

2010

[总第316期]

ISSN 0511-4721

1



JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY

文史哲

中国期刊方阵“双奖”期刊
第三届国家期刊奖银奖
教育部“名刊工程”入选期刊
第二届全国双十佳学报
山东省十佳期刊
全国中文核心期刊
中国人文社会科学引文数据库来源期刊
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

2010年第1期
(总第316期)

2010年1月5日出版

顾问(排名不分先后)

饶宗颐 邢贲思 汝 信
袁行霈 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

周广璜 刘京希

封面设计

蔡立国

□中国哲学研究

中国哲学:话语体系与未来走向(笔谈)

- 中国哲学话语的近代转变 陈 来 (5)
- 简论中国哲学的身份、角色与功能 刘笑敢 (7)
- 认同与承认:中国哲学的个性品格与普遍意义 杨国荣 (11)
- 20 世纪中国哲学研究话语体系范式转换之得失及未来走向 颜炳罡 (14)

□当代学术纵览

从“西域”到“东海”

- 一个新历史世界的形成、方法及问题 葛兆光 (18)

□中国文论研究

- 中国文论话语重建的可行性路径 李建中 喻守国 (26)

□文史新考

- 《古文苑》成书年代考 王晓鹑 (40)
- 江藩《宋学渊源记》史源考论 戚学民 (49)
- 朱一新、康有为辩论《新学伪经考》若干史实考
- 基于被人遗忘的康氏两札所作的研究 吴仰湘 (59)

论我国早期国家阶段青铜礼器系统的形成 方 辉 (73)

殷墟王陵年代探论 范毓周 (80)

夏代“复合型”国家形态简论 王震中 (87)

《水浒传》“替天行道”考论 王 平 (92)

瞿秋白关于文艺“自由”问题论述的历史理解 胡 明 (98)

□左翼文学问题

文学的方向与倾向

——左联时期鲁迅与“自由人”、“第三种人”的论争 胡梅仙 (106)

“形式”何以成为问题：延安文艺体式变革探因 沈文慧 (114)

马克思：历史批判视阈中的生态问题反思 金 延 (121)

从文化马克思主义到“结构主义的马克思主义”

——20 世纪 60 年代初至 80 年代初英国马克思主义的发展历程 张 亮 (129)

□动态与综述

改革开放以来的秦汉史研究 杨振红 徐歆毅 (137)

全球宗教复兴与宗教政治

——一个宗教社会学的理论概述 刘 义 (158)

第八届国际辞赋学学术研讨会综述 冯良方 曹晓宏 陈 阳 (25)

中国哲学:话语体系与未来走向(笔谈)

编者按:本次笔谈除刘笑敢先生外,主要采自各位作者在 2009 年 5 月 3 日《文史哲》编辑部主办的“文史哲杂志人文高端论坛之二:中国哲学话语体系的范式转换”上的发言,所涉及问题均为目前中国哲学界关心最迫切、讨论最热烈、思考最深入的话题,相信对今后中国哲学史研究及中国哲学本身的未来走向具有重要启发。

关键词:中国哲学;话语体系;社会角色;未来走向

中国哲学话语的近代转变

陈 来

(清华大学哲学系教授,北京 100084)

虽然,在胡适以前,中国已经出版过以《中国哲学史》为名的著作,但在学术史上,大家都认为 1919 年出版的胡适的《中国哲学史大纲》是中国哲学学科成立的标志,也是中国哲学研究话语近代转变的标志。

关于这一点,当时的人们是怎么了解的呢?可以蔡元培为例。在蔡元培为胡适此书所写的序中,他提出胡著的四点特色:一、证明的方法,就是用汉学方法审查史料、时代、真伪;二、扼要的手段,就是截断众流,孔老以前都不讲;三、平等的眼光,就是不以儒家为正统,诸子各家皆平等看待;四、系统的研究,就是排比时代的叙述,以见出历史的发展。在蔡元培所提的这四点里,前三点所讲的方法,其实是胡适的前辈章太炎也完全能够接受的。就平等的眼光而言,清代的诸子学已经着力提高诸子的地位,章太炎也是继承了清儒的态度。而第四点,其实是就撰著的形式而言,所以蔡元培说,编成系统不能不依傍西人的哲学史。可以说,蔡元培的四点归结起来,即汉学的功夫加西学的形式。

冯友兰在《三松堂自序》里认为,除了蔡元培所说之外,时人认为胡适书最特别的是,旧书引原文大字顶格,而胡适的著作自己的话正文顶格,引古人的话小字低一格。这是与传统书写大不同的。自然,冯友兰也提到这是一部用白话文书写的著作,但并没有在这点上大做文章。总之,胡适、冯友兰谈到这部书,都没有提及话语转变这类问题。

有意思的是,胡适晚年的自传,大谈其文学的白话写作,大谈《说儒》、神会和和尚,竟然没有提及这部《中国哲学史大纲》!当 1957 年《中国哲学史大纲》在台湾以《中国古代哲学史》之名出版时,胡适在一处竟称“这真是一个年轻人的谬妄议论”^①。他所自许的地方乃是“抓住每一位哲人或每一个学派的‘名学方法’”^②,认为这是哲学史的中心问题。

^① 胡适:《中国古代哲学史·台北版自记》,见俞吾金编:《疑古与开新——胡适文选》,上海:上海远东出版社,1995 年,第 173 页。

^② 胡适:《中国古代哲学史·台北版自记》,见俞吾金编:《疑古与开新——胡适文选》,上海:上海远东出版社,1995 年,第 173 页。

如果从话语体系来看中国哲学叙述的近代转变,应当包含两个要素,一个是以西方哲学引进的概念来作分析的基本框架,一个是以现代白话的学术语文为表述形式。胡适的《中国哲学史大纲》正是如此。然而,蔡元培的序里,对这两点完全没有提及,冯友兰虽然提到胡适以白话写作,却并未致意于此。

这似乎显示出,话语的这种变化其实其来有渐,而非始自胡适。自清末以来,当时人使用来自翻译的西方哲学概念,已经渐渐习以为常,白话的学术写作,也在清末民初的报章杂志出现,至少在《青年杂志》(后改《新青年》)已经流行。所以胡适此书出版,大家并没有在话语体系上特别惊异其变化。至于白话,也不算全新的东西,更远地说,唐宋的语录,已经是白话。不论禅宗大师或理学家,用当时的白话记录讲学语录,成为近世思想文化的特色。而冯友兰于1930年代初完成出版的《中国哲学史》,他的叙述语言并不是白话,而是浅显的文言,即所谓半文半白者是矣。可见对于近代化的中国哲学史叙述,彻底的白话还不是最重要的。采用西方哲学的概念作为基本哲学概念,应是更为根本的一项。

应该指出,话语体系与研究范式并不是一回事。与话语体系更多体现为形式的特征不同,研究范式则关联着内容。冯友兰对此颇有自觉,他指出胡适的《中国哲学史大纲》和他自己的《中国哲学史》,在研究方法上的不同,是汉学和宋学的不同。就话语形式说,胡著是白话,冯著是浅显文言,但二书所用的基本概念都是新的哲学概念。冯友兰说:“蔡元培说,胡适是汉学专家,这是真的,他的书既有汉学的长处又有汉学的短处。长处是,对于文字的考证、训诂比较详细;短处是,对于文字所表示的义理的了解,体会比较肤浅。宋学正是相反,它不注重文字的考证、训诂,而注重文字所表示的义理的了解、体会。”又说:“胡适的《中国哲学史大纲》对于资料的真伪,文字的考证,占了很大的篇幅,而对于哲学家们的哲学思想,则讲得不够透,不够细。金岳霖说西洋哲学和名学非其所长,大概也是就这一点说的。我的《中国哲学史》在对于各家的哲学思想的了解和体会这一方面讲得比较多。”^①汉宋之辩、义理与考据之辩,是中国学术史固有的基本范式,胡适、冯友兰的分别可以看作是中國固有研究范式的新体现。至于从某种主义出发的研究范式,是大家已经比较熟悉的了。改革开放以来,中国哲学研究的范式从教条主义束缚下摆脱出来,带来了学术的多元的蓬勃的发展,就不在这里细说了。

近年来有不少青年学者批评近代以来中国哲学话语体系的西方化,其中提出了许多有意义的问题,应该肯定。不过这些问题并不是全新的问题,某种意义上是近代以来的老问题。劳思光的《新编中国哲学史》中就提出“以中观外”还是“以外观中”是问题,今天的学人提出“以洋释中”或“以中释中”的问题,与劳思光提到的问题是一致的。然而,在笔者看来,关注当代中国哲学话语体系和研究范式的所谓西方化,不能脱离20世纪整个中国哲学界的开放、进步、发展。这里所说的整个中国哲学界即广义的中国哲学界,不限于研究传统中国哲学。百年来的中国学术话语的转变,是一个自然历史过程,是不可逆转的。百年来已形成了一套新的中文学术语系,其中吸收了大量来自西方学术的概念语词,大大丰富了中文学术语言,成为当代中国人思考、论述的基本工具。在此种情况下,就哲学来说,应当承认,百年来引进、吸收西方哲学的历程,促进了我国哲学学科的发展,民族的理论思维能力得到很大的提高,任何无视这一变化和进步的主张,要求摆脱近代以来自然形成的近代中国哲学的话语形式,摒弃译自西方哲学的概念,必定要脱离当代中国哲学界的现实。包括哲学在内的不同文化的交流、融合,是马克思所说“历史”走向“世界历史”的题中应有之义,这是大势所趋。

不同文化间的交流、融合是一种趋势,而某一文化内的传承、发展则是另一种趋势。二者的共进是现代文化的重要特征,在全球化时代依然是如此。因此,在全球化的时代,针对百年来哲学交流中

^① 冯友兰:《三松堂自序》,北京:人民出版社,1998年,第212页。

的不平衡,应当提起哲学界重视的才是,现代中国哲学的发展必须汲取、继承传统中国文化与中国哲学的资源。这不仅是对于研究中国哲学的学者的要求,也是对当代整个中国哲学界的要求,要使这一点成为当代中国哲学界共同的自觉要求。

因此,问题在于,从19世纪末到20世纪末,中国哲学的话语系统已经发生了根本变化,我们今天所面临的问题是,中国人应当如何承继、发展民族的哲学和民族的思想?中国人应当如何叙述民族思想的历史?我想,虽然中国哲学话语系统百年来发生了变化,但我们阅读理解古代文献的能力没有消亡。古人做学问主张要能“心知其意”,而“述其大意”,以至“发明其意”;今天我们在“知其意”方面仍然是可以做到的,只是从“知其意”到“述其意”,到“发明其意”,这一过程确实受到新哲学话语的制约。但是新哲学话语与其说阻碍了我们对古典哲学的继承,不如说是对我们的考验,考验我们中国哲学的研究者在古今语言的对应、联接、把握上的功力,考验我们如何把中国哲学自身的问题意识和思考方式转化为现代中文学术语言的能力,考验我们把中国哲学思维用语言呈现出来去与西方与世界交流的能力。从这个角度说,那种拒绝西方哲学概念,准备完全回到固有传统哲学话语的主张,虽然可以成为个别学者的选择,却很难有文化的普遍现实性。更要注意的是,不要使“拒绝西方概念”成为中国哲学研究者逃避这种考验的借口。真正的问题是,我们的学者往往浅尝辄止,既不能“心知其意”,也不在严谨的表达上下功夫,所以笔者总是强调“内在的理解”与“客观的呈现”。

文化的古今并行,是常见的现象,在文化实践上可举出旧体诗的例子,当代中国人作旧体诗的仍然大有人在,但中国文学研究的话语已经转变。然而,在近代以来中国文化和中国学术的发展里,确实也有个别的例外,近代以来的传统中国宗教,如佛教思想与佛教哲学的研究,虽然也受到话语转变的影响,但是宗教生活的相对独立性,以及宗教对经典话语的执著崇拜,使得宗教活动与宗教研究中,保留着大量的传统叙述话语和基本名相,特别是关联修行的名相,受到西方哲学和宗教的影响比较小些。中国哲学及其学术研究有没有可能依照本土宗教的这种方式来发展,还值得研究。

简论中国哲学的身份、角色与功能

刘笑敢

(香港中文大学哲学系教授,香港沙田)

所谓中国有无哲学,所谓“中国哲学”的名称是否成立或是否“合法”,这些问题背后都是因为一些人看到的“中国哲学”不是他们心目中的某种哲学,或不是他们认为应该是其所是的“中国哲学”。所以这一问题实际上仍然是什么是“中国哲学”的问题,即中国哲学的性质、内容、方法,以及身份、角色、功能的问题。

究竟什么是中国哲学?对此问题的回答可谓人言人殊。笔者不想简单地宣示自己的见解,因为这种个人的宣称和断定没有学术讨论的内容和价值,也不是研究和讨论的态度。笔者的看法是建立在众多同行的各种意见之上,尽可能采众美而酿新说,以便进一步讨论和实践。这不是简单的折衷调和或兼容并包,而是因为各种意见和观点都有其或历史的、或现实的、或未来的考虑,也各有其专业背景、兴趣、专长所特有的眼光。所以,不同观点乍看起来分歧严重,但从宏观的角度来看,各有其特定的根据和角度。下面先介绍和评述不同的观点,最后综合出笔者的建议,供进一步讨论。

※ 本文主要内容是一篇长文的第三部分,有所增删。原文题为《试论中国哲学的身份、功能与方法——重温唐君毅〈中国哲学研究之一新方向〉》,宣读于2009年5月香港中文大学哲学系主办的“中国哲学研究之新方向——中大哲学系创系六十周年纪念、唐君毅百岁冥寿暨新亚书院六十周年院庆国际学术研讨会”。

的不平衡,应当提起哲学界重视的才是,现代中国哲学的发展必须汲取、继承传统中国文化与中国哲学的资源。这不仅是对于研究中国哲学的学者的要求,也是对当代整个中国哲学界的要求,要使这一点成为当代中国哲学界共同的自觉要求。

因此,问题在于,从19世纪末到20世纪末,中国哲学的话语系统已经发生了根本变化,我们今天所面临的问题是,中国人应当如何承继、发展民族的哲学和民族的思想?中国人应当如何叙述民族思想的历史?我想,虽然中国哲学话语系统百年来发生了变化,但我们阅读理解古代文献的能力没有消亡。古人做学问主张要能“心知其意”,而“述其大意”,以至“发明其意”;今天我们在“知其意”方面仍然是可以做到的,只是从“知其意”到“述其意”,到“发明其意”,这一过程确实受到新哲学话语的制约。但是新哲学话语与其说阻碍了我们对古典哲学的继承,不如说是对我们的考验,考验我们中国哲学的研究者在古今语言的对应、联接、把握上的功力,考验我们如何把中国哲学自身的问题意识和思考方式转化为现代中文学术语言的能力,考验我们把中国哲学思维用语言呈现出来去与西方与世界交流的能力。从这个角度说,那种拒绝西方哲学概念,准备完全回到固有传统哲学话语的主张,虽然可以成为个别学者的选择,却很难有文化的普遍现实性。更要注意的是,不要使“拒绝西方概念”成为中国哲学研究者逃避这种考验的借口。真正的问题是,我们的学者往往浅尝辄止,既不能“心知其意”,也不在严谨的表达上下功夫,所以笔者总是强调“内在的理解”与“客观的呈现”。

文化的古今并行,是常见的现象,在文化实践上可举出旧体诗的例子,当代中国人作旧体诗的仍然大有人在,但中国文学研究的话语已经转变。然而,在近代以来中国文化和中国学术的发展里,确实也有个别的例外,近代以来的传统中国宗教,如佛教思想与佛教哲学的研究,虽然也受到话语转变的影响,但是宗教生活的相对独立性,以及宗教对经典话语的执著崇拜,使得宗教活动与宗教研究中,保留着大量的传统叙述话语和基本名相,特别是关联修行的名相,受到西方哲学和宗教的影响比较小些。中国哲学及其学术研究有没有可能依照本土宗教的这种方式来发展,还值得研究。

简论中国哲学的身份、角色与功能

刘笑敢

(香港中文大学哲学系教授,香港沙田)

所谓中国有无哲学,所谓“中国哲学”的名称是否成立或是否“合法”,这些问题背后都是因为一些人看到的“中国哲学”不是他们心目中的某种哲学,或不是他们认为应该是其所是的“中国哲学”。所以这一问题实际上仍然是什么是“中国哲学”的问题,即中国哲学的性质、内容、方法,以及身份、角色、功能的问题。

究竟什么是中国哲学?对此问题的回答可谓人言人殊。笔者不想简单地宣示自己的见解,因为这种个人的宣称和断定没有学术讨论的内容和价值,也不是研究和讨论的态度。笔者的看法是建立在众多同行的各种意见之上,尽可能采众美而酿新说,以便进一步讨论和实践。这不是简单的折衷调和或兼容并包,而是因为各种意见和观点都有其或历史的、或现实的、或未来的考虑,也各有其专业背景、兴趣、专长所特有的眼光。所以,不同观点乍看起来分歧严重,但从宏观的角度来看,各有其特定的根据和角度。下面先介绍和评述不同的观点,最后综合出笔者的建议,供进一步讨论。

※ 本文主要内容是一篇长文的第三部分,有所增删。原文题为《试论中国哲学的身份、功能与方法——重温唐君毅〈中国哲学研究之一新方向〉》,宣读于2009年5月香港中文大学哲学系主办的“中国哲学研究之新方向——中大哲学系创系六十周年纪念、唐君毅百岁冥寿暨新亚书院六十周年院庆国际学术研讨会”。

关于什么是中国哲学的观点,就笔者所看到的有代表性的观点可以大体分为三组。

第一组大致有三种说法,都是强调中国哲学的“中国性”或“民族性”。

1. 中国哲学即经学和子学。
2. 中国哲学即义理之学。
3. 中国哲学即体现中国文化特点的哲学。

第二组大致有三种说法,都是强调中国哲学的“哲学性”和“现代性”。

4. 中国哲学即比较哲学。
5. 中国哲学是哲学,而不是思想史或文献学。
6. 中国哲学是一门现代学科。

第三组也大体有三种相关的说法,都是强调中国哲学的“生成时”或“进行时”特点。

7. 中国哲学即在中国的哲学。
8. 中国哲学的概念应该发展为汉语哲学。
9. 中国哲学是在生成和延续过程中的哲学事业。

以上三组观点虽未能穷尽学界的所有观点,但大致说来,代表了多种已有的和可能有的观点^①。我们可以从同行们的各种观点中得出中国哲学的两个要点,即其“中国性”和“现代性”。“中国性”可以包含传统,包括经学、子学或义理之学,包括中国古代社会传统,以及现代中国社会的特点与现实。“现代性”强调它是现代学科,是哲学,要与西方哲学和其他文化互动与交流,并向未来发展。笔者以为,众多观点可以概括为中国哲学的两种身份,一种身份是一门“现代学科”,另一种身份是代表中华传统的“民族文化”。当然,这两种身份的基础部分是相互交叉的,有共同的构成基础,即传统的儒、释、道思想资源。不过,从两种身份来看,虽非完全互相排斥,但角色功能就可能大相径庭。“现代学科”的身份不必排斥民族性和历史性的内容,但主要容纳第二组和第三组的观点,而“民族文化”的身份不必排斥现代性和哲学性的特点,但主要容纳第一组的观点。

笔者曾经在不同场合提出,中国哲学有三种身份或四种身份^②,这里我想将这种理论进一步修正为中国哲学的两重身份,四种角色,多种功能。笔者希望这种说法能够最大限度地反映和兼顾中国哲学这一概念和领域的丰富性、复杂性、历史性、现代性和未来的趋向。

所谓“现代学科”的身份,当然指所谓“中国哲学”是20世纪按照西方学术分科体系和西方哲学的模式所创建的现代学科,就此来说,中国哲学与物理学、心理学、经济学一样是现代学科体系中的一科。而作为“现代学科”的“中国哲学”直接参照模式或对应体是西方大学中的哲学系的学科内容,其设置背后的理念则是西方式的学术标准和学术方法,笼罩在启蒙运动、理性主义、自然科学的影响之下。根据这种理念,“中国哲学”应该是纯学术研究的科目,而狭义的学术研究更应该与经济学、社会学、人类学、西方哲学一样,在研究上应该尽可能保持客观性的学者的研究的立场,不论自己或他人的研究结果和发现与自己的价值信仰是否一致,都应该严肃对待;不论研究对象是哪一个民族,哪一种国家,作为研究者及其研究方法都不必强调其种族和国别特性。持这种观点的人士强调,哲学与物理学和化学一样,是全世界共同的学科,正如我们没有必要讲中国的物理学和中国的化学一样,我们也没有必要讲“中国”哲学。但是,不同学科有不同的特点和属性。数学、物理学、化学的内容(不考虑它们产生的历史)是没有地域性和民族性的,但社会学、心理学、医学就很难说完全没有地域性和民族性。那么,哲学有没有地域性和民族性呢?这要看如何定义和理解什么是“哲学”。如果我们取当代现代英美哲学的立场,以逻辑学为哲学之核心,以语言、概念、命题的分析为哲学的主要工作方法和工作内容,那么,这样的哲学接近于数学,可以说很少有地域性和民族性。但是,如果我们

① 受篇幅限制,不在此详细介绍三组观点的代表人物和具体观点。

② 笔者原来观点可参见拙著《诠释与定向——中国哲学研究方法之探究》引论部分,北京:商务印书馆,2009年。

考虑到古希腊和中世纪的哲学内容,考虑到当代德国和法国哲学家的工作也是哲学,承认对人生、社会、道德、政治方面的根本问题的反思和批判也是哲学,那么,这样的哲学就很难说没有地域性和民族性了。中国哲学正是对人生、社会、道德、政治方面的根本问题的反思,这样的“哲学”就很难说没有地域性和民族性。

中国哲学毕竟不同于一般的学科,它莫基于两三千年的经典诠释的传统之上,而传统哲学或思想往往是靠重新注释和诠释经典而发展的,现代学者也往往自觉或不自觉地沿袭此路。这正是唐君毅先生所批评的“非意在对以往之思想作客观研究”,即“实用之态度”、“崇敬家法之宗教道德性之态度”,“而纯理之学术讨论之态度,乃与政治上之实用态度相杂”等等^①。但是唐先生也看到了在现代学术这个新方向中的某种内在紧张,所以他一方面再三强调新方向是客观地了解,是以学者而不是哲人或圣哲的身份从事学术研究;另一方面他又提到“吾人今日亦有沿用旧名,注以新义,以成就哲学思想之发展之自由”^②。而“成就哲学思想之发展”应该是哲人或哲学家的工作。这种似乎自相矛盾的态度反映了中国哲学这个学科的复杂性和独特性,针对这类问题,笔者提出了中国哲学经典诠释和学术研究中的两种定向的问题。

第一种定向是历史的、客观的、文本的研究。在这个方向上,客观性是基本的要求,但这并不意味着只是训诂学和文献学的工作,而是在文献与训诂的基础上探求古代典籍和思想“可能的”本来面目,探讨古代思想的理论意义以及社会意义,要排除和防止任意的不负责任的所谓“新”诠释。虽然古代经典和文本并没有一个固定不变的唯一的“真相”,但也有一个“弹性意义圈”或“模糊意义域”。这种定向主要反映了唐先生关于客观性的论述,也包括了上述第一组的意见,在这种定向上,创造性和独特才能主要体现在“真相”的开掘和分析。这种客观性的学术研究的取向要求我们不仅提出和论证自己的观点,而且应该认真检验和分析相反的观点和相反的证据,不能隐匿或漠视不同的观点和证据。

第二种定向是现实的、创作的、应用的、甚至未来的取向,重在创作和构建新的理论,而不是诠释旧有的理论,假借旧有理论阐发新意的做法在这种定向上可以得到宽容或肯定。不过笔者怀疑,一个现代学者如果要针对现实问题创建新理论,构造新哲学,是否仍旧有必要假借诠释古代经典的方式来进行,是否可以根据现实课题广泛地采集相关资源以构建新说,何必一定要将自己的新思想“塞”入一个古代经典的框架中呢?显然,在第二种方向上,个人的创造性和才华表现在新思想之理论水准和现实意义,而不在于是否忠于某一种文献的解读。不过,即使如此,为了创造新思想也不应该随意曲解其他人的著作,与其他文献或经典观点不同可以直接讨论批判,而不应扭曲别人的意见来为自己张目。所以,在第二种取向上,客观性仍然是一个必要的制约原则。不管怎样,中国哲学这一身份和角色至少有两种主要功能,一种是客观地探求历史、文献以及古代的和当代已有的思想之功能,另一种是为当代和未来创建新思想新理论的功能。两种功能方向、作用、方法和标准也应该随之而不同。显然,中国哲学作为现代学术的身份不是单一的或同质的,而是有丰富的内容和多种发展可能性的,本文在这里所描述的只是一个粗略的框架。

中国哲学的“民族文化”的身份来自于其研究对象主要是儒学思想、道家道教和佛教思想,这些都是中华民族文化传统代表和价值体系之载体,所以,中国哲学虽然是现代学科,因其天然的根源和资源所决定,仍无可避免地承担了传统价值体系载体的功能,并承担了继续为中华民族提供精神资源的义务。在这一方面,它不是普通的现代学科,或不仅仅意味着一门普通的现代学科,其内容与西方学科分类体系难以完全对应。在中国哲学研究中,最主要的研究领域是儒学,而儒学以及道家 and 佛教是中国传统价值观的文化载体和文化认同的对象,因此,它又不可能是西方纯学术意义的现代

① 唐君毅:《中华人文与当今世界》,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第350、349、352页。

② 唐君毅:《中华人文与当今世界》,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第356页。

学科。在这方面,所谓“中国哲学”与其他民族的宗教和神学有某种模糊的对应关系。曾经有一个时期,在中国大陆,每个研究中国哲学的人都应该采取对儒、释、道进行“客观的”研究和无情的批判的态度。这时“中国哲学”四个字的“民族文化”身份的意义很淡薄。随着意识形态的弱化,也伴随着中国政治经济上的发展,新一代从事中国哲学研究的学者渐渐增加了对民族文化、特别是儒学的价值认同,这就强化了中国哲学之“民族文化”以及民族精神之象征的身份,关于建立中国哲学与文化之“主体性”的口号就是要求强化这一身份的反映。显然,中国哲学的民族文化的身份也不是本质主义的,而是笼罩性的,有着丰富的可能性与动态发展的趋向。

中国哲学的“现代学科”的身份与“民族文化”的身份既有截然不同的角色和功能,以及由此而来的方法、方向以及作用主体的不同,又有着难以割裂的血缘上的联系,因为双方都主要来自于历史上的儒学、佛教,以及道家 and 道教的经典、思想、学说和传统。因此,二者的身份既有紧张和冲突的一面,也有可以互相支援推动的功能。学术研究的深入与开拓,可以为民族文化提供更可靠、更深刻、更全面的精神滋养;而民族文化的发展也可以反过来推动学术研究的深度和广度,以及成为精神动力。

两重身份即两种角色。但是,民族文化这一身份还同时扮演着另一种角色,即“生命导师”的角色。以儒、释、道传统为核心的中国哲学不仅是民族文化的整体象征,同时还是普通的中国人安身立命的精神营养,是获得生命力量和方向的精神源泉。所以,很多人虽非研究中国哲学的专家学者,但是他们却需要儒学、佛学或道家为他们提供精神生活的指南和力量。普通人也需要涉猎儒、释、道之学说和教义。儒释道的普及著作就不仅是学术普及和文化普及,而且还担当着人生指南的功能,这正是儒学传统本来特有之功能所在。在这方面中国哲学似乎又与西方地方教会机构的功能有所对应,其普及著作则与西方所谓 self-help(精神自助)以及“心灵鸡汤”(Chicken Soup for the Soul)之作用类似。这样,“中国哲学”的实际内容就又有了“生命导师”的角色^①。中国哲学生命导师的功能主要来自于其民族文化的身份,但并非与学术研究毫无关系。纯学术研究也可以探讨如何滋养个人生命的课题,但是这和生活中实际慰藉心灵和提高精神境界的活动毕竟是不同的。

国际学术交流活动使笔者认识到所谓“中国哲学”也还有另外一种角色,即世界文化资源的角色,杜维明和安乐哲(Roger Ames)的工作可以作为这方面的代表,他们的研究是将中国古代的思想,特别是儒家思想当作对世界,特别是对西方世界有益的精神资源,一边研究,一边向西方世界推广中国文化的现代价值和独特意义。中国哲学或儒、释、道的这种世界文化资源的角色主要来自于其现代学术的身份,但也离不开历史上的民族文化身份之支持和援助。但从目前来看,将中国哲学转化为世界文化之资源,主要是通过现代学术的身份和角色进行的,而且也还是一个比较初步的阶段。中国文化与西方文化互为资源、平等交流的时代似乎还是比较遥远的。

就中国哲学的两重身份和四种角色来说,最庞大和最有实力的是其现代学术的身份和一种学科领域的角色。显而易见,在现代中国,与“中国哲学”四个字有关的专业工作者绝大部分在这个“身份”和职业下工作、谋生,追求、创造。在现代世界,与这一领域直接相关的人员绝大部分集中于高等学府和研究机构,少量在媒体、出版和宣传机构。中国哲学这一身份的主体与西方世界同类机构和人员相对应,因此有利于将西方哲学引入中国哲学研究,也有利于将中国哲学介绍到西方世界。中国哲学作为世界文化之资源的角色虽然目前比较弱,但这是世界文化的格局问题,不是人员和载体问题。从长远看,现代中西方的社会体制可以为中国哲学作为世界文化资源的角色提供实践的主体。

^① 叶嘉莹及很多人讲过在人生困境中,在监狱中靠《论语》的精神智慧帮助自己度过灾难。于丹读《论语》和《庄子》的心得并非严谨的学术著作,她本人也不以《论语》和《庄子》研究者自居,我们不必对其苛责。她的演讲和书籍能获得学术著作无可相比的广泛欢迎,正因为它体现了儒学和道家的“生命导师”或“人生顾问”的功能。

相比之下,中国哲学作为民族文化和生命导师的身份和角色却没有明确的实践主体和推广的行为载体。在传统社会,从上到下,都以儒学为思想资源和价值标准,辅以佛教和道家及道教思想。从家庭、私塾、乡绅、官员、朝廷都是所谓民族文化的载体。文人、书生更是民族文化传播、延续、更新的功能性主体。但是到了现代社会,传统的民族文化的载体消亡殆尽。传统的官绅变成了党政干部或政府官员,传统的文人变成了大学教师,这些人不再以儒、释、道作为其为学、为官、为人的指南和标准,大学中教授儒、释、道的学者的正式身份是专业学者,不必然要信奉和实践他们所教的儒、释、道的思想内容。所以,有儒学教授做了违法或不道德的事,不必受儒者之责,因为他们可以说儒学是他们所传授的专业知识,是他们谋生的工具,不必然但是他们人生实践的原则。同理,道家教授和佛教教授有争名夺利之心或世俗恩怨之感也就不足为奇,因为传授道家和佛家理论不等于要按道家或佛教思想为人行事。那么谁应该来身体力行儒、释、道之价值方向并扮演生命导师之角色的问题就十分突出了。

这种情况和西方世界相比就更为明显。在西方,基督教作为他们的民族文化和传统资源虽然在随着现代社会的发展逐渐消弱,但是教会、教堂、信众、神学院都是实体,在普通大学中也有从学术角度研究基督教的科系和人员。也就是说,他们的民族文化和生命导师的身份和角色是有庞大实体机构和人员支撑和实践的。而在东亚,儒、释、道,特别是儒学和道家思想已经失去了实际的行为载体。当然我们看到现在出现了少年读经班,出现了国学热,出现了国学院、国学班,出现了孔子学院,出现了百家讲坛,形势开始发生变化。但短时间内,我们看不到中国哲学的民族文化和生命导师的角色和功能会有强大的实践力量和行为载体。一部分大学的儒学教授愿意承担民族文化代表和民众生命导师的功能,但是他们如何实践,如何“布道”,其宏愿如何与专业教授的身份相协调,他们的实践活动能否纳入现代学科和学术评价体制,以及他们是否可以靠着传播儒学和指导民众的人生方向取得教职和维持升迁的机会,恐怕都是很大的问题。同时,他们是否愿意按照儒学的仁义礼智来做人行事,是否愿意接受别人按照儒学的道德标准来衡量他们的人生和言行,恐怕也是大问题。总起来看,大概不会有人否认中国哲学所研究的儒、释、道具有民族文化和生命导师的身份与功能,但是这种身份与功能如何实现是有待于社会各界关注和讨论的。这也正是唐君毅等人当年慨叹中国文化“花果飘零”的深层原因吧。

总之,“中国哲学”是一个复杂的概念,大体说来包括“现代学科”和“民族文化”两种身份,同时兼有“生命导师”和“世界文化资源”的角色,并发挥着多种功能,对此我们还需要有更全面更深入的讨论和认识。

认同与承认:中国哲学的个性品格与普遍意义

杨 国 荣

(华东师范大学哲学系、中国现代思想文化研究所教授,上海 200062)

一般而言,研究的范式和研究对象总是相互关联,对象的存在形态,同时规定了我们用什么方式去把握这个对象。从中国哲学的研究看,在讨论用什么方式来把握中国哲学这个问题的同时,对中国哲学本身的存在形态也需要有一个大致的了解。笔者在以前的一些文章中也曾涉及这个问题,这里再简要地提一下。在宽泛的层面上,我们也许可以从“形式”和“实质”两个维度来理解中国哲学的特点。从形式的方面看,中国哲学表现为既成形态和生成过程的统一。作为历史中的对象,中国哲学无疑已经取得了既成的形态,我们现在所讨论的哲学史对象(从先秦到近代的各种学派、学说、体系等等),都已在历史上完成,具有既成的形式,在此意义上,它们确乎表现为既成的形态。但另一

相比之下,中国哲学作为民族文化和生命导师的身份和角色却没有明确的实践主体和推广的行为载体。在传统社会,从上到下,都以儒学为思想资源和价值标准,辅以佛教和道家及道教思想。从家庭、私塾、乡绅、官员、朝廷都是所谓民族文化的载体。文人、书生更是民族文化传播、延续、更新的功能性主体。但是到了现代社会,传统的民族文化的载体消亡殆尽。传统的官绅变成了党政干部或政府官员,传统的文人变成了大学教师,这些人不再以儒、释、道作为其为学、为官、为人的指南和标准,大学中教授儒、释、道的学者的正式身份是专业学者,不必然要信奉和实践他们所教的儒、释、道的思想内容。所以,有儒学教授做了违法或不道德的事,不必受儒者之责,因为他们可以说儒学是他们所传授的专业知识,是他们谋生的工具,不必然但是他们人生实践的原则。同理,道家教授和佛教教授有争名夺利之心或世俗恩怨之感也就不足为奇,因为传授道家和佛家理论不等于要按道家或佛教思想为人行事。那么谁应该来身体力行儒、释、道之价值方向并扮演生命导师之角色的问题就十分突出了。

这种情况和西方世界相比就更为明显。在西方,基督教作为他们的民族文化和传统资源虽然在随着现代社会的发展逐渐消弱,但是教会、教堂、信众、神学院都是实体,在普通大学中也有从学术角度研究基督教的科系和人员。也就是说,他们的民族文化和生命导师的身份和角色是有庞大实体机构和人员支撑和实践的。而在东亚,儒、释、道,特别是儒学和道家思想已经失去了实际的行为载体。当然我们看到现在出现了少年读经班,出现了国学热,出现了国学院、国学班,出现了孔子学院,出现了百家讲坛,形势开始发生变化。但短时间内,我们看不到中国哲学的民族文化和生命导师的角色和功能会有强大的实践力量和行为载体。一部分大学的儒学教授愿意承担民族文化代表和民众生命导师的功能,但是他们如何实践,如何“布道”,其宏愿如何与专业教授的身份相协调,他们的实践活动能否纳入现代学科和学术评价体制,以及他们是否可以靠着传播儒学和指导民众的人生方向取得教职和维持升迁的机会,恐怕都是很大的问题。同时,他们是否愿意按照儒学的仁义礼智来做人行事,是否愿意接受别人按照儒学的道德标准来衡量他们的人生和言行,恐怕也是大问题。总起来看,大概不会有人否认中国哲学所研究的儒、释、道具有民族文化和生命导师的身份与功能,但是这种身份与功能如何实现是有待于社会各界关注和讨论的。这也正是唐君毅等人当年慨叹中国文化“花果飘零”的深层原因吧。

总之,“中国哲学”是一个复杂的概念,大体说来包括“现代学科”和“民族文化”两种身份,同时兼有“生命导师”和“世界文化资源”的角色,并发挥着多种功能,对此我们还需要有更全面更深入的讨论和认识。

认同与承认:中国哲学的个性品格与普遍意义

杨 国 荣

(华东师范大学哲学系、中国现代思想文化研究所教授,上海 200062)

一般而言,研究的范式和研究对象总是相互关联,对象的存在形态,同时规定了我们用什么方式去把握这个对象。从中国哲学的研究看,在讨论用什么方式来把握中国哲学这个问题的同时,对中国哲学本身的存在形态也需要有一个大致的了解。笔者在以前的一些文章中也曾涉及这个问题,这里再简要地提一下。在宽泛的层面上,我们也许可以从“形式”和“实质”两个维度来理解中国哲学的特点。从形式的方面看,中国哲学表现为既成形态和生成过程的统一。作为历史中的对象,中国哲学无疑已经取得了既成的形态,我们现在所讨论的哲学史对象(从先秦到近代的各种学派、学说、体系等等),都已在历史上完成,具有既成的形式,在此意义上,它们确乎表现为既成的形态。但另一

方面,这种形态同时又处于一个生成的过程,其内涵在历史的演化中往往不断深化、扩展,这一过程在近代并没有终结,今天的中国哲学也可以说在延续着这个过程。质言之,既成性和生成过程的统一,依然是我们今天所面对的中国哲学的一个特点。以上是就形式的层面而言。

从更实质的层面来说,这里又涉及哲学的历史与哲学的理论之间的关系。作为既成的、已经完成的形态,中国哲学同时也获得了一种历史的品格;但另一方面,与它的生成性特征相关联,中国哲学同时也具有内在的理论品格。事实上,中国哲学历史中的各种学说、体系在成为历史中既成的对象之前,首先表现为一定历史时期哲学家们理论探索的产物。换言之,它首先是理论形态,然后才成为历史中的对象,并获得历史品格。按其本来形态,何为中国哲学与如何研究中国哲学这两个问题总是彼此相关,也就是说,中国哲学的历史形态和它的理论内涵无法截然分开。中国哲学的以上特点,决定了我们在研究、把握中国哲学的时候,既需要一种历史的视界,也需要一种理论的视域。

理论的视域和历史的视界在研究把握中国哲学的过程中,是不可偏废的。事实上,自中国哲学取得现代的学科形态后,在胡适、冯友兰等对中国哲学的疏理、阐释中,都可以看到以上两重视野的交错、渗入。当然,对具体的哲学家、哲学史家来说,其研究的进路可以有所侧重,如有的也许偏重于历史的视角,有的则可能着重于理论内涵的探讨。但在总体上,似乎难以把两者截然分开;在中国哲学的研究中,我们需要的是“有历史的哲学”和“有哲学的历史”。

以上理解的前提,是以中国哲学为“哲学”。从逻辑的角度看,在把中国哲学理解为一种哲学之前,似乎可以进一步追问:中国哲学究竟是不是哲学?如果是,又是何种形态的哲学?这样的追问,事实上就涉及承认问题。“承认”之所以会成为问题,与中国哲学所面临的现实状况,包括世界范围之内主流哲学形态对中国哲学的理解等相关联。如所周知,黑格尔在他的《哲学史讲演录》中已经提到中国哲学,但是他对中国哲学的评价并不很高。事实上,他并没有把中国哲学看作他心目中那种严格意义上的哲学。对他而言,孔子所表达的不过是一些“常识道德”而已,“在他那里思辨的哲学是一点也没有的”。同样,《易经》虽然涉及抽象的思想,但“并不深入,只停留在最浅薄的思想里面”,如此等等^①。对中国哲学的这种理解,现在依然可以看到。一个显而易见的事实便是:在当今西方主流的大学、特别是英美大学的哲学系中,中国哲学总体上并没有成为研究、教授的对象。通常研究、教授中国哲学的,大部分分布在宗教系、东亚系等之中;也就是说,主流的西方哲学并没有把中国哲学作为一种重要的哲学形态来对待。尽管随着近些年华裔学者逐渐在北美一些大学任教,也开始出现了在某些哲学系教授中国哲学的情形,但对于主流的哲学系统来说,中国哲学仍然没有进入他们的视野,他们并不承认中国哲学是“哲学”这个大家庭或共同体中的成员。这种现象目前并未从根本上得到改变,对此我们毋庸回避。

由此,便发生了“承认”的问题。这一问题之成为问题,从根本上说涉及对哲学的理解:哲学究竟是什么?什么样的观念系统才算是哲学?哲学除了共同的品格之外是不是还可以具有多样的、特殊的表现形态?对于西方哲学的主流来说,他们所承认的哲学似乎就是一种单一的形态,这就是西方自古希腊演化而来、取得现代形式的哲学。除此之外,像中国哲学这样的系统,就不能归入他们所理解的“哲学”之类。对哲学的这样一种理解显然有其片面性。关于哲学,我们当然可以有不同的理解,也可以给出不同的界说,事实上,到现在为止,在“哲学究竟是什么”这个问题上并没有完全一致的看法,具有不同哲学背景的哲学家对哲学往往有自己的理解。但是,一般或宽泛意义上的共识,仍然可以达到。作为不同于知识的思想形态,哲学首先表现为一种智慧的追求,在智慧之思这一层面,哲学无疑体现了其共性的、共同的品格:不管什么样的哲学形态,都可以看到它不同于经验学科、经验知识的特征,在最宽泛的层面上,我们可以将其理解为与知识形态不同的一种智慧追求或者智慧之思。

^① 参见[德]黑格尔:《哲学史讲演录》第一卷,贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆,1959年,第119、120页。

在确认哲学的以上品格之后,进一步涉及的问题是:智慧之思是不是可以通过多样的形式呈现出来?从现实形态来看,对这个问题我们应该给予肯定的回答。哲学既具有共通的、一般的品格,同时也呈现多样的、多元的特点,具有个性化的形态。事实上,即使西方哲学,在其发展与演化的过程中,也有多样的形态,无论就流派而言,抑或从历史时期看,西方哲学的不同系统都呈现各自的特点。中国哲学很早就区分了为学与为道,在区别于为道这一层面,为学涉及经验领域的对象,为道则以性与天道为指向,后者属于广义的智慧之域。作为关于性与天道的智慧之思,中国哲学无疑也应理解为哲学的一种独特形态。

广而言之,智慧之思或哲学形态的多样性和差异,往往体现于形式与实质两个方面。从形式的方面看,哲学都离不开逻辑思维和体悟、体认,但在侧重上,则往往有所不同。相对而言,西方哲学从早期便比较注重逻辑的分析和逻辑的推论,中国哲学则较多地在辩证思维、体悟、体认等方面呈现自身的特点。从实质的方面看,哲学之思都涉及成己(认识自己与成就自己)与成物(认识世界与变革世界),无论是中国哲学,抑或西方哲学,都无法离开这些基本的问题。然而,在关注的重心上,则每每有不同的特点。如果说,西方哲学对成物更为注重,那么,中国哲学也许将关切之点较多地指向成己。当然,如上所述,以上的区分具有相对的意义,我们既不能说在形式的层面中国哲学隔绝于逻辑的推论、西方哲学拒斥体认与体悟,也不能说在实质之域中国哲学完全无视成物、西方哲学根本忽略成己。从哲学的定位看,尽管在侧重点上中国哲学与西方哲学确乎有不同特点,但正如侧重某一方面并不意味着排斥另一方面一样,我们也不能因为侧重的不同,而完全否定其中某种形态为哲学。在肯定中国哲学在智慧之思上的独特趋向的同时,我们没有理由不承认它的哲学品格。

与承认相关的另一个问题是“认同”。认同的问题之所以发生,跟近年中国哲学界本身的学术倾向相关。进入21世纪以后,随着经济、政治等方面的发展,中国的学界、学人的民族意识、学术自觉也在不断地增长,与之相联系的是不断地突出中国哲学的民族特点或本土特点。本土意识的滋长,已变得越来越引人瞩目。在这样一个大的背景之下,便进一步发生了中国哲学到底是不是哲学的问题。对具有较强本土意识者而言,中国的学问应该用中国的概念来解释,中国以往的思想、学问、学术能不能纳入“哲学”的范畴,本身可以提出疑问。这一问题背后的逻辑前提是:“哲学”这一概念来自西方,“哲学”形态也源自西方。既然“哲学”是来自西方之学,则中国哲学一旦被归入“哲学”,便意味着把中国“哲学”西方化了。这里显然涉及认同的问题。对认同的以上质疑看上去好像与前面提到的承认截然相反,但两极相通。承认,是以西方哲学为唯一范式而发生的问题;认同,则是本土意识的提升和强化之后发生的问题,尽管缘由不同,但二者又有相通之处,这种相通具体便表现为对“中国哲学是否可以视为哲学”这一问题的质疑。

如果说,承认涉及哲学形态的多样性问题,那么,认同则更多地关乎哲学的普遍性问题。中国哲学尽管表现为非常独特的探索智慧的形态,但是就其从智慧的层面追问世界、追问人自身存在的意义而言,它无疑又归属于哲学这种把握世界的方式。以认识世界而言,虽然中国哲学没有运用“主体”、“客体”这样的概念,但关于能、所关系的讨论,显然亦具有认识论的意义。在中国哲学中,作为能知作用的对象,“所”不同于本然之物,而是被理解为“境之俟用者”,亦即进入人的作用之域的存在;“能”则被视为“用之加乎境而有功者”,亦即在把握对象的过程中具有实际作用者。能与所的关系在总体上被规定为“因所以发能”,“能必副其所”。能所关系与“主体”、“客体”尽管不能简单对应,但前者所内含的认识论意义,与后者无疑并非毫不相关。这一事实从一个方面表明,中国哲学之中包含着具有普遍意义的哲学内容,从而既无必要、也不应该将其完全隔绝于“哲学”的形态之外。片面地用某种本土意识把中国哲学与“哲学”这一形态分离开来,既显得过于狭隘,也无法真切地把握中国哲学的内涵。

与认同与承认相应,一方面,我们需要充分地肯定每一种哲学形态的个性特征,承认的背后,是对个体性、特殊性的确认;承认的实质就是尊重多样性。另一方面,我们又不能忽视中国哲学作为一

种哲学形态所内含的普遍意义,认同的背后,是对普遍性的确认:认同的实质,便是自觉地意识到并充分地肯定中国哲学所具有的普遍的理论意义。在探讨、研究中国哲学的时候,既要充分注意它的个性品格和特殊形态,又要对中国哲学中具有普遍意义的理论内涵给予高度的重视。

承认与认同的统一,并不仅仅是考察以往哲学的视域。如前所述,中国哲学既是一种历史的形态,又处于历史的生成过程之中,这一过程今天依然在延续,它具体地表现为中国哲学在当代的建构与发展。以中西哲学的互动为背景,中国哲学的这种建构与发展,同时具有世界哲学的意义,后者意味着超越单一或封闭的传统,运用人类在不同文化背景下所形成的多样智慧形态,进一步推进对世界的理解和哲学思考本身的深化。随着中西哲学的相遇,不同传统中形成的观念、思想的相互激荡、彼此影响逐渐成为可能。就认同的层面而言,哲学沉思的对象以及面临的问题往往有相通之处,但从承认之维看,思考与解决哲学问题的进路、方式则可以表现出不同的特点。通过相互碰撞、对话与沟通,无疑可以使哲学的思考获得多方面的资源,并进一步深化对世界的理解和把握。

哲学按其本义表现为对智慧的个性化、多样化的探求。以承认与认同的统一为进路,历史的反思与理论的沉思、世界哲学的视域与个性化的探索、普遍的问题与多元的智慧在中国哲学的当代延续中将不断互动。这种互动将既赋予中国哲学以世界性的意义,又使之具有个性的品格。

20 世纪中国哲学研究话语体系范式转换之得失及未来走向

颜 炳 罡

(山东大学哲学与社会发展学院教授,山东 济南 250100)

一、中国哲学的“合法危机”是表述方式的危机,不是实质的危机

已经过去的20世纪,既是中国哲学学科形成的世纪,也是中国哲学研究在质疑中不断走向繁荣、走向新生的世纪。由于作为“学科”的“中国哲学”是依照西方标准或者是欧洲标准设定的,这种设定造就了“中国哲学”这一亘古未有的“专业”,成就了一批以中国哲学教学与研究为“职业”的从业人员。由于“中国哲学”这一学科是依照“西方哲学”的标准而设定的,因而从其诞生起,就存在着“合法性”危机。所有的人都有权利质问:中国有哲学吗?中国哲学学科的存在理由充足吗?

中国哲学的存在自孔子算起已有两千五百多年了,如果自箕子、微子、文王、周公算起,已经存在三千多年了。三千多年来,中国哲人不断追问人的终极意义及其价值,不断思索世界的本质及最终根源,从而形成了自己独特的生存方式、生活方式以及独特的价值观念、思想方式,独特的表达方式及言说系统。哲学,说到底是对终极智慧的考问,而中国先哲这些反省当然是具有终极性、普遍性及超越性的智慧学。由此,我们认为,中国哲学所谓的“合法性危机”不是实体性、存在意义上的危机,而是“表述”上的危机,即是用西方话语体系表述中国哲学时所发生的危机。可以说,中国哲学的存在是真实的,然而,当我们借助西方哲学的言说方式表述中国哲学时,鲜活的、有机的中国哲学整体往往被肢解,成为零碎的哲学资料,于是中国哲学死矣。有的学者将这一现象概括为“汉话胡说”,虽然有些刺激,但也不是没有道理。中国哲学的“合法性危机”实质上是“汉意胡表”意义下所产生的危机,不是实质性的、存在意义上的危机。

当一种文明处于强势,进入另一种文明实体时,往往取一种代替主义或文化殖民主义的心态,而处于弱势的文明实体基于自卫的本能,往往采取比附强势文明的方式以求与强势文明通约和取得对方理解,为实现对方对自己的理解,弱势文明往往采取将自己本民族文明的话语系统转化成强势文明话语系统的方式。因为在弱势文明实体看来,只有强势文明理解自己,自己的文明才有价值与意义。对弱势文明实体言,这样做的结果是以文化自卫的目的始,却以自残乃至自杀结果终。一方面

种哲学形态所内含的普遍意义,认同的背后,是对普遍性的确认:认同的实质,便是自觉地意识到并充分地肯定中国哲学所具有的普遍的理论意义。在探讨、研究中国哲学的时候,既要充分注意它的个性品格和特殊形态,又要对中国哲学中具有普遍意义的理论内涵给予高度的重视。

承认与认同的统一,并不仅仅是考察以往哲学的视域。如前所述,中国哲学既是一种历史的形态,又处于历史的生成过程之中,这一过程今天依然在延续,它具体地表现为中国哲学在当代的建构与发展。以中西哲学的互动为背景,中国哲学的这种建构与发展,同时具有世界哲学的意义,后者意味着超越单一或封闭的传统,运用人类在不同文化背景下所形成的多样智慧形态,进一步推进对世界的理解和哲学思考本身的深化。随着中西哲学的相遇,不同传统中形成的观念、思想的相互激荡、彼此影响逐渐成为可能。就认同的层面而言,哲学沉思的对象以及面临的问题往往有相通之处,但从承认之维看,思考与解决哲学问题的进路、方式则可以表现出不同的特点。通过相互碰撞、对话与沟通,无疑可以使哲学的思考获得多方面的资源,并进一步深化对世界的理解和把握。

哲学按其本义表现为对智慧的个性化、多样化的探求。以承认与认同的统一为进路,历史的反思与理论的沉思、世界哲学的视域与个性化的探索、普遍的问题与多元的智慧在中国哲学的当代延续中将不断互动。这种互动将既赋予中国哲学以世界性的意义,又使之具有个性的品格。

20 世纪中国哲学研究话语体系范式转换之得失及未来走向

颜炳罡

(山东大学哲学与社会发展学院教授,山东 济南 250100)

一、中国哲学的“合法危机”是表述方式的危机,不是实质的危机

已经过去的 20 世纪,既是中国哲学学科形成的世纪,也是中国哲学研究在质疑中不断走向繁荣、走向新生的世纪。由于作为“学科”的“中国哲学”是依照西方标准或者是欧洲标准设定的,这种设定造就了“中国哲学”这一亘古未有的“专业”,成就了一批以中国哲学教学与研究为“职业”的从业人员。由于“中国哲学”这一学科是依照“西方哲学”的标准而设定的,因而从其诞生起,就存在着“合法性”危机。所有的人都有权利质问:中国有哲学吗?中国哲学学科的存在理由充足吗?

中国哲学的存在自孔子算起已有两千五百多年了,如果自箕子、微子、文王、周公算起,已经存在三千多年了。三千多年来,中国哲人不断追问人的终极意义及其价值,不断思索世界的本质及最终根源,从而形成了自己独特的生存方式、生活方式以及独特的价值观念、思想方式,独特的表达方式及言说系统。哲学,说到底是对终极智慧的考问,而中国先哲这些反省当然是具有终极性、普遍性及超越性的智慧学。由此,我们认为,中国哲学所谓的“合法性危机”不是实体性、存在意义上的危机,而是“表述”上的危机,即是用西方话语体系表述中国哲学时所发生的危机。可以说,中国哲学的存在是真实的,然而,当我们借助西方哲学的言说方式表述中国哲学时,鲜活的、有机的中国哲学整体往往被肢解,成为零碎的哲学资料,于是中国哲学死矣。有的学者将这一现象概括为“汉话胡说”,虽然有些刺激,但也不是没有道理。中国哲学的“合法性危机”实质上是“汉意胡表”意义下所产生的危机,不是实质性的、存在意义上的危机。

当一种文明处于强势,进入另一种文明实体时,往往取一种代替主义或文化殖民主义的心态,而处于弱势的文明实体基于自卫的本能,往往采取比附强势文明的方式以求与强势文明通约和取得对方理解,为实现对方对自己的理解,弱势文明往往采取将自己本民族文明的话语系统转化成强势文明话语系统的方式。因为在弱势文明实体看来,只有强势文明理解自己,自己的文明才有价值与意义。对弱势文明实体言,这样做的结果是以文化自卫的目的始,却以自残乃至自杀结果终。一方面

加速了本民族文明的解体,从而使自身的原有文明体系不成体系;另一方面,弱势文明主体性失落,民族自信心受到伤害。20世纪中国哲学话语体系范式的转换正是如此。

三千多年来,中国哲学形成了自己的范畴体系、内在逻辑乃至自身的演变规律,天、命、天命、天道、人道、太极、无极、形而上、形而下、名、实、道、理、德、诚、恕、中、和、礼、仁、义等等,范围天地,包罗万象。“究天人之际,通古今之变”是中国哲学家的追求,“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”是中国哲学家的期许,而“判天地之美,析万物之理”分析式的哲学性功夫,中国哲学家认为虽然有可玩赏处,但不具有终极意义。

中国哲学有许多名,所谓“义理之学”、“道学”、“玄学”、“理学”、“通几”之学等等。面对西方强势文明,不少人质疑:中国有哲学吗?却很少有人反过来问:西方或欧洲有“义理之学”吗?有“玄学”吗?有“理学”吗?乃至有“形而上学”吗?如果以中国的义理之学、玄学、理学、道学等为标准,西方世界没有一个民族的哲学完全合乎这个标准。但我们能否说西方没有“形而上学”、没有“道学”、没有“理学”、没有“玄学”呢?当然不能。因为西方哲人同样有形而上的追求,有玄学的思考,其中有道,也有理。在今天,“中国哲学”作为一个名言,它是对“义理之学”、“玄学”、“道学”等等的通称,而“义理之学”、“玄学”、“道学”、“理学”等等是对“中国哲学”的分殊之表现或特殊之展现。

二、20世纪中国哲学话语转换的得与失

“中国哲学”学科建立不始自胡适,北京大学1915年就开设了“中国哲学门”,谢无量1916年《中国哲学史》就已出版,然而,中国哲学话语体系范式的转换却始自胡适。自胡适之后,中国哲学史的写作都是“依傍”西方某种哲学主张来完成,这种主张可以是实用主义,也可以是实证主义,还可以是康德,或者是马克思主义、存在主义等等,离开西方哲学的标准、框架,中国人已经不会写“中国哲学”了,甚至忘却中国哲学了。不可否认,在这种话语体系下,产生了一大批中国哲学的从业人员,生产了数量可观的中国哲学史著作,包括专题史、断代史或个案研究,对挖掘中国哲学内涵,提升中国哲学的社会影响力发挥了重要作用。

当然,这种话语体系下的中国哲学研究存在着明显的不足:其一,砍掉了中国哲学的原典时代,使诸子之学成为无源之水;其二,“依傍西洋人的哲学史”,分解、打碎了中国哲学固有的整体性,使中国哲学由有机整体变成支离破碎的材料;其三,中国哲学自我主体性集体失忆。简单地说,就是“斩头”、“肢解”、“主体性丧失”。

众所周知,先秦诸子,无论是孔子,还是老子,乃至先秦诸子,既是“流”又是“源”。对尧、舜、禹、汤、文、武、周公而言,他们都是“流”,而对秦汉以下的中国哲学言,他们又都是“源”。早在孔子或老子之前,中国哲学就已存在了。这种存在并不像蔡元培所说的那样,“一半神话,一半政史”,至少在殷中期以后,天与人关系的讨论已经开始。在孔子、老子之前五行、阴阳、和同等观念已经十分成熟,而“皇天无亲,惟德是辅”、“天命靡常”、“敬德保民”等思想已经深入开明之士的人心。六经或六艺是中国哲学最古老的元典,是华夏民族长期的历史演进的智慧结晶,是诸子思想的直接源头。而胡适以“扼要的手段”,“截断众流,从老子、孔子讲起”(蔡元培语),将以“六经”为代表的元典时代的哲学斩杀了。这种“斩头哲学”虽然合乎西方哲学史的写作规范,然而它却不合乎中国哲学的本来面目。如此一来,孔子、老子等先秦诸子的思想好像突然从地上冒出来的,这种做法,不利于人们对中国哲学流变的理解与省察。尤为不幸的是,这种“斩头哲学”竟成中国哲学史写作的范式,自胡适以后,所有写作中国哲学史的人即使不满胡适,但其中国哲学史不是自孔子讲起,就是从老子讲起了,谁也逃脱不出胡适的学术魔咒了。

20世纪,以胡适开始的中国哲学话语体系范式的转换,如果说只是对中国哲学元典时代的“斩头”的话,那么现在接上这个头,就可以改变这一局面,问题似乎就解决了,但问题远不止于如此简单。因为尤为严重的是,20世纪中国哲学的研究者们往往根据西洋哲学的需要对中国哲学进行“肢

解”，“肢解”后再依傍西洋哲学的标准将中国哲学拼凑起来。这样一来，一方面扼杀了中国哲学的活的灵魂，另一方面使中国哲学研究不过是在中国发现西洋哲学而已。由于西洋哲学是复杂的、形式是各式各样的，而且还是不断发展的，如此，对中国哲学就有了多种方式肢解乃至N次肢解的可能。肢解后中国哲学已经失去了中国哲学的原貌，同样也失去了鲜活的生命，只剩下一堆等待组装的材料或部件罢了。自然观、认识论、辩证法、历史观等等，乍一看，很“哲学”，可谓“标准的哲学”，但哲学是哲学了，不过已不是“中国的哲学”，而是改换成西洋的某种哲学了。

“斩头”、“肢解”对中国哲学而言，如果说都是“外科手术”的话，那么中国哲学研究者对中国哲学主体性群体性的健忘或失忆则摧残着中国哲学的内在精神。这种健忘或失忆造成了人们对中国哲学主体性的丧失。直到今天，有些学者一旦离开了自然观、认识论、辩证法，本体、现象、唯心、唯物，以及糟粕啊、精华啊等等，诸如此类的用语，几乎不会言说中国哲学了，这是长期使用西方哲学话语体系而造成的群体性失忆典型案例。这种失忆的直接后果是导致研究者越来越远离中国哲学，“骑驴觅驴”即研究中国哲学却不知中国哲学为何物已经不是特例，而成为常见的现象，这是20世纪中国哲学研究的最大悲哀！这一悲剧的形成源于研究者对西洋人的哲学的过分“依傍”。蔡元培在给胡适的《中国哲学史大纲》写的序言中指出，我们要将中国哲学编成系统，“古人的著作没有可依傍的，不能不依傍西洋人的哲学史。所以非研究过西洋哲学史的人，不能构成适当的形式”^①。由这种“依傍”变成“依赖”，如果说当初“依傍”西洋人的哲学史是不自觉的、不得已的话，那么后来的“依赖”完全是自觉的，心甘情愿的事了，这就是我们今天所能见到的中国哲学史大都是西洋哲学“在中国的哲学史”的缘由。

三、21世纪：中国哲学话语体系必将向自身回归

庞朴先生在本次论坛开幕式上讲的一番话很有启发性。他说：20世纪中国哲学最大的问题就是话语体系范式的转变。本来中国有自己的话语体系，用了三千多年，后来引入了新的话语体系，说老的话语体系不行了，要与世界接轨。轨是接了，但自己却丧失了。他还说：如果说旧的话语体系是正的话，新来的就是反，现在是合。这种合不是损害某一方，而是有利双方的重建。我很赞同庞先生的观点。

20世纪中国哲学研究话语体系的转变当然有意义，不可全非，但这种意义是以丧失中国哲学的主体性为代价的，所以必须被超越，也必然被超越。超越20世纪中国哲学研究的话语体系，使中国哲学研究回归其本身，这是21世纪中国哲学研究所面临的重大挑战。龚自珍曾言：“哀乐爱憎相承，人之反也；寒暑昼夜相承，天之反也。万物一而立，再而反，三而如初。”^②中国传统哲学的话语体系是“一”，20世纪新引入的话语体系就是“再”，“再”是对“一”的反，现在则是“三”。“三而如初”是说“三”像“初”，“初”者“一”之谓也。如初，但不就是初，由是我们认为，“三而如初”不是简单地回归到“一”，而是在更高程度上回归到“一”。如何实现中国哲学研究话语体系向“一”的转变呢？我们认为大致有如下诸端：

首先，中国哲学研究应该由“依傍”、“依赖”西洋哲学走向主体自觉，由西洋哲学在中国的发现史转向“中国的哲学史”。哲学不是商品，经济发达地区生产出来的就一定有价值；哲学也不等于器物，后来者就一定居上。哲学，说到底是一个应付生活、调适身心、安顿灵魂的最根源的智慧学，中国古圣往贤打通天人性命的本体之智，太极无极的根源之智、体道悟道的道智、说明宇宙万象的阴阳五行之智、观空体空悟空的般若之智等等，无不是这种智慧之学。中国哲学研究由“依傍”西洋哲学而走向主体自觉，由西洋哲学在中国的发现史转换为“中国的哲学史”。中国哲学的固有价值不因与西洋

① 蔡元培：《中国古代哲学史大纲序》，见高平叔编：《蔡元培史学论集》，长沙：湖南教育出版社，1987年，第146页。

② 龚自珍：《壬癸之际胎观第五》，见《龚定盦全集类编》，上海：世界书局，1937年，第111页。

哲学相同而提高,也不因与西洋哲学不同而降低;不因受到某些西人的赞誉而升值,同样也不会因某些西人的指斥而贬值。总之,中国哲学是独特的哲学形态,没有必要为迎合他人的好恶而涂沫自己、改变自己。体贴中国古圣往贤的心意,扣住他们的思想脉动,发现中国哲学独特的表达方式,将中国哲学的“一贯之道”呈现出来,这可能是完成中国哲学主体自觉,实现中国哲学研究话语体系再转变的必由之路。

其次,中国哲学是有生命的、生机勃勃的有机整体,“斩头”、“肢解”中国哲学使之成为材料的研究方法已不可取,更不可效法。“斩头”当然是“依傍”西方哲学而行,因为西方世界虽然有《荷马史诗》和赫希奥德的《神谱》,但从《荷马史诗》到米利都学派是断裂的。西方世界没有尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子这样一个谱系,由“六经”到孔子的继承性是十分鲜明的。米利都学派的代表人物如泰利士没有著作,阿那克西曼德著作失传,阿那克西美尼著作失传,留有残篇。研究这些哲学家主要依据后人尤其是亚里士多德在《形而上学》、《物理学》等著作中对他们的记述。“六经”(《乐经》亡佚,只存五经)不仅影响先秦诸子,而且影响中国哲学发展至深、至巨、至远,中国哲学不从“六经”这个元典时代讲起,那么不仅无法理解先秦诸子思想的渊源,甚至无法理解两汉以下两千多年中国哲人的心态。

对中国哲学进行“斩头”当然无法容忍,而“肢解”中国哲学,使活生生的中国哲学有机体成为任意组装成西方某种哲学框架的材料或部件则是对中国哲学的大不敬。告别肢解,还中国哲学的有机整体,去发现中国哲学中的“实质的逻辑系统”,可能是实现新话语体系转变的重要方式。

再次,我们主张中国哲学研究回归其自身,回归主体性,不含有排外主义,更不意味着中国哲学研究中的一元主义,恰恰相反,我们的主张是反哲学独断主义或研究中的单一模式。我们反对用西洋哲学框架去规范、肢解中国哲学,但并不是说西方哲学对中国哲学研究没有意义。我们认为,西方哲学、印度哲学乃至人类一切有创造性的哲学思想对中国哲学研究都有意义。这种意义至少表现在两方面:一、西方哲学系统乃至人类一切哲学系统都是中国哲学研究的参照对象,借助这些参照物对中国哲学的原貌、本质可以看得更加清楚;二、西方、印度等哲学系统自有引人入胜处,通过学习、研究西洋哲学、印度哲学等深刻、睿智的哲学系统,可以训练我们的思维,活络我们的大脑,增强我们对中国哲学元典的分析能力和解读能力,有助于中国哲学研究。

我们相信,中国哲学研究话语体系范式转换的时机已经到来,“中国的哲学”而不是“西洋哲学在中国”的研究著作指日可待。

[责任编辑 曹峰 李梅]

从“西域”到“东海”

——一个新历史世界的形成、方法及问题

葛兆光

摘要:“西域”作为文化交汇的空间主要是在中古。蒙元之后,“东海”似乎渐渐取代“西域”,成为元明以后中外更重要的交流空间。“西域”之学的兴起,曾经给国际学界带来了若干变化:它把以王朝疆域为基础的中国史改变为东洋史或亚洲史;使宗教、语言、民族、文化的冲突与融合,成为重要的研究焦点;文献资料范围巨大扩张,使语言成为重要的研究工具,民俗调查和遗址考古,也成为发现新材料的必然途径。和“西域”研究相比,由于曾经共享文化传统,研究重心又在“近世”,所以,在“东海”研究中似乎还有若干值得注意的问题:西域研究需要关注“合”,而东海研究则需重视“分”,研究者如何超越国家疆域,形成“东海”这个历史世界,如何面对历史记忆与感情纠葛,以及如何面对现实国家与政治立场的牵制,等等。

关键词:西域;东海;历史研究;历史世界

引言:文明交错的空间——地中海、西域与东海

1949年,布罗代尔(Fernand Braudel, 1902-1985)出版了他的名著《地中海与菲利普二世时期的地中海世界》,这部书讨论的是1551年至1589年时期的地中海,这部书成为历史学的名著,非常有影响。布罗代尔为什么要以“地中海”为一个历史空间?人们为什么会关注16世纪的地中海?这是因为地中海是一个种族、宗教、政治异常复杂的地域,埃及人、亚述人、波斯人、希腊人、罗马人的交织,犹太教、天主教、伊斯兰教的冲突,在很长的历史时间里,由于海路作为交通渠道,使得环地中海形成了有关联的“历史世界”。在布罗代尔研究的那段时间里,包括土耳其和西班牙两大帝国以及其他一些民族、宗教与文化,就是在这个舞台上互相交流与互相影响的,政治、宗教和文化在这一空间的交错,使它成为历史学家进行研究的绝好聚焦点。

和布罗代尔的“地中海”一样,2008年,中国历史学家张广达先生也指出,中古“西域”也就是中亚一带,也是当时世界上各种宗教、信仰、文化的交集处,仅以宗教而言,汉族中国的儒家与道教、南亚印度的佛教、西亚甚至欧洲的三夷教(景教、祆教、摩尼教),都在这里留下痕迹,因此也可以把它看作是另一个“地中海”,尽管它不是经由海上交通,而是经过陆路彼此往来的^①。这一说法很有意思,如果站在中国的立场和角度观看“交错的文化史”,“西域”这个区域即蒙元以前中国的左翼,确实是一个宗教、语言、文化交汇的陆上“地中海”,汉族文明在那里与其他各种文明互相激荡,因而使“西域”形成了一个极其错综的“历史世界”。

然而,在蒙元之后来看“交错的文化史”,那么我以为,“东海”即中国的右翼,也许是一个更值得

作者简介:葛兆光,复旦大学文史研究院教授(上海 200433)。

* 本文写作与修改过程中,得到张广达教授、羽田正教授、艾尔曼教授的指教,特此致谢。

① 参看张广达:《文书、典籍与西域史地》卷首《自序》,桂林:广西师范大学出版社,2008年。

关注的“地中海”或者说是一个新的“西域”，在这个历史与文化错综交织的空间中，与本来就存在文化差异，逐渐“由异而同”的地中海和西域不同，朝鲜、日本与中国不仅逐渐“由同而异”，从共享历史传统转向彼此文化分离，而且更随着大航海时代的到来，又加入了西方世界的因素，使得这个本来就与地中海、西域不同的文化区域，变得更加风云诡谲。或许，对这个文化交错的历史世界的研究，不仅可以让我们超越国境形成一个新的学术领域，而且它进入“近代”之后复杂的差异性和特殊性，或许也可以给全球文明史增添一个新的模型？

一、西域：从近代欧洲东方学、日本东洋学的转向到敦煌的大发现

欧洲对于中国的全面研究，或许在“传教士时代”已经开始。不过，大多数经由南海来到中国的传教士记录，主要还是以传统汉族中国的历史、宗教和语言为中心，尽管欧洲人对于中亚、南亚和西亚早有相当多的涉猎，但是，最初他们并没有把“西域”作为一个完整的历史世界来看待^①。这种情况的根本改变要到19世纪，随着崛起的欧洲列强对亚洲日益增长的兴趣，也随着欧洲人在西亚、中亚以及远东地区“探险”式的考察热，欧洲学者开始注意到中国的“周边”，研究的视野陆续拓展至后来所谓的满、蒙、回、藏，对中国的研究资料也开始超越汉文文献，广泛涉猎各种中亚、南亚和西亚的资料^②。当时，西洋的一些学者与探险家除了对亚洲腹地的“实地探险”之外，他们也开始了对各种亚洲资料的“文献探险”，随着新文献的大量出现，所谓“东方研究”无论在语言文字、空间范围、历史现象还是关注焦点上，都开始超越了汉族中国，扩展到了“周边”，尤其是，在他们的研究视野中，渐渐形成了现在所说的“西域”这个历史世界^③。

随着西洋学术与思想进入东洋，这种“超越中国”的中国研究也开始在明治以后的日本兴起。大体上说，1890年代以前，一般日本中等教育领域对于中国史的介绍，是用《十八史略》，而高等教育领域的中国历史，则是作为“汉学”的一部分，仍然囿于中国文献范围与传统中国观念之中，不仅资料未能超越汉文文献，空间未能拓展至传统中国之外，立场亦未能超出作为东邻的日本。但是这种情况随着明治维新之后的日本转型，也在渐渐变化，在这一方面，那珂通世《支那通史》四卷五册有指标性意义^④，这部“一改中国传来之旧史籍，易之以西洋式的理解天下大势方式”的著作，在最前面概论中国地理、人种、东西交通时，就用了作为最新知识的欧洲文献，而他对于蒙古史的兴趣，也影响了他对

① 尽管有刘应(Claude Visderou, 1656 - 1737)这样很早就注意研究塞外民族历史和语言，注意到汉文史料中关于匈奴、突厥、契丹、蒙古的记载的人，但是，大多早期的历史研究仍然“东方是东方，西方是西方”，对于中国历史、文化和语言，主要还是借用传统中国文献来描述，例如，冯秉正(Joseph Anne Marie de Moyriac de Movilla, 1669 - 1748)的十二卷《中国通史》基本上是以中国的《通鉴纲目》、《续通鉴纲目》为基础，尽管“此书一出，为不识中文之欧人增添了无数有关中国史的知识，推动欧洲中国学日新月异”，但他的中国史认识仍然是依据了汉族中国的角度和立场来观看的。即使是他们超出汉族中国描述蒙古历史，如宋君荣(Antoine Caubil, 1689 - 1759)编纂的《蒙古史》，仍然是借用清代邵远平之《元史类编》(即《续宏简录》)。参看石田乾之助《欧人之支那研究》(《现代史学大系第八卷》，东京：共立社，1932年，第206页。

② 如1826 - 1828年出版的Heinrich Julius von Klaproth(1788 - 1830)的《亚细亚文学、历史、语言杂稿》中，就有关于《蒙古源流》的研究，有关于满族、台湾、阿富汗等语言的研究，有关于琉球、和闐、日本的研究；1829年巴黎出版的《新亚细亚杂纂》(Nouveaux Melange Asiatiques)中，就出现了对周达观《真腊风土记》的研究，出现了根据《文献通考·四裔考》对西藏的研究，出现了对蒙元时代的畏兀儿塔塔统阿、蒙古人速不歹的研究，特别值得注意的是，还出现了根据伊斯兰文献进行的蒙古史研究等等。参看莫东寅《汉学发达史》七《十九二十世纪》，第93 - 110页，北京：北平文化出版社，1949年；上海：上海书店重印本，1989年。此外，人们熟悉的如雷慕沙(Abel Remusat, 1788 - 1832)，就著有《塞外民族语言考》、《法显传译注》等。参看石田乾之助《欧人之支那研究》、莫东寅《汉学发达史》等论述。

③ “西域”虽然是汉代文献中就已经有的地理词汇，但是，作为一个有意识地连接各国历史、语言和宗教来研究的历史世界，却是近代的事情。

④ 日本学者三宅米吉、宫崎市定等人在追忆那珂通世的时候曾经指出，从来中等学校的中国史教科书，多是《十八史略》、《元明史略》、《清史举要》等等，这些史籍一方面是中国史，一方面又是汉文学，固然十分重要，但是它们与欧洲的历史教材相比，体裁和编纂旨趣大相径庭。参见三宅米吉：《文学博士那珂通世君传》，《文学博士三宅米吉著述集》上卷，东京：日黑书店，1929年，第295 - 296页。

中国历史的认识和描述^①。这一思路深刻地影响到后来的日本学者,如被称为日本现代史学开创者之一的白鸟库吉等,据榎一雄后来追忆,大概在明治二十七、二十八年(1894—1895),也就是甲午战争爆发与《马关条约》签订的那两年,这种认识在那珂通世那里就已经明确,而白鸟库吉也在高中读书时就受到启发,后来这位日本亚洲研究的重要推手白鸟,就很自觉地要把中国研究扩大到周边,并在这一方面,立志“使日本的东洋史研究超越西洋学界之上”^②。其后,在明治三十年(1897)出版的市村瓚次郎的《东洋史要》中,特意把原来书名中的“支那”改成“东洋”,据说,这是“顺应了当时学界和教育界的趋势”。什么“趋势”呢?据田中正美说,就是明治二十年代以来,特别是在甲午战争后日本民族自信高扬与强化的背景下,“日本自觉地意识到自己作为亚洲民族,代表了与西洋文明相对的东洋文明”的趋势^③。稍后,大正年间出版的桑原骘藏《中等东洋史》更在《总论》中论述把历史范围扩大到东亚、南亚和西亚的意义。“这是以前没有的新学问”,用宫崎市定的话说,这一方面破除以中国为中心的历史叙述,“要解明东洋包含的所有民族的命运”,一方面破除以中国为中心的文化观念,“取东洋各民族完全没有差别地平等的立场”。这促使日本学术界在制度上和观念上,都形成了取代“中国史”的“东洋史”,而东洋史与中国史相当不同的一点,就是注意满、蒙、回、藏、鲜,尤其是关注“西域”^④。

其实在清代中期与晚期,中国有关西北史地之学也开始崛起。在清代,一方面西部的疆域大大拓展^⑤,但另一方面西北又始终不平静,不仅对内军事行动不断,对外又频频有外交交涉,这刺激了对西北地理、民族和历史的关注^⑥。因此,到了19世纪中叶,这种既超越内地十八省空间,也超越三皇五帝历代王朝历史的“绝域与绝学”^⑦,一方面作为“考据之学”的自然延续,一方面作为“实用之学”的应时兴起,逐渐成为学术潮流。特别是当他们开始接触域外的考古发现与文献资料,这种学术趋向就激起了传统学术的嬗变。以蒙古史为例,在钱大昕以后曾有邵远平《元史类编》、魏源《元史新编》、曾廉《元书》之作;到了晚清,洪钧修《元史译文证补》,屠寄修《蒙兀儿史记》,就务求蒙古在历史中固有之分际,扩大蒙元史之范围。如屠寄引用资料就远远超出传统汉文史料,有高丽史料、云南史料、西域史料,尤其是采用了各种外文史料,如施特灵丁《蒙兀全史》、撒难薛禅《蒙兀源流》、多桑《蒙古史》、美国米亚可丁《蒙古史》等^⑧。在那个时代,一些学者们开始参与到如突厥三大碑的考释^⑨、蒙元文献的译读^⑩、唐代三夷教即火祆教即波斯琐罗亚斯德教(Zoroastrianism)、景教和摩尼教的研究等

① 参看《宫崎市定自跋集》,东京:岩波书店,1996年,第32页。又,参看中见立夫《元朝秘史渡来のころ》,载《东アジア文化交渉研究(别册4)》,关西大学文化交渉学教育研究据点,2009年3月,第3—26页。

② [日]吉川幸次郎编:《东洋学の創始者たち》,东京:讲谈社,1976年,第22—23页。羽田亨在《白鸟库吉の思出》中也说,“振兴我国之东洋学,使之达到甚至超过世界水准,乃是白鸟库吉博士的心愿”,见《东洋史研究》第七卷第二、三号,京都:京都大学,1942年,第83页。

③ 江上波夫编:《东洋学の系谱》(一),东京:大修馆书房,1992年,第29—30页。

④ 参见《宫崎市定自跋集》,第24页。这是一个学术大趋势,像藤田丰八(1869—1928)就在大正年间(1912—1925),关注重心由“南海史”向“西域史”转变,因此,稍后更出现了像石浜纯太郎(1888—1968)、和田清(1890—1963)、神田喜一郎(1899—1984)等学者。

⑤ 正如魏源《圣武记》卷九“嘉庆川湖陕靖寇记一”所说,“国家极盛于乾隆六十年,版輿生齿倍雍正,四夷宾服逾康熙”。

⑥ 例如康熙年间,图理琛假道俄罗斯出使土库尔特,撰《异域录》,乾隆年间,七十一赴新疆,撰有《西域闻见录》等等。

⑦ 参看郭丽萍《绝域与绝学》一书的描述,此处用她的书名,北京:三联书店,2007年。

⑧ 参看杜维运:《屠寄传》,《历史的两个境界》,台北:东大图书公司,1995年,第118—120页。

⑨ 突厥三大碑即噶欲谷碑、阙特勤碑、毗伽可汗碑,据说是1890年芬兰人A. Geikel在蒙古鄂尔浑河东岸和硕柴达木(Khoshoo-tsaydam)发现的,另一种说法是1889年俄国学者雅德林采夫(N. Yadrintsev)发现的,由丹麦哥本哈根大学教授、比较语言学家汤姆森(Vilhelm Thomsen, 1842—1927)根据A. Geikel的报告在1892年最先解读,并出版了《鄂尔浑碑铭译解》(Deciphered Orkhon Inscriptions)。中国学者如沈曾植,虽然不懂突厥文,但根据西洋的释读,加上自己丰富的唐代文献知识,给予历史的解释,也作出了贡献。

⑩ 如何秋涛、张穆、李文田、沈曾植对于《皇元圣武亲征录》的校正等。

等国际性的课题中^①。就连后来对满蒙回藏研究很深的日本学界,在明治时代起步时,都不得不看中国人如张穆、何秋涛、李文田的著作^②。我总觉得,在中国学术的现代转型中,无论在视野、工具、文献上看,这都是一个巨大变化,王国维所谓“道、咸之学新”的“新”,就是指这个时代学者逐渐进入乾嘉诸老所不曾涉及的新领域,他所说的“言经者及今文”,“考史者兼辽金元”,“治地理者逮四裔”,后两条即与“西域”相关^③,从此,这个新领域的关注空间已经不仅仅是传统的“汉族中国”,而更重要的在于所谓的“西域”了。

特别应当指出的,是所谓中国 20 世纪四大发现之一的敦煌文书的大发现,更大大促进了“西域”研究,这些千余年之前的古文献,不仅吸引了学界的注意力,而且也由于资料多藏在域外、文献涉及语言繁多、宗教来源成分繁杂、历史地域偏向西侧,迫使学界不得不超越乾嘉诸老的治学方法,面向国际学界的挑战,开出一个新天地。所以,当时中国历史学的领袖人物傅斯年和陈寅恪都看到了这个新趋势,傅斯年曾在宣言式的《历史语言研究所之工作旨趣》中,简单明了地呼吁,中国研究要“将来一步一步西去,到中央亚细亚”,而陈寅恪则委婉地表达,“默察当今大势,吾国将来必循汉唐之轨辙,倾其全力经营西北,则可以无疑。考自古世局之转移,往往起于前人一时学术趋向之细微,迨至后来,遂若惊雷破柱,怒涛振海之不可御遏”,把研究西域和经营西北彼此钩连,暗示了这一波学术趋势的发展路向^④。

二、东海:传统文明在东亚近世的交错与分离

不过,西域作为文化交汇的空间,主要是在中古,蒙元之后,虽然也有陈诚(1365—1457)出使西域,但毕竟时过境迁。不妨举一个例子,17 世纪初,葡萄牙人鄂本笃(Bonoit de Goes, 1562—1607)曾试图不经由习惯的海路,而从中亚寻找从欧洲探访北京的陆路,尽管他最后到达了中国的,但是在他的记录中留下的是“愈前行,危险与疲劳渐增……道路既危险,复有盗贼之虞”,在这一路上,他不仅“始终与盗贼、水灾、山岭、风雪相争斗”,而且缺少水源和食品的戈壁沙漠,也让他吃够了苦头^⑤。

道路畅通交流便繁盛,渠道壅塞来往就困难。郑和七下西洋象征着东海海路的逐渐兴盛,而鄂本笃的经历则象征着西部交流的渐渐淡出,因此“西域”作为亚洲历史、文化和宗教交融中心的历史,在蒙元时代以后差不多即告一段落。其实,自从唐宋两代中国西北丝绸之路相继被吐蕃、契丹、西夏、女真、蒙古遮断,而“背海立国”的宋代逐渐把重心移向东南之后,尽管有蒙元时代横跨欧亚,但毋庸置疑的是,或宽阔或狭窄或交错或宁静的“东海”,似乎渐渐取代“西域”,成为元明以后中国更重要的交流空间,同时也因为政治、经济与文化上的种种原因,日本、朝鲜、琉球、越南以及中国等等,在这个空间上演了彼此交错与互相分离的复杂历史,这使得“东海”成为一个相当有意义的历史世界。

对于东亚海域的研究,其实一直就有。随着 16、17 世纪以后葡萄牙、荷兰等国的东进,以耶稣会士为主的欧洲传教士东来以及稍后列强对于环东海诸区域的渗透和占领,这种研究逐渐展开,而新兴的人类学(或者也可以说是民族志)、比较语言学、比较宗教学更刺激了这种“异文化研究”的兴

① 火祆教(Zoroastrianism,即波斯琐罗亚斯德教)研究,在中国,最早曾有文廷式《纯常子枝语》中偶有道及,也许是看到外国的研究。摩尼教的研究,最早是蒋斧在 1909 年发表的《摩尼教流行中国考略》,参看林悟殊:《摩尼教研究之展望》,《新史学》(台北)第七卷第一期,1996 年。

② 如日本最早进行元史研究的那珂通世,就通过奉湖广总督张之洞之命到日本考察学制的陈毅,收集到中国学者所撰的《皇元圣武亲征记校正》、《元朝秘史李注补》等等,见田中正美撰:《那珂通世》,载江上波夫编:《东洋学の系谱》,东京:大修馆,1992 年,第 7 页。

③ 王国维:《沈乙庵先生七十寿序》,《观堂集林》卷二十三,第 26—28 页,《民国丛书》第四编第 93 种。

④ 傅斯年:《历史语言研究所之工作旨趣》,《傅斯年全集》第四册,台北:联经出版事业有限公司,1980 年,第 1304—1306 页。陈寅恪:《朱延丰〈突厥通考〉序》,《寒柳堂集》,北京:三联书店,2001 年,第 163 页。

⑤ 参见费赖之编:《在华耶稣会士列传及书目》上册,冯承钧译,北京:中华书局,1995 年,第 100 页。

盛^①。尽管欧洲汉学界影响较大的学问,一直是在“西域南海”,即吐蕃、波斯、爪哇、真腊、安南、蒙古、占城、高昌、印度、吐谷浑、黎轩、罽宾,重点研究的宗教是火祆教、摩尼教、景教、佛教以及后来的天主教和基督教,最多引证的典籍是《诸蕃志》、《魏略西戎传》、《瀛涯胜览》、《真腊风土记》、《玄奘传》、《元秘史》、《长春真人西游记》、《宋云行纪》、《使印度记》等等^②,但是,随着东印度航路发现后欧人东航到达日本、朝鲜、中国大陆和台湾、越南与菲律宾等等地方^③,随着研究时段下移至明、清,19世纪中叶以后,“东海”的文化、历史、宗教、地理、习俗,也开始进入欧洲东方学者的中心视野^④。

然而,把“东海”作为一个彼此关联的历史世界来研究,在环东海诸国学界的发展状况却不尽相同。也许,中国由于在历史叙述方面自给自足,常常会忽略“周边”,所以这一领域的研究起步较晚。但是,由于日本在本国的文献记录、文化源流、政治交涉、贸易往来各方面的历史叙述中,都不能不涉及中国、朝鲜、琉球,因此,在日本学界,“东亚海域”、“东亚”、“东北亚”等等词语会常常出现。特别是明治以后的日本学界,由于“国权扩张论”的膨胀,一半源于“大亚洲主义”政治思潮的影响,一半出自历史学的学术新兴趣,对于中国“四裔”出现了异乎寻常的热情,对环东海的朝鲜、琉球、台湾以及南部的越南、北部的库页岛等等都有格外的关注^⑤。正如日本学者所说,“在日清战争爆发的刺激下,(日本)国民对亚洲大陆越来越关心,这一历史观念是在日本作为近代国家急剧上升的明治二十年代,面对西洋,日本作为亚洲民族的自觉日益高涨,面对西洋文化,出现主张独特的东洋文化的时代思潮的背景下,逐渐形成的”^⑥。例如对满洲,自从1908年白鸟库吉向满铁总裁后藤新平建议设立调查部,此后日本学术界中,如箭内互、津田左右吉、池内宏等都加入了对满洲的调查。又如对朝鲜,随着日本势力的西进,日本学术界也出现了大量关于朝鲜的论著,自林泰辅的《朝鲜史》(1892)、《朝鲜近代史》(1901)之后,就有坪井九马三、白鸟库吉、今西龙(1875-1932)、池内宏(1878-1952)、小仓进平(1882-1944)、原田淑人(1885-1974)等的大量研究。应该说,这一潮流一直要到稍后几十年,大约在1920年代之后,才渐渐影响到中国。

不过,那个时代对于满洲、朝鲜、台湾、日本、琉球等地区的研究,仍然较多是孤立的研究,还没有很自觉地把它当作“东亚海域”一个整体,考察其在历史与文化上的关联与互动。但是近年来,随着超越“国别史”的呼声越来越高,“超国家”的“地域史”成为新的学术趋向,因此,日本对东亚海域的研究越来越兴盛,例如,关于“朝贡贸易体制”的研究有了新进展也有了新回应(滨下武志、岩井茂树),以宁波、广州、长崎等地为中心的海上贸易研究也相当有成绩(如大庭修、松浦章、小島毅),而“从亚洲思考”的理论和方法在日本学界的流行,也刺激了这一研究范式(如沟口雄三、平石直昭),而在中国学界,也开始渐渐关注这一领域的研究,尝试着把“东亚海域”看成是一个新的“历史世界”,那么,“东亚海域”能够成为一个新的历史世界吗?关于东亚海域的研究能够提供一个新的研究典范吗?

① 仅仅以亚洲文会1850-1860年代的演讲为例,就有相当多对东亚海域的考察,如1858年郁和(Robert Swinhoe)就讲《台湾旅行记》、卫三畏(S. W. Williams)讲《日本》、1859年敏体呢(M. C. de H. Montigny)讲《从长崎到上海》、不详人讲《一封来自日本的信》、1861年安科特恩(H. M. Ship Actaeon)讲《朝鲜沿海考察记》、甘宽仁(J. M. Esq. Canny)讲《库页岛考察记》、1865年巴斯琴(Bastian)讲《古代柬埔寨遗迹》、勃朗(Revd Brown)讲两次《一则来自日本手稿之译文》、1866年卫三畏(S. W. Williams)讲《中国与琉球之关系》等等,参看王毅《皇家亚洲文会北中国支会研究》附表,上海:上海书店出版社,2005年,第182-186页。

② 可以参看冯承钧所译《西域南海史地考证译丛》第一卷、第二卷、第三卷,其中第一、二卷原为自1926年以来陆续翻译的法国中国学家的论著1-9编,第三卷为后来辑在一起的六种专书和论文,北京:商务印书馆,1995年,1999年。

③ 《欧人之支那研究》第六章,即“东印度航路の发现と欧人の东航、宣教師の支那研究と支那学の成立”,第138-257页。

④ 如卫三畏、C. S. Leavenworth在*Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*上发表的有关琉球的研究,Maspero, Pelliot, Aurousseau, Gaspardone 1920年代在*Asia Major*上所发表的关于安南研究的论文。参看贝德士(M. S. Bates)编:《西文东方学报论文举要》,南京:金陵大学中国文化研究所,1933年。

⑤ 如关注西域的白鸟库吉,同样关注东亚,他不仅撰著有关朝鲜史的论文,而且组织亚细亚学会,与东洋协会调查部合作,推动满铁会社进行满鲜历史地理研究等等。

⑥ [日]江上波夫编:《东洋学の系谱》(1),第3页。

三、研究重心与研究方法:西域研究与东海研究之异同

我们看到,“西域”之学的兴起,曾经给国际学术界带来了思想与学术的若干变化,如果允许笔者简单概括的话,那么这些变化是:第一,它把以王朝疆域为基础的中国史,改变为东洋史或亚洲史,它超越了传统汉族中国范围,拓展了中国研究的文献、语言、历史与文化的空间,并在民族国家的政治史之外,重新建立了一个超越民族国家的“文明史”框架,使得“疆域”、“王朝”、“政治”不再是叙述历史的绝对指标。第二,在这种研究视野中,宗教、语言、民族、文化的冲突与融合成为重要的新内容,历史、文献、艺术、语言之学成为重要的新工具,共同问题的形成使它成为具有国际性的新领域。第三,由于这一新学问研究的是一个超越传统中国的新空间,这促使文献资料范围巨大扩张,而这种文献资料的扩张,又使得各种中亚西亚南亚的语言文字之学成为必需的工具,“写本”特质(包括传播途径、书写方法、鉴定技术)成为重要的研究点,同时,民俗调查和遗址考古也成为发现新材料的必然途径。正如1918年,羽田亨所总结的,明治大正间日本东洋学的进步正表现在“不仅在美术史、风俗史、历史地理上的研究数量不少,更由于中亚所发现的史料,使得中国历史事实被阐明得更多……从上述取向可见,如果从事中国史特别是塞外地方的历史研究,晚近学者可以向何方努力,学术的大趋势究竟会走向何方”,其中,他特别提到了“第一武器”即语言知识在新研究中的工具意义^①。显然,这些新研究远远超越了传统“中国”的空间、历史、文化、典籍和语言。

正前所述,无论西洋、东洋还是中国,这一新的历史领域与新的研究方法都具有非常复杂的背景、意图和立场。由于淡化甚至超越民族国家的现实边界和政治领土,隐含了欧洲与日本对于重新界定“中国”的疆域,重新书写中国的“历史”的政治意图,尽管古代王朝以及现代中国确实因为天朝大国的自大,遗留了“朝贡体制”或“册封体制”的想象。但是,近代以来帝制中国的落后与崩溃趋势,不仅导致了日本对于满洲与朝鲜、俄人对于蒙古与回疆、英人对于西藏、法人对于安南的领土要求,也特别容易促成对于“中国”的重新界定。但是,如果我们暂且搁置政治的意图与背景,仅仅从学术研究的方法论角度看,这种超越汉族中国政治、语言、历史和文化边界的西域研究的意义之一,就是傅斯年所说的,它促成了史料的扩充和工具的改进,也就是促进了学术的进步^②。

那么,“近世东海”的研究呢?毫无疑问,任何区域研究在方法上都有共通性,无论研究“西域”还是研究“东海”,我们都会发现,一旦超越传统民族国家的中心区域与传统历史,超越当代民族国家的政治边界和历史论述,很多新资料、新视角、新手段、新问题就会纷纷出现。像研究西域的时候,各种被发掘出来的语言、宗教、历史、艺术资料,不仅在挑战着我们原有的知识、工具与方法,而且在丰富着我们此后的视野、理论和领域,同样,在研究东海的时候,也会出现同样的学术变局,原来似乎很陌生的文献开始被用在解释中,各种历史的新线索开始变化着我们观看历史的焦距。

不过,除了“中古”与“近世”、“写本”与“印本”、“左翼”和“右翼”这些明显差异之外,与“西域”研究相比,在“东海”研究中似乎还有若干值得注意的问题。

第一,与多种相异宗教与文化一直互相激荡而趋向融合的“中古西域”不同,“近世东亚”的宗教与文化似乎出现一个相反趋向,不是来自各个区域的宗教和文化在这个空间中逐渐向心融合,而是从原本看似同一的传统与文化中逐渐出现了离心独立。换言之,由于西域研究之重心在中古,而东

^① 羽田亨曾经总结说,这一时期日本东洋学的进步,表现在:(一)东方新的考古资料与诸文献的研究(如阙特勤碑);(二)古代语文的发现(如回鹘文、吐火罗文、西夏文);(三)西域各国的人种的研究;(四)各种非汉族宗教文献的新发现(如摩尼教经典);(五)粟特文化对东方的影响;(六)回鹘文化的东渐。见《戦后における东洋史学の进步》,原载《史林》第三卷第一、二号(1918年),后收入羽田亨:《羽田博士史学论文集》,京都:同朋社,1975年,第635—653页。

^② 日本学者桑原鹭藏《中等教育东洋史教科书》之“近世史摘要”中就提到,“欧人势力渐压东方,英人占印度,法人占安南、柬埔寨,俄人占西伯利亚、中亚,亚洲大部已为欧人占领,即今尚存者中国,亦在各国势力竞争圈中”,亚洲真正独立并可以与西洋列强并峙的国家只有日本,因此要由日本重新梳理亚洲历史,并重新整顿亚洲秩序。转引自《宫崎市定自跋集》,第29页。

海研究之重心应在近世,因此西域研究需要关注“合”,而东海研究则需重视“分”。对于“东海”这一区域来说,更值得关注与研究,也是更加复杂的文化交错,却是在“近世”,也就是在蒙、汉、满交替统治中国的时代中,原来看似有同一性的“东亚”或者“东亚海域”的文化出现了“纠缠而且分离”的现象。

我们应当看到,首先,与“地中海”不同,在“东海”这个同样依赖海路彼此联系的空间里,尽管有着类似佛教和儒家这样共同尊奉的宗教与思想,但是,却始终缺乏一个类似基督教那样,超越国家(王朝)、皇权(君主)之上,作为彼此认同基础和联系纽带的共同宗教,因此,这个区域很难在国家之外,形成超越国家的文化共同体;其次,与“西域”不同,“东海”不是一个各种民族、宗教和语言的边界时常移动,因而成为彼此混融、互相冲突的空间,由于各个民族、宗教和语言大体各守边界,加上它们原本就有一些共享的典籍、文字和宗教,因此,历史学家应当关注的文化变迁,却是这些文化认同基础的崩溃。这倒是西域甚至地中海都没有的历史变化,也正是这一现象的延续,导致了近代东亚各国认同与文化的变迁^①。

第二,中古西域虽然有来自南亚、西亚(甚至更西)、北亚和东亚的文化,但是毕竟各种宗教、语言与典籍彼此角逐,即使是最强盛的汉唐中国及儒家学说,在那里也不可能横扫一切,成为垄断和笼罩的文明,这一特殊的文化交涉现象,使得考古发掘、比较语言、历史地理、写本鉴定等等方法越来越重要,而民族、宗教、艺术等也成为最重要的研究领域,正如石田幹之助在回忆羽田亨的时候说到的,由于敦煌、高昌、龟兹、于阗遗址的发现,流沙坠简、敦煌文书的问世,由于废寺石窟塑像壁画的重见天日,如何灵活地运用语言学知识,如何充分使用新的残简佚籍,如何全面地掌握西洋的新材料和新方法,成为陈寅恪所说的学者是否能够“预流”的必要条件^②。可是,16、17世纪以前,“中华文化”或者说是“汉字文化”曾经有过笼罩性的影响,而16、17世纪之后,尤其是经历了鸦片战争的大清国、经历了黑船事件的日本国,和经历了江华岛事件的李朝朝鲜,包括同时的越南等等,又都在一个纯粹外来的、更加强大的西方文化,以及无所不在的“现代性”的影响之下,经历了重新“从锁国到开国”的历程。因此,研究近世东亚海域,比起研究“中古西域”来,更复杂和更重要的理论、工具和方法,不是掌握各种语言文字、宗教历史、写本壁画,而是需要更复杂的和更多元的视角、立场和观念。由于“近世东海”周边诸国,很多文献原本均由汉文书写,各种宗教学说大体共享,文献资料多有印刷流传,因此,对于新语言、新发掘、新资料的依赖并不是那么多。

但是,近世东亚海域研究却有不易注意的“暗礁”:一是研究者如何超越国家疆域,形成“东海”这个历史世界?东亚海域周边各个国家大体长久存在,疆域也大体固定,文化也相对延续,这不仅造成了历史、文化、宗教和政治的相对稳定性,也构成了各自文化认同与政治认同的空间边界,因此,“国家”(或者“王朝”)的历史意义很浓。如何既承认“国家历史”的存在,同时又看到环东海文化交流在深层给各区域造成影响,是一个需要斟酌和需要平衡的问题。二是因为曾经共享传统,它造成各个国家文化的表面相似,研究者如何改变过去习惯于“同文同种”的历史观念,细心剔理各自“古层”和“低音”中的差异,探讨彼此的不同,这是需要认真考虑的。三是因为诸国都遭遇到西方的冲击,因此,在这一区域历史的研究中,更需要深入研究回应西方“冲击”时各国的不同“反应”,这些不同“反应”背后的原因,以及各自不同的现代性问题。这些恐怕都是“中古西域”研究中所不曾遇到的问题。

第三,如果说对“中古西域”的研究,仿佛是面对一些古老的典籍和一个寂静的遗址,虽然会有思古之幽情,但已不存在感情的波澜。可是,近世东亚海域的研究却不同,历史研究者不仅很难摆脱历

① 不仅是东北亚朝鲜、中国和日本,也包括越南,它在15世纪逐渐形成与大明国“北国”相对应的“南国意识”,虽然他们仍然保存了对中国的文化认同,但是却滋生了对北国的政治不认同,参看桃木至朗:《“中国化”と“脱中国化”——地域世界の中のベトナム民族形成史》,载大峰显等编:《地域のロゴス》,东京:世界思想社,1993年,第73—77页。

② 参看石田幹之助《欧美における支那研究》中所收《我国における西域史研究》中对羽田亨的介绍,东京:创元社,1942年,第316—317页。

史记忆与感情纠葛,也常常受制于现实国家与政治的立场。东亚海域周边诸国显然各有各的历史记忆,也各有各的政治立场。比如,朝贡体系中是宗主国还是进贡国?在战争中是侵略者还是被侵略者?在现代化进程中是先进一方还是落后一方?在这里,不同的记忆和立场始终会影响到对历史的观察,在关于历史起源(如檀君、天皇、黄帝的争论)、国家疆域(如高句丽、琉球、安南之归属)、文化交流(如蒙古袭来与倭寇扰边)等等,这些意识、立场、感情都会掺入,使这种超越国家疆域的东海区域研究带有太多的非学术因素,那么,在“东亚海域”研究中,在超越“国家历史”的同时,应当如何超越这种“国家感情”?

[责任编辑 刘 培]

第八届国际辞赋学学术研讨会综述

冯良方 曹晓宏 陈 阳

2009年11月6日至9日,由云南大学中文系和楚雄师范学院中文系共同主办的第八届国际辞赋学学术研讨会在云南大学召开。来自日本、韩国和中国大陆、香港、台湾等50余家高校及科研单位的80余名学者参加了这次会议。大会共收到论文70余篇,与会学者围绕着以下问题进行了热烈的讨论:

一、关于历代赋家、赋作的研究

龚克昌对先秦至现代辞赋的主要成就和不足、郑德开对中国古代军事辞赋、王许林对古代爱情赋的三次重要演变过程、郭建勋对北朝辞赋、苏慧霜对屈赋与纪行辞赋之游观、费康亮对《九歌·河伯》的研究情况、马世年和李城瑶对宋玉《高唐》《神女》的主旨、艾初玲对宋玉及其辞赋在六朝的演变、漆子扬对《招隐士》的主题、刘南平对司马相如《难蜀父老》的艺术魅力、蒋勤俭对王褒《僮约》及其对唐代俗赋的影响、殷光熹对赵壹其人其赋、刘晓燕和王雅琪对《神鸟赋》中的伦理思想、洪雨霁对汉初对话体赋、刘向赋对西汉游仙赋体现的生命价值观、廖国栋对两汉辞赋隐逸企慕中的用世情结、余江对入汉士人之精神困局与大赋之体的先导、晁辉对汉赋中战争赋的稀缺、王焕然对汉末士风与蔡邕赋的关联、冯小禄对汉赋的审美心态、傅宇斌对两汉音乐赋与中国文学抒情传统、周燕对《文选》赋的自然观、朱雅琪对左思《吴都赋》之时空、赵敏对江淹赋的接受、佐藤正光对谢朓《酬德赋》、周广璞对庾信诗赋的用典艺术、罗文玲对唐代僧侣赋、阮忠对欧阳修赋、牛海蓉对赵秉文赋、刘再华对王船山赋的思想意蕴、黄水云对《竞渡赋》、刘炜对马一浮《自题墓辞》、王晓卫对饶宗颐赋进行了论述。

戴伟华对张九龄《荔枝赋》与舒元舆《牡丹赋》、金周淳对陶渊明《归去来兮辞》和韩国金昌淑《反归去来辞》、刘新文对欧阳修《秋声赋》与苏轼《前赤壁赋》的异同进行了比较。

二、关于赋的文体特征及与其他文体的交叉研究

徐宗文对辞赋文体的特征、曹明纲对文体赋的“虚拟对话”模式、刘朝华对汉赋语体的语法特征、姜文清对汉赋用字、谷口洋对汉末魏晋赋序兴旺的背景、赵俊波对唐代试赋的命题进行了探讨。

张海明对赋的歌化与诗的律化、冯良方对汉赋和汉代奏议之间的关系、梁复明对扬雄十二州箴的赋体风格、阳清对汉魏六朝辞赋与志怪的联系、胡淑贞对贞观文人赋与乐府诗的相互融通、林继中对杜甫《雕赋》的文体创构、张白虹对柳永《乐章集》运用赋法而形成的意象特色进行了研讨。

三、关于赋学理论和赋的文献研究

周品生对儒家思想对汉赋批评的影响、吕蔚对汉代儒家思想背景下的汉赋批评、苏荟敏对扬雄的“劝百讽一”说、张国庆对《文心雕龙·通变》关于汉赋的一段议论、彭安湘对中古赋论与诗论的离合、许结对鲍桂星的《赋则》、潘务正对林联桂《见星庐赋话》与嘉道之际馆阁赋风、孙晶对刘熙载的赋学批评进行了论述。

汪中文对赋之起源与西周金文、陈韵竹对赋体传统内涵的认识、伏俊琰对44篇先秦赋、马世年对先秦古赋、张树国对《楚辞·远游》的作者、郭令原对汉赋的个别注释、韩晖对《子虚》《上林》及《洞箫赋》的创作时间、杨晓斌对魏晋南北朝一些赋、王晓鹃对《古文苑》所辑录辞赋之来源、杜志强对颜之推《观我生赋》的史料价值、许东海以李德裕赋为例对唐代赋学与史学的关系、詹杭伦对《少岩赋草》、踪训国对《赋海大观》也进行了考论。

此外,刘臻仲对当代辞赋创作、于浴贤对当代都邑赋、肖国荣对旅游辞赋与文化旅游产业的开发也提出了自己的看法。

本次会议上,各个时期的辞赋家及其作品都有学者进行了研究,标志着辞赋学进入了一个宽阔的研究视野;关于赋的文体特征和与其他文体的关系、赋学理论和赋文献的总结、考论更加细致深入,显示了赋学正在向纵深方向发展。

(作者工作单位:云南大学中文系,云南昆明 650091)

中国文论话语重建的可行性路径

李建中 喻守国

摘 要:20 世纪 90 年代开始的中国文论话语之争,聚焦于如何重建中国当代文论,衍生出本土化和西方化两种不同的入思方式,前者倡导中国文论民族特色之阐扬,主张藉古代文论的现代转换来重建中国文论话语;后者则主张通过学习和借鉴西方思想文化,以重建中国当代文论。前者钟情本土之玉,后者青睐他山之石。而要真正建立既具民族特色又能与异域文化对话的中国文论,则必须将上述两种思路结合起来,以实现中国古代文论的现代转换和西方文论的中国化。那么,如何实现中国古代文论的现代转换?需要在文化、文心、文体三个不同层面,认真清理古代文论的理论资源和话语传统,深入探求中国文论的言说方式和意义生成方式。如何实现西方文论的中国化?则需要在异质性、普适性和现代性的不同层面,精心辨析中西文论的内在差异,细致考量西方文论之中国化的可行性路径。中国文论话语重建是一项宏大的工程,其成败关键在于能否打磨出内蕴普适神韵而外显民族肌理的文论玉石。

关键词:中国文论;话语重建;现代转换;本土化;西方化

全球化时代不同文化之间平等对话的基本前提之一是本土性资源或地方性知识。然而,20 世纪中国文学理论在社会、政治、宗教、道德以及西方文化和西方文论的制约下,走上了一条逐渐丢失自身特点的世纪之路。中国文论在 20 世纪“丢失自我”的困境,激起学界对古代文论的学术热情。20 世纪 90 年代中期开始的中国文论话语重建及古代文论现代转换的话题引起了广泛的关注,十多年过去了,讨论仍在继续,很多学者从不同角度对这一话题进行深入研究,指出了文论转换的各种途径。但是对这一问题的探究还远远没有结束,“重建中国文论话语”的支持者和质疑者分歧到底何在?中国文论的建构是着力于学习西方文论话语还是立足于本土文化资源?抑或取一种折衷的态度,以实现中西文论的平等交往和对话?对这些问题的梳理和评述,不仅有助于我们理解并推进这场论争,而且有助于我们认识这场论争对于中国文论话语之重建的理论价值和现实意义。

一、话语重建之争:转化传统·借鉴西方·务求折衷

20 世纪中国文学理论有过两次大的转型,一次是五四时期由“传统”而“现代”,一次是新时期由“封闭”而“开放”。两次转型都得力于异域文化的“薰蒸刺提”,这一事实既揭示出西方思想文化对于中国文论的决定意义,也显露出中国文论对于西方思想文化的高度依赖。走到世纪末,人们终于发现一个简单的事实:中国文学理论,不仅其演变历程为西方思想文化所规范,而且其理论体系、思维模式、文论话语都是西方文论所提供的。在 20 世纪西方文化的巨大阴影之中,中国文论的“自我”被消融掉了。这种处处依赖西方的现状很早就引起学界的关注。80 年代末,曹顺庆提出中国当代文论“别人的丰富,自己的贫乏”的结论,主张建立“融合了各民族文学理论精华的、一种更科学更系统

的文学理论”^①。90年代中期,季羨林先生指出:“我们东方国家,在文艺理论方面噤若寒蝉,在近现代没有一个人创立出什么比较有影响的文艺理论体系,……没有一本文艺理论著作传入西方,起了影响,引起轰动。”^②此后,中国文论“失语”及“话语重建”问题遂成为中国文学研究的一个热门话题。1996年10月,在西安举办“中国古代文论的现代转换”学术研讨会,出版了专题论文集,《文学评论》1997年开辟“关于中国古代文论现代转化的讨论”专栏,《文艺争鸣》、《中国比较文学》也组织了有关文论话语重建的笔谈^③,对这一问题进行了长期的讨论。

对于中国文论是否“失语”,是否要进行“现代转换”,学者们的态度大致可归结为支持和反对两种。支持“失语”论的学者多赞同曹顺庆的观点:20世纪西方文学理论全面输入,“我们学到了别人的理论话语,却失去了自己的理论语言。结果我们不是用别人的文学理论来丰富自己的文学理论,解决自己的问题,而是被迫用别人的话语来言说自己的生活……尽管我们能够体察到自己的存在,却无法言说出自己的存在,一旦我们离开了别人的基本理论范畴,我们就无法思考,无法言说了。这就是当代中国文学理论贫乏的基本原因之所在。”^④张少康认为,七八十年以来我们的文艺学始终没有走出以“西学为体”的误区。“现在有些研究者盲目崇拜西方的文论和美学,甚至从思维方式到‘话语’全部都是西方化的,离开了西方这一套,几乎就说不了话,写不了文章。中国人研究文艺学而不懂中国的传统文论,而只会跟着西方人亦步亦趋,用西方的‘话语’说话,实在是一个令人啼笑皆非的悲剧”^⑤。蔡钟翔也认为,“80年代在结束了闭关锁国的状态之后,西方文论著作的大量译介,形成了巨大的冲击波,吸引了广大学人的注意力。文艺学研究取之于西方文论者多,而与古代文论则相当隔膜”。1990年代以来出版的几部文艺学新著“总体框架仍然是苏联或西方式的,古代文论用作充填拼贴的材料,处于从属的附庸的地位,因而难以显示出中国的特色”^⑥。许明和黄卓越则在赞同“失语”论的同时,充分认识到“现代转换”之难,认为古代文化的现代转型还远远没有被阐释清楚,西方思潮不能解决当代中国面临的信仰危机和精神空缺,对传统文论的转换首先应关注如何使其在方法与规范两方面与当代学术发展的水准共同前进^⑦。尽管对“转换”有不同的理解和定位,但“在‘失语’现象的认知及重建的必要性方面,论者多可达成共识”^⑧。

反对文论“失语”与“转换”提法的学者对支持者的观点提出质疑。蒋寅认为,中国自古就没有现代意义上的文学观念,当然也就没有所谓“文学理论”。“失语”的提出是缺乏中国诗学知识的偏见,是对古代诗学的无知,“转换”论与“失语”说一样,是对理论前提未加反思就提出的一个虚假命题^⑨。朱立元认为,“‘失语症’论对当代中国文论的缺陷和危机的判断,存在着明显的错位。它只就中国文论话语系统较多吸纳西方文论话语的某些表面现象而推断中国当代文论缺少自己的话语,进而认为‘失语’是其最根本的危机。它完全没有顾及当代中国文论与现实的关系,没有分析它是否贴近当今现实,是否能回答新现实提出的新问题,即是否适合现实语境”。因此“中国当代文论的问题或危机不在话语系统内部,不在所谓‘失语’,而在同文艺发展现实语境的某些疏离或脱节,即在某种程度上与文艺发展现实不相适应”^⑩。郭英德认为,中国文学理论的贫弱正是因为缺少对西方哲学、美学的借鉴,因此中国文论对西方的借鉴是正常的。当今中国文论问题的实质是研究者的心态问题。“在

① 曹顺庆:《中国文学理论的断裂与延续》,《当代文坛》1988年第6期。

② 季羨林:《门外中外文论絮语》,《文学评论》1996年第6期。

③ 参见《文艺争鸣》1998年第3期、《文学评论》2000年第6期、《中国比较文学》2004年第4期。

④ 曹顺庆、李思屈:《重建中国文论话语的基本路径及其方法》,《文艺研究》1996年第2期。

⑤ 张少康:《走历史发展必由之路——论以古代文论为母体建设当代文艺学》,《文学评论》1997年第2期。

⑥ 蔡钟翔:《古代文论与当代文艺学建设》,《文学评论》1997年第5期。

⑦ 屈雅君:《变则通,通则久——“中国古代文论的现代转换”研讨会综述》,《文学评论》1997年第1期。

⑧ 陈洪、沈立岩:《也谈中国文论的“失语”与“话语重建”》,《文学评论》1997年第3期。

⑨ 蒋寅:《文学医学:“失语症”诊断》,《粤海风》1998年第5期;《如何面对古典诗学的遗产》,《南方论坛》2002年第1期。

⑩ 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。

在我看来,‘现代转换’也好,‘失语’也好,都是一种漠视传统的‘无根心态’的表述,是一种崇拜西学的‘殖民心态’的显露。‘世人都晓传统好,惟有西学忘不了’,如此而已,岂有他哉?”^①

出现以上分歧,主要原因在于学者们的知识背景、学术立场、学术观念方面存在差异。曹顺庆等人最初提出“失语症”命题进行讨论时,更多的是从文学批评话语层面着眼,得出文论失语症是“当今文艺理论研究最严峻的问题”这一结论,认为“我们根本没有一套自己的文论话语,一套自己特有的表达、沟通、解读的学术规则。我们一旦离开了西方文论话语,就几乎没办法说话,活生生一个学术‘哑巴’”^②。蒋寅是从中国文论研究者学养的角度,认为中国既没有一整套西方文论话语,又缺乏对古代文论知识的认知。朱立元是从中国文论与现实的关系出发,认为当代文论与现实生活脱节,无法解释当代的文学现实和文学经验,丧失了理论的发言权,成为无对象的言说。郭英德则从学者心态角度进行探究,认为近现代之交的中国文论断裂是其自身发展的必然逻辑结果,对西方美学、哲学的借鉴是正常的、必需的。

对“失语”这一命题的不同观点进行简单判断是不合适的,尤其是在这些观点不属于同一个层面的时候。但是回到“失语”论者最初主张的文学批评话语层面,我们就会发现,无论是中国文论研究者学养的不足、当代文论与现实脱节所导致的无法言说,还是中国文论断裂具有必然性,其实都隐含着对中国文论“失语”的认可。简言之,中国文论的“失语症”是一个客观存在的、研究者们都认可的问题。

对“失语”的不同理解,导致了对中国文论重建问题的不同回答。古代文论“转换”论的支持者都积极倡导文论的民族特色,主张通过古文论的现代转换来重建中国文论话语。曹顺庆主张在反思中国文论长期失语根源的同时,积极探寻一条重建中国学术话语之途,重建我们自己的一套意义生成与表述的方法和学术规则。具体做法是“从传统文论的意义生成方式、话语表述方式等方面入手,发掘、复苏、激活传统文论话语系统,并立足于当代,在中西对话中重建当代文论话语。这些方法包括对传统文论话语的探寻、研究和整理,在中西文论对话中使其凸现与复苏,在广取博收中重建,并在中外文学批评实践中检验其有效性和可操作性”^③。张少康主张“把研究我们传统的文艺和美学理论放到第一位”,提出“在中国传统文艺和美学理论的基础上,正确地吸取和改造西方文艺和美学理论”,在对西方文艺学、美学作出科学评价的基础上,检讨当代文艺学的发展历史^④。蔡钟翔认为,要从局部性的理论研究入手对古代文论资源进行改造和转换,在对古代文论的潜在体系进行发掘、整合和重构的基础上,创建具有中国特色的当代文艺学范畴体系^⑤。陈良运认为,必须运用当代多种新观念与方法,将那些与当代中外文艺学、美学、文艺心理学、文艺社会学等可以通融的、建设当代中国文艺学需要的古代文论话语,加以认真清点,精心筛选,建构古代文论的理论范畴、体系,并对之作现代阐释与现代转换,为当代文艺学建设提供总体参照^⑥。

也有学者积极倡导学习西方现代文论,主张通过借鉴西方文论话语来建设中国当代文论。王宁认为,中国文化和文论在实施全球化战略时,有可能不得不失去一些固有的民族文化特征,甚至为了把中国文化的精髓向世人介绍,我们不得不用包括西方话语在内的最流行的西方语言来表述。但是应该看到,这种必要的失却换来的是更多的得到^⑦。陶东风认为,中国古代文论要想对现当代的文学发言,就必须进行整体性的转换,而离开了现在使用的西方文论话语,这种转换就无法实现。用现代

① 郭英德:《困境和出路》,《北京师范大学学报》1999年第2期;《文学传统的价值与意义》,《中国文化研究》2002年春之卷。

② 曹顺庆:《文论失语症与文化病态》,《文艺争鸣》1996年第2期。

③ 曹顺庆:《“话语转换”的继续与重建中国文论话语》,《文艺争鸣》1998年第3期。

④ 张少康:《古代文论与当代文艺学的建设问题》,《陕西师范大学学报》1997年第3期。

⑤ 蔡钟翔:《古代文论与当代文艺学建设》,《文学评论》1997年第5期。

⑥ 陈良运:《当代文论建设中的古代文论》,《文学评论》2000年第2期。

⑦ 王宁:《全球化进程中中国文学理论的国际化》,《文学评论》2001年第6期。

文论话语去阐释古代文论范畴,恰恰是激活它的有效方法,也是古代文论能够参与当代文论建设的唯一途径。“相比于中国古代文论,西方现代当代文论在解释中国的现当代文学时要相对合适一些”,因此主张以西方为主来实现中国文论重建^①。蒋寅认为,古典文论的诠释和价值估量,只能借用当代的范畴和术语。我们还没有学到西方式的文学批评,更没有借来西方的一整套文论话语,要更好地理解中国古代文论,就要先接受西方文论话语^②。朱立元更是明确提出,建设新世纪文论无法以中国古代文论为本根,只能立足于现当代文论新传统,而这个新传统正是西方文论话语^③。

20 世纪的中国文论一直在追随西方:20、30 年代是黑格尔的辩证法,达尔文的进化论,丹纳的“民族、时代、环境”三要素,戈蒂叶的“为艺术而艺术”,尼采的悲剧哲学;50、60 年代是苏联高度政治化、哲学化的文艺学教科书,是季莫菲耶夫、毕达科夫、马林科夫;80、90 年代是从萨特到赛义德、从现代到后现代、从结构到解构的各种版本各种“主义”的西方文化和文论思潮……中国文论走到 21 世纪,才发现没有多少属于自己的东西。事实证明,希望通过这种追随式的模拟式的学习西方来建立具有民族特色的中国当代文论,是行不通的。

当然,立足本土文化传统以实现文论话语重建,并非是主张狭隘民族主义和文化孤立主义,也不是如有些论者所想象的要在文化保守主义背景下盲目排斥西方的一切。对本土化或西方化的过度阐释,都会导致《文心雕龙》所批评的“各照隅隙,鲜观衢路”、“东向而望,不见西墙”,于是需要“擘肌分理,惟务折衷”。西方文论话语模式的广泛使用、全球化时代各种思想文化的碰撞交流,都使中国当代文论话语重建不必要也不可能限制在狭小的范围内孤立地进行。我们需要建立的,是既有民族特色又适应现代文学发展的中国文论。有民族特色,就要立足于中国古代文论资源,认真探讨中国古代文论的主要精神及其当代价值;适应现代文学发展,就要与西方文论在对话中实现交流、互补,不是简单地套用西方现有理论来解释中国的文学现象,而是要从民族文化发展的现实需要出发吸纳西方文明的成果,不断丰富我们的文论体系。很多学者都已经认识到了这一点。张少康认为,在继承古代文论优秀传统文化的同时,要充分认识其弱点和不足,努力吸取西方文论的科学内容,按照现实的需要对传统文论加以改造,才能构建新的文艺学理论体系和创造我们自己的“话语”。为此就必须正确认识中西文论的异同,了解其各自的长处和短处^④。钱中文认为,建立有中国特色、本土化的文学理论,与狭隘的民族主义、文化孤立主义是不同的。交往与对话是双方的理论各自获得复苏与生存,进而走向理论创新的必由之路^⑤。曹顺庆指出了失语的两个方面:文化规则与杂交优势。文化规则就是以“道”为核心的意义生成和话语言说方式、儒家“依经立义”的意义建构方式和“解经”话语模式;杂交优势即中国与西方在跨文化对话中产生理论成果的良机^⑥。但是在社会急剧变化的 20 世纪,要在坚持自己的民族特色和吸取外来文化的基础上确立自己的文论规则,是非常困难的。这也是 20 世纪尽管出现了众多以中国传统文论话语方式融会西方文论的探索,但成功的例子却屈指可数的原因之一。此外,或许是论争中需要对观点表述得比较尖锐的缘故,论争各方对文论话语重建途径的主张或侧重于立足中国特色,或强调吸纳西方文论,而对于二者的结合或打通尚缺乏深入的探讨^⑦。要在与西方文论的对话中发出自己的声音,中国文论就必须立足于民族文化之根本,在中西交流中实现西方文论的中国化。以下试对这两方面分别进行论述。

① 陶东风:《关于中国文论“失语”与“重建”问题的再思考》,《云南大学学报》2004 年第 5 期。

② 蒋寅:《文学医学:“失语症”诊断》,《粤海风》1998 年第 5 期。

③ 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。

④ 张少康:《走历史发展必由之路——论以古代文论为母体建设当代文艺学》,《文学评论》1997 年第 2 期。

⑤ 钱中文:《文学理论:走向交往与对话》,《中国社会科学》2001 年第 1 期。

⑥ 曹顺庆:《论“失语症”》,《文学评论》2007 年第 6 期。

⑦ 参看严寿澂:《中国文学理论研究与历史文化的自觉》,《古代文学理论研究》第二十二辑,上海:华东师范大学出版社,2003 年。

二、本土之玉：文化·文心·文体

“五四”时期，在“打倒孔家店”的口号中，中国文论斩断了与传统文化的联系，并迅速接受了西方文论的话语规则。此后虽然所效仿的对象屡有变化，但是在整个20世纪，中国文论的失语状态并没有改变。在当代学者思维方式和知识结构西化的背景下，要重建我们自己的文论话语，把处在边缘化状态下的文化规则恢复到主流状态，只能回到中国传统文化，在古代文论的“现代转换”中来实现。

中国文论“失语”的最重要方面不是失去了概念、范畴之类的“语”，而是失去了“话语规则”。所谓话语规则，是指文化意义建构的法则，也就是在一定文化传统、社会历史和文化背景下所形成的思维、表达、沟通与解读等方面的基本规则，是意义的建构方式和交流与创立知识的方式^①。重建中国文论话语，就要寻找这种在传统文化中一直存在，又能在现代使用的文化规则，用古代文论所包含的审美经验、生存智慧、表达方式来建立一套具有中国特色的文论体系。实际上，20世纪的中国学者一直没有放弃对古代文论进行现代转换的努力。王国维以“境界”为核心的诗学观，用中国传统的诗话词话的言说方式，融入了西方文论“壮美”、“优美”、“理想与写实二派”等概念，可以说是开了古文论转变之先声。朱光潜所撰《诗论》，宗白华所倡“艺境”，都努力在继承、发扬民族传统精神的基础上会通中西，推陈出新。在最近十多年的研究中，学者们从不同方面对文论转换进行了探索，如将中国文论与中国文化历史语境相结合，把中国古代诗学与现代学术规范、学术方法和阐释视角进行参照与结合，都促进了中国文论研究的进一步深入，产生了一系列成果，如罗宗强《魏晋南北朝文学思想史》、张文勋《华夏文化与审美意识》、韩经太《中国诗学与传统文化精神》、陆海明《古代文论的现代思考》、钱中文《文学原理——发展论》、童庆炳《中国古代文论的现代意义》等等。

古代文论的现代转换之途，障碍重重，困难多多，而最主要的难题有二：一是古今冲突，二是中西冲突。古今冲突主要指在转换中对古文论的概念、范畴、观念不加甄别、生搬硬套的现象。这实际上涉及的是古文论在转换中如何“用”的问题。从1996年西安研讨会开始，就有很多专家关注这个问题。蒋述卓认为，转换必须要古代文论研究者和当代批评家双方配合、携手共进，“古代文论理论观点与思维方法的发扬，以及古代文论话语的转型，只有在参与现实之中，才可真正发挥出民族精神与特色的魅力，也才可进入到当今文艺理论的主潮之中”^②。罗宗强强调，不能把古文论的研究目的理解得过于狭窄，认为应该“以一颗平常心对待古文论研究，求识历史之真，以祈更好地了解传统，更正确地吸收传统的精华。通过对古文论的研究，增加我们的知识面，提高我们的传统的文化素养；而不汲汲于‘用’。具备深厚的传统文化的根基，才有条件去建立有中国特色的文学理论，这或者才是不用之用，是更为有益的”^③。童庆炳则认为，在这个问题上可以将“不用之用”与“古为今用”结合起来。中华古代文论可以提高我们对传统文化的理解，加强传统文化素养；同时中华古代文论的一些概念、范畴经过我们的诠释，也可以转化为具有现代意义的理论^④。古文论转换必须有当代之“用”，但是我们在转换中不是要继承几个概念范畴，而是对其精神、学理进行探究，因此，“不用之用”与“古为今用”的结合，是一个正确的态度。但是在实际操作中，由于希望早日拥有自己的话语，研究者常常更注重“今用”。这样一来，诸如“意境”、“意象”、“比兴”等等已经广泛使用的中国古代文论概念范畴，由于阐释上的不足，不仅缺乏理论上的开创性，而且对于当前的文学实践也缺乏应有的针对性和适应性。

① 曹顺庆：《中国文论话语》，《世界文学评论》2007年第1期。

② 蒋述卓：《论当代文论与中国古代文论的融合》，《文学评论》1997年第5期。

③ 罗宗强：《古文论研究杂识》，《文艺研究》1999年第3期。

④ 童庆炳、谢世涯、郭淑云：《现代学术视野中的中华古代文论》，北京：北京出版社，2002年，第454—458页。

中西冲突指古文论研究中“以西释中”的问题,这个问题在20世纪初就出现了,它是导致中国文论失语的重要原因之一。王国维的《红楼梦评论》以西方悲剧观衡量中国文学,得出《红楼梦》“大背于吾国之精神”的结论;朱光潜以西方悲剧观来套中国文学,得出中国没有悲剧的观点,并由此引申出中国没有哲学。我们当然不能由此否认《红楼梦评论》和《悲剧心理学》的学术价值,但是这种“以西释中”的路子确实是20世纪中国文论失语的主要原因。当代学者们早期受到重视文学外部因素的苏联文论影响,改革开放后又处在蜂拥而至的各种西方思潮的包围之中,就更难摆脱“以西释中”的模式。在“古代文论现代转换”的诸多研讨中,发言者谈得最多的,是如何使诗性的、感悟的、散步式的古代文论变得理性、系统和谨严,支撑这一思路的,很显然是西方文论注重理性的话语规则。在具体的研究方面,从“中国文学批评史”学科的建立,到中国文论有无“体系”之争,到“风骨”、“文气”、“意境”之论战,无一不体现了强烈的“以西释中”的特点。这种“以西释中”,其实是主动放弃自己的理论话语,结果必然加剧中国文论的“失语”。这也是许多论者认为中国古代文论无法转换,只能通过西方话语进行阐释的主要原因。

有论者解释中国文论话语重建时说:“转换”,在于从古代文学理论自身的思想基础、思维方式的角度深入发掘古代文学理论范畴的涵义,用现在的语言阐释古代文学理论的范畴和体系,使当代人能够理解、掌握古代文学理论的特性和精髓。“重建”,是将其精华融入当代文学理论,打通古今,融会中外,从而建设新的中国文学理论^①。这种说法当然没有什么问题,钱钟书先生的《管锥编》就是按照这种方式对中华经典进行阐释的,这种做法的“根本意义还并不在于使某种具体的认识更为清晰、周到、有说服力,而是在于:今古互释,在现代西方文化的映发下,使中国古老智慧获得‘当代性’;在中国古典思辨的接应下,使现代思想观点获得‘生长点’”^②。这样做也避免了生搬硬套和“以西释中”的问题,是众多学者赞同的一种古文论转换的方式。

然而,从当代文论重建来说,这种仅仅专注于具体内容的研究是不够的,无论阐释者花多大功夫,内涵挖掘得多深,也难以建构起新的文论话语。20世纪的中国文论模式深受西方影响,如果简单地将古代文论融入,实际上还是在用一套未经反思的思维工具来重新切割传统概念。为了避免在重建中再次被西方话语淹没,必须回到古代文论的理论话语传统,寻找潜沉于民族文化内蕴、至今仍生生不息的言说方式、意义生成方式。这方面也出现了很多研究成果,其中比较有影响的是从文化、文心、文体等不同层面进行的理论探索。

文化是一个民族精神活动的过程及其结果,延续力和生命力是衡量其价值的重要标志之一。中华文化在几千年的发展中,形成了稳固的结构,近代在西方文化的猛烈冲击下出现了一些转变,但民族的心理结构、伦理道德等传统思想在社会各个方面仍延续着巨大的影响。文学创作和文化传统有着紧密的联系,传统文化中富于艺术性的东西是古今文学共通的精神命脉。尽管当代作家在写作时,更多地融入了个体的体验和思考,但从中仍然可以看到民族性的延续^③。文学理论和文化有着天然的联系,中国古代文论本来就是传统文化的一部分,对现当代文学的解读也脱离不了中华文化背景。如杨玉华的《文化转型与中国古代文论的嬗变》“从文化转型的角度探讨了中国古代文论在不同文化转型期的嬗变发展以及文论与文化发展的双边互动关系,对于从文化角度探究中国古代文论之根源,为中国文论史的分期提供新的视角,对中国文论的建设发展具有重要的理论和现实意义”^④。

对传统文化的眷念与怀旧都只是内在精神向度的外化,是根源在一个民族和地区的客体化表现。对文化的关注其实是在寻找“根源”,寻找着比文化命题更为内在的人的精神家园。中国古代文

① 杨星映:《重建中国文论话语与古代文论的“现代转换”》,《文艺理论与批评》2003年第3期。

② 胡范铸:《钱钟书学术思想研究》,上海:华东师范大学出版社,1993年,第290页。

③ 樊星:《当代新道家——“当代思想史”片断》,《文艺评论》1996年第2期。

④ 杨玉华:《文化转型与中国古代文论的嬗变》,成都:巴蜀书社,2000年,第1页。

论所具有的理论形态的生命化和人格化、范畴构成的经验归纳性质及语言风格的美文化和诗意化,其根源则在早期文化的诗性智慧。中国早期文化的诗性智慧通过汉语言的诗性特征传承下来,中国古代文论也就具有了诗意的、审美的言说。在学理意义上,诗性指原始人类在思维方式、生命意识和艺术精神等方面的特性。中国古代文论的诗性特征表现在三个层面上:作为语言方式的文学性和抒情性,作为思维方式的直觉性与整体性,作为生存方式的诗意化与个性化。与古代西方的文学理论家相比,中国古代文论家缺少一种“理论家”身份的自我确认,也缺少一种理论意识的自觉。而正是这种“缺少”成全了中国古代文论的诗性,铸成了古文论的诗性外观。中国古代文学理论的语言方式是“文学”而非“理论”的,不仅在历朝历代的诗文评中都洋溢着诗的智慧 and 激情,而且形成了一整套独具诗性精神的范畴和术语。中国古代文论家以诗的方式言说,是因为他们以诗的方式思维。直觉与整体的思维方式渗透在中国古代文论之中,最终是因为中国古代文论家诗意化和个性化的生存方式。道家的自然与超迈、道教的神秘与浪漫,玄学的清虚与冲淡,禅宗的般若、顿悟,包括孔子向往的沂浴之乐、韶音之美,对中国人都有非常大的影响。中国文论的诗性传统在20世纪出现了断裂,诗性却依然在现当代文学作品的背后游荡。清理、总结、继承诗性传统,并揭示这一传统的现代价值,创造性地承续已被中断的诗性传统,既能为联结古文论与现代文论找到一条民族文化和民族精神的纽带,也能为建设有中国特色的文学理论寻求传统文化的资源 and 根基。

文学、美学中的诗性已经有很多学者进行过探讨,20世纪末以来,中国文论的诗性传统也逐渐引起学人重视,出现了一批有分量的论文。不仅在抽象演绎中对诗性语言进行理论的阐述,而且结合具体文学事例来进行分析,如对《诗经》语言的诗性生成、现代写作和赛博空间下的诗性语言进行的分析,为文论转化方面的诗性研究提供了一种例证。

文化角度是寻找中国文论之根,“文心”则是把握中国文论之“魂”。《文心雕龙·序志》:“文心者,言为文之用心也。”《原道》篇又说:“心生而言立,言立而文明,自然之道也。”说明“心”与“文”具有一致性。“文”,是外在的形体美,“心”,就是产生形体美的内在依据,是“文”的内核。具体地说,就是写作者的内心世界。如此一来,“文心”就超出“为文之用心”的特指,具有“文艺心理学”的意味了。把“文”和“心”联系在一起,是中国古代文论中的普遍现象,《乐记·乐本》:“凡音之起,由人心生也。”汉代扬雄提出“文,心声也;书,心画也”,并感叹“言不能达于心,书不能传其言,难矣哉!”(《法言·吾子》)王充作《论衡》,从联想、想象、虚构、夸张等不同侧面,论述“心”在创作中的多种功能,得出“文由胸中而出,心以文为表”(《论衡·超奇》)的艺术心理学结论。陆机《文赋》“得其用心”,刘勰感叹“文果载心,余心有寄”,钟嵘主张“吟咏情性”,“长歌骋情”(《诗品序》)。“文”是“心”的载体,是“胸臆”、“情性”的物化,是一种心理活动的功能与意义。正因为古往今来的文人将他们的文本视为心灵的载体、精神的存在,才使文学史和批评史成为心灵的存在,文论史成为民族的心灵史。

中国古代并没有严格意义上的心理学,心理学思想蕴藉于哲学思想之中。哲学中的“心论”(或曰“心的哲学”)一旦与文论相互交汇、融合,或者说,文论家一旦以他们“心的哲学”(关于人之感知、想象、情感、个性等)观念,来剖析、阐释文艺问题,中国古代文论便具有了艺术心理学价值。中国古代文论思想多以哲学著作为载体,很多文论著作同时也是哲学著作,这就使心论与文论的交汇融合,和中国古代哲学思想紧紧联系在一起。中国古代文论的精神与中华文化精神相一致,具有文化传统的连续性。文论家们总是在中华文化面临转折时,从深沉的人文忧患意识出发,对文学理论进行卓有成效的建设。这种精神是中国古代文论的灵魂所在,也是中国文论不断发展的动力。承传和发扬古代文论背后的精神价值,完全能够成为当代文论发展的精神资源,因此,在中国当代文论重建中,“文心”就成为我们进行古代文论转化的重要维度。

早在1985年,吴调公就主张古文论研究要“触及文论家的灵魂”^①,也就是强调要发掘隐藏在文

① 吴调公:《古典文论与审美鉴赏》,济南:齐鲁书社,1985年,第4页。

论中的民族精神。但这一倡导在学界并未引起足够的重视。研究“文心”的论文数量不多,大致可分两类:一是探讨“文”、“心”之间的联系,用心理学方法对“文心”进行解析^①;二是对“文心”中所含的人文精神进行阐述^②。新世纪出现了对中国文论的文化精神进行研究的专著。胡晓明《中国诗学之精神》着重论析中国传统诗学中所蕴藏的精神价值与思想传统,既分析了中国诗学与人文精神的相通,以及中国诗学精神的嬗变,又从人与社会、人与自然、人与自我之关系探究中国诗学深层的精神原型^③。袁济喜《中国古代文论精神》从精神价值的深度开掘中国古代文论形而上的人文蕴涵,将中国古代文论精神的探寻置于中国古代文化和思想演变的内在逻辑之中,通过历时与共时的交互考察,深入论述作为中华文化精神荟萃的儒、道哲思和价值观念对于文论精神蕴涵的渗透和影响,以及通过文艺批评著述表现出来的特点和规律。在此基础上对其存在的依据和深层意蕴进行追问,进一步探寻、开掘中国古代文论精神的独特的形态,彰显中国文化的特性^④。这两部专著本身正好展示了中华文化精神的两个不同方面:《中国古代文论精神》探究了中国文论精神促进古代文论向前发展的原因,归结到这种精神对我们今天传承中华文化精神、重建中国文论的意义,强调文论精神的人文功用;《中国诗学之精神》则论述了中国诗学中人文精神的孕育、成熟,即由道德理性为源起,经过超道德超人文之感性心灵,最终以人文境界为依归的历程。诗歌的思想精神对人性、人格、人道、人生是全幅价值的肯定,注重的是文论精神天人合一、安顿心灵、化解焦虑的一面。

中华文化和民族精神是中国文论的“根”和“魂”,是中国文论话语的内核,深受两者影响并表现着“根”和“魂”的批评文体则是中国文论话语的外观。中国文学批评史上的“文体研究”由来已久,近年来学界也越来越多地关注文学文体的研究。2003年中山大学成立了中国文体学研究中心,2004年在湖南大学举办了“中国古代文学文体研究学术讨论会”。文体研究方面出现了大量论文,涉及到古代文学的“辨体”、文体的渊源与流变、其他艺术形式或宗教文化对古代文体的影响、中国古代文体理论的研究等方面内容,也出现了一批有分量的学术专著^⑤。

与文学文体研究相比,学界对批评文体的关注相对较少。在中国文论中,文体包括体制、体式和体貌三大方面:体制也就是我们今天所说的体裁,即文本样式;体式指语言表达方式,也可以称之为语体;体貌指特定批评文本的风格,亦可表述为体性或体势。研究古代文论的文体,也就是研究中国文论“怎么说”的问题。实际上,中国古代文论的批评文体从先秦时期的“寄生”于文化文本之中,到两汉之后仍然借助于既有的文体出场,具有其一贯的传统^⑥。不仅如此,就是到了现代,就批评文体的三大层面(体裁、语体和风格)而言,中国的文学批评书写也或隐或显地葆有古典体貌、体制和韵味。且不说鲁迅杂文批评的卓吾体貌、钱钟书的诗话体制以及周作人小品文批评的晚明韵味,单就20世纪三四十年代京派批评家的理论实践而言,就有着显明的回归传统的倾向;李长之标举“传记体批评”是对史传体的继承;沈从文的“印象式批评”可以看到从《世说新语》的“品藻”“识鉴”到钟嵘《诗品》的咏诗品诗,从唐宋以降的诗话词话到明清以降的小说戏曲评点的影子;李健吾践行“随笔式批评”,其鉴赏的、美文的、品味的、识鉴的特点,正是中国古代文论所追求的^⑦。

① 李建中:《文论与心论》,《学术研究》1992年第2期;张恩普:《〈文赋〉文学创作心理学探讨》,《东北师范大学学报》2004年第1期。

② 袁济喜:《论中国古代文论的精神特质》,《求是学刊》2004年第6期;唐辉:《寻觅失落的心——文化视域中的刘勰文论及其理论旨归》,《重庆社会科学》2005年第12期;涂光社:《美在文心——刘勰文学观探微》,《辽宁大学学报》2007年第3期。

③ 胡晓明:《中国诗学之精神》,南昌:江西人民出版社,2001年。

④ 袁济喜:《中国古代文论精神》,太原:山西教育出版社,2005年。

⑤ 如吴承学:《中国古代文体形态研究》,广州:中山大学出版社,2000年;郭英德:《明清传奇戏曲文体研究》,北京:商务印书馆,2004年;郭建勋:《辞赋文体研究》,北京:中华书局,2007年;王庆华:《话本小说文体研究》,上海:华东师范大学出版社,2006年;李军均:《传奇小说文体研究》,武汉:华中科技大学出版社,2007年。

⑥ 李建中:《从寄生到弥漫——中国文论批评文体原生形态考察》,《华中师范大学学报》2004年第5期。

⑦ 李建中:《古典批评文体的现代复活——以三位京派批评家为例》,《中山大学学报》2008年第1期。

批评文体的传承因其所具有的稳定性在古代文论转化和重建中有着特殊的价值。中国古代文论研究的理论重心一直是“说什么”而非“怎么说”，古代文论的“说什么”因其时代和思想的局限，有些内容在今天已失去了作用和价值，而“怎么说”则因其对中国文论之独特言说方式和思维方式的承载和表达，有着较强的超时空的生命力。研究者们从不同方面探讨中国文论的批评文体，李小兰提出以批评文体为纲来重新建构中国文学批评史，并对《庄子》文体特征与古代文论批评文体之关系进行探讨^①；吴中胜从汉字的诗性特征和原始思维的角度对古代文论的文体特征进行探索^②；褚燕从古代文论言说主体的角度探究古代文论言说方式的诗性^③；邓新华则分析了论诗诗这种批评文体的特色及形成原因^④；李建中则关注于中国传统文论批评文本的诗性特征^⑤。中国古代文论现代转换的研究进行多年了，学者们一直将注意力过多地集中在古代文论“说什么”的研究上，而古代文论之“说什么”在当下语境中的事实性失效，又酿成并加剧了研究者的心理焦虑。因此，对古代文论“怎么说”的研究，一方面开启了新的学术途径，使得古代文论的现代转换得以在言说方式的层面顺利展开；另一方面，也是对中国文论“失语”焦虑症的有效疗救。

三、他山之石：异质性·普适性·现代性

中国文论的“失语症”，失去的不仅包括中国文论的话语规则，还失去了交流中可以产生的文化“杂交优势”，失去了中国与西方在跨文化对话中产生理论成果的良机^⑥。过去一个世纪以来对西方的依赖，使中国的学者们全面接受了西方文论的范畴、术语、规则。要建立具有民族特色的、能够与其他文化对话的中国文论，就必须回到中国传统文论。因此我们要在古代文论的现代转换中建立自己的话语规则。同时，在立足于本土资源重建中国文论的过程中，又不能把自己封闭起来，曲解或拒绝接受西方文化的可取之处，否则可能导致将本土经验本质化，形成新的关门主义。

全球化进程使得知识生产和传播变得空前迅速和有效，这种趋势使任何文化都不能独立于其他文化之外而存在。20世纪经济和科学技术的迅猛发展，使人类逐渐打破了地域的限制，加强了相互往来和依赖，文化、文学产品也跨出了本民族、本国的门槛，越来越多的民族和国家的文化、文学在不断地进行着交流和对话。那些伟大的作家如但丁、莎士比亚、巴尔扎克、托尔斯泰、曹雪芹、鲁迅等已经不仅仅是属于某一个国家的，而是成为人类共同的精神财富。人类生活在一定的区域，具有鲜明的民族文化特征，但人类改造自然、改造社会的实践活动具有相通性，这就形成了共同的思想、感情和行为，使得文化、文学广泛的交流与对话具有天然的坚实基础和根据。尽管学者们对全球化有不同的认识和态度，但大多承认文化、文学的全球化就是文化、文学的人类性，是一个国家或民族的文化、文学通过在世界范围内广泛的交流与对话，使自己的精神价值得到人类的共识与共享。因此，“在近、现代，特别是在当代，任何一个国家或民族的文化、文学的发展，都处在世界各国各民族文化、文学发展的语境中，不可能关起门来，与世隔绝，仅仅在本土的范围内进行，必然接受和吸收其他国家和民族文化、文学的影响和养料；同时也为其他国家和民族提供精神价值”^⑦。

① 李小兰：《批评史构建中的批评文体视角》，《三峡大学学报》2006年第4期；《〈庄子〉文体特征与古代文论的批评文体》，《江汉论坛》2007年第7期。

② 吴中胜：《原始思维与中国古代文论的诗性智慧研究》，《长江学术》2007年第2期；《汉字的诗性特征与中国古代文论的思维方式》，《文艺理论研究》2005年第1期。

③ 褚燕：《何人言诗：对中国古代文论言说主体的追问》，《湖北大学成人教育学院学报》2007年第5期。

④ 邓新华：《“论诗诗”：中国古代一种独特的诗性批评文体》，《武汉大学学报》2007年第1期。

⑤ 李建中：《辨体明性——关于古代文论诗性特征的现代思考》，《华中师范大学学报》2001年第2期；《文备众体：中国古代文论的言说方式》，《文艺研究》2006年第3期。

⑥ 曹顺庆：《论“失语症”》，《文学评论》2007年第6期。

⑦ 袁金刚：《文化、文学全球化涵义界说》，《西北师范大学学报》2004年第1期。

中国文化具有吸取其他文化的能力和诉求。儒家思想一直注重“和”，其内容包括“和而不同”（《论语·子路》）和“道并行而不相悖”（《礼记·中庸》），既认识到事物之间的差异性，又主张对不同的差异兼收并蓄，是一个充满活力的开放系统。在这种思想的影响下，中国文化积极吸纳并包容其他文化。存在着尖锐冲突的儒、道、释三教在中国对立、共存、相融，最终达到“三教合一”，正是中国传统文化善于容纳、吸取其他文化的一个例证。这种思想使一种文化与其他文化在差异中不被异化，并且在两者的相摩相荡中，产生新的物质与精神。中国文化以伦理文化为主要特征，较注重以人性、道德为主要内容的人文领域，高张人文主义旗帜；西方文化的主流是科学文化，更注重以自然对象为基本内容的科学领域，是科学主义的^①。中西文化对人文主义和科学主义的不同偏重，给人自身的发展和社会的现代化都带来了各自的缺陷。中国古代内倾的、以整体的感性把握世界的方式，有利于保存人的完整的心灵，已经受到探寻安顿人生之路的西方人的注意。与此相对应，中国的人文、伦理文化的片面发展和膨胀，导致了泛道德主义和对自然探索的缺乏，在现代化的进程中，需要掌握知识和理性，为社会提供足够的内在推力。如何批判地继承自己的传统文化并从西方借鉴和吸收自己所缺乏的东西，是近代以来的知识分子意识到并苦苦探寻答案的问题，鲁迅、胡适、陈独秀、林语堂、钱钟书等都做过努力。但是问题并没有解决，这个过程也远没有结束。

从文论方面来看，文艺学在中国的产生、发展一直都离不开中外交流。“中国文论”学科的设立是受到西方影响的“现代性事件”，从其产生之时就不可避免地对西方思想文化具有某种程度的依赖性。中国文论在20世纪的发展中，出现了不加鉴别地接受西方理论的失误，同时也出现了王国维、朱光潜、宗白华、钱钟书等利用西方理论研究中国文论的成功例子。西方文论经过长时期的发展，理论自身相对完备，能够给我们重建中国文论话语提供理论参照和资源借鉴，而且中国文论要在全球化时代形成自己的特色并取得自己的地位，也必须和西方进行交流对话；同时，改革开放以来，中国学人学习西方“新潮”文艺理论已经几十年了，仍然感到它与本土文化根基、本土创作实践之间的某种隔膜，要让这些为我们所熟悉的西方文论内容在中国找到生长点，也只能通过拥有中国特色文论之后的研究和吸收。因此，对西方文论的学习、研究、交流、转化是“古代文论的现代转换”不可缺少的内容。

研究中国文论重建的学者们也认识到这一点，在西安研讨会上很多人就注意到了西方文论的转化问题。此后对这个问题的讨论不断深化，认识也不断加深。这方面的讨论主要集中于两点：一是对中西文论差异的认识以及是否能够对西方文论进行转化；一是对西方文论进行研究和借鉴的内容，也就是如何避免在接受西方的过程中造成新的“失语”。关于这两点的讨论，分别发生在异质性、普适性、现代性等不同层面。

异质性是指从根本质地上相异的东西。中国与西方文论代表着不同的文明，在基本文化机制、知识体系和文论话语上是从根子上就相异的。中国古代文论博大精深，极有理论价值，但在现当代中国却成了学者案头的故纸堆。作为理论，它不但无法参与现当代文学与文论的言说，甚至无法表述自身。学界借用西方的理论，例如用“内容与形式”来研究“风骨”，却又将“风骨”解说得面目全非，在“风骨”到底是内容还是形式上一直没有定论。为什么言说了上千年的中国文论话语，会在今天完全失效？一些学者对此进行思考的结果是：中国文论的异质性问题，多年来一直未被学界真正重视并认真研究，而这一点，正是造成中国文论“失语”的根本原因之一^②。《文学评论》2000年第6期曾

① 廖小平：《人性、道德与科学技术》，《云南社会科学》1993年第6期。

② 曹顺庆：《为什么要研究中国文论的异质性》，《文学评论》2000年第6期。

发表一组中国文论异质性的笔谈^①,学者们从各个方面谈到自己对中国文论异质性的理解,具体来看包括以下几方面:第一,异质性存在的现实原因。在对异质性的阐说中,人们往往更多地着眼于中国传统文论与西方文论的对比上。实际上异质性观念既适用于传统,也适用于现代,我们既要看到中国文论异质性在现代阶段的匮乏,也要看到它在现代仍有其存在的合理性。历史层面的现代性、逻辑层面的全球一体化、话语言说层面的“第三世界理论”都是“异质性”存在的原因,我们解决“异质性”问题也要着眼于这些方面。第二,从谱系结构、知识质态和语言表述对中国传统文论的异质性进行分析。中国诗学的知识谱系,没有对“学之根据”的前提性确认和反思,因而传统文论没有理论视点的充分分化和整体理论系统的有意识逻辑化、分析化。要理解中国传统文论的意义,必须首先清理其知识谱系的构成。中国传统诗学的大部分重要概念在基本质态上是喻示性的,它不是纯粹逻辑内容的抽象概括,而是不离弃经验状态的直观直感。这种“喻示性”的知识质态意味着在传统诗学内在的意识结构中逻辑理念和直感经验之间的独特关系,构成了中国传统文论相异于西方诗学的独特的意义空间。汉语重神轻形、重功能轻本质,总体上倾向于直觉直观的维度,即语言的气氛、气韵、神韵维度。这种语言上的异质性传统文论异质性产生的重要原因。第三,“异质性”对中国文论的影响。在20世纪破旧立新的普遍心态与普遍价值左右下,民族文化与文论的个性受到怀疑轻视是必然的。中国的知识分子不愿,在某种意义上讲亦是不能对自己的传统文化与文论有“返其旧心”的亲切体认,而更愿意在这一个或那一个西方的思想框架下来间接地面对传统文化与文论,导致和传统文论的疏离。在近代社会剧变的背景下,“中学”之学的合法性已随着传统体制合法性的消失一道退出了历史,“中学”原有的为社会体制和历史生活标示形上之基并以此照彻当下生活经验的原创性已原原本本地从“生活世界”脱落,而百年来经历史经验层层证伪不断还原到其先验根据处的“中学”之“体”的先验合法性之明证却从未由汉语思想界作出。引进的“西学”话语在不断被空洞地复述,并未在如“西学”所生处生根。西方思想界从根处发出的西学的声音,经由汉语思想界无根的转播变得面目全非。第四,避免“异质性”所导致的用西方视野来观照中国传统文论的方法。作为现代人,我们关于文论、诗学系统的理论视野无法不是西方的,由此,无论是何种比较,我们其实都无法避免事先对中国传统文论进行结构性整容,这样我们对传统文论所阐释出来的也无法不是西方诗学的意义。福科的“知识谱系学”为避免“比较”前提上的整体主义提供了一种可能。

与“异质性”相对应,中外、古今文论之间也存在“同构性”^②。“同构性”包括中、外文论之间的“异质同构”关系和古、今文论之间的“异质同构”关系。中国古代文论与现代文论之间虽然存在着质变与断裂即“异质性”一面,但是在文论形态与文学精神的民族性上也存在着保存与继承的一面,如民族文学的语言特性、文学价值观念方面的政教功利主义。近百年来外国文论能够如此深入地影响中国现当代文论的变革发展,其原因就在于彼此之间具有某种“同构性”。这种同构性一方面是缘于文学规律的相通,就是作为文学的基本原理、基本规律中外是可以通约的。“东海西海,心理攸同;南学北学,道术未裂”^③。另一方面,是作为一种时代精神的“现代性”品格。近代以来中国社会的现代转型,无不是以西方近现代的变革为参照,在追求着一种中国式的“现代性”,这在中国现代文学和文论的变革转型中同样如此,建构当代文论形态的新质,需要在现实基础上,在中外古今文论观念的交往对话基础上,在各种文论资源的“异质同构”中创新发展并生成新质。

在中国文论话语重建中,异质文论话语转化的途径是西方文论的中国化。西方文论在中国被译

① 参考《文学评论》2000年第6期《中国文论的“异质性”笔谈》,包括:曹顺庆:《为什么要研究中国文论的异质性》;吴兴明:《中国传统文论的“概念质地”》;张小元:《中国传统文论异质性的语言之维》;张荣翼:《异质性研究的现实资源》;肖黎:《福科的启示:比较研究如何通达“异质性”》;蒋荣昌:《在异质文化交汇处我们为什么失去了声音》;刘文勇、陈大利:《真相被遮蔽:中国古代文论在二十世纪的命运》。

② 赖大仁:《中国文论“异质性”与“同构性”问题》,《文学前沿》第6辑,北京:首都师范大学出版社,2003年。

③ 钱钟书:《谈艺录》,北京:中华书局,1984年,第1页。

介后,它会受到文化和语言的过滤与误读,并已经在不同程度上有异于原理论,这是西方文论“中国化”的初涉阶段。在具体的操作上,在西方诗学全面取代中国传统诗学并已出现“失语”危机的情形下,应尝试让传统诗学的学术规则成为吸收和融汇的平台,让外来理论和现代诗学在这个平台上与中国的话语系统、学术规则相互为补充,互为启发。西方文论中国化正是本着这个原则,从而建立和发展符合中国学术规则的新的理论话语^①。只有西方文论话语与中国传统话语、中国独特的言说方式相结合,以中国的学术规则为主来创造性地吸收西方文论,并能切实有效地应用于当代文学创作和批评之实践,才能推动中国文论话语的发展,才能从根本上解决当代文论失语的文化困境。

与异质性相对应的观念是普适性。所谓普适性是指理论的适用超越民族性和地域性的限制。文论的普适性就是文论中具有一般、普遍和整体性的知识,通过这些知识的概念、命题及规律等能描述中外文学中共有的规律性的现象,即一些共同的东西。在自然科学研究中,普适性很容易被接受,对这一概念在文论中的应用,则有很多人持不同意见。实际上,随着文化发展趋势的全球化,在全世界不同文化向普适性方向发展的过程中,文论在普适性价值观念、审美趣味等方面特征的可交流性和相似性越来越突出^②。普适性使我们能够接受西方文论来建构自己的文论话语,同时能够把中国古代文论中具有普适性价值的部分推广到全球,这也是不同地区文论交流和对话的前提。如果文学理论根本没有普适性,不同国家和地区的文论家们都只能自说自话,那就不会有20世纪西方文论话语霸权的出现;如果东西方文论根本没有交流的可能,我们也就不需要寻求中国文论在世界上的地位了。

文论的普适性与文学所表现的普适性价值有密切的联系。关注和表现普适性价值是文学的一个重要任务,这一点在全球化进程中表现得更为明显。文学是“人学”,任何时代、任何地区的作家,无论他选择什么样的题材、背景和原型,要使作品具有永恒的价值,一定是代表了全人类的意愿,艺术地独创性地写出了普遍人性和恒久的普适价值。许多具有浓郁民族特色的作品,展示的不仅仅是民族的风物和符号,更是一种民族的精神和实力,一种不可复制、不可替代、专属于本民族却又具有普适性的东西。拿好莱坞电影来说,它所展示的美国梦,实际上是一种以独特的美国的“民族的”方式所表达的世界梦;它所热衷的豪华的场面、逼真的效果、紧张的情节节奏和令人神往的明星风采等等,其他电影也在努力地追求。它所体现的文化特征和价值观念并不一定真正是美国式的,而是不需要文化中介便可以当代任何一种文化所接受的普适性趣味。卡夫卡的小说《变形记》中,主人公格利高尔在一觉醒来以后莫名其妙中发现自己由一个人变成了一只虫子,因此进入到一个难以摆脱的个体生存焦虑中。陆川的《寻枪》中,主人公一觉醒来后发现自己的手枪失踪了,也导致个体的生存进入到前所未有的困境中。这两位作者所处的时间、地区完全不同,但他们的作品都揭示了现代社会中个体所面临的困境,个体无法把握自己的未来,生存稳定随时都可能丧失,个人永远无法摆脱深深的生存焦虑感。

文论的普适性和文艺学的学科性质密切相关。文艺学是研究文学及其规律的科学,文艺理论必定要追求某种带有普适性的东西,尽管学界对这种追求的范围、程度还存在不同意见。从这个意义上说,西方文学理论是不完整的,它不能涵盖中国文学的经验和观念,需要东方经验和理论对之加以补充、对话以及实现新的综合。同样,如果中国文论仅仅适用于中国文学,不能够解释世界文学的主要现象,它也是有缺陷的。因此,我们需要“对世界上各种理论进行平等的、开放性的深度对话,从而创造出具有现代中国特色的文学理论的话语体系、学理体系、知识体系和评价体系”^③,这也是中国文论重建要达到的目标之一。承认西方文论中普适性的内容,并借鉴这些内容为中国文论的重建服

① 曹顺庆、谭佳:《重建中国文论的又一有效途径:西方文论的中国化》,《外国文学研究》2004年第5期。

② 高小康:《同质化危机与传统艺术的再生成》,《南京师范大学学报》2003年第3期。

③ 杨义:《发现原创》,《中国文化研究》2002年春之卷。

务,并不意味着与西方接轨,而是意味着与西方对话。文学理论的某些范畴、术语、思维方式产生于西方,只是西方学者先采用而已,并不是西方话语中的专利,也不仅仅属于那些生活在西方的人们,而是成为在世界各地都适用的东西。

尽管有些学者对人文科学的普适性有疑义,认为人文科学涉及到文化的习俗、成见和一些利益上的要求,普适性在人文科学中不一定适用,但是仍然承认普适性可以作为各种文学理论对话的底线^①。也就是说,要实现中国文论和西方文论的对话,使中国文论在世界上具有自己的地位,必须具有一定的普适性。在认识到不同地区的文学理论可以有自己鲜明特色的同时,也要承认文学理论的基本要素具有共同性。只有认识到文学理论的普适性特点,才能利用西方文论资源来重建中国文论,“在客观认识中西文论不同的基础上,吸取那些人类文化中共同的、普适性的东西。需要我们作的,一是弄清中西文论的本质不同,二是寻找其中对文学经验普遍性的内容”^②。

中外文论的异质性与普适性观念,都是在现代性语境下发生的。现代性从根本上说是一种话语方式。西方现代性作为一个概念,是对西方社会文化发展的一种说明,“它的总体特征在于进步的目的论、对于传统和过去的否定、线性的时间观、理性化和世俗化的发展、个人主义的自由、分裂性和反思性等方方面面”^③。对于中国来说,现代性除了西方理念的输入以外,还是1990年代以来我们自鸦片战争之后中国社会文化的基本概括。作为我们概括、归纳和总结的一种抽象精神,“现代性是多元的,有各种各样在内涵和范围上都不相同的现代性,且这些现代性没有‘正确’与‘错误’之分,只有合理与不合理以及认同的程度不同”^④。

作为一种多元的话语方式,现代性视角既是中国文论适应当前文学创作现状的必需,又为中国文论与世界的对话提供了一个途径,在中国文论话语重建中具有特殊的意义。随着中国社会的发展,文学实践也不断发展和丰富,文学的创作题材、主题、形式、风格也都在发展和丰富。现代社会进入信息时代,也使文学传播越来越依赖于现代科技,依赖于遍及全球的市场经济。文学与文化的密切关系,更导致许多交叉学科如文学美学、文学哲学、文学伦理学、文学人类学等的产生。新的实践必然会导致理论的革新,中国文论的重建必须考虑到今天的文学实践。同时,古代文论要进行现代转换,实现中国文论的重建,也离不开对现代性的追求。以诗的方式思维、言说,是中国古代文论的特色和传统,用西方文论的理性取向对这种特色进行规范当然是错误的,但是这种特色如果不能理性地、明晰地传达出来,与西方文论的对话就会存在不可逾越的障碍。现代性作为话语引入中国文论研究,实际上是引入了一种新的言说的参照,这种参照使我们能够从一个更宏观的角度来观照古代文论,发现许多过去所忽略的问题。在现代性视角中,我们仍然强调本土性、民族性,但是在西方的文学理论中国化之后,这种“本土性”、“民族性”已经是传统性与西方性的融合。正如钱中文所说:当今文学理论的现代性的要求,主要“表现在文学理论走向开放、多元与对话”^⑤。

中国古代文论本身具有现代性转向的要求。中国文论在20世纪多次遭遇到西方文论的冲击,中国文论西方化的过程,最终导致了“失语”。中西文论的这种遭遇当然是不平等的,却并非意味着简单的外来文论的强势入侵,整个20世纪对西方文论的接受,在很大程度上是出于中国文化界和文论界寻求自身现代性转向这一必然要求。西方文论中国化,“应当被准确地理解为中国文论的现代性转向,即拥有数千年传统的中国文论如何在新的全球化语境中参酌西方文论而实现自身的现代性转变。现代性转向是中国文论的一次前所未有而又意义深远的破裂式转向,意味着向来习惯于近缘杂交的中国文论此时不得不同以往连续式传统实行断裂或决裂,开始了与西方文论的

① 张荣翼:《关于普适性文学理论的思考》,《求索》2002年第2期。

② 曹顺庆:《中西诗学对话:现实与前景》,《当代文坛》1990年第6期。

③ 王钦峰:《社会主义与中国文学理论的现代性》,《文艺研究》2008年第1期。

④ 高玉:《意义与局限:现代性与中国现代文学研究》,《南京大学学报》2008年第1期。

⑤ 钱钟文:《文学理论现代性问题》,《文学评论》1999年第2期。

远缘的和多元的杂交进程”^①。

中国古代文论潜藏着现代性资源。受中国传统文化影响,古代文论既有儒家政教中心论、庄禅退避式的人生态度和文学策略,也有借文学张扬个性,表现自由,抒发激情,呼唤人性解放的现代性内容。而且中国文论的传统特性在现代性转化中也并没有消失,从文学反映现实促进社会变革中可以看到古代文论“文以载道”的影子;对文学、对日常生活审美的追求其实是借文学寄情和自娱的延续;注重艺术感悟、追求文论的诗性在当代并不鲜见。王国维、宗白华继承“本体同一”与“审美静观”的传统意境理论,融入西方现代性审美视角,完成了对传统“意境”理论生命内涵的拓展。梁启超的“新小说”理论,“使中国小说理论批评在小说的价值观念、本体观念、类型观念、叙事观念乃至小说文论话语方式等方面发生从古典向现代的急速转换,呈现出毋庸置疑的现代性特征”^②。徐复观的《中国艺术精神》从现代性的角度阐释中国美学思想,从传统思想中发掘现代性资源,也是中国古代文论转化的一种有价值的尝试。

当然,在中国古代文论向现代性迈进的过程中,不能把西方现代性概念当作一个普适性概念来分析中国文论,而应该立足于中国社会的现代性特征,借助现代性的“他山之石”,对西方现代性作出多层面的比较的阐释,寻找到中国现代性的独特之处,最终打磨出“本土之玉”,完成中国当代文论的重建。中国文论话语重建是一项宏大的工程,其成败关键在于能否打磨出内蕴普适神韵而外显民族肌理的文论玉石。

中国文论话语重建的问题已经研讨很多年了,对于中国文论有没有失语、要不要转换,学界意见渐趋一致,至于转换的方式则还有争论。这当然是正常的学术现象。主张完全使用西方话语,甚至认为离开西方话语就没法确定中国古代文论价值的观点^③,无法回答为什么我们已经全面接受了西方话语,“风骨”之类的概念却始终不能明确界定。认为西方文论霸权导致中国文论“失语”的学者,在论述中也会经常援引西方理论,比如海德格尔、阐释学等——这也是转换论者被诟病的地方之一。这种现象其实正好反映了在西方话语占绝对优势的情况下进行中国文论话语重建的真实情况,西方文艺思想仍然占据着主流位置,民族文论话语重建的资源发掘还不够。在这种情况下建立具有民族特色的中国文论话语,就必须立足于民族文化之根,在对话中吸取西方文论的优点。只有回到文化本根,才能真正理解中国文论的传统之体;只有借鉴西方文化,才能激活中国文论的现代之用。

[责任编辑 刘 培]

① 王一川:《西方文论的知识型及其转向——兼谈中国文论的现代性转向》,《当代文坛》2007年第6期。

② 李兴阳:《梁启超小说理论批评的现代性阐释》,《湖北师范学院学报》2008年第2期。

③ 蒋寅:《文学医学:“失语症”诊断》,《粤海风》1998年第5期。

《古文苑》成书年代考

王晓鹑

摘要:《古文苑》一书,世传北宋孙洙得于佛寺经龕,据说是唐人旧藏古文章。由《古文苑》辑录《石鼓文》、《诅楚文》、《峰山刻石文》的情况可知,此书并非唐人所藏,其成书时间大致应在宋代。从现今存世较为完备的宋代四种目录书籍——《崇文总目》、《郡斋读书志》、《遂初堂书目》和《直斋书录解题》的成书时间和其所录书籍及南宋其他文献记载看,《古文苑》实出于南宋学者之手,其成书时间大致应在南宋高宗绍兴二十一年至三十一年之间。

关键词:《古文苑》;成书年代;绍兴年间

《古文苑》是我国古代一部重要的文学总集,收录自先秦至齐梁的诗赋杂文 264 篇,大多数不见于史传及《文选》,在保存中古文学史料方面具有不可或缺的价值。《古文苑》有两种版本系统,即韩元吉(1118—1187)九卷无注本和章樵(?—1235)二十一卷有注本。九卷本中,经过清代著名学者孙星衍(1753—1818)和顾广圻(1766—1835)校刻的《岱南阁丛书》本是较好的版本。章樵注本中,经过钱熙祚(生卒年不详)校勘,附有钱氏《校勘记》的《守山阁丛书》本是目前通行的版本。宋明以来的文人在整理编纂中古时期的诗文别集或总集时多参考此书,明代张溥(1602—1641)编《汉魏六朝百三名家集》,清代严可均(1762—1843)辑《全上古三代秦汉三国六朝文》,多有文章直接录自《古文苑》。《古文苑》诗文兼收,始于刻石文、终于诂文的编纂体例,也对后代诗文总集的编纂产生了一定的影响。但是,此书的成书时间及其最初的编辑者,却一直是一个扑朔迷离的话题。由于对这一问题的考辨不清,后人对此书怀疑者甚多,从而大大降低了此书的文学文献价值。因此,有必要对《古文苑》的成书时间进行详细考论。

从现存史料看,南宋郑樵(1103—1162)编纂《通志》最先著录:“《古文苑》十卷。”^①《通志》卷七十共著录选本 72 部,凡 4862 卷,以时间编排,首为西晋挚虞(?—311)编《文章流别集》,末为北宋末无名氏编《宋文选》,《古文苑》位列第五十九位,排在李昉(925—996)等编《文苑英华》、姚铉(968—1020)编《唐文粹》、苏易简(958—997)等编《唐史文类》之后。这种编排体例实际上说明,在郑樵看来,《古文苑》之成书时间,应该是在《文苑英华》、《唐文粹》等著作之后,大致为北宋人所编,这是对《古文苑》成书时间怀疑之滥觞。

南宋孝宗淳熙六年(1179),韩元吉校定《古文苑》为九卷,刊刻于任所婺州(今浙江金华),并撰写《古文苑记》一篇。韩元吉根据当时流传的说法,认为该书是北宋孙洙(1031—1079)得于佛寺经龕,乃唐人所藏古文章,这是关于本书最早出处的介绍。绍定五年(1232),章樵注释并重校

作者简介:王晓鹑,西安工业大学人文学院副教授(陕西西安 710021),陕西师范大学文学院博士后流动站工作人员。

基金项目:本文系全国高校古籍整理研究工作委员会 2007 年度直接资助项目的阶段性成果(项目批准编号:0730)。

① 郑樵:《通志》,《丛书集成初编》本,上海:商务印书馆,1935 年,第 825 页。

《古文苑》为二十一卷时,承韩氏之说也认为:“《古文苑》者,唐人所编。”^①此后,赵希弁(宋太祖九世孙)和陈振孙(1179-1262?)也大体延续了韩氏旧说,遂使这种说法逐渐成为明清以来众多学者的习惯看法。然“世传”二字,实已表明南宋人对此书的成书时间已经不能肯定。

此后,明代都穆(1459-1525)、清代顾广圻和钱熙祚不仅对本书成书于唐代的传统说法提出了明确的质疑,而且已初步推断出《古文苑》可能成书于宋代^②。今人郭沫若从《石鼓文》和《诅楚文》入手研究,认为《古文苑》成书于南宋^③。李芳在顾广圻论述的基础上,又进一步将其成书时间大致划分在北宋嘉祐六年(1061)至南宋淳熙六年(1179)之间^④。

可以肯定的一个基本事实是,由现存文献看,不仅唐人文献资料中没有关于《古文苑》的记载,就是北宋人的金石、传记、地志、类书、史料、目录等文献资料中,目前也没有见到关于《古文苑》一书的任何著录。我们曾经考察过孙洙的生平,也没有发现他获取《古文苑》的任何相关史料。这足以使我们得出这样的结论:《古文苑》并非出于唐人之手,也并非由北宋人所编。本书实成书于南宋,成书时间大致在南宋高宗绍兴二十一年(1151)至绍兴三十一年(1161)之间。这一结论得出的依据主要有三:

一、从《古文苑》辑录刻石文看其成书年代

《古文苑》卷一收录《石鼓文》、《诅楚文》和《峯山刻石文》三种刻石文。卷首收录刻石文是《古文苑》有别于一般文章选集的基本特色,而这一特色,也为我们考订《古文苑》的成书时间与编辑者,提供了另一种有效途径。

《古文苑》开卷第一篇就是《石鼓文》。《石鼓文》是我国现存最早的刻石文字,刊刻时间大约在春秋中叶。石鼓于唐代初年出土,最初散弃于野,无人问津。后来,其古妙的书法得到当时书法名家虞世南(558-638)、褚遂良(596-658)、欧阳询(557-641)等人的称誉,著名诗人韦应物(737-791?)、杜甫(712-770)、韩愈(768-824)等又竞相吟作《石鼓歌》以盛赞之,石鼓便日显于世,被视为“至宝”,并运往长安太学。五代战乱,石鼓又流散到民间。至北宋,司马光(1019-1086)之父司马池(980-1041)自民间陆续找回九个。宋仁宗皇祐四年(1052),向传师(生卒年不可考)又找回了所缺的第六鼓,可惜已被乡民截去上半,凿凹成臼。石鼓在北宋更是得到珍爱,苏轼(1037-1101)、梅尧臣(1002-1060)、张耒(1054-1114)等都有诗赋称颂。宋徽宗大观二年(1108),石鼓被迁到汴京(今河南开封)国学。元明清又两次搬迁,现存北京故宫博物院。

《古文苑》所收《石鼓文》总字数为497字,其中第六鼓为《作原》。郭沫若在《石鼓文研究·诅楚文考释》中说:“《作原》一石,即皇祐间为向传师所得者。梅圣俞诗亦云:‘传至我朝一鼓亡,九鼓缺剥文失行。近人偶见安碓床,亡鼓作臼剝中央。心喜遗篆犹在旁,以臼易臼庸何伤?以石补空恐春梁,神物会合居一方。’今此石上端被削去,剝作臼形,与梅诗适合。”^⑤此外,都穆曾见过相传师之跋:“予近见传师跋,谓‘数内第十鼓,较之,文亦不类。访于闾里,果获一鼓,字虽半缺,验之书体,真得其迹,遂易而置之,其数方备’。乃知第十鼓,其先盖尝有伪为者,至传师而真鼓始复,此皆王、郑之所未及,岂其未尝见向传耶?”^⑥

因此,《作原》一鼓被乡民截去上半,凿凹成臼,每行失去上端三字,时间是在北宋。《古文苑》所收第六鼓《作原》,章樵注释道:

① 章樵注,钱熙祚校勘:《古文苑》卷首,《守山阁丛书》本,上海:商务印书馆,1937年。

② 参见都穆《金薤琳琅》卷二、钱熙祚《古文苑·校勘记》、顾广圻《与孙渊如观察论九卷本(古文苑)书》等文。

③ 郭沫若:《石鼓文研究》,北京:科学出版社,1982年,第302页。

④ 南京大学古典文献研究所编:《古典文献研究》总第八辑,南京:凤凰出版社,2006年,第260-270页。

⑤ 郭沫若:《石鼓文研究》,北京:科学出版社,1982年,第28-29页。

⑥ 国家图书馆善本金石组编:《先秦秦汉魏晋南北朝石刻文献全编》第二册,北京:北京图书馆出版社,2003年,第310页。

施云,此鼓乃向传师皇祐间所搜访而得之者,每行末仅存四字,自四字而上磨灭者,传师磨去,刻当时得之之由。故今所存,皆断续不成文。^①

郭沫若先生继续考辨道:

《古文苑》一书,注者南宋章樵谓“孙巨源得于僧寺佛书院中,以为唐人所录”。后世学者多疑其为伪,然若无确证以破之。今考其卷首所收之《石鼓文》,其“作原”一石亦无上端三字,即此已足破其伪而有余矣。^②

由此可知,《作原》鼓被截半成臼的时间是在北宋,而《古文苑》所收《作原》鼓也缺上端三字,所以其所据之本应该在向传师搜得此石以后。因此,《古文苑》成书不会在唐代,而应在北宋皇祐四年(1052)以后,这是显而易见的。

秦《诅楚文》,是秦王使其宗祝诅咒楚王引六国兵一再侵秦,秦求巫咸、久湫、亚驼之神保佑,而“克荆楚师”的文章。文凡三篇,文词相同,只是所求之神不同。三石在北宋以前,或埋或沉,故北宋以前学者皆未得见。其于北宋嘉祐(1056-1063)、治平(1064-1067)年间相继出土,有关资料散见于多种文献之中,如欧阳修(1007-1072)《集古录》、苏轼《凤凰八观诗》、赵明诚(1081-1129)《金石录》、董道(徽宗政和年间官徽猷阁待制)《广川书跋》、王厚之(1132-1204)《复斋碑录》、施宿(?-1213)《石鼓音跋》等。20世纪30年代,容庚先生曾撰《诅楚文考释》,对其作了详细考辨。

《告巫咸文》,出土于陕西凤翔的开元寺,北宋徽宗时归御府,文共326字。宋仁宗嘉祐六年(1061),苏轼见到此石,曾赋《诅楚文诗》,并于题下自注曰:“碑获于开元寺土下,今在太守便厅。秦穆公葬于奎真泉祈年观下,今墓在开元寺之东南数十步,则寺岂祈年之故基耶?淮南王迁于蜀,至雍,道病卒,则雍非长安,此乃古雍也。”(《东坡全集》卷一)《久湫文》出土于渭水,文共318字。《亚驼文》出土于洛水,文共325字。后来宋金战争爆发,三块石刻便下落不明,原拓本也不知所在。元代周伯琦(1298-1369)始载原文,并刊刻之,称为元至正中吴刊本(1359),但也是摹刻本。20世纪40年代,吴公望影印元至正中吴刊本。1947年,郭沫若撰《诅楚文考释》,依照的便是吴公望影印本。

《古文苑》开卷第二篇是《诅楚文》,文共326字,仔细研究其字画文字,正是《告巫咸文》。欧阳修《集古录》卷一记载道:“右秦《祀巫咸神文》(一作《秦誓文》),今流俗谓之《诅楚文》。”^③故秦《祀巫咸神文》被称为“诅楚文”,正是在北宋。这一点,赵明诚和王厚之都曾强调^④。

《古文苑》所收,亦称“诅楚文”,其所依据的分明是宋拓本,正如顾广圻在《与孙渊如观察论九卷本〈古文苑〉书》中考辨的:“王厚之言:‘《诅楚文》有三,皆出于近世,初得《告巫咸文》于凤翔’云云,《集古录》云:‘右秦《祠巫咸神文》,流俗谓之《诅楚文》’,而此书所录告巫咸者,正谓之《诅楚文》矣,然则必在得《告巫咸文》后。”^⑤由这点看,世传《古文苑》是唐人所藏的观点明显无法成立,其成书必定在宋仁宗嘉祐六年(1061)苏轼作《诅楚文诗》以后。

关于这一点,我们还可以从《告巫咸文》一文的字数上得到佐证。据宋叶梦得(1077-1148)《秦祀巫咸文》记载,他所见到的《告巫咸文》文共326字,其中漫灭不可辨者34字:

《秦祀巫咸文》,俗谓之《诅楚文》,总三百二十六字,灭及漫不可辨者三十四字,以《大沈久湫文》相参,其灭完字适相补,而以古文考之,可尽读云。^⑥

也就是说,在叶梦得看到《诅楚文》时,《巫咸文》和《久湫文》都已经残缺不全,且《巫咸文》中有34个残字。幸运的是,《巫咸文》中漫灭不可辨之字,《久湫文》恰好完整存在;同样,《久湫文》中漫灭之字,

① 章樵注,钱熙祚校勘:《古文苑》卷一,《守山阁丛书》本,上海:商务印书馆,1937年。

② 郭沫若:《石鼓文研究》,北京:科学出版社,1982年,第30-31页。

③ 欧阳修:《集古录跋尾》,《四部丛刊》本。

④ 参阅赵明诚《金石录》卷十三《诅楚文》、王厚之《诅楚文考释》。

⑤ 顾广圻撰,王欣夫辑:《顾千里集》,北京:中华书局,2007年,第124页。

⑥ 陈思:《宝刻丛编》卷一,《丛书集成新编》本,台北:新文丰出版公司编辑部编,1986年,第458页。

《巫咸文》也完整存在,二本互补互校,《诅楚文》可以完整成文。但是,我们现在看到的元至正中吴刊本《告巫咸文》,却只有 323 字。郭沫若考释道:

先就《巫咸文》来说,现印本仅三百二十三字,与“文总三百二十六字”不合。这是因为第二十三行“邾敦”之间夺一“长”字,第二十四行“奋士盛师”句夺一“盛”字,又第二十九行“几灵”之上少一“之”字。这三字是不是原石本来夺落虽不敢断言,但除此之外三百二十三字,字字完好,与“灭及漫不可辨者三十四字”亦不合。据此我们可以断言,周伯琦所藏原本的《巫咸文》已经不是原石原拓,而是经过后人的整理,重新摹写的了。^①

奇怪的是,《古文苑》所收《告巫咸文》,总计 326 字,字字完好,也没有 34 残字,郭沫若所考释的三个字——“长”、“盛”、“之”均不缺,其余文字与容庚和郭沫若所考释文字亦有不同。

那么,其中可能存在两种情况:一是《古文苑》成书在叶梦得看到《诅楚文》前,当时《巫咸文》全篇完整存在。二是《古文苑》成书在叶梦得看到《诅楚文》后,此时的《诅楚文》三本中,《巫咸文》和《久湫文》都已经残缺不全,宋人为了保存古代金石文献,将两本相参,重新拼成一篇完整的《诅楚文》。两相比较,第二种情况存在的可能性更大。这一点,董道《广川书跋》可以佐证。

《广川书跋》卷四收有《诅楚文》,其中《告巫咸文》总计 326 字,也是字字完好,没有 34 个残字,与《古文苑》字数完全相同。对勘内容,二者也只有五处异体字。《广川书跋序》称:“弇家自上世以来,广畜异书,多有前人真迹。”“自南渡,乡关隔绝,先世所藏,莫知在亡或已散逸。过江随行所携,败于兵火。今所存,得于煨烬之余年来为哀集在者。得书跋,厘为十卷,画跋六卷,缮写藏诸家庙别录,以示子孙。……绍兴丁丑岁(1157)十月丙辰男弇谨序。”^②据序言可知,《广川书跋》成书在公元 1157 年,即叶梦得卒后九年。叶梦得《秦祀巫咸文》作于何年,并无明确记载,但肯定在其卒前(1148)。按照常理,随着时间的流逝,董道看到的《诅楚文》至少和叶梦得相同,存在 34 个残字,或者更加残缺不全。但是,《广川书跋》所载却字字完好,并没有任何残字。因此,《广川书跋》和《古文苑》完整著录《诅楚文》,且二本所载字数完全相同、文字大致相似的事实,都使我们有理由相信,《古文苑》是南宋人所编。当时,宋金战争中大量金石文献被毁灭,《诅楚文》可能也未能逃脱兵火厄运。南宋人出于对国家分裂深沉的哀痛,对中原故里的深切思念以及对中原传统文化和北宋文献的自觉继承与弘扬,便相参当时存世的《巫咸文》和《久湫文》,重新使《诅楚文》完整流传于世。

这种事例,从字帖《兰亭》在宋室南渡后的变迁中,也能得到印证。清代李光暎(生卒年不详)所撰《金石文考略》卷三记载道:“《兰亭》,当宋未渡南时,士大夫人人有之。石刻既亡,江左好事者往往家刻一石,无虑数十百本,而真贋始难别矣。……然传刻既多,实亦未易定其甲乙。”^③故《诅楚文》在北宋,也可能和《兰亭》帖一样,拓本比较容易获取,不会出现文字漫灭太甚的情况。

《古文苑》所收《诅楚文》多为古字,且没有残缺的 34 个残字,其所依据的分明和后来流传的元至正中吴刊本不同,而是另有来源。因此,我们认为《古文苑》成书可能在宋室南渡《诅楚文》原拓散落以后。

秦《峰山刻石》,又名《峰山碑》,篆书,系始皇二十八年(前 219)秦始皇第二次东巡登邹县峰山时所刻,乃秦始皇立石之始,开秦刻石之先河。原石立邹县峰山,大约毁于北朝时期^④。传世无原石拓本,据清王昶(1724—1806)撰《金石萃编》卷四著录,南唐徐铉(917—992)晚年获峰山碑摹本,也是现在所知最早记载《峰山刻石文》全文的摹本。郑文宝(953—1013)后得其师徐铉摹本,重刻于陕西西安,后有宋太宗淳化四年(993)跋。欧阳修《集古录》卷一、赵明诚《金石录》卷十三和都穆《金薤琳琅》

① 郭沫若:《石鼓文研究》,北京:科学出版社,1982 年版,第 283 页。

② 董道:《广川书跋》,《丛书集成初编》本,上海:商务印书馆,1935 年,第 1 页。

③ 李光暎:《金石文考略》卷三,永谔、纪昀等纂:《文渊阁四库全书》第 684 册,台北:台湾商务印书馆股份有限公司,2008 年,第 216 页。

④ 李发林:《中国古代石刻丛话》,济南:山东教育出版社,1997 年,第 30 页。

卷二都有记载。石今存西安碑林。

《古文苑》开卷第三篇是《峰山刻石文》，碑文前为秦始皇诏，共114字，为四言韵文。碑末自“皇帝曰”以下为秦二世诏，共79字，为二世对始皇的赞美之辞和从臣姓名。将《古文苑》与陕本碑林拓本和元代吾衍(1268-1311)编《周秦刻石释音》所载《峰山碑文》进行比勘，发现《古文苑》所录与郑文宝摹刻本基本相似，不同的大体是异体字(陕本“巡”作“輶”、“嶧”作“繹”、“災”作“熒”、“攻”作“功”。吾本“泰”作“大”，“冒”作“昧”)。但郑氏摹刻本共222字，《古文苑》本和吾本却有223字，这多出来的一个字是由于《古文苑》和吾本将“廿”改为“二十”。这很可能是《古文苑》在流传过程中由刻工造成的失误。

其实，据欧阳修《集古录》卷一记载，在北宋熙宁元年(1068)，《秦峰山刻石》应该有二种石拓本，一为《秦始皇峰山刻石》，即郑文宝和《古文苑》所录《秦始皇峰山刻石文》中秦始皇诏；另有一碑为《邹峰山秦二世刻石》(一作《秦二世诏》)，是秦二世在秦始皇所立碑旁重新所刻碑，字迹略小，即《古文苑》所录《秦始皇峰山刻石文》中秦二世诏。

我们看到的郑文宝摹刻本，却是二种石拓本合一，字迹不分大小。更奇怪的是，《古文苑》宋刻九卷本也是二石合一，字迹不分大小，且九卷本题名为“《秦二世峰山刻石文》”。章樵注释时，根据当时的金石史料，改题目为“《秦始皇峰山刻石文》”，将秦二世诏比始皇诏低一个字，行十七字，字略小，以此与碑文前行十八字的秦始皇诏区别开来。

从表面上看，《古文苑》九卷本和二十一卷本只是“始皇”和“二世”名字及字体大小的差异，实际上却差异较大。如吾衍就已经把《秦始皇峰山刻石文》和《邹峰山秦二世刻石》区别开，将秦二世刻辞排列在前，始皇诏书排列在后。都穆《金薤琳琅》卷二也曾作过辨证：“右《秦峰山刻石》，宋淳化中太常博士郑文宝以徐铉模本刻之长安者。……欧阳公以峰山无此，而疑其非真，非也。宋董彦远书跋谓其文考于《史记》多不合，而疑传者之误。今《史记》实无此文，则传者未必误，特董氏之自误耳。然此碑非文宝之传，则后世不复再见。文宝可谓有功於字学者。”“此碑自‘皇帝曰’以下乃二世诏文，在始皇刻石之旁。予见《泰山碑》如此。郑文宝不见秦刻，其所刻乃徐氏摹本，故牵聊误书。”^①

我们认为，《秦始皇峰山刻石文》原石原拓已失，郑文宝并没有看到原拓，只是摹刻本，误将二石合一。《古文苑》九卷本碑名采用“秦二世”，而不采用“秦始皇”，将始皇刻石与二世刻辞合一，字迹不分大小，原因就是《古文苑》从郑文宝摹刻本而来。所以，《古文苑》成书不会在唐代，更不会早于宋太宗淳化四年(993)。

二、从宋代目录学著作看《古文苑》成书年代

宋代目录学著作现今存世较为完备的，只有《崇文总目》、《郡斋读书志》(包括赵希卞《读书附志》)、《遂初堂书目》和《直斋书录解题》几种而已。我们从这几种书目的成书时间和所录书籍中，也可以看出《古文苑》成书年代的某些端倪：

1.《崇文总目》：本书所收为北宋官府所藏昭文、史馆、集贤、秘阁四馆之书，分经、史、子、集四部，总成66卷，于庆历元年(1041)十二月修成。《崇文总目》没有记载《古文苑》。究其原因，我们认为只有一个，即当时可能就不存在《古文苑》这部书。

2.《郡斋读书志》：晁公武(1101-1174?)撰。晁氏是南宋著名藏书家，其《郡斋读书志》所著录图书，据今人孙猛统计，除去重复，实收书1492部。因此，“《郡斋读书志》所著录的图书基本包括了南宋以前我国古代的重要典籍文献，尤以搜罗唐、五代、北宋、南宋初年的书籍较为完备，既可补《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》、《宋史·艺文志》之缺，更为我们考察《郡斋读书志》已著录但今已

^① 都穆：《金薤琳琅》卷二，永谔、纪昀等纂：《文渊阁四库全书》第683册，台北：台湾商务印书馆股份有限公司，2008年，第231页。

不存之书提供了难得的参考。”^①可以肯定的是,如果《古文苑》出现于唐代或北宋,《郡斋读书志》就应该有记载。但事实正好相反,《郡斋读书志》没有记载《古文苑》。然《郡斋读书志》中两条关于孙洙的记载却足以引起我们的重视。《郡斋读书志》卷十九《别集类下》云:

《孙贤良进卷》十卷,右皇朝孙洙字巨源,广陵人。欧阳永叔举洙贤良,上策论五十篇,极论时事。^②

又卷二十:

《杂文章》一卷,右孙巨源得之于秘阁。载宋玉等赋颂五十八篇。景迂生元丰甲子以李公择本校正,后有刘大经、田为、王云、李端、唐君益诸公题跋。^③

这里记载了孙洙的有关作品,对其卷数、来源、内容都有详细的说明。让人不解的是,晁氏连孙洙所编只有一卷的《杂文章》都记录在案,却忽略了与孙洙有关的收录有233篇诗文的《古文苑》九卷本。推其原因,可能有二:一是晁氏没有看到《古文苑》;二是当时可能就不存在《古文苑》。

晁公武出身在一个富有浓厚的文化氛围与学术气息的书香之家,不论从其家世、仕宦经历方面看,还是从他的学术积累、学术成就等方面看,晁公武没有看到《古文苑》这部书的可能性是比较小的。我们或者还可以假设,因为《古文苑》来源不明,晁公武不屑于著录。可我们又不可忽视的另一事实是,《郡斋读书志》的著录方式中很重要的一点就是考订作者。晁氏对每一书的作者都有勘定,如果作者不可考,晁氏则题“未详撰人”、“未详撰者姓氏”、“未知何人撰”、“不题所书人姓氏”、“不记撰人”等等。如果对原题撰人有所怀疑,晁氏则说“题某某撰”。还有一些作品,虽然晁氏没有明确说,但在字里行间也往往隐含着他对这些作品作者的怀疑。

据我们初步统计,《郡斋读书志》所收录1492种图书中,晁公武认为作者不详、不题作者或作者有疑问的书就有225种,占15.1%。这些作品范围广泛,涉及到经、史、子、集四部。这些作品中,有些作品无论从内容还是艺术成就方面看,都没有太大意义,如无论是“然其所书,辞意颇鄙浅”的《青琐高议》,托名“李广”,谈射术只有一卷的《射评要略》,所记“仅百事”的《劝善录拾遗》,还是“记滑稽之说”只有二卷的《悦神集》,或“鄙浅之言”的一卷本《脉诀》等无名氏的作品,晁氏虽然认为皆不足为观,但仍以一个学者的忠实将其一一记载。更让人费解的是,晁氏明知有些书籍是伪书,如张商英(1043-1122)所编《三坟书》,却仍然如实记载:

《三坟书》七卷,右皇朝张商英天觉得之于比阳民家。《坟》皆古文,而《传》乃隶书。所谓“三坟者”,山、气、形也。按《七略》不载《三坟》,《隋志》亦无之,世皆以为天觉伪撰,盖以比李筌《阴符经》云。^④

因此,我们认为晁氏收录书目的一个标准可能就是信实。只要是他所见到的作品,他都尽可能地收录在案,可见,晁公武不可能故意忽视或有意不著录《古文苑》。所以,最大的可能性应该是《古文苑》当时并不存在。这一点,我们可以从《读书附志》、《直斋书录解題》和《遂初堂书目》的记载中得到印证。

3.《读书附志》:赵希卞著。本书仿照晁公武《郡斋读书志》的体例,作者将其家三代所藏之书编成《读书附志》一卷,收书469种,多为晁公武未收之书。《古文苑》见于《读书附志》集部总集类:

右《古文苑》,世传孙巨源于佛寺经龕中得唐人所藏文章一编,莫知谁氏录也,皆史传所不载,《文选》所未取,而间见于诸集及乐府,好事者因以《古文苑》目之。自石鼓文而下,曰赋、曰诗、曰歌、曰曲、曰敕、曰书、曰对、曰颂、曰箴、曰铭、曰赞、曰记、曰碑、曰杂文,皆周、秦、汉人之作

① 郝润华、武秀成:《晁公武陈振孙评传》,南京:南京大学出版社,2006年,第164页。

② 晁公武撰,孙猛校证:《郡斋读书志校证》,上海:上海古籍出版社,1990年,第1009页。

③ 晁公武撰,孙猛校证:《郡斋读书志校证》,上海:上海古籍出版社,1990年,第1057页。

④ 晁公武撰,孙猛校证:《郡斋读书志校证》,上海:上海古籍出版社,1990年,第144页。

也。《容斋随笔》尝引之,然讹舛缪缺,不敢是正。淳熙中韩元吉之记已言之。^①

“淳熙中韩元吉之记”,指淳熙六年(1179)六月,韩元吉《古文苑记》。“《容斋随笔》尝引之”,指宋洪迈(1123—1202)《容斋随笔》之《初笔》卷十二《曹操杀杨修》条中,不仅节引了《古文苑》卷十的两篇文章——《曹公与杨太尉书论刑杨修》和《曹公卞夫人与杨太尉夫人袁氏书》,而且还提到了与此事相关《古文苑》卷十所载的另外两篇文章,即《杨太尉答曹公书》及《杨太尉夫人袁氏答书》。此外,《容斋续笔》卷一《王孙赋》也引用了《古文苑》卷六所载王延寿《王孙赋》“颜状类乎老翁,躯体似乎小儿”句。《容斋初笔》作于南宋孝宗淳熙七年(1180),洪氏时知建宁府(今福建建瓯)。淳熙十一年(1184),洪迈知婺州,于南宋光宗绍熙三年(1192),写成《容斋续笔》。可以肯定,洪迈所引《古文苑》正是韩元吉刊刻本。

《读书附志》刻于淳祐十年(1250),这距韩元吉将《古文苑》重编为九卷已有七十一年,距章樵注释《古文苑》后编为二十一卷也有十八年。赵希卞所记是九卷本。故赵希卞的记载只能说明《古文苑》九卷本在南宋宁宗、理宗时期的流传情况,而不能说明其成书年代。

4.《遂初堂书目》:南宋尤袤(1127—1194)撰。《遂初堂书目》记载有《古文苑》,所记自当在尤氏卒前,即南宋光宗绍熙五年(1194)以前,时距韩元吉重编为九卷只有十五年,故他所记载的应该是韩元吉刊刻本,早于章樵注释《古文苑》近四十年,也是现存最早记载《古文苑》的目录书。只是尤氏没有解题,我们无法进一步研究。

5.《直斋书录解题》:南宋陈振孙(?—1261)撰。本书可考的撰写年代,最晚在淳祐五、六年间(1245—1246),时距韩元吉重编为九卷已有六十余年,距章樵注释本刊刻也有十年,《古文苑》已在世上较为广泛地流传,故陈振孙的记载也只能证明九卷本在南宋宁宗、理宗时期的流传情况,同样不能说明《古文苑》的成书时间。

综上所述,《古文苑》经韩元吉刊刻后,南宋目录类书籍先后都有记载,这充分说明,南宋人虽然认为此书“讹舛缪缺,不敢是正”,但还能认识到此书的文献价值,故加以著录。只有《郡斋读书志》没有记载,原因是晁公武撰写《郡斋读书志》时,《古文苑》可能并不存在。因此,我们有必要再明确一下《郡斋读书志》的成书时间。

绍兴二十年(1150),晁公武知荣州(今四川荣县)。因任所偏僻,闲暇之余,晁公武便将井度(生卒年不详)所赠的1034种图书整理编辑,编成书稿,时在绍兴二十一年(1151)。此事《郡斋读书志原序》和《直斋书录解题》卷八都有记载。在此时成书的《郡斋读书志》没有记载《古文苑》,似乎只能说明,《古文苑》的成书,应该是在晁公武撰写《郡斋读书志》之后,也即绍兴二十一年以后。

三、从南宋其他文献记载看《古文苑》成书年代

除目录书籍外,南宋其他文献也曾记载、引用或论及《古文苑》中所录相关诗文,这种散见于多种史籍中的记载、引用或论及,同样可以为我们考订《古文苑》的成书时间提供某些依据。

前文曾提到洪迈《容斋随笔》曾引《古文苑》文句,我们知道,洪迈《容斋初笔》作于南宋孝宗淳熙七年(1179),《容斋续笔》写成于南宋光宗绍熙三年(1192)。洪迈所引《古文苑》正是韩元吉刊刻本。这不仅说明《古文苑》九卷本在当时已经广泛流传,而且成了士人著书立传、引经据典的一种史料。

彭叔夏(绍熙三年进士)《文苑英华辨证》卷八在辨证《草木》条时,也曾提及《古文苑》卷七所载庾信《枯树赋》,并考释道:

凡草木名,有讹舛及与他本异者。庾信《枯树赋》“松子古度,平仲君迁”,按,左思《吴都赋》“平仲君迁,松梓古度”注:“皆木名,榑榎木出交趾。”《艺文类聚》、《古文苑》并作“君迁”是矣。松

① 晁公武撰,孙猛校证:《郡斋读书志校证》,上海:上海古籍出版社,1990年,第1214页。

梓二木,而《类聚》、《古文苑》并作“松子”,未详,姑阙之。^①

庾信《枯树赋》“若夫松子古度,平仲君迁”句,章樵注曰:“四木名也。古度木,不华而实,子皆从皮中出,大如安石榴,正赤初时可煮食。平仲木,子如瓠形。左太冲《吴都赋》‘木则枫桺、豫章、平仲、君迁、松梓、古度’注,以松、梓为二木,今作松子,盖结实可食者,出南海。”彭叔夏《文苑英华辨证》作于南宋宁宗嘉泰四年(1204),章樵《古文苑》注作于绍定五年(1232)。很显然,彭叔夏所据是韩元吉九卷本。

张湜(生卒年不详)《云谷杂纪》卷三曾论及《古文苑》所录《石鼓文》:

予得唐人所录本,凡四百九十七字。其文皆可读,比他本最为详备,所言大率皆渔猎事。

近时韩公元吉以“左氏言成有岐阳之搜”,又以鼓为成王时物……^②

据《云谷杂记》序言称,是书作于嘉定甲戌(1214)。张湜在文中引用了韩元吉石鼓文是周成王时物的观点,故知所见是经韩元吉编次为九卷本《古文苑》所载《石鼓文》。这也从另外一个侧面说明《古文苑》在当时已经被人们所接受。

此外,王懋(生卒年不详)《野客丛书》也多次引用《古文苑》中字句,如卷五《惠帝讳字》篇引《古文苑》卷三所载枚乘《柳赋》“盈玉缥之清酒”句;卷六《文人递相祖述》篇引用《古文苑》卷四所载扬雄《逐贫赋》;卷九《髯奴事》引用《古文苑》卷十七所载《髯奴词》“离离若缘坡之竹,郁郁若春田之苗”句;《度曲二音》引《古文苑》卷二收录宋玉《笛赋》“度曲羊肠”句等^③。

另外,王应麟(1223—1296)《汉艺文志考证》更是多次引用《古文苑》相关诗文。如卷八《宋玉赋十六篇》,引《古文苑》卷二所录宋玉的相关作品;《贾谊赋七篇》引《古文苑》卷三贾谊《旱云赋》及卷二十一《虞赋》;《枚乘赋九篇》引《古文苑》卷三枚乘《梁王菟园赋》;《刘向赋三十三篇》,引《古文苑》卷二十一刘向《请雨华山赋》;《扬雄赋十二篇》引《古文苑》卷四所载扬雄《太玄赋》、《蜀都赋》和《逐贫赋》。此外,其《玉海》引用《古文苑》中相关诗文更是多达十一次^④。

如《玉海》卷二十九《汉柏梁诗·唐柏梁体诗》和卷一六二《汉柏梁台》,就曾引《古文苑》卷八所载汉武帝作柏梁台作诗事及其诗句;卷一七一《汉琳池桂台》引用《古文苑》卷八所载《昭帝淋池歌》“秋素景兮泛洪波”句;卷八十九《汉金罍玉壶》引《古文苑》卷十七所载黄香《天子冠颂》“咸进酌于金罍”句;卷三十三《汉高祖手敕》提到《古文苑》卷十所载《汉高祖手敕太子》事;卷一四四《汉大阅西园》更是全篇引用《古文苑》九卷本(二十一卷本脱)所载张衡《羽猎赋》。

王应麟提到扬雄时,又三次引用《古文苑》:第一次见于《玉海》卷四十四《汉别国方言》,引《古文苑》卷十所载扬雄事。第二次见于《玉海》卷六十《汉扬雄铭诗》,引《古文苑》卷十所载扬雄事:“雄为郎一岁,作《绣补》、《灵节》、《龙骨》铭诗三章,成帝好之。《方言》铭诗,今亡。或曰,《绣补》,衽褻之类;《灵节》,灵寿杖;《龙骨》,水车也。”第三次见于《玉海》卷一六三《汉石渠阁》,引《古文苑》卷十所载《扬雄答刘歆书》。

《玉海》卷二〇一《辞学指南·编题》曰:“集则《文选》、《文粹》、韩柳文、《文苑英华》、《古文苑》、《皇朝文鉴》,虽无甚题,然可以引用处亦合,编录皆当遍阅搜寻,如前法编类,不可缺略,俟诸书悉已抄过,然后分为门目。”同卷《诵书》条中,王应麟先列出《文选》所载应诵诸文,又于其下列出《古文苑》所收班固《北征颂》、《泗水亭碑铭》,冯衍、傅毅、李尤、蔡邕、王粲诸《铭》,扬雄、胡广《百官箴》,樊毅《修西岳庙记》,邯郸淳《曹娥碑》等文,作为应诵古文。《玉海》卷二〇四辨析“记”体时说:“记,末云谨记,今题云臣谨记。记者,纪事之文也。西山先生曰‘《禹贡》、《武成》、《金縢》、《顾命》,记之’,属似

① 彭叔夏:《文苑英华辨证》卷八,李昉等编:《文苑英华》,北京:中华书局,1966年,第5292页。

② 张湜:《云谷杂纪》卷三,潘仕成辑:《海山仙馆丛书》第五函第九册,清道光咸丰年间刻本。

③ 王懋撰,王文锦点校:《野客丛书》,北京:中华书局,1987年。

④ 王应麟:《玉海》,光绪九年浙江书局重刊本。

之;《文选》止有奏记,而无此体。《古文苑》载《后汉樊毅修西岳庙记》其末有铭,亦碑文之类。”显然,王应麟已经将《古文苑》与《文选》、《唐文粹》、《文苑英华》和《皇朝文鉴》相提并论,视为古代典范总集。

这里,我们必须强调的一点是,即上述洪迈、彭叔夏、张洙、王懋、王应麟等人,均为南宋人,皆以学识渊博名世。他们对《古文苑》的引用,足以说明《古文苑》在当时已经得到广泛的流传和人们的认可,并成为和《文选》一样的文学总集,也成为后人援引的典籍之一。我们知道,宋代是文官社会,是崇古社会,也是一个文化上兼容并包的社会,更是一个怀疑主义学风盛行的时代。如果《古文苑》成书于北宋,当时的文人们是没有理由不予记载的。这种本应该存在记载的缺失而南宋目录学和其他著作多次征引《古文苑》的事实,都使我们有理由相信,其成书应该在南宋时期。

《古文苑》最早见于南宋时期郑樵编纂《通志》的记载,也能佐证我们的这一观点。我们知道,郑樵的《通志》,是在绍兴三十一年(1161),郑樵任枢密院编修官时最终编纂完成的^①,次年郑樵病卒。这足以说明,《古文苑》最晚也应在绍兴三十一年之前被编辑成书的。

综上所述,通过对《古文苑》辑录《石鼓文》的分析,我们首先可以肯定《古文苑》成书不会在唐代,而应在北宋皇祐四年(1052)以后。在此基础上,通过对《古文苑》收录《诅楚文》的内容和版本的考辨,我们又可以进一步得出结论,《古文苑》成书可能在宋室南渡《诅楚文》原拓散落以后。由《秦始皇峰山刻石文》,也可以再次验证此书编成不会在唐代的观点。而通过对宋代目录类著作进行较为详细的分析和研究,我们又可发现,现今存世较为完备的宋代四种目录书中,最早记载《古文苑》的是《遂初堂书目》,时间大致在南宋光宗绍熙五年(1194)以前。此外,后出的《读书附志》和《直斋书录解题》也曾著录《古文苑》,而早出的《崇文总目》和《郡斋读书志》却没有著录。通过勾稽晁公武的家世、仕宦经历、学术积累和学术成就,我们认为晁氏不是有意忽略或不著录《古文苑》,而是在其撰写《郡斋读书志》时,《古文苑》可能并不存在。通过对《郡斋读书志》所收书目和作者进行的统计和考索,又可佐证我们的这一怀疑。《郡斋读书志》成书在绍兴二十一年(1151),故我们认为《古文苑》成书,应该在绍兴二十一年以后。总之,我们查阅了相关史料,明确肯定北宋人的金石、传记、地志、类书、史料、目录等文献资料中没有《古文苑》的任何记载,而南宋中晚期却有至少五位学者多次提到或引用《古文苑》所载相关诗文。南宋郑樵编纂的《通志》,更是最早记载《古文苑》的史籍。我们知道,《通志》最终编成在绍兴三十一年。因此,我们认为《古文苑》最晚也是在绍兴三十一年之前被编辑成书的。

我们的结论是:《古文苑》的成书时间,大致在南宋绍兴二十一年(1151)至绍兴三十一年(1161)之间。

[责任编辑 渭 卿]

^① 参见宋人李心传撰《建炎以来系年要录》卷一七八、卷一七九、卷一九三及宋人刘时举撰《续宋编年资治通鉴》卷六相关记载。

江藩《宋学渊源记》史源考论

戚学民

摘要:江藩的《宋学渊源记》是研究清代理学思想史的重要资料,但是学界对其撰写情况不尽了解,评价不高。《宋学渊源记》系在彭绍升《二林居集》之《儒行述》的基础上增删修改而成。这一发现显示《宋学渊源记》具有丰富的思想史意义,同时说明清代学术有复杂关系和内在逻辑。

关键词:江藩;《宋学渊源记》;彭绍升;《儒行述》

1822年(清道光二年),江藩在广东完成了一部专门记载清代理学人物的著作,命名为《宋学渊源记》,次年刊刻行世。该书是《汉学师承记》的姊妹篇,对后世有较大的影响,是研究清代学术思想史的重要资料之一,但是学界对它评价不高,一般将其当作研究资料使用,有关的专题成果概不多见,既有论文也集矢于对其内容的介绍和评点^①。其实《宋学渊源记》蕴涵着丰厚的学术思想史信息,极富研究价值。其中该书史源问题最为关键,对它的学术论述研究有极为重要的意义,但是尚未有人论及。本文专门研究《宋学渊源记》的史源问题,以揭示其丰厚价值之一斑。

笔者认为,江藩系在彭绍升《儒行述》的基础上编辑成《宋学渊源记》。《宋学渊源记》史源的发现有助于我们深入理解其内容,重新认识其价值,同时显示一个清代理学史叙述的形成过程,揭示清代学术的复杂关系和内在逻辑,提醒我们关注阳明学在清代的真实影响。

一

《宋学渊源记》同其姊妹篇《汉学师承记》一样,都有追摩国史的用心,具有国史的规模。《汉学师承记》是为呼应阮元《儒林传稿》而作,江藩知悉阮元总辑儒林传一事,用具体的成稿向阮元提供建议,因此从编撰总体原则到具体手法,处处模拟国史^②,哀辑多种著述,辑纂成书,学界已经有研究^③。《宋学渊源记》的编撰动机与《汉学师承记》类似,也是模拟国史。前者记载清代理学,内容正好与后者所记清代汉学情况互补,两者共同构成清代学术的某种整体图像,这两者的连带关系是很明确的。《宋学渊源记》和《儒林传稿》的内容也有多方面相似。首先,《宋学渊源记》和《儒林传稿》一样,都记

作者简介:戚学民,清华大学马克思主义学院副教授(北京 100084)。

① 目前有关江藩《宋学渊源记》的研究成果主要有:朱维铮:《“汉学”与反“汉学”——江藩的〈汉学师承记〉、〈宋学渊源记〉和方东树〈汉学商兑〉》,《求索真文明——晚清学术史论》,上海:上海古籍出版社,1995年,第13—43页(该文即氏著《汉学师承记》[外二种]·导言,北京:三联书店,1998年);陈其泰:《〈汉学师承记〉的著述风格和反响》,《社会科学战线》2005年第5期;高明峰:《江藩〈国朝汉学师承记〉、〈国朝宋学渊源记〉述论》,《求索》2005年第2期;马冰:《江藩的〈国朝汉学师承记〉和〈国朝宋学渊源记〉》,《文史知识》1985年第5期。

② 请参阅拙文:《“儒林列传”与“汉学师承”:〈汉学师承记〉的修撰及汉宋之争》,《清华大学学报》(哲学社会科学版)2007年第1期。

③ 漆永祥:《江藩与〈汉学师承记〉研究》,上海:上海古籍出版社,2005年。漆永祥:《〈汉学师承记〉笺释》,上海:上海古籍出版社,2005年。

录了清代理学史的整体面貌。两者收录理学人物的基本范围是基本一致的,即从顺治至乾隆时期。阮元《儒林传稿》记载的理学人士在43人左右,《宋学渊源记》共收录40人,加上被记入《汉学师承记》的黄宗羲、顾炎武和张蒿庵,也有43人,规模略同。两者记载的理学人物有很多相同,特别是重要理学人物,两者都有所收录。具体人物安排,两者都以孙奇逢为启始人物。尽管阮元从政治方面考虑,将受乾隆肯定的顾栋高置于书首,但其后的人物都是以生卒年为序,所以实际上他是以孙奇逢为清代学术人物的开端。而理学方面收录的下限也相近,阮元记载截至彭绍升和汪缙,江藩则截止到彭绍升和程在仁,都在乾隆时期。因此《宋学渊源记》也具有国史的规模。第二,《宋学渊源记》的某些文字模仿了国史的相应文字。该书在卷首有一段长篇文字,记述其缘起,主要内容是对儒学史的全景描述,包含儒学的根本观念和儒学的发展史。虽然该书序言时时表明作者的汉学观念和对理学的批评,但最后还是承认了清代理学人士的实践价值。这部分的文字结构和功能与《汉学师承记》的卷首文字一样,而后者本身就是模拟《国史儒林传序言》的功能。这些情况说明,《宋学渊源记》和《汉学师承记》一样,在基本编纂原则和方法上模拟国史,今天学界视其为清代理学史的总结性著作,是对该书性质的正确认知,也正符合作者的心意。

《宋学渊源记》的史源问题,一向未引起研究者的注意,这除了本书处理的清代理学不甚受学界关注之外,也与《汉学师承记》给人的印象有关。《汉学师承记》集众家之文,辑纂成书,那么其体例相似的姊妹篇《宋学渊源记》采用同样的编纂手法应该是理所当然的。然而,《宋学渊源记》恰恰在这个问题上迷惑了读者,它实际上有成型的著作为参照。根据笔者的考索,江藩的《宋学渊源记》基本来自于彭绍升《二林居集》中的《儒行述》为主的著述。

彭绍升(1740—1796)是清代中期的理学家,居士,字允初,号尺木,又号二林居士,又号知归子。出身长洲理学世家,其高曾祖彭珑,顺治十六年进士。曾祖父彭定求是康熙十五年状元(一甲一名进士),其父为雍正五年状元、乾隆年间兵部尚书彭启丰。彭绍升乾隆二十二年进士及第,例选知县,弃官不就。江藩记载彭绍升“生性纯厚,禀家教,读儒书,谨绳尺”。他早年“慕洛阳贾生之为人,思有以建白,树功名”,“后读先儒书,遂一志于儒言儒行,尤喜陆王之学”^①。长洲彭氏自其高曾祖彭珑之后,“一门鼎贵,为三吴望族”^②。而这个家族的特点就是信奉理学,并好佛、道。彭珑初好佛,又好道家言,到六十余岁才得梁溪高、顾二家书读之,于是潜心儒术,一以主敬律身^③。彭定求虽从乃父受无锡东林高氏之学,学宗朱子,亦曾师从汤斌,故不废阳明之学。“以生平服教最切者,在有明七子,作《高望吟》七章”,纪念陈献章、王阳明、刘宗周等明代儒者^④。彭绍升的《读陆子书》、《读王子书》^⑤、《论语集注疑》、《大学章句疑》、《中庸章句疑》、《孟子集注疑》^⑥、《与韩公复》^⑦、《答宋道原》^⑧、《阳明先生诗卷跋》、《跋阳明先生与徐曰仁手书》^⑨等文章显示,他确实好陆王之学,而他慕东林顾宪成和刘遗民两位东林学者而自号“二林居”的举动显示,他也不废程朱之学^⑩。而他自结识罗有高、薛起凤之后,喜

① 江藩:《彭尺木居士》,江藩著,钟哲点校:《国朝汉学师承记附国朝经师经义目录、国朝宋学渊源记》,北京:中华书局,1983年,第187页。

② 江藩:《彭珑》,江藩著,钟哲点校:《国朝汉学师承记附国朝经师经义目录、国朝宋学渊源记》,第172—173页。

③ 彭绍升:《彭氏家传》,《二林居集》,《续修四库全书》第1461册,上海:上海古籍出版社,2002年,第493页。

④ 彭绍升:《彭氏家传》,《二林居集》,《续修四库全书》第1461册,第493页。

⑤ 彭绍升:《读陆子书》、《读王子书》,《二林居集》,《续修四库全书》第1461册,第311页。

⑥ 彭绍升:《论语章句疑》、《大学章句疑》、《中庸章句疑》、《孟子集注疑》,《二林居集》,《续修四库全书》第1461册,第313—316页。

⑦ 彭绍升:《答韩公复》,《二林居集》,《续修四库全书》第1461册,第325页。

⑧ 彭绍升:《答宋道原》,《二林居集》,《续修四库全书》第1461册,第325页。

⑨ 彭绍升:《阳明先生诗卷跋》、《跋阳明先生与徐曰仁手书》,《二林居集》,《续修四库全书》第1461册,第366页。

⑩ 彭绍升:《二林居说》,《二林居集》,《续修四库全书》第1461册,第325页。

言佛法,有离世之志^①。乾隆四十九年(1784)乃父去世后,彭绍升入深山习静,参究向上第一义,自云:“当沉舟破釜,血战一番,埽尽群魔,以还天明。”作《蓼语》,示诸子^②。后还家居,1796年,彭绍升去世。

彭绍升的主要著作有《二林居集》二十四卷、《测海集》六卷、《一行居集》八卷、《观河集》四卷、《居士传》五十六卷、《念佛警策》、《无量寿经起信论》、《观无量寿佛经约论》、《阿弥陀经约论》等等。其有关儒家的著述主要集中于《二林居集》二十四卷,其中第十二卷至二十四卷有意识地记载了清代儒学人物的事迹,在清代学术史、史学史上有相当的意义,此处稍加介绍。《二林居集》第十二卷至十八卷,为魏象枢、李之方、汤斌、熊赐履、徐元文、于成龙、李光地、陆陇其、赵申乔、蒋伊、张伯行、陈鹏年、杨明时、孙嘉淦、沈起元、雷铨等十六人撰写了较为详细的事状。第十九卷是《儒行述》,记载了沈国模、孙奇逢等三十七位学者的事迹。第二十、二十一卷是《良吏述》,记述了骆钟麟、施闰章、宋必达、赵吉士等良吏。第二十二卷记述了薛起凤、陆丙嘉、吴燮、王越珊、罗有高、彭绩、沈执中、汪缙、先妣宋夫人。第二十三卷是彭氏家传,彭绍升记述了定居苏州以来自家先祖至乃父的事迹,然后有徐孝子炯、张焯、陈黄中、曹起凤、黄氏(农)家传。第二十四卷为多位贞女列传。从卷次的安排和作者的提示看,彭绍升有意为朝廷儒学大员、在野儒生、循吏、其本人至交、作者家族立传,以期在将来某一时候可备采择。比如,彭氏在卷十八之后撰有《书诸名公事状传后》二则,自陈本意:

事状之作,将以上太常史馆,为易名记注之本,大都出自门生故吏,如韩退之之状董、李习之之状韩是也……予于本朝诸名公读其书,考其行事,辄私心向往,第寻览往时记载之文,或略而不具本末,或烦芜而寡体要,心尝病焉。探索余闲,窃取李氏朱氏之意,成事状十六篇,庶几习之所谓指事事实,不饰虚言者,传之异时,征故献者当有取焉。

文献不足,虽善无征。予之状诸公也,征诸文者,则有奏议书牍策论之篇,皆当日施诸朝廷达于伦物者,不可以伪为也。征诸文献者,则有诸公朋旧门生子姓之属,其所撰碑志行述,闻见既凿,情实难淆,以视夫道路之风闻,稗官之勦说,不既远乎?往在京师,得望溪方氏未刻稿书,康熙间诸公逸事凡数篇,其叙汤文正陈恪勤得谤之由,及李文贞奏对数事,皆荐绅闻未及闻者,今状中所采是也。而家仲兄与修国史,记忆所及,予因得参考异同,折中一是,虽言之无文,亦庶几无所苟而已矣。至所引诸书各条目,略仿朱子《伊川年谱》之例,自余诸公,亦有名节在天壤,功烈震一世,而其书不传,其迹散佚无可考,其仅见于八旗直省诸通志者,非博稽金匱石室之藏,未易周知其颠末也,疑者阙之,以俟后之君子。^③

彭绍升在诸当朝大儒之后,接着记载了诸多在野的儒士。这就是卷十九的《儒行述》,彭氏述缘起为:“儒之道,明三纲五常,经纬万事,饬其丛淆,使罔不顺理,洋洋乎天地之际。逮后稍陵迟求言议之工,务实者少,门户分,是非起,儒益难言矣。子言之,汝为君子儒,无为小人儒。噫,可不慎哉!作《儒行述》。”^④而在本卷之末,彭绍升议论道:“予观近世诸先生论学书,其间是非离合,盖难言之。然考其出处之际,作止进退之间,其冥符乎道者多矣,于是比次诸先生行事,择其言之醇者著于篇,至我高大父曾大父闾修力学,希迹东林,其生平行事别有述,俟论定于后之君子焉。”^⑤从中可以看出,彭绍升后面专门安排彭氏家传,正是希望借为诸儒生修传的机会,为自己的先祖立传并使他们可以厕身清代大儒之列。

《良吏述》卷首彭绍升说:“予少读《汉书》,至文翁朱邑之事,心慕之。既长,往来燕齐吴越之间,

① 江藩:《彭尺木居士》,江藩著,钟哲点校:《国朝汉学师承记附国朝经师经义目录、国朝宋学渊源记》,第187页。胡艳杰:《彭绍升佛学思想探微》,《苏州大学学报》(哲学社会科学版)2006年第3期。

② 江藩:《彭尺木居士》,江藩著,钟哲点校:《国朝汉学师承记附国朝经师经义目录、国朝宋学渊源记》,第189页。

③ 彭绍升:《二林居集》,《续修四库全书》第1461册,第445页。

④ 彭绍升:《二林居集》,《续修四库全书》第1461册,第452页。

⑤ 彭绍升:《二林居集》,《续修四库全书》第1461册,第465页。

与其父老游,问民生所疾苦,慨然以康济为己任。已而停车沂泗之滨,寻颜生之故迹,览曾氏之遗风,遂浩然归,不复出。居闲既久,触事兴怀,考旧闻,作《良吏述》。夫子虽无所效于世,使诸公所施設不混于人心,其亦不异予之亲见之也。有闻诸公之风而兴者焉,其亦不异于予之自效之也。诗曰:恺悌君子,民之父母。呜呼,岂不难哉!”^①

值得注意的是,彭绍升的仲兄即在北京国史馆,多年预修国史,娴熟掌故。而彭氏自撰的这些事状、述等等都以辑纂的方式成文,即从前人文集中截取成句,加以拼接,连属成文。这正是史馆的惯例,后来阮元总辑儒林传,即采用此法。从编辑办法上看,也可以看出彭氏有模拟修撰国史的心意。

彭绍升的记载颇得史法,他能广泛搜集利用材料,比如获取和采用方苞的未刊稿的记载来记录有关李光地等人的言行,而且除了文字材料之外,还采访当地父老,获取口述资料,颇有太史公的作风,因此有关大臣的事状记载颇为详实。而他从人物别集中辑录而成的《儒行述》也简明扼要。所以,彭氏的记述很有水平(有关专门研究当另文进行),产生良好的影响就顺理成章了。《二林居集》嘉庆四年刊行后不久,其中的《儒行述》和《良吏述》即被其他丛书如《昭代丛书》采择单行。阮元后来编纂《儒林传稿》,其中也利用了《二林居集》中各事状、行述的记载(笔者对此另有论述)。这些例子可以佐证彭绍升的记载的影响。而这方面最典型的例子,就是本文将要论述的,眼界甚高而又严守汉宋门户的江藩,编纂《宋学渊源记》时就基本依据《二林居集》的记述。

二

有多条确切证据表明,江藩《宋学渊源记》是在《二林居集》的有关记载基础上写成的。

首先,江藩了解彭绍升其人及其著作。他曾经在《宋学渊源记》的卷首语中,提到“藩为是记,实本师说”,似乎已经交代本书记载有所本。然而他又有意含糊其词,前面这句话是跟在一大段话后,“藩少长吴门,习闻硕德耆彦谈论,壮游四方,好搜辑遗闻逸事,词章家往往笑以为迂。近今汉学昌明,遍于寰宇,有一知半解者,无不痛诋宋学。然本朝为汉学者,始于元和惠氏,红豆山房半农人手书楹帖云:六经尊服、郑、百行法程朱,不以为非,且以为法,为汉学者背其师承何哉?藩为是记,实本师说”。^②联系上下文,此处江藩所谓的“师”应是主汉学者,加上江氏本人又持汉学立场,前面著有《汉学师承记》,所以一般都将此话理解为江藩为他记录清代宋学人物的行为辩护。

江藩此话其实说明他对彭绍升著作的熟悉。彭氏是江藩本师汪缙的好友,属于江藩的长辈,和他有直接的往来。江藩《宋学渊源记》中《彭尺木居士记》,也记录了彭氏和自己的谈话,又评述彭氏的《大学章句疑》的论点,并大段引述《读古本大学》的文字^③,可见他对《二林居集》也很熟悉。更重要的,传文中不仅提及彭氏的有关记述,而且还给予很高的评价:“(彭绍升)熟于本朝掌故,所著《名臣事状》、《良吏述》、《儒行述》,信而有征,卓然可传于后世。”^④

其次,在江藩了解彭绍升其人其书的同时。《宋学渊源记》中记载的人物名单和《二林居集》之《儒行述》的传主名单高度重合,一些不同者也可以在《二林居集》的其他地方找到相应的记载。《儒行述》按照以下的顺序记载了37位儒士:“沈国模、管宗圣、史孝咸、史孝复、王朝式、韩孔当、邵曾可、孙奇逢、刁包、李颀、张履祥、朱用纯、顾炎武、谢文游、刘原禄、徐枋、刘灼、汪灏、应劬谦、沈昀、耿介、张沐、窦克勤、潘恬如、吴慎、汪燧、施璜、张夏、高愈、顾培、钱民、劳史、朱泽澐、向璿、邓元昌、姜国霖、阎循观”。

① 彭绍升:《良吏述》,《二林居集》,《续修四库全书》第1461册,第465页。

② 江藩著,钟哲点校:《国朝汉学师承记附国朝经师经义目录、国朝宋学渊源记》,第154页。

③ 江藩著,钟哲点校:《国朝汉学师承记附国朝经师经义目录、国朝宋学渊源记》,第187-188页。

④ 江藩著,钟哲点校:《国朝汉学师承记附国朝经师经义目录、国朝宋学渊源记》,第187页。

江藩《宋学渊源记》收录的理学人物有40人,名单是:(卷上)孙奇逢,刁包,李中孚(即李颀,附王心敬),李因笃,孙若群,张沐,窦克勤(耿介),刘原禄,姜国霖,阎循观(韩梦周),孙景烈;(卷下)刘灼,韩孔当,邵曾可,张履祥,朱用纯,沈昀,谢文游,应搢谦,吴慎,施璜,张夏,彭珑,高愈,顾培,钱民,劳史,朱泽沄,向璿,黄商衡,任德成,邓元昌;(附记)沈国模,史孝咸,王朝式,薛起凤,罗有高,汪缙,彭绍升,程在仁。

两个名单对照,相同者有32人(只算单立正传的人数,附传人物不计),重合度已经达到江藩名单的80%,而剩下的不同人物中,《汉学师承记》的人物大多可以在《二林居集》找到相关记载,如黄商衡、任德成、韩梦周、薛起凤、罗有高、汪缙。加上这些人之后,《宋学渊源记》和《二林居集》中有记载的人物的重合的有36人,达到了《宋学渊源记》名单总数的90%!考虑到《二林居集》《儒行述》的撰写早于《宋学渊源记》,而且江藩事先阅读过《儒行述》并且有较高的评价,两者立传人选名单的相似颇能说明后者受到了前者的影响。

第三,江藩《宋学渊源记》和《二林居集》的诸多同名传记文字相似或者高度相似。《宋学渊源记》所记人物不仅跟《二林居集》中的《儒行述》等著作在名单上重合度高,而且记载同名传主的文字很多相似。

《宋学渊源记》中薛起凤、罗有高、汪缙、彭珑、黄商衡、任德成、韩梦周(附传人物)七人的记载本于《二林居集》是确切无疑的。彭绍升为他们亲自撰文记述并收在《二林居集》中,因为他们大多是无名之辈,他们的事迹全靠彭绍升记录留存。其中薛起凤、罗有高、汪缙三位都是彭绍升的好友,彭氏为他们分别撰写了详细的“述”,收在《二林居集》第二十二卷中^①;彭珑是彭绍升之高曾祖,其事迹见于《二林居集》卷二十三《彭氏家传》^②;黄商衡,其事迹见于同书卷二十三彭绍升撰《黄氏家传》^③。彭绍升曾为任德成撰写墓志铭,为韩梦周之兄韩长儒、韩梦周之友阎循观写墓表^④。他们都与彭绍升有交往,或者有不同的关系,彭氏的记录是记载中较早又直接有关的。《宋学渊源记》的有关记述均较彭氏文简略而内容相似,其源出彭氏是毫无疑问的,而且江藩在《韩梦周传》中明确提及彭绍升的记载^⑤。从这些信息来看,《宋学渊源记》参照过《二林居集》是无疑的。

经过比照,《宋学渊源记》和《二林居集》36位同名传主中其他29人的文字是相似的(沈国模、史孝咸、王朝式、刘灼、韩孔当、邵曾可、张履祥、朱用纯、沈昀、谢文游、应搢谦、吴慎、施璜、张夏、高愈、顾培、钱民、劳史、朱泽沄、向璿、邓元昌、刁包、李中孚[即李颀]、张沐、窦克勤、耿介、刘原禄、姜国霖、阎循观)。这29人是《儒行述》的主体部分,《宋学渊源记》恰好又为这些人立传而其文字又同于《儒行述》,这期间透露的消息意味深长。

《宋学渊源记》和《儒林述》同名传记具体的相似情况可以说明两者文字之间的联系。比如姜国霖、阎循观的记载。姜国霖、阎循观是清代康乾时期的著名学者,《宋学渊源记》为其立传,显然说明江藩的学术眼光,而江文实际上受到了彭绍升的影响。《儒行述》称:

姜云一,名国霖,山东潍县人。少有至性,父游京师疾病,云一往省则已殁。无钱市棺,以敝衣一称裹父尸,身负之,乞食而还。族党为醵金以葬。母善怒,怒则致疾。云一百计解之。一日,怒甚,云一跪膝前,作小儿嬉戏状,持母手扞其面,母笑而罢,自是不复怒。云一时年五十矣。

① 彭绍升:《薛家三述》,《二林居集》,《续修四库全书》第1461册,第482页。《罗台山述》,《二林居集》,第484—486页。《汪大绅述》,《二林居集》,第488—489页。

② 彭绍升:《彭氏家传》,《二林居集》,《续修四库全书》第1461册,第491—492页。

③ 彭绍升:《黄氏家传》,《二林居集》,《续修四库全书》第1461册,第499—501页。

④ 彭绍升:《恩授修职郎府学生任君墓志铭》,《二林居集》,《续修四库全书》第1461册,第386页。《阎怀庭墓表》,《二林居集》,《续修四库全书》第1461册,第383—384页。

⑤ “循观之友有韩梦周者,字公复,潍县人,乾隆二十二年进士。其学以存养、省察、致知三者为人德之资,躬行士也。后为莱安县,有政声,长洲彭进士绍升称其治莱如元鲁山。”江藩著,钟哲点校:《国朝汉学师承记附国朝经师经目目录、国朝宋学渊源记》,第163页。

师事昌乐周士宏。士宏有高致,尝与云一至莒,乐其山川,家焉。死而葬,云一筑室其侧,年饥,率二日一食。莒人恐其饿死,闻于官而遗之粟。居常肃衣冠,谨言语,遇人必忠敬。人或非毁之,至面诮,夷然不为动。昌乐阎怀庭问云一喜读何书,曰:《论语》,终身味之不尽也。其自述生平学力,年四十始能不以贫富撙其心,五十始能不以死生动其心。怀庭为《姜先生言行记》如此云。《阎怀庭集》。^①

《宋学渊源记》的同名传记则是:

姜国霖,字云一,潍县人。生有至性,父客燕中感病,国霖往省,跣足千里,至则父已殁。无钱市棺,以衣裹尸负之行,乞食归里。泣告族党曰:父死不能敛,又不能葬,欲以身殉,又有老母在,长者何以教我?人怜其孝,为捐金以葬。母善怒,一日怒甚,国霖作小儿嬉戏状,持母手披其面,母大笑,自是不复怒。时年五十矣。师事昌乐周士宏,尝与云一至莒,乐其山川,遂移家昌乐,死而葬焉。国霖筑室墓侧,安贫守素,不求于人。值歉岁,三旬九食,莒人恐其饿死,闻于官而周之粟,亦弗却也。昌乐阎循观问国霖喜读何书,曰:《论语》,终身味之不尽也。予年四十始能不以贫富撙其心,五十始能不以死生动其心。其自述如此。^②

从引文来看,《儒行述》编撰手法模拟国史,辑纂成文,文末给出材料出处,如《姜国霖传》来自阎循观的记载,而《阎循观传》分别取自阎循观本人、李文藻和友人韩梦周的记载。这样便于后继者核查或修改,增强了记载的客观性和可靠性。内容方面,彭绍升基本根据阎循观《姜云一先生言行记》^③的记载稍加变易而成,记载了姜国霖孝亲(葬父、孝母)、尊师、待人、师徒论学这五件事。而江文记载也同为此五事,文字方面则与彭文稍有差异。有的无关大局,如对传主,彭绍升习惯称字号,后列名,这正是理学人士的作风。《宋学渊源记》则先名后字号,这一改动更符合正史的惯例。主要差别在记述同一内容时,江文较彭文更简洁,而两者记述的细节则几乎相同,两文对照,更显示出两者的继承关系。比如姜国霖孝母事,阎循观的原文是:“母性慈多怒,怒则致疾。先生百计解之。一日怒甚,先生跪膝前,作小儿嬉戏状,强母手掌其面,母笑而罢,自是不复怒。先生时年五十云。”彭绍升记载为:“母善怒,怒则致疾。云一百计解之,一日怒甚,云一跪膝前,作小儿嬉戏状,持母手扞其面,母笑而罢,自是不复怒。云一时年五十矣”。江文则为“母善怒,一日怒甚,国霖作小儿嬉戏状,持母手披其面,母大笑,自是不复怒。时年五十矣”。彭文与江文的相似度非常高,而江文从彭文删改的迹象非常明显。

又比如彭氏记姜、阎师徒问答一事为:“昌乐阎怀庭问云一喜读何书,曰:《论语》终身味之不尽也。其自述生平学力,年四十始能不以贫富撙其心,五十始能不以死生动其心。怀庭为《姜先生言行记》如此云”。江文则为“昌乐阎循观问国霖喜读何书,曰:《论语》终身味之不尽也。予年四十始能不以贫富撙其心,五十始能不以死生动其心。其自述如此。”考虑到彭氏并非自撰,而是从前人文章中截取有关文字连属成文,而江藩记载和彭文在很多细节方面反而一致,而仅有部分词句的异同,更加凸显了两者的继承关系。

《宋学渊源记》将姜国霖、阎循观合传,这种安排与《儒行述》一致^④,也可见两者的继承关系。姜、

① 彭绍升:《二林居集》,《续修四库全书》第1461册,第464页。

② 江藩:《彭琬》,江藩著,钟哲点校:《国朝汉学师承记附国朝经师经义目录、国朝宋学渊源记》,第162-163页。

③ 阎循观原文为:“姜云一先生,名国霖,潍县孙家庄人。家贫,父游京师,疾病,云一往省,至则已殁,卒无钱市棺,以敝衣一称裹其尸,身负之还。族党哀之,为殓费以葬。是行也,往返二千里,携钱三百,常乞食于道,见者泣下。母性慈多怒,怒则致疾。先生百计解之。一日怒甚,先生跪膝前,作小儿嬉戏状,强母手掌其面,母笑而罢,自是不复怒。先生时年五十云。师事昌乐周士宏,士宏有高致,尝与先生至莒,乐其山川而家焉,死葬其地。先生筑室于侧,年饥,率二日得一食。居常肃衣冠,谨言语,遇人必忠敬。予尝过其书庐,见题座右云:此心不可有呼吸之放。予问先生喜读何书,曰:只《论语》终身味之不尽也。尝自述生平为学得力,四十始能不以贫富撙其心,五十始能不以死生动其心。先生与予为妻族诸子,予称之必曰先生云。”阎循观:《姜云一先生言行记》,《西涧草堂集》卷二,四库全书存目丛书编辑委员会编:《四库全书存目丛书》集部第282册,济南:齐鲁书社,1997年,第300页。

④ 彭绍升:《儒行述》,《二林居集》,《续修四库全书》第1461册,第464-465页。

阎两人师徒关系虽然是客观的,但是彭绍升为两人立传正显出他的眼光,从时间上说,将姜、阎两人同时收入儒林传性质的记载,彭氏应该是第一家。《宋学渊源记》中姜、阎师徒变为合传,阎作为附传相从。这显然是江藩采纳了彭的意见,并在此基础上作的合理安排。

有关清代东林学派代表人物高愈的记载是另外一个例子。彭绍升《儒行述》的文字是:

高紫超,名愈,江南无锡人,忠宪公之兄孙也。十岁,读忠宪遗书,即有向学之志。既壮,补诸生。平居不事帖括,日诵遗经及先儒语,谨言行,严取舍之辨。尝曰:“士求自立,须自不忘沟壑始。”事亲孝,父晋侯嗜酒,食必具酒肉。出就人饮,必遣童往候,而已屏立道左,俟与主人别,则趋而掖以归,以为常。先后居父母丧,不内寝,不饮酒食肉。有两兄,皆前歿。抚其孤男女,为之昏嫁。初有田数十亩,所入钱辄随手尽。晚年遂大困,尝啜粥七日矣,方挈其子登城上眺望,充然乐也。仪封张清恪为巡抚,檄有司延紫超主东林讲会,紫超以病疾不行。有司馈之人蔑,不受。平居体安气和,虽子弟未尝诃噍。终日凝坐,不欠伸。当盛暑不裸跣。与人食,不越簋下箸。有忿争者,至紫超前,辄愧悔。时县中人好以道学相诋讟,独于紫超,金曰君子君子云。年七十八,卒。尝注《周礼》及《朱子小学》。乾隆中,督学尹公以小学取士,颁行其书。《东林书院志》。^①

《宋学渊源记》的记载为:

高愈,字紫芝,无锡人,忠宪公之兄孙也。十岁,读忠宪遗书,即有向学之志。后补弟子员。不事帖括,日诵经史,谨言行,严取舍。尝曰:士求自立,须自不忘沟壑始。事亲孝。父晋侯嗜酒,每食,必具酒肉。出就人饮,必遣童往候,已立道左,俟父出,趋而扶掖归。先后居父母丧,不内寝,不饮酒食肉。有两兄,皆歿。抚其子女为之昏嫁。家有田数十顷,性好施予,所入钱谷,随手辄尽。晚年坐是大困,尝啜粥七日,尚挈其子登城远眺。可谓贫而乐矣。张清恪抚吴日,檄有司延主东林讲习,以病疾辞。有司馈以楸皮,不受。平居和易近人,以巽语道子弟,不加诃斥。终日静坐,不欠伸。当暑不裸跣。与人食,不越簋下箸。里人有忿争者,至愈前,辄愧悔而去。时县中讲学者,好以道学相攻击,独于愈,皆曰君子人也。著有《周礼》、《朱子小学注》。乾隆中,督学尹会一以小学注颁行学官,使诸生习之。

彭绍升的文章本于《东林书院志》卷十二所收顾栋高的《高紫超先生传》^②,但是相对于原文,作了较多的删减改易。在父母丧部分,彭氏删去了很多文字。而“尝曰:‘士求自立,须自不忘沟壑始’”一句,顾栋高原文为“尝举孟子不忘在沟壑为训,谓贫士自立,必从此始。故其生平,自少至老,守其不易色”^③,而且这句话的位置本来在传记之末,彭绍升将其提至文章前面。总之,彭绍升对顾栋高的《高紫超先生传》进行了相当程度的删改,其《儒行述》中有关高愈的记载是再创造的作品。如果江藩没有参照彭绍升的文字,独立取有关高愈的记载进行编撰,应该和彭文有相当程度的差异。可是,《宋学渊源记》中高愈传呈现的面貌基本和彭文一样,而且文中对前引高愈“论孟子不忘在沟壑”几句话的改写也和彭文一样,进而改动其在文章中的相对位置也和彭文一样!如果是闭门造车,绝无凭借,整篇文章都相似的“巧合”是无论如何不会出现的。

钱民的记载是第三个例证。《宋学渊源记》卷下有钱民的传^④,彭绍升《儒行述》也记载了其入^⑤,而其基本依据是钱大昕《潜研堂文集》中的《钱处士行状》^⑥。而对比三篇文章,可以看出,江藩的文字

① 彭绍升:《儒行述》,《二林居集》,《续修四库全书》第1461册,上海:上海古籍出版社,2002年,第461页。

② 顾栋高:《高紫超先生传》,《东林书院志》,续修四库全书编辑委员会编:《续修四库全书》第721册,上海:上海古籍出版社,1995年,第209页。

③ 顾栋高:《高紫超先生传》,《东林书院志》,续修四库全书编辑委员会编:《续修四库全书》第721册,第209页。

④ 江藩著,钟哲点校:《国朝汉学师承记附国朝经师经义目录、国朝宋学渊源记》,第174—175页。

⑤ 彭绍升:《儒行述》,《二林居集》,《续修四库全书》第1461册,第461—462页。

⑥ 钱大昕:《钱处士行状》,《研经室集》,陈文和主编:《嘉定钱大昕全集》,南京:江苏古籍出版社,1997年,第823—824页。

与彭绍升的更加接近。比如关于钱民的学术转变,《儒行述》有这样一段记载:“(钱民)闻青浦有孔子衣冠墓,斋戒往祷,愿为圣人之徒。其夕梦一丈夫引而告之曰:道之不明,由后儒之说乱之也,子欲为学,屏去汉以后书其可。既归,始取四子书读之,时年已三十矣。”^①《宋学渊源记》的有关文字基本相同。“(钱民)闻青浦有孔子衣冠墓,斋戒往祭,愿为圣人之徒。其夕梦一伟丈夫告之曰:道之不明,由后儒之说乱之也,子欲为学,屏去汉以后书其可矣。既归,始取四子书读之。”^②而钱大昕文的原话是:“(钱民)闻青浦有孔子衣冠墓,斋戒往谒,愿为圣人之徒。其夕梦有告己者曰:谢绝汉以来诸儒论说,乃可为学。自是始读四书正文,年已三十矣。”^③在这个例子中,彭绍升改写了钱大昕的文字,将钱民所梦的“告己者”改为“丈夫”,而告诉他的话也由“谢绝汉以来诸儒论说,乃可为学”,变成“道之不明,由后儒之说乱之也,子欲为学,屏去汉以后书其可”。而江藩这两个地方的文字显然都来自彭绍升而非直接根据钱大昕。钱大昕是江藩非常敬重的前辈汉学家,而且江藩对《潜研堂集》也很熟悉,他编撰的《汉学师承记》多个传记都取材于钱氏的记载。如果江藩真的独自从《钱处士行状》中归纳总结,应该不会出现这样的情况,所以结论只能是,《宋学渊源记》基本参照的是彭绍升的文字而非其他更加原始的记载。

而且,《宋学渊源记》和《儒行述》同名传主的文字相似情形,并不仅出现在这两三个传记上,前列二十九人基本都是如此。关于全部文本的对照,笔者将另文进行。此处限于篇幅,仅列出文章的页码,请读者自行参照^④。我们从这些情况能够推断:彭绍升《二林居集》中的《儒行述》和其他几个事状、家传、墓志是江藩撰写《宋学渊源记》的基本依据。

《宋学渊源记》尽管基本参照了彭绍升的文字,但是也并非全盘照抄,江藩对全书结构、人选和文字都进行了一些调整,而这些调整既反映了江藩本人的思想,反过来也佐证江氏参照了彭文的事实。在结构上,《儒行述》顾及了学派师承的因素,记载了姚江学派,东林学派等学派传承情况,同时也记录了一些和自己有交往和较熟悉的学人,比如姜国霖、阎循观师徒。彭绍升记载的学人既有南方也有北方,但是他似乎并无学分南北的意见。江藩《宋学渊源记》则将这些学者按照地域分为北方学者和南方学者,另外再单独列一卷附记,在南北学者内部仍照顾到学派的脉络,以此重新排列学者的次序,且不论这样的做法在学理上是否成立,至少在系统方面似乎较彭氏的《儒行述》更胜一筹,也使得《宋学渊源记》在外表上和《儒行述》有了很大的差别。当然,他这样做,也可能是受到了已经刊行的阮元《儒林传稿》的影响,后者就以孙奇逢、李颐和黄宗羲为清初南北学者的代表,似乎有学分南北的意见。

结构调整的同时,我们看到江藩对彭绍升记载的人物有所去取。就《儒行述》的人选而言,江藩删去的有:顾炎武、徐枋、汪沔、潘恬如、汪燧等五人。而彭绍升曾经介绍较多的管宗圣、史孝复,江藩仅仅用一两句话带过^⑤。顾炎武因为算作汉学人物已经写入《汉学师承记》,所以被删除是可以理解的,其他几位可能不为江藩认可,或有其他理由,尚有待研究。在《儒行述》的基础上,江藩也新加入几位人选,李因笃、孙若群、孙景烈三人即是完全新增的。薛起凤、罗有高、汪缙、彭绍升、程在仁五位,前面四位是江藩的前辈,薛起凤和汪缙曾是江藩的老师,彭绍升是《二林居集》和《儒行述》的作者,罗有高是薛起凤、汪缙、彭绍升的好友,程在仁则是汪缙的学生,算是江藩的同学,增加这些人的理由至少可作如是观。孙若群、孙景烈的加入与前面被删除的徐枋、汪沔、潘恬如、汪燧一样,都有待继续研究。李因笃这样一个重要的学者的增加,可以归功于江藩的学术眼光,但是,阮元的《儒林传

① 彭绍升:《儒行述》,《二林居集》,《续修四库全书》第1461册,第461—462页。

② 江藩著,钟哲点校:《国朝汉学师承记附国朝经师经义目录、国朝宋学渊源记》,第174页。

③ 钱大昕:《钱处士行状》,《研经室集》,陈文和主编:《嘉定钱大昕全集》,第823页。

④ 两者的篇幅都不大,对勘较为容易。彭绍升:《儒行述》,《二林居集》,《续修四库全书》第1461册,第452—465页。江藩著,钟哲点校:《国朝汉学师承记附国朝经师经义目录、国朝宋学渊源记》,第153—190页。

⑤ 江藩著,钟哲点校:《国朝汉学师承记附国朝经师经义目录、国朝宋学渊源记》,第181页。

稿》中也为李因笃立了传,称其与李颀、李念慈称关中三李^①,江藩的动作是否有呼应阮元的意图,也是有待研究的问题。

从文字角度来说,《宋学渊源记》的记载较之彭绍升文变动更多。姑且不论新增和剔除的人物,《宋学渊源记》所根据的《儒行述》的每个传记的文字都有程度不等的增删、改动,其中孙奇逢的记载较彭文增加较多。而彭绍升曾经记述而又在《儒行述》之外的学者如任德成、黄商衡等,则基本截取彭氏原文而来。更多的异文校勘请俟笔者另文研究。

上述的变动自有学术意义,但它们属于另外一个议题。就本文所关注的问题而论,它们不会动摇《宋学渊源记》基本参照《二林居集》的判断,反而是江藩曾借鉴彭文的佐证,因为只有对照彭绍升的记载,才能明了《宋学渊源记》各个传记的撰著情况。

三

如果江藩《宋学渊源记》确实依据彭绍升及其《二林居集》写成,那么它将给有关的研究以积极的影响,笔者试提出三点看法,供学界参考。

第一,这有助于推进对《宋学渊源记》的研究,对其思想价值的认知要重新进行。以往我们对《宋学渊源记》的撰著情况了解不多,对其评价也不高。现在随着其参照文本《二林居集》的发现,以往的认识显出了局限。可以看出,《宋学渊源记》不仅是江藩个人的作品,还汇聚了以往研究不多的彭绍升乃至其他人的学术见解,所以它承载着非常丰富的学术信息。这对于我们深入了解本书将有很大的帮助。本文略举两例,一是《宋学渊源记》收录清代理学家以空间分布分卷,有研究者注意到,该书的传主中南人倍于北人,有扬南抑北之意。对于江藩扬南抑北的用意的解释是排斥桐城派^②。这样的解释自有一定道理,江藩对桐城派自有歧见。但是结合《二林居集》,对此现象我们还可以有另外的理解。因为彭绍升是苏州人,他对南方学者的了解自然较北方学者熟悉,所以其《儒行述》所记载学者名单,南方人远超过北方人。《宋学渊源记》基本依据《二林居集》而加以简化,所以这个缺点也是继承后者而来,不能全部归罪江藩。二是以往学界常批评《宋学渊源记》持门户之见,缺漏较多,不成系统。现在有《二林居集》这一参照物,我们认为,这些缺点也不能全部归咎于江藩个人。彭绍升对清代学术史的整理本身有很多缺失,至少作为阳明学者,彭氏撰写清代理学史,记录了很多阳明学人物,其中浙江的阳明学传人(如姚江书院派学者)都被载入,可是作为阳明学重要的传人黄宗羲及其传人,一个都没有记载。这就非常奇怪,个中缘由需要进一步的研究。除此而外彭绍升遗漏的南北理学家还有很多。江藩采用了彭绍升的现成记载,在其基础之上加以增删修改,建立了一套清代理学的叙述,对有关人物的遗漏缺失也是相当程度继承了彭氏。此两例说明《宋学渊源记》一向受到批评的人物的遗漏缺失,地域上的扬南抑北不能完全归诸江藩,其文本依据《二林居集》也难辞其咎。

相反,江氏取材《二林居集》倒表明了对理学人士的某种尊重,也体现某种客观精神。清代学者对于史学著作的客观性的认识和今日我们的见解有所不同。就清代国史馆撰写传记的情形而言,一个不成文的规定就是必须全取他人著述辑纂成文,才是客观。如果全部是自己所写就是私著。江藩的《宋学渊源记》尽管是私著,但也全取他人著述。这和其姊妹篇《汉学师承记》一样,是模拟国史的写法^③。所以《宋学渊源记》本于《二林居集》并非作者之错,而是传统史著的某种“言公”的客观精神。而且江藩所论述的清代理学史也自有其价值,这一点仍有待于学界的关注和客观全面的研究。当

① 阮元:《儒林传稿》,《续修四库全书》第537册,上海:上海古籍出版社,1995年,第625—626页。

② 朱维铮:《“汉学”与反“汉学”——江藩的〈汉学师承记〉、〈宋学渊源记〉和方东树〈汉学商兑〉》,《求索真文明——晚清学术史论》,第15、16页。

③ 参阅拙文《“儒林列传”和“汉学师承”——〈汉学师承记〉的撰著与汉宋之争》,《清华大学学报》(哲社版)2007年第1期。

然,毋庸讳言,江藩及其《宋学渊源记》也确实有缺点,其缺点首先在选择的底本不一定恰当,彭绍升的学术见解未必高明,其著作未必是清代理学史的合适的底本。不过,这个问题也有讨论的余地。彭绍升的学术今日不一定认可,但是他当时文名甚盛,为时人所称。笔者所见的北图藏宝翰楼藏版彭氏《测海集》有“小王屋山人”手书眉批称:“允初先生(彭绍升)博洽群书,熟闻明末国初遗事,小序简志有法度,诗亦高古,诚国朝有数文字也,得之者当宝之重之。”^①其次,江藩个人的举动也确实有门户之见的嫌疑。就彭绍升记录的清代理学史而言,江藩也没有全部采纳彭氏所整理清代学术史的成果。仅就《二林居集》而言,彭绍升对清代学术史的整理似有一个系统,首先包括多达十六人,主要是当朝的理学官员的事状,其次才是记述在野儒士的《儒行述》和其他传述。但是江藩将全部当朝官员拒而不纳,主要以《儒行述》的材料为基础,这无疑割裂了彭绍升的成果,削弱了彭氏学术整理工作的价值,至少没有弥补《儒行述》的不足,反而沿袭和某种程度上强化了它的缺点,使得清代许多重要理学人物被排除在当时的理学系统之外。对于《宋学渊源记》叙学不成系统的缺点,江藩难辞其咎,至少要承担一半的责任。但是上述这些看法,我们原先阅读《宋学渊源记》时大概不会想到,而因为《二林居集》,我们对于前者的一系列看法可能都需要进行反思。由此可见,《宋学渊源记》还埋藏着清代学术的其他诸多信息,具有丰富的思想史意义。本文所提出的问题,只是揭开了蒙在该书上的一层薄薄的面纱,该书更多的问题尚有待进一步的认识。

第二,《宋学渊源记》的史源对我们认识清代学术史有新的启发。晚清民初学者对清代学术史的见解对我们有巨大的影响。这其中有很多真知灼见,但是有些也不尽正确。比如,梁启超提出的一种单线进化的清代学术发展模式,尽管有学者质疑,但还在相当程度上影响着我们的认识。我们印象中的清代学术表现为阳明学、程朱理学、乾嘉考据学、今文经学等各种学术的单线进化的谱系;同时清代学术以考据学或者汉学为正统,乾嘉时期其他的学术似乎都已经消灭。这种说法自有一定的道理,但是与本文所论述的学术史实况不符。清代道光初年汉学名家所写的一种的清代理学史,竟然是以乾隆年间的理学者的记载为基础。汉学主将一方面贬低理学的地位,另一方面又利用了主理学者的记载,清代学术史单线发展的线索和考据学独尊的叙述,和汉学干将与主理学者之间复杂的关系形成了矛盾。已经有学者指出,在叙述中各派学术门户森严的局面,在实际的人际交往中并非如此。江藩《宋学渊源记》和彭绍升《二林居集》之间的密切关系与传统的清学史单线进化谱系不能兼容,为这种矛盾提供了新的例证。

另一方面,在清代理学史中,阳明学的地位和影响一向被低估。传统观点是程朱理学被立为正统,而陆王之学早在清初已经灭亡,到乾嘉时期,似乎陆王学术已经没有什么影响,只有焦循等个别学者仍宗阳明。现在已有学者进行研究并取得一些成果,但是似乎对整体观念并没有发生大的影响。本文显示,乾隆年间的主阳明学者彭绍升的著述经过改头换面,成为汉学干将江藩的《宋学渊源记》,并对后世发生影响。这就是乾隆时期的阳明学者对当时及后世发生重要影响的一个重要例证,而且在彭氏周围还有一批阳明学的信奉者。这说明我们对清代阳明学的研究还需要进一步深化。

第三,前面的情形可以说明,清代学术史有复杂的关系,也有内在的逻辑。本文初步探讨了清代一种理学史著作的形成过程,揭示了江藩等学者之间所存在的复杂的社会关系,而这种关系反过来影响到他们的学术史著作。清代学者整理学术史,习惯利用前辈时贤的论述,同时加入他们自己的眼光。如此形成的清代学术史著作和论述,既体现了区别,也凸显了联系,日积月累,既形成了复杂的系统,但更具备内在的逻辑。而清代学术的复杂关系和内在逻辑,就本文的个案研究而论,还有很多未知的领域,我们应当在前辈们工作成就基础上,在纷繁芜杂的表象背后寻找更加真实的联系。

[责任编辑 扬 眉]

① 彭绍升:《测海集》,宝翰楼藏版,刊年不计。国家图书馆藏本,编号:普古阅 87244。

朱一新、康有为辩论《新学伪经考》若干史实考

——基于被人遗忘的康氏两札所作的研究

吴仰湘

摘要:朱一新与康有为关于《新学伪经考》的辩论一直颇受学界关注,但其中直接关系此次论学始末详情的若干史实,如康有为致朱一新的书札数量、双方书札的往返次序、各通书札的撰写时间以及论辩的中心话题等,仍有必要再作细致考察。朱、康有关《新学伪经考》的辩论起自1890年秋末冬初,迄于1891年夏末秋初,《新学伪经考》始终是这场学术辩论的中心话题。康有为两通佚札的发现以及与之相关的考察,不仅能够纠补已有研究的诸多讹失,更有助于重建朱、康辩论《新学伪经考》的基本经过。

关键词:朱一新;康有为;《新学伪经考》

朱一新(1846—1894)与康有为(1858—1927)在1890年至1894年间,多次通过书札和面晤的方式,就《新学伪经考》一书(下文简称《伪经考》)及孔子改制、西学西教、人性善恶等问题往复论辩。朱、康之间的这场学术论争,一直倍受世人关注,凡是有关康有为与戊戌变法、晚清今文经学的研究论著,总要或多或少地提及朱一新对康有为的批评,更有多篇文章就此问题作了专门探讨^①。但笔者在研读这些论著后,发现仍有一些基本史实有待澄清,其中康有为致朱一新的书札数量、双方书札的往返次序、各通书札的撰写时间以及论辩的中心话题等,直接关系着朱、康此次论学的始末详情,很有必要再作考察。

蒋贵麟辑《南海先生与朱一新论学书牍》(下文简称蒋本)^②、楼宇烈编康氏《与朱一新论学书牍》(下文简称楼本)^③和姜义华等编康氏《与朱一新论学书牍》(下文简称姜本)^④,所收康氏书札均为三通,即《致朱蓉生书》、《答朱蓉生书》、《答朱蓉生先生书》^⑤。虽有论者根据朱氏书札中的某些言词,

作者简介:吴仰湘,湖南大学岳麓书院教授(湖南长沙 410082)。

基金项目:教育部“新世纪优秀人才支持计划”(NCET-07-0270)。

① 详参钱穆:《中国近三百年学术史》,北京:商务印书馆,1997年,第725—734页;朱维铮:《康有为和朱一新》,《中国文化》第5期(1991年12月),收入《音调未定的传统》,沈阳:辽宁教育出版社,1995年,第235—250页;张勇:《也谈〈新学伪经考〉的影响:兼及戊戌时期的“学术之争”》,《近代史研究》1999年第3期,又见蔡乐苏、张勇、王宪明:《戊戌变法史述论稿》,北京:清华大学出版社,2000年,第192—201页;曹美秀:《朱一新与康有为——以经学相关问题为讨论中心》,《中国文哲研究集刊》(台北)第28期(2006年3月);江中孝:《19世纪90年代初期岭南学术界的一次思想交锋——以朱一新和康有为对〈新学伪经考〉的论辩为中心》,《广东社会科学》2006年第5期。

② 蒋贵麟编:《万木草堂遗稿外编》下册,台北:成文出版社,1978年,第797—834页。

③ 楼宇烈编:《康子内外编(外六种)》,北京:中华书局,1988年,第147—186页。

④ 姜义华、吴根梁编:《康有为全集》第一集,上海:上海古籍出版社,1987年,第1018—1059页。按:姜义华、张荣华主编的新版《康有为全集》(北京:中国人民大学出版社,2007年)第一册所收与此完全相同。

⑤ 上海市文物保管委员会根据所藏抄件整理编辑的《戊戌变法前后:康有为遗稿》(上海:上海人民出版社,1986年)仅收前两札,见该书第221—235页。

推断康札本来至少应有五六通,但都认为康氏原札已不可见,相信今存康札仅有三通^①。蒋本又依据三通康札与朱氏《佩弦斋文存》所收《答康长孺书》、《复长孺第二书》、《答长孺第三书》、《复长孺第四书》、《答康长孺论性书》(朱氏五札在各种文献中名称有异,为简便计,下文分别简称作《朱一》、《朱二》、《朱三》、《朱四》、《朱五》),编排出两人书札往返的次序为:《朱一》、《朱二》、《朱三》、《致朱蓉生书》、《朱四》、《答朱蓉生书》、《朱五》、《答朱蓉生先生书》。这一编排次序,同样见于楼本、姜本,已为大多数研究者所接受。稍有例外的是张勇,特意对现存朱、康书札“依时序先后,逐篇排比其内容,以期从各札的关联中,发现些未曾被注意的新意”,即通过考定这些书札的往返次序提出新见。他以为《翼教丛编》所收《朱蓉生侍御答康有为第一书》(实即《朱二》)是“可以考知其时间顺序的第一通”,指出“朱氏此札不涉及《伪经考》,但此后朱、康有关《伪经考》的辩驳又都与此札涉及的问题相连,因此该札可视作朱、康辩驳的一个引子”。他又认为《朱侍御答康有为第二书》(实即《朱一》)是现存朱、康来往书札的第二通,其主旨是批评《伪经考》,但“现存康、朱来往书札中,没有康对朱上札的直接回复。该来往书札的第三通是朱一新读了康的弟子《复洪给事书》之后,写给康有为的。或许是康收到朱上一札后,以门人函札代答”。根据张勇所论,现存朱、康书札的往来次序为:《朱二》、《朱一》、《朱三》、《致朱蓉生书》、《朱四》、《答朱蓉生书》。与蒋本所排次序相比,《朱一》、《朱二》两札顺序完全相反,《朱五》、《答朱蓉生先生书》则以所论与前此各札无关而被排除在外。张勇由此提出了诸多新论,其中第一点说:“二人往复辩论,其范围已远远超出《伪经考》其书本身,其焦点在宋学、教术、西学,而《伪经考》往往只是辩论的一个引子或‘话头’(在朱是如此,在康则甚至几不涉及《伪经考》:第一札曰‘故今不复及古今真伪之学’,第二札则在最后说‘若《伪经考》,事理万千,足下欲正之,望将此书逐条签驳’。可见对朱氏辩论的意趣所在,有准确理解)。”言下之意,即认为《伪经考》并非朱、康论学的主题,“看似是由《伪经考》引发的辩论,结果却横枝旁逸”^②。朱维铮早些时候也提出,朱一新批评《伪经考》后,“由于康有为反驳朱一新的函件,如今仅存三通,因而难以断言当日康有为是否对这一指责作过正面回答”,由此认为康有为对朱一新有关《伪经考》的指责采取了“避而不谈”乃至“置诸不理”的态度^③。至于朱、康论学书札的时间,杨炳章早在1898年给叶德辉编刻的《义乌朱氏论学遗札》作序时,就提出朱氏五札作于1891年《伪经考》刊行之后^④。蒋本根据《康南海自编年谱》(以下简称《康谱》)所述,定康氏三札作于光绪辛卯年(1891),其意并以为朱氏各札作于同年^⑤。杨、蒋之说多为后人承袭。姜本也是根据《康谱》,认为康、朱论学书札当撰于光绪十七年(1891)冬间^⑥,又标明《致朱蓉生书》作于1891年7月28日,当是依据上海市文物保管委员会所藏抄件而定^⑦。然而,笔者搜检有关文献后,发现上述有关朱、康论学书札的各种描述和结论,与史实并不相符。以下根据相关资料,

① 例如,朱维铮在《重评〈新学伪经考〉》一文中,就提出康札“至少五、六通,但今存仅三通”,见氏著《求索真文明:晚清学术史论》,上海:上海古籍出版社,1996年,第229页。曹美秀在前揭文中,也提出在朱氏《复长孺第二书》、《答长孺第三书》之前,康氏应该分别有信给朱氏,“但原信都不可见”。

② 张勇:《也谈〈新学伪经考〉的影响:兼及戊戌时期的“学术之争”》,见蔡乐苏、张勇、王宪明:《戊戌变法史述论稿》,第192—200页。

③ 朱维铮:《康有为和朱一新》,《中国文化》第五期,第38页。又在第44页第7条注文中指出,康有为在《答朱蓉生书》的最后宣称,除非朱一新敢对“事理万千”的《伪经考》逐条签驳,否则他对“一二偏说单辞”将置诸不理。朱先生另在《重评〈新学伪经考〉》一文中,认为康有为面对朱一新的尖锐批评,反诘他“尚泥乎宋人之义理,而未深窥孔子之门堂”,并宣称不愿再就《伪经考》内容同朱一新继续辩论,详见朱维铮:《求索真文明:晚清学术史论》,第229页。

④ 杨炳章在序文中说:“其时康有为所著《新学伪经考》刊成,俗学鄙夫奉为枕秘,侍御数以书相诘难,又条辨于《无邪室答问》一书,此数篇亦其一时作也。”文末自署光绪戊戌冬中。见叶德辉编:《义乌朱氏论学遗札》卷首,长沙:叶氏观古堂,1902年重刻本。

⑤ 蒋贵麟编:《万木草堂遗稿外编·印行前记》,第5页。

⑥ 姜义华、吴根梁编:《康有为全集》第一集“编者按语”,第1018页。

⑦ 上海市文物保管委员会根据所藏抄件整理的《致朱蓉生书》,末署“六月廿三日”,编者因此指明该札撰于1891年7月28日,另谓《答朱蓉生书》作于1891年。见上海市文物保管委员会编:《戊戌变法前后:康有为遗稿》,第221、227页。按:张勇等根据日期明确的《致朱蓉生书》,指出《朱二》应作于1890年,甚是。

各作考述。

第一考：朱、康论学书札的现存数量

经查阅，朱、康两人的论学书札，早在清末就以抄本、刻本、石印本、铅印本等形式传布于世。兹将当时辑录朱、康论学书札（附洪良品答梁启超论学长札）的情况列表如下^①：

文献名称	刊刻信息	书札目次	书札数量		
			朱	康	洪
《朱蓉生康长孺往来书札》	光绪年间抄本， 藏广东省中山图书馆	《答康长孺书》、《康长孺答朱先生书》、《答长孺第三书》、《复康长孺第四书》、《康长孺复朱先生书》、无题札（实即洪良品答梁启超书）、《答康长孺论性书》、《复长孺书》、《康长孺复朱先生书》	5	3	1
《义乌朱氏论学遗札》（正文首行题《朱蓉生侍御论学遗札摭存》）	光绪乙未（1895）菁华阁刻本	《答书一》、《答书二》、《答书三》、《答书四》、《答书五》、《附刻来书一》、《来书二》、《来书三》、《附刻洪给谏答梁友人论学书》	5	3	1
《论学：朱蓉生侍御与康长素工部往来札》（正文首行题《朱蓉生侍御论学遗札摭存》） ^②	光绪年间广东刻本 ^③	《答书一》、《答书二》、《答书三》、《答书四》、《答书五》、《附刻来书一》、《来书二》、《来书三》、《附刻洪给谏答梁友人论学书》	5	3	1
《朱氏遗札》（正文首行题《义乌朱氏论学遗札》）	叶德辉编， 光绪戊戌（1898）长沙刻本	《答书一》、《答书二》、《答书三》、《答书四》、《答书五》、《附刻洪给谏答梁友人论学书》	5		1
《翼教丛编》 ^④	苏舆编，光绪戊戌（1898）长沙初刻本、武昌重刻本	《朱侍御一新答康有为第一书》、《朱侍御答康有为第二书》、《朱侍御答康有为第三书》、《朱侍御答康有为第四书》、《朱侍御答康有为第五书》、《洪给谏良品答梁启超论学书》	5		1
《增广翼教丛编》（此为扉页所题，封面仍作《翼教丛编》）	光绪己亥（1899）上海书局石印本	《朱侍御一新答康有为第一书》、《朱侍御答康有为第二书》、《朱侍御答康有为第三书》、《朱侍御答康有为第四书》、《朱侍御答康有为第五书》、《洪给谏良品答梁启超论学书》、《附刻来书一》、《来书二》、《来书三》 ^⑤	5	3	1

① 朱一新致康有为各札，除上述蒋贵麟、楼宇烈、姜义华等编康氏文集及本表7种文献收录外，还有以下3种资料单收朱札：（1）朱一新自定《佩弦斋文存》卷上，见朱怀新编《拙庵丛稿》，光绪二十二年（1896）顺德龙氏葆真堂藏板；（2）平远编《义乌朱先生文钞》卷二，光绪二十三年（1897）明善社刻本；（3）佚名编《佩弦斋尺牋》，宣统三年（1911）上海文明书局铅印本。

② 陈团初、李焯然、谢飘云编《康有为著作与研究资料索引》（广州：广东高等教育出版社，1989年）所列康氏著作出版简目下，提及《论学》一书，以为有两种版本：其一，“朱一新撰，康有为编，清光绪年间版，书名《论学遗札摭存》，存北京图书馆”，其二，“朱一新、康有为同撰，民国年间刻本，存北京图书馆”，见该书第315页。

③ 该书仅署“粤刻”，未标明刊印者与刻版时间，后人遂有刊于光绪年间、民国年间两说。据书版及内容，该书全部袭用光绪乙未年（1895）菁华阁刊《义乌朱氏论学遗札》，而书名称“康长素工部”，毫无批驳康学的意味，由此推测，当刊行于1895年康有为进士及第之后、1898年北京政变之前。

④ 最近出版的《翼教丛编》新校本，已将《增广翼教丛编》卷七康氏三札作为附录收入，见杨善点校，蒋秋华、蔡长林审订：《翼教丛编》，台北：“中央研究院”中国文哲研究所，2005年。

⑤ 朱一新五札见卷一，康有为三札见卷七。

续表

《朱蓉生驳康学书札》 ^①	上海商务印书馆铅印本 ^②	《答书一》、《答书二》、《答书三》、《答书四》、《答书五》、《附刻来书一》、《来书二》、《来书三》、《附刻洪给谏驳梁启超书》	5	3	1
-------------------------	-------------------------	--	---	---	---

可见,收录朱、康论学书札的文献,除研究者据依的蒋本、楼本、姜本和《翼教丛编》外,还有6种辑刻时间更早的资料。进一步比较这些文献所收康氏各札,发现彼此之间互有同异,现将其名称与序次列表如下(因康氏各札在各种文献中名称有异,为简便计,以下分别简称《康一》、《康二》、《康三》、《康四》、《康五》):

文献名称	康一	康二	康三	康四	康五
《朱蓉生康长孺往来书札》	康长孺复朱先生书	康长孺答朱先生书	康长孺复朱先生书		
《义乌朱氏论学遗札》	来书一	来书三	来书二		
《论学:朱蓉生侍御与康长素工部往来札》	来书一	来书三	来书二		
《增广翼教丛编》	来书一	来书三	来书二		
《朱蓉生驳康学书札》	来书一	来书三	来书二		
《万木草堂遗稿外编》			致朱蓉生书	答朱蓉生书	答朱蓉生先生书
《康子内外编(外六种)》			致朱蓉生书	答朱蓉生书	答朱蓉生先生书
《康有为全集》			致朱蓉生书	答朱蓉生书	答朱蓉生先生书
《戊戌变法前后:康有为遗稿》			致朱蓉生书	答朱蓉生书	

仔细对检以上9种文献中所收的康札,发现蒋本、楼本、姜本所收三札虽然个别文字有异,但内容完全相同(《戊戌变法前后:康有为遗稿》所收两札,亦与蒋本、楼本、姜本所收两札的名称、内容相同,文字偶异),研究者经常论及的也正是这三通康札。而《朱蓉生康长孺往来书札》(以下简称抄本)、《义乌朱氏论学遗札》、《论学:朱蓉生侍御与康长素工部往来札》、《增广翼教丛编》、《朱蓉生驳康学书札》所收三通康札中,《来书二》与蒋本、楼本、姜本、《戊戌变法前后:康有为遗稿》等所收《致朱蓉生书》相同,尤其是抄本所收《康三》末署“祖诒再拜。六月廿三日”,与《戊戌变法前后:康有为遗稿》中的《致朱蓉生书》所署完全相同,说明收录于抄本、《义乌朱氏论学遗札》等5种清末文献中的康氏书札完全可信。因此,康氏另外两通并不见于各通行本的书札,即上表中的《康一》、《康二》,收入抄本、《义乌朱氏论学遗札》等文献时,彼此间虽个别文字有异,但内容完全相同,证明这两通康札肯定自有其来源,绝非后人伪托之作。因此,康氏当年回复朱氏的论学书札中,留存至今的并不是三通,实有五通。

① 陈因初等所编《康有为著作与研究资料索引》所列康氏研究专著目录下,提及《朱蓉生驳康学书札》,谓“朱蓉生著,上海商务印书馆版”,第327页。

② 该书未署出版时间,中国国家图书馆标为民国年间出版,但据书名及内容推测,似应在大驳康学的光绪(1875—1908)、宣统(1909—1911)年间。

第二考：朱、康论学书札的往返次序

据上文,《康一》、《康二》一直为学界所遗忘,所以有必要先确定这两通康札在朱、康书札往还中的次序。笔者以为,《康一》应是康氏收阅《朱一》后的复书,因为:

第一,《康一》开篇说:“顷奉手书,厚若梵夹,伸纸发诵,欢喜无量。经说异同,从来儒先所共有,固欲得通博大儒是正而箴砭之,俾知得失。执事不弃其妄谬,所以教诲之甚至,此仆所乐于请业就正者也。而书末所云‘少谈经而多读史’,勗仆以为胡安定,而勿为管幼安,感时事之方艰,望人才之有用。呜呼!仆之狂愚,何以得承大君子之爱挚教诱如此哉!”^①可知康氏接到的朱札,是一通针砭其经说穿凿、批评其立论妄谬的长篇书札,这与《朱一》的篇幅、内容主旨均相符合。“书末所云少谈经而多读史,勗仆以为胡安定,而勿为管幼安,感时事之方艰,望人才之有用”一句,与《朱一》文末所说“仆尝盱衡近代学术,而窃有治经不如治史之谬论。方当多事之秋,吾党所当讲求者何限,而暇耗日力于两造不备之谏辞哉”^②正相对应。

第二,《朱一》除指陈《伪经考》举证太不周详、立说穿凿附会外,主要表示“私心不无过计”^③,对康氏以博辨之学攻辨伪经表示忧虑,“若其用心甚锐,持论甚高,而兼济之以博学,势将鼓一世聪颖之士颠倒于新奇可喜之论,而惑经之风于是乎炽”^④,并讽喻康氏说,今、古文真伪问题是缺乏足够证据难以破解的疑案,将徒耗精力而无益时局:“彼其窜乱之迹,歆固自言之,后人辨斥千万言,不若彼无心流露之一二语为足定其谏也。仆尝盱衡近代学术,而窃有治经不如治史之谬论。方当多事之秋,吾党所当讲求者何限,而暇耗日力于两造不备之谏辞哉!”^⑤《康一》则叙述自己上书不达而大受讥谤,因此对朝政失望,南归后“无所用心,惟将宿昔所诵之经深思默诵,以娱吾日,其有所见,笔之于书。……今执事复教以讲求世用,其有所进,亦不过效节龠、枚君及执事,终归于罢黜,游于四方而止,则亦与仆今日同耳,其无所用,则仆为卞和再刖之足,岂敢复求辱哉!是用抑心低首,谢绝人事,聊以暇日发明遗经,以教童蒙”^⑥。两相对照,可知上述《康一》诸语,正是康氏对《朱一》责其不该撰述《伪经考》、诫其将心力用于救济时艰所作的答辩。

第三,《朱一》中有“足下谓今文与今文、古文与古文皆同条共贯,大著未获卒业,不知其说云何”^⑦,则朱氏仅见《伪经考》书稿前一部分,此处表明索阅后续文稿之意。今据抄本中《康一》文末“《新学伪经考》二本、《长兴学记》一本,谨呈上”^⑧,可知康氏复书时续送《伪经考》等书,证明《康一》正是对《朱一》的回应。

此外,《朱二》中有“曩示大著皆录存,敬佩无已。君之热血,仆所深知,不待读其书而始见之。……君伏阙上书,仆盖心敬其言,而不能不心疑其事”^⑨,据《康一》之末“今进昔年僭上之折及代屠侍御所草折稿已上者四事,又《与沈刑部子培书》一首、《闾辟篇》一首”^⑩,以及“《新学伪经考》二本、《长兴学记》一本,谨呈上”,则《朱二》所谓“曩示大著”之“大著”与“不待读其书”之“书”,皆可知所确指^⑪。

① 朱一新:《来书一》,《义乌朱氏论学遗札》,光绪乙未(1895)菁华阁刻本,第26页上。

② 朱一新:《答康长孺书》,《佩弦斋文存》卷上,第14页上—第14页下。

③ 朱一新:《答康长孺书》,《佩弦斋文存》卷上,第10页上。

④ 朱一新:《答康长孺书》,《佩弦斋文存》卷上,第14页上。

⑤ 朱一新:《答康长孺书》,《佩弦斋文存》卷上,第14页上—第14页下。

⑥ 朱一新:《来书一》,《义乌朱氏论学遗札》,菁华阁刻本,第27页上—第27页下。

⑦ 朱一新:《答康长孺书》,《佩弦斋文存》卷上,第12页下。

⑧ 朱一新:《康长孺复朱先生书》,《朱蓉生康长孺往来书札》,广东省中山图书馆藏抄本,原书未标页码。

⑨ 朱一新:《复长孺第二书》,《佩弦斋文存》卷上,页15上。

⑩ 朱一新:《来书一》,《义乌朱氏论学遗札》,菁华阁刻本,页27下。

⑪ 后《康四》中又提到代屠仁守上《请开铁路折》,自注“此折似曾呈阅左右”,由《康一》亦可知其着落。

可见朱氏生前自定《佩弦斋文存》时确定的《朱一》在前、《朱二》在后的次序正确无误,而《义乌朱氏论学遗札》、《论学:朱蓉生侍御与康长素工部往来札》、《朱氏遗札》、《翼教丛编》、《增广翼教丛编》、《朱蓉生驳康学书札》等文献将《朱二》视作朱氏的第一通书札,将《朱一》视作朱氏的第二通书札,正好颠倒了两札的先后关系^①。

《朱一》批评《伪经考》时,对康氏所谓今、古文异同真伪之说提出诸多质疑和驳难。《康一》在文末说“其今、古文异同之说,俟异日献其愚”^②,就是康氏对其札中未作相应答辩的说明。也正因为《康一》未对《朱一》关于新学伪经之说难以成立,不能以公羊改制之义贯通群经以及考辨今、古文真伪实无必要等重要意见作答,康氏又续作一书详加论辩。康氏续作的这篇答书,就是《康二》。笔者作出这一判断的根据,是发现该札辩驳的所有问题,无一不是针对《朱一》所难,而且康氏在反驳之前,往往直接引述《朱一》之语。兹以康氏针对《朱一》所谓秦皇焚书经籍亡缺、刘歆不曾窜乱《史记》诸书所作的反驳为例,将《朱一》、《康二》间的前后对应关系列表如下:

朱一 (据《佩弦斋文存》卷上)	康二 (据菁华阁本《义乌朱氏论学遗札》)
足下不信壁中古文,谓秦法藏书者罪止城旦,又《史记·河间(传)》、《鲁共王传》无壁经之说。夫谓秦未焚书者,特博士所藏未焚耳,《始皇本纪》所载甚明。其黥为城旦者,以令下三十日为限。限甚迫矣,偶语《诗》、《书》,罪且弃市,则设有抗令弗焚者,罪恐不止城旦。史文弗具,未可以是以而疑秦法之宽也。	足下信壁中古文,无罪止城旦,恐史文之不具,窃以为未之察也。秦法,焚书不及博士,……然则谓特博士所藏未焚而疑书有缺佚,不可也。夫罪止城旦两见《始皇纪》,及《李斯传》皆同,岂得谓史文弗具乎?且城旦之刑限以三十日,弃市之诛及于偶语,此不过爱书从严之辞,未必按实,……是知书之存亡,实非朝廷禁令所能主持。通古今而言,又何疑于秦焚不亡之说哉?
当史公时,儒术始兴,其言阔略,《河间传》不言献书,《鲁共传》不言坏壁,正与《楚元传》不言受《诗》浮邱伯一例。若《史记》言古文者皆为刘歆所窜,则此二传乃作伪之本,歆当弥缝之不暇,岂肯留此罅隙以待后人之攻?足下谓歆伪《周官》,伪《左传》,伪《毛诗》、《尔雅》,互相证明,并点窜《史记》以就已说,则歆之于古文为计固甚密矣,何于此独疏之甚乎?……班史谓迁书载《尧典》、《禹贡》、《洪范》、《微子》、《金縢》诸篇多古文说,今案之诚然。足下将以此亦歆所窜乱乎?歆果窜此,曷不并窜河间、鲁共二《传》,以泯其迹乎?	足下云《河间》、《鲁共传》不言古文,缘儒术始兴,其言阔略,而歆能作伪,不当独疏于此。夫歆遍伪诸经,转相发明,固为巧密,然心劳日拙,亦作伪者之恒情。……《元王传》不言受《诗》于浮邱伯,在一家传授,非大义所关,偶尔遗忽,则或有之。若河间、鲁共之得书,《毛诗》、《左氏》博士之私立,此关大经盛衰存亡之大者,若史公竟忘之,则史公为一愚妄人矣。儒术传流,战国大盛,史公著书在学官建立之后,儒学一统,六经尊重,比隆天地,岂得阔略乎?且歆于《史记》遍窜入古文《左氏春秋》、《周官》诸条,《河间》、《鲁共》固歆所欲窜也,无如凿空窜入,诸儒熟记其事,据旧本而争……必早为发覆。凡盗贼行于夜而不行于昼,横于僻途而畏于大道。《河间》、《鲁共》,昼也,大道也,歆不敢窜,何足异也?……足下谓班史谓迁书多古文说,按之诚然。鄙意古文家矫诬古人,随手变乱,在在皆然,……今按《史记》引《书》皆今文之义,无一条古文家说,即文字亦然。

① 张勇《也谈〈新学伪经考〉的影响:兼及戊戌时期的“学术之争”》一文依据《翼教丛编》所排朱氏五札次序,指《康有为全集》排列朱札次序有误。其实,真正有误的是《翼教丛编》。张文本拟通过考定各书札往还的次序来提出新见,不料“考知其时间顺序的第一通”,实际上是第二通,因此文中“朱氏此札不涉及《伪经考》,但此后朱、康有关《伪经考》的辩驳又都与此札涉及的问题相连,因此该札可视作朱、康辩驳的一个引子”云云,均失去了立说的基础。

② 朱一新:《来书一》,《义乌朱氏论学遗札》,菁华阁刻本,第27页下。

续表

史公《自叙》“年十岁则诵古文”，《儒林传》有“古文尚书”，其他涉“古文”者尚夥，足下悉以为歆之窜乱。夫同一书也，合己说者则取之，不合者则伪之，此宋、元儒者开其端，而近时汉学家为尤甚，虽未尝无精深之言，要非仆之所敢言也。	足下又谓仆于古书合己说则取之，不合己说则伪之，类近世之言汉学者。谨按古文之无既明，则史公之称述又从何来？此不待辨而知其伪窜者也。……上下手以抑扬古书，仆不敢出此。且仆于《毛诗》、《左传》何仇怨哉，奚事深文周内，以一手掩天下目乎？足下引近时汉学家譬之，仆未敢遽受。
《左传》之可疑，以论断多不中理，分析附益自必歆辈所为，故汉儒及朱子皆疑之。然汉儒断断争辩者，但谓《左氏》不传经，非谓其书之伪也。“处者为刘”及“上天降灾”四十七字，孔《疏》明言其伪。班叔皮《王命论》“刘承尧祚，著于《春秋》”，叔皮与刘歆时代相接，此为歆辈附益之显证。“上天降灾”诸语，尤出于晋以后耳。	足下既谓《左传》之可疑，以论断多不中理，分析附益自必歆辈所为，然今《左传》不中理之论，足下所指为歆辈附益者，今本《史记》中往往有之。……又“其处者为刘氏”及“上天降灾”四十七字，其为窜乱，足下已敢诵言之。此独非合己说则取之，不合则伪之乎？而足下敢言之，殆以此为《正义》、《释文》之旧说，故乐于信从耶？是于古人则信之，非古人则难之。此荣古虐今之见，岂求是之道哉！
《左氏》与《国语》，一记言，一记事，义例不同，其事又多复见；若改《国语》为之，则《左传》中细碎之事，将何所附丽？且《国语》见采于史公，非人间绝不经见之书；歆如离舍其文以求胜，适启诸儒之争，授人口实，愚者不为，而谓歆之诬为之乎？《史记》多采《左传》，不容不见其书。或史公称《左传》为《国语》则有之，谓歆改《国语》为《左传》，殆不然也。《仪礼》、《左传》、《国语》、《战国策》皆后人标题，故无定名。	今本《国语》非不记事，《左传》非不记言，义例实同，文体不异，其为一书，自为易见。其事多复见者，不过经歆窜改之后，故为之以灭迹。歆能增窜既改之《左传》，岂不能增窜弃余之《国语》？不足为难也。《左传》中细碎之事，未改之《国语》原本或分隶于诸国，或附见于他国，何不可附丽之有？太史公著《史记》，舐金匱石室之藏，故得见《国语》而引之，非史公及向、歆之徒得窥中秘，不能覩也。……况《国语》之古籍偶存者哉？其人不经见而易于窜改，宜也。……足下又附会以或史公称《左传》为《国语》，及《仪礼》、《左传》、《国语》、《战国策》皆后人标题，故无定名之说，岂非遁词乎？
《左传》、《毛诗》传授不明，班史虽言之凿凿，实有可疑。然《左氏》之可疑者，仅在张苍、贾谊以上耳。……但张禹以言《左氏》为萧望之所荐，其事实不能伪造。尹更始、翟方进、贾护、陈钦之传授，鲁国桓公、赵国贯公、胶东庸生之讲习，耳目相接，不能凿空。歆是时虽贵幸，名位未盛，安能使朝野靡然从风，群诵习其私书耶？	王肃伪撰《家语》，《后序》一篇传授源流亦言之凿凿。盖作伪者必求其是。然则歆伪为《左传》，其传授何不可伪作乎？……且张苍、贾谊之上既可依托，则其下诸人，又何尝不可依托？若谓耳目相接，不能凿空，歆名位未盛，安能朝野从风，不知贾护诸人，或为歆之私授，或为歆之依托，皆未可知。然亦不过信者数人，未见其朝野从风也。……然范升既已谓《左氏》师传无人，升去歆未远，耳目相接，则诸人之传授，亦为凿空，固未尝无发其覆者也。

事实上，《康二》全札所论大小问题，无不直接针对《朱一》的责难而加以反驳，有些答辩还对《伪经考》中的相关论说作了补充。《康二》文末还就《朱一》文末所谓“仆尝盱衡近代学术，而窃有治经不如治史之谬论”，很不客气地批评说：“推足下之为此说者，似未会通六经之大指，以得其长民辅世之方，而为近世经义之臆碎所惑，滞于语言文字之下，而又画而限之，不得其意，而恶其繁博而无统，迂远而不切，积戾生叛，故不憚决然舍去也。此其不沟通六经之害也。夫泥迹而不求其意，则岂特三代为述而不可用，即近世汉、唐、宋、明之史，亦岂可用于中西大通之局哉？”^①因此，完全可以肯定《康二》是康氏收阅《朱一》后所作的答复。

① 朱一新：《来书三》，《义乌朱氏论学遗札》，菁华阁刻本，第48页上。

另外,《康二》开篇说:“曩辱大教,緌緌数千言,伸纸发诵,因衍博实,如游沧海。仓卒奉答,不能撮举机要,颡颥愚愤,并陈其夙昔呈其论说,浅中妄言,甚自悔也。”^①所谓“緌緌数千言”之“大教”,指的就是《朱一》,而康氏自谓“仓卒奉答,不能撮举机要,颡颥愚愤,并陈其夙昔呈其论说,浅中妄言”,即意指《康一》未及回答《朱一》对其攻辨伪经的批评,仅是申诉自己因上书不达、遁而治经的缘故,并附呈“昔年僦上之折及代屠侍御所草折稿”。《康二》接着又说:“岁暮凋寒,颇困于人事,是用阙然久不能报。……然暇辄讽赐书,研辨经义……故不敢隐其慙谬,已摧烧而复书之。”^②可知康氏在送出《康一》后,很长一段时间都在考虑《康一》所说“其今古文异同之说,俟异日献其愚”的问题,仔细琢磨《朱一》的责难,“研辨经义”,思考如何答辨,数易其稿,写出洋洋数千言的《康二》,对朱氏驳难逐一答解,予以有力反驳。《康二》最后又说:“方今时变日新,国势日蹙,民生憔悴。仆虽弩下,然栋折榱坏,亦将不免,安定则何敢当?然拨乱世反之正,思易天下以济生民,亦必有道也。足下畜德既深,感时日积,身虽退黜,犹居高明之地,操教化之权,察《春秋》改制之由,推大《易》通变之义,则《诗》、《书》、《礼》、《乐》之发明有所在,生民託命必有以任之者。仆之枯稿,弹琴诵书,聊假著述以娱贫贱,岂能与斯任乎?”^③这明显是对《康一》开篇“书末所云‘少谈经而多读史’,勸仆以为胡安定,而勿为管幼安,感时事之方艰,望人才之有用”以及信中所述上书不得上达,“上不为公卿所容,下为乡人所逐,穷而还山,鉴惕于前事,缄口不敢言,虽明知栋折榱坏,侨将不免,然既大声疾呼而不见听,亦将同饮狂泉而生,同其陨毙,故毅然绌心塞耳,闻氛乱而若不知焉……南归以来,授徒以就口食,无所用心,惟将宿昔所诵之经,深思默诵,以娱吾日”^④所作的呼应。因此又可以肯定,康氏作《康一》在前,作《康二》在后,都是对《朱一》的答复。

那么,朱氏收到《康一》、《康二》后,又是以哪一通书札应答的呢?笔者以为应是《朱二》。《朱二》中说:“顷辱手教,累数千言,见爱之意深矣,其中有足启发鄙心者,亦多有不敢附和者,未暇一一详复。大要足下卑宋儒之论,而欲扬之使高,凿之使深。足下以是疑宋儒,而虑其同于佛、老,仆则窃以是为足下危也。宋儒之言虽未必一无可疑,但疑之者不当更求高出其上。佛、老之所以异于吾道者,为其高也。高者可心知其意,而不可笔之于书。足下以董生正宋儒,而并欲推及董生所不敢言者,仆窃以为过矣。曩示大著皆录存,敬佩无已。君之热血,仆所深知,不待读其书而始见之。……君伏阙上书,仆盖心敬其言,而不能不心疑其事。”^⑤其中“足下卑宋儒之论,而欲扬之使高,凿之使深。足下以是疑宋儒,而虑其同于佛、老”,与《康二》所说“宋儒讲求义理,其功大矣,然患其凿之过深,扬之过高,其弊将不切于人道,则亦几与佛、老同矣”^⑥正相对应;“足下以董生正宋儒,而并欲推及董生所不敢言者”,与《康二》所说“汉儒既传孔子之《春秋》,孟子尊孔子继四圣之《春秋》,而谓宋儒不知《春秋》之学乃独优焉,仆愚,窃未敢从也。以宋儒比于贾、马、杜、郑言新学者,诚为优焉;比之董生及《盐铁论》诸贤良文学,亦未见其必优也”^⑦,也相当符合。而“曩示大著皆录存……君伏阙上书”数句所述,正是对《康一》中“今进昔年僦上之折”和送呈《新学伪经考》二本、《长兴学记》一本的回应。可见,《朱二》有对《康一》的回应,也有对《康二》的反驳,而“顷辱手教,累数千言”所指康氏复札,当指《康二》,因为《康一》全篇仅千余字,而《康二》则几近七千言。有论者以为《朱二》首句“顷辱手教,累数千言”所指康札已佚,其实不然。

由于《康二》对《朱一》所难逐一反驳,而《朱二》对此“未暇一一详复”,所以朱氏随后又作一札,接

① 朱一新:《来书三》,《义乌朱氏论学遗札》,菁华阁刻本,第36页上。

② 朱一新:《来书三》,《义乌朱氏论学遗札》,菁华阁刻本,第36页上—第36页下。

③ 朱一新:《来书三》,《义乌朱氏论学遗札》,菁华阁刻本,第48页下。

④ 朱一新:《来书一》,《义乌朱氏论学遗札》,菁华阁刻本,第27页上。

⑤ 朱一新:《复长孺第二书》,《佩弦斋文存》卷上,第14页下—第15页上。

⑥ 朱一新:《来书三》,《义乌朱氏论学遗札》,菁华阁刻本,第45页下。

⑦ 朱一新:《来书三》,《义乌朱氏论学遗札》,菁华阁刻本,第47页下—第48页上。

续《朱一》的某些话题,对《康二》所辩各事再作回应。朱氏的这一通复札,笔者认为就是《朱三》,以下试举三例说明:

其一,《朱一》不赞同康氏“今文与古文、古文与古文皆同条共贯”之说,《康二》对此加以辩解,说:“夫论事考古,止能以大概言之。古文与古文、今文与今文同条共贯,亦就大概而言。其今文与古文偶异者,传述之少殊。古文与古文偶异者,则故诡以灭迹。《公》、《穀》二传同出于夏,不能以其少有异同,即谓其非同条共贯。王肃伪为孔安国《书传》,以佐其反异郑康成之说,不能以其释《禹贡》‘三百里蛮’、《洪范》‘农用八政’诸条与郑注同,与己说异(自注:皆见《正义》),而谓其非同条共贯也。”^①针对《康二》以今、古文同条共贯而推出刘歆作伪的说法,《朱三》再次发难,批评康氏轻于立说:“足下谓今文之与古文、古文之与古文皆同条共贯,因疑古文为刘歆所伪造。夫古文东汉始行,本皆孔氏一家之说,岂有不同条共贯之理?若今文固不尽同,西汉立十四博士,正以其说之有歧互也。……一师之所传且如此,况今、古文之学岂能尽同?今文家言传者无多,自东汉时师法已乱,其仅存者乃始觉其同条共贯耳,岂西汉诸儒之说果如斯而已乎?(自注:如《鲁诗》说《关雎》与《齐》、《韩》异,此类今犹可考。由此推之,今文必不能同条共贯也。乃执所见以概所不见,未免轻于立说矣。)”^②

其二,《朱一》以《毛诗》与三家《诗》为例,认为今文《诗》说久已佚失,“近儒缀辑,百无一存,郢书燕说,盖犹不免,就其存者慎择焉,以订《毛》之失则可矣,欲废《毛》而远述三家,无是理也”^③。《康二》反驳说:“三家《诗》虽亡,然遗说可考者亦得大概,虽训诂未详,而篇义不甚缺焉。以为百不逮一,郢书燕说,似未核实也。且三家为孔门之真传,正统虽微,岂可与僭伪并列?正当敌忾除残,以扶正室。”^④《朱一》又提出:“今学、古学行之几二千年,未有大失也。若《周官》,若《左氏传》,若《古文尚书》,疑之者代不乏人,然其书卒莫能废也。毋亦曰先王之大经大法,藉是存什一于千百焉,吾儒心知其意可矣。礼失求诸野,古文不犹愈于野乎?”^⑤仍是主张以宽容的心态对待古文诸经,并且认为今、古文真伪之争如同“两造不备之谳辞”,劝诫康氏不必究心于此等不急之务。《康二》则批驳说:“古学行而今学废,而孔子之道亦因而尽废,而曰古、今并行未有大失,岂孔子、刘歆亦为两得耶?《周官》、《左传》苟人人皆悉其伪,则其书虽存,亦不过如伪《归藏》、《三坟》,留为故简,如伪孔《书传》之例,于经义亦未为大害。然今二书虽高明之士犹持两端,则辨之宜亟矣。经文真伪既分,两造之谳词已备,岂可使孔子抱沉冤而不雪,尚欲为和事老人哉?”^⑥对于《康二》今古真伪不能并存、考辨真伪刻不容缓的主张,《朱三》力加批驳,一再说:“治经所以明理。莫须有三字,固不足以定爱书,即便爱书确凿,亦不过争今、古文之真伪已耳,曾何益于义理?”“儒者治经,但当问义理之孰优,何暇问今、古文之殊别?近儒别今、古文,特欲明汉人专家之学,非以古文为不可从,必渐灭之而后快也。”“人心日伪,士习日器,是则可忧耳。不此之忧,而忧今、古文之不辨,吾未闻东汉兴古文以来,世遂有乱而无治。”^⑦《朱三》还进而提出:“古之儒者非有意于著书,其或著书,则凡有关乎学术之邪正、人心之厚薄、世运之盛衰,乃不得不辨别之,以端后生之趋向。若二千余载群焉相安之事忽欲纷更,明学术而学术转歧,正人心而人心转惑,无事自扰,诚何乐而取于斯?充足下之意,欲废《毛诗》,然《毛诗》废矣,《鲁》、《韩》之简篇残佚,可使学者诵习乎?欲废《左传》,然《左传》废矣,《公》、《穀》之事实不详,可使学者悬揣乎?足下之说果行,其利亦不过如斯。若不可行,又何为俛焉日有孳孳费精神于无用之地也?”^⑧

① 朱一新:《来书三》,《义乌朱氏论学遗札》,菁华阁刻本,第43页下。

② 朱一新:《答长孺第三书》,《佩弦斋文存》卷上,第16页下。

③ 朱一新:《答康长孺书》,《佩弦斋文存》卷上,第12页上。

④ 朱一新:《来书三》,《义乌朱氏论学遗札》,菁华阁刻本,第43页上。

⑤ 朱一新:《答康长孺书》,《佩弦斋文存》卷上,第14页上。

⑥ 朱一新:《来书三》,《义乌朱氏论学遗札》,菁华阁刻本,第46页上—第46页下。

⑦ 朱一新:《答长孺第三书》,《佩弦斋文存》卷上,第16页上、16页下、17页下。

⑧ 朱一新:《答长孺第三书》,《佩弦斋文存》卷上,第17页下—第18页上。

其三,《朱一》提出讲求身心修养的宋儒优于宣究公羊微言的汉儒,指责康氏于宋儒“所毕力讲明者,无端而孱杂焉以晦之”,并且“任智以凿经”,以新说高论鼓动一世,将使“聪颖之士颠倒于新奇可喜之论,而惑经之风于是乎炽”^①。《康二》对朱氏所谓晦没大道、惑经诬圣的指责作了反驳,并论述宋儒根本不及汉儒:“宋儒讲求义理,其功大矣,然患其凿之过深、扬之过高,其弊将不切于人道,则亦几与佛、老同矣。故欲举孔子经世之学发明,乃以补其偏而归之正也,岂谓晦之?学者苟明于《春秋》经世之义,存三统以通其变,孔子易天下之心,可以师其意而不泥其迹,圣道庶几存焉。此切于人事者,非过高之比也。诸经咸定于一,无复纷纭,何惑之有乎?……汉儒既传孔子之《春秋》,孟子尊孔子继四圣之《春秋》,而谓宋儒不知《春秋》之学乃独优焉,仆愚,窃未敢从也。以宋儒比于贾、马、杜、郑言新学者,诚为优焉;比之董生及《盐铁论》诸贤良文学,亦未见其必优也。”^②《朱二》立即批评《康二》的这些说法,指出:“足下卑宋儒之论,而欲扬之使高,凿之使深,足下以是疑宋儒,而虑其同于佛、老,仆则窃以是为足下危也。宋儒之言虽未必一无可疑,但疑之者不当更求高出乎其上。……足下以董生正宋儒,而并欲推及董生所不敢言者,仆窃以为过矣。”^③《朱三》接着又加大加申论,强调“夫学术在平淡不在新奇。宋儒之所以不可及者,以其平淡也”^④,并以儒学衰微、士习不端,规劝康氏不要考辨伪经,“倡为奇袤,启后生以毁经之渐”,又语重心长地说:“自伪古文之说行,其毒中于人心。人心中有一六经不可尽信之意,好奇而寡识者遂欲黜孔学而专立今文。夫人心何厌之有?六经更二千年,忽以古文为不足信,更历千百年,又能必今文之可信耶?欲加之罪,何患无辞?秦政即未焚书,能焚书者岂独秦政?此势所必至之事,他日自有仇视圣教者为之。吾辈读圣贤书,何忍甘为戎首?”^⑤

据上所述,可以确信《朱三》是朱氏在《朱一》、《朱二》之后,针对《康二》所作的答复。康氏收到《朱三》后,再以一通长札作答,即《康三》,对《朱二》也偶有回应。接下来又是朱氏复康(即《朱四》)、康氏答朱(即《康四》),就考辨伪经与改制变法等问题反复争辩,彼此言语激烈,几有决裂之势。《朱三》、《康三》、《朱四》、《康四》间的这种往返次序,从这四通人所共见的书札中可以轻而易举地寻出,学术界也早已达成共识,此处不再赘述。至于后来朱、康两人“剧谈彻夜”,因彼此“论性则终以不合”^⑥,朱氏余兴不尽,作书续辩(即《朱五》),康氏起而应战,回复一札(即《康五》)。《朱五》、《康五》虽仍是朱、康论学的重要书札,却以辩论人性善恶为主题,与《伪经考》并无直接关系^⑦,所以本文不拟论及。

第三考:朱、康书札论学的时间

关于朱、康争辩《伪经考》各通书札的撰写时间,可以光绪十七年(1891)六月廿三日的《康三》为基点,根据上文所考各札的先后次序,作一大致的推测。

先看《康二》、《朱二》、《朱三》的时间。《康三》开篇提及朱氏两札:其一,“前承教惠数千言”,所指即《朱三》,由“连日下痢,故阙然久不报”^⑧,知《朱三》与《康三》相隔时日较多;其二,“去年承教以读书穷理,足以自娱”^⑨,即指《朱二》,由“去年”一词,可知《朱二》作于光绪十六年(1890)。《康三》明言《朱

① 朱一新:《答康长孺书》,《佩弦斋文存》卷上,第14页上。

② 朱一新:《来书三》,《义乌朱氏论学遗札》,善华阁刻本,第45页下-第46页上、第47页下-第48页上。

③ 朱一新:《复长孺第二书》,《佩弦斋文存》卷上,第14页下-第15页上。

④ 朱一新:《答长孺第三书》,《佩弦斋文存》卷上,第17页上。

⑤ 朱一新:《答长孺第三书》,《佩弦斋文存》卷上,第15页下-第16页上。

⑥ 朱一新:《答康长孺论性书》,《佩弦斋文存》卷上,第21页下。

⑦ 朱一新自名该札为《答康长孺论性书》,与前四札以《答康长孺书》、《复长孺第二书》、《答长孺第三书》、《复长孺第四书》连续称名有异,可见朱氏亦因该札与前四札内容不同而有意加以分别。

⑧ 康有为:《致朱蓉生书》,《康有为全集》第一集,第1019页。

⑨ 康有为:《致朱蓉生书》,《康有为全集》第一集,第1019页。

二》为“去年承教”，而称《朱三》为“前承教惠”，则《朱三》应与《康三》作于同年。《朱二》主要是对《康二》的答复，札中谓“顷辱手教”，《康二》则有“岁暮凋寒”一语^①，可知《康二》、《朱二》二札均应作于光绪十六年岁暮。另据朱氏的行踪，他在光绪十六年（1890）腊月底返乡省亲，翌年四月初旬始回广州^②。《朱二》中说“未暇详复”，应是说自己忙于归省。因此可进而确定《朱三》作于光绪十七年四月朱一新返粤之后。

再看《朱一》、《康一》的时间。《康一》在《康二》之前，同样应作于光绪十六年。《康一》中又有“南归以来，授徒以就口食，无所用心，惟将宿昔所诵之经深思默诵，以娱吾日。其有所见，笔之于书，不能复已，又将与门人，言先圣之道所在”^③，根据《康谱》，陈千秋、梁启超先后于六月、八月归依康门，接受其新学伪经、孔子改制之说，协助编撰《伪经考》诸书，康氏又于九月应请“教冬课于广府学宫孝弟祠……欣然从之，说《诗》焉”^④，则《康一》必是作于九月之后。又《朱二》提及《康一》时，谓“曩示大著”，可知《康一》与作于年底的《朱二》相隔较久。《康一》提及《朱一》时，称“顷辱手书”，《康二》又称《康一》对于《朱一》是“仓卒奉答，不能掇举机要”，另谓“曩辱大教……岁暮凋寒，颇困人事，是用阙然久不能报”^⑤，可见《朱一》与《康一》在时间上比较接近，而与《康二》相隔稍久。合而观之，可以推知《朱一》、《康一》均当作于光绪十六年十月或十一月间。

最后看《朱四》、《康四》的时间。《康三》中提及“今将门人功课部缴呈一二，览之亦可见鄙志之所存”^⑥，《朱四》同样提及此事，谓“贵门人日记十二册，穷日之力读之，高明沉潜，各极其胜”^⑦，由此推知《朱四》与《康三》相隔应止数日。另外《朱四》提及《朱三》时，称“曩贡一笺”^⑧，可知《朱四》与《朱三》相隔较久。前已指出《朱三》与《康三》相隔较久，也可证明《朱四》与《康三》在时间上比较靠近。两相参照，可知《朱四》应作于六月底或七月初。至于《康四》，从内容上看，当是接阅《朱四》后随即作复，所以《朱四》、《康四》均应作于光绪十七年夏末，至迟在秋初^⑨。

康氏曾在光绪二十年（1894）七月所作《祭朱蓉生侍御文》中，追述与朱氏两次面晤论学，其中第二次是康氏往广雅书院见朱氏，就孔子改制之说激烈相争，事在光绪二十年（1894）“六月既望”。第一次则是朱氏来访康氏于其学馆，康氏追忆说：“读我著书，高轩枉过。穷辨学术，苏援马鬣。……何郑谭经，朱陆辨道。虽有异同，益彰雅素。吾尝谓君，君实治才。……君亦谓吾，门户独开。偏师勿过，尚慎旃哉！”^⑩这里只说“读我著书，高轩枉过”，朱氏所读为何书、来访在何时，均未指明。光绪二十四年（1898）底大体成稿的《康谱》，也在光绪十七年（1891）冬季下写道：“义乌朱蓉生侍御一新时教广雅，来访，与辩难颇多，与语中外之变，孔子之大道，朱君不信。既请吾打破后壁言之，乃大悟。其与人言及见之书札，乃其门面语耳。”^⑪朱、康两人曾经多次晤谈，所以《康谱》的这一记述也相当含

① 朱一新：《来书三》，《义乌朱氏论学遗札》，菁华阁刻本，第36页上。

② 朱一新《复杨叔峤年丈》说：“新去腊归粤，四月初返粤，课卷纷积，日为料理。”《复门人孙慕韩》又说：“去冬猝闻令先尊噩耗，惊惋累日，兄适欲旋里，乃偕粤士黄季度等为位于粤秀山道院而哭……春间道出武林，询诸厚庵，知弟扶柩尚未至，未获凭棺一恸。夏初抵院，始见讣函，久稽裁答。”两札均作于光绪十七年（1891），见《佩弦斋杂存》卷下，第20页上、21页上。

③ 朱一新：《来书一》，《义乌朱氏论学遗札》，菁华阁刻本，第27页上。

④ 《康南海自编年谱》，《近代中国史料丛刊》第二辑，台北：文海出版社，1966年，第22页。

⑤ 朱一新：《来书三》，《义乌朱氏论学遗札》，菁华阁刻本，第36页上。

⑥ 康有为：《致朱蓉生书》，姜义华、吴根梁编：《康有为全集》第一集，第1019页。

⑦ 朱一新：《复长孺第四书》，《佩弦斋文存》卷上，第21页下。

⑧ 朱一新：《复长孺第四书》，《佩弦斋文存》卷上，第18页上。

⑨ 朱一新在光绪十七年（1891）秋闱揭榜后所作《示儿萃祥》中，言及“近时公羊之学大行，此间亦有人为此学者，余有书正之，今寄汝阅”（《佩弦斋文存》卷上，页52上），所谓“有书正之”，即指以书札与康氏辩论《伪经考》之事。

⑩ 姜义华、吴根梁编：《康有为全集》第二集，上海：上海古籍出版社，1990年，第40页。

⑪ 《康南海自编年谱》，第23页。

混^①。但两处所记皆谓朱氏来访康氏,应该实指一事。康氏在祭文中说朱氏“读我著书”后来访,并有“君亦谓吾,门户独开。偏师勿过,尚慎旃哉”的评论,这与《朱一》谓《伪经考》“深识独断”、“成一家言”,又责其“用心甚锐,持论甚高,而兼济之以博学,势将鼓一世聪颖之士颠倒于新奇可喜之论,而惑经之风于是乎炽”的评价,以及《朱二》谓康氏不能“扬高凿深”、“持论不可过高,择术不可不慎”、“有当罕言者”的诫劝完全相合。《康谱》又将朱氏来访系于《伪经考》刻成之后,合而观之,“读我著书,高轩枉过”应是朱氏读过《伪经考》后往访康氏,相与辩论。但根据《康一》的记载,结合上文的考察,康氏早在光绪十六年(1890)秋冬即将《伪经考》书稿分两次送给朱氏,作于当年冬季的《朱一》、《康二》也早已就《伪经考》展开争论,可见朱氏绝对不是阅过《伪经考》刊本之后才与康氏辩论^②。因此《康谱》笼统地将朱、康之争系于光绪十七年(1891)冬天明显有误,后人岂能据以推定朱、康论学书札的时间?

第四考:朱、康书札论学的主题

由于针对《朱一》详作辩驳的《康二》一直未被研究者注意,《康三》开篇又声称“未信而谏,其言不入,故今亦不复及古今真伪之学”^③,《康四》文末更要求朱氏“若《伪经考》,事理万千,足下若欲正之,望将此书逐条籤驳,至于穷处”^④,有论者因而认为康氏对朱氏有关《伪经考》的批评未曾作出直接回应,并推断极端自负的康氏对朱氏的责难有意规避、不屑作答或是无力反驳,甚至提出朱、康论学的范围远远超出《伪经考》一书本身,《伪经考》仅是辩论的引子或话头。这些说法同样与史实不符。诚然,朱氏在这场学术辩论中,确是想借《伪经考》一书穿凿说经、立论太果的缺失,来批评康氏的心术、教术与治术,因而除在《朱一》中对康氏某些具体经说有较多批评(《朱三》即明确表示“若其言之有关考订者,前书已略陈之,无烦赘及”^⑤),此后各札主要就康氏的治经方法与对待经典的态度立论,陈说考辨今古真伪的得失利弊,痛言康氏伪经之说可能导致煽惑士子、毁弃经典的负面影响。可是康氏每作书札答复,无不以考辨今古真伪为说,因此与《伪经考》一书密切相关的各种话题,即新学伪经之说能否成立、今学古学可否并存、考辨今古真伪有无必要、何种经术可作治术等,自始至终都是朱、康学术辩论的主要内容。从前文对《康二》、《朱三》在朱、康书札往返次序的考述中,即可发现朱、康有关《伪经考》某些观点、研究方法、治经心术及其影响的各种争论,自《朱一》全面发难,到《康二》一一辩解,再到《朱三》接续驳难,一直都不曾中断。事实上,这些辩论焦点与具体话题在《康三》、《朱四》、《康四》中仍在继续。兹举关于康氏有无任意取舍《史记》和伪经之说是否新奇之论的争辩为例,摘引朱、康各札中的相关词句(各据《佩弦斋文存》卷上、菁华阁本《义乌朱氏论学遗札》),列表如下:

① 对于《康谱》末两句“既请吾打破后壁言之,乃大悟。其与人言及见之书札,乃其门面语耳”,吴天任在其《康有为先生年谱》中,根据朱一新《复长孺第二书》中“凡事不可打通后壁”数语,认为朱氏主张凡事皆当留有余地,质疑《康谱》云云不合史实:“先生谓蓉生乃大悟,然观其往复诸书所言,岂似门面语乎?”(台北:艺文印书馆,1994年,第84页)钱穆则在《中国近三百年学术史》中,斥责康氏此说为“诬其死友”之举。笔者则以为,《康谱》所以有此通饰之词,并在追述论学一事后特意附上“其与人言及见之书札,乃其门面语”,力言朱氏各札不可据信,并非有意“诬其死友”,而是针对《翼教丛编》等选刊朱氏五札藉以大驳康学所作的反击。

② 《新学伪经考》初版于光绪十七年(1891)七月,而康有为在上年岁暮所作《康二》中,就说:“以鄙人创说少异儒先,今兹故人学士诘难纷起,是动天下之兵而以孤师陈境上以叠御之,甚知其难也。”(朱一新:《义乌朱氏论学遗札》,菁华阁刻本,第36页上)又在光绪十七年六月廿三日所作《康三》中,提及“外论闻仆之言,每以为狂,以为二千年大儒辈出而莫之知,而待康某于二千年后发之,岂不妄哉?”(《康有为全集》第一集,第1024页),可见《新学伪经考》在刊板之前已早为诸多“故人士”所闻知和批评,朱一新并非唯一获读该书稿的人。

③ 康有为:《致朱蓉生书》,《康有为全集》第一集,第1019页。

④ 康有为:《答朱蓉生书》,《康有为全集》第一集,第1043页。

⑤ 朱一新:《答长孺第三书》,《佩弦斋文存》卷上,第18页上。

	关于任意取舍《史记》的争辩	关于伪经之说为新奇之论的争辩
朱一	当史公时,儒术始兴,其言阔略,《河间传》不言献书,《鲁共传》不言坏壁,正与《楚元传》不言受《诗》浮邱伯一例。若《史记》言古文者皆为刘歆所窜,则此二传乃作伪之本,歆当弥缝之不暇,岂肯留此罅隙以待后人之攻?……史公《自叙》“年十岁则诵古文”,《儒林传》有“古文尚书”,其他涉“古文”者尚夥,足下悉以为歆之窜乱。夫同一书也,合己说者则取之,不合者则伪之,此宋、元儒者开其端,而近时汉学家为尤甚。虽未尝无精深之言,要非仆之所敢言也。	汉、宋诸儒,大端固无不合,其节目不同者亦多,必若汉学家界画鸿沟,是狭僻迷谬之见也。然苟于诸儒所毕力讲明者,无端而孱杂焉以晦之,谅非足下任道之心所宜出也。……夫浅者之所失,支离破碎而已,其失易见,通儒不为所惑也。若其用心甚锐,持论甚高,而兼济之以博学,势将鼓一世聪颖之士颠倒于新奇可喜之论,而惑经之风于是乎炽。战国诸子,孰不欲明道术哉?好高之患中之也。
康二	足下又谓仆于古书合己说则取之,不合己说则伪之,类近世之言汉学者。谨按古文之无既明,则史公之称述又从何来?此不待辩而知其伪窜者也。且今本虽间有“古文”之语,然以《十二诸侯年表》“‘古文’一作‘国闻’”证之,及《史记》中“古文”二字按以前后文理每多岢岢,则其不可信据,已可概见。《史记》之经后人窜乱,赵瓠北所考者已班班可考。……	规仆勿为新奇,而预取惑经之风,言则深,爱我厚矣。虽然,仆不敢阳受之而不言也。……宋儒讲求义理,其功大矣,然患其凿之过深、扬之过高,其弊将不切于人道,则亦几与佛、老同矣。故欲举孔子经世之学发明,乃以补其偏而归之正也,岂谓晦之?学者苟明于《春秋》经世之义,存三统以通其变,孔子易天下之心,可以师其意而不泥其迹,圣道庶几存焉。此切于人事者,非过高之比也。诸经咸定于一,无复纷纭,何惑之有乎?
朱三	足下不用《史记》则已,用《史记》而忽引之为证,忽斥之为伪,意为进退,初无确据,是则足下之《史记》,非古来相传之《史记》矣。凡古今学术偏驳者,莫不持之有故,言之成理,不然,聪明之士安肯沉溺乎其中?	忧世者亟当明理义以正人心,岂可倡为奇袤,启后生以毁经之渐?……自伪古文之说行,其毒中于人心。人心中有一六经不可尽信之意,好奇而寡识者遂欲黜孔学而专立今文。夫人心何厌之有?六经更二千年,忽以古文为不足信,更历千百年,又能必今文之可信耶?……世之才士,莫不喜新奇而厌平澹。导之者复不以平澹而以新奇,学术一差,杀人如草。古来治日少而乱日多,率由于此。……窃恐诋訾古人之不已,进而疑经;疑经之不已,进而疑圣;至于疑圣,则其效可睹矣。
康三	若谓仆妄窃《史记》以成其说,据《读书杂志》,以为今本《史记》出于王肃,肃为古文家,此其确据,可勿论。少昊、少康见于《左传》,非僻书也;事关一朝,非细事也。而《史记·五帝(本纪)》、《三王本纪》无少昊、少康事。……史公虽陋,岂至是乎?正统相承,事关兴亡,不著之《本纪》,而著少昊于《律书》,存羿、浞、少康于《越世家》,有是理乎?史公虽不计史裁,亦无此理。兄能下一语解之否?若必党护刘歆,而攻史公为陋,其谁信之?《史记》多窜,终无解于扬雄之语。……私行金货以改经文,经文犹改,何况史也?窃以为足下之笃信,过矣。	推足下相规之深,谓仆于宋儒有未谏之论,故淳淳以新奇为戒,以平澹为归。苦口良药,至哉言乎!然昔朱子有云:“每读古人书,辄觉古人罅漏百出。”仆不幸颇与朱子同病,随举一学,多有不满前人者。……仆虽愚,于穷理之学,窃有一日之长,故推陈出新,登峰造极。后生可畏,来者难诬,正不能以荣古虐今了却也。盖天下义理,无非日新。足下所戒,虽是儒先之说言,然实非天理也。既非前人所言,自近新奇矣。学者论学,但当问义理之何如。义理以求仁为主,若其不仁,安知平澹者之不特无益,而且以害人乎?言不可若是其几也。

续表

朱四	汉时续《史记》者甚多,后人不察,往往混为史迁之作,竹汀、瓠北诸家皆辨之。辨之是也,因是而遂割裂其全书,强欲坐刘歆以窜乱之罪,歆如窜乱,自当弥缝完好,求免后人之攻,何以彼此纷歧,前后牴牾,罅漏百出,奚取于斯?足下为此无征不信之言,傅合文致,以成其罪,歆不足惜,如六经何?是奚翅宋人之三字狱、周室之罗织经也,谓非贤知之过乎?	无论今文、古文,皆以大中至正为归。古今止此义理,何所庸其新奇?闻日新其德矣,未闻日新其义理也。乾嘉诸儒以义理为大禁,今欲挽其流失,乃不求复义理之常,而徒备言义理之变。彼戎翟者,无君臣,无父子,无兄弟,无夫妇,是乃义理之变也。将以我圣经贤传为平澹不足法,而必以其变者为新奇乎?
康四	不见若少康,见于《夏本纪》者,系平世践祚,毫无事迹,非有中兴之功,如《左传》云者。若有之,史公于《本纪》何得不叙?仆前论及此,足下何不细察?论少康事文义明显,足下尚未通仆意。甚矣!听言而知人意之难。望足下后此细心,不然则无不蓄枘。	仆近攻伪经,因孔子后学之绪、西汉博士之说而发明之,以其为古学沉坠久矣,故仆别白而正言之。孔子之学真伪之大不知则已,知则日不能已于言,非有新奇也,且皆西汉说耳,未尝自出一说也。……天道日变,异于旧则谓之新。仆所谓新者如此。足下不察,乃就义理言之,何其异耶?

有关《史记》的争论,只是朱、康之争的一个细节问题。关于新学伪经一说是否康氏“任智以凿经”、为鼓动一世人心而故作新奇之谈的争论,则是朱、康此次学术辩论的一大焦点。根据上表所列,朱、康各札自始至终都在论辩这大、小两个问题。可见《伪经考》一书绝不仅仅是朱、康此番论学的引子,而是贯串始终的主题。

康有为两通佚札的发现以及与之相关的考察,不仅能够纠补已有研究的诸多讹失,更有助于今人重建朱、康辩论《伪经考》的基本经过。简而言之,由于《康一》、《康二》的再现,通过对朱、康各札内容的分析,可以排比出两人辩论《伪经考》书札的往返次序如下:《朱一》、《康一》、《康二》、《朱二》、《朱三》、《康三》、《朱四》、《康四》。此番书札论学起自1890年秋末冬初,迄于1891年夏末秋初,《伪经考》始终是这场旷日持久的学术辩论的中心话题,考辨今、古文真伪的正当性与必要性则是朱、康争论的焦点,也是彼此分歧的关键。至于朱、康辩论《伪经考》的具体内容以及双方持论的优劣得失,同样也有必要另作检讨,重加评判。本文限于篇幅,不再细说,且俟他日另作专论。

【作者附识】本文部分资料的查阅,先后承台湾中央研究院中国文哲研究所林庆彰研究员、香港浸会大学中文系陈致教授、广东行政学院公共课部张求会教授、北京理工大学社科部陈洁博士、中山大学历史系博士生张淑琼的热情帮助,谨致谢忱!

[责任编辑 扬眉]

论我国早期国家阶段青铜礼器系统的形成

方 辉

摘 要:龙山时代至二里头时代的精英阶层从陶质、漆质和玉石质等既有礼器组合中寻求模仿对象和创新资源,最终在二里头文化后期即夏代晚期形成了以爵、盃、觚、戈、钺、牌、铃等为基本器形的青铜礼器组合。商礼对于夏礼的“损益”,既体现在铜鼎、铜鬲等新的器物种类的使用创新方面,也表现在对于多种既有玉质、陶质礼器的扬弃上。夏商时期的铜礼器,被精英阶层赋予了“协于上下,以承天休”的神圣礼仪功能,从而成为政教合一情势下精英阶层的强有力的统治工具。至少从龙山时代中晚期开始,青铜器制作工艺和匠人集团便为精英阶层所直接控制。作为我国古代文明特质之一的铜礼器,在国家的形成过程中起到了无可替代的作用。

关键词:早期国家;青铜礼器系统

考古学上的龙山时代及二里头时代大致相当于我国古史传说中的五帝时代和夏代,是探讨我国文明社会出现或国家形成的重要对象。其中,代表着科技及意识形态双重指标的青铜礼器的形成,长期以来就是我国冶金史和文明探源研究领域里一向关注的热门话题。近年来,随着一系列龙山时代及二里头文化早期铜器考古发现的问世,使得我们在铜器起源的探索上,于专业性的科学技术史视角之外,有可能站在比较研究的角度,探讨我国铜器起源的途径及其独特性^①。对于青铜器在社会复杂化进程和文明起源过程中的作用,也已脱离了将其简单地视为文明“要素”、以铜器的有无作为判断社会是否进入文明时代标志这类的研究模式,转而从社会考古的视角,对于早期铜器在军事^②、政治经济^③和规范社会行为亦即礼仪功能^④等方面予以探讨,从而使研究的深度和广度较之以往均有所超越。在上述问题上,学术界基本达成以下共识:二里头文化已进入青铜时代,而我国铜器的起源无疑要到龙山时代甚至更早的考古学文化中去寻找;青铜器(尤其是青铜礼器)所具有的政治意义是在二里头时代奠定的,它构成了早期历史王朝社会的礼制基础;铜器、尤其是青铜礼器的生产和流通是在王朝直接控制下进行的,是社会精英阶层统治策略的产物。这些共识是我们讨论的基础。

作者简介:方辉,山东大学东方考古研究中心教授(山东济南 250100)。

基金项目:“高等学校学科创新引智计划资助”(Supported by the Program of Introducing Talents of Discipline to Universities),项目编号:111-2-9。

① 梅建军:《关于中国冶金起源及早期铜器研究的几个问题》,《吐鲁番学研究》2001年第2期。又载北京科技大学冶金与材料史研究中心、北京科技大学科学技术与文明研究中心编:《中国冶金史论文集》第四辑,北京:科学出版社,2006年。

② 俞伟超:《长江流域青铜文化发展背景的新思考》,高崇文、安田喜宪主编:《长江流域青铜文化研究》,北京:科学出版社,2002年,第1-7页;郭妍利:《二里头文化兵器初论》,杜金鹏、许宏主编:《二里头遗址与二里头文化研究》,北京:科学出版社,2006年,第222-240页。

③ 刘莉、陈星灿:《城:夏商时期对自然资源的控制问题》,《东南文化》2000年第3期;Li Liu and Xingcan Chen, State Formation in Early China. Duckworth, 2003.

④ 张光直:《三代社会的几点特征》,《考古学专题六讲》,北京:文物出版社,1986年,第94-132页;巫鸿著,孙庆伟、巫鸿译:《九鼎传说与中国古代的“纪念性”》,《美术研究》2002年第1期。

本文所要探讨的是,在我国,铜器的礼仪化过程经历了一个相当长的时间,这个过程大约始于龙山时代中后期,中经二里头时代的技术革新和优化选择,到二里岗期早商文化臻于成熟。铜礼器的器形大多来源于玉石、漆木和土陶等不同质料、在史前时代晚期就已经长期流行的传统礼器,铜礼器的原料来源和生产技术自始至终受到上层社会的直接控制和垄断,而象征礼制的青铜器种类是上层精英逐渐选择即所谓“损益”的结果。虽然目前尚缺乏夏王朝存在的直接文字证据,但现有考古发现对于早期文献中有关夏代冶铸铜器的传说是一个有力的支持。

一、铜器生产:从资源到技术的控制

最早论述王权对铜矿资源控制的是石璋如先生,他在探讨商王武丁时期对舌方的战争时指出:“从地域与征伐来观察,讨伐舌方,实际上等于铜矿资源的战争。”^①受此观点影响,张光直先生后来曾屡次论及三代王朝的资源控制,认为“三代都城之迁徙与追逐矿源有密切关系”^②;三代都城的屡次迁徙,其重要目的“便是对三代历史上的主要政治资本亦即铜矿与锡矿的追求”^③;其原因在于“在巫教环境之内,中国古代青铜器是获取和维持政治权利的主要工具”,因而要力图对制作青铜器的原料进行独占,以达到对于通天权力的独占^④。上文引述的刘莉、陈星灿的若干文章,也都从政治经济的角度,对夏商两代的资源控制进行论述。金正耀进一步指出,这种独占“不仅是对原料资源的独占,也包括对技术资源的独占”,而且“这种独占有其历史发生开端与减弱变化,与中国古代青铜文明的发生发展进程密切相关”^⑤。上述成果对于夏、商政治经济的研究起到了积极的推动作用。

近年来的考古发现及研究表明,我国铜器铸造出现的时间远在夏商之前的龙山时代甚至更早,那么,当时的铜器生产是否也具有这种独占性?为了便于考察,这里有必要对铜器起源的时空范围界定在与夏商有直接发展关系的中原地区,这是因为,虽然越来越多的证据表明,包括海岱地区在内的中原地区在铜器技术上受到西北地区的影响,但“很显然,两个地区的早期铜器各自自成体系,各自经历了自己发展道路”^⑥。

在对于文明起源的探索中,金属冶炼之所以被视作文明三要素或诸多要素之一,主要是着眼于从采矿、运输到冶炼过程所体现的科学技术成分以及高劳动含量。在我国,铜器的社会功能一般认为是由科技含量较高的青铜礼器来担当的,对于铜器起源阶段那些器形上看似简单的铜制品是否也曾扮演过重要的社会角色呢?有学者对此曾这样认为:“这些最早期的金属制品主要是个人装饰品和日常用品,包括小件工具和武器,在二里头文化之前的考古记录里,看不出早期红铜和青铜制品与社会分层的关系,因为几乎没有什么金属器是贵族墓葬里体现身份、地位的东西。比如出土铜铃的陶寺龙山小墓,没有其他随葬品,而大多数有众多随葬品的贵族墓却没有发现金属制品。”^⑦随着考古新材料的增加,笔者认为应当对这一问题作重新观察,而且,如果考察一下龙山时代铜制品冶炼技术在聚落网络之间的传播,包括其所在聚落的级别以及具体位置,相信对于这一问题的回答应该是肯定的。

首先,早期铜器制品均出自于大中型聚落。不同地区的系统考古调查显示,在早期文明的核心

① 石璋如:《殷代的铸铜工艺》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第二十六集,1955年,第102-103页。作者认同胡厚宣先生“舌”即“矿”的释读,认为“舌方即矿方,即晋南一带”。

② 张光直:《三代社会的几点特征》,《考古学专题六讲》,北京:文物出版社,1986年,第126页。

③ 张光直:《夏商周三代都制与三代文化异同》,《中国青铜时代》(二集),北京:三联书店,1990年。

④ 张光直:《从商周青铜器谈文明与国家的起源》,《中国青铜时代》(二集),北京:三联书店,1990年。

⑤ 金正耀:《二里头青铜器的自然科学与夏文明探索》,《文物》2000年第1期。

⑥ 白云翔:《中国的早期铜器与青铜器的起源》,《东南文化》2002年第7期。

⑦ 刘莉:《中国新石器时代——迈向早期国家之路》,北京:文物出版社,2007年,第206页。

区域,龙山时代的聚落形态呈现出明显的等级性特征^①,而目前所知早期铜器及冶炼遗迹,除了少数遗址因发掘年代较早遗址详情不明外,大多数均出自于大中型聚落,其中多数是城址,说明早期铜器的使用和冶炼仅限于政治中心。山西襄汾陶寺是目前出土龙山铜器最多的遗址,先后出有铜铃、铜齿轮形器、铜环和铜容器(盆)残片等,该遗址总面积约400万平方米,城址总面积在200万平方米以上,“在黄河流域乃至全国同时代的城址中都是最大的一座”^②。出土铜容器(鬲)残片的登封王城岗遗址,根据新的发掘报告,其面积为34.8万平方米^③。出土铜渣的淮阳平粮台也是一座城址,包括城墙及外侧附加部分,面积达5万多平方公里^④。出土有2件黄铜锥的山东胶州三里河遗址,面积为5万平方米^⑤,虽然没有发现城址,但在当地发现的龙山文化遗址中是面积最大的一座。出土铜渣的山东日照尧王城遗址^⑥,最近的调查发现城墙遗迹,陶片覆盖面积超过300万平方米^⑦,远远大于先前勘查的近60万平方米的规模,即使排除陶片人为搬运的成分,其面积仍然是本地区最大的龙山城址。出土熔铜炉残块的河南临汝煤山,面积虽然只有约4万平方米,但遗址上发现有较大面积的夯土基址,显示出非同一般的聚落^⑧。有的面积稍小的遗址也有出土铜器小件的,如山东栖霞杨家圈遗址,但该遗址一则破坏严重,原有面积已经不详,二则从出土遗物来看,不乏具有礼器功能的陶器,显示出其非一般性聚落^⑨。另外,河南新密市古城寨也发现有“内壁经火烧成黑色”、“疑为熔炉残块”的陶缸。该城址面积近20万平方米,加上城外龙山遗存堆积,面积达200余万平方米^⑩。新密新砦出土一件铜鬲或盃的流部^⑪,城址面积达100万平方米,是河南境内迄今发现的规模最大的城址^⑫。出土铜器制品或冶炼遗迹的上述龙山时代遗址,往往还伴出有高等级遗迹与遗物,如大型建筑基址、祭祀坑、高规格墓葬、玉器、蛋壳陶或薄胎陶礼器、卜骨、朱砂乃至陶文等。这说明,早期铜制品和冶炼行为与社会上层联系密切。上述出土铜器或冶炼遗迹的遗址中,有的遗址邻近地区有铜矿,如煤山^⑬、陶寺、尧王城、三里河和杨家圈等^⑭,应该是就地取材,而有的遗址则地处平原地区,如平粮台。这又表明,铜器资源和冶炼技术在开始出现时就是在社会上层之间流动和传播的。

其次,早期铜制品和冶炼遗迹往往出自城内的重要位置,说明它们的生产与消费受到精英阶层的直接控制。以平粮台为例,出土铜渣的H15位于城址内东南部、F4排房的东南角,据研究属于F4的附属设施,铜渣的来源与F4的居住者有关,而F4则是一座带有封闭式回廊的高台建筑,台基高0.72米,残长15米,宽5.7米,面积85.5平方米,建造时采用了土坯垒墙技术,规格较高,且“有一种

① 方辉、文德安、加里·费曼、琳达·尼古拉斯、栾丰实、于海广:《鲁东南沿海地区聚落形态变迁与社会复杂化进程研究》,《东方考古》第四集,北京:科学出版社,2008年,第253—287页;陈星灿、刘莉等:《中国文明腹地的社会复杂化进程——伊洛河地区的聚落形态考察》,《考古学报》2003年第2期。

② 梁星彭、严志斌:《山西襄汾陶寺文化城址》,国家文物局主编:《2001年中国重要考古发现》,北京:文物出版社,2002年;又载解希恭主编:《襄汾陶寺遗址研究》,北京:科学出版社,2007年,第176—177页。

③ 河南省文物考古研究所、北京大学考古文博学院:《登封王城岗考古发现与研究》,郑州:大象出版社,2007年,第64页。

④ 河南省文物研究所、周口地区文化局文物科:《河南淮阳平粮台龙山文化城址试掘简报》,《文物》1983年第3期。

⑤ 中国社会科学院考古研究所编著:《胶县三里河》,北京:文物出版社,1988年,第1页。

⑥ 严文明:《论中国的铜石并用时代》,《史前研究》1984年第1期。

⑦ 方辉等:《鲁东南沿海地区聚落形态变迁与社会复杂化进程研究》,《东方考古》第四集,第253—287页。

⑧ 中国社会科学院考古研究所河南二队:《河南临汝煤山遗址发掘报告》,《考古学报》1982年第4期。

⑨ 北京大学考古实习队、山东省文物考古研究所:《栖霞杨家圈遗址发掘报告》,北京大学考古学系等编:《胶东考古》,北京:文物出版社,1999年。

⑩ 河南省文物考古研究所、新密市炎黄历史文化研究会:《河南新密市古城寨龙山文化城址发掘简报》,《华夏考古》2002年第2期。

⑪ 北京大学震旦中国文明研究中心、郑州市考古研究所:《新密新砦——1999—2000年考古发掘报告》,北京:文物出版社,2008年。

⑫ 中国社会科学院考古研究所河南新砦队、郑州市文物考古研究院:《河南新密市新砦遗址东城墙发掘简报》,《考古》2009年第2期。

⑬ 李京华:《关于中原地区早期冶铜技术及相关问题的几点看法》,《文物》1985年第12期。

⑭ 方辉:《海岱地区早期铜器的发现与研究》,《海岱地区青铜时代考古》,济南:山东大学出版社,2007年。

不能随便入内的封闭之感”；位于F4北侧的F1，东北紧靠一座陶窑Y1，有可能是为被F4居住者控制下的级别较高的手工业者所居^①。因Y1上部被破坏，仅存底部，其用于制陶还是冶炼不得而知，但似不排除与冶炼行为有关。陶寺的例子也有助于说明龙山铜器的使用情况。陶寺城址最近出土的属于陶寺文化中期的铜容器(盆)口沿残片，出土于主体殿堂基础之内^②，这本身已经说明铜器所具有的贵族乃至王室用品性质。出土铜齿轮形器的M11虽然是一座中小型墓葬，但墓主人颈部有800余颗蚌片组成的饰物，胸部有一件玉璇玑，铜齿轮形器与玉琕套在手臂上，说明墓主人是具有相当身份和地位的贵族^③。陶寺地层中出土的一件红铜环，据分析应来自陶寺文化晚期人们对中期中型墓葬的毁墓行为^④，而陶寺中型墓无论是墓室规模还是随葬品的规格，都证明墓主人为贵族乃至王室成员。前述陶寺铜铃出自于一座小墓，该小墓属于陶寺晚期，这件铜铃也不排除得自于中期大中型墓、后来二次随葬的可能。从铜铃在二里头文化墓葬总是见于中型墓之内这一情况判断，其作为二里头古国贵族产品是毋庸置疑的，在铜器更为稀缺的龙山时代，很难想象铜铃为普通人所拥有。

至于铜器受到精英阶层重视并予以资助的原因，自然与其光亮的外表、悦耳的声音和坚硬(相对于陶器、漆器等)的品质有关^⑤，虽然从固体的矿物，经过冶炼成为液体，再到冶炼成为固体的器具这一过程需要投入大量的人力和财力，但龙山时代的有识之士及统治者已经发现了这一新的科技背后所隐含的巨大的社会价值和政治经济利益。因此，某些在技术上获得先机的龙山古国的首领们，一边继续掌控陶质和玉质礼器等财富的生产与流通，一边在铜器生产上投入精力与物力，并由此开启了在世界文明史上独具特色的我国青铜时代发展之路。稍后的二里头古国就是这一战略的受益者。据推测，二里头遗址的铜器作坊被圈以围墙，“表明这类高层贵族身份标志物的生产直接受控于王室，手工业者应是依附性的专业工匠”^⑥。笔者认为，这种依附性可能早在龙山时代便已出现了。

由此可见，与后代相比，龙山时代的铜制品大多数尽管器形简单，但铜器冶铸业本身在当时是一种高劳动含量和高科技含量的高端产业，这就决定了铜器生产不可能成为个体的或家庭式的独立手工业生产，而只能是隶属于社会精英阶层的依附式手工业生产。

二、礼制损益：龙山—二里头精英阶层对于礼器的选择

考察现已发现的龙山时代和二里头一至四期铜器种类，我们不难发现，无论是礼器、乐器还是兵器，它们在形式上无不来自于既有的不同质料的器物类型。

李济先生早在殷墟发掘之初就指出殷墟“青铜容器的形制仿照陶料和木料容器”^⑦。20世纪60年代，在系统讨论殷墟青铜器的形制来源时，他进一步认为殷墟铜器：“显然是主要位于沿海地区新

① 钱耀鹏：《中原龙山城址的聚落考古学研究》，《中原文物》2001年第1期。

② 中国社会科学院考古研究所山西队、山西省考古研究所、临汾市文物局：《山西襄汾县陶寺城址发现陶寺文化中期大型夯土建筑基址》，《考古》2008年第3期。

③ 梁星彭、严志斌：《山西襄汾陶寺文化城址》，国家文物局主编：《2001年中国重要考古发现》，北京：文物出版社，2002年；又载解希恭主编：《襄汾陶寺遗址研究》，北京：科学出版社，2007年，第176—177页。

④ 王晓毅、严志斌：《山西抢救性发掘陶寺墓地被盗墓葬》，《中国文物报》2005年11月9日第1版。何弩：《陶寺文化遗址——走出尧舜禹“传说时代”的探索》，《中国文化遗产》(创刊号)2004年第1期。

⑤ 欧洲学者早在20世纪50年代就曾推测：“亚洲和欧洲许多地区的早期青铜时代，彩陶和刻纹陶器不再流行，取而代之的是素面磨光陶器，好像是对金属器物的模仿。”见[英]戈登·柴尔德：《历史的重建：考古资料的阐释》，方辉、方堃杨译，上海：上海三联书店，2008年，第113页。在我国，磨光陶器出现的年代大大早于铜器产生的年代，此说似乎并不适用，但陶器和铜器之间的相互影响应该是一直就存在着的。

⑥ 许宏、刘莉：《关于二里头遗址的省思》，《文物》2008年第1期。

⑦ 李济：《安阳的发现对谱写中国可考历史新的首章的重要性》，李光谟、李宁编：《李济学术随笔》，上海：上海人民出版社，2008年，第83页。

石器晚期文化的陶器的模仿品。”^①随着在时代上介于新石器时代晚期和殷墟文化之间的二里岗期和二里头文化铜器的发现,殷墟青铜器器形大多来源于二里岗、二里头同类器,而二里岗、二里头的铜容器与同时代陶器存在着直接的渊源关系^②,尤其与二里头文化的白陶礼器关系密切^③。根据目前所掌握的资料,形制固定的青铜容器从二里头三期开始出现,器形还只有铜爵一种,至二里头四期器形有所增加,包括爵、斚、盃、鼎、鬲(可能还有觚)等多种。从数量来说,也是以最早出现的铜爵数量最多,为12件,其次是铜斚,3件,铜盃、铜鼎各1件^④,铜觚亦曾有出土,但因原件流失而不得其详^⑤。四期的铜鬲出自郑州^⑥。这些青铜容器均可在陶器、漆木器之中找到它们的祖型。也就是说,二里头时代的精英们在青铜礼器造型的选择上是从既有的陶质和漆木质礼器中入手的。

从技术上来说,这些模仿自陶质和漆木质礼器的青铜器都是采用复合陶范分铸法铸造而成,体现了当时最先进的铸造工艺水平。与此技术难度相当、功能相似的是乐器——铜铃。二里头文化的铜铃出现于第二期,而且数量已有3件之多,考察其造型,任何人都不会怀疑它们源自于陶寺文化的同类器,而陶寺的铜铃同样也是仿照了同时代的陶铃^⑦。二里头时代青铜礼、乐器的出现,标志着三代礼乐文化的早期阶段。由此向前追溯,属于龙山时代的陶寺遗址出土有铜铃、铜容器(盆)残片,王城岗遗址出土有铜容器(鬶)残片,新砦遗址出有铜鬶或盃流残片,青铜礼乐器的萌芽期或可以上溯至龙山时代。只是因为龙山时代的这三件铜容器都是残片,其确切的器形及器类尚无法确定,学者们对于其礼器性质的判定比较谨慎,但此类发现显然已非孤例,这就使得我们有理由对龙山时代铜礼器的发现报以期待。

可以确定的是,这些器物无论是如报道中所定名的铜盆、铜鬶、铜盃,还是将来发现的属于其他的器物类形,它们都应该是同类陶器或漆木器的模仿品,而这些陶器或漆木器的礼器性质也应是学界所公认的。早期铜器器形的复杂性,决定了其铸造的难度,从而更容易从技术上加以控制。研究者指出,二里头时代的铜礼器铸造作坊只存在于二里头遗址本身而不见于同时代其他遗址,实际上就是国家政体对此类器物从技术上加以垄断的结果^⑧。具有二里头风格的青铜礼器在二里头遗址之外虽偶有发现,不过它们不大可能产自本地,更有可能是由于某种原因(如赏赐、婚姻和战争等)从二里头遗址流入的,当然也不排除后代传入的可能性。

不惟如此,陶寺古国和二里头古国的精英阶层除了模仿陶器、漆木器铸造出科技含量极高的青铜礼乐器之外,同时也做了其他尝试,即采用相对简单的合范技术,从玉石器这一史前传统礼器体系中,选择模仿对象,铸造了同种器形的仿玉石铜器。这类仿玉铜器数量不多,铸造技术相对简单,不太受到研究者注意,实际上它们也是礼乐行为中不可或缺的组成部分,并一直沿用到东周时代。这类铜器包括铜环、铜璇玑^⑨、铜璧^⑩、铜戈、铜戚、铜钺和铜牙璋^⑪等。这些铜器有些因为直接用以实战而成为后世常见器形,如铜戈、铜钺和铜戚,有的则因技术含量低便早早退出了礼器系统,在商周的

① 李济:《安阳的发现对谱写中国可考历史新的首章的重要性》,《李济考古学论文集》,北京:文物出版社,1990年。

② 郑光:《二里头遗址的发掘——中国考古学上的一个里程碑》,中国先秦史学会等编:《夏文化研究文集》,北京:中华书局,1996年,第66—80页。

③ Li Liu and Xingcan Chen, *State Formation in Early China*, Duckworth, 2003, pp. 62—63.

④ 梁宏刚、孙淑云:《二里头遗址出土铜器研究综述》,《中原文物》2004年第1期。

⑤ 中国社会科学院考古研究所二里头工作队:《河南偃师二里头遗址发现新的铜器》,《考古》1991年第12期。

⑥ 河南省文物考古研究所:《郑州商城新发现的几座商墓》,《文物》2003年第4期。

⑦ 中国社会科学院考古研究所山西工作队等:《陶寺遗址出土的龙山时代乐器》,解希恭主编:《襄汾陶寺遗址研究》,北京:科学出版社,2007年,第489—500页。

⑧ Li Liu and Xingcan Chen, *State Formation in Early China*, Duckworth, 2003, pp. 63—64.

⑨ 陶寺出土的这件铜璇玑原为铜齿轮形器,发现时与一件玉琕套合在一起,令人自然联想到山东海阳司马台遗址出土的龙山文化有领玉环与玉璇玑的组合。后者见王永波、张春铃:《齐鲁史前文化与三代礼器》,济南:齐鲁书社,2004年,第473—474页。

⑩ 原报告称为纺轮,见中国社会科学院考古研究所:《偃师二里头》,北京:中国大百科全书出版社,1999年,第170—171页。

⑪ 原报告称为钺,见《偃师二里头》,第249页。

礼器中难见踪影,如铜环、铜璇玑、铜璧和铜牙璋等。因为这类铜器铸造相对容易,统治者很难从技术上对其加以控制和垄断,因此,在二里头以外的遗址中也会发现它们的铸造遗迹,如山西夏县东下冯^①。不过,即使是这类遗址,它们在整个国家政治经济网络中也处于区域中心的地位,其重要性并非一般聚落可以匹敌。至于与二里头文化同时期文化诸遗址出土的青铜器小件,其制作水平相对于龙山时代而言似乎并没有明显提高,出土青铜器小件的遗址,因为数量增多,就其在聚落体系中的重要性来说,与龙山时代相比反而有所不如。

后龙山时代社会发展一个最显著的变化是中原地区以外文明的断裂与衰落,二里头文化作为龙山时代文明成就的集大成者,成为当时政治和文化中心。正如二里头遗址在整个二里头时代所处的绝对中心地位一样,这里发现的青铜器及青铜器作坊在当时也是独一无二的。无论是从技术上还是从功能理念上来说,二里头的铜器铸造工艺和器类祖型都可能直接来源于龙山时代的陶寺、王城岗和新砦。这使得二里头古国的社会精英们在随后的竞争中占得了先机,并利用其在青铜礼器生产体系中取得优势地位。他们有目的地选择了特定的礼器种类,其中既包括了来自于传统的所谓“玉兵”戈、戚、钺、牙璋等,也有少量璧环类礼器,更重要的则是从既有的陶质和漆木礼器中选择了与祖先祭祀礼仪行为密切相关的饮食器具,并通过对技术的垄断,赢得了其在宗教礼仪和政治上正统化、合法化的资本,并对整个青铜时代的政治、经济和礼仪制度产生了深刻影响。

三、夏商之别:基于铜礼器组合的观察

尽管国际学术界对于夏代的有无至今仍持怀疑态度,但近来的考古发现对于我们认识夏王朝乃至更早的传说时代带来了许多积极的信息,这主要表现在:在早期文献中所记载的“夏墟”、“禹都”附近发现了二里头遗址,在晋南陶唐氏故地则有陶寺遗址的问世;更进一步,陶寺揭露出的大型建筑基址 IIFJT1 以及围绕该遗迹所做的模拟观测,让人相信《尚书·尧典》中帝尧“敬授民时”记载的真实性^②,而陶器朱书文字“文尧”二字的发现与解读,无疑更加强化了陶寺与陶唐氏之间的联系^③。二里头遗址出土的青铜礼器,使我们对于《左传》所言夏禹“铸鼎象物”有了实物的凭证。所有这些发现都在提示我们,在警惕将考古资料与文献历史作牵强附会的同时,也不能将前人考证为可信的史料一概置之脑后,甚至简单地将早期文献与考古资料的结合设为禁区。

考古学上夏、商文化的辨别,如果保守地从 1950 年代末二里头遗址的发现算起,至今也已经过了长达半个世纪的时间,只是近年来从 C14 测年、文化因素分析和都城界标法等综合考量,学术界逐渐倾向于将偃师商城宫城和小城的始建年代定为夏、商分界的界标。至于偃师商城小城与二里头文化各期之间的对应关系,一般认为相当于四期偏晚阶段^④。此时,二里头遗址本身仍然在经历着其最后的繁荣阶段,大型建筑在延续,甚至有所增加,“这里仍集中着大量的人口,存在着贵族群体和服务于贵族的手工业”,铸铜作坊和绿松石作坊仍在生产^⑤。所不同的是,这些建筑物的主人和作坊的服务对象发生了变化,由服务于夏王朝变为商王朝的附属机构了。

二里头四期、偃师商城和郑州商城出土的铜器和铸造作坊遗存是考察商代早期青铜器的重要资

① 中国社会科学院考古研究所、中国历史博物馆、山西省考古研究所:《夏县东下冯》,北京:文物出版社,1988年。

② 中国社会科学院考古研究所山西队:《陶寺中期小城大型建筑基址 IIFJT1 实地模拟观测报告》,解希恭主编:《襄汾陶寺遗址研究》,北京:科学出版社,2007年,第192—203页。

③ 何弩:《陶寺遗址扁壶朱书“文字”新探》,解希恭主编:《襄汾陶寺遗址研究》,北京:科学出版社,2007年,第633—636页。或释读为“文邑”,见冯时:《“文邑”考》,《考古学报》2008年第3期。

④ 杜金鹏:《“偃师商城界标说”解析》,杜金鹏等主编:《偃师商城遗址研究》,北京:科学出版社,2004年,第381—395页。

⑤ 许宏、刘莉:《关于二里头遗址的省思》,《文物》2008年第1期。

料,只不过偃师商城发现的铸铜遗存发掘面积小,出土遗物有限^①,对于其在商代早期政治经济中所发挥的作用目前还很难推测;即使将来发掘面积有所扩大,其重要性似乎仍然难以与二里头四期相匹配。实际上,目前所见郑州商城内的铸铜遗存始建于二里岗下层二期阶段,与二里头四期大致同时的下层一期基本不见^②,此时的铜器铸造中心似乎应该仍然在二里头遗址。也就是说,商取代夏之后,为商王朝服务的铸铜业中心似乎仍然是在作为夏王朝故都的二里头遗址。

新王朝的建立,也为冶铜业注入了新的活力。二里头四期较之三期在铜礼器上多出了盃、斚、觚、鬲和鼎等新的器类,其中,前三种都可在二里头白陶礼器中找到祖形,据此可推测早于四期的同类器将来也可能在更早的时期就已产生,只是目前尚未发现而已,但铜鬲、铜鼎则不同,这二者的陶制品均非二里头文化所固有的典型器物。其中陶鬲是东方下七垣文化典型炊器,陶鼎则流行于岳石文化。正如学者所指出的那样:“二里头 V 区 1 号墓鼎的足部断面呈菱形近似方形,深腹。一般而言,二里头期的鼎以扁平足为基本,和铜鼎的足部形态差异很大。”因此,二里头“可能是从商社会或其他如东方的岳石文化等地区文化当中,获得了这个鼎的原型概念”^③。

这一推断,还可从二里头铜鼎腹部的纹饰得到加强,因为这种在陶器上被称为网状划纹的纹样,恰是东方岳石文化的典型风格,也见于郑州南关外期陶器之上。铜鼎之外,体现商文化礼器系统的另一种器形是铜鬲。郑州商城东北部宫殿区内发现的 T166M6:1,是目前所见时代最早的铜鬲,时代相当于二里头四期晚段^④。郑州南关外铸铜遗址发现的二里岗下层二期的铜容器陶范,数量排序依次为鬲 3 件、斚 3 件、爵 1 件,到了二里岗上层一期,鬲范与其他容器范的比例竟然为 23:51,显示了铜鬲在商文化礼器系统中的特殊地位^⑤。爵、斚、盃,为夏、商青铜礼器的共有物,而鼎、鬲的有无,似可视为夏、商铜礼器系统的一个标志。

此外,如前所述,陶寺文化和二里头文化源自玉器系统中的铜礼器如钺、戚为二里岗期商文化所继承,但其他模仿自玉器系统的礼器如铜环、铜璧、铜璇玑和铜牙璋等则大多未被纳入商王朝仪仗器物系统之中。商礼对于夏礼的“损益”,不可谓不明显矣!

如此说来,二里头遗址出土的铜鼎应属于商代,那么如何理解古文献中有关禹铸“九鼎”的记载?这段记录于《左传·宣公三年》、通过王孙满口中说出的一段话,成为九鼎传说的最早出处,原文曰:“昔夏之方有德也,远方图物,贡金九牧,铸鼎象物,百物而为之备,使民知神奸。故民入川泽山林,不逢不若。螭魅罔两,莫能逢之,用能协于上下,以承天休。”古人和今人对于“铸鼎象物”的理解多种多样^⑥,但正如巫鸿先生所指出的那样:“事实上,它所揭示的首先是中国文化中一种古老的‘纪念碑性’,以及一个叫做‘礼器’的宏大、完整艺术传统。”^⑦王孙满强调了铸鼎,是因为周人对于铜鼎的重视,铜鼎是所有礼器亦即彝器的代名词,两周的“列鼎制度”便是最好的体现。但对于二里头时代的夏人来说,他们更愿意使用铜爵来作为最具权威性的礼器,甚至还没有考虑铸造铜鼎的概念。不过,无论是商周的铜鼎还是二里头古国或夏代的铜爵,其核心是“用能协于上下,以承天休”,这才是青铜礼器的本质功能。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 中国社会科学院考古研究所河南第二工作队:《河南偃师商城东北隅发掘简报》,《考古》1998年第6期。

② 河南省文物考古研究所:《郑州商城——1953—1985年考古发掘报告》,北京:文物出版社,2001年,第383页。

③ [日]宫本一夫:《二里头文化青铜彝器的演变及意义》,杜金鹏、许宏主编:《二里头遗址与二里头文化研究》,北京:科学出版社,2006年,第205—221页。

④ 河南省文物考古研究所:《郑州商城新发现的几座商墓》,《文物》2003年第4期。

⑤ 河南省文物考古研究所编著:《郑州商城——1953—1985年考古发掘报告》,北京:文物出版社,2001年,第346—357页。

⑥ 比较新近的论述请参看赵世超:《铸鼎象物说》,《社会科学战线》2004年第4期;李小光:《大禹“铸鼎象物”考》,《江西社会科学》2004年第9期。

⑦ 巫鸿:《九鼎传说与中国古代的‘纪念碑性’》,《美术研究》2002年第1期。

殷墟王陵年代探论

范毓周

摘要:自1934年、1935年对殷墟王陵区发掘以来,已有许多学者对其相互关系和相对年代进行过探讨,提出过许多有价值的意见。但是各家意见分歧颇大,迄今尚无一致看法。殷墟西北冈王陵区各大墓的年代顺序应为:HPKM1129→HPKM1443→50WGKM1→HPKM1001→HPKM1400→HPKM1550→HPKM1004→HPKM1002→HPKM1500→HPKM1217→HPKM1003→HPKM1567(未葬假大墓),它们可能分别是商代后期盘庚、小辛、小乙、武丁、祖己、祖庚、祖甲、康丁、武乙、文丁、帝乙和帝辛的陵墓。

关键词:殷墟文化;王陵;相对年代

自1934年秋前中央研究院历史语言研究所对殷墟王陵区发掘以来,已有不少学者对殷墟王陵区的大墓之间的相互关系和相对年代进行过种种探讨。由于这些大墓自西周以来曾遭多次盗掘,对殷墟进行科学发掘时,王陵中遗留的文化遗物已经很少,因而很难用系统的器物类型对比分析方法来研究其相对年代。尽管如此,学者们还是根据发掘资料对这些大墓间的相互关系和年代问题提出了很有价值的意见。但是由于各家探讨的角度和方法各异,其意见和看法也互有不同,迄无定说。为了有助于这一问题的深入研究,本文不揣鄙陋,在前人研究的基础上提出一得之见,供大家参考。

殷墟的王陵位于洹河北岸的侯家庄西北冈,与宫室、宗庙区隔河遥遥相对,其所在地地势较高,自成一个独立的区域。1934年秋和1935年春、秋两季,前中央研究院历史语言研究所在这里进行了大规模的发掘^①,1950年春中国科学院考古研究所又对这里的武官村大墓进行了发掘^②。根据发掘资料,王陵区东西长约450米,南北宽约250米,总面积约为112,500平方米。在这一范围内集中分布有12座大型墓葬,依照分布情况可以分为东、西两个墓区。东区的大墓较少,分别为HPKM1129、HPKM1443、HPKM1400和旧称武官村大墓的50WGKM1四座大墓。西区大墓较多,除HPKM1567是一座尚未完成的所谓“假大墓”外,共有HPKM1001、HPKM1002、HPKM1003、HPKM1004、HPKM1217、HPKM1500和HPKM1550等7座大墓。

笔者认为,殷墟的王陵区在总体营造上具有一定的规律性,在当初营造时应遵循一定的规划。

首先,我们看到,王陵区在侯家庄西北冈被明显分为东、西两个区域,东区除了王陵HPKM1400为带有4个墓道的大墓外,HPKM1443、HPKM1129和武官村大墓50HPKM1等均为带有2个墓道的申字形大墓;而在西区则集中了8座王陵,除了HPKM1567未完成而未开挖墓道外,其余7座王陵均为四面皆有墓道的带有4个墓道的大墓,而且大体上两两成为一组,呈现出一南一北分布的迹象,其中位于北面的大墓大多早于南面的大墓(图1)。

值得注意的是,殷墟王陵区共有12座规模巨大的大墓,除了HPKM1567未完成而未开挖墓道外,其余11座大墓均为带有4个墓道或2个墓道的大墓,在殷墟墓葬中规模和形制都比较特殊,是

作者简介:范毓周,南京大学历史系教授(江苏南京210093)。

① 参见胡厚宣:《殷墟发掘》,上海:学习生活出版社,1955年,第111页。

② 参见郭宝钧:《一九五〇年春殷墟发掘报告》,《中国考古学报》第五册,1951年。

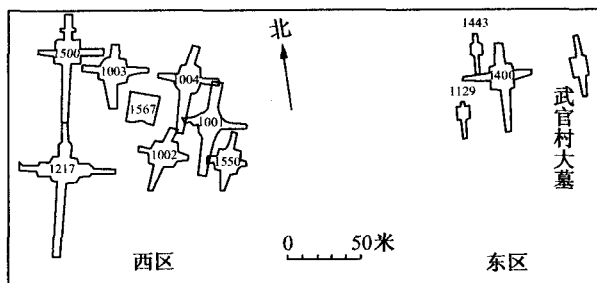


图1 殷墟西北冈王陵区大墓分布图

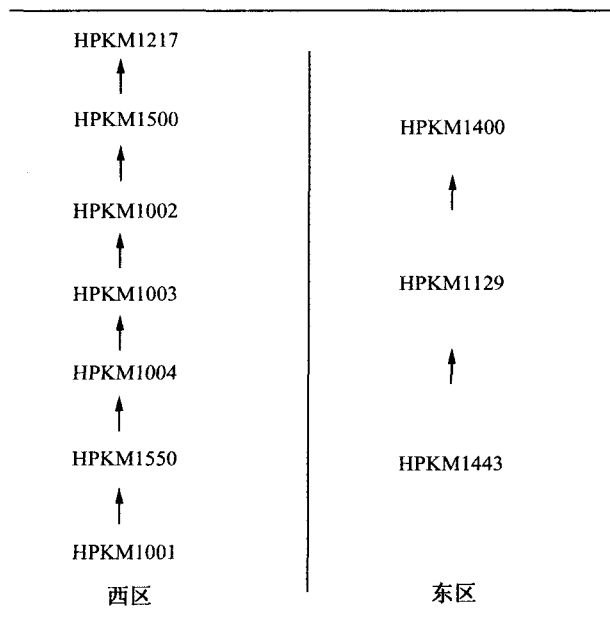
其他墓葬所无法比拟的。它们与传世文献记载和甲骨文资料记录的以殷墟为都城的商代自盘庚迁殷以后至帝辛灭亡的 12 位商王适相吻合。因而讨论这些王陵间的相互关系,具有一种特殊的意义。

殷墟西北冈王陵的上述规律性分布特点为我们探讨各座王陵间的先后顺序和相对年代提供了一定的方便。这方面已有不少学者作过有益的研究,提出过许多颇具启发性的看法。

最早对西北冈王陵区诸王陵的相互关系进行推断的是当时主持这些王陵发掘工作的梁思永先生。李济先生曾根据梁氏未发表的遗稿提出看法,他指出:“侯家庄西北冈西区大墓的埋葬次序为:(1)HPKM1001 及其附坑最早,以下的次序为:(2)HPKM1550,(3)HPKM1004,(4)HPKM1003 及其附坑,(5)HPKM1002 及其附坑,(6)HPKM1550 及其附坑,(7)HPKM1217。东区……M1129 大墓晚于第一组小墓……M1400 大墓晚于第一组小墓……M1400 大墓晚于第五组小墓……M1400 大墓晚于 M1443 大墓。”^①

梁氏在这里除了未讨论到东区后来发掘的武官村大墓 50WGKM1 和西区的所谓假大墓 HPKM1567 外,东、西两区的 10 座王陵均已论及。根据他的论述,东、西两区的这 10 座大墓间的相互关系,我们大体可以归纳如下(表 1):

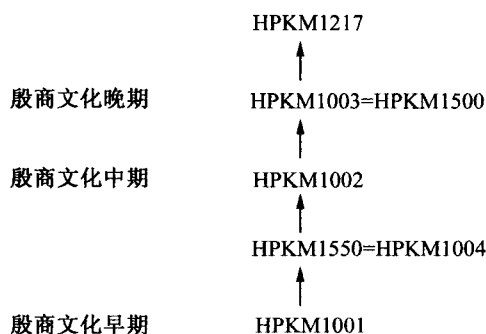
表1 李济根据梁思永遗稿对殷墟王陵间相互关系的看法



① 参见李济:《殷墟出土青铜觚形器之研究:花纹的比较》,见《殷墟青铜器研究》,上海:上海人民出版社,2008年,第32页。

对梁思永先生的这一意见,李济先生在基本肯定的基础上作了适当调整。他在讨论殷墟出土的骨笄头形式演变的基础上,把殷墟文化分为5期:殷商初期、殷商早期、殷商中期、殷商晚期和殷商末期。他认为殷墟西北冈的西区诸王陵中 HPKM1001 属于殷商早期,HPKM1002 为殷商中期,HPKM1217 和西北冈的小墓 M1174 属殷商晚期,HPKM1550 和 HPKM1004 在殷商早期和殷商中期之间,而 HPKM1003 和 HPKM1500 则在殷商中期和殷商晚期之间^①。他把殷墟小屯附近的宫室、宗庙建筑基址与西北冈王陵区墓葬的考古分期资料进行系统的比较,指出:“殷商时代前期的墓葬并不在侯家庄西北冈;或者说,侯家庄西北冈大墓开始时,已近于小屯版筑中期了。”因而他认为 HPKM1001 与小屯殷商文化中期同时,而 HPKM1217 则与小屯殷商文化晚期同时^②。综合李济先生的上述看法,我们看到,他所讨论的殷墟西北冈西区的7座王陵间大体呈现下述关系(表2):

表2 李济对殷墟王陵间相互关系的意见



邹衡先生在研究殷墟文化分期问题时,也注意到侯家庄西北冈诸王陵间的相互关系及其与其他考古资料间的对应关系。他曾根据20世纪30年代和50年代积累的殷墟发掘资料,对殷墟文化进行全面分析,将包括侯家庄西北冈王陵在内的殷墟文化分为4期7组,其中第一期第一组相当于甲骨文分期中的零期,他推定该期为盘庚、小辛与小乙一世三王;第二期第二组相当于甲骨文分期的一期,为武丁时期;第二期第三组相当于甲骨文分期的二期,为祖庚、祖甲时期;第三期第四组相当于甲骨文分期的三期,为廪辛、康丁时期;第四期第五组相当于甲骨文分期的四期,为武乙、文丁时期;第四期第六组、第七组相当于甲骨文分期的五期,为帝乙、帝辛时期。根据这一分期框架,他将侯家庄西北冈的王陵 HPKM1001 和武官村大墓 50WGKM1 定为第二期,即武丁至祖庚、祖甲时期的墓葬;而将 HPKM1217、HPKM1004 和 HPKM1550 定为第三期,即廪辛、康丁至武乙、文丁时期的墓葬;同时将 HPKM1400、HPKM1003 定为第四期,即帝乙、帝辛时期^③。他的意见可以大体表列如下(表3):

表3 邹衡对殷墟王陵分期的看法

考古分期	第一期	第二期		第三期		第四期	
	第一组	第二组	第三组	第四组	第五组	第六组	第七组
甲骨文分期	零期	第一期	第二期	第三期	第四期	第五期	
殷代王世	盘庚、小辛、小乙	武丁	祖庚、祖甲	廪辛、康丁	武乙、文丁	帝乙	帝辛
殷墟王陵	无	HPKM1001、50WGKM1		HPKM1217、1004、1550		HPKM1400、1003	

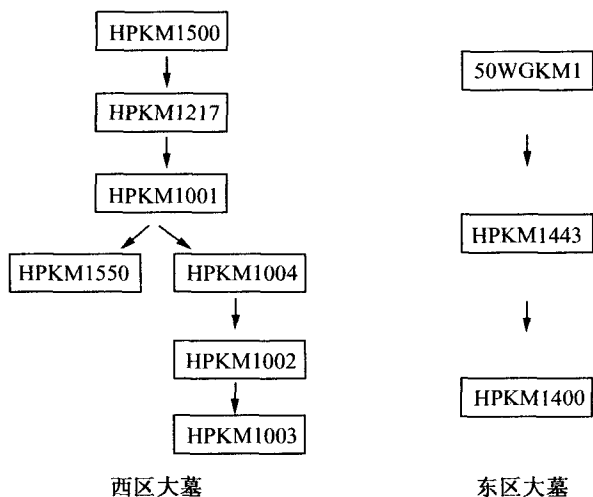
① 参见李济:《由笄形演变所见的小屯遗址与侯家庄墓葬之关系》,《历史语言研究所集刊》第二十九本(下),台湾中央研究院历史语言研究所,1958年;又《笄形八类及其纹饰之演变》,《历史语言研究所集刊》第三十本(上),台湾中央研究院历史语言研究所,1959年。

② 参见李济:《由笄形演变所见的小屯遗址与侯家庄墓葬之关系》,《历史语言研究所集刊》第二十九本(下),台湾中央研究院历史语言研究所,1958年。

③ 参见邹衡:《试论殷墟文化分期》,《北京大学学报》1964年第4、5期。

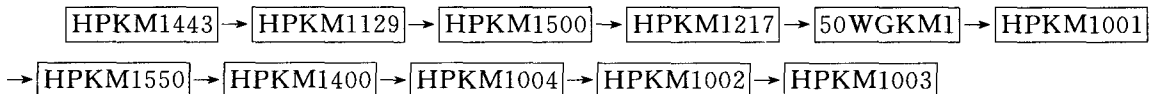
在这里,邹衡没有讨论到殷墟王陵东区的 HPKM1129、HPKM1443 和西区的 HPKM1002 与所谓假大墓 HPKM1567。实际上,他后来对殷墟文化分期问题提出新意见时,对上述意见又作了调整和补充。如他在北京大学《商周考古》教材中,就殷墟西北冈王陵区的王陵间相互关系提出过一些看法。他曾指出:“西区共发掘了 8 个大墓,靠西边的两座属于商代前期,中间无墓道的 HPKM1567,营造以后并未埋人,考古工作者称之为‘假大墓’。其余 5 座,HPKM1001 最早,HPKM1004、HPKM1550 次之,HPKM1002 又次之,HPKM1003 最晚。”^①考虑到 HPKM1500 和 HPKM1217 间的墓道打破关系,HPKM1500 应当早于 HPKM1217。对于东区,他也指出:“东区以武官村大墓最早,未发掘的《司母戊鼎》墓次之,HPKM1400 最晚。另外,HPKM1443 也早于 HPKM1400。”^②由于出土《后母戊鼎》的大墓属后妃墓^③,不是王陵,就王陵而言,他的看法可以表述如下(表 4):

表 4 邹衡在《商周考古》中对殷墟王陵的看法



后来,他又提出 HPKM1217 和 HPKM1500 属殷墟文化一期^④,可以说是对他原有看法的补充。

20 世纪 70 年代,国外也有学者对殷墟王陵区王陵间的相互关系进行研究。例如美国密西根大学的凯恩(V. Kane)就曾根据殷墟西北冈王陵区的墓道叠压关系和各个墓葬内随葬青铜器的形态变化,对王陵间的相互关系进行推断。她结合文献记载把商代后期自盘庚到帝辛的十二位商王分为 8 代,并把西北冈的王陵和他们对应起来。依照她的推断,殷墟西北冈王陵区大墓的先后次序为:



王陵 HPKM1443、HPKM1129 和 HPKM1500 最早,可能属于第一代;其中 HPKM1443 可能为盘庚的陵墓,王陵 HPKM1500 可能为小乙的陵墓;王陵 HPKM1217 可能属于第二代或第三代,武官村大墓和 HPKM1001 可能为第二代,其中 HPKM1001 有可能为武丁的陵墓;王陵 HPKM1550 可能属于第三代或第四代,HPKM1400 可能属于第四代,而 HPKM1004 可能属于第五代;HPKM1002 可能属于第六代;HPKM1003 可能属于第七代,该墓可能是帝乙的陵墓^⑤。依照她的看法,西北冈王陵

① 北京大学历史系考古教研室商周组编:《商周考古》,北京:文物出版社,1979 年,第 93 页。

② 北京大学历史系考古教研室商周组编:《商周考古》,北京:文物出版社,1979 年,第 93 页。

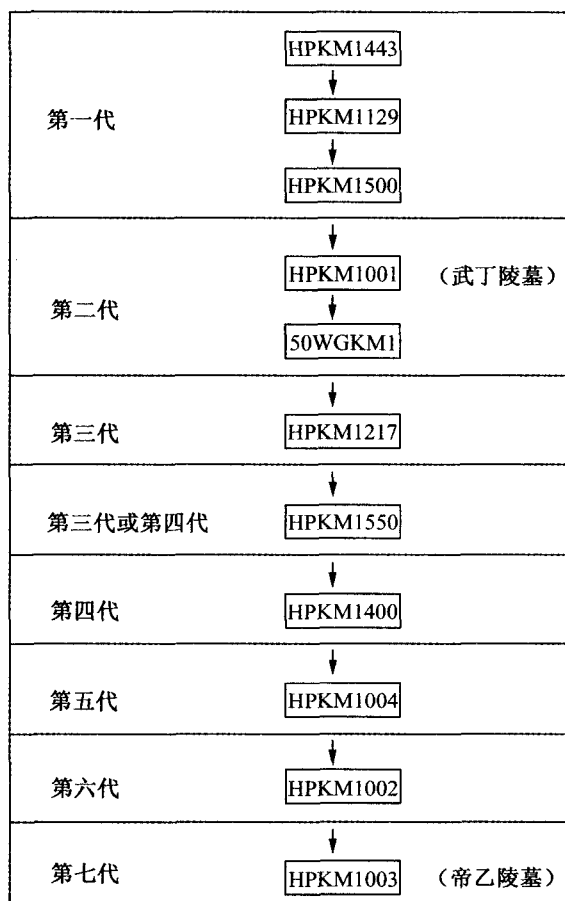
③ 《后母戊鼎》,原称《司母戊鼎》,本文采用今称,下同。

④ 参见邹衡:《试论殷墟文化分期》(修订稿),见《夏商周考古学论文集》,北京:文物出版社,1980 年,第 73 页。

⑤ V. Kane, *A Re-examination of Anyang Archaeology*, Arts Orientalis, Vol. X, 1975.

区的王陵间大体呈现下述关系(表5):

表5 凯恩对于殷墟王陵间关系的看法



尽管她的结论还有一些可商榷之处,但这些探讨性意见还是很有启发意义的。

20世纪70年代后期,胡厚宣师对于殷墟诸王陵的先后关系也提出看法,他指出:“东区大墓三个,1129、1400、1443,一般比早期的人祭小坑为晚。西区大墓……其先后次序是:1001、1550、1004、1003、1002、1500、1217;而1001时代为早。”^①显然,他的看法与上述各家看法不同。

此后,杨锡璋先生又根据中国社会科学院考古研究所安阳工作队对殷墟范围内包括大司空村、苗圃北地、小屯北地、殷墟西区等处的遗址和墓葬发掘资料基础上所作的分期标准,把西北冈的各个王陵进行了比较系统的分期研究。他认为殷墟西北冈的大墓冢只有四个墓道的大墓才是王陵,因而只有HPKM1001、HPKM1550、HPKM1400、HPKM1004、HPKM1002、HPKM1500、HPKM1217和HPKM1003等8座大墓应为王陵。他还认为西北冈王陵区没有第一期(即武丁时期及其以前)的大墓,属于第二期(即武丁、祖庚、祖甲时期)的大墓有HPKM1001、HPKM1550、HPKM1400、HPKM1443、HPKM1129、武官村大墓(50WGKM1)和传出《后母戊鼎》的M260等,其中HPKM1001、HPKM1550与HPKM1400应为王陵,恰与第二期的商王武丁、祖庚、祖甲三王相应。属于第三期(即廪辛、康丁、武乙、文丁时期)的大墓有HPKM1004、HPKM1002、HPKM1500、HPKM1217等,也与该期的廪辛、康丁、武乙、文丁三世四王相一致。至于第四期(即帝乙、帝辛时期)的大墓只有一座HPKM1003,因为帝辛自焚而亡,又被周武王斩首,未埋入王陵区,故HPKM1003也与该期的帝乙

① 参见《安阳殷墟五号墓座谈纪要》,《考古》1977年第5期。

相应^①。随后,他又提出西北冈王陵区西区的所谓假大墓 HPKM 1567 是尚未修成的大墓,应属第四期,应为墓未成而身亡的帝辛之墓^②。综合上述看法,他关于王陵的意见可以表述如下(表 6):

表 6 杨锡璋关于殷墟王陵的意见

第二期	HPKM1001	HPKM 1550	HPKM1400	武丁、祖庚、祖甲陵墓	
第三期	HPKM1004	HPKM1002	HPKM1500	HPKM1217	廩辛、康丁、武乙、文丁陵墓
第四期	HPKM1003	帝乙陵墓			

对于上述 8 座王陵,杨锡璋指出,它们在分布上有一定规律,大体南北对应分成 4 排,每排 2 座,一般是南边墓的墓道压在北边墓的墓道上,呈现北边大墓早于南边大墓的现象。HPKM1567 虽然没有墓道,但也应遵循这一分布规律^③。他的这一看法是颇有见地的。

殷墟西北冈王陵区是一个有一定规划和依一定原则安排的墓区,在这个墓区内,除了传出《后母戊鼎》的 M260 已由该墓出土的《后母戊鼎》铭文证明应为商王武丁的配偶妣戊之墓外,东、西两区的大墓应当都是商王的陵墓。包括所谓“假大墓”HPKM1567 在内的这 12 座大墓恰恰与商代后期盘庚迁殷以后的 12 位商王若合符契,显然不是一种偶然的巧合。

由于殷墟王陵都曾遭受多次盗掘,墓中遗留文化遗物很少,单纯从文化遗物进行分析已很困难。如从墓葬的形态分析,东区的 3 座带有两个墓道的“申”字形大墓,应是王陵中较早的几座。根据杨锡璋的分析,王陵 HPKM1400 应为殷墟文化二期的墓葬,而王陵 HPKM1443 的南墓道被 HPKM1400 所打破,其时代应为早于殷墟文化二期的第一期,其时代应为盘庚、小辛、小乙三位商王时期。王陵 HPKM 1129 和武官村大墓 50WGKM1 都是和 HPKM1443 一样的两墓道“申”字形大墓,而且 HPKM1129 的南、北墓道与 HPKM1443 相比明显较短,而 50WGKM1 与 HPKM1443 相比,其规模较大,北墓道较长。如从殷墟王陵早期形态发展的逐步成熟看,殷墟东区的这 3 座“申”字形大墓有可能呈现一种先后关系。如果上述推断不误,则它们之间的关系可能为:

HPKM1129 → HPKM1443 → 50WGKM1

恰与盘庚迁殷后第一代 3 位商王盘庚、小辛、小乙相应,因而它们有可能分别是盘庚、小辛和小乙的王陵。殷墟西北冈王陵区的东区有可能是王陵区最早开拓的王陵区域,它们的开拓时代应在武丁之前,因而成为殷墟文化所包纳的商代后期 8 代 12 位商王中最早一代商王盘庚、小辛和小乙的陵墓集中区域。

至于王陵区东区带有 4 墓道的 HPKM1400,依照杨锡璋的分析,属殷墟文化二期墓葬,略晚于 HPKM1001,有可能是武丁时虽未继位但已入“周祭”祀谱的“小王祖己”的陵墓,故其陵墓葬于王陵区的东区,以示其未继位,而廪辛未入“周祭”祀谱,殷墟王陵区不应有他的墓葬^④。

殷墟王陵区的西区,包括所谓“假大墓”HPKM1567 在内,共有 7 座大型墓葬,加上东区的 HPKM1400 共有 8 座,其中除了 HPKM1567 尚未完成外,其他 7 座均带有四个墓道。在殷墟的墓葬中不仅是规制最为特殊,而且也是规模最大的。HPKM1567 无疑应是原来为帝辛准备的陵墓墓圪,由于他死于非命,还未来得及修好且并未安葬于该墓,故成一座既无墓道又未使用的“假大墓”。其余 7 座大墓显然应是其他 7 位商王的陵墓当无疑问。

① 参见杨锡璋:《安阳西北冈大墓的分歧及其有关问题》,《中原文物》1981 年第 3 期。

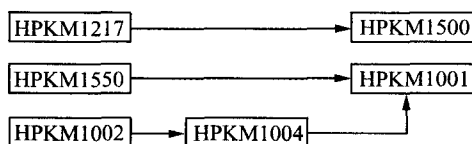
② 参见杨锡璋:《殷代墓地制度》,《考古》1983 年第 10 期。

③ 参见杨锡璋:《殷代墓地制度》,《考古》1983 年第 10 期。

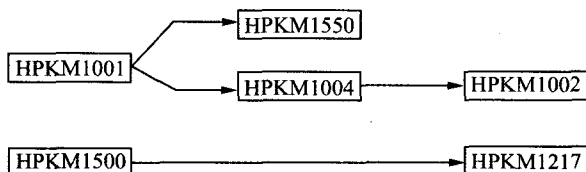
④ 参见范毓周:《说小王》,《中国文字》新廿七期,台北:艺文印书馆,2002 年。

我们看到,无论梁思永、李济,还是邹衡、凯恩和杨锡璋,均论定 HPKM1001 在西区诸王陵中是时代最早的,并都认为它可能是商王武丁的陵墓^①,他们的看法应当说是可信的。武丁在商代后期诸王中最有影响,据文献记载,他在位长达 59 年,殷墟发现的甲骨文资料约有一半是他在位期间遗留下来的,根据甲骨文记载,他曾广开疆域,同周边方国、部族进行过 60 多次战争,使商王朝成为当时广大国土范围内的统一王朝,是商代后期最为繁盛的时期^②。而 HPKM1001 无论就规模还是从其墓室内外的殉人和人祭现象看,都是殷墟王陵中最为引人注目的,这与武丁的上述情况适相吻合。

殷墟西北冈王陵区的西区的各大墓的墓道间存在一些打破关系,杨锡璋曾经作过总结,大体可以归纳为几组^③:



我们从中可以得出以下先后顺序:

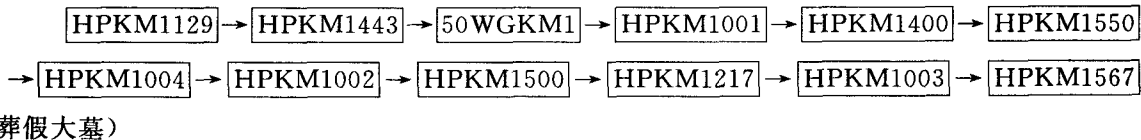


考虑到这些大墓在分布上有一定规律,大体南北对应分成 4 排,每排 2 座,一般是南边墓的墓道压在北边墓的墓道上,呈现北边大墓早于南边大墓的现象,笔者认为殷墟西北冈王陵区西区各大墓之间的先后关系可能为:



而 HPKM1567 是一座尚未完成和并未入葬的假大墓,应是帝辛在商代末年因周武王伐灭而非正常死亡尚未来得及葬入的结果。如果这一推断不误,上述各大墓显然有可能分别是武丁、祖庚、祖甲、康丁、武乙、文丁、帝乙和帝辛的陵墓。

通过以上讨论,可以看出,殷墟王陵区发现的 12 座大型墓葬应为商代后期 8 代 12 位商王的陵墓,它们之间的先后关系大体如下:



它们依次应是盘庚、小辛、小乙、武丁、祖己、祖庚、祖甲、康丁、武乙、文丁、帝乙和帝辛等人的陵墓,其年代应当说还是比较清晰的。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 曹定云也认为 PHKM1001 是武丁之墓,参见曹定云:《论殷墟侯家庄 M1001 号墓墓主》,《考古与文物》1986 年第 2 期。

② 参见范毓周:《殷代武丁时期的战争》,《甲骨文与殷商史》第三辑,上海:上海古籍出版社,1986 年;又 Fan Yuzhou, "Military Campaign Inscriptions from YH 127", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies of University of London*, Vol. LII part (1989).

③ 杨锡璋:《安阳殷墟西北冈大墓的分期及有关问题》,《中原文物》1981 年第 3 期。

夏代“复合型”国家形态简论

王震中

摘要:夏代是由多层次政治实体构成的社会,既有夏后氏这样的王邦即王国,也有许多附属的邦国(属邦或称庶邦),还有很多民族、部落、酋长制部落(即所谓“酋邦”)之类的“前国家”的政治实体。这些多层次的政治实体之间是不平等的,作为“天下共主”的夏王,既直接统治着本邦(王邦)亦即后世所谓的“王畿”地区(王直接控制的直辖地),也间接支配着臣服或服属于他的若干邦国,因而夏王直接统治的王邦对于其他众多庶邦而言当然就是“国上之国”,而其他众多的属邦由于臣服或服属于王朝,从而使得该邦国的主权变得不完整,主权不能完全独立,但它们作为邦国的其他性能都是存在的,所以,形成了王朝内的“国中之国”。这种由王邦与属邦以及其他层面政治实体而共同构成的夏王朝这样的“大国家结构”,可称之为“复合型国家结构”。

关键词:王邦;王国;属邦;邦国;复合型国家结构

无论是中国古代文明与国家起源于“夏代之前说”还是起源于“夏代说”,夏代已进入文明时代、已属于国家社会,这在我国学术界已获得相当程度的共识。然而,夏朝的国家形态即国家结构究竟是“方国联盟”、“城邦联盟”、“早期共主制政体”、“早期共主制政体下的原始联盟制”?还是“奴隶制中央集权王朝”抑或其他结构形态?这在学者们之间尚处于见仁见智、众说纷纭的状态。

借用《尚书》等典籍中表示国家的“邦”、“国”之类的词语^①,夏代既存在着被称为“夏后氏”的王邦,也存在着“韦”、“顾”、“昆吾”(《诗经·商颂·长发》、《国语·郑语》)、“薛”(《左传·定公元年》)、“商侯”(《今本竹书纪年》)等属邦(附属国),还存在着诸如“方夷”、“畎夷”、“于夷”、“风夷”、“黄夷”、“白夷”、“赤夷”、“玄夷”、“阳夷”(《古本竹书纪年》)等时服时叛的国族^②。夏的王邦,比照周人称周邦为王国的事例^③,亦可称为王国;夏的属邦即《尚书》等文献中的“庶邦”,属于比王国低一级的附属邦国;至于既包括王国又包括附属邦国在内的所谓“统一王朝”,则可称之为“夏王朝”或“王朝国家”。

作者简介:王震中,山东师范大学齐鲁文化研究中心兼职教授(山东济南250014)、中国社会科学院历史研究所研究员(北京100732)。

^① 参见王震中:《先秦文献中的“邦”“国”“邦国”及“王国”——兼论最初的国家为“郡邑国家”》,见陈祖武编:《从考古到史学研究之路——尹达先生百年诞辰纪念文集(1906—2006)》,昆明:云南人民出版社,2007年。

^② “国族”这一概念中,“国”指邦国,“族”指部落。笔者在这里取用它的模糊性,即对于有些政治实体,我们无法准确判定它究竟是邦国,还是没有达到邦国的部落时,笔者采用“国族”来笼统地指称它们。

^③ 先秦文献中,诸如《尚书·大诰》中的“周邦”、“我小邦周”等均指周国。此外,在先秦时期已出现“王国”一词,如《诗经·大雅·文王》:“思皇多士,生此王国。王国克生,维周之桢。”《诗经·大雅·江汉》:“四方既平,王国庶定。……王命召虎,式辟四方,彻我疆土。匪夷匪棘,王国来极。于疆于理,至于南海。”金文也有“保辟王国”(《晋公盆》,见中国社会科学院考古研究所编:《殷周金文集成释文》第六卷10342,香港中文大学出版社,2001年,第194页)。对于上引文献和金文中的“王国”,作为最一般的理解,应该指的是“王之国”即王都,亦即国都。但作为其引申义,于省吾先生认为这个“王国”与《尚书》中的“四国”、“周邦”、“有周”一样,不是单指国都,也不包括四方在内,而为京畿范围即王畿之地(于省吾:《双剑谿尚书新证》,见《双剑谿群经新证》,上海:上海书店出版社,1999年,第112页)。确实,根据《江汉》中“王国”与“四方”对举,可以认为这个“王国”就是指“周邦”即周国,亦即周王直接治理的地区,后世所谓的“王畿”。

夏的王邦已属国家形态,其证据材料应该说是较充分的。以往学者们在说到夏朝国家时,实际上主要是在论述夏的王邦。例如,在文献中,《尚书·汤誓》说:“夏王率遏众力,率割夏邑。”《史记·殷本纪》将这里的“夏邑”写作“夏国”,指的就是王邦之地。《白虎通·京师篇》即言:“夏曰夏邑,殷曰商邑,周曰京师。”

作为国家行政职能的官吏,《尚书·甘誓》说夏王朝有“六卿”、“三正”。“六卿”之“卿”或许用的是春秋时期的语言词汇,实即《甘誓》所说的“王曰六事之人”,亦即《墨子·明鬼下》所转录《禹誓》所言的“左右六人”,是王身边的六个或六种管事的高层官吏。“三正”之“正”,《尔雅·释诂一》曰:“正,伯,长也。”《左传·定公四年》封唐叔“怀姓九宗,职官五正”,可见“正”指的就是官吏。陈梦家先生还举出毛公鼎中“亦唯先正”以及《诗经·大雅·云汉》“群公先正”等,证明“三正”指官吏^①。因而,“三正”、“左右六人”都应该是指夏朝最高层官吏的一个集合名词^②。此外,还有附属于王朝的属邦或部族之君在朝廷担任职官的情况。如位于今山东滕州的薛国的奚仲,《左传·定公元年》说他曾担任夏朝的“车正”。商周的祖先都在夏朝任过官职。《国语·周语上》说:“昔我先王世后稷,以服事虞、夏。及夏之衰也,弃稷不务,我先王不窋用失其官,而自窜于戎狄之间。”可知周族祖先曾在夏朝担任农官稷。据《史记·殷本纪》,商的始祖契在夏初曾任管理土地的“司徒”之官职^③。今本《竹书纪年》提到“商侯相土”,也提到夏王少康“十一年,使商侯冥治河”。《国语·周语上》说:“冥勤其官而水死。”韦昭注曰:“冥,契后六世孙,根圉之子也,为夏水官。”亦即商族另一位先祖冥担任过夏朝管理或治理水的职官。

作为强制性权力系统一个组成部分的刑法,在夏代已经出现。《左传·昭公六年》说:“夏有乱政,而作《禹刑》。”这是说夏代初年即已制定了刑法。夏初的这种刑法应该是在继承颛顼尧舜时代刑法的基础上而形成的。《左传·昭公十五年》引《夏书》说:“‘昏、墨、贼、杀’,皋陶之刑也。”皋陶乃东夷族,夏代之前的东夷已制定有皋陶之刑。《尚书·尧典》说,皋陶“作士,五刑有服,五服三就,五流有宅,五宅三居。惟明克允”。说的也是帝舜让皋陶担任刑狱职官,施用五刑。《尚书·吕刑》篇说:“苗民弗用灵,制以刑,惟作五虐之刑,曰法。杀戮无辜,爰始淫为劓、刵、椓、髡。越兹丽刑并制,罔差有辞。”这是说夏代之前的颛顼尧舜时代,南方苗蛮集团也已制定了刑法,其中有劓(割鼻)、刵(割耳,一说为刵即断足之刑)、椓(宫刑)、髡(墨刑,脸上刺字)等五种极残酷的刑法。夏之前的颛顼尧舜时期即已产生了刑法,夏代有刑法应当是可信的。《尚书·甘誓》记载夏与有扈氏大战于甘,夏王对将士们作战前动员时说,你们“用命(执行命令),赏于祖,弗用命,戮于社,予则孥戮汝”。夏王所具有的这种强制性权力是与他掌控着刑法密不可分的。

在夏的王邦之外,对于附属于夏的那些国族,欲论证它们的社会发展已进入国家形态,其材料远不如夏的王邦那么多。例如昆吾氏,《国语·郑语》说:“昆吾为夏伯。”至于昆吾方国内的情况则不得而知。在商汤灭夏之前,曾遭到商汤征伐的韦和顾^④,依据商代青铜器铭文,在商代,韦族中“子韦”^⑤、“册韦”^⑥、“弓韦”^⑦在王朝为官任职^⑧,从甲骨文中可以看到,韦族有自己的军队和农田^⑨。顾

① 陈梦家:《尚书通论》(增订本),北京:中华书局,1985年,第181—182页。

② 参见谢维扬:《中国早期国家》,杭州:浙江人民出版社,1995年,第372页。

③ 此处的“司徒(司土)”是用战国时的语言对历史进行的复述与概括,它有可能是从“司地以属民”的“火正”演绎出来的。参见田昌五:《中华文化起源志》(《中华文化通志·历代文化沿革典》),上海:上海人民出版社,1998年,第234页;王震中:《先商社会形态的演进》,《中国史研究》2005年第2期。

④ 《诗经·商颂·长发》:“韦顾既伐,昆吾夏桀。”

⑤ 参见中国社会科学院考古研究所编:《殷墟青铜器》六四、六五、六六诸器,北京:文物出版社,1985年,第449—450页。

⑥ 参见中国社会科学院考古研究所安阳工作队:《1987年秋安阳梅园庄南地殷墓的发掘》,《考古》1986年第2期。

⑦ 参见中国社会科学院考古研究所安阳工作队:《1980—1982年安阳苗圃北地遗址发掘简报》,《考古》1986年第2期。

⑧ 参见王震中:《商代都鄙邑落结构与商王的统治方式》,《中国社会科学》2007年第4期。

⑨ 《甲骨文合集》28064:“戊寅卜,在韦师,人无戕异,其藉。”中国社会科学院历史研究所《甲骨文合集》编辑组编:《甲骨文合集》,北京:中华书局,1978—1982年。以下随文注中,《甲骨文合集》简称《合集》。

在商代甲骨文中称“雇伯”^①,其地位于今河南范县东南,在商末征伐人方(夷方)的路线上^②。然而有关夏代的韦国与顾国的具体情况,文献中找不到进一步的说明。夏代的有虞氏也属于国家社会。《左传·哀公元年》记载,夏的少康为了逃避寒浞的儿子浇的追杀,便逃奔到有虞氏那里,担任了有虞氏的庖正,娶有虞氏两女为妻,有虞氏让他以纶地为领地,并使他“有田一成,有众一旅”,这从侧面证明了夏代的有虞氏社会是一个邦国。先商的大部分时期与夏代是并行的,据笔者研究,商族从商契至王亥时期属于中心聚落形态,从上甲微至成汤时期属于邦国形态,从成汤对夏王朝的推翻和取而代之开始,商族实现了由邦国走向王国的转变^③。

总之,在夏代除了作为王邦的夏后氏之外,还有相当数量的政治实体属于邦国即国家形态,这些邦国有的是在夏代由中心聚落形态发展为邦国的,也有许多在夏代之前就已为邦国,在夏代继续存在而已,为此,文献中每每有虞夏之际“万邦”、“万国”的说法。例如,《尚书·尧典》说帝尧能“协和万邦”。《汉书·地理志》说尧舜时期“协和万国”,到周初还有一千八百国。《左传·哀公七年》说:“禹合诸侯于涂山,执玉帛者万国,今其存者,无数十焉。”《战国策·齐策四》颜斅云:“大禹之时,诸侯万国……及汤之时,诸侯三千。当今之世,南面称寡者,乃二十四。”《荀子·富国》篇也说:“古有万国,今有十数焉。”这种“万邦”的概念,也出现于青铜器铭文和《尚书》的周书篇以及《诗经》之中,如《墙盘》铭文:“曰古文王……匍有上下,迨受万邦。”“迨受万邦”大意是说文王为万邦所拥戴。《尚书·洛诰》:“曰其自时中义,万邦咸休,惟王有成绩。”这是周公说的话,大意为周王如果能够在这天下之中的洛邑治理天下,那就会“万邦咸休”,大功告成。《诗经·小雅·六月》:“文武吉甫,万邦为宪。”这是西周末叶的诗,称颂尹吉甫可以做万邦的榜样。

可以认为西周时期的金文与《尚书》及《诗经》中“万邦”一词是承袭尧舜夏商以来的说法,在这里,“万”字只是言其极多,不必实指,“万邦”表示了小国林立的一种状态。按照先秦文献中“邦”字“国”字的含义^④，“万邦”、“万国”当然指的都是国家,但对于夏代之前的这些“万邦”、“万国”却需作一些辨析。笔者以为,上引《尧典》和《左传》所说的尧舜禹时的“万邦”、“万国”,也许是将尧和禹时期的所有独立的政治实体,诸如氏族、部落、酋长制部落(即现在一般所谓的“酋邦”,亦即笔者所说的“中心聚落形态”)和早期国家等,统统都称之为“邦”或“国”了,它们当中既有属于国家的政治实体,也有许多还属于“前国家”的政治实体。我们当然不能因“万邦”一词的使用即认为当时所有的氏族部落都转化成了国家,但它也暗示出当时出现的国家绝非一个而为一批,所以,依旧可以称之为邦国林立。至于究竟有哪些属于早期国家,哪些属于氏族部落,哪些属于由部落正走向国家的酋长制部落,则需要通过对具体的考古学聚落遗址的考察、分析和论证才能作出判断和确认。在文献上,帝尧所代表的陶唐氏、帝舜所代表的有虞氏、鲧禹所代表的夏后氏,以及太皞、少皞、苗蛮族中的某些部落转变成了初始国家,而其他的,有的还属于一般的农耕聚落,有的属于中心聚落,也有的处于从中心聚落形态正走向初始国家的途中,等等。夏代的情况也是这样,所谓“万邦”之中,有一批属于真正的邦国即国家的政治实体,也有一些属于酋长制部落(中心聚落形态)乃至氏族部落,对此我们可以称之为“前国家的政治实体”。

在夏代,既有夏后氏这样的王邦,也有众多的庶邦。庶邦之中,有韦、顾、昆吾、有虞氏、商侯、薛国之类的附属国,笔者称之为“属邦”,取附属之意,也有时服时叛或完全处于敌对状态的诸夷之国。在王邦和庶邦之外,夏代还存在一些“前国家”的族落共同体。夏代既是由多层次政治实体构成的社

① 《甲骨文合集》13925正:“贞:呼取雇伯。丁酉卜,宾贞:妇好有受生。”中国社会科学院历史研究所《甲骨文合集》编辑组编:《甲骨文合集》,北京:中华书局,1978—1982年。

② 参见王震中:《甲骨文毫邑新探》,《历史研究》2004年第5期。

③ 参见王震中:《先商社会形态的演进》,《中国史研究》2005年第2期。

④ 参见王震中:《先秦文献中的“邦”“国”“邦国”及“王国”——兼论最初的国家为“都邑国家”》,见陈祖武编:《从考古到史学研究之路——尹达先生百年诞辰纪念文集(1906—2006)》,昆明:云南人民出版社,2007年。

会,那么它们之间的结构关系又是怎样的呢?《国语·周语上》内史过引《夏书》说:“众非元后,何戴?后非众,无与守邦。”韦昭注:“元,善也;后,君也;戴,奉也。”可见作为王邦的夏后氏与作为属邦即附属国之间的关系是一种不平等的关系。这种不平等是表现在政治、经济、军事等各个方面的。《孟子·滕文公上》说:“夏后氏五十而贡。”这里的贡也许是贡赋的总称,但它也透露出夏代的附属国是要向王邦纳贡的。《左传·宣公三年》说:“昔夏之方有德也,远方图物,贡金九牧,铸鼎象物。”杜预注:“使九州之牧贡金。”“九州”是后人称禹时的行政地理区划,如《左传·襄公四年》即说:“茫茫禹迹,画为九州。”但是,最初的“九州”是指一特定地域^①,如《国语·郑语》所谓“谢西之九州”,《左传·昭公二十二年》“九州之戎”之九州。后来“九州”被放大为指全中国之九州。夏代时虽说不会按照后来被放大的所谓“九州”的区划进行纳贡,但《左传·宣公三年》说夏代实行纳贡应该是可信的^②。《墨子·耕柱》说:“昔者夏后开使蜚廉折金于山川,而陶铸之于昆吾。”蜚廉为秦之先祖,夏后启使秦的蜚廉为他采矿冶金,这也是一种纳贡的方式。《左传·定公元年》说:“薛之皇祖奚仲,居薛,以为夏车正。”《世本》、《荀子·解蔽》篇、《吕氏春秋·君守》篇、《淮南子·修务》篇都说“奚仲作车”。在二里头遗址已发现车轮轨迹的遗迹,可见夏代已有车,这说明奚仲发明造车的传说是可信的。薛国之君作为专门的造车者并为夏的车正,当然也要以提供车辆的方式向夏王邦纳贡。《左传·昭公二十九年》晋太史蔡墨说:“古者畜龙,故国有豢龙氏,有御龙氏……有陶唐氏既衰,其后有刘累,学扰龙于豢龙氏,以事孔甲,能饮食之,夏后嘉之,赐氏曰御龙。以豕韦之后。龙一雌死,潜醢以食夏后。夏后飧之,既而使求之。惧而迁于鲁县,范氏其后也。”《左传·襄公二十四年》宣子曰:“昔句之祖,自虞以上为陶唐氏,在夏为御龙氏,在商为豕韦氏,在周为唐杜氏,晋主夏盟为范氏。”作为附属国族的豢龙氏、御龙氏,他为夏王孔甲畜养龙(即鳄鱼)^③,供孔甲食用,这也是一种不平等的经济贡纳行为。

如前所述,在有关夏代的文献中还讲到一些附属的国族之君到王朝任职为官的情况,诸如薛之奚仲为夏之车正,商之冥为夏之水官,等等。这些情况与商周时期一些地方诸侯之君在商周王朝为官的情形是一样的^④。《史记·殷本纪》说商纣以西伯昌、九侯(一作“鬼侯”)、鄂侯为三公,就是明显的例子。卜辞中的“小臣醜”(《合集》36419)与山东青州苏埠屯出土的徽铭“亚醜”,也属于商代畿外侯伯或服属国族在王朝为官者^⑤。最近发现的殷墟花园庄54号墓是一座在朝为官的显赫贵族墓。墓内出土青铜器、玉器、陶器、石器、骨器、蚌器、竹器、象牙器、金箔、贝等各类器物共达570余件,其中有铜钺7件和大型卷头刀以及大量青铜戈、矛等兵器,并在所出的青铜礼器上,大多有铭文“亚长”二字。“亚”为武职官名,这与墓内随葬大量青铜兵器也是相符的;“长”为甲骨文中“长”族之长。为此,发掘者认为54号墓的墓主当为“长”族的首领,是一位兵权在握的显赫贵族^⑥。在甲骨文中,长族邦君在甲骨文第一期时即被称为“长伯”(《合集》6987正),到廪辛康丁时期,出现有“长子”的称呼(《合集》27641)。卜辞中长族将领“长友角”、“长友唐”也是有名的(《合集》6057正、6063反等)。长伯的封地即称为长,商王关心长地的年成,卜问“长不其受年”(《合集》9791)。商王还经常与长族进

① 参见王震中:《共工氏主要活动地区考辨》,《人文杂志》1985年第2期。

② 夏代实行纳贡(即各地附属国向王邦纳贡)与夏代各地是按照“九州”区划实行纳贡是两个不同的概念。

③ 龙是古人将地上的鳄鱼和蟒蛇与天上的雷电合为一体而形成的,参见王震中:《图腾与龙》,见王震中:《中国古代文明的探索》,昆明:云南人民出版社,2005年。

④ 参见王震中:《商代都鄙邑落结构与商王的统治方式》,《中国社会科学》2007年第4期。

⑤ 山东青州苏埠屯一号大墓是一座有四条墓道、墓室面积达56平方米、殉犬6条、殉人多达48人的规模极大的墓葬(山东省博物馆:《山东益都苏埠屯一号奴隶殉葬墓》,《文物》1972年第8期;山东省文物考古研究所、青州市博物馆:《青州市苏埠屯商代墓地发掘报告》,见张学海主编:《海岱考古》第一辑,济南:山东大学出版社,1989年)。苏埠屯遗址虽然尚未发现城址,但是这种带有四条墓道的大墓的规格与殷墟王陵是一样的,而且由该遗址出土铸有“亚醜”族徽铭文的大铜钺以及五六十件传世铜器中都有“亚醜”铭记来看,亚醜最初可能是商王派到东土、住在苏埠屯的武官,随着时间的推移,他后来发展成了外在的诸侯,但同时还在王朝兼任小臣之职,称为“小臣醜”。

⑥ 中国社会科学院考古研究所安阳工作队编:《河南安阳花园庄54号商代墓葬》,《考古》2004年第1期。

行联络,常常卜问派遣官员“往于长”(《合集》7982、《怀特》956),也有商王亲自行至长地的记录(《合集》767反、36346、36776)。关于长在何地,根据长与方、羌(《合集》495)均有涉,以及今山西长子县西郊有春秋时期的“长子”古地名等情况,林欢博士认为“长”族原居于今山西长子县,河南鹿邑县太清宫的长子口墓墓主人是商亡国之后南迁的“长子”族首领^①。那么,花园庄54号墓墓主当为商王祖庚祖甲时期长族派遣到殷都并居于殷都、在朝为武官的大贵族。在周代,除了那些名为畿内诸侯实为畿内贵族在王朝中央担任一些官职外,一些畿外诸侯的国君也在王朝中央任职,如卫侯在中央可能任司寇,邢伯“世为王官”,春秋初年的郑庄公任王朝卿士,等等^②。附属的国族或诸侯在王朝的中央机构内任职,说明这些国族或诸侯作为邦国虽有自己的独立性,但它又与整个王朝是一体的,反映出包含附属国族或诸侯在内的整个王朝在政治上所具有的某种程度的整体性^③。这些附属的邦国或诸侯,在王朝中央任职,既是对王朝的国家事务的参与,亦是对中央王国这个天下共主的认可;而作为邦国分处各地,则发挥着蕃屏王邦,守土守疆的责任,这是对《国语·周语上》内史过引《夏书》所说的“众非元后何戴?后非众无与守邦”的最合适的注解。

上述夏后氏与诸附属国或国族的关系,显现出古代中国自夏代开始形成了一个“大国家结构”或可称之为“复合型国家结构”^④,在这一结构中既包含有王邦(王国)也包含有属邦(附属国),王邦与属邦是不平等的,王邦为“国上之国”,处于天下共主的地位,属邦为主权不完整的(不是完全独立的)“国中之国”。这些属邦有许多是在夏代之前的颛顼尧舜时代即已存在的,夏王朝建立后,它们并没有转换为王朝的地方一级权力机构,只是臣服或服属于王朝,从而使得该邦国的主权变得不完整,主权不能完全独立,但它们作为邦国的其他性能都是存在的,所以,形成了王朝内的“国中之国”。而作为王邦即中央王国,则既直接统治着本邦(王邦)亦即后世所谓的“王畿”地区(王直接控制的直辖地),也间接支配着臣服或服属于它的若干邦国,因而王邦对于其他众邦其他庶邦当然就是“国上之国”。邦国的结构是单一型的,王朝在“天下共主”的结构中,它是由王邦与众多属邦组成的,是复合型的,就像数学中的复合函数一样,函数里面套函数。那么,对于这种复合型国家结构我们给予它一个什么样的名词呢?由于笔者已把王邦称之为王国,而这里所谓王国的范围主要指的是王畿地区,因此笔者主张将既包含中央王国也包含一般的附属国亦即所谓诸侯国的这种复合型国家结构称之为“王朝”或“王朝国家”。只是“王朝”这一词语也用于秦汉以后,而秦汉以来的王朝国家基本上属于高度发达的“单一制国家结构”,而不像夏商周三代那样是复合型国家结构,苦于没有更好的词汇概念,姑且用之。这样,我们就可以用“邦国”、“王国”、“王朝”来区别表示三种不同层次的国家结构形态,其中,邦国指一般的属邦和庶邦,即普通的早期国家;王国则专指王邦,即作为天下共主的“国上之国”;而王朝或王朝国家则是既含有王邦亦含有属邦的复合型国家结构。自夏代出现的这种复合型国家结构,历经商代和周代获得了进一步的发展,特别是在周代,由于大范围、大规模地分封诸侯,使得这种复合型国家结构达到了顶峰,形成了“溥天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”(《诗经·小雅·北山》)的牢固理念,而这一理念也从王权的视角对复合型国家结构的整体性作了形象的说明。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

① 林欢:《试论太清宫长子口墓与商周“长”族》,《华夏考古》2003年第2期。关于长子口墓,也有一种观点认为它是周初封于宋地的微子启的墓葬,参见王恩田:《鹿邑太清宫西周大墓与微子封宋》,《中原文物》2000年第4期;[日]松丸道雄:《河南鹿邑县长子口墓をめぐる诸问题——古文獻と考古学との邂逅》,《中国考古学》第四号,2004年11月。

② 谢维扬:《中国早期国家》,杭州:浙江人民出版社,1995年,第420、421、426页。

③ 谢维扬:《中国早期国家》,杭州:浙江人民出版社,1995年,第426页。

④ 周书灿已提出“复合制国家结构”的概念,但是他将“复合型国家结构”只限定在西周,认为夏王朝的国家结构是“早期共主制政体下的原始联盟制”。参见周书灿:《中国早期国家结构研究》,北京:人民出版社,2002年,第85页。而笔者认为整个夏商周三代都存在“复合型国家结构”,只是发展的程度,夏不如商,商不如周而已。

《水浒传》“替天行道”考论

王 平

摘 要:“替天行道”是《水浒传》中梁山好汉所奉行的宗旨,这一宗旨的内涵不仅在《水浒传》成书之前具有独特的时代性,而且在小说中也发生着由“侠义”向“忠义”的变化。从历史文化角度来看,这一变化体现了“天道”与“天命”观念之间的转换。

关键词:《水浒传》;天道;天命;侠义;忠义

长期以来,人们大都认为“替天行道”是《水浒传》中梁山好汉的行动纲领,是他们高举的一面大旗。然而,这一纲领是如何形成的?究竟具有什么样的内涵?在《水浒传》中发生着怎样的作用?对这些问题,人们似乎还没有作出认真的思考和分析,给出确切而可信的答案。本文拟从历时性方面考察“替天行道”在水浒故事发生演变进程中的不同表现,从历史文化角度考察“替天行道”的内涵,从小说中的实际描写考察“替天行道”对表达小说主旨的作用。从而可以看出,“替天行道”经历了由民间愿望到文人理想的过程,其所替之天由“天道”演变为“天命”,其内涵也由“侠义”演变为“忠义”。

一、水浒故事发生演变中的“替天行道”

在现存有关宋江事迹的正史、野史等早期的记载中,如南宋王偁《东都事略》、刘时举《续宋编年资治通鉴》、李璪《十朝纲要》、徐梦莘《三朝北盟会编》,元脱脱《宋史》等,基本上视宋江为盗贼,将其作为朝廷要歼灭的敌对势力,因此均没有出现“替天行道”这一词语。南宋龚开的《宋江三十六赞》对宋江等人的态度已有所转变,所谓“识性超卓,有过人者。立号既不僭侈,名称俨然,犹循轨辙”,所谓“不假称王,而呼保义”,所谓“古人用智,义国安民”等^①,都可见出这一转变,但仍未出现“替天行道”一语。元代无名氏所辑《大宋宣和遗事》中,写宋江被官府追捕,躲进了九天玄女庙内,并接受了九天玄女的天书。值得注意的是,天书在三十六人姓名之后,有一行字写道:“天书付天罡院三十六员猛将,使呼保义宋江为帅,广行忠义,殄灭奸邪。”宋江上梁山后,先期上山的吴加亮对宋江说:“是哥哥晁盖临终时分道与我:他从政和年间,朝东岳烧香,得一梦,见寨上会中合得三十六数,若果应数,须是助行忠义,卫护国家。”^②这两处都强调了梁山好汉要“广行忠义,殄灭奸邪”、“助行忠义,卫护国家”,这已经在很大程度上改变了此前正史、野史中关于宋江记载的性质,由所谓的“贼寇”转向了“广行忠义”的义军。尽管尚未提及“替天行道”一语,但已经孕育了“殄灭奸邪”、“卫护国家”两种涵义。若从《宋江三十六赞》和《大宋宣和遗事》所编撰的时代及编撰者的身份来考察,将“殄灭奸邪”、“卫护国家”的重任寄托于宋江等一批“贼寇”身上,显然具有其独特鲜明的时代特征。

就现有水浒故事流传的资料来看,“替天行道”一语最早出现于元杂剧之中,而且出现在若干种杂剧之中,可见已成为当时社会上比较普遍的一种说法。在现存几种“水游戏”剧本中,“替天行道”

作者简介:王平,山东大学文学与新闻传播学院教授(山东济南 250100)。

^① 周密:《癸辛杂识·续集》,载马蹄疾编:《水浒资料汇编》,北京:中华书局,1980年,第452页。

^② 无名氏辑:《大宋宣和遗事》,载马蹄疾编:《水浒资料汇编》,北京:中华书局,1980年,第458页。

的内涵可以概括为这样几种情形：一是为普通百姓伸张正义、锄恶扶弱、除暴安良。如康进之《梁山泊黑旋风负荆》中有“杏黄旗上七个字：替天行道救生民”^①的唱词。这面写有“替天行道”大字的杏黄旗成为全剧的重要关目。剧中李逵闻听宋江、鲁智深将王林的女儿满堂娇抢去，勃然大怒，二话没说抡起板斧便砍倒了“替天行道”杏黄旗。显然，在李逵心目中，“替天行道”这面大旗与抢夺民女、危害百姓的行径背道而驰，因此他才会有上述举动。再如无名氏的《鲁智深喜赏黄花峪》^②，写梁山好汉救助被权豪欺负的普通百姓，与《李逵负荆》中“替天行道”的立意颇为相似，也含有锄恶扶弱、伸张正义的用意。剧中的蔡衙内凭借权势，欺压良善，抢夺刘庆甫的女儿幼奴。刘庆甫万般无奈，只好到梁山泊向宋江诉冤。宋江命李逵下山救出幼奴，将蔡衙内痛打一顿。蔡衙内逃往黄花峪云岩寺中躲避，恰值鲁智深来寺中投宿，将蔡衙内擒获，带上梁山处死。由此可见，元杂剧“水游戏”中的“替天行道”主要是百姓的一种良好愿望，即伸张正义、除暴安良、为民做主的侠义精神。

“替天行道”的第二种内涵以李致远《都孔目风雨还牢末》、无名氏《争报恩三虎下山》等为代表，“替天行道”一语由剧中人物宋江说出，但与剧情的关系却并不十分密切，可见“替天行道”已成为以宋江为代表的梁山好汉的一个口号。《都孔目风雨还牢末》中宋江说道：“俺梁山聚集豪英，要替天行道公平，忠义堂施呈气概，结交的天下贤能。”^③这几句话将“替天行道”与“公平”、“结交贤能”联系在了一起。但就该剧剧情来看，却似乎与“公平”关系不大，而与“结交贤能”更密切一些。李逵奉宋江之命前往东平府请刘唐、史进入伙，见两人闲争斗殴，他为弱者鸣不平，一拳将平人打死。官府将其捕获，幸得孔目李荣祖相救，改为误伤，免判死罪，李逵送给李荣祖一对金环以表谢意。李荣祖之妾萧娥与赵令史通奸，拿了金环，到官出首，李荣祖以私通强盗罪被判死刑。五衙都头领刘唐受了萧娥贿赂，将李荣祖在狱中害死，弃尸死人坑。李荣祖死而复苏，被萧娥发现，报告给刘唐，又将李荣祖关入牢中。这时宋江派阮小五下山招安刘唐、史进，李逵也前来搭救李荣祖。刘唐、史进两人将李荣祖从牢中放出，会同李逵、阮小五，拿获赵令史和萧娥，带上梁山处死。平心而论，李逵将平民打死，理应受到处罚。李荣祖将其改为误伤，颇有徇私枉法之嫌。萧娥、赵令史固然十分可恨，但刘唐也并不那么光明磊落。因此，该剧难以体现所谓“公平”之意，只是表示了对奸夫、淫妇的痛恨而已。但对已经犯下错误的刘唐却极为宽容，体现了“结交天下贤能”的用意。

《争报恩三虎下山》宋江上场词云：“忠义堂高挑杏黄旗一面，上写着‘替天行道宋公明’。”又让剧中人物李千娇说道：“我一向闻得宋江一伙，只杀滥官污吏，并不杀孝子节妇，以此天下驰名，都叫他做呼保义宋公明。”^④这就是说“替天行道”与杀滥官污吏相关联。但该剧剧情一是肯定李千娇先后三次救助梁山英雄的行为，二是惩治奸夫、淫妇的险恶歹毒，并无杀滥官污吏的情节，“替天行道”似乎成了宋江的一句缺乏实际内容的台词，一个与实际相距较远的口号。不仅这两剧如此，其他几种有剧本存世的“水游戏”，如高文秀《黑旋风双献功》、李文蔚《同乐院燕青博鱼》等也皆以惩治奸夫、淫妇为主要内容。

“替天行道”的第三种内涵是梁山好汉与官府发生冲突，如无名氏的《梁山五虎大劫牢》的下场诗云：“久镇梁山显姓名，替天行道有功能。拔刀相助扶危困，骤马逢迎敢战争。”^⑤剧中写李应奉宋江之命请韩伯龙入伙，因盘缠用尽，被店家赶出。韩伯龙将其邀至家中，结为兄弟。宋江又派鲁智深等人探听李应消息，将韩伯龙骗上山。韩不愿入伙，只好将其放回。李应放火将韩家烧光，韩之妻子也被官府捉去。官府见韩回来，以其在梁山入伙为由将其投入牢中。李应等五人反牢劫狱，将韩全家救出，并释放了所有的囚犯，一起上了梁山。梁山好汉为了招揽更多的好汉上山，勇于与官府发生冲

① 康进之：《梁山泊黑旋风负荆》，载王季思主编：《全元戏曲》第三卷，北京：人民文学出版社，1999年，第187页。

② 无名氏：《鲁智深喜赏黄花峪》，载王季思主编：《全元戏曲》第七卷，北京：人民文学出版社，1999年，第76页。

③ 李致远：《都孔目风雨还牢末》，载王季思主编：《全元戏曲》第七卷，北京：人民文学出版社，1999年，第840页。

④ 无名氏：《争报恩三虎下山》，载王季思主编：《全元戏曲》第六卷，北京：人民文学出版社，1999年，第165、168页。

⑤ 无名氏：《梁山五虎大劫牢》，载王季思主编：《全元戏曲》第八卷，北京：人民文学出版社，1999年，第469页。

突,表现出浓厚的“反叛”意识。

“替天行道”的第四种内涵以元明之际无名氏的《梁山七虎闹铜台》、《宋公明排九宫八卦阵》为代表,“替天行道”带有了此前未有的“护国安民”的内涵。《梁山七虎闹铜台》“楔子”中宋江上场说道:“众弟兄立吾为首领,建忠义堂,插黄旗一面,上写着替天行道。”^①《全元戏曲》的编撰者在“剧目说明”中写道:“此剧写梁山好汉用计招卢俊义上山聚义,内容与《水浒传》大致相同。剧尾下场诗云:‘安邦护国称保义,替天行道显忠良。一朝圣主招安去,永保华夷万载昌。’与元剧水游戏只提‘除暴安良’、不涉及受皇帝招安的主题思想不类,而更似《水浒传》七十回后的思想内容。可能是《水浒传》流行后编演,并流入宫廷的。”^②此说有一定道理,已经触及到了“替天行道”内涵的演变问题,但为何会发生这一演变,值得人们深思。

再如《宋公明排九宫八卦阵》第一折宋江上场说道:“梁山聚义某为魁,独占山东显雄威。收伏水泊归真主,赤心辅佐宋华夷。某姓宋名江字公明,绰名顺天呼保义。原是郓州典史,犯罪躲上梁山去,聚义招军,替天行道。”^③全剧对梁山义军接受招安给予了充分肯定。《全元戏曲》的编撰者说道:“此剧写宋江等梁山英雄排九宫八卦阵大破辽兵,与百二十回本《水浒传》征辽部分的故事梗概、人物系列基本一致。它可能在《水浒传》成书过程中,与《水浒传》平行发展,互相渗透,亦可能在《水浒传》成书之后,受《水浒传》的影响写成。”^④这就是说,“替天行道”演变为接受招安,为朝廷效力乃是《水浒传》所独有的思想观念。

通过以上论述可以看出一个十分有趣的现象,《大宋宣和遗事》所强调的“广行忠义,殄灭奸邪”、“助行忠义,卫护国家”在元杂剧“水游戏”中被淡化了,但到了明初杂剧“水游戏”中又得到了加强。这就使我们不得不从民族意识角度寻找原因。宋与明都是汉族的政权,当面临异族侵扰的危急关头,“替天行道”就是要忠于朝廷,就是为了维护汉族的政权。元朝政权乃是异族的政权,不应向其表示忠义,更不应保护其统治权。因此,元杂剧尽管首次打出了“替天行道”的旗帜,但与《宣和遗事》中“广行忠义,殄灭奸邪”、“助行忠义,卫护国家”有较大距离。也就是说,元杂剧“水游戏”将“替天行道”四字加于宋江等“贼寇”身上,更侧重于普通民众所期盼的社会公平和公正。究其原因,乃是因为本来应有政府或法律给以维护和保证的社会的基本秩序和公正,却因元代吏治极度混乱和腐败而不得实现,于是人们只好将此基本要求寄托于梁山好汉。不难看出,元杂剧“水游戏”中“替天行道”所替之“天”,实际上是指一种朦胧的天理,所行之“道”实际上是指生存的基本安全和基本秩序。至于国家政治乃是元统治者之事,因此所谓“殄灭奸邪”、“卫护国家”就不被元杂剧作家所采用。这种情形到了明初发生了变化,同样是“替天行道”这面旗帜,却添加了新的内涵。

二、《水浒传》中“替天行道”内涵的变化

与元及元明之际的“水游戏”情况相似,百回本《水浒传》^⑤中“替天行道”的内涵也有所扩大和性质的变化。从小说成书过程来看,一方面是因为借鉴继承了元杂剧及以往水浒故事,另一方面又有后来写定者的因素,因而造成了这一扩大和变化。与元杂剧“水游戏”最为相似的是第七十三回“黑旋风乔捉鬼,梁山泊双献头”的后半部分,除个别细节外,与元杂剧《李逵负荆》的立意基本一致。当李逵听说宋江抢了刘太公的女儿后,直奔梁山泊,“拔出大斧,先砍倒了杏黄旗,把‘替天行道’四个字扯做粉碎……拿了双斧,抢上堂来,径奔宋江”。这一情节显然受到了元杂剧的影响,“替天行道”具有为民做主、“除暴安良”的内涵。

① 无名氏:《梁山七虎闹铜台》,载王季思主编:《全元戏曲》第八卷,北京:人民文学出版社,1999年,第471页。

② 无名氏:《梁山七虎闹铜台》,载王季思主编:《全元戏曲》第八卷,北京:人民文学出版社,1999年,第470页。

③ 无名氏:《宋公明排九宫八卦阵》,载王季思主编:《全元戏曲》第八卷,北京:人民文学出版社,1999年,第522页。

④ 无名氏:《宋公明排九宫八卦阵》,载王季思主编:《全元戏曲》第八卷,北京:人民文学出版社,1999年,第519页。

⑤ 本文所引百回本《水浒传》原文均据明容与堂刻《水浒传》。

但《水浒传》中“替天行道”的内涵没有停止于此,而是添加进了新的内容,具体来说,就是由“侠义”转向了“忠义”。“替天行道”这一词语在《水浒传》中首次出现于第十九回的结尾:“林冲言无数句,话不一席,有分教:聚义厅上,列三十六员天上星辰;断金亭前,摆七十二位世间豪杰。正是:替天行道,人将至,仗义疏财,汉便来”。可以看出,林冲的一番话语,乃是梁山一百零八位好汉“替天行道”的最好说明。那么,林冲这一席话都说了些什么呢?不妨将其引录于下:

据林冲虽系禁军,遭配到此,今日为众豪杰至此相聚,争奈王伦心胸狭隘,嫉贤妒能,推故不纳,因此火并了这厮,非林冲要图此位。据着我胸襟胆气,焉敢拒敌官军,剪除君侧元凶首恶?今有晁兄,仗义疏财,智勇足备。方今天下,人闻其名,无有不伏。我今日以义气为重,立他为山寨之主,好么?

林冲这番话语有这样几层含义:一是要心胸开阔,招揽人才,以义气为重,二是能够“拒敌官军,剪除君侧元凶首恶”,三是“仗义疏财,智勇足备”。而这几项内容,与元杂剧“水浒戏”相比,显然更加突出了与官军的抗争和对朝廷政治的关心。从随后的情节进展来看,也确实如林冲所说。梁山好汉紧接着做的第一件事就是“拒敌官军”,“安排大小船只,教演人兵水手,上船厮杀,好做提备”。“每日只是操练人兵,准备拒敌官军”。当济州府尹派团练使黄安带领一千余人杀奔梁山泊时,被梁山好汉巧用计谋,杀得官军死伤过半,将黄安活捉。梁山好汉做的第二件事是从客商处夺得“若干财物金银”,但不伤害客商们的生命,将财物合理进行分配,一半留给山寨集体,另一半分给众头领和每位士兵,从而做到了“仗义疏财”。

然而,在《水浒传》的简本系统中,情形就有所不同了。明万历年间余象斗刊行的《水浒传评林》是现存最早的《水浒传》简本系统本子,其第十八回为“林冲山寨大并夥,晁盖梁山尊为王”,但在这一回的最后没有结尾诗,因此“替天行道”四字并未出现。紧接着下一回的开头,林冲对众人说道:“今有晁兄仗义疏财,仁恩广施,智勇足备,可立为山寨之主。”与繁本相比,恰恰少了“拒敌官军,剪除君侧元凶首恶”的内容。可见,提出“替天行道”,使其含有与官军抗争、尤其是“剪除君侧元凶首恶”的含义应是繁本系统《水浒传》写定者特别重视的一项改动。

《水浒传》中“替天行道”的内涵仍未就此停止。前面已经述及,《大宋宣和遗事》中有九天玄女授予宋江天书之事,《水浒传》在此基础上,将此情节描写得有声有色。第四十二回九天玄女向宋江授天书时,口宣法旨:“汝可替天行道,为主全忠仗义,为臣辅国安民。去邪归正,他日功成果满,作为上卿。”这一法旨发展了《宣和遗事》中“替天行道”的内涵,与第十九回中林冲所说“替天行道”的内涵有了不同。其最明显的变化是由“拒敌官军”变为“辅国安民”。但此后梁山好汉的实际行动表明,“辅国安民”尚未付诸实施。梁山好汉仍然延续着林冲所说的那番话,一是与地方恶势力进行斗争,如三打祝家庄、攻打曾头市等,一是与官军展开斗争,如大破连环马、打青州、闹华山、智取大名府、打东平、打东昌等等。直至第七十一回受天文、排座次后,“辅国安民”才被突出出来。

“替天行道”在第七十一回中出现时非常神奇,竟镌刻在天降石碣之上。石碣的正面是三十六员天罡星姓名,背面是七十二员地煞星姓名。一侧是“替天行道”四字,一侧是“忠义双全”四字。“替天行道”与“忠义双全”完全对应一致,而且降自于天。这就使“替天行道”由百姓的愿望变为了上天的旨意,其内涵也就发生了根本性的变化。宋江一心一意争取朝廷的招安,已经不是出于他个人的愿望,而是遵照上天旨意的行动。如果说以前的“替天行道”只是按照“天道”付诸行动,现在的“替天行道”乃是“天命”的安排。这正是百回本《水浒传》写定者苦心孤诣之所在。

与前七十回相比,后三十回中“替天行道”的出现显然要频繁得多。第八十一回回前诗对梁山好汉的“替天行道”作出了较为全面的概括:“替天行道存忠义,三度招安受帝封,二十四阵破辽国,大小诸将皆成功。清溪洞里擒方腊,雁行零落悲秋风。事事集成忠义传,用资谈柄江湖中。”这就明确指出,“替天行道”就是要“存忠义”,具体说来,就是受招安、破辽国、擒方腊,正是这些事件集成了“忠义传”。同一回燕青见到李师师后也说:“指望将替天行道、保国安民之心,上达天听,早得招安,免致生

灵受苦。若蒙如此,则娘子是梁山泊数万人之恩主也。”将“替天行道”与“保国安民”密切联系在了一起。见到宋徽宗后,燕青向徽宗奏道:“宋江这伙,旗上大书‘替天行道’,堂设‘忠义’为名,不敢侵占州府,不肯扰害良民,单杀贪官污吏、谗佞之人。只是早望招安,愿与国家出力。”这就向当今皇帝宣明了“替天行道”的具体内容,由原来的拒敌官军,演变成了“不敢侵占州府,不肯扰害良民,单杀贪官污吏、谗佞之人,愿为国家出力”。紧接着第八十二回宿太尉奉朝廷之命前来梁山招安,对济州知州张叔夜说道:“天子近闻梁山泊一伙,以义为主,不侵州郡,不害良民,专一替天行道。”可见这一口号已经使皇帝欣然接受。在梁山上宿太尉向众好汉说道:“元景虽知义士等忠义凛然,替天行道……”梁山好汉接受招安时,打出两面旗帜,一是“顺天”,一是“护国”。这种描写表明,“忠义”已成为“替天行道”的主要内涵,而其具体表现就是“保国安民”,就是小说中接下来描写的破辽、擒方腊,为朝廷尽忠。

由元杂剧“水游戏”“除暴安良”、伸张正义,演变成《水浒传》“护国安民”、为朝廷效力,这是水浒故事中“替天行道”内涵的一个重要转变。以情理而论,两者似不应发生于同一时代。也就是说,元代的文人不可能也不应当一再强调梁山好汉要“保国安民”,为朝廷尽忠。一方面元朝不存在需要“保国”的问题,另一方面,作为汉族文人也不会对异族统治者的朝廷表示尽忠之意。如果将这一变化的背景放在北宋末年或整个南宋时期,倒还说过得去,就如《大宋宣和遗事》中九天玄女交与宋江的天书那样。但《水浒传》成书的实际进程又非如此,因此有理由认为,这一变化是基于明代某一时期的政治局势而来。当然,这仅仅是一推断,具体结论尚需作更为严谨的论证。

三、“替天行道”的文化分析

“替天行道”在水浒故事流传中开始出现,本来是一伙被朝廷围剿的“贼寇”,现在却成为“替天行道”的执行人,其意义值得深思。元杂剧“水游戏”中提出了“替天行道”的口号,其基本内涵是“除暴安良”、伸张正义。《水浒传》中“替天行道”则添加进了“护国安民”、为朝廷效力的含义,两者所主张的“替天行道”有何文化依据?所谓的“天”是指什么?上天的旨意或曰“道”又是指什么?还应从历史文化角度作一番细致分析。

在中国古代文化思想中,“天”首先是自然之天,包括自然现象和自然过程两层含义。孔子云:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”(《论语·阳货》)孟子云:“莫之为而为之者,天也;莫之致而致者,命也。”(《孟子·万章上》)庄子云:“知天之所为,知人之所为者,至矣。”(《庄子·大宗师》)王充云:“天道当然,人事不能却也。”(《论衡·变虚》)这些都在说明,天首先是一种自然存在或自然现象。这种现象或存在的运动过程,都叫做天。此种自然过程,正如《荀子·天论》所说:“天行有常,不为尧存,不为桀亡。”这种过程的规律即天道,体现天道的过程就是天。在此种意义上讲,天与天道是一回事。自然之天,自有存在的规律,不以人的意志为转移,人必须尊重和顺应天和天道,信守天则;立法必须充分体现天则。从某种意义上讲,元杂剧“水游戏”中的“替天行道”乃是这一“天道”的体现,是普通民众的一种最朴素的愿望。

中国古代文化思想还以“天”为神灵,为有意志有人格的主宰和造物主。这一观念源于原始社会,由于先民对自然界认识不足,总认为有一种超人的力量在支配着自然界,支配着人类。这超人的力量便是天,天是至高无上的神。《尚书·汤誓》云:“有夏多罪,天命殛之。”《诗经·商颂·玄鸟》云:“天命玄鸟,降而生商。”均以天为神灵之主宰及造物主。随着奴隶制国家的形成,在人们的意识中产生了“帝”和“上帝”的观念。“帝”和“上帝”是和天具有同样权威的人格神,是万物的主宰。人世间的一切都要遵照上帝的意志,而代表上帝的便是君王。他“受命于天”,假借天神的意志,拥有无上的权利。

西周灭殷后提出“天命”观念,主张敬德保民以顺应天命,在一定程度上认识到了人为的作用。周人把“天”视为国家兴衰与人文化成的终极依据,具有无比崇高和神圣的地位。天首先是生命的源泉,它创化、滋养万物,所谓“好生之德,洽于民心”(《尚书·大禹谟》),天子或君主只有效法上天的生

生之道,关注民生疾苦,保证人民生活的富足与安乐,实现国家的长治久安,才可称之为顺应天道的善政,亦即《尚书·大禹谟》所说“德惟善政,政在养民”。

春秋战国时期不同的学派和思想家都对“天道”、“天命”作出了各自的解释。老子哲学的基本精神是“人法地,地法天,天法道,道法自然”(《老子·第二十五章》),体现了周以来的“天道自然”观念以及追求“天人合一”的精神取向。道的生成因任于“天”的终极势态,无“天”则不成“道”,“道”的功用是由“天”而显的,老子强调知“天”才能知“道”:“知常容,容乃公,公乃全,全乃天,天乃道,道乃久,没身不殆。”(《老子·第十六章》)天道的生生本性决定了它的根本功能是涵养利益众生,即“天之道,损有余而补不足”(《老子·第七十七章》),“天之道,利而不害”(《老子·第八十一章》)。

以孔子为代表的儒家学者认为“天道”具有宗教天命论的性质,孔子的弟子子贡曾说:“夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也。”(《论语·公冶长》)孔子则说:“获罪于天,无所祷也。”(《论语·八佾》)“吾谁欺?欺天乎!”(《论语·子罕》)“颜渊死。子曰:‘噫!天丧予,天丧予!’”(《论语·先进》)这里所说的“天”,既是指宗教信仰中的至上神天神,也带有民间信仰中的天神观念。孔子还说:“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。”(《论语·季氏》)自称“五十而知天命”(《论语·为政》)。孔子的弟子子夏也曾说道:“死生有命,富贵在天。”(《论语·颜渊》)

同时,孔子还认为天命有一个传授过程,这一天命就是“天之历数”。因此孔子说:“大哉尧之为君也!巍巍乎!唯天为大,唯尧则之。荡荡乎,民无能名焉。巍巍乎其有成功也,焕乎,其有文章!”(《论语·泰伯》)帝尧的伟大之处就在于法天理民,奉行天道。“唯天则之”,就是顺应自然,合乎天之历数。因此“天道”的另一性质就是一种法则,就是天地运行之理。许多思想家都对“天道”作了论述。孔子肯定天命,但同时少言天道,主张“敬鬼神而远之”。

战国初墨子反对天命,但主张天志。墨子的“天命”即“人格之天”,“天志”即自然之天。《墨子》更强调自然之天的属性:“天必欲人之相爱相利,而不欲人之相恶相贼也。”(《墨子·法仪》)“顺天意者,兼相爱,交相利,必得赏;反天意者,别相恶,交相贼,必得罚。”(《墨子·天志上》)“天子为善,天能赏之;天子为暴,天能罚之。”(《墨子·天志中》)这里的“天意”与“天志”是同一含义。这就是说,评价天子好坏的标准,是看他是否顺应天意,顺应者便可受到奖赏,忤逆者便会受到惩罚。像夏桀、商纣、周幽王和周厉王等,都是位至天子而受罚的例证。

综上所述,可以看出,所谓“替天行道”的“天”有两层含义:一是自然之天,一是天命之天。与此相关的“道”也有两层含义:一是天之历数,即自然之天的运行法则,天地运行之理,是任何力量都无法与之抗拒的。在民众意识中,就是一种合乎公正的观念。一是天命的意志,即秉承上天旨意的统治权力。而所谓的“替”,既可以是代自然之天施行其运行法则,也可以是承认当今朝廷即天命所予,因其未能实行“天道”,才由这些绿林好汉来代行。元杂剧“水游戏”中的“替天行道”基本上是指天地运行之理的天道,百回本《水浒传》在延续“水游戏”这一天道观念的同时,又作了明显的改变,即首先承认君权的存在是上天的旨意,由此派生出的道就是君臣之义,替天行道就是代君行道,客观上维护着这一君权的存在。鲁迅先生那句名言:“一部《水浒》,说得很分明:因为不反对天子,所以大军一到,便受招安,替国家打别的强盗——不替天行道的强盗去了。终于是奴才。”^①即是这一意义层面上的“替天行道”。认真分析《水浒传》中同时存在的“替天行道”的多种含义,不仅可以进一步认清《水浒传》成书的复杂过程,还有助于更好地把握其复杂甚至矛盾的思想内容。

[责任编辑 渭 卿]

① 鲁迅:《三闲集·流氓的变迁》,《鲁迅全集》第4卷,北京:人民文学出版社,1995年,第156页。

瞿秋白关于文艺“自由”问题论述的历史理解

胡明

摘要:20世纪30年代初的中国左翼文艺思潮高涨中,以瞿秋白为代表的马克思主义文艺理论阵线与它的对立面,就文艺与文艺家的“自由”问题展开了一场激烈的论争。这场论争不仅对当时马克思主义文艺理论在中国的传播,而且对新兴的无产阶级大众文艺运动的实践都产生了巨大的推进作用。对这场论争的意识形态建构,特别是文艺“自由”观念内涵的演化及其核心范畴的学理逻辑作深细的历史梳理就变得非常必要。

关键词:瞿秋白;文艺自由;“自由人”;自由主义;左翼文艺思潮;新兴阶级大众文艺运动

瞿秋白1932年7月曾写过一篇相当有名的长文《文艺的自由和文学家的不自由》^①,对文艺的自由问题,文艺家的阶级倾向与文艺作品的审美价值问题作过一番雄辩的论述。这个论述是由他(当然也包括鲁迅)与胡秋原以及苏汶的相关论争为契机而生发的。20世纪30年代初,以瞿秋白为代表的左翼文艺理论阵营与胡秋原、苏汶的这一场文艺论争战线很宽,影响很大,而且在瞿秋白看来,规模激烈,意义深远,及时而必要,他称之为“并非浪费的论争”。瞿秋白的论争意气横生,锋芒尖利,但处处注意到论题的科学属性与学理逻辑,更多的批判性言词是围绕着核心的文艺的本质、价值、功能、政治属性、阶级倾向和历史的工具理性等层面展开的,而焦点则落在文艺的自由,文艺家的不自由问题——胡秋原正是自称为文艺的“自由人”——瞿秋白与论争对手的认识分歧与思想冲突,也是更多地围绕着文艺的本质属性、发生学意义上的主客观意图,以及在我们身处的这个时代的社会形态与演化机制上的功用而展开的——瞿秋白更有心拖带并紧紧咬住不放文艺的实践理性,而他的对手——主要是胡秋原——则力图把问题搁在形而上学的理论层面展开,讨论的重心是文艺的种种纯粹的审美愉悦与文艺家的思维灵性,并勾连上普适的人类精神和艺术感觉。瞿秋白往往将之批判为普列汉诺夫式的“客观主义的虚伪”和“艺术至上”主义——我在以前发表的一篇题为《瞿秋白译介普列汉诺夫文艺理论的历史是非》(《陕西师范大学学报》(哲社版)2008年第1期)中,在最后部分谈到普列汉诺夫与胡秋原的文艺理论渊源与是非判断时已经就瞿秋白与胡秋原的论争谈了一些看法,有于文章主旨的限制与大局构架,瞿秋白批判胡秋原的许多细节论点没有展开,没有说透,尤其是他的关于文艺审美本质(列宁主义的艺术原则)、格调形式(政治留声机)、宣传功能(主观煽动性)、工具价值理性(“批判的武器”)以及无产阶级文艺运动的操作技术与形式规范等都没有纳入论述的纲目——这里,笔者有意结合文艺的“自由”这个论题,一并将这些问题说清楚,讲透彻,也顺便将那一场“并非浪费的论争”作点历史的诠释与演绎,使我们今天的人对发生在七十多年前的那一场论战更多一份知识的关怀与历史的理解。

瞿秋白关于“文艺”的一个最基本、最核心的认识就是“文艺”不是“自由”的,也不是为着“自由”

作者简介:胡明,中国社会科学院文学研究所研究员(北京100732)。

① 此文最初发表在《现代》月刊第一卷第六期(1932年10月),后收入人民文学出版社1998年出版的《瞿秋白文集》(文学编)第三卷。本文以下论述中凡引用其内容观点时不再另注,但加引号。

的。文艺的本质不是自在、自由,文艺是有责任的,有目的的,即是说,文艺是有担当,有任务的。它的本质是属于一定的阶级,并为一定的阶级服务的。文艺家的历史功用也就是操持着自己阶级的文艺,为自己的阶级服务,或者说斗争的,他当然“不自由”。瞿秋白经常告诫文艺家的一句话即是:“问题是在于你为着哪一个阶级的文艺而斗争的。”

瞿秋白论争的对立面便是自称“自由人”的胡秋原,他的基本立场或者说根本信仰是三句话:“我们是自由的智识阶级”,“我们的态度是自由人的立场”,“文艺至死是自由的”^①。瞿秋白一看就确定了对手的阶级归宿与文艺立场。胡秋原自称“无党无派”、“站在客观的立场”,他不但讲文艺的“自由”,而且还强调文艺的“民主”,更令瞿秋白厌烦的是他还强调:“我们的方法是唯物史观。”胡秋原常公开称自己是喜欢列宁的,又自称自己的理论“是从普列汉诺夫出发的”,他是当时思想界和文艺理论界里真诚相信“列宁是政治哲学的领袖,普列汉诺夫是文艺审美的领袖”的那一类人,他们主观上的确也是相信唯物史观的,有时也自称是列宁主义的。瞿秋白也注意到“胡先生喜欢引列宁的话”的文章特色或观点立场。当然,瞿秋白已经看出胡秋原的文艺理论的核心宗旨来自普列汉诺夫的虚伪的客观主义的文艺观和变相的艺术至上主义的审美立场——他强调的各阶级的文艺多元并存,“不主张只准某一种文学把持文坛”,反对一种意识形态的文艺独裁,鼓励各种文艺主张互相竞争,他提出“勿侵略文艺”的口号,反对“利用”文艺作宣传和煽动——他反对一切阶级的表达政治功利的文艺,反对文艺成为政治的“留声机”,文艺家成为“艺术的叛徒”。“右”的反动的文艺派别他固然反对,“左”的革命的文艺运动他也反对,他认为利用文艺进行煽动即“污损文学家的人格”。他提倡的仍是消灭人类间的精神隔阂,遏止人类间的文化杀伐,归结到人道主义者安德列耶夫消灭阶级隔阂的口号。因此,瞿秋白认定“胡秋原先生的文艺理论,其实是反对阶级文学的理论”,主张虚伪的“自由人”的文艺理论,因而也绝“不是什么马克思主义的文艺理论”,他指责胡秋原说:“这究竟算什么马克思的唯物史观!”他说:“他的所谓‘自由人’的立场不容许他成为真正的马克思主义者。”

“自由人”的文艺立场与文艺理论根本的一点是“要文学脱离无产阶级而自由,脱离广大的群众而自由”。胡秋原、梁实秋们心目中压根就没有“大众”的影子,他们在文艺上是蔑视大众的,不屑做大众的“留声机”,羞于做大众的阶级斗争的宣传工具,不承认文艺要影响生活,从而改变生活,即担当改变世界的特殊工具的社会角色。他们标榜的一条原则就是文艺至死是“自由”的,也就在这个“自由”的问题上,“无产阶级”与“资产阶级”发生了根本的认识分歧。瞿秋白在《文艺的自由和文学家的不自由》这篇文章的开头就引用了列宁在《党的组织和党的文学》中两句精辟的话:“为着要把真正自由的公开和无产阶级联系着的文学,去和伪善的自由的而事实上联系着资产阶级的文学对立起来。”旨在更明确说明:公开与无产阶级联系着的文学才是“真正自由”的文学。它的历史夙命就是与“事实上联系着资产阶级的文学”的“伪善的自由”文学“对立起来”,并最终战胜资产阶级文学。我们“社会主义者”的观点是公开的,我们公开地主张文艺的阶级性,文艺审美的武器工具理性,以及文艺武装无产阶级革命群众的历史使命。同时,我们又必须暴露资产阶级文艺“自由”的伪善,“揭穿这种虚伪的招牌”。瞿秋白力图推行的正是这一项列宁主义的大义凛然的任务。

无疑,瞿秋白是马克思主义文艺理论在中国最早、最自觉、又是最成熟的传播者,他的成熟决定了他在不断纠正与改进同时代的马克思主义文艺理论传播者的不足与幼稚,在与资产阶级的自由人的论争中教育、帮助革命同道,改正他们的错误认识与理论缺陷,这里最经典的一个实例就是钱杏邨——瞿秋白在批判胡秋原的论争中正是体现了这一点,有充分说服力地扶助了、教育了、提高了一批马克思主义传播战线上的战友与同道,大力推动了30年代初中国的左翼文艺运动的理论成熟与实践高涨。

钱杏邨是早期在左翼思想文艺战线上为无产阶级大众革命冲杀的一员干将,是太阳社的理论骨

^① 参见胡秋原:《文艺运动问题——关于“五四”答〈文艺新闻〉记者》、《勿侵略文艺》,《文艺评论》月刊第4期,1932年3月。

干。胡秋原说他“理论基础混杂”，把波格丹诺夫的唯心哲学、卢那察尔斯基的左倾文艺评论、甚至产生于意大利的“未来派”的艺术追求混缠在一起，东拉西扯。瞿秋白站出来为钱杏邨说话：“钱杏邨那样的幼稚的马克思主义学生，东扯一些，西拉一些，在文艺理论和批评上表现他的小资产阶级的动摇，他对于辩证法唯物论的不了解”……但这种种比起胡秋原“却始终有一个优点”，这个优点即是：“他总还是一个竭力要想替新兴阶级服务的小资产阶级知识分子，他的东扯西拉之中，至少还有一些寻找阶级的真理的态度。……钱杏邨虽然没有找着运用艺术来帮助政治斗争的正确方法，可是，他还在寻找，他还有寻找的意志。”瞿秋白肯定钱杏邨：一，肯为新兴的普洛大众阶级服务；二，一心寻找阶级与阶级斗争的真理；三，不倦地在斗争在探索。虽然正确的文艺斗争方法尚未掌握，但只这三层，足以胜过胡秋原，潜台词十分明白：钱杏邨终究是同志，而胡秋原只能是敌手。

钱杏邨只是方法错了，没有寻找到“正确的方法”，他“要求文学家无条件地把政治论文抄进文艺作品里去，这固然是他不了解文艺的特殊任务在于‘用形象去思索’。钱杏邨的错误并不在他提出文艺的政治化，而在于他实际上取消了文艺、放弃了文艺的特殊工具”。瞿秋白的意见很清楚，正是由于方法的不正确，他实际上将文艺理论与政治论文等同了，因此，“实际上取消了文艺”，放弃了“文艺的特殊工具”作用。钱杏邨虽有这一层糊涂，不懂得文艺是要用形象思维的，但他仍是坚持文艺须与现实生活联系，文艺能影响生活，能干预现实，能改造世界。最后一点，胡秋原批评钱杏邨“生吞伊里支(列宁)的话谈大众文学”，“机械的应用伊里支(列宁)的大众文学的原则”。瞿秋白说：钱杏邨还是胸中装着大众的，还是处处想着为大众服务的，况且他还是坚持了列宁的“大众文学的原则”的，听列宁的话的，认真执行列宁的关于大众文学的指示的。而你胡秋原脑子里根本就没有大众，你一贯蔑视大众，整篇大论里“一个字也没有提起大众”，不屑做大众的“留声机”。

瞿秋白严正指出：“在阶级的社会里，文艺没有真正的、实在的自由”，“作家与批评家有意无意地反映着某一阶级的生活，因此，也就赞助着某一阶级的斗争……当无产阶级公开的要求文艺的斗争工具的时候，谁要出来大叫‘勿侵略文艺’，谁就无意之中做了伪善的资产阶级的艺术至上派的‘留声机’”。瞿秋白正是从这一层理论含义上写出那篇《文艺的自由和文学家的不自由》的。这里，“文艺”的“自由”也是假设的，而“文学家的不自由”则是论旨的核心，也是这个认识体系的根本。不错，在那个时代——30年代初左翼文化高涨的大气候下，要在中国当一个文学家，他必须接受这样一层客观上理论氛围的安排与判决，先认识到或者说解决好一个根本问题：你是属于哪一个阶级的文学家，站在哪一个阶级的政治立场上，“赞助着”哪一个阶级的斗争，捍卫着“黑暗世界”的利益还是开辟着新兴阶级的“光明道路”。一般情况下是二者必居其一，没有第三条道路可选择，所谓“自由”与“不自由”正是凿实在这一层大节的选择上——做人民大众的“留声机”，还是做反动阶级的犬马或帮凶。不能骑墙，不能躲避，否认了也没用，模糊表态也没用。胡秋原就是这样表态的，自称“自由人”。瞿秋白说，在这个严肃的地盘上没有“自由人”。胡秋原主张各种文艺流派互相竞争，各种文艺意识、各种文艺理论多元共存，“勿侵略文艺”，“反对某一种文学把持文坛”，在一种和平发展的新兴文艺方向的设计中创造出文坛“万华缭乱”之趣。因此，“自由人”只能被归类为资产阶级文艺思想的代言人，“不自由”地被批判为“黑暗世界”的帮凶，终于是无产阶级革命大众文艺的敌人！有人站出来为胡秋原说话了——他不敢声明是站在胡秋原一边——他企图站在中间人，即他自称的“第三种人”的立场上来劝架，他就是苏汶。于是批“自由人”的战役又拖带上一个批“第三种人”的战斗任务。当“作家”当“理论批评家”不自由，当“第三种人”也是不自由的。

苏汶，即杜衡，30年代因卷入了这一场瞿秋白与胡秋原为代表的文艺论争而在现代文艺斗争史上名噪一时。他真实的立场当然是支持胡秋原的，他也明白说过，胡秋原先生的“自由主义的创作理论应该是受作者欢迎的”，他在《关于“文新”与胡秋原的文艺论辩》、《“第三种人”的出路》等文章中非常“委婉的转弯抹角地”、“非常巧妙”地参与了对左翼文艺立场的批评或者说攻击。苏汶称自己是“死抓住文学不肯放手的人”，心底里崇拜文艺的自由与独立，他对胡秋原的自由主义立场自然是非

常欣赏的。但是他认为胡秋原实在不应该与左翼文坛上那些马克思列宁主义者去争论文学的自由或不自由,他说:这实在是“对牛弹琴”,这实在是“不识时务”的“书呆子”的行为。他说,左翼的文艺理论家并不关心文艺的自由、文艺的真理,他们只关心“目前的需要”,即目前宣传煽动的需要、目前斗争策略的需要。“革命最要紧”,作家变成了“煽动家”,与他们谈文学,谈审美,“自然是隔靴搔痒”。革命与文学不能并存,左翼讲“革命”,我们爱“文学”,两者原本就是“道不同不相为谋”。胡秋原应该对左翼采“敬而远之”的态度,最聪明的不如沉默,胡秋原鲁莽地去与他们论理,只能自讨没趣。

瞿秋白认为,苏汶的文章写得比胡秋原好,人也没有胡秋原那么“愚蠢”。文章写得美,就有艺术的价值,因此,苏汶的文章好比锐利的武器,杀伤力更大,苏汶的文艺态度对左翼文坛更有威胁。自称的“第三种人”比面目清楚的反动阶级理论家更危险。因此,苏汶刚刚转弯抹角地探出头来放出“毒箭”,就引起左翼阵营的一顿猛批。鲁迅先生的两篇文章《论“第三种人”》(1932年10月)和《又论“第三种人”》(1933年6月)^①都明确表示:“将营垒分清,拔去了从背后射来的毒箭。”观点大致是与瞿秋白讨论过的:生在阶级社会里而要做超阶级的作家,在文艺并不自由的文坛上却要做自由的文艺家,他说这只是一种“心造的幻影”,断言:“在现实世界上是没有的。”瞿秋白在《文艺的自由和文学家的不自由》的第二部分便正面与苏汶进行了争论,争论的核心内容大抵有三个层次。

首先,瞿秋白明白亮相,“自报家门”:“真正科学的文艺理论,还是革命的国际主义的新兴阶级建立起来的。”他们正是在“革命”的实际行动中建立并发展了这个科学的文艺理论。这个阶级并不讳言向以俄国的无产阶级为代表的世界各国无产阶级学习,不怕反动阶级讥笑为“向俄国去批发”理论。新兴阶级斗争的目标是“自己的解放”与广大劳动群众的解放,他们要改造世界,还要改造自己,改造广大群众,肃清广大群众头脑里的统治阶级思想意识的影响,即守旧落后的宇宙观与人生观。这些宇宙观与人生观恰恰正是统治阶级用“文艺”这个工具灌输给他们的。所以新兴阶级要革命——同时也就要用文艺来帮助革命,就是要用文艺来做改造群众的宇宙观与人生观的武器。现在统治阶级及其代言人劝告我们放弃这种武器,其必然抱怀有某种不可告人的“政治目的”。

再者,“新兴阶级能够真正估定艺术的价值,也能够运用贵族资产阶级的文艺遗产。他们不是什么‘目前主义的功利论者’,他们在文艺战线上,一样是为着创造整个的新社会制度——整个的新的宇宙观与人生观而斗争的”。一切统治阶级的以至于小资产阶级的文艺,我们都要批判,都要分析,有的或许还要继承,还要利用。

最后,新兴阶级搞出的文艺,有的还真是很有艺术价值的文艺,能够流传千秋的文艺。他说:“新兴阶级固然运用文艺,来做煽动的一种工具,可是并不是个个煽动家都是文学家——作者。文艺——广泛的说起来——都是煽动和宣传,有意的无意的都是宣传。文艺也永远是,到处是政治的留声机,问题是在于做哪一个阶级的留声机,并且做得巧妙不巧妙。总之,文艺只是煽动之中的一种,而并不是一切煽动都是文艺。每一个阶级都在利用文艺做宣传……新兴阶级不但要普通的煽动,而且要文艺的煽动。……真正能够运用艺术的力量,那只是煽动工作之中更加能够锻炼出自己的艺术的力量。艺术与煽动并不是不能并存的”。瞿秋白还举例说:“1905年前后直到1917年10月之前,像高尔基、绥拉菲摩维支的作品——我想就是苏先生也得承认是文艺——是的确有艺术上的价值的。但是,这些东西同时就是煽动品。做了煽动家未必见得就不能够仍旧是一个作者——文学家”。而中国的高尔基、绥拉菲摩维支又在哪里?“出了娘肚皮没有?”我们当今的重任之一就是做好中国的优秀的新兴阶级文艺助产士的工作。

大抵苏汶对左翼文坛正也采取“敬而远之”的态度,虽然客观上是“道不同不相为谋”,但他还是忍不住吐露了:“作者有其道的不敢言。”他嘲笑胡秋原“书呆子”,他自己的文章百般委婉,仍然被左

^① 鲁迅的《论“第三种人”》载《文化月报》第1卷第1期(1932年11月),又载《现代》第2卷第1期;《又论“第三种人”》载《文学》月刊第1卷第1号(1933年7月)。

翼理论阵营火眼金睛看出了马脚,揭去了画皮。瞿秋白说,苏汶紧紧抓住煽动与文学不并存一点,“更加巧妙地保护文学的自由”。左翼的革命煽动不能称之为“文学”,左翼文坛里就没有了“文学”,也没有了文艺的真理,也不存在文艺自由不自由的问题——这正是苏汶诡谲的理论逻辑。

苏汶还有一个诡谲的观点:文学有如容貌不错的卖淫妇,资产阶级想霸占她,无产阶级也想霸占她,两方争夺不休,文学便只能打算从良。从良以后,或者说从文学退场之后、逃脱之后,便与文学家成了陌路怨魂,“从此萧郎是路人”。瞿秋白批驳说,“事实上文学并不是卖淫妇,也不会被如何一个阶级夺了去”。各个阶级自有他自己的文学,彼此无须你争我夺,倘有激烈的斗争也都是在思想战线上的,或者说宇宙观、人生观与价值观念上的。新兴阶级只要求文坛注意到文学的这一真面目:文学有严峻的阶级性,文学家也都在为自己的阶级服务。文学并不会退场,也不会从社会脱逃,她不会被人霸占,故也无须“从良”。无产阶级并不欲去霸占或把持什么,他们只求在文艺战线的阶级间的争斗中获得胜利,在这个胜利到来之前只是要求清楚严格地区隔开各自的阶级归属。瞿秋白说:“每一个文学家,不论他们有意,无意的,不论他是在动笔或者沉默着,他始终是某一阶级的意识形态的代表。在这天罗地网的阶级社会里,你逃不到什么地方去,也就做不成什么“第三种人”。

在30年代的旧中国,瞿秋白只承认占统治阶级地位的贵族、官绅资产阶级与被剥削、被压迫的新兴普洛阶级即无产阶级两大主要对抗的阶级,“自由人”和“第三种人”经辨认与分析,归属了“资产阶级”的范畴。文学与文学家大抵也一分为二,不归于“杨”则归于“墨”,不姓“资”即姓“无”,没有第三者可以存在。胡秋原与苏汶当然不愿这么看,这么分,他们既不愿意当反动的资产阶级的“走狗”,也不愿意当革命的无产阶级的“煽动家”。他们是“自由人”,有自由之身和自由的选择,他们是两大对抗阶级之外的“第三种人”,可以有第三条道路的选择和第三者的文化生活立场可遵循。他们可以客观地、纯粹地弄自己的文学,可以“艺术至上”,可以怀着安德列耶夫式的甚至托尔斯泰式的人道主义胸怀,努力去消除社会不同等级身份群体的精神隔阂。但左翼文坛,特别是其间的文艺理论家不让他们“独立”,也不给他们“自由”,他们觉着自己的“可怜”与“怨苦”,他们“逃不到什么地方去”,他们始终也弄不明白,为什么古时候李太白、袁子才们可以享受到的超然独立与文艺自由,他们却享受不到了呢?

苏汶最后只得叹气道:“在人人都不肯让步的今日,诚哉,难乎其为作家!”这句感叹的实质旨意即是文学家“不自由”。于是问题回到出发处:文艺的自由与不自由,文艺家的自由与不自由。

文艺家的“不自由”,按瞿秋白的解释是因为文坛上只有两种文艺家,文艺家也只有两种出路,不归于“资产阶级”,就归于“无产阶级”,第三种选择是没有的,自由人和第三种人只能归在“资产阶级”这个大筐里。这就有点像我们在以后的几十年里耳熟能详的政治框架中的左派与右派、革命与反革命的分野:你不是左派,就是右派,没有什么中间派,你坚持做中间派就很快转化(矛盾是会转化的)为右派;你不做革命派,就是选择做反革命派,你要想不革命,就只能当反革命——这个二分法逻辑或者说铁律,实际上以后流行了几十年。最早在实践领域的应用就在30年代的左翼文艺界。左翼文艺理论家首先提出:文艺虽是自由的,但文学家并不自由;文艺的“自由”是假设性成立,就算她在理论上是自由的,名义上是自由的,但操作或者说创作文艺的人可并不自由,他们只有两种截然相反的选择。其实再缩窄一层,文艺的创作也并非不可以自由,但理论与批评或者说文艺观的表达与陈述则是不自由的,就是说做理论家、批评家是不自由的,而做个作家也许可以是自由的,事实上,30年代不正是有许多的自由作家——不左不右、中间的、第三种立场的作家吗?我们甚至到80年代也还曾流行过这样的观念或者说说辞。创作可以完全自由,但理论与批评则要注意社会效果与意识形态倾向,我们批判文艺上理论观点的自由化,要比批具体作品的错误倾向多的多,紧急时,严重时只批判理论文章的自由化而不提作品。文学作品及其创作是自由的,理论家、批评家则不得自由。“创作自由”甚至可以列为开放宽松时代的一句政策性口号,但我们始终不会同意理论自由或批评自由的提法。“难乎其为作家”,实际上只是“难乎其为理论家或批评家”。文艺家的不自由是指他们表态

发言作理论文章、作批评文章的不自由,不是作品发表不自由。创作领域风和日丽,可充分享受阳光雨露,理论批评领域则雷电交加,动辄起风浪。文学创作是“形象思维”,是“诗无达诂”,作家出问题时可以狡辩,可以抵赖;理论主张、批评观点则立场鲜明,白纸黑字,不归于左,则归于右;不姓“无”,就姓“资”。

再细细观察,事实上在瞿秋白与胡秋原们激烈论争时,亦还是有一些中间派、第三派游刃有余地在左右间游弋、穿梭。只要他们不参与——像胡秋原、苏汶那样参与——劝说与嘲讽左翼文坛,他们完全可以当稳他们的“自由人”或“第三种人”,写他们的纯粹艺术至上、虚伪客观主义的资产阶级文学理论批评文章,宣传唯心论的审美理想等等。事实上,这一类的文学理论家并不少(尤其在学者型、教授型的作家队伍中),瞿秋白们是懒得去专门批判或抨击他们,这里面正有一个判断疲劳、指认疲劳与处置疲劳的问题。只要你不主动攻击左派的文章观点,或根本对有关阶级文艺的讨论不表态,即使受了左派的批评也不要还击,不上火,不理睬。于是,拨开历史深处看,沉淀到逻辑底层看,大胆当个文学家还是可取的,当了文学家还是有自由的,即使艺术至上,死抱住文学的也并不犯忌。瞿秋白曾专门说过这样的话:“至于把艺术变成神圣不可侵犯的作家,尽管放胆去做作家好了。真有‘爱好艺术’勇气的,真正能够死抱住所谓文学的人什么也不应怕的。”他又说,左派的正确的文艺理论并不会使“自由”的作家们失业,或吓得搁笔不干,左派只要求他们:肯替群众服务,肯了解文艺上的是非,内心追求进步,便可以完全放心当他们的文艺家,享受他们的“自由”。实际上,左派阵营也不会天天虎视眈眈地盯着你如何“文艺为资产阶级服务”的。

胡秋原大概也敏锐地看到了“历史”的必然,看到他同瞿秋白的论争在纯粹追求文艺真理的平面上或许是一场误会,或许是两条不相交的线,即很可能是一场“浪费的论争”。他接着便写了一篇《浪费的论争》^①,企图为这样的论争在心理情绪上划个句号。瞿秋白于是紧接着又写出《并非浪费的论争》^②,把这场论争的论题放入更为精细、更为深刻的观点阐释与文字疏解的层次上。按瞿秋白的说法:“要文艺理论的发展,需要一些深刻的讨论、辩难,尤其需要指出事实的本质,指鹿为鹿,指马为马的工作,这决不能说是谩骂,也并非浪费的论争。”

瞿秋白首先郑重申明:“左翼一向以来的态度,是并非不承认自己的错误,也并非要包办文学,它只要领导一切左翼以及‘爱光明……的人’的文学去和一切黑暗的势力和文学斗争,它比任何人都最欢迎一切‘爱光明……的人’同路走,在清算自己的错误的时候,也绝不肯忽视真正的朋友的意见。”瞿秋白自称的“左翼”,大概包括鲁迅、冯雪峰与他(这篇文章也是与冯雪峰商量后,借用冯雪峰的笔名“洛扬”发表的),瞿秋白说左翼还是希望胡秋原们(也应包括苏汶)成为“同路”去和反动黑暗势力斗争,左翼有“批判”、“暴露”、“提醒警告”对立面错误的自由,但也会认真听取“真正的朋友的意见”。欢迎真正的“爱光明……的人”。但是,胡秋原们“不改正自己的错误,不真的从反动派里面脱离出来”,那么,他实际上“已经是敌人的冲锋队里面的一员了”。胡秋原最气愤的是瞿秋白曾指他为托洛茨基派的文艺理论家。因为瞿秋白判断:胡秋原的那一套“去过势的马克思主义的文艺理论”,恰正形成了托派反革命的政治主张中的文艺观点。他认为胡秋原“急需反省”,不做“现世的堂·吉珂德,要从白色队伍中想一想:‘我到底为谁而战?’”瞿秋白认为胡秋原正在被敌人利用,而问题的要害是:他也甘心被利用。

瞿秋白认为他们与胡秋原的这一场“并非浪费的论争”大致有三个方面的问题还需要清理,还需要说透彻。

一、是列宁的关于艺术的原则和对普列汉诺夫的态度。胡秋原承认列宁是革命领袖,是政治哲

① 载《现代》第2卷第2期(1932年12月)。

② 载《现代》第2卷第3期(1933年1月),署名“洛扬”(冯雪峰笔名)。也收入《瞿秋白文集》(文学编)第三卷。本文中以下的引文只加引号,不另注出。

学之领袖,但不是艺术审美的领袖与权威。他的党的文学和哲学的党性之论述,不如普列汉诺夫的见解高明,两者选择,他舍不得普氏。瞿秋白说:“我们不但要记得伊里支(列宁)称赞普列汉诺夫的‘遗言’,我们还要记得伊里支(列宁)批判普列汉诺夫的更多的‘遗言’,我们要学习普列汉诺夫,所以也要研究和了解他的错误。”而胡秋原正是不能了解列宁的艺术原则,也就了解不了艺术的武器作用及其中蕴含的辩证法,立场上就坠入到资产阶级的自由主义泥坑里去了。

二、胡秋原不能正确认识安德列耶夫的人道主义与他自己的自由主义的错误,坚持文艺“消灭人间的一切阶级隔阂”,去“感化”人类,坚持唯心论。又在普洛大众文学运动的“大众本位”上仍认识模糊,骨子里他不肯承认“大众本位”而坚持“智识阶级本位”。瞿秋白告诫:普罗阶级的新的文化运动固然需要像胡秋原那样的知识分子参加,但整个运动“必须在无产阶级领导之下,应当以群众为本位”。瞿秋白说:“我们和胡秋原先生的争论就在这一点上。”在这一点上左翼是绝对不能妥协的。而胡秋原们在这里重重地打了一个问号:文艺运动以大众为本位,以不懂得文艺思维的钱杏邨们为先锋,这样的文艺“能写得好吗”?其实,应该说围绕这个文艺运动的最尖锐、最持久的争执点正在这里,正在坚持怀疑态度的智识阶级的最担忧之处。实际上,30年代以及之后的几十年的文艺论争就是渊源于胡秋原的这个问号,就是由于“写不好”和“没写好”而引起的资产阶级的怀疑与思考。瞿秋白的回答只能是高处着眼,大处下笔,竭力使运动与大众连结起来,积极参加到大众里面去。尽管他自己心里也正在为这个问题焦虑,他的《学阀万岁》、《普洛大众文艺的现实问题》、《大众文艺的问题》等文章已经清楚表达了他的全部认识与思路,包括他的看不到好作品的焦虑。但在胡秋原面前,他还得板起脸孔严训一句:“难道我们要文艺大众化是为了要写得不好吗?”

三、左翼的文艺理论与理论家并没有使左翼作家感到束缚,更没有人使他们“搁笔”,没有挫伤他们的创作热情。左翼的文艺理论不仅没有挫伤左翼作家,甚至也没有去限制与打击非左翼作家的文艺创作。两者没有矛盾,文艺的自由与文学家的不自由并不“矛盾”。胡秋原指出了普罗文学的成绩,他说:“鲁迅先生、茅盾先生的作品,也决不能说是严格的普洛文学。就是茅盾先生的近作,也决不是严格的普洛文学,但这无碍作品之价值。”胡秋原意思很明白:有价值的作品未必是普罗文学的,普罗文学家们往往也写不出严格标准的普罗文学来。瞿秋白针锋相对,一针点穴:“胡秋原先生是说,虽然不是严格的普洛文学,但也不妨碍作品的价值;而我们却是说,虽然这些作品已经有价值,但我们还要努力,去达到更高的价值,达到正确的革命文学和严格的普洛文学。并且这正需要一切所谓‘指导理论’和批评的帮助的。”瞿秋白说:“我们也并没有说,茅盾等的近作,已经是严格的普洛文学。”我们不给文学作品贴标签,也不允许胡秋原们为文学家贴标签。鲁迅、茅盾,还有叶绍钧、丁玲、张天翼们能不能写出更有价值和严格意义上的普洛文学,需让将来历史作评估,但左翼理论家的指导与批评则是无论如何有历史进步价值的。

瞿秋白这里又提到了左翼文坛的所谓“指导理论”或“指导大纲”等指导文件的问题。无形的党的对文艺的组织领导有了有形的理论指导文本,这实际上也就牵涉到党的文艺工作和左翼文艺与文学家的“自由”问题。

瞿秋白不愧是新兴的无产阶级在文艺“自由”问题上雄辩的代言人。他首先将“自由”分成两个层面,第一个层面是争取言论自由,包括文艺上的自由权利。他说:“我们应当对统治阶级主张民众的一切自由权利,以及他们在文艺上的自由权利。”这是一个大前提大原则,“我们首先要争取言论的自由,这是一个政治斗争的问题”,“我们不是为着这个而在斗争着吗?”我们为着人类最大多数的解放与自由而斗争,我们参加到革命的文艺中来也就是为了进行这一场争无产阶级自由的斗争,两者是统一的。第二层面则是具体的文艺创作自由,以及对于革命同路人文艺创作的态度与政策。左翼文艺阵营确实有过一个“指导大纲”之类的东西——好比文件,这是“左联”组织关于文艺创作的题材、形式、方法等等的决议。这个“决议”(即“指导大纲”)也正是作家鲁迅、茅盾、丁玲等等参与起草的。这个“指导大纲”关于“文艺”创作自由问题是这样“指导”的:“左翼有写的自由,团体的共同生活

以及共同研究的结论是各个团员的自由意志的结合!这大纲之类的东西,并不是谁对谁发的命令。谁要是持有不同意见,尽有自由提出自己的意见,反对他认为不正确的意见,为着正确的意见而斗争。何况大纲之类所要规定的只是大致的方针,各个作家有极端充分的创作自由,以及讨论的自由。至于对于一般作家,则这种大纲之类只是一种参考的材料,一种可以互相讨论的材料。左翼对于一般作家也从未下过什么命令。但是,左翼的批评家是有批评一切作家的自由的,批评得正确不正确,那是另外的问题,并且批评得不正确的时候,谁都可以自由的具体的反驳。”这个“解释”如果符合当时左翼指导框架的实际的话,则我们前面的推测不算有误。左翼的批评家完全有自由可以批判一切作家,包括左翼内部的作家,瞿秋白不正是批评过茅盾、丁玲、王独清、蒋光赤、阳翰笙的作品吗?作家完全可以不听,也可以反驳,不仅“尽有自由提出自己的意见”,而且照样在你的下一部文艺作品里坚持自己的文艺意见与审美理念——瞿秋白、冯雪峰之类的左翼批评家是奈何你不得的,你不听指导——又不是政治的指导——批评家就没有办法,你亦有你的自由。再者,对于左翼之外的“一般作家”,他们的“批评”则更不具约束力与指导性,只有警告、提醒和帮助的效用,如对胡秋原、对苏汶难道能像五六十年代中宣部文艺处对丁玲、胡风、冯雪峰的批判那么有约束力和震慑力吗?从这个意义上来说,文艺家也是自由的,他的“不自由”只是在政治阵营与哲学世界观立场上的对外表态,不落在具体的作品的思想内容——胡秋原的“敬而远之”、苏汶的“心造一个横暴的左翼文坛的幻影”,大可不必。他们完全可以再强调一下:“道不同不相为谋”,就各走各的道,各唱各的调。

最后的关键点是左翼的文艺批评处在一个资产阶级的文艺占主导地位的30年代的旧中国、旧上海,这样的政治文化背景你再是左的权威,只能是口头宣布你是反革命,你是敌人的冲锋队,你是反动派的帮凶或走狗,你是“白色军队的士兵”,谁听你的?你固然自封左派,你能把他们打成右派分子吗?能叫他停职、停薪、开除公职与党籍么?能揪出来批斗吗?能像胡风集团那样关押判刑么?在瞿秋白们尚没有建立起来一个无产阶级专政的“光明道路”之前,文艺与文艺家们只能是“自由”的。倘能沉默固然是聪明的——苏汶这样说——像胡秋原这样要做“愚蠢的书呆子”的也没有什么大的关系,这位老兄当年崇拜列宁与普列汉诺夫,崇尚文艺与文艺家的自由,当时不是活得好好的吗?五六七十年代不在左翼的文化圈里,蛰伏在海外——八九十年代开始不又是一条好汉么?到处受到赞美与鲜花么?再也没有瞿秋白、冯雪峰、鲁迅他们的严峻的批评了。

于是文艺与文艺家的自由不自由问题的真正关捩点也清楚了,在瞿秋白们尚没有真正建立起政权与权威的左翼文艺领导机构、下达真正有约束力的“指导大纲”之前,文艺(在操作层面)仍然是“自由”的,文艺家(的审美选择)更是“自由”的。不过这个自由,并不完全凿实在哲学的和心理的范畴,而是回归到更本初范畴的自由的境界。瞿秋白当然明白第一步应该做什么,投入到无产阶级文艺革命运动,并不是首先谋求文艺的自由,而是谋求新兴阶级自身的自由与解放,他也绝不忽视自己个人的自由与灵魂的解放。瞿秋白是抱着巨大的遗憾而临终的,不仅因为敌人拿出来屠刀架上了脖子,更是因为自己的上级早已不让他再从事指导和探索文艺和革命的工作了。他的最后的话中有一句可以用来点明他的无奈:“知我者,谓我心忧;不知我者,谓我何求!”^①这或许正是他瞿秋白的“文艺”情结“自由”与“不自由”的必然了。

[责任编辑 刘 培]

① 姚守中、马仁光、耿易编著:《瞿秋白年谱长编》附录《多余的话》,南京:江苏人民出版社,1993年。这两句诗原出自《诗经·王风·黍离》。

文学的方向与倾向

——左联时期鲁迅与“自由人”、“第三种人”的论争

胡 梅 仙

摘 要:对“第三种人”的定义以及所包含的范围目前学术界还没有清晰的界定。准确地说,“第三种人”定义的范围应是:(1)在无产阶级与资产阶级之间;(2)在“知识阶级”的“自由人”和政党的领导之间。鲁迅与左翼坚定地立足于文学的政治、阶级立场不同,他和“自由人”、“第三种人”更倾向于认同政治、阶级是文学的一部分,而不是文学必与政治、阶级相关联。在必得选择文学的倾向和方向的年代,左联时期的鲁迅仍坚持把文学中的阶级等因素看作是一种带倾向性的因素,而不是政治、阶级立场问题。“自由人”、“第三种人”文艺观点的内在矛盾即在于其政治立场和文学立场的不一致产生的内在冲突,鲁迅同样也面临着此种矛盾。他们的文艺观的理论窘境不是马克思主义文艺观和自由主义文艺观的对立、冲突,而是革命的优先性和文学本身的独立性之间的矛盾。政治与文学分开的历史现实使中国现代很多知识分子不得不面临着思想的分裂,在这种分裂中,更加深了我们对于中国现代历史、文学自由的理解。

关键词:鲁迅;第三种人;自由人;政治立场与文学立场;方向与倾向

一、关于“第三种人”、“第三种文学”

对“第三种人”的定义以及所包含的范围目前学术界还没有清晰的界定。笔者认为“第三种人”定义的范围应是:(1)在无产阶级与资产阶级之间;(2)在“知识阶级”的“自由人”和政党的领导之间。值得注意的是,苏汶和后来也自称“第三种人”的胡秋原都怕把资产阶级的恶名加到自己头上去。苏汶在《“第三种人”的出路》中说,因为无产阶级的文学被几位指导理论家几次三番的限制,其内容已经缩到不能再缩的地步。因此许多作家都不敢赞称无产阶级作家,只以“同路人”自期。“然而这些‘不敢冒充’为无产阶级的作品,却未必一定是拥护资产阶级的作品。反之,它们纵然在意识上还有许多旧时代的特征,但多少总是向于无产阶级的;即使这一点倾向都看不出,那么至少可说是中立的。然而在左翼文坛看来,中立却并不存在,他们差不多是把所有非无产阶级文学都认为是拥护资产阶级文学了。”^①苏汶在这里是想为中立者的文学辩护,不认同不是无产阶级文学便是资产阶级文学的左翼文学理论,最担心的是怕被左翼理论家扣上资产阶级的帽子,致使很多“作者之群”不得不搁笔,怕被指摘为“恶意”^②,“资产阶级的走狗”^③,“艺术至上主义”^④等。鲁迅在对“第三种人”的答复中也是从资产阶级和无产阶级这两个立场来论左翼文坛和“第三种人”的关系的。“因为不问那一

作者简介:胡梅仙,华南师范大学文学院讲师(广东广州 510006)。

①② 苏汶:《“第三种人”的出路》,《现代》第 1 卷第 6 期(1932 年 10 月)。

③ 苏汶:《关于“文新”与胡秋原的文艺论辩》,《现代》第 1 卷第 3 期(1932 年 7 月)。

④ “但因为艺术至上主义已经成为一个很好的骂人的名称,因此他们便津津乐道了。”见苏汶:《“第三种人”的出路》,《现代》第 1 卷第 6 期(1932 年 10 月)。

阶级的作家,都有一个‘自己’,这‘自己’,就都是他本阶级的一分子,忠实于他自己的艺术的人,也就是忠实于他本阶级的作者,在资产阶级如此,在无产阶级也如此。”^①“鲁迅一针见血地指出:“这‘第三种人’的‘搁笔’,原因并不在左翼批评的严酷。真实原因的所在,是在做不成这样的‘第三种人’,做不成这样的人,也就没有了第三种笔。”^②并举出纪德的例子,认为他在关键的时刻“就显出左向来了”^③,还是做不成不偏不倚的“第三种人”。

另外,一些左翼的文艺评论家冯雪峰、瞿秋白、周扬等都是持非无产阶级就是资产阶级的观点来论“第三种人”的。像瞿秋白就说:“每一个文学家,不论他们有意的,无意的,不论他是在动笔,或者是沉默着,他始终是某一阶级的意识形态的代表。”^④1932年11月共产党人张闻天以哥特之名在《斗争》报上发表了《文艺战线上的关门主义》,指出这种关门主义,“第一,表现在对‘第三种人’与‘第三种文学’的否认。我们的几个领导同志,认为文学只能是资产阶级的或是无产阶级的,一切不是无产阶级的文学,一定是资产阶级的文学,其中不能有中间,即所谓第三种文学”^⑤。张闻天认为革命的小资产阶级文学“是中国目前革命文学中最占优势的一种”^⑥,有其存在的合理性,承认在无产阶级文学与资产阶级文学之间有第三种文学的存在,批评了左翼文坛的宗派主义,关门主义。其实鲁迅早在1931年发表的《上海文艺之一瞥》中就指出:“在现在中国这样的社会中,最容易希望出现的,是反叛的小资产阶级的反抗的,或暴露的作品”^⑦,“因为他生长在这正在灭亡着的阶级中,所以他有甚深的了解,甚大的憎恶,而向这刺下去的刀也最为致命与有力”^⑧。在真正的无产阶级文学还没出现的时代,鲁迅肯定了小资产阶级文学存在的合理性和革命性。

第二,“第三种人”应被理解为处于“知识阶级的自由人和政党的领导之间”。“在‘智识阶级的自由人’和‘不自由的,有党派的’的阶级争着文坛的霸权的时候,最吃苦的,却是这两种人之外的第三种人。这第三种人便是所谓作者之群。”^⑨挑起关于“第三种人”论战的是苏汶发表于《现代》杂志一卷三期上的《关于“文新”与胡秋原的文艺论辩》。在这篇文章里,苏汶是把“智识阶级的自由人”胡秋原等放在“第三种人”的对立位置的。胡秋原在《是谁为虎作伥》中对自由的智识阶级的定义是:“我们所谓自由的智识阶级,不过表明我们:1,只是一个知识分子;2,是站在自由人的立场。事实是如此,因为我们:不愿自称革命先锋,3,我们无党无派,我们的方法是唯物史观,我们的态度是自由人立场。”^⑩苏汶把胡秋原的知识阶级的自由人立场看作是“书呆子马克思主义”^⑪,他认为“第三种人”既在左翼文学、民族主义文学之外,也不包括“争着文坛的霸权”的“智识阶级的自由人”,“第三种人”即是简单的作者,想写什么就写什么,没有任何主义和理论作为写作背景。虽然胡秋原后来也认同自己是“第三种人”:“不要勉强他一定要写什么,怎样写。所以,我之所谓自由主义态度与唯物史观方法的意见,实际上只是一种第三种人的意见而已。”^⑫胡秋原认为自己的“自由主义态度与唯物史观方法的意见”是一种“第三种人”的态度。他后来把“作者之群”界定为“既非南京的‘民族文学家’又非普罗作家的‘中间群’”,这和苏汶的作者之群的界定是有区别的^⑬。苏汶的“作者之群”是把智识阶级

① 鲁迅:《又论“第三种人”》,《鲁迅全集》第4卷,北京:人民文学出版社2005年版,第547页。

② 鲁迅:《论“第三种人”》,《鲁迅全集》第4卷,第452页。

③ 鲁迅:《又论“第三种人”》,《鲁迅全集》第4卷,第539页。

④ 易嘉(瞿秋白):《文艺的自由和文学家的不自由》,《现代》第1卷第6期(1932年10月)。

⑤⑥ 张闻天:《文艺战线上的关门主义》,《张闻天文集》第1卷,北京:中共党史资料出版社,1990年,第308页。

⑦⑧ 鲁迅:《上海文艺之一瞥》,《鲁迅全集》第4卷,第307页。

⑨ 苏汶:《关于“文新”与胡秋原的文艺论辩》,《现代》第1卷第3期(1932年7月)。

⑩ 胡秋原:《是谁为虎作伥》,苏汶编:《文艺自由论辩集》,上海:上海书店,1982年,第17页。

⑪ 苏汶:《关于“文新”与胡秋原的文艺论辩》,《现代》第1卷第3期(1932年7月)。

⑫ 胡秋原:《浪费的论争》,《现代》第2卷第2期(1932年12月)。

⑬ “所谓‘第三种人’,原指所谓‘作家之群’,然而这名称马上变为用以指那既非南京的‘民族文学家’又非普罗作家的‘中间群’之称了。……我们应该承认,这一种‘第三种人’是存在的。”时夫(胡秋原):《论“第三种人”》,巴黎《救国时报》1936年3月20日“救国谈”栏。

的自由人胡秋原排除在外的,这里“不自由的、有党派的阶级”,按照施蛰存的说法,“是指无产阶级及其文艺理论”^①,胡秋原却把自己界定为“第三种人”,并且把“第三种人”界定为“既非南京的‘民族文学家’又非普罗作家的‘中间群’”,这样,“不自由的、有党派的阶级”就不仅仅指“无产阶级及其文艺理论”,还包括南京的“民族文学家”,“第三种人”就有了在知识阶级的自由人和政党的领导之间的意义了。无疑,苏汶在这个时候作为一个作者的眼光更犀利,他批评胡秋原站在自由人立场高擎马克思主义,看到了胡秋原的文艺自由理论是在马克思主义体系之内的,在阶级斗争白热化的年代最终将导向不自由,而他的“作者之群”的文艺自由理论,因关注现实、关注真实的要求,又没有特定的文艺理论支撑,最终又不可避免地倒向文艺还是可以暂时为政治服务的圈套。苏汶作为“作者之群”的文艺自由要求在当时的历史现实条件下受到了严峻的挑战,最终倒向承认“第三种人”只是对左翼文艺政策的一种反弹,实际上在现实中是没有“第三种人”的说法^②。

苏汶曾在《文艺自由论辩集》的《编者序》中明确地说过:“一九三二年中国文坛上的论争,是以文艺创作的自由为问题中心的,虽然牵涉到旁的方面去是很多。”^③可见文艺创作的是否自由在当时已成为一些知识分子对于文学创作现状的忧虑。苏汶从自己创作时不自由的切身经验感到了文学创作的诸多禁锢,是一个有良知的文学创作者发出的对于文学创作自由要求的内在呼声。所以苏汶提出了一个名词:作者之群,可看出这个名词不带任何政治等利害色彩的中立意义。“我所发表的意见,大部分可说是根据于从事于创作时或不敢创作时的一点小小的感想。”^④左翼却不承认有第三种立场,认为在“在一九三一年底,中国阶级斗争紧张到了争取政权的阶段”,“‘逍遥自在的书生’们,打起好好的反民族主义文学,反法西斯文化的旗帜,都因他们的‘自由智识’,想在严阵激战之中,找三个‘安身地’,结果是‘为虎作伥’!”^⑤

刘微尘在《“第三种人”与“武器文学”》中指出中国的“第三种人”即苏联的“同路人”,这个比方是恰当的。指出了“第三种人”的特殊身份,是摇摆于左翼文学和民族主义文学之间的,与当时的自由主义作家又有区别。这种区别即在“第三种人”与左翼的亲近关系,不像自由主义的作家,本身就站在资产阶级的立场。他们或者是从左联分离出去,如苏汶、杨邨人等,或者本身即标榜是马克思主义者,如胡秋原等。

张闻天第一次在《文艺战线上的关门主义》一文中创造性地提出“第三种文学”这一名称,经冯雪峰在《关于“第三种文学”的倾向与理论》一文中系统阐述。无疑,关于“第三种人”、“第三种文学”的知识和论争构成了中国现代文学理论的重要组成部分,丰富了中国现代文化史、文学史上关于文艺自由论的认识。

二、政治立场与文学立场的内在冲突

一般被认为是中间刊物的《现代》的主编施蛰存先生晚年说过这样一段意味深长的话:“我们自己觉得我们是左派,但是左翼作家不承认我们。我们几个人,是把政治和文学分开的。文学上我们是自由主义。所以杜衡后来和左翼作家吵架,就是自由主义文学论。我们标举的是,政治上左翼,文艺上自由主义。”^⑥“《现代》杂志的立场,就是文艺上自由主义,但并不拒绝左翼作家和作品。当然,我

① 施蛰存:《现代杂忆》,《北山散文集》(第2卷),上海:华东师范大学出版社,2001年,第250页。

② 见苏汶:《一九三二年的文艺论辩之清算》,《现代》第2卷第3期(1933年新年号)。

③ 苏汶:《编者序》,苏汶编:《文艺自由论辩集》,上海:上海书店,1982年,第1页。

④ 苏汶:《编者序》,苏汶编:《文艺自由论辩集》,上海:上海书店,1982年,第3页。

⑤ 谭四海:《“自由智识阶级”的“文化”理论》,苏汶编:《文艺自由论辩集》,上海:上海书店,1982年,第16页。

⑥ 施蛰存:《为中国文坛擦亮“现代”的火花——答新加坡作家刘慧娟问》,《沙上的足迹》,沈阳:辽宁教育出版社,1995年,第181页。

们不接受国民党作家。”^①朱光潜也曾说,“我在文艺的领域维护自由主义”^②。“政治上左翼,文艺上自由主义”,也即中国文化自由主义的特色。自由倾向的作家在救亡图存的时代,既选择了政治上的左翼倾向,也不想放弃文艺上的那一点自由,这也是自由主义在中国本土化,形成以文化自由主义的传播为主的特点。

1930年10月10日《前锋月刊》第一卷第一期发表国民党御用文人“六一”社的《民族主义文艺运动宣言》:“我们认为现在中国文艺的危机是由于多型的对于文艺底见解,而在整个新文艺发展底进程中缺乏中心意识。因此突破这个当前的危机的惟一方法,是在努力于新文艺演进进程中底中心意识的形成。”胡秋原于1931年底发表了一篇《阿狗文艺论》的文章,他站在艺术立场而不是政治立场上来批驳民族主义文学运动,所以也招来左翼文坛的围攻。胡秋原说:“文化与艺术的发展,全靠各种意识互相竞争,才有万华缭乱之趣,中国与欧洲文化,发达于自由表现的先秦与希腊时代,而僵化于中心意识形成之时。同一种中心意识,独裁文坛,结果,只有奴才奉命执笔而已。”^③“艺术虽然不是‘至上’,然而决不是‘至下’的东西。将艺术堕落到一种政治的留声机,那是艺术的叛徒。艺术家虽然不是神圣,然而也决不是叭儿狗,以不三不四的理论,来强奸文学,是对于艺术尊严不可恕的冒渎。”“文学与艺术,至死也是自由的,民主的。”^④谭四海最先写文章批判胡秋原,认为胡秋原的“文学与艺术,至死也是自由的,民主的”的主张是否认文学受阶级、社会的限制,把胡秋原的文艺自由论提高到政治立场的高度来批判。周扬认为资产阶级主张“艺术至上主义”,高谈“艺术的价值”,是要“在意识形态上解除无产阶级的武装”。胡秋原在《是谁为虎作伥?——答谭四海君》中说:“我敢大胆告诉四海君,我是从朴列汗诺夫、佛理采、马查出发,研究文艺的人,我在一切讲文艺的文字中否认过阶级性没有?我在分析民族文艺的时候是否指出它的阶级性?四海君必须明白:对于文学持比较自由的态度,是与否否认‘阶级性’毫不相干的。”^⑤虽然胡秋原承认自己受过普列汉诺夫等的影响,也不否认文艺的阶级性,但他明确说过他不想站在政治立场上评论文艺:“我并不想站在政治立场赞否民族文艺与普罗文艺,因为我是一个于政治外行的人。……对于文艺的态度,也有根据艺术理论的分析与根据艺术之政策的排斥扶植的不同。但是我并不能主张只准某种艺术存在而排斥其他艺术,因为我是一个自由人。”^⑥胡秋原的矛盾即在承认文学有“根据艺术理论的分析与根据艺术之政策的排斥扶植的不同”,却又申明自己是个自由人。既承认文学艺术政策的排斥扶植功能,又主张各种艺术的同时存在。而不管是无产阶级的文学政策还是民族主义的文学政策都是不允许其他文艺的存在的。“我是反对一切凯撒法利赛人撒都该人的后裔侵略文艺,这就是说,并不反对耶稣的门徒利用文艺。”^⑦“即我决不是‘立定主意反对一切’利用艺术的政治手段,而对于利用艺术为革命的政治手段,并不反对,为什么呢?因为革命是最高利益。不能为艺术障碍革命。为革命牺牲一切,谁也无反对之自由。”^⑧胡秋原认为革命是最高利益,为了革命可以利用艺术。这和左翼的革命文学理论最终又走到一条道上。不过胡秋原又清醒地说:“那补助革命的艺术,不限定是真正值得称为艺术的东西而已。”^⑨苏汶的言论和胡秋原如出一辙:“干涉在某一个时候也是必要的,这就是在前进的政治势力或阶级的敌人也利用了文学来做留声机的时候。”^⑩苏认为做前进的政治势力的留声机的文学,多少还有它存在的必要。至于那种做反动的政治势力的留声机的文学,应该在可能的范围内消灭它的存

① 施蛰存:《为中国文坛擦亮“现代”的火花——答新加坡作家刘慧娟问》,《沙上的足迹》,沈阳:辽宁教育出版社,1995年,第181页。

② 朱光潜:《自由主义与文艺》,《朱光潜全集》第9卷,合肥:安徽教育出版社,1993年版,第480页。

③④ 胡秋原:《阿狗文艺论》,《文化评论》创刊号(1931年12月)。

⑤ 胡秋原:《是谁为虎作伥》,苏汶编:《文艺自由论辩集》,上海:上海书店,1982年,第19页。

⑥ 胡秋原:《勿侵略文艺》,苏汶编:《文艺自由论辩集》,上海:上海书店,1982年,第10页。

⑦⑧⑨ 胡秋原:《浪费的论争》,《现代》第2卷第2期(1932年12月)。

⑩ 苏汶:《论文学上的干涉主义》,苏汶编:《文艺自由论辩集》,上海:上海书店,1982年,第192页。

在,“这方面的干涉主义是正当的,它有利于政治,同时也有利文学的永久的任务。”^①而对于革命与文学的关系,苏汶这样说:“并不是怪左翼文坛不该这样霸占文学。他们这样办是对的,为革命,为阶级。不过他们有一点不爽快,不肯干脆说一声文学现在是不需要,至少暂时不需要。”^②可见胡秋原和苏汶的文艺自由论的妥协和不彻底性,在另一方面来说,也可以说是一种对于左翼文学理论改造过的折中的文艺自由论。

当时左翼理论家也正是看到了胡秋原、苏汶文艺观点的内在冲突,他们就用一种非常干脆的被苏联篡改了的马克思主义理论对胡秋原、苏汶等的文艺自由论一棍子打死。洛扬(冯雪峰)在《致文艺新闻的一封信》中说:“胡秋原的主义,是文学的自由,是反对文学的阶级性的强调,是文学的阶级的任务之取消。”^③冯雪峰认为提倡文学的自由就是取消文学的阶级性。文学包含阶级意识是正常的,但如果认为文学要自由就与文学中的阶级性势不两立,这是文艺阶级性理论。还是瞿秋白说得比较直接:“在阶级的社会里,没有真正的实在的自由。当无产阶级公开的要求文艺的斗争工具的时候,谁要出来大叫‘勿侵略文艺’,谁就无意之中做了伪善的资产阶级的艺术至上派的留声机。”^④余虹认为:“苏汶与胡秋原一样从文艺阶级性的复杂性到文艺工具性的多样性出发反对文艺上的政治干涉主义,为文艺的自由争得了一点缝隙。但是,他也与胡秋原一样,出于阶级道义的选择,他又最终取消了这一自由的缝隙。”^⑤按照余虹的说法就是因为胡秋原与苏汶都是在马克思主义话语理论范畴内从道义化的阶级论出发,没有真正的自由主义理论为其立论辩护,所以,他们必然地为文艺争取不到一条真正通向自由的路,最终落入到以谈文艺之名而谈政治的左翼思路。“死抱住文学不放”偷偷变成了文学为政治服务。

胡秋原和苏汶对文艺自由的主张是中国特殊的历史现实条件下一部分知识分子对文学本身功能的一种维护,所以他们对于文艺自由的要求又是不彻底的。鲁迅不承认“第三种人”存在更多只是左翼的一种应战策略,他又说过“还要招致那站在路旁看看的看客也一同前进”^⑥的话,说明他是承认有同路人存在的,同路人按照一般的解释应就是“第三种人”。冯雪峰也曾在《关于“第三种文学”的倾向与理论》中说过:“同时我们对于苏汶先生等的理解,固然需要全面的注意,但我们首先注意那对于革命有利的一面,即苏汶先生等现在显然至少在消极地反对着反动统治阶级及其文学了。因此,我们不把苏汶先生等认为我们的敌人,而是看作应当与之同盟战斗的帮手。”^⑦就在左翼检讨自己的关门主义,希望招“第三种人”一路走时,最终促使这场论争发生质的变化的,是“第三种人”的“转向”。1933年以后,先是发生了杨邨人的脱党并宣称“愿意作个‘第三种人’”,“揭起小资产阶级革命文学之旗”^⑧,要求代表小资产阶级的小市民和农民的作家有自己的文学,能发表自己的心声。接着又发生了1933年底的“献策”事件。加之韩侍桁、苏汶等人连续不断地发表与左翼阵营相对抗的文章,“第三种人”发展至此,引发了左翼文学阵营对其重新进行政治定性。鲁迅后来又写了《又论“第三种人”》、《脸谱臆测》、《中国文坛上的鬼魅》等文章。在《脸谱臆测》中,鲁迅认为“第三种人”“终于显出白鼻子来了”^⑨。“反对文学和政治相关的‘第三种人’们,也都坐上了检察官的椅子。”^⑩“第三种

① 苏汶:《论文学上的干涉主义》,苏汶编:《文艺自由论辩集》,上海:上海书店,1982年,第192页。

② 苏汶:《关于“文新”与胡秋原的文艺论辩》,《现代》第1卷第3期(1932年7月)。

③ 洛扬(冯雪峰):《致文艺新闻的一封信》,苏汶编:《文艺自由论辩集》,上海:上海书店,1982年,第58页。

④ 易嘉(瞿秋白):《文艺的自由和文学家的不自由》,《现代》第1卷第6期(1932年10月)。

⑤ 余虹:《革命·审美·解构:20世纪中国文学理论的现代性与后现代性》,桂林:广西师范大学出版社,2001年,第149页。

⑥ 鲁迅:《论“第三种人”》,《鲁迅全集》第4卷,第451页。

⑦ 冯雪峰:《关于“第三种文学”的倾向与理论》,《雪峰文集》第2卷,北京:人民文学出版社,1981年,第197页。原载《现代》第2卷第3期(1933年1月)。

⑧ 杨邨人:《揭起小资产阶级革命文学之旗》,《现代》第2卷第4期(1933年2月)。

⑨ 鲁迅:《脸谱臆测》,《鲁迅全集》第6卷,第138页。

⑩ 鲁迅:《中国文坛上的鬼魅》,《鲁迅全集》第6卷,第161页。

人”的转向,可以看出“第三种人”的做不成,“第三种文学”的失败。到底是否有“第三种人”和第三种立场?也就是胡秋原所说的“自由人立场”,鲁迅虽不承认有“第三种人”存在,但其有关文学创作的言论表明了鲁迅的文学观与“第三种人”的一致的地方。不承认“第三种人”,是鲁迅的政治立场,但对文学的看法却又表明了鲁迅对于文学创作的自由主义立场。施蛰存和他主编的《现代》也面临着这种选择和分裂。“政治上左翼,文艺上的自由主义。”这也许就是自由主义在中国特殊的历史现实环境下的特殊表现吧。左翼表示,在一个大众失去自由的时代,追求自由是奢侈的,他们宁可让文艺失去自由,也要让文艺挑起无产阶级解放的使命。而鲁迅并没有这方面的直接言论,他只是提到在有阶级的社会让文学不关涉阶级是不可能的。可以看出鲁迅对左翼文学抱着充分的同情心的同时,对左翼文学与阶级、政治的关系及其创作手法等是抱着谨慎和审视的态度的。苏汶的文学立场相对于胡秋原来说更具有不带任何理论色彩的纯粹的作者之群的立场的意味。在左翼、鲁迅、自由人、第三种人之间,他们的文学立场和观点都有一些细微的不同。仔细辨析开来,可看到鲁迅与冯雪峰、瞿秋白等左翼人士论述时的决断语气有所不同,鲁迅在论述文学的阶级性和文学的关系时只是说的部分,而不是全部,这和胡秋原、苏汶的承认文学有阶级性却不是全部是阶级性是一致的。关于文学写什么的问题,鲁迅说过:“能写什么,就写什么,不必趋时,自然更不必硬造一个突变式的革命英雄,自称‘革命文学’”^①，“以为一个艺术家,只要表现他所经验的就好了”^②，“倘不在什么漩涡中,那么,只表现些所见的平常的社会状态也好”^③。鲁迅对世间往往误以两种文学为革命文学的观念给予了讽刺:“一是在一方的指挥刀的掩护之下,斥骂他的对手的;一是纸面上写着许多‘打,打’、‘杀,杀’,或‘血,血’的。”^④鲁迅更注重于革命文学的先锋性和反抗性。在《文艺与政治的歧途》中,鲁迅认为文艺与政治始终是冲突和矛盾的,文艺家常常要得罪政治家。不能忽略鲁迅这个复杂的思想体的特点,在任何时候,鲁迅都会用多疑的眼光不随意附和于任何一种观点。他的存在就是中国文化文学转型时期的所有复杂思想集于一身的表现。

三、方向和倾向的困惑

与左翼坚定地立足于文学的政治、阶级立场不同,鲁迅和自由人、第三种人更倾向于认同政治、阶级是文学的一部分,而不是文学必与政治、阶级相关联,都比较关注于文学的真实和对虚伪文学的排斥。

鲁迅在左联时期为了斗争的需要虽较注重于文学的方向,但并不表示鲁迅对文学的审美的忽视。沈从文曾说过:“当朝野都有人只想利用作家来争夺政权巩固政权的情势中,作家却欲免去帮忙帮闲之讥,想选一条路,必选条限制最少自由最多的路。”^⑤而鲁迅就是在必得选择文学的倾向和方向的年代,把文学中的阶级等因素看作是一种带倾向性的因素,而不是政治、阶级立场问题。

从“五四”前期到“五四”后期,因国际国内的左倾形势,历史要求从批判封建礼教到提出如何建设一个新国家的问题。“于是1925—1927年前后,中国现代文学的文坛上,出现了一种不约而同、不谋而合、自觉自愿的方向转换的现象。”^⑥在国民党推出“民族主义文艺”,希图把文艺统一于国民党的“中心意识”之中时,1930年3月2日,左联成立。左联的上级领导是中共中央宣传部的中央文化工作委员会。蒋光慈就曾说:“为着要执行文学对时代的任务,为着要转变文学的方向,所以也就不得

① 鲁迅:《关于小说题材的通信》,《鲁迅全集》第4卷,第378页。

②③ 鲁迅:《致李桦》(1935年2月4日),《鲁迅全集》第13卷,第372页。

④ 鲁迅:《革命文学》,《鲁迅全集》第3卷,第567页。

⑤ 炯之(沈从文):《再谈差不多》,《沈从文全集》第17卷,太原:北岳文艺出版社,2002年,第150页。

⑥ 陈伯海主编:《近400年中国文学思潮史》,上海:东方出版中心,1997年,第507页。

不提出革命文学的要求。”^①文学的社会功能被过度地扩大,超过了文学本身所能负载的意义,文学此时也就会如胡秋原所说不是“真正值得称为艺术的东西”了。

左翼更坚定文学的方向和立场是斗争的需要,而“自由人”、“第三种人”在感到创作不自由的同时,希望从长久的眼光来挽救文学免于堕落。知识分子的困惑,“第三种人”的不许存在,也表现了中国现代迫切的救亡图存的现实不允许关注时代现实、有着社会责任感的知识分子立场的稍许动摇和模棱两可。左联时期,冯雪峰、瞿秋白都曾著文反对“自由人”、“第三种人”。“自由人”、“第三种人”当时是作为中立者的姿态出现,虽然鲁迅是作为左翼文学的代表出现,但是鲁迅与“第三种人”关于文学自由和阶级性的争论只是一个着重点的不同,没有根本性的不同。而在政治立场上,鲁迅曾否定“第三种人”的存在,是要做具体分析的。鲁迅承认文学上阶级立场的存在,并不是“只有”。他曾说过:“在我自己,是以为若据性格感情等,都受‘支配于经济’(也可以说根据于经济组织或依存于经济组织)之说,则这些就一定都带着阶级性。但是‘都带’而非‘只有’。”^②

鲁迅部分认同“第三种人”的文学自由观,只是声明“第三种人”不存在,做不到。那么,胡、苏是否做到?后来,“第三种人”的投向国民党当局是“第三种人”立场破产的一个证明。中国的现实使知识分子不可能有一个自由的空间谁也不依附,最终必倒向一方。这也是鲁迅的远见。一个战争的年代,在一个千年古国负载着沉重使命的文学未取得独立的时代,文学扮演的政治角色因时制宜地产生了。

“第三种人”的转向,表明了“第三种人”的做不成。“第三种人”确实存在,但在中国当时的特殊现实背景下,“第三种人”最终只能像鲁迅所说在青白之间“露出白鼻子来了”。政治立场上的“第三种人”虽做不成,但文学并不是与政治一一对应的。施蛰存所说的“政治上左翼,文学上自由主义”可以说是那个时代“第三种人”处境和信仰的真实写照。“第三种人”又不同于当时的自由主义作家,自由主义作家像徐志摩、沈从文、梁实秋等,并没有左翼的经历。他们是有分别的,也可见“第三种人”的夹缝处境,比自由主义知识分子的处境更其尴尬,身份更其复杂。他们对左翼的文学理论有同情和吸收的地方,又无法信奉左翼的文学政策,更不认同民族主义文艺政策,对自由主义作家的用西方自由主义人道主义作为支柱的自由主义文学观又是不全部认同的。如果说,当时中国文学分成四派,左翼文学、民族主义文学、自由主义文学、第三种人文学,应该说,“第三种人”文学是最没有文学理论立足点的文学,一些人在政治上最终倒向国民党也是势在必然。在当时的社会现实条件下,第三种人是做不长久的。

第三种政治立场存在不长久,第三种文学“作者之群”的写作也将成果寥寥。值得注意的是,虽然苏汶否定胡秋原的马克思主义理论之下的自由文艺主张,也否定不自由的政党文学,但苏汶的自由文艺观仍然赞成文艺的表达先进阶级的思想,赞成文艺的一定的政治功能。纵观胡秋原和苏汶的文艺观,我们可看到中国的特殊历史现实在“第三种人”的文学观中的反映。他们是希图保持文学自由又对中国的历史现实不能不关注的一群。中国知识分子以天下为己任的情怀使即使是自由知识分子也不能漠视现实,他们对于文学的自由的论争只能是一种学理上的,或者是一种力求保证文学自由的努力,但对现实的关注都是一致的。

“自由人”、“第三种人”的存在表示着他们主要是对个体文学创作自由的维护,而不重视文艺本身的独立和本体审美性。他们呼吁创作者创作的内心自由,至于他们创作的是无产阶级的作品还是资产阶级、小资产阶级的作品,只要他们是真实地反映着社会和人生的,都应该允许它们的存在,有它们发言的自由。胡秋原、苏汶赞成文学在某一时刻为先进的政治服务。不赞成文学为政治服务的纯粹的文艺批评家在1930年代几乎很少,例如自由主义者梁实秋就提倡文学为道德服务,道德一般

① 蒋光慈:《关于革命文学》,《太阳月刊》第2期(1928年2月)。

② 鲁迅:《文学的阶级性》,《鲁迅全集》第4卷,第128页。

也可以理解为某一种政治下的道德。

胡秋原的“自由人”强调的是“一种态度”，而且是指在“文艺或哲学的领域”，而苏汶认为胡秋原的学院式马克思主义是不了解左翼文坛的，他认为与其把左翼理论家的主张当作学者式的理论，却还不如把它当做政治家式的策略。苏汶的文学创作观用“作者之群”的文学创作观最为恰当，也即是“创作者”。这个创作者是一个中立者，不依附于任何一种政治意识形态，不执任何一种政治意识形态所领导的文学观。胡秋原的文学观用他自己的话说就是“马克思主义的自由主义”^①。一方面，胡秋原、苏汶可以说陷入一个怪圈，既想争文艺的自由，又要承认文学的阶级性的正当，特别是先进阶级的表现的正当，而且都承认革命的优先性，这不得不造成他们的自由理论与其先进阶级理论之间的矛盾。另一方面，胡秋原、苏汶的文艺自由论都主张写作者的自由写作状态，不受任何主义的约束。这无疑是文艺自由的一大前提。“我所谓‘自由人’者，是指一种态度而言，即是在文艺或哲学的领域，根据马克思主义的理论来研究，但不一定在政党的领导之下，根据党的当前实际政纲和迫切的需要来判断一切。”^②而苏汶更是真诚地提出自己的真实困惑：“问题并不在无利又无害的中立文学是否存在，能否存在，或应否存在，而是在：一，文学作品纵然在客观上脱离不了利害关系，但在主观上，即作者在写作的时候，是否应当时常有个利益的观念？二，主观上有利害观念是否会损坏对现实的把握？三，主观上的超利害观念是否会有使作品流于有害的危险？”^③从这里，可看出胡、苏重视的是主观的自由写作状态，至于写的是什麼，只要是真实的，都有写作的价值。鲁迅也赞成苏汶的“与其欺骗，与其做冒牌货，倒还不如努力去创作”^④的观点，而不是如周扬那些绝对论者所说的：“因为无产阶级是站在历史的发展的最前线，它的主观的利益和历史的发展的客观的行程是一致的。所以，我们对于现实愈取无产阶级的，党派的态度，则我们愈近于客观的真理。”^⑤

“自由人”、“第三种人”文艺观点的内在矛盾即在其政治观和文学观的不一致产生的矛盾，鲁迅同样也面临着此种矛盾。他们都是在认同先进阶级（无产阶级）存在的合理性的前提下，追求文学的最大限度的自由。所以，他们的文艺观的理论窘境不是马克思主义文艺观和自由主义文艺观的区别，而是革命的优先性和文学本身的独立性之间的矛盾。如果以倾向于中立者施蛰存先生上述的话来理解左翼和“第三种人”的文学观，我们就更能理解，关于“第三种人”、“第三种文学”的论争，我们更可把它当作是一种对于文学与政治、文学与革命、文学本身的一次有益的探讨。政治与文学分开的历史现实使中国现代很多知识分子不得不面临着思想的分裂，在这种分裂中，更加深了我们对于中国现代历史、文学自由的理解。

[责任编辑 贺立华]

① 胡秋原：《文化复兴与超越前进论》，台北：学术出版社，1980年，第6页。

② 胡秋原：《浪费的论争》，《现代》第2卷第2期（1932年12月）。

③ 苏汶：《一九三二年的文艺论辩之清算》，《现代》第2卷第3期（1933年新年号）。

④ 鲁迅：《论“第三种人”》，《鲁迅全集》第4卷，第453页。

⑤ 周起应：《到底是谁不要真理，不要文艺》，《现代》第1卷第6期（1932年10月号）。

“形式”何以成为问题：延安文艺体式变革探因

沈文慧

摘要：延安文艺体式变革除了受毛泽东“民族形式”理论的触发和引导外，还有来自文学艺术自身的内部因素与时代社会的外部因素。其内部因素主要是“五四”文艺体式与延安文艺所要表达的现实内容之间存在着诸多矛盾，无论是延安文艺家所熟悉的“五四”体还是他们不熟悉的“旧形式”都不能满足时代文艺的新需要，创造与时代精神相协调的文艺体式势在必行；其外部因素主要在于20世纪三四十年代中国农民运动的空前崛起所导致的文化转型，农民文化主体性的确立与张扬是延安解放区的现实文化语境，文艺体式变革正是这一文化转型的结果与表征；同时，文艺体式的本土化回归应和了抗战时期国人强烈的民族主义心理诉求，这是促使延安文艺体式变革的深层心理机制。

关键词：延安文艺；体式变革；文化转型；民族主义心理诉求

如果说“五四”文艺是对传统中国文艺的一次划时代革命，那么，延安文艺则是继“五四”之后现代中国文艺的又一次重大转型，转型的典型表征是文艺体式的变化与革新，体式变革决定了延安文艺的艺术形态、审美范式与话语体系。今天，当我们重新审视延安文艺时，一个不可避免的问题是：“形式”何以成为“问题”？形式论争为何在当时吸引了那么多人的注意力，产生了那么大的反响？这个问题直接关联着延安文艺体式变革的深层动因。检视已有的研究成果可以发现，学术界对此问题的认识明显不足，或将其视为一个不言自明的现象，或将之简单归结为政治权威话语的牵导与制约。然而，通过对相关史料的细致爬梳和深入解读，我认为，除了权威话语的牵导外，还有许多隐秘复杂的因素共同参与、推动了延安文艺的体式革命。

一、必要的追溯：“左联”大众化运动中关于形式问题的讨论

探讨延安文艺的体式变革，必然要涉及到“民族形式”论争。“民族形式”问题是抗战期间在解放区、国统区等不同政治区域被广为关注的话题，从1938年开始，一直持续到1943年甚至更后，影响甚大。关于它的起因，一般认为导火索是毛泽东1938年10月在党的六届六中全会上做的《中国共产党在民族战争中的地位》的报告。其实，关于形式问题的讨论早在“左联”时期就已经开始了，在“左联”积极推动的文艺大众化运动中，如何利用旧形式推进大众化、建设无产阶级革命文艺是“左翼”文艺理论的焦点之一。与语言一样，新文艺的体式也经历了从传统到现代、从西方到本土的演变过程，其结果是“西化”占据了绝对优势。陈独秀的《文学革命论》强烈主张以西方文学形式为母体建设中国新文学，胡适在《建设的文学革命论》等文章中，更为散文、诗歌、戏剧、小说等体裁确立了向西方文学学习的具体蓝本。新文学创作阵营中没有旧体诗和古典戏曲的位置，传统小说体式也基本上被新文学作家弃置殆尽。在“左联”大众化运动中，文艺体式“西化”问题受到了激烈抨击，其中，以瞿秋白最为激烈。1932年，瞿秋白发表了《普洛大众文艺的现实问题》、《大众文艺的问题》、《欧化文艺》、《我们是谁》、《再论大众文艺答止敬》等系列文章，指责“五四”文学已经成为欧化的“文艺上的贵

族主义’,同时对新文学的语言——白话也提出了严厉批评,认为它是“不人不鬼,不今不古”的新文言。立足于文艺平等和文化宣传的需要,他要求“左翼”作家语言上“都用现代中国活人的白话来写”,用“新兴阶级的话来写”,形式上运用为群众所熟悉的旧形式:“革命的大众文艺必须开始利用旧的形式的优点——群众读惯的看惯的那种诗歌戏剧,——逐渐加入新的成分,养成群众的新习惯,同着群众一块儿去提高艺术的程度。”^①值得注意的是,瞿秋白虽然强调利用旧形式,但并不主张盲目模仿和机械照搬,而是要通过利用旧形式过渡到新形式的创造,这正是瞿秋白理论的卓越之处。1932年,周扬发表了《关于文学大众化》一文,文中说:“‘之乎也者’式的文言和‘五四式’的白话都不是大众所理解的,要创造新的形式。”至于如何创造新的形式,他说:“我们要尽量地采用国际普罗文学的新的大众形式,如上面所举的报告文学,群众朗读剧等……我们一方面要对这些封建的毒害斗争,而一方面必须暂时利用这种大众文学的旧形式,来创造革命的大众文学。不过我们不要忘记劳苦大众是应该享受比小调、唱本、说书、文明戏等等,更好的文艺生活的”^②。显然,周扬当时推崇的是普罗文学,文章虽然言及利用旧形式,但对旧形式的轻视是一目了然的。针对有些人完全反对利用旧形式或者把利用旧形式只当成迁就群众的权宜之计,鲁迅写了《论“旧形式的采用”》一文,指出既不能一味搬用旧形式,也不能全盘否定,采用旧形式“必有所删除,必有所增益,这结果是新形式的出现,也就是变革”^③。

抗战全面爆发后,为宣传抗日和动员民众,利用旧形式创作“通俗化”、“大众化”文艺作品,一时间成为新文艺界的自觉选择与重要导向,不少新文艺作家利用各种民间艺术形式创作了大量通俗文艺作品,这就是所谓的“旧瓶装新酒”。文艺界也多次举行“利用旧形式”、“大众化”、“通俗化”问题研讨会,并出版了相关书籍。但必须指出的是,抗战后掀起的“旧瓶装新酒”的理论研讨和创作实践,其实质是以旧形式利用为手段,以动员大众为目的的文艺通俗化运动,其目的不在于文艺形式的探索与创新,只是为抗战动员而采取的一种临时性、功利化策略,倡导者与创作者都没有将此作为未来文艺的发展趋向。当然,延安文艺利用旧形式一开始也是着眼于抗战宣传的需要,但在毛泽东提出“民族形式”口号后,旧形式利用已经与创造新文艺的民族形式密不可分,“利用旧形式不但与发展新形式相辅相成,且正是为实现后者的目的的”^④。

1938年10月,毛泽东提出“民族形式”这一口号时,原本不是针对文学艺术,而是针对中国革命或党内政治与学习问题的,意在强调把马克思主义普遍原理与中国革命实际相结合,但他关于“民族形式”的创见,却蕴含着丰富深邃的理论价值,具有普遍意义。自1939年1月开始,延安文化文艺界人士就这个问题陆续举行了有计划的讨论,周扬、艾思奇、光未然、柯仲平、何其芳、徐懋庸以及当时在延安的茅盾、沙汀等文化名人,纷纷撰文就文艺的形式变革及其走向问题各抒己见,形式问题逐渐成为延安文艺界的热门话题。这一问题也引起了中共领导层的关注,1939年夏,周恩来、博古曾两次邀请文艺界座谈“民族形式”问题^⑤,目的是“要具体地规定文艺界应该走的道路”和“制定全国的文艺政策”^⑥。在此形势下,1940年,在陕甘宁边区文化协会第一次代表大会上,毛泽东在《新民主主义的政治和新民主主义的文化》的演讲中,把“民族形式”明确引进文化领域,他说:“中国文化应有自己的形式,这就是民族形式”,“民族的形式,新民主主义的内容——这就是我们今天的新文化。”无疑,毛泽东关于建立具有中国作风和中国气派的“民族形式”的论述,促进了延安文艺工作者对形式问题

① 瞿秋白:《大众文艺的问题》,《文学月刊》创刊号,1932年。

② 周扬:《关于大众文化》,上海社会科学院文学研究所编:《三十年代在上海的“左联”作家》(下),上海:上海社会科学院出版社,1988年,第215页。

③ 鲁迅:《论“旧形式的采用”》,《鲁迅文集》第6卷,北京:人民文学出版社,1981年,第20页。

④ 周扬:《对旧形式利用在文学上的一个看法》,《中国文化》创刊号,1940年2月15日。

⑤ 贺敬之等主编:《延安文艺丛书·文艺史料卷》,长沙:湖南人民出版社,1987年,第60页。

⑥ 艾思奇:《两年来延安的群众文艺运动》,《群众周刊》1939年第8、9合期。

的思考,在一定程度上,可以说“文艺‘民族形式’论争是延安党的宣传部门有计划、有领导地开展的一场全国性的文艺运动”^①。

二、内在因素:延安文艺现实与“五四”文艺体式的矛盾

然而,政治权威话语的牵掣只是延安文艺体式变革原因之一,“形式”之所以成为问题并受到如此关注,除了受毛泽东“民族形式”思想的触发与引导外,一个直接的原因是延安文艺工作者感到他们所掌握的文艺体式已经不足以表现一个新的文学时代,也就是说,“五四”文艺体式与他们所要开发和表现的延安文艺现实之间,存在着诸多矛盾和龃龉,有人甚至认为,“五四”文艺体式实际上已经构成了对未来新文艺的一种障碍。艾思奇说:“新的文学,一开始就有了这样的矛盾:一方面有现实主义和平民化的要求;另一方面,生活在广大的民众之外的作者和外来的写实形式,不能达到真正的现实主义和平民化的目的。这一切矛盾,到了抗战期间,就充分的暴露出来:形式的写实手法,不能充分反映抗战的现实,表面上是现实的,实际上却是对于现实有限制的。”^②

确实,“五四”新文学革命以来,并没有创造出具有大众化意义和功能的新艺术形式,新诗、现代小说、文明戏等文艺体式自其诞生起主要兼具两种功能:一方面,作为改造国民性的工具,本身包含着对大众以及大众文化的批判,尽管新文艺一直做着亲近大众的努力,但却收效甚微;另一方面,新诗、现代小说、文明戏等新文艺体式作为承载知识分子个人主义的思想情感、心理情绪的工具,本质上是一种“个人”话语,是知识分子自我宣泄的“自语”和“独白”体式,让这种非常“个人”化的文艺体式来完成民族革命、阶级解放的宏大叙事,确实有些力不从心,延安文艺家的一次话剧实践就证明了这一点。1938年1月,为纪念“一·二八”淞沪抗战六周年,延安文艺界的一些精英们合力打造了一部话剧《血祭上海》,但这部齐心协力之作,艺术上却极其失败。下面是边区文协为此剧召开的座谈会记录:

朱光说,这个剧着重表现工人怎样为民族而光荣牺牲,知识分子参加抗战。主题是正确的。缺点是:缺少中心,人物太公式化,人物不是发展的,杜明与阿毛关系没有说明,演出过火,带文明戏味儿。马烽说:一.戏不统一;二.恋爱味太重;三.阿毛太漂亮,不像工人。罗叔平说,这剧本与事实不太符合。最勉强的是大小姐,她的革命很奇怪。剧本如得奖,影响是不好的。艾思奇说,这个戏政治方面相当成功,艺术方面似乎低些,缺点是失去真实性,不严肃。沙可夫不同意骆方(罗叔平)完全否定这个戏的意见,认为剧本描写不够,结构不好,发挥不透彻,演出有毛病,但和总的政治路线是吻合的。^③

很清楚,该剧在政治上、主题上是没有任何问题的,而艺术上的问题却一大堆。该剧的失败充分说明了一个问题,那就是革命文艺工作者尽管有坚定的革命信念和明确的政治方向,“但当他们的艺术方式还是知识分子的而非普通民众的时候,他们就无法接近自己希望服务的对象”^④。

同时,文艺界一度热衷的“旧瓶装新酒”也衍生了不少问题,最主要的问题是“旧形式”与“新内容”之间的矛盾。老舍是利用旧形式进行抗日宣传最积极的新文学作家之一,他以自己的切身体会深有感触地说:“抗战的面貌并不像原先所理解的那样简单,要将这新的现实装进旧瓶里去,不是内容太多,就是根本装不进去,先前的诱惑变成了痛苦,等到抗战的实践愈长,一装进去瓶就炸了。”^⑤反复考虑之后,老舍认为“旧瓶装新酒”行不通,为了不丢失自己的艺术个性,他最终放弃了这种费力不讨好的创作方式。老舍利用旧形式遭遇的困难在延安文艺的形式探索过程中同样普遍存在,甚至闹

① 石凤珍:《从“旧形式”到“民族形式”》,《西南民族大学学报》2006年第3期。

② 艾思奇:《旧形式新问题》,《文艺突击》第1卷第2期,1939年6月25日。

③ 贺敬之等主编:《延安文艺丛书·文艺史料卷》,长沙:湖南人民出版社,1987年,第24-25页。

④ 杨勋:《旧形式与“延安体”》,《文艺理论与批评》2003年第6期。

⑤ 老舍:《老舍的发言词》,《抗战文艺》1941年第1期。

出了不少笑话,以京剧活动最为典型。延安最初的京剧演出有一个通病:对旧形式的生搬硬套,内容与形式的机械割裂。如,反映东北抗日联军进行抗日斗争的《白山黑水》,在服装上受传统京剧影响,抗联战士一律武生打扮,战士训练类似于传统京剧中的操演大操,剧中人物女政治委员还有“待我政治工作一番便了”之类的旧痕迹很重的念白。下面是舒湮对他1938年春节,在山西临汾观看西战团演出表现贺龙、萧克智取雁门关的京剧《三打雁门关》的回忆,从中可见“旧瓶新酒”式京剧演出的具体情形:

当你看见贺、萧二将穿着灰色现代军装,在急急风的密锣紧鼓中起霸登场,自报家门:“俺贺龙是也!”“俺萧克是也!”谁也禁不住好笑。接着,两位将军分列两边,同声念白:“今日朱总司令开帐,你我两厢伺候。”于是在一片吆喝声中,“朱总司令”出场,但见一个抹成锅底灰,腮上挂着一块权作髯口的黑布的张飞式的怪模怪样角色升帐了。大家更笑得合不拢嘴,连朱德本人在台下也乐开了。照例,元帅升帐必须有段引子。引子是:“塞北喋血宣国威,杀得倭寇望风靡。”这时“贺龙”、“萧克”依照京剧身段,单跪一腿参见元戎。“朱德”照例一声“罢了,二位将军免礼!”戏就如此这般演下去了。^①

被旧形式束缚得太紧,艺术上不伦不类,宣传效果也大打折扣。一方面抗战宣传、动员民众需要旧形式,另一方面旧形式对革命意识形态传播造成损害。原因何在?关键在于旧形式作为旧中国民间文化的产物,从来作为统治性文化的破坏者、消解者而存在,这种破坏消解的力量来自于民间社会对一切上层统治根深蒂固的反抗意愿。民间文艺活动一般都在自由自在的状态下进行,狂欢中的诙谐、诙谐中的狂欢,这是民间文艺活动的基调,与官方活动所谓的严肃性、正统性形成鲜明的对照。诙谐是广大民众喜闻乐见的形式,是民间人生重要的精神现象^②,诙谐天然带有对一切来自官方的严肃性、正统性意识形态的怀疑、嘲讽和消解。

巴赫金指出:“只有用非官方的诙谐的本能武装起来,才能够贴近对一切严肃性持怀疑态度并习惯于把坦率、自由的真理与诙谐联系在一起的人民大众。”^③官方意识形态要想获得民众的认同就必须借助诙谐的民间形式才能贴近民众。但民间形式的特性决定了它与革命意识形态(即延安的官方意识形态)之间必然是半合半离的关系。一方面,革命意识形态的破坏性与解构性特征,暗合了民间艺术形态的狂欢性与解构性特征,另一方面,与民间艺术形态永远作为非秩序冲动的象征有所不同,革命意识形态还包含了更多建构的企图与“庙堂化”的走向,而且终将成为一种秩序的持有者和统治者,正是后者,令革命意识形态与旧形式在彼此投和的同时,发生了立场与旨趣的矛盾。

怎样克服旧形式与革命意识形态的矛盾?这是延安文艺工作者不得不面对的问题。有人表示不以为意:“只要配上新内容,旧形式就不成其为完全的旧形式了”^④,事实证明这种想法是非常幼稚的。更多人赞成鲁迅的主张:“旧形式是采取,必有所删除,既有删除,必有所增益,这结果是新形式的出现,也就是变革。”然而,究竟应该删减些什么,又增加些什么,才能做到既让老百姓喜闻乐见又有利于革命意识形态传播?要解决这些问题,延安文艺家还要进行更多的探索与实践。

总而言之,无论是延安文艺家所熟悉的“五四”体还是他们不熟悉的“旧形式”都不能满足时代文艺的新需要,创制与时代精神相谐调的文艺体式势在必行。读者接受-反应理论的代表人物姚斯说:“文学的形式类型既不是作家主观的创造,也不仅是反思性的有序概念,而主要是一种社会现象。类型与形式的存在依赖于它们在现实世界中的功能。”每一个时代都有属于自己的文艺体式,文艺体式的变革总是与时代的精神需求密切相关。作家、艺术家采用什么体式,从根本上说,是由所要表现

① 舒湮:《在舞台上的人生——我的剧作和演戏生活》(上),《新文学史料》1996年第4期。

② 万建中:《民间文学引论》,北京:北京大学出版社,2006年,第6页。

③ [俄]巴赫金:《弗朗索瓦·拉伯雷的创作与中世纪和文艺复兴时期的民间文化》,转引自万建中:《民间文学引论》,北京:北京大学出版社,2006年,第6页。

④ 徐懋庸:《民间艺术翔实的采用》,《新中华报》1938年4月20日。

的内容决定的,在文艺的整个发展过程中,往往是作品内容变化引起和决定作品体式的变化,而内容的变化则源于社会生活的变化。新的内容要求与之相适应的体式,于是新体式取代旧体式,这是文艺发展的普遍规律。同时,体式对内容有着重要的反作用,当体式适合于所要表现的内容时,它就会使内容得到充分表达,就能增强作品的艺术力量;反之,则会损害作品的内容表达和艺术效果。

三、外在因素:农民的崛起与农民文化主体性的确立

早期延安文艺实践中出现的形式与内容的矛盾,充分体现了文学艺术在新的时代语境中自我蜕变与自我更新的要求,产生这种要求的根本原因在于延安时期的时代精神、文化氛围不仅迥异于“五四”时代,也不同于“左联”时期,最典型的特征就是20世纪三四十年代,中国最广大最底层的社会群体——农民以前所未有的姿态登上了中国革命的历史舞台,成为革命的主体力量,成为建构民族国家最重要的动力群体,与此同时,知识分子在革命队伍中则不断被边缘化。随着农民革命主体性地位的形成,农民的文化主体性越来越彰显,农民文化在中国文化版图中的地位也越来越突出,农民文化主体性的确立与张扬是延安解放区的现实文化语境,文学艺术的体式变革正是这一文化转型的结果与表征。

当然,中国共产党如何将农民由现代化的沉重滞力动员组织为现代化的巨大助推力,这是一个深刻复杂的话题。这里,我想稍稍回顾一下与本文论题密切相关的“左翼”文化运动。“左翼”文化运动的标志性事件是中国社会性质大论战和围绕文艺大众化而进行理论论争。中国社会性质大论战,是国共之间、托派与中共以及“左翼”经济学家之间大规模的理论论战。“这是一场表面上看来只是捍卫历史唯物论与共产党纲领的理论斗争,实质上与当时文化战线上所有论争一样,都是为了围绕人民的历史主体地位而展开的。论战的结果,不仅为后来延安时代完成的中国革命经典《中国革命与中国共产党》、《新民主主义论》提供了直接的理论资源,而且为此后由历史主体变革要求而来的主体文化和文化主体革命奠定了理论基础。”^①左翼文学艺术理论论争是在中共直接领导下的一场影响深远的文学乃至文化革命运动,围绕着文学艺术的本质、功能、阶级性、美学原则、语言、形式等问题,在“左联”内部与外部都展开了广泛激烈的论争。“左翼”文化界与其外部论争,主要集中在“左翼”作家与自由主义知识分子之间,论争主要集中在文学艺术的阶级性与政治性问题。左联内部的讨论,主要集中在郭沫若与鲁迅之间关于大众文艺是否绝对和唯一的问题上的论争,瞿秋白与茅盾之间关于“五四”新文化运动、特别是白话文运动的评价上的论争,以及传统形式是否可以利用等问题上的分歧,这些论争与“左翼”作家同其他文学派别直接围绕文艺的阶级性、政治性问题的论争相比,看起来仿佛是技术性、枝节性问题,往往携带了个人意气与宗派情绪,但后来中国文学艺术的发展史却恰恰表明:它的实质在于,“它代表一种要求文学艺术家适应主体文化变革而向大众文化无保留、无条件彻底认同的要求”^②。因为语言、形式的选择,代表着一种审美情趣、心理趋势的选择,因而与作品的政治倾向及表现对象的政治态度相比,在更深层次上已经包含了一种后来在延安时代提出的作家思想感情彻底改造的倾向。

左翼文化运动表明,从1920年代末开始,共产党人已经把“更富原创冲动和新鲜生命力的农民文化作为创造新型主体文化的本土资源,从而为马克思主义这一外来理论体系本土化、文化化开拓了广阔的前景”^③。延安解放区则为这一文化革命的完成提供了时代语境和历史契机,完成的标志是毛泽东的《新民主主义论》和《在延安文艺座谈会上的讲话》。延安时代,不仅是无产阶级文化完形的时代,而且是适应这一文化革命,使传统的文化主体——知识分子向无产阶级文化文化主体——农

① 许继霖、陈达凯主编:《中国现代化史》,上海:学林出版社,2006年,第426页。

② 许继霖、陈达凯主编:《中国现代化史》,第427页。

③ 许继霖、陈达凯主编:《中国现代化史》,第421页。

民彻底认同的时代。

前苏联美学家莫·卡冈说：“社会存在和社会意识不断改变，不仅引起了对艺术掌握世界的新方式的需求，而且使过去曾经很重要的某些艺术形式、品种、种类和体裁失去了社会价值。”^①体式的意义，主要不是来自于文体结构的自身属性，归根结底受制于一个民族的生存境况，以及它的生产力水平和生产关系，每一种文艺体式只有当它的先决条件为它获得了地位时才能存在。从表面上看，“形式”之争是关于“五四”新文艺与民间文艺形式或旧形式孰优孰劣、以谁为基础建构“民族形式”的问题，实质上是革命内部谁来掌握思想文化重心的问题。对此，现实已经给出了明确的答案：知识分子吗？过去或许是，现在肯定不是了，广大的劳苦大众——其中农民出身者占绝大多数——参加了进来并成为革命的主体力量，整个革命如此，从属于革命的文艺岂独不然？马克思和恩格斯早就说过：“统治阶级的思想在每一个时代都是占统治地位的思想，这就是说，一个阶级是社会上占统治地位的物质力量，同时也是社会上占统治地位的精神力量，支配着物质资料生产的阶级，同时也支配着精神生产的资料。”^②正如匈牙利诗人裴多菲所言：“假如人民在诗歌当中起着统治的作用，那么人民在政治方面取得统治的日子也就更加靠近了。”^③换句话说，一旦人民在政治上取得统治地位，人民自然就会在文学中占据重要席位。占主导地位的艺术形式，永远是由占主导地位的文化优势群体来决定的。所以，毛泽东的话可谓一针见血地道出了问题的实质：

到了革命根据地，就是到了中国历史几千年空前未有的人民大众当权的时代，我们周围的任务，我们宣传的对象，完全不同了。过去的时代，一去不复返了。因此，我们必须和新的群众结合，不能有任何迟疑。^④

剔除毛话语中的意识形态因素，他确实精准地道出了延安文艺的现实规定性，这种规定性要求延安艺术们无论以前有怎样的艺术个性，这时都不得不进行相应的调整与转型。“广大的农村与无数小市镇几乎成了新文艺的现在唯一的环境”^⑤，大众化问题过去虽然一直被关注，但“大部分还只限于理论的探讨”，在延安，这却不是什么理论问题，“成了最实际的问题”^⑥。延安文艺家们不得不承认：旧形式“是中国民众用来反映自己的生活的一种文艺形式。中国民众习于运用这些形式，而且在长时期运用中使它达到了相当的熟练程度，使它最适于反映民众生活中的某些东西”^⑦。

四、心理机制：抗战时期国人强烈的民族主义心理诉求

从文化心理学的角度看，文艺体式的意义取决于民族文化的思维方式和心理机制等深层结构。“民族形式”论争最激烈最活跃的时期发生在1938—1943年间，这绝不是偶然的，它反映了抗战时期国人高涨的爱国激情和强烈的民族主义心理诉求。

抗日战争空前激发了中国人的民族感情，高涨的民族主义情绪是思想文化思潮向本土文化回归的催化剂。陈伯达说：“我对于文艺或艺术的旧形式，从来没有把它当作神怪看待，而只是不忽视我们民族历代以来由于生存条件不同之结果所形成的彼此不同的心理结构，就起着不少的作用。”^⑧陈将“旧形式”与民族心理结构联系起来。光未然在《文艺的民族形式问题》的长文中，则将“形式”问题放置到民族化与国际性本体高度，提出“逾是强调艺术的国际性，逾应该发扬民族性”的观点，并强调

① [苏]莫·卡冈：《艺术形态学》，凌纪尧、金亚娜译，北京：三联书店，1986年，第272页。

② 马克思、恩格斯：《费尔巴哈》，《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民文学出版社，1972年，第52页。

③ [匈牙利]裴多菲：《给阿兰尼的信》，《古典文艺理论译丛》第4册，北京：人民文学出版社，1961年，第70页。

④ 毛泽东：《在延安文艺座谈会上的讲话》，《毛泽东著作选读》（下），北京：人民出版社，1986年，第554页。

⑤ 周扬：《对旧形式利用在文学上的一个看法》，《中国文化》创刊号，1940年2月15日。

⑥⑦ 艾思奇：《旧形式运用的基本原则》，《文艺战线》第1卷第3号，1939年4月16日。

⑧ 陈伯达：《写在实味同志〈文艺的民族形式短论〉之后》，《中国新文学大系（1937—1949）·文艺理论卷》，上海：上海文艺出版社，1990年，第300页。

指出:“离开了民族形式是无法把民族内容表现得淋漓尽致的。”^①艾思奇也说:“我们需要更多的民族的新文艺,也即是要以我们民族的特色(生活内容方面和表现形式方面包括在一起)而能在世界上占一地位的新文艺。没有鲜明的民族特色的东西,在世界上是站不住脚的。……这就是为什么要着重提起旧形式利用的缘由。这并不是简单的接近民众的技术问题,而是文艺发展上(或民族新文艺建立上)的基本问题。”^②柯仲平、冼星海等人也表达了类似看法。如此一致的声音反映了延安文人建立本土化、民族化文学艺术形态的强烈渴望。

文化社会学的研究表明,“不同族群有着自己的艺术,用以表达他们与其他人的差异,表述族群内在的联系以及与周围人们的联系,表现他们的文化传统。人们用具象化的形式着意恢复和重新创造富有特点的民族文化,阐释文化遗产并进而以此作为谋求更重要社会地位的象征手段。艺术正在作为表达政治意愿、展现族群性的手段被越来越多的族群更娴熟地加以运用”^③。的确,任何一个民族都有自己的历史、光荣与梦想,有属于自己的民族心理、情感和价值,而这一切都潜藏在传统所保留的艺术形式与文化模式中,民间文化作为“象征符号是一种社会记忆形式,它在横向上能巩固占据特定空间的人类共同体的成员的认同心理,使他们目标一致地按照既定的模式改造自然和社会;它在纵向上能传承于后代,是民间教育的重要部分,对于新一代人它永远是不依其意志为转移的价值载体并表述着历史积淀下来的价值取向。”^④在这里,我们发现形式的意义远远大于单纯技巧层面,它是一个民族共同体文化的积淀与价值的总和,既构筑了民族共同体的心理认同,又向子孙后代传承着族群的社会记忆。既然旧形式体现了我们民族的文化心理结构,人们在旧形式中找到了民族认同感和归宿感,这种民族认同感和归宿感在民族矛盾尖锐的抗战时期显得尤为强烈和重要。因此,“利用旧形式可以从心理上满足人们对‘民族’的想象和期待,从而达到建构‘民族认同’的文化符号作用”^⑤。可见,延安文艺提倡旧形式,不仅仅是作为动员民众的手段,更主要的是作为民族传统的象征被继承和发扬,民族形式也因此才成为进一步创造民族新文艺的基础。如果说“五四”全面否定旧形式意味着中华民族在文化上价值上陷入严重的自我怀疑,那么,延安时期重新肯定、弘扬旧形式则象征着民族光荣感的复归。这就是延安艺术家们关注形式论争并对旧形式特别青睐的心理机制。

综上所述,可以得出如下结论:延安文艺的体式变革是“左联”文艺大众化运动在民族革命战争时期的进一步推进。导致延安文艺体式变革的因素,除了众所周知的权威话语干预外,还有来自文学艺术自身的内部因素与时代社会的外部因素。其内部因素主要在于“五四”文艺体式与延安文艺所要表达的现实内容之间存在诸多矛盾,远远不能满足时代文艺的新需要,创制与时代精神相适应的文艺体势势在必行,这是文学艺术在新的时代语境中自我蜕变与自我更新的要求;产生这种新要求的原因在于20世纪三四十年代中国农民的空前崛起所导致的文化转型,随着农民革命主体性地位的形成,农民文化在中国文化版图中的地位越来越突出,农民文化主体性的确立与张扬是延安解放区典型的时代语境与文化氛围,文艺体式革新正是这一文化转型的结果与表征;从文化心理学的角度看,文艺体式的本土化回归应和了抗战时期国人强烈的民族主义心理诉求。以上因素勾连纠结,形成无法抗拒的合力,最终推动了延安文艺的体式革命。

[责任编辑 贺立华]

① 光未然:《文艺的民族形式问题》,《文学月报》第1卷第5期,1940年5月。

② 艾思奇:《旧形式运用的基本原则》,《文艺战线》第1卷第3号,1939年4月16日。

③ 潘丽:《国民与政治认同的延安新秧歌运动》,《北京舞蹈学院学报》2004年第2期。

④ 纳日碧力戈:《现代背景下的族群建构》,昆明:云南教育出版社,2000年,第234页。

⑤ 石凤珍:《从“旧形式”到“民族形式”》,《西南民族大学学报》2006年第3期。

马克思:历史批判视阈中的生态问题反思

金 延

摘 要:评价一种社会科学的价值可以有四种尺度:历史的纬度、社会的纬度、文化的纬度、日常生活的(习俗的)纬度。马克思从历史批判的视阈提出生态问题,又通过生态问题分析更深刻地揭示了资本主义的历史性。这种双向分析使他对环境问题的认识远远超过了他的思想前辈和同时代人,甚至在基本理论分析方面也高于后世一些学者的分析。马克思的生态观为当代生态问题研究提供了重要的思想资源。

关键词:马克思;历史批判;生态危机;生态观;生态学马克思主义

生态危机问题已是全球化过程中不可忽视的问题。如何解读这一问题产生的根源,寻找解决这一问题的方略,是当前学术界探讨的前沿问题。20 世纪诞生的生态马克思主义以马克思的批判理论为基础,对当代生态问题作出了深入的探索,产生了较大范围的社会影响。本文的重点是探索马克思生态问题研究的思路(方法论)。对这个问题的深入探讨,可以使我們更深刻地领悟马克思思想的当代性,更深入地理解当代生态学马克思主义的思想内涵、理论发展的进路及其现实意义。

一、讨论的方法论问题

按照学界普遍认同的看法,早期的马克思主义生态问题学者从法兰克福学派对异化问题的反思受到启发,分析了当代资本主义的异化消费问题,从而开启了从马克思主义视角分析当代生态问题的序幕。接着,绿党运动使生态问题从学术批判转向现实的社会运动,成为一个具有政治意义的社会现象,给生态学社会主义思潮以发展的机遇。而理论上的需求使人们重新关注马克思恩格斯的思想,重构马克思的生态学成为当代生态问题研究的一个十分重要的研究领域。

但这里产生了一个学说的逻辑自洽性问题,也就是一门学说存在的合法性问题。马克思理论与实践活动的时代,资源的有限性、资本主义生产方式对自然环境破坏的严重性,以及社会的可持续发展等等问题还不是一个急迫的现实问题。工业文明所展现的巨大生产力使人们仍然相信人自身和科学技术的无限能力。借助于它,人类可以处理自己生存中遭遇的一切困难。这样,马克思有没有自己的生态观,马克思的思想能否给当代生态问题研究提供有效的思想资源,就成为研究生态马克思主义思想进路必须解决的方法论问题。无论是肯定的回答还是否定的回答,都会涉及对“生态学”这个概念的界定。

关于人的活动与周围环境的关係的思想可以追索到古代社会。但是把它作为一门科学来研究,始于 19 世纪后半期。1866 年,德国生物学家海克尔创造了一个概念“Ecology(生态学)”。海克尔把

作者简介:金延,陕西师范大学政治经济学院哲学系教授(陕西西安 710062)。

基金项目:本文为陕西师范大学“211 工程”重点学科建设项目“马克思主义发展理论与西北经济社会发展研究”所属于课题“马克思主义生态观研究”的阶段性成果。

这个词定义为研究动物与其生存的有机和无机环境之间关系的学说。随着科学对生态关系研究的深入,原本被看作仅仅属于自然界的生态问题便逐步凸显了其内在的社会属性。从社会关系、社会活动、人的意识等角度研究人与自然、社会与自然的关系逐渐成为生态学研究的重要内容。这样,生态学研究方法便从纯自然科学领域被引入社会学研究领域,引入政治学、经济学领域,甚至从学术领域转变为一种现实的政治活动。生态学研究领域和研究范式的扩展,说明生态学有两种存在形态:作为自然科学的生态学与作为社会科学的生态学。这就为我们回应生态学马克思主义存在的合法性问题提供了研究的经验前提。

反思生态学思考方式在学术和社会实践领域不断扩张的现实,人们发现,不同的学派或政治派别实际上是在不同的含义上使用这个概念的,这带来交流与沟通的困难。伯克特为了克服生态学概念由自然科学领域引入社会科学领域所引起的这种混乱,提出社会科学意义上的生态学应当符合四个原则:物质规范和社会规范相结合原则;相关整体论原则;定性分析和定量分析相结合原则;教育与实践相统一原则^①。按照伯克特的看法,传统的自然科学意义上的生态学片面强调自然对人类的制约性,强调技术的价值,陷入自然决定社会的庸俗唯物主义的困境;而传统的社会科学则片面强调人类活动的主动性,夸大了社会形态对考察人类历史的重要性。同时他反对无差异性地批判现代文明,认为这种批评对生态建设是无益的。他还认为以差异性原则批判极权主义不应当拒斥整体论原则。如果我们注意到一些生态学家把生态问题完全归咎于极权主义,归因于整体论原则(即坚守普遍性原则的观念)这样的学术思潮背景,那么,伯克特强调整体论原则的尊重就具有十分重要的理论和实践价值。伯克特关于社会生态学尺度的讨论,也包括福斯特的相关讨论,以充分的说服力向我们展示,马克思对生态问题的分析是当代生态学的重要组成部分,给我们解析当代生态问题留下丰富的思想遗产。

伯克特的讨论从一个角度说明,从不同的视角提出问题,对一种学说的属性会作出完全不同的判断,对其价值也会作出完全不同的评价。按照自然科学意义的生态学尺度,马克思的学说自然不属于生态学范畴;按照传统社会科学的评价尺度,马克思的学说也不可能也没有必要划入所谓的生态学领域。但是,站在伯克特的立场看,这样的批判尺度是不恰当的,会妨碍我们对马克思生态思想的研究,妨碍我们对当代最紧迫的现实问题——生态问题——作出马克思主义的回应。

在此我们认为,还有一个问题也值得进一步研究,这就是一种学说的价值评判尺度的方法论基础问题。本文认为,如果从文本自身研究思路,而不是从当代人的学术立场提出评价视角的话,那么,讨论社会科学学说的内涵和评价它的价值可以有四种尺度,这就是:历史的纬度,社会的纬度,文化的纬度,日常生活的(习俗的)纬度。

所谓历史的纬度,不是指从历史与现实的关联的角度看问题,而是指从人类历史发展、社会形态历史演变的趋势(或必然性)这样的方式提出问题、展开讨论的学术角度。它关注的焦点是历史变革行动的合理性问题。在西方文化传统,历史纬度的反思可以追溯到古希腊。尽管柏拉图、亚里士多德对好国家与坏国家特征的反思,更多地可以归属于本文所认为的社会的纬度,但对好国家的期待,可以说,已经暗含着用合理的社会制度取代不合理的社会制度这样的思想。文艺复兴时期空想共产主义思想家们对未来美好国家的憧憬,表达了新时代思想家对社会形态演变必然性的最初探讨。自维科以后,西方近代哲学家往往以历史哲学或政治哲学的方式探讨社会形态转变的历史必然性问题。启蒙学者对专制制度的批判和黑格尔对历史运动规律的论证可以说是这个时代的最高成就。这种纬度的思考,在社会剧烈动荡的时代所取得的成果为后世思想家提供的思想资源往往最丰富。

所谓社会的纬度,是指这样的分析态度:它在基本认同现存社会制度存在合理性的基础上,或者在把社会制度历史评价问题悬置起来的基础上,探讨社会机构设置、社会运行机制、社会决策的合法

^① 参见刘仁胜:《生态马克思主义概论》,北京:中央编译出版社,2007年,第135—140页。

性与合理性问题,探讨社会问题产生的根源、治理方略等问题。它对社会问题的批判性分析拒斥或不希望涉及社会形态演变的必然性等深层次问题。它关注的焦点是现实社会问题的解决方案问题。这种批判对所讨论的具体问题的剖析可能会很深刻,提出的治理措施也可能由于很实际而获取较好的成效,但在如何从根本上解决所面临的社会问题的讨论中,特别在涉及基本制度根源性分析时,却显得软弱无力。

所谓文化的纬度,它重视对人的行为(生活)方式内涵的精神实质的分析和探讨。它关注的焦点是人的精神状态或思想观念与社会行为方式的关联。人的社会生活方式可以区分为政治的、经济的、法律的、伦理的、道德的等等。不同的行为方式是在不同的思想观念的制约下,或在不同的人生理念、价值观念、哲学世界观的支配下发生的。对这些内在于人的行为及其产物中的精神要素的分析,可以使人们更好地把握一种社会制度,或者一种社会行为范式产生的思想(精神)背景、文化渊源与实质。通常讨论人的素养培育问题往往同这种思考相联系。

所谓日常生活(习俗)的纬度,它着重分析普通人的的人生状态,关注他们的幸福与不幸。它关注的焦点是个人的人生遭遇。历史的重大变革、社会组织结构、人的价值观念等等因素与个人的人生遭遇之间的关联问题往往被悬置,至多是以潜在的背景要素出场。这种分析纬度在文学艺术中出现的比较多。无论是作者,还是读者,他们的情感随作品主人公生活境遇的变迁而起伏,它的着眼点是领悟人生的艰难,启发人们更加热爱自己的人生。

对于具体的社会科学学说来讲,这四种考察纬度不是截然分割的,常常是融为一体的。但是,不同的学说会有不同的侧重。

马克思的理论属于社会历史批判理论。它的着眼点是超越资本主义社会形态的可能性与实现路径问题。马克思、恩格斯从经济运动、社会政治活动、工人生存状态以及人的活动与自然环境的关联等多个角度分析了资本主义社会形态的历史性,揭示了用共产主义(社会主义)取代资本主义以实现人的真正自由的历史必然性。福克斯指出,“把社会变革与人类和自然关系变革联系在一起”是生态学马克思主义的重要特点,而马克思的思想对这样的理论建构起了“关键作用”,对现代科学和生态学的兴起是“不可或缺的”^①。从历史批判的角度提出马克思生态学思想的历史地位问题,才能更好地彰显马克思思想对当代生态学研究的基础性作用,理解或领悟马克思思想的深刻性。

二、马克思对资本主义条件下生态问题的批判性反思

马克思着眼于人类文明的进步,从人类社会形态历史演变的必然性、可能的走向和发展趋势这样的历史批判视阈,思考资本主义的历史局限性。他从这样的分析视角提出生态问题,又通过生态问题分析更深刻地揭示了资本主义的历史性。这种双向分析不仅使他对资本主义弊病的分析更具科学性、合理性,而且使他对环境问题的认识远远超过了他的思想前辈和同时代人,甚至在基本理论分析方面也是后世一些学者所远不及的。

马克思对生态问题的讨论包括两个方面,一个是他讨论问题的方法论基础,一个是他对人类生态困境的表现、产生根源和解决路径等问题的解剖。恩格斯指出,唯物史观和剩余价值学说是马克思一生最伟大的两个发现^②。唯物史观反映了马克思对生态问题思考的方法论基础,而包括经济分析在内的经验性分析构成了马克思对生态问题的科学思考。

讨论生态问题必然涉及人与自然、社会与自然的关系问题。作为马克思生态理论的方法论基

^① [美]约翰·贝拉米·福斯特:《马克思的生态学》,刘仁胜等译,北京:高等教育出版社,2006年,第2页。该书对马克思的生态学思想作了全面深刻的分析,是研究马克思生态观的重要著作。

^② 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1966年,第123页。

础,历史唯物主义提出的五个重要原理值得我们关注:

“物质”概念的新界定。19世纪以前西方哲学对人类社会现象的解释,或者从承认超自然力量出发展开分析,或者从纯自然力量推出人活动的理由。近代唯心主义哲学批判了旧哲学以外在于人的力量解释人的局限性,提出应当从人自身出发解释人的行为的根据,说明社会变迁的缘由。这是一个重大的思想进步。不足之处在于他们只注意到人的欲望、人的观念、人的精神追求对解释社会变迁的价值,而忽视对这些精神要素产生的根据作进一步的解释。马克思、恩格斯认为,社会各阶级之间的“利益冲突”才是社会变迁最根本的动力^①。在他们学说中,物质概念不仅仅是指自然^②,更重要的是包含着经济关系^③与人的实践活动^④等多重含义。这使马克思对唯物主义的理解超越了机械唯物主义的狭隘性。这既从逻辑上保证了马克思主义理论同自然科学发展的同步性,同时也为生态学马克思主义者对当代唯心主义的“真正反击”提供了思想资源^⑤。

人类的历史活动不能违背自然规律,任意的人类活动必将受到自然的惩罚。恩格斯多次指出,由于人类不了解、不尊重自然规律,人类为满足自己需要的活动的每一次胜利,随后都导致了自然界冷酷无情的报复。他说:“我们不要过分陶醉于我们对自然界的胜利。对于每一次这样的胜利,自然界都报复了我们。每一次胜利,在第一步都确实取得了我们的预期的结果,但在第二步和第三步却有了完全不同的、出乎预料的影响,常常把第一个结果又取消了。”^⑥因此我们应当学会正确地认识自然规律,思考人的行为对自然的影响,拒绝“人类和自然”对立的观点,以及一切反自然的观点。只有这样,才有可能学会“支配和调节”人类的生产活动对自然的影响^⑦。因此,从一般意义的劳动异化的角度、从人类由不自由到自由转化的角度揭示生态问题产生的缘由,是马克思生态批判的重要路径。

人类社会运动像自然一样具有客观规律性的原理。关于精神(即历史)的学说能不能成为实证意义上的科学,在黑格尔以前,一直是一个悬而未决的问题。黑格尔用“理性主宰世界”和“理性的狡计”这两个术语提出并论证了历史运动的规律性,为关于社会的学说走向科学奠定了初步的理论基础^⑧。马克思赞成黑格尔的观点,同时给予历史唯物主义的论证。他指出,人本质上是社会阶级关系和利益关系的“承担者”,人类历史是人自己自觉活动的结果。但是人的活动既受自然条件的制约,又受着他不得不接受的历史遗留给他的生产方式的制约。因而,人创造历史的活动是一个“自然历史过程”^⑨。正如恩格斯所指出的,历史也像自然运动一样,存在人无法抗拒的客观规律性^⑩。可以说,马克思的生态理论是以人的生存本质上的社会性,人的生存对自然的依赖性,人的历史活动对生产方式和科学技术的依赖性,人创造历史的自觉性、能动性和创造性,人的历史活动的合规律性诸观点的统一为理论基础的。

社会历史形态演变的必然性和发展趋势的原理。马克思以前的西方哲学传统在讨论历史发展或演变问题时,至多是从政体,或专制、民主与共和孰优孰劣这样的视域讨论国家制度的演变,讨论社会变革的原因。他们在讨论人类历史时,实际上并没有以历史的眼光分析社会事件之间的联系。马克思提出的社会形态及其发展的内在必然性理论使西方历史哲学的讨论从“空间分析”真正转向了“时间分析”。在马克思看来,与人类劳动过程同时产生的生产方式是社会发展的根本动力。生产

① 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1966年,第229页。

② 《马克思恩格斯全集》第42卷,北京:人民出版社,1995年,第96页。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1995年,第255页。

④ 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1995年,第3页。

⑤ [美]约翰·贝拉米·福斯特:《马克思的生态学》,刘仁胜等译,北京:高等教育出版社,2006年,第10页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1966年,第561页。

⑦ 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1966年,第562页。

⑧ 参阅金延:《黑格尔“凡是”命题的深刻含义》,《人文杂志》1984年第3期。

⑨ 《马克思恩格斯全集》第23卷,北京:人民出版社,1995年,第12页。

⑩ 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1966年,第461页。

方式概念揭示的是人与自然、人与人、人与社会之间的物质关系。正是作为生产方式基础的社会生产力的不断发展,导致生产关系的不断变革。这样,政治制度、社会重大事件、意识形态等社会历史现象变化的真正原因就不仅仅是思想观念的改变,更根本的是作为社会存在的物质基础——生产方式的变化。马克思还指出,不同性质的社会生产方式存在着本质差异性,由此生成不同性质的社会形态。他认为,不同形态的社会形式对人的自由的实现、对人的解放具有不同的价值,因此,我们可以对它们进行“生成与存在价值”孰优孰劣的评价^①。依据这样的思路,马克思提出五种社会形态历史演进的理论。许多人依据世界各个民族或国家并没有按照马克思的设想展现自己的历史这个事实,批评马克思社会形态历史演进的理论。他们的批评实际上是误解了马克思。因为马克思的历史理论不属于实证科学意义上的历史学,马克思对人类历史发展趋势的分析属于哲学的分析,他关于五种社会形态递进的理论是对超越资本主义生存方式必然性的逻辑论证。马克思的理论判断莫基于对人类历史的经验分析,但它却不是对经验历史的描述。因此,不同国家、民族的人们怎样实现自己的解放,怎样实现自己的自由,有着自己独特的道路。但这并不能改变“能够实现自由的社会形态必定优于阻碍自由实现的社会形态”这个理论判断。也即人们无法否认马克思所揭示的社会主义超越资本主义必然性理论的正确性与合理性。正是依据这样的思考,马克思、恩格斯把生态问题的解决不仅看作是人的观念(哲学世界观和科学认识)的改进问题,而且是对资本主义“整个社会制度”的变革问题^②。

科学技术社会功能与效用的原理。相信人只能依靠自己的劳动或努力解决自己遭遇的生存困境问题,这不仅是启蒙运动精神的精髓,更是马克思历史唯物主义的精华。因此,马克思合乎逻辑地赞誉近代工业文明对改进人类自己生存状态的积极价值:“资产阶级在它的不到一百年的阶级统治中所创造的生产力,比过去一切世代创造的生产力还要多,还要大。”这种生产力的巨大进步恰恰应当归功于以机器采用、化学在生产中的使用、电报的应用为代表的科学技术的进步^③。科学技术的广泛使用表明人真正超越了动物,使人类史与自然史不可分割地联系在一起,以至于我们可以说,讨论没有人的印记的自然的已经失去它的现实性^④。但科学技术的资本主义运用却使科学技术成为自然界与人本身存在的异己力量。马克思、恩格斯还指出,由于人对自然必然性认识的不深刻,或者对科学技术可能后果产生的盲目性,也会给自己的生存带来灾难^⑤。因而在马克思看来,科学技术既是人类改变自己在自然面前弱小无助地位的伟大力量,也可能是使人类陷入自我死亡的恐惧力量。因此,消除人自身活动的盲目性,消除科学技术的资本主义使用方式是解决生态问题的根本途径。

马克思、恩格斯提出的这些原理为他们对生态问题的分析奠定了坚实的方法论基础,使他们对近代工业文明带来的环境问题的经验分析,对资本主义制度造成的人类生存危机的科学解剖具有雄辩的逻辑力量。

经济全球化的迅速发展、资本全球扩张的膨胀,使得资本主义生态危机的严重性更加明显地显现出来,被资本控制的与科学技术合为一体的人的各种活动对人类已经造成和可能造成的危害越来越严重。随着当代对生态危机问题讨论的深入,马克思恩格斯生态思想的预见性、丰富性和深刻性已经被更多的人所认识。我们认为,作为一门社会科学,马克思的生态学思想包括如下的内容:

对同时代自然科学成果的批判性思考构成马克思生态学思想的自然科学基础。福斯特依据对马克思恩格斯文本的深入解析,反驳了现代生态学认为马克思只有社会问题批判没有自然问题批判的看法。他指出,马克思、恩格斯深入钻研了李比希的农业化学、达尔文的进化论、摩尔根的人类学

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1966年,第24—29页。

② 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1966年,第562页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1966年,第244页。

④ 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1966年,第504页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1966年,第562页。

等科学论著,对他们取得的科学成果给予很高的评价,也从他们的研究中发现了对批判资本主义生态问题的有力证据。比如,他们一方面认为李比希的研究成果是对马尔萨斯关于土壤生产能力假设的批驳;同时,他们也从李比希等人的研究中看到现代农业方式对土地等自然条件破坏的严重性。李比希等人的研究成果为马克思批判资本主义农业生产方式造成的生态问题提供了科学依据^①。福斯特详细分析了马克思恩格斯生态思想同这些科学家研究成果之间的关系,有力地论证了马克思生态思想的科学依据。

对现代资本主义生态问题全方位的批判,展现了马克思生态学理论论域的宽广与批判的深刻性。马克思对资本主义现实批判的基本立足点是历史尺度。他从资本主义生产方式批判入手揭示了资本主义条件下工人工作条件的恶劣,生活状态的悲惨,受教育程度的低下;抨击了资本主义生存方式对工人和其他社会阶层的盘剥与掠夺;特别是揭露了资本主义城乡对立的实质是对劳动者劳动力和土地自然力的剥削。这种对立使劳动者“屈从”于资本主义生存方式,一部分人变为“受局限的城市动物”,另一部分人变为“受局限的乡村动物”,其结果是,在少数人进入现代文明的同时,却割断了更多人与世界文明的联系^②。福斯特从现代生态学视角阐释了马克思、恩格斯对自然环境问题的分析,分析了马克思对资本主义生产方式和资本无限扩张欲望对自然环境的破坏的批判。福斯特的分析彰显了马克思生态思想分析视阈的宽广性。马克思的批判是对资本主义生态问题的全方位的批判,既批判了资本对自然的掠夺,也批判了资本对劳动者的剥削。马克思生态问题批判的深刻性正在于他不限于对自然生态问题的思考,更侧重于对社会意义的生态问题的反思。

对资本主义生态问题产生根源的解剖。在马克思的视阈中,生态问题不仅仅是自然环境问题,更重要的是社会生存方式问题,人遭遇的环境问题是包括自然、社会、观念等要素的综合性、整体性问题。马克思、恩格斯认为,生态问题的出现,就一般意义讲,与人对自己行为的不自觉有关,与人对自然认识的不成熟有关。人类能够超越动物以其独特的方式在自然界中生存,是由于人能够认识和驾驭自然规律。但也正是人对规律的认识是一个渐进的过程,人对自己行为对自身的影响的认识也是一个渐进的过程,因此,从某种意义上讲,劳动对象化所引发的人与自然分离现象,以及生态问题的出现,与人类的生存是并存的^③。只是所有制关系的缘故,社会关系的原因,生态问题才成为一个社会问题。由此,他们对克服生态困境的思考更深入地指向了人的社会生活方式。他们认为,现代资产阶级对解放生产力的作用不应当低估,但是资本无限扩张以掠夺利润而导致的对生产的控制、剥夺,使得劳动者不仅与自己的劳动产品相分离,而且与劳动本身相分离。因此,现代条件下人的生存条件和生活状态的恶化是由卑劣的不人道的生产方式和维护这种方式的社会制度造成的^④。

对人类生态问题解决可能性和路径的分析。按照马克思、恩格斯的理解,生态环境问题既然与人的活动、与人的社会生活方式密不可分地联系在一起,那么,解决问题的可能性和实现路径自然应当从人自身去思考。马克思、恩格斯首先寄希望于科学技术的发展。他们之所以高度评价当时自然科学发展对批判马尔萨斯人口论的意义,之所以重视19世纪自然科学三大发现对克服旧哲学和改变人的观念的意义^⑤,就是认为只有尊重科学的发展,才有可能更加正确地认识自然和历史^⑥。在马克思、恩格斯的观念中,这正是合理地改变世界的前提。其次,他们认为只有超越不人道的资本主义社会,实现共产主义(社会主义)变革才有可能妥善解决生态问题。马克思关于通过联合消除人与自

① [美]约翰·贝拉米·福斯特:《马克思的生态学》,刘仁胜等译,北京:高等教育出版社,2006年,第164页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1966年,第53页。

③ 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1966年,第561页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1966年,第244—250页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1966年,第225—226页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1966年,第236页。

然的异化、实现自然主义和人道主义的统一的思想^①,马克思在对资本本质和运动规律的分析中所提出的消除生产资料的私有制和实现社会所有制的思想^②都说明,在马克思、恩格斯看来,克服生态危机问题,社会关系的变革永远是首位的。最后,他们把可持续发展作为衡量生态平衡的重要尺度和未来社会发展的重要目标。现代社会提出的可持续发展概念的基本含义是,发展既要满足当代人的需求,也应当不损害满足后代人需要的能力。马克思在批判资本对社会资源(特别是土地、城市卫生系统等)的破坏的时候,已经呼吁未来社会的发展,一定要克服资本对社会新陈代谢(生存的自然条件)造成的“断裂”问题,一定要保护“供应人类世世代代不断需要的全部生活条件”,一定要在土地的使用中,“把土地改良后传给后代”^③。

马克思、恩格斯思考生态问题的方法论与对资本主义生态问题所作的科学分析,构成一个统一的整体。他们对方法论的思考立足于对西方哲学传统的反思;他们对生态问题的科学分析立足于自然科学的最新发展。这就使他们关于生态问题的考察实现了科学性(逻辑性)的有机结合,也为当代生态马克思主义者的进一步讨论提供了更广阔的思考空间。

三、几点思考

同19世纪相比,今天我们受到的生态危机伤害更严重,遭遇的生态问题更复杂,资本对生态的威胁更隐蔽。在大多数情况下,人们是在享受“幸福”、“便利”、“快捷”的同时遭受着生态危机的侵害。现在的问题已经不单单是土地肥力的衰减,城市公共卫生系统的损害,劳动者居住环境的恶劣等问题,而是诸如工业废水、化学污染、核污染、生物技术污染、电子污染、信息污染,以及武器贩运、贩毒吸毒、卖淫嫖娼、公权力腐败……这些对人类自身存在威胁更大、问题更难解决的生态危机问题。当代生态学为分析解决生态问题提供了坚实的科学依据。当代社会学家们从政治、经济、民族、艺术等领域对当代人生存状态的分析,使我们越来越紧迫地意识到生态问题的严重性和广泛性。生态学马克思主义者返回马克思、恩格斯,依据文本分析和大量史料揭示了马克思、恩格斯对生态问题分析和批判的前瞻性,以及解决问题路径思考的深刻性。

马克思生态观为批判性地思考当代环境问题提供了核心性的解释纬度。当代生态问题思考由自然科学领域转向社会科学领域,这种路径使得实证的研究方式逐步成为生态问题研究的主流方式。这种思维走向的价值被20世纪主流哲学思维诉求自觉不自觉地放大了。实证性的思维指向使得学者们更关心具体生态问题的解决。相应地社会、文化与习俗的批判也就被强化了。但当资本的无限扩张欲望是生态危机最深层次的根源这个社会-历史秘密被人们再一次发现(或意识到)之后,马克思对生态问题分析的敏锐性、深刻性和前瞻性,以及其批判精神和探索纬度的基础性重新被人们所发现。马克思关于人与自然关系本质上是一种社会关系、是一种历史关系的理论为我们分析当代生态问题的本质提供了核心的批判纬度。既然金钱的资本主义存在方式是历史的产物,那么这种方式给人类存在带来的危机也就只能在历史的进步中得到克服。这样,超越资本主义的理论诉求再一次被生态学社会主义者提出,这种思考方式的合理性同时也被更多的有良知的学者所理解。“马克思的生态学”这个学术概念被学术界接受恰恰说明人们对马克思历史批判纬度的认可和接受。同时也说明,其他批判纬度的局限性被更多的人们所理解。

马克思的生态观为当代生态学马克思主义提供了基础性的理论资源。生态学社会批判的宗旨是思考和设计克服生态危机的路径与方案。而以什么原则为基点解释人与自然的关系将直接关系

① 《马克思恩格斯全集》第42卷,北京:人民出版社,1995年,第118-122页。

② 《马克思恩格斯选集》第2卷,北京:人民出版社,1966年,第367-369页。

③ 《马克思恩格斯全集》第25卷,北京:人民出版社,1966年,第697、875页。

到实践方略的制度安排,直接关系到对人的活动和科学技术的价值评价。正如福斯特在《社会生态学》一节的分析所发现的,自然主义与人道主义(人类中心主义与生态中心主义)的对立是生态问题研究中最根本的学理问题^①。而马克思对“物质”概念的新解释表明精神对外部世界的依赖性不仅仅是对自然的依赖,更是对人自身具有“物质”含义的活动的依赖。这种分析超越了机械论唯物主义把人看作是自然的奴隶的狭隘性,也驳斥了唯心主义只注重人的主观努力而忽视自然对人的制约性的不足,更拒斥了以任何超自然力量限制人的创造历史活动这种观念的局限性。当代生态学探讨的许多学理性问题,比如,我们依赖什么力量才能克服生态危机,不同动物存在的价值为什么不同,人能否自己拯救自己等等,实质上都与如何理解人的本性直接相关。正是在这里,许多哲学家发现并理解了马克思历史唯物主义(辩证唯物主义)的当代解释力。

马克思对资本主义生态危机的批判体现了马克思精神的整体性和彻底性。马克思在分析劳动的历史发展中,揭露了资本对劳动的盘剥所造成的劳动者个体生存的异化,以及劳动者生存境遇的非人道化。马克思还进一步揭示了资本对自然力的掠夺和盘剥,揭示了劳动者生存空间的恶化。马克思这样的批判走向展现了马克思批判精神的整体性。这正是“马克思生态学”能够成立的逻辑基础。当代生态学的发展之所以可以在马克思的历史批判中发现生态批判的前驱观念,自然是以这种整体性为依据的。马克思不仅发现了劳动在特定所有制关系中的特质,而且从一般的意义上揭示了劳动对象化的本性所可能产生的另一种含义的“人的异化”。马克思借助黑格尔的分析方法指出,劳动的本质特征是实现人的本性的对象化。而当人对自然的规律不理解,或对自身活动的后果缺乏自觉的前提下,人所创造的世界反过来就会压抑人的本性导致“人的物化”。从这种意义上讲,生态问题的批判就不能仅以历史批判为满足,也就是说,从社会、文化与习俗,以及其他视阈批判生态危机不仅是必然的,也是必要的。这样,马克思批判精神的彻底性就必然以他对其他批判视阈的宽容性、包容性展现出来。这正是生态学马克思主义研究的现实意义之所在。

[责任编辑 刘京希]

^① [美]约翰·贝拉米·福斯特:《马克思的生态学》,刘仁胜等译,北京:高等教育出版社,2006年,第19-24页。

从文化马克思主义到“结构主义的马克思主义”

——20世纪60年代初至80年代初英国马克思主义的发展历程

张亮

摘要:20世纪60年代初以后,第二代英国新左派引进、借鉴“西方马克思主义”以及其他欧陆当代思想资源,逐渐偏离英国本土化的文化马克思主义立场,形成影响巨大的“结构主义的马克思主义”。面对“结构主义的马克思主义”的兴起,第一代英国新左派以不同方式进行了回应。

关键词:文化马克思主义;结构主义的马克思主义;第一代新左派;第二代新左派

1959年下半年,为了宣示新左派运动的团结一致,英国两份主要新左派刊物,即汤普森(Edward Palmer Thompson, 1924-1993)、萨维勒(John Saville, 1916-)主编、体现前英共知识分子立场的《新思想者》(*The New Reasoner*),和霍尔(Stuart Hall, 1932-)等主编、体现当时在校激进大学生立场的《大学与左派评论》(*Universities & Left Review*),决定合并重组为一个新杂志《新左派评论》(*New Left Review*)。《新左派评论》从1960年开始出版,由霍尔任主编直至1961年底。为了摆脱《新左派评论》面临的业务困境,1962年5月,杂志编委会决定由更加年轻的第二代新左派安德森(Perry Anderson, 1938-)接管编辑工作。在安德森的领导下,《新左派评论》进行了一次残酷的现代化改造,其结果是:一年后,在《新左派评论》的业务获得长足发展的同时,汤普森等第一代新左派创刊元老们突然发现自己成了“光荣革命”的对象,于是他们退出编辑部^①。这实际上是第二代新左派崛起后两代新左派正式分裂的一个标志。在此后的近二十年间,我们看到,第二代新左派广泛吸收、借鉴“西方马克思主义”以及其他欧陆当代思想资源,逐渐偏离英国本土化的文化马克思主义立场,创立理论化程度更高的“结构主义的马克思主义”,并在与第一代新左派的文化马克思主义尖锐碰撞的过程中最终确立了自己的话语权。面对第二代新左派的猛烈批判,第一代新左派以不同方式作出了回应,并在理论上进行了程度不等的自我澄清与自我更新。英国马克思主义史上一个高度理论化的发展阶段就此热烈上演。

一、第二代英国新左派的崛起及其对文化马克思主义的不满

我们知道,英国新左派运动是一股由法国传入、以反对英国工党和英国共产党这两个主要左派政党为目标的思想潮流和政治潮流。作为一种思想潮流,它的思想谱系相当驳杂,其主体是三种主要的左派思想:“1. 建立在工人阶级文化和政治、以及其他19世纪本土激进传统基础之上的持不同政见的共产主义;2. 独立的社会主义,它源于牛津-剑桥知识中产阶级的激进主义与伦敦民粹主义

作者简介:张亮,南京大学马克思主义社会理论研究中心、哲学系教授(江苏南京 210093)。

^① Edward Thompson, “The Peculiarities of the English”, in Edward Thompson, *The Poverty of Theory & Other Essays*, New York: Monthly Review Press, 1978, p. 245.

抗议传统的融合;3. 理论的马克思主义,它受到经典国际主义与欧陆马克思主义思潮的激励。”^①具有第一种左派思想的基本上是像汤普森和威廉斯(Raymond Williams, 1921-1988)这样的前英共或亲英共的知识分子。以密利本德(Ralph Miliband, 1924-1994)为代表的工党左派则坚持第二种左派思想。这两个集团的新左派思想家基本上都出生于30年代以前,虽然其中有些人(如密利本德)是欧陆移民,但他们却拥有类似的成长经历、教育背景和社会经验。所以,虽然他们的思想来源有所差异,但对很多问题的立场和态度却是非常接近的,尤其是他们都基本认同威廉斯和汤普森所高举的、具有鲜明英国特色的文化马克思主义。正是在这个意义上,人们把这批年龄相仿、思想相近的新左派思想家称为第一代英国新左派。

当时,和第一代新左派并肩战斗的还有牛津大学、剑桥大学、伦敦经济学院等高校的一批激进的左派研究生和本科生,除了霍尔和安德森外,比较著名的还有查尔斯·泰勒(Charles Taylor, 1931-)、汤姆·奈恩(Tom Nairn, 1932-)等。尽管他们和第一代新左派战斗在一起,但实际上是与后者迥然有别的两代人。这些差别表现在思想上就是他们具有更加国际化的眼光和政治追求,渴望掌握理论化程度更高的马克思主义。就此而言,他们从一开始就对第一代新左派倡导的文化马克思主义持有某种程度的怀疑和反对。也因为如此,早在1957-1958年间,双方就在人道主义问题上出现了道德与革命争论^②。当时,汤普森在1957年《新思想者》的创刊号上发表《社会主义人道主义:致非利士人书》一文,从社会主义人道主义的立场对斯大林主义进行评析,在肯定斯大林主义是实现社会主义目标的一种方式前提下,批评它是一种有缺陷即具有“不道德性”的方式^③。《新思想者》第2期刊发了两篇回应文章,其中一篇出自前英共党员哈里·汉森之手,认为汤普森的这种人道主义批判在道德上还不够有力^④,而在另一篇题为《马克思主义与人道主义》的文章中,查尔斯·泰勒则实际认为汤普森的马克思主义理论水平相当肤浅,因为他根本没有意识到马克思的共产主义观念本身都是需要再思考和批判的^⑤。当时属于第一代新左派的麦金泰尔(Alasdair MacIntyre, 1929-)随后分两期发表了很有力度的长文《来自道德荒野的笔记》,力图证明汤普森的人道主义批判不仅是合理的而且是符合马克思主义立场的^⑥,但以安德森为代表的第二代新左派对这种人道主义立场嗤之以鼻,认为它根本不是马克思主义的,而是民粹主义的和前社会主义的^⑦。

思想路线的差异注定两代新左派迟早会发生分裂。不过,在新左派运动的第一阶段(1957-1962),双方之所以没有分裂,除了第二代新左派当时羽翼未丰这个原因外,很重要的一点是因为双方都发现:1959年以后,工党内左派暂时占据了上风,因此,英国历史性地出现了通过民主社会主义和平进入社会主义的可能性。但是,1961年以后,工党右翼重新占据上风^⑧。新左派的希望彻底破灭。第二代新左派决意进行独立探索,分裂不可避免地出现了。转向欧洲大陆,从那里寻找科学的马克思主义,以为英国的社会主义寻找到新的未来,这是安德森等第二代新左派当时非常强烈而自觉的愿望。所以,1962年5月走马上任之后,安德森立刻开始在《新左派评论》上译介莱茵(R. D. Laing)、列维-斯特劳斯(Claude Levi-Strauss)等大陆思想家的著作与思想。在转向大陆的最初阶段,萨特的《共产党主义者与和平》、卢卡奇的《理性的毁灭》和葛兰西的《狱中札记》对安德森等人的

① Lin Chun, *The British New Left*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1993, p. viii.

② 布莱克雷治:《革命和道德:英国新左派中的伦理争论》,《现代哲学》2007年第1期。

③ E. P. Thompson, "Socialist Humanism: An Epistle to the Philistines", *The New Reasoner*, 1(Summer 1957).

④ Harry Hanson, "An Open Letter to E. P. Thompson", *The New Reasoner*, 2(Autumn 1957).

⑤ Charles Taylor, "Marxism and Humanism", *The New Reasoner*, 2(Autumn 1957).

⑥ Alasdair MacIntyre, "Notes from the Moral Wilderness I", *The New Reasoner*, 7(Winter 1958-59); Alasdair MacIntyre, "Notes from the Moral Wilderness II", *The New Reasoner*, 8(Spring 1959).

⑦ Perry Anderson, "The Left in the Fifties", *New Left Review*, 29(Spring 1965).

⑧ [英]佩森特、托马斯编:《西欧社会民主党》,林幼琪等译,上海:上海译文出版社,1982年,第111-112页。

思想发展产生了直接影响^①,其中葛兰西的影响尤为重要:在60年代初,《新左派评论》的同仁们“在葛兰西那里发现了两个适合英国国情的核心主题。他是第一个将自己国家的资本主义社会的民族特征,追溯到将那种资本主义社会引导进来的资产阶级革命的特定形式的马克思主义者。他也是第一个承认需要为已经争取到普选权的西方工业化国家寻找特定的社会主义革命战略的革命家”^②。借助上述“西方马克思主义”思想家的学说,安德森等人很快就对英国的民族性问题形成了一套比较完整的纲领性认识,并通过安德森、奈恩的系列论文公诸新左派^③。现在人们所说的安德森-奈恩论题有四个要点:第一,17世纪英国革命不彻底,它只改变了英国社会的经济基础,而没有改变它的上层建筑,结果依旧是土地贵族在统治英国;第二,因为17世纪革命不彻底,并且是以宗教斗争的形式进行的,所以,英国资产阶级从来没有形成革命的意识形态;第三,不成熟的资产阶级革命导致不成熟的工人运动,因此英国工人阶级既缺乏革命传统,又无法接受马克思主义的革命理论;第四,英国能否实现社会主义的关键已不在于英国工人阶级,甚至不在于英国自身了。毫无疑问,安德森-奈恩论题与文化马克思主义是完全针锋相对的。

安德森-奈恩论题一经提出即在第二代新左派中产生热烈反响与共鸣,因为它以简洁明了的方式回答了后者十分关注的两个问题:英国社会主义为什么会出现当前的危机?为什么英国是西方工业化国家中唯一一个贵族统治的国家?第一代新左派当然不能赞同安德森-奈恩论题。汤普森随即发表《英格兰的特性》一文^④,以老师的口吻告诫第二代新左派:该论题在历史认识上是肤浅的,在理论上则是教条主义的^⑤。从安德森1968年的《民族文化的构成》一文我们不难看出,他们根本没有接受汤普森的反批判^⑥,不过,他们也由此认识到自己的理论准备还很不充分。于是,从1966年到70年代初,《新左派评论》开始有计划地系统译介当代欧洲大陆的一些马克思主义流派和思想家的著作,最后,安德森发明了一个新概念“西方马克思主义”来指称这些马克思主义者所开创、发展的“共同学术传统”。安德森这样做的目的,一是为了向第一代新左派证明自己的既有立场,即英国没有自己的马克思主义传统;二是希望以“西方马克思主义”为鉴,找到建构英国自己的马克思主义传统的道路和资源^⑦。

对于“西方马克思主义”的各个流派,安德森等人最初并没有表现出明显的倾向性。不过,在阿尔都塞的《保卫马克思》和《读〈资本论〉》分别于1969、1970年英译出版后,情况顿时为之一变:阿尔都塞以其结构主义的哲学取向、反人道主义的政治取向以及对马克思思想的激进解读,在各种“西方马克思主义”流派中脱颖而出,成为第二代新左派争相模仿的马克思主义范本^⑧。第二代新左派大多成了阿尔都塞不同程度上的追随者,而“结构主义的马克思主义”也就在事实上成为他们扬弃文化马克思主义,建构革命的和科学的马克思主义的主要来源。于是,从70年代初开始,第二代新左派经历了一次集体性的结构主义转型。

① Paul Blackledge, *Perry Anderson, Marxism and The New Left*, London: Merlin, 2004, pp. 14-18.

② Perry Anderson, *English Questions*; London: Verso, 1992, p. 3.

③ Perry Anderson, “Origins of The Present Crisis”, *New Left Review*, 23(January-February 1964); Tom Nairn, “The Anatomy of Labour party-1”, *New Left Review*, 27(September-October 1964); Tom Nairn, “The Anatomy of Labour party-2”, *New Left Review*, 28(November-December 1964); Tom Nairn, “The English Working Class”, *New Left Review*, 24(March-April 1964).

④ Edward Thompson, “The Peculiarities of the English”, in Edward Thompson, *The Poverty of Theory & Other Essays*, Monthly Review Press, 1978.

⑤ 参见张亮:《阶级、文化与民族传统:爱德华·P·汤普森的历史唯物主义思想研究》,南京:江苏人民出版社,2008年,第136-144页。

⑥ Perry Anderson, “Components of the National Culture”, *New Left Review*, 50(July-August 1968).

⑦ [英]安德森:《西方马克思主义探讨》,高钰等译,北京:人民出版社,1981年,第4页。

⑧ [英]麦克莱伦:《历史与现在:马克思和马克思主义》,《世界哲学》2005年第1期。

二、第二代新左派的“结构主义的马克思主义”

对于英国马克思主义的发展而言,第二代新左派的结构主义转型意义深远:它不仅使第二代新左派获得了大量新的理论资源,理论化程度大幅提高;更重要的是,它使第二代左派实现了一次方法论创新,从而在文化马克思主义已经开辟的学术疆域中,将第一代新左派所开创的各项研究推进到一个新的高度;同时扬弃文化马克思主义的非理论化倾向,使已经积累的理论成果获得了一种比较完备的理论形态,具备了世界性传播的现实性。

文化研究是第二代新左派在结构主义转型中取得成就最大的一个领域。毋庸置疑,英国的文化研究传统是由霍加特、威廉斯、汤普森这三位第一代新左派开辟的。不过,将文化研究从一种传统转化为一个成熟的学科领域,并在世界范围内得到广泛传播,却是霍尔的功绩:“斯图亚特·霍尔这个名字已经成为文化研究的代名词”^①。作为真正的文化研究之父,霍尔最初也是运用第一代新左派开创的文化马克思主义范式或“文化主义”范式进行研究的,其以《通俗艺术》(1964年)为代表的早期文化研究成果充分体现了该范式的基本特征:在由“生活方式”所建构起来的经济基础-上层建筑、社会存在-社会意识、文化-非文化统一体中,具体地、历史地研究各个文化要素。就像霍尔指出的那样,这种范式的最突出优点就是打破了经济基础与上层建筑、社会存在与社会意识、文化与非文化之间的机械决定关系,恢复了文化的整体性。同时,该范式的不足也非常明显。除了缺乏适用的工具模型、难以习得外,最大的一个问题是它不解释“经验”、“文化”的由来,而直接确认它们是真实可信的^②。对于这个问题,霍尔最初的定位是利维斯主义的残余影响。可当他接触过“西方马克思主义”的意识形态理论后,立刻意识到问题的关键在于“经验”、“文化”都是意识形态生产的结果,脱离意识形态,根本不可能确定它们的真实与虚假!这时候,同样反对经济基础与上层建筑二元对立模式的结构主义就表现出了更为巨大的活力与优越性:它强调“决定性条件”,从而避免了“天真的人道主义”;它强调理论实践的重要性,从而能够透过纷繁芜杂的复杂性把握到真实存在的关系和结构;它对意识形态进行了创造性的阐释,从而完成了对“经验”、“文化”的去中心化^③。这些优越性对霍尔产生了无法抗拒的引力性,所以,60年代末以后,他广泛涉猎阿尔都塞、葛兰西等“西方马克思主义”流派,自觉综合各种结构主义分析方法,最终在1973年创造出编码/解码理论,对电视话语现象进行了成功分析^④。我们看到,正是因为有了这类可操作的分析技术,文化研究才在70年代获得了爆发性的发展,并迅速传播到世界其他国家^⑤。

在历史学和历史社会学领域,以安德森为代表的第二代新左派的结构主义转型也取得了长足发展。我们知道,历史学和历史社会学是第一代新左派中以汤普森为代表的英国马克思主义历史学派长期经营并取得巨大成就的一个领域。按照美国学者凯伊的总结,该学派做出了三点突出的集体贡献:“自下而上”的历史观,阶级决定理论,以古证今的历史政治学^⑥。这三点在汤普森的名著《英国工人阶级的形成》(1963年)中得到了最为典型的体现^⑦。作为历史学和历史社会学家,安德森一向尊重汤普森的杰出成就,但并不认同他的历史学观念和历史学方法,认为它们具有片面性,已经不再能

① Helen Davis, *Understanding Stuart Hall*, London: SAGE Publications, 2004, p. 1.

② [英]霍尔:《文化研究:两种范式》,罗钢、刘象愚主编:《文化研究读本》,北京:中国社会科学出版社,2000年,第56-57页。

③ [英]霍尔:《文化研究:两种范式》,罗钢、刘象愚主编:《文化研究读本》,第61-65页。

④ 参见[英]霍尔:《编码,解码》,罗钢、刘象愚主编:《文化研究读本》,第345-358页。

⑤ 参见武桂杰:《霍尔与文化研究》,北京:中央编译出版社,2009年。

⑥ Harvey. J. Kaye, *The British Marxist Historians: An Introductory Analysis*, London: Polity Press, 1984, pp. 221-249.

⑦ 参见张亮:《阶级、文化与民族传统:爱德华·P·汤普森的历史唯物主义思想研究》,第38-89页。

够有效适用于当代变化了的历史形势。具体地说,较之于“自下而上”的历史观,安德森认为现在更应当重视“自上向下看的历史”。“今天,当‘自下向上看的历史’不仅成了马克思主义学术界和非马克思主义学术界共同的口号,而且对我们理解过去产生重大影响时,十分有必要重提历史唯物主义的一个基本原理:阶级之间的长期斗争最终是在社会的政治层面——而不是在经济或文化层面——得到解决。换言之,只要阶级存在,国家的形成和瓦解是生产关系重大变迁的标志。因此,‘自上向下看的历史’——阶级统治的复杂机制的历史,其重要性不亚于‘自下向上看的历史’:实际上,没有前提,后者最终只是片面的历史(即使是较重要的一面)。”^①因此,安德森对汤普森在《英国工人阶级的形成》等著作中广泛运用的文化马克思主义范式充满微词,认为它太注重主观因素,对客观因素关注比较少,且沉溺于历史细节,对历史的整体进程几乎未加关注^②。在充分吸收阿尔都塞的多元决定论后,我们看到,70年代初安德森已经形成了一种新的历史研究范式,其特点是强调政治国家视角的优先性^③,主张从普遍性出发看待特殊性,即从世界出发看待欧洲、从欧洲出发看待英国^④。1974年,安德森接连出版了两部历史学著作《从古代到封建主义的过渡》和《绝对主义国家的系谱》,前者通过辨析西欧历史发展的显著特征,解释了资本主义生产方式为什么会起源于西欧,后者则分析了欧洲绝对主义国家的形成、类型及其对资本主义生产方式发展的意义。同时代的历史学家高度评价这两部具有鲜明的结构主义特征的著作,认为它们将汤普森等人启动的历史社会学运动推到了一个新的发展阶段^⑤。类似的结构主义方法在其他第二代新左派历史学家那里也有不少成功运用。

文学理论领域中的结构主义转型是由伊格尔顿承担的。1976年,在威廉斯的指导下走上学术研究之路的伊格尔顿出版了两部新书《马克思主义与文学批评》和《批评与意识形态》。在前一本书中,他对马克思恩格斯之后的马克思主义文学批评理论进行了概要性的梳理^⑥,并在字里行间明确表达了自己对“西方马克思主义”的意识形态批评范式的欣赏,认为这是一种既可以避免形式主义又可以避免庸俗社会学的比较理想的方法。如果说“西方马克思主义”范式是比较理想的,那么,应当如何定位、评价他以前从威廉斯那里继承的文化马克思主义范式呢?在《批评与意识形态》的第一章中,他对从马修·阿诺德到威廉斯的英国文化研究传统进行了系统回顾,基本判断是他们都没有能够摆脱资产阶级意识形态的束缚。对于威廉斯,他更是提出了严厉批评,认为后者的文化马克思主义在认识论上是唯心主义的,在方法论上是经验主义的,在美学理论上是有机主义的,在政治观念上是改良主义的,总之,威廉斯至多是一个左派利维斯主义者,而根本谈不上是马克思主义者^⑦。随后,他正面建构并验证了自己的意识形态批评理论,从中我们可以非常清楚看到“西方马克思主义”思想家尤其是阿尔都塞、戈德曼、马舍雷等法国“结构主义的马克思主义”对他的重要影响。虽然伊格尔顿的这种举动颇类弑父,不过,必须肯定的是,正是经过他的努力,“结构主义的马克思主义”在英国的文学理论领域确立了自己的主导地位。

除了上述领域,我们看到,在整个70年代,第二代新左派在各个领域中都忙于进行结构主义转型,他们这样做的目的就是要摒弃具有英国本土经验论色彩的文化马克思主义传统,走出英国,走向国际,成为具有普遍性的马克思主义科学:“在原则上,马克思主义渴望成为一种普遍的科学——同任何其他对现实的客观认识相比,并不更带有民族的或大陆的属性。……只有当历史唯物主义摆脱

① [英]安德森:《绝对主义国家的系谱》,刘北城等译,上海:上海人民出版社,2001年,“前言”第5-6页。

② Perry Anderson, *Arguments within English Marxism*, London: Verso, 1980, p. 33.

③ [英]安德森:《绝对主义国家的系谱》,“前言”第4-5页。

④ [英]安德森:《从古代到封建主义的过渡》,郭方等译,上海:上海人民出版社,2001年,“前言”第2页。

⑤ [英]史密斯:《历史社会学的兴起》,周辉荣等译,上海:上海人民出版社,2000年,第116-125页。

⑥ [英]丹尼斯·伊格尔顿:《马克思主义与文学批评》,文宝译,北京:人民文学出版社,1980年。

⑦ Terry Eagleton, *Criticism and Ideology*, London: New Left Book, 1976, p. 24.

了任何形式的地方狭隘性,它才能发挥起全部威力。这种威力尚有待历史唯物主义来加以恢复。”^①

对于英国马克思主义的战后发展而言,第二代新左派转向“结构主义的马克思主义”可谓意义重大:首先,它改变了文化马克思主义在马克思主义理论研究中的无为作风,为英国知识界提供了具有更多文本依据、更加理论化、更加非教条的马克思主义理论,有力地扭转了人们对马克思主义的成见与偏见,极大地提高了人们的马克思主义理论兴趣,明显地推动了马克思主义在英国的传播;其次,它超越文化马克思主义的历史主义范式,提供了一种更清晰、更具批判性、更容易学习与操作的结构主义范式,并在不同的领域中进行了颇为成功的运用,促进了马克思主义在英国的发展;最后,它打破文化马克思主义的相对封闭性,自觉走国际化道路,提升了英国马克思主义的国际知名度和影响力,从而促进了它自身以及文化马克思主义在其他国际地区的传播。在这个意义上,我们必须承认,作为战后英国马克思主义的第二个发展阶段和第二种发展形态,“结构主义的马克思主义”是在继承的基础上对文化马克思主义的扬弃与超越。

三、第一代新左派的反批判与自我更新

正如我们已经看到的那样,“结构主义的马克思主义”的快速崛起过程伴随着第二代新左派对第一代新左派及其文化马克思主义的批判。虽然在大多数情况下这种批判是以隐蔽的、甚至是有意忽视这种形式存在着的,不过,很清楚,第二代新左派当时在结构主义的方向上已经走得有些远,从而矫枉过正,表现出了一种试图全盘否定文化马克思主义尤其是它的历史主义范式的虚无主义倾向。就像汤普森指出的那样,这种虚无主义倾向在比阿尔都塞还阿尔都塞的经济史家和社会学家赫斯特那里得到了最为充分的表达^②,因为在赫斯特看来,“虽然历史专业具有经验主义的主张,但历史的现实对象对认识来说却是难以认识的”,所以,“作为一种理论实践和一种政治实践,马克思主义在与历史学著作和历史学研究的联合中一无所获。历史学研究不管在科学上还是在政治上都毫无价值”^③。换言之,赫斯特因为经验主义而取消了马克思主义历史学的存在价值,而根据他的逻辑,注重经验研究的文化马克思主义传统“不管在科学上还是在政治上”应当是“都毫无价值”,从而应当取消的!面对第二代新左派的进攻,第一代新左派大多没有或者不准备给予反应,因为他们没有太多的理论兴趣和敏感性,要么觉得无所谓,要么觉得不可思议、一笑了之。真正认真对待这种进攻的主要是密利本德、威廉斯和汤普森。他们不同程度地卷入了与第二代新左派的论战,从不同的角度、以不同的方式作出了回应。

1969年,密利本德出版了一本新书《资本主义社会的国家》,主要基于英国的现实,对当代资本主义国家的性质和作用进行了分析,重申了马克思关于资本主义国家的本质是阶级统治工具的观点^④。很快,阿尔都塞的学生普兰查斯就在《新左派评论》上发表《资本主义国家问题》一文,重申两年前在《英国马克思主义政治理论》一文中已经表达过的基本立场^⑤,对该书进行了评论,其基本观点是:密利本德不批判资产阶级意识形态,只是一味地援引事实,犯了“抽象的经验主义”错误,于是陷入资产阶级意识形态而不自觉^⑥。密利本德随即发表《资本主义国家:答尼·普兰查斯》一文,初步回

① [英]安德森:《西方马克思主义探讨》,第120页。

② Edward Thompson, “The Poverty of Theory or An Orrery of Errors”, in Edward Thompson, *The Poverty of Theory & Other Essays*, p. 2.

③ B. Hindess and P. Q. Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*, London: Routledge and Kegan Paul, 1975, pp. 310, 312.

④ [英]密利本德:《资本主义社会的国家》,沈汉等译,北京:商务印书馆,1996年。

⑤ Nicol Poulantzas, “Marxist Political Theory in Britain”, *New Left Review*, 43 (May-June 1967).

⑥ Nicol Poulantzas, “The Problem of Capitalist State”, *New Left Review*, 58 (November-December 1969).

应普兰查斯的批评,认为后者用理论来压制、贬低经验研究,而其所使用的结构主义方法并不能辩证地认识国家和整个社会系统之间的真实关系^①。在三年后的《普兰查斯和资本主义国家》一文中,密利本德更加系统地阐发了自己对普兰查斯的反批判,强调脱离了经验研究的结构主义方法只能是抽象的,因为人们不可能用该方法获得对具体现实问题的政治分析;同时,他证明普兰查斯对马克思恩格斯列宁一些本文的解读是错误的,从而对当时已经流行起来的“问题式”阅读的真理性提出了质疑^②。

虽然密利本德的反批判主要是围绕资本主义国家这个具体问题展开的,不过,他却让其他第一代新左派看到了结构主义方法的内在局限性,并指出了进行反批判的基本方向。所以,我们看到,1978年,汤普森发表了著名的长篇论文《理论的贫困》(“The Poverty of Theory: or an Orrery of Errors”),从密利本德打开的缺口出发,以极具论战性的文体,对“结构主义的马克思主义”的方法论局限进行了系统攻击。他的基本观点是:第一,“结构主义的马克思主义”的认识论缺乏普遍的合法性,只适用于抽象的理论认识,而根本无法面对文化马克思主义所要着重关注的普通人民群众的日常性认识活动;第二,它将必要的经验对话与作为意识形态的经验主义混为一谈,歪曲历史唯物主义的理论实践,否定包括历史研究在内的经验研究的重要性和必然性;第三,它因为历史“事实”具有历史学家主体建构的性质而否定历史学研究能够把握历史真理,从而在客观上体现出了否定历史决定论的倾向;第四,它或许能够适用于停滞的结构化存在,但却不能胜任文化马克思主义所关注的过程性问题^③。基于上述认识,汤普森给“结构主义的马克思主义”作出了一个极为严厉的死刑判决:“阿尔都塞及其追随者集中挑战了历史唯物主义本身。他们不是改进而是取代了它。在意见交换过程中,他们给出了一种非历史的理论体系,而它一经检验就证明自己是一种唯心主义。”^④应当看到,汤普森对“结构主义的马克思主义”的上述批判包含很强烈的个人情绪色彩,不少言论、结论是明显偏激的。不过,同样必须看到的是,这种批评包含已经得到历史检验的正确性^⑤,80年代后,霍尔、安德森、伊格尔顿等从70年代的立场后退,确实和汤普森的这一批判存在直接的因果关系。

在对“结构主义的马克思主义”进行方法论反思的同时,汤普森还思考了一个重大问题:究竟应当如何对待民族理论传统和外来马克思主义理论传统的关系?在这个问题上,他坚决反对第二代新左派那种虚无主义地对待民族理论传统,盲目崇拜外来理论传统的做法,提出了三条具有普遍意义的结论:第一,正确理解理论上的国际主义,把是否有利于民族性理论问题和实践问题的解决,作为衡量、取舍外来马克思主义理论传统的标准;第二,历史主义地对待民族传统文化,把是否有利于马克思主义和社会主义的当代传播与发展作为衡量、取舍传统激进思想的标准;第三,务实地对待理论建构,把是否有利于经验研究的开展作为衡量理论建构是否必须的标准。这些思想在其《理论的贫困及其他论文》的序言中得到了最集中的表达:“国际主义不应当始终匍匐在我们选择的‘西方马克思主义’理论家的面前,或者始终在寻找模仿其话语模式的途径。……即便我能化腐朽为神奇,我也不相信,葛兰西是因为将他的思想建立在对意大利历史和文化进行拷问基础之上这个事实,而使自己成为一个国际主义者的。国际主义不仅应当去认真倾听国际话语,而且还应当用本土资源去丰富和发展它。……几十年来,我们始终生活在接连不断的‘危险时刻’之中,因此,我们的历史和过去的文化就把自身展现为一种对危险保持惊醒的、以寻找民主持久性的证据和文化力量与文化成长的源

① Ralph Miliband, “The Capitalist State-Reply to N. Poulantzas”, *New Left Review*, 59 (January-February 1970).

② Ralph Miliband, “Poulantzas and the Capitalist State”, *New Left Review*, 82 (November-December 1973).

③ 参见张亮:《阶级、文化与民族传统:爱德华·P·汤普森的历史唯物主义思想研究》,第162-166页。

④ Edward Thompson, “The Poverty of Theory: or an Orrery of Errors”, in Edward Thompson, *The Poverty of Theory & Other Essays*, p. 3.

⑤ [英]琼斯:《盎格鲁马克思主义、新马克思主义及历史推论法》,载何秉孟、姜辉:《阶级结构与第三条道路——与英国学者对话实录》,北京:社会科学文献出版社,2005年,第110页。

泉为目标的精神。文化遗传的某些部分的特征只能是‘民族的’，它有自己独特的要求、适应性和语言特性，它们不仅构成了我们所思所感的一部分，而且构成了我们据以思和感的一部分。……如果未来将被创造出来，那么，它一定更多地是从这些传统中被创造出来的，而决不会是从某些理论家的脑子蹦出来的。”^①

如果说密利本德和汤普森是以“针尖对麦芒”的方式主要致力于发掘、批判“结构主义的马克思主义”的局限性与问题，那么，威廉斯则是以一种求同存异的心态，从第二代新左派的批判中既看到了文化马克思主义的不足，也体会到了“结构主义的马克思主义”的可取之处，进而响应第二代新左派的主张，学习、研究然后吸收、借鉴某些“西方马克思主义”思想家的思想^②，最终促成了自己的思想更新。从1977年的《马克思主义与文学》我们可以看出，威廉斯的自我更新主要表现在以下三个方面：第一，吸收“西方马克思主义”的相关成果，对自己50年代就阐释过的经济基础与上层建筑学说进行了系统的理论化阐发；第二，引入“西方马克思主义”的意识形态学说，丰富和发展了自己的文化理论；第三，努力实现与包括结构主义在内的各种“语言学转向”思潮的沟通与融合，提出“历史符号论”，并对自己早期的文化理论进行了延伸与重述^③。

对于当时正踌躇满志的第二代新左派来说，威廉斯的自我调整无疑是一个意料中的胜利，不过，他们绝对没有想到汤普森会发动如此凌厉且充满杀伤力的进攻。于是，一时间，第二代新左派纷纷打破以往的沉默，发表措辞激烈的论文，对汤普森进行公开批判。这场大批判的顶点是安德森在1980年出版的《英国马克思主义内部的争论》一书，主要围绕《理论的贫困及其他论文》对汤普森的思想进行了全面批判与分析。历史地看，这场大批判、大论战的意义就在于中断了第二代新左派在“结构主义的马克思主义”道路的高歌猛进，使之被迫开始思考它所存在的问题。就在这种连续性的暂时停滞中，80年代开始了。欧美发达资本主义国家进入了以“撒切尔主义”和“里根主义”为特征的一个新时代，而英国马克思主义也结束了自己在两代新左派的相互争论中不断发展的第二个阶段，不知不觉地进入了一个全然未知的新阶段。

[责任编辑 全 成]

① Edward Thompson, "Foreword", in Edward Thompson, *The Poverty of Theory & Other Essays*, p. iv.

② Raymond Williams, *Marxism and Literature*, London: Oxford University Press, 1977, p. 4.

③ 参见刘进：《文学与“文化革命”雷蒙德·威廉斯的文学批评研究》第五章，成都：巴蜀书社，2007年。

改革开放以来的秦汉史研究

杨振红 徐歆毅

摘要:改革开放是中国现代历史学发展的里程碑。改革开放三十年来,秦汉史研究取得了飞速发展和丰硕成果。研究领域和视野有了很大拓展,研究方法更加多样。大量考古新发现特别是简牍材料的出土成为推动秦汉史研究发展的重要动力。但是,研究也普遍存在理论关怀相对缺失、范式探讨和长时段研究不足的问题。大量研究仍盘桓于以往提出的老问题,研究、阐释模式少有变化,在关系秦汉社会特质的重大问题上创新成果不多。

关键词:改革开放;三十年;秦汉史研究;理论关怀

作为人文社会科学的一个分支,历史学注定不是孑然独立的象牙塔之学,它的发展变化与时代脉搏的跳动息息相关。1978年党的十一届三中全会召开,重新确立“解放思想,实事求是”的思想路线,中国步入了一个崭新的发展阶段,历史学也迎来了久违的春天。史学工作者在清除“左”倾思想影响的同时,重新出发,在正常的学术轨道上开始了历史学的新征程。三十年来,在秦汉史研究者的共同努力下,秦汉史研究取得了飞速发展和丰硕成果。

1981年9月,中国第一个秦汉史研究的民间团体“中国秦汉史研究会”成立,将海内外从事秦汉史研究的专业学者们汇集在一起,定期召开年会(二至三年召开一次,至今已召开11次),出版会议论文集《秦汉史论丛》,成为秦汉史研究者们学术交流的重要平台。2006年中国秦汉史研究会和咸阳师范学院合作创办了《秦汉研究》年刊。各地也相继建立了与秦汉史有关的研究机构,出版各种书刊。

三十年来秦汉史研究和整个历史学的发展基本同步,大致可以20世纪90年代上半叶为限,划分为两个阶段。

第一阶段,学术界致力于拨乱反正,纠正以往研究中“左”的倾向,对如何正确认识和运用唯物史观,世界历史的发展是否存在统一的规律和法则,谁是历史的创造者,历史发展的动力等重大理论问题,展开热烈讨论,这种学术思潮也直接反映在秦汉史研究的选题上。这一阶段的选题仍主要集中在社会形态和社会性质、土地制度和所有制形态、农民战争、阶级关系、民族关系、历史人物评价等“五朵金花”问题上。学者的观点虽然存在重大分歧,但普遍摆脱了教条主义倾向,从理论、方法和实证上深化了研究,并出版了大量总结之作。

另一方面,史学界在进行反思的同时,也开始重新探求历史学的学术定位、界限和方法,探讨历史与现实的关系问题。各种形式的国际学术交流和合作研究逐渐展开,西方史学理论、方法和著作开始大量引介到国内,对中国的史学界产生了强烈的冲击。史学工作者的史学观念发生了重要变化。社会学、人类学、心理学、民俗学、经济学等学科的理论和方法开始广泛运用到历史学之中,跨学科研究成为新的趋势。研究者开始从不同的角度、层面审视这一时期的历史,研究的视野和领域有

了很大拓展,社会史和文化史的兴起是其标志,社会生活、婚姻家庭、民俗信仰、物质精神文明等都成为研究的对象。研究手段更加多样,特别是比较、计量和个案分析的方法被大量运用。在此期间,由于对历史学发展方向和研究方法的困惑,历史学在褪去“御用”色彩、还原其学术身份后造成的落差,以及商品经济大潮的冲击,史学界出现了“史学危机”的呼声,它引发史学工作者对历史学的地位、任务和作用进行了更深入的思考和讨论,推动了史学方法论的研究和实践。与此同时,70年代以睡虎地秦简、长沙马王堆汉墓、秦始皇陵兵马俑为代表的一系列震惊世界的考古大发现,极大地丰富了秦汉史的资料,成为推动秦汉史研究发展的动力。

第二阶段,从“史学危机”中走出来的史学工作者,对历史学有了更清醒的认识。与此相伴,关于宏观、理论问题的讨论趋于平淡,研究者更多地转向具体的实证研究。随着国际学术交流的广泛开展,大量海外特别是日本和台湾学者的研究成果被译介过来,不同的研究旨趣、视角和方法以及由此导致的对秦汉历史面貌认识的差异,给秦汉史研究者特别是中青年学者带来了很大影响,在碰撞中,大陆的秦汉史研究既保持了中国史学的传统,又有了新的发展。跨学科研究克服了早期生硬套用的做法,更加醇熟、深入。世纪之交,张家山汉简、里耶秦简、龙岗秦简、长沙东汉至三国吴简等一大批重要简牍释文相继问世,再次掀起简帛学研究的高潮,极大地推动了秦汉史研究的发展。

90年代初,计算机文字处理技术开始运用到史学研究工作中,史学资料的信息化也在逐步完善,到目前为止,绝大部分传世文献、出土文字资料、学术期刊论文等都已完成数字化。计算机在史学的应用极大地提高了研究的速度,使得资料的穷尽成为可能,它意味着史学研究从手工业作坊阶段飞跃到大机器工业革命阶段。以上诸种因素综合作用的结果是研究成果剧增,现在每年出版的著作都达十几、数十种之多,发表的论文达数百篇。

笔者在“中国学术文献网络出版总库”(http://cnki.net/index.htm)中,以1978年1月1日至2009年5月15日为限,对其收录的学术期刊和重要会议、重要报纸论文,分别以“秦汉”、“秦代”、“秦朝”、“秦王朝”、“汉代”、“两汉”、“汉朝”、“汉王朝”、“西汉”、“东汉”为题名检索词进行检索,共检索到11614篇论文。这一数字虽然不能囊括这一时期所有秦汉史论文,但大致可以反映三十年来秦汉史论文发表的规模以及各个时期研究的侧重和变化。

表1 三十年来中国学术期刊网收录秦汉史研究论文一览表

检索词	1978-1982	1983-1987	1988-1992	1993-1997	1998-2002	2003-2007	2008-2009.5.15	合计
秦汉	55	157	209	310	434	639	217	2021
秦代	19	56	45	40	48	79	25	312
秦朝	2	7	11	14	5	70	19	128
秦王朝	9	4	5	6	7	15	3	49
汉代	108	273	422	523	786	1525	492	4129
两汉	35	76	118	151	282	438	143	1243
汉朝	12	6	6	14	27	37	18	120
汉王朝	0	0	2	2	2	3	2	11
西汉	110	215	224	300	394	754	230	2227
东汉	63	139	181	243	220	398	130	1374
合计	413	933	1223	1603	2205	3958	1279	11614

下面分专题对三十年来秦汉史研究的状况作一鸟瞰式回顾。

一、断代史和综合性研究

秦汉史的断代史著作(或通史的断代部分)继20世纪40年代后再度大量涌现。林剑鸣《秦史稿》(上海人民出版社,1981),将秦的历史分为秦人早期历史、秦国和秦朝三个时段,全面论述秦人兴起、强盛、衰亡的历史过程,探讨秦文明的特征,是第一部完整叙述秦历史的著作。林剑鸣《秦汉史》

上、下册(上海人民出版社,1989),重视新出简牍等文物考古资料,有意识地围绕学界有争议的问题,对秦汉社会的历史面貌和演进轨迹展开系统论述。写作体例上,第一章“绪论”综述秦汉在中国历史上的地位、介绍基础史料以及研究的历史和现状,书末“结束语”综论秦汉文明发展的系统,亦为其特色。白寿彝主编12卷22册《中国通史》(上海人民出版社1989年起陆续出版),以“远古时代”(原始社会)、“上古时代”(有文字记载以来到秦灭六国)、“中古时代”(自秦汉到鸦片战争前)划分时期,一定程度折射了当时学界对古史分期问题的讨论和分歧。体例上,除第一、二卷外,其余各卷都分序说、综述、典志、传记四部分。秦汉卷对学术界争论较大的土地所有制形态问题,采用封建土地等级所有制说,将国有制说和私有说囊括进去,并提出阶级中也有等级的看法。此后虽间有秦汉史(或通史)出版,但在结构、视角、观点等方面突破不大。

综合性研究方面,张金光《秦制研究》(上海古籍出版社,2004)是一部全面论述秦制度的力作。该书重视新出土资料的利用,对秦的土地制度、为田、租赋徭役、户籍制度等学界长期争议的问题进行了深入系统的研究,提出秦为官社经济体制,其基础是土地国有的普遍授田制,特点是政社合一,官民对立。

史料方面,杨宽《战国史料编年辑证》(上海人民出版社,2001),倾注作者半个世纪的心血,广泛利用新出土材料,将战国史料逐一系年,考证缜密,文末附有“列国纪年订正表”,是秦史研究的必备参考书。工具书方面,《中国历史大辞典·秦汉史卷》(上海辞书出版社,1990)、《中国大百科全书·中国历史卷》秦汉部分(中国大百科全书出版社,1992),均汇集秦汉史专家精心编纂而成,反映了当时的研究状况和水平。

很多学者特别是老一辈学者出版有论文集,收录多年来潜心研究的成果,涉及政治、经济、文化等各个领域。如齐思和《中国史探研》(中华书局,1981),高敏《秦汉史论集》(中州书画社,1982),于豪亮《于豪亮学术文存》(中华书局,1985),张传玺《秦汉问题研究》(北京大学出版社,1985,1995增订),韩连琪《先秦两汉史论丛》(齐鲁书社,1986),吴树平《秦汉文献研究》(齐鲁书社,1988),裘锡圭《古代文史研究新探》(江苏古籍出版社,1992),田余庆《秦汉魏晋史探微》(中华书局,1993;2004年重订),吴荣曾《先秦两汉史研究》(中华书局,1995),张荣芳《秦汉史论集》(中山大学出版社,1995),张政烺《张政烺文史论集》(中华书局,2004),林甘泉《林甘泉文集》(上海辞书出版社,2005)。

二、社会性质与社会结构

如何看待秦汉时期的社会性质,是秦汉史研究的基本问题。改革开放前,它与古史分期和封建土地所有制形态的讨论紧密相连,讨论的关键在于如何理解马克思所说的“亚细亚生产方式”以及如何将五种社会形态理论嵌入到中国古史分期中。改革开放后,学界就古史分期问题展开了新一轮的讨论。80年代中期以前,古史分期讨论仍在五种社会形态理论框架内展开,基本延续了以往的老问题,即中国是否经历了奴隶社会,如何给奴隶、封建社会分期,如何看待秦汉社会的性质。战国封建说仍占主流,魏晋封建说较改革开放前活跃是这一时期古史分期讨论的一大特点^①。1982年出版了古史分期的学术史专著:林甘泉、田人隆、李祖德《中国古代史分期讨论五十年(一九二九—一九七九年)》(上海人民出版社)。

80年代中期,一些学者开始对五种社会形态发展理论是否是人类历史发展的统一规律和法则提出质疑,认为世界历史的发展不是单线而是多线的,五种社会形态是依据欧洲的历史提出来的,与中国的历史不相符合。一些学者提出,把秦以后称作封建社会是“泛封建观”,既不符合“封建”的古义和西义,亦与马克思封建社会的原论相悖,为概念的误植。一些学者在研究中避用“封建”一词,而以“帝制”或“帝国时代”代之。一些学者则反对上述观点,指出“封建”概念是历史地变化着的,论定

^① 代表性论著有侯外庐:《中国封建社会史论》,北京:人民出版社,1979年;胡如雷:《中国封建社会形态研究》,北京:三联书店,1979年;何兹全:《中国古代社会》,郑州:河南人民出版社,1991年。

战国秦汉以后属封建社会,是从中国实际出发,是对马克思主义封建观的继承和发展。2006年冯天瑜《“封建”考论》(武汉大学出版社,2006)的出版,将这一讨论推至高潮。2007年10月11日至12日,中国社会科学院历史研究所等单位主办了“‘封建’名实问题与马列主义封建观”学术研讨会,双方就这一问题进行了激烈的论辩。《史学月刊》2008年第3期辟专栏登载了论辩双方的文章。很显然,这一讨论还将继续下去,这场在学术范畴内的论争无疑会推进我们的历史认识。

与社会形态密切相关的是关于东方专制主义的讨论。1957年,卡尔·A·魏特夫(Karl August Wittfogel)出版《东方专制主义:对于极权力量的比较研究》(耶鲁大学出版社),提出东方和西方是完全不同的社会形态,西方是多中心的,而东方自古以来就是专制主义社会,其本质特征是集权。东方专制主义国家的形成和发展与治水离不开。针对魏特夫的观点,1990年中国社会科学院历史研究所、近代史研究所和世界历史研究所组成“评《东方专制主义》”课题组,对此书进行批判,90年代上半期,《史学理论研究》、《世界历史》、《中国史研究》等杂志集中刊发了系列批判文章。这一讨论已超越学术范畴,具有浓厚的意识形态色彩。

90年代中期以前大量选题仍集中在与秦汉社会性质有关的论题上,如商鞅变法的性质和作用、阶级关系、官私奴婢的数量以及在社会经济中的地位、农民战争、专制主义中央集权的经济基础和特点等。关于商鞅变法的性质和作用,一种意见认为是封建制改革,其中又分为奴隶制向封建制转变说,和以村社制为基础的早期地主封建制向以编户制为基础的典型地主封建制过渡说;一种意见认为是奴隶制改革^①。关于秦汉社会分层和各阶层身份地位的讨论仍主要采取阶级分析法^②。西汉中期以后各种依附关系的发展亦是讨论的热点。农民战争方面,出版了数种专著,如田昌五《中国古代农民革命史》第一册(上海人民出版社,1979),孙达人《中国古代农民战争史》第一卷(陕西人民出版社,1980),朱大昫主编《中国农民战争史·秦汉卷》(人民出版社,1990)。

90年代后,关于阶级斗争、农民战争、社会性质的研究渐趋减少。社会分层主要采用阶层和职业分析方法,相关研究情况详见后文社会史部分。需要指出的是,三十年来关于如何界定秦汉时期官私奴婢的身份地位,学界一直存在争议。大部分学者根据秦汉奴婢的法律地位,认为其为主人的财产,不仅不算是公民,而且不算是人。但也有学者认为秦汉时奴婢的生活状况、社会地位复杂,不宜一概而论。有的学者以奴婢在生产资料占有关系中所处地位为标准,认为秦汉奴婢不能构成奴隶阶级。关于奴婢是登记在主人的户籍中还是财产籍中,学界也存在争议。造成上述分歧的原因除了对材料的理解不同外,最重要的是对划分阶级、确定身份地位的标准认识不同。

三、政治史

政治史研究的深度和广度均有很大扩展。除了以往历史学视野下的官僚制、皇帝、选举、监察、爵、分封诸制度、政治事件等研究得到进一步开掘外,又开拓了政治学的视角,国体、政体形态、决策机制、行政运作管理体制等也成为学者关注的对象。此外,政治史亦与社会史、文化史、思想史等结合,从不同角度深化研究。

安作璋、熊德基《秦汉官制史稿》上、下册(齐鲁书社,1984、1985),在总结和综合前人研究的基础上,分“中央官制”、“地方官制”和“官吏的选用、考课及其他各项制度”三编,对秦汉官僚制度进行了全面论述。白钢主编、孟祥才撰《中国政治制度通史·秦汉卷》(人民出版社,1996),论述了秦汉政治制度的演变及特点,着重考察了政治权力的运行机制。卜宪群《秦汉官僚制度》(社会科学文献出版

① 林剑鸣:《试论商鞅变法成功的原因》,《西北大学学报》1978年第2期;黄中业:《重评战国变法运动》,《史学月刊》1981年第5期;李瑞兰:《商鞅变法的性质和作用新探》,《研究生论文选集·中国历史分册》,南京:江苏古籍出版社,1984年;于琨奇:《商鞅变法性质之再探讨》,《安徽师范大学学报》1984年第3期。

② 代表性论著有林剑鸣:《秦国封建社会各阶级分析》,《西北大学学报》1980年第2期;吴树平:《云梦秦简所反映的秦代社会阶级状况》,中华书局编辑部:《云梦秦简研究》,北京:中华书局,1981年;何兹全:《秦汉地主与魏晋南北朝地主的区别》,《北京师范大学学报》1984年第2期;杨师群:《战国新兴地主阶级说质疑》,《社会科学战线》1993年第4期。

社,2002),论述了秦汉官僚制度产生的历史前提、渊源和演变,并着重探讨了官僚制度行政运作的基本形式。吴宗国主编的《中国古代官僚政治制度研究》(北京大学出版社,2004),分“官僚帝国体制的奠基”、“文吏体制和律令秩序”、“尊儒改制与儒、吏分合”、“官僚阶级的士族化”四部分论述帝国开端时期——秦汉的官僚政治制度体系,视角新颖。祝总斌《两汉魏晋南北朝宰相制度研究》(中国社会科学出版社,1990),对两汉魏晋南北朝时期宰相的构成及变化、宰相与皇权、秘书咨询机构的关系,进行了深入细致的讨论。黄留珠《秦汉仕进制度》(西北大学出版社,1985),上编论述秦仕进制度,具有开创性,下编主要讨论两汉的察举制。阎步克《察举制度变迁史稿》(辽宁大学出版社,1991),考察了察举制的变迁及其向科举制的过渡历程,将士人及文化传统因素视为选官制变迁的动因之一。阎步克《品位与职位:秦汉魏晋南北朝官阶制度研究》(中华书局,2002),构建“品位—职位”的分析框架,探讨这一时期官阶制的变迁,认为汉代以职位分类为主,禄秩从属于职位,魏晋南北朝时期形成以门品为中心的品位分等。陈苏镇《汉代政治与〈春秋〉学》(中国广播电视出版社,2001),从政治文化角度探讨了汉代《春秋》学与政治的关系。简帛文书的出土催生了官文书制度的研究,成果有卜宪群《秦汉公文文书与官僚行政管理》(《历史研究》1997年第4期),李均明、刘军《简牍文书学》(广西教育出版社,1999),汪桂海《汉代官文书制度》(广西教育出版社,1999)。

此外,田余庆《论轮台诏》(《历史研究》1985年第1期),李开元《汉帝国的建立与刘邦集团——军功受益阶层研究》(三联书店,2000),杨光辉《汉唐封爵制度》(学苑出版社,2002),张小锋《西汉中后期政局演变探微》(天津古籍出版社,2007),从不同角度对秦汉官僚政治史进行了考察。

朱绍侯长期致力于军功爵制研究,先后出版《军功爵制研究》(上海人民出版社,1990)、《军功爵制考论》(商务印书馆,2008)。1992年日本学者西嶋定生《中国古代帝国的形成与结构——二十等爵制研究》(武尚清译,国际文化出版公司)中译本出版。国内学界一般认为,二十等爵制的建立是为了适应春秋战国社会剧烈变革的需要,通过颁布爵制建立新的等级秩序,以达到奖励耕战、富国强兵的目的。与中国学者的视角不同,西嶋定生将二十等爵制视为解开秦汉帝国形成原理的钥匙,认为君主正是通过二十等爵制,实现了对人民的个别人身统治,完成了从氏族制向君主制的转变。因此,此书的翻译对大陆的爵制和帝国形成史研究产生了广泛的影响。关于这套爵制的命名,学者意见分歧。朱绍侯认为军爵制或军功爵制才是它的正名,高敏《秦的赐爵制度试探》(载氏著《秦汉史论集》)认为应称为赐爵制,西嶋定生则称之为二十等爵制。2001年张家山汉简释文公布,极大推动了爵制研究的深入,许多细部问题得以澄清。李均明《张家山汉简所反映的二十等爵制》(《中国史研究》2002年第2期)认为,二十等爵分为四个档次,彻侯、关内侯属“侯”档,大庶长以下至左庶长属“卿”档,五大夫、公乘属“大夫”,公大夫以下至公士属“士”。朱绍侯《西汉初年军功爵制的等级划分》(《河南大学学报》2002年第5期),则将二十等爵划分为侯级、卿级、大夫级和小爵,认为大夫至五大夫为大夫级,公士至不更为简文中的“小爵”。刘敏《张家山汉简“小爵”臆释》(《中国史研究》2004年第3期)认为,小爵是未傅籍成人者占有的爵位,与汉代的傅籍、力役、封爵制度有关。

郡国地方行政制度方面,出版有柳春藩《秦汉封国食邑赐爵制》(辽宁人民出版社,1984),邹水杰《两汉县行政研究》(湖南人民出版社,2008)。睡虎地秦简释文公布后,针对“嗇夫”一职的职官范围和性质,学界展开了热烈讨论,其中裘锡圭《嗇夫初探》(载《云梦秦简研究》),视野宽阔,考证翔实。关于乡亭里关系,自20世纪50年代王毓铨提出亭与乡、里属不同行政系统后,讨论一直在继续,特别是睡虎地秦简等新材料出土后,研究日益深入。讨论的焦点除了亭的性质以及与乡里的关系外,还包括都亭、乡亭的涵义,邮与亭是否同一性质,亭部是否是行政区域^①。此外,陈长琦《汉代刺史制

^① 如徐乐尧:《居延汉简所见的边亭》,甘肃省文物工作队、甘肃省博物馆编:《汉简研究文集》,兰州:甘肃人民出版社,1984年;余行迈:《汉代以“部”为称诸官概说——多部位的地方监察、警察制度》,《秦汉史论丛》第5辑,北京:法律出版社,1992年;周振鹤:《从汉代“部”的概念释县乡亭里制度》,《历史研究》1995年第5期;谢桂华:《尹湾汉墓简牍和西汉地方行政制度》,《文物》1997年第1期。

度的演变及特点》(《史学月刊》1987年第4期),何双全《〈汉简·乡里志〉及其研究》(载甘肃省文物考古研究所编《秦汉简牍论文集》,甘肃人民出版社,1989),李解民《〈东海郡下辖长吏名籍〉研究》(连云港市博物馆、中国文物研究所编《尹湾汉墓简牍综论》,科学出版社,1999),高恒《汉代上计制度论考——兼评尹湾汉墓木牍〈集簿〉》(《东南文化》1999年第1期),范学辉《秦汉地方行政运行机制初探》(《文史哲》1999年第5期),陈苏镇《汉初王国制度考述》(《中国史研究》2004年第3期),均值得一读。

秦制、楚制与汉制的关系问题,是90年代官僚政治史的热议话题,代表作有田余庆《说张楚——关于“亡秦必楚”问题的探讨》(《历史研究》1989年第2期),卜宪群《秦制、楚制与汉制》(《中国史研究》1995年第1期),罗新《从萧曹为相看所谓“汉承秦制”》(《北京大学学报》1996年第5期)。关于秦汉官僚制度的产生路径和基本框架,杨振红《秦汉官僚体系中的公卿大夫士爵位系统及其意义》(《文史哲》2008年第5期)提出,秦汉官僚制和二十等爵制是依托先秦“卿大夫士”爵位系统衍生发展而来,为了适应统一王朝的需要,“卿大夫士”系统逐渐发展为“公卿大夫士”系统,西汉几次大的官制改革均与此有关。栾保群《由西汉外戚专政谈外戚与皇权的关系》(《天津师范大学学报》1981年第3期),张鹤泉《东汉故吏问题试探》(《吉林大学学报》1995年第5期),刘太祥《试论秦汉行政巡视制度》(《郑州大学学报》2004年第5期),阎步克《论张家山汉简〈二年律令〉中的“宦皇帝”》(《中国史研究》2003年第3期),均有所创见。

四、法制史、军事史

由于秦汉律均已失传,使得传统秦汉法制史研究受到很大局限。20世纪70年代以来,睡虎地秦简、张家山汉简等大批法律文书记出土,使法制史的史料状况得到极大改观,为法制史研究开创新局面提供了条件。睡虎地秦简释文公布后,刘海年发表系列论文,对秦的刑罚体系、适用原则、刑徒类型、刑期、诉讼制度及“爰书”、农业经济法规、地方性法规《语书》、现场勘查与法医检验、法官法吏体系、监狱、治安、法律思想等进行了全方位考察,这些论文后被收入氏著《战国秦代法制管窥》(法律出版社,2006)。栗劲《秦律通论》(山东人民出版社,1985),结合新出睡虎地秦律,系统阐述了法家学派的一般理论基础,以及秦律的理论原则,并就隶臣妾、刑期等问题进行了讨论。高恒发表了关于隶臣妾、刑徒与刑期的系列论文,后被收入《秦汉法制论考》(厦门大学出版社,1994),2008年增订为《秦汉简牍中法制文书辑考》(社会科学文献出版社)。此外还有安作璋、陈乃华《秦汉官吏法研究》(齐鲁书社,1993),张建国《帝制时代的中国法》(法律出版社,1999),于振波《秦汉法律与社会》(湖南人民出版社,2000),张伯元《出土法律文献研究》(商务印书馆,2005),曹旅宁《张家山汉律研究》(中华书局,2005),张功《秦汉逃亡犯罪研究》(湖北人民出版社,2006),孙家洲主编《秦汉法律文化研究》(中国人民大学出版社,2007)。杨一凡总主编多卷本《中国法制史考证》(中国社会科学出版社,2003),汇集海内外专家编纂而成,除了通贯性综论外,还选编了有影响的论文,是法制史的重要成果。三十年中还出版了大量法制通史论著,其中,张晋藩总主编《中国法制通史》、徐世虹主编第二卷《战国·秦汉》(法律出版社,1999)最具代表性。

1947年,瞿同祖出版《中国法律与中国社会》(中华书局,1981再版),提出“中国法律的儒家化”即“以礼入法”说,在海内外产生了广泛影响。睡虎地秦简、张家山汉简等出土后,由于其中包含着被后世视为儒家思想的内容,一些学者开始对此说进行修正,提出儒家思想的影响实际上从战国秦时已经开始了。关于秦隶臣妾的性质,学界认识不一,大体有以下几种说法:刑徒亦为官奴隶说,刑徒说,官奴隶说,部分为官奴隶部分为刑徒说^①。与此相关的是汉文帝刑法改革前刑期的讨论,大致有以下三种意见:汉文帝以前是无期徒刑或不定期刑;秦的徒刑就一定等级的苦役来说是有期的,但隶臣妾以上的罪隶是无期的;汉文帝以前是有期徒刑。张家山汉简出土后,学界就秦汉律篇构造、律令

^① 参见李力:《“隶臣妾”身份再研究》,北京:中国法制出版社,2007年。

关系等进行了深入探讨。李振宏、孟彦弘提出九章律的“九”为虚数,汉律篇章不限于九章^①。杨振红《秦汉律篇二级分类说——论〈二年律令〉二十七种律均属九章》(《历史研究》2005年第6期)提出,秦汉律存在二级分类,文献中不见于九章的律篇实为其下的二级律篇。韩树峰认为秦汉刑罚体系由隶臣妾司寇、城旦舂鬼薪白粲、死刑三个等级构成,这一体系为加刑和附加刑提供了空间。耐刑和徒刑均不能作为独立刑,而必须结合起来使用^②。陈乃华《秦汉族刑考》(《山东师范大学学报》1985年第4期),张建国《秦汉弃市非斩刑辨》(《北京大学学报》1996年第5期),李均明《〈二年律令·具律〉中应分出〈囚律〉条款》(《郑州大学学报》2002年第3期),陈伟《张家山汉简〈津关令〉中的涉马诸令研究》(《考古学报》2003年第1期),高敏《〈张家山汉墓竹简·二年律令〉中诸律的制作年代试探》(《史学月刊》2003年第9期),宋杰《东汉的洛阳狱》(《历史研究》2007年第6期),均提出了自己的主张。

秦始皇陵、汉景帝阳陵、徐州等地出土的兵马俑及简牍材料的大量发现,同样成为推动秦汉军制史研究的动力。白建钢率先发表系列关于军阵、步骑兵兵种的论文,填补了此项研究的空白^③。《中国军事史》编写组编纂的《中国军事史》(解放军出版社,1983—1991),是中国第一部军事通史,分兵器、兵略、兵制、兵法、兵家、兵垒六卷,并附历代战争年表上下卷。此外,有熊德基《秦汉军事制度史》(广西人民出版社,1990),黄今言《秦汉军制史论》(江西人民出版社,1993)。龚留柱、胡宏起发表了一系列关于军制、兵力、军费的论文^④。邹本涛《西汉南北军考辨》(《中国史研究》1988年第1期),高敏《东汉魏晋时期州郡兵制度的演变》(《历史研究》1996年第3期),亦值得一读。

五、经济史

经济史在中国现代历史学中曾经独领风骚,繁盛异常。改革开放后,这种状况曾延续了一段时间。80年代中期后,随着社会史、文化史等学科的兴起,史学观念和方法的变化,经济史研究遭遇前所未有的发展瓶颈,逐渐冷落。从事经济史研究的学者特别是中青年学者日渐减少,论文数量急剧下降。这种情况下,秦汉经济史研究仍然取得了一些重要成果。这一时期出版了大量经济通史和通论性著作。傅筑夫《中国封建社会经济史(第二卷)》(人民出版社,1982),强调秦汉时代货币经济的高度发展,货币财富的形成与积累,着重探讨了秦汉时代三次大的经济波动及其原因,认为自战国秦汉以后,中国封建社会经济陷入动荡反复、发展迟滞的循环状态。林甘泉主编《中国经济通史·秦汉经济卷》(经济日报出版社,1999)是此前经济史研究的总结之作,除全面论述秦汉时期的基本经济区、生产单位、产业结构、经济类型、社会经济形态外,还涉及此前较少研究的财富分配、生活消费、少数民族的经济生活,提出自然经济的本质特征不是自给自足,而是自给性生产,封建的自然经济和商品经济可以在同一经济单位中并存,互相补充。宋杰《〈九章算术〉与汉代社会经济》(首都师范大学出版社,1994),对《九章算术》反映的汉代社会经济如农业、交通、物价、徭役、赋税进行了细致考证。此外,尚有逢振镐《秦汉经济问题探讨》(华龄出版社,1990),冷鹏飞《中国秦汉经济史》(人民出版社,1994),黄今言主编《秦汉江南经济述略》(江西人民出版社,1999),薛瑞泽《汉唐时期河洛地区经济研究》(陕西人民出版社,2001)。

经济史研究大体从两个层面上展开。一是关于宏观问题的探讨,讨论的问题主要包括:如何定性秦汉时期社会经济形态类型,专制主义中央集权的经济基础是什么;秦汉时期的基本土地制度是什么,土地所有制形态是怎样的;如何看待秦汉时期的商品经济与自然经济,两者的关系如何。这些问题的讨论与古史分期、封建土地所有制形态等重大理论问题的讨论密不可分。二是关于具体制度

① 李振宏:《萧何“作律九章”说质疑》,《历史研究》2005年第3期;孟彦弘:《秦汉法典体系的演变》,《历史研究》2005年第3期。

② 韩树峰:《秦汉徒刑散论》,《历史研究》2005年第3期;《耐刑、徒刑关系考》,《史学月刊》2007年第2期。

③ 白建钢:《秦俑军阵初探》、《西汉步、骑兵兵种初探》、《论秦俑军阵的轻、重装步兵》,分载《西北大学学报》1981年第3期、1986年第1期、1988年第1期。

④ 龚留柱:《释越骑》,《中国史研究》1986年第4期;《秦汉时期军马的牧养与征集》,《史学月刊》1987年第4期。胡宏起:《汉代兵力论考》,《历史研究》1996年第3期;《两汉军费问题研究》,《中国史研究》1996年第4期。

和实态的实证研究,包括秦汉时期社会生产力发展的总体水平,产业经济、区域经济的发展状况,赋役、土地等制度,城市与市场、贸易诸问题。当然两个层面的研究不可能截然分开,只是主题、视角有所侧重而已。总体上来说,第一阶段的研究更侧重宏观问题的探讨,第二阶段实证研究更为盛行。

关于秦汉社会经济形态,秦汉封建说者认为秦汉时期占主导地位的是封建经济,魏晋封建说则认为是奴隶经济。秦汉封建说又分为封建国有制经济、小农经济、封建地主制经济占主导地位等多种说法,其中封建地主制经济说占主流。以上诸说争论的焦点问题包括:小农、奴隶谁是秦汉农业生产等领域的主要劳动者,奴隶和小农破产后的归宿,秦汉时期商品经济的发展程度,商品经济与自然经济在经济体系中谁占主要地位,国有经济和地主经济、小农经济在国民经济中的比重和地位。大体上,汉代奴隶经济说强调汉代农业、手工业等生产领域存在大量的奴隶劳动,商品经济、城市经济发达,城市支配乡村,并最终导致了以自然经济和依附关系为主导的魏晋封建社会的形成;封建经济说则持相反意见。代表性论著有李桂海《封建专制主义与小农经济》(《中州学刊》1983年第1期),林甘泉《论秦汉封建专制主义的理论基础》(《秦汉史论丛》第2辑,陕西人民出版社,1983),白文固《东汉庄园经济说质疑》(《青海师范大学学报》1984年第3期),秦晖《汉代的古典借贷关系》(《中国经济史研究》1990年第3期),刘秋根《关于汉代高利贷的几个问题——与秦晖同志商榷》(《中国经济史研究》1991年第4期),杨师群《从云梦秦简看秦的国有制经济》(《史学月刊》1995年第4期),李根蟠《中国封建经济史若干理论观点的逻辑关系及其得失浅议》(《中国经济史研究》1997年第3期),何兹全《战国秦汉商品经济及其与社会生产、社会结构变迁的关系》(《中国经济史研究》2001年第2期),黄今言《秦汉商品经济研究》(人民出版社,2005)。即使同属一说,但在具体认识上也存在相当大差异。如傅筑夫虽然也主张封建经济说,但认为战国时商品经济和货币经济高度发展,大型工矿企业已具有一定程度的资本主义性质,与其他封建经济说的认识相去甚远。

同社会形态和社会性质的讨论一样,近年来,一些学者对以五种社会形态理论解构中国古代社会经济形态也提出了质疑和批评。如赵冈提出封建社会的长期延续与停滞、资本主义萌芽,都是从僵硬框框中衍生出来的假设命题。从传统租佃制的实际运作来看,地主不但没有主导力,甚至无法消极防阻不利于他们经济利益的演变趋势。中国自战国以来已形成自由的私有产权制度,并在此基础上实行市场经济^①。

土地制度研究是秦汉史学界长期关注的热点、焦点。研究经历了两次高潮,均由新出土资料引发。第一次高潮始于20世纪70年代末。睡虎地秦简、银雀山汉简、青川秦墓木牍等简牍释文公布以后,战国直至秦王朝统一时存在授田这一事实得到确认。但是,对于授田制是否是战国时期的基本土地制度,授田是国有还是私有土地性质等一系列问题,学界看法存在根本分歧。一些学者认为授田制是井田制度除后各国普遍实行的基本土地制度,土地所有制的性质是国家所有。如刘泽华《论战国时期“授田”制下的“公民”》(《南开大学学报》1978年第2期)指出,授田制始于春秋,普遍实行于战国,是当时各国变法的一项重要内容。授田也叫行田、分地、均地、辕田。受田的农民叫公民,是中国历史上第一代小农^②。一些学者认为战国时授田并没有普遍实行,个体小农的私有土地及贵族官僚的军功赏田占重要地位。而且,战国“授田”性质与井田制不同,土地一经授给就变成长期占有即私有土地。所有制形式为多种土地所有制并存而以土地私有制为主^③。但论争各方在以下认识

① 赵冈:《地主经济制质疑》,《中国社会经济史研究》1989年第2期;《重新评价中国历史上的小农经济》,《中国经济史研究》1994年第1期;《试论地主的主导力》,《中国社会经济史研究》2003年第2期。

② 大致持此观点还有张金光:《试论秦自商鞅变法后的土地制度》,《中国史研究》1983年第2期;袁林:《战国授田制试论》,《社会科学》1983年第6期。

③ 如祝瑞开:《汉代的公田和假税——附说秦的“受田”和“租”、“赋”》,《西北大学学报》1980年第2期;唐赞功:《云梦秦简所涉及土地所有制形式问题初探》,熊德基、王瑞明:《秦代的封建土地所有制》,均载中华书局编辑部编:《云梦秦简研究》,北京:中华书局,1981年。

上基本一致,即:授田制与土地买卖是互不相容的对立物;秦始皇三十一年“使黔首自实田”是土地私有制在全国确立的标志,此后不再实行授田。此外,宋敏《试论秦的土地国有制》(《求是学刊》1980年第4期),李解民《“开阡陌”辨正》(《文史》第11辑,1981),杨善群《商鞅“允许土地买卖”说质疑》(《陕西师范大学学报》1983年第1期),朱绍侯《试论名田制与军功爵制的关系》(《许昌师范专科学校学报》1985年第1期),王彦辉《“间田”非“王田”辨——兼评王莽王田》(《东北师范大学学报》1993年第3期),均值得一读。

1982年四川青川县郝家坪出土的秦武王二年“为田律”^①,使学界注意到秦的“为田”制度。李学勤《青川郝家坪木牍研究》(《文物》1982年第10期)提出,此律名应为“更修《为田律》”,“为”的意思是作、治,为田即制田。为田是关于农田规划的法律,与云梦秦简《田律》有所区别。胡平生《青山秦墓木牍“为田律”所反映的田亩制度》(《文史》第19辑,1983),根据阜阳汉简“卅步为则”的记载,指出“为田律”中的“则”为量词,“八则”即二百四十步。

私有制为主说和土地国有制说,对西周田制向秦汉田制转化的路径作了完全不同的阐释。林甘泉《中国古代土地私有化的具体途径》(《文物与考古论集》,文物出版社,1986)认为,中国古代土地私有化经历了两种途径:一是公社农民的份地变为个体小农的私有土地;一是田邑转让、军功赏田和私田的垦辟。春秋以前,土地由公有制过渡到公有与私有二重性的中间阶段,公社授田具有土地公有和私有二重性;战国时代,公社解体,农民的份地变为私有土地。张金光认为,商鞅田制改革的实质是土地国有化,即将村社土地占有制变为普遍国有与私人占有的二级结构。主要通过两种手段和渠道完成:取消采邑制,代以郡县制,以军功“家次”名田宅;通过“集小乡邑聚为县”等措施,完成对村社土地的集中和垄断,然后“制土分民”,按户计口授田^②。袁林《两周土地制度新论》(东北师范大学出版社,2000)则认为,春秋战国时期各国通过经济改革建立国家授田制,《周礼》系统的井田制反映的就是这一制度。秦始皇三十一年“使黔首自实田”,国家授田制崩溃,名田制确立。土地私有制自汉哀帝时有了充分发展,但国家授田制并未完全消失,并在北魏开始的均田制中复活,直到宋代正式结束。

这一时期出版了数种土地制度专著:赵俣生《中国土地制度史》(齐鲁书社,1984),朱绍侯《秦汉土地制度与阶级关系》(中州古籍出版社,1985),林甘泉、童超《中国封建土地制度史》第一卷(中国社会科学出版社,1990),袁林《两周土地制度新论》,均是作者长期潜心研究的力作,其主要观点前文相关部分已有涉及,此处不赘。

张家山汉简出土以后,由于所出《二年律令·户律》中有完整的关于田宅制度的律文,再次引发对土地制度问题的热议。关于这套制度的起源、实态、土地所有制性质、命名,以及它是否是秦汉时期基本的土地制度,所针对的人群,在此之外是否存在其他的土地制度,何时废止等问题,学界认识存在很大差异。一些学者称之为名田制^③,杨振红认为这一制度源于商鞅变法,为秦及汉初的基本土地制度,文帝时废止,是西晋占田制和北魏隋唐均田制的源头,该文还对土地买卖是否能作为土地私有制的标志提出质疑;于振波认为名田制度废止于元、成时。朱绍侯称之为赐田宅制,也叫名田制、授田制,认为它并非西汉的通制,而是吕后当政时的政策,为土地长期占有制^④。一些学者称之为授田制^⑤,臧知非认为土地一经授予即归私有;高敏认为它源于汉高祖五年诏,是土地国有制,与私有土地

① 四川省博物馆、青川县文化馆:《青川县出土秦更修田律木牍》,《文物》1982年第1期。

② 张金光:《试论秦自商鞅变法后的土地制度》,《中国史研究》1983年第2期;《秦制研究》,上海:上海古籍出版社,2004年。

③ 杨振红:《秦汉“名田宅制”说》,《中国史研究》2003年第3期;于振波:《张家山汉简中的名田制及其在汉代的实施情况》,《中国史研究》2004年第1期;王彦辉:《论张家山汉简中的军功名田宅制度》,《东北师范大学学报》2004年第4期。

④ 朱绍侯:《吕后二年赐田宅制度试探》,《史学月刊》2002年第12期;《论汉代的名田(授田)制及其破坏》,《河南大学学报》2004年第1期。

⑤ 臧知非:《西汉授田制度与田税征收方式新论》,《江海学刊》2003年第3期;高敏:《从张家山汉简〈二年律令〉看西汉前期的土地制度》,《中国经济史研究》2003年第3期;朱红林:《从张家山汉简看汉初国家授田制度的几个特点》,《江汉考古》2004年第3期;张金光:《普遍授田制的终结与私有地权的形成》,《历史研究》2007年第6期。

性质的商鞅“名田制”以及秦始皇“自实田”制度不同;张金光则认为它是继井田制之后普遍授田制的延续,由于份地使用权和占有权的长期凝固化,最终在文帝时实现普遍授田制的终结。

刘光华《汉代西北屯田研究》(兰州大学出版社,1988),对汉代是否存在民屯、屯田劳动者的身份、管理系统等作了探讨。柳春藩《西汉徙民屯田说质疑》(《中国史研究》1988年第2期)认为,西汉政府徙民实边,是为了扶持自耕小农,属郡县管辖,耕种私田,承担赋役、田租,因此不是民屯。张德芳《从悬泉汉简看两汉西域屯田及其意义》(《敦煌研究》2001年第3期),根据新出悬泉汉简,探讨了两汉在西域屯田的情况和意义。

农业是秦汉时期最主要的经济部门。学界关于汉代粮食亩产量和家庭农业规模等估计相差悬殊。宁可认为汉代一个劳动力的垦田数是14市亩,家庭占有耕地为29市亩,粮食亩产为140市斤,家庭年剩余产品约占三分之一^①。吴慧《中国历代粮食亩产研究》(农业出版社,1985)认为,战国时期粟的亩产量为247市斤,汉代粟亩产三小石,合今制281市斤。于琨奇《两汉田租征收方法与数量探析》(《安徽史学》1995年第1期)认为,汉代粟的亩产量只有112~117斤。传统看法认为自战国时起中国就形成耕织结合的小农经济的基本模式,一些学者对此提出异议,认为战国秦汉个体农户的耕织结合并不紧密,绝大多数妇女不从事纺织生产,农民所需衣物主要从市场购买,耕织紧密结合是在封建社会后期用棉时代^②。李根蟠《对战国秦汉小农耕织结合程度的估计》(《中国社会经济史研究》1996年第4期),对上述意见提出反驳。关于秦汉时期南方水稻的主要耕作方式、发展水平,特别是“火耕水耨”的施行范围、技术特点、生产力水平,学界认识分歧较大^③。张泽咸《汉晋唐时期农业》(中国社会科学出版社,2003),按自然区划分为11个区域,按时间段论述汉唐时期各区农业发展变化的轨迹。张传玺《两汉大铁犁研究》(《北京大学学报》1985年第1期),卫斯《我国汉代大面积种植小麦的历史考证——兼与(日)西嶋定生先生商榷》(《中国农史》1988年第4期),均为农业史研究的佳作。余华青、张廷皓对与农业密切相关的林牧副渔业进行了开拓性研究^④。

宋治民《汉代手工业》(巴蜀书社,1992),对汉代冶铁、陶瓷、铜器、玉器、盐业等行业的时代背景、生产状况、工艺技术进行了分析和论说。吴荣曾《秦的官府手工业》(载《云梦秦简研究》),指出秦从中央到地方都设工室管理手工业,按生产技能又分将作、工官、铁官等独立的生产部门,工匠中有少数的自由身份者,其余主要是刑徒。盐业史研究主要围绕盐业起源与盐铁专卖制度展开,成果主要有齐涛《汉唐盐政史》(山东大学出版社,1994),郭正忠主编《中国盐业史·古代编》(人民出版社,1997)。货币研究有钱剑夫《秦汉货币史稿》(湖北人民出版社,1986),张南《秦汉货币史论》(广西人民出版社,1992),蒋若是《秦汉钱币研究》(中华书局,1997),陈绍棣《试论王莽改币》(《中国史研究》1982年第2期)。西汉文献中多见有关黄金的记载,东汉时却大幅度减少,这一现象引起学界的关注,并尝试作出合理解释^⑤。

六、赋役财政史

赋役财政史是秦汉史研究的基础领域。新出简牍资料虽然极大地推动了这一领域的研究,但关于秦汉时期到底有哪些赋役种类、农民的负担到底有多大等基本问题,仍然悬而未决。这一时期出

① 宁可:《汉代农业生产漫谈》,《光明日报》1979年4月10日;《有关汉代农业生产的几个数字》,《北京师范学院学报》1980年第2期。

② 吴承明:《论男耕女织》,《中国社会经济史论丛》第1辑,太原:山西人民出版社,1981年;于琨奇:《秦汉小农与小农经济》,合肥:黄山书社,1991年。

③ 黄崇岳:《“火耕水耨”与楚国农业考》,《中国农史》1985年第3期;陈文华:《中国汉代长江流域的水稻栽培和有关农具的成就》,《农业考古》1987年第1期;彭世奖:《“火耕水耨”辨析》,《中国农史》1987年第2期。

④ 余华青、张廷皓:《秦汉时代的畜牧业》,《中国史研究》1982年第4期;余华青:《略论秦汉时期的园圃业》,《历史研究》1983年第3期。

⑤ 唐任伍:《西汉巨量黄金消失之谜考》,《史学月刊》1989年第5期;秦晖:《汉“金”新论》,《历史研究》1993年5期;李祖德:《试论秦汉的黄金货币》,《中国史研究》1997年第1期。

版有马大英《汉代财政史》(中国财政经济出版社,1983),钱剑夫《秦汉赋役制度考略》(湖北人民出版社,1984),黄今言《秦汉赋役制度研究》(江西教育出版社,1988),并有大量论文发表。

睡虎地秦律《田律》规定:“入顷刍藁,以其受田之数,无𡵓(垦)不𡵓(垦),顷入刍三石、藁二石。”有学者据此认为,田租征收也是以一户有田百亩的假设,按人户征收^①。一些学者认为,上述规定是针对刍稿税的,田租征收则根据实际耕种的土地数量课征^②。以往学者多将假税理解为地租,柳春藩《论汉代“公田”的“假税”》(《中国史研究》1983年第2期)提出,汉代假税分地租、地税和渔采税三种类型。杨振红《从新出简牍看秦汉时期的田租征收》(《简帛》第三辑,2008)认为,秦及汉初田租征收存在东西方差异,原秦、楚地区实行程租制即定率租,关东地区则实行定额租,西汉中期始在全国推广定额制。岳庆平《汉代“赋额”初探》(《中国史研究》1985年第4期),运用江陵凤凰山汉简,提出汉代以算征收的赋为“取民之赋”,一部分用于上缴中央财政,即“算赋”;一部分用于地方财政,无定额,因地、因时而异。学界一般认为更赋是代役钱,胡大贵《汉代更赋考辨》(《四川师范大学学报》1995年第1期)提出,更赋是固定征收的赋税,不是代役钱,起征于文帝十三年。于振波《从简牍看汉代的户赋与刍藁税》(《故宫博物院院刊》2005年第2期),利用新出张家山汉简,指出汉代户赋继承秦制,是一单独税目。

多数学者认为傅籍指广义的役籍,包括更卒、正卒和戍卒在内的徭役兵役;但另一些学者认为傅籍专指在正卒兵籍上登记,更卒徭役的始役年龄早于正卒兵役,而和缴纳算赋的年龄相同,为15岁。学界一般认为“正”指正卒兵役,包括一年屯戍(或卫士)兵役,一年力役即材官骑士的地方兵役,张荣强《〈二年律令〉与汉代课役身分》(《中国史研究》2005年第2期)提出,汉代已实行丁中制,“傅”指傅籍为正卒,相当于后代服全役的丁,正卒不仅要服兵役而且要服徭役,15岁至傅籍以及正卒止役后至皖老为次丁(中),所服为半役。于豪亮《西汉适龄男子戍边三日说质疑》(《考古》1982年第4期)认为,秦代戍卒以累计一年的形式征发,吕后五年始改为一次服完一年。孙言诚《秦汉的戍卒》(《文史哲》1988年第5期)指出,只有服兵役的称为士(卫士、骑士),服徭役的称卒。骑士须经挑选,基本职责是战斗,戍卒则是候望和劳作。服戍边徭役为戍卒,不同于迁徙到边地的普通郡县民。宋杰《汉代私人徭役析论》(《中国经济史研究》2001年第2期)探讨了私人徭役问题。

七、社会史、礼制风俗与宗教信仰

长期以来,社会史研究被阶级斗争史和社会发展史取代。80年代中期,社会史开始复兴,并成为三十年来发展最快、最为活跃的领域。研究从不同视角和层面展开,出现了多样成果。沈从文《中国古代服饰研究》(香港商务印书馆,1981;上海书店出版社1997年增订),依托丰富的实物及图象、壁画、墓俑等形象资料,与相关的文献记载互见发明,是中国第一部服饰通史。彭卫《汉代婚姻形态》(三秦出版社,1988),运用跨学科的理论和方法,将汉代婚姻关系置于整个社会和文化背景中进行综合考察,富于开拓性。王子今《秦汉交通史稿》(中共中央党校出版社,1994),全面论述了秦汉陆路、水路交通及交通工具情况,并对产业布局及运销区划、交通心理与交通习尚等进行了考察。马新《两汉乡村社会史》(齐鲁书社,1997),力求全面、立体、动态地把握两汉乡村社会风貌,并对以往学界较少关注的生产环境、民谣民谚与乡村社会生产生活的关系等进行了深入探讨。阎爱民《汉晋家族研究》(上海人民出版社,2005)认为,汉代家族以父系为主、兼顾母系,保留着许多“旧”的民族因素,可称为“后氏族时代”,魏晋时进入新的时期。张继海《汉代城市社会》(社会科学文献出版社,2006),从聚落形态、城市、城市社会三个层次,对汉代城市社会进行了系统研究,指出汉代城乡之间联系不甚紧密。此外,还有周长山《汉代城市研究》(人民出版社,2001),杨师群《东周秦汉社会转型研究》(上

^① 黄今言:《秦租赋徭役研究》,《江西师范学院学报》1979年第3期;臧知非:《汉代田税“以顷计征”新证》,《江西师范大学学报》2003年第5期。

^② 李恒全、朱德贵:《对战国田税征收方式的一种新解读》,《中国社会经济史研究》2003年第4期。

海古籍出版社,2003)。

以新出文物考古资料为基材,通过与传世文献的结合,探求秦汉社会风貌和特质,成为这一时期社会史研究的重要方法和途径。刘志远、余德章、刘文杰《四川汉代画像砖与汉代社会》(文物出版社,1983),是较早运用这一方法的佳作。李振宏《居延汉简与汉代社会》(中华书局,2003),对居延汉简所反映的汉代屯戍管理制度、吏卒社会生活以及汉简相关问题,进行了深入的考证和研究。高大伦《尹湾汉墓木牍〈集簿〉中户口统计资料研究》(《历史研究》1998年第5期)指出,不但《汉志》中的人口数有较多水分,作为考古出土第一手资料《集簿》中的户口统计也与实际情形有较大出入,尤其是少儿和高龄人口数,提示了如何认识史料的问题。李学勤《睡虎地秦简〈日书〉与楚、秦社会》(《江汉考古》1985年第4期),袁仲一《从考古资料看秦文化的发展和主要成就》(《文博》1990年第5期),[美]简·詹姆斯《汉代西王母的图像志研究》(《美术研究》1997年第2、3期),宋杰《〈元延二年日记〉所反映的汉代郡吏生活》(《社会科学战线》2003年第3期),均是此方面的代表作。

20世纪80年代起,家庭史逐渐从宗族、婚姻研究中分解出来,成为社会史研究的一个独立组成部分。李向平、黄金山较早从事这一研究^①。1997年岳庆平《汉代的家庭与家族》(大象出版社)出版后,陆续有家庭史专著出版。张国刚主编《中国家庭史》(广东人民出版社,2007)是中国第一部家庭史通史,秦汉部分收在王利华著第一卷“先秦至南北朝时期”中。家庭史研究主要围绕家庭结构、家庭中各种关系及其法律地位、责任义务、财产继承等展开。传统看法认为商鞅实行分异政策后,秦汉家庭以一对夫妇及其未婚子女组成的核心家庭为主,近来一些学者对此提出异议,认为秦汉时存在大量扩大(或称联合、同居)家庭^②。关于妇女在婚姻家庭中的地位,一种意见认为虽然汉代妇女的地位比唐以后略高一些,但男尊女卑的倾向十分明显;一种意见认为秦与汉初家内人际关系相对平等、独立、自由,汉武帝独尊儒术后父家长地位提高;一种意见认为妇女家庭地位较高。江苏仪征胥浦西汉墓《先令券书》、张家山汉简等新材料的出土,推动了继承制度的研究,使我们了解到秦汉时期在财产继承之外,还存在身份和户主权的继承^③。近年性别史研究开始兴起,成果有王子今《古史性别研究丛稿》(社会科学文献出版社,2004)。

豪族研究是秦汉社会阶层、社会势力研究的重点。唐长孺《东汉末期的大姓名士》(载氏著《魏晋南北朝史论拾遗》,中华书局,1983)指出,东汉时已形成普遍承认的地方大姓,他们对东汉的地方政权、东汉末的政局以及曹操的选举制度产生了重要影响。学界一般认为门阀士族是东汉豪族发展的结果,形成于魏晋,周天游《论东汉门阀形成的标志》(《西北大学学报》1989年第3期)不同意这一看法,认为西汉后期已出现士庶之别,东汉时门阀形成。21世纪初,出版了崔向东《汉代豪族研究》(崇文书局,2002),马彪《秦汉豪族社会研究》(中国书店,2002)。王彦辉《汉代豪民研究》(东北师范大学出版社,2001),以“豪民”界定非身份性地主,提出汉武帝推行工商官营政策是豪民发展的分水岭,并对豪民与乡里政权、“分田劫假”与豪民兼并、豪民私债等问题作了有新意的考辨。游侠一度是学界关注的群体,有刘修明、乔宗伟《秦汉游侠的形成与演变》(《中国史研究》1985年第1期),宋超《〈史记〉〈汉书〉游侠传试探——兼论两汉社会风尚的变迁》(《学术月刊》1985年第10期),彭卫《古道侠风》(中国青年出版社,1998)。值得注意的是,豪族和任侠风气亦为日本学界所关注,但两国学者关

① 李向平:《秦代家庭形态初探》,《广西师范大学学报》1985年第4期;黄金山:《论汉代家庭的自然构成与等级构成》,《中国史研究》1987年第4期;黄金山:《汉代家庭成员的地位和义务》,《历史研究》1988年第2期。

② 马新:《秦汉时代家内人际关系的变迁》,《山东大学学报》1993年第3期;尹在硕:《睡虎地秦简〈日书〉所见“室”的结构与战国末期秦的家族类型》,《中国史研究》1995年第3期;魏道明:《从简牍资料看秦的家庭结构》,《青海师范大学学报》2003年第1期;李根蟠:《从秦汉家庭论及家庭结构的动态变化》,《中国史研究》2006年第1期。

③ 马新、齐涛:《略论中国古代的家产继承制度》,《人文杂志》1987年第5期;李均明:《张家山汉简所见规范继承关系的法律》,《中国历史文物》2002年第2期;徐世虹:《张家山二年律令简所见汉代的继承法》,《政法论坛》2002年第5期;王彦辉:《论汉代的分户析产》,《中国史研究》2006年第4期。

注的出发点和视角有所不同,有必要进行更深入的交流和研究。

随着睡虎地秦简的出土,士伍的身份引起了学界的关注。刘海年《秦汉“士伍”的身份与阶级地位》(《文物》1978年第2期)认为,士伍指无爵或被夺爵后的成丁,属于庶民,但并不构成一个阶级。秦进才《秦汉士伍异同考》(《中华文史论丛》1984年第2辑)认为,秦的士伍身份与庶民、庶人相近,汉代士伍主要由削爵犯罪者构成,其地位与罪犯接近。施伟青《也论秦“士伍”的身份》(《中国社会经济史研究》1993年第1期)认为,士伍指必须服正卒徭役的无爵的男子。此外,闾左、黔首、赘婿等身份,睡虎地秦简中“段门逆旅”的释读和含义,亦是学界讨论的热点。沈刚《秦汉时期的客阶层研究》(吉林文史出版社,2003),则是有关客阶层的专门研究。

河南偃师出土的东汉建初二年《侍廷里父老憺买田约束石券》^①,引发了学界对“憺”性质和功能的讨论。俞伟超《中国古代公社组织的考察——论先秦两汉的单一憺一弹》(文物出版社,1988)认为,“憺”是与里规模相当的基层社会组织。多数学者认为它是里中部分居民为了特定目的的结社,如杜正胜《“单”是公社还是结社?》(《新史学》创刊号,台北,1990),但认为“憺”与公有制或私有制没有必然关系。林甘泉《“侍廷里父老憺”与古代公社组织残余问题》(《文物》1991年第7期)不同意杜正胜的观点,认为“憺”和里社一样都是古代公社组织的残余形式。关于社以及民间社区和组织的研究,还可见薛英群《居延汉简中的“社”及其源流》(《兰州学刊》1984年第3期),宁可《述“社邑”》(《北京师范学院学报》1985年第1期)。

社会风尚、社会心态、社会舆论等也成为研究者关注的课题。代表作有彭卫《汉代社会风尚研究》(三秦出版社,1998),王子今《秦汉民间谣谚略说》(《文史杂志》1987年第4期),吕宗力《汉代的流言与讹言》(《历史研究》2003年第2期)。

90年代后,礼制、风俗研究愈来愈受到学界重视,出版了陈戍国《秦汉礼制研究》(湖南出版社,1993),华友根《西汉礼学新论》(上海社会科学院出版社,1998)。彭卫、杨振红《中国风俗通史·秦汉卷》(上海文艺出版社,2002),从衣食住行、婚丧嫁娶、卫生保健、农业生产、信仰、节日、游艺、交际等,全方位考察了秦汉风俗的基本特征及演变规律。李如森《汉代丧葬礼俗》(沈阳出版社,2003),结合历史文献对各地的汉墓遗存进行研究,全面考察了包括葬俗、丧礼、随葬品、陵园、墓葬形制在内的汉代丧葬礼俗。周振鹤《从“九州异俗”到“六合同风”》(《中国文化研究》1997年第4期),杨振红《月令与秦汉政治再探讨——兼论月令源流》(《历史研究》2004年第3期),亦值一读。

宗教研究主要集中于道教的兴起和佛教的传入,有刘昭瑞《考古发现与早期道教研究》(文物出版社,2007),王育成《洛阳延光元年朱书陶罐考释》(《中原文物》1993年第1期),姜生《原始道教之兴起与两汉社会秩序》(《中国社会科学》2000年第6期),李刚《从汉晋胡俑看东南地区胡人、佛教之早期史》(《东南文化》1989年第2期),吴廷璆、郑彭年《佛教海上传入中国之研究》(《历史研究》1995年第2期)。方术、巫术研究颇为兴盛,有李零《中国方术考(修订本)》、《续考》(东方出版社,2001),田静、史党社《论秦人对天或上帝的崇拜》(《中国史研究》1996年第3期),张宏《汉代〈郊祀歌十九章〉的游仙长生主题》(《北京大学学报》1996年第4期)。刘乐贤《楚秦选择术的异同及影响》(《历史研究》2006年第6期)认为,楚、秦两地使用的选择术同出一源,但具体方法存在较大差异,后世流行的一些重要选择方法如“建除”、“丛辰”、“咸池”、“十二禽”等可能均出自秦系选择术。

八、学术、思想、文化、教育、史学史

1979年发表的顾颉刚《“周公制礼”的传说和〈周官〉一书的出现》(《文史》第6辑),将《周官》的成书与战国时代的统一思潮联系在一起,是一篇彰显作者功力和学术主张的巨作,在学术史上占有重要地位。彭林《〈周礼〉主体思想与成书年代研究》(中国社会科学出版社,1991)认为,《周礼》中不见

^① 黄士斌:《河南偃师县发现汉代买田约束石券》,《文物》1982年第12期;宁可:《关于〈汉侍廷里父老憺买田约束石券〉》,《文物》1982年第12期。

道家思想和谶纬灾异说,当成书于道家思想未成为主流前的汉初。简牍中发现的古代佚籍极大地推动了学术史的研究,成果有李学勤《简帛佚籍与学术史》(江西教育出版社,2001),裘锡圭《中国出土古文献十讲》(复旦大学出版社,2004),李零《简帛古书与学术源流》(三联书店,2004)。李振宏《论“先秦学术体系”的汉代生成》(《河南大学学报》2008年第2期)提出,汉人根据时代需要对先秦诸子学进行了新的阐释或改造,形成今天所见的“先秦学术体系”和诸子学派划分,它已非先秦学术的真实面貌。探讨发掘先秦学术的思想价值,应以诸子之名命名其学,如老学、孔学、庄学、孟学、荀学等。

改革开放使思想史研究的方向发生了重大改变,并出版了大量论著,代表作有张舜徽《周秦道论发微》(中华书局,1982),金春峰《汉代思想史》(中国社会科学出版社,1987;1997年修订),刘泽华《中国古代政治思想史》(南开大学出版社,1992),葛兆光《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》(复旦大学出版社,1998)。

学界纠正了文革时全面否定儒学的错误做法,儒学的思想价值和历史地位得到充分肯定。对传统文化的重视,以及深受儒学思想影响的东亚国家经济的腾飞,使得海内外掀起了儒学研究的新热潮,但对于如何评价儒学在中国历史发展、文化传统中的地位和作用,学界意见分歧仍然很大。姜广辉主编《中国经学思想史·汉唐卷(第一、第二卷)》(中国社会科学出版社,2003),充分吸收古史辨派等既往研究成果,对两汉经学思想的发展进行了全面解析。董仲舒思想和春秋公羊学仍是这一时期儒学研究的重点,有周桂钿《董学探微》(北京师范大学出版社,1989),黄朴民《天人合一:董仲舒与汉代儒学思潮》(岳麓书社,1999),汪高鑫《董仲舒与汉代史学思潮》(《史学史研究》2003年第4期)。孙景坛《汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”子虚乌有——中国近现代儒学反思的一个基点性错误》(《南京社会科学》1993年第6期),对汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”的说法提出质疑,引发了学界的激烈争论^①。陈启云《论西汉时的“子学没落,儒学独尊”问题》(《史学月刊》2003年第1期)提出,诸子思想的没落并非秦始皇“焚书坑儒”所致,汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”也并非罢黜诸子百家全部,汉代独尊的是“六艺”经学而不是儒学思想,崇尚“经学”是诸子思想消沉的主因。关于陆贾等思想研究有黄宛峰《叔孙通、陆贾与汉初的儒学走向》(《史学月刊》1995年第5期),李禹阶《陆贾新儒学的文化独尊思想——兼论儒家文化思想上的独尊性与唯我性》(《西南师范大学学报》2003年第5期)。

90年代后一些学者将视野转向经学、儒学对现实政治、社会的影响和互动关系,有晋文《以经治国与汉代社会》(广州出版社,2001),张涛《经学与汉代社会》(河北教育出版社,2002),刘厚琴《儒学与汉代社会》(齐鲁书社,2002)。孙筱《两汉经学与社会》(中国社会科学出版社,2002)认为应将经学作为一个学术流派来看待,以避免把经学家的理论或理想当作两汉社会政治的现实,并提出汉代学术发展的“内纯致治”法则。谶纬是汉代思想的重要内容,成果有钟肇鹏《谶纬论略》(辽宁教育出版社,1991),吕宗力《东汉碑刻与谶纬神学》(《中国社会科学院研究生院学报》1982年第5期)。

一些学者提出西汉初年形成了新道家。熊铁基先后出版了《秦汉新道家论略稿》(上海人民出版社,1984)、《秦汉新道家》(上海人民出版社,2001),后者分“历史篇”和“思想篇”,从纵横两方面对新道家思想的产生、发展,及主要代表作和代表人物进行了论述。一些学者提出《吕氏春秋》不是杂家而是新道家的代表作。

“文革”期间,综合文化史和文明史研究几乎完全陷入停顿。改革开放以后,文化史研究迅速崛起,涌现了大批成果,并出现了专业性刊物。秦始皇兵马俑博物馆自1993年主办《秦文化论丛》,目前已出版15辑。2001年西北大学周秦汉唐中心主办《周秦汉唐文化研究》,至今已出版4辑。长期

^① 管怀伦:《汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”确有其事——与孙景坛同志商榷》,《南京社会科学》1994年第6期;葛志毅《百家之学与独尊儒术》,《史学集刊》1994年第3期;庄春波:《汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”说考辨》,《孔子研究》2000年第4期;杨生民:《汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”新探——兼论汉武帝“尊儒术”与“悉延(引)百端之学”》,《首都师范大学学报》2000年第5期;周桂钿:《汉武帝是否独尊儒术?——兼论思想方法诸问题》,《中国社会科学院研究生院学报》2003年第2期。

以来,文化史的学科定位一直困扰着研究者,从史学实践来看,文化史与社会史经常处于交融状态,出现了很多此类成果。李学勤《东周与秦代文明》(文物出版社,1984;1991年增订),以诸侯国为单位,分述东周与秦代各诸侯国的文物考古材料及有关历史问题,全面勾勒处于巨大变革期的东周和秦代的社会、经济、政治和文化状况。林剑鸣、余华青、周天游、黄留珠《秦汉社会文明》(西北大学出版社,1985),对秦汉时期的农业、手工业发展状况、城市风貌、人们的衣食住行、婚丧礼俗、信仰、祭祀、精神风貌等进行全面论述,指出多样化的统一、大规模吸收和远距离传播等是秦汉文明发展的主要特征。孙机《汉代物质文化资料图说》(文物出版社,1991),结合出土文物,详细介绍了汉代农业、手工业的成就,并进行了细致考证,书中附有上千幅汉代文物图样。此外,文化史著作还有韩养民《秦汉文化史》(陕西人民教育出版社,1986),熊德基《汉唐文化史》(湖南出版社,1992),王晓毅《中国文化的清流》(中国社会科学出版社,1991),孙家洲《两汉政治文化窥要》(泰山出版社,2001)。

中国古代士的构成、士大夫阶层的形成、社会定位以及与中国传统政治文化的关系,是文化史研究的重要内容。学者对此进行了完全不同的认识 and 解读。海外华人学者余英时《士与中国文化》(上海人民出版社,1987;2003年增订),试图通过“士”阶层的历史发展探索中国文化的独特形态。提出以儒墨两家为先导的诸子是中国古代知识阶层的原型,他们将“批评政治社会、抗礼王侯”的“道”作为自己的精神凭藉,相信道尊于势,是“社会的良心”。批评以往学界将士或士大夫看成是学者—地主—官僚三位一体的看法是以决定论抹杀“士”超越性的偏见。阎步克《士大夫政治演生史稿》(北京大学出版社,1996),将士大夫定性为学士(知识分子)与文吏(官僚)的结合物——文人官僚,从两者的分合关系解析周政、秦政、汉政、新政的演变,认为秦政排斥父道、师道而独尊君道、吏道,是其速亡的根源,中国独特的政治形态—士大夫政治在汉代完成。林甘泉《中国古代知识阶层的原型及其早期历史行程》(《中国史研究》2003年第3期),批评余英时所谓士“道尊于势”是儒家精英的自恋情结。认为春秋战国时代士的知识结构包括道术之学和器用之学,士的价值取向和精神追求自始就呈现多元化的趋势。所谓秦朝短祚而亡是各种社会矛盾汇集激化的结果,并非由于儒家与法家两种“吏道”观念尖锐对立的缘故。中国古代知识阶层就其整体社会地位来说,不能不依附于统治阶级。

区域文化研究是90年代形成并向纵深发展的一个领域。谭其骧《中国文化的时代差异和地区差异》(《复旦学报》1986年第2期)提出,中国文化的时代差异、地区差异,远远超过中国文化的统一性。王子今《秦汉区域文化研究》(四川人民出版社,1998),将秦汉疆域划分为12个文化区,力图勾勒各区的人文社会面貌和民俗文化特征,探索其成因。此外,还有孟祥才、胡新生《齐鲁思想文化史——从地域文化到主流文化(先秦秦汉卷)》(山东大学出版社,2002),孙继民、郝良真《先秦两汉赵文化研究》(方志出版社,2003),段渝《论秦汉王朝对巴蜀的改造》(《中国史研究》1999年第1期)。

教育研究日趋深化,有张鹤泉《东汉时代的游学风气及社会影响》(《求是学刊》1995年第2期),张荣芳《论汉代太学的学风》(《中山大学学报》1998年第1期),葛志毅《汉代的博士与议郎》(《史学集刊》1998年第3期),王永平《汉灵帝之置“鸿都门学”及其原因考论》(《扬州大学学报》1999年第5期),姜维公《汉代学制研究》(中国文史出版社,2005)。

史学史研究有胡宝国《汉唐间史学的发展》(商务印书馆,2003),李小树主编《秦汉魏晋南北朝史学史稿》(中国人民大学出版社,2007)。大量研究仍集中于司马迁《史记》和班固《汉书》,成果主要有白寿彝《史记新论》(求实出版社,1981),《历史研究》编辑部《司马迁与〈史记〉论集》(陕西人民出版社,1982),陈其泰《再建丰碑:班固和〈汉书〉》(三联书店,1994),张大可、安平秋、俞樟华主编10卷本《史记研究集成》(华文出版社,2005)。

九、历史地理、人口、气候、灾害、生态环境研究

历史地理分支更为细密,除传统的政区沿革地理外,人口地理、宗教地理等人文地理也日益兴盛。谭其骧主编8卷本《中国历史地图集》(地图出版社,1982)是一项重大学术成果。谭其骧《长水集》、《长水集续集》(人民出版社1987、1994),史念海《河山集》(2-9集)(三联书店、人民出版社等,

1981—2006)均收录有秦汉方面的重要论文。葛剑雄《西汉人口地理》(人民出版社,1986)对西汉人口分布的密度、迁徙、增长率以及粮食生产关系等问题作了详尽论述。周振鹤《西汉政区地理》(人民出版社,1987),李晓杰《东汉政区地理》(山东教育出版社,1999)分别论述了西汉、东汉政区地理情况。周振鹤《〈二年律令·秩律〉的历史地理意义》(《学术月刊》2003年第1期),王子今、刘华祝《说张家山汉简〈二年律令·津关令〉所见五关》(《中国历史文物》2003年第1期),辛德勇《张家山汉简所示汉初西北隅边境解——附论秦昭襄王长城北端走向与九原云中两郡战略地位》(《历史研究》2006年第1期),均有所创见。

对咸阳、长安、洛阳都城遗址的持续调查发掘工作,推动了秦汉都城的研究。学界就咸阳是否有城墙、咸阳附近古桥遗址的性质、长安城的形状是否取法天象等,展开了讨论。杨宽《中国古代都城制度史研究》(上海古籍出版社,1993),以成都故城和秦始皇陵园为线索,推测先秦到唐代为封闭式都城制度时期,郭内存在封闭的居民“坊里”和“市”,西周到西汉城郭的布局为西城连结东郭,秦始皇扩建咸阳后,在东门造阙。东汉时城郭布局发生重大变化,北部为城区,东西南三面为郭。杨宽的看法受到许多学者的质疑。刘庆柱、李毓芳从考古学角度提出,战国时期各国都城布局并不一致,不能以某些都城作为普遍模式概而论之。杨宽作为长安城存在大郭依据的遗址,实际上是桥和墓葬。东西两市也不在城外,而是在洛城门和横城内^①。都城研究还可见辛德勇关于汉唐长安城交通地理的系列研究(《中国历史地理论丛》1988年第3、4期,1989年第1、2期),秦建明、张在明、杨政《陕西发现以汉长安城为中心的西汉南北向超长建筑基线》(《文物》1995年第3期),王学理《咸阳帝都记》(三秦出版社,1999),徐卫民《秦都城研究》(陕西人民教育出版社,2000),姜波《汉唐都城礼制建筑研究》(文物出版社,2003),曲英杰《史记都城考》(商务印书馆,2007)。

人口史研究较之以往成果突出,有葛剑雄主编6卷本《中国移民史》(福建人民出版社,1997),袁祖亮主编《中国人口通史》(人民出版社,2007),袁祖亮主编《中国古代边疆民族人口研究》(中州古籍出版社,1999)。

气候史、灾害史的研究很早就开始了,但长期以来研究主要在自然科学界展开。历史学工作者广泛关注和开展这两项研究,始于20世纪90年代,并很快成为热门领域。在中国学术期刊网以“秦汉”和“汉代”为题名检索词的论文中,王子今《秦汉时期气候变迁的历史学考察》(《历史研究》1995年第2期)、杨振红《汉代自然灾害初探》(《中国史研究》1999年第4期)两篇关于气候和灾害的论文,被引频次高居榜首,分别为57次和40次,一定程度折射出这两项研究的热度。主要成果还有蔡万进《尹湾汉简〈元延二年日记〉所载汉代气象资料》(《历史研究》2002年第4期),陈业新《灾害与两汉社会研究》(上海人民出版社,2004),王文涛《秦汉社会保障研究——以灾害救助为中心的考察》(中华书局,2007)。气候史、灾害史均属跨学科研究,自然科学工作者的研究成果尤其值得重视。医学工作者赖文、李永宸撰写的《东汉末建安大疫考——兼论仲景〈伤寒论〉》是世界上第一部流行性感冒研究专著》(《上海中医药杂志》1998年第8期)认为,东汉末建安大疫可能是世界上最早有记录的流行性感冒大流行,张仲景《伤寒论》可能是记录建安大疫的世界上最早的流感研究专著。

20世纪全球生态环境的恶化以及由此引发的对生态环境的广泛关注,催生了生态环境史研究的兴盛。事实上,在生态环境成为专门学科之前,谭其骧、史念海就已经开展了这方面研究。如谭其骧关于黄河水患与植被、水土流失关系的研究,史念海关于黄土高原植被破坏、水土流失的系列研究,都可视为生态环境史的滥觞。倪根金《秦汉环境保护初探》(《中国史研究》1996年第2期)是较早以“环境”为题的专论。李并成《河西走廊历史时期沙漠化研究》(科学出版社,2003),是探讨历史时期河西走廊地区沙漠化的专著。王子今《秦汉时期生态环境研究》(北京大学出版社,2007),从气候、水资源、野生动物分布、植被、人为因素等方面讨论秦汉生态环境条件的基本形势,考察了秦汉人的

^① 刘庆柱:《古代都城与帝陵考古学研究》,北京:科学出版社,2000年;《汉长安城》,北京:文物出版社,2003年。

生态环境、生态环境与秦汉社会历史的关系。朱诚、张强、张之恒、于世永《长江三峡地区汉代以来人类文明的兴衰与生态环境变迁》(《第四纪研究》2002年第5期),是中国城市与资源学、历史学和瑞典第四纪地质学等专家共同完成的,是跨学科、跨国界合作研究成果。

十、边疆、民族、中外关系

秦汉时期边疆与民族的论文逐渐增多,主要涉及汉匈关系和西南边疆诸问题。如何看待历史时期中国的疆域、疆域之外少数民族的活动与中国历史的关系,是边疆民族研究的重要问题。谭其骧1981年在一次会议上提出,应将鸦片战争前的中国作为历史时期的中国,在这个范围内活动的民族都是中国史上的民族。中国的主权观念是近代才形成的,历史上“中国”的概念是不断变化的,不能以古人心目中的中国作为历史上的中国,也不能拿今天的中国范围来限定历史上的中国。不能将中国与汉族王朝等同起来,历史上边疆少数民族建立的政权也属于中国历史的一部分^①。对于正确认识历史上的边疆和民族问题具有指导意义。

边疆民族的综合研究有黄烈《中国古代民族史研究》(人民出版社,1987),陈连庆《秦汉魏晋南北朝少数民族姓氏研究》(吉林文史出版社,1993),李大龙《汉唐藩属体制研究》(中国社会科学出版社,2006)。匈奴研究有林幹《匈奴通史》(人民出版社,1986),黄文弼《前汉匈奴单于建庭考》(《西北史地论丛》,上海人民出版社,1981),黄盛璋《关于“汉匈奴为鞬台耆且渠”印的若干问题》(《西北史地》1984年第1期),白音查干《论汉武帝对匈奴的征服战争》(《内蒙古社会科学》1997年第5期)。朱泓从文化人类学角度对北方民族的人种进行了系列研究^②。羌族研究有顾颉刚《从古籍中探索我国的西部民族——羌族》(《社会科学战线》1980年第1期),周锡银、李绍明、冉光荣《羌族史》(四川民族出版社,1984)。西域研究有马雍《西域史地文物丛考》(文物出版社,1990),余太山《西域通史》(中州古籍出版社,1996),余太山《两汉魏晋南北朝正史西域传研究》(中华书局,2003)。丝绸之路是西北史地、中外关系史、经济史等领域广泛关注的热点。西南方面研究有童恩正《古代的巴蜀》(四川人民出版社,1979),蒙默《试论古代巴、蜀民族及其与西南民族的关系》(《贵州民族研究》1983年第4期),张增祺《战国至两汉时期滇池区域发现的西亚文物》(《思想战线》1982年第2期)。越史研究有蒙文通《越史丛考》(人民出版社,1983),张荣芳、黄森章《南越国史》(广东人民出版社,1996)。

随着改革开放的推进,中外关系史逐渐受到重视。孙毓棠《汉代的中国与埃及》(《中国史研究》1979年第2期)认为,黎轩指埃及亚历山大城,中埃交往始于张骞出使西域后不久。马雍《东汉后期中亚人东来华考》(《新疆大学学报》1984年第2期)指出,东汉中期以后特别是灵帝时期,中亚的月支、康居、安息以及部分北天竺人,陆续不断移居中国,并很快汉化,改为支、康、安、竺等汉姓,将佛教以及中亚的风俗、器物等传入中国,掀起一股“胡化”热潮。国外一种观点认为东汉末年贵霜王国曾一度征服于阗、鄯善等地,是没有根据的臆测。

十一、人物研究

历史人物研究长盛不衰,特别是不断兴起的历史剧热和百家讲坛热,更催生了大量著名历史人物传记的出版。研究仍主要集中在对历史有重大影响的人物。研究普遍摆脱了简单的阶级两分法,更注重从人物的性格、心理以及所处的政治、文化环境,对人物进行客观、历史的解析和评价。

秦始皇研究有张文立(1996)、黄中业(1997)、于琨奇(2002)、王子今(2005)、安作璋(2005)、王立群(2008)等近百种;商鞅研究有李存山(1997)、丁毅华(1999);汉高祖研究有安作璋、孟祥才(1997)、黄中业(1997)、于琨奇(1997)等数十种;汉武帝研究有刘修明(1984)、林剑鸣(1987)、杨生民(2001)、安作璋(2005)、王立群(2007)等数十种;董仲舒研究有周桂钿、吴锋(1997)、马勇(2000);司马迁研究

① 后整理成《历史上的中国和中国历代疆域》一文,两次刊载在《中国边疆史地研究》(1988年第3期、1991年第1期)上。

② 朱泓:《从扎赉诺尔汉代居民的体质差异探讨鲜卑族的人种构成》,《北方文物》1989年第2期;《人种学上的匈奴、鲜卑与契丹》,《北方文物》1994年第2期。

有肖黎(1986)、张大可(1994)、施丁(1995)等数十种;桑弘羊研究有安作璋(1983)、晋文(2005);王莽研究有孟祥才(1982)、周桂钿(1996)、葛承雍(1997);刘秀研究有刘修明(1987)、张鹤泉(1993)、安作璋(1999)、黄留珠(2003)等二十余种;桓谭研究有苏诚鉴(1986)、钟肇鹏(1993)。此外,还有林剑鸣《吕不韦传》(1995),王云度《刘安评传》(1997),黄朴民《何休评传》(1998),朱绍侯、龚留柱《盛衰苍茫——汉元成二帝传》(2002),陈其泰《班固评传》(2002)。

笔者搜检了中国学术期刊网收录的三十年来秦汉历史人物的论文,研究最多的,是司马迁、董仲舒,这主要与两人的史学、思想成就有关。选题重复,创新成果不多,是另一特点。秦始皇研究最能说明问题,552篇论文中被引频次最高的论文只有5次,绝大多数论文没有任何反响。

十二、文献整理与文物考古

传世文献整理研究成果卓著,主要有陈直《史记新证》、《汉书新证》(天津人民出版社,1979)、《三辅黄图校证》(陕西人民出版社,1980),石声汉《汜胜之书汇释》(农业出版社,1980),吴树平《风俗通义校释》(天津人民出版社,1980),刘琳《华阳国志校注》(巴蜀书社,1984),陈奇猷《吕氏春秋校释》(学林出版社,1984),汪继培撰、彭铎点校《潜夫论笺校正》(中华书局,1985),王利器《新语校注》(中华书局,1986),蒋礼鸿《商君书锥指》(中华书局,1986),周天游《八家后汉书集注》(上海古籍出版社,1986)、《后汉纪校注》(天津古籍出版社,1987),吴树平《东观汉纪校注》(中州古籍出版社,1987),周天游《汉官六种》(中华书局,1990),黄晖《论衡校释》(中华书局,1990),王利器《盐铁论校注》(中华书局,1992),韩敬《法言注》(中华书局,1992),钟肇鹏主编《春秋繁露校释》(山东友谊出版社,1994),陈立撰、吴则虞点校《白虎通疏证》(中华书局,1994),何清谷《三辅黄图校注》(三秦出版社,1995),张双棣《淮南子校释》(北京大学出版社,1997)。

20世纪堪称考古大发现时代。三十年来,秦汉时期的文物考古工作又有许多重大发现和进展。如对秦始皇陵和兵马俑坑、咸阳城、长安城、洛阳城、云南晋宁石寨山等遗址进行了进一步的发掘和清理;八九十年代分别对杜陵、阳陵进行了发掘和试掘;徐州发现了8座西汉楚王陵墓和兵马俑坑;1983年在湖北江陵张家山发掘了3座西汉初墓,出土了1600多枚竹简,其中包括珍贵的法律文书《二年律令》和《奏谳书》;1983年在广州象岗发现了西汉南越王墓;1989年和1991年在湖北云梦县东南郊龙岗发掘了15座秦汉墓,6号墓出土了150余枚竹简;西北地区对新疆若羌楼兰古城、民丰尼雅遗址等进行了调查与发掘;1996年在湖南龙山县里耶镇发现了里耶古城和大量墓地,发现了36000枚秦简。重要的考古发掘报告有中国社会科学院考古研究所、河北省文物管理局编《满城汉墓发掘报告》(文物出版社,1980);《云梦睡虎地秦墓》编写组《云梦睡虎地秦墓》(文物出版社,1981);秦始皇兵马俑博物馆《秦始皇兵马俑》(文物出版社,1983),陕西省考古研究所等编《秦始皇兵马俑坑——一号坑发掘报告(1974—1984)》(文物出版社,1988),秦始皇兵马俑博物馆等编《秦始皇陵铜车马发掘报告》(文物出版社,1998),陕西省考古研究所等编《秦始皇帝陵园考古报告(1999)》(科学出版社,2000);广州市文物管理委员会等编《西汉南越王墓》(文物出版社,1991),广州市文物局编《广州秦汉考古三大发现》(广州出版社,1999);中国社会科学院考古研究所编《汉长安城未央宫——1980—1989年考古发掘报告》(中国大百科全书出版社,1996)、《西汉礼制建筑遗址》(文物出版社,2003)、《汉长安城桂宫遗址》(文物出版社,2006);洛阳市文物局等编《汉魏洛阳故城研究》(科学出版社,2000);湖南省文物考古研究所编《里耶发掘报告》(岳麓书社,2006)。

秦汉考古学研究也随之取得诸多突破性成果,如湖南省博物馆《马王堆汉墓研究》(湖南人民出版社,1979),王仲殊《汉代考古学概说》(中华书局,1984),中国社会科学院考古研究所《新中国的考古发现和研究(1950—1980)》(文物出版社,1984),俞伟超《先秦两汉考古学论集》(文物出版社,1985),云南省博物馆《云南青铜文化论集》(云南人民出版社,1991),王学理《秦始皇陵研究》(上海人民出版社,1994),徐锡台《周秦汉瓦当》(文物出版社,1998),袁仲一《秦始皇陵的考古发现与研究》(陕西人民出版社,2002),黄晓芬《汉墓的考古学研究》(岳麓书社,2003),白云翔《先秦两汉铁器的考

古学研究》(科学出版社,2005),中国社会科学院考古研究所汉长安城工作队等《汉长安城遗址研究》(科学出版社,2006),黄展岳《先秦两汉考古论丛》(科学出版社,2008)。

汉画像研究亦很兴盛,主要成果有中国农业博物馆《汉代农业画像砖石》(中国农业出版社,1996),周到、王晓《汉画——河南汉代画像研究》(中州古籍出版社,1996),信立祥《汉代画像石综合研究》(文物出版社,2000),蒋英炬、杨爱国《汉代画像石与画像砖》(文物出版社,2001),朱存明《汉画像的象征世界》(人民文学出版社,2005)。2004年中国汉画学会、北京大学汉画研究所开始出版《中国汉画研究》(广西师范大学出版社)。其他出土文字资料研究论著有袁仲一《秦代陶文》(三秦出版社,1987),罗福颐《秦汉南北朝官印征存》(文物出版社,1987),高文《汉碑集释》(河南大学出版社,1997),刘昭瑞《汉魏石刻文字系年》(新文丰出版公司,台北,2001),赵超《汉魏南北朝墓志汇编》(天津古籍出版社,2008)。

20世纪70年代以来,江陵凤凰山汉简、睡虎地秦简、马王堆帛书、张家山汉简、新居延汉简、武威汉简、放马滩秦简、龙岗秦简、尹湾汉简、里耶秦简、长沙汉至三国吴简等一批批重要的简牍、帛书相继问世,数量达几十万枚之多,极大地弥补了传世文献记载的不足,为这一时段历史研究的深入提供了可能。国际史学界由此掀起一股简帛研究的热潮。1995年第一个简帛专门研究机构中国社会科学院简帛研究中心成立,主办《简帛研究》和《简帛研究文库》两份书刊。2005年武汉大学简帛研究中心、2007年甘肃省文物考古研究所简牍研究中心相继成立,分别出版《简帛》和《简牍研究》刊物。各种形式的读简班则层出不穷。

新时期,上述出土简帛的释文相继问世。如睡虎地秦墓竹简整理小组《睡虎地秦墓竹简》平装本和图版本(文物出版社,1978、1990),《居延汉简甲乙编》(中华书局,1981),银雀山汉墓竹简整理小组《银雀山汉墓竹简(壹)》(文物出版社,1985),谢桂华、李均明、朱国炤《居延汉简释文合校》(文物出版社,1987),马王堆汉墓帛书整理小组《马王堆汉墓帛书》叁、肆(文物出版社,1983、1985),甘肃省文物考古研究所等《居延新简——甲渠候官与第四燧》(文物出版社,1990),甘肃省文物考古研究所《敦煌汉简》(中华书局,1991),连云港市博物馆等《尹湾汉墓简牍》(中华书局,1997),中国文物研究所等《龙岗秦简》(中华书局,2001),张家山二四七号汉墓竹简整理小组《张家山汉墓竹简[二四七号墓]》(文物出版社,2001),中国文物研究所等《敦煌悬泉月令诏条》(中华书局,2001),胡平生、张德芳《敦煌悬泉汉简释粹》(上海古籍出版社,2001)。

简帛研究论著也大量涌现,代表性的有陈梦家《汉简缀述》(中华书局,1981),陈直《居延汉简研究》(天津古籍出版社,1986),高敏《云梦秦简初探》(中华书局编辑部《云梦秦简研究》),刘乐贤《睡虎地秦简日书研究》(台北:文津出版社,1999),中国文物研究所等《尹湾汉墓简牍综论》,吴小强《秦简日书集释》(岳麓书社,2000),彭浩《张家山汉简〈算数书〉注释》(科学出版社,2001),李天虹《居延汉简簿籍分类研究》(科学出版社,2003),沈颂金《二十世纪简帛学研究》(学苑出版社,2003),刘乐贤《马王堆天文书考释》(中山大学出版社,2004),张显成《简帛文献学通论》(中华书局,2004),朱红林《张家山汉简〈二年律令〉集释》(社会科学文献出版社,2005),蔡万进《张家山汉简〈奏谏书〉研究》(广西师范大学出版社,2006),骈宇骞、段书安《二十世纪出土简帛综述》(文物出版社,2006),彭浩、陈伟、工藤元男主编《二年律令与奏谏书》(上海古籍出版社,2007),邵鸿《张家山汉简〈盖庐〉研究》(文物出版社,2007),陈松长《简帛研究文稿》(线装书局,2008),郝树声、张德芳《悬泉汉简研究》(甘肃文化出版社,2009),裘锡圭《汉简中所见韩朋故事的新资料》(《复旦学报》1999年第3期),田旭东《张家山汉简〈盖庐〉中的兵阴阳家》(《历史研究》2002年第6期),马怡《皂囊与汉简所见皂纬书》(《文史》2004年第4辑),邬文玲《张家山汉简〈二年律令〉释文补遗》(《简帛研究二〇〇四》,2006)。

当完成全景式的回顾后,我们不禁慨叹三十年来秦汉史研究所取得的巨大成就。从量而言,三十年来数以万计的研究成果远远超过了20世纪前七十年的总和。研究的深度和广度均有很大扩

展,许多问题得以深化甚至解决,优秀成果不胜枚举。研究方法更为多样、科学,对历史的认识也更为客观。三十年来在秦汉史研究者的辛勤耕耘下,秦汉的历史以更加鲜活、生动、立体的形象展现在我们面前,为今后的发展奠定了丰厚的基础。同时,我们也注意到三十年来的秦汉史研究也存在着一些问题和隐忧。

创新是科学研究的唯一目的和生命力所在。史学研究的创新包含两个层面:一是史实层面的,一是理论层面的。创新表现为以下三种形式:一是解决或推进了既往研究中提出的问题;二是提出了足以改变历史认识的新问题、新视角、新方法;三是提出了阐释历史的新理论、新范式。三种形式虽然无所谓高下,但是,对于历史学的发展来说,后两种形式显然影响更为重大和深远。

综观三十年来秦汉史研究的发展,我们遗憾地发现,我们的创新成果更主要地表现在第一个层面和第一种形式上。在阐释和构建历史的框架和范式方面,虽然一些学者对马克思主义的五种社会形态理论提出了批评,却未能提出自己的成熟的理论框架和体系。

三十年来秦汉史研究的领域虽然得到了极大的扩展,研究视角、方法更加多样,然而,这些新领域、新视角的开辟以及新方法的运用基本上不是我们的原创,而是受西方史学思潮影响和刺激的结果。而且,即便是在新的视域和方法之下,我们对秦汉历史的认识更加丰富、立体、全面,但对于秦汉史的整体认识和把握却没有大的改观。这并非因为我们目前对秦汉历史的认识已经达到无法超越的高度,更多的是因为我们在开展这些研究时缺乏理论的、范式的、长时段的关怀,甚至有的研究一开始便是以现有的认识框架为基础构建的,这种情况下,这些“新”的研究不过是从一个个新的角度论证了我们以往的认识,为以往的认识增加了一个个新注脚。

毋庸置疑,由于新领域的开拓和大量新材料的出土,三十年来我们在实证研究方面取得了巨大成就。然而,如果仔细观察一下,我们就会注意到,我们的目光大多仍盘桓于以往提出的问题,在以往的问题框架和阐释框架中进行着我们的工作,我们的目标也因此更多地局限于解决问题本身,而不是从这些问题延展开来,探求更为深刻的历史背景和各種社会关系、变化之间的联系。这使得我们研究的附加值严重不足。虽然一直有学者倡导问题意识,但是,如何将问题意识贯彻到我们的研究中,对于中国历史学建立百年后的今天的我们仍然是一项极大的挑战。我们不仅仅需要有扎实的史料功底,更需要的是正确的史学观念、基本的史学理论常识和逻辑思维能力。这些要求对于历史教学、历史研究后备人才的培养更为重要。

20世纪80年代以来,秦汉史研究引入、借用了许多学科的理论和方法,但是历史学并不是其他学科方法的演练场或检验室,以历史的经验事实来填充、检验其他学科的分析框架。我们应该思考,在其他学科的理论和方法不断向历史学渗透的情况下,历史学能否保持它的独立地位?还是成为其他学科的一个分支或是历史的方法?历史学有没有自身独特的方法而为其他学科所不及?如果有,那又是什么?这有待于今后的研究实践做出回答。

在知识大爆炸的今天,学科的细化、专门化是学术发展的必然趋势。我们的研究愈来愈细致、愈来愈专业,也只有以这样的细致和专业为基础,才能创造出精品佳作。但是进行这样专、精的研究,并非意味着我们的研究视野也要局限在专门的领域之内。恰恰相反,研究越是专业,越是需要我们对历史有整体的宏观的认识和把握。否则,我们必然会陷入盲人摸象的困局。我们的领域虽然是秦汉时期,但是,秦汉只是中国历史发展长河中上承先秦下启魏晋的一段河道。探求秦汉社会各种现象的渊源,我们必须上溯至先秦;探求秦汉社会各种现象的流变,必须下探至魏晋以后。而且,由于秦汉时期的材料相对有限,我们也只有联系先秦、魏晋等时段的史料,才能更好地从其联系中探求历史的真相。

断代的划分使我们的领域更为清晰,但是,划分仅仅是为了利于研究工作的展开,而非目的。史学研究的目的是为了探求中国历史发展的独特道路。因此,探求秦汉时期在中国历史中的位置,探求先秦至秦汉、秦汉至魏晋的发展演变轨迹,本就是秦汉史研究的重要使命。而现在我们却受断代

的限制,将我们的视野仅仅局限于秦汉,就秦汉而谈秦汉,就秦汉而设定我们的选题。对于秦汉时期为什么会形成、如何形成统一的中央集权的帝制国家,编户齐民占主体的秦汉社会如何演变为魏晋南北朝士庶分隔的社会等这样一些重大问题,缺乏广泛的关心和深入的探索,这对于我们的学科体系来说不能不是一种极大的缺憾。

改革开放打开了国门,中国史学界可以和世界史学界进行自由的交流和合作。虽然中国的历史学深受西方史学的影响,但是,不同的文化、社会背景,使得大陆和欧美、日本、台湾等学者的研究旨趣和方法存在着巨大差异。三十年来,虽然大量海外学者的著作被译介到大陆,但研究成果的互相借鉴远谈不上充分。其原因,一方面源于彼此的研究成果介绍不足,一方面源于文化、学术背景差异所导致的认知困难。最为遗憾的是,一些海外成果已经引介到大陆,但一些学者在做相关研究时仍很少参考。

史学研究是一个需要长期学术积淀的学科。三十年来,在各种因素的影响下,史学界崇尚的严谨、务实、求真的风气受到一定冲击,一些研究者在积累、思考不足的情况下仍然急于出成果,其结果是大量研究成果选题重复,观点少有新意。中国学术期刊网刊载的以“汉代”为题名检索词的4129篇论文中,被引用的论文有1572篇,占38%;以“司马迁”为题名检索词的1475篇论文中,被引用论文有442篇,占27%。也就是说有近2/3甚至3/4的论文没有被引用。而且,被引用的论文中仍有许多乏善可陈。《环球时报》2009年7月7日刊登了外籍学者丹·本一卡南(Dan Ben-Canaan)的文章《中国学者是废纸生产者?》,对中国学术研究状况进行了严厉的批评:“在中国,很少有学者进行真正意义上的科研乃至与国际学术界有互动关系。这里的学者对科研的方法论大都一知半解,缺乏进行实质性研究的能力。他们把自己拘囿在孤立而缺乏原创性的国内学术界,不费吹灰之力便在国内取得名誉与影响力,而且无须达到相应的国际学术标准。”指斥大多数学者的研究是在制造再生纸。这一评价虽然未必完全客观,但却在一定程度上反映了中国学术界的现状。

21世纪是一个信息世纪,利用新的技术手段应该成为史学研究者不可缺少的本领。目前计算机技术已经可以使研究者在史料的搜集、检索、整理等环节取得事半功倍的效果,告别过去零敲碎打、集腋成裘的手工工匠式的作业方式。但是,电脑并不能取代人脑,对史料的分析、鉴别,对史实的考证、解释,对历史面相的总体认识仍需要研究者“才、学、识”的积累,这是一个经验的过程,需要研究者的细心、耐心和慧心。

当我们意识到问题的同时,也预示着希望的到来。改革开放后成长起来的中青年学者,视野更为开阔,知识结构更为合理,在老一代学者的传帮带下,必然会推动秦汉史研究取得更辉煌的成绩。

[责任编辑 王大建 范学辉]

全球宗教复兴与宗教政治

——一个宗教社会学的理论概述

刘 义

摘 要:自 1970 年代以来,随着全球化的进程,宗教不仅没有像世俗化理论所预言的那样走向衰亡或私人化,而且呈现出全球复兴和政治化的趋势。其中,宗教基要主义的发展尤为引人注目。2001 年的“9·11”事件后,宗教恐怖主义的问题也被提上了日程。从社会学的角度讲,全球宗教复兴在很大程度上即意味着宗教的政治化,或者说后者恰好是前者的本质。从基要主义到恐怖主义的演变,则构成了全球宗教政治最突出的表现。

关键词:全球化;宗教复兴;宗教政治;公共宗教;基要主义;恐怖主义

在一篇宣言式的文稿中,当代宗教社会学的主要代表人物之一贝格尔(Peter Berger,也译为“伯格”)指出,“假设我们生活在一个世俗化的世界中是错误的”。这也意味着由历史学家和社会科学家宽泛地标签为“世俗化”的理论,在本质上都是错误的。宗教正在发生一个全球范围的复兴现象,并日益介入国际和国内的政治事务中。尤其是其中基要主义的一支,更是全球宗教复兴的典型代表^①。这就给宗教社会学经典的世俗化命题提出了挑战,同时也是对整个宗教社会学基本命题的挑战。那么,这一现象是如何发生的呢?它又反映了怎样的社会结构和机制问题呢?下文就主要围绕全球宗教复兴的概念、宗教基要主义、宗教恐怖主义、全球宗教政治的命题四个方面对此问题作一理论概述。

一、全球宗教复兴的概念

1985 年,在《人类、全球化与世界范围的宗教复兴》(Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence)一文中,罗伯逊(Roland Robertson)指出,公民宗教(civil religion)之间的联系以及世界公民宗教(world civil religion)问题的产生,构成了宗教在全球化进程中的中心地位。这其中的主要特征,一方面在于神学和宗教的政治化,另一方面则是政治的神学化。全球化掀起了宗教和半宗教的问题。这主要表现为以普世主义为参照的人类以及国家社会之间的关系整合问题。宗教基要主义可以看作是对于这一普世倾向的反应以及特殊身份的建构^②。罗伯逊由此从宗教社会学的视角提出了全球宗教复兴和宗教政治的问题。

作者简介:刘义,上海大学历史系讲师(上海 200444)。

基金项目:本研究受上海大学“211 工程”第三期项目“转型期中国民间的文化生态”及上海选拔优秀青年教师科研专项(B.37-0102-08-005)资助。

^① [美]彼得·伯格(Peter Berger)等:《世界的非世俗化:复兴的宗教及全球政治》,李骏康译,上海:上海古籍出版社,2005 年,第 1-22 页。

^② Roland Robertson and JoAnn Chirico, “Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration,” *Sociological Analysis* 46: 3 (1985), pp. 219-242.

在罗伯逊之后,加拿大学者贝耶(Peter Beyer)参照著名社会学家卢曼(Niklas Luhmann)的社会系统(social system)理论,对这一问题进行了完整的分析,从而代表了当今关于这一问题的主要观点。贝耶将宗教的历史看作一个不断分化的过程。这是以宗教系统的特殊编码(code)为基础,通过系统内以及与其他系统不断交往(communicate)的结果。作为社会的一个子系统,宗教的主要编码体现为“拯救”(salvation)和“诅咒”(damnation)。正是这一特殊的编码,从而将宗教系统与其他社会系统分别开来。它们是宗教的特殊功能。这主要是以犹太-基督教传统为基础的。在其他的宗教传统中,我们亦可以看到类似的表现,如伊斯兰教的“允许的”(halal)和“禁止的”(haram),佛教的“涅槃”(nirvana)与“轮回”(samsara),印度教的“解脱”(moksha)与“轮回”(samsara)等。然而,编码本身并不能构成宗教。它要依靠“宗教项目”(religious programme)来完成。后者主要代表了交往的稳定模式,从而形成不同的宗教体系和认同。宗教交往主要通过宗教的仪式(ritual or practice)来完成,它们是宗教功能的主要表现。社会系统的交往是一个无限延伸的过程,全球社会是其理想的模型。在这个过程中,宗教系统的局限性在于,它不像其他社会系统,如经济、政治等那样专业。这就促使宗教系统常常徘徊在系统和反系统之间,从而也构成了宗教在全球社会中的矛盾角色^①。

贝耶用三对概念来概括宗教与全球化之间的这一矛盾关系:

(1)私人化(privatization)与公共影响(public influence)。贝耶以“私人化”作为认识全球社会中的宗教形式的起点。根据卢曼的观点,私人化是现代社会结构分化的一个主要结果,它对宗教和对其他事物的影响是一样的。随着功能性的分化,相应地也出现了分化性的社会身份(compartmental social roles)。然而,宗教的私人化并不必然意味着宗教交往的社会重要性的下降。宗教的私人化是指个人自我决定自己的信仰,以及宗教系统、专业人员或领袖等代表在公共影响方面的下降。公共影响则指专业行动超出专业人员和自愿跟随团体的影响。要扩大自己的公共影响,宗教必须像政治、经济和科学系统一样,不只是提供加强宗教信仰和归属的服务,而且要在专门的宗教领域之外发挥更大的作用^②。

(2)功能(function)与表现(performance)。宗教的功能是指纯粹的、“神圣”的交往,包括超越的以及宗教机构专门的东西,即它们在现代社会自主性的基础。宗教表现则指宗教被“应用”于产生于其他系统却不在其他系统解决的问题。宗教在现代社会的公共影响实际上是一个表现的问题。如果“纯粹”的宗教在现代社会处于不利的地位,有进一步私人化的压力,解决的方法在于宗教的有效“应用”,而不是更多的宗教信仰和实践。在全球化的局势下,宗教所面对的一个重要问题在于,如何在功能性分化和宗教私人化的处境中保持自己的公共影响。这形成了两种对应性的策略:自由的(the liberal)与保守的(the conservative)。自由派的观点,倾向于采取普遍主义的态度,体现了功能和表现的区别。在功能方面,组织倾向于帮助性的服务,包括重要的生活庆典、灵魂拯救等。在表现方面,他们坚持宗教在交往方面的应用,进行一些与全人类的利益有关的事物。保守派则较强调宗教的专门功能,强调个人的神圣性和群体团结。在功能方面,他们区分了个人系统与社会系统之间的分别。在表现方面,他们则主要体现为宗教运动,提倡传统的家庭、道德观念等。随着社会的分化以及传统的家庭、教育和道德机构的衰落,在没有相应的取代机构的情况下,宗教运动占据了这些领域^③。

(3)残留事物(residual matters)与新社会运动(new social movement)。较之于社会系统的其他方面,宗教的一个特殊性在于,它可以用来处理所有的事物,它给整个世界以意义。在前现代社会,无论政治的、经济的,还是其他的事物,都跟宗教密切相关。然而,随着社会分化的进程,宗教在这些领域里的功能逐渐散失和边缘化,让位于更专门的政治、经济、科学、教育等。社会运动是非常规的,

① Peter Beyer, *Religions in Global Society*, London and New York: Routledge, 2006, pp. 79 - 97.

② Peter Beyer, *Religion and Globalization*, London, Thousand Oaks and New Delhi: SAGE Publications, 1994, pp. 70 - 79.

③ Peter Beyer, *Religion and Globalization*, pp. 79 - 93.

超越了现实的正常机构界限。它的一个核心特征即在于其机动性(mobalization)。在现代社会和全球化的处境中,宗教观点是典型的“反系统的”(antisystemic)。宗教信奉者、专业人员以及领袖倾向于认为他们的交往是本质性的,因为它处理主流系统残留的,或由主流系统造成而没有解决的问题。这样,宗教影响的一个主要领域即新社会运动,如和平运动,反核子运动,女性主义和生态运动^①。

贝耶曾区分了宗教在全球社会中的四种主要形式:(1)组织化的宗教(organized religion)。这是最主要的宗教形式,包括天主教的全球体系、教堂、寺庙,以及一些宗教组织,如穆斯林兄弟会等。这也是宗教比较合理的社会形式。组织既给了不同的宗教群体以边界和范围,同时,它们又可以利用这一群体身份来保持与其他群体的联系。(2)政治化的宗教(politicized religion)。这主要指罗伯逊的宗教政治化和政治宗教化问题,也即宗教给行政、立法、军事等以合法性的功能。这常常使宗教成为了政府的工具。或者反过来讲,国家也成为了宗教的一部分。政治化宗教的另一个例子是政府将宗教当作国家事务来管理,比如印度尼西亚以及前苏联和东欧一些国家。(3)社会运动形式的宗教(social movement religion)。这是宗教在全球化背景下的新体现。它的主要特点在于其流动性。社会运动更重视时间和地点的象征意义,而不是某一个具体的群体。在这一点上,它们和组织是相对立的。在宗教社会学中,宗教运动则常常主要用来表述新兴宗教运动。(4)集体主义/个人主义的宗教(communitarian/individualistic religion)。这主要是指与制度性宗教相对立的宗教现象,或者说是宗教性的普遍体现。它常常体现在人们对一种宗教现象的喜好,如圣诞节或其他宗教节日,或是一种个人精神上的追求。在现代性和全球化的背景下,人们对这种宗教性的喜好往往超过了对某一种具体宗教的喜好^②。

全球宗教复兴意味着什么呢?习惯的看法,总是倾向于比较宗教徒的人数或宗教组织的数量是增多还是减少。然而,从宗教社会学的理论观点看,特别是相对于世俗化即私人化的经典命题,全球宗教复兴则更多是指宗教在公共领域的参与问题。具体讲来,这尤其是指宗教在政治领域的参与问题。联系前文罗伯逊和贝耶的论述,可以发现,宗教在全球化背景下的一个突出变化即宗教的政治化问题。因此,所谓全球宗教复兴也即宗教的政治化,二者实际上是一体两翼的事情。或者更恰当地说,后者恰好是前者的本质所在。在全球宗教复兴的浪潮中,基要主义以及作为其极端形态的恐怖主义,可谓是最突出的现象^③。

二、宗教基要主义^④

1970年代可被看作是当代宗教基要主义全面兴起的标志性时期。这尤其对于三大一神教传统

① Peter Beyer, *Religion and Globalization*, pp. 101 - 108

② Peter Beyer, "Social Forms of Religion and Religions in Contemporary Global Society," in M. Dillon (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 50 - 60.

③ 参 William H. Swatos, Jr. (ed.), *Religious Politics in Global and Comparative Perspective*, New York, Westport and London: Greenwood Press, 1989; Emile Sahliye (ed.), *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*, New York: State University of New York, 1990; David Westerlund (eds.), *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*, New York: St. Martin's Press, 1996.

④ 在当今,关于宗教基要主义的研究,最突出的莫过于美国人文与科学研究院(The American Academy of Arts and Sciences)主持的大型系列项目。具体参:Martin E. Marty and R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago: University of Chicago Press, 1991; Martin E. Marty and R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economics, and Militance*, Chicago: University of Chicago Press, 1993; Martin E. Marty and R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*, Chicago: University of Chicago Press, 1993; Martin E. Marty and R. Scott Appleby (ed.), *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*, Chicago: University of Chicago Press, 1994; Martin E. Marty and R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago: University of Chicago Press, 1995。“9·11”之后,为回应宗教恐怖主义的问题,阿普尔比等人又在原先研究的基础上出版了一本新著,参 Gabriel A. Almond, R. Scott Appleby and Emmanuel Sivan, *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2003.

来说更是如此。1967年以色列和阿拉伯世界之间的“六日战争”直接促使了两大阵营内宗教民族主义的兴起——宗教复兴运动和世俗民族主义观念的结合。1973年的阿-以战争更加促进了这一趋势。1976年,美南浸信会的信徒卡特(Jimmy Carter)当选为美国总统,这被看作是当代福音派介入政治的一个重要标志。四年后,他的竞争对手里根(Ronald Wilson Reagan)同样由于迎合了福音派和基要派教会的观点,而击败他成为了下一任总统。1979年,美国当时最具影响的基督教右派团体“道德大多数”(Moral Majority)成立。1974年,犹太教最重要的基要主义团体“虔信者集团”(Gush Emunim)成立。1977年,工党有史以来第一次在国家选举中落败,右翼人士贝京(Menachem Begin)当选为以色列总理。这直接促使了犹太宗教民族主义的大爆发。1979年,霍梅尼(Ayatollah Khomeini)领导的伊朗革命不仅是当代政治伊斯兰兴起的重要标志,同时也是整个宗教基要主义发展的一个标志性事件^①。

宗教基要主义可被区分为三种类型:(1)非混合型(unmixed)。其主要的利益在于保护一种宗教生活方式。这主要指亚伯拉罕传统的宗教——犹太教、基督教和伊斯兰教。(2)混合型(syncretic)。在其中,种族的和宗教的目标经常是混合的。这主要指佛教和印度教的运动。(3)潜在的和边缘的。它们被媒体看作是基要主义,但却不符合我们关于基要主义的定义,即它们不是为反对世俗化和宗教的边缘化,也不希望提出一种不同于世俗结构和制度的宗教选择。这主要指各种形式的灵恩运动(Pentecostalism)和复兴运动(revivalism)^②。

宗教基要主义的特征从两个方面来看,共包括九项内容:

意识形态特征:(1)反击性。基要主义是对世俗化以及由此导致的宗教地位的边缘化之反抗。在宗教基要主义者看来,现代化和世俗文化的扩张日益侵蚀着宗教的地盘,并将最终导致宗教的衰落。全球化则将这一效果扩大化了。基要主义反对的目标可能是多样性的,比如多元化、其他宗教等,但现代性则是其最重要的目标。正是在这一点上,宗教基要主义才被称之为基要主义的。(2)选择性。这包括三个方面的内容:基要主义选取并重塑传统的某些特殊方面,尤其是那些可以将基要主义清楚地区别于主流的方面;基要主义选择现代性的某些有利成果加以利用;基要主义选择现代性的某些特定后果和过程作为斗争的目标。因此,宗教基要主义并不是一味地反对现代性或坚持传统文化,而是根据不同的处境对它们进行选择性的利用。在这一点上,宗教基要主义是实用主义的。(3)道德二元论。宗教基要主义有一种明确的善恶、黑白二元对立观,明确区分我们和敌人的界限。在宗教基要主义看来,世界经常可以被严格地划分为两个领域:宗教的和世俗的。然而,他们不仅与世俗主义相对立,也同宗教内部的自由派相对立。在很多情况下,宗教与政治的对立则占据了中心的位置。这一点是宗教基要主义意识形态的核心特征。(4)绝对主义。基要主义对宗教经典采取一种文本主义的态度,反对任何哲学的或其他形式的诠释。他们坚信经典的准确无误,无论是《古兰经》、《塔木德经》还是《新旧约圣经》。宗教基要主义坚持一种强化的或者刻板的传统主义读经法。(5)千禧年主义和弥赛亚主义。宗教基要主义者坚信一种未来的审判和救世主的降临。到那时,善将战胜恶,道德的将战胜不道德的,永恒的公义将终结历史。邪恶的必将得到审判,善的将进入天国。这是宗教基要主义意识形态的本质性特征,也是其宗教特征最突出的表现^③。

组织特征:(1)“被拣选”的群体身份。根据上帝拣选的区别,宗教基要主义组织内部经常区分为“虔信者”、“余剩民”、“最边远者”、“契约保存者”、“见证人”、“与上帝同行者”等不同的身份。有些群体则直接区分为一个完全虔信的核心部分和作为同情者的边缘部分。这种被拣选的身份实际上将

① Gilles Kepel; Translated by Alan Braley, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*, Cambridge and Oxford: Polity Press, 1994, pp. 6-9.

② Gabriel A. Almond, R. Scott Appleby and Emmanuel Sivan, *Strong Religion*, p. 90.

③ Gabriel A. Almond, R. Scott Appleby and Emmanuel Sivan, *Strong Religion*, pp. 93-97.

宗教基要主义作为一个小群体与周围的社会区分开来。同时,组织的内部也实现了一定的身份区别。这是宗教基要主义群体形成的基础。(2)明确的边界。同其在意识形态上的二元对立相对应,宗教基要主义在组织上也坚持得救者和罪人、内部和外部、宗教的和世俗的之间的绝对界限。不同的身份将其与周围的社会对立起来,而且,这种对立往往是不可调和的。这也是宗教基要主义在组织上的核心特征。(3)权威主义的组织结构。宗教基要主义的成员身份是志愿性的,但其组织结构却是权威主义的。在其中,一个宗教的领袖处于一种独特的地位,从而与其他的组织成员相区别。而且,这一领袖也常常被赋予了宗教的和世俗的权威,所有成员都必须接受他的领导。这常常通过宗教的仪式或身体语言来证明。(4)个体行为的群体特征。宗教基要主义的成员在身份上往往被赋予一种群体的特征,而忽视了其作为个体的身份。在宗教基要主义群体中,成员们被要求参加同样的礼仪和活动,阅读类似的书籍,坚持统一的意见。因此,通过一种组织的功能,成员的身份牢牢束缚于其所属的群体,并达到某种程度上的身体和心理控制^①。

这九个方面的特征在很多重要的方面是相互联系的,从而形成一个互相影响的功能体系。其中,反抗性其他八个特征的基本动力。实际上,它构成了基要主义运动的本质特征。基要主义可以被定义为对现代性的武力性、能动性和抵抗性反应。千禧年主义和弥赛亚主义的特征可能不那么明显,但它们是潜在的重要因素。其他七个特征主要围绕三个重叠的概念组:选择性、边界和拣选。选择性主要将传统约化到它的本质因素,以应对它所面临的冲击;边界主要涉及群体的身份危机;拣选主要涉及群体决策的有效性和公平性问题^②。

在当今,宗教基要主义无疑是一种全球性的现象。这也由此引出了一个所谓“全球基要主义”(global fundamentalism)的概念。论者指出,所谓全球基要主义,并不是一种正在出现的单一形式,在某种程度上等同于保守的基督教会,或是对社会变迁的一种同质的宗教反应。同时,它也不是指那些顽固的教条主义运动,以复兴宗教传统为名寻求世界霸权(至少在比喻的意义上是如此)。相反,“全球基要主义代表了许多当代社会-政治运动的一种模式,作为对共同的全球化进程的反应,它们享有某些共同的特征”^③。全球基要主义宗教运动的共同特征包括:(1)基要主义的先知一般都会号召向一种失落的远古文化的回归。这种文明的丢失被看作是导致道德沦丧、非人性化等社会问题的主要原因。(2)这些先知假设一个堕落的世界,以及一系列的象征、阴谋和坏人。(3)现代的复兴既参照神话传统,又利用现代工具,以实现重大的社会变革^④。全球基要主义的现象主要有三种类型:(1)“文化-本土基要主义”(cultural-domestic fundamentalism)。它主要针对一个单一社会内的社会势力和进程,表现为对社会经济转型的批判,不愿意接受由此导致的文化、生活方式、价值观和社会行为的变化。(2)“世界体系基要主义”(world-systemic fundamentalism)。它产生的根源既不在国内,也不在国外,而是互不兼容的文化、生活方式和生活世界的交叉点。它主要表现为对西方世界自以为是的价值、教育、生活方式等的反抗。这可以看作是对于普遍的现代化进程的全球反应。(3)“公民基要主义运动”(civil-fundamentalist movements)。这主要是指当代一些激进的甚至暴力的宗教基要主义。他们借用一些边缘的社会身份或等级,如失业工人、退伍军人、青少年等,强调一种反社会的姿态,甚至不惜使用暴力,以博得同情者的支持,赚取布尔迪厄所谓的“象征资本”(sym-

① Gabriel A. Almond, R. Scott Appleby and Emmanuel Sivan, *Strong Religion*, pp. 97 - 98.

② Gabriel A. Almond, R. Scott Appleby and Emmanuel Sivan, *Strong Religion*, p. 99.

③ Anson Shupe and Jeffery K. Hadden, "Is there Such a Thing as Global Fundamentalism?" in Jeffery K. Hadden and Anson Shupe (ed.), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, New York: Paragon House, 1989, pp. 109 - 122.

④ Bronislaw Misztal and Anson Shupe, "Making Sense of the Global Revival of Fundamentalism," in Bronislaw Misztal and Anson Shupe (ed.), *Religion and Politics in Comparative Perspective: Revival of Religious Fundamentalism in East and West*, Westport CT: Praeger, 1992, pp. 3 - 9.

bolic capital)^①。

最后,笔者希望强调宗教基要主义的意识形态特征。论者指出,“基要主义是一种新型的意识形态,它代表某些特殊群体的利益,并对当代世界制造的某些张力作出反应。更确切地说,它是一种宗教意识形态,因为其追随者的信念、实践、挑战和动力,都形成于通过经文、教义和道德指南来将行动权威化的话语体系”^②。其背后所隐含的意义在于,“意识形态反映了现代主义的思维,也即宗教是传统中腐朽的内核。然而,大多政治意识形态主要关注意义,而不是真理;宗教意识形态则将真理和意义结合了起来”^③。在这一点上,宗教不仅与其现代主义的敌人相区别,也与其宗教的同伴相区别。具体来讲,这大概包括五个方面的特征:(1)宗教基要主义是一种纯洁的小群体,以反对占主导地位的污染势力;(2)宗教基要主义坚持一种对立的观点和姿态;(3)宗教基要主义是一种男性精英的亚群体;(4)宗教基要主义自创他们的技术词语;(5)宗教基要主义拥有历史的先辈,却没有意识形态的祖先^④。然而,基要主义仅仅是一种宗教意识形态,还是一种政治意识形态?就宗教自身来讲,前者自然是一个恰当的论断。然而,如果将基要主义放到其所处的社会背景中,则其与政治的关系就值得特别注意。关于这一问题,我们在本文的第四节再进行详细的讨论。

三、宗教恐怖主义

宗教和恐怖主义有着很深的历史渊源。一个重要的证据在于,很多用来描绘恐怖主义的英文单词实际上都来自数个世纪前的宗教群体,比如“狂热者”(zealot)、“暗杀者”(assassin)、“大麻吸食者”(hanish-eater)、“暴徒”(thug)等。实际上,如论者所明确指出的,直到19世纪民族主义、无政府主义和马克思主义的意识形态兴起之前,宗教为恐怖提供了唯一可以接受的理由^⑤。然而,作为一种当代现象,宗教恐怖主义成为一个突出的问题,则是1990年代的事情。2001年的“9·11”事件可谓这一趋势的高潮。

从字面上讲,宗教恐怖主义可被定义为“为了宗教目的而故意对平民施行暴力的行为”^⑥。一个政治和法学的定义为:“宗教恐怖主义是指任何群体或个人因宗教目的而施行的以恐吓个人、平民或政府的暴力行为,或对暴力的恐吓性使用。宗教恐怖主义经常以强加的或自我强加的身体的、心理的、象征性的或精神性的袭击为特征,以实现群体或个人的目的。”^⑦在这里,宗教恐怖主义更多地与一种“仪式性犯罪”(ritual crimes)相联系。一个相关的概念为“基于宗教的恐怖主义”(religious-based terrorism),意指“一个宗教群体、组织、政府或个人,为了宗教/政治的原因而袭击本宗教或其他宗教的目标,使用或威胁使用暴力针对无辜平民或财产的犯罪行为”^⑧。另外,还有一个概念则是所谓“宗教极端主义”(religious extremism)。它强调由宗教导致的暴力性后果,而不是教义的奇异

① Bronislaw Misztal and Anson Shupe, “Fundamentalism and Globalization: Fundamentalist Movements at the Twilight of the Twentieth Century,” in Anson Shupe and Bronislaw Misztal (ed.), *Religion, Mobilization, and Social Action*, Westport, Connecticut & London: Praeger, 1998, pp. 3 - 14.

② Bruce B. Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*, New York: Harper & Row, 1989, p. 97.

③ Bruce B. Lawrence, *Defenders of God*, pp. 99 - 100.

④ Bruce B. Lawrence, *Defenders of God*, p. 100.

⑤ 参 David C. Rapoport, “Fear and Trembling: Terrorism in Three Religious Traditions,” *American Political Science Review*, Vol. 78: 3 (1984), pp. 658 - 677.

⑥ Ishtiaq Ahmad, “Religious Terrorism,” in Gabriel Palmer-Fernandez (ed.), *Encyclopedia of Religion and War*, New York and London: Routledge, 2004, pp. 423 - 428.

⑦ Dawn Perlmutter, *Investigating Religious Terrorism and Ritualistic Crimes*, Boca Raton, London, New York and Washington, D. C.: CRC Press, 2004, pp. 2 - 3.

⑧ Aref M. Al-Khattar, *Religion and Terrorism: An Interfaith Perspective*, Westport, CT and London: Praeger, 2003, p. 14.

性或非理性特征^①。

需要注意的是,同基要主义一样,宗教恐怖主义是一种全球性的现象。恐怖主义在每一种主要的宗教传统中都有着不同程度的表现,而不仅仅是与某一种宗教相联系。当代宗教恐怖主义的一些主要表现,如:(1)基督教:1996年亚特兰大奥运会的爆炸案,1995年对俄克拉荷马州联邦大楼的轰炸,以及1990年代一系列袭击堕胎诊所的行为等。(2)犹太教:1995年以色列总理拉宾(Yitzhak Rabin)被刺杀,1994年古德斯坦因(Baruch Goldstein)博士袭击希布伦(Hebron)的宗主墓、1990年代的反和平示威等。(3)伊斯兰教:1998年8月7日美国在肯尼亚和坦桑尼亚的使馆被炸、1996年美国在沙特阿拉伯达兰(Dhahran)市的一个军事基地被炸、1993年一卡车炸药在纽约世贸中心的停车场被点燃,最突出的则是2001年的“9·11事件”。(4)锡克教(Sikhism)以及印度的冲突:1995年8月31日在旁遮普的爆炸案、1984年印度总理英迪拉·甘地(Indira Gandhi)被杀,其他如1992年印度教徒攻击阿罗多亚(Ayodhya)以及2002年在圭亚拉特(Gujarat)的大规模屠杀行为。(5)佛教:如诞生于日本佛教的奥姆真理教(Aum Shrinrikyo)于1995年3月20日在东京地铁站施放毒气的行为,以及发生于泰国、斯里兰卡和缅甸的佛教暴力冲突等^②。

如何理解宗教与恐怖主义之间的联系?哈佛学者斯特恩(Jessica Stern)在其《上帝之名的恐怖》(*Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill*)一书的开头写道:

宗教恐怖主义的兴起,源于痛苦和失落;也源于对上帝的不满,因为他没有对他们的苦难做出及时的响应,或者没能给他们以答案。宗教恐怖主义的信徒,往往期望一个简单的时代。在其中,正确的和错误的有着明确的区分;有英雄和殉道者;生活是简单的;社区是小型的;人们互相熟悉。而外在的世界,以及其无知的世界主义,不会羞辱我们,或威胁我们的孩子。我们不羡慕他们,甚至不知道他们的存在。这是在一个充满太多选择的迷惑世界里寻找一个清晰的目的。这是对世界的净化。前面的路是清楚的:杀或被杀。杀戮并将获得天国的回报。杀戮,弥赛亚就会来临。这是在黑白之间看待世界。这是把我们所有的恐惧和不满都发泄到他人身上……^③

通过这段论述,我们很容易联想到前文关于宗教运动在小群基础上的认同、宗教基要主义二元对立的世界观、宗教基要主义对现代性的不满等。不可否认,宗教恐怖主义是在宗教基要主义的基础上发展起来的。后者为前者提供了意识形态和组织上的前提,或者说前者是后者极端化的结果。宗教恐怖主义是对一种小群认同的乌托邦追求,也是一种宗教的理想主义。然而,最让人印象深刻的,则是其暴力性特征。

宗教恐怖主义的一般特点包括:(1)有一种严重的社会不公正侵犯了上帝;(2)有可识别的敌人来为此负责;(3)个体要求服从上帝;(4)上帝需要尘世的帮助去驱除邪魔,恢复公义;(5)这是发生在尘世的绝对战争;(6)上帝同意以他的名义所进行的行动,并会给虔信者以奖赏^④。

宗教恐怖分子的一般特点包括:(1)中年级的;(2)拥有中级的军事身份;(3)懂得武器以及低层次的操作;(4)出现于失败的军事行动之后;(5)比较厌恶女人;(6)极度讨厌同性恋,认为这是群体衰弱的表现;(7)超强的交往能力,却不必然是好的行政管理者;(8)弥赛亚或克里斯玛式的领导^⑤。

① Neil J. Kressel, *Bad Faith: The Danger of Religious Extremism*, Amherst, New York: Prometheus Books, 2007, pp. 53-54.

② 参 Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 2003.

③ Jessica Stern, *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill?* New York: HarperCollins, 2003, p. XI.

④ Pauletta Otis, "Religious Warfare on the Global Battlefield," in R. Joseph Hoffmann (ed.), *The Just War and Jihad: Violence in Judaism, Christianity, and Islam*, Amherst, New York: Prometheus Books, 2006, p. 181.

⑤ Pauletta Otis, "Religious Warfare on the Global Battlefield," p. 182.

宗教恐怖主义和世俗的恐怖主义有什么区别呢?著名恐怖主义研究专家霍夫曼(Bruce Hoffman)指出,相对于世俗恐怖主义,宗教恐怖主义的特殊性表现在:(1)对于宗教恐怖主义者而言,暴力首先是一种神圣的行为或职责,是对某些具体的神学要求或问题的直接响应。暴力行为如此便与一个神圣的理由联系起来,从而不受限于影响世俗恐怖主义的政治的、道德和实际的条件。(2)世俗恐怖主义的拥护者主要是他们的同情者或他们所代表的利益人群。宗教恐怖主义者则几乎是一个自足的团体。他们不需要其他群体的成员,而是完全由投入全面战争的积极分子构成。这也使得他们几乎可以对任何的目标发动袭击,而其世俗的同伴则不能。(3)在斗争的目标上,世俗恐怖主义主要希望对一些社会问题进行纠偏和改变;宗教恐怖主义则希望推翻整个社会秩序,他们所进行的是一种全面革命^①。

著名的宗教恐怖主义研究专家尤尔根斯迈耶(Mark Juergensmeyer)则详细阐述了“宇宙战争”(cosmic war)的概念,以表达宗教恐怖主义的核心特征。他指出,“我之所以称这样的形象为‘宇宙的’,是因为它们大于生活”。它们引起了历史传说中的伟大战争,并同善与恶之间的根本对立联系起来。宗教暴力之所以如此的残忍和无情,关键就在于其实施者“将圣战之类的宗教形象——宇宙战争——用来服务于现实的政治斗争”^②。对于身处其中的人来说:

战争的观念不仅仅是一种态度;它最终是一种世界观,以及一种对权力的认可。处于战争状态的个人明白他们的身份,他们为什么受苦,他们的羞辱拜谁所赐,以及他们为坚守所付出的代价。战争的观念提供了宇宙观、历史观、本体论,以及政治控制。可能最重要的是,他指出了胜利的希望以及实现它的方式。在宇宙战争的形象中,这种胜利和成功是一个伟大的社会和个人改变的时期,这将超越所有的现实限制。人们不会轻易放弃这样的期望。没有了这些战争的形象,几乎就等于没有了希望本身。^③

战争动员的过程可以分为四个阶段:(1)一个世界的失落:比如以色列占领巴勒斯坦,埃及和印度世俗政府的腐败,美国在中东的驻军及其对沙特政权的支持,传统价值的失落,现实社会的非人性化等。(2)日常方案的排除:他们认为通过正常的途径是无法解决此类问题的。他们对所生活的世界的失落感成为了个人失望和虚无的根源。(3)魔鬼化与宇宙战争:对于处于这种沮丧和失落感状态中的人来说,宗教似乎为他们提供了希望。通过对敌人的妖魔化,世界开始变得有意义。通过宗教的维度,他们可以理解自己为什么受压迫,以及是谁导致了他们的悲惨处境。最重要的,通过上帝的形象,他们似乎获得了一种力量,从而看到某种胜利的曙光,尽管事实常常并不如此。(4)权力的象征行动:过程的最后是一系列用来展示自己力量的表演行为,包括个人集会和集体游行,通过传单、书籍和媒体事件来羞辱敌人,炫耀自己的军事力量,发展交通和组织,成立新的政府机构等。当这类行动强化到一定程度,恐怖主义可能会爆发,或者作为单独的事件,或是作为系列游击战争的一部分^④。

然而,有学者评论说,尤尔根斯迈耶所描绘的,实际上是恐怖主义的一般特征,而非宗教恐怖主义的独有特征。霍夫曼则走向了另一个极端——他所描述的宗教恐怖主义的独特性几乎使得没有任何恐怖主义组织能符合他所列举的条件。宗教恐怖主义最独特的地方,或许在于“终末论”(apocalypticism)的意识形态——“毁灭世界是为了拯救世界”(destroying the world to save it)^⑤。

① Bruce Hoffman, *Holy Terror: The Implications of Terrorism Motivated by a Religious Imperative*, Santa Monica: RAND, 1993, pp. 2 - 3.

② Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*, pp. 149 - 150.

③ Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*, p. 158.

④ Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*, pp. 188 - 189.

⑤ Adam Dolnik and Rohan Gunaratna, "On the Nature of Religious Terrorism," in Jeffrey Haynes (ed.), *The Politics of Religion: A Survey*, London and New York: Routledge, 2006, pp. 83 - 91.

四、全球宗教政治的命题

罗伯逊指出,全球宗教变迁的一个核心主题在于“宗教政治”的问题。这可以从两个方面来看:“宗教的政治化”(politicization of religion)和“政治的宗教化”(religionization of politics)。前者指:(1)表面上的宗教群体对政府问题关注的升温;(2)具有宗教信仰的群体和世俗的意识形态在利益合作上的膨胀。这实际上意味着对宗教行为甚至神学信仰的自主性的否定。对于某些人来说,这一否定可能仅仅意味着将宗教观念和实践植根于世俗的意识形态或经验中;对于另一些人来讲,则意味着宗教观念和实践必须具有意识形态的后果。后者指:(1)现代国家卷入了人类生活的“深层”问题,如对生活自身的政治法律定义,以及隐私、性、道德、艾滋病威胁等;(2)国家组织的社会在不同层次上成为了崇敬和“深层”认同的目标。在一定程度上,宗教的政治化和政治的宗教化是互相增强的过程。政府越宗教化,就会导致表面上的宗教活动在政治领域的扩张;同样,宗教的政治化也会导致表面上是世俗政治领域的事物向宗教解释的转变。需要强调的是,这里所谓宗教的政治化和政治的宗教化完全是一个当代现象。尽管历史上同样有类似的例子,然而,它在最近的几十年内则成为了当代宗教变迁的一个突出问题。这一事实是同全球化的进程密切联系的。因此,参照罗伯逊的术语,这里实际上是一个“再政治化”(re-politicization)和“再宗教化”(re-religionization)的问题。它是在近代以来以政教分离为主导的原则之后所发生的一种新现象,也是一种相当突出的现象。可以说,它是对政教分离原则的一个重大冲击^①。

当代另一位杰出的宗教社会学家卡萨诺瓦(José Casanova)则提出了一个“公共宗教”(public religion)的概念。他指出,与世俗化理论的“私人化”(privatization)命题相反,当代宗教的发展实际上表现出一种“去私人化”(de-privatization)的特征。其含义在于,“宗教抛弃它被安排在私人领域的地位,进入公民社会未分化的公共领域,并参与到正在进行的斗争、散漫的合法化以及重新划分边界的进程中”^②。公共宗教大体在三个层面上展开:(1)在国家层面上,主要有建制性的国家教会或试图建立新政府的国家教会。(2)在政治社会的层面上,一方面指整个宗教运动,它们或为反对非建制和世俗领域的分化,或是为反对其他宗教或世俗群体而进行的宗教动员和反动员;另一方面则指宗教群体为保护宗教自由、维护人权、保护公民社会和民主政体而进行的动员。(3)在公民社会的层面上,可以区分霸权式的公民宗教以及宗教群体在公民社会未分化的公共领域中的参与^③。宗教在现代社会的公共参与主要表现为“新社会运动”(new social movements)的形式。这主要表现为:(1)宗教为保护传统的生活世界,抵制国家或市场的各种渗透;(2)宗教进入现代社会的公共领域,以批评和质疑两大主要社会系统按照各自的规范进行运作,而不顾及其他传统道德规范的行为;(3)宗教维护传统的“公共利益”问题,反对自由主义理论将其化约为个人利益的总和^④。

如果说对于整体的宗教变迁而言,上面的论述尚有些武断,那么,应用到基要主义的问题上,则是再恰当不过的概括了。作为一种社会运动,宗教基要主义具有三个方面的重要特征:保守性(conservative)、民众性(popular)和实践性(practical)。宗教基要主义具有一种保守的意识形态,这在前文已经得到充分的说明;宗教基要主义的教义是简单的,其组织体系也是非等级的,这都有利于其获得广泛的大众支持;最后,宗教基要主义强调实际的行为规范,从而弥补了其在教义上的简单化倾向。正是由于这三个方面的重要特征,从而促使宗教基要主义特别容易卷入现实的政治。宗教基要

^① Roland Robertson, "Globalization, Politics, and Religion," in James A. Beckford and Thomas Luckmann (ed.), *Changing Face of Religion*, London: Sage, 1989, pp. 11 - 14.

^② José Casanova, *Public Religion in the Modern World*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994, pp. 65 - 66.

^③ José Casanova, *Public Religion in the Modern World*, pp. 218 - 219.

^④ José Casanova, *Public Religion in the Modern World*, pp. 227 - 229.

主义的核心本质在于一种积极行动的政治——即要以上帝的旨意来改造现实的世界。其社会含义在于,它拒绝现代性框架下公共领域和私人领域、神圣和世俗、天国和人间之间的区别,而强调尘世的生活需要按照现实的指令行事。显然,这是一种由上帝指导的规范政治。具体来讲,宗教基要主义的政治也包括不同的类型。这主要分为两种形式:(1)宗教基要主义对变迁的反应,表达为一种民族身份的追求,犹太和伊斯兰基要主义可谓这一类型的代表;(2)宗教基要主义对变迁的反应,表达为在一个既定的民族国家框架内寻求公共领域的扩大化,美国基督教右派是这一类型的代表。宗教基要主义的政体则可以分为三种类型:(1)退出社会;(2)反对政教分离;(3)高压统治,反对宗教自由等^①。

宗教基要主义政治的另一个重要特点,就是具有相当的武力性(militancy)。马蒂(Martin E. Marty)和阿普尔比(R. Scott Appleby)曾用五个以“战斗”(fight)为核心的词语来概括宗教基要主义的特征:(1)抵抗(fight back)。基要主义是对现代变迁的反击,因为后者对他们的社会和个人身份构成了挑战,而这被他们看作是最重要的。因此,基要主义是反击性的。(2)奋斗(fight for)。基要主义为他们所坚持的生活和社会价值而奋斗,为一个被改变的公民政体(civil polity)而奋斗,为领土或社会群体的团结而奋斗,等等。(3)拣选(fight with)。基要主义会因为他们的现实需要而选取他们的斗争工具。他们转向传统,从中挑取对他们的目标有利的资源。所以,基要主义又是选择性的。(4)敌对(fight against)。基要主义与所有持异见者为敌。处于其族群之外的自然是敌人,其族群内的中间分子、妥协派、改革派等同样也是敌人。(5)荣耀(fight under)。所有的基要主义都以神的名义而战。他们都披着宗教的外衣,声称是神的军队,为了神的荣耀而战^②。这五个方面的特征可谓是宗教基要主义武力性的集中反映。然而,使这一内在特征变为事实的则在于基要主义在全球政治中的一种矛盾地位。

基要主义是一种强大的动力因素,却始终不能与民族国家相抗衡,这就是宗教基要主义政治的局限。有论者指出,基要主义可被看作是一种“想象的共同体”(imagined community)。同民族主义一样,基要主义同样希望通过一种意识形态的动员来建立一个统一的实体。然而,基要主义的力量注定了它是破坏性的,而不是建设性的。作为一种宗教-政治的统一体,基要主义一方面充满了宗教的想象,追求一种天国的回报;另一方面则又充满了政治的想象,希望建立一个地上天国。这种通过超自然力量干预现实的努力,无疑充满了革命的乌托邦精神,却常常因为这种精神而不能进行具体的建设性工作。因此,基要主义政治的前途往往走向两种途径:一是继续保持坚定的革命精神,而最终在现实的压迫下走向衰亡;一是与现实的政治妥协,而牺牲宗教的革命精神。宗教基要主义的强大号召力和影响力,来源于宗教作为身份认同的最深层因素的特征,以及未来天国对人们梦幻般的吸引力。然而,作为一种现实的组织因素,宗教的目的与政治的目标经常相矛盾,这也往往导致宗教基要主义内部的精神分裂。我们不能否认一种中间路线的可能性。但就作为一支整体力量来看,宗教基要主义的内在矛盾,注定了其在现实中的悖论路径——或者走向衰亡,或者牺牲本真的理想。因此,与民族国家在全球政治中的核心地位相比,宗教基要主义固然提供了另一种全球秩序的选择性方案,但就现实的政治建构而言,它注定是失败的。在今后很长的时期内,宗教基要主义或许都无法动摇民族国家在全球政治中的核心地位,更不能改变以民族国家为中心的全球政治的基本原则^③。

① John H. Garvey, "Introduction: Fundamentalism and Politics," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalism and the State*, pp. 13 - 27.

② Martin E. Marty and R. Scott Appleby, "The Fundamentalism Project: A User's Guide," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms Observed*, pp. vii - x iii.

③ Martin E. Marty and R. Scott Appleby, "Conclusion: Remaking the State: The Limits of the Fundamentalist Imagination," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalism and the State*, pp. 620 - 643.

我们不能说,基要主义必然导致恐怖主义。然而,从本质的特点言,我们又不得不承认,宗教基要主义在意识形态上的特征实际上为其暴力化准备了条件。同时,其在全球体系中相对于以民族国家为核心的政治之矛盾地位,则形成了其恐怖化和极端化的重要机制。基要主义是一种积极行动的政治,也是一种充满战斗气质的政治。然而,其相对于以民族国家为核心的政治之不平衡地位则促使其寻求一种廉价却具有重大效应的非常规——暴力——手段。这已经在当代全球宗教政治的实际发展中得到了证明^①。

结 语

总结上文的论述,所谓的全球宗教复兴并不意味着宗教徒或宗教组织在绝对数量上的增长,而是宗教在公共领域地位的凸显。这尤其是指宗教与政治之间的密切联系。其中,宗教基要主义则以其坚定的保守主义态度、严格的组织以及其在政治中的突出地位,而成为全球宗教复兴中最具影响力的现象。宗教基要主义的发展印证了著名社会学家罗伯逊的论断,也即宗教的政治化和政治的宗教化命题。宗教基要主义作为一种社会现象,一方面反映了宗教内部的变迁逻辑,另一方面则反映了一种特殊的政治意识形态。宗教基要主义的这一特征既为其向恐怖主义的转化提供了基础,又为恐怖主义的爆发所强化。全球宗教复兴和全球宗教政治实际上是同一个问题,或者说后者恰好是前者的本质。

[责任编辑 刘京希]

^① 参见 David S. New, *Holy War: The Rise of Militant Christian, Jewish and Islamic Fundamentalism*, Jefferson, North Carolina and London: McFarland & Company, 2002; Leonard Weinberg and Ami Pedahzur (ed.), *Religious Fundamentalism and Political Extremism*, London and Portland, OR: Frank Cass, 2004. 刘义:《从身份危机到政治暴力——当代宗教恐怖主义的发生机制研究》,《社会科学》2009年第4期。

史记忆与感情纠葛,也常常受制于现实国家与政治的立场。东亚海域周边诸国显然各有各的历史记忆,也各有各的政治立场。比如,朝贡体系中是宗主国还是进贡国?在战争中是侵略者还是被侵略者?在现代化进程中是先进一方还是落后一方?在这里,不同的记忆和立场始终会影响到对历史的观察,在关于历史起源(如檀君、天皇、黄帝的争论)、国家疆域(如高句丽、琉球、安南之归属)、文化交流(如蒙古袭来与倭寇扰边)等等方面,这些意识、立场、感情都会掺入,使这种超越国家疆域的东海区域研究带有太多的非学术因素,那么,在“东亚海域”研究中,在超越“国家历史”的同时,应当如何超越这种“国家感情”?

[责任编辑 刘 培]

第八届国际辞赋学学术研讨会综述

冯良方 曹晓宏 陈 阳

2009年11月6日至9日,由云南大学中文系和楚雄师范学院中文系共同主办的第八届国际辞赋学学术研讨会在云南大学召开。来自日本、韩国和中国大陆、香港、台湾等50余家高校及科研单位的80余名学者参加了这次会议。大会共收到论文70余篇,与会学者围绕着以下问题进行了热烈的讨论:

一、关于历代赋家、赋作的研究

龚克昌对先秦至现代辞赋的主要成就和不足、郑德开对中国古代军事辞赋、王许林对古代爱情赋的三次重要演变过程、郭建勋对北朝辞赋、苏慧霜对屈赋与纪行辞赋之游观、费康亮对《九歌·河伯》的研究情况、马世年和李城瑶对宋玉《高唐》《神女》的主旨、艾初玲对宋玉及其辞赋在六朝的演变、漆子扬对《招隐士》的主题、刘南平对司马相如《难蜀父老》的艺术魅力、蒋勤俭对王褒《僮约》及其对唐代俗赋的影响、殷光熹对赵壹其人其赋、刘晓燕和王雅琪对《神鸟赋》中的伦理思想、洪雨霁对汉初对话体赋、刘向赋对西汉游仙赋体现的生命价值观、廖国栋对两汉辞赋隐逸企慕中的用世情结、余江对入汉士人之精神困局与大赋之体的先导、晁辉对汉赋中战争赋的稀缺、王焕然对汉末士风与蔡邕赋的关联、冯小禄对汉赋的审美心态、傅宇斌对两汉音乐赋与中国文学抒情传统、周燕对《文选》赋的自然观、朱雅琪对左思《吴都赋》之时空、赵敏对江淹赋的接受、佐藤正光对谢朓《酬德赋》、周广璜对庾信诗赋的用典艺术、罗文玲对唐代僧侣赋、阮忠对欧阳修赋、牛海蓉对赵秉文赋、刘再华对王船山赋的思想意蕴、黄水云对《竞渡赋》、刘炜对马一浮《自题墓辞》、王晓卫对饶宗颐赋进行了论述。

戴伟华对张九龄《荔枝赋》与舒元舆《牡丹赋》、金周淳对陶渊明《归去来兮辞》和韩国金昌淑《反归去来辞》、刘新文对欧阳修《秋声赋》与苏轼《前赤壁赋》的异同进行了比较。

二、关于赋的文体特征及与其他文体的交叉研究

徐宗文对辞赋文体的特征、曹明纲对文体赋的“虚拟对话”模式、刘朝华对汉赋语体的语法特征、姜文清对汉赋用字、谷口洋对汉末魏晋赋序兴旺的背景、赵俊波对唐代试赋的命题进行了探讨。

张海明对赋的歌化与诗的律化、冯良方对汉赋和汉代奏议之间的关系、梁复明对扬雄十二州箴的赋体风格、阳清对汉魏六朝辞赋与志怪的联系、胡淑贞对贞观文人赋与乐府诗的相互融通、林继中对杜甫《雕赋》的文体创构、张白虹对柳永《乐章集》运用赋法而形成的意象特色进行了研讨。

三、关于赋学理论和赋的文献研究

周品生对儒家思想对汉赋批评的影响、吕蔚对汉代儒家思想背景下的汉赋批评、苏荟敏对扬雄的“劝百讽一”说、张国庆对《文心雕龙·通变》关于汉赋的一段议论、彭安湘对中古赋论与诗论的离合、许结对鲍桂星的《赋则》、潘务正对林联桂《见星庐赋话》与嘉道之际馆阁赋风、孙晶对刘熙载的赋学批评进行了论述。

汪中文对赋之起源与西周金文、陈韵竹对赋体传统内涵的认识、伏俊珪对44篇先秦赋、马世年对先秦古赋、张树国对《楚辞·远游》的作者、郭令原对汉赋的个别注释、韩晖对《子虚》《上林》及《洞箫赋》的创作时间、杨晓斌对魏晋南北朝一些赋、王晓鹃对《古文苑》所辑录辞赋之来源、杜志强对颜之推《观我生赋》的史料价值、许东海以李德裕赋为例对唐代赋学与史学的关系、詹杭伦对《少岩赋草》、踪训国对《赋海大观》也进行了考论。

此外,刘臻仲对当代辞赋创作、于浴贤对当代都邑赋、肖国荣对旅游辞赋与文化旅游产业的开发也提出了自己的看法。

本次会议上,各个时期的辞赋家及其作品都有学者进行了研究,标志着辞赋学进入了一个宽阔的研究视野;关于赋的文体特征和与其他文体的关系、赋学理论和赋文献的总结、考论更加细致深入,显示了赋学正在向纵深方向发展。

(作者工作单位:云南大学中文系,云南昆明 650091)

《山东文献集成》第四辑介绍



《李石桐先生注易经》一卷
[清]高密李怀民撰
中共山东省委党校藏稿本



《伊川删定礼记集注》二十三卷首一卷
[清]诸城王紫绪撰
青岛市图书馆藏稿本

《山东文献集成》是一部大型山东地方文献丛书，共影印山东先贤遗著稿本、钞本和重要的刻本一千余种。2005年获山东省政府特批立项，由韩寓群省长主编，山东大学承担编纂任务，山东大学出版社出版，成为山东省重大文化工程。经过数年艰苦努力，已陆续出版第一辑、第二辑、第三辑共150册，2009年底已基本完成了第四辑50册的编纂工作，将于2010年上半年出齐。至此《山东文献集成》编纂出版工作圆满完成，珍本荟萃，琳琅满目，美不胜收，堪称新时期中国地方文献整理出版的典范。

《山东文献集成》第四辑仍以稿本、钞本和重要刻本为特色，共收善本古书300余种。其中稿本有明代淄川王启觐《水炫楼诗文底稿》，清代高密李怀民《李石桐先生注易经》，潍县宋书升《周易要义》，诸城王紫绪《伊川删定礼记集注》，安丘王筠《文字蒙求》、《六书蒙拾》、《韵汇校》，淄川张笃庆《厚斋自著年谱》，滋阳牛运震《甲寅年谱》，胶州高凤翰《归云集》，文登于昌遂《麝提精舍诗存》，佚名辑《即墨黄氏诗钞九种》，长山王煜《三味斋存稿五种》，近人日照丁惟汾《方言音释》、《俚语证古》等。

值得特别介绍的是日照王献唐先生的一批手稿，有《炎黄氏族文化考》、《那罗延室稽古文字》、《国史金石志稿》、《中国古代货币通考》、《五灯精舍印话》、《汪水云集校勘记》、《老庄学案初稿》、《读子识小》、《魏平乐亭侯印考》、《东周名器甄微》、《南游诗存》、《题襟小唱》等26种，另附柳诒征手稿《汪水云集校勘记》、顾实手稿《汪水云集校勘记》、王献唐之父王廷霖的手稿《泉货图释》，合计29种，汇为《王献唐先生遗稿》。作为我国著名的金石考古学家、历史学家、古文字学家和图书馆事业家，王先生在极其艰难的岁月里，留下了数十部著作，其中多部著作体大思精，为各领域的权威性名著。



《潍县方言》十卷
[清]潍县郭麐撰
1934年山东省立图书馆钞本（鱼台屈万里校）

(上接封二)

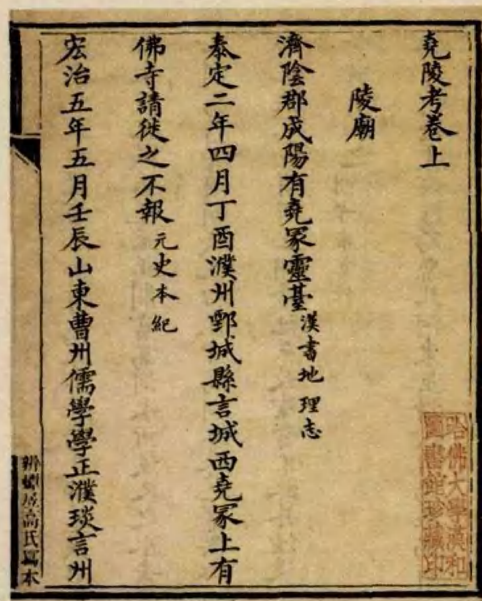
《山东文献集成》第四辑介绍

收入《遗稿》的部分著作曾以排印形式出版过,但却无法代替手稿的原始价值,更有多种手稿未曾刊行,赖一线而孤传。此次得到王献唐先生后人的大力支持,能够把《王献唐先生遗稿》系统地汇集影印出来,作为《山东文献集成》的最后一种,的确具有“压轴”的特殊意义。

钞本则有潍县郭麐《潍县方言》民国山东省立图书馆钞本(鱼台屈万里手校),淄川蒲松龄《日用俗字》乾隆二十年蒲立德钞本,益都李文藻撰、益都段松苓增补《尧陵考》清潍县高氏辨蟬居钞本,《山东海源阁书籍目录》民国山东省立图书馆钞本,日照许瀚《攀古小庐杂著》民国钞本(日照王献唐手跋),文登于熙学《铁槎樵语》清钞本,益都邱琮玉《衡藩宫词》钞本,《安丘曹氏诗集》四种清安丘曹氏钞本、《颜氏三家诗集》清钞本,掖

县赵士喆《石室谈诗》清钞本等。这些钞本大都不曾刊行,其中《尧陵考》来自哈佛大学哈佛燕京图书馆,尤为难得。

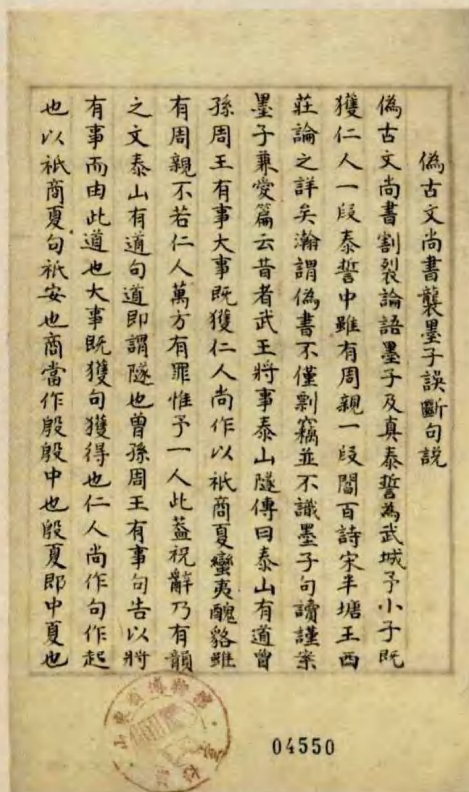
根据专家的建议,《山东文献集成》第四辑收入了一批山东名人名著,由于这些书已有通行本,因此本次影印尽量选择旧刻珍本。如山阳王弼注《周易》宋刻本,郑玄笺《毛诗故训传》宋刻本,高密郑玄注《周礼》宋刻本,郑玄注《仪礼》清黄丕烈影宋刻本,郑玄注《礼记》宋抚州公使库刻本,鲁国左丘明《春秋经传集解》(杜预集解)宋刻本,鲁国公羊高



《尧陵考》二卷

[清]益都李文藻撰, 益都段松苓增补

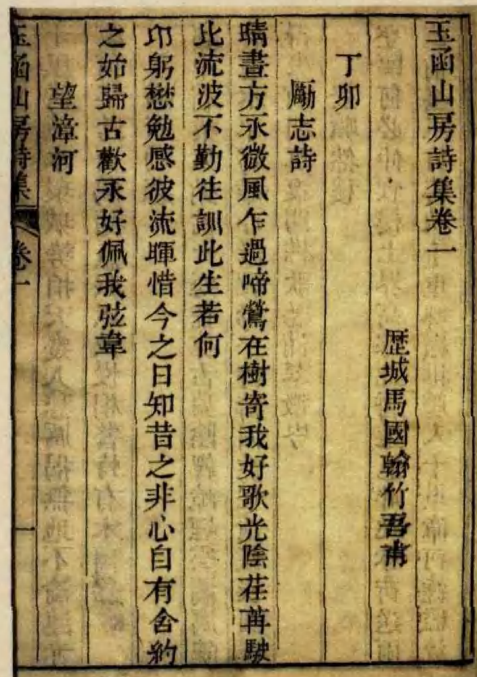
美国哈佛大学图书馆藏清潍县高氏辨蟬居钞本



《攀古小庐杂著》

[清]日照许瀚撰

山东省博物馆藏民国钞本(日照王献唐跋)



《玉函山房诗集》九卷

[清]历城马国翰撰

山东省图书馆上海图书馆藏清道光历城马氏刻本

(下转封四)

(上接封三)

《山东文献集成》第四辑介绍

《春秋公羊经传解诂》(任城何休解诂)宋刻本,鲁国穀梁赤《春秋穀梁传》(范宁集解)光绪黎庶昌日本使署影宋刻本,宋曹州济阴邢昺《孝经注疏》元泰定刻本、《论语注疏》宋刻本、《尔雅疏》宋刻本、《孟子》(赵岐注)宋蜀刻大字本,曲阜孔元措《孔氏祖庭广记》蒙古刻本,诸城赵明诚《金石录》宋刻本、《管子》宋刻本、《孙子》宋刻本,莒县刘勰《文心雕龙》元刻本,淄川蒲松龄《聊斋志异》二十四卷清钞本,曲阜孔尚任《桃花扇》康熙西园刻本等等。这些山东先贤遗著代表作,采用传世的古刻珍本影印,在古籍整理方面自有其特殊价值。

《山东文献集成》200册即将出齐,据了解,学术界利用这批影印文献做进一步的整理研究工作,已经悄然起步,这正是《集成》编纂出版的目所在,希望不久的将来,一批新成果在《集成》的基础上成长起来,同时也希望各文化区域的文献丛书应运而生,最终汇成中国典籍的渊海。



《那罗延室稽古文字》

日照王献唐撰,日照王氏家藏稿本



《炎黄氏族文化考》

日照王献唐撰,日照王氏家藏稿本



《老庄学案初稿》一卷

日照王献唐撰,日照王氏家藏稿本

文史哲

Wen Shi Zhe

1951年5月创刊

2010年第1期(总第316期)

2010年1月5日出版

主编 王学典

副主编 周广璞 刘京希

主管单位 中华人民共和国教育部
主办单位 山东大学
编辑出版 《文史哲》编辑部
地址 济南市山大南路27号
电话 (0531) 88364666 88361606
邮政编码 250100
E-mail: lhp@sdu.edu.cn
印刷者 山东旅科印务有限公司
总发行处 济南市邮局
订购处 全国各地邮局
国外总发行 中国国际图书贸易总公司
定价 12.00元

ISSN 0511-4721



9 770511 472009

0 1>

刊号: ISSN 0511-4721 (国际标准刊号) 代号: 国外代号 BM194
CN 37-1101/C (国内统一刊号) 国内代号 24-4