9·11”事件的新闻报道中,美国报纸对新闻照片的选用十分精心,把关也非常严格。虽然有数千人死在事件中,但他们并没有在新闻照片中对此进行刻意渲染。在美国波因特研究所选编出版的《9·11版面精选》中,100多个美国报纸头版上几乎都是以世贸中心遭袭和消防队员在现场树起美国国旗的画面作为头版的主打照片,只有一个版面用了遇难者跳楼的照片。同样是对“9·11”的报道,国内许多报纸却大都刊发了为数众多的血淋淋的照片。类似的情况在汶川地震报道中也不同程度地存在着。编发这些照片对如实反映地震的破坏程度是有帮助的,但编辑是否考虑到了遇难者家属的感受和读者(尤其是未成年读者)看到这些照片后的反应?

新闻伦理缺位的最极端的例子当属重庆《旅游新报》。2008年5月19日,该报推出“汶川抗震特刊”,在B28版以“废墟重生”为题,把几个裸露的“美女”涂上假鲜血,在一片假废墟上摆姿态拍写真。这不仅有违新闻伦理,而且违背了社会公德,亵渎了民族情感,造成了极其恶劣的影响。因此,重庆市新闻出版局次日就决定给予《旅游新报》停刊整顿的行政处罚,报社社长、总编辑和副总编辑的职务也被主管单位撤销,直接责任人被除名。违背新闻伦理者受到了应得的惩罚。

新闻伦理缺位的问题表现最常见、最突出、为人诟病最多的是采访环节。在汶川地震的采访工作中,许多记者表现出的敬业精神令人钦佩。他们在抗震救灾第一线艰苦奋斗,出生入死,为保证公众的知情权立下了汗马功劳。但是也不能不承认,不少记者存在着采访伦理方面的严重问题。从采访对象、采访时机、采访场合的选择,到采访策略、介入方式、问题设计等方面都存在着许多可商榷之处。我们从电视上不止一次地看到这样的镜头:刚刚死里逃生的孩子面对新闻记者的众多话筒和摄影摄像镜头,或惊恐万状,或不知所措,记者完全无视对未成年人心理所造成的“二次伤害”;当救援队从钢筋水泥的废墟里抢救出一个生还者时,各路记者蜂拥而至,强光灯照着,闪光灯闪成一片,记者全然不顾可能对伤员眼睛造成的伤害;还有的记者甚至冲进了无菌的手术室,妨碍了医生对伤者的及时施救……。这样的采访是对受访者利益的侵害和对受访者心理的漠视,其实质是对受访者的极大伤害与不尊重。正如一篇网文所说:“在抗震救灾过程中,涌现出许多展现大爱、坚强乐观的平民英雄,他们的事迹无不可歌可泣,值得称颂。但刚刚经历了这样一场大劫难,几乎每个英雄的背后都有不堪回首、不希望被人触碰的伤痛故事,而媒体又偏偏要挖掘这些细节来塑造、突出英雄的完美

形象。于是,在记者们充满热情和崇敬的多次采访中,英雄反而受到了一次又一次的伤害。”^①也许会有人以满足公众知情权为由来为记者此类采访行为辩护,但这并不是问题的症结所在。记者这样做的根本原因或许还是由于收视率、发行量等传媒量化指标上的过度竞争带给记者的压力。重压之下,记者们为了抢新闻而一次又一次地违背了新闻伦理。即便记者的行为真的是为了满足公众知情权,也不应以损害另一部分公众的权益为代价。无论如何,记者不能通过违背新闻伦理的方式来换取所谓新闻的鲜活或独家。如何在保护受访者利益和满足公众知情权之间寻找到一个平衡点,这是一个值得探讨的问题。在对这一问题取得共识之前,有一点应该没有异议:记者首先是人,其次才是记者。他应该首先立足做一个好人,然后才是做一个好的新闻传播者。

我们的新闻报道事业应该追求的是社会效益与经济效益的高度统一。重大灾难带来了受众新闻关注度的空前提高,却不能给媒体创造经济效益,甚至造成了经济效益的大幅下滑。这次汶川地震的新闻报道也是如此。笔者翻阅了多家国内有影响的大报,发现广告版面都有不同程度的减少。其原因大致有这样几个方面:首先,广告主担心由于受众关注度的转移而导致广告传播效果的削弱,从而减少了广告的投放量;其次,媒体与广告主担心广告的投放会影响自身的公众形象,从而带来美誉度的降低;第三,广告主在遭遇大灾之后经济信心有所不足。新闻媒体应该在社会效益最大化的同时,力争经济效益的最大化。要做到这一点,媒体应该多动脑筋,精心策划相关活动,精心设计恰如其分的广告产品,既与灾难气氛相契合,又能够提升广告主的企业形象,藉此吸引广告主的参与,从而使媒体取得社会效益与经济效益的同步收益。

此外,汶川地震的新闻报道还存在着内容同质化、宣传味过于浓厚、媒体应急报道能力不足以及新闻媒体之间缺乏统筹和协调等问题,需要在今后的灾难报道中加以重视和解决。这些问题也从一个侧面表明,中国新闻改革仍然任重道远。

[责任编辑 扬眉]

① http://www.sc.xinhuanet.com/content/2008-06/17/content_13561612_1.htm, 时代平议王, 载于《平议王》, 2008年6月17日。

皇甫谧籍贯及相关问题考论

丁宏武

摘要:魏晋学者皇甫谧的籍贯归属,是一个相当复杂的问题。其远祖定居安定朝那,曾祖迁居陕西郿、岐,自身又徙居河南新安。对他而言,“安定朝那”只是其姓望即宗族籍贯、姓氏所出,是其社会地位的象征,与其生前住地没有联系。注重门第、标榜姓望的时代风尚和因战乱、仕宦导致的迁徙不定,是造成这种矛盾的根本原因。

关键词:皇甫谧;籍贯;安定朝那;宁夏固原;甘肃灵台

魏晋时期著名学者皇甫谧的籍贯问题,近年来成了学界尤其是甘肃、宁夏两省区学者关注的焦点。经过反复讨论,西汉安定郡朝那县的大体位置、皇甫氏家族的迁徙变化以及东汉安定郡及其属县的沿革变迁等问题,已经有了比较令人满意的结论^①。但皇甫氏如何成为西州著姓、安定望族?后汉羌族叛乱时,皇甫氏家族究竟有没有内迁?皇甫谧生前究竟生活在何地?西魏大统元年为何要徙置朝那县于灵台?如何看待甘肃灵台及邻近各县的皇甫氏家族文化遗迹?诸如此类的问题,仍有进一步研究的必要。

一、皇甫氏成为安定望族的由来

关于皇甫氏家族的渊源,唐代以来屡有记载。白居易《唐故银青光禄大夫太子少保安定皇甫公墓志铭并序》云:“始封祖,微子也。周克殷,封于宋,九代至戴公。戴公之子曰皇父,因字命族为皇父氏。至秦徙茂陵,改父为甫。及汉,迁安定朝那,其后为朝那人。”^②《元和姓纂》卷五云:“(皇甫)子姓,宋戴公之子充石字皇父,子孙以王父字为氏。汉兴,改父为甫。后汉安定都尉皇甫偁生稜,始居安定。稜子彪,有八子,号八祖。皇甫氏为著姓。”^③《广韵》上声“麌第九”亦云:“《左传》宋有皇父充石,宋之公族也。汉初有皇父鸾,自鲁徙居茂陵,改父为甫。后汉安定太守偁,始居安定朝那,代为西州著姓。又徙居京兆。”^④类似的记载,还见于《新唐书·宰相世系表》、《通志·氏族略》、《古今姓氏书辩证》(“辩证”,《四库全书总目》和《四库提要辩证》等书作“辨证”)等^⑤。由此可见,皇甫氏本宋戴公

作者简介:丁宏武,西北师范大学文学院副教授(甘肃兰州 730070)。

① 参见赵以武:《皇甫谧生平新探》,《西北师大学报》(社会科学版)1993年第1期;杜斗城:《皇甫谧籍贯之考证》,《光明日报》2006年3月11日,第3版;吴忠礼:《皇甫谧故里考》,《宁夏社会科学》2006年第5期;张有堂、杨宁国:《再谈皇甫谧籍贯——兼与杜斗城、李并成教授商榷》,《固原师专学报》2006年第5期;祝世林:《朝那皇甫氏家族的迁徙变化》,见史星海主编:《中国皇甫谧研究全集》,北京:人民日报出版社,2005年;张连举:《皇甫谧与安定和朝那》,见史星海主编:《中国皇甫谧研究全集》。

② 顾学颉校点:《白居易集》,北京:中华书局,1979年,第1480页。

③ 林宝:《元和姓纂》,《文渊阁四库全书》第890册,台北:台湾商务印书馆,民国72年(1983年)影印本,第605页。“皇甫偁”,《元和姓纂》作“皇甫携”,《广韵》、《通志》俱作“皇甫偁”,今从后者。

④ 周祖谟:《广韵校本》上册,北京:中华书局,2004年,第263页。

⑤ 参见赵超:《新唐书宰相世系表集校》,北京:中华书局,1998年,第860页;郑樵撰,王树民点校:《通志二十略》,北京:中华书局,1995年,第114页;邓名撰,王力平点校:《古今姓氏书辩证》,南昌:江西人民出版社,2006年,第225—226页。

之子充石之后,汉初皇父鸾自鲁徙居茂陵,改“皇父”为“皇甫”。后汉安定太守(一作“都尉”)皇甫雋始居安定朝那。在皇甫氏家族成为安定郡望的过程中,皇甫雋是一个非常关键的人物。他曾任安定都尉、太守,始居安定朝那,而且子孙兴旺。自他开始,皇甫氏家族走上了兴旺发达之路。

安定皇甫氏的进一步发展,与后汉皇甫规、皇甫嵩在平定羌乱、镇压黄巾军过程中建立的功业有着很大的关系。对此,前人多有论述。但对皇甫氏家族在皇甫雋以后、皇甫规以前的发展情况,学界研究较少,故特予稽考发明。《后汉书·皇甫规传》载,皇甫规“祖父棱,度辽将军。父旗,扶风都尉”^①。可见,皇甫规的祖父,正是皇甫雋之子皇甫棱(“棱”与“稜”同)。据《后汉书·南匈奴列传》,汉和帝永元二年(90)春,以定襄太守皇甫棱行度辽将军,永元六年(94)春免。皇甫棱之事,《后汉书》所载仅此而已。其所任行度辽将军一职,始置于汉明帝永平八年(65),“以卫南单于众新降有二心者”^②。此秩虽为“二千石”,却是当时负责监督保卫匈奴南单于部落的最高军事长官。皇甫规之父皇甫旗,《后汉书》所载也仅一事。《西羌传》云,汉安帝元初二年(115)秋,征西将军司马钧督率右扶风仲光、安定太守杜恢、北地太守盛包、京兆虎牙都尉耿溥、右扶风都尉皇甫旗等,北击零昌于丁奚城,仲光、皇甫旗等乘胜深入,中羌伏击,皆战歿。此年皇甫规仅十三岁^③。皇甫旗之子见于史料记载者,尚有皇甫规之兄、皇甫嵩之父皇甫节,官至雁门太守。

不难看出,自皇甫雋以来,安定皇甫氏累世效命边郡,出任武职。在此过程中,逐渐形成习兵尚武、崇尚事功之家风^④。此后,经皇甫规、皇甫嵩叔侄两代的努力进取,安定皇甫氏不仅有了成为西州望族的政治基础,而且也有了跻身衣冠世族的好名声。晋代史臣华峤,称其父华表(光禄大夫)每言其祖华歆(魏太尉)云:“时人说皇甫嵩之不伐,汝豫之战,归功朱雋,张角之捷,本之于卢植,收名斂策,而已不有焉。”^⑤平原华歆祖孙三代,魏晋时期位望通显,堪称衣冠世族的代表,其称誉皇甫嵩如此,足以说明安定皇甫氏已经被中原世族认可接纳。

魏晋时期,九品中正制盛行,“魏定安定皇甫在乙门”(邓名世《古今姓氏书辩证》卷十五)。这一时期,皇甫氏成员虽然在事功方面无人超过皇甫规、皇甫嵩,但是皇甫嵩曾孙皇甫谧,“沉静寡欲”,“修身笃学”,在学术上取得了丰硕的成果。所撰《帝王世纪》、《年历》、《高士传》、《逸士传》、《列女传》、《玄晏春秋》等,并重于世。门人挚虞、张轨、牛综、席纯等,也都为晋世名臣^⑥。正因为他名高望重,所以西晋建国之初,朝廷屡次征召;时人张华、左思、卫权等也视其为“西州高士”、“西州之逸士”(《世说新语·文学》、《晋书·左思传》)。皇甫谧在学术文化方面的成就和影响,使安定皇甫氏的社会地位得到进一步的巩固和提高。正是由于他的出现,才使得皇甫氏成员在“西州豪杰”的基础上,又赢得了“西州高士”的美誉,皇甫氏家族真正实现了从武力强宗向衣冠士族的转变^⑦。

皇甫谧之后,虽然皇甫氏家族鲜见声名显赫之人,但在很长一段时期,安定皇甫氏仍为世人所重。后赵石虎时,镇远王擢表雍、秦二州望族,皇甫氏列十七姓之首(《晋书·石季龙载记》);前燕、前

① 《后汉书》卷六十五《皇甫张段列传》,北京:中华书局,1965年,第2129页。

② 《后汉书》卷八十九《南匈奴列传》,第2953-2955页;《后汉书》志第二十四《百官志一》,第3565页。

③ 《后汉书》卷八十七《西羌传》,第2889页。

④ 景蜀慧:《魏晋政局与皇甫谧之废疾》,《文史》第五十五辑,北京:中华书局,2001年,第53-74页。

⑤ 《后汉书》卷七十一《皇甫嵩朱雋列传》,第2314页。

⑥ 《晋书》卷五十一《皇甫谧传》,北京:中华书局,1974年,第1409-1418页。

⑦ 钱穆在论及魏晋南北朝学术文化与当时门第的关系时说:“当时门第传统共同理想,所希望门第中人,上自贤父兄,下至佳子弟,不外两大要目:一则希望其能具孝友之内行,一则希望其能有经籍文史学业之修养。此两种希望,并合成为当时共同之家教。”参见钱穆:《略论魏晋南北朝学术文化与当时门第之关系》,《中国学术思想史论丛》,合肥:安徽教育出版社,2004年,第159页。熊德基在《六朝豪族考》一文中也说,大族豪强“凭借军功,可能有的位至将相,可是多数是一二代即没落。只有一些在改变、割据中取得了显贵地位,而子孙又有了‘儒业’或‘文才’之美,才挤入‘士族’行列,从而转化为世族”。见熊德基:《六朝史考索》,北京:中华书局,2000年,第322页。在皇甫谧以前,皇甫氏家族主要凭借军功出人头地,严格地讲,只能称之为“西州豪杰”、武力强宗,与位望通显、诗礼传家的名门大族尚有一定的距离。皇甫规晚年逢党锢之祸,“天下名贤多见染逮”,“自以西州豪杰,耻不得豫”,所以主动上书,请坐党人之罪(《后汉书·皇甫规传》),足以说明皇甫氏在当时尚未跻身“士族”之列。

秦时,皇甫真为慕容玮所重,其兄皇甫典,从子奋、覆等,又为苻坚所用,并显关西(《晋书·慕容玮载记》);西魏、北周时,宇文氏称霸关中,皇甫璠以西州著姓,预参勋业(《周书·皇甫璠传》);“唐贞观所定泾州安定郡六姓,其一曰皇甫”(《古今姓氏书辩证》卷十五);《太平寰宇记》卷三十三录泾州安定郡四姓,皇甫亦居其一。这些记载说明,在东晋南北朝乃至唐宋时期,皇甫氏家族一直保持着安定郡望的地位,长盛不衰。

二、后汉羌族叛乱与皇甫氏家族之内迁

皇甫氏家族所居之安定郡,原属北地,汉武帝元鼎三年(前114),始单独置立。此地北连塞外,西接陇右,南临关中,地理位置十分重要,为历代兵家必争之地。史载汉文帝十四年(前166)冬,匈奴“攻朝那塞,杀北地都尉印”(《史记·孝文本纪》)。迫于匈奴寇边侵扰之患,晁错献徙民实边之策,文帝从之(《汉书·晁错传》)。随着这一政策的实施,边塞人口大增。于是,汉武帝于元鼎三年析北地地置安定,郡治高平,领朝那等二十一县(《汉书·地理志八下》)。其中的朝那县,大致在今宁夏固原东南、甘肃平凉西北一带^①。两汉之交,天下大乱,安定一带成了隗嚣与刘秀争雄的主战场。由于久经战火,人口大减,光武帝遂于建武六年(30),“并省四百余县”(《后汉书·光武帝纪》),安定郡属县也由西汉的二十一县减至八县,郡治也由高平(今宁夏固原)移至临泾(今甘肃镇原县南)。朝那县因有重要关塞,加之为端旬祠、湫渊祠故地所在(《汉书·地理志》注),所以未被省废^②。皇甫氏携家定居之地,即为建武六年省并后的安定朝那。

正当皇甫氏家族开始兴旺发达的时候,战争的灾难再次降临安定。汉安帝永初元年(107),原本归附东汉,散居安定、北地等郡县的降羌,由于“为吏人豪右所徭役,积以愁怨”,于是在先零别种滇零等人的领导下起兵造反。永初二年,“滇零等自称‘天子’于北地,招集武都、参狼、上郡、西河诸杂种,众遂大盛”,于是“寇钞三辅,断陇道”,安定一带再次陷入战争的深渊。永初五年(111),“羌既转盛,而二千石、令、长多内郡人,并无守战意,皆争上徙郡县以避寇难。朝廷从之,遂移陇西徙襄武,安定徙美阳,北地徙池阳,上郡徙衙。百姓恋土,不乐去旧,遂乃刈其禾稼,发彻室屋,夷营壁,破积聚”^③。这次迁徙,生逢时乱的临泾人王符在其所著《潜夫论》中也有记述:“五州残破,六郡削迹”(《救边》);“遣吏兵,发民禾稼,发彻屋室,夷其营壁,破其生业,强劫驱掠,与其内入”(《实边》)^④。皮之不存,毛将焉附?在这种情况下,皇甫氏不可能固守安定朝那,坐以待毙。

皇甫氏的内迁,还有其他史料为证。其一,据《后汉书》之《西羌传》及《百官志五》,安帝永初四年,“以羌犯法,三辅有陵园之守”,乃“置京兆虎牙都尉于长安,扶风都尉于雍,如西京三辅都尉故事”。皇甫规之父皇甫旗即在此时出任扶风都尉,其驻军之雍地,就在右扶风的岐山附近^⑤。其二,据《后汉书·皇甫规传》,汉桓帝延熹四年(161)秋,叛羌再寇关中,时任太山太守的皇甫规以自幼生长在邠、岐之间,熟悉关中地形为理由,上疏朝廷,请求回三辅领兵平乱,其疏云:“臣生长邠、岐,年五十有九”;“臣穷居孤危之中,坐观郡将,已数十年矣”。疏中提到的“邠”,在栒邑县,即今陕西邠县一带,与甘肃灵台县接壤;“岐”即岐山,在安定郡内迁后的郡治所在地美阳(《后汉书·郡国志一》)^⑥。其三,西魏大统元年(535),宇文泰“以戎役屡兴,民吏劳弊,乃命所司斟酌今古,参考变通,可以益国利

① 张有堂、杨宇国《再谈皇甫谧籍贯》一文认为,西汉朝那县治在今宁夏彭阳县古城镇,并列举四证:朝那鼎、《北征赋》、朝那湫、古城遗址,结论可信。文刊《固原师专学报》2006年第5期。

② 参见《汉书》卷二十八下《地理志八下》,北京:中华书局,1962年,第1615页;《后汉书》志第二十三《郡国志五》,第3519页。

③ 《后汉书》卷八十七《西羌传》,第2886-2888页。

④ 汪继培笺,彭铎校正:《潜夫论笺校》,北京:中华书局,1985年,第257、282页。

⑤ 《后汉书》志第二十八《百官志五》,第3621页;《后汉书》卷八十七《西羌传》,第2887、2889页。

⑥ 《后汉书》卷六十五《皇甫张段列传》,第2132页;《后汉书》志第十九《郡国志一》,第3406页。

民便时适治者,为二十四条新制,奏魏帝行之”^①。史载朝那县恰于此年徙置灵台(《太平寰宇记》卷三十二),应当就是“斟酌今古,参考变通”后所定“二十四条新制”之一。这些史料表明,在永初五年的大迁徙中,皇甫氏家族确实也随同郡县内迁到郿、岐一带,内迁后的朝那县,很可能就在今甘肃灵台一带^②。

此后,虽然在汉顺帝永建四年(129)九月,“复安定、北地、上郡归旧土”,但是在顺帝永和六年(141),东西羌再次大合,“于是复徙安定居扶风,北地居冯翊”^③。在这种情形之下,皇甫氏也无迁返并固守安定朝那的可能。又据《后汉书·皇甫规传》,冲、质之间(145-146),皇甫规举贤良方正,因忤逆梁冀,托疾免归,“遂以《诗》、《易》教授,门徒三百余人,积十四年”^④。皇甫规教授门徒达十四年之久的地方,虽然史书不载,但绝对不是战乱频仍的安定朝那。结合他在汉桓帝延熹四年(161)的上疏,我们可以断定,皇甫规及家人自汉安帝永初五年(111)内迁以来,一直侨居于右扶风的郿、岐一带。

汉桓帝延熹二年,梁冀被诛,年届花甲的皇甫规终于结束了长达十四年的“禁锢”生活,“公车特征规,拜太山太守”;延熹四年,三公举规为中郎将,持节平羌^⑤。自此开始,皇甫规、皇甫嵩前后相继,平羌乱,镇黄巾,官越做越大,迁返安定朝那的可能性也越来越小。史载皇甫嵩平定黄巾之乱,以功封槐里侯,食槐里、美阳两县(今陕西兴平、武功一带)八千户;董卓构陷皇甫嵩,下狱论死,嵩子坚寿自长安赴洛阳救父^⑥;《古今姓氏书辩证》卷十五亦云:“汉安定郡嵩,生陵,始居安陵(今陕西咸阳市东北)。”^⑦这些记载,都可说明皇甫嵩时,其家人已徙居陕西长安一带。

综上所述,我们认为:安定皇甫氏自汉安帝永初五年内迁以来,一直侨居于右扶风的郿、岐一带,此后由于仕宦及战乱等原因,遂散居各地,迁返原籍的可能性微乎其微。但是,由于汉制边人不得擅自内移^⑧,累世武将、效命边郡的家风以及被迫毁弃家园、背井离乡的遭遇,使得皇甫氏族人对故土抱有强烈的眷恋之情,特别是在“世重高门,人轻寒族,竞以姓望所出、邑里相矜”(《史通·邑里》)的魏晋南北朝时期,皇甫氏安定望族的地位已经牢固确立,安定朝那或安定郡不仅成了皇甫氏成员赖以猎取政治特权、经济利益的根据地,而且也成了显示其社会地位的标志之一,所以在汉末魏晋南北朝乃至隋唐时期,皇甫氏成员虽因战乱或仕宦散居各地,但他们的籍贯基本上都是“安定朝那”或“安定”。正如清末民初学者胡孔福所言:“衣冠望族,桑梓情殷。汝南应劭,鲁国孔融,地因人重,名以望传。虽迁徙靡常,寄寓他所,而称名所系,仍冠旧邦。庶邑居井里,以亡为有,实去名存。”^⑨要之,“寄寓他所”、“仍冠旧邦”是当时名门望族的共同选择,注重门第、标榜姓望的时代风尚和因战乱、仕宦导致的迁徙不定,是造成这种现象的根本原因。

三、皇甫谧生前住地稽考

关于皇甫谧的家世与籍贯,《晋书》本传有明确记载:“皇甫谧字士安,幼名静,安定朝那人,汉太

① 《周书》卷二《文帝纪下》,北京:中华书局,1971年,第21页。

② 杜斗城:《皇甫谧籍贯之考证》,《光明日报》2006年3月11日,第3版。

③ 《后汉书》卷六《孝顺帝纪》,第256页;《后汉书》卷八十七《西羌传》,第2893、2896页。

④ 《后汉书》卷六十五《皇甫张段列传》,第2130-2132页。

⑤ 《后汉书》卷六十五《皇甫张段列传》,第2132、2133页。

⑥ 《后汉书》卷七十一《皇甫嵩朱雋列传》,第2302-2307页。

⑦ 邓名世撰,王力平点校:《古今姓氏书辩证》,第226页。

⑧ 据《汉书·晁错传》,汉文帝时匈奴寇边为患,晁错献徙民实边之策,建议不仅给予边民“赐高爵,复其家,予冬夏衣,廩食”等一系列优惠政策,而且极力主张“服习以成,勿令迁徙”,文帝从其言,募民徙塞下。边人不得内徙也成了汉代的法令之一。又据《后汉书·张奂传》,桓帝永康元年,张奂平羌有功,论功行赏,奂“并辞不受,而愿徙属弘农华阴。旧制,边人不得内移,唯奂因功特听,故始为弘农人焉”。张奂与皇甫规同辈友善,本敦煌酒泉人,因军功卓著,要求徙居弘农,朝廷以其功高而恩准。边郡之人内徙之难,于此可见一斑。虽然安定等四郡于永初五年奉命内迁,但这只是国家在非常时期的权宜之策,“边人不得内移”的法令绝未更改。皇甫氏既然在皇甫嵩时定居安定朝那,就必须遵守徙边法令,不得擅自更改籍贯。

⑨ 胡孔福:《南北朝侨置州郡考》叙,转引自胡阿祥:《六朝疆域与政区研究》,北京:学苑出版社,2005年,第258页。

尉嵩之曾孙也。出后叔父,徙居新安。”^①由此可见,皇甫谧的情况和上文的结论完全相符。虽然《晋书》本传称他为“安定朝那人”,但实际上他已“徙居新安”。新安其地,在今河南浍池一带,两汉三国时属弘农郡,西晋改属河南郡,介于长安和洛阳之间,一直为司隶校尉部或司州统辖。皇甫谧徙居新安一事,还有很多文献资料可资佐证。为说明问题,条列疏证如下。

《太平御览》卷七四三引皇甫谧《玄晏春秋》曰:“夏四月,予疟于河南。归于新安,不瘳。”卷八八五引《玄晏春秋》曰:“新安寺有槐而鹊巢之,雄鸡夺而栖焉。”^②按:此两条所述之事均发生在新安。据《晋书·地理志上》,司州河南郡统县十二,河南、新安并为属县,且毗邻接壤。河南县在新安东面,靠近洛阳。

《初学记》卷二十六《饼第十七》引《玄晏春秋》曰:“卫伦以郎应会于京师,过予而论及于味。”^③按:卫伦应会京师,乘便拜访皇甫谧,说明谧之居所必在洛阳附近。

据《晋书·皇甫谧传》载,晋武帝泰始年间(265—274),朝廷屡次征召,谧并因疾不起,“自表就帝借书,帝送一车书与之”;晋武帝咸宁年间(275—280),“司隶校尉刘毅请为功曹,并不应”^④。按:皇甫谧借书、晋武帝赐书以及刘毅请谧为司州功曹诸事,都说明谧之居所在洛阳附近,因为刘毅在其辖区司州境内求贤合乎情理,而跨境到千里之外的雍州安定郡请皇甫谧则不合常理。皇甫谧徙居之地新安,隐居之地宜阳,都在西晋司州境内。

《晋书·张轨传》载,张轨(安定乌氏人)“与同郡皇甫谧善,隐于宜阳女几山”^⑤。按:宜阳在后汉三国西晋时属弘农郡,位于洛水下游,新安南面。

《晋书·左思传》载,左思本齐国临淄人,因妹左芬入宫,移家京师。其《三都赋》成,“时人未之重。……安定皇甫谧有高誉,思造而示之。谧称善,为其赋序”^⑥。按:皇甫谧为《三都赋》作序之事,时人卫权《〈三都赋〉略解·序》(见《晋书·左思传》)及《世说新语·文学》都有记载,说明绝非无稽之谈^⑦。据《后汉书·郡国志五》,东汉安定郡在洛阳西一千七百里,郡治临泾。魏晋承其置。若皇甫谧生活在安定朝那,则距洛阳千余里之遥,左思一介书生,去安定拜访皇甫谧的可能性不大,这也说明皇甫谧晚年仍生活在洛阳附近。

《华阳国志》卷十一《后贤志》载,犍为武阳人李密,“著《述理论》,论中和仁义、儒学道化之事,凡十篇。安东将军胡黑与皇甫士安深善之。又与士安论夷、齐,及司马文中、杜超宗、郗令先、文广休等议论往返,言经训诂,众人服其理趣”^⑧。按:李密能与皇甫谧“议论往返”,说明两人居所必相距不远。据《晋书·李密传》,李密曾任河内温令(今河南温县一带),与河南新安相距甚近,二人往返论学之事,应该就发生在这一时期。这又说明皇甫谧晚年就生活在洛阳附近。

总之,《玄晏春秋》佚文和《晋书》、《华阳国志》等的记载表明,皇甫谧生前活动的中心就在司州河南新安一带,与雍州安定朝那没有联系。这说明《晋书》本传关于皇甫谧“徙居新安”的记载完全属实,皇甫谧生前就生活在司州河南新安一带。

皇甫谧晚年有没有返回安定朝那?从现存史料看,也绝不可能。首先,皇甫谧虽自幼“出后叔父,徙居新安”,“叔父有子既冠,谧年四十丧所生后母,遂还本宗”(《晋书》本传),但皇甫谧“还本宗”,

① 《晋书》卷五十一《皇甫谧传》,第1409页。

② 《太平御览》卷七四三《疾病部六》,北京:中华书局,1960年影印本,第四册,第3296页下栏;《太平御览》卷八八五《妖异部一》,第四册,第3933页下栏。

③ 徐坚等撰:《初学记》,北京:中华书局,1962年,第643页。

④ 《晋书》卷五十一《皇甫谧传》,第1415、1416页。

⑤ 《晋书》卷八十六《张轨传》,第2221页。

⑥ 《晋书》卷九十二《左思传》,第2376页。

⑦ 关于此事的真实性,徐传武《关于皇甫谧〈三都赋序〉的真实性》有论,文刊《社科纵横》1999年第6期。

⑧ 任乃强校注:《华阳国志校补图注》,上海:上海古籍出版社,1987年,第638页。

主要是身份的变更,而不是返回原籍,他“还本宗”后仍与父兄居住在一起^①。《晋书》本传引其《让征聘表》即云:“于今困劣,救命呼喻,父兄见出,妻息长诀。”其《释劝论》亦云:“宗人父兄及我僚类,咸以为天下大庆,万姓赖之。”^②隋巢元方《诸病源候论》卷六引其语亦云:“当吾之困也,举家知亲,皆以见分别,赖亡兄士元,披方得三黄汤方,合使吾服,大下即瘥。自此常以救急也。”^③这些资料表明,和皇甫谧一起徙居新安的,不仅有他的叔父叔母,而且还有他的宗人父兄。在此情况下,安定朝那对他来说,既无所系,亦无所托,故不可能在晚年返回原籍。其次,据《晋书》本传载,泰始初年皇甫谧上疏武帝,以“久婴笃疾”、“躯半不仁”、“四肢酸重”、“不任进路”、“惧毙命路隅”等为理由辞让征聘,所以他绝不可能在晚年出尔反尔,长途跋涉千余里而迁返安定原籍。

皇甫谧死后有没有返葬原籍?从现存史料看,也不可能。据《晋书》本传载,谧晚年因久病不愈,“惧夭阏不期”,所以作《笃终》一篇,论葬送之制,并从容安排后事,他说:“吾欲朝死夕葬,夕死朝葬”;“平生之物,皆无自随,唯赍《孝经》一卷,示不忘孝道”;“土与地平,还其故草,使生其上,无种树木、削除,使生迹无处,自求不知”;“若亡有前后,不得移柩(“移柩”即合葬)”;“古不崇墓,智也。今之封树,愚也。若不从此,是戮尸地下,死而重伤。魂而有灵,则冤悲没世,长为恨鬼”。不难看出,关于自己的丧事,皇甫谧在一切从简的前提下,重点强调了速葬、不封不树、不求合葬等遗愿。他还告诫子孙:“死誓难违,幸无改焉!”史载“子童灵、方回等遵其遗命”^④。如此,我们可以断定:皇甫谧去世之后,必然安葬在河南新安(今渑池)一带,绝不可能千里迢迢返葬安定原籍,也不可能有高大的坟墓留存至今。

四、关于甘肃灵台皇甫氏文化遗迹的几点说明

皇甫谧生前徙居于河南新安一带,死后又就地安葬,未返安定原籍。永嘉丧乱,其子皇甫方回等“避乱荆州”,没有回归安定故里(《晋书·皇甫方回传》)。那么,为何自北宋《元丰九域志》以来,在甘肃灵台县的历代方志中不断有皇甫士安读书台、皇甫士安家之类的记载?西魏大统元年(535),为何要徙置汉安定朝那城于灵台东朝那镇(今甘肃灵台境内)?笔者认为,要回答这些问题,首先必须澄清下列历史问题。

(一)东汉羌族大乱以后,甘肃灵台及其邻县涇川等地逐渐成为安定皇甫氏家族新的活动中心,所以西魏大统元年徙置安定朝那于灵台,并有大量文化遗迹存留至今。

如前所论,皇甫氏家族本定居于安定朝那,汉安帝永初五年,羌族大乱,安定、北地等四郡内迁,皇甫规及家人被迫徙居右扶风境内的郿、岐一带。其中的“郿”,在今陕西郿县一带,与甘肃灵台接壤;“岐”即陕西岐山,也距灵台很近。此后,虽然皇甫氏家族的部分成员因仕宦、战乱而徙居他地,但在魏晋南北朝时期,郿、岐、灵台一带仍然是皇甫氏家族的集聚地区。《晋书·皇甫重传》载,安定朝那人皇甫商为长沙王司马乂参军,成都王司马颖与河间王司马颙起兵共攻长沙王司马乂,乂屡败,“乃使商间行赍帝手诏,使游楷(颙之同党)尽罢兵,令重(皇甫重)进军讨颙。商行过长安,至新平,遇其从甥,从甥素憎商,以告颙,颙捕得商,杀之”^⑤。不难看出,皇甫商是奉命密至长安,以扰乱河间王司马颙在关中的统治,所以其潜往藏身之地必然首选皇甫氏族人聚居地带,而西晋时的新平郡,辖漆、汾邑两县(《晋书·地理志上》),其中的漆县即今陕西郿县一带,正是后汉皇甫规及其族人徙居之处。这说明在西晋时期,陕西郿县一带仍然是皇甫氏族人的集聚地区。

东晋南北朝时期,北方连年战乱,安定、扶风一带成了少数民族政权互相争夺的主战场。在这种

① 安正发:《皇甫谧生平有关问题考述》,《固原师专学报》2006年第5期。

② 《晋书》卷五十一《皇甫谧传》,第1415、1411页。

③ 巢元方等著:《诸病源候论》卷六,北京:人民卫生出版社,1955年影印本,第36页。

④ 《晋书》卷五十一《皇甫谧传》,第1416—1418页。

⑤ 《晋书》卷六十《皇甫重传》,第1638页。

情况下,滞留于郿、岐一带的皇甫氏成员,只有退居偏远险地,以宗族乡里为单位结坞自保。今甘肃灵台的东朝那镇一带,正是这样一个屯聚自保的理想之地。灵台学者史可晖在《古朝那城考析》一文中说:“今灵台朝那古城址坐北向南,半山半塬,占地约0.8平方公里。北依塬面葫芦形腰弦处筑城墙,南以半山坡凸兀起的城头岭为中轴,沿左右两个地势相似的山湾呈扇形向南扩延,东西山湾中部,各有水泉三眼,水源旺盛,甘甜可口。城东南有柳扇梁向西,西南有皇甫岭向东,如两臂环抱,当地人称‘二神护城’。”^①平凉学者张新民在《皇甫谧故里展新容》一文中也说:“朝那海拔1500米,是灵台最高的地方,干旱缺水也是困扰群众的一个难题。”^②虽然宁夏学者张有堂等以灵台朝那古城面积狭小、交通不便、地高缺水等为理由,怀疑此地历史上曾容纳过显赫一时的皇甫氏家族^③,但是这些地理条件方面的不足,又何尝不是屯聚避乱的良好条件?

关于“永嘉之乱”以来北方人民的屯聚等问题,陈寅恪先生在《晋代人口的流动及其影响(附坞)》一文中早有非常深入的论述:“北方的战乱和胡族统治者的徙民,对于各族来说,都是一种灾难。汉人能走的都走了,不能远离本土迁至他乡的,则大抵纠合宗族乡党,屯聚堡坞,据险自守,以避戎狄寇盗之难。”“凡屯聚堡坞而欲久支岁月的,最理想的地方,是既险阻而又可以耕种、有水泉灌溉之地。能具备这二个条件的,必为山顶平原及有溪涧水源之处。因此,当时迁到山势险峻的地方去避难的人,亦复不少。盖非此不足以阻胡马的陵轶、盗贼的寇抄。”他还说:“地以坞为名的,其较早时期以西北区域为多。”“西晋末世中原人民不能远徙的,藉此类小障、库城以避难,坞遂在北方广泛发展起来。”“西晋时期发展起来的坞,可说是体小人少(对城而言)、经济自足的防御夷狄、寇盗的军事屏障。”“那时北方城市荒芜不发达,人民聚居田野、田间,唯依坞以务农自给,坞由此而得以占据北方社会最重要的位置。”^④这些论述,可为我们的推论提供非常有力的佐证。

值得一提的是,在今甘肃泾川县,也有很多关于皇甫氏家族的传说和遗迹。泾川学者张怀群在《泾川灵台地缘与皇甫氏遗产》一文中说:“泾川朝那沟、朝那庙、朝那城,其实都在一地,即今县城东吴家水泉沟一带。沟原名朝那沟,沟内有香水泉,……这条沟沟口在县城,水入泾水,沿沟向南经过太平乡,可达黑河川,过了黑河,上南塬,即是灵台朝那镇,这应是东汉泾川朝那、灵台朝那沿山脉、水路向南或向北迁徙的自然走向,必然地缘。”^⑤不难看出,泾川朝那城和灵台朝那镇相距很近,由此地向东南延伸,即与陕西郿县接壤。皇甫氏家族为避战乱,由郿、岐一带退居西北面的灵台、泾川,显然合情合理。

关于灵台县境的东朝那,王仲荦先生在《北周地理志》卷一有详细考述,并且明确指出:“此朝那,后魏所侨置者。”^⑥但是因何故而侨置于灵台,王先生没有具体论述。笔者认为,这次侨置主要与皇甫氏家族有关。如前所论,安定皇甫氏自汉安帝永初五年随郡内迁以来,一直侨居于与灵台毗邻接壤的陕西郿、岐一带。以后为了躲避战乱,逐渐向西北山区发展,在南北朝时遂以今灵台及泾川等地为活动中心。正是基于这种事实,西魏大统元年,宇文泰果断废除朝那旧县,在灵台侨置东朝那。这种“取旧壤之名,侨立郡县”的做法,显然借鉴了东晋南朝侨置郡县的经验,不仅照顾了皇甫氏家族聚居于灵台一带的客观事实,而且继续保持了皇甫氏与安定朝那之间的固有联系,确为“益国利民便时适

① 史可晖:《古朝那城考析》,《灵台文史》(内部资料)第2辑,转引自张有堂、杨宁国:《再谈皇甫谧籍贯——兼与杜斗城、李并成教授商榷》,《固原师专学报》2006年第5期。

② 张新民:《皇甫谧故里展新容》,《皇甫谧研究》(内部资料)第3辑,转引自张有堂、杨宁国:《再谈皇甫谧籍贯——兼与杜斗城、李并成教授商榷》,《固原师专学报》2006年第5期。

③ 张有堂、杨宁国:《再谈皇甫谧籍贯——兼与杜斗城、李并成教授商榷》,《固原师专学报》2006年第5期。

④ 万绳楠整理:《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》,合肥:黄山书社,1987年,第135—141页。

⑤ 张怀群:《泾川灵台地缘与皇甫氏遗产》,见史星海主编:《中国皇甫谧研究全集》,第121页。

⑥ 王仲荦:《北周地理志》,北京:中华书局,1980年,第80页。

治”的两全之举^①。据文献记载,西魏大统年间,宇文泰还曾于宁州西北地郡、赵兴郡、豳州新平郡界内侨置蔚、朔、燕、恒、云、显等六州,以安置迁徙于关陇的北魏六州军士^②。这也从侧面说明,西魏侨置东朝那,就是为了安置早已徙离故居的皇甫氏族人及其故旧乡邻。

总之,西魏大统元年侨置朝那于灵台,是宇文泰针对皇甫氏及其乡邻聚居灵台的客观现实所作的必要调整。而这种调整,客观上又成了皇甫氏家族徙离原籍、侨居他乡的有力证据。

(二)唐宋以后,皇甫谧在学术史上的重要地位使他成了灵台皇甫氏后人的主要纪念对象,于是出现了很多关于皇甫谧的文化遗迹和民间传说。

由于皇甫谧生前居于河南新安一带,死后又就地安葬,未返安定故里,所以,宋代以来灵台方志关于皇甫谧遗迹的记载,应该都是后人附会之说^③。究其产生的原因,主要与徙居灵台的皇甫氏后人对皇甫谧的崇拜和纪念有关。如前所论,安定皇甫氏自后汉皇甫规、皇甫嵩以来,名冠西州,堪称望族。在注重门第的魏晋时期,皇甫谧虽“独守寒素”,终身不仕,但在学术上却取得了丰硕的成果,并且培养出了张轨、挚虞等西晋名臣。所著《针灸甲乙经》,更是惠泽百代,功盖千秋。他的高名,不仅使西晋初年朝廷对他屡召不已,而且也使不少名士与他过从甚密。因为他的存在,安定皇甫氏才成了真正意义上的衣冠世族、西州高门。

岁月无情,当历史的长河将皇甫氏家族曾有的地位和荣耀渐渐冲刷殆尽的时候,皇甫氏后人这才发现,不管皇甫规、皇甫嵩等人如何功高盖世,但那一一切都如同过眼烟云。惟独布衣学者皇甫谧,以他不朽的学术成就,仍使皇甫氏后人倍感荣耀。于是,生活在甘肃灵台一带的皇甫氏后人,便想方设法纪念这位祖先中的“名士”。在这里,不仅有了皇甫士安冢、皇甫书室、皇甫读书台,而且还有他曾经耕耘稼穡过的“皇家坪”,生活过的“皇家湾”……,这些虽不是历史的真实,却体现着真实的情感。但无论如何,传说终究是传说,无法改变皇甫谧生活于新安、长眠于新安的历史事实。

综上所述,我们认为:皇甫谧的籍贯归属,是一个相当复杂的历史问题。就文献记载看,后汉皇甫偁定居安定朝那,始为安定朝那人氏。其后羌族大乱,皇甫氏随郡内迁,自此籍贯与住地名实不符。汉末魏晋时期,皇甫规、皇甫嵩、皇甫谧等人累世进取,遂名冠西州,卒成望族,于是皇甫氏与安定朝那之间形成固定的联系,“虽迁徙靡常,寄寓他所,而称名所系,仍冠旧邦”。就徙离故居的皇甫氏成员而言,“安定朝那”仅仅指其姓望即宗族籍贯、姓氏所出,是其社会地位的象征,与生前住地并无联系。注重门第、标榜姓望的时代风尚和因战乱、仕宦导致的迁徙不定,是造成这种矛盾的根本原因。皇甫谧远祖定居安定朝那,曾祖迁居陕西郿、岐,自身又徙居河南新安。关于其籍贯的表述,只能借鉴《晋书》本传的说法,概括为“祖籍安定朝那,徙居河南新安”。弄清这一问题,对于深入了解汉末魏晋南北朝时期安定皇甫氏家族的迁徙发展以及实事求是地宣传和纪念皇甫谧,不无借鉴意义。

[附记]本文经西北师范大学古籍所霍旭东、赵逵夫二位先生审订,谨致谢忱!

[责任编辑 渭 卿]

① 宇文泰雄才大略,在西魏初年采取了一系列政治革新措施,主要包括大统元年颁布的“二十四条新制”(《周书·文帝纪》)。虽然“新制”的具体内容史无记载,但为富民强国之策应无疑义。由于从此年开始,西魏正式与东魏分疆并峙,所以其当务之急,就是核实户籍,以增加赋税,扩充兵源,并加强管理。其心腹重臣苏绰在大统年间创立计帐户籍制度,正是这种需要的必然反映(《周书·苏绰传》)。但关陇一带久经战乱,流民问题在所难免,所以要核实户籍,必须借鉴东晋南朝的经验,实行侨置或土断。大统元年徙置安定朝那于灵台,正是在这种情况下,宇文泰和僚属“斟酌今古,参考变通”的结果,其根本目的就是要“便时适治”。“计帐户籍”的具体形式及内容,史籍阙载,郑欣等先生根据敦煌遗书斯六一三号文书的内容,认为这是一种与均田、赋役制度相结合的户籍制度。详见郑欣:《魏晋南北朝史探索》,济南:山东大学出版社,1989年,第221—223页。

② 王仲华:《东西魏北齐北周侨置六州考略》,《文史》第五辑,北京:中华书局,1978年,第23—29页。

③ 赵以武、张有堂等也认为:今甘肃灵台的“皇甫谧墓”当另有墓主,其他关于皇甫谧的遗迹也属于虚乌有。参见赵以武:《皇甫谧生平新探》,《西北师大学报》(社会科学版)1993年第1期;张有堂、杨宁国:《再谈皇甫谧籍贯——兼与杜斗城、李并成教授商榷》,《固原师专学报》2006年第5期。

《遵化署狐》故事源流补考

白亚仁

摘要:前人对《聊斋志异·遵化署狐》的故事源流曾作过详尽的考证,但亦有舛误。事实上,故事中丘公的原型丘志充并没有担任过遵化道。该故事的演变轨迹甚为明显,明末谈迁的《枣林杂俎》及稍后叶绍袁的《天寥年谱别记》中都详细地记载了丘志充与狐狸精的故事,在后两者中,主人公丘志充还把自己的不幸遭遇和狐狸精的复仇联系起来,说明这个故事有可能本来是丘志充编造的,目的在于把人们的注意力从自己的罪行转向狐狸精的阴险报复。同时,丘志充的后裔对他与狐狸精交锋的传说有所耳闻,他们对此故事的流传也起了一定的作用。由于《遵化署狐》“异史氏”有“狐之祟人,可诛甚矣”的评论,鉴于“狐”(胡)的双重意义以及遵化特有的历史含义,乾隆年间赵超果整理编辑《聊斋志异》初刻本时将其删除,正是出于《遵化署狐》的内容太敏感,容易被看成是反满情绪的表现之考虑。

关键词:《聊斋志异·遵化署狐》;故事源流;丘志充;谈迁;叶绍袁;赵超果

作为中国文言小说研究的一个组成部分,对故事源流的考察一直倍受学术界的重视,在《聊斋志异》研究领域也不乏这方面的成果。笔者根据平时浏览明清书籍的心得,在这里尝试对《遵化署狐》故事的源流作一点补充说明。

《遵化署狐》是《聊斋志异》中一篇并不十分出色的短篇,讲的是诸城丘公任遵化道期间,消灭了一大堆狐狸精,此后唯一幸免于难的狐狸精设法进行打击报复,揭发丘公“剋削军粮,夤缘当路”,因此导致丘公罹难。据马泰来先生考证,丘公即丘志充,字左臣,又字六区,山东诸城人,明万历四十一年(1613)进士。丘志充于天启六年(1626)任山西布政使司右布政使、怀来道,于天启七年被捕返京,崇祯五年(1632)被处死^①。

在考证丘志充的生平事迹时,马先生采用了丰富翔实的资料,澄清了不少问题,其贡献令人佩服。但有一个舛误,在此需要纠正。马先生曾想确定丘志充任遵化道的年代,因而参考了乾隆《遵化州志》,但浏览此书的《官职表》时一无所获,发现“竟缺丘志充名”,因此只好在《明实录》中寻找有关的记录。他是这样引用《明熹宗实录》卷六十四(影印本3056页)“天启五年十月甲辰”条下的相关记载的:“升湖广布政使司右参政丘志充为河南按察使,遵化道。”在此基础上,他得出“丘志充于天启五年为遵化道”的结论。但这里,显然出现一个令人迷惑的问题:河南按察使怎么可能同时担任远在冀北的遵化道呢?如果我们再仔细查阅《明实录》的记载,会发现“天启五年十月甲辰”条的确切记载是这样的:“升湖广布政使司右参政丘志充为河南按察使;调遵化道石维屏为河南右参政,永平、山石二路兵备。”马先生遗却“调”字,因而误解了丘志充的任职情况。张崇琛先生后来也犯了同样的错误^②。

作者简介:白亚仁(Allan H. Barr),美国波莫纳学院亚洲语言文学系教授。

① 按:在清顺治和康熙年间,诸城此家族姓丘。雍正三年(1725),为避孔子讳,清廷规定要把“丘”字改作“邱”,本来姓丘的人都被迫换了姓。本文讨论范围是雍正以前的事情,因此遵循明末清初的称呼习惯,凡是后来的版本改成“邱”的字,一律改回原来的“丘”字。参见马泰来:《诸城丘家与〈金瓶梅〉》,《中华文史论丛》1984年第3辑。

② 张崇琛:《〈聊斋志异·遵化署狐〉与丘志充其人》(载《蒲松龄研究》2000年第1期)没有提及马泰来的论文,但似乎利用了他提供的史料,因而误入了歧途。

丘志充实际上并没有担任过遵化道,这就是为什么我们在《遵化州志》里找不到他的名字,这也是为什么《聊斋志异》之外的其他有关丘志充的记载对其任遵化道一事只字不提的原因。

丘志充死后,有关他与狐狸精的故事很快就开始流传,这一点,有好几段文字可以作证。马泰来先生已经注意到了,谈迁(1594—1658)在他的《国榷》中对丘志充遇难的直接原因作了如下记录:“逮山西怀来道右布政丘志充至,下镇府狱。以饷金三千托太医院吏目王家栋营京堂,东厂迹之。论死。”现在可以补充提出,在谈迁的《枣林杂俎》中还有丘志充与妖怪交战的记录:

山西怀来道右布政诸城丘志充,公署有楼多崇,闭久矣。丘特登之,积尘累寸,其妖冠进贤,服金绯,凡六七人,或排衙鼓吹,或宴乐,如此不一。尝简丘称都台。其墨淡,留数日字灭。丘计迫,纵射之。妖拍案笑,接其矢。乃纵猎犬,发銃毙数十人,冠绯者预焉。妖虽绝,而丘以通贿营开府,事泄下诏狱,弃市。^①

在现存的丘公故事中,这应该是最早的(可能是丘公被处决以后不久写的),或起码是最简单的。谈迁没有把丘志充的对手说成是狐狸,而仅仅把它们形容为妖怪;他也没有把它们和被残杀与丘公的死亡直接联系起来,而只是把两件事情放在一起,让读者自己去玩味前后的因果关系。

比谈迁的记载可能晚几年的有吴江士人叶绍袁(1589—1648)的一段文字。叶绍袁,字仲韶,号鸿振,一号粟庵,一号天寥道人,天启五年(1625)进士,历任北京国子监助教等官,崇祯三年(1630)弃官返乡。弘光元年(1645)夏,清兵南下,六月初四抵达苏州。六月十三日,吴江士人沈自炳领导抗清起义,占领吴江县城,使吴江人民暂时摆脱清王朝的统治。此时恰逢一群山东宾客来投奔叶绍袁家。叶绍袁《年谱续纂》云:“[弘光元年乙酉六月]二十七日,山左宋玉仲、玉叔,王敬哉,谢德修,左萝石夫人挈家避乱来投,家丁俱骁勇,善弓马。有贾如云,故将也,亦在行中。余为桑梓保障计,分宅居之,族中亦相率授屋,各为居停,屹然如一重镇焉。”^②叶绍袁与这些来宾素不相识,但宋氏兄弟的父亲宋应亨是他天启五年的同年,而且于崇祯十六年在其故乡莱阳殉节,其他人也都是有威望的士人,明代遗民叶绍袁一定要尽力帮助这些走投无路的客人。

在《湖隐外史》中,叶绍袁对宋氏兄弟投奔的背景作了如下介绍:

宋玉仲名璜,山东莱阳人。庚辰进士,乙丑同年应亨子也。甲申五月,京师失陷,山左烽烟扰起矣。玉仲主泛海之谋,由登抵淮,进广陵,浮扬子,逾北固,历金昌,至武陵居焉,盖曾为杭司理也。乙酉六月,杭不能居,又将择地云间,有告以分湖水乡苍茫灏漾之区,一九封问津处,即可如桃源,而余又年谊也,故来投止。余出受遗堂居之。弟玉叔名琬,诸生,随玉仲在。兄璜,上林院丞,居幼與家。家丁三十余人,皆纓盔绣甲,弓矢火器之属,精美悉备,远近闻风,造谒者几于何思澄之刺一束矣。^③

客人与叶绍袁交谈期间,虽然话题可能主要涉及当时的政治与军事危机,但也免不了谈一些轻松的奇闻轶事。作为山东来的客人,宋氏兄弟自然会向江南东道主介绍他们北方故乡的趣闻。宋琬(1614—1673)当时三十一岁,似乎比其兄更乐于闲聊。他将登州蜃景讲得天花乱坠,说如果条件适宜的话就能看到“城郭楼台,山峦草木;或靓妆之女,袿服临窗;或介冑之士,执戈走马”^④。叶绍袁也听得津津有味,随后写了笔记来记录宋琬这些颇有诗意的描述。除了山东半岛的奇景之外,宋琬还提到山东名人的逸事。《天寥年谱别记》云:

宋玉叔言:丘六区(名志统,癸丑进士,山左人)任山右方伯,备兵宁武,家属随在。一僮珠

① 谈迁著,罗仲辉、胡明校点校:《枣林杂俎》,北京:中华书局,2006年,第531页。谈迁的记载以及上面《明实录》的问题都是笔者经过王宪明先生的提醒才注意到的,在这里特向王先生表示衷心的感谢。

② 叶绍袁原编,冀勤辑校:《午梦堂集》,北京:中华书局,1998年,附录一,第872页。

③ 《午梦堂集》附录一,第1066页。宋琬《汾湖行为叶元礼作》诗亦记此事,见辛鸿义、赵家斌点校:《宋琬全集》,济南:齐鲁书社,2003年,第344页。亦可参看《题叶元礼诗刻后》、《叶星期话旧》,载《宋琬全集》,第162、476页。

④ 《午梦堂集》附录一,第905页。

美,丘公嬖者也。日昃瘦甚,屢诘之,始云:“夜有少姝,年十五六,艳丽无比,自云名胡芳玉,与为伉俪。侍女数人,亦皆美姿。来则所居之室迥非平日矣,帷幕几席,光彩灿烂,酒肴杯盘之类,悉皆山珍海错,犀玉金宝,非人世所有。”丘公命僮:“今来,必询其氏族里居。”

诘之,则云:“我实狐也,居宁武关城楼上耳。”

丘公遂发兵以燹焚楼,楼崩而狐走,俱为人形,不翅数十,咆哮入署中,大肆诟厉云:“我本不害汝僮,汝何必殄我族?”于是挟僮以去,杳无迹矣。

一日,丘公大阅,关外有一人骑马,自称胡廷贵,五骑随焉,共六人投材官之幕。丘公校之,精练出群,而语言应对如响,丘公大悦,拔之疏逃中为左右亲兵,凡事与谘商之。时丘公思晋秩开府,将贲白金三千两,入贿当路,恐道梗不可行也,谋于廷贵。廷贵云:“若某去,即三万亦无妨耳。”

丘公喜甚,命二家人同彼六骑,执橐而抵都门。赁居停后,六人遂不见。诘旦,即有缇骑至门云:“丘志统以重赂夤缘,有人首发在卫。”即擒二仆,并三千金去。讯治有验,下宁武逮丘公。

狱成,以大辟论。时先帝初也。

在狂狷逾年,丘公方卧未起,晓光照窗上,忽闻窗外有人以手拍窗云:“今日廷贵愤得泄矣。”

丘公惊寤,方叹为不祥,而驾帖下,丘公典刑。^①

一个半月以后,宋氏兄弟与叶绍袁告别,回北方老家去了。《甲行日注》云:“八月十三日,山左诸君睹秋风而起感,眷故国以生悲,遂俱别去。”^②宋琬次年应山东乡试中试,顺治四年(1647)考上进士,开始了他颇不顺利的仕途生涯。而和宋氏兄弟分手后没几天,叶绍袁的生活也出现了波折:八月二十日,吴江抗清军战败,叶绍袁失去了最后的希望,决定弃家削发为僧,此后过了三年离乱穷困的生活,于1648年在悲愤中逝世,终年六十岁。

宋琬讲的故事,叶绍袁没有加题目,为了方便起见,我们不妨临时给它定名为《宁武狐》,以区别于蒲松龄的《遵化署狐》。《宁武狐》比《遵化署狐》篇幅长,且情节略有不同,其中有几点值得注意。第一,丘公之所以对狐狸精采取行动是因为其嬖童被狐狸骚扰,“日昃瘦甚”。虽然狐狸后来辩解说:“我本不害汝僮”,但此僮的健康似乎确实受到了损害,因此丘公决定镇压狐狸精似无可厚非。第二,丘公虽然有贿赂当路的打算,但当初很犹豫,最后是因为胡廷贵保证不会出事,他才下决心去这么做。第三,当他在监狱里听到外边关于狐狸精的议论,丘志充就把自己的不幸遭遇和狐狸精的复仇联系起来了。《宁武狐》的这些特点给人一种感觉,就是这个故事有可能本来是丘志充编造的,其目的是要把人们的注意力从自己的罪行转向狐狸精的阴险报复。为了获得提拔而给负责人事安排的上司行贿,本来是官场的普遍现象,只要没被发现,行贿者觉得没有什么,但一旦被抓到,自己很尴尬,别人也不会同情,反而会幸灾乐祸。如果这确实是丘志充的经历,那么他有充分的理由去编造《宁武狐》这样的故事,以藏掖肮脏的现实,掩人耳目,在某种程度上也给自己一种心理解脱^③。

这当然都是猜测,无法证实。但如果我们参考《天寥年谱别记》中的另一则记载,也许会觉得这个猜测还不算太离谱。下边是叶绍袁于崇祯三年(1630)庚午写下的亲身经历:

是年,在都门识邵百朋。浙四明人也,名喻义,癸卯浙江第九名,甲辰会试,以初场怀挟遣戍。今老矣,贫甚,游京师为馆中代笔。余既识之,因问其当日事,邵曰:“盖有因也。癸卯冬至,夜在邸舍阅文,灯下一美妇人珊然而来,见余即下拜,姿色妍丽,年亦甚少,余疑主人家妇女

① 《午梦堂集》附录一,第904页。

② 《午梦堂集》附录一,第918页。

③ 关于清代传说给其叙述者提供的心理安慰,可参看 Leo Tak-hung Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts: Ji Yun and Eighteenth-Century Literati Storytelling*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1998, p. 69. 在当今西方社会,也有人将消除耻辱说成是创作的一个重要作用;可参看 Dinitia Smith, “Finally Telling the Secrets of Her Famous Father”, *New York Times*, March 9, 2006, p. E7.

也。骇问其故，曰：‘君勿怖。妾非人也，鬼也，陕西人。生前受尊公深恩，怀之九原，恨无以报，今知郎君登贤书，不胜喜悦，探得闈中七题在此，君须宿搆，万无误者，妾之报恩以此耳。’出之，则不知命诸题也，遂日搆思运管，而搆笔即忘，不能忆一字，妇人亦颇相勉。临期又来，曰：‘作在，但善忘耳。’妇人曰：‘南宫试素宽，姑挾之无虑。’从之，即进，则逕者获矣。七题皆合，内外大惊，以为真通神之奸，遂以戍坐。后乃知父以孝廉令秦中某邑，枉断一节妇，事真烈而为疑案，故含冤假此泄恨也。”

叶绍袁说他在京城遇见邵喻义应该是事实。万历三十一年癸卯(1603)确实有一个叫邵喻义的余姚士人考上了浙江举人^②，叶绍袁在北京认识他是完全可能的。如果我们相信邵喻义确实跟叶绍袁讲了上面的故事，我们可以考虑如下的问题：邵喻义的故事是怎么产生的？受过多年无神论教育熏陶的读者，乃至像笔者这样未能受无神论教育熏陶而对鬼的存在有所怀疑的读者，恐怕都会作出这样的回答：这个故事肯定是邵喻义这位潦倒文人胡编的。文言小说的创作恐怕有多种动机和背景。如果说蒲松龄的许多作品的创作动机是挽救现实，为社会主持正义，那么邵喻义讲故事的动机更像是掩饰现实，为自己保全面子。虽然我们现在很容易这样看问题，明末清初的人可不会那么轻易地去否定邵喻义的故事。试看叶绍袁对此故事的反应：这位当时知识界的精英对他听到的故事的可信性没有丝毫怀疑，反而信以为真，还居然一本正经地说“匹妇苦节，仁人君子所当垂悯矣”，似乎被邵喻义的故事深深感动。这说明这种故事在社会上很容易被听众接受。同理，如果丘志充炮制一个对自己有利的故事，也是完全可能的。

《遵化署狐》的故事是通过何种渠道流传到社会上去的，我们现在自然很难确定。早在1989年，张崇琛先生曾经这样猜测：“《遵化署狐》记丘元武祖父(志充)事……其事或由其家族中传出。”^③如果我们翻阅丘志广(1595—1677)的《柴村文集》，便可以发现张先生的这个猜想有一定的道理。丘志广是丘志充的从弟，其《山西怀来道传》与《记方伯六区兄逸事》两文记载了许多有关丘志充这位“倜傥文人”的趣事。丘志广与他从兄有过来往，曾于1628年亲自到北京看望正在坐牢的丘志充。其《柴村野老谱记》一文云：“三十三，游京师，以方伯兄入请室往视，是岁崇祯元年，为戊辰。”关于丘志充与狐狸精的瓜葛，丘志广在《山西怀来道传》中有这样一段话：“迁怀来右布政御，为魏珣所罗织而拘之请室，卒死于法。先为进士，犹未对大廷，村坞有狐，畏而不敢见；及其将祸也，怀来有狐揶揄，公弗之惧。同一狐也，同一公也。畏而憚之者，遂狎而侮之，何也？”^④虽然写得不详细，但丘志广这段话说明丘志充的亲人对他与狐狸精交锋的传说有所耳闻，他们对此故事的流传起了一定的作用。

张崇琛在2000年发表的论文中提出，贾应宠(1594—1676)《澹圃恒言》中有另外一条有关丘公的记载，而这个记载更有力地证实了丘氏后裔在故事传播的过程中扮演了重要的角色。贾文如下：

明季诸城丘兆麟进士，历升宣府口北道。衙宅后园有高楼，收国初文卷，久锁不开。每见楼上老少男女小人行走，访问吏役，皆以狐精对。一日操演兵马，暗传围楼，刀剑弓矢齐发，放火烧楼，烧死、射死、斫死无数，只走了三四个。后逾年，谋转宣抚，差家人带银三千两上京，寓天宁寺。见一青衣人至即去。遂二日，青衣同锦衣卫校尉执票，上写胡姓某出首等事，遂唤同寺僧将人银搜去。原告在逃。锦衣疏奏，提问，死于狱。其子丘石常，东方名宿也，广文鱼台，清顺治丙申(1656)三月见之，迟之饮，谈及狐精事，曰其事众所口传与稗史所记皆真，亦载家乘。后其孙中甲科。^⑤

① 《午梦堂集》附录一，第886页。

② 见《浙江通志》(乾隆元年刻本)卷一四〇，第8页下。

③ 张崇琛：《蒲松龄与诸城遗民集团》，《蒲松龄研究》1989年第2期。

④ 《柴村文集》卷七，雍正刻本，中国科学院图书馆藏，第16页上。

⑤ 张崇琛：《聊斋志异·遵化署狐》与丘志充其人》，《蒲松龄研究》2000年第1期。

张先生曾对此记录表示意外：“奇怪的是，明清之际，不但山左民间盛传丘公遭‘狐报’事，即丘志充的后人亦对此事深信不疑……事情可真有点令人莫名其妙了：明明是虚幻之事，大家（包括丘公后裔）却都信以为真，并广为传布。”^①而如果笔者上边的假设能够成立的话，丘公后裔主动地参与故事的传播就不足为奇了，因为狐狸精被杀后报怨的故事为其长辈不光彩的下场涂抹了一层传奇色彩，这当然是对家族有利的。

虽然《遵化署狐》的故事原来可能由丘志充编造，但这个故事一经在社会上流传，就有了自己的生命，不再是丘志充及其后裔能左右得了的。我们虽然无从确定《遵化署狐》的写作年代，但应该不会早于康熙初年，即比叶绍袁记录宋琬提供的故事晚近二十年，也比贾应宠听到的故事晚好几年。这一段时间中，《宁武狐》的故事可能产生了一些变化。与叶绍袁的故事相比，《遵化署狐》有些情节不同：在丘公准备消灭狐狸精的前夕，狐狸精向丘公提出一个较合理的要求：“容我三日，将携细小避去。”而丘公断然拒绝，立刻采取措施消灭它们，未免有点过分。因此，与《宁武狐》相比，《遵化署狐》多了一个“恶有恶报”的主题，丘志充的残忍不但遭到狐狸精的报复，还受到了“异史氏”的指责。另外，因为在《遵化署狐》中，狐狸精没有引诱丘公去夤缘当路，这个勾当完全是丘公的责任，因此，《遵化署狐》对丘志充更加不利。

丘志充没担任过遵化道，为什么蒲松龄却说丘公与狐狸的冲突发生在遵化呢？笔者认为，有三种可能性：第一，在任怀来道期间，丘志充有可能曾暂时驻遵化，他的名字因此在某种程度上和遵化挂起钩来了。第二，是误传。丘公所任的怀来道就是贾应宠所说的宣府，即位于京城西北的宣化地区，而时间长了，口耳相传趋于讹传说，宣化与位于京城东北的遵化或许较容易混淆。第三，蒲松龄（或者其他传播者）有意地把故事地点搬到遵化去了，以便使这个故事的潜台词更为丰富。古代汉人以狐寓胡，而且在晚明时期遵化是明朝军队抵抗关外日益强大的少数民族军事力量的重要基地，把故事地点安排在遵化更彰显此言外之意^②。王宪明先生曾经指出：“明边将轻用尼堪外兰之谋，误杀努尔哈赤若祖若父，招致轮回浩劫，其事与丘志充亦相类。叶绍袁《天寥年谱别记》将化身为人，陷害丘志充的妖狐称为‘胡廷贵’，这三个字令人联想到‘满洲（东胡）朝廷所尊贵’，又令人联想起明清之际满人出神入化的间谍战，‘射人于暗，奸类含沙’。曾重创努尔哈赤的有为之将袁崇焕，就是受间谍中伤，惨遭凌迟的。遵化为满洲入关后皇陵所在地，当蒲松龄记载这个故事时，顺治帝已奉安遵化孝陵，如果蒲松龄有意误记，更值得玩味。”^③

可能就是因为《遵化署狐》具有这种政治影射的嫌疑，它在乾隆时期没有被收入《聊斋志异》的第一次刻本。青柯亭本的编者赵起杲当时指出：“卷中有单章只句，意味平浅者删之，记四十八条。”被删去的四十八条当中，多数的确是“单章只句，意味平浅”的两百字以下的篇章。但也有例外，如《吴门画工》、《乱离二则》、《鸱鸟》、《张氏妇》等故事既不是“单章只句”，又不是“意味平浅”的作品，赵起杲之所以把它们删掉，应该是因为担心这些篇章有触时讳，可能会惹起麻烦。他删掉《遵化署狐》，会不会是由于同样的顾虑？鉴于“狐”的双重意义（我们顺便可以提出，“异史氏”对《遵化署狐》的评论开头说的“狐之祟人，可诛甚矣”，在多心的读者的眼里恐怕有双关语的嫌疑）与遵化所特有的历史含义（赵起杲整理《聊斋志异》时，康熙帝的陵墓早已建在其父亲顺治帝的陵墓附近），赵氏是不是认为《遵化署狐》内容有点儿太敏感，容易被看成是反满情绪的表现？虽然这一点无法证实，但似乎也很难完全排除这种可能性。

[责任编辑 渭 卿]

① 张崇琛：《〈聊斋志异·遵化署狐〉与丘志充其人》，《蒲松龄研究》2000年第1期。

② 宋懋澄（1573—1620）在其《游汤泉记》中曾对遵化的战略位置作过较详细的介绍，并说：“余欲北登边城，望虏动静，而宾如已不胜意，会天色黑惨，遂策马归遵化。”宋懋澄撰，王利器校点：《九籀集》，北京：中国社会科学出版社，1984年，第24页。

③ 见王宪明2006年9月8日致笔者私函。

中国的王官文化与儒学的起源

王 鸿 生

摘 要:《汉书》中诸子之学出于王官的说法受到现代学者质疑,其中儒文化的起源得到深入讨论。历史地看,儒文化的起源和殷商遗民参与制订周礼有关。周礼的制订标志着中国王官文化体系的形成,其特点是将政治大一统的基础建立在宗法伦理之上。周礼蕴含的文化理念和价值内涵给儒文化以永久的启示。儒道墨法各家中,只有儒家认同周代王官文化的核心价值理念,这也是儒学后来成为与中国传统政治相适应的主流意识形态的文化基础。

关键词:诸子之学;儒学;起源;王官文化

一、诸子出于王官论

据班固《汉书·艺文志》所引刘歆《七略》的观点,儒家者流出于司徒之官,道家者流出于史官,阴阳家者流出于羲和之官,法家者流出于理官,名家者流出于礼官,墨家者流出于清庙之守,纵横家者流出于行人之官,杂家者流出于议官,农家者流出于农稷之官,小说家者流出于稗官。从历史文化发展的条件来判断,这种说法有其可信之处,因为专门从事文化活动需要闲暇和社会积累的财富。在中国古代社会,王官有支配社会财富的优势,知识和文化依附王官也很自然。甚至在现代中国社会,包括自然科学和社会科学的基础研究,其资源在很大程度上也是由政府控制的。

但从严格的学术观点看,这个推测应受到质疑。首先是各家与各职官的对应极为规矩。难道历史文化的发展如此循规蹈矩?其次,说“诸子出于王官”,是否说“中国古代的学术是权力派生的”,或者说“中国古代非官无学”。再说,诸子之学出于哪代王官?一般认为是周代,这是为什么?夏商两代的王官和学术文化形态如何?因此,有理由相信,诸子出于王官的说法是作为“史官”的班固和刘歆之流从自身感受出发所作的推测而已。史官论诸子起源,是否会有“权力对学术的成见”?

不过,清人章学诚在一定程度上认同这一推测,认为古代官师合一,守其典章,“至于官师既分,处士横议,诸子纷纷著书立说,而文字始有私家之言,不尽出于典章政教也。儒家者流,乃尊六艺而奉以为经,则又不独对传为名也”^①。近人章太炎在《诸子学略说》中也同意上述推测,认为包括儒家在内的“古之学者多出于王官。世卿用世之时,百姓当家,则务农商畜牧,无所谓学问也。其欲学者,不得不给事官府为之胥徒,或乃供洒扫为仆役焉。故《曲礼》有云:宦学事师”^②。

说诸子出于王官,强调诸子之学与政治的密切关系,听起来似乎有理,但非言之凿凿。认同这一观点的章太炎有感于问题的复杂性,在《国故论衡》中有《原儒》一篇,补充认为儒有三科,达名为儒指术士,类名为儒指知六艺者,私名为儒指助人君顺阴阳明教化者。“今独以传经为儒,以私名则异,以

作者简介:王鸿生,中国人民大学哲学院教授(北京 100872)。

基金项目:本文为2004-2005年韩国高等教育财团国际交流学者的部分成果。

^① 章学诚:《文史通义·内篇·经解上》(叶瑛校注),北京:中华书局,1985年,第93-94页。

^② 傅杰编校:《章太炎学术史论集》,北京:中国社会科学出版社,1997年,第171页。

达名、类名则偏,要之题号由古今异……儒之名于古通为术士,于今专为师氏之守。”^①章氏扩展儒名,其实扩展了儒的社会文化背景。他把“助人君顺阴阳明教化者”以“私”名之,点出王官用“私儒”的问题。照其文意,儒,古为术士,周初为教化者,孔子时为知六艺者,孔子后为传经师守者。以此而论,《汉书》中“儒家者流,盖出于司徒之官”的说法省略了王官以外的问题。

细品章太炎把本来已有区别的民间术士、知六艺者和助人君明教化者都视为广义儒的用意,在于说明儒的名称在历史中有变化,也不限于对某一种社会职业的称谓,实想说明儒文化具有宗教文化(术士)、知识文化(知六艺者)、价值文化和政治文化(教化者)等多层文化基础。对今人而言,如果把包括儒学在内的诸子之学视为中国古代文化土壤中涌出的思想喷泉,而不完全是从王官池塘中流落的圣水,就须承认,与原始宗教联系在一起民间术士活动,三代以来农业社会形成的价值观念,以及社会的各种传统和方方面面的知识,都是孕育诸子之学的文化土壤。

1917年胡适在《诸子不出于王官论》一文中质疑了诸子出于王官的说法:“若谓九流皆出于王官,则成周小吏之圣知,实远过于孔丘、墨翟。”他认为此说“皆属汉儒附会揣测之辞,其言全无依据”。在胡适看来,“诸子自老聃、孔丘至于韩非,皆忧世之乱而思有以拯济之,故其学皆应时而生,与王官无涉”^②。和章太炎相比,胡适的观点更明确地区别了王官之学与诸子之学,把各个学宗直接当作学派的起点,不同意把诸子之学的起源追溯到王官那里。

更令人称奇的是,胡适1934年发表的《说儒》一文^③,却以章太炎广义儒的观点为基础,绕开王官,把儒文化的渊源直接追溯到周王官之前。他论证殷商文化是一种祖先崇拜文化,重祭祖和丧礼,信占卜,形成了祝宗卜史阶层。亡国后,这些人或沦为奴隶,或散在民间,靠专长换衣食,形成柔逊的人生观。他们着殷服,存古言,宗殷礼,多才艺,从事治丧相礼的职业,也接受贵族子弟的求学和贵族的问礼,是“殷礼”的保持者。他在该文中还认为殷商民族亡国后有个“五百年复兴”的预言,孔子在当时被认为是应运而生的圣者。这位圣者把殷商的儒提升为“仁以为己任”的儒,把柔儒变成了刚毅进取的儒。显然,胡适是想论证儒文化与殷商文化的特殊联系,意在赋予儒以更多独立的文化品格。

胡适的这个观点确实富有新意,但比附基督教历史的痕迹也十分明显。从文化心理的角度看,胡适的观点与他个人的政治文化理念有关。细考孔子本人的言论,对周公和周礼的仰慕和赞美是由衷的,其求仁弘道的志向和天命所附的圣人情结,更像是恢复周礼的期许,未必是殷商文化复兴的标志。但根据周初的政治历史,殷商遗民确实在被分类后^④,集中安置在宋、卫、鲁、燕、齐等地,周朝最有权势的人物封地也在鲁(周公之子)、燕(召公之子)、齐(太公望),殷商文化在这些地方确有较完整的保留,后来儒者也多出鲁、齐之地。就此而论,也不能完全忽略胡适的这个见解。

同代学者对胡适关于儒是殷礼保持者的说法质疑很多。如钱穆在《驳胡适之说儒》中按许慎的说法,把儒视为通六艺之士,认为“儒墨皆当时社会生活职业一流品”,对胡适关于最初儒皆殷遗民,亡国遗民养成柔逊之道,殷遗民着古衣冠行殷礼,老子是殷商老儒等,通过考证进行了反驳^⑤。根据钱穆的论证,在周朝一统后的数百年间,殷商遗民完整保留先代的遗风是不可能的。

冯友兰在《原儒墨》中陈述了与胡适不同的观点:“即是胡先生认为这些专家,乃因殷商亡国之后,‘沦为奴隶,散在民间。’我们则以为这些专家,乃因贵族政治崩坏以后,以前在官的专家,失其世职,散在民间,或有知识的贵族,因落魄而亦靠其知识为生。这是我们与胡先生主要不同之所在。”^⑥

① 章太炎:《国故论衡》,上海:上海古籍出版社,2006年,第86-89页。

② 姜义华主编:《胡适学术文集·中国哲学史卷》,北京:中华书局,1991年,第591-596页。

③ 胡适:《说儒》,《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第四本第三分,1934年。

④ 参见傅斯年:《周东封与殷遗民》,《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第四本第三分,1934年。

⑤ 钱穆:《驳胡适之说儒》,《中国学术思想史论丛(二)》,台北:东大图书股份有限公司,1993年,第373-382页。

⑥ 冯友兰:《原儒墨》,《三松堂全集》第十一卷,郑州:河南人民出版社,2000年,第302页。原载《清华学报》第十卷第二期,1935年4月。

在《先秦诸子之起源》的演讲中,冯友兰重申《汉书》的观点“大致不错,只有小错”,胡适“诸子不出于王官”论不能成立,而且补充认为,“诸子不一定出于王官,也许出于大夫之家”,还把自己的观点明确为儒家出于相礼乐之士(文士),墨家出于武士,阴阳家出于巫祝方士,名家出于讼师,法家出于法术之士,道家出于隐士等^①。

冯友兰实际上只是对《汉书》的观点作了扩充性论证,他不说诸子之学直接出于王官,而是说间接“源于王官”,即“王纲解纽,官失其守,于是散于民间,分为各家之学”^②。但是,如果承认周之司徒和贵族家宰所具知识与独思自创的诸子之学完全不可同日而语,又必须在一定程度上回到胡适关于诸子之学乃“应时而生,与王官无涉”的观点。对此,张富祥的观点更明确,认为春秋时期“王官文化下播、民间私学兴起,原始儒学依托私学传布周官典籍,逐步上升为独立的学术力量”^③。据此,孔子标志着原始儒学学派的正式成立,当然也没有必要像胡适那样把儒源追溯到商代。

显而易见,从《汉书》的推测出发,各家的探讨推进了认识,各种观点皆有所据,也皆有破绽。应该承认,汉代刘向、刘歆父子和《汉书》作者班固离诸子时代较近,因而他们的推测是很难绕过的,是可以被反复质疑的,但也不可能被加以证实或证伪。这首先是因为春秋以前的实证材料是有限的,今人的研究都无非是靠有限和间接的材料来推测。其次是因为问题本身涉及中国文化的大源,对此只能从不同的文化维度作多元描述,结论自然是开放的,根本不存在简明而确切的结论。

一般而论,讨论诸子之学的产生无法回避周朝的王官文化。诸子之学显现的春秋战国时代,正是“周官失守”的时代,诸子之学在人物和思想方面与王官文化不无联系。但周朝的官贵下移是诸子之学兴起的历史文化背景,却不是直接出处。同样,诸子文化的社会基础可追至“士”的阶层,但各类“士的阶层”也只是孕育诸子之学的社会温床,也非其直接出处。况且学术和思想的涌现,虽有其历史文化背景和社会职业基础,却完全可超越时代和职业的界限而发生。另外,诸子在思想和人物传承方面也有层迭交错和断续交织。既不能排除周代王官文化在形成和演化中吸收了各种社会文化资源,也不能排除诸子之学的文脉穿越了周的王官文化,引申到更广远的文明源头。

比如,根据刘志伟的观点,儒与“圣”在起源上有同一性,儒的原初意义为初民时代的巫师,兼有早期宗教、文化与政治领袖的身份。传说中的“圣王”如伏羲和黄帝同时也是群巫之首;商王有时也被称为群巫之长。在他们的身上,帝王与巫师合一,王统与教统统一^④。刘志伟言初民时代“圣王”作为“群巫之首”,并不否定“群巫”的存在,但关于儒和圣起源上的同一性,实际上也就是把“儒”的起源归结为“王”的起源,而且比“诸子之学出于王官”的观点更强调权力与知识的一体性。可见,诸子出于王官的猜测,并不排除作出更有新意的猜测。

二、中国王官文化成于周代

针对“诸子之学出于王官”的猜测,完全可以再问:中国的王官文化是何时成型的?这样可以先绕开前述学人所遇到的困境,先讨论“王官”自身的形成,然后在这个背景上再论“诸子之学”的起点,并就上述“原儒”的线索,再作延伸性的讨论。

按历史学和政治学的结论,文明初曙的标志是国家的产生,有国家也就有了纯粹的政治。同时根据人类学和文化学的结论,最初的政治还算不上一种独立的文化行为,多半是和氏族的管理和宗教活动混为一体的。就中国而论,尽管有夏启立国的传述性历史,但很难断定夏有了成型的王官文化。按照孔子的说法,“夏道尊命,事鬼敬神而远之,……其民之敝,蠢而愚,乔而野,朴而不文;殷人

① 冯友兰:《原儒墨》,《三松堂全集》第十一卷,第343—344页。

② 冯友兰:《原儒墨》,《三松堂全集》第十一卷,第344页。

③ 张富祥:《从王官文化到儒家学说——关于儒家起源问题的推索和思考》,《孔子研究》1997年第1期。

④ 刘志伟:《两汉王朝政治中的孔庙祭祀与孔子崇拜》,《儒教文化研究》第五辑,首尔:成均馆大学校儒教文化研究所发行,2005年,第137—155页。

尊神,率民以事神,先鬼而后礼……其民之敝,荡而不静,胜而无耻;周人尊礼尚施,事鬼敬神而远之……其民之敝,利而巧,文而不惭,贼而蔽”(《礼记·表記》)。据此可以看出,尊命远鬼、人民愚野朴实的夏代似乎不存在成型的王官文化,夏墟发掘出的拙朴文物似乎也说明了这一点。因而,夏朝恐怕是一个没有信仰但又普遍迷信的时代,政治文化和知识文化的水平不会太高,民间巫师与夏王的祝吏在文化类型上不会有明显的区别。

据殷墟发现的大量祭器和甲骨文卜辞可以判断,从“尊命”的夏,到“尊神”的商,王权对社会生活的影响有所加强,但却是依靠以祭祀和占卜为特点的宗教文化来实现的。商代祭祀中用大量的人作牺牲,表明新的政治秩序的建立和维持也要借助“恐怖”的力量来实现。和夏代相比,尽管商的青铜技术更加纯熟,以甲骨文表示的知识文化也有明显进步,但在“尊神”的文化中,王是祭祀祖灵神鬼的率领者,是占卜预示的解释者,宗教文化和知识文化都附属于政治权力,人文理性还没有明显发育,还不足以向祭坛投去人文的光辉,也不足以萌育民间文化中的理性。故其民风“好胜放荡”,与迷恋鬼神的宗教形成了互补的关系。因而,殷商王官文化和神鬼祭祀文化融为一体,也没有相对独立性。就是那些为王者司祭、司祝、司占的阶层,社会地位也不可能太高。

大量历史文物和文献表明,周代的文武周公借“天意”、“民心”、“德”等富含人文意蕴的意识形态和政治权力,通过“革命”剥离了殷商文化中尊神礼鬼的成分,塑造了政治伦理色彩浓厚的周礼。在周的文化中,尊神的宗教情愫相对弱化,尊礼敬天的人文情怀相对强化。而且,周朝建立时制订了体系庞大的周官制度(《周礼》),设置了一系列职官以典守周礼,而周礼是与殷礼完全不同的政治文化体系,这也是学界研究的普遍结论^①。所谓“以九两系邦国之民:一曰牧,以地得民;二曰长,以贵得民;三曰师,以贤得民;四曰儒,以道得民……”(《周礼·大宰》),这似乎形成了系统的王官文化。

就此可以推测,尊命的夏代政治文化与其他文化要素融为一体,浑然不显;殷商的政治文化与尊神事鬼的宗教文化结合太密,也没有独立的形态;周代则是中国王官文化形成的历史关节点。孔子所说的从“尊命”到“尊神”再到“尊礼”的三个阶段,基本上反映了夏商周三代宗教文化、政治文化、价值文化和知识文化演进的脉络,其结果是周礼的出台和中国王官文化的形成。

三、周王官文化与儒文化的根系

可以肯定,周代王官文化对春秋战国时代显现的诸子文化产生过重大影响,甚至对汉代官方学者认识诸子之学的起源构成了一种视阈上的极限,使之把周代王官直接视为诸子之学的出处。但《汉书》一概而论的推测显然没有考虑诸子各家对周代王官文化的价值认同很不一致,而儒学则是诸子之学中唯一认同周代王官文化的。比如从文献看,诸子百家中儒家对三代历史的关注、论述和解读,达到了其他各家不可企及的地步,尤其是对文武周公的称颂,在其他诸子之学中更是不多见的。还如陈来在解释儒家思想在汉代以后居于中国文化主导地位的原因时,也考虑到“西周时代是中国文化的模式与文化取向开始确定和成型的时期,孔子以前的儒家思想要素,正是参与了这一过程的建构”^②。就儒文化和周王官文化的关系而言,至少可以从以下四个方面来讨论。

其一是殷商遗民参与制订周礼。按历代学者比较一致的意见和古文献记载,文王时周人文化总体水平落后殷商,但却在政治文化上超越了商,武王时用优势的武力征服了商。随之便面临如何统治更姓易代之后的天下的问题。为此,周在最初几年袭用了殷商的礼乐制度,后来在周公主持下制订了《周礼》。如《尚书·洛诰》中有“周公曰:王肇称殷礼,祀于新邑,咸秩无文”。《尚书·洪范》则记武王访殷商遗臣箕子,听其陈述治国安民大法。《论语·为政》中则有“殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也”的说法。这些信息多次提到殷礼,显示这个损益对象的重要。但对周人

^① 参见庞朴主编:《中国儒学(一)》,上海:东方出版中心,1997年,第11—14页。

^② 陈来《说说儒——古今原儒说及其研究之反省》,陈明主编:《原道》第2辑,北京:团结出版社,1995年,第327页。

而言,损益殷礼的实质是打造崭新的周王官文化,目的是从政治文化的角度整合殷周交替之后的社会。这需要在周人的政治文化平台上,剔除殷商宗教对鬼神的过度迷信,并总结殷鉴,使周朝摆脱殷商灭亡的命运,实现稳定的政治统治。这实质上是一场“政治文化的革命”。^①

周“肇称”、“因于”、“损益”殷礼,重点不在“损”殷礼,而在“益出”周礼。用今天的话说,这是一个庞大的政治文化工程。因此,周人在制礼时除了吸收“司殷礼”的社会阶层参与,还需与其他殷商遗民势力合作。比如武王曾问政于箕子,成王曾问政于尹佚(《淮南子·道应》)。从“尊神”的殷商过渡到“尊礼”的周,周人的政治文化始终是主导性因素。但参与制礼的殷商遗民,在总结殷鉴、打造周典、构建周代王官文化的过程中,可能还融入了他们自己的政治理念和价值理想。这是殷商各类文化资源与西周政治权力的一次成功结盟,这一点在后来对儒文化的发展产生了深刻而长久的影响。

其二是殷商遗民变为周官。殷商灭亡后,伯夷、叔齐那样不食周粟的遗民毕竟是少数,所以才成为千古佳话。多数人总会做出新的政治选择。参与周公制礼的各类殷商文化代表,估计后来多成了给天子和王侯司礼授乐的职官,直接融入了周王朝的政治^②。这样,他们的身份也就由殷商遗民变成了周朝的礼仪教员和文化官员。相对“先鬼而后礼”的殷商时代,这批人的政治处境和社会地位反而明显提高了。其代表的文化类型也由宗教文化色彩浓烈的殷商文化,一变而为人文色彩鲜明的周礼文化。在殷商文化中,这批人只不过是王的带领下向祖灵神鬼表示卑贱的敬畏,现在则可以由他们自己直接向天子献上高贵的顺从。就此而论,殷商文化遗民参与周王官文化的建构并成为其守护者,对儒学思想的政治文化取向以及儒家精神气质中浓烈的参政致治情怀,可能产生了启示作用。

在字义方面,根据徐中舒对甲骨文的考证,商代的儒字是“需”或“濡”,可能是主持相礼的卿士,也许是宗教性的巫祝^③。后人考证“濡”在字义上是“柔忍”的意思。汉代许慎的《说文解字》也言“儒,柔也,术士之称,从人,需声”。作为按商代王意“需要”司祭、司祝、司占的“需”,显然需要谨言慎行的品格和风度,这种字义上的推测很符合商代的文化状况。由于周文化相对殷商文化提高了人文含量,殷商遗民参与制订周的典章制度并变为给周天子司礼、守礼的周官,实际上也是由“需”变为“儒”的过程。从“需”到“儒”增加了“人”字旁,可能正好反映了这一社会文化的变迁。

其三是君子儒与小人儒的分野。尽管“君子儒”与“小人儒”最可信的说法是在《论语·雍也》中出现的,但应估计到,周初政治文化的变革提升了一部分殷商遗民的社会地位,实际上是通过权力的选择作用“生产”了“君子儒”。因而,周公制礼可能分化了殷商遗民原有的礼教,导致出现了“君子儒”和“小人儒”的分野。

从各方面看,在尊命的夏代,“民巫”和“官祝”可能还没有分化,因为王官文化本身就不成系统;在“先鬼而后礼”的殷代,人“需”和王“需”的角色界限也可能是模糊的,只是不同场合的“需”而已。从周公制礼到开始尊行周礼,随周人封建制度的推行,“君子儒”和“小人儒”在社会地位上的差别会越来越明显,在文化属性上也必会渐行渐远。在周建国之初,周公之子封在鲁,王命鲁公世世以天子之礼乐祭祀周公,周礼便在殷商文化浓烈的齐鲁之地有更完整的保留。但由于周礼是“君子儒”的文化,这正好会在一定程度上削弱齐鲁之地殷商移民中的“小人儒”文化。先秦儒家经典中对“君子”、“小人”分野的极端重视,可能正好反映了这种影响。

总之,在周初政治发展的历史节点上,殷商遗民中的文化阶层被权力的力量分化了。从殷商的文化遗民到周官的过程,不论是祝史还是需者,他们都与原始宗教渐远,与政治渐近。其拥有的各类文化资源经过周的政治权力筛选利用后改变了原来的形态,殷商的文化资源被筛选利用的过程也是其文化遗民被分化选择的过程,其结果是被选择者成为“君子儒”,通过执掌礼仪典籍和教授礼乐知识为周的“王官”服务,成为周王朝政治文化的一部分。未进入周官体制内的“需”和“祝史”,则更多

① 参见庞朴主编:《中国儒学(一)》,第18-19页。

② 徐中舒:《甲骨文中所见的儒》,《四川大学学报》1975年第4期。

地持守了殷商时代的文化类型,以“小人儒”的身份延续了在民间治丧相礼活动。其四是周王官文化中有儒学之根。据王国维考证,周人制度异于殷人者,一是立子立嫡之制,由此而生宗法丧服之制;二是庙数之制;三是同姓不婚之制^①。这些制度就是所谓周礼,遵循这些制度就是循礼。其中立嫡、庙数是尊尊、亲亲,是从血缘角度确立周天子的中心地位不被取代,也从礼制上排除职官、家宰取公侯而代之的可能。这可能就是所谓殷鉴的核心所在。同姓不婚是以礼的方式禁止宗亲的近亲繁殖,并从婚姻的层面取消了亲宗与外宗的界限,这可能是周礼相对殷礼更文明的方面。这三条也可视为中国传统政治文明的起点。

根据钱穆的观点,夏殷两代是以氏族和地域分立的,无一统制度。周公通过制定有百世不迁之大宗和五世则迁之小宗的宗法制度,尊周室为共主,而定天下为一统,为中国创建了封建的大一统政治体制。且“周公封建之能使中国渐近于一统之局,尤贵在其重分权而不重集权,尊一统又更尚于分权。周公封建之为后儒所崇仰者正在此。不尚集权而使政权渐近于一统,其精义在乎尚礼制”^②。进一步讲,周公为中国建立的一统政治,其基础在于宗法,而宗法为中国在政治上的一统确立了社会伦理基础,“而尤要者,在使政治制度,附就于社会伦理而存在。故政治上之一统,其最后根底,实在下不在上,在社会不在政府,在伦理而不在权力”^③。

钱穆从殷周文化变迁的角度解读周公制礼的意蕴,认为这是把靠宗教信仰统治改为靠人文性的政治伦理统治。所谓“曰德曰文,如是则宗教信仰转而为人文精神。而世运之转移,乃一本之人心所归向。而人心之所归向,又可反求证之于吾心之内德。此乃中国儒家传统大义,亦即我所谓人文历史观之主要大义也”。钱穆还强调:“故周代文武二王,虽身为王者,而制礼作乐之功,实出于周公。周公虽不居主位,而固有圣人之德矣。故周公实以一身而系世运之兴衰也。今孔子虽无位,不为王,而孔子则心仪周公。在孔子之意,岂不谓德之所在,即天命之所在。而天命之所在,即世运之所由主宰乎。”^④

钱穆的这些观点见于他的《周公与中国文化》一文,似乎印证了这位新儒家还有旧儒家的情怀。但他的这篇文章揭示了儒文化与传统政治文化的根系,却也是认识儒家思想文化特质最有价值的文献之一。但钱穆文中没有强调的一点也许更重要,这就是周公把大一统政治的文化基础建立在以宗亲为基础的社会伦理之上,实质上是在为周朝政治统治的正当性打造一种可靠的价值文化基础。周朝的政治历史已证明这种基础并不是绝对可靠的,但周礼中政治与价值天衣无缝的结合,却也正是儒学一直追求的理想和基本的文化理念。

四、儒道墨法四家之学比较

在以上讨论的基础上,可以远探一下诸子之学的文脉,比较儒学和其他诸子之学在文化理念上对周王官文化的不同态度,作为理解各家之学在秦汉以降历史中不同文化命运的一些线索。

由于周初大一统政治文化的创建吸收了殷商文化资源,也由于儒文化的伦理取向和价值内核被嵌入了周礼所表述的政治文化中,也许可以说儒文化的源就在周初。由于殷商的政治文化、价值文化和宗教文化结合致密,“需”者和祝史代表的文化类型没有独立的形态,所以把儒文化的源追溯到殷商时期就会进入多种文化成分交织的沼泽地。儒家对尧舜禹汤等先王之道的“祖述”,也只是对其政治理念和价值理想的历史追述,当然也可以看作是其文脉向三代以前的理想延伸。

就儒学和周礼的联系而言,儒宗孔子在鲁所接受的周礼文化只是周初的遗韵,孔子本人则是从

① 傅杰编校:《王国维论学集》,北京,中国社会科学出版社,1997年,第2页。

② 钱穆:《中国学术思想史论丛(一)》,台北,东大图书公司,1990年,第87页。

③ 钱穆:《中国学术思想史论丛(一)》,第88页。

④ 钱穆:《中国学术思想史论丛(一)》,第92页。

“小人儒”做起的。他没有像老子那样在天子周围近距离观察周官政治的崩坏,这可能是他把周王官文化理想化的原因。但孔子本人确实新的社会文化基础上开拓了周王官文化的基本价值理念,并且通过教育的途径在士的阶层中弘扬了这种价值理念。对周王官文化基本理念的认同,使儒家在文化特质上表现为人文性的价值理想,并试图将其价值理想嫁接于现实政治,希望通过政治的权力来实现其价值理想。在中国传统社会中,儒家表现了对价值理想的执著和对政治权力的期许态度,这一点是至关重要的。价值理想能超越现实,权力又是实现价值理想最可能的途径。因此,儒家既是理想的,又是现实的。儒文化在价值和权力、现实和理想之间的平衡和互补,有助于其在皇权主导的中国传统社会居于意识形态的主流地位。

比较而言,春秋时最先涌现的道家的学宗老子曾是周的太史,是天子的近臣,由于对周王官文化有细致观察和近距离体验,在观察周王官文化时有比孔子更高的立足点,认识更真切,甚至达到了失望的程度,因而才辞官述道。这与孔子在野求道并求官的人生轨迹恰好相反。

道家看透了曾被精心打造的周王官文化系统运行的结果,不再以理想的态度对待以伦理价值为基础构造的政治文化,对不完美的社会现实也不再抱苛求的态度,其价值理想更崇尚自然,参政致治的情怀明显减弱。在政治文化理念的追述方面,道家甚至超越了“祖述尧舜”的儒家,由黄帝上托“小国寡民,……老死不相往来”(《道德经》)的三皇(燧人伏羲神农)时代^①。就此而论,道家文化的文脉渊源更远。在中国传统政治中,道家的影响是经常存在的。究其根本,恐怕在于其学真正发轫于离权力较近的文化平台上,能够平视权力,对伦理价值不再执著,对权力的心态是进退自如,既可立朝班之侧,亦可居庙堂之远,不似儒家“居庙堂之高则忧其民,处江湖之远则忧其君”(范仲淹《岳阳楼记》),始终与政治权力忧乐共舞。

墨家曾与儒学同为显学,其思想在价值文化方面倡兼爱,有崇侠贵义的宗教精神。按照王寒生的说法,墨家的政治文化理念是“所谓‘背周道而用夏政’,因周道尚文,夏道尚质,所以追踪大禹王,而以‘形劳天下’为圭臬”^②,有以宗教和劳动救世的情怀。这与钱穆及冯友兰关于墨家出于刑徒苦役之流品的说法是一种暗合。另外,墨子曾学孔子之术,因见周礼繁扰而改学史角学派,墨学思想的渊源也可追踪到周公时代的尹佚。墨学中丰厚的知识文化,显然是从三代到春秋中国社会知识文化长期积累的成果。可见墨家之学的文脉是多层多线的。墨家接近平民的社会立足点,墨学直接超越周王官文化的倾向,兼爱和侠义的价值取向,使其成为与大一统政治不相协调的文化流派,在秦汉以降的儒学占据主流意识形态后,必然要失去显学的地位。

法家的宗教文化色彩极弱,政治文化色彩最浓,政治参与感也更强烈,似乎是“背道”之学。由于法的观念与殷礼和周礼都存在较大距离,因而很难把法家的起源直接追溯到春秋之前。但法家所表现的崇尚政治权谋、偏离伦理价值的文化倾向,也未必不包含和贯穿于夏商周三代的政治文化之中。在秦汉以降的中国传统政治中,法家虽在名义上失去了主流意识形态的地位,但法家的政治文化理念却深深融入了传统政治统治的各个环节,和儒文化一起塑造了传统政治“儒表法里”的形象。

从总体上看,周代王官文化无疑是诸子创新学派时一个重要的参考坐标,但只有儒学的核心价值理念镶嵌在周王官文化的基础部分,并且一直是在周礼文化系统的坐标上拓展和延伸的。道家、墨家、法家则都有超越、背离或偏离周王官文化系统坐标的文化倾向。这些基本的文化取向,无疑影响了各家学说在秦汉以降中国政治演变过程中的角色和作用。

[责任编辑 曹 峰]

① 参见黄建中:《老子道术论》,《中国哲学史论集(二)》,台北:中华文化事业出版社,1958年,第201-202页。

② 参见王寒生:《墨子的宗教思想》,《中国哲学史论集(一)》,台北:中华文化事业出版社,1958年,第37-52页。

论先秦儒家理论视域中的“同”

晁福林

摘要:自孔子说过“君子和而不同”之后,后儒对于“同”的批判随着时代的发展愈发严厉,然而在先秦儒家的理论视域中,对于“同”的认识是全面的,既有批判,也有认同。孔子就首先采用了“大同”一词,来命名远古最美好的时代。“大同”之“同”,并非如前人所谓的就是“和”,而是儒家理论视域中“同”这一概念的集中体现,本质是说明人际之间的平等、均等状态。通过儒家对于“大同”境界的赞美,可以看出先秦早期儒家对于“同”的认可。

关键词:儒家;孔子;和;同;大同

在儒家理念中,自孔子说过“君子和而不同”(《论语·子路》)^①之后,似乎“同”就成了与“和”截然相反的、消极的、必须否定的东西。然而,据《礼记·礼运》篇记载,孔子还说过理想世界就是“大同”的话,于是后儒又对“大同”称颂不已。那么,这一个“同”的观念,到底是耶?非耶?是该赞成它,抑或是该否定它呢?这表明,对于儒家理论视域中的“同”的观念,实有探讨和缕析的必要。

一、“同”字古义及其演变

“同”字古义指统一、一致,早期儒家经典多在这个意义上用它。提到“同”字的最早的文献记载,当属《尚书·盘庚》篇。此篇一谓“暨予一人猷同心”(意即和我同心),一谓“有乱政同位”(意即有乱政贪冒之人同在官位)。两个“同”字,都表示了“相同”、“共同”之义。《尚书·皋陶谟》:“天秩有礼,自我五礼有庸哉,同寅协恭和衷哉。”意思是说:上天秩序已经有礼的,所以人世间的天子、诸侯、卿大夫、士、庶民五个阶层的人都有礼法可循,都须一致地尊崇礼法,和谐相敬,衷心相爱。这里的“同”字,就是“一致”、“相同”的意思。《尚书·益稷》篇还谓“帝不时敷同,日奏罔功”,所谓“敷同”,就是不加区别,一律任用。“同”亦有“同一”、“一致”之义。《尚书·禹贡》篇在这个意义上提到了更多的“同”字,如“九州攸同”、“四海会同”等等。总之,在早期儒家经典中,“同”字之义多指“一样”或“统一”。《尚书·泰誓》所谓的“同力度德,同德度义”,“同心同德”,可谓典型表达。

“同”字在甲骨文和金文中皆从“凡”从“口”,“凡”字初为木筏形,当从同舟共济取义,谓众所归一^②。《说文解字》训“同”字之义谓“合会也”。其实,它即从“凡”,则亦承此而有总括、概括之义。“同”字在文献中亦常表示对于权力的顺服,《诗经》中此例习见,如《大雅·文王有声》“四方攸同”,《大雅·常武》“徐方既同”,《鲁颂·閟宫》“淮夷来同”等。此外,还有“会同”一词,如《左传·定公四年》载春秋时期卫人语“会同难,啧有烦言”。战国时期器《中山王壶》铭文“退与者(诸)侯齿长于会同”,其所提到的“会同”,指诸侯的盟会结盟之事。若许多诸侯共同朝见天子,亦称会同,《诗经·小

作者简介:晁福林,苏州大学特聘教授(江苏苏州 215123)。

① 杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,1980年,第141页。

② 《说文解字》谓:“同,合会也。从凡,从口。”然而,甲骨文与金文不是如此,而是从“凡”,说详方述鑫等编:《甲骨金文字典》,成都:巴蜀书社,1993年,第559页。又,“凡”字字形与舟相似,故而后来字多相混,见上书第1040页。此说可信。

雅·车攻》的“会同有绎”，即此。不管如何，“会同”一词都表示着许多诸侯共同的意志。要之，商和西周时期，“同”字用来表示统一、一致、顺服，尚未有贬斥之义出现。大约从两周之际开始，才出现了它的另外一种用法。据《国语·郑语》载，周幽王时的史伯提出“和实生物，同则不继”的观念，认为事物都应当是多样性的，“声一无听，物一无文，味一无果，物一不讲”。多样事物的和谐相处，就是“和”，如果相反，硬要许多事物都单调划一，那就是“同”，如果皆是雷同单一，那就不会有所发展（“同则不继”）。《左传·昭公二十年》亦载，春秋后期齐贤臣晏婴曾谓：“若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专一，谁能听之？”向齐景公说明“和”与“同”的差异。他向齐景公指出，佞臣梁丘据“君所谓可，据亦曰可；君所谓否，据亦曰否”，那只是“同”而不是“和”。史伯和晏婴的这些论述，流传很广，成为人们认识“和”、“同”关系的经典言论。这些事例表明，从两周之际开始，人们所理解的“同”已经出现贬义。但这种贬义只在于强调其单调、划一与随声附和，尚无很多其他的贬斥。

二、儒家对于“同”观念的批判与使用

对于“同”的贬斥，自从孔子讲过之后，有了很大发展。这个贬斥见于《论语·子路》篇。是篇载孔子语谓：“君子和而不同，小人同而不和。”这是贬斥“同”的最著名的言辞。那么何者为“和”，何者谓“同”呢？何晏《集解》云：“君子心和，然其所见各异，故曰不同。小人所嗜好者同，然各争利，故曰不和。”^①关于“和”、“同”之义，这里所释不够明晰。南北朝时期皇侃谓：“云‘小人同而不和’者，小人为恶如一，故云同也。好斗争，故云不和也。”^②朱熹谓：“和者，无乖戾之心。同者，有阿比之意。”所释甚精。朱熹还引尹氏说，将它与儒家的义利之辨联系起来分析，谓：“君子尚义，故有不同。小人尚利，安得而和？”^③他还谓：“盖君子之心，是大家只理会这一个公当底道理，故常和而不可以苟同。小人是做个私意，故虽相与阿比，然两人相聚也便分个彼己了；故有些小利害，便至纷争而不和也。”^④总结这些说法，“同”之义，不外乎是乖戾、见利忘义、为私利而纷争等项。

随着时代的发展，对于“同而不和”的批判亦逐渐升温。元儒陈天祥谓：“巧媚阴柔，随时俯仰。人曰可，己亦曰可。人曰否，己亦曰否。惟言莫违，无唱不和。此小人之同也。”^⑤元儒胡炳文谓持“同”之小人“其心术全然不好”^⑥。清儒更是大加挞伐，谓：“小人之心，私其与人也。曲意徇物，每怀阿比之义。屈法以合己之党，背道以顺人之情。何其同也。然外若相同，而内实不和。势之所在则挟势以相倾，利之所在则争利以相害。”^⑦加在“同而不和”上的罪名，如“为恶”、“好斗”、谄媚、阴险、附和、嗜利等，其批判的严厉均在较早的说法之上。古今对于“同而不和”的批判，虽然不源于孔子给它戴上的一顶“小人”的帽子，但自孔子之语以后批判得更加严厉，则是事实。后儒多从批判的角度取义以释解“小人同而不和”之论，可以说是将“同”钉上了道德的耻辱柱。

然而，春秋战国时期也还有另外的声音存在。墨子就曾高扬“尚同”之帜，《墨子·尚同上》谓“乡长唯能壹同乡之义，是以乡治也”，“国君唯能壹同国之义，是以国治也”，“天子唯能壹同天下之义，是以天下治也”^⑧。“尚同”理论的核心内容在于使天下都和圣王天子保持思想与行动的完全一致，做到

① 《论语注疏》卷十三，阮元校刻：《十三经注疏》下册，北京：中华书局，1980年，第2508页。

② 皇侃：《论语集解义疏》卷七，文渊阁四库全书本，台北：商务印书馆，1986年。

③ 朱熹：《论语集注》卷七，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第147页。

④ 黎靖德编：《朱子语类》卷四十三，北京：中华书局，1994年，第1111页。

⑤ 陈天祥：《四书辨疑》卷七，文渊阁四库全书本，台北：商务印书馆，1986年。

⑥ 胡炳文：《论语通》卷七，文渊阁四库全书本，台北：商务印书馆，1986年。

⑦ 《日讲四书解义》卷九，文渊阁四库全书本，台北：商务印书馆，1986年。

⑧ 孙诒让撰，孙启治点校：《墨子间诂》，北京：中华书局，2001年，第76页。按，《管子·版法解》所云：“与天下同利者，天下持之。擅天下之利者，天下谋之。天下所谋，虽立必蹶。天下所持，虽高不危。故曰：‘安高在乎同利。’”其思想与墨子的尚同观念是一致的。可见战国时期尚同思想亦有流传。

上下同义,以统一意志与行动作为“为政之本”。先秦时期,还有学者将“同”理解为知人之道或自保之术,对它采取肯定的态度。《管子·白心》篇所说的“孰能弃刺刺而为愕愕乎?难言宪术,须同而出。无益言、无损言,近可以免,……去辩与巧,而还与众人同道”,这与后世所谓的“大智若愚”、“难得糊涂”的意蕴,如出一辙。道家将混同天下万物的绝对的“同”,称为“玄同”,认为“同”是“异”的反面,谓“合异以为同,散同以为异”^①,以此来强调事物的统一性。

其实,离开了君子、小人之辨的语境,孔子并不一概反对“同”。《周易·乾卦·文言》引孔子语“同声相应,同气相求”,已有类一而同的观念^②。《礼记·孔子闲居》篇载有孔子之语“无体之礼,上下和同”^③,将“同”与“和”连用,肯定了“同”也是一种和谐状态。“和同”一词的出现,应当在孔子之前,如《国语·周语上》载周宣王时虢文公语,即提及“财用不乏,民用和同”;《左传·成公十六年》载春秋中期楚臣申叔时语,提到“民生敦庞,和同以听”;《国语·郑语》载周幽王时史伯语,也提到“讲以多物,务和同也”。《国语·周语中》亦提到春秋中期周定王语“和同可观”,韦昭注云:“以可去否曰和,一心不二曰同。和同之道行,则德义可观也。”其释“同”,即同心同德之义。《礼记·月令》篇讲到孟春之月时,谓:“是月也,天气下降,地气上腾,天地和同。”此篇成书时代较早,其用“和同”一语,亦在孔子之前。依现有的材料,可以推测,“和同”一语的行用当始于西周后期,在“和同”一语里面,同与和之义是一致的。前引孔子之语表明,他对于这种“和同”的观念实持肯定态度。

战国时期的儒家比较重视社会上流传的“和同”一体的观念,每每用其说明自己的理论。《郭店楚简·五行》篇曾经阐述了认知、臣服、行动、尊敬等四种行为,还分析了耳鼻口手足皆受心的指挥而行动的事实,指出“和则同,同则善”^④。这里的逻辑是:由和谐而统一,由统一而臻至美善,所以说“同”是达到美善状态的必不可少的一个环节。此与《逸周书·成开》篇所说的“德以抚众,和乃同”是完全一致的。儒家弟子解释《周易》时曾谓“与人同者,物必归焉”^⑤,所谓“与人同”,即与别人同心同行。《礼记·乐记》解释音乐演奏时,演奏音乐的人应当听从统一指挥,步调一致,即“乐者为同”、“同则相亲”,这样才能够演奏出完美的音乐。

在儒家的理论视域中,“同”这一观念是多方面的。就其贬斥否定方面而言,它指小人的随声附和的恶行;就其褒奖和肯定方面而言,它包括了统一指挥,统一步调,亲善他人,同心同德等。其逻辑思路的起点是重视事物的统一性。保存儒家学说的《郭店楚简·成之闻之》篇谓:“君子不贵庶物,而贵与民又(有)同也。”^⑥所谓的“与民有同”,就是与民众保持一致而不是背离疏远。这与春秋前期周内史名过者所说的国君治国之道中的“其惠足以同其民人”^⑦是完全一致的。

战国时期,“同”的概念应当包括着两个方面的内容。1. 指统一、一致、相同。这方面的意思虽然属于中性,可是却多用其为褒义。2. 指雷同、单调。这一概念多用为贬义,用来指只重视事物的共性而忽视其特性的消极认识与做法。孔子在分析“君子”、“小人”品格问题时,正是抓住了“同”概念中这后一个方面而提出了“君子和而不同”的命题。在当时的语境中,孔子的认识可以说是十分深刻并且独树一帜的。继孔子之后,战国时期的儒者,亦有从这一角度来提及这一概念的。如《郭店楚简·性自命出》篇谓:

① 《庄子·则阳》,北京:中华书局,1987年,第233页。

② 孔子的这个观念,墨子与其一致,在墨子的逻辑理论中,“同”者首先应当是一类的事物,不是一类者不能相同,“有以同,类同也。……不有同,不类也”(《墨子·经说上》)。其次,不一致的事物,也有相同之处,“同”还意味着由差异之中寻找出一致之处,即墨子所谓“同,异而俱于之一也”(《墨子·经上》)。

③ 关于此语之意蕴,清儒孙希旦谓若实行“心之敬而无待于事”之礼,就会“上下和睦而齐同”,《礼记集解》卷四十九,北京:中华书局,1989年,第1276—1277页。

④ 荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年,第151页。

⑤ 《周易·序卦》,北京:中华书局,1991年,第291页。

⑥ 荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年,第167页。

⑦ 《国语·周语上》。按,韦昭注谓“同,犹一也”,意即国君的恩惠可使民众保持统一的思想与行动。

同方而交,以道者也。不同方而【交,以故者也】。同兑(悦)而交,以德者也。不同兑(悦)而交,以猷者也。^①

这里虽然没有讲“同而不和”,但其所说的现象是与之相一致的。这里的意思是说,同类之人相交往,那是以道为原则的。不同类的人相交往,那一定是有缘故的。共同爱好的人相交往,那是以德为标准的。没有共同爱好的人相交往,那只是一种策略(“猷”)。不“同方”、不“同悦”的人相交往,只能是“小人”的“同而不和”,是不顾及道、德这些原则的。除此之外,先秦儒家还有用“同”、“异”的观念分析《周易》者,《周易·睽卦·象》提出“君子以同而异”,意谓综合事物之同又分析其异,意犹《周易·系辞下传》所言“天下同归而殊途”,亦犹《郭店楚简·语丛》篇所谓“凡同者通(通)”^②。这些都反映了儒家对于事物统一性的重视。总之,先秦儒家对于“同”这一概念的理解全面而深入,在阐释相关理论时,既用其褒义,又用其贬义。

三、“大同”观念考析

“大同”这一观念,虽然以孔子所讲的“大同”之世最有名,但它并非孔子的发明。“大同”一语,可能在两周之际即已出现。《尚书·洪范》篇谓:

汝则有大疑,谋及乃心,谋及卿士,谋及庶人,谋及卜筮。汝则从,龟从,筮从,卿士从,庶民从,是之谓大同。

这里讲的是国君如何决疑之事。国君的重大决策,除了自己应当考虑清楚以外,还要跟卿士、庶人商量,还要用占卜和占筮的办法询问神意。如果这些方面的意见都完全一致,这就叫“大同”。这里讲的是结果,指诸方面的意见一致。伪孔传谓:“人心和顺,龟筮从之,是谓大同于吉。”^③这里讲的是过程。总之,“大同”的本质是意见的高度统一。《尚书》是儒家的重要经典,孔子对于这一“大同”概念应当是很熟悉的。

“大同”这一提法,在战国时期并不罕见,《吕氏春秋·有始》篇讲阴阳家之说,以小喻大,谓“天地万物,一人之身也,此之谓大同”,高诱注:“以一身喻天地万物。《易》曰‘近取诸身,远取诸物’,故曰大同也。”^④这里是说,天地万物之理皆可以于一人之身上体现出来,即一人之身集中统一了天下万物的所有规律与法则。这个“大同”,指的是最高度的统一。关于这种统一性的依据,《吕氏春秋·应同》篇有所发明。是篇指出,物类感召的现象不可胜数,“物之从同,不可为记”。最高级别的“同”,是人间万物皆与自然相同,“芒芒昧昧,因天之威(一作‘道’),与元同气”,由此引发出一系列的“同”,如同义、同力、同居、同名等,人类社会不同类别者达到的水平亦不一样,即“帝者同气,王者同义,霸者同力,勤者同居”。这里表明,战国时期的社会观念中,“同”分为高低不等的层次,表示所达到的统一的水平不一样。“大同”就是“同”的最高境界。

战国时期的道家亦曾说到“大同”的观念。《庄子·在宥》篇谓:“出入无旁,与日无始,颂论形躯,合乎大同,大同而无己。”庄子后学极力倡导人们应当达到“无己”的境界。人的思想有最充分的自由,能够自由自在出入,不依傍于别人和外物,思想与时俱进,永不停滞,其容貌躯体合乎自然天地。这样就达到了“大同”的境界。按,是说之大同,与道家所谓的“玄同”,意思相近,皆指人与万物混同

① 荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年,第181页。按,黑方括号内的文字为拟补,其中的“故”字系李零先生拟补(李零:《郭店楚简校读记》第107页,北京:北京大学出版社,2002年)。专家或拟补“利”字(郭沂:《郭店竹简与先秦学术思想》,上海:上海教育出版社,2001年,第259页),虽亦可通,但补为“故”,释其为缘故,可能更合适些。这“缘故”可能指的是权宜之计。

② 荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年,第199页。

③ 《尚书正义》卷十二,阮元校刻:《十三经注疏》上册,北京:中华书局,1980年,第191页。

④ 陈奇猷:《吕氏春秋校释》,上海:学林出版社,1984年,第675页。

为一。庄子后学此语可视为道家的“大同”观。

要之,先秦儒家对于“同”的理解与阴阳家、道家并无多少区别。战国诸家多曾提及“同”的概念,亦有采用“大同”之语者,但是以之说明一个时代者则仅见于孔子之语^①。最为著名的儒家的“大同”理念见于《礼记·礼运》篇。是篇载孔子对于子游的大段言辞,其中提到上古时代的社会情况,最美好的时代称为“大同”。兹将这段话具引如下:

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。

这几乎是当代研究中国古史者人人耳熟能详的话。“大同”一词,还是近代以来仁人志士为之奋斗的美好时代的代称。然而,“大同”的“同”字是什么意思呢?郑玄注谓:“同,犹和也,平也。”^②依照这个说法,“大同”,即犹“大和”。既然如此,何以不径称为“大和”,而要拐一个弯子来说话呢?

愚以为“大同”的“同”字不当以“和”为释。“和”本来指关系、关联的状态,可以用来指人与人、物与物,或者人与物之间的状态。而“同”的概念则与之有别,它多指人与人、物与物,或者人与物之间比较之后的一致状态。意即相同、一致。所谓“大同”,意即“同”的极致。具体说来,孔子所讲的“大同”有这样两个方面的意思。一是在机遇面前平等,这个平等不是人人地位都一样而不分高下,而是人人都有合适的地位,这也就是“选贤与(举)能”的目的所在。在这个原则面前,无论男女都有适合自己的归宿(“男有分,女有归”),就连矜寡孤独之人也不例外。二是人人的道德品质都保持高度的统一,天下之人无不“为公”,而没有私心(“不必藏于己”、“不必为己”),在道德水准方面,人人皆“为公”,而保持着一致。唐儒孔颖达解释“大同”之义,以为那是一个人人都有高尚道德的时代,“‘是谓大同’者,率土皆然,故曰‘大同’”^③。其说甚得“大同”之义。说到底,“大同”就是完全的平等和高度的统一。这正是“同”的本义之所在。大同之世虽然也有“和”的因素,如谓“讲信修睦”云云,但毕竟只占有次要位置。简言之,“大同”之“同”就是同,并不是和。

在儒家的理论视域中,“同”的概念旨在强调事物的统一性。事物统一性对于世界及社会的发展有重要影响,儒家学派对此的认识是比较清楚的。《礼记·乐记》指出“乐者为同”,演奏音乐的人一定要有同一的节拍,唯有如此才能够做到“同则相亲”,让各种乐音亲和,臻于“乐文同则上下和”的境界。《周易·易传·序卦》谓“与人同(指跟别人同心同行)者,物必归焉”,所以《易传·杂卦》说:“《同人》,亲也。”儒家释《易》的时候,已经看到人际之间保持一定的“同”的状态,这才有亲和力量。提出不同意见进行修正和补充,固然为人际关系所需要,但是,这并不排斥人们的意见和行动应该统一的时候,应当持“同”的态度。可以说,儒家理论视域中对于“同”的这种全面认识,正是提出“大同”概念的深厚基础。

总之,孔子首先采用了“大同”一词,来命名远古最美好的时代。关于理想时代的“大同”概念,是先秦儒家理论中的重要部分。它所提到的“同”,虽不能说与“和”截然无关,但并非如前人所谓的就是“和”。“大同”之“同”,是儒家理论视域中“同”这一概念的集中体现。其本质是说明人际之间的平等、均等状态。完全的平等和高度的统一,这才是先秦儒家理论视域中的“大同”之义。通过儒家对于“大同”境界的赞美,也可以看出先秦时期,早期儒家对于“同”的认可。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 墨子虽然高扬“尚同”的旗帜,但其所谓的“一同天下之义”(《墨子·尚同中》),“以尚同一义为政”,“天子又总天下之义,以尚同于天”(《墨子·尚同下》)云云,皆为其理想社会之表述,而非追忆古代社会。有论者将“大同”思想归之于墨家,尚待较多证明。愚以为作为一个远古美好时代的代称者,还应当说是只见于儒家学派。

② 《礼记正义》卷二十一,阮元校刻:《十三经注疏》下册,北京:中华书局,1980年,第1414页。

③ 《礼记正义》卷二十一,阮元校刻:《十三经注疏》下册,北京:中华书局,1980年,第1414页。

道家思想展开中的关键环节

——《管子》“心-气”哲学探究

郭梨华

摘要:《管子》一书中关于气的论述,在道家甚或战国时期的哲学探究中,都居于关键位置,甚至可以借由气的论述,发现道家在战国时期的发展,也不可避免地受到儒家重视心性之学的影响。《管子》中的心-气哲学观,基本上表现出与《庄子》的差异,这一种差异的关键点在于对《老子》“专气致柔”及“心使气曰强”之理解所必然遭遇的心-气关系之处理。《管子》提出的心-气观,是全心、持气的哲学说明,不同于《庄子》内七篇所提出的心斋→游心之气论。

关键词:心;气;道;管子;老子;庄子

《管子》基本上是稷下道家推尊管仲之作的集结^①,或即以此为稷下之学的管子学派^②。或谓《管子》应归之于法家,胡家聪认为此乃由于稷下之学统括当时各家思想的交流,其中的法家思想是道家影响下的法家思维^③。本文就是在这一前提下研究《管子》,将《管子》归属于黄老道家之一支。

关于《管子》哲学的探究,学界大抵研究其道论、气论、心学、法思想,杨儒宾则早在1991年已将精气说与全心论合言,其论旨在于气与修养论的关系,强调其身体观之架构^④。本文则想在道家哲学论题史的发展脉络下,探究《管子》心-气理论的人文社会价值。

一、心-气问题的起源与发展

道家哲学关于气的论述,可以追溯至《老子》对气的说明。《老子》的气分别见于通行本第十、四十二、五十五章^⑤。通过这三章,可以发现《老子》确定气不仅是万物存在之质素,而且这一质素与道之间也存在着一种关系。但是否意味着道就是气,或者说气归属于道,由道而生,只能说《老子》中有指向道就是气之可能,因为《老子》仅仅以“其中有精,其精甚真”(第二十一章)来说明道的存在。精

作者简介:郭梨华,东吴大学哲学系副教授(台湾台北)。

基金项目:该成果系国科会专题计划补助研究的阶段性成果(项目编号: NSC94-2411-H-031-009)。

① 张岱年:《张岱年先生序》,见胡家聪:《管子新探》,北京:中国社会科学出版社,1995年,第2页。

② 张岱年与胡家聪都有此主张。见胡家聪:《管子新探》,第2页及第20-23页。

③ 胡家聪:《稷下争鸣与黄老新学》,北京:中国社会科学出版社,1998年,第25页。

④ 杨儒宾:《论〈管子·白心、心术上下、内业〉四篇的精气说与全心论——兼论其身体观与形上学的联系》,《汉学研究》第9卷第1期,1991年。

⑤ 兹依据高明《帛书老子校注》(北京:中华书局,1996年)中的王弼本,摘录此三章原文如下。第十章:“载营魄抱一,能无离乎?专气致柔,能婴儿乎?涤除玄览,能无疵乎?爱民治国,能无知乎?天门开阖,能无雌乎?明白四达,能无为乎?生之畜之,生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德。”(第262-269页)第四十二章:“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和。人之所恶,唯孤寡不谷,而王公以为称。故物或损之而益,或益之而损。人之所教,我亦教人。强梁者不得其死,吾将以教为父。”(第29-35页)第五十五章:“含德之厚,比于赤子。蜂虺虺蛇不螫,猛兽不据,攫鸟不搏。骨弱筋柔而握固,未知牝牡之合而全作,精之至也。终日号而不嘎,和之至也。知和曰常,知常曰明,益生曰祥,心使气曰强。物壮则老,谓之不道,不道早已。”(第89-98页)

与气的关系究竟如何,在《老子》中虽无直接文句指明,但应该是有关的,联系的可能在于“和”。因为当《老子》描述人之始生——婴儿时,曾说其“号而不嘎”就在于“和”所使然;同时婴儿的身体骨弱、筋柔,却能牢牢将物握住,……此皆精所使然。换言之,在婴儿的淳和之气中,可以发现在《老子》中,和与精是婴儿所稟于道而有之厚德在身体上的展现。和与精的内容质素,基本上即指向于气。

这种既有关联又不明确指出道生气或道即是气的道-气论述,基本上影响了战国时期道家哲学的两种不同倾向的探究。第一种倾向是不直接指称道,而用某种先在性来说明其与气的关系,将气作为万物始生的根源,万物始生之前则是一种混沌的先在,上博楚简《亘先》即属这一类^①;第二种倾向则承袭《老子》对于道、气二词的使用,认为道是万物始生的根源,并进一步指出道内在于万物中。气则是万物始生的质素,其活动表现则有聚、散之别,气是归属于道的本质属性,这种关系又可理解为道即是气。在此,道是用来说明万物根源的本根,气则是生死等变化得以可能的原因,以及作为万物与道之间如何返归的共同质素,《管子》、《庄子》即属于这一类。至于气如何由本根而有,这两派的说明则有相似处,如《庄子·至乐》描述为“杂乎芒芴之间,变而有气”,《亘先》则说是“或作”。

《老子》这三章,除了精和气的关系对道家哲学发展有启发与影响外,心与气的关系也成为战国时期《老子》后学所关注的论题。《老子》对于心的论述基本上包含三层含义:一是对于心之活动的贬损,即“心使气曰强”(第五十五章)。其次,指出心的意义不在于其活动之支配性,而在于其静,是一种深、虚、藏兼容的静,此即“心善渊”(第八章),认为或许是因这种“虚其心”(第三章)之渊静达致了悠游的可能,但仍未能指出虚作为一种哲学作用,其具体内涵或者说步骤是什么、如何可能^②。第三,指出以众心为心,心似乎具有一种公的状态,此即“圣人无常心,以百姓心为心”(第四十九章)。在心这三层含意的说明中,《老子》只在第一层涉及到心与气之间的明确关系,但这种关系却是消极的,心是不参与气的。我以为这主要是因为《老子》将人视为万物之一,但在人如何把握道、道如何可能被人把握的问题上,《老子》之处理基本上仍落于人之“观”物,而非从“人”之结构分析出发所致。《老子》后学发展特色之一,就是重视人之结构存在这一事实,进而,其分析问题的关键在于心、气关系的积极处理,即人需积极地与道同游。

《庄子》内篇基本上承继《老子》对于心既肯定又否定的方向^③,从人心之普遍性论述心的活动在现实中呈现的样态,说明心的活动需要改变方向,并借此将心、气与道结合在一起。在此结合中,人以气把握道,心也因此转而是悠游的,此悠游在于不为物所羁绊。若以《庄子》内篇哲学之用语来表达,即是心之活动的三个层次:成心→心斋→游心。

第一层次是成心。说的是人存在时,心的种种活动样貌^④,这些活动样貌说明了人在存在中,遵循着自身所既有的知识内容或种种意见背景,并以之去了解、面对心外之物(包含人),甚至以之处理事务。但这种心的状态并不是一种自然,不是让对象向心呈现自身,而是对象退位,让出自身,蒙上“师心”(以心为法)所赋予的内容。这种心的存在,对人而言是一种普遍的状态,因为人有形体,展现

① 参见郭梨华:《亘先及战国道家哲学论题的探究》,《出土简帛文献与古代学术国际研讨会论文集》,台湾政治大学,2005年12月。可以发现《亘先》并不用“道”字,而是以“气”、“或”、“恒”为全篇主轴,“气”则“有或焉有气”,同时“气是自生,恒莫生气,气是自生自作”。

② “虚”,虽然在历代注解中多有说明,但本文重视的是,如何看待注家之时代诠释与作者之说明的区别。这种区分,主要是想从作者文本本身文字出发,寻找论述的可能,以考察文本本身所确立的哲学问题、时代问题、作者之哲学创见,建构哲学问题的发展线索。因此,即使历代注家都有说明,也只可视为理解《老子》的一种诠释而已,这里暂不以此方式理解《老子》,否则《老子》在历代注解诠释中,将完美无缺。本文所关注的是哲学问题的线索,是立足于批判的角度,找出《老子》之不足,这样才能正视道家哲学论题发展中,老子后学之发展的哲学要求,也才得以建构老子后学在哲学史中的意义。

③ 本文仅讨论《庄子》内篇,缘于内篇一般认定为庄子所作,至于外杂篇,若依刘笑敢《庄子哲学及其演变》(北京:中国社会科学出版社,1988年)一书所分,则有三派。因此,这里暂不论述外杂篇。至于《庄子》内篇所反映的“心-气”问题,虽不能证明早于《管子》,但也无法证明晚于《管子》。因此,视其为较宽泛年代的并时之作。

④ 陈鼓应曾在与成心同一层面,列举机心、贼心,原因在于机心、贼心都属未进于道之心,成心则是中性、宽泛之用语。见陈鼓应:《〈管子〉四篇的心学和气论》,《国立台湾大学哲学论评》第22期,1999年。

其心之用时,必然受其个体性因素之限制。

第二层次是心斋^①。即为了让对象呈现其自身,展现自然,返归于道,心就必须让位,这是活动义的让位,即心斋不是让心停止活动,而是让心的活动呈现虚的内容,这种虚的呈现,使成心这一前理解状态不再发生,而让物呈现出来。但这并不是一种知识性的探究,不是知识学中让物呈现自身,而是转向因身而有之因素的消除所出现的容受,这种容受是让心重新返归于虚的状态。这种心若相较于成心,是一种斋的状态,是一种气的展现^②。

第三个层次是游心。成是一种心的前识,斋仍不免是待物之状态,是为了某物而去除心之前识,由心之静呈显出虚,以虚待某物的出现。真正展现心的自由,在于心气合一,使心不再处于某种待的状态,而是打破“该某一”的羁绊或限制,即不再为物所累^③。心与气的关系,心所说明的是人所具有的因素,气所说明的是自然之物皆具有的因素,在游心状态下,心、气才达致关系合一。

总结《老子》与《庄子》内篇关于心-气的主张,可以说是《老子》确立了道家哲学发展的基本方向,气之为万物与道共有之质素已然隐含,心之问题的面对也隐约可见,但《老子》的哲学问题及其创造性提出,重点并不在心、气问题的如何处理上。庄子基本上承继了《老子》哲学思考方向,其进一步发展,在于将心提升为哲学处理的重心之一。关于气的问题,更是透过论说与寓言来说明人如何可能与道通;另外,也将心-气连结为可相通、转化之关系。庄子这一说明,指出了人不必到死才能与道、物之气相通,而是透过在世的存在状态即可完成。这种状态与《老子》中的复归婴儿之说,在意象上虽可通,但较之《老子》所给人的摒弃文化文明返归原始的想象,更具面对现实存在的心境提升,也是一种精神的解放与自由,其人格典范如真人、神人、至人等,所表现的正是这种游的精神^④。

二、心-气的哲学意涵与作用

《庄子》内篇对于心、气的说明,确实指出了人的事实,但又弱化了心之为主的现实性,尤其是真人之说,有如神人般飘渺不可及,而且现实中的制度、规范及人心的主导性作为,却是人所不可逃脱的。对于处在现实中的人而言,我认为《管子》所呈现的心-气说,基本上补足了老庄道家这种隐士、逍遥派的心-气论^⑤,它正视气之于人身、人心的说明^⑥,以及道与人心的积极关系,甚至将这种关系放置于政治制度中,并以此展开了稷下黄老道家在现实社会政治制度中的心-气观。兹分述之:

(一)“气”是人之身形禀之于道而作用于心者

关于气的论述,《管子》除了言及自然之气外,同时也指出气之于人心及人身、人形的关系,这些气的名称包含有六:一、与身体饮食相关的血气。二、与精神及生命原质相关的精气、灵气、气渊。三、与自然、四时变化相关的云气、风、阴、阳、寒等气息,及天地之气:雾气、湿气、燥气、地气、天气、绝气、义气、各种节气等名称都属之。四、与人的情绪、情感相关的气情之说,包含满、虚、哀、乐。五、人与人之间相处之气息,有善气、恶气、怨气、爱气。六、相应于自然的、对气本身的描述,有邪气、宽气、贼气、平气、逆气、坦气、和气。《枢言》以下一段话,虽不尽然包含这六类气,但若加以分析,可以发现

① 此层次之“心”,仍处于“无听之以心,而听之以气。……气也者,虚而待物”之“虚”的状态,已慢慢进入可以“与道”之状,但毕竟是“心”之“斋”,心之虚、静,心尚未如“游心”般自由。

② 庄子看待“心-气”问题,与《老子》之“心使气”截然不同。《老子》中“心、气”为二,庄子则将“气”视为“心斋”的转化与提升。

③ “物累”之概念在《庄子》之《天道》与《刻意》中都出现过,引文也有相类似处。“无物累”是知天乐、合天德之境。

④ 关于“游”之为一种精神自由与解放,及人格典范与游的关系,可参看徐复观:《中国的艺术精神》,台北:台湾学生书局,1966年,第60-70页。

⑤ 《管子》之“心-气”说,并不全然与道家相关,尤其是论及“心中之心”的“意”之问题时,我以为与《大学》之“意”有关。参看郭梨华:《儒家佚籍、〈孟子〉及〈管子〉四篇心性学之系谱》,《哲学与文化》第394期,2007年。又《管子》引文之版本,以戴望《管子校正》(台北:世界书局,1990年)为底本。

⑥ 对于“心”的存在,古人早已将其视为人的身体结构之一,同时也是人论述情感、情绪的一种表达载体。至于“气”的存在,古人最早与气候相关联,而与人体的关系,也早有“血气”之说。

不同的气之间是彼此相关的:

管子曰:道之在天者日也,其在人者心也。故曰:有气则生,无气则死,生者以其气。有名则治,无名则乱,治者以其名。枢言曰:爱之利之,益之安之,四者道之出,帝王者用之而天下治矣。帝王者,审所先所后,先民与地则得矣,先贵与骄则失矣。……故能为天下生而不死者二,立而不立者四:喜也者、怒也者、恶也者、欲也者,天下之败也,而贤者宝之。为善者非善也,故善无以为也,故先王贵善。

这段论述可以就两个角度说之:一、就存在的角度而言,气是通贯于道与人心的。在天上星体中,以太阳最能表现道的精粹,在人身官能肢体中,则以心最能表达道之精粹。所谓“有气则生,无气则死”,借着生所具有的根本质素,指出气为生的所以然;而死是因为无气,说明了气虽通贯道与人心,但人心与道仍有区别,这一区别是因为人有死的现实,此现实是因无气使然。这一论旨虽与《庄子·知北游》同样承继了《老子》以来的“万物负阴而抱阳,冲气以为和”的基本思想,但与《知北游》的区别在于:《知北游》以人死为气之散,为返归于道,这是强调气与道的关系,强调人只是偶然;而《枢言》此处则认为人死是因为无了气息,成为不再有血气通达的躯体,强调气与人的生命关系。二、就政治社会角度而言,“生之气”的维系在政体中与王的作为相关,其中所言的善、爱、喜、怒、恶、欲等,都关系着“生之气”的作为,若能将这些气有所善用就是王之道。王若能实践由道而来的爱之、利之、益之、安之的作为,即是“无以为”之善,即是对对象无所索求之善。

从上述两个角度,可以发现气在《管子》哲学中的重要,以下仅就气与道、物的关系,以及气与人之心、形的联系两个基点作出论述,说明《管子》的气论思想。

1. 道、物与气的关系。

《管子》的气虽然是一种自然之气,但它也存在于人身形之中,充满于人身形之内。《心术下》曾言“气也者,身之充也”,而《内业》也言“夫道者所以充形也”。很多学者据此而言《管子》中的道即是气,但这里有须分辨之处:道之为气是就道存于人身或万物中而言,两者指向同一意指。但若就自然中弥漫之气、四时寒暑之气而言,道与气是有别的,此时的道作为抽象义理,既指自然之根源与依据的法则,同时也是人文价值依归之所在,自然之气则是依循于此根源而有所变化的存在质素。换言之,道与气的关系是否为同一,可以从两个角度看待:一、就形上角度而言,道仍然是根源之所在,气则是用来说明道生物的状态下,物有其根源并得以有生的质素,此时道与气之意指是一回事^①,气即是道充满于人身形与万物中者,反过来说即是万物与人之身形中,有气、有道之留止。二、就认识角度而言,气是介于道与物之间的存在,此时道是根源,物是现实中具体的存在,气则是介于两者之间,使物之现实得以实现为生的重要存在因质,此时道与气有分别,其程序是道→气→物。

关于气乃物生而有所源自于道的质素,《内业》中曾明言:凡物之精,比^②则为生,下生五谷,上为列星。流于天地之间,谓之鬼神;藏于胸中,谓之圣人。是故此气^③,杲乎如登于天,杳乎如入于渊,淖乎如在于海,卒乎如在于己。

《内业》这段论述基本上承袭了《老子》对于精的使用,并一一列举物中有精之说,指出无论是天上星辰或是地上五谷,甚至虽无形体却留存天地之间的鬼神,或者人之典范——圣人,都是因为精在其中之故^④。精基本上是气之精粹,是道在万物中的流行,这段话也可视为《庄子·知北游》关于道在

① 陈鼓应曾指出“精气说”为稷下道家的创造性继承,将原本抽象渺远之道具象化而为精气。并将留止之道等同于精气。见陈鼓应:《〈管子〉四篇的心学和气论》,《国立台湾大学哲学论评》第22期,1999年。

② 原作“此”,据石一参《管子今论》(北京:中国书店,1988年,第141页)改。石云:“比,合也。阴阳二气氤氲欣合而物由此生。”

③ 原作“民气”,据丁士涵《管子·商君书》(台北:世界书局,1990年,第279页)改。丁云:“‘民’乃‘此’字误,气即精气也。”

④ 杨儒宾曾区分为表层存在与底层存在,指出表层存在确实不同,但是底层存在却是同一的,都是精气之缘故,并以底层存在为其构成的本质。见杨儒宾:《论〈管子·白心、心术上下、内业〉四篇的精气说和全心论——兼论其身体观与形上学的联系》,《汉学研究》第9卷第1期,1991年。

精气就其为生的所以然而言,并不指向物之本质,而是指向物之共构质素,有此一质素才有所谓生,生之所指,概而言之是一种出现、呈现,它不限于生命性物体的出场,也包含星体的出场、鬼神的出场、人格修养典范的圣人之出场。换言之,生指的是人生存于其间的空间领域的出现,精气充满于这一空间领域之中,道与物也在这里共同呈现。就气的层次而言,道与物的空间领域是同一的,都呈现在生之中。但是物是万物,万物彼此间千差万别,殊形异势,物有生、死、成、毁……的差异,这些说明了道与物有别。

2. 气与人之心、形的联系。

气与人之心、形的关系,《管子》主要立基于道、物有别的状态,从人所能说明的角度加以诠释。这一方面的探究,主要就气之于人心、形的作用及其彼此间的互相影响而言,其内容主要涉及人之血气与饮食、精神活动等的联系。

首先论述血气之说。人之身形充满了气,但是人之身形不单由气形成,人仍然归属于人之形,这与楚简《亘先》中所言“异生异,鬼生鬼……”这类同类相生的论旨相呼应,或许这是基于当时的医学经验。《内业》在肯定同类相生的前提下,还指出了同类之所生的所以然,即“凡人之生,天出其精,地出其形”,人之心形由天地相合而来。与此相类,《水地》则结合哲学与医学经验,指出人也由水构成,即“男女精气合,而水流形”。就是说人形体内充满了气,此气是筋脉之通流者,是生命之元,这一生命之元顺随着人的心、形而流动。具体而言,通流于人体内者为血液,是以有血气之说。

其次是血气与饮食之间的联系。人之身形与人的饮食相关,这种相关可从两方面论述。一是从人的始生过程言,人一开始就与五味相关,其过程是由五味而五藏,进而发展为五内、九窍而有生,由此生,人才目能视、耳能听、心能虑^①。另一方面是既生为人,人之血气就与饮食活动密切关联,如《禁藏》所言“食饮足以和血气”,即饮食滋养血气使之达致于和谐状态。《内业》也曾对饮食之道加以说明,认为饮食不能过饱,过饱则形之内有所伤,而形之外也会有不好的体征,过饥则骨枯血贫。因此,饮食必须恰如其分,才能让身形血气都达到和谐,这样,精神就能有所安顿,智慧也能有所增长^②。

再次是关于饮食、血气与心知的联系。上述饮食与血气关系中,其实已涉及饮食与血气心知的联系。人饮食过饱则应活动筋骨以消食,过饥则应减缓思虑,年老时也应减少思虑。若此则血气自然通畅于四肢,心胸宽阔、坦然无所惧,心气之思也因而宽阔,如云在天般,畅通无阻,不滞于物^③。这种联系说明人之知并非单纯与心相关,也非单纯与物相关,而是也与饮食、血气的作用相关。这样一种知之心,就是由所谓心-气共构所展现的心知状态。

最后是关于灵气在心。气与心的联系,大致可从两个方向论述,一是从存在发生次序而言,另一是从现实之心各种情状之展现而言。前者除了与人的始生过程相关外,《内业》中也曾言:“气,道乃生,生乃思,思乃知,知乃止矣。凡心之形,过知失生。”^④这段话指出心之知、心之思,是源自于气道之

① 《水地》指出：“人，水也。男女精气合，而水流形。三月如咀，咀者何？曰五味。五味者何？曰五藏。酸主脾，咸主肺，辛主肾，苦主肝，甘主心。五藏已具，而后生肉。脾生膈，肺生骨，肾生脑，肝生革，心生肉。五肉已具，而后发为九窍：脾发为鼻，肝发为目，肾发为耳，肺发为窍，五月而成，十月而生。生而目视耳听心虑。”

② 《内业》指出：“凡食之道：大充，伤而形不臧；大摄，骨枯而血涸。充摄之间，此谓和成，精之所舍，而知之所生。”

③ 《内业》云：“饱则疾动，饥则广思，老则长虑。饱不疾动，气不通于四末；饥不广思，饱而不废；老不长虑，困乃遽竭。大心而敢，宽气而广，其形安而不移，能守一而弃万苛。见利不诱，见害不惧，宽舒而仁，独乐其身，是谓云气，意行似天。”句中“长虑”，马非百解为“重视思虑”，并谓“古人多以轻易动脑筋为养生之大忌”，今从之。“困乃遽竭”，马非百认为“困”字应是“渊”古字之误写，此句意指“贮存精气之渊泉，必将很快涸竭”。见马非百：《〈管子·内业〉篇之精神学说及其它》，《管子学刊》1988年第4期。

④ 此句中之“道”有二解：一是尹知章注为“气得道，能有生”。另一是戴望校正认为“道，通也。气道乃生，犹言气通乃生耳”。鄙意以为二者从字辞训诂而言确实不同，但从哲学思考的角度而言并不相悖，因为“气”作为“道生”之元质，是由于“道”而出现，气之通畅基本上呈现了“道”在其中。若就两个角度加以权衡，则戴望之校正实已隐含尹知章之注。参见戴望：《管子校正》，第335、348页。

生而有,心的各种情状表现,也应“止于知”。心的各种情状表现若不能止于其所源自之知,则是过度的、不顺从自然的表现。这种不顺从之过度,就是气之不畅,也是心之失道使然,既然气不通畅于心中,因而有所谓“失生”之说。后者是以现实中心之各种活动情状为必然,气也在其中流行,气有所谓气情之说,气情会随着物之变化而消散,与之相对应的可以不随着物而变化的是意气,或说气意。《内业》指出“气意得而天下服,心意定而天下听”,说明了意气与心意在不受外物影响下,意能有所笃静,一切也在自然中步入规律、秩序,往道之善的方向而行。意气之得在于抟气,是气之精的持守,如此则思能有所通,四体、血气、心意、耳目也在既有的自然规律中返归于道德,返归于清明不淫的通畅^①。此时之心气,即是灵气在心。

(二)心存于身形之中,同时是抟气之居所

作为自然存在之依据的道,当其为人文社会制度的价值所在时,除了《老子》所隐含的人与万物、与道有其共通质素——气外,《管子》所论述的方向并非弱化人心的作用,求其与物、道相通,而是从正视人的存在及其与万物有别的面向入手。这一有别在于物是影响人的知见、心意的存在者,人则有心、性、情、欲、意、志等特质,人在与物、事相关涉的生活世界中,存在着仁、义、礼、法、理等价值。简而言之,人与物、事的关系,当其面对人心之问题必须被讨论时,物成了影响人之心、性、情、欲、意等的存在者,这种转化因素的提出与讨论,大致是在战国时期,如儒家资料的《大学》、《乐记》、《性自命出》,道家资料则以《管子》为主^②。

《管子》中关于心的说明,大抵认为心存在于身体中,为身形的官能之一,并认为心有感、有知、也有欲,这说明心之用语对古人而言包含有今日所谓之心脏与脑两部分,前者指的是与血气相关的、无法同形体分离的心,后者指的是存在于形体中,但当其发挥作用时能产生情感、情绪、欲望、思考、概念等的心。前者与后者无法分割看待,后者往往以前者为底基,而哲学中论及心时,大抵以后者为讨论重点,而不涉及前者,《管子》论心也依此传统,但保留了前者攸关血气之心的功能,此为《管子》四篇论心的特质之一。这种心学,大致可以从四个方向论述:一是心与身形的关系;二是心的两层含意;三是心、意的问题;四是全心之哲学意义与作用。兹分述如下:

1. 心是身形之中的心。

关于心与身形之关系,基本上可区分为两个阶段,一是身体之形始生过程中,心的位置;一是人之身形已然状态下,心的作为。就前者而言,《水地》篇曾论及心在身体始生过程中的存在状态,该篇认为心是人始生之五脏之一,有此五脏才有人之五肉,之后才有九窍的出现^③。因此,就人的存在而言,心的出现是相当早的,作为五脏之一的心与其他脏器各有其职司,无所谓谁为主之说,但就五脏而生发出之膈、骨、脑、革、肉等五肉及九窍等身形而言,心则是更早的存在。就后者而言,人之身形中的心是结合着脑而言的,是相对于耳目口鼻等九窍的心,是已有血气含藏流行于其间的心,这种心既存在于身体官能结构中,同时也是能思能知之所在,因此当心相较于人之九窍及肢体时,心具有使这些官能肢体发挥其本然作用的功能。《心术上》以君臣方式譬喻这种关系:

心之在体,君之位也。九窍之有职,官之分也。耳目者,视听之官也,心而无与于视听之事,则官得守其分矣。夫心有欲者,物过而目不见,声至而耳不闻也,故曰:上离其道,下失其事。故曰:心术者,无为而制窍者也。

这段论述说明,心如君,九窍则如臣,臣听命于君,为其所当为,但君不代臣而为。因此心之于九窍是无为的,但又处于君位。这种处于君位的心,说明心具有干扰的可能。唯有心处于自身清明、专

^① 《内业》云:“心气之形,明于日月,察于父母。赏不足以劝善,刑不足以惩过。气意得而天下服,心意定而天下听。抟气如神,万物备存。能抟乎?能一乎?能无卜筮而知吉凶乎?能止乎?能已乎?能勿求诸人而得之已乎?思之思之,又重思之。思之而不通,鬼神将通之,非鬼神之力也,精气之极也。四体既正,血气既静,一意抟心,耳目不淫,虽远若近。”

^② 道家资料《文子》也有这类叙述,但因目前学界对其成书仍莫衷一是,是以暂略不列。

^③ 《水地》五脏说与《黄帝内经·素问》同,与《文子·九守》异。五脏与五味之关系,《水地》与《黄帝内经·素问》之配置也不同。

一中,九窍才能因此发挥其本然,否则就有视之如不见、听之如不闻的状态。因此,心之于九窍是有影响力的,这影响力源自于其无为,并能使九窍自然循理而行。

2. 心的两层含义——心与意

通过上述有关身形的论述,可以知道心的作用既能干预九窍,也能无为,两者之间是不相容的,如何将心由于干预导向无为,则需先了解《管子》论述心之活动的两个层次,《管子·内业》曾言:

心以藏心,心之中又有心焉。彼心之心,意以先言,意然后形,形然后言,言然后使,使然后治。^①

《管子》之心有两层含义,如杨儒宾分为“意感—言语之心”及“前意感—前言语之心”^②;陈鼓应区分为“与感官相对并为之主导的官能之心”及“形而上之超越本心”(此一本心即心之实体)^③。大抵皆可从,但为了更清晰地说明“意”,在此想提供另一种区分的可能,即《内业》很明确地指出了心与心中之心之别,前者宽泛地指向心的浅层活动,包含人的感官听闻知见、情绪、情感、欲望等活动,因此可大致以心称之;后者则指向心的较深层活动,这一“意”的活动经过形、思等知的作用而表达为言语。此意比心之感官听闻知见、情感、情绪之表达更为心之本,可关乎形、思、言、使等作用。这种意与心的关系,与同为战国时期作品的儒家经典《大学》的心、意关系相类,《大学》在论及“欲明明德于天下时”,提出“欲正其心者,先诚其意”之说,显然意之诚比心之正更为根本,更为内在之修养,当其言诚意时,所涉关乎“独”的问题,即诚恳面对自身之意的本然,此意的出现是与物、知相关者。

关于这两层含义之心的活动,《管子》并不认为单纯地去除前者之心,心就能达致于无为,而是在心有干扰与无为的可能中,心必须让自身处于道,成为精之舍、智之舍,如此,神与明才能留止于心。留止的方式是借由修心静意来完成。修心是达致心之虚静的可容受性,形成不受私之影响的心,其步骤是虚其欲,消除忧乐喜怒欲利的心之活动;静意即是平意,去除智与故,去除为私而虑之思,展现“因”的方式。这种心、意是要消除心为私的可能,使气有所通、有所持存于心中。

3. 意即心之思与志。

一如《老》、《庄》,《管子》论及心时,也提出虚心之说,对于《庄子》所承继发展的心、意及心与身形关系,《管子》也有较为明确的论述。关于心、意之说,《管子》与战国时期的哲学家既相关又不同^④。在《庄子》外杂篇中,一方面,意有时与言相关,是言之前者,是言所以出现的依据,是作为言之意义、物事所呈显之意,有时也与道相关,如《外物》之“言者所以在意,得意忘言”之说,这是将意指向于道,言成为一种表达的工具^⑤;另一方面,也将意与心相联,如《让王》与《庚桑楚》中,意是谬心之可能因素之一,同时也是人得以把握、体悟道的状态,即所谓的“心意自得”(《让王》)。于此可见,这些意的主张,是视其为人与物、事、道等相关联时,在主体内出现的東西,与心极为相关。但是,对于意是否在心之中,则未明言。《管子》关于意的说明,指出言、意相关,这一点与《庄子》外杂篇一些篇章相同,同时也建立了比较清楚的心—意关系,建立了意与知、言的联系,如《内业》^⑥言:

一言之解,上察于天,下极于地,蟠满九州。何谓解之?在于心安。我心治,官乃治;我心安,官乃安。治之者心也,安之者心也,心以藏心,心之中又有心焉。彼心之心,意以先言,意然

① “意”字原作“音”,郭沫若据王念孙改。见郭沫若:《郭沫若全集》历史编第7册,北京:人民出版社,1984年,第131—132页。

② 杨儒宾:《论〈管子·白心、心术上下、内业〉四篇的精气说和全心论——兼论其身体观与形上学的联系》,《汉学研究》第9卷第1期,1991年。

③ 陈鼓应:《〈管子〉四篇的心学和气论》,《国立台湾大学哲学论评》第22期,1999年。

④ 此指不论儒家或道家都提出过“心、意”的论述,儒家资料如《大学》,道家资料如《庄子》,除了内篇外,还包括《外物》、《秋水》、《天道》、《让王》等篇。

⑤ 关于“言”、“意”问题,在黄老道家之《吕氏》、《鹖冠子》以及“物则有形”图、《黄帝四经》等文献中,都有一些接近的表述方式,但这些表述方式,大抵仅将言意关系说明为语言源自于意,并未将“意”提升至近于道的层次,因而在此不作讨论。

⑥ 杨儒宾:《论〈管子〉四篇的学派归属问题——一个孟子学的观点》,《鹅湖学志》第13期,1994年。杨认为此篇与《心术下》属于广义的孟子后学之作。但是,其中仍有言及精气者,且是关于“道”之论说,因此,笔者仍依胡家骥先生之说,列其为稷下道家之作。

后形,形然后言,言然后使,使然后治。

从这一段论述中,可以发现《管子》将心与意联系起来,认为意是心中之心,这一种心中之心是让我们得以有知、有言者。由意到言、知的过程,依《心术下》之诠释则是先有形,然后才有思,思而后有知,知而后又才是言,其原文为:

心之中又有心,意以先言,意然后形,形然后思,思然后知。凡心之形,过知失生,是故内聚以为原泉之不竭,表里遂通。泉之不涸,四支坚固。

关于《内业》与《心术下》“意”说的差异,郭沫若曾提出一修正后的见解^①,认为这是两个弟子在传抄先生之言中笔记有误使然,今无由断其孰是孰非,但是两者展现不同的重点,一言意志过程,一言思辨过程^②。郭氏此说,虽然在文本的正确性与唯一性方面没有提供解决之道,却想象了祖本后来发展的双向空间,也丰富了意的意涵,指出意作为心中所藏之心,具有两方面的功能,一为意念,即志的功能;另一为脱离感官闻见之知的思的功能。这一意的两种功能,提供了心在安与治之间的联系,及人在知与行之间的连结。若再结合与《庄子·外物》相类之“意”的理解,意作为一种妙理所在与道相关,则《管子》之“意”既是连贯心中之心的思与志,同时也具有与道关联的可能,以作为言之依据。但是这样一种意的作用,并不是天生的,而是心在活动中使然,因此,意也是需要静之、平之的。当意平静时,此时之意气或说气意处于“物不乱官,官不乱心”状态,是气充满于心的状态,犹如《内业》所言“血气既静,一意专心”,同时也是“精气之极”的状态。换言之,修心静意时,精气来舍于心,道也来舍于心,此时心中之气处于内聚之状态,是源泉不涸、表里通畅的气渊。

4. 全心即修心静意专气于中。

前已论述,心中之心是指向“意”的,两层心是指心与意。意之所指,并不是一个单纯的官能脏器,好像心脏中又有心脏,这是错误的联想。意作为心中之心,心所藏之心,指的是意乃由心所发,存于心之中并由心所表达。此由心而发而存而表达者,说的是心之活动不是概念思考的问题,也不是情感情绪等的表达,而是介于两者之间,即所谓迎气者,如《内业》言:

凡物之精,比则为生,下生五谷,上为列星。流于天地之间,谓之鬼神;藏于胸中,谓之圣人。

是故此气,杲乎如登于天,杳乎如入于渊,淖乎如在于海,卒乎如在于己。是故此气也,不可止以力,而可安以德;不可呼以声,而可迎以意。敬守勿失,是谓成德。德成而智出,万物果得。^③

通过这段论述,可以发现充满于天地之间,作为天地“生之元质”的“气”,对于人而言,其存在是需要谨慎勿失且不断把握持守的,这种把握持守并不能使尽力气去留止,也不能呼喊方式召来。换言之,“气”不能作为认知对象被持守,而是借着一种修为的方式,以德安之,以意迎之。“意”或解为“意念”^④,或解为“心志”^⑤,或解为“意会”^⑥,看似差异之理解,正说明了“意”的丰富性内涵,即“意”之第一义作为心之发,表达的是心中之心的一种功能作用,第二义则是这种功能作用的活动,第三义则是由此一活动所获致者。

了解了“意”作为一种功能活动的全过程,就知道了第三层次之“意”乃呼应于“气”的“道之意”。

“意”作为迎气者,基本上说明了“心中之心”可迎精气,而当精气被心意所迎时,此时之“意”乃是“平意”、“静意”,也就是定心在中的状态,这种心的状态,就是“精舍”,道也因而留止于心。这即是“全心在中”(《内业》),人之心形也因之而呈现为有“神”在身。“神”是道家哲学中,用于表达人身上

① 郭沫若原先认为《心术下》只是《内业》的一种不全的底本,因为脱简的缘故,不仅失掉了首尾,而且次第也乱了。李存山接受此说,但认为郭沫若修正之说不可取。见李存山:《中国气论探源与发微》,北京:中国社会科学出版社,1990年,第171—172页。

② 郭沫若:《郭沫若全集》历史编第6册,北京:人民出版社,1984年,第440页。

③ “意”字本作“音”,马非百据王念孙校改,今从之。见马非百:《〈管子·内业〉篇集注》,《管子学刊》1990年第1期。

④ 陈鼓应:《管子四篇诠释——稷下道家代表作解析》,北京:商务印书馆,2006年,第91页。

⑤ 汤孝纯译注:《新译管子读本》,台北:三民书局,1995年,第818页。

⑥ 马非百:《〈管子·内业〉篇集注》,《管子学刊》1990年第1期。

之精气,同时它又呈现于人之外在形气中,若就儒家哲学用语而言,与之相当者即是“容色”之说。

“全”这一概念,指的是一种完整,其完整性源自于人在既存现实中能与自然相合一,而不是指心之活动的全部。“全”也被用于《庄子·庚桑楚》,即“全人”,成玄英疏云:“全人,神人也。夫巧合天然,善能晦迹,泽及万世而日用不知者,其神人之谓乎!”^①“全”所强调的是在人中可合于天者,但又不只以天为天,而能呈显于日用中,这也合乎《内业》的说明,当“全心在中”时,则它自然呈显于外,无法隐匿不显,自然地在人的社会中表达出来,呈现于人之容色、仪态举止之中,而非隐迹于世俗。另外,“全”之所指,已经隐含了“修”、“静”的功夫在内,“修”、“静”的内容在于涤除心中累于物的情绪、情感、欲利之心,返归于气之凝聚专一中。

三、心-气在人文社会中之价值

心-气作用与人身之作为,主要关系到身体(关系到性情欲的问题)以及人在社会中的修为部分(关系到道德义理法等问题),同时由于人文社会价值的确立,及人身形之心气理论,因而建构了治身与治国之间的联系。兹简述如下:

(一)心静气和则性合于道

人性也是战国时人不可避免的论题。《管子》自然会涉及性、情、欲之相关说明。《管子》有关性情欲的讨论,基本上都与道相关,并且大致可以将性、情、欲区分为与性相关之探究,以及与心相关之探究。《管子》对于性与情、欲的看法是不同的。性是物之生也,即物所具有者,可以从两个方面看待,一是其遭遇外在因素时所自然而有的属性,这种性的界定,同战国时人将性界定为物固有之属性相类,如《度地》中对于水之性的说明^②;另一种性之界定是指物之本质,如在四篇中,尤其是《内业》中关于性的论述,与道相关,指的是人始生时已具备于人者,近于希腊哲学所言之本质。如《内业》有:

凡人之生也,必以平正,所以失之,必以喜怒忧患,是故止怒莫若诗,去忧莫若乐,节乐莫若礼,守礼莫若敬,守敬莫若静,内静外敬,能反其性,性将大定。

此性之定义,与生并有,由道气而来,是在人身形作为中一切表达、描述的回归指向。无此生,就无此性之说明的必要。因此,性的内涵中蕴藏着道与气。性虽由道气而来,但它并不是官能脏器,因此无所谓活动义,它生而平正,依理而言,当无所谓失。但却有所失,这是因为人心之情的喜怒忧患使然,此时人需要接受教育和学习,才能由敬返归于静,内心能够保持此静,外在行为表现能够持敬,即是返归于性,此性即合于道气之性。因此,或许可推论其性也具有道之特质的可能性。

但是,性也用之于民,此时之性,其所指和人民在社会中的作为有关,和治乱相关。民性指的是人民的喜好、厌恶之情,或指的是人际关系中因情而生之自然趋向,此时之性就不纯然具有善之可能,而是含藏邪淫之性与好逸恶劳之性,它是需要被教化和改变的。这种性接近第一种性之意义,指的是一种属性、倾向。就民而言,指的是民之整体所展现的倾向、属性,概称为“民性”或“民之情”。

人之性有所失,则因心之情、欲使然,情与欲是人心遭遇物、事或他者时,由心所发而产生的情感、情绪与欲望,《管子》认为这些会干扰心之本然、性之本具,因此需要涤除,需要虚其欲,并使情有所节。在《管子》中,情多指实际发生的状况,并非在说情之本义为人心所发。指涉与今日之情有关的用语,《管子》多以忧、患、喜、怒、哀、乐、爱、怨等表示。这类情绪、情感,《管子》四篇认为应通过教化使其表达有所节制,但不是禁止其表达。欲基本上指欲望,指与物相接时,心所出现的各种欲望,欲望会干扰心的专一,因此需要加以宣导或辟除,即节欲。有所谓节,则有节之准则,如情绪之节,其

① 郭庆藩撰:《庄子集释》(四),北京:中华书局,1961年,第813页。

② 《度地》云:“管仲对曰:‘可。夫水之性,以高走下,则疾,至于漂石。而下向高,即留而不行。……水之性,行至曲,必留退,满则后推前。地下则平行,地高即控。……’”此“性”字用法,指的是水在遭遇地势时展现的样态,此“性”当然也与水本然具有之固有属性相关,但与其本质之构成无关。

准则不是由外力禁止,而是由教化使内心处于静的状态,当心回复于静,心返济时,气自会处于和的状态。

天合(二)德、义、礼、法立基于心—气之合道

人文价值的确立,主要问题在于此价值之根源为何,以及应如何引导政治社会中的现实,这两者息息相关,前者决定了后者应如何作为、价值意义何在,后者的意义展现也呈显出价值根源的丰富内涵。这里,价值根源的部分与我们在心—气论中建构的基础息息相关。因此,由前者所展开、所构筑的性、情、欲的节制之道,就与人文价值的确立相关。

如上所述,人心之情感、情绪、欲望需要节制。节制之道,可分三种情况论之。其一,关涉人之喜怒欲利时,此节制之道在于诗、乐、礼之和諧与教化,并由礼之守,转向敬的态度,再返于本心之静。其二,关涉人主治国时,人主之欲在于牧民、使民与用权。关于牧民,《小问》在管仲与桓公之对话中,指出牧民之道在于人主谨于信、忠、严、礼四者^①。关于使民,例如《版法解》提出“人君欲民之有礼义、欲众之亲上乡意、欲众之从事胜任”,其要点在于教化,并且需要法立令行。关于用天下之权,君必须先有所取、有所与,然后是有所诎、有所信,才可用权^②。换言之,权不是来自于势位之尊贵,而是来自于布德、礼贤,取得人民的信任爱戴。其三,关涉社会制度时,节制之道则在于政治、社会制度等价值的确立,这并非单一的价值,而是关系到国家、人与人之交往规范、人之行事作为、国家之于人民的规范……等等,总括而言,这些价值大致不脱《牧民》所言的国之四维:礼、义、廉、耻,《枢言》所言的法、礼、道,《心术上》所言的道、德、义、礼、理、法。不同之篇章细目有所不同,但是其目的都在于“治”,即一切在秩序中得到其应有的位置与规范,并依秩序行事。

在上述三种节制之道中,前两者与人之个体的节制较为相关,第三种所涉已不再限于个人,而是人与人、人与事,人在政治、社会制度中的规范问题,这些规范问题的价值根源也都指向“道”,兹将有关论述摘录如下:

德者道之舍,物得以生。生知得以取道之精。故德者得也,得也者,其谓所以然也,以无为之谓道,舍之之谓德。故道之与德无间。故言之者不别也,间之理者,谓其所以舍也。义者,谓各处其宜也。礼者,因人之情,缘义之理,而为之节文者也。故礼者谓有理也,理也者,明分以谕义之意也。故礼出乎义,义出乎理,理因乎宜者也。法者所以同出,不得不然者也。故杀僇禁诛以一之也,故事督乎法,法出乎权,权出乎道。《《心术上》》

法出于礼,礼出于治,治礼道也,万物待治礼而后定。《《枢言》》

从这两段论述中,可以发现道不但是生物者,同时也是物与事所遵循法则之根源所在,是人文价值的最终目的所在,尤其是国君之布宪制法,其根源与人文之道不可分。德来自于道,使道在物中呈显,化育万物,而使物有所得于道;另外,德同时也是人文所要追寻的价值,它是道之于物的恩泽,因而也与道相类,具有虚、无为等特质。义之为价值,主要在于其“宜”,“宜”为与君臣、父子人间之事相关之准则。通过义而明确其分别,并彰显此分际者称为理,理就是道施用于个别物事者。由义与理而有所谓之礼,礼是因人贵贱之等,而为之仪节规范者,这些仪节规范必须能呼应于理才能是礼,礼规范了人的作为,规范了人际社会中的仪节,也规范了政治中的礼节。但“事”的判定准则由法来制订,法的内涵与礼相似,两者相辅相成,源出于道。若分而言之,可图示为:

德,此乃就物生德于道,物物皆有理而言。
道 ← 礼,此乃就义中之理而言。义指即君臣父子人间之事。

① 《小问》云:“管子对曰:‘质信极忠,严以有礼,慎此四者,所以行之也。’桓公曰:‘请闻其说。’管子对曰:‘信也者,民信之。忠也者,民怀之。严也者,民畏之。礼也者,民美之。语曰:‘泽命不渝’,信也。非其所欲,勿施于人,仁也。坚中外正,严也。质信以让,礼也。’”

② 《霸言》云:“夫欲用天下之权者,必先布德诸侯。是故先王有所取、有所与,有所诎、有所信,然后能用天下之权。”

法,针对事而言,但是此法仍需符应于礼(义、理)。

(三)治身即治国,也立基于心-气之合道

将人文价值确立的根源指向道,说明《管子》视治身与治国为一连贯过程,由治身而能治国,治国之本在于治身,身不治则无以为国。这一思想与《老子》“贵以身为天下”、“爱以身为天下”之说一脉相承,同时也与儒家作品《大学》从修身出发论至平天下之说法相类。儒家建构了格物致知之正心-诚意说为其理论基础,《管子》则把由“血气心知”到“修心静意”作为其理论基础。《管子》四篇以此为理论基础,说明其明确地将黄老道家的哲学思想推展到人文社会中,并建构其可能性。

《管子》这种从治身到治国之理念,或许可从记载桓、管轸事的《中匡》中寻其痕迹,其中的对话明确地指出为国必须始于为身,先做到身体血气心知的修心平意,才能尊贤,才能慈爱百姓、教民以道、减轻赋税刑罚、同邻国维持平和关系,如此则可为天下^①。另外,《形势》篇也指出“道之所设,身之化也”,说明依道而立之人文价值与身密切相关。换言之,道与那些人文价值,并不是超离于人而存在的。当人把握到道时,当心有得于道时,道留止于心时,则吾人在社会、政治中之言行作为,皆自然能符应于道之价值。《形势解》作了以下诠释:

道者,扶持众物,使得生育,而各终其性命者也。故或以治乡,或以治国,或以治天下。故曰:“道之所言者一也,而用之者异。”闻道而以治一乡,亲其父子,顺其兄弟,正其习俗,使民乐其上,安其土,为一乡主干者,乡之人也,故曰:“有闻道而好为乡者,一乡之人也。”民之从有道也,如饥之先食也,如寒之先衣也,如暑之先阴也,故有道则民归之,无道则民去之,故曰:“道往者,其人莫来。道来者,其人莫往。”道者,所以变化身而之正理者也,故道在身,则言自顺,行自正,事君自忠,事父自孝,遇人自理,故曰:“道之所设,身之所化也。”天之道,满而不溢,盛而不衰,明主法象天道,故贵而不骄,富而不奢,行理而不惰,故能长守贵富,久有天下而不失也,故曰:“持满者与天。”

可以清楚地发现,这段诠释是在发明《形势》的基本论旨,即“道者,扶持众物,使得生育,而各终其性命者也”,道是性命之源,是以道与身之间除了存在之联系外,在由人所形构的生存世界中,也密切联系在一起,有了这层关系,人文的价值就依此而设,人文之道也依天道而行,或说此即为“推天道以明人事”。

五、结 论

通过上述讨论,可以发现《管子》虽然不是一人之作,但作为某一时代、某一区域、某一学术中心之相关作品,彼此间的理论论述方向或稍有不同,但在心-气哲学的思维方向与特质上并没有很大矛盾。以此为基础,可以发现其时代思维的特质:一方面表现为与儒家之《大学》间有相呼应处,即两者均建立了治身与治国关系的理论基础,并都指出“意”在此理论基础的核心中,占有重要哲学地位;另一方面体现出战国中期以来对于心之哲学探究的重视。在道家学术的传承上,《管子》展现出与《庄子》内篇思维不同的心气观,《管子》提出全心、抟气之说,重在身中气的通畅,这不但是心知血气的通畅,也是道之在身的说明,同时,由此而设之人文价值及制度规范,也是循道而行的;《庄子》内篇重在心与自然之气的相通,当其面对世俗时,则以游心的方式寄寓于现实。换言之,在道家传承中,《管子》重视现实社会政治制度如何依道而行,《庄子》内篇重在寄寓中如何自处才能与道通而为一。

[责任编辑 曹 峰]

^① 《中匡》一文,罗根泽说疑为战国时人作,胡家聪说系桓、管轸事之记载,但未明言其作于何时,若相较于《大匡》与《小匡》之记载为历史资料而言,显然无法认定《中匡》为桓、管时的属实记录,是否有所依据也未可知,或许如罗根泽所言系战国时人之作。

邵雍的“皇极经世”学及其历史影响

詹石窗 冯静武

摘要:《皇极经世》不仅探索天道、地道、人道,而且从天地之道那里引出“治道”。从这个角度看,《皇极经世》是一部以先天易学为基础,通过天道推演而确立人事治理法则的“传统物理哲学”书。在清代编纂的《四库全书》中,明确引述《皇极经世》的文献达667卷,先后出现了1114次,足见《皇极经世》在历史上所具有的深刻影响。

关键词:邵雍;《皇极经世》;先天易学

在中国哲学史上,邵雍是一个很有才华的学者,也是一个颇具争议的学者。如何概括邵雍的学说,至今依然存在着种种分歧。有的说邵雍的学问可以称作“象数学”,有的说可以称作“先天学”。这些说法,各有各的道理。笔者在研读了邵雍现存原著以及相关资料之后,觉得还是应该用邵雍自己的话来表达最为贴切,这就是“皇极经世”学。

一、邵雍的学术渊源及其“皇极经世”学

邵雍(1011-1077),字尧夫,其先祖为范阳人,后随父迁共城(今河南辉县),隐居于苏门山百源之上,故而后人称之为“百源先生”,屡授官不就,后居洛阳28年,以教授生徒为乐事,与司马光等人过从甚密。嘉祐七年(1062),西京留守王拱辰就洛阳天宫寺西天津桥南五代节度使安审琦宅故基建屋三十间,为雍新居,名安乐窝,因自号“安乐先生”。《宋史》卷四二七《道学传》载,雍年三十,游河南,葬其亲于伊水上,遂为河南人。邵雍在少年时,“自雄其才,慷慨欲树功名。于书无所不读,始为学,即坚苦刻厉,寒不炉,暑不扇,夜不就席者数年”。邵雍曾受业于北海李之才。所以,程颢说:“独先生之学为有传也。先生得之于李挺之,挺之得之于穆伯长,推其源流,远有端绪。”^①程颢这番话并非虚言,考《宋史》卷四二七亦有类似记载,略云:“北海李之才摄共城令,闻雍好学,尝造其庐,谓曰:‘子亦闻物理性命之学乎?’雍对曰:‘幸受教’,乃事之才,受《河图》、《洛书》、宓戏八卦六十四卦图像。之才之传,远有端绪,而雍探赜索隐,妙悟神契,洞彻蕴奥,汪洋浩博,多其所自得者。及其学益老,德益邵,玩心高明,以观夫天地之运化,阴阳之消长,远而古今世变,微而走飞草木之性情,深造曲畅,庶几所谓不惑,而非依仿象类、亿则屡中者。遂衍宓戏先天旨,著书十余万言行于世,然世之知其道者鲜矣。”^②由此看来,邵雍曾从李之才那里得到关于《周易》的种种图像,并且进行细心研讨,颇有心得。

作者简介:詹石窗,四川大学宗教与社会研究创新基地教授(四川成都 610064);冯静武,厦门大学哲学系博士研究生(福建厦门 361005)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“中国宗教思想的历史发展研究”的阶段性成果,项目批准号:04BJJ001。

① 程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局,1981年,第503页。

② 《宋史》,北京:中华书局,1977年,第36册,第12726-12727页。

邵雍的主要著作是《皇极经世》，内含《观物内篇》与《观物外篇》，此外还有《伊川击壤集》的诗作行世。《皇极经世》一书，见于《正统道藏》之中，凡十二卷，卷一至卷十各分上中下篇，卷十一至卷十二则分上下篇，共有32篇，合于阴阳八卦四方相会之数。其中，内篇关于“观物”的讨论凡十二节；外篇则为语录，其长短不一，每段或数十字或数百字。另有《四库全书》本，名曰《皇极经世书》，分为十四卷。该书问世以来，多有注疏者，较有影响的是邵雍之子邵伯温的《皇极系述》、《观物内外篇解》，张行成的《皇极经世索隐》、《皇极经世观物外篇衍义》，王植的《皇极经世书解》等。

邵雍把自己的著作取名为《皇极经世》是有一番用意的。其子邵伯温曾对此作出解释，谓之：“至大之谓皇，至中之谓极，至正之谓经，至变之谓世。”^①这说明邵雍的《皇极经世》是讲所谓“大中正变”之道。换言之，这即是作者按照伏羲氏所立的至高法则来观察和推测宇宙万物尤其是人类社会变化以便“御世”的一本著作，据法以观，所以又有“观物”之称。《皇极经世》的内容广博，是一部难懂的书。张行成说：“康节先生观物有内外篇。内篇先生所著也，外篇门人所记先生之言也。内篇理深而数略，外篇数详而理显。”^②由于内篇文意难以弄通，治《皇极经世》之学者便主张要明了邵雍的学问必须从外篇入手。张行成作《外篇衍义》，其目的就是为世人读懂《皇极经世》提供方便。邵雍之子邵伯温以及张行成、王植等人对《皇极经世》的注疏工作尽管不一定都符合原意，但对于我们今天研究邵雍的易学思想来说还是有一定价值的。

二、邵雍“皇极经世”学的思想旨趣

邵雍“皇极经世”学的思想旨趣是什么呢？这牵涉《皇极经世》一书的性质问题。因此，我们有必要对此略加稽考与判断。

关于《皇极经世》的性质问题，早在宋代便已有所讨论。朱熹《文公易说》卷十九指出：《皇极经世》是“推步之书”，因为该书“以十二辟卦管十二会，绷定时节，却就中推吉凶消长”。这种看法得到了《四库全书》编纂者的支持，其《提要》不仅引述了朱熹的看法，而且称赞朱熹“能得其要领”。朱熹所讲的“推步”由来甚久。《后汉书》卷三十八《冯缉传》称：缉弟允，“善推步之术”。注云：“推步，谓究日月五星之度，昏旦节气之差。”宋代的王与之《周礼订义》卷四十四称：“推步虽精，星辰日月之动，晷度从违，吉凶之证者焉，则又设官以观占之，名曰保章氏。保，安也；章，明也。占天象以诏救政务，在保安时变，章明天意，不为怪诞逛幻。”《元史》卷十三《郭守敬传》谓：“遂以守敬与王恂率南北日官，分掌测验，推步于下，而命文谦与枢密张易为之主领，裁奏于上。”这些记述表明，“推步”乃是关于天文历法推算的一种学问，其渊源甚古，至少在汉代已经相当流行。

朱熹以及《四库全书总目》编纂者将《皇极经世》归结为“推步之书”，这是有他们的依据的，因为《皇极经世》一书的确留下了大量的关于天文历法的推算资料。当然，邵雍的《皇极经世》并非只是纯粹的天文历法推步，在深层次里还有更为奥妙的内涵，张行成谓《皇极经世》系“康节之《易》，先天之嗣也”^③。王植《皇极经世书解·书意》则称：“先儒谓元会运世，声音唱和，诸篇如《易》之上下经。《观物》十二篇之文，如《易》之《系辞》。”他在《臆说》中又进一步发挥：“邵子之学，先天之学也。先天者，中天之先，所称三皇者也。”^④这些评说，概括起来，包含着这样两层意思：第一，《皇极经世》可以看作一本《易》学的专门著作，只是它不同于其他解《易》著述。之所以不同，是因为该书体现了邵雍的创造，所以应该称作“康节之《易》”。第二，这不仅是一部《易》学书，还是一部贯穿着“先天”象数旨趣的

① 王植：《皇极经世书解》卷八，《文渊阁四库全书》本。

② 张行成：《皇极经世观物外篇衍义》，台湾：武陵出版有限公司影印本，1991年，第3页。

③ 张行成：《皇极经世索隐·原序》，《文渊阁四库全书》本。

④ 王植：《皇极经世书解》卷首上《臆说》，《文渊阁四库全书》本。

书。换一句话来说,邵雍的《皇极经世》可以看作“先天易学”的著作。

笔者以为,把《皇极经世》完全当作“先天易学”的著作,这种看法似乎过于绝对,但也不是毫无根据。事实上,从《伊川击壤集》收录的许多诗文来看,邵雍的确是一个对“先天易学”怀着浓厚兴趣并且有所创造的一代大家。他在《先天吟示邢和叔》中写道:“一片先天号太虚,当其无事见真腴。胸中美物肯自衒,天下英才致厚诬?理顺是言皆可放,义安何地不能居?直从宇泰收功后,始信人间有丈夫。”^①又《先天吟》称:“先天事业有谁为,为者如何告者谁?若谓先天言可告,君臣父子外何归?眼前伎俩人皆晓,心上功夫世莫知。天地与身皆易地,已身殊不异庖牺。”^②这样以“先天”为题或吟咏“先天”的诗作在《伊川击壤集》中还有多首,反映了“先天学”在邵雍心目中乃是独占鳌头的学问。

宋元之际的大量资料表明,邵雍一生的最大兴趣是研究“先天学”。所谓“先天”具有本始的意义。“先天”作为一个易学概念,并非始于邵雍,早在《十翼》中便已见诸文字。《周易·乾卦·文言传》云:“夫‘大人’者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。先天而天弗违,后天而奉天时。”《文言》所说的“先天”这个概念在尔后的易学成为区别“本”与“非本”的一个术语。如晋代的干宝称:“伏羲之《易》小成,为先天;神农之《易》中成,为中天;黄帝之《易》大成,为后天。”^③这是将易学的发展分为三个阶段,因伏羲氏之《易》最古老,所以称作“先天”,黄帝之《易》居于三皇之末,所以称“后天”,神农之《易》介于两者之间,所以称“中天”。古易学的发展是否划为这样三段值得考虑,但干宝以伏羲《易》为先天显然为后代的先后天学的创立奠定了基础。从这个角度看,干宝的提法实际上成为邵雍易学思想的前奏。当然,作为宋代的一个有成就的易学家,邵雍的易学已比干宝易说大大前进了一步。与干宝不同,邵雍不是停留在古《易》的划分层次上,而是潜心推究其奥妙所在。虽然邵雍也研究后天,稽考文王八卦图式,但他的研究重心却是先天学。其根本是什么?邵雍与刘牧一样,认为这就是“数”,《易》中的一切都是因数而起的。故而,邵雍的易学又被称作“数学”。邵雍认为,天下万物都存在着数理,可以通过数来描述。本着这种精神,他首先对大《易》之数进行研究,力图揭示八卦与六十四卦发生的法则。他说:

太极既分,两仪立矣。阳下交于阴,阴上交于阳,四象生矣。阳交于阴,阴交于阳,而生天之四象;刚交于柔,柔交于刚,而生地之四象。于是八卦成矣。八卦相错,然后万物生焉。是故一分为二,二分为四,四分为八,八分为十六,十六分为三十二,三十二分为六十四。故曰‘分阴分阳,迭用柔刚,故《易》六位而成章’也。十分为百,百分为千,千分为万。犹根之有干,干之有枝,枝之有叶。愈大则愈少,愈细则愈繁。合之斯为一,衍之斯为万。是故乾以分之,坤以翕之,震以长之,巽以消之。长则分,分则消,消则翕也。^④

邵雍这段话是对《易·说卦传》关于“分阴分阳,迭用柔刚”思想的引申。《易·说卦传》以为六爻卦排列次序有阴阳之分,刚柔之迭,互相交错,蔚然成章。邵雍从“二分法”的角度来解释这个问题。他以为太极剖判,阴阳两仪就确立了。用“气”的术语来说,阴阳两仪的显现就是阴阳二气的分别。本来,阳气是浮动向上的,阴气是沉静向下的。但静到了极点也就转化为动,于是由阴下而上,与阳气相交。同样道理,动到了极点也就转化为静,于是阳由上而下,与阴气相交。这样也就形成了太阴、太阳、少阴、少阳四象。这“四象”是天地所共有的。从天的方面说,它得二仪之气,所以《说卦传》称“立天之道曰阴与阳”;从地的方面说,它得二仪之形,形则有柔刚,所以《说卦传》说“立地之道曰柔与刚”。有阴阳刚柔之分,则四象衍出八卦来。在邵雍看来,这个程序可以概括为“一分为二”,如此分六级,也就有了六十四卦。很显然,《说卦传》本有的哲学思维通过邵雍的阐释转化为数量化的描述

① 《道藏》第23册,北京:文物出版社;上海:上海书店;天津:天津古籍出版社,1988年,第561页。《四库全书》本“致”作“敢”,“宇泰”作“太宇”。

② 《道藏》第23册,第575—576页。

③ 何楷:《古周易订诂》卷一引,《文渊阁四库全书》本。

④ 张行成:《皇极经世观物外篇衍义》,第257—258页。

模式。邵雍不仅潜心于《易》数的研讨,而且推而广之,力图揭示宇宙万物生化之数,制定宇宙周期年表。他把京房的八宫卦法拿来加以改造,配入他所发明的“元、会、运、世”计时法,对宇宙的发生、演变过程进行《周易》数理法式的“描摹”,充分表现了他在《易》数方面的独特认识和创造力。然而必须指出,邵雍推演《易》数并不像某些人所说的是在玩数学游戏;事实上,他构造《皇极经世》的庞大体系,有其良苦用心。从现存著作来看,邵雍推演《易》数,目的就在于要告诉人们关于“用”与“不用”的法度。他说:

天数五,地数五,合而为十,数之全也。天以一而变四,地以一而变四。四者有体也,而其一者无体也。是谓有无之极也。天之体数四而用者三,不用者一也。地之体数四而用者三,不用者一也。是故无体之一,以况自然也;不用之一,以况道也;用之者三,以况天地人也。^①

邵雍这里所说的“全”有两方面的含义。从奇偶的方面,奇数一、三、五、七、九共五个为天;偶数二、四、六、八、十亦共五个为地。两五合而为十。再从生成角度看,一、二、三、四、五为天,六、七、八、九、十为地,合起来也是十个数。这就是“全”的意义所在。至于“以一变四”就是太极分两仪,两仪分四象。就天而言,四象之本体就是日月星辰;就地而言,四象之体就是水火土石。天地四象是具体的,而太极却是抽象的,所以有“有体”与“无体”之分。在邵雍的心目中,太极是生化之本,当藏而不用,方显其大用。天地的“体数”有四,为什么存一不用,就是因为四是由一变来的,四当中包含着一。一不显现,故不用。从法象上,天之日月星常显而辰不见,地之水土石常见而火常潜。人效法天地,用其显而不用其潜。天有四时冬不用,地有四方北不用,人有四体背不用。这就是邵雍“体四用三”的寓意所在。应该注意的是,邵雍所谓的“用”与“不用”是互相联结的。“不用”正是为了用。“不用”是就根本而言的。根本不用,它就能够积蓄更大能量,进行再生产,使“体”产生新的用处,这就像人们吃韭菜一样,割了它的叶子,不久之后它又生长出来,如果把它的根挖了,它就不能生长,从此也就吃不到韭菜了。邵雍的这种思想对现实生活是有指导意义的。千百年来,人类不断地开发大自然,让自然力为人所用,自然界对于人类的恩惠可以说广大无边。但是,时代发展到今天,人类对自然的开发已经到了穷根极本的地步,所以生态平衡受到破坏,环境受到污染,大自然反过来就惩罚了人类。这就是穷极物用所带来的危害。

基于天文历法之推步与先天易学的结构模式,邵雍从宏观立场来审视社会历史之变迁。《四库全书总目》称:“其书以元经会,以会经运,以运经世,起于尧帝甲辰,至后周显德六年己未,凡兴亡治乱之迹,皆以卦象推之。”邵雍之所以作这样的推衍,并非是要人们回复远古的生活,而是力图通过天象运动的揭示,佐证人类文化的发展变迁。他说:“三皇同仁而异化,五帝同礼而异教,三王同义而异劝,五伯同智而异率。同礼而异教者必以德,以德教民者民亦以德归之,故尚让。夫让也者,先人后己之谓也。以天下授人而不为轻若素无之也,受人之天下而不为重若素有之也。若素无、素有者,谓不已无已有之也;若已无已有则举一毛以取与于人,犹有贪鄙之心生焉,而况天下者乎?能知其天下之天下非己之天下者,其惟五帝乎?是故知能以德教天下者,天下亦以德归焉。所以圣人有言曰:垂衣裳而天下治,盖取诸乾坤。其斯之谓欤?”^②邵雍从“同”中看到了“异化”、“异教”、“异劝”、“异率”,体现了《周易》的“与时偕行”思想。不仅如此,邵雍还从“性”、“圣”角度分析了三皇的同与异,贯彻了先天易学的“天人通运”原则。

王植在陈述《皇极经世》的精神大旨时说:“《皇极经世》,邵子以名其书也。《观物》以名篇也。著书何意?书之名即著书之意也。言治道则上推三皇,所谓惟皇作极,故曰皇极也。经纬组织之谓经,曰元曰会曰运,皆世之积。故以元经会,以会经运,皆以经世也。以《皇极经世》而曰观物,非以皇作

① 张行成:《皇极经世观物外篇衍义》,第11—12页。

② 《道藏》第23册,第423页。

极,则非所以经世也;非以皇极经世,非所以为观物也;非旷观万物则非所以为皇极之经世也。”^①这段话既是对《皇极经世》内容的集中概括,也是对该书性质的很好说明。可以说,《皇极经世》一书的性质是由其内容决定的,其大要所在其实已经体现在书名与篇目之中了。如果说“皇极”是体,那么“经世”则为“用”。全书以“先天”为纲要,以“观物”为大法。邵雍所观之“物”并非只是眼前能见之物,而是包括了五官能够感知的一切物,大至天地,小至飞禽走兽、草木虫鱼,以至于肉眼看不到的气,都在观的范围。总之,无论是天地,还是人类历史,都是应该观的。在邵雍看来,人居天地间,不仅要观物,而且要“穷理尽性,以至于命”,了解物之本原与变化。这样一来,《皇极经世》不仅要穷尽天道、地道、人道,而且要从天地之道那里引出“治道”。这就是“经世”的用意所在。从这样的内涵来看,《皇极经世》也就不是“推步”二字所能够完全概括得了,而是一部以先天易学为基础、通过天道推演而确立人事治理法则的传统“物理哲学”书。之所以称作“物理哲学”,是因为邵雍的“观物”乃是要寻求“物”之“理”。《四库全书总目》曰:“当之才初见邵子于百泉,即授以义理、物理、性命之学。”《皇极经世》盖即所谓物理之学也。这里所讲的“物理”不是我们今天作为实验科学意义上的物理,而是作为哲学意义上的物理,即所谓“形而上学”。邵雍虽然进行许多数学的推算,但最终是要上升于形而上学。所以,我们看到,全书在经过了所谓元、会、运、经的天干地支推演和音律排列之后,便进入了哲理的论述。尽管后面的篇幅并不很大,但在全书之中却是举足轻重的。

三、邵雍“皇极经世”学的历史影响

邵雍《皇极经世》的历史影响是巨大的,这从《四库全书》收录的大量著作的征引中就可以得到佐证。查该丛书,引述或评论《皇极经世》的著述共有667卷,先后出现了1114次;还有许多著作,虽然没有出现《皇极经世》的名称,却实实在在引用了《皇极经世》的言论或者套用其原理,说明《皇极经世》在宋代以来已经成为一部颇为热门的书。

作为一部以“先天易学”为底蕴的“物理哲学”著作,《皇极经世》不仅成为宋元以来易学家的研究对象,而且被作为体系建构的依凭之一。众所周知,《周易》象数学在北宋年间通过陈抟、种放、穆修、李之才、范谔昌、刘牧等人的发扬和图式推演,到了邵雍《皇极经世》行世时已经大大丰富其内容,故而与汉代的《周易》象数学存在着许多重要区别。邵雍的“皇极经世学”是北宋易学的一大支派,它吸取了前人的许多成果并有了重要发展,对南宋以后的易学研究产生突出的推动作用,易学家们不论是解释卦象还是叙说源流,往往引述《皇极经世》,其中最为著名的是南宋时期的朱熹。《宋名臣言行录》外集卷十七称,“晦翁论《易》,推本《河图》、《洛书》,邵氏《皇极经世》书、《先天图》。”足见《皇极经世》一书已经成为朱熹易学建构的重要来源与基础。考朱熹的易学论著《周易本义》、《易学启蒙》以及《文公易说》等,我们都可以看到他主动汲取邵雍《皇极经世》学营养的思想迹象。朱熹如此,其后学也不例外。元胡一桂在其父胡方平所作《易学启蒙通释》基础上作《易学启蒙翼传》四卷,他在发明朱熹《易学启蒙》要义之余还特别附上了《皇极经世》的推步之法。明代的刘日曦撰《易思图解》,以邵雍的大横大圆二图为先天,依照《皇极经世》,摹写“阴阳刚柔四象图”,论一元消长之数。清代的包仪自称早年闻有《皇极经世》但没有机会求得其书,自顺治辛卯至康熙己酉间,曾经七次参加科举考试却都名落孙山。后来他游学于麻城,在王可南家得到了《皇极经世》一书,简直如获至宝,喜爱异常。经过潜心研讨而有心得,作《易原就正》十二卷,他在序言中描述了自己得到《皇极经世》书的神奇经历和发奋研究该书的体验,字里行间流露出景仰《皇极经世》的心情。像朱熹、胡一桂、刘日曦、包仪这样推崇《皇极经世》的士人在历史上为数甚多,尤其是那些以《易》为占验的一派人物更是不厌其烦地引证该书,反映了邵雍的“皇极经世”学在易学史上的确颇受推崇。

① 王植:《皇极经世书解》卷首上《臆说》。

由于宋代的象数易学本起于道士修炼活动,与隐居道人的易学一脉相承的邵雍“皇极经世”学自然会涉及心性修养问题。《皇极经世》卷十二《观物外篇》记载邵雍的言论说:“心藏神,肾藏精,脾藏魂,胆藏魄,胃受物而化之,传气于肺,传血於肝,而传水谷于脘肠矣。”^①又说:“神统于心,气统于肾,形统于首,形气交而神主乎其中,三才之道也。”^②这是把传统中医藏象理论与易学符号表征法度相结合而用于陈述人体的气血传导。不仅如此,邵雍还从天人相应的立场叙说人体组织结构的情形,他说:“天有四时,地有四方,人有四支,是以指节可以观天,掌文可以察地,天地之理具乎指掌矣。”^③基于这种天人相应的理论,邵雍通过先天图的符号诠释,建构了一个囊括万物的“象数养生学”系统,这个系统不仅可以用来说明宇宙天地的发生与演化过程,而且可以用来指导心性健康之修持。所以,后来的养生家们对此颇为重视。例如南宋时期的道教学者俞琰所作《易外别传》不仅采纳了传自邵雍的《先天图》,而且屡屡征引邵雍《皇极经世》的言论。他在其书开篇即说:“邵康节曰:心为太极。”此话见于《四库全书》文渊阁本《皇极经世书》卷十四《观物外篇下》。在进行了一番内丹养生学的发挥之后,俞琰又说:“邵康节《皇极经世书》云:先天图者,环中也。”此话见于《正统道藏》本《皇极经世》卷十二下《观物外篇下》。接下来,俞琰连续用了几个“又云”的联结词,以示其言论均出于《皇极经世》。可以看得出,俞琰的《易外别传》实际上是以《皇极经世》为法要而进行的养生学诠释。在每次引述《皇极经世》之后,俞琰都从丹道立场予以发挥,比如他在解释“环中”的时候说:“愚谓人之一身即先天图也。心居人身之中,犹太极在先天图之中。朱紫阳谓中间空处是也。图自复而始,至坤而终。终始相连如环,故谓之环。环中者,六十四卦环于其外,而太极居其中也。在易为太极,在人为心。人之心为太极,则可以语道矣。”^④尽管俞琰的引述并非是为了论证儒家的易学思想,而是为了发魏伯阳《周易参同契》之秘,但我们从中却可以发现《皇极经世》的理论已深深渗透于道教养生学之中。像俞琰这样讲述丹道的著作在宋元以来颇多,只要稍微浏览,就可以发现《皇极经世》在道门中所占有的特殊地位,难怪明代编《正统道藏》的时候会将《皇极经世》作为道书收入其中。

邵雍的《皇极经世》对易学之外的其他经典解释性著述以及历史文化作品的影响也是巨大的。收入《四库全书》中的关于《书》、《诗》、《礼》、《春秋》以及《宋史》、《元史》等数百种著作也往往征引《皇极经世》。宋代的夏僎作《尚书详解》二十六卷,他于该书卷十一称:“按河南邵氏《皇极经世书》叙尧即位以甲辰,至本朝嘉祐,历谱帝王世次,汤起乙未,太甲起戊申,不闻有外丙、仲壬,太史不知孟子之意。所谓二年、四年者,盖谓汤崩太子卒,欲立外丙,而外丙生才二岁;欲立仲壬,而仲壬生才四岁;太丁二弟皆幼,故舍亲亲而立太甲。”此事见于《正统道藏》本《皇极经世》卷五上《观物篇》之二十五。邵雍谓:“甲辰,唐帝尧肇位于平阳,号陶唐氏,命羲和钦若昊天,历象日月星辰,敬授人时。”邵雍的话是从《尚书·尧典》来的,他将《尧典》中的史料套进“皇极结构模式”,以显示其合于天体运行的自然性;夏僎在引述时着重从事件发生的角度予以说明,这就使历史事态获得天文历法支撑。

宋代另一位著名《尚书》学者赵善湘专门对《尚书》中的《洪范》篇进行研究,尤其是对“五行”及其变通法度“五行、五事、五纪”等内容予以诠释。通过比较之后,他发现:《洪范·九畴》“五行、五事、五纪,庶征皆五,而《皇极经世书》其数皆四,何也?曰:五行之于土,五事之于思,五纪之于历数,庶征之于风,皆《皇极经世》之道也。《经世书》主于皇极,故其数四而已,以皇极足之五矣”。不称“五”而用“四”,这的确是《皇极经世》的一个重要特点。其实,《皇极经世》并非“无五”,而是以“皇极”作为其中之一,因“皇极”居中,虚而不用,以示崇本。赵善湘看到了这一点,说明他对《皇极经世》是进行了一番深入探讨的。到了元朝,复有陈师凯撰《书蔡氏传旁通》六卷,他在论“三正历”的时候说:“三正迭

① 《道藏》第23册,第442页。

② 《道藏》第23册,第411页。

③ 《道藏》第23册,第411页。

④ 《道藏》第20册,第313页。

建,其来久矣。舜协时月正日,亦所以一正朔也。子丑之建,唐虞之前当已有之。”^①为了说明“三正”的合理性,陈师凯从邵雍那里寻找根据,他指出:“邵子《皇极经世书》一元统十二会,一万八百年为一会,当初一万八百年而天始开在子会,又一万八百年而地始成在丑会,又一万八百年而人始生在寅会。邵子于寅上方注一‘开物’字,子丑寅皆天地人之始,故皆可以为正。”这种以“子、丑、寅”为天地人肇始标志的模式当导源于老子《道德经》“道生一,一生二,二生三,三生万物”的思想。邵雍是精通老子《道德经》的,他曾经指出:“老子五千言,大抵皆明物理。”^②又说:“老子知《易》之体者也。”^③邵雍所讲的“物理”当然是通过“观物”而进行的哲理性思考。在他心目中,老子不仅深明物理,而且谙熟大《易》之道,所以能够发而为用。邵雍领悟了老子《道德经》的精髓,因此其《皇极经世》明“四”而用“三”。邵雍说:“体虽具四,而其一常不用也,故用者止于三,而极于九也。”^④陈师凯虽然没有发现邵雍《皇极经世》“三正”的易学与老学会通底蕴,但他以邵雍为归依,说明《皇极经世》的结构模式已经成为古代学者解读历史的基本框架。

《书》学深深打上《皇极经世》的烙印,而《诗》与《礼》的诠释也不例外。考明代李先芳所撰《读诗私记》五卷,其中也深蕴《皇极经世》的理趣。该书称:“雅不言周,颂言周者,以别商、鲁三颂之名,虽同而体制各异也。别以尊卑之礼,故《鲁颂》以诸侯而后于周,间以亲疎之义,故《商颂》以先代而后于鲁,独存商者,殷鉴不远也。鲁之有《颂》,或谓成王以天子之礼乐赐伯禽,故有颂名。或云僖公使季孙行父请命于周史,克作《颂》,岂伯禽之时无《颂》,僖公因请而得与?又《泮水·閟宫小序》作僖公,及按僖公无克淮夷事。今考《皇极经世》,成王元年丙戌淮夷畔,戊子鲁伯禽誓师于费,淮夷平,遂践奄,肃慎来贺。据经文,淮夷攸服,大赉南金,淮夷来同。疑是伯禽时事,鲁不言风而言颂,岂孔子鲁人姑存其名而不削与?”^⑤李先芳这段话首先说明《诗经》中的“雅”为什么没有“周”的朝代名称而“颂”却称“周”的问题,接着从历史事件入手,分析《诗经》三颂所反映的商、周、鲁在礼制上的差异,然后引述《皇极经世》予以佐证,其资料出于《正统道藏》本《皇极经世》卷五中,足见李先芳是把《诗经》、《尚书》等文献与《皇极经世》进行认真考校的。这种考校的方式在清代学者秦蕙田所撰的《五礼通考》之中也有迹可寻。该书凡二百六十二卷,其中有《观象授时》谓:“邵子《皇极经世》:圆者六变,六六而进之,故六十变而三百六十矣。冬至之子,中阴之极;春分之卯,中阳之中;夏至之午,中阳之极;秋分之酉,中阴之中。凡三百六十,中分之,则一百八十。此二分二至,相去之数也。”^⑥此段分别见于《正统道藏》本《皇极经世》卷十二上《观物外篇》的两处语录,李先芳将之汇聚在一起并且改变了个别词句。按照古礼,先民有“观象授时”的制度。“观象”也就是观察天象,了解春夏秋冬四时的变化;“授时”就是根据天象的实际情形,告诉天下人具体的节气,以便调整生活节奏和有规律地组织生产活动。其中的关键节气是春分、秋分、夏至、冬至。古代的许多礼仪都是建立在这种天体时空运行规律基础上的,邵雍对此颇为精通,所以后来诠释古礼的学者多以《皇极经世》为据,这从一个侧面反映了《皇极经世》不仅贯穿着遵循天时的原则,而且体现了社会制度必须与自然节奏相符合的理念。在今天看来,《皇极经世》的许多原则与理念依然具有启迪意义。

[责任编辑 陈绍燕]

① 陈师凯:《书蔡氏传旁通》卷二,《文渊阁四库全书》本。

② 《道藏》第23册,第448页。

③ 《道藏》第23册,第453页。

④ 《道藏》第23册,第433页。

⑤ 李先芳:《读诗私记》卷五,《文渊阁四库全书》本。

⑥ 秦蕙田:《五礼通考》卷一八二《嘉礼五十五》,《文渊阁四库全书》本。

老子研究的一部创新之作

——《老子道德经新编》序

方克立

摘要:《老子道德经新编》是董京泉先生站在时代的高度,在反复研读、思考和扎实的文献考证的基础上,依据自己对老子思想体系和内在逻辑的理解与把握,对通行本《老子》(王弼本)篇章结构作了大胆“重构”的一部创新性著作。全书分道论篇、德论篇、修身篇和治国篇,共八十八章(将通行本中内容不相属的七章“一分为二”,因此比通行本多出七章)。新编本在每章特设了“辨析”一栏,对本章要点、难点及古今注家分歧较大的一些文字校诂和意义解读问题逐一详加分析考辨,或择善而从,或阐述己见,是该书用力最勤、最富创新价值的部分。文化元典的生命力在于与现实相接合,常解常新是使古老经典永葆青春魅力的必由之路。新编本对《老子》的重构和创新性解读必将使中华民族的这一哲学瑰宝放射出更加耀眼的光芒,烛照和开启人们智慧的心灵,其价值不容忽视。

关键词:《老子》;《老子道德经新编》;重构;创新解读

几年前就知道董京泉同志正在做老子《道德经》新编的工作,最近才看到其结项研究成果。京泉同志要求我以“评审专家”的身份来审读这部书稿,我读后觉得收获很大,并且颇为作者对中华民族文化的挚爱、站在时代高度的学术创新精神和严谨求实的治学态度所打动,愿意在这里谈一点自己读后的感受,以求教于作者与学界同仁。

一、这项工作的意义首先是对《道德经》的章节次序进行了重新编排,或者说对其文本结构进行了一次“重构”,力图使新编本更全面准确地反映这一旷世经典的思想内涵和内在逻辑联系,为后人提供一种更容易理解老子哲学思想及其时代意义的新文本。

“重构”之所以必要和可能,首先在于通行本《老子》(王弼本)并非最早的古本,它是经后人加工整理甚至改造过的,分上、下两篇八十一章的篇章结构就是汉代人确定下来的。通行本

问世一千七百多年来,后人解老注老的著作汗牛充栋,其中不乏见解深刻、考证精严之力作,对于正确解读老子哲学思想是有助益的;加之新出土的帛书本和竹简本等又提供了许多可资参证的材料,这就为综合前人的研究成果,在深刻理解老子思想体系和内在逻辑的基础上重构《老子》的文本结构,使其更加接近本真面貌、也使后人更容易理解提供了可能。本来,一部中国古代思想史就是通过不断地注经解经、不断地诠释解读而向前发展的历史,文本结构是意义解读的前提,文本重构自然也是一种重要的重新解读的方法。但是,可能是由于受到旧的历史观和治学方法的限制,对于《老子》传世文本,过去似乎还没有人这样想过和做过。本书作者站在时代的高度,以中国历史文化和人类思想发展史的宏阔视野为背景,在反复研读、思考和扎实的文献考证的基础上,首次对《老子》通行本的篇章结构进行了大胆“重构”的尝试,

作者简介:方克立,中国社会科学院学部委员,中国哲学史学会会长(北京 100732)。

*《老子道德经新编》全书 70 万字,近期将由中国社会科学出版社出版。

经过多年努力,终于拿出了一个四篇八十八章的《道德经》新编文本(将通行本中内容不相属的七章“一分为二”,因此比通行本多了七章),这件事情的方法论意义不仅在中国老学史上,而且在整个中国古代哲学史、思想史、经典诠释史上都是不容忽视的。

董著《道德经》新编本共分四篇:一是“道论篇”,主要阐述道的实有性及其不可穷竭的作用,道的性状、基本特点和运行规律,道的本体义和宇宙生成义,如何认识和把握道等问题;二是“德论篇”,主要论述德的本质、特性及其与道的关系,修德的原则,修德有成者的标志和样态;三是“修身篇”,主要论述尊道贵德对于修身处世的意义,依道修身的基本守则和内容,依道修身有成者即“得道者”的样态;四是“治国篇”,主要论述尊道贵德对于治国用兵的意义,治国的基本原则,治国的策略,治国者应有的素质,治国的理想目标,战争观和军事思想等内容。这样的篇章结构,比通行本更清晰地呈现出了老子哲学作为“尊道贵德、内圣外王”之学的本来面貌,不仅突出了“道论”的形上哲学地位,而且将其落实到了指导“侯王”依道修身治国的人生哲学和政治哲学上,甚至“《老子》是一部兵书”、“《老子》是一部养生宝典”之类的论断都能在其中找到适当的位置。从这个意义上说,新编本又是一部对于前人的老学研究成果的总结和集成性的著作。

二、董著认真比较研究了八十余种古今最有代表性的、影响较大的《老子》版本、注释本和研究性著作,在文字比勘、考释和意义解读方面下了很大的功夫,并且密切联系历史经验和现实问题,对老子哲学思想作了许多富有新意的创造性诠释,颇能自成一家之言,给人以厚重的历史感,也有现实的启迪意义。

“道”是老子哲学的最高范畴,也是老子整个思想体系的基础、核心和逻辑起点。如何准确地把握与界定“道”是历来老学研究者的首要课题,也是人们认识分歧较大的一个问题。董著在相关章节的辨析中,特别是在附录《老子“道”的定义及实质之我见》一文中集中讨论了这个问题。作者给出的定义是:“道”是既超越又内在于天地万物及社会人生的形而上的存在

本体和价值本体,它的实质是矛盾法则或对立统一规律。这个定义包含了三层意思:①它否定了“道”是物质性实体的观点,同时又肯定它作为形上实体,体现了形上性与实有性的统一,超越性与内在性的统一。②老子对天地万物形上本体的追溯与他对社会人生的价值思考是结合在一起的,所以这个“道”又是形上本体与价值本体的统一。③作为形上本体和价值本体的“道”,之所以能够成为天地万物及社会人生得以生成和发展变化的根据,起决定作用的是内在于其中的矛盾法则或对立统一规律。这就是说,道体及其内在本性矛盾法则也是统一的。这个定义虽然仍属一家之言,但它力图克服半个多世纪以来在老子研究中过于强调唯物唯心之争所带来的某些认识偏颇,更加客观、理性、全面地揭示老子“道”论的实质内容;它虽然是用现代哲学语言表述出来的,却能更真实地反映老子哲学所达到的理论思维水平及其不可避免的局限性。

董著《道德经》新编本在原文、注释、译文、述评之外特设“辨析”一栏,对各章的思想主旨和各个难点,特别是古今注家认识分歧较大的一些文字校诂和意义解读问题,一一详加分析考辨,对前人的研究成果择善而从,不赞成的也讲出自己的道理来,这是作者用力最大也是全书中最精彩、最富有创造性价值的部分。作者对“道”、“德”、“自然”、“无为”等概念、范畴思想内涵的分析,大到老子哲学主要是为理想的侯王即“得道明君”提供治国理政的政治智慧的论断,小到为什么将第八章(通行本第三十七章)“侯王若能守之,万物将自化”句中的“万物”理解为“万民”,为什么将第六十五章(通行本第五十九章)“治人、事天、莫若嗇”句中的“嗇”字解读为稼穡之“穡”,因而是重农而不是吝啬的意思,都在“辨析”中有详细的考释和论述。

为了全面准确地把握老子思想体系和章句文义,作者在反复研读和比较各种《老子》文本之同时,对同时期的先秦文献典籍和训诂校勘之学都下过很大的功夫,故能做到引申触类,六通四辟,把自己的观点建立在严格校诂的基础之上。但他认为首先应坚持“以老解老”的原则,相信从《老子》书中能找到解决主要难点的

答案,对全书作出上下贯通、前后圆融的解释。我想这可能正是作者自信通过文本重构和章句、思想辨析能够再现一个更加接近真实的老子的理据之所在。

三、《老子》本来是一部哲理诗。“道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物;窈兮冥兮,其中有精;其精甚真,其中有信。”“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽。驰骋田猎,令人心发狂;难得之货,令人行妨。”这些文句读起来都琅琅上口,能给人以反复吟咏、深思和回味的无穷意境。为了便于今人特别是青少年学习和理解《老子》的思想内涵,近代以来开始出现了各种各样的今译本。但是除了诗人公木(张松如)先生《老子校读》中的译文基本押韵之外,多数今译本都是将《老子》章句译成了散文,因而未能再现出其哲理诗的本来风貌。董著新编本注意到了这个问题,作者除了在文本重构和思想辨析方面下了大功夫之外,还在译文的准确、简练、精美和符合现代汉语韵律方面反复用心,推敲琢磨,力图尽可能地保持《老子》作为一部哲理诗的风格,使它在后世流传中不减其诱人的魅力。我们知道,用典雅、规范的现代语言译出准确、优美的哲理诗来是很不容易的,作者有这种自觉意识并且努力这样做了就很值得称道。

拜读董京泉同志的大作对我来说也是一个重新学习老子哲学思想的过程,实际上对我的帮助也很大。在25年前出版的《中国哲学史上的知行观》一书中,我是把老子“不行而知”的知行观当作在知识来源问题上排斥实践和感觉经验的唯心主义先验论来批评的。读了董京泉同志对《老子》第十九章(通行本第四十七章)的“辨析”后,我觉得他把“不出户,知天下”的认识主体限定在“圣人”即得道明君身上也是有一定道理的。他指出,既然是真正得道并能依道治国的最理想、最圣明的君王,“这样的君王当然有条件掌握全国最权威、最全面的信息资源,也最有能力提炼加工这些信息,从而把握它的本质,况且在他身边还有三公六卿等高级官员和专管出谋划策的‘谋主’可资利用,所以不一定非得以自己的耳目之知为知,以自己的区区之察为明不可”。这并不是一般地否定认识来源

于实践,而是说要洞察“天下”事物的本质仅靠直接经验是不够的。《老子》书中的认识论思想,很重要一个方面的内容是讲如何得到对于作为形上本体和价值本体之“道”的认识,即如何“体”道、“悟”道,在它看来只能靠“玄览”即直觉、内省的认识方法。这并不是一般人所具有的认识能力,具有这种认识能力的认识主体也只能是理想的圣王。毋庸讳言,关于一般的人应通过什么途径来获得正确的认识,社会实践和感觉经验在认识过程中起什么作用,理性认识与感性认识是什么关系,得道明君的“玄览”即直觉方法需不需要有以往的知识经验作为基础,或者说“为道”对“为学”(包括感性认识和理性认识)有无依赖关系,这些问题在《老子》书中都找不到明确的答案,或许根本就不在作者考虑的范围之内。我认为如实地指出老子哲学思想的局限性也是很有必要的,京泉同志也提到他“对感觉经验重视不够,有唯理论的倾向”,但我的感觉是,作者总体上还是同情地理解多而对老子思想中所包含的内在矛盾揭示不够,或者说批判地超越的眼光还有些不足。

以上是我初读董著《老子道德经新编》后的几点直接感受,还来不及细读,思考也不深入,写出来仅供作者和读者参考。我认为这部著作在中国老学史上具有重要的解释学意义和方法论创新意义。一千年后人们还要重读《老子》,后人将不会忽略21世纪初年有这么一个新编本对于他们进入老子的思想世界曾经起过引路的作用;也许以后有人受其启发还会按照不同的思路来重编《老子》章句,那么它就是通行本问世一千七百多年以来的第一个重编本了,其文献价值同样不可忽视。重构《老子》文本是一件十分严肃也十分艰难的工作,做这件事情的目的是要使中华民族的这一哲学瑰宝放射出更加耀眼的光芒,烛照和开启人们智慧的心灵。董著新编本在多大程度上实现了这一目标,那就只有经过历史的检验而由后人去评说了。

[责任编辑 陈绍燕]

传统文化的价值及在当今的发展和前景

金春峰

摘要:每一个文化系统,皆由两部分组成。一是以信仰为核心及围绕它而产生的部分;一是由社会政治、经济状况所决定的部分。中国文化的基本价值观念,如“人为贵”,“自强不息”,“立德立功立言”,“以修身为本”,“忠孝传家”等,皆以天地与祖先崇拜信仰为背景,因而成为一个系统——“道”,成为中国的文化心灵和文化创造之根。世俗部分,一是各种基本知识、哲学学说、思维方式等。一是随社会生产和生活方式而变化的价值观念,如民主、平等、自由、人权思想及对进步和效率的追求。这些,形式上是西方的,实际上是近代的。今天,中国取得了完全的自主与自信,两个新的趋势在同时兴起:一是全方位的开放,一是兴起“国学”热,自觉继承和重新诠释传统。两个趋向的交流融合,正在培育出一代新人和一种新的文化。它将反过来促进东西方文化的全方位的交流。

关键词:信仰;价值系统;近现代;两种趋向;新文化

中国文化是东亚文化的一部分,本文仅以中国文化来说明东亚传统文化价值及其在当今的发展和对人类文明所可能作出的贡献。

要了解中国传统文化价值及其在当今的发展和前景,就必须对它的特性及其在近代的处境和当前现状有一个确切的了解。有许多文章讨论过这一问题,但在笔者看来大多是比较一般的论述。本文将从具体地分析中国传统文化的组成部分着手,来探讨这一问题,同时对这种文化价值在中国的现状,作一观察,以预测它的未来前景。

分析一个文化,可以很普遍、很容易地看到它基本上是由两个部分组成的。一部分是以特定信仰为核心及围绕它而产生的部分,另一部分则是远离信仰或完全与信仰无关而由社会政治、经济状况所决定的部分。许多讨论中国文化问题的论著、文章常常不注意这种区分,而只是笼统地加以论述,以致不能得到比较确切的认识。

首先是关于信仰的部分。因为宗教信仰标示群体的核心生命体验、身份认同,有其古老的历史渊源和存在条件,文化的这一部分具有极大的稳定性。因此在基督教、天主教、伊斯兰教或印度教所在、并占有支配地位的国家,所谓传统文化价值,大多即指他们的宗教所提供的人生意义、价值追求及与此相关的种种礼仪风俗。在这些地区和国家,从未发生所谓传统文化价值是否应为近现代西方价值所取代的问题。中国的情况似乎特别不同。中国被认为是一个纯世俗的没有宗教信仰的国家,至少没有正式的宗教,因而观察中国传统文化价值时,人们认为这里不存在一个以信仰为核心的价值系统,所谓传统文化价值只是一些由贤哲教导所组成的人生体验和道德格言的汇集,是随时代、情境的改变而改变的。中国五四新文化运动的代表,就持这种看法。他们认为,科学和民主是西方文化的全部,只要把科学民主请进来,中国就可得救。他们认为宗教是迷信。以“科学代宗教”,“美育代宗教”,“哲学代宗教”,“道德立宗

教”种种主张,在他们中特别流行。如果我们采取这种看法,则讨论中国传统文化价值的前景,就没有真正可靠的基础了。

本文认为,上述这种看法,是不能成立的。和其他大的文化系统一样,中国文化也有自己的信仰,以为文化价值之根,这种信仰或宗教式的信仰,就是中国源远流长的天地崇拜与祖先崇拜。

殷周文献中,“天”、“帝”,类如基督教的上帝,有意志、情感,是天地万物的主宰。从这一点说,它是超越而外在的;只是它似人格非人格,没有话语,没有《旧约》所描述的种种离奇的神迹显示,而与天、与自然合一。另一方面,人们更多或更直接依赖、畏惧和信仰的是自己死去而“宾于帝廷”的祖先的亡灵。殷人对祖先亡灵之祭祀,频繁而隆重。周人亦把对祖先的祭祀与对天的祭祀并列,置于同等重要的地位。这便构成了古代中国可谓“二元”的信仰系统。所以如此,源于中国古代文化是在农业基础上形成和成熟起来的,此后长期的发展,它都没有离开这一根基和土壤,因而对生命之所自出——即生命的赋予和“养育”者——天地和祖先充满虔诚的崇敬和感恩之心,并把这种感情凝结为崇拜与信仰。殷周居于中原,国力最为强大,文化最为先进,其氏族组织提供了人民生命安全、幸福的强有力庇护和保证,因而祖先崇拜亦更为直接和重要。在中国,这种宗教信仰虽不同于正式的西方式的宗教,但它仍然是一种和宗教同类的东西。它不只存在于民间的小传统之中,实亦是大传统中的基本价值观念之产生的基础与背景。例如,周文化核心价值之“孝”与“德”这两大观念,就是建立在这种二元的信仰基础之上的^①。从西周文献看,“孝”是在对祖先的祭祀场合出现的,表现慎终追远之情,不是学术讨论所建立的纯伦理学规范。“德”的含义则是敬天保民。这两大观念以后为孔子所总结和发展,成为其思想体系的重要部分,因而亦成为中国文化的基本价值。

孔子敬畏天命,对祭祀极为虔诚,只是把它引向理性和人文的方向,提出,人,不是像基督

教讲的“原罪”,也不是大自然生育的纯自然物,而是人自己创造的文化和教育的产物。一个真正的人一定是一个文化的存在。孔子思想以“仁”“礼”为核心。“仁”的原始本义是“不忘所自出”,即对祖先的感恩和追思,也即“孝”德,由此而推己及人,“己所不欲,勿施于人”(《论语·颜渊》)、“己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也》),成为完全的仁德——爱人。这是一个自觉进行道德修养所达到的境界。礼的本质是秩序、信仰、身份认同;乐则是“和谐”——乐生、好生,表现生命的原始自然力,使之成为一种欢乐、节奏与美。两者内在地结合,而以“仁”为基础,鲜明地表现了孔子的思想与上述信仰的关联。以后,在孟子思想中,仁是“亲亲”、血缘亲情之推广,同时以“天与之”的人类普遍同情心——“恻隐之心”作为基础。“存心”“养性以事天”,“事天”被认为是人生意义与归宿之所在。到《中庸》,则以“仁”为人的本质,认为人的存在意义和责任是与“天地参”,“赞天地之化育”,也即赞助“天地”完成对万物养育的仁爱、仁恩。汉儒继承了这些思想,提出“仁,天心”(《春秋繁露·俞序》)、“天生之以孝弟,地养之以衣食,人成之以礼乐”(《春秋繁露·立元神》),直接将仁及礼乐和对天的信仰联系起来。到宋儒朱熹,仍然以“天地生物之心”说明仁的天道根源。

在世界种种文化中,许多民族都有对父母的尊敬和奉养,但不一定有“孝”的道德观念的提出,——即便有“孝”这种道德,也不会像中国文化一样,以之为道德和德行的基础,更不会把它提升到信仰与祖先崇拜的高度。在中国传统文化中,“孝”因为是与“信仰”相联系的,所以它深入人心,能够经得起种种变故和冲击,如佛教、基督教的冲击,而牢不可破。在世界种种文化中,“爱人”几乎是共同的道德,但在西方,它是与上帝的教诫相联系的;在中国,则是与天地、祖先崇拜相联系,因而“四海之内,皆兄弟也”成为它发自内心的思想。在世界种种文化中,人与自然的关系不是十分亲和的,自然常被认为是研究认知、加以征服的对象。在中国文

①. 参见拙著《“德”的历史考察》,《陕西师范大学学报》(哲学社会科学版)2007年第6期。

化中,则天人合德,两者有一种亲和的关系。这些都起因于上述的崇拜和信仰。

中国文化在其悠久的发展过程中,下列几项基本的价值观念几乎世代相传:(一)“天地之性,人为贵。”(《孝经·圣治章》)天地万物,人是最尊贵、最高贵的,一切都是为了人。(二)“天行健,君子以自强不息。”(《周易·乾卦·文言》)乐观进取、积极向上的人生态度。(三)“立德”“立功”“立言”、青史留名之人生价值信念。(四)“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。”(《大学》)道德是做人成事的基础。(五)“忠孝传家久,诗书继世长。”热爱国家、民族,父慈子孝,家庭和睦,被认为是恒久的价值;人文、教育则享有优先的地位。(六)“和而不同”、“礼之用,和为贵”(《论语·学而》)之文化包容观念。(七)“仁者与天地万物为一体”(《二程遗书》卷二上)、“民吾同胞,物吾与也”(《西铭》)的博爱观。(八)人与“天地参”、“赞天地之化育”(《中庸》)的人与自然之和谐观念。

这些价值观念集中起来,就是中国文化所讲的“道”或古代的人文主义思想。它是以上述信仰为基础、为背景的,因而成为一个系统,是一棵有根有干有枝有叶的生命之大树。这大树,不仅在近代以前支持和推动了中国文化和社会的繁荣发展,为其提供了发展的内在精神动力,并且在近代,当面临西方文化史无前例的强烈冲击时,亦支持和鼓舞人们前仆后继,寻找种种救国救民的真理,包括向西方寻找种种救国救民的真理。如同战后日本、韩国经济的崛起、腾飞一样,中国近年的经济的崛起,如果考察其内在的精神动力,很显然,它也不是和技术、管理等一起来自西方,而是本民族的文化精神及其价值系统。排成一个层次,则西方科学、技术、政经制度、管理等是第一序;自由、民主、工具理性、科技理性等精神文化是第二序;最深层次的第三序,是本民族的传统文化价值和精神——“道”。

古今中外的历史经验证明,任何文化系统的新陈代谢、创造更新,其动力只能来自文化本身内部,外来的资源只能给它提供丰富和发展的养料。今天,中国文化心灵和文化创造之根,仍然是也只能是中国文化之上述基本价值及信

仰。它不存在进博物馆的问题,亦不可能被“美育”、“道德”、“哲学”所代替,或全盘西化——以西方基督教取而代之。对待它,只要我们像孔子一样,持“因革损益”的态度,它就可以更好地与新的时代要求相适应,而继续表现出它的活力。

环顾当今,人类文化在“二战”后取得了伟大的成就和进展。全世界都在欣欣向荣,融入一个真正全球一体的时代。但同时,种种新旧危机也大量产生和加剧起来:自然与环境的空前破坏,地球变暖;生态与能源危机;工具和科技理性膨胀所造成的人性扭曲和人文精神的衰落;空前复杂的地区、民族利益矛盾及其引发的战争破坏;贫富两极分化;家庭解体;人员快速流动、迁移、飘忽不定所带来的身份认同危机……如此等等。在这种情况下,中国传统文化的上述基本价值及信仰,其现实意义更为凸显。例如对于偏执、狂热、好走极端之思维方式与文化弊病,中国文化之“和谐”观念显然是很好的补救之方。

人类宗教信仰的不同,昭示了人本身和人类文化的多样性。人们的宗教信仰虽然不同,但与之有内在联系的“己所不欲,勿施于人”、“爱人”等古老道德信念,却是共同的,因此完全有对话和共存的基础。文明与宗教的本质是生命、和平、友爱、增进人的幸福。在这一共同本质的基础上,各宗教信仰及其价值系统完全可以和平共处,互相尊重,在友好对话中,共同向前发展。所谓“文明冲突”,恰与文明、宗教的本质相矛盾,是一伪问题,是不可能真正存在的。“文明冲突”论者既不了解别的文明与宗教的性质,实际上亦背弃了自己文明的和平、友爱、增进人的幸福的性质。

文化系统之世俗的组成部分又可大致区分为二:一是关于自然、社会、人生、政治、经济、军事的基本知识、哲学学说、艺术、智能、思维方式等。这一部分,各文化系统各有特点,一直在通过交流而互补。如西方哲学之向外的以客体、客观真理为认知对象、以逻辑分析为求知工具的理性精神,正好与中国哲学之天人合一,在主

体的存在中求最高生活境界及生活辩证法的精神相对立,两者可以相互学习。这种哲学、美学、艺术、科学、技术等交流,曾有力地促进了人类文化的共同发展。今天全球化的时代,更应加以自觉的推动和促进。另一部分是随社会生产和人们生活方式而变化的价值观念,这里最重要最有影响的是西方近现代之民主、平等、自由、人权思想及对进步和效率的追求。所谓西方文化对全球的主宰,主要也指这一部分。西方中世纪,人们依附于土地,无任何“自由”(自由迁移、自由向雇主出卖劳力,自由地获取生活资料以及自由经商,商品自由流通等)存在的条件,自由、民主、平等、人权及进步、效率亦不是社会的普遍价值,和中国近代以前几乎是类似的。法国史学家基佐(F. P. G. Guizot)在其《欧洲文明化的进程》(History of Civilization in Europe)第一卷第四讲中指出,欧洲近代以前盛行的是“忠贞的原则,热诚奉献的原则,信守诺言的原则,和一切与此有关的思想感情”。这些,皆“由于封地所有者之间的种种关系而得到发展和支持”^①。罗素(Bertrand Russell)20世纪20年代曾到中国访问,谈到欧洲和中国的情况时,指出:“天性的幸福或生活的快乐是我们在工业革命和生活环境的重压下丢失的最重要而又最平常的东西之一,但它在中国却很常见,这是我欣赏中国文明的重要理由。”罗素预见到当中国走上工业化道路时,这些也将无可奈何地消失,变得和欧洲一样^②。英国学者、社会经济史家托尼(Richard Henry Tawney)1931年冬到中国旅行,写了《中国的土地和劳力》(Land and Labor in China)一书,也指出:“过去曾被看作中国经济生活特殊标志的传统主义,不是中国独有的特征,而是欧洲和中国在一个文明阶段所共同具有的特征,迅速变化的经济的事实,持续的经济增长的理想,并不是西方全部历史的记录而只是最近四个世纪的事情。为中国人的保守所困惑的欧洲人如果他能和自己的祖先相遇,他也会同样迷惑不解。在将近1000年

里,农民、织布者、木匠和铁匠的工艺,在西方如同在中国一样,没有什么改变。”^③自由、民主、平等、人权及对进步、效率的追求,是欧洲近代工业革命、市场经济和政治抗争的产物。凡进入这一社会转型的地区和国家,人们既已离开他们世代依以为生的氏族、宗族、土地,被抛向市场竞争的环境,只能依靠个人的能力和自由选择来谋求生存,自由、平等、民主、人权及追求进步、效率,实际上就是他们生存发展所必需的。因此,人们接受它们也是很自然的。从这一意义上说,的确可以说它是一种普世价值和“典范”。但它只是形式上是西方的,实际上则是近代的。这里,真实的矛盾不是东、西方文化的对抗和矛盾,而是古今和新旧的某种对立。民主、自由、人权等以个人人格独立、尊严和个人天赋权利为核心,和传统的以义务、伦理、家族本位为核心的价值体系,不能不有冲突。但两者亦非绝对不能相容。因为贯穿两者之中的,仍有一根本精神,那就是“道德”、“仁爱”、“互利”、尊重他人的人格和权利等这一传统文化所特别强调的“群体利益”、“群体价值”。传统并非在这里中断,而只是随着时代和社会的改变而改变了它的形式,产生了新的内涵。离开上述传统的道德价值,自由、民主、人权必会蜕变成自私自利的极端个人主义或成为为某种自私集团政治谋利的工具,从而丧失其先进的本质。所以,看不到两者的矛盾冲突或片面地强调两者的矛盾冲突,都是不对的。欲以亚洲传统价值与之对抗,在对抗中复兴亚洲价值的想法,更是不对的。

可以指出的是:(一)在西方,从文艺复兴到英国革命、德国宗教改革和法国大革命、启蒙运动及美国独立战争、“人权宣言”、马克思主义和社会民主主义运动、罗斯福“四大自由”、民族独立运动、美国黑人民权运动、女权主义、经济平等要求、“联合国人权公约”,等等,自由、民主、平等、人权,它的产生和成长,经历了几百年的过程。其内涵今天还在继续发展,如最近通过的

① [法]基佐:《欧洲文明化的进程》,程洪建、沅芷译,伦敦:牛津大学出版社,1996年,第75页。

② 黑格尔等著,何兆武等编:《中国印象——世界名人论中国文化》下册,桂林:广西师范大学出版社2001年,第85页。

③ 黑格尔等著,何兆武等编:《中国印象——世界名人论中国文化》下册,桂林:广西师范大学出版社2001年,第115页。

《联合国残疾人公约》等。因此,它早已突破了“西方”的范围,而成为全人类共同的文明活动和精神财富。(二)中国向近代社会的转型是在1840年鸦片战争以后。由于此一社会转型具有突然、被动、被迫、伴随着外敌入侵而带来的巨大破坏这样一种特殊性,因而造成的社会冲突和思想分歧亦十分剧烈。人们或以为这是“全盘西化”、“崇洋媚外”而加以抗拒;或把它和以天地、祖先崇拜为核心的信仰及与之相关的精神生活对立起来,提出“打倒孔家店”等口号。实际上,这种“西化”本质上是“近代化”与“现代化”,本应是中国社会发展的“自然历史进程”,根本不存在“全盘西化”的问题。只要我们采取正确的认识和态度,在东西文化的交流对话中,东方文化必将在本世纪取得长足的进步和发展。

三

今天,中国真正赢得了正常的和平发展的历史机遇,在中西文化对话中完全取得了自主与自信,因此,我们看到两个新的趋势在中国同时兴起:一是满怀信心地全方位地开放,与国际接轨,如参与“联合国人权公约”和人权评论;私有财产重新受到宪法保障;民主、平等、自由、人权等思想日益普及,个人权利意识日益增长,并渗透于各种学术、文学、创作、法律之中,真正成为“自然历史进程”;进步和效率也成为一种普遍追求。在这里,我们可以举2007年6月1日中国颁布实行的《未成年人保护法》为例。在这一关系到整个少年儿童人格成长的法律中,有两个极为重要的概念:个人“隐私”和个人“人格尊严”,即便是父母也不能侵犯。这两个概念、观念和中国的宗族及儒家传统是对立的。它是一近现代的观念。当这两个观念作为一项人权,一项少年儿童的不可侵犯和剥夺的权利写入法律时,它对人权思想的普及和扎根会产生重大影响,是怎样估计也不会为过的。法律颁布后,全国各地组织中小学生和老师、家长学习,立刻引起了强烈反响。有孩子向民警投诉自己父母侵犯其隐私和个人人格尊严的违法行为。可以设想,这新的一代,将一开始就在人权、权利、个人尊严的意识和观念中成长起来。

正如温家宝总理2007年2月27日在《社会主义初级阶段的历史任务》一文中所指出的那样:“科学、民主、法制、自由、人权,并非资本主义所独有,而是人类在漫长的历史进程中共同追求的价值观和共同创造的文明成果。只是在不同的历史阶段、不同的国家,它的实现形式和途径各不相同,没有统一的模式,这种世界文明的多样性是不以人们主观意志为转移的客观存在。正是这种多样文化的并存、交汇和融合,促进了人类的进步。”

在改革开放中,中国几亿青壮年农民进城打工,离开旧的传统生活方式,体验与经历全新的生活与文明。由此,个人自主自立观念,维护个人权益与权利的观念成长起来,迅速地改变着他们的精神面貌。广大农村亦逐渐融入这一近代和现代化的进程。这在人类历史上也是空前的。

另一方面,与此同时,兴起了“国学”热。许多大学办起了“国学院”、“国学”研究基地。民间兴起了读经运动。一些普及的学习《论语》、《庄子》、《易经》心得体悟的著作,在电视台和出版物上,受到空前欢迎和评论。“百家讲坛”上,专家教授们对历史与历史人物的论说,引起了人们极大的兴趣。一部一部的历史大剧在电视上放映。久已不讲“孝道”,重新开始宣传。传统的节日日益复兴。特别是农历新年——称为“春节”的这一最为古老、最为隆重、人们最为欢喜的节日,正在恢复其往昔的面貌。所有在外地工作的农民工、大学生、干部、职工,在春节,全都回家团聚,形成几亿人的返乡大人流。“家”这一中国文化之根,又一次显示出它的深厚文化根基与巨大凝聚力。以人为本,建设和谐社会、和谐世界,亦成为中国政府的施政理念和目标追求,在世界上产生了越来越大的影响。它的内涵是新的,融合了新的时代精神,但也是对中国古老文化传统价值和儒家思想精神的继承。笔者去年曾到理学家周敦颐的家乡湖南道县参访,那里也已成为受到人们尊重的参访之地,享受着“理学”的荣光。周氏的子孙,包括一些著名人物的后裔,都到这里来认祖归宗。在笔者的老师冯友兰先生的家乡,他的故居一度曾被当地政府作为办公之用,现在则计划建为

纪念馆。当地的人们以此地有这样一位成就卓著的大哲学家而引以为荣。在朱熹曾任教的湖南岳麓书院,人们对这位“理学”大家也怀着深深的敬意,参观瞻仰,盛况空前。岳麓书院亦设有国学研究基地,发展为培养文史哲多学科硕士和博士研究生、教学和研究相结合的综合性学院,接续了朱熹和湖湘学派的事业和传统。这种“传统热”与“国学热”,既是对传统文化全盘否定和破坏的反弹,也是民族自信心的加强在文化上的反映,更是人们在全球化和信息化时代重归人文精神和寻求精神安身立命之地的需要。因此,它是真正有其内在需要和动力的。这样,两方面趋势的兴起,都是强而有力的。两者既有新旧的某种对立,亦有价值的互补、激荡、融合,构成了当今中国文化思想的新潮流。像以往和佛教的交流对话一样,这一时代潮流将使中国文化产生深刻变化,从而成长为新的形态。但它仍将是它自己,是真正中国底,同时也是真正世界底。

这种新文化正在培育出一代新人。他们的精神风貌具有如下的特征:更加自主和自立,具有鲜明的个性、独立性;但同时依然重视乡情、亲情,重视伦理道德义务,具有“慎终追远”的感恩之心和社群意识。他们的传统信仰及由此产生的价值追求,如“三不朽”、青史留芳等,不会为基督教的“救赎”原罪观念所取代。对子女的

全身心的关爱和无条件的奉献,也将继续保持。贴近生活、充满生活情趣和实用性的哲学、文学、艺术,仍是艺术和哲学、美学的主流。在主体性的存在中追求天人合一、主客合一、情理合一的中国哲学的“中庸”之道,正经过反思而更加自觉,并与现代文化资源及情境结合,而具有新的风貌。但同时,在思维方式方法上,西方的逻辑分析和推理,也正在日益被熟悉、掌握、精到地运用,以补中国传统思想方法之所缺,有如“五四”后中国已建立的新理学、新儒学、新道家所昭示的一样。交流对话是平等、自觉的,且需要有内在的动力;只有这样,才有可能取得有益的丰硕的成果。中国的文化思想发展史,有力地证明了这一点。当中国的经济和文化发展到一个真正的新高度,当和谐社会与和谐世界的理念和实践,日益深入人心,取得举世公认的成就,这时,中国和东方文化将会引起西方进一步的观察和兴趣,并产生一种内在的动力和需要,使其认真加以引入,以发展自己,从而真正形成全人类的文化交流,形成“天下大同”、而又各各保持着自己文化差异性的“和而不同”的局面。这将是人类文化与文明的一次新的辉煌。我们相信,这样的一天,在不远的将来,一定会出现。

[责任编辑 东方文]

① 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。② 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。③ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。④ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。⑤ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。⑥ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。⑦ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。⑧ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。⑨ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。⑩ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。⑪ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。⑫ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。⑬ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。⑭ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。⑮ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。⑯ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。⑰ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。⑱ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。⑲ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。⑳ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㉑ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㉒ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㉓ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㉔ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㉕ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㉖ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㉗ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㉘ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㉙ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㉚ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㉛ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㉜ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㉝ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㉞ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㉟ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㊱ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㊲ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㊳ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㊴ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㊵ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㊶ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㊷ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㊸ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㊹ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㊺ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㊻ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㊼ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㊽ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㊾ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。㊿ 朱熹:《朱子大全》,北京:中华书局,1995年。

秦汉官僚体系中的公卿大夫士爵位系统及其意义

——中国古代官僚政治社会构造研究之一

杨振红

摘要:秦汉官僚体系中除了禄秩系统以外,还存在着以“公卿大夫士”形式排列的“爵位”系统。公卿大夫士“爵位”系统,适应统一王朝的需要,从先秦的“卿大夫士”系统发展演变而来,是决定秦汉时期官僚政治、社会格局的基准系统。西汉数次对官秩系统的改革皆因此而起,其背后则贯穿着秦汉大一统国家理念的生成与演化过程。

关键词:《二年律令·秩律》;公卿大夫士爵位系统;文帝官秩改革;三公九卿;大一统理念

一、问题的提出

秦汉时人常以公、卿、大夫、士“位”第序官僚。最典型的是《汉书·百官公卿表上》和《续汉书·百官志》,都明确记载了某些职官的“位”。如《百官表》说御史大夫“位上卿”,前后左右将军“位上卿”^①。《百官志》虽然没有“位”的字样,但是诸如“太尉,公一人”、“太常,卿一人”等记载中的公、卿,显然也是指位。这些位包括:上公位(太傅)、公位(太尉、司徒、司空)、比公位(大将军、骠骑将军、车骑将军、卫将军)、卿位(太常、光禄勋、卫尉、太仆、廷尉、大鸿臚、宗正、大司农、少府)^②。在《史记》、《汉书》和《后汉书》其他篇,或其他文献中,还可见到大夫、士位。如《汉书·宣帝纪》载宣帝黄龙元年四月诏中有“吏六百石位大夫”(8-274)之语。将秦汉文献中的“位”按照顺序加以排列,则呈上公、公、比公、上卿、卿、上大夫、下大夫、元士、上士、中士、下士等序列,其主干则为“公卿大夫士”。秦汉文献中也屡见“公卿大夫士”或“公卿大夫”等连称的词语。据笔者统计,前三史中“公卿大夫”共出现了49次(不含注)^③。如前揭《汉书·宣帝纪》黄龙元年宣帝诏:“朕既不明,数申诏公卿大夫务行宽大,顺民所疾苦,将欲配三王之隆,明先帝之德也。”(8-273)

以上现象表明,秦汉官僚体系中除了以石数排列的禄秩系统之外,还存在着以“公卿大夫士”序

作者简介:杨振红,中国社会科学院历史研究所研究员(北京 100732)。

① 《汉书》卷一九上《百官公卿表上》,北京:中华书局,1962年,第725、726页。本文在引文和出处后以“●—●”的方式表示卷和页数,前者为卷数,后者为页数。

② 《续汉书·百官志》,北京:中华书局,1965年,24-3556、3557、3560、3561、3563、25-3571、3574、3578、3581、3582、3583、26-3589、3590、3592。

③ 其中,“公卿大夫”30次,“公卿大夫士”2次,“公卿大夫八十一元士”1次,“公卿大夫士吏”2次,“公卿大夫士民”1次,“公卿大夫诸侯二千石”2次,“公卿大夫博士”1次,“公卿大夫博士议郎”3次,“公卿大夫博士议郎列侯”1次,“公卿大夫侍中黄门郎”1次,“公卿大夫部刺史”1次,“四辅公卿大夫”1次,“四辅公卿大夫士”1次,“四辅公卿大夫博士郎吏”1次,“四辅公卿大夫博士议郎”1次。

列排列的“位”的系统^①。

众所周知,公卿大夫士的说法起源于先秦。《左传·襄公二十九年》已有“公卿大夫相继于朝”的记载^②。《孟子·万章下》叙周室班爵禄:“天子一位,公一位,侯一位,伯一位,子、男同一位,凡五等也。君一位,卿一位,大夫一位,上士一位,中士一位,下士一位,凡六等。”^③《孟子·告子上》:“有天爵者,有人爵者。仁义忠信,乐善不倦,此天爵也;公卿大夫,此人爵也。”^④贾谊《新书·阶级》:“故古者圣王制为列等,内有公卿大夫士,外有公侯伯子男,然后有官师小吏,施及庶人,等级分明,而天子加焉,故其尊不可及也。”^⑤《白虎通义·爵》:“爵有五等……《王制》曰:‘王者之制禄爵,凡五等。’谓公侯伯子男也。此据周制也……公卿大夫者何谓也?内爵称也。”^⑥由此可知,“公卿大夫士”的本质为爵,至迟在战国中后期已形成公侯伯子男的外爵和公卿大夫士的内爵两套体系。也正因为如此,现代学界多把“公卿大夫士”与“公侯伯子男”视为周代贵族政体的两个重要标志。

然而,在经历了春秋战国时期的社会巨变和秦始皇建立以皇帝为中心的中央集权官僚体制之后,秦汉官僚体系中的公卿大夫士爵位系统到底还具有怎样的意义呢?笔者认为:秦及西汉时期的官僚体系是由公卿大夫士爵位系统和以石数标称秩级的禄秩系统共同构成的,它们又与二十等爵系统共同组成支撑秦汉官僚政治社会的三个支架。其中,公卿大夫士爵位系统是核心和基准系统,其他两个系统均是从这一系统衍生发展演变而来,三者之间有一定的对应关系。秦汉时期,公卿大夫士爵位系统仍处在不断完善过程中,并不断调整与其他两个系统的关系,汉代几次大的官制改革都因此而起。

二、秦及西汉时期的大夫位及其特权

正如前文所揭,《百官表》和《百官志》明确记载了汉代的公卿,因此,对于秦汉时存在公、卿位应当不存在太大疑问。成问题的倒是大夫、士位。士位问题较为复杂,须专文讨论。本文着重讨论大夫位^⑦,由于王莽改制导致东西汉制度发生了重要变化,因此,本文的重点主要放在秦及西汉。

(一)大夫位与禄秩

睡虎地秦简《法律答问》中有一问答:

可(何)谓“宦者显大夫”?宦及智(知)于王,及六百石吏以上,皆为“显大夫”。^⑧

整理小组《注释》说:

① 关于秦汉时期这一系统的存在及其作用,以往学者有所触及。如宫崎市定氏谈到汉代的俸秩可区分为二千石以上、六百石以上、二百石以上、百石以下四个等级,基本对应儒教所说的公卿大夫、上士、下士、庶民的四个等级。参见[日]宫崎市定:《九品官人法の研究》,京都:同朋舍,1975年(1956年初版),第74-75、102页。平中冬次氏指出万石俸禄的丞相、太尉、将军等金印紫绶,类比古代的公,二千石以上银印青绶,类比古代的卿,六百石以上铜印墨绶,类比古代的大夫,二百石以上铜印黄绶,类比古代的士。参见[日]平中冬次:《漢代の官吏の家族の復除と「軍賦」の負擔》,1956年初版,收入氏著:《中國古代の田租と税法—秦漢經濟史研究—》,《東洋史研究叢刊》,1967年,第337页。近期研究参见杨光辉:《汉唐封爵制度》,北京:学苑出版社,1999年,第172-183页;卜宪群:《秦汉官僚制度》,北京:社会科学文献出版社,2002年,第122-123页;阎步克:《从爵本位到官本位——秦汉官僚品位结构研究》,待刊稿。

② 杜预:《春秋左传集解》,上海:上海人民出版社,1977年,第1119页。

③ 杨伯峻:《孟子译注》,北京:中华书局,1960年,第235页。

④ 杨伯峻:《孟子译注》,第271页。

⑤ 阎振益、钟夏:《新书校注》,北京:中华书局,2000年,第80页。亦见《汉书·贾谊传》:“故古者圣王制为等列,内有公卿大夫士,外有公侯伯子男,然后有官师小吏,延及庶人,等级分明,而天子加焉,故其尊不可及也。”(48-2254)

⑥ 陈立撰,吴则虞点校:《白虎通疏证》,北京:中华书局,1994年,第6-16页。

⑦ 秦汉时期仍然存在名为“大夫”的职官,如郎中令(武帝太初元年更名光禄勋)属官有大夫,包括太中大夫(武帝太初元年更名光禄大夫)、中大夫、谏大夫,“掌议论”(《汉书·百官公卿表上》,19上-727),他们显然属于位大夫的职官,但是,本文所论并非这种名为大夫的职官,而是大夫位。

⑧ 睡虎地秦墓竹简整理小组:《睡虎地秦墓竹简》,北京:文物出版社,1978年,第233页。

乡者,仆亦尝厕下大夫之列,陪外廷末议。(62-2727~2728)《史记·五刑》8册
司马迁受腐刑前任太史令。颜师古注引韦昭曰:“《周官》太史位下大夫也。”臣瓚曰:“汉太史令千石,故比下大夫。”《汉书补注》引沈钦韩说:“百官志太史令六百石。宣帝黄龙元年诏曰:吏六百石位大夫,有罪先请。瓚以太史令为千石非也。”^①张家山汉简《二年律令·秩律》太史令秩亦六百石^②,《史记·太史公自序》司马贞《索隐》引《博物志》则明确载:“太史令茂陵显武里大夫司马迁,年二十八,三年六月乙卯除,六百石。”(130-3296)可证沈钦韩的判断。结合前揭《司马迁传》,可知太史令秩六百石,位下大夫,而韦昭注则进一步揭示,秩六百石位下大夫与《周官》记载同。

例4 《汉书·礼乐志》:“秩六百石,位下大夫。”(130-3296)可证沈钦韩的判断。结合前揭《司马迁传》,可知太史令秩六百石,位下大夫,而韦昭注则进一步揭示,秩六百石位下大夫与《周官》记载同。

至成帝时,谒者常山王禹世受河间乐,能说其义,其弟子宋晔等上书言之,下大夫博士平当等考试。(22-1071)《汉书·王禹传》:“禹,河间王,武帝时封,昭帝时薨。成帝时,禹子禹世受河间乐,能说其义,其弟子宋晔等上书言之,下大夫博士平当等考试。”(22-1071)

《汉书·龚胜传》载御史中丞劾奏龚胜说:“胜,鲁国人也。少为博士,位下大夫。成帝时,胜为御史中丞,劾奏胜说:‘胜,鲁国人也。少为博士,位下大夫。成帝时,胜为御史中丞,劾奏胜说:’”(22-1071)

胜吏二千石,(夏侯)常位大夫,皆幸得给事中,与议论……。(72-3082)《汉书·夏侯胜传》:“胜,鲁国人也。少为博士,位下大夫。成帝时,胜为御史中丞,劾奏胜说:‘胜,鲁国人也。少为博士,位下大夫。成帝时,胜为御史中丞,劾奏胜说:’”(72-3082)

例5 《史记·太史公自序》载有“上大夫壶遂”。司马贞《索隐》案:“壶遂,字叔,齐人也。位上大夫,秩二千石。”(130-3297)

壶遂任詹事之事见于《史记·韩长孺列传》:“壶遂官至詹事,天子方倚以为汉相,会遂卒。”(108-2865)下文将证汉代詹事秩没有发生过变化,始终为二千石。《汉书·壶遂传》:“壶遂,字叔,齐人也。位上大夫,秩二千石。”(130-3297)

例6 《史记·十二诸侯年表》:“上大夫董仲舒推《春秋》义,颇著文焉。”(14-510)《汉书·董仲舒传》:“董仲舒因对策得武帝赏识,‘对既毕,天子以仲舒为江都相,事易王’。因言灾异,‘中废为中大夫’,后又启用为胶西王相(56-2523~2525)。汉代诸侯王相秩二千石。以上两例均表明上大夫是秩二千石者之‘位’。而且,正如例5、例6所反映的,汉代有称人‘大夫’的习俗,多数情况下‘大夫’不是指官名,而是‘位’名,它表明‘位’的概念不仅十分重要而且深入人心。”

例7 前揭《汉书·翟方进传》:“丞相、御史请遣掾史与司隶校尉、部刺史并力逐捕,察无状者,奏可。司隶校尉涓勋奏言:‘《春秋》之义,王人微者序乎诸侯之上,尊王命也。臣幸得奉使,以督察公卿以下为职,今丞相宜遣掾史,以宰士督察天子奉使命大夫,甚悖逆顺之理……。’”(84-3413)

颜师古注曰:“谓丞相掾史为宰士者,言其宰相之属官,而位为士也。奉使命大夫,谓司隶也。”(84-3413)司隶校尉涓勋对丞相、御史大夫掾史监督司隶校尉和部刺史逐捕一事不满,故对皇上奏发牢骚,说这是“以宰士督察天子奉使命大夫”,违背尊卑之礼。据《百官表》,司隶校尉秩二千石(19上-738),正合前文所证二千石位上大夫,由此亦可推丞相、御史掾史位士。《百官志》“太尉条‘掾史属二十四人’后本注曰:

《汉旧注》东西曹掾比四百石,余掾比三百石,属比二百石,故曰公府掾,比古元士三命者也。或曰,汉初掾史辟,皆上言之,故有秩比命士。其所不言,则为百石属。其后皆自辟除,故通为百石云。(志24-3558~3559)

将太尉东西曹掾比二百石至比四百石比之古元士,或将有秩比作命士。“比”的说法表明当时可能并没有对“士”的范畴做出明确规定,故存在几种不同说法。

① 王先谦:《汉书补注》,北京:中华书局影印本,1983年,第1237页。

② 彭浩、陈伟、王藤元男主编:《二年律令与奏谳书——张家山二四七号汉墓出土法律文献释读》,简461-464,上海:上海古籍出版社,2007年,第270页。

例8 《史记·万石张敖列传》：(103-2764)

孝景帝季年，万石君以上大夫禄归老于家，以岁时为朝臣。(103-2764) 御史大夫张敖老病笃，请免。于是天子亦策罢，以上大夫禄归老于家。(103-2773) 《汉书·百官公卿表下》：(元光四年)九月，中尉张敖为御史大夫，五年老病免，食上大夫禄。(19下-769~770) 万石君和张敖以老病免时，均破例赐食上大夫禄。假如上大夫不是切实的位阶，享有固定俸禄的话，这样的表述就难以理解。

以上数例表明，西汉时期不仅存在切实的大夫位，而且秩二千石和六百石、比六百石分别对应上大夫位和下大夫位^①。

然而，秦汉时在二千石和六百石之间还存在比二千石、千石、比千石、八百石、比八百石等秩级。这些秩级与“位”的对应关系是怎样的呢？文献中没有明确的答案，但是，根据以下记载或许可以作些推测。《百官公卿表》：

凡吏秩比二千石以上，皆银印青绶，光禄大夫无。秩比六百石以上，皆铜印黑绶，大夫、博士、御史、谒者、郎无。其仆射、御史治书尚符玺者，有印绶。比二百石以上，皆铜印黄绶。(19上-743)

秦汉印绶分三个等级：秩比二千石以上银印青绶，秩比六百石以上铜印黑绶，比二百石以上铜印黄绶。汉代自景帝中六年规定六百石以上者享有乘车的特权，车制分两个等级：二千石以上和千石至六百石。《汉书·景帝纪》景帝中六年五月诏曰：

夫吏者，民之师也，车驾衣服宜称。吏六百石以上，皆长吏也，亡度者或不更服，出入闾里，与民亡异。令长吏二千石车朱两轡，千石至六百石朱左轡。车骑从者不称其官衣服，下吏出入闾巷亡吏休者，二千石上其官属，三辅举不如法令者，皆上丞相御史请之。(5-149) 而《续汉书·舆服志上》“皂盖车”条：

中二千石、二千石皆皂盖，朱两轡。其千石、六百石，朱左轡。(29-3647)

结合前揭《汉书·司马迁传》颜师古注引臣瓚说“汉太史令千石，故比下大夫”，虽然臣瓚说太史令千石有误，但是，千石位下大夫应该有据。因此，可推测：比二千石位随二千石，也为上大夫，千石以下至比六百石位下大夫^②。武帝太初元年曾改革官制，将二千石官原名为“令”者，如中大夫令、郎中令、少府令、大行令、大农令等，皆不复称令，而将“令”作为秩千石至六百石者专称^③，亦表明秩千石与六百石地位相同。

需要指出两点：第一，秦汉时期的公卿大夫士专指士人官僚，宦官不在此列。司马迁事迹可证明这一点。司马迁原为太史令，秩六百石，后因李陵事受宫刑，“为中书令，尊宠任职”^④。中书令即中书谒者令，秩为千石^⑤。但司马迁报任安书中却说：“乡者，仆亦尝厕下大夫之列，陪外廷末议。”中书令禄秩高

① 这是就制度而言，然而，汉代对某些有功的官僚常以加秩作为奖励，因此常出现职、秩、位不相称的情况。如《汉书·陈汤传》：陈汤对将作大匠解万年说，武帝时“将作大匠乘马延年以劳苦秩中二千石”(70-3024)，将作大匠为二千石官，位上大夫，乘马延年因劳苦特加秩为中二千石，但其职、位应不变。另《汉书·佞幸传·董贤》：“以父恭不宜在卿位，徙为光禄大夫，秩中二千石。”(93-3736)光禄大夫，武帝太初元年秩比二千石(《百官公卿表》，19上-727)，董恭因其子董贤故，加秩为中二千石。

② 先秦时期大夫除上、下大夫外，还有中大夫。《韩非子·外储说左下》：“故晋国之法，上大夫二舆二乘，中大夫二舆一乘，下大夫专乘，此明等级也。”(梁启雄：《韩子浅解》下册，北京：中华书局，1960年，第306页)汉代文献中没有发现位中大夫的记载，而且，秦及西汉时有名为中大夫的职官，结合《白虎通·爵》“大夫但有上下，士有上中下何？明卑者多也”(陈立：《白虎通疏证》，第20页)的说法，两汉时大夫概只设上下大夫位，而没有中大夫位。

③ 参见廖伯源：《汉初之二千石官》，《简帛》第一辑，上海：上海古籍出版社，2006年，第373页。

④ 《汉书·司马迁传》，62-2725。

⑤ 《续汉书·百官志三》：“尚书令一人，千石。本注曰：承秦所置，武帝用宦者，更为中书谒者令，成帝用士人，复故。掌凡选署及奏下尚书曹文书众事。”(26-3596)

于太史令,却不能列于位系统,盖因其为宦者。此外,《史记·佞幸列传》载:“今天子中宠臣,士人则韩王孙嫣,宦者则李延年……上即位,欲事伐匈奴,而嫣先习胡兵,以故益尊贵,官至上大夫。”而载李延年时只说“延年佩二千石印”,未说其“位”(125-3194)。同传:“孝文时中宠臣,士人则邓通,宦者则赵同、北宫伯子……于是文帝赏赐(邓)通巨万以十数,官至上大夫。”(125-3192)文帝对宦者(宦官)赵同、北宫伯子应当也赐了官,然而《史记》却不载,当与李延年一样因是宦官,故没有“位”。

第二,秦及西汉时期狭义的公卿大夫专指中央直属各级官署六百石以上长官,即所谓外朝官^①,不包括郡县侯国地方官^②、将军、侍中等加官和内朝官^③,也不包括光禄勋属下的郎、谒者及太常属下的博士等。故在汉帝诏书中常把“公卿大夫”与部刺史、诸侯二千石^④、侍中黄门郎^⑤、博士议郎^⑥等并举。但是,正如前揭例4等所示,地方官、加官、博士、议郎等可以通过“位比”的方式,与公卿大夫士系统建立对应关系。

(二)吏六百石以上者的特权及意义

上文已揭示,秩六百石位大夫以上吏具有某些特权,如“有罪先请,秩禄上通”、“陪外廷末议”。事实上,吏六百石以上的特权远不止于此。以往一些学者对此已有论述^⑦,此节在前贤的基础上作进一步的归纳和补充。

前揭《汉书·景帝纪》景帝中六年诏表明,吏六百石以上者在汉代被称作长吏^⑧,颜师古注引张晏曰:“长,大也。六百石,位大夫。”^⑨六百石也是大县令与小县之长的分野^⑩。《百官表》:“万户以上为令,秩千石至六百石;减万户为长,秩五百石至三百石。”景帝令吏六百石以上长吏必须将乘车侧面的藩屏涂成红色,以区别普通的吏民^⑪。从前揭《续汉书·舆服志上》“卓盖车”条可知,景帝六年诏出台后遂成定制。六百石以上吏出行时要有斧车随行^⑫。虽然东汉时大夫位与禄秩的对应关系发生变化,但是,秩六百石仍然是划分官僚层级的一个重要尺度。《续汉书·舆服志下》“后夫人服”条:“公主、贵人、妃以上,嫁娶得服锦绮罗縠缯,采十二色,重缘袍。特进、列侯以上锦缯,采十二色。六百石以上重练,采九色,禁丹紫绀。三百石以上五色采,青绛黄红绿。二百石以上四采,青黄红绿。贾人,

① 《汉书·刘辅传》颜师古注引孟康曰:“中朝,内朝也。大司马左右前后将军、侍中、常侍、散骑、诸吏为中朝。丞相以下至六百石为外朝也。”(77-3253)

② 《汉书·成帝纪》载:鸿嘉元年春二月,诏曰:“……方春生时,临遣谏大夫理等举三辅、三河、弘农冤狱。公卿大夫、部刺史明申敕守相,称朕意焉。”(10-315)由此可知,公卿大夫既不包括部刺史,也不包括郡太守、诸侯相。同卷元延元年秋七月诏曰:“乃者,日蚀星陨,谪见于天,大异重仍。在位默然,罕有忠言。今字星见于东井,朕甚惧焉。公卿大夫、博士、议郎其各悉心,惟思变意,明以经对,无有所讳,与内郡国举方正直言极谏者各一人,北边二十二郡举勇猛知兵法者各一人。”颜师古注曰:“令公卿与内郡国各举一人。”(10-326)亦可证。

③ 《汉书·哀帝纪》元寿元年春正月诏:“乃正月朔,日有蚀之,厥咎不远,在余一人。公卿大夫其各悉心勉帅百寮,敦任仁人,黜远残贼,期于安民。陈朕之过失,无有所讳。其与将军、列侯、中二千石举贤良方正直言者各一人。大赦天下。”(11-343)此处将公卿大夫与将军、列侯、中二千石并举,将军为加官,列侯为二十等爵系统,此处的中二千石应指虽然秩达到中二千石,但未列入卿者。

④ 《汉书·王莽传中》,99中-4125、4144。

⑤ 《汉书·王莽传下》,99下-4191。

⑥ 《汉书·成帝纪》,10-326;《汉书·王尊传》,76-3235;《汉书·王嘉传》,86-3492,等。

⑦ [日]平中苓次:《中国古代の田租と税法—秦漢經濟史研究—》,第319-357页;[日]上田早苗:《貴族的官制の成立—清官の由來とその性格—》,载中国中世史研究会编:《中国中世史研究》,东京:东海大学出版会,1970年,第119-121页;杜正胜:《编户齐民—传统政治社会结构之形成》,附录十四“五大夫与六百石”,台北:联经出版事业公司,1990年,第457-458页。

⑧ [日]上田早苗:《貴族的官制の成立—清官の由來とその性格—》,第119-121页。

⑨ 汉代还有另一意义的“长吏”,《汉书·百官公卿表》:“县令、长,皆秦官,掌治其县。万户以上为令,秩千石至六百石。减万户为长,秩五百石至三百石。皆有丞、尉,秩四百石至二百石,是为长吏。百石以下有斗食、佐史之秩,是为少吏。”(19上-742)

⑩ 杜正胜:《编户齐民—传统政治社会结构之形成》,第458页。

⑪ [日]上田早苗:《貴族的官制の成立—清官の由來とその性格—》,第119页;杜正胜:《编户齐民—传统政治社会结构之形成》,第458页。

⑫ [日]林巳奈夫:《後漢時代の車馬行列》,《東方學報》(京都)37。

细纁而已。”(30-3677)^①它表明汉代对各级官吏和贾人嫁娶的服饰等级有法律规定,其中,六百石以上是一个重要等阶。其他服制方面当也有很具体的规定。

秩六百石是有资格参加贺正、大丧特别是朝议等朝廷活动的最低一级官吏。《史记·刘敬叔孙通列传》载汉高帝七年叔孙通制定贺正朝仪:“于是皇帝辇出房,百官执职传警,引诸侯王以下至吏六百石以次奉贺。”(99-2723)^②《续汉书·礼仪志下》“大丧”条,大敛时“谒者引诸侯王立殿下,西面北上;宗室诸侯、四姓小侯在后,西面北上。治礼引三公就位,殿下北面;特进次中二千石;列侯次二千石;六百石、博士在后;群臣陪位者皆重行,西上”(6-3142)^③。前揭例4,司马迁对自己曾任六百石太史令的经历以“尝厕下大夫之列,陪外廷末议”来形容,显然六百石吏是可以参与外廷议事的。前揭例4亦表明位大夫的博士可“得给事中,与论议”。通常上封事的权利也止于吏六百石。《后汉书·灵帝纪》载灵帝建宁四年“诏公卿至六百石各上封事”(8-332)。

正因为如此,汉代的外朝是由六百石以上至丞相构成的。由于秩六百石具有如此重要的地位,故汉代这一级官职设置最多,一般部门的长官均定为六百石秩(参见表1),其目的应是为了让朝廷与这些部门能够建立直接联系。

六百石以上吏在司法、赋税、徭役上享有很多特权。如前揭例1《汉书·宣帝纪》表明,吏六百石位大夫者享有“有罪先请”的特权^④。此外还享有“入官廷不趋,犯罪耐以上毋二尺告劾,有敢征召、侵辱者比大逆不道”的特权。甘肃武威出土的王杖简:

制诏御史曰:年七十受王杖者比六百石,入官廷不趋,犯罪耐以上毋二尺告劾,有敢征召、侵辱者比大逆不道。建始二年九月甲辰下。^⑤

诏书规定年七十受王杖者待遇比照六百石吏^⑥,因此,下文中的“入官廷不趋,犯罪耐以上毋二尺告劾,有敢征召、侵辱者比大逆不道”,应是汉王朝对六百石吏待遇的法律规定。“耐”是剃去鬓须的刑罚,虽然没有伤及皮肉,但对于“身体发肤受之父母”不可亵渎的古人而言,“耐”意味着已经是伤及身体的耻辱刑。“毋二尺告劾”,即有罪后不能像对待普通百姓一样,以二尺牍直接起诉,由此可知,虽然汉代时“刑不上大夫”已经废而不行^⑦,但是对位大夫以上者在刑罚上仍有优待。

《汉书·惠帝纪》载,惠帝即位后向天下施恩惠,其中两项是针对六百石以上吏的:

爵五大夫、吏六百石以上及宦皇帝而知名者有罪当盗贼者,皆颂系……今吏六百石以上父母妻子与同居,及故吏尝佩将军都尉印将兵及佩二千石官印者,家唯给军赋,他无有所与。(2-85~86)

其一,六百石以上吏和爵五大夫者、宦皇帝而知名者,犯罪后应带刑具的,特批有不带刑具的优待权^⑧;其二,吏六百石以上者,除军赋外,可免除全户的其他所有徭赋^⑨。在司法豁免和徭赋复除上对六百石以上吏及其家人都给予了很高的特权。

① [日]上田早苗:《贵族的官制の成立—清官の由来とその性格—》,第119页。

② 《汉书·叔孙通传》(43-2127)记载同。参见杜正胜:《编户齐民——传统政治社会结构之形成》,第457页。

③ 《汉书·王莽传上》载,平帝崩后,王莽“征明礼者宗伯凤等与定天下吏六百石以上皆服丧三年”(99上-4078)。

④ 杜正胜:《编户齐民——传统政治社会结构之形成》,第458页。

⑤ 甘肃省博物馆、中国科学院考古研究所:《武威汉简》,第140页。

⑥ 整理者认为:“比六百石者,秩比六百石。《汉书·百官公卿表》博士、议郎、中郎、谒者等皆秩比六百石,惟此在虚衔耳。”参见《武威汉简》,第142页。笔者认为这里的“比”是比照的意思,而非“比六百石”秩。

⑦ 《新书·阶级》:“今自王侯三公之贵,皆天子之所改容而礼之也,古天子之所谓伯父伯舅也,令与众庶、徒隶同戮、劓、髡、刖、笞、偶、弃市之法。”参见阎振益、钟夏:《新书校注》,第80页。

⑧ 沈家本:《历代刑法考》,邓经元、駉宇翥点校,北京:中华书局,1985年,第1199-1200页。

⑨ [日]平中岑次:《中国古代の田租と税法—秦漢經濟史研究—》,第319-357页;朱绍侯:《军功爵制研究》,上海:上海人民出版社,1990年,第228页。

表1 西汉时期位、秩、爵、印绶对照表^①

位	禄秩	爵	印绶
上公			
公		列侯	金印紫绶
比公			
上卿正卿	中二千石	御史大夫关内侯, 中二千石右庶长 ^②	银印青绶
卿	中二千石		
上大夫	二千石	诸侯相右庶长	银印青绶
	比二千石		
	千石		
	比千石		
下大夫	八百石 ^③	五大夫	铜印黑绶
	比八百石		
	六百石		
	比六百石		
	五百石		
	四百石		
	比四百石		
士	三百石	公乘以下	铜印黄绶
	比三百石		
	二百石		
	比二百石		

六百石以上长吏在职秩的迁转上也较少吏有更多的特权和机遇。下面的例子虽然是东汉的,但其精神主干大致可视为西汉的延续。《后汉书·质帝本纪》载,质帝本初元年令“千石、六百石、四府掾属、三署郎、四姓小侯先能通经者,各令随家法,其高第者上名牒,当以次赏进”(6-281)。《后汉书·翟酺列传》记载了一个颇有意思的故事:

时尚书有缺,诏将大夫六百石以上试对政事、天文、道术,以高第者补之。酺自恃能高,而忌故太史令孙鲰,恐其先用,乃往候鲰。既坐,言无所及,唯涕泣流连。鲰怪而问之,酺曰:“图书有汉贼孙登,将以才智为中官所害。观君表相,似当应之。酺受恩接,凄怆君之祸耳!”鲰忧惧,移病不试。由是酺对第一,拜尚书。(48-1602)

① 爵与位、秩没有必然联系,即并非达到一定的位、秩就一定有相应的爵,爵通常需要专门赐予程序。

② 《汉书·宣帝纪》(8-249)、《元帝纪》(9-282),记有御史大夫、中二千石;《武帝纪》(6-174)只记中二千石;《史记·景帝本纪》(11-447)、《汉书·景帝纪》(5-150)记有中二千石、诸侯相。《汉书·外戚传上》关于皇帝嫔妃比爵的规定与上述记载不同:“而元帝加昭仪之号,凡十四等云。昭仪位视丞相,爵比诸侯王。婕妤视上卿,比列侯。姁娥视中二千石,比关内侯。倍华视真二千石,比大上造。美人视二千石,比少上造。八子视千石,比中更。充依视千石,比左更。七子视八百石,比右庶长。良人视八百石,比左庶长。长使视六百石,比五大夫。少使视四百石,比公乘。五官视三百石。顺常视二百石。无涓、共和、娛灵、保林、良使、夜者皆视百石。上家人子、中家人子视有秩斗食云。五官以下,葬司马门外。”(97上-3935)

③ 据《汉书·百官公卿表上》载,成帝阳朔二年除八百石、五百石秩(19上-743)。

它表明重要官职空缺时,通常是在六百石以上长吏中进行选拔。

汉代还多次对六百石以上吏赐五大夫或以上爵,而且五大夫以上爵对秩六百石的吏方始赐予^①。如《汉书·宣帝纪》本始元年五月因“凤皇集胶东、千乘,赦天下。赐吏二千石、诸侯相、下至中都官、宦吏、六百石爵,各有差,自左更至五大夫”(8-242)^②。众所周知,五大夫爵是官爵的起始爵,可享受终身免役的特权。汉朝通过对六百石以上吏赐五大夫爵的方式,使他们不仅在任职期间享有特权,而且在离职后仍然能够保持特权身份,傲视普通的吏民。前揭《汉书·惠帝纪》将爵五大夫与吏六百石并列在一起,以及《汉书·外戚传上》载皇帝嫔妃“长使视六百石,比五大夫”(97上-3935),均表明六百石吏与五大夫爵社会地位大体相当^③。

六百石以上吏之子则享有接受国家正式教育、优先入仕的特权。《后汉书·质帝本纪》载,质帝本初元年夏四月,“令郡国举明经,年五十以上、七十以下诣太学。自大将军至六百石,皆遣子受业,岁满课试,以高第五人补郎中,次五人太子舍人”(6-281)。《汉官》载大予乐令下有“乐人八佾舞三百八十人”。《周礼·春官宗伯·大胥》:“大胥掌学士之版,以待致诸子。”郑众注:“学士谓卿大夫诸子学舞者……汉大乐律曰:卑者之子不得舞宗庙之酎。除吏二千石到六百石及关内侯到五大夫子,先取嫡子高七尺已上,年十二(贾公彦疏,十二当为二十)到年三十,颜色和顺,身体修治者,以为舞人。与古用卿大夫子同义。”^④八佾舞的舞人必须从长吏、高爵者嫡子中选拔,与《周礼》记载的以卿大夫子为学士学舞完全吻合。

以上关于秩六百石以上者地位和权益的考察,可能只是现实中的一部分。但是仅依靠这些考察,我们已能得出如下结论:以秩六百石为界,汉代的官僚分为两个大的阶层,居于六百石以上的长吏,官高禄厚,具备参加朝廷议政的资格,并因此成为统治集团的核心成员,享有各种特权,这种特权不仅惠及己身,还延及家庭成员特别是子嗣;居于六百石以下的少吏则官卑禄薄,不能享受长吏所有的特权。秩六百石之于汉代官僚体系的分层地位就仿佛五大夫爵之于二十等爵。

秩六百石之所以具有如此重要的分层作用,绝非偶然,正如宣帝黄龙元年诏所表明的,是因为“吏六百石位大夫”,国家将秩六百石确定为大夫的最低一级——下大夫,从而使其具有了重要的分层界标意义。秩六百石所具有的特殊地位是通过“位大夫”而获得的。为什么不是秩决定位,而是位决定秩?因为从本源上来说,位的出现早于秩。西周初期大概已经建立了卿大夫士系列的雏形^⑤,金文中有“卿事寮”,“卿事”即“卿士”,《诗经·小雅·雨无正》中有“三事大夫”^⑥,《左传》中则已形成天子、公、诸侯、卿、大夫、士的序列,襄公十四年师旷对晋侯说:“天生民而立之君,使司牧之,勿使失性。有君而为之贰,使师保之,勿使过度。是故天子有公,诸侯有卿,卿置侧室,大夫有贰宗,士有朋友……以相辅佐也。”^⑦襄公二十九年叔侯与鲁公的对话中则出现了“公卿大夫”的说法:“鲁之于晋也,

① 参见[日]西嶋定生:《中国古代帝国的形成与结构——二十等爵研究》,武尚清译,北京:中华书局,2004年,第84-95页;朱绍侯:《军功爵制研究》,第208-209、226-228页。

② 此后还多次赐予,如宣帝元康元年三月(8-253-254)、元帝永光元年三月(9-287)、永光二年二月(9-288)、平帝元始四年(12-357),见《汉书》各本纪。此外,《汉书·哀帝纪》载建平四年“夏五月,赐中二千石至六百石及天下男子爵”(11-342)。虽然没有明确记载赐爵的具体情况,但从其特意强调中二千石至六百石,可推测对这一群体和以往一样也是赐以五大夫以上爵。

③ 参见[日]西嶋定生:《中国古代帝国的形成与结构——二十等爵研究》,第86-87页。但正如邢义田先生所揭示,在传食、赏赐等方面,六百石吏与五大夫爵的待遇并不完全对应。参见邢义田:《张家山汉简〈二年律令〉读记》,《燕京学报》新十五期,北京:北京大学出版社,2003年11月。

④ 《周礼注疏》卷二十三,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第794页。《续汉书·百官志》“太常大予乐令”条刘昭注引卢植《礼注》略同(志25-3573)。

⑤ 关于西周官制中是否有“公”,学界意见不一,杨宽氏持肯定态度,而童书业氏持谨慎否定态度。参见杨宽:《西周史》,上海:上海人民出版社,1999年,第341页;童书业:《春秋左传研究》,上海:上海人民出版社,1980年,第168-171页。

⑥ 童书业:《春秋左传研究》,第168-171页。

⑦ 杜预:《春秋左传集解》,第916页。

职贡不乏,玩好时至,公卿大夫相继于朝,史不绝书,府无虚月。”^①虽然这里的“公卿大夫”与后代的概念并非完全同一^②。而以谷禄为官俸的制度则出现于春秋后期。西周实行封土赐田之制,“至春秋后期,贵族人数日增,渐有无土可封赐之势”^③,遂出现了以谷禄为俸禄的现象。从秦汉法律中“吏六百石位大夫”的表述可以窥知,禄秩级别最初是与位挂钩、以其为坐标来划分的,如将六百石吏确定为大夫的起始级,六百石为下大夫,其上为上大夫、卿,其下为士。

秦汉时期大夫位的存在,以及其所享有的各种特权,表明这一时期禄秩系统虽然已经发展得相当成熟,但是,位系统并没有因此消失,它仍然作为禄秩系统的坐标体系而存在,是构架当时官僚政治社会的基本制度系统。不仅如此,位系统在秦汉时期还获得了新的发展,这主要体现在公卿位的确立和完善上。

三、西汉公卿位的确立及其制度模型

从上一节的考察可以看到,秩六百石位大夫的位-秩对应关系在秦统一前就已经确立下来,一直到王莽改革没有发生变化^④。秩二千石对应上大夫位,秩千石至六百石对应下大夫位的位-秩关系,也大致如此。变化较大、情况较为复杂的是官僚体系的上部——公、卿位以及与秩的对应关系。众所周知,三公九卿问题一直是秦汉官僚制度史研究的热点。根据传世文献,可知西汉成帝绥和元年至东汉光武帝建武二十七年间曾对官制进行重大改革,确立了三公九卿制度^⑤。此前的公卿问题一直呈混乱状况。例如,汉代入习称御史大夫为三公^⑥,但是,《百官表》记载它的“位”却为上卿^⑦。对于这一点,汉时人是清楚的。例如,昭帝盐铁会议上桑弘羊说到赵绾官至御史大夫即称“擢为上卿”^⑧,哀帝时左将军彭宣也称时任御史大夫的赵玄“玄上卿”^⑨。再如,汉时人习称九卿,但是,成帝改革之前卿数超过了“九”。那么,为什么会出现这样名实不符的情况?进而,成帝为什么要进行官制改革,建立三公九卿制度,他是否有凭依的制度模型?如果有,又是什么?

新出张家山汉简《二年律令·秩律》为解决上述问题提供了新的材料和可能,我们就以此作为切入点。

(一)《二年律令·秩律》与汉文帝时的官秩改革

① 杜预:《春秋左传集解》,第1119页。

② 战国中期以后的“公卿大夫士”,其中的“公”指天子三公。而叔侯所说“公”指鲁公,当时鲁公并非天子三公。叔侯所说“公卿大夫”指鲁公及其大臣卿大夫。

③ 童书业:《春秋左传研究》,第370页。

④ 《汉书·王莽传中》载王莽始建国元年改革官制:“更名秩百石曰庶士,三百石曰下士,四百石曰中士,五百石曰命士,六百石曰元士,千石曰下大夫,比二千石曰中大夫,二千石曰上大夫,中二千石曰卿。车服黻冕,各有差品。”(99中-4103)不仅调整了秩与位的对应关系,而且,将秩与位完全一一对应。

⑤ 文献虽然没有记载九卿制度确立的具体时间,但大体上应当与三公制度同时。参见徐复观:《两汉思想史》第一卷,上海:华东师范大学出版社,2001年,第122-127页。

⑥ 如景帝二年晁错任御史大夫(《汉书·百官公卿表下》,19下-761),吴楚七国之乱爆发后,景帝杀晁错,枚乘谏吴王刘濞说:“今汉亲诛其三公,以谢前过”(《汉书·枚乘传》,51-2363)。称御史大夫为三公者还可见《史记·田叔列传》(104-2781~2782);《史记·平津侯主父列传》(112-2950~2951);《汉书·公孙弘传》(58-2620);《史记·儒林列传·伏生》(121-3125);《史记·酷吏列传·张汤》(122-3143);《史记·酷吏列传·杜周》(122-3154);《汉书·薛广德传》(71-3047);《汉书·贡禹传》(72-3074);《汉书·王尊传》(76-3231);《汉书·冯奉世传附子野王》(79-3302);《汉书·佞幸传·董贤》(93-3737);《汉书·元后传》(98-4023)。

⑦ 参见安作璋、熊铁基:《秦汉官制史稿》上册,济南:齐鲁书社,1984年,第5-7页;祝总斌:《两汉魏晋南北朝宰相制度研究》,北京:中国社会科学出版社,1990年,第19-24页;等。

⑧ 《盐铁论·褒贤》:大夫曰:“赵绾、王臧之等,以儒术擢为上卿,而有奸利残忍之心。”(王利器:《盐铁论校注》,北京:中华书局,1992年,第242页)据《百官公卿表》,赵绾建元二年任御史大夫(19下-767)。

⑨ 《汉书·朱博传》,83-3407。

《秩律》所反映的西汉初期吕后二年的官秩情况,与《百官公卿表》记载的成帝绥和元年时的官秩序列有很大不同^①。最大差异表现在官秩序列的上部。《秩律》中最高一级秩为二千石,简文载:御史大夫、廷尉、内史、典客、中尉、车骑尉、大(太)仆、长信詹事、少府令、备塞都尉、郡守、尉、卫将军、卫尉、汉(简440)中大夫令、汉郎中、奉常,秩各二千石……(简441)^②。而《百官公卿表》中,最高一级为秩中二千石,《秩律》中的秩二千石官被分解为三个秩级:御史大夫、廷尉、典客、中尉、太仆、少府、卫尉、郎中令、奉常秩中二千石;内史、詹事、郡守秩比二千石;郡尉秩比二千石。这一差异表明汉王朝在吕后二年至成帝绥和元年间的某一个时点曾经对官秩系统进行了一次较大规模的改革,而关于这次改革的情况以及改革前的官秩对应状况,《百官公卿表》完全失载。

如上所述,《秩律》中没有秩中二千石,御史大夫、廷尉等秩皆为二千石,由于文献中关于中二千石和二千石官的记载较多,因此也成为我们探讨此问题的重要突破口^③。传世文献中有两条重要史料:其一,《史记·孝文本纪》:“……其为孝文皇帝庙为《昭德》之舞,以明休德。然后祖宗功德著于竹帛,施于万世,永永无穷,朕甚嘉之。其与丞相、列侯、中二千石、礼官具为礼仪。”(10-436)这是文献中秩中二千石出现的最早时间,由此可知景帝即位时已经存在中二千石秩级了,那么,在二千石之上增设中二千石的秩级应发生在景帝即位之前。

其二,《史记·淮南衡山列传》载:文帝六年,淮南王谋反,文帝令丞相张敖等审理此案,张敖等议:

“丞相臣张敖、典客臣冯敬、行御史大夫事宗正臣逸、廷尉臣贺、备盗贼中尉臣福昧死言:……长当弃市,臣请论如法。”

制曰:“朕不忍致法于王,其与列侯二千石议。”

“臣敖、臣敬、臣逸、臣福、臣贺昧死言:臣谨与列侯吏二千石臣婴等四十三人议,皆曰‘长不奉法度,不听天子诏,乃阴聚徒党及谋反者,厚养亡命,欲以有为’。臣等议论如法。”(118-3077~3079)

大臣第二次上疏中提到“吏二千石臣婴”。《百官公卿表》文帝八年条,有“太仆婴薨”。此“太仆婴”

① 参见谢桂华:《二年律令所见汉初政治制度》,《郑州大学学报》2002年第3期;阎步克:《从〈秩律〉论战国秦汉间禄秩序列的纵向伸展》,《历史研究》2003年第5期;廖伯源:《汉初之二千石官》,《简帛》第一辑。

② 彭浩、陈伟、王藤元男:《二年律令与奏谏书——张家山二四七号汉墓出土法律文献释读》,第258页。

③ 关于御史大夫有无秩级,学界有不同看法。一说没有秩级(参见陈梦家:《汉简所见奉例》,《文物》1963年第5期);一说采《百官表》颜师古注引臣瓚曰:“《茂陵书》御史大夫秩中二千石”,认为秩为中二千石(参见安作璋、熊铁基:《秦汉官制史稿》上册,第48页);一说武帝时为中二千石,后逐渐超越中二千石而自成一级为上卿(参见阎步克:《从〈秩律〉论战国秦汉间禄秩序列的纵向伸展》,《历史研究》2003年第5期)。从下述材料来看,郎中令、大农令等列卿在汉代也被称作上卿。前揭《盐铁论·褒贤》大夫曰:“赵绾、王臧之等,以儒术擢为上卿,而有奸利残忍之心。”《论诽》丞相史曰:“人君用之齐民,而颜异,济南亭长也,先帝举而加之高位,官至上卿。”(分见王利器:《盐铁论校注》,第242、300页)据《汉书·田蚡传》:“婴、蚡俱好儒术,推毂赵绾为御史大夫,王臧为郎中令”(52-2379),《汉书·儒林传》:“武帝初即位,(王)臧乃上书宿卫,累迁,一岁至郎中令”(88-3608),可知赵绾和王臧在武帝时分别任御史大夫和郎中令。而据《汉书·食货志下》:“而大农颜异诛矣”(24-1168),颜异在武帝时曾任大农令。既然郎中令、大农令等九卿也和御史大夫一样为上卿,九卿秩为中二千石,而且,《茂陵书》也说御史大夫秩中二千石,因此,当以安、熊说为是。此外,根据《史记·汲郑列传》“张汤方以吏定律令为廷尉,黜数质责汤于上前,曰:‘公为正卿,上不能褒先帝之功业,下不能抑天下之邪心……’”(120-3107),可知九卿也被称作“正卿”。

④ 阎步克、廖伯源先生均推测这次改革发生在武帝时。参见阎步克:《从〈秩律〉论战国秦汉间禄秩序列的纵向伸展》,《历史研究》2003年第5期;廖伯源:《汉初之二千石官》,《简帛》第一辑。

即汝阴侯夏侯婴。《史记·夏侯婴列传》载：“婴自上初起沛，常为太仆”，“高后崩，代王之王来，婴以太仆与东牟侯人清宫，废少帝，以天子法驾迎代王代邸，与大臣共立为孝文皇帝，复为太仆。八岁卒，谥为文侯。”（95-2666~2667）由此可知，文帝六年大臣上此疏时，太仆秩尚为二千石。结合前文，可推定御史大夫、廷尉等秩从二千石升为秩中二千石应发生在文帝六年以后至文帝去世前。

贾谊《新书·等齐》的下段文字不仅可以证明上述判断，而且揭示文帝时的官秩改革是在贾谊建议下实施的：

天子之相，号为丞相，黄金之印；诸侯之相，号为丞相，黄金之印，而尊无异等，秩加二千石之上。天子列卿秩二千石，诸侯列卿秩二千石，则臣已同矣。人主登臣而尊，今臣既同，则法恶得不齐？天子卫御，号为太仆，银印，秩二千石；诸侯之御，号曰太仆，银印，秩二千石，则御已齐矣。御既已齐，则车饰具恶得不齐？^①

贾谊说，汉列卿（包括太仆）和诸侯列卿^②秩皆二千石，丞相“秩加二千石之上”。贾谊说天子诸卿秩二千石，与《秩律》和《史记·淮南衡山列传》所反映的文帝六年时的情况正相吻合^③。《新书》收录的是贾谊在文帝时期的奏疏，据《史记·屈原贾生列传》，贾谊仕于文帝元年至十二年，因此，此疏应作于这12年间。贾谊认为“天子之与诸侯，臣之下”（84-46），应当贵贱尊卑有别，“所持以别贵贱明尊卑者，等级、势力、衣服、号令也”（84-47），他对当时天子与诸侯事势等齐无差的现状十分忧虑，故作此疏。大量材料表明，文帝以后诸侯列卿秩仍维持二千石不变，如《史记·酷吏列传》载：“自温舒等以恶为治，而郡守、都尉、诸侯二千石欲为治者，其治大抵尽放温舒，而吏民益轻犯法，盗贼滋起。”（122-3151）《汉书·哀帝纪》载：哀帝为定陶王时，“元延四年入朝，尽从傅、相、中尉。时成帝少弟中山孝王亦来朝，独从傅。上怪之，以问定陶王，对曰：‘令，诸侯王朝，得从其国二千石。傅、相、中尉皆国二千石，故尽从之。’”（11-333）^④因此，文帝进行的官秩改革应当是采纳贾谊的建议，在秩二千石之上增设秩中二千石一级，以安排天子列卿，提高其地位，与诸侯列卿相区别。

文帝官秩改革时，对郡守的秩级仍维持二千石不变。《史记·酷吏列传》：“济南瞿氏宗人三百余家，豪猾，二千石莫能制，于是景帝乃拜都为济南太守。至则族灭瞿氏首恶，余皆股栗。居岁余，郡中不拾遗。旁十余郡守畏都如大府。”（122-3133）表明景帝时郡守秩仍为二千石。这样，中央列卿的禄秩也高出郡太守一级。

前文已揭，《秩律》中秩二千石的职官在《百官表》中被分解为三个秩级，那么，这一格局是否是在文帝改革时一次完成的呢？前文已对天子诸卿、诸侯列卿和郡守进行了考察，下面将对其余职官情况展开讨论^⑤。

第一，关于内史。《史记·袁盎晁错列传》载景帝即位，以晁错为内史，“宠幸倾九卿”（101-2746），内史似在九卿列。武帝以后文献则多见明确称内史、右内史、主爵都尉^⑥为九卿者。如《史

① 阎振益、钟夏：《新书校注》，第46-47页。

② 《汉书·百官公卿表上》：“诸侯王，高帝初置，金玺螭纽，掌治其国。有太傅辅王，内史治国民，中尉掌武职，丞相统众官，群卿大夫都官如汉朝”（19上-741）。

③ 《汉书·百官公卿表上》：“诸侯王，高帝初置……有太傅辅王，内史治国民，中尉掌武职，丞相统众官，群卿大夫都官如汉朝。”（19上-741）《汉书·百官志五》：“汉初立诸王……又其官职傅为太傅，相为丞相，又有御史大夫及诸卿，皆秩二千石，百官皆如朝廷。”（28-3267）说诸侯王“百官皆如朝廷”应也包括禄秩相同。

④ 诸侯相情况有所不同，限于篇幅，此处不赘。

⑤ 阎步克、廖伯源先生已有考证，但结论与本文有所不同。参见阎步克：《从〈秩律〉论战国秦汉间禄秩序列的纵向伸展》，《历史研究》2003年第5期；廖伯源：《汉初之二千石官》，《简帛》第一辑。

⑥ 据《汉书·百官公卿表》，景帝二年将内史分为左右内史，武帝太初元年更名右内史为京兆尹，左内史为左冯翊，主爵都尉（原名主爵中尉，景帝中六年改）为右扶风（19上-736）。

记·汲郑列传》载武帝“召(汲黯)以为主爵都尉,列于九卿”^①,当时“太后弟武安侯蚡为丞相,中二千石来拜谒,蚡不为礼。然黯见蚡未尝拜,常揖之”(120-3105~3106)。表明当时主爵都尉秩为中二千石。笔者所见内史称卿年代最晚的例子是《汉书·王尊传》,王尊为京兆尹,“御史大夫中奏尊暴虐不改,外为大言,倨嫚[上],威信日废,不宜备位九卿”(76-3233)。颜师古注引如淳曰:“三辅皆秩中二千石,号为卿也。即前京兆尹王昌贬为雁门太守,甄遵河内太守也。”(76-3236)据《百官公卿表下》,成帝建始四年,王尊为京兆尹,二年免。由此可推,文帝秩级改革时应当是将内史和其他列卿一样升秩为中二千石,后来又经历一次秩级改革才降秩为二千石,降秩的时间可能是在成帝阳朔二年或绥和元年,如淳注指的是降秩以前的情况。

第二,关于长信詹事。《百官公卿表》颜师古注引臣瓚曰:“《茂陵书》詹事秩真二千石。”《史记·孝景本纪》司马贞《集解》引瓚曰:“《茂陵书》詹事秩二千石。”(11-446)《史记·汲郑列传》:“武帝立,(郑)庄稍迁为鲁中尉、济南太守、江都相,至九卿为右内史。以武安侯、魏其时议,贬秩为詹事,迁为大农令。”(120-3112)右内史为列卿之一,秩中二千石(见前文),“贬秩为詹事”,表明詹事秩低于中二千石。因此,文帝改革时詹事应当没有与其他诸卿一样升秩为中二千石,而是仍然保持秩二千石水平。

第三,关于郡尉。《汉书·元帝纪》载:

(建昭)三年夏,令三辅都尉、大郡都尉秩皆二千石。(9-294)

由此可反证,此诏出台前,郡无论大小,其都尉秩都相同。既然元帝时令三辅和大郡都尉秩为二千石,那么普通郡都尉秩应当低于二千石,因此,《百官公卿表》中郡尉秩比二千石至少在元帝建昭三年前已确定。

将以上考察结果归纳如下:西汉前期官僚系统最高一级为未标称石数的丞相、太尉,其次为二千石,御史大夫与中央诸卿、诸侯列卿、地方郡守尉均为秩二千石。文帝时,年轻有为的政治家贾谊对于这样一种中央与诸侯国、地方郡长官地位无别的现状十分忧虑,遂建议文帝进行改革。文帝采纳贾谊建议,对官秩系统进行了一次大规模调整,提高中央列卿的秩级,以此树立中央王朝的权威和地位。改革主要针对官僚系统的上部,将原来秩二千石官分为三个秩级:第一,在秩二千石之上增设中二千石一级,以安排以御史大夫为首的中央列卿。当时内史沿袭先秦旧制,地位仍十分重要,属卿之列,因此在这次改革中也升为秩中二千石,大约在成帝时由内史转化的三辅被降秩为二千石,与一般郡守秩级同。第二,诸侯列卿、郡守、詹事的秩级保持不变,仍为二千石。第三,郡尉的秩级很可能也在此次改革中降为比二千石。

(二)公、卿位的确立与天子之制

上一节的考察表明,汉初列卿秩为二千石,文帝改革时才将其增秩为中二千石。而本文第二部分则通过传世文献证明汉代上大夫秩为二千石,文献中未见到例外的例子。假如以上两者均为事实,那么,势必导出如下结论:即直至文帝改革,秦汉王朝的卿与上大夫秩均为二千石。

这一情况并非没有可能。先秦时期诸侯国的“卿”即不是独立的位阶,卿指大夫之执政者,就其位来说则属上大夫,故有“上大夫卿”的说法。《礼记·王制》:“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。”孙希旦《集解》:“上大夫卿者,言上大夫即卿也。”^②《韩非子·外储说左下》则提供了一个实例:

一曰:孟献伯拜上卿,叔向往贺,门有御,马不食禾。向曰:“子无二马二舆何也?”献伯曰:

^① 《史记·平津侯主父列传》公孙弘曰:“夫九卿与臣善者无过黯。”(112-2951)《史记·汲郑列传》:郑当时“至九卿为右内史”(120-3112)。《汉书·酷吏传》:“武帝即位,(宁成)徙为内史。外戚多毁成之短,抵罪髡钳。是时九卿死即死,少被刑,而成刑极。”(90-3649~3650)参见徐复观:《两汉思想史》第一卷,第126-127页。

^② 孙希旦撰,沈啸寰、王星贤点校:《礼记集解》,北京:中华书局,1989年,第309-310页。

“吾观国人尚有饥色，是以不秣马；班白者不徒行，故不二舆。”向曰：“吾始贺子之拜卿，今贺子之俭也。”向出，语苗贲皇曰：“助吾贺献伯之俭也。”苗子曰：“何贺焉！夫爵禄旂章，所以异功伐，别贤不肖也。故晋国之法，上大夫二舆二乘，中大夫二舆一乘，下大夫专乘，此明等级也。且夫卿必有军事，是故循车马，比卒乘，以备戎事。有难则以备不虞，平夷则以给朝事。今乱晋国之政，乏不虞之备，以成节，以絮私名，献伯之俭也可与？又何贺！”^①

从三人的对话可以看出，孟献伯虽拜为上卿，但是其位仍为上大夫，享受上大夫的车马规格——二马二舆。因此，西汉初期卿与上大夫同秩很可能沿袭的是战国秦的体制，亦即诸侯国制。

两周时，无论是在现实中还是在观念上，都存在天子之制与诸侯国制的等级差别。如《周礼·春官·典命》载周天子和诸侯百官命数：“王之三公八命，其卿六命，其大夫四命。及其出封，皆加一等。其国家、宫室、车旗、衣服、礼仪亦如之。凡诸侯之嫡子，誓于天子，摄其君，则下其君之礼一等；未誓，则以皮帛继子男。公之孤四命，以皮帛视小国之君，其卿三命，其大夫再命，其士一命。其宫室、车旗、衣服、礼仪，各视其命之数。侯伯之卿大夫士亦如之。子男之卿再命，其大夫一命，其士不命。其宫室、车旗、衣服、礼仪，各视其命之数。”^②但是，《周礼》等书的成书年代存在疑问，其描绘的如此规整的等级序列很可能经后人加工过。相对而言，先秦时期子书的可信度更高一些，将这些书的有关内容加以梳理，可发现至迟在战国中期已形成“内有公卿大夫士，外有公侯伯子男”的天子之制模式。《孟子·万章下》：“天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子、男同一位，凡五等也。君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。”^③《老子》^④、《墨子》^⑤、《孟子》^⑥、《荀子》^⑦等书中则谈到天子三公，但均未表明三公到底指何职。《春秋公羊传·隐公五年》：“天子三公者何？天子之相也。天子之相则何以三，自陕而东者，周公主之；自陕而西者，召公主之；一相处乎内。”^⑧明确说三公为天子之相。从后揭《史记·白起王翦列传》和《李斯列传》可以看出，这一说法在战国后期十分盛行。

《国语》中已有天子三公九卿的说法：“是故天子大采朝日，与三公、九卿祖识地德；日中考政，与百官之政事，师尹维旅、牧、相宣序民事……诸侯朝修天子之业命，昼考其国职，夕省其典刑，夜儆百工，使无愆淫，而后即安。卿大夫朝考其职，昼讲其庶政，夕序其业，夜庀其家事，而后即安。”^⑨为秦统一天下作理论铺垫的《吕氏春秋》吸收了这一“三公九卿诸侯大夫”的模式^⑩。至迟在武帝时这一模式发展为“三公九卿二十七大夫八十一元士”的规整形式，其集中体现于董仲舒的《春秋繁露》。

春秋战国以来发展起来的天子之制理论，对战国后期的现实政治产生了相当的影响，当然这一

① 梁启雄：《韩子浅解》下册，第305—306页。

② 孙诒让：《周礼正义》，北京：中华书局，1987年，第1608—1615页。

③ 杨伯峻：《孟子译注》，第235页。

④ 《老子·德经》：“故立天子，置三公，虽有拱以先驷马，不如坐进此道。”

⑤ 《墨子·尚同下》：“天子以其知力为未足独治天下，是以选择其次立为三公。三公又以其知力为未足独左右天子也，是以分国建诸侯。诸侯又以其知力为未足独治其四境之内也，是以选择其次立为卿之宰。”《墨子·天志上》：“是故庶人竭力从事，未得次己而为政，有士政之；士竭力从事，未得次己而为政，有将军大夫政之；将军大夫竭力从事，未得次己而为政，有三公诸侯政之；三公诸侯竭力听治，未得次己而为政，有天子政之；天子未得次己而为政，有天政之。天子为政于三公、诸侯、士、庶人，天下之士君子固明知。”参见孙诒让：《墨子间诂》上册，孙以楷点校，北京：中华书局，1986年，第83—84、176—177页。

⑥ 《孟子·尽心上》：“柳下惠不以三公易其介。”见杨伯峻：《孟子译注》，第314页。

⑦ 《荀子·儒效》：“大儒者，天子三公也；小儒者，诸侯大夫士也；众人者，工农商贾也。”《荀子·君道》：“天子三公，诸侯一相，大夫擅官，士保职，莫不法度而公，是所以班治之也。论德而定次，量能而授官，皆使人载其事而各得其所宜，上贤使之三公，次贤使之诸侯，下贤使之士大夫，是所以显设之也。”参见王先谦：《荀子集解》，沈啸寰、王星贤点校，北京：中华书局，1988年，第145、237—238页。

⑧ 《春秋公羊传注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》下册，第2207页。

⑨ 《国语·鲁语下》“公父文伯之母论内朝与外朝”，上海：上海古籍出版社，1978年，第205页。

⑩ 如《吕氏春秋·孟春纪》：“立春之日，天子亲率三公九卿诸侯大夫以迎春于东郊。”《吕氏春秋·孟夏纪》载：“立夏之日，天子亲率三公九卿大夫以迎夏于南郊。”见陈奇猷：《吕氏春秋校释》，上海：学林出版社，1984年，第1、185页。

理论在战国后期的迅速发展本就是现实政治的产物。《史记·白起王翦列传》载：

（秦昭王）四十八年十月，秦复定上党郡。秦分军为二：王龁攻皮牢，拔之；司马梗定太原。韩、赵恐，使苏代厚币说秦相应侯曰：“武安君禽马服子乎？”曰：“然。”又曰：“即围邯鄲乎？”曰：“然。”“赵亡则秦王王矣，武安君为三公。武安君所为秦战胜攻取者七十余城，南定鄢、郢、汉中，北禽赵括之军，虽周、召、吕望之功不益于此矣。今赵亡，秦王王，则武安君必为三公，君能为之下乎？虽无欲为之下，固不得已矣。秦尝攻韩，围邯鄲，困上党，上党之民皆反为赵，天下不乐为秦民之日久矣。今亡赵，北地入燕，东地入齐，南地入韩、魏，则君之所得民亡几何人。故不如因而割之，无以为武安君功也。”于是应侯言于秦王曰：“秦兵劳，请许韩、赵之割地以和，且休士卒。”王听之，割韩垣雍、赵六城以和。正月，皆罢兵。武安君闻之，由是与应侯有隙。（73-2335~2336）

苏代说“秦王王，武安君必为三公”，当时秦王已僭越制度，自称王，因此苏代所说“王”应当是指秦王统一天下为天子。三公则显然指天子之相。秦统一天下、建立帝国后，则出现了将丞相称三公的事例。《史记·李斯列传》：“李斯子由为三川守，群盗吴广等西略地，过去弗能禁。章邯以破逐广等兵，使者覆案三川相属，消让斯居三公位，如何令盗如此。”（87-2554）李斯时为丞相。汉初，《二年律令·秩律》中不包含丞相，秩级最高为御史大夫，表明西汉王朝在此点上也继承了秦制（纵使不是出于理论上的自觉），将丞相与百官区别开来。

但是，从吕后二年时以御史大夫为首的中央列卿与郡守、郡尉、詹事等上大夫一样同为秩二千石可以窥知，秦始皇统一天下后，虽然“建皇帝之号”^①，并将丞相提升为三公，但其官僚体制仍是在战国秦制的基础上改造完成的，带有浓厚的诸侯国制的色彩。从秦始皇二十八年琅邪刻石的内容来看，秦统一后以丞相为首的中央官僚的地位甚至低于侯、列侯、伦侯^②。西汉初年不仅沿袭了秦的官制体系，而且重新实行分封制，诸侯王在官僚体制、宫卫、舆服等方面均与汉天子无差，所谓“一用汉法，事诸侯王乃事皇帝也”^③。直至文帝时，虽然距秦统一天下已经过去了50余年，但是，以皇帝为中心的中央集权的国体和政体尚没有完全建立，尚有很长的路要走。这应当就是贾谊上疏建议进行改革的真正原因。

从贾谊《新书》说“先王知壅蔽之伤国也，故置公卿大夫士，以饰法设刑而天下治”^④，以及“故古者圣王制为列等，内有公卿大夫士，外有公侯伯子男，然后有官师小吏，施及庶人，等级分明，而天子加焉，故其尊不可及也”，可知战国以来盛行的天子之制理论对贾谊影响甚大，而且，贾谊是汉代“太师太傅太保为天子三公说”的代表人物（详见后文），因此，贾谊应当是以其信奉的天子之制理论游说文帝，并为其进行制度设计的。文帝采纳了贾谊的建议，将中央列卿的秩级从二千石提高到中二千石，以与诸侯列卿、地方郡守相区别，凸显了天子、中央王朝的地位。与此同时，卿也与上大夫的禄秩区别开来，成为两个秩级，向卿成为真正的一级位阶迈进了一步。

有迹象表明文帝在即位前就已经是王制（天子之制）理论的信奉者和追随者。文帝即位元年三月诏中有“九卿”之语：

上从代来，初即位，施德惠天下，填抚诸侯四夷皆洽欢，乃循从代功臣。上曰：“方大臣之诛诸吕迎朕，朕狐疑，皆止朕，唯中尉宋昌劝朕，朕以得保奉宗庙。已尊昌为卫将军，其封昌为壮武侯。诸从朕六人，官皆至九卿。”^⑤

① 《汉书·百官公卿表上》，19上-722。

② 《史记·秦始皇本纪》：“维秦王兼有天下，立名为皇帝，乃抚东土，至于琅邪。武城侯王离、列侯通武侯王贲、伦侯建成侯赵亥、伦侯昌武侯成、伦侯武信侯冯毋择、丞相隗林、丞相王绾、卿李斯、卿王戊、五大夫赵婴、五大夫杨樛从，与议于海上。”（6-246）

③ 贾谊：《新书·等齐》，载阎振益、钟夏：《新书校注》，第46-47页。

④ 贾谊：《新书·过秦》，载阎振益、钟夏：《新书校注》，第16页。

⑤ 《史记·孝文本纪》，10-420。

而此前的汉帝诏中未见到“三公九卿”的提法,因此,将御史大夫称三公大概也始自文帝时。前揭《汉书·枚乘传》,枚乘即称御史大夫晁错为三公。这是目前所见最早称御史大夫为三公的例子^①。由于时在景帝三年^②,加上文帝时曾进行官秩改革,因此文帝时可能已出现这样的称呼。它似乎表明从文帝时起“三公九卿”理论对汉王朝政治的影响开始加强。武帝建元二年省太尉官,“元狩四年初置大司马,以冠将军之号”^③,也反映了这一点。《续汉书·百官志一》载:“初,武帝以卫青数征伐有功,以为大将军,欲尊宠之。以古尊官唯有三公,皆将军始自秦、晋,以为卿号,故置大司马官号以冠之。其后霍光、王凤等皆然。”(志24-3563)

以往学者已经注意到,关于三公,传世文献存在两种不同的说法。《百官公卿表》在开篇时即说:

周官则备矣。天官冢宰,地官司徒,春官宗伯,夏官司马,秋官司寇,冬官司空,是为六卿,各有徒属职分,用于百事。太师、太傅、太保,是为三公,盖参天子,坐而议政,无不总统,故不以一职为官名。又立三少为之副,少师、少傅、少保,是为孤卿,与六卿为九焉。记曰三公无官,言有其人然后充之。舜之于尧,伊尹于汤,周公、召公于周,是也。或说司马主天,司徒主人,司空主土,是为三公。(19上-722)

两种说法在现存传世文献中均能见到,笔者将其做成表2,以便浏览。

由此可以看到,三公为天子之相说是与九卿相配伍的,它又在《韩诗外传》中与三公为司马、司徒、司空说(三司说)构成一个体系(早期未必如此)。太师、太傅、太保为三公说(三太说)则与六卿相配和。大体上,今文经持天子之相、三司说,而古文经持三太说^④。由于上述很多书的成书年代存在疑问,因此,考订三说中哪一说出现时间最早有一定困难。前文已揭,《国语》中已有三公九卿的说法,《史记·白起王翦列传》和《李斯列传》也表明三公为天子之相说在战国后期已对当时的政治产生影响,而《荀子·君道》则将“天子三公”与“诸侯一相”相对应,因此,大体上可以确定天子三公九卿、三公为天子之相说产生最早。三司说明确见于西汉中期(文、景、武时)成书的《韩诗外传》,昭、宣时由大小夏侯、欧阳所传今文《尚书》也持此说。三太说至晚在文帝时开始兴起,贾谊《新书》即主此说。此外,古文《尚书》、《周礼》、今本《大戴礼记》亦持此说。

至此,我们可以大致梳理一下天子三公九卿说的演化过程以及与战国以来现实政治之间的关系脉络:从战国时期各国普遍实行宰相和卿大夫制度,可以推测三公为天子之相理论是天子三公九卿说与现实制度结合的产物。正如《史记·白起王翦列传》和《李斯列传》所反映的,这一理论反过来也对现实政治产生着影响。秦始皇统一中国后,将丞相称三公、立于百官之上、而不排在禄秩序列之中就是很好的证明^⑤。但是,直至汉文帝时,天子三公九卿理论都未发展完善,三公九卿均无确指。也正因为如此,秦始皇建立的御史大夫以下的官僚体系带有浓重的诸侯之制的痕迹,卿尚未与上大夫分离,均为二千石官。西汉王朝基本上沿袭秦制。但是,三公为天子之相说自秦统一帝国建立以来,在思想学术界一直占主导地位。由于御史大夫“掌副丞相”^⑥,因此,在“三公为天子之相”的观念下,它虽然位上卿,却仍然被理所当然地视为三公之一。

① 《汉书·晁错传》载,晁错迁御史大夫后,其父称其为“公”,颜师古注引如淳曰:“错为御史大夫,位三公也。”(49-2300)然汉代多敬称为公,如《史记·汲郑列传》,汲黯曾责廷尉张汤说:“公为正卿。”(120-3107)因此,颜师古注未必妥当。

② 《汉书·景帝纪》,5-142。

③ 《汉书·百官公卿表上》,19上-725。

④ 周予同氏曾对经今古文关于三公九卿的理论作过梳理。参见周予同:《经今古文学》,《周予同经学史论著选集》,上海:上海人民出版社,1983年,第26页。

⑤ 关于丞相等三公是否有秩级,学界有争论。参见阎步克:《品位与职位——秦汉魏晋南北朝官阶制度研究》,北京:中华书局,2002年,第243-244页注1。

⑥ 《汉书·百官公卿表上》,19上-725。

表2 传世文献关于三公说分类表

三公为天子之相 九卿说	三公为司马、 司徒、司空说	三公为太师、太傅、太保六卿说
1.《荀子·君道》：天子三公，诸侯一相，大夫擅官，士保职，莫不法度而公，是所以班治之也。论德而定次，量能而授官，皆使人载其事，而各得其所宜，上贤使之为三公，次贤使之为诸侯，下贤使之为士大夫，是所以显设之也。 2.《吕氏春秋·孟春纪》：立春之日，天子亲率三公九卿诸侯大夫以迎春于东郊。还，乃赏公卿诸侯大夫于朝。命相布德和令，行庆施惠，下及兆民。 《行论》：尧以天下让舜。舜为诸侯，怒于尧曰：“得天地之道者为帝，得地之道者为三公。今我得地之道，而不以我为三公。”以尧为失论。欲得三公。怒其猛兽，欲以为乱。比兽之角，能以为城，举其尾，能以为旌。召之不来，仿佯于野以患帝。舜于是殛之于羽山，副之以吴刀。禹不敢怒，而反事之，官为司空，以通水潦，颜色黎黑，步不相过，穹气不通，以中帝心。 3.《春秋公羊传·隐公五年》：诸公者何？诸侯者何？天子三公称公，王者之后称公。其余大国称侯，小国称伯子男。天子三公者何？天子之相也。天子之相则何以三，自陕而东者，周公主之；自陕而西者，召公主之；一相处乎内。 4.《韩诗外传》卷五：天子三公，诸侯一相，大夫擅官，士保职，莫不治理，是所以辨治之也。 5.《淮南子·时则》：乃教于田猎，以习五戎。命太仆及七驺，咸驾载旌，授车以级，皆正设于屏外。司徒搢扑，北向以誓之。天子乃厉服广饰，执弓操矢以猎。 《泰族》：故举天下之高以为三公，一国之高以为九卿，一县之高以为二十七大夫，一乡之高以为八十一元士。 6.《春秋繁露·官制象天》：王者制官，三公、九卿、二十七大夫、八十一元士，凡百二十人，而列臣备矣。^① 7.《礼记·王制》：天子三公，九卿，二十七大夫，八十一元士。 《昏义》：天子立六官、三公、九卿、二十七大夫、八十一元士，以听天下之外治，以明章天下之男教，故外和而国治。 《文王世子》：立太傅、少傅以养之，欲其知父子君臣之道也……太傅在前，少傅在后，入则有保，出则有师。是以教喻而德成也……《记》曰：“虞、夏、商、周有师、保、有疑、丞，设四辅及三公，不必备，唯其人。”语使能也。	1.《韩诗外传》卷八：三公者何？曰：司空、司马、司徒也。司马主天，司空主土，司徒主人。故阴阳不和，四时不节，星辰失度，灾变异常，则责之司马。山陵崩竭，川谷不流，五谷不植，草木不茂，则责之司空。君臣不正，人道不和，国多盗贼，下怨其上，则责之司徒。故三公典其职，忧其分，举其辩，明其隐，此三公之任也。 2.《北堂书钞》五十引《五经异义》曰：“今尚书夏侯、欧阳说：天子三公，一曰司徒，二曰司马，三曰司空。九卿，二十七大夫、八十一元士。凡百二十。在天为星辰，在地为山川。”	1.《新书·保傅》：昔者，周成王幼在襁褓之中，召公为太保，周公为太傅，太公为太师。保，保其身体；傅，傅之德义；师，道之教训，三公之职也。 2.《大戴礼记·保傅》：昔者，周成王幼，在襁褓之中，召公为太保，周公为太傅，太公为太师。保，保其身体；傅，傅其德义；师，导之教顺，此三公之职也。 《盛德》：古之御政以治天下者，冢宰之官以成道，司徒之官以成德，宗伯之官以成仁，司马之官以成圣，司寇之官以成义，司空之官以成礼。故六官以为轡……天子三公合以执六官，均五政，齐五法，以御四者。 《虞戴德》：九卿佐三公，三公佐天子。 3.《尚书·周官》：立太师、太傅、太保。兹惟三公，论道经邦，燮理阴阳。官不必备，惟其人。 冢宰掌邦治，统百官，均四海。司徒掌邦教，敷五典，扰兆民。宗伯掌邦礼，治神人，和上下。司马掌邦政，统六师，平邦国。司寇掌邦禁，诘奸慝，刑暴乱。司空掌邦土，居四民，时地利。六卿分职，各率其属，以倡九牧，阜成兆民。 4.《周礼·天官冢宰》：宰夫之职，掌治朝之法，以正王及三公六卿大夫群吏之位。 《夏官司马》：射人掌国之三公、孤、卿、大夫之位。 《秋官司寇》：朝士掌建邦外朝之法。左九棘，孤、卿、大夫位焉，群士在其后。右九棘，公、侯、伯、子、男位焉，群吏在其后。面三槐，三公位焉，州长众庶在其后。 《冬官考工记》：外有九室，九卿朝焉。九分其国以为九分，九卿治之。 5.《孔子家语》卷六：古之御天下者，以六官总治焉，冢宰之官以成道，治官所以成道；司徒之官以成德，教官所以成德；宗伯之官以成仁，祀官所以成仁；司马之官以成圣，治官所以成圣，圣通征伐所以通天下也；司寇之官以成义，刑官所以成义；司空之官以成礼，事官所以成礼，礼非事不立也。六官在手以为轡……故曰御四马者执六轡，御天下者正六官……天子以内史为左右手，以六官为轡，已而与三公为执六官，均五教，齐五法。

以三公九卿为核心的王制理论，在战国后期直至西汉末经历了各家之说在激烈论争中不断发展完善的过程。大约从西汉文、景时起今文经家提倡的三司说和古文经家倡导的三太说开始兴起。两说中，无论是从其学说流行的程度，还是与现实的契合度来说，今文经都占了上风。其结果除了今文

① 苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年，第214页。

经家很多很早就被立诸学官外,更重要的是成帝绥和元年最终以三司说为理论依据,建立了名副其实的三公制度^①。但是,从今本《礼记》出现了“四辅”的概念以安排天子傅,以及王莽时曾将《周礼》列为学官等现象可以看出,古文经在西汉中后期影响越来越大,甚而在现实政治中出现了杂糅相用的倾向。汉代卿位也经历了同样的调整。由此我们看到,秦汉时期一直在尝试构建所谓王制的中央集权的官僚体制,作为其理论依据以及切入点的就是公卿大夫士的天子之制系统理论,秦汉时期对官制进行的几次大的改革充分地反映了这一点。

西周实行逐级分封的国体政体,除了周天子分封诸侯外,在周王畿和诸侯国内,亦通过封土赐田的方式封赐卿大夫士,建立所谓的内爵体制以实行统治。卿大夫士的爵位系统是构建当时官僚政治社会的基本系统,职官是依托于这一系统而存在的。春秋战国时期,随着领土国家的发展、世卿世禄制的崩坏以及职官系统的发达,封土赐田的方式逐渐衰微,以发放谷物作为食禄的俸禄制度随之发展起来。谷禄秩级(即后人习称的禄秩等级)是与卿大夫士的爵位体系挂钩,并以其为坐标建立起来的。秦律“宦及智(知)于王,及六百石吏以上,皆为‘显大夫’”,以及汉宣帝诏“吏六百石位大夫”的表述方式,不仅反映了这一点,而且表明秦汉时期卿大夫士的爵位系统在当时的官僚体系中仍起着决定性作用。

直至战国中期,“公”的概念似乎都限于“公侯伯子男”的诸侯等级的最高一级,《左传》“公卿大夫”的“公”与后世“公卿大夫士”内爵系统的“公”的内涵存在本质的差别。战国时期随着相制的出现和发展,特别是兼并战争的深入,统一成为大势所趋,诸侯国“卿大夫士”系统所没有的代表王制的“公”的价值为当时的思想家所发现,并以之逐渐构建起“公卿大夫士”的内爵系统。这一系统因为是王制的标志,也因此成为秦建立统一国家政治形态的理论和制度依据。由于这一理论是从有限的流传下来的古籍中穿凿发展而来,因此,必然产生不同的流派,它表现在西汉时期的五经均有数家之说,并最终演变为今古文之争。这一理论的演化、发展经历了漫长的岁月,战国后期直至西汉后期,三公为天子之相说占主流地位,正是在这一观念下,位上卿但担任副丞相的御史大夫被时人习称为三公。文帝时起,随着统一王朝的发展,以及诸侯王问题的凸显,全面建立天子之制的要求更加迫切起来。于是,文帝在贾谊建议下进行了第一次大规模的官秩改革,将中央列卿的秩级从二千石提高到中二千石,以区别于诸侯列卿和中央的上大夫。同时,思想界关于“公卿大夫士”爵位系统的讨论也愈益深入,三公为司马、司徒、司空说和太师、太傅、太保说开始兴盛。由于前说影响更大,且与现实制度较为契合,因此,成帝绥和元年最终以三司说为理论依据,建立了名副其实的三公制度。

总之,秦汉时期的公卿大夫士的爵位系统是连接先秦与秦汉国家政治体制的轴心系统,禄秩职官系统依托这一系统逐渐发展完善,而到了魏晋之后,又从这一系统发展出官品系统,在中国古代官僚政治社会中仍然扮演着重要的角色^②。

[附记]本文曾在2007年12月1-3日香港中文大学召开的“继承与创新:新世代的历史学”,以及2007年12月22日日本大阪市立大学举办的“文书信息传递制度与传统中国政治构造”研讨会上宣读,承蒙王和、井上彻、平田茂树、远藤隆俊等先生对拙文进行了评议。另蒙林甘泉师、邢义田和阎步克先生对本文提出宝贵意见。泷野邦雄先生不辞辛苦帮我购得相关日文书籍。荻野祐君承担本文的日文稿翻译。谨对以上诸位先生的惠助致谢!

[责任编辑 王在建 范学辉]

① 《汉书·何武传》:“成帝欲修辟雍,通三公官,即改御史大夫为大司空。”(86-3484)成帝在“通三公官”的同时,还“欲修辟雍”,进一步证明他建三公官的目的是为了附会古制。但这项改革遭到一些大臣的反对,他们“多以为古今异制”,“帝王之道不必相袭,各随时务”(《汉书·朱博传》,83-3405),这或许可以解释为何直至成帝时才建立三公九卿制度。

② 关于魏晋以后官品系统与汉代公卿大夫士爵位系统的关系,拟另文论考。

宋代婚丧费用考察

程民生

摘要:婚丧嫁娶,是宋代社会、家庭主要的消费形式之一。在重礼俗、厚葬观念的支配下,婚丧普遍耗费巨大,始终是宋代民众的沉重负担。正如其政治、经济地位的悬殊一样,宋代不同社会阶层的婚丧费用,也存在着较大悬殊。宋代政府和家族乃至亲朋,多设有慈善设施和提供资金,用于帮助贫困者完成婚丧嫁娶,这是宋代社会文明进步的重要体现之一。

关键词:宋代;婚礼;丧葬;费用

婚丧嫁娶,人生大事,既是社会重要活动,更是古代礼法的基础。但在充满商品经济气息的宋代,早已冲破了传统礼法约束,更屈服于当时习俗。宋神宗朝,吕大防在专门上书请求制定婚嫁丧祭之礼时,指出:“臣窃观今之公卿大夫,下逮士民,其婚丧葬祭,皆无法度,惟听其为,而莫之禁。夫婚嫁,重礼也,而一出于委巷鄙俚之习;丧祭,大事也,而率取于浮图、老子之法。”^①所批评的就是这种情况,要求按传统礼法严加约束,但这在宋代实际上是行不通的。婚丧嫁娶通常耗费巨大,“厚于婚丧,其费无艺”^②,是社会、家庭主要消费形式之一,无论是在经济史还是社会史中,都有重要意义。就宋代而言,有关具体费用问题尚未见论述,笔者试作考察,企望有裨于研究。

1. 婚嫁

(1)娶妻。娶妻费用主要包括彩礼、婚房、婚礼等,一般主要集中在花费在彩礼和婚礼上。皇祐二年(1050),范仲淹为其在苏州的义庄制定的规矩中,明确规定接受义庄救助的族人娶妻,支钱20贯省^③。这一数额,可以视为当地穷人娶妻的基本费用。宣和年间,湘阴的一位富人临终遗嘱要接济族中穷人,其中规定:“男议婚钱十千,再婚减其半。”^④娶妻支給10贯,再娶支給5贯。庆元五年(1199),广东地方建立惠济库,专门照管抚恤亡故官员的家属,其中规定:“在宅之人……娶妇三贯。”^⑤也是属于救济性质的、最低限度的费用。隆兴二年(1164),都督江淮军马杨存中报告:“北界归正蕃军无家累之人,欲取问如愿婚娶者,有官充职事人给钱百千,散军三十千,从主帅保明支給。”朝廷予以批准^⑥。对于那些从金国投降过来的少数民族军人,宋政府支拨的娶妻费用是军官100贯,士兵30贯。官宦人家的婚礼当然豪华。南宋前期,吕祖谦制定的《家范》中,专门规定了婚嫁费用:“嫁

作者简介:程民生,河南大学宋代研究所教授(河南开封 475001)。

基金项目:国家社科基金项目阶段性成果(项目编号:06BZS023)。

① 黄淮、杨士奇编:《历代名臣奏议》卷一二〇,吕大防奏,上海:上海古籍出版社,1989年,第2册,第1582页。

② 《宋史》卷三四四《孙觉传》,北京:中华书局,1977年,第31册,第10927页。

③ 范仲淹:《范仲淹全集·范文正公集续补》卷二《义庄规矩》,成都:四川大学出版社,2002年,第798页。龚明之《中吴纪闻》卷三《范文正公还乡》(上海:上海古籍出版社,1986年,第60页)、范成大《吴郡志》卷十四《园亭》(南京:江苏古籍出版社,1999年,第202页)载钱公辅撰《范文正公义田记》言:“嫁女者钱五十千,娶妇者二十千,再嫁者三十千,再娶者十五千。”与此有异。

④ 释惠洪:《石门文字禅》卷二十二《先志碑记(代)》,文渊阁四库全书本,台北:商务印书馆,1986年,第1116册,第449页。

⑤ 《宋会要辑稿·食货》六十之一,北京:中华书局,1957年,第5865页。

⑥ 《宋会要辑稿·兵》十五之十四,第7023页。

壹伯贯文省,婚伍拾贯文省。其余随本位之有无,遇宅计不足,则取之诸位。”^①娶妻费用 50 贯省,是为基本费用,如不够,其余费用根据各小家庭财力自行增减。由此可以推测士大夫阶层的有关费用,大约多于 50 贯。

贵族的婚礼更加铺张。宋神宗时规定的朝廷支付赵宋宗室娶妻的财费是:“总麻二千二百五十千,祖免二百五十千;再娶,总麻七分,祖免全支,今后总麻三支一,祖免不支。”^②总麻亲 2250 贯,祖免亲 250 贯,这是裁省后赵宋皇亲的基本费用标准,前此肯定更多。从再娶者“祖免不支”可以得知:远亲要自己筹集资金,说明这个标准并非宗室娶亲的全部费用,而只是朝廷的补助费用。至于皇家的大婚,费用更是无算,仅知聘皇后的礼金是:北宋银 5 万两,金 5000 两;南宋减少过半,为银 2 万两,金 2000 两。^③

与南宋一河之隔的金国,广大汉族以及汉化的女真人同样重视婚嫁的彩礼,官方还规定有具体数额,可资比较参考:“官民婚聘财礼仪:一品不得过七百贯,三品以上不得过五百贯,五品以上不得过三百贯,六品以下及上户庶人不得过二百贯,中下户不得过一百贯。若婚嫁和同,不以等数为限。”^④如此规定,也是为防止迫于风俗数额无度而设置的限制。

(2)嫁女^⑤。嫁女的费用,普遍高于娶妻,主要花费在嫁妆方面,而且需多年准备。袁采曾告诫家人道:“至于养女,亦当早为储蓄衣衾、妆奁之具,及至遣嫁,乃不费力。若置而不问,但称临时,此有何术?不过临时鬻田庐。”^⑥如果不提前积攒,到时拿不出大笔资金,只有卖房卖地紧急筹措了。因为社会风俗如此:“观今之俗,娶其妻不顾门户,直求资财。”^⑦宋人在婚姻大事中孜孜追求的,不是永恒的爱情,也不是传统的门户,而是现实的嫁妆——金钱。

先从最低费用考察。宋仁宗皇祐二年(1050),范仲淹为其在苏州的义庄制定的规矩中,明确规定接受义庄救助的族人嫁女支 30 贯省。宣和年间,湘阴一富人临终遗嘱家人要接济族中的穷人:“女议嫁者钱三十千,再嫁则减其半。”^⑧嫁女的费用,同样为 30 贯。绍熙初,庆元府的义庄也规定有资助出嫁的费用:士族“孤女之不能嫁者,给五十缗”^⑨。南宋物价上涨,全额资助的士族嫁女费用,是 50 贯。庆元五年(1199),广东官府建立惠济库,专门照管抚恤在当地亡故官员的家属,其中规定:“在宅之人……嫁女五贯。”^⑩资助的费用为 5 贯。南宋后期,建康府的军事长官马光祖要求,诸军家属有女 14 岁以上者,应在军中选择年龄相当者出嫁。每人官方支付 18 界会子 20 贯,米 1 石,绢 1 疋,酒 4 瓶^⑪。接受资助的出嫁费用,应属于最低费用了,一般在 5 贯到 50 贯之间。宋孝宗时,盐官有位屠户“因娶妻得资装数十千”^⑫,像这样的普通人家,嫁妆也要数十贯。

稍微讲究些的嫁礼,费用就高得多。宋神宗时,福州有位官员病故后,其女儿无依无靠,知州刘瑾颇为仗义,“出钱二十万,嫁之为士人妻”^⑬。全额资助旁人出嫁,也需要 200 贯。明州人丰有俊,在

① 吕祖谦:《东莱集·别集》卷一《宗法·婚嫁》,文渊阁四库全书本,台北:商务印书馆,1986年,第1150册,第176页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷四三七“元祐五年正月甲申”注,北京:中华书局,2004年,第17册,第10526页。

③ 谢采伯:《密斋笔记》卷一,历代笔记小说集成本,石家庄:河北教育出版社,1996年,第18册,第113页。

④ 宇文懋昭撰,崔文印校证:《大金国志校证》卷三十五《官民婚聘财礼仪》,北京:中华书局,1986年,第501—502页。该内容不详具体年代。《金史》卷九《章宗纪一》(北京:中华书局,1975年,第1册,第216页)又载,明昌元年,“制民庶聘财为三等:上百贯,次五十贯,次二十贯”。与上不同,或许是不同年代所致。

⑤ 宋东侠:《宋代厚嫁述论》(《兰州大学学报》2003年第2期)有详尽的论述。

⑥ 袁采:《袁氏世范》卷中《事贵预谋后则时失》,天津:天津古籍出版社,1995年,第104页。

⑦ 蔡襄:《蔡襄集》卷三十四《福州五戒文》,上海:上海古籍出版社,1996年,第618页。

⑧ 释惠洪:《石门文字禅》卷二十二《先志碑记(代)》,第449页。

⑨ 方万里、罗凌:《宝庆四明志》卷十一《乡人义田》,宋元方志丛刊本,北京:中华书局,1990年,第5册,第5137页。

⑩ 《宋会要辑稿·食货》六十之一,第5865页。

⑪ 周应合:《景定建康志》卷三十九《诸军婚嫁》,宋元方志丛刊本,北京:中华书局,1990年,第2册,第1977页。

⑫ 洪迈:《夷坚志·补志》卷三《余三乙》,北京:中华书局,1981年,第1574页。

⑬ 吕惠卿:《刘公墓志铭》,《全宋文》,上海:上海辞书出版社;合肥:安徽教育出版社,2006年,第79册,第142页。

临安府的青楼中偶尔遇见一歌伎,询问得知原来是朋友的女儿沦落至此,于是向其熟识的临安府尹求救道:“某仅有钱百千,从公更贷二百千嫁之。”最终“厚奁具,择良士嫁焉”^①。这一事例说明,即使如此身份、如此困境,按士人的档次办一像样的嫁女婚礼,至少也要300贯。福州风俗,在婚丧嫁娶方面非常奢侈。宋神宗时孙觉知福州,力图移风易俗,予以约束:“裁为中法,使资装无得过百千。令下,嫁娶以百数,葬埋之费亦率减什伍。”^②以行政手段将婚礼和葬礼的费用,限制在100贯以内,说明100贯是富户有关费用的中等标准。南宋初,赵鼎在《家训》中明确规定:如有婚嫁,“每分”各给500贯足,男女相同^③。吕祖谦制定的《家范》中,也专门规定了婚嫁费用:“嫁,壹伯贯文省……其余随本位之有无,遇宅计不足,则取之诸位。”^④也即嫁女的费用为100贯省,是为基本费用,其余费用根据各小家庭财力自行增减。但这是节俭家庭的开支,实际上许多高官富室,为了炫耀排场,往往“破产以嫁子”^⑤,费用要高得多。大约在宋光宗时,饶州有位贩卖陶器的富商郑百三,将次女嫁给了一位小盐商的儿子,“奁具亦二千缗”^⑥。

最豪华的嫁礼,当属公主出嫁。宋仁宗时,契丹皇室要求与宋朝结婚时,富弼说:“本朝长公主出降,赍送不过十万缗。”^⑦长公主的嫁妆是10万贯。但这只是陪嫁,整个出嫁费用更高。如熙宁初,宋神宗抱怨朝廷花费太大时指出:“嫁一公主,至费七十万缗。”^⑧一位公主的出嫁就花费了70万贯,确实太奢侈了,连皇帝都感到过分。可见习俗如此,天子也无奈。

过分讲究嫁妆和高昂的嫁女费用,带来了恶劣的后果。或因无力而导致婚嫁失时:“娶妇必责财,贫人女至老不得嫁。”^⑨或因嫁女而陷入贫困,宋代有“盗不过五女之门”的谚语^⑩,意思是多女之家已经无财可偷了。由于恐惧为女儿筹办嫁妆,有的地方如浙东以至于不养女孩:“又资财嫁遣,力所不及,故生女者例不举。”^⑪从而造成男女比例失调等严重社会问题。

(3)买婚卖婚。宋代婚姻论财,为了金钱,买卖婚姻的情况十分盛行,代表性的有进士卖婚和宗室卖婚。进士卖婚主要是新科进士利用自己的骤贵身份和无量前途,与富贵人家结婚以换取丰厚的财物。宋朝的富贵人家为了给女儿找个进士做女婿,流行“榜下捉婿”,类似于抢婚,只不过逼迫的手段是财富而已。嘉祐年间,贵为枢密使的执政大臣曾公亮也不能免俗,榜下择婿,仅礼钱就花了300贯^⑫。北宋后期,富商榜下捉婿者,怕士人拒绝,便多出金钱以收买:“厚捉钱以饵士人,使之俯就,一婿至千余缗。”^⑬也即要给新女婿1000多贯钱,等于买了个女婿。又如宋孝宗时,福州人黄左之中进士后被富家选为女婿,“得奁具五百万”^⑭,仅嫁妆就5000贯,整个嫁女费用无疑更高。

宗室卖婚是指赵宋皇帝的亲属——主要是宗女利用金枝玉叶的身份,与富豪结婚以换取巨额彩礼,这些富豪之家则借此提高政治、社会地位和获得官户特权。宋朝规定:“宗室袒免女,听编民通

① 陶宗仪编:《说郭三种·说郭一百二十卷》卷四十七赵葵《行营杂录》,上海:上海古籍出版社,1988年,第5册,第2161—2162页。

② 《宋史》卷三四四《孙觉传》,第31册,第10927页。

③ 赵鼎:《忠正德文集》卷十《家训笔录》,文渊阁四库全书本,台北:商务印书馆,1986年,第1128册,第766页。

④ 吕祖谦:《东莱集·别集》卷一《宗法·婚嫁》,文渊阁四库全书本,台北:商务印书馆,1986年,第176页。

⑤ 郑居中等:《政和五礼新仪·卷首》,文渊阁四库全书本,台北:商务印书馆,1986年,第647册,第6页。

⑥ 洪迈:《夷坚志·支癸志》卷四《郑百三妻》,第1248页。

⑦ 《宋史》卷三一三《富弼传》,第29册,第10252页。

⑧ 马端临:《文献通考》卷二十四《国用考二》,北京:中华书局,1986年,第232页。

⑨ 《宋史》卷四五六《侯可传》,第29册,第13406页。

⑩ 李光:《庄简集》卷四《某近复得女补之有诗次韵为谢》注,文渊阁四库全书本,台北:商务印书馆,1986年,第1128册,第459页。

⑪ 李心传:《建炎以来系年要录》卷一一七《绍兴七年十二月庚申》,北京:中华书局,1988年,第1889页。

⑫ 程俱:《北山集》卷三十一《承议郎信安江君墓志铭》,文渊阁四库全书本,台北:商务印书馆,1986年,第1130册,第305页。

⑬ 朱彧:《萍洲可谈》卷一,北京:中华书局,2007年,第127页。

⑭ 洪迈:《夷坚志·甲志》卷七《黄左之》,第767页。

婚,皆予官,民争市婚为官户。”^①供需两旺的政治、经济联姻市场,为实现既贵且富或既富且贵的目标,甚至明码标价:开封富商——著名的“帽子田家”就经常炫耀:“见说是家凡十县主,每五千贯买一个。”^②到底是商人,娶县主为妻,干脆说是买,每个5000贯,这家居然买了10个,花费当为5万贯。更有甚者,开封的另一巨富“大桶张家”,“至有三十余县主”^③!可见有钱就能多买!北宋中期还有一事例:一位富户之子娶了驸马都尉王晋卿的孙女为妻,“费用几二万缗”,因“奏补三班借职”^④。将近2万贯的钱物,当是彩礼——买价。宗室的尊严,就这样被买去了。

2. 丧葬

(1) 棺材与陵墓。宋代一副简陋的棺材,价钱大约数贯。宋初,深州陆泽人邢超拖欠官租,“里胥督租与超斗,超殴里胥死”,其子邢神留“年十六,诣吏求代父死。州以闻,特诏减死,赐里胥家万钱为棺敛具”^⑤。一具棺材外加寿衣等葬费,为10贯钱。其中,朝廷所赐的具有优恤性质的棺材,当不至于很简陋,但不过数贯。大约在宋仁宗时期,四川青城山中“有媪行丐于道,人与钱者皆不受,曰:‘我须千钱。’……明日,媪持所得钱以予里胥曰:‘我且死,汝买棺以葬我于道左。’”^⑥由此可知,最低档次的棺材仅价值1贯(铁钱)。陆游在一首诗中说:“一樽且复罄幽欢,不是痴顽强自宽。死去何忧累儿子,千钱可买市成棺。”^⑦则是南宋时1贯钱也可以买到一副简陋的棺材。乾道元年(1165),临安府收敛街市死亡的流浪者,“每名给钱三贯文,收买棺木埋瘞”^⑧。庆元二年(1196),临安一市民临去世前,求人给3贯钱买棺:“望以久预笔墨之故,与三千买棺。”^⑨一具棺材都是3贯。

中档棺材大约数十贯。熙宁年间,秀州的1副棺材板,大约价值30贯^⑩。东南地区人喜欢进口的日本木料和棺材,如乾道年间,陆游在遗嘱中吩咐:“厚葬于存歿无益,古今达人,言之已详。余家既贫甚,自无此虑,不待形言。至于棺柩,亦当随力。四明、临安倭船到时,用三十千可得一佳棺。”^⑪既自认清贫,又强调薄葬,其所选择的优良棺材价格尚且30贯。宋理宗时,在临安的太学旧例,凡有太学生死亡,支官楮(会子)500贯置办棺木^⑫。当时会子严重贬值,实际价值很低。对太学生而言,顶多是一具中档棺材。高档棺材的价格,则相当昂贵,多至数百贯。绍熙五年(1194),洪迈的从侄孙洪偁之妇彭氏,产后病危,家中预为置棺,“且预漆饰,凡为钱百千”^⑬,一具豪华的棺材大概是100贯。绍熙时,平江府某官去世,“其家以五十万就买新制者而用之”^⑭,所买棺材的价钱是500贯。

帝王和后妃的寝陵就是其死后的宫殿,通常也是极其宏伟,造价很高。景祐三年(1036),宋仁宗的乳母、保庆皇太后去世后,“内出缗钱十万佐园陵费”^⑮。也就是说至少花费了10万贯。嘉祐八年(1063),宋仁宗去世,“三司计山陵当用钱、粮五十万贯、石”^⑯。绍圣元年(1094)正月,垂帘听政的太

① 晁补之:《鸡肋集》卷六十二《杜公行状》,四部丛刊本,上海:商务印书馆,1919年,第11页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷四七二“元祐七年四月戊午”,第19册,第11264页。

③ 朱熹:《萍洲可谈》卷一,北京:中华书局,2007年,第113页。

④ 何道:《春渚纪闻》卷二《瓦缶冰花》,北京:中华书局,1983年,第25页。

⑤ 《宋史》卷四五六《邢神留传》,第38册,第13389页。

⑥ 杜大珪编:《名臣碑传琬琰之集》中卷四十一范镇《张寺丞文蔚墓志铭》,文渊阁四库全书本,台北:商务印书馆,1986年,第450册,第517页。

⑦ 陆游:《陆游集·剑南诗稿》卷三十六《龟堂东窗戏弄笔墨偶得绝句·又》,北京:中华书局,1976年,第933页。

⑧ 《宋会要辑稿·食货》六十八之一二六,第6316页;《宋会要辑稿·食货》五十九之四十二,第5859页。

⑨ 洪迈:《夷坚志·支戊志》卷六《王法师》,第1101页。

⑩ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二六八“熙宁八年九月乙酉”注,第11册,第6575页。

⑪ 叶盛:《水东日记》卷十五,引陆游《放翁家训》,文渊阁四库全书本,台北:商务印书馆,1986年,第1041册,第90—91页。

⑫ 无名氏:《湖海新闻夷坚续志》前集卷二《奸吏诬官》,北京:中华书局,2006年,第77页。

⑬ 洪迈:《夷坚志·支乙志》卷三《彭妇棺》,第819页。

⑭ 洪迈:《夷坚志·支丁志》卷一《王大卿》,第975页。

⑮ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一一九“景祐三年十一月戊寅”,第5册,第2811页。

⑯ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一九八“嘉祐八年五月庚戌”,第8册,第4806页;《宋史》卷三二八《薛向传》,第30册,第10586页。

皇太后去世,朝廷“以元丰库钱十万、绢七万应宣仁皇后山陵之费”^①。一位皇太后的陵墓费用,至少是17万贯、匹。宋徽宗时,周贵妃在开封“启寿藏于周氏茔南,傍建僧屋,费缗钱六万”^②。这座自建的冢墓外加附带的小寺庙,花费了6万贯。绍兴末,宋高宗母亲韦太后的显仁园陵,花费了57万贯^③。淳熙中,宋高宗永思陵攒宫更至少耗费了82万余贯,宋孝宗说:“内库支银绢尚在外。去冬印会子七十万,仅可充此费。”^④可见这82万余贯是会子。形成天壤之别的,是简陋的公共墓地。漏泽园是宋政府为安葬无主尸首设置在各地的公共墓地。如浙江东阳县西五六里的地方,开辟有该县的漏泽园,庆元二年(1195)重建时,“为墙三百二十有一堵,又于其中建屋三间,外立门屏,命道家者流居其下,以司起闭。凡用钱二十三万有奇”^⑤。就是在偏远的地方用围墙圈起一块荒地,盖三间房子供管理人员使用居住,设有大门和门内的影壁(遮挡园内的坟墓),建筑造价是230贯,还不及一具高档棺材的价格。淳熙四年(1177),福建建安县建成了常平义塋,性质与漏泽园相同,建在城外5里私人捐出的30余亩地上,包括平整土地、围墙、三间归真堂和住房及家具、两座藏骨塔、火化台、大门等,总费用1000贯。

(2) 丧葬。宋代丧葬是分开的,中间有较长时间的间隔。司马光曾指责道:“今人葬不厚于古,而拘于阴阳禁忌则甚焉……今之葬书,乃相山川冈畎之形势,考岁月日时之支干,以为子孙贵贱、贫富、寿夭、贤愚皆系焉,非此地非此时不可葬也。举世惑而信之,于是丧亲者往往久而不葬。”^⑥古人多厚葬,之所以迟迟不能入土埋葬,除了拘于阴阳地理以外,主要是费用问题。如文人李廌,“家素贫,三世未葬”^⑦。可见如果讲究的话,埋葬是一笔巨大的费用,包括择风水、墓地、土木建筑、棺槨、葬礼等等。熙宁元年(1068),知谏院吴充言:“士大夫亲没,或藁殓数十年,伤败风化,宜限期使葬。”朝廷遂有诏著为令^⑧,但并没有明确的时间期限。元祐六年(1091)朝廷再次诏令:“有臣僚父母亡歿,无故十年不葬之人,即依条弹奏。”^⑨明确以10年为限,实际上也很难落实。而在民间,有的因为无力埋葬,甚至将亲人的遗体投进水中^⑩。如此做法,显然不是信奉水葬,而是贫苦无奈之举。

官员的葬费至少是100贯。建隆四年(963),秘书监、判光禄寺张铸去世,因家中清贫,“及卒,身无兼衣,家人鬻其服马、园圃,得钱十万以葬”^⑪。宋初一位官员简陋的葬礼,也需要100贯。至道二年(996),礼部侍郎贾黄中卒,宋太宗“以其素贫,别赐钱三十万,给葬事”^⑫,皇帝赏赐的葬费为300贯。淳化初左谏议大夫刘蟠卒,皇帝“赐钱十万给其丧事”^⑬。雷有邻死后,宋太宗赐其父亲雷德驥“钱十万,以给丧事”^⑭。丧费大约都是100贯。咸平年间,彰信军节度副使周渭去世,“上闵其贫不克葬,贖钱十万”,即100贯^⑮。大中祥符三年(1010),朝廷诏襄州赐卢多逊之子卢察“钱三十万”即300贯,令葬其父母^⑯。天禧四年(1020),秘书丞致仕李行简去世后,他的妻子向朝廷上书称因家贫不能

① 彭百川:《太平治迹统类》卷二十八《用度损益》,文渊阁四库全书本,台北:商务印书馆,1986年,第408册,第734页。

② 《宋史》卷二四二《周贵妃传》,第25册第8623页。

③ 周必大:《文忠集》卷一七二《思陵录上》“淳熙十五年二月己丑”,文渊阁四库全书本,台北:商务印书馆,1986年,第1148册,第920页。

④ 周必大:《文忠集》卷一七三《思陵录下》“淳熙十五年五月丁未”,第1148册,第936页。

⑤ 赵彦枢:《重建漏泽园记》,《全宋文》第242册,第200页。

⑥ 司马光:《温国文正司马公文集》卷七十一《葬论》,四部丛刊本,上海:商务印书馆,1919年,第14页。

⑦ 《宋史》卷四四四《李廌传》,第37册,第13117页。

⑧ 《宋史》卷三一二《吴充传》,第29册,第10239页。

⑨ 李焘:《续资治通鉴长编》卷四六三“元祐六年八月壬辰”,第18册,第11070页。

⑩ 范镇:《东斋记事》卷三,北京:中华书局,1983年,第26页。

⑪ 《宋史》卷二六二《张铸传》,第26册,第9069页。

⑫ 钱若水:《宋太宗实录》卷七十六“至道二年正月丁卯”,兰州:甘肃人民出版社,2005年,第158页。

⑬ 《宋史》卷二七六《刘蟠传》,第27册,第9389页。

⑭ 《宋史》卷二七八《雷德驥传附子有邻传》,第27册,第9455页。

⑮ 《宋史》卷三〇四《周渭传》,第29册,第10056页。

⑯ 李焘:《续资治通鉴长编》卷七十四“大中祥符三年九月癸未”,第3册,第1688页。

埋葬,于是有诏赐其家“钱十万”,即100贯以营葬^①。天圣末,知兴化军曹修古去世,“其故僚率吏民钱三十万,致之柩前”^②,募集的葬费为300贯。胡旦在襄州死后,子孙非常贫困,无力营葬,只得寓柩于民间。皇祐末,经知襄州王田向朝廷求情,“得钱二十万以葬”^③。官方支拨的葬费是200贯。嘉祐元年(1056),知府州折继祖因为要改葬其父,请求预借月俸为经费,朝廷特赐钱500贯:“仍赐钱五十万……因以推恩也。”^④这500贯钱,大概就是改葬的费用。宋神宗时,外戚向传范曾“以橐中货千余万,葬族人在殡者六十四丧”^⑤,平均每人的葬费约为160贯。元祐中,吏部侍郎蔡延庆卒,朝廷“赐钱三十万,官庀其葬”^⑥。官葬的费用是300贯。元祐五年(1090),朝廷赐故龙图阁直学士孙觉家钱500贯:“钱五百缗,令所属给葬事。”^⑦官员以及其亲属的葬费,一般在100贯到500贯之间。宋理宗时,无门慧开禅师圆寂,“恭奉理宗皇帝圣旨降,赐钱三千贯宣葬于护国灵洞山”^⑧,皇家支拨的高僧丧葬费为3000贯(当为会子)。如果官员在任时死亡,又有皇帝的旨意由本地、本部门安葬,费用更高:“诸臣僚身亡,得旨令所属量行应副葬事者,所须人、物计功、直,通不得过一千贯。曾任执政官以上者,不拘此令。”^⑨凡是朝廷下令官方筹办葬事的费用标准,连同人工、物品,不得超过1000贯,但曾经担任过执政大臣的高官享有特权,不受限制,可以花费更多。皇族的有关费用高得多。庆历元年(1041),豫王赵昕暴卒,陪葬永定陵。知谏院孙沔言:“今一品仪仗尚用千余人,附葬诸丧,各备执事,车骑导从,仅万余众,往复劳扰,非五十万缗恐未能毕事。”^⑩贵族、高官的葬礼,按一品的规格,需费50万贯。嘉祐八年(1063),宋仁宗去世,朝廷按惯例“优赏诸军如乾兴故事,所费无虑一千一百万贯匹、两,在京费四百万……三司奏乞内藏库钱百五十万贯、绌绢二百五十万疋,银五万两助山陵及赏赉。从之”^⑪。照此数字,总费用大约为1000多万贯。绍兴二十年(1150),宋高宗的乳母寿国育圣夫人王氏卒,追封福寿国夫人,赐帛2000匹、钱1万缗为葬费^⑫。宋孝宗的李贤妃,淳熙十年(1183)病故,“时李焘在经筵,尝谏省后宫费。帝曰:‘朕老矣,安有是?近葬李妃,用三万缗耳。’”^⑬按他的口气,李贤妃的丧葬费3万贯,已经是很节俭了。贵族的葬费,约3万贯乃至50万贯。民间百姓的差别同样很大。普通百姓的丧葬费用一般为数十贯,多不过300贯。宋初,大名府有书生因为家贫,未能埋葬父母,柳开问需要多少费用,回答说:“二十万可矣。”^⑭求资200贯以埋葬其父母双亲,每人合100贯。宋仁宗皇祐二年(1050),范仲淹为其在苏州的义庄制定的规矩中,留下了丧葬费用标准:“尊长丧事支十贯,葬事支十五贯;……次长丧事支五贯,葬事支十贯;……卑幼十九岁以下者,丧、葬共支七贯,十五岁以下者三贯,十岁以下者二贯。”^⑮

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷九十六“天禧四年十二月癸卯”,第4册,第2231页。

② 吕祖谦:《宋文鉴》卷一五〇章望之《曹氏女传》,北京:中华书局,1992年,第2100页。

③ 《宋史》卷四三二《胡旦传》,第37册,第12830页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一八四“嘉祐元年十二月己未”,第8册,第4461页。

⑤ 《宋史》卷四六四《向传范传》,第39册,第13580页。

⑥ 《宋史》卷二八六《蔡齐传》附《蔡延庆传》,第28册,第9640页。

⑦ 李焘:《续资治通鉴长编》卷四三九“元祐五年三月丁卯”,第18册,第10568页。

⑧ 普敬编:《无门慧开禅师语录》卷下,《附录》,续藏经本,上海:涵芬楼,1923年,第264页。

⑨ 谢深甫编:《庆元条法事类》卷十三《亡役殁·服制令》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2002年,第283页。

⑩ 赵汝愚编:《宋朝诸臣奏议》卷九十三孙沔《上仁宗乞权住豫王葬礼》,上海:上海古籍出版社,1999年,第1006页。

⑪ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一九八“嘉祐八年四月癸酉”,第8册,第4794页。

⑫ 李心传:《建炎以来系年要录》卷一六一“绍兴二十年六月丙辰”,第2615页。

⑬ 《宋史》卷二四三《李贤妃传》,第25册,第8653页;参见《宋史》卷三八八《李焘传》,第34册,第11919页。

⑭ 《宋史》卷四四〇《柳开传》,第35册,第13028页;王辟之:《渑水燕谈录》卷三《奇节》,北京:中华书局,1981年,第32页。

⑮ 范仲淹:《范仲淹全集·范文正公集续补》卷二《义庄规矩》,第798页。

成年人的丧葬费用在 25 贯至 15 贯之间,未成年人的丧葬费用在 7 贯至 2 贯之间。政和二年(1112),王禹偁的后人王升之,曾“葬其亲,至破产”,刚到京师得一官,还没有来得及到任就病死,遂归葬于郢州家乡,“索橐中,空无有,卖屋未即售,合凡赙赠,得钱九万五千,乃使斫石治穿,买椁席灰苇,诸下里物”^①,因陋就简,费用为 95 贯。宣和年间,湘阴一富人临终遗嘱,要求今后子孙应接济族中穷人,其中涉及丧葬费用:“备丧者钱十千,及葬更给其半。”^②丧葬费用共 15 贯。北宋后期,仁寿县君蔺氏在开封“倾其簏,为钱二十万”,倾尽家财 200 贯埋葬了公、婆以及丈夫供备库副使木某^③,共 3 人,人均 66 贯余。绍熙初,庆元府的义庄规定:“仕族亲丧之不能举者,给三十缗。”^④丧葬费用是 30 贯。临安府城南设有太学义冢,嘉定元年(1208)规定:“两学生员有不幸身故,家贫地远合葬义冢之人,本斋长谕保明申学录,备申本监,请官会贰拾千充结砌等费。”^⑤所谓的“结砌等费”,当即丧葬费用,每人 20 贯会子。从有关法令中,也可看到政府的限制条文:“诸户绝有财产者,厢耆邻人即时申县籍记,当日委官躬亲抄估,量其葬送之费,即时给付,共不得过三百贯,财产及万贯以上,不得过五十[百]贯,责付近亲或应得财产者同为营办。”^⑥对于没有后代继承家产的绝户人家,一般由官府在其财产中拨出 300 贯为丧葬费,家产超过万贯的富室为 500 贯。

在一些风俗过分重视丧事的地方,其费用几乎能使治丧之家倾家荡产。如福建,就是典型:“闽俗重凶事,其奉浮屠,会宾客,以尽力丰侈为孝,往往至数百千人,至有亲亡不举哭,必破产办具,而后敢发丧者。有力者乘其急时,贱买其田宅,而贫者立券举债,终身困不能偿。”^⑦相邻的广东,风俗也是如此:“粤人治丧,以丰侈为孝。而游手无赖,贪慕饮食,坐集其门,意不满,则怙众群噪不可奈。中人之家,鬻田宅破资,聚而后办。贫者遂不克葬,权厝佛寺。”^⑧一次丧葬,能费尽家产,估计需数百贯。高官贵族也可能因此而破产,那就是奉皇帝命令、由官方主持的敕葬:“敕葬,丧家无所预,一听于监护官,不复更计费,惟其所欲,至罄家资有不能办者。”因而有谚云:“敕葬破家。”^⑨估计要数万贯。原本是种难得的高贵待遇,一经铺张浪费反而成了灾难。

最底层人民和落魄之人的丧葬费用,一般在数百文到 7 贯之间。大中祥符五年(1012),朝廷拨款掩埋汴河流尸,“每一尸,官给簾蓆三片,钱一铤,置酒、纸、脯、膳,即令收殮”^⑩。钱 1 铤,即 100 文;簾蓆,就是用苇和竹编的粗席,除了万人坑外,这大概属于最低的葬费了。宋仁宗后期,著名孝子、知永城县杜谊大发善心,“岁捐奉钱三十万,以收殮汴渠之溺死者凡四十余”^⑪,平均每位 7 贯左右。在人均费用方面,其个人的慈善事业超过了官府。元丰二年(1079),四川汉州灾伤亡户绝之家有暴骸未葬者 98 人,朝廷指示:“人给钱二千收殮。”^⑫每人给 2 贯(铁钱)埋葬。当年三月,朝廷又诏开封府界在佛教寺院寄放的无主棺柩,官方为之埋葬,“民愿得钱者,官出钱贷之,每丧毋过二千”^⑬,仍以 2 贯为最低葬费(不包括棺材)。大观二年(1108),朝廷在开封府赈济贫民,凡因家贫而不能埋葬死亡亲

① 刘跂:《学易集》卷八《王升之谏》,文渊阁四库全书本,台北:商务印书馆,1986 年,第 1121 册,第 622 页。

② 释惠洪:《石门文字禅》卷二十二《先志碑记(代)》,第 449 页。

③ 李昭玘:《乐静集》卷二十九《仁寿县君蔺氏墓志铭》,文渊阁四库全书本,台北:商务印书馆,1986 年,第 1122 册,第 407 页。

④ 方万里、罗浚:《宝庆四明志》卷十一《乡人义田》,第 5 册,第 5137 页。

⑤ 王介:《宁远记》,《全宋文》第 293 册,第 339 页。

⑥ 谢深甫编:《庆元条法事类》卷五十一《亡殁》,第 724 页。

⑦ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一八七“嘉祐三年七月癸酉”,第 8 册,第 4516 页。

⑧ 孙覿:《鸿庆居士集》卷四十《宋故太淑人刘氏墓志铭》,文渊阁四库全书本,台北:商务印书馆,1986 年,第 1135 册,第 440 页。

⑨ 叶梦得:《石林燕语》卷五,北京:中华书局,1984 年,第 67 页。

⑩ 文莹:《玉壶清话》卷四,北京:中华书局,1984 年,第 37 页。

⑪ 《宋史》卷四五六《杜谊传》,第 38 册,第 13402 页。

⑫ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二九六“元丰二年二月甲寅”,第 12 册,第 7210 页。

⑬ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二九七“元丰二年三月辛未”,第 12 册,第 7217 页。

属者,“人给钱两贯,小儿一贯”^①。每人给钱2贯,未成年人1贯。同时,河北邢州发生水灾,朝廷诏令被淹死者由官方埋葬,每人5贯:“每人支钱五贯文,买衣衾、版木,择高阜去处安葬。”^②大观三年,河北冀州水灾,淹死者仍由官方埋葬,也是每人5贯:“人支钱五千,择高阜安葬。”^③这两例之所以比前边所说的多出3贯,是因为讲究了不少:既要有死者的葬服,又要有棺木,还要选择地势高的墓地。庆元五年(1199),广东政府建立惠济库,专门照管抚恤亡故官员的家属,其中规定:“在宅之人,亡歿支钱三贯。”^④丧葬费是3贯。嘉定年间,台州漏泽园对于那些“有地而无力者,官量给其费:宗室、命士,大五千,小二千,余则大三千,小一千五百”^⑤。除了墓地以外的葬费是:大人5贯到3贯,小儿2贯到1贯500文。嘉定年间,建康府创建的慈幼庄,是收养被遗弃婴幼儿的慈善机构,按其规定,所养育的小儿如果不幸死亡,支拨埋殓钱1贯^⑥。

3. 婚丧等随礼

婚丧是人生大事,亲戚朋友以及乡里街坊都会前往贺喜或吊唁,随上一份礼钱。熙宁年间的《吕氏乡约》,也称《蓝田乡约》,是陕西吕大钧兄弟等制定推行的乡里公约,其中规定:

凡遗物婚嫁及庆贺用币帛、羊酒、蜡烛、雄兔、果食之类,计所直多少,多不过三千至一二百。

丧葬:始丧则用衣服或衣段以为殓礼,以酒脯为奠礼,计直多不过三千,少至一二百。至葬则用钱帛为赙礼,用猪羊、酒、蜡烛为奠礼,计直多不过五千,少至三四百。

灾患如水火、盗贼、疾病、刑狱之类,助济者以钱帛、米谷、薪炭等物,计直多不过三千,少至二三百。^⑦

根据关系的远近和自家的经济条件,婚嫁随礼物品价值最多不超过3贯,最少100文;丧事吊唁随礼物品价值3贯到100文,埋葬奠礼物品远比婚嫁、吊唁贵重,价值5贯到300文;慰问有灾难之家的物品价值3贯到200文。所反映的,应是关中地区的一般情况。

以上考察,主要目的在于为有关研究提供宋代婚丧费用方面的数据,以及揭示婚丧背后的金钱支柱。此外,我们还可以得出以下四点认识:其一,在重礼俗、厚葬观的支配下,宋代的婚丧嫁娶无论对哪种经济条件的人家来说,都是一笔巨大的费用。其中尤以葬礼为突出,在不良习俗左右下,甚至有破产的危险。其二,正如其政治、经济地位的悬殊一样,不同阶层之间费用悬殊很大,决定费用和排场的是经济实力和社会需要。其三,这些爆发式的高消费,几乎能耗尽全部积蓄乃至卖掉部分家产,大大削弱了扩大再生产的资金,也无疑刺激了相关消费品市场的发展,调节着家庭积累与社会消费的关系。其四,政府和家族乃至亲朋,多有慈善设施和资金,用于帮助贫困者完成人生大事,体现了关心弱势群体的人道主义精神和实现社会和谐的努力。这是宋代社会文明进步的重要体现之一。

[责任编辑 王在建 范学辉]

① 《宋会要辑稿·食货》五十九之七,第5842页。

② 《宋会要辑稿·食货》五十九之八,第5842页。

③ 《宋会要辑稿·食货》五十九之八,第5842页。

④ 《宋会要辑稿·食货》六十之一,第5865页。

⑤ 陈耆卿:《嘉定赤城志》卷五《漏泽园》,宋元方志丛刊本,北京:中华书局,1990年,第7册,第7320页。

⑥ 周应合:《嘉定建康志》卷二十三《庐院》,第2册,第1704-1705页。

⑦ 吕大钧:《吕氏乡约·礼俗相交》,北京:北京图书馆出版社,2003年,第4-5页。

中国新文学发生语境的吊诡

——从胡适“他们”与“我们”的白话两难心态出发

张宝明 褚金勇

摘要:作为五四白话文运动的领军人物,胡适在白话为“他们”还是为“我们”自己写作的意识上有着十分尴尬的解说。分析胡适的心理深层症结,对其构建的以白话文为底色的新文学逻辑进行深入梳理,由此我们可以窥见“新青年派”知识群体在现代性演进过程中思想谱系的吊诡。胡适主导的精英意识和另一种启蒙路径——民粹思想形成了鲜明对比。归根结底,无论胡适们当年怎样为“他们”呐喊,他都会走向“我们”。

关键词:新青年派;胡适;白话文;“他们”;“我们”

一、问题:“他们”与“我们”的尴尬

众所周知,胡适作为“新青年派”知识群体中的重要一员,既是主张白话文运动的始作俑者,也是为其张目的主将。他和陈独秀这位《新青年》的主撰可并称为新文化运动的双璧。我们还知道,白话文运动是以通俗化、大众化、平民化为取向的思想新潮,这从它与以“雅”为气质的文言文的颉颃中可窥见一斑。在中国古代,文言文是主流社会的“正统”交际语言,白话文则是末流的“边缘”化民间俗语。鉴于文言文长期以来为贵族士大夫阶层所垄断,难以普及,于是在民主、平等西方价值观念影响下的启蒙学者便掀起了文言与白话的“死”“活”之争。历史的潮流和时代的强音一边推演、一边呐喊:“古文死了二千年了,他的不孝子孙瞒住大家,不肯替他发丧举哀;现在我们来替他正式发讣文,报告天下‘古文死了!死了二千年了!你们爱举哀的,请举哀罢!爱庆祝的,也请庆祝罢!’”^①

不难想见,胡适是死“古文”的反对者和活“今文”的支持者,他理应是一副以人人“自由、平等、博爱”之对象的民主主义者姿态,即如他在《新青年》上抛出“八事”之前就有的心态来与文言文决战:“吾以为文学在今日不当为少数文人之私产,而当以能普及最大多数之国人为一大能事。吾又当以为文学不当与人事全无关系。凡有价值之文学,皆尝有大影响于世道人心者。”^②用当事人自己的话语来说,白话文“乃是我们全国人都该赏识的一件好宝贝”。这样的指称不但具有广泛普及意识,而且同时拥有对平等观念的毋庸置疑态度。就在白话文刚刚被北洋政府明令进入国语课本之际,胡适还掷地有声地说出了白话文面前人人平等的“白话”呢:

1904年以后,科举废止了。但是还没有人出来明明白白的主张白话文学。二十年以来,有提倡白话报的,有提倡白话书的,有提倡官话字母的,有提倡简字字母的:这些人可以说是“有意

作者简介:张宝明,安徽师范大学文学院教授;褚金勇,安徽师范大学文学院研究生(安徽芜湖 241000)。

基金项目:国家社会科学基金项目“‘新青年派’知识群体与20世纪中国现代性的演进”之阶段性成果,项目编号:05BZS034。

① 胡适:《五十年来中国之文学》,见《胡适全集》第2卷,合肥:安徽教育出版社,2003年,第329页。

② 胡适:《1916年7月13日记》,见《胡适全集》第28卷,第403页。

的主张白话”,但不可以说“有意的主张白话文学”。他们最大的缺点是把社会分作两部分:一边是“他们”,一边是“我们”。一边是应该用白话的“他们”,一边是应该做古文古诗的“我们”。我们不妨仍旧吃肉,但他们下等社会不配吃肉,只好抛块骨头给他们吃去罢。这种态度是不行的。^①

这是胡适在批评清末白话文运动的局限性时引为自豪的一段动情表述。从心理学和逻辑学的常规思维来推理和考察,这合情合理,他本来就应该是这样一副姿态。为了能清楚地说明他的态度,我们不妨再引述一段文字作为佐证:

1916年以来的文学革命运动,方才是有意的主张白话文学。这个运动有两点与那白话报或字母的运动绝不相同。第一,这个运动没有“他们”“我们”的区别。白话并不单是“开通民智”的工具,白话乃是创造中国文学的唯一工具。白话不是只配抛给狗吃的一块骨头,乃是我们全国人都该赏识的一件好宝贝。第二,这个运动老老实实的攻击古文的权威,认他做“死文学”。^②

也许,问题就是这样不容易被发现:当我们回眸并检索这位白话文运动的先驱时,竟然发现他还有着与这段文字极不协调的表白。尽管这是发生在事隔多年后的1930年代或更晚一些时候,但我们总觉得这与胡适一贯的“健全”思想谱系不符,甚至有人格痛苦和思想分裂的嫌疑。下面就是功成名就后的胡适在1934年撰写的一篇题为《报纸文字应该完全用白话》中一段:

用白话做文章,这也是近十六年的新风气。十六年前,白话报是为“他们”老百姓办的,不是给“我们”读书人看的。民国七年复活的《新青年》杂志才有一班文人决心用白话为“我们”自己写文章。^③

当事人自己前后不一的解读让人难以置信,判若两人。从批判“他们”与“我们”的分野到不分你我他“我们全国人”观念的提倡,再到“我们”与“他们”的分庭抗礼,胡适的观点看起来是那样的突兀和令人费解。但可以肯定的是,这绝不是胡适一时疏忽的口误,更不是他一时的心血来潮,其原因需要我们回到历史现场去做深层的梳理。这也就是本文的论题所在,在学术界力倡问题意识的今天,或许剖析“这一个”乍看连胡适本人都会“傻眼”的命题会对新文化运动曲折的路线图以及“新青年派”错综复杂的思想谱系来一次较为通透的厘定。

二、本论:“意识”与“潜意识”的紧张

就胡适“他们”与“我们”的迂回表述来看,似乎有一些不可理喻的突兀。但是,若我们回到历史现场并运用心理分析学的方法来看待这一“问题”,或许我们所谓的问题就不再是问题了。

几千年来的俗语或说白话总是处于边缘化的位置,一直被正统文人所排斥。雅与俗、贵与贱、士与庶的身份地位被“语言”这一最为深层的屏障所遮蔽。两个不同阶层的身份意识牢牢笼罩着每一个传统中国人的心理。

不难发现,作为五四白话文运动的始作俑者,胡适对白话替代文言这一趋势的必然性不但醒悟得较早,而且身体力行得也不晚。早在1918年胡适与好友朱经农关于“雅文学”与“俗文学”的争论中就曾谈到“他们”“我们”这个问题,当时朱经农针对他的《建设的文学革命论》提出异议:“有些地方用文言便当,就用文言。有些地方用白话痛快,就用白话。我见《新青年》所载陈独秀、钱玄同诸君的大作,也是半文半俗,‘文言’‘白话’夹杂并用;而足下所引《木兰辞》、《兵车行》、陶渊明的诗、李后主

① 胡适:《五十年来中国之文学》,见《胡适全集》第2卷,第328页。胡适原文中诸如“有意的主张白话”中的“的”字依据现代汉语标准来说应为“地”字,本文引时仍依据原文。下文出现类似情况时如上所注,不再说明。

② 胡适:《五十年来中国之文学》,见《胡适全集》第2卷,第329页。

③ 胡适:《报纸文字应该完全用白话》,见《胡适全集》第20卷,第448页。

的词,也是如此,并非完全白话。我所以大胆说一句,‘主张专用文言而排斥白话,或主张专用白话而弃绝文言,都是一偏之见。’”由此,胡适的态度便被这样激将起来:“若将雅俗两字作人类的阶级解,说‘我们’是雅,‘他们’小百姓是俗;那么说来,只有白话的文学是‘雅俗共赏’的,文言的文学只可供‘雅人’的赏玩,决不配给‘他们’领会的。”^①正是在胡适、陈独秀的鼓动下,“新青年派”同仁才有了一鼓作气的勇气。朱希祖曾这样总结白话文反对者的想法:“我们雅人,只要学古;白话的文,由他们俗人作通俗文用罢了。”^②周作人在《新文学的源流》中说“古文是为‘老爷’用的,白话是为‘听差’用的”^③。在《平民的文学》中他也曾指出:“古文多是贵族的文学,白话多是平民的文学。”^④当然这些人对这种“他们”“我们”的分层都是持批判态度的。正是在这个意义上,陈独秀才喊出了“推倒雕琢的阿谀的贵族文学,建设平易的抒情的国民文学”的口号^⑤。虽然,五四启蒙先驱在自我的游学经历、知识背景以及个人性情上,有着种种主体性和客体性的歧向,但对于大力倡导白话文运动却有一个共识:颠覆文言文与白话文之间的等级秩序和对立关系,把白话建构成雅俗共赏的新国语。

如上所述,以这样的“历史”心态迎合或说顺应时代主流不只是胡适一个人的自觉,更是在历史与时代的纵横坐标下集体意识的合力效果。应该看到,尽管具体到每一位文学家和思想家心底最细软的那一部分,可能会有不同的着色,但就“新文学”的曲谱来看,无论是陈独秀的大刀阔斧还是周作人的娓娓道来,无论是借助朱经农来信挑起“是非”还是租赁朱希祖的话推波助澜,无论是鲁迅的“实绩”还是胡适的“实验”,其间都洋溢着国人在白话文学面前人人平等的民主意识。

在此,就胡适文言和白话谱系的布局我们需要给予相对细致的爬梳。事实上,胡适后来思想言论中“他们”与“我们”的分庭抗礼并不突兀。早在他与“新青年派”合唱得轰轰烈烈的同时,内心的自我与他者就有着无以言说的两难。

就在我们看到他冠冕堂皇地批判“他们”与“我们”分层之时,在同一篇文章中,我们还可以看到他潜在的忧思。1921年11月,在文言文大势已去白话文如日中天,而且北洋政府统令全国小学语文课本采用白话木已成舟之际,“新青年派”还在为集体的合唱效果自吹自擂之时,胡适就在为商务印书馆开办的国语讲习班上给国语运动做总结陈辞说:“总之,国语是我们求高等知识、高等文化的一种工具。讲求国语,不是为小百姓、小学生,是为我们自己。我们对于国语,要有这样的信心,才能有决心和耐心努力去做。”^⑥这难道只是白话与国语的区别吗?问题看来并不是那么简单。就在接踵而来的12月份,胡适又在北京教育部国语讲习所同乐会上大谈特谈他对国语运动的个人化理解:“国语统一,在我国即使能够做到,也未必一定是好。”^⑦看来,他对一边倒、一刀切的“统一癖”不抱好感。即使是在发表了“一时代有一时代之文学”的《历史的文学观念论》之后,也还是心有余悸。陈独秀的“革命”勇气让他佩服:“鄙意容纳异议、自由讨论,固为学术发达之原则。独至改良中国文学,当以白话为文学正宗之说,其是非甚明,必不容反对者有讨论之余地,必以吾辈所主张者为绝对之是,而不容他人之匡正也。”^⑧除却勇气的佩服,胡适更多的则是表现出一副未置可否的优柔寡断面相。其实,这不只是实验主义的“点滴”改良思想作祟,其中也蕴含着他对白话文资源配置的种种顾虑。

听话听音,胡适《四十自述》的心机流露更可见一斑:“这段文字已充分表现出我的文章的长处与

① 朱经农、胡适:《通信》,见《新青年》第5卷第2号,1918年8月5日。

② 朱希祖:《白话文的价值》,见《新青年》第6卷第4号,1919年4月15日。

③ 周作人:《新文学的源流》,见阿英编:《新文学大系史料索引卷》,上海:上海良友图书印刷公司,1935年,第6页。

④ 周作人:《平民文学》,见北京大学等高校中文系中国现代文学教研室编:《文学运动史料选》第1册,上海:上海教育出版社,1979年,第114页。

⑤ 陈独秀:《文学革命论》,见北京大学等高校中文系中国现代文学教研室编:《文学运动史料选》第1册,第22页。

⑥ 胡适:《国语运动的历史》,见《胡适全集》第20卷,第427页。

⑦ 胡适:《国语运动与文学》,见《胡适全集》第20卷,第429页。

⑧ 胡适、陈独秀:《通信》,《新青年》第3卷第3号,1917年5月1日。

短处了。我的长处是明白清楚,短处是浅显。”^①这是作者回忆早年发表在《竞业旬报》的文章《地理学》时所说的话。这里,一方面他看到了白话的优势所在(即明白清楚),一方面又嫌其“浅显”。质而言之,“明白清楚”与“浅显”两者其实是一个问题的两个方面,难分伯仲,胡适的强分轩輊多少反映出他在雅俗之间的进退失据、难以着陆的矛盾心态。需要注意的是,就在1930年代他在为白话文分出“彼此”并再次呼吁“报纸文字应该完全用白话”之际,他还是说出了“于我心有戚戚焉”的感受:“最早的报纸,如南方的《申报》、《新闻报》,如北方的《大公报》,都不点句,也不空格。最早的杂志如《清议报》、《时务报》,也都不点句。这种日报杂志本来都是给读书人看的,所以没有断句的必要。断句就是瞧不起列位看官了!只有一班志士为老百姓办的官话报或俗话报,才有空格断句的方法。”^②虽然不能说是现身说法,但言下之意却很分明:报刊愈是采用白话,“我们”这些有身份的人便愈有领地。毕竟,白话文会由粗变细、由俗变雅的!不难看出,胡适当年不是没有杞人忧天的矜持,只是在后来充满信心后他才完全吐露而已。试想,连胡适这位深受西方民主平等观念影响的白话文运动提倡者都流露出对白话“浅显”的鄙夷,而且时不时还会觉得“断句”有伤大雅,别人就更可想而知了。

的确,清末白话报人“明知白话文可以作‘开通民智’的工具,可是他们自己总瞧不起白话文,总想白话文只可用于无知百姓,而不可用于上流社会”^③。他们在观念上认为,给读书人看的报刊杂志“没有断句的必要”,因为“断句就是瞧不起列位看官”^④!更为关键的是,“他们虽然认识到学习文言的困难,但他们依旧认为运用文言是‘吃肉’阶级身份的象征,所以他们觉得‘我们’是天生聪明睿智的,所以不妨用二三十年窗下苦功去学那‘万国莫有能逮及之’的汉字汉文”^⑤。

翻阅白话报时期的报人文章,方知胡适所言非虚。清末白话报人虽提倡白话,但自己写诗作文仍是用文言,黄遵宪、裘廷梁、陈荣衮、王照等人均是如此。就裘廷梁这位清末白话文的主要倡导者来说,他那篇白话文历史的重要文献《论白话为维新之本》就是用文言写成的。无独有偶,翻检五四白话文运动的历史文献,胡适的《文学改良刍议》、陈独秀的《文学革命论》等一大批白话文运动理论文章都是用半文半白的语言写成。这些倡导白话文的先锋竟然都是以文言提倡白话,如此这般,又如何让人信服。由此我们也可管窥当时知识分子自身的顽固和亟待启蒙的现状。不难看出,历史表象的背后总是隐藏着鲜为人知的奥秘,解读这些奥秘乃是我们文学史与思想史家的职责。究竟胡适等一代思想精英的知识内存里有着怎样的逻辑结构,则是我们所要面对的命题。

西方一位著名的心理学家曾这样分析过人类的意识层次:意识、前意识和潜意识,其中潜意识又称无意识、下意识。在西方心理学发展过程中奥地利心理学家弗洛伊德对“潜意识”理论做了充分的研究和发挥,他提升了潜意识在人类生活中的位置和作用。他认为“潜意识乃是真正的精神现实”,意识的心理过程则仅仅是整个心灵的分离的部分和动作。那么,就弗洛伊德的人的心理活动而言,“意识”即“自觉”,凡是自己能察觉的心理活动是意识,它属于人类心理结构的表层;“前意识”处于意识和无意识的中介地带,联结前后两种意识并起着沟通的作用;“潜意识”是压抑在深层的一种缺乏自觉意识的心理活动,它是人类深层、隐秘、原始的部分^⑥。由此,精神分析心理学被称为“深蕴心理学”或“深度心理学”(depth Psychology)。就胡适在历史表象和思想真实的反差来看,他的潜意识和显意识之间有着明显的紧张。“深蕴心理学”为我们深度挖掘胡适的内在紧张提供了可资借鉴的心理图谱。按照弗洛伊德的潜意识分析理论,潜意识是人类一切行为的内驱力,人的最原始冲动和潜在本能以及各种基本欲望皆源于这个机制。

① 胡适:《四十自述》,见《胡适全集》第18卷,第71页。

② 胡适:《报纸文字应该完全用白话》,见《胡适全集》第20卷,第448页。

③ 胡适:《中国新文学大系·建设理论集·导言》,见《胡适全集》第12卷,第256页。

④ 胡适:《报纸文字应该完全用白话》,见《胡适全集》第20卷,第448页。

⑤ 胡适:《五十年以来中国之文学》,见《胡适全集》第2卷,第259页。

⑥ [奥]弗洛伊德:《精神分析引论》,高觉敷译,北京:商务印书馆,1986年。

回到本论,需要指出的是,新派知识分子的心理期待一直被压缩在潜意识中,由于为时代主流左右和冲击,所以只有在适当时机才会上涌。以胡适提倡为“我们”自己做白话文为例,除却文言白话的雅俗之分,尊卑意识也是其隐隐作痛的重要因素。1904年,取缔科举的举措让几千年来读书人唯一的通天之途变成了昔日彩虹。然而不容忘却的是,读书人毕竟在文言中浸淫已深,几近无法自拔。众所周知,自从西汉董仲舒提出“罢黜百家,独尊儒术”,隋唐科举建制,“学而优则仕”的诱惑将读书人都汇拢到读经做官上来。在潜移默化中,文人的思想心性被规约化。他们一生都在四书五经的文言古语中滚爬,在不自觉中已与之融为一体。文言不但成为读书人升官晋级的悬梯,更成为区分于俗众的身份象征。鲁迅熟知中国文人心理,他以其特有的尖锐与犀利讲到:“我们中国的文字,对于大众,除了身份,经济这些限制之外,却还要加上一条高门槛:难。单是这条门槛,倘不费他十来年工夫,就不容易跨过。跨过了的,就是士大夫,而这些士大夫,又竭力得要使文字更加难起来,因为这可以使他特别的尊严,超出别的一切平常的士大夫至上。”^①而他所塑造的孔乙己这一形象便深刻地再现了上述历史真实图景:孔乙己虽然贫困潦倒,但出口仍是“之乎者也”的文言语调。质而言之,这就是他不愿丢失读书人的身份意识在作祟。鉴于此,唐钺把这种“对白话文怀着不合理的过度的恐怖的人”的症状归结为“感情上的障碍”,他还引用陶孟和《士的阶级的厄运》中的言论来分析勾画恐怖白话文者“感情障碍”的心理图谱:

等到白话文风行全国,人人都可以多少用文字发表他的意思,那士的阶级向来所居奇的能力也就无所施其技了。……中国文字的通俗化,对于人民一方面是使他们得到一个新的发表意思的工具,几千万以先缄默的人如果学到三五百字就可以发表他们单简的意思,而对于士的阶级一方面是剥夺了他们唯一的武器。他们所宝贵的奥秘完全为人所吐弃了。老先生们反对白话文不是无意识的;那正是他们最末次的奋斗,他们生命最后终的光焰。^②

由此我们看出,从士大夫到知识分子,他们进退失据的身份焦虑成为内心最大的痛苦。虽然说新式教育的留学经历缓冲了他们内心的紧张,有着软着陆的慰藉,但这并没有从根本上为这些知识分子安身立命提供见识的平台。于是,一种与自己身份相应的地位、名誉期待驱动着集中西文化于一身的新派知识分子跃跃欲试。

胡适凭借着自己对文言白话的身心感受,也对那些不愿丢弃文言之文人士大夫的心理进行了深入分析:从前那些白话报的运动和字母的运动,虽然承认古文难懂,但他们总觉得“我们上等社会的人是不怕难的:吃得苦中苦,方为人上人”。这些“人上人”大发慈悲心,哀念小百姓无知无识,故降格做点通俗文章给他们看,但这些“人上人”自己仍旧应该努力摹仿汉魏唐宋的文章^③。“降格”、“哀念”、“人上人”、“小百姓”等词语的运用虽然是批评,但未尝不是潜意识中的“夫子自道”。胡适一再表达的“我们自己”未尝不是一种最为直观的“人以群分”心理以及不同于“他们”的精英气息,至于其意识深层的紧张则无非是其既想下水又不想脱掉长衫的内心角色冲突的外化。

说到底,胡适这个角色内心冲突的根本还是一种社会转型加速时期新旧过渡阶段的身份焦虑。“身份”一词作为社会学的概念来源于西方的“identity”,在中国也有译成“认同”的,它在心理学、哲学、文化研究、政治经济学、日常生活等领域都有较高的使用频率。为了分析的需要,我们打算就“身份”或说“认同”之复杂性进行梳理,而是就与我们讨论的主题相关的身份焦虑租来使用。简单地说,“身份就是一个个体所有的关于他这种人是其所是的意识”。从传统的士大夫到学贯中西的现代知识分子,列文森概括出了这些“读书人”的一个共性:在价值上趋向西方,在情感上倾向传统^④。余

① 鲁迅:《且介亭杂文·门外闲谈》,见《鲁迅全集》第6卷,北京:人民文学出版社,1981年,第92页。

② 唐钺:《告恐怖白话文的人们》,见郑振铎编:《新文学大系文学论争集》,上海:上海良友图书印刷公司,1935年,第254-255页。

③ 胡适:《五十年来中国之文学》,见《胡适全集》第2卷,第259页。

④ [美]列文森:《儒教中国及其现代命运》,郑大华等译,北京:中国社会科学出版社,2000年。

英时把胡适关于“我们”和“他们”的分别归结为其“早年的心理经验”与“美国受了七年的民主洗礼”之理智层面的紧张^①。针对这一现象,罗志田的分析也颇具启迪性:“既要面向大众,又不想追随大众,更要指导大众。”这乃是在思想上西方化,在行动上传统化的典型体现^②。对这一问题的解释,还是格里德的分析更为直接,胡适的矛盾心态就是“民主”价值认同和“士大夫”身份焦虑的重叠交叉^③。

结论:“自立”与“立人”的两难

的确,胡适意识深层的思想重叠构成了一副“相克亦相生”的心理谱系。进一步说,胡适的矛盾心理在精英意识一层,不只是传统文化心理的积淀,主要还有西方经验中自由主义的支撑。如同我们看到的那样,五四时期的启蒙思想谱系一开始就呈现出一副“泥沙俱下”、“谱系混杂”的格局。如果启蒙运动有着两种根本不同的思想路径——苏格兰启蒙运动与法国启蒙运动的分野^④,那么胡适所传承的乃是“‘理性’或其他启蒙精神容或重要,却不能视为内在或先验于个人的性格与素质”的这一路径。“相对于法国启蒙运动的革命精神,英国启蒙运动无疑较为温和、冷静;在法国‘理性’的地位已被提升到其至极,有不容置疑的支配力。”^⑤

新文化运动伊始,由于文艺复兴和启蒙运动双重精神气质的叠加,我们在“个人本位主义”的强音下难以分出两种启蒙的高低曲调。无论是陈独秀的“自利一利他”还是胡适的“自立一立人”,其实都是对个人优先权的呼吁。但随着历史的发展,陈独秀们在法国唯理主义影响下由“自利一利他”向“利他一自利”迅速转换。相比之下,受英美经验主义影响的胡适之“自立一立人”的“健全个人主义”思想却有着质的规定性和稳定性。

关于两种启蒙思想路径,这里简单作一下比较。所谓“自立一立人”就是一种以“自我”为中心的精英意识,是对个性自由的张扬和肯定;而“利他一自利”则是一种以“他者”为主体、消泯自我的民粹路径。如果说新文化运动倡导者前期还有一种“个性之发展”优先的共识的话,那么后期以民粹、平民为主体的“利他主义”则完全站在了“贡献于其群”一边了^⑥。尽管此时他们仍把个性的充分发展挂在嘴边,但却已经与胡适所坚守的“自立一立人”之“健全的个人主义”相去甚远了。

回味一下康德对启蒙的元典定义不难发现,“要有勇气运用你自己的理智”才是启蒙的关键^⑦。其实,启蒙的题中之义不但有“立人”的要求,更需要启蒙者的“自立”。一方面,“立人”侧重于从理性层面对被蒙昧大众进行批判改造,让他们成为思想独立、精神自主的“个人”。另一方面,就启蒙者而言,要求他们能够“自立”,要求他们对已经发生的或正在发生的社会历史现象能够及时作出深刻的思考、冷静的诊断,还要果决地作出历史抉择。然而启蒙者要想做到这些,就不但要求他们在知识、阅历和智慧方面出类拔萃,具有超拔的历史洞见力和思想前瞻性,而且还要求他们在启蒙他人的同时不断地进行自我启蒙,即他们在启蒙实践中要同时兼备启蒙者和被启蒙者的双重身份。换言之,他们一方面既要不断地释放自己的能量,另一方面又要不断“充电”,以求通过知识的更新破除俗见,创造全新的自我,以启迪他人。对启蒙者的这些要求无疑都是为了凸显“自立”意识的重要性,“自

① 余英时:《中国知识分子的边缘化》,《二十一世纪》第6期,1991年8月。

② 罗志田:《近代中国社会权势的转移:知识分子的边缘化与边缘知识分子的兴起》,见《权势转移:近代中国的思想、社会与学术》,武汉:湖北人民出版社,1999年。

③ [美]格里德:《胡适与中国的文艺复兴——中国革命中的自由主义(1917—1950)》,鲁奇译,南京:江苏人民出版社,1989年。

④ 亚历山大·布罗迪编:《苏格兰启蒙运动》,北京:生活·读书·新知三联书店,2006年。

⑤ 陈海文:《启蒙论——社会学与中国文化启蒙》,香港:牛津大学出版社,2002年,第43页。

⑥ 陈独秀关于“个人”与“社会”的关系有个平衡等式:“内图个性之发展,外图贡献于其群。”参见陈独秀:《新青年》第2卷第1号,1916年9月1日。

⑦ [德]康德:《历史理性批判文集》,北京:商务印书馆,1990年,第22页。

立”就是着重强调实现人的“内在自由”。康德认为,真正的启蒙追求的并不单单是破除外在枷锁获得的“外在的自由”,更为重要的是“摆脱了习惯的并被舆论所强化了的概念和思想方式的束缚”而获得的“内在的自由”^①。其实强调“要敢于认识”就是呼唤人们都能摆脱习惯束缚,正确对待自己的理解力,坚持自己的理性,获得“内在的自由”。与大众比较而言,知识分子更应该有这种反省的自觉,更应该从旧的观念体系的禁锢中获得“自立”。由此说来,胡适强调“为我们”写作其实正是在唤起知识分子坚守提高自我的“自立”意识。

回到胡适的启蒙思想谱系,无论就知识的承载、思想的层次还是地位的高低来说,“他们”与“我们”还是有差距的。由此在胡适那里有两个方面的问题需要解决:一是民众需要“我们”启蒙,“我们”究竟具备不具备启蒙的资格?二是启蒙者和被启蒙者能否完全等同,站在一个起跑线上并打成一片?这样看来,这两个问题还只是一个问题的两个方面。于是,胡适在“敢于认识”和“敢于面对”的论述之后,很快就道出了知识分子的出路:只有自立,才能立人。他在《易卜生主义》中借易卜生之口说出了“他”(们)之外的“我”(们)对“你”(们)的期待:“我所最期望于你的是一种真益纯粹的为我主义。要使你有时觉得天下我的事最要紧,其余的都算不得什么……你要想有益于社会,最好的法子莫如把自己铸造成器……有的时候我真觉得全世界都像海上撞沉了船,最要紧的还是救出自己。”^②他还借题发挥道:“孟柯说‘穷则独善其身’,这便是易卜生所说的‘救出自己’的意思。这种为我主义,其实是最有价值的利人主义。”他认为“把自己铸造成器,方可以希望有益于社会。真实的为我,便是最有益的为人”^③。在胡适那里,“自立”是一个没有休止符的谱系,相对于知识的浩瀚海洋来说,人的知识内存是非常渺小的,甚至可以说是“无知”的。对于一直处于需要“自立”(自我提高式的“充电”)的启蒙者而言,他对他人并没有指点江山的资格。鉴于启蒙者永远都处于相对“无知”(对于全知全能的上帝)的知识状态,所以他那看似包治百病的承诺并不具备资格证书,而且给出的很可能是头痛医头、脚痛医脚的庸医处方。正是在这种“真益纯粹的为我主义”的思想左右下,胡适自觉不自觉地流露出了藏于心底的“为我”的隐情,同时也守望着“我们”与“他们”的距离。不过,在胡适“自谦”的同时,他也有一点“有知”的“自信”:相对于愚昧、麻木的民众,他有一种与“身”俱来的优越感,这也正是由他精英意识和身份意识所决定的。既然他一再强调一个现代的国家的到来不是“一帮奴才”可以完成的,那么他就有了一定程度上“激扬文字”的文化和知识资本。因此,胡适的启蒙谱系构成了一种难以自拔的两难:一方面需要不断的自我的提高——“自立”,另一方面又需要时刻警惕自我的无限“膨胀”;一方面必须面对中国的启蒙重任而进行理性承担,另一方面又不能等同于民众的盲目心理和情绪化运动。这一两难既是苏格兰启蒙运动与法兰西启蒙运动两个思想谱系的吊诡,同时也是胡适集两重启蒙气质于一身的外化,只是“文艺复兴”一层的苏格兰气质厚重些罢了。

的确,在胡适的常规性思维里,一个国家应该“使每个人的个性都有充分发展的机会,无论门户、家产、等级,都需有机会发展他天然的能力”。体味个中“真义”,胡适尽管提倡“每个人都有”的平等,但他强调的是机会的平等,而不是绝对的平等。在胡适那里,极端化的平等是他不赞成的,在机会和人格面前人人平等的前提下,强调一部分人“占领先机”是必须的。试想,没有一部分人的先发展,哪有一起发展?没有一部分的先“自由”,又哪有接踵而来的共同自由?人类文明史上的无数例子证明,“绝对平等”只能存在于乌托邦式的幻想上或理论上。而通过极端的方式压制惩罚先觉者与先行者,在人类史上屡见不鲜,以这种方式实现的所谓的“平等”与“划一”,其实是一种恶性平等,最终结果造成的将是一系列“按下葫芦起来瓢”的极端不平等,甚至使人们延迟乃至丧失了拥抱真理的良机,延长了黑暗与蒙昧。这样的社会便不能给每个人一个平等自由发展的机会。由此可见,实际的

① [德]康德:《历史理性批判文集》,第48页。

② 胡适:《易卜生主义》,见《胡适全集》第1卷,第613页。

③ 胡适:《介绍我自己的思想》,见《胡适全集》第4卷,第663页。

平等(诸如出身、血缘等天赋性的东西)与机会的平等(诸如人格、机遇等社会性的内容)是一对永远无法摆平的悖论命题。

应该看到,五四倡导白话文学的当事人对此也是颇有感触的。正如提倡平民文学的周作人所说:“平民文学不是专给平民看的,乃是研究平民生活——人的生活——的文学。他的目的,并非想要将人类的思想趣味竭力按下,同平民一样,乃是将平民的生活提高,得到适当的一个地位。凡是先知或引路人的话,本非全数的人尽能懂得,所以说平民的文学,现在也不必个个‘田夫野老’都可领会。”^①钱玄同更坦白,言语也更犀利。他说白话文学“原是给青年学生们看的,不是给‘初识之无’的人和所谓‘灶婢厮养’看的”^②。在同周作人谈文字革命时他也谈到了对文学革命的看法,他认为白话文学“不是一班‘主张通俗教育的人们’(如劳乃宣、王照之流)做给‘小百姓’吃的窝窝头,实是对于鱼翅燕窝改良的食物,——是鸡蛋牛乳之类”^③。同时周作人也曾道出五四文人所期待的“对于鱼翅燕窝改良”的白话形式:“以白话(即口语)为基本,加入古文(词或成语,并不是成段的文章)方言及外来语,组织适宜,且有论理之精密与艺术之美。”^④傅斯年心目中理想的白话文是“逻辑的”“哲学的”“美术的”,具体说来是“具逻辑的条理,有逻辑的次序,能表现科学思想”,“层次极复,结构极密,能容纳最深最精思想”,“运用匠心做成,善于入人情感”的白话文^⑤。不难看出,当事人不约而同地把这种“我们”主导下的白话文当作理想的白话文来推崇倡导,正是对精英意识底线的守护,他们的“为我”心切是与胡适息息相通的。

由此,我们可以知晓,胡适不遗余力地批判清末白话文“他们”、“我们”的分层,意图打破文言与白话之间森严的等级秩序,使白话成为下层社会与上层社会共同的话语等一系列思想行为,并不是要求知识分子彻底走向民众,向民众学习白话,使白话堕入“引车卖浆之徒所操之语”,而是要把现代知识与传统民间“俗”文化相结合以生成新一轮的“雅”,并以此取代传统的死文学、僵文化。他倡导白话文运动虽然和陈独秀们的现代性诉求大同小异,但对陈独秀们“利他—自利”的民粹主义趋向还是具有防微杜渐的先见之明的。他在“新青年派”中纵横捭阖之表现就充分证明了这一点。国语由谁创造,当然是“我们”读书人,胡适说它“没有一种不是文学家造成的”^⑥。不难理解,这里强调的是对“我们”这“一族”知识分子创作的期望。对此,钱玄同的“我们”一族意识更是直截了当:“试问‘标准国语’请谁来定?难道我们没有这个责任吗?……这个‘标准国语’一定要由我们提倡白话的人实地研究‘尝试’才能制定。我们正好借这《新青年》杂志来做白话文章的试验场。我以为这是最好最便的方法。”^⑦

最终,五四白话文的倡导者们在“自立—立人”与“利他—自利”两种启蒙思想路径中由歧义而分道扬镳:一个在“自立”中逐渐转向了象牙塔,一个从“利他”中奔向了十字街头。后者出于“牺牲自己爱他人”的伟大道德心去传播散发福音,很快在这个过程中将“自我”消融在民众运动的混沌热潮中。而胡适等所秉持的“自立—立人”之“为我们”写作的思想恰恰是对这种倾向的警惕与纠偏。

历史已经跨越了一个世纪。世纪回眸,通过胡适的个案来重新审视这一话题既不是苛求当年的当事者,也不是批评当下的研究者。如果不算奢望的话:诚望来者!

[责任编辑 立 华]

① 周作人:《平民文学》,见北京大学等高校中文系中国现代文学教研室编:《文学运动史料选》第1册,第116页。

② 钱玄同:《英文SHE字译法之商榷》,《新青年》第6卷第2号,1919年2月15日。

③ 钱玄同:《致周作人》,见《钱玄同文集》第6卷,北京:中国人民大学出版社,2001年,第54页。

④ 周作人:《理想的国语》,见《周作人文类编·夜读的境界》第9卷,长沙:湖南文艺出版社,1998年,第779页。

⑤ 傅斯年:《怎样做白话文?》,见北京大学等高校中文系中国现代文学教研室编:《文学运动史料选》第1册,第128页。

⑥ 胡适:《建设的文学革命论》,见北京大学等高校中文系中国现代文学教研室编:《文学运动史料选》第1册,第73页。

⑦ 钱玄同:《致陈独秀》,见《新青年》第3卷第6号,1917年8月1日。

试论部分左翼作家语言的“革命化”转型

吴 竞 红

摘 要:20世纪30年代出现的一批左翼作家、诗人及抗战后奔赴解放区的作家、诗人,他们的作品在文学史上产生过重大影响,但也留下了许多深刻教训。他们早期的作品,语言上体现出强烈的个性色彩,具有立体性和形象性;而后期(投身左翼文艺运动或到解放区后),上述特点则逐渐淡化或消失,出现一种向理念化、抽象化转型的倾向,艺术品味降低。以丁玲、何其芳、艾青三位作家为例可以看出,他们前后期的作品,就有这种明显的转型:从语言的自我个性张扬到自我个性的淡化;从语言的多色彩、多声部到不自觉的理念化、抽象化。其修辞手段也尽量向“革命化”靠拢。究其原因,这与他们的个人经历及艺术观念的变化密不可分。

关键词:左翼作家;语言;“革命化”;丁玲;何其芳;艾青

20世纪30年代出现的一批左翼作家、诗人,以及抗日战争开始后奔赴解放区的作家和诗人,他们的作品在中国新文学史上产生过重大影响,留下了许多富有艺术生命力的篇章。他们的创作历程,也给后人留下了宝贵的经验教训。在阅读他们的作品时,人们会注意到一个有趣的现象,即他们整个的创作都具有两重性:早期的作品,在语言上体现出强烈的自我个性色彩,而且颇具立体性和形象性;而后期(特别是投入左翼文学运动或投身到解放区后),由于环境的影响和思想观念的变化,语言上那种强烈的个性化色彩逐渐淡化,语言上的形象化也逐渐自觉或不自觉地向理念化、抽象化转型,使人们不得不深入地思考,去探寻其变化前后的特色和造成这种变化的原因。比如曾受鲁迅称赞的富有才华的青年诗人殷夫,1920年代中期写了不少抒发内心苦闷和向往美好生活的抒情短章,而投入工人运动和参加“左联”的文学活动后,他写的《五一歌》、《我们是青年的布尔塞维克》等有鼓动性的战斗诗章,语言就比较抽象和理念化了。因他只活了22岁,便被国民党反动政府杀害,给人们提供的研究资料还不太多,不拟详作论述,我们可以创作活动较多、作品影响较大的几位作家诗人,如丁玲、艾青、何其芳等为例,进行分析。

一、从语言的自我个性张扬到自我个性的淡化

“语言是思想的直接现实。”^①许多作家的创作实践证明,那些动人心弦、富有艺术魅力的作品,都和他们形象感人的语言分不开;反之,一些有名气的作家,有些作品丧失了艺术个性,缺乏艺术生命力,也与其在语言运用上的失误分不开。一些左翼作家、诗人创作的成败也和他们在语言上的得失有紧密关系。

1. 从“莎菲”的个性语言到《田保霖》中的浮泛之词。

1927年,23岁的丁玲就发表了第一篇短篇小说《梦珂》,次年又发表了她早期的代表作《莎菲女士

作者简介:吴竞红,北京语言大学汉语进修学院讲师(北京 100083)。

^① 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,见《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1965年,第525页。

的日记》。其女主人公梦珂和莎菲,都是具有独立个性、寻求个人解放的新女性。她们对黑暗的封建礼教特别厌恶和痛恨,对社会黑暗怀着强烈的憎恨,她们追求恋爱和婚姻的自由,也有着性意识的冲动,但因为找不到正确的生活道路和人生的方向,因而产生了苦闷、虚无、悲观甚至绝望的情绪。丁玲以热烈、奔放而带有强烈个性色彩的语言,展示她们内心的苦痛与追求。如《莎菲女士的日记》中,在“三月二十七日晚”的日记里写莎菲渴望所爱的人到来的一段心理独白,是何等的打动人心:

今夜我简直狂了。语言,文字是怎样在这时显得无用!我心像被许多小老鼠啃着一样,又像一盆火在心里燃烧。我想把什么东西都摔破,又想冒着夜气在外面乱跑,我无法制止我狂热的感情激荡,我躺在这热情的针毡上,反过去也刺着,翻过来也刺着,似乎我又在油锅里听到那油沸的响声,感到浑身的灼热……^①

看,这里边有多少表达内心激情的行为动作!作者用“小老鼠啃着”、“一盆火”、“心里燃烧”、“想冒着夜气”、“乱跑”、“油锅”、“油沸”、“灼热”的语言,把一个狂热而又渴望爱的青年女子形象活脱脱地刻画出来了,这些语言都闪烁着个性的光彩,也只有丁玲笔下的莎菲,才有这样独特的艺术表现。茅盾说:“文学作品的基本材料是语言。文学作品的语言应当是形象化的、富有表现力的、准确的和精练的,然后可以传达作者所欲传达的思想情绪,然后可以构成鲜明的形象。”^②以茅盾的话来衡量丁玲对莎菲内心感情的描绘,不但非常恰当,而且还可以进一步说明丁玲的语言运用是非常有立体感和富有个性色彩的。

此后丁玲参加了左翼文艺运动,所写作品不但在思想倾向上有所变化(更多地写工农生活,革命热情更为加重),而且在语言上也向朴实、通俗化方面发展。但是,丁玲毕竟是有深厚中外文学功底的人,对其个性化的语言风格并未放弃,以致进入解放区后在1942年的“三八节”前夕还写了《“三八节”有感》那样敢于直言的作品,批评延安在对待妇女问题上的一些不良倾向和妇女本身一些不好的作风,并对妇女今后的生活方向提出了宝贵的建议,仍体现着她独立的创作个性。然而就是因为这篇文章以及她担任《解放日报》副刊主编时发表了王实味的《野百合花》、艾青的《了解作家,尊重作家》、萧军的《论同志之“爱”与“耐”》、罗烽的《还是杂文的时代》等,在延安整风运动中,丁玲同样受到了批评。在“整风运动”中,她的思想产生了很大变化,深刻检讨了自己小资产阶级的思想立场,并转而批判了王实味。此时,她认为自己“开始有点恍然大悟”,“有回头是岸的感觉”^③。她在否定“自我”的时候,也把自己的艺术个性、语言特色否定了。此后她深入到工农兵中去了,并在1944年写了靖边县新城区五乡民办合作社主任田宝霖的报告文学。这篇题为《田宝霖》的文章和欧阳山写的《活在新社会里》在延安《解放日报》发表后,受到毛泽东主席的高度关注,并亲自给他俩写信说:“快要天亮了,你们的文章引得我在洗澡后睡觉前一口气读完,我替中国人民庆祝,替你们两位新写作作风庆祝!”^④并约他们面谈。以后毛泽东还在一次高干会上说:“丁玲现在到工农兵当中去了,《田宝霖》写得很好;作家到群众中去就能写好文章。”^⑤时过境迁,今天,我们来客观地审视当年轰动一时的作品,是否可以这样说:它对反映边区的经济发展和在抗日战争中被封锁的情况下搞商业贸易、生产自救是有积极意义的;其中田宝霖的许多模范事迹也是感人的,他的运输队、合作社的确促进了边区的生产发展并改善了群众的生活。不过,作为一件文艺作品,它却失去了早年丁玲的创作风格和个性特色,正如丁玲在听了毛泽东的表扬后所说:“但我以为我的《田宝霖》写得没有什么好,我从来没有

① 丁玲:《莎菲女士的日记》,见《丁玲选集》第2卷,成都:四川人民出版社,1984年,第85页。

② 茅盾:《新的现实和新的任务》,《人民文学》1953年第11期。

③ 丁玲:《文艺界对王实味应有的态度及反省》,见《抗日战争时期延安及各抗日民主根据地文学运动资料》,太原:山西人民出版社,1983年。

④ 丁玲:《我的生平与创作》,成都:四川人民出版社,1982年,第57页。

⑤ 丁玲:《我的生平与创作》,第55页。

认为这是我的得意之作。我明白,这是毛主席在鼓励我,为我今后到工农兵中去开放绿灯。”^①确如作家所言,这不但不是她的得意之作,而且是在语言上及艺术构思、手法上比较粗糙的作品。比如文中罗列了一些田宝霖的事迹后,写他到延安参加边区合作社主席联席会议的一段文字:

现在田宝霖到延安来了,参加边区合作社主任联席会议。他带着极高的热情,他要见刘建章,他听到过延安南区合作社的各种方法;他要向刘主任学习,学习到能把合作社办成老百姓的亲人一样,人人相信它,依靠它,他也要把他的经验告诉别人,为大家研究。

这似乎是一篇通讯报道、经验介绍,富有个性光彩的语言消失了。难道写这样的题材就体现不出作家语言的艺术个性吗?不是!是作家否定了过去的自我个性,却又未找到或不敢于再张扬自己的艺术个性。

2. 从《预言》、《画梦录》的特色语言到人云亦云的颂歌。

我们再看一下何其芳,他的情况更为复杂些。这位在1930年代初,因诗集《预言》的缠绵悱恻和富有象征、隐喻意味,和散文集《画梦录》“超达深渊的情趣”(《大公报》文艺奖评语)受到文坛不断关注的诗人与散文家,接受左翼文艺思想影响并投身到解放区后,思想状态却一直处于矛盾之中,其核心也正是张扬自我与受批判后的否定自我的尖锐冲突,因而在其作品的语言上也分别打下不同的烙印。他的成名诗作《预言》,是他在19岁入北大哲学系时写的,开头的句子是:“这一个心跳的日子终于来临! / 你夜的叹息似的渐近的足音 / 我听得清不是林叶和夜风私语, / 麋鹿驰过苔茎的细碎的蹄声! / 告诉我,用你银铃的歌声告诉我, / 你是不是预言中的年轻的神?”这是渴望女神般的恋人将到来的内心独白,下边几节又想象恋人从温暖的南方到来,带来百花绿杨,他将烧起秋天的落叶为恋人歌唱,然而夜晚到恋人又将离去,最后是:“我激动的歌声你竟不听, / 你的脚竟不为我的颤抖暂停! / 像静穆的微风飘过这黄昏里, / 消失了,消失了你骄傲的足音! / 呵,你终于如预言中所说的无语而来, / 无语而去了吗,年轻的神?”^②这是作者幻想中爱的渴望与失望的交织,是带有鲜明艺术个性的语言表达。有评论说:“这19岁的青年,将他的朦胧的希望和理想塑造成了一个动人的年轻美丽的神的形象。诗歌从‘我’的角度写出了全神贯注的期待,微妙的谛听,用以暗示如痴如醉的渴望与相知。”^③可见,何其芳诗作的语言具有非常鲜明的艺术个性,也是他自我心灵的细腻表达,是不同于其他诗人的独有的语言风貌。再看他1936年获得《大公报》文艺奖金的散文集《画梦录》中的《梦后》,开始说梦的神秘和美丽,家乡的“梦花”如何好,能使人记起一年所做的梦,接着又写了两个叫人迷惘而又美丽的梦境,一是自己心目中的友伴要远嫁,二是那穿灰翅色衣衫的人变为燕子入梦。接着两个梦合而为一,梦中人成了画中的“年轻的殉道女”。然而梦醒后却是像地狱一样的黑暗了。作者的语言体现着作者内心的苦闷和鲜明的个性色彩:“把钥匙放进锁孔里,旋起一声轻响,我像打开了自己的狱门,迟疑着,无力去摸索那一室之黑暗。我甘愿是一个流浪者,不休止的奔波,在半途倒毙。那倒是轻轻一掷,无从有温柔的回顾了。”^④作者把梦境和梦后的环境写出了毫不相似的感觉上的反差,恰切地反映出了他当时在心灵上的空虚失落和寂寞哀愁。此后,何其芳又出过《刻意集》、《还乡杂记》、《星火集》、《星火集续篇》等集子,艺术风格在逐渐变化。变化最大的,是到延安后写的《星火集》和《星火续集》,思想上虽从狭小的自我小圈子跳出来,着力写人民军队和边区百姓的生活和自己在延安生活的剪影,在语言修辞方面已由纤巧、雕饰向明白、平易方面发展,早期强烈的个性色彩则逐渐淡化了。有评论说:“他的散文在平易自然中也表现了对革命人民的真情,也有激励人的作用,但是,在其后期散文中也有一个偏向,即注重于抒发对客观事物的实感,而极少抒发对自身经历的真

① 丁玲:《我的生平与创作》,第55页。

② 何其芳:《预言》,《何其芳选集》第1卷,成都:四川人民出版社,1979年,第3—4页。

③ 章子仲:《何其芳散论》,《何其芳研究专集》,成都:四川文艺出版社,1986年,第373页。

④ 何其芳:《梦后》,《何其芳散文选集》,天津:百花文艺出版社,2004年,第11页。

情。他着重于写‘他’、‘他们’，而不敢大胆地写‘我’。”^①这种变化的原因，据周扬分析：是因为“其芳同志到解放区以后，特别是经过1942年延安整风运动，思想上发生了一个突变，一个飞跃。……认定‘一个今天的艺术工作者必须是一个在政治上正确而且坚强的人’，努力在革命实践中改造着自己。他的诗文这时有了崭新的面貌”^②。但是，由于延安整风时对他的批评，加上他在“延安文艺座谈会”之前的2月在《解放日报》文艺栏发表的《叹息三章》和在4月发表的《诗三首》也遭到了批评，批评者主要说他“表现自我，感情不健康”^③，于是他便在《改造自己，改造艺术》中完全否定了旧的自我，他说自己“以为既已走到无产阶级队伍中来了，跟着走下去就成了，还会有什么问题呢，殊不知自己旧我未死，心多杂念，不但今天在革命队伍中步调不一致，甚至将来能否不掉队还很可担心”。“整风以后，才猛然惊醒，才知道自己原来像那种外国神话里半人半马的怪物，一半是无产阶级，还有一半甚至一多半是小资产阶级，才知道一个共产主义者，只读过一些书本，缺乏生产斗争知识与阶级斗争知识，是很可羞耻的事情。”^④诚然，向工农兵学习并靠拢，参加生产活动与投入当时的阶级斗争与民族解放战争无疑是正确的，但是，并不等于让作家、诗人抹煞掉自己的艺术个性，在文学语言上完全消解自我。如1942年何其芳写的《我把我当作一个兵士》，还只是消解自我，否定旧我的表态：“我把我当作一个兵士，/我准备打一辈子的仗。//当我因为碰上了工作中的困难而烦恼，/当我因为疲乏而感到生活是平凡而且单调，/我就想我是一个兵士，/一个简简单单的兵士。”^⑤而抗日战争胜利后，就基本上加入了唱颂歌的行列，1946年写的《新中国的梦想》和建国初写的《我们最伟大的节日》，尽管有些句子，有作家内心激情的流露，但已毫无艺术个性可言了，如《新中国的梦想》中的一节：“‘中国人民面前现在还有困难，/将来还会有很多困难，/但是中国人民不怕困难！’/何等有力的声音！/何等坚强的信心！”^⑥这种标语口号式的语言，对何其芳来说是不情愿的，他并不愿意完全放弃自我，因而又在1952年至1954年写了抒发内心苦痛的《回答》一诗，这是赠给关心他、崇敬他的一位友人的，诗里有这样的句子：“一个人劳动的时间并没有多少，/鬓间的白发警告着我四十岁的来到。/我身边落下树叶一样多的日子，/为什么我结出的果实这样稀少？/难道我是一颗不结果实的树？/难道生长在祖国肥沃的土地上，/我不也是除了风霜的吹打，/还接受过许多雨露，许多阳光？”^⑦由于诗中有忧郁情绪的流露，所以又遭到了一次猛烈的批评，说他的诗在感情上同群众的感情有距离，是失败的诗篇，是“被个人小小得失而压伤了诗的翅膀”^⑧，等等。加上以后他又同卞之琳提倡现代格律诗，1958年在“大跃进民歌”运动中又遭到了不少批评。从此，他就完全收敛了自己的艺术个性和表现自我的语言风格，在从事古典文学研究之余，完全投入写赞歌的行列。如六七十年代写的一些悼念革命领袖及友人的诗和控诉“四人帮”一伙罪行的诗，就毫无艺术个性可言了。这不但是作家、诗人个人的悲剧，也是国家民族在一个时代的大悲剧。

3. 从鲜亮的个性化诗行到模式化的语言堆砌。

现在再研究一下诗人艾青的创作历程。自他1933年第一次以艾青的笔名从狱中寄出长诗《大堰河——我的褓姆》并在《春光》杂志上发表后，立即引起了诗坛的极大关注，他鲜明的艺术个性、独特的语言风采倍受称赞。他是最重视诗歌语言个性化的诗人之一。他特别强调诗歌语言的重要性，说：“诗是艺术的语言——最高的语言，最纯粹的语言。”^⑨而且更强调诗歌语言要有自己的思想感情，

① 叶公觉：《试论何其芳散文风格的演变》，《何其芳研究专集》，成都：四川文艺出版社，1986年，第574页。

② 周扬：《何其芳文集》序，见《何其芳研究专集》，成都：四川文艺出版社，1986年，第356页。

③ 吴时韵：《〈叹息三章〉与〈诗三首〉读后》，见《何其芳研究专集》，第537—542页。

④ 何其芳：《改造自己，改造艺术》，载于《解放日报》1943年4月3日。

⑤ 何其芳：《我把我当作一个兵士》，见《何其芳选集》第1卷，成都：四川人民出版社，1979年，第77页。

⑥ 何其芳：《新中国的梦想》，见《何其芳选集》第1卷，第97页。

⑦ 何其芳：《回答》，见《何其芳选集》第1卷，第113页。

⑧ 曹阳：《不健康的感情——何其芳同志的诗〈回答〉读后感》，《文艺报》1955年第5期。

⑨ 艾青：《诗论》，北京：人民文学出版社，1982年，第201页。

他说：“诗的语言必须饱含思想与情感，语言里边也必须富有暗示性和启示性。”^①要求诗的语言有饱满的思想感情，这正是诗的语言个性化的首要条件。他的成名作《大堰河——我的保姆》，是具有突出艺术个性的诗篇。在诗中，他是那样感激把他这个地主的儿子奶大、抚养大的乳娘大堰河，生动地描写儿时乳娘如何抚爱他，乳娘又如何在乳儿被领回家后，为他们家做着各种繁杂的劳动，并在年节如何忙碌，盼望乳儿来叫她一声“妈”。当乳娘去世后，作者又以异常悲伤的调子写道：“大堰河，今天，你的乳儿是在狱里，/写着一首呈给你的赞美诗，/呈给你黄土下紫色的灵魂，/呈给你拥抱过我的直伸着的手，/呈给你吻过我的唇，/呈给你泥黑的温柔的容颜，/呈给你养育了我的乳房，/呈给你的儿子们，我的兄弟们，/呈给大地上一切的，/我的大堰河般的保姆和她们的儿子，/呈给我如爱她自己的儿子般的大堰河。”^②这具有浓烈感情的诗句正是诗人艾青自我个性的展现，而其语言叙述方式，也是艾青登上诗坛后决不与他人雷同的风格。此后，他写的许多咏叹人民苦难和歌唱光明的诗，也是具有浓烈感情而又用深沉的语调加以表达的作品。但 1942 年春，他在《解放日报》上发表的《了解作家，尊重作家》的文章，因强调作家的独立自主意识，同丁玲、王实味的文章一同遭到了批判。他在文中用生动的语言说：“作家并不是百灵鸟，也不是专门唱歌娱乐人的歌妓。他的竭尽心血的作品，是通过他的心的搏动而完成的。他不能欺瞒他的感情去写一篇东西，他只知道根据自己的世界观去看事物，去描写事物，去批判事物。在他创作的时候，就只求忠实于他的情感，因为不这样，他的作品就成了虚伪的，没有生命的。”而且特别强调：“作家除了自由写作之外，不要求其他的特权。”^③这种见解无疑是正确的。但经过延安整风，他不但检讨了自己观点的“错误”，而且同他人一道批判王实味和为王实味鸣不平的萧军，决心放下知识分子的“臭架子”，去拜工农为师，诗人以前的自我个性彻底泯灭了。于是，这个“出身于地主的儿子”，也去开荒种地，并深入到吴家枣园农民劳动模范吴满有家去采访学习，写出了歌颂这位边区劳模的九章长诗《吴满有》。此后还努力学习当地百姓的秧歌剧，阐述陕北秧歌剧的各种特点，又写出了长篇文章《秧歌剧的形式》，经毛泽东审阅后，印成了单行本，作为“教本”使用。为此，他获得了很高的荣誉，被边区政府授予“甲等模范文化工作者奖状”，并获奖金 5 万元^④。无疑，他深入劳动群众并歌颂他们，并没有什么错儿。但他的艺术个性被抹掉了，真正成了自己曾批评过的“百灵鸟”和学舌的鹦鹉了。如那首长诗《吴满有》，诗中先写吴满有的苦难经历，后写他翻身后如何耕种，获得丰收，成了劳模。所谓诗的语言基本和通讯报道差不多。如第八章中的一节：“今年过春节，/文化界请你上延安；/好多机关请你吃酒，好多会请你发言，/你一开口，总是说：/咱边区好，/公家好，/毛主席好，/毛主席的计划好。”^⑤诗人的自我艺术个性再也找不见了。好在艾青的中西方文化底蕴深厚，建国初期，在和平安定的环境下又写了一部分好诗。经过了 1957 年“反右”和“十年动乱”，复出后所出版的《归来的歌》，又恢复了他的艺术个性。这种不同时代打在他身上的烙印，是非常值得人们思索的。

二、从语言的多色彩、多声部到不自觉的理念化抽象化

1. 从多层次着色的语言到抽象的“鉴定式”描写。

左翼作家们，特别是后来奔赴延安解放区的知名作家，在登上文坛之前，都受过良好的语言文字的训练，因而，他们运用语言的功力和技巧是很高的。为了表达思想感情，他们会调动多种艺术手段，达到作品语言的形象化和富有质感。人们在阅读他们的作品时，会感觉到是一幅幅多色彩的图

① 艾青：《诗论》，第 203 页。

② 艾青：《大堰河——我的保姆》，见《艾青诗选》，北京：人民文学出版社，1979 年，第 11 页。

③ 艾青：《了解作家，尊重作家》，见《艾青专集》，南京：江苏人民出版社，1982 年，第 324—325 页。

④ 《抗日战争时期延安及各抗日民主根据地文学运动资料》，太原：山西人民出版社，1983 年。

⑤ 艾青：《吴满有》，见《艾青全集》第 1 卷，石家庄：花山文艺出版社，1991 年，第 651 页。

画或多声部的交响音乐。但是,当他们在自己的创作历程中,遇到某些政治风浪的冲击,或特殊的政治环境的压抑,在他们丧失了自己的艺术个性后,作品的色彩感和音乐感也就消失了,形象性也大为减弱了。我们前边重点分析的三位作家和诗人莫不如是。正如意大利中世纪伟大作家但丁所说:“语言作为工具,对于我们之重要,正如骏马对于骑士的重要。最好的骏马适合于最好的骑士,最好的语言适合于最好的思想。”^①上述几位作家都理解这一点,所以写出了许多感人的在文学史上很有价值的作品,而后遇到挫折,自觉或不自觉地在创作原则和方式上转型,写出一些毫无光彩的作品,为人们留下了深刻的教训。

先看丁玲。这位以短篇小说名世、被1930年代文坛关注的女作家,散文也写得很漂亮。如她最早引起人们注意的散文《五月》,写了重大的社会题材——写中国人民的苦难和耻辱,写对帝国主义、封建主义和官僚资本主义的愤恨,作家借五月的风吹过上海的一个个角落,运用蒙太奇式的画面,“形象地反映了大革命失败后两个阶级激烈搏斗的形势,深刻揭示了新的革命高潮即将到来的时代特征,整篇作品充满着一种健康、乐观的深情和画意。这是一篇构思巧妙、出手不凡之作,显示了丁玲善于从大处着眼,小处落笔的散文写作才能”^②。为了创造这一艺术境界,丁玲特别注意加强语言的色彩感和音响效应。如《五月》中这样的句子:“恬静的微风,从海上吹来,踏过荡荡的水面;在江边的大厦上,飘拂着那些旗帜,那些三色旗,那些星条旗,那些太阳旗,还有那些大英帝国的旗帜。”“这些风,静静的柔风,爬过了一些花园,飘拂着新绿的树丛,飘拂着五月的花朵,又爬过了凉台,蹿到一些淫猥的闺房里。一些脂粉的香,香水的香,肉的香。”又如:“这些风,轻轻地也吹散这几十处,几百处从烟筒里喷出的滚滚的浓烟,这些污损了皎皎的星空的浓烟。风带着煤烟的气味,也走到那些震耳的机器轧响的厂房里,整千整万的劳力在这里消耗着,血和着汗,精神和着肉体,呻吟和着绝叫,愤怒和着忍耐,风和着臭气,和这煤烟在这挤紧的人群中,便停住了。”^③可见,作者在语言的运用上,是很注重色彩和音响的,这对增加语言的形象性大有裨益。以后,丁玲赴陕北解放区后,由于和最基层的人民群众接触较多,注重向群众语言学习,在短篇小说《一颗未出膛的枪弹》、《我在霞村的时候》,散文《彭德怀速写》、《冀村之夜》、《马辉》、《风雨中忆萧红》等有影响的作品中,语言风格已开始向朴素、通俗方面转化,只少了某些色彩感、音乐感强的语句,形象性尚未减弱。然而,正如前边所说,由于《“三八”节有感》受到了批评,加之延安整风运动中对她的更为严厉的批判,她开始否定了“旧我”,连同一些有益的艺术描写手段和语言中的修辞方法也舍弃了,从而写出了像《田宝霖》那样没有文采的作品。作品中不仅看不到作家独特的艺术个性,而且具有某种理念化、抽象化的倾向,令人感到遗憾。在另一篇富有生活气息的散文《三日杂记》中,尽管也有一些朴素的生活画面的描绘,同时也不乏抽象概念的句子,如描写麻塔村老村长茆克万的一段文字:“他是一个有办法的人。麻塔村年时还有吵架的事,今年就没有了。二十九家人有二十五辆纺车,是二乡妇纺最好的村子。荒地已经开了一百五十垧,超过了三十垧。这数目字是乡上调查出的,靠得住。他立有村规,要是有谁犯了规,盛在家里不动弹,就要把他送到乡里当二流子办。全村人对他领导的意见证明了乡长告诉我的话没有错:‘茆克万是二乡最好的一个村长。’”^④从作家的叙述语言中,当然可以看出这是一位好村长,但却因为语言缺乏形象性,只是抽象地说明,便不能给读者留下什么印象,因而,也不会使人感动。只能证明作家在某个时期写了什么作品,作品的内容是什么。这篇散文同《田宝霖》一文一样,叫人感到文章中缺乏了作家的灵魂,这不能不说是一种历史的教训。

2. 从多色彩多音响的语言到政论式的说教。

① 转引自薛菲编:《外国名家谈诗》,杭州:浙江人民出版社,1986年,第77页。

② 武在平:《〈丁玲散文选集〉序言》,天津:百花文艺出版社,2004年。

③ 丁玲:《五月》,见《丁玲散文选集》,第1—3页。

④ 丁玲:《三日杂记》,见《丁玲散文选集》,第58页。

如前所述,何其芳又比丁玲的变化复杂得多。因他大部分时间都处于一种矛盾的心态中,作品的语言也必然随着变化。但有一点是肯定的,即他在延安整风运动之后,思想上产生变化而否定自己过去的一切后,作品语言也同样失去了光彩。现在不妨再看看他早期的作品。如1930年代初写的《欢乐》一诗,这是一首英式十四行诗,是写自己对获得爱情的欢乐的渴望:“告诉我,欢乐是什么颜色?/像白鸽的羽翅? 鸚鵡的红嘴? /欢乐是什么声音? 像一声芦笛? /还是从簌簌的松声到潺潺的流水? //是不是可握住的,如温暖的手? /可看见的,如亮着爱怜的眼光? /会不会使心灵微微地颤抖? /或者静静地流淌,如同悲伤? //欢乐是怎样来的? 从什么地方? /萤火虫一样飞在朦胧的树阴? /香气一样散自蔷薇的花瓣上? /它来时脚上响不响着铃声? //对于欢乐我的心是盲人的目, /但它是不是可爱的,如我的忧郁?”^①不仅有鲜明的色彩感,而且富有听觉上的乐感和嗅觉上的美味感。此外还用了一些象声词,并把抽象的“欢乐”形体化,使人读后难忘。可是延安整风运动之后,由于诗人对自己的否定,对新的创作道路模糊不清,从1940年到1950年就很少写诗了。偶尔写出来的几首,其理念化、抽象化也很重了。前边提到过的《新中国的梦想》是这样,被写进了《中国当代文学史》的《我们最伟大的节日》中的某些章节也是这样。如第四节中的句子:“蒋介石,帝国主义和封建主义杂交而生的蒋介石, /现代中国人民的灾难的代名词, /他用血来吓唬我们, /他把中国人民的血染遍了中国的土地, //但中国人民并没有被征服。 /前年十月, /毛泽东指挥我们开始大进军, /并颁布了一连十五个‘打倒蒋介石’的口号。 /那是中国人民在心里郁结了许多年的仇恨。 /那是最能鼓舞我们前进的动员令。”^②这似乎是社论的语言,诗的形象感消失了。至于散文,也同样存在上述情况。如1933年写于北京的带有忧郁思想情结的《雨前》,写春雨到来之前周围的景色及自己忧郁的心境,色彩感、音响感也是很突出的:“最后的鸽群带着低弱的笛声在微风里划一个圈子后,也消失了。也许是误认这灰暗的凄冷的天空为夜色的来袭,或是也预感到风雨的将至,遂过早地飞回它们温暖的木舍。 //几日的阳光在柳条上撒下的一抹嫩绿,被尘土掩埋得有憔悴色了,是需要一次洗涤。还有干裂的大地和树根也早已期待着雨,雨却迟疑着。 //我怀想着故乡的雷声和雨声。那隆隆的有力的搏击,从山谷返响到山谷,仿佛春之芽就从冻土里震动,惊醒,而怒茁出来。细草样柔的雨声又以温存之手抚摸它,使它簇生油绿的枝叶而开出红色的花。这些怀想如乡愁一样萦绕得使我忧郁了。”^③黄昏雨前的自然景色写得真切动人,也和作者的心境相契合,语言的生动性和形象性给读者的心灵造成撞击。类似的作品还有《黄昏》、《迟暮的花》等。一些写人物的散文,形象的质感也是很强的。何其芳初到延安,虽说参加了革命工作,火热的激情仍不忘以较形象的语言表达,1938年冬写的《我歌唱延安》即给人较深的印象。但进入1940年代,经过延安整风运动,并因《叹息三章》和《诗三首》受到批评和冲击,自己在矛盾心情中否定了“旧我”之后,不但一些诗作缺乏了艺术光彩,语言走向了理念化和抽象化,就连一些记叙革命元老和著名将领的散文作品,语言的魅力也大为减弱。如写于1940年代末的《吴玉章同志革命故事》和1970年代的《回忆朱总司令》等作品,其语言已与通讯报道没有两样了。诚如有的评论家所说,何其芳早期的散文虽然在语言上很精美,但他“关在个人的小天地里,视野狭窄,他只是为自己而写散文,抒个人的悲愁寂寞之情”^④。尽管如此,他的艺术个性和语言上多姿多色的形象性却是很鲜明的。但进行“自我否定”之后,他在语言上即向理念化、抽象化转型了。

3. 从以画家的手笔写诗到空洞口号式的呐喊。叶公觉在《试论何其芳散文风格的演变》中指出,艾青的经历和何其芳有相同之处,但他受到的打击更为严重。他不仅仅在延安整风运动中受到

① 何其芳:《欢乐》,见《何其芳选集》第1卷,第7页。

② 何其芳:《我们最伟大的节日》,见《何其芳选集》第1卷,第107页。

③ 何其芳:《雨前》,见《何其芳散文选集》第1页。

④ 叶公觉:《试论何其芳散文风格的演变》,见《何其芳研究专集》第574页。

批判,而且在1957年还被打成“右派”,下放到北大荒和新疆建设兵团去“劳动改造”。他创作前后期在诗歌语言上的变化,也值得人们进行研究。从他在1930年代登上诗坛伊始,就一直在诗的语言形象化上下功夫。他说:“诗的创作上的问题,语言是最重要的问题之一。”“较永久的语言,不受单一的事物所限制的语言,是形象化的语言,也就是诗的语言。”^①可见,形象化又是诗歌语言的核心。如何做到形象化呢?有评论说:“艾青从敏锐的感觉出发,充分地发挥了联想作用,从而着力构造富有声、光、色、热的感觉的新奇的形容词或短语来作定语,因而使得被修饰的名词具体而可感。”^②因而,他对于不同的事物运用不同的色彩,用“紫色”形容痛苦庄重的事物;用“土色”表示忧郁;用“黑色”形容“破败”等。这就增加了诗歌语言的色彩感。如他写于1938年抗战初期的名篇《北方》:“不错/北方是悲哀的。/从塞外吹来的/沙漠风,/已卷去北方的生命的绿色/与时日的光辉/一片暗淡的灰黄/蒙上一层接不开的沙雾;/那天边疾奔而至的呼啸/带来了恐怖/疯狂地/扫荡过大地;/荒漠的原野/冻结在十二月的寒风里,/村庄呀,山坡呀,河岸呀,/颓垣与荒冢呀/都披上了土色的忧郁……。”^③这忧郁的色彩,悲哀的国土,正是因为日寇的入侵造成的。为了写出北方的悲哀和忧郁,诗人用了一些暗淡、凄冷的色彩。而当他要歌唱光明的到来,所写的一系列关于太阳的诗,又用了明亮的、耀目的色彩,如《向太阳》中的句子:“是的/太阳比一切都美丽/比处女/比含露的花朵/比白雪/比蓝的海水/太阳是金红色的圆体/是发光的圆体/是在扩大着的圆体。”^④可见,艾青对语言中色彩的运用是很精当的。同样,为了增加语言的形象感,不但在语句的格律上增强音乐效果,而且在词语的选择上,也把一些带有音响特点的词汇拿来表达其内心的激情。如歌颂抗日志士的《吹号者》中的一段:“于是,惨酷的战斗开始了——/无数千万的战士/在闪光的惊觉中跃出了战壕——/广大的,激剧的奔跑/威胁着敌人地向前移动……/在震撼天地的爆炸声里,/我们的吹号者/以生命所给予他的鼓舞,/一面奔跑,一面吹出了那/短促的,急迫的,激昂的,/在死亡之前决不中止的冲锋号,/那声音高过了一切,/又比一切都美丽。”^⑤这几个动作构成的火热的冲杀场面,蕴含着作用于读者听觉的一系列词语,从而增添了诗句的音乐感。特别是那急促的节奏,也激荡着人们的心弦,读这一段诗,不亚于听一首激奋的叙述楚汉相争的琵琶曲《十面埋伏》。然而,正如前面所述,艾青到延安后,经历了整风运动,接受了对他所写的《了解作家,尊重作家》一文的批判,和丁玲、何其芳一样,在否定自己过去的思想感情时,也放弃了一贯主张的“诗要形象思维”的创作原则,在一种独特的政治氛围中,心甘情愿地去写自己不熟悉的工农大众的生活,语言上不但丧失了自己的艺术个性,而且许多必不可少的使诗句形象化的修辞手段也弃而不用了。前边论述到的长诗《吴满有》即是典型的一例。再如1943年所写的《起来,保卫边区》中的段落:“进攻边区的炮声响了!/火光照红了南方的天空,/起来吧,全边区的人民,/为自己而武装起来!//边区是我们的家乡,/是人民武装八路军的后方,/是华北抗战的供应站和仓库,/是人民政党共产党中央的所在地,/是中国民主政治的苗圃,/是革命理想的花园,/是人民自己所创造的天地。”^⑥诗人令人羡慕的语言形象化已丧失了,当然也不会有什么色彩感和音乐感,只是如实地说大道理,这样的诗句自然不会感动人。此后他写的庆祝抗战胜利的《狂欢的夜晚》稍好些,但总体看也有上述不足。1950年他又恢复了自己的艺术感觉,写出过几组形象性强的抒情诗,但好景不长,由于1957年所遭受的厄运,又停止了创作,直到20年后新时期到来才恢复了艺术青春。从这一点看,他又比何其芳醒悟得彻底,这是诗人之幸,也是时代之幸。

① 艾青:《诗论·语言》,见《诗论》,第202—203页。

② 骆寒超:《论艾青的诗歌艺术》,见《艾青专集》,南京:江苏人民出版社,1982年,第537页。

③ 艾青:《北方》,见《艾青诗选》,北京:人民文学出版社,1979年,第60页。

④ 艾青:《向太阳》,见《艾青诗选》,第107页。

⑤ 艾青:《吹号者》,见《艾青诗选》,第82页。

⑥ 艾青:《起来,保卫边区》,见《艾青全集》第1卷,第661页。

三、作家们语言转型后在修辞和句式上的具体演变

上述几位作家从国统区进入延安解放区后,经受的整风运动和政治批判,不但使他们的世界观和艺术观发生了很大的转变,而且也给他们的作品带来很大的变化。这不但体现在创作个性的淡化和语言形象化的削弱,而且在修辞手法和句式结构方面也产生了相应的变异。这种变异并非指其1942年至全国解放后的全部作品,而是指其某些有影响的代表作。在这些作品中也并非每一段每一节皆如是,这里说的是其中部分章节中体现出的一种倾向。这是他们的作品中前所未有的。

古代文学批评家刘勰曾说:“夫人之立言,因字而生句,积句而成章,积章而成篇。篇之彪炳,章无疵也;章之明靡,句无玷也;句之清英,字不妄也;振本而末从,知一而万毕矣。”^①(《文心雕龙·章句》)这里既强调了篇之重要,也说明了字句是组成文章的基础,因而,修辞和句法的优劣,也决定着作品的高下和成败。由此可见,考察丁玲、何其芳、艾青等革命作家在修辞和句式上的流变可以获得有益的启示。

1. 多以平板的叙述语词代替生动的描写语词。

上述几位作家早期的作品都在语言的修辞方面颇为讲究,对环境、人物和自我心理解剖都有很多生动的描写语词;当他们的艺术观随着世界观、人生观变化之后,其在语言的修辞方面就很不讲究了,平板、直白的叙述语词代替了生动的描写语词。鲁迅说:“但我以为一切文艺固是宣传,而一切宣传却并非全是文艺,这正如一切花皆有色(我将白也算作色),而凡颜色未必都是花一样。革命之所以于口号,标语,布告,电报,教科书……之外,要用文艺者,就因为它是文艺。”^②这就深刻地阐明了文艺最根本的特质是不同于标语口号式的政治宣传的,它强调的是生动感人的形象性。而上述几位作家转型后的修辞特点就同鲁迅的主张南辕北辙了。且举几例:

如丁玲《三日杂记》中写村上妇女比赛纺线的一段文字:

评判的结果,几个车子修理好了的都有了进步,棉条卷得好的线都纺得比较匀。大家这才相信纺线有很多门道。大家都争着留我们到她们家去吃晚饭,要我们帮助她们修理车子,卷棉花条。^③

如照丁玲以前的笔法,必然有许多生动的语词描写比赛热烈红火的场面。但这里只是运用一般化的报章语词,平板地叙述事情的经过。而在她1936年冬刚到延安解放区不久写的《彭德怀速写》一文中,写彭德怀和群众谈话一段,文字不多,却异常生动感人:“拥着一些老百姓的背,揉着他们,听老百姓讲家里的事,举着大拇指在那些朴素的脸上摇晃着说:‘呱呱叫,你老乡好得很……’那些嘴上长得有长胡的也会拍着他,或将烟杆送到他的嘴边,哪怕他总是笑着推着拒绝了。”^④一幅军民鱼水情、将军与百姓亲如一家的图画,生动地展现在我们面前。1942年以后,丁玲笔下这种动人的描写语词越来越少了。

又如何其芳。他在1945年写的《记贺龙将军》一文中,检讨了自己不愿在前方作宣传,而想回延安写作的思想矛盾:

后来经过了延安的整风运动,我们能够明确地客观地清算这段个人的历史了。而且我痛切地感到,作为一个革命的军事家,革命的政治家,无不经过多次的残酷斗争,战场,监狱,负伤,毒刑,挫败了而又重来,出生入死,艰苦备尝,然后他所从事的事业才可能显著的发展与成功,而作

① 《文心雕龙注》,北京:人民文学出版社,1958年,第570页。

② 鲁迅:《文艺与革命》,见《鲁迅全集》第4卷,北京:人民文学出版社,1957年,第68页。

③ 丁玲:《三日杂记》,见《丁玲散文选集》,第73页。

④ 丁玲:《彭德怀速写》,见《丁玲散文选集》,第9页。

为一个革命的作家,加之又处在战争的时代,难道却可以没有一种大无畏的精神,经历多种的困难与危险,就能写出反映这个伟大的时代的作品吗?^①

这段叙述文字可以说是平板枯燥的,用的都是现成的报章上或总结报告中的语词。而他在1930年代初写的《独语》,却用了一些生动的词语描写内心的惆怅与矛盾:

……我曾经走进一个古代的建筑,画檐巨柱都争着向我有所诉说,低小的石栏也发出声音,像一些坚忍的深思的手指在上面呻吟,而我自己倒成了一个化石了。^②

这里边除了有很多富有质感的描写语词,在修辞上还用了拟人化的手段,更使人沉浸其中。这和《记贺龙将军》中的用词是大不相同的,后来的变化不能不说是作家才能的缺失。

再说艾青,他在1940年代中后期的作品中,同样在语词运用上陷入平板叙述的框框,少了他在诗中那些生动活泼的描写语词。如他在1942年秋写的一首有政治内容的诗《希特勒》中,除了第一段开头用了些一般化的描写词语写了这个杀人魔王的衣着和项颈暴起的筋络和因发怒涨红的脸外,其余多是平板乏味的说明或叙述的语词。比如这一段:

在他的血管里流着的不是血液/而是对于人民的轻蔑和仇恨:/支配他的神经的不是同情,/而是出发于嫉妒的野心:/占据他的脑子的不是理想,/而是无尽的自私与贪婪。^③

尽管作者用了轻蔑和仇恨、嫉妒、自私和贪婪的贬义语词,却难以激起人们对这个法西斯头子的愤恨之情。而同样是写人物的诗,如他在1939年写的《乞丐》中的后两节:

在北方/乞丐用固执的眼/凝视着你/看你在吃任何食物/和你用指甲剔牙齿的样子//在北方/乞丐伸着永不缩回的手/乌黑的手/要求施舍一个铜子/向任何人/甚至那掏不出一个铜子的兵士。^④

这是一幅悲哀凄凉的画面,写出了战乱中流离失所的人们变成乞丐后的痛苦的生活命运。其中用了许多生动的动词,重点写乞丐由于饥饿凝视人们吃食物的目光和伸出乌黑的手向人们乞讨的动作,作者的用词似刀刻般刻在读者的心灵中。

2. 常以抽象无形的词汇代替具象有形的词汇。

上述几位作家在1940年代中期的语言“革命化”转型,在修辞方面还体现在常常以抽象无形的概念化词汇取代具象有形的词汇,作品语言形象性大为降低。郭沫若在谈到文学语言时曾说:“语言除掉意义之外,应该要追求它的色彩,声调,感触。同义的语言或字面有明暗、硬软、响亮与沉抑的区别。要在适当的地方用有适当感触的字。”^⑤在这里,郭沫若强调的就是语言的色彩、音响和形体,这是作品感人与否的重要条件。在本文的第二部分中,对此已有所论述,现在再从修辞运用的角度谈一下。

先看丁玲的作品。她在1950年代为苏联《文学报》写的《中国的春天》一文中,除了多用“胜利”、“红旗”、“欢呼”、“曙光”、“解放”、“万岁”一类抽象化的政治术语外,还在称赞劳动模范李顺达时写道:

他从一个普通农民,懂得了城乡关系,懂得了工人阶级的领导作用,懂得了要关心政治,学习马克思列宁主义!农村里在大量地使用新的技术和新的农具,他们从变工互助慢慢地走到农业生产合作社。^⑥

其中的“工人阶级”、“领导作用”、“政治”、“马克思列宁主义”、“技术”等词汇都是抽象的使人看不见

① 何其芳:《记贺龙将军》,见《何其芳选集》第1卷,第300页。

② 何其芳:《独语》,见《何其芳散文选集》,第7页。

③ 艾青:《希特勒》,见《艾青全集》第1卷,第591页。

④ 艾青:《乞丐》,见《艾青诗选》,第71页。

⑤ 郭沫若:《怎样运用文学语言》,见《沫若文集》第13卷,北京:人民文学出版社,1957年,第25页。

⑥ 丁玲:《中国的春天》,见《丁玲散文选集》,第133页。

摸不到的,似乎是在写一篇关于农业合作化的社论,读后索然无味。而她在早期散文《五月》和延安整风前写的《风雨中忆萧红》中所用的词汇就大不相同。如后一篇中的一段文字:

流着一点温柔的泪,那些天真、那些纯洁、那些无疵的赤子之心,那些轻微的感伤,那些精神上的享受都飞逝了,早已飞逝得找不到影子了。这个飞逝得很好,但现在是什么呢?是听着不断的水的絮聒,看着脏布也似的云块,痛感着阴霾,连寂寞的宁静也没有,然而却需要阿底拉斯的力背负着宇宙的时代所给予的创伤……^①

作家用了一系列带有感情色彩或具象化的比喻词汇,写出自己对萧红深切的怀念之情和内心的悲哀,令人心动,这和前边所引的文字形成了鲜明的对比。

同样,何其芳的诗歌散文,在选用词汇方面前后也大不相同,如1946年写的《新中国的梦想》一诗,其中第六节是歌颂领袖的:

他把中国人民的梦想/提高到最美满/他又以革命的按部就班/使最险恶的路途变成平坦。/五千年积累的智慧,/一百年斗争的英勇,/在他身上成熟,/在他身上集中,/我伟大的民族/应有这样伟大的领袖出现!^②

在这十行诗中,就有“梦想”、“提高”、“美满”、“革命”、“按部就班”、“智慧”、“英勇”、“成熟”、“集中”、“伟大”(二次出现)等抽象概念的词汇,读这样的诗行自然不会受感动。而他在1938年写的《成都,让我把你摇醒》,是同样具有政治内容的诗,但在遣词造句上,却极富有质感,如其中一节:

于是卢沟桥的炮声响了,/风瘫了多年的手臂/也高高地举起战旗反抗,/于是敌人抢去了我们的北平、上海、南京,/无数的城市在他的蹂躏之下呻吟,/于是谁都忘记了个人的哀乐,/全国的人民连接成一条钢的链索。^③

这里,写人民对日本侵略者的反抗斗争,写敌人对祖国大地的蹂躏,写抗日军民的团结,都运用了“视觉性”、“听觉性”、“触觉性”很强的词汇,给人以深刻的印象,和后来的《新中国的梦想》一类的政治诗相比,词汇的选择是截然不同的。

而作为一直提倡形象思维的诗人艾青,他在1940年代中后期至建国前的不少诗作,却违背了他一贯的主张,也在词汇的选择方面走向了抽象化、概念化,告别了词汇的具象和有形的表达,如当时受到好评与表扬的长诗《吴满有》中的段落:

吴满有瞧不起那种二流子;/吴满有是个好公民——/凡是公家事,/你总拥护,/总是宣传;/凡是政府号召,/你总抢先响应。^④

在这七行诗中,就有“公民”、“公家事”、“拥护”、“宣传”、“号召”、“响应”等没有形体感的词汇,使人有如读分行的“政论”和一篇泛泛的通讯报道。而他在1939年写的另一首叙事诗《他死在第二次》,写那位伤兵出院后渴望战斗的内心痛苦,词汇颇有具象感:

他想着又走着/步伐显得多么不自然啊/他的脸色很难看/人们走着,谁都不曾/看见他脸上的一片痛苦啊/只有太阳,从电杆顶上/伸下闪光的手指/抚慰着他的惨黄的脸/那在痛苦里微笑着的脸……^⑤

诗行中虽也有“痛苦”等抽象词汇,但作者却用“一片”的数量词使它形体化了。而写太阳的光照,又用了拟人化的修辞手法,使人读后脑海中立刻贮存下深刻的印痕。这和《吴满有》中的词汇运用是判若两人的笔墨。

3. 简单、直接的句式代替繁富、曲折的句式。

① 丁玲:《风雨中忆萧红》,见《丁玲散文选集》,第35页。

② 何其芳:《新中国的梦想》,见《何其芳选集》第1卷,第101页。

③ 何其芳:《成都,让我把你摇醒》,见《何其芳选集》第1卷,第30页。

④ 艾青:《吴满有》,见《艾青全集》第1卷,第644页。

⑤ 艾青:《他死在第二次》,见《艾青诗选》,第89页。

作家们在语言上转型后,不但在一些作品的修辞方法上发生了变化,由形象生动变为抽象枯燥,而且在句子的形式上也有新的变异,那就是由繁富曲折变为简单直线。这并不是指他们所有的作品,而是说在部分作品中有这一倾向,这就减少了人们阅读时思考回味的余地。这也许是他们的艺术观发生变化后,认为文艺要“为工农兵服务”,就必须让他们能看懂,因而,一些生僻、亮丽的词汇减少了,换成了通俗的大众化的语汇,复杂多变的句式也被简单化的句式代替。这一努力,虽不应一概否定,但是使作品的韵味和艺术品味降低却是显而易见的。试举几例加以说明:

其一,丁玲早、中期句式运用的不同。

早期的,如短篇小说《梦珂》中写梦珂回故乡同父亲喝酒的场景:

喝酒的时候,两人便说起梦话来。父亲只想再有像从前的那末一天,等到当日那般朋友又忘形的向他恭维的时候,然后自己尽情的去辱骂他们,倾泻这许多年来所尝的人情的苦味……^①

“父亲只想再有像从前的那末一天”是说明核心意思的主要句子,后边连带的三个句子都是说明父亲盼望重新回到过去的时光,内里又有几层意义上的转折。句子可谓繁富多姿,内涵丰厚。在她早期作品中,这样的句子是不少的。

中期的,如1950年所写的《一个真实人的一生——记胡也频》,是一篇很长的怀念文章,内容很多,总体上看也有浓厚的感情,但许多句子已走向单一的线性的表达:

这样的人,永远值得我怀念,永远为后代的模范。二十年来,我没有一时忘记过他。我的事业就是他的事业。他人是死了,但他的理想活着,他的理想就是人民的理想,他的事业就是人民的革命事业……^②

语词不但抽象、概念化,句式也是简单缺乏变化的。

其二,何其芳早、中期句式的变化。

对何其芳来说,丁玲式的问题同样存在。他早期的散文虽然有某些欧化或古文痕迹,但是句式的多样性和复杂性却给读者增加了某种回味余地。如1933年夏写的《黄昏》中的句子:

我曾有一些带伤感之黄色的欢乐,如同三月的夜晚微风飘进我的梦里,又飘去了。我醒来,看见第一颗亮着纯洁的爱情的朝露无声地坠地。^③

其中,“我曾有……”一句,“我”是主语,“欢乐”是宾语,宾语前又加了多层次的定语,句式较繁复。下边又用两个句子修饰“欢乐”,很有味道。后边“我醒来……”等,也是富有变化的句式。像这样的句式,他早期散文中是很多的,然而,1940年代及其以后就很少运用了,略引1949年写的《吴玉章同志革命故事》一小段:

三月二十一日,上海工人第三次起义胜利。二十四日,北伐军第二军,第六军占领南京。这时长江上下游都打通了,革命声势极盛。^④

应该说,这篇文章总体上还是写得很详尽的。吴玉章大半生的革命业绩都写出来了。但是,全篇不但在修辞方法上平铺直叙,而且在句式运用上也多是直线的。这当然与所写内容有关,但不可否认,这种变化和作者整个艺术观和文风的转变是分不开的。

其三,艾青早、中期在句式运用上的演化。

艾青早期到中期的作品中,句式的变化不是很明显,但细细分析,仍可看出前后期的不同。他早期诗作的句式是多种多样的:排比、重复,反衬,补充等手法的运用时有转换,读来令人称赏。如:

① 丁玲:《梦珂》,见《丁玲选集》第2卷,第7页。

② 丁玲:《一个真实人的一生》,见《丁玲散文选集》,第122页。

③ 何其芳:《黄昏》,见《何其芳散文选集》,第5页。

④ 何其芳:《吴玉章同志革命故事》,《何其芳选集》第1卷,第324页。

“我是地主的儿子；/也是吃了大堰河的奶而长大的/大堰河的儿子”^①，这是补充式的扩展。

“太阳照着他们的脸/照着他们的/光洁的，年轻的脸/发皱的，年老的脸/红润的，少女的脸/善良的，老妇的脸。”^②先是补充，后是排比。

“你来自塞外的生客啊——/披着无光茸乱的干毛；/迈这笨拙的脚步，/你的眼光充满好奇；/而你流着唾沫的嘴，/又那么冷嘲似的笑着……。”^③后两句是前几句的反衬。

“你从什么时候沉默的？//从恐龙统治了森林的年代/从地壳第一次震动的年代//你已死在过深的怨愤里了么？//死？不，不，我还活着——/请给我以火，给我以火！”^④这里边既有问答，又有反复。

以上只是信手摘出几例，从中即可看出艾青诗作在句式上的多种变化。

而 1940 年代后，艾青的作品在语言上转型，表现在句式上，也从多变繁富走向了单一、线型的路子。现举一段《吴满有》中的句子：

“你小时候，/给人家拦羊，/挨打挨骂；/为了把羊喂饱，/你空着肚子，/从这山头，/爬到那山头。”^⑤这是平铺直叙式的简单化说明式的句子。

“进攻边区的炮声响了！/火光照红了南方的天空，/起来吧，全边区的人民，/为自己而武装起来！”^⑥这里的句子不但词汇抽象，无光彩，而且句式也缺少变化，是直线般地一排而下，感人力量自然缺乏。

综上所述，不少左翼作家以及后来奔赴解放区的作家，都曾以富有艺术个性和闪烁着艺术色彩的作品为人称道，但由于在此后的政治运动中受到了批评，甚至批判，或者受苏联“拉普”文学的影响，文学观念都发生了变化，往往把自己以往形成的艺术个性和语言表达方式加以否定，而力图去寻找一种新的艺术表现空间，然而他们对新的生活和随之而来的艺术表现手段又不熟悉，错误地认为只要写工农兵，只要按领导的指令去写作便不会错，因而造成了语言的“革命化”转型。这既是作家们自己的主观世界变化造成的，又和当时的历史环境影响分不开，而后者在某种程度上又起了主导作用。随着新时期的到来，不少作家开始了认真的反思，又恢复了艺术青春，但一大批早已作古的作家、诗人，创作经历及其遗憾之作，只能留给后人思索和研究了。

[责任编辑 立 华]

① 艾青：《大堰河——我的保姆》，见《艾青诗选》，第 7 页。

② 艾青：《向太阳》，见《艾青诗选》，第 112 页。

③ 艾青：《骆驼》，见《艾青诗选》，第 67 页。

④ 艾青：《煤的对话》，见《艾青诗选》，第 34 页。

⑤ 艾青：《吴满有》，见《艾青全集》第 1 卷，第 626 页。

⑥ 艾青：《起来，保卫边区》，见《艾青全集》第 1 卷，第 661 页。

从哲学预设到科学前提

——试论科学预设的合法化

魏屹东

摘要:预设是科学不可或缺的前提,但科学常常忽略预设,不是因为它们没有必要,而是因为它们语境特征的规定。从古希腊的自然哲学到康德的哲学,都不同程度地探讨了预设、证据和常识的关系,使得预设逐渐成为科学的合法和必要部分。康德之后的哲学,特别是从实证主义到逻辑经验主义,拒绝科学中的预设,而当代科学实在论则把预设看成是科学的必要组成部分,并给出精确的定义。

关键词:哲学;预设;科学;证据;常识

所谓预设(presupposition)就是把毫无疑问地认为是真的东西作为某个结论的前提,它是一种确定无疑的信念。在哲学上,预设往往是本体论和认识论的形而上学命题,比如世界由水构成,世界是有序的。在收集确定证据的意义上,预设往往难以得到证明,但可以通过诉诸常识经验来选择和揭示其意义。在实际科学研究中,科学家重视证据远超过预设,甚至常常忽略预设,因为在常识科学的语境中,科学所需要的预设不仅有意义而且无问题,并被看作理所当然。然而,“预设总是和我们一起,我们决不是在思考时才用到它们”^①。而且“按其本义来称谓的自然科学首先是以自然的形而上学为前提的”^②。虽然不同的问题可以有不同的假设和证据,但有相同的预设,而且预设是作为形而上学信念存在于科学中的。因此,合法化科学的预设应该是科学哲学的一项重要任务。本文拟就这一问题作一初步探讨。

在哲学史上,预设这个概念有不同的名称——假设、假定、推测、始点、先验信念、公理、前提、第一原理、第一哲学、第一真理。这些概念常常混用而不加区别。甚至使用这个概念而不解释时,它们会对其他主题,特别是对经验证据、科学目标、可靠性和范围以及科学真理,施加微妙而深刻的影响。

亚里士多德曾说:“在每一系统的探索中,存在第一原理,或原因,或成分,知识和科学导致获得这些知识。”^③他的形而上学被认为是第一哲学,即科学的预设是科学方法的基础,而科学方法是获得科学结论的手段。亚里士多德的理想科学由两部分构成:一是被认为必然真的第一原理;二是被保证为真的演绎推理。因此,亚里士多德的理想科学类似于欧几里德的几何学,前者从几条第一原理获得许多结论,后者从

作者简介:魏屹东,山西大学科学技术哲学研究中心、哲学社会学院教授(山西太原 030006)。

基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地重大攻关项目“语境实在论”(2007JJD20043)和教育部哲学社会科学重大课题攻关项目“现代归纳逻辑的创新功能与应用及其认知基础研究”(05JZD0008)。

① O'Hear, A. *An Introduction to the Philosophy of Science*. Oxford University Press, 1989, P54.

② [德]康德:《自然科学的形而上学基础》,邓小芒译,上海:上海三联书店,1988年,第5页。

③ Irwin, T. H. *Aristotle's First Principles*. Oxford University Press, 1988. P3.

几条公理获得许多定理。虽然亚里士多德的生物学和其他科学著作很少反映理想图式,但是它们像现代科学一样依赖系统的观察。

然而,亚里士多德关于预设和证据的论述是有问题的。一方面,他的科学实在论立场使他特别强调观察。因为他的科学目标是从“我们知道的”事物转向“自然知道的”事物,也就是从“现象”到“本质”。他相信“关于世界的事实决定陈述的真理,但反过来不是这样”,而且这种“解释的不对称……被认为是关于客观实在的真理的定义特征”^①。这样,事实决定真理,数据重于理论。另一方面,亚里士多德的科学包含许多信念,这些信念虽然控制科学家数个世纪,但只不过是缺乏证据支持的预设之信念,比如天体运动的轨迹是正圆,重的物体比轻的物体下落速度快等。此时预设超过证据,证据由于认识条件的限制还无法获得。这些缺乏证据的信念现在看来似乎是错误甚至荒唐的。然而,信念就是信念,不需要证据支持,证据支持的是理论。

在《后分析篇》这部被誉为“哲学史上最卓越、最具创新和影响力,决定科学哲学进程,甚至某种程度上决定科学本身两千年的著作”^②中,亚里士多德提出了关于科学方法的核心问题:需要什么逻辑和证据来论证和组织科学的结论呢?这是科学哲学家们一直研究的问题,也是科学家们普遍关注的问题。他还提出了一个使得所有逻辑理论都棘手的问题:最初的前提是怎样得到的?罗素对这一问题有清醒的认识,他指出:“既然演绎法必须从某一点出发,我们就必须从某种未经证明的东西开始,而这种东西又必须是以证明以外的其他方式而为我们所知的。”^③

中世纪的马格纳斯(Magnus, Albertus)是阿奎那的老师,“他除神学外,在物理学、天文学、占星术、炼金术、矿物学、生理学、心理学、动物学、植物学、医学、自然历史、逻辑和数学上都

有贡献”^④。马格纳斯诉诸科学哲学概念中最重要概念之一“条件必然性”处理科学的预设,并发展了亚里士多德的“假定推理”概念。在他看来,关于自然的某物X,无论是无条件的还是有条件的,可以被认为是真实的,分别表示为“X”和“X依赖Y”。一个无条件或绝对必然性的例子是,“一个人不比他自己更高是自我确证地真”,因为它的词义支持它自己,不需要诉诸任何已知假设、实验或证据。马格纳斯还认为陈述句“你坐着”具有条件必然性,它依赖“我看到你坐着”。“你坐着”不是自我确证的,或是来自第一原理的,但它成为必然真,如果我看到的情况是如此,至少在我们和物理世界之间是这样。这是常识验证。感觉正常的人一般会认为是这样。这样,常识证据对于科学陈述为真的检验就是必须的。科学之为真也正是基于常识证据的。

阿奎那等人继承了马格纳斯关于科学的预设以及科学与哲学、神学分离的观点,并以两种重要方式发展了“条件必然性”概念:一是减弱了亚里士多德和马格纳斯关于科学说明的终极因中的目的论;二是以认识论的确定性代替本体论的必然性。通常说明某物是必然的动机一定是基于某物是确定的,但必然性是一个比确定性更丰富的概念,包含着关于这个世界如何运作的更大的但更有争议的故事。比如,我舞动我的胳膊,并肯定我已经这样做了,但这个行动并不必然蕴涵恐吓别人的意思。由于通过建立必然性来建立确定性蕴涵一个额外的负担,因此,对确定性的科学兴趣逐渐与探索必然性分离。在现代语境中,马格纳斯的“假设必然性”成为现代科学的“条件必然性”。马格纳斯的例子“你坐着”这个陈述句具有条件确定性,依赖于经验证据“我看到你坐着”。这正是“眼见为实”或“你所看到的是你想得到的”。也就

① Barnes, J. *Aristotle's Posterior Analytics*. Oxford University Press, 1975. P5.

② Barnes, J. *Aristotle's Posterior Analytics*. Oxford University Press, 1975. Pxii.

③ [英]罗素:《西方哲学史》上册,北京:商务印书馆,1981年,第258-259页。

④ Lindberg, D. C. *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B. C. to A. D. 1450*. University of Chicago Press, 1992. P230.

是说,观察语句“我看到你坐着”被当作陈述“你坐着”的证据,仅仅因为常识预设接受“眼见为实”的结果。在现代科学哲学中,“眼见为实”作为证据被认为是有所问题的,因为眼见为实但不一定为真,比如我们每天看到太阳围绕地球运转是事实,但不是真理。

生物学能像几何学那样确定吗?按照马格纳斯的看法是可以的,因为“马格纳斯相信,倘若必然推理的绝对标准被观察到,某人就能够具有确定和无可怀疑的实证,甚至处理动物时也是如此”^①。比如,“牛吃草”和“三角形的内角和是180度”具有同等程度的确定性,即使它们具有不同的确定性基础。在马格纳斯看来,科学把正常的人类能力发挥到极限,而不用过分依赖哲学和神学;科学从哲学和神学独立出来的基础正是条件必然性概念。这样,科学就把感知可靠性、自然存在和共同常识的预设作为它的前提使用而不用作特别的说明和论证。

科学为什么会以这些常识预设为基础呢?哲学家司各脱认为,不论知识是否具有必然的或有条件的性质,证据被认为是真实和确定知识的充分基础。“通过把强调重点从客观必然性转移到客观证据,司各脱打开了通向科学知识新概念的通道,这种知识比亚里士多德及其追随者的先验科学更具实在性和综合性。”^②司各脱还进一步主张,倘若条件没有问题,条件确定性与绝对确定性同样是确定的,生物学能够像几何学一样确定。同样,奥卡姆主张自然科学能够获得条件真理,这不同于数学获得必然真理,但那些条件可能没有问题地假设了自然的共同过程。逻辑学家布里丹(Buridan, Jean)进一步使科学的自主性合理化,进一步发展了假设理论。他主张推理决定我们如何在两可之间作选择,而且我们会选择我们的推理告诉我们的最好选择。有人评价说:“当亚里士多德的权威在他的立场与基督教教义相矛盾的基础受

到挑战的同时,在布里丹时代,它在不当性作为观察事实的科学说明的基础方面已经受到挑战。”^③可以说,中世纪学者对科学的预设合法化的最大贡献在于:把被正确处理的预设不仅仅是作为信念,而且通过预设已经赋予证据以真正的力量。

三

F. 培根比他的前辈们在实证科学方法上前进了一大步,但在预设的合法化方面却倒退了。在培根看来,“科学应该依靠无预设的观察而进步的信念和科学研究能够依靠系统的数据列表而进行的思想”^④。这两个观点也就是他对待预设的态度——强调经验证据而轻视哲学预设。如果说亚里士多德及其追随者的假设推理通过预设使证据得到加强,那么,培根的新科学使证据不受预设“污染”,因为他认为受预设影响的人在做严格实验前就得出了结论。培根坚持要摆脱先前几个世纪的蒙昧主义,通过净化充满预设和偏见的心灵而用新的眼光读自然之书。毫无疑问,培根的科学观是基于没有预设之证据的,而且仍然代表了许多现代科学家看待预设和科学的方式。

笛卡儿主张科学是用数学语言写成的,数学理性是科学的本质。他说,“我们每个人都首先无怀疑地确定自己的存在,然后确定上帝的存在,最后确定物质事物的本质和人类心灵的真实性质”^⑤。笛卡儿寻求从有力的一般原理开始,然后尽可能用演绎推理获得知识。为了获得所需要的无怀疑的一般原理,笛卡儿拒绝前辈权威们未经证实的假设,从普遍怀疑开始,从最确定的东西重新开始。在寻求所有可能始点中最确定一个的过程中,他从自我开始,把“我思故我在”作为知识的始点。已知自我,连同心灵和身体,笛卡儿主张心灵与其思想比其身体

① Wallace, William A. *Albertus Magnus and the Sciences*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980. PP127 - 128.

② Vier, P. C. *Evidence and Its Function according to John Duns Scotus*. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 1951. P165.

③ Moody, Ernest A. *Dictionary of Scientific Biography*. 18vols(2). New York: Scribner, 1970. P605.

④ O'Hear, A. *An Introduction to the Philosophy of Science*. Oxford University Press, 1989. P16.

⑤ Cottingham, J. Stoothof, R. and D. Murdoch. *Descartes: Selected Philosophical Writings*. Cambridge University Press, 1988. P viii.

更好掌握、更确定。当然,如果这个目标从最确定到最不确定的信念真实地演进,许多现代的科学家会说,笛卡儿的观点倒退了。因为在达到物理世界或我们的身体存在之前,有许多层的哲学预设。

牛顿的高度经验化的科学方法与笛卡儿的高度哲学化的科学方法有所不同。对牛顿而言,科学的预设是有问题的,这一点可通过需要和强制的科学证据得到说明。“如果自然的工作方式反映了超人意志的自由中介,那么唯一揭示它们的方法是经验研究。假如一定是上帝创造了事物,就不允许有闭门造车的科学。”^①贝克莱的观点又与笛卡儿和牛顿的不同,他主张只有心灵和思想存在,而不是物理世界存在。

休谟的怀疑主义取消了科学的传统主张,特别是关于物理实在的客观真理,怀疑主义也因此总是处于主流科学之外。但是,对许多科学家来说,与怀疑主义的冲突一直是他们形成任何关于科学的预设思想的主要诱因。在休谟看来,科学的目标必须限制在描述我们的感知之内,避免关于某些外部物理世界的哲学思辨。尽管他持怀疑主义的信念,但他认识到常识继续强加给我们关于真实世界的清晰思想,他相信常识在日常生活中一定起支配作用。他的著作反映了常识和哲学之间的某些张力。尽管有理性哲学的非难,说常识和科学基于动物本能必然是对科学的冷漠和勉强的抵抗。由于休谟不愿意承认物理世界存在和感知一般可靠的预设是先于关于物理实在之真理的任何主张,所以他的科学是有阴影的和冷漠的。

四

与休谟形成鲜明对比的是里德(Reid, Thomas)。里德是一位把常识作为哲学和科学唯一确定基础的哲学家。这里的“常识”不是指日常智慧,而是指为每个人的理性思考能力形成共同背景的原则,也即作为人的生活方式预设的“常识原则”。

虽然先前的思想家在常识框架内发展了科

学方法,但来自贝克莱和休谟的挑战使我们有必要更清晰、更有力地揭示科学的常识根源。里德认为“休谟的错误在于他假设诉诸哲学推理来证明我们能力的第一原理。不是这样的……试图通过推理证明我们能力的第一原理,就是那些哲学家试图通过诉诸更少明显的前提证明什么是最明显的东西。适当地理解的哲学不证明这些常识原理,但它来自这些原理,像树从根生长一样……。试图通过诉诸有哲学争议的前提证明一个明显始点的结论,比如我看见一只猫,注定是谬论。当一个辩护的结论比它通过哲学辩护能够更加明显时,哲学辩护作为这个结论的证明是无用的……。没有这样的哲学辩护具有心灵的先天(常识)原理的证据力量”^②。

里德基于常识的科学概念体系有五个主要因素:

第一是“对称论题”。由洛克、贝克莱和休谟发起的并在18世纪占统治地位的人类心灵科学认为,真实知识仅仅为我们的感觉和感觉之间的关系而获得,而不是由假设引起我们感觉的客体而获得,因此,科学一定是研究现象而不是本质。里德采用对称论题对此进行矫正,即给予内在和外在世界同等的优先权和地位,把两个世界作为哲学反思的始点。

第二是“和谐能力”。休谟等怀疑主义者假定哲学推理先于科学观察,但里德认为,人的所有能力(感觉和精神)的基本可靠性是人的一种和谐能力。科学推理正是以这种能力为前提的。常识也正是基于这种能力的。

第三是“预设中的奇偶性”。里德认为在实在论和怀疑论预设之间存在奇偶性。他注意到,我们有两种选择:要么相信常识所规定的我们的能力,要么不相信我们的能力并成为怀疑论者。有人批评说,里德依赖常识是教条的或独断的,“因为常识命题是基本的,为接受它们提供建设性的、独立的基础是不可能的。常识命题构成上诉的最终法庭,它们自己不能证明自己,至少对适当推出的命题如此。由于这个

① Brooke, J. H. *Science and Religion: some historical Perspective*. Cambridge University Press, 1991. P140.

② Lethrer, K. Reid on Primary and Secondary Qualities. *The Monist* 61, 1978. P19.

理由,对于顽固的理想主义和怀疑主义来说情况似乎是,常识的辩护者乞求这个问题”^①。但是,里德恰恰认为这才是基本预设的本性,必须坚持。而且存在着预设的奇偶性:实在论者接受常识,怀疑论者反对常识。任何一个立场是预设地采取的,不存在任何独立证明或更深证据的可能性。因此,说“常识预设接受实在论”等于陈述关于实在论的真理,但那不是一个实在论的批评,因为怀疑论的替代理论不是不依赖预设。

第四是“理性的双功能”。里德认为,理性保持了规范我们的信念和行为的传统“双功能”。信念和行动应该匹配或者一致。如果不匹配,这不是一个信念与另一个对立信念之间不一致的逻辑问题,而是不诚实的道德问题,或者是信念和行动之间的不匹配显示的伪善问题。对于人类行动的世界,常识是唯一的游戏。比如,怀疑论者可能说我们不能确定一辆小车是一个真实的客体,但小车飞速过来时,怀疑论者的脚也会移动。里德反驳说,怀疑论者发现自己是绝对地和必然地被决定的,在日常生活中同所有其他人一样生活、说话和行动。而休谟则坚持“理性不能驱散这些怀疑论的乌云”。事实上,休谟的理性观点仅仅坚持规范信念的一个功能,而里德坚持规范信念和行动的双功能。

第五是“重复设问”。科学预设的基础是什么?里德认为这要看这个问题被问一次还是两次。被问一次时,通过诉诸常识支持科学的预设;被问两次时,深层问题变成:这个世界为什么是像常识假设的那样构成的?比如,为什么物理世界存在而不是空虚?我们为什么被如此构成,以至我们能够理解这个世界?显然,这个深层问题不能仅仅通过诉诸常识得到满意的回答,相反,需要某些世界观的巨大资源。

关于诉诸世界观的问题,里德坚持两点:第一,他认为他的世界观——基督教解释并支持科学的常识预设。这个世界观说上帝创造了物理世界,并使我们的感觉可靠。在里德看来,常

识的存在具有有神论的预设,其真理是“全能上帝的灵感”。但是里德没有坚持信仰真理依赖于信仰上帝。真理是通过我们本性的构成强加给我们的,无论我们的其他信念是什么。也就是说,如果我们要解释常识的能力,在我们的本性已经由上帝构成这个事实面前,我们必须探究常识。

第二,里德主张,所有其他的世界观事实上也考虑提供科学预设的基本常识。常识是通过“我们本性的构造”强加给我们的,而且所有人都共享人类本性,不管人们相信还是不相信上帝。因此,里德自己要求的基督教神学可以通过诉诸任何人喜欢的世界观得到实施,比如我们容易把里德的常识哲学用到进化唯物论上去。在里德看来,我们生命的行为所必需的东西——自然的慷慨创造者,已经显示在所有人面前,但有人已经用“为生而奋斗代替上帝的行为和用物种生存所必需的东西代替动物生命行为所需要的东西”^②。

可以看出,里德支持科学预设的策略具有较好的清晰性和平衡性。世界观的独立、常识的预设保持科学的可信性,而不用取消其客观性。同时,不存在任何混乱或借口,即常识提供一个深刻或最终关于这个世界为什么是那个样子的解释。这个工作需要通过某些世界观来做。幸运的是,虽然诸世界观在许多观点上不同,但它们对于像“地球存在”这样的常识问题并不相互对立。因此,常识是基于世界观的,而不是相反。这样,里德用人性来补充科学的世界图景。由于常识预设、经验观察是作为物理世界的信息经验地被说明的,因此,当检验科学理论时,那些观察或数据可以被看作证据。

同一时期的康德提出“综合先验命题”来识别知觉、思想和行动的预设。在他看来,预设就是使有秩序的经验成为可能的东西。说预设是先验的,康德想强调经验不能实现这些原则;说预设是综合的,他想强调它们在过程中的作用。在这个过程中,我们的心灵把感觉的原始材料综合为我们知道的物质世界,同时综合为我们

① Gauch, Hugh G. Jr. *Scientific Methods in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P121.

② Lethrer, K. *Thomas Reid*. London: Routledge, 1989. P184.

关于那个世界的思想。虽然我们各自完成我们感觉的综合来相互地创造我们的世界和我们的心灵,但是,我们创造的世界或多或少是相同的。这样,康德就把科学预设的合法化推进了一大步,其思想也更为深刻。“概括地讲,他认为我们是通过有色眼镜看世界的,或相反,我们的心灵对物理世界刻下一个确定模式”,结果,科学命题“表达实际命题,因为它们告诉我们关于我们经验的东西。但它们能够通过纯粹理性知晓,因为是心灵把命题印在了实在上”^①。关于理性认识与常识经验的关系,康德认为“一切纯粹的理智认识都有这样的特点,即它们的概念都在经验里提供,它们的原则都是通过经验来证实的。相反,超验的理性认识,它们的理念并不从经验里提供,它们的命题从来既不能通过经验来证实,也不能通过经验来否定”^②。因此,虽然科学需要预设,但不需要涉及我们,因为我们的的心灵已经把那些预设强加给自然,而且“我们管的自然知识,它的知识性是能够由经验证实的,虽然它是先天可能的,并且是先于一切经验而存在的”^③。

维特根斯坦在他关于框架和图像的形象比喻中表达了同样的普遍观点:我们的概念系统构成我们描绘世界图景的框架;框架不是图像的一部分。一个甚至更惊人和适当的意象是他意指正确使用词作为“语法”规则的方式,他把正确的观念扩展到关于名词、动词、形容词及其他类的语法所不及的范围之外。

可以看出,从里德到维特根斯坦,这三种描述人的实践活动预设的一些重要方面的方式,引起我们对我们的思考、所感觉和所做事之背景的三个方面的注意。背景是共有的,它渗透于我们经历的事情中。

五

康德之后关于科学预设的合法化的历程出现了反复。孔德的实证主义只关注实证地给予的东西,避免任何经验以外的哲学预设。他把研究科学方法论作为自己的主要任务,主张一

切人类知识都基于感觉经验,只能根据观察和经验而得到证实,从而认识到形而上学的预设应该抛弃。逻辑经验主义继承了实证主义的观点,以反“形而上学”为己任,把预设作为无意义的形而上学加以贬斥,因为预设既不能被“证实”也不能被“证伪”,因此科学推理不需要预设。以“批判理性主义”自居的波普虽然主张科学知识是通过未经证明的或不可证明的预言,通过猜测和对问题的试探性解答而获得的,也承认许多重大的科学理论是由形而上学理论成长、转化而来的,但他把预言和形而上学赖以存在的基础常识预设忽视了。无论是实证主义、逻辑经验主义还是批判理性主义,都把预设作为形而上学来加以反对。其实,预设是一种信念,存在于所有探索活动中,形而上学则是一种哲学本体论和认识论,虽然也是信念,但更多的是作为哲学理论出现,也更系统化。这样预设就是比形而上学更根本的东西,是基本信念而非哲学理论。

在预设的合法化过程中,历史主义较逻辑经验主义和批判理性主义进了一步,它不仅区分了预设和形而上学,而且把预设和形而上学内化到科学之中,强调形而上学作为科学信念在科学探索中的作用。不是观察术语决定理论术语的意义,而是科学理论在一定程度上受形而上学的世界观和本体论支配。图尔密的“自然秩序理想”、库恩的“范式”、拉卡托斯的“研究纲领”、劳丹的“研究传统”、夏皮尔的“信息域”、瓦托夫斯基的“模型”,都是内化了某种形而上学本体论和方法论的信念和原则,为科学研究的某些领域的具体理论研究和实验提供什么可以做和怎样做的指导方针。也就是说,科学总是以某种世界观和方法论的信念作为背景而发展的。预设不仅不是科学的异己力量,相反作为科学的背景信念内化于科学理论之中,成为科学在建构具体理论中具有启发指导作用的重要因素。

科学方法论家高奇(Gauch, Hugh G. Jr.)

① Kemeny, J. G. *A Philosopher Looks at Science*. New York: Van Nostrand, 1959. PP16 - 17.

② [德]康德:《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》,庞景仁译,北京:商务印书馆,1997年,第106页。

③ [德]康德:《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》,第60页。

把科学预设完全合法化。在他看来,科学预设是科学推理的必要前提,并提出一个 PEL 模型:预设(presuppositions)+证据(evidence)+逻辑(logic)→结论(conclusions)。在该模型中,预设是绝对必然的信念,目的是让考虑的任何假设有意义并且为真,但这些信念对于任意一个假设的可靠性是完全相同的。科学需要一些常识预设,比如“物理世界存在”,“我们的感觉可靠”。这些预设充当排除包括严格考虑的可感知假设在内的不成熟观念的角色。证据是有关所考虑的不同假设的可靠性的经验数据。证据必须是可接受的,在可用的预设范围是有意义的,且必须与有关不同的假设相关。逻辑包括归纳、演绎,它是使用有效推理连接预设和证据得出正确结论的工具。

高奇还进一步形式化地把科学的预设定义为:“命题 P 是一个陈述 S 的一个预设,当且仅当 P 对于 S 有一个真值(真的或假的)必须是真的。”而且“命题 P 是由假设集 H1 到 Hn 表达的问题 Q 的一个预设,当且仅当(1)P 对于每一个 H1 到 Hn 的假设可能为真必须是真实的,(2)P 不产生比别的命题或多或少更可信的命题。”^①对于一个科学理论而不是一个命题或一个问题更一般的预设的定义为:“科学的一个预设是这样信念,如果这个信念不可能被任何证据或任何推理所证明,但必须被常识和信仰所接受的话,它对于一个常识实在论的科学操作就是必须的。”^②也就是说,预设作为科学推理的“本体论承诺”应该是合法的。

科学哲学家哈瑞(Harre, R.)把预设置于科学研究的核心地位。在他看来,科学哲学的任务就是对科学的预设进行分析。在科学研究纲领的开始和发展中科学家假定了许多预设。他把预设分为两个主要部分:“一是事实预设,像任何事实陈述一样,可得到检验;二是概念预设或哲学预设,表达概念系统成份相互关联的

方式,它们的一致性、似真性等能够得到检验。”^③构建科学研究的一个整体规划是本体论的预设,它是关于哪一类事物存在于研究领域中的假定,即何物存在的预设。比如,科学发展史已经揭示了获得物质世界中的存在物的两个主要途径——原子论和场论。原子论的本体论以物质世界由大量微小物质粒子组成的预设为基础;场论的本体论以物质世界是不断相互作用活动中心的场的预设为基础。牛顿力学是原子论本体论的成功范例,法拉第的电磁学是场论的本体论的成功范例。通过这些途径,预设取得了科学化和合法化的地位,并成为科学的一个不可分割部分。

科学预设的合法化在科学哲学之外也受到关注。比如,波兰尼(Polanyi, M.)就是其中一位,他指出:“真实性的逻辑前提我们并不清楚,或者说,在我们建立事实前我们并不相信它们,但通过反思我们建立它们的方式,我们认识了它们。我们必须首先假定接受使经验给予我们的眼睛和耳朵的线索有意义的事实,而且支持这个产生意义的过程的前提必须随后从这个过程推出……。我们不相信这些事实的存在,是因为我们先前得到的信念相信这样一个信念的任何清楚的逻辑预设。然而相反,我们相信某种清楚的关于真实性的预设,仅仅是因为我们已经发现它们蕴涵在我们相信事实存在的信念中。”^④戴维斯(Davis, W. A.)也指出:“一个命题的预设是这样的东西,对于这个命题是真是假而言,它们必须是真实的。真和假作为两个真值存在。因此,预设是使一个命题必须具有真值成为真实的东西”^⑤。同样,“一个问题的预设是使这个问题具有答案并成为真实的东西。”^⑥但在科学领域,卡尔丁(Caldin, E. F.)认为:“大多数科学家把他们的形而上学假设视为理所当然,但它们对于科学的结论在逻辑上并不是绝

① Gauch, Hugh G. Jr. *Scientific Methods in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P132.

② Gauch, Hugh G. Jr. *Scientific Methods in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P133.

③ Harre, R. *Cognitive science: a philosophical introduction*. London: SAGE, 2002. PP11 - 12.

④ Polanyi, M. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. University of Chicago Press, 1962. P162.

⑤ Davis, W. A. *An Introduction to Logic*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1986. P259.

⑥ Davis, W. A. *An Introduction to Logic*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1986. P258.

对必要的。”^①

美国科学促进会(AAAS)最终给予科学的预设以合法的地位,它对科学的预设作了这样的表述:“科学预设,宇宙中的事物和证据在一致的模式中发生,这个模式通过详细的、系统的研究可以理解。科学家相信,通过运用智力,并在扩展我们感觉的仪器协助下,人们能够发现自然的模式。科学还假定,宇宙像它的名称包含的意义那样,是一个单一系统,在这个系统中,基本规则处处相同。”^②而且“所有智力努力共享一个共同目标——使迷惑人的经验多样性有意义。自然科学寻求自然世界中的规律性。这种寻求被断定是建立在自然世界是有序的、可理解和可说明的预设基础之上”^③。至此,科学预设的合法化经历了从古希腊到当代,从哲学到科学的艰难历程后基本完成。

六

概言之,柏拉图认为物理世界不过是它的不可达,但完全真实形式的虚幻而短暂的影子。对于亚里士多德,物理世界本身可达到我们的感觉经验,而且是完全真实的。贝克莱、休谟和里德都谈论物理世界的相同经验,但他们对经验的解释不同。贝克莱说,物理世界不存在,存在的仅仅是心之观念的物理世界。休谟说,科学应该涉及我们关于物理世界的经验,但没有

说这个物理世界存在或不存在。里德说,哲学和科学应该根据确信的关于物理世界存在的确定性来遵循常识。实证主义主张我们必须在感觉经验内去认识,反对任何非经验的哲学预设。逻辑经验主义拒绝作为形而上学的预设,认为预设是科学不需要的东西。批判理性主义和历史主义肯定了预设的作用并把它内化于科学之中,使之成为科学的一部分。高奇把预设形式化和科学化,主张预设科学推理中起基础作用。哈瑞主张预设是科学活动的前提和基础,无处不在。美国科学促进会肯定了预设科学研究中的突出作用。很显然,围绕预设的长期争论不是关于经验数据的,而是关于这些数据的解释的,不是关于科学证据的,而是关于哲学预设的,并经历了从哲学预设到科学预设的转变。

不过我们应该清楚,哲学预设是始点,由常识规定,难以检验或确证,具有隐含性和模糊性,或者说哲学预设就是未阐明的假设或任意始点;科学的预设是由具体的科学问题规定的,在某范围内是可检验的,具有明确性。科学哲学家应该揭示科学的所有预设,使之清晰化、明了化和合法化。

[责任编辑 全成]

① Caldin, E. F. *The Power and Limits of Science; a Philosophical Study*. London: Chapman & Hall, 1949. P176.

② AAAS. *Science for all Americans: A Project 2061 Report on Literacy Goals in Science, Mathematics, and Technology*. Washington, DC: AAAS, 1989. P25.

③ AAAS. *The Liberal Art of Science: Agenda for Action*. Washington, DC: AAAS, 1990. P16.

“知识论”的悖论意义与哲学的划界问题

——关于几种哲学谋划方式之可能的辨析

张 蓬

摘 要:在西方哲学中,哲学作为“解释”性的“存在”方式,是诸多哲学家由“是什么”的发问方式而形成的“哲学谋划”^①。诸多以“是什么”为把握方式的各种“哲学谋划”,其“解释”只能是基于“是什么”的意义围城之内的逻辑同一,实难以走出“逻各斯”的知识论边界,由这些哲学谋划所形成的所谓哲学问题就是这些不同的哲学谋划方式在为哲学划界中对划界的自身疑问。为哲学划界,就是为哲学作为解释的意义可能划定界限。由此,处于“谋划”与“划界”中的西方哲学作为“解释”在知识论的悖论命运中不得不走向自身的消解。因此,哲学作为“解释”可以是建构的,可以是怀疑的,也可以是消解的。哲学谋划的各种方式之间的博弈就形成了西方哲学问题在哲学划界中显现的演化逻辑。

关键词:哲学谋划;知识论;界限;悖论

在当下中国哲学语境里,“对话”是一个时髦的学术姿态。这种“哲学对话”的主旨实乃缘于近代中国的学术主题,即“东西问题”与“古今问题”^②。在如此哲学对话中,我们有以西释中之方法,有以中拒西之态度,也有以今评古之视阈,还有厚古薄今之情怀。观今日哲学话语,可以看到,有以西方哲学的本体论、知识论、存在论、生存论等思维预设框架为中、西、马等“在中国”的哲学思想资源进行“井田制”划分的;也有为保住中国文化精神血脉,力拒西方哲学的强势话语,循儒、释、道、宋明道学、明清朴学之学脉,力建中国哲学之话语的;也有努力开辟“第三条道路”^③的。“哲学”乃西语东来之物,其意义涵项并非仅依某些哲学辞典的词句翻译和解释所能够涵括,要把握其内在思想的奥妙,则需进入西方哲学的传承史中,去体会哲学在西方文化中作为“存在”的意味。如此,才可能进入“哲学对话”的语境,才可能确立我们的对话态度,才可能论说“哲学”对于我们是否“合法”。本文试图以人类的“思想一般”为参照,对西方哲学语境内可能的哲学谋划方式进行梳理,在哲学作为“解释”的知识论的视阈中,来看待哲学的“划界”与“通达”之可能。藉此为我们的“哲学对话”确立一种思想参照。本文认为,在西方哲学史中,哲学作为一种“解释”性的存在方式,实为哲学家们在人作为人的存在中的“哲学谋划”,这些“哲学谋划”实难以走出“逻各斯”的知识论边界。所谓哲学问题就是这些不同的哲学划界方式的自身疑问,可以说,哲学的划界就使哲学作为“解释”在知识论的悖论命运中,不得不走向自身的消解。所以,“哲学谋划”的可能也就是哲学本身的界限确定,因而哲学作为“解释”,可以是建构的,可以是怀疑的,可以是消解的。可以说,哲学谋划的各种方式之间的博弈就形成了西方哲学问题在哲学划界中显现的演化逻辑。

作者简介:张蓬,《人文杂志》社副编审(陕西西安 710065)。

基金项目:国家社科项目“‘当代中国哲学’的建构与马克思主义哲学当代性问题研究”(07XZX001)。

① 所谓“哲学谋划”是指哲学思考总是需要确定一个“预设”作为哲学叙述的“始端”,这个预设或者是合乎逻辑的要求,或者是非逻辑的确定。关于这个问题,参见张蓬:《哲学的始端与视阈——从“所知学”谈起》,《中州学刊》2004年第6期。

② 参见张蓬:《对话中的中国文化身份及意义确证原则》,《浙江学刊》2004年第4期。

③ 借用英国学者安东尼·吉登斯语,意即在东、西方之间的非此即彼之外寻找到亦此亦彼之路。

一、“解释”性的哲学谋划方式及其可能

西方哲学与我们所说的“中国哲学”^①有很大的不同,西方哲学往往从某种预设出发,依据某种人的存在作为“类”意义上的精神需要,以及“以知为信”的原则,以历史的存在为文化背景,来确定某种解释性的前提预设及其意义,如此构成了在“前提预设”笼罩下的哲学问题域,从而构成一种哲学谋划。这些哲学谋划都以“解释”的可能与否作为基本问题。可以说,尽管有的哲学宣称要“消解”某种既定的原则和标准,实际上,这种自称的“消解”本身也是以对“无”前提的设定为前提的^②。所以,如何构造哲学的解释性前提,就成为西方哲学“解释”性哲学谋划的基本态度。

为了分析西方哲学历史中各种哲学谋划方式的可能,需要确定如下三个分析的前提和语境。

第一,我们认定西方哲学的意义界就是“解释”。纵观西方哲学的历史,马克思在《关于费尔巴哈的提纲》的第十一条,对历史中的哲学画像的说明是有见地的。“以往的哲学家们都在用不同的方式解释世界,而问题在于改变世界。”^③对“解释”和“改变”这两个词的意义,哲学界已有很多研究,如何从“解释”进入“改变”并不是哲学自身就能解决的问题。“改变”作为“实践”也是作为一个“概念”在“解释”。我认为西方哲学在思想史的逻辑上,就是以“解释”作为哲学的存在意义。也就是说,哲学的存在方式就是“解释”。

第二,哲学的解释是为了解决“何以为信”的问题,西方哲学崇尚的是“以知为信”,所以,西方哲学的“解释”是处在“知识论”的围城中的。即使是中世纪的经院哲学也是以“信”为目的的“知识论”式的逻辑论证,即在“本体论”式和“宇宙论”式的证明中,合逻辑地确定上帝的存在。

其三,西方的“解释”性哲学,是以“是”(Being)为叙述工具的。从西方哲学的现代语言转向回溯其因缘,在西方哲学的诞生处已经孕育着这个转向的文化基因。也就是说,西方文化的存在形式只能是从拉丁语传承下来的西方语言,这种语言的根基是 Being。在这种语言中所形成的语式是“是什么”的问答逻辑。而从“是什么”如何走进“是”本身是这种语言不可逃避的悖论。可以说,在上帝创造人的时候,懒惰的上帝只给了人一套“是什么”的以“Being”为特征的语言系统,所以,人类离不开“是什么”的语式规定。

如果对这三个前提预设可以有一个相对共识的话,那么,对西方哲学作为“解释”性的哲学谋划方式的分析,就可以在古希腊哲学的问题逻辑中得到一个大致的轮廓。因为在西方哲学历史研究中,有一个习惯共识,就是一切哲学问题都可以在古希腊的哲学思想中找到原型。有言曰:“西方哲学就是柏拉图哲学的注解”;也有这样的说法:“西方哲学说的是希腊语。”所以,古希腊哲学作为西方哲学的思想胚胎蕴含了后来的各种哲学谋划的雏形和可能。借用解释学的场景还原方法,到古希腊的生活场景和思维习惯之中,来考察西方哲学谋划方式是如何发生的,可能是一种精神解剖的捷径。

在古希腊哲学中,哲学问题依赖于哲学的发问方式,有什么样的发问方式,就会有什么样的哲学问题。从米利都哲学三杰,赫拉克里特、毕达格拉斯、爱利亚学派的哲学思辨,到智者学派的消解性思考;从柏拉图的理念之国,到亚里士多德的形而上学体系,都以不同的方式提出了哲学问题。从哲学问题的演化中,我们可以归纳出三种谋划方式或思考类型,即:宇宙论、本体论、怀疑论。这些哲学的谋划方式都是出于哲学的原始发问。所谓哲学的原始发问是希腊人对于存在以“是什么”的方式进行的解释性发问。从泰勒斯到亚里士多德,一方面都在追寻说明世界万物存在的根据(始基、本

① “中国哲学”这个提法,需要界定明确其语境意义,否则易改变这个词原有的思想内涵和作为西语东来之思想范畴的意义。这里使用“中国哲学”一词,是借西语来指称中国本土思想的,并非是以西方哲学话语为框架,对中国原有的词汇赋予西方哲学的内涵意义。

② 西方文化中的“后现代”的“解构”与我国学者赵汀阳提出的“无前提批判”,都属于对“无前提”的设想。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第19页。

原、理念、本体);另一方面又都在用“是什么”的言说方式,试图对那个本原或本体说出“是什么”。这种悖论窘境构成了古希腊哲学的基本问题。可以说哲学的三种谋划方式就是由这个悖论划定的,也就是我们如何说清楚这个世界,我们能否说清楚这个世界。

所谓宇宙论的哲学谋划方式是以因果律为思考原则,依时间的线性逻辑,对世界作为存在的本原以“是什么”的方式,说出它是“什么”。对本原的追问体现为“从哪里来?”“到哪里去?”在这样的追问中所形成的解释框架,从追溯本原来说,还难以超越“由果溯因”,并在时空中寻找可以具有解释能力的存在者的思考方式。在宇宙论的哲学谋划方式中,那个“因”只能是具有动变能力的某种存在者。这在“前苏格拉底”时期的哲学历史中表现得很明显。那些对存在之“如何”有着特别“知道”情感的哲学之人,提出了各种本原说,他们用“水”、“空气”、“无限者”、“火”、“数”、“种子”、“原子”等具体在时空中的存在者,解释万物何以如此的问题。这种哲学谋划方式又可以细分为两类,一类是以时间的线性思维从万物的生成来追溯本原;另一类则是在空间的结构思维里把握万物的构成要素。这两类宇宙论的哲学谋划方式,为以后西方在知识论的基础上发展出科学,提供了基本的思维逻辑。

本体论的哲学谋划方式是接着宇宙论哲学谋划方式的问题而出现的。沿着“时间”和“空间”的因果律逻辑去寻求对存在万物的解释根据,思维的惯性会使我们怀疑那个具有时空固定的存在作为解释根据的终极性。古希腊智者学派的那些有点“后现代”意味的对“宇宙论”哲学谋划方式的质疑,催生了“本体论”哲学谋划方式对“时空”性的因果律的超越。所谓“本体论”的哲学谋划方式就是在纯形式化地构造两个世界(形而上和形而下)中,分别出实在与非实在,从而为合乎逻辑地解释存在的所以然建立一个框架。本体论的哲学谋划方式有两个构造原则,一个是必须区别出两个世界,并对这两个世界依据思维的逻辑确定其意义;另一个是在纯形式中超越“时间与空间”的形而下,这种超越对纯形式的逻辑赋予了至上地位,这也是“逻各斯”意义的逐步显现。实际上,本体论哲学谋划方式就是依据合逻辑性的理性原则,设定一个可以对现象界进行合理性解释的本体界,为确定现象界的意义,从本体界找到能够赋予现象界以某种意义的根据。柏拉图设定的“理念”,亚里士多德提出的“形式”等,都属于这样的哲学谋划。这种谋划的主旨还是力图在超越时空的语境里,为“解释”万事万物的存在,在形式系统中为存在的“是什么”,构造一个合逻辑的“说”(解释)的“何以可能”的根据。

怀疑论的哲学谋划方式的出现,是藉“宇宙论”、“本体论”对存在总要说出其“是什么”的一种质疑和超越。因为在对存在要指出其“是什么”中,其“是”之“如何”必须要确立“是”的根据。这种“是什么”的思维习惯,来源于西语作为“是”(Being)本身的“问答”逻辑的要求。“是”作为“是”必为“是什么”所显现,而“是什么”的“什么”的确定,只能依据在时空中的存在的经验和对存在形式化的逻辑规定。但是,在这样的“是什么”中就合逻辑地隐藏着“不是什么”的逻辑黑洞。因此,在西语的语式中,在“是什么”背后总有一个对“是什么”的消解。这种消解可以显现为对“是什么”的否定,也可以显现为对“是”本身的质疑,质疑来自于“是本身”的“为什么”发问本身。所以,在哲学史上,这种对“是什么”的消解就成为怀疑主义哲学谋划方式的逻辑根据。在西方哲学史的哲学转型时期,都会出现以消解原来的“是什么”解释模式为指要的哲学谋划方式,如古希腊的智者学派。高尔吉亚以这种谋划方式提出了三个哲学命题,即:“第一,无物存在;第二,如果有某物存在,人也无法认识它;第三,即便可以认识它,也无法把它告诉别人。”^①由对存在的质疑,到认知和意义解释可能的质疑,触及到了西方哲学作为意义解释的尴尬命运。西方哲学的发展就是围绕着这三个命题的可能与否而构成了各种哲学谋划方式的思维游戏及其博弈。

古希腊哲学形成的这种哲学精神也延伸到了中世纪的哲学中。西方哲学要在理解的基础上达“信”的模式,总要有一个前提或出发点的设定,这种哲学的“设定”性就为上帝的存在意义留下了理

^① 北京大学哲学系编:《西方哲学原著选读》上卷,北京:商务印书馆,1981年,第56—57页。

性空场。所以,中世纪的经院哲学从学理上,也是基于西方语言的这种“解释”方式。因此,西方的上帝作为一种理性的设定就不得不陷入需要论证才得以存在的尴尬境遇之中。所以,无论是对上帝存在的“本体论证明”,还是“宇宙论证明”,都是由西语这种哲学谋划方式所决定的。即在希腊语和拉丁语系中,“是”(Being)本身和“是什么”是西语中的两种存在方式,所以,上帝的存在也只能是以“是”或“是什么”的方式出现。本体论的证明侧重于以“是”本身为论证工具;而“宇宙论”的证明则更亲近“是什么”的论证方式。

古希腊哲学的这三种哲学谋划方式在历史中发展出了西方文化中的科学、以知识论思维方式为主导的古典哲学以及以消解哲学的“知识论”情结为要义的现代哲学^①。从哲学作为“解释”的视阈来说,这些哲学谋划方式都是出于西语的可能逻辑,在西语的逻辑中,这三种哲学谋划方式穷尽了 Being 这种解释方式的可能界限。也就是说,哲学作为解释性的智慧,只能在 Being 的语言中展开解释的逻辑,由此为“以知为信”的文化建立以“知识论”为基础的解释模式。那么,应当如何看待这些哲学谋划方式呢?

二、作为“解释”的“知识论”的哲学问题与哲学的划界

在西方哲学研究中,对哲学问题的演变我们往往以一种进化的逻辑给予线性的解释,但哲学问题的变化并不是依进化的线性逻辑进行的,而是在于如何为哲学的意义域划界。可以说,哲学问题的更新与哲学谋划方式的转型就在于哲学发问方式的改变,这也就是哲学划界方式与哲学的意义界的改变^②。如前所述,西方哲学作为“解释”性的哲学,只能以“是”(Being)为叙述工具,也就是在 Being 这种语言中所形成的“是什么”的问答逻辑中,在“是”与“什么”的区别与划界中,建立各种哲学“解释”模式。“是”与“什么”所构成的“是什么”的逻辑形成了西方哲学的“知识论”的哲学情结。这样,西方哲学就在为能得以“解释”而“以知为信”。可以说,“解释”、“Being”的语言系统和“以知为信”是西方哲学形成各种谋划方式的关键词。由这些基点围筑起来的“知识论”的思维逻辑,使得西方哲学的各种谋划方式,通过哲学发问方式的转变来确定哲学的意义界。也就是说,西方哲学的问题转型依赖于哲学的划界。我们从西方哲学发问方式的转变中可以看到如此的思想轨迹。

从哲学发问方式来看,古希腊时期的哲学家是从对世界万物之“是什么”说起,而“是什么”作为一种本质论意义上的发问,实际上是对万物存在之何为真的发问。这种发问所形成的问答逻辑,划定了西方哲学只能对于存在之如何的“说明”,亦即“解释”。所以,西方哲学就有个从何说起,以及能说到哪儿的问题。从何说起与说到哪儿的问题就是哲学的划界问题。哲学的划界是从古希腊“形而上学”的建立开始的,从巴门尼德的“存在问题”到柏拉图的“理念论”、亚里士多德的“本体”学说,都是以不同的哲学谋划方式为哲学的意义界划定界限。

继米利都三杰对世界本原“是什么”的发问,巴门尼德的“存在论”对“是什么”这种发问方式注入了新的理解,拓展了这种说话方式的意义。巴门尼德在《论自然》中讲到:

1. “……只有那些研究途径是可以设想的。第一条是:存在者存在,它不可能不存在。这是确信的途径,因为它遵循真理。另一条是:存在者不存在,这个不存在必然存在。”“……因为不存在者你是既不能认识(这当然办不到),也不能说出的。”

2. “因为能被思维者和存在者是同一的。”

^① 现代哲学虽有多种流派之划分,其哲学主旨要义也各有分别,但其对古典哲学(本质主义)之反动和超越的精神是有共同指向的。

^② 这里关涉到两种不同的哲学史观,进化的线性哲学史观为哲学的演化注入价值性的“优”“劣”评判,这样的哲学史写作解释不了现代的哲学问题为什么要回到古希腊哲学中去寻找解释的钥匙,也难以评判西方哲学家对古希腊哲学的敬畏。

3. “必定是:可以言说、可以思议者存在,因为它存在是可能的,而不存在者存在是不可能的。”

4. “证明不存在者不存在,是根本不可能的。你要让自己的思想远离这条研究途径。”

5. “所以只剩下一条途径,就是:存在者存在。”^①

因为他直接对“是”本身用“是什么”的方式进行发问,从而超越了泰勒斯以来的将“是”本身只是作为存在者的预设前提,即仅对“是”以外的具体存在发问,如水、空气、火等。叶秀山先生认为:巴门尼德提出了不同于具体存在者的那个“存在”,不同于“是什么”的“是”本身。“他的问题重点在于:对于变化万千的感觉世界,你可以说‘是’(存在、有),也可以说‘不是’(不存在、没有),但对那个‘是’(存在、有)本身,却不能说‘不是’,‘是’就是‘是’。不过,巴门尼德没有分清‘为什么’和‘是什么’的问题,对那个本应‘什么也不是’的东西也要问个‘是什么’,说它‘是圆的’,‘是有边的’等等。这就奠定了古希腊哲学形而上学的‘本体论’传统。”^②这种形而上学的“本体论”模式,就是用“是什么”的说话(思考、把握)方式对于那个“存在”本身或“是”本身说出“它是个什么”。巴门尼德对“存在”“是什么”的发问,也就是以“存在”之为存在为界,这里的哲学的意义界是“存在”的自身同一性。

西方形而上学作为体系的真正建立,应是在柏拉图和亚里士多德那里开始的。无论是柏拉图的“理念论”,还是亚里士多德的“本体论”,都承袭了前人“是什么”的言说方式。为了克服巴门尼德将“存在”作为对象与“是什么”的存在者的言说方式的悖论,柏拉图提出了“理念”这个范畴。“理念”与具体的水、空气、火、数、原子等存在物相比是“共相”,是多中之一;但又是可以指向的,是与“存在”本身或“是”本身不同的共相。这种共相于是就有了分别的共相^③。因为这个共相不是那个“存在”本身,而是苏格拉底、张三、李四等所有个别的人,有一个共同的“人的理念”。美的人、美的花、美的画等所有个别的美的东西,有一个共同的“美的理念”。可以说,“理念”是巴门尼德的“存在”再加上某一种特殊性(人、美等)的一种规定。柏拉图的理念在一定意义上避免了巴门尼德的哲学矛盾,即理念作为“存在”的一般是可以用来“是什么”进行指向的。也就是说,我们可以用“是什么”的言说方式和叙事结构对理念进行指称,并说出“理念”是个“什么”,具有怎样的意义。而亚里士多德的“本体论”又提出了“本体”的概念,同柏拉图的“理念”一样,他也试图用“是什么”的言说方式去追寻万物存在的根据。无论是本体的指向,第一实体、第二实体的划分,还是“四因说”的提出,都是为了对存在的所以然给予合乎理性(逻辑)的说明。实际上,也都是在用“是什么”的思维方式或言说方式指出本体“是什么”。从这个意义上说,亚里士多德并未超出柏拉图的思想框架。尽管柏拉图和亚里士多德想用“理念分有”和“四因说”超越了巴门尼德的问题,但这种超越是以“遗忘‘存在’本身”(海德格尔语)为代价的,“存在”的问题还是留给了后人。

古希腊哲学以追求世界本体作为“解释”的可能,即为哲学的“解释”可能设定了界限。古希腊哲学尽管有多种谋划方式,但都是在如何设计对“存在之为存在”的各种可能的解释模式。这些解释模式就是为“存在之为存在”限定了意义的可能域限。他们的共性特征是以“是什么”为“解释”的根本原则,并以“是什么”为“解释”的可能与否划定界限。可以说,古希腊哲学是依“西语”的“Being”为“解释”工具,对“存在”以“对象化”的方式进行“是什么”的说明。但这种以“是什么”的言说方式对“是”本身作出解释,则必然陷入一种我们何以能对“是”说出其为“什么”的理论困境。如此产生了我们能不能说,能说什么的疑问,这也就催生了近代哲学对“解释”主体能够知道什么的反思,而这正是康德的哲学谋划与设计的主题。

康德哲学所要解决的问题是:我们的理性作为“是什么”有能力去对那个本体(“存在”或“是”本

① 以上引文均引自巴门尼德的著作残篇《论自然》,载北京大学哲学系编:《西方哲学著作选读》,北京:商务印书馆,1986年,第31—32页。

② 叶秀山:《愉快的思》,沈阳:辽宁教育出版社,1996年,第67页。

③ 陈康先生将“理念”翻译为“相”,可能缘于理念的这种特定意义。

身)说“是什么”吗?在康德看来,以亚里士多德为代表的古代圣哲将理性作为既定的,是无须证明的自明性,人们所使用的“是什么”的概念、判断等知识形式直接就是对本体的把握。但这种形而上学是无批判的,是没有划界的,因而是独断的,最终只能走向对本体的否定。康德认为,在人的僭越本性追求世界的本体作为“是什么”的时候,应该对“是什么”这种对“存在者”言说的知性划界,即为人们用“是什么”只能说什么确定“应该”的界限。有了“应该”的界限,才能在哲学中为“存在”本身留下地盘。叶秀山曾指出:“康德很清醒地看到那个总体的‘存在’不是知识的对象,即不能问‘是什么’,他说‘存在’不是宾词,有关‘存在’‘是什么’的那些‘什么’,只是些理念(观念)。”^①康德在《纯粹理性批判》中所要做的,就是建立“一种能够作为科学出现的未来的形而上学”。为了区别与以往的形而上学的不同,康德对形而上学以“科学”作为规定,使形而上学能够像任何综合判断所构成的科学一样,通过纯粹理性的“批判”(划界)而成为可能。形而上学的问题就是在纯粹理性的预设中确定知性、理性的使用界限,亦即:先验综合判断是如何可能的,这个可能是在其能力所能达至的“应该”的界限内所给予的。康德对理性能力或对“是什么”的语式的使用划界的努力,使他的哲学成为任何哲学都必须面对的一道关隘。诚如陈康先生所言:“关后尽可有方向分歧的路径,但人既至关口必先过关;此外并无一条非危机四伏的道路可以引导至那将来的路线。”^②康德哲学的结论是:“是什么”只能去说“是什么”;只能对那个“什么”说“什么”,而不能僭越,否则就成为独断。而那个“存在”本身或“是”本身则是“应该”的,其意义在于其作为实践理性,给予人们以“应该如何”的指向。所以,康德哲学的结果是说“是什么”就是“什么”(当然也可以“不是什么”,即“什么”的否定),“应该”不是“是什么”,“应该”只能是“应该”。也就是说,虽然我们可以依据知识的习惯而对那个“存在”的“应该”问“是什么”,但其具有的“不可回答性”使人从此就进入了道德实践和宗教信仰领域,因为“道德”是“自由”的,是对“只能如此”的必然的“是什么”的超越;而宗教信仰则是知识理性所管不了的。康德的哲学“止于至善”。康德澄清了古希腊形而上学的“存在论”的矛盾,为“解释”主体的“我”能说什么“划界”,完成了“知识论”意义上的“解释”可能的论证。

哲学的“解释性”和人类本有的知识求解本性,使以后的哲学必须将康德问题作为出发点。康德的问题是:1. 古希腊以来哲学的困境(两个世界与言说方式的悖论)是我们必须面对的。这个困境具体说就是:我们只能用“是什么”这种言说方式去追问感性、现象世界背后的那个本体,但这种言说方式是不可逾越的,因此,那个应该作为“存在”本身的本体,却在这种“是什么”的言说方式中,成了那个本应该超越的“什么”,即A成为了B。本来区分开的两个世界,却不得不在“是什么”的言说方式中还原为了一个世界。因此,哲学应该反身自问:我们到底有什么能力?我们的认知能力或言说方式能把握那个本体吗?如果不能怎么办?2. 如果按康德的意向,放弃古典哲学中本质主义的统一两个世界的欲望,即知性、理性在现象界和本体界各司其职,我们用“是什么”的语式只去言说感性、现象,那么,作为本体的“存在”(上帝、灵魂、物自体),我们用什么方式去言说呢?如果我们只有“是什么”这种言说方式,如果那个与“存在者”或感性、现象不同的“存在”或“是”本身的本体是不可言说的,那我们该怎么办?康德之后,以至于今天的哲学依然沉浸在这样的“解释”困境之中,以至于不得不走向维特根斯坦“不可说就应当沉默”,以及海德格尔的“无之无化”^③。

可见,西方哲学的哲学谋划体现为哲学的划界,那么,西方哲学何以必须在“解释”的“围城”中不断地为自己的“围城”“划界”^④?它能不能走出这个“解释”的“围城”?

① 叶秀山:《愉快的思》,沈阳:辽宁教育出版社,1996年,第67页。

② 陈康:《巴曼尼得斯篇》序,[古希腊]柏拉图著,陈康译注:《巴曼尼得斯篇》,北京:商务印书馆,1982年,第6页。

③ 彭富春:《告别海德格尔》(代序),彭富春:《无之无化——论海德格尔思想道路的核心问题》,上海:三联书店,2000年。

④ 康德和黑格尔之后,哲学走向了自身的消解,但对哲学进行消解的各种哲学又无不是以某种思想的谋划作为宣告哲学失去意义的依据,哲学的消解没有离开对哲学消解的谋划,有一个从哪儿消解,消解什么,怎样消解,和消解之后会怎样的各种发问,这些发问都缘于“Being”的存在意义。此问题是一个更为广泛的问题,需要另外行文论述。

三、“知识论”的悖论意义与哲学的自身界限

如前所述,西方哲学之所以不断地变更着哲学的谋划方式,之所以必须为“解释”确定合理性的标准,之所以要为哲学的可能意义划界,都缘于我们所确立的关于哲学谋划方式的分析前提预设,我们所设定的三个前提预设,规定了西方哲学的可能立场只能是“知识论”的。因为西方哲学之为“解释”,为的是贯彻“以知为信”的哲学原则,而“解释”的可能又离不开西语“Being”的叙述方式。这三个前提预设对西方哲学而言是难以逾越的,“知识论”的悖论意义又是不可超越和消解的,所以,作为“解释”的西方哲学在“Being”的语式的围城里,围绕着“是”和“是什么”的博弈,就会从解释的哲学走向“解释”自身的消解,这里,也就是哲学自身的界限。

高尔基亚的三个命题是深刻的,它道出了“知识论”的悖论意义,当他对物的存在,认识的可能,以及意义的通达发出质疑的时候,也就道出了哲学的“知识论”立场使哲学的谋划不得不陷入悖论命运的尴尬境地,这就是依据哲学的“解释”本性,必须要对存在以“是什么”的方式进行说明,作为“解释”的“说明”必须是清楚明白的,但以何为清晰明白的标准却又是需要论证的,需要说明的,这就陷入了一种自身的清楚明白需要自身来证明的解释循环。从哲学上说,就是对“是”本身必须要以“是什么”的方式说出其是“什么”,但这是不符合逻辑的同一律原则的。因此,哲学作为“解释”就走进了不可解释的尴尬境遇。

哲学作为“解释”的这种尴尬,应该渊源于知识论问题的悖论本性,因为“解释”就是要说出“是”本身和“是什么”。实际上,知识论的问题不论是“知道”(求真),还是告诉(理解和解释),在哲学上都表现为对知识所能与不能的自我辩护。这种知识的自我辩护体现为,或者设计一种思想框架,为指出知识“是什么”找到一条路径;或者在某种设计与谋划中为知识的可能找出可信的理由。这里表达出的思维逻辑是:因为上帝也要掷骰子,人只能步上帝的后尘,所以在知识论中,对于预设前提的设计与谋划作为知识的前提是不可缺少的。有了设计与谋划,才可谈得上知识的清楚明白,才会有知识的自明性,才会有知识的普遍必然性。所以,在知识论中,“我觉得”,“我相信”恐怕是不可缺少的。这里所昭示的就是知识论的悖论本性,即知识必依缘于知识以外的“觉”、“信”,才能对知识有所辩护,知识自身不能证明自身。实际上,知识论的这种本性在古希腊就已经有了不可思议的洞察。柏拉图在讨论“美诺悖论”时就触及到了这个知识论的基本问题。柏拉图借苏格拉底的口说的“美诺悖论”的内容是这样的:“……一个人既不能研究他所知道的东西,也不能研究他所不知道的东西,因为如果他所研究的是他所已经知道了的东西,他就没有必要去研究;而如果他所研究的是他所不知道的东西,他就不能去研究,因为他根本不知道他所要研究的是什么。”^①把这段话换成知识论的话语就是:“我们不知道哪些观念是真观念,所以试图知道,但是既然本来不知道真观念,那么即使遇到了真观念,我们也不知道那就是我们想知道而原来不知道的,于是,由于没有用来判别真观念的观念(判别性观念也是本来不知道的真观念的其中之一),结果就总是白白错过了真观念。”^②“美诺悖论”的实质就是:我们所知道的就是:“我们只能知道我们所知道的,我们不能知道我们所不知道的。”在这句同义反复的语句中却隐藏着知识论的最深层的秘密——知识论规则(同一律和不矛盾律)与知识论悖论。

从意义理论来看,知识的同一性原则或同一律的实质却是个悖论。如果说柏拉图的“美诺悖论”天才地洞察了知识论的基本问题,那么,我们从知道是对知道的知道,和我们对于不知道的是不能知道的知识论的命题中,就可以引申出两个结论:首先,既然我们只能知道所知道的,不能知道所不知

① 北京大学哲学系编:《古希腊罗马哲学》,北京:商务印书馆,1961年,第190页。

② 赵汀阳:《长话短说》,北京:东方出版社,2002年,第10页。

经济史中制度变迁研究三种范式的比较分析

孙圣民 徐晓曼

摘 要:分别以马克思、诺斯和埃西姆格鲁为代表的制度变迁理论,是经济史研究中的三种不同范式。

埃西姆格鲁为代表的新政治经济学派,以西方主流经济学的研究范式,做出了综合马克思主义史学和新制度经济史学的努力,在理论体系和观点上表现出向马克思主义史学靠拢的迹象,在分析方法和视角上兼备新制度经济史学的特长。从当前经济史研究中分析工具的发展趋势来看,通过计量分析的定量研究,和运用博弈论等工具的逻辑推理,在当前经济史研究中变得越来越重要。这也许正是我们进行经济史研究需要努力的方向。

关键词:经济史;制度变迁;新政治经济学派;马克思;诺斯;埃西姆格鲁

研究经济史中的制度变迁问题存在多种范式。马克思主义史学较早运用其“生产力和生产关系、经济基础和上层建筑”互动的制度变迁框架,研究人类社会的经济和社会发展史,这种研究范式一直深刻影响着中国的经济史研究。西方20世纪80年代发展起来的新制度经济史学^①,运用新制度经济学的理论观点,如产权理论、交易费用理论等,成功解释了西方世界的兴起,并逐步形成了完整的经济史理论研究框架^②。其研究范式具有微观性因而适宜案例研究的特点,被国内外学者用来研究当代中国的经济和社会转型问题,形成了中国的转型经济学和过渡经济学,是当前学术界的显学。西方最近兴起的新政治经济学,借鉴以往政治经济学注重政治经济互动关系研究的传统,同时配合微观案例研究,运用计量经济学、博弈论等分析工具,分析跨国宏观数据,以广阔的视角研究西欧、拉丁美洲等多个地区经济史中的制度变迁问题,取得了令人瞩目的成果。本文选择以上三种研究范式的代表人物马克思、诺斯(Douglass · C · North)和埃西姆格鲁(Daron Acemoglu)的理论观点进行对比分析^③,可以发现埃西姆格鲁的研究范式,是对马克思和诺斯研究范式的一次综合,代表了西方经济史研究中分析制度变迁问题的主流方向,对我们研究中国经济史和当前的经济转型问题具有重大借鉴意义。

作者简介:孙圣民,山东大学经济研究院(中心)讲师,山东大学历史学博士后科研流动站科研人员;徐晓曼,山东大学经济研究院(中心)副教授(山东济南250100)。

基金项目:本文是教育部哲学社会科学重大攻关项目“马克思主义产权理论与中国改革开放实践”(项目编号:04JZD007)的成果之一,并受2007年度山东省社科规划研究项目“新中国农村土地产权制度与经济绩效研究”资助。

① “新制度经济史学”的概念参照了韩毅《西方制度经济史学的历史演进:评价与思考》一文的界定,见《中国经济史研究》2002年第3期。

② 主要体现在道格拉斯·C·诺斯著《西方世界的兴起》(北京:华夏出版社,1999年)、《经济史中的结构与变迁》(上海:上海三联书店,1994年)和《制度、制度变迁与经济绩效》(上海:上海人民出版社,1994年)等系列论著中。

③ 当然,关于制度变迁理论的研究还有其他的范式,如以哈耶克(F. A. Hayek)、纳尔逊(R. R. Nelson)和温特(S. G. Winter)等为代表的演化学派,以埃维纳·格雷夫(Avner Greif)为代表的历史制度分析学派等。鉴于中国史学界有政治经济学研究的传统和新制度经济史学在当前的影响力,本文选择以上三种范式进行比较分析。

一、诺斯和埃西姆格鲁的制度变迁理论

鉴于马克思主义制度变迁理论已广为熟知,此处只概述诺斯和埃西姆格鲁的观点。

(一)诺斯的制度变迁理论

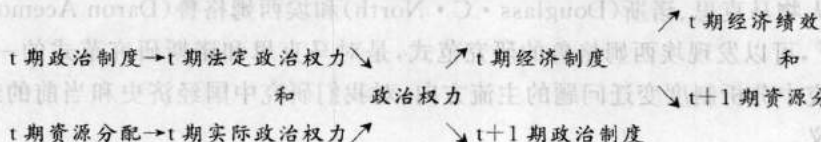
诺斯的制度变迁理论比较系统和完备,以微观经济学的框架来研究制度变迁,其特点是重视案例研究且逻辑比较缜密。诺斯通过个案分析,从中推断出制度的共性和特性,从历史视角进行实证性的制度分析。其经济制度变迁理论的方法论,坚持新古典经济学的传统,即经济人假设、均衡分析、边际分析和成本收益分析等。诺斯把制度和制度变迁纳入均衡与非均衡的分析框架,分析制度的供给和需求、制度创新的机会等。其理论基础是交易费用理论。诺斯认为制度变迁的动力,是相对价格的变化和追求制度创新的收益。制度变迁效率评价的标准,是交易成本大小的比较。诺斯的理论体系,是产权理论、国家理论和意识形态理论三位一体:即产权对经济增长的作用十分重要;国家也是追求自身利益最大化的经济人;意识形态理论是产权和国家理论的补充^①。

(二)埃西姆格鲁的制度变迁分析框架^②

埃西姆格鲁的制度变迁理论的出发点是社会冲突论,认为制度的选择是利益冲突的团体间斗争的结果。各社会团体间的冲突是制度分析的基本要素,冲突性质上的差异导致不同的制度集。而权力及其分配是利益冲突中的决定变量。政治权力分为法定政治权力和实际政治权力^③,决定了政策和制度的最终均衡结果。政治制度帮助调节政治权力的大小,并决定政治权力如何变更。

埃西姆格鲁的制度变迁理论是内生理论模型,包含政治制度、经济制度、法定政治权力、实际政治权力、资源分配和经济绩效等变量,利用变量 t 期和 $t+1$ 期的变化来动态刻画变量间的相互作用过程。表1是其理论体系的简要表达。可以看到 t 期的政治制度和资源分配,决定着其他变量。政治制度决定社会中的法定政治权力的分配,资源分配影响 t 期的实际政治权力。两者组成的政治权力,反过来也影响 t 期经济制度的选择和将来 $t+1$ 期政治制度的演变。经济制度又决定经济结果,包括 t 期经济总的增长率和 $t+1$ 期的资源分配。经济制度是决定经济结果的基本要素,但它是内生的,由社会政治制度和资源分配来决定。

表1 埃西姆格鲁的制度变迁理论的内生理论模型



埃西姆格鲁制度变迁理论的要点包括:经济制度不仅决定了经济增长的潜力,也决定了经济结果的分配。虽然文化和地理因素也可以影响经济绩效,但经济制度的差异是国与国之间经济增长率和繁荣程度差异的主要来源。选择哪种经济制度,制度间的比较效率会起一定作用,但主要取决于团体政治权力的对比。哪个团体拥有更多的政治权力,就选择自己偏好的制度。这种政治权力,特

① 诺斯当前的理论又有所发展,将研究重心转向对认知模式的研究。具体内容可参见 North, Douglas: The New Institutional Economics And Development, <http://ideas.repec.org/p/wpa/wuwpc/9309002.html>, 1993-09-01 和道格拉斯·C·诺斯:《理解经济变迁过程》,北京:中国人民大学出版社,2008年。

② 埃西姆格鲁是美国麻省理工学院的经济学教授,2005年“克拉克奖”得主,其研究领域包括新政治经济学、发展经济学、经济史等。埃西姆格鲁及其合作者对制度的研究,理论和实证分析并重,模型设计及推导严密,研究视野开阔,其关注的案例既包括欧洲和北美地区的经济史,也包括非洲、拉丁美洲的政治、经济制度及其变迁。此处只对其理论框架进行概述。

③ 前者是由宪法或选举法等政治制度分配的,后者源于团体内集体行动的能力大小,如使用暴力、雇佣军、军队或游说、行贿等形式的能力。

别是法定政治权力,主要由政治制度分配。实际政治权力由资源分配决定。个别团体可以依靠其经济资源,雇佣武装、动员军队武力反抗,或是使用更经济的方法如和平示威、游说等,对社会施加影响来表达偏好。政治制度可以变迁,如从专政体制转型到民主体制,但比较缓慢且更具粘性,需要一个过程。经济制度和政治制度都是集体选择的结果,但社会中政治权力的分配是制度演变的关键要素。

二、马克思、诺斯和埃西姆格鲁制度变迁理论的比较分析

(一) 基本理论前提的比较

制度和经济增长谁是决定性因素?这是制度变迁理论首要要解决的问题。从制度和经济增长的关系来看,埃西姆格鲁和诺斯相似,都支持制度决定论,有别于马克思支持的经济增长决定论。制度决定论认为保护私人产权、限制政府权力的制度,是长期经济增长的先决条件。离开了对私人产权的保护,投资缺乏激励,与经济增长密切相关的人力资本和物质资本的积累便不可能发生。这种观点,在诺斯早期的理论体系中发展成为“制度至关重要”的基本命题,并在分析经济史案例时得到论证。埃西姆格鲁对制度与经济增长关系的论证,以跨国经验研究开始,考察了前殖民地的收入逆转过程^①。公元1500年左右西方殖民统治开始时期,曾经富有的国家,如印度、墨西哥等,如今均陷入贫困、落后的状态。而那时的穷国,如加拿大、美国,如今却极为富有。解释这种收入逆转发生的理论有多种,其中影响最广泛的是“地理决定假说”^②。埃西姆格鲁否定了这一假说,认为收入逆转的原因是“制度逆转”的结果。他认为15世纪后期,西方列强在殖民地的扩张,导致这些国家原有的社会组织和制度发生了根本性变化。在当时的贫穷地区,殖民者建立起了私有产权制度,为范围广泛的社会成员提供产权保护。而在当时的富裕地区,他们却建立或保留了原有的掠夺性制度,少数精英有权力从社会中“抽租”和掠夺^③。制度上的差异导致了不同国家经济增长的不同。由于路径依赖效应,这些制度因素在长期的历史进程中持续发挥着作用,直至今日。埃西姆格鲁随后通过跨国数据的经验分析和案例研究,论证了制度对经济增长至关重要的基本命题,并提出经济制度的差异,是国与国之间经济增长率和繁荣程度差异的主要来源^④。

增长决定论认为经济增长是由物质资本和人力资本的积累而启动的,好的制度是教育和财富增长的结果而不是原因,马克思的观点可以归为这一类。马克思主义经济学的制度变迁理论,是从生产力与生产关系的矛盾运动中解释社会制度,包括经济制度、政治制度在内的变迁。生产力描述人与自然的关系,制度并不包括在生产力的范围内。经济制度存在于生产关系中,政治法律制度等存在于上层建筑中。在马克思看来,在生产力与生产关系相互作用中,生产力起决定性作用,生产力的发展是社会制度变迁的根本动力。他特别强调技术变迁导致生产力发展,而技术进步速度又主要由这个基本因素决定,即人类社会在探索自然奥秘和生产实践中世代积累的科技知识存量。探索

① Acemoglu, Daron, Simon Johanson and James A. Robinson, "Reversal of Fortune: Geography and Institutions in the Making of the Modern World Income Distribution", *Quarterly Journal of Economics*, 2002, 118: 1231 - 1294.

② 这种理论观点认为从长期来看各国在财富上的差距,主要是由地理、气候、资源禀赋、生态方面的差异决定的。

③ 这是因为,在当时的贫穷地区人口稀少,吸引并且能够容纳大量移民进入其中,他们在这些地区可以建立同自己“原住民”同样的制度。在富裕地区,当地大量的财富和人口,使掠夺性制度对殖民者而言更有利可图。他们以此为手段从当地大肆掠夺财富,如强迫当地居民在矿厂或种植园劳动,或接管原有的税收、贿赂渠道,对当地居民征收高额税收。

④ Acemoglu, Daron, Simon Johnson and James A. Robinson, "The Colonial Origins of Comparative Development: An Empirical Investigation," *American Economic Review*, December, 2001, 91, (5): 1369 - 1401. Acemoglu, D., S. Johnson and J. Robinson, "The Rise of Europe: Atlantic Trade, Institutional Change, and Economic Growth," *American Economic Review*, 2005a, 95: 546 - 579. Acemoglu, D., S. Johnson and J. Robinson, "Institutions as the Fundamental Cause of Long-Run Growth", *Handbook of Economic Growth*, Philippe A. and S. Durlauf, eds., North Holland, 2005b, NBER Working Paper, No. w10481.

自然奥秘和生产实践的过程,就是学习的过程。可以看出,在马克思那里,学习和知识存量部分决定了技术变迁,从而导致生产力发展,引致制度变迁。

(二)方法论的比较

1. 基本方法论的比较。马克思主义的制度变迁理论是以辩证唯物主义和历史唯物主义为基本方法论。埃西姆格鲁和诺斯的基本方法论都以个人主义、功利主义和自由主义为主。后两者都继承了西方主流经济学的衣钵,坚持个人理性和个体追求最大化的动机,强调均衡和非均衡分析。埃西姆格鲁和诺斯都照搬了新古典经济学“极大化”的分析范式,但他们存在向马克思主义经济学基本方法论借鉴的痕迹。如埃西姆格鲁和诺斯都将制度作为分析对象,采用了历史分析的方法,分析制度的产生、发展和变迁,强调制度的动态性和历史性。这与马克思对人类社会经济制度产生、演变规律的分析,在方法论上有相似之处。埃西姆格鲁将政治经济制度、政治权力、资源分配和经济绩效等变量放在一个系统中进行考察,也是一种类似马克思主义经济学的联系的、系统的方法论意识。

2. 具体方法论的比较。(1)宏观和微观并重的视角。埃西姆格鲁为了解释制度的粘性与变迁,运用了新古典经济学中微观均衡的概念,对制度进行了均衡与非均衡分析。计量分析时又采用跨国数据,利用长时间跨度的宏观数据支持自己的论点。埃西姆格鲁的研究做到了微观和宏观并重。相比而言,诺斯主要是利用新古典经济学中微观均衡的概念进行个案的描述分析。马克思则主要研究制度与生产力的协调,制度框架内各主体利益关系的协调等,属于宏观均衡分析。(2)个案研究、数理模型、计量实证并重。埃西姆格鲁继承了诺斯重视个案研究的传统,但较诺斯在研究方法上有了巨大进步,其每个案例研究,一般都以严密的数理模型作为佐证。同时,其计量分析技巧的运用也比较成熟,在寻找制度外生性差异的来源时,对工具变量的选择独具匠心。马克思主义经济学的制度变迁理论,由于受到当时经济学发展水平限制,更多地运用了案例分析和逻辑推导的方法。(3)博弈论的广泛运用。埃西姆格鲁的理论体系是一个动态的内生模型,这一点和马克思相似。为了刻画动态模型,埃西姆格鲁在数理模型中恰当地运用了动态博弈的概念,来区分不同的制度状态。诺斯和马克思虽然表达了运用博弈论分析个体行为间相互影响的思想,但并未具体广泛地运用。

(三)基本假设的比较

马克思主义经济学坚持“社会人”假设。在马克思看来,人是社会生产关系的总和,人的本质属性是社会性。马克思还对经济人理性提出了质疑。埃西姆格鲁和诺斯坚持新古典经济学的经济人假设,但在经济人有限理性的处理上,两者并不一致。诺斯摒弃了经济人完全理性的假设,认可经济人的有限理性,认为人未必总是利己的,人只有对信息进行处理的有限能力。随后诺斯又将认知模式的研究纳入经济人的有限理性假设中,并试图在经济人的基本分析单元内,将有限理性假设“微观化”、“精致化”。和诺斯相反,埃西姆格鲁坚持经济人假设,将影响人理性判断的文化、伦理、社会性等作为环境因素,充当经济人假设的约束条件,并且用可以进行数理表达的“信息条件”进行了概括,实现了将有限理性引入模型分析的目标,而没有走向诺斯的“认知科学论”。

(四)具体内容的比较

1. 社会冲突论。埃西姆格鲁理论的基本出发点是社会冲突论,其研究重心是权力及其分配,这一点和马克思主义经济学空前一致。埃西姆格鲁认为,制度的选择是利益冲突的团体间斗争的结果,而权力及其分配是利益冲突中的决定变量。所以,各社会团体间的冲突是制度分析的基本要素。马克思主义经济学的制度变迁理论,也是从社会冲突论出发,但其研究的冲突的范围比埃西姆格鲁更广泛,是多层次的社会冲突论。马克思研究的社会冲突的内容包括:生产力与生产关系的矛盾运动、经济基础和上层建筑之间的矛盾运动、阶级和阶级之间的斗争等。其中,阶级斗争是推动阶级社会发展的直接动力。阶级斗争的各种形式,包括政治的、经济的、思想的,最终都集中到夺取政权的政治斗争上来。可见,马克思主义经济学的制度变迁理论也是社会冲突论,其研究的重心包括权力及其分配。诺斯的理论经历了逐渐演变的过程,其在早期的著作中强调通过成本收益来分析制度的

变迁,是一种有效制度论的观点^①。随后诺斯在产权理论、国家理论和意识形态理论三位一体的制度变迁理论模型中,强调国家提供服务时,存在租金最大化和产出最大化的二元目标冲突,此时的诺斯又表现出社会冲突论的观点。随着诺斯理论体系中意识形态理论地位的提升,诺斯的研究已经转向认知科学领域,逐渐陷入意识形态观或称为信念观的范畴。

2. 对制度的定义。诺斯对制度的定义,强调制度的功能,是为了减少人与人之间相互交往的不确定性。而埃西姆格鲁认为经济制度决定了博弈中的经济规则,政治制度决定政治博弈的规则。马克思认为制度不能仅仅归结和表现为社会普遍意志的法律和伦理范畴。对社会制度进行研究,首先要分析作为整个社会制度经济基础的生产力及与之相适应的生产关系,然后才能对耸立在这个基础上的道德和法律等上层建筑的性质作出合理的说明。可以看出,由于对“制度决定论”和“增长决定论”持有不同看法,三者对制度的定义存在差异,埃西姆格鲁和诺斯更强调制度对人与人的活动的重要性和决定性,马克思强调制度对经济基础的依附性。

3. 理论体系中的变量及结构。埃西姆格鲁的理论是一个动态的内生理论模型,从长期的视角观察,其理论体系中的所有变量都可以是内生的。这一点和马克思相似。马克思从生产力与生产关系的矛盾运动中解释社会制度,包括经济制度在内的变迁。整个社会基本矛盾的运动是从生产力发展到生产力解放的循环,实质上可以归结为生产力-生产关系(经济基础)-上层建筑的层层决定和层层反作用的关系。生产力和生产关系以及由此而派生的经济基础与上层建筑之间的矛盾运动构成了一个宏大的动态理论框架。这个框架中的变量包括:生产力、生产关系、经济基础和上层建筑等,其中,生产关系和经济基础是同一变量的不同名称,生产力是所有变量中的发端的、首要的因素。上层建筑被分为政治上层建筑和观念上层建筑,前者指实体性上层建筑,包括政治法律制度、暴力设施和与之相联系的组织,后者指包括各种观点的思想体系。

诺斯制度变迁理论的理论模型,是产权理论、国家理论和意识形态理论三位一体。产权对经济增长的作用十分重要。资源相对价格的变化需要界定和重新界定产权,国家超越于众多经济活动主体,作为第三者承担起界定和保护产权这个职能。其他无法解释的部分及内容,诺斯用意识形态理论进行了补充,再加上路径依赖的概念,从而对制度的变迁和稳定作出了完整的解释。诺斯的理论框架,不能说是一个完整的动态理论框架。如果再考虑到诺斯当前的研究重心,如认知、超级结构等概念的提出,可以说其理论框架中的变量,即产权、国家、意识形态等,也变得不再确定。其核心变量在产权、国家、意识形态、认知等概念间游走。相对埃西姆格鲁对政治权力的划分、马克思对上层建筑的划分,诺斯除了将国家简化为一个处理双重任务的经济人外,其他部分几乎都是空白。

可以看出,埃西姆格鲁的理论和马克思类似,都是动态的理论框架,具有严密逻辑的结构。埃西姆格鲁的理论体系研究变量明确,核心变量——政治权力的定义和划分,在其分析框架中起到了至关重要的作用,成为承上启下的枢纽。这一点类似于马克思理论体系中的生产关系(经济基础)。由于马克思注重经济增长的作用,将自己分析的重心放在了生产力-生产关系(经济基础)-上层建筑的矛盾运动上,从而将现实中表现最为突出的、围绕争夺政权展开的阶级斗争,放在了从属的位置。埃西姆格鲁认为制度至关重要,摆脱了经济增长决定论的束缚,突破了马克思认知的生产力-生产关系(经济基础)-上层建筑的矛盾运动的框架,直接从政治权力及其分配入手,揭示马克思论述的社会冲突内容中的最直接、最激烈的部分——阶级斗争,取得了良好的效果。这一点要比诺斯对国家的分析精彩得多,从而也为从“制度决定论”出发,分析不同国家间制度差异,提供了一个兼容的框架。埃西姆格鲁和马克思一样,注意到了经济因素和政治因素的相互转换。马克思认为经济基础决定上层建筑,上层建筑反作用于经济基础,从而实现了现实生活中两大现象——经济现象和政治现象的联系和转换。埃西姆格鲁将自己的核心概念——政治权力分为法定和实际政治权力,前者和政治

^① 简言之即制度总是朝着更有效率的方向变迁。

治制度相联系,后者和经济因素相联系,也实现了经济现象和政治现象的联系和转换,并较马克思的分析更微观化,从而更易于用现代西方主流经济学的分析范式和语言来表述。

埃西姆格鲁关于政治权力的分析,及其将政治权力引入制度变迁分析框架的努力,是将政治过程引入制度变迁分析的一次有益尝试。它一方面丰富了诺斯制度变迁理论中国家理论的内容,另一方面用最简化的方法,揭示了政治过程的实质——法定政治权力和实际政治权力的互动。并将这个核心变量有效地引入到制度变迁的理论和模型分析中,从而解决了理论变量间相互转换的难题,同时为从数量模型角度刻画制度变迁过程打下了基础。

4. 制度的粘性及变迁。埃西姆格鲁的理论和马克思一样都是动态的理论框架,其中的逻辑结构已经为制度的变迁及粘性留了解释空间,从而不必像诺斯那样从意识形态、路径依赖中解释制度的粘性。埃西姆格鲁指出政治制度和经济制度都可能具有粘性。政治制度具有粘性,只有政治权力分配格局有重大变化时,这种粘性才会消失,才有可能改变政治制度。经济制度具有粘性,当某个特定团体相对他人足够富有时,这个团体便会增加自己的实际政治权力,试图建立符合自己利益的经济制度。但这需要一个过程,要作用到政治权力的层面,并不是短时间内可以完成的,这就使原有的经济制度具有一定的粘性。一旦新经济制度建立起来,又会引发将来财富分配的相对不平等,使富有者的实际政治权力得到强化,新的经济制度在短期间也不会轻易改变,从而也使经济制度具有了粘性。埃西姆格鲁的框架还兼容了潜在变迁的可能性,包括外部冲击或内部突变,如国际环境的变迁和技术进步,导致打破了实际政治权力的平衡,引发政治制度变动,从而影响经济制度和经济增长。

马克思指出,经济基础和上层建筑之间的矛盾作为社会发展的推动力属于第二层次,它对第一层次的推动力——生产力和生产关系的矛盾运动,有着制约作用。在阶级社会中,会由于掌权阶级的偏好和维护,导致经济基础和上层建筑之间的矛盾短期内无法解决,影响了解决生产力和生产关系之间矛盾的进程,从而使存在于生产关系中的经济制度表现出维护原有状态的粘性。要从根本上解决生产力和生产关系之间的矛盾,就必须解决旧的上层建筑同经济基础变革的客观要求之间的矛盾。也就是说,必须通过社会革命粉碎维护旧经济基础的反动的国家机器,从而为新的经济基础的建立扫清道路,才能最终达到解放生产力的目的。而做到这一步需要一个过程。可以看出,在马克思的观点中,经济制度的粘性源于经济基础和上层建筑之间矛盾运动对其的制约作用。要解决经济制度和政治制度的粘性,就要进行政权的更替,即政治权力的再分配。

埃西姆格鲁和马克思的动态理论框架,都可以解释制度的变迁及粘性,这一点优于诺斯。埃西姆格鲁和马克思在解释制度的粘性时,都认为政治权力及其分配在其中起到了关键作用。另外,两人的框架虽说都兼容了潜在变迁的可能性,但前者主要考虑了外部冲击或内部突变,如国际环境和技术进步导致的变迁可能性。后者主要考虑到了技术进步因素导致的生产力发展。关于制度变迁的作用机制,两个理论也达到了统一,都认为这些变动会打破政治权力的原有平衡,引发政治制度变动,从而影响经济制度和经济增长。可以说,埃西姆格鲁和马克思对制度粘性和变迁的解释,都辩证地统一在了自身理论的动态框架内,两种理论的交叉点集中在政治权力及其分配上。

5. 制度分析的基本单元——团体还是个体? 埃西姆格鲁认为制度是社会集体选择决定的,所以他的分析都是以团体为基本单元。个体只是作为他所处团体的一个代理人或构成分子而行动的。这一点和马克思相似,在马克思的制度分析中,阶级是变迁主体,推动制度变迁的主体都是作为阶级或阶级的代表和构成分子而行动的。虽然埃西姆格鲁坚持将团体作为制度变迁的主体,但其使用的分析工具如博弈论等,都以个体利益冲突作为分析的出发点,其分析目标和分析工具存在冲突。所以,在制度变迁主体的处理上,埃西姆格鲁和马克思一样,虽然注意到了团体行动的重要性,但他自己也承认,目前仍然没有一个成熟的理论,可以用来解释行动团体何时、如何解决他们的集体行动难题。诺斯在自己的分析中,始终坚持个体主义的分析方法,他批评马克思理论中的基本行动单

位——阶级——过于庞大。诺斯认为制度变迁主体,有广义的企业家和两级行动集团,即“初级行动团体”和“次级行动团体”。

6. 制度变迁的动力。马克思、诺斯和埃西姆格鲁在制度变迁的动力上观点比较一致,都认为变迁主体为了自身的利益而发动和参与制度变迁,但也稍有差别。诺斯认为制度变迁的动力,是相对价格的变化和追求制度创新的收益。马克思认为制度变迁的动力是内动力和外动力的结合,主要是内动力——生产力的作用为主,外动力——变迁主体为了自身的利益而发动和参与制度变迁为辅。由于埃西姆格鲁坚持制度决定论,他不可能将马克思认为的内动力作为制度变迁的动力。但他坚持制度变迁的主体是团体,强调政治权力的斗争及分配,所以又不可能和诺斯一样,认为制度变迁的动力仅仅是相对价格的变化和追求制度创新的收益。埃西姆格鲁理论中制度变迁动力的最初来源,是相对价格的变化和追求制度创新的收益。制度变迁的直接推动力是团体对政治权力的追求,这种追求可能损害团体内、外个体对要素相对价格变化的反应和制度创新收益的追求,即制度变迁的直接推动力——对政治权力的追求,比制度变迁的最初推动力——对经济利益的追求更重要。

7. 制度变迁的方式。埃西姆格鲁在制度变迁方式上的观点可以将诺斯、马克思的观点统一起来。诺斯认为制度变迁方式以渐进式为主,指交易的双方为从交易中获取某些潜在收益而再签约。渐进式变迁是连续的,战争、革命、武力征服以及自然灾害都是非连续的^①。可见,诺斯对制度变迁方式的划分是根据社会现象来进行的,战争、革命、武力征服以及自然灾害等社会现象的“有无”是其划分的依据。诺斯对渐进式的定义,实际上也是对革命式变迁的定义。因为战争、革命、武力征服后的你死我亡,也可以看作是一种双方的“再签约”,只是谈判方式不同、成本较大。从这个角度讲诺斯的制度变迁方式都是渐进式变迁。马克思认为制度变迁方式,既有革命式,也有渐进式。马克思在其理论中,既强调了革命对改变社会根本性经济制度(如所有制和国家制度)的必要性,又深入、细致地分析了制度变迁的渐进性,如对企业制度、股份制等非根本性制度的分析。马克思虽然分析了渐进式和革命式变迁两种方式,但其对渐进式变迁的分析范围仅限在微观的非根本性制度上。如果从根本性制度的变迁上观察,马克思的制度变迁理论仅仅强调革命性的制度变迁方式。

埃西姆格鲁以政治权力及其分配为分析核心,以团体冲突论代替诺斯的个体契约论,将战争、革命、武力征服发生与否等社会现象,看作是政治权力及其分配的社会表象,避免以社会现象来划分制度变迁方式的逻辑缺陷。同时,强调政治权力及其分配的转换与均衡,引发经济制度、政治制度的均衡和非均衡变迁。可以这样认为,无论革命式还是渐进式制度变迁,其深层次原因均是政治权力及其分配,其变迁的直接结果或目的指向,还是政治权力,并以政治权力为核心,影响经济制度、政治制度、经济绩效等。当双方政治权力悬殊时,更易于引发革命式制度变迁(但不绝对),表现为双方以武力解决问题。当双方政治权力相当时,易于引发渐进式制度变迁(但不绝对),表现为双方利用契约形式和平解决问题。之所以不绝对,是由于对立双方的信息不完备性,往往导致对双方政治权力大小的错误估计。另外由于意识形态、文化信念的影响,对武力解决问题的偏好,往往导致双方利用契约形式和平解决问题的机会很小,即使有也以历史偶然的形式出现。可以说,在埃西姆格鲁理论中武力斗争是常态,这一点和马克思相似。可以看出,埃西姆格鲁的理论可以利用政治权力这个关键枢纽,将渐进式制度变迁和革命式制度变迁有机统一在一个框架内。

三、结论和启示

埃西姆格鲁制度变迁理论是“制度决定观”前提下的社会冲突论。埃西姆格鲁和诺斯的理论前

^① 非连续式变迁,诺斯指的是正规规则的一种根本变迁,它常常是武力征服和革命的结果。当然很少有完全非连续性的变迁,这是因为意识形态或非正规规则在特定社会的制度结构中起作用。即使发生革命性变迁,作为社会的意识形态不会因革命而中断联系。一个民族的传统意识形态不会因为某次革命而被消灭、中断、取而代之,新的意识形态不会随革命成功而迅速形成。

提一样,坚持制度对经济增长的决定作用,不同于马克思支持的经济增长决定论。但在理论出发点上,埃西姆格鲁和马克思都坚持社会冲突论,而诺斯理论经历了有效制度观、社会冲突论和信念观的演变。埃西姆格鲁认为制度的选择是利益冲突的团体间斗争的结果,其研究重心和马克思一样是权力及其分配。埃西姆格鲁理论体系中的枢纽是政治权力的定义和划分,类似于生产关系(经济基础)在马克思理论体系中的关键作用,这两个概念都被用来揭示政治和经济的互动。两者切入点的不同,即埃西姆格鲁从政治制度影响下的政治权力入手,马克思从生产力影响下的生产关系入手,正是两者理论前提“制度决定论”和“经济增长决定论”差异的集中反映。埃西姆格鲁从政治权力分配入手,重点分析马克思论述的阶级斗争,以及经济因素和政治因素的相互转换。这样做比诺斯对国家的分析精彩得多,并较马克思的分析更微观化,更易于用现代西方主流经济学的分析范式和语言来表达。埃西姆格鲁将政治权力引入制度变迁分析框架的努力,是将政治过程引入制度变迁分析的一次有益尝试,为从数量模型上刻画制度变迁过程打下了基础。

马克思、诺斯和埃西姆格鲁在制度变迁动力上的观点存在一致之处,都认为变迁主体为了自身的利益而发动和参与制度变迁,但三者对这种动力在动力体系中的重要性有不同看法。诺斯强调制度变迁方式多是渐进式变迁,马克思则更强调革命性的制度变迁。埃西姆格鲁利用政治权力作为枢纽,将渐进式制度变迁和革命式制度变迁有机统一在一个框架内。和诺斯相比,埃西姆格鲁和马克思的理论体系都具有更完整的结构,是动态的、内生性理论模型。埃西姆格鲁和马克思对制度粘性和变迁的解释,都辩证地统一在了自身理论的动态框架内,两种理论的交汇点集中在政治权力及其分配上。埃西姆格鲁和诺斯的基本方法论都是个人主义、功利主义和自由主义,沿续了新古典经济学的分析范式。埃西姆格鲁坚持经济人假设,又注重团体行动,在具体方法论上较诺斯有所突破,实现了宏观和微观并重,个案研究、数理模型、计量实证并重。可以说埃西姆格鲁的制度变迁理论,继承了马克思和诺斯制度变迁理论的某些优点,但没有偏离西方主流经济学的分析范式,从而更易于用现代经济学的语言进行描述和表达。

21 世纪的中国史坛正逐步演化为一个以马克思主义史学为中坚、以国学和西学为两翼的局面。跟踪马克思主义史学和西方史学理论的最新进展,并对其进行比较和鉴别,以期发现其中的规律性,是进行中国经济史研究的必要前提。当前马克思主义研究的主要趋势之一就是“分析的马克思主义”,即运用博弈论、理性选择理论等经济分析的方法,完善其微观分析基础,重构传统的马克思主义理论^①。新制度经济史学在解释当代中国经济和社会转型中取得了丰硕的成果,但当前国外制度变迁理论研究已表现出如下新的特点:研究方法上,从过去的新制度经济史学仅注重历史事件和案例分析、进行描述性论述为主,转向描述和计量分析并重,计量分析在经济史研究中得到了快速发展;研究重心上,从以往仅侧重于对制度与经济绩效作用过程的考察,向理论模型化分析和实证分析并重转变。以埃西姆格鲁为代表的新政治经济学派,以西方主流经济学的研究范式,做出了综合马克思主义史学和新制度经济史学的努力;从理论体系和观点上表现出向马克思主义靠拢的迹象,从分析方法和视角上兼备新制度经济史学的特长。可以想见,运用埃西姆格鲁的制度变迁理论,来解释中国经济史和当前经济转型问题,也将会取得丰硕成果。从当前经济史研究中分析工具的发展趋势来看,通过计量分析的定量研究,和运用博弈论等工具的逻辑推理,在当前经济史研究中变得越来越重要。这也许正是我们下一步进行经济史研究需要努力的方向。

[责任编辑 刘京希]

^① 段忠桥:《20 世纪 70 年代以来英美的马克思主义研究》,《中国社会科学》2005 年第 5 期。

福利国家与社会和谐

——北欧模式探源

刘玉安

摘要:经济发展是否必须以社会和谐为代价?公平与效率二者能否兼得?这是国内外学术界长期争论、目前仍在热烈讨论的一个问题。作为发达国家中的后来者,瑞典、丹麦、挪威、芬兰这几个北欧国家,从20世纪30年代起,就选择了一条与众不同的所谓“中间道路”。自那时以来,这几个国家在实现了经济长期以来相对稳定、高速发展的同时,又实现了社会的和谐与稳定,创造了举世瞩目的北欧模式。虽然北欧模式也历经艰难曲折,经济全球化、特别是欧洲一体化更是向具有地域特征的“北欧模式”提出了严峻挑战,但是,按联合国开发计划署每年公布的《人类发展报告》所使用的各种指标测算,这几个北欧国家仍无可争议地属于社会发展水平最高、最安定、最和谐的国家。与此同时,按照日内瓦《世界经济论坛》和洛桑国际管理学院每年公布的世界竞争力排名,近几年来这几个北欧国家又一直名列前茅。也就是说,北欧国家在实现经济高速增长的同时又实现了社会和谐。北欧的社会发展的确有其得天独厚的社会历史条件,这决定了北欧模式不能被移植到其他国家或地区。但北欧模式的成因并不在于、至少主要不在于它的一些特殊条件,而在于它顺应了生产社会化——其中包含着物质资料生产和劳动力生产两个方面——特别是知识经济时代生产社会化的历史发展趋势。在这个意义上说,北欧模式具有普遍的借鉴意义。

关键词:经济发展;社会和谐;福利国家;北欧模式

经济发展是否必然以社会和谐为代价?公平与效率二者能否兼得?这是国内外学术界近几年来深入探讨、目前仍然在热烈讨论的一个问题。虽然见仁见智,但在一个很长的时期内,特别是在西方经济学界,占主导地位的观点仍然是,效率与公平,从而经济发展与社会和谐是两个互相抵触、互相矛盾的政策目标。其基本逻辑是:市场机制必然会拉大收入差距,从而必然提高经济效率,促进经济增长;而政府干预可能会使分配更加平等,但因此也必然会降低经济效率,从而阻碍经济增长。不过绝大多数西方经济学家都回避甚至拒绝讨论“北欧模式”,因为“北欧模式”提供了一个与上述推论恰好相反的例证。虽然经过20世纪70年代和90年代两次经济危机的冲击,经过欧洲一体化浪潮的侵蚀,曾经享有盛誉的“北欧模式”一度遭到了人们的怀疑,但是,按照联合国开发计划署每年公布的《人类发展报告》所使用的各种指标测算,到目前为止,丹麦、挪威、瑞典、芬兰这几个北欧国家,仍无可争议地属于世界上社会发展水平最高、最安定、最和谐的国家。与此同时,按照日内瓦《世界经济论坛》和洛桑国际管理学院每年公布的世界经济竞争力排名,上述几个北欧国家在最近几年又一直位列世界前十名之内。也就是说,北欧国家在保证经济高速增长的同时又实现了社会和谐。北欧国家成功的秘诀是什么?北欧模式有没有普遍意义?

作者简介:刘玉安,山东大学政治学与公共管理学院教授(山东济南 250100)。

基金项目:国家社会科学规划项目“国家发展中的公平与效率”(05BGJ023)的阶段性成果。

一、北欧模式还存在吗?

虽然在历史上,北欧国家之间特别是丹麦、挪威和瑞典之间曾经有过非常密切的联系,甚至还曾经结盟为同一政体,但自进入近代社会以来,北欧各国分别经历了不同的发展道路。目前,无论是国内政策还是对外政策,包括对欧盟的政策,北欧诸国之间还存在着明显的区别,但这并不排斥它们之间的共性的存在。相对于欧洲和世界其他国家而言,北欧国家最大的共同点,在于它们都有一套完善的福利国家制度。不少人把北欧模式归结为“高福利、高税收”。这几个北欧国家也常常被人们看作是福利国家的代表,更有人因此把“北欧模式”归结为“福利国家”模式。

然而,“福利国家”并非北欧人首创。在各种文献中被称之为“福利国家”的,最初不过是一些由国家立法而建立起来的社会保障制度,其最初形态可追溯到英国19世纪40年代颁布的“矿工法”、“济贫法”、“工厂法”、“主仆关系法”、“十小时工作法”等。19世纪80年代德国政府先后颁布的“疾病保险法”、“事故保险法”、“老年和残疾保险法”等更具有现代福利国家制度的特征。英、德早期的这些社会保障立法,具体内容虽然有所不同,指导思想和政策目标却完全一致,即平抑由市场机制导致的收入上的两极分化,缓和由两极分化导致的阶级矛盾,保证资本主义生产方式的协调运转。

第二次世界大战后,资本主义生产方式进入了相对稳定的发展时期,各资本主义国家的经济实力急剧提升,“蛋糕”越做越大。在这样的条件下,为了缓和社会矛盾,保证资本主义生产方式协调运转,各资本主义国家既愿意、又有能力建立起一系列社会保障制度。包括北欧四国在内的几乎所有发达资本主义国家都宣称建成了“福利国家”。也就是说,所谓“福利国家”,实际上只是传统资本主义国家职能转变的一种表现形式。如果说,在资本主义发展的早期,由于社会矛盾特别激烈,资本主义国家对广大劳动人民更频繁地履行镇压职能的话,那么,在资本主义生产方式进入相对稳定发展时期,对于一些社会矛盾,资本主义国家则更多地是采取预防、安抚、化解等措施。正如一位英国历史学家所指出的:“福利国家是这样一种国家,在这种国家内,有组织的权力(通过政治策略和行政)在至少三个方面被审慎地用来限制市场力量的作用:第一,不管他们的工作或财产的市场价值如何,保证个人和家庭一定量的最低收入;第二,使个人和家庭能够应付某些可能陷入危机的社会意外事故(如疾病、年老、失业),减小社会不安全的幅度;第三,不论其社会地位或阶级状况如何,保证向每一个公民提供一定许诺范围的最优社会服务。”^①

既然所有西方资本主义国家的国家职能都发生了变化,既然所有的资本主义国家都建立了社会保障制度,都开始承担其公民社会福利这一责任,都可以而且在事实上也曾经宣称自己已经成为了福利国家,为什么一提到“福利国家”,人们又往往情有独钟,只承认几个北欧国家为福利国家呢?这是因为,虽然战后以来,几乎所有西方国家都承担了为其民众提供福利和社会安全的责任,但其承担的原则、方式和幅度却各不相同。例如在以美国为代表的绝大多数西方国家,社会福利的分配仍然以市场机制为主导,国家只起从属的、辅助的、补救性的作用。在那里,人们遵循的原则是:绝大多数人都必须为自己谋得必需的福利,国家只援助或扶持少数不能或暂时不能“自助”的人。在那里,由国家提供的社会福利和公共服务,如免费教育、免费就医、社会养老金等,都有非常明确的服务对象,即社会经济地位较低、收入较少的人。在北欧情况则不同。在这里,法律规定每一位公民都有享受社会福利的权利,关照每一位成员的福利是国家的责任。这里的各种社会福利和社会服务没有明确的对象限定。享受这些福利和服务的必要充分条件只有一个:公民。传统福利事业和社会救济中的“家庭经济状况调查”(means-test)在这里几乎见不到。这些国家的公民,绝大多数都享受着“从摇篮到坟墓”的社会福利:出生在国家的医院里;享受着国家提供的玩具并且成长在国家的幼儿园中;

^① 布里格斯:《从历史的角度看福利国家》,《欧洲社会学杂志》1961年第2期。

在国家的小学、中学、大学里接受教育;享受国家提供的失业津贴;在国家的医院里接受医疗服务;在国家的养老院安度晚年并最终安葬在国家的墓地中。简而言之,在北欧诸国,社会福利分配中的市场机制受到很大限制,国家在其中扮演着非常积极、非常重要的角色,福利国家制度已经不是一种辅助性、补救性的政策,而是变成了基本国策。正因为如此,为了与其他也宣称建成“福利国家”的发达资本主义国家相区别,许多研究者都把北欧诸国称之为“制度化的福利国家”,也有人称之为“真正的福利国家”。

这种制度化的福利国家始建于20世纪30年代。在1929—1933年的那场经济危机冲击下,这几个北欧国家与当时其他西方发达资本主义国家一样,也开始了大规模的社会改革。主要有三种改革方案,其一是效仿北邻苏联,发动社会主义革命,彻底推翻资本主义制度。当时的北欧各国的共产党人都非常活跃,各国都出现了宣传、鼓动革命的小册子,其中挪威共产党还一度正式参加了共产国际。第二种改革方案是效仿南邻德国,建立强有力的国家机器,对社会政治、经济生活进行全面的独裁统治。当时的北欧各国均成立了与德国纳粹类似的政党,其中挪威的纳粹党甚至进入了议会。第三种就是由在当时已先后取得执政地位的各国社会民主党提出来的、以当时瑞典社会民主党领袖阿尔宾·汉森的“人民之家”主张为特征的社会改革。自那时始,这几个北欧国家就开始了全面的福利国家建设。用美国记者马奎斯·蔡尔德的话来说就是,自那时以来,瑞典等北欧国家就走上了与众不同的所谓“中间道路”。

冷战期间,由于北欧地区被东西方两大集团默认为缓冲区,使得这几个北欧国家得以在“中间道路”上我行我素,它们的发展水平在五六十年来先后超过了英、法、德等老牌资本主义国家,并跻身于世界最富有国家之列。北欧福利国家曾一度被人们称之为“人间天堂”,被看作是北欧人创造的一则神话。

但是,北欧毕竟仅仅是地球之一隅,且国内市场狭小,四国人口相加也才两千多万。冷战结束以来,随着全球化浪潮的日益高涨,特别是随着欧洲一体化进程的加快,丹麦、瑞典、芬兰已经先后加入了欧盟,挪威虽然还不是欧盟正式成员,但它在各项政策的制定和调整上也在努力地与欧盟保持一致,在这样的条件下,曾经为世人称道,为北欧人感到自豪的福利国家制度还能保持下去吗?经合组织2004年统计的其成员国的社会福利开支似乎可以作为这个问题的答案(见表1)。

表1 部分西方国家的社会福利开支(% GDP)^①

	1980	1985	1990	1995	2000	2001
英国	17.9	21.1	19.5	23.0	21.7	21.8
法国	21.1	26.6	26.6	29.2	28.3	28.5
德国	23.0	23.6	22.8	27.5	23.6	24.3
欧盟15国	20.6	22.9	23.4	25.4	23.6	23.8
经合组织23国	17.9	19.8	20.9	22.8	21.8	22.0
美国	13.3	13.0	13.4	15.4	14.2	14.7
丹麦	29.1	27.9	29.3	32.4	28.9	29.2
芬兰	18.5	23.0	24.8	31.1	24.5	24.8
挪威	17.9	19.1	24.7	26.0	23.0	23.9
瑞典	28.8	30.0	30.8	33.2	29.5	29.8

^① 经合组织:《社会开支资料库1980—2001》,巴黎:经合组织出版社,2004年。

查。从表1中可以看出,瑞典、丹麦、挪威、芬兰这几个国家的社会福利开支仍然明显地高于欧盟及经合组织成员国将近10个百分点,高出美国将近15个百分点。特别是瑞典和丹麦,其社会福利长期以来几乎一直保持在其GDP的30%左右。

社会福利开支带有明显的“劫富济贫”的色彩,它实际上就是一种二次分配。其主要功能就是克服两极分化,缓和社会矛盾,增强社会凝聚力,实现社会和谐。北欧诸国花了这么多钱,效果如何呢(见表2)?

表2 收入或消费的不平等^①

	调查年份	最穷的10%占全部的%	最富的10%占全部的%	最富的10%为最穷的10%的倍数	基尼系数
瑞典	2000	3.6	22.2	6.2	0.25
丹麦	1997	2.6	21.3	8.1	0.24
挪威	2000	3.9	23.4	6.1	0.26
芬兰	2000	4.0	22.6	5.6	0.27
英国	1999	2.1	28.5	13.8	0.36
法国	1995	2.8	25.1	9.1	0.33
德国	2000	3.2	22.1	6.9	0.28
美国	2000	1.9	29.9	15.9	0.41

可以看出,北欧国家的收入差距明显小于其他西方国家。按联合国《2005年人类发展报告》的评估,这四个国家列世界上收入差距最小、人类贫困指数最低国家的前五位,综合发展指数也名列世界各国前茅。联合国的评估可以说是对北欧福利国家制度的充分肯定。

二、北欧模式的运行

除了完善的社会福利制度之外,北欧各国还拥有完善的公共教育、公共信息、公共咨询、公共秩序以及公共管理等一系列公共服务体系。这样一来,北欧各国就必然有一个相对庞大的公共部门,就必然有一个比较大的公共开支。多年来北欧国家的公共开支一直保持在世界最高水平。在20世纪八九十年代,瑞典和丹麦的公共开支曾长期保持在其GDP三分之二的水平上,其中瑞典的公共开支在好几个年份曾突破了其GDP的70%。加入欧盟之后,受欧盟统一社会政策的影响,北欧国家的公共开支有所减少,但仍然明显高于其他西方国家(见表3)。

表3 北欧及经合组织其他成员国的公共开支(%GDP)^②

	2004	2005		2004	2005
丹麦	56.3	53.2	英国	43.9	45.5
芬兰	50.7	50.7	法国	53.4	53.8
挪威	46.4	42.6	德国	46.8	46.7
瑞典	57.3	56.6	美国	36.5	36.4

① 联合国开发计划署:《2005年人类发展报告》,纽约:联合国开发计划署出版社,第270页。

② 经合组织:《OECD in Figures 2005》、《OECD in Figures 2006—2007》,巴黎:经合组织出版社,2007年。

如此大额的公共开支从哪里来呢?与高福利和巨额的公共开支相伴而来的必然是高税收(见表4)。

表4 2003年北欧及经合组织其他成员国的税收^①

	各种税赋占国内生产总值(%)	个人收入最高税率(%)	单身职工可支配收入占毛收入(%)
丹麦	48.3	54.3	57.8
芬兰	44.8	51.1	68.1
挪威	43.4	47.5	69.8
瑞典	50.6	56.2	68.8
英国	35.6	40.0	73.7
法国	43.4	37.9	71.1
德国	35.5	47.5	58.7
美国	25.6	41.4	76.4
欧盟15国平均	40.5	43.9	70.9
经合组织成员国平均	36.3	42.1	74.1

自20世纪五六十年代以来,北欧国家的税收就明显高于其他西方国家。到八九十年代,按人均计算,北欧工资收入者每年要交1.2—1.5万美元的税金,相当于大多数其他西方国家工资收入者的两倍。2003年,瑞典和丹麦各种税收占国内生产总值的比重分别为50.6%和48.3%,个人收入所得税最高税率分别为56.2%和54.3%,而欧盟15国的平均值分别仅为40.5%和43.9%,经合组织成员国平均为36.3%和42.1%。也就是说,北欧的税收高于欧盟平均值近10个百分点,高出经合组织成员国平均值近15个百分点。

众所周知,税收的主要对象是社会经济活动中的成功者,其支付对象除了公共部门和公共利益之外,主要是社会经济活动中的失意者或失败者。因此长期以来税收一直被人们看作是经济增长的腐蚀剂,高福利、高税收则一直被自由主义的思想家看作是社会经济发展的癌症。19世纪末,福利国家制度还处于萌芽时期,英国自由主义思想家斯宾塞就指出,“物竞天择,适者生存”不仅是生物界的进化规律,也是社会发展必须遵守的规律。“在事物的自然规律的支配下,社会不断排除不健康的、低能的和呆傻的成员。这些好心但没有头脑的人无视事实,赞成干预。这不仅会停止进化过程,还会促进堕落——由于源源不断的供应,肯定会使轻率无能之辈越来越多。”^②20世纪70年代中期,由石油危机引发的西方世界的普遍的经济危机,其深层的原因被许多人归之于战后以来西方各国普遍建立的福利国家制度。自那时以来,“福利国家”与“福利病”几乎成了同义语。而被誉为反潮流的英雄、英国政坛“铁娘子”的玛格丽特·撒切尔,在很大程度上就是由于大砍“福利国家”政策而被载入史册的。

在北欧,在福利国家制度创立之初,反对者们也曾提出了类似的质疑。他们提出,第一,在慷慨的福利国家制度下,贫困和饥饿的威胁将不复存在,人们也就不可能像过去那样努力工作,整个社会的工作效率势必下降。第二,即使工作效率不下降,昂贵的福利必然增加生产成本,这势必使本国经

① 经合组织:《OECD in Figures 2006—2007》,巴黎:经合组织出版社,2007年。

② Marvin Harris:《人类学理论的兴起》,纽约:Crowell出版社,1968年,第127页。

济在国际竞争中处于不利地位。第三,高税收无论如何都必然有损于人们的工作热情。第四,有了福利国家这顶大号保护伞,人们再也不会省吃俭用以防“雨天”了。这样一来,社会储蓄总量必然减少,用于扩大再生产所必需的追加投资必将日趋萎缩,整个社会生产的规模也将日趋减小。

反对派的意见似乎很有道理。但事实毕竟胜于雄辩。事实是,这几个北欧国家都是工业化或现代化国家中的后来者,它们的工业化是在英国和欧洲大陆工业革命的带动和辐射下实现的。19世纪末20世纪初,西欧国家已经完成了工业化,而北欧四国,无论从第一产业在国民经济中所占的比重、第一产业就业人口的比例,还是从出口产品的门类及其在出口额中所占的比重等等来看,都无可置疑地属于农业国。无论是经济结构,还是人均产值或总体生活水平,北欧四国与西欧其他各国都存在着巨大的差距。只是在1929—1933年的经济危机之后,北欧四国才逐步实现了工业化。而此时它们又恰好选择了中间道路。问题在于,自从选择了中间道路即建立了全面的、系统的福利国家制度以来,北欧各国的社会经济既没有滑坡,也没有萎缩,而是出现了持续稳定增长的良好势头。特别是在五六十年代,除芬兰外,其他三个北欧国家的社会经济发展的总体水平,先后超过了其他西方国家并且跻身于世界最发达、最富有国家之行列。面对这样的事实,福利国家的反对派只好闭嘴。

当然,北欧福利国家制度的发展并不是、也不可能是一帆风顺的。特别是70年代中期和90年代初期的两次经济危机,使得北欧福利国家制度经受了严峻的考验。在70年代那场危机中,由于国际市场石油价格的暴涨,使得严重依赖进口的石油消费大国瑞典,几乎在一夜之间由世界债权大国变成了债务大国。其他几个国家情况虽然稍好一点,但由于社会福利的刚性特点,即石油涨价、生产成本上升但福利标准却不能降低,使得北欧各国都不得不债台高筑。人们当时曾讥笑:所谓的北欧福利国家实际上是在高高的债台上构建的“安乐窝”。在90年代初的那场危机中,北欧国家的经济同时疲软,瑞典的经济甚至一度出现了负增长。为了维持庞大的福利开支,这几个国家又再一次不得不靠举债度日。在最严重的年份,瑞典政府的预算赤字超过了其国内生产总值,瑞典克朗也被迫大幅度贬值。当然,面对这些挑战,北欧的福利国家制度曾做出过重大调整。但正如表1和表3的数据所显示的,到目前为止,北欧制度化福利国家的基本原则还没有改变,而且至少在最近的将来,这一制度也没有做出重大改变的迹象。

表5 近年来北欧诸国与其他西方国家经济增长速度比较^①

	人均 GDP (2005)美元	GDP 增长 1995—2005 年 度平均(%)	GDP 增长 2004— 2005(%)	GDP 增长 2003— 2004(%)	固定资产增长 (2005/2004)	国家储备金 (% GDP 现 价)
丹麦	34445	2.1	3.1	1.9	9.1	7.9
芬兰	31389	3.5	2.1	3.6	1.7	7.9
挪威	43164	2.8	2.3	2.3	10.9	24.3
瑞典	32683	2.7	2.7	3.7	8.5	10.8
英国	32151	2.8	1.8	3.1	3.2	3.6
法国	30245	2.1	1.2	2.3	3.6	5.2
德国	29758	1.4	1.0	1.6	-0.2	6.5
美国	41789	3.3	3.2	4.2	8.3	1.2
欧盟 15 国		2.2	1.5	2.3	2.9	
经合组织 成员国	29066	2.6	2.6	3.2	4.9	

① 经合组织:《OECD in Figures 2006—2007》,巴黎:经合组织出版社,2007年。

从表 5 可以看出,以人均 GDP 来测量,北欧四国的经济发展水平不仅已超过经合组织成员国的平均水平,除后起之秀芬兰目前还稍稍逊色外,其他三国已经超过英、法、德等老牌强国,其中挪威甚至已经超过了美国。此外,无论从最近两年、最近 10 年的增长速度,还是从固定资本增长幅度、国家储备基金的额度等指标来测定,北欧国家的经济运行状态都非常好。难怪在最近几年世界经济论坛公布的世界经济竞争力排名榜上,这几个北欧国家一直在前十名的行列之内。

三、北欧模式成功的原因

众所周知,物质资料的生产是任何一个社会生存和发展的基础。正因为如此,联合国开发计划署才一直把经济发展水平作为衡量一个社会整体发展水平的最基本的指标。也正因为如此,世界各国的政治家、政治学家、经济学家、管理学家等都直接或间接地把如何提高或保持较高的经济效率当作一个持久的、永恒的话题。人们一直在探讨提高经济效率的方法和机制,但到目前为止,不得不承认,市场机制仍是保证经济效率最基本、最有效的机制。但是,市场机制是一种“锦上添花”的机制,它只激励成功者,它决不讲“雪中送炭”,更不讲“共同富裕”。因此,一个不言而喻的推论是:要发展经济,要实现经济快速增长,就必须接受社会收入差距拉大、社会关系紧张、社会冲突加剧的代价。有人甚至把由经济增长引发的社会冲突称之为“成长的烦恼”,认为经济增长和社会和谐好比鱼和熊掌,不可兼得。那么,北欧模式又是怎样把这两个似乎不可兼得的东西同时得到的呢?

对于这一问题,许多欧美学者常常以太特殊为由回避甚至拒绝回答或讨论。的确,北欧的社会发展有一些得天独厚的条件,但北欧模式的成功并不是、或者说主要不是得益于这些特殊条件,而是因为它顺应了历史发展的趋势。

北欧福利国家制度的一个重要政策目标,是通过充分就业实现共同富裕。北欧福利国家制度的创立者们深信:人是财富的创造者,只要政策适当,把人们的积极性和创造性发挥出来,就不应该有贫困者,就能够实现共同富裕。瑞典社会民主党早期领袖人物之一、在福利国家制度建立初期曾长期担任瑞典政府社会事务部长的古斯塔夫·穆勒,在评析 1929—1933 年的经济危机、宣传福利国家思想时就曾指出:“任何一个公民本来都不应该遭受贫困。我们有足够的生产能力,我们所生产的能够满足全体公民的需要,只是由于(资产阶级的)恶意和组织的不健全,才使人们看不出这一点。”^①从那时候起,瑞典及其他北欧国家就把实现充分就业作为它们社会政策的一个重要目标。为了实现这个目标,北欧各国先后出台了一系列鼓励政策,从而使得北欧各国的劳动力参与率即劳动力人数占 16—64 岁人口总数的比率,多年来一直明显高于其他西方国家。在 90 年代初的那场经济危机之前,北欧各国特别是丹麦和瑞典的劳动参与率,高出欧盟成员国平均值 10 余个百分点。90 年代中期以来,受全球化及欧洲一体化潮流的影响,北欧各国的就业政策不得不作出许多调整。即使如此,北欧各国的劳动力参与率仍明显高于其他西方国家(见表 6)。

表 6 北欧与部分欧盟成员国女性劳动力参与率比较^②

	1995	2005		1995	2005
丹麦	73.6	76.2	英国	66.1	68.8
芬兰	70.0	73.3	法国	60.3	64.5
挪威	72.2	75.4	德国	61.5	67.4
瑞典	75.9	76.0	欧盟 15 国平均	57.2	63.5

① Gunnar Heckscher:《福利国家及其未来》,美国总统明尼苏达大学出版社,1984 年,第 44 页。

② 经合组织:《OECD in Figures 2006—2007》,巴黎:经合组织出版社,2007 年。

对于16—64岁的男性来说,就业赚钱、养家糊口,在世界各国都是天经地义的事,因此,世界各国男性劳动力参与率差别并不大,差别主要表现在女性劳动力的参与率上。表6清楚地表明,目前,北欧四国女性劳动力参与率依然高出欧盟平均值10余个百分点。

自20世纪90年代初的经济危机以来,许多西方国家的失业率一直居高不下,两位数的失业率在许多国家司空见惯。北欧各国的劳动力参与率这么高,有那么多的工作岗位吗?

有。自二战后到20世纪70年代中期的石油危机之前这一时期内,北欧各国特别是瑞典,几乎实现了全员就业。自90年代初以来,虽然与欧盟和经合组织成员国更加接近,但除芬兰外,其他三个北欧国家的失业率仍明显低于西方国家的平均水平(见表7)。

表7 北欧及经合组织部分成员国失业率比较(%)^①

	2003 总体	2003 男性长期总体	1993—2003 年度平均
丹麦	5.6	21.8	5.8
芬兰	9.1	27.7	12.2
挪威	4.5	7.1	4.3
瑞典	4.9	19.6	6.3
英国	5.0	26.5	7.0
法国	9.7	43.1	10.7
德国	9.1	48.3	8.1
美国	6.0	12.5	5.3
经合组织平均	6.9	30.2	6.8

劳动力参与率高而失业率却低,这是如何可能的呢?在绝大多数其他国家,像生儿育女、洗衣做饭、看护病人、照顾老人之类的事情都被列为“家务”,但在北欧各国,由于这些活动中的相当一部分从单个家庭转移到了幼儿园、学校、医院、养老院等等社会机构中来,因而这些活动也就由“家务”转变成了工作,一大批女性则由家庭妇女转变成为工资赚取者。这一转变又引起了北欧社会一系列更深刻的变化。

首先,它夯实了福利国家的财政基础。北欧福利国家制度尽管开支大,由于几乎实现了全员就业,所以它的税源非常充足。在北欧固然人人都能享受国家提供的各种福利,但与此同时,几乎每个成年公民都要缴所得税。有了个人收入所得税这项重要保证,同时也是为了吸引投资,扩大生产规模,北欧各国在资源税、公司税等方面就可以网开一面,这显然有利于招商引资,从而反过来又促进了就业。

第二,培养了公民参与政治、议论政治、关心政治的意识,加强了社会团结。如表4所示,在北欧各国,既然人们要把自己收入的将近一半交给政府来做“大锅饭”,自然就要关心这口“大锅”的运行。一旦有人釜底抽薪,必然触犯众怒。北欧福利国家这碗“大锅饭”之所以能开得下去,显然是由于有众人在拾柴,是由于所有的人都关心它,呵护它。

第三,同时也是北欧福利国家制度之所以能够成功的一个最重要原因:广大妇女从家庭走向社会,这在事实上实现了劳动力生产的社会化。

我们知道,从整体上或从历史的角度看,任何一个社会生产过程都同时是一个不断扩大的再生

^① 联合国开发计划署:《2005年人类发展报告》,纽约:联合国开发计划署出版社,第288页。

产过程。这个过程既包含着物质资料的生产和再生产,也包含着劳动力自身的生产和再生产。在这个意义上说,像人们的生儿育女、读书识字、治病疗伤甚至吃饭睡觉等等这些劳动力自身的生产和再生产活动,也是任何一个社会生产过程都无法割舍的组成部分。这两种生产是有机地、内在地结合在一起的,物质资料生产的社会化客观上要求劳动力生产的社会化。在某种意义上,北欧福利国家制度正是适应了生产力发展的这一客观要求,适应了人类社会发展的这一客观趋势。正因为如此,北欧各国才能够从20世纪30年代初相对落后的农业国,发展成为目前世界上最发达、最强盛的国家。

第四,强化了人力资源投资。像北欧这种长期持续稳定的经济增长,显然不可能仅靠增加生产要素(包括资本和劳动力)的投入,即不可能仅靠扩大生产规模来实现。事实上,由于国内市场规模、自然资源以及地理环境等方面的限制,在吸引投资、扩大生产规模方面北欧诸国处于非常不利的位置。北欧国家经济长期、持续、稳定的增长主要靠创新、技术进步和生产效率的提高,靠人力资源的投资。丹麦的医疗器械、瑞典的机械制造和轴承业、挪威的造船业多年来一直处于世界领先地位。

技术的根基在教育。教育投入通常是前辈支出,后人受益。虽然教育投入是一种保险系数非常大、回报非常丰厚的投资,但相当一部分人没有足够的支付能力投资于教育,这会直接导致两大弊端。第一,阻碍社会流动,无法打破贫穷的代际转移,使社会的一部分人被固化在社会底层,并且成为一系列社会矛盾的根源。第二,造成巨大的人才浪费。相当一部分人的才能由于受教育条件的限制得不到挖掘和发展,这不仅是其本人、同时也是整个社会的重大损失。北欧福利国家则有效地克服了上述弊端。在北欧各国,几乎全部教育投入,从儿童玩具费、义务教育到高等教育奖学金,都是由国家承担的,这从根本上保证了每一位公民,无论其出生在一个百万富翁家庭,还是出生在一个普通工人家庭,甚至出生在一个移民家庭,都有同等的、充分的发展自己潜在天赋的机会。瑞典政府在2000年度财政预算报告中为北欧的教育政策作了这样的说明:“在全球经济的条件下,知识和教育对于增长、就业及社会公正来说是至关重要的。从长远的观点来看,教育是公正和工作的关键,因为它对未来的工资、未来的失业风险等都具有重要意义。为了纠正现存的分配不平等,更公平地分配受教育的机会和知识,比事后对财富进行再分配更有效。”^①

表8 北欧各国与经合组织部分成员国政府教育开支比较(% of GDP)^②

	1995	2000	2001	2002
丹麦	7.7	8.4	6.82	6.83
芬兰	6.9	6.0	5.74	5.74
挪威			6.12	6.66
瑞典	7.5	7.4	6.25	6.69
英国	5.0	4.4	4.66	4.99
法国	6.0	5.8	5.61	5.69
德国	4.7	4.5	4.26	4.44
美国			5.08	5.33
欧盟15国平均	5.2	4.9		
经合组织平均			4.96	5.09

① 瑞典财政部:《瑞典政府2000年预算报告》,1999年,第25页。

② 根据荷兰国家统计局《荷兰与欧盟2004》(海牙,荷兰统计局出版社)和经合组织《OECD in figures 2005》、《OECD in figures 2006-2007》(巴黎:经合组织出版社,2005年,2007年)改编。

从表 8 可以看出,无论是在欧盟范围内,还是在经合组织范围内,北欧各国对教育的投入都明显高于其他国家。与此同时,北欧四国的另外两项指标——上网的公司和上网的家庭的比例也明显高于其他国家。到 2002 年,北欧四国上网的公司占公司总数的 90% 以上,欧盟 15 国平均则约为 70%;北欧四国上网的家庭大约有 2/3,欧盟 15 国仅为 1/3 左右。这表明北欧四国国民的整体教育水平已经走在了欧盟、从而也走在了世界的前列。这也是北欧各国的经济竞争力,从而其经济发展水平走在世界前列的根本原因。正如美国学者罗伯特·赖克所指出的,在全球化和知识经济时代,“一国劳动力的技能和该国基础设施的质量是使该国在世界经济中独具特色并且具有特殊吸引力之源泉”。……一支在进行复杂劳动方面知识丰富、训练有素的劳动大军,一支很容易把他们的劳动成果融入全球经济中去的劳动大军,将把全世界的钱吸引过来”^①。而随着他们对世界经济贡献之增大,他们的生活水平也将随之步步提高。北欧模式之所以能够成功,根源也在于此。

福利国家制度曾经是战后西方发达国家的一种普遍选择,“北欧模式”曾经为人们所津津乐道,但自 20 世纪 80 年代所谓的新自由主义兴起以后,情况有了变化。自那时以来,福利国家制度处境尴尬,它一度成了被批评、被指责、被砍杀的对象。政界和学界都把目光盯在福利国家制度消极的一面,认为它磨损人们的进取心和工作热情,助长懒惰,鼓励超前消费,阻碍经济发展。该制度积极的一面却被人们忽略了。除了保证社会的和谐之外,该制度最重要的一项功能是实现了劳动力再生产的社会化。特别是由社会来办教育,给每个公民以充分发展的机会,这就使北欧各国劳动力的整体水平得到了极大的提高。在这个意义上,北欧各国用于社会福利方面的开支,特别是教育方面的开支并不是消费,而是一种投资,是一种人力资源方面的战略投资。正如罗伯特·赖克所指出的,在知识经济和全球化时代,“一个国家劳动大军的智慧和教育程度更高,他们就能为世界增加更多的财富”^②。因此,“国家的经济作用不是为挂该国国旗的公司增加盈利率,不是为它的公民扩大在全世界拥有的财富,而是通过提高公民为世界经济所作的贡献的价值来提高他们的生活水平”^③。在这个意义上说,北欧模式之所以成功,正是由于它适应了知识经济和全球化时代这一要求。正因为如此,北欧的经验值得人们深思。

[责任编辑 刘京希]

2002	2001	2000	1999	指标
88.8	88.8	81.8	71.7	教育
17.2	15.2	12.8	8.8	卫生
89.8	81.8			福利
88.8	88.8	1.7	2.8	国防
92.1	88.1	1.1	0.8	外交
88.2	10.2	8.8	0.8	国际
11.1	88.1	2.8	1.1	国际
88.8	88.8			国际
		0.1	0.8	世界银行
88.2	88.1			世界银行

① [美]罗伯特·赖克:《国家的作用:21 世纪的资本主义前景》,上海市政协编译组、东方编译所译,上海:上海译文出版社,1998 年,第 268 页。

② [美]罗伯特·赖克:《国家的作用:21 世纪的资本主义前景》,第 311 页。

③ [美]罗伯特·赖克:《国家的作用:21 世纪的资本主义前景》,第 304 页。

《山东文献集成》引起学界广泛关注

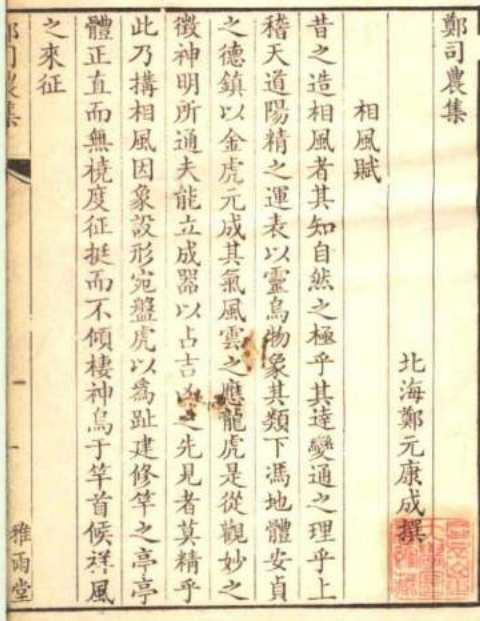
二、编纂整理严谨 关于这一点，各家都有明确的肯定。由于大量收入未刊稿本、钞本，其中不少

品种尚无标准著录，需要为这些先哲遗著定名、定卷、定作者、定版本、定类别，从此才有标准记载，后来人们研究利用这些文献，才有正式称呼，这是版本目录学的重要任务，是严肃而又复杂的学术活动。《山东文献集成》编纂工作因此才有了较高的学术含量，而不再限于一般影印古书的汇集、拍照、印刷工作。这是《山东文献集成》极为重要的特色之一。对此，《书目季刊》列举两个事例：“山东

省博物馆所藏《单县时氏音学遗著》，《中国古籍善本书目》著录为《时氏音学遗稿》不分卷，版本笼统定为稿本；列子目三十一



《清治堂灯谜》一卷
山东省图书馆藏稿本



《郑司农集》一卷

山东大学图书馆藏清乾隆间德州卢氏刻雅雨堂丛书本

种，无版本卷数。本辑则将全书析为正编二十三种三十九卷附十五种二十三卷，版本改定为稿本暨刻本；详列子目，且一一标明

版本卷数，其中属于时氏辑并评的，皆著出原书作者，撰者述者，各得所归。又如《许印林遗书》，包括了许瀚金石、文字、音韵、校勘、文集等各方面的著作，内容庞杂，本辑一一核定了其中每种著作的书名、卷数、版本，详列目录于前。”其实这类例子颇为多见。第二辑收入的《安丘曹氏家学守待》二十三种，《鱼台马氏丛书》三十四种，无一不是逐条抽绎出来，确定其子目书名、卷数、撰人、版本。对于前人欠妥之处，《集成》也进行了若干考订，提出合乎实际的结论。例如山东省博物馆藏《海岱人文》稿本，收入曲阜颜氏的诗文集33种，大部分传世稀少。该书的编者，《中国古籍善本书目》定为清代王懿荣。但经过《集成》编者考证，认定为曲阜孔广桢所辑。过去定为王懿荣辑，是错误的。之所以发生这样的错误，是因为王懿荣也辑有一部《海岱人文》，内容与孔广桢所辑不同。又如山东省委党校发现的稿本《即墨黄氏诗钞》，未题何人所辑。《集成》编者考证出为黄守平辑。这类考证，解决了许多悬而未决的问题，是对古文献学的重要贡献。

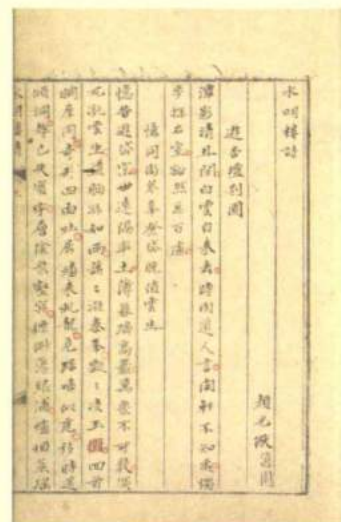
手彙存目 初求得八函後復得三函總十一函	
金八函以八音別之	蔣式瑗校錄
一冊白紙草書說鄂弓二十一二十五七十六	
二冊同上 說鄂弓二十二	
三冊同上 說鄂弓二十三三十五	
四冊同上 說鄂弓三十	
五冊同上 輯分韻編典彙馬君殆嘗仿	
也後凡言雜錄典故者並同次則說鄂弓三十二	
御定	

《玉函山房手彙存目》一卷

山东省图书馆藏清光緒十五年章丘李氏刻本

《山东文献集成》引起学界广泛关注

三、大家名家众多 《书目季刊》的评论特别引用梁启超《近代学风之地理分布》中的话：“咸同间金石学度越前古，而山东学者为之魁。”当时在全国受到尊重的著名金石学家如诸城刘喜海、潍县陈介祺、海丰吴式芬、利津李佐贤、日照许瀚、福山王懿荣等，称得上群星璀璨，这种风气一直延续到近代日照丁麟年、王献唐。他们对中国金石学仍有深远的影响，残膏剩馥，沾溉无穷。其实山东的大家名家，自古就为数众多，经过孔子、孟子、管子、晏子、孙武、孙臆、墨子等人的努力，在先秦时期已经形成了无与伦比的学术中心。后来的伏胜、田何、郑玄、王粲、王弼、王羲之、刘勰、颜真卿、李清照、辛弃疾、李攀龙、李开先、王士禛、蒲松龄、孔尚任、周永年、桂馥、王筠、杨以增等，步武前哲，也同样为士林仰望。《山东文献集成》对这些大家名家的遗著进行收集整理，既可对未刊之作进行抢救，促进流通，又可对已刊之作精心复制，汇入长河，永无毁灭之虞。例如安丘小学家王筠的未刊稿本《覆瓿社灯谜》、《清诒堂灯谜》，向来为研究谜史者所未及，虽游艺小道，却是研究民俗学的珍贵资料。再如辑佚第一家马国翰的《玉函山房辑佚书》603种729卷，流传颇广，却很少有人利用马氏道光咸丰间的初刻本。此次用山东省图书馆藏同治十年济南皇华馆马氏原版刷印本重新扫描，缩为上下栏十六开本，并附入光绪十五年章丘李氏所刻《玉函山房辑佚书续补》十一种十四卷、《目耕帖续补》二卷，以及光绪间蒋式理辑《玉函山房手稿存目》一卷、《玉函山房辑佚书书后》三篇，使这部书大大完善。因此，本次影印本可说是清代第一辑佚大书《玉函山房辑佚书》迄今最完整的本子。



《海岱人文》三十三种四十五卷
山东省博物馆藏稿本

《山东文献集成》对这些大家名家的遗著进行收集整理，既可对未刊之作进行抢救，促进流通，又可对已刊之作精心复制，汇入长河，永无毁灭之虞。例如安丘小学家王筠的未刊稿本《覆瓿社灯谜》、《清诒堂灯谜》，向来为研究谜史者所未及，虽游艺小道，却是研究民俗学的珍贵资料。再如辑佚第一家马国翰的《玉函山房辑佚书》603种729卷，流传颇广，却很少有人利用马氏道光咸丰间的初刻本。此次用山东省图书馆藏同治十年济南皇华馆马氏原版刷印本重新扫描，缩为上下栏十六开本，并附入光绪十五年章丘李氏所刻《玉函山房辑佚书续补》十一种十四卷、《目耕帖续补》二卷，以及光绪间蒋式理辑《玉函山房手稿存目》一卷、《玉函山房辑佚书书后》三篇，使这部书大大完善。因此，本次影印本可说是清代第一辑佚大书《玉函山房辑佚书》迄今最完整的本子。

四、影印装帧精致 《山东文献集成》已经出版的100册，收书534种。在复制古书时采用目前先进的冷光零边距扫描仪，既可最大限度地保护古书，又可扫出高清晰度图像。扫描之后对外在的灰渍污点在电脑上进行清除。但对原书的断版、批注等原始面貌，绝不作任何加工修饰。原书的外封面、内封面、印章一律保留，并且图像清晰。对于稿本勾改、红色批注，则采取灰度扫描或彩色扫描，再作黑白处理，使不同层次都能清楚地得到展现。该丛书的印刷，采用进口全木浆70克胶版纸，进口纸版和进口PVC仿皮面料，烫金精装，具有牢固、耐久、美观、典雅的特点，是精装书的上品。该书甫一面世，即受到学术界一致好评，堪称典型的精品丛书。《图书馆杂志》认为：“《山东文献集成》对新时期地方文献整理工作具有示范意义，可以认为是今后地方文献整理的方向之一。”



《鱼台马氏丛书》三十四种九十八卷
山东省图书馆藏民国间山东省立图书馆钞本（王献唐批校并题识）



文史哲

Wen Shi Zhe

1951年5月创刊

2008年第5期(总第308期)

2008年9月24日出版

主编 王学典

副主编 周广璞 刘京希

主管单位
主办单位
编辑出版
地址
电话
邮政编码
E-mail
印刷处
总发行处
订购处
国外总发行
定价

中华人民共和国教育部
山东大学
《文史哲》编辑部
济南市山大南路27号
(0531) 88364666 88361606
250100
lhp@sdu.edu.cn
山东旅科印务有限公司
济南 市 邮 局
全 国 各 地 邮 局
中国 国际 图书 贸易 总 公 司
12.00元

ISSN 0511-4721



9 770511 472009

09>