

2019

[总第 375 期]

ISSN 0511-4721

6

国家社科基金资助期刊



LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY

文史哲

中国出版政府奖期刊奖  
新中国 60 年有影响力的期刊  
2017·中国百强报刊  
国家社科基金资助期刊  
教育部“名刊工程”首批入选期刊  
全国中文核心期刊  
中国人文社会科学核心期刊  
中文社会科学引文索引 (CSSCI) 来源期刊  
中国高校系列专业期刊成员刊

# 文史哲

双  
月  
刊

1951 年 5 月创刊

2019 年第 6 期  
(总第 375 期)

2019 年 11 月 5 日出版

顾 问(排名不分先后)

邢贲思 汝 信 袁行霈  
叶 朗 方克立 厉以宁  
杨牧之 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

刘京希 李扬眉

封面设计

蔡立国

## □当代学术纵览

重写以“中央欧亚”为中心的“世界史”

——对日本内亚史学界新近动向的剖析…………… 钟 焯(5)

---

## □纪念五四运动一百周年

反思“五四”:中西古今关系再平衡

…………… 任剑涛 陈卫平 谭好哲 方朝晖 魏 建 刘悦笛(26)

---

## □中国社会形态问题

试论中国古代农民的群体性特质…………… 马 新(55)

---

## □重估儒学价值

选举制与推举制

——现代西方与儒家仁政的政治领袖产生机制之比较…………… 谢文郁(67)

---

“罢黜百家,独尊儒术”的历史考察

——以“六艺之科”与“孔子之术”的分合为中心…………… 杨 勇(79)

---

---

- 被改写的政治时间:再论契丹开国年代问题…………… 苗润博(94)
- 言论、家法与文本:南宋殿试对策平议…………… 管 琴(107)
- 游牧文明因子与明朝卫所体系中的亲军卫
- 以锦衣卫为中心的考察…………… 张金奎(123)
- 

## □人文前沿

### 责任心是美德吗?

- 美德伦理学视域下重思孔孟荀的主张…… [美]安靖如撰 马 俊译(148)

### 美德与责任心是二分的吗?

- 与安靖如先生商榷…………… 何中华(156)

### “责任心”及其美德论限度

- 评安靖如《责任心是美德吗?》…………… 李义天(159)

- 对何中华与李义天两位学者的回应…………… [美]安靖如撰 马 俊译(162)
- 

- 《文史哲》2019 年总目录…………… (166)
- 
-



# 重写以“中央欧亚”为中心的“世界史”

——对日本内亚史学界新近动向的剖析

钟 焯

**摘 要:**自1990年代以来,不少日本内亚史学者改用“中央欧亚”一名来概括其研究的地域对象,构建起以“中央欧亚”为中心的全新“世界史”体系,逐渐取代了原来的研究模式。这一动向具体反映在杉山正明和冈田英弘等人推出的一系列著述中。然而通过对它的剖析可知,这种看似充满新意的历史构建其实在基本史实方面存在重大的缺陷与误区,远不能被视作具有充分实证性和说服力的知识体系。

**关键词:**内亚;“征服王朝史”;中央欧亚;世界史

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.06.01

## 引 言

自1990年代以来,越来越多的日本内亚史(大体涵盖了我国的北方民族史和西域史等领域)学者倾向于使用源自英语 Centural Eurasia 的“中央欧亚”(中央ユーラシア)一词来代指以前他们惯于使用的“内亚”研究(英语的 Inner Asia,日语的内陆アジア)或“征服王朝史”领域,其使用程度之频繁,尤其表现在那些以提倡使用非汉文史料为研究特色的该国中青年学者群中。具体代表人物有杉山正明、森安孝夫、冈田英弘(已故)、杉山清彦、志茂硕敏、承志等。与之形成反差的是,同样是在日本的内亚史学者中,如果仍以使用汉文史料为主,则流行选用该国唐史学者妹尾达彦在1999年出版的《岩波讲座·世界历史》第九卷导语中所提出的“东部欧亚”(东部ユーラシア)或与它类似的术语<sup>①</sup>。有鉴于发掘非汉文史料的价值最近成为了我国民族史学界的重要关注议题<sup>②</sup>,而且杉山正明等“中央欧亚”学派的中坚人物的相关著作已经通过翻译,渐渐进入汉语读者的视野,将来或会对国内学界产生影响<sup>③</sup>;故本文的评析对象直接聚焦当下这一学派的主要观点,拟客观充分地检讨其得失成败,以

**作者简介:**钟焯,中央民族大学历史文化学院教授(北京100081)。

<sup>①</sup> 属于后一流派并接受该类术语的学者主要有森部丰、铃木靖民、川本芳昭、福島惠、石见清裕、菅沼爱语、古松崇志、井黑忍和专攻日本史的广濑宪雄等。他们研究的历史时段多位于从北朝后期直至金元时代。对“东部欧亚”这一概念的全面诠释见[日]妹尾达彦:《中华の分裂と再生》,《岩波讲座·世界历史》9《中华の分裂と再生(3-13世纪)》,东京:岩波书店,1999年,第8-13页。

<sup>②</sup> 乌云毕力格:《清史研究岂能无视满文文献》,《东方早报·上海书评》编辑部编:《殊方未远:古代中国的疆域、民族与认同》,北京:中华书局,2016年,第385-392页;姚大力:《“现地史料第一主义”与历史书写》,《学术月刊》2017年第2期。

<sup>③</sup> 此类的译著有[日]杉山正明:《忽必烈的挑战——蒙古与世界史的大转向》,周俊宇译,新北:广场出版,2012年,同书简体字本由社会科学文献出版社(北京)在2013年推出;《游牧民的世界史》(增订版),黄美蓉译,新北:广场出版,2013年,同书简体字本由中华工商联合出版社(北京)在2014年推出;《疾驰的草原征服者:辽、西夏、金、元》,乌兰等译,桂林:广西师范大学出版社,2014年。[日]冈田英弘:《世界史的诞生》,陈心慧译,新北:八旗文化,2016年,同书略有删节的简体字本由北京出版社(北京)于2016年推出。[日]森安孝夫:《丝路游牧民与唐帝国:从中央欧亚出发,游牧民眼中的拓跋国家》,张婉婷译,新北:八旗文化,2018年。本文以下凡引用中译本时,均以大陆出版的简体字本为据。

作为我国民族史研究的镜鉴。据笔者观察,“中央欧亚”这一概念在该国学界的流行直接折射出日本内亚史研究思路在新的学术与时代环境下所发生的重大变迁,欲清晰地澄清这种变化所根植的相关学科背景,首先有必要从20世纪40年代中后期日本内亚史的自我转型和重新出发说起。

## 一、从传统的“满蒙史”研究格局到二战后的“征服王朝史”研究

“二战”以后日本政治局势的巨大变化促使在昭和前期与军国主义的大陆扩张有着极深渊源的日本内亚史研究的最主要支柱“满蒙史”的整个学术体系砰然坍塌,再加上为该学术体系长期提供制度保障和经济支持的“南满铁道株式会社”(简称为满铁)、“西北民族研究所”及其前身“蒙古善邻协会”“厚和蒙古研究会”等相应机构的破产解散,以及东北内蒙的回归中国,使得日本学界既不可能像之前那样在侵华日军的武力保护下,肆无忌惮地在中国的內亚边疆进行考古发掘和文物征购以及民族学资料采集等种种有损中国主权的文化侵略行径,也无法再从经费上维持此前专门刊载此类研究成果的《北亚细亚学报》《蒙古学报》《内陆亚洲》《满洲学报》《书香》《蒙古学》等系列刊物的继续出版。政治经济局势的变革是如此剧烈,使得原先中日战争期间该国“满蒙史”研究的不少学者纷纷选择在战后转型,先后转入其他学术领域,最为典型的莫过于羽田亨栽培的得意门生、以研究塞外史和古突厥语碑铭见长的小野川秀美竟然从此改治清末民初史,其他还有在《蒙古学报》上发表其最初学位论文的榎一雄转向以厥咄史为中心的中亚史领域;在金史研究和东北亚民族史—考古学等方向均取得丰硕成果的三上次男则在战后由于无法利用中、朝等国新出考古资料,遂在其学术生涯的后半期径直投入到以东西方之间的外销瓷贸易为中心的“陶瓷之路”的全新分野中;原本主攻金元西夏史,既参编过《满和辞典》又从事过野外实地民族学调查的藤枝晃则成为了以写本断代研究见长而非主要依靠考古资料取胜的文献型敦煌学家。还有一些学者如小野忍、佐口透等也都相继离开了“满蒙史”领域。故随着之前在日本名噪一时的以宣扬“满蒙非中国领土”为宗旨的“满蒙史”的昭告终结,该国以“满蒙史”为台柱的内亚史一时面临着前所未有的打击与重挫,学术环境的低迷不振甚至波及日本内亚史的其他领域,像稍后的青年藏族史学者中根千枝干脆放弃了史学研究而彻底投身于社会科学领域内,最终成为日本社会学界的巨擘之一。正是在这种因形势严峻且前景暗淡而令人沮丧失意的悲观气氛下,美国学者魏特夫(K. A. Wittfogel)倡导的“征服王朝”学说的出台,为日本内亚史学界消除这种因战败导致的经济和史观上的双重焦虑提供了不可多得的转型契机。

一提起魏氏的“征服王朝”理论,中国学界习惯于将其视作一种为日本的大陆扩张政策张目或者至少也与之暗合的具有分裂中国意图的学说。如果我们冷静地对该理论的萌芽背景加以分析的话,即知这一定位其实并不那么准确,因魏特夫酝酿构思这一理论的时间正值其和冯家昇、王毓铨等合作研究中国社会史的日本投降之前的太平洋战争期间,尽管完整阐释该理论的著作的出版已经晚至1949年。当时美日关系因珍珠港偷袭事件的爆发而急转直下,美国举国上下充斥着对日复仇的强烈民族情绪,甚至累及那些本来早已归化多时的日裔移民都在未作甄别的情况下悉数被强制关入集中营,完全被剥夺了基本的人身自由。与之相反,此前全凭自身力量单独坚持抗战多年的中国现在则作为美国的可靠盟友重新受到了美国社会各界的正面评价,遂致之前长期沦为二等公民的在美华裔的社会地位终于得到了空前的改善与提高。因此在彼时美国主流社会对中日两国的正反认知如此落差鲜明的时代背景下,对一向以政治嗅觉灵敏著称乃至惯于见风使舵的德裔难民魏特夫来说,他怎么可能在这个时候甘冒美国社会之大不韪,在自己的学术著述中积极宣传有利于日本军国主义侵略的政治主张呢?何况在他的辽史研究过程中,无论是资料的分析综合,还是观点的提炼推敲,皆离不开精熟辽史的爱国学者冯家昇先生(1939—1947年在美工作)的无私相助和尽心指导。

其次,从旗帜宣明地揭橥“征服王朝”命题的《中国社会史——辽》的导言等部分的表述中,也确实不见像当年的日本御用学者矢野仁一和后来的个别极右翼学人的著作中那类连篇累牍地充斥着

某某地区非中国领土的赤裸裸的政治叫嚣和挑衅性分裂主张<sup>①</sup>。确切地说,他只是将中国的历代王朝划分为传统的以汉族为主导的本土型政权和以北族统治者为主导的非汉族王朝,后者又再细划分为以十六国北朝为代表的渗透型王朝和以辽金元清四朝为载体的征服型王朝,但无论是渗透型王朝还是征服型王朝,他在导言中均将其列入中国王朝的一种特殊形态,绝未将其摒弃于中国之外,这正像其书名所昭示的那样,如此处理路径不仅有别于日本当时的“满蒙史”研究取向,乃至与今天有些国外学者在内亚史研究中津津乐道于传播和散布“去中国化”论调的学术理路相比,也是明显不同的。然而,由于魏氏本人自1940年代后期开始转为极右,加之在50年代又推出了完全为反苏反共的右翼意识形态服务的政治宣传性著作《东方专制主义》<sup>②</sup>,这难免让人以后者那种完全沦为政治工具的标准来看待此前他和冯家昇合作完成的《中国社会史——辽》,从而怀疑其写作此书同样抱有十分阴险的政治目的,即配合日本军国主义瓦解分裂中国。其实只要稍稍了解魏氏的生平经历,我们就不难得出结论,尽管从其后半生至死未改的反共反苏的顽固政治立场上判断,1940年代以后的他无疑是一位右翼知识人士,但却属于表面上用“自由主义”为己张目的新右派阵营,而与矢野仁一和冈田英弘这类露骨的旧派军国主义极右分子立场迥异。既然魏氏在其书中并未将辽朝“去中国化”,那么他的学术态度甚至要比后来罗萨比(M. Rossabi)在1980年代主编的论文集《10—14世纪期间,棋逢对手下的中国》体现的史学观念更加客观开明<sup>③</sup>,因为在后一书中,中国已经蜕化成了宋朝的同义词,故与宋朝对峙的辽夏金吐蕃等少数民族建立的王朝政权均被视作中国的对等邻国。这样“中国”的空间范围被大幅度压缩到仅归宋朝统治的内陆一隅。与之类似的还有英国辽史学者史怀梅,她在近年所撰的批评北方民族“汉化”的论文中,同样将内亚边疆及其历史上的非汉民族均摒弃于中国(China)之外,并坚持使用“外人在中国的统治”(foreign rule in China)这样一种将历史上的北方民族“去中国化”的表述方式来偷换消解魏特夫与冯家昇书中所见的“中国征服王朝”概念<sup>④</sup>。

正由于魏氏的“征服王朝”理论在政治上与日本军国主义素无历史瓜葛,故战后急需华丽转身以走出学术窘境的日本东洋史学界很快便接受了这种舶来学说,再予以局部的修改。响应此说的既有京都大学毕业的田村实造、藤枝晃、笠沙雅章等,又有出身东京大学的护雅夫、村上正二等,其中尤以田村实造对这套理论的吸收与改造最为用力也最有影响。以后他关于辽金元三朝历史的研究成果遂集结为三卷本《中国征服王朝之研究》,构成了其一生学术成就的主要基石<sup>⑤</sup>。不妨说在战后的很长时段里,由魏氏首倡并被田村氏等改造发挥的“征服王朝史”理论,再加上考古学家江上波夫主创的“骑马民族国家”学说,以及中亚史学者松田寿男在终战前即提出,但起初尚影响有限的带有环境史学导向的“干燥亚洲论”(详后),共同构成了战后日本内亚史研究的三大全新理论支柱,一举取代了昭和前期彼国流行的“满蒙史”或“满鲜史”研究范式。需要指出的是,日本内亚史学界对“满蒙史”等军国主义史学遗产的切割在很大程度上只是受制于政治形势的改变不得已而为之,并非基于学者的自省批判精神而主动扬弃之;故这种对军国主义学术流毒的清算带有明显的不彻底性,以致战前“满蒙史”的最核心内容“满蒙非支那论”的部分元素仍以换汤不换药的方式悄然得到保留。

以田村实造为例,他在接受“征服王朝”理论,将辽金元等朝代列为中国王朝的特殊形态的同时,却又将旧有的“满蒙非支那论”改换包装成“东亚世界”和“北亚世界”在历史上的长期二元对立,即前

① Karl A. Wittfogel and Feng Chia-sheng, *History of Chinese Society: Liao*, 907—1125 (New York: The Macmillan Company, 1949), 1—35.

② 此书已有中译本, [美]卡尔·A·魏特夫:《东方专制主义:对于极权力量的比较研究》,徐式谷等译,北京:中国社会科学出版社,1989年。中译本第48页提到作者在1943年已经完成了《中国社会史——辽》。

③ M. Rossabi, ed, *China among Equals: Middle Kingdom and its Neighbours*, 10<sup>th</sup>—14<sup>th</sup> (Berkeley: Univ. of California Press), 1983.

④ N. Standen, “Foreign Conquerors of China,” in *Demystifying China: New Understandings of Chinese History*, ed., N. Standen (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers., 2012), 33—40.

⑤ [日]田村实造:《中国征服王朝之研究》(上)、(中)、(下),京都:同朋舍,1964—1985年。

者以中国为中心,后者则仍以满蒙为中心,故作为塞外史的北亚史不属于中国史,两者各有彼此不同的发展轨道,且北亚与东亚分属游牧和农耕两种不同的文化圈<sup>①</sup>。这种指导思想实际上意味着魏特夫的原有学说遭到了重大修改。如前所述,魏氏理论中“征服王朝史”的参照面是传统意义上汉族建立的“普通型中国王朝”,如汉、唐、宋、明之类,两者共同构成了中国史的全相。然而在被田村氏改造过的“征服王朝史”体系下,与“征服王朝”相互对照的却是被他明确置于中国史范围之外的所谓“游牧国家”群体,后者包含历史上游牧于蒙古高原的匈奴、柔然、突厥、回鹘等政权,从而形成了“中国征服王朝史”与“北亚史”平行齐驱的二元格局<sup>②</sup>。故战前的“满蒙非支那论”一变而为现在的以突出北亚游牧政权为特征的“北亚非中国论”。另一位接受“征服王朝”说的学者护雅夫则在60年代将其关于东突厥汗国的研究成果结集成书时,特意取名为《古代トルコ民族史研究》<sup>③</sup>,而トルコ一名在现代日语中系指一战以后才成立的土耳其共和国及其前身奥斯曼土耳其,如果需指突厥语族的话,则通常其后要加一“系”字;后来为避免混淆,日本东洋史学界以テュルク指代尚在蒙古高原及其周边活动的突厥汗国等政权。故从书名抛弃后者而选取前者的手法上看,护氏显然是把东突厥汗国当作是土耳其人的古代祖先,这样东突厥汗国的历史不再属于中国北方民族史而是土耳其古代史的组成部分。如此处理当然是再直露不过的泛土耳其主义在学术上的扭曲反映,它完全不符合历史事实,因为东突厥汗国的缔造者是以阿史那、阿史德等部落联盟为基础的鄂尔浑突厥人(古突厥人),这和今天大多数土耳其人在那时的祖先乌古斯人是有明显认同隔阂的,唐代这两大集团之间甚至经常发生你死我活的战争冲突,这在古突厥文碑铭的记载中历历可见<sup>④</sup>。可以说隋唐时期的古突厥人只会认为乌古斯人是其汗国的下属臣仆,绝不可能认同将自己的历史与乌古斯人的历史混为一谈。

事实上,即便以田村氏用力最勤的辽史来说,我们也能发现其学说体系存在着难以调和的矛盾之处,即他一方面认可辽朝相当于中国历史上的“征服王朝”,另一方面又将处于辽朝统治之下的包括蒙古草原在内的广袤内亚地区屏弃于中国之外,属于与之对立的“北亚世界”。这种明显自相矛盾的做法也遭到了本国同行岛田正郎的强烈批判。岛田氏大概是在他那一辈学者中始终固守“满蒙史”历史解释框架最为执拗的一人,他从1941年开始即将契丹—辽朝史明确定性为与中国史截然不同的“满蒙史”分野中,而与其他学者在战后逐渐抛弃这套带有军国主义色彩的诠释理念不同的是,岛田氏战后仍然坚持其原有的学术主张,并对田村氏等接受辽朝属于“中国征服王朝”范畴的做法公开表示了异议。他此后发表了大量关于辽史的著述,并结集成书,论述辽史和匈奴、突厥、蒙古等的历史一样,均应隶于北亚史的名目下而非中国史的组成部分<sup>⑤</sup>。以后为了进一步贯彻自己的这套祖述“满蒙非支那论”的“北亚史非中国史”的主张,他又从法制史的角度提出了“北亚世界”在历史上长期实行“北方欧亚法系”的学术命题,以表明其与奉行“中华法系”的中华世界在文明形态上绝对对立、互不融合,并为此钩沉大量汉文史料,以“北方欧亚法系”作为书名推出了相应专著<sup>⑥</sup>。故战后日本内亚史学界对于“满蒙史”军国主义学术遗产清理的不彻底性导致了一种有些奇怪的模棱两可现象,即在每年《史学杂志》的年度回顾性专号中,相当于中国北方民族史领域的同一批研究成果既可能被置于“中国史”的断代序列(尤其是那些“征服王朝”)下加以评述,又可能被放在“内陆亚洲”这一专章中进行介绍,故彼此之间报导介绍的内容时常发生重合。而在1970年代初出版的《岩波讲座·

① [日]田村实造:《北アジアにおける历史世界の形成》,哈佛燕京同志社东方文化讲座委员会,1956年,第1—5页。

② [日]田村实造:《北アジア世界における国家の类型》,京都大学文学部编:《京都大学五十周年纪念论集》,京都:京都大学文学部,1956年,第475—492页。

③ [日]护雅夫:《古代トルコ民族史研究》I,东京:山川出版社,1967年。

④ 芮传明:《古突厥碑铭研究》,上海:上海古籍出版社,1998年,第264—265、278—279、284页。

⑤ [日]岛田正郎:《大契丹国:辽代社会史研究》,何天明译,呼和浩特:内蒙古人民出版社,2007年,第1—2、246—247页;《辽朝史的研究》,东京:创文社,1979年,第52—59页。

⑥ [日]岛田正郎:《北方ユーラシア法系の研究》,东京:创文社,1981年;《北方ユーラシア法系通史》,东京:创文社,1995年。

世界历史》系列中,类似的重复情况也时常出现。如以其中的第九卷《中世·三》为例,该卷的书名正标题是“内亚世界的展开1·东亚世界的展开1”,其中的内亚部分反映的实际上多是辽夏金三个“征服王朝”和蒙古帝国的兴衰历程,而且护雅夫在该部分之前的“导言”中重点阐发了魏特夫“征服王朝”理论的史学意义,并未像岛田正郎那样否定辽朝的“中国王朝”性质。换言之,虽然该书的“内亚世界”主要系以中国史上“征服王朝”为对象,但以“内亚世界”与下面中国所代表的“东亚世界”并列的做法无形之中又向读者传递出强烈的“中国”与“内亚”的二元对立色彩。同样是在此书后面的“东亚世界”部分中,佐伯富的导言中即有讨论“征服王朝”的内容,爱宕松男则专写了作为征服王朝的元朝的一章,最后由田中健夫所撰的终章也将元朝定位成“征服王朝”之一。这样“征服王朝”的内容既见于以蒙古高原为中心的“内亚世界”,又贯穿于以中国为中心的“东亚世界”。

尽管日本内亚史学界对军国主义遗产的战后清理颇不彻底,但对“征服王朝”理论的讨论与接受毕竟使得在历史研究中“去中国化”的学术倾向多少会受到抑制(尽管以中国史学界的标准来看,“征服王朝”理论本身也有其明显的弱点或漏洞),至于像岛田正郎那样反对将辽朝划归“中国王朝”之列的过激主张,在相当长的一段时间内并未成为学界主流。而且在20世纪60年代中后叶,随着左翼社会运动在日本国内的蓬勃开展,有些不满学界现状的青年学人也开始对军国主义遗产在内亚史领域中的长期留滞持一种更具反思性的批判态度。此点清晰地反映在青年辽史研究者加藤修弘在对1968年度日本的北亚史研究动态的归纳中针对旧派金史学者外山军治的一篇论文所作的批驳。外山氏是文感慨日本由于在战后失去了在中国东北进行实地考察的机会,并且不再像以前那样高度关注这一地域,逐渐导致日本在“满州”(原文如此)史的研究领域中衰落倒退,且处于后继乏人的尴尬局面。对此加藤氏不仅反对外山军治将论文数量的多寡确立为研究取得进展与否的标准,同时还明确批评了后者对战前与军国主义有关的学术取向缺乏反省的错误态度<sup>①</sup>,并认为相关研究要取得真正的关键恰在于积极引进西欧近代科学方法论<sup>②</sup>。可惜后来在左翼运动中受到打压而渐趋退潮,这种对学术研究原本颇富意义的反思未能得到持久深入的贯彻,像加藤修弘本人也放弃了内亚史研究,最终成为一位以民间学者的身份长期投身于调查日军战争暴行的对华友好人士。

## 二、塞诺的“中央欧亚”学说及其在日本内亚史学界的初步反响

接下来的1970年代则是日本内亚史研究发生转折时期的重要阶段。正是在这一时期,一批出生在20世纪四五十年代之际的学者开始发表其研究成果,并渐次成长为以后数十年间该国内亚史研究的中坚力量,其影响延续至今。这批新人中即有后来主动接受并发展“中央欧亚”概念的森安孝夫、梅村坦、杉山正明等。另一方面,当时日本内亚史学者之间围绕丝绸之路的实际历史作用所展开的热烈争论也促使年轻一代更多地从丝路所贯穿的欧亚大陆腹心区域的自身构造来思考史学课题,并试图在传统的汉文史料和伊斯兰史料之外发掘源自当地的第一手材料。正是在这种新的学术环境下,由塞诺在50年代提出的“中央欧亚”概念开始在日本内亚史学界产生初步的反响。

当塞诺在1950年代的论文中提出这一代指内亚的概念时,他并未给出精详的地理范围,而主要是从欧亚大陆的地缘构造出发,强调历史上传统的几大文明区域皆位于该大陆的边缘和接近边缘地带,而面积更为巨大的大陆的广袤中心区则是由时常游离于传统文明区之外的蛮族所占据控制<sup>③</sup>。

<sup>①</sup> 外山氏此论对他来说实不足奇,早在抗日战争时期,他就出版过借为南宋投降派代表秦桧翻案来替汪伪集团领导人粉饰开脱的“影射史学”之类的作品。

<sup>②</sup> 东京大学文学部史学会编:《日本历史学界的回顾と展望》17《内陸アジア》,东京:山川出版社,1988年,第64页。

<sup>③</sup> [美]丹尼斯·塞诺:《论中央欧亚》,王小甫译,北京大学历史系民族史教研室编译:《丹尼斯·塞诺内亚研究文选》,北京:中华书局,2006年,第1-20页。原文发表于1954年。

他的这种史观受到了20世纪初期英国地理学者麦金德的地理枢纽中心理论的影响<sup>①</sup>。后者所定义的欧亚大陆的核心地带大致从中国东北附近一直向西延续到匈牙利,整体上属于点缀着沙漠的草原地带,故在近代之前成为了以机动迁移能力著称的游牧民族的天然活动舞台,由此在大航海时代之前的世界政治中发挥着枢纽作用。受其影响或支配的传统几大文明区域则相当于环抱着它的新月形地带。而且按照麦氏的预言,即使在工业时代的条件下,这一地区如果能够实现畅通无阻的铁路交通,那么依然极有可能再度扮演这种枢纽作用<sup>②</sup>。当然麦氏毕竟不是历史学者,因此他在文中对于欧亚大陆腹心地带的游牧民族历史作用的知识了解,并没有超出当时的欧美大学教科书的知识水准,但这种视草原地带为“中央”,而农业文明区则在无形中成为新月形“边缘”的全新观察坐标的确立却极大地启发了作为内亚语言和历史专家,且原籍为匈牙利的塞诺。况且麦氏对欧亚大陆腹心区的地理统一性的认知与把握也彻底打破了传统地理学上将乌拉尔山至高加索山脉一线当作欧亚分界线的桎梏,确实有助于人们从更为宏观的空间角度思考相关地区在历史上所具有的重要地位。因此,塞诺提出了“中央欧亚”这一概念以包容并置换以往沿用多时的内亚一词<sup>③</sup>。这样通过引入“中央欧亚”的观念,他期望原先被定位成高地亚洲或内陆亚洲的那片纵长广袤地带还可以向西越过欧亚地理分界线径直延伸到东欧平原地带,并由此成为西方史学界应该重点关注的“中央地区”而非往常意义上的边缘地带。此后,他又将可以与“中央欧亚”相互置换的“内亚”定性为文化统一体<sup>④</sup>。总之,“中央欧亚”概念的提出在很大程度上改造了被学界袭用已久的传统上的“内亚”一词。故在此后塞诺主编的《剑桥早期内亚史》中,“内亚”的地理范围及文化属性系取自他原先对“中央欧亚”的基本定性<sup>⑤</sup>。

塞诺的这一新创概念首先由少数访学北美的日本学者接受,并由他们将之介绍回国;尤其是身为回鹘史与回鹘语专家的山田信夫(1920—1987)起到了重要的桥梁媒介作用。他大约是在1962年访学哈佛燕京学社时接受了相关概念,并于归国后的1965年在《朝日新闻》上发表《蜕皮新生的阿尔泰学——指向中央欧亚史》,最早向日本学界介绍了塞诺的思想<sup>⑥</sup>。以后他又在1978年发表《中央欧亚史的构想》的短文,主张将欧亚大陆的中央部分当作一个统一整体来进行历史研究,以弥补日本传统上的北亚史研究在地域上主要仅覆盖蒙古、满洲及准噶尔盆地等区域的局限,倡导采取“中央欧亚”的视角,将研究视野向西一直拓展到哈萨克草原和更西的南俄草原地区,从而全面充分地理解像蒙古汗国的兴起及扩张这类重大历史问题<sup>⑦</sup>。而在1975年和1987年,他还具体以课题组织人的身份,先后牵头完成了名为《中央欧亚文化研究的课题与方法》《中央欧亚史的再构成——新出史料的基础性研究》的课题报告书<sup>⑧</sup>。山田氏可谓“中央欧亚史”研究理念在日本学界的最早实践者。可惜截止到他去世之际,他所规划的恢弘主张只是得到了初步的贯彻,毕竟当时日本关于“中央欧亚西部”如南俄草原的学术成果积累得还相对有限,因此在其有生之年尚难以实现贯通整个欧亚草原带的宏伟研究目标。不过他生前培养的学生如梅村坦、森安孝夫等继承了老师的遗志,故在其去世后

① 他在后来发表的一篇类似主题的论文中,对此有较为明确的征引。D. Sinor, “What is Inner Asia?,” in *Altaica Collecta: Berichte und Vorträge der 17<sup>th</sup> PIAC conference 3-8 Juni 1974 in Bonn*, ed. W. Heissig (Wiesbaden: Harrassowitz), 257.

② [英]哈·麦金德:《历史的地理枢纽》,林尔蔚等译,北京:商务印书馆,2010年,第56—68页。原文发表于1904年。

③ 传统的“内亚”一词除了容易受到欧亚地理分界线的天然限制之外,在一定程度上还属于“海洋中心主义”的对立产物,因大航海时代以后兴起的西欧列强主要是依托海上航线进行殖民扩张并最终实现在全球区域内瓜分势力范围;与之相对,“内亚”则意味着因距离海岸线遥远而从海路难以抵达的深僻纵深地带,属于少沾西方海洋文明教化的边缘之区。

④ D. Sinor, “What is Inner Asia?,” 253—254.

⑤ D. Sinor ed., *The Cambridge History of Early Inner Asia* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990), 1—18.

⑥ [日]布目潮汎(代表)編集:《人と人:山田信夫先生追悼文集》,京都:中村印刷株式会社,1989年,第13、487页。稍后接受这一概念的同时期学者还有护雅夫和冈田英弘。

⑦ 见[日]山田信夫:《天山のかなた——ユーラシアと日本人》,神戸:山田先生著作刊行会,1994年,第92—95页。

⑧ [日]布目潮汎(代表)編集:《人と人:山田信夫先生追悼文集》,第475、476页。

数年,即依托此前山田氏长期供职,后由森安氏接续的大阪大学相关机构,成立了专门的“中央欧亚学研究会”,以具体负责相关学术刊物的编辑与出版;之后学会还组织过前赴蒙古国的田野实地考察等活动。这也是日本学界自“欧亚学会”“内陆亚洲史学会”“阿尔泰学研究会”之后的第四个全国性的专业性内亚研究学会。由此,“中央欧亚”的研究理念被更多的一线研究者自觉接受并以之指导个人的具体研究。

### 三、“中央欧亚”学派在日本内亚史的占据主流及其表现

从20世纪90年代初期开始,接受“中央欧亚”观念的学者群体在日本内亚史学界的学术表现愈发突出,大体从90年代后期以来,这批学人已经牢固占据了该国内亚史研究的主流,进而对传统的东洋史研究格局也造成了有力的冲击。他们之中除了冈田英弘等个别人年龄偏大以外,其余多数属于森安孝夫、杉山正明、小松久男等“中生代”研究者以及他们培养的青年学人。或许我们可以把这批在学术见解上有明显共通之处的学者概括统称为日本的“中央欧亚学派”。

该学派学术影响力的日趋彰显突出表现在以“中央欧亚”命名的史学著作在这一时期呈现出显著的增长。首先可以举出在日本出版界向来以发行“世界史”系列丛书而知名的岩波书店和山川出版社所推出的此类著作。其中后者在1990年出版的作为“民族世界史”丛书系列第四种的《中央欧亚的世界》,堪称日本首部以“中央欧亚”为书名的史著<sup>①</sup>。此书的出版推动了该国知识界对“中央欧亚”概念的接受,由此沿用这一术语的学者不再局限于史学圈。以后山川出版社又趁热打铁,继续推出了由小松久男主编的《中央欧亚史》(世界各国史4)和《中央欧亚史研究入门》<sup>②</sup>。最值得一提的是,1990年代后期岩波书店陆续出版了多卷本的新版《岩波讲座·世界历史》,其中1997年推出的内亚史分卷的正式书名标题即作“中央欧亚的统合:9-16世纪”,完全取代了前述老版《岩波讲座·世界历史》中常见的“内亚世界的展开”等传统标题。而《岩波讲座·世界历史》的老版和新版各卷册下的导言和正文各章实际都是由专题论文构成,故更为直观地透视出日本史学界分别在70年代和90年代各自取得的最新成果。同一时期,知名度甚高的中央公论社刊行的“世界史”丛书中也包含了由梅村坦作为执笔人之一参与撰写的《宋与中央欧亚》<sup>③</sup>。此后该出版社所推出的关于中国西北与中亚五国等的百科辞典类工具书也以“中央欧亚”作为书名<sup>④</sup>。与之形成鲜明对比的是,在日本出版界1990年代以来筹划的新版各套“世界史”丛书系列中,已经基本不见还像此前那样,沿用“中亚史”和“北亚史”作为书名的现象。名称的改易真切地反映出日本的内亚史研究逐渐跨越到由“中生代”学人作为中坚并以“中央欧亚”作为指针的新时代。

至于学者在将个人成果结集时,把它作为关键词嵌进书名的情况也随之出现,如蒙古史学者志茂硕敏和回鹘史专家森安孝夫的著作即是如此<sup>⑤</sup>。此外日本内亚史学界对“中央欧亚”的接受还进一步影响到其他相邻学科。这正如在20世纪末,东京的同成社策划发行的多卷本“世界考古学”丛书,其中的北亚和中亚分册,即命名为《中央欧亚的考古学》<sup>⑥</sup>。该书涵盖的地理范围东起大兴安岭,西至东南欧的喀尔巴阡山脉,可以说横贯了整个东西向的欧亚草原地带。而地理学家窪田顺平主持监修、由多位人文与理科学者共同撰稿的多卷本内亚环境史著作也以“中央欧亚”一词作为总标题<sup>⑦</sup>。

① [日]护雅夫、冈田英弘编:《中央ユーラシアの世界》,东京:山川出版社,1990年。

② [日]小松久男编:《中央ユーラシア史》,东京:山川出版社,2000年;《中央ユーラシア史研究入门》,东京:山川出版社,2018年。

③ [日]伊原弘、梅村坦:《宋と中央ユーラシア》,东京:中央公论社,1997年。

④ [日]小松久男编:《中央ユーラシアを知る事典》,东京:中央公论社,2005年。

⑤ [日]志茂硕敏:《モンゴル帝国史研究正篇:中央ユーラシア游牧诸政权の国家构造》,东京:东京大学出版会,2013年;森安孝夫:《东西ウイグルと中央ユーラシア》,名古屋:名古屋大学出版会,2015年。

⑥ [日]藤川繁彦编:《中央ユーラシアの考古学》,东京:同成社,1999年。

⑦ [日]窪田顺平监修:《中央ユーラシア环境史》(全四卷),京都:临川书店,2012年。

那么在这短短十多年间,“中央欧亚”一名的渐趋流行折射出的日本内亚史学界的发展动向有何背景渊源呢?

关于这一点可以从成果积累和问题意识等角度来综合分析。随着那时日本经济的快速发展,原本并非熟悉汉文史料的该国学者所长的一些领域,如帕米尔高原以西的中亚史研究和里海—黑海北岸的南俄草原研究等领域均有新锐学人通过学习掌握相关专业语言而踊跃跟进,从而在不太长的时间内填补了其传统研究分野之外的诸多空白,最终为融会贯通以蒙古高原和塔里木盆地等为中心的“中央欧亚东部”和帕米尔高原以西的“中央欧亚西部”这两大地域的历史创造了条件和基础。因此,从日本学界推出的第一部“中央欧亚”通史,即前述山川出版社1990年刊行的《中央欧亚的世界》中,读者就不难发现,书中由森安达也所撰的“突厥系民族的发展:从乌拉尔到东欧”这一章的内容下,其覆盖的地域范围已超越了传统的欧亚地理分界线,进而把东欧的广袤区域也纳入到“中央欧亚的世界”中。降至1997年的新版岩波世界史丛书中的《中央欧亚的统合》,有关“中央欧亚西部”内容的安排也颇充实,共有久保一之的《帖木儿王朝及其以后》、吉田丰的《从粟特语资料所见的粟特人的活动》、志茂硕敏的《蒙古与波斯语史书》、川口琢司的《钦察草原与俄罗斯》四章<sup>①</sup>。总之,有关“中央欧亚西部”的历史内容在此类世界史著作中的明确显现且分量增大自然反映出日本的内亚史研究逐渐突破了治学的局限,不再仅囿于汉文史料记载较多的“中央欧亚东部”,从而为一种带有整合性质的“中央欧亚”史观的出台奠定了成果上的基础。将这种全新史观阐释得最为淋漓尽致的论述无疑要首推杉山正明在为上述《中央欧亚的统合》所写的长篇导言《中央欧亚的历史构图:连接世界史的事物》<sup>②</sup>,此篇极为重要的纲领性文献的问世或代表了日本式“中央欧亚”史观的正式诞生。

除了必要的研究成果的积淀以外,这一新史观的形成还要得益于前述“新生代”学者对欧美研究范式的反思与批评。由于日本与欧美在经济文化上的联系较为密切,故其国的史学研究在时间上总是能够较亚洲其他国家更早接触到欧美人文社科学术的前沿动向并较快作出回应,这正如田村实造和山田信夫分别在20世纪40年代和60年代就向其国学界介绍了魏特夫和塞诺的学说那样。不过80年代以后,冉冉升起的“新生代”内亚史学者群已经普遍不满足于仅仅接受此类由他们的老师一辈介绍到日本的现成史观,而是一方面对之有所质疑修正,另一方面则将目光投射到欧美学界开始流行的新学说。在前一方面,他们对“征服王朝史”学说和“中央欧亚”观念即使加以接受,也都存在明显保留之处。例如森安孝夫对于“征服王朝”的观念固然能够接受,但并不满意将之局限在辽、金、元、清四朝的传统认识,他先是撰文将唐代的渤海国定性为“征服王朝”的先导<sup>③</sup>,以后又将安禄山建立的“大燕”看作“过早出现的征服王朝”<sup>④</sup>。至于对塞诺的“中央欧亚”的概念,其回应意见主要围绕以下两点。第一,他径直批评了塞诺将中央欧亚的历史定义为“蛮族的历史”等观念,认为这反映了后者抱有的以“西欧中心史观”或“中华主义史观”为代表的农耕文明中心主义。显然“蛮族”这一用语让他感到无法认同,故被其视为农耕中心论的偏见。二是他对塞诺侧重于将“中央欧亚”看作文化概念而非地理概念也有保留,转而强调东起大兴安岭西至匈牙利的“中央欧亚”均属于以草原与沙漠

<sup>①</sup> [日]杉山正明编:《岩波讲座·世界历史》11《中央ユーラシアの统合(9-16世纪)》,东京:岩波书店,1997年,第147-176、227-302页。

<sup>②</sup> [日]杉山正明:《中央ユーラシアの历史构图——世界史をつないだもの》,《中央ユーラシアの统合(9-16世纪)》,第3-92页。

<sup>③</sup> [日]森安孝夫:《渤海から契丹へ——征服王朝の成立》,井上光贞编:《东アジア世界の変貌と日本律令国家》,东京:学生社,1982年,第71-96页。又森安氏对征服王朝理论的总体评价见《东西ウイグルと中央ユーラシア》,第4页。

<sup>④</sup> [日]森安孝夫:《シルクロードと唐帝国》,东京:讲谈社,2007年,第307-310页。该书系讲谈社纪念其建立100周年所发行的21卷“兴亡的世界史”中的第5种,它的中译本即前述张婉婷译:《丝路游牧民与唐帝国:从中央欧亚出发,游牧民眼中的拓跋国家》。

一绿洲占统治地位的干燥地带,故该地域在生态环境上的共性更不可忽视<sup>①</sup>。相较于森安氏的温和批评来说,杉山正明对魏特夫“征服王朝”的抨击就要尖锐得多。他将该说直斥为必须予以扬弃的过时观念,在他看来,魏氏将中国(中华)王朝分为“征服王朝”与“汉族的中华王朝”的两大分类本身即无法成立,因为即使就后一类“中华王朝”而言,如果剖开表相,也能发现其政权性质往往并非纯用“汉族”解说就能奏效,而应看成是“多种族混成国家”;至于包含西辽在内的契丹辽朝则本不属于“中华王朝”。此外,与“征服王朝”类似的历史现象也常见于中国史以外的世界史中<sup>②</sup>。

与之平行的是,稍后的森安孝夫则沿着另外一种略有区别的思路也提出了“中央欧亚型国家”的命题,不过他给出的这一概念还带有目的性更强的置换性,即以之取代此前长期被日本内亚史学界(也包括森安本人)沿用的“征服王朝”概念。关于这一点仍要回到前述森安孝夫的《丝绸之路与唐帝国》,书中虽然依然不时使用“征服王朝”的名称,但已经新创造了“中央欧亚型国家”一词与“征服王朝”同义互换,以10世纪前后的历史为例,他将辽、五代、西州回鹘、黑汗王朝甚至更远的塞尔柱、哥疾宁、可萨等王朝或政权均划入“中央欧亚型国家”<sup>③</sup>。而到森安氏为自己最新的论文集《东西回鹘与中央欧亚》撰写序言时,他已经明确在注释中表达了作为旧术语的“征服王朝”宜被新创出的“中央欧亚型国家”超越的观点<sup>④</sup>。而随着后者在用法上取代了“征服王朝”,那么此前自魏特夫以来长期将“征服王朝”视作中国王朝的特殊形式的认知至此遭到了实质上的扬弃,可以说,“中央欧亚型国家”概念的创出客观上割断了日本内亚史学界所研究的北族王朝与中国历史的血脉关联,故在某种程度上产生了“去中国化”的知识效果。至此“征服王朝”史观在经藤枝晃、田村实造等介绍入日本内亚史学界六十多年后最终步入低潮。

至于杉山、森安等人关注的当代欧美学者则主要有沃勒斯坦、阿布—卢格霍德和贡德·弗兰克等。自1970年代中期社会学家沃勒斯坦开始陆续推出对近代西方资本主义体系兴起扩张原因与动力机制加以解析的多卷本《现代世界体系》以后,在他的启发下,以寻找存在于欧洲之外的同样立足于经济交换与跨区域贸易的其他“世界体系”为要务的、具有全新观察视野和整合力的“世界史”(有别于一般意义上的外国史)研究范式开始得到重视,以后又陆续涌现了像阿布—卢格霍德的《欧洲霸权之前》与贡德·弗兰克的《白银资本》之类的足以从根本上颠覆人们传统上接受的“欧洲中心史观”的重量级翻案著作<sup>⑤</sup>。其中对欧洲中心论批判的最为激烈的弗兰克甚至进而提出了“世界体系”可以上溯至5000年前的青铜时代的学术观点<sup>⑥</sup>。这些原创性成果的出现极大地刺激了上述早就试图摆脱欧洲中心论,以求自创知识体系的一部分日本学者,他们在感受到冲击力之后,从形形色色的“世界体系论”中汲取了紧迫感,并随即着手用其储备已久的内亚史知识作出回应。

以森安氏而言,他在对弗兰克的“前近代世界体系论”表示赞许之余,强调指出“中央欧亚”地区至迟从前两千纪开始,即出现了相当统一的发展,而正是从这一时间开始,草原丝绸之路就将欧亚大陆北方的畜牧世界同南方的农耕世界连为一体,产生了类似“体系论”所揭示的历史作用,并强调在

① [日]森安孝夫:《内陆アジア史研究の新潮流と世界史教育現場への提言》,《内陆アジア史研究》第26号,2011年,第7—8页。

② [日]杉山正明:《中央ユーラシアの歴史構図——世界史をつないだもの》,第81—83页。

③ [日]森安孝夫:《シルクロードと唐帝国》,第308—309页。

④ [日]森安孝夫:《東西ウイグルと中央ユーラシア》,“序言”第Ⅹ页注释6。

⑤ [美]沃勒斯坦:《现代世界体系》(全四卷),郭方等译,北京:社会科学文献出版社,2013年(原书各卷分别出版于1974、1980、1989年等);[美]珍妮特·阿布—卢格霍德:《欧洲霸权之前:1250—1350年的世界体系》,杜宪兵等译,北京:商务印书馆,2015年(原书出版于1989年);[德]贡德·弗兰克:《白银资本:重视经济全球化中的东方》,刘北成译,北京:中央编译出版社,2008年(原书出版于1998年)。此外,这一时期采用类似“世界史”范式进行研究的西方代表性学者还有本特利(J. Bentley)、谢拉特(A. S. Sherratt)等,前者还依托他所服务的夏威夷大学创办了学术期刊《世界史研究》(*Journal of World History*),以专门发表此类研究各种“世界体系论”的学术成果。

⑥ 安德烈·冈德·弗兰克等主编:《世界体系:500年还是5000年?》,郝名玮译,北京:社会科学文献出版社,2004年,第179—186页。原书出版于1992年。

前近代时期,横贯草原地带与绿洲沙漠地带的丝绸之路对欧亚历史所起的突出贡献。故在森安氏给出的世界史分期模式下,游牧骑马民族的出现与四大文明的诞生具有同等的划时代意义<sup>①</sup>。至于杉山正明在其所著《忽必烈的挑战》中建构的以蒙古帝国为本位的世界体系论,则在具体架构的搭建以及概念与方法的运用上均来自于对原来沃勒斯坦论述体系的承继与模仿,尽管他对事实上并非欧洲中心论者的后者的学说体系持严峻的批判立场<sup>②</sup>。如果再加上在1992年出版了《世界史的诞生》,试图证明13—14世纪的蒙古帝国时代为“世界史”开端时期的冈田英弘,我们或可把这几位日本学者批判欧洲中心论的史学实践从现象上概括为“重写以内陆亚洲(中央欧亚)为中心的世界史”。此外,被其与“西方中心论”同样列为攻击靶标的还有被看成是承载中国中心论的“中华主义史观”,尽管森安氏在文中同意“当前日本多数年轻人均厌恶中国”的现实判断,但在他看来这一史观仍然存在于本国少数专门学者中<sup>③</sup>。杉山正明则认为日本宋元时代史的研究者在传统上仍有基于华夷思想的“文明主义”取向,因此对于与宋朝对峙的辽、金、西夏等非汉族国家政权抱有视如异族的立场,而这与研究者的主观上的好恶一样,均属历史研究时应予摈除的对象<sup>④</sup>。似乎是为了进一步证明自己的看法信实无误,他曾在著作中特地举出了凌迟的事例,认为这种酷刑既然能在北宋时期盛行,那就有力地证明了宋朝绝不适宜被吹捧为一个文化高度发达的国度<sup>⑤</sup>。这显然是对日本宋史学界历来盛行的高度评价宋代中华文化繁荣为倾向的“宋代至上主义”历史观的回击。

当然对于他们重建以内亚史为中心的“世界史”宏大叙事的具体实践,我们也要认识到,毫无疑问,这批“中央欧亚学派”的代表更敏于对非汉文史料的运用,如森安孝夫以研治回鹘语与藏语史料见长,杉山正明专攻波斯语等蒙元时期的穆斯林史料,冈田英弘则重视使用元明以降的蒙满文资料。可是他们对汉文史料的发掘利用就明显不如前述日本国内的“东部欧亚”学派的学者群专精,这当然会制约他们推出的宏大史观在证据上的有效性。此种优长与缺陷并存的状况可以说是客观反映了在现代学术分工体系中,尺有所短而寸有所长的基本事实。其次,他们所受的学术训练重点还是在史学和语言两方面,其最受业内人士瞩目的实证性学术成果都是由选题大多相对较小的个案汇聚而成的专题论文集,即前引森安孝夫的《东西回鹘与中央欧亚》以及杉山正明的《蒙古帝国与大元兀鲁思》、冈田英弘的《从蒙古帝国到大清帝国》<sup>⑥</sup>。总之,这些学者的学风路数不失为继承了日本东洋史学界历来重视实证、擅长小题大做的固有传统,故与沃勒斯坦或贡德·弗兰克等人凭借着深厚的社会科学的基本训练,善于将多学科的知识和方法乃至巨量的二手成果融会贯通的“大题大做”式的社科治学模式明显有别。因此,对于本质学风上仍属考证型的他们而言,欲迈向一种全新范式的“世界史”的写作,应该承认其中必然存在着不小的转型难度。

要写出在成就与影响力方面足以与沃勒斯坦或贡德·弗兰克的大作媲美的以“中央欧亚史”为中心的全新“世界史”,合适方法与理论的把握与引入是其中最为根本的关键要素。从他们的具体实践来看,当属撰有前述纲领性文献《中央欧亚的历史构图》及多种概说类著述的杉山正明建构的“中

① [日]森安孝夫:《内陆アジア史研究の新潮流と世界史教育現場への提言》,第8、12页;《シルクロードと唐帝国》,第77—87页。

② 罗新:《元朝不是中国的王朝吗?》,《东方早报·上海书评》编辑部编:《殊方未远:古代中国的疆域、民族与认同》,第168—170页。

③ [日]森安孝夫:《内陆アジア史研究の新潮流と世界史教育現場への提言》,第22页注释28。

④ [日]杉山正明:《モンゴル時代史研究の現状と課題》,见[日]佐竹靖彦编:《宋元時代史の基本問題》,东京:汲古书院,1996年,第506—507页。

⑤ [日]杉山正明:《疾驰的草原征服者》(中译本),第138页。不过他举的这一案例正好与事实相反,因为凌迟作为正式刑种被固定下来恰恰始自辽代而非两宋,见[加]卜正民等著:《杀千刀:中西视野下的凌迟处死》,张光润等译,北京:商务印书馆,2013年,第86—89页。

⑥ [日]杉山正明:《モンゴル帝国と大元ウルス》,京都:京都大学出版会,2004年;[日]冈田英弘:《モンゴル帝国から大清帝国へ》,东京:藤原书店,2010年。

央欧亚”史观最具冲击力与影响力。以下不妨重点以他为例,对其从事相应“世界史”写作时所依靠的视角方法与有关理论稍作剖析。

此前已经叙及,杉山氏在建构以蒙元帝国为中心的世界体系论时,在写作思路和结构设置上多曾取法沃勒斯坦。不过,突出蒙元帝国的中心位置只是在他整个“中央欧亚”史观中的重要一环,因为在他的史观中,“中央欧亚”在“世界史”中占据相对核心的地位绝不始于蒙元时代。而在他对前蒙古时代的漫长历史进行建构时,沃勒斯坦、贡德·弗兰克等当代西方社科学者对之所能起到的作用主要还在于提供了一整套基本的分析视角,即根据世界的不同大区在相互的经济贸易网络中所处的地位差异,适宜将它们各自区别定性为中心(Core)—外围(Periphery)—边缘(Margin)等不同的层级,这种格局差异也表现为资源和财富等资本要素的流动与汇聚具有相当的规律性和稳定性,并最终促成了像外围和边缘这样的区域在相应的世界经济体系中长期依附于所谓的中心区域。尽管杉山氏等日本内亚史学者重写“世界史”的切入点并非经济而是政治与军事,但这种旨在区分中心与边缘的经济史意义上的“依附模式”依然成为了他们最为倚重的考察视角。可以想见,在他们重写世界史的实践中,能够占据核心地位的必定是原先容易被传统史学忽视或贬低的“中央欧亚”,而像长城以南的中国内地这样的传统农业区域(“中华世界”)则相应降为中心之外的外围或边缘。

当然,仅仅建立了以“中央欧亚”为中心并俯瞰边缘化的“中华世界”的全新坐标体系还只是在思路上迈出了重写“世界史”的第一步。那么他们还需要在理论方法上作哪些必要的准备呢?之前我们曾提到,战后得以重建的日本内亚史学科有赖于三大基本理论的支撑:“征服王朝”论、骑马民族国家说、干燥亚洲理论。如上所述,第一种理论已经渐渐淡出杉山氏这代学人的视野,至于江上波夫首创的第二种理论本身系为解决日本文明的起源而提出,只是因为江上氏的主业是以蒙古高原为中心的内亚(他称之为北方ユーラシア)考古,并兼及历史,故也被其延伸移用到内亚史的研究分野之下<sup>①</sup>。然而该理论重在解析草原游牧民族在历史上的一般活动规律,而对于草原之外的内亚其他生态地带上的人群及其创造的文明与历史则涉及较少,因此要将其作为研究整个“中央欧亚”的理论指针尚存在天然的局限性。能够有效弥补上述缺憾的,恰恰唯有松田寿男(1903—1983)还在终战之前即已萌发提出,但直至战后才蔚然风行的“干燥亚洲”说。

尽管松田氏当时限于条件并无实地深入调查新疆及中亚一带的丰富田野经历,但却具有他人难以企及的独到观察视角。根据日本学者的概括,他早在1938年,就与小林元联名提出了“干燥亚洲”的生态概念并予以指引相关的研究,以后又在1942年正式列出了“内陆亚洲史论”这样的研究课题,故成为日本学界最早自觉使用“内亚史”作为学科概念的学者<sup>②</sup>。虽然由于“满蒙史”体系在那时尚占据着统治地位而影响了其理念的扩散普及,但是随着该体系于战后的倾塌瓦解,松田氏的学说随即填补了相关领域留出的巨大理论空白。故此后很快形成了以松田氏为中心的全国性学术组织即内陆亚洲史学会,它将相关的研究人员凝聚在一起,不定期地刊印和汇辑同仁的研究成果。而他本人创出的将草原地带与沙漠绿洲结合起来考察,并强调其生态特性的“干燥亚洲”理论也随之风行,成为了此后许多学者争相响应的主流学说<sup>③</sup>。他对自己的这一理论较为成熟而完整的阐述见于其生平

<sup>①</sup> 江上氏创立的这一贯通了日本史和内亚史以及考古学的理论学说已有中译本行世,见[日]江上波夫:《骑马民族国家》,张承志译,北京:光明日报出版社,1987年。王明珂评价该学说通过“重建”游牧民族东渡日本后,决定了该国历史文化面貌这一叙事,实则含有宣扬具有游牧“文化基因”的日本民族相对农耕型中国人具有优越性的民族主义意图,见《华夏边缘:历史记忆与族群认同》,北京:社会科学文献出版社,2006年,第43页。饶有旨趣的是,问世于1948年的江上氏观点因强调日本列岛的先住民倭人被来自大陆的北方系骑马民族所征服,这与当时已经传入日本东洋史学界的魏特夫的理论有明显的相似性,故其关于日本史的整套学说以后也被通称为“骑马民族日本列岛征服王朝论”。见[日]佐佐克明:《江上波夫教授谈“骑马民族征服王朝”》,斯华摘译,《民族译丛》1982年第4期。

<sup>②</sup> [日]榎一雄:《江上波夫编「中央アジア史」》(书评),《榎一雄著作集》第三卷,东京:汲古书院,1993年,第546页。原文发表于1987年。

<sup>③</sup> [日]爱宕松男:《内陆アジア史学の近况——最近に开かれた三つ学会を统观して》,《文化》第30卷第4号(1966年)。

最重要的著作《古代天山历史地理学研究》的绪论《天山山脉的历史意义》<sup>①</sup>。他晚年在其一篇总结性文章中将其学术思考归结为从日本传统的“风土”观中得到了启发。按日语语境中的“风土”不纯是地理的代名词,而是反映人类活动和自然环境关系的特定表述。20世纪20年代,和辻哲郎在其《风土论》一书中首次把旧大陆世界划分为季风、沙漠、牧场三大风土,并与不同的“国民性”相对应。这应当直接影响了松田氏提出干燥亚洲、湿润亚洲、半湿润亚洲的亚洲三分体系,具体见于干燥亚洲的两种不同的生计类型是游牧生活与绿洲生活。两者分别出现在干燥亚洲的北部草原和南部绿洲。虽然草原与绿洲各自发展出的生计形态显著不同,但这两大地域并不截然对立,毋宁说两者存在着可以统一起来的经济上的联系纽带,即著名的松田公式:游牧业+X=发展。它表示原本经济结构单一的草原游牧业必须与其南北两侧的农耕区和森林区进行物资交换(兼有战争方式与和平手段),才能实现社会的发展和政权的壮大,从而克服自身历史的停滞性;其中的变量X主要指代的就是源自绿洲地域的商队贸易。故草原游牧民与绿洲定居民在此基础上结合而成的互相依赖、共生共荣格局绝非纯用陈旧的南北对抗模式所能解释<sup>②</sup>。

松田氏的如上学说对于战后几代日本内亚史学者均起到程度不同的影响,仅专门讨论和阐发这一命题的有关评论就从60年代一直持续到80年代<sup>③</sup>。老一辈的学者如山田信夫和护雅夫,他们将自己所撰的普及版内亚史不约而同地均用“草原与绿洲”作为书名<sup>④</sup>。而年轻一代学者在整合性更强的“中央欧亚史”的结构下进行研究时,松田学说的指导价值体现得愈加明确。这正如前引森安氏在评价塞诺和贡德·弗兰克等的观点时,实际上都征引了“干燥亚洲论”对其加以补充。直到最近他的学生、满族史学者杉山清彦在其关于“中央欧亚”的专文中对该地区进行实体再定义时,仍然基本延续了松田学说的思考方向<sup>⑤</sup>。而对于矢志重写“世界史”的杉山正明来说,“干燥亚洲论”的杠杆作用就更是不可或缺,甚至可以说成为了他最倚重的学说之一,因为它提供了将草原与绿洲两大不同区域合并为一个历史单元的基本理论依据。试以《中央欧亚的历史构图》这篇学术地位最显要的宏作而言,全文的第一部分就是对松田“干燥亚洲”定义的展开分析,直至把草原和绿洲定性为“中央欧亚史”的实际载体<sup>⑥</sup>。故如果说在他重写“世界史”的实践中,“中央欧亚”占据着中心位置,那么“中央欧亚”本身又被定义为一个由草原和绿洲结合而成的地理加文化实体。此外,松田氏的具体观点乃至理念倾向对杉山氏的影响也不可忽视。譬如后者对13-14世纪时以蒙古为核心的世界经济体系的认知就让人直接联想到松田寿男在多年以前提出的蒙古西征的最终目的是为了重建以自己为中心的商业圈,因此才首先不惜通过暴力手段彻底毁灭旧有的伊斯兰商贸系统<sup>⑦</sup>。至于松田氏晚年对兰克史学等西方学术思潮传入日本之后所导致的欧洲中心论在日本的“世界史”教研中的流行,以及由此造成学科壁垒的后果表现出的反省批判立场,也应被视作激发杉山等学者重写“世界史”以建立日本学者独立史观的一个思想远源。

① [日]松田寿男:《古代天山历史地理学研究》,陈俊谋译,北京:中央民族学院出版社,1987年,第1-26页。原著初版于1956年,后于1970年发行了增订本。

② [日]松田寿男:《シルクロード论》,松田博士古稀纪念出版委员会编:《东西文化交流史》,东京:雄山阁,1975年,第30-34页;《古代天山历史地理学研究》,第11-25页。此外松田氏还在战后出版的其他各种著作中均反复阐述过自己的此类见解。

③ 代表者如[日]古贺登:《干燥アジアの农业——最近の研究・调查报告を中心として》,《季刊东亚》1968年第2号;[日]吉田顺一:《游牧社会的发展に関する松田说とラティモア说》,松田博士古稀纪念出版委员会编:《东西文化交流史》,第186-200页;[日]古贺登:《中国复合文化论》,早稻田大学东洋史研究室编集:《中国前近代史研究——栗原朋信博士追悼纪念》,东京:雄山阁,1981年第18-34页;[日]长泽和俊:《中国前近代社会と干燥アジア》,《中国前近代史研究——栗原朋信博士追悼纪念》,第36-59页等。

④ [日]护雅夫:《草原とオアシスの人人》,东京:三省堂,1984年;[日]山田信夫:《草原とオアシス》,东京:讲谈社,1985年。

⑤ [日]杉山清彦:《中央ユーラシア世界——方法から地域へ》,[日]羽田正编集:《地域史と世界史》,京都:ミネルヴァ书房,2016年,第98-102页。

⑥ [日]杉山正明:《中央ユーラシアの历史构图——世界史をつないだもの》,第14-21页。

⑦ [日]松田寿男:《古代天山历史地理学研究》,第18页。

重写以“中央欧亚”为中心的历史的另一个方法论的前提是它还必须从地理或文化概念转化升级为活生生的历史载体。在这一点上,杉山正明则从自己的角度定义了“中央欧亚型国家”的概念。然而不同于森安孝夫的该型国家出现于10世纪初的见解,杉山氏笔下的“中央欧亚型国家”包括的范围显然更广,基本上囊括了诞生于“干燥亚洲”的草原—绿洲的各大强势政权或王朝。他首先将世界历史上的各大帝国和相应的地域和文明圈进行对应,如中国被界定为“中华地域型帝国”,与之形成对照的则是内亚地区常见的“中央欧亚型国家”,其不仅包括了内亚历史上的匈奴、鲜卑、柔然、高车、贵霜、白匈奴、突厥、回鹘、契丹和最后的蒙古世界帝国等,还涵盖了传统上被看作中国王朝的代国、北朝、隋唐等,至于明清帝国、帖木儿帝国、莫卧儿帝国、奥斯曼帝国、俄罗斯帝国则尽数被当作蒙古世界帝国的继承者。因此“中央欧亚型国家”的历史影响力极其深远,最终超越了传统的世界各大文明圈的固有界限<sup>①</sup>。因此按照杉山氏的诠释,古代的国家—帝国本来都有特定的地域性,一般在覆盖地区上难以超越其对应的文明圈范围,正如中华地域型帝国那样,唯有“中央欧亚型国家”成功地实现了对这种地域化文明圈界限的突破,最终创造出超越文明圈式地域史的“世界史”景象。如果说“大航海”时代以来的“世界史”是由欧洲人一手开启的,那么在此之前的“世界史”则出自以游牧为主的中央欧亚人群的创制<sup>②</sup>。或者我们也可以将其思想理解为“中华地域型帝国”不能实现的超越东亚世界和内亚世界的文明圈界限的壮举最后却由“中央欧亚型国家”一举完成。故作为历史载体的“中央欧亚型国家”对“世界史”的作用与贡献还要远大于传统四大文明之一的中华文明的载体“中华地域型帝国”。这一要点正是杉山氏在重写“世界史”时常常以浓墨重彩的笔法来突出表彰的。

#### 四、以史实来检验“内亚中心—中华边缘”二分视角的适效性

随着重写“世界史”的视角、理论及方法等前提条件都已陆续具备,以杉山氏为首的这批学者再将它们与经过筛选的史实相结合,遂使日本学界从90年代以来新推出的深具“世界史”视野的“中央欧亚史”不仅不再是“中华主义史观”的次级附庸,而且以“中国本部”为中心的传统“中国史”都被定位为“中央欧亚史”的组成部分或其一分子,故在历史叙事上造成了“中国史”的被异化消解。首先来看最能反映日本史学前沿水平的前揭新版《岩波世界历史》中的《中央欧亚的统合》分册内的篇章安排。中砂明德撰写的12—16世纪的中国江南史专章和檀上宽所著的初期明帝国的内容均被收入此书,与蒙古四大汗国及其后继政权等主题相互并列<sup>③</sup>。如果按照以往旧版《岩波历史》的编排秩序,它们本应被置于纯粹的中国王朝史序列中。然而在历来笃信中国历史上几乎不存在“典型的汉人王朝”观念的主编杉山正明的设计下,如今中央欧亚史的范围已经大幅度楔入南宋和明朝的历史内,更不用说杉山在全书导言《中央欧亚的历史构图》中所配的地图里将“中央欧亚”的南缘界限已经划到了近于淮河流域一线,甚至还包括了长江上游的西南部分地区<sup>④</sup>。质言之,如果以我们平时习惯接受的“六大古都”这一概念为例,那么其中有四座古都(西安、洛阳、开封、北京)均属于“中央欧亚”的地理范围内,这也意味着以它们为首都的中国诸王朝历史实际上已经内化为“中央欧亚历史”的一部分。譬如今天的首都北京,杉山氏曾在其撰写的多种概论书中反复强调从历史上的范阳直到后来的大都,其性质均为地地道道的边境城市,这个“边境城市”恐怕不只是相对于黄河流域等中原地区来说的,更为重要的也是针对“中央欧亚”而言。

当然将“中央欧亚”实体化并以之遮蔽消解中国史的书写实践更突出地体现在杉山正明所著,目前已有汉译本行世的《游牧民的世界史》《疾驰的草原征服者》《蒙古颠覆世界史》等面向公众的“世界

<sup>①</sup> [日]杉山正明:《帝国史の脉络——历史のなかのモデル化むけて》,山本有造编:《帝国の研究——原理・类型・关系》,名古屋:名古屋大学出版会,2003年,第45—46、64—71页。

<sup>②</sup> [日]杉山正明:《世界史と游牧民》,板垣雄三编:《世界史の构想》,东京:朝日新闻社,1993年,第186—190页。

<sup>③</sup> [日]杉山正明编:《中央ユーラシアの统合(9—16世纪)》,第177—202,303—324页。

<sup>④</sup> [日]杉山正明编:《中央ユーラシアの统合(9—16世纪)》,第10页。

史”概论书中。它们实际上也是对《中央欧亚的历史构图》中观点见解的拓展发挥与普及传播。已有台湾学者对其传递出的杉山氏的史观倾向表示质疑,如人为地夸大北族王朝的作用与贡献,故意淡化贬低宋朝在中国历史上的地位,而在对北族王朝的评价中,又存在刻意抑制汉化程度较深的五代沙陀政权而极度推崇汉化程度较浅的契丹辽朝的主观私见<sup>①</sup>。凡此种质疑应该说已经客观地揭示了其论述的不够公允持平。不过我们对于杉山氏“中央欧亚史观”中要害处的透视还应再进一步,直指贯穿于其叙事背后的以“中央欧亚”为中心俯瞰中国的解读历史的模式思路,即中华王朝如果没有被外来游牧民势力征服的话,那么一般来说就不得不长期依附于“中央欧亚型国家”的羽翼之下,方可维持最低限度的卑微化生存,故中国史实际上已经被大幅度地抽掉了独立性和自主性,只配作为“中央欧亚史”的边缘或依附部分而存在。以下即具体结合其著述中所示实例来剖析其展示的这套“中心—边缘”二元化历史叙事的说服力究竟如何。

在对中华帝制时期的早期阶段秦汉时期的历史定位上,杉山氏的史观一开始就显得极其主观。统一天下的秦朝因被其定性为游牧民出身<sup>②</sup>,姑且逃过了他的讥评。而随后的汉朝就未能幸免于作者“中央欧亚史观”的曲笔之伐了。他首先即将汉高祖登基到武帝发动对匈战争之前的这一时期定位成汉朝“依附”于匈奴时期,用他的话来说,这一阶段的汉朝事实上成了匈奴的附属国,可以说已经在政治上失去了独立自主性。为此他特别提醒读者,左右秦汉之际历史走向的项羽、刘邦和冒顿这三位英雄人物中,只有匈奴帝国的单于冒顿才是真正的历史赢家,才是既直接统治匈奴,同时又使汉朝和西域归顺臣服的真正意义上的伟大君主。武帝之前的汉朝皇帝和西域诸国的邦君一样,仅仅是靠依附臣服于匈奴才能勉强维持其统治<sup>③</sup>。以此在草原世界与中华世界的第一轮较量博弈中,身为“中央欧亚型国家”的匈奴彻底制服了象征“中华世界”的汉朝,并使之接受沦为附庸的命运。故在杉山氏的这套史观中,卑微弱小而又惯于自欺欺人的“中国史”叙事(详后)难道不该从属依附于焕发出勃勃生机的强势“中央欧亚史”的叙事吗?那么对于武帝以来的汉朝史来说,“中国史”总该扬眉吐气,从附庸的地位反转为与以匈奴史为载体的“中央欧亚史”平起平坐了吧。不错,杉山氏确实承认武帝以来的汉朝不再是匈奴的附属,然而他却笔锋一调,转而指斥武帝时期的对匈战争实属破坏和平的挑衅之举,故随后对武帝的口诛笔伐无以复加<sup>④</sup>。阅读至此,我们才弄明白,原来中国的皇帝只有屈从于甘为属国外臣的地位才符合作者的史观,而像武帝这样敢于用实力对远非平等的“和亲规则”提出挑战或修改的政治家却沦为了妨碍破坏和平的千古罪人。故同样是诉诸武力解决问题,像冒顿这样挑起战争、四处征讨的匈奴单于就是值得后人永远敬佩膜拜的不世出的历史英雄,相反,派兵深入漠北并与匈奴交战的武帝刘彻则是应该备受谴责非难的反面典型,如此严重偏颇的双重标准除了暴露作者秉持的“中央欧亚”历史观毫无基本的客观标准之外,恐怕难有任何积极的学术意义<sup>⑤</sup>。

此外不妨补充一则学术资讯,澳洲学者马克雷(J. B. Markley)最近出版了他研究《史记》所见西汉时代汉匈关系的新著。他通过分析文献中所见高祖至武帝时期双方战事冲突在时间上的分布规律和规模强度,倾向于否定平城之围后汉匈之间达成过和平协议的真实性,认为早在文帝时期,皇帝

① 吕正惠:《杉山正明教授的中华文明观——〈疾驰的草原征服者〉〈游牧民的世界史〉读后感》,张志强主编:《重新讲述蒙元史》,北京:三联书店,2016年,第388—414页。

② [日]杉山正明:《世界史と游牧民》,第186页。

③ [日]杉山正明:《游牧民的世界史》(中译本),第79—83页。

④ [日]杉山正明:《游牧民的世界史》(中译本),第99—102页。

⑤ 在日本学界,关于武帝对匈战事的性质曾有过争论。伊濑仙太郎以西汉一朝的和亲关系为中心,否定武帝时期所发动的汉匈战争具有防御自卫的性质,此观点受到专门研究汉代北边行政政策的池田雄一的反驳。见[日]伊濑仙太郎:《汉匈交涉史の一考察——特に和亲を中心として》,松田博士古稀纪念出版委员会编:《东西文化交流史》,第343—363页;[日]池田雄一:《前汉时代における西北经营と匈奴对策》,《中央大学文学部纪要·史学科》第30号,1985年。后者的论文已收入其个人专著,并有中译本问世,见[日]池田雄一:《中国古代的聚落与地方行政》,郑威译,上海:复旦大学出版社,2017年。不过持论各异的双方均不认为此前高祖时期以来的和亲意味着汉朝在事实上成为了匈奴的附庸国。

就在考虑动用军事手段解决一直存在的匈奴威胁,而从景帝时期已经开始认真着手相关的准备工作,并通过丰厚的犒赏手段吸引鼓励匈奴之人叛逃降汉。故武帝时期对匈强硬政策具有一定的延续性,而且在马邑之围泄密后,皇帝还考虑过努力与匈奴维持和平却未获成功。至于武帝时代汉朝真正大规模用兵匈奴的时间只有公元前129—119年的十年左右,而从前118年起直至武帝去世,双方的战事强度已明显降低,基本与此前文帝时代的边境冲突持平。故司马迁关于武帝一朝的多数时间均致力于穷兵黩武,讨伐匈奴的历史叙事本身即带有很大的创作建构成分<sup>①</sup>。

至于汉晋之后的中国历史,按照杉山氏的定性,则进入从北朝到隋唐的“拓跋国家”阶段。当然因为“拓跋国家”也属于以鲜卑为载体的“中央欧亚国家”的脉络,故作者对其的评价确实比对汉晋王朝要高一些,称其为非汉非匈奴的新型融合国家<sup>②</sup>。不过无论如何强调“拓跋国家”的内亚性质,毕竟后者已经有了一定程度的汉化则是难以掩饰的事实,因此作者转而又将其置于和突厥系汗国相对立的评判地位上,并刻意张扬后者的历史地位。故他再三强调回鹘之前的突厥汗国才是当时的世界霸主,而对唐朝的世界帝国的性质多有异议。需要指出的是,杉山氏对突厥霸权的描述似乎缺乏应有的限制条件,以突厥与北周—北齐的关系而论,他认为后者长期处于臣服依附于突厥的政治地位,而对北周在灭掉北齐重新统一北方以后,即试图以武力回应突厥霸权地位的基本史实则一笔略过,随后又将成功离间突厥内部,使之东西分裂的隋文帝杨坚抹黑诋毁为阴险狡诈之徒<sup>③</sup>。与对突厥霸权的颂扬形成对比的是,当他谈及唐朝“世界帝国”的维系时间时,却宣称其仅存在了25年即由于第二突厥汗国和突骑施政权的相继复兴而宣告终结,并且如此短暂的时期还是继承作为“世界帝国”的突厥而来,仿佛唐朝在内亚的统治制度缺乏任何体制上的原创而只是抄袭照搬突厥的旧例而已。而在此之前的初唐开国阶段,身为拓跋国家的唐朝尚只是突厥的属国<sup>④</sup>。

对这种观点最好的回应就是拿出非汉文证据来“以子之矛,攻子之盾”。杉山氏不是宣称他比较过在古代世界上的几大文字史料中,要数汉文记载的真实性最低以致充斥着漫无边际的夸张和想象,甚至还运用文人笔法,不惜篡改事实,常常变丑陋为美丽吗<sup>⑤</sup>?那么我们就姑且同意这一判断,转而把目光投向被其盼为史学救星的非汉文史料那里。他显然不熟悉古突厥卢尼文《阙特勤碑》中的记载,其称突厥的伯克们放弃了其突厥官衔,在汉人那里的伯克们拥有了汉人的官衔,听从相当于唐朝皇帝的桃花石可汗,为其服役并东征西讨长达五十年之久<sup>⑥</sup>。首先从这段史料看,连突厥方面自己都承认,本族显贵为唐朝皇帝效命的时间足足长达五十年,这个时段看似不长,不过对比之下,就连当初突厥第一汗国保持有效统一,作为“世界帝国”的时间也不过才三十余年(杉山本人对此也无异议),即从552年汗国建立到585年沙钵略、阿波、达头三分突厥国土为止。故如果连有效控制草原并驱使突厥贵胄为己效力长达半个世纪之久的唐朝都成了杉山氏笔下的“瞬间世界帝国”,那么连其都承认总共只有三十年“世界帝国”光景的突厥第一汗国的辉煌地位又从何谈起呢?

其次,既然碑铭哀叹突厥降众放弃了自己本来的官衔,被任命以汉人的官衔,那么这种在蒙古高原上“以夏变夷”之举显然不能说明唐朝混一南北的大一统统治是简单地效法继承突厥汗国而来。更何況,即使在东突厥第二汗国和继起的回鹘汗国那里,此前唐朝册封突厥—铁勒系蕃酋时常授的汉制官名如将军、都督、刺史、都统、长史等都继续在草原汗国统治体制中以音译借词的形式保留下来,并未遭到遗弃和革除,而是在非汉文资料中有非常明确的出现<sup>⑦</sup>。这就雄辩地证明,即使唐朝在

① J. B. Markley, *Peace and Peril: Sima Qian's Portrayal of Han—Xiongnu Relations* (Turnhout: Brepols, 2016).

② [日]杉山正明:《中央ユーラシアの歴史構図——世界史をつないだもの》,第42頁。

③ [日]杉山正明:《游牧民の世界史》(中译本),第158—159、162頁。

④ [日]杉山正明:《中央ユーラシアの歴史構図——世界史をつないだもの》,第43頁。

⑤ [日]杉山正明:《疾馳の草原征服者》(中译本),第140頁。

⑥ 芮传明:《古突厥碑銘研究》,第220—221頁。

⑦ H. Ecsedy, “Old Turkic Titles of Chinese Origin,” *Acta Orientalia Hungaricae Scientiarum* 23 (1965).

漠北草原的实际统一业已终结,但其留下的制度性遗产依然得以长久地发挥作用。甚至在时代上还晚于东突厥第二汗国的南西伯利亚叶尼塞卢尼文碑志中也能屡见上述汉制官名,其主人被认为是黠戛斯和都波等“木马突厥”的君长<sup>①</sup>。故唐朝政治文化的传播空间之广、影响民族之多,由此可见一斑。拥有如此深远影响力的政治体,非“世界帝国”谓何?最后,那种唐朝后来丧失了对蒙古高原的统治的说法本身并不准确,因为有唐一代的绝大多数时间内,都成功地保持着对从居延海、花门山直到阴山、西辽河流域一线的大部分漠南蒙古草原的有效控制,从而阻止了草原汗国的向南渗透,故无论是较早复兴的东突厥第二汗国,还是继之而起的回鹘汗国,都未能像后来的大蒙古国那样真正统一整个蒙古高原,仅能说是与唐朝各据其半,划漠分治。

至于“安史之乱”后国力渐衰的唐朝,杉山氏明确指出其是依靠回鹘汗国的庇护才勉强苟延残喘下来,躲过了吐蕃的兵锋所向,故唐朝已沦为回鹘的保护国。后者还制服葛逻禄,联合粟特商贾势力,由此威震东部欧亚,在军事和经济上都成为国际秩序的主导者<sup>②</sup>。这样中原王朝又像此前他描述的西汉前期、北朝后期、唐初开国那样,第四次被边缘化为“中央欧亚国家”的次级附庸。不仅如此,在他讲述的历史中完全依靠回鹘才得以庇护苟延残喘的“后安史之乱”时期的唐朝的政治地位极其卑下,在概述书中被形容为内部早已分崩离析却虚有其表的“杂牌公寓”<sup>③</sup>,而在相关论文中,唐朝则被定性为从“安史之乱”前尚能维持文化圈规模的普通“帝国”(比突厥这样的“世界帝国”要逊色一等)跌落为实际只能有效统治从关中到洛阳一带的王国型政治体<sup>④</sup>。

遗憾的是,这样通过贬低唐朝来抬高回鹘汗国权威的误读既不符合非汉语文献的记载,更不契合汉语文献的记述,可谓两无着落。以前者为例,史料价值极高的反映安史之乱以后的8世纪下半叶内亚民族分布状况的敦煌藏语文书《北方王统世系报告》中曾记述那时的回鹘可汗家族出自药罗葛氏族,其帐门前树立有凸显可汗权威的九纛大旗,可是依然需要经过唐朝的认可册封,方能由原来的回鹘都督转变为可汗<sup>⑤</sup>。可见即使在安史之乱之后,尽管唐朝已经趋于承认回鹘的平等地位,因此改以“兄弟之国”互称,但是内亚地区仍然广泛流行回鹘可汗需受唐朝皇帝册封的正统观念。而根据汉文史料的记载,在回鹘汗国最为跋扈的牟羽可汗被顿莫贺达干通过政变推翻后,后者遂自立为新任可汗,重又向唐朝提出请求册封与和亲的要求,最后唐朝与回鹘在贞元四年(788)通过和亲,确立了“父子之国”的关系格局。因此,尽管双方的实际地位趋于对等,但在政治名分上唐朝依旧要高出一头。这种唐朝天子册封回鹘可汗的“父子之国”的关系主轴一直贯穿了顿莫贺达干祖孙三代以及之后的怀信可汗统治时期<sup>⑥</sup>。说到“父子关系”,不能不指出杉山氏对其的解说再度持有偏颇不一的双重标准。如所周知,当他强调北周一北齐之依附突厥时,其主要的史料依据即“佗钵(可汗)益骄,谓其下曰:‘但使我在南两儿(指北齐—北周)常孝,何忧于贫!’”诚然这里的父子关系带有北朝君主臣服突厥可汗的意味。可是当他论及《阙特勤碑》的汉文部分反映的唐玄宗与突厥毗伽可汗之间以父子之国的口吻相称时,却又改口说“父子之国”表示的是双方的地位彼此平等,远非君臣关系可比<sup>⑦</sup>。大概在杉山氏的“中央欧亚史观”中,只能是立国于蒙古草原的游牧汗国凌驾于南方的中华世界之上,而绝不容许在历史上发生相反的一幕。故其史观中的成见之深,业已到了首尾不顾、自相抵

① 韩儒林:《唐代都波新探》,《社会科学战线》1978年第3期。

② [日]杉山正明:《中央ユーラシアの歴史构图——世界史をつないだもの》,第45页;《游牧民的世界史》(中译本),第168—169页;《疾驰的草原征服者》(中译本),第18—19页。

③ [日]杉山正明:《疾驰的草原征服者》(中译本),第48页。

④ [日]杉山正明:《帝国史の脉络——歴史のなかのモデル化むけて》,第59页。

⑤ 因该文书中出现了河北藩镇李宝臣(762—781年在任)的原名张忠志,故可推断其反映的时代背景当值安史之乱之后。见[日]森安孝夫:《シルクロードと唐帝国》,第318—330页。

⑥ 吴玉贵:《回鹘“天亲可汗以上子孙”入唐考》,荣新江主编:《唐研究》第19卷,北京:北京大学出版社,2013年,第461—476页;[日]羽田亨:《唐代回鹘史の研究》,《羽田博士论文集·历史篇》,京都:同朋舍,1958年,第209—215页。

⑦ [日]杉山正明:《疾驰的草原征服者》(中译本),第19页。

悟的地步。

事实上,即以唐朝与吐蕃的战事而论,吐蕃的攻入长安旋又撤出并非是回鹘援唐所致,以后唐朝无论是在西州之地苦撑到德宗贞元年间,还是在关内道北部的盐州、夏州等地的长期屯兵坚守,均主要依靠的是自身力量的坚韧不拔才度过难关,而非指望难以预期的回鹘外援,故怎能断言唐朝仅仅是在回鹘的庇护之下,才逃过了险些被吐蕃灭亡的危机呢?事实上,回鹘此时还假借援助西域守军抵抗吐蕃之机,实际上却欲将北庭等地变为自己的附庸以为奴役,结果造成了北庭部众的叛归吐蕃,且脱险逃出的北庭节度使杨袭古最后还被回鹘诱骗袭杀<sup>①</sup>。可见杉山氏的如上史观毫无最基本的客观标准可言。历史上的回鹘汗国也不像杉山氏描述的那样,在内陆亚洲的争霸活动中处处得意,占尽上风;而是一开始就未能成为整个北部草原的霸主,它始终没有征服三姓葛逻禄,并且后来在与黠戛斯争斗二十年后竟然被其攻灭,终遭逐出蒙古高原<sup>②</sup>。至于继回鹘之后短暂兴起的黠戛斯汗国,杉山氏依然强调其与唐朝的对等关系。幸而南西伯利亚阿巴坎博物馆收藏的唐朝咸通年间册封黠戛斯可汗的玉册残片历历俱在,足证唐朝对活动于漠北至南西伯利亚的突厥系汗国的册封关系一直保持到唐末前夕<sup>③</sup>。故唐朝身为跨文化圈的“世界帝国”的最突出特征即册封体制的延续时间之久而覆盖地域之广,绝非是将其揶揄贬低为山头林立的“杂牌公寓”的杉山氏的片面史观所能解释的。或可说唐朝作为“世界帝国”的尊严和风采差不多延续到了帝国时代的最后一刻。

与杉山氏所倡导的“依附学说”异曲同工的还有前述森安孝夫将唐宋之际的五代沙陀系王朝、辽、西夏、黑汗王朝和西州—甘州回鹘汗国等均划入“中央欧亚国家”的处理历史的思路。按照这一史观,作为中国历史前后分水岭的唐宋变革恰恰是发生在起源于内亚世界的“中央欧亚国家”纷至沓来,席卷中华世界的时代大背景下,或者更形象地说,此一时期的中国史已完全内化为内亚史的一分子,故当时的情况不是内亚史从属于中国史,而是以“中央欧亚国家”集群为载体的内亚史全然覆盖了中国史。杉山氏的“中央欧亚史观”同样也延伸到他北宋与辽朝关系的评价中。在此问题上,其凸显“内亚中心,中华边缘”的“依附学说”依旧不离其宗。一般认为澶渊和议的顺利签订以及其后和平局面的长期延续实乃宋辽双方势均力敌、难分高下的自然结果,辽朝即使在军事上貌似主动,也只是略占上风而已,无以对宋朝一方形成压倒性的绝对优势。可是在杉山氏的历史叙事中,宋辽两方在整个10—11世纪中的地位远非对等,唯有契丹辽朝才是当时东亚政治秩序的真正主导者。宋朝则被他描绘为仅仅依靠签署主动屈服于对手的和约才避免了被辽朝吞并的命运,从而勉强延续国祚到女真南下之时,因此在政治上仍然属于附庸于“中央欧亚国家”的一方。为此他不惜歪曲史实,将澶渊之盟以后宋真宗就即将举行的封禅大典通报辽方解读为宋朝必须事先请示乞求辽朝皇帝的恩准,以证明宋朝在政治上确实依附于辽,否则没有辽朝的开恩允准,连前往泰山祭祀昭告上天这类纯内政事务都不敢擅自举行<sup>④</sup>。可谓宋朝倘若不看契丹的脸色行事,那么立即就会国将不国。杉山氏这种人为拔高辽朝的倾向还延伸到其他领域。譬如他宣称宋初的政治人物中只有赵普堪当大任,而后者之所以在识见上高人一筹,则完全是因其主动向阿保机学习治国理政经验的结果<sup>⑤</sup>。故宋朝连在国家管理上都要对契丹亦步亦趋,更遑论其他。笔者不治宋史,不知杉山此说有无基本的史料根据,然而对于得到杉山氏赞誉的赵普的实际政绩,不妨引用一段国内宋史权威邓广铭先生的概括评价:“被后来人称之为北宋开国元勋的赵普,只是一个鼠目寸光的庸琐鄙夫,夤缘时会才成为政治上层人物,他与赵光义平时只会鬼鬼祟祟地玩弄一些小动作、小诡计,当面对国家军政大计,需要作出

① [日]羽田亨:《唐代回鹘史の研究》,第218—220页。

② 王小甫:《唐·吐蕃·大食政治关系史》,北京:北京大学出版社,1992年,第214页。

③ 刘凤翥:《俄国阿巴坎博物馆所存的唐代玉册残简》,中国社会科学院历史所隋唐辽宋金元研究室主编:《隋唐辽宋金元史论丛》第一辑,上海:上海古籍出版社,2011年,第11—13页;王洁:《唐咸通年间授封黠戛斯考》,《内蒙古社会科学》2014年第2期。

④ [日]杉山正明:《疾驰的草原征服者》(中译本),第190—191页。

⑤ [日]杉山正明:《疾驰的草原征服者》(中译本),第188—189页。

决策时,他们却绝无深谋远虑,不可能高瞻远瞩地作出筹划;当时可以勉强称作政治家的,只有开国皇帝赵匡胤一人。”<sup>①</sup>当然杉山氏也提到了宋朝的一些成就,如相比五代而言,统治寿命延长;同时也迎来了经济与文化的繁荣灿烂。不过按照他给出的对应解释,宋朝之所以没有沦为五代式的短命王朝是因为颇识时务地与契丹订立了和平盟约;至于其经济文化有所建树的最根本原因则是有赖于在上述盟约体制下契丹向它提供的安全庇护,使其能够在没有外忧的外部环境下坐享社会发展的红利,并以二战之后日本借助美国提供的安全保护伞埋头发展经济并迅速实现繁荣的当代事例以为类比<sup>②</sup>。殊不知当宋辽两国签定和约时,宋朝早已稳定地统治了四十多年而内部绝未再像五代那样政变与内乱相激丛生,可以说是安然度过了王朝统治的考验期。另一方面辽朝也并未因为达成协议就对宋消除敌意,而是继续支持党项李氏在西北的不断坐大以牵制消耗宋的国力,此后还利用宋朝在西北疲于对付西夏之机,乘人之危地向宋神宗提出重新划分部分边界领土的无理要求,甚至不惜以挑起疆界冲突相恫吓。故杉山氏将北宋的发展环境与日本在战后的情况相类比,只能说明其为罗织己说而罔顾史实的程度是多么严重。

总之,在以杉山氏所确立的以“内亚中心—中华边缘”为基本观察坐标的“中央欧亚”史观下,不仅中国的地理范围有如昔日的“满蒙史”研究那样再度被压缩到长城以内,甚至华北中原和西南的大片区域也被从空间上划入到“中央欧亚世界”的南缘地带,由此衍生出其学说的核心观点,即传统的中国内地如果不能像在北朝、五代、元朝和清朝那样被来自“中央欧亚世界”的政治力量或其后继政权彻底征服的话,那么依托中原内地建立的政权也必然在政治上长期依附于其北边的“中央欧亚”强邻,一如西汉前期之于匈奴,北朝后期和唐初之于突厥,唐朝中后期之于回鹘,北宋之于契丹等。换言之,在他所重构的“世界史”叙事中,只剩上述两种出路可供选择的“中国史”已被彻底消解为“中央欧亚史”的组成部分或其附庸产物,所以在这种以“依附学说”为基础的扭曲史观中,不仅不再是“中国史”的洪大声响压抑了“内亚史”的喑哑细语,相反却是深具“世界史”气象的“中央欧亚史”巨流一般地浸没了囿于“地域史”和“文化圈”委琐格局的“中国史”。因此传统意义上的由汉族所建立的诸王朝要么只能束手等待“中央欧亚型”国家一次次地前来入主征服,不然就只有在“中央欧亚国家”的宏伟业绩下被动屈居附庸属国的仆从配角,正如绿叶只能永远做红花的陪衬那样。但凡敢于对这种历史宿命说不可的汉族统治者,无论是像汉武帝那样的开土拓疆者,还是幻想通过“海上之盟”或“端平入洛”来收复故地却横遭失败的两宋君主,往往被其谴责为破坏和平大局的阴谋野心家。在这种“世界史”的扭曲叙事下,“中国史”即使要想获得与“中央欧亚史”相平衡对等的地位都不复可求。

与杉山氏重写“世界史”的史观诉求差可比拟的还有冈田英弘的同类著述。后者的“中央欧亚”史观浓缩在两篇概论中,即《何为中央欧亚》《中央欧亚史起到的作用》。它们也可说是以后出版的《世界史的诞生》一书的内容大纲,其传递出的史观与杉山正明的思想基本一致,二者的差异在于冈田氏史观的成立还有一大前提,即彻头彻尾地以历史虚无主义的立场解构中国文明。这反映在他臆断中国作为国名的出现已晚至清末,缘由是当时的留日学生从日本称呼清国的“支那”一名得到启发,转而发明了“中国”作为自称的国名。同时在他看来,史学意义上的中国历史只能从秦朝统一六国开始,所谓“中国文明四千年”说仅是辛亥革命后的建构,而在此之前的先秦只能定义为中国成立之前的“都市国家时代”<sup>③</sup>。故冈田氏顽固地在自己的作品中使用日语的注音符号シナ(汉字支那的片假名形式)来代替汉字的“中国”,像他有关中国问题的时评后来即结集成《何为支那?》<sup>④</sup>。至于这些观点的荒谬绝伦,此处因限于主题不必深论,下面来看其“中央欧亚”史观的基本叙事结构。

① 邓广铭:《邓广铭学术论著自选集》,北京:首都师范大学出版社,1994年,“自序”第3页。

② [日]杉山正明:《中央ユーラシアの歴史構図——世界史をつないだもの》,第56页。

③ [日]冈田英弘:《中央ユーラシア史が果たす役割》,《世界史とは何か》,东京:藤原书店,2013年,第156—157页。原文发表于1991年。

④ [日]冈田英弘:《シナとは何か》,东京:藤原书店,2014年。

首先是先秦时期的三代文明,冈田氏断言夏朝的建立者是当时居住于黄河中游的说泰语的人群,商朝则是从山西高原南下的原来活动在森林地带的北狄狩猎民,取代它的周朝则是来自草原地带的西戎游牧民。最后完成了统一“都市国家”的秦朝也是西戎集团,这意味着中国历史的肇始就是由起源于“中央欧亚”的势力打造出来的<sup>①</sup>。随后的中国历史第一期即从秦汉至南北朝结束,而从五胡十六国时代开始,随着“中央欧亚”骑马民族的南进中原,促成了“中央欧亚”系的种族取代吸收了此时尚留居于华北中原的汉族,最终在北方形成了实际上以阿尔泰种族为主流的新汉人群体。故在他看来,当时的民族融合走向是北族吞并消化了汉族,而非学界通常认为的汉族凭借人口数量和文化上的双重优势最后吸收融合了五胡民族。他给出的所谓“证据”是两项,一是东汉末年的战乱使全国人口锐减到仅四百万,尤其是北方的人口就更属稀少,因此等到五胡入华时,如此之少的残留汉人自然只剩下被人数相对较多的胡族同化这一条道路。二是隋初成书的《切韵》中的音韵结构全是与以前不同的阿尔泰语要素。他划出的中国史第二期则是从隋朝统一到元灭南宋为止。这一时期的历史最终走势被他定位成汉族的残余部分遭到北方系王朝的吞并。至于第三期的元朝和清朝则被他定性为本质上并非中国的王朝,即元清两史不属于中国史,它们加上夹在中间的蒙元统治的继承者明朝,共同构成了“欧亚时代”。故从先秦以来一直到清朝,东亚大陆历史的基本规律就是“中央欧亚”的人群不断使中国“阿尔泰化”以及由“中央欧亚”推移出的力量不断地改变塑造中国历史的行进道路<sup>②</sup>。而在此后出版的《世界史的诞生》中,这一叙事又得到了铺陈强化,譬如断言夏朝文明是由浙江一带南亚系统的泰人文化北上黄河流域后形成的,夏人崇拜的“龙”的读音与“江”相同且在词源上来自后者,属于泰语基本词汇;东汉末年曹操为了填补华北中原人口近于绝迹的真空,将五胡部众大量迁徙至此,故造成了后来民族融合中阿尔泰语系的人群吞没同化汉人的现象。鲜卑人修订的《切韵》揭示了此前的汉语在这时已趋于“阿尔泰化”的两项“事实”,一是由于阿尔泰语的影响,汉语中原有的复辅音在此时已完全消失;二是此前汉语中的声母读音 r 现在则转变为 l,因为阿尔泰语中没有 r 开首的语言现象<sup>③</sup>。

可以说从证据上考察,冈田氏的史观对各个历史时期的描述都是荒谬至极。现代考古学和语言学皆从未认可夏朝是由说泰语的居民所建立,虽然对于使用原始汉语的人群的最早发祥地尚有争议,但大多数国内外语言学家都同意约在新石器时代的仰韶文化时期,原始汉语就已在后来成为夏朝政治中心的黄河中游的人群中得到使用,而原始泰语所属的台-卡岱语群(Tai-Kadai)在历史上的分布则从未达到长江以北,其在史前的扩散方向应是从岭南指向中南半岛与云贵高原<sup>④</sup>。事实上,中外考古学界无论是否承认夏朝存在,均不认为在相当于夏时期的黄河中游的考古学文化来自于南方人群的北上。冈田氏为此所举的语言学证据纯系他个人的主观杜撰,而语言学家根据谐声关系与汉藏词汇的相互比较,将“龙”的上古音拟为 \* ml-/m-开首<sup>⑤</sup>。这与可能来自于南亚语(Austro-Asiatic)的“江”~ \* krung 不能勘同<sup>⑥</sup>。何况疑为“江”字来源的南亚语与泰语所属的台-卡岱语群也

① [日]冈田英弘:《中央ユーラシアとは何か》,《世界史とは何か》,第24页。原文发表于1990年。

② [日]冈田英弘:《中央ユーラシア史が果たす役割》,第157-158页。

③ [日]冈田英弘:《世界史的诞生》(中译本),第59、106-107、118页。

④ 邢公畹:《汉藏语系研究和考古学》,《民族语文》1996年第4期;J. Janhunen, *Manchuria: An Ethnic History* (Helsinki: The Finno-Ugrian Society, 1996), 222-223; P. Bellwood, “Examining the Farming/Language Dispersal Hypothesis in the East Asian Context,” in *The Peopling of East Asia*, ed. L. Sagart et al. (London: Routledge Curzon, 2005), 17-27; *First Migrants: Ancient Migration in Global Perspective* (New Jersey: Wiley Blackwell, 2013), 183-187.

⑤ [美]包拟古:《原始汉语与汉藏语》,潘悟云等译,北京:中华书局,1995年,第101、259页。

⑥ E. G. Pulleyblank, “Chinese and Indo-Europeans,” *Journal of the Royal Asiatic Society* (1966), 10; “The Chinese and Their Neighbors in Prehistoric and Early Historic Times,” in *The Origins of Chinese Civilization*, ed. D. N. Keightley (Berkeley: University of California Press, 1983), 438-439; J. Norman and Mei Tsu-Lin, “The Austroasiatics in Ancient South China: Some Lexical Evidence,” *Monumenta Serica* 32 (1976): 280-283.

并非同一语系。冈田氏的猜想之谬由此可见。至于商文化的来源问题,现在考古学界基本倾向于将其与冀南的下七垣文化漳河类型相联系,与冈田推测的山西高原北狄狩猎人群毫无关系。将商后期在关中盆地兴起的周人集团指涉为草原游牧人纯属“时间错置”,因作为生计方式的游牧业在欧亚大陆的出现已经晚到了公元前一千纪内,具体到中国的西-北边疆及附近则是在战国中后期<sup>①</sup>。秦朝的王室以及部分上层则来自东夷的嬴姓集团,故远非一般意义上的西戎。

东汉末年的人口锐减确是事实,但从曹魏建立到西晋统一之后,随着经济的恢复与社会的稳定,全国的人口数量也趋于回升,及至西晋动乱之前,国家户籍内的统计人口至少已达1600万以上<sup>②</sup>。按照彼时南北经济发展程度的显著差异,只可能是北方的人口远多于南方。相比之下,曹操时期强制迁徙入内的民族主要只是乌桓,其被安置在北方的相关边郡,正如东汉魏晋时期的匈奴、羯居于相对偏西或靠北的并州、幽州一样,均不处于当时中原的政治中心如邺城、洛阳、许都等名城的附近,故在西晋末年动乱之前,尚未对中原王朝在腹心地区的统治秩序构成实质性威胁。从反映当时民族杂居情况的《徙戎论》看,西部的关中一带因接纳了数量可观的氏羌系人群(“且关中之人百余万口,率其少所,戎狄居半”),从而引起统治阶层中个别人士的深忧,由此成为江统上书徙戎的重点。至于并州的南匈奴余部,则在此文中被置于相对次要的地位,其人数则“今五部之众,户至数万”。故除了关中和华北北部的部分区域外,西晋统治的江淮以北的其他地区尚无外来胡人的整体举族迁入;至于已经迁入的胡族在数量上仍远远不及那时北方州郡下的汉族户数。因此,冈田氏设想的原曹魏故地的汉族因人口过少而易被胡族融合取代的基本前提根本就不存在。

至于说《切韵》时代不见复辅音与r-开首的现象与汉语的“阿尔泰化”有关更是对历史语言学的莫大误解。首先作为鲜卑后裔,彼时早已汉化的陆法言只是记录整理了他和另外八位学者在隋初讨论音韵的结果,并参照其他韵书与字书,才最终编定此书的。这八位学者并无北族背景,均为中原或江南士人。其实唐人就已注意到《切韵》代表的音系距离当时的北方话较远,反而与江南的方言更为接近。故传统上音韵学界多把其看作主要代表了隋初金陵的方言,间或掺有北方洛下等地的语言因素<sup>③</sup>。此外陈寅恪还专门从史实的角度,论证《切韵》的语言来自时代更早的东晋南渡之前的中原正音<sup>④</sup>。这就更与所谓阿尔泰语的影响毫不相干。总之不能因为其成书于鲜卑后裔陆法言之手,就想当然地猜想它所反映的语音与鲜卑语等阿尔泰语对汉语的影响有关。至于复辅音问题,则要明确的是,目前讨论其颇为用力的学者主要是用它来解决上古汉语或原始汉语的语音构拟问题,其针对的汉语时段大致始自汉语从汉藏语系分离出来,终结于先秦末期。当然像蒲立本这样的学者相信晚至汉代,汉语中仍然保留了相当程度的复辅音现象,但绝未将其存在下限延后到发生民族大融合的公元后4-5世纪<sup>⑤</sup>。同样,以r-开首的现象即使存在过,也仅见于比中古时期早的多的原始汉语阶段<sup>⑥</sup>。从冈田氏的这类误解之至的臆断来看,或许其对非汉语史料的运用有一技之长,但终因汉学知识太过薄弱,所以才会犯下如此严重的错误。

最后他将元朝和清朝排除在中国历史之外,则更系他本人固有的军国主义右翼思想作祟,因为

① [日]江上波夫:《匈奴の盛衰とぞの文化の变迁》,《匈奴の社会と文化》,东京:山川出版社,1999年,第8-12页(原文发表于1948年);[日]岩村忍:《游牧民的历史と社会》,[日]水野清一編集:《文明の十字路口》,东京:平凡社,1962年,第50-51页;[日]佐藤长:《春秋期の狄について》,《中国史论考》,京都:朋友书店,2000年,第248-250页;A.阿斯卡洛夫等撰:《公元前一千纪初的畜牧与游牧部落》,见[巴基斯坦]A. H. 丹尼等主编:《中亚文明史》第1卷《文明的曙光——远古时代至公元前700年》,芮传明译,北京:中国对外翻译出版公司,2002年,第357-363页。

② [美]杨联陞:《中国制度史研究》,彭刚等译,南京:江苏人民出版社,1998年,第112页。

③ 曹述敬主编:《音韵学辞典》,长沙:湖南出版社,1991年,第155-157页。

④ 陈寅恪:《从史实论切韵》,《岭南学报》第9卷,1949年。

⑤ [加]蒲立本:《上古汉语的辅音系统》,潘悟云等译,北京:中华书局,1999年,第86-89页。对蒲氏构拟的复辅音结论的可靠性,音韵学界颇有不同意见,这里仅举一文作为示例,见聂鸿音:《番汉对音和上古汉语》,《民族语文》2003年第2期。

⑥ [美]包拟古:《原始汉语与汉藏语》,第88、101、116页。

其不仅继承了当年尘嚣直上的“满蒙非支那论”，在现实生活中向那些对真相实情未必了解的日本公众宣传应该将东北与内蒙从中国分离出去的理由<sup>①</sup>，而且还从20世纪70年代起，就开始竭力为“台独”分裂活动捏造历史依据。他曾利用纪念“马关条约”一百周年之际，在台湾绿营媒体《自由时报》上用中文发表《台湾的历史认同和清朝的本质：中国王朝的统治从未延及台湾》的政论文章，大肆鼓吹分裂活动。对这样一位表面上披着学术外衣，实际上却无时无刻不在觊觎我国领土与主权的人，要求其秉持客观公正的历史研究立场，岂不等于缘木求鱼？同时，尽管冈田本人对现代史学理论毫不行，却敢于斥责马克思主义是建立“世界史”体系的最大障碍<sup>②</sup>。如此右翼的知识立场，甚至远超过当初的魏特夫，因后者固然中年以后政治立场骤变，但也未对作为知识体系的马克思主义理论有过如此仇视的诋毁。冈田此论的非学术性在于，恰恰是在自70年代以来风行西方学界的以“世界体系”为中心的学术研究中，那些引领潮流的佼佼者多为在思想上受过马克思主义深度影响的左派学者，典型代表如萨米尔·阿明、埃里克·沃尔夫和前述沃勒斯坦、贡德·弗兰克等，也可以说马克思主义是对“世界史”研究影响最为深远的一种学说。甚至在这种“世界史”研究已经扩张到“全球史”模式的当下阶段，一位并非马克思主义者的全球史导论的执笔人仍然富有预见地指出：“全球史学家和马克思的真知灼见之间的对话很可能永远不会终结。”<sup>③</sup>对此日本历史学界也不例外。众所周知，马克思主义在战后的日本史学界是一种相当主流的理论，而上述欧美左翼学者的著述早就影响到日本学界，像萨米尔·阿明关于“中心—边缘”的世界体系理论早在80年代前期就出版过日文译本<sup>④</sup>。此后日本学界还出版过相关专著以总结归纳马克思主义对该国史学研究领域的巨大影响<sup>⑤</sup>。至于冈田氏对马克思主义在“世界史”研究中所起正面作用的无端攻讦只是暴露了其身为右翼学者的真实面目而已，根本无力阻止世界学术潮流的滚滚向前，仅堪作为“尔曹身与名俱灭，不废江河万古流”的当代反面事例。

故总体上看，冈田氏所建构的以“中央欧亚”为核心的“世界史”虽然在历史叙事的侧重点上有所不同，但在本质上与杉山之说殊途同归，同样是将“中国史”附庸于“中央欧亚史”之下的产物，但其呈现的历史叙事也随之纰漏更多，简直到了匪夷所思的地步；而且因为此人右翼意识形态色彩极浓，故在理论修养上也更显单薄苍白且又盲目自大。总之，这些试图以“中央欧亚”为中心重写“世界史”的心气颇高的日本学者最后交出的成果答卷在学术贡献上与沃勒斯坦或贡德·弗兰克等欧美左翼学者的著述显然不在一个知识层级之上。尽管这些日文著作的中译本据说在现在国内的出版市场上颇受读者的青睐，但从其史实严谨性和理论贡献来看，终究远非值得肯定与借鉴的学术精品。

[责任编辑 范学辉 孙 齐]

① 他在文章中欺骗并煽动日本公众说，东北与内蒙皆有很深的亲日感情基础，而目前地方上对中国中央政府的离心力日益加大，相关各省区都希望绕开中央单独与日本接近，尤其是黑龙江等省尚有大量日本孤儿可以利用，曾在伪满（他称为“满洲帝国”）生活过的人们也希望能再恢复到当初与日本结合的时代。至于像内蒙古这样财力不丰的地区，日本更应加大经济文化的渗透扶植，尤其是向其生源提供留学之便，以加强其亲日倾向，甚至对中国其他各省，均可采取类似办法使之与日本结合。见[日]冈田英弘：《世界史とは何か》，第487—488页。

② H. Okada(冈田英弘) and J. Miyawaki Okada(宫胁淳子)，“The Birth of the World History in the Mongol Empire: History Education in Modern Japan,” in *Florilegia Altaistica: Studies in Honour of Denis Sinor on the Occasion of his 90<sup>th</sup> Birthday*, ed. E. V. Boikova et al. (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006), 82—83.

③ [美]柯娇燕：《什么是全球史》，刘文明译，北京：北京大学出版社，2009年，第59页。

④ サミール・アミン：《不均等发展：周边资本主义の社会构成体に関する试论》，西川润译，东京：东洋经济新报社，1983年。

⑤ 最具代表者参见[日]小林多加士：《文明の历史学——比较文明论のパス・ペクティブ》，东京：同文社，1992年。

## 反思“五四”：中西古今关系再平衡

**编者按：**自五四新文化运动以来，如何把握中西古今关系这一命题贯穿了百年中国现代史，直到今天仍是人们所关注的重大理论问题。本期推出的这组笔谈，从政治学、哲学、文学、历史等不同角度，对这一问题进行了新的探索。任剑涛先生认为，风雷激荡的“五四”彻底终结了帝制复辟图谋，从根本上拯救了现代共和，并宣告了共和才是中国现代建国的政治理想与现实路径；陈卫平先生辨析了“五四”与全盘反传统、建设中国文化新形态、马克思主义中国化、新民主主义革命四个方面的关系，以期在社会科学知识体系中重建“五四”叙事；谭好哲先生提出，五四“文学革命”确立了具有现代意识的“人生论”文学观，奠定了中国现代性新文学直面现实人生，注重人生改造、人性解放、精神启蒙的优秀传统，反思和总结中国文学的百年历程，必须重视“人生论”文学观及其人道主义思想内核的精神启蒙价值和文学范式意义；方朝晖先生将中国文化心理特征概括为此岸取向、关系本位、团体主义，认为中国的现代性迄今仍没找到自己的恰当定位，根本原因在于我们对这一深层心理结构了解不够深刻；魏建先生以《女神》为例，通过这部最能体现“五四”抒情文学创作实绩之代表作的研究，总结了“五四”文学研究的历史教训；刘悦笛先生从世界文明的大脉络当中重新审视“五四”，认为20世纪以来的“中国启蒙”，在结合本土传统后，可以为世界文明提供一种新的发展范式。六篇笔谈从各自不同的视角，为肯定“五四”的价值，提供了新的向度与新的思考，对于相关研究将有启发和推动作用。

**关键词：**五四运动；共和；“五四”知识叙事；文学革命；中国文化心理结构；“中国启蒙”

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.06.02

### “五四”与拯救共和

任剑涛

(清华大学政治学系教授 北京 100084)

自辛亥革命推翻帝制、建立中华民国，到1919年“五四”，接近八年时间。这八年时间，现代共和政体在中国经历了令人惊心动魄的起伏历程：曾经让国人高度心仪的共和国建构，仅仅过了数年，便成为过街老鼠，遭到全方位攻击，陷入四面楚歌的状态。风雷激荡的“五四”，彻底终结了帝制复辟图谋，从根本上拯救了现代共和。“五四”宣告了共和才是中国现代建国的政治理想与现实路径，帝制中国自此才彻底退出中国的政治舞台。

#### 一、瘸脚的“第一共和国”

1911年，辛亥革命发生，中华民国建立。中华民国是亚洲第一个共和国，世界上第三个实行民

主共和制度的大国<sup>①</sup>。这是中国人踏入现代世界门槛后,在政治上可以感到非常荣耀的事情:整个亚洲,除中国以外的其他地方,尚未能在建立现代共和国上有如此成就,它们大多仍然徘徊在古典帝国的阴影中。尤其是在接近欧洲的中东,奥斯曼帝国还在上演“帝国的绝响”,此时的中国与土耳其,可谓亚洲国家中最具代表性的国家<sup>②</sup>。

辛亥革命不是中国人熟悉的王朝循环,而是彻底终结王朝逻辑,开启中国现代共和政体进程的伟大革命。革命的“低烈度”与共和确立的“大业绩”为人所称道<sup>③</sup>,但现代共和岂是那么容易在专制土壤中扎下根来的,对于一个历史长达两千余年的古代帝国来讲,帝制建构和皇权思维根深蒂固,除却不易。人们对共和政体的理论认知与实践尝试,似在暗昧之中摸索。这是两个相互联系的方面。先看后者。革命后的共和建国,在革命者一端,还难以将革命建国转化为国家建设,而共和运转中的制度担当者,也不知手中权力的存在目的与运用技艺。因此,共和政体不仅没有展现其绩效合法性与运作说服力,而且乱象丛生。

于是,两幅画面展现在人们的面前:一幅画面由革命者呈现。当其时,对共和政体运转作出变质断定的革命领袖孙中山,在1913年“二次革命”失败之后,开始顽强从事新一轮革命运动。孙中山的激进化,使革命自身的正当性严重遮蔽了革命之共和建国的目的性。这让中国陷入了更为长久的革命泥淖。1914年组建中华革命党,1915年回国斗争失败滞日,1917年在广州联合军阀组建军政府而后分道扬镳,且对俄国革命心有戚戚焉,1918—1919年系统建立建国理论,生命的最后阶段终于确立激进共和进路、极左建国理念,——孙中山本是最忠于共和建国理念的领袖人物,这从他确立的革命最终目的就是宪政上可以得到印证,但孙中山对革命手段的一味崇信,让他与共和建国的目标不是愈近而是愈远。

另一幅画面由当权派呈现。关乎民国共和政治的国家性质之议会的运转情况,令人忧虑。由于议员们的共和政治素质较低,民国初年的议会政治简直就是一团乱麻:接受新式教育的新派议员们年轻气盛、容易冲动,在与前清旧派人物的政争中,并不占优势。加之年轻议员中的留学人员大多出自日本,学习技术的居多,学习法政的很少,他们对欧美国家的议会政治并不熟悉,因此不知道如何有效实践议会政治<sup>④</sup>。

与此相关,现代共和政体所依赖的政党政治,在民初也处于一哄而上的无序状态:在完全缺乏现代政党生态的情况下,一时之间,政党丛生林立,三百多个政党如雨后春笋般涌现出来。这些政党展开的政治竞争,也就是通常所说的党政,其目的不在为共和政体有效运作而妥协,相反是各自为政,莫衷一是。与其说它们是为了共和的共同目标,不如说是为了排斥性的政党利益。革命党之间为了权力而明争暗斗,不知合作为何物。旧派人物的组党,就更是赤裸裸地为了谋求权力。袁世凯与北洋军阀政府对政党的扶掖,内心都对国民党的建国意图深怀拒斥,双方都不明白为合作而党争的现代共和精神。至于这些政党的现代属性,也是参差不齐:国民党其实是现代政党与会道门的混合体,其他各有名目的政党基本上是摇摆不定的派别或一时的利益共同体,甚至不过是议会机构或政府中的老乡会而已。由这些政党组成的议会,有时候其实就是一个政治取闹的场合。

中华民国刚刚建立时制定的《中华民国临时政府组织大纲》,在各省拥兵自立、参议院缺乏政治意志、孙大总统名义拥权、清政府尚未完全退出舞台的情况下,根本就没有全国范围内的政治与法律约束力。紧接其后为保证袁世凯忠于共和而制定的《中华民国临时约法》,实际上是一纸空文。当袁

① 参见王建朗、黄克武主编:《两岸新编中国近代史·民国卷》(上),北京:社会科学文献出版社,2016年,第Ⅶ页。

② 土耳其在地理意义上被认为是亚洲国家,在历史意义上被认为是欧洲国家。这与土耳其特殊的地理、历史与文化相关。此处是在前一意义上断定土耳其的洲际归属的。

③ 参见王建朗、黄克武主编:《两岸新编中国近代史·民国卷》(上),第1页。

④ 民国初年的共和实践情形,可参见朱宗震:《真假共和——中国宪政实验的台前幕后》(上),太原:山西人民出版社,2008年,第78—103页。

世凯自己制定《中华民国约法》时,明明白白就是为了自己集权。曾经热闹非凡的政党政治,就此彻底失去了法律保障。试想,袁世凯仰仗兵权而成为总统,他怎么可能诚心诚意地跟国人玩分权制衡的政治游戏呢?共和国缺乏法律护航,本身就是极其危险的事情。加之国人自古至今信从人治而非法治,这对仰仗依法治国的共和国来说,无疑是雪上加霜。

亚洲“第一共和国”因为共和机制的瘸脚,本身就存在自陷危机的严重风险。恰如孙中山痛心疾首所指出的那样:“综十数年以往之成绩而计效程功,不得不自认为失败。满清鼎革,继有袁氏;洪宪堕废,乃生无数专制一方之小朝廷。军阀横行,政客流毒,党人附逆,议员卖身,有如深山蔓草,烧而益生,黄河浊波,激而益浑,使国人遂疑革命不足以致治,吾民族不足以有为。”<sup>①</sup>共和政制的先天不足、后天失调,让其很难在中国生根开花:先天不足,是其与千年君主制相比,缺乏生长发育的土壤;后天失调,是指它降生之际效用有限、失信于人。这似乎注定了中国建立现代共和政制的一波三折、艰难困苦。

## 二、企而望归君主制

再看前者。辛亥革命推翻了皇权专制,告别了古代帝国,但并不等于就彻底终结了皇权理念和皇帝念想。在中国共和建国后的前数年,无论是革命分子还是保守分子,心中的皇权思维与行为定势不仅没有随共和国的建立而荡涤干净,相反,他们对新政制的建构心里常存帝王意欲。孙中山建立同盟会,要加盟会员对自己行磕拜之礼以示忠诚,便是标志。至于保守分子,心中念兹在兹的是皇权与帝制,完全就是顺理成章的事情。两者合力,让君主制随时随地、变换形式回到中国政治现场。

人们可以从两条线索清晰地观察到这一态势:一条线索是掌握共和国权力的权势集团对皇权专制挥之不去的依恋。袁世凯的复辟,是人所共知的事情。人们常以复辟闹剧看待袁世凯称帝的举动,其实这就无视了这一事件的深刻历史内涵:两千年之久的帝制,岂是一场革命、一段启蒙,就可以让其灰飞烟灭的?袁氏的复辟,最直接而又最重要的理由,就是共和制度不适应中国的国情,它让国家权力的权威性流失。就袁本人而言,他对限制其权力的共和制度十分不满,且对乾纲独断的皇帝专权心生艳羡;就袁身边人而言,基于对大位的觊觎,也对袁氏劝进有加;袁本人极迷信,方术之士对袁诱以帝制能破短命宿命,让袁益信复辟帝制势在必行。袁世凯八十三天皇帝梦的幻灭,并没有让国人的皇帝迷梦彻底破灭。1917年6月,张勋率辫子军进京,“襄赞复辟大业”,拥戴末代皇帝溥仪复辟,通电全国改挂龙旗。虽然张勋复辟只有短短的12天,但已经足以说明帝制重来不是黄粱大梦。革命领袖孙中山为此发布“讨逆宣言”,北洋政府为之组成讨逆军。此所谓“逆”者,是与共和大潮相对而言的。对长达两千年之久的皇权专制来讲,共和恰恰是逆转“大势”的事情。因此,以帝制扭转共和,在“第一共和国”的六年历史上,竟然两次出现,不能不使人意识到帝制土壤之深厚、共和危机之深重。

陈独秀在袁世凯复辟失败后即指出:“袁世凯之废共和复帝制,乃恶果非恶因,乃枝叶之罪恶,非根本之罪恶。若夫别尊卑,重阶级,主张人治,反对民权之思想之学说,实为制造专制帝王之根本之恶因。吾国思想界不将此根本恶因铲除净尽,则有因必有果,无数废共和复帝制之袁世凯,当然接踵应运而生,毫不足怪。”<sup>②</sup>此话可谓一语中的:中国的共和基础之薄弱,专制传统之深厚,让人们习于帝制,疏于共和。仅靠国家高层精英发动的一场革命,权力不过仍然在高层流转,帝制忽而来去,便在意料之中。既然共和无以证明自己推动中国善治的效用,那么人们熟知的帝制便成为自然的替代选项。

另一条线索是颇有政治抱负的学者如康有为对君主制改头换面的招魂。康有为的帝制主张可

<sup>①</sup> 孙中山:《孙中山选集》,北京:人民出版社,1981年,第537页。

<sup>②</sup> 陈独秀:《袁世凯复活》,《新青年》第2卷第4号(1916年12月1日)。

分为两个时间段来看,一是民国肇建之前,康有为基于戊戌变法情结,而对帝制深怀信念。“保皇会”的建立,是这一时期康氏保皇之针对光绪皇帝浓厚的个人情感的体现。二是在民国建立以后,康有为敏锐意识到共和体制生米已经煮成熟饭,难以帝制取而代之,但他看清楚了共和建国对政体决断没有拿捏准分寸的现实,于是以自己考察了数十个国家的个人经历为据,强调指出中国必须实行一种自具国家特色的君主立宪制。他认为,既然英国实行君主立宪制度而致秩序稳定、国家富强,那么中国也完全可以在千年君主制传统上建构同样稳定有序、促成富强的君主立宪制度<sup>①</sup>。这种退而求其次地为君主制招魂的做派,反映出帝制思维的树大根深。

再从国际社会看,由于中国建构现代民族国家已经处在一个列强环伺的环境中,因此,强国对中国的共和政制建构发挥着极大的影响力。像袁世凯复辟帝制的时候,他的美国顾问古德诺,应袁要求分析共和制与君主制的利弊。作为美国著名的政治学家,古德诺认为君主制优于共和制。这不啻给袁复辟帝制以一剂政治学理论的强心针。加之英国公使朱尔典、美国公使芮恩有意无意的操弄,给袁世凯复辟帝制以明显有加的鼓励。日本政治顾问有贺长雄在中日之间为袁复辟帝制的奔走,就更是大大鼓励了袁的复辟行径。

在共和国初期,立宪政治运作的不畅,与君主制复辟的内外动力,相互写照,呈现出共和国草创时代君主制强劲地卷土重来的政治情势。何以君主制对共和制会有如此“优势”呢?简而言之,一是因为君主制历史悠久、深入国人政治记忆深层,而共和制短暂、国人对之记忆不佳;二是君主制给人以有力收拾社会政治局面的印象,而共和制收拾乱局明显乏力;三是君主制的政治理论更有说服力,而共和制并没有建构起同样有力的政治理论,人民当家作主的吁求,很难在民众长期疏离政治的情况下被广泛认同,更难付诸行动。

民国初期的八年,可以说是君主制与共和制展开拉锯战的一个特殊阶段。共和制远未在中国扎下根来。相反,共和的自我保卫战,一直在艰难地进行着。倒是君主制的两次复辟,让人们意识到,它的政治理念与制度功效并没有随帝王肉身的消逝,真正远离现实。共和政制能够在民国初年的精英博弈中获得广泛支持吗?能够在君主制与共和制的政治思想之辩中赢得国民认同吗?能够聚集起共和政制所需要的社会政治资源和观念能量吗?能够真正让国人信从共和政制的现代政治效用吗?如此设问,令人惴惴。

### 三、“五四”拯救共和

在五四运动以前,共和国已经被共和自身的败绩搞得声名狼藉。在两次君主制的短暂复辟中,共和政制自证其政治效用的任务已经变得非常紧迫,但始终限于上层精英圈子政治游戏的共和国,已经很难为共和国提供什么新的动力了。孙中山试图在革命者与军阀之间打开合作通道,但军阀与孙中山同床异梦,以至于让孙中山再次陷入绝望状态。孙中山也意识到向社会寻求共和国的强大声援之必要与重要,但他没有伸向社会的强有力政治之手。到20世纪20年代,他提出所谓新三民主义,才找到政治革命之外的社会革命渠道,但这已经是“五四”后话了。

1915年《新青年》的创办,在社会政治理念上有了新的突破:它先于孙中山伸张了捍卫共和必诉诸社会运动的新理念。在今天中国“告别革命”的精神氛围中,这一认知被认为是肆意扩大革命范围,因此让革命日益远离其初衷的悲剧性变化,但从后发国家建立共和政制的世界史来看,这种悲剧性的转变具有不得已而为之的历史既定性。一个后发现代国家之所以后发,就是因为它积累的现代国家转变资源的短缺,内部驱动转变的能量十分有限。因此,在建构共和政制的过程中,不得不一方面聚集共和国的政治精英资源,另一方面努力改良坚硬的专制政治土壤,以便共和政制生根发芽、开花结果。于是,政治革命与社会革命不得不同时进行:以社会革命为共和国开垦社会土壤,以政

<sup>①</sup> 参见任剑涛:《政体选择的国情依托:康有为共和政体论解读》,《政治学研究》2017年第3期。

治革命为民权政治代替专制政治鸣锣开道。非以前者,不足以共和国聚集必要的社会资源;非以后者,不足以共和国奠立国家权力基础。这样的悲剧性处境,不是那种限制革命以保证其不至于破坏社会秩序,而仅仅改变国家权力结构的主观意愿、竭力吁求就可以改变的。后发现代国家的共和建国,一定会走一段弯路,甚至这段弯路可能会非常漫长。法国革命、俄国革命与中国革命,一再印证了这一点。

在1916年这个特殊的时间节点上,陈独秀明确指出,需要以国民运动取代党派运动,以便开辟中国的“优秀国民政治”<sup>①</sup>。这一断言,显然也有针对民初党争政治缺陷的意味。他认为,像法国、美国和日本那样建立起现代国家,主要应归功于国民运动。“国民之运动,非一党一派人之所主张所成就。凡一党一派人之所主张,而不出于多数国民之运动,其事每不易成就,即成就矣,而亦无与于国民之根本进步。吾国之维新也,复古也,共和也,帝政也,皆政府党与在野党之所主张抗斗。而国民若观对岸之火,熟视而无所容心。其结果也,不过党派之胜负,于国民根本之进步,必无与焉。”<sup>②</sup>由此可知,新青年与新国民实际上是两词一意,而新国民一定是关注全体国民共同利益的行动主体。这就直接触及了现代共和的基本精神。

在皇权专制传统深厚的中国建构现代共和国,需要认识清楚专制与共和截然不同的结构特点:“专制国家,其兴衰隆替之责,专在主权者之一身;共和国家,其兴衰隆替之责,则在国民之全体。专制国本,建筑于主权者独裁之上,故国家之盛衰,随君主之一身为转移;共和国本,建筑于人民舆论之上,故国基安如泰山,而不虞退转。为专制时代之人民,其第一天职,在格君心之非与谏止人主之过。以君心一正,国与民皆蒙其麻也。至共和国之政治,每视人民之舆论为运施,故生此时代之人民,其第一天职,则在本自由意志(Free will)造成国民总意(General will),为引导国政之先驰。”高一涵因此全力吁求“国家之自觉”<sup>③</sup>。这种将共和与专制政体清晰划分开来的认识,难能可贵,其中虽然包含高一涵对君主制与共和国混合政制认识的缺失,但对中国来讲,由于从来不存在君主制与共和制的混合政制传统,以尖锐对立的眼光看待二者,有其合理之处。尤其是在民国肇建后的八年间,专制君主制的复辟,让人们只能从对立的角度看待两种政体的关系,因此愈显出高一涵这一政体划分的重要现实针对。在民国初年反对君主国、捍卫共和国的斗争中,清醒认识君主制与共和制在中国的截然差异,确实是一个必须高度重视的政治问题。

诉诸国民运动以捍卫共和国,岂止陈独秀、高一涵之辈的向隅之思,被称为“五四”幕后推手的汪大燮、梁启超、林长民、蔡元培,显然不是所谓激进分子,但确实是“外争国权”的积极推手。他们所争的“国权”,当然是“中华民国”的国权。从政体论视角看,当然争的是中国之作为一个现代“共和国”的国权。这是从国际社会的大视角看中国建构现代国家问题必然得出的结论。五四运动,无论是从5月4日到6月3号的“小五四”,或者是起自1915年到1920年代初期的新文化运动之“大五四”,正是国民行动起来,彻底突破此前精英主导的中国共和建国模式;国民行动起来,一起来捍卫共和国的标志性事件。

民国肇建后的八年,捍卫共和国,始终是新生中国的头等大事。即便共和国的实际政治运作弊端丛生,那也只是共和政制前行中出现的一时缺陷,而不是国人回头求诸君主制的理由。袁世凯之成为孤家寡人、郁郁而终,张勋复辟前后不过12天,已经足以说明君主专制不再具有整合偌大中国的政治能量:它已经是被彻底终结的传统政体形式,不可能具有与现代民主政制相结合的混合政体活力。曾经担任民国政府总理、袁世凯“时间最长的朋友”唐绍仪,在接受美国记者采访时,就明白无误地指出,袁世凯称帝已经“违背了自己就任总统时的誓词,再也无法获得中国人民的信任了”。在

① 陈独秀:《一九一六年》,《新青年》第1卷第5号(1916年1月15日)。

② 陈独秀:《一九一六年》,《新青年》第1卷第5号(1916年1月15日)。

③ 高一涵:《共和国家与青年之自觉》,《青年杂志》第1卷第1号(1915年9月15日)。

在他看来，“即使我们再发动一百场革命，也必须保留共和制度”。在唐绍仪眼里，君主制已经被历史葬送，而共和制需要捍卫，一个基本的理由就是，“共和制对中国而言是最好的体制”<sup>①</sup>。尽管他对中国传统政制具有悠久的共和传统的阐释有待商榷，但他致力于从传统中挖掘共和制的资源，以捍卫新生的共和国，就足以证明为君主制聚集资源的尝试，已经让渡给为共和制聚集资源了，哪种政体的现实活力更足，已经不在话下了。

“共和制对中国而言是最好的体制”，可以说是世情、国情、民情注定的，也可以说是世运、国运与时势所决定的。五四运动之所以如火如荼展开，就是因为共和国的内外交困，让国民有了现代建国的自觉。对所有后发的现代建国来讲，建国不是高层精英的圈子事务，而应当是国民们的共同事务。因此，国民对国家建构事务的觉醒，是其现代建国具有深厚社会力量支持的标志。中国的共和建国起自晚清，但被少数人绝对自私的权力所阻；他们已经意识到立宪共和对国家权力稳定所具有的不可替代的效用，这是晚清立宪变革的权力动力，但他们又为眼前的权力利益所有限，因此很难突破当下掌权的权力天堑，晚清的立宪改革因此必然失败。袁世凯、张勋者流，也因为没有意识到共和政制的大趋势，因此必然被历史无情地淘汰。唯有意识到共和制是动员中国民众投入建国大业，从而为现代建国夯实社会基础，开创中国前无古人的共治局面，且认准这是远远胜于一个人与一群人治国理政的现代政治形式，这一趋势具有人为力量不可逆转的性质，中国才算确立了现代建国的根本。而“五四”恰恰发挥出催生相关力量的作用。就此而言，唯有“五四”，才发挥出此前所无、此后罕见的拯救共和的巨大作用：“五四”之前，共和是需要自辩的政体形式；“五四”之后，国人对现代共和政制不再悬疑。“五四”之后，形式上君主复辟尝试的不见于史，对之作出了有力证明。

当然需要指出，“后五四”建构并捍卫共和的路径出现了历史性分岔：激进共和压倒立宪共和，将中国引上一条激进政治的不归路。但这是“五四”之后中国政治诸因素激烈碰撞的偶发性结果，并不必然证明中国只能迈进在激进共和的革命道路上。只要中国政治进入正常轨道，全民共和而非贵族共和的现代共和建国路径，就会坚韧地展示给人们。“五四”之随时叩击国人的心门，理由在此。

## “五四”：在多元阐释中重建知识叙事

陈卫平

（华东师范大学中国现代思想文化研究所教授 上海 200062）

今年是“五四”百年纪念。如何认识和评价“五四”，是中国哲学社会科学知识体系的重要组成部分。从新中国建立，直至改革开放之前，主要根据毛泽东 20 世纪三四十年代的有关论述，在哲学社会科学知识体系中形成了大体统一的“五四”叙事。改革开放以来，对于“五四”的认识和评价意见纷呈，出现了多元阐释的情形。在此背景下，如何在哲学社会科学知识体系中重建“五四”叙事，需要辨析以下四个问题。

一、“五四”与全盘反传统。通行的历史教科书以及有关新文化运动的论著，都认定五四新文化运动提出了“打倒孔家店”口号。20 世纪 80 年代中期，把“五四”称之为全盘反传统激进主义的观点，从海外传入中国大陆，如今已成描述“五四”的惯用说法，而“打倒孔家店”则是全盘反传统的激进主义标识。其实，因“打倒孔家店”而视“五四”为全盘反传统是没有说服力的，道理很简单，儒学不是传

<sup>①</sup> 郑曦原编：《共和十年：〈纽约时报〉民初观察记（1911—1921）·政治篇》，蒋书婉等译，北京：当代中国出版社，2011 年，第 111、112、116 页。

统文化的全部。事实上,“五四”对于非正统儒学和先秦诸子(包括孔子)都有肯定。这在以往的知识叙事中常常被忽略了。更值得指出的是,在至今能够检索到的“五四”文献中,没有出现“打倒孔家店”,有的只是胡适称赞吴虞为“‘四川省只手打孔家店’的老英雄”<sup>①</sup>。就是说,认定“五四”提出了“打倒孔家店”是没有史料依据的。从胡适的序可以看到,所谓“打”的本意是指犹如清扫大街的“清道夫”,扫除孔门儒学这条大街上的“孔渣孔滓”,使其成为新文化重建的重要地基,因为与渣滓相对的是精华。这意味着清扫“孔渣孔滓”的目的是为了重新认识孔子及儒学的精华。正是在这个意义上,胡适在1919年的《新思潮的意义》(此文早于《〈吴虞文录〉序》两年)一文中指出,“新思潮的根本意义只是一种新态度。这种新态度可叫做‘评判的态度’”,于是“对于旧文化的态度,在消极一方面是反对盲从,是反对调和;在积极一方面,是用科学的方法来做整理的工夫”,由此达到“再造文明”的目的;强调“若要知道什么是国粹,什么是国渣,先须要用评判的态度,科学的精神,去做一番整理国故的工夫”<sup>②</sup>。不难看出,所谓的“打”,胡适用学理化语言来说,就是“评判的态度”。我们不能因“打”或“打倒”的字眼颇有激愤色彩,就给“五四”戴上全盘反传统的帽子。

事实上,主张“打孔家店”的胡适在五四时期的论著中,依据“评判的态度”,对孔子和儒学有不少肯定:如《中国哲学史大纲》在评价孔子为人、为学时,说孔子“有志于政治改良”,是“积极的救世派”,其发愤忘食、乐以忘忧的为人是“何等精神!”;“孔子的教育哲学和政治哲学,又注重标准的榜样行为,注重正己以正人,注重以德化人”;孔子的正名论是“中国名学的始祖,正如希腊梭(苏)格拉底的‘概念说’是希腊名学的始祖”,“孔子论知识,注重‘一以贯之’,注重推论”;孔子“所反对的利,乃是个人自营的私利”等等<sup>③</sup>;再如《清代学者的治学方法》一文指出:“我们平心而论,宋儒的格物说,究竟可算是合有一点归纳的精神”,“陆王的学说主张真理即在心中”,体现了“独立自由的精神”,而“清代的‘朴学’确有‘科学’的精神”,因为朴学家“有假设的能力,又能处处求证据来证实假设的是非”等等<sup>④</sup>。可见,胡适的“打”绝不是一棍子打死,而是与“平心而论”的评判相联系。

尤其要指出的是,当时所要“打”的“孔家店”是以“孔教”为主要对象的。因此,胡适《〈吴虞文录〉序》既称赞吴虞“打孔家店”,又称赞他和陈独秀是“近年来攻击孔教最有力的两位健将”<sup>⑤</sup>。攻击孔教是由于袁世凯和张勋的复辟帝制始终与尊孔相联系,而与此呼应的孔教会试图在宪法中将儒学和孔子确立为国教和教主,维护封建主义的意识形态。李大钊的《孔子与宪法》、陈独秀的《宪法与孔教》等,对此作了明确的阐述。无疑,“打”这样的“孔家店”具有历史的正当性,即把人们从封建意识形态(孔教)中解放出来。从文献梳理来看,把“打倒孔家店”作为“五四”的标配,定型于1930年代中期到1940年代初期。这是非难和赞同“五四”的两方面人士的“共谋”:前者以此鞭挞“五四”要彻底毁灭传统文化,后者觉得这样更能表达批判的彻底性。不过,后者并不由此而认为“打倒”意味着全盘反传统。全面抗战前夕,由马克思主义者主导的“新启蒙运动”最突出地反映了这一点。它以“重提五四精神”为号召,认为其真正的精神是既要“打倒孔家店”,也要“保卫中国最好的文化传统”<sup>⑥</sup>,是“打倒孔家店,救出孔夫子”<sup>⑦</sup>。因此,今天重建“五四”的知识叙事,应当去掉枉加在“五四”头上的“打倒孔家店”;同时,不能把“五四”的攻击孔教定性为全盘反传统的激进主义;比较恰当的表述应当是:“五四”批判孔教表现了批判封建主义意识形态的彻底精神。

① 胡适:《〈吴虞文录〉序》,吴虞:《吴虞文录》,合肥:黄山书社,2008年,第4页。

② 胡适:《新思潮的意义》,《新青年》第7卷第1号(1919年12月1日)。

③ 胡适:《中国哲学史大纲》,上海:商务印书馆,1919年,第70、76、71、93、104、110、119页。

④ 胡适:《清代学者的治学方法》,许啸天编辑:《国故学讨论集》第二集《学的讨论》,上海:群学社,1927年,第7、13、14、31页。

⑤ 胡适:《〈吴虞文录〉序》,吴虞:《吴虞文录》,第2页。

⑥ 陈伯达:《思想无罪——我们要为“保卫中国最好的文化传统”和“争取现代文化的中国”而奋斗》,《读书月报》1937年第3号(1937年7月5日)。

⑦ 张申府:《什么是新启蒙运动》,《实报·星期偶感》1937年5月23日。

二、“五四”与建设中国文化新形态。现在说的“五四运动”，通常包含了“新文化运动”，这在五四时期已是如此。近些年的论著中，时常出现五四新文化运动造成中华文化命脉“断裂”的说法。这种说法夸大了“五四”批判传统中的某些片面性。事实上，“新文化运动”的提出，标示着建设中国文化新形态达到了新高度。这主要有以下三个方面：

首先，新文化运动明确地举起了建设中国文化新形态的旗帜。“新”与“旧”相对，中国近代以来就有“新学”和“旧学”之别，前者指外来的西学，后者指本土原有的中学。所谓新学与旧学之争，蕴含着推动中国文化形态由传统转向现代的意味。把新文化与“运动”尤其是“五四运动”相联系，主要涵义有两点：一是形容这样的文化转型犹如“五四”那样，是声势浩大的全方位的大变动；二是描述建设中国文化新形态的主体具有进行运动时的主动性和能动性。陈独秀1920年写的《新文化运动什么》就表达了这两点：“新文化是对旧文化而言。文化底内容，是包含着科学、宗教、道德、美术、文学、音乐这几样。新文化运动，是觉得旧的文化还有不足的地方，更加上新的科学、宗教、道德、文学、美术、音乐等运动”；“新文化运动要注重创造的精神。创造就是进化，世界上不断的进化只是不断的创造”<sup>①</sup>。从这两个方面可见，“五四”作为新文化运动，自觉地把全面推动文化由传统向现代转型、建设中国文化新形态作为自己的使命。这在此前是未曾有过的。

其次，新文化运动明确指出中国文化新形态的建设以创造性的会通中西为内涵。如上所述，“五四”前基本上把新学、旧学与西学、中学相对应，因而旧学向新学的转型似乎就是以西学为中国文化的新形态。新文化运动则对中国文化新形态的内涵有了新认识：不能简单地将新学等同于西学，将旧学等同于中学，因而中国文化的新形态应当有别于中国传统，也不是模仿西洋，而是中西结合的新创造。陈独秀、胡适、鲁迅常常被一些论著作为毁坏中华文化命脉的代表人物，其实，他们都认为建设中国文化新形态的必由之路是融合中西的新创造。陈独秀指出，新文化运动的创造精神，意味着“我们不但对于旧文化不满足，对于新文化也要不满足才好；不但对于东方文化不满足，对于西洋文化也要不满足才好；不满足才有创造的余地”<sup>②</sup>。这里的四个“不满足”，表明创造会通中西的中国文化新形态，不是传统文化的再版（对旧文化不满足），也不是西方文化或其他民族文化的翻版（对西方文化和东方文化不满足），同时也是面向未来的（对新文化不满足）。胡适的《中国哲学史大纲》和鲁迅的《文化偏至论》也有类似的意思。

再次，新文化运动开始把建设中国文化新形态展开于众多文化领域。它没有把中国文化新形态停留在抽象的讨论上，而是贯彻于具体的文化领域。这在五四时期首先表现于“整理国故”即国学研究方面，因为评判传统文化是新文化运动的重要课题，胡适把“整理国故”作为“新思潮”的题中之义<sup>③</sup>，就反映了这一点。1919年胡适倡导以科学方法“整理国故”，他说的科学方法是西方实证科学方法与清代汉学家方法的会通，即把后者“‘不自觉的’（Unconscious）科学方法”变为“自觉的科学方法”<sup>④</sup>。由不自觉变为自觉，也就是对后者的创造性转化和创新性发展。这样的方法论上的中西会通，可以说是建设中国文化新形态在国学研究领域的具体化。“古史辨”是当时“整理国故”的重头戏，其核心人物顾颉刚便在《古史辨》第一册《自序》中说明自己深受胡适中西会通的科学方法的影响<sup>⑤</sup>。“古史辨”疑古的观点现在看来并非全对，但它奠定了古史研究的现代学术基础。由此可见，“五四”以后形成的中国现代哲学社会科学的知识体系、学科体系、话语体系，正是新文化运动把建设中西会通的中国文化新形态深入到具体文化领域的产物。因此可以说，这些体系及其代表性成果是

① 陈独秀：《新文化运动什么》，《新青年》第七卷第五号（1920年4月1日）。

② 陈独秀：《新文化运动什么》，《新青年》第七卷第五号（1920年4月1日）。

③ 胡适：《新思潮的意义》，《新青年》第七卷第一号（1919年12月1日）。

④ 胡适：《论国故学——答毛子水》，《新潮》第二卷第一号（1919年10月）。

⑤ 参见顾颉刚：《古史辨·自序》（1926年1月12日—4月20日），《古史辨》第一册，《民国丛书》第四编，上海：上海书店，1926年，“自序”第30—36页。

中国文化新形态的反映。显然,它们所展示的不是中华文化命脉的断裂,而是中华文化生命力在与世界潮流同步发展中得到焕发。

三、“五四”与马克思主义中国化。在五四时期,一批中国知识分子接受了马克思主义,开始将其作为指导思想,马克思主义得到了广泛传播。对此,通常的知识叙事以李大钊发表于1919年《新青年》的《我的马克思主义观》作为标志,认为它比较全面地介绍了马克思主义的三个组成部分。其实,这样的知识叙事没有真正揭示出此文在中国马克思主义发展史上的意义。

李大钊此文的重点是在“观”字上,即“我”观马克思主义。这有两方面的指向:一是指马克思主义的主要内容是什么;二是指应当如何对待马克思主义。如果仅就前一方面而言,近些年的相关研究表明,此文要逊色于稍晚于它两三个月发表的胡汉民所著的《唯物史观批评之批评》。这是合乎事实的。这篇两万多字的长文,节译了《神圣家族》等八本马克思、恩格斯原著的论述,是当时对马克思、恩格斯思想最集中、最完整、最详尽的介绍。更重要的是它回应了九种对于唯物史观的非难,表现了作者对于唯物史观的理解颇有深度。如文章指出,批评唯物史观忽视伦理的精神力量是对唯物史观的误解<sup>①</sup>。这很可能是针对李大钊的,因为李大钊《我的马克思主义观》就有同样的误解,李大钊以为人类理想社会的实现,“不可单靠物质的变更”,需要有“改造人类精神”的“伦理运动”,因此“近来哲学上有一种新理想主义的出现,可以修正马氏唯物论,而救其偏蔽”<sup>②</sup>。由此可以看出,就介绍唯物史观来说,较之李大钊,胡汉民在学理上更胜一筹。

然而,《我的马克思主义观》最重要的价值在于后一方面的“观”,那就是反对以教条主义的态度看待马克思主义。通常的知识叙事涉及李大钊上述“修正”唯物论的意见时,往往将其视为李大钊马克思主义理论尚不成熟的表现。这固然不错。但是,李大钊接受而又“修正”马克思学说的态度则是成熟的,因为这表明他没有把马克思的学说看作不容置疑的神圣教条。这种态度更凸显在他提出了把马克思学说运用于中国,绝不能将其照抄照搬:“马氏的学说,实在是一个时代的产物,在马氏时代,实在是一个最大的发见。我们现在固然不可拿这一个时代一种环境造成的学说,去解释一切历史,或者就那样整个拿来,应用于我们生存的社会,也却不可抹煞他那个时代的价值,和那特别的发见。”在肯定马克思学说具有“特别的发见”的同时,又指出不顾时代历史条件,把马克思学说原封不动地“整个拿来”,以为可以“去解释一切历史”,“应用于我们生存的社会”是行不通的<sup>③</sup>。李大钊在略早于此文的《再论问题与主义》中也指出,社会主义理想要“尽量应用于环绕着他的实境”,“变作实际的形式使合于现在需要”,于是,它就“因时、因所、因事的性质情形,有所不同”<sup>④</sup>。事实上,中国共产党建党前后的三次论战(问题与主义的论战、社会主义的论战、关于无政府主义的论战),就是以如何把马克思主义运用于中国“实境”为核心的,由上引的李大钊《再论问题与主义》可见一斑。李大钊关于把马克思主义的社会主义理想应用于中国的“实境”,“变作实际的形式”,也包含着与中国优秀传统文化的结合。他认同马克思主义的重要原因,是以为“俄罗斯之文明”能够成为“东西文明调和”的“媒介”<sup>⑤</sup>。他还指出:“民族文化者何?即是民族生存活动的效果”,然而,“一个民族都有一个民族的特性,即各民族都有其特别的气质、好尚、性能”<sup>⑥</sup>。他说不能把马克思学说原封不动地“整个拿来”,包含着必须注意中国传统文化的民族特性。因此,他从中西文化的融合来阐释社会主义理想。他说:“各民族之相异的特殊理想都可认为真识,而不是完全的真理。若用哲学的眼光,把他们这些真

① 胡汉民:《唯物史观批评之批评》,《建设》第1卷第5号(1919年12月)。

② 李大钊:《我的马克思主义观》,《新青年》第6卷第5号(1919年5月5日,本期杂志延至1919年9月出版)。

③ 李大钊:《我的马克思主义观》,《新青年》第6卷第5号(1919年5月5日)。

④ 李大钊:《再论问题与主义》,《每周评论》第35号(1919年8月17日)。

⑤ 李大钊:《东西文明根本之异点》,《言治》季刊第3册(1918年7月1日)。

⑥ 李大钊:《史学要论》(1924年5月),上海:上海古籍出版社,2014年,第19、18页。

识合而为一，乃为完全的真理。”<sup>①</sup>社会主义理想正是如此。他指出：“现在世界进化的轨道”是走向“达到世界大同的通衢”，而这不仅以西方近代个性解放为思想资源，也与中国传统的大同思想相联系，“一方面是个性解放，一方面是大同团结。这个个性解放的运动，同时伴着一个大同团结的运动。这两种运动，似乎是相反，实在是相成”<sup>②</sup>。可见，“五四”的意义不只是马克思主义为中国人所接受，还在于同时具有了把马克思主义中国化的初步自觉。这是马克思主义在中国为什么“行”、中国共产党为什么“能”的历史出发点。对此应当在重建“五四”知识叙事中予以突出。

四、“五四”与新民主主义革命。改革开放以来，中国近代史研究在突破以三次革命高潮为主线的凝固化框架之后，比较突出的倾向是以中国现代化进程作为考察中国近代史的主线。于是，原先知识叙事中将“五四”视作新民主主义革命开端的定性变得模糊不清。这里的问题症结，在于没有看到中国近代的社会革命和走向现代化是同一历史进程的两个方面，它们同时起步，又交织在一起。中国近代民主革命的兴起，是以中国如何实现现代化为出发点的。近代民主革命中前后相继的政治变革或社会变革，都是以反省前一个政治变革或社会变革为何没有使得中国现代化走上坦途为切入点的。戊戌维新是如此，辛亥革命是如此，“五四”也是如此。因此，这样的反省包含着社会革命和现代化两方面的内涵。“五四”的酝酿、兴起和发展，在社会革命方面反省辛亥革命的失败，认识到了发动广大群众进行直接斗争的必要性。陈独秀在1916年说，“共和立宪而不出于多数国民之自觉与自动，皆伪共和也，伪立宪也，政治之装饰品也”，并将之归为“吾人最后之觉悟”<sup>③</sup>；李大钊指出，十月革命表明皇帝、贵族、军阀、官僚等在“群众运动”的力量面前，“都像枯黄的树叶遇见凛冽的秋风一般，一个一个的飞落在地”<sup>④</sup>。“五四”由文化运动发展为群众运动，由此成为了新民主主义革命的开端。这在以往的知识叙事中已经有了很多论述。“五四”以民主和科学为旗帜，是从现代化方面反省辛亥革命失败而来的，陈独秀在《新青年》创刊号中说：“国人而欲脱蒙昧时代，羞为浅化之民也，则急起直追，当以科学与人权并重。”<sup>⑤</sup>认为实现现代化必须以科学和民主作为价值指引，为中国实现现代化树立了明确的价值原则。这是辛亥革命所缺失的。

“五四”精神哺育下诞生的中国共产党，是新民主主义革命的领导者，又以实现中国现代化为使命。应当说，后一方面在以往知识叙事中非常薄弱。事实上，毛泽东关于新民主主义革命的经典著作，如《中国革命和中国共产党》《新民主主义论》《论联合政府》《论人民民主专政》，都再三强调中国共产党领导新民主主义革命，是为了实现中国由“农业国转变为工业国”的现代化。正是在这个意义上，他说：“中国一切政党的政策及其实践在中国人民中所表现的作用的好坏、大小，归根到底，看它对于中国人民的生产力的发展是否有帮助及其帮助之大小，看它是束缚生产力的，还是解放生产力的。”<sup>⑥</sup>从发展现代生产力出发，毛泽东指出，“从农业基础到工业基础，正是我们革命的任务”；“如果我们永远不能获得机器，我们就永远不能胜利，我们就要灭亡”；并认为是否这样看待新民主主义革命，“是马克思主义区别于民粹主义的地方”<sup>⑦</sup>。因此，他在1948年提出，必须批判具有民粹主义色彩的“农业社会主义的思想”，当时新华社发表《关于农业社会主义问答》对此作了系统阐述<sup>⑧</sup>。重建新

① 李大钊：《人种问题》（1924年5月13日），朱文通等整理编辑：《李大钊全集》第4卷，石家庄：河北教育出版社，1999年，第352—353页。

② 李大钊：《平民主义》（1923年1月），朱文通等整理编辑：《李大钊全集》第4卷，第158页。

③ 陈独秀：《吾人最后之觉悟》，《青年杂志》第1卷第6号（1916年2月15日）。

④ 李大钊：《Bolshevism的胜利》，《新青年》第5卷第5号（1918年11月15日）。

⑤ 陈独秀：《敬告青年》，《青年杂志》第1卷第1号（1915年9月15日）。

⑥ 毛泽东：《论联合政府》（1945年4月24日），《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第1079页。

⑦ 毛泽东：《给秦邦宪的信》（1944年8月31日），中共中央文献研究室中央档案馆编：《建党以来重要文献选编（1921—1949）》第21册，北京：中央文献出版社，2011年，第484页。

⑧ 《关于农业社会主义的问答》（1948年7月27日新华社信箱），中央档案馆编：《中共中央文件选集》第17册（1948年），北京：中共中央党校出版社，1992年，第659—665页。

民主主义革命的知识叙事,无疑应当对此予以重视。

因为社会革命和现代化诉求是中国近代历史进程相互关联的两个方面,所以某些在以往“五四”革命叙事中被忽视或被否定的人物和思潮往往具有某种合理性。如五四时期及以后出现的“科学救国”“教育救国”“实业救国”,就在某种程度上反映了对于科学和民主的价值原则的肯定,表现了对于推动中国实现现代化的历史担当。还有五四时期形成气候的自由主义思潮和开始崛起的现代新儒家思潮,前者对于民主价值的维护,后者反思科学在现代社会的异化,都是具有正面意义的。如自由主义者1922年在《努力周报》发表《我们的政治主张》,把政治监督、个人自由和社会福利作为民主政治的基本内容<sup>①</sup>,尽管这里存在空幻的色彩,但反对军阀和政客操纵政府,是符合中国现代化历史要求的。开创现代新儒学的梁漱溟说:“今日科学发达,智虑日周,而人类顾有自己毁灭之虑。”<sup>②</sup>这不仅是指科学造就了人类能够相互大规模残杀的武器,更是指科学导致西方对于物质世界“风驰电掣地向前追求,以致精神沦丧苦闷”<sup>③</sup>,把如何克服科学在现代化过程中负面结果的问题加以凸显,有助于正确把握作为价值原则的科学。因此,在重建的“五四”知识叙事中,对于“五四”在中国近代历史进程的意义,应当指出它既是新民主主义革命的开端,同时又首先确立了现代化的价值原则。

## “文学革命”与中国现代“人生论”文艺观的确立

谭好哲

(山东大学文艺美学研究中心教授 山东济南 250100)

### 一

以倡导“文学革命”而著称史册的五四新文化运动是中国文学发展史上的一个标志性历史节点,自此以后,中国文学正式走向“现代”之路,这个现代是时间维度上的,更是精神维度上的。自19世纪末20世纪初开始,中国文学就在西方帝国主义国家的东方殖民扩张与西学东渐的历史和文化语境之下开始了现代性历史转型,五四新文化运动的兴起,特别是“文学革命”的发动则自觉地将这种转型推向了一个高光时刻。因此,在五四运动百年纪念活动中,万万不可忘记“文学革命”对于五四新文化运动的引领作用,更不可忘记“文学革命”对百年来中国文学的范式塑造意义。

在学界,人们经常会把五四新文化运动与欧洲文艺复兴运动相提并论,就二者都是推动社会历史由古代向现代转型的伟大思想文化运动而言,这种提法有一定道理。然而,二者在运动的表现形式上却是很不相同的,西方近代的文艺复兴运动是借了复兴古希腊罗马文化和艺术的形式传播人文主义的新思想,而五四新文化运动的主要代表人物则是以彻底反对传统思想文化的姿态引领运动潮流的,在这一点上,五四新文化运动倒更像是17、18世纪欧洲特别是法国以理性之光驱散黑暗,用自由、平等和民主的新思想激烈批判封建专制制度和宗教愚昧的启蒙运动。启蒙运动着力于人的启蒙和解放,最终使欧洲诸国走进现代文明国家前列。五四新文化运动也着力于人的启蒙和解放,力图在对现代文明的追求中使民族和国家强大起来,所以说它从直接的起因上看是由第一次世界大战后“巴黎和会”引发的一场彻底反帝反封建的伟大爱国革命运动,而从深层思想文化层面上看则是一场

① 胡适:《我们的政治主张》,《努力周报》第2期(1922年5月14日)。

② 梁漱溟:《中国文化要义》,成都:路明书店,1949年,第143页。

③ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,济南:山东人民出版社,1989年,第478页。

传播新思想、新文化、新知识的伟大思想启蒙运动。如果我们从社会转型和思想启蒙的角度来看五四新文化运动以及百年来的中国文学发展历程,必须首先承认,五四新文化以及新文学运动中的确有许多文化和文学观念不是从我们自身的文化和文学传统中内生出来的,而是从近现代的西方国家中引进过来的,或者是在西学东渐的冲击中新生出来的,属于与传统国学相对而言的西学或新学范畴。而在这其中,贯穿百多年、在不同时期起起伏伏的“人生论”文学观就是藉由五四“文学革命”才确立下来的一种崭新的现代性文学观念。

具有现代意识、以现代人学观念为基础的“人生论”文学观虽然在以梁启超为主要代表的近代文学革新运动中就已初露先声,但主要是在五四“文学革命”运动时期才真正确立起来的。在1918年12月发表的《人的文学》一文中,周作人于中国现代文学史上第一次提出了“人的文学”主张:“我们现在应该提倡的新文学,简单地说一句,是‘人的文学’,应该排斥的,便是反对的非人的文学。”<sup>①</sup>此后不久,周作人又在《平民文学》一文中提出了“平民文学”这一口号,作为人的文学的补充,把人具体化为平民也就是普通民众,并且像陈独秀在《文学革命论》一文中论国民文学一样把平民文学与贵族文学相对立;同时,他还在此文中以及1920年初所作的《新文学的要求》里,将他所推崇的文学观称为“人生的艺术派”。周作人的文学主张,在当时获得了广泛的响应。比如,文学研究会的代表人物茅盾(沈雁冰)在1921年的《文学和人的关系及中国古来对于文学者身分的误认》一文中也主张“人是属于文学的。文学的目的是综合地表现人生”,“文学到现在也成了一种科学,有他研究的对象,便是人生——现代的人生”<sup>②</sup>。在1922年《文学与人生》的演讲里,他又说:“西洋研究文学者有一句最普通的标语:是‘文学是人生的反映’。人们怎样生活,社会怎样情形,文学就把那种种反映出来。”<sup>③</sup>胡适后来在评价《人的文学》时说:“这是一篇最平实伟大的宣言。周先生把我们那个时代所要提倡的种种文学内容,都包括在一个中心观念里,这个观念他叫作‘人的文学’。”<sup>④</sup>胡适的话并非溢美之辞,“人的文学”或曰“人生论”的文学观,的确是中国现代新文学先驱者们普遍追求的一种具有时代主旋律性质的文学观念。

在“人的文学”或“人生论”文学观念的引领之下,五四时期的作家纷纷转向对社会人生的关注和反映,涌现出了大量易卜生式的“问题小说”和“问题剧”,并且产生了“表现自我”的自觉文学追求,出现了郭沫若的《女神》与郁达夫的“自叙传”抒情小说等将时代精神与个人生活、个人情绪、个性表达有机融合的优秀作品,创造了中国新文学的华丽开篇。今天,当我们站在新的历史起点上回望“五四”的时候,依然不能不高度重视“人生论”文学观的张扬与确立对百年来中国文学发展所产生的巨大影响及其不可磨灭的历史意义。如果说五四“文学革命”从文学的载体形式上确立了白话文在此后中国文学书写中的正宗地位的话,那么对人的发现,对人生论文学观的张扬,则为中国文学现代性历史品性的塑造奠定了精神底色。百年来中国文学的宽广历史向度的形成,深邃人性深度的呈现,及其对于人性解放、民族复兴和历史进步所产生的巨大精神推动作用,都与“人生论”文学观的历史展开有着直接的关联。可以说,“人生论”文学观作为一种新的文学观念,不仅在五四时期的思想启蒙中,而且也在此后——比如20世纪80年代——的思想启蒙中扮演着一个重要的角色,即便是在当代中国的文学发展中依然是有其积极思想意义的构成力量。

## 二

在国内学界,有学者把“立人”作为五四新文化运动和“文学革命”的一个基本时代主题加以言说

① 周作人:《人的文学》,《新青年》第5卷第6号(1918年12月15日)。

② 贾植芳等编:《文学研究会资料》(上),郑州:河南人民出版社,1985年,第57页。

③ 贾植芳等编:《文学研究会资料》(上),第88页。

④ 胡适:《中国新文学大系·建设理论集》,上海:上海良友图书印刷公司,1935年,“导言”第20—21页。

和分析。这一时代主题的产生有其历史语境。在中国社会由古代向现代的转型过程中,人的现代性转型即由依附于传统生产关系的不自由的臣民向具有独立个性和民主权利的自由公民的转变是一个根本的方面,而五四新文化运动包括“文学革命”的发动正是与此相表里,或者说正是因应这一历史要求而加以展开的。

揆诸历史,立人的问题从清末民初中国社会现代性转型之初就已经提出来了。19世纪中叶以后,面对西方坚船利炮的锐利打击和思想文化的强烈冲击,在数千年中华文明面临生死存亡的关头,梁启超、王国维他们那一代人就从保国保种、延续中华文明的角度提出了以教育、文化的革新改良国民性也就是“新民”的历史任务。按照他们的逻辑,面对外来强权的侵略欺侮,中华民族国将不国、种亦难保,怎么办?那就要“变法”,走西方文明国家走过的路,也就是走民主共和的道路,而要走民主共和的道路就得有与民主共和制度相匹配的民众,要把中国人从天子的臣民变成具有民主权利的平等、自由的公民。然而,问题是传统封建社会里不会自动生长出这样的公民,因此必须以具有现代意识和现代内容的新教育和新文化来培育出这样的公民,于是便有了以新教育、新文化来改造国民性、新一代之民的“新民”说的产生。梁启超鼓吹“诗界革命”“文界革命”“小说界革命”“戏剧改良”,王国维倡导新式教育和“美育”,其主旨都在于此。不过需要指出的是,在梁启超等人那里,虽然其变法的根据来自于西方的民主、自由、平等、博爱、民权思想,但对民族和国家命运的忧思是占了主导位置的,因而其思想观念中对“共和”或“群治”的看重远远超出个人自由或个性解放,尽管“群治”包含了个人之间的平等这一前提在内,但梁启超那个时代的思想家侧重点其实还是在人国之立的“群”和“共”的方面,却也是不争的事实。

与梁启超等人思路有异的是鲁迅先生。早在1907年,鲁迅就在几篇文章里提出了以文艺“立人”的思想。先是在《科学史教编》中,他一方面描述了科学昌明对西方社会发展的巨大推动作用,另一方面又提出要防止偏倚科学一极而使“精神渐失”“人生必大归于枯寂”的状况,在科学之外还需要文艺,因为文艺具有“致人性于全”的功能<sup>①</sup>。在《文化偏至论》里,他指出19世纪末叶文明的一个重要方面是重物质、重众数,当时一般维新人士也极力推重这二者,而他则不以为有当。他认为过于重物质会压抑精神的发展,而共和民主政治对“众数”的追崇也可能流入借众以凌寡的民主空名,将古代的独夫治国顿变为千万无赖之尤的“众数”政治。为此,鲁迅提出:“诚若为今立计,所当稽求既往,相度方来,掇物质而张灵明,任个人而排众数。人既发扬踔厉矣,则邦国亦以兴起。”<sup>②</sup>他还指出,不能发挥精神的辉光于人生为无当,“而张大个人之人格,又人生第一义也”<sup>③</sup>。在此文中,鲁迅还根据对法国大革命及其后来发展的经验和教训,特别是对中国的历史积习的分析,明确指出:“是故将生存两间,角逐列国是务,其首在立人,人立而后凡事举;若其道术,乃必尊个性而张精神。假不如此,槁丧且不俟夫一世。”<sup>④</sup>而在《摩罗诗力说》中,鲁迅又为图“国民精神之发扬”而别求新声于异邦,满怀激情与敬意介绍了西方国家那些“立意在反抗,指归在动作”的“摩罗诗派”。他不仅盛赞摩罗诗人们“无不刚健不挠,抱诚守真;不取媚于群,以随顺旧俗;发为雄声,以起其国人之新生,而大其国于天下”<sup>⑤</sup>,更期望中国文学能有“精神界之战士”应时而生,作至诚之声,致国人于善美刚健,作温煦之声,援国人出于荒寒。由这些文章可见,鲁迅虽然也追求国家的富强,但他认为这全然要以国人个性的解放、人格的独立为前提,立人是立国的前提,这使他的思想超出了梁启超一辈。不过,由于鲁迅当时还在留学时期,文章都发表于日本出版的《河南》月刊上,只在留日学生间传播,所以其思想影响不广。只是到了五四时期,类似鲁迅的这种思想观点才经由《新青年》杂志的鼓吹逐渐蔓延而成为时代

① 鲁迅:《科学史教编》,《鲁迅全集》第1卷,北京:人民文学出版社,2005年,第35页。

② 鲁迅:《文化偏至论》,《鲁迅全集》第1卷,第47页。

③ 鲁迅:《文化偏至论》,《鲁迅全集》第1卷,第55页。

④ 鲁迅:《文化偏至论》,《鲁迅全集》第1卷,第58页。

⑤ 鲁迅:《摩罗诗力说》,《鲁迅全集》第1卷,第101页。

的强音。

长期以来,人们以德、赛二先生也就是民主与科学来概括五四新文化运动的精神。王元化先生则认为“独立的思想和自由之精神”才是五四思潮的一个重要特征,其思想成就“主要在个性解放方面,这是一个‘人的觉醒’时代”<sup>①</sup>。就陈独秀等新文化运动先驱们的言论来看,这个判断有其根据。比如说,陈独秀在《青年杂志》创刊号上的《敬告青年》中就以成就近世欧洲“解放历史”的“人权平等之说”为依据,把“自主的而非奴隶的”作为对中国青年的第一个启蒙要求,说“解放云者,脱离夫奴隶之羁绊,以完其自主自由之人格之谓也”<sup>②</sup>。他还曾在1915年的《青年杂志》上,先后发表了《法兰西人与近世文明》和《东西民族根本思想之差异》两文。在前文中,他将欧洲文明和法兰西文明归结为人权说、生物进化论、社会主义三个方面,而把人权说放在首位,特别推崇法兰西人以《人权宣言》为代表的“平等、自由、博爱”的思想,并视之为近世文明的灵魂<sup>③</sup>。在后文中比较中西民族的思想文化差异时,他认为其中一个差异在于西洋民族以个人为本位,东洋民族以家族为本位,拥护个人之自由权利与幸福是西方社会的向往与追求,由于有了思想言论的自由,故有个性之发展,有个人之自由权利,故有个人平等<sup>④</sup>。此后,在《一九一六年》一文中,陈独秀又对于肩负个人、国家、民族新生责任的青年们的思想动作,提出了他的期望:一是要自居征服地位,勿自居被征服地位;二是要尊重个人独立自主之人格,勿为他人之附属品;三是从事国民运动,勿囿于党派运动<sup>⑤</sup>。由陈独秀的这些言论来看,五四新文化的鼓吹者在一开始,就像以上所述的鲁迅先生一样,其实是把建立在自由平等基础上的个人独立、个性发展、个人自由也就是人的觉醒和人性解放置于民族、国家和文化改良的首要的或核心的位置上来加以看待的。这样一种富有人性底蕴和人生情怀的文化观念当然不能不在文学观念上表现出来。可以说,“文学革命”论包括以“人的文学”主张为代表的“人生论”文学观正是由此而发生的。

### 三

五四“文学革命”时期提出的“人的文学”主张是建立在现代人道主义观念之上的,有其特定的人性内蕴。周作人指出,世上生了人,便同时生了人道,他之所以提出“人的文学”,意在“讲人的意义,从新要发见‘人’,去‘辟人荒’”,“希望从文学上起首,提倡一点人道主义思想”。他还明确说他所谓人道主义,“乃是一种个人主义的人间本位主义”,“是从个人做起。要讲人道,爱人类,便须先使自己有人的资格,占得人的位置”,而“用这人道主义为本,对于人生诸问题,加以记录研究的文字,便谓之人的文学”。他认为,“人的文学”对于人生的描写包含理想与写实两方面:“(一)是正面的。写这理想生活,或人间上达的可能性。(二)是侧面的。写人的平常生活,或非人的生活,都很可以供研究之用。”<sup>⑥</sup>在两类描写中,他更重视后一类,认为这类描写数量最多,也最重要,可以因此使人明白人生实在的情状,与理想生活相比较,找出差异与改善的方法。所以,他所谓“人的文学”着眼于文学的人性内涵,注重个人权利与个性的张扬,目的在于促成人生的改良和人性的健全发展。同是在1918年,胡适在《新青年》杂志的“易卜生专号”上发表的《易卜生主义》,欣赏易卜生的写实主义“肯说老实话”,“能把社会种种腐败齷齪的实在情形写出来叫大家仔细看”,又赞扬他在揭露社会弊端的同时,“也有一种完全积极的主张。它主张个人须要充分发达自己的天才性;须要充分发展自己的个性”<sup>⑦</sup>。

① 《王元化对“五四”的思考》,王元化:《清园近思录》,北京:中国社会科学出版社,1998年,第73-74页。

② 陈独秀:《敬告青年》,《青年杂志》第一卷第一号(1915年9月15日)。

③ 陈独秀:《法兰西人与近世文明》,《青年杂志》第一卷第一号(1915年9月15日)。

④ 陈独秀:《东西民族根本思想之差异》,《青年杂志》第一卷第四号(1915年12月15日)。

⑤ 陈独秀:《一九一六年》,《青年杂志》第一卷第五号(1916年1月15日)。

⑥ 周作人:《人的文学》,《新青年》第五卷第六号(1918年12月15日)。

⑦ 胡适:《易卜生主义》,《新青年》第四卷第六号(1918年6月15日)。

这其实表达的是与周作人一样的人生论的文学观。

可以说,以人道主义为精神底色的“人生论”文学观是五四时期最具时代特征的代表性文学观念,也是那个时代文学中最为深沉、最具感召力的内在精神构成力量。对人生问题的关注,不仅表现在五四文学革命的倡导者们身上,也几乎体现在那个时代所有新文学家的创作中。在一篇关于“五四”的反思文章里面,胡风先生指出:“借用‘人底发现’这一个旧的说法来形容‘五四’底历史意义,虽然浮泛是有些浮泛,但我想并不大错的。”<sup>①</sup>以此而论,“当时的‘为人生的艺术’派和‘为艺术的艺术’派虽然表现出来的是对立的形势,但实际上却不过是同一根源底两个方向。前者是,觉醒了的‘人’把他的眼睛投向了社会,想从现实底认识里面来寻求改革底道路;后者是,觉醒了的‘人’用他的热情膨胀了自己,想从自我底扩张里面叫出改革底愿望。如果说,前者是带着现实主义的倾向,那后者就带有浪漫主义的倾向了,但他们却同是属于在市民社会出现的人本主义底精神”<sup>②</sup>。这就是说,五四时期的文学其实都是人生论的,而且都是以人本主义或人道主义为思想基础的。

人生论的文学观不仅体现了五四时期“文学革命”论在更为宏大的层面上对中国文化与社会之革故鼎新的追求,而且奠定了中国现代性新文学直面现实人生,注重人生改造、人性解放、精神启蒙的优良精神传统。这种传统是由五四“文学革命”造就的崭新传统,它不仅截然划出了中国现代性新文学与中国古代文学的精神分界,而且使中国现代性新文学进入“世界文学”之林,获得了与世界各国现代性文学进行交流与对话的资格。中国百年来那些最为优秀的文学家和文学作品,如现代文学史上的鲁迅、郭沫若、茅盾、郁达夫、巴金、老舍、曹禺等优秀作家,以及当代文学史上的诸多优秀文学作品,特别是改革开放初期的“伤痕文学”“反思文学”“新写实主义文学”等等,无不成就于人生、人性的深刻透视与人道主义精神的内在浸润。然而,这样一种优秀的文学传统却在后来的发展中被导向两个不同方向,一个是导向纯粹抽象的人性论方向,一个是导向摒弃人性的阶级论方向,比如20世纪20年代后期至30年代以“新月派”为代表的自由主义作家与“太阳社”和后期“创造社”等为代表的“革命文学”、无产阶级文艺派作家的对立就是如此。糟糕的是,这两种倾向,在当代文学的发展中依然存在。比如,在20世纪50年代末至70年代中期相当长一段时期内,主流文学就连文学要表达人性、人情这种观念都不容许存在,就连从无产阶级作家高尔基那里发展出来的“文学是人学”的观点都一度成为修正主义的文学观念而遭到批判和禁绝,而在20世纪80年代后期的某些所谓文化反思小说和寻根文学创作,则往往完全剥离掉人的阶级性以至一切社会属性,而把人生描写导向抽象的人性论以至人的动物性本能方面。这两种倾向都是对五四时期“人生论”文学观的背离,并由此而对文学的健康发展造成需要加以深切反思的负面影响。

令人欣慰的是,“文学是人学”命题在改革开放的20世纪80年代初期重新得到认可。人重新被置于文学舞台的中心位置,从而使得当代文学获得蓬勃发展的强劲生命动力,这从一个重要侧面象征着对于五四时期人生论文学观这一新文学正统的重新接续。尤其需要指出的一点是,当巴人、王淑明、钱谷融等人在1957年分别发表《论人情》《论人性与人情》《论“文学是人学”》,把人作为文学的中心、核心加以论证时,都是以人道主义作为其文学人学的思想基础的。比如钱谷融就不仅在《论“文学是人学”》中强调了“文学是人学”命题中的“伟大的人道主义精神”,而且在拨乱反正的新时期文学初期发表的《〈论“文学是人学”〉一文的自我批判论纲》里再次明确指出:“文学既然以人为对象,当然非以人性为基础不可”,“作家的美学理想和人道主义精神就应该是其世界观中对创作起决定作用的部分”<sup>③</sup>。可见,面向人生的文学书写,是不能割裂开其与人道主义的内在血脉关联的。因此,当我们在今天反思和总结中国文学百年来的发展历程的时候,必须充分重视以“人的文学”主张为代表的“人生论”文学观及其人道主义思想内核的精神启蒙价值和文学范式意义。只有对滥觞于五四“文

<sup>①</sup> 胡风:《文学上的五四——为五四纪念写》,《胡风评论集》(中),北京:人民文学出版社,1984年,第122-123页。

<sup>②</sup> 钱谷融:《〈论“文学是人学”〉一文的自我批判论纲》,《文艺研究》1980年第3期。

学革命”时期的这样一种重要文学观念加以充分、深入的研究,并由此而对百年来的中国文学的优长在什么地方,失误在什么地方加以历史的、实事求是的分析和研判,才有利于继承新文学的优良传统,为中国文学未来的发展奠定一个良好的基础。

## 从文化心理结构反思“五四”

方朝晖

(清华大学人文学院教授 北京 100084)

五四运动向我们提出的一个最深刻的问题是中国的现代性问题。一直到今天为止,中国的现代性还是没有找到自己的恰当定位,其根本原因就是因为我们对于中国文化的深层心理结构了解不够深刻。换言之,我们对自己文化的理解还是不够深。导致这种情况的重要原因之一,与对西方自由主义的理想化接受有关。20世纪以来中国人从自由主义那里学到了什么?他们学到的东西有的好、有的坏,但我认为其中最坏的东西之一就是制度决定论(甚至是政体决定论)。

迄今为止,历史的教训依然不能使很多人清醒过来,依然深深地迷恋着某种理想的、来自西方的社会制度。事实上,在人类任何一个文化当中植入一种制度的前提是要认识到,这个文化的心理基础是否真的适合于它。尽管任何一个民族的文化心理土壤都可能变化,不可能一成不变,但是我们如果不是从哲学建构的立场,而是基于纯经验的判断和分析,即可发现,文化心理基础有时是非常坚固、最难动摇的。这不是说文化心理的所有层面都难以改变,而是指有些方面,比如在此岸取向、关系本位和团体主义这三个方面,迄今为止中国文化与三千多年前没有大的变化。

### 一

我曾多次指出,过去三千多年来,中国文化建筑在一个基本预设——此岸取向的基础上,并在此基础上形成了关系本位和团体主义的文化心理结构。这是我们今天理解中国现代性的重要前提,也是本文反思“五四”的主要视角。

(一)此岸取向,认为我们生活于其中的这个世界是真实而唯一的,对于死后生命是否继续存在持不确定立场。数千年来,中国人以“天地”为最大,一切生命,无论是活着的还是死了的,都逃脱不了天地的范围。至于天地之外是否有天地,六合之外是否有六合,中国人非但存而不论,实际上并不相信。正因为“法象莫大乎天地”,故“与天地准”“弥纶天地之道”就成了最高学问(《易传·系辞》)。此后,孟子欲“与天地同流”(《孟子·尽心上》),董仲舒欲“以天之端,正王之政”(《春秋繁露·玉英》),张载则欲“为天地立志”<sup>①</sup>。因此,一切的学问探索,一切的人生追求,都以天地为最后归宿。

人们也许会说,中国人不是也十分重视道、天道、天理等所谓“形而上”的超越存在吗?诚然,中国人当然有超越日常经验、实现精神不朽的终极价值追求,但这种价值追求从根本上来讲是属于此岸、服务于此世的。中国人并不会在“这个世界”之外去寻找“道”,他们所谓“道”本指此岸世界的正确道路,或者说,是为了引导人们行走于此岸。《庄子·知北游》中如下一段话极能说明“道”不离此岸:

东郭子问于庄子曰:“所谓道,恶乎在?”庄子曰:“无所不在。”东郭子曰:“期而后可?”庄子曰:“在蝼蚁。”曰:“何其下邪?”曰:“在稊稗。”曰:“何其愈下邪?”曰:“在瓦甃。”曰:“何其愈甚邪?”曰:“在屎溺。”

<sup>①</sup> 张载:《张子语录·语录中》,张载著,章锡琛点校:《张载集》,北京:中华书局,1978年,第320页。

此外,《中庸》也极论“道不远人”,所谓“道不远人”,实指“道”之所以为“道”,是因为它代表了人伦日用常行所当遵行的道路。故曰“君子之道,造端乎夫妇;及其至也,察乎天地”(《中庸》)。

此岸取向导致了中国人早在先秦就形成了绵延几千年的天道观,导致中国人以“天人合一”为最高理想。因为中国人的世界只有“这一个”,所以最担心的就是这个独一无二的世界不安宁、不太平,因为这是他们安全感的终极保证。也正因如此,他们不仅在信仰上追求天人合一,也在世务中崇尚天下一家,在政治上向往九州大同。由于世界只有“这一个”,人们对这个世界纷扰混乱的担忧极为强烈,所以诸子百家皆以治国平天下为宗旨,即所谓“皆务于为治”(司马谈《论六家要指》)。像公孙龙子、惠施等人那样关注一些抽象、无关乎实用的思辨问题,在中国文化中就发达不起来。

作为中国文化之前提预设的“此岸取向”,在《易经》的“阴阳之道”以及五帝的“绝地天通”中已经成型,在十三经及先秦诸子处则得到了清晰淋漓的展现。它实际上规定了中国文化后来两千多年的基本路径。它的独特之处,只有通过希腊文化、犹太-基督教文化、伊斯兰教文化、印度文化进行对比才能得到很好的理解。而它对中国文化的深远影响,可通过其所造就的关系本位而非个人本位、团体主义而非个人主义等得到理解。

(二)关系本位。由于中国人的世界只有“这一个”,由于死后生命形态不够确定,导致中国人以此生此世为人生最高目标;于是,应对人在此世所遭遇的关系和处境,成为每个人或集体的主要任务(关系本位也可理解为处境本位)。在人遭遇的所有关系中,人伦关系最为基本,而人伦关系以人情和面子为基本机制。面子是正常交往的底线,人情是积极交往的动力。数千年来,在人情和面子的基础上安顿人伦,成为中国人日常生活和政治事业中最重要的任务,此即《中庸》所谓“五达道”。

关于中国文化的关系本位(或称关系主义),目前已经有大量人类学、文化学、心理学研究成果,为我们提供了丰富的材料和启示<sup>①</sup>。

关系本位决定了中国人的关系世界呈现出亲疏、远近、内外有别的“差序格局”(费孝通语)<sup>②</sup>。由此可以解释为何梁启超说儒家一切道德皆以私德为基础,为何五伦三纲成为社会安定的基础,为何礼大于法成为中国制度的需求,为何儒家会在中国长盛不衰,为何儒道释互补成为中国人信仰世界的主流,等等。

关系本位重视人与人以“血气心知之性”(《礼记·乐记》)为基础的心灵感通与心心相映,与个人主义主张人与人相互独立、灵魂属于彼岸、生命不属于也不能交给任何世人或集体等完全不同。个人主义是西方现代政治及社会制度的基础,是西方民主、法治得以良好运行的文化心理土壤,但这一土壤在中国文化并不深厚。

(三)团体主义。由于“天道远,人道迩”(《左传·昭公十八年》),天道、天理无法对终极救赎给予明确的承诺和绝对的保证,中国人觉得在世俗生活中能够实实在在给自己带来安全感的东西,要么是私人关系,要么就是由私人关系构成的亲近团体。亲近团体(primary groups)乃是关系的另一种形式,通常由共同血缘、身份、家乡、工作等因素构成。中国人需要在这种关系性亲近团体中找到安全感。这在文化心理学上称为文化团体主义(collectivism)。

自20世纪70年代末以来,由于欧洲学者格特·霍夫施塔特(Geert Hofstede)的开创,以及后来以美国伊利诺斯大学心理学家特里安迪斯(H. C. Triandis)及其一大批弟子或同道(如 Kwok Leung, M. H. Bond, etc.)的跟进,人们对文化团体主义经过多年的研究,已经积累了一大批成果。

<sup>①</sup> 较有代表性针对东亚的研究参 Richard E. Nibett, *The Geography of Thought* (New York: Free Press, 2003); 较系统的评述见 A. Fiske, S. Kitayama, H. R. Markus, R. E. Nisbett, “The Cultural Matrix of Social Psychology,” in D. Gilbert, S. Fiske, and G. Lindzey eds., *The Handbook of Social Psychology* (4th ed.) (San Francisco: McGraw-Hill, 1998), 915-981.

<sup>②</sup> 参见费孝通:《差序格局》,《乡土中国》,上海:上海人民出版社,2013年,第23-29页。

其中霍夫施塔特甚至将世界各国的团体主义和个人主义指数量化,构成了一个系统的数据库<sup>①</sup>。大抵来说,我认为文化团体主义将以所在集体为个人安全感的主要来源,个人自我归属感也落脚于集体或团体;而个人主义正好相反,以个人自身为人生安全感的主要寄托,个人自我归属感也落脚于个人而非集体或团体。

中国文化中的团体主义导致中国人的世界里盛行圈子意识、地方主义、小团体主义和帮派主义,也塑造了现代中国的民族主义、爱国主义和集体主义。这种关系性团体在中国古代被称为“同党”而加以批评,因为它容易演变成无理性的情绪化争斗,从而断送公道和正义。这种团体主义,是与费孝通所谓的西方文化的“团体格局”完全不同的。后者以个人本位为基础、以自愿性契约为前提,因而个人不需要将自己的生命整个地交给任何团体或组织。相反,个人退出团体以及不受所在团体(包括国家、组织、单位等)约束的自由被视为至关重要。

可以说,家族主义所以在中国文化中兴盛,正是因为中国人在差序格局基础上更能接受“爱有差等”的社会组织方式,以及与此相应的团体生活。中国式团体主义对于我们理解为何西式民主在中国文化中遇到了巨大障碍,容易变质变味,提供了极有意义的视角。

## 二

鸦片战争 180 年来,中国的家族制度、社会结构、经济体制已天翻地覆,现在我要问:这些重大变化动摇了中国文化的上述三重深层结构了吗?我的回答是没有。

五四运动 100 年来,中国人的价值观念、文化视野、世界处境已今非昔比,但是我要问:这些重要改变意味着中国人能在民主、自由、法治中安身的吗?我的回答是不然。

只有从上述三重文化心理结构出发,才能更好地理解中国社会千年有效的制度和价值。只要文化的深层结构没有改变,其主流价值和最有效的制度形式也难以改变。这不是说我们今天不需要学习西方制度和价值,而是要认清什么是中国文化中最有效的制度和价值。虽然今天的中国文化、中国社会已与古代迥然不同,我们不可能、也无需完全回归古代政治及制度,不可能、也无需完全照搬古人价值及生活,但我们必须正视前述中国文化的深层结构及其在塑造一个民族或一种文化的制度和价值方面无与伦比的作用。

民主、自由当然是好东西,当然有普世价值。不过我们要清楚,普世价值不等于核心价值。民主、自由在西方是核心价值,在中国是普世价值,而不是核心价值。核心价值是指对于特定文化有特别效用的最重要价值。同样的道理,“三纲五常”也有普世价值,但未必能成为其他文化的核心价值;相反,“三纲五常”不仅在古代中国是核心价值,而且在未来中国能否仍成为核心价值尚待检验。

中国当然需要民主,从某种意义上讲亟需真正的民主制度,但如何在中国文化中建设民主,如何让民主实践在中国不至于演变成无理性的对抗和一发不可收的混乱,是一个考验当代中国人的严峻课题。为此,社会肌体的发育成熟、社会自组织的健全运行,无疑是重要条件。另一方面,建设民主政治与贤能政治相结合的政治制度,从基层开始培育健全的民主生活方式,也是未来建立民主的必要条件。为了通向未来的理想政治,今天中国应当从“仁政”做起,从民主政治与贤能政治的结合做起,从培育民主生活方式做起。

一种十分流行的观点认为,中国文化中几千年来盛行的是人治而不是法治,由此导致权力无法约束,导致中国无法进入现代。这种观点永远认识不到,在以人情、面子为基础的中国文化中,最有效的制度绝不是一刀切式的法治,而是礼治。礼治与法治一样,都是现实的文化生活土壤中生长出

<sup>①</sup> Geert Hofstede, *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*, abridged edition (California: 1980/1984). 系统性评价参 D. Oyserman, H. M. Coon, and M. Kemmelmeier, "Rethinking Individualism and Collectivism: Evaluation of Theoretical Assumptions and Meta-analysis," *Psychological Bulletin*, vol. 128(2002): 3-72.

来的,不是谁发明出来强加给整个社会的。而正因如此,它才会对一个社会有效。如果从礼治的角度看,古代中国有与当时相适应的发达的政治制度和社会制度,与同等条件下人类其他社会相比并不逊色。

让我们来面对一个自由主义最关心的问题:“自由”如何在中国文化中落地生根?自由主义者很自然地认为这是制度问题,只有确立相应的制度才能保证个人的基本自由和权利。这一思维由于把自由当作不言而喻的至上目标,然后思考自由的保障,所以对自由的思考从一开始就变成了如何人为地创造一套制度强加给中国社会的问题,而这套制度如何才能在中国文化找到基础反而受到了忽略。然而,自由本身不是最高目的,只是通向人性价值的手段。只有从更高的价值标准出发,才能找到自由赖以落实的制度条件。把手段当成目的,结果是手段的问题被忽略,于是一系列相关的后发性问题得不到正视。

自由主义者总是说,缺乏制度安排,一切都是一场空。但是,解决问题的途径绝不是简单地强调某种理想的制度,而是要从社会动力学的角度分析中国社会发展的规律,才能找到个人正当自由、权利不被剥夺的基础。从过去几千年历史发展的规律看,我曾提出今天这个基础在于“行业与社会自治”。个人自由需要现实的社会基础来保证,在古代,家族自治在很大程度上承担了此一任务。其道理在于:个人只有在自我组织和管理有效的团体中才能保证自身,因为个人作为单独的个体无法抗衡强大的国家。从今天的角度看,行业与社会自治应该说代表了在现代条件下保证个人必要自由和权利的社会力量。

我之所以提出行业与社会自治作为个人自由的社会基础,不仅与我个人对西方市民社会研究有关,更是因为考虑到过去数千年来中国文化的习性,即前述的文化团体主义。现代欧洲市民社会运动带给我们的重要启示是,只有社会自身能组织起来,才可能制衡国家,对权力的滥用构成制约。但是,社会如何才能自我组织起来,尤其在中国文化中组织起来?过去几千年来中国历史证明,在中国文化中,社会自治基于两件事:一是礼乐教化,二是贤达治理(或称贤能治理)。

为什么孔子制礼作乐?为什么中国文化需要礼教?因为这是中国文化中使社会实现自我组织、自我管理的根本有效之道。这绝不是个人自由这么简单的事情。人有了自由,固然可用来追求自身的价值,但也可以用来相互争斗。尤其是人与人构成一个共同体时,其整合之道绝不是“自由人的联合”这么简单,而是必须诉诸人们共同能接受的价值和权威。我们看到,自由主义的契约精神和法治权威在中国文化中缺乏根深蒂固的土壤,无法让大家在一种崇高的精神信仰中凝聚起来。相反,过去几千年来历史地形成的礼教传统,确曾发挥过把人们有效地组织起来的作用。当然,如何在当代中国情境下恢复贤达治理、重新制礼作乐,是一项尚待摸索的艰巨任务。

正如欧洲市民社会运动所揭示的,有效的个人自由在很大程度上主要是通过社会共同体的力量来保证的。如果说,这个社会共同体在古代是家族,在今天将会主要是行业。行业自治是社会自治的最重要内容之一。为了实现行业自治,除了礼乐教化与贤达治理之外,头等大事绝不是设计出一个制度,而是要确立行业价值。前面说过,行业与社会自治的价值基础并不是个人自由,而是生命的尊严与价值,以及共同体的安宁与繁荣;具体落实到每个行业,可以发现各行各业都有自身独立和独特的价值,而它们体现了个人需要通过合乎行业逻辑的方式来展现生命的尊严和价值,促进共同体的繁荣与进步。对行业价值的漠视,将行业价值看成从属于政治价值,是霸道政治的现代表现形式,是与儒家王道政治根本对立的。

因此,实现行业与社会自治本是一项长期而艰巨的任务,也许需要几代人,特别是社会精英持久而耐心地去做才能实现。这绝不是像一些自由主义者想像的那样,喊几句口号而就能完成的。长期以来,中国的自由主义者生活在自己想当然的情绪和日益无望的愤怒中,而最现实最具体的社会自治的建构却不在他们的视野内。

## 三

今天,我们在认可自由主义的重要意义的同时,一定要同时警惕其在中国所表现的乌托邦倾向。这种乌托邦的最大误区就在于,认为存在一种放之四海而皆准的理想制度,是全人类所有文化的共同目标。于是接下来的任务就是在各个文化中落实一套他们心目中的制度。这种乌托邦本质上建筑在制度决定论,甚至政体决定论之上,轻视不同文化在塑造制度和价值上的深刻影响。

可喜的是,越来越多的自由主义学者已认识到传统文化的重要性,并努力试图在中国传统文化与自由主义之间寻找沟通的渠道或连结的桥梁。他们目前的最大困扰可能是为传统文化价值与自由主义价值之间的矛盾而纠结,其最坏的结果则是将中国传统文化当成了实现自由主义的工具。

诚然,中国人今天需要借鉴和学习西方制度和价值,但在未来数十年,甚至数百年的漫长岁月里,他们恐怕仍将需要从自身的文化心理结构出发,以中国数千年来形成的重要制度和价值为基础,重建真正适合于中国文化的制度和价值。为此,一定要放弃制度决定论或制度乌托邦的思维定式,认识到制度多样性、文明多元性才是现代性的必由之路。只有放弃自由主义的决定论,才有可能找到中国现代性的正确定位。

比起研究自由主义与儒家传统如何结合来说,也许更重要的是研究中国文化中的治道是什么,中国文化中有效的制度是什么,中国文化中制度的基础在哪里?这些在自由主义者看来可能是次要的、工具性的方面,也许恰恰具有首要的意义。比如我曾经提出,“风化效应”是中国文化中极其重要的社会整合机制,所以儒家经典才一再强调移风易俗是重塑社会的极重要途径。当“风气”凝定成好的礼俗之后,即可形成一种制度,其作用远大于任何人为的制度设计<sup>①</sup>。贤能政治之所以比民主政治更有效,也是因为它是中国文化中确立引导风尚和潮流,从而有效整合人心、保证规则或制度有效运作的最重要手段。

100年前的五四运动,以及180年来的近代史,摧毁了中国人对自身文化的基本信念,颠覆了中国人对自身文明的千年信仰。这是迄至今日中国现代性迟迟不能走上正轨的主要原因。今天,我们对于中国文化在社会整合方式及其制度、价值上的迷茫,究竟出自我们自身怎样的思想误区,是一个亟待搞清的大问题。

## “五四”文学研究的几个历史教训

魏 建

(山东师范大学文学院教授 山东济南 250014)

无论是新文化运动的“五四”,还是爱国学生运动的“五四”,距今都跨过百年了。今天,我们高举五四旗帜,弘扬五四精神,是很好的纪念;同时,我们认真反思“五四”的历史经验和教训,也应该是纪念“五四”的重要内容。后者,也许是五四先驱更希望于我们的。作为新文化运动的“五四”,留下了一些深刻的历史教训,例如看待问题有简单化、绝对化的弊端,典型的例证就是五四先驱对待中国传统文化的态度。无论我们给五四先驱的全盘反传统找到多少开脱的理由,那也只能是为了开脱。纵使我们这些五四之子为先驱们说一万句好话,人家一句“把孩子和脏水一起泼掉了”,这一句顶我们一万句。更值得我们今天深思的是,当年是否把孩子和一部分脏水泼掉了,却把一些更脏的污泥浊

<sup>①</sup> 方朝晖:《“三纲”与秩序重建》,北京:中央编译出版社,2014年,第244—276页。

水留下了?对此,我们至今都没有认真研究过。

100年了,尽管我们几乎不停顿地一直在研究“五四”,但我们与五四新文化以及五四文学之间还存在相当的隔膜:一方面是认识不足,一方面是阐释过度。认识不足好理解,阐释过度就有些复杂了,主要表现为两极化倾向,赞美者把它夸大了,拔高了;贬损者把它丑化了,贬低了。比如说,当我们把儒学和“五四”联系起来的时候,有的人把儒学看成是中国现代社会发展的一剂毒药,有的人则看成是实现“中国梦”的灵丹妙药。其实都不是!儒学就是儒学,没有夸大者说的那么好,也不像贬损者说的那么坏。具体来说,我们对于五四新文化/文学的研究还存在很多严重的问题,除了刚才说的简单化、绝对化之外,还表现为“五四”研究成果的同质化等。这些同质化的研究成果,谈到“五四”的优点和缺点,说的都差不多,甚至几十年陈陈相因。已有成果的研究局限还表现为:宏观研究有余,微观研究不足;大胆假设有余,小心求证不足。所以,我想以《女神》为例,通过这部最能体现“五四”抒情文学创作实绩之代表作的研究,总结“五四”文学研究的一些历史教训。

### 一

我要谈的第一个历史教训是,以往对五四新文化/文学的研究长期受制于“五四”当事人的自述。例如,研究《女神》的人都受制于郭沫若有关《女神》的创作回忆。郭沫若说是怎么回事,研究者也跟着说是怎么回事。这样的研究成果不像是研究者在论述,而像是对郭沫若有关回忆的复述、转述和阐述。得出的结论不是论文作者研究出来的,而是郭沫若给定的。郭沫若给定了多少内容,研究者们就“研究”出多少内容。例如,郭沫若有一段自述,经常被《女神》研究者引用:“当我接近惠特曼的《草叶集》的时候,正是五四运动发动的那一年,个人的郁积,民族的郁积,在这时找到了喷火口,也找出了喷火的方式,我在那时差不多是狂了。”<sup>①</sup>根据这段自述,几十年来,研究者们得出了一系列同质化的研究结论。“当我接近惠特曼的《草叶集》的时候”,这是郭沫若给定了惠特曼的《草叶集》与《女神》的联系,而《草叶集》在风格上与《女神》中的一些名篇确有相似性,也就肯定并强化了这种联系;接下来,“正是五四运动发动的那一年”,这句话给定了十分精确的时代背景,于是,研究者们大谈《女神》与1919年五四爱国运动的关系;郭沫若自述继而强调了“个人的郁积,民族的郁积”,就把诗人“小我”与民族“大我”联系起来,于是,研究者们就随意地、理直气壮地把《女神》中的个人抒情提升到为民族代言的高度;郭沫若接下来说的“在这时找到了喷火口,也找出了喷火的方式”,虽然没有明说,研究者们似乎都明白“喷火口”和“喷火的方式”给定是什么,根据上下文,研究者们几乎众口一词,都把“喷火口”理解为诗歌创作,把“喷火的方式”理解为郭沫若诗歌的创作手法。郭沫若只说了这五十多个字,却给了研究者们太多的东西,既有时代背景又有创作动机,既有个人情感又有民族内涵,既有思想内容又有表现手法,……这样,郭沫若给定的结论就演变成了研究者们大同小异的研究成果,几十年来层出不穷。然而,自古诗无达诂,对诗歌的理解出现见仁见智的歧异才是正常的,像《女神》研究这样长期出现同质化的研究成果,反而是极不正常的。

从表面上看,郭沫若的自述是在帮助研究者回到历史现场,结果却是导致了研究者对《女神》的误读,形成历史遮蔽,甚至形成历史歪曲的研究结论。如上所说,强调了惠特曼《草叶集》与《女神》的关系,无形中就遮蔽了其他外国作家和外国文学作品对《女神》的多元影响,例如比惠特曼影响更大的泰戈尔、歌德等人的影响;强调《女神》与1919年五四爱国运动的关系,距离历史真相就更远了,因为《女神》中的许多诗篇原创于1919年五四运动以前,即使五四运动以后郭沫若创作的作品,也大都与国内这场爱国学生运动没有什么关系;研究者们更大的误读表现在,把《女神》中的个人化写作曲解为代言式写作,比如,绝大多数研究者都把《女神》中的“凤凰涅槃”,解读成象征着民族的新生,象征着国家的新生。许多研究者还找到郭沫若事后很多年才表达过的类似言论,这就算坐实了。不仅

<sup>①</sup> 郭沫若:《序我的诗》,《郭沫若全集》第19卷《文学编》,北京:人民文学出版社,1992年,第408页。

研究者这么说,教中国现代文学课程或讲新诗的老师大都这么说。仅从郭沫若自述来看,并非如此,因为郭沫若还有与之相反的更私密的自述;从创作动机的角度来说,也不是这样的。《凤凰涅槃》起初是一个非常典型的私人化写作,属于个人抒情。郭沫若曾与宗白华详细地讲了这首诗如何表达了他与日本恋人安娜之间的感情。他非常希望把过去的自己烧掉,换一个新我。这是《凤凰涅槃》投稿寄出去五天后,郭沫若在给宗白华信里写的创作动机。信中说:“白华兄!我不是个‘人’,我是坏了的人,我是不配你‘敬服’的人,我现在很想能如 Phoenix 一般,采集些香木来,把我现有的形骸烧毁了去,唱着哀哀切切的挽歌把他烧毁了去,从那冷净了的灰里再生出个‘我’来!可是我怕终究是个幻想罢了!”<sup>①</sup>

与之同样的情况,以往学界对五四文学革命发生的研究,也是依据胡适的回忆,依据陈独秀的自述,可是他们的回忆和自述明显包含着给定的结论,导致了研究者的误读,从而形成历史遮蔽,甚至形成历史歪曲的研究结论。即使他们的回忆和自述不乏符合历史事实的材料,但研究者们是否看过“五四”先驱对立面是怎么说的?是否看过其他原始文献档案呢?比如说《新青年》,我们依据胡适回忆和陈独秀的回忆,都觉得《新青年》当时很了不起。事实上,《新青年》的发行量一直不大,创刊不到半年就停刊了。停刊半年多以后复刊,过了不到一年又停刊了。为什么?都是因为销路不好。通过查阅原始档案和文献就会发现,以往学术界把《新青年》的作用夸大了。看的原始档案文献越多,越会发现当事人的很多自述并不可靠,至少需要借助更多的旁证来参考。

## 二

我要谈的第二个历史教训是,以往对五四新文化/文学的研究总是受制于一个又一个僵化的,或是大而无当的研究框架。以往的研究成果大都缺乏价值中立的学术立场,带有明显的研究预设,或是为了肯定“五四”,或是为了否定“五四”,更有甚者就是为了别的目的,拿“五四”说事。这表现在每个时代的五四新文化/文学研究各有某种固定的阐释框架。例如《女神》,从闻一多开始直到今天,《女神》研究者都要谈“五四”的时代精神,几乎没有人回避这个问题。“五四”时代精神成了一个阐释《女神》的框架,当然我们需要研究框架,但我们不需要制约学术研究的框架。如果研究者都用这个框架,而且是一个僵化了的研究框架,难免形成同质化的研究成果。对于《女神》研究来说,不同时期谈“五四”时代精神,研究者分别赋予了它不同的含义。最初是闻一多的含义,那个时候就是指20世纪现代的精神,还包括青春的精神、科学的精神等含义,后来被赋予了爱国的、反帝反封建的含义,再后来被赋予了启蒙的含义,近年来又被赋予了现代性的含义。这些不同的含义形成不同的研究规约,多是为了印证当下的某一种流行的理论学说,拿《女神》作为佐证。《女神》是这样,其他的五四新文化/文学研究成果同样有这样的问題。

顺便说一下。目前网络上,特别是微信上流传的郭沫若的材料有很多是伪造的。这些伪作可分为如下几类:第一类,假题目,真内容。如流传的郭沫若歌颂斯大林的诗:《斯大林是我亲爷爷》《斯大林是我亲爸爸》《斯大林元帅,你是我的爸爸》等。这一类伪作的作品题目是假的,但诗作的内容基本是真的。1949年是斯大林70岁寿辰,郭沫若写了一短一长两首诗为斯大林祝寿:短的一首题为《斯大林万岁》,长的题为《我向你高呼万岁》。伪作的制造者用假题目替换了真题目《我向你高呼万岁》,诗作内容与《我向你高呼万岁》的内容大部分相同。有些见过《我向你高呼万岁》这首诗的内容而没有记住题目的人,最容易被欺骗。第二类,假题目,内容半真半假。如伪作《斯大林是我亲爷爷》《斯大林是我亲爸爸》《斯大林元帅,你是我的爸爸》等还有另外的造假版本,作品题目是假的,在真实的作品《我向你高呼万岁》中加一点伪造的词句。如原作中有这样两行:“斯大林元帅,你全人类的解放者,/今天是你的七十寿辰,我向你高呼万岁!”篡改者把作品题目改成《斯大林是我亲爸爸》,同时在

<sup>①</sup> 黄淳浩编:《郭沫若书信集》上册,北京:中国社会科学出版社,1992年,第87-88页。

诗中加上“你是我亲爸爸”这句话,变成:“斯大林元帅,你全人类的解放者,你是我亲爸爸/今天是你的七十寿辰,我向你高呼万岁!”一般的读者没有见过真实的原作,只看到诗中有“斯大林……你是我亲爸爸”,题目又叫《斯大林是我亲爸爸》,便信以为真。第三类,真题目,内容半真半假。例如《我向你高呼万岁》的某些伪作版本,题目是真的,内容多数是真的,只把其中个别句子改成:“斯大林元帅,你全人类的解放者,你是我爸爸/……我向你高呼万岁!”或改成“斯大林元帅,你全人类的解放者,你是我亲爷爷/……我向你高呼万岁!”等等。这一类伪作因为篡改程度最小,最容易让人弄假成真。第四类,题目伪造,内容篡改,体裁造假。如流传很广的所谓郭沫若诗歌《献给敬爱的江青同志》,源于郭沫若的一次讲话。当时江青在场,郭沫若的确说了一些奉承江青的话。造假者从讲话稿中选了句子,分行排列,再加上伪造的题目“献给敬爱的江青同志”,就改编成一首诗了。尽管诗中的某些词句确是郭沫若说过的,但这首诗是假的。第五类,假题目,假内容,即完全是无中生有之作。如网上和新媒体上流传的《毛主席赛过我亲爷爷》完全是杜撰的“作品”。造假者为了让人相信是真的,还伪造出处。这些出处因为不存在,所以查不到。一般人不明真相,拿这些伪作传来转去可以理解,难以理解的是一些文史研究专家也参与制假造假和以讹传讹。有些知名专家将伪作掺到郭沫若一些真实的作品中作为例证引用,让人误以为真。他们何以如此?有些是成心要对郭沫若污名化,有些则出于其他研究目的的预设。

### 三

我要谈的第三个历史教训是,以往的五四新文化/文学研究往往受制于某些简化了的研究“定论”。关于五四文学是什么,五四文学革命是什么,迄今为止,读者看到的多是被简化了的,并不符合历史事实的结论。这与其说是研究结论,不如说是一个历史的传说。在这样的传说中,五四文学革命被简化成如下的样子:一个人首倡——胡适;两篇发轫之作——胡适的《文学改良刍议》和陈独秀的《文学革命论》;“一校一刊”的推动——北京大学、《新青年》;其发展线索是新旧思潮之激战……。对于历史真相来说,以上这些内容不是正确与错误的判断问题,而是某几棵树与森林关系的认知问题,因为整个五四文学革命比这些内容要丰富很多很多。“五四”是一个非常复杂的历史事件,这里面包含了很多内容,可惜被后人简化成干巴巴的几条。尤其是那些被简化的“第一”,仔细阅读原始的文献档案,大都经不起推敲,比如说在许多文学史研究论文和著作中把胡适1916年创作的《两个蝴蝶》(原名《朋友》)说成是中国文学史上的第一首白话新诗,让研究古代文学的人笑掉大牙,因为中国古代早就有白话诗。

以往的研究成果形成了一个“定论”——五四文学革命起源于美国,是以胡适为代表的一帮美国留学生发起了这场在中国文学史上划时代的“文学革命”。“美国起源说”在中国现代文学研究界成为深信不疑的学术“定论”。然而,“美国起源”只是一种可能,同时还存在其他的可能,如“日本起源”。我曾以胡适文学革命时期的活动为参照,对比同时期郭沫若等人在做什么<sup>①</sup>。我为什么这么做呢?因为过去都是听胡适等人的回忆,听他告诉我们五四文学革命是怎么回事,却没听听其他人怎么说。且不说所谓复古派,就说郭沫若,他可是新文学家。郭沫若曾说:中国新文坛是留日学生创造的<sup>②</sup>。细想一下,除了胡适,其他五四新文化/文学先驱大都是留日学生:陈独秀、周作人、李大钊、钱玄同、鲁迅。这些人只是“定论”中的先驱,郭沫若说的创造中国新文坛的留日学生首先是他们创造社作家。很多人以为创造社是1921年以后成立的,相比五四文学革命滞后了好几年。仔细阅读历史文献就不是这样了。胡适和美国留学生讨论文学革命的时候,几乎同时,郭沫若和郁达夫、成仿吾、张资平等人,也在讨论文学,——当然是新文学。再仔细查看史料就会发现,胡适他们主要讨论

① 参见魏建:《〈女神〉研究的三大教训》,《首都师范大学学报(社会科学版)》2019年第3期。

② 麦克昂:《桌子的跳舞》,郭沫若:《郭沫若全集·文学编》第16卷,北京:人民文学出版社,1989年,第53页。

的是语言文字，白话能不能入诗等问题；郭沫若他们讨论的是新文学的纯文学问题，早就超越了一般白话文问题了。总之，以往对五四新文化/文学的研究，把《新青年》一派当成主流，严重背离了“五四”的历史事实。“五四”的历史事实是什么？不是《新青年》派一家独大，而是百家争鸣，多元共生。

## 作为“大启蒙”的“五四”：走向“启蒙就是救亡”的历史大势

刘悦笛

（辽宁大学文学院特聘教授 辽宁沈阳 110031；  
中国社会科学院哲学所研究员 北京 100732）

“中国启蒙”不仅具有本土价值，而且具有全球价值，它可以为世界启蒙提供一种前所未有的“中国范式”<sup>①</sup>。五四新文化运动给中国带来的乃是一种“大启蒙”，它的历史贡献，就在于让中国要走在富强、民主、科学和自由之康庄大道上。所谓的中国启蒙，既不可能走全盘西化之路，但却要借鉴与吸纳来自西方的第二次启蒙的普遍要素；也不能彻底回到传统本位中去，但却要让来自中土第一次启蒙的传统得以创造性的转换，从而可能在第三次启蒙当中找到本土发展之途，并将这种既自本生根又具有全球化潜质的模式，应用于未来世界之中。

### 一、五四运动：到底是不是“启蒙运动”？

在纪念五四运动八十周年之际，著名历史学家余英时曾有个断言：“五四”既不是文艺复兴，也不是启蒙运动。按照他的观点，把“五四”作为文艺复兴是“自由主义诠释”，而把五四作为启蒙运动则是“马克思主义诠释”，这两套界定历史的方案都形成了历史错位。由此，“不能轻率地把文艺复兴与启蒙运动两种概念，视为随机援引来比附五四运动的两种不同特征。相反地，必须严肃地视它们为两种引导出各自的行动方针、且又不相容的方案。简言之，文艺复兴原本被视为一种文化与思想的方案，反之，启蒙运动本质上是一种经伪装的政治方案”<sup>②</sup>。然而，这种看法不仅割裂了文化思想与政治之间的本然关联，而且，将两套方案置于“政治动机”的视角之内来加以考量，有失历史定位的公正性，五四运动致力于启蒙中国民众的本然特性，不能被政治立场抑或语言游戏所推翻。

这可以从五四运动的自由主义与马克思主义两种诠释者那里得以明证。当1933年7月胡适在美国芝加哥大学所做名为《中国的文艺复兴》的赫斯克爾讲座(The Haskell Lectures)当中强调，五四运动也是“一场以理性对抗传统，以自由对抗权威，张扬生命和人之价值对抗压制生命和人之价值的运动”<sup>③</sup>，其实也是在肯定五四运动所本有的启蒙性质；当张申府在1936年开启的新的“新启蒙”运动当中，确定“凡是启蒙运动都必有三个特性。一是理性的主宰，二是思想的解放，三是新知识新思想的普及”，并要求“思想的自由与自发”与“民族的自觉与自信”得以相互结合时<sup>④</sup>，也就是将启蒙的特性与五四运动的本质结合了起来。实际上，“使中国的文艺复兴与启蒙运动分开来的正是那场变革的本质特征——它的向度和目标”<sup>⑤</sup>，但事实是二者恰恰是历史地纠缠在一起的。

① 刘悦笛：《如何认识新文化运动百年的全球意义》，《人民论坛·学术前沿》2019年第4期。

② 余英时：《文艺复兴乎？启蒙运动乎？——一个史学家对五四运动的反思》，余英时等著：《五四新论——既非文艺复兴，亦非启蒙运动》，台北：联经出版事业股份有限公司，1999年，第11—12页。

③ Hu Shih, *The Chinese Renaissance*, Chicago: University of Chicago Press, 1934, p. 44.

④ 张申府：《什么是新启蒙运动》，《实报·星期偶感》1937年5月23日。

⑤ [美]格里德：《胡适与中国的文艺复兴》，鲁奇译，南京：江苏人民出版社，1989年，第334页。

在“五四”诠释史上,对于文艺复兴与启蒙运动较早采取两面看的评价,来自李长之1942年的长文《五四运动之文化的意义及其评价》,他认为五四运动“并非文艺复兴”,“乃是一种启蒙运动”<sup>①</sup>。一方面,“文艺复兴的真意义乃在新世界与新人类的觉醒”,这就是如今对文艺复兴的世界的发现与人的发现的双重评价,这种评判符合历史,但是将之与“五四”比附,显然哥白尼那种发现新世界的觉醒在中国并不存有,“新人类的觉醒吧,这也是基于一种新的形上学或对于人生问题一种深挚的吟味”,这更不是五四时代的精神所能容<sup>②</sup>,所以五四运动谈不上文艺复兴,把胡适誉为“中国文艺复兴之父”也是张冠李戴。另一方面,启蒙运动则是要“在一切人生问题和思想问题上要求明白清楚的一种精神运动”,“因为是纯粹理智主义之故,所以这种启蒙的体系往往太看重理智的意义与目的实效”,这的确是以理性为内核的启蒙运动的缺陷所在,但即便如此,“启蒙运动的主要特征,是理智的,实效的,破坏的,清浅的。我们试看五四时代的精神,像陈独秀对于传统的文化之开火,像胡适主张要问一个‘为什么’的新生活,像顾颉刚对于古典的怀疑,像鲁迅在经书中所看到的吃人礼教(《狂人日记》),这都是启蒙的色彩”<sup>③</sup>,这个判断无疑是接近历史真相的。

尽管五四运动曾被李泽厚先生评价为“理性不足、激情有余”的一场运动,但却恰以感性化的形式提出了所谓“启蒙的理性任务”,作为一场参与政治的爱国运动,富有激情这是历史必然,但是要看其主要诉求到底是什么。历史学家张灏也曾揭示出“五四”“理性主义与浪漫主义的两歧性”,“五四”“思想中一个很重要成分就是以启蒙运动为源头的理性主义。但不可忽略的是:五四思想也含有很强烈的浪漫主义。理性主义是强调理性的重要,浪漫主义却是讴歌情感的激越”<sup>④</sup>。1936年在京沪发动的另一场“新启蒙”运动,它所倡导的就是一种“新理性主义运动”,但是从整体观之,20世纪中国的启蒙缺憾仍是理性之不足。具有悖谬性的是,欧洲启蒙运动的纲领,恰是让人们去敢于运用自己的理性,这来自德国哲学家康德的启蒙箴言。于是乎,一种内在的巨大矛盾就形成了:启蒙思想本身倡导理性化,启蒙运动却激情四射,这也是启蒙的内在缺憾所在。

## 二、重论五四:从“小启蒙”到“大启蒙”

五四运动有广、狭两种含义:“五四运动有广、狭两种含义:狭义的‘五四’是指民国八年(1919年)五月四日在北京所发生的学生爱国运动;广义的‘五四’则指在这一天前后若干年内所进行的一种文化运动或思想运动。这一文化或思想运动,其上限至少可以追溯至两年以前(民国六年)的文学革命,其下限则大抵可以民国十六年(1927年)的北伐为界。”<sup>⑤</sup>这是余英时先生的看法,但实际上,我认为,这种广义与狭义的“五四”都可以被归入“小五四”,而与之相对的“大五四”则是指由此所形成的一种旷日持久的思想解放进程,此即从人类“大启蒙”的视角返观新文化运动的世界意义。

所以,需要继续区分“大启蒙”与“小启蒙”的不同。我们所谓的“大启蒙”就是要破除启蒙的异化现象,让启蒙理性不再以理性为绝对中心,这就需要用东方智慧来平衡西式启蒙的偏颇。“大启蒙”恰恰是要找回人类的情感,以人情来对理性加以均衡,使得人类获得一种完整的“情理结构”<sup>⑥</sup>。因此,未来的全球社会需要一种“大启蒙”,这种启蒙既反对理性中心主义,又不流于唯情是举主义,而是走向了一种既合情又合理的新的启蒙通途,中国启蒙在这里就有个全球用武之地。

所谓“小启蒙”,指18世纪那场欧洲的启蒙运动所带来的一系列跨文化的启蒙,五四新文化就是其影响在东方的余绪之一。这场启蒙的核心,就是倡导理性、科学、人文主义和进步,这是东西方的

① 李长之:《五四运动之文化的意义及其评价》,《大公报·星期论文》(重庆)1942年5月3日。

② 李长之:《五四运动之文化的意义及其评价》,《大公报·星期论文》(重庆)1942年5月3日。

③ 李长之:《五四运动之文化的意义及其评价》,《大公报·星期论文》(重庆)1942年5月3日。

④ 张灏:《重访五四:论五四思想的两歧性》,余英时等著,《五四新论——既非文艺复兴,亦非启蒙运动》,第35页。

⑤ 余英时:《中国思想传统及其现代变迁》,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第82页。

⑥ 刘悦笛:《为“大启蒙”辩护:中国启蒙的世界价值》,《社会科学报》2019年4月4日。

共识。进入到 20 世纪之后,当今世界则直面再一次启蒙,那种“小启蒙”的缺憾则被显露了出来,最主要的就是由于理性而塑造的科学所带来的影响。正如我们所见,如今一味追求进步从而忽视理性的边界,正让人类付出“自然与文化”的双重代价,同时,一种冷酷无情的“科技理性”正在塑造着全球民众的生活,并且对人类的世界产生了禁锢与反制,这是我们不得不加以警惕的。

20 世纪以来的“中国启蒙”就是一种“大启蒙”,它尽管是一种后发的启蒙,但是结合本土传统后,却可以为世界文明提供一种新的发展范式,因此,如何赋予启蒙以“中国性”的定位,也就成为了关键之举。

尽管事实如此确证,但是如今仍不乏有论者持反对意见,台湾“中央大学”哲学研究所李瑞全教授就与笔者商榷:“有说五四运动是一种中国式的‘启蒙’或‘大启蒙’,如刘悦笛,《为‘大启蒙’辩护:中国启蒙的世界价值——从人类理性视角纪念五四运动百年》一文所持的论点,其中所寄望于中国传统中的‘情理合一’之说作为人类第三次启蒙的范式,有回归儒家义理,或与本文旨意有相通之处(但实有很不同的诠释和意向),在此不能备论。至于该文以五四运动为参加了西方第二次启蒙,实有严重疏漏不一致之处。如以所引西方学者平克所提出的,‘启蒙’包括:理性、科学、人文主义和进步四方面来说,‘五四’如上论正是反传统、全盘西化与科学主义等既违反理性,亦缺人文主义精神,正不足以言是一启蒙运动,不能以口号中标示科学与民主即为启蒙运动”<sup>①</sup>。李瑞全教授继续认定:“至于说五四运动是一种‘启蒙运动’也可以说是无根之谈。因为,此中所谓追求科学与文明,实是一种盲目的崇拜:西方来的就是科学的,文明的。传统的自然都被打为反科学,反文明的。此种鼓吹式的‘文化口号’不但是肤浅的,实是违反理性的。因为,其中并没有针对传统社会和西方社会文化中的合理或不合理的理性批判反省。全盘西化在文化发展上基本上就是违反科学与理性的构想。因为,文化不是衣服,不是脱了旧的换上新衣就成为新的‘文化人’。文化是人类生命发展中已成为每个人生命的‘第二天性’(second nature)的东西,已贯彻于一切的生活价值与行为习惯的表现之中,甚至常是超乎自觉之外的日常生活模式和习惯,犹如日日呼吸的空气,几乎无从置换。五四运动对于国人维护国家主权和政治上要求民主的表现固然有推动社会政治上的理性表现,但对于启发每个人的理性思维和批判反省并没有多大的帮助。反之,更多的是由于接受不同的理论变成主张这即是唯一真理,使原来可以是理性的理论蜕变为观念的‘意识形态’或‘意底牢结’(牟宗三先生语),形成一不容许自我反省批判的唯我独尊式的思维,此正是反启蒙的一种表现”<sup>②</sup>,这种将“五四”视为“非启蒙”乃至归于“反启蒙”的论调,显然偏离了五四新文化运动的本来轨迹。

历史事实是,在 1919 年的群情激昂的“小五四”之后,新文化与新思潮始被广为接受,五四运动的引领者之一胡适反思性地在当年 12 月 1 日《新青年》第 7 卷第 1 号上发表了《新思潮的意义》一文,开门见山地提出“研究问题”“输入学理”“整理国故”和“再造文明”,并将这四个基本点作为新思潮和新文化运动纲领<sup>③</sup>,但是四者的地位却是不同的,需要进一步加以解析。实际上,无论是拿来主义还是整理传统,最终都是为了中华文明的再造。胡适在 1927 年《整理国故与“打鬼”》一文中写道:“我所以要整理国故,只是要人明白这些东西原来‘也不过如此’!本来‘不过如此’,我所以还他一个‘不过如此’”,是为了“化黑暗为光明,化神奇为臭腐,化玄妙为平常,化神圣为凡庸:这才是‘重新估定一切价值’。他的功用可以解放人心,可以保护人们不受鬼怪迷惑”<sup>④</sup>。由此观之,所谓“整理国故”也不是那种单纯的复古,而是要求用科学的精神去对传统加以梳理与研究,从而将“传统复兴”与“现代启蒙”得以结合起来,这是胡适主张所包孕的深层意味。

① 李瑞全:《从返本开新论当代新儒学对五四运动的回应》,《鹅湖月刊》第 44 卷第 2 期(总号第 518,1999 年 4 月)。

② 李瑞全:《从返本开新论当代新儒学对五四运动的回应》,《鹅湖月刊》第 44 卷第 2 期(总号第 518,1999 年 4 月)。

③ 胡适:《新思潮的意义》,《新青年》第 7 卷第 1 号(1919 年 12 月 1 日)。

④ 胡适:《整理国故与“打鬼”——给浩徐先生信》,《现代评论》第五卷第一一九期(1927 年 3 月 19 日)。

五四新文化运动乃是具有世界价值的,它始将中国这个始终未中断传统的文明古国带到了“启蒙之境”,而更为重要的是,中国启蒙将人类启蒙拓展到了一个“大启蒙”的阶段。当然,启蒙在中国乃至世界至今都尚未完成,这将会是一个漫长的正在进行时,我们始终在路上。

### 三、启蒙转型:从“救亡压倒启蒙”到“启蒙就是救亡”

2009年,笔者曾提出“启蒙与救亡”的发明权问题,但现在根据史实,李泽厚率先提出这个思想无疑<sup>①</sup>。我曾经指出,作为对中国近代史的内在发展逻辑的一种言说方式,启蒙与救亡的变奏同时也成为近代思想史的基本主题之一。该学说的发明权之争,并没有必要如此被关注,哪种理论对历史和现实更有阐释力才是更为关键的。毫无疑问,李泽厚的“救亡压倒启蒙说”更有历史阐释力,且产生了巨大的社会影响。我曾给出的结论如下:“其一,李泽厚明确提出了‘压倒说’,从他早年认定‘反帝’就是近代史首要命题始,就已经明确认定了救亡压倒了启蒙;其二,李泽厚试图将这种‘压倒说’贯穿到对整个中国近代史的阐释当中,而显然舒衡哲没有如此恢弘的视角和阐释的野心。”<sup>②</sup>

救亡与启蒙的历史逻辑,的确就是李泽厚最早揭示出来的。我们可以换个说法,“反帝”压倒了“反封”,其实就是救亡压倒启蒙,反过来说也没错。因为根据解析可以看出,救亡的反面就是“反帝”,启蒙的反面则是“反封”,李泽厚的言说恰好是反帝与反封的一种“反说”而已。汉学家们也有近似的说法:“尽管启蒙哲学家们有意无意地开创了一个革命的时代……受到启蒙的中国‘五四’时代的知识分子却卷入了由于一场革命而带来的情感和理性的危机之中”<sup>③</sup>。李泽厚在发表于《历史研究》1979年第6期的文章《二十世纪初中国资产阶级革命派思想论纲》中就曾论证过,“反帝是中国近代一个首要命题”,反帝压倒反封,才是“救亡压倒启蒙说”的雏形<sup>④</sup>。启蒙与救亡及其关联的实质,我认为,其实是给中国提出的两难选择:到底是“国家富强”,还是“个人自由”,二者哪一个才更为重要?这是由于,启蒙要求自由,进而强调个性的自由解放,但国富的诉求却压制了启蒙,而且国富也并不等于民强,在中国的特定历史语境当中,二者恰恰也构成了一对矛盾。

李泽厚的著名文章《启蒙与救亡的双重变奏》首刊于1986年8月的《走向未来》创刊号,最初收入1986年12月三联版的《走我自己的路》,直到1987年6月出版的《中国现代思想史论》才正式收入,由此明确了“启蒙与救亡的双重变奏”的著名说法。这是大家公开所见的事实,然而,据李泽厚本人的回忆,这篇文章写得非常早,写作时间应该是1985年8月,那是在庐山开完中国哲学史会议回来后写成的。而且,这篇文章最初也不是给《走向未来》的,当时《走向未来》还是刚创办的民间刊物,本来是应《北京社会科学》杂志之约而写的,目的是为了纪念文革结束十周年,但交出后被杂志压了太久,后来才给了《走向未来》,而且被置于重要的位置之上。对于这场发明权之论争,我曾给出了两个判断,必然性的判断乃是“变奏说”与“压倒说”,无疑都是来自李泽厚,汉学家舒衡哲(Versa Schwarcz)所论的则是“启蒙与救国”之关联。关键是我给出的那个或然性判断——“非常可能的是,这个说法本来在李泽厚和舒衡哲的内心都是一个‘模糊的共识’,在他们于20世纪80年代早期见面的时候,启蒙与救亡的说法被相互激发了出来”<sup>⑤</sup>,如今根据更多的历史材料研究,应该说“相互激发了出来”这一判断不准确,并不能成立。

遥想当年,“启蒙压倒救亡”说提出时,“反传统”的力量在当时思想界其实是位居主流的,而且在青年学生中影响非常巨大,其中的诸多误解至今仍未加以澄清,所以,如今重温李泽厚先生《启蒙与救亡的双重变奏》一文的价值就有以下五个方面:首先,李泽厚的文章所论“救亡压倒启蒙”,实际上

① 刘悦笛:《“救亡压倒启蒙”,本无可争议》,《社会科学报》2017年9月28日。

② 刘悦笛:《“启蒙与救亡”的变奏:孰是孰非》,《探索与争鸣》2009年第10期。

③ [美]格里德:《胡适与中国的文艺复兴》,第335页。

④ 李泽厚:《二十世纪初中国资产阶级革命派思想论纲》,《历史研究》1979年第6期。

⑤ 刘悦笛:《“启蒙与救亡”的发明权:归李泽厚,还是舒衡哲?》,《中华读书报》2009年9月16日。

是一种历史性的描述,而非价值性的判断,但诸多论者的误解在于,他们更多视之作为一种价值性的判断而非历史性的描述;其次,“五四”并不是“救亡压倒启蒙”,这就不同于诸多论者所接受的那样的理解,在五四时期启蒙与救亡“并行不悖”且“相得益彰”,这才是当时的历史实情,此后,启蒙才被救亡所压倒,那是后话,该文第一节的标题就是“启蒙与救亡的相互促进”,而后来者们往往忽视了这个表述;再次,李泽厚文章延续“文化运动”与“政治运动”之分,这种区分早已确立,由此李泽厚认定,“启蒙性”的新文化运动开展不久,便与“救亡性”的反帝政治运动合流了,这种提法其实不同于“大五四”与“小五四”的新近提法,而且也较新提法更加可靠;第四,李泽厚文章从“救亡——战争——革命”的现实角度,阐明了后来中国接受马克思主义的社会动因,这在他2006年出版的《马克思主义在中国》当中得以全面展开并集中论述<sup>①</sup>;最后,李泽厚的这篇文章从社会体制结构与文化心理结构两方面来论证其所说的“转换性创造”,这种返本开新的建构,仍是以中国儒家作为主体的,而且这种对于传统的转换,不仅关涉到现实发展,而且关系到中国未来命运。

2015年,秦晖先生发文认为压倒启蒙的并非救亡,应为民族主义压倒自由主义,其中的内在逻辑应该是:一面是从“小五四”“爱国进步”到“民族主义”,另一面则是从“大五四”“科学民主”到“自由主义”<sup>②</sup>。此文反对李泽厚的“救亡压倒启蒙”说,我认为乃是内在偷换了概念,其实,民族主义对自由主义的压倒,不就是救亡压倒启蒙吗?现如今,中国人所直面的乃是另一番历史境遇,这就是“启蒙就是救亡”。这是由于,救亡图存的大业早已实现,但是,“大启蒙”的事业在中国却并未完成。

李泽厚在纪念五四运动七十周年的《启蒙的走向》一文当中,提出了这一思想,他认定:“如果说,过去革命年代是救亡压倒启蒙,那么在今天,启蒙就是救亡,争取民主、自由、理性、法治,就是使国家富强和现代化的唯一通道。因之,多元、渐进、理性、法治,这就是我所期望的民主与科学的五四精神的具体发扬,这就是我所期望的启蒙在今日的走向。”<sup>③</sup>扩而来理解,如今中国的现状就是“启蒙就是救亡”。然而,这个救亡,已经不是当年“图存”“保种”那种狭义的救亡了,而是关系到中华文明“再造”的广义救亡了。因此,与这种广义救亡相对的启蒙,也就是一种“大启蒙”了。

从救亡压倒启蒙,再到启蒙就是救亡,这也是符合历史发展逻辑的,其中情与理之间也形成了历史性的巨变。按照李泽厚的阐释,“救亡压倒启蒙后,激情与革命的结合成为巨大的行动力量”<sup>④</sup>,如此一来,本为理性所点燃的“激情之火”却不断烧灼着“理性本身”,而在狭义的救亡重任完成之后,中国社会的确需要回归五四时代所倡导的理性,“今天要继续五四精神,应特别注意发扬理性,特别是研究如何使民主取得理性的、科学的体现,即如何寓科学精神于民主之中。从而,这便是一种建设的理性和理性的建设。不只是激情而已,不只是否定而已”<sup>⑤</sup>,这其实也应对着从启蒙到革命再到改良的中国社会的宏观转型。

#### 四、视角多元化以后:如何定位“五四”?

随着反思“五四—新文化”运动的深入,五四形象变得愈加复杂,这的确值得重思,特别是以启蒙为核心的思考始终没有中断过,但是其中的历史发展一定有反复的过程。“在1919年五四运动随后的几十年当中,中国启蒙先行者们被迫去对其加以重思与评估,甚至有时一度放弃了知识解放的视角。政治暴力和反帝运动创造的环境,向主张缓步革命的知识分子提出了紧迫挑战。他们作为文化先觉者的自身形象也遭到质疑。五四知识分子们终而改变了自身的观点,开始重新看待已启蒙的思

① 参见李泽厚:《马克思主义在中国》,香港:明报出版社,2006年。

② 秦晖:《重论“大五四”的主调,及其何以被“压倒”》,http://www.aisixiang.com/data/92394.html。

③ 李泽厚:《启蒙的走向》,《瞭望周刊》1989年第19期。

④ 李泽厚:《启蒙的走向》,《瞭望周刊》1989年第19期。

⑤ 李泽厚:《启蒙的走向》,《瞭望周刊》1989年第19期。

想家与未被唤醒的民众之间的关联,从而开始去改造国民的心灵惯习”<sup>①</sup>,历史的发展也确实是一波三折的,但启蒙的核心却始终并未改变。

如今,对“五四—新文化”运动的历史描述、阐释、反思与判断被再度呈现出来。出于不同的历史观,学者们通过观察与研究,对于历史有了不同的描述,然后有了不同的阐释,进而作了不同的反思,最终给出了不同的论断,使得历史面目本身变得愈加模糊了。当我们试图揭开“五四—新文化”运动的真实面纱的时候,岂知面纱之后还有层层面纱,“五四”的真面目竟如剥洋葱一般,层层剥离下来却不见真核也。难道看待这段已经百年的历史,人们真的失去共识了吗?真如后现代撕裂般之公说公有理、婆说更有理?为了主观学术创见,同时客观投合“反西化”,皆可置历史本身于不顾?我们的历史观,果然成为了满天繁星而彼此距离甚远之“星丛结构”?

无论将之视为五四“政治”运动,还是“新”的文化运动,这两种运动似乎难以割裂开来,正如历史本身的复杂纠葛一般,“五四”乃多种历史力量相互角力的场域。胡适并不赞同“五四”只是倡导民主与科学,恰如今日之简化解读一样,这场运动的思想谱系仍需全方位透见。他首先就觉得,陈独秀先生抨击新思潮两大罪案,有些简单化且比较激进。因为按照陈独秀的主张,要拥护民主(德先生)就要反对旧伦理与旧政治,要拥护科学(赛先生)便不得不反旧艺术与旧宗教,要同时拥护科学与民主这两位先生就要先反国粹和旧文学,这其实也是为何运动从文化兴起的缘由。新思潮的唯一目的在哪里呢?其实就在于胡适所论“新思潮的意义”的最后一点上面,亦即“再造文明”。“五四”之后,中国文明的再造,并不能在中国传统内部封闭发展,而是形成了中西之间的互动。

从今天的视角来看,胡适将“五四”视为“中国文艺复兴”的看法的确有窄化之嫌,但胡适的观点还是容纳了更为多元性的理路。胡适所说的“研究问题”,就是要解决社会、政治、宗教与文学的现实问题;进而所说的“输入学理”,则是介绍西方的新思想、新学术、新文学与新信仰,这两方面被胡适视为“评判态度”的两种趋势。然而,千万别以为胡适就是一位彻底的全盘西化派,他同时也主张整理国故,而不是将传统彻底加以抛弃。如今,面对“五四”的态度,既有继承“五四”者,也有断裂“五四”者,前者希望将“五四”传统接续下来,后者则认定“五四”乃是中国文明发展的歧途。实际上,“五四”就是个既破又立的双向历史过程,这就是所谓“不破不立”;“五四”更曾如此大刀阔斧地扭转了中国社会的发展方向,进而融入全球文明的大格局之内,这就是所谓“大破大立”。

总而言之,我们试图从“大启蒙”的角度看看新文化运动的意义,其中一个视角转换就在于:从世界文明的大脉络和大维度当中来重新审视“五四”,而不是以往那种仅仅从中国文明发展的角度来看待“五四”,这其实是一种从内在视角到全球视角的转换,因为“五四”并不是仅仅被视为中国文明内部的一次历史转折,而且同时也带来了对于世界文明的积极贡献。

[责任编辑 李梅]

<sup>①</sup> Versa Schwarcz, *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919* (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1984), 9.

# 试论中国古代农民的群体性特质

马 新

**摘 要:**中国古代农民并非一盘散沙,亦非“口袋中的马铃薯”,而是具有较强合作意识与集体精神的社会群体,具有明显的群体性特质。村落中公共活动与公共事务的最大特点是村民参与的普遍性。村民们累世聚居,彼此间的联系与往来十分密切,自发的劳动合作一直相沿不息。在以地缘和血缘为纽带、以农耕文化为基础的村落共同体中,形成了守望相助的邻里关系,这既是农民日常生活的需要,也是其精神与生存的相互依托。中国古代农民的这种群体性特质是由特定历史条件与社会结构所造就的,它一方面使古代农民可以形成共同关系,甚至可以保护自己的群体利益;另一方面也使农民成为中国古代社会存续和变革的基本力量。唐太宗所言“水能载舟,亦能覆舟”是对这一社会规律的高度总结。

**关键词:**古代农民;群体性;公共活动;集体精神;村落

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.06.03

长期以来,凡论及中国古代农民,多冠之以“自私”“分散”“保守”甚至“一盘散沙”等描述,也有学者引证马克思对法国近代农民的分析结论,将中国古代农民目之为“袋中的一个马铃薯”<sup>①</sup>,彼此分散而缺乏联系,但他们并未意识到马克思所评价的法国近代农民与中国古代农民的明显差异,简单化地将马克思对法国近代农民的评价套用到中国古代农民身上,这样势必削足适履,难以明了中国古代农民的真实特质。因此,我们有必要从中国古代村落共同体的社会生活与生产出发,探讨中国古代农民的合作精神与集体意识,对其群体性特质进行初步发掘,以裨于对中国古代农民乃至中国古代农耕文化的客观认识。

## 一、村落公共活动与村民的集体意识

中国古代村落自产生起,便具有较强的共同体特征,在长期的传承发展中,村落中的公共活动与公共事务一直较为丰富,既有祭社、祭神、驱傩、求雨、腊祭等祭祀活动,又有修路、架桥、凿井、建房等公共事务,还有春节、上元、清明、端午、中秋等各种各样的节庆娱乐活动。这些村落公共活动与公共事务具有若干突出特色。

其一,对于村落的公共活动与公共事务,村民往往普遍参与。农民是中国古代村落的基本构成,村落中的农民固然以一家一户的小农为主体,每户农民都是一个相对独立的生产与生活单位,也都是直接在王朝政权管理下的编户齐民,但他们之间并非老死不相往来,而是同处于一个村落共同体中,积极参与与村落的公共活动与公共事务。以祭社为例。中国古代村落中的祭社一般分春社与秋社两次进行:“春祭社以祈膏雨,望五谷丰熟;秋祭社以百谷丰稔,所以报功。”<sup>②</sup>自先秦时期,人们便“唯

**作者简介:**马新,山东大学历史文化学院教授(山东济南 250100)。

**基金项目:**本文系国家社会科学基金项目“中国古代城乡关系研究”(19BZS123)的阶段性成果。

① 马克思:《路易·波拿马的雾月十八日》,《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1972年,第693页。

② 王与之:《周礼订义》卷一九,清刻《通志堂经解》本,第2页。

为社事,单(殫)出里;唯为社田,国人毕作”<sup>①</sup>。这种做法一直延续到明清时期。祭社之际,村民会倾家而出,参与社祭活动。他们集合一处,杀猪宰羊,祭祀社神,然后分享祭肉、祭酒,共度社日。如南朝宗懔《荆楚岁时记》所载:

社日,四邻并结综合社,牲醪,为屋于树下,先祭神,然后飧其胙。<sup>②</sup>

唐代诗人韩愈在《赛神》诗中,描述了长安郊外村落中农家共同赛社娱神的活动。诗云:

白布长衫紫领巾,差科未动是闲人。麦苗含穗桑生甚,共向田头乐社神。<sup>③</sup>

元代方回《续古今考》卷十一《广社稷考附社稷名义》亦云:

民间乡村有社,无坛有屋,谓之社屋。二社所祀,谓之社公。承平时,父老村民酿酒为社,欢呼歌舞……<sup>④</sup>

延至清代,依然如故。清人袁景澜在《吴郡岁华纪丽》卷七《斋田头作秋社》中记道:

农家祀田神,村翁里保敛钱,于土谷神祠作会。刑牲叠鼓,男女聚观,与会之人,归持各携花篮、果实、食物、社糕而散;又或具粉团、鸡黍、瓜蔬之属,于田间十字路口,祝而祭之,谓之“斋田头”。<sup>⑤</sup>

对于村落的其他公共活动,村民们也是踊跃参与。如宗懔《荆楚岁时记》中所载南朝村落中人共同参与的驱傩情景:

十二月八日为腊日。谚语:“腊鼓鸣,春草生。”村人并击细腰鼓、戴胡公头及作金刚力士以逐疫,沐浴转除罪障。<sup>⑥</sup>

又如,山西省泽州县大阳镇所存《北齐石法华像》记有当时的“阳阿故县村合邑长幼等敬造石法华像一躯”<sup>⑦</sup>。这种“合邑长幼”集体参与、共同营造佛像的现象在北朝及隋唐时代较为常见。再如,该镇所存《创修鞠圣帝君阁记》详细记录了村民们对村落公共利益群起维护的一个事例:明清时期,大阳是一个较大的村落,明末动荡之际,村民们在村北修建安庆寨,以防盗贼。寨上有阁,塑有关帝像。至清代,寨子被他人据有,寨主要拆寨毁阁,村民们群起阻止道:“寨即一家之寨,神则合村共尊之神。尔毁寨可也,尔毁阁,神将焉庇?”又共同向官府申诉,保住了寨中之阁。不久又“商及村众,人有同心,遂捐银若干,建阁三楹,因迎废阁之像而奉建于此”<sup>⑧</sup>。

其二,中国古代村落中的公共活动具有较强的自组织性。认真分析中国古代村落中的公共活动,不难发现,村落中的公共活动少有官方介入,基本都是村民们自发组织,共同参与。常见方式是组建社或会,推举社首、会首,全社或全会共同组织有关活动。

作为民间组织的“社”起源于汉代,初时之社都是社祭的产物,其设置受官方控制,要得到官方认可。汉王朝时代,要求以里立社,不能随意立社。然而,在民间却出现了里社之外的私社,而且其发展呈现出不可遏止的势头。由祭社而生的村民的公共活动也延递而来,社自然也就成为乡村公共活动的重要组织者。如汉代乡村出现了一些为应对政府差役而自发组织的结社。其中较为典型者当属东汉章帝时代的侍廷里父老俾。1977年,河南偃师县慎氏镇郑瑶村出土了“侍廷里父老俾约束石券”,兹抄录部分券文如下:

建初二年正月十五日,侍廷里父老俾祭尊于季、主疏左巨等二十五人共为约束石券里治中。

① 王文锦译解:《礼记译解·郊特牲》,北京:中华书局,2001年,第342-343页。

② 宗懔著,姜彦稚辑校:《荆楚岁时记》,长沙:岳麓书社,1986年,第23页。

③ 韩愈:《赛神》,彭定求等编:《全唐诗》卷三四三,北京:中华书局,1960年,第3850页。

④ 魏了翁撰,方回续:《古今考》卷一一,明崇祯九年(1636)刻本,第7页。

⑤ 袁景澜撰,甘兰经、吴琴标点:《吴郡岁华纪丽》卷七《斋田头作秋社》,南京:江苏古籍出版社,1998年,第241页。

⑥ 宗懔著,姜彦稚辑校:《荆楚岁时记》,第53页。

⑦ 薛林平等著:《大阳古镇》,北京:中国建筑工业出版社,2012年,第230页。

⑧ 薛林平等著:《大阳古镇》,第250页。

乃以永平十五年六月中造起俸,敛钱共有六万一千五百,买田八十二亩。俸中其有訾次当给为里父老者,共以容田借与,得收田上毛物谷实自给。即訾下不中,还田,转与当为父老者。传后子孙以为常。其有物故,得传后代户者一人。即俸中皆訾下不中父老,季、巨等共假赁田。它如约束。<sup>①</sup>

该石券出土以来,学界给予了充分关注,进行了大量研究。但对其性质、功能等基本问题歧义颇大,迄无定论。我们同意张金光先生的观点,即这是一个为充父老之差役而结成的私社<sup>②</sup>。券文主要有四项内容:一是侍廷里 25 户人家于永平十五年(72)六月共结一社,敛钱 61500 文,买田 82 亩,并推举于季、左巨为祭尊和主疏,负责社务。二是社中因家资合乎规定而被定为里父老者,可获取田上收成以自给。若改由他人为里父老,则将此权益转予此人。三是该田系 25 户共有,世代相传。四是若里中无人充任父老,此田由于季、左巨等共同租种。两汉时代,充任里父老者非官非吏,仍为普通农民,但要应付种种官府事务,单独一家难以支撑,所以就有了这种村民自发组织结成的私社。

汉代以后,村落中的各种结社层出不穷,如北朝村落中的佛教结社义邑、唐代敦煌的各种社邑、元代的锄社等,都很有代表性。至明清时期,村落中的各种会社更是多种多样。如清末对婺源县的调查表明,该地有“青苗会以保护农林为目的,桥会、路会以便行人、备水患为目的,皆以一乡一村为范围者也”。该地还有更大量的祭祀娱乐类的会社,“若同年会、戏会、土地会、社会、灶会、胡帅会、李帅会等,则不一而足。尤著者如城乡之四月八会、东乡汪口之三宝仙会、北乡清华之端阳会、南乡中云之重阳会,演戏至十余日,靡费至数百金”<sup>③</sup>。这些会社中的多数都覆盖了村落社会,也都有村民的广泛参与。

需要指出的是,在中国古代乡村社会,除了通过社或会参与村落公共活动与公共事务外,村民们还可以自行制定村规民约,尤其是明清时期,订立村约现象相当普遍。如山西省泽州县东沟村存有两通清代村约石碑刻。一通是清乾隆五十二年(1787)所订《东沟合社同乡地公议永革赌博公约》。约文称:

兹因村中赌博不绝,公议禁革不意。立禁之后,忽有犯者,罚戏三台。忆此成吾村例矣,吾愿村中永断祸根,不再犯约,相率而归于正路,合村甚幸。<sup>④</sup>

另一通石碑所记为清道光年间制定的一则禁令。禁令讲道,东沟村原本“井冽泉甘,人享其利”,“自嘉庆年间,甘雨频降,而泉水常缺,人咸不知其故。及道光六年,井泉数圆,无一处有水,人心鼎沸”,后发现有两家在村东打洞者,“于是集众往验,始知脉水果尽泄入洞中”。村民遂议定:“禁止两家行洞者,即刻停工并议嗣后,村中东西南北地界以内,永远不许开凿洞口,如有故违者,罚地三银五十两,罚行洞者银五十两。”<sup>⑤</sup>

以上两通约石碑刻有一个共同点,就是由村民共同订立,且具有强制的约束力。前一“公约”规定,如有犯者,“罚戏三台”;后一“禁令”规定,如有违者,罚银若干。这又体现出较强的自组织色彩,也是村民对村落集体的主体责任意识的充分体现。

其三,中国古代农民对于公共活动与公共事务具有较强的责任意识与义务认同。以村落公共活动所需费用为例。村落中的公共活动既然是村民自发所为,所需钱财自然是向全体村民收取或摊派。战国时期魏相李悝在“尽地力之教”中所言“社闾尝新、春秋之祠,用钱三百”<sup>⑥</sup>,即指村民被摊派、

<sup>①</sup> 《侍廷里父老俸约束石券》,见黄士斌:《河南偃师县发现汉代买田约束石券》,《文物》1982年第12期。句读从张金光说,见其《秦制研究》,上海:上海古籍出版社,2004年,第419页。

<sup>②</sup> 参见张金光:《秦制研究》,第421页。

<sup>③</sup> 刘汝骥:《陶甓公牍》卷一二《法制科·婺源县民情之习惯》,清宣统三年(1909)安徽书局铅印本。

<sup>④</sup> 《东沟合社同乡地公议永革赌博公约》,薛林平等著:《东沟古镇·附录》,北京:中国建筑工业出版社,2010年,第146页。

<sup>⑤</sup> 《东沟社永禁打洞碑记》,薛林平等著:《东沟古镇·附录》,第150页。

<sup>⑥</sup> 班固:《汉书》卷二四上《食货志上》,北京:中华书局,1962年,第1125页。

敛钱祭社之事。这在汉代简牍中也有反映。如居延汉简有简文云：“入秋赋钱千二百，元凤三年九月乙卯。”<sup>①</sup>地湾汉简还有一简记道：“八月戊午社计。”<sup>②</sup>所谓“社计”，应当就是统计社内的社钱收敛情况。破城子汉简有一简记有收敛社钱的具体情况：“入钱六千一百五十，其二千四百受候长，九百部吏社钱，二千八百五十受吏三月小畜计。”<sup>③</sup>敛取方式多为摊派，以人户为单位，平均负担。这一方式是中国古代村落公共活动的通则。唐宋之间西北村落中盛行的春秋座局席的活动方式便是轮流承办与平均分摊的结合。如敦煌社邑文书斯4037号《乙亥年正月十日春座局席转帖抄》云：

右缘年支春座局席，人各面一斤，油一合，粟一斗。幸请诸公等。帖至，[限]今[月十一日]卯时于主人樊佛奴家送内。<sup>④</sup>

又，伯3875文书中的社司转帖云：

右缘年支秋座局席，次至李留通家送。人各麦一斗，面二斤，粟一斗，油半升，送纳足。<sup>⑤</sup>

可见，每次座局席都是以人口为单位，完全平均地分摊负担。至明清时期依然如此。如清代江南地区流行的村落日用类书《目录十六条》（抄本），收录有康熙年间的一份《请佛帖》，为婺源县万安乡长城里庆源村村民所结佛社迎佛之通知，该帖要求“各户预办旗锣事件，齐集坛所点名。张职列队，随次而行”，并开列了每户应筹办的物品清单：

搭棚树一百二十根，火条一百五十根，马点十介，捣子一百二十介（并索），鞞棚布每家一匹，桥板一方，旗二对，锣一对。<sup>⑥</sup>

又如山西省平定县上董寨村有清咸丰年间所立《重修石桥碑记》，记录了当年村民们捐资重修村东阁外石桥的经过。碑记云：

河水涨发，根基预毁，路途断绝，行旅艰险，村人目击伤心，共议重修。按地亩捐资，每亩地摊钱四十余文。复踊跃助工，多寡不一，经营数□□□告竣。<sup>⑦</sup>

该村修桥所需是依地亩分摊，与明清赋税改革很是同步，较之以人户分摊，更为公平。

上述以平均分摊负担公共活动费用的做法所以演替不衰，表明这是一种行之有效、被村民普遍接受的方法，也表明村民们对于村落公共事务与公共活动的义务责任的认同，同样是集体精神的重要体现。

## 二、村落生产活动与村民的合作精神

早在西周井田制下，中国古代的农民们就进行着集体性的劳动。战国秦汉以来，土地制度发生了巨大变化，由井田制而授田制而农民的小土地私有制，农业生产也由大田集体劳作转为个体的小农劳作，但村落的基本结构并未改变，村民们仍然是相聚而居，邻里相望，鸡犬之声相闻，彼此间的联系与往来十分密切。村民自发的劳动合作习俗一直延续下来。如《北史》载北朝道州的一些村落：

人行义让，有无均通，男子相助耕耘，妇女相从纺绩，大村或数百户，皆如一家之务。<sup>⑧</sup>

就现有史料而言，村落中的生产合作主要有两种方式：

一种是在一定时节的集体耕耘。它往往是在统一组织下，以秧鼓助力，活跃气氛，提高效率，其中也包含了互助、换工等方式。

① 谢桂华等编：《居延汉简释文合校》280·15（《图》18），北京：文物出版社，1987年，第471页。

② 中国社会科学院考古研究所编：《居延汉简甲乙编》下册四十·九，北京：中华书局，1980年，第28页。

③ 中国社会科学院考古研究所：《居延汉简甲乙编》下册二五四·一，第180页。

④ 宁可、郝春文辑校：《敦煌社邑文书辑校》，南京：江苏古籍出版社，1997年，第184—185页。

⑤ 宁可、郝春文辑校：《敦煌社邑文书辑校》，第187页。

⑥ 《目录十六条·请佛帖》，见陈峰主编：《明清以来长江流域社会发展史论》，武汉：武汉大学出版社，2006年，第711页。

⑦ 《重修石桥碑记》，薛林平等著：《娘子关古镇·附录》，北京：中国建筑工业出版社，2011年，第169页。

⑧ 李延寿等撰：《北史》卷八六《循吏传·公孙景茂》，北京：中华书局，1974年，第2883页。

汉代水田劳动中已出现了秧鼓助力现象,在水田薅秧时,往往以一人敲击锣鼓领歌,组织有节奏的农作,减轻疲劳,提高效率。1953年,四川绵阳东汉墓出土了一个东汉陶水田模型,水田为泥质红陶,选形为长方形,分左、右两部分,右侧为水塘,内有鱼、田螺、荷花的造型;左侧为秧田,田中五人,一人身着长袍拱手而立,可能是监工,另有二人肩物拎罐,一人执薅秧耨。在一侧还有一人腰部悬鼓,双手作击鼓状,此人便是薅秧锣鼓手。1982年,绵阳何家山嘴东汉墓中出土了一件陶秧鼓俑,俑高18.6厘米,头间以巾约束,微微翘首,面带笑容,身着短褐,腰束宽带,袖筒裤管均高高挽起,裸臂赤足,腰部悬一小鼓,双手执桴作击鼓状。这也是一个十分典型的乡间秧鼓艺人<sup>①</sup>。

至宋代,一些村落中仍流行集体耘田的习俗,为了奖勤罚懒,耘田时还在田边置漏和鼓。高斯得《宁国府劝农文》描写道:

方春耕将作兴……同阡共陌之人,通力合作,耘而去之,置漏以定其期,击鼓以为之节,怠者有罚,趋者有赏。及至盛夏,烈日如火,田水如汤,薅耨之苦尤甚,农之就功尤力,人事勤尽如此,故其熟也常倍。<sup>②</sup>

苏轼《眉州远景楼记》也写道:

吾州之俗……二月,农事始作。四月初吉,谷稚而草壮,耘者毕出,数十百人为曹,立表下漏,鸣鼓以致众。择其徒为众所敬畏者二人,一人掌鼓一人掌漏,进退坐作,惟二人之听。鼓之而不至,至有不力,皆有罚。<sup>③</sup>

这种生产劳作时击鼓敲锣、说唱对歌的秧歌习俗一直相沿不衰。元代王祯《农书》中收有《薅秧鼓图》,其释文道:

薅田有鼓,自入蜀见之,始则集其来,既来则节其作,既作则防其笑语而妨务也。<sup>④</sup>

清人屈大均也记道:

农者每春时,妇子以数十计,往田插秧。一老挝大鼓,鼓声一通,群歌竞作,弥日不绝,是曰“秧歌”。<sup>⑤</sup>

在日常的生产劳动中,村民们多是以个体家庭为单位进行。这种劳动合作得以成立的机制,是农民自发组织的“换工”与互助。如同治《长阳县志》卷一《地理志·风俗》所记:

早田草盛工忙,互相助为“换工”。亦击鼓锣歌唱,节劳逸,有头歌、二歌、三歌。至末,鼓锣与薅锄齐急,不闻人声,为“赶菽”。谓之薅二道草、三道草。<sup>⑥</sup>

另一种生产合作方式是结社。村落农民为解决个体家庭中劳动力的不足,或为共同进行公共性生产行为,也会组成相对稳定的生产合作组织——社。

为生产互助而形成的结社出现于汉代。《汉书·五行志》有“兖州刺史浩赏禁民私所自立社”的记载,颜师古注引臣瓚曰:“民或十家五家共为田社,是私社。”<sup>⑦</sup>农民所结田社的具体情况已不得而知,但应当是社内人员在耕地、收割、打场、脱粒等农作生产环节相互合作,共同使用场地、牲畜、水源、工具等资源。

汉以后村落中的生产合作性结社多为专门性结社,如唐宋之际的渠人社、元代的锄社等等。渠人社是村落农民为修治、使用水渠而形成的结社。敦煌文书中有若干件社司转帖,让我们可直观了解渠人社的活动情况。斯6123号文书有《戊寅年(978)七月十四日宜秋西枝渠人转帖》,内容如下:

① 参见孙华、郑定理:《汉代秧鼓俑杂说》,《农业考古》1986年第1期。

② 高斯得:《耻堂存稿》卷五《宁国府劝农文》,北京:中华书局,1985年,第99页。

③ 苏轼:《眉州远景楼记》,沈德潜选编,宋晶如注释,刘欣生标点:《唐宋八大家文》,长沙:岳麓书社,1995年,第626-627页。

④ 王祯:《农书》卷一三《农器图谱四·钱镞门》,北京:中华书局,1956年,第205页。

⑤ 屈大均:《广东新语》卷一二《粤歌》,《清代史料笔记丛刊》本,北京:中华书局,1985年,第361页。

⑥ 陈惟模主修:同治《长阳县志》卷一《地理志·风俗》,同治五年(1866)刻本,第469-470页。

⑦ 班固:《汉书》卷二七《五行志七中之下》,北京:中华书局,1962年,第1413页。

宜秋西枝渠人 转帖 菜款忠 石愿通 索赤头 索铁子 苏保山 索再昇 索流通  
 索流定 索流实 索谏昇 索再通 索员昌 索再成 索再德 索不藉子 索延德 吴富员  
 阴清朵 阴幸员 阴富定 邓美昌 解憨子 汜慢达 汜文惠 汜连儿 上件渠人今缘  
 水次

浇粟汤,准旧看平水相量,幸请诸渠等,帖至,限今月十五日卯时于普光寺[门前]取齐。如有后[到],罚酒壹角;全不来罚酒半瓮。其帖各自[示名递]送者。

戊寅年七月[十四]日录事汜万盈帖。<sup>①</sup>

渠社具有民间性与官方性双重色彩,既被官方认可,接受官方指令,负责水渠维护、修葺;又自发组织一些合作活动,比如行水浇灌、房屋修葺、春秋社局、丧葬互助等等。两类活动在转帖中可以明确区分,当时的转帖中都有对不参与或迟到人等的处罚。一种处罚是决杖若干,重有责罚或官有重责,显然是转达官府要求;另一种处罚则是罚酒若干,如上引转帖,既是“罚酒壹角”或“罚酒半瓮”,这自然是渠人自行组织的活动。

上引伯 6123 号文书中的转帖是渠社成员共同进行分水浇灌事宜,是较为典型的生产合作活动。渠社转帖中还有合作修葺房舍者,如敦煌文书《渠人转帖》(伯 5032 号):

右缘孙仓仓就都么(?)里(?)请垒舍壹日,人各粟壹斗,锹耨壹事。帖至,限今月八日限(衍)辛时,于庄头取齐,捉二人后到,罚酒壹角,全不来罚酒半瓮。其帖各自示名定滞(递过)者,不得停滞。如[ ](滞帖者准)条科罚。帖周[ ](却付本司。)

(用凭告罚)<sup>②</sup>

该文书记的是渠社通知其社内成员自出粮食、自带工具帮助社内成员孙仓仓垒舍一日之事。营造房舍不是凭一人一家所能胜任的事,所以也需要借助社员的集体力量来完成。

元代的锄社与此前的渠社颇有异曲同工之处。其先是民间成社,后又被官方推广,是北方一些村落自发组织的生产互助组织。王祯《农书》卷三《锄治篇》记道:

其北方村落之间,多结为锄社。以十家为率,先锄一家之田,本家供其饮食,其余次之,旬日之间,各家田皆锄治。自相率领,乐事趋功,无有偷惰。间有病患之家,共力助之,故苗无荒秽,岁皆丰熟。秋成之后,豚蹄盃酒,递相犒劳,名为锄社。<sup>③</sup>

锄地对于乡村农民而言,是最适于个体劳作的一种农活,一家一户完全有能力完成。而且,锄地的时令性要求又强,也适于各家分头进行,不误农时,但元代北方村落中却流行锄社,十家结为一社,“间有病患之家,共力助之”,“乐事趋功,无有偷惰”<sup>④</sup>,秋收之后,还要相聚犒劳,乐在其中。其间享受的集体之关爱、之欢乐,已超出其他。

元王朝统一全国后,鉴于乡村久经战乱,凋弊不堪,遂参照流行于北方地区的锄社模式,利用行政力量,向全国着力推行,以劝课农桑,恢复农业生产。锄社又转而成为官方基层组织的一环。但是,这种官方化的社制已失此前锄社中农民合作生产的本义。

### 三、村落日常生活与村民的邻里守望

邻里守望表达的是一种以地缘为基础、以农耕和村落为背景的人际关系。浸润在村落日常生活中的邻里守望,不仅是一种伦理要求,更是农民日常生活的需要,也是村民精神与实际生存的相互依托与互助。《周礼·地官·族师》中就提出建立邻里乡人相互劝勉、相互协助、相互救济的睦邻关系:

① 宁可、郝春文辑校:《敦煌社邑文书辑校》,第 378 页。

② 唐耕耦、陆宏基编:《敦煌社会经济文献真迹释录》第 1 辑,北京:书目文献出版社,1986 年,第 402 页。

③ 王祯:《农书》卷三《锄治篇》,第 22—23 页。

④ 王祯:《农书》卷三《锄治篇》,第 22 页。

使之相保相受,刑罚庆赏,相及相共,以受邦职,以役国事,以相葬埋。<sup>①</sup>

意即全村人要相互担保、相互托付,若有刑罚、喜庆或赏赐之事,也一同承受、共同分享;对于国家的职事、赋役,邻里一起承担;遇有丧事,则相互帮助殓葬。《孟子·滕文公上》对这种乡邻关系作了高度概括:

死徙无出乡,乡田同井,出入相友,守望相助,疾病相扶持,则百姓亲睦。<sup>②</sup>

两汉以来,儒家伦理文化的倡导与中国古代村落的现实相结合,使传统的邻里相望逐渐内化为乡里民众的价值取向,规范和引导着村落民众的生活,村邻间的守望相助相沿成风。

以丧葬互助为例。丧葬是古代村落中的头等急难之事。在两汉时代,乡村百姓遇有丧葬,便有吊丧、会葬之举。吊丧时不可缺少的是丧家的赙赠之礼。《公羊传·隐公元年》曰:“赙者何?丧事有赙。赙者,盖以马,以乘马束帛。车马曰赙,货财曰赙。”<sup>③</sup>赙赠即送给丧家的布帛、车马、钱财等。不过,上层社会之赙赠数额巨大,名目繁多,属于锦上添花,带有颇强的功利性与社交性。乡村农民的赙赠往往只有数十钱至百钱,都属雪中送炭,是较为典型的丧葬互助。正如《汉书·食货志》中晁错所云:“今农夫五口之家……又私自送往迎来,吊死问疾,养孤长幼在其中。”<sup>④</sup>这里将吊唁死者作为农民的一项经常性支出。江陵凤凰山10号汉墓出土编号为2的木牍,证实了晁错所言的真实性。此牍记载了西汉文景时期平里居民送给死者五大夫伧偃家属的礼钱情况。其牍文曰:

载翁仲七十 王翁季五十 杨公子卅 庄伯五十 胡兄五十 靳悍卅 □小伯五十 袁兄五十 张父卅 □翁仲五十 汜氏五十 陶仲五十 姚季五十 王它五十 张母卅 张苍卅 不予者 陈黑 宋则齐<sup>⑤</sup>

从以上牍文来看,送礼钱之家和不送礼钱之家是分别记载的,所记民户应当包括该里所有人家。全里共计18户,加上死者伧偃本家,总计19户。其中送礼之家共16户,礼钱在70~40不等,不送之家仅2户,可见村落中丧葬互助的普遍参与性。

乡村中的会葬在汉代文献和画像石中多有描绘。如,南阳唐河县电厂发现的汉画像石,图右画有一人执铎,立于道旁;其侧有一柏树,象征坟墓所在;又有一人骑马,肩扛一旆,概为殡仪者;后有六辆车,当为会葬队伍,其中一车上有一御者,一尊者。图左只刻出一车的一半,似有未尽之意<sup>⑥</sup>。微山县微山岛乡发现的画像石也有类似的图像<sup>⑦</sup>。从南阳汉画像石上可以看到,乡村农民之会葬较为简单,一人执铎,是做填埋准备,一人骑马,为殡仪引领者,其余六七辆车,人数并不多,当为乡邻之助葬者。

唐代敦煌结社社条中,也多有丧葬互助的内容。如伯4525《社条》规定:

或若社众等尽是凡夫种子,生死各续,掩就黄泉,须则一朝死亡之间,便须心生亲恨,号叩大哭。或若荣葬之日,不得一推一后,须要荣勾。临去之日,尽须齐会,攀棺攀上此车,合有吊酒壹瓮,随车浇酹,就此坟墓,一齐号叩。若是生死及建福、然灯斋会之日,或有后到者,罚酒半瓮;全不来,罚酒一瓮。<sup>⑧</sup>

伯5520《社条本》规定:

但有社内人身迁故,赠送营办葬义(仪)车辇,(一)仰社人助成,不德(得)临事疏遗,勿合乖

① 郑玄注,贾公彦疏:《周礼注疏》卷一二《地官·族师》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第719页。

② 焦循撰,沈文倬点校:《孟子正义》,《新编诸子集成》本,北京:中华书局,1987年,第358-359页。

③ 何休注,徐彦疏:《春秋公羊传·隐公元年》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2199页。

④ 班固:《汉书》卷二四上《食货志上》,第1132页。

⑤ 李均明、何双全编:《散见简牍合辑》,北京:文物出版社,1990年,第67页。

⑥ 参见韩玉祥、凌皆兵、曹新洲主编:《南阳汉画像石精萃》,郑州:河南美术出版社,2005年,第13页。

⑦ 参见马汉国主编:《微山汉画像石选集》,北京:文物出版社,2003年,第244页。

⑧ 宁可、郝春文:《敦煌社邑文书辑校》,第34页。

叹,仍须社众改□送至墓所。<sup>①</sup>

斯 6537(背)《社条》规定:

生死常流,若不逐告(吉)追凶,社更何处助佐。诸家若有凶祸,皆须匍匐向之。要车齐心成车,要輦赤(亦)须递輦。色物赠例,勒截(载)分明。奉帖如行,不令欠少。荣凶食饭,众意商量,不许专擅改移。<sup>②</sup>

从上述《社条》规定可以看到,当时村落居民之丧葬活动主要有四方面内容:一是同哀,即大家遇有丧亡之事,“便须心生新恨,号叩大哭”。二是共赴丧葬活动,即“荣葬之日,不得一推一后,须要荣勾。临去之日,尽须齐会”。三是丧器共用,“要车齐心成车,要輦赤(亦)须递輦”;“赠送营办葬仪车輦”也是此意。四是赠物,“色物赠例,勒截分明”,且有“转贴”通知,即“奉帖如行,不令欠少”。

从敦煌文书的有关资料看,上述《社条》规定基本得以实行。如上引《社条》规定之“色物赠例,勒截(载)分明”,“奉帖如行,不令欠少”,便完全得以落实。如斯 5632《张憨儿母亡转贴》通知如下:

右缘张憨儿母亡,惟(准)条合有吊酒壹瓮,人各粟壹斗。幸请诸公等,帖至,限今月九日辰时并身及粟于显德寺门前取(齐)。捉二人后到,罚酒一角;全不来,罚酒半瓮。其帖立弟(递)相分付,不得停滞。如滞帖者,惟(准)条科罚。帖周却付本司,用凭告罚。<sup>③</sup>

宁可、郝春文先生在《敦煌社邑文书辑校·前言》中对此转贴分析道:

斯五六三二《丁卯年二月八日张憨儿母亡转贴》,一些社人姓名右上角有一勾划,右侧另有一圆圈、一墨点。疑墨点为社人自己所标,表示已知;圆圈和勾划为社司所加,表示到场及纳物与否。<sup>④</sup>

这实际上说明了《社条》与《转贴》的落实情况。

唐中期韦挺所上《论风俗失礼表》云:

又闾里细人,每有重丧,不急发问,先造邑社,待营办具,乃始发哀。至假车乘,雇棺槨,以荣送葬。既葬,邻伍会集,相与酣醉,名曰出孝。<sup>⑤</sup>

这里,既葬之后的“相与酣醉”是村民们参与社邑活动的重要动因,是对集体精神的向往与追求。王梵志诗所言“遥看世间人,村坊安社邑。一家有死生,合村相就泣”<sup>⑥</sup>,表达的也是同样的情感。

村落中体现在日常的邻里守望,内容十分丰富,但唯其日常,更多地存于细微之处,缺少直接的记载与描述,我们只能从一些相关文字中去领悟。如东晋陶渊明在《移居诗之二》中写道:

邻曲时时来,抗言谈在昔。奇文共欣赏,疑义相与析。春秋多佳日,登高赋新诗。过门更相呼,有酒斟酌之。农务各自归,闲暇辄相思。相思则披衣,言笑无厌时。此理将不胜?无为忽去兹。衣食当须纪,力耕不吾欺。<sup>⑦</sup>

这是他在南村生活的真实写照,村民之间,时相过从,其乐融融,集体氛围十分浓郁。南朝梁僧慧皎《高僧传》记有一件释玄高的轶事:玄高本居村中,当其要随一书生远行时,“村人共相祖送”;尔后返回时,“村人尽来候高”<sup>⑧</sup>。举村之人对村中成员的送往迎来,充分体现了村落中的守望之情与群体意识。

唐宋以来的诗歌对村落生活有了较多的描写,从中可以读到村落中守望相助的氛围。如陆游

① 宁可、郝春文:《敦煌社邑文书辑校》,第47页。

② 宁可、郝春文:《敦煌社邑文书辑校》,第51页。

③ 宁可、郝春文:《敦煌社邑文书辑校》,第102-103页。

④ 宁可、郝春文:《敦煌社邑文书辑校》,第12页。

⑤ 韦挺:《论风俗失礼表》,董诰等编:《全唐文》卷一五四,北京:中华书局,1983年,第1575页。

⑥ 王梵志著,项楚校注:《王梵志诗校注》卷一,上海:上海古籍出版社,1991年,第11页。

⑦ 陶渊明:《移居二首》,古直笺,李剑锋评:《重定陶渊明诗笺》卷二,济南:山东大学出版社,2016年,第66-67页。

⑧ 释慧皎撰,汤用彤校注:《高僧传》卷一一,北京:中华书局,1992年,第409页。

《农桑》诗描述了宋代四川农民在合作互助、修葺房舍时的欢快心情。诗中写道：

农事初兴未苦忙，且支漏屋补颓墙。山歌高下皆成调，野水纵横自入塘。<sup>①</sup>

明代邝璠所撰《便民图纂》中的《牵苍竹枝词》也描写了农民在打稻场上齐声唱歌的场景：

大小人家尽有收，盘工做米弗停留。山歌唱起齐声和，快活方知在后头。<sup>②</sup>

对村落日常守望相助情景描写得最生动的当属白居易《朱陈村》一诗。此诗前半部分讲述了朱陈村中“田中老与幼，相见何欣欣。一村唯两姓，世世为婚姻。亲疏居有族，少长游有群。黄鸡与白酒，欢会不隔旬”。温情脉脉，其乐融融。后半部分则讲述了自己虽然三十为谏臣，身居城市中，但却是“东西不暂住，来往若浮云”，“平生终日别，逝者隔年闻”。人情淡薄，亲情难温。最后感叹道：“一生若如此，长羨村中民。”充分展现了邻里相望这一突出的乡村文化特色。

#### 四、中国古代社会与农民的群体性特质

中国古代农民所呈现出的群体性特质，是其合作意识与集体精神的体现，它来自于中国古代社会特定的历史条件与社会结构，对中国古代社会道路施加着重要影响，不充分认识这一点，便无法真正了解中国古代社会，更无法全面认识中国历史上的农村与农民。

那么，中国古代社会哪些特定历史条件与社会结构造就了农民的合作意识与集体精神呢？

第一，中国古代村落形态的最大特点是农民相聚而居的“集村”模式占主导地位，这一传统来自于原始聚落时代。进入农耕时代后，聚落成为人们基本的生存空间，几乎所有的农业居民都生活在大大小小的聚落中，比邻而居或共居于排房之中。在城乡分离、村落出现后，农民们的居住方式并未发生变化。如河南汤阴白营河南龙山文化晚期村落遗址中，共揭露出房基 46 座，其布局基本是东西成排，南北成行，大部分住宅向南开门，绝大部分住宅都是圆形地面建筑，房基直径 2.8—5.2 米不等<sup>③</sup>。根据发掘报告中的“探方及房基分布图”可以看到，住宅分布相对均匀，每座住宅的间距多在 5 米以内。山东平阴朱家桥商代村落遗址大约 4400 平方米，其中，发掘面积 230 平方米，发掘房基 21 座，皆处在遗址中心区。发掘报告写道：“由于发掘面积较小，不足以了解该村落的全貌，但是，大概的分布还可以看得出。房基密集的地方是村落的中心区，另一个聚居区在离中心区 40 米的东边。至于中心区的南边、北边也有居住的遗迹，然而却很稀疏。”<sup>④</sup>又如辽宁省辽阳市三道壕的西汉村落遗址，在 1 万多平方米的发掘面积中，发现属于公元前 200 年至公元 25 年之间的农民居住址 6 处，水井 11 眼，砖窑址 7 座，铺石道路 2 段；另有儿童瓮棺墓 368 座。这是集居址、作坊和坟墓为一体的集村式聚落遗址<sup>⑤</sup>。

这种村落形态一直延续到近代社会，在这种村落形态中，有着共同的公共活动、公共设施，也有着共同的公共利益，这是农民合作意识与集体精神的良好温床。对此，高明的古代政治家们早已洞察并因势利导，服务于强国固本。如管子在齐国整顿乡里、编制什伍时就明确提出：

卒伍整于里，军旅整于郊，内教既成，令勿使迁徙。伍之人祭祀同福，死丧同恤，祸灾共之。人与人相畴，家与家相畴，世同居，少同游。故夜战声相闻，足以不乖；昼战目相见，足以相识。其欢欣足以相死，居同乐，行同和，死同哀。是故守则同固，战则同强。君有此士也三万人，以方行于天下，以诛无道，以屏周室，天下大国之君莫之能御。<sup>⑥</sup>

① 陆游：《剑南诗稿》卷六六，见《景印文渊阁四库全书·集部·别集类》第 1162 册，第 796 页。

② 邝璠著，石声汉、康成懿校注：《便民图纂》卷一《农务之图》，北京：农业出版社，1959 年，第 13 页。

③ 参见河南省安阳地区文物管理委员会：《汤阴白营河南龙山文化村落遗址发掘报告》，《考古学集刊》(3)，北京：科学出版社，1983 年，第 2—3 页。

④ 中国科学院考古研究所山东发掘队：《山东平阴县朱家桥殷代遗址》，《考古》1961 年第 2 期，第 87 页。

⑤ 参见李文信：《辽阳三道壕西汉村落遗址》，《考古学报》1957 年第 1 期。

⑥ 《国语》卷六《齐语》，上海：上海古籍出版社，1988 年，第 232 页。

西汉晁错在上疏移民实边时提出,官府对于移民们必须做到:

制里割宅,通田作之道,正阡陌之界,先为筑室,家有一堂二内,门户之闭,置器物焉,民至有所居,作有所用,此民所以轻去故乡而劝之新邑也。为置医巫,以救疾病,以修祭祀,男女有昏,生死相恤,坟墓相从,种树畜长,室屋完安,此所以使民乐其处而有长居之心也。<sup>①</sup>

从管仲的“祭祀同福,死丧同恤,祸实共亡”到晁错的“生死相恤,坟墓相从”,不正是合作意识与集体精神的养成吗?

第二,中国上古时代存在着相当时期的村公社体制,在这一体制下,一个村落就是一个宗法血缘共同体,土地为宗族所有,每个个体家庭只是基本的生活单位,无论是农业生产、村落公共活动,还是其他经济社会活动,都以家族亦即村落为单位进行<sup>②</sup>。《汉书·食货志》曾记载了上古时代村落民众的集体劳动与生活状态:

春将出民,里胥平旦坐于右塾,邻长坐于左塾,毕出然后归,夕亦如之。入者必持薪樵,轻重相分,班白不提挈。冬,民既入,妇人同巷,相从夜绩,女工一月得四十五日。必相从者,所以省费燎火,同巧拙而合习俗也。男女有不得其所者,因相与歌咏,各言其伤。<sup>③</sup>

从这则史料我们可以看到,村民们集中聚居于一村之中,统一早出晚归,且有里胥邻长之督促。对此,颜师古注曰:

门侧之堂曰塾。坐于门侧者,督促劝之,知其早晏,防怠惰也。<sup>④</sup>

由上述资料还可以看到,夜晚时分,妇女还要相聚纺织,既省照明之费,又可切磋技艺。这种充满集体精神的村公社传统无疑对此后相沿的村落共同体施加着源源不断的影响。

春秋战国时期,乡村社会发生了深刻变化。比如,井田制演化为授田制,国人野人演化为编户齐民,宗法血缘的种种组合演化为自上而下、整齐划一的乡里之制,等等。但在多数的乡村、多数的居民中,同一血缘关系中人们的聚居仍是这一时代的普遍现象。乡村社会中被打破的是原有的宗法血缘组织外壳,被取消的是宗法血缘组织的经济与政治功能,但乡村社会中的宗法血缘关系并未消失,而是以一种新的方式获得重生或转变,继续得以存续与发展<sup>⑤</sup>。

秦汉以来,王朝政府虽然在国家管理体系上已走出了宗法血缘体系,构建起以地缘关系为准则的郡、县、乡各级地方组织,但乡村社会中大小不同的宗族聚居依然延续,聚族而居的意识不断增强。直到近代社会,中国村落结构中的宗法血缘色彩始终十分突出,聚族而居或宗族聚居是较为普遍的现象。宗法血缘共同体所形成的互助与合作意识源远流长。比如,东汉崔寔《四民月令》载:

三月……冬谷或尽,榘、麦未熟,乃顺阳布德,赈赡匮乏,务先九族,自亲者始。……

九月……存问九族孤、寡、老、病不能自存者,分厚彻重,以救其寒。……

十月……五谷既登,家储蓄积,乃顺时令,勒丧纪,同宗有贫窶久丧不堪葬者,则纠合宗人,共兴举之。以亲疏贫富为差,正心平敛,毋或逾越,务先自竭,以率不随。<sup>⑥</sup>

唐韩鄂《四时纂要》中也载有唐代宗族的互助自救情况:

是时(四月)也,是谓乏月,冬谷既尽,宿麦未登,宜赈乏绝,救饥穷。九族不能自活者,救。<sup>⑦</sup>

这与《四民月令》所述如出一辙。

① 班固:《汉书》卷四九《晁错传》,第2288页。

② 参见马新:《乡遂之制与西周春秋之乡村形态》,《文史哲》2010年第3期。

③ 班固:《汉书》卷二四上《食货志上》,第1121页。

④ 班固:《汉书》卷二四上《食货志上》,第1122页。

⑤ 参见马新:《乡遂之制与西周春秋之乡村形态》,《文史哲》2010年第3期;《论战国农民之特质——战国与两汉农民的比较研究》,《东岳论丛》2012年第1期。

⑥ 崔寔著,缪启愉辑释:《四民月令》,北京:农业出版社,1981年,第37、94、98页。

⑦ 韩鄂原编,缪启愉校释:《四时纂要校释》,北京:农业出版社,1981年,第116页。

宋代以来,村落宗族间的经济互助方式发生了重要变化,其集中体现就是族田、义庄的出现。族田与义庄的设置主要是为了祠墓祭扫和修葺、赡济鳏寡孤独和贫困残疾者、共度灾荒、开办义塾及补助本族子弟入学等,对于培养族人对宗族的依赖感情,维系宗族内部的精神纽带,进而加强宗法血缘关系,起到很大的作用。换句话说,它是实现宗法制下敬宗、收族的物质保障。

如明代陆果之族,有族田八百亩,祭田五十亩,学田二百亩,役田三百亩。规定:族田为“赡族之婚丧老疾及赡贫而学者”;祭田为“供禴祀”;学田为“置塾讲业族里子弟群焉……给以饩廩;役田为代蕃衍宗属之过更等”<sup>①</sup>。明代东莞梁氏族田也明确规定了其收族的目的,其使用规则是:

贫而冠婚者则予之,贫而丧葬者则贖之,年凶而饥者则赈之,贫无子者则养之,疲癯残疾孤儿寡妇无期功可依者则周之。<sup>②</sup>

宗法血缘共同体中的互助与集体精神既是村落中合作意识与集体精神的重要组成部分,又对村落中的其他农民施加着重要影响。

第三,中国古代乡村社会中,官方组织体系一直覆盖到村落,延伸到每一户村民,而且,最基层的官方行政组织与村落共同体基本重合,极大地促成了一村居民的组织性与集体性。如:汉代县之下实施乡里之制,里的设置与作为自然村落的聚基本一致,里正就是一村之长;唐代实施乡村之制,直接设置村长或村正。宋代以后,有保甲制、乡约、里甲等诸多设置,但基本是因村设长,作为官方基层组织的实质一直未变。汉代的里正也好,唐代的村长也好,宋代以后的保长、甲长也好,都要在官方组织下协助处理一村之务。如《清朝文献通考》所总括:

其以乡人治其乡之事者,乡约、地方等役类由本乡本里之民保送金充,而地方一役最重。凡一州县,分地若干,一地方管村庄若干。其管内税粮完欠、田宅争辨、词讼曲直、盗贼生发、命案审理,一切皆与有责。遇有差役所需器物,责令催办,所用人夫,责令摄管,稍有违误,扑责立加,终岁奔走,少有暇时。乡约、里长、甲长、保长,各省责成,轻重不同。凡在民之役,大略如此。<sup>③</sup>

我们还要注意的是,历代王朝并不仅仅是在村落设长,以村落为王朝最为基本的社会单元与组织单位,而且,在村落之内,又以什伍之制将每户村民都编制在官方体系之中。《后汉书·百官志》记道:“里有里魁,民有什伍,善恶以告。”注曰:“里魁掌一里百家。什主十家,伍主五家,以相检察。民有善事恶事,以告监官。”<sup>④</sup>除了上述功能外,官方还以什伍甚至村落为单位,实行各种形式的连坐制。如《宋书·谢方明传》载:

江东民户殷盛,风俗峻刻,强弱相陵,奸吏蜂起,符书一下,文摄相续。又罪及比伍,动相连坐,一人犯吏,则一村废业,邑里惊扰,狗吠达旦。<sup>⑤</sup>

这种村落管理模式自秦汉到明清相沿不替,在实现着历代王朝对村落民众组织控制的同时,又有助于村落民众合作与集体精神的养成。

第四,中国古代乡村社会以个体小农为主体,其最大特色是弱小与脆弱。自战国以来,凡论及农民,便以“五口之家,百亩之田”概括之。当时的百亩大致相当于后世的30亩左右。五口之家,每口六七亩地,是地道的小型经济单位。更重要的是,这百亩之田也只是在战国及西汉前期可以较为普遍地实现。在以后的历史进程中,随着人口基数的不断加大,土地兼并的发展,每户农民所占有的土地处在不断递减中。西汉末的元始二年(公元2年),整个王朝共有耕地827 053 600亩,人口59 594 978人,每口平均13.88亩;到清嘉庆十七年(1812),整个王朝共有耕地791 525 196亩,人口361 693

<sup>①</sup> 张萱:《西园闻见录》卷五《敦睦》,顾廷龙等主编:《续修四库全书·子部·杂家类》第1168册,上海:上海古籍出版社,2002年,第102页。

<sup>②</sup> 东莞《梁氏崇桂堂族谱》卷一四《附湛明经上济保丞说》,嘉靖年间刻本。

<sup>③</sup> 张廷玉等撰:《清朝文献通考》卷二一《职役一》,杭州:浙江古籍出版社,2000年,第5045页。

<sup>④</sup> 范晔:《后汉书》卷二八《百官志五》,北京:中华书局,1965年,第3625页。

<sup>⑤</sup> 沈约:《宋书》卷五三《谢方明传》,北京:中华书局,1974年,第1524页。

379人,每口平均2.19亩。<sup>①</sup>如果考虑土地占有的不平衡性,普通农民所占有的土地当更低于此。

小农经济规模如此之小,必然造成入不敷出,弱不禁风。李悝曾对战国的个体小农进行分析:

今一夫挟五口,治田百亩,岁收亩一石半,为粟百五十石,除十一之税十五石,余百三十五石。食,人月一石半,五人终岁为粟九十石,余有四十五石。石三十,为钱千三百五十,除社闾尝新春秋之祠,用钱三百,余千五十。衣,人率用钱三百,五人终岁用千五百,不足四百五十。不幸疾病死丧之费,及上赋敛,又未与此。<sup>②</sup>

据此可知,粮食收入无法满足农民的生活支出,经常造成亏空。晁错也曾如是分析西汉前期的小农之家:

今农夫五口之家,其服役者不下二人,其能耕者不过百亩,百亩之收不过百石。春耕夏耘,秋获冬藏,伐薪樵,治官府,给徭役;春不得避风尘,夏不得避暑热,秋不得避阴雨,冬不得避寒冻,四时之间亡日休息;又私自送往迎来,吊死问疾,养孤长幼在其中。勤苦如此,尚复被水旱之灾,急政暴(虐)[赋],赋敛不时,朝令而暮改。当具有者半贾而卖,亡者取倍称之息,于是有卖田宅鬻子孙以偿责者矣。<sup>③</sup>

以上是占有土地较为宽松时代的情况。到了后代,随着小农家庭占有土地的递减,人均占有口粮及其他劳动产品的下降,生活更是艰辛。

明清时代,普通小农之生活更是拮据。清代黄印在《锡金识小录》卷一《备参》曾记道:

乡民食于田者,惟冬三月。及还租已毕,则以所余米舂白而置于囤,归典库以易质衣。春月则阖户纺织,以布易米而食,家无余粒也。及五月田事迫,则又取冬衣易所质米归,俗谓“种田饭米”。及秋,稍有雨泽,则机杼声又遍村落,抱布贸米以食矣!<sup>④</sup>

小农的弱小与脆弱固然可能造成其分散与无助,但也正因为此,也造就了他们对群体与组织的向往与依赖。如敦煌文书中有若干投社状,其中,伯2498号文书中,投社人马丑儿在投社状中写道:“鸳鸯失伴(伴),壹只孤飞,今见贵社斋集,意乐投入。”<sup>⑤</sup>伯3266(背)文书中,投社人董延进在投社状中写道:“延进父母生身,并无朋有(友),空过一生,全无社邑。金(今)遇贵社,欲义投入,追凶逐吉。”<sup>⑥</sup>从以上两则投社状可以看出,村民要求入社的原因,都是因为其自身的孤单与弱小,要寻求集体的庇护与相互间的慰藉。

如上所述,中国古代农民并非一盘散沙,亦非口袋中的马铃薯,而是具有较强合作意识与集体精神的社会群体。作为“口袋中的一个马铃薯”的法国近代农民,彼此间无法形成共同关系,无法形成全国性的联系或政治组织,不能以自己的名义来保护自己的阶级利益。但中国古代的农民们则可以形成共同关系,可以形成全国性的联系或政治组织,甚至可以保护自己的阶级利益。纵观中国历史进程,不难发现,中国古代的农民们可以是君主的顺民,有较强的家国情怀与忠君观念;但他们也可以揭竿而起,掀起全国性的农民大起义,将剥削、欺压他们的庞大王朝赶出历史舞台。因此,农民就是中国古代社会存续变革的基本力量。至近代以来,依然如此。唐太宗所言“水能载舟,亦能覆舟”<sup>⑦</sup>,是对这一社会规律的高度总结。

[责任编辑 范学辉 李梅]

① 参见梁方仲编著:《中国历代户口、田地、田赋统计》,上海:上海人民出版社,1980年,第4、10页。

② 班固:《汉书》卷二四《食货志上》,第1125页。

③ 班固:《汉书》卷二四《食货志上》,第1132页。

④ 黄印辑:《锡金识小录》卷一《备参》,台北:成文出版社,1983年,第52—53页。

⑤ 宁可、郝春文:《敦煌社邑文书辑校》,斯二〇四一,第704页。

⑥ 宁可、郝春文:《敦煌社邑文书辑校》,伯三二六六背,第706页。

⑦ 吴兢编著:《贞观政要》第一卷《政体第二》,上海:上海古籍出版社,1978年,第16页。

# 选举制与推举制

## ——现代西方与儒家仁政的政治领袖产生机制之比较

谢文郁

**摘要:**国内学界对于现代西方通过民主选举产生政治领袖的机制有很多讨论,但对儒家仁政的政治领袖产生机制则几乎没有涉及。这两种机制可以分别被称为选举制和推举制,它们基于两条不同的正义原则,即:通过选票表达公意的正义原则,和在君子之道中呈现民心的正义原则。选举制以选票为决定因素,忽略选票背后的责任意识,从而无视“公意”可能为恶的情况。推举制强调民心为政权之基,要求执政者必须保持君子身份,敬畏天命而体察民心,行君子之道。但是,民心的不确定性使得推举制下的权力运作,可能走向结构性腐败。对选举制和推举制进行平行考察,有助于更清晰地认识二者的基本思路、运作逻辑,及与之分别相应的社会发展模式的特征。

**关键词:**选举制;推举制;正义原则;公意;民心

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.06.04

政治的一个关键环节是最高领袖的产生机制,或称君王产生机制。就历史而言,最常见的是血缘继承制,即子嗣在血缘关系中传承王位。近代以来,英国在西方国家中最早放弃了血缘继承制,而采用君主立宪制,通过民主选举产生实际上的最高政治领袖(议会、内阁和首相)。其他西方国家陆续效仿而放弃了血缘继承制;虽然各国随后建立的政治制度并不完全一致,但民主选举却是它们的共同点。为了讨论方便,本文用选举制称呼这种政治领袖产生机制。就思想史而言,这种机制在卢瑟福、霍布斯、洛克、卢梭等思想家的著作中得到了相当充分的说明,并在启蒙运动中成为全社会所共享的意识形态。鉴于西方世界通过选举制在政治治理中取得了令人瞩目的成绩,人们往往把选举制视为理想的政治领袖产生机制,在世界各地加以推广。

在1840年的鸦片战争之后,面对西方列强的强大压力,中国清朝政府于1898年和1905年先后有过两次以英国君主立宪制为范本而进行的所谓立宪改制,但都归于失败。1911年,辛亥革命推翻清朝统治,终止了血缘继承制,建立了北洋政府(1912—1928),模仿西方各国的制度,甚至企图移植美国式的联邦制<sup>①</sup>。这些努力也未成功。相应地,中国思想界自五四新文化运动以来就追求“德先生”(民主),企图在思想上发起一场“启蒙运动”,对国民进行教化,使选举制成为共识。其间虽因战争而暂时搁置,且有另类民主实践,但改革开放(尤其是20世纪80年代)以来,中国思想界却又得以在自由主义旗号下继续推进这个理念,直至今日。这个所谓的“启蒙运动”是在“打倒孔家店”的口号下进行的,直接导致儒家政治思想资源被弃置一旁。然而,在对选举制与中国社会之适应性问题缺乏深入而全面的分析与讨论的情况下,强行推销选举制,一心一意要在中国社会建立一种选举制,这样的努力是危险的,也是难以成功的。

**作者简介:**谢文郁,山东大学犹太教与跨宗教研究中心暨哲学与社会发展学院教授(山东济南250100)。

<sup>①</sup> 关于这个时期的政治制度设计及其运作,可参阅钱实甫:《北洋政府时期的政治制度》,北京:中华书局,1984年。

既然如此,便有必要回到更原始的问题上去:废除血缘继承制之后,除了选举制,中国社会在政治领袖的产生机制上是否还有别的选项?本文欲提请关注的,是孟子的推举制。孟子对尧舜让贤这个故事进行了深入分析,认为理想的政治领袖产生机制是推举制(也有人称之为禅让制)。不过,在血缘继承制的现实约束下,儒家一直无法在君王产生机制上落实孟子的推举制,这导致儒家仁政一直在瘸腿走路。为此,儒家便只好努力尝试教育现有的王子们,以期培养真正的君王。但就历史经验而言,这种教育大都是失败的。中国历史上频繁出现昏君、庸君或暴君。无论如何弥补,符合儒家仁政要求的君王,始终都无法在血缘继承制中源源不断地产生。原因很简单,血缘继承制对儒家所期望的君王的培养和产生过程,造成了巨大的限制。而相应地,在废除了血缘继承制之后,孟子所提倡的推举制就值得特别重视了。为此,本文将分别追踪选举制和推举制的理论预设和根据,在对比中呈现它们各自的优缺点。所以,这不是在设计一种理想型的政治领袖产生机制,而是要通过平行地分析选举制和推举制,为更深入地理解中国语境下的政治权力运作做一些准备工作。

## 一、现代西方政治与选举制

在世界文明史上,王位占有者作为最高政治领袖,其更替模式有两种,一是血缘继承,一是暴力取替。相比而言,血缘继承是较为平和的过渡方式。而一旦出现昏君或暴君,社会治理就很难维持既定秩序而陷入混乱。在这种情况下,为了恢复社会秩序,暴力取替就成了唯一的选项。然而,暴力给社会带来的灾难是显而易见的。因此,在历史上,为了维持社会秩序,在这两种模式中,血缘继承一直是君王更换的首选模式;只有在不得已的情况下,暴力取替模式才出现。在这两种模式之外是否还有其他更好的选项?

我们先来追踪西方社会的近代史。西方进入近代社会始于1640—1688年的英国革命。这场革命的起因可以大致叙述如下:英国在伊丽莎白一世统治时期(Elizabeth I, 1558—1603),得益于英国国力强大而出现了一批因海上贸易而致富的新阶层,或称新兴资产阶级<sup>①</sup>。他们通过利益交易或金钱购买而成为英国下议院议员,控制了下议院,所以也称为新贵族。他们的财富成了英国王室的重要经济来源。这些新贵族大都在尼德兰一带或长或短地居住过,深受当时欧洲大陆如火如荼的宗教改革运动之影响,在宗教上采取新教立场(路德宗、改革宗、长老会等),因而追求净化英国国教而使之完全新教化(清除天主教势力),因而又被称为清教徒。也就是说,他们同时拥有三重身份:新兴资产阶级、新贵族、清教徒。查理一世(Charles I, 1600—1649)在位期间,国王和下议院的关系日趋紧张,并于1642年完全破裂,导致双方进入战争状态,史称“英国内战”(1642—1651)。内战的前两年,议会军队在作战时虽占优势,却缩手缩脚。议会军的最高将领一直希望国王能够回心转意,和议会妥协,重新回到王位上。这种想法导致双方在战场上处于胶着状态。追踪其思想根源,在当时英国国教主导下,人们根深蒂固地拥有绝对王权和血缘继承制观念,认为不顺服君王就是不顺服上帝。

为了加强这种观念,保皇派马克斯韦尔于1644年在牛津大学出版社出版了《基督教君主的神圣王权》(*Sacro-Sancta Regum Majestas*),从《圣经》出发为血缘继承制和绝对王权观进行辩护。马克斯韦尔的观点并不新颖,而是相当传统但却是主导性的观念。这一点可以在内战初期的议会军司令曼彻斯特的说法中得到很好的说明:“如果我们打败国王99次,他仍然是国王;在他之后,他的子孙后代也仍将是国王;但是如果国王打败我们一次,我们全部都要被绞死,我们的后代将成为奴隶。”<sup>②</sup>虽然血缘继承制和绝对王权观之间没有必然联系,但是,血缘继承制可以加重人们对绝对王权的敬

<sup>①</sup> 参阅马克思:《评基佐“英国革命为什么会成功?英国革命史讨论”》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译:《马克思恩格斯全集》第7卷,北京:人民出版社,1956—1983年,第247—253页。马克思认为,英国革命是资产阶级革命。这种说法是国内历史学界的主流观点。与此同时,我们还应注意到宗教性因素(例如卢瑟福这样的宗教界人物)在英国革命中的关键作用。参阅谢文郁:《王权困境:卢瑟福〈法律与君王〉的问题、思路和意义》,《社会科学》2013年第8期。

<sup>②</sup> 引自[英]查尔斯·弗思:《克伦威尔传》,王觉非、左宜译,北京:商务印书馆,2002年,第100—101页。

畏情感。进一步,如果《圣经》主张血缘继承制—绝对王权观,那么,人们在英国国教主导下就会培养出这样的想法:反对血缘继承制下的绝对王权就是违反《圣经》的主张。这意味着,无论议会军队暂时有多强大,他们都无法战胜保皇派。换句话说,在血缘继承制—绝对王权观这个社会共识中,议会军队是无视上帝命令的叛乱者,而国王和他的支持者在上帝的保守和祝福下终将赢得这场内战。

同一年,卢瑟福(Samuel Rutherford, 1600—1661),时任圣安德鲁大学的新学院(隶属长老会)神学教授,出版了他的《法律与君王》(*Lex Rex*)<sup>①</sup>。这本书以马克斯韦尔及其所代表的保皇派作为靶子,从《圣经》诠释的角度,对血缘继承制和绝对王权观进行了彻底的批评和否定。是年底,英国国会的长期议会开会,议员们几乎人手一册《法律与君王》。也就是说,1644年的长期议会议题基本上是按着卢瑟福这本书的思路展开的。这次会议之后,议会军队不再对国王及其支持者手软,直到1649年把国王送上绞刑架。卢瑟福指出,马克斯韦尔误解了他所引用的《圣经》经文;实际上,这些经文恰好是反对血缘继承制和绝对王权论的,因为《圣经》赋予了每一个人以自卫权。自卫权就是对绝对王权的限制<sup>②</sup>! 卢瑟福作为神学教授,他对《圣经》的解释具有强大的影响力。在这本书之后,血缘继承制—绝对王权论和圣经之间的关系就有了两种解释,而卢瑟福的解释在议会中获得了共鸣!可以说,血缘继承制—绝对王权说从此不再主导英国思想界。

卢瑟福的《法律与君王》在英国内战期间所形成的影响,对于王权的血缘继承制来说具有毁灭性效果。进而,在思想界,人们很快就遇到了这样的问题:如果没有绝对王权和血缘继承,政权应该如何产生?其合法性在哪里? 1651年,霍布斯(Thomas Hobbes, 1588—1679)出版了他的《利维坦》,提出契约论来解释政权的起源和合法性。他谈到,人在自然状态中拥有一切权利,并在契约中放弃一部分权利,并将其交给政府管理而进入社会状态。政权(或王权)由此产生。一个政权的合法性在于它能恰当地管理公民所交出的权利。契约是双方的,除非双方同意,任何一方不得破坏契约。契约赋予了王权甚至奴隶制政权以权威性和合法性<sup>③</sup>。霍布斯的契约论并没有否定王权的权威性,但认为,既然王权是在契约中产生的,血缘继承就是不合适的了。

霍布斯从契约论的角度谈论政权的合法性,对于当时英国思想界来说,乃是一个十分新颖的观点。不难理解,如果不是《法律与君王》对绝对王权观和血缘继承制的破坏而导致人们对政权(王权)合法性的理解出现空白状态,霍布斯大概不会提出上述契约论解释,而且即便提出来,人们也不会对它有什么巨大的反应。实际上,霍布斯的《利维坦》出版后,英国思想界出现了震动<sup>④</sup>。尽管批评是主要的(因为它不否定甚至捍卫绝对王权),但是,这种强烈反应反而推动了契约论的传播与关于契约论的广泛讨论,这从根基上改变了英国人的思维方式,导演了1688年的“光荣革命”,对英国君主立宪制的建立起到了基础性的作用。

光荣革命后,洛克(John Locke, 1632—1704年)于1690年出版了《政府论》<sup>⑤</sup>,对君主立宪制进行理论说明。洛克写作这本书时,有两个主要关注。首先,霍布斯的契约论强调契约的绝对权威,并且

① [英]卢瑟福:《法律与君王》,李勇译,上海:复旦大学出版社,2013年。

② 参阅谢文郁:《王权困境:卢瑟福〈法律与君王〉的问题、思路和意义》,《社会科学》2013年第8期。这里,我想指出的是,英国内战的整个发展线索都和《法律与君王》相关。无论是在议会和国王的战争(第一次内战)中,还是在议会和军队下层的人民公约派的分歧中,以及在议会和苏格兰长老会的战争(第二次内战)中,都可见到这本书所留下的浓重痕迹。限于主题,本文不展开这方面的讨论。

③ 参阅[英]霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,杨昌裕校,北京:商务印书馆,2009年,第18—20章。以及谢文郁:《权利:社会契约论的正义原则》,《学术月刊》2011年第5期。

④ 参阅 Thomas Hobbes, *Leviathan—Revised Edition*, edited by A. P. Martinich and Brian Battiste (Peterborough: Broadway Press, 2010). 编者把当时学界的一些回应也作为附录编入,读者从中可以窥见当时思想界对此讨论之热闹。特别指出, Robert Filmer 的 *Observations concerning the Original of Government upon Mr Hobbes's Leviathan* 便在其中(附录 A)。

⑤ [英]洛克:《政府论》,叶启芳、瞿菊农译,北京:商务印书馆,(上篇)1982年,(下篇)1964年。英文本参阅 John Locke, *Two Treatises of Government* (1690), edited by Peter Laslett (New York: Cambridge University Press, 1960)。

否定任何单方破坏契约的努力。这就是说,如果国王不愿意放弃王位,臣民就不能破坏契约而推翻国王。因此,契约论在逻辑上是可以用来支持绝对王权的。这一点对于议会派(或新贵族,洛克属于其中一员)来说是无法接受的。其次,尽管霍布斯没有否定绝对王权,但是,契约论对血缘继承制的否定却是彻底的。这一点对于保皇派来说则是致命的。因此,保皇派对霍布斯的批评火力更猛。比如,菲尔麦(Robert Filmer, 1588-1653)为此写了《先祖论,或论国王的自然权力》<sup>①</sup>一书,坚持从《圣经》出发,从血缘继承制出发为绝对王权进行辩护。

洛克继续采用霍布斯的契约论思路,并在此基础上引入“基本权利”观念<sup>②</sup>来回应上述两个关注,认为国家必须通过法律的形式确保公民的“基本权利”不受侵犯;他进而引用卢瑟福的说法,认为公民捍卫自己的基本权利即是行使自卫权。因此,他指出,菲尔麦所鼓吹的绝对王权和血缘继承都是不合时宜的。同时,洛克还提出了“三权分立”的设想,使立法、行政和司法独立运行而相互制约。简略而言,在洛克看来,在君主立宪制的框架中,人的“基本权利”受到法律的完全保护。君王作为国家的最高领袖只能在法律规范中行事。政权运作采取“三权分立”原则:议会为最高立法机关;内阁为最高行政机关;司法体系独立执法。洛克的这些观念代表了当时英国议会的主导性立场。1689年公布的《权利法案》(the Bill of Rights)宣告了英国君主立宪制的建立。在这个体制中,国王在名义上是最高首脑,但国王必须在法律框架内行事;或者说,必须在议会的框架中行事(这相当于取消了国王的行政权力)。内阁和司法体系都是通过议会任命建立起来的,一旦建立,就独立于议会而运作。于是,议会实际上取得了最高政治权力。这是现代西方政治的最初形式。

英国下议院是议会(或国会)的主体。作为英国的最高权力机构,它的成员构成是关键所在。在伊丽莎白一世时代,大部分下议院议员身份的获得都和金钱有关(这也是他们被称为“新贵族”的原因)。“光荣革命”之后,议员在程序上虽然是通过选举产生,但是,议员的候选人资格是和财产(不动产)挂钩的;实际进入议会的人一般是大地主,通常是地区自治的头领。这种统治形式一直持续到1832年的改革。1832年改革的主要目的是剥离议会席位分配制度中的财产(不动产)和土地因素,转向按人口分配席位的做法。从1689年的《权利法案》到1832年的改革,其动因就社会变迁的角度而言,是英国工业革命导致了一批没有土地却拥有雄厚资本的资本家的产生;他们需要在议会中有更多的发言权,因而需要更多席位。1832年的改革剥离候选人和土地之间的关系,导致了选民的选票成为候选人当选的决定性因素。

不过,对于这个转变,我们注意到,除了英国工业革命所造成的城市化因素之外,欧洲大陆的启蒙运动(17-18世纪)以及法国大革命(1789-1799)也是关键性因素<sup>③</sup>。启蒙运动传递了“人权”理念,法国大革命传递了“平等”观念。这两件事是联系在一起的。没有启蒙运动,就没有法国大革命;没有法国大革命,启蒙运动也不会影响整个欧洲。学界通常认为,欧洲启蒙运动起于1751年开始出版的《百科全书》(由狄德罗主编)。其中的一位重要作者是卢梭(Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778)。卢梭对启蒙运动的最重要贡献正是他提出了“人权”理念。

在卢梭看来,“人权”就是人的契约权。他在《社会契约论》第4章中讨论奴隶问题时指出,人不可能在真正意义上做奴隶。就概念而言,奴隶是那种放弃一切权利(包括财产权和生存权)的人。卢

<sup>①</sup> Robert Filmer, *Patriarcha, or The Natural Power of Kings*, Dodo Press, 2008. 不过,鉴于《法律与君王》的强大影响力,他生前没有出版此书。《先祖论,或论国王的自然权力》是在他死后多年才出版的(1680年)。洛克《政府论》上篇便是以菲尔麦的《先祖论》为攻击对象的。

<sup>②</sup> 国内学界关于洛克的“基本权利”观念几乎没有讨论。拙作《权利政治与社会契约论》中有关于洛克的“基本权利”的分析和讨论,参见谢文郁:《自由与责任四论》第二论,上海:华东师范大学出版社,2014年。洛克提出三个基本权利:私有财产、人身自由、追求幸福。基本权利这一概念的提出,是现代英国政治得以建立的关键所在。至于基本权利究竟包含哪些条目,不同时期的人们有不同的看法,因而是可以讨论的。

<sup>③</sup> 关于英国1832年改革和启蒙运动及法国大革命之间的关系,可参阅 Seamus Deane: *The French Revolution and Enlightenment in England, 1789-1832*, Cambridge: Harvard University Press, 1988.

梭谈到：“说一个人无偿地奉送自己，这是荒谬的和不可思议的。这样一种行为是不合法的、无效的，就只是因为这样做的人已经丧失了自己健全的理智。”<sup>①</sup>这话的意思是，现实生活中的“奴隶”都是出于理智不健全的缘故，因为人不可能“无偿地奉送自己”。也就是说，任何人的奴隶身份都是无效的。没有真正的奴隶。人是在契约中使用契约权通过交换某些权利而进入社会的。无论达成什么契约，人都必须行使契约权。缺乏契约权就无法与他人订立契约。从这个角度看，人无法交出契约权；交出契约权等于无法进行契约活动，包括交出契约权这个契约活动。因此，人可以交换他所拥有的一切其它权利，唯独不可能交换他的契约权。卢梭称此为“做人的资格”。当然，人往往会因为自己理智状态出了问题而以为自己没有了契约权从而不再使用它。卢梭认为，这正好是欧洲的现状。契约权是不可能丧失的；它永远和人同在。人们的这种错觉需要启蒙。启蒙运动的目标就是让人意识到自己之契约权的不可剥夺性。契约权允许人交换各种权利，既可交出，也可收回。基于这一点，卢梭认为，建立在契约基础上的社会制度是可以改变的；更直接地说，革命是合法的。

卢梭进一步指出，人的契约权既然与生俱来，便不是法律赋予的。相反，人的契约权必须成为法律的基础；法律必须从人的契约权出发，维护保障人的契约权。在这个思路中，卢梭认为，表达自由（或表达权）是人的基本权利，必须受到法律保护。表达自由如果得不到法律保护，人的契约权就无法正常地发挥作用。表达自由一般有三个方面。首先是言论自由。人是通过语言来表达自己的意志的。如果没有言论自由，人就无法表达自己的意志，从而无法进行契约活动。当人的意志得到充分表达时，社会就会形成一种“公意”。这个公意表达了社会的共同利益，是永远不会错的。其次，在充分享受言论权的基础上，人就可以通过自由选举而进入实际性的契约。最后，当自己的意志未能在契约中得以表达时，人还可以公开表达抗议。只要人的表达自由得到了法律的完全保障，社会的公意就能够成为社会的意识形态，主导社会秩序的形成。他说：“每个人在投票时都说出了自己对这个问题的意见，于是从票数的计算里就可以得出公意的宣告。”<sup>②</sup>可见，卢梭提出的“公意”概念是通过言论自由、投票自由和抗议自由来呈现的。或者说，人的契约权是在表达自由中实现的。

在启蒙运动中，卢梭的人的契约权概念成了理念，即：唤醒人的理智状态而重新意识到自己的人的契约权，并随己意而使用之。启蒙就是让人认识到自己拥有契约权，任何时候都可以作为独立主体与社会其他主体进行契约活动。历史上，法国大革命便是在这种理念的指导下进行的。反过来，法国大革命运动又推动了这种人的契约权意识的广泛传播。英国的1832年改革深受这种人的契约权理念的影响，率先在议员选举中落实民众的选举权。可以说，现当代意义上的民主选举政治制度是从此开始的。

小结一下，作为现代西方政治的第一种形式，英国革命在思想上和制度上都破坏了血缘继承制和绝对王权观，并在基本权利观念主导下建立了以议会为最高权力机构的君主立宪制。具体而言，卢瑟福在《圣经》诠释中为人民的自卫权辩护，冲击了绝对王权观和血缘继承制，导致政权合法性问题成为思想界的热点和显学。霍布斯企图通过契约概念来论证政权的合法性，但在逻辑上无法消解王权的绝对性。洛克推进了契约论思路而提出基本权利观念，彻底摧毁了绝对王权观。然而，以私人拥有土地自由为基本权利而建立起来的契约政权，其合法性并不充分。卢梭从契约权的角度界定基本权利，把契约政权的合法性归为人民的选举权。从理论上讲，人的契约权一选举权完全坐实了政权的合法性。这种观念通过启蒙运动和法国大革命而传给了英国。英国1832年的宪政改革容纳了卢梭的这种观念。于是，英国君主立宪制就定型了。

## 二、儒家仁政与推举制

中国社会几千年来一直是在儒家仁政思路中进行治理的。不过，受到血缘继承制的制约，儒家

<sup>①</sup> [法]卢梭：《社会契约论》，何兆武译，北京：商务印书馆，2003年第3版，第11页。

<sup>②</sup> [法]卢梭：《社会契约论》，何兆武译，第136页。

仁政在中国历史上未能得到全面实行。如今,血缘继承制已经废除,在此背景下重新审视儒家仁政的基本思路,就成为一件非常有意义的事情。我们注意到这样一个基本事实,现代西方政治模式尽管主导了当今世界的政治制度变革,但是,自辛亥革命以来,中国人在落实西方现代政治理念上的努力并未获得良性回报。究其原因,任何成功的政治实践,都是在历史惯性中进行的。中国社会的政治治理也是如此。现代西方政治的成功经验当然可以借鉴,但是,它必须与中国传统社会的儒家仁政思路形成良性互动。这里,我想深入分析孟子所提倡的推举制,呈现儒家仁政思路上的君王产生机制。

儒家仁政在社会治理问题上关注这两种根基性关系,即天命与君子;君子与平民。首先,在天命与君子的关系问题上,儒家认为,宇宙秩序(自然秩序和社会秩序)是在天命中给定的。敬畏并遵循天命是为政者的原始性情感。遵循天命需要认识天命。凡在敬畏中追求并认识天命者便是君子。君子可以分两类。一类是政治治理主体;一类是道德教化主体;合起来,君子乃是社会生活中维护社会秩序的主体。作为道德教化主体,君子是道德模范和教师,因而是作为个人而起着教化的作用。政治则是一种集体性的社会活动。君子作为政治主体所从事的并非个人活动,而是群体性活动,这其中是有秩序的。秩序由具有上下等级的政治地位来界定,其中的顶层位置称为王位。位居王位的君子称为君王或君主。当然,君王首先要确立自己的君子身份,然后才能带领君子群体敬畏、认识和遵循天命而治理社会。君子当道的社会,如荀子在《王制》中的描述:“君者,善群也。群道当,则万物皆得其宜,六畜皆得其长,群生皆得其命。”这里,荀子心目中的君子是天命秩序的维护者。严格来说,君子是敬畏、认识并践行天命的群体。

就个人修养而言,敬畏、认识并践行天命是君子的使命所在。无视天命则无法成为君子。成为君子的第一标志是敬畏天命。敬畏是一种情感。作为一种生存倾向,敬畏情感指向天命,并把天命界定为一种中性力量;一种既可祝福人亦可损害人的力量。从人的生存角度看,人期望得到祝福,避免受损。当人对天命有所认识时,人就可以顺从天命而得到祝福。儒家很早就有“敬德”的说法。这里的“德”指有德之人,或认识并践行天命的人;“敬德”就是敬重那些拥有天命知识的人,并接受他们的指导。但是,天命高高在上,人如何能够去认识它?思孟学派在“天命谓之性,率性谓之道,修道谓之教”的说法中指出一条认识途径。人是在天命中出生的;每人都有天命在身;因而只要能够认识并践行自己的天命,就能做到天人合一,成为知天命的有德之人。这条认识天命之路也称为修身养性。因此,人是在修身养性中敬畏、认识和践行天命并成为君子的。

其次是君子和庶民的关系<sup>①</sup>。《荀子·王制》谈到:“马骇舆则君子不安舆,庶人骇政则君子不安位。马骇舆则莫若静之,庶人骇政则莫若惠之。选贤良,举笃敬,兴孝弟,收孤寡,补贫穷,如是,则庶人安政矣。庶人安政,然后君子安位。传曰:‘君者,舟也;庶人者,水也。水则载舟,水则覆舟。’此之谓也。故君人者欲安则莫若平政爱民矣,欲荣则莫若隆礼敬士矣,欲立功名则莫若尚贤使能矣,是君人者之大节也。”用舟水之喻来说明君民之间的关系很好地表达了儒家仁政的思路<sup>②</sup>。作为政治主体的君子,一方面,他们必须敬畏、认识并践行天命;另一方面,他们还必须安抚庶民,保护庶民的利益,让庶民在秩序中安居乐业。这里所说的“庶民”是一个模糊观念,指的是一般的人,几乎可以包括所有的人。庶民的心思意念便是民心的组成部分。君子作为天命秩序的维护者,他们必须知民心,安民安政。在儒家仁政中,天命和民心是有内在联系的。知天命必知民心,反之亦然。《尚书·泰誓》

<sup>①</sup> 学界对“庶民”的界定尚无定论。我把庶民理解为指所有的人,包括君子在内。就原始含义而言,“庶”指的是多,如《诗·大雅·灵台》:“庶民攻之,不日成之。”《论语·子路》:“子适卫,冉有仆。子曰:‘庶矣哉!’”君子并不是与庶民相对的不同群体。与君子相对的是小人(不追求天命,只求自己眼前利益的人)。关于“小人”的分析,可参阅谢文郁:《君子困境与罪人意识》,王博主编:《哲学门》总第26辑,北京:北京大学出版社,2012年,第281—304页。

<sup>②</sup> 实际上,“水能载舟,亦能覆舟”在中国历史上是对君王的警句。《贞观政要》卷一《论政体》中记载魏征对唐太宗说的一段话:“臣又闻古语云:‘君,舟也;人,水也。水能载舟,亦能覆舟。’陛下以为可畏,诚如圣旨。”

中便有这样的句子：“民之所欲，天必从之。”知天命和知民心是同步的。无视民心，即无视天命。因此，君子在追求天命时，还必须敬畏并了解民心。

把天命和民心挂钩的思路提供了君子知天命的另一条途径，即：通过了解民心来认识天命。何为民心？——我想从这几个方面来分析：首先，民心不仅仅是一些人或大多数人的利益和观念。每个人都有自己的欲望、情感或看法。同时，人之间的追求并不相同，甚至相互冲突。而且，人的利益可以区分为暂时利益和长远利益；人的观念也在变化过程中。对于大多数人来说，他们生活在当下，只顾眼前利益，并无追求天命的冲动，因而他们的观念就极为有限，自足而封闭。当然，他们的想法需要得到一定尊重，属于民心的一部分，但并不能代表民心。其次，民心甚至也不是当代人的观念。同代人在利益和观念上总会有某种共同性。当代人得到的各种好处，往往是前辈留下的业绩，因而必须尊重前辈的心思意念。或者说，民心包括了前人的心思意念。最后，如果只顾现时的好处，当代人的决策往往会给后代带来不可逆转的害处。因此，子孙后代的心思意念必须包含在民心之中。当代人的利益和观念的重要性是不言而喻的，是民心的重要构成。但是，民心的构成还涉及其他时代的人的利益、情感和观念。毋宁说，民心涉及不同时代和不同地点的人的心思意念。

显然，如果天命和民心有某种相应关系，那么，君子以追求天命为使命，就可以通过与同代人的交往了解庶民的利益和观念，并在其中体验并把握民心，以及其中的天命。不过，仅仅通过同代人来体验民心显然是不足的。从古到今，前人积累了他们对天命的认识，并且在践行天命时给当代人带来了福祉。君子还可以通过阅读前人的经典，理解前人留下的传统，体验古人的心思意念，并从中领受古人关于天命的认识。而且，君子还是要造福于子孙后代的，因而他们还需要为子孙后代着想，体验他们的心意。因此，君子在体验民心、认识天命时必须思前虑后，因为民心系于全部人（古人、今人、后人）的共同福祉。在这个意义上，《中庸》如此归纳君子身份：“故君子之道：本诸身，征诸庶民，考诸三王而不缪，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑。”所谓“君子之道”，其实就是对君子身份的界定。“本诸身”指修身养性；“征诸庶民”要求考察民心。怎样才能做到呢？首先，要从古人那里认真领受，因为古人积累的天命知识可以成为进一步认识天命的基础；其次，所形成的天命知识不能与自然秩序相冲突，因为天命秩序包括了自然秩序和社会秩序；再者，还要力求达到无所不通、面面俱到，不能尝浅辄止；而且，这些天命知识能够造福于子孙万代。君子要从这四个方面去考察民心、认识天命、践行天命。

在儒家仁政思路中，君子群体的形成是社会秩序得以建立的前提，这给健康政治提供了践行主体。政治治理是一个系统性行为；系统如同一个网络结构，通过网结而联结起来。这些网结亦即政治制度中的职位，这些职位必须由相应的君子来担任。这里，分配职位是政治治理的第一步。其中，君王的产生机制是重中之重，这也儒家的千年难题。

1840年鸦片战争以来，满清政府无法抗拒西方列强的入侵。学界往往将这个事实解释为儒家仁政失败的明证。人们甚至做出进一步引申，认为儒家仁政乃是几千年来中国落后的根本原因。这个结论近年来在学界开始受到质疑。本文无意就清政府的失败进行深入分析。不过，尽管儒家仁政对中国社会的稳定发展一直起着正面积积极的作用，但是，儒家在君王产生机制上被动地接受了血缘继承制，未能完全贯彻仁政思路。这一点是特别需要检讨的。血缘继承制要求从现任君王的血亲后代，特别是亲生儿子中选择继承人。现任君王的男性后代在人数上极为有限。从儒家仁政的角度看，君王的候选人必须首先成为君子，在敬畏中追求并认识天命，然后在君子群体的认可下成为君王，带领君子群体践行天命。如果现任君王的儿子们中间出现了这样的君子而成为君子之首，在儒家仁政中，这是可以接受的。但是，如何保证现任君王的儿子成为君子，并成为君子之首呢？历史上，在血缘继承制中，王子们是被要求成为君子的，即：通过对王子们进行严格教育，培养他们成为君子。然而，成为君子取决于一个人的内在冲动，而不是外在压力。因此，通过教育来培养王子们的君子身份并不一定能取得成功。如果一位非君子成了名义上的君王，儒家仁政的政治治理就必然失

败。从这个角度看,如果不打破血缘继承制,儒家仁政就是不彻底的。

在儒家仁政思路中应该建立怎么样的君王产生机制呢?《孟子·万章上》中关于尧舜传位的论述属于彻底的儒家仁政思路,值得重视。孟子的想法可以说是“推举制”。在孟子看来,儒家仁政中的职位分配应该是由下级向上级推荐,经过上级考核、锻炼、审查而任命的。君王作为君子群体的首领,也必须通过推荐来传位。君王的上级就是上天。君王推荐程序分三步走。第一步,“天子能荐人于天,不能使天与之天下;诸侯能荐人于天子,不能使天子与之诸侯;大夫能荐人于诸侯,不能使诸侯与之大夫。昔者尧荐舜于天而天受之,暴之于民而民受之”。天子乃是在位君王。在继承者问题上,他无权传位给任何人。但是,他有权向天推荐继承人。天子在向天推荐继承人的同时也向民众公开,让所有的人都知道这位继承人,以便看看民众是否会接受他。这个向天推荐继承人的权利只属于天子。当然,下级君子可以向天子推荐人才,但能否成为候选人的决定权在天子手上。一位君子是否适合于天子位置,只有在位天子最清楚。没有做天子的经验,就不可能知道做天子所需要的各种能力和资质。因此,只有天子有资格和权利向天推荐君王继承人。

第二步,当君王候选人公示之后,候选人需要在相关职位上加以历练,发展并展示其品格和能力:“使之主祭而百神享之,是天受之;使之主事而事治,百姓安之,是民受之也。”这里的“主祭”涉及天命敬仰,要求主持人在祭祀时不仅有恰当的外在表现,在主持各种仪式时能够把握好分寸;同时他还需要拥有足够的内在敬虔,祭神如神在。归结起来,君王作为君子群体的首领必须拥有纯正的天命敬仰。而且,天命系于民心。候选人需要通过担任一些职务展示并发展领导能力,做到“主事而事治,百姓安之”。这里的“百姓”主要指相关职务所涉及的人群,包括领导人的同事、部下以及受惠群众。一件事做得好坏,只有那些与这事相关的人觉得做好了,才能说做得好。当朝天子的推荐固然重要,但候选人如果未能展现出品格和能力来,天子的推荐就可以归于无效。

第三步,君王候选人还必须得到君子群体的信赖和支持,进而建立社会对他的信任。对君王候选人进行好坏评价仅仅是针对他过去的作为。因为事先并没有特别关注,所以,针对他的评价也就只能就事论事。这类评价都是大概而论。如果事先没有专门的注意,候选人即使“主事而事治”也未必可靠,因为就事论事意义上的成就也可能是出于偶然的。当人们因为他做得好而开始注意他时,人们就会对他产生期望情感,并进而在期望中观看他的作为。观察者在期望情感中看他的作为,可以获得更为细致的印象,从而对候选人的品格和做事方式有更深入的认识。进一步,当候选人的所作所为满足了人们的更多期望时,人们的期望情感就会转变为信靠情感。君子群体以及社会对候选人的信靠情感一旦形成,他成为君王就是众望所归!于是,“天下诸侯朝觐者,不之尧之子而之舜;讼狱者,不之尧之子而之舜;讴歌者,不讴歌尧之子而讴歌舜,故曰天也。夫然后,之中国践天子位焉”。这就是说,君王需要得到君子群体和社会的信赖。这种信赖就是民心所向,也是天命的彰显。

### 三、选举制和推举制之比较

美国传教士丁韪良(1827-1916)在清朝政府尚未被推翻之前,曾经比较过中西政体的差异。他的基本观点可以归纳为:美国的政体是票箱民主政体,中国的政体是科举民主政体<sup>①</sup>。也就是说,在他看来,在中国政治制度中,皇帝和士大夫阶层之间有错综复杂的关系,其中的相互制约十分有力;而且,科举考试允许底层人士源源不断地进入士大夫阶层,从而可以把底层的利益和要求带入政府的决策和管理之中。因此,中国的政体也属于一种民主政体。丁韪良的观察是相当深入的,他的表

<sup>①</sup> 丁韪良在《汉学菁华》(1901年)中专门谈论了中国的科举制,认为科举制是最民主的制度。参见[美]丁韪良:《汉学菁华》,沈弘译,北京:世界图书出版公司,2010年,第17章。他还出版了《中国觉醒》(1907年)一书。该书出版时,清政府已于1906年废除了科举制。丁韪良在该书中谈论唐朝政治时仍然盛赞科举制,认为主张民主制度的人一定欣赏科举制。参见[美]丁韪良:《中国觉醒》,沈弘译,北京:世界图书出版公司,2010年,第103页。

述也值得认真对待。我想在以下文字中,围绕着选举制和推举制,考察现代西方政治和中国儒家仁政在正义原则和官员选拔机制等方面的一些特征及其差异。

### (一)公意与民心

现代西方政治的正义原则在于卢梭的“公意”概念。卢梭认为,“公意”是政权合法性的根据所在。“公意”是不会错的,永远正确;建立在“公意”基础上的政权因而就是合法的、正义的。“公意”只能通过人民的选票来决定和表达。因此,一人一票的投票结果就能产生“公意”。也就是说,选票就成了现代西方政治的正义原则。类似地,儒家仁政则从“民心”出发谈论政权的正义性。“民心”与天命相连,涉及过去、现在、未来。建立在“民心”的基础上,政权就是顺从天命,因而是合法的、正义的。“民心”是通过君子之道来表达的。因此,儒家仁政的正义原则在于君子之道。这里,作为正义原则,“公意”和“民心”对于现代西方政治和儒家仁政来说都具有终极性意义。因此,对这两个概念进行比较,可以帮助我们深入地了解这两种政体的运作模式及其所引导的社会发展方向。

我们先来看在选举中呈现的公意。现代西方政治强调每位成年公民一人一票。公民完全根据自己的意愿进行投票。选民的选票决定了何为公意;而公意永远正确。因此,任何一个政权的确立,其正义性或合法性均取决于选票。对此,可以作如下分析:选民根据自己的意愿进行投票。对于任何一位选民来说,他的意愿来自于他所关心的生存问题,他在一定的思想结构和价值体系中对所面临的生存问题的进行判断,他拥有对未来生活的期望,如此等等。这些因素都属于他的责任意识范畴。选民自主地在自己的责任意识中投出选票。当然,不同的背景因素,包括生活经历、所受教育,以及情绪类型等,往往意味着不同的责任意识。但是,在卢梭看来,只要选民是独立(自由)地投票,就一定能够表达公意。然而,选票在不同的责任意识中所表达的“公意”是有偏向的。这种偏向并非如卢梭所言一定正确。如果不考虑选票背后的责任意识,则所谓的“公意”就不过是群体或国家的多数派愿望,这种主流愿望往往与当下的文化潮流直接相关。像卢梭所说的那样,认为这种“公意”或主流愿望必然正确,而不去深究可能存在着的偏差,则政治运作就会盲目地为潮流所驱动。

进言之,现代西方政治对选民资格的规定主要是以年龄为界,比如,凡18岁以上者,只要没有触犯刑法而被剥夺选举权,就拥有选票。在这个界定中,选民背后的责任意识不在考虑中。然而,人是在自己的责任意识中投票的。在责任意识没有根本性差别的选民中,他们的投票意向就有某种共同性,因而可以产生所谓的“公意”。然而,有些选民会关注传统的传承而体会祖先的意愿;有些选民会关注未来而顾及子孙后代的意愿;有些选民会为他人乃至全体的人着想;有些选民则只会关心自己的当下利益,等等。在选票中形成的“公意”的质量,取决于选民的责任意识的整体水平。如果大部分选民既不关心传统,也不关心未来,只是盯着当前的利益,那么,从这些选票得出的“公意”必然是短视的,比如,德国二战前选出希特勒就是一例。无论在历史上,还是在逻辑上,都不难指出:在缺乏对选民的责任意识进行分析和检讨的情况下,卢梭关于自由选票产生的公意必然正确的说法,乃是缺乏足够论证的。

在儒家仁政框架内,任何一个政权的建立,其正义性必须建立在“民心”基础上。民心和天命相连,认识并把握了民心,就是认识并把握了天命。因此,民心具有终极性意义。我们的分析指出,民心并非仅仅是人们的眼前利益和心思,亦非同时代人的心思意念,它还包含了祖先和后代的心思意念。祖先的意愿可以在经典书籍上寻找和体验;后代的意愿则是通过当代人对后世福祉的关怀和思虑来呈现。如果一个人想知道民心,他就不能终日想着自己当下的利益,而是要“慎终追远”,追求天命,即:他在敬畏天命中追求天命,心胸宽阔而兼顾他人利益和心思;敬重祖宗而继承古人意愿;思虑自己的长远利益乃至子孙后代之福祉;等等。然而,人是在判断选择中进入生存的,因而不能不关注当下的时刻,趋利避害。不关注当下利益,就不可能进入生存。同时,如果人只关注当下利益,无视天命在他的生存中的本质性作用,那么,他就只能在利益冲突中走向毁灭。

儒家区分了两种人:君子和小人。君子敬畏而追求认识、把握、践行天命,因而他们的意愿中就

会包含越来越多的对于民心的感受和认识;小人虽然畏惧天命但无意追求天命,他们只关注并追求自己的当下利益,因而他们的意愿仅仅局限于对自己的利益的感受。需要指出的是,君子和小人的划分更多地是在描绘两种生存倾向,而不是两个社会群体。也就是说,君子和小人并非是两个固定的封闭群体。一个人是否为君子并不在于他的出身、社会地位,甚至也不在于他是否曾经做过君子;成为君子的关键在于他当下是否仍然敬畏并追求天命。也就是说,君子群体是开放的,进入者为君子,离开者为小人。君子在社会成员中比例增大,这个社会对天命和民心的认识就会加深。小人关注自己的眼前利益,无意追求天命。尽管他们对利益的追求也是民心的组成部分,但是,除了表达自己的利益之外他们无意去认识更大范围的民心。

民心在哪里呢?无论是君子的意愿,还是小人的意愿,都在一定程度上表达了民心。不过,在儒家看来,这个程度差异是十分重要的。小人关心自己的眼前利益,并为之费心奔波。对于古人的意愿、他人的利益、后代的福祉等等这些问题,他们没有兴趣去关怀;而对于自己的眼前利益,他们却又斤斤计较。因此,“小人喻于利”。但是,君子关怀的是天命。天命涉及过去、现在、未来,涉及普天之下的民众利益;因此,关怀天命就需要去通过圣贤之书来学习前人积累下来的天命知识,体察民情以体会同时代的众人意愿,忧患社会治理而为子孙后代免灾积福,并在自己的修身养性中一点一滴地形成天命知识。因此,“君子喻于义”。在这样的天下情结和关怀中,君子的意愿是在更广范围、更高层次、更深水平上表达了民心。如果是这样,从社会治理的角度看,君子的意愿就应该得到更多的重视。也就是说,君子和小人的意愿在表达天命这一点上是不平等的。对比卢梭的“公意”概念,选票所产生的“公意”充其量不过是“民心”的一小部分,远远不足以表达“民心”。

在这个思路中,重要的是如何辨认和选拔君子。我们谈到,君子的天命关怀是一种内在的情感倾向。这种内在关怀无法用简单的外在指标来加以分辨。不过,在中国历史上,从隋朝设置科举制度开始,可以说,儒家仁政实际上是通过科举考试来辨认并选拔君子的。随着清朝政府于1906年废除科举制,中国社会等于是放弃了这种定式。我在这里只想指出,儒家仁政的实施需要设置君子辨认和选拔程序,科举制则只是已经废弃了的辨认和选拔程序。至于能否找到其他更有效的辨认和选拔程序,本文暂搁不论。

简言之,现代西方政治的正义原则是在选票中呈现的公意;儒家仁政的正义原则是在君子之道中呈现的民心。

## (二)官员遴选

官员占据政治地位,因而是社会秩序的主导者。现代西方政治和儒家仁政在遴选官员问题上,基于各自的正义性原则(公意和民心),两者的思路也有方向性的差异。比较并分析这里的差异,对于我们理解这两种政体的实际运作有实质性的帮助。

前面提到,卢梭认为,公意是由选票来决定的。也就是说,现代西方政治把政权的正义性落实在选票上。对于选民来说,投票是重大决定,因而在决定之前一定会进行慎重考虑。这里,选民的慎重考虑所依据的是他个人的现有责任意识。一个人的责任意识涉及他的利益关注(包括个人利益、家庭利益、社群利益、民族利益、天下利益等等),以及知识积累、善恶观念、自我克制能力、情绪类型等等。一般来说,选民的选择是由他的责任意识来决定的;有什么责任意识就做什么决定。不过,现代西方政治强调一人一票,一个只考虑自己眼前利益的人,和一个心怀天下生灵的人,他们的选票具有同等的份量。在选举领导人这一点上,社会成员的责任意识对于选举什么样的领导人是具有决定性作用的。可以说,社会成员的大多数拥有什么样的责任意识,他们就会选举出怎么样的领导人;而在一个意识形态分裂的社会中,通过选票选出来的领导人就一定是备受争议的。

在现代西方政治的选举制中,选民和候选人的纽带是如何建立起来的呢?我们看到,在一个较大的社群中,候选人和选民之间并不相识,因而选民无法直接了解候选人的品格。选民虽然可以通过间接途径而对候选人的人品有所了解,但是,这些间接知识无法成为选民的投票根据,因为这些间

接知识的可靠性是需要进一步求证的。可以说,选民在投票时主要地不是考虑候选人的人品。那么,选民的投票根据在哪里?前面指出,选民是在自己的责任意识中投票的。一般来说,如果候选人在竞选时提出的理念(竞选口号)与选民的责任意识相吻合,选民就会把选票给他。这就是说,候选人为了得到选民的选票,他必须了解选民的责任意识,体会选民的情绪状态,顺从选民的心思意念,然后提出选民乐于接受的理念,讨好选民。在实际操作中,在许多情况下,候选人为了选票而不得不提出一些自己并不认同的理念作为竞选口号。这一点可以通过如下观察而得到支持:候选人一旦当选,就会选择性地落实竞选时的许诺。从这个角度看,竞选理念是联结选民和候选人的主要纽带。或者说,选民是通过候选人的竞选理念来认识并选举他们的。

儒家仁政则要求官员必须来自君子群体。在儒家仁政中,政权之正义性来源于民心(天命)。尽管所有的人所表达的意愿都是民心的组成部分,但只有君子才有意识地追求体会和把握民心。前面指出,民心涉及古人对天命的追求,涉及其他人的利益和观念,涉及未来的子孙后代之福祉。因此,只有主动追求民心,才能更加深入地了解并把握民心。在这个思路中,把那些努力追求天命且对民心有深入把握的君子选拔到各级领导岗位上,就成为儒家仁政得以落实的关键环节。

谁来辨认和选拔官员呢?我们先来看看平民百姓这个群体。平民百姓关心自己的利益和愿望,虽然这也算是民心的组成部分,但他们在意识上并不追求认识天命,因而他们的意愿也就只限于自身利益和观念。显然,受限于自身的利益和观念,他们只会认可能够给他们带来眼前利益的官员。这样的官员是不符合儒家仁政思路的官员。因此,平民百姓这个群体在选拔官员这件事上只占比较轻微的份量。当然,这里所谓的份量划分并非固定不变的,比如,当社会秩序混乱而伤及他们的生存时,平民百姓就会开始关心天下大事而积极参与政治领袖的选拔,甚至可以成为政治领袖上位的决定性力量。不过,越是社会秩序井然的时代,这个群体在官员选拔问题上的份量就越轻。因此,儒家仁政不主张通过一人一票的选举程序来选拔领导人。

再来看君子群体。作为追求天命的群体,他们的意愿在同代人中包含了最高的天命知识,最大程度上反映或代表了民心。在儒家仁政思路中,民心是正义性的基础。因此,得到他们认可的官员就是合法的官员。可以说,他们是辨认并选拔官员的主体。由于社会秩序中的政治地位主要是由这个群体的成员所占据,他们自己就是官员。一般地,在儒家仁政中,在位官员有资格根据他们的观察而向上级推荐候选人,并在制度上设立相关的考核程序对候选人进行考核;只要通过了考核,候选人就能上位。这里,在位官员必须是追求天命的君子。他只能根据自己的天命知识辨认并推荐候选人。候选人之所以被选上,他的品格、能力和观念都是考量的指标。他是作为一个全人而被考察的。当然,如果在位官员不是君子,那么,他所推荐的候选人就不可能是君子。特别地,在最高领袖的遴选问题上,如果在体制上无法阻止非君子的候选人上位,那么,官场中的君子官员就会越来越少,最终导致这个政权走向完全腐败而没落。

简单来说,现代西方政治通过选举遴选官员,候选人和选举人的纽带是候选人提出的竞选理念,而官员上位的决定因素则是选票。儒家仁政根据君子之道推荐候选人,被荐人的个人品格、能力、学识需要综合考量;而官员上位需要由上而下的体制制约,其中的关键因素是被荐人的君子身份。

### (三)官员罢免

权力是维持社会秩序的杠杆,同时也会因腐败而被用来满足私利。因此,官员罢免是健康政体运作所必需的。在现代西方政治中,权力制衡,如洛克提出的三权分立,主要针对的问题便是权力腐败。不过,归根到底,民选官员还是必须由选票来决定。儒家仁政对此问题也有深刻认识。但是,在儒家仁政中,所有官员都是上级任命的。监察机构亦遵循由上而下的管理模式,因此,罢免也只能由上级说了算。现代西方政治和儒家仁政的正义原则不同,因而两者的官员罢免机制之差异也值得重视。

在现代西方政治中,民选官员罢免主要还是通过选票来解决。一般地,现代西方政治采用定期

选举制。就实际操作来看,通过选票来解决民选官员的罢免,程序上简单明了。在这种程序中,任何民选官员,即使发现权力腐败,从选票的角度看,他或她在形式上仍然是合法的,并且可以完全在正义程序中继续占据官位。当然,选民可以通过各种压力而迫使官员辞职,或者促成相应的调查行动将其绳之以法。但是,选票作为正义原则拥有最后决定权。也就是说,如果官员不肯辞职,如果该官员有足够的能量从司法调查中脱身,选民便只能通过下次选举来解决他或她的罢免问题。就制度设置而言,官员罢免在某些特殊情况下可以不通过选票,而是直接诉诸行政手段,如当民选官员继续保持职务将危及社会安全时,在三权分立体制内还可以启动行政罢免程序,强迫民选官员辞职。不过,在一般情况下,民选官员的罢免必须通过选举。民选官员在位期间必须为他的选民负责,为选民谋利益。只要选民满意,就可以继续获得选民的支持。就其职责而言,他不需要为子孙后代负责,不需要为选区之外的人负责,甚至也不需要为选民的长远利益负责。民选官员是在他的责任意识中做事的,因而不同的官员做事方式并不相同。但是,在选票正义中,民选官员的心思主要在选票上。只要有选票的支持,他或她就可以在法律框架中继续连任。

儒家仁政在官员任命问题上遵循所谓的君子之道。君子肩负追求天命、体贴民心的使命。一旦停止了追求和体贴,君子就成了小人。君子小人之间只有半步之遥。占据高位的官员,一旦成为小人,他就不再代表民心,从而丧失了继续占有权力的正义性。设立健全的罢免制度,以监察在位官员的君子身份,保证他们作为民心代表的资格,乃是维持政权之正义性的重要环节。然而,君子之道具有内在性;在位官员是否保持其君子身份,并不是可以简单地加以分辨的。实际上,很多在位官员在丧失君子身份后,其做事方式仍然可以显得像个君子。这种人称为“伪君子”。尽管伪君子官员“多行不义必自毙”,但是,除非上级检查及时,在位官员中的伪君子很难被发现并被罢免。传统儒家仁政下的权力腐败因而成为一种顽疾。特别地,君子群体中的君王若无法保持其君子身份,政权就会不可避免出现集体性的权力腐败。在中国历史上,当一个政权集体性腐败后,民心之正义原则就不得不通过改朝换代来彰显。由此看来,儒家仁政在官员罢免问题上需要有更严密的制度设置,以维持君子之道。

总的来说,现代西方政治和儒家仁政的社会治理在思路有一些方向性差异,这导致两者在设置政治领袖的产生机制上有着极大的不同。现代西方政治把政权的正义原则落实在选票上,称为选举制。在实际运作中,选举制规范划一、操作简易,在某种意义上,近现代西方的政治实践取得了相当大的成功。不过,选举制作为正义原则完全不考虑选票背后的责任意识,对不同责任意识引导下的选票去向,或公意之善恶倾向,处于盲目状态。一旦出现“恶”的公意,政权就会成为一种恶的力量,由此给社会带来的危害是不可逆转的。

儒家仁政的正义原则是君子之道,强调君子群体在政权中的主体性,重视君子的责任意识培养,推动君子追求天命、体察民心,以此作为政权之正义原则。我们称之为推举制。由于天命—民心的不确定性,君子之道在政权中的运作需要与时俱进,不断地权宜而调整。然而,君子的天命追求是一种内心活动,外在制度只能引导,不能制约。从这个角度看,儒家仁政中的权力腐败是结构性的,或者说,是不可能根除的。从实际运作的角度看,避免整体性的权力腐败,保证君子之道的运行,乃是儒家仁政的核心课题。

[责任编辑 邹晓东]

# “罢黜百家,独尊儒术”的历史考察

## ——以“六艺之科”与“孔子之术”的分合为中心

杨 勇

**摘 要:**汉代政治层面“罢黜百家,独尊儒术”,存在“历史的”“六艺之科”与“思想的”“孔子之术”两条主线。汉武帝前期以儒家化的察举制、五经博士学官为两大骨干建立了“尊儒”的制度基础,但武帝朝出现“六艺之科”与“孔子之术”的分离以至对立,并阻碍了民间儒者入仕。矛盾发展结果为武帝去世后盐铁会议的召开,“六艺之科”更有与法家合流之势,产生“新秦政”,对“尊儒”提出重大挑战,但同时察举的民间儒者通过会议走上政治舞台,一定程度上制止了二者间的对立,标志着“罢黜百家,独尊儒术”进入新的阶段。其后元帝、王莽时“六艺之科”与“孔子之术”虽不断试图融合,但始终没有能很好地合二为一。王莽政治以极度标榜二者,事实上二者却极度分裂而结束。“六艺之科”重于“孔子之术”成为汉政的显著特征。

**关键词:**汉武帝;罢黜百家,独尊儒术;六艺之科;孔子之术;

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.06.05

### 一、问题的提出

汉武帝即位,一改汉初以来的“无为而治”而“罢黜百家,独尊儒术”,依托儒学创建文治政府,开创了新的政治格局。这一论断自20世纪初提出后产生重大影响,得到普遍认同,可以说是关于中国历史最重要的论断之一。尽管部分学者提出异议甚至否定,如孙景坛认为“汉武帝‘罢黜百家,独尊儒术’是个学术谎言”<sup>①</sup>。实事求是地讲,“独尊儒术”一语确未直接见《史记》《汉书》等汉代典籍,《汉书·武帝纪》乃作“罢黜百家,表章六经”,这四个字是近代才用以概况武帝政治的。“独尊儒术”最早见南宋史浩《谢得旨就禁中排当札子》:“下陋释老,独尊儒术。”但将此四字用于汉武帝,则是近代学人反传统专制下的概括,最早或见易白沙《孔子平议》:“汉武当国,扩充高祖之用心,改良始皇之法术,欲蔽塞天下之聪明才志,不如专崇一说,以灭他说。于是罢黜百家,独尊儒术”,“闭户时代之董仲舒,用强权手段,罢黜百家,独尊儒术”<sup>②</sup>。然据《史记·魏其武安侯列传》“魏其、武安、赵绾、王臧等务隆推儒术,贬道家言”,及《汉书·董仲舒传》“自武帝初立,魏其、武安侯为相而隆儒矣,及仲舒对册,

**作者简介:**杨勇,中山大学历史学系副教授(广东广州 510275)。

**基金项目:**本文系国家社会科学基金后期资助项目“历史多元视野中的盐铁会议与《盐铁论》”(16FZS007)的阶段性成果。

<sup>①</sup> 持类似观点的还有庄春波、余治平等。参见孙景坛:《汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”子虚乌有——一个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;庄春波:《汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”考辩》,《孔子研究》2000年第4期;余治平:《汉武帝独尊儒术的虚与实——论汉帝国主导意识形态的最初确立》,《中国社会科学院研究生院学报》2004年第5期;郭炳洁:《近三十年“罢黜百家,独尊儒术”研究综述》,《史学月刊》2015年第8期。

<sup>②</sup> 史浩:《鄮峰真隐漫录》卷三〇,《文渊阁四库全书》第1141册,台北:台湾商务印书馆,1985年,第765页。易白沙:《孔子平议》,《新青年》第1卷第6号(1916年2月15日)。

推明孔氏,抑黜百家”,合而观之,“罢黜百家,独尊儒术”之说细思虽不免有些许武断,却自有其据。武帝这一举措乃针对官方政治层面,“民间不禁讲习”<sup>①</sup>,只是在制度上开始切断非儒家学者的仕进之道。这些人的仕进之路在武帝时也还未完全断绝,政治的多事还需要各种人才:“至今上即位,博开艺能之路,悉延百端之学,通一伎之士咸得自效,绝伦超奇者为右”(《史记·龟策列传》)。故班固有“汉之得人,于兹为盛”(《汉书·公孙弘卜式兒宽传赞》)之叹,这也成为一些学者否定汉武“独尊儒术”的重要依据<sup>②</sup>,然而政治上的儒家取向使此后“儒术始独盛,而百家之学微矣”<sup>③</sup>,也是不能否认的历史趋向。从更长历史时段看,汉武帝此举确实开启了儒学主导政治生态的大幕。

进一步来看,这一论断主要依据武帝即位后采取的一系列举措:第一,察举制的完善及其儒家化。建元元年(前140)举贤良方正直言极谏之士,丞相卫绾奏所举贤良治申、商、韩非、苏秦、张仪之言者乱国政请皆罢,得到批准,为选举向儒学靠拢打开了突破口。至建元六年(前135)五月窦太后崩田蚡为相,“绌黄老、刑名百家之言,延文学儒者数百人”(《史记·儒林列传》),汉初以来颇为显学的黄老刑名之学亦被明确排除在外,儒者更大进。及至元光元年(前134)冬十一月初令郡国举孝廉各一人,“孝”“廉”都是极富儒学意味的选目,这一科又是岁举,更标志着选举制度的进一步成熟及其儒家化;第二,博士学官制度的完善及其儒家化。建元五年(前136)春,在文景时已立某些经书博士<sup>④</sup>的基础上扩而广之,统一置五经博士,此外不再设博士。博士从混杂诸家,掌通古今一变而以研究、传授五经为主要职能。其后丞相公孙弘又为博士置弟子,以经学为弟子入仕之阶。此后博士亦多出任大官,改变了文景时“诸博士具官待问,未有进者”(《史记·儒林列传》)的状况。

上述两点制度性地保证了儒者入仕,“公卿大夫士吏臧多文学之士矣”(《史记·儒林列传》),是政治儒家化的关键措施。而上述举措与建元初窦婴、田蚡、赵绾、王臧等人迎鲁申公欲设明堂,以礼为服制以兴太平的“务隆推儒术”之举(《史记·魏其武安侯列传》),及董仲舒以贤良对策上《天人三策》中“臣愚以为诸不在六艺之科孔子之术者,皆绝其道,勿使并进。邪辟之说灭息,然后统纪可一而法度可明,民知所从矣”的“更化”主张,并主“立学校之官,州郡举茂材孝廉”(《汉书·董仲舒传》)<sup>⑤</sup>有密切联系。

以上是学界关于武帝“罢黜百家,独尊儒术”的基本架构。值得指出的是,上述事件除置博士弟子一事发生于元朔五年(前124)外,均发生于武帝前期建元(前140—前135)至元光元年(前134)间。于是基于此就有了两种不同看法:有学者据此说“独尊儒术始于建元元年,完成于元朔年间”<sup>⑥</sup>;又有人则认为“公孙弘上奏增加博士弟子后,儒教政策便销声匿迹,武帝推行的儒教政策仅存在于即位初的十余年间”<sup>⑦</sup>。然而,上述观点仅仅根据这些政策的颁布来判断“罢黜百家、独尊儒术”的“完成”或

① 萧公权:《中国政治思想史》,台北:中国文化学院出版部,1980年,第308页。

② 相关研究见金春峰:《汉代思想史》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第170—171页;林剑鸣:《秦汉史》,上海:上海人民出版社,1989年,第330—331页;刘桂生:《论近代学人对“罢黜百家,独尊儒术”的曲解》,《北大史学》第2辑,北京:北京大学出版社,1994年11月,第116—132页;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(社会科学版)》2000年第5期;楼劲:《魏晋子学的传播与流行及相关问题》,《中国社会科学院历史研究所学刊》第八集,北京:商务印书馆,2013年,第183—219页。

③ 谢无量:《中国哲学史》第2编上,北京:中华书局,1940年,第3页。

④ 张汉东指出:“《后汉书·翟酺传》酺上书云:‘孝文皇帝始置一经博士’。据《史记·儒林列传》和《汉书·楚元王传》所载,文帝时,治《诗》博士有鲁人申培,燕人韩婴;景帝时,治《诗》博士又有齐人轅固,并增加了治《公羊春秋》博士董仲舒与胡毋生。又,伏胜弟子张生治《书》为博士,可知迟至在景帝时已设置《书》博士。这样,武帝以前,经学博士已置《诗》、《书》、《春秋》三经。《诗》博士已有齐、鲁、韩三家。”(《论秦汉博士制度》,安作璋、熊铁基:《秦汉官制史稿》(上)《附录》,济南:齐鲁书社,2007年,第413—414页)

⑤ 上《天人三策》的时间有争议,有建元元年(前140)、元光元年(前134)等说。近年成祖明提出其出炉应持续数年。第一策在建元三年(前138)九月日食后,第二策在建元四年(前137)夏“有风赤如血”及六月旱灾后四年底五年(前136),第三策则可能到建元六年(前135)。此处采成说(成祖明:《诏策贤良文学制度背景下的“天人三策”》,《历史研究》2012年第4期)。

⑥ 陈苏镇:《《春秋》与汉道——两汉政治与政治文化研究》,北京:中华书局,2011年,第267页。

⑦ 参见渡边义浩引福井重雅《儒教成立史上的二三个问题——对于五经博士的设置与董仲舒事迹的疑义》一文,引自[日]渡边义浩:《论东汉“儒教国家化”的形成》,仙石知子、朱耀辉译,《文史哲》2015年第4期。

“销声匿迹”，似都过于简单。应该如何认识与评价武帝上述尊儒之举？“罢黜百家，独尊儒术”有什么样的性质？在汉代有怎样的历史演进？察举制与博士学官又在其间分别发挥了怎样的作用？对之应作何种评价？笔者认为，应理出新的线索，并从更宽广的历史视野去看，从“六艺之科”与“孔子之术”的分合出发考虑，或能触及一些本质问题。董仲舒《天人三策》中“诸不在六艺之科孔子之术者，皆绝其道，勿使并进”一语，历来被引做武帝“罢黜百家、独尊儒术”的总纲，“确立了汉代儒学转变的思路，甚至奠定了中国两千年国家意识形态的基础”<sup>①</sup>，但鲜有学者注意到“六艺之科”与“孔子之术”间复杂的联系与区别，及汉代历史进程中二者呈现的微妙分合<sup>②</sup>。借由对这一对概念的辨析，或许可以窥探到一些历史的真实。所谓“历史视野”，钱穆先生指出“历史之变以渐不以骤”<sup>③</sup>。历史前后相继，没有任何事件可以独立存在。柯林伍德说：“历史学家研究的不是单纯的事件，而是行动。而一个行动则是一个事件的外部和本部的统一体……他的主要任务就是要把自己放到这个行动中去思想……历史学家要单纯地超越于发现历史事件之外。”<sup>④</sup>既不能抹杀，也不能拔高某些事件的地位，而应将其放在一个合理时段，综合各种因素更具体分析其来龙去脉，进而理解整个历史<sup>⑤</sup>。

## 二、“六艺之科”与“孔子之术”在武帝时的分裂与对立

所谓“六艺之科”，是关于六艺即六经的。贾谊《新书·六术》：“以兴《诗》《书》《易》《春秋》《礼》《乐》六者之术以为大义，谓之‘六艺’。”所谓“孔子之术”则是孔子及其儒家的一套思想理念。无疑，二者有相当的重合与一致。孔子本人即以六艺显。《史记·孔子世家》载孔子正《乐》、删《诗》、喜《易》，并序《象》《系》《象》《说卦》《文言》。又因《史记》作《春秋》，以《诗》《书》《礼》《乐》教，弟子身通六艺者七十二人。《汉书·儒林传》亦云孔子“叙《书》则断《尧典》，称《乐》法《韶舞》，论《诗》则首《周南》。缀周之礼，因鲁《春秋》，举十二公行事，绳之以文武之道，成一王法，至获麟而止。盖晚而好《易》，读之韦编三绝，而为之传。皆因近圣之事，以立先王之教，故曰：‘述而不作，信而好古。’”

孔子之学本先王之教，先王之教则尽在六艺中。因之孔子立教也可谓立于六艺，所谓“兴于《诗》，立于《礼》，成于《乐》”（《论语·泰伯》），所谓“游于艺”（《论语·述而》）<sup>⑥</sup>。《史记·孔子世家》也说“中国言‘六艺’者折中于夫子”。从这个角度看，孔子发展出的儒学与六艺密不可分。可以说，“凡是在五经中获得知识并以五经的解释阐发为业的就是‘儒’”<sup>⑦</sup>。六艺正是在孔门儒者的学习、阐释中代代传承。司马谈《论六家要指》“夫儒者以‘六艺’为法”，《汉书·儒林传》“古之儒者，博学乎‘六艺’之文。‘六艺’者，王教之典籍，先圣所以明天道，正人伦，致至治之成法也”，及《庄子·天下》“其在于《诗》《书》《礼》《乐》者，邹鲁之士、搢绅先生多能明之”，都准确地揭示了儒家与六艺不可分割甚至合二为一的关系。也正因此故，司马迁作《儒林列传》，班固作《儒林传》，都是对儒者如何博学、传习六经的历史考察。可以说在汉代人看来，六经之学即儒学。

但不能就此把六艺或者六经与儒学划等号。儒者固然博学乎六艺之文，“是与传统文明关系最

① 葛兆光：《中国思想史》第1卷《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，上海：复旦大学出版社，1998年，第385—386页。

② 也有学者注意此，林聪舜从《公羊春秋》视野分析了“六艺之科”“孔子之术”，认为这一提法“把孔子和《春秋》神化，至少是神圣化了，如此孔子就类似有德有位的帝王，具有受命改制的正当性”（《儒学与汉帝国意识形态》，上海：上海人民出版社，2017年，第171—173页）。

③ 钱穆：《国史大纲》，北京：商务印书馆，1996年，第147页。

④ [英]柯林伍德：《历史的观念》，何兆武、张文杰译，北京：商务印书馆，1996年，第301页。

⑤ 本文研究方法颇受余英时研究宋代理学与政治文化，“探讨儒学理想与观念落在政治领域中究竟产生了哪些正面或负面的效应”，“政治现实与文化理想之间怎样彼此渗透、制约以至冲突”方法的影响。参见余英时：《宋明理学与政治文化》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2008年，第14页。

⑥ 关于“游于艺”之“艺”，古今诸家多依《周礼·地官·司徒·保氏》解为礼、乐、射、御、书、数。近年有学者指出“艺”非传统庠序、国学所习之六艺，而是成为儒门教化的《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》新六艺。参见吴龙辉：《六艺的变迁及其与六经之关系》，《中国哲学史》2005年第2期；黄克剑：《〈论语·述而〉“游于艺”义趣辨证》，《哲学动态》2012年第8期。

⑦ 葛兆光：《中国思想史》第1卷《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，第371页。

密切的学派”<sup>①</sup>，然而博学六艺者却不一定都是儒者。这可以从两个方面去理解。首先，从历史的观念看，六艺承载了上古三王至春秋源远流长的礼乐文明传统。这一传统经过长期蕴含、积淀，至战国之世渐成为颇具“普适性”的历史文化资源，具有浓厚的史学特质，章学诚所谓“六经皆史”<sup>②</sup>。尽管孔门在其文本接受、定型、传承上发挥主要作用，但仍不能说只是儒者的专利，而是人人可用、家家可取的历史文化资源。李学勤指出“当时所有人所受的教育，都是来自六艺，来自《诗》《书》《礼》《乐》，不管他赞成还是不赞成。这属于他们的传统文化”<sup>③</sup>。儒者固然可将六经经典化以阐发义理，儒门外的人如诸子也可用以论证可能与孔门不合的思想。章学诚说“道体无所不该，六艺足以尽之。诸子之为书，其持之有故而言之成理者，必有得于道体之一端”<sup>④</sup>，可谓深得其理。诸子共同继承着六艺这一遗产。熊十力说：“诸子之学，其根底皆在经也。”<sup>⑤</sup>如墨家亦常引《诗》《书》证己说。又如庄子虽以六经为“先王之陈迹”，然“其学无所不窥”（《史记·老子韩非列传》），其中当然包括六经，庄子之学只是对六经及儒学的“否定之否定”。《汉书·艺文志》论道家“合于尧之克让，《易》之嗛嗛”，法家则合于《易》“先王以明罚飭法”，进而提出诸子十家“合其要归，亦六经之支与流裔”<sup>⑥</sup>的观点。尤其《汉书·艺文志》将“六艺”与“诸子”分述，儒家仅列“诸子”，也是“支与流裔”，正是钱穆所谓“儒亦百家之一，不得上侔于六艺”<sup>⑦</sup>。由此可见“六艺之科”与“孔子之术”不尽同这一点，汉人也是很清楚的<sup>⑧</sup>。

“六艺之科”与“孔子之术”的不尽同，更主要的是在思想内涵上。孔子及其开创的儒家更着力于阐发与践行仁、义、礼、智、信及德、忠、孝、礼乐、教化等理念。这些理念虽仍与六艺有密切渊源，但自孔子以来的儒者青出于蓝而胜于蓝，开创了一片新的文化天地和思想境界。子曰“志于道，据于德，依于仁，游于艺”（《论语·述而》），对道、德、仁的追求被排在“六艺”前，颇值得注意。韩星指出“‘道’‘德’‘仁’三者相通，属同一层级的概念，在价值上同样重要。与‘艺’相比为形而上、为本、为体，‘艺’则为形而下、为末、为用”。众所周知，“仁”字早已见《诗经》等处，但“‘仁’在春秋时代只不过是‘德’之一目，到了孔子手里获得了极大提升，成为诸多德目的总目”<sup>⑨</sup>。其涵义之深非五经能言，“孔子所以伟大，亦全在此”<sup>⑩</sup>；“礼”字也如此，“孔子则对于当时贵族之礼，不仅知道，实别有一番理想，别有一番抱负，欲以改革世道也。孔子勉子夏为‘君子儒’者在此”<sup>⑪</sup>。孔子以仁释礼、仁礼结合，注意发掘“礼”背后的意义，创造了集大成的思想高峰。此外，思孟学派及荀子等对“性”的讨论，《中庸》“诚明”“中庸”的思想，《大学》“三纲八条目”，及孟子对仁义、性善、仁政、王道的追求，都可谓言五经所不能

① 林聪舜：《儒学与汉帝国意识形态》，第287页。

② 章学诚：《文史通义校注》卷一《易教上》，北京：中华书局，2004年，第1页。章学诚又说：“六艺非孔氏之书，乃周官之旧典也。”姜广辉说：“《尚书》从尧舜讲起，而《春秋》已写到孔子晚年，因此六经即是从尧舜到孔子的约1700年的历史。儒家传承六经，寻绎这1700年间的兴衰治乱之迹，总结其中历史的经验和教训。”参见姜广辉：《传统之源——兼谈“六经”的价值》，《湖南大学学报（社会科学版）》2013年第4期；

③ 李学勤：《国学的主流是儒学，儒学的核心是经学》，《中华读书报》，2010年8月4日，第15版。

④ 章学诚：《文史通义校注》卷一《易教上》，第1页。

⑤ 熊十力：《读经示要》，北京：中国人民大学出版社，2006年，第3页。

⑥ 马一浮则云“墨家统于《礼》，名、法亦统于《礼》，道家统于《易》”。参见马一浮：《泰和宜山会语》，沈阳：辽宁教育出版社，1998年，第10页。

⑦ 钱穆：《秦汉史》，北京：生活·读书·新知三联书店，2004年，第94页。值得注意的是，《论语》《孝经》在汉代较为普及，“受经与不受经者皆诵习之”（王国维：《汉魏博士考》，《观堂集林》第一册，北京：中华书局，1959年，第178页）。这两本与孔子关系密切却并非五经的书被列于《汉书·艺文志·六艺略》，又启示汉人对“六艺”与“儒家”混同的一面。二者正处在“六艺”与“儒家”的中间过度。陈少明解释道：“《论语》虽然不是原始的经，但也不是一般的子书，因为它有传经的意义。由子而传、从传至经。”（《〈论语〉的历史世界》，《中国社会科学》2010年第3期）何俊指出“六经在知识体系上虽结构自足，但他并没有使它成为封闭系统，通过附上了《论语》与《孝经》，从言说与践履两方面对六经加以补充”（《中国传统知识谱系中的知识观念》，《中国社会科学》2016年第9期）。

⑧ 参见黄开国、黄子鉴：《“经学是研究儒家经典的学说”质疑》，《哲学研究》2017年第2期。

⑨ 韩星：《儒家核心价值体系——“仁”的构建》，《哲学研究》2016年第10期。陈少明指出仁的观念“是孔子依对人性的体验同传统价值的理解相折衷而形成的”（陈少明：《〈论语〉的历史世界》，《中国社会科学》2010年第3期）。

⑩ 梁启超：《儒家哲学》，长沙：岳麓书社，2010年，第23页。

⑪ 钱穆：《国史大纲》，第98页。

言。春秋战国是一个“哲学的突破”的“轴心时代”，“认识所达到的层次之高，是从来都未曾有的”<sup>①</sup>。正是在这一“哲学的突破”中，儒家形成了一整套内涵丰富的思想体系。

综合言之，真正的儒者必然兼备上述“历史的”与“思想的”两种气质，融六艺的历史学养，及孔门的新思想理念于一身。这两方面，“一面是历史的观念，根据文王、周公，从礼之本源处看；一面是人道的亦可说是哲学的观念，根据天命、性、仁、恕等等的观点，从礼的意义上看”<sup>②</sup>。《汉书·艺文志》云：

儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阳阳明教化者也。游文于六经之中，留意于仁义之际，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言。

“游文于六经之中，留意于仁义之际”一语最为精辟紧要。前者是“历史的”，后者正是“思想的”<sup>③</sup>。这也恰与董仲舒“六艺之科”“孔子之术”对应。

明了上述背景，再进一步来看武帝的“罢黜百家，独尊儒术”。武帝似乎重视作为“历史的”“六艺之科”，而忽视作为“思想的”“孔子之术”：

第一，文献能考者，除“为儒者宗”的董仲舒提出“仁、谊、礼、知、信五常之道，王者所当修饬也”，“道者，所由适于治之路也，仁义礼乐皆其具也。故圣王已没，而子孙长久安宁数百岁，此皆礼乐教化之功也”（《汉书·董仲舒传》），“先之以博爱，教以仁也；难得者，君子不贵，教以义也；虽天子必有尊也，教以孝也；必有先也，教以弟也”（《春秋繁露·为人者天》）一类思想，及公孙弘言仁义礼智为“治之本，道之用也，皆当设施，不可废”（《汉书·公孙弘传》）外，并未见有人系统阐释弘扬“思想的”儒学。除司马迁著《史记》时表达一番“心向往之”外，也未见有人推尊孔子。且董仲舒的这些建议根本就不为武帝所用（详见后文）。一直要到武帝去世后的盐铁会议，仁义教化及推尊孔子之论才再次出现。武帝即位初虽“向儒术”，有尊儒一番举措，但相比对文辞、神仙方术这些明显的偏好，似乎显得微不足道。对此可从诏书来看：观武帝诏书，“思想的”儒学色彩总的来讲较淡薄。元光五年（前130）征贤良文学策诏中云“仁义礼知四者之宜，当安设施”（《汉书·公孙弘传》），表明武帝对“思想的”儒学有所关注，但却也体现出对这些概念认识上的模糊。正如汲黯“陛下内多欲而外施仁义”之言（《史记·汲郑列传》），他对“孔子之术”的态度是表面化的。武帝封禅时“颇采儒术以文之”（《史记·封禅书》），及修郊祀，改正朔，定历数，协音律，作诗乐，建封禅，礼百神，绍周后诸事，“都是所谓儒术的缘饰”<sup>④</sup>。

第二，相比“孔子之术”的冷遇，“六艺之科”则得到君臣一致重视。武帝各种诏书及大臣上书、撰文，皆多引五经并逐渐成为惯例。此点稍观《史记》《汉书》即可知。以诏书为例，武帝前诸帝诏书，除《史记·孝文本纪》载十三年（前167）夏除肉刑诏引《诗》外未见明确引用五经，但元朔元年（前128）春三月诏书中引用《易》《诗》，元狩元年（前122）夏四月诏书亦引《诗》。此后诏书引五经为常例。这种变化在一定程度上说明立五经博士后六艺在政治中地位的上升，进入皮锡瑞所说的“经学昌明时代”<sup>⑤</sup>。

钱穆先生尝论曰：

① 余英时：《古代知识阶层的兴起与发展》，《士与中国文化》，上海：上海人民出版社，1987年，第28页。

② 钱穆：《国史大纲》，第98页。

③ 徐复观说孔子“把立基于人类历史实践所取得的经验教训，和他由个人的实践发现出生命的道德主体，两相结合。这便使来自历史实践中的知识，不停留在浅薄无根的经验主义之上；同时又使发自道德主体的智慧，不会成为某种‘一超绝待’的精神的光景，或顺着逻辑推演而来的与具体人生社会愈离愈远的思辨哲学”（《两汉思想史》卷三，上海：华东师范大学出版社，2011年，第157页）；朱汉民说“将儒家的六艺之学与诸子之学结合起来才构成完整的儒学”，“‘子’是思想主体，而‘经’则不过是思想资源。经学主要表达儒家对三代文明体系与思想传统的继承，子学则主要表达儒家因社会政治关切而追求思想创新”（《儒学的六经、诸子与传记》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》2016年第5期）。这些观点都可与本处相发。

④ 杨向奎：《汉武帝与董仲舒》，《绎史斋学术文集》，上海：上海人民出版社，2001年，第104页。

⑤ 皮锡瑞著，周予同注释：《经学历史》，北京：中华书局，2004年，第41页。

汉武立五经博士,谓其尊六艺则可,然谓其尊儒术,似亦未尽然也。特六艺多传于儒者,故后人遂混而勿辨之耳……汉武罢斥百家,表章六艺,重为古者王官之旧,乃所以求稽古考文之美<sup>①</sup>。

这段话敏锐意识到武帝“尊六艺”与“尊儒术”之别,给人极大启发。那么“六艺”与“儒术”在武帝朝到底呈现一种怎样的关系呢?顺着这一思路继续思考,可以得出一个结论:武帝“罢黜百家,独尊儒术”的架构中蕴含了一个深刻矛盾,“历史的”儒学与“思想的”儒学之间,即“六艺之科”与“孔子之术”间发生了分裂。这种分裂贯穿武帝朝并逐渐走向对立。对此从两个角度分析:

第一,武帝之“尊儒”,非真能尊。盐铁会议上服膺“孔子之术”的文学言:

人主方设谋垂意于四夷,故权谄之谋进,荆、楚之士用,将帅或至封侯食邑,而克获者咸蒙厚赏,是以奋击之士由此兴。其后,干戈不休,军旅相望,甲士糜弊,县官用不足,故设险兴利之臣起,磻溪熊黑之士隐。泾、渭造渠以通漕运,东郭咸阳、孔仅建盐、铁,策诸利,富人买爵贩官,免刑除罪,公用弥多而为者徇私,上下兼求,百姓不堪,扰弊而从法,故愎急之臣进,而见知、废格之法起。杜周、咸宣之属,以峻文决理贵,而王温舒之徒以鹰隼击杀显。其欲据仁义以道事君者寡,偷合取容者众。(《盐铁论·刺复》)

这段发言距武帝去世仅六年,提纲挈领揭示出武帝政治的主线:大规模对外征伐,继而引发财政危机,兴利之臣行聚敛之治,民生大乱,又兴酷吏政治镇压三个前后相续的步骤。儒家对外主张“修文德以来之”(《论语·季氏》)、“威天下不以兵革之利”(《孟子·公孙丑下》)的和平德化。对内则讲制民之产藏富于民,“与其有聚敛之臣,宁有盗臣。国不以利为利,以义为利也”(《礼记·大学》)。又反对滥用刑罚,要“道之以德,齐之以礼”(《论语·为政》)。武帝外事征伐、内兴聚敛及酷吏均与儒家不合。武将、聚敛之臣、酷吏成为政治舞台上的主角,“据仁义以道事君”的孔门儒者在此状况下不能见用。这一点有部分学者已认识到。吕思勉说武帝政策“无一不与儒家之道相背”;金春峰说“儒生在残酷的战争面前黯然失色,被历史扫进了无权的角落”;韦政通说“儒家在武帝朝并没有受到真正尊重”;西嶋定生说“假如酷吏是当时官僚的代表这一论点成立的话,那么,儒学在当时被国教化的观点就有必要被重新考虑”<sup>②</sup>。但被武帝“罢黜百家,独尊儒术”的呼声淹没,这些观点未受重视。

第二,武帝尊六艺,正如钱先生所言“乃所以求稽古考文之美”。武帝欲建不世之功,天下骚动。若在六经等古代经典中找到依据,有类似《庄子》所谓“重言”加以比附,则更利于说服上下。至于比附是否恰当,是否与儒学相符往往不在考虑之列。如太初四年(前101):

汉既诛大宛,威震外国。天子意欲遂因胡,乃下诏曰:“高皇帝遗朕平城之忧,高后时单于书绝悖逆。昔齐襄公复九世之仇,《春秋》大之”。(《史记·匈奴列传》)

武帝只在《春秋》中找依据,而不考虑“困胡”在民生疾苦等方面与儒家的根本冲突。对此朱子看得真切:“非为祖宗雪积年之忿,但假此名而用兵耳。”<sup>③</sup>借上引《汉书·艺文志》之语,这只是“游文于六经之中”而不能“留意于仁义之际”。武帝这种“积思于六经,留神于王事,驰骛于唐虞,折节于三代”(《汉书·东方朔传》)的心态正是“六经注我”的思维,在儒门看来属于《汉书·艺文志》所谓“随时抑扬”的“辟者”一类。这一例子正生动体现了“六艺之科”与“孔子之术”在此时的分裂。

不仅武帝如此,群臣同样抱这种观念。元鼎(前116—前111)中博士徐偃使行风俗,矫制使胶东、鲁国鼓铸盐铁。回朝后张汤告发其矫制大害当处死。徐偃“以为《春秋》之义,大夫出疆,有可以安社稷,存万民,专之可也”,博士弟子谒者给事中终军难曰:“古者诸侯国异俗分,百里不通,时有聘会之

① 钱穆:《秦汉史》,第94—95页。

② 吕思勉:《秦汉史》,上海:上海古籍出版社,2005年,第73页;金春峰:《汉代思想史》,第257页;韦政通:《董仲舒》,台北:东大图书出版有限公司,1986年,第205页;[日]西嶋定生:《秦汉帝国:中国古代帝国之兴亡》,顾姗译,北京:社会科学文献出版社,2017年,第257页。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一三五《历代二》,北京:中华书局,1986年,第3227页。

事，安危之势，呼吸成变，故有不受辞造命专己之宜；今天下为一，万里同风，故《春秋》‘王者无外’。偃巡封域之中，称以出疆何也？”（《汉书·终军传》）徐偃不能辩解服罪当死，后被武帝赦免<sup>①</sup>。此事徐偃实多本儒家爱民的民本思想，这与后来盐铁会议贤良、文学前后呼应。终军以善辩著称，但《汉书·艺文志·儒家》有《终军》八篇，也属孔门中人。然而有意思的是双方都把“孔子之术”撇一边，只以“六艺之科”为据论辩，这也是“六艺之科”重于“孔子之术”的典型表现。戴震批评理学家“以理杀人”<sup>②</sup>，此处可说终军“以六艺杀人”。

抱着这种思维遂有“引经决狱”之事大兴。廷尉张汤决大狱欲傅古义，请博士弟子治《尚书》《春秋》者补廷尉史以平疑法，得到董仲舒等大儒的支持，《汉书·艺文志·六艺略·春秋类》有《公羊董仲舒治狱》十六篇。仲舒弟子长史吕步舒持节治淮南王谋反案，以《春秋》之义正之，得到武帝赞许。“引经决狱”逐步制度化，赵翼所谓“皆无成例可援，而引经义以断事”<sup>③</sup>。这正是以六艺杀人的制度化，本质上则是以六艺治国的制度化。汉人一切思想、活动，逐渐以经学为最高指导。六经不仅成为汉代文化精神的主源，也为世俗政治、人伦风俗、社会运行提供了依据。

由此可见，武帝的“罢黜百家，独尊儒术”只是尊“历史的”六艺之儒，而不是“思想的”孔孟之儒。只有明晰这一事实，才更清楚《汉书·武帝纪》“赞”为何说“罢黜百家，表章六经”而不是“罢黜百家，独尊儒术”。两种说法之间的差异值得玩味。当然，鉴于此时六艺之学即儒学这种普遍认识，也不应否定这仍是“尊儒”。因此就性质来讲，此时“六艺之科”与“孔子之术”间的矛盾还属于儒学内部的学理矛盾。然而继续发展，则一变而为儒学和非儒学之矛盾。下一节将揭示这一点。

### 三、“六艺之科”与“孔子之术”在盐铁会议上的斗争与融合

“六艺之科”与“孔子之术”的分裂和矛盾，发展之极则是始元六年（前 81）盐铁会议的召开。会议双方一是三辅、太常及各郡国所举来自民间的儒生贤良、文学六十余人，一是御史大夫桑弘羊及其下属丞相史、御史<sup>④</sup>。双方都大量引用六艺。稍读《盐铁论》即可知桑弘羊一方拥有丰富的六艺学识。如丞相史云：“故谋及下者无失策，举及众者无顿功。《诗》云：‘询于刍蕘。’故布衣皆得风议，何况公卿之史乎？《春秋》士不载文，而书咥者，以为宰士也。孔子曰：‘虽不吾以，吾其与闻诸。’仆虽不敏，亦尝倾耳下风，摄齐句指，受业径于君子之途矣。”（《盐铁论·刺议》）短短数句引及《诗》《春秋》，甚至《论语》（“孔子曰”出自《论语·子路》）。类似发言比比皆是。“受业径于君子之途”则表示他们也接受过经学教育。正因此故，他们也被文学称为“儒”。然而此“儒”却明确反对“孔子之术”：

大夫曰：“文学所称圣知者，孔子也，治鲁不遂，见逐于齐，不用于卫，遇围于匡，困于陈、蔡。夫知时不用犹说，强也；知困而不能已，贪也；不知见欺而往，愚也；困辱不能死，耻也。若此四者，庸民之所不为也，而况君子乎！”（《盐铁论·大论》）

御史曰：“文学祖述仲尼，称诵其德，以为自古及今，未之有也。然孔子修道鲁、卫之间，教化洙、泗之上，弟子不为变，当世不为治，鲁国之削滋甚……若此，儒者之安国尊君，未始有效也。”（《盐铁论·论儒》）

御史曰：“孟轲守旧术，不知世务，故困于梁宋。孔子能方不能圆，故饥于黎丘。今晚世之儒勤德，时有乏匮，言以为非，因此不行。”（《盐铁论·论儒》）

丞相史曰：“晏子有言‘儒者华于言而寡于实……道迂而难遵，称往古而訾当世，贱所见而贵

<sup>①</sup> 王先谦云：“《郊祀志》载‘徐偃云太常诸生行礼不如鲁善’，事在元封元年，是偃即罪后仍得赦免也。”王先谦：《汉书补注》（下），北京：中华书局，1983年，第1268页。

<sup>②</sup> 戴震：《与某书》，《戴震集》，上海：上海古籍出版社，2009年，第187页。

<sup>③</sup> 赵翼著，王树民校证：《廿二史札记校证》卷二《汉时以经义断事》，北京：中华书局，1984年，第43页。引经决狱参见张涛：《经学与汉代社会》，石家庄：河北人民出版社，2001年，第190—204页。

<sup>④</sup> 丞相田千秋虽参会，但“当轴处中，括囊不言，容身而去”（《盐铁论·杂论》）。

所闻。’”(《盐铁论·论诽》)

大夫曰：“嘻！诸生闾茸无行，多言而不用……是孔丘斥逐于鲁君，曾不用于世也。何者？以其首摄多端，迂时而不耍也。故秦王燔去其术而不行，坑之渭中而不用。乃安得鼓口舌，申颜眉，预前论议，是非国家之事也？”(《盐铁论·毁学》)

不难看出，这些“儒”是尊“六艺之科”之儒，而非尊“孔子之术”之儒。他们继续维护外事征伐、内兴聚敛及酷吏之治等武帝旧政，无一不与儒者相背离。不过，他们引六艺与前述武帝及终军驳徐偃虽一脉相承，但也有绝大不同：武帝、终军君臣虽已重“六艺之科”而轻“孔子之术”，但还没有公然挑战后者。上述发言却是彻底的反孔言论，为汉开国以来所未有。桑弘羊甚至盛赞秦“焚书坑儒”，这在以秦政为大戒的汉代真是令人咂舌之论。他们进而肯定申、商、韩法家，赞颂“申、商以法强秦、韩”(《盐铁论·申韩》)，韩非“明其法势，御其臣下，富国强兵”(《盐铁论·刑德》)。称孔、孟为“愚儒”，贤良、文学为“拘儒”。这些“儒”完全走到儒家的对立面，对武帝“罢黜百家，独尊儒术”的政治架构提出了严峻挑战。这就突破了原本儒学内部学理之争的性质，一变而有浓厚的所谓“儒法之争”<sup>①</sup>的气息了。

进一步地说，这一派人的政治，究其本质是秦政的继续，但却包了一层六艺的外衣。他们以申、韩法家之学为体，以六经古王官之学为用的架构则为秦政所无，可谓一种“新秦政”。这种“新秦政”从远源来看，是战国以来经学与子学长期互相吸收、融汇的结果。从近源来看，则是武帝以来“六艺之科”重于“孔子之术”的传统发展、演变的必然突破。参会的御史、丞相史具体有多少人史无明载，从桓宽《盐铁论》书末《杂论》“若夫群丞相、御史”云云来看人数不会少。这些“六艺之科”型的“儒”聚首在资历深厚、功业甚伟的桑弘羊之下，广布于朝，影响力不可小视了，而这也表明了建元元年举贤良治申、商、韩非、苏秦、张仪之言者皆罢之举，并没有达到预期的效果。

与这种极端分裂相伴随的则是完全相反的另一端。六十余名贤良、文学的产生，是武帝“举贤良文学”“延文学儒者”的察举发挥导向，在民间经过数十年酝酿、积淀的结果，是武帝朝不能得志而蛰伏的儒者的苏醒和回归，而按照“历史的”以及“思想的”两要素看，他们可谓兼而有之。

首先，六艺仍然是其主要依据。他们同样大量引用五经<sup>②</sup>，且相比对方他们对六艺的热情更高。文学云：“陛下宣圣德，昭明光，令郡国贤良、文学之士，乘传诣公车，议五帝、三王之道，六艺之风，册陈安危利害之分，指意粲然。”(《盐铁论·复古》)这种以弘扬六艺为己任的气质，在我者皆六艺之风的自信，是对方所不能有的。桑弘羊也不禁感慨，“今贤良、文学臻者六十余人，怀六艺之术，骋意极论”(《盐铁论·刺复》)。《盐铁论·杂论》中朱子伯也向桓宽说：“贤良茂陵唐生、文学鲁国万生之伦，六十余人，咸聚阙庭，舒六艺之风，论太平之原。智者赞其虑，仁者明其施，勇者见其断，辩者陈其词。”

贤良、文学对六艺的秉承也是武帝“表章六经”的产物，这与对方并无不同，但他们身上儒家“思想的”要素更值得关注。其云：

窃闻治人之道，防淫佚之原，广道德之端，抑末利而开仁义，毋示以利，然后教化可兴，而风俗可移也。(《盐铁论·本义》)

王者设庠序，明教化，以防道其民，及政教之洽，性仁而喻善。(《盐铁论·授时》)

圣王之治世，不离仁义。故有改制之名，无变道之实。上自黄帝，下及三王，莫不明德教，谨庠序，崇仁义，立教化。此百世不易之道也。(《盐铁论·遵道》)

<sup>①</sup> 此次会议“儒法之争”的研究，参见徐复观：《两汉思想史》卷三，第115—127页；杨勇：《盐铁会议“儒法之争”与法家在西汉中期的危机》，《中国史研究》2017年第3期。

<sup>②</sup> 会议双方引用五经的研究，参见曹道衡：《〈盐铁论〉与西汉〈诗经〉学》，《河北师范学院学报(社会科学版)》1994年第3期；龙文玲：《〈盐铁论〉引书用书蠡测》，《中国典籍与文化》2010年第1期；林中明：《〈诗〉行天下：从〈盐铁论〉大辩论的引〈诗〉批儒说起》，《〈诗经〉研究丛刊》2007年第1期。

今废仁义之术，而任刑名之徒，则复吴、秦之事也。夫为君者法三王，为相者法周公，为术者法孔子，此百世不易之道也。（《盐铁论·刑德》）

并且他们自觉划清了与对方“儒”的界限。文学刺曰：

今子处宰士之列，无忠正之心，枉不能正，邪不能匡，顺流以容身，从风以说上……衣儒衣，冠儒冠，而不能行其道，非其儒也。譬若土龙，文章首目具而非龙也。葶历似菜而味殊，玉石相似而异类。子非孔氏执经守道之儒，乃公卿面从之儒，非吾徒也。（《盐铁论·刺议》）

贤良、文学“奋由、路之意，推史鱼之节”，以一种强烈的儒者经世情怀，“言王道，矫当世，复诸正，务在乎反本”（《盐铁论·杂论》），痛感内外多欲政策导致的民生疾苦，主张行孔孟仁政王道，兴礼乐教化。孟子被提升到与孔子齐同的高度，孔孟儒家得到了重构与发挥<sup>①</sup>。“为术者法孔子”之说及对孔子“自古及今，未及有也”（《盐铁论·论儒》）的推尊，正与董仲舒尊“孔子之术”前后呼应。

自董仲舒提出“诸不在六艺之科孔子之术者，皆绝其道，勿使并进”后，“六艺之科”与“孔子之术”在主流政治中就一直处于分离状态。随着武帝内外政治的深入，前者渐显达，后者渐式微。其后“六艺之科”干脆与法家合流，在武帝去世后产生否定“孔子之术”的极端派别，但同时二者为一的呼声在民间儒者中也逐渐高涨。盐铁会议正是两股力量的生死对决。借助霍光的支持，贤良、文学在会上取得优势，桑弘羊被沉重打击。权力与政见的双重危机使他铤而走险参与燕王旦、上官桀谋反。伴随着桑弘羊在会后第二年的败亡，此派势力铲除殆尽，“六艺之科”与“孔子之术”的这种极端分裂也就无疾而终，汉代政治翻开新的一页。从这一视角出发，说贤良、文学对汉代“罢黜百家，独尊儒术”的贡献仅次于董仲舒，似也不为过。正是他们的努力，才避免了汉政退回秦政老路的危险。

#### 四、察举制、五经博士学官与尊儒

武帝前期建立了多种察举制、五经博士学官两大保障政治儒家化的制度。这是以官方为主导进行的。最顶层的是武帝，其次则是窦婴、田蚡、赵绾、王臧诸公卿。此外还有三位重要学者：景帝时治《春秋》为博士的董仲舒，鲁《诗》大师申公，武帝时两度被征为博士的公孙弘。后两位都来自民间。申公被赵、王不情愿地勉强请出，对这一运动颇有微词：“为治者不在多言，顾力行何如耳”（《史记·儒林列传》）。这代表了民间对实行儒家政治与官方的差异。而申公很快因赵、王事败罢归。总的来讲这一过程尚缺乏民间知识阶层的参与。

那么这两大制度对“罢黜百家，独尊儒术”究竟产生了怎样的作用呢？首先来看五经博士学官。上已详述“六艺之科”在武帝时的大用。经学独特地位的造成与博士学官的建立高度相关，遂使这一制度在武帝时获重视。据《史记·儒林列传》，申公“弟子为博士者十余人：孔安国至临淮太守，周霸至胶西内史，夏宽至城阳内史，矜鲁赐至东海太守，兰陵缪生至长沙内史，徐偃为胶西中尉，邹人阚门庆忌为胶东内史……学官弟子行虽不备，而至于大夫、郎中、掌故以百数”，“仲舒弟子遂者：兰陵褚大，广川殷忠，温吕步舒。褚大至梁相。步舒至长史……弟子通者，至于命大夫；为郎、谒者、掌故者以百数。而董仲舒子及孙皆以学至大官”。五经博士成了士人入仕的最佳途径。“士病不明经术，经术苟明，其取青紫如俯拾地芥耳。学经不明，不如归耕”（《汉书·夏侯胜传》），“遗子黄金满籝，不如一经”（《汉书·韦贤传》）的观念由此渐深入人心。经学开始前所未有地繁荣起来。然而这种繁荣却与儒学的真正复兴有相当距离。一方面这只是出于“禄利之路然”，只是“利而行之”。更重要的，这主要是儒学“历史的”要素的繁荣，孔门儒学的真精神很大程度上已被遗忘。如上引所列经术得官诸人，除徐偃外史籍中见不到他们倡导、践履“孔子之术”的记载，这绝不是偶然的。

武帝一朝经博士仕进至大官，名传于后世的儒者有董仲舒、公孙弘、兒宽三人。《汉书》中三次将

<sup>①</sup> 此次会议对孟子地位提升的意义，参见金春峰：《汉代思想史》，第245—266页；杨勇：《〈盐铁论〉与孟子思想探微》，《哲学研究》2017年第1期。

三人并举:论武帝得人之盛,首则曰“儒雅则公孙弘、董仲舒、兒宽”(《汉书·公孙弘传》);武帝问东方朔“方今公孙丞相、兒大夫、董仲舒……之伦,皆辩知闳达,溢于文辞”(《汉书·东方朔传》);又《汉书·循吏传》“江都相董仲舒、内史公孙弘、兒宽,居官可纪”,可见三人在武帝政治中的特殊地位。由这三人可进一步窥探武帝朝博士与“罢黜百家,独尊儒术”的关系。

三人中董仲舒最知名。《汉书》之《叙传》赞其“为世纯儒”,《董仲舒传》则论曰:“仲舒遭汉承秦灭学之后,六经离析,下帷发愤,潜心大业,令后学者有所统一,为群儒首。”朱子也说:“汉儒最纯者莫如董仲舒。”<sup>①</sup>董仲舒之伟大,所以能为“群儒首”,为“纯儒”,一方面在于他为学官制度及举孝廉制度的建立,为经学尤其《春秋》学的发展作出重大贡献,其著作“皆明经术之意”(《汉书·董仲舒传》),但更主要的在于他能在经学中注重孔门儒学的真精神,追求“六艺之科”与“孔子之术”的合一。从儒家哲学看,他“从阴阳气论高度论证仁观念的源起及其存在之正当性”<sup>②</sup>,构建了新的“天人合一”的仁学体系。虽张汉代言阴阳灾异之风,但对缺乏形上维度的孔孟儒学来讲,某种程度上也是一种推进;从政治思想看,力主尊孔,论行礼乐教化、限制并兼、盐铁归民、去奴婢、薄赋敛、省徭役、宽民力、轻刑罚诸项皆得孔孟精义<sup>③</sup>。只不过此时武帝内外之政都是“多欲”之治,故武帝不能用董仲舒。其历任江都、胶西相后即去位归家,以修学著书为事。尽管朝廷有大议则遣使者及张汤向董仲舒求教,但朝廷感兴趣的是其《春秋》经学,而非其传承的孔、孟之道<sup>④</sup>。

其次是公孙弘。他亦以《春秋》为博士,从“学统”的角度讲地位却远不及董仲舒,但他由平民儒生直任至御史大夫、丞相,是武帝朝用世儒生的代表。这种经历正代表了官方儒学的平民化倾向,同时具有儒学“政统”上的重大象征意义。然而他虽有置博士弟子之功,又起客馆开东阁延贤人,对“孔子之术”也有一定程度认同,在“尊儒”上却实在乏善可陈。他不能坚守儒家立场,“不肯面折庭争”,“有所不可,不肯庭辩”的记载充斥于史,这正是儒门最不齿的“乡愿”型官员,文学所谓“面从之儒”。如武帝北筑朔方之郡,“数谏,以为罢弊中国以奉无用之地,愿罢之”(《汉书·公孙弘传》),这是孔孟思想的体现,但当朱买臣与之论难不能答后马上改变初衷附和之,所谓“曲学以阿世”,与董仲舒“为人廉直”形成鲜明反差。究其根本,他的为官理念是“习文法吏事,缘饰以儒术”(《汉书·公孙弘传》),与武帝的“内多欲而外施仁义”若合符节。因此他虽位列三公,怎能望不枉道取容的孔、孟于万一?又怎能望他开辟一个仁政王道,礼乐教化的局面?他又“性意忌,外宽内深”(《汉书·公孙弘传》),不遗余力迫害董仲舒、主父偃等儒者。董仲舒的不能用世与其排斥有直接关系。进而论之,公孙弘、董仲舒分别代表了武帝朝官方儒家的用世派、学术派。如两人能齐心协力促成儒家“政统”与“学统”合一,则“罢黜百家,独尊儒术”必将有大进展,但事实上二人却分裂了。这显示武帝朝以博士为代表的官方儒家不能真正完成“独尊儒术”<sup>⑤</sup>。正如朱子感慨,“使合下便得个真儒辅佐,岂不大有可观?惜乎无真儒辅佐,不能胜其多欲之私”<sup>⑥</sup>。

其次来看察举制。关于举贤良、文学,史载武帝“娄举贤良文学之士”(《汉书·严助传》),田蚡为

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷八七《礼四》,第2226页。

② 曾振宇:《“仁者安仁”:儒家仁学源起与道德形上学建构——儒家仁学从孔子到董仲舒的哲学演进》,《中国文化研究》2014年春之卷。

③ 参见李威熊:《董仲舒与西汉学术》,台北:文史哲出版社,1978年,第120—135页;张实龙:《董仲舒学说内在理路探析》,杭州:浙江大学出版社,2007年,第87—113页;王永祥:《董仲舒评传》,南京:南京大学出版社,2011年,第376—395页。

④ 武帝博士中尚有一例外。博士狄山谏“兵凶器,未易数动……今自陛下兴兵击匈奴,中国以空虚,边大困贫。由是观之,不如和亲”(《汉书·张汤传》),这“代表了一般儒生的看法”(韦政通:《董仲舒》,第207页),但在武帝以武力征服的大环境下没有空间。狄山亦被张汤目为“愚儒”。武帝遣狄山乘舆,月余匈奴斩山头。狄山不能行其道,境遇与董仲舒同。

⑤ 至于兒宽,影响不及董、公孙二人。他为御史大夫“以称意任职,故久无所匡谏于上,官属易之”,大体走入公孙弘一路。当然也要看到“宽既治民,劝农业,缓刑罚,理狱讼,卑体下士,务在于得人心;择用仁厚士,推情与下,不求名声,吏民大信爱之……收租税,时裁阔狭,与民相假贷,以故租多不入”(《汉书·兒宽传》)。这正是履践儒家仁厚爱民的精神,开后来循吏之先。他是汉代第一名真正儒学意义上的循吏。

⑥ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一三五《历代二》,第3226页。

相“绌黄老、刑名百家之言，延文学儒者数百人”。盐铁会议上御史也说武帝“诏举贤良方正、文学之士，超迁官爵，或至卿大夫”（《盐铁论·刺复》）。依此应选举不少儒生入仕。考诸史籍，可见建元元年（前140）冬十月、元光元年（前134）夏五月及元光五年（前130）有过三次选举，其后则未见。所举之人今知有冯唐、辕固生、董仲舒、公孙弘、严助、邓公六人。冯唐、辕固生武帝初被征时已年九十余。邓公仅见《史记·袁盎晁错列传》，起家为九卿，一年即病免，其人可不论。董、公孙二人上文已详述<sup>①</sup>。严助此人，虽《艺文志·儒家》有《庄（严）助》四篇，但其对尊儒似无更多贡献，他长于纵横之学。在建元三年（前138）力劝武帝救东瓯，持节发会稽兵浮海救之，开武帝对外用兵先例，故其人亦可不论。

相比贤良、文学科，孝廉是察举的主要科目，“为主要官吏的正途”<sup>②</sup>，但此科设立后也未立刻担起选举重任，元朔元年（前128）冬十一月诏曰：“兴廉举孝，庶几成风……今或至阖郡而不荐一人，是化不下究，而积行之君子雍于上闻也。二千石官长纪纲人伦，将何以佐朕烛幽隐，劝元元？”（《汉书·武帝纪》）此时距孝廉科之设已过六年，官民却都还没有适应这种方式，积极性不高。尽管此时定不举孝察廉之罪，贯彻可能更有力，但整个武帝时代孝廉科影响似亦不大。两汉孝廉今可考者307人<sup>③</sup>，武帝时孝廉或仅有王吉一人传世<sup>④</sup>，更不见其时有人以孝廉至大官者，这应该不是偶然的。

总的来看，这一时期察举制还在草创阶段，功用有限。平心而论，相较五经博士学官，察举更能选拔接近“思想的”意义的儒者。对贤良、文学科而言，治诸子百家尤其申、商、韩非以及黄老之言者皆已不能入选，只有儒门中人符合条件。在当时情况下贤良、文学固然不能不通经，但实际上并无类似博士弟子需“通一经”的具体要求，只需“受策察问”（《汉书·武帝纪》）接受考察，优秀者即可出仕。可以选拔出富有学养、见识而不抱经守残的儒者。《汉书·艺文志》所谓“古之学者耕且养，三年而通一艺，存其大体，玩经文而已，是故用日少而畜德多，三十而五经立”的伟大理想，一定程度上被寄托于这个制度。对孝廉科而言，“居乡里有廉清孝顺之称”<sup>⑤</sup>，以道德为标准录用官员，则更可能选举到孔子最赞赏的“入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁”（《论语·学而》），及如伯夷“目不视恶色，耳不听恶声”（《孟子·万章下》）的力行孝悌清廉之人。应劭《汉官仪》引光武帝诏，孝廉四科取士“皆有孝悌、廉正之行”的“丞相故事”里又有“学通行修，经中博士”<sup>⑥</sup>一条，对所举孝廉经学素养要求也较高。这又是孔子所谓“行有余力，则以学文”了。黄留珠的研究也指出“两汉孝廉的个人资历以儒者为最多”<sup>⑦</sup>。因此贤良文学及孝廉两科正是官方吸引民间儒者的较好途径。然而这两科在武帝时的不兴，对比博士学官下经术之士的大起，说明了此时风气是“六艺之科”胜过“孔子之术”。这种状况直到武帝去世也没有变化。

明确了这一背景再来看盐铁会议，就更清楚此次会议在察举制发挥功能及民间儒学崛起上的意义。贤良、文学六十余人乃前一年下诏察举，就出身看，他们多数是居于乡间的平民知识分子，尤其文学，其论辩对手刺曰“发于畎亩，出于穷巷”（《盐铁论·忧边》），“内无以养，外无以称，贫贱而好义”

① 公孙弘先以贤良征为博士后被免，后又举贤良文学以策对第一拜为博士。董仲舒则先为博士后举贤良。汉代既被察举又为博士者始行于二人，后亦不乏其人。如王吉以郡吏举孝廉为郎，又举贤良为昌邑中尉，后病去官复征为博士；贡禹则以明经洁行征为博士、凉州刺史，病去官，复举贤良为河南令，师丹举孝廉为郎，元帝末为博士，后免，建始中州举茂才复补博士。不同察举科目之间多次察举，察举与博士的关系，都是值得进一步注意的课题。黄留珠指出“两汉的现任官吏能够按照各种察举科目被再察举升迁，这说明当时察举与对已任官吏之考课，并无严格区分”。见黄留珠：《秦汉仕进制度》，西安：西北大学出版社，1985年，第237页。

② 劳榦：《汉代察举制度考》，《“中央研究院”历史语言研究所集刊》第17本，1948年，第116页。

③ 参见黄留珠：《秦汉仕进制度》，第106—147页。

④ 据《汉书·王吉传》，“王吉字子阳，琅琊皋虞人也。少好学明经，以郡吏举孝廉为郎，补若卢右丞，迁云阳令。举贤良为昌邑中尉”。王吉生年与贡禹接近，当在武帝元朔（前128—前123）间。武帝后期未见举贤良记载，其以贤良举当在昭帝时，则举孝廉当在武帝后期。

⑤ 范晔：《后汉书》卷五《安帝纪》，第211页。

⑥ 应劭：《汉官仪》卷上，孙星衍等辑，周天游点校：《汉官六种》，北京：中华书局，1990年，第125页。

⑦ 黄留珠：《秦汉仕进制度》，第143、148—151页。

(《盐铁论·毁学》),正是孟子所谓“无恒产而有恒心”的士;就地域看,来自三辅、太常及全国各郡国,具有广泛的地域代表性。他们深知各地民间因武帝“多欲”之治带来的民生疾苦。如盐铁国营致“贫民或木耕手耨,土糲淡食”之不便,对外征伐致“老母垂泣,室妇悲恨”(《盐铁论·备胡》)、“甲士死于军旅,中士罢于转漕”(《盐铁论·击之》)之惨状,酷吏“不本法之所由生,而专己之残心,文诛假法,以陷不辜,累无罪”(《盐铁论·申韩》)之冤屈陷害;就学识看,他们有丰富的六艺底蕴,非常熟悉且笃信孔孟之道,抱着“辅明主以仁义,修润洪业之道”(《盐铁论·复古》)的王道理想积极参与国政。这是武帝建立儒家化的察举制,然其功能长期不显以后,民间儒学利用这个制度的第一次集体发声。标志着民间儒者开始自觉加入官方政治建设。从这一角度讲这次会议也标志着汉代“罢黜百家,独尊儒术”进入一个新的阶段。

## 五、总结:西汉至新莽尊儒的四个节点

汉代“罢黜百家,独尊儒术”并非汉武帝一时一事完成,而是在若干要素互相影响、交替作用下,随政局、思想不断嬗变,经过漫长的历史演进形成的。考察西汉至新莽历史,有汉武帝前期、盐铁会议、元帝、王莽四个节点需特别注意。

第一节点是武帝前期察举、五经博士学官为主的官方政策,“罢黜百家,独尊儒术”的基本架构就此建立,但这“不意味着国家对儒学的崇奉已成定局”<sup>①</sup>。出现了“六艺之科”与“孔子之术”的分离甚至对立,也排斥了民间儒者的参与。这些矛盾发展的结果是盐铁会议的召开。民间儒者走上前台并纠正了二者的对立,是为第二节点。详情前面章节已论及。

然而盐铁会议也没有真正完成尊儒。武帝后霍光秉政的二十年(前87—前68),虽多有缓和民生之举,“有儒家思想的气息”<sup>②</sup>。然而“孔子之术”在官方却仍被排斥。霍光用人多用门下亲信如王诜、杨敞、蔡义等而不任儒者,如后来名儒魏相、萧望之等都不被用。作为托孤重臣,霍光对武帝“六艺之科”的传统则很重视,始元五年(前82)京兆尹隗不疑以《春秋》义果断收捕假冒卫太子者,霍光“闻而嘉之,曰:‘公卿大臣当用经术明于大谊’”(《汉书·隗不疑传》),夏侯胜以《洪范》预测昌邑王将被废,“光以此益重经术士”(《汉书·夏侯胜传》),但对“孔子之术”就态度不同了,霍光去世后霍山说“诸儒生多窳人子,远客饥寒,喜妄说狂言,不避忌讳,大将军(霍光)常仇之”(《汉书·霍光传》)。盐铁会议贤良、文学这类高谈孔孟理想主义的儒者不被他称许。这种态度与其政敌桑弘羊又有何不同?因此班固评价霍光“不学亡术,暗于大理”(《汉书·霍光传》)。所谓术,可以理解为“孔子之术”。

这种状况至宣帝亲政后继续保持,“罢黜百家,独尊儒术”无根本进展。史载宣帝(前74—前49年在位)“不甚从儒术”(《汉书·萧望之传》),又与太子论“俗儒不达时宜,好是古非今,使人眩于名实,不知所守,何足委任”(《汉书·元帝纪》),对儒者的鄙夷一如霍光。分别被举孝廉、贤良,又为博士通五经的大儒王吉抱“建万世之长策,举明主于三代之隆”向宣帝上书:

孔子曰“安上治民,莫善于礼”,非空言也。王者未制礼之时,引先王礼宜于今者而用之。臣愿陛下承天心,发大业,与公卿大臣延及儒生,述旧礼,明王制,驱一世之民济之仁寿之域,则俗何以不若成康,寿何以不若高宗?(《汉书·王吉传》)

这种制礼明王制、驱仁寿之域精神的来源除了六艺,更体现了孔门对礼乐教化的追求。然而宣帝“以其言迂阔,不甚宠异也”(《汉书·王吉传》)。这种“迂阔”与贤良、文学一脉相承。盐铁会议上丞相史讥刺贤良、文学“道迂而难遵”,御史也刺曰“迂而不径”(《盐铁论·论诽》)。众所周知,孟子以“迂阔”著称,“迂阔”是孔孟儒学理想主义的特征。宣帝的“不甚宠异”,正是其对“孔子之术”抱警惕与怀疑的体现,所以盖宽饶上书也说“方今圣道浸废,儒术不行”(《汉书·盖宽饶传》)。宣帝霸王道杂之,是

① 葛兆光:《中国思想史》第1卷《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》,第388页。

② [日]西嶋定生:《秦汉帝国:中国古代帝国之兴亡》,第288页。

一位偏现实的帝王，“能理当时之务，而不能创远大之规”<sup>①</sup>，无法对极具理想色彩的“孔子之术”有热情。相比之下，“六艺之科”取得立五经博士以来的最大发展：著名的石渠会议（前51）召开，诸儒讲论五经同异。小夏侯《尚书》，大、小戴《礼》，施、孟、梁丘《易》，《穀梁春秋》等先后被列为博士。博士弟子员额也成倍增加。

但亦不能说宣帝时“孔子之术”无推进。此时循吏多出。《汉书·循吏传》所载五人中王成、黄霸、朱邑、龚遂都为官于宣帝时。黄霸任颍川太守，“力行教化而后诛罚，外宽内明得吏民心”，使“吏民向于教化，兴于行谊”；朱邑“廉平不苛，以爱利为行，未尝笞辱人。存问耆老孤寡，遇之有恩，所部吏民爱敬焉”；龚遂提出“治乱民犹治乱绳，不可急也；唯缓之，然后可治”（《汉书·循吏传》）。此外还有韩延寿为官“教以礼让，接以礼意”，“上礼义，好古教化，所至必聘其贤士，以礼待用，广谋议，纳谏争”（《汉书·韩延寿传》）。这些政风不就是贤良、文学礼乐教化理想的实践么？这些循吏与“孔子之术”间是余英时所言的“小传统”与“大传统”互动的关系。他们是传播“孔子之术”“一批最重要的先驱人物”，“与原始儒家教义之间的一致性已达到了惊人的程度”，而“终司马迁之世，积极从事于教化工作的循吏尚未成为普遍的典型”<sup>②</sup>。此外，这些人中黄霸、朱邑二人是举贤良出身，龚遂则以明经为官。这些儒学地方官员的出现，是盐铁会议以来儒家思想影响在基层及民间不断扩大的证明，也是察举制在发扬“孔子之术”的表现。

在这种“大传统”与“小传统”互动，尤其“小传统”向“大传统”不断渗透下，至元帝（前49—前33年在位）时“罢黜百家，独尊儒术”取得新进展，是为西汉“尊儒”的第三节点。元帝“柔仁好儒”，“好儒术文辞，颇改宣帝之政”（《汉书·匡衡传》）。即位即征王吉、贡禹，这是一个巨大的变化。虽王吉不久去世，而举贤良出身的贡禹本孔孟儒家对政治多有匡正。及至永光二年（前42）善说《诗》的博士给事中匡衡上书：

臣愚以为宜一旷然大变其俗……昭无欲之路，览六艺之意……以崇至仁，匡失俗，易民视，令海内昭然咸见本朝之所贵，道德弘于京师，淑问扬乎疆外，然后大化可成，礼让可兴也。（《汉书·匡衡传》）

此处览六艺、崇至仁、弘道德、成大化、兴礼让的移风易俗精神，再度追求“六艺之科”与“孔子之术”合一。王吉、贡禹、匡衡是察举制与五经学官制度的产物，是“历史的”与“思想的”两种要素兼具的儒者。宣帝不能用王吉，元帝则能用匡衡。元帝多行宽政，如罢苑囿，假田与贫民，罢齐三服官、北假田官、盐铁官、常平仓，对“孔子之术”的认同与宣帝不可同日而语。西嶋定生指出：“盐铁会议时，那些曾被认为是脱离现实的儒者们的空想、根本不被寄予希望的提案，到了元帝时期，虽然未能被全部采用，但其中一部分被确切地实施了。”<sup>③</sup>关于这一点，我们同样可从其诏书得到证明：《汉书·元帝纪》所载诏书中“民渐薄俗，去礼义，触刑法”，“德不能覆，而有其刑”，“崇敬让而民兴行，故法设而民不犯”，“德薄明晦，教化浅微”等语，发挥儒家礼义、德、敬让、教化等理念，这在武、昭、宣诏书中是很少见的。这也正是其接受“孔子之术”细微却又可谓显著的表现。此外，元帝之时六艺之学仍然顺其既有之势不断推进，《京氏易》被立为学官，能通一经者皆复，博士弟子设员千人，又在郡国置五经百石卒史。由此可见元帝对“六艺之科”与“孔子之术”都是同等重视的。因此可以说到此时，“罢黜百家，

① 吕思勉：《秦汉史》，第141页。

② 余英时：《汉代循吏与文化传播》，《士与中国文化》，第144、151、155页。严延年用刑刻急号“屠伯”，遭其母“幸得备郡守，专治千里，不闻仁爱教化，顾乘刑罚多刑杀人，欲以立威，岂为民父母意哉”（《汉书·酷吏传》）的严厉训斥。另，大、小传统的论述，参见陈来：《儒家思想的根源》，《陈来自选集》，桂林：广西师范大学出版社，1997年，第42—44页。

③ [日]西嶋定生：《秦汉帝国：中国古代帝国之兴亡》，第346页。

独尊儒术”才基本达到。学界普遍认同的元帝时“儒教作为国家正统思想的地位得以确立”<sup>①</sup>之说,无疑有相当合理性。

由此而下就到新莽时期(9-23),是为汉代尊儒的第四个节点。王莽极重六艺,为安汉公时即奏起明堂、辟雍、灵台,为学者筑舍万区。立《左氏春秋》、《毛诗》、逸《礼》、古文《尚书》为学官,又立《乐经》博士,增加博士员至每经各五人。即真后设六经祭酒各一人。上下奉六经为准绳,“朝臣论议,靡不据经”,“锐思于地理,制礼作乐,讲合六经之说。公卿旦入暮出,议论连年不决”(《汉书·王莽传》)。同时他受孔孟儒家影响也极深,如推尊孔子、行王田私属、德怀四夷等,“承汉末思潮而远承先秦儒家”<sup>②</sup>。由此看,王莽继承元帝“六艺之科”与“孔子之术”并重而有推进,“罢黜百家,独尊儒术”达到新的高度。然而他出于现实需要,又制定了许多违背儒学的政策,学术信仰与政治利益纠缠不清。如五均、六筦制源于武帝盐铁酒国营、均输平准,长期以来遭儒者反对。为了解决这种矛盾,他从羲和鲁匡之议以《诗》“无酒酤我”,及《论语》“酤酒不食”来为酒榷张目,又下诏说“夫《周礼》有賧、贷,《乐语》有五均,传记各有筦焉,今设诸筦者,所以齐众庶,抑并兼也”(《汉书·食货志》)。这继承的不仅是武帝“稽古考文”一套,仍是“六艺之科”高于“孔子之术”,同时也继承了桑弘羊一派以“六艺之科”来对抗“孔子之术”的理路,并有过之而无不及,《汉书·王莽传》所谓“莽诵《六艺》以文奸言”。肆意复古不顾民生疾苦到极点,走向儒家政治的反面,造成其迅速倾覆。

回顾上述四个节点,可以看到儒家政治存在“六艺之科”与“孔子之术”两条主线。尽管二者时有会合之势,但始终没有能很好地合二为一,汉代政治走上了博士学官引领的经学化道路。代表“孔子之术”的察举制,尤其举孝廉虽渐入轨道,也确实出现了一些秉持“孔子之术”的官员,除上文所举诸人外,如鲍宣明经、孝廉出身,以悲天悯人之心论民有“七亡七死”,龚胜三举孝廉居谏官,数上书言百姓贫,盗贼多,吏不良,风俗薄不可不忧。但总的来讲,察举并未制度化地担负起弘扬“孔子之术”的使命。因为所举者也多以经术自任,走上“六艺之科”一路。如京房举孝廉为郎,以说《易》闻名。孟喜、杜邺、师丹等人亦如此。这是当时察举制下的常态。此外,“明经”科渐起。此科设置具体时间不详。眭弘以明经为议郎,龚遂以明经至昌邑郎中令,蔡义以明经给事大将军莫府,皆在昭帝之世。此科或武帝时即设。专立此科“更说明经学在汉代政治上居于重要地位”<sup>③</sup>。“明经”甚至成了孝廉科的主要选举依据,有学者指出汉武帝后“孝廉多以明经进。西汉一代,明经实际上是察举孝廉的主要标准”<sup>④</sup>。一言以蔽之,儒家化的察举制没有能跳出儒家化的五经学官规模之外。我们不否认汉儒在传承古代经典方面所发挥的重要历史价值,然而儒者以礼乐教化、仁政王道平治天下的精神,不能盖过对这些经典的机械推崇及由此带来的功名利禄。《汉书·儒林传》载:“严彭祖为宣帝博士,至河南、东郡太守。以高第入为左冯翊,迁太子太傅,廉直不事权贵。或说曰:‘天时不胜人事,君以不修小礼曲意,亡贵人左右之助,经谊虽高,不至宰相。愿少自勉强!’彭祖曰:‘凡通经术,固当修行先王之道,何可委曲从俗,苟求富贵乎!’彭祖竟以太傅官终。”像严彭祖这样以“通经术”为“修行先王之道”,不委曲从俗苟求富贵者,在这个经学崇拜的时代真是寥寥少有。在此大环境下,即使有如董仲舒、贤良文学辈能“修行先王之道”者,也不能真进用,而即若真如王莽贵而有天下者,又不能真行其道。王莽悲剧性的结局,标志着汉儒以“孔子之术”治国理政的失败。正如钱穆先生感慨,这“不是王莽个人的

① [日]渡边义浩撰,仙石知子、朱耀辉译:《论东汉“儒教国家化”的形成》,《文史哲》2015年第4期。渡边义浩引平井正士《汉代儒家官僚对公卿阶层的渗透》:“自设置太学到武帝退位的37年间,儒家渗透到公卿阶层的比率大约只有1.9%左右,程度十分有限。但到元帝时,高峰时期儒家的人数竟达到公卿阶层总数的26.7%。可见儒学在元帝时期首次取得了支配地位。”

② 阎步克:《士大夫政治演生史稿》,北京:北京大学出版社,1996年,第388页。

③ 黄留珠:《秦汉仕进制度》,第190-191页。

④ 详见安作璋、熊铁基:《秦汉官制史稿》(上),第371页。劳榘详列两汉“由明经为州郡县吏或为州郡县吏再通经术”被举孝廉者16人,“由儒生被察举”者53人(《汉代察举制度考》,第110-112页)。

失败，是中国史演进过程中的一个大失败”<sup>①</sup>。

及至东汉，经学主导政治的传统愈加深入。“在东汉初期，东汉政权枢机要官的70%以上是有儒教教养的人士。将这一数字与儒教渗透最盛期的西汉元帝时的27%相比，可以明显看出东汉时期儒教向中央官僚阶层渗透程度之深”<sup>②</sup>，但此时儒者沉浸在今古文之争及对六经的章句训诂中，“务碎义逃难，便辞巧说，破坏形体”（《汉书·艺文志》），严守师法家法，逐渐造成“累世经学”的门第。又有“清议”之起，品鉴人伦，放言高论，嘘枯吹生。除王符、仲长统等少数人外，绝少人能注意到一般民生疾苦，更不能求根本上的改变。举孝廉为主的察举制更与经学大族结合，成为其仕进的重要凭借，而察举“选举不实，邪佞未去，权门请托”<sup>③</sup>的倾向也越来越显著。“既不能昭练贤鄙，然又劫于贵人之风指，胁以权势之属托，请谒填门，礼赞辐辏”<sup>④</sup>，察举制成了沽名钓誉、请托营私的工具<sup>⑤</sup>，并逐渐与门第合流，甚至出现如《曹全碑》所载“四世孝廉”的状况<sup>⑥</sup>。此格局遂导致民间儒学与官方的互动逐渐隔绝。汉代“尊儒”，所尊只是庄子所称“先王之陈迹”，而非“其所以迹”，“思想性”的儒学不能兴，顾炎武所谓“师儒虽盛而大义未明”<sup>⑦</sup>，当然也就不能解决政治上的实际问题。东汉末年，政治、社会、民族危机总爆发，钱穆先生指出：“大一统政府逐渐腐败，此亦因儒家思维未能发挥尽致。”<sup>⑧</sup>所谓“未能发挥尽致”，根本正在“思想的”儒学在经学掩盖下不能行其道。汉末党人以“依仁蹈义，舍命不渝”<sup>⑨</sup>的壮烈也不能挽狂澜于既倒。伴随政治坍塌，经学也坍塌了，士人由尊“六艺之科”一变而为尊“老庄之学”，化机械的信古守经为玄虚的见独适己。其后五胡乱华天下大乱，分裂割据数百年，佛教思潮趁势兴起，深刻影响了南北朝隋唐历史与思想。一直到唐末两宋，士人才重新思考“孔子之术”的价值。宋代以二程与朱子为代表的儒者在“《诗》、《书》、六艺之文，与夫孔、孟之遗言，颠错于秦火，支离于汉儒，幽沉于魏晋六朝”的情况下，给予孔孟儒家新的审视，“度越诸子，而上接孟氏”，“格物致知为先，明善诚身为要”<sup>⑩</sup>，建构了新的儒家政治哲学，“孔子之术”在政治领域进入了一个真正意义上的复兴阶段<sup>⑪</sup>。

[责任编辑 李梅]

① 钱穆：《国史大纲》，第153页。

② [日]渡边义浩：《论东汉“儒教国家化”的形成》，仙石知子、朱耀辉译，《文史哲》2015年第4期。

③ 范曄：《后汉书》卷二《孝明帝纪》，第98页。

④ 王符著，汪继培笺，彭铎校正：《潜夫论笺校正》卷二《本政》，北京：中华书局，1985年，第93—94页。

⑤ 钱穆说“道德乃人人普遍所应有，并非可以争高斗胜。若专以道德来分别人高下，便造成社会上种种过高不近人情的行为，而其弊且导人入于虚伪”（《国史大纲》，第190页）；西嶋定生指出，“以孝廉这种道德的标准来采用官吏，反过来讲，就是用利益来引导道德的最终走向。因此，出现故意卖弄孝举、假装廉洁的现象，也就不足为奇了”（《秦汉帝国：中国古代帝国之兴亡》，第482页）。

⑥ 《郃阳令曹全碑》，徐玉立主编：《汉碑全集》第五册，郑州：河南美术出版社，2006年，第1773页。

⑦ 顾炎武著，黄汝成集释，栾保群、吕宗力校点：《日知录集释》卷一三《两汉风俗》，上海：上海古籍出版社，2006年，第752页。

⑧ 钱穆：《国史大纲》，第355页。朱子论汉唐三代曰：“所谓‘人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允执厥中’者，尧、舜、禹相传之密旨也……夫子之所以传之颜渊、曾参者，此也；曾子之所以传之子思、孟轲者，亦此也……但以儒者之学不传，而尧、舜、禹、汤、文、武以来转相授之心不明于天下……此其所以尧、舜、三代自尧、舜、三代，汉祖、唐宗自汉祖、唐宗，终不能合而为一也。”见朱熹：《答陈同甫八》，《晦庵先生朱文公文集》卷三六，清同治十二年（1873）六安涂氏仿嘉靖壬辰本校刻本，第25a—27b页。

⑨ 顾炎武著，黄汝成集释，栾保群、吕宗力校点：《日知录集释》卷一三《两汉风俗》，第752页。

⑩ 脱脱等撰：《宋史》卷四二七《列传一八六·道学一》，北京：中华书局，1977年，第12710页。

⑪ 赵寻指出，“赵宋之世作为中国文明的高峰却是举世公认的。而汉唐则虽因缘际会，以一时之力霸，然‘上无教化，下无廉耻’（范祖禹），一霸即永入衰落。只有认识到这一点，我们才能接受基于社会的物质与精神同步发展、社会进步与个人价值共同实现意义上的、真正的‘文明史’”。赵寻：《孟子：儒学普遍主义的可能与基础》，《文汇学人》，2017年1月20日，第7、8版。

## 被改写的政治时间：再论契丹开国年代问题

苗润博

**摘要：**辽朝文献系统多将契丹开国年代记作公元907年，与史实严重抵牾，但关于这一政治时间的历史叙述却呈现出明显的整体性和系统性，并非史官疏忽致误，而属刻意为之。事实上，契丹官方史书中曾出现过两种截然不同的开国年代书写：《辽史·太祖纪》有关“君基太一神数见”的记载实乃神册元年(916)建国前夜阿保机周边汉人谋臣所制造的祥瑞谣言，反映出当时历史的原貌；而我们通常所见其他记载则经过了后世史官的全面改写，本来清晰明确的开国年代遭到了彻底的涂抹和覆盖，这才是问题的根源所在。相关改写工作当完成于兴宗重熙十三年(1044)所修之实录，将太祖即皇帝位的时间提前至唐朝灭亡之年，是当时重构契丹开国史乃至整个建国前史的重要环节，体现出辽朝后期对于政权合法性、正统性的强烈诉求。透过这一典型个案，我们尝试从动态、生成的角度对历史书写中的政治时间作进一步反思。

**关键词：**契丹；开国年代；阿保机；君基太一；政治时间

**DOI：**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.06.06

契丹开国年代既是辽史及北方民族史学界关注的热点，也是长期争议的焦点。关于这一问题，文献中历来有不同的说法，主要集中在辽太祖元年（即后梁开平元年，907）、神册元年(916)两种。《辽史·太祖纪》记载耶律阿保机公元907年称帝建国，916年建元神册；而《资治通鉴》《契丹国志》等书则谓其于916年建国。经过将近一个世纪的争鸣与讨论，治辽史者已基本达成共识：阿保机于开平元年即可汗位，神册元年方称帝开国<sup>①</sup>。很长一段时间里，学界对于这一结论的来龙去脉并不清楚，知其然而不知其所以然，刘浦江先生首次清理了中原文献及辽朝文献两个不同记载系统的源流<sup>②</sup>，使我们有了更为深刻的认识。但问题并未就此完结，既然阿保机在神册元年方才称帝建国，那么《辽史·太祖纪》为什么会将开国年代系于九年以前呢？对此刘师给出的解释为，《辽史·太祖纪》源于辽朝国史系统，“由于辽朝的修史制度很不完备，恐怕很难指望建国初期的历史会有什么文字记载保存下来，仅凭口耳相传，自然难免疏漏”，“如果辽朝史家将耶律阿保机开平元年取代遥辇氏可汗成为契丹之主误记为即皇帝位，确实不是没有可能的”，显然是将《辽史》有关开国年代的错置归咎于时代久远，耳食之误，乃修史疏漏所致。

在我看来，问题恐怕并没有这么简单。《辽史》确以简陋舛误著称，其中早期记载尤甚，但这似乎不能当作我们对上述问题的圆满解答。史载“太祖制契丹国字，鲁不古以赞成功授林牙，监修国

---

**作者简介：**苗润博，北京大学历史学系博雅博士后、助理研究员（北京100071）。

**基金项目：**本文系国家社科基金青年项目“基于文本批判的契丹早期史研究”（19CZS057）、中国博士后科学基金第12批特别资助（2019T120007）的阶段性成果。

<sup>①</sup> 参见《辽史》卷一《太祖纪》校勘记七，北京：中华书局点校本修订本，2016年，第14页。此说之首倡者为日本学者松井等《契丹勃兴史》（原载《满鲜地理历史研究报告》第1册，东京帝国大学文科大学，1915年，第249—251页），20世纪50年代以后逐渐成为学界的主流观点，相关学术史梳理参见刘浦江：《契丹开国年代问题——立足于史源学的考察》，《宋辽金史论集》，北京：中华书局，2017年，第28—30页。

<sup>②</sup> 刘浦江：《契丹开国年代问题——立足于史源学的考察》，《宋辽金史论集》，第10—32页。

史”<sup>①</sup>，所谓“监修国史”云云或有后人文饰之嫌，但这条材料至少表明阿保机时代确已设立了专人记史的制度，故后世述开国之事恐非仅得于口耳。近年来考古发现的辽祖陵龟趺山“太祖纪功碑”<sup>②</sup>，立于太宗即位初年，现存残片所记阿保机时史事多可与今本《辽史》相印合，或可说明当时的记史制度已相当成熟。更为重要的是，作为一个王朝的头等大事，开国年代往往关乎其合法性与正统性，是一种重要的政治时间<sup>③</sup>。因此，官方史书如何记录与书写这一时间本身就是敏感的政治问题，执笔者自须慎而又慎，后来人亦未可等闲视之。窃以为辽朝文献系统所记开国年代绝非疏忽致误，而属史官有意为之，是契丹王朝整体历史叙述的核心要件之一，其确立、衍变的过程和背景值得我们深入考索。

## 一、《辽史》有关契丹开国年代记载的系统性

关于契丹的开国年代，《辽史》中最为权威的记载见于《太祖纪》：

（唐天祐三年）十二月，痕德堇可汗殂，群臣奉遗命请立太祖。曷鲁等劝进。太祖三让，从之。

元年春正月庚寅，命有司设坛于如迂王集会肬，燔柴告天，即皇帝位。尊母萧氏为皇太后，立皇后萧氏。北宰相萧辖刺、南宰相耶律欧里思率群臣上尊号曰天皇帝，后曰地皇后。……

神册元年春二月丙戌朔，上在龙化州，迭烈部夷离堇耶律曷鲁等率百僚请上尊号，三表乃允。丙申，群臣及诸属国筑坛州东，上尊号曰大圣大明天皇帝，后曰应天大明地皇后。大赦，建元神册。<sup>④</sup>

其中明确称唐天祐三年（906）末遥辇末代可汗卒，遗命立阿保机，次年称帝，开启新的纪元，同时有册封皇太后、皇后，上尊号等相应配套举措，却唯独未曾颁布年号，此下十年《太祖纪》皆采用这种罕见的无年号纪年方法，即仅称元年、二年、三年云云。直至神册元年（916）始有年号，而阿保机于此时再次上尊号。同书《历象志·朔考》开首即为太祖元年至十年，其下几乎每年皆有“耶律俨”或“俨”字样，表示所据朔日出自辽末耶律俨所著《皇朝实录》本纪部分，可见今本《辽史》本纪所用无年号纪年出自辽朝官方史料。如果说辽朝史家出于疏漏，将阿保机即可汗位误记为即皇帝位，那么，围绕此误记产生的无年号纪年形式及一系列配套建制的记载又当作何解释呢？

更值得注意的是，通览《辽史》可以发现，《太祖纪》这一记载并非孤例，而是与书中其他众多相关记载彼此呼应，浑然一体，形成一套系统性的历史叙述。如《淳钦皇后传》云：“太祖即位，群臣上尊号曰地皇后。神册元年，大册，加号应天大明地皇后。”<sup>⑤</sup>此处所记受尊号、册封之时间、内容与《太祖纪》完全一致，二者从行文顺序到具体记载都出于同一叙述脉络。《耶律曷鲁传》云：“会遥辇痕德堇可汗歿，群臣奉遗命请立太祖。”<sup>⑥</sup>传文有关太祖在天祐三年遥辇可汗卒后即帝位的记载实与《太祖纪》的说法互为补充。又《耶律辖底传》云：

太祖将即位，让辖底，辖底曰：“皇帝圣人，由天所命，臣岂敢当！”太祖命为于越。及自将伐西南诸部，辖底诱刺葛等乱……至榆河为追兵所获。太祖问曰：“朕初即位，尝以国让，叔父辞之；今反欲立吾弟，何也？”辖底对曰：“始臣不知天子之贵，及陛下即位，卫从甚严，与凡庶不同。

① 《辽史》卷七六《耶律鲁不古传》，第1375页。

② 董新林、塔拉、康立君：《内蒙古巴林左旗辽代祖陵龟趺山建筑基址》，《考古》2011年第8期。

③ 近年来，“政治时间”作为一个内涵相对宽泛的新兴提法逐渐出现在中古史研究领域，代表性成果有薛梦潇：《早期中国的月令与“政治时间”》，上海：上海古籍出版社，2018年；吴羽：《晚唐前蜀王建的吉凶时间与道教介入——以杜光庭〈广成集〉为中心》第三节《祥瑞与政治时间的神化和吉祥化》，《社会科学战线》2018年第2期等。就本文所论而言，政治时间是指具有明显政治意义或者说被政治赋予重要意义的时间节点。

④ 《辽史》卷一《太祖纪上》，第2-3、10-11页。

⑤ 《辽史》卷七一《淳钦皇后传》，第1320页。

⑥ 《辽史》卷七三《耶律曷鲁传》，第1346页。

臣尝奏事,心动,始有窥觐之意。度陛下英武,必不可取;诸弟懦弱,得则易图也。”<sup>①</sup>

辖底诱刺葛叛乱在阿保机即可汗位之第七年(913),尚未称帝,上引文中出现之皇帝、天子、陛下云云,显系史官文饰之辞,同时也是与开国年代叙述相符合的一种历史书写。另外,需要注意的还有其中“太祖将即位”“朕初即位”“陛下即位”诸语,在事实层面上显然是指阿保机即可汗位,但在整套历史叙述中却将其包装为即皇帝位。通检《辽史》可知,涉及阿保机“即位”的说法普遍见于当时众多功臣、逆臣的传记资料,包括刺葛、萧敌鲁、萧阿古只、耶律斜涅赤、老古、耶律觐烈、耶律铎臻、迭里特、滑哥诸人<sup>②</sup>,同时亦见于后世史臣萧韩家奴之追述<sup>③</sup>。揆诸上下文语境,这些记载所指史实皆为907年阿保机即可汗位一事,但与上引《辖底传》情况相仿,它们又无一不是以即皇帝位的口吻展开叙述,显然是经过刻意划一的结果。

类似的例子还有开国初年所谓“天子旗鼓”的一系列记载。《仪卫志》记辽朝“国仗”有“十二神纛 十二旗 十二鼓 曲柄华盖 直柄华盖”,其下有解说云:“遥辇末主遗制,迎十二神纛、天子旗鼓置太祖帐前。诸弟刺哥等叛,匀德实纵火焚行宫,皇后命曷古鲁救之,止得天子旗鼓。”<sup>④</sup>刘浦江先生曾注意到《辽史》末卷元朝史官所作《国语解》“太祖纪”下有“神纛”一条<sup>⑤</sup>,而今本《太祖纪》却无相关记载,仅于《仪卫志》见之,此处看似编排错误,实际另有原因:耶律俨《皇朝实录》或陈大任《辽史》记载阿保机即位事本有与“十二神纛”相关的内容,唯元修《辽史·太祖纪》将其略去<sup>⑥</sup>。此说甚是,将今本《太祖纪》“十二月,痕德堇可汗殂,群臣奉遗命请立太祖”云云与《仪卫志·国仗》所记“遥辇末主遗制,迎十二神纛、天子旗鼓置太祖帐前”相对照可知,元人所据原始资料中《太祖纪》原文在“群臣奉遗命”下应该还有“迎十二神纛、天子旗鼓置太祖帐前”之类的文字,只不过今本《太祖纪》删去,在同样抄撮本纪相关记载而成的《仪卫志》中得到保留。由此可见,关于阿保机即位的原始记载刻意强调其获得遥辇可汗留下的“天子旗鼓”,是皇权的象征,而在后来的诸弟之乱中,这又成为交战双方反复争夺的对象。《太祖纪》太祖七年三月云:“刺葛引其众至乙室堇淀,具天子旗鼓,将自立,皇太后阴遣人谕令避去。会弭姑乃、怀里阳言车驾且至,其众惊溃,掠居民北走,上以兵追之。刺葛遣其党寅底石引兵径趋行宫,焚其辎重、庐帐,纵兵大杀。皇后急遣曷古鲁救之,仅得天子旗鼓而已。”<sup>⑦</sup>当时阿保机只是代遥辇为可汗,尚未称帝,“天子旗鼓”云云显系史官对可汗仪仗的刻意修饰,也是围绕太祖元年即已称帝的说法展开,并有意将称帝的合法性系于遥辇可汗之禅让。

综上可知,阿保机太祖元年即已建国的说法并非零星记载,而是贯穿《辽史》始终的系统性叙述,究其来源,应系辽代官修史书《皇朝实录》已然如此。这一套叙述明显是经过精心修饰、总体统筹的结果,修史者在纪传的不同部分多次突显同一主题,力求彼此配合、相互照应,尽量使其滴水不露。那么,这样的历史叙述是否真的做到了天衣无缝呢?

其实,仔细推敲整套叙述的细节,不难发现其间破绽。比如“天子旗鼓”,如果按照“遥辇末主遗制,迎十二神纛、天子旗鼓置太祖帐前”的说法,则痕德堇可汗时已有“天子旗鼓”,才能传于太祖,这意味着契丹早在遥辇时代已称“天子”,这显然又与阿保机始称帝建国的史实相抵牾,可谓自相矛盾。类似的情况可谓不一而足。相比于这些细节方面的漏洞,更值得注意的是《辽史·太祖纪》中一则为前人所忽视的记事,它可以反映出阿保机建国时历史的原貌,与上述明显经过修饰、

① 《辽史》卷一一二《耶律辖底传》,第1648页。

② 参见《辽史》卷六四《皇子表》,第1066页;卷七三《萧敌鲁传》《萧阿古只传》《耶律斜涅赤传》《老古传》(第1349—1351页);卷七五《耶律觐烈传》《耶律铎臻传》(第1365、1367页);卷一一二《迭里特传》《滑哥传》(第1649、1653页)。

③ 《辽史》卷一〇三《萧韩家奴传》,第1597页。

④ 《辽史》卷五八《仪卫志四》“国仗”,第1020页。

⑤ 《辽史》卷一一六《国语解》,第1692页。

⑥ 刘浦江:《从〈辽史·国语解〉到〈钦定辽史语解〉——契丹语言资料的源流》,《松漠之间——辽金契丹女真史研究》,北京:中华书局,2008年,第182—183页。

⑦ 《辽史》卷一《太祖纪上》,第7页。

改造的开国年代叙述迥然有别,其间的强烈反差提示我们契丹开国年代问题或许还隐含着诸多待发之覆。

## 二、契丹开国年代之确证:《太祖纪》所记“君基太一神数见”事发覆

《辽史·太祖纪》太祖九年(915)末有这样一条简短但又颇耐人寻味的记载:“是岁,君基太一神数见,诏图其像。”<sup>①</sup>同书末卷元人所作《国语解》解释云:“福神名,其神所临之国,君能建极,孚于上下,则治化升平,民享多福。”<sup>②</sup>

“君基太一神”之名,辽代文献仅此一见,关于其具体所指,以往辽史学界有过不少讨论。一种说法认为此当为契丹本族神或萨满教神灵<sup>③</sup>,甚至是其始祖奇首可汗的化身<sup>④</sup>。这类观点某种程度上是受到了《辽史·国语解》的误导。我们知道,《国语解》名义上是元朝史官专为解释《辽史》中出现的“国语”即契丹语而作,故论者多以此君基太一当亦为契丹语词,进而将之视作契丹本族神。不过,已有研究成果指出,《国语解》凡198条,其中一半以上为汉语词汇<sup>⑤</sup>,“国语解”云云颇有名实不符之嫌。“君基太一神”一条即是典型的汉语词汇,与契丹本族或萨满神灵毫无关涉。另一种与此相关的观点则认为《国语解》所谓“君能建极”云云“显然是修史文人的望文生义之说”,“君基太一神”应该是来自回鹘摩尼教的日月天神,是对回鹘语 Kün-ai-tängri 刻意文饰的一种音译<sup>⑥</sup>。在缺乏其他佐证的情况下,贸然将此汉语词汇解释为回鹘语词,恐怕与史实相去更远。

与上述从北族文化加以解释的视角不同,另一部分学者则将“君基太一神”与中原道教系统经常出现的太一信仰联系在一起,认为是辽朝崇奉道教的表现<sup>⑦</sup>。这种从中原文化角度寻求答案的大方向值得肯定,只不过“君基太一神”实际上是十神太一(乙)体系的一种,不属于汉唐道教神祇,其中的“太一”亦与道教系统中的“太一”并无关联<sup>⑧</sup>。

所谓十神太一,是指君基、臣基、民基、五福、天一、地一、四神、大游、小游、直符十种太一,其所主吉凶各不相同,运行规律亦有较大差异,每一种太一运行到星空的特定区域,预示着相应的地面分野就会出现或祸或福。卢央先生指出,十神太一的本质是精致化、形式化了的星占学体系,最初是古代星占学高级形态“式占”的一种。所谓式占是指脱离天象的实际观测及辅助工具,根据事件发生发展的时间空间做出占测,表现为一种“式”的操作或思维,十神太一所属的《太乙式》,就是其中的典型代表<sup>⑨</sup>。要之,十神太一乃是通过推算不同太一在天空中的巡行位置来占验对应区域的国家政事,其在天空中的巡行轨迹,并非目验所得,而是由数学运算推导而来。

吴羽先生通过对历史文献的考索,重点探讨了晚唐五代到宋朝十神太一由星占体系进入民间信仰和国家祭祀的过程,指出由于与十神太一有关的《太乙式》是用来占测各地吉凶的理论,容易造成社会不安,故而唐前期仅允许国家有关部门收藏,禁止民间流行。安史乱后,国家对于地方的控制力下降,禁令松弛,同时社会动荡给了这种理论传播的需要和土壤,使其在唐末五代逐渐成为地方主体

① 《辽史》卷一《太祖纪上》,第7页。

② 《辽史》卷一一六《国语解》,第1692页。

③ 王曾瑜:《宋辽金代的天地山川鬼神等崇拜》,《云南社会科学》1997年第1期;宗喀·漾正冈布、刘铁程:《契丹文化变迁与早期政治》,《西北民族大学学报(哲学社会科学版)》2009年第3期;艾荫范:《契丹民族精神与近世北中国区域文化特色》,《北狄、东夷和华夏传统文明建构》,北京:光明日报出版社,2011年,第148页。

④ 王禹浪:《“契丹”称号的涵义与民族精神》,《东北古族古国古文化研究》,哈尔滨:黑龙江教育出版社,2000年,第88页。

⑤ 参见刘浦江:《从〈辽史·国语解〉到〈钦定辽史语解〉——契丹语言资料的源流》,第183—184页。

⑥ 王小甫:《契丹建国与回鹘文化》,《中国中古的族群凝聚》,北京:中华书局,2012年,第144页。

⑦ 舒焚:《辽上京的道士和辽朝的道教》,《湖北大学学报(哲学社会科学版)》1994年第5期;胡小伟:《“天书降神”新议——北宋与契丹的文化竞争》,《西北民族研究》2003年第1期;孟凡云:《耶律阿保机的神化活动及特点》,《北方文物》2005年第4期;郑毅:《论儒、释、道在辽朝的地位和作用》,《辽金历史与考古》第2辑,沈阳:辽宁教育出版社,2010年,第199页。

⑧ 十神太一与道教关系辨析,参见吴羽:《唐宋道教与世俗礼仪互动研究》,北京:中国社会科学出版社,2013年,第3—7页。

⑨ 参见卢央:《中国古代星占学》,北京:中国科学技术出版社,2013年,第298页。

意识的表达形式,化作凝聚区域认同、整合地方力量的手段,在全国范围内都有不同程度的流行,其中以蜀中地区最为典型,这一切构成了宋代将十神太一纳入国家祭祀的前奏<sup>①</sup>。

卢、吴二位先生虽然皆未注意到《辽史》所见“君基太一神”,但他们的成果却为本文的研究提供了十分宝贵的背景知识,使得我们可以在更广阔的视野下重新审视、解读这条史料。如上所述,十神太一是太乙式的一种,而君基太一则是其中重要的主吉太一。现存关于十神太一所主情况及推算方法的最早记载见于唐王希明所著《太乙金镜式经》,其中“推君基太乙法”如下:

君基所临之地,至宜服其地,或幸其方,以应兆也。置上元以来以大周三百六十去之,不尽为入周以来年数。置入周以来年数,以三十除之为邦数,不满为入邦以来年数。其邦数命起戎邦,顺行十二邦,算外得君基所在也。<sup>②</sup>

王希明于开元年间任内供奉、右拾遗,此书即是其奉玄宗之命所著<sup>③</sup>,时正处承平之世,故书中所述吉凶征兆实际上还是在国家统一的情况下,针对中央君主的行为而言,“至宜服其地,或幸其方,以应兆也”显然是要皇帝怀服、临幸君基太一所出现之分野。其后为君基太一所在位置的具体推算方法。

《太乙金镜式经》所述君基太一在国家统一背景下的占验情况,后来发生了很大变化。北宋前期杨惟德所著《(景祐)太乙福应经》云:

君基太乙者,人君之象也,故主事之邦,能守其疆,终为侯王,不能守其疆,披甲飞扬。谓君基所临之邦,其君修德,上符天道,下合民心,则其化升平,民登富寿,兵强将勇,远近归服。若人君妄兴徭役,窃乱干戈,曲施厚敛,广营宫室,则水旱灾伤兵革疾疫灾害并至。一曰君基所在之邦,宜进献珍,以供圣躬,人主宜服其地,或幸其方,以顺天道服则吉。

置上元甲寅至所求积年,距今大宋景祐元年甲戌,积四十二万四千零四十算外,上考往古每年减一算,下验将来每年加一算……君基大周三百六十去之,不尽以三十约之所得为邦数,不满算外为入邦年,命起午邦,顺行十二邦,算外即得君基所在之邦及入邦年数。<sup>④</sup>

《(景祐)太乙福应经》是对唐五代至宋初各种太一所主祸福征兆的总结,以上引文以“一曰”云云为界,提到了两种关于君基太一的解释,后一种与《太乙金镜式经》大同小异,表明统一条件下君基太一所至地方与中央政权的互动关系;而前一种则是指国家分裂状态下,君基太一对于各割据政权的象征意义,其基本定位是人君之像,也就是说所处之邦当有君王称雄,之后则为此君王的不同策略、措施所对应的不同后果。这应该只是唐后期至五代所形成的有关君基太一众多说法中的一种或几种,但其基本倾向当是一致而确定的,即为人君主吉。

另外,在元代术数文献《太乙统宗宝鉴》中也有关于十神太一的系统记载,其中诸太一所主吉凶情况全同于《(景祐)太乙福应经》,而推算方法则不同,兹仅录其君基太一算法于下:

置上元甲子至所求积年,加邦盈差二百五十,以君基大法三千六百,除之不尽,以小周法三百六十去之不尽为邦周,余以行邦率三十约之,而一所得为邦数,不满为入邦以来年数,年起午邦,顺行十二辰次,算外而得君基太乙所在及年数。<sup>⑤</sup>

至此,我们已经掌握了三种关于君基太一的推算方法,现在可以回头来看《辽史·太祖纪》中的记载。

这则记载见于太祖九年(915)末:“是岁,君基太一神数见,诏图其像。”我们先按照上述三种文献推算该年君基太一所在分野。结合史料记载及相关前人研究可知,确定十神太一在具体某年巡行所至分野的基本方法是:先以积年(即假想之纪年起点至所欲推算之年)除以周期(某一神走完其应运

① 参见吴羽:《唐宋道教与世俗礼仪互动研究》,第10—27页。

② 王希明:《太乙金镜式经》卷五,《景印文渊阁四库全书》,台北:台湾商务印书馆,1986年,第810册,第891—892页。

③ 《新唐书》卷五九《艺文志三·五行类》,北京:中华书局,1975年,第1555页。

④ 杨惟德:《(景祐)太乙福应经》卷五,影印明说剑山居抄本,《续修四库全书·史部·术数类》,上海:上海古籍出版社,2002年,第1061册,第14页下栏。

⑤ 晓山老人:《太乙统宗宝鉴》卷六“明君基太乙所主术”,《续修四库全书·史部·术数类》,第1061册,第443页。

行的邦所需时间),直至剩下不满一周期的年数,然后用所余年数除以每运行一宫所需年数,得出已经巡行过的邦数,仍未除尽的余数,就是进入下一邦的年数,再根据该神命起之邦(即开始运行的邦),即可算出该神所在之邦。以上三种文献所载君基太一的周期皆为三十年,而各自所取积年、命起之邦有所差异,其中《太乙金镜式经》所记“推君基太乙法”所设标准积年为“自上元甲寅之岁,至大唐开元十二年甲子岁,积得二十八万五千一十一算”,君基命起戌邦;《(景祐)太乙福应经》所设标准积年为“距今大宋景祐元年(1034)甲戌积四十二万四千零四十算外”,所谓“算外”表示在所得数外加所记之年,即原有结果加一,君基命起午邦;《太乙统宗宝鉴》所设标准积年为“上元甲子距大元大德七年癸卯岁(1303)积一千零一十五万五千二百一十九年”,需算外加一<sup>①</sup>,再加邦盈差二百五十,君基命起午邦。以下即分别以此三种方法对公元915年君基太一所在分野进行推算。

(1)用《太乙金镜式经》法推算,基准年为开元十二年(724):

$$285011 + (915 - 724) = 285202; 285202 / 360 = 792 \cdots 82$$

82/30 = 2 \cdots 22 戌亥子 结果:君基在子,第22年。

(2)用《(景祐)太乙福应经》法推算,基准年为景祐元年(1034):

$$424040 + 1 - (1034 - 915) = 423922; 423922 / 360 = 1177 \cdots 202$$

202/30 = 6 \cdots 22 午未申酉戌亥子 结果同上。

(3)用《太乙统宗宝鉴》法推算,基准年为太德七年(1303):

$$10155219 + 1 - (1303 - 915) + 250 = 10155082; 10155082 / 360 = 28208 \cdots 202$$

202/30 = 6 \cdots 22 午未申酉戌亥子 结果同上。

三种算法所得结果相同,可知公元915年君基太一当在子邦第二十二年。那么,子邦究竟对应何分野呢?

《太乙金镜式经》记载了两套不同的分野对应体系,其一为该书卷八“九州分野躔次”条所载“子齐 丑吴 寅燕 卯宋 辰郑 巳楚 午周 未秦 申晋 酉赵 戌鲁 亥卫”<sup>②</sup>,这是我们最常见的二十八宿十二次分野学说,此说自汉至唐都居于统治地位;另一种则见于该书卷一〇“推九州域名法”：“子周 丑韩 寅楚 卯郑 辰晋 巳吴 午秦 未宋 申齐 酉鲁 戌赵 亥燕。”<sup>③</sup>此说属于干支分野说,始见于《淮南子》，在汉以后使用者较少,但唐李淳风《乙式占》称此说用于以岁、月、日、时之干支占测灾应之地的场合,可见在唐代仍稍有市场<sup>④</sup>,故王希明并载之。然而,将以上演算结果代入两种分野对应体系中,子邦一为齐,一为周,皆非契丹当时所近之燕(幽州)分野。

论述至此,我们不得不对《太祖纪》所记“是岁,君基太一神数见,诏图其像”的真实性抱以怀疑。首先,以上推算结果表明,无论按照哪一种方法,对应何种分野体系,君基太一在当时都与契丹所处分野相去甚远。其次,如上所述,十神太一巡行理论完全是靠数学推理构建出来的占测体系,与肉眼观察所得毫无关系,因此不会出现与之对应的实际天象,历代中原文献也从未有过十神太一显现的记载,而《辽史》却称“君基太一神数见”,甚至画出了此神之图像,与整套理论格格不入。由此看来,这条记载绝非君基太一巡行至此邦的真实记录,而应视作出于明显政治目的而故意制造的祥瑞谣言。

循此思路,我们很容易注意到,这条记载是《辽史·太祖纪》太祖九年的最后一则记事,而紧接着下一条即为上文所引次年二月建元神册的记载:“神册元年春二月丙戌朔,上在龙化州,迭烈部夷离堇耶律曷鲁等率百僚请上尊号,三表乃允。丙申,群臣及诸属国筑坛州东,上尊号曰大圣大明天皇

① 卢央《中国古代星占学》(第309页)已指出,《太乙统宗宝鉴》所算积年当指算外之年,而其所载算法未明言。

② 王希明:《太乙金镜式经》卷八,第910页。

③ 王希明:《太乙金镜式经》卷十,第918页。

④ 干支分野学说的源流衍变,参见邱靖嘉:《天地之间:天文分野的历史学研究》,北京大学博士学位论文,2014年,第62-66页。

帝,后曰应天大明地皇后。大赦,建元神册。”学界既有研究证明,这次建元实际上才是阿保机真正开国称帝之时,而主人君之相的君基太一神恰恰就“出现”在建国前夜,这种祥瑞谣言与政治现实的对应使得二者的内在关联昭然若揭;太祖九年末所见君基太一神之事正喻示阿保机登人君之位暗合于天,为其次年二月称帝建国张本鼓噪。

这一谣言自然不会是阿保机本人或其他契丹人的主意,因为正如研究者所指出,十神太一在民间、地方层面产生影响已晚至唐后期,目前所见最早利用十神太一论证地方祸福的是唐宪宗元和元年(806)撰成的《五福楼记》,而这套理论在文献中的再度出现则又到了光启二年(886)左右,此后逐渐频见使用,实际影响力增大<sup>①</sup>,甚至在天祐元年(904)唐昭宗迫于朱温威逼迁都洛阳的诏书中亦有所体现<sup>②</sup>。可见就十世纪初年的总体形势而言,十神太一理论在中原汉地被付诸应用的时间尚较为短暂,且非常复杂,显然不是当时远居塞外、汉化程度尚浅的契丹集团所能掌握。

综合以上情况判断,阿保机称帝前夕出现的君基太一神谣言很有可能是由他身边的汉人谋士所炮制的。《通鉴考异》引赵至忠《虜廷杂记》称“有韩知古、韩颖、康枚、王奏事、王郁皆中国人,共劝太祖不受代”<sup>③</sup>,所谓韩颖或即韩延徽<sup>④</sup>,不难看出阿保机于神册元年改变原有的部落联盟体制称帝建国,一定程度上是受到了汉人谋臣的影响,至于具体的筹备、造势自然也少不了他们的身影。其中值得特别关注的是韩知古,据《辽史》载,知古早在太祖三年就承担过“建碑龙化州大广寺以纪功德”的重要任务<sup>⑤</sup>,太祖七年“诏群臣分决滞讼,以韩知古录其事”<sup>⑥</sup>,可见此人在当时深得阿保机器重,而新近刊布的韩知古后裔墓志更为我们的判断提供了一条比较直接的证据。元至元六年(1269)《故宣武大将军韩公墓志》墓主为玉田韩氏家族后裔韩瑞,此志文较为详尽地追述了辽金时期该家族的发展历程,所记史事多具独特价值。其中追述始祖韩知古时称“始祖令公,深天文历数之学”,“归契丹,事王姚辇,册大圣即帝位,国号大辽”<sup>⑦</sup>。这里特别提到知古“深天文历数之学”,不见于其他史料,很可能出自韩氏家族内部流传之家传谱牒,值得高度重视。既深谙天文历数,又为阿保机所重,结合当时的情形判断,所谓君基太一神数见的祥瑞谣言很可能就出自以韩知古为代表的汉人谋臣之手,也只有他们才会想到变通、利用这套方兴未艾的理论来为阿保机变家为国造势。

如前人所知,《后汉高祖实录》《新五代史》等书皆有阿保机建国之前“为长九年”之说<sup>⑧</sup>。罗新先生根据内亚社会普遍存在举毡立汗、预言在位年限的传统,认为阿保机在接替遥辇痕德堇为可汗之时,很可能遵照传统预言了自己的任期为九年(即907—916年);任期届满本该退位时,他采用中原政治架构,又以称帝建年号的方式更新了自己的居位年限<sup>⑨</sup>。这一看法可谓独具慧眼。在可汗任期

① 关于这一时期十神太一的实际应用情况,数量最多、最为集中的记载见于杜光庭《广成集》所收醮词,详细考证参见吴羽:《唐宋道教与世俗礼仪互动研究》,第12—20页;孙俊杰、盖建民:《斋醮与星命:杜光庭〈广成集〉所见天文星占文化述论》,《湖南大学学报》(社会科学版)2016年第3期。

② 《旧唐书》卷二〇《昭宗纪》载此诏文有云:“太一游处,并集六宫,罚星荧惑,久缠东井。玄象荐灾于秦分,地形无过于洛阳。”(第780页)吴羽先生已经指出“太一游处,并集六宫”云云即指大游太一、小游太一皆在长安所处之分野,乃大凶之兆,时人将其作为迁都理由,足见此说之影响。

③ 《资治通鉴》卷二六六《后梁纪一》开平元年五月《考异》,北京:中华书局,1956年,第8678页。

④ 韩延徽在刘守光时期(907—914)由幽州出使契丹,羁留于彼。《辽史》卷七四《韩延徽传》云:“太祖召与语,合上意,立命参军事。攻党项、室韦,服诸部落,延徽之筹居多。乃请树城郭,分市里,以居汉人之降者。又为定配偶,教垦艺,以生养之。”(第1357页)《通鉴》卷二六九《后梁纪四》贞明二年十二月则称“契丹主召延徽与语,悦之,遂以为谋主,举动访焉”(第8810页)。

⑤ 脱脱等撰:《辽史》卷一《太祖纪上》,第4页。

⑥ 脱脱等撰:《辽史》卷一《太祖纪上》,第8页。

⑦ 墓志拓片及录文见长安博物馆编:《长安新出墓志》,北京:文物出版社,2011年,第340—341页。关于此墓志之详细考释参见邱靖嘉:《辽金韩知古家族新证——〈故宣武大将军韩公墓志〉考释》(未刊稿),承蒙作者提示此史料并惠赐大作,谨致谢忱!

⑧ 《资治通鉴》卷二六六《后梁纪一》开平元年五月《考异》引《后汉高祖实录》云:“其王耶律阿保机,枯强恃勇,距诸族不受代,自号天皇帝,后诸族邀之,请用旧制,保机不得已传旗鼓,且曰:‘我为长九年,所得汉人颇众,欲以古汉城领本族率汉人守之,自为一部。’诸族诺之。俄设策复并诸族,僭称皇帝,土地日广。”(第8677页)

⑨ 罗新:《阿保机之死》,《黑毡上的北魏皇帝》,北京:海豚出版社,2014年,第116页。

将满之时，阿保机为了延长掌权时间，采取的实际举措是行中原帝制、建号开国，至于以何种理由来说服其他觊觎汗位者接受这一事实，承认其合法性和合理性，自然亟需意识形态方面的炒作。当时为此制造的祥瑞谣言当不在少数，所谓“君基太一神数见”正是其中历经遗忘竞争而留存至今的一种。

深谙天文历数的韩知古之流未必不知晓彼时君基太一根本不在契丹所近之分野，恐怕也不会不明白这一套占测体系与实际天象无关，遑论真身显圣。不过在当时的政治情势下，阿保机需要的仅仅是一个可资利用的结果，宣示、证明他即皇帝之位乃是天命所归。从十神太一这套原本极度抽象、推演繁复的中原政治文化符号体系中选取一个最能与现实情况对接的元素，并将其改造为具体的、可见的神人形象，画出图像，传之世人，在一定程度上迎合了契丹人原本尊奉萨满教万物有灵的属性，大大提高了谣言的可信性，为接下来的政治行动做足铺垫——我甚至怀疑阿保机建元“神册”之“神”或许就是指称帝前夜频频显圣的君基太一神。

至此，我们终于揭开了《辽史·太祖纪》有关“君基太一神”记载的真相。这条记载实际上是当时汉人谋士为阿保机神册元年(916)称帝建国所精心制造的祥瑞谣言，其中透露出的政治时间信息与前文所引关于公元907年即已称帝的一系列历史叙述存在着明显的矛盾。这种矛盾表明，在辽朝官方的历史书写中，至少先后出现过两种截然不同的开国年代叙述。一种叙述指向阿保机神册元年(916)建国称帝，正与当今学界所普遍认可的研究结论相符，更接近当时的原貌和历史的真实；它应该形成于建国之初，并在此后相当长一段时间内得以保留。另一种叙述则明确将契丹开国之年系于所谓太祖元年(907)，将即可汗位书写为即皇帝位，与实际情况相去甚远，当为后来全面改造、重塑的结果。如果将二者的衍变轨迹视作历史记忆的竞争，从结果来看，后者显然占据了绝对的优势，它通过新的二次书写几乎抹去了前者的所有痕迹，力求做到浑然一体，相互印证，最终形成了我们在《辽史》中看到的那一整套关于开国年代的系统叙述。然而这种改写还是百密一疏，遗漏了君基太一神这条稍显隐晦的记载，为后人留下了发掘真相的蛛丝马迹。

### 三、开国年代的改写与契丹王朝的正统来源问题

通过上节的分析，我们可以确知，本文开头所举与太祖元年(907)建国有关的一整套系统性记载当出于后世之重塑，并非阿保机时期的原貌。那么，今本《辽史》所见契丹开国年代的这副模样究竟形成于何时？换句话说，是什么时代的人对此进行了改写？这自然要在辽朝官方历史叙述的确立过程中寻找答案。

从目前的材料看，辽朝前期似乎并未对本朝开国历史进行过系统的编纂，这一时期有关开国年代的叙述与阿保机时代的实际情况应相去不远。辽祖陵龟趺山发现的“太祖纪功碑”是距离契丹建国时代最近的、代表官方历史叙述的文献<sup>①</sup>，或因残损过甚，以往学界对其并未予以足够重视。新近的研究成果表明，此碑当立于天显二年(927)八月(或十月)，大体按年代顺序叙述了辽太祖阿保机的战功、事迹，内容多可与《辽史》相印证，堪称精华版的《辽史·太祖纪》<sup>②</sup>。值得注意的是，此碑内容虽多见于传世文献，但其中却有一个关键的细节与今本《辽史》存在抵牾。该碑残片中有“即(?)国于龙化州”一语(见图1左起第三行)<sup>③</sup>，此句上文虽不尽可读，但从前后叙事顺序及文义大致判断，这很可能是在叙述阿保机称帝建国一事，所记建国地点为龙化州；而前文已述，今本《辽史·太祖纪》记太祖元年(907)称帝建国地点是“如迂王集会蛄”，神册元年(916)建元、再次上尊号之地方为龙化州。结

① 按此碑碑额残阙不全，今名乃考古研究者所取，恐与实际存在一定差异。今权采其说。

② 董新林、汪盈、康鹏：《辽太祖纪功碑的缀合、复原与研究》，“中世纪都城和草原丝路契丹辽文化国际学术研讨会——纪念辽上京建城1100周年”会议论文集，赤峰，2018年8月，第42页。

③ 董新林、塔拉、康立君：《内蒙古巴林左旗辽代祖陵龟趺山建筑基址》，《考古》2011年第8期。其中首字或系“即”之草体别字，系承朱玉麒教授赐示，谨致谢忱！



《遥辇可汗至重熙以来事迹》(又名《国朝上世以来事迹》、“辽国上世事迹及诸帝实录”)。负责此次修史的官员耶律谷欲、耶律庶成、萧韩家奴皆为高度汉化的契丹人<sup>①</sup>,他们对契丹建国以前历史进行过大幅度的改写,彻底重塑了开国史的面貌:一方面炮制了关于阿保机七世祖涅里的一系列叙述<sup>②</sup>,将其塑造成带领契丹由蒙昧走向文明的起点,抬升该家族在集团发展史中的地位,建立与最高权力的天然联系,为晚近方才加入契丹的阿保机家族变家为国提供合法性依据;另一方面则利用华夏政治文化的元素对阿保机建国过程进行了篡改和包装,使其在表面上与以往中原皇帝的即位过程显得并无二致<sup>③</sup>。

明白了上述背景,我们自然有理由怀疑,辽朝官方历史叙述中开国年代的改写很可能同样出于重熙十三年修史诸公之手。为了坐实这一判断,这里还可以举出两条比较直接的证据:

首先,重熙初年使辽宋人所见当时行用之历书尚无“太祖某年”这样的纪年形式。《通鉴考异》引宋庠《纪年通谱》云:“旧史不记保机建元事。今契丹中有历日,通纪百二十年。臣景祐三年冬北使幽蓟,得其历,因阅年次,以乙亥为首,次年始著神策之元,其后复有天赞。”<sup>④</sup>宋庠使辽在景祐三年(1036),即辽重熙五年<sup>⑤</sup>,他当时所见辽朝历书是“通纪百二十年”,即始自乙亥岁(915),终于重熙三年(1034)。值得注意的是,在这本历书中,记载神册以前一年所用为干支纪年非“太祖九年”,由此可见,我们今天在《辽史》中看到的建国以前纪年系统在重熙初年尚未形成。

其次,曾经长期在辽朝生活、任官的赵至忠归宋年代为重熙十年(1041,宋仁宗庆历元年)<sup>⑥</sup>,而其著《虏廷杂记》中记载的契丹开国史与《辽史》所述大相径庭。如本文第一节所引,《辽史》称天祐三年“痕德堇可汗殂,群臣奉遗命请立太祖”,而《通鉴考异》引《虏廷杂记》则云:“太祖生而智,八部落主爱其雄勇,遂退其旧主遥辇氏归本部,立太祖为王。”<sup>⑦</sup>其中阿保机即位,遥辇可汗只是退归本部,并未身死。特别值得注意的是,其中称阿保机作“太祖”而非直呼其名,这实际上与《虏廷杂记》的创作过程有关。通过《通鉴考异》《归田录》等书所引《虏廷杂记》佚文可以看出,此书提到辽朝开国之君,时而称“太祖”,时而称“阿保机(谨)”,是不同阶段的产物,前者当为赵至忠在辽时所作旧稿,而后者则系其归宋后追记<sup>⑧</sup>。上引一则即属于前者,可见赵至忠在辽时所闻见之开国史叙述中,阿保机即位之时遥辇末代可汗尚在,更无遗命之说,契丹开国史叙述的最终确立当发生在其归宋以后。

综合以上总体分析和具体论据,我们认为,契丹开国年代的改写很可能完成于重熙十三年所修《遥辇可汗至重熙以来事迹》。那么,此次修史为何要将建国年代由公元916年提前到907年,进而制造出长达九年的无年号纪年时期呢?这恐怕与上文所论当时契丹王朝的正统性诉求密不可分。不难看出,改写后的开国年代带来了两个直接效果:其一,将阿保机称帝直接系于遥辇时代终结之后,淡化了原本草原传统中的可汗更迭因素,强调其间的继承关系,造成一种类似中原王朝禅让的假象,凸显其政权的合法性;其二,阿保机称帝之年恰为唐朝灭亡之年,由此否定了自朱梁以下历代之

① 检《辽史》本传可知,三人皆具备相对较高的汉文化修养,且与同样孜孜于此的辽兴宗颇有交从。参见《辽史》卷八九《耶律庶成传》,第1485、1486页;卷一〇三《萧韩家奴传》,第1593—1598页;卷一〇四《耶律谷欲传》,第1605页。

② 吉本道雅《辽史世表疏证》(收入《新出契丹史料の研究》,京都:松香堂,2012年,第35—38页)曾初步讨论《辽史》所记涅里事迹的建构成分与过程,并强调重熙年间的修史活动对辽朝建国以前历史叙述的定型具有关键性影响。

③ 关于此段观点的具体论证,参见苗润博:《记忆·遗忘·书写:基于史料批判的契丹早期史研究》,北京大学博士学位论文,2018年,第115—130、187—212页。

④ 见《资治通鉴》卷二六九后梁贞明二年十二月《考异》,第8809页。

⑤ 《辽史》卷一八《兴宗纪一》重熙五年十月壬子条:“宋遣宋郊、王世文来贺永寿节。”(第246页)此宋郊即宋庠原名,宝元元年(1038)年十二月奉诏更“郊”为“庠”,事见李焘:《续资治通鉴长编》卷一二一宝元元年三月戊戌条(北京:中华书局,2004年,第2866页)。

⑥ 赵至忠自称曾为契丹史官,此说虽不可尽信,然从著述内容可知其在辽时确曾注意蒐辑契丹史事。

⑦ 《资治通鉴》卷二六六《后梁纪一》开平元年五月《考异》,第8677页。其中“遥辇”点校本误作“阿辇”,研究者多受其误导,今据《四部丛刊》影印宋刻本改正。

⑧ 参见李锡厚:《〈虏廷杂记〉与契丹史学》,《史学史研究》1984年第4期。

正统,似有跨越五代、直承唐统之势<sup>①</sup>。其中第一点与契丹王朝对阿保机即位方式的历史书写变化密不可分,已另文讨论,并由此揭示出契丹开国史叙述的特殊性<sup>②</sup>。这里专论第二点。

关于辽朝的正统性来源,学界目前主流的观点是所谓“辽承晋统”说。此说始见于金末元初修端:“辽自唐末保有北方,又非篡夺,复承晋统……终当为《北史》。”<sup>③</sup>杨惟禛《正统辨》亦称“议者以辽承晋统”<sup>④</sup>,很可能就是指修端之论。刘浦江先生根据金人“辽以水为德”的说法<sup>⑤</sup>,结合辽人曾在从后晋得来的传国玺上大作正统文章这一史实,认为辽朝正统论是建立在石晋正统基础之上,所谓“水德”乃代石晋金德而兴,故辽承晋统之说当属可信<sup>⑥</sup>。但依我之见,此说还有再斟酌的余地。

首先需要指出的是,“辽承晋统”之说乃金元人所提出,并无辽朝当时史料作为支撑。目前看来,此说之依据主要有二,其一是金人所称“辽以水为德”,其二是传国玺来源,然二者皆存可议之处。(一)古人议前代之统绪、德运,往往依据后来之认知与需求加以揣测、附会,故其所述多与前朝人之实际观念存在偏差,这种情况在自身德运久存争议的金源一朝体现得甚为明显。如宋朝自立国之初即明确以火德自居<sup>⑦</sup>,且贯彻始终,金人在章宗泰和年间议德运时尚认可此说,并以本朝承宋统为土德,而到了宣宗贞祐二年(1214)再议德运时,为论证、恢复本朝金德之旧制,就有臣僚声称“亡宋为土”,“本朝取宋,自为金德”<sup>⑧</sup>,可见其所论前朝德运实因势利导而无定见,故所谓“辽为水德”之说未可遽信。(二)辽之传国玺诚为后晋末帝亡国时所献,但细审契丹皇帝关于传国玺问题的叙述,丝毫看不出有强调得于晋朝之意。如兴宗重熙七年(1038)“以《有传国宝者为正统赋》试进士”<sup>⑨</sup>,又如宋人记道宗《传国玺诗》云:“一时制美宝,千载助兴王。中原既失守,此宝归北方。子孙宜慎守,世业当永昌。”<sup>⑩</sup>其中反映出的只是辽帝对传国玺本身及其所含政治文化意义的看重,而非着眼于此宝的直接来源,故不宜将之视作辽帝自认传承晋统的依据。

更重要的是,此说存在一个十分明显却又很容易被忽视的问题:倘若辽承晋统,那么作为契丹王朝的建立者,阿保机的正统地位将成为无源之水、无本之木,这样的合法性叙述如何能够为辽朝人所接受?再进一步想,中国历史上似乎很少有哪个王朝的正统性是通过切断自身历史的开头,而将剩余部分与其他王朝进行对接来获得的<sup>⑪</sup>。因此,辽承晋统之说颇堪怀疑。

由于史料的极度匮乏,辽人关于本朝正统性来源的直接记载暂时还难以找到。不过,我们仍可在当时人的其他相关论述中略窥端倪。

① 《剑桥中国辽西夏金元史》曾提到《辽史》所记阿保机即位之年公元907年很值得怀疑,“它与唐朝正式灭亡之年完全契合,如所周知,辽朝史官对王朝传承的合法性十分关切,在这样的背景下,将907年作为契丹王朝的起始之年对他们来讲是一个方便而又具有重要象征意义的选择。”此据该书英文原版 H. Franke and D. Twitchett ed., *The Cambridge History of China Volume 6: Alien Regimes and Border States, 907-1368*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 60. 中译本此段文义稍有未谐,见[德]傅海波、[英]崔瑞德主编:《剑桥中国辽西夏金元史(907-1368)》,史卫民等译,北京:中国社会科学出版社,1998年,第69页。

② 参见苗润博:《记忆·遗忘·书写:基于史料批判的契丹早期史研究》下篇第三章第二节《阿保机即位问题重审》。

③ 修端:《辨辽宋金正统》,《国朝文类》卷四五,《四部丛刊》本,叶3a。

④ 陶宗仪:《南村辍耕录》卷三引,北京:中华书局,1959年,第34页。

⑤ 此为金章宗泰和年间议德运时秘书郎吕贞幹之语,见《大金德运图说》,《景印文渊阁四库全书》,第648册,第313页。

⑥ 刘浦江:《德运之争与辽金王朝的正统性问题》,《正统与华夷:中国传统政治文化研究》,北京:中华书局,2017年,第90-92页。

⑦ 参见《宋会要辑稿·历运一》,北京:中华书局,1957年,第2128页上栏。

⑧ 《大金德运图说》载贞祐二年二月十六日议,第320页。

⑨ 《辽史》卷五十七《仪卫志三·符印》,第914页。

⑩ 孔平仲:《珣璜新论》卷四,《丛书集成初编》排印《学海类编》本,北京:中华书局,1985年,第40页。原文称“神宗朝有使虜者,见虜主《传国玺诗》”云云,宋神宗当辽道宗在位之时,则此诗当为道宗所作。《珣璜新论》传本多有误“神宗”为“仁宗”者,致学界长期以来无法判断此诗之归属。今按此书在宋代开始即有两个不同的流传系统,另一系统书题皆作《孔氏杂说》(参见《四库全书总目》卷一〇《杂家类四》,北京:中华书局,1965年,第1037页),后者今存《宝颜堂秘笈》本,此处亦作“神宗”,与《学海类编》本《珣璜新论》同,而神宗朝正与孔平仲生平年代相合(1044-1102),综合判断“神宗”当为早期的文本面貌,“仁宗”则恐系传写致误。

⑪ 此处所谓“王朝”,专指具备中原皇帝制度(如国号、帝号、年号等)的汉式王朝,其中为北族所建立者,亦以其采用这套制度作为王朝历史之起始。

辽代石刻材料中保留了不少关于契丹建国过程的叙述,多提到辽乃代唐而兴。应历十六年(966)《李崇菀为父彦超造陀罗尼经幢记》称“亡父当唐祚替陵,大辽启运”<sup>①</sup>,开泰九年(1020)《耿延毅墓志》云:“当李唐末,会我圣元皇帝,肇国辽东,破上谷,乃归于我。”<sup>②</sup>太平七年(1027)《耿知新墓志》有类似的说法:“自唐末,会我圣元皇帝肇运,廓据辽东,致破上谷也。”<sup>③</sup>从中可以看出两点:其一,辽前期汉人已将国家兴起紧接于唐代衰亡之后;其二,太祖阿保机乃国运之开端。以上三者皆为辽前期墓志,此类叙述在辽中后期亦不鲜见。如咸雍八年(1072)《创建静安寺碑铭》:“今太祖天皇帝,总百年之正统,开万世之宝系,公族衍盛,枝叶芬茂。”<sup>④</sup>此碑今不存,传世录文稍有差异,其中“总百年之正统”一语有录作“绍百世之正统”者,似文义更胜,铭文明确点出了阿保机在辽朝正统性方面的地位,并强调其接续前朝(即唐朝)之统。大康七年(1081)《圣宗仁德皇后哀册》云:“秦汉已还,隋唐而下。我国迭隆,其贤相亚。”<sup>⑤</sup>此为皇后哀册,能够看出当时官方的叙述,亦将辽朝之兴直接隋唐。类似的记载还见于大安九年(1093)《景州陈官山观鸡寺碑铭》:“历晋宋而下,迨隋唐以还,脉衍蔓延,周及华夏。我钜辽启运,奄有中土。”<sup>⑥</sup>此时已近辽末,契丹王朝上下以中原正统自居,故此碑宣称国运乃隋唐华夏血脉之延续。

从以上引证可以看出,终辽一代,当时人述及国运渊源,皆始自太祖,接于隋唐,而从未见有提及石晋者。与此相对应,目前所见辽人关于后晋的叙述皆为其乃辽所立,又为辽所灭。如保宁二年(970)《耿崇美墓志》云:“旋值嗣圣皇帝应援并汾,大兴甲马。送大晋之新帝,南上晟门;收全燕之霸王,北归上国。自此万方入贡,中夏来朝。……会同十年,先皇帝以嗣晋少主靡思报德,惟务享恩,遂乃领立骁雄,平定凶丑。”<sup>⑦</sup>类似的说法还见于乾亨四年(982)《许从赟墓志》和统和十八年(1000)《高嵩墓志》<sup>⑧</sup>,言语之间颇有视石晋为辽藩属之意,近年出土的保宁六年(974)后晋末帝《石重贵墓志》更是将此种态度表达得淋漓尽致:“初高祖之龙飞晋阳也,苦于清泰之兵,有悬釜析骸之窘,殆将不振。大契丹嗣圣皇帝排大难而帝之于中夏,高祖德之,誓以子道自居,世世不绝。至六载,王惑于奸权之说,有大恩不报之义,乃弃约而息贡。嗣圣皇帝再耀武于夷门,遂迁王于辽左之东京。”<sup>⑨</sup>此墓志乃辽“卢龙军节度推官、将仕郎、守右拾遗牛藏用奉命撰”,可以集中代表契丹官方对于石晋政权的定位,很难想象辽朝君臣会将其中“誓以子道自居,世世不绝”的后晋看作自身正统性的来源所在。

上述石刻中的文辞自然不能完全等同或上升到王朝正统意识形态的高度,但它们至少反映了当时人一种实实在在的历史体认。无论官方抑或民间,辽人始终视石晋为其藩属,恐怕不会将之作为正统性的由来,所谓“辽承晋统”之说实难成立,金元人揣度之辞亦未可轻信。与此形成鲜明对比的是,辽人每祖述其政权缘起为唐末陵替、皇朝始兴,有意无意间将阿保机建国与唐朝灭亡联系在一起,而忽略了其中的时间间隔。这种模糊的历史观念,在辽朝前期或许还只在汉人群体中流行,成为一种正统性叙述的潜流;逮至兴宗重熙年间,契丹王朝中央层面的正统化运动达到高潮,直承唐统的观念也逐渐得到统治集团更为广泛的认同,构成了当时对开国史进行改造的思想资源。以萧韩家奴、耶律谷欲、耶律庶成为代表的汉化契丹史官很可能正是从中汲取灵感,利用唐室倾覆之年与阿保

① 向南辑注:《辽代石刻文编》,石家庄:河北教育出版社,1995年,第38页。

② 向南辑注:《辽代石刻文编》,第159页。

③ 向南辑注:《辽代石刻文编》,第184页。

④ 向南辑注:《辽代石刻文编》,第360页。

⑤ 向南辑注:《辽代石刻文编》,第393页。

⑥ 向南辑注:《辽代石刻文编》,第452页。

⑦ 向南、张国庆、李宇峰辑注:《辽代石刻文续编》,沈阳:辽宁人民出版社,2010年,第13页。

⑧ 向南、张国庆、李宇峰辑注:《辽代石刻文续编》,第19、37页。

⑨ 拓片见都兴智、田立坤:《后晋石重贵石延煦墓志铭考》,《文物》2004年第11期;录文见齐伟:《辽宁省博物馆藏石重贵墓志铭考释》,《辽金历史与考古》第4辑,沈阳:辽宁教育出版社,2013年,第303—304页。

机任可汗之年的“无缝对接”，构建出一套太祖元年(907)即已称帝建国的历史叙述<sup>①</sup>。

#### 四、结语：历史书写中的政治时间

因发生过重要政治事件而被赋予相应政治意义的时间节点，可以看作一种典型的政治时间。在实际的历史进程中，政治时间与具体事件的对应关系通常是确定不变的，读史者也往往习惯于从静态的、现成化的角度加以观察，故而正误与真伪成为研判某一政治时间的唯一标准和最终指归。不过问题却可能存在另外一种面向：一旦进入历史记忆与历史书写的层面，权力关系的消长、内部结构的调整、意识形态的更张等诸多因素，都可能导致关键的政治时间遭到改写，其所具有的意义与影响也会随之变化。换句话说，现实政治的不稳定性不可避免地带来了政治时间书写的易变性。与以往我们所熟知的历史文本、史事情节的局部改写不同，政治时间的牵动性、系统性更强，改写的成本也更高，需要一整套历史叙述的呼应与配合，唯其如此，政治时间一经改动，反而更不易为后人所察觉。这或许也正是传统政治史研究较少从动态的、生成的角度考察政治时间的根由所在。

一直以来，辽史研究者多倾向于将契丹开国年代问题看作中原、辽朝两类不同文献的系统性差异，认为二者存在着不可调和的矛盾，并力图作出非此即彼的判断与裁决。然而，这样的研究思路在无形之中忽略了两种文献系统特别是辽朝文献自身的衍变、发展轨迹，导致阿保机建国当时的历史叙述一直处于被遮蔽的状态——如此接近历史现场的政治时间书写恰恰最能说明问题，也是融通不同文献系统的关键所在。

本文的论证表明，契丹开国年代问题的根源并非不同文献系统的方枘圆凿，而是辽朝后期史官对太祖时代历史的重构与改造。阿保机于神册元年(916)称帝建国，契丹王朝官方文献系统在很长一段时间里保留了与此史实相对应的政治时间，正可与中原文献系统的记载相互印合；直至兴宗重熙十三年(1044)纂修《遥辇可汗至重熙以来事迹》时，出于王朝汉化渐深以后对正统性、合法性的强烈诉求，史官将契丹开国年代提前至阿保机即可汗位之公元907年，并创造出“太祖某年”这样从未实际行用过的无年号纪年形式<sup>②</sup>，将原本明确清晰的开国年代涂改殆尽，形成了新的政治时间书写以及与此相配合的一整套历史叙述；此后道宗、天祚朝两度修史，皆因袭此叙述框架而加以续补，至后世金、元两代累修《辽史》亦无所改更，最终定格为我们今天所看到的模样。尤须注意的是，本文所论开国年代之改写，其实只是辽朝后期重塑开国史乃至整个建国前史叙述的冰山一角，契丹王朝历史叙述所存在的全局性问题还有待研究者们开展长期而深入的探索。

附记：拙文完稿后获见耿涛博士《耶律阿保机建国问题研究》一文（中央民族大学博士学位论文，2018年5月26日通过答辩），其中亦设专章对学界有关契丹开国年代的成说提出质疑，然所据史料、考证过程、最终结论皆与拙稿大不相同。本文未便予以正面讨论，读者可自行参看。

[责任编辑 孙 齐]

<sup>①</sup> 值得注意的是，经过改写的契丹开国年代所蕴藏的正统性问题在数百年后才被再次唤醒。乾嘉时人焦循曾根据《辽史》所记阿保机称帝年代，提出“以辽继唐”的口号：“辽太祖以春正月即皇帝位，是年夏四月丁未，朱全忠废其主，自立为帝。是天以辽继唐也，与其以朱温继唐，不若以辽继唐。”（见《易余籥录》卷八，焦循撰，刘建臻点校：《焦循诗文集》，扬州：广陵书社，2009年，第778页）氏著《西魏书论》亦称：“辽之承于唐，传金及元，非宋所得而统也。”（《雕菰集》卷八，焦循撰，刘建臻点校：《焦循诗文集》，第153页）如此非同寻常的正统论说，在时人乃至今人眼中都未免有些离经叛道，但这可能正是当年重熙君臣所希望看到的结果。

<sup>②</sup> 周秦时代以王号纪年，至汉武帝始启用年号，并将其固化为古代皇帝制度的基本内容，从而形成了此后中国历史的主要纪年方法。近有中古史研究者指出，十六国北朝及唐代曾多次出现弃用年号而改以王号纪年的反常情况，究其背景皆与当时政权复古崇周以宣示合法性有关（参见徐冲：《中古时代的历史书写与皇帝权力起源》单元一第三章《西魏北周无年号纪年考》，上海：上海古籍出版社，2012年，第44—65页；孙英刚：《神文时代：谶纬、术数与中古政治研究》下篇第三章《无年号与改正朔：安史之乱中肃宗重塑正统的努力》，上海：上海古籍出版社，2015年，第371—400页）。与这些情况不同，《辽史》所见无年号纪年并非阿保机时代所实际行用之法，而完全出于后来史官之建构，或亦可为古代纪年研究补充一个别开生面的案例。

# 言论、家法与文本：南宋殿试对策平议

管琴

**摘要：**宋室南渡以后，重要的政治事件和政治动向，往往在进士科殿试对策中有所反映。殿试策文中虽多有谄谀之言，却也不乏直言谏论，这是一种言论。直言虽然往往受到权相与考官的忌憚与压制，但在士人清流中却能够伸张士气，激扬士风。高宗绍兴二年(1132)、绍兴二十七年(1157)两次殿试，张九成、王十朋二人分别得到拔擢，这两次取士策略被宁宗、理宗朝李鸣复、徐龟年称为高宗朝“家法”，虞侑、刘克庄等对此也推崇备至，这些言论为南渡以来皇帝直言取士的政治姿态定下正面基调。类似这种将先朝家法总结为国家取士的衡量标准，用以规范当朝科举与言路，此又是一种言论。廷试对策内容既是政论，就须留意措辞。说什么，如何说，这方面文本载体的意义也有所呈现。如何在规定的文体中陈述政见、用文学的语言与形式，表达出委婉、深稳的政治话语，是策文作者必须考虑的问题。

**关键词：**殿试；南宋；对策；言论；家法

**DOI：**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.06.07

宋代贡举殿试制度始于太祖开宝六年(973)，起初试以诗、赋；太宗太平兴国三年(978)，殿试加入论的内容。仁宗嘉祐二年(1057)，参与殿试者始免黜落，从此成为一项制度。神宗熙宁三年(1070)，权同知贡举吕公著上书神宗，乞请殿试改为试策，据他主张，试策目的是为了“咨访治道”<sup>①</sup>，此后所试内容便由试诗、赋、论改试策问，一直到整个南宋时期，贡举殿试专试策问，即沿为定制。

殿试作为宋代国家系统最高级别的考试，进行着“天子门生”的选拔，承载着重要的政治意义，这是不言而喻的。真德秀对此有所点明：“以布衣造天子之廷，亲承大问，此君臣交际之始也。一时议论所发，可以占其平生。”<sup>②</sup>这也意味着寒素出身的举子初次在国家考试中探讨治道，并获得统治阶层的注意，所谓“占其平生”，殿试的经历往往会为他们此后的仕履作一些重要的铺垫，也成为其在朝经历的起始事件。殿试的甄拔去取，可以看出最高统治者在国是与用人方面的态度，故而成为政治的风向标与晴雨表，这一点在南宋尤其突出。本文指出在跟南宋殿试有关的言论中存在“高宗皇帝家法”一说，这一说法关系到南渡以后廷对对策的政治典范意义。殿试对策文本的修辞与言论表达，对殿试对策是否能够脱颖而出也起到辅助作用。现今留存的南宋殿试对策多为进士科对策，相比北宋，南宋的殿试对策在体制与时代背景方面均有一些明显的特点，文本修辞与政治意义结合得异常紧密。本文即从言论、家法、文本这几个方面展开，探讨南宋殿试对策在政治意涵、文本修辞等方面表现出的特点，并揭示士人群体对殿试对策定等准则方面的评判和言论表达背后所隐匿的一些深层次的因素。

**作者简介：**管琴，《北京大学学报》编辑部副编审(北京 100871)。

<sup>①</sup> 朱熹：《三朝名臣言行录》卷八之一《丞相申国吕正献公》，朱杰人、严佐之、刘永翔编：《朱子全书》第12册，上海：上海古籍出版社/合肥：安徽教育出版社，2010年，第614页。

<sup>②</sup> 真德秀：《跋黄君汝宜廷对策后》，曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第313册，上海：上海辞书出版社/合肥：安徽教育出版社，2006年，第240页。

## 一、“切直”或“谤讪”——关于策文言论的定性

《文心雕龙·议对》称：“对策者，应诏而陈政也。”廷试策问以皇帝的名义，开途纳谏，礼贤求治，举子承问而对，谈论朝政、治道、国是，成为北宋以来开科取士的传统。从北宋到南宋，以皇帝名义颁示的殿试策问，多鼓励举子对国家事务与朝政得失进行谏言。对最高统治者而言，他们须表现出言路敞开、礼贤下士的态度，这是必要的取士姿态。因此皇帝也往往在殿试前下诏，督促考官在殿试对策的选拔中奖励直言。但从举子一方来看，直言却承担着风险。同样是直言，可以定性为切直，某种情形下，也可以定性为谤讪。例如徽宗末年，周武仲任殿试初考官。进士对策有言极切直者，有朝臣将之定为“谤讪”，周武仲反对这种定性，他并非从揣拟应试者本身用意着眼，而是认为此时盗起东南，正是国家开言路之时，不可责罚，最后的处理结果是将这件事奏呈徽宗时，以“涉异”一词代替“谤讪”，言语之间颇为斟酌<sup>①</sup>。这其实也是一种政治上的维稳策略。

更多时候，如何定性对策中言论性质，是一个复杂的各种因素的权衡与较量。不仅仅是对应试者政见与才识的考量，背后还牵涉复杂的人事因素。南宋时期，尽管皇权得到进一步的加强，但权相擅政的现象历朝都有，四大权相秦桧、韩侂胄、史弥远、贾似道，其执政时间之长，势力之广，为北宋所无。举子在廷试对策中评论朝政，往往会忤逆宰执群体这一庞大的政治力量。对策之文与当权者的意见是否相合，往往决定了对策者是否能够升擢前列，直接影响到结果的判定。这一现象从北宋新旧党争时期就有所出现。神宗熙宁三年，举人钱勰就因廷试对策时极论新法，忤新党之意而遭到黜落。到了南宋前期，此类现象变本加厉。尤其在秦桧主政时期，秦党气势燎涨，往往在大比之年安排亲信把持贡举，无所顾忌。如绍兴十二年(1142)，桧子秦熿应举，其殿试对策被有司定为第一，后来秦桧引前朝故事，佯将其子降为第二；绍兴二十四年(1154)，桧孙秦垕与姻党曹冠皆居前列，秦党基本上占据了考官身份与进士科高甲人选。在残酷的政治高压下，士人多奔竞其门，养谀成风，在廷试对策文中被动避畏或者主动迎合，多有望风附议、以文媚时之言，重者“至叛经旨”<sup>②</sup>，带来较大的负面影响。南宋后期，科举营私舞弊的现象越发严重。理宗开庆元年(1259)，宰相丁大全欲用新进士为駙马，命考官私置周震炎为第一<sup>③</sup>。举子为拔得头筹多不择手段，据传理宗嘉熙二年(1238)廷对，宦官将理宗新建一亭的亭名“定一”透露给举人邵泽，邵泽将“定一”一词写进对策中，宦官再将此情况通报给理宗，理宗大为欢心，将邵泽拔置前列<sup>④</sup>。像这种内外交通、揣摩上意的卑陋手段，更为等而下之，到了南宋后期也更为常见。

在言路晦暗的情形下，如何定等，特别是头甲次序的勘定，考官多有顾虑。有时候尽管对策切直，主考官则往往会在是否能够以“切直”之理由冠多士时，产生犹豫心理。这样的例子在南宋各朝都不鲜见。建炎二年(1128)，胡铨廷试对策切直，尤其直言当朝宰执根本比不上仁宗时人才，张浚认为应定为第一，但考官担心标置过高会引起不必要的麻烦，将胡铨的名次移至第五<sup>⑤</sup>。绍兴二十一年(1151)廷试，举人赵逵在对策中详论君臣父子之情，深得高宗之意，而秦桧已有属意的人选，不满定等结果，将知贡举官员罢免<sup>⑥</sup>。绍兴三十年(1160)，宋若水在廷试对策中切直无所避，考官不悦，宋若水也因此未能进入甲科<sup>⑦</sup>。开庆元年(1259)，陈介参加廷对，“时鹤相当国，仇名士，君廷对语切直，考

① 参见杨时：《周宪之墓志铭》，《全宋文》第125册，第103页。

② 胡铨：《赠王复山人序》，《全宋文》第195册，第248页。

③ 参见佚名撰、王瑞来笺证：《宋季三朝政要笺证》，北京：中华书局，2010年，第244—245页。

④ 参见佚名撰、王瑞来笺证：《宋季三朝政要笺证》，第106页。

⑤ 参见欧阳守道：《题家状序》，《全宋文》第346册，第451页。

⑥ 参见《宋史》卷三八一《赵逵传》，北京：中华书局，1977年，第11751页。

⑦ 参见朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷九十三《运判宋公墓志铭》，朱杰人、严佐之、刘永翔编：《朱子全书》第25册，第4299页。

官惧而抑之”<sup>①</sup>。鹤相即当时的右丞相丁大全，丁仇视名士，考官也不敢将切直之对策擢升前列，以免重蹈绍兴年间秦桧当政时的覆辙。从这些事例可以看到，在权臣当道、言路不明的情形下，殿试对策评判的标准多已不在策文价值本身，考官的畏惧或主观好恶对取士结果有直接影响，如何对殿试策文进行定性，与皇帝与考官的主观爱恶与言路的开放程度密切相关。另如绍兴二十一年知贡举陈诚之，他本人乃是绍兴十二年(1142)的状元，他在这一年的廷对对策中阿附和议，得到秦党考官的青睐，被取为第一人；九年后，他又主持科举，这样毫无名节的考官主导科举定等，结果也可想而知。

出于对切直之言的畏避而不敢升擢是一原因，另一原因与殿试策文的多人勘定也有关系。宋代贡举殿试策文的勘定程序较复杂，考官包括初考官、覆考官、详定官等，这些官员在评判时相互之间看法有异，有时会起争执，尤其是，详定官序次在后，往往能够推翻初考、覆考的结果。绍兴五年(1135)，翰林学士孙近指出高下升黜，多出于详定官，初考、覆考殆如虚设<sup>②</sup>，即说明了这样的问题。从相关记载来看，此种状况在南宋阶段持续时间也是较长的。多数情况下，一旦对定等结果出现不同意见，最后的处理结果往往较为折中。如宁宗庆元五年(1199)，真德秀参加廷对，初考官与覆考官均将其对策定为前列，到了详定官那里，就有不同意见，最后将真德秀的名次改为乙科之冠。乾道八年(1172)，陈傅良在对策中直言下情无由上达，公论受阻，有明确规讽之意。有考官欲请置第一，但因有别的考官意见不同，也未能进入前列<sup>③</sup>。淳熙十四年(1187)，举子潘友端廷对策文语多切直，尤袤对他非常欣赏，但因与同寮意见不统一，也不得不降其等<sup>④</sup>。又如嘉定十六年(1223)，徐鹿卿廷对考中第二，详定官摘其语忌，欲抑之，初考官胡梦昱与其意见不同，但也未能说服详定官，改为第十人，也是降等而取<sup>⑤</sup>。多例可证，言论切直的对策易在勘定名次的过程中引起争议，也往往会因意见不统一等因素而被折中处理，因此它们能够脱颖而出的概率并不是很高。

南渡以后的数次政治事件，如主战议和、恢复国土、伪学之禁等，这些“国是”问题往往在廷对中有集中的讨论。与此相关的还有一些君主如何执政以及伦理性议题的提出，如论父子孝悌、收权远佞等，构成了高宗至理宗五朝的舆论热点。与金是和是战，成为南渡以后讨论的重点，也是殿试策文中不能回避的问题，既关乎国是，敏感程度尤其高。绍兴十二年，陈诚之在对策中力主和议，被拔擢为第一；绍兴十八年(1148)，董德元在廷对对策中以晋唐为例，力陈不宜用兵，被拔擢前列；开禧元年(1205)，权臣韩侂胄着手北伐，举人毛自知在对策中“首论宜乘机以定中原，因擢为伦魁”<sup>⑥</sup>。毛自知在北伐之前占得先机，拔得头筹，但颇具讽刺意义的是，因为开禧北伐的失败，嘉定元年(1208)又追究毛自知首论用兵的责任，将其名次降至末甲。陈诚之、毛自知等人对时议的趋附，其实也代表了一部分投机的举子对主流政治的附和与跟随，这也致使科举时文成为主流政治话语的应声虫。较为普遍的情形是，即使在殿试对策中讨论“国是”，一般来说也不得与当权者意见相悖，也就是说，可以直言不讳地讨论的余地并不是很大。考官的拔黜去取，既以对国家话语的依违为准的，那么在殿试对策的评等方面，真正出色的对策文也很难得到承认。

除了重要的政治事件，学术动向也在南宋对策中往往有所反映。南宋时期的学术往往是既受政治影响，又时刻牵动着政治，常常被权臣利用，而且这些权臣对学术的看法也多没有绝对的立场，学术与政治之间往往不可分割，变幻莫测。南渡以后，赵鼎任宰相时，殿试对策主用程氏之学者，多擢为上科；秦桧专政以后，以新学易洛学，举子多在对策中力攻程氏专门之学，这也成为科场上一种群体性的、心照不宣的行为。对策者的态度观念与主流观念是否符合，直接关系到选士结果，在殿试对

① 林希逸：《陈判官墓志铭》，《全宋文》第336册，第81页。

② 参见李心传撰，胡坤点校：《建炎以来系年要录》卷九十二，北京：中华书局，2013年，第1777页。

③ 参见蔡幼学：《宋故宝谟阁待制致仕赠通议大夫陈公行状》，《全宋文》第289册，第360页。

④ 参见朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷三十五《与刘子澄》，《朱子全书》第21册，第1547页。

⑤ 参见刘克庄：《待制徐侍郎神道碑》，《全宋文》第331册，第92页。

⑥ 佚名编，汝企和点校：《续编两朝纲目备要》卷八，北京：中华书局，1995年，第149页。

策中积极讨论相关层面并给出合乎规范的、颇为引人瞩目的建言,自然也必不可少。淳熙初年,孝宗对儒者的辨别问题颇为关注。淳熙二年(1175)廷试,罗点在对策中即谈论俗儒、腐儒、真儒的区别,他在分析几者的优劣不同时说:“如谷粟之必可以养生,如药之必可以伐病,是真贤也。言之若可听,而用之则罔功,是腐儒也。惟真贤是用,而毋以腐儒参之,则治具毕张矣。”<sup>①</sup>孝宗览而嘉之,擢为第二。孝宗颇为厌恶当时俗儒某些不切实际的谈论,罗点基本上是根据孝宗的意向来答题的,符合孝宗心意,因此受到孝宗的青睐。南渡以后至秦桧执政之前,王学已然没落,程学则经历了赵鼎罢相、陈公辅力排程学、秦桧得政之后再排程学等系列事件,在南宋前期也难以进入主流话语。淳熙五年(1178),孝宗下诏,不得以程颐、王安石之说取士;宁宗庆元年间道学又经历了党禁,颇受打击。但到嘉定以后,道学出现新的发展契机,这些新的变化不但在对策文中多有体现,在殿试策问中也有明确反映。嘉定十年(1217),进士第四名王迈在策文中称:“窃谓陛下前此凡五策士矣,皆未尝援经以为问。今兹之策,其诸有见于治道之真不可以无所本欤!”<sup>②</sup>随着道学派受到的政治肯定及其学说传播范围的扩大,殿试策问也出现了援经以问治道的新特点,对义理的引导倾向也有所加强,举子受此鼓励,在对策中也开始有不少讨论伊洛之学的内容。宝祐元年(1253)殿试,姚勉在策文中大谈性命之学;宝祐四年(1256)殿试,文天祥在策文中详释太极阴阳等理学本体论内容。约言之,到了南宋后期,殿试对策中关于道学的讨论情形,与南宋前中期已是迥异,这说明随着时间的推移,殿试的策问与对策均受到学术流变的影响。而在学术流变的背后,很多时候是由不同集团的不同政治势力在进行幕后推动。此外,南宋中后期,科举风气流于俗滥,对雅正的要求也有增多。宝祐元年,理宗中令贡举崇雅黜浮,改变士习。北宋时期,贡举也有崇雅之诏,但理宗朝科举弊病尤其多见,也反映出南宋后期,士人苟且偷安、虚浮谄谀的风气较为严重,这些时代病症在对策文中有直接的反映。

南宋皇权与相权往往呈消长之势,内忧外患不断,政治斗争激烈,举子若不事先作周到的政治考量,则很难拔得头筹。首先,一些忌讳问题绝不能碰,这在当时也成为心照不宣的现象。有学者指出:“策文内容应该附会当时政治气候而绝对不能与之相抵触。如在高宗朝,策文不能有反对‘绍兴和议’的内容;在理宗朝史弥远擅权时,策文不能有为济王赵竑平反的文字;在整个南宋一代,策文不能有肯定王安石及其变法的观点。”<sup>③</sup>这些问题在当时都是不能触及的禁区。不仅是一心议和的高宗时期不能反对和议,孝宗时期也有避谈用兵的问题,如乾道二年(1166),业已罢兵,李舜臣却在此年廷试对策中论金人为世仇,无可和之理,显得不合时宜,最后被考官置为下等<sup>④</sup>。相反,在不犯忌讳的大原则之下,是否主动趋赴时议,不同士人有不同选择。绍兴二十四年进士第一人为张孝祥,当时策问内容提问师友渊源,秦垞、曹冠等秦党人士皆力攻程氏之学,而张孝祥在策文中并不表现出贬损洛学的态度,实际上是将此问题回避了。高宗在浏览试卷时,发现秦垞等人沿袭秦桧日常的议事口吻,而张孝祥的对策则与之不同,显然不出秦党之门,因此将他擢为第一。这一结果既是高宗效仿仁宗,不欲以贵胄之士先天下寒俊的体现,也显露出高宗对秦党人士把持科举的不满,有借此重新树立皇权之意。又如袁燮,于淳熙八年(1181)第进士,当时,“孝宗在御久,责治切,有劝公对策宜谓‘大体已正,当坚忍以俟其成’,公不谓然,直以意对,具言大体未正与所当更张者,以是仅得丙科,而言坚忍者竟为举首”<sup>⑤</sup>。孝宗当政初期也力图恢复,但经过北伐的挫折,已渐渐意志消磨。当时保守的政治风向已有所体现,科场方面,也有举子窥伺风向而有准备。此年进士第一人为黄由,他在对策中即劝谏孝宗“坚忍”,得到孝宗赞赏。而袁燮仍然不为所动,坚持在殿试对策中陈以恢复大计,与当时的主张

① 袁燮:《端明殿学士通议大夫签书枢密院事崇仁县开国伯食邑七百户食实封一百户累赠太保罗公行状》,《全宋文》第281册,第276页。

② 王迈:《丁丑廷对策》,《全宋文》第324册,第326页。

③ 何忠礼:《南宋科举制度史》,北京:人民出版社,2009年,第136页。

④ 参见《宋史》卷四〇四《李舜臣传》,第12223—12224页。

⑤ 真德秀:《显谟阁学士致仕赠龙图阁学士开府袁公行状》,《全宋文》第314册,第34页。

不相侔，结果自然是落为下等。

不过孝宗也并非一味择取美言，他既在政事上多效法高宗，也不时显示出同高宗一样的容受气度。乾道五年(1169)，刘光祖应试，并在殿试对策中建言道：

臣窃惟皇帝陛下即大位以来将八年于兹，宵衣旰食，求所以补弊兴滞者无所不用其至矣。而行之愈勤，邈然望治效而未之见。今者策臣等于廷，意欲闻切直笃实之言，以药当世之病。虽臣昧陋，岂敢诵圣德而忘苦言，以负陛下明诏哉！……且陛下睿察太精，宸断太严，求治太速，喜功太甚，夫是以勤劳而无益，总核而无补。……陛下试反覆思之，今将革弊而弊愈甚，将治法而法益失者，其咎安在？<sup>①</sup>

刘光祖之策文先是颂扬孝宗宵衣旰食的辛劳，接着提出他的主要观点，即认为这样虽然辛勤，但治效未见。然后以对于切直之言自任，引出对时政的看法：“陛下睿察太精，宸断太严，求治太速，喜功太甚。”孝宗初期，力图恢复，但过于求速，带来很多弊病，刘光祖的对策文对此也进行了直言不讳的批评。孝宗看后予以肯定，将其擢为第四。刘光祖其后在光宗朝任侍御史，杨万里对他在御史任上知无不言、言无不尽的论事态度极为欣赏，结合起来看，这种言事无所避讳的态度在他早年的殿试对策就有所反映。这也即是真德秀所说的，“一时议论所发，可以占其平生”<sup>②</sup>。尽管殿试对策有种种限制，但对于一小部分士人来说，也是可以做到策文内外言行一致的，故也不失其正面影响。

殿试对策由于有限定的施用场合，如无顺承套话，颂扬圣政之文字，无以致其高选，因此多有谄谀之言，出现很多趋附时议、无甚价值的殿试对策。但就统治者姿态、社会舆论以及北宋以降的言论传统而言，廷试对策是主张直言与切谏的，这方面也不乏舆论的造势。这种名与实、期待与实际情况的落差，造成了对策文往往存在着某种内在的紧张。嘉定十年(1217)进士甲科第四人为王迈，他在多篇启文中自称“吐危言而对策，以评见排”<sup>③</sup>，对策文承担着政治风险，这一点士人自己也很清楚。为避免给自己和考官带来政治上的麻烦，也为证明对策中直言的合理性，举子在对策中往往对直言行为作一番说明，以使其对朝政的批评尽量显得婉转而不刺耳。曹彦约评价袁桂的廷试对策称：“孝莫大于复宗社，学莫切于容直言，此陵阳袁使君对孝宗亲策之意也。寒士从草茅中来，遽欲触神抗天，亦已伟矣！中诚惻怛，犹有深浅，至于文字合体要，议论中准的，行之今日，可以著效；传之后世，可以垂法，非确乎有所抱负，不能至此。”<sup>④</sup>草茅之士虽出于寒素，却敢于“触神抗天”，这是宋朝士大夫立身行事的法则，在士人中也是颇受鼓励的。但其中不可明言的一条原则是，举子在直对之余，也是有选择的“直对”，有时还要兼顾到皇帝的颜面；如果论述太过，也会承担额外的政治风险。例如淳熙二年廷对，孝宗亲试举人，蜀人杨甲在对策中力言孝宗不仅恢复志意不坚，还沉溺声色，妃嫔满前，又论策士往往以谈兵革为讳，言辞激烈。孝宗览后不悦，将其置之第五<sup>⑤</sup>。乾道八年廷对，蔡幼学在对策中将矛头对准当时的宰相虞允文、梁克家，称：“陛下耻名相之不正，更制近古，二相并进，以为美谈。然或以虚誉惑听，自许立功；或以缄默容身，不能持正。”二相即指虞、梁二人。之后，他又把矛头对准外戚张说：“今陛下使姨子预兵柄，其人无一才可取。宰相忍与同列，曾不羞耻。按其罪名，宜在公孙弘上。”乾道后期，外戚张说用事，虞允文、梁克家等人皆阴附张说。蔡幼学固然是直言，但这段话的打击面太广，攻击的矛头已指向孝宗身边宰执集团的重要成员，结果自然是“帝览之不悛，虞允文尤恶之”<sup>⑥</sup>。虽然孝宗之前已听说蔡幼学有文名，有意将他拔擢前列，但因为他在对策中过于直言不讳，最终未能定为前等。由此可知，过分的直谏并不能被虚心接纳，却有被视为攻讦的风险。曹彦

① 刘光祖：《乾道对策》，《全宋文》第279册，第2-3页。

② 真德秀：《跋黄君汝宜廷对策后》，《全宋文》第313册，第240页。

③ 王迈：《贺李仓启》，《全宋文》第324册，第176页。

④ 曹彦约：《跋陵阳袁使君桂廷对策》，《全宋文》第293册，第38页。

⑤ 参见留正：《皇宋中兴两朝圣政》卷五十四，嘉庆宛委别藏本。

⑥ 《宋史》卷四三四《蔡幼学传》，第12896页。

约说对策应做到“中诚恻怛，犹有深浅”，也就是说，既要情动人，直言不讳，同时也须注意分寸感的把握，这在廷试对策中是非常重要的—条准则。

南宋外事屈辱，内多权臣，正气往往受到抑制。士林群体对殿试对策直言行为的肯定与宣扬，是对政治高压的一种反抗，也在舆论上有胜出之势。尽管切直之语往往得罪权臣，影响仕履，但士林的评价系统与官方有所不同。在士林的评价系统中，对策之人“勋业与名节俱不朽”<sup>①</sup>，这些舆论的宣传其实是士人中的清流一派在有意地扩张殿试对策的影响，提高策文在激扬名声与鼓舞士气方面的意义。之前说过，淳熙八年殿试，袁燮不附时议，虽然仅入丙科，但在士人中此事传为美谈；理宗景定三年(1262)殿试，刘辰翁在对策中极言时弊，对贾似道为首的朝臣多有批评，由是得鲠直名，文章亦见重于世。士人抗言廷对，可被看作—生行事的代表。刘宰有一段话谈及廷对对士人人生践履的重要性，他以淳熙二年进士第二名罗点为例，将其放在一个大的历史时段中评述：“本朝苏文忠公序《范文正公集》，谓公终身所为不出天圣间所上宰相—书。……惟公致主规模，—定于畎亩中，而志念忠纯，不为外欲间断，故论奏虽多，—本仁义，践扬虽久，所行大概不出初年廷对—策。”<sup>②</sup>范仲淹终身所为不出早年所上宰相—书，罗点—生之行事与践履也同样遵循着他在淳熙年间所写的廷对策文。刘宰固然是赞赏罗点行为的纯良，客观上也说明廷试对策对士风塑造的重要性。同样，我们还可联系朱熹对王十朋表里如—的称颂，等等。这种对文章与人格—致性的看法，与高宗的言论倒是不谋而合了。绍兴二年(1132)三月，高宗论取士之道称：“若其言鲠亮切直，他日必端方不回之士。”<sup>③</sup>在这种认知思维下，士人对政治气节的认知和君主对士人直言的认知角度，倒形成了某种程度上的一致。淳祐元年(1241)，举人许—鶚在廷试对策中条陈时弊，痛斥北宋李清臣、叶祖洽媒进阿世的小人行径。刘克庄称：“友人许君孟翬对大廷语直，屈居第七，闻者壮之。子曰：‘言之不出，耻躬之不逮也。’君策既痛斥清臣、祖洽，他日所立必有以愧二人之面而服其心者，否则天下后世将以我之所以责人者而责我，岂不其可畏哉！”<sup>④</sup>所谓“闻者壮之”，即指出其对策尽管未能拔得头筹，但在士林群体中有正面影响。李昉英也称许—鶚因有此对策，“勋业与名节俱不朽”<sup>⑤</sup>。刘克庄与李昉英对许—鶚直言的肯定与鼓励说明，即便士人因为直言影响仕履，但在士林清流的评价系统中，是得到赞许的。客观上，我们看南宋—些直臣的勇于评事，在其殿试对策已有明显反映，这方面可举胡铨与刘光祖为例。建炎二年，胡铨应举，为张浚所欣赏。从胡铨所写殿试对策来看，其抨击朝政、直言无隐的文风已表露无疑，尤其是直接批评刚当皇帝不久的高宗“不旬月之间，戮直言者三”，极力批评高宗对言论的控制，并且在策文末尾理直气壮地说：“臣而不言，是臣负陛下；言而不从，是陛下负臣。”<sup>⑥</sup>胡铨在绍兴年间反对秦桧专权与与金和议，其直言不讳的政治性格在建炎年间对策中已有所反映。又如刘光祖，他于乾道五年应举，在殿试对策中批评孝宗朝政，言辞激烈。光宗即位后，刘光祖在朝任殿中侍御史，为道学抗辩，“章既下，读之有流涕者”<sup>⑦</sup>，由记录者的眼光来看，也是极力渲染其上疏对于人心的撼动。这种直言无隐的言论在士人中引起的盛赞，与殿试对策引起的反映颇有相似之处，如胡铨与刘光祖，他们在上疏时勇于任事的性格与以情动人的笔法，在其殿试对策中即有初步的、生动的体现。

在家族内部，这种激励作用也十分明显。杨万里《张魏公传》记载张浚欲在朝言事，又恐为母增忧，意有不决，“母诵其父对策之语曰：‘臣宁言而死于斧钺，不忍不言以负陛下。’浚意乃决”<sup>⑧</sup>。充满

① 李昉英：《跋许广文—鶚廷对》，《全宋文》第344册，第70页。

② 刘宰：《罗文恭公文序》，《全宋文》第300册，第21页。

③ 李心传撰，胡坤点校：《建炎以来系年要录》卷五二，第1077页。

④ 刘克庄：《跋许教—鶚廷对策》，《全宋文》第329册，第267页。

⑤ 李昉英：《跋许广文—鶚廷对》，《全宋文》第344册，第70页。

⑥ 胡铨：《御试策》，《全宋文》第195册，第83、84页。

⑦ 《宋史》卷三九七《刘光祖传》，第12099页。

⑧ 辛更儒笺校：《杨万里集笺校》卷—一五《张魏公传》，北京：中华书局，2007年，第4423页。

士人节义、气概的对策之文，不仅在士人中成为典范，在族内也得到激励和承传。朱熹为赵善应所作墓志中说：“益教其子移孝为忠，对策庭中，无所讳避。天子异之，擢以为天下第一。”<sup>①</sup>赵善应为赵汝愚之父，赵汝愚为乾道二年进士第二人，其后为光宗、宁宗朝著名直臣。赵汝愚在早年对策中无所讳避，即打下一生行事之根柢。朱熹赞扬赵善应教子之法，也是对赵氏能够善继家声的肯定。

士林清流对殿试直言取士的维护，往往以古为鉴，极力揄扬。理宗时，李龙庚被有司取为第三，姚勉以为其应为第一，他以唐代与本朝史实相比，称：“唐文宗时，李郃第贤良，刘蕡不第。自当时观之，皆以为蕡惜；由今日观之，士皆诵刘蕡策甚习，知蕡切直名甚著，初不知有李郃也。本朝欧阳永叔知贡举，初欲以第一处东坡，疑其为门人曾子固，屈之第二。是年廷唱之首则章衡。自当时观之，皆以为东坡惜；由今日观之，但知东坡气节文章为吾宋第一，初不知有章衡也。”<sup>②</sup>他认为只要发以正论，其议论自然能够卓立千古。据《宋史·唐璘传》载，宁宗嘉定十年，“台臣李安行奏次对官不许论边事，璘对策极诋之，曰：‘吾始进，可坏于天子之庭乎？’”<sup>③</sup>爱惜名节如此。又如嘉定十六年，牟子才在对策中力诋史弥远专权，他在入仕后与史嵩之、丁大全、贾似道等权相也并不合作，其直声早在廷对中有反映。唐、牟等士人因力诋权臣，相关事迹被载入史志。因此，尽管切直之对策或是因为批评朝政太过尖刻而不得圣心，或是考官对其有所顾忌而不能拔得头筹，遭致黜落的风险很大，但特殊的科场环境造成特殊的舆论效应，殿试对策中体现的风义节概，往往依托口耳与文字得以传诵。这种舆论的造成，是南宋士林中的清流群体对士风清明的一种主动维护。

## 二、“高宗皇帝家法”——两次典范意义的拔擢

绍兴二十四年进士科的取士结果，是科场物议沸腾的顶点。秦桧门客儿孙亲旧皆占甲科，知举考试官俱登贵显，“天下士子，归怨国家”<sup>④</sup>。殿试对策本是拔擢“天子门生”，是为显示皇权的恩泽而设，这一拔擢权一旦收归权臣，自然引起士人的强烈不满，威胁到政治稳定。高宗也意识到这一点。在此背景下，高宗在秦党倒台之后的一次大比之年，也就是绍兴二十七年（1157）进士科，亲自在殿试中拔擢直言之士，主动纠偏，产生了积极的舆论影响，这种影响一直延续到宁宗、理宗等朝。如果说，士人群体对士人廷对直言的肯定、宣扬以及对之未能进入前列的同情，是一种舆论上的造势，那么他们对本朝取士“家法”的再三申明，则是利用言论对人主之鉴与人主之量所作的一种敦促。

从北宋到南宋，贡举考试之前，皇帝往往会下诏，为接下来的取士定下基调，如高宗绍兴年间数次下诏，意取直言之士；理宗宝祐元年下诏，贡举崇雅黜浮；开庆元年诏择体国筹边、尊王庇民之学，等等。虽然扭转科举之风效果有限，但其体现出的政治姿态是较为谦逊的。高宗朝二次典范意义的廷试分别发生在绍兴二年（1132）与绍兴二十七年（1157）。绍兴二年三月，高宗下诏称：“今次殿试对策，直言之人擢在高等；谄佞者置之下等；辞语尤谄佞人，与诸州文学。”<sup>⑤</sup>绍兴二十七年三月，高宗又下御笔谕示考官：“对策中有鲠亮切直者，并置上列，以称朕取士之意。”<sup>⑥</sup>时隔二十五年，两次所下诏命，取士持同一标准，均提倡直言，扼制谄佞，力图显示出人主开言纳谏的气度。以高宗的本意，绍兴二十七年的这次取士，也是效法绍兴二年得人之举。因此这两次取士，有其沿续的意义。

高宗在朝 36 年，对科举的态度并非一以贯之。建炎二年，考官将前十名对策进呈给高宗，请定名次，但高宗将权力下放给考官，并未亲自选擢。时隔三年，到了绍兴二年廷试，高宗就开始改变之

① 朱熹：《晦庵朱先生大全集》卷九二《笃行赵君彦远墓碣铭》，第 25 册，第 4254 页。据《宋会要辑稿·选举》二之二〇，赵汝愚实为此年进士第二人，第一人为萧国梁（第 4255 页）。

② 姚勉撰，曹诣珍、陈伟文校点：《姚勉集》卷四一《跋李彝甫廷对策稿》，上海：上海古籍出版社，2012 年，第 476—477 页。

③ 《宋史》卷四百九《唐璘传》，第 12331 页。

④ 李心传撰，胡坤点校：《建炎以来系年要录》卷一七一载绍兴二十六年汤鹏举奏，第 3254 页。

⑤ 徐松辑：《宋会要辑稿》选举八之三，北京：中华书局，1957 年，第 4375 页。

⑥ 李心传撰，胡坤点校：《建炎以来系年要录》卷一七六，第 3373 页。

前的态度,首次亲擢举子,此年将张九成擢为第一。张九成在对策中力谏高宗“去谗节欲,远佞防奸”<sup>①</sup>,一一有所实指,这些批评既符合高宗此年恳求“直言”的姿态,其策文论事抒情的部分也能够以情动人,故受到高宗欣赏。第二名凌景夏虽然文词胜过张九成,但高宗并不以文词为第一考虑要素,还是将张九成定为状元。这是南渡以来第一次由皇帝力排众议,亲擢士类,产生了积极的舆论影响,杨时欣喜地说:“廷对自更科以来未之有,非刚大之气不为。”<sup>②</sup>三十年后,隆兴元年(1163)进士石斗文“夜读张公九成廷对,至靖康播迁事,悲泣感动不已”<sup>③</sup>。绍兴初年去靖康未远,张九成对策的刚大之气与高宗的奖掖态度,影响自然不言而喻。张九成的廷对对策,在当时还被刻成书,在学校中广为传览。不过,说到底,绍兴初年的直言取士仍然只是一种政治姿态,高宗的看重也只是表面的,无法从根本上重用士人,重启新的士林风气。张九成虽然当了状元,但他后来拒与秦桧合作,仕履上也并不顺利。他在策文中建言的“远佞防奸”等人主治道,在高宗一朝基本未能达到。尽管如此,后人还是认为张九成的对策文起到了“开明人主心胸,启发天下学者”<sup>④</sup>的意义,从杨时、石斗文等评价来看,相关的舆论影响持续了较长时间。当时还有传言高宗读了张九成的对策,为之感泣之说。类似的言论可信度虽然较低,却体现出士林中一种出于主观意愿的期待。以直谏使人主醒悟,使殿试真正成为“天子门生”的选拔,这是清流人士所乐于宣扬的。

高宗朝最为轰动朝野的一场殿试,应属绍兴二十七年科考。此年高宗将王十朋亲擢为廷魁,再次传为一时之盛。高宗阅览完王十朋的对策后,宣谕宰臣说:“殿试卷子,其间极有直言者,前后廷对未见有此。”又称:“自此人才极有可用。”<sup>⑤</sup>绍兴二十七年是一个较为敏感的时间节点,王十朋取得第一并非偶然。秦桧自从绍兴八年(1138)第二次入相后,把持朝政前后达十八年之久,绍兴二十五年秦桧病死,秦氏党羽也随之瓦解,高宗也有意消除秦桧当政多年在官场与用人方面的影响,包括科举在内。秦桧死后的第一次大比之年,士气自然也为之抬头。王十朋在试策中力言天子须除秦桧蔽塞之政,请收还秦党威福,称:“臣窃谓陛下能揽威福之权率自己出,则成宪有不难守,祖宗有不难法,时弊有不难革,天下有不难治。”<sup>⑥</sup>王十朋劝上“揽权”,言无避忌,合乎高宗本意,也符合高宗早期以来对言论的鼓励,高宗也顺势在此年大做文章,宣称王十朋是自己亲擢,并且遵循王十朋策文中对其奢侈行为的建言,严格执行销金铺翠之令,并焚烧交趾的贡物。这样的言语与举措,代表着最高统治者对殿试对策予以积极的配合与引导,包含着明显的政治意味。王十朋自己对廷对也是十分看重的。他曾说:“刘蕡廷对,过汉晁、董,最布衣之所难言,亦忠臣义士所当言者。”<sup>⑦</sup>以布衣言天下难言之事为傲。从影响上说,王十朋对策中的“气概凛凛”<sup>⑧</sup>,辐射范围也很广,在向来批评科举的道学人士中也广为传诵,朱熹、叶适等都盛赞王十朋的风概与朝廷的得人。而且绍兴二十七年的进士科殿试,拔擢士人颇多,进士科第四名为王实,叶适在为王实所作的墓志铭中亦称:

进士试御前,考官定号名来上。所谓高第者,天子常亲擢赐之,天下以此占上意好恶,而士之遇否、治之通塞系焉。绍兴二十七年,永嘉王龟龄为第一,临海王夷仲实第四。于是高宗临政久,日新其德,思与草野奇杰士共起世务,遍阅所对策,取能伸直节、吐敢言者,无问下第,即拔置之。……至今称策士之盛,必曰丁丑榜为然。<sup>⑨</sup>

① 《宋史》卷三七四《张九成传》,第11577页。

② 李心传撰,胡坤点校:《建炎以来系年要录》卷五二,第1079页。

③ 孙应时:《编修石公行状》,《全宋文》第290册,第112页。

④ 于有成:《张文忠公祠堂记》,《全宋文》第308册,第372页。

⑤ 李鸣复:《论师高宗成宪以取鯁直之士疏》,《全宋文》第309册,第9页。

⑥ 王十朋:《廷试策》,梅溪集重刊委员会编:《王十朋全集》文集卷一,上海:上海古籍出版社,2012年,第575页。

⑦ 王十朋:《策问》,梅溪集重刊委员会编:《王十朋全集》文集卷九,第722页。

⑧ 毛士龙:《东塔院记》,《全宋文》第272册,第331页。

⑨ 叶适:《水心文集》卷一八《校书郎王公夷仲墓志铭》,《叶适集》,刘公纯、王孝鱼、李哲夫点校,北京:中华书局,2010年,第

如叶适所言，廷试言论引发关注的关键就在于“天下以此占上意好恶”，王十朋与王实在此年所得的拔擢，在舆论上得到盛赞，在几十年后仍被提及，其影响也被有意扩大化了。

之前谈到，南宋殿试取士结果，往往受考官或宰执好恶的影响，致使士气沉抑，而高宗朝的这两次亲擢士人，在长年压抑的政治氛围下，显得较为扬眉吐气，与两次的时间节点较为敏感有一定关联，两次取士一是南渡以后，执政初期，皇权自身风雨飘摇，未能稳固；一是权臣倒台，皇权高于相权，朝廷百废待兴，皇帝的主观愿望也意在揽权。在这两次廷试之前，皇帝已有明确的直言取士的姿态，这样一来主考官就不会有太多顾忌，言论受阻的可能性较小。高宗为缓和朝野纷争，一直在意笼络人才。从建炎二年重开科考起，高宗就以身处艰难，更应多得士人为理由诏谕群臣，做出求贤若渴的政治姿态。绍兴五年，黄中在殿试对策中，“极论孝弟之意，冀以感动圣心”<sup>①</sup>，同样被置为前列。主和与迎徽、钦二帝还朝问题，关系到南渡政权的政治合法性，同时也涉及与父兄之间的伦理问题，朝臣关于和战问题议论纷纷，高宗借殿试策士的机会，择取并首肯合乎士人期待的对此论题的回答，也是必要的政治姿态，因此无论是绍兴二年还是绍兴五年，他对“孝悌”问题都予以特别看重。高宗在多种场合下自称“朕于直言容受不讳”<sup>②</sup>，显示自己的容受气度。当然，纳谏有时候只是装点门面而已，高宗本人极其虚伪，善于矫饰，他的所谓开言纳谏与容忍直言，往往只是为了体现中兴时期的人主之量，很难代表其真实想法，也没有什么实质性的效果，经他拔擢的清流士人也很难在入仕之后有顺畅的仕履经历，通过科举入仕的士林清流依然被权臣所压制，不过在客观上，这几次廷试仍然有政治风向上的示范作用，尤其是舆论方面，影响积极。

这样的示范作用，被宁宗、理宗时期的李鸣复称为“高宗家法”。李鸣复引绍兴二年高宗亲自取士并得张九成、二十七年得王十朋为例，称：

是岁得王十朋为第一。上宣谕宰臣曰：“殿试卷子，其间极有直言者，前后廷对未见有此。”又曰：“自此人才极有可用。”圣谟洋洋，真万世取士之龟鉴也。……今群天下之士，悉试于天子之庭，倘复因仍故态，忠佞不分，是非倒置，或有学术浅暗，议论乖谬，如叶祖洽者，窃据上等，则士气摧沮，人才委靡，陛下异日将谁共治天下哉？高宗皇帝家法具在，愿陛下举而行之，使天下咸知更化之后，鯁直者必用，谀佞者必黜，果有以异于前日，不胜宗社之幸。<sup>③</sup>

李鸣复所称“家法”，即指高宗的取士态度与法则，他认为高宗直言取士的诏令可作“成宪”，并且堪称万世龟鉴。我们知道，宋人的“家法”固然常常指向“祖宗之法”，有时关于“家法”的指称范围也是相当之宽的，它不仅包括具体的太祖与太宗朝治统法则，也包括北宋祖宗朝以来儒学兴盛的学术形态与士大夫执政的政治形态。例如嘉泰年间，费士寅曾将皇朝家法概括为“以亲近儒臣，讲论经义，商校古今，为求治之本”<sup>④</sup>，此处“家法”也即求贤求治之意；又如，唐仲友称“恢儒”为家法<sup>⑤</sup>，也是相似的用意。李鸣复将绍兴二十七年高宗的取士准则定为南渡之后的取士准则，实际上也是欲引此为定式，强调君主虚心纳谏，是中兴以来政治传统的重要部分。取士方面的“高宗家法”说影响深远。百余年后的宝祐四年（1256），理宗亲拔文天祥为进士科第一，考官王应麟上奏称：“是卷古谊若龟鉴，忠胆如铁石，臣敢为得人贺。”<sup>⑥</sup>李鸣复称王十朋所对策论为“龟鉴”，王应麟亦称文天祥所试为“龟鉴”，依然有取士重以气节的典范意义。

推原取士“家法”之说，实际上在绍兴二十七年王十朋的廷试对策中就有所出现。王十朋首先将“法”分为“家法”与“天下法”，两者虽有分立，但实际上并不相悖，他认为皇帝通过揽权可将此二者结

① 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷九一《端明殿学士黄公墓志铭》，《朱子全书》，第24册，第4214页。

② 辛更儒笺校：《杨万里集笺校》卷一一五《张魏公传》，第4404页。

③ 李鸣复：《论师高宗成宪以取鯁直之士疏》，《全宋文》第309册，第9—10页。

④ 《宋会要辑稿·崇儒》七之二五—二六，第2301页。

⑤ 唐仲友：《重修台州郡学记》，《全宋文》第260册，第351页。

⑥ 《宋史》卷四一八《文天祥传》，第12533页。

合在一起：“人君能执天下之权，守其家法以为天下法，貽厥子孙，而施诸罔极，则必世为有道之国。”这样，家法可为天下法，二者是统一的。接下来他还进一步申说道：

自权臣以身障天下之言路，而庠序之士养谀成风，科举之文不敢以一言及时务，欲士气之振可乎？臣闻嘉祐间，仁宗以制科取士，时应诏者数人，眉山苏辙之言最为切直，考官以上无失德而辙妄言，欲黜之，独司马光慨然主其事。仁宗曰：“朕以直言求士，其可以直言弃之邪？”擢置异等。此陛下取士之家法也。臣愿陛下以仁宗为法，以前日权臣之事为戒，命庠序去谤讪之规，科举革忌讳之禁，有司取忠说之论。<sup>①</sup>

王十朋在对策中将直言求士概括为“陛下取士之家法”，直接取鉴的是仁宗朝事。高宗处处引仁宗朝为榜样，王十朋引先朝之事为譬欲以匡正今事，也是一种写作策略。据笔者推测，李鸣复既是直接以王十朋得擢事为材料，推原出其高宗家法一说，作为前朝事例进行劝谏，他的“家法”论，很有可能也受到王十朋对策中的“陛下家法”说的启发，只不过他将此提炼为一种准则，将王十朋的升擢定为高宗直言取士的典范，并概括为事实上的“高宗皇帝家法”。王十朋因直言而被拔擢，又使他对策中的陛下家法说得到确证。这一环套一环的“家法”说，也成为南宋科举言论典型之一。

无独有偶，监察御史徐龟年嘉定年间上书宁宗，也将高宗朝取士法则纳入本朝“家法”一脉：

国家以策取士，盖古人敷奏言扬之遗意。然知人固难，知人以言尤难。昔唐陆贄有云：“人胡可以一酬一诘而谓尽其能哉。”今群天下之士而亲策之天子之庭，盖将因其所言以覘其所存，即其胸中之抱负，以观其异日之施設，岂特应故事而已。臣伏睹高宗皇帝策士大廷，尝谓宰臣曰：“朕此举将以求人材为异时之用。若其言鲠亮切直，他日必端方不回之士；其言谀佞委靡，他日必无可实用之实也。故朕因此举崇奖切直，冀士知所尚，习成风俗。”猗欤休哉！此真我朝取士之家法也。<sup>②</sup>

徐龟年也将高宗崇奖切直的取士态度称作“我朝取士之家法”，不过他说的“家法”不止是针对高宗朝而言，而是将其与北宋以来的取士传统相融合，也就是包含了王十朋所说的仁宗朝的取士传统。徐龟年与李鸣复是同时代人，在宁宗、理宗两朝，他们的这两例上疏，说明当时已集中出现针对时弊，总结高宗朝取士经验，将政治文化上的“家法”说移之于科举的做法。王十朋以仁宗直言取士为本朝家法，而后来者受他的启发，将王十朋直言廷对并受高宗拔擢一事也列入家法系统，并提炼出“高宗皇帝家法”，这也显现出“家法”并非固定不变的内容，而是像雪球一样，越滚越大，在运用时可以灵活容纳进新的时代元素，不但北宋有家法，南宋亦有家法，并且和北宋有内在理路上的一致。一般来说，“家法”主要是针对北宋以来政治传统而言的，李鸣复、徐龟年将“家法”说移之于南宋高宗朝的科举策略，意在强调取士制度上的沿续性，其直接出发点是借此纠正当朝科举“绳墨解纵，弊幸繁滋”的现实问题，作为一种言说策略，抬出前朝家法作为准则是最适宜的，他们有意选择这样的一种途径，以期对中兴以来政治与科举传统进行概括，对人主进行规谏。

不论是不是以“家法”相称，绍兴年间的两次取士，在以后均被奉为取士镜鉴。刘克庄也称：“本朝自叶祖洽以希合时好为举首之后，三岁一魁，未尝乏人。其间卓然以清风劲节照映千古者，前九成、后十朋而已。”<sup>③</sup>熙宁年间廷试，叶祖洽迎合新政，贬低祖宗以来因循苟简之风，被神宗擢为举首，但其奉圣阿谀之语为士论所不齿。高宗朝的这两次得人，在刘克庄看来，不仅胜于神宗朝，竟有胜于历代先朝之意，这种极富倾向性的言论再次定下南宋直言取士的正面基调。高宗朝的三十多年里，虽然士风问题很严重，但这两次殿试却将严重的问题加以掩盖，并成为中兴之盛的表现。由皇帝亲擢士人，实现“天子门生”之说，也成为其后的政治传统。高宗以后，孝宗至光宗朝，头甲前几名多由

① 王十朋：《廷试策》，梅溪集重刊委员会编：《王十朋全集》文集卷一，第574、584—585页。

② 《宋会要辑稿·选举》八之二十五，第4386页。

③ 刘克庄：《留梦炎宗正少卿制》，《全宋文》第326册，第352页。

皇帝亲擢，成为定制。李心传总结称：“自绍兴、乾道、淳熙、绍熙之际，殿榜上三名，多人主亲擢云。”<sup>①</sup>孝宗、光宗亲擢士人，继法高宗，既属于“中兴圣政”的一环，应也受到高宗一朝舆论的影响。

光宗绍熙年间，虞俦上书，乞殿试求切直之言，札子中虽未提到张、王二人，但对高宗之法颇多赞颂，也借以批评当前士风之软熟。文曰：

臣尝怪今日内外人材习为软熟，其势久而必至于委靡不振。……夫科目高下，士子所视以为趋向者也。大抵爱君忧国者必有切直之论，而嗜进苟得者必多谄谀之辞。然则因言以求人，有司取舍，乌可不审？故切直之论胜，则人材日盛，国势日强；谄谀之言行，则人材日衰，国势日弱。理之必然，无足怪者。臣于前举备员殿试对读官，见士人答策，其间颇尚切直。既而唱第之日，在前名者盖有谄谀之人，而切直之士往往或居下列。兹非有司顾望畏忌，考校之过乎？国家三岁一举，亲屈帝尊，策士于庭，岂直遵故事而已哉！盖欲收拾人材，以为他日之用也。臣尝观高宗皇帝绍兴更化之初，御笔宣示殿试官曰……是年在前列者，皆正直之士，其后多为名臣。然则以切直之言而取人，思过半矣。仰惟陛下以上圣之资，膺寿皇皇帝付托之重，所以示大始而正本者，莫急于求直言以网罗人材。今次殿试，实为龙飞榜，天下之士辐辏，诚千载一遇也。臣私忧过计，恐有司考校之间，不能深识乎圣明之意，抑切直之言以避忌讳，进谄谀之论以求容悦，则非所以示风厉多士之意也。臣愚欲望陛下特降睿旨，戒敕有司，考校对策，须求切直当理之言，毋取谄谀不根之论，庶几作新人材，增重国势。<sup>②</sup>

虞俦札子中，将“切直之论”“谄谀之言”各自的利弊指陈清楚，认为在殿试中是否有切直之论，关系到人才的盛衰，人才的盛衰则又与国势相关联，将直言与国势建立起关联。清浊之言的升降，关键点就在于廷试。虞俦以高宗绍兴更化为例，恳请光宗能够效高宗之法，容受切直之言，痛抑谄谀之论，激励人才，增重国势。这既从侧面说明绍兴年间两次取士的影响之深，同时也说明在12世纪的后半叶，针对直言取士，业已形成某种标志性舆论。

廷对对策中的直言从根本上说，受到北宋以来士人敢于言政的影响，李鸣复总结的南渡之后在科举取士方面的“高宗皇帝家法”，其目的是想借此建议皇帝遵循历朝政治准则，敞开言路。在南宋士人清流看来，殿试对策的作用在于是否能够给君王以现实政治上的规避。直言谏论者置之高第，既是主政者在科举上所做出的示范，也体现了皇帝对士论的重视。淳熙三年，赵雄上书孝宗，乞赐谥苏辙，称苏辙以制举对策，受知仁宗，“乍起草莱，而鲠亮切直之声，固已震耀天下”<sup>③</sup>。虽然有夸张的成分，但在关键的一场考试中发出鲠亮切直的声音，对内关系到士风，对外关系到君王的政治态度，意义特殊。如叶适所说，“天下以此占上意好恶”，人才去取也就成为政治的风向标。绍兴更化与秦桧相党垮台两个时间结点上的廷试，颇为重要。叶适所谓：“夫亲遇明主，干说悟意，九筵之室可陞而登，屡省之歌可颺而赓也。”<sup>④</sup>以策论干遇明君，是文人参政议政的重要途径，也是君臣遇合的起始。其意义不仅在于士林群体以此进行气节上的激励与宣扬，在皇权的政治形象建设方面也有正面影响。这方面，论者多以高宗朝两次取士为例，将其归结为高宗朝“家法”，界定为中兴以后的取士成宪，再向南宋后来的君主建言。这一新的“家法”舆论的提出，实际上是士林有意地放大并非常态的科举取士之法，并借此揄扬以时论干遇明主的士人风骨，期在形成一股能够左右科场的舆论。

### 三、主导话语与文学修辞：廷试对策的文本形态

前两个部分中，笔者着重讨论了殿试对策的政治背景与政治内涵，殿试对策绝非单纯的写作才

① 李心传：《建炎以来朝野杂记》甲集卷一三《殿试详定官别立等》，北京：中华书局，2000年，第273—274页。

② 虞俦：《乞宣示殿试考官务求切直之论札子》，《全宋文》第254册，第236—237页。

③ 赵雄：《乞赐谥苏辙札子》，《全宋文》第241册，第234页。

④ 叶适：《陈秀伯墓志铭》，《叶适集》，第348页。

能和素养的展示,政治背景才是殿试对策言论方式生发的土壤,政治话语的运用是对策言论结构的支撑。策文作为一种辅以文学形态的政论说理文,需要有明确的政治立意,只有具备合理恰当的政治立意,对策文本这一承载相应政治态度与措辞的载体才能发挥出其应有的功能。那么,策文的功能是如何通过文本发挥的,则是接下来试作论述的问题。笔者不拟对策文的结构作详细分析,而是侧重从政治内核与文本修辞两方面的结合这一角度试作陈述。

据笔者统计,现今留存下来的较完整的殿试对策,北宋共有11篇,其中进士科殿试对策4篇,制科7篇,另有拟作3篇、代作1篇;南宋有21篇,全部为进士科殿试对策,另有拟作1篇<sup>①</sup>。两宋殿试对策的主要区别在于:第一,南宋殿试对策留传下来的基本上为进士科殿试策文,而北宋则多为制科策文。总体来看,南宋留存的对策文本较北宋更为丰富;第二,南宋殿试策文往往篇幅较长,王十朋、郑性之、姚勉、文天祥等人在不同时期的策文均有万言之长。宝祐三年覆考官评姚勉卷称:“一笔万言,水涌山出,尽扫拘拘谄谄之习。”<sup>②</sup>如此看来,考官的态度往往也是鼓励长文的,认为这是文才的体现。这也成为南宋时期策文的一个突出特点。

殿试对策内容与朝政关系紧密,重在议论说理,从写法上说,既需严格遵循尊卑等级,又要缘饰恰当的修辞,承接帝王求贤问士之意。近年来,有学者对策文的文体进行了研究,如陈飞先生将唐代试策文策头部分分为起对辞、承制辞、应对语、导对语,策项部分分为述制辞、述问语、起对语、对答语、祈纳语,策尾部分分为起对辞、收束语、终对辞等,认为一篇完整的唐代试策,大略包含以上内容<sup>③</sup>。从形态上讲,由唐至宋,试策的结构并无大的变化。不过从基本结构上说,宋代一篇完整的策文,倒很难说每篇都包含有上述所有的语辞内容,论其基本结构,大概还是以白居易所归纳的策头、策项、策尾三部分总结较为合适。

宋代策文的策头,一般以“臣对”开头。在套辞过后,往往缀以“臣敢因陛下之问而条其所以对,然后以臣所欲言者为陛下言之,惟陛下试垂听焉”等,引出所论之辞。点题以后,一一展开,策文中间多穿插以“臣伏读圣策曰”,按惯例须先引出出处,然后评述。具体评述部分的体例有不同写法,比如就策问话语简单总结,再作延展,或者直接延展等等。如蔡幼学的对策,在引御策之后,直接接以“是非盛德之谦辞,是乃为君之常道也”<sup>④</sup>。前文已提到,蔡幼学的对策较为直白,语气也略显生硬,并不是正面的例子。我们可以周南的对策作为对比。周南的策文在“臣伏读圣策曰”之后相继接以“此有以见陛下概慕三五之古书,欲返古之道,变今之俗也”“此有以见陛下欲考帝王相传之统绪,以订正其沿袭之是非也”“此有以见陛下即帝王之勤劳,以验无为而治之异说也”<sup>⑤</sup>等等语句,皆是对皇帝之策问先作引用,再加以肯定,再顺承而下地引出自己的观点,这是殿试对策惯用的写法,在政治上较为稳妥。

援引策文并作出合适的判断,是策论的第一步,接着如何直接提出正面的政治观点则需要层级式展开,如王十朋对策的第一部分,在解读策文后,正面提出揽权,先是铺陈历史上为何善治之君需要揽权,接着颂扬高宗收还权臣威服的行动。再引入圣人之学:“臣窃谓陛下欲守祖宗之法,莫若躬

① 南宋除21篇完整策文之外,其他不完整的对策片段还可从史书、笔记与别集中窥知,例如《建炎以来系年要录》一书保留了绍兴五年黄中,绍兴十二年陈诚之、杨邦弼,绍兴十五年刘章,绍兴十八年董德元,绍兴二十七年阎安中等人殿试对策的片段;淳熙二年罗点、绍熙元年边汝实的殿试对策片段保存在袁燮所作行状中,乾道八年黄定对策的部分段落落在王应麟笔记《困学纪闻》中可见,等等。

② 姚勉撰,曹诣珍、陈伟文校点:《姚勉集》卷七《癸丑廷对》附,第68页。

③ 参见陈飞:《唐代试策的形式体制——以制策策文为例》,《文学遗产》2006年第6期。而另一些学者认为,此种分类有过度绝对化的嫌疑,并不能代表唐代策文的全部。如金澄坤指出,陈飞对唐代制策考试中策文的分析,只是大致反映了中晚唐的非典型对策结构(参见《中国科举制度通史·隋唐五代卷》,上海:上海人民出版社,2015年,第611—619页)。

④ 蔡幼学:《乾道壬辰廷对策》,《全宋文》第289册,第347页。

⑤ 周南:《庚戌廷对策》,《全宋文》第294册,第50—63页。

揽福威之权。欲揽福威之权，又莫若行陛下平日之所学。”<sup>①</sup>一步一步展开论述，意图明确；对策的第二部分谈祖宗成法；第三部分谈赋敛之制，也是接着祖宗之法来展开的；第四部分谈取士之制，文意依旧贯穿，如称：“今取士之科，作成之法虽曰犹昔，而人才非昔者，由福威之权下移于前日故也。”揽福威之权是总纲，至如赋敛、取士之类皆是在其名义之下进行；第五、六部分谈黜陟之法、治道之言，最后还是回到揽权这一主导问题。姚勉对策，也是从数个方面回答策问，之后逗引出两个主要意见：“一曰立中道以用天下之贤，二曰奖直言以作天下之气。”<sup>②</sup>简洁明了。魏了翁的廷试对策则先引策问语，然后申论，举例时则以仁宗朝为例，每次申论完毕，均以“惟陛下遵守家法而施行之”<sup>③</sup>总结，一再而三。这样组织而成的对策文在承接、陈述、点题等几个点上都予以兼顾，事项完备，形式上也较为整齐，读起来有回旋往复之感，因此也成为殿试对策典型的写法。

殿试对策的策尾，通常是“陛下矜其愚而赦之，幸甚。臣昧死，臣谨对”“臣虽获戾，其敢避乎？义不可默，情难毕陈，臣不胜昧死”“是以空臆而竟言之，惟陛下裁择，臣昧死，臣谨对”等措辞，以惶恐之语作结，表达不安之意，但也不失决绝。

廷试对策严格遵循固定的框架，无论其结构还是套辞，必须是先验的、符合君王的政治期待，一般都有套路。我们要强调的是，作为一种文体的对策文，如何对皇帝的策问进行详尽的解析、呼应，或是剥离、转折，达到政论文的目的，既得大体又不失讽谏之意，则基本上需遵循以下两个方面的写法：

首先，对策文是说理性文字与文学修辞的结合。在南宋的政治语境下，廷试对策内容既涉及政论，就须留意措辞，如何说，怎么说，是需要考虑的。在南宋人眼中，廷试对策中的直言谏论是第一道关卡，也是首先考虑的关卡，而对于举子文艺与写作能力的测试则属于另一道关卡，也是第一道关卡的辅助。没有一定的写作能力则无法使说理文产生生动的效果。淳熙十八年（1187）四月，孝宗御旨称：“殿试上三名，朕既试以文艺，亟欲观其政事，可特与添差差遣，仍厘务。”<sup>④</sup>孝宗视殿试对策为“文艺”。而袁燮称楼钥于隆兴元年应试时“主司伟其辞艺”<sup>⑤</sup>，也是说明在政治之外，也有对策辞艺等方面的考量。从知识广度上说，辞艺包括对文学话语的运用、对历朝史实的熟悉等等。援古证今，是评判对策辞艺的一个重要方面。绍兴二年，张九成对策的策首即引汉唐皇帝为例，探讨古今兴衰之道；乾道五年，刘光祖对策引汉文帝、宣帝事，论前代之信赏必罚；嘉定元年，进士第一名郑性之在殿试对策中“历陈梁冀、五侯、元振、元载之事，皆当时遗近所讳闻，公空臆万言。上览而异之，擢冠多士”<sup>⑥</sup>。历史材料的铺陈不仅被应试者运用在对治道的讨论中，撑起对政事的评论，同时也是作者知识结构与识见的证明。援古证今，尤其是选用恰当的例证，在策文中是颇受鼓励的。

对策毕竟是说理文，为增强语势与说服力，中间部分往往采用正反排比、相互比对的方式结撰，这方面殿试对策不失典型的宋人策论的特点，不脱宋人好议论的习气。如绍兴二十一年廷试第一名赵逵的对策，论君子小人时称：

愿陛下尊其所闻，每进一人，惟其痴，惟其拙；每退一人，惟其深计，惟其圆机。则天下之士，庶几稍知向方。倘犹不悛，陛下赫然震怒，治其尤者一人，夫谁敢不服！然臣尚有私忧过计者，虑陛下尊所闻之不坚，异时或有言今之痴者为真痴，今之拙者为真拙，今之深计者为有德，今之圆机者为有谋，而陛下疑。虽圣主在上，贤臣辅相，臣不敢谓安静之福如今日。<sup>⑦</sup>

这一段论述论述君子小人，从高宗的角度申述，用四“惟其”进行正反论述，着墨不多，概括却颇

① 王十朋：《廷试策》，梅溪集重刊委员会编：《王十朋全集》，第577页。

② 姚勉撰，曹诣珍、陈伟文校点：《姚勉集》卷七《癸丑廷对》，第64页。

③ 魏了翁：《御策一道》，《全宋文》第310册，第207页。

④ 卫泾：《初任辞免添差差遣申省札子》一，《全宋文》第291册，第368页。

⑤ 袁燮：《资政殿大学士赠少师楼公行状》，《全宋文》第281册，第256页。

⑥ 刘克庄：《毅斋郑观文神道碑》，《全宋文》第331册，第145页。

⑦ 李心传撰，胡坤点校：《建炎以来系年要录》卷一六二，第3071页。

为精彩。其后又假设在“不悛”的情形下，皇帝赫然振怒，治其尤者，则谁敢不服？又突出了皇帝的权威。从正反两方面论述，步步转折，措辞婉转，也暗合了人主的心理。在作了充分的铺垫后，赵逵再将自己的疑虑提出，他认为舆论有时能够主导君主的见解，因此劝高宗辨析言论背后的内容。此策文的微妙之处就在于，它既强调了君权，又没有一味歌颂而显得谄谀；尽管有规讽劝勉之意，却未摆出咄咄逼人的直言极谏的态度，而是较为谦逊与婉转。这是较为高明的一种写法。

在表达意见时，如能借用文学性的语言，则能烘托文势，造成情境化的效果。张九成的策文在这方面堪称典型，他在渲染高宗孝悌之情时，饰以大量文学化的修辞：

若陛下之心，臣得而知之。方当春阳昼敷，行宫别殿，花柳纷纷，想陛下念两宫之在北边，尘沙漠漠，不得共此融和也，其何安乎！盛夏之际，风窗水院，凉风凄清，窃想陛下念两宫之在北边，蛮毡拥蔽，不得共此舒畅也，亦何安乎！澄江泻练，夜桂飘香，陛下享此乐时，必曰：“西风凄劲，两宫得无忧乎？”……

若小民之心则不然，以谓搜揽珍禽，驱驰骏马，道路之言，有若上诬圣德者。此臣所以食不甘味，寝不安席，不量微贱，思为陛下雪之也。<sup>①</sup>

这是非常著名的一段论述。这里，张九成采用了辞赋的写法，将“心”分为“陛下之心”与“小民之心”两种类型，“陛下之心”意指高宗寄北思亲、不忘雪耻之意，“小民之心”则完全是声色狗马。这里借鉴了赋的表述方式。赋与对策是完全不同的文体，不过它们的共同点在于皆重讽谏。张九成策文虽然在修辞方面不如凌景夏，但他想到借用赋体的表达形式，传递讽谏之意，是颇有新意的。对这一段起到的效果，学界有不同看法，有学者举陆游《老学庵笔记》中记载的李清照对张九成对策中“桂子飘香”的嘲讽为例，说明张九成的对策在当时引起了人们的反感。不过笔者认为，张九成在对策中的含混的文学性表达，也并不能简单定性为颂圣与阿谀，而在主观上更多地是以借用赋体的方式进行讽谏。在当时的话语情境下，对策者只能够顺承皇帝之意而申发言论，委婉而讽，是不能够进行否定性论述的。而且张九成的对策在当时也不能用引起反感来简单形容，朝野上下认为他在论事方面无所畏避，他在策文中关于靖康之事的描述，当时人读后为之感泣（这一点尤可见其文学性言辞的影响），《宋史》甚至将张九成的对策与胡铨的上疏作为南渡以后士人气节的代表。从时人的评价看，并没有简单地将之归为谀佞之文。如果忽略殿试对策所作的情境，照某种严格的标准去看待对策文，那么几乎所有的对策文都逃脱不了颂圣这样谀佞的话语。

再如淳熙十八年卫泾的策文：

臣闻古之治天下者将以定民志，后之治天下者将以便民情。古者上自天子而达之于民，尊卑贵贱之不相侔，则服食器用之间，截然等级之有辨。……后世则不然，举圣人所以检押人心者，一切惟人情之便，而偷风薄俗亦复荡然于法制之外。<sup>②</sup>

卫泾将国君之治分为古之治与后世之治两种，分而述之，古者如何，后世如何。这种写法也吸取了子书、赋分列两种情境论述的特点，也是宋人策论爱用的一种写作方式。这种写法的好处是颇具文学修辞，条理清晰，气势雄辩，有论说文的特点。

第二，廷对须遵循“缓而切，巽而正”的原则。前面说过，对策文既不可避免颂圣，又暗含考量方面对直言的期待，两者同时体现在一篇文章中，已不可避免地构成了策文内在的矛盾与分裂。这样一来，对策文的书写就不能缺乏策略性，对策写作的基本原则就是有褒有贬：褒重在褒皇权，褒皇帝治事，褒其求治之意；贬就在于针贬时政，针贬皇帝的独断、奢靡、不恤民众、为政瑕疵等，针对这些提出对策与建议。两者都要说到位，不能说过分。像陈亮的对策文就有罔顾事实之嫌，他在廷试对策称：“臣窃叹陛下之于寿皇，莅政二十有八年之间，宁有一政一事之不在圣怀，而问安视寝之余，所以

① 张九成：《状元策一道》，《全宋文》第183册，第426—427页。

② 卫泾：《集英殿问对》，《全宋文》第291册，第228页。

察词而观色，因此而得彼者，其端甚众，亦既得其机要而见诸施行矣。岂徒一月四朝而以为京邑之美观也哉？”<sup>①</sup>颂美光宗不为虚饰的孝悌之意，光宗看后为之大悦。事实上，孝宗退位后，光宗对孝宗并不尊以孝悌，而是受李后所制，不朝重华，事件愈演愈烈，激起了君臣关系的紧张，最后演变成以赵汝愚与韩侂胄为首的宰执逼迫光宗禅位。当时众多朝臣对光宗的不孝行为有所规劝，多有痛心疾首之感，而陈亮在对策中大谈光宗之孝悌，并不符合实情，也确是在为光宗开脱，因此危稹讽刺陈亮，说其“书气振，对策气索，盖是要做状元也”<sup>②</sup>。廷试时，士子虽无黜落的风险，但仍有直接的应试目的，与直言无忌的上疏行为性质不同、策略不同，欲拔得头筹，必须抑制真实的想法，而在无关痛痒的问题上做出直言的姿态，这是困蹶科场多年士人的无奈选择。陈亮在此问题上也不能免俗。

不过陈亮自己可能是从另一个角度理解的。他在与陈傅良的信中，以董仲舒对策为例，表达了赞扬之意：“主于爱君忧国可也。仲舒三策，要皆其胸中事，缓而切，巽而正，可为廷对法，此亦对君父之道”<sup>③</sup>。所谓“缓而切，巽而正”，即谓平缓而切实，谦逊而端正。有意味的是，陈亮本人在廷对对策中对高宗的颂美明显是缓而不切的，这里面已有一种矛盾性的东西存在。陈亮举董仲舒为例，认为对策“皆其胸中事”，也就是说，廷对之文并非捷才，而是平时对政事思考的集中反映。事实上，士子在参加廷试前，虽然没有看到题目，也已有所准备，也即宿构，考试中再结合题目，变成连贯的对策。元祐年间，论者即已指出“宿造预作者可以应对而无疑”<sup>④</sup>。陈亮的“胸中事”是指平时所想之事，并不是指为应举而准备的“宿造”，但宿造在殿试策中也是不可避免的。

这种“缓而切，巽而正”的准则体现在宋代的很多殿试策文中。张九成的策文，尽管矛头指向高宗身边的谗佞小人，但在涉及与金关系的时候，措辞也是很巧妙的。针对策文中高宗“屈己以和戎，而强敌内侵”的开脱之词，他以越王勾践等待报仇时机作比：“陛下欲报金虏，愿观其用心，而以越王之法用之，不亦可乎！”<sup>⑤</sup>这样的话很容易得到皇帝的欢心。殿试对策中以勾践雪耻之事相比的，不只张九成一人，张九成的对策，其流传广度，对雪耻说的流行也起到一定程度上的强化。

在此原则之下，策文中的大部分直言往往是被小心翼翼地、委婉地提出的，并非彻头彻尾的直言，这种辞意过度婉曲带来的弊端也不少，魏了翁论士风时说：

况自比岁封章奏疏，对策上书，大率应故事，徒文具，而无惻怛忠敬之实，而谀曰：“恶讦以近名也，忌激以败事也。”其号为说直，亦不过先为称赞之词，而后微致规切之意。如论治道则曰“大纲已举而节目小有未备”，论疆事则曰“处置则宜，而奉行稍若未至”。前后相师如此类者，未易悉举，然犹日锻月炼，昼删夜改而后上达。<sup>⑥</sup>

魏了翁此论虽然并非针对廷试对策而言，但他指出的问题在对策文中却不鲜见。在殿试对策中，先作称赞，而后辅以箴规的形式较为常见。以赞颂时政为主，以小敲小打为辅，是南宋中后期对策文出现的较为普遍的现象。这些无关痛痒的箴规，究竟是出于应试者的真实心理，还是仅仅为回应策问对“说直”的期待做出直言的姿态，是大有疑问的。

廷试作为一种与朝政内容密切相关的考试，已有先验性质的写作套路，一篇合格的策文，一定免不了对皇权与治道的颂赞与肯定，这是殿试对策普遍的、心照不宣的要求；当然，在颂赞之余也需要应试者对朝政建言，提出批评与建议。这方面是否有新的内容，是否称得上直言，则体现在应试者颂赞与箴规二者分量的把握上。这方面则须引入写作策略的考量，如何在对策中提出箴规，话说到何种程度，是可以由应试者控制的。为委婉地陈述政见，为增强其说服力，必要时运用文学的语言、文

① 陈亮：《廷对策》，《全宋文》第279册，第127页。

② 叶绍翁：《四朝闻见录》乙集，北京：中华书局，1989年，第62页。

③ 陈亮：《与陈君举傅良书》二，《全宋文》第279册，第221页。

④ 李焘：《续资治通鉴长编》卷四一五，北京：中华书局，2004年，第10101页。

⑤ 张九成：《状元策一道》，《全宋文》第183册，第421页。

⑥ 魏了翁：《直前论士大夫风俗札子》，《全宋文》第309册，第94—95页。

学的形式辅助,以情动人,则易于取得较好的效果。殿试策文运用的语言与形式,不脱某种固定的程式,它们一方面制造出宋代科举政论文的套路,另一方面,其话语的方式与表达的敏锐度也决定了应试者是否能在这种特殊的科举文体中表达其独立的思考,使对策文真正具有生命力。前者是固定、僵化的,后者才是殿试对策真正的活力所在。

## 结 语

南渡以后,重要的政治事件和政治动向,往往在廷试对策中有所反映。我们讨论殿试对策文,首先绕不过去的就是政治。殿试是士子经由科举进入国家政权的关键步骤,殿试对策则是士子入仕前在政治话语上的初次集中表达。在诏求直言的皇权姿态下,殿试对策传递出的政治话语无疑是一种暗含有明确期待的言论,这种言论如何定位,尤其是在出现较为激烈的言辞时,究竟将之定性为“切直”还是“谤讪”,其实受背后诸多力量的牵制,包括皇帝与有司的态度、主流的政治话语等等。而殿试的取士结果、士人清流关于科举得人方面的赞扬或者批评,则形成另一种言论。在言路晦暗之时,往往形成与主流评价话语不同的评价系统。也就是说,殿试对策中的直言谏论,尽管往往受到权相与考官的忌惮与压制,但却被士人群体用来伸张士气,激扬士风,在舆论场中形成一种压倒性的言论。从北宋时期开始,进忠讷之言于廷对之策,即已成为士大夫群体的言论法则,北宋后期叶祖洽、李清臣等人在殿试对策中饰以谄谀之词,已引发物议,南宋人更将此事视作前朝的反面教材加以批评,借以倡导殿试对策的直言不讳。

在此过程中,我们看到,皇帝对殿试直言的鼓励被提炼为先朝“家法”,作为国家取士的衡量标准,再度在舆论宣传里被利用,用以规范当朝科举与言路,这是一种更为重要,也更为隐蔽的言论。高宗绍兴二年、绍兴二十七年,发生了两次具有典范意义的殿试,张九成、王十朋在这两场考试中得到拔擢,脱颖而出,这两次取士策略被宁宗、理宗朝李鸣复、徐龟年称为高宗朝“家法”,刘克庄等对此也推崇备至,而早在光宗绍熙年间,虞俦就已借此批评当前士风的软熟。这些言论为南渡以来皇帝直言取士的政治姿态定下正面基调。当然,我们可以看到,南渡以后的直言取士还是较少见的,大多数情况下可能不尽然如此,但一部分士人群体实际上是有意将之放大,树立正反面典型,意在道光宗、宁宗、理宗朝的科场制造出更大的舆论影响。如果说士人群体对廷对直言的肯定与宣扬是一种无意的舆论上的造势,那么他们在对当朝皇帝建言时,对本朝“家法”的强调,则是有意将先朝未曾成为传统的偶发事件提升到法则地位,成为对理想中人主之鉴与人主之量的一种敦促。这构成了士人一方“言论”背后潜藏的政治意图。至于文本,廷试对策内容既是政论,就须留意措辞。如何说,怎么说,这方面文本载体的意义也有所呈现。如何在规定的文体中陈述政见,用文学的语言、文学的形式,表达出委婉、深稳的政治话语,是策文作者必须考虑的问题。文本方面,殿试策文既无可避免地沿袭宋代科举政论文的套路,有一套固定、僵化的结构,但一部分有识之士也力图在对策文中可以作为的部分,发出独立思考与自己的声音,这些声音包括大胆批评朝政,积极探讨治道,不避当朝敏感问题,等等。这些新的政论内容及其文本表达,才是南宋殿试对策文最有价值的部分。

[责任编辑 刘 培]

# 游牧文明因子与明朝卫所体系中的亲军卫

## ——以锦衣卫为中心的考察

张金奎

**摘要:**游牧经济形态孕育出来的政治制度强调军事首领的地位,亲兵制度及其背后的主从(主奴)关系是重要的表现形式。随着游牧文明全面深入中原地带,怯薛及侍卫亲军制度成为元朝政治架构中的重要组成部分,且在很大程度上被后世继承,演化为明代军事体系中独特的亲军卫制度。明代的亲军卫不仅继承了中军功能,且在护卫皇室、培养后备力量等方面发挥了重要作用,这在其中的锦衣卫身上体现得尤为明显。

**关键词:**明代;亲军;怯薛;锦衣卫;中军

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.06.08

亲军卫是明代卫所中的一支特殊力量,在明朝建立之前即曾在朱元璋政权中发挥关键作用,虽然曾一度撤销,但在洪武十三年(1380)恢复独立建制后即长期存在,与明政权相始终<sup>①</sup>。亲军卫不受大都督府(五军都督府)管辖,名义上是皇帝直接统率的部队,这和此前汉、唐等王朝的御林军有明显的区别。洪武十五年(1382)设置的锦衣卫是亲军卫中最重要的军卫。锦衣卫的职能非常繁杂,《明史》称其“掌侍卫、缉捕、刑狱之事”<sup>②</sup>,清人刘献廷则将其归纳为“职掌有四,护卫,一也;缉访,二也;刑名,三也;直房司□,四也”<sup>③</sup>。不论怎么归纳,似乎都难以和汉、唐等中原王朝的典制传统搭上线。本文试图以亲军卫中的锦衣卫为中心,探求其制度源流,并就亲军卫在明代军事体制中的功能与作用作初步探讨,以就教于方家。

## 一、从扈从队到侍卫亲军

一套“新”制度的产生,往往有其内在的规律可循,并不完全受制定者个人主观意志左右。亲军卫制度在此前的中原汉民族主导政权中找不到踪迹,不等于就是打着“恢复中华”<sup>④</sup>旗号的朱明政权的“原创”。中原制度文明源流中找不到踪迹,那就只能把追根溯源的目光转向周边,首选无疑是长期与中原农耕文明互动的北方草原。

在氏族社会末期,原有的公有制度逐渐瓦解,私有制成分日渐增加,伴之而来的是产生了一系列维护这些私有财产的保护性机制,其中之一即扈从队制度。所谓扈从队,即由氏族或部落中的军事首领直接掌控的侍从部队。对此,恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中曾有精辟阐释:

**作者简介:**张金奎,中国社会科学院古代史研究所研究员(北京 100732)。

① 参见张金奎:《锦衣卫形成过程述论》,《史学集刊》2018年第5期。

② 张廷玉等:《明史》卷七十六《职官五》,北京:中华书局,1974年,第1862页。

③ 刘献廷:《广阳杂记》卷一,北京:中华书局,1957年,第18页。

④ 《明太祖实录》卷二十六,吴元年十月丙寅条,台北:“中央研究院”历史语言研究所,1962年,第402页。

有一种制度促进了王权的产生,这就是扈从队制度。我们在美洲红种人中间就已经看到,与氏族制度并行,还形成了一种独立自主地从事战争的私人团体。这种私人团体,在德意志人中间,已经成为经常性的团体了。博得了声誉的军事首领,在自己周围集合一队贪图掠夺品的青年人,他们对他个人必须效忠,而他对他们亦然。首领养活他们,奖赏他们,并且按等级制来组织他们。对于小规模의征战,他们充当卫队和战斗预备队;对于大规模的征战,他们是现成的军官团……在罗马帝国被征服以后,国王们的这种扈从兵,就同非自由人和罗马人出身的宫廷奴仆一起,成了后来的贵族的第二个主要组成部分。<sup>①</sup>

虽然恩格斯的研究重点是欧洲日耳曼人,但其中关于扈从队的私属性、扈从队在处于原始社会的人群走向文明社会的过程中的作用,以及其在未来阶级政权中的地位等论述,对我们研讨其他地区的人群在走出原始社会、迈进文明社会过程中的种种表现,无疑具有指导意义。

中国北方草原地区的生产形态长期以畜牧业为主,辅以季节性的狩猎活动。在生产工具非常简陋的条件下,狩猎活动必须以团队合作的形式进行,团队指挥的作用非常重要。在这样的生产形态基础上诞生的权力机构,军事首领的地位往往非常突出。在草原地带氏族社会解体的过程中,军事首领在大多数情况下和部落酋长是合一的,而是否拥有一支忠诚的、接近职业化的军队则是这些首领们能否履行职责以及壮大本部落的基础,这就为扈从部队的产生提供了条件。中原地区由于进入文明社会较早,文明程度高,是否存在过扈从队性质的武装不得而知,即便曾经存在,也已早早地退出了历史舞台,被正规化的、成熟的禁卫军制度取代。草原民族社会演进的步伐相对缓慢,因而在中原汉地的史籍中保留了大量反映其原始社会实际形态的记录。据前人研究,匈奴、鲜卑、柔然、突厥等民族的首领都有一支不同称谓、不同规模的侍从部队,尽管其职能各有不同,但保卫首领及随之征战均是其核心职能<sup>②</sup>。

在8世纪前,北方民族政权大多与中原王朝处于对峙状态,或在中原王朝的控制之下,因而其社会制度对中原的影响相对较小。但在唐朝灭亡之后,北方民族政权逐渐在与中原政权的竞争中取得均势地位,甚至凌驾于中原政权之上,其特有的社会形态、制度也因此不断的冲突和碰撞中为中原所熟悉,进而在有意无意中被采择和吸收。

以禁卫军为例。公元907年,耶律阿保机继任契丹可汗。为改变部落联盟旧制,阿保机在原有亲兵的基础上,组建了自己的御帐亲军——皮室军,时称“腹心部”。皮室军平时护卫君主宫帐,战时随帝出征,在阿保机称帝建“国”过程中发挥了至关重要的作用。完成建“国”大业后,皮室军进一步扩充,逐渐演化为中央直辖的机动部队,部分皮室军甚至转化为地方镇戍部队,御帐亲军的职能由官分军取代。造成这一变化的原因,关树东认为与契丹内部政治较量有关。“辽太宗扩建皮室军,其将领当为太宗亲信,而辽景宗、圣宗为太宗政敌耶律倍之后。铲除太宗派势力就必然要求改组皮室军,并移置于外。以官分军充当行宫宿卫,一方面保证了可靠性,另一方面也是辽朝政治、经济发展的需要。大量的官分人作为皇室属民,不承担国家赋役,专为皇家服务。由官分军宿卫行宫,客观上减轻了部民和州县民的负担,有利于国家赋役的合理分配”<sup>③</sup>。

对于皮室军,南宋人叶隆礼在《契丹国志》中有如下记载:

晋末,契丹主投下兵,谓之“大帐”,有皮室兵约三万人骑,皆精甲也,为其爪牙。国母述律氏投下,谓之“属珊”,有众二万。是先,戎主阿保机牙将半已老矣,每南来时,量分借得三五千骑,述律常留数百兵,为部族根本。其诸大首领太子伟王、永康、南北王、于越、麻荅、五押等,大者千

① [德]恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》第七节《克尔特人和德意志人的氏族》,北京:人民出版社,1972年,第142-143页。

② 参看晓克:《北方草原民族侍卫军制初探》,《内蒙古社会科学》2007年第5期。

③ 关树东:《辽朝的中央宿卫军》,《内蒙古社会科学》1995年第6期。

余骑,次者数百人,皆私甲也。<sup>①</sup>

对于大部分时段担任契丹君主亲军的宫分军,叶隆礼则没有记载,只是提及“十宫各有民户,出兵马”<sup>②</sup>而已。《契丹国志》是奉敕编纂,按道理可参考两宋政府收集的所有契丹资料。牙兵是唐五代时期割据军阀私属亲兵的称谓,叶隆礼称皮室军是“投下兵”,称其将领为牙将,可见其对皮室军的私属性质有准确判断。至于其未记载宫分军的原因,或与宋人不掌握契丹中后期的内部变化有关。

继契丹而起的女真族金政权是一个迅速膨胀的政权。1115年完颜阿骨打建立金国,10年后即灭辽,随即又覆灭北宋,短短12年间即走出白山黑水,入主中原。由于兴起过于迅速,没有充分的时间吸收和消化契丹及中原文化,因而其制度建设带有明显的囫囵吞枣式的汉化色彩。金国亦有亲军,“合扎者,言亲军也,以近亲所领,故以名焉。贞元迁都,更以太祖、辽王宗幹、秦王宗翰之军为合扎猛安,谓之侍卫亲军,故立侍卫亲军司以统之”<sup>③</sup>。设置亲军应是其“祖制”,但其军事主官称都指挥使、副都指挥使则明显借鉴自宋制。

与契丹的御帐亲军不同,金朝的亲军不仅承担护卫皇室的职责,也执行一般军事任务。如金章宗承安元年(1196),“诏选亲军八百人戍抚州”<sup>④</sup>。由于是皇帝心腹,亲军享有很多特权,如金世宗大定二十六年(1186)明确规定:“亲军虽不识字,亦令依例出职,若涉赃贿,必痛绳之。”<sup>⑤</sup>亲军不仅可以出任武职,还可担任高级文职。如皇统八年(1148),“以侍卫亲军都指挥使阿鲁带为御史大夫”<sup>⑥</sup>;天德二年(1150),侍卫亲军步军都指挥使完颜思恭升任尚书右丞<sup>⑦</sup>,等等。

如果说女真人是把北方民族私属化的亲军制度带进中原的始作俑者,对中原制度的演变起到了一定的示范作用,那么,真正发挥了承上启下作用,对后世王朝产生深远影响的无疑是首次成为中原汉地统治核心的蒙古人。

在成吉思汗统一蒙古各部之前,蒙古社会已经开始进入私有制时代,各部首领、贵族为了维护自己的财富和统治权,普遍流行收揽那可儿。“那可儿”是蒙古语的音译,汉语翻译为“伴当”。“那可儿”在十二、十三世纪是专有名词,特指各部贵族招揽而来的护卫亲兵。那可儿平时负责保护主君,并按照主君的命令从事放牧、狩猎等生产活动,也承担一定的杂役,战时则随主君出征<sup>⑧</sup>。对于那可儿和主君的关系,学界争议颇多,有的认为是平等的,有的认为是主从关系,但有一点是共识,即那可儿是以个人为单位,大多数来自其他氏族,且专属于主君,对本部其他成员不承担任何义务<sup>⑨</sup>。那可儿对主君必须无条件的忠诚,否则将受到最严厉的惩罚。

那可儿不仅有贵族招揽而来的,也有主动投附的。如“四犬”之一的者勒篾,即由其父札儿赤兀歹主动交给铁木真。者勒篾后来始终陪伴在成吉思汗身边,是蒙古帝国的主要缔造者之一。成吉思汗曾降旨给他:

者勒篾(幼年)在摇车中时,札儿赤兀歹老人背着鼓风皮囊……送给初生的朕一件貂鼠皮襦褌。从那时做朕的同伴以来,就做了门限内奴婢、守门的私仆。者勒篾有很多功劳,他与朕一同生长。有貂鼠皮襦褌的缘故,有福有吉庆的者勒篾,九次犯罪不罚!<sup>⑩</sup>

① 叶隆礼:《契丹国志》卷二三《兵马制度》,上海:上海古籍出版社,1985年,第223页。

② 叶隆礼:《契丹国志》卷二三《宫室制度》,第225页。

③ 脱脱等撰:《金史》卷二四《兵志·禁军之制》,北京:中华书局,1975年,第1001页。

④ 脱脱等撰:《金史》卷十《章宗本纪二》承安元年十月丙午条,第240页。

⑤ 脱脱等撰:《金史》卷八《世宗本纪下》大定二十六年八月丁丑条,第194页。

⑥ 脱脱等撰:《金史》卷四《熙宗本纪》皇统八年七月乙亥条,第84页。

⑦ 脱脱等撰:《金史》卷五《海陵王本纪》天德二年七月己丑条,第95页。

⑧ 参看赛青白力格:《蒙古语“那可儿”词义的演变》,《青海民族大学学报》(社会科学版)2010年第1期。

⑨ 参看萧启庆:《元代的宿卫制度》,原刊于《(台湾)政治大学边政研究所年报》第4期(1973年),后收入氏著《内北国而外中国:蒙元史研究》,北京:中华书局,2007年,第216-255页。

⑩ 余大钧译注:《蒙古秘史》第211节,石家庄:河北人民出版社,2001年,第359页。

对这样主动投附而来的“同伴”(那可儿),成吉思汗依旧视其为“奴婢”“私仆”,可见,认定主君和那可儿之间是主从乃至主奴关系应更为接近事实。

其实,蒙古贵族同样视他们的大汗为主人。1189年,乞牙惕部阿勒坛、忽察儿等贵族共同拥立铁木真为成吉思汗。他们在誓词中说道:

我们立你做汗!帖木真你做了汗啊,众敌在前,我们愿做先锋冲上去,把美貌的姑娘、贵妇(合屯),把宫帐(斡儿朵)、帐房(格儿),拿来给你!我们要把异邦百姓的、美丽贵妇和美女,把臂节好的驢马,掳掠来给你!围猎野兽时,我们愿为先驱前去围赶,把旷野的野兽,围赶得肚皮挨着肚皮,把山崖上的野兽,围赶得大腿挨着大腿!作战时,如果违背你的号令,可离散我们的妻妾,没收我们的家产,把我们的头颅抛在地上而去!太平时日,如果破坏了你的决议,可没收我们的奴仆,夺去我们的妻妾、子女,把我们抛弃在无人烟的地方!<sup>①</sup>

可见,可汗与下属各级贵族之间同样是主从关系,这和草原民族特有的生产方式是一致的。随着蒙元帝国的建立与发展,这种主从关系逐渐强化为主奴关系,元代的蒙古以至汉族官员在上奏时经常自称奴婢,主奴观念明显泛化,对此后中原政治文化的发展产生了深远影响<sup>②</sup>。

在被推举为蒙古本部可汗后,铁木真根据个人的才能,给追随自己的那可儿们作了分工:斡歌来、合赤温、者台、多豁勒忽等做箭筒士,汪古儿、雪亦客秃、合答安三人司膳(宝儿赤),迭该牧羊,古出古儿整治帐房、车辆,忽必来、赤勒古台、合儿孩、合撒儿佩刀,别勒古台、合刺勒歹掌管驢马,忽图、抹里赤、木勒合勒忽放牧马群,阿儿孩·合撒儿、塔孩、速客该、察兀儿罕充当远箭士、近箭士,等等<sup>③</sup>。这一分工,实际已经具备了后世怯薛制度的雏形<sup>④</sup>。

怯薛制度最终确立于1204年前后。当时,成吉思汗刚刚攻灭克烈部,急需休整。乃蛮部塔阳汗联合汪古部,准备趁着蒙古部虚弱之机,火中取栗。经商议,成吉思汗采纳了别勒古台等人的建议,决定不等到秋高马肥,提前与乃蛮部决战。

为避免因大部分军队仍听命于本部首领,容易发生临阵抗命的现象,在大战来临之前,成吉思汗已经开始打破部族壁垒,全面整编军队,组建完全听命于自己的亲军是其中最为重要的任务之一。史载:

编组了千户、百户、十户之后,又设置了八十名宿卫(客卜帖兀勒)、七十名侍卫(土儿合兀惕)。在那里挑选轮番护卫士(客失克田)入队时,选拔千户长、百户长的子弟和白身人(自由民)子弟入队,选拔其中有技能,身体、模样好的人入队。

<sup>①</sup> 余大钧译注:《蒙古秘史》第123节,第149—150页。

<sup>②</sup> 参见姚大力:《蒙元制度与政治文化》第三篇第四节《主奴观念的泛化与皇权》,北京:北京大学出版社,2011年,第166—174页。

<sup>③</sup> 余大钧译注:《蒙古秘史》第124节,第151—152页。余大钧在注释中指出,其父余元盒先生在《元秘史远箭近箭官号新释》(《西北民族文化研究丛刊》第一辑,上海:永泰祥书店,1949年5月)一文中已经指出远箭士、近箭士实际上即后来负责传达命令的急递使臣,“质言之,即距离较远之地,应于限期内到达,较近之地,则应飞行疾驰如快马逐猎也”。元代有所谓的贵由赤,“贵由赤者,快行是也。每岁一试之,名曰放走。以脚力便捷者膺上赏,故监临之官,齐其名数而约之以绳,使无先后参差之争,然后去绳放行。在大都,则自河西务起程。若上都,则自泥河儿起程。越三时,走一百八十里,直抵御前,俯伏呼万岁。先至者,赐银壹饼,余则赐缎疋有差”(陶宗仪:《南村辍耕录》卷一《贵由赤》,陶宗仪著,徐永明、杨光辉点校:《陶宗仪集》,杭州:浙江古籍出版社,2014年,第200—201页)。笔者认为强调奔跑速度的贵由赤,与怯薛军中的远箭士、近箭士有一定的联系,在形态上和宋代皇城司系统的“快行”类似,与明代锦衣卫系统的锦衣快行亦有一定的继承关系。

<sup>④</sup> 对于怯薛制度,前人研究颇多。如[日]箭内互:《元朝怯薛及斡耳朵考》(太原:山西人民出版社,2015年再版)、萧启庆:《元代的宿卫制度》(《台湾政治大学边政研究所年报》第4期)、叶新民:《关于元代的“四怯薛”》(《元史论丛》第2辑,北京:中华书局,1983年)、李治安:《怯薛与元代朝政》(《中国史研究》1990年第4期)、吴柏春、谢云峰:《试述蒙古汗国时期的怯薛制》(《内蒙古民族师院学报(哲学社会科学版)》1991年第2期)、李治安:《元代“常朝”与御前奏闻考辨》(《历史研究》2002年第5期)、洪金富:《元朝怯薛轮值史料考释》(《“中研院”历史语言研究所集刊》74本2分,2003年)、屈文军:《元代怯薛新论》(《南京大学学报(哲学·人文科学·社会科学)》2003年第2期)、刘晓:《元代怯薛轮值新论》(《中国社会科学》2008年第4期),等等。本文在撰写时对这些成果多有参考,如无特殊需要,恕不一一注明。

(成吉思汗)降恩旨给阿儿孩·合撒儿说:“选取一千名勇士,作战时站在我的面前厮杀,平时做我的轮番护卫中的侍卫!”又说:“七十名侍卫由斡格列·扯儿必担任首长,与忽都思·合勒潺共同商议行事。”<sup>①</sup>

客卜帖兀勒的意思是夜间卧宿卫士。土儿合兀惕,《蒙古秘史》旁注为“散班”,即白天执勤的卫士。轮番护卫士(客失克田),即轮流值班的卫士,《元史》中译作“怯薛歹”(单数)或“怯薛丹”(复数)。这一千多名卫士以及成吉思汗身边负责家事工作者,共同组成了怯薛。

对怯薛的工作方式,成吉思汗明确规定:

箭筒士、侍卫、轮番护卫、司膳、门卫、管战马人(阿黑塔赤),白天进入值班,在日落前交班给宿卫,骑自己的战马出去住宿。宿卫夜间让宿卫士卧在帐庐周围。应守门的,可轮流站立守门。箭筒士、侍卫在第二天早晨咱们喝汤时,向宿卫说了(后接班)。箭筒士、侍卫、司膳、门卫都要在自己岗位上执事,就位而坐。值班三夜三天后,依例住宿三夜后更替。夜间有宿卫,可卧于(帐庐)周围值宿。<sup>②</sup>

怯薛中的轮番护卫来自千百户长的子弟及白身人子弟,既是草原民族传统的主从关系的产物,也是加强大汗与部属联系的一种方式。由于与中原历史上的质子有一定的雷同之处,因而中原史籍中常常称之为质子军,如《元史》中记载:“或取诸侯将校之子充军,曰质子军,又曰秃鲁华军。”<sup>③</sup>

1206年,成吉思汗统一蒙古各部,建立蒙古帝国。对于在统一战争中发挥了重要作用的怯薛,成吉思汗倍加珍视,称之为吉庆的老宿卫、老勇士,“在汹涌而来的敌群中,朕的忠诚可靠的宿卫们,在朕的有地獄的帐庐周围,不眨眼地保卫着。朕的桦皮箭筒稍一响动,朕的动作利索的宿卫们,就马上赶来。朕的柳木箭筒稍一响动,朕的健步如飞的宿卫们,就立即赶到”<sup>④</sup>。为巩固统治,在建国不久,成吉思汗即大规模扩充怯薛:

以前朕只有八十人做宿卫,七十名侍卫做轮番护卫。如今依靠长生天的气力,天地的佑护,平定了全国百姓,都归朕独自统治。如今,可从各千户中挑选人到朕处进入轮番护卫队、侍卫队中。选入的宿卫、箭筒士、侍卫,共满万人。<sup>⑤</sup>

这一万名轮番护卫士,被成吉思汗视为“朕的大中军”<sup>⑥</sup>,其地位远高于一般士兵,“朕的轮番护卫士的地位,高于在外的各千户长;朕的轮番护卫士的牵从马者(阔脱臣)的地位,高于在外的各百户长、十户长。在外的千户长,若想攀比到与朕的轮番护卫士同等地位互相斗殴,则应惩罚该千户长”<sup>⑦</sup>。成吉思汗明确规定:“朕不亲自出征,宿卫不得离开朕出征。这是朕的旨意。”<sup>⑧</sup>

与初组怯薛时相同,扩充的怯薛侍卫同样来自各级军官以及白身人儿子中“有武艺,身体、模样好的人”,区别在于这一次带有一定的强迫性,“选为朕的轮番护卫士而躲避者,不愿到朕处效力而以他人代替者,应予惩罚,流放到眼不见的远方”<sup>⑨</sup>,显示扩编怯薛带有一定的质子化的趋势。这和帝国刚刚成立,新归附的部族中尚有一定离心因素是相适应的。

上万名怯薛不可能同时执勤,于是成吉思汗将其分成四班,由四大功臣博尔忽、博尔术、木华黎、赤老温分别管领,且“世领怯薛之长”。“凡宿卫,每三日而一更。申、酉、戌日,博尔忽领之,为第一怯薛,即也可怯薛。博尔忽早绝,太祖命以别速部代之,而非四杰功臣之类,故太祖以自名领之。其云

① 余大钧译注:《蒙古秘史》第191节,第292页。

② 余大钧译注:《蒙古秘史》第192节,第295页。

③ 宋濂等:《元史》卷九八《兵志》,第2508页。

④ 余大钧译注:《蒙古秘史》第230节,第383页。

⑤ 余大钧译注:《蒙古秘史》第224节,第371页。

⑥ 余大钧译注:《蒙古秘史》第226节,第375页。

⑦ 余大钧译注:《蒙古秘史》第228节,第378页。

⑧ 余大钧译注:《蒙古秘史》第233节,第386页。

⑨ 余大钧译注:《蒙古秘史》第224节,第372页。

也可者,言天子自领之故也。亥、子、丑日,博尔术领之,为第二怯薛。寅、卯、辰日,木华黎领之,为第三怯薛。巳、午、未日,赤老温领之,为第四怯薛。赤老温后绝,其后怯薛常以右丞相领之”<sup>①</sup>。

叶新民提出《元史》中“赤老温后绝”的记载有问题,赤老温后裔没有继续担任第四怯薛怯薛长的原因是其后裔在成吉思汗幼子托雷死后,被可汗窝阔台从托雷一系中剥离,转给了自己的儿子阔端。后来托雷一系虽然夺回大汗宝座,但因阔端和托雷系宗王的友好关系,他名下的部队并没有被遣散,赤老温一系因而继续留在了阔端帐下,且长期出任阔端系宗王的怯薛官<sup>②</sup>。

叶先生的考证澄清了一段历史真相,也带出了另一个问题,即黄金家族的其他成员,似乎也可以拥有自己的怯薛队伍。翻检史料可知,这一判断是完全成立的。如赤老温的后人逊氏实理,“由裕宗皇帝位下怯薛官,为资善大夫,同知徽政院事”<sup>③</sup>。裕宗指忽必烈的太子真金。又如名臣脱脱,15岁时,“为皇太子怯怜口怯薛官”<sup>④</sup>。可见皇太子有怯薛。元仁宗时,“仁宗旧纪皇庆元年夏四月壬午,敕皇子硕德八剌置四宿卫。时硕德八剌才十二岁,并非出阁之年,安用宿卫,此实微示朝臣欲立为皇太子也”<sup>⑤</sup>。硕德八剌在被立为太子之前即置四怯薛,说明一般的皇子也有怯薛。屠寄认为这是元仁宗准备立太子的前兆有一定道理,但仁宗这么做其实并不意外。

蒙古帝国建立不久即走上对外扩张的道路,朝鲜半岛上的高丽王朝很快成为征服对象。在被压迫了一段时间后,高丽王室表示屈服,放弃自己的内婚制传统,与黄金家族联姻,高丽国王因此成为蒙古帝国的驸马,得与黄金家族的成员享受同样的礼遇。高丽恭愍王二十七年七月时,罗州牧使李进修上疏,对国王的宿卫制度提出改革建议:

侍卫之于宫阙,犹四支之于身体。仁义识理者为最,勇敢者次之。宜置四怯薛官,各那演若干人,不拘文武耆德,其有八上将军、十六大将军、四十二都府、忽赤忠勇各四番,均分属之,训练士卒,严明器械,更日侍卫,禀行军令,又兼管中外帅府,则其于军国重事者,身之使臂,臂之使指,身安而事举矣。<sup>⑥</sup>

李进修提出的四怯薛,兼有最高军事机构的身份,这是结合蒙元制度和本国实际作出的改革。这不是重点。重要的是高丽王作为驸马,可置四怯薛,说明黄金家族成员的怯薛和大汗(皇帝)怯薛是一样的,同样是四怯薛。元仁宗给皇子硕德八剌置四怯薛本身应是这一传统的延续,至于是否暗含立太子的目的,需要臣下去揣摩。

大汗的怯薛由自己组织,王子们的怯薛来自何处呢?史载,“宽彻普化,世祖之孙,镇南王脱欢子也。泰定三年,封威顺王,镇武昌,赐金印,拨付怯薛丹五百名,又自募至一千名”<sup>⑦</sup>。可见,宗王们的怯薛至少一部分要由自己组织。

1259年,大汗蒙哥意外崩逝于合州城下,由于此前未对继承人作出安排,奉命留守和林,坚持蒙古旧习的阿里不哥与支持行汉法的忽必烈先后称帝(汗),黄金家族内部再次爆发争夺汗位的斗争。

蒙哥死后,他的怯薛军一部分护送大汗灵柩北返和林,一部分留在军中,随军撤退,只有少部分脱离队伍,投到忽必烈麾下。忽必烈有自己的怯薛,但数量有限,不足以发挥大中军的作用。当时,忽必烈的军事力量主要依靠东道蒙古诸王和中原汉族世侯的武装,并以后者为主体。如果组建以汉族军士为主体的怯薛,显然不利于争取蒙古各系力量的支持;若以蒙古或色目人为主,不仅备选资源

① 宋濂等:《元史》卷九九《兵志二·宿卫》,第2524页。

② 叶新民:《关于元代的“四怯薛”》,《元史论丛》第2辑,北京:中华书局,1983年,第79-80页。

③ 黄溍:《朝列大夫金通政院事赠荣禄大夫河南河北等处行中书省平章政事柱国追封鲁国公札刺儿公神道碑》,《金华黄先生文集》卷二五,《续修四库全书》第1323册,上海:上海古籍出版社,2003年,第344页。

④ 宋濂等:《元史》卷一三八《脱脱传》,第3341页。

⑤ 屠寄:《蒙兀儿史记》卷一二《硕德八剌可汗本纪》,民国刊本。

⑥ 郑麟趾:《高丽史》卷八二《兵二·宿卫》,韩国奎章阁藏本。

⑦ 宋濂等:《元史》卷一一七《宽彻普化传》,第2910页。

十分有限,且不利于强化与汉族世侯们的联系。迫于形势,忽必烈接受了姚枢的建议,着手组建符合中原传统的禁卫武装。

中统元年,董文用等开始从汉军中选拔士兵赴京师宿卫。次年,正式组建了武卫军<sup>①</sup>,设都指挥使、副都指挥使以统之,亲信董文炳和世侯史天泽的姻亲李伯佑同时出任都指挥使。“卫”是唐代君王护卫部队的编制称谓,都指挥使、副都指挥使则源自宋制。不过武卫军的编制与蒙古传统的万户制相同,亦采用十十编制,设千户、百户等军职。可见,武卫军从建立伊始就是蒙汉制度杂糅的产物。

中统二年十一月,忽必烈亲征阿里不哥。部分武卫军随其行动,抵驻潮河川。可见,此时的武卫军临时代行了怯薛的护卫亲军职责。中统四年,阿里不哥战败,被迫投降。

在与阿里不哥的竞争大局已定的情况下,忽必烈于中统四年二月发出一道诏书:

诏:“统军司及管军万户、千户等,可遵太祖之制,令各官以子弟入朝充秃鲁花。”其制:万户,秃鲁花一名,马一十匹,牛二具,种田人四名。千户见管军五百或五百已上者,秃鲁花一名,马六匹,牛一具,种田人二名。虽所管军不及五百,其家富强子弟健壮者,亦出秃鲁花一名,马匹、牛具、种田人同。万户、千户子弟充秃鲁花者,挈其妻子同至,从人不拘定数,马匹、牛具,除去去数目已上复增余者,听。若有贫乏不能自备者,于本万户内不该出秃鲁花之人,通行津济起发,不得因而科及众军。万户、千户或无亲子、或亲子幼弱未及成人者,以弟侄充,候亲子年及十五,却行交换。若委有亲子,不得隐匿代替,委有气力,不得妄称贫乏,及虽到来,气力却有不完者,并罪之<sup>②</sup>。

这道诏令和成吉思汗当年征召千百户和白身人子弟入充怯薛大体相同,唯一不同的是伴当换成了种田人,同时要求携带耕牛,这显然是进入农业区的客观需要。这道诏令的发出,说明忽必烈开始重建自己的怯薛队伍。重建怯薛既是维护蒙古传统的需要,也给了曾经反对自己的怯薛官们一个体面回到皇帝身边的机会,有利于维护本族团结。同时,这道诏令中并没有族群的限定,只要求是万户、千户子弟,也就是说,汉族出身的高级军官子弟同样可以进入怯薛,获得“大根脚”。这样做既可适当弥合内乱带来的本族内的隔阂,又巩固了自己的统治基础。只是,曾经一度代行怯薛护卫职能的武卫军该如何安置呢?

至元元年十月,忽必烈下令“改武卫军为侍卫亲军”<sup>③</sup>,与怯薛军同为自己的护卫队。至元十六年,侍卫亲军扩编到五个卫,“以象五方”<sup>④</sup>。此后,侍卫亲军又陆续扩编,到元末时已达34个卫。

侍卫亲军和怯薛同时存在,必然面临着分工。重建的怯薛与侍卫亲军相比,人数上明显处于劣势。随着控制区域的不断扩大,军队的规模也在不断扩大,一万余人的怯薛显然无法再承担独当一面、控遏全军的“大中军”职能。如大规模扩充由皇帝直接掌控的怯薛,必须改变以贵族、高官子弟为主体的组织模式,这既不符合传统,也会招来对汉法改革充满期待的中原士大夫群体的反对。于是,怯薛护卫的范围逐渐退到了宫城之内和皇帝斡耳朵附近地区,其他地区的保卫工作则转给了员额不断扩充的侍卫亲军。

在管理体制上,怯薛继续由皇帝直辖,侍卫亲军则在客观上逐渐归属中央政府中源于宋制的枢密院管理。由于数额庞大,且主要驻扎于京畿,侍卫亲军在事实上取代了怯薛的“大中军”职能,同时亦符合中原传统的“居重驭轻”军事集权理念。

元至正十六年(1356)七月初一,名义上仍隶属红巾军小明王政权的朱元璋自立为吴国公,在事实上走上独立发展道路。称公当日,朱元璋宣布兼任江南行省长官并置百官。为避免引起混乱,朱

① 参看史卫民:《忽必烈与武卫军》,《北方文物》1986年第2期。

② 宋濂等:《元史》卷九八《兵志一·兵制》,第2511—2522页。

③ 宋濂等:《元史》卷五《世祖本纪二》至元元年十月戊辰条,第100页。

④ 宋濂等:《元史》卷九九《兵志二·宿卫》,第2523页。

元璋的政权架构大体沿用了当时人们熟知的元朝官制体系。

不过,朱元璋辖下的最高军事机构却不是元朝行省制度下的都镇抚司,而是帐前总制亲兵都指挥使司。1364年,朱元璋称吴王,帐前总制亲军都指挥使司更名为金吾侍卫亲军都护府,下辖武德、龙骧、豹韬等十七个亲军卫。这些原则上直属于朱元璋的亲军队伍在政权创建过程中发挥了重要作用,既是朱元璋的禁卫军,也是一支可以随时调动的战略预备队,和元朝皇帝的“大中军”没有大的区别。不仅如此,蒙元大汗(皇帝)强召部属子弟进入怯薛队伍的做法也被朱元璋沿用,“君子卫”“舍人卫”的传说就源于此。另外,元代的亲军卫虽然客观上由枢密院管辖,但名义上仍是皇帝的亲军队伍,和镇戍地方的万户府有明显区别。朱元璋以“卫”来命名自己的直属队伍,不排除有暗示其远大志向的目的。

1364年十月,在臣僚们的建议下,朱元璋下令裁撤金吾侍卫亲军都护府,将亲军诸卫划归大都督府统一管理。这一政令显示来自草原的异质政治文化因子尚不足以从根本上拦阻中原传统政治文明的巨大惯性。

洪武十三年,胡惟庸案爆发,对朱元璋产生极大的刺激,于是开始大幅度调整政治体制,在废除宰相制度、大都督府一分为五的同时,“以金吾、羽林、虎贲、府军等十卫职掌守卫宫禁。凡有支请,径行六部,不隶五军”<sup>①</sup>,亲军卫制度重新回到明朝的军事体系之中。重建亲军卫之后,原本隶属大都督府,职掌禁卫的亲军都尉府几经变化,于洪武十五年三月最后定格为锦衣卫,且很快跃居亲军卫之首<sup>②</sup>。

## 二、源于“大中军”传统的出京征战职能

成吉思汗的“大中军”既是自己的护卫队,又是战时的主力军或总预备队,强大的战斗力是其履行职责的基本保障。要维持战斗力,除了在人员配置、日常训练等方面享有优先权外,实战锻炼是不可缺少的一个环节。如果说作为起义军首领的朱元璋,其属下亲军不时参战带有一定被迫因素的话,洪武十三年后陆续重组的亲军卫是否继续外出参战,则是考量其是否直接继承了前朝制度的一个重要标尺。

按照居重驭轻的原则,明代的京卫总兵力远远超过地方。发生大的战事时,京军是主要的参战力量。亲军卫原则上也是京军的一部分。洪武朝的亲军卫,兵力最雄厚的无疑是锦衣卫,下辖千户所有19个之多,且专职的骑兵千户所就有4个,如此庞大的兵力配置,仅用于侍卫皇室,似乎有些多余,是否也承担出京作战的职责呢?

### (一)明代中前期出京参战的锦衣卫

洪武二十年(1387),锦衣卫镇抚李志诚奏请给其外家完聚,“上曰:朝廷之于武臣,凡其伯叔兄弟,皆许完聚。然亦有等差,未尝及外家也。尔方从征,未能竭力趋事而即私于妻党之亲……此不忠所事。罢其职”<sup>③</sup>,可见,锦衣卫有“从征”的义务。类似的例子还有洪武二十八年(1395)十一月,“命魏国公徐辉祖往凤阳、长兴侯耿炳文往陕西、锦衣卫指挥刘智往镇江训练军马”<sup>④</sup>。次年四月,晋升锦衣卫指挥佾事童胜为都指挥同知,“初,征广西,上命总兵官都督杨文待寇平日,于诸将中选其材智可任者署都司事。至是,文以宗等名闻,故有是命”<sup>⑤</sup>。洪武三十年(1397)九月,命锦衣卫指挥使河清、

① 《明太祖实录》卷一二九,洪武十三年正月甲辰条,第2054页。

② 朱明政权建国前后亲军卫制度的变动情形及官员子弟人质组成“君子卫”“舍人卫”等问题,此处从略,详情请参阅张金奎:《锦衣卫形成过程述论》,《史学集刊》2018年第5期。

③ 《明太祖实录》卷一八一,洪武二十年四月壬午条,第2734页。

④ 《明太祖实录》卷二四三,洪武二十八年十一月乙亥条,第3530页。

⑤ 《明太祖实录》卷二四五,洪武二十九年四月戊子条,第3559页。

凤阳卫指挥使宋忠为参将,辅佐总兵官杨文征讨西南叛乱苗民<sup>①</sup>。这些都是锦衣卫军官出京参战的例证。

建文元年(1399)十二月,靖难军势头凶猛,建文君臣不得不选募谋勇之士应对。河南中牟人杨本和湖广沅州人周拱元先后入选,前者出任锦衣卫镇抚,后者成为所镇抚。杨本参战,“常持三十斤铁棒临阵,北军披靡,无敢前,屡取胜”,后因主帅李景隆拒不援助而被擒。周拱元也曾“从征,引步兵防饷有功”<sup>②</sup>,后不知所终。

永乐元年(1403)四月,锦衣卫指挥陈敬充副总兵,辅助总兵、襄城伯李濬“往江西操练军民,镇守城池,节制江西都司并护卫官军”<sup>③</sup>。五年,朱棣敕谕锦衣卫指挥程远:“广西柳、浔等处蛮寇未平……命广东、湖广、贵州三都司调军二万,期十月初一日至广西,付尔率领,分道并进。预报尔知之。”<sup>④</sup>次年六月,敕令潼关卫指挥使姚厚等人:“已命锦衣卫指挥张楨调荆州卫官军三千往陕西行都司补伍。今闻潼关卫兵少,就留守御潼关。”<sup>⑤</sup>

杨本、陈敬等事例均说明建文、永乐年间锦衣卫军官依旧有领命出征的职责。军官不时出京参战,或许只是个人行为,要证明锦衣卫负有出京作战的职责,还需要从普通士兵身上寻找答案。为表述方便,这里先罗列几个事例:

1. 陕西郿县人田志通,“洪武十三年本县以力士举保赴京,充小旗,改锦衣卫。十六年升充本卫右所总旗,十七年收复江西泰和,十八年钦调成都中护卫右所”<sup>⑥</sup>。

2. 河南封丘人刘翥,“洪武十三年选充仪鸾司小旗。十四年征云南普定等处,杀败贼寇。十五年攻罗罗、佛光等寨,与贼对敌,射伤。十七年调锦衣卫小旗。十八年升总旗。二十五年征建昌有功,二十六年升仪(卫)司典仗”<sup>⑦</sup>。

3. 陕西渭南县人杜均儿,“洪武八年军,充锦衣卫力士。二十二年建昌斩首获功,升小旗。二十五年复征建昌,擒获功,升总旗”<sup>⑧</sup>。

4. 南直隶太平县人姚仪,“洪武十八年充锦衣卫力士,十九年并充小旗,二十五年升总旗,二十七年阶、文州蒲子山阵亡”<sup>⑨</sup>。

5. 扬州人高一,洪武年间“从御马监太监刘某出讨云贵夷之梗化者,以功赐银牌二,宝镪万缗,仍隶尺籍锦衣,寻升总旗……掌文案事”<sup>⑩</sup>。

6. “旧选簿查有:洪武二十六年十月,鱼渊,旧名改住,系锦衣卫中前所故流官百户鱼仲温嫡长孙。祖父七年以闲良头目起取,除巡检。十七年收集军士,除流官百户。征南至白崖。为选拣稻种事,被指挥李逵打迨二十下,自缢身故。”<sup>⑪</sup>

① 《明太祖实录》卷二五五,洪武三十年九月乙亥条,第3680页。宋忠原为锦衣卫指挥使,洪武二十九年十一月因为替属下陈情,连续遭到御史们的弹劾。朱元璋无奈,于次年正月将其外放到凤阳中卫(事见《明太祖实录》卷二四八,洪武二十九年十一月甲戌条,第3599页;《明太祖实录》卷二四九,洪武三十年正月庚午条,第3608页)。此次命其一道出征,有给其制造立功机会,为将来召回作铺垫的目的。

② 陈建:《皇明通纪传全录》卷一二《建文皇帝纪》,建文元年十二月条,《续修四库全书》第357册,第200页。

③ 《明太宗实录》卷一九,永乐元年四月甲戌条,第351页。

④ 《明太宗实录》卷六八,永乐五年六月戊戌条,第960页。

⑤ 《明太宗实录》卷八〇,永乐六年六月甲申条,第1066页。

⑥ 《成都左护卫选簿》,中国第一历史档案馆、辽宁省档案馆编:《中国明朝档案总汇》第57册,桂林:广西师范大学出版社,2001年,第208页。

⑦ 《成都左护卫选簿》,第350页。

⑧ 《成都左护卫选簿》,第252页。

⑨ 《成都左护卫选簿》,第277页。

⑩ 朱冕:《明故恩荣官锦衣蓬庵胡先生墓志铭》,中国文物研究所、北京石刻艺术博物馆编:《新中国出土墓志·北京·壹》(下册),北京:文物出版社,2003年,第198页。

⑪ 《宣府左卫选簿》,《中国明朝档案总汇》第69册,第508页。

7.“洪武二十五年四月，高瓛旧名真童，系故散骑舍人高宣嫡长男。父由官下弟侄钦除散骑舍人，征南病故……”<sup>①</sup>

以上七个个案都是锦衣卫军士参战的例子，参战地点分布在江西、云南、甘肃等地，参战时间从洪武十七年(1384)延续到二十七年(1394)。从时空分布来看，洪武年间的锦衣卫和其他京卫一样，同样负有出战的职责。锦衣卫不断出外作战的事实证明，朱元璋称帝后重建的亲军卫依然保持着立国前的原有特色。不断地征战是提高士兵军士素质的最直接、最有效的途径，让锦衣卫军士参战对于提高其保卫皇室的能力，无疑也是有帮助的。

洪武十四年(1381)收复云南之役是明朝立国，稳定北部局势后发动的规模最大的一次南征。上文中的例2、3、5、6、7都与这次南征有关，唯一不同的是，刘燾、高一、杜均儿等都在战后随军回卫，例6中的鱼渊则留在了当地。从其因“选拣稻种”失误被罚来看，应是承担了屯田任务。

傅友德等平定云南后，原准备从当地旧军户中集兵填充新立卫所，但当地“屡经兵燹，图籍不存，兵数无从稽考”<sup>②</sup>，明廷不得不下令从征的江西、浙江、湖广、河南四都司兵留镇云南<sup>③</sup>。此后，又不断从内地调兵过去驻守，如洪武二十一年(1388)，命长兴侯耿炳文抽调陕西土军3万3千人屯戍云南<sup>④</sup>。鱼渊的例子显示不仅外卫军士大量留在云南，即便是京卫，也有官兵被调到了云贵地区。

由于云南的局势一直没有稳定，明廷不得不于洪武二十一年再次调遣大军前往镇压，并大量增设卫所，以巩固战争成果。史载：洪武二十三年(1390)十一月，“置景东、蒙化二卫……以锦衣卫指挥佾事胡常守景东，府军前卫指挥佾事李聚守蒙化”<sup>⑤</sup>。从个案资料中可以看出，胡常并非是只身上任。如福建清流县人魏荣，“洪武十七年举保力士，调云南景东卫。二十九年充小甲，调云南后卫后所”<sup>⑥</sup>；浙江仁和县叶胜保，“洪武十三年充力士。开设景东卫，拨本卫充军”<sup>⑦</sup>；广东怀集县黎亚章，“洪武十八年充力士，二十三年开设景东卫”<sup>⑧</sup>，等等。可见，景东卫初创时，锦衣卫官兵是重要班底。在其他卫所中也不时发现锦衣卫的影子。如南直隶和州人张嘉，洪武十八年由西安右卫中所百户升任锦衣卫中所副千户，“二十一年十一月为力士执扇不齐，调临安卫左所副千户”<sup>⑨</sup>；河南遂平县人陈兴，洪武二十三年升任锦衣卫马军所世袭副千户，“二十四年降总旗，二十五年复职，调安南卫前所世袭”<sup>⑩</sup>；河南信阳县人于高，“随父征南，钦依替职，授锦衣卫中所世袭百户，调临安卫前所”<sup>⑪</sup>。陈兴不会无缘无故从副千户降级为总旗，估计是违犯了军纪。按惯例，锦衣卫不会留用有犯罪记录的官兵，陈兴和张嘉被调往云南有个人履历存在瑕疵的因素，于高的例子则说明锦衣卫军官调职到云南卫所是常态，陈兴和张嘉不过是给这一常态化的调动增加了一份额外的理由。

上文中提到的府军前卫也是亲军卫，该卫佾事李聚奉命前往开设蒙化卫，估计也和胡常一样携带了大批本卫官兵。大量亲军卫官兵调往云南的事实说明，至少在洪武年间，包括锦衣卫在内的亲军卫依然完整保持着立国前的特点，和其他卫所一样肩负有遂行常规军事任务的职责。

另外，魏荣等人不约而同的都是力士出身。力士参与云南战事，在第一次南征时即存在。如山东益都县人王麟，“洪武十三年选充力士，当年选充小旗。十四年云南等处杀贼获功。十七年升成都

① 《营州中屯卫选簿》，《中国明朝档案总汇》第69册，第154页。

② 《明太祖实录》卷一四三，洪武十五年三月丁丑条，第2258页。

③ 《明太祖实录》卷一四三，洪武十五年三月丁丑条，第2258页。

④ 《明太祖实录》卷一八八，洪武二十一年二月癸丑条，第2819页。

⑤ 《明太祖实录》卷二〇六，洪武二十三年十一月乙卯条，第3071—3072页。

⑥ 《云南后卫选簿》，《中国明朝档案总汇》第59册，第438页。

⑦ 《云南后卫选簿》，第442页。

⑧ 《云南后卫选簿》，第443页。

⑨ 《临安卫选簿》，《中国明朝档案总汇》第59册，第271页。

⑩ 《安南卫选簿》，《中国明朝档案总汇》第60册，第237页。

⑪ 《临安卫选簿》，第193页。

中护卫中所总旗”<sup>①</sup>。洪武二十年，朱元璋曾下令“选精锐力士五千六百人随驾”<sup>②</sup>。按常理，南征立功乃至升职的力士应该是首选，魏荣等人不排除是此次选拔的失败者或新选送力士。如果这一推测成立的话，则此次集中调往云南开设新卫，本身亦带有安置被淘汰者的目的，这在客观上为锦衣卫维持内部竞争，保持战斗力提供了一个途径。

例7中的高宣身份特殊，并不是普通军士，也不是军官，而是散骑舍人。明初非常重视对后备军官的培养，大量现役军官的未来袭替候选人被以名目繁多的舍人名义招入军中，承担不同的职责。舍人数量较多的卫所甚至有专门的编制。如南直隶合肥县人苏成，洪武二十年调到府军卫舍人所<sup>③</sup>。湖广松滋县人林茂，洪武二十三年，“以年深除府军卫舍人所百户，升锦衣卫左所世袭副千户”<sup>④</sup>。南直隶定远县人张遇春，“丙午年充舍人小旗”<sup>⑤</sup>，等等。

散骑舍人即是附着在锦衣卫内的一个特殊群体。洪武九年(1376)正月，“以勋臣子弟有才者置勋卫散骑舍人。诏都督府择公侯伯都督及各卫所指挥嫡长子才可试用者为之，佩弓刀，充宿卫”<sup>⑥</sup>：

凡勋卫散骑舍人。旧制：择公侯都督及指挥嫡长次子为之。俸秩视八品。侍卫直宿外，或令署各卫所事，及听差遣。有材器超卓者，不次擢用。天顺间，令俸秩比正千户，月支米十六石<sup>⑦</sup>。

洪武十七年四月，明廷赏赐南征回还将校，其中立功“散骑舍人，钞三十锭”，“病故官与见在同伤残……散骑舍人，钞十七锭……军士赏钞布……其舍人、力士、军吏、兽医，各以所至之地给赐”<sup>⑧</sup>。可见，在第一次南征时，散骑舍人和锦衣力士等一样已经参战。舍人参战既是一种历练，客观上也是对兵力的补充。

建文年间锦衣卫是否曾大规模出京作战，难以准确判断，但在个案资料中有所反映。如湖广衡山县人汤全，“(洪武)十七年除太仓卫右所百户，二十一年授世袭，三十二年调锦衣卫亲军所，三十四年西水寨阵亡，无儿男。(弟)汤成残疾，广系嫡长男亲侄，三十五年仍袭锦衣卫亲军所世袭百户”<sup>⑨</sup>。洪武三十二年即建文元年，当时朱棣尚未夺得皇位，汤全隶属的锦衣卫亲军所无疑是建文帝的锦衣卫。

永乐时期锦衣卫官兵不时出京参战的证据很多。如山东昌邑人陈雄，“洪武三十三年为顺民起取(赴)京，选充锦衣卫力士，永乐元年并充小旗，四年征进安南等处，十四年并升本所总旗。二十一年随征迤北，升锦衣卫前所百户，老疾”<sup>⑩</sup>。北直隶迁安县人何林，洪武二十九年(1396)充燕府仪卫司校尉，“三十三年济南升小旗……三十五年克金川门，钦除锦衣卫中后所百户。永乐二年钦与世袭……永乐七年迤北征进阵亡”<sup>⑪</sup>。

① 《成都左护卫选簿》，《中国明朝档案总汇》第57册，第326页。

② 《明太祖实录》卷一八六，洪武二十年十月丁卯条，第2789页。

③ 《安南卫选簿》，《中国明朝档案总汇》第60册，第217页。

④ 《镇西卫选簿》，《中国明朝档案总汇》第71册，第199页。

⑤ 《福州右卫选簿》，《中国明朝档案总汇》第64册，第351页。

⑥ 稽璜、曹仁虎等：《钦定续文献通考》卷一二六《兵考·禁卫兵》，《景印文渊阁四库全书》第630册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第515页。

⑦ 万历《大明会典》卷一四二《兵部二十五·侍卫·皇城直宿》，《元明史料丛编》(第二辑)影印本，台北：文海出版社，1984年，第2000页。最初，散骑舍人只是公侯都督等高级军官的袭替对象正式入伍前的名号，发展到后来，逐渐变成了一个固定的职务。如《锦衣卫选簿》中记载：“崇祯十三年二月，大选过锦衣卫衣中所散骑舍人一名，刘有根，年十一岁，系故散骑舍人刘三畏嫡长男。察伊父加升指挥同知系流衍，例不世延。今本舍合准袭祖职散骑舍人，优给，至崇祯十六年终住支。”见《中国明朝档案总汇》第49册，第237页。

⑧ 《明太祖实录》卷一六一，洪武十七年四月癸未条，第2499—2500页。

⑨ 《天津右卫选簿》，《中国明朝档案总汇》第68册，第52页。

⑩ 《武驤右卫选簿》，《中国明朝档案总汇》第53册，第148页。

⑪ 《献陵卫选簿》，《中国明朝档案总汇》第53册，第355页。

永乐六年(1408)七月,明廷犒赏参加安南战役的将士:

奇功者……旗甲、军人、力士、校尉、舍人、土兵、象奴、军伴、余丁、户丁、鞅官子弟及军吏钞四十锭、布三匹。头功者:……巡检、头目、旗甲、军人、力士、校尉、土兵、象奴、军伴、余丁、户丁、鞅官子弟及军吏,钞二十锭、布二匹……<sup>①</sup>

锦衣卫官兵参加安南战役在个案资料中也有所体现,如锦衣力士刘均,“永乐四年从征安南有功,擢锦衣卫百户”<sup>②</sup>。永乐年间,除安南战役和几次大规模北征外,在郑和下西洋期间,也曾发生多次较大规模的战事。宣德元年(1426)六月,行在礼部奏:

锦衣卫军杜子忠等四人,永乐中从太监郑和使西洋。至锡兰山,遇寇,四人被掠。今自苏门答刺国附朝贡船来归。上曰:四人以王事流离远夷,父母妻子莫知存亡,情甚可悯。其赐衣服、钞布,俾还乡省亲,而后复役<sup>③</sup>。

可见,锦衣卫官兵参与了下西洋的外交活动。永乐九年(1411),礼部、兵部制定了下西洋官军锡兰山战功升赏例,其中“小旗、校尉、力士、军人、火长、带管舵工、稍班、碇手、军人奇功,不问存亡,俱升总旗,头功俱升小旗。舍人、余丁、老军、养马小厮,奇功、头功悉如校尉、军人之例。不愿升者,加倍给赏”<sup>④</sup>。永乐十三年(1415)十二月,“升千户徐改、汪海为府军右卫指挥僉事。小旗张通为锦衣卫指挥僉事,以使西洋有劳也”<sup>⑤</sup>。可见,锦衣卫军士同样参与了下西洋期间的多次战斗。

除了参加大规模野战,锦衣卫官兵还不时参加一些小规模的“特种”战斗。如洪武二十六年(1393),“散骑舍人刘昌捕劫盗王天锡,斩其首,献京师。王天锡,真定元氏县人。聚众劫掠,出没山谷间。或变服潜入城市,踪迹诡秘。自广平、顺德、辽、沁,山东、山西、河南诸郡皆被其害。是年五月,命昌率力士、官军分诣诸县捕之”<sup>⑥</sup>。永乐年间,苏州地区倪宏三等“啸聚为盗”,苏州卫“有曹百户者,巡捕追至枫桥,为贼所杀,由是贼势益猖獗”。永乐帝命大批校尉出京,配合原锦衣卫官,已调任苏州卫右所百户的阎俊捕拿。“时贼杀人,夺其舟,由太湖渡扬子江,俊追抵宿迁,贼方赛神于庙,俊作为丐者,视其祷殊默默,心知其贼,遂擒之舟中,凡十九人,其首果宏三也,即械系京师,皆劓之,朝廷赐俊光禄酒馔、钞两锭、衣四袭而还。后俊以擒贼功,遂升千户”<sup>⑦</sup>。永乐十九年(1421)六月,“海贼登昌化岸,差锦衣卫舍人陈信提巡捕儋、昌、崖地方。右所百户王玘,昌化所百户陈通、朱祯赴京问拟。通等立功,二十一年,蒙恩宥放回”<sup>⑧</sup>。

王天锡、倪宏三等虽然是小规模的盗匪,但活动范围很大,地方治安官员受制于权限,难以有效镇压。如果不及处置,有可能演变为更大规模的变乱甚至叛乱。锦衣卫作为皇帝亲军,兵力雄厚,且没有辖区约束,反而更容易成功。至于在海南地方守军防御不利的情况下派出锦衣卫官兵前往处置,既是执行宪兵职责的体现,也是一种另类参与地方中小规模战事的方式。

锦衣卫军出京参战的职责在正统年间开始出现变化。正统二年(1437),成国公朱勇等上奏:

奉命选拔三千大营,五军、神机等营精锐官军十五万一千有奇。欲将续选行在锦衣等七十卫官军,与之相兼编伍训练。然于内有守陵、守卫、供役、上直者,乞为处之。上命守陵、守卫各存其半,供役、上直旗校,隶锦衣卫官督操,其余俱听训练备用<sup>⑨</sup>。

锦衣卫出京作战的前提是作为京军的一部分,现在大批军士不再参与京营训练,预示着参战的

① 《明太宗实录》卷八一,永乐六年七月癸丑条,第1085—1086页。

② 民国《福山县志稿》卷七《宦绩》,民国二十年烟台福裕东书局铅印本。

③ 《明宣宗实录》卷一八,宣德元年六月甲戌条,第480页。

④ 《明太宗实录》卷一一八,永乐九年八月甲寅条,第1499页。

⑤ 《明太宗实录》卷一七一,永乐十三年十二月条,第1907页。

⑥ 《明太祖实录》卷二二九,洪武二十六年八月甲戌朔条,第3350—3351页。

⑦ 都穆:《都公谭纂》卷上,《中华野史·明朝卷》卷二,济南:泰山出版社,2000年,第1948页。

⑧ 唐胄纂,彭静中点校:《正德琼台志》卷二一《海防》,海口:海南出版社,2006年,第472页。

⑨ 《明英宗实录》卷三七,正统二年十二月辛未条,第716页。

机会和规模在缩小。正统十四年(1449)十月,“锦衣卫官旗士校征进还京,奏请给赏银、布。命本卫验实见操者给之”<sup>①</sup>。景泰元年(1450)十一月,“赏在京并南京锦衣等卫所征南有功官军银绢有差”<sup>②</sup>。南直隶华亭县人陶盛,顶替叔父、锦衣卫将军陶忠军役,“为身力不及,充总甲。天顺元年征进……升(中所擎盖司)试百户”<sup>③</sup>。天顺三年(1459)五月,“赐锦衣等卫官军李鉴等银两、纁丝、绢布等物有差,以随定远伯石彪大同等处杀贼功也”<sup>④</sup>。这些史料显示虽然参战比例在萎缩,但锦衣卫官兵出京作战仍处于常态化。

## (二) 锦衣卫的兵力来源

明代卫所军官职务世袭,“一惟其世,独锦衣之任则不以世而以能”<sup>⑤</sup>,以确保其廉干。作为亲军卫之首,又继续履行大中军职能的锦衣卫,普通士兵的来源是否也和一般卫所的世袭军士有区别呢?答案是肯定的。请看下列个案:

1. 河南陈留人曹聚,“旧名李三保……洪武十六年充军,二十三年比试,已中三箭,复中二箭,钦依锦衣卫带刀……二十七年除龙江卫后所世袭百户”<sup>⑥</sup>。

2. 浙江宁海人董倅,“(洪武)二十三年比试中箭,钦送锦衣卫带刀。二十七年钦除骁骑右卫后所世袭百户”<sup>⑦</sup>。

3. 江西清江县人张隆,“甲辰年充军,洪武二十三年赴京比试中箭,钦送锦衣卫带刀。二十七年除温州卫平阳所世袭百户”<sup>⑧</sup>。

4. 南直隶寿州人王成,“除授镇江卫后所试百户。比试箭中,起取试百户赴京,钦除锦衣卫总旗”<sup>⑨</sup>。

5. 顺天府霸州人蒋福,“洪武中以惯战头目隶锦衣卫,遂居京师”<sup>⑩</sup>。

6. 山西大同人陈大,“前王保保下军。洪武二十二年钦选锦衣卫带刀旗手。二十六年钦除府军前卫左所世袭百户”<sup>⑪</sup>。

7. 山东莱阳人季旺,“洪武二十四年充锦衣卫后所力士。二十八年,将(妹)改奴进送内府。二十九年充女户、带刀,五月钦除试百户”<sup>⑫</sup>。

朱元璋非常重视军队的日常训练,专门制定了比试制度,即定期召一部分军士进京,现场考校技艺。如洪武二十二年(1389)下诏:

凡至京比试军士,射中三箭者赏钞十锭,二箭者八锭,一箭者五锭,仍各赐钞三锭为道里费。不中者亦赐钞三锭遣还,仍令明年再至比试,射不中者,军移戍云南,官谪从征,总小旗降充军伍<sup>⑬</sup>。

对于长途跋涉进京的军士,明廷另有赏赐。如洪武二十九年二月,赏赐陕西绥德卫比试得胜总

① 《明英宗实录》卷一八四,正统十四年十月辛亥条,第3617页。

② 《明英宗实录》卷一九八,景泰元年十一月丙寅条,第4214页。此次“征南”,指南下镇压叶宗留、邓茂七起义。北京锦衣卫参与了这次战事。如南直隶合肥县人吴二,“系御用监太监王瑾下家人,正统十三年福建征剿贼寇……景泰元年升总旗,锦衣卫衣中所旌节司带管食粮”。见《锦衣卫选簿》,第287页。

③ 《锦衣卫选簿》,第187页。

④ 《明英宗实录》卷三〇三,天顺三年五月戊申条,第6420页。

⑤ 邱濬:《大学衍义补》卷一一八《治国平天下之要·严武备·宫禁之卫》,海口:海南出版社,2004年,第1853页。

⑥ 《保安卫选簿》,《中国明朝档案总汇》第70册,第200页。

⑦ 《骁骑右卫选簿》,《中国明朝档案总汇》第54册,第196页。

⑧ 《定海卫选簿》,《中国明朝档案总汇》第54册,第405页。

⑨ 《(南京)鹰扬卫选簿》,《中国明朝档案总汇》第74册,第292页。

⑩ 佚名:《明(蒋钦)□暨配封太孺人前旌表节妇赵氏合葬墓志铭》,见《新中国出土墓志·北京·壹》(下册),第201—202页。

⑪ 《宁夏前卫选簿》,《中国明朝档案总汇》第56册,第428页。

⑫ 《锦衣卫选簿》,《中国明朝档案总汇》第49册,第239页。

⑬ 《明太祖实录》卷一九七,洪武二十二年九月甲戌条,第2959页。

旗江有孙等九十人绵战袄袴、皮裘、狐帽等衣物，“先是，上谕都督府臣曰：北平口外及山西雁门关外苦寒之地，守边士卒其来比试者，虽夏月亦给以衣帽，俾归为御寒之具。其陕西所属绥德、庆阳、宁夏、临洮、巩昌、甘肃亦如之。故有是赐”<sup>①</sup>。

上文中的曹聚、董倅、张隆等人都是在比试后被调入锦衣卫的，其中曹聚的档案中更是明确记载了他的比试成绩，可见，从比试合格者抽取优等军士是锦衣卫选材的重要途径。例4中的王成入选锦衣卫后，职务从试百户降为总旗，说明锦衣卫对军士的选拔非常严格，达不到标准者会被降格使用，不能把原有职务直接带进锦衣卫。例1、2、3、6中的三个人入选后的身份都是“锦衣卫带刀”，随后不约而同地晋级为百户，说明锦衣卫带刀可直接享受总旗的待遇，例4中的王成降级为总旗，估计也和这一制度有关。类似的例子还有很多，恕不枚举。朱棣夺取政权当年，即下令“五军十三卫选银牌杀手，有膂力、胆量，身長五尺以上者，充将军，备宿卫”<sup>②</sup>。这一命令虽然和比试制度无关，但从侧面说明，锦衣卫军士的确需要一定的标准和选拔程序。

“惯战头目”是明廷对原敌对势力中军事技艺较高的中下级军官的称谓，例5中的蒋福既是一例。他能入选锦衣卫，说明在国家机器已经进入正常运转状态后，明廷已不再对这些从前的异己分子另眼看待。例6中的陈大，情形类似。

例7中的季旺是特例，他是女户，即家中有女眷被皇帝选中入宫。与之类似的还有山东长山县王兴。他在吴元年(1367)即从军，洪武二十六年才升为小旗。二十八年因为“选充女户，拨锦衣卫带刀。二十九年除留守卫中所试百户”<sup>③</sup>。成了皇亲，忠诚度自然不会有问题，也需要给予一定的优待，仅选为锦衣卫带刀，说明朱元璋对皇亲的恩赐非常克制。这是进入锦衣卫的一个特殊途径，不具备普遍性。

通过比试选拔效率未免过低，不利于迅速形成战斗力，锦衣卫需要另外的选材途径。南直隶含山县人杜贵，洪武二十一年入伍，“二十三年征以都山，二十四年征鸦寒山、黑山等处，举保赴京，钦送锦衣卫带刀，二十七年钦除神策卫右所世袭百户”<sup>④</sup>。南直隶宣城人徐辉，“旧名徐春，丁酉年从军，戊戌年充小旗。洪武十年调定辽右卫后所总旗，十二年升锦衣卫右所试百户，更名徐辉”<sup>⑤</sup>。南直隶当涂县人韦原佑，洪武二十三年直接从西安后卫总旗，“送锦衣卫带刀随侍，升实授百户”<sup>⑥</sup>。这几个例子中，杜贵曾多次参战，有足够机会在实战中展示军事技能。辽东在洪武年间曾是明廷与北元势力反复争夺的地区，西北一带为防止北元势力南侵也曾大量驻军，没有特殊情况的话，徐辉和韦原佑应该也富有战斗经验。韦原佑能在进入锦衣卫后很快晋职，估计此前有战功尚未升赏。以上三个个案说明，从富有实战经验的外卫官兵中抽选，是锦衣卫选材的另一重要途径。

需要注意的是，不管是从外卫直接抽选还是比试选拔，入选后都是下级军官而不是军士。洪武时期的锦衣卫下辖19个千户所，除中左等七所系主要由地方选送的力士组成，其他千户所的大部分军士和普通卫所军士并没有什么区别。这万余名士兵不可能一一考校后入选。军士的战斗技能除了参战可以提高外，日常训练是主要途径，主要承担日常训练任务的下级军官就显得非常重要了。明廷高度重视下级军官的选拔，无疑是一条迅速提高锦衣卫战斗力的“捷径”。

不过，在洪武年间，有一批锦衣卫带刀身份比较特殊。如广东南海人何真，“洪武十七年，同胡大海收集，占籍金吾前卫后所军。征车蓬、夹石等峒有功。二十六年三月，以密告逆党刘瑄变功，授总旗，拨锦衣卫带刀校尉，旋升锦衣卫百户。四月，升锦衣卫中所镇抚、世袭。二十七年，赐武毅将军、飞骑

① 《明太祖实录》卷二四四，洪武二十九年二月辛卯条，第3543—3544页。

② 《明太宗实录》卷一三，洪武三十五年十月乙亥条，第244页。

③ 《汀州卫选簿》，《中国明朝档案总汇》第65册，第35页。

④ 《建宁左卫选簿》，《中国明朝档案总汇》第64册，第439页。

⑤ 《平越卫选簿》，《中国明朝档案总汇》第60册，第80页。

⑥ 《卢龙卫选簿》，《中国明朝档案总汇》第67册，第366页。

尉。后以靖难兵起，歿于国事，溢忠武，子孙世袭”<sup>①</sup>。南直隶兴化县朱通，洪武十九年入伍，“二十六年首拿本所千户陈铭党逆事，升带刀总旗。六月升汀州卫左所世袭百户”<sup>②</sup>。湖广桃源县张惟，“（洪武）二十六年首本卫百户王铭结交蓝玉，饮酒造反，惧怕在逃，同总旗金忠等拿首。当月钦升总旗，拨锦衣卫带刀。六月除授羽林左卫水军所世袭百户”<sup>③</sup>。南直隶嘉定县人季忠，“二十六年为首蓝玉谋反事，升锦衣卫带刀总旗。六月，钦除羽林右卫中所世袭百户”<sup>④</sup>。山东高苑县高成，“洪武三年充军，拨青州卫。八年，选马军。二十四年并枪充小旗。二十六年首本卫千户王保子等党逆，当月钦充带刀总旗，四月除锦衣卫亲军所世袭百户。二十七年，故。（子）高贵，本年七月袭，仍锦衣卫亲军所世袭百户”<sup>⑤</sup>。类似的例子还有很多，恕不枚举。

洪武二十六年二月，蓝玉案爆发，大批军官被牵连处死。由于朱元璋要深挖蓝党根源，在军中兴起一股举报热潮，大批军官被属下举报谋逆甚至直接拘捕。对这些举报者，明廷必须给予一定的奖励。何真、朱通等人都是借着这个机会成为锦衣卫带刀总旗的。这些举报者对皇帝的忠诚度无须怀疑，但军事素质未必符合锦衣卫的要求。另外，过多提拔带刀官也会产生一系列负面连锁反应，如官兵比例失衡、军饷支出骤增等。因此，这些举报者大多像朱通等人一样，在锦衣卫短暂过渡后，即被升职调往他卫，像何真、高成这样能长期留在锦衣卫内并获得世袭资格的应该非常少。

### （三）明中后期锦衣卫出京参战的新形态

锦衣卫官兵建制出的出京参战状态在弘治年间发生根本性改变。弘治十二年（1499），兵部奏准，“以锦衣卫及腾骧等四卫军旗勇士校尉六万八千余人选补团营之缺”，但御马监太监宁瑾等很快奏请“宿卫禁兵乞免清查”。这一请求获得孝宗批准，并明确谕令“今后各衙门查理戎务，不许以五卫混同开奏”<sup>⑥</sup>。虽然给事中蔚春及兵部先后提出反对意见，但都没有能让皇帝收回成命。团营是土木之变后明廷选汰京军的产物，是京军承担出京作战的主体。锦衣卫官兵不再参加团营选拔，等于在事实上免除了出京作战的职责。

尽管事实上不再担负出征任务，但锦衣卫毕竟是和皇帝最为接近的军事部门，所以，一些重要的、文官系统无力独立承担的涉军事务还需要锦衣卫来完成。大致从宣德年间开始，明廷开始改变对北元蒙古残余势力的进攻态势，转入战略防御。为了尽可能减少因为在北部边境大量驻军带来的财政压力，明廷开始大规模修建长城及其附属设施。但要使长城切实发挥及时传递讯息、阻滞敌军以密集队形大规模进攻的作用，保持长城上的各处关隘完好无损，装备、人员配置到位是先决条件。为此，中央政府不得时常派出风宪官员前往巡视，以免边防军人怠惰渎职。如宣德七年（1432），明廷“命新建伯李玉择武职一员、锦衣卫官一员同御史二员”一同前往巡视居庸关外烟墩隘口<sup>⑦</sup>。派锦衣卫官同行，应与其熟悉军事事务有关。

英宗即位，三杨秉政。此时明朝一切右武的政策取向已经开始发生改变。史载：

宣德十年二月乙巳，命监察御史、给事中巡视边关。先是，每季遣官巡视居庸、山海等处关隘，有设置未备、器械未精、军士未足、守卒年久未更者，逐一理之。既而罢不遣。至是，行在兵部尚书王骥复请遣行，故有是命。<sup>⑧</sup>

此次巡视边关只令御史、给事中出行，排除了锦衣卫官，估计与三杨当政，有意压制锦衣卫有关。因

① 光绪《广州府志》卷八七《古迹略五·顺德》，台北：成文出版社《中国方志丛书》本，1966年，第497页。

② 《汀州卫选簿》，第22页。

③ 《福州右卫选簿》，《中国明朝档案总汇》第64册，第353页。

④ 《长陵卫选簿》，《中国明朝档案总汇》第53册，第222页。

⑤ 《苏州卫选簿》，《中国明朝档案总汇》第61册，第127页。

⑥ 《明孝宗实录》卷一五五，弘治十二年十月辛亥条，第2782—2783页。

⑦ 《明宣宗实录》卷九一，宣德七年六月己亥条，第2078—2079页。

⑧ 《明英宗实录》卷二，第40页。

为就在英宗即位的当月,兵部尚书兼华盖殿大学士杨士奇等人还上疏抨击锦衣卫“行事校尉多有在外假公营私、诬枉平人、挟制官府、瞞昧朝廷”,并建议“宜减其数,令锦衣卫公正指挥一员提督禁约”<sup>①</sup>。

不过情况很快发生了变化。正统四年(1439),当成国公朱勇奏报“居庸等关虽设烽墩,近多坍塌,恐虏寇乘隙为患”时,明廷的回应是“命锦衣卫指挥及监察御史各一人往各关隘同总兵镇守官整饬之”<sup>②</sup>,锦衣卫官重新回到了巡视官的行列。此时的国家大政基本仍由三杨掌控,为什么会改弦易辙呢?巡视边关需要很多专业军事知识,文官出身的风宪官员显然不具备这一条件。与其力不从心,勉为其难,还不如恢复调派锦衣官员一同出巡的旧例。

此后,巡视边关的人员配置、数量多次变化,但锦衣卫官始终侧身其中。如正统九年,锦衣卫指挥金事刘勉、监察御史郑观共同奏准,“奉敕巡视蓟州等处关隘,其密云地方山势平坦,烟墩离远,宜增设墩台六十三座,益军守哨”<sup>③</sup>。类似的例子还有很多,恕不赘引。

弘治十四年(1501),蒙古部落活动频繁,明廷急于了解敌情,但从五月至闰七月,边镇呈送的军情报告才三至,兵部为此很着急,“急请□便核其事”,于是明廷令锦衣卫千户牟斌前往采探<sup>④</sup>。正德元年(1506),兵部又报:从上年十二月以来,蒙古骑兵已经多次深入到固原等处,为摸清敌情,希望朝廷选“锦衣卫千户一人星驰赴彼访探……具实还报”<sup>⑤</sup>。千户屠璋因此领命出行。这次出行本身也负有巡查“防边诸务”的职责,但并没有风宪官员随行。其原因除了文官不具备快速反应能力,无法及时赶到甘肃外,锦衣卫官熟悉军务应该是主因。更需要引起注意的是,弘治十四年牟斌的出巡是由中央决策层决定的,兵部并没有主动提出。正德元年屠璋出行,则是由文官系统的兵部主动提出来的,说明在文官系统眼中,锦衣卫官已经是到边镇访查敌情的主要候选人。

进入明中叶,募兵的地位和作用日渐提高。为尽可能避免领兵官自行召募带来的弊病,锦衣卫开始介入募兵事务。如隆庆五年(1571),应蓟镇总督戚继光的要求,明廷召募南兵。南兵来自浙江,其统领军官参将王如龙,游击金科、杨文,都司金书朱珏与戚继光或多或少都有一定关系,但奉命前去选募的却是锦衣卫官<sup>⑥</sup>。可见,随着军事形势的变化,锦衣卫在军事方面的职能还有重新强化的趋势。

### 三、借鉴前朝的禁卫制度

蒙元时代的怯薛职能广泛,除了作为主力军不时参战外,日常最重要的职能无疑是护卫大汗(皇帝)。“怯薛者,犹言番直宿卫也”,“其怯薛执事之名:则主弓矢、鹰隼之事者,曰火儿赤、昔宝赤、怯怜赤。书写圣旨,曰扎里赤。为天子主文史者,曰必阁赤。亲烹饪以奉上饮食者,曰博尔赤。侍上带刀及弓矢者,曰云都赤、阔端赤。司阁者,曰八刺哈赤。掌酒者,曰答刺赤。典车马者,曰兀刺赤、莫伦赤。掌内府尚供衣服者,曰速古儿赤。牧骆驼者,曰帖麦赤。牧羊者,曰火你赤。捕盗者,曰忽刺罕赤。奏乐者,曰虎儿赤。又名忠勇之士,曰霸都鲁。勇敢无敌之士,曰拔突。其名类盖不一,然皆天子左右服劳侍从执事之人”<sup>⑦</sup>。

受游牧生产方式影响,蒙古帝国时期仍然沿用宫帐制度,没有定居的城市与宫廷,怯薛保卫大汗的方式也比较简单,只要维护好大汗宫帐(斡耳朵)内外的安全即可。入主中原后,受汉地文化的影

① 《明英宗实录》卷一,宣德十年正月庚子条,第33—34页。

② 《明英宗实录》卷五二,正统四年闰二月己亥条,第1003—1004页。

③ 《明英宗实录》卷一一七,正统九年六月丙申条,第2368页。

④ 《明孝宗实录》卷一七九,弘治十四年九月甲申条,第3297页。

⑤ 《明武宗实录》卷九,正德元年正月戊戌条,第280页。

⑥ 《明穆宗实录》卷六一,隆庆五年九月乙酉条,第1496页。

⑦ 宋濂等:《元史》卷九九《兵志二·宿卫》,第2524—2525页。

响,逐渐复杂化。《至正条格》中记载:

(元仁宗)延佑四年十一月二十九日,中书省奏,节该:世祖皇帝时分,诸王驸马每、各衙门官人每,都在主廊里坐地,商量了勾当,有合奏的事呵,先题了入去奏有来。如今若不严切禁治呵,不应当的一般有……四怯薛的怯薛官、中书省官、枢密院官人商量来:入怯薛的怯薛官、次着的官,各扫邻里坐地着,教入怯薛的扎撒孙各门头守把着,不教空歇了,禁治闲人休入去者……又有怯薛的官人每,有奏的事呵,题了教入来呵,入去者。有怯薛的人每,不该入怯薛时分,非奉宣唤,休入去者。无法薛并无勾当的人每,入红门去行呵,怯薛丹及各爱马的人每,初犯打柴下,再犯打拾柴,闲人并阔端赤每,初犯打拾柴,再犯打贰拾柴……奉圣旨:那般者。教伯答沙明日聚着各怯薛官、扎撒孙每省会了,依这文书体例,好生整治者。”<sup>①</sup>

从这段记载中可以发现,元世祖忽必烈时期,虽然大量采用汉法,但古风犹在,黄金家族成员和各衙门官员均可在大殿主廊坐地议事,没有明显的等级差别。有事,通报后即可面奏皇帝。到仁宗时,中书省认为这样不妥,提出严肃宫禁的建议,并议准:皇帝在大都时,当值怯薛官等可在主廊内坐地,当值扎撒孙等负责守把宫城各门,严禁闲杂人等出入。当值怯薛,如有事面奏,通报后可以进宫;不当值怯薛,未经皇帝传唤,严禁入宫,否则将受鞭刑。

另据陶宗仪记述,怯薛中有云都赤,“乃侍卫之至亲近者。虽官随朝诸司,亦三日一次,轮流入直。负骨朵于肩,佩环刀于腰,或二人四人,多至八人。时若上御控鹤,则在宫车之前;上御殿廷,则在墀陛之下,盖所以虞奸回也。虽宰辅之日覲清光,然有所奏请,无云都赤在,固不敢进”<sup>②</sup>。这些三日一更值,带刀侍卫的云都赤,估计就是大殿主廊内当值的怯薛官。

忽必烈掌握政权后,亲军卫的规模日渐扩大,逐渐侵夺了部分原属怯薛的护卫职能,怯薛护卫的范围大致退到宫城之内和皇帝宫帐附近地区,为防止出现防区空白,在二者的结合部实行交叉管理。如大都城由侍卫亲军守卫,但掌管11座城门“门禁启闭管钥之事”的城门尉,在至元二十年(1283)初置时则“以四怯薛八刺哈赤为之”<sup>③</sup>。

与元朝类似,明代皇室的保卫工作亦由直属皇帝的亲军卫执行,且沿袭了前朝的三日一更值制度。在具体范围上,锦衣卫和其他亲军卫又有分工。史载:

国朝最重门禁,洪武间,太祖自定法令,凡守卫皇城四门,自指挥至军士,各依其伍,全队上直,不得使人代替。如一所数缺,则以别所全队易之,勿以不足之伍分豁补数,违者处重刑,有告言者赏……凡上直,各守本门,不许从别门往来,违者执获,虽国戚,亦闻奏区处,执获者赏。凡朝参,先放直日都督、将军及带刀指挥等官,然后文武百官以次而入,不许搀越。凡内官、内使、小火者出,须比对铜符,无符辄放行者,守门官军治重罪。有公差带金银缎疋出者,凭勘合照验,仍明白附写往某处公干及记所服衣服颜色件数,回日照对,有不同者,即时闻奏。工匠人等出门有夹带钞物者,许执奏。惟官民军人有事入奏,不许阻遏及问其事情,违者坐罪<sup>④</sup>。

明代的皇城范围很大。洪武年间的宫城最初只有四座城门,洪武十年增加到六座。永乐迁都之后,皇城与宫城成为一个防卫整体,需要重点守卫的城门包括承天门、长安左门、长安右门等七座城门。不论是南京的六门还是迁都后的七门,都需要庞大的守卫力量,锦衣卫兵力有限,显然无法独立承担如此重任。据叶盛收录的正统十三年(1448)兵科揭帖显示,皇城守门卫军士分两班,“前班官旗军较(校)尉四千三百二十四员名,后班少十名。东中门七,玄武门一,北安门二,俱只从本门旗军并随伍内转。午等四门除东华、玄武依前后班于随伍旗军内增减十名,余皆定数。各门除东中、玄武、

① 《至正条格》卷一《断例·卫禁·肃严宫禁》,首尔:韩国学中央研究院校注本,2007年,第167—169页。

② 陶宗仪:《南村辍耕录》卷一《云都赤》,陶宗仪著,徐永明、杨光辉点校:《陶宗仪集》,第200页。

③ 宋濂等:《元史》卷九〇《百官志六》,第2280页。

④ 余继登:《典故纪闻》卷五,北京:中华书局,1981年,第92页。

北安如前增减,余亦皆定数,官少则以随伍军旗补之。官军三日一点,揭帖三日一进”<sup>①</sup>。具体履行守卫任务的军士来自羽林前、金吾前、虎贲左、燕山前等21个亲军卫。洪武时期的亲军卫只有12个,永乐年间陆续扩大到22个。正统十三年,明廷以北京为首都,皇城各门守卫军士遍及21个亲军卫,唯独没有锦衣卫。另外,按照叶盛的记载,21卫军士执勤时需要定期“点闸过数目,奏本送科,备照留守”,以便监察,唯独锦衣卫“例不点闸”<sup>②</sup>,可见锦衣卫执行的守卫任务与另外21卫有明显的区别,且不受兵科监督,更具神秘性。

宣德年间,府军后卫有题进本在夜间送达北中门,需要连夜送达御前,但遭到守卫官兵的拒绝。按照上文中的记载,官民有事入奏,守门军不得拦阻,更不能探问入奏内容。题本在北中门受阻,明显违背有关制度。为此,宣宗对锦衣卫官员说:

祖宗成法:朝罢,外廷有事急奏者,不问晨夜,即具本进,守门者即为上达,所以通警急,绝壅蔽。今敢若此,不可宽贷,其执付法司罪之。<sup>③</sup>

是否惩罚阻挠军士不是重点,这条史料的关键是宣宗严厉警告的对象不是北中门守卫军士,而是锦衣卫。锦衣卫作为皇帝重要的保卫力量,不可能无辜受责,肯定在这次失误中存在重要责任,唯一合理的解释是其他21卫守卫的其实是皇城各门及城墙外的区域,城门内的防卫任务是由锦衣卫负责的。城门内主要是皇帝办公和生活的场所,保卫工作是重中之重。与其他卫所官兵基本来自世袭军户不同,锦衣卫军官“不以世而以能”<sup>④</sup>,属下的校尉、力士、将军等群体也是按照一定的标准由民间定期选拔而来,身体素质总体上要好于其他卫所军士,由其来负责城门以内的保卫工作,无疑是最合适的。至于不参与点闸,则说明锦衣卫执行的保卫工作自成体系,不允许外廷知晓,这既是保密的需要,也是其地位高于其他亲军卫的一个表现。

“禁卫皆天子之军,而锦衣尤为亲近”<sup>⑤</sup>,皇帝对锦衣卫的军士素质自然十分重视。洪武十三年四月,“诏仪鸾司:凡随驾校尉尝犯罪有杖瘢者,悉放为民”<sup>⑥</sup>,这一诏令在锦衣卫成立后应该依然有效,可见,锦衣军士不得有犯罪记录。明人常将锦衣卫所属校尉、力士和周朝禁卫军作类比,“锦衣独领校尉、力士,即周之虎贲、旅贲也”<sup>⑦</sup>,“勇而疾走曰虎贲,又愤怒也”,“旅贲者,主膂力而言,亦犹今制”<sup>⑧</sup>。校尉“专职擎执卤簿、仪仗及驾前宣召官员、差遣干办”,力士“专领金鼓旗帜,随驾出入及守卫四门”<sup>⑨</sup>,前者既需要勇力,也需要办事干练、高效。在冷兵器时代,力气大无疑占有优势,后者的称谓就是“力士”,估计力量是重要的选拔标准。从这个角度看,将二者比作周代的虎贲、旅贲,倒是比较贴切。

即便是从民间专门挑选上来的优秀军士,明廷仍不是很放心。洪武二十年,朱元璋命“锦衣卫选精锐力士五千六百人随驾”<sup>⑩</sup>。此前的洪武十八年六月,由于地方选送的力士达一万四千余名,明廷决定在锦衣卫内增设中左等六个千户所,“余以隶旗手卫”<sup>⑪</sup>。二十年的这次精选实际上是对这批力士的第二次选拔。反复拣选,足见明廷对锦衣卫内执行侍卫任务的军士素质倍加重视。

除了守卫禁廷,皇帝的日常上朝以及外出参加的各种礼仪活动也需要重点保护。“凡上大朝贺、

① 叶盛:《水东日记》卷二《守卫四城官军揭帖》,北京:中华书局,1980年,第220页。

② 叶盛:《水东日记》卷二《守卫四城官军揭帖》,第220页。

③ 余继登:《典故纪闻》卷九,第166页。

④ 邱濬:《大学衍义补》卷一一八《治国平天下之要·严武备·宫禁之卫》,第1853页。

⑤ 陆世仪:《禁卫议》,见冯梦龙:《甲申纪事》卷一二,《冯梦龙全集》第17册,南京:江苏古籍出版社,1993年,第240页。

⑥ 《明太祖实录》卷一三一,洪武十三年四月甲子条,第2077页。

⑦ 邱濬:《大学衍义补》卷一一八《治国平天下之要·严武备·宫禁之卫》,第1853页。

⑧ 邱濬:《大学衍义补》卷一一八《治国平天下之要·严武备·宫禁之卫》,第1849—1850页。

⑨ 《明太祖实录》卷一二四,洪武十二年四月戊午条,第1990—1991页。

⑩ 《明太祖实录》卷一八六,洪武二十年十月丁卯条,第2789页。

⑪ 《明太祖实录》卷一七三,洪武十八年六月丙午条,第2640页。

宴群臣，指挥自使而下，得刃介侍，左右廷列其从校五百人，夜则杀十之九，入围宿，候指使”<sup>①</sup>。“天子御座则夹陛而立，天子御辇则扶辇以行，出警而入蹕，承旨而传宣，皆在所司也”<sup>②</sup>。

很多笔记史料都曾记载这样一个故事：

今制，每旦常朝御奉天门，其御座谓之金台。即升座，锦衣力士张五伞盖、四团扇，联翩自东西升，立座后左右。两内使一执盖升立座上，一执夹武备二扇立座后正中。盖武备出兵仗局所供，一柄三刃而圈以铁线，裹以黄罗袱，如扇状。用则线圈自落，三刃齐出，所以防不虞也。天顺间，命力士执伞扇夹立于金水桥南，止留座上之伞及夹武备二扇耳。座上之伞，遇风劲时则去之<sup>③</sup>。

伞盖、团扇等本是皇帝仪仗的重要组成部分，表面上看就是一些道具，很难想象这些中看不中用的东西里面会藏有利器，可以随时应对突发事件。夹武备的要害不经意为外人所知，估计其他仪仗道具中还会有类似的设计。这些两用道具的存在，说明锦衣卫对皇帝的保护非常细致。

深居九重需要保护，御驾亲征时，锦衣卫同样是重要的保卫力量。如永乐六年，明成祖在北征之前下令“锦衣卫仍选将军五百人、校尉二千五百人、力士二千人”<sup>④</sup>随驾出征。

洪武年间，锦衣卫曾下辖四个马军所。在专职的骑兵千户所之外，其他千户所中也有骑兵。如河南祥符县人孟智，“洪武六年拨羽林左卫中前所军，十七年升充本卫右所小旗，二十二年升充锦衣卫中后所马军总旗”<sup>⑤</sup>。朱元璋和其子朱棣一样是马上皇帝，虽然称帝后不曾远离南京，但数以千计，远远超过礼仪性出行保卫需要的骑兵的存在，不排除预留有充当御驾亲征时直属骑兵卫队的目的。

不仅皇帝本人，皇亲也可以享受锦衣卫的保护。如万历四十七年(1619)四月，“文书房传旨：惠王妃搬移诸王馆，合用五城兵马司火夫五十名扫除巡逻，巡捕官军二十员名昼夜巡缉，锦衣卫官旗校一千五百员名接扛，沿途摆路关防”<sup>⑥</sup>。

为了自己的安全，皇帝们对这些贴身侍卫也是恩遇有加。明廷规定：

军士当直，有死丧疾病嫁娶生产诸事者，准所告。父母病，无丁男者，许侍疾，不限月日，妻病无男女者，亦如之。亲戚庆吊，不出百里外者，许给假，留难及不实者，治以罪。若本身暴疾，不准所告，致病甚者，本管官治以罪。其力弱，子侄愿代者，听<sup>⑦</sup>。

以上规定适用于守卫皇城、宫城的全体禁卫军士，锦衣卫也不例外。除此之外，锦衣军士还有额外恩遇。如直驾校尉可以“著团花红绿衣，戴饰金漆帽，名曰只孙鹅帽”<sup>⑧</sup>，只孙衣原本是元代臣子参加御宴时的礼服，“今所赐绛衣是也。贯大珠以饰其肩背膺间，首服亦如之”<sup>⑨</sup>。明代，只孙衣虽然不再是宴服，但供校尉穿着，也是礼遇的表现。万历时，皇帝下令工部造“只逊八百副”，时人大多不知是何物，“后乃知为上直校鹅帽锦衣也”<sup>⑩</sup>。虽然随着时代的演变，只孙衣已经不再是高贵的象征，甚至已经淡出人们的视野，但由官方提供，且仅在校尉群体穿着，依然是宠遇的表现。

除了服装，还有不时之赐。如北方冬月，为了御寒，“以肉及杂味置大碗中，注热酒递客，名曰头脑酒……考旧制，自冬至后至立春，殿前将军、甲士皆赐头脑酒。祖宗之体恤人情如此”<sup>⑪</sup>。

① 王世贞：《锦衣志》，《中国野史集成》丛书影印本，成都：巴蜀书社，1993年，第283页。

② 邱濬：《大学衍义补》卷一一八《治国平天下之要·严武备·宫禁之卫》，第1853页。

③ 蒋一葵：《长安客话》卷一《皇都杂记·御伞》，北京：北京古籍出版社，1982年，第10页。

④ 《明太宗实录》卷八二，永乐六年八月己卯条，第1096页。

⑤ 《(南京)锦衣卫选簿》，《中国明朝档案总汇》第73册，第143页。

⑥ 《明神宗实录》卷五八一，万历四十七年四月丙子条，第11051页。

⑦ 余继登：《典故纪闻》卷五，北京：中华书局，1981年，第92页。

⑧ 陆容：《菽园杂记》卷八，北京：中华书局，1985年，第100页。

⑨ 陶宗仪：《南村辍耕录》卷三〇《只孙宴服》，北京：中华书局，1959年，第376页。

⑩ 蒋一葵：《长安客话》卷一《皇都杂记·只孙》，第11页。

⑪ 朱国祯：《涌幢小品》卷一七《头脑酒》，《中华野史·明朝卷》卷四，第3659页。

明成祖朱棣夺权后,对原属于建文帝亲军的锦衣卫不可能完全信任,因而采取了一系列调整措施,其中之一即扩大警卫军的来源。“永乐中,置五军、三千营,增红盔、明甲二将军及义刀、围子手之属,备宿卫”<sup>①</sup>。尽管如此,锦衣卫的地位并没有改变,相反,为笼络军心,锦衣军士的待遇又有所提高。如洪武十九年规定:“锦衣卫将军,月支本色一石,余折钞。旗军、力士、校尉人等有家小者,月支本色米六斗,无者四斗五升,余折钞。”二十二年,户部题准“锦衣卫将军、总小旗,每月添支粮五斗。力士、校尉人等有家小者四斗,无者一斗五升”<sup>②</sup>。将军、总小旗的月粮本色有所增加,军士、校尉人等的本色月粮反而有一定的削减。朱棣登极后,很快就在永乐二年下令:“锦衣卫将军月粮并全给米。”<sup>③</sup>由于迁都北京后后勤补给仰仗于江南,京卫军士的月粮需要不时改折发放。“在京官军,惟锦衣卫不支折色,其余官军俱支米折两月,原系祖制”<sup>④</sup>,京卫军士“每年放折色二月,支通粮四月,支京粮六月,而锦衣卫三万余人不在放折支通之例”<sup>⑤</sup>,不支折色,不到通州仓领粮的待遇始于何时,史籍中没有明确记载,但从其系祖制来看,估计也是开始于永乐年间。不仅如此,锦衣卫还有拣廩的特权,即可以自行选择某一仓廩领粮,尽可能选择新米好米。“其所谓拣廩者,专为锦衣而言。盖锦衣拣廩之说,祖制不载,创起于弘治年间,最甚于天启年间。任其此仓一廩,彼仓数千,即方进未晒之米,预行拣定,此厂卫擅权之滥觞也”<sup>⑥</sup>。这些特权的存在,无一不是为了强化其对君王的效忠。

上文中曾提到,蒙元时期不仅大汗(皇帝)有四怯薛,宗王、驸马等黄金家族成员也拥有自己的怯薛,且在人员上和大汗怯薛有一定的交流。明初,明廷为之国亲王也配备了数量不等的护卫军,后因削藩的需要,亲王们的护卫大多被剥夺或大幅度减员,但另外一支队伍则被完整地保存了下来,这就是校尉。校尉原来隶属拱卫司和仪鸾司,锦衣卫成立后,全部划归该卫统辖。校尉的服侍对象不仅是皇帝,也包括亲王。亲王之国时,“例拨校尉六百名”<sup>⑦</sup>,设亲王仪卫司统率之。这些校尉要从锦衣校尉中划拨。如宣德四年,明宣宗曾谕令兵部:“曩分拨锦衣卫多余校尉于各王府,今后有告愿还原卫报效者,勿听。”<sup>⑧</sup>这一制度明显带有前朝怯薛制度的痕迹。

由于锦衣校尉数量有限,明中后期亲王们的校尉部分改由附近卫所划拨。如弘治七年(1494),兵部奏准:“比以雍王出府,奉旨于京卫拨仪卫司并群牧所随侍臣共二十七员,校尉六百名,军士一千一百名……先拨校尉三百名,暂令在京随侍,待之国时再行奏请,于本府附近卫分拨军士五百名补充群牧所之数,三百名改充仪卫司校尉之数。”<sup>⑨</sup>必要时,亲王可从王府附近百姓中直接金补或招募,只要不超过限额即可。如“正德十二年题准:亲王位下,民校逃故,照旧金解补役。郡王以下,民校有不愿应役,及新金补役者,许追银十二两,交与教授领回,雇人代役”<sup>⑩</sup>。这一做法和蒙元宗王怯薛部分自行配置颇有些类似,最大的区别在于明代藩王校尉的雇募费用由中央政府承担,不用藩王自掏腰包。

#### 四、带俸与优给:锦衣卫的制度创新

锦衣卫作为明廷创设的一个新机构,其职能不可能完全照搬前朝,必然会有一定的改变和创新,如带俸、优给制度。带俸源于带管。所谓带管,指尚未安排具体卫所或虽安排但尚不具备马上到伍

① 嵇璜、曹仁虎等:《钦定续文献通考》卷一二六《兵考·禁卫兵》,第516页。

② 刘斯洁:《太仓考》卷五之十《岁支》,北京:书目文献出版社,1998年,第776页。

③ 《明太宗实录》卷三三,永乐二年八月癸巳条,第591页。

④ 毕自严:《覆营闻缺额扣粮还仓疏》,《度支奏议·堂稿卷二十》,《续修四库全书》第484册,第240页。

⑤ 毕自严:《覆南台吴善谦漕粮半佐军兴疏》,《度支奏议·云南司卷五》,第279页。

⑥ 毕自严:《进缴圣谕锦衣军粮布花疏》,《度支奏议·堂稿卷四》,第169页。

⑦ 项笃寿:《小司马奏草》卷一《题为比例折解班银以苏民困事》,《续修四库全书》第478册,第522页。

⑧ 《明宣宗实录》卷五四,宣德四年五月壬戌条,第1296页。

⑨ 《明孝宗实录》卷九三,弘治七年十月壬戌条,第1704页。

⑩ 万历《大明会典》卷一四四《兵部二七·力士校尉》,第2016页。

的官兵暂时安置于其他卫所并接受其管理的制度。理论上,任何卫所都具备带管的资质,锦衣卫也不例外。如北直隶成安县人孟恂,“先系完平章头目,洪武七年起取凤阳左卫,充参随。九年,选充寄牌先锋。二十一年征捕鱼儿海子、哈喇哈地面,还,除驾前都先锋,拨锦衣卫带管。追赶达军至凤县连云栈,钦除成都中护卫左所世袭百户”<sup>①</sup>。浙江松阳县人叶敬铭,洪武二十五年升小旗,“送锦衣卫带管,三十一年除安东中护卫”<sup>②</sup>。等等。

与带管类似,锦衣卫还不时接收一些临时进京的寄籍官兵。如景泰元年,“命惯熟牌刀手、交趾舍人陈孝顺等五十四人赴神机营教演牌刀。仍命孝顺等于锦衣卫寄籍,从安远侯柳溥奏请也”<sup>③</sup>。不论是带管还是寄籍,名义上都不属于锦衣卫,只是临时代为管理,所以尽管像叶敬铭、高仪等人在锦衣卫的时间都比较长,但最终都要离开。不过凡事总有例外。如浙江松阳县陈兰芳,“洪武二十五年充校尉,二十六年调仪卫司,三十二年升小旗,永乐二年锦衣卫镇抚司带管。五年,往(爪)哇等国公干。七年,升总旗。九年,复往西洋公干。十三年,升试百户。本年年老”,其子陈熙替补后,于“正统二年钦准替授试百户,仍于锦衣卫镇抚司带俸”<sup>④</sup>。《选簿》中没有写明陈兰芳分配到了哪个王府的仪卫司,从永乐二年由锦衣卫带管来看,估计是燕王府仪卫司成员。由于朱棣成了皇帝,原仪卫司官兵自动转为锦衣卫成员并由此造成锦衣卫兵员激增,必须进行一定的淘汰,陈兰芳估计暂时没有被安排好而列入带管范围。只是这一临时性安置变成了终身制。《选簿》中记载:“旧选簿查有:正统二年七月,陈熙,年十九岁,系锦衣卫镇抚司带支俸试百户陈兰芳嫡长男。父原系总旗,因下西洋公干回还,□除前职。钦准本人仍替试百户。”<sup>⑤</sup>可见,陈兰芳在带管期间还曾立功升职,最后转变身份,成为“带支俸”军官,而且其子陈熙替役后依旧保持了带俸官的身份。

带俸与带管虽然形式上类似,但存在本质差异,最大的区别就在于前者是该卫所编制内的正式成员。笔者目前所见锦衣卫内最早的带俸官出现在洪武十五年。史载,南直隶武进人陈俊,“祖陈德,丙申年归附,后因征伤,洪武七年取父卫镇抚司带管。十五年钦除试百户,锦衣卫带俸。宣德七年擒拿强盗,升锦衣中所副千户。八年又因捉获强盗,升本卫所正千户。十年授流官,附选”<sup>⑥</sup>。陈俊父亲姓名,史籍中缺载,但可以很明显地看出他也是通过从带管、立功升级到带俸的途径进入锦衣卫的。从这一角度来看,收纳带管官兵,经过实际考验再转为本卫成员也是锦衣卫选拔人才的一个途径。至于带俸,一定程度上可以理解为储备军官,随时可以转为管事实职。

设置大批带俸官既可以储备人才,对现有军官也是无形的压力,可提升其竞争意识。正统六年(1441),兵部尚书王骥上奏,指出贵州一带卫所官兵生活困苦、官员“又不矜恤,剥削万端”,请求“照陕西例,于行在锦衣卫管事官选调一员,署贵州都司事。使其提督卫所,镇抚蛮夷,经理屯田,询察贤否”<sup>⑦</sup>,获得批准。王骥援引的陕西例最早出现在洪武二十八年。当年三月,“以锦衣卫指挥佥事杨嵩为四川行都指挥使司都指挥同知,石玉为陕西行都指挥使司都指挥佥事”<sup>⑧</sup>。此后,指挥同知陈敬于永乐三年(1405)调任陕西行都司都指挥佥事<sup>⑨</sup>。永乐十八年(1420)升指挥使费瑾为陕西都指挥佥事<sup>⑩</sup>。永乐二十二年(1424),“升锦衣卫指挥佥事林观、刘俨俱为陕西都司都指挥佥事。观掌绥德卫,

① 《成都左护卫选簿》,《中国明朝档案总汇》第57册,第220页。

② 《安东中护卫选簿》,《中国明朝档案总汇》第56册,第368页。

③ 《明英宗实录》卷一九〇,景泰元年三月甲寅条,第3906页。

④ 《(南京)锦衣卫选簿》,《中国明朝档案总汇》第73册,第63页。

⑤ 《(南京)锦衣卫选簿》,第64页。

⑥ 《锦衣卫选簿》,第298页。

⑦ 《明英宗实录》卷八〇,正统六年六月壬午条,第1594—1595页。

⑧ 《明太祖实录》卷二三七,洪武二十八年三月己亥条,第3459页。

⑨ 《明太宗实录》卷四五,永乐三年八月壬申条,第704页。

⑩ 《明太宗实录》卷二二一,永乐十八年闰正月庚寅条,第2191页。

俨掌延安卫”<sup>①</sup>。正统元年(1436),“升行在锦衣卫指挥同知任启为指挥使,署都指挥使事,掌陕西行都司事”<sup>②</sup>。不仅有调过去的,还有召回来的。如永乐十八年六月,“召陕西都指挥佥事马麟赴京侍卫,于锦衣卫给月俸”<sup>③</sup>。可见,锦衣卫高级军官调往陕西任职确有成例可循,而且在一定程度上和陕西都司、行都司高级军官保持着对流。

陕西行都司所属卫所基本都在明朝与蒙古部众对抗的前线。高级军官不断调往该地主持军务,说明锦衣卫不仅担负着野战职能,而且是皇帝眼中的一张王牌。不仅在职军官不断调往前线,带俸官也有出外主持军务的例证。如正统九年正月,“命锦衣卫带俸都指挥佥事陈友充游击将军,往宁夏出境巡哨”<sup>④</sup>。联系马麟从陕西进京,随即转入带俸状态来看,锦衣卫内的带俸制度,的确包含了储将职能。王骥奏准在贵州安置锦衣卫军官,客观上为他们在西南边疆增加了一个锻炼的区域。明廷也确实是这么做的。例如正统十四年九月,“升锦衣卫指挥使李鉴为署都指挥佥事,往贵州地方领兵杀贼”<sup>⑤</sup>。天顺三年三月,升“锦衣卫带俸都指挥佥事咬哈为都指挥同知,以贵州杀贼功也”<sup>⑥</sup>。宪宗即位之初,将文官群体深恶痛绝的锦衣卫掌卫事都指挥同知门达等人调往贵州,“皆带俸差操”<sup>⑦</sup>,应该也是遵循了这一成例。

上文曾提到朱元璋非常重视军队后备力量的培养,大批军官的适龄候补儿男弟侄被以舍人名义招入军中。其实,即便是年幼的男丁,明廷一样重视提前培养,这就是优给制度。所谓优给,指对因阵亡、伤残或年迈的军官尚未成年的替补儿男按一定标准进行抚恤的制度。洪武四年(1371)三月,朱元璋下诏:

凡大小武官亡没,悉令嫡长子孙袭职。有故则次嫡承袭,无次嫡则庶长子孙,无庶长子孙则弟侄应继者袭其职。如无应继弟侄而有妻女家属者,则以本官之俸月给之。其应袭职者,必试以骑射之艺。如年幼,则优以半俸。歿于王事者,给全俸。俟长袭职。著为令。<sup>⑧</sup>

锦衣卫设置较晚,但开始执行优给制度的时间并不晚。笔者见到的最早的例证出现在洪武十八年。如袁州卫小旗余来孙于洪武十五年在云南去世,其子“余英年幼,十八年起取赴京,拨锦衣卫纪录,出幼,调云南后卫中所”<sup>⑨</sup>。宁川卫前所小旗张成,洪武十六年(1383)十月在云南阵亡,其子张观音保于洪武十八年“拨锦衣卫优给。二十一年钦调金吾后卫水军所充总旗”<sup>⑩</sup>。余英和张观音保的父亲都不是锦衣卫官旗,儿子却拨到锦衣卫优给,说明洪武年间的优给对象是统一安置。类似的例子还有青州卫百户谢子实。他在洪武二十二年去世,“二十四年,钦取家小赴京,拨骁骑右卫镇抚司支半俸优给”。次年,其子谢泰出幼,“袭除营州后屯卫世袭百户”<sup>⑪</sup>。洪武时期,卫所武官世袭制度已经确立,但调卫频繁,尚未确定相对固定的卫所,谢泰、余英等人出幼后任职的卫所都不是父亲的原属卫所也间接证明了这一点。频繁地调卫是明廷统一安置优给对象的政策基础之一,那么,锦衣卫在其中扮演什么角色呢?为表述方便,这里先罗列几个例子:

1. 龙虎卫所镇抚王德,洪武十七年亡故。其子王勉“于二十年敬与世袭副千户俸优给,拨锦

① 《明仁宗实录》卷一下,永乐二十二年八月甲子条,第30页。

② 《明英宗实录》卷一三,正统元年正月丙子条,第231页。

③ 《明太宗实录》卷二二六,永乐十八年六月壬戌条,第2217页。

④ 《明英宗实录》卷一一二,正统九年正月己巳条,第2255-2256页。

⑤ 《明英宗实录》卷一八三,正统十四年九月癸巳条,第3575页。

⑥ 《明英宗实录》卷三〇一,天顺三年三月戊子条,第6385页。

⑦ 《明宪宗实录》卷一,天顺八年正月壬午条,第30页。

⑧ 《明太祖实录》卷六二,洪武四年三月丁未条,第1199页。

⑨ 《云南后卫选簿》,《中国明朝档案总汇》第59册,第405页。

⑩ 《留守左卫选簿》,《中国明朝档案总汇》第54册,第49页。

⑪ 《滁州卫选簿》,《中国明朝档案总汇》第61册,第445页。

衣卫关支”<sup>①</sup>。

2. 广州右卫前所流官百户张清之子张斌,洪武二十年“总旗优给,拔锦衣卫中左所关支。二十六年袭除怀远卫前所世袭百户”<sup>②</sup>。

3. 永宁卫左所流官百户李成,洪武十四年故,其子李林于当年“拨水军右卫中所带支优给。二十年调锦衣卫,关支百户全俸优给。二十五年袭职,与袭授蔚州卫世袭百户”<sup>③</sup>。

4. 湖广江夏人周文,洪武十五年罗雄州阵亡。其子周安“十八年,拔留守中卫带支总旗优给,二十年调锦衣卫”<sup>④</sup>。

5. 北直隶宛平人王马子,洪武十七年赴京替役,“因年幼拔骁骑右卫带支总旗粮优给。二十年调拔锦衣卫中左所优给。二十一年调豹韬卫右所总旗”<sup>⑤</sup>。

6. 靖州卫所镇抚余英,洪武十四年故。其子余集,“十八年敬与世袭所镇抚,优给。二十年调锦衣卫支俸。二十七年袭授黄州卫右所世袭所镇抚”<sup>⑥</sup>。

7. 彭城卫指挥僉事袁安,洪武四年亡故。其子袁狮“于七年取京,拔鹰扬卫寄支优给。二十七年袭职”<sup>⑦</sup>。

例1中的王勉享受的优给级别远高于其父,例6中的余集先直接承袭了其父的所镇抚职务再予以优给,和明廷的政策明显有差异,显示优给政策在具体执行时有诸多的变量。不过这不是关键,真正的关键是洪武二十年这个看似平常的年份,不仅例1、2、6中的王勉、张斌被安置到了锦衣卫,即便是例3、4、5中已经在其他卫所享受优给待遇的李林等也被改划到了锦衣卫,而且基本在中左所关支饷粮。李林、周安、王马子等三人及例7中的袁狮开始优给时的卫所都是京卫,但不是亲军卫。据此推断,洪武二十年明廷曾将大批优给对象集中调拨到了锦衣卫,并具体由中左所承担拨付粮米等优给物资的任务<sup>⑧</sup>。

《实录》记载,正统十一年(1446)七月,“驸马都尉赵辉掌南京锦衣卫优给营,索取百户子当优给者贿。南京刑部请究其状。上命宥辉,但收鞠其所连者”<sup>⑨</sup>。永乐迁都后,锦衣卫留在南京的部分地位已经和一般卫所区别不大,这里提到的优给营应该不是迁都后的产物,而是洪武年间集中安置优给对象的结果。

明初百废待兴,各地的财政水平参差不齐。南京作为首都,又处在东南财富之区,财政收入比较有保证,将未来的各级军官接到首都供养,有助于把优给政策落到实处。锦衣卫作为亲军卫之首,在诸多方面享受优待,把优给对象集中调拨到锦衣卫既方便后勤安排,同时也能充分利用各种优待政策,并对这些未来的军官进行考察和培养,顺带还可展示皇帝对他们的关爱,培养忠君观念,一举多得,这应是洪武二十年锦衣卫成为承担优给任务之主体单位的政策出发点。

有资料显示,由中左所集中安置优给对象的政策并不是一时兴起,而是作为一项祖制,长期坚持了下来。如《选簿》中记载:“永乐十三年五月,黄安,旧名蛮儿,系会川卫后所为事充军故世袭所镇抚

① 《宣府前卫选簿》,《中国明朝档案总汇》第69册,第162页。

② 《怀远卫选簿》,《中国明朝档案总汇》第62册,第402页。

③ 《义勇后卫选簿》,《中国明朝档案总汇》第66册,第337页。

④ 《(南京)羽林右卫选簿》,《中国明朝档案总汇》第72册,第392页。

⑤ 《(南京)豹韬卫选簿》,《中国明朝档案总汇》第73册,第320页。

⑥ 《黄州卫选簿》,《中国明朝档案总汇》第63册,第196页。

⑦ 《献陵卫选簿》,《中国明朝档案总汇》第53册,第298页。

⑧ 类似的例子还有很多。如滁州人钟鸣,洪武十八年“钦与百户全俸优给,二十年拔锦衣卫中左所关支”(《永定卫选簿》,《中国明朝档案总汇》第64册,第136页);豹韬卫中所百户夏福之子夏瑀,“于二十年锦衣卫优给”(《苏州卫选簿》,《中国明朝档案总汇》第61册,第86页);横海卫百户朱亮子朱敬,“二十年调锦衣卫中左所优给”(《承天卫选簿》,《中国明朝档案总汇》第64册,第252页);南直隶定远县人赵春儿,“二十年升锦衣卫优给”(《献陵卫选簿》,《中国明朝档案总汇》第53册,第399页),等等。恕不一一列举。

⑨ 《明英宗实录》卷一四三,正统十一年七月戊辰条,第2822页。

黄忠嫡长男。先因年幼,于锦衣卫关支优给。今出幼送到,钦准袭,授青州左卫中所。”<sup>①</sup>“成化四年九月,高玉,年七岁……父高兴已与试百户,半俸于南京锦衣卫中左所优给。出幼,间患残病,具告优养,遇例实授。”<sup>②</sup>“成化十八年八月,赵辅,年十六岁,高邮州人,系永平卫中所革职世袭正千户赵通嫡长男。伊父原在南京鹰扬卫左所带俸。本人先因年幼,送南京锦衣卫中左所优给。今出幼袭职,仍回原卫所。”<sup>③</sup>

正统十四年九月,兵部奏准:“养兵之要,必先足食。宜将京卫优给、优养官舍愿回南京及原籍者,俸粮就彼关支;其不欲回者,俸粮折与银布……”<sup>④</sup>可见,迁都北京后,京卫继续承担着优给任务。北京城的物资补给长期仰仗于漕运,不具备集中优给的条件。同时,随着卫所设置渐趋稳定,待袭职幼官在本卫优给的条件基本成熟,北京锦衣卫中未再见到大规模安置优给对象的记载,估计与此有关。成化十二年(1476),成国公朱仪建议:“各卫故官优给儿男及老疾无倚优养官员例于锦衣卫带俸,人不以为便。自后宜听于本卫带俸。”<sup>⑤</sup>可见,南京锦衣卫依旧在集中优给。明代武职世袭,每一次战争都会使一批军士进入武官行列,以至于没有足够的位置安插。为了减轻军饷压力,明廷于正统四年下令:“今后多余军职,止许于有粮去处添注,庶几供给便利。运粮供给去处不许添注。”<sup>⑥</sup>南京处于经济繁荣地带,因此成为多余军官云集之所,南京锦衣卫中也不可避免地安插了大量带俸差操军官。如果继续接收各卫送来的优给人员,势必给该卫的管理带来诸多困难,所以朱仪建议终止这一政策。对此,兵部奏准:“令锦衣卫带俸各卫故官优给幼男、老幼无依官属于原卫带俸,事皆可行。”<sup>⑦</sup>至此,锦衣卫集中安置优给幼官的政策才告终结。

## 结 语

中国自古就是一个多民族国家,以农业文明为主体的中原文化和以游牧文明为主体的游牧文化长期碰撞与交融,相互汲取文化养分,在曲折互动中一起向前发展。明代的亲军卫制度就是游牧文明因子嵌入中原传统典章制度中的一个楔子。尽管在传统制度文化的影响下,朱元璋在1364年曾一度放弃直属于自己的亲军部队,但强大的制度惯性使之在短短十几年之后即重现历史舞台,说明对游牧文明因子的汲取并不受人们主观意志左右。

在前朝制度的影响下,明朝的亲军卫既是侍卫君王的利器,又是关键时刻的战略预备队,这在居于亲军卫之首地位的锦衣卫身上体现得尤为明显。明初,锦衣卫不仅马、步、水、屯等兵种配置齐全,而且频繁外出征战,足迹遍及西北、西南、东南等各战区。与此同时,大批军官袭替候选人以散骑舍人等名目进入锦衣卫,16岁以下者则在洪武二十年前后以优给名义集中到锦衣卫中左所,对后备军官力量的培养发挥了积极的作用,和带俸制度一样,在明初发挥着特定的储将职能。不论是作战,还是储将,都是锦衣卫先天带有的“中军”职能的体现。

作为最主要的禁卫力量,侍卫皇室无疑是锦衣卫另一主要的职责。为此,明廷一方面进行消极防御,制定了严格的门禁制度,“官一日一代,士卒三日一代”<sup>⑧</sup>,一方面通过实战检验、进京比试等途径,为锦衣卫配备高素质的官兵,“其官则用其能,而不用其世,所以待武臣之超出群类者也”<sup>⑨</sup>。宣德

① 《青州左卫选簿》,《中国明朝档案总汇》第55册,第86页。

② 《长陵卫选簿》,《中国明朝档案总汇》第53册,第253页。

③ 《永平卫选簿》,《中国明朝档案总汇》第67册,第284页。

④ 《明英宗实录》卷一八三,正统十四年九月丙申条,第3581页。

⑤ 《明宪宗实录》卷一五五,成化十二年秋七月戊申条,第2881页。

⑥ 《明英宗实录》卷五六,正统四年六月戊戌条,第1076页。

⑦ 《明宪宗实录》卷一五五,成化十二年七月丁巳条,第2828页。

⑧ 余继登:《典故纪闻》卷三,第40页。

⑨ 邱濬:《赏功之格二》,见陈九德:《皇明名臣经济录》卷一四,《四库禁毁书丛刊》编纂委员会编:《四库禁毁书丛刊·史部》第9册,北京:北京出版社,1997年,第233页。

七年六月,明宣宗曾作《御制官箴》成,以示百官。其中《锦衣卫箴》曰:

自古建国,皆重环卫。尔维厥官,朝夕廷陛。予所服御,咸尔攸秩。出入先后,以警以蹕。左右骏奔,亦戒不虞。亦有匪人,尔诘尔祛。尔其懋密,勿纵于私。宜廉宜慎,宜勤宜祇,惟义之遵,惟善之迪,敬恭勿渝,用保终吉<sup>①</sup>。

短短 80 字的官箴中,前 40 个字讲的都是锦衣卫的禁卫职责,足见明廷对此高度重视。

虽然制度制定得很详细,但随着明朝政治的逐渐败坏,锦衣卫的各项军事职能也开始日渐颓息。早在仁宗即位之时,指挥使王节即曾上奏:“比来校尉上直,屡失所悬铜牌。铜牌,所凭关防出入者,请治之以惩。”<sup>②</sup>宣德三年,明宣宗也曾直接批评“比年掌卫事者不知所重,玩愒苟且,渐习成风。军士逃亡者不补,器仗敝坏者不修。队伍十虚六七,军容殊无可观。”<sup>③</sup>! 尽管不时督促,侍卫队伍败坏的状态却始终未能得到改善。

在侍卫职能弱化的同时,锦衣卫的野战功能也在明中叶沦为具文,即便有少量官兵参战,大多也是传达诏命等辅助人员,相反,倒是以奏带名义混入军中,试图通过参战,冒功获取升赏的不良现象成为锦衣卫野战职能的另类继承者。如北直隶大兴县人陆锦,“系锦衣卫锦衣中所擎盖司冠带舍人,山东、河南军前卫执旗牌,升冠带总旗”<sup>④</sup>,类似例证比比皆是,不胜枚举。

虽然日渐败坏,但军事职能始终存在,以至于到南明时期,当权者仍在试图强化。如隆武皇帝制定的锦衣卫建军方案中规定:

卫有军有尉。军则其中先选旗尉二千五百名,为擎捧鹵簿,所谓王之爪牙,务要人人精壮。其衣帽俱察照两京制度,并分中、前、后、左、右五所,每所五百名……郑芝豹挑选四千名,督练成一劲旅,名曰锦衣卫禁军……分作五营,每营八百,设正、亚营将指挥二员。设千户四员,每员管军二百;百户八员,每员管军一百。再另定名目曰大管旗,每旗管五十名;又曰小管旗,每旗管二十五名。五名中立一伍长,以次统率,总于郑芝豹……该卫捕官及十堂专管,止任旗尉之事。其禁军四千,止令于各堂官行属礼。惟有锦衣卫印官,则兼管锦衣军、尉。其佐练之官,则又管军不管尉也……<sup>⑤</sup>

这一方案中的五营禁军承担的无疑就是锦衣卫的外出征战职能。禁军五营和旗尉五所的人为区隔也和校尉群体基本不出京参战的旧例保持一致。这一方案的出台,有力地证明以锦衣卫为代表的亲军卫的“大中军”职能至少在形式上始终存在,尽管某些时段的表现方式颇具讽刺意味<sup>⑥</sup>。

[责任编辑 范学辉 孙 齐]

① 《明宣宗实录》卷九二,宣德七年六月条,第 2102 页。

② 《明仁宗实录》卷一下,永乐二十二年八月乙未条,第 26 页。

③ 《明宣宗实录》卷三九,宣德三年三月丙戌条,第 967 页。

④ 《锦衣卫选簿》,第 252 页。

⑤ 陈燕翼:《思文大纪》卷二,《中国野史集成》丛书影印本,成都:巴蜀书社,1993 年,第 142 页。

⑥ 锦衣等亲军卫对前朝制度的继承不仅体现在中军等军事职能上,在司法、监察、城市管理等方面也有诸多表现。限于篇幅,本文从略。

## 责任心是美德吗?

——美德伦理学视域下重思孔孟荀的主张

[美]安靖如撰 马俊译

**摘要:**“责任心”和“美德”都是先秦儒学的重要概念,但二者之间存在微妙而本质的差别。“责任心”意味着一个人有意识地确保自己履行职责。孔子、孟子和荀子都讨论了“责任心”的问题,尽管他们并没有使用一个统一的概念来概括它。细读《论语》《孟子》《荀子》三种文本可以发现,他们也认识到了责任心的两面性:一方面,责任心具有重要的正面意义,能够帮助道德学习者提升道德境界;但另一方面,“责任心”也隐藏着深层的问题,因为它缺乏可靠性、灵活性以及(在某些情况下)发自美德的礼节,因而也会阻碍一个人变得更有道德。从责任心出发还是从美德出发是有着本质区别的。孔子所谓的“从心所欲不逾矩”,意味着最高的德性无须强迫自己尽责,而是发自内心的行动。

**关键词:**责任心;孔孟荀;先秦儒家;美德伦理;乡愿

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.06.09

东西方学者大都同意“责任心”与“美德”均为先秦儒学的重要概念。然而,关于这些概念的确切含义,以及它们是如何相互关联的,却存在着相当大的争论。一些学者受到20世纪现代新儒家的影响,提倡对儒学进行康德主义或义务论的解释,更倾向于突出责任而非美德。另一些学者,则受到英美哲学界重新关注亚里士多德的影响,对儒学进行了更加伦理—道德化的解释。尽管他们也会强调儒家与亚里士多德之间的差异,但对这些学者来说,美德至少和责任心一样重要。在本文中,我希望引起人们重新关注这个重要而易被忽视的问题,并为相关讨论做出一点贡献。通常,一个人为了完成他所知道的职责,他需要强迫自己遵守职责。例如,某人知道应该花一天的时间来帮助年迈的父母,但也许他没有这样做的意愿,甚至逃避责任而宁愿与朋友厮混一天;不过,他也可能强迫自己去做正确的事情。我们通常钦佩那些能够强迫自己服从自己职责的人。中文和英文中都有表述这一情形的术语,如:良心、责任心、尽责、正直、resoluteness、will-power、conscientiousness<sup>①</sup>等。不过,从责任心出发还是从美德出发去做这件事还是有所区别的,例如孔子七十岁时“从心所欲不逾矩”,他无须强迫自己尽责,而是发自内心地行动。本文有两个主要目标:一是证明《论语》《孟子》与《荀子》都认识到了“责任心”这一概念,尽管它们并没有使用一个统一的概念来概括它。二是从多角度来论证这三个文本都认识到了责任心的价值和局限性:责任心具有重要的价值,尤其对于道德学习者来说;但也隐藏着深层的矛盾,它缺乏可靠性、灵活性以及(在某些情况下)发自美德的礼节(style)。

此外,考察一些早期儒家思想家对这个问题的看法,也可以推进当代东西方道德哲学的对话和

**作者简介:**安靖如(Stephen C. Angle),维思大学(Wesleyan University)哲学系教授。

**译者简介:**马俊,中国人民大学哲学院博士研究生(北京100872)。

<sup>①</sup>译者按:Conscientiousness一词在中文里并没有完全对应的词汇。在英语里这个词有良心、责任心、尽责、正直等含义;在本文中,其核心意思是一个人有意识地确保自己履行职责。我们结合全文语境将其翻译成“责任心”或“尽责”。

进步。在当代哲学家所认同的美德理论中,关于“责任心”的界定基本上没有达成共识。事实上,即使在“责任心”这个词的定义上,也没有达成任何共识。在这里,我们暂且将其定义为一个人自觉地去确保自己做某事的意识。亚当斯(Robert Adams)和华莱士(James Wallace)都将责任心看做一种道德,然而罗伯茨(Robert C. Roberts)称其为“准道德”,斯洛特(Michael Slote)则认为尽责既不同于道德而且也低于道德<sup>①</sup>。当我们加上“自制”这个恼人的概念时,情况就变得更加复杂了。我们首先可以把自制看作是强迫自己正确地行动,而不是相反。麦克道威尔(John McDowell)将自制看做道德最根本的目标,然而其他人如斯托(Karen Stohr)和艾伦(Yuval Eylon)则认为道德本身就是一种自制<sup>②</sup>。一些历史人物如亚里士多德和康德在这一问题上密集的观点则更加使得这一问题变得晦暗不明<sup>③</sup>。

在这里,我将通过援引一些出人意料的理论资源——早期儒家,来使这一问题得以澄清。这实际上也并非什么怪事:一方面,儒家越来越被认为是一种或多种美德伦理的源泉,它讨论了许多关于责任心和自制的问题。另一方面,这种寻求儒家哲学观点的策略也可能无济于事,因为有时他们内部也有很大的分歧,并且他们的著作都隶属于一种特定的诠释性论述。无论如何,跳出西方传统,可为西方哲学家们提供一个检验自身的有益视角,我们将看到许多不同于西方论辩的深刻洞见清晰地关联着我所提到的那些心理现象和伦理关怀的思考。简言之,儒家认为责任心不是美德,因为它缺乏可靠性、灵活性以及容易流于表面或形式(例如看似礼貌的行为却并非出自真心)。责任心对于道德学习者来说有着重要价值,但同时它也蕴藏着危险。

## 一

让我们先从《论语》开始。比起鼓励谨慎而非发自内心的行为,孔子更担心的是虚伪<sup>④</sup>。举例来说,在较早的篇章里,孔子指出了下列羞耻之事:“巧言、令色、足恭,左丘明耻之,丘亦耻之。匿怨而友其人,左丘明耻之,丘亦耻之。”(《论语·公冶长》)而在一些靠后的篇章里,我们看到了孔子的担忧:“论笃是与,君子者乎?色庄者乎?”(《论语·先进》)孔子不信任流俗的意见,在孔子看来,即使某人获得了人们的交口称赞,那也比不过那些好人对他的看待和评价。更重要的是,孔子谴责“乡愿”为“德之贼”。在相邻的章节中,孔子得出了相似的观点,认为“色厉内荏”之辈“犹穿窬之盗”(《论语·阳货》)。这两个例子都讨论了名实不副的问题。

伪君子和有责任心的人二者的相似之处既包括表面的行为,很大程度上也包括他们的心理。因为毕竟表面上看,伪君子不是也能确认他们的责任吗?两者的不同看起来仅在于有责任心的人尽力确保他的行为与责任之间的一致性。的确,《论语》有时也称赞那些尽职尽责的人和事。当孔子被问

<sup>①</sup> 亚当斯写道:“责任心可能被认为是一种对他人义务的良好反应的美德。”参见 Robert Merrihew Adams, *A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good* (New York: Oxford University Press, 2006), 4。罗伯茨说:“责任感或义务感是一种准美德,如果我们不能让人们互相关心,也许我们可以让他们觉得他们有一些共同的义务”。参见 Roberts C., “Virtues and Rules,” *Philosophy and Phenomenological Research* 11 (1991: 2): 333。斯洛特开启了一个关于责任心的广泛讨论,他说:“在我们利用道德规则或要求来引导我们对别人的行为,或对行为的道德品质有内在的认真关切的程度上,我们与他人的联系不如我们只关心自己的福利那么直接、那么个人化。”参见 Michael Slote, *Morals from Motives* (New York: Oxford University Press, 2009), 49。

<sup>②</sup> 参考 John McDowell, “Virtue and Reason,” *The Monist* 62(1979): 331—350; Karen E. Stohr, “Moral Cacophony: When Continence is a virtue,” *The Journal of Ethics* 7(2003): 339—363; Yuval Eylon, “Virtue and Continence,” *Ethical Theory and Moral Practice* 12(2009): 137—151。

<sup>③</sup> 我们应该区分两种意义上的“责任心(conscientiousness)”:一种是将“责任心”看作一种特殊的注意力或道德的严肃性,其反面是过于轻松或厌倦,例如库伯曼的用法,参见 Joel J. Kupperman, *Character* (New York: Oxford University Press, 1991), 72;另一种是罗伯茨的用法,他称之为“意志力的美德”,参见 Robert C. Roberts, “Virtues and Rules,” *Philosophy and Phenomenological Research* 51(1991: 2): 332。本文所讨论的“责任心”主要是在第一种意义上使用。

<sup>④</sup> 这一判断符合整部《论语》的总体状况,如公认的早期段落《公冶长》第25节与晚期段落《阳货》第13节皆如此。

及如何“崇德”时,他回答说“主忠信,徙义”(《论语·颜渊》)<sup>①</sup>。这里有一点不清楚的是,一个人如何才能被看作“主忠信”?这是一个需要长时间检验的品质。但是起初,我们可以尽力服从上司的指导,并做到言行一致。当一个人把握了什么是“义”,“徙义”也就清晰可行了。儒家学者理解的世界是由一系列规范所制约的,并且在很多情况下我们能看到“礼”与“义”之间的密切联系<sup>②</sup>。尽管外部规范(正当性)与内在道德(义、礼)之间的确切关系是儒家学者们争论的话题,但《论语》的这段话看来确实是在教导学生通过遵从规范以“崇德”。这个结论由另一个关于“崇德”的讨论所支持。在这里,孔子说得更简单:“先事后得,非崇德与?”(《论语·颜渊》)先致力于进德之事,之后必有所得。在这两段话中,我们都看到了一个人应该尽自己的责任去发展自己的美德的建议。一个人偶尔做到这一点还称不上有德君子,而必须是持之以恒的行动。这里提倡的尽责很明显是指学习者的行动而不是表面功夫。然而,由于道德学习对于《论语》的核心主旨来说是至关重要的,只要尽责的行为有助于这种学习,它就会被重视。另外,对于学习者来说还存在一个问题,即他虽然清楚自己的责任但仍然不能遵从。在靠前的段落中,孔子明确地表达了这种担忧,他说:“德之不修,学之不讲,闻义不能徙,不善不能改,是吾忧也。”(《论语·述而》)这里凸显了“尽责”隐藏着一个不太可靠的维度,这也是儒家学者们追求一个更健全的道德的原因。关于这一点我会在下文详细讨论。

解决《论语》中关于尽责问题含混矛盾之处的一个较好的方式,是奥伯丁(Amy Olberding)在她最近的一篇文章中提出来的。她的主题是礼节(style)<sup>③</sup>与道德改进之间的关系,其部分内容是基于对孔子的学生子贡的一项扩展研究<sup>④</sup>。她写道:子贡“对孔子的教导十分虔信,他热忱地向他人宣说孔子的言行,并忠诚地与那些针对孔子的怀疑进行辩护”。然而,“尽管子贡养成了一种有学问而又内敛的礼节,仍有一种担忧认为他太过轻率、流于表面,不太注意那些应该被内化为自身的独立品质的东西”<sup>⑤</sup>。奥伯丁认为子贡过分的形式主义导致他未能“向他人提供特定的回应,承认他们的特殊身份和环境”,这对他人和他自己来说都有负面影响。她说:

他(子贡)的失败显现在他的礼节对其他人的影响中,显现在他们未意识到的消逝感或者淹没在统一化的差异之中,这种统一化的差异消除了他们之间更为特殊的微妙差异,也夺走了子贡的活力。更深一层,这也影响到了子贡自身。如果我们假设自贡的目的是为了促进与他人的良好关系,那么他的努力是一种非常有害的方式。在他的技艺训练中,很少有让他切己地受益的东西。换句话说,让人看着有良好修养的子贡更像是一个形式,而不是一个人。他不仅消除了他者,也封闭了自身。结果是,他树立了一个障碍,阻碍了别人与他共情……简言之,技艺的完善可能导致不信任。<sup>⑥</sup>

① 令人吃惊的是,在最近的一次会议上,Hagop Sarkissian将“忠”翻译为“奉献”,而我这里将之理解为“责任心”。我认为,这是一种类似于库伯曼(Kupperman)所论述的在注意力或道德的严肃性那种意义上的“责任感”,见 Kupperman, Joel J., *Learning From Asian Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1999.

② 关于这个复杂问题的一个有益的视角,可参见万白安的相关论述:Bryan W. Van Norden, *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 2007), 270.

③ 译者按:原文 style,有风格、风度、仪式、形式之意,在本文则意指礼节、礼貌或仪表,我们结合文意将其译成“礼节”。如果一个人仪表堂堂、礼数周全,显然可以增加他的道德的分量,但如果这些只是一种表面功夫而非发自内心的话,则会削弱其道德的分量。

④ 参考 Amy Olberding, “The Educative Function of Personal Style in the Analects,” *Philosophy East & West* 57(2007;3): 357-374. 还可参考 Joel Kupperman, *Learning From Asian Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1999 以及 Gier, “The Dancing Ru: A Confucian Aesthetics of Virtue,” *Philosophy East & West* 51(2001;2):280-305.

⑤ Amy Olberding, “‘Ascending the Hall’: Style and Moral Improvement in the Analects,” *Philosophy East & West* 59(2009;4): 510. 奥伯丁在《论语》其他的章节中找出了这样的论据,即子贡需要超越对他人和他自己的表面评价。在一定程度上,奥伯丁对子贡的描述是基于字里行间的揣度,但即使我们坚持认为她的某些描述与“真实”的子贡并不很吻合,她的这种性格勾勒仍能说明令人担忧的“尽责”可能是什么。

⑥ Amy Olberding, “‘Ascending the Hall’: Style and Moral Improvement in the Analects,” *Philosophy East & West* 59(2009;4): 511-512.

这个段落中的观点也符合我们上面讨论的《论语》对于责任心的担忧。另外,奥伯丁也承认这一点很重要,即一个受规则约束的人是旨在提升道德或扩展人脉,还是在试图操纵人们追求地位和物质利益,实际上并不重要。因为不管哪种情况,遵从尽责的生活方式都会导致一种不信任的倾向。孔子尽管对子贡稍有微词,却并不认为子贡是“德之贼”,这二者的相似之处的确令人困扰。此外,我们不能低估尽责对于学习者的价值,即使我们在此看到了一些问题。奥伯丁因此总结道,子路那种被称为“莽夫”的更为自然、更风格迥异的模式,提供了一个比子贡更好的路径。

## 二

与《论语》一样,《孟子》同样表达了对尽责的隐忧。万章问孟子什么是“乡愿”?孟子回答:就是那些不愿提升自己的人,他们以为“生斯世也,为斯世也,善斯可矣”(《孟子·尽心下》)。孟子认为混同于流俗是十分有害的,“非之无举也,刺之无刺也。同乎流俗,合乎污世。居之似忠信,行之似廉洁。众皆悦之,自以为是,而不可与入尧、舜之道,故曰德之贼也”(《孟子·尽心下》)。这里,孟子用了“似”这个字,这意味着他可能担忧乡愿表现出了某种“道德伪装”(semblances of virtue)<sup>①</sup>。这种解读同样符合《论语》中关于乡愿的讨论,回应了孔子对“色厉内荏”之辈的批评,即用高尚的外表掩饰内心的缺陷。但孟子在这里的考虑比起《论语》来,表现出了微妙的不同;与其说乡愿(正如孟子所理解的)是隐藏了他们内在的弱点的人,不如说他们是因为履行了很小的责任却获得了巨大的名声的人。孟子认为他那个时代的道德水平严重低下,如果依赖这样的风俗将导致人们满足于平庸的道德生活。因此,乡愿的问题在于他们促成和鼓励了一种只谈责任不谈其他的习惯<sup>②</sup>,并且他们这样做结果,致使社会群体所理解的责任太过狭隘,无法为个人或社会带来真正的道德进步。简言之,我们不应该把孟子所说的乡愿理解成“伪善的”,而应该将其理解为“尽责的”,孟子发现在这种“尽责的”道德里面隐藏着深层的矛盾<sup>③</sup>。

孟子对尽责和道德之间的边界所进行的清晰界定主要位于下面这一段:“孟子曰:人之所以异于禽于兽者几希,庶民去之,君子存之。舜明于庶物,察于人伦,由仁义行,非行仁义也。”(《孟子·离娄下》)孟子相信人(不像动物)具有天生的美德,需要加以保护和扩充;如果他抛弃了,那就与动物没有区别。基于成功地扩展了的这些原始情感(通过仔细观察人类的社会角色),古代的圣人舜能够表现出道德的性情,而不仅仅是尽职尽责地行事。根据我们前面的讨论,“行仁义”这一点有必要加以澄清。孟子的意思是,确实有必要将仁爱付诸实践,但是仁爱的行为须以一种自然的方式从仁爱之心产生。这种差别不管是在古代的还是现代西方的道德伦理著作中都是很常见的。我们也能够从朱熹的注释中窥见一斑:“由仁义行,非行仁义,则仁义已根于心,而所行皆从此处。”<sup>④</sup>显然,朱熹理解了孟子的担忧,即孟子认为圣人之德与尽责之间存在区别<sup>⑤</sup>。

到目前为止,我们看到《孟子》和《论语》一样,已经有了清晰的尽责的概念并且对此进行了严肃的思考。虽然孟子的重点不是讨论伪善而是讨论个人满足于道德的平庸。不过,就像在《论语》中那样,我们在《孟子》中也发现,自觉的行为对于学习者来说是十分重要的。在这一点上,孟子说:“服尧之服,诵尧之言,行尧之行,是尧而已矣。”(《孟子·尽心下》)为了理解孟子这里的重点,关键要记住

<sup>①</sup> 关于儒家语境中的道德伪装,可参考 Bryan W. Van Norden, *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 2007), 196. 还可参考 Lee H. Yearley, *Mencius and Aquinas: Theories of Virtue and Conceptions of Courage*, Albany: SUNY Press, 1990.

<sup>②</sup> 在孟子的论述中,他们(乡愿)“认为自己是正确的(自以为是)”,我们则可以告诉他们,让他们意识到自己在做什么。他们是墨守成规的人,但不是盲目的墨守成规者。

<sup>③</sup> 我在前著《圣境》中已讨论了为什么儒家反对这种观点,即我们应该区分那些超出最低限度的道德的“分外之事”。参见[美]安靖如:《圣境:宋明理学的当代意义》,吴万伟译,北京:中国社会科学出版社,2015年,第35-36页。

<sup>④</sup> 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,2011年,第274页。

<sup>⑤</sup> 我们将在下面看到,荀子不相信仁和义是“内在的”,但仍然可以区分孟子所指出的美德和责任心的区别。

儒家大师经常随类施教,而不是提出一个统一的理论以适用于全部对象,因此这里孟子只是给出了适用于曹交一个人的教导<sup>①</sup>。类似地,虽然舜因不强迫自己表现仁义而受到赞美,但在一个随后的段落中,孟子又认为“强恕而行,求仁莫近焉”(《孟子·尽心上》)<sup>②</sup>。这两种“强恕”是有所不同的:在曹交的案例中,一个人用心地模仿尧并希望这样的善行和深层的转化将会随之而来;而在后者,他专注的是自身(尽心地,也就是“强恕”)的某种动机而不是其他。后者似乎层次更高,但仍有可能受到责任心问题的影响,正如孟子所阐明的那样。

### 三

在《荀子》这部儒家的第三部重要经典中,关于责任心的讨论比之前的儒家文本占据了更多的分量。尽管与《孟子》有着明显的不同,我们仍能看到《荀子》的阐发与孔、孟的讨论是基本一致的。责任心与学习者的状态是相符的,但如果他在这个状态陷入困境也会陷入麻烦。荀子实际上更为细致地考察了伦理的发展与个人状态之间的关系<sup>③</sup>。

在《儒效》篇中,荀子区分了三种人:一是“众人”,所谓“志不免于曲私,而冀人之以己为公也”。“众人”之性情(或者说“志”<sup>④</sup>)的根本倾向是“趋私”,但他们却又不希望别人认为自己自私。二是“小儒”,所谓“志忍私,然后能公。行忍情性,然后能修。知而好问,然后能才。公、修而才,可谓小儒矣”。“小儒”必须压制私欲才能够发扬公共精神,压抑情性和内在本性才能够成为有修养的人。三是“大儒”,所谓“志安公,行安修,知通统类,如是则可谓大儒矣”。这种人安于为公,他们的行为处事亦安于修养。“众人”希望表现得有公心,我们可以发现这与乡愿有一些相似之处,特别是在《论语》中这些人被视为伪善。只不过荀子在这里的主要兴趣是“众人”。荀子说这类人“知而好问,然后能才”。在荀子那里,这其实是一个很高的赞誉。我们将看到荀子非常强调向老师和其他榜样学习。荀子经常将身体的欲望界定为私,并相信这种欲望根源于我们的本性。“小儒”能够强迫他们自己表现得更好,尽管实际情形是这种私欲将把他们推向另外的方向。很明显,这是责任心甚至是自制力起了作用,因为这种人必须抑制自己朝另外的方向堕落。同样明显的是,更高明的人(“大儒”)则以轻松自如的方式体现了他们在公共精神之上的“游刃有余”。

在其他章节中,荀子延伸了这些观点。他关于最低和最高类别的人的描述在很大程度上与我们在前文中看到的相符。不过,他对中间类别的人作了更细致的分析。比如:“好法而行,士也;笃志而体,君子也;齐明而不竭,圣人也。人无法则侘傺然,有法而无志其义,则渠渠然;依乎法而又深其类,然后温温然。”(《荀子·修身》)在这里,士与君子均处于众人 and 圣人之间,他们的道德进步离不开“好法”和“笃志”。没了“笃志”,“小儒”很可能过度拘泥于外在的“法”(Model)。尽管如此,荀子仍然强调“法”的作用。荀子在这里明确了“士”的动机:他钟情于“法”。这里的“法”既包括先贤及古圣所彰显的例子,也包括礼的范导。“法”是理解荀子所讨论的道德提升的关键,因为(正如我们将在下面讨

<sup>①</sup> 朱熹在其注释中很明确地指出:“详曹交之问,浅陋粗率,必其进见之时,礼貌衣冠言动之间,多不循礼,故孟子告之如此两节云。”(朱熹:《四书章句集注》,第317页)

<sup>②</sup> 万白安的翻译:“是出于同情的理解”。语言非常类似于4b:19,但不幸的是7:4太简洁,不能确定“做出的”或“做出”哪一个更合适。如果我们遵循万氏的翻译,则该句的意思是一个人可以迫使自己遵从一种而不是另一种行为动机,这是发展出健康的性情及道德的行为的重要的步骤。

<sup>③</sup> 森舸澜(Edward Slingerland)在其著作*Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China* (New York: Oxford University Press, 2007)中关于荀子这一部分章节的讨论非常有助于我们思考这一问题。

<sup>④</sup> “志”是荀子的一个重要的术语,在早期的儒家思想中也扮演了重要的角色。斯托内克尔(Stalnaker)的讨论是敏锐的,他将其注解为“settled intention”或“our ultimate aspiration or standard”(Aaron Stalnaker, *Overcoming Our Evil: Human Nature and Spiritual Exercises in Xunzi and Augustine*, Washington D. C.: Georgetown University Press, 2006, 255)。因为这也是我们可以有意识地去做的事情,而且随着时间的推移它会不断加深,我建议翻译为“commitment”。关于这一问题的进一步讨论,可参阅[美]安靖如:《圣境:宋明理学的当代意义》,吴万伟译,第114-115页。

论的)荀子不相信我们有来自天生的道德情感的指导。

在另一个段落中,荀子更加详细地描述了处于众人 and 圣人之间的中间阶层:“行法至坚,不以私欲乱所闻,如是,则可谓劲士矣。行法至坚,好修正其所闻,以矫饰其情性;其言多当矣,而未谕也;其行多当矣,而未安也;其知虑多当矣,而未周密也;上则能大其所隆,下则能开道不己若者:如是,则可谓笃厚君子矣。”(《荀子·儒效》)士或君子如果坚定地依“法”而行,就称得上“劲士”,这种人能够修正他们的闻见、改善他们的性情。但是荀子同样指出,虽然“劲士”的言行思虑都十分得当,但仍未能达到尽善尽美的境地,只有继续靠近其所尊崇的圣贤,并能开导不如己者,才称得上“笃厚君子”。再来看“士”与“君子”之间的区别。士能够坚定地遵行“法”,但是正如上面所提到的那样,这种小心翼翼的方法可能会带来一些僵化。君子的动机更多地是内在的、“体现”(embodied)的,因为他的“志”至少在一定程度上反映了转变的性情以及他感知世界的方式,但这仍然是不够的。在他完全达到“安”(at ease)的状态之前,他还必须检视自己,以确保他的行为正确。也许他已经超越了自制(因为这里没有明显相反的倾向出现),但是通过部分的勉强(即责任心)付诸行动仍然是必要的。

在《解蔽》篇的一个精彩段落中,荀子更具体地谈到了不同的手段,这些手段可以让有责任心的人激励自己采取正确的行动。荀子讲了三个故事。第一个故事是,一个名叫觚的人住在一个山洞里,他善于思考,但是很容易被蚊虻所打扰,他的办法是尽可能远离这些蚊虻,荀子称其为“微”。第二个故事是关于孟子的,据说孟子曾经因为憎恶妻子败德的行为而将她休了<sup>①</sup>,荀子称其能“自强”。最后一个故事是关于有子的,他讨厌打瞌睡,遂通过灼烧手掌保持清醒,荀子称其为能“自忍”。这些人至少部分地达到了他们的目的,但荀子却强调他们和圣人之间还有一段距离。造成这一差别的原因是他们只关注表面的结果。荀子说,“浊明外景,清明内景”,模糊的理解只是外在的明白,清晰的理解才是内在的明白。圣人“纵其欲,兼其情”,却自然而然地符合天理,不需要刻意地去警惕、促进和忍耐。荀子并不十分关注三人的最终成就是否正确,也没有清楚地对这种不当的方式可能造成的后果给予关注。他的重点是我们不应满足于“浊明外景”,而应努力达到圣人的“无为”境界。

到目前为止,我们已经看到了一幅与早期儒家思想相当吻合的画面。通过外部规范(这样就可以知道什么是“适当的”)和激励技巧(保持警惕、严厉等)使人处事适宜是可能的,但是这样做的结果充其量也只是通向更全面的美德的一个阶段。我们可以检诸《荀子》的每一段,其所强调的是内在的人性转化——通过一种适当的感觉和反应达到“安”的感觉。尽管荀子可能看起来承认有一种不同的“责任心”,但在一段引起学者们关注的著名段落中,我们读到:

人之所欲,生甚矣,人之所恶,死甚矣,然而人有从生成死者,非不欲生而欲死也,不可以生而可以死也。故欲过之而动不及,心止之也。心之所可中理,则欲虽多,奚伤于治! 欲不及而动过之,心使之也。心之所可失理,则欲虽寡,奚止于乱! 故治乱在于心之所可,亡于情之所欲。  
(《荀子·正名》)

这里的问题是如何理解“可”(approve)。它看起来不同于并且宰制着欲望。欲望是对事物性情的自动反应,比方说一个人遇到美味便会自动垂涎欲滴。“可”(认可)源于“知”(理解):荀子告诉我们只有“知”才能让我们判断一个物体或目标是否值得认可,并且只有通过认可才能引导我们的行动。在一篇关于荀子所讨论的人的能动性观点的重要文章中,万白安(Bryan Van Norden)提出了两个关于“认可”的评论。首先,他认为“认可”在人的行为中并不与快乐和欢愉有必然联系。其次,万白安认为感觉层面的“可”看起来像“道德压迫下的行为”<sup>②</sup>。如果我们考虑到“可”的所有特征,以及心(heartmind)在个人道德的善“意”中所扮演的角色,荀子讨论的问题很容易让人联想到康德在《实

<sup>①</sup> 这个故事的另一个版本,参见 Mencius, *Mencius*, Translated by D. C. Lau(London: Penguin,1970), 217.

<sup>②</sup> Bryan W. Van Norden,“Mengzi and Xunzi: Two Views of Human Agency,” in *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, edited by T. C. Kline III and Philip J. Ivanhoe(Indianapolis: Hackett,2000), 124.

践理性批判》中谈到的“自由意志”。

事实上,今天没有学者会宣称荀子对这一问题的探讨先于康德,尽管我们在应该如何理解荀子这一观点上存在相当大的分歧<sup>①</sup>。我相信,通过更多的考察,我们可以看到“可”同样是一种尽责的形态,或者更确切地说,它涵盖了我们所见过的相同的尽责形态。关键是看一个人如何认可某事某物。在大段讨论“可”之前,荀子写道:

欲不待可得,而求者从所可。欲不待可得,所受乎天也;求者从所可,所受乎心也。所受乎天之一欲,制于所受乎心之多,固难类所受乎天也。(《荀子·正名》)

克莱恩(T. C. Kline)解释说,这里的原始欲望已经被转换成了更加复杂的动力,类似于亚里士多德所说的那种发生在实践理性中的转换。从而,“认可”不再是一种欲望,而是“另外一种动力,也许我们可以称之为实践判断,它混合着认知与意欲两种元素”<sup>②</sup>。认可不是一种简单的精神状态,它完全与欲望隔离,并作为其自己同类的动力源泉,而是这个过程的结果,它通过我们的心灵过滤并转换我们的欲望。在最简单的情况下,完全没有教养的人认可任何他或她想要的东西,这个“过程”是空的和自动的<sup>③</sup>。荀子说任何人都可以认可事物,与单纯的渴望不同,因此不能保证这种认可永远正确,正所谓“心之所可失理,则欲虽寡,奚止于乱!”(《荀子·正名》)然而,在很多情况下,“认可”将导致一个长时间的责任心教育。将这些问题考虑在内,我们开始看到“可”很接近“知”的过程,这是荀子先前讨论责任心问题的核心观念。回到之前讨论的“小儒”“众人”和“大儒”,每种人都有一种独特的“知”<sup>④</sup>。“众人”致力于压制那些有可能成为公共精神的私欲,也可以说,这些人因为认可公共精神,所以能够压制私欲。我们同样看到荀子对于坚定程度与人的行为的讨论乃是基于一个合适的“法”。鉴于一个人对“法”的理解和笃爱都是如此坚定,我们可以推断“可”是另一种讨论理解在使人坚定立场的过程中所扮演的角色的方式。荀子关于觚、孟子、有子的故事的讨论,最终可以被视为是在进一步说明不同种类的“认可”可能是怎样的。特别地,这与荀子所说的任何事情都是一致的,他认为认可通常是严格的,就像他关于责任心的其他讨论一样。责任心是我们拥有的重要能力,但它并不是我们成为更有道德的人的替代品<sup>⑤</sup>。

我们应该考虑的最后一个问题是:荀子坚持认为道德和义是外在的,而不是像孟子所认为的是内在本质。关于这个话题的讨论已经连篇累牍。粗略地看,争论的焦点是道德的倾向是否是通过我们与生俱来的特定的原始道德能力的培育而产生的。荀子认为并不是这样。他认为我们的性情是

<sup>①</sup> David Wong 明确否认了这种“康德式的对比”。参见 David Wong, “Xunzi on Moral Motivation,” in *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, 135–154.

<sup>②</sup> T. C. Kline III, “Moral Agency and Motivation in the Xunzi,” in *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, 155–175, 161.

<sup>③</sup> 荀子坚持认为所有人都可以“可”。

<sup>④</sup> “众人”的志,就是他们的狡诈、自私,大概是简单地追随欲望的结果。在这种情况下,我在我的主要著作中提到了一个称为“空”的认可过程。感谢何艾克(Eric Hutton)指出,荀子区分了共时和历时两种关于“深思熟虑的活动”(伪)。何艾克认为,人们在认可过程中也可以看到共时和历时两种维度。这一点很有意义,并且结合“空”的认可的情况,就像我提到的那样,可以帮助我们看到共时和历时的两种观点之间的连续性。

<sup>⑤</sup> 在最近一本比较荀子与奥古斯丁的佳著中, Aaron Stalnaker 指出,对于奥古斯丁来说自制是一种重要的美德,因为美德本身就在于“不断追求更高的东西,而不是在可靠的性格中”(Aaron Stalnaker, *Overcoming Our Evil: Human Nature and Spiritual Exercises in Xunzi and Augustine*, Washington D. C.: Georgetown University Press, 2006, 259)。关于荀子所理解的自制, Stalnaker 写道:“我们一直主张用 approve 取代 assent”,“他(指荀子)似乎有类似的概念,但看起来他对这个理论并不感兴趣,因为他认为人人皆具备‘认可’的力量,因而他更关心的是我们应该学会认可什么东西”(同上)。Stalnaker 补充说道,荀子认为“即使是野蛮人也全面拥有内在的认可和否认的力量和欲望”(同上,第 256 页),因此 Stalnaker 强调荀子深刻地区分了两方面的东西:一是我们最初的自发的先天系统对环境的反应,包括我们的性情和欲望;一是反思和认可的愿望,包括我们对“认可”的判断(同上,第 259 页)。基于以上讨论, Stalnaker 似乎是指出了我们的方向性偏差:一方面强调了“认可”与“性格的改造”,另一方面却淡化了其他有关节制(或责任心)的讨论,因为它们并不十分适应“认可”理论(同上,第 259 页)。但如果认可就是我们上面讨论的那些东西,那么它更符合一个单一面向。事实上,我对“认可”在荀子思想体系中所扮演的角色的理解非常得益于 Stalnaker 的讨论(同上,第 255 页)。

可以被塑造的,但是塑造的方式和目标是人地发现。在这里,我们旨在讨论这两种不同的观点是否会对关于“责任心”的观点产生影响。采纳休谟关于“自然之德”和“人为之德”的区别,将帮助我们找到答案。对于休谟而言,一方面“自然之德”是那些“直接植根于软弱的仁爱之感”的东西,要充分发展这种美德,人们只有“认识到人类本性中已经潜伏着一种规范”<sup>①</sup>。另一方面,休谟也试图解释诸如诚实或正义这样的美德,这些美德不仅不会直接从仁爱之心中产生,甚至还会与之发生冲突。他的回答是,一种公约或契约的调解(不管有没有清晰的协议)可以有助于我们重新定义对仁爱的感觉。我们对由习俗约束的社会生活如承诺、法律和财产等相关实践的认可,可以重新修正我们的性情,然后在我们的内心和头脑中生根发芽。这些新的性情都是人为的美德<sup>②</sup>。

休谟的范畴并不完全适用于孟子或荀子,但他的思考确实帮助我们看到了这一点:“自然之德”和“人为之德”都是美德。无论它们的起源是什么,它们都是一种很有活力的性情,它们可以自发地引导出我们对外在环境反应的礼节和本质。真正的美德,无论被理解为是自然的还是人为的,都是重要的不同于受规则约束的真理言说。诚然,就强调外部环境的塑造作用而言,荀子比孟子更重要,我们可能会认为荀子将会更多地谈论那些有意识地努力去遵循这些规范的人。的确是这样:荀子提供了一个比孟子和孔子更精细,可能也是更有利的处理责任心问题的方案。尽管如此,在这三种文献中,责任心的总体结构还是相当一致的。在这三种文献中,最终的目标都是与美德密切相关的可靠性、灵活性和礼节。

#### 四

这篇文章的主要目的是通过对文献的深入解读,来说明早期的儒家思想家表现出了对“尽责”问题的持续兴趣。正如我在上文中强调的,他们理解的责任心不仅有别于(又弱于)美德,同时也具有积极和消极之两面。这导致了两种直接的结果。首先,通过对“责任心”这一概念的梳理和分析(“责任心”这一概念在孔孟荀那里并没有一个统一的术语),我们可以更好地理解规范和法在早期儒家伦理中所起的作用。我们必须将每一个关于礼的重要性以及其他规范的文本,都纳入到反思“责任心”这一观点的背景下来审读,因为尽责地强迫自己遵循礼并不等同于自然地、基于美德的反应。其次,这篇文章的论点应该有助于我们更好地把握这三种文献所提出的美德伦理学的类型。尤其是在荀子中,我们看到了一个由不同境界构成的修身过程,人们可以在道德修养的发展过程中占据其中某个位置,从而越来越少地依赖责任心。实际性地拥有圣德几乎是不可能的,因而这些半尽责的中间状态对我们的道德生活就非常重要。但这并没有改变一个事实,即美德的发展仍然是荀子的最终目标。换句话说,通过正确理解早期儒家伦理中关于责任心的定位,我们可以看到,《论语》《孟子》和《荀子》都表现出了美德伦理的形态,而不是义务论的或基于规则与美德伦理的某种特殊的综合体。

我必须承认,除了这两个直接的结论之外,我只是触及了这一具有丰富弹性的比较哲学问题的表面。人们完全可以根据上述所讨论的材料来进行更深入的探究。例如,我们能不能综合各种资源,然后归纳出各种不同的方式促使读者去避开“尽责”的问题,然后在此基础上向今天的道德学习者提供建议?我们应该如何看待理由(reason)本身以及各种不同的理由在西方大多数关于责任心

<sup>①</sup> David Wiggins, “Natural and Artificial Virtues: A Vindication of Hume’s Scheme,” in *How Should One Live? Essays on the Virtues* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 131–140. 其中,第132页以下来自休谟的例子容易让人想起《孟子》所举的例子:“乍见孺子将入于井,皆有怵惕惻隐之心。非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也。”关于休谟和孟子的相似之处的进一步讨论,可参见 Xiusheng Liu, *Mencius, Hume, and the Foundations of Ethics*, Aldershot, UK: Ashgate, 2003; Michael Slote, “Comments on Bryan Van Norden’s Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 8(2009;3): 289–295.

<sup>②</sup> David Wiggins, “Natural and Artificial Virtues: A Vindication of Hume’s Scheme,” in *How Should One Live? Essays on the Virtues*, 137.

和自制的讨论中所发挥的作用,它们是否比我们在以上所讨论的文本中所起的作用更大?说到自制,我们还能从儒家思想中了解到什么?尤其是在儒家思想中,圣人会对所有相关的价值观作出回应吗?这似乎不同于麦克道威尔的观点,即认为“道德”的考虑会压制(silence)其它声音,然而明智的行为肯定不应理解为取代反对“相反倾向”的背景,正如这篇文章所写的那样<sup>①</sup>。我希望其他人,可能是我自己在未来能够有机会深究这些比较哲学的问题。美德伦理与儒家思想的比较,为未来的研究开辟了许多令人激动的前景,对于具体的伦理学习我们同样也可以如此期待。

[责任编辑 邹晓东]

## 美德与责任心是二分的吗?

——与安靖如先生商榷

何中华

(山东大学哲学与社会发展学院教授 山东济南 250100)

拜读了美国著名学者安靖如(Stephen C. Angle)先生的大作《责任心是美德吗?——美德伦理学视域下重思孔孟荀的主张》(以下简称“安文”),深受启发。安文处理问题很细腻,可谓是细致入微。这种微观分析的精神和工夫值得肯定并借鉴。当然,其所论也并非没有可商量的余地。限于篇幅,这里只谈一点,向安先生请教。

在我看来,安文似乎更强调“美德”的本然性,即它不该是有任何中介的,而“责任心”则需要人的自觉意识和反省。安文认为,在早期儒家思想家那里存在着把这两者相混淆的情况,这种混淆又会导致消极的和负面的后果。安文在“结论”中指出:“尽责地强迫自己遵循礼不等同于自然地、基于美德的反应”。这里的关键问题是:美德与责任心能否截然二分?在早期儒家那里是否存在着这样的二分?

其实,即使从西方哲学传统看,也不能说美德与责任心是剥离的。在古希腊哲学中,苏格拉底就强调美德是需要中介的,这最典型地体现在他提出的那个著名命题“美德就是知识”(virtue is knowledge)中。这个命题,意味着只有以知识作为内在环节或条件,美德才能实现;也只有借助于知识,美德才能成为可教的。这当然反映出西方文化的知识论偏好。所以,西方哲学倾向于把道德本身作为反思的对象,由此产生了道德哲学和伦理学。虽然苏格拉底说过那样的话,但就像陈康先生所说“西洋将理论知识和道德行为分开,中国将它们合并”<sup>②</sup>的那样,中国反而没有这样的传统。同西方文化相比,儒家更加强调知行合一。但有一点却毋庸置疑,即西方哲学同样强调道德实践的自觉意识层面,这意味着责任心同美德之间不是断裂的而是连续的。

<sup>①</sup> 参见 John McDowell, “Virtue and Reason,” *The Monist* 62(1979): 331—350. 还可参考 Karen E. Stohr, “Moral Cacophony: When Continence is a Virtue,” *The Journal of Ethics* 7(2003): 339—363; 以及 Yuval Eylon, “Virtue and Continence,” *Ethical Theory and Moral Practice* 12(2009): 137—151.

<sup>②</sup> 陈康:《中国文化中关于知和行的两件显著事实的分析》,汪子嵩、王太庆编:《陈康:论希腊哲学》,北京:商务印书馆,1990年,第568页。

若拿中西思想对勘,孔子所谓的仁,大致上可对应于西方哲学中道德含义上的德性(virtue)<sup>①</sup>。在此意义上,把 virtue 译作美德似乎更恰当些<sup>②</sup>。所以,美德的含义可以同儒家所谓的仁相通约。但这是否就意味着仁排斥责任心呢?我认为,至少在儒家所谓的仁的含义上,回答应该是否定的。诚如安文所言:当代哲学家“在‘责任心’这个词的定义上,也没有达成任何共识”。但我同意安文给出的界说:所谓责任心即“一个人自觉地去确保自己做某事(履行职责)的意识”。我认为,责任心就是人对自己所担当的道德责任的自觉意识,它包括履行责任的诉求。就此而言,责任心并不外在于美德及其践履。

在儒家看来,仁与礼之间有着内外之别,仁内而礼外。由礼达仁乃发生学的进路;由仁致礼则为逻辑学的进路。就德性的养成而言,人需要遵循外在的礼的规范,在这种践履中逐步趋向自觉,即道德的觉解。但礼的秩序本身,则需要由仁为其预设逻辑上的内在理由,以便获得自身的合法性。所以这两条路径各有侧重,都是必要的。司马迁曾谓孔子儿时“常陈俎豆,设礼容”(《史记·孔子世家》)。此即为习礼之事。作为仪式化了的规范,礼构成人的德性意识得以自觉的外部条件。这种训练一开始可能是“强迫”的,但它并不因此就是今人所说的“道德绑架”,而是培养和唤醒人的责任心的必要步骤。因为这种“强迫”,同程颐说的“心虽绝于善道,其畏威而寡罪”的小人“勉而假善”(《周易程氏传》卷四),自然不是一回事。离开了这种“强迫”及它所带来的觉悟,美德何以成为人的被意识到了的禀赋?在儒家那里,这种自觉与否正是君子与小人的分野所在。德性的觉解同“百姓日用而不知”的状态,完全不可同日而语。

在孔子那里,道德是目的,他反对把道德当工具,所谓“仁者安仁”(《论语·里仁》)。何以安仁?如二程所言,全赖“仁者在己”(《二程外书》卷一),故“知仁道之在己而由之,乃仁也”(《二程外书》卷三)。孟子所说的“仁义行”意味着我为道德而存在,“行仁义”则是道德为我而存在,从而沦为从属于我的外在手段。所以,儒家特别强调遵循本然之心、固然之理、当然之则。这归根到底是由德性的自足性决定的。孔子曰:“为仁由己。”(《论语·颜渊》)韩愈也谓:“足乎己无待于外之谓德。”(《原道》)这都是强调德性的自足性。同孔子很相似,亚里士多德也强调德性的自足性,例如他说:“什么东西可以被当作善本身呢?是那些不须任何其他理由而被追求的东西。”<sup>③</sup>这意味着道德选择的依据是内在的、自足的,所以他强调自愿的选择“乃是德性所固有的最大特点”<sup>④</sup>。拿孔子的话来说,也就是为仁由己。正是因为道德的这种自律性,才使得君子能够达到慎独的境界。但需要指出,这种德性的自足性并不排斥责任心的自觉,从而不否定责任意识的必要性。这也正是儒家何以尚教化的理由所在。对于人的可教化性,儒家抱有足够的信心。在儒家看来,圣人忧虑人堕落于禽兽,所以“教以人伦”(《孟子·滕文公上》)。其实,儒家本身得以存在的合法性,也正在于此。从一定意义上讲,教化恰恰是基于责任心的养成。责任心的践履,既是德性的条件,也是德性的证成。

值得注意的是,道德本身即内在地蕴含着责任。为仁由己而不由他,由己即由自己,此乃自由的本义,而自由同责任又内在相关。由他是无所谓责任的。道德若非出于本心便会沦为伪善,所以孔

① 例如国内有一本专业工具书,就把“仁”诠释为“the perfect virtue of loving others”(参见郭尚兴、王超明编著:《汉英中国哲学辞典》,开封:河南大学出版社,2002年,第154页)。这显然是依据“仁者爱人”之义,将仁作为儒家的一种完满的美德。

② 苗力田先生认为:“‘德性’这个词,现在流行的术语中往往就英语的 virtue 而译作‘美德’,但在柏拉图和亚里士多德的词汇中,arete 的内涵却广泛得多,深沉得多。一切事物,不但是人,都具有自己的本性,自己的特长。在他或它的这一特长充分地发挥时,就称之为 arete,可见古希腊语中的 arete 和古汉语中的‘德’这个词十分相当,古汉语也把人和事物所独具的品质和特点称之为德,如,将有五德,鸡有五德,无生物的玉石也具有五德。由于 arete 一词有这样宽泛而深沉的内容,又与古汉语的德字如此相当,所以我们不简单地译作美德,而是译作‘德性’”,因为“把 arete,以至 virtue 简单地译作美德,就把这个词的深层的内涵掩盖了。”(苗力田:《译者后记》,[古希腊]亚里士多德:《尼各马科伦理学》,苗力田译,北京:中国社会科学出版社,1990年,第235-236页)但仅在德性落实到人这个意义上,把它译作“美德”似乎是恰当的。

③ [古希腊]亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第8页。

④ [古希腊]亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第45页。

子特别强调直,所谓“直道而行”(《论语·卫灵公》)。德的古字即为“惇”,直心之谓德。但这个直也仅仅是在讲德性的自足性时才成立,而不是说可以不用心。因为孔子还说过:“我欲仁,斯仁至矣。”(《论语·述而》)这个说法既表明仁的根据在我而不在于他,又表明我欲所包含的主动性和自觉性。我欲含有可欲、能欲、愿欲等义,却并非必欲。不然,就无所谓仁与不仁的分别了。在我看来,安文似乎夸大了责任意识负面性质。无意识毕竟要以意识的沉淀为基础。本来如此这般,是谓直,与曲正相反对。这个意义上的直,其实也就是诚。孟子说:“诚者,天之道;思诚者,人之道。”(《孟子·离娄上》)思诚者之思,凸显了诚在人那里所具有的自觉反思层面。孔子的欲仁和孟子的思诚,无非是道德责任的自觉罢了。若离开了它,道德的践履就是不可能的。亚里士多德同样也说过:“自愿行为的始点则在有认识的人自身中。”<sup>①</sup>

也正因此,孔子才主张“学而时习之”(《论语·学而》),显然还是需要学和习的。孔子时代的学分小学和大学两阶段,以此完成由礼到仁的过渡。朱熹说:“小学者学其事,大学者学其小学所学之事之所以。”(《朱子语类》卷七)小学只是教人知其然,大学则教人知其所以然。那么,学的目的又何在呢?子夏曰:“君子学以致其道。”(《论语·子张》)《大学》亦曰:“大学之道,……在止于至善。”朱熹认为:“至善只是以其极言,不特是理会到极处,亦要做到极处。”(《朱子语类》卷十四)理会乃自觉意识,即德性的觉解;做则是践履和躬行,即德性在实际行动上的落实。这两者不可剥离。因为不曾理会到,即使做到,也无非是碰巧罢了,而无内在必然性可言。关于学的目的,陆九渊说过:“学者所以为学,学为人而已。”(《象山全集》卷三十五)道德即得道,德者得也,亦即得做人之道。说到底,不过是学以致道罢了。但有一点不可否认,即“学以知为本”(《二程遗书》卷二十五),还是要有一个知字在的。所以朱熹认为:“人之本心……须是唤醒,方知。”(《朱子语类》卷十二)。孟子所谓的四端,依旧需要“扩而充之”(《孟子·公孙丑上》)。惟其如此,方能由潜在的可能性展现为道德的践履,其条件全赖扩充的工夫。这种工夫具备与否,决定了“庶民去之,君子存之”(《孟子·离娄下》)的差别。

诚然,孔子曾自称“从心所欲不逾矩”(《论语·为政》),但那毕竟是他70岁时才达到的境界,决不是一蹴而就的,其中又需要多少自觉的努力。诚如程颐所言:“孔子从十五至七十,进德直有许多节次。”(《二程遗书》卷十五)若忽视了这种工夫,何曾有责任履行时貌似直觉的境界?从一开始不得不然,到最后从心所欲,是一个由此及彼的渐进过程,否则就会缺少过渡的进阶和环节。如果割断了这种连续性,而仅仅固守于从心所欲不逾矩这一最后境界,高则高矣,然非七十岁之际的孔子之人只能望洋兴叹,可望而不可及。正像公孙丑当年所疑惑的:“道则高矣美矣,宜若登天然,似不可及也。何不使彼为可几及而日孳孳也?”(《孟子·尽心上》)

单就道德本身在学理上得以达成的内在理由讲,道德无疑是不能含有任何经验成分的,所以它必须是纯粹的(pure)。在此问题上,康德哲学是对的。但要注意,对责任的自觉或曰责任心,却并非源自经验世界,它不是出于对德行效果的考量,而是源自道德命令本身。这也恰恰是义务论伦理学所格外强调的,而孔孟的观点同这一立场也是相一致的。

总之,我认为,在儒家的语境中,是不能把美德同责任心撇为两截的。即使从纯粹逻辑推演上说,道德也是离不开对善与不善的抉择的,而选择即意味着责任。儒家意义上的责任,无法摆脱道德而获得意义。但在安文中,有些地方似乎存在着试图把这两者剥离开来的倾向。这正是我所不能同意的。

[责任编辑 邹晓东]

<sup>①</sup> [古希腊]亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第44页。

## “责任心”及其美德论限度

——评安靖如《责任心是美德吗?》

李义天

(清华大学高校德育研究中心教授 北京 100084)

### 一

美德伦理学自 20 世纪 50 年代在西方学界复兴以来,日益成为现代伦理学谱系中的一支强势力量。之所以如此,并不是因为它对康德主义或功利主义的反叛有多“时尚”,也不是因为它向亚里士多德主义或休谟主义的复归有多“特别”,而是因为——它用以观察、理解和反思道德问题的美德论视角,在很多方面更加切近人类伦理生活的真实状态,从而能够更加精细地将这种状态所蕴涵的特质与限度揭示出来。

为了准确把握美德伦理学,我在《美德伦理学与道德多样性》一书中曾经提出,我们至少需要引入三个比较的维度,即:古代美德伦理学与现代美德伦理学之间的比较,现代美德伦理学与现代规则伦理学之间的比较,以及美德伦理学的中西方案之间的比较。我相信,只有通过这三个维度的互鉴,我们才能较全面地理解美德伦理学<sup>①</sup>。其中,第三个维度,对中国伦理学的研究者来说尤其具有特殊重要的意义。因为,借助美德伦理学的视角,我们不仅可以重新审视中国伦理学的若干重要概念或问题,同时,还可以由此反思并确认“美德伦理学”本身作为一种伦理学类型的基本内涵与核心特征。而所有这一切,都只有在中国伦理学的充分参与之后才可能发生。也就是说,这项任务只有依靠中国伦理学的研究者的努力才可能完成。就此而言,安靖如教授的这篇文章正是在此维度上的一次有益探索。

安靖如教授的问题意识很明确。他通过梳理先秦儒家代表人物关于责任心(conscientiousness)的论述,试图澄清两个问题:第一,孔子、孟子和荀子并没有忽视“责任心”在伦理行动中的实际作用。第二,即便如此,“责任心”也依然存在明显的缺失和局限,它无法像“美德”那样真正有助于成就儒家圣贤的理想人格。因此,安靖如教授虽然花费诸多笔墨,详细考察《论语》《孟子》《荀子》等文本中有关“责任心”的讨论,但他的目的却并不是要否定儒家伦理通常展现的美德伦理形象,而是要直面“责任心”在儒家伦理中的位置及其与“美德”之间的差别,从而再度确认儒家伦理作为一种美德伦理资源或范式的合法性与有效性。

根据安靖如教授的定义,“责任心”意味着“一个人自觉地去确保自己做某事(履行职责)的意识”。因此,一个尽责之人,能够认识到自己的职责并且“能够强迫自己服从自己的职责”。在孔子那里,出于“责任心”而行动的人,正是那些能够让自己遵从外在礼法、合乎社会规范的行为者。这样的人尽管真实存在,而且他们的行为方式似乎还构成了培育和发展美德的一条必经之路,但他们却时刻面临“流于表面”的形式主义危险。同样地,孟子也注意到尽责之人的存在。然而,在孟子眼中,这些人不过是在“行仁义”,而非“由仁义行”;他们“只谈责任而不谈其他的习惯……无法为个人或社会带来真正的道德进步”。与孔孟相比,荀子对尽责之人的态度则更为宽厚。在他看来,出于“责任心”

<sup>①</sup> 李义天:《美德伦理学与道德多样性》,北京:中央编译出版社,2012年,第43页。

的行动者虽心存私欲而不能安于为公,但他们毕竟能够通过后天努力,让自己保持克制从而趋善远恶。因此,尽管不能成为具有充分美德的“圣人”,但他们却因为勉力前行而有资格堪称“劲士”或“君子”。荀子并没有过多地贬低那些尽责之人,这显然与他的人性理论和修身学说密切相关。

## 二

安靖如教授对先秦儒家的上述分析及其最终得出的结论——“《论语》《孟子》《荀子》都表现出了美德伦理的形态,而不是义务论的或独特的同时基于规则和基于美德的伦理”——基本是可信的。因为,他的分析建立在美德伦理学关于道德心理问题的一个关键区分的基础上,即,“责任心或义务感”不同于“内在的美德品质”。前者不仅不能适用于所有的伦理情境,而且会因为其内在的律法气质和普遍主义诉求而扭曲甚至阉割了伦理生活的丰富性。因此,美德伦理学之所以会发生现代复兴,一个重要原因就在于,现代伦理生活已无法满足于来自“责任心或义务感”的单调解释,无法满足于该解释所蕴涵的那种关于人类道德心理的“对抗性/冲突性”说明。美德伦理学相信(并且已经通过理论努力而表明),我们完全可以在人类伦理生活的具体实践中、在数千年来的伦理思想资源中发现某种伦理反应——它并非出于对抗、强迫、克制的具体动机,而是基于平和、自然、从心所欲的整体倾向。

对伦理反应的这两种心理基础的区分以及优劣判别,不仅可以像安靖如教授这样在东方古典学术的文本中发现证据,同样也可以在西方古典学术的文本中获取资源。亚里士多德关于“自制”(continent)与“节制”(temperate)的区分,就构成了这方面的一个典型说明。

在亚里士多德那里,所谓“自制”和“节制”,都是行为者在处理与肉欲相关的实践事务中所展现的不同方式。亚里士多德指出,自制者虽然在追求肉体欲望方面没有表现得过度,但他仍然存在“强烈的、坏的肉欲”<sup>①</sup>,始终受到这种不良欲望的影响或威胁。因此,尽管自制者可以形成正确的判断,坚持正确的抉择并最终把持住自己,但他的“坚持”本质上却是一种“抵抗”,即对坏的情感与肉欲的抵抗<sup>②</sup>。因此,自制者虽然可以因为服从理性的指令而有意克制,坚守职责,但他在本质上依然处于一种纠结和忍耐的不适状态。这种状态或许谈不上十足“痛苦”,但也绝对无法堪称“快乐”。

而“节制”则不同。“节制”是一种美德,是行为者在处理与肉体欲望相关的实践事务中所展示的那种“合乎中道”的品质。与自制者相比,节制者根本“没有过分的或坏的欲望”<sup>③</sup>。因此,节制者不会像自制者那样感受到肉欲的诱惑和压力。所以,他无需对欲望加以专门的约束或特别的克制。自然地,他也就不会体验到自制者的那份纠结和痛苦。当他展开实践推理并实施正确行为时,他感受到的只是一种“从心所欲不逾矩”的轻松和愉悦。

因此,根据亚里士多德,自制者虽然“可以算是比较正派,但并非圣贤,他们的习惯化没有将理性向往和欲望、情感完全协调起来”<sup>④</sup>。毕竟,能够用来解释其行为的“是她的自制而非她的美德,是她的自制导致了自制的行动,而非合乎美德的行动”<sup>⑤</sup>。相反,一个真正具有节制美德的行为者在理性与欲望之间并不会出现严重的对抗,因此他既不可能也不需要“自制”。对亚里士多德来说,“自制”不仅不是美德,反而是一个人缺乏美德的标记<sup>⑥</sup>。

① Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1146a9.

② Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1151b9.

③ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1146a11.

④ C. D. C. Reeve, “Aristotle on the Virtues of Thought,” in *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, edited by Richard Kraut (Malden: Blackwell Publishing Ltd, 2006), 210.

⑤ Paula Gottlieb, “The Practical Syllogism,” in *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, 239.

⑥ “古典美德伦理学的一个特征就在于,把毫无对立倾向地做正确之事当作有美德之人的标志,使之不同于那些仅能自制之人。……美德作为一个品质问题,要求出于正确的理由并且没有严重的内在对立地做正确之事。”参见 Julia Annas, “Virtue Ethics,” in *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, edited by David Copp (Oxford: Oxford University Press, 2006), 517.

## 三

无论是借助东方的思想资源,还是诉诸西方的古典文本,最终我们都会不约而同地发现,承认“责任心”与“美德”的区分并对后者予以倡导,构成了美德伦理学的核心特征之一。因此,不论如何解释“责任心”或“美德”的含义,也不论我们在现代语境中如何定义“美德伦理学”,强调一种更加发自肺腑的善意和优良品质,势必成为美德伦理学在现代建构过程中的一个不可让渡的方面。它意味着,与其他伦理学类型相比,美德伦理学不但强调行为者的内心状态,而且强调行为者应当具有如此这般的内心状态:不是克制和纠结的,而是从心所欲和顺其自然的。在这个意义上,安靖如教授的文章,显然是从中国伦理学的角度和资源出发,为这项工作增添了一个注脚。

然而,在区分的基础上,仍需进一步追问和推进的,至少还有两个问题。第一个是,当我们希望以自然、轻松、愉悦的心理状态,出于一种被称作“美德”的心理反应而行动时,这里的“美德”究竟指什么?如果它是指一种特定的实践推理模式,那么,这种模式可以被构造或还原为怎样的实践三段论?如果它是指一种特定的情感反馈模式,那么,这种模式又依赖于哪些主客观的构成要素或环节?诚然,在特征与功能上,将“美德”与“责任心”区分开来是容易的,但是,要想描述和论证“美德”的具体心理进程,却是不容易的。

第二个也许更棘手的问题是:尽管我们试图做出上述区分,但这个区分终究成立吗?或者说,美德伦理学是否完全不能容纳“责任心”?一旦行为者出于“责任心”而行动,那么他将在任何意义上都不是“有美德的”了?答案似乎要比想象的复杂。因为,一方面,人们完全可以接受康德主义的美德概念,将“责任心”从一开始就理解为最基本的美德;另一方面,即便依然坚持美德伦理学的立场,也应该意识到,“责任心”与“美德”之间的心理状态差异只是浅层的表象,真正深刻的问题在于,“责任心”意味着行为者只需对行为的规则及其普遍必然性负责,而“美德”却还需要行为者继续追问规则之善,追问善的总体性,追问这些善与他本人之间的内在关联。因此,在道德心理层面上,“美德”虽与“责任心”明显不同,但“美德”并非与“责任心”格格不入。如果一位行为者既能洞察总体的善又能理解规则之善,从而在遵从规则时虽然因为敬重规则而依然保有明确的“责任心”,但却并未因此感到这份“责任”所施加的巨大强迫或压力,那么,这个时候我们还能说他缺乏“美德”而仅仅出于“责任心”吗?

以上两个问题,不一定是安靖如教授这篇文章所需处理的,但它们却是我们借助美德伦理学的框架展开分析时不可忽视的问题,更是我们进一步理解和建构现代美德理论时不可回避的问题。无论我们是面对先秦儒家,还是诉诸古希腊的思想资源,皆是如此。

[责任编辑 刘京希 邹晓东]

## 对何中华与李义天两位学者的回应

[美]安靖如撰 马俊译

(维思大学哲学系教授;中国人民大学哲学院博士研究生 北京 100872)

非常感谢何中华与李义天两位教授对拙文认真而同情的解读。我相信,我们都有一个共同目标,那就是通过调用全球哲学资源来发展我们对人类道德生活的理解,也就是说,以一种对世界各地哲学家的见解抱持开放的方式来研究哲学。而实现这个过程的一个关键就在于今天的哲学家们应阅读和回应彼此的作品,而无论该作品在哪里出版、用什么语言写作。我还要感谢《文史哲》邀请何、李二位教授回应我的文章,从而有机会继续这一话题。

总的来说,我认为二位教授成功地掌握了我的主要论点。他们的文章清楚地表明了美德和责任心之间的区别。他们也都认为像亚里士多德这样的西方哲学家也持有类似的观点。我当然同意李教授的意见,为了弄清楚什么是“美德”,还有很多工作要做,而且这项工作应该充分利用东方和西方的思想资源。

对于我所研究的古代儒家学者的观点,两位教授可能没有完全理解我的观点的一个方面——责任心的两面性。事实上,我认为这也许是先秦儒家最重要的见解之一:责任心既能帮助也能阻碍一个人变得更有道德。道德教育者与道德学习者只有充分认识到责任心的两面性,才能既受益于责任心的帮助,又避免误入歧途。何教授担心我的论文“似乎夸大了责任意识负面性质”。我已经试图既揭示其消极的一面,也揭示其积极的一面,例如我说过:“就像《论语》那样,我们在《孟子》中也发现,自觉的行为对于学习者来说是十分重要的。”我完全同意何教授所说的“由礼达仁乃发生学的进路”。同样,在我的文章中,我把责任心称为“学习者的美德”,它至少在一定程度上帮助一个人取得进步。然而,如果一个人过于满足地接受了责任心,他的道德进步就会停止。

我试图强调责任心的两面性的另一种方式,是讨论小人与君子(或圣人)之间道德的发展层次。荀子对小儒(已经比普通人更好)与大儒的区分为我们提供了一个最佳例证。回想一下他对小儒的看法:他们必须“志忍私,然后能公;行忍情性,然后能修”。这是好的,并且表明他们正在通向更完善的美德,但他们对“忍”的依赖仍须得到克服,如此方能成为一个“大儒”,才能够“志安公,行安修”。

我想说的最后一点是,虽然我非常支持以一种开放和全球化的方式来研究哲学,但重要的是,在我们这样做的时候,要保留不同的思想家之间的不同之处,尽管他们有相似之处。因此,虽然我同意早期儒家学者和亚里士多德之间有相似之处,但我也相信他们之间有着重要的不同——儒家学者最终可能会更正确地看待我们道德生活的确切本质。例如,与早期儒家学者相比,柏拉图或亚里士多德更注重理性(reason)和沉思(deliberation)。这一侧重点的不同可能是希腊思想的弱点:如今许多哲学家和心理学家已经意识到,清晰的推理和深思熟虑只能在非常特殊的情况下进入我们的道德生活。事实上,对于道德高尚的人来说,理性和沉思可能并不重要。这里没有足够的篇幅来展开讨论,但值得思考的是,亚里士多德对明智之人(phronimos)的描述是否为道德自发性留下了足够的空间?

这里只是简单地讨论我在文章中提出的问题以及何、李二位教授所提出的非常具有建设性的评论,二位的问题是非常重要的,还需要包括东西方的其他学者继续进行研究。我相信,如果我们能够以《文史哲》所提供的方式继续合作,我们的努力将会取得最大的进展。期待未来的合作!

[责任编辑 邹晓东]

## Abstracts

### **Rewriting the “World History” Centered on “Centural Eurasia”:**

#### **A Review of Recent Tendency in Inner Asia Studies in Japan**

Zhong Han

Since the 1990s, many Japanese scholars on Inner Asia studies began to use the concept “Centural Eurasia” to summarize the regional object of their studies, and generally constructed a new system of “world history” centered on “Centural Eurasia.” The tendency specifically reflects in the writings of Sugiyama Masaaki, Okada Hidehiro and some other scholars. However, there exist great defects and errors on basic facts in this historical construction that seems to be full of new meaning, which is far from a knowledge system with sufficient empirical studies and cogency.

### **Reflection on the May Fourth Movement: Rebalance between China and the West, and the Ancient and Modern**

Ren Jiantao, Chen Weiping, Tan Haozhe, Fang Zhaohui, Wei Jian, Liu Yuedi

Since the May Fourth Movement, the proposition that how to deal with the relation between China and the West, as well as the one between the ancient and the modern has run through modern Chinese history, and this group of writing conversations make new discussions in the perspectives of politics, philosophy, literature, history, and so on. Ren Jiantao holds that the May Fourth Movement conclusively ended the imperial restoration, saved modern republicanism, and declared that only republicanism is the political ideal and realistic path to found a nation in modern China, henceforth the imperial system retreated from the historical stage. Chen Weiping analyses the relation between the May Fourth Movement with overall anti-tradition, construction of new form of Chinese culture, localization of Marxism in China, and new democratic revolution in order to reconstruct the “May Fourth” narrative in the knowledge system of social sciences. Tan Haozhe proposes that the “literary revolution” established the literary idea on human life with modern consciousness, and laid foundation of the excellent tradition which pays attention to life renovation, humanity liberation, and spiritual enlightenment. Fang Zhaohui summarizes Chinese cultural psychological characteristics as this shore approach, relationship orientation, and collectivism, and he thinks that modernity has not found proper location in China till today just because we do not know enough about the deep mental structure. Wei Jian summarizes the historical lesson in studies of the “May Fourth” literature through the case of Guo Moruo’s “Goddess,” the most representative works in lyric literature at that time. Liu Yuedi advocates to reexamine the May Fourth movement in the context of world civilization, and believes that the “Chinese Enlightenment” since the 20th century can provide a new development paradigm for world civilization after combining with its local tradition.

### **A Discussion of the Groupment Character of Ancient Chinese Peasants**

Ma Xin

The ancient Chinese peasants are not in a state of disunity, or “potatos in a pocket,” but a kind of social group with strong cooperative consciousness and collective spirit, as well as obvious groupment character. The greatest feature of public activities and affairs in villages is the universality of villagers’ participation. They inhabited in the same village for generations, thus formed close connection and spontaneous labor cooperation. In a village community linked by geographical and blood relationship, and based on farming culture, there formed neighborhood of mutual assistance and protection, which was not only the need of peasants’ daily lives, but also the support for their existence and spirit. The groupment character of ancient Chinese peasants generated from specific historical condition and social structure. On the one hand, it forms mutual relationship among the peasants, and can even protect their group interest; and on the other hand, it makes peasants the

basic force for the duration and reform of ancient Chinese society. The dictum that “while the water can carry a boat; it can also overturn it” said by Emperor Taizong of Tang, is just a high summary of such social law.

### **Election by Voting in Western Constitutionalism**

#### **vs. Election through Nominating in Confucian Government in Humanity**

Xie Wenyu

In Chinese scholarship there have been much discussion about western constitutionalism in which political leaders are elected by voting. Meanwhile, the Confucian system of electing political leaders which had been practiced in Chinese history have almost been ignored. In this paper, for convenience, I would brand these two political systems respectively the voting election and the nominating election. They are based on two different principles of justice, that is, conceiving the general will by votes, and presenting human will through the Dao of junzi. The voting election sees votes as the determining factor, ignoring the voter’s consciousness of responsibility, and therefore excluding the possibility that the so-called general will may be evilly expressed. The nominating election regards human will as the foundation of government, demanding the political leaders to maintain themselves as junzi, respecting the heavenly endowment and pursuing to understand human will. Yet, the uncertainty of the understanding of human will allows the structural corruption in the nominating election system. In a paralleling comparative study between the voting election and the nominating election, in the regard to electing political leaders, may help us understand the basic principles and executive patterns within governmental models between West and East.

### **A Historical Examination of “Removing Hundreds of Schools of Thought and Respecting Confucianism Exclusively”:**

#### **Focusing on the Division and Combination of “Six Arts” and the “Art of Confucius”**

Yang Yong

On the political level of Han dynasty, there are two main lines: the “historical” “six arts” and the “mental” “art of Confucius.” During the early age of Emperor Wu of Han, based on confucianized Chaju system and doctoral officers of the five “Jing”, institutional foundation of “respecting Confucianism” was established. However, in the age of Emperor Wu, it appeared that “six arts” and the “art of Confucius” diverged and were even opposite to each other, which prevented folk Confucian entering official position. The contradiction developed and ended with the Salt and Iron Conference held after the death of Emperor Wu, even after which the “six arts” tended to combining with Legalism, resulting in the “new politics of Qin,” and challenged “Confucianism respecting.” But at the same time, the folk Confucian who were elected by Chaju came to the political stage through the conference, which to some extent restrained the opposition between the two and marked the new stage of “removing hundreds of schools of thought and respecting Confucianism exclusively.” Although the “six arts” and the “art of Confucius” in the later years of Emperor Yuan and Wang mang constantly tried to blend, they didn’t manage to integrate well at last. Wang Mang’s politics complimented the two extremely, but in fact they ended with diverging badly. That the “six arts” was more important than the “art of Confucius” became a prominent feature of Han politics.

### **A Rewritten Political Timing: Again on the Founding Time of the Khitan Empire**

Miao Runbo

The founding time of the Khitan Empire in the literature system of the Liao is the year 907, which contradicts historical facts. However, the historical narrative on this political time seem holistic and systematic, so it was not a result of the historians’ negligence but of a deliberated choice. In fact, there have been two very different writings in the official history of the Khitan dynasty: the account of “Junji Taiyi appeared several times” in the Taizu Ji of the *Liaoshi* was an auspicious rumor created by the Han Chinese counsellors around Abaoji on the eve of the first year of Shence era (916), which reflects the original historical event; the other records we usually use have been completely rewritten by the later historians, real and original date of the

empire's foundation was thoroughly smeared and covered. The relevant rewriting work may be completed in the 13th year of the Emperor Xingzong's Chongxi era (1044), and Abaoji's intronisation date was advanced to the year of Tang Dynasty's demise. Because this event is essential to the dynastic and pre-dynastic history of the Khitan, its rewriting reflects the requirement of a stronger legitimacy of the political power during the late Liao Dynasty. Through this typical case, we may try to rethink the importance of political timing in ancient historical writing from a more dynamic and generating perspective.

#### **Opinion, Domestic Discipline, and the Texts:**

##### **Comment on Final Imperial Examination Answers in the Southern Song Dynasty**

Guan Qin

During the Southern Song Dynasty, significant political events and movements were often reflected in the final imperial examination answers. Opinions led the rank and trend of the final imperial examination answers. Although there were much obsequious words, outspokenness still remained as one kind of opinion. Outspoken opinions tended to be suppressed by ministers and examiners, yet could promote and enhance righteousness among scholars. In the twice final imperial examinations of A. D. 1132 and 1157, Zhang Jiucheng and Wang Shipeng were selected for their outspoken discourse, which set a positive political posture on scholar selection, and was called as "domestic discipline" in the reign of Emperor Gaozong. The answer to final imperial examination belongs to political comment, so how to state profound political discourse in specified style of literary language and form, was at the first consideration of examinees.

#### **The Factor of Nomadic Civilization and Imperial Guards in the Garrison System of the Ming Dynasty:**

##### **Centered on the Imperial Bodyguard**

Zhang Jinkui

The political system bred out of the nomadic economic form emphasizes the status of military chief, and the Imperial Army system as well as the principal and subordinate relationship behind is one kind of important manifestation. With the nomadic civilization penetrating into the central plain roundly, Keshig and the system of Imperial Armies became an important part of the political structure of the Yuan dynasty, and to a great extent, evolved to the unique Imperial Guard system in the Ming military system. The Imperial Guard of the Ming dynasty not only inherited the function of the Middle Army, but also played an important role in guarding the imperial household, training the reserve force and so on, which reflected particularly on the Imperial Bodyguard.

#### **Is Conscientiousness a Virtue?**

##### **—Reconsidering Confucius, Mencius and Xunzi's Proposition from the Perspective of Virtue Ethics**

Stephen C. Angle

"Conscientiousness" and "virtue" are both important concepts of pre-Qin Confucianism, but there are subtle and essential differences between them. "Conscientiousness" means that one makes a conscious effort to ensure that he performs his duties. Confucius, Mencius and Xunzi all discussed the issue of "conscientiousness," although they did not use a unified concept to summarize it. Close reading of the analects of Confucius, Mencius and Xunzi shows that they all recognize the two sides of responsibility. On one hand, Conscientiousness is of great positive significance and can help moral learners improve their morality. On the other hand, "conscientiousness" hides deeper problems, because it lacks the reliability, flexibility, and (in many cases) style that come with virtue, and thus prevents one from becoming more ethical. There is an essential difference between doing something from the point of conscientiousness or from the point of virtue. Confucius said, "at seventy, I could follow my heart's desires without overstepping the bounds of propriety," this means that the highest virtue does not force one to do one's duty, but acts from the heart.

# 《文史哲》2019年总目录

## □“如何构建中国特色哲学社会科学体系”

### “如何构建中国特色哲学社会科学体系”(笔谈之一)

中国文明的复兴和知识重建 …… 郑永年 杨丽君(1-5)

学术创新的基点:概念的解构与建构 …… 徐 勇(1-10)

中国经济学的本土话语构建 …… 姚 洋(1-13)

儒家传统与中国人类学的学术自觉 …… 麻国庆(1-19)

### “如何构建中国特色哲学社会科学体系”(笔谈之二)

“何谓哲学”与“哲学何为” …… 谢地坤(2-24)

努力创造有更多中国经验的法学 …… 苏 力(2-29)

建构古代文史学科体系须立足于民族文化基因  
…………… 江林昌(2-32)

建设马克思主义宗教学探析 …… 叶小文(2-37)

## □纪念五四运动一百周年

### 启蒙还是浪漫?

——重评胡适在新文化运动中的功与过  
…………… 汪荣祖(2-5)

社团传播对中国早期马克思主义文论品格的影响  
…………… 泓 峻(2-15)

### 从“帝国疆域”到“国家领土”

——“五四”之前有关“主权”问题的  
日本刺激与中国反应 …… 葛兆光(3-5)

从文化与政治角度解读“五四”前后的李大钊  
…………… 汪荣祖(3-14)

论五四时期的“孝道悖论” …… 黄启祥(3-24)

重建“家”在现代世界的意义 …… 孙向晨(4-5)

### 反思“五四”:中西古今关系再平衡(笔谈)

“五四”思想与传统儒学 …… 杨国荣(5-5)

为己或为人:五四期间关于个人的认知与  
传统的无意改写 …… 罗志田(5-9)

“五四”辩证:传统的颠覆与赓续 …… 温儒敏(5-13)

革命的吊诡:文化是结果还是原因? …… 何中华(5-18)

“五四”与拯救共和 …… 任剑涛(6-26)

“五四”:在多元阐释中重建知识叙事 …… 陈卫平(6-31)

“文学革命”与中国现代“人生论”文艺观的确立  
…………… 谭好哲(6-36)

从文化心理结构反思“五四” …… 方朝晖(6-41)

“五四”文学研究的几个历史教训 …… 魏 建(6-45)

作为“大启蒙”的“五四”:走向“启蒙就是救亡”的  
历史大势 …… 刘悦笛(6-49)

## □中国哲学研究

“水火”范畴与中华文明论纲 …… 高成鸾(1-99)

儒家子思学派的性情论与法思想 …… 马 腾(1-117)

《庄子》与艺术真理 …… 郑 升(1-128)

生成还是指导:老子论“无”的新探究 …… 李 巍(2-98)

庄子“齐物”观念的政治意蕴 …… 王玉彬(2-109)

宋以来道学人士的心疾问题 …… 袁鑫恣(2-117)

文以明道:  
9至13世纪《原道》的经典化历程 …… 刘成国(3-42)

佛道回流,还是经学势然?  
——《中庸》升经再论 …… 杨少涵(3-62)

佛教历史意识的兴起  
——以法显行记的几则记载为中心 …… 陈志远(3-74)

知“道”  
——中国哲学中的功夫认识论  
…………… 倪培民撰 钱 爽译(4-94)

诸子学说与古代学术的子学经验  
——论诸子体系的他者生成 …… 胡大雷(4-114)

## □当代学术纵览

- 《竹书纪年》和夏代编年:我对历史方法的反思  
 …………… [美]夏含夷撰 程羽黑译(2-51)
- “经世”观念史三题 …………… 杨念群(2-56)
- 走出“唐宋变革论”的误区 …………… 杨际平(4-121)
- 根植本土:当代中国史学主体性的崛起 …… 郭震旦(4-142)
- 近四十年中国古史断代研究的回顾与反思  
 …………… 沈长云 楼 劲 包伟民  
 赵轶峰 黄爱平 刘志伟(5-109)
- “积淀说”与“结晶说”之同异  
 ——李泽厚对我的影响及我与李泽厚的分别  
 …………… 杨泽波(5-130)
- 重写以“中央欧亚”为中心的“世界史”  
 ——对日本内亚史学界新近动向的剖析  
 …………… 钟 焯(6-5)

## □儒学研究

- 格物致知:儒学内部生长出来的科学因子 …… 马来平(3-87)
- 封禅礼的经学意旨 …………… 顾 涛(3-98)
- 鲁学研究的几个问题刍议 …………… 马士远(3-115)
- 超越经学,回归子学:  
 现代儒学的思想形态选择 …………… 任剑涛(4-15)
- 如何破解正义底线与血缘亲情的冲突悖论?  
 ——与黄启祥教授商榷“父子相隐”的命题  
 …………… 刘清平(4-28)

## □重估儒学价值

- 中国务实主义及其儒家哲学基础 …… 姚 洋 秦子忠(5-69)
- 道统指导政统原则及其在传统中国的制度安排  
 ——关于知识分子制度化参政机制的讨论  
 …………… 盛 洪(5-90)
- 先秦儒家的“富德两难”问题 …… 李晨阳 刘琳娜(5-101)

## 选举制与推举制

- 现代西方与儒家仁政的政治领袖  
 产生机制之比较 …………… 谢文郁(6-67)

## 文学制度层位论

- 兼述“制度与文学”命题的设立及缺陷  
 …………… 饶龙隼(1-67)

## “诗史”传统与晚明清初的乐府变运动 …… 叶 晔(1-75)

## 《汉书·艺文志》诸子略序文的文本结构与学术建构

- 以小说家为核心的考察 …… 张昊苏 陈 洪(2-72)

## 词与燕乐关系新论 …………… 钱志熙(2-85)

## 论1930年代上海“真美善作家群”的形成

- 及其文化姿态 …………… 王西强(5-150)

## □中国社会形态问题

- 试论中国古代农民的群体性特质 …………… 马 新(6-56)

## 从职位到官位(一):

- 以汉魏南北朝的校书郎为例 …………… 刘 啸(1-89)

## 韩延寿为颍川太守考论

- 兼论汉初法治德治并行的治理模式  
 …………… 余才林(2-124)

## 试论汉六朝闽地人群的编户化进程

- 以墓砖铭文为中心 …………… 林昌史(2-130)

## 诸葛亮“奇谋为短”辨证

- 兼论武侯形象的演变 …………… 仝晰纲(2-143)

## 作为士大夫政治实践的宋代经学

- 范纯仁《尚书解》解读 …………… 刘力耘(2-152)

## 黄帝形象对中国“大一统”历史的贡献 …… 杜贵晨(3-139)

## 两个长安:

- 唐代寺院的宗教信仰与日常饮食 …… 孙英刚(4-38)

在臆想与真实之间:

黄遵宪《朝鲜策略》新论 ..... 张礼恒(4-60)

袁世凯手批清帝辞位诏书的发现及其对清末

民初国体因革的认知意义 ..... 宋培军(4-74)

和解的破灭:

司马光最后18个月的宋朝政治 ..... 赵冬梅(5-24)

面子与里子:

明洪武时期中日“倭寇外交”考论 ..... 马光(5-41)

文教何以共谋:

战后台湾学术形成的权力语境 ..... 王晨光(5-56)

“罢黜百家,独尊儒术”的历史考察

——以“六艺之科”与“孔子之术”的分合为中心

..... 杨勇(6-79)

被改写的政治时间:再论契丹开国年代问题 ..... 苗润博(6-94)

言论、家法与文本:南宋殿试对策平议 ..... 管琴(6-107)

游牧文明因子与明朝卫所体系中的亲军卫

——以锦衣卫为中心的考察 ..... 张金奎(6-123)

## □政治哲学研究

“死人的政治”还是“活人的政治”

——传统谥法的政治学意义 ..... 俞可平(1-40)

在王权与教权之间

——论欧洲中古后期教会学者的政治理论

及其体系 ..... 顾璜斋(1-51)

劳动法“倾斜保护原则”正义价值探寻

——以马克思正义理论为视阈 ..... 穆随心(3-35)

元身份的政治寓意与共同体建设

——近代中国共同体解构与重构的

过程逻辑 ..... 袁年兴(4-155)

## □人文前沿

责任心是美德吗?

——美德伦理学视域下重思孔孟荀的主张

..... [美]安靖如撰 马俊译(6-148)

美德与责任心是二分的吗?

——与安靖如先生商榷 ..... 何中华(6-156)

“责任心”及其美德论限度

——评安靖如《责任心是美德吗?》... 李义天(6-159)

对何中华与李义天两位学者的回应

..... [美]安靖如撰 马俊译(6-162)

“人对自身情感的责任”的现象学前提

——早期萨特情感理论的核心承诺 ..... 徐法超(1-148)

理解人生

——从海德格尔到佛教 ..... 李章印(5-138)

## □审美文化研究

从“茗饮”到“品茗”

——中国古代关于“茶”之饮用诸概念演变史考略

..... 林美茂 赵子涵(3-130)

## □学林春秋

我心目中的赵俪生先生

——写在赵俪生先生一百周年冥诞之际

..... 李华瑞(1-157)