

2008

[总第306期]

ISSN 0511-4721

3



JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY

文史哲

陕西师范大学文学院简介

陕西师范大学文学院的前身是1944年成立的陕西省立师范专科学校国文科。1949年西安解放后，师专并入西北大学，成立西北大学师范学院，国文科改为国文系。1953年，国文系改称为中国语言文学系（中文系）。次年，西北大学师范学院独立为西安师范学院。1960年，西安师院与陕西师院合并为陕西师范大学，中文系的事业有了新的发展。1977年后，随着国家高考制度的恢复和完善，高等教育走上了健康发展的道路，中文系的面貌也焕然一新。20世纪90年代以来，在原有中文学科基础上，又先后增加了文秘教育（1992年）、新闻（1993年新设，2000年与现代教育技术学专业组建为新闻与传播学院）、对外汉语教学（2000年）三个新专业。2000年，为了适应教育事业的发展，文学院应运而生，从此揭开了中文系崭新的一页。

在60多年的发展历程中，文学院产生了一大批蜚声海内外的著名学者，已故的高元白、高宪斌、郑伯奇、王捷三、贾则复、傅子东、曹冷泉、刁汝钧、周骏章、冯成林、卫俊秀、李玉岐、朱宝昌、黎风、郭子直、高海夫、周长鼎、寇效信、刘学林、辛介夫、江弘基、党秀臣等先生，在不同的学科领域作出了杰出贡献。健在的霍松林、马家骏、曹伯庸、傅正乾、阎景翰、刘建国、畅广元、迟铎等先生，为文学院的发展献计献策，贡献力量。近年来，先后又有大批新的力量补充到文学院。几代人的心血，浇灌成了文学院这棵参天大树。



霍松林 教授

文学院现由中文系、对外汉语教学系、文秘教育系及文学研究所、辞书编纂研究所组成，在编教职工113人，其中教授42人、副教授27人，具有博士学位者40人，在读博士13人，业已形成以博士为主体的专业教师队伍和合理的学科结构。现有国家中文学科人才培养和科学研究基地，中国语言文学博士后流动站，中国语言文学一级学科博士、硕士授权点。目前有本科生1100余人，硕士、博士研究生700余人。国家中文学科人才培养和科学研究基地是国家首批确立的八个文科基地之一，1995年开始招生。2001年，中国语言文学专业（国家文科基地）被评为陕西省名牌专业。2007年，文学院汉语言文学专业被教育部批准为首批高等学校特色专业，古代汉语课程被评为国家精品课程（网络教育）。本科教学质量一直在稳定发展，学生学风纯正，基础扎实，敬业精神强，深受用人单位欢迎。培养的硕士、博士毕业后大都成为本单位的教学科研骨干。

文学院有深厚的学术研究传统。目前设立的研究机构有：文学研究所、辞书编纂研究所、《史记》研究中心、汉语诗歌研究中心、西北方言与民俗研究中心、周秦汉唐文字研究中心、陈忠实研究中心、基础教育

语文教学研究中心、妇女文化研究中心、宗教文化研究中心等。文学院在唐代文学、史记学、音韵学、方言学、训诂学、文艺美学、文学批评学、中国现当代文学等研究领域形成了鲜明的特色和优势，在全国具有较大影响。近年来，共承担国家级课题14项，省部级课题25项，出版著作100余部，发表论文1000余篇，获得国家级教学科研奖10项、省部级35项。仅2000年以来在中华书局、商务印书馆、中国社会科学出版社、人民出版社、高等教育出版社出版的学术著作就达40种。文学院举办过各种形式的国际国内学术会议，仅2000年以来主办的大型学术会议就有20多次，在学术界产生了较大反响。2004年9月，文学院创办了高规格、高层次的学术交流阵地——长安大讲台，经常邀请全国著名学者来院讲学，对文学院的学术研究起到了积极的推动作用。



学术会议

中国期刊方阵“双奖”期刊
第三届全国期刊奖银奖

教育部“名刊工程”入选期刊

第二届全国双十佳学报

山东省十佳期刊

全国中文核心期刊

中国人文社会科学引文数据库来源期刊

中文社会科学引文索引来源期刊(CSSCI)

参加期刊编校无差错承诺活动

文史哲

双
月
刊

1951年5月创刊

2008年第3期
(总第306期)

2008年5月24日出版

顾问(排名不分先后)

季羡林 饶宗颐 任继愈

邢贲思 汝 信 袁行霈

王元化 庞 朴 叶 朗

黄楠森 方克立 厉以宁

杨牧之 傅璇琮 方立天

冯天瑜 奚广庆 戴 逸

楼宇烈 张立文 钱中文

李希凡 刘蔚华 李庆臻

海外编委(以姓氏笔画为序)

成中英(美) 杜维明(美)

李福清(俄) 顾 彬(德)

康达维(美)

主 编

王学典

副主编

周广璜 刘京希

封面设计

蔡立国

□当代学术纵览/纪念史语所成立八十周年

安阳小屯考古研究的回顾与反思

——纪念殷墟发掘八十周年..... 陈 淳 (5)

趋新反旧:傅斯年、史语所与西方史学潮流 陈 峰 (24)

走向世界哲学

——从雅斯贝斯的观点看 张汝伦 (43)

中国宗教的巫术子遗

——韦伯论中国宗教与巫术的“亲和”关系 吾敬东 (51)

组织与制度:印度尼西亚孔教的制度化表征 王爱平 (59)

□文史新考

释张家山汉简《历谱》错简

——兼说“新降为汉” 张金光 (69)

“狸猫换太子”故事源头考 伏俊琰 刘子立 (75)

□疑古与释古

河洛讖纬与刘歆 葛志毅 (80)

远古聚落的分化与城乡二元结构的出现 马 新 (88)

等级授权制下的宋代地方政治 贾芳芳 王曾瑜 (95)

中国文化与世界文化的重构	乐黛云 (105)
商周史官文化向战国士文化的转变及其对说理散文的影响	陈桐生 (110)
“误读”之辨误	周新顺 (119)
语言国际推广:全球公共产品和国家公共产品的二重性	宁继鸣 (125)

□审美文化

从化恶为丑到欲望表现

——论审丑之所以可能的转换机制	张中锋 (131)
-----------------------	-----------

□国情研究

改革开放以来中国精英群体的演进及问题(上)	吴忠民 (140)
-----------------------------	-----------

□政治哲学

人的秩序性尊严之构成

——论尊严形态在不平等社会关系中的现实性	韩德强 (162)
----------------------------	-----------

□动态与综述

“中国文化发展战略应作方向性调整”

——“文史哲杂志人文高端论坛:中国文论遗产的继承与重构”

在山东大学举行	刘 培 (167)
---------------	-----------

“儒家文明与中国传统对外关系暨中韩传统关系国际学术讨论会”综述

.....	赵荣耀 (168)
-------	-----------

Contents

Chen Chun	Retrospect and Reconsideration of the Research of Xiaotun, Anyang: For the 80 th anniversary of the excavation of Yinxu	5
Chen Feng	Pursuing the "new" yet entering the "old": Fu Sinian, Institute of History and Philology and the modern Western historical trend	24
Zhang Rulun	Way to the world philosophy: Viewed from Karl Jaspers' perspective	43
Wu Jingdong	The witchcraft relict of Chinese religion: Max Weber on the "affinity" relation between Chinese religion and witchcraft	51
Wang Aiping	Organization and system: the organizational token of the Indonesian Confucianism	59
Zhang Jinguang	Explaining the error slips of <i>The Calendar</i> in the Zhangjiashan Han bamboo slips —Also on "having recently surrendering to be the Han member"	69
Fu Junlian, Liu Zili	A textual research on the source of the story "palm civet for prince"	75
Ge Zhiyi	The He-luo divination combined with mystical Confucianist belief and Liu Xin	80
Ma Xin	Disintegration of the ancient settlements and emergence of the binary structure of town and country	88
Jia Fangfang, Wang Zengyu	The local politics of the Song dynasty under the system of hierarchical authorization	95
Yue Daiyun	Reconstruction of the Chinese and world culture	105
Chen Tongsheng	Transformation from the culture of official historian during the Shang-Zhou period to the culture of scholar-bureaucrat during the period of Warring States and the influence to the theoretical prose	110
Zhou Xinshun	Correction of "Misreading"	119
Ning Jiming	International language popularization: Duality of global public product and national public product	125
Zhang Zhongfeng	From changing the evil to the ugly to the expression of desire: On the possible transforming mechanism of aesthetics of the ugly	131
Wu Zhongmin	Evolution and problems of the China elite group since the reform and opening-up (part one)	140
Han Deqiang	Constitution of the orderly human dignity: The realism of the form of dignity under the unequal social relation	162
Liu Pei	The developmental strategy of Chinese culture should be adjusted orientationally — Top Forum on Humanities by <i>Journal of Literature, History and Philosophy</i> : Inheritance and Reconstruction of the Legacy of Chinese Literary Criticism	167
Zhao Rongyao	Summary of the International Symposium on the Confucian Civilization and Traditional Chinese Foreign Relations &. Traditional Relation between China and Korea	168

安阳小屯考古研究的回顾与反思

——纪念殷墟发掘八十周年

陈 淳

摘 要: 安阳小屯殷墟发掘是中国现代考古学之肇始。这一领域研究的传统途径主要从甲骨、墓葬和城址入手,侧重于同文献学和编年学密切相关的年代学以及史实考证,并根据苏联的五阶段社会进化模式将殷商时期厘定为奴隶社会。新进展则从考古学材料和文字记载中进行全方位的信息提炼,内容涉及环境与经济、聚落形态、甲骨学、宗教信仰、手工业专门化、青铜器研究、国家特点、社会性质和理论阐释等方面。就中国上古史重建的现状来说,将考古发现比附文献记载或简单对号入座的做法,已经无法胜任重建上古史的任务,甚至最终会将这项研究引入一条聚讼纷纭、毫无结果的死胡同。在 21 世纪社会发展和学科发展的形势下,中国考古学和古史研究需要放眼世界,破除“天下国”的心态,了解和吸收国际学术研究的最新进展,努力重建 21 世纪水准的中国上古史。

关键词: 殷墟;中国现代考古学;甲骨文;青铜器;人类学方法;上古史

安阳小屯殷墟发掘是中国现代考古学之肇始。它不仅是建国前中国学者所主持的最为重要的大规模田野工作之一,而且,由殷墟发掘建立的考古学传统对其后中国考古学发展的影响至深。它塑造了现代中国考古学,并培养了中国考古学的第一代领导者。一方面,由此建立的将自西方引入的田野方法和器物学相结合的研究路径,成为后来中国学者严格遵循的范例;另一方面,殷墟发掘使此前饱受怀疑的上古史再度成为信史,从而稳固了传统史学的地位,确立了考古学依附于历史学的学科属性。

进入 21 世纪,我们需要对这项对中国考古学发展和上古史重建影响深远的研究作一番回顾和思考。正如张光直所言,殷墟发掘是由对甲骨文的寻求促成的,而甲骨文研究更是文献史学的延伸,因此,殷墟发掘的主要收获还是体现在“累集史料”上,它的方法体系仍然没有摆脱传统史学的窠臼。以史学为导向的考古学有几个明显的特点:第一是它的道德价值取向;第二是它的研究特点为关注个案记载,而非抽象的历史概括;第三是它的视野局限在中国的地理空间之内,体现的是一种以中国为中心的思想^①。

20 世纪下半叶起,世界考古学开始拥抱人类学,历史学研究也开始转向社会学研究。虽然中国考古学仍在一个封闭的环境里操作,但新的探索也开始起步。一些国外学者以独到的视角解读出土文献和考古材料,拓宽了我们的视野,并提供了有价值的启示。与中国学者信奉的“二重证据法”不同,人类学导向的考古学和文献解读将考古资料看作人类活动和行为的证据,文献材料除了其字面提供的历史信息外,还蕴含着其他深层或外延的信息;结合考古学材料,可以帮助我们重建殷商社会诸多方面的历史场景。

作者简介: 陈淳,复旦大学文物与博物馆学系教授(上海 200433)。

① 张光直:《考古学与中国历史学》,《中国考古学论文集》,北京:三联书店,1999 年,第 11—13 页。

殷墟研究的传统途径主要集中在甲骨、墓葬和城址三个方面。但自20世纪下半叶,海内外学者的殷墟研究开始趋于多元化,取得了许多新成果。本文在对殷墟研究进行一番约略回顾后,试图对如何用考古发现与文献材料来进行古史重建作一番思考,希望我们的历史学与考古学研究能够跳出文献学的窠臼,从更广阔的背景上来重建上古史。

一、传统途径

在引入田野考古学前后,殷墟研究可以大体划分为两个不同的阶段。采纳田野发掘之前,相关研究可视作金石学的延伸。引入考古学方法以后,在获取资料的手段和研究的科学性上有了很大的提高,研究视野大为拓展。然而,由于考古发掘和发现的遗物遗迹数量可观,对这些遗存进行消化和解读颇费时日,而且远不如释读卜辞那么容易。因此,胡厚宣对建国前三十年殷墟研究的一百余种成果进行了统计和分类后指出,甲骨学虽是新发现的学问之一,但其主要成就只限于文字,不能从整体上了解古物^①。建国后,相关发掘和研究的模式大体仍在延续建国前的传统,而且大部分建国前出土的材料都被运往台湾,加上海峡两岸又长时间中断交往,对殷墟研究的负面影响不可忽视。殷墟研究的传统领域主要包括甲骨、墓葬和都城,而墓葬研究则涵盖了王陵贵族墓葬、氏族墓地和人牲人祭等方面,下面予以约略的回顾。

1. 甲骨

安阳殷墟发掘之肇始得益于甲骨学的发展。从1899年清末的王懿荣开始,历经刘鹗、孙诒让、罗振玉和王国维等学者的工作,确立了甲骨学的学术地位。五四运动对儒家经典地位的颠覆以及疑古思潮对传统古史观的冲击,加上安特生和李济等人的田野考古学实践,促成了在甲骨学中开始引入现代考古学的方法。

1928年,中央研究院历史语言研究所成立。关于该所的宗旨,傅斯年这样写道:“我们很想借几个不陈的工具,处治些新获见的材料,所以才有这历史语言研究所之设置。”^②史语所甫一成立,董作宾就被派往安阳小屯进行考察。由此可见,当时殷墟发掘的组织者是把甲骨当作新史料来进行发掘、收集和研究的,而田野考古学则被看作是获取新史料的一种新工具。

随后,当李济加入发掘队时,曾和董作宾达成如下协议:董研究文字记载,而李济负责其他遗物。但是在具体材料的处理中,无论在收集还是重视程度上,甲骨都远远超出了其他材料,成为收集的“关键珍品”。比如,李济将1936年夏发现的H127甲骨堆积称为“明显居于整个发掘过程的最高点之一,它好像给我们一种远远超过其他的精神满足”^③。

董作宾本人缺乏现代考古学的训练,对出土文物的期望也大体与前辈金石学家相近,但却是为甲骨学作出重大贡献的一位学者。他指出:“用近世考古学的方法治甲骨文,同时再向各方面作精密观察,这是‘契学’唯一的新生命。”他根据“大版四龟”中的第四版卜旬之辞断定卜贞之间的某是贞人名,创立了贞人说;还根据同版共见贞人差不多同时的判断,将其作为甲骨断代的标准之一,提出了甲骨文断代的八项标准^④。1933年,董作宾又创立了“十项标准”和“五期”说的甲骨文断代体系,其中以世系、称谓和贞人最为重要,并由此而推出方国、人物、事类、文法、字形和书体等分析标准^⑤。在历时十年、于1943年完成的《殷历谱》一书中,董作宾系统分析了各种祭祀仪式,并将当时发生的各类事件按年代序列予以编排。

① 胡厚宣:《殷墟发掘》,上海:学习生活出版社,1955年,第38-40、115页。

② 傅斯年:《历史语言研究所工作之旨趣》,《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第1本第1分,1928年10月。

③ 李济:《安阳》,苏秀菊、聂玉海译,北京:中国社会科学出版社,1990年,第550页。

④ 董作宾:《大版四龟考释》,《安阳发掘报告》第3期(1931年),第437-440、4-5页。

⑤ 董作宾:《甲骨文断代研究例》,台北:“中央研究院”历史语言研究所,1965年,第3-139页。

田野方法的引入为甲骨学研究提供了新的手段,虽然该领域也包括了材质、制作方法以及后来发展起来的甲骨钻凿形态等研究,而且其发展也突破了初期因字论价的局限,但是最受关注的仍然是刻辞文字,它们并被视为商代史料的主要来源。

2. 墓葬

(1) 王陵及贵族墓葬。1934年,由梁思永领导的第十次殷墟发掘在侯家庄西北冈王陵展开。建国前对该地点进行的三次发掘,共揭露墓葬1232座和大量祭祀坑。由于墓葬中未曾发现具有断代标准的甲骨或因为墓室被盗严重而缺乏标志性器物,学者们只能根据墓道打破关系,利用骨筭形制变化来确定墓葬的相对年代^①。

由于历代盗掘所造成的严重扰乱和缺失,给墓葬的断代及复原工作带来极大的困难,导致墓葬形制、随葬品和墓主等各种现象和信息难以呼应,无法进行综合研究。这个局面直到20世纪70年代妇好墓的发掘才有所改观。妇好墓是殷墟一座未经盗掘的贵族墓葬,出土了保存完好的铜器群、玉器、骨器、石器和陶器等1900多件。墓葬形制、器物和铭文对断代和判断墓主发挥了关键作用。许多器物铭文中刻有“妇好”、“司母辛”、“亚”、“亚其”、“亚启”、“束泉”等7个名字或标记,其中以“妇好”组铜器数量最多^②。

武丁时期的卜辞中保留了很多关于妇好的资料。此外,第四期武乙、文丁甲骨也有对“妇好”的记载。虽然裘锡圭等学者推测妇好为商代晚期,但大多数学者倾向于妇好应属武丁时期^③。妇好是武丁的妻子,地位显赫,从事征伐活动并主持祭祀典礼。卜辞中还有武丁为妇好占卜生育、健康状况和凶吉祸福等内容。从卜问她死葬以及为她举行的多次祭祀中,可以判定她死于武丁晚期。李学勤对妇好墓多数青铜器上看似较晚的复层花纹进行了讨论,从小屯331号墓葬、H21窖穴等遗址出土的早期器物上相似的装饰风格,说明复层花纹也存在于早期^④。妇好墓为研究武丁时代青铜器提供了关键的信息,进而建立起类型学的断代标准,为悬而未决的殷墟青铜器分期提供了重要依据;它与陶器类型分析相结合,成为殷墟文化分期的重要尺度。由于妇好墓保存完整,因此借助文字和随葬器物的研究,使得这座墓葬在整个殷墟研究中成为一个标尺,从而能将墓葬、器物、铭文和甲骨文结合起来从事综合性研究^⑤。

(2) 氏族墓地。氏族墓地集中分布在后岗、大司空村、殷墟西区和南区以及苗圃北地,其中以殷墟西区为最大。该墓地的划分是根据墓葬的地理位置和成群分布相互之间存在明显界限,同区各墓葬的方向、大小、葬式和随葬品基本一致,而且出土青铜器上普遍存在作为墓主身份标志的多种图形铭文。此外,《礼记·丧服小记》中商代氏族命名的内容和《周礼》中多处记载的周代“族坟地”聚族而葬的现象,被认为是商族葬俗的传承。《左传·定公四年》也有对殷人分族而治和以族为基本社群单位的记述。据此,出土铭文铜器的墓区被认为是该族“聚族而葬”的墓地,属于宗氏一级组织,而墓区中的墓群反映了氏族中不同的家族,共有相同铭文铜器的相邻墓区间关系密切^⑥。

杨锡璋根据铜器族徽的不同,考证了商代后期各族与商王以及族与族之间的关系,指出第七墓区“共”族为商王异姓族,第一墓区的“子韦”和第八墓区的“子”则是与商王有血缘关系的多子族,同一墓区的小墓间是同族关系^⑦。

氏族墓地之间及各族内部墓葬规格和随葬品存在着很大差别,大墓(如出土了殷墟中唯一一件

① 参见李济:《筭型八类及其文饰之演变》,《李济考古学论文选集》,台北:联经出版事业公司,1977年,第1—69页。

② 中国社会科学院考古研究所:《殷墟妇好墓》,北京:文物出版社,1980年,第37—100页。

③ 《安阳殷墟五号墓座谈纪要》,《考古》1977年第5期。

④ 李学勤:《论“妇好墓”的年代及有关问题》,《文物》1977年第11期。

⑤ 张光直:《殷墟5号墓与殷墟考古上的盘庚、小辛与小乙时代问题》,《文物》1989年第9期。

⑥ 中国社会科学院考古研究所安阳工作队:《1969—1977年殷墟西区墓葬发掘简报》,《考古学报》1979年第1期。

⑦ 杨锡璋:《商代的墓地制度》,《考古》1977年第10期。

有纪年铭文铜器帝辛铜鼎的第七墓区 M1713) 随葬整套精美青铜礼器、车马器、玉石器和数量不等的人殉^①。平民墓葬品简单,说明当时以血缘关系联结的氏族中等级差别和阶级分化的历史事实。带墓道的大墓的墓主是族内地位较高的小奴隶主或贵族,平民墓墓主的身份与甲骨文中的“众”或“众人”一致^②。

(3) 人殉和人祭。李济曾根据殷墟葬俗中人殉人祭现象探讨过中国古代社会的史实,但对殷商祭祀现象的全面关注,则要到建国后武官村大墓以及 20 世纪 70 年代祭祀场和杀殉坑的发掘才真正开始。武官村大墓是建国后殷墟发掘恢复后发掘的第一座王陵,该墓为“亚”字形,殉葬的人兽合计 131 个个体^③。墓葬南面还分布有成排的祭祀坑,是殷墟人殉、人牲最多的一座墓葬。

郭沫若根据马克思主义社会进化模式和殷墟人殉人祭的现象将殷商定为奴隶制时代^④,但是许多学者持不同看法,认为不能将殉葬制度等同于社会制度,人殉更多反映了古代灵魂不死的思想,与社会制度无关。尽管存在不同意见,20 世纪 50 年代,学界在殷商社会性质上仍达成了某种共识:殷商社会生产力已进入青铜时代,生产关系上属于奴隶制。

殷商时期的人祭以武丁最多,帝乙帝辛最少。对于这种现象,杨锡璋和杨宝成认为,随着生产力的发展,奴隶的劳动力价值逐渐受到重视而不再随意杀戮。殷墟青铜器生产的发展轨迹刚好与人殉人祭现象的衰退趋势相反,说明伴随着生产力发展和商业活动繁荣对大量劳动力的需求,人们的价值观也由此发生了变化,人祭不再受到鼓励^⑤。

从葬俗三个方面的研究可见,断代、氏族关系和社会性质是当时关注的焦点。虽然在氏族和社会性质的探讨上,许多学者已经涉及到了社会发展的一般性问题,但是从整体视野而言仍然囿于历史学的范畴。正如郭沫若坦言,希望用地下发掘出的材料和科学史观来研究和解释历史,并且将殷商确定为奴隶社会视作将马克思主义社会发展观应用于中国古史研究的一大成果^⑥。这种在殷墟研究中所尝试和确立的,将考古现象与马克思主义经典术语对号入座的古史研究与分期方法,成为建国后考古学研究的重要特点。

3. 都城

1908 年,罗振玉考证甲骨出土地为安阳小屯,进而认为小屯应为殷商武乙到帝乙时的王都所在。后来,王国维把殷墟修正为盘庚至帝乙时期的商都^⑦。1928 年,殷墟发掘出大量甲骨之后,董作宾通过对考释大龟四版和对甲骨文的研究,肯定了古本《竹书纪年》中“自盘庚迁殷至纣之灭,二百七(?)十三年更不徙都”的记载^⑧,使殷墟作为晚商盘庚迁殷到商纣灭亡时都城的说法得到普遍认同。

但是,随着考古材料的积累,自 20 世纪 80 年代起,开始有学者对殷墟是否是晚商都城提出了不同看法。比如,田涛根据殷墟卜辞中缺少帝辛、帝乙名谥等资料认为,帝辛、帝乙徙都于朝歌,即在今天的淇县而不在小屯^⑨。秦文生则认为,盘庚应迁都于郑州商城。殷墟没有发现城墙、街道、宫城和大型宫殿建筑,所以它并非王都,而仅仅是商王武丁至帝辛时期的宗庙区、陵墓区和大型祭祀场所^⑩。

杨锡璋等批驳了殷墟非殷都说,认为殷墟没有大型宫殿建筑的说法并不符合科学发掘的事实。1998 年春在三家庄东和花园庄村西之间铁路西侧的钻探中发现了夯土建筑基址,杨锡璋等据此认

① 中国社会科学院考古研究所安阳工作队:《安阳殷墟西区 1713 号墓的发掘》,《考古》1986 年第 8 期。

② 杨锡璋:《商代的墓地制度》,《考古》1977 年第 10 期。

③ 段振美:《殷墟考古史》,郑州:中州古籍出版社,1991 年,第 139—142 页。

④ 郭沫若:《奴隶制时代》,北京:人民出版社,1973 年,第 1、13 页。

⑤ 杨锡璋、杨宝成:《从商代祭祀坑看商代奴隶社会的人牲》,《考古》1977 年第 1 期。

⑥ 郭沫若:《中国古代社会研究》,北京:人民出版社,1954 年,第 195、vi、x 页。

⑦ 王国维:《说殷》,《观堂集林》卷十二,北京:中华书局,1961 年,第 5—6 页。

⑧ 董作宾:《甲骨文断代研究例》,台北:“中央研究院”历史语言研究所,1965 年,第 3—4 页。

⑨ 田涛:《谈朝歌为殷纣帝都》,《全国商史学术讨论会论文集》(《殷都学刊》1985 年增刊),第 160—164 页。

⑩ 参见秦文生《殷墟非殷都考》(《郑州大学学报》1985 年第 1 期)及《殷墟非殷都再考》(《中原文物》1997 年第 2 期)两文。

为这里很可能分布着一处规模较大的商代中期(包括盘庚、小辛、小乙时期)遗址,并推测这里很可能是盘庚迁殷的最初地点,殷墟则是武丁即位后所迁之地^①。

这一武丁迁殷说的最早提出者是丁山,他对《国语·楚语》武丁“自河徂亳”进行考证,最早提出“武丁始居小屯”的论断^②。彭金章和晓田根据文献中有关“盘庚渡河南”、“河南偃师为西亳”等记载,认为安阳小屯作为都城的历史始于商王武丁时期,盘庚迁都于偃师商城^③。唐际根则根据考古资料的综合分析,认为盘庚迁殷的可能性不大,也倾向于武丁迁殷的说法^④。

武丁迁殷说的主要依据在于殷墟没有发现武丁以前的甲骨文,以及殷墟一、二期文化特征之间存在明显差异。但许多学者对此表示异议,比如杨宝成认为殷墟的甲骨文尚未完全揭示,因此不应轻易断言殷墟不存在武丁以前的甲骨文。殷墟甲骨文从字形结构和造字方法来看已比较成熟,因此,这种文字必定已经经历了一个相当长的发展过程,而绝不会仅自武丁时期开始^⑤。而孙华、赵清和陈旭则认为武丁以前尚无甲骨文,他们从已发掘的郑州商城、偃师商城和小双桥遗址均未发现甲骨文的事实推断,甲骨文在早商文化中很可能还未出现^⑥,武丁时期出现大量卜辞则是当时战争频繁的历史背景的产物^⑦。

邹衡认为,从仲丁到盘庚、小辛、小乙时期,国内政局不稳,迁徙无常,居住时间短,所以不能形成考古学文化上的特点。武丁之世,商王朝兴盛,正是这种文化发展水平的差异,导致了殷墟一期早段文化特征更接近于早商或中商文化特征,而与晚商文化特征存在很大不同^⑧。

从殷都的讨论可见,大家关心的中心问题还是如何利用考古证据来印证文献中的史实。由于文献和考古发现之间常常没有一种完全可靠的契合关系,因此,如果没有更多的甲骨文出土来澄清事实,殷墟是盘庚抑或武丁所建之都的讨论,仍然不会有什么结果。

值得指出的是,建国前内忧外患和建国后两岸对立无疑使殷墟研究受到很大影响。建国前,学者们还是主要致力于田野发掘、收集资料和处理各方关系,发掘和研究过程的艰辛,以及可以理解的成果滞后,使得这一阶段的工作既令人惊叹,又略有些遗憾。建国后,李济和其他台湾学者的研究直到两岸关系冰释后才为大陆学界所知。1977年李济在美国出版的《安阳》一书直到1990年才在大陆翻译出版。该书是李济对殷墟研究及其一生事业的一个总结,体现了他追求整体知识的理念。除了甲骨文字提供的信息外,他还从其他物证来重建当时的历史,复原安阳的环境、经济、手工业、动植物、建筑、贸易、交通运输、葬俗、人牲和装饰工艺等。因此,虽然李济后来被誉为中国考古学之父,但是他的许多理念和成果对大陆的考古实践和殷墟研究并没有太大影响。

二、研究进展

殷墟研究在中国早期国家研究中占有重要的地位。随着研究的深入,这一领域也取得了长足进展,主要体现在环境与经济、聚落考古、甲骨学、宗教信仰、手工业专门化、青铜器研究、国家特点、社会性质和理论阐释等方面。胡厚宣、李济、张光直、吉德炜等海内外著名资深学者以及诸多新锐都有

① 杨锡璋、徐广德、高炜:《盘庚迁殷地点臆测》,《中原文物》2000年第1期。

② 丁山:《商周史料考证》,上海:龙门联合书局,1960年,第35—37页。

③ 彭金章、晓田:《殷墟为武丁以来殷之旧都说》,载《中国考古学会第五次年会论文集》,北京:文物出版社,1988年,第17—23页。

④ 参见唐际根:《殷墟一期文化及其相关问题》(《考古》1993年第10期)以及《商王朝考古学编年的建立》(《中原文物》2002年第6期)。

⑤ 杨宝成:《试论殷墟文化的年代分期》,《考古》2000年第4期。

⑥ 孙华、赵清:《盘庚前都地望辨——盘庚迁都偃师商城说质疑》,《中原文物》1986年第3期。

⑦ 陈旭:《关于殷墟为何王始都的讨论》,《中原文物》2002年第4期。

⑧ 邹衡:《夏商周考古学论文集》,北京:文物出版社,1980年,第86—89、209—210页。

大量相关著述问世,在此不能细及。简介的内容有的集中在殷墟,有些则与夏商周三代的整体研究联系在一起。

1. 环境与经济

安阳位于清水、淇水和漳河汇聚的平原之上,土地肥沃。在5000至2500年前,气候较今天温暖湿润,并有湿季风期。殷墟发现的29种哺乳动物包括犀牛、大象、虎、狼、獾、水牛、豹、羊、熊、马、羚羊、竹鼠、猴和各种鹿类,其中以圣水牛、肿面猪和四不象麋鹿为最多。水牛的大量发现,表明当时气候与今天江南以至华南地区相仿,其附近有茂密的森林和大片沼泽。当时的村落和地名大多位于小山或土岗之上,表明当时这里地势低洼、潮湿多水。甲骨文中也很少有降雪的记载。据甲骨文记载的殷代农作物有稷、水稻、黍、麦、莱、秬和禾等,其中稷(小米)和水稻是主要作物,秬是野生的水稻。家养动物包括狗、牛、圣水牛、绵羊、马、猪和鸡,其中马可能是进口动物,而牛是主要的祭祀动物,并且是占卜甲骨的主要来源^①。

2. 聚落形态

美国考古学家欧文·罗斯(I. Rouse)将聚落形态(settlement pattern)定义为“人们的文化活动和机构在地面上分布的方式。这种方式包含了文化、社会和生态三种系统,并提供了它们之间相互关系的记录”。罗斯指出,文明和城市化是不同的进程,文明是指一群人活动的发展,因而是文化的;而城市化是指一种机构的发展,因而是社会的。对于从聚落形态来分辨文明的迹象,他提出了一个两分标准,这就是“维生人群”和“专业人群”的分化。对于非文明社会,聚落内居住的是单一的维生人群。当聚落形态显示专业人群的分化,出现维生人群和专业人群相互依存的共生状态时,应该显示出文明进程的开始^②。

特里格(B. G. Trigger)将聚落考古定义为“运用考古材料来研究社会关系”。他提出,聚落形态有两种主要的研究方法:一种是生态学方法,将聚落形态看作技术和环境相互作用的产物,主要研究聚落形态如何反映了一个社会对其所处环境的适应;另一种是社会学方法,将聚落形态看作史前文化的社会、政治和宗教结构的反映^③。

聚落考古在中国虽然起步较晚,但是发展迅速,并在殷墟研究中也有所体现。近年来,通过对殷墟保护区周围的勘探,其范围有所扩大,东西约6.5公里,南北约5.5公里,总面积达到36平方公里。2004年配合基建项目,在大司空村东南发掘出家族宗庙一类的建筑群基址,南北四排、三进院落,西侧有两进跨院,有较为完善的排水系统。其中一座中心建筑基址见有用穿孔田螺和蜗牛组成的雁、凤、夔龙图案和散落的成组陶器。2003至2004年对殷墟西区孝民屯遗址进行的大规模发掘,出土了大量墓葬、半地穴式房屋遗迹和铸铜遗存。这些半地穴式房基有单间到5间不等,但是以单间和两间为多,里面出土了灶塘和日用陶器,表明这里是一处平民的居住点,使用时间多为殷墟二期。铸铜遗址出土大量陶范、范土坑、存范坑,并找到了大型铜器的浇铸现场^④。

一项出色的区域聚落形态研究是1993年中美洹河流域考古队对以殷墟为中心、总面积达800平方公里区域进行的调查和地质钻探,以了解殷墟遗址及外围地区的遗址聚落形态、地貌环境和遗址形成过程。调查发现,仰韶时期聚落较为稀疏,仅有7处,主要分布在洹河上游东段和下游西段,到其晚期,遗址数量增加到12处。龙山时期聚落数量大增,并向西扩展,数量增加到28处,并有3处明显大于其他同期遗址,显示了两级聚落形态的等级结构。早商除下七垣遗址外,未见有大型聚

① 张光直:《商代文明》,毛小雨译,北京:北京工艺美术出版社,1999年,第112-127页。

② Rouse, I., "Settlement pattern in archaeology", in Ucko, P. J., Tringham, R. and Dimbleby, G. W. (eds.) *Man, Settlement and Urbanism*. Cambridge, London: Duckworth, 1972, pp. 95-107.

③ Trigger, B. G., "Settlement archaeology-its goals and promise", *American Antiquity*, 1967, 32(2): 149-159.

④ 岳洪彬、何毓灵:《新世纪殷墟考古的新进展》,《中国文物报》2004年10月15日。

落中心。中商阶段区域洹河边出现了一处面积达15万平方米的大型聚落——花园庄遗址,出土有铜器窖藏和夯土建筑基址,但是延续时间很短。晚商殷墟时期花园庄遗址消失,洹河下游居民点密集,小屯成为一处大型政治中心,并在洹河流域不见有介于小屯和小型村落之间的中等规模的聚落中心,表现为两级聚落形态的等级结构^①。

从该项聚落调查来看,洹河流域与小屯周围的二级聚落形态似乎显示等级结构较为简单,这可能仅反映了洹河流域的局部情况。考虑到殷墟建筑和墓葬规模以及奢侈品丰富程度所反映的巨大资源和劳力投入,该中心不是周边这些小村落居民所能维持的,而是需要更广地域范围内税赋、劳役和进贡的供养。美国考古学家罗伯特·亚当斯(R. McC. Adams)在对美索不达米亚南部平原都市化进程的研究中也发现,都市中心对直接毗邻地区的次级中心如镇的扩大有直接的抑制作用^②。殷墟作为国家政体的聚落等级结构,如从更大范围来考察,应该可以获得更加深入的认识。

3. 甲骨学

与中国学者比较侧重于从甲骨文字面上来了解殷墟王室贵族的日常活动不同,西方学者较为注重其中人类学信息的解读。除张光直和一些日本学者外,美国加州大学伯克利分校的吉德炜(D. N. Keightley)是比较有代表性的一位。他从甲骨卜辞来了解晚商的主权、宗教与血缘、结盟与战争以及贸易与进贡,试图解决有关晚商文明起源于何时、何地及其表征等问题。吉德炜根据卜辞中商王发布命令和与下属之间的关系判定,商王是许多事件的决策者,掌握着发起和取消某项行动的主权,执行命令的人有的是他的官员,有的是相邻部族的首领。从商王行使主权的方式来看,他基本上采用的是一种面对面的方式,经常采取巡狩的机会来控制各地民众并解决内外矛盾。由于甲骨文中没有特定地域单位的概念,因此晚商看来还没有明确定义的疆域,国家政体被看作是国王个人权威所及,而非指他具体控制的土地面积。并且这种地理范围也很不确定,常常会因商王本人威望的增减以及周边部族的顺从或反叛而发生变动。根据当时的一些称谓,吉德炜推断“侯”应该是服从商王调遣的部族,和“侯”一起出现的地名应该在商的控制范围以内。但他认为“伯”是一个比较模糊的头衔,它常常是“方”的首领,而“方”一般是指非商族群。甲骨文中很少见到商王给“方”的首领发号施令。但是当“伯”受商王调遣时,该“方”族群应该和商是盟友关系。甲骨文中提到“方”的族群有55个,商应该是这些部族中最为强大的一个。这些方国和商属于不同的政体,它们处于商的控制区域以外,或者以飞地形式生活在商控制的区域以内。这些被称为“方”的族属中,还有22个到西周仍在青铜器铭文中出现,表明这些方国在周灭商以后仍然独立存在^③。

吉德炜认为,晚商国家以一种与异族或政体联盟的方式运转。在商王的眼里,国家的疆域以他巡视的范围而定,因此他需要持续不断地到各地展示他的旗帜,发表命令,不断占卜、祈祷和祭祀,与自己的臣民及其他族群保持超自然的联系。根据甲骨文上记录的500余处地名以及它们地理上的分布,他认为晚商的势力范围大致上东到今山东南部与西部,北抵河北南部,西达山西中南部以及陕西中西部地区,南到安徽中北部和苏北地区。

此外,他还指出,晚商国家的运转建立在宗教、政体和血缘紧密结合的基础之上。商王通过占卜、决策、牺牲和祈祷等祭祀活动,以祖先神灵愿望的名义使政治权力集中化和合法化。祖先崇拜隐喻国家的组织机制,表现为一种以血缘为中心而非官僚体制的管理机制,血缘世系是政治和宗教权威的来源。正是商王献祭和祭祀所获得的祖先神灵的庇佑,才保证了农业的丰收和与敌对部族竞争的胜利,参与这些祭祀活动的贵族和族群都被看作是商王统治的受益者。如果一个部族首领并不属

① 中美洹河考古队:《洹河流域区域考古调查初步报告》,《考古》1998年第10期。

② Adams, R. McC., "Patterns of urbanization in early southern Mesopotamia", in Ucko, P. J., Tringham, R. and Dimbleby, G. W. (eds.) *Man, Settlement and Urbanism*. Cambridge, London: Duckworth, 1972, pp. 735 - 750.

③ Keightley, D. N., "The Shang state as seen in the oracle-bone inscriptions", *Early China*, 1979 - 80, 5: 25 - 34.

于王室世系,但是他参与商王室的祭祀活动,就可以被认为是晚商政体的一份子。当然,这一推断尚需要进一步的考证。甲骨文中还有像“入”、“来”和“取”这些记录进贡和强索贡品的记载,表明了商王室与周边部族的贸易和交换关系。

为此,吉德炜觉得,晚商的国家形态至多是早期国家的霸权。朝代世系以一种原始官僚世袭方式通过不时迁都来进行管理,在其管辖范围之外则是无数相互攻伐的大小酋邦和部族。他还从卜辞内容和形式的变化,比如从卜梦、病、丰收、敌人入侵等日常生活方面转为较为简洁、常常是乐观的预言和验证,使用裂纹征兆减少,占卜者人名消失,字体缩小等现象,认为商王的占卜程序日趋正规、着重关注与政治和祭祀相关的日程安排,表明国家合法权力的确立和国王更为稳定和正式的权威^①。

在2000年出版的《祖先的景观:晚商中国的时间、空间和社群》一书中,吉德炜指出,晚商国家的性质像是一种早期王朝国家的特点,主要集中在商王个人和他的直接支持者身上。国家政体可以被看作是个人的权力和血缘联盟相结合的形式,下属的部落和群体首领以多种形式和变化无常的血缘关系、宗教信仰和各自利益与商王维系在一起,在商王直接控制下发挥着领导功能。领土主权基本上是相对的,商王的权威随着向周边距离的延伸而递减,并逐渐变成结盟的形式。虽然存在一个中央政府,但是也存在无数外围的次级行政中心,中央政府仅对它们实施有限的控制。这些外围的首领不时会反叛和威胁中央政府,所以商王需要经常进行巡视其领土以显示其主宰的作用,用巡狩、安抚、作战、调解、举行祭祀仪式,以及与盟友谈判来使他的地位合法化。

晚商的血缘关系大体上是作为晚商土地和历法的一种文化创造。在商的国家政体内,商王处于其社群的顶端,而这一社群中的等级、政治和血缘关系是密不可分的,王位采取世袭模式。从甲骨文的记载中可知,与王室权力相关的祭祀对于建立国家认同至关重要。商朝是父系社会,通过男性世系继承。占卜在商王的政治和宗教权威上具有战略性的地位,因为商王并不依靠本人进行统治,少数占卜显示,商王向一些较晚的祖先献祭,而这些较晚的祖先会向更早的祖先献祭。这样通过层层献祭,最后献祭的对象集中到“帝”——最高的神身上。商王通过一系列的汇报与祖先保持接触,生人与死者共同生活,通过祭祀进行沟通,就像商王的盟友和官员向他汇报一样。祖先或神灵会按照其后代的言行作直接或间接的回应,在他们高兴时就加以保佑,而在不悦时就施予惩罚。将死去的贵族陪葬以大量的青铜器和礼器,可能是便于死者向更早的祖先祈祷,就像生人为新亡和旧亡的祖先祈祷一样。祖先崇拜扩大了社群的规模,死去的祖先仍是世系中强有力的成员,并对现世的后辈施予影响。

商朝贵族也是自然神祇的崇拜者。由于他们总是对各种灾难存在恐惧和敬畏,因此这些自然神祇显得有些不可琢磨且十分危险。一旦商王离开京畿或祭祀地后,并不处于祖先神灵的庇护之下,他们会感到危险、易受攻击和很不自在。这一推断可以从一个事实得到验证,那就是商王在外巡视时从不向祖先占卜,并特别关心自身的安全。

商王直接控制的地区被称为“土”,并按方位将其疆域称为“四土”。商将非其疆域内的土地称为“方”,或指非商的敌对社群。“方”的非商性质可以由一个事实表明,即商王从不占卜“方”的收成。这些被视为“方”的社群可能位于商的疆域外,甚至可能位于商的疆域之内。所以,在“土”的范围内也存在“方”的社群。因此,商王经常要在战争上投入大量气力以对付这些群体^②。

该书根据考古学、人类学、语言学、社会学、植物学、动物学、气象学、天文学等新成果,对晚商的社会历史作了紧凑而令人信服的研究,内容涉及气候、农业、时间、空间、社群结构与关系以及宇宙观

^① Keightley, D. N., "The late Shang culture: when, where and what", in Keightley, D. N. (ed.) *The Origin of Chinese Civilization*. Berkeley: University of California Press, 1983, pp. 523 - 564.

^② Keightley, D. N., *The Ancestral Landscape—Time, Space and Community in Late Shang China (ca. 1200 - 1045 B. C.)*, China Research Monograph 53, Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 2000, pp. 61 - 66, 98 - 107, 113 - 119.

和遗产,被评价为超越了以往所有中、英、日文所发表的这方面的著作^①。

曹兆兰则根据甲骨和金文来研究殷周女性的社会和家庭关系。她认为殷代的贵族女性可以参与朝政、主持祭祀、参与祭礼,并驰骋疆场,其中最显著的代表便是妇好。妇好是武丁的宠妻,甲骨中关于她的卜辞有20多条。她常常征战四方,为王前驱,战功显赫。武丁的另一位妻子妇姁也能率领军队征伐敌国,在卜辞中以主帅的身份出现。根据妇姁负责农业生产的卜辞多于军事方面的内容,曹兆兰认为妇姁可能为商王负责农业生产,与妇好分别负责商王的内外政务^②。

在美国受训的中国艺术史学者王迎根据墓葬形制、随葬品的比较以及借助于甲骨文记载来分析商王室等级和贵族妇女的等级地位。她认为,洹河以北的侯家庄西北冈王室墓地等级最高,许多带有4条和2条墓道的大墓都集中在这里,武丁和他的王后妇姁也埋葬于此。而洹河以南、位于小屯北面和宫殿宗庙区西面的王室墓地在等级上次于侯家庄西北冈墓地,妇好墓就位于此地。妇姁和妇好是武丁的两位王后,妇姁和武丁同葬一个墓地,而妇好则被葬在河对岸,两位夫人的地位明显有别。妇姁应为第一夫人,而妇好居其次。从墓葬形制看,在西北冈大墓中,妇姁的墓只有一条墓道,相对于其他大墓而言规格最低,但是与其他王妃相比却规格最高,比如妇好墓就是一个竖穴墓,没有墓道。从随葬品来看,虽然妇姁墓被盗,但是出土的司母戊方鼎高1.3米,重量近一吨,而妇好墓出土的司母辛方鼎,风格和设计与司母戊方鼎非常接近,但是高度和重量显然不如前者。此外,妇姁墓在破坏后仍发现了7种雕刻骨器、251件骨镞和38个殉人,而未盗的妇好墓只有5种雕刻骨器、29枚骨镞和16个殉人。妇姁随葬的箭镞竟然比以军功闻名于世的妇好多8倍以上,两人等级地位之悬殊可见一斑。妇好墓附近两座没有被盗的17和18号墓,时代相近,规格形制相仿,但是出土随葬品却无法与妇好墓相比。武丁的嫔妃无数,但是只有正式的后妃死后才能享受王室的祭祀供奉和高规格葬礼的殊荣,而且随葬品的数量和质量都有严格的差别,表现出王室等级的森严。而且,晚商王后和嫔妃的等级地位决定了她们子女的地位,而非母以子贵^③。美国学者林嘉琳在肯定妇姁地位高于妇好之外,还根据妇好墓出土许多北方草原地带的小型器物而推断她不是商族的贵族女性,而是可能通过联姻来自商朝统治之外的一个方国的贵族女性。虽然她不是武丁等级最高的配偶,也没有生育男性王储,但是她的婚姻,以及商与她出身的方国的关系,包括她的天赋,使她获得了特殊的身份和地位^④。许倬云指出,文献中商代王族为子姓,且文献中从未有商人有同姓内通婚的记载。然而,妇好就其墓葬规格之高,随葬品之丰富和精美,显然是王后一级的人物。若以殷商命名原则,这位人物是子姓,亦即王室可以娶子姓女子为后了^⑤。

上述几位海外学者从考古学、历史学和艺术史角度进行的综合探究令人印象深刻,因为根据甲骨文的大量记载,大家多以为妇好地位高于武丁的其他妻妾,权力和地位最高,并且军功卓著。甲骨文记载也许仅仅表明了武丁对妇好更加宠爱,因为从妇姁的墓葬位置、性质、出土文物的数量和质量,特别是司母戊鼎的规格昭示,妇姁才是权倾一世的第一夫人。而且从妇姁墓出土的武器、将军盔甲等来看,她生前也可能统领军队,进行征伐,只不过在卜辞中没有被充分反映罢了。这是一个文献资料可能误导我们观察和思维的极好个案,并启示了一种如何从实物和结合文献来提炼信息和重建史实的科学途径。

曹兆兰对殷代甲骨和金文中的“妇”进行了分类研究,认为这些“妇”有的是商王的妻妾,有的是

① 陈星灿:《介绍有关中国古代文明研究的两部新作》,《中国社会科学院古代文明研究中心通讯》2001年总第2期。

② 曹兆兰:《金文与殷周女性文化》,北京:北京大学出版社,2004年,第11—16页。

③ Wang, Ying, "Rank and power among court ladies at Anyang", in Linduff, K. M. and Sun, Yan (eds.) *Gender and Chinese Archaeology*, Walnut Creek: Altamira Press, 2004, pp. 95—113.

④ 林嘉琳:《安阳殷墓中的女性》,见林嘉琳、孙岩主编:《性别研究与中国考古学》,北京:科学出版社,2006年,第87—89页。

⑤ 许倬云:《序》,见林嘉琳、孙岩主编:《性别研究与中国考古学》,第viii页。

大臣、诸侯、方伯的妻妾,有的是商王已婚的姐妹^①。吉德炜也同意商王室通过联姻结盟的看法,认为甲骨文中有88处冠以“妇”的妇女不大可能都是商王的妻妾,但应该是商王室的成员,跟在“妇”后面的地名很可能是该妇女的出生地,而该地很可能是与商结盟的部族。在30个带有“妇”的称谓中,有18个有可以分辨的地名,其中包括二三处提到“妇周”,表明商王室和周的联姻关系。他还推测,这些挂有“妇”的称谓不只是异族入嫁商王室的女子,还有可能是商王室下嫁到异族的女儿^②。

张永山通过对殷墟甲骨卜辞的分析,借鉴西周金文和传世文献,探讨了晚商盛行的军礼:自出征命将开始,在大军出征时要告庙祭祖和天地神祇,然后举行隆重的迁庙主和社神仪式。到达目的地后立即安庙主和立社神,企求得到祖先和社神的佑助。在行军途中始终将保护庙主和社神的安全作为一项重要的军事任务,班师凯旋同样要举行安庙主和社神的隆重仪式。献俘礼既是为了总结战果,又是向祖先报功的礼仪活动,其中杀俘祭祖是最为重要的一项内容,这些仪式都弥漫着神秘的宗教气氛^③。

从以上这些研究可见,甲骨文的解读结合考古材料可以拓宽我们的视野,超越字面所提供的知识,来透视晚商政体和社会的诸多方面,为全方位重建上古史提供重要的依据。

4. 宗教信仰

宗教信仰在史前时期已经成为人们生活中的重要活动,在酋邦阶段已发展出神权的政治体制。到了早期国家,在政治控制手段尚不完善的情况下,以迷信和祖先崇拜为特点的宗教信仰和以彰显王权、厘定尊卑的礼制在晚商国家的意识形态中发挥着重要的作用。

祭祀和宗教这种意识形态随着社会复杂化的进展,至晚商发展到了极致。所谓殷人尚鬼,这一时期的占卜和祭祀极为频繁。祭祀的对象包括自然神和祖先,因此后世有“殷人尊神,率民以事神,先鬼而后礼”(《礼记·表记》)的说法。在祭祀仪式中,常常用动物和人作为献祭,这种宗教祭祀到了晚商明显成为王室和上层贵族最重要的日常活动之一。殷墟许多建筑基址附近都发现有祭祀遗迹,建筑奠基时都埋入献祭的动物和人。而王陵区的祭祀遗迹更为丰富,用以献祭的人牲绝大部分是年龄在15到35岁之间的男性,也有少数女性和儿童。王陵区东部发现的数千座祭祀坑所在应是商王历年进行祭祖和宗教活动的场所,类似的人牲祭祀活动也见于贵族家族的墓地之中。从祭祀遗迹判断,晚商社会最重要的祭祀对象是祖先,还有上帝和代表山、水、日、月的诸神。虽然从甲骨文的一些记载知道这些人牲中可能许多是通过战争而俘获的异族人员,但是根据体质人类学的鉴定,这些人牲和地位较高的墓主之间并没有超出同一种系的范畴,可能更多体现的是社会内部和不同族群成员阶级和地位之间的差别^④。

张光直指出,商代的祭祀为商王的统治提供了强有力的心理和思想支持,祖先的意愿使商王的政治权力合法化,并能为百姓带来福祉。在管理国家时,占卜是所有其他祭祀活动的基础,并为询问大约20余种不同的活动服务,主要包括天气,商王的运气,期待的活动如战争、田猎、出游等可能的结果,以及对单独事件如梦境、灾难、生育、疾病、死亡可能的结果进行解释^⑤。

朱志荣认为,商代的宗教信仰表现出一种巫觋特点,渗透在日常生活的各个方面,并通过祭祀和占卜等方式展示。这种宗教信仰对艺术的表现影响至巨,商代的宗教与艺术混为一体,宗教本身就是一种艺术思维和艺术活动。商代的各级首领和贵族同时也是宗教领袖,不仅处理日常事务,还要主持祭祀活动。当时的宗教包括上帝崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜和自然神崇拜等四种,涉及天神、图

① 曹兆兰:《金文与殷周女性文化》,第22-31页。

② Keightley, D. N., "The Shang state as seen in the oracle-bone inscriptions", *Early China*, 1979-80, 5: 25-34.

③ 张永山:《商代军礼初探》,载中国社会科学院考古研究所编:《二十一世纪的中国考古学》,北京:文物出版社,2006年,第468-478页。

④ 中国社会科学院考古研究所编著:《中国考古学·夏商卷》,北京:中国社会科学出版社,2003年,第352-359页。

⑤ 张光直:《商代文明》,第185-186页。

腾、人鬼和地祇,是一种一元多神的信仰体系。商代的宗教活动和巫觋文化主要功能是“绝地天通”和“沟通人神”。由于对自然现象和事件因果缺乏认识,人们始终处于无知与畏惧状态,因此常常会将偶发事件看作是因果必然的联系与神的指示与征兆。于是人们采用占卜来预测凶吉,并逐渐发展成商代重要的社会文化现象。商代宗教的另一个特点就是以青铜器为代表的艺术表现,商代青铜器的形制与纹饰是宗教观念的形象体现,折射出当时狞厉、神秘和繁缛的社会宗教生活^①。

5. 专业手工业

随着社会的复杂化,专业手工业很可能成为由王室和贵族专门控制的生产部门,特别是青铜器生产到晚商已臻完美境界。迄今为止,殷墟共发现四五处铸铜作坊遗址,其中薛家庄作坊遗址出土了数千件陶范,铸造觚、爵、簋、盃、鼎、卣、壶、戈、镞、矛和车马等器物。从这些作坊在殷墟宗庙区和都城范围内所处的位置来看,铸铜业应该直接处于王室和朝廷的直接的控制和管辖之下,铸铜生产规模庞大、分工明确,其中冶、铸分离,大型熔炉和大型陶范的发现表明当时的工艺已经解决了铸造大型青铜礼器的技术问题。孝民屯是殷墟目前发现最大的一处铸铜遗址,面积达5万平方米。其中发现了范土备料坑、陶范制作场所、范块阴干坑、烘范窑、祭祀坑、熔炉器具、铸铜器具等遗迹。殷墟出土的形状复杂的大型青铜礼器都由多块分范拼合而成,分范有垂直分范和水平分范两种。熔炉为内燃式,以木炭为燃料。小型器物用浇包浇铸,而大型器物可能采用四到八个熔炉同时浇铸的办法,并由多人用皮囊鼓风^②。

在早商和中商阶段,玉器数量和种类不是很多,到了晚商,玉器加工有所发展,但是由于青铜器取代了玉器的象征地位,玉器发展在礼器功能上减弱,主要表现在装饰性和个人身份的象征性上。殷墟宫殿区范围内玉石作坊的发现表明,玉器是在王室控制的专业作坊里生产的。一般认为,当时的玉料主要采自新疆和田,对玉料来源的垄断和控制,应该像对铸铜原料控制一样,对商王朝的政治、经济和军事的决策和运作起着十分重要的作用。

晚商发现了近60座车马坑,表明车子这类运输工具的生产和发展达到了成熟的阶段。这些车子不但在战争中发挥重要的作用,并且在日常使用和葬俗中成为贵族阶层身份和地位的象征。这表明,制车业也可能成为王室和贵族控制的一个专业部门。

商代的骨器生产也成为高度专业化的行业,用来加工骨、象牙、鹿角等工具和日用器物。殷墟发现有制骨作坊两处,大司空作坊面积约1380平方米,工作间1座,骨料坑12个。制骨原料以牛骨为最多,其他还有猪、羊、狗、鹿骨,并有少量人骨。晚商的骨器中还包括礼乐器、装饰品和艺术品。此外,殷墟还有蚌器加工业、纺织业、漆木器加工,以及可观的酿酒业的存在^③。这些专职手工业主要为王室和贵族阶层服务,为他们提供各种产品和服务,这些产业的组织、运作和产品的流通构成了商王朝政治经济结构的基础。

6. 青铜器研究

传统青铜器研究主要被用来断代或分期,但是现在的视野已经拓展到其他领域,并成为西方研究中国艺术史的重要课题。刘一曼对殷墟墓葬青铜武器组合研究认为,商代晚期墓葬随葬品的组合清楚地显示,墓主生前的地位明确反映在随葬青铜器上。对于当时不同等级的统帅和将领,青铜武器的种类、数量和质地也有明显差异。统帅和高级将领的武器有铜钺、大刀、戈、镞等,其中铜钺和铜大刀是军权的象征。青铜武器的数量也因地位的不同从数十件到数百件不等,而普通士兵一般只有一种兵器如矛或戈。除了军人随葬青铜武器外,一些行政官吏和记事史官墓葬也有青铜武器与礼器

① 朱志荣:《商代审美意识研究》,北京:人民出版社,2002年,第22-32页。

② 岳占伟、刘煜:《殷墟铸铜遗址综述》,载中国社会科学院考古研究所夏商周研究室编:《三代考古》(二),北京:科学出版社,2006年,第358-374页。

③ 中国社会科学院考古研究所编著:《中国考古学·夏商卷》,第408-420页。

共出,或者这些官吏在任职期间也曾领兵作战。此外,根据殷墟共出青铜礼器与武器的墓葬存在时代不同,但铭文相同的情况,暗示殷代的官职的世袭性。一些大族的族长和首领不同时期都曾出任重要的武官,这与甲骨文的记载相吻合^①。

张光直认为,从商代开始,青铜器成为社会各个等级中随贵族不同地位而异的徽章和道具。青铜礼器和武器被国王送到自己领地上去建立他的城邑与政治领域,并作为象征性礼物赐予皇亲国戚。到了地方上,宗族进一步分支时,它们又成为沿着贵族线路传递礼物的一部分^②。

段勇根据对商周青铜器纹饰的研究,探讨了两代宗教信仰的特点与差异。他认为,兽面纹应是“帝”的象征,各种夔龙纹配置在兽面纹两侧,可能代表了各方崇龙部落从属于“帝”的象征。商周两代青铜器动物纹饰判然有别,商代青铜器特点表现为神秘、恐怖、威严、繁缛、凝重,而周代的青铜器纹饰则较为世俗、活泼和富丽。商代的祭祀周期往往长达一年,祭祀的神和祖先达上百位之多,显示了“殷人尊神,率民以事神,先鬼而后礼”(《礼记·表记》)的宗教特点。而周代对神的膜拜已经淡化,孔子所谓的“未能事人,焉能事鬼”(《论语·先进》)以及“敬鬼神而远之”(《论语·雍也》)的民生思想逐渐占据上风。由此可见,商人的宗教气氛更浓厚、更虔诚,而周人的宗教色彩较淡薄、较理性。因此,商人的宗教可以称为“巫”,而周人的信仰可以称为“礼”^③。

岳洪彬从殷墟青铜器的纹饰特点探讨了礼器的方向性问题。他认为,青铜器上的多组主题纹饰中有一组或二组的纹饰是正面纹饰,能够提供使用过程、摆放方式、铭文和铸造意图方面的信息^④。岳洪彬还对殷墟的青铜礼器进行了系统研究,在过去分类、分期、器物组合、区域文化关系和金属成分研究的基础上,扩展到纹饰、祭祀和礼仪功能、地位、财富和等级象征等方面,并关注到“财富与地位差”的现象。他认为,以殷墟为中心的晚商青铜礼器代表了当时最高的青铜文明,对周边区域的社会文化产生了强烈的影响,使得这些周边社会文化逐步认同中原地区以青铜礼器为标志的商代社会制度、权威和观念,为华夏民族的形成与融合起到了重要的作用^⑤。

英国学者罗森指出,许多器物使人感到殷墟青铜器的母题及其象征性完全不是商人创造的,许多动物纹饰几乎都是南方的东西,是和周边地区短暂接触后的产物。成组青铜器上的纹饰及其复杂性是用来吸引注意力的,这些青铜器属于不同的个人,与不同的等级相对应,具备不同的礼仪功能。不同的社会地位也决定了器物的不同尺寸,如果妇好墓出土的青铜器同时陈列在宗庙里的话,它们占有的巨大空间及外观会显示出不朽的特征。青铜器的器型和纹饰被用来满足拥有者对等级和所属关系的要求,它们不只是一种特别思想模式和信仰体系的产物,还是提供给一个复杂社会使用的复杂工艺的产物^⑥。

7. 国家特点

李济根据一些学者的研究成果指出,殷王室世系采取兄终弟及的继承制度,最小的兄弟则将王位传给儿子。一直到周代,才确立了长子继承制^⑦。张光直推测,王室血统被划分为十个礼仪单位,分别以十干为名,王从各个单位中挑选,依其干名先后在其死后给他以谥号,并定期为他们举行祭祀仪式。王室世系以男性继承,并通过礼仪上得到认可的配偶把血统变得更具凝聚力。王室血统的家系中常有复杂的姻缘关系,常常是族内通婚。王位在不同的单位之间转换,从来不在同一单位内继

① 刘一曼:《论安阳殷墟墓葬青铜武器的组合》,《考古》2002年第3期。

② 张光直:《国之大器,在祀与戎》,《青铜挥尘》,上海:上海文艺出版社,2000年,第11页。

③ 段勇:《商周青铜器幻想动物纹研究》,上海:上海古籍出版社,2003年,第160、166-167页。

④ 岳洪彬:《殷墟青铜器纹饰的方向性研究》,《考古》2002年第4期。

⑤ 岳洪彬:《殷墟青铜礼器研究》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第428-433页。

⑥ 罗森(Jessica Rawson):《晚商青铜器设计的意义与目的》,《中国古代的艺术与文化》,孙心菲等译,北京:北京大学出版社,2002年,第92-117页。

⑦ 李济:《安阳》,苏秀菊、聂玉海译,杨锡璋校,北京:中国社会科学出版社,1990年,第164页。

续,为一种昭穆制,王室内十号宗族分为两组,轮流执政,或称为“轮流继承制”。除了王室血统和商王外,还有妇(王室的配偶)、子(王子)和官员们,他们当中许多人被授权建立城邑,开垦耕地。商王有足够的军队,并由商王本人、他们的配偶、王子和一般首领指挥。甲骨文中充满了关于征伐的记载,投入的人数从 3000 到 13000 不等,有时一次可以俘获 3 万俘虏,这些俘虏大量被用作祭祀的牺牲,祭祀为商王的统治提供强有力的心理和思想支持。殷商统治以商王直接控制下的众多邑的网络体系为特点,商王直接控制的京畿地区叫“内服”,较远的领地则称为“外服”。游猎是商王一项重要的政治活动,其踪迹遍布商王的疆域,但是从甲骨上记载的地名来看,主要集中在豫西泌阳一带^①。

与中国学者倾向于从考古发现的城址来和文献中记载的某个城市相对应不同,西方学者则试图从这些城址的规模、功能和分布来探讨中国早期国家究竟是“城市国家”(city-state)还是“地域国家”(territorial state)。城市国家是规模相对较小的政体,每个国家由一个城市核心与周边农业卫星村落构成。地域国家则由国王统治着一片范围较大的区域,形成与聚落形态相对应的省地级多层管辖中心。

梅塞尔斯(C. K. Meisels)根据马克思的亚细亚或农村—城市生产模式探讨了中国早期国家的特点,认为华北黄土区的环境比较单一,当时政体的管辖和祭祀中心被一大批在相同土地上以相同方式从事生产的村落所包围,这种单一性经济基础形成的是一种分散和纵向的社会结构,缺乏那种生态和资源多样环境里形成的社会经济在横向上互补的有机结合。因此,中国早期国家的都城基本上是贵族世系之所在,当世系成为整个国家的凝聚机制,各城镇乡村也就这样组织起来了^②。因此在梅塞尔斯看来,中国早期国家缺乏地域国家的那种凝聚机制。

索撒尔(A. Southall)也用马克思的亚细亚生产模式来分析中国早期国家,指出这一模式的核心是一系列总体上自治的地方共同体以一种礼仪和神祇的名义形成一种松散的联系,并认为这种生产方式一般产生“散中心”(decentralized)的社会结构或分散型国家。他认为,中国的早期国家应该是城市国家,近年来考古发现的许多城址很可能是不同城市国家的中心。当这种散中心的政治体制不断发展,随着生产力和人口的不断增长,就会发展出世俗权力的君主。夏商的发展就是这样一种轨迹,它们的城址基本上是礼仪中心,代表了一种“宇宙—巫覡”的象征系统,表现为宫殿、宗庙、祭坛沿中轴线分布的格局^③。

耶茨(R. D. S. Yates)也认为中国的夏商比较符合城市国家的概念,那就是存在一个明显可辨的、由城墙和围壕环绕的中心,采取一种由周边农村维持的自给自足经济,与同一地区其他城市国家拥有相同的语言文化传统,但享有政治和主权的独立。他认为中国城市国家起源于二里头和郑州商城时期,它们是王权和祭祀中心,是统一宇宙观的象征,并成为后来延续千百年的中国政体模式^④。

但是特里格倾向于将商看作是一个地域国家,并同意邹衡的观点,认为商王同时拥有好几个不同的首都。商朝统治者可能采取的是一种流动的生活方式,经常迁都,在游历途中实施朝政、祭奠各方神圣、狩猎宴饮,并帮助地方官员镇压反叛或抵抗外族的入侵。与张光直认为三代经常迁都是出于追求政治资本的对铜、锡矿的控制不同,特里格认为这是地域国家十分典型的统治方式,因为当时技术的落后使得信息传递和交通十分不便,难以在一个中心对广大的区域实施管理。此外,因为在其管辖的地域内比较稳定,一些都城不筑城墙。地域国家的统治者经常将农民迁到人口比较少的地

① 张光直:《商代文明》,第 159—165、177 页。

② Maisels, C. K., “Models of social evolution: trajectories from Neolithic to the state”, *Man*, 1987, 22: 331—359.

③ Southall, A., “Urban theory and the Chinese city”, in Guldin, G. and Southall, A. (eds.) *Urban Archaeology in China*, Leiden: Brill, 1993, pp. 19—41.

④ Yates, R. D. S., “The city state in ancient China”, in Debrah, H. and Charlton, T. (eds.) *The Archaeology of City-States Cross-Cultural Approaches*, Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1997, pp. 83, 88.

区,因此农业并不表现为强化的生产方式^①。

8. 社会性质

郭沫若根据马克思主义社会进化理论将商和西周定为奴隶社会后,奴隶社会的性质问题备受争议。比如王礼锡认为,在中国古代,奴隶从未在生产上占过支配地位。奴隶社会这个阶段不但在中国找不出,即使在欧洲,也不是各国都经历过这个阶段,所以我们不必机械地在中国寻找奴隶社会这个阶段^②。胡厚宣也曾提出,殷代有奴隶,但是不能因此而将殷代看作是奴隶社会^③。冯汉骥对胡厚宣表示支持,认为他的观点“自为卓识,可一洗将中国社会比附西洋社会发展的通病”^④。但后来受意识形态至上的影响,不同意见难成主流。

“文革”以后,中国古代无奴隶社会说再次被提了出来。1979年,黄现璠首先发表了《我国民族历史没有奴隶社会》的论文^⑤,接着张广志也于1980年发表了《略论奴隶制的历史地位》一文^⑥。到1982年以后,越来越多的人倾向于奴隶社会并非人类历史发展必经阶段的看法,殷商并非奴隶社会几成历史学界的共识。西方学者也有类似看法。美国学者特雷斯特曼(J. M. Treistman)指出,殷墟王陵大量用青壮年男子殉葬,常被作为商代属于奴隶社会的证据。但是,葬俗不能成为经济基础的证据。没有明显证据表明商是一个在经济和农业上以奴隶制生产方式为基础的社会^⑦。吉德炜也指出,在商周文字中没有“奴隶”和“自由民”的词汇和人口买卖的记录,因此商代社会不像是具有奴隶制的特点。把商代大墓殉葬的人牲看作是奴隶也难以令人信服,因为没有证据表明这些人在殉葬前被作为奴隶劳力使用,殉人更多地反映了当时的政治关系和宗教信仰,表明这些墓主希望延续身前的生活,维持这些作为殉人的亲戚、侍女、卫士、奴仆和囚徒死后继续为他服务的关系^⑧。

特里格在比较早期文明中普遍存在的人祭人殉现象时指出,人祭常常用来献给上帝和神灵,感谢它们超自然的力量给世界带来的万物轮回和人间福祉。美索不达米亚人认为,所有人都是上帝的奴仆,他们的一切劳动都是为上帝服务的。殷商的祭品都是献给自然神灵和祖先亡灵,这些神灵根据献祭的程度来维持它们的力量,强大的神灵一般需要比其他神灵更奢华的献祭,殷墟祭祀方式除了人牲以外还包括食物、美酒和动物。在大部分情况下,人牲应该是地位地下的囚徒、俘虏或异族成员,比如殷商的人牲常常是外族俘虏。但是就这些早期文明来看并不存在奴隶制^⑨。

其实,奴隶和奴隶社会是两个概念,存在奴隶和奴隶制不一定是奴隶社会。比如,古罗马和贩卖黑奴的近代美国存在奴隶制,但没有人将它们定性为奴隶社会。20世纪的社会人类学也不认为早期文明存在奴隶就是奴隶社会。受苏联五阶段社会进化模式的影响,中国学者习惯于用奴隶制、封建制、资本主义和社会主义等几个马克思主义概念来讨论社会发展及其性质,并对中国早期国家简单定性。这使我们看到今天的社会思潮如何左右着对古代社会的认识。学者生活和工作的社会环境,不但会影响他们所探讨的问题,还会使他们得出先入为主的答案。因此,学者们在了解过去的

① Trigger, B. G., "Shang political organization: a comparative approach", *Journal of East Asian Archaeology*, 1999, 1: 43 - 62.

② 王礼锡:《中国社会形态发展中之谜的时代》,《读书杂志》1932年第2卷第7/8期。

③ 胡厚宣:《殷非奴隶社会论》,《甲骨学商史》,成都:齐鲁大学国学研究所,1944年,第8页。

④ 冯汉骥:《自商书盘庚篇看殷商社会的演变》,《文史杂志》1945年第5卷第5/6期。

⑤ 黄现璠:《我国民族历史没有奴隶社会》,《广西师范学院学报》1979年第2/3期。

⑥ 张广志:《略论奴隶制的历史地位》,《青海师范学院学报》1980年第1/2期。

⑦ Treistman, J. M., *The Prehistory of China: An Archaeological Explanation*, New York: The Natural History Press, 1972, pp. 112 - 113.

⑧ Keightley, D. N., "The Shang: the China's first historical dynasty", in Loewe, M. and Shaughnessy, E. L. (eds.) *The Cambridge History of Ancient China: from the Origin of Civilization to 221 BC*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 285 - 286.

⑨ Trigger, B. G., *Understanding Early Civilization*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 484 - 485.

时候,不仅受到研究材料和研究手段的限制,还会受到社会意识和自身思维方式的制约。

9. 阐释

在从理论和社会发展动力上来探讨中华文明与早期国家形成方面,张光直作出了很大的贡献,他提出的许多独特见解都受到了国内外学界的重视。比如他认为,夏商的都城分布与铜锡矿分布吻合,表明三代迁都与追逐矿源有密切的关系。夏商周三代的关系不只是前仆后继的承续关系,而且是有所重叠的列国关系。三代的更替只不过是它们之间势力强弱的沉浮而已。张光直认为中华文明的基础是财富,而中国早期文明生产工具和技术并不发达,说明财富的积累和集中是依赖劳力的强化投入,而动用这种劳力只能依靠政治和宗教的手段来做到。张光直用美国学者塞维斯的游群、部落、酋邦和国家的新进化论模式来阐释中国文明和国家的发展进程,他还引用弗兰纳利阐述的概念,将地域关系取代血缘关系和合法武力看作是国家出现的必要条件,并认为这些特点出现在夏商时期。但是,夏商时期虽有合法武力的出现,但未见地域关系取代血缘关系^①。

受张光直将三代迁都归因于对铜锡矿追求的观点启发,刘莉和陈星灿根据对一些重要政治经济资源的分布以及交通运输的分析来探讨早期国家的统治者为了控制和获得这些资源而促成的区域社会的融合。为了控制这些资源,夏商的统治者逐渐建立起水陆交通运输网络,并通过对资源地的政治和军事控制来保证资源供应的畅通,从而逐渐将这些地区纳入自己的版图。他们认为青铜器是权力斗争的手段,并把三代都城的位置和相互征伐看作是对战略资源的控制^②。

刘莉还用国家和酋邦理论和聚落形态方法对中原地区早期国家的形成进行了探讨,提出了一种动力阐释,认为中国的早期国家不是从复杂酋邦,而是从对抗的简单型酋邦发展而成^③。二里头时期的贵族阶层为了控制标志地位和权力的青铜器的生产,逐步建立起核心区和周边区两个相互依存的网络系统,以保证信息的流通以及原料供应和产品分配。这种“网络系统”用祖先崇拜为特点的信仰体系从意识形态上确立其核心统治地位,而这种用青铜器作为象征的祭祀宴享仪式被周边的社群所采纳,这一过程又反过来促成了考古学上所见的二里头时期的共同文化传统扩散和形成。刘莉认为,传统上所谓的“夏代”在它的初期并非是一种国家层次的社会结构,早期国家的形态要到二里头二期才得以明确显示。鉴于国家形成于对立政体的相互竞争和冲突之中,二里头的国家也应该诞生于众多酋邦的包围和对抗之中^④。从这个意义上来分析殷商的源流,它在酋邦和早期国家阶段应该一直是和夏处于对抗状态的一个政体,最后在竞争和冲突之中取而代之。

在一篇去世后发表的文章里,张光直对中华文明起源的动力作了更明确的表述,认为文明是一个社会在物质和精神上的一种质的表现,其关键在于财富的积累、集中和炫示。根据考古证据,他认为从仰韶至三代,中国文明起源的动力并不是伴随着生产工具和技术进步以及水利和灌溉的作用,而表现为阶级分化、战争、防御工事、宫殿建筑、殉人与人牲等政治和权力的强化。因此,中国文明起源的动力是政治与财富的结合^⑤。

有学者对此持不同意见,如李宏伟撰文指出,张光直对生产工具的错误认识是文明起源理论的重大失误,违背了马克思主义生产力在社会发展中起重要作用的论述。她依据江西省新干县大洋洲乡商代大墓出土的 475 件青铜器中有 70 多件农具的事实,认为商代青铜农具应该从生产力上发挥

① 张光直:《中国青铜时代》,北京:三联书店,1999年,第61、89-97页。

② Liu, Li and Chen, Xingcan, *State Formation in Early China*, London: Duckworth, 2003, pp. 36-39, 147-148.

③ Liu, Li, "Settlement patterns, chiefdom variability, and the development of early states in North China", *Journal of Anthropological Archaeology*, 1996, 15: 237-288.

④ Liu, Li, *The Chinese Neolithic: Trajectories to Early States*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 223-236.

⑤ 张光直:《论“中国文明的起源”》,《文物》2004年第1期。

着重要的社会推动作用^①。该批评的偏颇之处在于,用商时期一个墓葬中发现的孤例来涵盖整个商代农具和农耕技术的普遍特点,并以此作为对商代生产力水平定性的依据,显然有以偏概全之嫌,何况当时江西新干是否处在中原商王朝的势力范围以内还是有问题的。白云翔指出,虽然中国青铜时代始于公元前21世纪前后,但早于公元前16世纪的青铜农具在中原地区尚未发现。商代和西周的青铜农具无论种类还是数量都十分稀少,对当时农耕活动的促进相当有限^②。笔者对新干大洋洲出土的一些青铜农具的实物观察发现,不少农具铸有与礼器相似的纹饰,而且保留着明显的铸模痕迹,刃缘和器表面缺乏因使用所致的磨蚀和抛光痕迹。因此,这批所谓的农具和其他共出的青铜器一样,很可能也是一类象征性器物,而非实用的耕耘器具,就像许多铜钺并非真正的战斗武器,而是地位和权力的象征一样。从许多早期文明的发展特点来看,剩余产品和财富的积累主要还是依靠强化劳力的投入;青铜由于其原料的相对缺乏,主要还是被贵族阶层用来生产奢侈品,不可能大量用来制作农具并普及到社会底层的平民。只是到了铁器使用之时,才能真正使金属工具普及到生产农具层面,起到了全面推动生产力的作用。所以生产力不完全以农具和技术来体现,人才是生产力最重要的因素。

特里格指出,出于分析概念不同,有些学者认为殷商是大型王国甚至帝国,控制着广泛的区域,经常讨伐周边的小国并强索贡品。而有些学者认为殷商只不过是一个酋邦,缺乏强有力的武力和统治机制,只能依赖统治者的个人魅力、宗教制裁和赏赐来维持权力,维持社会组织机制的原则是血缘关系而非等级或阶级关系。他还指出,现在学界采用的多种术语如商文明、商时期、商民族、商代、商国和商文化是范畴不同的概念,它们之间不能互换。商代国家也要比考古学定义的商文化和商文明范围小得多。研究商代国家好比盲人摸象,有些分析十分有用,但是有时却相互矛盾,对其政府形态的了解要比其他文明更少。但总的来看,商代政治发展层次与古埃及和美索不达米亚早王朝时期的发展阶段相仿^③。

三、古史重建的思考

从上面对殷墟研究的回顾可见,传统途径和多学科综合探索的差异十分明显。传统途径一般关注史籍中的问题,以充实和考证史实为己任;多学科的综合则以探索殷商整个社会状况为目的,出土甲骨学的研究也不再局限于其字面内容,而是从这些内容来分析透视当时社会的方方面面。并且,考古材料信息的充分提取再结合文字记载,可以从更深更广的背景来重建殷商时期的生态环境、经济生业、聚落形态、城址特点、人口规模、民族关系、社会结构、地位等级、专业手工业、意识形态、宗教祭祀等诸多方面细节,而社会人类学的社会进化理论则为探讨社会演变的动力和过程提供科学的阐释。从本文介绍可见,这些人类学导向的探究大部分是由海外学者或在西方工作和受训的中国学者尝试的,国内学者的系统和全面介入还比较有限。

对于如何重建上古史,自“古史辨”讨论以来一直争论不断。不少国内学者至今仍信奉王国维的“二重证据法”,认为考古发现分为两种,一种是有字的,一种是没有字的。有字的一类负载的信息更丰富。他们还认为,与历史结合是中国考古学的鲜明特色,这与西方考古研究与艺术史、人类学和社会科学研究相结合的特点极不相同。他们还对中国考古学过分依附历史学,只有打破这一点才能吸收新东西的批评意见持否定态度^④。有学者仍然坚持,考古学是和文献学连在一起的,发掘出来的东

① 李宏伟:《张光直对中华文明起源研究的得与失》,《河北学刊》2003年第5期。

② 白云翔:《殷代西周是否大量使用青铜农具的考古学观察》,《农业考古》1985年第1期。

③ Trigger, B. G., "Shang political organization: a comparative approach", *Journal of East Asian Archaeology*, 1999, 1: 43-62.

④ 李学勤、郭志坤:《中国古史寻证》,上海:上海科技教育出版社,2002年,第55、57页。

西要用文献材料来说明才有价值,二里头文化要用文献中的“夏文化”来说明才有意义^①。在这些学者看来,只要将地下出土材料用地上文献加以考订,就可以充分复原或重建上古史了。

正是这种对文字的过分偏信和依赖,使得这些学者对疑古思潮感到不快,因为它动摇了他们赖以重建上古史的根基。不可否认,文献对于考古研究来说具有比物质遗存更为重要的价值,因为它们可以直接提供历史信息,不必像考古分析只能用间接方法来推断。但是,不加审视地利用文献也会招致批评。这种以文献为导向的研究在三代研究中尤为突出,许多学者在夏商研究中以一种深信不疑的态度,将考古发现与文献记载相对应。但实践表明,这些学者所信奉的方法并没有给中国的古史重建带来光明,而是陷入了巨大的麻烦之中。

这种将考古发现和文献简单比附的例子在我们的研究中比比皆是:二里头文化被等同于夏文化,于是二里头遗址被认为是“夏墟”;二里头文化与先前龙山文化之间的文化中断现象被对应于“后羿代夏”的历史事件;登封王城岗遗址被认为是文献中提及的“禹都阳城”;偃师商城发现后,一些学者根据古本《竹书纪年》中汤商“始居夏社”和《汉书·地理志》“尸乡,殷汤所都”的记载,将其看作是汤都西亳。然而郑州商城的发现又引发了一场旷日持久的孰为“亳都”之争,结果有人提出“两京制”来调和。小双桥遗址被比附为“傲都”,安阳花园庄遗址则被认为是“河亶甲居相”的“相”。甚至有人以《尚书》、《国语》、古本《竹书纪年》等文献中提到的“桀奔南巢”、“夏桀无道……避居北野”等为线索,以江淮地区薛家岗、寿县斗鸡台,和北方夏家店等遗址中出现的零星二里头特色器物为依据,认为江淮和晋、冀、内蒙古两地出现二里头文化因素的时候应该就是夏商分界。

事实上,新发现的考古遗址如果没有共出的文字证据,主观地将考古遗址与文献中地名对号入座完全是死无对证的猜测。目前研究就凸显了顾此失彼、自相矛盾和盲目跟风的弊病。这种简单比附、急功近利的做法不可能为古史重建带来任何有意义的贡献,而只会造成更大的混乱。

早在1930年代,李济就批评了“惟有文字才有历史价值”的偏见,指出现代考古学的一切发掘就是求一个整体的知识,不是找零零碎碎的宝贝。他认为,一切无文字而可断定与甲骨文同时之物,均有特别的研究价值,许多文字所不能解决的问题,就土中情形便可察觉。他还强调了问题意识对考古研究的重要性:“有题目才有问题,有问题才选择方法,由方法应用可再得新问题,周而复始,若环无端,以至全体问题解决为止。”^②遗憾的是,李济这种问题意识和追求整体知识,以及超脱文字来进行独立研究的科学理念,在建国后的大陆考古实践中即便不能说基本缺失,也是十分薄弱的。

台湾学者王汎森在论及中国近代新旧史料观时,也批评了文献为导向的古史重建。他将中国学者对文字资料的“迷恋”看作是清儒的治学方法,这种史料观认为只有记载在经书上的文献知识才是知识的源泉,将其他文献和实物看作经学之附庸。这些研究对象也许以后有独立的地位,甚至“婢作夫人”,仍然都是经学的“婢女”。王汎森认为,在这种范例指导下,所重的是如何在有限的文字中考证和判断,而不是去开发文字以外的新史料。这种研究即使下了极大的工夫,积累了极深厚的功力,许多问题还是无法得其确解。他还指出了王国维二重证据法的局限性,高度评价了傅斯年和李济的贡献,认为史语所的方法与意趣已超出了这个范围,是中国古史界的一个重大突破^③。可见,对于那些至今仍坚持文献学导向、倡导用“二重证据法”来重建上古史的学者来说,其旨趣和眼界还不及20世纪初的傅斯年和李济,遑论21世纪的国际水准了。

三代考古研究中对文献导向的执著所暴露出来的问题,也已引起了一些中青年学者的反思,比如水涛写道:

① 张京华:《20世纪疑古思潮回顾学术研讨会综述》,《中国文化研究》1999年春之卷(总第23期)。

② 李济:《现代考古学与殷墟发掘》,《安阳发掘报告》1930年第2期,第405-406、410页。

③ 王汎森:《什么可以成为历史证据——近代中国新旧史料观点的冲突》,《中国近代思想与学术的系谱》,石家庄:河北教育出版社,2001年,第346-347、350页。

中国考古学始终是把自已的主要使命定位在历史学科的范围之内,早年有所谓的证经补史说,现在有重建古史说。这种对于历史的使命感,或者说认同感,使考古学家自觉或不自觉地把考古发现同历史记载或民间传说结合在一起,因而具有了在西方学者看来难以理解的所谓历史情结和考据倾向。特别是在夏商阶段的考古学研究中,这种历史情结表现得非常强烈,也因此引出了一些难以克服的问题和缺陷。现在,一些学者在倡导走出疑古时代,在大胆地肯定诸如《山海经》这样一些颇具传说性质的先秦文献的可靠性。即便真的如此,也不能否认,中国古代文献中关于三代社会情况的记载,资料非常贫乏,完全不能适应考古学研究日益深化的需要。以商代都城为例,传统文献大多记载“商人屡迁,前八后五”,自王国维以后,历代学者对此都有非常精辟的考证。而实际考古发现却表明,商代自成汤以来的都城,有可能不限于五个地点。关于郑亳与西亳的争论,似乎焦点是在确认各自的合法性。……同样,关于夏代建国的问题,如果过分强调它的特殊性,也不合乎实际的考古发现所揭示的普遍现象。我们自己可能存在着中国传统观念里所谓正统与非正统的认识论缺陷,即重华夏而轻夷狄。……从这一点来说,西方学者所批评的历史情结问题的确有其针对性。不管有些学者在感情上是否能够接受这种批评,都必须清醒认识到,如果我们仍然按照这样一种传统研究方法去探讨三代考古的基本问题,还是不可能真正走出疑古,也将会陷入更多的争论之中。^①

二里头遗址发掘的主要负责人许宏也认为,考古材料与文献资料的整合,实际上已成为困惑三代考古的一个敏感问题。把文献学的研究重点作为考古学的研究重点,在考古资料尚不充分的情况下,简单比附文献记载,将文献地名与考古发现对号入座,使这类论题处于一种聚讼纷纭、难以深入的境地^②。

美国学者罗泰指出,中国传统学者很早就注意到器物铭文能够用来纠正传世文献中的错误,但是他们大部分的工作偏重于纯粹的考证。其实,对古代文献进行严密的语言学和古文字学分析就能对它们的可靠性提供重要线索,但是这些方面的主要贡献却是西方学者作出的。由于受文献记载的左右,我们对黄河流域早期朝代国家的认识已造成了一种扭曲的图像,夏代的重要性可能因为它在史籍中的幸存而被过分地强调了。如果独立于史料之外来进行研究,田野考古可能为之提供一种真正的新见解。中国的考古报告充斥了种种努力,常常是不大可信地将考古发现与历史事件、人物和族群硬拉到一起。他同意夏鼐的观点,即应视考古资料为一种不同的“文献”,它们并不一定非要验证史料,而是要用一种新的途径来获取它们。罗泰认为,如果我们能够摒弃成见,考古发现的新材料可以超越传统文献的局限,启示我们古史重建的新问题,创造古史研究的新境界。比如根据人骨材料进行人口、年龄、性别、病理和聚落人口结构的分析,约略推断古代居民的健康状况、劳动习惯和饮食文化。聚落考古的动植物资料可以复原原始社会的生存资源和生态环境,而这些信息的重要程度,绝不亚于文献记载的王公贵族和朝代更替。中国考古学应该从狭隘的编年史模式中解放出来,努力去寻找那些只有考古学家才能提供的证据,并使各种学科相互交叉。如果能够做到这一点,类似世界上流行的但适合于中国国情的方法就会在研究中出现。到那时,考古学便不再是为历史学提供材料的附庸,而是真正成为历史新知识的源泉^③。

许倬云也呼吁,考古资料和文献可以互补,中国考古学资料丰富,其中可以开拓的空间绰绰有余。我们不必囿于目前常见的课题,可以在许多未经耕耘的园地尝试前所未见的阐释^④。当代历史学、考古学、艺术史等多元方法的采用,完全可以超越文字记载来独立提炼信息,开辟我国科学重建

① 水涛:《近十年来的夏商周考古学》,载李文儒主编:《中国十年百大考古新发现》,北京:文物出版社,2002年,第286—287页。

② 许宏:《早期城址研究中的几个问题》,《中国文物报》2002年6月14日。

③ 洛沙·冯·福尔肯霍森(罗泰):《论中国考古学的编史倾向》,《文物季刊》1995年第2期。

④ 许倬云:《序》,见林嘉琳、孙岩主编:《性别研究与中国考古学》,第viii页。

上古史的康庄大道。

四、小 结

在已经进入 21 世纪的今天,我们应该对殷墟研究和考古学如何进行古史重建作一番思考:文献学导向的考古学研究究竟是摆在我们面前的一条康庄大道,还是越走越窄的死胡同?当 20 世纪初年,文献学正是因为饱受疑古思潮的质疑以及在研究上古史方面的无奈,才从西学东渐的考古学那里得到了帮助,重获了生机。但是,在当今世界考古学已经发展成一个全方位的研究领域时,中国一些资深学者竟然仍试图将考古学捆绑在文献学身上,继续充当提供地下之材的工具。

夏鼐先生指出,中国文明的起源问题,就像别的古老文明起源问题一样,应该由考古学研究来解决。因为这一阶段正在文字萌芽和初创的时代,纵使有文字记载,也不一定能够保留下来,所以只好主要依靠考古学的实物资料来佐证^①。苏秉琦先生也说,中国史在世界史中的地位与现在的研究很不相称。中国历史传统就是天下国。在这方面,历史学家有责任,考古学家也要意识到自己的责任。他提出了中国考古学与世界考古学接轨、古与今接轨的口号,呼吁在社会发展和学科发展的形势下,中国考古学需要面向世界、面向未来,这就是“世界的中国考古学”的提出^②。

因此,21 世纪的中国古史重建不能再囿于“二重证据法”的范畴,不可能期望这项任务单凭两者草率兼容就能胜任,也绝不可能以文献学的价值取向为依从。我们应该放眼世界,学习国外学者如何重建他们的历史,看看他们如何研究中国的上古史,了解这门学科的发展现状。正如英国考古学家伦福儒和巴恩所言,考古学的历史是新观念、新方法和新发现的历史,现代考古学根植于 19 世纪对三个核心概念的接受,即人类的古老性、达尔文进化论和三期论。二战后学科发展的步伐加快,20 世纪下半叶的新考古学转而探究事件发生的原因,试图解释演变的过程,而不是了解过去具体发生了什么。同时,田野考古也从时空研究上开辟了一个真正世界性的考古学^③。由此可见,世界考古学发展和学术定位一开始就从未将文献研究置于核心地位,而是努力发展各种理论方法来独立提炼信息,复原已逝的过去。现今所谓中国考古学的鲜明特色,无非是传统国学自大而又狭隘的心理表现而已。在创建“世界的中国考古学”的过程中,我们首先需要破除“天下国”的心态,了解和吸收世界学科的最新进展。如果我们能够借鉴国际上相关领域内的成功经验,从新的视野来探究中华文明发展进程中的各种动力因素和具体表现,必将有助于我们从世界标准来探究中华文明的发展过程,重建属于 21 世纪的中国上古史。

【附记】在本文的写作过程中,韩进同学帮助收集和整理了部分资料,谨表谢忱!

[责任编辑 扬 眉]

① 夏鼐:《中国文明的起源》,《考古学论文集》(下),石家庄:河北教育出版社,2001 年,第 661 页。

② 苏秉琦:《中国文明起源新探》,北京:三联书店,1999 年,第 170、182 页。

③ 科林·伦福儒、保罗·巴恩:《考古学——理论、方法与实践》,北京:文物出版社,2004 年,第 47 页。

趋新反旧:傅斯年、史语所与西方史学潮流

陈 峰

摘 要:20世纪前期的世界史学正处于传统史学向新史学过渡的前夜。以兰克为代表的传统史学危机四起,针锋相对的批评质疑之声遍布欧美各国,新史学的崛起已不可遏制。达到巅峰的欧洲汉学也非语文学考据派一枝独秀,同样孕育着变革的因素。法国汉学内部分化出以葛兰言为首的社会学派,主张社会科学化的美国中国学也正处在上升时期。成立于1928年、由傅斯年领导的史语所,虽苦心孤诣孜孜以求接轨国际新潮,却误引兰克史学为同道,迨步欧洲汉学,阴差阳错地融入西方传统史学之末流。西方实证主义史学的些许影响也未能使傅斯年摆脱兰克史学的支配。当时学术界努力趋新求变,但对新史学与兰克史学的学术时差缺乏明确意识。傅斯年及史语所受此制约,面对西方史学的新旧潮流取舍失当,以致走上一条与现代学术趋向逆行的不归路。

关键词:傅斯年;史语所;兰克史学;欧洲汉学;新史学

作为民国时期国家最高人文学术机构的中央研究院历史语言研究所(以下简称“史语所”),自1928年成立之日起就承担着与国际学术界进行交流对话的使命,以跻身世界学术之林为职志。这种国际化的追求,一方面是为了改造中国固有学术,使之具备现代科学形态;另一方面是与西方学术、尤其是西方汉学争高下,——不仅是模仿、融入而已,更带有强烈的赶超意味。

史语所所长傅斯年在不同场合表达过这种意愿。当傅斯年着手筹备史语所之际,就踌躇满志地向胡适介绍说:“中央研究院之历史语言研究所,……实斯年等实现理想之奋斗,为中国而豪外国,必黽勉匍匐而赴之。现在不吹,我等自信两年之后,必有可观。”^①他在为院长蔡元培代拟的研究员聘书草稿中说:“我国历史语言之学本至发达,……当时成绩,宜为百余年前欧洲学者所深羨,而引以为病未能者。不幸不能与时俱进,坐看欧人为其学者,扩充材料,扩充工具,成为今日之巨丽。”^②1929年,他在致陈垣的信中提及:“斯年留旅欧洲之时,睹异国之典型,惭中土之摇落,并汉地之历史言语材料亦为西方旅行者窃之夺之,而汉学正统有在巴黎之势,是若可忍,孰不可忍。”^③傅斯年在谈到法国汉学时曾说:“此日学术之进步,甚赖国际间之合作影响与竞胜,各学皆然,汉学亦未能除外。国人如愿此后文史学之光大,固应存战胜外国人之心,而努力赴之,亦应借镜于西方汉学之特长,此非自贬实自广也。二十年来日本东方学进步,大体为师巴黎学派之故。吾国人似不应取抹杀之态度,自添障碍以落人后。”^④他向李盛铎之子李少微求购其珍藏之史料时强调指出:“此日为此学问,欲对欧洲、日本人而有加,瞻吾国前修而不惭,必于材料有所增益,方法有所改革,然后可以后来居上。”^⑤他在《历史

作者简介:陈峰,山东大学文史哲研究院副教授(山东济南 250100)。

① 傅斯年:《致胡适》,见中国社会科学院近代史研究所民国史组编:《胡适来往书信选》上册,北京:中华书局,1979年,第476页。

② 王汎森、杜正胜编:《傅斯年文物资料选辑》,台北:傅斯年先生百龄纪念筹备会印行,1995年,第63页。另参见李泉:《傅斯年学术思想评传》,北京:北京图书馆出版社,2000年,第115页。

③ 杜正胜:《无中生有的志业——傅斯年的史学革命与史语所的创立》,《古今论衡》创刊号,1998年。

④ 傅斯年:《论伯希和教授》,欧阳哲生主编:《傅斯年全集》第5卷,长沙:湖南教育出版社,2003年,第469页。

⑤ 转引自杜正胜:《无中生有的志业——傅斯年的史学革命与史语所的创立》,《古今论衡》创刊号,1998年。

语言研究所工作之旨趣》中更是明确宣布:“要科学的东方学之正统在中国!”

傅斯年的同辈友人对其追慕超越西方的意图和作为也深有体会。顾颉刚就说:傅在欧久,甚欲步法国汉学后尘,且与之角胜^①。李济后来曾明确阐释《历史语言研究所工作之旨趣》说:“这一段文字说明了廿余年来历史语言研究所工作的动力所在。文中所说的‘不满’与‘不服气’的情绪,在当时的学术界,已有很长的历史。”^②傅斯年的至交罗家伦评论说:“他的主张是要办成一个有科学性而能在国际间的学术界站得住的研究所,绝对不是一个抱残守缺的机关。”^③傅斯年主持史语所延聘外国学者伯希和、高本汉、安特生等人为通讯研究员,并把“成就若干能使用近代西洋人所使用工具之少年学者”作为最主要的工作目标之一^④,更从行动上证实其用心良苦。

不惟傅氏个人如此,当时史语所同人亦有相似的感受和期待。特约研究员陈垣痛心于中国学术在国际上的边缘化,说:“现在中外学者谈汉学,不是说巴黎如何,就是说日本如何,没有提中国的,我们应当把汉学中心夺回中国,夺回北京。”^⑤历史组的陈寅恪也感叹道:“东洲邻国以三十年来学术锐进之故,其关于吾国历史之著作,非复国人所能追步。今日国虽幸存,而国史已失其正统,若起先民于地下,其感慨如何?”^⑥可见,融入国际学术主流并在中国研究方面占据中心地位,是史语所成员的共同企盼。从后来取得的成效来看,史语所同人的努力并没有白费,的确获得了国际学术界的某种认可。1932年,被誉为东方学泰斗的伯希和,就因为史语所各种出版品之报告书,尤其是李济所著《安阳殷墟发掘报告》,颇有学术价值,特向法国考古与文学研究院提议,将本年度的“于里安(儒莲)奖金”授予史语所。同年年底,傅斯年向蔡元培汇报史语所工作时说:“此时对外国已颇可自豪焉。”蔡氏则复函勉励说:“‘中国学’之中心点已由巴黎而移至北平,想伯希和此时亦已不能不默认矣。”^⑦蔡元培致函傅斯年说,荷兰决定退还庚子款,以其中35%为文化之用,愿以其利息中的53%交给中央研究院。他并解释道:“荷兰人所以注意本院,由于其卢顿之汉学研究院知有史语所成绩之故。”^⑧经过苦心经营,史语所已经为中国学术在国际上赢得了一定地位和声誉。

20世纪历史学已经走完了它的行程,史语所也已经整整跨越了八十个年头。以今日的后见之明,反思和检视史语所国际化的成败得失,当另有一番认识和体悟。因为20世纪中后期的世界学术发生了重要转向,实现了新旧更替,新趋势最终上升为主流。与此相适应,学术评估的标准和眼光也不可避免地有所转换。由此,人们不禁要追问:在新的评价坐标中,史语所处于一个什么位置,它是否实现了初衷,是否真正融入了国际史学的新潮流呢?

一、20世纪前期西方史学和汉学的新动向

19世纪末、20世纪初正处于传统史学向新史学过渡的前夜。这不是一般常规性的变化,而是一场根本性、方向性的范式转换。19世纪的西方几乎是由传统史学一统天下。“科学的历史学之父”^⑨兰克是西方传统史学的集大成者和典型代表。兰克在柏林大学任教达46年之久,他的门生弟子不仅把持了德国大学的历史教席,还通过柏林大学的研究班培养出大批学者,广布德国以外的西方史

① 顾潮:《顾颉刚年谱》“1928年4月23日记1973年7月补记”,北京:中国社会科学出版社,1992年,第152页。

② 李济:《傅孟真先生领导的历史语言研究所——几个基本观念及几件重要工作的回顾》,见王为松编:《傅斯年印象》,上海:学林出版社,1997年,第108页。

③ 罗家伦:《元气淋漓的傅孟真》,见王为松编:《傅斯年印象》,第11页。

④ 傅斯年:《国立中央研究院历史语言研究所十七年度报告》,《傅斯年全集》第6卷,第10页。

⑤ 郑天挺:《五十自述》,《天津文史资料选辑》第28辑,第8页。

⑥ 陈寅恪:《吾国学术之现状及清华之责任》,《金明馆丛稿二编》,上海:上海古籍出版社,1982年,第317页。

⑦ 卢毅:《“整理国故运动”兴盛原因探究》,《东南文化》2006年第4期。

⑧ 王汎森:《中国近代思想与学术的系谱》,石家庄:河北教育出版社,2001年,第342页。

⑨ 转引自[美]格奥尔格·G.伊格尔斯:《德国的历史观》,彭刚、顾杭译,上海:译林出版社,2006年,第81页。

坛,如法国的朗格诺瓦和瑟诺博斯、英国以阿克顿为首的“剑桥学派”,以及美国的班克罗夫特等人,可谓桃李满天下。由此,兰克成为整个西方史坛的师表,兰克学派政治史理念也成为辐射西方史坛的国际性史学思潮。根据古奇的概括,兰克史学的贡献有如下方面:“第一,他尽可能把研究过去同当时的感情分别开来,并描写事情的实际情况。”“第二,他建立了论述历史事件必须严格依据同时代的资料的原则。”“第三,他按照权威资料的作者的品质、交往和获得知识的机会,通过以他们来同其他作家的证据对比,来分析权威性资料,从而创立了考证的科学。”^①西方传统史学范式在兰克那里得以最终确立和成熟。惜乎好景不长,兰克史学的颠覆性力量也在潜滋暗长,逐渐形成气候。“19世纪末叶的历史研究是以一种深刻的不安为其特征的。几乎就在同时,整个欧洲和美国都发生了一场对大学里已经确立的历史学的前途假设的批判审查。”^②也就是说,19世纪、20世纪之交,以兰克为代表的传统史学已经危机四起,针锋相对的批评和质疑之声不绝于耳,遍布欧美各国。

新史学对传统史学的反叛首先在其大本营德国爆发。1891年,兰普勒希特的《德意志史》第1卷出版,由此开始了一场与兰克学派长达25年的激烈论战。兰普勒希特陆续发表了《历史学中的新旧趋势》(1896年)、《什么是文化史?》(1896年)、《文化史方法》(1900年)、《什么是历史?》(1905年)等一系列作品,对以兰克学派为代表的传统史学展开猛烈批判。他力图建立一个“新型文化史”学派,塑造一种新的史学。这种新史学与兰克学派局限于政治史和精英人物不同,主张历史学的内容应扩展到经济、文化、精神、民族等诸多方面,撰写人类集体的活动。在方法上,这种新史学反对仅仅要求弄清“事实是怎样发生的”,而主张弄清“事实是为何如此的”;兰克的问题是叙事,而新史学“必须以试图阐明一般性的发展规律的发生学方法来取代描述的方法”^③。兰普勒希特的《文化史方法》的目的是建立一种以社会学法则为基础的历史科学。他自己也承认,他的方法是社会学的方法,他的目的是心理学的目的。1909年5月,兰普勒希特创办撒克逊皇家文化史和通史学院,推动文化史研究。开设的课程相当广泛,有历史哲学、谱牒学、文献学、人种学、经济学和社会史、儿童研究、朝廷礼仪、比较法律、德国和中国文化史等等。该学院出版了40部总名为《兰普勒希特对文化史和世界史的贡献》的专著。兰普勒希特自称“在史学上完成了一次革命”^④。

在法国,亨利·贝尔是新史学的先驱。1900年他创办《历史综合杂志》,旨在与传统史学立异,为未来的新史学规划方向。他指出,兰克的传统史学只是“事件的历史”,仅仅叙述历史上发生过的事件,缺乏解决问题的明确认识;传统史学只重视从史料来研究历史,而“史料的搜集并不比集邮或搜集贝壳有更大的科学价值”,只能挖掘历史的一个角落,造成史学孤立于其他学科之外,导致封闭、狭隘、支离破碎。贝尔申明新史学是在历史综合中的跨学科研究,他主张以史学为中心综合其他学科形成一种新的史学模式。他创办《历史综合杂志》的目的就是要使历史学加强与毗邻学科之间的联系。1924年,贝尔在巴黎创建国际历史综合研究中心,每年组织学术讨论。1920年起,他又主编一套《人类的演进》丛书^⑤。《历史综合杂志》被称为安放在传统史学营垒中的一匹“特洛伊木马”。1929年,吕西安·费弗尔和马克·布洛克创办了《经济社会史年鉴》,法国乃至整个西方新史学中最有代表性的一个流派——年鉴学派由此诞生^⑥。这预示着西方史学即将迎来一个新的时代。

新史学的浪潮同样在大洋彼岸的美国涌动。1912年鲁滨逊出版《新史学》一书,吹响新史学的

① [英]G·P·古奇:《十九世纪历史学与历史学家》上册,耿淡如译,北京:商务印书馆,1989年,第214-215页。

② [美]伊格尔斯:《二十世纪的历史学》,何兆武译,沈阳:辽宁教育出版社,2003年,第36、75页。

③ [美]伊格尔斯:《德国的历史观》,第265页。

④ 关于兰普勒希特的新史学,参见[美]J·W·汤普森:《历史著作史》下卷第四分册,谢德风译,北京:商务印书馆,1992年,第580-587页。同时参考Earle Wilbur Dow, Features of the New History: Apropos of Lamprecht's "Deutsche Geschichte", *The American Historical Review*, Vol. 3, No. 3. (Apr., 1898): 431-448.

⑤ 参见[日]井上幸治:《年鉴学派成立的基础——亨利·贝尔在法国史学史中的地位》,《国外社会科学》1980年第6期。

⑥ 详参姚蒙:《法国当代史学主流》,香港三联与台湾远流出版社,1988年,第42-50页。

号角。首先,他反对传统史学局限于政治史的取向,主张“新史学”应包含人类过去的全部活动。《新史学》开宗明义地指出:“从广义来说,一切关于人类在世界上出现以来所做的或所想的事业与痕迹,都包括在历史范围之内。大到可以描述各民族的兴亡,小到描写一个最平凡的人物的习惯和感情,……历史是研究人类过去事业的一门极其广泛的学问。”其次,与传统史学一味求真不同,鲁滨逊十分注重史学的现实功用,主张研究历史是为了帮助人们了解现在和推测未来。历史当以将来为球门。他认为,“历史最主要的功用”是“可以帮助我们了解我们自己、我们的同类以及人类的种种问题和前景”。再次,鲁滨逊反对传统史学的封闭性,强调史学家要利用关于人类的新科学知识,寻找“新同盟军”。这些“新同盟军”包括广义的人类学、史前考古学、社会心理学、动物心理学、比较宗教学、政治经济学、社会学等。有了它们的支援,“不仅历史研究的范围可以大大加强和深化,而且在史学园地将会取得比自古以来更有价值的成果”^①。在哥伦比亚大学执教的25年间,鲁滨逊及其同事和门生,如比尔德、贝克、巴恩斯、肖特威尔、海斯和桑代克等,逐渐形成“新史学派”。鲁滨逊领导的新史学运动由此也产生了广泛的影响。

总之,20世纪的前30年是西方新史学的形成时期。这时,新旧两种史学正处在激烈的较量当中。传统史学的正统地位并未根本动摇,崭露头角的新史学尚不足以与之抗衡。新史学还处在幼稚阶段。德国兰普勒希特的资料采择不精,概括粗糙武断,因此遭到多数专业历史学家的激烈反对。德国史学界总体上抵制新史学^②。法国的贝尔本人不是历史学家,其《历史综合杂志》虽然具有跨学科的特色,但历史研究主题不够明显,因此距离新史学范型的真正建成还有相当的距离。1931年《历史综合杂志》更名为《综合杂志》后,主题更为淡薄,对历史学的影响也越来越小了。而且,这一阶段社会科学对历史学的影响,重点还是放在社会学、人种学和心理学的理论和论证方面,即使那些对旧的传统方法最不满意的史学家也没有开始着手去寻找新的历史证据和探索更加严谨的研究技术^③。“总的说来,无论从研究人数和出版刊物看,还是从实际影响看,当时在西方史坛,占统治地位的还是传统史学。传统的政治史和叙事史牢牢地占据着大学讲坛。战前西方的所有大学几乎还没有单独的社会史讲座。而像《美国历史学评论》、《英国历史学评论》和法国《历史杂志》这样一些国际性的权威历史学杂志还都在抵制新史学的影响。”^④尽管如此,“夕阳无限好,只是近黄昏”。1898年,一位美国学者写道:“不管对兰克的评价是多么高,但他总归是上一个世纪的产儿。”^⑤兰克学派代表的是一种旧趋势、一股旧潮流,而新史学派则代表新趋势、新潮流。20世纪初,“在世界许多国家几乎同时出现对德国‘科学’史学派统治的有意识的挑战”^⑥。新史学派极力颠覆传统史学的垄断地位,传统史学也依凭其强势地位竭力打压,但新史学的发展已不可遏制、无法逆转,渐呈星火燎原、全线挺进之势,终于在二战后改朝换代,跃升为西方史学的主流。

西方学术中有一个部门是汉学,即关于中国历史和文化的研究。西方汉学不限于史学一科,但从某种意义上说,它却是西方史学影响中国史学最重要的途径。汉学是一个窗口,是中国学者接触、了解西方史学最直接、最便捷的通道。它的影响比一般以西方历史为对象的西方史学更为深切著明。20世纪前期,西方汉学也正酝酿着一场从传统向现代的变革。“传统汉学以法国为中心,现代汉学则兴显于美国,而在西方其他国家葆有传统汉学的同时,现代汉学也相对地繁荣起来。”^⑦

① 参见[美]鲁滨逊:《新史学》,齐思和译,北京:商务印书馆,1964年,第3、15、70页。

② [美]伊格尔斯:《二十世纪的历史学》,第36、75页。

③ [英]巴勒克拉夫:《当代史学主要趋势》,杨豫译,上海:上海译文出版社,1987年,第73页。

④ 何兆武、陈启能主编:《当代西方史学理论》,上海:上海社会科学院出版社,2003年,第23页。

⑤ Earle Wilbur Dow, Features of the New History: Apropos of Lamprecht's "Deutsche Geschichte", *The American Historical Review*, Vol. 3, No. 3. (Apr., 1898), pp. 431-448.

⑥ Georg. G. Iggers, Harold T. Parker, *International Handbook of Historical Studies*, London: Methuen & Co Ltd, 1980.

⑦ 阎纯德:《从“传统”到“现代”:汉学形态的历史演进》,《文史哲》2004年第5期。

20 世纪前期的欧洲汉学达到鼎盛时代,可谓大师辈出,强手如林。20 世纪初国际汉学的泰斗是法国的沙畹。沙畹以后,西洋中国学的大师分为巴黎与瑞典两派,巴黎学派以伯希和、马伯乐和葛兰言为代表,而后一派的台柱高本汉,“学术渊源仍是师承沙畹”。此外,在苏俄、美国汉学界居于显要地位的阿列克和叶理绥,也是巴黎学派的弟子门生。1920 年代留学法国的李思纯说:“西人之治中国学者,英美不如德,德不如法。”^①留法学者杨堃亦称:“‘中国学’不仅是一门西洋的科学,而且还几乎可以说:它是一门法国的科学。”^②在二战以前,法国汉学在国际汉学界居于领先地位,美国则远远落后。难怪 1916 年 4 月 5 日胡适在日记中感叹:“西人之治汉学者,名 Sinologists or Sinoloques,其用功甚苦,而成效殊微。然其人多不为吾国古代成见陋说所拘束,故其所著书往往有启发吾人思想之处,不可一笔抹煞也。今日吾国人能以中文著书立说者尚不多见,即有之,亦无余力及于国外。然此学 Sinology 终须吾国人为之,以其事半功倍,非如西方汉学家之有种种艰阻不易摧陷,不易入手也。”^③

西方汉学作为西方学术的一个分支,其发展和变化自然受本土主流学术的制约和规范,与整个西方史学保持同一步调,甚至稍显滞后。沙畹“使其有效的研究方法系统化并将文献学(即小学)的新正统观念传播给了下一代研究工作者。这种文献学的方法和学术研究在大多数的研究领域里占据了无可争议的主导地位,直至第二次世界大战”^④。桑兵指出:“伯希和时代西方汉学的成熟,以整个欧洲学术的发展为背景和依托。19 世纪下半叶以来,实证史学在欧洲占据主导,受科学化倾向的制约,考古和文献考证日益成为史学的要项。”^⑤时人论伯希和之学道:“详绎先生之著作,其所以能超越前人,决疑制胜,盖得力于先生之精通亚洲各种语文,注意版本校勘,与新史料之搜求运用。论者颇有以偏狭琐屑为先生之学病;其实先生之治学精神,求精审不求广阔,求专门不求宏通,宁失之狭细,不失之广泛,此正先生之长处,奚足为先生病。”^⑥受西方史学影响,汉学家们主要运用语文考据方法,研究兴趣集中在文字学、考古等传统的文史领域。总体而言,欧洲汉学的学术风格与兰克史学基本一致。

而西方汉学也非语文考据派一枝独秀,同样孕育着变革的因素。法国汉学内部分化出一个社会学派。早在沙畹时代,其《泰山志》“启发后之学者以社会学研究汉学之途径”^⑦。至葛兰言(Marcel Granet)“喜以现代社会学观点治中国古典,为其特色”^⑧,则“在西洋中国学正统派之外,别树一帜”^⑨。葛兰言是汉学家沙畹和社会学家涂尔干(Emile Durkheim)的学生,并深受社会学家莫斯(Marcel Mauss)的影响,“欲以杜尔干、莫斯二氏之社会学说参合沙畹之中国材料,而成其社会史之研究也”^⑩。杨堃评论说:“葛兰言教授是法国现代社会学派内一位大师,西洋中国学派内一个新的学派之开创者。”^⑪“葛兰言实不仅是一位‘社会学化的中国学家’,而且是一位真正的社会学家,第一流

① 李思纯:《与友论新诗书》,《学衡》第 19 期,1923 年 7 月。

② 杨堃:《葛兰言研究导论》,《社会科学季刊》1940 年第 1 卷第 3、4 期及第 2 卷第 1 期连载,后收入《社会学与民俗学》,成都:四川民族出版社,1997 年,第 107—108 页。

③ 《胡适留学日记》,上海:商务印书馆,1937 年,第 860 页。

④ [美]韩大伟:《西方古典汉学史回顾:传统与真实》,《清华汉学研究》第 3 辑,第 86 页。

⑤ 桑兵:《国学与汉学——近代中外学界交往录》,杭州:浙江人民出版社,1999 年,第 6 页。

⑥ 高名凯:《伯希和教授》,《燕京学报》第 30 期,第 330 页。而齐思和谓伯希和“学甚博杂,而缺乏组织力与创造力,其生平巨文,几皆以书评为之。名满天下,而未成一书,即其论文,亦鲜有篇幅甚长者”,其中不无批评之意。见齐思和:《评马司昂洛〈中国上古史〉》,《中国史探研》,石家庄:河北教育出版社,2000 年,第 466 页。

⑦ 莫东寅:《汉学发达史》,北京:文化出版社,1949 年,第 97 页。

⑧ 莫东寅:《汉学发达史》,《社会学与民俗学》,第 101 页。

⑨ 杨堃:《葛兰言研究导论》,第 108 页。

⑩ 高名凯:《葛兰言教授》,《燕京学报》第 30 期,第 334 页。

⑪ 杨堃:《葛兰言研究导论》,《社会学与民俗学》,第 108 页。

的社会学大家,并且是法国社会学派的嫡系与其正的一位代表者。”^①莫里斯·弗里德曼(Maurice Freedman)甚至认为,必须在涂尔干社会学而不是历史学和汉学的脉络中理解葛兰言^②。葛兰言倡行将社会学分析法引入中国研究领域,撰写了《中国古代节令与歌谣》(1919年)、《中国人之宗教》(1922年)、《中国古代舞蹈与传说》(1926年)、《中国古代之婚姻范畴》(1939年)等著作,开创了西方汉学的社会学派。“沙畹的其他弟子,如伯希和、高本汉与马伯乐诸氏,……虽说全是正统派,或者因与葛氏相较,而亦不妨名之曰旧派。”^③自葛氏综合三法(历史、分析和比较)应用于汉学以来,他便超出他国的汉学而独立,精密而光明的,所谓法国特有的汉学^④。

葛兰言批评“一般旧派的史学家或中国学家,不是仅以考证为能事,就是虽有解释而仍是以主观的心理的意见为主,故貌似科学而实极不正确,极不彻底,故远不如杜氏所倡的社会学分析法为高明”。葛氏认为,“中国学者向考据这条路一直往前走,不免往往太走远了一点。中国考据的进步,好像都认为这是批评的精神在那里生出影响。虽然已有如此煊赫的结果,我该当立刻的说:引起这种考据批评的精神一点也不是实证的精神,并且不能真正算得是批评。这种批评的缺点是:专心于作品而不大留意其中故实”^⑤。葛兰言反对一味疑古辨伪,而主张“伪中求真”:一面是求助于历史学方法的内在批评,一面求助于社会学方法的“同类比较”。并且认为,没有社会学的眼光,历史学的批评是无多大力量的。李璜说他是“用社会学眼光在中国古书中取材料,再用心理学的眼光去判断这些材料的价值”^⑥。

依照杨堃的看法,《中国古代舞蹈与传说》^⑦一书的绪论,“不仅是葛兰言方法论中一个很好的说明书,而且是他向整个的中国学界一种革命的宣言”。而首当其冲的对象,便是伯希和、高本汉等人所代表的正统语文学派。“这一派从沙畹以至于伯希和与马伯乐,可谓登峰造极。其特长与弱点,已均暴露无遗。……社会学派的最大贡献即在乎方法。亦正是这样的方法,乃最能济语文学之穷而补其短。”“单赖语文学的批评,绝无法建设出一部科学的历史来。”^⑧葛兰言使汉学研究进入更高的层次,“激发了重构中国历史的更系统的研究”^⑨。“由于沙畹、伯希和等人全力用于写史以前的工作,无法写出完备且理论精运的中国历史,葛兰言以社会学方法整理中国史语文献,便可由考史进而写史。”^⑩葛氏周围业已形成一个学派。“凡是葛兰言的学生,总全受过社会学的训练,重视社会学分析法,并全能对于宗教与民俗学两项特为注意,而且会有一种新的看法,亦即社会学的看法,据我所知,他的学生中应向读者介绍的,则有麦斯特、夏白龙与杜柏秋诸氏。……此外,在东亚方面,无论在中国,在日本,或在安南,葛兰言的门徒或学生,为数亦不算少。”葛兰言的学术影响也在扩大,他的《中国古代节令与歌谣》、《中国人之宗教》、《中国古代舞蹈与传说》等书,连获法国汉学研究的最高荣誉——儒莲奖,而所著《中国上古文明论》(1929年)、《中国思想论》(1934年),则被列入法国新史学

① 杨堃:《葛兰言研究导论》,《社会学与民俗学》,第115页。西方学界有类似的评论,见James R. Ware, Reviewed Work(s): Festivals and Songs of Ancient China by Marcel Granet, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 54, No. 1. (Mar., 1934), pp. 100-103.

② J. L. Watson, Reviewed Work(s): *The Religion of the Chinese People*. by Marcel Granet, *Man*, New Series, Vol. 10, No. 4. (Dec., 1975), pp. 646-647.

③ 杨堃:《葛兰言研究导论》,《社会学与民俗学》,第117页。

④ 王静如:《二十世纪之法国汉学及其对于中国学术之影响》,《国立华北编译馆馆刊》第2卷第8期,1943年8月。

⑤ 幼春(李璜):《法国支那学者格拉勒的治学方法》,《新月》第2卷第8号,1929年10月10日。

⑥ 幼春(李璜):《法国支那学者格拉勒的治学方法》,《新月》第2卷第8号,1929年10月10日。

⑦ 1933年2月,法国格拉勒著、李璜译述的《古中国的跳舞与神秘故事》由中华书局出版。

⑧ 杨堃:《葛兰言研究导论》,《社会学与民俗学》,第137-138、132页。

⑨ Li An-che(李安宅), Reviewed Work(s): *Festivals and Songs of Ancient China* by Marcel Granet, *The Journal of American Folklore*, Vol. 51, No. 202. (Oct. - Dec., 1938), pp. 449-451.

⑩ 王静如:《二十世纪之法国汉学及其对于中国学术之影响》,《国立华北编译馆馆刊》第2卷第8期,1943年8月。

运动大师贝尔主编的“人类演化丛书”出版^①。由此可见,葛兰言的社会学式汉学与年鉴派新史学同轨合辙。

与此同时,20世纪三四十年代的美国中国学正处在脱离欧洲汉学、走向独立的过程中。此前美国的中国研究未脱出传统的欧洲汉学的樊篱,哈佛大学所有主要的汉学家都来自巴黎。1925年太平洋学会(Institute of Pacific Relations)的成立是美国中国研究彻底摆脱古典和传统而向现代转向的标志。被称为美国中国学之父的哈佛大学教授费正清说:20世纪30年代,“美国对中国问题的学术研究分为两个阵营:一个是具有足够资金,坦然紧随欧洲模式的哈佛—燕京研究会,另一个则是纯粹美国阵营,这一阵营散布各处,缺乏基金,而且大都接受从中国回来的传教士的影响和指导。”费氏称“这两个阵营在一定程度上属于风格问题”^②。纯粹美国阵营发挥组织优势,一方面通过委员会集结力量,召集众多学人乃至业余爱好者编撰《清代名人传略》,另一方面则利用派系之争,排挤谨守欧洲方式、冷落现代中国研究的哈佛燕京学社社长叶理绥(Seri Eliseeff)。三四十年代美国中国学家的新生代正在成长阶段,一批日后为人们所熟知的中国研究专家如赖德烈(Kenneth Scott Latourett)、恒慕义(Arthur William Hummel)、欧文·拉铁摩尔(Owen Lattimore)、戴德华(George E. Taylor)、傅路特(L. C. Goodrich)、韦慕庭(Clarence Martin Wilbur)、顾立雅(Herrlee Glessner Creel)、毕乃德(Knight Biggerstaff)以及芮沃寿(Arthur Frederick Wright)等,开始登上史坛。

由费正清奠基的美国“中国学”与传统汉学风格迥然不同。由于费正清早期的史学、政治学和经济学训练,他失却了对汉学的兴趣或敬意,认为汉学家缺乏较为系统的概念结构,其繁琐考证只不过制造了许多无所施用的砖石,不能达到“说服学生关注中国的现在和未来,而不是它的过去的目的”。他在致马士的信中说“汉学本身是好的”,但是“在他与其他学术研究的关系中就有些破坏作用”^③。“传统汉学的本质在于对于中国古代历史和文化各个领域的深层的学术探索”^④,主要借重语言学方法;而美国中国学“是一门以近现代中国为基本研究对象,以历史学为主体的跨学科研究的学问。它完全打破了传统汉学的狭隘的学科界限,将社会科学的各种理论、方法、手段融入汉学研究和中国历史研究之中,从而大大开阔了研究者的研究视野,丰富了中国研究的内容”^⑤。美国对中国的研究使用多种学科的方法,如历史学、政治学、经济学、人类学、社会学、地理学、语言学、心理学等方法,研究内容从古代历史和文献转为以当代中国问题和近代史为主。美国称中国学为“中国研究”(Chinese Studies),而不再沿用欧洲的“汉学”(Sinology)之名,最终完成了由传统向现代的转型。当时的美国中国学“凭借雄厚,朝气弥漫,殷殷乎有凌驾欧人之势”^⑥。

二战后,国际汉学发生了重大转向。美国中国学增高继长迅速上升,法国汉学在世界汉学的中心地位被美国所取代。与此相应,学术风格也发生了根本转换,重视考古和文献考证的传统方式日渐式微,社会科学化成为汉学研究的主导趋势,从而超越传统的文史之学的局限,广泛涵盖了社会科学领域,世界汉学的发展进入一个新境界。可见,与20世纪前期的西方史学一样,西方汉学或中国研究也处在新旧交替的转折关头。

“在史语所成立的时候,世界潮流已开始变动,彼时还不显著,可是后来就越变越大。”^⑦史语所成

① 杨堃:《葛兰言研究导论》,《社会学与民俗学》,第137—138、117页。该书出版后,西方学者对其有所批评,见J. K. Shryock, Reviewed Work(s): *Chinese Civilization* by Marcel Granet, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 51, No. 2. (Jun., 1931), pp. 186—188.

② 桑兵:《国学与汉学——近代中外学界交往录》,第19页。

③ 陈君静:《大洋彼岸的回声——美国中国史研究历史考察》,北京:中国社会科学出版社,2003年,第81页;[加]保罗·埃文斯:《费正清看中国》,陈同等译,上海:上海人民出版社,1995年,第37—38、8页。

④ 阎纯德:《从“传统”到“现代”:汉学形态的历史演进》,《文史哲》2004年第5期。

⑤ 侯且岸:《费正清与中国学》,载李学勤主编:《国际汉学漫步》上卷,石家庄:河北教育出版社,1997年,第13页。

⑥ 莫东寅:《汉学发达史》,第150—151页。

⑦ 沈刚伯:《史学与世变》,《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第40本上册,1968年。

立于1928年,正是法国《年鉴》杂志创刊的前一年;面对西方史学新旧两股势力的碰撞角逐,立意与国际学术接轨、竞争的傅斯年及其领导的史语所究竟作出了何种选择,融入了哪一种潮流呢?

二、“我们是中国的朗克学派”

1919年冬,傅斯年考取山东官费出国留学,1926年冬回国,先后在英、德留学七年。傅斯年先到英国伦敦大学研究院主修实验心理学,选修了物理、化学和数学等自然科学课程。此外,他还广泛涉猎英国的文学、史学、政治等学科^①。1923年9月,傅斯年转入德国柏林大学,选修“相对论”、“比较语言学”课程。他一方面为西方自然科学的成果所吸引,另一方面也受到在柏林学习的友人陈寅恪等重视语言学、考据学的熏染。1925至1926年间,他对比较语言学产生浓厚兴趣,接受了德国正统的历史语言考证学。傅氏的藏书也证明,他在留学的最后阶段从自然科学转向了历史语言学^②。据史语所的人士回忆,傅斯年回国时,曾宣称“我们是中国的朗克学派”^③。而1928年10月的《历史语言研究所集刊》创刊词,“直可视为兰克史学在中国最有系统的宣言”^④。傅氏抗战前还告诉友人张致远,他创办史语所“系根据汉学与德国语文考证学派的优良传统”^⑤。

傅氏的确与西方兰克学派有着千丝万缕的联系。就学术主张和治史活动而言,傅斯年身上集中体现了兰克的影响,处处闪动着兰克的影子。在兰克史学的治史方法中,搜求与考订史料是其全部工作的基石。傅斯年受兰克史学的洗礼,流露出极端重视史料的倾向。他推崇兰克与蒙森,曾谓“纯就史料以探史实”,“此在中国,固为司马光以至钱大昕之治史方法,在西洋,亦为软克、莫母森之著名立点”^⑥。傅斯年特别强调史料学的中心地位。他在《历史语言研究所工作之旨趣》中明确指出:“近代的历史学只是史料学”^⑦。后来,他又在《史学方法导论》、《〈史料与史学〉发刊词》等论著中一再重申此义,反对将历史研究变成历史哲学或文学,主张史学工作只是整理史料。傅斯年还指出,新史料的发现和利用是史学进步的动力。他在《史学方法导论》讲义中提出:“史料的发现,足以促成史学之进步。而史学之进步,最赖史料之增加。”傅斯年说:“我们要能得到前人得不到的史料,然后可以超越前人;我们要能使用新材料于遗传材料上,然后可以超越同见这些材料的同时人。新材料的发现与运用,实是史学进步的重要条件。”^⑧傅斯年的史料学宣言不免夹杂为制造轰动效应而故作惊人之语的成分,但大体仍是其史学主张的表达。他的这种主张大概与其对西方史学的认知有关。他论西方史学的变迁时说过:“近代史学亦可说是史料编辑之学,此种史学,实超希腊罗马以上,其编纂不仅在于记述,而且有特别鉴定之工夫。”^⑨既然西方近代史学因鉴定整理史料而进步,中国史学亦可循斯途而实现科学化。

兰克治史尤其笃信原始史料。兰克学派认为,历史学的根本任务是说明“真正发生过的事情”,而要明了历史的真相,只有穷本溯源,研究原始资料。当事人或目击者提供的证据是最珍贵的,档案、古物一类的原始资料乃是历史的瑰宝。由此,兰克主张用档案文献、活动者的记录、来往信件等编写历史。无论他到哪里搜集材料,最重视的地方就是档案馆,其每部著作都大量利用档案文献。

① 参见傅斯年:《致胡适信》(1920年8月),《胡适来往书信选》,香港:中华书局,1987年,第106页。

② 王汎森:《思想史与生活史有交集吗?——读“傅斯年档案”》,《中国近代思想与学术的系谱》,第313页。

③ 据称,此语是田昌五回忆史语所成员张政烺时提到的。参见侯云灏:《20世纪中国史学思潮与变革》,北京:北京师范大学出版社,2007年,第301页。

④ 黄进兴:《历史主义与历史理论》,西安:陕西师范大学出版社,2002年,第297页。

⑤ 汪荣祖:《史学九章》,北京:三联书店,2006年,第23页。

⑥ 傅斯年:《〈史料与史学〉发刊词》,《傅斯年全集》第3卷,第335页。

⑦ 傅斯年:《史料论略及其他》,沈阳:辽宁教育出版社,1997年,第40、47页。

⑧ 傅斯年:《史料论略及其他》,第42—45页。

⑨ 傅斯年:《中西史学观点之变迁》,《中国文化》第12期。

彼得·伯克总结道：“在思想上与兰克联系在一起的历史革命首先是在原始资料和方法上的一场革命，由使用早期的重大历史书籍或‘编年史’转移到使用政府的官方档案。历史学家开始经常地在档案馆里从事研究并精心地发展出一套日益先进的方法，以评估档案文件的可靠性。”^①许倬云指出：傅斯年“强调史料本身的研究，是承受了德国兰克等人研究第一手档案资料的传统”^②。傅斯年充分肯定原始材料、直接材料的价值，他认为“每每旧的材料本是死的，而一加直接所得可信材料之若干点，即登时变成活的”。“直接材料当然比间接材料正确得多”，后者的错误靠它更正、不足靠它弥补、错乱靠它整齐；“间接史料因经中间人手而成之灰沉沉样，靠他改给一个活泼泼的生气象”^③。陈寅恪在1928年12月17日致傅斯年的信中表达了同样的认识：“盖历史语言之研究，第一步工作在搜求材料，而第一等之原料为最要。”^④陈垣也坚持：“有第一手材料，决不用第二手材料。”^⑤徐炳昶也指出：“近人治史，首注意于史料之来源，而尤汲汲于所谓第一手之史料。盖此类史料讹误较少，绝非经过多手，生吞活剥之粗制品可比。”^⑥傅斯年领导的史语所努力搜求整理原始材料。从地下埋藏的甲骨、金石、陶瓷、竹木的文字刻辞及实物，到地上遗存的古公廨、古庙宇等古建筑，历代的史籍、档案、方志、笔记以及各少数民族的语言、文字、制度、风俗等，都在他们搜集之列。

明清档案史料的整理尤为引人注目。1928年，傅斯年致信中央研究院院长蔡元培，要求收购流散的清廷内阁大库档案。他在信中写道：“盖明清历史，私家记载，究竟见闻有限；官书则历朝改换，全靠不住。政治实情，全在此档案中也。且明末清初，言多忌讳，官书不信，私人揣测失实。而神、光诸宗时代，御虏诸政，《明史》均阙。以后《明史》改修，《清史》编纂，此为第一种有价值之材料。”^⑦在蔡元培、杨杏佛等人的支持下，内阁大库档案以1.8万元价格收归中央研究院历史语言研究所。1929年9月，傅斯年筹划成立了“历史语言研究所明清史料编刊会”，与陈寅恪、朱希祖、陈垣、徐中舒等任编刊委员。而傅斯年于其中作用尤大，“档案收藏、整理、刊布之大旨方略，悉出其一人之胸臆”；“在清理这批档案的同时，傅斯年拟定出一个庞大的出版计划，他准备一边进行清理、分类、编目，一边刊布印行，公诸于世……遵此原则，历史语言研究所于1931年将首批整理的档案公开刊行，取名为《明清史料》”^⑧。此次刊印的档案称为甲编，到1936年又出版乙编和丙编各10册，共计30册。

傅斯年服膺兰克的客观主义。认识论上的客观主义是兰克史学的另一大特征。他们主张治史者要持“不偏不倚”的态度，让史料本身来说话。兰克在其早期著作《拉丁和条顿民族史》的“序言”中认为：“历史指定给本书任务是：批判过去，教导现在，以利于未来。可是本书并不敢期望完成这样崇高的任务，它的目的只不过是说明事情的真实情况而已。”^⑨历史研究就是“把各种事件有秩序地组织在一起；对真实史料加以批判研究，公正地理解，客观地叙述；目的在于说明全部真理”^⑩。在这一派的史家那里，历史是一门“不折不扣的科学”。傅斯年则在《历史语言研究所工作之旨趣》中宣称要把历史学建设成为“与自然科学同列之事业”，要使历史学成为“客观的史学”、“科学的东方学”。他如此总结中国及欧洲的史学发展：“一，史的观念之进步，在于由主观的哲学及伦理价值论变做客观的

① 转引自[美]韩大伟：《西方古典汉学史回顾：传统与真实》，《清华汉学研究》第3辑，第87页。

② 许倬云：《序言——也是一番反思》，王晴佳：《台湾史学五十年（1950—2000）：传承、方法、趋向》，台北：麦田出版公司，2002年。

③ 傅斯年：《“新获卜辞写本后记”跋》，《傅斯年全集》第3卷，第113页；《史料论略》，载《史料论略及其他》，第4—5页。

④ 转引自王汎森：《什么可以成为历史证据——近代中国新旧史料观点的冲突》，《中国近代思想与学术的系谱》，第357—358页。

⑤ 柴德赓：《陈垣先生的学识》，载《励耘书屋问学记》，北京：三联书店，1982年，第37页。

⑥ 徐炳昶：《清贤碑传集叙》，《史学集刊》第4期。

⑦ 傅斯年：《致蔡元培》，《傅斯年全集》第7卷，第70—71页。

⑧ 岳玉玺、李泉、马亮宽：《傅斯年——大气磅礴的一代学人》，天津：天津人民出版社，1994年，第118—120页。

⑨ [英]古奇：《十九世纪历史学与历史学家》上册，第178页。

⑩ [美]汤普森：《历史著作史》下卷第三分册，第250页。

史料学。二,著史的事业之进步,在于由人文的手段,变做如生物学、地质学等一般的事业。”^①他坚信,只要剔除了附在历史记载上的道德意义之后,由这一件件“赤裸裸的史料”就可显示其历史的客观性。于是,他认为:“断断不可把我们的主观价值论放进去……既不可以从传统的权威,又不可以随遗传的好尚。”^②史学研究“不是去扶持或推倒这个运动,或那个主义”^③。可以说,傅氏的客观主义立场,比兰克学派有过之而无不及。

综上所述,傅斯年主持建立史语所的路数,“其意即在师兰克的故智”^④。然而,有材料证实,傅斯年一生只提到兰克两三次,他的藏书中没有任何兰克的著作^⑤。因此,傅斯年所受兰克的影响很可能是间接的,是通过阅读和接触兰克学派的作品而实现的。王汎森提供了一则重要信息,他说:傅斯年“很看重伯伦汉的《史学方法论》一书,以至读到书皮也破了,重新换了书皮。事实上,兰克史学已经沉淀在当时德国的史学实践中,而不只是挂在嘴上。傅先生对兰克是了解的,但可能大部分来自伯伦汉”^⑥。一般认为,兰克的再传弟子伯伦汉(又译“朋汉姆”)的《史学方法论》一书是化约兰克史学为方法论的巨著^⑦,素被公认为兰克史学的结晶^⑧。例如,他引兰克的话说:“欲使科学能发生影响,必先使其科学而后可……必先去其致用之念,使科学成为客观无私者,而后可语致用,而后能发生影响于当前之事物。”^⑨兰克“仍谓一历史著作之最要条件,在于求真,所叙述者必须与事实相符,科学的贡献,实为其最重要之事”^⑩。而且,“随著伯伦汉的史学方法著作的传播,属于伯伦汉的‘科学的’兰克印象也随著是书传到各地”^⑪。

伯伦汉的观念和立场成为傅斯年史学方法论的主要依据。傅斯年在历史学的科学性、客观性问题上的主张与伯伦汉相当接近。伯伦汉说:“历史必经有方法的考证后,乃得成为科学。”“故每种科学,均可含有其所能达之客观性,而此客观性之程度,则除人类之禀赋而外,兼与对象之性质及应用其于其上之工具有关,换言之,与各该科学之材料及方法亦有关也。倘有一种知识,其客观性远在此项可及的客观性之后,则吾人可称之为主观的。因人类之一般的禀赋及科学之材料为已有而无多变化者,故其能否达于该项客观程度,主要者在于认识之方法。至于此方法之主要任务,则就此方面言之,在将材料尽量的与吾人之认识能力如是相连系,使其适合于吾人之认识目标,力求避去吾人自然禀赋上之影响。凡能尽量如此之方法,吾人称之为客观的,落于其后者则谓之主观的。……惟客观与主观之概念,自均为相对者。”^⑫这里他强调扩张研究工具与方法以达到客观之境,同时注意到历史学之客观的相对性。傅斯年也有相似的看法:“历史本是一个破罐子,缺边掉底,折把残嘴,果真由我们一整齐了,便为我们主观的分数加进了。”^⑬傅氏的此种认识可能源于伯伦汉的启发。

至于史学的性质及任务,伯伦汉指出:“史家本身对于史学之基本概念,既少所从事,其对外之观瞻,乃模糊不明,其他科学于是纷纷侵越史学之界限,视史学为语言学者有之,视之为自然科学者亦有之,欲将史学视为政治学之工具者有之,视之为社会学之旁枝者亦有之。”^⑭傅斯年则谓:“史学的对

① 傅斯年:《史料论略及其他》,第2页。

② 傅斯年:《中国古代文学史讲义·史料论略》,《傅斯年全集》第2卷,第42页。

③ 傅斯年:《史料论略及其他》,第2页。

④ 何兆武:《译者前言》,见伊格尔斯:《二十世纪的历史学》,第2页。

⑤ 王汎森:《什么可以成为历史证据——近代中国新旧史料观点的冲突》,《中国近代思想与学术的系谱》,第344页。

⑥ 转引自张广智:《傅斯年、陈寅恪与兰克史学》,《安徽史学》2004年第2期。

⑦ 参见汪荣祖《论梁启超史学的前后期》(《文史哲》2004年第1期)以及《史学九章》第30—31页。

⑧ 黄进兴:《历史主义与历史理论》,第279页。

⑨ [德]伯伦汉:《史学方法论》,陈赓译,上海:商务印书馆,1937年,第10页。

⑩ [德]伯伦汉:《史学方法论》,第102页。

⑪ 苏世杰:《历史叙述中的兰克印象:兰克与台湾史学发展》,《当代》第163期,2001年3月。

⑫ [德]伯伦汉:《史学方法论》,第495页。

⑬ 傅斯年:《评丁文江的历史人物与地理的关系》,《傅斯年全集》第1卷,第428页。顾颉刚按:此书写于1924年1月2月间。

⑭ [德]伯伦汉:《史学方法论》,第62页。

象是史料,不是文词,不是伦理,不是神学,并又不是社会学。”一般认为,这是傅氏对中国传统史学的批判和对唯物史观的抵制。其实不然,“若稍加推敲这些学科排名顺序的底蕴,不难察觉傅氏思路所反映的竟是西方史学演变的缩影。他避而不提传统旧学中压制史学的经学,反倒凸显西方文化独特的产物:神学与社会学,就是最好的线索”^①。傅氏的这一认识与伯伦汉相契合,甚至几乎如出一辙。

后来基本呼应伯伦汉《史学方法论》的、法国学者朗格诺瓦与瑟诺博司合著的《史学原论》也可能为傅斯年的史学观提供了参考。这本1897年8月在巴黎出版的介绍史学方法的册子,强调文献史料及其批评的重要性。此书讲求文献之实证考订,代表兰克的史学方法,而两位法国学者师承之^②。“在法国史学界,《史学原论》享有与伯伦汉著作同等的地位。由于道出同源,它们均可视为兰克史学在方法论上最终的陈述。”^③它“为一种以事件为中心的历史提供了模式”,“这种历史几乎完全从官方文件出发,以政府的眼光来观察欧洲国家的政治史、军事史,这与其德国前辈毫无二致”^④。柯林武德认为“它阐述了历史学的前科学形式,即我称之为的‘剪刀加浆糊的历史学’”^⑤。

《史学原论》认为历史学是一种科学,在从事某项历史工作时,首先要搜集材料,然后对其进行外形鉴定或外考证。“历史由史料构成”,“无史料斯无历史”^⑥。《史学原论》的序文攻击历史哲学:“凡所谓空泛无际之历史哲学,既未经善于记述、谨慎不苟、明镜善断之人,加以研究审查,则无论其为正确或为错误(无疑必为错误),必皆成为不足取。”^⑦傅斯年则直接将历史哲学从史学中排除出去。傅斯年在《旨趣》中说:“发挥历史哲学和语言泛想”,“不是研究的工作”。在《考古学的新方法》中又提出“历史这个东西,不是抽象,不是空谈。古来思想家无一定的目的,任凭他的理想成为一种思想的历史——历史哲学。历史哲学可以当作很有趣的作品看待,因为没有事实做根据,所以和史学是不同的。历史的对象是史料,离开史料,也许成为很好的哲学和文学,究其实与历史无关”。

但《史学原论》作者质疑历史学的客观性:“历史学不可能成为一种纯粹科学。”“故历史之为学,终不免为一种主观之科学。吾人若以分析真实对象之真实分析方法,推之于主观印象内心分析之学,实为不当于理。”“故知历史之学,须严禁其仿效生物学所用之科学方法。”“一切历史家,几于皆不自觉,而自拟其能观察彼‘真实’,实则一切历史家,其唯一所具有者,仅想象而已。”历史学家“用其主观方法彼以想象成一个社会总体,成一进化过程,而对于此等想象所构成之历史总体,彼乃由史料中所贡献之质素而加以集合排比。故凡生物学之类分序列,乃由真实物体之客观观察而成,而历史之类分序列,而仅能由存在于想象中的主观物而成”。他们还提出,历史学是由研究单独特件事实(零件之事变)入手研究“演进”的。“历史学之于此,正与地质学古生物化石学同一立足点。”^⑧有学者指出,傅斯年“要把历史学语言学建设得和生物学地质学等同样”的主张,即滥觞于此。傅斯年的表述,既有吸收,也有误读^⑨。《史学原论》比较历史学与生物学意在强调历史研究对象的独特性和个别性,傅斯年则反其意而用之,将历史学与自然科学等同起来。

伯伦汉和朗格诺瓦、瑟诺博司等人的著作和方法在学术界享有极高地位。在西方,《史学原论》

① 黄进兴:《历史主义与历史理论》,第292页。

② 汪荣祖:《论梁启超史学的前后期》,《文史哲》2004年第1期。

③ 黄进兴:《历史主义与历史理论》,第279页。

④ [美]伊格尔斯:《欧洲史学新方向》,赵世瑜译,北京:华夏出版社,1989年,第53页。

⑤ [英]柯林武德:《历史的观念》,何兆武、张文杰译,北京:商务印书馆,1997年,第210页。

⑥ [法]朗格诺瓦、瑟诺博司:《史学原论》,李思纯译,上海:商务印书馆,1926年,第1页。

⑦ [法]朗格诺瓦、瑟诺博司:《史学原论》,第2页。

⑧ 以上参见[法]朗格诺瓦、瑟诺博司:《史学原论》,第280、176、178、183、208-209页。

⑨ 详见侯云灏:《20世纪中国史学思潮研究及相关问题》,《史林》2002年第1期。值得注意的是,鲁滨逊的《新史学》中也提到:“历史这种学问,要承他自己同生物学、地质学及其他各种科学一样,他的发生完全靠他种科学作依据。”《新史学》,广西师范大学出版社,2005年,第42-43页。

是“最负盛名、影响也最大”的历史研究工作手册^①。以译介西方史学闻名的何炳松在《历史研究法》序中说:“德国朋汉姆著作之所以著名,因其能集先哲学说之大成也。法国朗格罗亚、塞诺波著作之所以著名,因其能采取最新学说之精华也。一重承先,一重启后,然其有功于史法之研究也,则初无二致。”^②陆懋德也说:“至1889年,德人E. Bernheim, Lehrbuch der Historischen Methode 出版,于是历史方法之书,始成为学界之威权。至1897年,法人Ch. Langlois及Ch. Seignobos之Introduction-aux Etudes Historiques 出版,于是历史方法之书,始有简明的教本。近年欧美各国关于历史方法之著作日多,而大抵均奉此二书为指归。大约后人之说虽多,而其基本法则,仍不外乎此二种著作。”^③傅斯年及史语所一心追求国际化,立意与西方学者竞争,且循先模仿后赶超之途,在史学方法论方面,自然受到此二书直接而强烈的影响。

此外,傅斯年还受到来自德国历史语言学派的启发。观史语所名称可知,傅斯年将语言学提高到与历史学并重的地位。他在中山大学办研究所时,甚至把语言放在历史前面。关于此点,傅氏自有说明:“史学的研究每每与语学的研究分不开;同一研究,文字方面是语学,事迹方面是史学。所以在欧洲大陆上,特别是在德国,史学语学皆总称之曰 philologie。”^④钱穆指出:“以历史语言二者兼举,在中国传统观念中无此。即在西方,亦仅德国某一派之主张。大体言之,西方史学并不同持此观念,其在中国,尤属创新。”^⑤“历史学与语言学合在一起,亦足以见傅先生学术路线与德国学派的渊源。”^⑥而傅氏好友朱家骅则明确指出:“历史语言同列合称,是他根据德国洪保尔德一派学者的理论,经过详细的考虑而决定的。”^⑦洪堡认为思维和语言是不可分割的,语言决定了对世界的理解和解释,语言的不同决定了思维体系的不同。傅斯年谓“思想不能离开语言,故思想必为语言所支配”,显然是承袭了洪堡的观点。他早年受乾嘉学者重小学的方法(“由声音文字以求训诂,由训诂以求义理”^⑧)影响,以“语言文字为读一切书的门径”^⑨。留欧后傅斯年更加重视语言学。在1928年致胡适的长信中,他指明语言学在思想史研究中的地位,认为研究古代方术的“用具及设施,大多是言语学及章句批评学”^⑩。他写于1936年的《性命古训辨证》,便是在尝试从语言学分析入手研治思想史^⑪。

傅斯年留学时期还对西方“比较语言学”产生兴趣。“比较语言学”源于西方的“印欧比较语言学”,是根据各种印欧语言的相互比较,来测定原始印欧母语的音读形式。瑞典学者高本汉将此方法运用于中国上古音的研究,撰成《中国音韵学研究》一书,从而使比较语言学方法在民国学术界产生了示范作用。傅氏高度重视比较语言学的研究,他举例说:“中国历来的音韵学者审不了音,所以把一部切韵始终弄不甚明白,……又如解释隋唐音,西洋人之知道梵音的,自然按照译名容易下手,在中国人本没有这个工具,又没有法子。又如西藏,缅甸,暹罗等语,实在和汉语出于一语族,将来以比较言语学的方法来建设中国古代言语学,取资于这些语言中的印证处至多,没有这些工具不能成这些学问。”^⑫就《历史语言研究所集刊》发表的高本汉《论考证中国古书真伪之方法》一文,译者王静如介绍说:“高本汉著了一部左传真伪考,把左传的文法语助词,和别的古书作了一个充分的比较研究,

① [英]巴勒克拉夫:《当代史学主要趋势》,第7页。

② 何炳松:《历史研究法》,上海:商务印书馆,1927年。

③ 陆懋德:《史学方法大纲》,北京:北京师范大学史学研究所,1980年,第12页。

④ 《国立北京大学史学系课程指导书》(民国20年至21年度),北京大学档案馆,案卷号 BD1930014。

⑤ 钱穆:《八十忆双亲·师友杂忆》,北京:三联书店,1998年,第168页。

⑥ 何兆武:《回忆傅斯年先生二三事》,《社会科学论坛》2004年第9期。

⑦ 朱家骅:《纪念史语所傅故所长孟真五十六诞辰特刊·序》,转引自聊城师范学院历史系等编:《傅斯年》,济南:山东人民出版社,1991年,第295页。

⑧ 钱大昕:《潜研堂集》卷三十九《戴先生集》。

⑨ 参见毛子水回忆,王为松编:《傅斯年印象》,第109页。

⑩ 耿云志主编:《胡适遗稿及秘藏书信》第37册,合肥:黄山书社,1994年,第357页。

⑪ 参见《傅斯年全集》第2卷,第505页。

⑫ 傅斯年:《历史语言研究所工作之旨趣》,《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第1本第1分,1928年10月。

证明左传是真实的。他所用的方法完全是逃出了清季和近人因袭的今古文俗套,别创了从语言学立足的新法来解释左传真伪的问题,给中国渐渐沉寂的考据界造了一条新路。”^①他所推介的是西方汉学家以语言学治史的考证方法。这正与傅斯年的认识相通。

傅斯年及史语所成员大概都未曾直接阅读过兰克本人的著作,但他们却都是兰克学派不折不扣的追随者。观其学术理念、治史门径,几乎就是兰克史学的翻版。伯伦汉与朗格诺瓦等的《史学方法论》和《史学原论》虽被视为西方实证主义史学方法论的代表作,但与开山时期孔德所倡导的事实和规律并重不同,他们更强调通过对事实的考证与批判来恢复历史真相,实际上成为兰克史学的同道。而历史语言学的方法原本就是兰克史学的传统和长技。至于傅斯年提到过的擅长考古实物材料的蒙森,也可视为兰克的后继者。因此,傅斯年所承受的学术主脉基本来自兰克一派。

三、傅斯年与西方实证主义史学

对傅斯年研究有素的台湾学者王汎森提到:“傅先生的史学是多来源的,……傅先生重视统计学以及它与历史研究的关系,其实这是受到了英国实证主义史家巴克尔的影响。总之,傅斯年史学是多元的,而不仅仅是兰克。”^②此言大致不错。除正统兰克史学外,傅斯年还受到过西方实证主义史学的影响,主要来自巴克尔。

学界对于实证主义史学的内涵虽有相对确定的认识,但在使用这一概念时却不免混乱。这里不妨作一简单交代^③。自然科学催生的实证主义包含两个方面:“首先是确定事实,其次是构成规律。”^④这是完整意义上的实证主义,是以批评、修正兰克史学的姿态出现的,更侧重于寻求规律以达到史学的完全科学化。他们主张将自然科学移植于人类社会研究,“把物理学、化学和生物学中比比皆是的法则的科学理论找原因引进社会研究中”^⑤,影响历史思考的自然科学原理最基本的是物理学关于因果关系的设想和生物学的类比原则^⑥。英国的巴克尔、法国的泰恩和德国的兰普勒希特就是这样的实证主义史学家。例如,巴克尔认为史学应以找出人类文明演进的通则,而不必过于注重那浩如烟海的众多史事:“在所有其他伟大的研究的学科中,……大家都接受[一个原则]:找寻通则是必须的,我们亦怀有崇高的期望,以清楚的事实为基础来探究这些现象背后的法则。但相反地,历史学家却没有采用这些步骤。”^⑦他要把“历史从年鉴、编年史作者与考古学家手上拯救出来”^⑧。美国史学家J·W·汤普森评论巴克尔说:“巴克尔藐视传记家和历史家似乎已经养成的单纯编辑事实和资料的习惯,并大胆提出在远为广阔的归纳法的基础上搞‘历史科学’。能干的批评家认为他的著作是用演绎法说明物质原因对人类文明的影响的伟大尝试。”^⑨泰恩认为历史“类似生理学和地质学”^⑩。以致有人认为,兰普勒希特等“企图说明社会进化的一般模式,叫他做社会史家还不如说是社

① 见《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第2卷第3期,1931年4月,第283页。

② 口述录音资料:《张广智与王汎森关于兰克史学的对话》,海峡两岸傅斯年学术讨论会,山东聊城,1996年5月20日。转引自张广智:《傅斯年、陈寅恪与兰克史学》,《安徽史学》2004年第2期。

③ 参见蒋大椿、陈启能主编:《史学理论大辞典》,合肥:安徽教育出版社,2000年,第567—569页;[英]沃尔什:《历史哲学—导论》,何兆武、张文杰译,桂林:广西师范大学出版社,2001年,第40—41页。

④ [英]柯林武德:《历史的观念》,第189页。

⑤ [美]汤普森:《历史著作史》下卷第四分册,第609、629页。

⑥ Charles A. Beard, Written History as an Act of Faith, *The American Historical Review*, Vol. 39, No. 2. (Jan., 1934), pp. 222—223.

⑦ 鲍绍霖、姜芃、于沛等编著:《西方史学的东方回响》,北京:社会科学文献出版社,2001年,第57页。

⑧ 鲍绍霖、姜芃、于沛等:《西方史学的东方回响》,第156页。

⑨ [美]汤普森:《历史著作史》下卷第四分册,第611页。

⑩ [美]汤普森:《历史著作史》下卷第四分册,第614页。

会学家”^①。有学者发现,“法则式”史学(年鉴学派的新史学)即从他们那里发源^②。然而,后来的史学家逐渐丧失了“对规律的痴迷”^③,背弃了实证主义的理想,19世纪的历史学“接受了实证主义纲领的第一部分,即收集事实”,然而“排斥了第二部分,即发现规律”^④。所以,爱德华·卡尔说:“实证主义哲学家对于历史学的最大贡献莫过于他们对事实的要求。这一主张落实到历史研究中,便演化为对史料的考订。”^⑤于是形成了一种片面的、不完整的实证主义史学并广泛流行。同时,兰克史学本身也是一体两面,既强调科学实证,又崇尚历史主义。但随着科学的勃兴,后世有意淡化其历史主义,凸显其实证面向。王晴佳分析说:“由于兰克推崇历史事实,他的史学常常被视为实证主义史学的代表。”^⑥近代中国学者也多把兰克学派视为实证主义史学的代表。总之,兰克史学与实证主义史学有重合之处,也有相异之点。后来它们在传播过程中内涵收缩,求同存异,求得最大公约数,即考证史实的部分,只突出以史料求真实的重要性,最终合流,形成兰克式的实证史学。而本文所谓实证主义史学是指完整意义上的、事实与规律兼顾的、原生态的实证主义史学。

傅斯年在德国留学时,兰克史学的统治地位已受到挑战,兰普勒希特与兰克学派的长期争论刚刚平息。于是有学者推测,傅斯年受到兰氏的影响^⑦。例如,他在《考古学的新方法》中说:“古代史的材料,完全是属于文化方面,……如后来不以全体的观念去研究,就不能得到很多的意义,和普遍的知识。所以要用整个的文化观念去看,才可以不至于误解。”又说:“我们要用全副的精神,做全部的观察,以整个的文化为对象去研究,所以必比墨守陈规专门考订文字要□的多。”这里便流露出兰普勒希特的“新型文化史”的思想痕迹。其实,这种推测似乎缺乏证据。兰氏的挑战在守旧的德国史学界不过是死水微澜,并未带来转机。几乎与傅斯年同时在德国留学的姚从吾就丝毫没有受到兰氏新观念的影响,而是惟兰克史学马首是瞻。当时中国国内学术界注意到这场争论的人也甚少,认识到争论的意义者除朱希祖、朱谦之外更是绝无仅有^⑧。傅斯年的认识,与其说源自兰氏的启迪,毋宁说是显示了现代考古学文化研究的取向。至于兰普勒希特主张用发生学的方法代替描述的方法,傅斯年颇为赞赏,他不仅提出了“把发生学引进文学史中来!”的口号,而且在许多论著中都使用了发生学的方法来探究、析缕、揭示、历史事物“由生而少、而壮、而老、而死”的兴衰演变过程^⑨。在此,傅斯年所理解的发生学方法似乎仍重在描述过程,而非兰氏的解释变化,这就与胡适“历史的态度”、被傅氏称为“历史方法之大成”的达尔文的进化论^⑩别无二致了。即使的确受到兰氏影响,也限于文学史方面,似与一般的历史研究无涉。

1931年前后,傅斯年曾想翻译《英国文明史》,并已完成前五章方法论的部分,还附上自己的《地理史观》一文^⑪。他在诸多方面深受巴克尔的影响。巴克尔把“规律”的概念引进到文明史的写作中^⑫,“研究历史之方法及人类活动规律性之证明的叙述,这些活动本为思想定律及自然定律所支配:故两部分之定律皆须研究,且不恃自然科学,历史亦不能成立”。“历史家的责任就是显示一切民族的活动都是有规律的,只有通过揭示因果关系,才能把历史上升为科学。”^⑬在他看来,没有不需要自

① 朱谦之:《现代史学概论》,《朱谦之文集》第6卷,福州:福建教育出版社,2002年,第45页。

② [美]伊格尔斯:《欧洲史学新方向》,第35页。

③ 张广智:《西方史学史》,第248页。

④ [英]柯林武德:《历史的观念》,第194页。

⑤ [英]爱德华·卡尔:《历史是什么》,北京:商务印书馆,1981年,第3页。

⑥ 王晴佳:《西方的历史观念:从古希腊到现代》,上海:华东师范大学出版社,2002年,第139页。

⑦ 岳玉玺:《傅斯年学术思想渊源初探》,《聊城大学学报》2003年第1期。

⑧ 参见朱希祖《新史学》序;朱谦之:《文化科学的方法论之一——现代史学方法》,《朱谦之文集》第2卷,第210页。

⑨ 傅斯年:《中国古代文学史讲义》,《傅斯年全集》第2卷,第9页。

⑩ 傅斯年:《历史语言研究所工作之旨趣》,《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第1本第1分,1928年10月。

⑪ 王汎森:《中国近代思想与学术的系谱》,河北教育出版社,2001年,第330页。

⑫ 张广智、张广勇:《史学:文化中的文化》,上海:上海社会科学院出版社,2003年,第315页。

⑬ 谭英华:《试论博克尔的史学》,《历史研究》1980年第5期。

然科学的历史。傅斯年也要建立以自然科学为楷模的历史学,但他对规律和解释不感兴趣。巴克尔还主张,历史学的发展,必须从其他自然科学和人文科学中不断摄取新知识和新方法。他本人钻研过地理学、生物学、化学、语言学、社会学、法学等几十门学科。这与傅斯年倡导的扩张工具相符合。同时,巴克尔也重视史料和证据,史学同其他科学一样,“观察应当在发现之前,收集了事实才能发现规律”,史学家没有丰富而可靠的资料便不能得出正确的结论^①。这一观点显然也被傅氏接受。此外,巴克尔的地理史观也给傅斯年以启发。傅斯年介绍西方史学的物质史观以地理环境解释历史时提到过巴克尔,并说:“此种倾向,现盛行法国,称人文地理学派。”^②他在《夷夏东西说》中强调地理与历史的关系,《性命古训辨证》也应用“地理及进化的观点”。巴克尔重视统计方法,傅斯年也有类似的主张^③。他评论丁文江《历史人物与地理的关系》时说,以“新观点新方法去研究中国历史”,“试看用统计方法于各种事物上……实在是一件好事”。“研究历史要时时存着统计的观念,因为历史事实都是聚象事实。”统计方法最收效的地方,是天文现象一类“单元”事物,用于“复元”的生物界,已经要打折扣,更不用说是“极复元”的历史现象了,直接用起统计方法来,尤须小心。结论是:“不取这篇文章所得的结果,因为他们不是结果;但取这篇文章的提议,因为他有将来。”^④

巴克尔还主张史学家要把视线从宗教、政治、军事、外交的狭小范围,扩大到物质生产、经济关系、各种制度、科学技术思想意识、文学艺术等领域中去;应把人类、社会、民族及其文化当作历史的主要内容,应当记述人类的全部活动、民众的生活和知识的传播过程,应当探讨支配社会发展、民族命运和文明进化的规律^⑤。对此,傅斯年显然是有所保留的。

这里,傅斯年不是追求笼统的“科学”的历史学,而是欲将历史学建设得“与自然科学同列”。这与新文化运动时代一般知识分子对自然科学的迷恋和向往有关。与傅斯年相知甚深的罗家伦曾道出其中原委:“那时候,大家对于自然科学,非常倾倒,除了想从自然科学里面得到可靠的知识而外,而且想从那里面得到科学方法的训练。在本门以内固然可以应用,就是换了方向来治另一套学问,也可以应用。”^⑥傅斯年在北大读书时期已经心仪并大力提倡科学,并产生以科学改造哲学的意愿^⑦。留欧时他又投入大量精力修习实验心理学等自然科学,兴趣转向历史语言学后仍以自然科学为样板。他在中山大学时提出:“语言历史学也正和其他的自然科学同目的同手段,所差只是一个分工。”^⑧但傅斯年的主张与实证主义将史学自然科学化的取向形同而质异,貌合而神离。傅斯年的科学化主张包括两个层面:一方面秉持自然科学的理念和精神,保证历史学的“客观性”;一方面要具体借鉴自然科学方法,实现方法工具的扩充。“现代的历史学研究,已经成了一个各种科学的方法之汇集。地质、地理、考古、生物、气象、天文等学,无一不供给研究历史问题者之工具。”实证主义者也主张效法自然科学,不过,实证主义的本意是引用自然科学的原理来发现社会历史发展的规律。傅斯年却反其道而行之,将解释排除在历史研究之外,只将自然科学用作整理材料的工具。

傅斯年所承受的西方史学是多元的,并不专主一家,有兰克学派的,也有实证主义的;但有主从之分,其中兰克史学应占据中心和主导地位,发挥着支配性的影响。德国以兰克为代表的传统史学根深蒂固,兰普勒希特与兰克学派之间的争论并未改变德国史学的方向,“并未将德国历史研究引入

① 孙秉莹:《欧洲近代史学史》,长沙:湖南人民出版社,1984年,第389页。

② 傅斯年:《中西史学观点之变迁》,《中国文化》第12期。

③ 傅斯年重视统计学还受了其他学者的影响,详见王汎森:《中国近代思想与学术的系谱》,第313页。

④ 傅斯年:《评丁文江的〈历史人物与地理的关系〉》,《傅斯年全集》第1卷,第425—430页。

⑤ 孙秉莹:《欧洲近代史学史》,第387—388页。

⑥ 罗家伦:《元气淋漓的傅孟真》,见王为松编:《傅斯年印象》,第7页。

⑦ 详见傅斯年:《对于中国今日谈哲学者之感念》,《新潮》第1卷第5号。傅还上书校长蔡元培提出,哲学研究的材料来源于自然科学,“凡自然科学作一大进步,即哲学发一异彩之日”,主张哲学应入理科。傅斯年:《论哲学门类属文科之流弊》,原载《北京大学日刊》1918年10月8日,此见《傅斯年全集》第1卷,第37—40页。

⑧ 傅斯年:《〈语言历史学研究所周刊〉发刊词》,《傅斯年全集》第3卷,第12—13页。

新途径。相反,却导致人们强烈反对将概括引入历史写作,并有意识地加强德国历史专业,以捍卫传统的历史研究模式”^①。他在德留学期间自然难以逃脱兰克史学的影响。兰克史学又与傅斯年以往所受的传统学术训练接通,因而较易在其头脑中扎根。此外,当时流行的西方汉学也扩大和提升了兰克史学的影响力。倍受傅斯年及史语所同人推崇的欧洲汉学恰与兰克史学同源,以语言学为看家本领,以考据术为法宝。傅氏对伯希和、高本汉等人赞赏有加,对葛兰言等为代表的社会科学化的汉学则不以为然甚至相当反感。傅氏本人及史语所的工作几乎成为欧洲汉学的影子。欧洲汉学主要受法国汉学的强力诱导,实际上从侧翼极大地强化了傅斯年对兰克史学的认同感。如此一来,尽管傅斯年对巴克尔的实证主义史学有所接触和吸收,但不可能动摇其兰克史学的根本立场。所以,总体说来,兰克史学是傅斯年西方史学资源的基干,其他学派的影响则只是附着其上的枝叶而已。

四、史语所的新旧迷途

本文关怀的是民国时期史语所的学术路向,而以上的讨论基本上是围绕傅斯年个人的学术观念和学术作为进行的。虽然傅斯年一己的言行不足以代表整个史语所,但傅斯年是史语所的首脑人物,规定和掌控着史语所总体的学术方向。历史、语言二组的主任陈寅恪和赵元任,是傅氏德国留学时的故友和学术知音。陈寅恪的治史规矩与傅斯年颇为一致,也以史科学为本,走语言历史门径,讲比较研究方法^②。主持考古组的李济“对‘历史’和‘重建’的认识,可以说是傅斯年新史学理论的实践者”。“史语所人类学组乃有地质人类学之研究,这不但是李济考古学的特色,也是傅斯年新史学的特色。”^③史语所的其他学术中坚,如陈垣、顾颉刚、李方桂、罗常培、李济、徐中舒、梁思永、董作宾等,都是与傅氏志趣相投之人。在史语所 1928 年度的报告中,把“辅助能从事且已从事纯粹客观史学及语言学之人”及“成就若干能使用近代西洋人所使用之工具之少年学者”作为聘请、招收和培养研究人员的标准。在 1928—1937 年史语所的鼎盛时期,傅斯年罗致选拔的很多人才,如陈磐、石璋如、丁声树、劳榦、胡厚宣、夏鼐、周一良、高去寻、全汉昇、邓广铭、何兹全、张政烺、傅乐焕、王崇武、董同和、马学良、张琨、周法高、严耕望等等,“或多或少都受到过傅斯年的培养,都或多或少继承了他严谨的重材料、重考证的学风”^④。就各个研究方向而言,史语所的作为也秉承和贯彻了傅氏的意旨。“史语所在傅先生主持的 22 年里,应以商周考古(含甲骨文文学,如李济、董作宾、容庚)和明清内档的整理(《明清史料》等)成就最著,也最能代表傅氏风格。而在此时及其后,诸如断代史(如陈寅恪、徐中舒、劳榦、许倬云)、政治制度史(如严耕望)、社会经济史(如全汉昇)、人文地理(如严耕望)等方面的成绩,虽然诸学者治学都有其各人的个性特点,考察视域和学术包容也越来越开阔,但无不以看作傅斯年实证风气下的煌煌成果。”^⑤正如傅斯年所说:“本所同人之治史学,不以空论为学问,亦不以‘史观’为急图,乃纯就史料以探史实也。”^⑥另外,傅斯年对史语所工作的高度负责,也确保了其学术理念的落实。他对各组的工作范围都有比较明确的规定,甚至对每一个人的研究都有具体的要求。明清档案的整理、安阳殷墟的发掘,以及其他许多重大项目的研究,傅斯年无不精心策划,周密组织。因此,史语所基本是在沿着傅斯年设定的轨道运行。

作为史语所学术阵地的《历史语言研究所集刊》,集中折射出所中学人的史料考证路数。《集刊》奉行傅氏的史料学理念,尤其重视传统的史学考证功夫。《集刊》中的作品“皆以整理和直接研究材

① [美]伊格尔斯:《欧洲史学新方向》,第 88 页。关于卡尔·兰普勒希特与兰克学派之间的争论,参见该书第 30 页。

② 许冠三:《新史学九十年》,长沙:岳麓书社,2003 年,第 229 页。

③ 详见杜正胜:《新史学与中国考古学的发展》,《文物季刊》1998 年第 1 期。

④ 何兹全:《傅斯年的史学思想和史学著作》,《历史研究》2000 年第 4 期。

⑤ 王家范:《百年史学历程回顾二题》,《历史教学问题》2000 年第 1 期。

⑥ 傅斯年:《〈史料与史学〉发刊词》,《傅斯年全集》第 3 卷,第 335 页。

料为依归”^①，基本不作宏观研究，罕有概论性或通论性的文字，直接研讨理论方法的文字也是少之又少。有学者从《集刊》论文的命题中窥见史语所学人的治学宗旨。如文章中以复原、发原、考、考证、考实、考辨、释例、校释、札记、订误、补正、释论及类似字眼来为文章匡定格律和奠定基调的占绝大部分。由此可见史语所学人走的是一条由考而校、补、订，继而辨、证、释，最终达至原、实、真的史料考证以至历史重建之路。例如《集刊》中包含文化史论文 134 篇，其中文献整理、史籍考订和历史掌故方面的研究论文就达近百篇。这是其“史学本是史科学”思想的落实^②。以专研经济史的全汉昇为例，他 1935 年毕业后进入史语所，撰社会经济史论文多篇，但“除《中古自然经济》这篇文章有《食货》风味外，其他文章多属史语所的《集刊》风格了”^③。史料的精密考证是《集刊》的主调，有学者说它是以兰克派的主要刊物《历史杂志》(Historische Zeitschrift)为模板的^④。

可以说，史语所是兰克学派的中国版。其实，岂止一个史语所，整个民国主流史学界都受到兰克学派的诱引和支配。汪荣祖在论及兰克史学与中国史学的关系时就说：“兰克有五十几部著作，几乎没有一部被翻成中文，他的史学虽说并没有真正被介绍到中国来，但他所提倡的史学方法经由 Ernest Berheim 等人的著作却进入了中国。像姚从吾从北大到台大，讲的都是兰克的方法论。杜维运考证梁启超在清华大学所讲授的中国历史研究方法，基本上也是同一路的。甚至章太炎，写《清建国别纪》时，也批判性地运用原始史料，可以说亦受此影响。至于其他像王国维的‘两重证据法’，陈寅恪留学西欧，受兰克学风的影响更是不在话下，顾颉刚发起疑古思潮，有鉴于传说之不可信，必须根据可靠史料重建信史，以及孟森利用实录等原始资料考证明清史实等等，都可以说直接或间接受到兰克史学方法的影响或启示。”^⑤如此看来，近代史坛几乎完全处在兰克学风的笼罩之下。

不过，就在兰克史学“正式进入中国史学研究的领域之际”，“它在西方已开始衰落了”^⑥。换句话说，“20 世纪的初年，史学界的变化已经开始了，可是在当时还没有感觉到，当时还觉得 Ranke 这个想法是对的”^⑦。这就意味着，傅斯年等人误将西方传统史学的流风余韵当作现代新潮。他们殚精竭虑、煞费苦心迎头赶上的却只是批评者日众的西方传统史学的末流，而与新史学殊途异路。“中国近代史学方法一方面承清代汉学之旧，一方面也接受了近代西方的‘科学方法’。从后一方面，我们尚可看出西方‘剪贴’派史学之遗迹，说来甚为有趣。原来西方‘剪贴派’史学之衰亡还是很近的事；最初介绍西方史学方法至中国的人们虽亦约略地领悟到‘培根式’的科学精神的重要性，根本上却未能摆脱‘剪贴派’的残留影响。所以他们于史料之真伪辨之最严，于史料之搜集亦最为用力。傅孟真至有‘上穷碧落下黄泉，动手动脚找东西’之口号。他们虽然扩大了史料的范围，但在史料的运用上却未能达完全科学化之境。他们仅了解旧籍真伪之辨与夫新材料之搜罗为无上的重要而不甚能通过‘先验的想像’以变无用的死材料为有用的活材料。”^⑧何炳棣常在胡适面前批评傅斯年办史语所“未曾注意西洋史学观点、选题、综合、方法和社会科学工具的重要”，胡适回答说：“我根本就不懂多少西洋史和社会科学，我自己都做不到的事，怎能要求史语所做到？”^⑨这一疏失、缺陷直接造成了史语所与现代学术潮流的隔膜，后果令人警醒。同时，傅斯年及史语所所欲建立的“科学的东方学之正统”，

① 许冠三：《新史学九十年》，第 254 页。

② 孔祥成：《历史语言研究所学人的史料观——解读 1928—1948 年的〈历史语言研究所集刊〉》，《东方论坛》2002 年第 5 期。

③ 何兹全：《我所经历的 20 世纪中国社会史研究》，《史学理论研究》2003 年第 2 期。全汉昇《中古自然经济》一文载《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第 10 本，1942 年。

④ Wang, Fan-shen, “Fu Ssu-nien: History and Politics in Modern China”, Ph. D. Dissertation, Princeton University, 1993, p95.

⑤ 汪荣祖：《中国史学的近代发展》，《国史馆馆刊》复刊第 24 期，1998 年 6 月。

⑥ 余英时：《〈历史与思想〉自序》，《史学、史家与时代》，桂林：广西师范大学出版社，2004 年，第 123—124 页。

⑦ 余英时：《史学、史家与时代》，《史学、史家与时代》，第 80 页。

⑧ 余英时：《一个人文主义的历史观——介绍柯林伍德的历史哲学》，《史学、史家与时代》，第 142—143 页。

⑨ 何炳棣：《读史阅世六十年》，桂林：广西师范大学出版社，2005 年，第 321 页。

不过是追步已成明日黄花的欧洲传统汉学,投身衰退中的旧潮流,而与新兴的社会科学化的汉学南辕北辙,以致他们青出于蓝、后浪推前浪的竞胜赶超失去意义。

傅斯年及史语所面对西方史学新旧趋向的取舍失当,实际上受制于民国学人引进西学的普遍水准。晚清民国之际,西方史潮汹涌而入,其在中国的共时性呈现遮盖了原本的历时性演进,被笼统地当作新事物照单全收。其中最大的有两股,一是欧日文明史学及美国“新史学”派,一是西方传统的兰克史学。20世纪初,梁启超等策动的“史界革命”的主要依据就是流行于欧日的文明史学。这种文明史学斥君史倡民史、求人类进化之理,在大方向上不期而与后来反兰克的美国“新史学”派合辙。应当说,此时的史学观念与世界史学潮流基本同步。鲁滨逊的《新史学》等著作一经问世,便有国内学者争相推介,得到陶孟和、陈训慈、衡如和谷凤池等人的高度评价^①。胡秋原认为鲁滨逊及现代历史著作家超越纯粹心理学范围,而注意一般思想史、科学史、文化史,“诚足以扩大一般历史智识之天地”。“新史学尚在运动中,由此开路,其前途实极远大。”^②20世纪20年代留学美国的黄文山认为现代史学的趋势是新史学,这种运动已由萌芽蔚为大观,德国的兰普勒希特、法国的贝尔和英国的马尔文都有功于这个运动。而美国鲁滨逊受生物进化论的影响,“注意历史过程的意义,提倡动的历史创造。其高足 Barnes 继之,光大旧业”^③。随后,巴恩斯(班兹)的《史学》、《新史学与社会科学》等“新史学”派作品陆续推出中译本,其他未译著述,也在学人论作中广泛征引。“新史学”派的主张成为国内许多讨论史学理论问题的依据,集中体现于民国时期涌现的一批“史学概论”著作中,如卢绍稷《史学概要》、吴贯因《史之梯》、李则刚《史学通论》、杨鸿烈《史地新论》和《史学通论》、陆懋德《史学方法大纲》、周容《史学通论》、胡哲敏《史学概论》等。分散于报刊杂志上大量关于史学理论和方法的论文,也都在不同程度上吸收了“新史学”派的理论观念。当时主流学术界对“新史学”的吸取,集中于进化观念,对其社会史、社会科学化主张不免忽视。民国时期虽对美国的“新史学”大量及时地引介,但其影响基本停留于思想层面,未能规范和制导实际的学术研究,落实为具体的学术成果^④。

然而,在民国时期大行其道的是兰克式传统史学。在史学方法论上,民国学院派学者多奉朗格诺瓦与瑟诺博司合著的《史学原论》为主臬。而此书虽容纳了当时史学认识论上的一些新知,但方法上仍是集兰克传统史学之大成。胡适在《中国哲学史大纲》的参考书目中,关于“史料审定及整理之法”,就推荐阅读《史学原论》英译本。梁启超也受到《史学原论》影响。杜维运曾将梁氏的《中国历史研究法》与《史学原论》对照比勘,“深觉二者关系极为密切,梁氏突破性的见解,其原大半出于朗、瑟二氏”^⑤。即便是以译介鲁滨逊《新史学》闻名的何炳松,对美国“新史学”也仅一知半解,其撰著立论仍以朗格诺瓦、瑟诺博司和伯伦汉为基础,从而与传统的兰克史学同流。难怪朱谦之感叹说:“我们试翻一下国内史学方法的名著,哪一本曾脱却 Ranke 的史学方法论的范围?”^⑥这种传统式的方法论作品在实际的学术研究中发挥着指针作用。

趋新求变原是清季民国学术的特色,何以史学方面唯独要舍新从旧,甘当西方传统史学的末流之末流呢?一个重要原因就是时人在西学即新学的观念支配下,对西方史学发展脉络的认识较为模糊,对西方史学本身的新旧之分较少留意。事实上,当时学术界一般都未明确意识到美国“新史学”与兰克史学的学术时差。在时人眼中,它们不是代表两个不同的时代,不是新旧两种不同的史学,而是同属新史学的范围,并无本质区别。民国学者对已嫌陈旧的《史学原论》和《史学方法论》二书的顶礼膜拜,即表明他们对西方史学的认识已经滞后,尤其在史学方法上不辨新旧。胡适留美期间,“新

① 参见于沛:《外国史学理论的引入和回响》,《历史研究》1996年第3期。

② 胡秋原:《历史哲学概论》,上海:民主政治社,1948年,第63页。

③ 黄文山:《西洋知识发展史纲要》,上海:华通书局,1932年,第607页。

④ 详参李孝迁:《美国鲁滨逊新史学派在中国的回响》,《东方论坛》2005年第6期、2006年第1期。

⑤ 杜维运:《与西方史家论中国史学》,台北:东大图书公司,1981年,第339页。

⑥ 朱谦之:《文化科学的方法论之一——现代史学方法》,《朱谦之文集》第2卷,第211页。

史学”派已开始流行,但胡适关心的还是“泰西考据学”^①,已然慢了一拍。在1919年出版的《中国哲学史大纲》中,他提到:“西洋近百年来史学大进步,大半都是由于审定史料的方法更严密了。”^②此判断虽大致不差,但其认识止步于此,实在未能捕捉到西方史学的最新进展。同样有留美经历的何炳松同时编译西方史学新旧两派的作品,将《新史学》与《史学原论》等量齐观,似乎并未察觉二者的根本歧异。“当时中国史家鲜知鲁氏之新乃针对兰克之旧,不满长期以来一直以政治史和通史为专业研究的对象,以冀开拓史学研究的新方法与新领域。”^③而且,上述诸人都将强化史料工作当作中国史学的努力目标和未来出路。亲履西土置身西潮者尚且如此缺乏方向感,足不出国门者的认识也就可想而知。他们这一认识上的失误是致命的,不幸将中国史学引入歧途,使之游离于国际新潮之外。傅斯年及史语所身处此种学术环境之中,为时尚所裹挟,以致走上一条与西方现代学术趋向逆行的不归路。

还有一个细节值得一提。1947年傅斯年赴美医病,在纽黑文的耶鲁大学逗留近一年时间,他了解到科学实证主义在欧美已不再流行,而客观史学也是不可能达到的。他利用这段难得的空闲时间大量阅读,主要兴趣集中在马列主义理论方面。傅斯年似乎已迷途知返,计划回国后注重学术研究与现实社会的关联,撰写中国通史,编辑《社会学评论》,开办“傅斯年论坛”等^④。可惜事与愿违,傅氏的这些计划并未一一付诸实施。他也没有来得及用他接触到的新观念改进史语所的工作。毕竟,当时内战正酣、政局动荡,学术工作根本无法以常规进行,当务之急是生存而不是发展,恢复旧观、维持现状已不暇,何谈与时俱进、改弦更张!这次弃旧从新的机会也就这样一闪即逝了。

最后必须申明的是,我们判定史语所融入了西方史学的旧潮流,并不意味着史语所的地位可以就此轻易否定,其成绩可以一笔抹煞。本来,学术上的新或旧都是相对而言,主要以时代风气为转移,并不能简单等同于价值上的是非善恶。新的未必全是,旧的未必皆非,二者都有其生存空间,新旧并存乃是一种常态;即使旧潮流也有存在的依据。传统史学的史料考证之业仍是今日史学发展的基础,其方法至今仍然发挥效力,学者中也依旧有部分人坚守传统路数。另一方面,新史学也不是平地而起、无中生有,它的发生和发展总是或多或少、或隐或显地吸收了旧史学的一些精华成分,从而变相传承和复活了旧史学的生命。就史语所而言,它师法兰克史学和欧洲汉学,开发新材料、运用新工具以解决新问题、开辟新领域,将中国史学大大向前推进了一步,确属功不可没。当年史语所的一些理念主张,至今仍不失其合理性和有效性^⑤,有的甚至已构成现代学术建设的规范和标准。不过,我们也不宜过分护惜前人,民国年间的史语所与当时的新潮流相悖毕竟是一个难以回避的事实。在20世纪世界学术大势业已大体明朗的今天,我们不应继续将史语所的学术奉为新潮流来追求了。否则,不但将导致学术史认识上的错位和失真,还可能误导当前的史学研究,使之偏离正轨,难以达到应有的境界和水准。若不加批判地以史语所为标帜和方向,恐怕目前本土史学的国际化也要背道而驰了。辨明新旧而审慎取舍,才是我们总结、评估和传扬史语所精神的基本立场。

[责任编辑 扬眉]

① 《胡适留学日记》卷9,合肥:安徽教育出版社,1999年。

② 胡适:《中国哲学史大纲·导言》,上海:上海古籍出版社,2000年。

③ 汪荣祖:《史学九章》,第28页。

④ Wang, Fan-shen, "Fu Ssu-nien: History and Politics in Modern China", Ph. D. Dissertation, Princeton University, 1993, p326 - 327, 315.

⑤ 参见王汎森:《历史研究的新视野:重读〈历史语言研究所工作之旨趣〉》,《古今论衡》第11期,2004年9月。

走向世界哲学

——从雅斯贝斯的观点看

张汝伦

摘要:世界哲学是雅斯贝斯晚年提出的重要思想。其提出一方面缘于他的交流理论;另一方面是由于他在纳粹统治时期对东方文化的了解和对西方文明的批判反思。如下三个基本条件决定了世界哲学的可能性:哲学内在的可交流性;人类共同的起源和共同目标;人类的共同现在。世界哲学不是一种地方的哲学,而是不同哲学彼此交流的空间。世界哲学的思想对于全球化时代的我们有着十分重要的意义。

关键词:世界哲学;雅斯贝斯;轴心时代;交流;对话

在全球化的时代,不同思想文化传统彼此沟通和了解显得比以往任何时候都更重要。虽然今日世界上,不同文化的冲突屡见不鲜,但人类并没有放弃天下一家的理想。这就是为什么“交流”^①成了一个非常流行的概念,不但出现在哲学中,也出现在其他人文科学和社会科学的文献和话语中。

提起“交流”这个概念,人们往往把它和哈贝马斯联系在一起,殊不知在雅斯贝斯哲学中它就已经是一个核心概念了,交流概念构成他最重要的一些思想。雅斯贝斯哲学主要关心两个问题:存在与真理的关系和生存与存在的关联,他的交流理论恰恰起到了沟通这两大问题领域的枢纽作用。有人甚至认为,雅斯贝斯的交流理论是他最重要的哲学创新^②。此外,雅斯贝斯的交流理论对哈贝马斯的早期工作也产生了重要的影响^③。

与海德格尔一样,雅斯贝斯也认为哲学最根本的问题是存在的问题,存在当然不是人,但存在的问题必须通过人才能解决。换言之,人是通向存在问题的唯一通道。而这又是与人的独有特性相关的。在海德格尔那里,人独有的特性是对存在的理解;而在雅斯贝斯这里,就是交流。“只有在真正的交流中,我才能真正说我存在。”^④“交流是人存在的普遍条件。”^⑤真正的交流是一个历史决定,通过交流,我扬弃了作为孤立的我在的自我存在,在交流中来把握自我存在^⑥。

作者简介:张汝伦,复旦大学哲学学院教授(上海 200433)。

① Kommunikation这个词时下一般被译为“交往”,窃以为不妥。无论是在雅斯贝斯那里,还是在哈贝马斯那里,这个术语都主要指人与人之间语言与思想的交流。而“交往”在汉语中恰恰主要指人与人之间非语言与思想的交际,如一般交友、生意往来及各种人际接触。人与人之间互相用语言进行的思想与情感的传达我们一般会说“交流”,而不会用“交往”一词。例如,两人讨论某个问题,我们不会说他们在“交往”,而一般会说他们在“交流”。况且,雅斯贝斯也经常将 Mitteilung(通报、传达)一词与 Kommunikation一词混用。故我将 Kommunikation 译为“交流”。

② Cf. Chris Thornhill, *Karl Jaspers*, London & New York: Routledge, 2002, p. 25.

③ Cf. Chris Thornhill, *Karl Jaspers*, London & New York: Routledge, 2002, p. 202.

④ Jaspers, *Philosophie II*, Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer-Verlag, 1956, S. 121.

⑤ Jaspers, *Vernunft und Existenz*, S. 122.

⑥ Jaspers, *Philosophie II*, Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer-Verlag, 1956, S. 58.

那么什么是“交流”?雅斯贝斯在《哲学》第二卷中这样定义道:“交流就是与他人生活在一起,它在实存中以多种多样的方式来完成,它就在那里存在于各种共同体关系中。”^①不能经验主义地理解雅斯贝斯的这个定义。因为他马上明确说,真正的交流是我们与他人创造的,而不是经验现成的东西^②。交流的先决条件是在共同体中的人产生了自我意识,开始追问自己的存在了。

真正的交流即生存的交流还必须对“只有我”自己不满。“只有我”(ich allein)是指把生活的意义理解为“只有我”,好像我已经能够为我知道真的东西,虽然也关心别人,向他们提供在我看来对他们合适的东西,但这样一来他们好像不是真正最内在地与我有关,这样我就陷入困境。我不能发现真的东西,因为真的东西不仅仅对我真。“如果不是通过爱别人的话,我不能爱自己。如果只是我存在的话,我一定空虚落寞。”^③如果我要成为我所是的话,就要和各个独一无二的他者一起存在。这种共同存在的途径就是交流。

雅斯贝斯认为,交流不仅仅是个人之间的交流,也可以是、并且一定会发展为个人与传统、民族与民族、文化与文化之间的交流,也就是“普遍的交流”。这是人类的希望之所在。“哲学就意味我们在为普遍交流的可能性工作。”^④如果交流的根源在于人自由的可能性的话,那么极权主义就意味着人与人之间的交流最彻底的断绝,因而同时也是人自我存在的结束^⑤。雅斯贝斯并不是从他的交流理论中推出这个结论,而首先是从他个人在纳粹统治期间的痛苦的历史经历中悟出这个结论。在此基础上,他提出了世界哲学和世界哲学史(Weltgeschichte der Philosophie)的思想。

据其回忆,他是在1937年提出哲学逻辑思想的同时,提出世界哲学史的计划的。他的朋友,印度学家亨里希·齐默尔在移居国外前给他许多中国和印度的文献与书籍。他一下子就被中国哲学迷住了,于是,投入到中国哲学的研究之中。在纳粹统治风雨如晦的日子里,他的妻子经常根据他们的心情朗读莎士比亚和埃斯库勒斯的作品、英国历史和中国小说。通过这样的阅读,雅斯贝斯获得了关于世界的新的认识,思想逐渐超越了西方文化的范围。他说,他精神上喜欢逗留在中国,感到那里有人类存在的共同起源,可以对抗他周围的野蛮。他对中国的人道表示出强烈的热爱和赞叹。

与此同时,西方历史的现实也使他觉得需要更严格地审查西方的心灵,反思西方的思想传统。对他来说,问题在于,在什么意义上西方人是可以抵抗恐怖的精神的创造者和保卫者,又在什么意义上他们成了使这种恐怖成为可能的铺路者^⑥。世界哲学和世界哲学史的思想就是在这样一种对西方思想批判反思的背景下提出的。

二

在雅斯贝斯看来,世界哲学是欧洲哲学的出路。他说:“我们正走在经过我们时代的暮色从欧洲哲学的晚霞走向世界哲学的朝霞的路上。”^⑦这就是说,在雅斯贝斯看来,欧洲哲学的终结是不可避免的,欧洲哲学必然要向世界哲学的方向发展。雅斯贝斯晚年的助手萨奈尔则认为,这表明雅斯贝斯

① Jaspers, *Philosophie II*, Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer-Verlag, 1956, S. 51.

② Jaspers, *Philosophie II*, Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer-Verlag, 1956, S. 51.

③ Jaspers, *Philosophie II*, Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer-Verlag, 1956, S. 56.

④ Jaspers, "Philosophical Autobiography", in *The Philosophy of Karl Jaspers*, ed. by Paul Arthur Schilpp, New York: Tudor Publishing Company, 1957, p. 82.

⑤ Jaspers, "Philosophical Autobiography", in *The Philosophy of Karl Jaspers*, ed. by Paul Arthur Schilpp, New York: Tudor Publishing Company, 1957, p. 82.

⑥ Jaspers, "Philosophical Autobiography", in *The Philosophy of Karl Jaspers*, ed. by Paul Arthur Schilpp, New York: Tudor Publishing Company, 1957, p. 82.

⑦ Jaspers, "Philosophical Autobiography", in *The Philosophy of Karl Jaspers*, ed. by Paul Arthur Schilpp, New York: Tudor Publishing Company, 1957, pp. 83-84.

自己后期的工作已不再是生存哲学,而是走向一种世界哲学^①。

这不能理解为雅斯贝斯要从西方走向东方,而应该理解为,雅斯贝斯要超越西方和东方的畛域,探索真正普遍的世界哲学的可能性,因为他最终把自己定位为“世界公民”。雅斯贝斯当然把自己看作是德国人,经常以德国人的身份说话,但他的倾向却是世界主义的。他在《哲学自传》中写道,纳粹国家的民族狭隘和不人道使他产生了要成为世界公民的冲动^②。作为哲学家,他属于西方哲学的传统,但他的思想对一切理解真理的样式开放。在他给自己写的讣告中谈到他的哲学时,他说他“要参与时代的任务……这个任务就是找到从西方哲学的终结到未来世界哲学的道路”^③。

德国思想家向来有着普世情怀。康德写过《世界公民观点下的普遍历史观念》,歌德提出过“世界文学”的思想。在哲学上,康德曾经提出“世界概念的哲学”与“学院概念的哲学”相对。“世界概念的哲学”不仅为职业哲学提供专业知识,思考它的主要问题,还追问“人类理性的最终目的”^④,从而追问所有人必然会感兴趣的一切问题。这样哲学就超越了一切本土的东西,具有一种“世界公民的意义”^⑤。但是,康德的“世界概念的哲学”是出于哲学问题的普遍性,而不是出于哲学本身的普遍性。西方哲学对他来说就是哲学本身。

根据雅斯贝斯晚年的助手萨奈尔考证,“世界哲学”(Weltphilosophie)一词最早出现在青年马克思的笔下,马克思在给他父亲的一封信中首先使用了这个概念。当时他告诉父亲他离开了诗歌,与从事哲学的朋友们争论,渐渐转向黑格尔哲学:“这里在争论中显露出一些冲突的观点,我越来越牢固地被今天的世界哲学吸引,我想奔向它……。”^⑥但这里的概念肯定不是雅斯贝斯“世界哲学”的意思。根据他的交流理论,雅斯贝斯的“世界哲学”不可能是指一种全世界都有效的大一统的思想,如黑格尔哲学所主张的那样,而是指能理解一切思想和使一切思想得以平等交流与争论的思想。

除了他的交流理论外,雅斯贝斯对东方(中国、印度)哲学的了解也对他世界哲学的思想有相当的影响。从莱布尼茨开始,德国哲学家就开始对东方哲学发生了浓厚的兴趣。到了19世纪,德国哲学家不仅继续对东方哲学感兴趣,而且开始将它们作为自己哲学思考的助力。例如,谢林、叔本华、多伊森(Paul Deussen, 1845-1919)和爱德华·冯·哈特曼(Eduard von Hartmann, 1842-1906)等人都将印度哲学思想引进德国哲学的讨论,以此在近代第一次要突破欧洲哲学视野的局限。叔本华已经抛弃了康德、黑格尔哲学的欧洲中心主义立场,说形而上学是“超越时空的一切时代和民族的天才的崇高对话”^⑦。叔本华这个思想可以说是雅斯贝斯“世界哲学”思想的先驱。

舍勒是雅斯贝斯的另一个先驱。舍勒在1924年出版的《知识社会学的问题》一书中提出了“哲学理论史的阶段说”。他把由教士和僧侣承担的超民族的、经院的、教会的哲学、年青的欧洲国家的有民族神话色彩的哲学和19世纪具有明确民族取向的哲学与一种“真正的世界主义的世界哲学”相区别,这种世界哲学把各文化圈的领袖和代表间充满生气的讨论作为它的研究方法^⑧。虽然没有证

① Hans Saner, “Jaspers' Idee einer kommenden Weltphilosophie”, in *Karl Jaspers Today*, Edited by Leonard H. Ehrlich and Richard Wisser, Washington, D. C.: Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1988, p. 76.

② Jaspers, “Philosophical Autobiography”, in *The Philosophy of Karl Jaspers*, ed. by Paul Arthur Schilpp, New York: Tudor Publishing Company, 1957, p. 65.

③ Cf. Leonard H. Ehrlich, “Tolerance and the Prospect of a World Philosophy”, in *Karl Jaspers Today*, p. 93.

④ Kant, *Logik. Einhandbuch zu Vorlesungen*. Akademie-Ausgabe Bd. IX, Berlin und Leipzig, 1923, S. 24.

⑤ Kant, *Logik. Einhandbuch zu Vorlesungen*. Akademie-Ausgabe Bd. IX, Berlin und Leipzig, 1923, S. 25.

⑥ Cf. Hans Saner, “Jaspers' Idee einer kommenden Weltphilosophie”, in *Karl Jaspers Today*, Edited by Leonard H. Ehrlich and Richard Wisser, Washington, D. C.: Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1988, p. 78.

⑦ Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. *Gesammelte Werke* Bd. 8, Bern und München: Francke Verlag, 1980, S. 91.

⑧ Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. *Gesammelte Werke* Bd. 8 (Bern und München: Francke Verlag, 1980), S. 91.

据说雅斯贝斯受到了舍勒的直接影响,但至少可以说在世界哲学问题上他们是同道。

根据萨奈尔的研究,雅斯贝斯早在1916年的尼采课程上就使用了“世界哲学”这个术语。当时他区别了整个思想史上两种哲学特色:一种是“人的哲学”,一种就是“世界哲学”。古希腊的智者、法国道德主义者、叔本华和尼采都是属于“人的哲学”的思想家,他们把一切关系都联系到人来把握,他们从心理学上探讨一切问题对于可能的人类研究的意义。像柏拉图、亚里士多德、斯宾诺莎和康德这样的世界哲学家才是真正的哲学家,他们创造整体性的、常常是新的世界观^①。根据这样的区分,“世界哲学”的意义似乎是指不局限于人,而是提供一个整体性的世界观的哲学。而雅斯贝斯研究的心理学和生存哲学只能算是“人的哲学”。因此,几乎可以肯定,雅斯贝斯此时虽使用了“世界哲学”的术语,但并不是在其后来的“世界哲学”思想意义上使用的。

世界哲学的观念在他那里是慢慢发展起来的。在完成《哲学》后他担心,对他来说,可说的本质上现在都已说了,他遂在《理性与生存》中首次突破他思想以生存为中心的做法,而关注各种不同的起源,它们只能在思想中通过无限广阔的理性来把握。当他在20世纪30年代研究了中国哲学和印度哲学后,他首次从西方哲学以外看到了西方哲学的局限。这意味着在历史中有一个更大的思维空间,有待我们去重新获得。基于这样的认识,他将世界哲学视为他后半生努力的目标^②。

尽管如此,正如阿伦特所指出的那样,人们很容易证明,雅斯贝斯的哲学工作从《世界观的心理学》开始到后来的世界哲学史,有一个“世界主义的取向”^③。真正的世界哲学的前提是不以任何一个哲学传统为标准、为核心的,它否认一切传统的权威。而《世界观的心理学》恰恰就是否认任何学说的权威性,而代之以一种普遍的相对性,每一特殊的哲学内容只是个别哲学活动的中介。

传统权威的硬壳因此被打开,传统哲学的内容在经受与当前的哲学交流的考验时,彼此自由交流。在这种普遍交流中,当前哲学家的生存经验,一切独断的形而上学内容,都消解为过程,消解为思想的散步。由于它们与我目前的生存和哲学活动的相关性,它们失去了它们在编年史系列中固定的历史位置,进入了一个精神领域,在此领域中,一切都是同时代的。无论我现在思考什么,它都是在与一切已经被思考的东西不断的交流中^④。这样,无论是思考西方哲学还是思考东方哲学,无论是从事西方式的哲学工作还是从事东方式的哲学工作,真正哲学内在的交流原则使得任何特殊的区域区分都是相对的。但这只是世界哲学可能性的一個条件。

世界哲学之所以可能的条件还在于人类有共同的起源,共同的目标。这个条件要比交流更为根本。没有这个条件,普遍和无限的交流也就不可能。因为只有共同的历史,才能给当前发生之事的意义提供标尺^⑤。这个共同的历史,就是真正意义上的世界史。可是在雅斯贝斯看来,迄今为止,人类还没有真正的世界史,所谓的世界史不过是当地史的集合^⑥。在严格意义上,当今发生的事还不能被称为是“事实上普遍的地球史”^⑦。真正的世界史只有在明白人类有共同的起源和共同的目标基础上才有可能。雅斯贝斯用他著名的“轴心时代”的学说来阐明人类的共同起源和共同目标。

① Cf. Hans Saner, "Jaspers' Idee einer kommenden Weltphilosophie", in *Karl Jaspers Today*, Edited by Leonard H. Ehrlich and Richard Wisser (Washington, D. C.: Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1988), p. 80.

② Cf. Hans Saner, "Jaspers' Idee einer kommenden Weltphilosophie", in *Karl Jaspers Today*, Edited by Leonard H. Ehrlich and Richard Wisser, Washington, D. C.: Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1988, pp. 83-84.

③ Hannah Arendt, "Karl Jaspers: Citizen of the World", in *The Philosophy of Karl Jaspers*, ed. by Paul Arthur Schilpp, New York: Tudor Publishing Company, 1957, p. 541.

④ Hannah Arendt, "Karl Jaspers: Citizen of the World", in *The Philosophy of Karl Jaspers*, ed. by Paul Arthur Schilpp, New York: Tudor Publishing Company, 1957, p. 542.

⑤ Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: Piper, 1983, S. 15.

⑥ Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: Piper, 1983, S. 45.

⑦ Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: Piper, 1983, S. 98.

“轴心时代”的思想是雅斯贝斯在《论历史的起源和目标》中提出的。“轴心时代”是这样的一个时间段,在这个时间段中产生了“从那以来人能是的一切”^①。雅斯贝斯把这个时间段定在公元前800年到公元前200年左右。当时在中国出现了孔子和老子,在印度出现了《奥义书》和释迦牟尼,在波斯出现了扎拉图斯特拉,在巴勒斯坦出现了先知,在希腊出现了荷马、哲学家和悲剧作家。在雅斯贝斯之前,19世纪的德国哲学家 Ernst von Lasaulx 和《道德经》的注释者维克托·冯·斯特劳斯就已经指出过,大约在公元前500年左右在中国、印度、波斯、以色列、罗马和希腊各自独立产生了这么一些人^②。但“轴心时代”概念却是雅斯贝斯的发明。

“轴心时代”的思想首先是针对基督教的历史哲学的。基督教也认为人类有一个共同的起源,这就是创世纪的神话,有一个共同的目标,这就是救赎和最后审判。基督教的历史哲学,从奥古斯丁到黑格尔,都把基督的出现看作是世界历史的转折点和中心。但这只对基督徒有效。而轴心时代却是人类历史共同的起源。雅斯贝斯说:“真正看到轴心时代的事实,使它们成为我们普遍历史概念的基础,就是掌握了超越一切不同的信仰,对于全人类共同的东西。”^③雅斯贝斯指出,基督教的历史哲学是从自己的基础,根据自己的信仰来看历史的统一,而他在与一切其他人类的根据交流中思考历史的统一。他说:“轴心时代是一个酵素,把人类带进了世界历史的共同关系中。”^④

在轴心时代,世界各大文明发生的重大事件完全没有联系,它们成了各大文明的起源。但是,尽管这些事件非常不同,它们却有着某种共同的东西。这就是人类形成了他们思想的基本范畴和他们信仰的基本信条。一句话,人类首次发现了对人的理性理解^⑤。此前的东西都是对它的准备,而后来的一切实际上有意识地要回到过去与之相关。人类的世界史由此获得了其整体的结构^⑥。

雅斯贝斯提出“轴心时代”的思想有一个明确的目的,就是反对西方中心论。他一再强调轴心时代不是纯粹观念的东西,而是可以在经验中发现的事实,这个事实可以被所有人,包括基督徒接受。轴心时代表明人类有共同的起源和共同的目标,如果我们视这一共同的东西为上帝的话,那么上帝也历史地以多种方式显示它自己,开启了许多通往它的道路。所以轴心时代的思想是反对主张某种信仰真理的唯一性的错误的最好手段。在雅斯贝斯看来,一个信仰可以在它的历史生存中是绝对的,但它不是像科学真理那样对它陈述的东西都普遍有效。然而,西方思想的世俗化的形式——独断论哲学和科学世界观却正是主张只有它们掌握了真理。这种主张通过权力意志成为盲信和人类傲慢与自欺的工具。而轴心时代和普遍历史的语言就是要反对那种排他性的真理主张^⑦。由此我们可以肯定,雅斯贝斯的世界哲学是立足于人类哲学共同的东西,同时允许它有多种表现和通道。

世界哲学成为可能的最后一个可能性条件是人类在历史上第一次有了一个共同的现在。这就是现代化的过程。在此过程中,西方将它们的规则和法则强加给世界,从而产生了超越一切民族和地域的人类。在以前的时代,“人类”还只是一个概念或一个理想,现在却成了一个紧迫的现实。人类现在真正是“天涯若比邻”,在世界任何一个地方发生的事都会在地球的每一个角落引起震动。技术造成了世界的一体,但同样也可以使它万劫不复。人类今天真的是同呼吸,共命运,休戚与共了。但这种休戚与共是否定意义上的休戚与共,是建立在对地球毁灭的恐惧基础上的休戚与共^⑧。

今天这个被动地被技术统一起来的人类虽然是被迫休戚相关,但如果要避免毁灭的话,他们就

① Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: Piper, 1983, S. 19.

② Ibid., SS. 35 - 36. Cf. Hans Saner, "Jaspers' Idee einer kommenden Weltphilosophie", p. 84.

③ Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: Piper, 1983, S. 40.

④ Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: Piper, 1983, S. 76.

⑤ Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: Piper, 1983, S. 20.

⑥ Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: Piper, 1983, S. 342.

⑦ Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: Piper, 1983, S. 41.

⑧ Hannah Arendt, "Karl Jaspers: Citizen of the World", in *The Philosophy of Karl Jaspers*, ed. by Paul Arthur Schilpp, New York: Tudor Publishing Company, 1957, p. 545.

必须看到自己有共同的起源(人道意义上而不是生物学或生理学意义上的)。人类应该运用他们具有的无限交流的意志,通过交流彼此认识到他们不仅在毁灭的可能性上,而且也在共同的起源和目标上是休戚与共的。但这不等于说交流的结果是统一于某种哲学或某个信仰。人类的统一和它的休戚与共,不能是普遍同意某种宗教或某种哲学或某种政府形式,而在于相信条条道路通罗马,每个人、每种哲学都可以以自己的方式通向那个绝对的一。世界哲学绝不是要取消印度、中国或西方伟大的哲学体系,而只是要剥夺它们的独断主张,把它们消解为可以彼此相遇、彼此交流的自由的思想散步,而它们所包含、所表现的那个一,由于这样的思想散步而证明是可传达的、可交流的。

三

世界哲学是人类哲学,而不是人的哲学。阿伦特曾精辟地说明这种区别:人类哲学与人的哲学的区别就在于它坚持,不是在孤独的对话中与自己谈话的人,而是在彼此交谈和交流中的人们住在地球上^①。这彼此交谈和交流的人们包括不同时代、民族、地域的人。世界哲学提供了一个全球性的、超时间的空间,在此空间中,一切时代、地方的思想在我们特殊的历史处境框架中进行世界对话。所以它总是重新获得迄今为止的思想,以产生新的历史思想。就像交流蕴含着思想的无限可能一样,世界哲学也意味着思想的无限可能,无论是在对其起源的阐明上,还是在可思维的事物的整个广度和深度上。

世界哲学不是欧洲哲学,当然也不是中国哲学或印度哲学。倒不如说它是一切思想的空间,原则上对所有人说话。但这不是说世界哲学将用一种哲学的普遍语言,如英美语言哲学追求的理想语言或日常语言来说话,声称这种语言的普遍有效性恰恰稀释和狭隘了哲学的言说。普遍的思想空间要求一个普遍的语言空间,就像在普遍的思想空间中没有任何一种思想独断一样,在这个普遍的语言空间中也没有一种语言可以垄断。理性语言和非理性语言,实用语言和神秘语言,具象语言和隐喻语言,科学语言和艺术语言,都是这个语言空间中地位平等的语言游戏。

世界哲学可能性的三个条件注定它的实践哲学性质和历史性质。世界哲学通过的是一个超时间的空间,但作为一个交流的空间,它本身不是超历史的,而是有其历史性。它的历史性就是它产生的历史条件,由于交通技术和通讯技术的发展造成的“地球的统一”(die Erdeinheit)。原子弹的产生使得人类而不仅仅是个人的灭绝成为现实的可能。所有思想、所有行为都不再只是垂直地与自己有关,而是横向涉及全人类。人类和世界当前的处境要求世界哲学,只有它才是适合未来时代的思想。世界哲学将为一个新的世界奠定基础。

世界哲学不仅仅是一个乌托邦,它也是一个对世界的批判:现实地分析现状以导致一个合理的未来。世界哲学有其实践的使命。按照萨奈尔的说法,世界哲学始终是三重性的,即对思想的思考,对现实的思考和呼吁实现,这就有如下三个方面:在过去的整个时间广度上回忆过去;在可能事物的整体空间中阐明和批判当前;通过呼吁预期和阐明在普遍交流的主导观念中显示自己的东西。对思想的思考可以使对现实的思考免于匆忙的纲领式综合。对现实的思考可以使对思想的思考免于异想天开。而呼吁性思考可以使这二者免于冷漠^②。

世界哲学具有强烈的实践哲学色彩,它之所以成为雅斯贝斯最后30年哲学工作的重心,首先是由于雅斯贝斯越来越多地考虑全球化时代人类面临的紧迫问题。他亲身经历的时代惨祸使他认识

^① Hannah Arendt, "Karl Jaspers: Citizen of the World", in *The Philosophy of Karl Jaspers*, ed. by Paul Arthur Schilpp, New York: Tudor Publishing Company, 1957, p. 547.

^② Cf. Hans Saner, "Jaspers' Idee einer kommenden Weltphilosophie", in *Karl Jaspers Today*, Edited by Leonard H. Ehrlich and Richard Wisser, Washington, D. C.: Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1988, p. 83.

到：“只有通过现在负责我们才能对未来负责。”^①这就是为什么《论历史的起源和目标》与一般的历史哲学不同，有着明显的现实针对性。《原子弹与人类的未来》就更不用说了，它与《论历史的起源和目标》一样，都是要探索一个新的合理的世界秩序的框架条件及其各个方面。这种世界秩序以自由和社会正义为条件，把战争排除在政治手段之外。这种世界秩序为了自由的缘故并不要求一个世界中央政府，而是要求一个世界范围的国家联邦，各个国家为了所有国家和所有人的共同利益限制它们的绝对主权。这样，一切外交政治就成了世界内政，一切政治分歧就成了世界和平政治^②。

雅斯贝斯的世界历史哲学、世界秩序哲学和世界和平哲学都是建立在普遍交流意志基础上的。但世界范围的相互理解并不因为人有一个共同的乌托邦、一个共同的目标就已经可能。倒不如说，它以世界范围的可理解为前提。哲学通过两条道路来达到这个目标。一条是世界哲学史，哲学通过它重新索问迄今为止的哲学思想，在多大程度上它是促进交流的；在多大程度上它是阻碍交流的。另一条路是普遍逻辑，哲学通过它揭示思想的所有起源，以使自己达到一个普遍的广度^③。

世界哲学史不仅要谈超越一切特殊哲学的哲学，即哲学的哲学，而且还包括一切与哲学相关的思想和创造，包括艺术家的思想、学者的思想、政治家的思想、神学家和权威人士的思想。简言之，在轴心时代一下子在世界各地出现的一切思想内容，以及它们的历史发展和演变。大约在1950年左右，雅斯贝斯设想一个由三部分组成的“普遍哲学史”，即思想形态、思想内容和思想方法^④。后来这个计划变得更为复杂。由于雅斯贝斯有关这方面的文献很多还未发表，这里只能转述他晚年的助手萨奈尔对这个计划主要思路的描述：

世界哲学史从观念上讲，就像世界史一样是一个整体。一旦人们去研究这个整体，它就分裂为一种统一的多样性，这种多样性是根据方面来确定的。但方面自身的数量是开放的，因此，它取决于切中真正本质的东西。雅斯贝斯说：哲学是通过个别哲学家来到世界上的。但每一个哲学家都生活在一个特定的时代和特定的文化空间。从这个历史—编年史方面看，哲学史作为一个整体成为了一个世界文化空间史和世界时代史。在这里，哲学家似乎是由历史形成的他的时代的孩子。此外，每个哲学家的思想都有内容，他的思想都有一个问题。从这个方面看，哲学史作为一个整体是世界哲学问题和内容史、世界哲学问答史。每个哲学家都是一个不可交换的个人，一个历史地表现自己的个人。从这个个人方面看，哲学史的整体是世界大哲学家史：一个想象的作为同时代人的思想家的共和国。每个思想家在从事哲学活动时总是要依赖并和语言、宗教和艺术中的种种精神基础有关。从这个发生的方面看，作为一个整体的哲学史是哲学在语言、神话、宗教和艺术中的起源和共鸣史。每一个哲学家都将他的思想实现为一部著作，并通过它对世界发生影响。从这个实用的方面看，哲学史的整体世界是哲学实现史和影响史。每个哲学家最终都与另外的哲学家相关，接受他们的思想，与之斗争，把它们占为己有。从这个动力学方面看，作为整体的哲学史是世界哲学争论史、哲学消化史和交流史。迄今为止的哲学的整体性过于复杂，不可能把它作为一个整体来表述^⑤。

① Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: Piper, 1983, S. 195.

② Cf. Hans Saner, "Jaspers' Idee einer kommenden Weltphilosophie", in *Karl Jaspers Today*, Edited by Leonard H. Ehrlich and Richard Wisser, Washington, D. C.: Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1988, p. 85.

③ Cf. Hans Saner, "Jaspers' Idee einer kommenden Weltphilosophie", in *Karl Jaspers Today*, Edited by Leonard H. Ehrlich and Richard Wisser, Washington, D. C.: Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1988, p. 86.

④ Cf. Hans Saner, "Jaspers' Idee einer kommenden Weltphilosophie", in *Karl Jaspers Today*, Edited by Leonard H. Ehrlich and Richard Wisser, Washington, D. C.: Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1988, p. 86.

⑤ Cf. Hans Saner, "Jaspers' Idee einer kommenden Weltphilosophie", in *Karl Jaspers Today*, Edited by Leonard H. Ehrlich and Richard Wisser, Washington, D. C.: Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1988, pp. 87 - 88.

普遍逻辑是为了要弄清在全部精神史中,思想如何和以何种形式是可交流的或对于思想来说是灾难性的。因此,普遍逻辑不单纯是一种形式正确的思维的学说,而是必须表明,真理的显现空间如何对一切真理意义的真理崭露。所以这种逻辑不只是知性逻辑,也不能只是生存哲学的事后追补的逻辑,而是一种思维的全逻辑(All-Logik),一种“包罗思维种种可能性的体系”^①。但真理在实存的空间中展开它特殊的真理意义为有用的实用真理;在一般意识空间中展开其特殊真理意义为正确的逻辑的普遍真理;在精神空间中展开其特殊的真理意义为无所不包的观念的产生意义的真理;在生存空间中展开其特殊意义为个人的生存和绝对真理;在超越空间中展开其特殊真理意义为飘忽不定的密码真理,它只是指示全体他者,指示形而上学的东西,但却不固定它们。不应该去发现一个绝对但同时对所有人都有效的真理。只有不再混淆不同的真理意义,使认识的种种方法和意义得以展开,交流的可能性才有其最大的范围,交流才有批判的精确性;思想完全开放但并不消失,飘忽不定但却精确。只有当真理不再是唯一的、对所有人都有的约束的真理,另类思想才不再被强暴。普遍逻辑这个理性的工具要的是整个空间,而不是思想的整体把握。普遍逻辑是世界哲学的逻辑,它的真理概念是理性的真理概念:“真理是把我们联系在一起的东西。”^②

按照萨奈尔的说法,“世界哲学”这个术语还有另外细微差别意义,这就是“世界”也是指在世界存在的整体性、现实的整体性,指地球、世界秩序、世界和平、世界史和维护世界的统一。世界作为大全,始终只是从不同方面才可被把握为统一,它被加强为思维的对象。就此而言世界哲学也是普遍思想,它日益通过思想的途径阐明和展开世界,而不同时遗忘个人的生存^③。

雅斯贝斯世界哲学的思想,对于正在思考中国哲学的自主性和独立性的中国人来说具有特殊的意义。我们曾经在很长的一段时间里认为西方哲学就是普遍哲学,就像不存在有中国的物理学和化学一样,也不存在中国哲学,中国哲学只是在中国发现的普遍哲学而已。物极必反,当人们发现这种做法无视根本、无法抹杀的中国哲学的特性后,又容易走到另一个极端,就是断然否认西方哲学的特殊性,甚至以为西方哲学必然要走向东方哲学,走向中国哲学。无限放大某些西方哲学家对东方哲学的兴趣就是这种心态的一种表现。我们为什么不能在承认自己的特殊性的同时,也承认别人的特殊性?在反对西方文化中心论的同时,为什么不能以平等的心态去和不同的哲学传统进行积极的沟通和交流?我们难道还能够完全剔除早已渗入到中国哲学中的异质因素吗?我们为什么不能把未来的世界哲学看作是有差异的统一,通过与其他哲学传统的积极交流促成它的早日到来?雅斯贝斯认为欧洲哲学的出路在于这样的世界哲学,而中国哲学的出路难道不也在于这样的世界哲学吗?而哲学本身的根本出路不正在于这样的世界哲学吗?

[责任编辑 全成]

① Jaspers, *Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung. Aus dem Nachlaß*, hg. von H. Saner, München-Zürich: Piper, 1982, S. 76f.

② Cf. Hans Saner, "Jaspers' Idee einer kommenden Weltphilosophie", in *Karl Jaspers Today*, Edited by Leonard H. Ehrlich and Richard Wisser, Washington, D. C.: Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1988, pp. 87-88.

③ Cf. Hans Saner, "Jaspers' Idee einer kommenden Weltphilosophie", in *Karl Jaspers Today*, Edited by Leonard H. Ehrlich and Richard Wisser, Washington, D. C.: Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1988, pp. 90-91.

中国宗教的巫术子遗

——韦伯论中国宗教与巫术的“亲和”关系

吾敬东

摘要:在马克斯·韦伯有关中国宗教的论述里,宗教或信仰与巫术的关系是一个最为关键的核心问题。他认为:(1)中国宗教信仰中有着大量原始巫术的孑遗,或者说,原始巫术在以后的宗教信仰中被充分地保存和延续下来;(2)道教与巫术的关系至为密切,道教是完全彻底“传统主义”的,本质上说,道教就是一个“巫术组织”;(3)一般认为,儒家或儒教是非常理性的,但我们也应看到,儒家或儒教同样有自己的巫术传统;(4)佛教的出身是理性的,但大乘佛教已经初步或部分改变了佛教的理性传统,入中国以后,受中国宗教和信仰的影响,佛教同样也变成了一个巫术类型的宗教。实际上,原始信仰和巫术崇拜的遗存不仅深刻地影响着中国的宗教,而且也深刻地影响着中国社会和文化。因此,尽管韦伯有关中国宗教与巫术关系的看法难免一隅之见,但其对中国宗教问题以及背后社会和文化问题的洞察力还是令人叹服的。

关键词:信仰;宗教;原始巫术;道教;儒教;佛教

在马克斯·韦伯有关中国宗教的论述里,宗教或信仰与巫术的关系是一个最为关键或核心的问题。这是因为,在韦伯看来,正是巫术宗教与先知宗教将中国宗教乃至整个东方宗教与西方宗教区别开来。换言之,延续巫术还是斥逐巫术,具有了宗教划界的意义。因此,巫术,作为一个关键词和核心概念,贯穿其对全部中国宗教研究(包括印度宗教在内的整个东方宗教)的始终。韦伯的这样一种认识与理论以及所内涵的合理性值得我们给予认真的对待。

一、中国宗教信仰中的原始巫术孑遗

韦伯认为:“要判断一个宗教所代表的理性化水平,我们可以运用两个在很多方面都相关的主要标准。其一是:这个宗教对巫术之斥逐的程度;其二则是它将上帝与世界之间的关系以及它本身对应于世界的伦理关系,有系统地统一起来的程度。”^①为了较好地提示和说明,韦伯以儒教和基督教为例,作了具有示范意义的比较。他说:“就第一点而言,禁欲的基督教所具有的种种印记,表示其已进入(斥逐巫术)的最后阶段。基督新教最具特征性的形式已将巫术完全彻底地扫除尽净。原则上,连在形式已被升华的圣礼与信条里,巫术也被根除了,以至于严谨的清教徒在自己心爱的人被埋葬入土时都不行任何仪式,为的是要确证迷信的完全摒除。就此而言,这表示斩断了所有对巫术运作的信赖。对世界之彻底除魅的工作,再没有比这进行得更具一贯性,虽然这并不意味着能够全然脱出我们今天惯常所认为的‘迷信’。女巫审判事实上仍盛行于北美新英格兰。当儒教仍未触及巫术对于救赎的实际意义时,清教已判定所有的巫术都是邪恶的。只有理性的伦理内涵被界定为具有宗

作者简介:吾敬东,上海师范大学哲学系教授(上海 200234)。

① [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第309页。

教上的价值,亦即,行为得根据上帝的命令,并且是出于一种敬畏上帝的态度。”^①应当看到,韦伯的这样一种看法是分别从前后两个向度来考察宗教问题。作为考察宗教问题的视角,这自然不应是唯一的,但它的确是合理的。

在韦伯的认识中,巫术现象是原始宗教的产物或内容。但是,这样一种现象或内容后来在一些宗教如中国宗教中得到了有效的延续或保存。由此,它便决定了中国宗教的性质。这样一种观点,后来也成为张光直的文明观或历史观的一个重要甚至是支柱部分。

韦伯说,中国“一般民间的宗教信仰,原则上仍停留在巫术性与英雄主义的一种毫无系统性的多元崇拜上”^②。韦伯显然已经注意到中国没有或不存在一个系统的神谱或有条理的神话系统。在韦伯看来,中国人的“信仰附着于所有与祭祀的发展有关的巫术里”^③。“此种宗教意识的翻转,是中国特有的;而基于他种理由及以一种相异的方式,这也在印度保有优势地位。此处,无时间性的、永恒不变的种种,取得宗教性的最重要地位。这是由神圣不可侵犯且一致性的巫术仪式与月令结合而成的:巫术性仪式用来制服鬼神,月令则是农耕民族所不可或缺的。”^④这样一种巫术崇拜首先体现在国家或政治生活中,例如“皇帝必须通过军事的胜利(至少得避免惨败)来证明他的巫术性卡理斯玛。尤其是他必须确保收成的好天候与国内秩序的平稳”^⑤。“以此,中国的君王主要是一位最高祭司长;他其实是古代巫术宗教信仰中的‘乞雨师’,只不过是转变为伦理意义罢了”^⑥。当然,它“也可能决定个人的命运”。事实上,巫术之能够延续,主要就在于广泛或普遍地影响社会绝大多数“个人的命运”,否则它就不会有生命力,而且是旺盛的生命力。也基于这样一种需要,在中国,便“容许那些承袭自古、并且是个别人民所不可或缺的私人职业巫师阶层的存在”^⑦。

当然,如前所述,巫术崇拜必然要涉及到鬼神观念这样一种十分原始的信仰。韦伯说:在中国“所有不好事情的发生,都是一种神佑的天地和谐受到巫术力量之干扰的征兆。这种乐天的宇宙和谐观对中国人而言是根本的,也是从原始的鬼神信仰逐渐蜕变而来的”^⑧。而“在理论上,鬼神会对人的一切作为施以福报或惩罚,不管是在现世或来世,不管报应在行为者身上,或者——与灵魂轮回说相反的——报应在他的子孙身上。来世的许诺特别能够吸引大众的心”^⑨。当然,从韦伯的这段论述,我们已经看到了中国传统鬼神观与印度因果报应观的结合。

此外,韦伯也指出了巫术崇拜的固有特征:现实性或功利性。“中国的宗教——无论其本质为巫术性或祭典性的——保持着一种此世的心灵倾向。这种倾向此世的态度较诸其他一般性的例子,都要远为强烈并具原则性。除了崇拜伟神巨灵的国家祭典之外,长寿的祈求在最受重视的祭祀里,扮演了主要的角色。”^⑩而这样一种特征也会体现在所有具体形态的宗教——即道教、儒教与佛教中。因为严格地说,这不只是特征,而且是本能。

那么,巫术这样一种原本属于原始宗教的东西怎么会延续下来的呢?韦伯说:“正统与异端对于巫术的、泛灵论的观念都采取容忍的态度,加上道教积极的护植,是这些观念得以继续存在、并在中国人的生活中极具支配力量的决定性因素。”^⑪不过,这样一种说法只是从延续的角度来看,而没有从

① [德] 马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第309—310页。

② [德] 马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第208页。

③ [德] 马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第62页。

④ [德] 马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第63页。

⑤ [德] 马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第68页。

⑥ [德] 马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第69页。

⑦ [德] 马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第212页。

⑧ [德] 马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第64页。

⑨ [德] 马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第282页。

⑩ [德] 马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第210页。

⑪ [德] 马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第273页。

断裂的角度来看,事实上,延续与断裂是不能分割的。

二、道教与巫术的关系

在中国诸宗教中,道教与巫术的关系是最亲近的。韦伯明确指出:道教的源头是在原始巫术那里,或者说要直接在原始巫术那里寻其根脉,他用一个概念来表达,即“传统主义”。韦伯这样说:道教比儒教更传统。“道教,因其非教养、非理性的性格,甚至比儒教还更传统主义。道教没有自己的‘精神’;巫术,而非生活态度,决定人的命运。发展到最后,将道教与儒教分隔开来的,就是这一点。因为我们已经指出,儒教相反的,认为巫术在面对德行时便显得无能为力。”^①又说:“就其作用而言,道教在本质上甚至比正统的儒教更加传统主义。观其倾向巫术的救赎技巧、或其巫师,即可知别无其他可以期望的。为了整个经济上的生存打算,使得这些巫师直接将关注点放在维持传统,尤其是传布鬼神论的思想上。”^②韦伯认为,基于此,如果给道教这样一个宗教下定义的话,那么,“道教不过是个巫师的组织”^③。

韦伯进一步指出:既然本质上是巫术的,那么道教也必然像巫术一样,是非理性的。

他说:“道教已然是绝对非理性的,坦白地说,已变成低下的巫术长生法、治疾术与解厄术。道教应允可以为人祈免夭折——被认为是罪恶的惩罚;可以请动(道教的、非古典的)福德正神,以及众多被神格化的官僚神和功能神,降福给祈求者。”^④又说:“无论如何,道教与理性的(不论是入世的、还是出世的)生活方法论之间,不仅无路可通,而且道教的巫术还必然成为此种发展趋势的最严重障碍。”^⑤韦伯还以古代的知识或技术为例加以分析,他说:“在异端教说(道教)的巫术乐园里,具有近代西方特色的那种理性的经济与工技,根本就是不可能的。因为一切自然科学知识的付之阙如,是由于以下这些根本的力量(部分是因,部分是果)所造成的:占日师、地理师、水占师与占候师的势力,以及对于世界的一种粗略的、深奥的天人合一观。”^⑥但需要指出的是,韦伯在这方面的看法并非全然正确。怎样看待古代知识的理性问题、有效性问题、正确性问题、合理性问题以及古代知识的前景问题极其复杂,非三言两语可以澄清,在此问题上,韦伯的理解或许过于简单。

但是,正是这样一个巫术的、非理性的宗教却在中国赢得普遍的敬畏或获得普遍的支持,原因就在于敬畏与支持者本身的巫术气息,中国有一片广袤和丰饶的滋生巫术的泥壤。韦伯说:“从巫术那儿推衍出来的是传统的不可动摇性——传统被当作是已经证明的巫术手段,以及最终,所有自传统而来的生活样式都是不可变更的——如果要避免鬼神震怒的话。”^⑦因此,尽管“这种巫术是为有教养的中国人所鄙视的;但是由于官方祭典之性格的缘故,它却是一种受到支持的宗教形式。这种泛灵论巫术的保留,说明了中国人为何那么轻信”^⑧。就这样,从来没有受过“严重打击的原始巫术,一次又一次地蔓延开来”。或者,“道教的教义便以秘迹的治疗术、炼金术、长生术以及神仙术而不断发展”^⑨。当然,巫术本身如果说有“价值”的话,就是以其功利性特征见长,而道教也正是在这一点上深得巫术的要旨。韦伯以商业活动为例,他说:“后世的道教所具有的‘非教养的’、反教养的性格,是造

① [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第277页。

② [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第282—283页。

③ [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第309页。

④ [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第272—273页。

⑤ [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第283页。

⑥ [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第284页。

⑦ [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第325页。

⑧ [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第316页。

⑨ [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第282页。

成它(虽然并非绝对惟一)在商人的圈子里扎根深入的缘故。”^①“中国的中小商人阶级,以及固守传统的大商人,像清教徒一样,将成功与失败都归之于神灵的力量。然而,中国人是将它们归诸道教的财神。对他而言,商业上的成功与失败并不是恩宠状态的一种征兆,而是在巫术或礼仪上意味着奖赏或触犯,补救之道则在于仪式上的‘善行’。”^②

更重要的是,韦伯向我们指出:也恰恰是因为道教与中国人或中国文化这种半是日常生活、半是深层心理的密切关系,因此较之“冠冕堂皇”和“正襟危坐”的理性儒教来说就更具有优势,或更具有亲和力。正如韦伯所说:“理论上的成果,基本上成为两教所共有的财产;然而,实际上的运用则委之于非古典的学派。这是因为对儒教徒而言,凡是与(以古典为取向而)无所不能的道德这个教义有任何偏离的话,就会危及伦理的统一性。并且,我们也不要忘了,通过后宫的势力,皇帝经常受制于巫术理念的影响之下。”^③韦伯又说:“中国的价值体系中某种一般性的倾向,有利于一个以老子之教说为基础的特殊教派之发展。这种倾向就是对自然生命本身的珍重;故而,重视长寿,以及相信死是一种绝对的罪恶。因为照理说来,一个真正完美的人应该是可以避开死亡的,一个真正完美的人(‘真’、‘清’、‘神’)势必具有不可毁伤的异禀及巫术力量。”^④韦伯还说:“正如我们前面所说的,这些(巫术的假设)大为发展。与儒教相反的是,它们与某些对此生此世,以及来世的肯定许诺,连结在一起。这些被有教养的知识阶层鄙视的民间神祇,正是因为这些个许诺,而受到人民的崇奉。”“因此,儒教所没有做到的,道教的平民教士阶层做到了。他们一方面满足了某种将万神殿整理出系统来的需求,另一方面满足了将被认定的善行人士或灵验的鬼神一一纳入神界的需求。”^⑤韦伯深刻地看到了理性在中国宗教以及社会和文化中的无能。

三、儒教与巫术的关系

在中国传统中,儒学或者儒教无疑是最具有理性精神的,韦伯也清楚地看到这一点。韦伯说:“儒教徒,原则上,与犹太教徒、基督教徒和清教徒一样,怀疑巫术的真实性。……犹太教的律法学者坚信:‘对以色列而言,星宿并不决定什么’,因此对于虔诚的人来说,占星决定论在耶和华的意志之前便显得软弱无力。相对应地,儒教也认为巫术在面对德行时,是无计可施的。凡是以古典的生活方式过活的人,就不必畏惧鬼神;只有踞高位而不德者,才会使鬼神有施力之处。”^⑥也因此,“儒教将祭祀中所有忘我的(ekstatisch)、迷狂的(orgiastisch)遗迹全都清除掉,就像罗马的官职贵族一样,将这些皆视为不庄严的,而加以拒斥”^⑦,“相对于儒教而言,所有的异端都被称之为‘道教’”^⑧。

但韦伯提醒我们,千万不要以为事情是如此的简单。

首先,韦伯提醒我们不要忘记,在儒教的传统中同样有巫术的源头。他说:“我们必须提醒自己,巫术在正统的儒教里有被认可的地位,并且也自有传统主义的影响力。”^⑨而这就是周代的占卜。他说:“由皇帝与官吏来主持的官方祭典和家长来主持的祖先祭祀,被儒教预设为既有俗世秩序的构成要素。《书经》里的君主在做决定时,不仅要征询国中的诸侯以及‘国人’的意见,而且还要征之于两种传统的占卜方式。如果这两方面的判断相冲突时,行事的过程便在决疑论断上引起争辩。特别是因为教育阶层

① [德] 马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第272页。

② [德] 马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第328页。

③ [德] 马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第267页。

④ [德] 马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第266页。

⑤ [德] 马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第278页。

⑥ [德] 马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第244页。

⑦ [德] 马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第255页。

⑧ [德] 马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第256页。

⑨ [德] 马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第283页。

所抱持的这种态度,想要得到心灵之慰藉与宗教之指引的个人需求,便停留在巫术的泛灵论、与崇拜功能性神祇的水平上。”^①的确,仅就占卜而言,从《易经》到《易传》就是一条延绵上千年的强大传统。

其次,鬼神信仰也是一个十分重要的根源,换言之,鬼神信仰是巫术崇拜的近亲。用韦伯的话来说,就是“这个巫术的乐园之得以维持住,是因为儒教伦理本身就有与其亲和的倾向”^②。他说:“孔子与老子,或者至少他们的继承者,都共同有鬼神信仰并接纳官方的万神殿。一个有教养的中国人,即使一心向于实际的政治,也无法排斥所有这些。”^③并且,“道教之所以难以根绝的理由,在于作为胜利者的儒教徒本身从来没有认真想要根除一般的巫术或特别是道教的巫术”。“他们甚至连这点也没能完全成功”。因为“所有的士人阶层都一再地因为畏惧惊扰‘鬼神’,包括那些非古典的鬼神,而对鬼神论与巫术让步。因此,道教徒一直受到国家的宽容与(就某方面而言)承认”^④。

第三,与受过良好教育的儒家精英不同,那些也归入儒教阵营的百姓以及官吏绝不会有清醒的理性意识。“真正的儒教处世哲学是‘市民的’,就像所有的启蒙教化一样,它也包含有迷信的成分。”^⑤“就像受过教育的古希腊人一样,有教养的儒教徒带着怀疑的态度对待巫术的信仰,虽然有时也会接受鬼神论。但是中国的人民大众,生活样式虽受着儒教的影响,却以牢不可破的信仰意识生活活在这些观念里。关于彼世,儒教徒可能会像老浮士德那样说:‘愚者才会将他的眼光移到那个方向去’;不过就像浮士德一样,他必须有所保留:‘只要我能不让巫术妨碍我的路……’同时,以古老的中国方式教育出来的中国高级官吏,会毫不迟疑地轻信那最是无稽的奇迹。”^⑥

第四,作为生活在中国大地上的一种社会文化,儒教同样难逃巫术思维的罗网。巫术那种功利或现实的态度同样会像影响这个社会的所有群体那样,深刻地影响儒教。正如韦伯所说:“无论如何,一般而言,我们可以说,正统的儒教中国人(而不是佛教徒),是为了他在此世的命运——为了长寿,为了子嗣、财富,以及在很小的程度上为了祖先的幸福——而祭祀,全然不是为了他在‘彼世的’命运的缘故。”^⑦还有,“中国人也根据需求和灵验的效力,看重或轻视官方的国家宗教仪式、道教的占卜术和佛教的法会。后者甚至在上流社会里也很盛行”^⑧。而这个上流社会无疑是指儒家或儒教而言。

凡此种种,即便儒学再经过理性的熏陶和洗礼,即便儒学再有理性的精神传统,或者说“无论它怎么轻蔑道教,当儒教面对巫术的世界图像时,是无可奈何的。这种无可奈何,使得儒教徒无法从内在根除道教徒根本的、纯粹巫术的观念。与巫术交锋,总会有危及儒教本身势力的危险。”^⑨韦伯还强调指出:特别是“此种(儒教)伦理”是“纯粹以鬼神为取向的”,而“对于鬼神之报复的认同信仰,迫使每一位官吏在面对可能造成自杀危险的群众狂乱的情况时,不得不让步”^⑩。须知,儒教面对的不是巫术,而是钟情于巫术的“广大的人民大众”。因此,饱学的儒士可以轻蔑巫术,但绝不能得罪巫术群体。与这样一个群体为敌,无疑于自杀。

四、佛教与巫术的关系

由于佛教是一种外来宗教,因此,关于它的身世还必须从它的原始出身说起。韦伯首先指出:

① [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第237页。

② [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第310页。

③ [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第261页。

④ [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第270页。

⑤ [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第316页。

⑥ [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第312—313页。

⑦ [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第210页。

⑧ [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第298页。

⑨ [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第277页。

⑩ [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第242—243页。

“在与俗人的关系上,原始佛教至少相对而言——或者根本就是——反巫术的。因为,不自夸具有超人能力的严格戒律,无论再怎么有限地解释其意涵,也都排除了或至少贬抑了僧侣作为巫术性救难者和治疗者的可能。同样的,原始佛教至少相对而言是反偶像的。佛陀禁止他人为自己造像的禁令,被确实传承下来。”^①

但是事实上,这样一种情况在释迦牟尼去世后不久就发生了变化。韦伯指出:“由于大众的加入而增加在教团中的比重,古老的修道僧教团首先有必要缓和其严格的世界逃离性格,并且对一般僧侣的修行能力做大幅度的让步,同时也对僧院的要求大大地妥协:僧院之存在并不是作为高贵思想家之救赎追求的道场,而应该是宗教布道与文化的中心。此外,还得要顺应俗人的需求——尽管俗人在原始佛教里本质上只是偶尔串演一角;同时,救世论也得朝着巫术与救世主信仰的方向扭转。这两个倾向的前一个,在文献里很明显地流露出来。”^②“以此,无学识的俗人阶层所需求于宗教,然而原始佛教却无法提供的——活生生的救赎者(如来与菩萨)和施与恩宠的可能性——都在理论上有了基础。所谓恩宠,不证自明的,首先是巫术的、此世的恩宠,然后才是关于彼世命运的彼岸的恩宠。……和其他各处一样,一般惯见的俗人观念还是明显地占了上风。”^③

就佛教的历史来说,这样一种大的变化或转型最初是发生在大乘佛教这里。韦伯说:“大乘佛教首先通过形式的祈祷礼拜,最后则通过转经筒的技术以及系在风中或唾贴在偶像上的护符,达到崇拜之机械化的绝对最高点,并且借此而将全世界转化成一所庞大的巫术性的魔术花园。”^④又说:“在大乘里,产生出一种理性的、俗人的生活方法论的任何端倪都没有。和创造出这样一种理性的俗人宗教意识远相背离的,大乘佛教是将一种密教的、本质上是婆罗门式的、知识分子的神秘思想,和粗野的巫术、偶像崇拜和圣徒崇拜或俗人公式性的祈祷礼拜结合起来。小乘学派至少在某一点上,并没有离弃其来自高贵的俗人——救世论的源头,亦即,它发展出一种有系统的、僧院的俗人教育(尽管很快就堕入因袭)。”^⑤结果是,“对于菩萨的崇拜顺服,还有巫术,是想当然耳的主流基调。举凡巫术疗法、驱邪的、巫术一同类疗法的恍惚忘我,偶像崇拜与圣徒崇拜,成群结队的神祇、天神与恶魔,通通进入到大乘佛教里来,尤其是天界、地狱和弥赛亚”^⑥。

当然,佛教的更大规模的变化和转型是在其传入中国后发生的。韦伯说:“佛教,就其输入到中国的形态而言,也不再是早期印度佛教那样的救赎宗教,而变成施行巫术与传授秘法的僧侣组织。”^⑦韦伯又说:“僧侣必须对俗人信仰做各式各样的让步,其中包括:安置正式的祖宗牌位,为死去的僧侣设位祭拜。……在中国,由于和‘风水说’相结合,所以从佛教的崇拜场所转变成对付空中、水中之鬼怪的驱邪手段,为此目的,必须遵照巫师所选定的地点来兴建。”^⑧虽说佛教从大乘开始已经开始巫术化,但在印度毕竟还有所顾忌和收敛的。但到了中国就不一样了,在充满巫术的环境和气氛中,佛教真有一种“如鱼得水”并且“如释重负”的感觉。而巫术的昌盛必然导致理性的衰微。“总而言之,在一群官吏的管理下,有时真的具有重要性的中国佛教寺院,部分而言是非理性的禁欲苦行,部分是非理性的冥思观想之所在,但总非理性教育的培育所。”^⑨总之,在中国呆的时间越久,佛教最初或原本那理性的品质就越消磨得干净,最终以至于荡然无存,片甲不留。

与此相关,佛教也像中国的道教一样,还染上了功利主义的恶疾。韦伯说:“寺院为了布教而成

① [德]马克斯·韦伯:《印度的宗教——印度教与佛教》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第325页。

② [德]马克斯·韦伯:《印度的宗教——印度教与佛教》,第325页。

③ [德]马克斯·韦伯:《印度的宗教——印度教与佛教》,第354—355页。

④ [德]马克斯·韦伯:《印度的宗教——印度教与佛教》,第358—359页。

⑤ [德]马克斯·韦伯:《印度的宗教——印度教与佛教》,第359页。

⑥ [德]马克斯·韦伯:《印度的宗教——印度教与佛教》,第357页。

⑦ [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第308页。

⑧ [德]马克斯·韦伯:《印度的宗教——印度教与佛教》,第378页。

⑨ [德]马克斯·韦伯:《印度的宗教——印度教与佛教》,第378页。

为书籍印刷的主要中心地——本质上是关于教化用的书和巫术上重要的图版。中国人在生病或遭逢其他不幸时,转而求救于佛教的神明,将已故或尚存活的佛教圣者当作救苦救难者,供奉死者的祭典也受到上流阶层的尊重,并且,圣殿里原始的求签问卜,则在民众的生活里扮演了不算小的角色。”^①并且,“咒术,不只是治疗的手段,而且也是为了达成以下种种目的的手段,诸如:为了出生,特别是生而为男子的手段,为了考试及第或为确保获得一切可以想象得到的地上财货的手段,以此而有对付敌人、对付恋爱或经济上之竞争者的咒术,赢得诉讼之雄辩的咒术,债权人得以强制债务人实行清偿债务的降魔咒术,为了企业的成功而影响财神的咒术——所有这些,要不是形式十足粗糙的强制巫术,就是较为精致的借着供物来赢得功能神或恶魔的助力”^②。这之中相当部分的例子应当与中国宗教有关。这不得不让我们感叹,中国宗教与文化真是一个巨大的染缸。

五、一点感想

中国宗教何以有如此浓厚的巫术色彩和成分,为什么中国以后的宗教会与原始宗教保持着联系,这就要说到张光直的看法。张光直认为,早期也是人类文明成型期的历史进程有两种形态:一个是非西方式的。在张光直看来,也是世界式的,主要的代表是中国。一个是西方式的。“前者的一个重要特征是连续性的,就是从野蛮社会到文明社会,许多文化、社会成分延续下来,其中主要延续下来的就是人与世界的关系、人与自然的关系。而后者即西方式的是一个突破式的,就是在人与自然环境的关系上,经过技术、贸易等新因素的产生而造成一种对自然生态系统束缚的突破。”^③张光直又说:“中国的形态很可能是全世界向文明转进的主要形态,而西方的形态实在是个例外,因此社会科学里面自西方经验而来的一般法则不能具有普遍的应用性。我们将中国的形态叫做‘连续性’的形态,而将西方的叫做‘破裂性’的形态。”^④张光直认为,这是人类文明演进的基本法则。而这样一种法则当然也会反映在宗教信仰中,保持“连续性”与发生“破裂性”的宗教形态是非常不同的,这其中—一个最为重要的区别,就是依赖巫术,还是斥逐巫术。显然,中国属于前一种形态。

需要说明是,张光直在论证中国作为“连续性”形态时,所使用的证明材料就是巫术在宗教生活中的延续。对于西方,他一般是使用苏美尔的例子,至于宗教,他没有明确。笔者认为犹太教更能提供张光直所说的西方或“破裂性”意义的事例,因为犹太教就是一个张光直所说的“例外”,而这也正是韦伯的看法。在韦伯看来,犹太教的产生具有特殊性甚至偶然性。可以说,韦伯在这方面的研究恰能与张光直的历史观形成完美的结合。不仅如此,对此问题的理解,我们还可以援入雅斯贝斯的“轴心说”理论,在这一理论中,犹太教是一种具有革命性意义的精神运动,它成为后来人类宗教精神历史的范式。相信这样一种判断或评价不只是雅斯贝斯的,也是韦伯的。

作为与中国宗教的比较,我们在这里可以对犹太教的“破裂性”简略地加以考察。犹太教的“破裂性”从根本上说,就是原先宗教中的种种巫术、占卜遭到了斥逐,这也就是韦伯所说的去魅过程。如《圣经》中讲:“你们中间不可有人使儿女经火,也不可有占卜的、观兆的、用法术的、行邪术的、用迷术的、交鬼的、行巫术的、过阴的。凡行这些事的,都为耶和华所憎恶。”“耶和华,你的神从来不许你这样行。”^⑤

韦伯就是站在这样一个宗教的立场来看待中国宗教,看待中国宗教中的巫术现象的。这包括:他所据有的宗教与具有连续性特征的宗教是分属两种不同类型的形态;他所据有的宗教相比较一个

① [德]马克斯·韦伯:《印度的宗教——印度教与佛教》,第378页。

② [德]马克斯·韦伯:《印度的宗教——印度教与佛教》,第469页。

③ 张光直:《考古学专题六讲》,北京:文物出版社,1986年,第17—18页。

④ [英]马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,李安宅译,北京:中国民间文艺出版社,1986年,第118页。

⑤ 《圣经·申命记》第18章,第10、11、14节。

充满巫术气息的宗教来说是一种更高阶段的形态。而基于这样的立场或视角,中国宗教中与原始信仰密切联系的浓厚的巫术氛围自然引起韦伯的重视和批评。这尤其是以下两个方面:

功利性特征。关于原始巫术的功利性或实用性,马林诺夫斯基有过很充分的论述,他说:“巫术纯粹是一套实用的行为,是达到某种目的所取的手段。”^①显然,这样一种品质在中国宗教中得到了很好的延续或保存。在韦伯这里我们看到大量和完整的论述,例如道教,“为了整个经济上的生存打算,使得这些巫师直接将关注点放在维持传统,尤其是传布鬼神论的思想”^②。“中国的中小商人阶级,以及固守传统的大商人,像清教徒一样,将成功与失败都归之于神灵的力量。然而,中国人是将它们归诸道教的财神。”^③又如儒教,韦伯说:“一般而言,我们可以说,正统的儒教中国人(而不是佛教徒),是为了他在此世的命运——为了长寿、为了子嗣、财富,以及在很小的程度上为了祖先的幸福——而祭祀,全然不是为了他在‘彼世的’命运的缘故。”^④再如佛教,韦伯说:“咒术,不只是治疗的手段,而且也是为了达成以下种种目的的手段,诸如:为了出生,特别是生而为男子的手段,为了考试及第或为确保获得一切可以想象得到的地上财货的手段,以此而有对付敌人、对付恋爱或经济上之竞争者的咒术,赢得诉讼之雄辩的咒术,债权人得以强制债务人实行清偿债务的降魔咒术,为了企业的成功而影响财神的咒术。”^⑤这样一种观念是根深蒂固的,在信仰态度和宗教生活中,我们经常听到的“无事不登三宝殿”、“临时抱佛脚”等语言,就是这种观念的反映。

非理性特征。巫术的非理性特征主要体现在法术与控制力上。对此,弗雷泽早已有完整的看法:所有的巫术都服从于交感律,交感律又有相似交感和接触交感之分;同时,巫术又有积极巫术和消极巫术之分^⑥。而中国宗教自然也是如此,韦伯说:“道教已然是绝对非理性的,坦白地说,已变成低下的巫术长生法、治疾术与解厄术。”^⑦“佛教,就其输入到中国的形态而言,也不再是早期印度佛教那样的救赎宗教,而变成施行巫术与传授秘法的僧侣组织。”^⑧相比较而言,传统儒家在拒斥这些法术方面表现出更多的理性精神。但是,如果作为判断这仍需要谨慎。你看看古来那种种令人眼花缭乱、目不暇接且一直“完好”地保留至今的迷信方术:占星、望云省气、择日、风角、式法、七政、元气、挺专、须臾、孤虚、龟卜、筮占、易占、逢占、占梦、厌劾、蛊术、祠禳、面相、骨相、星命、八字、太乙、六壬、奇门遁甲、扶乩、建除、丛辰、堪舆等等,所有这些都对整个中国社会产生了极其深刻的影响,任何人都不能置身度外。更何况巫术还配以鬼神迷信。正如韦伯所说:“在理论上,鬼神会对人的一切作为施以福报或惩罚,不管是在现世或来世,不管报应在行为者身上,或者——与灵魂轮回说相反的——报应在他的子孙身上。”^⑨因此,“所有的士人阶层都一再地因为畏惧惊扰‘鬼神’,包括那些非古典的鬼神,而对鬼神论与巫术让步”^⑩。

更重要的是,这种种原始信仰和巫术崇拜的遗存并不仅仅深刻地影响着中国的宗教,而且也深刻地影响着整个中国社会和文化。也因此,尽管韦伯有关中国宗教与巫术关系的看法难免一隅之见,但其对中国宗教问题以及背后社会和文化问题的洞察力却是令人叹服的。

[责任编辑 全成]

① [英]詹·乔·弗雷泽:《金枝》,徐育新等译,北京:中国民间文艺出版社,1987年,第53页。

② [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第282—283页。

③ [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第328页。

④ [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第210页。

⑤ [德]马克斯·韦伯:《印度的宗教——印度教与佛教》,第469页。

⑥ [英]詹·乔·弗雷泽:《金枝》,第53页。

⑦ [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第272—273页。

⑧ [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第308页。

⑨ [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第282页。

⑩ [德]马克斯·韦伯:《中国的宗教、宗教与世界》,第270页。

组织与制度:印度尼西亚孔教的制度化表征

王爱平

摘要: 宗教组织是构成“制度化宗教”的基本要素之一,考察印尼孔教的组织状况是分析孔教的宗教性质和特点的重要方面。经多年来的建设与发展,印尼孔教现已有比较完备的组织制度,既有全国性的中央组织和多种类型的地方组织,又有专职的教职人员和教阶制度,并且形成了颇具特点的孔教体制与运作模式。从印尼孔教的组织状况来看,其制度化的特征是十分明显的。

关键词: 印尼孔教;宗教组织;制度化宗教

作为印尼的一个“Agama”(印尼语,宗教),以中国孔子学说(儒学)为宗教信仰的印度尼西亚孔教,目前是与伊斯兰教、基督教、天主教、佛教和印度教并列的印尼六大合法宗教之一。近年来,随着“儒学热”的出现,印尼孔教愈益受到国际、国内学术界诸多学科专家的关注,但是囿于资料的缺乏和实地调研的困难,国内的相关研究十分缺乏。笔者近年多次深入印尼进行田野调查,广泛搜集各种形式的研究资料,在尽可能了解印尼华人社会、历史与文化的基础上考察研究印尼孔教,力图对印尼孔教产生发展的历史、教义教规、组织制度、宗教礼仪、教职人员和普通孔教徒等方面进行较为全面的考察研究。本文主要依据从印尼田野调查所获得的文献资料(大部分为印尼文、马来文)以及口述、碑铭、实物、音像等资料,着重考察印尼孔教的组织系统及有关制度。

根据宗教的组织程度与特性,可以将宗教区分为制度型宗教(Institutional religion)和弥散型宗教(Diffused religion)。著名的美籍华裔学者杨庆堃受宗教社会学家瓦赫(Wach)的影响,对此作了深入的阐述,并将其运用于对中国宗教的研究。所谓“制度型宗教”,是指那些拥有自身的神学、仪式和组织系统,并独立于其他世俗建制的宗教,它本身就是一种社会制度,拥有自己的基本观念和结构体系,作为一种独立的社会系统而发挥功能。所谓“弥散型宗教”,是指那些拥有与世俗的建制以及社会秩序的其他方面密切结合在一起的神学、礼仪和组织的宗教,仅将其信仰与礼仪作为有组织的社会范式的一个部分予以发展,作为世俗社会制度的一个部分发挥功能。在中国,制度型宗教的主要代表包括佛教和道教;弥散型宗教则主要指祖先崇拜、社区神崇拜以及伦理-政治神崇拜。^①

台湾著名人类学家李亦园也采用了这一分析框架,而称之为“制度化宗教”和“普化宗教”。所谓“制度化宗教”,是指“有严格的教堂组织,严谨的宗教执事,有明显的经典,同样有明显的教义,而宗教事务跟一般的日常生活分开”,如天主教、基督教、伊斯兰教、佛教、道教和其他有组织的宗教。所谓“普化宗教”,“是指宗教信仰扩散到我们生活的各方面,跟我们日常生活密切地联系在一起,但是没有形成一个有组织的制度,同时跟日常生活密不可分,没有明显教会组织、经典教义等的一种信仰仪式”,如祖先崇拜、风水测算等中国民间的信仰和仪式^②。

作者简介: 王爱平,华侨大学华文学院副教授(福建厦门 361021)。

① C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and some of Their Historical Factors*, p. 20 - 21, p. 294 - 295.

② 马戎、周星编:《田野工作与文化自觉(上)》,北京:群言出版社,1998年,第282页。

宗教学家吕大吉所提出的“宗教要素说”,在中国宗教学界形成广泛影响,即宗教须具备宗教的观念或思想、宗教的感情或体验、宗教的行为或活动、宗教的组织和制度四种基本要素^①,被认为是尤其适宜用来分析各种发展完善的宗教^②,即所谓“制度化宗教”。

杨庆堃和李亦园提出的宗教分类法以及吕大吉先生的“宗教要素说”,均将宗教组织看作是构成“制度化宗教”的基本要素之一。宗教组织的界定有别于其他社会组织,是一种与统一的宗教信仰目标与行为体系相联系的、共同遵照一定的制度规范的宗教信奉者所结成的社会群体。任何制度化宗教都必须通过特定的组织形式才能体现出来,规范化的宗教礼仪也只有在组织系统中才能够得到实施。从这个意义上讲,没有宗教组织作为依托,宗教的其他要素便无法发挥功能^③。因此,考察印尼孔教的组织状况是分析孔教的宗教性质和特点的重要方面。

一、印尼孔教的中央组织机构

历经百余年的曲折发展,印度尼西亚孔教已经形成了比较完备的组织制度,其组织系统由中央和地方两级组成。印尼孔教最高领导机构名为“印度尼西亚孔教最高理事会”(Majelis Tinggi Agama Khonghuzu Indonesia,简称为 MADAKIN)^④,其中包括最高权力机构主席团、教职人员最高领导机构宣道师委员会和理事会等机构。下面分别作一介绍。

(一)印度尼西亚孔教最高理事会。最初名为“印度尼西亚全国孔教联合会”,于1955年4月16日成立于中爪哇省梭罗市。此后至今的十余年中曾经几易其名,现在的名称是20世纪60年代确立的,使用汉语时华人习惯将其简称为“印尼孔教总会”。会址坐落在印度尼西亚首都雅加达。

印尼孔教最高理事会组织结构如图1所示,设有主席团、宣道师委员会、理事会、名誉会员委员会、学者委员会、经费委员会和顾问委员会等机构。除此之外,还成立由理事会直接统筹的全国性孔教妇女与青年组织,即“印度尼西亚孔教妇女委员会”(简称 PERKIN)和“印度尼西亚孔教青年委员会”(简称 GEMAKU)。

主席团为印尼孔教最高理事会的最高权力机构,具有推举、罢免和监督总主席的权力,担负着向

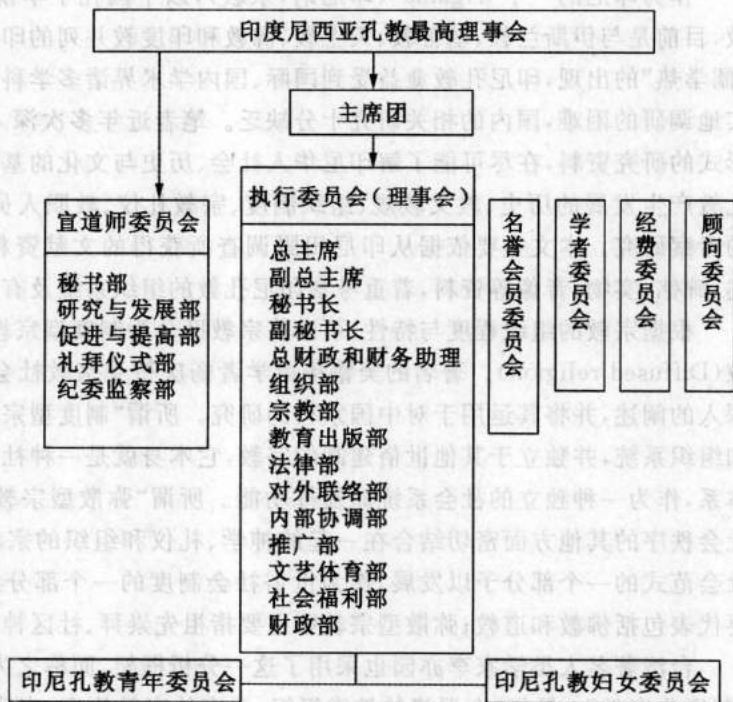


图1 印尼孔教最高理事会组织结构示意图

① 吕大吉:《宗教学通论新编》,北京:中国社会科学出版社,1998年,第76页。

② 王晓朝:《宗教学基础十五讲》,北京:北京大学出版社,2003年,第11页。

③ 陈麟书、陈霞主编:《宗教学原理》(修订本),北京:宗教文化出版社,2003年,第84页。

④ Anggaran Dasar MATAKIN (masa bhakti 2002)(印尼孔教最高理事会基本章程,2002),第一章第2条。

理事会提供咨询、援助和建议,监督和保障理事会及总主席的工作必须符合孔教的正确道路和信徒大众的愿望,并保持工作的高效率等职责。主席团规定由五人组成,其中的成员分别兼任统筹主任和秘书长。宣道师委员会是孔教最高理事会属下的教职人员最高领导机构,负责精神领域的指导工作,即研讨并宣扬孔教教义、道德与伦理精神,负责培养、选拔和任命孔教各级教职人员,掌控孔教全国的宗教性活动。宣道师委员会有权召开由孔教各级教职人员出席的全国工作代表大会(MUKER-NAS),制订有关的制度和纲领、方针、具体措施等。宣道师委员会设有主席、秘书长以及宣道辅导部、礼仪部、研究与发展部、教育培训部、纪律监察部等部门^①。这里需要说明的是,对印尼孔教的一些词语尚存在着中文翻译方面的问题。上述“宣道师”和“教职人员”的印尼文是 Rokhaniwan,原意可翻译为“神职人员”。“宣道师委员会”有人翻译成“宣教团”,也有翻译成“修道团”、“修道院”、“神职团”和“神学者委员会”等等(几位孔教与非孔教人士为本人进行口语翻译时有这几种不同译法)。印尼孔教对此译法目前尚无统一意见,但比较强调与基督教相区别。教职人员级别名称等其他一些词语的翻译也存在类似问题。经过与孔教领导层中懂中文的人士比较充分的讨论,笔者确定在研究中采取一种既保持词语的原义,又尽量能与基督教相区别的翻译方法。对于印尼文 Rokhaniwan 一词,根据具体语境本文分别翻译为“宣道师”和“教职人员”。

理事会是孔教最高理事会的执行机构,负责实施基本章程与章程细则,并实现会员们一致推崇的工作纲领。成员包括总主席、数位副总主席;秘书长、副秘书长;总财政和数位财务助理;负责组织、法律、对外联络、内部协调、推广、文艺体育、教育、经费、福利、宗教仪式设备等方面工作的部门及部门负责人。理事会设有常务理事会,成员包括总主席、副总主席、秘书长、副秘书长、总财政和财务助理。主席团、宣道师委员会和理事会是印尼孔教最高理事会的基本机构。在 2002 年全国代表大会之前,最高理事会的组织体系也只有这三个机构。此后,为了适应孔教发展的需要,才逐步设立其他机构:名誉会员委员会由对印尼孔教作出贡献的国内外儒教贤达和社会人士组成;学者委员会由孔教学者组成,负责协助理事会制订发展孔教的基本性工作纲领;经费委员会由孔教人士和孔教同情者组成,负责协助理事会寻求发展印度尼西亚孔教的经费来源;顾问委员会由孔教人士和社会人士等组成,可对理事会的工作进行监察和提出建议。

(二)中央组织机构的产生。印尼孔教最高理事会由全国代表大会选举产生。印尼孔教全国代表大会每四年举行一次。现任的印尼孔教最高理事会是在 2006 年 11 月第十五届全国代表大会产生的。印尼孔教中央组织机构和领导人产生的运作机制独具特色,突出了它的宗教性,保障了孔教组织的宗教性和作为一个现代社会组织民主性的实现。具体程序如下:

首先,由全体代表选举产生教职人员领袖——宣道师委员会主席;然后选举主席团成员,宣道师委员会主席不需再经选举而自然成为主席团成员并任主席团副统筹人。主席团成立后召开内部会议选出理事会总主席。理事会总主席不得兼任主席团统筹人或宣道师委员会主席。若理事会总主席是主席团成员当选,留下的主席团成员空缺,将由最接近当选票数的主席团候选人填补。理事会总主席须在该全国代表大会上选出理事会成员,至少要选出一名理事会的副总主席、理事会各部门的主席、正副总文书以及总财政,包括妇女团体和青年团体的主席等。主席团成员不准兼任理事会成员。同时,在主席团建议下选出学者委员会和经费委员会的主席、文书和其成员等,并提出顾问委员会和名誉会员委员会的成员名单。最后,当选主席团成员和理事会主席以及上述其他职务者,皆须在全国代表大会上由资深的学者带领宣誓就职。

理事会成员的任职条件,除了必须是孔教组织的成员,还要求:在日常生活中能体现孔子圣人的高尚品德;忠于孔教会及信徒,在信徒中具有影响力,有才干;接受并履行基本章程、章程附则以及孔教会其他规定;积极参加孔教会所举办的一切活动;具有印度尼西亚民族团结意识和建国五项基本

^① 纪律监察部是 2006 年 7 月 16 日在中爪哇梭罗召开的印尼孔教宣道师委员会大会上讨论通过新增加的。

原则的精神。理事会成员如果尚未进行立愿仪式,须接受立愿正式成为孔教信徒,并有年龄的要求。理事会成员须在21岁及以上,否则应是已婚者;担任总主席、副总主席,年龄须在30岁以上。

另外,印尼孔教与政党、政治团体严格地划清界限,规定:主席团成员、宣道师委员会成员与正副总主席、部门主席、总文书以及担任中央理事会要职者,包括地方理事会的主席和文书,均不准担任任何政党组织的成员或与政党联盟。

全国代表大会系孔教组织发挥自主权最高的会议,除了上述选举、决定和确认宣道师委员会主席、主席团成员和理事会总主席及有关机构外,还具有下列职能:制订、修订或修改孔教组织的基本章程和章程附则;决定理事会的工作纲领、方针、重大举措和收支预算;按照宣道师委员会的报告评估或确认主席团的工作和理事会处理的重要问题,等等。印尼孔教全国代表大会的参加者分为特别与会者、普通与会者和应邀与会者。特别与会者是经由最高理事会确认的各地方孔教会或其他信徒组织的主席、文书或代表,一般不超过2人。普通与会者则是孔教会理事会成员、全国代表大会筹委会成员或孔教组织普通成员等。特别与会者和普通与会者均享有发言权、选举权和被选举权。应邀与会者则是特别邀请前来参加会议的孔教各种组织的名誉会员,没有发言权、选举权和被选举权。全国代表大会由主席团负责召开,有一整套必须遵守的规则,如:皆以协商式的多数票达成决议;选举主席团成员时,每位代表可提出最多3名候选人;按总会章程附则第八章第22条确认候选人合格后,由与会者投票直选,获票数最多者当选。

孔教总会章程还规定了全国特别代表大会的召开与权限。如果孔教总会面临危机或主席团出现三分之一的空缺时,可以召开全国特别代表大会;但必须有半数及以上的地方理事会代表和半数以上的主席团成员出席大会。全国特别代表大会与全国代表大会的权限同等;与会者、规定和守则也与全国代表大会相同。

自1955年孔教联合会成立至2006年11月,印尼孔教先后召开全国代表大会共十五届。由于孔教在印尼一直处于多变幻的时局中,大会召开间隔的期限或长或短,直到1998年苏哈托政府下台,印尼进入改革新时期,才得以每四年召开一次。

宗教组织不仅具有宗教性的一面,同时也具有社会性的一面。作为宗教之内在本质的外在形式,宗教组织必然受到社会结构形式或社会组织形式的影响与制约。这就决定了宗教组织还具有社会性质。因为信仰宗教的人总是生活在一定的社会关系之中的人,这些社会的人如何组织、建构信仰宗教的团体,必然会受到所处的社会关系和社会结构的影响,往往会直接间接地参照所处社会关系、社会结构的性质和形式,致使宗教组织的形式有时甚至是当时社会关系、社会结构的缩影。

从以上介绍可以看出,“印尼孔教最高理事会”俨然是一个现代社会组织。它既有最高的权力机构,又有其常务执行机构;同时,作为宗教组织,它又有一个十分独立的、不受权力机构和执行机构制约的教职人员的组织机构;而且结构严谨,体制合理,从体制上可以保障最高权力机构、执行机构以及教职人员的组织机构及其领导人能够同心协力向着共同的信仰目标而奋斗,为防止分裂和个人野心家的出现提供保障。印尼孔教现行组织机构和体制的形成有一个历史的发展过程。且不说更远的孔教的初创阶段,就是1955年孔教联合会重新成立时,中央机构也十分简单。那时的“孔教联合会”仅仅有一个理事会,规定每年召开会员大会^①。孔教总会现任总主席陈清明先生有一个十分中肯的评价,“那时的孔教会、孔教总会很简单,主要搞的是宗教”^②。半个世纪以来,随着印尼社会不断发生巨大变化,孔教所面临的印尼执政者种种欲除之而后快的华人政策以及宗教政策的反复无常的变动,从1955年的“孔教联合会”到今天的“印尼孔教最高理事会”,不仅孔教组织的名称有过一次又一次

^① KWEE BOEN HIAN Redaksi:《Suara K'ung Chiao》I, Penerbitan Perserikatan K'ung Chiao Hui Indonesia, MALANG, 1956(郭文贤主编:《孔教之声》第1期,印度尼西亚孔教联合会,玛琅,1956年),第46页。

^② 据2006年7月16日笔者对陈清明访谈记录。陈克兴翻译。地点:中爪哇梭罗孔教会。

次的变易,由闽南语的“孔教会”(Khong Kauw Hwee)变成了印尼文的“印尼孔教”(Agama Khonghucu Indonesia),而且其组织机构亦不可同日而语,其发展趋势很明显是愈来愈复杂。但始终不变的是:孔教在不断地适应印尼社会、政治、有关政策的变化,愈益本土化,从而也显示出印尼孔教顽强的生命力。目前以主席团、常务理事、宣道师委员会为基本机构的体制是从1998年第十三届全国代表大会开始确立的,那正是苏哈托政权下台,印尼开始向民主政治迈进之时。

二、印尼孔教的地方组织机构

印尼孔教的地方组织包括分布在全国各地的“印尼孔教理事会”和其他孔教信徒组织。

“印尼孔教理事会”(Majelis Agama Khonghucu Indonesia),简称为孔教会(MAKIN),指一个地区“独立组成的具有孔教的崇高目标与带领和辅导孔教信徒实践宗教活动,并且由印尼孔教总会(MATAKIN)确认和领导的机构”。而所谓“其他孔教组织”,则是指在尚未成立“印尼孔教理事会”的地方,引领孔教信徒活动并举行宗教仪式的各类组织,这些组织也接受印尼孔教总会的领导与指导。地方孔教理事会中设有主席、副主席;文书、副文书;财政、副财政以及各小组负责人(以当地组织所需为准)。根据具体情况可以不设各种副职,可以根据需要设立地方理事会的顾问委员会,成立各类团体。地方孔教理事会由会员协商会议选举产生。会员协商会议是地方理事会的最高决策会议,每四年召开一次。会员协商会议的职责为:决定各地方理事会的政策;制订其工作纲领和收支预算等;评估其工作;选举新的地方理事会主席。会员协商会议的召开由地方理事会负责。所有会员都有权利参加地方会员协商会议。“其他孔教组织”的情况比较复杂,可分为下面几种:

第一,孔教宣道会(Kebaktian Agama Khonghucu Indonesia,简称为KAKIN)是指在未能成立孔教理事会的地方,可独立组织孔教宣道礼拜活动的团体。

第二,设于三教会(TITD)或华人庙宇(klenteng)之中的孔教部(组)(Seksi Agama Khonghucu Indonesia TITD,简称为SAKIN)。

表1 印尼全国地方孔教组织分类统计表(2005年12月)

组织分类名称	印尼语简称	雅加达	西爪哇省	中爪哇省	东爪哇省	外岛(爪哇岛以外各地区)	合计
印尼孔教理事会	MAKIN	4	27	13	3	16	63
孔教宣道会	KAKIN	2	7	4	1		14
三教会的孔教组织	SAKIN			6	18	2	26
孔教青年会	PAKIN		1	1			2
大学生孔教组织			2				2
孔教基金会	Yayasan			2			2
个人联系孔教组织						3	3
华人庙宇	klenteng					1	1
合 计		6	37	26	22	22	113

资料来源:根据《Ada Pendidikan Tiada Perbedaan GOLDEN ANNEIVERSARY MATAKIN 1955 - 2005》, Penerbit Majelis Tinggi Khonghucu Indonesia Jakarta, 2005 (《有教无类》——印尼孔教总会成立五十周年(1955 - 2005)纪念专刊, 印尼孔教最高理事会编辑印行, 雅加达, 2005年)附录“全国孔教会通讯录”(第62 - 68页)和印尼孔教最高理事会编辑印行的《2006年挂历》附录“全国孔教会通讯录”整理统计编制。

说明:统计时间截至2005年底。2006年上半年由于得到印尼政府的正式承认,孔教组织出现新的发展,但尚未能统计在内。

第三,孔教青年会(Pemuda Majielis Agama Khonghuzu Indonesia, 简称为 PAKIN)在一些尚未成立孔教理事会的地方,一开始直接成立的独立的青年孔教组织。

第四,以基金会(Yayasan)命名的孔教组织。

第五,大学生组织的孔教团体。

第六,以个人名义联系、组织孔教活动的团体,等等。

据上表统计,印度尼西亚全国地方性的孔教组织至 2005 年底共有 113 个,其中:印尼孔教理事会(MAKIN)63 个;孔教宣道会(KAKIN)14 个;设于三教会或华人庙宇中的孔教部(组)(SAKIN)26 个;孔教青年会(PAKIN)2 个;雅加达、茂物、丹格朗等地大学生组织的孔教组织 2 个;以基金会(Yayasan)命名的孔教组织 2 个;还有 3 个由个人负责联系的孔教组织。

如果按地区分布来考察,首都雅加达有孔教组织 6 个,西爪哇省 37 个,中爪哇省 26 个,东爪哇省 22 个,外岛(爪哇岛以外各地区)22 个。总的来看,孔教组织主要集中在爪哇岛,而外岛比较少。

值得一提的是,在东爪哇和中爪哇的孔教组织中,孔教理事会(MAKIN)数目有限,许多是宣道会和三教会下的孔教部(组)。特别是东爪哇,共有 22 个地方孔教组织,其中孔教理事会仅有 3 个,其余 19 个全部是三教会属下的孔教部和孔教宣道会。西爪哇 37 个孔教组织中,孔教理事会仅占 13 个,青年孔教会 1 个,其余皆是三教会属下的孔教部和孔教宣道会。这些孔教部和孔教宣道会全都是设在华人庙宇中。这样的特点与印尼政府的宗教政策、华人政策以及孔教与三教会发展的历史有关。一般认为,除孔教外,三教会也是印尼华人的宗教。三教指的是儒释道三教,由印尼华人郭德怀先生在 20 世纪 30 年代创立。50 年代初,印尼孔教曾经与三教会联合,但不久与三教会领导人意见分歧,于是退出,重新成立孔教联合会,以保持孔教信仰的独立性,郭德怀先生于 1950 年代初去世,后来三教会发展变化的情况已非他生前所能预料。

在首都雅加达和西爪哇的三教会是以佛教为主。在 20 世纪七八十年代,苏哈托政府为了彻底消除华族文化的影响,搞过一个强行改华人庙宇(kelenteng)为佛教寺庙(wihara)的运动,原来设在华人庙宇之中的孔教被驱赶,大受损伤。因此,在雅加达和西爪哇,孔教和三教会以后少有合作关系。而在东爪哇,情况完全不同,多数孔教组织仍然设在三教会里面,也可说是在三教会的保护之下。这是因为当年东爪哇三教会负责人王基财先生有意保护所有的华人信仰组织,就利用与当时的东爪哇最高军事长官的特殊关系,使得东爪哇的许多华人庙宇、信仰组织包括孔教都在三教会的名义下保存下来^①。孔教组织设在三教会实际上就是设在华人传统庙宇(多数称庙和宫,或称 kelen-teng)中,这不可避免地会给印尼孔教带来多方面的影响,使得东爪哇和中爪哇的孔教活动具有明显的特点。

此外,按照孔教的制度,印尼孔教地方组织中设有专门负责祭祀与礼拜宣道仪式的部门,一般称为仪式部(组)或者祭祀宣道部(组)。有关情况笔者将另外撰文介绍。

三、教职级别制度

“制度化宗教”的一个突出的特点就是专职的宗教人员。印尼孔教不仅有专门的教职人员及其组织,并且实行教职级别制度。教职人员负责主持宗教仪式、宣传教义和执行教规。这是印尼孔教作为“制度化宗教”的一个明显标志。

(一)教职人员的级别、职责与任职条件

孔教的教职人员分为三个级别:最高级别为学师(Hak Su),依次为文师(Bun Su)、教生(Kauw Seng)。括号中的文字是印尼文,但实际上也就是闽南语的读音,这些词汇属于“印尼语中的闽南语

^① 据 2006 年 8 月 6 日笔者在东爪哇玛琅永安宫与玛琅孔教会欧阳子和、潘昌汉、黄永芳等人的座谈资料。

借词”。人们称呼教职人员,是按照印尼语的习惯,把职衔放在姓或名的前边,如对宣道师委员会主席徐再英学师(HakSu Tjhié Tjai Ing),称呼为 HakSu Tjhié(学师徐)即徐学师^①。按照印尼语的使用习惯,HakSu、BunSu 和 KauwSeng 书写时可以使用缩略语。近年来,由于汉语普通话的使用在印尼国内日益普遍,孔教也开始将一些词语的使用改为汉语普通话,或者注意加上汉语拼音注音。下面为教职人员职衔称呼对照表。

表 2 孔教教职人员名称表

中文 \ 读音	闽南语读音		普通话读音	
	全称	缩略语	全称	缩略语
学师	HakSu	HS.	XueShi	XS.
文师	BunSu	BS.	WenShi	WS.
教生	KauwSeng	KS.	JiaoSheng	JS.

如第一节所述,孔教规定,教职人员的最高领导机构是独立的、自成体系的印尼孔教宣道师委员会。同时规定,宣道师委员会主席一职,必须由学师担任。宣道师委员会的成员必须具有文师的资格。教生、文师和学师的任职,首先由地区孔教会的宣道主持人选拔与推荐,尔后经由孔教宣道师委员会和最高理事会批准通过,最后须在宣道场所举行立愿典礼,才可正式承担其职务。教生、文师、学师共同的职责在于:传播天命,传授宗教教义,主持各类宗教仪式:如入孔教立愿仪式、结婚立愿典礼、祝福诞生典礼、各种祭礼、治丧仪式等,承担其他与孔教教义有关系的任务,与宣道主持人共同关注、引导和培养孔教道亲^②的思想精神。

教职人员任职条件如下:

教生,须年满 18 岁,品行优良,男性或女性均可。

文师,须年满 21 岁,品行优良,接受过孔教宗教课程的教育,有担任教生的经验,已具备比较完备、深入的宗教知识,男性或女性均可。

学师,须年满 30 岁或者已经结婚者,品行优良,有担任教生、文师的经验,受过特定的宗教教育,其宗教知识更加完备、深入。男性或女性均可。若女性任职则须经过其丈夫的同意。

教职人员的立愿仪式,由孔教总会授权的高一级的教职人员主持。学师的授职立愿仪式,须有已经任职 5 年以上的学师主持,并须有两位以上的学师参加与见证。

(二)教职职位的任职期限、经济待遇与守则

孔教规定,教生、文师与学师职位原则上是永久性的。除非其另谋别业,不可能履行其本职工作,或由于违法或犯规受到责罚,由地区孔教会提出书面报告和要求,孔教总会有权解除其职位。学师终身全职从事宣道事业,孔教会有义务为其提供生活保障。文师和教生则不一定得到薪酬待遇,因此允许在教务之外谋求职业,只要与所承担的教职职务不相抵触,不干扰、影响教职工作即可。

需要指出的是,上述有关经济待遇的内容仅仅是印尼孔教一种理想的制度规定。由于长期以来受到政府的压制,孔教各方面处于十分艰难的境况,无法正常地发展,也缺乏稳定的、可靠的经费来源,所以实际上到目前为止,无论是教生、文师还是学师,全部是在义务工作,为孔教无私地奉献,而没有任何薪金报酬。笔者 2006 年 7 月 15—16 日参加了孔教总会宣道师委员会在梭罗召开的大会,

① 徐再英学师为印尼孔教的精神领袖、著名的理论家和领导人之一,1994 年 10 月出席了在中国北京召开的“孔子诞辰 2545 周年纪念暨国际儒学研讨会”,并发表论文。但由于中国翻译人员不了解孔教用语和印尼华人的姓名特点,将其教职与姓名 HakSu Tjhié Tjai Ing 译为哈克苏·T·T·茵哥。见孔子基金会编:《儒学与廿一世纪》,北京:华夏出版社,1996 年,1019 页。

② 即孔教信徒。有时作为孔教内信徒之间的互称;也指除了学师、文师、教生以外的孔教徒。

会议的重要内容是讨论 11 月即将召开第十五届全国代表大会的准备工作。会前得知,有与会人员向会议提出应解决学师的生活保障问题,但会上并未对此问题进行讨论。根据情况分析,这很可能是因为解决问题的时机尚未成熟。不过或许不久问题即可得到解决——印尼宗教部已经于 2006 年 4 月正式承认了孔教的合法地位,这意味着从 2007 年起印尼政府将向孔教拨款,提供一定的宗教活动经费^①。

孔教规定,所有司教职者必须竭诚专一地奉行孔教(儒教),履行孔教教义与礼仪,执行孔教总会的决议;同时,必须履行其神圣的教务责任,如果自身境况确实不能承担教务责任,须通过有关的孔教组织向孔教总会申请休业。如果背离孔教教义或违反教职职责,有关孔教会将视其具体情况给予警告、传召等处分,直至解除其教职职位,并向孔教总会报告。

(三) 长老制度

印尼孔教规定,教职人员或者其他孔教的资深贤达,因为年老体弱不能积极参与活动,其年龄超过 55 岁,可以被选举为长老,担任孔教会的顾问。选举和接受长老的称号,也必须通过在礼堂或宣道场所举行立愿仪式。虽然长老职位仅是名誉职位,但是孔教规定,在紧急状态下,长老有责任、也有权力执行保卫教会和担负司教职者的神圣任务。

四、现有教职人员及培训状况

截止到 2006 年 8 月初,印尼全国共有教职人员 498 人。表 3 与表 4 为印尼孔教教职人员地区分布统计表和教职人员性别比例统计表。

表 3 印尼孔教教职人员地区分布统计表

	雅加达	西瓜哇	东爪哇	中爪哇	外岛(爪哇岛以外各地区)	国外	总计
学师	2	3	1	2	0	1	9
文师	7	18	11	22	6	1	65
教生	17	178	24	136	67	2	424
总计	26	199	36	160	73	4	498
百分比	5.2	40	7.2	32.1	14.7	0.8	100

表 4 印尼孔教各级教职人员性别比例统计表

	总数	男		女	
		数量	百分比	数量	百分比
学师	9	9	100	0	0
文师	65	56	86.1	9	13.9
教生	424	257	60.6	167	39.4

表 3 与表 4 资料来源:根据印尼孔教总会 2006 年 8 月 12 日向笔者提供的名单整理统计。

由表 3 可见,最高级别的学师共 9 人,其中雅加达地区 2 位,中爪哇梭罗和直葛地区各 1 位,西瓜哇 3 位,东爪哇 1 位,美国籍韩国人 1 位。全国共有文师 65 人,教生 424 人。全国教职人员大多在

① 印尼政府一直通过宗教部每年给承认为合法宗教的伊斯兰教、基督教、天主教、佛教、印度教发放宗教活动经费。

爪哇岛,其中西爪哇最多,约占40%,其次是中爪哇,约占32.1%,这也能大致反映出全国孔教徒区域分布的特点,与孔教地方组织的分布特点是一致的。表4显示,最高级别的学师中尚无女性,女性在初、中级教职人员中占一定的比例,越到基层,女性教职人员越多。女文师有9人,约占文师总数的13.9%;女教生有167人,约占教生总数的39.4%。其中有1位女文师,爪哇族,原为伊斯兰教徒。印尼孔教十分重视教职人员的培训与提高。近年来,随着印尼政治环境的愈益宽松,孔教每年均举办教职人员的培训班。2005年9月2日至4日,在西爪哇茂物孔教礼堂,印尼孔教总会举办了教职人员培训班。培训内容及主讲人如表5所示。

表5 2005年教职人员培训内容及主讲人

主讲人	内 容
徐再英学师	孔教经典基本知识和圣教的历史
吴炳邦学师	孔教常用术语的中文、印尼文对照;“诚”的含义
王春来学师	宣道的理论与实践
蒋玮忠学师	孔教教规与仪式
黄金泉文师	印尼孔教的历史与儒教先圣先贤

资料来源:《Daftar Nara Sumber Crash Program 2005》(2005年教职人员培训安排表)。

2006年4-5月,孔教刚刚被“解放”^①,就组织了为期一个半月的教职人员培训班。培训内容如表6所示。

表6 2006年孔教培训内容及主讲人

主讲人	内 容
徐再英学师(宣道师委员会主席)	a. 关于诚信;b. 圣教的历史;c. 经书知识
王春来学师	宣道的理论和实践
吴炳邦学师	祷告文中经书原文的使用
潘昌明学师	孔教教规与仪式
陈清明文师(孔教总会主席)	孔教的组织
陈克兴文师	现代儒教思想
罗伟源文师	汉语拼音(三字经等)
廖春龙(总会专职工作人员)	唱歌和音乐
谢松标(大学教师)	儒教之哲学
Genoveva 硕士(外请,大学教师)	儿童心理学/大众心理学和教育学

资料来源:《Daftar Nara Sumber Crash Program Tanggal 10 April S/D 27 Mei 2006 Di Setia Bakti—Tangerang》, Koordinator Crash Program Pendidikan, MATAKIN, Jakarta, April, 2006(教职人员培训安排表,2006年4月10日-5月27日于丹格朗孔教会礼堂,印尼孔教最高理事会培训教育部,2006年4月于雅加达)。

从上述两表可以看出,印尼孔教宣道师委员会和主席团的高层人士每次培训都来做主讲人,孔教对培训十分重视。培训内容大致包括两个方面:一是关于孔教的基本知识,包括教义教规、发展历史、组织制度、仪式仪轨;另一方面是作为教职人员、宣道师所必备的能力、方法上的培训,包括有关

^① 指2006年年初以来,经苏西洛总统发布命令,宗教部和内政部发布了有关文件,到4、5月份时孔教徒得以领取登记孔教为宗教信仰的新居民身份证。至此,印尼孔教终于完全获得了应有的法律地位。

的教育学、心理学知识等。同时还可以看出,近年孔教对于学习孔教经书中文原文及汉语拼音的重视。

印尼孔教教职人员培训班参加人员的基本情况如表7:

表 7-1 2006 年培训班人员年龄统计

出生年代	人数	百分比
80 年代	18	52.9%
70 年代	9	26.5%
60 年代	3	8.8%
50 年代	3	8.8%
40 年代	1	2.9%
合计	34	100%

表 7-2 2006 年培训班人员受教育程度统计

受教育程度	人数	百分比
大学及以上	3	8.8%
高中	26	76.5%
初中	5	14.7%
合计	34	100%

资料来源:根据印尼孔教最高理事会培训教育部的下列两个文件《Daftar Nara Sumber Crash Program Tanggal 10 April S/D 27 Mei 2006 Di Setia Bakti—Tangerang》,Koordinator Crash Program Pendidikan, MATAKIN, Jakarta, April, 2006(《教职人员培训安排表,2006年4月10日—5月27日于丹格朗孔教会礼堂》,印尼孔教最高理事会培训教育部,2006年4月于雅加达);《Daftar Peserta Crash Program》(培训人员登记表)编制。

说明:本次培训参加人数是36人,其中有两入未填写出生年月和受教育程度,实际统计是34人。

据吴炳邦学师、陈克兴文师的介绍,参加培训者绝大多数仍然是华人(仅有2名非华人)。表7反映出一些值得注意的特点:第一,孔教所培训的教职人员相当年轻化,36岁以下者达79.4%,其中26岁以下者占一半以上,这似可说明孔教在年轻一代华人中的吸引力;第二,他们均具有中等以上的文化程度,大都接受过印尼国民教育,其文化程度大都在高中以上;第三,从他们的年龄可以得知,他们大都未接受过华文教育,不懂华语,是十分印尼化的一代。另外据介绍,这次培训班的参加者更多是外岛人员,这从一个侧面反映出孔教获得合法地位后在外岛发展迅速的新局面。

综上所述,印尼孔教具有自己独立的宗教组织和制度,并且有专职的教职人员和教阶制度。经过多年来的发展与建设,孔教的组织制度现在已经比较完备,既有各种类型的地方组织,又有全国性的中央组织,而且形成了独具特色的体制与运作模式。从孔教的组织形式来看,俨然是十分现代化的社会组织,但又突出了它的宗教性——其中有自成系统的教职人员组织,而且在制度上规定:教职人员的最高首领不需再经选举、自然成为印尼孔教最高理事会主席团成员和副总主席,从而保证了孔教组织的宗教性。总之,印尼孔教是独立于其他建制的宗教,作为一个宗教,作为一种独立的社会系统在印尼社会中发挥着作用。

20世纪以来,尤其是近二十多年来,中国学术界对儒学是否宗教问题的激烈争论中一个十分关键的问题,即宗教的定义和标准问题^①。如果说对宗教的定义往往以制度化宗教为标准,那么从印尼孔教的组织状况来看,印尼孔教制度化的特征是显而易见、无可非议的。

【附注】本文曾在第四届国际儒学学术研讨会暨第一届国际孔教研讨会(2007年11月21—23日)上宣读。

[责任编辑 陈绍燕]

^① 任继愈主编:《儒教问题争论集》,北京:宗教文化出版社,2000年。葛兆光:《穿一件尺寸不合的衣衫——关于中国哲学和儒教定义的争论》,《开放时代》2001年第11期。

释张家山汉简《历谱》错简

——兼说“新降为汉”

张金光

摘要:《张家山汉墓竹简·历谱》一、二号简为整理者所编之错简,同时整理者亦未能认出二号简乃是独立的年份月朔简即高祖四年月朔简,因之建立在错简基础上的一切结论都是错误的。如南郡地区之归汉,并不是如有的学者所说在高祖五年四月,而是在高祖四年之八月;《历谱》“新降为汉”的记录,并非如有的学者之所谓标志着“王朝交替”,而是墓主个人的重大政治历史关节,具有特殊的政治寓意。此《历谱》并非单纯的历谱,而是个人的政治历史人事档。将国事与家事合一,这是当时书写私家历史的普遍的民间版本。

关键词:张家山汉简;《历谱》错简;“新降为汉”

一、说《历谱》一、二号简为错简

湖北江陵张家山二四七号汉墓出土《历谱》^①一编。张家山二四七号汉墓竹简整理小组于其《〈历谱〉释文注释》中写有一段“说明”曰:“历谱共存竹简十八枚,简长二十三厘米。简文所记是汉高祖五年(公元前二〇二年)四月至吕后二年(公元前一八六年)后九月间各月朔日干支。”其一号简之[注一]曰:“自本简至第九简为汉高祖五年(公元前二〇二年)至十二年(公元前一九五年)各月朔日干支。”其二号简[注二]曰:“此段简残,疑编于此。该年,墓主降于汉。”按,其说明与注释中,带有根本性的错误。错误来源于整理者整编中出现了错简。照其说明,十八支简仅为十七年间各月朔日干支。其实,此十八支简乃是自高祖四年(前203年)至吕后二年(前186年)十八年间各月朔日干支。由于此错简,便于《历谱》中抹去了一年之各月朔日干支。更有学者利用这个“疑编”之简,对与此有关的一系列事实进一步作了一些错误的推论性的研究和考证。如后引之蔡、吴文便是。对上述问题,学术界尚未有异辞,似已成定论。吾则不以为然。这问题涉及到一些历史事件的时间性问题。时间坐标一错,便可造成一系列错误。更由于其错简中又恰有历史记事,如此便可造成历史的混乱。此尤不可不辨者也。

按,张家山汉墓竹简整理小组所编一、二号简之次序是错误的。其误有三:(一)一、二号简实为整理者所编之错简,其次序恰相颠倒。二号简实在一号简之前。(二)这还不是一般性的错简,而其更有甚者则是,整理者同时还未能释明二号简的性质,而是把它当作一般性的记事简“疑编于”一号简后,因而造成了《历谱》的残缺。二号简本是独立的一年之各月朔日干支(即高祖四年各月朔日干支。说详后),整理者未能释出,只是疑编于此,致使无所归属,游离于体系严整之《历谱》中,不伦不

作者简介:张金光,山东大学历史文化学院教授(山东济南 250100)。

① 张家山二四七号汉墓竹简整理小组编:《张家山汉墓竹简(二四七号墓)》,北京:文物出版社,2001年。

类。结果竟抹去了高祖四年这一年之历谱。(三)《历谱》注释言“疑编于此”,即编于一号简尾。虽说是“疑编”,然实际上则代表了整理者的一种认识倾向,表明其于疑之中,又自有其所不疑者。不然何以不“疑编”于他处,或附系于《历谱》之末,而却编于一号简尾呢?可见其于疑中,正自有其不疑之考虑在。之所以疑编于一号简尾,从其关于一、二号简文字之系统排列上来看,整理者存乎心中的乃是倾向于以二号简与一号简构成一段历谱为是。此即吾所谓其疑中之不疑者也。因之,其注中所言“该年,墓主降于汉”之说,亦系指高祖五年也。因为整理者不仅将简定位错误,而更重要的则是未认出二号简亦为独立年份之月朔简。若释出其为独立之年简,然又不知其所归属的话,则当编附于谱末,且加以说明。如此则尚可为读者利用此简提供一个追寻的线索,可多少避免些如后所引蔡、吴文之误。

吾之所以定其为错简,并确认二号简同样为独立年份之月朔简,自有《历谱》之内证在。二号断简残文曰:“……新降为汉。九月……。”秦及汉初以十月为岁首。九月为一年之末月。残文既曰“九月”,“九月”后断去本月之朔日干支文字。则明标此断简必本为一独立年份之各月朔日干支,固属无疑。

、或可疑问曰:二号简为断简,一号简亦同样为断简,皆未见其所属之系年,然则何以论其先后,焉知其必为错简,即二号简必本在一号简之前?

按,此不难知之,可以“新降为汉”之记事为定也。《历谱》记事共二条。于《历谱》中夹注记事,其书法之原则大抵有二:一为附系于年末,以追叙前月之事。《历谱》惠帝元年九月后记“六月病免”条是也。再者为直系于本月朔之后。二号简即是也。此简于“九月”前记“新降为汉”事,其必为是年八月之事。此为定年之历史坐标点。八月“新降为汉”,必不为高祖五年八月之事。因为据《汉书·高帝纪》载,高祖五年之大事件,依其时序之次第即为:十二月,项羽兵败垓下,身死东城,“楚地悉定”。后不久,项羽所立之临江王共敖之嗣王尉,不降,亦为汉将卢绾、刘贾所击虏。“二月甲午,上尊号。汉王即皇帝位”于定陶。不久便“西都洛阳”,“兵皆罢归家”。六月“车驾西都长安”,“大赦天下”。“秋七月,燕王臧荼反,上自将征之”。至此时已开始了汉皇朝第一轮整治异姓诸侯王的斗争。由此观之,于是年之八月,在楚地以及项羽所封临江王所在之南郡地区、江陵一带,绝不会再有“新降为汉”之事发生。也就是说,二号简必不为高祖五年简。从《历谱》的严整系统性来看,二号简既不为五年简,则可确知一号简为五年简,而二号简则可定为四年简矣。整理小组之编序恰相颠倒,且未释出四年简(即其所编二号简),并误“疑编于”五年简(即其所编一号简)尾,使其与一号简构成一组,遂于《历谱》中抹去了高祖四年一简。

或问:四年八月“新降为汉”之事,于历史记载中亦可得闻乎?按,此事于史虽无见直接记载证据,然却有颇为可信之说。从总的方面看,其与历史时势却是完全一致的。据《汉书·高帝纪》载,四年七月,汉王立黥布为淮南王,以之造成钳制项羽之势。八月,项羽与刘即便成立了鸿沟之约,约定“中分天下,割鸿沟以西为汉,以东为楚”。应当指出,鸿沟之约并不是仅仅指分割鸿沟附近地区,而是“中分天下”。理解这一点很重要。当秦灭之时,项羽主持分割天下,分为十八个王国;现在则是刘、项二人平分天下。从名义上说,就是如临江王所在之江陵地区亦应算在“鸿沟以西”之内。笔者这个说法还是有所根据的。《史记·高祖本纪》载,“故临江王骞^①为项羽叛汉,令卢绾、刘贾围之,不下。数月而降,杀之洛阳”。按,“为项羽叛汉”一语是很值得思议的。若从项羽死后计,临江王尚未降汉,何言叛汉?既言叛汉,则其必曾归汉,才有个叛汉的问题。其实这并不难理解。此正透露出一个消息,说明四年八月之鸿沟协约,项、刘以鸿沟为界,“中分天下”,自鸿沟以西,包括临楚国,亦在名义上属汉了。而刘邦毁约东下,直至灭亡项羽,这时才产生了临江王“为羽叛汉”的问题。笔者以为《历谱》之“新降为汉”,正是直接与鸿沟之约相关联着的。墓主就是由于鸿沟之约而“新降为汉”的。

① 按:“骞”,《汉书·高帝纪》作“尉”。

此与当时之历史形势极其吻合。

因之,对于临江王于垓下之战后始亡之记载,与出现于四年八月“新降为汉”之文,这种看似矛盾,而实不相犯的事情,便可得如下解释:第一,由上述可知,据鸿沟协约,临江地区在名义上本归汉所有了,而是在刘邦灭项羽后又“叛汉”的;第二,还可以提出另一种解释:二者亦可实乃为互不相干之事。解释这一问题,当注意如下一些界限。《历谱》所记八月“新降为汉”之事,乃是墓主个人行为,或可说是代表了局部地区之事。南郡地区之降汉在时间上并不能一刀裁。《汉书·高帝纪》所载五年十二月临江王为系虏,乃是指临江政权最终灭亡之事。不能以临江覆灭事来囿限墓主个人之降汉事,或局部地区之归汉事。因之亦不能以临江王事来否定墓主于四年八月“新降为汉”之事。再者,临江王治下之国即南郡地区亦并非铁统江山,因之也就不能以临江王为虏事来囿限整个地区降汉的时间。若再考虑到墓主降汉之地点究于何处尚不悉知,因之,墓主于此时“新降为汉”事之发生,不仅有可能,而且其记载亦定是实录。我以为对此问题之认识,应是各承认其皆为事实而互不相碍。绝不可以临江王被虏之时,来排斥墓主于四年八月“新降为汉”之时事。可以肯定地说,不管临江国何时灭亡,而《历谱》所载墓主于高祖四年八月“新降为汉”之文,却是不可否认的,亦即二号简虽断残,然本乃是独立的高祖四年各月朔日干支简,则是确凿无疑的。因之,完整的原录《历谱》,乃是自高祖四年至吕后二年其十八年间之各月朔日干支。此《历谱》绝不起自高祖五年,而是起自高祖四年。此必无疑。

二、建立在错简基础上的一切结论都是错误的

近读蔡万进、吴亮先生《从张家山汉简看楚汉法统关系》,文中说:“张家山 247 号汉墓出土竹简《历谱》,详细记录了汉高祖五年四月至吕后二年九月十七年间各月朔日干支,其中在汉高祖五年‘四月辛卯’……条下……附有一段记事文字,内容为:‘新降为汉。九月(简 2)’。……历谱四月条下‘新降为汉’记事表明,南郡归降汉王朝,当在高祖刘邦定陶称帝一月后不久,即历谱所记的‘四月’。该历谱所记以汉高祖五年四月为始,一方面反映汉王朝的建立,是一次重要的王朝变革和重大的历史事件,另一方面也反映墓主本人自己亲身经历了这场历史变革,也就是在这一年,墓主降于汉廷,接受汉廷领导,又因这场变革在南郡有可能发生在四月,故墓主所记历谱才有可能始自四月。因为刘邦二月定陶称帝后不久,西都洛阳(五月),迁至长安(六月),南郡四月归并汉王朝领导也是有可能的。故高祖五年‘四月辛卯’条下‘新降为汉’之‘汉’应是指刚刚成立的西汉王朝,而非公元前 206—前 202 年间的偏居巴蜀汉中之地的汉王国。”^①

按,此段论述,错误颇多,今试辨之。(1)“附有一段记事文字”之说是错误的。二号简内容并非一号简的附录文字。张家山汉墓竹简整理小组的注释已经说明是“此段简残,疑编于此”。此不知定位于何处,何所归属,故疑编于此也。不过首先应当指出的是,“疑编于此”,已属错简。二号简实乃高祖四年之各月朔日干支简。整理小组未能释出,而“疑编于此”,致成错简。而作者亦未能识得,并将“疑编”说成是《历谱》五年条之附文记事,则更是错上加错。于是便引出了一系列错误结论。此必辨。

(2)“南郡于高祖五年四月归汉”说是错误的。按,其“五年归汉”说之根据有二,然二条皆不能成立。第一,作者说:“该历谱所记以汉高祖五年四月为始”,“表明”墓主于此时降汉,而且也表明“这场变革在南郡有可能发生在四月,故墓主所记历谱才有可能始自四月”。按,其所述王朝变革与其所谓《历谱》始于五年四月二事本了不相干。而且《历谱》实亦并非始自五年,说已详上。然即在其所谓五年简中,亦非始自四月。因为此简为断简,其残文才始自四月。而其原《历谱》,于每一年均始自冬十

① 蔡万进、吴亮:《从张家山汉简看楚汉法统关系》,《中州学刊》2002 年第 4 期。

月。这是因为秦以十月为岁首也。由此观之,其所援引之根据即其所谓《历谱》始自五年四月说,是不能成立的。第二,该文的历史根据是:“刘邦二月定陶称帝后不久,西都洛阳(五月),迁至长安(六月),南郡四月归并汉王朝领导也是有可能的。”按,其所据历史文献之证,其间之关系亦并无必然之逻辑联系性。抛开简文不论,仅此于理便大不通。据《汉书·高帝纪》载,五年十二月垓下之战结束,项羽身死东城。是月,临江王亦为汉军所虏^①。正月已下令曰:“兵不得休八年,万民与苦甚,今天下事毕,其赦天下殊死以下。”这已标志着战争的最后结束。既而称帝,四月前已西都洛阳^②。何以四月尚有南郡不降服之民? 仅此便当怀疑此条简编之正确性,而作者却不仅不疑,反而将错就错。其实墓主降汉,是在高祖四年之八月,而南郡地区不知何时归汉。我以为很可能于四年之八月,亦即因了项刘之鸿沟协约,重新“中分天下”,而南郡地区亦大部分归汉了。此时,原都江陵,掩有南郡地区的临江王,只不过是龟缩于一隅弹丸之地,而硬撑到垓下战后,才在汉军的打击下做了俘虏。或如《史记·高祖本纪》所载,临江本已归汉,只是在垓下战后,才又“为羽叛汉”。

(3)“新降为汉”之“汉”为“汉王朝”说亦是错误的。按,此“汉”乃是汉王国,而非汉王朝。高祖四年八月,汉正处于王国阶段。

(4)蔡、吴文中说,墓主“新降为汉”的记事,标志着“王朝变迁”、“政权交替变革”。按,此说大误。实际上,“新降为汉”的记事,就时间而论根本不处于政权交替、王朝变迁之时。再说,墓主记此,亦无意于以此标志王朝变迁,因为他不是在修国史,而纯粹是以个人重大历史行事附记于《历谱》之中,这其中自有其曲折潜思。其实《历谱》正起着墓主个人的政治历史人事档的作用,只表示在汉王朝建立的前一个年头,墓主即已“新降为汉”民了。此反映的不是王朝的变革,而是个人的重大历史关节。其中定有其个人之隐衷在(说详后)。

上述蔡、吴文中一系列错误,除了来自于《历谱》之错简外,同时还由于作者亦未能识破错简,而粗心地加以利用,故尔错论迭出。

三、释“新降为汉”

现在来看,墓主编录这份《历谱》,何以不始自高祖五年即楚汉战争结束、汉皇朝初建之年,亦不始自汉王国起元之年,而却恰始于高祖四年? 或可答曰以“新降为汉”始。然为何又以“新降为汉”始? 这些都是很值得深入探讨的问题。

读此《历谱》,应特别注意“新降为汉”之时。这不是一个简单的时间,因之也就决定了它也并不是一个一般性的历谱,而是一个政治性的历谱。对此我们还可以提出一些政治性的解释。汉四年八月“新降为汉”,这是一个政治性时间坐标点,其中具有极为深刻的政治寓意。

这涉及到古代传统政治文化中的一个标志法统的奉正朔问题。奉何家正朔,标志着尊何家法统为正统,同时也标志着为何家臣民。这是极为重要的君国臣民政治文化与意识。汉皇朝历史时间坐标在全国范围内的正式确立,是在高祖五年战胜项羽之后。大凡一个作为全国性独立意义上的王朝,则势必有其通行于全国的统一的时间标尺,这就是一个“时”的问题。一个王朝不仅有所主宰的空间范围,而且还是一段历史时间标识,亦即被公认的和公用的历史时间坐标,其核心便是本朝的纪年与正朔。《张家山汉墓竹简·奏谏书》载有高祖十一年八月“江陵丞骞敢谏之”一例。此案系一

① 《史记·高祖本纪》于刘邦五年二月即皇帝位后,五月罢兵之前载:“天下大定。高祖都洛阳,诸侯皆臣属。临江王骞为项羽叛汉,令卢绾、刘贾围之,不下。数月而降,杀之洛阳。”此处所记临江王于垓下之战数月后才降汉,似不可能。当于垓下战后不久,临江王即为虏。吾从《汉书·高帝纪》所载。

② 不是如作者所说的高祖五年五月,而是在五月以前,不会迟于四月。因为五年春正月,已封梁王彭越都定陶。刘邦于二月在定陶即皇帝位后不久,便当起驾西行都洛阳。保守一点的说法,当在二月至四月之间,至迟不会后于四月。因为《史记》、《汉书》于“帝乃西都洛阳”之后的记事是,“夏五月,兵皆罢归家”。

婢媚,楚时去亡,入汉时为原主点占数为婢。媚反复辩解曰:“楚时去亡,降为汉。”“楚时亡,点乃以为汉(时亡),复婢,卖媚,自当不当复为婢。”婢媚屡屡强调的就是在“楚时”亡去,主奴关系已断;今“汉时”确立,一切与民更始,不当承认楚时的关系,加以追究。这里就提出并强调了一个王朝的历史时间坐标问题。必须指出,这里所用的“楚”和“汉”,首先就是一个被公认和公用的政治性历史时间。我们从这里体会到,当时,对于每一个人来讲,尊“汉时”、奉汉正朔乃是汉之臣民的政治标志。至此我们便可以理解:墓主何以在一份历谱中特别书录下于高帝“(四年八月)新降为汉”之文,并此《历谱》又何以始于四年。此正标志着墓主于是年接受“汉时”之纪年历朔,成为汉家臣民。

如果再结合墓主的特殊经历、政治背景与身份来看,编录此《历谱》的目的和寓意,以及其政治性,则更显然可见了。墓主所在之地江陵本是临江国都城,因之可知其本为临江王之属民。临江王共敖,本楚义帝柱国,曾将兵击南郡,功多,项羽立为临江王,占有南郡地区,都江陵。他与项羽最为亲近,而且是接受项羽之令,与衡山王吴芮、九江王英布同谋杀义帝的人。而义帝又恰是刘邦在楚汉战争中始终举得最高的唯一的政治旗号,他亲为义帝发丧,并要求“诸侯皆缟素”,共同去打击项羽。他所宣布的项羽十大罪状中,竟有三条是涉及项羽对待义帝之事的,其中最重的一条罪即“大逆无道”罪,就是项羽弑义帝一罪。此实为一种“挟天子以令诸侯”之技法也。原来与项羽关系亲密的九江王英布等,都极早叛楚归汉,而为刘邦去立新功了。楚怀王初封项籍为鲁公,项王死后,楚地皆降汉,独鲁不下,汉军乃持项王头示鲁,鲁父兄乃降。可见,鲁对汉的态度还是很灵活的。相比之下,临江王尉与汉为敌的态度则是最为顽固不化的,他是在项羽灭后,唯一不肯降汉的国王,高帝五年十二月,终于在汉军事打击下才做了俘虏^①。临江王与汉为敌到底,终被杀于洛阳。这种敌汉态度,在当时的旧王国中是很罕见的。由此观之,临江事在当时是很特殊的。因之,临江事在汉初政局和政治舞台上乃是很敏感的问题。再加临江都城江陵本为楚故郢都,南郡地区自战国以降,即号为难治。上述此等情况均构成了临江的特殊形势与地位。再从《历谱》惠帝元年“六月病免”的记事来看,知墓主生前曾在汉政府居官为吏。又从《历谱》只记因病免官事,而却未记何时初为汉官,此似乎表明其原在临江国中即为政府吏员,也就是说他是在鸿沟协约后被汉接受下来的临江旧官僚。果如是,则更可显见其具有特殊身份了。临江王坚持与汉为敌事,对于具有双重身份的墓主而言,乃是很敏感的问题。故其所取态度之向背,则极力表明同临江王恰恰处于正相反对的两极。当垓下战后,项羽政权灭亡,临江王尉“为项羽叛汉”,而墓主却于《历谱》中特作记表明:高祖四年八月(即于项羽、临江王破灭前一年)其即已“新降为汉”了。于《历谱》中永远确认这个历史事实。这个“汉”乃是汉王国,而不是汉皇朝。此等特殊注记,带有与临江王划清界限的味道,且具有特殊的意义。这个人降为汉的时间,比之一般东方人早了一个年头,且事在汉王国之时,比之东方人,则是老降汉之民了。这个记注似乎表现了一种优越感,同时也是对汉的一种亲密感。《历谱》非始自汉时推行于全国之年,即高祖五年,而是始于墓主“新降为汉”之年,即高祖四年,此时尚是汉王国阶段。这虽是个事实,然却是有意识的安排。《历谱》中特作两条记事,尤其是四年八月“新降为汉”的记录,都不是偶然的。由上述观之,此《历谱》就不是一个一般性的单纯的历谱,而是兼具有墓主政治历史人事档的性质与作用,是墓主人降汉为汉民之历年,亦是其降汉为顺民的历史见证。对于墓主个人而言,这是最为重要的、现实的。至于以此去标志王朝变革、政权交替,别说根本不在那个时间,是不沾边的事,即使在那个时间,墓主也管不了那么多,也无意去管那些事情。因为他不是在为国修史,而只是于《历谱》中附记私事,故只取于个人身家有特殊意义者而已。

^① 关于临江国降汉的时间,《汉书》与《史记》的记载有所不同。《汉书·高帝纪》于高祖五年十二月后,春正月前记载:“初项羽所立临江王共敖前死,子尉嗣立为王,不降。遗卢绾、刘贾击虏尉。”照此说法,临江国灭当在十二月中,即垓下之战后不久。《史记·高祖本纪》则于刘邦五年二月即皇帝位后,夏五月罢兵之前载曰:“天下大定,高祖都洛阳,诸侯皆臣属。故临江王驩(按,《汉书·高帝纪》作“尉”)为项羽叛汉,令卢绾、刘贾围之,不下。数月而降,杀之洛阳。”照此记载,则于十二月垓下之战后又“数月”才灭亡。所载国灭时间不同,然其基本过程则是相同的。总之,临江国是顽抗到底,是在汉军的围击下才最后灭亡的。

《张家山汉墓竹简·历谱》并不是纯粹的历谱。因为它附有两则记事。这使我们联想到今人常备一本台式月份日历牌,置于案头,随手记录一些个人的行事。《历谱》记事虽只有两条,然颇与此有些相类之处。我以为《历谱》此等书写方式与方法,透露了当时一种私人记录个人重大历史行事的、带有普遍意义的民间方式。此附录个人大事的历谱,可视为个人历史的一种民间版本。我们再看睡虎地秦墓竹简之《编年记》,可以说,其亦具有同样的性质。《编年记》本无名,为竹简整理者所拟加。其记起自秦昭王元年,终于秦始皇三十年,其间除记录着秦之军国要事外,就是墓主喜同时将自己的私家事,诸如家人的出生年月时辰,父母的去世,以及喜个人的从政、从军的经历等,一一载记其中。《编年记》也是国史与家史合一的形式,这是当时书写私家历史的普遍的民间版本。此等著述,实应说是家史而不是国史,虽然在实际上更多的是记录着国家事,然书写此军国大事的目的,只是在于表明个人的家史,于其中所处的相对历史坐标位置,表明在历史中家事与国事之间横的关系。张家山汉简《历谱》虽仅记录有两件事,然与睡虎地秦简《编年记》却具有明显的共性:国家纪年,历谱均作为纵的历史时间坐标轴,此为经;而纬以个人私家事,以作为横的历史坐标轴。这是当时民间书写个人私家历史的普遍形式。周家台30号秦墓竹简“秦始皇三十四年历谱”于部分历日下附有一些记事。如曰“守丞登、史豎,除。到”、“史旦系”、“视事”、“宿营竞(竟)陵”、“宿井韩乡”、“宿江陵”、“起江陵”、“宿黄邨”、“宿都乡”、“宿铁官”、“治铁官”、“治竟陵”、“去左曹”、“到江陵”、“治后府”、“赐”、“奏上”、“后事已”、“并左曹”等,大抵为一政府官员治事行踪^①。尹湾汉墓出土汉成帝元延元年(前12年)历谱木牍,木牍正面记该年历日,反面记事,其文曰:“元延元年三月十六日,师君兄贷师子夏钱八万,约五月尽所,子夏若□卿奴□□□□□□□承□,时见者师大孟、季子叔。”按,此为一民间借贷契约,“时见者”,便是当时的知见人,即证人。另有元延三年五月历谱(木牍11)。历谱分为三栏,二栏与三栏间书写有文字,其意义虽不甚明,然为记事则无疑。另有元延二年日记(简1—76),更为明显。历日或节气下附有记事,如:“宿南春宅”、“宿家”、“日中至府宿舍予房钱千”、“旦休宿家”、“旦发宿舍”、“宿山邨”、“宿南春宅,甚雨”、“旦谒宿舍”、“宿开阳都亭”、“宿后丘平乡”、“旦发柘阳”、“夕发,辄谒宿舍”、“旦之荣阳,莫宿舍”、“宿家,日禺大风,尽日止”、“宿南春宅,薛卿莫至”、“夕署法曹”、“宿南春宅,予房钱百”、“奏事官已发,宿家”等近200日的记事。此与上引周家台历谱记事如出一辙。历谱除干支外均用规整的隶体书写,干支用草体,记事亦用草体书写。显然,通年历谱是事先编制好的,记事则是遇有可记者随时书录的^②。上引《编年记》及各种历谱等均具有一共性,皆经以历年月日而纬以私人行事,此具有民间个人之编年史性质与意义。

这种民间版本,往往能给我们提供比之正史更为丰富的民间社会生活画面,或可以订正正史之误,或可以弥补正史之不足。比如对于鸿沟协约,正史只给我们提供了如下的记录:项、刘双方约定以鸿沟为界“中分天下”后,项王诚恳地东走,去做他的霸王了,而刘邦却在谋臣的动员下,毁约并急挥师东进,去追击项羽。因之,对于鸿沟之约,过去我们几乎视之为一场军事政治儿戏,实际上并未得以执行。今以张家山汉简《历谱》记事与传世文献相结合观之,可知其实不然,约虽是毁了,战争在继续,然其规定却在当时政治上,以及民间社会实际上单方面生效了,即鸿沟以西确实归汉了。这无疑是由于汉刘邦的强大所造成的必然结局。张家山汉简《历谱》“新降为汉”的记录,对于项刘鸿沟协约的真相及其贯彻执行情况,以及其在当时政治、民间社会中所留下的历史印迹,便首次为我们提供了这方面正史无文的民间历史实录证据,其价值弥足珍贵。

[责任编辑 渭 卿]

① 彭锦华:《周家台30号秦墓竹简“秦始皇三十四年历谱”释文与考释》,《文物》1999年第6期。

② 以上三历谱见连云港市博物馆等编:《尹湾汉墓简牍》,北京:中华书局,1994年。

“狸猫换太子”故事源头考

伏俊珏 刘子立

摘要:“狸猫换太子”故事自元代以来就在民间广泛流传,其故事或以为源于佛典。事实上,在我国战国时期的《古文周书》中,就曾记载了一则情节类似的故事,这才是“狸猫换太子”故事的本源。从它产生的源头、笔法及文体特征等方面看,它也是我国早期带有民间讲唱性质的志怪小说。

关键词:狸猫换太子;佛典;《汲冢周书》

我国的民间文学中,“狸猫换太子”是一则很著名的故事,直至今日,它仍然活跃在说书艺人的口中以及戏曲的舞台上。京剧、蒲剧等有《狸猫换太子》、《遇后龙袍》,梨园戏有《陈州赈》,汉剧有《拷寇珠》,秦腔有《抱妆盒》,淮调有《斩郭槐》,演绎的都是这个传奇式的故事。一般认为,它定型于清代说书艺人石玉昆所编的《三侠五义》中,既是全书的楔子,也是全书最动人心魄的一个大案。其主要情节大致如下:北宋第三代皇帝宋真宗赵恒,年长无子,而他的两个妃子刘妃和李妃相继有了身孕,真宗将她们一起召见,各赐信物,并明言谁生下太子就立谁为皇后。生性阴险的刘妃在太监郭槐的帮助下,把先临产的李妃所生之子换成剥了皮的狸猫,并诬陷李妃生下妖孽,李妃被打入冷宫。太监总管陈琳与宫女寇珠以食盒将太子救出宫,送至八贤王府养育。刘妃对此有所察觉,便命陈琳拷打寇珠,寇珠撞柱而亡。此后,囚禁李妃的冷宫又突然起火,李妃趁机逃出,流落民间,遇到包拯巡游。李妃向包拯诉说冤情,包拯申明此案,接李妃回宫,母子终得团圆,“狸猫换太子”一案的真相得以大白于天下。

这个故事在历史上也能找到一些踪影。主人公之一的“李妃”,就是以宋仁宗的生母李宸妃为原型。据《宋史·后妃传上》记载,李宸妃原本只是宋真宗章献皇后的一名侍女,皇后令她负责真宗的寝息,每天为真宗铺床叠被,抱衾送枕。李妃生得容貌婉丽,性情柔和,兼之知书达礼,甚得真宗喜爱,天长日久,怀有身孕,便生下了仁宗。生了仁宗之后李妃也只得到“婉仪”名分,地位卑微。真宗死后,她为真宗守陵,后进位为妃,不久病逝,年仅46岁。她死后,章献皇太后因她曾是侍女,欲以宫人之礼治丧,后来听从丞相吕夷简的建议,将其按皇后之礼厚葬。“初,仁宗在襁褓,章献以为己子,使杨淑妃保视之。仁宗即位,妃嘿处先朝嫔御中,未尝自异。人畏太后,亦无敢言者。终太后果,仁宗不自知为妃所出也。”^①但章献皇后并没有做“狸猫换太子”的事,直到她去世之后,宋宗室、燕王赵元俨才把事实真相告诉了宋仁宗。仁宗听此消息,犹如晴天霹雳,万分悲痛,数日不理朝政,并向全国颁布诏书,公布事实真相,谴责自己未尽生养死葬之孝心(这是戏剧“打龙袍”的由来),追封李宸妃为皇太后,谥号“庄懿”,后改“章懿”,并且亲自主持迁葬李宸妃的仪式。

应该说,这个跌宕起伏的事件,本身就非常适宜作为传奇的素材。李宸妃一案,事实本来很清楚,宸妃终身不敢认亲生儿子,仁宗二十四年不知生母为谁(仁宗生于1010年,刘后死于1033年),及至昭雪之时,皇帝下诏自责,闹到开棺改葬,震动全国。胡适先生说:“这样的大案子自然最容易流

作者简介:伏俊珏,西北师范大学文学院教授(甘肃兰州 730070);刘子立,西北师范大学文学院硕士研究生(甘肃兰州 730070)。

① 脱脱等:《宋史》卷二四二《后妃传上》,北京:中华书局,1977年,第8616页。

传,最容易变成街谈巷议的资料。”^①更何况史书在记载燕王赵元俨向仁宗道出真相时,还有这样的文字:“后章献太后崩,燕王为仁宗言:‘陛下乃李宸妃所生,妃死以非命。’”^②虽然后来仁宗开棺迁葬,已经验明没有被害的事实,但这寥寥数字,已为后世的话本与戏曲拓展了无限的想象空间,埋下了无穷尽的伏笔。

根据这一段著名的公案,后人的创作络绎不绝。其中著名的有元代无名氏的杂剧《李美人御苑拾弹丸,金水桥陈琳抱妆盒》,明代初年又有根据《抱妆盒》一剧演绎成的《金丸记》(王国维《曲录》著录为姚静山所撰,而郑振铎《插图本中国文学史》认为非姚氏所著)。而在小说方面,明代有杂记体的《包公案》,其中的《桑林镇》讲述的也是这个故事,只不过情节变得更为复杂,冤案的昭雪者变成了包公而已。然而,在《三侠五义》之前的这些作品中,虽然都有骗出皇子的情节,但尚不曾发展到像“狸猫换太子”这般匪夷所思的程度。如在《抱妆盒》中,讲刘皇后派宫女寇承御到西宫李美人处,诈传万岁爷要看,将太子诓出宫来。在《三侠五义》据以为蓝本的《包公案》中,也只是说李妃生下一子,刘妃也生下一女。六宫大使郭槐作弊,把女儿换了儿子。至于拿剥皮的狸猫替换太子,谎称嫔妃生下妖孽,似乎前无所承,简直是神来之笔。这般离奇的想象,人们怀疑它的出处,实在也在情理之中。曾经重编《三侠五义》的晚清学术大师俞樾就认为这个故事尤乖史实,殊涉不经,不惜攘袖操翰,亲自改写第一回。俞樾《重编七侠五义序》云:

惟其第一回,叙述狸猫换太子事,殊涉不经,白家老嫗之谈,未足入黄车使者之录。余因为别撰第一回,援据史传,订正俗说,改头换面,耳目一新。^③

“狸猫换太子”的故事究竟从何而来?序中并没有言明。不过值得玩味的是,俞樾并没有指责石玉昆的诞妄,而是将其归入“俗说”、“白家老嫗之谈”,似乎暗示着这个故事早已成为掌故,广泛流传于民间。事实上,学界也似乎同意这一判断,所以对“狸猫换太子”的来历源流,熟视无睹,很少有作考证者。近年来,有学者对此进行研究,认定这段故事出自佛典。如李小荣在《狸猫换太子的来历》一文中,就认为《佛说孝顺子修行成佛经》与《大阿育王经》中,都有着与“狸猫换太子”极其类似的情节,源流关系,昭然若揭^④。《佛说孝顺子修行成佛经》伪经的嫌疑太重,而《大阿育王经》中的这段情节,见于梁代著名高僧僧祐所撰之《释迦谱》,翻译既早,流传亦广,我们不妨援引如下:

大阿育王经云:……阿育王得其国土,王取夫人,身長八尺,发亦同等,众相具足。王令相师观之,师言当为王生金色之子,王即拜为第二夫人。后遂有身,足满十月,王有缘事,宜出外行。王后妒嫉,便作方便,共欲除之。募觅猪母即应产者,语第二夫人言:“卿是年少,甫尔始产,不可露面视天。”以被覆面,即生金子,光照宫中,盗持儿去,杀之。即以猪子着其边。便骂言:“汝云当为王生金色之子,何故生猪?”便取轮头拍,因内后园中伏菜。王还,闻之不悦。久久之后,王出行园,见之忆念,迎取归宫。第二夫人渐得亲近,具说情状。王闻惊怪,即杀八万四千夫人。^⑤

根据《大阿育王经》以下经文的记载,“杀八万四千夫人”也是阿育王修八万四千座阿育王宝塔的缘起。汤用彤先生说:“阿育王者,威力广被于印土,宣传佛法,至为尽力。其后佛书中载阿育王神迹甚多。释教入华,王之声威当与之俱至。”^⑥这一则猪仔换太子的故事,也恰好因为与阿育王宝塔的神话关系密切,在内典中十分出名,《诸经要集》第三卷以及《法苑珠林》第三十七卷中都有收录,只是文字略有出入而已。事实上,类似情节的经文在佛经中还有一些,李小荣先生所举的《大阿育王经》并不是孤证。我们再举《大正藏·经藏·本缘部下·杂宝藏经·鹿女夫人缘》的一段:

① 胡适:《三侠五义考证》,《中国章回小说考证》,上海:上海书店,1980年,第407页。

② 脱脱等:《宋史》卷二四二《后妃传上》,北京:中华书局,1977年,第8617页。

③ 石玉昆述、俞樾重编:《七侠五义》,北京:宝文堂书店,1980年,第1页。

④ 李小荣:《狸猫换太子的来历》,《河北学刊》2002年第2期。

⑤ 《大正藏》第五十卷,台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1998年,第78页。

⑥ 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,北京:北京大学出版社,1997年,第6页。

王即立(鹿女)为第二夫人……后时有娠,相师占言:当生千子。王大夫人闻此语已,心生妒忌,渐作计校:恩厚招喻鹿女夫人左右侍从,饶与钱财珍宝。尔时鹿女,日月满足,便生千叶莲华。欲生之时,大夫人以物瞞眼,不听自看。捉臭烂马肺,承着其下。取千叶莲华,盛着槛里,掷于河中。还,为解眼而语之言:“看汝所生?唯见一段臭烂马肺。”王遣人问:“为生何物?”而答王言:“唯生臭烂马肺之物。”时大夫人而语王言,王喜到惑:此畜生所生,仙人所养,生此不祥臭秽之物?王大夫人即便退其夫人之职,不复听见。^①

这则“鹿女夫人”的故事,可以说名气更大,流传得更为广泛。在敦煌莫高窟第231窟(中唐)的壁画中,就绘有以此为题材的本生故事^②。事实上,这则故事早在三国时代康居国沙门康僧会所译的《六度集经》中就有记载,替换太子的是“刻芭蕉为鬼”^③,只不过元魏时期翻译的《杂宝藏经》中的文字更为顺畅,情节更为合理一些,而用来替换太子的物品,也从“刻芭蕉为鬼形像”,变成了“臭烂马肺”。大同小异的情节,在《大方便佛报恩经·论议品第五》中也有。应该承认,随着佛教在中土的影响日益扩大,越来越多的文学作品都明显地带上了佛教的影子。那么,我们是否可以盖棺论定,“狸猫换太子”就是佛经故事的一则中国化翻版呢?

其实,早在这些佛经传入中土之前,中国就有与“狸猫换太子”极其类似的故事。西晋初年在汲冢出土的竹书中有一种《古文周书》,此书已散佚,严可均《全上古三代文》卷十五辑录二则,其中的一则上有这样的记载:

周穆王姜后昼寝而孕,越姬嬖,窃而育之,毙以玄鸟二七,涂以彘血,寘置诸姜后,遽以告王。王恐,发书而占之,曰:“蜉蝣之羽,飞集于户。鸿之戾止,弟弗克理。重灵降诛,尚复其所。”问左史氏,史豹曰:“虫飞集户,是曰失所。惟彼小人,弗克以育君子。”史良曰:“是谓关亲,将留其身,归于母氏,而后获宁。册而藏之,厥休将振。”王与令尹册而藏之于椁。居三月,越姬死,七日而复,言其情曰:“先君怒予甚,曰:‘尔夷隶也,胡窃君之子,不归母氏?将寘而大戮,及王子于治。’”^④

严可均辑本乃据李善《文选·思玄赋注》,而明代梅鼎祚《文纪》引此段作汲冢《师春》,未注明出处。《师春》的这段文字有讹误,但大意还是清楚的。故事讲的是周穆王姜后生了儿子后,越姬趁其不备,用“涂以彘血”的玄鸟更换了王子,并立即报告给穆王。穆王请太师占卜,左史和史良用隐语解释占辞,说如果将占辞书写后藏之于椁,可以平安。过了三个月,那个得宠的越姬突然死去,七天后复活了,像变了个人似地讲她生前更换王子的过程,以及在阴曹地府遭到先王怒斥的情况。可以说,这基本上已是一则完备的“狸猫换太子”式的故事。

这则故事具有民间文学的特性。第一,从得名看,它是古代乐师讲史的底本。《晋书》卷五十一《束皙传》云:汲冢竹书中有“《师春》一篇,书《左传》诸卜筮,‘师春’似是造书者姓名也”。按《韩非子·十过》记有“师涓”的事,师涓是与晋师旷同时的卫灵公乐师^⑤。《韩非子·十过》还有师延,是殷纣的乐师。《礼记·乐记》曾记子贡向当时著名的乐师问乐,乐师名师乙。《韩诗外传》卷五曾记孔子学鼓琴于师襄子(亦见《史记·孔子世家》),《淮南子·主术训》作“师堂”,高诱注曰:“鲁乐太师”,梁玉绳《汉书人表考》曰:“师襄子是卫乐师。”师旷、师涓、师延、师乙、师襄都是乐师,“师”表明其职业,旷、涓、延、乙、襄等是其名。据此,这里的“师春”也应当是名为“春”的魏国乐师。乐师除了音乐讲唱之外,还讲诵故事。《汉书·艺文志》“小说家”著录有“师旷六篇”,虽不必是师旷所作,但它们传自先秦,皆以师旷为题材,说明“师”的职责之一是“讲史”。而鲁国瞽史左丘明讲史的底本便是《左氏春

① 《大正藏》第四卷,台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1998年,第452—453页。

② 金维诺:《鹿母夫人佛经故事》,《美术》1959年第3期。

③ 见《大正藏·经藏·本缘部上·六度集经》卷三:“王命工相相其(鹿女)贵贱,师曰:必有圣嗣传祚无穷。王命贤臣聘迎礼备,容华奕奕,宫人莫如。怀妊时满生卵百枚。后妃逮妾靡不嫉焉,豫刻芭蕉为鬼形像,临产以发被覆其面。恶露涂芭蕉,以之示王。众妖弊明,王惑信矣。群邪以壶盛卵,密覆其口投江流矣。”

④ 严可均辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》,北京:中华书局,1958年,第109页。

⑤ 《吕氏春秋·长见》则谓师涓是师旷的后世知音,《史记·殷本纪》则以师涓为纣时乐师。按,纣时乐师当是师延,亦见《韩非子·十过》,太史公误记。

秋》。由此我们推断,《师春》就是魏国乐师讲诵给听众的讲唱文学。

第二,以笔法而论,这则汲冢佚文已经类似于后世的志怪小说,这也为我们探讨中国志怪小说的起源,增添了一则重要的材料。中国最早的志怪小说一直被认为是出现于魏晋时期。1986年,甘肃天水放马滩出土的秦简中有一篇被称作《墓主记》的作品,记叙一个名字叫丹的人死而复活的故事。李学勤先生1990年撰写《放马滩简中的志怪故事》一文指出:“所记故事颇与《搜神记》等书的一些内容相似,而时代早了五百来年,有较重要的研究价值。”“与后世众多志怪小说一样,这个故事可能出于虚构。也可能丹实有其人,逃亡至秦,捏造出这个故事,借以从事与巫鬼迷信有关的营生。”^①放马滩秦简的志怪故事产生的时间,由于对简文的理解不同,有秦昭王八年即公元前299年(何双全《天水放马滩秦简综述》,《文物》1989年第2期)和秦昭王三十八年即公元前269年(见前揭李学勤文)两说。汲冢《师春》的志怪故事写定的时间难以考定,但根据它讲周穆王故事的情况看,其产生当与《穆天子传》同时,在经过很长时间的乐师口头讲诵之后,到战国初年被魏国史官写定。那么,《师春》的这则志怪故事比放马滩秦简的志怪故事产生更早,当无疑问。而且从放马滩秦简志怪故事的形式看,它是由下层官吏作为“奇特之事”而写给上级的汇报;《师春》的志怪故事则是魏国乐师的讲诵底本,是更地道的“语体”文学、民间文学。

第三,从文体上看,《师春》中的这则文字也是很耐人寻味的。全文散文和韵文夹杂使用,记叙的部分用散文,对话用韵文:这应当是“讲诵”的传播形式在文体上留下的痕迹。此外,在这段不长的文字中,大量运用了隐语:“蜉蝣之羽,飞集于户。鸿之戾止,弟弗克理。重灵降诛,尚复其所”,“虫飞集户,是曰失所。惟彼小人,弗克以育君子”,等等。而隐语的主要来源,正是早期的民间歌谣,如《吕氏春秋》所记载的黄帝时代的《弹歌》,朱光潜先生就认为“是隐射‘弹丸’的谜语”^②。《诗经》中的民歌有许多就是使用隐语的形式,如《周南·芣苢》就是一首“妇人乐有子”(《毛诗序》)的隐语诗。刘勰《文心雕龙》更集中地指出了春秋战国时期的隐语作品。《谐隐》篇云:

昔还社求拯于楚师,喻智井而称麦鞠;叔仪乞粮于鲁人,歌佩玉而呼庚癸;伍举刺荆王以大鸟,齐客讥薛公以海鱼;庄姬托辞于龙尾,臧文谲书于羊裘;隐语之用,被于记传。^③

按“还社求拯”见于《左传·宣公十二年》。“叔仪乞粮”见于《左传·哀公十三年》,申叔仪与公孙有山的对话用韵诵体。“伍举刺荆王”见于《史记·楚世家》;又见于《韩非子·喻老》,为右司马以隐谏楚庄王;也见于《吕氏春秋·重言》,为成公贾谏荆庄王;又见于《新序·杂事二》,为士庆谏楚庄王;还见于《史记·滑稽列传》,不过变成了淳于髡说齐威王的事。虽传闻各异,但皆用韵诵体。“齐客讥薛公”见《战国策·齐策二》。“臧文谲书”见《列女传》卷三,也用的是韵诵体。“庄姬托辞”一段见《古列女传》卷六:“(庄姬对楚庄王言隐事曰)大鱼失水,有龙无尾,墙欲内崩,而王不视。”

此外,还有一则更为有名的材料,那就是被学者称为战国时期的“小说”或“民间赋”的《逸周书·太子晋》,其中师旷就是以隐语的形式问太子晋:“温恭敦敏,方德不改,闻物□□,下学以起,尚登帝臣,乃参天子。自古谁?王子应之曰:穆穆虞舜,明明赫赫,立义治律,万物皆作,分均天财,万物熙熙。非舜而谁能!”敦煌俗赋《韩朋赋》中的隐语,就与此相近。因此,《师春》的这段文字大量运用隐语,正是其民间文学性质的又一佐证;从文体上讲,它应当是与《逸周书·太子晋》同类的早期民间讲唱文学。

《师春》中的这段记载与前引佛经中的那几则故事,在情节上有着惊人的相似,但在两者之间,我们又难以找出曾经相互影响的证据(汲冢文献在西晋太康年间才被发现,而《六度集经》在三国时就已由康僧会译出)。这实在是一个极有趣的现象:在两个风格迥异的文化系统中,竟然滋生出情节如此类似的作品。类似的例子还可以举出一些。古希腊神话有一个这样的故事:皮格马利翁是传说中的塞浦路斯国王。他性情孤僻,常年一人独居。他善于雕刻,孤寂中用象牙雕刻了一尊表现了他理

① 李学勤:《放马滩简中的志怪故事》,《文物》1990年第4期。

② 朱光潜:《诗论》,北京:三联书店,1984年,第30页。

③ 郭晋稀:《文心雕龙注译》,长沙:岳麓书社,2004年,第132页。

想中女性的美女像。久而久之,他竟对自己的作品产生了爱慕之情。他祈求爱神阿佛罗狄忒赋予雕像以生命。阿佛罗狄忒为他的真诚所感动,就使这个美女雕像活了起来。皮格马利翁遂称她为伽拉忒亚,并娶之为妻。而在唐末无名氏的《闻奇录》中,就有一则情节意趣与之相近的记载:

唐进士赵颜,于画工处得一软障,图一妇人甚丽。颜谓画工曰:“世无其人也,如何令生,某愿纳为妻。”画工曰:“余神画也,此亦有名,曰真真。呼其名百日,昼夜不歇,即必应之。应则以百家彩灰酒灌之,必活。”颜如其言,遂呼之百日,昼夜不止。乃应曰:“诺。”急以百家彩灰酒灌,遂活。下步言笑,饮食如常。曰:“谢君召妾,妾愿事箕帚。”终岁生一儿。……^①

刘守华先生在《一组民间童话的比较研究》一文中也曾提到德国格林童话中的《有三根金头发的鬼》和我国民间广泛流传的一组寻找三根金头发的故事,在主题思想和情节结构上十分相似,属于同一类型,并对这种现象作出了令人信服的分析^②。以上这些,足证《师春》与佛经故事的暗合,并不是文化史上仅见的例子;两者尽可以纳入比较文学“平行研究”的范畴中去。当然,《汲冢周书》中的“玄鸟换太子”故事,与佛经中同类故事相较,年代更为久远,从故事的形式和人物看,理应称得上是“狸猫换太子”的正源。

其实,宫掖之内的明争暗斗,古今中外都不罕见,为了夺嫡而想出来的伎俩,更是极其恶毒的;两者之间有这样的巧合,也只能说都是源自于真实的生活。根据《汉书·外戚传》中记载,成帝年间流行过这样的童谣:“燕飞来,啄皇孙。皇孙死,燕啄矢。”歌辞所影射的,正是赵飞燕姐妹杀害成帝其他妻妾所生的子女,以至于成帝无嗣的传闻。如果说这样的比附还有些牵强的话,《明史》中这则与万贵妃有关的记载简直就是现实版的“狸猫换太子”。《明史·孝穆纪太后传》载:

孝穆纪太后,孝宗生母也。……时万贵妃专宠而妒,后宫有娠者皆治使堕。柏贤妃生悼恭太子,亦为所害。帝偶行内藏,应对称旨,悦,幸之,遂有身。万贵妃知而恚甚,令婢钩治之。婢谬报曰病瘖。乃谪居安乐堂。久之,生孝宗,使门监张敏溺焉。敏惊曰:“上未有子,奈何弃之。”稍哺粉餌饴蜜,藏之他室,贵妃日伺无所得。至五六岁,未敢剪胎发。时吴后废居西内,近安乐堂,密知其事,往来哺养,帝不知也。

帝自悼恭太子薨后,久无嗣,中外皆以为忧。成化十一年,帝召张敏拂发,照镜叹曰:“老将至而无子。”敏伏地曰:“死罪,万岁已有子也。”帝愕然,问安在。对曰:“奴言即死,万岁当为皇子主。”于是太监怀恩顿首曰:“敏言是。皇子潜养西内,今已六岁矣,匿不敢闻。”帝大喜,即日幸西内,遣使往迎皇子。使至,妃抱皇子泣曰:“儿去,吾不得生。儿见黄袍有须者,即儿父也。”衣以小绯袍,乘小舆,拥至阶下,发披地,走投帝怀。帝置之膝,抚视久之,悲喜泣下曰:“我子也,类我。”……移妃居永寿宫,数召见。万贵妃日夜怨泣曰:“群小给我。”其年六月,妃暴薨。或曰贵妃致之死,或曰自缢也。谥恭恪庄僖淑妃。敏惧,亦吞金死。^③

不仅情节类似,甚至连出场的人物,都能和“狸猫换太子”逐一对应起来:纪太后就如同李妃,万贵妃就好比刘妃,张敏正是陈琳那样的角色,甚至在那个“婢谬报曰病瘖”的婢女身上,我们也能发现寇珠的影子。有趣的是,在《三侠五义》乃至更早的《抱妆盒》中,陈琳是用装果品的盒子将太子偷偷送出的,这个情节,多少和脍炙人口的赵氏孤儿的故事有些相像;在元代纪君祥的杂剧《赵氏孤儿》中,程婴正是将赵氏孤儿藏在药箱之中,才逃过了屠岸贾的追杀。这种相似,似乎也只能用作者在故意模仿来解释。可见,“狸猫换太子”这一则故事,既有中国史实的影子,其所模仿、借鉴的也大多是本土系统内的文学作品,确实应该算作一则中国化的故事。从这个意义上说,将汲冢竹书中的《师春》作为这个流传广泛的故事的源头,是最合情理的。

[责任编辑 渭卿]

① 李昉等编:《太平广记》,北京:中华书局,1961年,第2283页。

② 刘守华:《民间故事的比较研究》,北京:中国民间文艺出版社,1986年,第16—30页。

③ 张廷玉:《明史》卷一一三《后妃一·孝穆纪太后传》,北京:中华书局,1984年,第3521—3522页。

河洛讖纬与刘歆

葛志毅

摘要:河图、洛书传说在春秋战国以来久已行世,但对其内涵意义迄无明确说明。据现有文献考察,赋予其内涵意义以明确说明者实乃刘歆。刘歆的说明不仅赋予汉代讖纬以基本的思想内容核心,也奠定了汉代讖纬研究的基本意义理路框架。这是汉代讖纬研究的基本着眼点,必须给予足够的注意。

关键词:河图;洛书;讖纬;刘歆

河图、洛书乃是汉代讖纬之学兴盛的思想传说根源。从文献记载考察,至少自春秋战国以来它已在流传传播之中,但对其意义内涵的确切阐释却只能追溯及刘歆。以刘歆的这个阐释为核心,汉儒将当下及前代流传下的相关资料汇为一炉,并以阴阳五行理论为主干,整合融汇出汉代的讖纬思想体系。因此,刘歆的阐释成为汉代讖纬之学的知识生发点。以此生发点为据去探求讖纬之学的体系内容和发展脉络,才能真正把握住讖纬的内在意义理路。如从现代的学术观点审视,刘歆谓伏羲画卦等于界定了中国古代的文明起源,其意义是空前的,决不比司马迁作《五帝本纪》推黄帝为中华始祖的意义小。但近来的讖纬研究者虽然不少,却恰恰于此注意多有不及。如有学者总结有关讖纬起源之十二说,唯独未注意到刘歆之说的意义,这不能不是一种缺憾^①。本文拟由此入手,分析讖纬形成的原因、影响和流变,冀就正于同仁。

一、衰世预言与讖纬

历来讖纬浑言无别,但其间也有学者指出二者的内涵性质有异,提出讖自讖,纬自纬,非一类。此说以《四库全书总目》言之最辨,其《易》类六《易纬坤灵图》案语谓:“儒者多称讖纬,其实讖自讖,纬自纬,非一类也。讖者诡为隐语,预决吉凶……纬者经之支流,衍及旁义。”又指出,纬多出儒者推阐,虽“渐杂以术数之言”,“又益以妖妄之词,遂与讖合而为一”,但纬书终究“与图讖之荧惑民志,悖理伤教者不同”^②。此从内涵与性质之异对讖、纬二者严加辨析。是后有较多学者附同其说。但另有学者经过深入研究,提出不同看法,如陈槃在《讖纬释名》中指出,讖、纬二者异名同实^③。是后有学者循此思路研究指出,不论从汉魏人对讖纬的理解来说,或者就讖纬的实质来看,讖与纬只是异名同实。只是追索到讖与纬的产生时代,自然讖先于纬。因为在经学兴起之前,已有讖语流传,在经学定于一尊之后,讖于是依傍经术而形成纬书,于是有“经讖”、“经纬”、“讖纬”等名号。讖依附于经的最大特征就是导致孔子的神化,这对汉代推尊孔子极有裨益,后来郑玄相信讖纬与此有关。汉代今文经学衰微,于是魏晋以后讖纬屡遭禁绝,纬书残佚,纬学不绝如缕,但讖语则历代广泛流传,所以讖与纬比,可谓

作者简介:葛志毅,大连大学中国文化研究中心教授(辽宁大连 116622)。

① 钟肇鹏:《讖纬论略》,沈阳:辽宁教育出版社,1992年,第11-26页。

② 《四库全书总目》,北京:中华书局,1981年,第47页。

③ 陈槃:《讖纬释名》,《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第11本,1943年。

源远流长^①。按照思想意识的发生顺序看,确实应该谶先于纬,谶在纬先。

谶本指预言性谶语,谶语往往与卜筮占验相联系,因此有所谓谶书,如《后汉书·张衡传》:“立言于前,有征于后,故智者贵焉,谓之谶书。”《汉书·贾谊传》:“发书占之,谶言其度。”说明至少西汉初已有谶书的存在。值得注意的是“谶言其度”的“谶”字,在《史记·屈原贾生列传》作“策言其度”。《史记·赵世家》:“秦谶于是出”,同样文句,《史记·扁鹊仓公列传》“谶”作“策”。策又指蓍策,《战国策·秦策一》:“数策占兆”,《庄子·外物》:“七十二钻而无遗策”,皆策用作卜筮占验之证,是谶之义的互证。

从文献记载上看,谶的出现要以《史记·赵世家》“秦谶于是出”为最早,当秦穆公时代。但从谶作为占验性预言的本质,及人们预知未来的希望看,谶的出现必定很早。人们出于对自身和社会命运的关怀,尤其需要预知未来,而且越是世衰或社会危机时代,人们对预言的关注愈是急切,这是预言性谶语出现的社会心理基础。以周代为例,西周末年的王朝危机,已在迫使一些政治家密切关注未来天下形势的变化。郑桓公出于自身安全的考虑,向史伯请教。史伯分析了当时天下的形势,认为王室骚乱,周室必败,必要出现“姜、嬴、荆、鬻,实与诸姬代相干”(《国语·郑语》)的局面,断言秦、晋、齐、楚作为未来大国将相继兴起,告诉郑桓公应避地济、洛、河、颍之间。其中史伯又提到宣王时童谣曰:“檠弧箕服,实亡周国。”其实这就是一个谶语,其后应在褒姒,这是西周末社会政治危机时代的产物。《左传·僖公二十二年》:“初,平王之东迁也,辛有适伊川,见披发而祭于野者,曰:‘不及百年,此其戎乎!其礼先亡矣。’秋,秦、晋迁陆浑之戎于伊川。”按辛有预言非专为秦、晋迁陆浑戎于伊川而发,而是预言周室衰敝,导致戎狄强大,并陆续入居中原而侵袭诸夏,是接着史伯“王室将卑,戎狄必昌”(《国语·郑语》)讲的。总之,西周的衰败,引致人们对未来的担忧,于是生出上引那种消极性的未来预言。《左传》一书好借占梦卜筮作各种预言,反映出古代相信巫卜占验的神秘思维习惯,其中颇有与谶语相近者。如僖公五年预言虢亡的童谣,昭公二十五年预言昭公出奔的童谣,由于都采用了韵语的谣谚形式,与后世的谶语尤为相类。这类关系家国兴亡的政治预言,最易引起人们关注,也最易传播保存,在谶言中占的数量比例也最多。《管子·侈靡》亦曾托于齐桓公、管仲之口记载了一个预言,其曰:“问:‘运之合满安臧?’二十岁而可广,十二岁而聂广,百岁伤神,周郑之礼移矣。则周律之废矣,则中国之草木有移于不通之野者。然则人君声服变矣,则臣有依驷之禄。妇人为政,铁之重反旅金。而声好下曲,食好咸苦,则人君日退。亟则谿陵山谷之神之祭更,应国之称号亦更矣。”对此预言,学者多有说解^②。应予指出的是,既托于齐桓公、管仲之口,必是立于齐国的立场设言。细味其义,所言应与周政将移、齐国将变有关。郭沫若据“妇人为政,铁之重反旅金”,认为所言乃西汉初惠帝在位吕后专政之事,并为此专作考辨^③。其说不妥。其所作预言,除一般泛说之外,必应与齐国有关。故《管子集校》引章炳麟曰:“此管子所定之谶,托桓公问以明之也。”似为有理。如认为“妇人为政”乃吕后专政,倒不如说是王建在位时君王后主齐政更为相近^④。其大背景则与春秋战国时代周室既衰,天下行将有变相关,尤其应与秦国强大行将统一六国有关。如“中国之草木有移于不通之野”、“人君声服变”、“国之称号亦更”等,读之都令人有上述之感觉。又战国政治变常,“妇人为政”除齐国外,秦昭王母宣太后亦曾擅秦国之政,宣太后又有秽乱宫闱之事,此殆《荀子·强国》所记对齐相言“女主乱之宫”的背景。秦宣太后稍早于齐君王后,同为战国后期妇女干政的现象,并为世人所瞩目。齐国之士有鉴于此,于是托为此谶载入《管子》。谶语是世衰或社会危机时代的意识反映,是以秦代有“亡秦者胡也”、“今年祖龙死”、“始皇帝死而地分”(《史记·秦始皇本纪》)及“楚虽三

① 钟肇鹏:《谶纬论略》,第8-9页、第11页。

② 郭沫若:《管子集校》,《郭沫若全集》第6卷,北京:人民出版社,1984年,第393-396页。

③ 郭沫若:《侈靡篇的研究》,《奴隶制时代》,北京:人民出版社,1973年,第148-201页。

④ 胡家聪:《侈靡著作时代质疑》,《管子新探》,北京:中国社会科学出版社,1995年,第291-299页。

户,亡秦必楚”(《史记·项羽本纪》)等不吉吉凶类谶语。秦以后每朝末世都必有此类谶语。

与此类消极谶语相对,还应有积极性预言,即能满足人们对未来希望的那种预言,希望能有圣人王者出而收拾残局,还天下以太平、安宁与繁荣。因此,就谶语本身的内容而言,它可能是荒谬的,但由于它担负着满足人们某种心理预期的社会现实功能,因而它是必需的。至于谶在谶纬体系中的重要意义,可举一事明之。《后汉书·张衡传》载张衡因见“图纬虚妄”,遂上书请予禁绝;然其通篇内容,或言“谶”、“谶书”、“图谶”,而绝不及“纬”之一字,谶在谶纬体系中的代表意义,由此可知。

二、河洛受命传说与谶纬

由谶纬的话题必然要引出与之紧密相关的河洛受命传说,它在先秦迄汉代是传播较广又备受人们关注的传说主题。从前文的分析来看,西周末直至秦汉之际的衰乱积弊,应是河图、洛书传说产生传衍的社会根源。从春秋战国直至汉代,河图、洛书作为一较有影响的传说长期行世,后发展为汉代关于圣王河洛受命的新天命说模式。它具有政治乃至文化上的重要影响意义,在汉代的学术思想中倍受关注。为便于分析,现仅据截至汉初的文献记载所见,搜寻其例于下:

子曰:凤鸟不至,河不出图,吾已矣夫。(《论语·子罕》)^①

天命周文王伐殷有国,泰颠来宾。河出绿图,地出乘黄。(《墨子·非攻下》)

昔人之受命者,龙龟假,河出图,洛出书,地出乘黄。(《管子·小匡》)

河出图,洛出书,圣人则之。(《周易·系辞上》)

老子曰:至德之世……河出图,洛出书。(《文子·道德》)

姬氏之兴,河出绿图。……殷灭,周人受之,河出圆图也。(《随巢子》)^②

人亦有征,事与国皆有征。圣人上知千岁,下知千岁,非意之也,盖有自云也,绿图帙薄,从此生矣。(《吕氏春秋·观表》)

河出马图,凤皇、麒麟皆在郊擗……先王能修礼以达义,体信以达顺,故此顺之实也。(《礼记·礼运》)

圣人有国……洛出服(符),河出图。(《大戴礼记·诰志》)

河出图,洛出书,因是之道,寄天地之间,岂非古之所谓得道者哉!(《新语·慎微》)

古者至德之世,……洛出丹书,河出绿图。(《淮南子·傲真》)

大哉关雎之道也……河洛出书图,麟凤翔乎郊。(《韩诗外传》卷五)

臣闻五帝神圣,……河出图,洛出书,神龙至,凤鸟翔。(《汉书·晁错传》)

在先秦及汉初的记载中,能较多见到“河出图,洛出书”这类陈述,并无进一步的解释,但若联系其上下文,可以发现河图、洛书与圣人明王、至德盛世或诸种祥瑞灵异之物相关,因此大致可以断定它是圣王或至德盛世降临前后的一种征兆瑞应。此后大约在西汉中后期,河图洛书传说引起汉儒的关注,并给出自己的解释。宋蔡元定指出:“古今传记,自孔安国、刘向父子、班固皆以为河图授羲,洛书赐禹。”^③他指出河图、洛书与伏羲、大禹的关系,乃由汉孔安国等人最初明确指示。按:

河图,八卦是也。(《论语集解》引孔安国曰)^④

河图,八卦。伏羲氏王天下,龙马出河,遂则其文,以画八卦,谓之河图。(《尚书·顾命》孔传)

天与禹,洛出书,神龟负文而出,列于背,有数至于九。禹遂因而第之,以成九类。(《尚书·

① 《古论语》作:“子曰:凤鸟不至,河不出图,洛不出书,吾已矣夫。”载马国翰:《玉函山房辑佚书》第二册,上海:上海古籍出版社,1990年,1575页。又《史记·孔子世家》作:“河不出图,洛不出书,吾已矣夫。”

② 这两条见孙诒让:《墨子间诂》后附《随巢子》佚文,北京:中华书局,1954年,第490页。

③ 转引自苏勇校注:《周易本义》,北京:北京大学出版社,1992年,第207—208页。

④ 阮元校刻:《十三经注疏》下册,北京:中华书局,1980年,第2490页。

而霸王者出焉。”这在当时应是一个较有名的预言,是以在《秦本纪》、《封禅书》及《老子传》中又先后出现过,所言年数小有出入,如“十七岁”又作“七十七岁”、“七十岁”等稍异,但五百年大数都相同。这应该反映出人们期望有霸王者出世,结束诸侯纷争的乱局,使天下太平。稍后《孟子·公孙丑下》曾言“五百年必有王者兴”,《孟子·尽心下》又说由尧舜至于汤五百有余岁,由汤至于文王五百有余岁,由文王至于孔子五百有余岁。孟子所言已由圣王代替了太史儋所言霸王,自是儒家本色。考太史儋年世应略早于孟子,又为周室太史,其影响必大于孟子,故五百年必有王者兴的预言当承自太史儋。此预言影响及于后世,《大戴礼记·礼察》:“汤武能广大其德,久长其后,行五百岁而不失”,是以五百岁为历史运行盛衰的一个周期大数。故司马迁绍述之以自期:“先人有言:自周公卒五百岁而有孔子,孔子卒后至于今五百岁……小子何敢让焉。”(《史记·太史公自序》)预言五百年的圣人大数又影响及于谶纬之内,如《尚书考灵曜》:“五百载,圣纪符,四千五百六十岁,精及天数,握命人起,河出图,圣受思。”^①而且谶纬中进一步总结出圣人受命之“期”,或曰“期运”,如《论语诂考》:“河图将来,告帝以期。”^②《春秋说题辞》:“《尚书》者,二帝之迹,三王之义,所推期运,明受命之际。”^③这实际上是使圣人受命之期的预言抽象化为一般的律则,于是有此“期”或“期运”之说。

除孟子关于圣人五百年兴起的预言外,战国末邹衍则进一步抽象出五德终始循环论,即帝王之兴按五行相克的循环周期相代。值得注意的是,五德终始说中的帝王相代,必伴随有符应,所谓“凡帝王者之将兴也,天必先见祥乎下民”(《吕氏春秋·应同》),如周文王时得火德,故“天先见火,赤乌衔丹书集于周社”(《吕氏春秋·应同》),按此帝王将兴伴有的祥瑞,与河图、洛书作为圣人受命祥瑞,其性质相当,而且文王赤乌丹书之祥亦见于纬书《尚书帝命验》、《尚书中侯》、《尚书中侯我应》等。

河洛受命圣王乃谶纬的一个主题,如从谶纬体系的性质结构而言,加上汉武尊儒的原因,又以孔子的圣人受命传说最为重要。儒家推尊孔子,如果从记载上追溯,记载列国大事的《左传》一书中,于昭公七年、哀公十四年及十六年,分别记载了孔子为圣人之后、西狩获麟及孔子卒三事,这是在史传经典上儒家开始对孔子尊奉有加。孔子圣人之后说在《论语》、《孟子》中发展为直称孔子本身为圣人。《公羊传·哀公十四年》明谓获麟乃孔子圣人的瑞应,孔子亦由此作《春秋》。《史记·孔子世家》顺着《公羊传》的理路,进一步肯定获麟乃孔子圣瑞,并把“河不出图,洛不出书,吾已矣夫”说成孔子获麟之叹,孔子为此作《春秋》自见于后世。谶纬以这些记载为根据,再加以推衍,于是使孔子跻身河洛受命圣王之列,并且成为谶纬的制作者、阐释者及为汉帝制法的玄圣素王。

汉代谶纬中被神化的孔子圣人形象,其实在汉初以来的儒家著作中已可见其端绪。如《新语·明诚》:“圣人承天之明,正日月之行,录星辰之度,因天地之利,等高下之宜,设山川之便,平四海,分九州,同好恶,一风俗。《易》曰:‘天垂象,见吉凶,圣人则之;天出善道,圣人得之。’言御占图历之变,下衰(哀)风化之失,以匡衰盛,纪物定世,后无不可行之政,无不可治之民,故曰:‘则天之明,因地之利。’观天之化,推演万世之类。”察其所引《易》文字同今本有异,最大差异乃“天出善道,圣人得之”,今《系辞上》作:“河出图,洛出书,圣人则之。”但可以肯定的是,此处引《易》乃配合整段文字表达对圣人的期盼推崇。这里的圣人不仅可以“平四海”、“一风俗”、“纪物定世”,而且还可以占图纬星历,知阴阳变化,“推演万事之类”,故如此圣人不仅是春秋战国以来久已期盼的受命圣人,而且又接近于谶纬中被神化的受命圣人形象。《新语·本行》则谓孔子“追治去事,以正来世,按纪图录,以知性命”,王利器解曰:“图录谓谶纬,然则谶纬之道,汉初人即谓其托始于孔子。”^④即孔子已被视为谶纬的制作者与阐释者。继陆贾之后,董仲舒极称孔子,推之为“素王”(见《汉书·董仲舒传》)。这些认识都被

① [日]安居香山、中村璋八:《纬书集成》上册,石家庄:河北人民出版社,1994年,第355页。

② [日]安居香山、中村璋八:《纬书集成》中册,第1068页。

③ [日]安居香山、中村璋八:《纬书集成》中册,第856页。

④ 王利器:《新语校注》,北京:中华书局,1986年,第145页。

谶纬所吸纳,并进一步作出自己的发展,即谶纬发挥儒家尊孔之义,侔孔子于古今帝王受命之列,并视孔子为古今圣王受命之集大成性代表,这是谶纬为推尊儒学而神化孔子所作出的最大贡献。究其由来,乃儒家利用了“河出图,洛出书”的传说,又相继加以推阐、引导,使长期以来有关圣王、太平的理想与崇儒尊孔之义结合起来,并在谶纬体系中发挥完成,亦从而为河洛传说作出最终总结。

出现于战国秦汉之际的太平理想,反映了人们摆脱世乱和期望太平盛世降临的一种渴求。查太平说在公羊家的思想理论中最有影响。《公羊传》有所谓“三世”,即所见、所闻、所传闻三世,何休则分《春秋》十二公为衰乱、升平、太平三世。按《公羊传·哀公十四年》“拨乱世反诸正”,是传文见“乱世”之明文,何休《解诂》所谓衰乱、升平、太平之说并非出《公羊传》本文,殆出于京房太平、升平、霸世所谓三世说^①。查“太平”确为公羊家旧说,不始于何休,董仲舒已言,《春秋繁露·王道》:“孔子明得失,差贵贱,反王道之本,讥天王以致太平。”^②又如《汉书·儒林传》中公孙弘亦谓武帝已致“太平之原”。公羊家之外,汉代经师亦多言太平,如《诗·小雅·南有嘉鱼序》言“太平君子至诚”,《诗·小雅·南山有台序》言“得贤则能为邦家立太平之基”,刘歆、郑玄为表彰《周官》,俱说之为周公致太平之迹^③。如从汉代经师再往前溯,战国以来诸子多言太平者,如《尸子·仁意》:“舜南面而治天下,天下太平。烛于玉烛,息于永风,食于膏火,饮于醴泉。”是太平之世有诸种祥瑞。《庄子·天道》谓:“此之谓太平,治之至也。”是乃道家对太平的极度推崇。《吕氏春秋·大乐》:“天下太平,万物安宁,皆化其上,乐乃可成。”此相当于儒家治致太平乃制礼作乐之说。儒家已把太平作为自己的最高追求,所以太平不仅仅为公羊家旧说,《大学》已结合道德修为修齐治平之说,把天下平视为儒者向往的最高境界,《孟子·尽心下》则谓:“君子之守,修其身而天下平。”这应是儒家理想对世道追求的一种回应。其他如《淮南子》的《俶真》、《泰族》等亦论及太平。太平理想在汉人中议论最多,如《论衡》的《是应》载儒者论太平瑞应,《自然》亦曰:“太平之应,河出图,洛出书。”明确把“河出图,洛出书”说为太平之世的瑞应。“致太平”则成为《太平经》一书的思想出发点^④。综之,自战国迄汉代,太平理想在诸家思想中传衍颇广,其中较早且又较系统予太平境界以推阐者,可举《韩诗外传》,其书卷三曰:

太平之时,民行役者不逾时,男女不失时以偶,孝子不失时以养。外无旷夫,内无怨女。上无不慈之父,下无不孝之子。父子相成,夫妇相保,天下和平,国家安宁。人事备乎下,天道应乎上。故天不变经,地不易形,日月昭明,列宿有常。天施地化,阴阳和合,动以雷电,润以风雨,节以山川,均其寒暑。万民育生,各得其所,而制国用。故国有所安,地有所主。圣人剡木为舟,剡木为楫,以通四方之物,使泽人足乎木,山人足乎鱼,余衍之财有所流。故丰膏不独乐,饶确不独苦。虽遭凶年饥岁,禹汤之水旱,而民无冻饿之色。故生不乏用,死不转尸,夫是之谓乐。

据此所言,太平之世乃是天人合和,政治清明,百姓众庶各安其生的和平富庶之世。值得注意的是这里关于天地瑞应讲得相对较少,而是注重讲政治人事上的合理举措及其带给社会民生的安宁富足,因此这里所说乃是一幅现实具体的太平盛世景象,在很大程度上反映出众庶百姓的理想期盼。考战国秦汉之际的太平说,有儒家与阴阳家之别。儒家太平主要表现为一种政治方案,人事举措,目标在政通人和。阴阳家太平主要是由天地瑞应与四时和气编织而成的天人感应图景,强调的是阴阳和合。后来纬书中所言太平在很大程度上富有阴阳家色彩。上引《韩诗外传》所言显然以儒家为主而吸收了阴阳家思想,并反映了众庶百姓的政治期盼与社会理想。秦汉国家也已把太平作为自己的政治追求目标,如《史记·秦始皇本纪》记载秦始皇“悉召文学方术士甚众,欲以兴太平”,碣石刻石:“皇帝奋威,德并诸侯,初一泰平。”会稽刻石:“黔首修絜,人乐同则,嘉保太平。”汉武帝时也招致儒术之

① 参阅段熙仲:《春秋公羊学讲疏》,南京师范大学出版社,2002年,第497页。

② 又见《春秋繁露》之《考功名》、《通国身》、《天地之行》诸篇。

③ 参阅贾彦彦:《序〈周礼〉废兴》,《十三经注疏》上册,北京:中华书局,1980年,第636页。

④ 王明:《道家与道教思想研究》,北京:中国社会科学出版社,1984年,第119页。

士,“以礼为服制,以兴太平”(《汉书·田蚡传》)。总之,太平至少应是战国以来人们要求摆脱乱世、获得安宁富足生活的理想渴求,也曾作为预言传世,并为谶纬所吸纳,如《易纬通卦验》曾言“圣帝明王所以致太平法”^①,此类用例甚多,不一一列举。

以上论述说明,从春秋战国以来,与河图、洛书预言相伴流行的,还有其他关于圣人受命、太平降临等形式的预言。这些提供了谶纬形成的社会思潮基础,也为之提供了丰富的内容资料。而从刘歆赋予河图、洛书以明确的内涵阐释之后,谶纬之形成应该由此正式启动。此前长期流行的以河图、洛书预言为核心,包括相关如圣人受命、太平盛世等形式的理想、预言,也作为附和因素汇聚在共同的思想体系之内,结胎成型。这是在探讨秦汉之际《河图》、《洛书》早期谶纬形成过程时,应从社会思想及学术文化自身发展方面,特别给予关注的焦点。

四、刘歆与河洛谶纬及其影响

河图、洛书乃是象征圣人受命和太平理想的典型预言形式。这些预言、传说的积累,启发诱导秦汉之际早期谶纬河洛之学的产生。对具有预言性的河洛传说的总结整理,不仅是为记忆和重现那段历史,更主要地是为对目下的社会政治有所借鉴,尤其是对汉代摒弃秦代暴政、直承三代文化传统,意义极大。从思想史的角度看,谶纬河洛体系的形成,也是春秋战国以来以河洛传说为代表的社会思潮长期传衍的一种延续,并从思想资料上丰富了今文经学的知识内容。历来只注意到刘歆作为古文家的一面,忽略了刘歆所学最初本为今文学的事实。因为根据《汉书·五行志》,刘歆堪称西汉阴阳五行灾异之学的大家。刘歆后因发现古文诸经,为传播弘扬之而致力于古文诸经的研究表彰,于是在学术上发生转向,并从此跻身古文学家的行列。但若追溯今文谶纬河洛之学的形成,刘歆的开启之功不可没。因为他对河图、洛书内涵意义的明确阐释,为谶纬之学提供了进一步生发推演的知识理论基础。刘歆所言伏羲八卦和大禹洛书,系从圣王传统和天启文明的角度,构筑起河洛受命说的基本框架,此后汉代河洛说的推演变化大要不出其既定框架。郑玄的古文学在某种意义上可说是绍述刘歆而来,这在《周官》的反映上最为明显。既然刘歆与今文谶纬的关系如此,那么,郑玄注经兼取今文、崇信谶纬的学术取向亦不足为奇。现在的问题是,《汉书·五行志》仅用“刘歆以为”道明河图、洛书的内涵意义乃由刘歆作出,却未说明刘歆的根据何在,这仍为后人留下一个难解之谜。今本《尚书》孔传也对河图、洛书意义作出解释,所言与刘歆相同。但要注意的是,第一,《论语集解》引孔安国仅“河图,八卦是也”一句简单的话,至《尚书》孔传乃详言伏羲得《河图》、大禹得《洛书》之事,因此,孔传所言是否就是孔安国所言,尚难断言;第二,孔传与孔安国的关系至今尚无法考明,因此很难说是刘歆完全承自孔安国之说;第三,因为《汉书·五行志》已明言“刘歆以为”,那么至少班固认为这种河图、洛书的解释出自刘歆,至于刘歆之前的渊源何在,班固也不清楚,问题至此再无法前溯。

近年含山凌家滩玉龟、玉版的出土^②,似为人们认识河图、洛书的古老传说提供了考古实物上的可能性参照。出土时玉版夹在玉龟的腹甲与背甲之间,它为纬书中“元龟衔符”、“元龟负书”之说,提供了可供理解的参证。玉版上刻有图,从而使纬书中“河图玉版”之说似有端倪可寻。玉版边缘上刻有不同数目的圆孔,其数的排列顺序依次为4、5、9、5,研究者认为数的排列顺序合于“太一下行八卦九宫,每四乃还于中央”的说法,并推测含山所出玉龟和玉片有可能是远古洛书和八卦^③。其实河图与洛书二者按《汉书·五行志》之说,本应有别,即河图乃八卦,洛书为九畴,内涵上相互有异,在宋儒则有九图十书与十图九书之辨^④。因此对含山玉龟与玉版究竟为河图洛书中何者,应有较清楚的界

① [日]安居香山、中村璋八:《纬书集成》上册,第207页。

② 安徽省文物考古研究所:《安徽含山凌家滩新石器时代墓地发掘简报》,《文物》1989年第4期。

③ 陈久金:《陈久金集》,哈尔滨:黑龙江教育出版社,1993年,第104页。

④ 朱熹:《易学启蒙·本图书第一》,《周易本义》,北京:北京大学出版社,1992年,第208页。

定。如果玉版刻图确如论者所言乃原始八卦^①，则玉龟所衔并非洛书九畴，而是河图八卦。当然，纬书中也有“大龟负图”之类的说法，但一般而言，纬书中图、书还是有别的，如《尚书帝命验》：“河龙图出，洛龟书威”^②，《孝经左契》：“天龙负图，地龟出书”^③，都与《五行志》之说相合。有的研究者又指出，所谓河图、洛书表现的只是两个不同的布数过程，二者分别代表五、十图数的两幅图，玉版中心的八角把二者融为一体，并断言这两幅五、十图书应统统归为“洛书”，至于真正的“河图”乃是“太极图”，与这类五位九宫图无关^④。按刘歆对图、书的解释，应该有其根据，很可能是其时较为流行的看法，只不过由刘歆正式提出。此外，含山玉龟、玉版的出土也可能对我们理解河图、洛书的古老传说有某种启发，只是这一切还需作进一步的深入研究，因为至今还没有可以为人完全信从的解释。

在《汉书·五行志》所载河图八卦与洛书九畴的说解中，关于河图八卦，在早期记载中几若无可质证，而洛书九畴则可见若干记载上的线索。如：

禹锡玄珪，告厥成功。《尚书·禹贡》

我闻在昔，鲧陞洪水，汨陈其五行，帝乃震怒，不畀洪范九畴，彝伦攸斁。鲧则殛死，禹乃嗣兴。天乃锡禹洪范九畴，彝伦攸叙。《尚书·洪范》

按《尚书》所言应为禹赐洛书说的传说原型。玄珪者，禹治水成功天所赐玉版，纬书中即如此记，如《尚书璇玑铃》：“禹开龙门，导积石，出玄珪，上刻曰：延喜玉，受德，天赐佩。”^⑤《河图挺佐辅》：“禹既治水功大，天帝以宝文大字锡禹。”^⑥按天赐禹玄珪应是赐禹洛书九畴的异闻，“宝文大字”或即《五行志》所谓“凡此六十五字皆洛书本文”化出。又《庄子·天运》：“天有六极五常，帝王顺之则治，逆之则凶。九洛之事，治成德备，监照下土，天下戴之，此谓上皇。”按“六极五常”乃《洪范》九畴之九“向用五福，威用六极”，“九洛之事”应即洛书九畴^⑦。又“顺之则治，逆之则凶”，即《洪范》之“彝伦攸叙”、“彝伦攸斁”。《天运》所述即承《洪范》而来。另，“此谓上皇”，疑“上皇”即伏羲，如郑玄《诗谱序》：“诗之兴也，谅不于上皇之世。”孔疏：“上皇，谓伏羲。”上皇之称又见于《楚辞·九歌》，王逸注谓东皇太一；五臣注曰：“祠在楚东，以配东帝，故云东皇。”伏羲在《月令》为东方之帝，在方位上与东皇太一合^⑧。那么，伏羲上皇之称似可追溯及战国之世，与《庄子·天运》的时代相近。这样，《天运》所述以洛书九畴传说为主，隐微之间又可见伏羲河图之事的端倪，或者说伏羲河图传说附于洛书九畴之下流传。以上据《尚书》与《庄子》所言，可以考见刘歆所述河图、洛书之义当前有所承，只不过在传衍过程中有某些不确定的因素，至刘歆时基本成型，故其后汉人说河图、洛书皆如刘歆所言。

综之，刘歆原本今文造诣深厚，又于古文诸经的表彰发明之功甚巨。因此，其在各方面的影响应该注意，特别是历来几乎为人忽略的、其对今文谶纬河洛之学的开启之功，尤有必要特予提出加以关注。因为其事不仅是汉代谶纬及经学发展上的枢机关键，而且对研究理解相关的经学现象极具启发意义。要解读郑玄兼取今文、崇信谶纬的学术取向，刘歆与谶纬河洛之学的关系就是必须面对的一个课题。

[责任编辑 曹峰]

① 有学者通过考古实物的比较，论定玉版与原始八卦相比，乃是比较复杂的八卦图，见宋兆麟、冯莉：《中国远古文化》，宁波：宁波出版社，2004年，第402页。

② [日]安居香山、中村璋八：《纬书集成》上册，第373页。

③ [日]安居香山、中村璋八：《纬书集成》中册，第997页。

④ 冯时：《中国天文考古图》，北京：社会科学文献出版社，2001年，第382页。

⑤ [日]安居香山、中村璋八：《纬书集成》上册，第376页。

⑥ [日]安居香山、中村璋八：《纬书集成》下册，第1109页。

⑦ 沙少海：《庄子集注》，贵阳：贵州人民出版社，1987年，第156页。《河图始开图》：“帝命伯禹曰：‘告汝九术五胜之常，可以克之，汝能从之，汝师徒将兴。’”（《纬书集成》下册，第1105页，又见《河图握矩记》）此“九术五胜之常”或与《洪范》之九畴五行相当，应是随河图洛书之说的传布而出现的讹变。

⑧ 睡虎地秦简《日书》甲种《毁弃》章见“上皇”一词，有学者引《楚辞》与《庄子》解之，似非。见吴小强：《秦简日书集释》，长沙：岳麓书社，2000年，第85页。按《日书》上皇乃民间信仰中的神祇，与《楚辞》、《庄子》上皇不能相比。

远古聚落的分化与城乡二元结构的出现

马 新

摘要:自仰韶时代中晚期起,中国远古聚落获得了空前的发展,无论是聚落的规模还是聚落的数量都有明显的扩展。与之同时,聚落之间以及聚落内部家族间的分化也急剧扩大,中心性聚落崛起,聚落内部的平等式格局也被打破,到距今4500年左右,也就是龙山时代到来之后,远古聚落逐渐被新兴的城邑和其周边郊野的村落所取代,新兴城乡二元结构登上历史舞台。

关键词:聚落;城邑;分化

对于仰韶时代中晚期以来聚落间差异的扩大,考古发掘与研究成果已有明确揭示,如巩启明即对仰韶文化中的聚落形态总结道:仰韶中期,聚落群和中心聚落已经出现,在河南、陕西、甘肃的一些地区,“都有几十处或一百多处同时的遗址存在,各自形成一个聚落群体,每一个群体中都有大中小不同规模的聚落分布,大的面积达30、40万平方米,有的甚至达80、90万平方米,中等有的10至20万平方米,小型聚落仅有几万平方米,甚至几千平方米”。仰韶晚期,“聚落群和中心聚落更加突出,我国最早的城已经出现”,“大型中心聚落、中型中心聚落及小型一般聚落呈现出明显的差别,这不仅是面积大小的不同,而且在聚落形态、建筑规格等方面都有差异,如有的是高筑城墙深挖城壕的形态,有的是居高临下地势险要高山聚落形态,有的是小型的一般聚落”^①。其他主要文化形态中的聚落形态也大致如此,也有了明显的分化与分层,一般都可以分为三个级次。其中,一级聚落我们可视为中心性聚落,二级聚落、三级聚落则为从属性聚落(即普通聚落)。例如,分布于皖北浍河与北淝河之间的尉迟寺遗址群,共有17处聚落遗址。这些遗址按面积大小可分为三个等级,其中,尉迟寺遗址面积最大,约10万平方米,目前在这一区域内尚未发现一处比它大或与之相近的遗址,为第一级;吴祖冢、安郎寺、欢岗寺遗址的面积在2.5万—3.5万平方米之间,为第二级;其余13处遗址的面积均在1万平方米左右,为第三级^②。

从聚落分化与分层的实际情况看,这种以聚落面积规模的差异划分聚落层次的方法,对于我们从宏观上系统地分析与认识某一区域内的聚落群有着重要意义,但仍然存在着一一定的不足。各聚落的大小规模与其存续的时间长短、所从事的生产特点以及所处的地域有着密切的联系,与聚落的功能未必是一种必然的因果关系。在聚落群的形成中,以其功能划分,出现了中心性聚落与从属性聚落的分野,这是聚落与聚落间的内在关系,是非常值得深入研究的内容。在这一研究中,我们便不能依靠因聚落规模而划分的三个级次去确认中心性聚落。我们认为,所谓中心性聚落是对聚落的功能

作者简介:马新,山东大学中国传统文化研究所教授(山东济南250100)。

基金项目:国家社科“十一五”规划项目,项目编号:04BZS017。

① 巩启明:《仰韶文化》,北京:文物出版社,2002年,第179、180、182—183页。

② 中国社会科学院考古研究所安徽工作队:《皖北大汶口文化晚期聚落遗址群的初步考察》,《考古》1996年第9期。

与地位的认定,而不是简单的规模认定,因为一些中心性聚落未必是其所在的聚落群中规模最大的聚落。如郑州西山聚落遗址,面积约20万平方米,在郑洛地区同期聚落中只能算是中等,大致与同期的郑州大河村聚落遗址面积即有近30万平方米。但西山遗址既有城墙、城濠、城门,城内还有不同规格的各类房屋200多座,又有大型夯土高台建筑、2000多个集中分布的窖穴,等等,应是一处典型的中心性聚落^①,而大河村聚落遗址却可能是普通聚落。

与上一时期的聚落相比,这一时期聚落发展的最大特点,是聚落功能的重新整合与集中,以往几乎所有聚落都具有的祭祀功能、管理功能、军事防护功能等等,现在渐渐从多数聚落中剥离,转变成为中心性聚落的特有功能。与之同时,多数聚落的社会结构、贫富状况也与中心性聚落差距日大,出现了明显的等次差别,聚落的外在形式与布局结构也走上了不同的道路。

从考古资料看,这一时期中心性聚落与普通聚落的差别主要表现为聚落功能的差别,中心性聚落功能齐全,一般都拥有军事防护、社会管理、祭祀等功能。以尉迟寺聚落为例,在其主体部分,有一大型围壕环绕,宽度为29.5—31.4米不等,深度4.5米左右,围壕内的面积有5万平方米左右,该聚落的基本房址以及重要活动地点都集中在此^②。前述西山聚落被认为是仰韶文化后期中原地区最早的古城,该城在聚落遗址的西北部,城墙高约5—6米,外侧有沟壕,城内面积约为3万平方米^③。同尉迟寺聚落一样,西山聚落的主要建筑及重要活动地点也集中于这一区域。从城内设施与功能看,西山古城与龙山时代的城邑仍有较大的不同,它的城垣应当等同于尉迟寺的壕沟,它本身就是一处中心性聚落。与中心性聚落的围壕或城垣相对应,此期的普通聚落已失去了军事防护功能,基本没有壕沟之类的设施。这表明两个重要现象:一是普通聚落对中心性聚落是不设防的,它与中心性聚落已是浑然一体的群落关系;二是聚落的防卫已不是以个体聚落为单位进行,而是在中心性聚落统领下全群落的共同行为。

尉迟寺聚落中的排房前均有一定面积的广场,最小者数10平方米,大者200余平方米,多与屋基连为一体。2002年春季的发掘中,在遗址中心的南部发现了一个1300余平方米的大型广场,广场系人工用小红烧土粒铺垫而成,厚度为10厘米。广场中心有一处直径为4米的火烧痕迹,当是祭祀遗存。另外,在广场东侧的地层中还出土了一件带有大型底座的陶鸟,这应当是一件大汶口文化特征的鸟形神器,用于祭祀膜拜,在遗址的其他部位,也曾发现数量不等的兽坑与祭祀坑。上述大型广场以及相关遗存,表明尉迟寺聚落所拥有的管理与祭祀功能。其他同期的中心性聚落也多拥有类似的广场或大房子以及类似的祭祀场所。甘肃秦安大地湾乙址中心的901号大房子,面积达131平方米,其周围近千平方米则是环形广场^④。大汶口遗址的中心区也有许多较大的柱洞,也应有大型建筑的存在。红山牛河梁遗址的情况则更为典型,如严文明所言:

北方的红山文化发展到后期,其聚落已明显地分化为三个级别。最高级别当推辽宁凌源牛河梁遗址,其主体部分大约有十平方公里,包括有近20处遗迹地点。它的中心也许是位于山坡较高处的“女神庙”和祭坛。祭坛紧贴庙北,规模极大。根据一些迹象来看,它的北边还可能有一个上庙,两庙之间有明显的通道。这一组建筑应当是举行大规模的宗教活动的场所。^⑤

西山聚落中也有一座100平方米左右的大房子,在一些大型窖穴内埋有被拦腰斩断的大型兽骨,应是大型祭祀活动的遗存。河南巩义伏羲台聚落遗址虽现存面积仅6万余平方米,但在遗址的中部有台基址,遗址的西北角有一颇具规模的祭坛,该祭坛分上、下两部分,下部为一方坛,东西长约80

① 国家文物局考古领队培训班:《郑州西山仰韶时代城址的发掘》,《文物》1999年第7期。

② 中国社会科学院考古研究所安徽工作队:《安徽蒙城尉迟寺遗址发掘简报》,《考古》1994年第1期;《皖北尉迟寺新石器聚落群考察》,《考古》1996年第9期。

③ 国家文物局考古领队培训班:《郑州西山仰韶时代城址的发掘》,《文物》1999年第7期。

④ 甘肃省文物工作队:《甘肃秦安大地湾901号房址发掘简报》,《文物》1986年第2期。

⑤ 严文明:《近年聚落考古的进展》,《考古与文物》1997年第2期。

米,南北宽约65米,高3米,面积5200平方米;方坛之上为一椭圆形圆坛,东西长约55米,南北宽约40米,高出方坛2-3米^①。由这些遗存,可以直接认定这是一个中心性聚落的遗存。

根据上述现象,我们可以认为,目前发现的同期大部分聚落遗址,凡缺少大房子、中心广场和祭坛者,均可视为普通聚落,即如面积达30万平方米的大河村遗址,鉴于目前尚未发现有类似遗址,我们也只能认定为普通聚落。另外,聚落内的社会结构以及聚落布局也存在着较大的差别。中心聚落与普通聚落一样,也存在着明确的社会分层以及贫富差别,但中心性聚落社会结构的一个突出特点便是庞大的中间阶层与相对较少的富有者和贫穷者阶层。严文明曾对大汶口墓地分析道:

在大汶口,大型墓占少数,小型墓也占少数,多数还是中型墓。而同一文化的别的墓地,如以大汶口做标准,则以中型墓占少数,小型墓占多数。^②当然,与这一特点并存的则是中心性聚落的富有也远非普通聚落可比。从聚落布局的角度看,普通聚落与中心性聚落的最大差别就是缺少中心,缺少防护边缘,以往每个向心内凝式聚落都拥有的中心广场或大房子此时成为中心性聚落的专有物。

二

中心性聚落在与普通聚落拉开差距的同时,也开始了它自身的变异与转化,多数中心性聚落渐渐从“聚落”中脱胎而出,成为一种新兴的有别于以往原始聚落与普通村落的“城市”或“城邑”。对于历史上城市的定义,若干年来众说纷纭,历史与考古学界的主要代表性观点有两大类:一类是将城市视为不断变化的历史的概念。如邵望平、杜正胜等即认为,中国早期城市的出现并不是商业发达的后果和动因,并不具备贸易中心的性质。此时直到秦汉魏晋南北朝甚至更晚,城市都是首先作为政治中心而存在。而以商业为主体的都市,要晚到宋以后才兴起,唐之前还未形成。基于此,有学者认为中国早期城市称作“城邑”更恰当一些^③。另一类观点认为不能将不同时期的城市分别定义,不论哪一时期的城市,即使古代城市与现代城市,在本质上也没有根本的不同,因此,应该有一个统一的关于城市的定义。曲英杰即持此说。他认为,现代城市经过了充分的发展,更能够表现出城市的本质。他征引马克思、恩格斯在《德意志意识形态》一文中对城市的阐述:“城市本身表明了人口、生产工具、资本、享乐和需求的集中;而在乡村里所看到的却是完全相反的情况:孤立和分散。”^④认为马、恩讲到的城市的集中性抓住了这一本质。这样,关于城市的最一般的定义,他概括为:“是一种人为的可以满足人们集中居住和从事各种非农业生产活动所需要的环境。”^⑤

我们倾向于前一类观点,并认为用“城邑”这一概念表达早期城市是确切的,但我们还认为,这种概念的分歧并不重要,重要的是如何从城邑的起源与形成中廓清其外延,明确其内在功能,从而揭示早期聚落组织的终结与城乡二元结构的出现,这是中国文明起源研究中无法回避的问题。

我们认为,城邑既是一个地区的权力与管理中心,又是一个地区的宗教祭祀中心、文化中心和手工业中心,但这些中心地位的形成又是自中心聚落时代开始的。中心性聚落形成与发展的过程实际上就是将上述三个中心的功能从普通聚落那儿收拢集中的过程。因此,我们必须找出城邑与中心性聚落的分界点,只有这样,才能深入把握城邑的起源与演进。

我们认为,在中国早期城邑的形成过程中,有四个区界点可以视为其形成的标志。

① 河南省社科院河洛文化研究所、河南省巩义市文物保护管理处:《河南巩义市洛泊地带古代遗址调查》,《考古学集刊》(9),北京:中国大百科全书出版社1995年。

② 严文明:《中国新石器时代聚落形态的考察》,《庆祝苏秉琦考古五十五年论文集》,北京:文物出版社,1989年。

③ 参见《中国文明起源座谈纪要》,载《考古》1989年第12期;杜正胜:《古代社会与国家》,台北:允晨文化实业股份有限公司,1992年,第722页;许宏:《先秦城市考古学研究》,北京:燕山出版社,2000年,第9页。

④ 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1960年,第57页。

⑤ 曲英杰:《论龙山文化时期古城址》,见田昌五等主编:《中国原始文化论集》,北京:文物出版社,1989年,第272页。

第一,城邑实现的是少数人对多数人的统治,是少数贵族对多数百姓的统治。因此,在内部社会结构上已完全打破了聚落时代的相对平衡,形成了金字塔尖的权贵集团。对陶寺遗址的发掘表明,此时城邑的贫富分化与商周时代已无不同,极少数的权贵高踞庙堂之上,统治着大多数的平民。在已发掘的墓葬中,大型墓 9 座,占总墓数的 1.3% 弱;中型墓约 80 座,占总墓数的 11.4% 强;小型墓 610 余座,占总墓数的 87% 以上,其中,没有任何随葬品的乙种小型墓又占小型墓的绝大多数。需要指出的是,一部分中型墓分布在同期大型墓的两侧,墓主为女性,如 M2001 两侧的中型墓,死者分别是 25 岁和 35—40 岁的女性,应是大墓墓主的妻妾^①。这实际上是一夫多妻的并穴葬俗,可视为一墓。若考虑这一因素,大型墓与中型墓在全墓地中的比例当在 10% 以内。

不独从墓葬随葬品以及其分布可以看到权贵们已成为极少数居于社会之上的统治集团,在其现实生活中也是如此。2002 年进行的陶寺城址的新发掘表明,该遗址中有一个面积为 56 万平方米的小城,小城南部边缘是贵族们的居住区。贵族居住区又划分为东、西两个小区,东区为上层贵族居住区,约有 6 万多平方米,内有大型夯土建筑及精致的内墙屋面。西区为下层贵族居住区,有密集的花夯土建筑。其中,IT2017 试掘解剖的房屋基坑为长方形,总面积 300 平方米,中间是一套双连间的房屋,室内总面积 50 平方米,据残留门廊柱洞推测,房子门道可能冲东南,有抱厦保护。发掘者认为,西区的居民可能是早期小城外东南 600 米远的早期墓地中丙种中型墓和甲种小型墓的主人,即下层贵族^②。在龙山时代的其他城邑中也能见到类似的现象。比如平粮台、王城岗、郝家台等城址中,都有建于台基之上的大型长方形建筑,多是上层权贵的住所,实现了与百姓的分区而居。将上述现象与上一时期的中心聚落相比较,两者的区分昭然若揭。

第二,城邑是伴随着中间阶层的瓦解而形成的,有无较为充足的中间阶层是区别城邑与中心性聚落的重要标志。中心性聚落内部社会结构的一个突出特点是庞大的中间阶层与相对较少的富有者和贫穷者阶层,它反映了聚落内部社会结构的相对均衡。对此,我们可以大汶口墓地为例进行探讨。考古学界在分析大汶口墓地时,一般据随葬器物多少,将其分为大、中、小三个等级,每级又细分为三个层次。韩建业先生曾根据大汶口墓地第一次发掘情况,将二、三期墓葬进行分组,制成表 1^③。

表 1 大汶口二、三期墓葬分组表(第一次发掘)

级别	组别	随葬品数量 (件)	墓 号					
			二 期			三 期		
			北区	中区	南区	北区	中区	南区
小	一	0~5						
	二	6~15	2,15		100,105			
	三	16~20	5,6,22		121,122,123,124,104	64	77	
中	四	21~30	3	24,75,98		72		
	五	31~40						
	六	41~50	1,4,17				60	
大	七	51~70			125			
	八	71~90	9,47				25	117,126
	九	91~180				10		

① 高炜等:《关于陶寺墓地的几个问题》,《考古》1983 年第 6 期。

② 中国社会科学院考古研究所山西第二工作队等:《2002 年山西襄汾陶寺城址发掘新收获》,《中国社会科学院古代文明研究中心通讯》第 5 期。

③ 韩建业:《大汶口墓地分析》,《中原文物》1994 年第 2 期。

我们以此为标准,再根据大汶口墓地第二次、第三次发掘情况^①,将二、三期墓葬列表(表2)。

表2 大汶口二、三期墓葬分组表(第二、三次发掘)

级别	组别	随葬品数量	墓 号										
小	一	0~5	2021	2023	2016	2013	2003	1029	1031	1002	1001	2001	
	二	6~15	2012	2004	2011	2015	1012	1021	1016	1005	1007	1013	1027
	三	16~20	1008										
中	四	21~30	2002	2006	2008								
	五	31~40	2022	2014	1033								
	六	41~50	2018	2020	2007	1018							
大	七	51~70	1014										
	八	71~90	2009										
	九	91~	2019	2005									

将两表合并统计,可以看到,在大汶口二、三期墓葬中,共有67座可统计墓葬,大型墓11座,占16.4%;中型墓19座,占28.4%;小型墓37座,占55.2%。大、中型墓合计30座,占44.8%。将这一统计与陶寺遗址中不到1.3%的大型墓、只占11.4%的中型墓的情况相比,城邑与中心性聚落的区界一目了然。

第三,城邑是与早期方国同时出现的,随着方国权力的集中以及方国之君统治的需要,以政治中心为突出特色的城邑也同时生成,它既体现着卫君的功能,又实现着城市对乡村的统治。这一点自然也是中心性聚落所不具备的。

第四,城邑是一个经济消费中心,拥有相对集中的非农业生产人口,无论是脱离生产的统治阶层、祭祀文化阶层,还是手工业者及权贵的服侍人等,其数量与比例都远过于中心性聚落,从而使其必须建立庞大的粮食等物品的供应储存体系,这是城邑的一大特点。2001年在陶寺大城的东部发现了一片相对独立的窖穴区,面积1000平方米左右,建有守卫设施,应当是一处粮食收储中心^②。

从上述四个区界点,再加上对早期城邑三大功能的考察,我们可以给中国早期城邑下一个较为确切的定义了。中国早期城邑是脱胎于中心性聚落的某一区域的政治、祭祀文化与手工业中心,实现着卫君与统治乡村两大职能,它与方国同时产生,标志着聚落的终结与城乡对立的形成。

三

在中心性聚落向城邑变迁的同时,普通聚落也在发生着深刻的变化,逐渐形成了与城邑相对应的村落形态。自中心性聚落的兴起到龙山时代城乡对立的出现,普通聚落的演化出现了三大趋势,即聚落重心的失去,不断贫困,功能的分解。三大趋势的必然结果是村落形成,原始聚落最终消亡。以往的聚落形态重心突出,无论是环壕还是各组房屋的布局,都围绕一个中心,这也是整个聚落的重心所在。随着中心性聚落的兴起,中心性聚落成为若干聚落组成的聚落群的重心所在,而普通聚落则逐渐地失去本聚落的重心:环壕逐渐消失,内凝向心式的房屋布局则被各自平行的排房或其他房

^① 山东省文物考古研究所:《大汶口续集——大汶口遗址第二、三次发掘报告》(附表三),北京:科学出版社,1997年。

^② 中国社会科学院考古研究所山西第二工作队等:《2002年山西临汾陶寺城址发掘新收获》,《中国社会科学院古代文明研究中心通讯》第5期。

屋布局所代替,中心广场和大房子也渐渐在普通聚落中消失。以保存较好的郑州大河村聚落遗址为例,该遗址被一条古河道分为东、西两个部分,实际上应当是隔河相望的两个聚落^①。这两个聚落中都没有发现壕沟,也没有中心广场和大房子。河东聚落墓葬区在北,居住区在南,居住区内的房屋分为三排,东西向排列,最北面一排属大河村三期,有 F17-F18、F19-F20 两座双间房,前者被后者打破;中间一排目前只发掘出一座房址 F21,属大河村期,其西侧应当还有房址;南面一排属大河村四期,有 F13、F15、F14、F12、F11 等房址。河西聚落有两排房址,均为东南—西北走向,两排房址不是前后对应,而是东西错对。东排有 F1、F2、F3、F4 四座房址;西排有 F5、F6、F7、F8、F9、F10 六座房址,两排房址均系大河村三期、四期陆续形成。

从大河村东、西两个聚落的资料,我们发现,较之前一时期,它在聚落布局上有三个突出的变化:其一,聚落中房址东西成排,已无法体现“向心”与“内凝”。从各房址的门向看,也是如此,两个聚落的房门东向者 6 座,南向或可能为南向者 6 座,北向或可能为北向者 2 座,西向者 1 座,不详者 7 座。门向都是从实用出发,而不考虑是否朝向聚落中心。其二,聚落内的布局开始多样化。河东聚落墓葬区在北,居住者在南;河西聚落的墓葬区在西排房屋之南,紧邻其侧,而且聚落内灰坑与窖穴也较为零乱。其三,两个聚落中都缺少大房子或其他公共性大型场所。自大河遗址 2 期到 4 期,共发掘或探明房址 22 座,这些房址可较为确切地计算面积者,大者仅 20 余平方米,小者仅 1 平方米左右^②。

大河村两个聚落在聚落布局上的上述变化是这一时代大部分聚落所共同存在的现象,进入龙山时代后,这些变化仍在继续中。如河南汤阴县白营聚落遗址发现 40 多座房基,纵横排列成行,体现不出聚落的中心^③;汝州煤山聚落遗址的布局则比较散乱,有些房址成排分布,也有些房址无规律地分布,同样没有中心^④;黄河下游的尹家城聚落遗址中,属于尹家城一期的 8 座半地穴式房屋,基本都是正方向,门向南开,也有一定的排列规律,如 F3、F205 和 F204 在同一条南北线上,间距 5 米左右;F3、F11 和 F107 也基本在同一条东西线上,相邻房基之间的距离都比较近^⑤。这种排列布局自然也无法形成向心与内凝。

普通聚落的贫困化是伴随着从中心性聚落到城邑的演进中财富与权力的集中而出现的,是一个渐进的过程,在许多前后相沿的聚落遗址中,都能感受到这种变化。以大河村遗址为例,该遗址的发掘报告认为,大河村三期相当于大汶口晚期;大河村四期相当于大汶口与龙山的过渡期;大河村五期相当于龙山早期。这一时段正是普通聚落向村落的过渡期,当然,也正是其不断贫困化的时期。发掘报告对上述三个时期的遗物都有基本的判断,称第三期文化遗存的遗物“是大河村遗址各期中最丰富的”;第四期文化遗存的遗物“十分丰富”;第五期文化遗存“遗物不如前两期丰富”。发掘者还特别指出:第五期遗物中,“有生活用具、生产工具、装饰品等。生活用具与前两期相比较少,生产工具比前四期的总和还多”。这对于我们认识这一聚落的贫困化与依附化都有重要意义。

遗憾的是,大河村遗址缺少系统的统计资料,使我们无法对不同时期的经济状况进行定量分析,只有再选择一个比较典型的普通聚落遗址——三里河遗址进行分析与研究。三里河聚落遗址位于山东胶县城南北三里河村西河旁高地上,面积约 5 万平方米。其文化遗存明显地分为前后相延续的上下两层,下层为大汶口文化,上层为龙山文化。在大汶口文化遗存中,共发现房屋遗迹 5 处、窖穴

① 关于大河村遗址的面积,通行的说法是 30 万平方米左右,但若按两个聚落计算,则每聚落 15 万平方米左右。《新中国考古五十年》第 249 页在介绍该遗址时,称其面积 15 万平方米,不知是从何考虑。

② 上述有关大河村遗址的材料均见郑州市博物馆:《郑州大河村遗址发掘报告》,载《考古学报》1979 年第 3 期。下引亦同,不再注明。

③ 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:中国社会科学出版社,1983 年。

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

⑤ 山东大学历史系考古教研室:《泗水尹家城》,北京:文物出版社,1990 年,第 30—31 页。

31个、墓葬66座。在龙山文化的遗存中共发现窖穴37个,墓葬98座。根据《胶县三里河》附表一“大汶口文化墓葬登记表”和附表二“龙山文化墓葬登记表”^①,我们对该聚落两个时期的随葬品情况进行了统计分析,在统计中,包括随葬猪下颌骨的情况、每墓所有随葬品的数量等内容。统计结果表明,同一聚落中两个时期墓葬随葬品差别甚大。大汶口时期随葬品最多之墓为78件,无随葬品者4座,占6%,平均每墓随葬品15.8件。到了龙山时期,随葬品最多之墓29件,无随葬品者30座,占30.6%,平均每墓随葬品5.53件。以当时作为财富象征的猪下颌骨论,大汶口时期随葬猪下颌骨的墓葬20座,占总墓葬数的30.3%;随葬最多之墓为37件,平均每墓2.2件。龙山时期随葬猪下颌骨的墓葬19座,占总墓葬数的19.4%;随葬最多之墓为14件,平均每墓0.72件。

上述统计表明,三里河聚落自大汶口时期到龙山时期处在不断贫困化的过程中,这也是当时大部分普通聚落的缩影。两个时期中三里河聚落贫困化的程度,我们通过比较也已得出,每墓平均随葬品下降了67%;平均随葬的猪颌骨下降了67.3%;最富有者的随葬品下降了62.8%和62%。从整体上看,龙山时期三里河聚落的经济状况较之大汶口时期,下降了60%以上是没有问题的。并赤贫者亦即无随葬品者在全体居民中的比重增加了80%,富有者亦即随葬猪颌骨者在全体居民中的比重下降了36%。

聚落功能的分解在中心性聚落的形成中即全面展开。前已述及,中心性聚落的形成过程,实际上也就是将普通聚落的祭祀功能、管理功能、军事防护功能等逐渐剥离的过程,城邑的形成,继续强化并确认了这种剥离,并通过这些功能以及逐渐增强的宗族血缘关系,实现了对乡村的控制与统领。

由上可知,乡村自出现之日起,就注定了以城邑为中心的附庸地位,一个城邑统有着若干村落成为早期城乡关系的基本模式。如中美考古学家对日照两城镇地区的聚落考古调查表明:“龙山时代同其以后的各个阶段相比,在遗址的大小、数量和空间分布等方面都存在着明显的区别。龙山文化的遗址平均面积要大些,而且,就像我们在世界上其他地区所看到的那样,它们大多聚集在区域中心(例如两城镇)的周围。这就意味着,这些较小的聚落同中心遗址之间存在着功能面上的联系,尽管它们在社会和经济层面上交互作用的性质尚有待界定和揭示。”^②上述较小的聚落与中心遗址之间功能面上的联系以及它们在社会和经济层面上的交互作用,实际上就是早期城乡关系的基本问题,值得我们在考古学与远古社会史研究中深入探讨。

[责任编辑 王在建 范学辉]

① 中国社会科学院考古研究所:《胶县三里河》,北京:文物出版社,1998年,第159—184页。

② [美]加里·费曼:《聚落形态调查与早期文明的比较研究》,《聚落与环境考古学理论与实践》,济南:山东大学出版社,2007年,第105—106页。

等级授权制下的宋代地方政治

贾芳芳 王曾瑜

摘要:在中央集权等级授权制下,宋代地方官员的主体皆由中央直接任命,从中央到地方贯彻的是“与士大夫治天下,而非与百姓治天下”的治国原则,“足上供”是地方官员和地方行政最主要的、甚至是唯一的目标和宗旨,贪腐丛生、勾结豪强等问题层出不穷,成为宋代地方政治的主流和常态,从而导致广大民众在承受沉重赋税的同时,往往还要受到地方司法腐败的困扰,以及地方豪强的残酷欺凌。少数清官廉吏的存在,亦无法从整体上改变当时地方官员“贪吏十九”的局面。

关键词:宋代;等级授权制;地方政治

地方政治,是中国古代史研究其中的一个重要课题。地方政治的重要性,主要在于自秦汉以来,中国古代始终是专制主义中央集权的等级授权制的政治体制,在此体制之下,与民众休戚,尤其是与中下层民众生活,关系最为密切的,显然就是地方政治。具体到宋代,乡村农民及广大中下层民众,是当时社会文明辉煌成就的主要创立者,然而他们却身受五大公害,即:豪强欺凌、高额的地租和高利贷,苛税杂役和司法腐败的横行。其中,苛税杂役和司法腐败横行,是地方政治直接强加于民众者,其他几项也都与等级授权制下的地方政治紧密相连。因此,本文对宋代地方政治的研究,在发掘地方官员为政状况的同时,更着重于剖析等级授权制下地方政治所必然存在的诸多问题,以及其对宋代普通民众生活的影响。近期以来,“活的制度史”愈来愈成为政治制度史研究当中一个引人注目的新方向,笔者认为:地方政治史,显然就是最为典型的“活的制度史”之一,深入发掘很有必要。

中国古代专制主义中央集权的等级授权体制,确立于秦汉,至宋代有了更为深入的强化和发展。司马光《涑水记闻》卷一有云:“太祖既得天下,诛李筠、李重进,召赵普问曰:‘天下自唐季以来,数十年间,帝王凡易十姓,兵革不息,苍生涂地,其故何也?吾欲息天下之兵,为国家建长久之计,其道何如?’普曰:‘陛下之言及此,天地人神之福也。唐季以来,战斗不息,国家不安者,其故非他,节镇太重,君弱臣强而已矣。今所以治之,无他奇巧也,惟稍夺其权,制其钱谷,收其精兵,则天下自安矣。’”宋太祖和赵普君臣上述十分著名的对话,极其准确地表明了:赵宋王朝为避免重蹈中唐五代藩镇割据战乱的历史覆辙,将强化中央集权,实现中央对地方的绝对控制,置于关系“国家长久之计”的高度。而中央对地方绝对控制的实现,首先就体现在等级授权体制的加强,体现在对地方官员控制的加强。有宋一代,地方各级官员的任命权,始终牢牢被中央所掌握,甚至是低级的官吏,都主要由中央任命。具体任命方式,主要有以下三种:皇帝直接任命、宰相府堂除、吏部差注。

皇帝直接任命,时称“特旨除授”。重要地区的监司、知州、知府等地方高级官员,通常由皇帝本人亲自任命。皇帝依据个人的了解和身边人员的推荐,把认为可信的人派到重要地方,其目的在于使地方能更好地秉承皇帝的旨意,而这些由皇帝本人亲自任命的地方官员,视这种任命方式为无上

荣耀,自然更为尽心竭力地效忠于皇帝。皇帝直接任命地方官,对于增强地方对朝廷的向心力、加强中央集权,显然有利。与“特旨除授”相配套的,是“陛辞”制度,即宋代的地方要员在离京赴任时,通常要当面向皇帝本人辞行,时称“陛辞”、“见辞”、“辞见”、“朝辞”或“朝辞进对”,“朝廷政事,以民为本。与民亲者,莫如逐路监司及州长吏。祖宗以来,常重其选。故监司辞见皆得上殿,而州长吏人数猥多,不可人人延见。则择其州之要重繁剧、与夫沿边守御之地为长吏者,则许上殿”^①。“监司、郡守、走马承受辞见入奏,凡所以为上耳目者”^②。宋代的最高统治者,视“陛辞”为加强对地方控制的重要手段之一,皇帝借“陛辞”之机,不仅要当面考查地方官员的品质、才能,史载:“祖宗旧制,诸道帅守、使者辞见之日,并召对便殿,非特可以周知利害,亦可观阅人才”^③、“非独以通下情,知外事,亦以考察群臣能否情伪,非苟而已”^④,而且要向臣下发布本人对地方治理的训令,如宋孝宗时,“静江府李浩朝辞进对,上谕监事曰:‘相度以闻官吏贪虐庸懦不任职奏来’”^⑤。“新知泰州李东朝辞进对,上曰:‘卿到任,须多买耕牛,劝课农桑。’”^⑥即将赴任的地方要员,也会在“陛辞”时向皇帝陈奏自己在一方为政的打算。“陛辞”时君臣讨论的问题,涉及地方的农业、经济、刑罚、民情,以及吏治、灾荒防备等诸多方面^⑦。整个宋代,对“陛辞”都很重视,《宋史全文》卷24下记载,宋孝宗乾道元年(1165)曾为此专门下诏:“应今后文武知州军、诸路厘务总管、副总管、钤辖、都监见辞,并令上殿,批入料钱文历。如托避免对,并不得差除赴任。委台谏、监司常切按察,以违制论。”宋廷制定并强调这一制度的目的,在于其“一则明示朝廷谨重郡守之意,使之尽心;二则可以揣知其人之贤否与其才之所堪,从而褒黜;三则自外来者可询其所以为政与民情民俗之所安,而下情上通,不至壅蔽”^⑧。

宰相堂除。面对庞大的官僚队伍,皇帝自然无法个个都了解,于是有了任命地方官的第二种方式——堂除,即“都堂奏差者也”^⑨,由宰相府来差除官员。北宋开国伊始,为适应京朝官出任重要地方知州、通判、知县的需要,“除授皆出中书,不复由吏部”^⑩。以这种方式任命的地方官员,主要是因宰执大臣对其的考察、了解,通常比吏部差注的更受重视,前途也比部注的更加远大。士大夫们也以这种任命方式为荣。早期堂除的地方官,多是重地、要地的知州、通判和知县,即如韩元吉《南涧甲乙稿》卷九所说,“堂窠阙皆是重地、要藩守贰,选任不轻,士大夫亦以为荣”。但后来,堂除的地方官逐渐增多,如《元城先生尽言集》卷一记载:“今上等知州、通判、在京寺监、宫教畿内知县之类号为优便者,尽属堂除。”而高宗绍兴年间,朝廷“多收吏部员阙,以充堂除之选。凡知通、金判、知县、县尉,无非三省除授”^⑪。至淳熙二年(1175),“知州军阙尽归于堂,而吏部更无知州军一阙以待孤寒资格之人”^⑫。宰相堂除选任地方官的制度,同样是中央加强对地方的管理和控制,强化中央集权的方式。因堂除地方官中的官阙多取自吏部,故当政治清明时,堂除可以根据职事的轻重,由宰相负责选到合适的地方官员。但当政治昏暗,宰相堂除地方官“为人择官”的弊端就很明显,如南宋吕颐浩等所言“近世堂除阙多,侵占注拟,士人失职,廉耻道丧”^⑬。

① 黄淮、杨士奇编:《历代名臣奏议》卷一四一“元符三年翰林学士曾肇论减罢监司守臣上殿状”条,上海:上海古籍出版社,1989年影印本,第1845页下栏。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷四四八“元祐五年九月丁卯”,北京:中华书局,2004年标点本,第10767页。

③ 脱脱等:《宋史》卷三四六《陈轩传》,北京:中华书局,1985年标点本,第10985页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷四一〇“元祐三年五月丙午”,第9981页。

⑤ 佚名:《宋史全文》卷二十五(上)“乾道六年六月甲戌”,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2005年标点本,第1728页。

⑥ 佚名:《宋史全文》卷二十五(下)“乾道七年二月戊申”,第1738页。

⑦ 参见苗书梅:《宋代官员选任和管理制度》,开封:河南大学出版社,1996年,第141页。

⑧ 佚名:《皇宋中兴两朝圣政》卷十二“绍兴二年八月丙申”,台北:文海出版社,1967年影印本,第889页。

⑨ 赵升:《朝野类要》卷三《堂除》,《文渊阁四库全书》第854册,台北:商务印书馆,1986年,第121页。

⑩ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二十二“太平兴国六年九月丙午”,第500页。

⑪ 黄淮、杨士奇编:《历代名臣奏议》卷一六九“高宗时温州知州章谊上奏”条,第2219页上栏。

⑫ 韩元吉:《南涧甲乙稿》卷九《集议繁冗虚伪弊事状》,《文渊阁四库全书》第1165册,第114页。

⑬ 李心传:《建炎以来系年要录》卷五十三“绍兴二年闰四月乙卯”,北京:中华书局,1988年,第947页。

吏部注授。宋廷任命地方官的第三种方式是吏部注授,所注授的官阙称为部阙。除了皇帝特旨除授、宰相堂除以外,大部分基层地方官员都是由吏部任命,亦称“部注”^①。“自朝议大夫而下,受常调差遣者,皆归吏部,此中书不可侵也”^②。甚至连级别很低的地方小官,如监廉州石康县都盐仓兼回环库、监太平州黄池镇户部赡军酒库兼烟火公事、监婺州都税院这样小小的监当官,都由吏部差注,即如朱熹所说:“今天下之大,百官之众,皆总于吏部。”^③

除上述三种方式以外,宋代还有允许监司、知州等地方高级长官考察州县官员,并可以撤换其中的不合格者,用他们认可的权摄官来顶替的制度。在这种制度下,地方高级长官实际上拥有一定的任命下级官员的权力。另外,宋代还有荐举和辟举制度。荐举是官员向朝廷推荐有才干的人,备选拔之用。辟举是官员自行物色人选,后奏请中央由某人担任其下属。这些都赋予了地方官员一定的任命下级的权力,是上述三种方式的必要补充。

在控制地方官任命的同时,宋代还确立了各项制度以强化中央对地方的控制,其主要措施有:

1. 任期制。官员长期在一地任职,难免会使其形成自己的政治圈子和关系网络。北宋开国之初,就对地方官实行定期的任期制,在任满之后,官员必须离开任职地,回京师重新参加新职的选任。宋初地方官通常是一年一考、三年一任。后来各个时期随形势而变化,有两年一任的,有两年半一任的。任期制可以防止地方官在当地结党营私,垄断地方政治,威胁中央,尾大不掉,有利于加强中央集权。但北宋后期,也出现了地方断任期过短的问题,如知州有不到一年就更换了七人的,有不到一年就更换了五人的。南宋时期,广州十年更换了九个地方官,两浙地区的秀州一年之间,甚至更换了四任地方官。当时有不少大臣就在奏对中提到,“比年以来,郡守更易不常,固有交印视事,席未暇暖,人复改命,或与他州守臣两易其任”^④。州县长官更易过频,对地方政治也会产生许多不利影响。如有臣僚就提出:“郡守治一州,监司总一路,其风俗之厚薄,吏胥之欺诈,簿书诉讼之繁夥,非一朝一夕所能省察也。借使材术过人,亦必迟之岁月,然后可以措手。今乃不待席暖,数见换易,前官视事日浅,未究设施,而后官已至,端绪复乱,人怀苟且,迄无成功。”^⑤“有志事功者方欲整革宿弊,而已迁他司,无志职业者往往视官府如传舍。”^⑥

2. 回避制。包括地区回避和亲属回避。宋代实行地区回避,地方县丞、尉等“尽用他郡之人”^⑦,南宋时又补充规定,官员在非乡贯“州县寄居已及七年,虽未及七年,而有田产物力及三等户以上,并不许注授本处差遣”、“不系本贯而寄居及三年,或未及三年而有田产物力,虽非居住处亦不注”^⑧。同时在地方各级行政、司法、财务官员之间实行严格的亲属回避法,同路监司之间、监司与本路各监司属官及各监司属官之间、监司与本路州县官之间、同一州县长官之间,都实行亲属回避。

3. 考课制。宋代规定定期对地方官员的德行、才干、劳绩进行考课,通过考课,决定地方官的升降。监司、知州、通判、知县等亲民官,尤其是考核的重点,其具体内容见《宋史》卷163《职官志》:“以七事考监司:一曰举官当否,二曰劝课农桑、增垦田畴,三曰户口增损,四曰兴利除害,五曰事失案察,六曰较正刑狱,七曰盗贼多寡。以四善、三最考守令:德义有闻、清谨明著、公平可称、恪勤匪懈为四善;狱讼无冤、催科不扰为治事之最,农桑垦殖、水利兴修为劝课之最,屏除奸盗、人获安处、赈恤困穷、不致流移为抚养之最。”考课的主要办法,则是由所属长官在属下的印纸、历子上记录其功过,初

① 脱脱等:《宋史》卷一五八《选举志》四,第3693页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷三七〇“元祐元年闰二月丁巳”,第8965页。

③ 黎靖德编:《朱子语类》卷一一二《论官》,北京:中华书局,1994年标点本,第2730页。

④ 徐松辑:《宋会要辑稿》职官四七之二四,北京:中华书局,1957年影印本,第3430页上栏。

⑤ 张纲:《华阳集》卷十四《乞久任札子》,《宋集珍本丛刊》第38册,北京:线装书局,2004年影印本,第486页。

⑥ 杜范:《清献集》卷十三《相位条具十二事》,《文渊阁四库全书》第1175册,第718页。

⑦ 李林甫等:《唐六典》卷三〇《京县畿县天下诸县官吏》,北京:中华书局,1992年标点本,第750页。

⑧ 徐松辑:《宋会要辑稿》职官八之二五,八之四二,六一之五〇—五一,第2570页上栏、2578页下栏、第3779页。

步评定一个等级,然后由吏部等铨选机构审核。考课和印纸、历子上报的时间,都有具体规定。

4. 监察制。宋代在地方官员中广泛实施监察制度,通过地方官员互相监察,以确保中央的控制,特别是在每一路设转运使、提点刑狱、提举常平等监司官员,这些官员既各有职属,又互相监察,还共同对所属州县具有按察的职责,“祖宗之规模在于州县,州委之生杀,县委之赋役。虑其或失于中也,为之转运使、提点刑狱以按察而纠举之,其委任谨重之道至矣”^①,“朝廷置部使者之职,俾之将明王命,以廉按吏治,至于职事,则各有攸司;婚田税赋则隶之转运;狱讼经总则隶之提刑;常平茶盐则隶之提举;兵将盗贼,则隶之安抚,是以事权归一,而州县知所适从,民听不贰,而词讼得以早决”^②。除监司的监督外,为了对知州进行牵制,宋廷设置通判作为州的副长官。通判与知州互相牵制、互相监察,同时又对属下及县级的基层官员负监察之责。为强化监察职能,宋廷还规定,凡是州县官有重大过失,而所属的按察官没有发现并及时上书弹劾的,按察官员要负失察的责任。

综上所述,正如宋人所言:“是以文臣知州,以朝官知县,以京朝官监临财赋,又置运使、置通判、置县尉,皆所以渐收其权。朝廷以一纸下郡县,如身使臂,如臂使指,叱咤变化,无有留难,而天下之势一矣。”^③专制主义中央集权下的等级授权制度,在宋代地方政治当中得到空前的强化,是显而易见的。但需要引起注意的是,尽管中央集权空前加强,但地方对中央阳奉阴违的情况也仍然是屡见不鲜。如中央下达地方的政令,宋代地方也时有不予贯彻的情况,“如不许州郡监司馈送,几番行下,而州郡监司亦复如前;但变换名目,多是做忌日,去寺中焚香,于是皆有折送,其数不薄。间有甚无廉耻者,本无忌日,乃设为忌日焚香以图馈送者”^④。再如北宋末年,地方官府的财政实际收入和支出状况,中央并不非常清楚,“诸路财用岁入多寡,与其登耗,官司无以周知”^⑤,中央虽然屡次下诏,要求地方出具收入和支出的实数,但各地大多是拖延时日,中央也无可奈何。地方欺瞒中央的情况也存在,如朱熹就提到:“某在浙东常奏云,常平仓与省仓不可相连,须是东西置立,令两仓相去远方可。每常官吏检点省仓,则挂省仓某号牌子;检点常平仓,则挂常平仓牌子。只是一个仓,互相遮瞒!今所在常平仓,都教司法管,此最不是。少间太守要侵支,司法如何敢拗他!通判虽管常平,而其职实管于司法。又,所在通判,大率避嫌不敢与知州争事”,“且如经、总制钱、牙契钱、倍契钱之类,尽被知州瞒朝廷夺去,更不敢争”^⑥等等。

二

伴随着等级授权制的强化,宋代地方官府内部的人事关系也日趋复杂化,上下级之间、官与吏之间的关系更有病态化的趋势。

在上下级之间,最令人诟病的,是下级对上级惟命是从之风日盛,下级官员不尽心政事,而以讨好上级为要务。如宋代诸路的监司,有权定期给地方长官记录功过,而其评语关系到州县级官员的升迁降黜,也有权调换某些不称职的州县官员。因此,对能够决定自己升迁的上级监司,州县地方官往往极尽巴结之能事,“每监司使公吏下来检视,州郡又厚赂遣之,使去”^⑦。州与县之间的关系也大致如此,县令平时的课绩由知州、通判考核、分等,到年终的时候申报给本路的监司,再由监司按类汇总后上报中央。所以,“州负其强以取威,县忧其弱以求免,其习已久,其俗已成之后,而守正循理以

① 黄淮、杨士奇编:《历代名臣奏议》卷二六六“翰林学士范镇上奏曰”条,第3478页上栏。

② 徐松辑:《宋会要辑稿》职官四五之四二,第3412页上栏。

③ 吕中:《宋大事记讲义》卷二“太祖皇帝·处藩镇收兵权”,《文渊阁四库全书》第686册,第198页。

④ 黎靖德编:《朱子语类》卷一〇六《外任·漳州》,第2649页。

⑤ 徐松辑:《宋会要辑稿》食货五六之三二,第5788页下栏。

⑥ 黎靖德编:《朱子语类》卷一〇六《外任·总论作郡》,第2641—2642页。

⑦ 黎靖德编:《朱子语类》卷一〇八《论治道》,第2682页。

求其得于州,其亦不可以必也。则仕于此者,欲行其志,岂非难也哉?”^①如此一来,县级地方官在到任之后,置刑狱诉讼等政务于不顾,专心与州官结交者就不在少数。作为县的上级,路、州官员则普遍存在着欺凌下级的问题。如在南宋时期,“访闻诸州军不恤县道,逐时添立项目钱数,遂为永额”^②。因为路、州长官有权向属县差权摄官,于是更出现了监司、知州有意识地利用权摄官,来盘剥属县的情况:“今诸县未尝阙官,而使幕职为摄官;诸县未尝不解钱,而使幕职为催钱。幸而其人之贤,知县州为一体,则犹省事。不幸其人之不贤也,而又以使院之吏羽翼之,则一县之利源皆以为献助,一县之常赋皆以为羨余,办本州无名额浪费之钱,而不恤一县官兵之支遣,或放行寄居宗室增补学职之请俸以要誉,而不顾后日之利害。”^③甚至出现州、县之间正常的行政往来,也要向县无理征钱的情况:“如诸县发簿历到州,在法,本州点对自有限日。如初间是本州磨算司,便自有十日限,却交过通判审计司,亦有五日限。今到处并不管著限日,或迟延一月,或迟延两三月,以邀索县道,直待计囑满其所欲,方与呈州。初过磨算司使一番钱了,到审计司又使一番钱,到倅厅发回呈州呈覆,吏人又要钱。”^④州对县此类的勒索不胜枚举,如崔敦诗即有言:“县之于州,非钱不行。计会符移,则有使用,请降本钱,则有剋除。”^⑤

下级欺瞒上级的问题,也时有发生。一个典型的事例就是:宋代各县虽例置收税的簿书,但真正收税的凭证并不在于此,“用以催科者,乡司之草簿而已。彼其平时飞走产钱,出入卖弄,无所不至,若据其草簿以催科,则指未纳为已纳,已纳为未纳,皆惟其意所欲”^⑥。如此官样簿书,无非是应付上级的假账。对上级指令阳奉阴违、拖延不办也很普遍,如上级行下的状词,到县一级后往往就是既无办理也无回复,“首尾两月,本县既不结绝,更无一字回申”^⑦。甚至也有上级领导不了下级的情况,有丰富地方官经验的朱熹曾感叹说:“某尝谓今做监司,不如做州郡;做州郡,不如做一邑;事体却由自家。监司虽大于州,州虽大于邑,然都被下面做翻了,上面如何整顿!”^⑧

上下级和同级官员之间互相交结,互相包庇的问题就更为普遍。宋代在地方实行同级长官互相监督的制度,如通判作为州的副长官,对知州进行牵制和约束是其职责所在。县一级的行政事务也并不由一人负责,而是由几个官吏一起负责等等。制度虽然如此,现实中却实效寥寥,如朱熹就曾说过:“只通判是要何用?缪者事事不管,只任知州自为;强者又必妄作以挠郡政,是何益哉!”“今诸路监司猥众,恰如无一般”^⑨,“今所在常平仓,都教司法管,此最不是。少间太守要侵支,司法如何敢拗他!通判虽管常平,而其职实管于司法。又,所在通判,大率避嫌不敢与知州争事”^⑩。包拯在奏疏中也曾提到:“方国家多务,调率旁午,远民困重,尤在得人。臣前任端州日,具知其事。或无职官处,只是知州独员管勾。其猥冗恣横之辈,则惟务诛求;庸懦懵昧者,又全不晓事。民罹其害,无所诉告。提刑、转运使惮其远恶,复不能巡历按劾,但上下相蒙耳。”^⑪在牵制无效的情况下,上下级和同级官员之间互相交结、互相包庇的现象就十分普遍,甚至于办公场所竟公然成为交接之所,“中间外官入金厅,不知事体,徇人情,坏法度,书信络绎,甚至赍传简牌,入金厅囑托讼事,遂使金厅为市易关节之

① 曾巩:《曾巩集》卷十八《洪州新建县厅壁记》,北京:中华书局,1984年标点本,第295页。

② 徐松辑:《宋会要辑稿》食货七〇之七三,第6407页上栏。

③ 曹彦约:《昌谷集》卷十三《札子·纳诸司白札子》,《文渊阁四库全书》第1167册,第163—164页。

④ 黎靖德编:《朱子语类》卷一〇六《外任·漳州》,第2648—2649页。

⑤ 黄淮、杨士奇编:《历代名臣奏议》卷二七二“中书舍人崔敦诗奏乞究和余之弊疏”条,第3548页下栏。

⑥ 佚名:《名公书判清明集》卷三《财赋造簿之法》,北京:中国社会科学出版社,2005年标点本,第55页。

⑦ 佚名:《名公书判清明集》卷一《慢令》,第18页。

⑧ 黎靖德编:《朱子语类》卷一一二《论官》,第2733页。

⑨ 黎靖德编:《朱子语类》卷一一二《论官》,第2731页。

⑩ 黎靖德编:《朱子语类》卷一〇六《外任·总论作郡》,第2642页。

⑪ 包拯:《包拯集校注》卷三《请选广南知州》,合肥:黄山书社,1999年标点本,第227页。

地”^①。地方要员,“但能增饰厨传,迎送使人,及曲奉过客,便为称职,则美誉日闻,若稍异于此,则谤议纷然,往往因此降黜者有之”^②,“惟以苟且逐旋挨去为事,挨得过时且过。上下相咻以勿生事,不要十分分明理会事”,“才理会得分明,便做官不得”^③。地方官场中,官员相互间迎送馈赠、贿赂公行的情况司空见惯,正如南宋郑兴裔在《郑忠肃奏议遗集》卷上《请禁传馈疏》中所说的:“伏见近时所有邻道互送礼,名曰传馈,贿赂公行,恣无忌惮。凡帅臣监司到罢,号为上下马,邻道皆有馈遗,计其所得,动辄万缗。其会聚之间,折俎率以三百五十千为准,有一身而适兼数职者,则并受数人之馈,献酬之际,一日而二千余缗。此风在在有之,而东南为尤甚。扬州一郡,每岁馈遗见于册籍者至二十万缗。江浙诸郡酒,每以岁遗中都官,岁五六至,至必数千瓶,其无艺类如此。”在如此风气之下,“贪污者必以廉介者为不是,趋竞者必以恬退者为不是”^④,拒绝同流合污者,却往往遭到排挤,丢官罢职。

在官和吏的关系方面,问题同样十分突出。其一,吏强官弱。中央的政令虽然是下达给地方官来执行的,但官要进行统治,又必须通过吏。地方政务繁杂,如官员精力不济,则需更多地依靠吏。因此,尽管宋代官尊吏卑的规范相当严格,但吏干预地方官府的政务仍然是极为普遍的现象。至迟从北宋后期开始,吏的实际权力反而日渐增强,地方豪强大族则往往通过贿赂吏来打通关节,“害民莫如吏,官之贪者不敢问吏,且相与为市,官之庸者不能制吏,皆受成其手”^⑤。而且,由于“官无封建而吏有封建”^⑥,相当数量的胥吏在某一地区或机构长期甚至世代为吏,也因此得以运用各种方式,引荐自己的子弟亲属进入官府,俨然成为“立地官人者”^⑦,地方官府也变成了“公人世界”^⑧。宋徽宗曾说:“东南习俗猥狡,因缘为吏,而又家世相资,在官者何以制之。吏强官弱,非痛惩之,则法令在其股掌间矣。”^⑨南宋时记载,猾吏王晋,“以敏给济奸,以狡险济恶,贪狠如虎狼,前政提刑受其笼络,威行九州,凌犯纲常,至敢与提刑握手耳语,人皆呼为小提刑”^⑩。弋阳县吏孙迴“累经编管,伪冒置充吏,首占县权,自号‘立地知县’”^⑪。县令御史不严,导致吏强官弱,县吏甚至敢于对抗县官。在一些情况之下,地方官员甚至也可能会受到州的胥吏的敲诈,如“五代以来,收税毕,州府追县吏,谓之‘会州’。县吏厚敛于里胥,以赂州吏,里胥复率于民,民甚苦之也”^⑫。朱熹任泉州同安县主簿“去州请印。当时有个指挥使,并一道家印,缘胥吏得钱方给”^⑬。于是,“公赋屈于隐欺,民力殫于赂遗,举天下之财,悉耗于奸胥之手”^⑭。

其二,官和吏狼狈为奸。宋代吏的权势得以迅速扩展,与地方官员的包庇、纵容是分不开的。而其中最根本的原因,显然在于官与吏之间的共同利益。在很多情况下,地方官员就是在借吏胥之手贪污,如饶州推官舒济,“本州抛买金银,则每两自要半钱,钗销出剩,自袖入宅;提督酒库,科取糯米,受纳受糯米,官税之外,自取百金。以配吏吴杰为腹心,受成其手,交通关节,略无忌惮”^⑮。某县县丞也公然与县吏勾结,印卖虚钞,“以拨充丞庭起造为名,节次支拨六百贯入宅库”^⑯,原因不外是“今说

① 佚名:《名公书判清明集》卷一《序幕属》,第20页。

② 包拯:《包拯集校注》卷三《请选河北知州》,第225—226页。

③ 黎靖德编:《朱子语类》卷一〇八《论治道》,第2686页。

④ 黎靖德编:《朱子语类》卷一〇八《论治道》,第2685页。

⑤ 佚名:《名公书判清明集》卷二《汰去贪庸之官》,第34页。

⑥ 叶适:《水心别集》卷十四《吏胥》,北京:中华书局,1961年标点本,第808页。

⑦ 佚名:《州县提纲》卷一《防吏弄权》,《文渊阁四库全书》第602册,第623页。

⑧ 叶适:《水心别集》卷十四《吏胥》,第808页。

⑨ 李之仪:《姑溪居士后集》卷十九《胡叔微行状》,《文渊阁四库全书》第1120册,第718页。

⑩ 佚名:《名公书判清明集》卷十一《籍配》,第360页。

⑪ 佚名:《名公书判清明集》卷十一《违法害民》,第357页。

⑫ 李焘:《续资治通鉴长编》卷四《乾德元年正月庚辰》,第83页。

⑬ 黎靖德编:《朱子语类》卷一〇六《外任·同安主簿》,第2640页。

⑭ 徐松辑:《宋会要辑稿》职官四四之四七,第3387页上栏。

⑮ 佚名:《名公书判清明集》卷二《对移贪吏》,第49页。

⑯ 佚名:《名公书判清明集》卷二《虚卖钞》,第46页。

公吏不合取钱,为知县者自要钱矣”^①。地方官更多的是以种种名目,借胥吏之手勒索民众,如《昼帘绪论·御史篇第五》所载:“县官日用,则欲其买办灯烛柴薪之属;县官生辰,则欲其置备星香图彩之类;士夫经从,假寓馆舍,则轮次排办;台郡文移,专人追逮,则哀金遣发。其他贪黷之令,诛求科罚,何可胜纪。”宋代的皇帝对地方政治中的这种情况也有所了解,在诏书中承认:“州县奸赃污吏因缘公事,乞取民财,率敛钱物,不可胜计。至或驱役良民,应副私事,不顾公法。公人、吏人相与为市,不无彰露,监司、郡守已不廉洁,俱不敢发,遂使吾民阻受其弊。”^②虽也试图有所禁止,但官与吏在共同利益的驱使下,贪污勒索、渎政害民等始终是层出不穷。

当然,地方官员与胥吏之间,也存在一定的矛盾,如地方官对胥吏的过度盘剥,双方分赃不均,就会使官员与胥吏间的矛盾激化。正如沈括所说:“天下吏人素无常禄,唯以受赇为生,往往致富者。”^③宋代吏胥之贪,固然与其收入及本性有关,但更关键的还是官员对吏的过度盘剥。如宋代有多种规定,对吏胥予以补贴,但到了地方官府却往往被官员克扣,“县有弓手、手力,役于公家,悉藉月给以为衣食,县家常赋不办,往往越数月不给,彼之仰事俯育,丧葬嫁娶,迫乎其身”^④。地方官交办的名目繁多的事务,官员也并不向吏提供应付的费用,如“圣节敷买之靡费取办焉,监司过往之供应取办焉,佐官白直之雇佣取办焉,甚至县官宴集之需,送迎之具亦取办焉”^⑤。若胥吏权势过度膨胀,也影响到地方官员的利益和权威,像福建漳州的榷盐收入,官府所得不到四分之一,四分之三以上都归于吏胥之私家^⑥。某些地区的吏胥甚至敢于破坏、阻挠政府的法令的实施,与当地豪强结成团伙,共同为恶乡里,成为地方的黑社会势力。在这些情况之下,官与吏之间的矛盾就会非常尖锐。一些精明强干的地方官,就会对为非作歹的胥吏进行镇压。

三

宋代标榜“张官置吏,务以安存百姓”^⑦,宋太宗还曾亲颁“尔俸尔禄,民膏民脂;下民易虐,上天难欺”的官箴,令刻石立于各地方府州县官府,称为“戒石铭”。然而在等级授权的体制下,各级地方官员的权力都是来自于中央和各级上级的授予,所以各级官员也仅仅是向上级负责,于是“当官者,大小上下,以不见吏民,不治事为得策”^⑧,鱼肉百姓更成为比比皆是的官府常态。赋敛无度、司法腐败、勾结豪强等现象层出不穷,甚至“州县直是视民如禽兽”、“丰年犹多饥死者”^⑨。据传宋代时就有人在官府的“戒石铭”下又附上了四句话,曰:“尔俸尔禄,只是不足,民膏民脂,转吃转肥。下民易虐,来的便著,上天难欺,他又怎知?”^⑩这无疑是对宋太宗和各级官吏的绝佳讽刺,也是宋代地方官府与民众关系恶化的深刻揭示。

1. 赋敛无度。众所周知,由于冗官、冗兵、冗费等问题始终无法解决,宋代财政状况的持续紧张难以缓解,而在等级授权体制下,“足上供”是地方官员和地方行政最主要的、甚至是唯一的目标和宗旨,如范镇所述:“国家用调责之三司,三司责之转运使,转运使责之州,州责之县,县责之民,至民而

① 黎靖德编:《朱子语类》卷一〇七《内任·杂记言行》,第2673页。

② 徐松辑:《宋会要辑稿》职官四一之一三一,第3232页上栏。

③ 沈括:《梦溪笔谈》卷十二《官政二》,郑州:大象出版社,2006年标点本,第97页。

④ 佚名:《州县提纲》卷二《月给雇金》,第641页。

⑤ 胡知柔编:《象台首末》卷二《嘉定甲申正月二十二日轮对第一札》,《文渊阁四库全书》第447册,第24页。

⑥ 陈淳:《北溪大全集》卷四四《上庄大卿论鬻盐》,《文渊阁四库全书》第1168册,第857页。

⑦ 佚名:《名公书判清明集》附录二《彭念七论谢知府宅追扰》,第509页。

⑧ 黎靖德编:《朱子语类》卷一〇八《论治道》,第2686页。

⑨ 黎靖德编:《朱子语类》卷一〇八《论治道》,第2683页。

⑩ 袁文:《瓮牖闲评》卷八,《文渊阁四库全书》第852册,第474页。

止。”^①宋代考核县令最重要的一条标准,就是“税赋别无失陷”^②。如此一来,中央取之于州,州取之于县,县取之于百姓,各种庞大的费用,最终还是转嫁到了民众的身上,所谓“州县无以供,则豪夺于民,于是取之斛面,取之折变,取之科敷,取之抑配,取之赃罚,无所不至,而民困极矣”^③。甚至“预先起催者,有四年而预借五年之税,五年而预借六、七年之税者,民间何以堪此”^④。

在正常的赋敛之外,宋代地方官还普遍巧立名目,层层盘剥,层层加码。如两税簿书是县令征收赋税的依据,然而如此重要的簿书,却只是应付上级检查的假账。官府实际用来催科的,不过是乡司任意上下其手的草簿。按照草簿来催科,必然就会指未纳为已纳,已纳为未纳,催科完全成为官员为所欲为的事情,导致地方杂税丛生,官吏巧取豪夺。以至于时人愤愤地说:“税出于田,一岁一收,可使一岁至再税乎!有税而不输,此民户之罪也。输已而复责以输,是谁之罪乎?今之州县,盖有已纳而钞不给,或钞虽给而籍不消,再追至官,呈钞乃免,不胜其扰矣。甚者有钞不理,必重纳而后已,破家荡产,鬻妻卖子,往往由之,有人心者岂忍为此!”^⑤又如科罚,“州县之间害民者莫甚于科罚,虐民者莫甚于惨酷”^⑥。“科罚之弊,盖因岁入有限而费出无常,是以不免巧取于民,以备支发。凡是百姓有事入门,不问曲直,恣意诛求,无有艺极,民间受弊不可胜言”^⑦。科罚的名目,“其色不一,其名不同,名随所在有之,不能尽举”^⑧。另外,州县官府在民众领取户版税籍契纸等文书过程中,滥征行政手续费十分普遍,“远方县邑至有令民日用钱谷米盐之数,悉书而上之官者,其请历于官也,有给历钱,其验视于官也,有缴历钱,瘠民以肥吏,火率皆此类也”^⑨。像临江军的情况就是:“保正户长入役与夫报牛、验买状纸之属,皆动以纳钱。”^⑩两广地区更是“销丁有钱,割产有钱,销钞又有钱”^⑪。上述种种,其实质都不外是为地方官任意盘剥民众大开方便之门。

巧立名目之外,有的地方政府竟然直接增加两税税额,如新安一州六邑,山多田少、土地贫瘠、百姓穷困,但夏秋两税税额,却是其他州的数倍,原因就在于:“大抵一钱之税,纳官十文;一亩之收,输官大半。向来官司不恤,暗行增添,或加一文,或加二文……,三数年来,事乃大异,自十文顿增至十五,自十五顿增至二十,今又至三十矣。”^⑫州县赋税入纳无序,胥吏乘机贪污,也是宋代地方十分严重的问题,如南宋刘子翥《屏山集》卷二《维民论中》中有云:赋税“受纳之间,巧弊百出。执役掌事,皆老奸宿猾,视吾民犹家鸡圈豕,惟所咀啖焉。权衡斗尺,邦有定制,一摇手则变多为寡,一谬言则指精为粗。事例糜费,既不可阙,阴欺昼攫,纷然其间。……受纳既艰,权归揽子。揽子与仓吏潜通腹心,相为唇齿,民户自输则千端阻抑,揽子代纳则一概通融。仓吏要民,民愤之,揽子要民,民甘之。盖依之虽若见侵,去之又患无托也。民听命于揽子,则又倍费矣,或立期促迫,或先限监催,一檄经过千家骚扰,则又倍费矣。民安得不重困哉!”不少州县更将赋税直接分摊于胥吏,由他们负责征敛。如南宋镇江府的经制总钱由于府吏作弊,致使亏欠,遂将部分州额分摊给丹徒、金坛、丹阳三县,令其补交。但三县地贫民瘠,商贾不至,此钱从何而来?“故丹阳县向来止将此钱于役钱上增科,后以民间词诉而止,目今两县未免取之受输之宽余,又责之吏人乡司、与当案人吏,每名月纳不下二三十千,下至一小贴司,亦月纳数千,

① 范镇:《上仁宗论水旱乞裁节国用》,载赵汝愚编:《宋朝诸臣奏议》卷四〇,上海:上海古籍出版社,1992年标点本,第408页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷四七二“元祐七年四月甲戌”,第11271页。

③ 陈傅良:《止斋集》卷二〇《吏部员外郎初对札子》,四部丛刊初编集部。

④ 佚名:《名公书判清明集》卷一《劝谕事件于后》,第10页。

⑤ 佚名:《名公书判清明集》卷一《咨目呈两通判及职曹官》,第2页。

⑥ 徐松辑:《宋会要辑稿》刑法二之一二九,第6560页上栏。

⑦ 朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷十四《延和奏札四》,上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2002年,第661页。

⑧ 蔡戡:《定斋集》卷五《论州县科扰之弊札子》,《文渊阁四库全书》第1157册,第610页。

⑨ 真德秀:《西山先生真文忠公文集》卷三《直前奏札一》,四部丛刊初编集部。

⑩ 黄榦:《勉斋集》卷二十七《申临江军乞减醋息钱》,《文渊阁四库全书》第1168册,第292页。

⑪ 《永乐大典》卷一四六〇九“县主簿”条,北京:中华书局,1986年影印本,第6503页下栏。

⑫ 吕午:《左史谏草》“戊戌六月二十六奏帖黄”,《文渊阁四库全书》第427册,第401页。

而吏辈趁办其它板帐及移用酒钱等常赋自若。此何异纵虎狼食人而分受其肉!”^①

2. 司法腐败。宋代地方官府司法腐败的问题,始终相当严重,如南宋名臣真德秀所称为“民之十害”的,其中就有多项涉及地方司法腐败:如无理滥捕,“一夫被追,举室皇扰,有持引之需,有出官之费,贫者不免举债,甚者至于破家”;断狱不公,“狱者,民之大命,岂可少有私曲”;听讼不审,“讼有实有虚,听之不审,则实者反虚,虚者反实”;拖延时间,“一夫在囚,举室费业,囹圄之苦,度日如岁,其可淹久乎”;用刑惨酷,“今为吏者,好以喜怒用刑,甚者或以关节用刑,殊不思刑者,国之典,以待天纠罪,岂官吏逞忿行私者乎”;纵容属吏,“乡村小民,畏吏如虎,纵吏下乡,纵虎出柙也”^②等等。确实,宋代地方官府的司法腐败可谓积弊丛生,“民有冤抑,无处申诉,只得忍遏。便有讼者,半年周岁不见消息,不得了决,民亦只得休和,居官者遂以为无讼之可听”^③。如司法审讯中,知县往往将人命关天的案件交于胥吏之手,而胥吏借机进行敲诈的现象极其普遍,若稍不如意,胥吏就使用酷刑来报复,或者减少囚犯的衣食供应,使之饥寒交迫,因此而死的数量十分惊人。甚至于无辜的平民也被掳来,又无缘无故地被打死。地方官府还普遍把审判权,作为生财之道,如在受理百姓诉状的时候,就要求百姓必须买指定的官纸;百姓投递的诉状,也定有高价;有的还收取各种无名的费用,像“宣教纸墨钱、县主坯粉钱”^④。若居民因住处被盗告官,则需要“先纳赏钱,应期限则有缴引钱,违期限则有罚醋钱”^⑤。还有“因讼事而科罚,其初数十千,旋至于数百千”^⑥，“有一夫坐罪而昆弟之财并遭没人者矣”的情况出现^⑦。甚至在民户诉讼案件时,还有“两讼不胜则有罚钱,既胜,则令纳欢喜钱”的^⑧。各种费用,堪称名目繁多。腐败的司法,成了官吏聚敛钱财的工具,成了恶势力欺压善良的工具。

3. 勾结豪强。宋代地方豪强的主体是形势户,即官户与富有的吏户,包括大地主、大地主兼商人、官宦家庭、胥吏、讼师,以及利用充当差役之际交结官府扩张势力者等。地方豪强武断乡曲,欺凌盘剥民众,是古代社会黑恶势力的主要来源和重要组成部分之一,如宋代耀州“有豪姓李甲,结客数十人,号‘没命社’,少不如意,则推一人以死斗之,积数年,为乡人患”^⑨。防范、限制和打击其势力过度膨胀,保民众免遭其害,显然本属地方官府应尽之责。但宋代自开国伊始,就奉宋太祖“不抑兼并”之说为治国方针,后更发展至“与士大夫治天下,非与百姓治天下”,《续资治通鉴长编》卷二二一熙宁四年三月戊子条载:“文彦博言:‘祖宗法制具在,不须更张以失人心。’上曰:‘更张法制,于士大夫诚多不悦,然于百姓何所不便?’彦博曰:‘为与士大夫治天下,非与百姓治天下也。’”宋代的地方豪强,相当一部分本身就属官户或者是富有的吏户,即使其本身并不为官,也常与士大夫和官员集团有着千丝万缕的联系。在等级授权体制下,宋代如此治国方针,就决定了地方官府勾结豪强,欺凌民众,已是官场中公开的惯例。不交好豪强的少数地方官,反而会被豪强或明或暗地排挤走,甚至丢官罢职。多数情况下,地方官上任后都要去拜访当地豪强,争取豪强的支持,与豪强结成利益共同体。

为取得豪强的支持,地方官把豪强的赋税转嫁给普通民众,在当时是司空见惯的,各地官府“宁忍取下户之苛,而不敢受豪家大姓之怨”^⑩，“富民之无赖者不肯输纳,有司均其数于租户,胥吏喜于舍强就弱,又从而攘肌及骨”^⑪。官府还时常出面替豪强催租逼债,如据南宋时史料记载,某地巡尉司竟

① 刘宰:《漫塘集》卷十三《代金坛县申殿最钱札子》,《文渊阁四库全书》第1170册,第450页。

② 佚名:《名公书判清明集》卷一《劝谕事件于后》,第2页。

③ 黎靖德编:《朱子语类》卷一〇八《论治道》,第2686页。

④ 佚名:《名公书判清明集》卷二《缪令》,第52页。

⑤ 蔡戡:《定斋集》卷五《论州县科扰之弊札子》,《文渊阁四库全书》第1157册,第610页。

⑥ 徐松辑:《宋会要辑稿》职官四八之二四,第3467页下栏。

⑦ 真德秀:《西山先生真文忠公文集》卷二《癸酉五月二十二日直前奏事二》,四部丛刊初编集部。

⑧ 黄淮、杨士奇编:《历代名臣奏议》卷一〇八“江西运判官赵汝愚奏”条,第1456页下栏。

⑨ 脱脱等:《宋史》卷二九《薛颜传》,第9943页。

⑩ 黄淮、杨士奇编:《历代名臣奏议》卷一一二“淳熙三年司农卿兼户部侍郎季鏞上言”条,第1492页上栏。

⑪ 佚名:《宋史全文》卷二十六(上)“淳熙四年十二月甲戌”,第1817页。

频繁出动大批巡尉,武装为豪强逼租讨债:“照对本司职在巡警及催纳运,于人户理索法无相干。某自到官,承准诸司及州县送下人户理索私租帖牒,日不下数四,一帖牒动追数十家,甚至百五六十家。”正如时人所评论的:“祖宗立法催官租止责耆保,今私租反差巡尉”,“尉之为义,本取慰安良民,今反为强干猾吏喉使毒民之具”^①。巡尉职在保卫民众,地方政府却用其来为豪强私人服务!

凭借着地方官府的支持,宋代豪强拥有了许多法外的特权。如宋徽宗时,“睦州遂安县胥造大宅,豪占民地,民屡诉,州县惮其豪,不为之直”^②。南宋前期,因战乱而流离之余,“百姓遗弃田产”,“各思复业”,“州县官吏、形势之家妄行拘占”,“侵夺地界,不许耕凿”^③。宋高宗时,荆湖南路一带地方实行科配,“其间形势、官户、人吏,率皆不纳,承行人吏又于合纳人户,公然取受,更不催纳。其催纳者尽贫下户,因缘抑勒,情弊百端,民不聊生”^④。“比年以来,县道利于赋入,违法给佃,或作荷荡,或作草地,容令形势之家占据,侵夺小民食利”^⑤。地方上的诉讼,也往往被豪强掌控。在地方官府的包庇下,有些豪强公然欺诈,“始则招诱诸县投词人户,停泊在家,撰造公事。中则行赅公吏,请嘱官员,或打话倡楼,或过度茶肆,一罇可入,百计经营,白书攫金,略无忌惮。及其后也,有重财,有厚力,出入州郡,颐指胥徒,少不如意,即唆使无赖,上经台部,威成势立,莫敢谁何。乘时邀求,吞并产业,无辜破家,不可胜数”^⑥;有的竟然“私置牢狱”^⑦。地方官府的公务,也时常遭到豪强的挟持,如玉山县“县官、寨官不顾法理,而宁畏豪家”,时人慨叹:“柳都寨非公家之寨,乃豪家之土牢;玉山县非公家之县,乃豪家之杖直。”^⑧当然,当地方豪强的势力威胁到官府利益的时候,地方官府与豪强之间也会产生摩擦,不过从整体上看,地方豪强欺凌民众,强占民田、横行乡里的情况愈演愈烈。

在等级授权体制下,为了换取下级的效忠,在“足上供”的前提下,部分制度外利益的攫取是在体制容许范围之内的,不难得到默许甚至纵容。也就是说,地方官府吏治的腐败化趋势,在等级授权体制下,其实是无法真正避免的。宋代地方吏治的情形就是如此,“守令之贪者盗官钱常至钜万”^⑨,“守牧类多贪庸”^⑩。皇帝宋理宗本人也不得不承认:“今中外之吏贪黷成风”、“郡国之吏,乃淫纵其欲,以蠹厥生”、“民生寡遂,由于贪官之肆诛求,贪官充斥”^⑪,但也只是徒唤奈何而已。“廉吏十一,贪吏十九”^⑫,宋人李新的这两句话,一语破的,堪称是宋代地方官府吏治的定评。宋代也制定许多措施来整饬吏治,但成效皆寥寥,名臣包拯就多次谈到:“今天下郡县至广,官吏至众,而赃污擿发,无日无之。泊具案来上,或横贷以全其生,或推恩以除其衅,虽有重律,仅同空文,贪猥之徒,殊无畏惧。”^⑬当然,宋代地方官员当中也有洁身自好的清官廉吏,如《宋史》卷426《循吏传》里,就记载了陈靖等12位地方官员。这些被史家称为循吏的地方官,或打击豪强,或赈济灾民,或明断公案,公正清廉,都颇有建树。但他们毕竟是凤毛麟角的少数,显而易见,少数清官廉吏的存在,既无法从整体上改变宋代地方官员“廉吏十一,贪吏十九”的主流状态,更不可能扭转等级授权体制下宋代地方政治的基本格局。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 黄震:《黄氏日抄》卷七〇《申提刑司乞免一路巡尉理索状》,《文渊阁四库全书》第708册,第680页。

② 李之仪:《姑溪居士后集》卷十九《胡叔微行状》,《文渊阁四库全书》第1120册,第717页。

③ 徐松辑:《宋会要辑稿》食货六九之五九,刑法三之四八,第6359页上栏、6601页下栏。

④ 李纲:《梁溪集》卷七十一《乞下本路及诸路转运司科敷钱米于田亩上均借奏状》,长沙:岳麓书社,2004年,第747页。

⑤ 徐松辑:《宋会要辑稿》食货六一之一四四,第5945页下栏。

⑥ 佚名:《名公书判清明集》卷十三《撰造公事》,第418页。

⑦ 徐松辑:《宋会要辑稿》刑法二之一三三、一五九,第6562页上栏、6575页上栏。

⑧ 佚名:《名公书判清明集》卷一《不许县官寨官擅自押人下寨》,第29页。

⑨ 王廷珪:《卢溪文集》卷二十七《与胡待制书》,《文渊阁四库全书》第1134册,第221页。

⑩ 脱脱等:《宋史》卷四一三《赵与懽传》,第12405页。

⑪ 佚名:《宋史全文》卷三十六“辛酉景定二年癸亥朔”,第2368页。

⑫ 李新:《跨鼇集》卷十九《上皇帝万言书》,《文渊阁四库全书》第1124册,第555页。

⑬ 包拯:《包拯集校注》卷三《乞不用赃吏》,第230页。

中国文化与世界文化的重构

乐黛云

摘要:20世纪科技的重大发展,迫使人类在时间意识和空间意识上发生了根本变化,加上20世纪人类生活的苦难历程,使得人类精神不得不发生空前的大变革。在此基础上,西方和东方的文化自觉使全球文化的多元共存成为可能。在世界新文化的重构过程中,中国传统文化的精华将可能为人类社会作出特有的贡献。

关键词:时空意识;代际传承;可持续性文明;心灵内在性

人类生活正经历着前所未有的巨大转折。软件和计算机革命、全球互联网、移动通讯革新……。在这样的情况下,人与人之间的关系大大超越了过去所受的时空束缚;另一方面,由于生物工程技术的开发和应用,人甚至对自身肉体的存在前景也迷惘困顿。加之对20世纪人类苦难历程的回忆,足以令人反思我们需要塑造怎样一个世界,需要建立怎样的世界观和人生观,来应对这一崭新的、影响全球的复杂局面。

一、西方对当前文化危机的认识

近世以来,西方文化始终处于强势地位,西方今天的文化自觉首先表现在审视自己文化发展中的弱点和危机。早在20世纪初,斯宾格勒在《西方的没落——世界历史的透视》一书中已相当全面地开始了对西方文化的反思和批判,到了21世纪,这种反思和批判达到了更深的程度。例如,法国著名思想家埃德加·莫兰(Edgar Morin)指出,西方文明的福祉正好包藏了它的祸根:它的个人主义包含了自我中心的闭锁与孤独;它的盲目的经济发展给人类带来了道德和心理的迟钝,造成各领域的隔绝,限制了人们的智慧能力,使人们在复杂问题面前束手无策,对根本的和全局的问题视而不见;科学技术促进了社会进步,同时也带来了对环境、文化的破坏,造成了新的不平等,以新式奴役取代了

老式奴役,特别是城市的污染和科学的盲目,给人们带来了紧张与危害,将人们引向核灭亡与生态死亡^①。波兰社会学家齐格蒙特·鲍曼在《现代性与大屠杀》一书中更是强调,在西方,高度文明与高度野蛮其实是相通的和难以区分的;现代性是现代文明的结果,而现代文明的高度发展超越了人所能调控的范围,导向高度的野蛮!

总之,许多先进的西方知识分子提出人类需要的不是一个单极统治的帝国世界,而是一个多极均势的“社会世界”,一个文明开化、多元发展的联盟。要达到这个目的,人类精神需要发生一次“人类心灵内在性的巨大提升”,它表达的是对另一个全球化的期待,这就是全球的多极均衡,多元共存,也就是一个“基于生活质量而非个人无限财富积累的可持续性的文明”。

为了突破危机,追求“人类心灵内在性的巨大提升”,西方的思考者大致从三方面来突破现状,以寻求文化的未来发展。首先是返回自身文化的源头,审视历史,重新认识自己,寻找新的出发点。要达到这个目的,就必须有一个新的参照系,即新的“他者”,以便作为参照,重新反观自己的文化,找到新的诠释。法国学者于连·法朗索瓦(Francois Jullien)在著名专论《为什么我们西方人研究哲学不能绕过中国?》^②中认

作者简介:乐黛云,北京大学中文系教授(北京100872)。

① 埃德加·莫兰:《超越全球化发展:社会世界还是帝国世界?》,参见乐黛云编:《迎接新的文化转型时期》,上海:上海文化出版社,2005年,第202页。

② 乐黛云编:《迎接新的文化转型时期》,上海:上海文化出版社,2005年,第566页。

为,要全面认识自己,必须离开封闭的自我,从外在的不同角度来考察。他认为,“穿越中国也是为了更好地阅读希腊”,“我们对希腊思想已有某种与生俱来的熟悉,为了了解它,也为了发现它,我们不得不暂时割断这种熟悉,构成一种外在的观点”,而中国正是构成这种“外在观点”的最好参照系,因为“中国的语言外在于庞大的印欧语言体系,这种语言开拓的是书写的另一种可能性;中国文明是在与欧洲没有实际的借鉴或影响关系之下独自发展的、时间最长的文明……中国是从外部正视我们的思想——由此使之脱离传统成见——的理想形象”^①。他强调:“我选择从一个如此遥远的视点出发,并不是为异国情调所驱使,也不是为所谓比较之乐所诱惑,而只是想寻回一点儿理论迂回的余地,借一个新的起点,把自己从种种因为身在其中而无从辨析的理论纷争之中解放出来。”^②

第二,不仅是作为参照,还要从非西方文化中吸收新的内容。2004年里查·罗蒂访问复旦大学哲学系时说:“我隔了20年再次来到上海,中国的变化简直可以用奇迹来形容。这个奇迹不是改变了我的思考,而是进一步印证和强化了我已有的看法,那就是中国是未来世界的希望。”^③在北京大学比较文学与比较文化研究所举办的“多元之美”国际学术讨论会上,法国比较文学大师巴柔(Daniel-Henri Pageaux)教授特别提出:“弗郎索瓦·于连对于希腊文化与中国文化的研究是一个很好的例子,它正好印证了我已经讲过的经由他者的‘迂回’所体现出来的好处。”他还强调说:“从这次研讨会的提纲中,我看到‘和谐’概念的重要性……中国的‘和而不同’原则定将成为重要的伦理资源,使我们能在第三个千年实现差别共存与相互尊重。”^④一些美国汉学家的著作也体现了这种认识论的改变,如安乐哲(Roger Ames)和大卫·霍尔(David Hall)合作的《通过孔子而思》(Thinking Through Confucius)、斯蒂芬·显克曼编撰的

《早期中国与古代希腊——通过比较而思》等。

另外,改变殖民心态,自省过去的西方中心论,理顺自己对非西方文化排斥、轻视的心理,这一点也很重要,意大利罗马大学的尼兹教授认为克服西方中心论的过程是一种困难的“苦修”过程。他把比较文学这一学科称为“非殖民化学科”。在《作为非殖民化学科比较文学》一文中,他说:“如果对于摆脱了西方殖民的国家来说,比较文学学科代表一种理解、研究和实现非殖民化的方式;那么,对于我们所有欧洲学者来说,它却代表着一种思考、一种自我批评及学习的形式,或者说是从我们自身的殖民意识中解脱的方式。……它关系到一种自我批评以及对自己和他人的教育、改造。这是一种苦修(askesis)!”^⑤没有这种自省的“苦修”,总是以殖民心态傲视他人,多元文化的共存也是不可能的。西方的这种文化自觉与自省使全球文化的多元共存成为可能。

二、中国需要真诚的文化自觉

中国人长久以来,强盛时以“大国心态”傲视他族文化;贫弱时,或自卑投降或演变成阿Q的“精神胜利法”。因此,费孝通先生认为中国的文化自觉首先是要对自己的文化有自知之明,因为文化自觉的根本目的是为了加强文化转型的自主能力,取得适应新环境、新时代文化选择的自主地位。费孝通先生指出最重要的是要充分认识自己的历史和传统,认识一种文化得以延续的根和种子。例如中国人重视世代之间的联系,崇敬祖先,重视养育出色的孩子;中国人相信“和能生物,同则不继”,相信不同的东西可以凝合在一起,形成“多元一体”;中国人推崇“设身处地,推己及人”的行为准则;反对以力压人,倡导以德服人等等。这些并不是虚拟的东西,而是切切实实发生在中国老百姓日常生活里的真情实事,是从中国悠久的历史中培养出来的精髓。但是,一种文化只有种子还不行,

① 于连·法朗索瓦:《迂回与进入·前言》,杜小真译,北京:三联书店,1998年,第3页。

② 于连·法朗索瓦:《道德奠基:孟子与启蒙哲人的对话》,宋刚译,北京:北京大学出版社,2002年,第6页。

③ 见《文汇报》2004年7月27日。

④ 巴柔(Daniel-Henri Pageaux):《文化还是文化间性:从形象学到媒介》,2001年4月“多元之美”大会文献。

⑤ 阿尔蒙多·尼兹:《作为非殖民化学科比较文学》,《中国比较文学通讯》1996年第1期。

它还需要发展,需要开花结果。传统失去了创造,也是要死灭的,只有不断创造,才能赋予传统以生命。所谓“创造”就是不断“以发展的观点,结合过去同现在的条件和要求,向未来的文化展开一个新的起点”^①;文化自觉应包含过去、现在和未来的方向,也就是说从传统和创造的结合中去看待未来。这样的文化自觉就不是回到过去,而必须面对现实,展望未来。

此外,今天的文化自觉还要求特别关注当前的外环境,这是过去任何时代都不曾面对的。全球化的现实需要有一些共同遵守的行为秩序和文化准则,只有同情地理解多种文化,才有可能在这个正在形成的多元文化的世界里确立自己的位置,并在此语境下反观自己,找到民族文化的自我,知道在这一新的语境中,中华文化存在的意义,了解中华文化在世界文化中处于何种地位,能为世界的未来发展作出什么样的贡献。90 高龄的费孝通先生总结自己的一生说,文化自觉是一个知识分子应该履行的时代赋予的责任,而自己要过的“最后一重山”,“就是要把这一代知识分子带进‘文化自觉’这个大题目里去”^②。

三、中国传统文化对化解文化冲突可能作出的贡献

文化自觉,最重要的就是改变过去一味封闭地崇尚“国粹”,转而从当前世界文化发展的需要出发,来审视我国丰富的文化资源,特别是研究在当前的文化冲突中,中国文化究竟能作出何种贡献,同时,也在与“他者”的对话中对自己重新再认识。这当然是一个漫长的过程,而且会有很多不同的看法。我认为以下几点是中国文化所固有,而又可以作为当前世界文化重构之参照的几个重要方面:

1. 不确定性与“在混沌中生成”的宇宙观。中国道家哲学强调一切事物的意义并非一成不变,也不一定有预定的答案。答案和意义形成于千变万化的互动关系和不确定性的无穷可能性之中。由于某种机缘,多种可能性中的一种变

成了现实。这就是老子说的“有物混成”(郭店竹简作“有状混成”)。一切事物都是从这个无形无象的“混沌”之中产生的,这就是“有生于无”。“有”的最后结局又是“复归于无物”。“无物”是“无状之状,无物之象”,这“无物”、“无状”并不是真的无物、无状,因为“道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物”。这“象”和“物”都存在于“无”中,都还不是“实有”,它只是一种在酝酿中的无形无象的、不确定的、尚未成型的某种可能性,它尚不存在而又确实有,是一种“不存在而有”。这就是“天下万物生于有,有生于无”的道理。

从中国的宇宙观出发,最重要的就不是拘泥于人们以为是“已定的”,其实仍在不断变化的“确定性”,而是去研究当下的、即时的、能有效解决问题的、从现实当中涌现出来的各种可能性。这也许正是“摸着石头过河”的哲理之所在。只有“摸着石头”,向“未知”进发,才能创造新路,一切都已固定的,只能是老路。既然一切事物的意义并非一成不变,也不一定有预定的答案,而是形成于千变万化的互动关系和不确定性的无穷可能性之中,那么,基于不变的立场和观点的世代复仇就不一定有一成不变的合理性和合法性。因此,中国“和为贵”的哲学反对“冤冤相报,无有已时”,提倡“仇必和而解”,“一笑泯恩仇”。从鲁迅的小说《铸剑》中可以看到对“世代复仇”的反讽,在金庸的一些小说中也能看到复仇与和解的双重变奏。

其实,随着主体视角和参照系的改变,客观世界也呈现着不同的面貌。甚至主体对本身的新的认识也要依靠从“他者”的重新认识和互动来把握。20 世纪 70 年代末以来,中国推翻了由“两个凡是”锁定的僵死的“规律性”和“普适性”,坚持“实践是检验真理的唯一标准”,就是纠正了过分强调固定的规律性和普适性的西方思维模式,而运用了中国传统智慧对人的主观能动性的强调。正如朱熹所说:“天即人,人即天。人之始生,得之于天;既生此人,则天又在人矣。”“天”要由“人”来彰显。只有通过自由创

① 费孝通:《文化的传统与创造》,《论文化与文化自觉》,北京:群言出版社,2005 年,第 310 页。

② 方李莉:《费孝通晚年思想录》,长沙:岳麓书社,2005 年,第 9—10 页。

造、具有充分随机应变的自主性而又与“天”相通的“人”，“天”的活泼泼的气象才能得以体现。

上述《道德经》中论述的“惚恍”和“不存在而有”的宇宙观与当今的混沌科学思想有许多相通之处。《混沌七鉴——来自易学的永恒智慧》一书的作者指出：“《易经》对我们特别有启示。混沌的科学思想源于研究人员对气象学、电路、湍流等复杂物理系统的研究。……很明显，《易经》的作者和注疏者曾长期深入思考过自然界和人类活动中的秩序和无序间的关系，他们最终将这种关系称为‘太极’。”又说：“欧洲、美国、中国的社会正处在一个巨变的时代，正如过去《易经》的作者和注疏者那样，此时此刻人们正试图洞察个体与集体的关系，寻求永恒变易中的稳定。我们的时代是一个来自方方面面的思想和感知产生出巨大能量的时代。当代世界的社会状况类似于物理系统中的非平衡态。新的相对稳定和意外结构有时会突然产生。或许，当未来社会朝我们未曾指望的方向发展时，混沌科学会帮助我们理解所发生的一切。”^①持有这种观点，就可以找到化解文化冲突的思想基础。

2. 与西方不同的多种思维方式

(1) 执两用中，一分为三。西方文化长期以来习惯于“主客二分”的思维方式，如罗素所说，笛卡儿体系提出来精神界和物质界两个平行而彼此独立的世界，研究其中之一能够不牵涉另一个。他们重视以主体为一方的对客体的切割、分类而加以认识。人们总是相信自己从客体抽象出来的“规律”，并将之崇奉为放之四海而皆准的普适性，他们崇尚抽象的规律性远远超过关心事物的特殊性和具体性。由此出发，现存集中的权力系统只能通过普适化、均一化、互相隔离的分类方法来管理世界，这就损坏了事物广泛联系的复杂性，也就损坏了真正有创意的自由发展。不可改变的规律性、普适性发展到极端，就是文化霸权的理论基础。

中国的思维方式却与此全然不同。首先是“一分为三”的原理和由此而产生的中庸之道。

中国传统文化一开始就提出了“一分为三”的原则。作为中国文化支柱之一的八卦，每一卦都是由三画组成的，由三而演化，至于无穷。所以说“太极元气，函三而一”^②。《史记·律书》提出：“数始于一，终于十，成于三。”为什么说“成于三”？当两种原不相干的事物相遇，而构成“场域”，就产生了新的、不同于原来二者的第三个东西，这就是老子所说的：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”《易经·系辞传》明确提出：“易之为书，广大悉备，有天道焉，有地道焉，有人道焉。”所以《礼记·中庸》强调：“可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”只有天、地是不够的，必须有第三因素“人”来“赞天地之化育”，才能成其为世界，这就是天、地、人。《中庸》的真精神也就是要从“过”和“不及”的两端，找到一个中道，即所谓“执两用中”。这个“中”并不是两项旧物的“折中”，而是从“两端”构成的场域中产生出来的那个新的“三”。《汉书·何武传》中说：“（何武）疾朋党。问文吏必于儒者，问儒者必于文吏，以相参验。”这就是执文吏和儒者两端，而得到一个既非“文吏”，亦非“儒者”的第三个新的意见。因此，人们在认识事物时，首先要“执其两端”，然后，“求其中道”。这就是儒家的最高理想：“极高明而道中庸。”这一智慧的结晶应该贡献于全人类的。

(2) 五行相生相克。五行思想是中国认识论和方法论的另一个系统，最早见于《尚书·洪范》，后来的《左传》《国语》等多有论述。意谓世界万物皆由五种元素及其所构成的关系所组成。这五种元素是木、火、土、金、水，它既代表颜色——青、赤、黄、白、黑，又代表人体——肝、心、脾、肺、肾；也代表方向——东、南、中、西、北；时令——春、夏、长夏、秋、冬等等。五种元素既相生又相克，循环往复，无有已时。从多种元素相生相克，广泛联系出发，就必然重视事物的多样性，重视差别和相互关系，其结果必然是崇尚多元，尊重自然。

(3) “反者道之动”。数百年来无论是西方

① [美]约翰·布里格斯、[英]戴维·皮特：《混沌七鉴——来自易学的永恒智慧》，陈忠等译，上海：上海科技教育出版社，2003年，“中文版序”。

② 刘歆：《三统历谱》，见《汉书·律历志上》。并参阅庞朴：《一分为三》，北京：中共中央党校出版社，1996年。

还是在西方影响下的东方,不管是人文科学还是社会科学,进化论的影响都十分深远。人们竭尽全力往前飞奔,对自然资源榨干了还要再榨,人的生活享受了还要再享受,人类趋向未来的速度快了还要再快,……这已经成为许多人的思维方式和生活模式。至于未来是什么,“新”是不是一定比“旧”好?人们究竟奔向何方?中国古训所强调的与此截然不同。从老子的《道德经》开始,就强调“反者道之动”,道的萌动,总是从回归开始,万物的运动都有一种复归的倾向,都要回到运动的原点,在新的认识和新的经验的基础上,重新再出发,从而上升到更高的境界,也就是战国竹简中所说的“反辅”:“太乙生水,水反辅太乙,是以成地,天地复相辅也,是以成神明……。”可见“回归”、“反辅”是事物发展的根本条件。中国哲学不重视以时间为主体的线性发展,而更重视向原点的复归,这就是“反本开新”。既然万物都在不断“回归”、“反辅”和再出发,而不是向某个方向盲目“飞奔”,也就没有匆忙的必要。中国文化强调“听其自然”,强调“万物静观皆自得”,强调“无为”,强调协同发展,但同时它又反对停滞不变,作为中国文化古远根源的《易》的核心就是发展变易。这对于“可持续发展”,对于抑止当今社会的盲目狂奔正是很好的参照和缓冲。其实,每当历史转折关头,人们总习惯于回归自己的文化源头,去寻找新的途径。西方文化的发展也往往要回顾和重新参照古希腊和希伯莱。目前,在西方,回到原点,重新再出发,也已成为一种趋势。如果人们改变了“直线狂奔”,盲目奋进争夺的思维定势,习惯于回头看看,文化冲突也可能会得到很大缓解。

(4)“负”的思维方式,如老子讲的“三十辐共一毂,当其无有,车之用。埴埴以为器,当其无有,器之用。凿户牖以为室,当其无有,室之用”(《老子·第十一章》)。车轮、器皿、房间,有用之处,都不是其实体,而是非实体的空间。又如中国画,有所谓“烘云托月”之法,画月亮,不

是画月亮本身,而是画周围的云彩,中间那个空白的、没有画的地方才是月亮。这些都是强调要给人以空间,“有容乃大”,强调包容、宽厚。

3. 人与社会的关系

西方对个人权利、自由意志的强调已发展到极端,但人只能镶嵌在与他人的关系中才能生存。一个人的权利只有在其他人能负责保证这些权利得以实现的条件下才能实现。因此在他索取自身权利的同时必须负起保证他人权利得以实现的责任。儒家思想既不像自由主义模式那样,将社会作为实现个人目标的一种手段,也不像集体主义那样将个人作为实现某种社会理想的手段。儒家认为作为人类社群的“民”是天下国家的根本。“民为邦本,本固邦宁”(《尚书·五子之歌》)、“天视自我民视,天听自我民听”(《尚书·泰誓》),孔子既是精简政府职能的倡导者,又是建立自治的人类社群的积极支持者。他说:“为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之。”(《论语·为政》)又说:“听讼,吾犹人也。必也使无讼乎。”(《礼记·大学》)孔子理想的社会是一个政府少折腾,百姓无官司的社会。儒家的这些主张也许可以修正西方民主的弊端,有助于创造一种新型的、兼顾身心的、更合理的民主,也可以化解以一种意识形态一统天下,强加于人而爆发的文化冲突。

总之,在全球化的今天,如果我们追求的是一个均衡发展的多元文化的世界,我们就应该有更深刻的文化自觉,同时对世界各地的文化更加了解,对于他种文化对中国文化的描述,也要更加了解。这对于在全球化时代欣赏其他文化,与之共存并交互作用,十分重要。只有充分把握自己文化的特点,对之加以现代思想的创造性诠释,并增强对他种文化的理解和宽容,才能促成各民族文化的多元共存,相互对话沟通,形成全球性的文化多元格局。

[责任编辑 立 华]

商周史官文化向战国士文化的转变 及其对说理散文的影响

陈桐生

摘要:春秋末年,支撑商周史官文化的三大支柱——宗教神学意识形态、王官政治宗法系统和历史记载职能都发生动摇,史官文化因此不可避免地走向衰落。但在史官文化内部,存在着向士文化转变的机制:战国某些诸子流派可以直接溯源到商周史官系统;商周史官与战国诸子在思想气质上一脉相承;商周史官和战国诸子百家在政治目标上有着共同的追求;商周史官文风也给战国诸子以直接的影响。孔子师徒在由商周史官文化向战国士文化转变过程中起到了关键作用;孔子师徒自觉地以“道”作为他们追求的最高价值,从而将治理天下之“道”成功地从王侯卿士大夫手中转移到士手中;孔子拯救乱世的积极态度为战国士林树立了典范;孔子开门讲学授徒,为战国士文化创造了物质条件;孔门师徒还开创了士人周游列国之风。文化转变带来了说理散文的深刻变革:记载者由史官变为孔门弟子;记载内容由君主卿士大夫言论变为孔子言论;文章由议论现实问题而变为务虚性的文化学术探讨。

关键词:商周;史官文化;战国士文化;孔门师徒

史官文化是中华文化的一个重要组成部分,而商周史官文化在中华文化史上尤其占有特殊重要的地位。商周时期学在王官,文化学术掌握在王侯卿士大夫手中;他们既是政治领袖,又是文化学术的创造主体。作为上层集团的成员,史官既要向王侯卿士大夫解释天道,又要将他们治国安邦的思想言论载之简册,同时还要从史官职业角度发表自己的文化学术思想。所有商周春秋时期的文化学术创造、记录、保存、传播,都依赖于史官文化这一文化载体,像《尚书》、《国语》这些商周时代的散文都应放在史官文化背景之下予以阐释。商周史官文化就是以史官为创造主体、以从事宗教文化阐释和历史记载为主要创造形式、以沟通天人古今为帜志、以传承学术提供历史借鉴为目标的一种文化形态。春秋末年,文化学术领域经历着深刻的历史性变革,绵亘上千年的商周史官文化向战国士文化转变,由史官执笔的历史记言散文也因此从创作主体到作品内容形式都发生了深刻的变化。

一、春秋末年走向危机的史官文化

任何一种文化的生存和发展都有它特定的气候和土壤。商周史官文化赖以生存的条件有三大机制:一是当时占统治地位的宗教神学意识形态;二是以礼乐征伐为形式标志的王官政治宗法系统;三是得到统治阶层普遍认同的史鉴信念。到了春秋末年,维系史官文化生存的三大支柱都从根本上发生了动摇。

作者简介:陈桐生,广东外语外贸大学中文学院教授(广东广州 510420)。

基金项目:国家社科基金项目“以七十子后学散文为枢纽的新的先秦散文发展史观研究”,项目批准号:06BZW027。

一部先秦史就是从原始宗教逐步走向文明的历史,是一部人神易位——亦即人文精神觉醒、跃动、进步、发展的历史。据《礼记·表记》记载,殷商王朝率民敬天事神,试图依靠宗教鬼神的力量维护统治。《尚书·盘庚》载商王盘庚动员民众迁都,所提出的最根本理由就是“天其永我命于兹新邑”^①。到殷商末年,这种敬天事神的宗教神学意识形态遭到了空前的挑战。《尚书·西伯戡黎》记载西伯消灭黎国之后,大臣祖伊奔告纣王,纣王竟然说:“呜呼!我生不有命在天?”^②面临着灭顶之灾,这个独夫民贼还妄想着以天命作为最后的救命稻草。事实上,上天丝毫没有眷顾这个政权。克商之后的西周王朝看到了天命靡常的无情现实,深刻地认识到民心在社会变革中的伟大力量。《尚书·君奭》载召公奭对周公说:“天不可信。”^③召公奭是西周初年统治集团中地位仅次于周公的人物,他的话能够看出西周统治集团对于天命的真实态度。正是基于这种对天命的新认识,统治阶层及时确立了敬天保民的新的意识形态,民与天神获得了同等重要的地位。从西周到春秋,人文精神一路高奏凯歌,宗教神学势力江河日下。春秋时期,政治思想界的有识之士一再发出重民轻神的呼声。所谓“夫民,神之主也。是以圣王先成民而后致力于神”^④,所谓“国将兴,听于民;将亡,听于神。神,聪明正直而壹者也,依人而行”^⑤,所谓“民,神之主也”^⑥,所谓“祸福无门,惟人所召”^⑦,所谓“天道远,人道迩,非所及也,何以知之”^⑧,等等,无一不昭示着昔日庄严神圣的宗教神学意识形态越来越难以维系人心。史官在先秦时代又称天官,英国学者李约瑟说,史官是皇家天文学家,他们的重要职责是向王侯卿士大夫解释天道,举凡制历、颁朔、祭祀、卜筮、占梦、占星、解释祥瑞灾异、禳灾、预言等与天道有关的事务,都在史官所司的职责范围之内,史官们就是以神职身份,从宗教神学角度沟通天人古今,为王侯卿士大夫的重要决策提供神学参考,对某些重大政治问题发表意见。既然天道在春秋末年逐渐淡出政治舞台,那么以神学作为生存支柱的史官文化也就面临着空前的生存危机。

史官为之服务的王官政治宗法体系在平王东迁以后也日趋衰落。按照汉初今文三家诗的说法,早在西周康王盛世,西周政治就出现陵迟衰败的征兆,他们说《诗经》第一首诗《关雎》就是讽刺周康王好色晏朝之作。其后西周政治一直在走下坡路,《国语·周语上》一共收录了10条西周材料,其中就有7条材料是讽谏王朝弊政。我们读《诗经》大小雅中的政治讽谕诗,就可以知道在西周末年政治状况是何等的暗无天日!昏君佞臣们用自己的手拆毁了西周政治宗法体系的根基,疯狂地替自己挖掘坟墓。平王东迁之后,东周王朝虽然表面上仍为天下共主,但面对各诸侯国层出不穷的僭越非礼事件,沦为政治破落户的东周王朝再也无能为力,只能在春秋霸主和大国诸侯的挟持、庇护与无穷无尽的羞辱之下苟延残喘。由齐国杰出政治家管仲辅佐齐桓公开创的春秋霸主政治新格局虽然以“尊王攘夷”为帜志,但霸主政治却是对西周政治宗法体系的一次实实在在的瓦解,因为它用偷梁换柱的手法攫取了东周王朝的权力,是对以强凌弱的“力政”的公然认可,是对西周王朝确立的以礼乐治国传统的公然否定。以宗法血亲为纽带的周王朝是无可挽回地式微了,一个又一个由周王朝分封的公室也走到了尽头,原来显赫一时的诸侯大国也相继走向季世,象征政治权力的礼乐征讨从“由天子出”降格为“由诸侯出”,再演变为“由大夫出”乃至“陪臣执国命”^⑨。以众暴寡,以强凌弱,成为春秋时代通行的社会法则,极少数诸侯国通过兼并攻伐而迅速强盛,而众多的宗庙社稷不再血食。“君子之

① 孔颖达:《尚书正义》卷九,北京:北京大学出版社,1999年,第226页。

② 孔颖达:《尚书正义》卷十,第260页。

③ 孔颖达:《尚书正义》卷十六,第441页。

④ 孔颖达:《春秋左传正义》卷六,北京:北京大学出版社,1999年,第175页。

⑤ 孔颖达:《春秋左传正义》卷十,第300页。

⑥ 孔颖达:《春秋左传正义》卷十四,第394页。

⑦ 孔颖达:《春秋左传正义》卷三十五,第994页。

⑧ 孔颖达:《春秋左传正义》卷四十八,第1373页。

⑨ 邢昺:《论语注疏》卷十六,北京:北京大学出版社,1999年,第224页。

泽,五世而斩”^①,”社稷无常奉,君臣无常位”,“三后之姓,于今为庶”^②,”《春秋》之中,弑君三十六,亡国五十二,诸侯奔走不得保其社稷者不可胜数”^③,这些名言就是对当时政治宗法体系崩坏的形象写照。史官是为王官政治宗法体系服务的,他们对西周建立在血缘亲情基础之上的政治宗法制度最为谙熟,《周礼·春官》载大史“掌建邦之六典”,在祭礼中“与群执事读礼书而协事”,在丧礼中“执法以莅劝防”,在会同朝觐礼中“以书协礼事”,小史“奠系世,辨昭穆”^④,而所有关于文秘管理、档案管理、文献典藏、户籍管理、文字管理、氏族管理的事务,都属史官所司的职责范围之内,可以说没有人比史官更能深入理解西周政治体系的亲疏尊卑的精髓,也没有人比史官更能深刻地体验到礼坏乐崩的黍离之悲。如今史官为之服务的这套体系崩溃了,真是皮之不存,毛将焉附!

史官记载历史的目的是通过历史兴衰给君主提供政治借鉴,史鉴信念是史官实现人生价值的安身立命之本,这就是所谓“掌官书以赞治”。从先秦文献来看,这里所说的史鉴,不是后代那种所谓盛世修史,不是借前代王朝历史经验来为本朝垂鉴,而主要是记载本朝发生的政治事件。商周金文中有很多关于“作册”的记载,郭沫若在《金文丛考·周官质疑》一文中说:“作册乃左史、右史之通名。”这说明执简册记载是商周史官的重要职能。《尚书·顾命》记载周成王临终之前命令元老重臣辅佐嗣子:“太史秉书,由宾阶隋,御王册命。”^⑤周室顾命一代之大典,就是通过太史执笔记载而流传下来。《国语·周语上》载邵公说,天子听政应该让“史献书”。商周史官们不仅以自己的深沉睿智及时地捕捉了王公大臣那些闪光的思想言论,而且用手中的刀笔刻下了政治的兴衰和历史的善恶,他们为古代政治提供了一面面镜子。就是在记载历史、批判历史的过程中,商周史官揭示了人类社会应有的惩恶扬善的正义价值,肯定并巩固了人类精神文明的进步成果,上古社会的良知主要是通过史官的历史记载而体现的。商周史官所履行的职责甚多,其中最有价值的应该是历史记载,因为它关系到一个民族文化学术的命脉,关系到人类精神文明的传承。但是,史鉴是建立在统治者渴望通过历史反思铸造清明政治的自觉之上的,而处于季世的政权则不需要史鉴,“上古竞于道德,中世逐于智谋,当今争于气力”^⑥,季世统治者所需要的是能够迅速在现实政治中见出成效的权谋、谲诈、武力。更有甚者,春秋战国的诸侯们为了防止自己在历史上留下恶名,纷纷销毁历史记载。《孟子·万章下》载孟子曰:“诸侯恶其害己也,而皆去其籍”,孟子在这里所讲的“籍”指的是周室班爵禄的文献,其实它也适用于所有历史记载。《史记·太史公自序》载司马谈语曰:“自获麟以来四百有余岁,而诸侯相兼,史记放绝。”^⑦司马谈所说的“史记放绝”是从孔子作《春秋》之后算起,而这四百多年正是中国文化发生深刻巨变的战国秦汉时代。本来史学最为发达的中华民族,为何唯独这四百多年没有史书?除了出于纵横家之手的《战国策》,我们今天读不到其他由战国史官记载的史书。对此,人们很容易归咎于秦王朝为防止六国复辟而焚烧诸侯史记。秦人焚书是一个重要原因,但不是全部原因,史鉴信念崩溃也是战国史书缺失的原因之一,信念长城一垮,就导致了史官缺记甚至诸侯自焚国史等种种现象。

在中国历史上,每当政治发生重大变革之际,史官总是因其谙熟历史而最先审时度势,在事变发生之前就对自己的去留做出选择。《吕氏春秋·先识览》说:“夏太史令终古出其图法,执而泣之,夏桀迷惑,暴乱愈甚,太史令终古乃出奔如商。”^⑧《淮南子·汜论训》说:“夫夏之将亡,太史令终古先奔

① 孙奭:《孟子注疏》卷八上,北京:北京大学出版社,1999年,第226页。

② 孔颖达:《春秋左传正义》卷五十三,第1529页。

③ 司马迁:《史记》卷一百三十,北京:中华书局,1959年标点本,第3297页。

④ 贾公彦:《周礼注疏》卷二十六,北京:北京大学出版社,1999年,第692、699页。

⑤ 孔颖达:《尚书正义》卷十八,第510页。

⑥ 王先慎:《韩非子集解》,北京:中华书局,1954年,第341页。

⑦ 司马迁:《史记》卷一百三十,第3295页。

⑧ 高诱注:《吕氏春秋》,北京:中华书局,1954年,第179页。

于商,三年而桀乃亡。”^①这是传说中的夏王朝史官弃夏奔商。《史记·周本纪》载周文王礼贤下士,于是“太颠、闳夭、散宜生、鬻子、辛甲大夫之徒皆往归之”^②。其中的辛甲大夫是殷商王朝的史官,归周后任太史之职。《左传·襄公四年》载魏绛语曰:“昔周辛甲之为大史也,命百官,官箴王阙。”^③辛甲在推翻殷商王朝和东征斗争中发挥了重要作用。西周初年另一重要史官尹佚,其尹氏家族最初可能也是在殷商王朝任职,后来转投周朝^④。这是商王朝史官弃商奔周。从平王东迁到春秋末年,出于对陵迟没落王朝的不满和失望,东周王朝史官不断上演弃周逃奔的故事。《左传·昭公十五年》载周景王曰:“及辛有之二子董之,晋于是乎有董史。”^⑤辛有是辛甲大夫的后人,是周平王时期的史官,他的儿子由周奔晋,应该是在平王前后,晋文公时期董因,晋灵公时期董狐,晋平公时期董叔,都是董史一系之中的知名人物。太史公司马迁的先人也就是在这个历史时期主动放弃延续了数千年的太史官守,《史记·太史公自序》载:“司马氏世典周史。惠襄之间,司马氏去周适晋。晋中军随会奔秦,而司马氏入少梁。自司马氏去周适晋,分散,或在卫,或在赵,或在秦。”^⑥《左传·昭公二十六年》载:“王子朝及召氏之族、毛伯得、尹氏固、南宫嚭奉周之典籍以奔楚。”^⑦其中的尹氏固就是西周初年著名史官尹佚的后代,尹固等人带去了周王室的典籍,这对提升南楚文化学术水平起到了重要作用。《史记·老子韩非列传》载,东周王室柱下史老子“居周久之,见周之衰,乃遂去”^⑧。与终古奔商、辛甲奔周等人做法不同,老子这位大哲选择的是以隐遁作为人生归宿。东周王朝史官的陆续奔逃,昭示着商周史官文化确实走到了尽头。

二、史官文化向士文化转变的内在机制

就在春秋末年史官文化难以为继的时候,一种新的文化形态——战国士文化在新的历史条件下潜滋暗长,很快替代商周史官文化而成为当时的文化主潮。它是以战国士林为创造主体、以重建一统天下为目标、以思想解放锐意创新为标志的一种文化形态。战国士林是一个品流复杂的群体,它的主体是作为思想家的战国诸子。战国士文化的精神,就是战国诸子百家以自己的思想学说平治天下的主体精神。老子、孔子、七十子就是春秋战国之际诸子的杰出代表。战国士文化与商周史官文化是两种不同质的文化形态,但它并不是凭空产生的。在商周史官文化内部,存在着向战国士文化转变的机制。

从学术亲缘关系来看,战国某些诸子流派可以直接溯源到商周史官系统。如前所述,商周史官辛氏后人由周之晋,于是乎有董史,春秋末叶董史后人董安于担任赵简子的家臣,这是一位雷厉风行的乱世能臣。据《韩非子·内储说上》记载,董安于在为赵简子治理上地时,倡导以严刑峻法治民,成为三晋法家的先驱人物。这说明战国法家与商周史官有亲缘关系。《吕氏春秋·当染》说:“鲁惠公使宰让请郊庙之礼于天子,桓王使史角往,惠公止之,其后在于鲁,墨子学焉。”^⑨墨子从史角后人受学,这说明墨家学派之中有商周史官系统的血统。《汉书·艺文志》将《尹佚》列于诸子略墨家类,由于文献缺佚,我们已经不清楚为什么《尹佚》不列六艺略《春秋》家而归入墨家,或许它正好说明墨家与商周史官的内在联系。道家与商周史官的学术关系更为明显,《汉书·艺文志》直接将道家的学术

① 高诱注:《淮南子》,北京:中华书局,1954年,第220页。

② 司马迁:《史记》卷四,第116页。

③ 孔颖达:《春秋左传正义》卷二十九,第838页。

④ 胡新生:《异姓史官与周代文化》,《历史研究》1994年第3期。

⑤ 孔颖达:《春秋左传正义》卷四十七,第1344页。

⑥ 司马迁:《史记》卷一百三十,第3285—3286页。

⑦ 孔颖达:《春秋左传正义》卷五十二,第1472页。

⑧ 司马迁:《史记》卷六十八,第2141页。

⑨ 高诱注:《吕氏春秋》,第20页。

渊源追溯到史官：“道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。”^①这是说道家学术思想是从总结历史经验而来。《史记·老子韩非列传》载老子为周守藏室之史，因见周衰而归隐，出关时为关尹喜作《道德经》五千言，由此成为战国道家的鼻祖。儒家与史官也有一定的学术联系，老为孔师，是中国历史上长期的儒道相争之中的一个有名公案。其实，老为孔师的说法最初不是出于道家，而是出自儒家，《礼记·曾子问》、《孔子家语·观周》等篇章就记载了孔子适周向老聘问礼的经过。太史公采用战国秦汉之际儒家之说，在《史记·老子韩非列传》和《孔子世家》中两次记载孔子适周问礼于老子。其他如《吕氏春秋·当染》和《庄子》的《知北游》、《天道》、《天运》等篇也有类似的记载^②。郭店竹简《老子》出土之后，人们看到，最早的《老子》版本并不像我们今天所读的王弼本《老子》那样痛斥仁义礼智，春秋战国之际的儒道或许并不像后来那样形同水火，尖锐对立，所以孔子从老子之处吸取思想营养是完全可能的。《国语·鲁语下》中记载了孔子的五条材料，孔子称赞敬姜知礼的材料，又见于《礼记·檀弓下》。《国语·鲁语下》还记载了子夏的一条材料，从中可见孔子师徒与鲁国史官之间确有密切的联系。此外，战国中后期阴阳五行家五德终始历史哲学的思想材料也是来自商周史官，尽管我们从现有文献中已经找不到阴阳五行学派与商周史官之间的亲缘联系。

从思想气质来看，商周史官与战国诸子一脉相承。商周史官具备了独立思考、善于抽象概括的思想家品质，他们一直在真诚地探讨宇宙、历史、人生等人类精神文明的真理，在不同历史时期都为人们点燃思想的火炬。西周史佚就为后人留下了许多有关历史、社会、人生的精辟格言。如《国语·周语下》引史佚之言：“动莫若敬，居莫若俭，德莫若让，事莫若咨。”^③《左传·成公四年》载《史佚之志》：“非我族类，其心必异。”^④《左传·襄公十四年》载史佚之言：“因重而抚之。”^⑤《左传·僖公十五年》载史佚之言：“无始祸，无怙乱，无重怒。”^⑥《左传·昭公元年》载史佚之言：“非羈何忌。”^⑦据《淮南子·道应训》记载，尹佚曾经对周成王提出“使之时而敬顺之”^⑧的治民思想。直到战国秦汉之际，文化学术界仍在征引史佚这位以深刻睿智著称的哲人的名言。《大戴礼记·诰志》引周太史曰：“政不率天，下不由人，则凡事易坏而难成。”^⑨西周末年的史伯也是一位优秀的思想家，他的“和而不同”的思想观点，代表了公元前8世纪中国人思辨力所达到的水平。《国语·郑语》载史伯语：“和实生物，同则不继。”什么叫做“和”呢？史伯说：“以他平他谓之和”，用今天的话语来表达，所谓“和”指的即是事物的多样性的统一。史伯指出，仅凭单一元素是无法构成丰富多彩的世界的：“声一无听，物一无文，味一无果，物一无讲。”^⑩这种思想运用到政治上，就是要求王侯应该广纳多方面的人才，倾听来自不同方面的声音。如果说史伯揭示了事物矛盾的统一性，那么春秋后期晋国的史墨就已经从自然和社会现象当中体悟到了事物存在着矛盾的对立面，对立的双方可以在一定的条件下互相转化。《左传·昭公三十二年》载史墨讨论鲁昭公被权臣季氏驱逐的现象：“物生有两，有三，有五，有陪贰”^⑪，季氏就是作为鲁昭公的对立面而出现的。他从哲理高度解释了春秋时期社稷绝祀、君臣易位的现象。春秋末年的老聃更是一位由周室史官出身的大思想家，作为一位承前启后的人物，他既是商周史官

① 班固：《汉书》卷三十，北京：中华书局1962年标点本，第1732页。

② 参看胡新生：《异姓史官与周代文化》，《历史研究》1994年第3期。

③ 《国语》，上海：上海古籍出版社，1998年，第114页。

④ 孔颖达：《春秋左传正义》卷二十六，第717页。

⑤ 孔颖达：《春秋左传正义》卷三十二，第930页。

⑥ 孔颖达：《春秋左传正义》卷十四，第378页。

⑦ 孔颖达：《春秋左传正义》卷四十一，第1170页。

⑧ 高诱注：《淮南子》，第202页。

⑨ 王聘珍解诂：《大戴礼记解诂》，北京：中华书局，1983年，第181页。

⑩ 《国语》，第515页。

⑪ 孔颖达：《春秋左传正义》卷五十三，第1528页。

的殿军,又是战国诸子百家的先驱。按照战国秦汉之际儒家的说法,孔子在政治失意之后从史官文化中吸取智慧,作《春秋》当一王之法,将政治学说寄寓在史书著述之中。老、孔二人,或垂空文以自见,或寓微言大义于历史行事,从两位巨星与史官文化的联系之中,我们可以寻绎商周史官将思想接力棒交给战国诸子的轨迹。

从政治目标来看,商周史官和战国诸子百家也有共同的追求,这就是建设一个理想的政治清明的一统天下。商周史官通过自己的职业服务,致力于王侯政治的兴利除弊,而战国诸子则是在天下多元分裂的背景之下探讨重建一统天下的思想理论和具体途径,尽管他们生活在不同时代,在不同的历史条件下扮演不同的社会角色,他们的政治理想内容也因为时代变化和学术主张差异而不尽相同,但他们在政治上的奋斗目标大体上是一致的,都是旨在建立一个君明臣贤、政治昌明、天下太平、民生安乐的理想社会。在这个意义上说,不仅立论殊方的战国诸子百家是百虑而一致,就是商周史官与战国诸子之间也是殊途而同归的关系,他们的政治归宿是一致的。

从文章风格来看,商周史官也给战国诸子以直接的影响。《老子》五千言用的是格言形式,与史佚、周任等人的格言有明显的联系。孔子师徒的文风则来源于周鲁史官系统。以周公为代表的西周统治者倡导敬恪恭俭的行政作风,他们深知创业的艰难与守业的不易,因此互相告诫要兢兢业业,励精图治,力戒骄奢淫逸。这种朴实的政风带来相近的浑朴平实文风,而鲁国因其拥有天子礼乐而在文风上与周室相近。我们将《国语》中的《周语》、《鲁语》与孔门弟子文章比较,就可以发现它们的文风何其相似。《国语·鲁语下》收录的孔子、子夏材料,与《论语》、大小戴《礼记》以及上博简《鲁邦大旱》等记载孔子答时人问的文章在形式上几乎没有什么区别。

三、孔门师徒在文化变革中的关键作用

从生活年代上说,老子要早于孔子,他的《道德经》是中国最早的子书,在商周史官文化向战国士文化的转变过程中,老子无疑发挥了重要作用。但是,由于老子在写完《道德经》之后就选择了隐逸,他的学说价值是在百年之后才被庄子等人认识,所以老子还不能成为春秋战国之际文化变革的关键人物。在文化变革中起关键作用的是孔子师徒。

孔子的政治目标是要恢复西周礼制秩序,孔子的仁学是为恢复周礼服务的。《论语·子罕》载孔子曰:“文王既没,文不在兹乎?”由此可见孔子是以周文王所代表的西周文化传统继承人自任。正是出于这种承担精神与使命意识,孔子才以“知其不可而为之”的卓绝意志拯救乱世。人们或许会对此感到困惑,一个矢志恢复西周政治宗法秩序的旧派人物,何以能开启一代新文化之风?这其中的原因是多方面的。

首先,孔子师徒自觉地以“道”作为他们所追求的最高价值。“道”指的是治国平天下的思想理论和方式方法,商周时期这个“道”掌管在王侯卿士大夫手中,士人可以不必去管它,只要履行士自身的责任与义务就行了。但在周室衰微、天下大乱以后,士人就不能只讲士道,而必须在更高的层次上掌握平治天下之道。有了这个“道”,士人关心天下大事就不再是出于一种主观情感,而是从理论到实践的理性行为。因此,“道”是士人立身处世的理论基础,是士指导政治、参与政治的理论依据。孔子师徒以“道”自任,体现了他们立足根本的远大目光。孔子多次教导弟子,应该以求“道”作为人生的最高志向:“朝闻道,夕死可矣”,“士志于道”,“志于道”,“笃信好学,守死善道”。从孔子多次强调“天下无道”来看,孔子认为“道”不在当时诸侯贵族手中,而在以他们为代表的一批士人手里。王侯贵族握有权柄但却没有“道”,士有“道”却处于无权阶层,由此形成了两个相激相荡的系统。在孔子师徒心目之中,“道”的价值高于君,如果在“道”与君两者之间作出选择,就应该从“道”不从君。孔子的理想就是以士掌握的“道”对现实政治系统提供批评与指导,获得王侯贵族的支持,使士手中的“道”贯彻于现实政治之中,最终由天下大乱达到天下大治。孔子师徒以“道”作为士的最高志向,从而将治

理天下之“道”成功地从王侯卿士大夫手中转移到士手中。士掌握了“道”，就意味着文化学术的创造主体从王侯卿士大夫变而为士，天下由“庶人不议”变而为“处士横议”，士由此掌握了治理天下的话语权，占据了文化学术的中心舞台。孔子之后，诸子百家受孔子师徒的启发，各自提出了自己的“道”，尽管诸子百家“道”不同不相为谋，但在以“道”指导现实政治这一思路上是与孔子师徒一致的。从这个意义上说，孔子师徒对“道”的追求，是为战国士文化的兴起提供了理论依据。

其次，孔子拯救乱世的积极态度为战国士林树立了典范。《左传·昭公三年》记载了晋国叔向和齐国晏婴的一次对话，从这次对话可以看出，这两位大政治家对于当时没落的季世景象是何等的无助和绝望。《论语》中的楚人接舆用佯狂的方式来宣泄对乱世的不满，而长沮、桀溺、荷蓀丈人则悠然地选择了避世的隐耕生活。在他们内心之中，或许自认为是精明的，高洁的，但是，这对改变乱世状况丝毫无补。叔向、晏婴、接舆、长沮、桀溺、荷蓀丈人等人的所言所行，在当时社会绝不是孤立的个别现象，而是代表了社会的主流情绪。只是如果所有的社会成员都像他们那样，那么这个社会真的没救了。孔子的横放杰出之处，就在于他不放弃，不气馁，矢志做乱世的救世主。《论语·八佾》载：“仪封人请见，曰：‘君子之至于斯也，吾未尝不得见也。’从者见之。出曰：‘二三子何患于丧乎？天下之无道也久矣，天将以夫子为木铎。’”^①仪之封人视孔子为上天的木铎，向世人宣讲救世的道理。这个说法揭示了孔子在乱世之中沧海横流的特殊价值。孔子的积极救世态度影响了七十子后学，七十子后学又进一步影响到诸子百家，于是人们从消极绝望之中振作起来，积极投身于救世活动之中，从不同途径寻求拯救乱世的方略，由此社会情绪为之一变。可以说，孔子一人的积极态度带动了整个战国时代的士林阶层。

再次，孔子第一次以个人名义开门讲学授徒，首开私人讲学之风，由此官学一变而为私学，这为此后诸子百家的兴起准备了人才，为战国士文化创造了物质条件。孔子以前学在王官，生员是王侯贵族子弟，教师是作为贵族官僚的太师之流，教育的目的是为世卿世禄制度培养人才，这是一种典型的政教合一的贵族教育体制。在这种体制之下，下层民众被剥夺了受教育的权利。孔子第一次打出“有教无类”的旗帜，使教育大门向全社会开放。《史记·孔子世家》载：“孔子不仕，退而修《诗》、《书》、《礼》、《乐》，弟子弥众，至自远方，莫不受业”，又说，“孔子以《诗》、《书》、《礼》、《乐》教，弟子盖三千焉，身通六艺者七十有二人”^②。他的门生之中当然不乏贵族子弟，但更多的则是出身贫民阶层的学子。钱穆先生《先秦诸子系年·孔子弟子通考》指出，孔子弟子，多起微贱。颜子居陋巷，死有棺无槨。曾子耘瓜，其母亲织。闵子骞着芦衣，为父推车。仲弓父贱人。子贡货殖。子路食藜藿，负米，冠雄鸡，佩豶豚。有子为卒。原思居穷闾，敝衣冠。樊迟请学稼圃。公冶长在纆紲。子张鲁之鄙家。虽不尽信，要之可见。其以贵族来学者，鲁惟南宫敬叔，宋惟司马牛，他无闻焉。孔子或许没有意识到，他的这一办学创举成为中国文化发展中的关键环节。平民有了文化，才能从简单而繁重的体力劳动中解放出来，才能学习治国平天下的思想理论，才能具备参政议政的资格。孔子有教无类，那些平民弟子是最直接的受惠者，在官学制度之下，像颜回、曾参、子路这些杰出的人才永远没有出头之日的。是孔子把文化知识教给他们，把拯救天下的忧患意识与责任感传给他们，把火热的政治激情传给他们，把王道文化的薪火传给他们，从而给他们沉闷乏味的人生带来无限的希望。这些来自社会底层的人比贵族子弟更有现实社会的经验，更有改革社会的锐气，更有远大的政治抱负，更有坚韧的毅力和卓越的献身精神，更有资格充当政治文化学术舞台的主角。当然，孔子师徒是相得益彰的关系，弟子固然受惠于孔子，但如果没有弟子记录孔子思想言论，那么孔子思想就完全有可能被历史湮没；没有一代又一代的孔门弟子后学宣传、阐述、发展孔子学说，孔子绝不可能对中国历史文化产生如此深远的影响。孔子就是通过办学吸引了一大批拥护者和追随者，由此形成中国文化学术史

① 邢昺：《论语注疏》卷三，第44页。

② 司马迁：《史记》卷四十七，第1914、1938页。

上第一个流派——儒家学派。孔子为后人开创了私人讲学的先例,他的弟子后学像他一样广招门徒,于是有了再传、三传、四传乃至数传弟子。诸子百家也纷纷效法儒家开门办学,为自己的学派培养信徒,由此百家蜂起蔚为大观。战国士文化的兴起需要必要的物质条件,而在战国士文化诸多物质条件之中,人才居于第一位。战国士文化的人才得力于由孔子开创的私人教育。

最后,孔门师徒开创了周游列国之风。春秋时期早就有楚材晋用的现象,但这些人才流动的原因大都是出于政治避难。孔子则是为了拯救乱世而四处宣传王道主张,试图获得某一诸侯的信任,以此作为重建秩序社会的基地。据《史记·孔子世家》记载,孔子一生中有两次出国:第一次是在35岁时赴齐,对齐景公宣讲君君臣臣父父子子之理。第二次是在56岁时,孔子率领弟子周游列国,他先后到过卫、陈、曹、宋、郑、蔡等国,史称干七十二君,在经历14个年头的奔波游历之后才返回故乡。从政治角度看,孔子周游列国的努力是失败的,因为没有诸侯能够用他,但从开一代新风的观点来看,孔子周游列国又具有重大价值。由孔子首倡,战国士人大都没有乡国的概念而只有天下的意识,他们席不暇暖,纷纷奔走列国,攘臂游说诸侯。在交通、通讯、传播事业极不发达的战国时代,士林周游列国成为宣传思想学说、扩大学术影响、践行思想主张、从事学术交流的主要形式,可以说没有战国士林的周游列国,就不可能有如火如荼的战国士文化思潮,就不可能出现百家争鸣的局面,诸子思想学说就不可能付诸实施。

四、文化变革对说理散文创作的影响

商周史官文化向战国士文化的转变,直接带来了散文创作的深刻变化。

传承文化的那枝笔从史官手中转移到七十子后学手中,记载内容则由王侯卿士大夫治国言论变为孔子言行。七十子后学继承了史官秉笔记载的传统,仿照史官的“君举必书”而从事“师举必书”,他们一丝不苟地记载孔子言行,而文章也大都采用《尚书》、《国语》中宾主问答的形式^①。早期先秦诸子之散文,不是像后代作家那样自己创作,而是由弟子记载老师的言论。这种先生讲、弟子记的著述方式是从商周时期王侯卿士大夫出思想、史官记载其言论的模式演变来的。孔子被当时人们视为一位哲人,一位博物君子。《国语·鲁语下》记载孔子为吴辨防风氏之骨,在陈指认肃慎氏之矢。《史记·孔子世家》载孔子年十七,即被鲁国贵族孟僖子视为“达者”。在孔门弟子后学心目中,孔子是一位不可企及的先知。《论语·子罕》载颜渊称颂孔子:“仰之弥高,钻之弥坚。瞻之在前,忽焉在后。”《论语·子张》载子贡评孔子:“仲尼,日月也,无得而逾焉。”《孟子·公孙丑上》载孟子曰:“自生民以来,未有盛于孔子也。”^②惟其如此,孔门弟子才像史官记载君主言行一样,虔诚地记载孔子言论行事。关于七十子记载孔子言行的情形,《论语·卫灵公》中有一条材料可供参考:“子张问行。子曰:‘言忠信,行笃敬,虽蛮貊之邦,行矣。言不忠信,行不笃敬,虽州里,行乎哉?立则见其参于前也,在舆则见其倚于衡也,夫然后行。’子张书诸绅。”^③在正常情况下,七十子是执简策以备记载,此次子张由于未备竹简,他急中生智,将孔子言论记在衣带之上。在七十子中,像这种将孔子言论“书诸绅”的情况,肯定不是子张一人所独有,而是具有相当的代表性。七十子后学笔录的内容,大致可以分为三类:一是孔子对众弟子口述礼仪、阐述礼义以及进行道德教诲,这一类为众弟子所共同记载;二是个别弟子就某一学术问题向孔子请教,这一类多由请教的弟子记载,如上博简《子羔》、《中弓》的记录者应为子羔、仲弓;三是孔子应对时人,如孔子应对鲁哀公、季康子等,这一类内容多为亲历弟子所记载。由于

① 当然,这并不意味着从孔子授徒开始,各国史官们就集体辞职,从此不再记言记事,不是的,当时仍然会有或多或少的史官继续履行记载使命,只不过他们已经成为明日黄花,文化学术的薪火已经从史官传到孔门师徒手中。

② 孙奭:《孟子注疏》卷三上,第79页。

③ 邢昺:《论语注疏》卷十五,第208页。

七十子后学勤奋笔耕,他们取代商周史官而成为当时散文创作的主体,他们的文章成为继《老子》之后的早期先秦诸子散文。

记言文内容由务实变为务虚,由政治、历史变为伦理,学术意味明显增强。商周史官所记载的王侯卿士大夫治国言论大都是针对具体政事而发,无论是《尚书》还是《国语》、《左传》,都不是“载之空言”,而是一事一议,即事而言理。由于这些文章是针对具体政事而发,因此它们具有重要的历史学价值。而到了孔子师徒,不治而议论的务虚性学术探讨占了绝大多数。孔子本人虽有从政的经历,他的部分言论也涉及到某些具体政治事件(诸如论用田赋、请求讨伐陈成子等),但孔门师徒绝大部分学术活动超越了现实政治层次,而体现出务虚的特色,相对于《尚书》、《国语》的历史记言文而言,七十子后学记言文章的历史学色彩大大淡化,而伦理学意味变浓了。孔子志在恢复西周礼制秩序,所以他的文化学术活动有一个总的主题——阐述礼学。为了保存周礼,他对弟子口授礼仪;为了使弟子能够理解礼仪之后的意义,他给弟子详细地阐述礼义;他深知救世必先救心,为此他倡导仁学,培养弟子内在的服从礼制的伦理道德品质,使礼由外在的伦理规范变为人们内在的欲求,所以道德教育在孔子文化学术活动中占有一定比重。上述三个方面构成了七十子后学散文的主要内容,而这些内容都有务虚的特点。文化学术来源于现实生活但又高于现实生活,特别是某些文化学术理论,需要对现实生活现象和经验进行抽象概括,在实践基础上进行理论总结和提高。从这个意义上说,务虚,是文化学术事业的一个基本特性,由务实走向务虚,是文化学术的必由之路。从商周史官文化到战国士文化,不仅是一次文化转变,而且是一次文化学术水平的提升。就是在孔子师徒手中,中国文化学术发展到一个新的高度,散文创作也在七十子后学手中揭开了新的一页。

记言散文形式到七十子后学手里也出现了重大变化。商周史官在记言过程中开创了对话问答体形式,《尚书·皋陶谟》、《洛诰》、《西伯戡黎》、《微子》等篇章都记载了人物对话,只是尚未形成固定的格式,《国语》则基本确立了宾主问答的形式格局,像《齐语》载管仲对齐桓公,《郑语》载史伯对郑桓公等,都是典型的宾主问答体文章。七十子后学继《国语》之后进一步巩固了宾主问答体形式,像大小戴《礼记》、《论语》部分文章以及郭店、上博部分儒家竹书,都是此类散文,从中可见他们对商周史官记言散文形式的继承和发展。七十子后学对记言散文也有重大创新,从长篇记录材料中提炼、节选若干精警语句以构成语录体,就是他们对散文形式的一大创造,像《论语》部分文章、《礼记》之《表記》、《缁衣》、《坊记》、《中庸》等,都是这种语录体的代表作,它们既有别于史佚、周任等人的格言名句,也不同于《老子》、《易经》亦诗亦文的形式。特别是《大戴礼记》所收录的曾参一系的文章,基本剥离了记言文前后的叙事框架,也不用宾主问答的对话形式,而是正面地阐述自己的学术思想,这标志着从《尚书》、《国语》发轫的记言散文终于彻底去掉了叙事因素,纯粹的说理论文正式成型。七十子后学散文是从商周历史记言文向战国诸子散文转变的枢纽,后来的战国诸子散文就是沿着他们的路子走下来的。

[责任编辑 刘 培]

“误读”之辨误

周新顺

摘要:“误读”作为20世纪90年代以来广泛使用的批评术语,常常被望文生义地理解为“错误解读”而致误用和滥用。事实上,当代批评理论中的“误读”说是20世纪西方新批评、阐释学、接受美学以及解构主义等文论流派逐步发展的产物,其要义恰是以颠覆传统的正/误二元对立思维模式为出发点,否定文本终极意义的存在,鼓励文本的多义阐释。“误读”说的理论价值不在于解构主义者“一切阅读都是误读”的武断教义,而是作为一种方法论启示,表明了一切阅读都具有误读性,一切既有的、哪怕是权威的批评成果都是非完美的、可质疑的;批评因此将不再是一种妄图直达意义和真理之“彼岸”乌托邦式追求,而是一种执着于“此在”的严肃而无止境的人生探索。

关键词:误读;文学批评;方法论

一、“误读”的误读

近年来,“误读”一词成为汉语文学批评实践中高频率出现的概念术语。通过中国期刊全文数据库(CNKI)的检索,从1994年到2006年的“文史哲”专辑中,仅在“篇名”中出现“误读”一词的文献就高达508条。其中,1994至1996三年共54条,而2004年则有62条,2005年有75条,2006年有83条,总体上呈逐年增多趋势。如果以“主题”(篇名+摘要+关键词)为检索项,则1994年至2006年在“主题”中含有“误读”一词的文献共有1679条;以“全文”为检索项,则1994年至2006年出现“误读”一词的文献高达14459条。在这些文献中,大部分是文学/文化批评与研究领域的专业性论文。

在当代汉语批评实践中,“误读”是一个新生概念。从CNKI目前所收录的情况看,较之于1990年代以后,1980年代学术文献中“误读”概念的使用频率极低(以“篇名”为检索项,整个1980年代的现有记录仅有19条),且多指汉字字音的误读或文言文的错误断句。直到1990年代,“误读”一词才随着西方当代批评理论中的“误读”说被译介到国内而大量应用到文学/文化批评领域。但是详加分析可见,目前批评话语中的“误读”概念常常是在一种批判性的语境中以“错误解读”的意义被望文生义地误用和滥用着;其话语前提是,“误读”之外,存在着某种“正确解读”以及通过这种“正确解读”而实现的对文本“本义”的重新发现。试举几例:

由于《野草》文本的象征性及其内涵的繁复沉厚、歧义丛生,因此出现了诸多对它的误读误解。剥离并澄清这些附加在《野草》和鲁迅身上的因误读而形成的观念,回到《野草》的具体文本,从《野草》的具体文本出发,对于准确地全面地整体地认识其思想趋向,进而全面地整体地揭示、把握鲁迅的心理—精神结构至关重要。^①

茅盾先生在《〈呼兰河传〉序》中认为该作品是寂寞的萧红的寂寞之作这个多年来被奉为经典的论断,实际上是历史的误读,《呼兰河传》的艺术特质是喜剧性的幽默讽刺,寂寞是作品的艺术表象。^②

作者简介:周新顺,山东大学威海分校文学院讲师(山东威海 264209)。

① 李玉兰:《关于鲁迅〈野草〉的几个意象的解析(二)》,《齐鲁学刊》2005年第2期。

② 王科:《“寂寞”论:不该再继续的“经典”误读——以萧红〈呼兰河传〉为个案》,《文学评论》2004年第4期。

以上两段文字鲜明地体现了目前批评界对“误读”概念最具代表性的误用或滥用逻辑:“误读”都被用作一种价值判断来指称某种“错误解读”;同时,只有通过一种新的“正确解读”,才能“准确地全面地整体地”认识对象,把握作品“特质”,从而实现对“是……而非……”的文本“本义”的重新发现。事实上,当代批评理论中的“误读”说恰恰是以颠覆传统的正/误二元对立思维模式为出发点,否定文本终极意义(“本义”)的存在,鼓励对文本进行多义性、创造性的阐释。因此,通过上述望文生义的方式所理解“误读”,其实是对“误读”概念最具反讽意味的误读。

二、西方文论中的“误读”

作为一种文学批评用语现象,“误读”概念 1990 年代以来在汉语批评实践中的广泛应用与美国学者哈罗德·布鲁姆《影响的焦虑——一种诗歌理论》中译本(徐文博译,上海文艺出版社 1989 年第 1 版)的出版密切相关。但是西方文论史上的“误读”说却并非布鲁姆的首次发现,而是 20 世纪 60 年代以来西方解构主义思潮的集体产物。如果作进一步的知识探源,则是新批评派、阐释学、接受美学等文论流派对文学作品“本义”尤其是以作者创作意图为“本义”的传统信仰的破除,也为“误读”说的正式出现提供了重要的理论铺垫。

新批评派是 20 世纪英美文学批评中最有影响的流派之一。针对 19 世纪注重从作者的心理、生平、家族史、社会历史背景或作者的个人天才、主观表现等角度解读和还原作品意义的文论传统,新批评派倡导一种“文本中心论”批评立场,强调把文学作品视为一种封闭自足的有机整体和语义体系,从其内部去进行意义发掘。新批评派所倡导的“细读”(Close reading)本义是指一种“闭合性”阅读,也就是着重在文本内部从结构、张力、反讽、隐喻等语言形式层面进行探讨,从而揭示文本的多义性空间。在这一理论基础上,新批评派代表人物威廉·燕卜苏(William Empson)在其《朦胧的七种类型》(Seven Types of Ambiguity)一书中,把文学的“朦胧”和“复义”特性分为七种类型,对文学语言的多义性和复杂性进行了细致的总结。而另一代表人物维姆萨特(William K. Wimsatt)则在 20 世纪 40 年代提出了“意图谬见”说。“所谓意图就是作者内心的构思或计划。意图同作者对自己作品的态度,他的看法,他动笔的始因等有着显著的关联。”^①维姆萨特认为,作者的意图(作品的“成因”)与作品完成之后的实际形态是不能等同的,作品一旦诞生就属于公众,其意义和价值就必须通过语言这种“特殊的公有物”得到体现;把作者的创作意图作为批评的主要标准,实际上是一种谬误。所以,“就衡量一部文学作品成功与否来说,作者的构思或意图既不是一个适用的标准,也不是一个理想的标准”^②。探寻由作者所赋予的某种先天的“本义”本是传统批评方式最为持久的一种迷信,维姆萨特的“意图谬见”说把作者意图打入冷宫,终结了这种乌托邦式的批评追求,为文本的多义性阐释打开了一个广阔的空间。

20 世纪 60 年代,以伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)为代表的当代西方阐释学则从哲学本体论的层面为“误读”说提供了理论启发。伽达默尔对曾经在美学中起过重大作用的概念——“游戏”——进行了考察,讨论了艺术作品的存在方式。他认为,艺术作品的存在方式就是游戏的存在方式,游戏的真正主体是游戏本身而不是游戏者,所以,“游戏的存在方式就是自我表现”^③;相应地,文学作品的真正存在也“只在于被展现的过程”^④,也即是一种自我表现过程。伽达默尔认为,阐释在某种特定的意义上就是再创造,而作品则“通过再创造并在再创造中使自身达到了表现”,因此,艺术作

① 维姆萨特:《意图谬见》,见赵毅衡编选:《新批评文集》,北京:中国社会科学出版社,1988 年,第 209 页。

② 维姆萨特:《意图谬见》,见赵毅衡编选:《新批评文集》,第 209 页。

③ [德]伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,洪汉鼎译,上海:上海译文出版社,1999 年,第 139 页。

④ [德]伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第 151 页。

品的存在方式实际上也可以视为一种不断被阐释的过程;而且这个过程是永远向未来敞开的,“作品只要仍发挥其作用,它就与每一个现代是同时的”^①。也就是说,任何有生命力的艺术作品总是具有某种当代性的。在此基础之上,伽达默尔进一步探讨了理解或者说阐释的本质。他批判了把理解视为某种“还原”的传统历史主义观念,认为“每一个时代都必须按照它自己的方式来理解历史流传下来的本文”^②,所以“对于同一部作品,其意义的充满正是在理解的变迁之中得以表现,正如对于同一个历史事件,其意义是在发展过程中继续得以规定一样”^③。所以,“本文的意义超越它的作者,这并不是暂时的,而是永远如此的。因此,理解就不是一种复制的行为,而始终是一种创造性的行为”^④。伽达默尔的结论是,“理解按其本性乃是一种效果历史事件”^⑤。在这种效果历史意识中,伽达默尔更愿意把理解的对象——“本文”(即文本)——称作“流传物”;并进而指出,在对流传物的阐释——即问与答——过程中,由于提问本身所具有的优先性和开放性,使得真理的可能性总处于一种“悬而未决之中”^⑥。

伽达默尔的阐释学观点使得他当之无愧地成为姚斯接受美学的助产妇。在伽达默尔理论的启发下,姚斯(Hans Robert Jauss)在遗弃作者的同时,也不苟同于新批评派把文学作品视为一种封闭自足体系的观念,而是转向读者研究,将其文论的立足点放在了对作品与读者关系的考察之中,认为文学的历史实际上是文学作品被读者接受的历史。读者的接受过程是读者的期待视野与文学文本在冲突与互动中实现视野融合的过程,是一种垂直的与水平的、个人性与社会性相互交织的过程,是一种意义被不断填充的再造的过程,这就从根本上决定了作品的意义在本质上是变动不居的。姚斯认为,“一部文学作品,并不是一个自身独立、向每一时代的每一读者均提供同样的观点的客体。它不是一尊纪念碑,形而上学地展示其超时代的本质。它更多地像一部管弦乐谱,在其演奏过程中不断获得读者新的反响,使本文从词的物质形态中解放出来,成为一种当代的存在”^⑦。姚斯接受美学理论从基本观念到某些概念(如“视野融合”)都像是伽达默尔理论从哲学本体论层面到文艺学专业领域内的发展与深化。同时,伽达默尔出言谨慎的论述方式在姚斯这里则走向一种更为极致化言说。正因此,伽达默尔认为姚斯的接受美学过分强调了文学阐释的不确定性,“以致陷入了他本不愿意的德里达的‘解—建构主义’的边缘”^⑧。

这恰恰道破了某种事实。与姚斯同时代的解构主义思潮的立足点虽然是解构前代及当代的理论权威,但事实上这种解构无一不是站在前代或当代人肩膀之上的。面对着维姆萨特、伽达默尔和姚斯,解构主义的先驱罗兰·巴特所谓的“作者死了”,德里达所谓的“文本是读者写的”,这些神学启示录式的论断无论如何都不能说是那个时代的空谷足音;只不过,解构主义者的解构冲动使他们热衷于采用更富戏剧性和震撼力的表述方式,理性论述的逻辑斯本身就是他们急于解构的对象。所以在解构主义者那里,无论作者中心、文本中心还是读者中心,一切的“中心论”都是非法的,他们强调的是文本的自由嬉戏、异延、互文性和文本终极意义的虚无。“误读”说因而成为解构主义阅读理论最为惊世骇俗的表述方式。这一理论最具代表性的鼓吹者无过于“耶鲁四人帮”中的保罗·德·曼和哈罗德·布鲁姆。

保罗·德·曼(Paul de Man)是解构主义思潮从欧洲蔓延到美国并形成所谓“耶鲁学派”的关键

① [德]伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第156页。

② [德]伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第380页。

③ [德]伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第479—480页。

④ [德]伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第380页。

⑤ [德]伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第385页。

⑥ [德]伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第481页。

⑦ [德]姚斯、[美]霍拉勃:《接受美学与接受理论》,周宁、金元甫译,沈阳:辽宁人民出版社,1987年,第26页。

⑧ [德]伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第155页。

人物,主要是从修辞学角度切入对流行批评方式的解构,进而阐发自己的理论主张。他通过对新批评派、卢卡契、乔治·普莱、海德格尔等流派及批评家的考察,发现“批评家在关于自身批评假设的最大盲点时刻也是他们获得最大洞见的时刻”;而在他们往往最富于洞见的地方,同时也隐藏着最大的盲视;而且,批评家似乎注定了总是意此言彼,他不仅“言说作品并没有言说的东西,而且,他甚至言说一些他自己不打算说的东西”^①。之所以会出现这样的批评效果,在德·曼看来,主要是因为批评作为一种阅读行为总是无法超越语言的修辞本性。德·曼颠覆了传统语言学认为与逻辑相关联的语法总是优先并凌驾于修辞之上的观念,认为语法结构与修辞结构之间有一种明显的共生关系,基于语法结构的字面意义和基于修辞结构的引申意义是无法分清先后和彼此的,因而,“修辞从根本上中止了逻辑,展现出了指涉性变异之令人目眩的可能性”^②。德·曼认为,“比喻并不是一种派生的、边缘的和变异的语言形式,而是语言范式本身。比喻的结构并不是诸多语言模式中的一种,而是语言本身的特征。”^③因此,修辞性是语言的本质特性,一切语言总是隐喻的、暗示的,在表达某个意义的同时又否定个意义,具有一种自我解构的功能。正如德·曼所言,“对于修辞术语的刻意强调预示着某种变化,不仅仅是术语和语调方面的,而且是实质性的变化”^④,他的修辞批评把语言的修辞功能突出于语法和逻辑之上,不仅从根本上消解了文学与哲学之间的二元对立,而且也意味着批评、新闻、自传、日常话语与文学之间不再有实质性区别,语言并不是准确表达存在或真理的可靠工具。任何阅读和阐释行为,都无法超越语言的修辞本性,因此也就注定是一种误读行为。

哈罗德·布鲁姆(Harold Bloom)则以其对整个浪漫主义诗歌传统及其诗人家族谱系的考察,并借鉴弗洛伊德的家庭罗曼史理论,提出了著名的“影响即误读”的诗歌理论。在1973年出版的《影响的焦虑——一种诗歌理论》中,布鲁姆开宗明义地提出,“一部诗的历史就是诗人中的强者为了廓清自己的想象空间而相互‘误读’对方的诗的历史”,这里,他所谓的“强者诗人”,就是“以坚韧不拔的毅力向威名显赫的前代巨擘进行至死不休的挑战的诗坛主将们”^⑤。布鲁姆认为,在整个浪漫主义的诗人家族中,面对成就显赫的父辈诗人,当姗姗来迟的诗坛新人发现“他的话不再纯粹是他一个人说的话,他的缪斯在他之前已经和不少人勾搭过了”^⑥的时候,由于优先权和独创性的丧失,诗的影响就已经成为一种“忧郁症或焦虑原则”^⑦。强者诗人为了反抗这种“影响的焦虑”,廓清自己的想象空间,开拓自己的诗歌领地,不惜通过“误读”或者说“一种故意的甚至是反常的修正”方式来偏离前代诗人(布鲁姆在书中具体总结了六种“修正比”来概括“一个诗人如何偏离另一个诗人”^⑧)。因此,在布鲁姆那里,“诗的影响”也就是“诗的有意误读”^⑨,而“一部成果斐然的‘诗的影响’的历史——亦即文艺复兴以来的西方诗歌的主要传统——乃是一部焦虑和自我拯救的漫画的历史,是歪曲和误解的历史,是反常和随心所欲的修正的历史,而没有所有这一切,现代诗歌本身是不可能生存的”^⑩。

正如布鲁姆所言,提出这种新的诗歌理论的目的不仅是“为了指出我们普遍接受的‘一个诗人促使另一个诗人成长’的理論的非完美性”;而且是“旨在提出一种诗学,从而培育出更加切实可行的一代诗评”^⑪,也就是要为他所鼓吹的“对偶式批评”(Antithetical criticism)张目。他指出,传统的和当

① Paul De Man. *Blindness and Insight* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), p. 109.

② Paul De Man: *Allegories of Reading* (New Haven and London: Yale University Press, 1979), p. 10.

③ Paul De Man: *Allegories of Reading*, p. 105.

④ Paul De Man. *Blindness and Insight*, p. xii.

⑤ [美]哈罗德·布鲁姆:《影响的焦虑——一种诗歌理论》,徐文博译,南京:江苏教育出版社,2006年,第5页。

⑥ [美]哈罗德·布鲁姆:《影响的焦虑——一种诗歌理论》,第61页。

⑦ [美]哈罗德·布鲁姆:《影响的焦虑——一种诗歌理论》,第8页。

⑧ [美]哈罗德·布鲁姆:《影响的焦虑——一种诗歌理论》,第11页。

⑨ [美]哈罗德·布鲁姆:《影响的焦虑——一种诗歌理论》,第8页。

⑩ [美]哈罗德·布鲁姆:《影响的焦虑——一种诗歌理论》,第31页。

⑪ [美]哈罗德·布鲁姆:《影响的焦虑——一种诗歌理论》,第5页。

代的诸多批评方式都是一种“还原式”批评,都不是“对历史的真正运用”,而是对历史的“滥用”^①,因为基于影响的焦虑,“诗歌的出现甚至并不像里尔克所说的那样是对时代的一种反应,而是对于其他诗篇的反应”^②,所以,“我们如果要还原,就还原为另一首诗”,因此,“批评是摸清从一首诗通达另一首诗的隐蔽道路的艺术”^③。这就是布鲁姆所谓的“对偶式批评”。但布鲁姆之所以被理解为一位解构主义者,还因为在他的批评观念里,批评也是一种基于“误读”的创造性艺术行为。他认为,批评家与诗人一样也处在一种影响与误读之中,只不过“诗人的误释或诗尤甚于批评家的误释或批评,但这仅仅只是程度上的差别,而不是类别之差。没有解释,只有误释,所以一切批评都是散文诗”^④。与他的同行们一样,布鲁姆最终消解了文学与批评之间的界限。在1975年的《误读图示》(A Map of Misreading)中他进一步指出,“阅读,如我在标题中所暗示的,是一种延异的,几乎不可能的行为,如果要更强调一下的话,那么阅读总是一种误读”^⑤。由此,“误读”被布鲁姆视作了文学传承和接受的一种本原状态。

三、“误读”说应该被视为一种方法论启示

对“误读”理论的上述梳理,如果遵照解构主义文论的基本态度,可能本身就是某种“误读”性的再阐释。不过笔者还是认为这种梳理是有意而且必须的,它至少表明,“误读”说从萌芽到结果,既是西方当代文论从结构到解构这一重大转向的代表性理论产物,也是一种涵盖着巨大内部差异性的复杂存在。因此,作为批评术语的“误读”,不应简单甚至肤浅地被用作一个评判他人的价值标签。而这种望文生义的理解方式恰恰是目前批评话语中使用“误读”概念的一种最为常见的现象。

同时,另一种现象也更值得深入关注。在近年来的批评实践中,某些批评文章可能并没有出现“误读”二字,实质上却是拿“误读”说的某些只言片语的论断为自己壮胆,刻意追求标奇立异、耸人听闻的言说效果。例如王德威广受诟病的那篇《从“头”谈起——鲁迅、沈从文与砍头》的文章,就可以说是极有代表性一例。曾经翻译过福柯《知识考古学》的王德威深谙西方解构主义之三昧,因此这篇文章以其对鲁迅与沈从文的一种极端的“误读”式比较,可谓极尽颠覆学理逻辑之能事,尽显“自由嬉戏”的语词嗜好,确实达到了一种令人瞠目结舌的批评效果^⑥。这种风气在1990年代以来在国内批评界也不鲜见,很多以“走近”、“重读”为旗号或立意“颠覆”的批评文字,其本性恰恰是以对“误读”说的盲目尊崇而进行的主观性、随意性极大的误释或过度阐释。这也可以说是对“误读”说的另一种误用和滥用。

这里就涉及到如何认识和对待“误读”说的问题。从纯粹理论的角度讲,毫无疑问,任何具体的阅读行为都是有限的,都会产生误读。但这并不意味着阅读和理解的可能性因此就被彻底否定了。绝对的“正确解读”固然不存在,相对的合理解读却是永远是人类一切阅读实践中的正义追求;“误读”说只有被放到这种正义的追求中去认识才能彰显其意义与价值。实际上,阅读与误读之间的关系非常类似于物理学中的测量与误差的关系。物理学测量理论认为,任何测量结果都只能是一个近似值,误差的存在是绝对的。但是这一结论并没有在物理学中僵化为一个简单的教条而限制人们的科学实践;其真正价值与意义恰恰在方法论层面得到了巨大体现——那就是如何尽量减少测量中的误差,以及如何发挥误差的存在对人类科学实践所具有的积极意义。这对于我们正确认识“误读”说

① [美]哈罗德·布鲁姆:《影响的焦虑——一种诗歌理论》,第96页。

② [美]哈罗德·布鲁姆:《影响的焦虑——一种诗歌理论》,第101页。

③ [美]哈罗德·布鲁姆:《影响的焦虑——一种诗歌理论》,第96—98页。

④ [美]哈罗德·布鲁姆:《影响的焦虑——一种诗歌理论》,第96页。

⑤ Harold Bloom, *A Map of Misreading*, New York: Oxford University Press, 1975, p. 316.

⑥ 参见王彬彬:《胡搅蛮缠的比较——驳王德威〈从“头”谈起〉》,《南方文坛》2005年第2期。

无疑是具有一定的启发意义的。其实,综观西方当代文论中与“误读”说相关的诸家学说,其最初的理论动机无不源自一种方法论意识或策略选择,其意义与价值也正体现在这个层面。新批评派所倡导的“本体论批评”本身就是一种批评的方法论创新,他们重视文本的“复义”与“朦胧”,但始终也没有放弃严肃意义上的“细读”。姚斯的理论出发点则鉴于传统的文学史研究方法“把文学事实局限在生产美学和再现美学的封闭圈子内”,因而要从文学的接受和影响维度去建立一种新的研究方法,以“沟通文学与历史、历史方法与美学方法之间的裂隙”^①。在正式喊出“阅读即误读”口号的“耶鲁学派”那里,“误读”说最初也是文学批评实践中的一种方法论革命。德·曼的修辞批评最独特的价值正体现在他对普鲁斯特、里尔克、卢梭等人作品具体的解构式批评实践中;布鲁姆从诗人对诗人的影响角度去谈“误读”,也是在互文性理论基础之上一种研究方法的创新。但是,当德·曼把语言的修辞性置于语法与逻辑之上,试图从根本上消弭哲学与文学之间的界限时,当布鲁姆把诗人对诗人的“误读”模式泛化到一切批评及阅读行为中时,“误读”说也就随之异化为阅读理论中的一种极端的教义,一种暴政和独裁,一种新的逻各斯信仰,带来的结果将不仅是违背基本学理准则的随意性阅读、阐释和批评行为的泛滥成灾,而且也势必造成阅读在真正意义上成为不可能,并最终导致人文学科一切价值传统的失落。鼓吹者自身也不得不面对种种自我解构的悖论境地:他们的一切理论鼓吹也可以被看作是为了克服前辈理论家影响的焦虑而进行的修正式“误读”(按照布鲁姆的思路),同时也可能因为遭遇读者有意的、绝对的“误读”而彻底失去鼓吹的意义(按照德·曼的思路)。正因此,“耶鲁学派”对“误读”说的极端强化从产生广泛反响的那一刻开始,就一直伴随着批判、反对与揶揄的声音。

可见,“误读”说只有也只能被落实到方法论层面,才能显示其巨大的理论启示意义。作为一种方法论,“误读”说的意义不在于“一切阅读都是误读”这样一个武断的教义,而在于它揭示了这样一个事实:一切阅读都具有误读性。由于误读性的存在,一切具体的批评实践总是处于一种“在路上”的未完成态,一切既有的、哪怕是权威的批评成果总是非完美的、可质疑的;批评的追求因此将不再是一种妄图直达意义和真理之“彼岸”乌托邦式追求,而是一种执着于“此在”的无止境的同时又是严肃的人生探索。在这样的探索中,真正的文学作品的内涵和意义不是封闭的——它既有其给定性,更有其自足性,无论哪一种外部研究或内部研究模式都不可能成为定于一尊的主宰,它们以其各自的视角和价值共同成就作品意义的不断丰富及其美学效果的不断增殖。作为一种历史的“流传物”,文学作品因而得以在人类古往今来艺术实践的每一个跋涉的脚印里展示其生生不息、永远富于启迪性的历史效果——美的永恒性与魅惑气质将真正在严肃的批评实践中得到尊重和落实。

其实,反观中西方艺术实践的历史,对“误读”的认识并不是20世纪文论史的发明创造。早在汉代,董仲舒《春秋繁露》卷三《精华》篇中就有“诗无达诂”的观点,而西方也早有“一千个读者心中就有一千个哈姆雷特”的说法。但无论在中国还是西方,认识“误读”的历史传统都没有导向一种偏执的教义。“一千个读者心中就有一千个哈姆雷特”恰在接受实践的层面上彰显了“这一个”哈姆雷特形象历久常新的艺术价值;“诗无达诂”的洞见也成就了中国历朝历代不断推陈出新的诗艺传统。中西方正是在这样一种出于智慧而非出于信仰的层面上很早就达成了默契与沟通。所以,当笔者在为“误读”辨误的时候,看到以“追附西风”的判词一概否定“误读”说的观点时,也深不以为然。在深入了解的基础上合理地借鉴“误读”说,对汉语文学的批评与研究,也可能深具别样的价值与意义。

[责任编辑 立 华]

^① [德]姚斯、[美]霍拉勃:《接受美学与接受理论》,第23页。

语言国际推广:全球公共产品和国家公共产品的二重性

宁继鸣

摘要:语言国际推广最早是为国家的殖民扩张服务的,表现为国家公共产品。随着世界经济全球化的不断发展,不同文明之间的竞争与冲突进一步加剧,维护语言多样性、文化多元化成为构建和谐世界的重要选择,在语言国际推广的国家公共产品属性进一步加强的同时,其全球公共产品的属性日趋明显。

关键词:语言国际推广;全球公共产品;国家公共产品

语言推广有广义和狭义之分。广义的语言推广是指一国出于政治、经济和文化的需要,为推动本民族语言的传播和发展而开展的活动,提供的产品和相应的服务,既包括对国内不同民族语言的统一和规范,也包括面向国外的语言教育和语言传播。狭义的语言推广主要是指面向国外的语言教育和推广活动,可称之为语言国际推广或对外语言推广。对内的语言推广往往纳入国家国内语言政策和语言规划范畴,对外语言推广以民族国家为单位,更能体现经济全球化背景下,语言在维护民族国家独立和发展过程中的重要地位,体现弱势地域文化面对强势地域文化寻求自身生存和发展在语言上所做出的努力。

人类进行有组织的语言国际推广活动已有几百年的历史,但是理论界对这一领域的研究还十分薄弱,远不能适应和满足实践的需要。本文试图从公共产品的视角,分析语言国际推广所具有的国家公共产品和全球公共产品双重属性,以期深化对语言国际推广的认识。

一、全球公共产品和国家公共产品

根据受益者范围的不同,公共产品可分为四个层次:地方公共产品(local public goods)、国家公共产品(national public goods)、区域公共产品(regional public goods)和全球公共产品(global public goods)。一般来说,地方和国家公共产品的受益范围局限在一国边界之内,区域和全球公共产品的受益范围则超出了国家的边界。国家公共产品是指由国家提供的,全国人民共同受益的公共产品,全球公共产品则是在全世界或国际社会层面上提供的公共产品,每个国家都可以从中受益。

1. 全球公共产品的界定

全球公共产品是一种原则上能使不同地区的许多国家乃至世界上所有国家都受益的公共产品,它是公共产品概念在国际范围内的引申和拓展,是“指那些具有很强跨国界外部性、能使不同地区的许多国家或全球所有国家受益、需要全球合作才能提供的货物、服务、资源、环境、规则和体制等”^①。除了具有一般公共产品的非排他性和非竞争性两个基本特征外,诺德豪斯(Nordhaus, William D)提

作者简介:宁继鸣,山东大学国际教育学院、山东大学经济研究中心教授(山东济南 250100)。

^① 邱东、徐强:《全球公共产品视角下的 SNA》,《统计研究》2004 年第 10 期。

出了另外一个不同的特征,称为“存量外部性”^①。存量外部性构成了全球公共产品的特殊性质,几乎所有最重要的全球公共产品都涉及某种存量,例如污染存量、知识存量、生物和基因存量、货币体系的“声誉”存量以及市场和民主体系中的“制度”存量,等等。存量外部性特征使得全球公共产品在受益群体上十分强调代际性,即不仅要考虑当代人的利益,更要关注下代人的利益。例如环境污染、全球变暖、金融动荡等具有全球影响的问题。这些问题单个国家不愿意,也往往没有能力解决。因为这些问题的解决在技术上很难进行排他,具有很强的正外部性,所有国家都能从任何一个问题的解决中获得收益。反之,这些问题的产生和存在也将影响到所有国家的生存和发展。在全球范围内,这些问题本身及其解决办法都具有公共产品的性质,属于全球公共产品。

2. 全球公共产品与国家公共产品的关系

全球公共产品和国家公共产品,都具有公共产品的一般特征,即非排他性、非竞争性和公共性等。但二者在起源、受益群体、供给方式以及相关等方面又有所不同,存在差异性。

国家公共产品早于全球公共产品,其产生与国家的建立同步,国家之所以产生,其主要目的就是要为全国范围内的人们提供公共产品。全球公共产品是公共产品概念在全球范围内的拓展和延伸,其产生与世界的开放程度和全球化进程密切相关,尽管有些全球公共产品天然地具有全球性,而且在人类产生前就已经存在,如臭氧层,但是臭氧成为具有全球影响力的公共产品是在其遭受破坏,并对整个人类造成危害之后的事情。

受益群体或受益范围不同是国家公共产品和全球公共产品在定义上的根本区别。在一般情况下,全球公共产品的受益范围远远大于国家公共产品。

在供给模式上,一般认为,国家公共产品由政府单独提供,而对于全球公共产品来讲,必须面对全球无“世界政府”状态。由于不存在一个凌驾于民族国家之上的世界政府,或者说不存在一个与民族国家政府具有同等权威或合法性的具有全球性影响的政府,这就决定了全球公共产品主要依靠经济强势国家、国际组织和国际协定以及政府间的合作来提供。全球公共产品受益范围的广泛性和复杂性决定了其供给和融资比国家公共产品更复杂,更容易出现“搭便车”现象。

在二者的相关性方面,随着全球化进程的加快和国际交流与合作的增强,一些原本属于某个或某些国家的公共品,由于其收益溢出了国界或国家集团的边界并影响到全球的利益与发展而成为全球公共品;另一方面,某些公共品原本是在全球层面上提供的,一个国家要想从中获取更大的利益或满足国家发展特别需求,有必要将其转化为本国的国家公共产品,而其收益的大小既取决于该国的政策选择,也取决于该国的综合实力与偏好。

二、语言国际推广具有全球公共产品和国家公共产品双重属性

1. 语言国际推广的全球公共产品属性

语言国际推广的全球公共产品属性源于语言与文化的相互关系以及语言本身的重要性。

与环境污染、全球变暖、物种灭绝、金融动荡等问题一样,文化问题日渐成为世界各国、各民族普遍关注的“中心问题”之一。全球化的过程实际上是各种文化相互冲突与共生的过程,经济与政治的力量促使跨文化传播螺旋式上升,引发全球文化冲突与寻求文化认同的潮流。如果说亨廷顿的《文明的冲突》让人们从无数的冲突中开始关注文化的影子,开始觉察出不同地域的文明在竞争和博弈中已经掀起了新一轮没有硝烟、超越国界的战争,成为威胁世界和谐的重要因素,那么发展到今天,我们有充分的理由相信人类对文化的认识在深度和广度上都更加科学、理性和全面了。人们在关注文化冲突的同时,更加强调和关注不同文化的和谐与共生,强调和关注人类文化多元化的共同发展,

^① Nordhaus, William D. Global Public Goods and the Problem of Global Warming, 1999, June.

这种认识被越来越多的国家和民族所认同,已经成为一种国际共识。“建设各种文明兼容并蓄的和谐世界是世界各国人民的共同愿望。不同文化只有加强交流,取长补短,求同存异,才能消除相互疑虑和隔阂,使人类更加和睦,让世界更加精彩。”^①2001年11月2日,联合国教科文组织第31届大会通过了《联合国教科文组织文化多样性宣言》,明确提出文化多样性对人类来讲就像生物多样性对维持生物平衡那样必不可少,文化多样性是人类的共同遗产,应当从当代人和子孙后代的利益考虑予以承认和肯定。《宣言》充分肯定了文化多样性对世界各国的重要影响,“人类文明是多元化的文明,是不同民族文化的共同体。就文化层面而言,全球化显然不是单一价值体系的西方文化,而是世界不同民族的文明互动融合呈现出来的一种态势”^②。

文化问题,包括维护人类文化多样性,消除或者减少文化霸权,缓解文化冲突,实现不同文化间平等的交流和对话等,是单个国家无法解决的,这些问题如果得不到解决,必将影响到各国的生存和发展,影响到子孙后代的福利。这些问题本身以及解决这些问题的途径和方法成为全人类必须共同面对的问题,形成了需要从全球层面提供的公共产品。

将语言推广定性为全球公共产品是从其作为维护人类文化多元化的重要途径的角度进行判定的。语言多样性是文化多元化的重要表现形式,文化生态失衡在很大程度上是由语言生态失衡造成的。据专家估计,目前尚存的6000余种语言,在21世纪将有一半消亡,也就是平均不到两周就要消失一种语言^③,按照这个推断,200年之后,80%的语言将不复存在。在强势英语的挤压下,今天不仅那些濒危的少数民族语言生存空间越来越小,消亡速度加快,就是那些使用人口较多的语言也面临着前所未有的生存压力与激烈竞争,而且这种现象还会随着世界经济的快速发展而变得更加令人感到不安。语言是文化的载体,一种语言的消亡,意味着一种文化的消失,一种文化的消失必然在一定范围内和一定程度上影响到人类社会整体价值体系的平衡。“对语言资源的保护,就某种意义而言,比对物种资源、文物资源的保护与开发更为重要。”^④从这个层面上看,文化的多元化依赖于语言的多样性。

此外,语言作为人类沟通、交流和获取信息的工具,也决定了语言国际推广是全球化良性发展的必然需要。讲不同语言的不同个体、不同国家和不同民族之间只要有交流的需求,就无法拒绝学习和了解对方的语言,只要有语言学习的需求就有语言推广的需要。同时,语言本身就是文化的重要组成部分,文化的继承、传播和发展都有赖于语言的存在和推广,推广一种语言不仅是为其他文化吸纳、认同本文化提供一个工具,其本身就是一种文化传播。

从当前语言国际推广现状看,美、英、法、西、德、俄、日、韩等发达国家构成了语言推广的主要群体,这些国家通过向海外派遣和培养教师,开发与推广教材,以及建立语言推广机构等方式为当地的语言需求者提供最直接、最便利的服务。语言推广不仅带动了推广国的经济发展,更重要的是提高了国际影响力,传播了民族文化。从全球范围看,语言国际推广对维护人类文化多元化和促进不同国家、不同文化之间相互了解和理解做出了巨大贡献,它使世界上其他国家能以更低的成本获取更高质量的语言和文化教育服务,享受更加和谐、丰富的精神文化遗产。不仅当代人能从中获益,后代人也能从中受益。接受一国语言推广服务的任何一个国家或个人都可以免费享受多元文化生态环境,没有一个国家被排除在受益范围之外,同时,也没有任何一个国家可以排除其他国家享受这种收益。

作为全球公共产品,语言国际推广在具备一般公共产品属性的同时,还具有以下特征。

① 2005年9月15日,中国国家主席胡锦涛出席联合国成立60周年首脑会议,并在第二次全体会议上发表题为《努力建设持久和平、共同繁荣的和谐世界》的重要讲话。

② 汤哲远:《“孔子”为什么要走向世界》,《中国教育报》2007年6月23日。

③ 孙宏开:《关于濒危语言的问题》,《语言教学与研究》2001年第1期。

④ 邢福义:《文化语言学》,武汉:湖北教育出版社,2000年,第573页。

其一,语言国际推广属于手段型全球公共产品。语言推广作为一个系列活动,从最终的社会需求来看,无论是单个国家、民族还是整个人类,最终体现的不仅仅是语言本身,还有通过语言推广所形成的人类多元文化、语言生态系统,以及所营造的更为和谐丰富的人类文化环境。我们不能说语言推广是文化多元化形成的唯一途径,但不可否认的是,语言推广过程及其结果极大地推动和促进了不同文明的交流和互动,扩大了语言的使用范围,提高了语言的生存能力。在当前以西方文化为主流语境的全球化时代,在不同地区与民族之间文化冲突越发严峻的背景下,语言国际推广在缓解文化冲突、实现不同文明共存与共生方面必将发挥其积极作用,作为构建和谐世界的一个重要手段,语言国际推广必将越来越受到国际社会的重视。

其二,语言国际推广属于强者供给型全球公共产品。语言价值和国家实力是影响一国是否进行语言国际推广的两个决定性因素。语言国际推广作为一项复杂的系统工程,需要强大的物质基础为后盾,不同国家和民族在语言推广产品供给上的地位和作用不同。首先,语言本身的价值与国家的强大密切相关,一国综合实力越强大,该国语言的经济价值就越高,人们就越愿意去学习和掌握这种语言,对这种语言的需求就越大,因此该国就越有动力和能力进行语言推广。其次,语言推广是个生产过程,不仅需要投入大量的人力、物力和财力,还要有适当的推广策略和手段。语言推广产品包括实物产品、服务产品和科研产品等。发达国家在语言推广产品的生产、提供,以及语言推广策略与经验的积累等方面更具优势,发挥着更加突出和重要的作用。

其三,语言国际推广属于网络型全球公共产品。“网络效应”(Network Effects)亦称为“网络外部性”。某种产品对一名用户的价值取决于使用该产品的用户的数量,即使用某种产品的用户所能获得的效用依赖于使用同样产品的人数,这种现象称为网络效应。语言具有明显的网络效应。以A语言为例,当A语言只有1个使用者时,无论此人对A语言掌握得如何熟练,A语言带给他的效用微乎其微。如果某一区域,只有少数人使用A语言,使用者只能用A语言与数量有限的人沟通和交流,A语言带给使用者的效用仍然极其有限。随着A语言使用者的增加和使用频率的提高,A语言使用者从中得到的效用也越来越大,不仅增进了区域内人们之间的认识和沟通,同时还节省了大量的交易成本。

网络效应使语言从经济意义上与其他商品具有明显的区别。例如与公共交通系统不同,在使用人数达到标准负荷设计要求后,交通将随着人员的增加而变得越来越没用。也与标准的私人产品不同,例如一个苹果,甲占有并享用了,乙就无法再享用。语言的这种网络效应使语言推广具有网络型全球公共产品的特性。同样以A语言为例,把进行了A语言推广的国家和地区看成一个网络,在这个网络中这些国家和地区都在消费A语言推广产品。这个网络所包含的国家和地区越多,这些国家和地区从中得到的效用就越大。原因有二:其一,随着使用者的增加,A语言自身价值提高,人们从A语言中获得的效用增加;其二,随着推广A语言的国家和地区的增加,推广A语言所投入的研发成本等可分摊到更多国家和地区,从整体上看语言推广的效益增加。

2. 语言国际推广的国家公共产品属性

全球化时代,国家公共产品的概念突破了传统意义上的国防、基础设施等物质范畴,转而向维护国家文化安全,提升国家软实力,加速与国际接轨等非物质的、环境型的领域拓展和延伸。这类新形态的国家公共产品的提供在很大程度上需要以语言推广为依托,语言推广本身具有国家纯公共产品的属性。

首先,维护国家文化安全要求政府推广本国语言。国家安全的核心内容正由传统构成向新的领域转换和扩大,民族文化也以全新的内涵迅速加入国家安全的序列之中。一方面,以美国为首的西方文化强烈地冲击着世界其他民族文化与传统价值观的存在与发展;另一方面,全球化的精神上的跨国流动也对以民族感情凝聚、历史文化遗产为社会精神基础的主权国家提出了新的安全挑战。当民族文化安全受到威胁时,向世界展示本国文化,维护本国文化的生存和发展就成为政府新的责任。语言推广实质上就是文化传播,民族文化传播越广泛,相应地民族凝聚力、民族自豪感就越

强,对外来文化意识的抵抗力就越强。作为维护国家文化安全的重要途径,语言国际推广必然要被纳入政府工作的职能范围。

其次,提升国家软实力需要政府进行语言国际推广。国家软实力的建设主要表现为文明的传播和发展,即民族文化国际影响力的增强。语言作为文化的载体,是不同文明间交流和对话的桥梁,离开了世界对本国语言的学习和了解,本国文化就无法让世界认知和共享,民族文化也就无法对其他民族产生吸引力和感召力。文明的传播和发展必然要跟随语言的推广和传播,民族文化国际影响力的提高和国家软实力的提升离不开语言在世界范围内的推广。同时,语言本身就是文化的重要组成部分,语言的强势是国家实力和地位的标志,更是世界各国对一国未来预期的标尺。语言推广对国家发展的影响惠及政治、外交、经贸、教育、文化、科技、社会等几乎所有的领域,其作用具有基础性、综合性和一定的先导性,所产生的效应是巨大而持久的。语言国际地位的提高是国家软实力建设的重要组成部分。

最后,加速国家经济贸易国际化进程需要政府进行语言国际推广。21世纪,全球化趋势在世界社会经济发展中将进一步强化,贸易自由化的发展空间更加广阔,跨国公司和国际资本的经济意义更加凸显,经济全球化的宏观进程及其连带效应可能产生的后果必将在更广泛的领域、更深入的层次上显现。在开放的环境下,任何国家经济的发展都离不开国际市场,一个良好的、对本国有利的外部环境,对每一个国家来讲都是十分重要的。良好的外部环境必然是建立在国际社会对该国人民及其文化的认知、理解和喜爱之上的。在这方面,传播本国语言的作用是无可替代的。从这个意义上讲,语言扩张是经济扩张的重要保障。一国语言被使用的范围越广泛,就意味着该国和该国文化越容易被世界所了解和接受,国家在国际上就能掌握更多的话语权,国际环境就越有利于该国,相应地也就降低了他国与该国的交易成本,增加了该国的商贸机会,从而推动国家经济的发展。语言推广作为一个综合性较强,与其他产业相关性密切的产业,它的发展还将拉动和推动其他相关产业的发展,产生巨大的前项和后项效应,加速本国经济融入全球化。

3. 语言国际推广两种产品属性的关系

语言推广最早是为国家的殖民扩张服务的,表现为国家公共产品。伴随着全球化进程的不断发展,跨文化的交流与合作已逐渐成为国与国、民族与民族、人与人之间正常和不可或缺的工作与生活方式,语言作为国际交流工具的重要性日益凸显。与此同时,不同文明间的矛盾与冲突不断加剧,弱势语言与文化的生存空间日益缩小,语言多样性和文化多元化成为缓和冲突、构架世界和谐的重要组成部分和重要途径,语言推广也因此具有了全球公共产品的属性。

从起源上看,语言国际推广的国家公共产品属性源于国家发展的需要,全球公共产品属性则是伴随着人类文化生态系统恶化和维护文化多样性成为人类共同梦想这一过程不断形成的,体现了全球公共产品的存量特征。

从受益群体上看,作为国家公共产品,语言国际推广的受益群体是整个国家,而作为全球公共产品,其受益群体是全人类。与国家公共产品属性比较,语言国际推广所具有的全球公共产品属性不仅是前者在受益范围上的简单扩张和延伸,它在内涵上也更深入、更广泛。如前所述,语言国际推广的国家公共产品属性主要体现在维护国家安全、提高国家综合国力等方面,而全球公共产品属性则主要表现在维护人类文化多元性、构建和谐世界中的重要贡献上。如果说国家的强大关系到一个民族的振兴,那么世界的和谐则关系到整个人类的生死存亡。世界和谐是国家发展的前提,在一个充满战争、不和谐的世界,任何国家和民族都谈不上发展和强大。这也是我们强调,在语言国际推广过程中必须尊重他国语言和文化,追求不同文化共同发展,反对语言和文化霸权主义的重要原因。

从供给模式上看,无论是从全球公共产品角度还是从国家公共产品角度,语言国际推广的供给都是政府主导下的多主体共同推动。根据公共产品供给理论,作为纯国家公共产品,语言国际推广毫无疑问是由政府来提供。作为全球公共产品,语言国际推广供给模式相对复杂,表现在供给主体

的广泛性和供给方式的多样性,但是目前主要是强国供给,实质上是强国政府供给。与此同时,随着语言及语言国际推广的重要性越来越广泛地得到认可,非营利组织、企业等机构也越来越多地参与到语言国际推广中来。

综上所述,语言国际推广的双重属性既相互区别,又相互增强,国家公共产品属性又使得更多国家有足够的动力推广本国语言,从而实现增强全球话语权和持续发展的需要,而全球公共产品属性又使得各国在促进世界不同民族的文明互动与融合,抵御单一价值体系文化的共同利益驱使下,肩负一种神圣的使命,在责任和义务的推动下推广本国语言,从而有利于实现人类语言的多样性与文化的多元化。当语言推广既成为一国履行国际道义的责任,又是一国长远发展的需要时,语言国际推广给国家和世界带来的效益就能最终实现。从亨廷顿的文明冲突到当前的多元文化共生,表面上看是两种绝然对立的观点,实际上反映了世界历史进程中人类不同文明间的竞争和博弈的过程,不同文明间从以冲突为主逐渐转向一种相互融合、共生的和谐状态的趋势。在这一转变过程中,国家和民族的经济利益无疑是促成不同文明相互融合的主要因素,但在全球化背景下,国家软实力的提升和国际地位的提高日益成为国家整体发展的新制高点,国家发展越来越依赖于一个良好的国际空间,这种国际交往日趋频繁的现状和不同国家国际化战略发展观念的转变在促进不同文明融合过程中发挥了巨大作用。

三、结 语

历史证明,每当一个国家经济强盛时,都会带来主动性的语言和文化的对外传播。作为全球公共产品,语言国际推广在实现文化多样性的过程中,也对弱势语言和文化产生不同程度的影响。

以英语国际推广为例,美、英等国家在英语推广过程中获得了巨大的经济利益和社会效益,同时也给其他国家和民族语言带来了巨大的威胁,在某种程度上加速了弱势语言 and 文化的消亡,然而没有人能否认英语传播在推动全球经济一体化发展、促进不同国家交流与合作过程中发挥的作用。我们在批评强势语言或文化吞噬与压迫弱势语言或文化的同时,需要以辩证和积极的态度,从强势语言或文化国际传播的过程或效益中汲取经验和教训,更多地从理性和正面的角度,理解和支持世界各国,特别是与英语或西方文化相比之下的一些弱势语言或文化的国际推广工作,以利于世界各国更好地推动本民族语言或文化在国际社会中的传播,而不应该以“冷战”或其他意识形态方面的原因,阻碍多种语言或多元文化在国际社会中的传播与共享。这一点,无论是对当前处于强势地位的英语与西方文化,还是对世界其他语言或文化来讲,都是十分重要的。

在全球化背景下,单一文化或单一价值观既不现实,也会对社会发展带来极大的危害,多种语言或多元文化的共生与共存符合建设和谐世界的基本要求。

然而,一个不争的事实是,语言国际推广现在还只是具经济实力的大国的特权,强势语言对弱势语言造成的威胁和挑战不可抵挡,绝大部分经济相对落后的国家和民族还无力推广自己的语言,它们的语言也往往因为缺乏经济价值或经济价值较低以致无法激发他国民众学习的兴趣。在市场经济条件下,不同语言之间存在事实上的不平等。要实现人类语言与文化的真正多元化,语言推广与语言保护和发展必须同时进行。一方面,小语种语言的推广和弱势文化的保护,关键在于这些国家自身经济的强大以及自身语言意识和民族文化意识的觉醒与提高;另一方面,发达国家应更多地从人类道义和全球利益的角度,或者说更多地从全球公共产品的角度,尊重和认可他国语言和文化,在“和而不同”的理念下,理解和支持其他语言和文化的国际推广与传播,为建设一个持久和平、共同繁荣的和谐世界作出本国政府科学与明智的选择。

从化恶为丑到欲望表现

——论审丑之所以可能的转换机制

张中铎

摘要:审丑之所以可能存在着三个方面的原因:一是人身上的自然欲望所形成的恒久力量,二是人类对僵化理性(有时称之为“文明”)的反抗和超越,三是对理性主义形成反拨的非理性主义哲学的出现。与之相对应的是审丑的实现也存在着三种转换机制,即古代主要表现为化恶为丑,近代主要表现为崇高对恶的容纳与调和,现代主要表现为非理性的、无意识本能意志力量的对象化。尽管这些机制分别发生在不同时代,但是它们作为对丑的欣赏机能,又常常是纠结混杂在一起的,只不过在某些时候某种机制发生着主要作用罢了。

关键词:审丑;审丑机制;化恶为丑;崇高;非理性主义

“美”是光彩照人的,赏心悦目的,现实生活中的人们更喜欢美,把美作为自己追求的目标,因此“审美”是很容易被人理解和接受的;而与之相对立的“审丑”则让人感到困惑,即“丑”怎么会被“审”呢?审丑怎么会具有美学价值呢?从感性学的角度来讲,人的感性需要是多方面多层次的,美感和丑感不过是其中最为突出的两极罢了,人类也正是借助于审美和审丑两种机制,才基本上满足了感性的需要。对于审美机制无须多言,而对于审丑机制是怎样运行的,则是本文研究的重点,因为探明了审丑机制,也就解决了审丑如何可能的问题。那么对于审丑之所以可能的实现,存在着哪些审丑转换机制呢?论者根据近三十年来国内美学家对审丑经验的总结和审丑理论的研究分析,认为审丑机制至少存在着三种类型,即从古代的化恶为丑,到近代崇高对恶的调和,再到现代对欲望的直接表现,审丑机制在时代的发展中逐渐趋于成熟和完善。论者对这三种审丑机制分别加以论述。

一、自然生命的涌动与化恶为丑

说人的自然本性是恶的这一判断,是基于这样两点考虑:首先,人的自然本性虽然是人的生命基础,但是它并不完全听从人的意志,在本质上讲,它是大自然的一部分,它要遵从自然法则而非社会法则。自然本性对于人来说始终是一种异己的力量存在,再加上人类对自然研究和认识的限度,因此,人类在这个异己的恶力量面前常常会感到陌生和恐惧;其次,自然本性按照自然法则的规律行事,譬如贪生怕死、好逸恶劳、虚荣自私,以及性的冲动等,因此,它往往表现出一种反抗社会、否定文化、无视道德约束的现象,这样,自然本性就呈现出了一种既令人厌恶又令人无可奈何的感觉。可见丑首先是人的一种欲望,而欲望是一种动物属性,一种私人需要,与人的理性相比欲望不神圣,与人的社会性相比欲望不崇高,因而欲望是丑的。但欲望的存在又是合理的,人作为大自然的一部分,决定了人有满足动物性需求的动力,因为它是生命的基础。恩格斯说:“人来源于动物界这一事实已经决定人永远不能完全摆脱兽性,所以问题只能在于摆脱得多些或少些,在于兽性和人性程度上的差

异。”^①正如陀思妥耶夫斯基在评价《安娜·卡列尼娜》时所说:“恶隐藏在人性深处,比我们那些社会主义医师们所想象的要深得多;没有一种社会状态能够消除恶;人的思想永远原封不动,反常和罪恶都是从这里出来的;末了,人的心灵的规律,人们还远远不知道,科学还远远不能设想,非常捉摸不定,神秘莫测,因而还没有也不可能有什么治疗它的医生或做出最后裁决的法官,只有他,那说过‘伸冤在我,我必报应’的上帝。”^②较早承认丑的价值的是美学家蒋孔阳,他认为近代自然科学的发达,一方面打破了上帝创世的神话,另一方面也打破了理性万能的讲法。人是从动物发展过来的,虽然因为理性而超越了动物,但不仅没有,而且也不可能完全摆脱动物性。人身上有许多动物的、非理性的东西。正是这些非理性的东西,构成了人身上反人性的本质力量。这样,恶并不完全来自于外界,人自己身上就具有恶的根源。人的本质力量不一定是美的,它有丑的一面,因此应该承认丑和恶的存在。蒋进一步认为,古典时代的文学艺术家之所以专门描写美,或者描写美对于丑的斗争,他们没有揭示出丑的本质,不是有意歪曲生活和回避人性的真实,但至少是反映得不全面。今天在自然科学面前,我们赤裸裸地面对着自己的丑恶本质,就应当还丑以真实的面貌,将之加以真实地表现^③。从恩格斯和蒋孔阳等的论述来看,人的本性就存在着恶,启蒙主义以来关于人是理性万能的神话,以及凭着人的理性建立一个宏大社会工程的概念,是多么的虚妄!只有从承认人性中的恶开始,从承认人的自然欲望开始,我们才能真正做到正视人自身,正视感性的作用,正视丑的价值,回避或漠视人身上的恶、自然,就是永远甘于生活在欺骗中。如果说美是对人的理性的肯定,那么丑就是对人的感性的肯定。人的价值在很多情况下是在赞美声中失落的;而审丑就是重新看待人的价值。其实整个人类发展史也不过是逐渐满足人类日益扩大的欲望需要的历史。人类创造文明,其目的是为了更好地征服自然;人类创造了文化,是为了更好地满足自然欲望,并使这种满足过程呈现出可控性和渐进性。我们可以把《圣经》中的亚当和夏娃被逐出伊甸园的行为看作是一个象征性事件,它说明作为区别于动物的人之觉醒,是从自觉地满足自然欲望开始的,那条蛇其实就是人之欲望的外化,它在《圣经》中是撒旦,在《浮士德》中是靡菲斯特,在《恶之花》中就是人自身。由此看来,与其说是上帝把人逐出了伊甸园,不如说个体对欲望的追求及其觉醒成了人类跨入文明的前提,欲望的存在是关于人既是社会的又是自然的、既是精神的又是物质的、既是群体的又是个体的二重特征相统一的最形象说明。

既然人的欲望对人来说是一种天然本能,那么为什么它在人类历史上,在相当长的时间内是被否定、被压抑的对象呢?特别是在传统社会里,无论中西方都在宣扬抑制个性的禁欲主义呢?这是因为人们对欲望的满足和需要必须要与人们创造物质财富的能力相适应,传统社会由于生产力比较落后,人类征服自然的能力比较差,当然必须采取克制欲望的办法;同时征服自然的群体性也在客观上抑制了个体欲望,为了团结群体,必然抑制个体,并以放弃个体欲求为代价换取所谓的“天人合一”,因此,在传统社会里代表着和谐理想的“美”便受到格外的推崇,而反映不和谐的“丑”则是被极力否定的。正如潘知常所说,“从评价态度的层面考察丑,意义极为重大。须知,评价态度是人类心理成熟的特定方式。在人类之初,生命冲动是肆无忌惮的、盲目混乱的、贪婪无度的,既可以走向光明,也可以走向黑暗。而要使之走向光明,就必须通过价值评价的方式把它表达出来,使它现实化。因此,在还没有形成一种评价态度的时候,人类就还只是一群野蛮人。所谓‘天不生仲尼,万古长如夜’,说的就是这个道理。……因此,就丑的评价过程而言,虽然它所导致的价值内涵、身心体验、生命意义都是否定的,但是它给予人类的指导意义却恰恰是肯定的。……这意味着:人类从此不但开

① 《马克思恩格斯全集》第20卷,北京:人民出版社,1971年,第110页。

② [俄]陀思妥耶夫斯基:《论〈安娜·卡列尼娜〉》,见陈荣编选:《欧美作家论列夫·托尔斯泰》,北京:中国社会科学出版社,1983年,第213—214页。

③ 参看蒋孔阳《美学新论》的相关论述,北京:人民文学出版社,2006年。

始了对世界的批判,而且开始了对自身灵魂的自我批判”^①。可见审丑意识的出现和人类征服自然的能力有关。在传统社会,人类生活在彼此隔膜的狭小生活环境里,人的理性和感性都不发达,理性表现得比较薄弱,感性表现得比较肤浅,这使人类对自然的恶因陌生而陡生恐惧和厌恶之情,在这种心态下,哪里还能审丑呢?

但是,欲望的要求不仅是强有力的,而且还带有极大的合理性,因此,恶也就必然时时处处要彰显自己。人不光是自然动物,还是文化动物,人类创造了文化就是延缓实现欲望的满足,以免因欲望的过度泛滥而给人类带来灾难,因此,并不是所有的欲望都可以成为审丑的对象。人类凭借着文化对恶加以部分地改造,使其在一定程度上得到满足和需要,这就必须要经过一个审丑机制的转换。丑代表了人的欲望,但也只有真正为人类所接受的欲望才能具有审丑价值,所以在古代由于生产力不够发达,人们控制自然的能力差,这就要求恶不能直接进入审丑领域,需要乔装打扮,化恶为丑,这里的“丑”实际上是一种能够被转化过来的“美”。这种转化的主要特征表现在要舍弃恶的内容,保留恶的形式。亚里士多德最早意识到了这一点,他说:“喜剧是对于比较坏的人的摹仿,然而‘坏’不是指一切恶而言,而是指丑而言,其中一种是滑稽。滑稽的事物是某种错误或丑陋,不致引起痛苦或伤害,现成的例子如滑稽面具,它又丑又怪,但不使人感到痛苦。”^②这样就把丑划分成了内容的丑和形式的丑。形式是无功利的,因此便具有了审丑价值。不光喜剧,亚里士多德在谈到悲剧时也注意到了化恶为丑的方法,他以古希腊悲剧《俄底浦斯王》为例,认为悲剧的主人公应该是不好也不坏的普通人,因为好人遭难令人愤慨,坏人倒霉令人解气,只有不好不坏的人,由于自己的小过失,同时责任又不全在他,这样才能引起人的怜悯。剧中的俄底浦斯正是这样的人,在这里弑父娶母虽然是人类本能的体现,是主人公一桩顺应自然的恶行,可是剧作家却把责任完全归于命运的差使,这样就否定了恶的内容,而实施犯罪的人倒成了无辜受害者,这种大胆改造确实把恶引进了美学范围,达到了审丑效果。其实这不过是自然恶的变相突围而已,难怪到了20世纪,心理学家弗洛伊德仍把这部古希腊悲剧看作是人类弑父娶母本能的体现,并名之为“俄底浦斯情结”。周来祥在《再论美是和谐》中谈道:“古典美学也讲到过丑,但是古典美学中的丑主要讲的是形式的丑,形式丑也不是得到广泛的运用,大都主要限于强调壮美的事物,而优美的艺术连形式丑也被拒绝之于门外。”^③尽管恶转化丑很难,但化恶为丑的现象还是不少的,特别是在那些成功的作品和成功的人物形象身上。像《西游记》中的猪八戒,无论其内心还是其外表都是丑的,在他身上集中了人性中许多不足:贪吃、懒惰、嫉妒、好色、没有信仰或信仰不坚定,按照古典主义原则,这种形象应该被排斥在艺术表现之外,但是猪八戒的形象却又是真实的,他代表了普通人所具有的自然欲望,因此,这个形象要纳入艺术形象来表现,就得对其进行改造,于是其像猪一样的丑陋和知错能改的性格,使他能够作为一个外表可笑而且可被改造(惩罚)的对象进入审丑领域,因而猪八戒的形象异常成功。相比之下,唐三藏、沙悟净的形象则要逊色不少,尽管他们在道德上是被称颂的。可见丑能带来人物性格的深度和广度。又如《三国演义》中的曹操、《红楼梦》中的王熙凤等,他们虽然在道德行为上是被否定的,但在审美塑造上却都是成功的。否定内容而吸取形式,这就是化恶为丑的艺术。通过以上分析可以看出,化恶为丑是古代艺术表现恶的最惯常的方法。

另外,我们应该看到化恶为丑的审丑机制的肯定性力量,这种肯定性既表现为对自然生命在一定程度上的肯定,也表现为对人自身具有化恶为丑能力的肯定。但是我们也要看到化恶为丑在肯定人的理性能力的同时,也具有否定性的一面,这种否定性既表现在对社会中违背人性现象的批判上,也表现在对落后僵化的理性压抑生命本能的反抗和嘲弄上。这种否定性往往在社会转型时期表现

① 潘知常:《美学的边缘》,上海:上海人民出版社,1998年,第193-195页。

② 伍蠡甫主编:《西方文论选》,上海:上海译文出版社,1979年,第55页。

③ 周来祥:《再论美是和谐》,桂林:广西师范大学出版社,1996年,第244-245页。

得比较明显,特别是封建社会走向衰落的末期。但是古代人在表达他们的否定性时,还不像现代人这么大胆和无所顾忌,而是凭借化恶为丑以暗渡陈仓,在表面上他们还要把恶打扮成为封建理性可以接受的形象,同时他们的否定性也主要是以嘲讽的方式来表现,即所谓的“劝百讽一”。如法国古典主义喜剧《伪君子》中的女仆道丽娜形象,就最能说明这一点。道丽娜是一个大贵族家的女仆,出身卑微,地位低下,属于被当时占主流地位的贵族所蔑视的阶层,在贵族们看来,平民阶级在外表上是粗野的,在品质上是低俗的。但是这个形象却凭借着自己的聪明才智,化解了发生在主人家的一系列危机,显示出了平民文化虽质朴却充满了勃勃生机,贵族文化虽高贵却昏聩迂腐。中国古典戏剧中与道丽娜相类似的角色是《西厢记》中的红娘,在她身上也同样显示出了化恶为丑的艰难,特别是中国的封建理性过于发育和强大,在红娘身上所体现的否定性与道丽娜相比,要明显地弱些。

总之,化恶为丑的审丑机制在古代扩大了人们的美学视野,无论是其肯定性还是否定性都为艺术增添了新的活力。但也应看到,“古代的丑怪还是怯生生的,并且总想躲躲闪闪。可以看出它还没有正式登台,因为它在当时还没有充分显示其本性”^①。可见,化恶为丑的审丑机制只能解决部分恶进入丑的问题,随着生产力的发展和人类个性的不断解放,还需要新的审丑机制出现,以便更好地满足人性的需求。

二、崇高对恶的容纳与调和

随着近代科学技术的发展,人类征服自然能力的增强,以及市民阶级力量的壮大,人们要求满足自然欲望的愿望越来越强烈,同时发展了的理性本身也进一步扩大了感性的范围和深度。在这种情况下,更多的自然欲望以个性解放的借口要求得到满足,于是在艺术创造中,仅仅依赖化恶为丑的机制,自然欲望表达自我的要求难以完全实现,新的审丑机制的出现便成为必然。

最早打破仅限于形式上接纳恶的审丑法则的是德国美学家莱辛。莱辛在《拉奥孔》中认为:丑可以入诗,可以作为达到诗具有戏剧性和恐怖性的手段。当然这里所谓的“丑”实际上就是本文中一直所说的“恶”。表面上看莱辛似乎以此区分了雕塑艺术和语言艺术的区别,实际上莱辛通过这样的论说解决了一个时代性的问题,即作为古典艺术代表的雕塑是不适合表现丑的;而作为近代艺术代表的诗是可以表现丑的。同时莱辛还批评了亚里士多德认为对不愉快的实在事物的模仿可以产生令人愉快效果的观点,认为作为模仿技能,绘画有能力表现丑,但作为美的艺术来讲,绘画却拒绝表现丑。在这里莱辛已经暗示了丑是近代艺术的产物,这和后来席勒把诗分成“素朴的诗”和“感伤的诗”形成了前后相继的关系。席勒说“感伤的诗”虽是“病态的”,但从历史发展的角度来看,“感伤的诗”比起“素朴的诗”来说是一个进步,因为它是近代“文化人”的作品。当然,把这一切说得最为明白的是歌德,他直接承认恶的价值。歌德说:“我们称之为罪恶的东西,只是善良的另一面,这一面对于后者的存在是必要的,而且必然是整体的一部分,正如要有一片温和的地带,就必须有炎热的赤道和冰冻的拉普兰一样。”^②并且虽然“美和丑从来就不肯协调”,但又“挽着手儿在芳草上逍遥”^③。可见歌德已经把丑提高到和美相提并论的高度。雨果更是明确地表达了对丑的赞美,“美只有一种典型,丑却千变万化。因为从情理上来说,美不过是一种形式,一种表现在它最简单的关系中,在它最严整的对称中,在与我们的结构最亲近的和谐中的形式。因此,它总是呈现给我们一个完整的,但却和我们一样拘谨的整体。而我们称之为丑的东西则相反,它不是为我们所了解的庞然整体的细部,它与整

① [法]雨果:《雨果论文学艺术》,石家庄:河北教育出版社,1999年,第35页。

② 中国社会科学院外国文学研究所外国文学研究资料丛刊编辑委员会编:《欧美古典作家论现实主义和浪漫主义》,北京:中国社会科学出版社,1981年,第282页。

③ [德]歌德:《浮士德》,上海:上海译文出版社,1989年,第243页。

个万物协调和谐,而不是与人协调和谐。这就是为什么经常不断呈现出崭新的、然而不完整的面貌”^①。可见雨果已经认识到丑是作为使美突破单纯的理念、获得个性特征的必不可少的手段。而波德莱尔在《恶之花》中写道:“我的灵魂像没有桅杆的破船,/在丑恶无涯的海上颠簸飘荡!”^②则全面肯定了丑,赞扬了丑。

不光是作家在肯定丑(也即恶)的价值,而且很多哲学家美学家也从理论上加以确认。近代以来,工业化的兴起,使得物质财富得到极大丰富成为可能,因此,传统社会那种对人的禁欲和个性压抑便逐渐变得没有必要,因而近代社会最主要的社会思潮就是张扬个性解放,肯定个人私欲。英国近代哲学家霍布斯认为:人性是自私的,是恶的,“任何两个人如果想取得同一样东西而又不能同时享用时,彼此就会成为仇敌”,“在一个没有共同权力使大家慑服的时候,人们便处在所谓的战争状态。这种战争是每一个人对每一个人的战争”^③。据此,霍布斯得出了人与人之间像狼一样的人性恶结论。承认人性为恶并不是贬低人,而恰恰是最大程度地尊重人,因为它承认了人有自由意志,承认了人的独立主体,只有这样,才能赋予人以创造精神。因此康德才总结道:“自然的历史是从善开始的,因为它是上帝的创作;自由的历史是从恶开始的,因为它是人的创作。”^④恩格斯在比较黑格尔和费尔巴哈的善恶观时曾比较赞赏前者的观点:“黑格尔指出:‘人们以为,当他们说人本性是善的这句话时,他们就说出了一个伟大的思想;但是他们忘了:当人们说人本性是恶的这句话时,是说出了—种更伟大得多的思想’。”^⑤西方现代美学家李斯托威尔认为:丑“主要是近代精神的一种产物。那就是说,在文艺复兴以后,比在文艺复兴以前,我们更经常地发现丑。而在浪漫的现实气氛中,比在和谐的古典的古代气氛中,丑更得其所”^⑥。潘知常认为,“在近代社会之前,人们只是发现,接受和认可了美、喜剧、崇高和悲剧,对丑却始终拒之门外,或者只允许其以陪衬的地位存在,以最不美的地位存在。只是到了近代,伴随着哥白尼的日心说、达尔文的进化论、马克思的唯物史观、爱因斯坦的相对论、尼采的酒神精神和弗洛伊德的无意识学说对于人类在地球、人种、历史、时空、生命、自我等根本问题上的看法,人们逐渐从对生活的有限的认识进入到了对生命的有限认识,丑才开始露出了自己的‘庐山真面目’,才不再是陪衬,不再是最不美的美,而成为一种独立的、本体的存在,成为审美活动的一种类型”^⑦。可以说,近代是一个宏扬丑的时代,是一个丑大行其道的时代。但是恶的东西、丑的事物还并不等于就是审丑或审美的丑,它还需要审丑机制的转换。那么采用什么样的审丑机制呢?

在这个问题上,很多美学研究者大概是受了李斯托威尔的启发,都开始关注崇高美学范畴,因为李斯托威尔在陈述丑感时,常让人想到了崇高带给人的情感体验,李说:“在艺术和自然中感知到丑,所引起的是一种不安甚至痛苦的感情。这种感情,立即和我们所能够得到的满足混合在一起,形成一种混合的感情,一种带苦味的愉快,一种肯定染上了痛苦色彩的快乐。”^⑧这里所说的“痛苦色彩的快乐”,也必然让人联想到崇高的美学特点,因此,崇高也就成了解开丑本质的关键。

关于崇高的理论,不同美学家有不同的解释,周来祥更看重康德的崇高理论与丑的关系。周认为康德的崇高直接开启了丑,同时,周又借助黑格尔的正反合理论,使他的论述既具有严密的逻辑性,又具有深邃的历史感。周认为康德在崇高理论上遭遇到的困境,即所谓恶或者“不美”难以直接进入美的东西,恰恰就是丑的来源。周进一步指出,当主体遇到非常恶的东西而感到恐惧时,必须借

① [法]雨果:《(克伦威尔)序》,见蒋孔阳主编:《十九世纪西方美学名著选》(英法美卷),上海:复旦大学出版社,1990年,第373页。

② [法]波德莱尔:《恶之花》,北京:人民文学出版社,1991年,第223页。

③ [英]霍布斯:《利维坦》,北京:商务印书馆,1986年,第93—94页。

④ [德]康德:《历史理性批判文集》,北京:商务印书馆,1990年,第68页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1995年,第233页。

⑥ [英]李斯托威尔:《近代美学史评述》,上海:上海译文出版社,1980年,第233页。

⑦ 潘知常:《生命美学》,郑州:河南人民出版社,1991年,第148—149页。

⑧ [英]李斯托威尔:《近代美学史评述》,第233页。

助理性的力量,借助“主观合目的性”,把痛感转化成快感,这样很多恶就变成了审美的丑,并成为—个独立的审美范畴,“但近代的丑在日益升值,日益膨胀,崇高中美丑的矛盾结构关系也发生变化。开始是美丑对立,以美为主导,丑是陪衬美的,而且最后趋向总是导向美,否定丑。而当丑发展到占压倒的优势时,情况就发生了剧变。这时丑占了上风,取主导地位,美成了丑的陪衬,而且总的趋向变成了肯定丑,否定美,向往彻底的不和谐。沿着这条线走到极端,那便把美全部彻底地驱逐出去,丑成了唯一的上帝,独霸天下。这样丑便扬弃了崇高,成为—个独立的审美范畴,在近代美学和近代艺术发展史上,成为—个相对独立的时期,即丑的美学和丑的现代主义艺术的时期”^①。牛宏宝更清楚地强调了康德崇高理论对丑所产生的作用,“康德在崇高的分析中所面临的崇高,只不过是美和它的无限否定——丑之间对立的解决。康德对崇高的界定,即‘反合目的性’的形式与判断力原理的冲突,从否定方面把无限的理性焕发出来,从而达到道德的胜利,就最能体现崇高作为美和它的无限否定——丑之间对立的解决的深刻内涵,因此,崇高作为独立的审美形态,只是一种过渡,是能转化为美的丑,或者向丑发展了一大步的美”^②。与周来祥相比,牛宏宝在强调康德的崇高理论对丑的产生所起的作用时,说得更明确:“康德在崇高中所面临的问题,实质上是丑的问题。当康德描述唤起崇高的对象对主体的否定性质时,这一点非常清楚。这样,在康德那里,崇高就是能被转化成为美的丑,或者向丑迈出了一大步的美。换句话说,崇高作为近代的审美形态,它只是作为对美与丑之间的矛盾、对立的一种调和。由此看来,审美形态从根本上来说就只有两种:美和不美,即美和丑。崇高只是美和丑之间的过渡形态而已,其他的审美形态也是围绕着这个对立的两极而产生的。也正是在这个意义上,鲍桑葵在《美学史》中说,康德是‘把表面上的丑带进美的领域中的一切美学理论的真正先驱。’”^③可见崇高对恶的容纳与调和变成了新的审丑机制,这种审丑机制就使得很多不但在形式上而且在内容上具有恶的事物,可以登上审丑的殿堂了。

在这里,周来祥和牛宏宝把丑从崇高中孕育发展的过程,论述得比较详细,可见周、牛二人通过康德的崇高,不但奠定了审丑理论,而且还发现并建构了新的审丑机制。

西方近代的文学创作便通过崇高来表现人性恶的问题,在文学创作实践上也充分证明了这一点。文艺复兴时期的莎士比亚已经逐渐抛弃了对人文主义的幻想,而是通过他的悲剧,来展现出人性中的恶。如麦克白的野心膨胀、李尔王的昏聩专横、奥赛罗的褊狭妒嫉、哈姆雷特的优柔寡断,都暴露出人性的缺陷。之后卢梭的《忏悔录》,则塑造了一个有很多缺点的“我”,比如懒惰、好色、忘恩负义、怕担责任,甚至偷了东西还诬陷他人等,对于这些缺点“我”非但不感到羞耻和羞愧,还毫无愧疚地说:如果站在上帝面前,谁又敢说比我好呢?歌德则在《浮士德》中直接塑造了魔鬼靡非斯特的形象,让他在制造恶的同时起到造善的辩证功能。雨果的《巴黎圣母院》中的副主教弗洛德是一个邪恶的形象,他亲自制造了爱丝美拉达的悲剧,但他的内心又是爱着这位吉普赛女郎的,因此,内心既充满了对爱的向往,又有因得不到美而产生的嫉妒和毁灭美的痛苦,雨果把这个人物的内心展示得淋漓尽致。拜伦在浪漫主义作家中走得最远,他在资本主义处在上升时期就已经完全否定了文明的价值,塑造了一群为文明社会所不屑的人物——“拜伦式英雄”,赋予反叛、堕落、放荡、虚无等观念以新的价值。但是在美学上通过崇高的调节把恶转换成审丑对象,以现实主义作家们的作品表现得最为典型。《红与黑》中的于连野心膨胀、虚伪卑鄙,正是通过他最后赴死的崇高精神使其形象得到了肯定;《罪与罚》中的杀人犯拉斯柯尼科夫却有一颗善良的心,等等。这些都说明社会虽然存在着黑暗的地方,但是作者仍然对社会改良抱有希望;人性虽然存在着邪恶的地方,但是人身上的良善仍然起着决定作用。丑陋与美丽、卑鄙与崇高、魔鬼与天使、邪恶与善良的统一,正是现实主义塑造人

① 周来祥:《文艺美学》,北京:人民文学出版社,2003年,第242页。

② 牛宏宝:《康德在丑面前的尴尬》,《西北大学学报》1996年第4期。

③ 牛宏宝:《西方现代美学》,上海:上海文艺出版社,2002年,第60页。

物的特点。在批判现实主义之后的自然主义文学思潮中,其描写恶的成分在逐渐增加,而崇高的调节作用却在逐渐缺席,因此,又一个新的审丑机制呼之欲出。

比较来看,我国的现代文学也呈现出了与西方近代文学相似的发展特点和美学特征,这就是为什么有些学者会提出“中国现代文学的近代性”观点,并引起学术界极大的关注和反响^①,因为中国现代文学在美学上确实属于近代,他们对于恶的表现所运用的审丑机制的转换就是通过崇高的调节来实现的。阿Q的无知与无奈、祥子的偏执与仁慈、周朴园的虚伪狡诈与自责、高觉新的软弱与忏悔,等等,都体现了带有缺陷的人物性格特点,他们身上的恶之所以能够被接受,是因为他们身上还具有崇高的因素,从而使他们的形象实现了向审丑的转换。

由此看来,理性能力的提高也带来感性范围的扩大和感知深度的增加,崇高变成了使丑得以合法化的积极手段。然而这时的汹涌澎湃的本能欲望仍不能得到全部满足,因为这一方面不符合理性的要求,因为无论生产力的发展程度,还是人的文化和文明程度,还没有达到理想的地步,因此,完全满足欲望不但是不可能的,而且也是危险的;另一方面个性觉醒后虽然感受到了摆脱宗教迷信、封建理性和近代科技理性束缚,获得自由的快乐,但是,事事让自己承担责任的沉重感与前途神秘难测的恐惧感,使得个性还离不开理性这根手杖,因此,人们对丑的接受还要经过崇高的检验和容纳。这样,崇高就成了使审丑得以实现的第二个机制,尽管这时化恶为丑的补充机制并没有停止。可见上述以周来祥为主要代表的美学家们把康德的崇高作为揭示审丑之所以可能的理论基础,是很科学的。这种理论既解释了丑摆脱美而获得独立存在的问题,也为丑进一步发展成荒诞打下了基础,最重要的是为内容丑进入审丑领域提供了理论保障。

崇高是近代崛起的一个美学概念,同时它也是使大量的恶转化成丑的基地,通过借助“主观合目的性”实现了恶内容的引进,从而扩大了审丑对象,提高了审丑意识。但是,随着社会的发展,通过崇高对恶的调节来实现审丑已逐渐不能满足更多恶进入审丑领域的要求,于是新的审丑机制再一次应时代要求出现了。

三、非理性的、无意识本能意志力量的对象化表现

历史发展到现代社会,新的哲学问题出现了。曾经鼓舞人类创造了巨大物质财富、扩大了人的感觉范围和深度,并进一步深化了人性解放的理性,正在逐渐演变成理性主义,崇高借助理性来对恶进行调节的能力表现得越来越差,而且还走向了压抑感性排斥感性的保守性一面。

经过一百多年的启蒙运动,现代性社会在欧洲得以确立。现代性社会的确立是依靠对理性的推崇而建立的,这本无可厚非,但是理性发展成为理性主义并且其地位和作用被片面地夸大了。现代性的理性在原本意义上应包括两个方面的内容,一个是实现现代社会的手段,一般称之为工具理性;一个是实现以人为目的的手段,即实现自由、平等、博爱的人文关怀,一般称为价值理性。这两个理性相比较,前者为手段,后者为根本。只有两种理性协调一致,现代性社会才能健康发展。但是在现实的发展中,作为前者的工具理性却得到了过分发展,甚至处于霸主地位,作为目的的价值理性却被严重忽视了,人最终沦为工具理性的奴隶而被严重异化。

这样,当理性主义取得霸主地位的时候,感性也必然遭到理性的贬低、挤压和放逐。建立在这种极端理性之上的是伪崇高——一种严重忽视个性走向禁欲主义的假美学,必然进一步排斥丑学的存在,因为它通过把人性抽空的意识形态化而彻底否定了人的自然欲望,这种伪崇高表现在艺术创作上就是伪古典主义的泛滥,就是政治对文学的全面控制。面对理性主义的霸道,丑学只能借助一

^① 杨春时、宋剑华:《论20世纪中国文学的近代性》,《学术月刊》1996年第5期。该文在现代文学研究领域引发广泛持久的争论,详见宋剑华主编:《现代性与中国文学》,济南:山东教育出版社,1999年。

种新的哲学思想,才能最终打败理性主义,这种新的思想便是非理性主义哲学。19世纪中期到20世纪初,西方社会出现了强劲的非理性主义思潮,像叔本华的欲望主义、尼采的意志主义、柏格森的直觉主义、弗洛伊德的“潜意识”说等。非理性主义哲学出现的意义是非常重大的,可以比作人类认识发展史上的第二次“哥白尼式革命”。如果说康德把哲学从本体论转向了认识论,把对世界真实性的认识从世界的客观真实性转向人类主观真实性的做法可称之为第一次“哥白尼式革命”,是人作为“类”的第一次觉醒的话,那么,到了叔本华、尼采等人则完全抛弃了“物自体”,抛弃了对“理性”的依托,提出了世界的本质是“欲望”,是我的“表象”的做法,的确具有认识论的第二次革命之意义,从此主观彻底摆脱了客观,主体彻底摆脱了客体,个体彻底摆脱了群体,感性彻底摆脱了理性,从而使得“个人”突破了作为群体的“类”而兀然独立。正如余虹在评价象征主义思潮时所论述的,“人的生存的诗意潜藏着固有的二律悖反,因为人是个体与群体的双重存在。当人以类的方式获得相对的类的自由时,个体自由的要求便自然出现。……当个体取代群体而上升为生存的目的时,个体也便成了价值本源与意义本体,于是立足于群体文明之上的真善美受到了挑战,反之,个体文明在确立自身的真善美时也首先面临着传统的挑战,并在传统的背景下呈现出‘恶’的样态”^①。

非理性主义对理性主义的批评与超越产生了两个结果:一是标志着在西方雄霸近两千年的理性主义哲学最终退出了历史舞台,在美学上理性作为崇高的调节者已经过时,“主观合目的性”作为恶是否被接受的唯一标准已被改写,因为它限制了大量的恶进入美学领域,不利于人性的进一步解放,因此,崇高的大厦也应拆除,而代之以非理性主义的欲望;二是非理性主义在批判理性主义的同时,也确定了自身的范围和特性,可以说非理性主义正是在批判和否定理性主义的过程中,为新的审丑机制的形成奠定了基础,即凡是符合非理性的就有可能是符合审丑的。牛宏宝论述了继康德之后尼采在丑学上的贡献,即尼采直接把笛卡儿的理性主体和康德包含着不和谐因素的理性主体给否定了,代之以非理性的主体。如果说理性主义是美的哲学基础的话,那么非理性主义则成了丑的哲学基础;如果对生活的肯定性是美的主要特征,那么对生活(理性秩序)的否定性则成了丑的特征。因此,在尼采那里,统治了西方近两千年的理性被完全抛弃了,非理性主义取代了理性主义,并形成了新的审丑机制。周来祥认为“真正的丑必须具有否定性,任何对这种否定性的转化,使其变为肯定性审美,都必将失去真正的丑,而成为崇高。因此,真正的丑本身就规定了审美这个世界本身必须具备真正的否定性质”^②。牛宏宝则直接点明了尼采在丑学建立上的作用:“尼采的强力意志其实与康德的力的无限大有相似之处,但在康德那里,崇高要通过对否定性的东西进行转化,即唤起理性的无限,才能产生崇高美。但是在尼采这里,这否定性的东西本身就是美的源泉,根本不需要进行转化,美直接就建立在这纯粹的强力意志之上。……这其实就是审美的丑。”^③对此,牛宏宝还在《西方现代美学》一书中进行了详细的论述,他认为当现代主义艺术被彻底建立在主体单一的原则之上,建立在强力意志主体的霸道之上,只考虑内在原则是否得到彻底贯彻时,古典美学中的“对象的客观合目的性”原则就失去了意义;同时审美的非道德化、非理性化,只考虑强力意志主体的汪洋恣肆的表现,也就不需要康德在崇高中所设定的通过对主体构成否定的对象的辩证转换,来达成“主观的合目的性”。因为这些否定性的东西、无意识的东西、本能的东西,就是属于主体本身的,因而也就不存在对象是否与我们内在目的相合的问题。而审美的丑就是在这个意义上才成为可能,并成为独立的存在。所谓审美的丑,就是非理性的,禀赋着恶魔般的强力意志的主体,把属己的非理性的、非道德的、恶魔般的强力意志直接表现出来,实现于非自然的、变形的或抽象的形式之中。其目的并不是为了克服它们或者消除它们,而是就直接陶醉于这强力意志的昂扬和兴奋之中。因此,如果说美是人的

① 余虹:《在西方文明的转折点》,《外国文学评论》1989年第1期。

② 周来祥主编:《西方美学主潮》,桂林:广西师范大学出版社,1999年,第35页。

③ 牛宏宝:《西方现代美学》,第110页。

肯定性力量的对象化,那么审美的丑就是人的非理性的、无意识本能意志力量的对象化表现;如果说美是主体的肯定性力量与对象之间达成的对象的完美的被给予状态,那么,表现的直觉就是非理性的意志主体无视对象世界的存在而进行的生命冲动的流溢。而在此情况下所进行的艺术创造,就与审美的丑相关^①。牛宏宝这里所说的“审美的丑”就是“审丑”,是与没有进入审美领域的丑相区别的。因此,牛所说的丑“是人的非理性的、无意识本能意志力量的对象化表现”,实际上就是艺术化表现,因为非理性本身只是为丑准备了哲学基础,它本身还并不是丑。到这里我们似乎可以说非理性的感性显现就构成了新的审丑机制。当然,这里不能把非理性主义简单地等同于欲望,它是对理性主义的否定,从某种意义上说非理性也是一种理性,是一种理性的非理性。“因为不论谁,当他想把哲学标榜为非理性时,他总是用理性作为衡量的尺度,而且他以这样一种方式再次承认了某种是理性的东西。”^②也正是在这个意义上,许多没有达到非理性程度的欲望,或者没有达到“人的非理性的、无意识本能意志力量的对象化表现”的,也即没有达到艺术化的欲望,就不能算是审丑。

邹华在它的《流变之美》中对如何达到审丑,作了通俗的解释,他认为古代艺术不能大量地容纳丑,最多不过是中和地处理丑,这是因为古代艺术缺乏承受恶的主体基础,缺乏以审美扩张大量容纳丑的方式,和以审美弥合转恶为丑的能力。现代艺术是在不同于古代的历史基础上发展起来的,丑大量涌入艺术是一种符合规律的必然现象,因此,既不必痛心疾首于现代艺术对丑的容纳,也不必把展示丑当作一种特殊的才能来炫耀,关键在于如何理解和把握这种现象。当我们认识到丑增加的根源在于人性结构主体化时,认识到丑不过是进入审美活动的恶时,认识到丑的展现同时也是人性力量的高扬和更高人性境界的启示时,在这种情况下,如何看待出现在艺术中的丑,就像如何在艺术创作中展现美一样,不再是一个特殊问题了^③。

因此,从创作主体来讲,并不是所有的关于丑恶现实的创作都可以称之为审丑,只有属于非理性的,被对象化了的,能够被审丑机制转化的,才是审丑的,因而应该反对嗜丑成癖。从欣赏者角度而讲,就像对崇高的欣赏需要借助理性的指导一样,对丑的欣赏也需要借助非理性的指导,因此,我们只有全面理解了非理性主义哲学,才能更好地欣赏现代艺术。

总之,上述分别论述了审丑的三种机制,尽管这三种审丑机制是分开论述的,并且在不同的时代,即古代、近代、现代发挥着不同的作用,但是作为人类对丑进行艺术表现和艺术欣赏的机制,它们又常常纠缠在一起。不管怎样,审丑的意义是重大的,对此栾栋曾经作过精到的论述,他认为如果我们对美学反题的特点作一个总结的话,可以看到审丑有如下几个方面的贡献:一是负值思维,即透视到了审美文化乃至整个人类文化的负效应、负作用、负面价值和负面结果。负不是反,反超出了负。负和反都作为正题运演的潜在性、附属性甚至对抗性的因素,终究要显示出自己的能量,为人类文化曲尽其妙。二是补充思维,即多维多元、多视角的思想。它是对审美文化的一元思维、单向思维和独白话语的补偏纠弊。三是解放思想,即人们常说的让“思想冲破牢笼”,突破思维的禁区。它使人类思想进入了一个突破性和创造性的新阶段,释放出巨大的能量,为超越自身准备着条件^④。因此,正是由于审丑有着如此大的意义,才值得我们深入地研究审丑机制,破解着审丑之所以可能的秘密,以便更好地进行丑艺术的创造和丑艺术的欣赏。

[责任编辑 刘 培]

① 牛宏宝:《西方现代美学》,第280—281页。

② [德]海德格尔:《什么是哲学》,载《现代外国哲学》第七集,北京:人民出版社,1985年。

③ 邹华:《流变之美》,北京:清华大学出版社,2004年,第229页。

④ 栾栋:《感性学发微》,北京:商务印书馆,1999年,第84页。

改革开放以来中国精英群体的演进及问题(上)

吴忠民

摘要:20世纪70年代末以来,中国的经济精英群体、政治精英群体和知识精英群体三大精英群体实现了同步化的发展,改变了以往政治精英群体一枝独秀的局面;精英群体的职业化程度和专业化水准越来越高;精英群体在社会经济生活中的位置越来越凸显。但社会转型时期特有的时代条件,也使得精英群体在发展中出现了一些特有的问题,主要表现在:精英群体以“效率优先,兼顾公平”为主轴的一面倒的片面行为和取向;政治精英群体呈现出强烈的公权扩张冲动;精英群体之间利益结盟现象日渐明显;精英群体呈现出一定的自我封闭化和壁垒化倾向。现阶段中国精英群体存在的问题,造成公共投入的巨大浪费,扭曲和损伤了正处在定型过程中的现代社会阶层结构,造成改革与发展两者之间的背离。促进中国精英群体健康而合理发展的基本思路在于:在全社会范围内确立起社会公正的基本取向;建立起公正、科学、合理、有效的利益协调机制;建立起“两头小,中间大”、以中等收入者人群为主的橄榄型社会阶层结构;使精英群体的行为更加规范化。

关键词:精英群体;社会阶层结构;职业化分工;现代化;社会公正

一、改革开放以来中国精英群体的长足发展

在社会分层体系中,最具影响力的社会阶层就是精英群体。现代社会当中的精英群体由三个部分所构成,即:经济精英群体、政治精英群体和知识精英群体。具体到当代中国社会,精英群体大致由这样几个部分所组成:经济精英群体,包括大中型民营企业的业主及高层管理人员、大中型国有企业的高层管理人员,以及与市场经济密切相关的一些群体当中的高层人员;政治精英群体,包括政府部门的中高级公务员,部分准政府组织——社会事业单位——的中高级职员;知识精英群体,包括教授、研究员以及高级工程师,等等。

自20世纪70年代末以来,伴随着改革开放的进行,伴随着现代化进程和市场经济进程的推进,中国社会的精英群体获得了长足的发展。

1. 三大精英群体实现了同步化发展,改变了以往政治精英群体一枝独秀的局面

新中国建立以后,中国的主要任务理应以现代化建设为中心。但是,执政党没有实现执政理念的转换,一直停留在“革命”、“斗争”的思维当中,没有及时转换到“执政”、“建设”的理念上来。所以,必然过分夸大阶级斗争的作用,强调以阶级斗争为纲。相应地,此起彼伏的政治运动便成为这一时期的工作重点和中心任务。与之相应,现代化建设只能处在次要的位置,从属于政治运动。

既然强调“以阶级斗争为纲”,既然强调意识形态的绝对化,那么,同现代社会和市场经济相适应的经济精英群体和知识精英群体就必然地处在被排斥、打压甚至封杀的状态。基于阶级斗争的观点,必然会形成对非公有制经济的极度敏感和防范,必然要排斥市场经济,必然要杜绝多种经济成分

作者简介:吴忠民,中共中央党校社会学教研室教授(北京 100091)。

基金项目:该成果系教育部人文社会科学重点研究基地2005年度重大项目“社会公平与社会政策研究”的阶段研究成果。项目批准号:05JJD840148。

的产生。在此种情况下,同市场经济和多种所有制经济成分相伴生的、以企业家群体为主的现代经济精英群体,就难逃被取缔的厄运。以创造财富为己任的经济精英群体在当时可以说是被消灭而不复存在了。不仅如此,其可能的“复辟”也备受社会的关注和警惕。同样的道理,知识精英群体就总体而言也必然地处在被排斥和打压的状态。由于职业领域的要求,知识精英群体的主要功能在于知识和观念的创新和传播。创新就意味着多样化观念和思想的出现,这同意识形态绝对化的时代导向格格不入,因而用当时的眼光来看,知识精英群体是一个靠不住甚至是危险的人群。1957年,毛泽东在一次谈话中说:现在的知识分子是“身在曹营心在汉”,他们的灵魂依旧在资产阶级那方面。无产阶级给他们钱,让他们教书、办报,做文艺工作,这是赎买他们,要他们转到马克思主义方面来。不过,对资本家可以公开这么说,对知识分子不能公开这么说^①。不止是对原有知识精英存有戒心,就是对原本可以信任的年轻知识分子也不放心。“我党有大批的知识分子新党员(青年团员就更多),其中有一部分确实具有相当严重的修正主义思想。”^②虽然知识精英群体是一支靠不住的力量,但这些人还有些用处,“没有知识分子,我们的事情就不能做好”^③。所以,对知识精英群体就采取了“团结、教育、改造”的基本态度和政策。在新中国成立后30年间的历次政治运动当中,知识精英群体可以说是难逃劫难。在这样的情形下,知识精英群体的发展空间十分有限,其成员的增长十分缓慢。以高等学校专任教师为例,在政治运动不是十分突出的20世纪50年代,高等学校专任教师的增长速度较快,从1950年的1.7万人增加到1955年的4.2万人和1960年的13.9万人。但是到了20世纪60年代至70年代中期,随着政治运动的日益高涨,高等学校专任教师的增长极为缓慢,在有的年份还出现了减少的情形(见表1)。

表1 普通高等学校专任教师人数增长情况(万人)

年份	1950	1955	1960	1965	1970	1975	1980	1985	1990	1995	2000	2004
人数	1.7	4.2	13.9	13.8	12.9	15.6	24.7	34.4	39.5	40.1	46.3	85.8

资料来源:国家统计局国民经济综合统计司编:《新中国五十五年统计资料汇编》,中国统计出版社2005年版,第79页。

与经济精英群体被取缔、知识精英群体被打压形成鲜明对比的是,政治精英群体一枝独秀。政治精英群体不仅在社会政治管理方面起着绝对的作用,而且在经济、知识文化领域也具有绝对控制和管理的权力。换言之,政治精英群体扮演着一种“全能型政府”的角色,而这种“全能型的角色”必然通过非职业化的方式来履行。在经济领域,政治精英群体主要以高度的计划经济体制管理国民经济,并通过高强度的社会动员方式推动经济的发展。在高度的计划经济体制下,所有企业都是公有制,整个国民经济的运行具有自上而下的行政强制性,人为的计划渗入了国民经济的各个领域、各种细节。而在高强度的社会动员当中,社会成员的种种热情转换成为一波未平一波又起的、政治化的经济动力。在知识文化领域,政治精英群体认为教育和文化不能由知识精英群体垄断,因而特别强调大众教育和大众文化的重要性,采取群众运动的方式推动教育的发展和文化的普及,如“教育进田间”、“科学进工厂”,等等。对于知识精英群体,政治精英群体则通过种种“改造”、“运动”的方式,为之重建行为规范,更新其“世界观”,发展到极端,在“文化大革命”期间更是采取以“工人宣传队”这种世界高等教育史上从未有过的方式,让工人阶级直接接管并改造高等学校。

社会结构包括社会阶层结构、人口结构、城乡结构以及社区结构等多个方面的内容。其中,以职业分工为主要划分依据的社会阶层结构是最为重要的内容。社会结构对于现代化的整体推进来说,具有基础性的意义。社会阶层结构状况如何,决定着一个社会有着怎样的建设者;决定着一个社会

① 转引自徐庆全:《建国后党对知识分子阶级属性认定的艰辛历程》,《湘潮》2007年第3期。

② 《毛泽东选集》第5卷,北京:人民出版社,1977年,第424页。

③ 《毛泽东选集》第5卷,第406页。

是否拥有合理的社会分工状况;决定着能够为这个社会的发展和运行提供怎样的社会资源和人力资源的支撑;决定着社会团结和社会整合的程度。作为现代社会较高位置层面上必要的社会力量配置结构,精英群体结构的具体状况,更是直接影响着现代化进程的基本走势。而新中国成立后30年间政治精英群体一枝独秀的状况,表明当时的社会阶层结构不是一个常态的现代社会阶层结构。这种状况不符合现代化的趋势和规律,因而不可能保证现代化进程健康、有效地推进。经济精英群体和知识精英群体的缺失,意味着经济现代化建设由于缺乏职业化、专业化的经济精英群体的引领而陷入不规则推进的境地,意味着科学技术以及高等教育事业由于缺乏职业化、专业化的知识精英群体的引领而无法得到应有的发展。应当承认,当时的现代化建设取得了许多重要的成果,比如,国家的工业体系得以初步的建立,经济增长保持了高速度,科学技术基础得以初步奠定,大众教育得以迅速普及,等等^①。但是,需要清醒地看到,当时的现代化建设有着十分明显的缺陷:经济现代化建设过多地依赖人力和资金的投入,造成了环境污染和生态破坏等一系列严重的后果;知识创新和科学技术发展的幅度十分有限,而且,在人文社会科学领域的不少部位和高等教育事业方面出现了大幅度倒退的情形。显然,政治精英群体一枝独秀的状况,表明现代化建设所必需的社会引领力量配置结构的不合理,因而不可能确保中国现代化进程健康、持续地推进。

改革开放以来,三大精英群体获得了同步化的发展,改变了以往政治精英群体一枝独秀的情形。从较高位置阶层层面上看,现代化建设各个重要领域的领军力量从此形成,现代化建设所必需的社会力量配置结构日趋常态化和均衡化。

三大精英群体的同步化发展,首先表现在知识精英群体和经济精英群体取得了合法性,特别是政治合法性。从20世纪70年代末起,先是知识精英群体的合法性地位得以确立。邓小平指出,我们要实现现代化,关键是科学技术要上去。发展科学技术,不抓教育不行。靠空讲不能实现现代化,必须有知识、有人才,必须“尊重知识,尊重人才”^②，“知识分子的名誉要恢复”^③。伴随着高考制度的恢复,伴随着“向科学技术进军”热潮的形成,知识精英群体在现代社会当中的应有位置得到了整个社会的确认,知识分子获得了前所未有的社会声望,代表性人物如李四光、陈景润等几乎成为整个社会的偶像。另外,知识精英群体的规模自改革开放以来也得到了迅速的扩张。以普通高等学校专任教师情况为例,其规模已经从1980年的24.7万人,发展至2004年的85.8万人(见表1)。继知识精英群体之后,从20世纪90年代开始,作为以往从阶级斗争和意识形态的角度看来最不可思议的事情,同时却是改革开放、现代化建设以及市场经济发展的必然结果——经济精英群体在整个社会当中的“合法性地位”也逐渐被确认。最为重要的标志,就是民营企业主群体的合法性地位逐渐被确认。既然要搞现代化建设,要推进市场经济,就离不开社会财富创造者的领军群体——经济精英群体。所以,随着现代化和市场经济进程的推进,经济精英群体在中国得以重新出现并获得了长足的发展。相应地,经济精英群体的合法性地位逐渐被社会所确认。其具体的确认过程大致经历这样几个步骤:第一步,民营经济取得了社会主义市场经济的“补充”的地位。中共第十四次全国代表大会报告指出:“在所有制结构上,以公有制包括全民所有制和集体所有制经济为主体,个体经济、私营经济、外资经济为补充,多种经济成分长期共同发展,不同经济成分还可以自愿实行多种形式的联合经营。”^④第二步,民营经济取得了社会主义市场经济的“重要组成部分”的地位。中共第十五次全国代表大会报告指出:“非公有制经济是我国社会主义市场经济的重要组成部分。对个体、私营等非公有制经济要继续鼓励、引导,使之健康发展。这对满足人们多样化的需要,增加就业,促进国民经济的

① 吴忠民:《毛泽东时代有价值的历史遗产》,《科学社会主义》2002年第2期。

② 《邓小平文选》第2卷,北京:人民出版社,1994年,第40、41页。

③ 《邓小平文选》第2卷,北京:人民出版社,1994年,第51页。

④ 江泽民:《加快改革开放和现代化建设步伐,夺取有中国特色社会主义事业的更大胜利》,《十四大以来重要文献选编》(上),北京:人民出版社,1996年。

发展有重要作用。”^①第三步,进一步取得了“重要力量”和“中国特色社会主义的建设者”的地位。2001年,江泽民在庆祝建党八十周年大会上的讲话指出:“改革开放以来,我国的社会阶层构成发生了新的变化,出现了民营科技企业的创业人员和技术人员、受聘于外资企业的管理技术人员、个体户、私营企业主、中介组织的从业人员、自由职业人员等社会阶层。”“他们与工人、农民、知识分子、干部和解放军指战员团结在一起,他们也是有中国特色社会主义事业的建设者。”^②至此,民营企业主的“合法性地位”已经完全被确立。

经济精英群体和知识精英群体的规模在迅速扩大。从私营企业户数及私营企业主人数情况看,自20世纪90年代以来,经济精英群体以前所未有的速度迅速扩张。尽管私营企业主并非都是经济精英群体成员,但私营企业主总数与经济精英群体成员总数呈正比关系却是不争的事实。1989年私营企业户数为9万户,1990年和1991年分别增至9.8万户和10.8万户。1992年以后的几年,受邓小平南方谈话以及国家正式确立市场经济体制目标因素的影响,更出现了爆炸式扩张的情形。2005年,私营企业户数和私营企业主分别达到了创纪录的430.1万户和1109.9万人(见表2)。这些数字说明,在中国现阶段,经济精英群体就其规模而言,已经足以能够承担自身所应履行的基本职业职能。

表2 私营企业户数及私营企业主人数增长情况

年份	私营企业户数 (万户)	增长 (%)	私营企业主人数 (万人)	年份	私营企业户数 (万户)	增长 (%)	私营企业主人数 (万人)
1989	9			1998	120.1	25.0	
1990	9.8	8.4		1999	150.9	25.6	
1991	10.8	9.9		2000	176.2	16.7	396.3
1992	14	29.5		2001	202.9	15.1	460.8
1993	23.8	70.1		2002	243.5	20.1	622.8
1994	43.2	81.2		2003	300.6		772.8
1995	65.5	51.4		2004	365.1		948.6
1996	81.9	25.1		2005	430.1		1109.9
1997	96.1	17.3					

资料来源:张厚义等:《中国私营企业发展报告(1999)》,社会科学文献出版社2000年版,第33页;张厚义等:《中国私营企业发展报告(2003)》,社会科学文献出版社2004年版,第4页;汝信等主编:《2007年:中国社会形势分析与预测》,社会科学文献出版社2006年版,第307页。

三大精英群体之间的内在关系日益呈现出团结合作的趋势,改变了以往一个精英群体排斥、打压其他精英群体的状况,这是建国以来从未有的情形。其一,相互包容。随着现代化建设和市场经济进程的推进,精英群体职业分工的色彩越来越明显,精英群体之间的平等色彩开始加重。在此情形下,对于政治身份的追求已经不是某个群体的特有权利,精英群体的职业身份同其政治身份开始逐渐脱离。特别需要注意的是,作为精英群体之间包容性增强的突出标志,中国共产党开始向“工、农、兵、知”以外的社会群体成员包括私营企业主群体敞开大门。“能否自觉地为实现党的路线和纲领而奋斗,是否符合党员条件,是吸收新党员的主要标准。来自工人、农民、知识分子、军人、干

① 江泽民:《高举邓小平理论伟大旗帜,把建设有中国特色社会主义事业全面推向二十一世纪》,《十五大以来重要文献选编》(上),北京:人民出版社,2000年。

② 江泽民:《在庆祝建党八十周年大会上的讲话》,《十五大以来重要文献选编》(下),北京:人民出版社,2003年。

部的党员是党的队伍最基本的组成部分和骨干力量,同时也应该把承认党的纲领和章程、自觉为党的路线和纲领而奋斗、经过长期考验、符合党员条件的社会其他方面的优秀分子吸收到党内来。”^①据中共中央组织部的统计,2004年度,全国新吸收中共党员241.0万人,来自其他社会阶层的新党员1.1万余人,其中私营企业主为894人^②。另据2006年中国第七次私营企业抽样调查,在被调查的2001年后注册为私营企业的私营业主中,政治面貌为中共党员的占32.2%^③。这是一个巨大的历史进步。其二,相互促进。在这一时期,政治精英群体先是积极地为知识精英群体平反各种冤假错案,恢复知识精英群体应有的社会地位和社会声望,提高其生活待遇。继之,从20世纪90年代开始,又为经济精英群体的形成和发展,扫除各种政策和制度方面的障碍。其三,相互流动。精英群体之间大面积地交流是这一时期的一个明显特征。从20世纪70年代末开始,一大批教师和科技人员被充实到中高级领导干部队伍当中。而自90年代开始,又有大量的国家干部、教师和科技人员流入“商海”,变身为企业家,不少人成为经济精英。有统计显示,2006年,私营企业主的社会来源以三类精英为主,即机关干部、企业经营管理人员(包括个体工商户)以及专业技术人员,合计比例为67.4%^④。

2. 精英群体的职业化程度和专业化水准越来越高。

在改革开放以前的30年间,精英群体的职业化程度和专业化水准十分低下,几乎没有职业分工可言。其一,在政治、经济和知识文化三大领域之间,精英群体缺乏应有的职业边界。政治精英群体成员不仅直接管理着政治领域,而且跨过政治领域全方位地直接管理着经济 and 知识文化领域。一个突出的表现是,所有企业的领导人均由政府指派,企业的所有发展规划和指标均由政府系统制定并逐级下达。其二,在同一个大的领域当中,精英群体同样缺少必要的职业化和专业化的分工。在政治生活领域,行政部门和立法机构各自的职能缺乏明确的区分,行政官员的工作几乎不受立法机构的约束,财政预算实际上不受立法机构的审查,甚至在某个时期,立法机构的活动处于停顿的状态;公安、检查和法院这三个部门各自的职权几乎没有多少区分,公、检、法的职能常常由公安一家独自包揽;行政部门同社会事业单位混同在一起;政府机构相对单一,一些同现代社会相适应的重要政府机构没有建立起来。在经济生活领域,企业负责人(厂长)的基本职能不仅仅负责生产经营,还要主抓“政治路线”这样的“头等大事”以及职工的生活和福利等琐碎的事务。在知识文化领域,知识精英群体的主要任务不是教书育人、科学研究,而是思想改造,防止走“白专道路”,以实现“革命化”和“工农化”的目标。其三,精英群体普遍缺乏“门槛进入”的特有职业资格,缺乏特有职业行为规范的要求。比如,没有经过任何法律专业训练的人,只要经过任命就可以获得法官的职位。对于较高位置的精英群体成员甚至没有严格的退休制度。

自20世纪70年代末以来,中国精英群体的专业化程度越来越高,职业化色彩越来越明显。这主要表现在以下几个方面:

第一,三大精英群体之间各自的职业功能越来越明显,职业边界开始清晰。其一,政治精英群体职业功能的变化突出表现在政府的职能定位发生了巨大的转变。在20世纪80年代后期至90年代,由于人们对现代化建设的趋势和规律缺乏必要的认识,对现代社会的基本理念尚缺乏必要的理解,在很大程度上是“摸着石头过河”;同时,又出于对以往轻视经济做法的矫枉过正,相应地,政治精英群体对于政府的职能定位由以往的“全能型”转变为“经济型”。之后,人们发现,仅仅追求GDP的高速增长有着很大的局限性,同时由于人们对于现代社会的基本规律和基本理念的认识不断深入,

① 江泽民:《在庆祝建党八十周年大会上的讲话》,《十五大以来重要文献选编》(下),北京:人民出版社,2003年。

② 汝信等主编:《2006年:中国社会形势分析与预测》,北京:社会科学文献出版社,2005年,第346页。

③ 中国私营企业研究课题组:《2006年中国第七次私营企业抽样调查数据分析综合报告》,《中华工商时报》2007年2月16日。

④ 中国私营企业研究课题组:《2006年中国第七次私营企业抽样调查数据分析综合报告》,《中华工商时报》2007年2月16日。

到21世纪初,政治精英群体对于政府的职能定位开始与现代社会接轨,并提出“公共服务型”政府的目标。2004年政府工作报告指出:“各级政府要全面履行职能,在继续搞好经济调节、加强市场监管的同时,更加注重履行社会管理和公共服务职能。”^①2007年政府工作报告指出:“当前和今后一个时期,要以转变政府职能为核心,规范行政权力,调整和优化政府组织结构与职责分工,改进政府管理与服务方式”,“加强社会管理和公共服务,增强基本公共服务能力。”^②其二,经济精英群体自20世纪90年代兴起以来,其职能定位就比较明确:建立现代企业制度,在市场经济条件下创造财富。私营企业自不必说,国有企业也开始同政府及事业单位脱钩,剥离原来所承担的社会职能。同时,政府对企业的直接干预也大幅减少。其三,知识精英群体同政治精英群体的职业边界也开始有所区分。一个明显的现象是,知识精英群体独立思考和活动的空间增大,对于政治精英群体的依附性降低,职业化、专业化的行为取向越来越明显,以往所承担的各种“政治任务”大幅度减少,其具体行为不会像以往那样随着政治精英群体的指令而摆动。改革发展当中的许多重大理念和前沿构想,往往是由知识精英群体首先提出,后被社会所认可。比如,市场经济体制、社会经济协调发展、以人为本、人权以及社会公正等重要理论和理念,便是由知识精英群体率先提出,进而得到了社会的广泛认同。

第二,同一精英群体不同部门的职业化程度和专业化水准越来越高。其一,政治精英群体中公务员的职业色彩开始显现;公务员群体内各种具体领域的职业边界日益清晰,各自责任日益明确;行政部门同立法机构的职责开始有了明确的区分,立法机构相对独立的作用开始显现;公务员部门同社会事业单位初步脱钩;公安、检察、法院三个部门之间相对独立性增强。2002年7月,最高人民法院首次提出“法官是以行使国家审判权为专门职业”。公务员法、行政法陆续出台,依法行政的要求日趋强烈。其二,经济精英群体的职业特征日益明显。应当说,经济精英群体的职业特征是随着现代社会和市场经济体制的发育而逐渐形成的。改革之初,与市场经济因素开始形成同时又不规范的情形相适应,一些社会成员通过很难说是合乎企业家职业规范的方式获得了“第一桶金”。在最早开始的流通领域市场化的阶段和随之而来的生产资料领域市场化的阶段,一批依靠倒腾批文和借价格双轨制之机起家的富人纷纷出现;在金融领域市场化的初期阶段,许多人靠投资外汇、债券、原始股票一举跻身于富裕阶层。中国于1993年开始明确地提出了市场经济体制的目标。到21世纪初,市场经济体制得以确立。基于政府行为规范化、经济主体自由化、生产要素市场化、贸易环境公平化和金融参数合理化这五项标准,有学者指出,中国市场经济发展程度在2001年年底已达到69%,突破了市场经济标准的临界线,市场经济框架已经建立。2003年,市场经济发展程度达到73.8%,中国已经成为了市场经济国家^③。与之相应,职业化的企业家群体已经初步形成,经济精英群体的职业化特征开始出现。在市场经济条件下,企业家群体越来越依靠日益职业化的企业运作进行财富积累;国有企业向现代企业的艰难转制已经基本完成;国有、集体、私营、股份制等多种所有制形式同时存在,并行不悖。另外,随着企业所有权和经营权的分离,职业经理人群体开始形成。其三,知识精英群体的现代职业特征开始形成。改革开放以来,适应现代化和市场经济进程的需要,知识精英群体的职业特征发生了巨大的变化,知识分子已经“从以传统的人文知识分子为主导构成转变为以现代的专业技能性知识分子为主导构成”^④,知识精英群体在现代社会当中所应当具有的建设与批判两大职业功能开始同时凸显。从建设的功能来看,知识精英群体在自然科学和社会科学的发展和细化、技术进步与现代科学知识的引领、现代价值理念的创造与传播、民生和公共生活的关注、生活方式的创新、教育发展以及第三部门的推进方面,均起到了不可替代的职业化作用。从批判的功能来看,知

① 温家宝:《2004年政府工作报告》,《十六大以来重要文献选编》(上),北京:中央文献出版社,2005年。

② 温家宝:《2007年政府工作报告》,《人民日报》2007年3月18日。

③ 北京师范大学经济与资源管理研究所:《2005年中国市场经济发展报告》,北京:中国商务出版社,2005年,第3页。

④ 陆学艺主编:《当代中国社会阶层研究报告》,北京:社会科学文献出版社,2002年,第16页。

识精英群体则起着初步的、却是十分有效的反思社会经济发展弊端,寻求可行对策的职业化的积极作用。

第三,精英群体的职业资格化和高学历化成为一种趋势。其一,精英群体对于职业资格的认证越来越看重。特别是知识精英群体和政治精英群体在这方面的要求十分明显。比如,公务员的职业资格考试近年来已经成为一种常态。再比如,《中华人民共和国高等教育法》明确规定:“高等学校实行教师资格制度。中国公民凡遵守宪法和法律,热爱教育事业,具有良好的思想品德,具备研究生或者大学本科毕业学历,有相应的教育教学能力,经认定合格,可以取得高等学校教师资格。”^①其二,精英群体的文化程度越来越高。在这一时期,精英群体作为一个整体,其文化程度提升的速度及幅度前所未有。2003年,从公务员学历层次上看,具有研究生学历者的比例为1.3%,具有本科学历者的比例为23.7%,具有大专学历者的比例为48.7%^②。经济精英群体更是以极快的速度提升了文化水准(见表3)。知识精英群体的文化水准也以极快的速度提升。1987年,高等学校仅有1972名教师具备博士学位,在高等学校教师中的比例只有0.51%。此后,具备博士学位的高等学校教师的数量快速增加,至2002年,达到4.34万人,增长了21倍;具备硕士及以上学历的教师所占比重从9.18%上升至31.18%^③。

表3 企业经营者的文化程度(%)

文化程度	1993年	1995年	2000年	2003年
高中、中专及以下	30.8	20.4	15.3	6.8
大学专科	35.3	37.5	40.1	29.2
大学本科	33.9	40.4	34.7	42.4
研究生	0	1.7	9.9	21.6

资料来源:潘晨光:《中国人才发展报告 No. 2》,社会科学文献出版社2005年版,第135页。

3. 精英群体在社会经济生活中的位置越来越凸显。

现阶段,精英群体在社会经济生活中的影响力越来越大。由于中国的市场经济体制远远不够完善,第三部门尚未起到应有的作用,种种社会问题层出不穷,因而政府对于社会的安全运行和健康发展仍负有极大的责任。在这样的情况下,政治精英群体在社会经济生活中具有难以替代的影响力是显而易见的。同时,随着市场经济进程的推进,经济精英群体的影响力在迅速扩大。比如,民营经济在经济生活中已经具备了举足轻重的影响力(见表4)。另外,随着现代化和市场经济进程的推进,经济结构开始升级换代,社会结构趋于复杂化,知识经济、高科技的重要性日益显著,科学技术越来越显示出对整个社会经济的引领作用。与之相适应,知识精英群体的作用已经不仅仅限于文化教育领域,其“生产性”功能迅速增强,其独立性也在明显增强。知识精英群体同其他社会群体的关系,已经不能简单地用“皮”和“毛”的关系来定位了。基于前述分析,不难得出如是结论:没有精英群体的努力,就没有中国改革开放的巨大成就,就没有中国社会经济的可持续发展和繁荣。

伴随着精英群体在社会经济当中影响力的迅速提升和这种影响力的不可替代性,精英群体在社会经济生活中的地位越来越凸显,其职业位置、经济位置和社会(政治)位置同时处于优越状态,同其他社会群体相比,形成了十分明显的对照。这主要表现在以下几个方面:

第一,较为优越的经济状况(经济位置)。政治精英群体和经济精英群体优越的经济状况是不言

① 《中华人民共和国高等教育法》,中华人民共和国司法部等编:《“四五”普法法律法规选编》,北京:法律出版社,2002年。

② 中国人事科学研究院:《中国人才报告(2005年)》,北京:中国人事出版社,2005年,第86页。

③ 潘晨光:《中国人才发展报告 No. 1》,北京:社会科学文献出版社,2004年,第211页。

表4 民营经济对全社会 GDP、就业和税收的贡献

	2000 年	2001 年	2002 年	2003 年	2004 年	2005 年
民营经济占 GDP 的比重(%)						65
民营企业就业占第二、第三产业的就业比重(%)	77.5	79.1	80.6	81.9	83.2	84.1
民营企业的税收收入占全部税收的比重(%)	54.7	62.9	66.3	68.9	71.3	75.7

资料来源:黄孟复、胡德平主编:《中国民营经济发展报告 No. 3(2005-2006)》,社会科学文献出版社 2006 年版,第 4、21、25 页。

而喻的。公务员的平均工资在全国平均工资水平之上,介于垄断行业与非垄断行业之间。近年来,公务员平均工资与全国平均水平之间的绝对差距在扩大。1992-2002 年间的 11 个年份,公务员的工资收入高出全国平均水平的程度依次是 2.1%、4.0%、9.3%、0.5%、2.1%、7.9%、3.9%、7.6%、7.2%、11.7%、12.5%^①。职位越高的公务员特别是属于政治精英群体成员的公务员,其工资自然要比一般公务员高得多。与此同时,公务员在社会保障、公共卫生保障以及住房方面享有十分优越的待遇。特别是住房一项,更是将较高级别的公务员自己同一般社会成员和一般公务员之间的距离明显拉大。本来,各级公务员特别是较高级别的公务员就享有远高于一般居民的住房标准。比如,某省政府规定:公务员和参照公务员管理的人员,住房建筑面积控制标准为,正省级 220 平方米、副省级 190 平方米、市(厅)级 140 平方米、县(处)级 100 平方米、乡(科)级以下 80 平方米之内^②。问题在于,在具体操作过程中,公务员实际住房面积常常超过规定标准。1998 年“房改”后,虽然国家停止了福利分房,但在之后的 8 年间,全国各地党政机关以种种名目进行的“集资建房”和“单位自建经济适用房”活动一天都没有停止过。在种种权力优势下,多数中高级别的官员往往占有着远远超过一般公务员住房标准的房子,这与大量民众沦为“房奴”而为房子苦苦打拼的情形形成了鲜明的对照^③。经济精英群体的经济地位也是如此。由中共中央统战部、全国工商联、中国民(私)营经济研究会组织的大型调查显示,2003 年,私营企业主个人年收入平均值为 20.2 万元,中位数为 6 万元。私营企业主的家庭年收入平均值为 26.7 万元,中位数为 10 万元,家庭人均收入为 3.88 万元,人均收入中位数为 1.67 万元。在家庭财富总额中,私营企业主在其企业拥有的所有者权益占 85.4%,住房原值占 8.3%,家庭金融资产占 6.3%^④。2006 年进行的后续调查则显示,2005 年私营企业主家庭全年的总收入平均为 25.99 万元,中位收入为 11 万元,最高收入为 1500 万元。其中,年收入过百万的私营企业主家庭占 14.4%^⑤。

知识精英群体经济状况的好转虽然稍有曲折,但其经济状况已经处在一个十分优越的位置。改革开放之前,国家对知识分子尽管在政治上采取打压、防范的政策,但在经济方面却采取“安抚”或者说是“赎买”的政策,知识精英群体的经济状况相对来说还是比较优越的。大学教授的工资分为 207 元、241.5 元、287.5 元和 345 元四个级差^⑥,副教授工资分为 149.5 元、177 元、207 元和 241.5 元四个级差,远远高于一般干部、一般知识分子和工人的工资收入水准。但从 20 世纪 80 年代中期至 90 年代初期,却出现了“脑体倒挂”的不公正情形。90 年代以后,这种“脑体倒挂”的情形已经完全改变,知识分子尤其是知识精英群体的经济状况得到了大幅度的改善。2003 年,全国城市居民人均可

① 王礼鑫:《公务员收入分配透析》,《南风窗》2006 年第 6 期。

② 弓凤飞:《山西省清理领导干部住房有了统一标准》,新华网山西频道 2005 年 5 月 11 日。

③ 李磊:《中国官员的住房腐败》,《廉政瞭望》2007 年第 6 期。

④ 中国私营企业研究课题组:《2005 年中国私营企业调查报告》,《中华工商时报》2005 年 2 月 3 日。

⑤ 中国私营企业研究课题组:《2006 年中国第七次私营企业抽样调查数据分析综合报告(节选)》,《中华工商时报》2007 年 2 月 16 日。

⑥ 马嘶:《百年冷暖:20 世纪中国知识分子生活状况》,北京:北京图书馆出版社,2003 年,第 355 页。

支配收入为8472元^①,而全国高校和中小学教职工年平均工资分别达到23307元和13293元,分别是1985年的18.7倍和11.9倍^②。这是一般知识分子的经济状况,至于知识分子群体中的知识精英,经济状况更加优越。知识精英群体也属于先富起来的一批人。大学知名教授的收入除了工资以外,还有额外收入,如津贴、稿酬、讲课费、劳务费、咨询费、课题费等等。以某重点大学为例。该校自2000年开始实行校级岗位津贴制度。其中,A类校聘关键岗位有400个,其具体标准是:1级,全年津贴标准为5万元;2级,年津贴标准为4.2万元;3级,年津贴标准为3.5万元;4级,年津贴标准为3万元。另外,还有来自政府的特别津贴,具体规定是:“长江学者”8人,年津贴10万元;“跨世纪人才”17人,年津贴6万元;“国家杰出青年基金”8人,每人得经费20万元,单位配套20万元,资助3—4年,经费可提成作为个人收入使用。“百千万人才工程”9人,年津贴6万元,资助3—4年;“省级特别津贴教授”5人,年津贴10万元。再加上工资和课时费等收入,该校的知名教授一年的总收入是十分可观的^③。近年来,税务部门已将高等学校一些教师列入重点关注的高收入群体纳税对象。

第二,较高的政治地位和社会位置。在中国社会,政治精英群体有着较高的政治地位和社会位置,这是自不待言的。相比之下,经济精英群体和知识精英群体对相应位置的争取,则走过一段明显的弯路。

在改革开放以前的中国社会,形成了以个人的政治成分和“家庭出身”为依据的先赋性的阶级身份系列。这种阶级身份在农村分为地主、富农、中农、贫农、雇农等,在城市分为革命干部、工人、职员、自由职业者、高级职员、城市贫民、店员、资产阶级、工商业兼地主、小业主、手工业主、摊贩等^④。后来还陆续增加了右派、右倾分子、走资派等阶级身份。这种阶级身份系列将所有的社会成员都包括进去,并以特定的政治档案管理相配套,从而直接影响着每位社会成员的发展前途。由于政治运动此起彼伏,不断升级加码,因而新的阶级成分类别不断增加。在这样的形势下,经济精英群体被消灭了,其原有成员在阶级身份系列当中处于最低的等级,自然没有任何政治地位和社会地位,处在一种被斗争和批判的状态;并且,其亲属的政治与社会地位以及前途也因政治株连而大受影响。作为时刻被防范的知识分子群体,经过长期的思想改造,患上了集体失语症。特别是知识精英群体,更是备受警惕和打压,处于一种被重点改造和监控的境地,其政治地位和社会位置低下而脆弱。

改革开放以后,随着时代条件的变化,经济精英群体和知识精英群体的政治地位和社会位置发生了翻天覆地的变化。有两个重要的标志能够说明这一点。一个重要标志是,能否入党已经不受职业的限制。大批知识分子尤其是知识精英加入了中国共产党;甚至还有一些私营企业主也加入了中国共产党,这在以往是不可想象的。能够入党,在中国社会是衡量一个社会群体在政治上获得常态地位的重要标志,是一个社会群体能够得到信任的基本门槛。在现阶段,整个社会对于知识精英群体和经济精英群体在政治上已经不存在任何歧视的现象。另一个重要标志是,知识精英群体和经济精英群体成员参与人民代表大会、政治协商会议这样十分重要的立法机构和参政议政机构者越来越多。在20世纪八九十年代,知识精英群体成员在各级人民代表大会所占的比例迅速提升,其提升速度仅次于干部群体(见表5)。

第三,较高的职业声望(职业位置)。一个社会群体有着怎样的职业声望,在很大程度上说明这个群体有着怎样的社会评价,在职业声望序列当中有着怎样的位置;也能够很大程度上说明一个时期当中的社会成员有着怎样的努力目标和行为取向。毫无疑问,在现代社会和市场经济条件下,财富、权力和知识是社会成员所广泛追求的目标,因而与之联系度较高的政治精英群体、经济精英群

① 国家统计局:《中国统计年鉴(2004)》,北京:中国统计出版社,2004年,第355页。

② 沈路涛、吕诺:《从“臭老九”到“香饽饽”:见证教师地位变化》,《人民日报》(海外版)2004年9月10日。

③ 王处辉:《高校教师收入知多少》,《社会科学报》2002年12月12日。

④ 郑杭生等:《当代中国社会结构和社会关系研究》,北京:首都师范大学出版社,1997年,第22页。

体和知识精英群体,一般来说也就拥有较高的职业声望。

表5 各级人民代表大会干部和知识分子代表比例变化(%)

年 份	全国人大		省级人大		市级人大		县级人大		乡级人大	
	干部	知识分子	干部	知识分子	干部	知识分子	干部	知识分子	干部	知识分子
1977—1981	13.38	14.96	19.32	16.15			25.42	8.61	32.01	5.84
1983—1987	21.35	23.54	23.58	21.28			20.87	18.41	18.68	8.58
1993	28.27	21.79	49.85		48.48		42.10		21.48	
1996—1999	33.17	21.08	42.80	20.95	36.79	20.32	35.01	12.68	21.12	

资料来源:刘智等:《数据选举:人大代表选举统计研究》,中国社会科学出版社2001年版,第348、350、360、366页。

诚如前述,自改革开放尤其是20世纪90年代以来,精英群体取得了较为优厚的经济收入,获得了较高的政治地位。而这一实际状况,必然地使精英群体同时获得了较高的职业声望。1999年进行的一项城市居民职业声望的调查显示,职业声望中位居前20位的分别是,市长、政府部长、大学教授、电脑网络工程师、法官、检察官、律师、高科技企业工程师、党政机关领导干部、自然科学家、翻译、税务管理人员、社会科学家、医生、计算机软件设计师、作家、记者、房地产经营开发商、国有大中型企业厂长经理和投资公司经理(见表6)。2001年进行的一项职业声望调查表明,位居前20位的职业分别是,市人大常委会主任、市长、法院院长、工程师、科学家、县委书记、大学教授、大学教师、政府机关局长、外资企业经理、政府机关科长、中学教师、中学校长、国有企业厂长、报社记者、律师、国务院部长、集体企业厂长、电影明星和机关政工干部(见表7)。这两项调查说明,在职业声望当中,位居前列者几乎是清一色的精英群体成员。

另外,还有两个现象也间接地说明精英群体成员具有很高的职业声望。一个现象是,在2002年进行的有关“谁是改革开放以来受益最多的群体”的调查中(见表8),有两个群体被半数以上的被调查者认为是改革开放以来受益最多的群体,一是党政干部(59.2%),二是私营企业主(55.4%)。紧随其后的群体包括演艺人员、城乡个体户和国企管理者。

表6 中国城市居民1999年职业声望排序前20位(共69项职业)

排序	职 业	声望得分	标准差	排序	职 业	声望得分	标准差
1	市长	92.9	13.71	11	翻译	84.9	14.62
2	政府部长	91.4	13.85	12	税务管理人员	84.9	16.15
3	大学教授	90.1	13.39	13	社会科学家	83.9	16.26
4	电脑网络工程师	88.6	14.08	14	医生	83.7	14.38
5	法官	88.3	13.94	15	计算机软件设计师	83.6	15.77
6	检察官	87.6	13.90	16	作家	82.5	16.22
7	律师	86.6	13.39	17	记者	81.6	15.67
8	高科技企业工程师	85.8	13.50	18	房地产经营开发商	81.5	15.72
9	党政机关领导干部	85.7	16.60	19	国有大中型企业厂长经理	81.3	16.43
10	自然科学家	85.3	15.12	20	投资公司经理	81.1	15.79

资料来源:李培林等:《中国社会分层》,社会科学文献出版社2004年版,第129—130页。

表7 中国2001年职业声望得分排序前20位(共81项职业)

得分排序	职业分类	得分	得分排序	职业分类	得分
1	市人大常委会主任	90.15	11	政府机关科长	79.87
2	市长	89.87	12	中学教师	79.4
3	法院院长	88.61	13	中学校长	78.18
4	工程师	87.92	14	国有企业厂长	78
5	科学家	86.49	15	报社记者	77.32
6	县委书记	85.18	16	律师	76.12
7	大学教授	85.15	17	国务院部长	75.96
8	大学教师	85.14	18	集体企业厂长	74.95
9	政府机关局长	81.1	19	电影明星	73.43
10	外资企业经理	80.15	20	机关政工干部	72.41

资料来源:李春玲:《断裂与碎片——当代中国社会分层分化实证分析》,社会科学文献出版社2005年版,第173页。

表8 城市居民对改革开放以来受益最多群体的判断(2002年)

群体类型	排序	选择百分比(%)	个案数	群体类型	排序	选择百分比(%)	个案数
党政干部	1	59.2	6959	专业技术人员	6	24.3	2691
私营企业主	2	55.4	6150	教师	7	14.9	1649
演艺人员	3	43.0	4772	农民	8	3.4	382
城乡个体户	4	33.0	3660	工人	9	1.5	171
国有企业管理者	5	29.3	3251	其他	10	0.5	61

资料来源:李培林等:《社会冲突与阶级意识》,社会科学文献出版社2005年版,第203页。

二、现阶段精英群体演进中存在的问题

改革开放以来,中国的精英群体获得了长足的发展。无疑,精英群体对于引领社会经济的发展、普及现代理念、创造社会财富、激发社会活力以及推动现代制度的创新,对于推动新型的现代社会阶层结构的形成,均有着巨大的、不可替代的作用。没有精英群体的努力和作为,就没有当代中国的发展和繁荣。尽管如此,不能否认的是,现阶段的精英群体在自身发展中也出现了一些明显的问题。

中国社会正处在急剧转型的时期,特殊的时代条件对于精英群体的具体情状产生了广泛而深远的影响。强烈的利益冲动、普遍的社会焦虑氛围、缺少规则、过度依赖政府以及新型社会阶层结构的形成与社会利益结构重新洗牌同步进行等特有的社会现象,容易使现阶段的精英群体在演进中形成一系列特有的明显问题,这主要表现在以下几个方面:

1. 精英群体以“效率优先,兼顾公平”为主轴的一面倒的片面行为和政策取向。

改革开放初期,尤其是20世纪90年代初期,随着改革开放进程的推进和市场经济体制的逐渐形成,中国社会的各个群体逐渐形成了一种强烈的经济利益冲动。与基础阶层群体相比,精英群体的经济利益冲动来得更为猛烈。经济利益冲动几乎成为精英群体压倒一切的行为和政策取向。这种情形,如果用90年代的提法来概括的话,那就是“效率优先,兼顾公平”。

“效率优先,兼顾公平”的主要意思是,就经济效益和公正的关系而言,经济效益问题最为重要,是第一位的,要优先于公平问题;但是,公正问题也并不是可有可无的,它属于应当被“兼顾”的问题。

而“效率优先,兼顾公平”提法中所谓的“兼顾公平”,顾名思义,无非包含这样两层含义:其一,在重点关注经济效益的同时,不要忽略公正问题,而是应当予以适当关注;其二,当经济效益和公正之间出现抵触、矛盾甚至是对立的时候,应当首先考虑前者而不是后者,推至极端,有时甚至可以为了确保经济效益而暂时牺牲公正。这一提法先是由知识精英在90年代初期进行仓促的学理论证并迅速提出,继而为政治精英群体所接受,更为经济精英群体所赞同。当时的论证理由是,从历史观的参照系来看,人类社会的公平问题是伴随人这个族类才能的发展、效率的提高而出现的;从市场经济的参照系来看,公平优先是不可能的;不公平是社会进步的必然现象,甚至是推动社会进步的一个杠杆^①。共同富裕的实现是一个过程,这要以经济文化的高度发展为基础。效率之所以应当放在优先地位,正是因为没有效率或效率低下,生产力就发展不了,产品与劳务的供给就不可能充裕,就谈不上不断提高人们的物质文化生活水平,也谈不上实现共同富裕,因而无论从哪种意义上来理解公平一词,公平都是实现不了的^②。人类发展的历史表明,公平的结果毫无例外地造成“均贫”而非“均富”。在以发展生产力为根本任务的社会主义初级阶段,“效率优于公平”的命题是千真万确的,也是唯一可行的^③。这一提法很快被政治精英群体所接受,将以往的“同时兼顾效率和公平”的提法改换为“效率优先,兼顾公平”的提法,并且,通过政治精英群体巨大的影响力,这一提法由精英群体的行为认同变成了一种社会导向。

“效率优先,兼顾公平”提法是在特定的历史条件下形成的。当时,现代化建设刚刚开始,中国社会的市场经济因素只是初露端倪,而“效率优先,兼顾公平”的提法恰恰顺应了这一历史发展趋势。在这样的情形之下,这一提法具有一定的历史合理性。它尽管还不能说是一个最佳方案,但可以说是一个次优方案,对于推动社会经济的发展具有十分重要的现实意义。其一,有助于人们冲破原有的计划经济体制的束缚,确立经济领域在整个社会经济生活中的重要地位,并形成市场经济体制。从一定意义上说,原有的计划经济体制是一种行政的、“人为的”经济体制,而“效率优先,兼顾公平”的提法则强调经济在整个社会生活中的中心地位,反对经济的从属性地位;强调经济发展的自主性,反对行政权力对于经济生活的全面而直接的干预;强调社会成员的经济利益的极端重要性,反对以任何借口漠视经济生活。这样,便在理论依据的层面否定了计划经济体制的“合法性”,从而消解了计划经济体制,并有力地推动了市场经济体制在中国的建立。其二,有助于冲破和消解平均主义式的、绝对的平等观。与改革开放以前绝对、畸形的平等观有所不同的是,这一提法看重的是人们在分配结果上的差别、在最终生活状态上的差异。尤其重要的是,“效率优先,兼顾公平”的提法在社会经济生活中付诸实施,对于中国的改革开放进程产生了重要影响,因而从根本上冲击、消解了平均主义式的、绝对的平等观。正是从这个意义上讲,在中国形成与市场经济相适应的现代公正理念的过程中,“效率优先,兼顾公平”的提法是一个必要的过渡,一个必不可少的重要环节。其三,直接推动了经济精英群体的形成。受改革开放以前多年坚持的“以阶级斗争为纲”做法的影响,经济精英群体特别是私营企业主群体存在的合法性问题是一个十分敏感的问题。这一问题如果解决不了,经济精英群体乃至社会经济的健康发展将是不可能的。正是在“效率优先,兼顾公平”政策取向等多种因素的积极影响下,这一问题最终得到了解决。20世纪90年代,也就是“效率优先,兼顾公平”提法最为盛行的时候,恰好是经济精英群体特别是私营企业主群体初步得以形成的时期。从1992年直至21世纪初,无论是从企业户数还是从企业主人数上看,都是私营企业主群体大幅度发展的时期,私营企业主群体作为一个阶层,就是在这个时期形成的(见表2)。

① 王锐生:《公平问题在社会主义中国:过去与现在》,《社会科学辑刊》1994年第4期;王锐生:《对效率与公平关系的历史观审视》,《哲学研究》1993年第9期。

② 厉以宁:《经济学的伦理问题——效率与公平》,《经济学动态》1996年第7期。

③ 杨伯舫、郑方辉:《效率优于公平的理论思考》,《开放时代》1995年第5期。

更应当看到的是,“效率优先,兼顾公平”的提法严格说来只是一个有效的策略性的提法,它不符合现代社会的基本理念和发展趋势,包含着一些明显的局限。大致地看,“效率优先,兼顾公平”提法的主要症结表现在以下几个方面:

第一,没有看到以人为本基本理念的极端重要性。以人为本是现代社会的核心理念。以人为本强调发展的基本目的是为了人,是为了全体社会成员。人是发展的立足点和落脚点。只有以人为本,方可解决社会经济发展的最终目的这一根本性的问题。在现代社会的条件下,以人为本的发展具体表现为人人共享。人人共享,意味着社会发展的成果对于绝大多数社会成员来说应当具有共享的性质,即:随着社会发展进程的推进,每个社会成员的尊严更加得到保证,每个社会成员的潜能得以开发,每个社会成员的基本需求持续不断地得以满足,其生活水准得以不断提高。相反,如果社会财富越来越集中在少数社会群体、少数社会成员一方,那么就说明社会发展的成果只是为少数社会群体和少数人所享有。这样的发展不是真正的发展,而是“无发展的增长”。既然社会发展的基本宗旨是为了绝大多数的人,那么,人人共享、普遍受益就必然成为社会发展的基本价值目标。“增长是达到目的的手段,而不是目的本身。目的本身包括消除贫困、文盲和疾病,拓宽人类选择的范围,增强人类控制自然环境的能力,从而增加自由。”^①相比之下,经济只是实现发展之基本目的的途径和手段,经济本身不可能自发地解决社会发展的基本定向问题。而“效率优先,兼顾公平”的提法将经济效益问题放到了绝对化的位置,实际上是将之视为发展的基本目的,这就将发展的目的和手段的关系颠倒开来。

第二,没有看到发展是一个整体推进的过程。“效率优先,兼顾公平”的提法显然是把经济抬高到了无以复加的程度,几乎成为全部发展的代名词。这是对于经济的一种非常片面和肤浅的理解,也是被大多数国家和地区发展经验证明为错误的提法。随着发展进程的深入,社会的分化愈来愈明显。社会的各个层面、各个环节愈益复杂化,分工愈益明显。重要的是,社会同时呈现出一种日益增强的整合趋势,社会的各个层面、各个环节之间的相互依赖、相互制约、相互促进的有机性日趋增强。社会中的任何一个层面或环节如若脱离其他层面或环节的有效支援,就无法存在与发展。因此,不存在单方面突进与长足发展的可能性。发展是社会各个层面、各个环节的协调并进与全面发展,发展是整体的有机推进,任何一个层面、任何一个环节的迟滞都会影响到整个社会的发展。就此而言,与其说发展的速度、规模及效益决定于发展过程中最快的那一个层面与环节,不如说是决定于发展过程中最迟缓、最薄弱的那一个层面与环节。所以,如果长时期停留在“效率优先,兼顾公平”的层面,必定会延误发展的全面推进。

第三,混同了制度和具体政策两个层面上的社会公正问题。“效率优先,兼顾公平”的提法实际上只是将社会公正问题归于一个层面上的问题,即:只是从具体政策的层面亦即公平和效率两者关系的层面分析公正问题的意义。这种提法不够全面,也容易引起一些误解和不必要的争论。实际上,社会公正的意义表现在基本制度安排和具体政策制定这样两个层面上。对于这两个层面的社会公正问题不宜混淆。社会公正的第一个层面的问题是,现代社会的基本制度设计和安排,必须以社会公正这一基本理念为依据和出发点。比如,自由、平等、博爱的基本价值观是现代社会制度安排的基本依据,很难想象把这样一些重大的价值观和基本制度安排当成“兼顾”的事情来对待。一个社会的正常运转有赖于体系化的规则的存在,而一个社会中最为重要的规则体系就是制度。就制度的设计与安排而言,需要有基本的价值理念作为依据。在现代社会,制度设计和安排的基本价值理念依据只能是公正。所以,基本制度的设计与安排,必须以公正为依据。基于社会公正的制度安排是现代社会的根本制度安排,它涵盖了现代社会所有的制度安排,包括公正的经济制度、公正的社会制度和公正的政治制度等。在此层面上,社会公正最为重要,不存在公正与效率何者优先的问题。对此,

① [美]基思·格里芬:《可供选择的经济发展战略》,北京:经济科学出版社,1992年,第211页。

不宜作功利性的理解和短期化的修正,否则便背离了现代社会的基本制度安排。比如,类似于法律应当为经济建设保驾护航的提法就十分错误,它实际上是将基本的制度安排从属于一项具体的事务,因而必将造成诸如社会的无序、对社会发展宗旨的背离等严重的负面效应。社会公正的第二个层面的问题是具体的政策制定。这主要涉及公平与效率的关系问题,也就是在不同的历史时段当中经济效率和分配再分配两者孰轻孰重的问题。由于在不同的历史时段可供社会再分配的财富不尽一致,由于社会经济各个环节不可能保持完全一致的“均衡发展”,由于公众在不同的历史时段的具体需求有所差异,所以,在某个具体的历史时段便会出现公正与效率难以兼顾的问题。在这样的形势下,有必要突出地解决公正或效率的问题。相较之下,公正在基本制度层面的根本意义是不容置疑的。如果将政策层面的公正问题的争论延至基本制度设计层面,将是十分有害和危险的。如是做法,将会以某个历史时段可以变通的政策取代具有极大稳定性的基本制度安排,以手段代替目的,这将造成基本社会结构以及基本经济制度的畸形化,为社会发展留下极大的隐患,并增大纠错的成本。

第四,造成现代政府主要职能的错位。如果说“效率优先,兼顾公平”对于经济精英群体来说还多少有些道理的话,那么对于政治精英群体来说则是一个存在严重误差的提法。在现代社会和市场经济条件下,政府的定位应当是公共服务,其主要职能是维护社会公正,确保社会经济的安全运行和健康发展。但是,长期以来我们并没有看到这一点。在改革开放以前,政府在尽力扮演一个“全能型”的角色,试图事无巨细地统领经济、社会、政治等各个方面的事务;而在改革开放以后的很长一个时期,又在扮演一个“经济型”的角色,试图取代企业家群体以及相关职业群体的位置。“效率优先,兼顾公平”就是对“经济型政府”职能定位的明确表述。客观地看,在改革初期,市场经济刚刚起步,社会缺乏一个职业化的企业家群体,再加上现代化的经验不足,对于现代政府的合理定位缺乏应有的认识。在此情形下,政府也乐得扮演市场经济直接推动者的角色,对具体经济事务的干预必然会多一些。对经济事务的过多的干预,也就必然地导致轻忽公共事务。这里存在一个政府职能的重新归位问题。当市场经济发育到一定程度,政府理应逐渐从具体的经济事务当中解脱出来,退回到以维护社会公正为己任的合理位置。否则,便会对市场经济和社会结构的健康发展产生十分不利的影响。

正是由于“效率优先,兼顾公平”的提法存在着如此严重的局限,这一提法又是特定时期精英群体的基本行为取向和政策导向,所以,就为中国进一步的发展造成许多严重的障碍,留下许多严重的隐患:为精英群体不恰当的利益扩张提供了某种合法性依据,造成公权扩张、精英群体利益结盟以及种种腐败现象;会使人们过分看重GDP,而轻视社会、经济、文化诸方面的协调发展;导致轻视社会政策,漠视民生问题的改善,并使公共投入优先顺序出现严重颠倒的情形;导致对于不同的社会阶层和群体采取有所差别政策,并造成不公正不合理的社会阶层结构;会使改革和发展之间出现某种背离的情形。

2. 政治精英群体呈现出强烈的公权扩张冲动。

作为以维护和促进公共利益为己任的政治精英群体,特定的职业要求使得这一群体具有其他群体所不具有的公共性特征,以及由国家所赋予的强制能力。正是从这个意义上讲,政治精英群体同其他群体相比,处于优越的位置。同时,政治精英群体成员的认知能力和行为能力难免受制于时代局限;而且,与其他社会群体成员一样,政治精英群体成员也有着自己的经济利益需求。“政治家和官僚都是有着个人利益的正常人,他们既不代表社会利益,也不是社会利益外别无他求的。他们是‘经济人’而不是‘道德人’。”^①这里,就难免出现一个悖论:作为职业化的公共利益维护者的政治精英群体,在现实社会当中却有可能做出损害公众利益的事情。于是,又进一步引申出一个十分重要的问题:对于政治精英群体的活动边界必须有明确的界定,以防止其权力可能的膨胀。这个活动边

① [美]詹姆斯·M·布坎南:《自由、市场与国家——80年代的政治经济》,上海:上海三联书店,1989年,第36页。

界就是:将其活动严格地限定在公共事务的范围之内。具体而言,政治精英群体必须接受必要的制约和监督;不得以任何名义损害公众的利益;除非战时等紧急状态,不得损害个体人的基本权利;公权的运作流程必须向公众公开,并接受公众的监督;在设计制度和制定政策时,不得以公权谋取私利,即:不得夹带政治精英群体的群体(小群体)利益和成员的个人利益;不能成为市场经济当中的赢利主体,不能同公众争利;不得同经济精英群体(财富群体)进行利益的相互交换。

如果说任何一个国家的政治精英群体都会程度不同地出现公权扩张冲动,那么,相比之下,中国现阶段政治精英群体公权扩张的冲动则来得更为猛烈。

政府在特殊转型时期负有的重责,为公权的扩张提供了很大的可能空间。中国采取的是渐进型现代化模式,而渐进型现代化模式的一个主要特征就在于政府主导着改革和发展进程的推进,至少在一个为时不短的时期内是这样。在社会急剧转型时期,中国政府所面临的任务之重,头绪之多,可以说前所未有。其中,最为重要的任务有两项:首先,政府在推动市场经济体制的建立方面负有不可替代的历史使命。同西方国家不同,中国市场经济的发展曾经出现过断层。改革开放以后,中国的市场经济几乎是从无到有,是在缺少职业化企业家群体的背景下发育的。在市场经济体制建立的初始阶段,政府不可避免地负有直接性的责任,比如,促进企业家群体的形成,确立和维护市场规则,弥补市场失效,等等。其次,在社会稳定方面担当着极为繁重和艰巨的任务。从一定意义上讲,改革意味着社会利益结构的调整,中国的改革更是意味着大范围的社会利益结构的调整。而经济利益对于社会成员来说是至关重要的,是“人民生活最敏感的神经”^①。因此,中国改革的每一项举措,必定都会引起人们极大的关注。问题在于,就改革的具体过程而言,在某个特殊的时段,往往会使某些群体“受益”,同时又会使某些群体“受损”,这在客观上容易引发一些不稳定的因素。同时,中国的改革和发展呈现出一种明显的不平衡状态。改革和发展是一项极为艰巨和复杂的工程,各种“快变量”、“慢变量”和“不变量”往往共存于一个时段。在新旧体制转换的时期,新的市场经济因素已经出现,而一些计划体制因素仍然存在。“在改革过程中,各种‘快变量’和‘慢变量’之间就会发生互不衔接的情况,使市场经济体系难以在短时期内全面和较快地投入运转”^②,由此造成了种种社会问题,直接影响着社会的稳定。而这一切,需要政府进行直接的干预。任务的重大,意味着权力的强化。所以,客观地看,时代所赋予政府的重大职责,使得公共权力的扩张具有了很大的可能空间。

在特定历史条件下,中国社会各个群体对于政治精英群体程度不同的依附性,为公权的扩张提供了广泛的社会基础。正如前述,改革开放以后知识精英群体和经济精英群体是在政治精英群体的大力扶持下得以恢复和发育的。从另一个角度看,这就意味着知识精英群体和经济精英群体对于政治精英群体有着很大的依赖性。迄今为止,中国的精英群体就其行为和运作方式而言,实际上有着明显的以政治精英群体为主轴而运作的路径依赖的色彩。政治精英群体仍然在很大的程度上直接影响着经济精英群体和知识精英群体的具体生存和发展状况,该群体对于为其他精英群体“做主”的情形似乎也已习以为常。而从基础阶层层面上看,由于多年来所形成的对于政府的信任以及自身市场经济意识的匮乏,民众如工人群体和农民群体也对政治精英群体表现出明显的依赖性。比如,一旦工人或农民遇到问题,首先想到的就是找政府来解决。就连许多非政府组织,也程度不同地表现出同政府组织千丝万缕的联系,而缺乏自身应有的相对独立性。另外,改革开放初期所取得的举世公认的巨大成就,很大程度上是源自政府的有力推动,这也在客观上为政府广泛使用公权提供了某种正当性依据。上述种种情形,使得公权的扩张不仅未受到有效的社会监督,反而获得了某种程度的社会认同。

以保护和增进公众利益为己任,是中国政治精英群体长期以来的基本信念,也是其得到公众认

① 《列宁全集》第13卷,北京:人民出版社,1987年,第113页。

② 吴敬琏:《市场经济的培育和运作》,北京:中国发展出版社,1993年,第234页。

同的基本原因。本来,公权之有存在的必要,就是因为它能够为每个社会成员的利益提供保护和予以增进。公众利益是切实、具体的,而不是空洞、抽象的。马克思认为,我们历史观的前提“是一些现实的个人,是他们的活动和他们的物质生活条件,包括他们已有的和由他们自己的活动创造出来的物质生活条件。因此,这些前提可以用纯粹经验的方法来确认”。“我们的出发点是从事实际活动的人。”^①胡锦涛也指出:“要坚持求真务实,时刻关注民生,把实现最广大人民的根本利益落实到改革发展稳定的各项工作中去,重视解决好涉及群众最现实、最关心、最直接的利益问题。”^②显而易见,公众切身、现实的利益,是公权必须予以全力维护和增进的。但是,在具体保护和增进人民利益的时候,政治精英群体没有能够同现代社会和市场经济的趋势相适应,出现了一定的甚至是经常性的偏差。这种偏差主要表现在:其一,在非紧急状态下,有时会以整体利益的名义,牺牲甚至是无条件地牺牲社会成员作为个体人的合理利益。其二,同样是在非紧急状态下,有时会以人民长远利益的名义,牺牲民众当前的现实利益。如果说,在诸如战时或其他紧急状态下,类似的做法还有一定道理的话,那么,在和平、常态的条件下,这种做法就会事与愿违,造成公权的扩张,越过应当遵守的基本边界,侵害而不是维护民众的切身利益。尤其需要注意的是,中国社会尚未形成能够对公权进行有效监督和制约的机制。在这样的情形下,政治精英群体基于强烈的利益冲动所产生的追求自身利益的行为,很容易越过职业边界,延伸到公众生活领域,损害公众的利益,从而造成公权私用。

在上述种种情形当中,既有某种合理的历史因素,又有不合理的现实因素。这一切,最终形成了在某些情况下中国特有的“公权强烈的扩张冲动”现象。这一现象主要表现在以下几个方面:

第一,公权运用的非目的化现象有时较为明显。在现代社会和市场经济条件下,公共权力的主要目的和功能理应是维护社会公正,增进公众利益,改善民生状况。但不能否认的是,公共权力的运用与公权的主要目的两者之间时有脱节。正是从这个意义上讲,对于现阶段的政治精英群体来说,很多该做的事情没有去做,不该做的事情却做了不少。

中国现阶段公权运用的非目的化现象突出地表现在两个方面:其一,重视经济政策而轻视社会政策。在一个时期里,整个社会似乎是患上了经济饥渴症和经济偏好症,一切都以经济为纲,好像只要是能把经济搞上去,其他一切问题都会迎刃而解。一时间,经济效益成为所有社会事务的判断尺度和评价标准。在这样的目标取向或者是发展观的引导之下,政府必然会只重视经济政策而轻视社会政策。本来,重视经济政策并没有错,但是如果同时轻视了社会政策则是极为有害的^③。其二,公共投入优先顺序的严重颠倒。对于公共投入的优先顺序如何进行安排才是合理公正的?我们根据三条几乎是常识性的道理,就可以得出一个十分重要的结论。第一条,公共投入的主要目的是满足民众的需要。第二条,民众的需要是分为不同层面的:有基础层面的需要,如社会保障、义务教育、公共卫生等事关基本民生方面的需要;有一般层面的需要,像进行一般性的市政设施建设、修建公路等等便属此类;还有高层面的需要,像修建大型音乐厅、大剧院等公共设施,以及举办奥运会、亚运会、世博会等等。第三条,公共投入对于民众不同层面需求的满足应当是由低到高梯度性地进行,即:先满足民众基础层面的需要,在基础层面的需要满足得差不多的情况下,比如满足了其百分之七八十的情况下,再考虑满足民众一般层面的需要,当民众一般的需要满足得差不多的情况下,再进一步考虑满足民众高层面的需要。根据这三条常识性的道理,我们得出的一条十分重要的结论就是,就公共投入的优先顺序而言,应当以民众的基本需求为基本着眼点,以民生问题为优先。由是反观中国现阶段公共投入的优先顺序,却呈现出一种严重颠倒的情形:一方面,在豪华性的城市建设、豪华性公共设施建设等方面的投入极为过度;另一方面,在基本民生方面的公共投入占GDP的比例却是世

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1994年,第67、73页

② 胡锦涛:《确保先进性教育活动成为群众满意工程》,《人民日报》2005年4月12日。

③ 吴忠民:《从平均到公正:中国社会政策的演变》,《社会学研究》2004年第1期。

界上最低的国家之一^①。

第二,公共政策制定的非程序化现象有时比较突出。公共政策的制定只有纳入程序化的轨道,才能保证政治精英群体的活动不僭越特定的职业边界。在中国现阶段,公共政策的制定有时会表现出明显的非程序化现象。其一,表现出利益偏好的色彩。公共政策的制定应当本着公平的原则进行,对于各个群体应当一视同仁。但是,现实状况却往往相反。在所制定的与处于优势位置的社会群体相关的各种政策中,一般来说是倾斜性的内容居多。如在国有企业转制过程中,对于经营者往往给予过于优惠的政策;在不少地方的招商引资活动中,对于投资方也往往给予十分优惠的政策,等等。相反,在所制定的与处于劣势位置的社会群体相关的各种政策中,则往往是不利的内容居多。比如,对于国有企业转制过程中的工人,很多地方采取十分苛刻的身份置换(“买断工龄”)的政策予以处置;在房地产开发过程中,许多失地农民和城市拆迁户难以得到合理的补偿。其二,往往是单方面予以决定。在制定重要的公共政策时,应当也必须是多方参与,尤其是要给予相关社会群体以充分的参与和表意的机会,使之能够充分地表达自己的意见,维护自己的利益。然而,政治精英群体对于一些重要公共政策的制定却往往是单方面进行。比如,在制定一些同工人、农民或老年人相关的政策时,几乎没有相关群体的代表参与。而在制定公务员住房政策、增加工资收入的政策时,既不经过人民代表大会讨论,也不举行听证会。甚至一些地方的财政部门,在为数巨大的公共投入的具体投向上,也往往是自己说了算。其三,信息不透明。社会公共领域的信息,除了属于涉及国家安全事宜者,公众应具有知情权,但在不少地方、不少部门和不少情况下,政治精英群体对于这些信息采取了垄断、封锁的做法。比如,一些地方的预算外财政收入究竟有多少,只有为数很少的人知晓。其四,随意性。公共政策的制定必须遵循科学化的原则,做好相关信息的充分收集、整理和公开工作,健全相关政策实施的信息反馈及修正机制,完善资源公平分配额度或损失补偿份额的测算等技术性工作。但是,不少地方、不少部门在制定公共政策时,往往忽略了这些方面,随意拍板,造成重大公共决策的失误和资源的严重浪费。据世界银行估计,“七五”到“九五”期间,中国投资决策失误率为30%左右,资金浪费大约4000亿到5000亿元^②。

第三,公权活动的非法制化现象屡见不鲜。应当承认,目前中国社会的法律体系建设远远不够完善,而处在优势位置的政治精英群体更容易超越法律范围行使权力。在不少情况下,政治精英群体往往是以行政权力为中心,集决策权、执行权、立法权、司法权和监督权于一身,行政问责制度严重缺位。政治精英群体有时只是按照“潜规则”来行使公共权力,明显地缺乏法律体系的制约和监督。既然公权扩张的强烈冲动缺少了法律制约,那么,公权越轨、越界的现象就必然会屡见不鲜。在现实生活中,公权的干预几乎涉及到任一领域,触及到任一群体。比如,尽管市场经济体制已经得以初步建立,但是,在一定程度上仍然存在着公权对于经济领域不恰当干预的情形。“国有资本垄断了交通、能源、通讯、传媒等基础产业,在汽车、钢铁、化工等重要领域处于主导地位,在其他行业中也发挥着重要影响。在各行业中如果还是国有资本说了算,实质上就是政府说了算。”^③公权缺乏法律制约和监督还表现在,以权代法现象时有发生。例如,2004年,河北省委、省政府以“省委冀字(2004)1号文件”批转省政法委出台的一份文件《关于政法机关为完善社会主义市场经济体制创造良好环境的决定》^④。这份文件旨在为私营企业主群体创造一个良好的生存发展环境,其本意无可厚非。但问题在于,河北省委和省政府不是立法机构,没有制定带有地方法规性质文件的权力,此举违背了法治精神,是一种明显的违法行为。

① 吴忠民:《中国社会主要群体弱势化趋向问题研究》,《东岳论丛》2006年第2期。

② 萧剑:《政府投资浪费达5000亿元》,《中国产经新闻报》2005年9月22日。

③ 潘伟杰:《制度、制度变迁与政府规制研究》,上海:上海三联书店,2005年,第214页。

④ 肖华:《民营经济辩与变:非公经济36条赦免民企“原罪”》,《南方周末》2005年3月11日。

由上可见,中国现阶段公权的强烈的扩张冲动,其可能的空间是巨大的。尤其需要注意的是,在社会各个群体当中,政治精英群体处于强势位置,几乎可以说是“控盘”的实力,因此,公权强烈的扩张冲动对于中国社会的走势,无疑具有至关重要的影响。

3. 精英群体之间利益结盟现象日渐明显。

精英群体之间利益结盟的实质在于,不同精英群体越过各自的职业边界,通过非正常的方式,以损害公众利益为代价,实现利益互换。在中国现阶段,精英群体自身发展的一些特性,使得精英群体之间的利益结盟成为可能和现实。其一,从政治精英群体的角度看,这一群体所认同的行为取向是“效率优先,兼顾公平”,而且由于其所拥有的公共权力过大,缺乏必要的制约和监督,对于其强烈的利益冲动以及由此所造成的公权向经济领域的延伸,社会无法予以有效阻止。其二,从经济精英群体的角度看,由于市场经济规则尚未系统地建立起来,因此经济精英群体的发展难以“循规蹈矩”地推进,其发展前景和发展预期具有一定的不确定性,这就使得经济精英群体产生了在政治精英群体那里寻求保护的需要。同大多数国家有所差别的是,中国现阶段的经济精英群体对于政治具有异乎寻常的热情,十分热衷于政治参与。私营企业主“争取当人大代表、政协委员”的愿望极为迫切^①。类似的现象至少说明这一群体急于向政治精英群体靠拢,以获得企业发展和财富增进的有效政治保障。其三,在社会急剧转型时期,在社会缺乏规则体系尤其是缺乏规则意识的时期,如果仅仅就财富的聚集方式和途径而言,政治精英群体和经济精英群体两者之间强强联手、共同获益,虽然对其他阶层不公,但对双方而言,却不失为一种理性的利益选择。

中国现阶段精英群体之间的利益结盟现象主要表现在以下几个方面:

第一,政治精英群体成员同经济精英群体成员之间排他性的利益分享。这种利益分享主要是指,对于政治精英群体成员能够掌控且有着重要经济利益空间、同时又必须由经济精英群体成员开发经营的事项,经济精英群体成员从中获得暴利,政治精英群体成员则通过公权进行设租进而分得寻租收入。类似的现象,比较典型地体现于20世纪80年代后期至90年代初期的价格双轨制时期,以及20世纪90年代中期以后的土地出让制度中,造成腐败官员贪污现象呈迅速加剧趋势。

20世纪80年代后期至90年代初期,中国正处在由计划经济体制向市场经济体制转型的时期,当时实行的是价格双轨制。尽管这是一种合理的选择,但同时还应看到,这种做法难以避免地会产生寻租问题。有研究显示,1988年中国控制商品的价差总额在1599亿元以上;国家贷款的利差总额在1138.81亿元以上;进口所用牌价外汇的汇差总额在930.43亿元以上。价差、利差和汇差这三项租金的总价值超过了3569亿元,约占当年国民收入(11738亿元)的30%以上^②。1992年因商品价差带来的价差租金不少于766.6亿元,因银行贷款利差带来的租金达1983亿元,因汇率差而形成的租金为1157.1亿元,三项差价总计3906亿元,约占当年国民收入(20223亿元)的19%^③。这些租金中的一部分为少数官员和商人(或“准商人”)据为己有。

1998年以后,政治精英群体成员同经济精英群体成员之间的利益分享在房地产领域有着十分突出的表现。土地是一个国家极为重要的资源,这种重要性随着城市化进程的推进而日益凸显。1998年以前土地不能自由进入市场。1998年以后,随着住房制度的改革,土地开始逐渐进入市场。政府对土地拥有着极大的权力,所以,土地便成为政治精英群体成员同经济精英群体成员之间利益互换的重要砝码。其结果是,政治精英群体和经济精英群体成为共同的赢家。从政治精英群体一方看,土地出让金以及围绕着土地出让而形成的各种收入在政府财政收入当中的比重很大(见表9)。

① 中国私营企业研究课题组:《2006年中国第七次私营企业抽样调查数据分析综合报告(节选)》,《中华工商时报》2007年2月16日。

② 胡和立:《1988年我国租金价值的估算》,《经济社会体制比较》1989年第5期。

③ 万安培:《租金规模的动态考察》,《经济研究》1995年第2期。

如果加上城镇土地使用税、房产税、契税、耕地占用税、土地增值税,这一比例还会进一步上升。尽管从名义上看,土地出让金等相关的收入纳入了财政收入,但问题在于,很多地方政府预算外财政收入中的很大一块是用于支付高昂的行政成本以及改善机关干部住房条件等福利方面。更为严重的是,一些官员从房地产开发商那里获取了巨大的个人利益。一位在珠三角和广西、云南等地从事楼盘开发的房地产商自曝内幕:“楼盘开发成本只占房价的20%,开发商能够拿到其中40%的利润,余下的超过40%的利润全部被相关职能部门‘层层消化’掉了。”从房地产开发商一方看,围绕着土地开发,房地产商获得了巨额暴利。从2003年至2005年,全国87个开发区中有60个违规低价出让土地7873万平方米,少收土地出让金55.65亿元^①。上海某地产企业的前经理人私下透露,他们的项目利润一般在100%到300%之间^②。而且,房地产商没有就此止步,还在积极囤积土地,以期获取超额暴利。以大型房地产企业万科为例,截至2006年年末,万科地产已获取的规划中项目面积合计约1851万平方米,即使以每年平均500万平方米的消化量计算,公司土地储备至少可以维持4年以上。而且,万科的拿地步伐丝毫没有停止,单是2007年7月,万科在全国各地拿地累计超过60亿元^③。

表9 我国土地出让金占地方财政预算内收入的比重

年 份	2001	2002	2003	2004	2005
土地出让金收入(亿元)	1300	2417	5384	5894	5505
增长率(%)	—	85.9	122.8	9.5	-6.6
地方财政收入(亿元)	7793	8515	9850	11286	14379
比重(%)	16.7	28.4	54.7	52.2	38.3

资料来源:汝信等主编:《2007年:中国社会形势分析与预测》,社会科学文献出版社2006年版,第266页。

另外,官员腐败现象呈现出日趋扩张的态势。在20世纪80年代,一个腐败官员涉案金额如果达到几十万元,那就是十分重大的案件。而自20世纪90年代中期以来,腐败官员的涉案金额动辄达数百、数千万元,甚至更高。如,全国人大常委会原副委员长成克杰涉案金额高达4109万元,安徽省原副省长王怀忠涉案金额517.1万元,沈阳市原市委副书记、市长慕绥新涉案金额661.4万余元,云南省原省长李嘉廷涉案金额1810万元,江西省原副省长胡长清涉案金额544万余元,国家食品药品监督管理局原局长郑筱萸涉案金额649万余元,云南省交通厅原副厅长胡星涉案金额高达4029万元,等等。还有一些涉案金额超过亿元的官员已逃亡国外。

第二,政治精英群体某些以公谋私的现象。这主要是指,政治精英群体借助公权的优势,直接介入市场,通过市场垄断而不是市场竞争来谋取同公权密切相关的行业、部门和单位的利益。如果说政治精英群体成员同经济精英群体成员之间排他性的利益分享属于“合伙干”的事情,那么,政治精英群体以公谋私现象则大致属于政治精英群体“单干”的事情。

在现阶段,之所以会出现政治精英群体以公谋私的现象,除了前述精英群体之间利益结盟的原因之外,还有两个具体的原因值得注意。一个原因是,以往单位化现象的影响。20世纪80年代,单位的独立性开始初步增强,由于当时整个社会的服务化程度较为低下,单位便勉为其难地承担起为职工谋取福利的职能。单位化现象至少有两个显著特征,一是排外性,二是为本单位职工承担着从工作到具体生活的几乎是无限的责任。作为在新的历史条件下的进一步延伸,单位化现象逐渐演化为公共部门通过公权为本单位、本部门或本群体谋取利益的新现象。另一个原因是,现代社会在一

① 李金华:《关于2005年度中央预算执行的审计工作报告》,《中国审计报》2006年6月28日。

② 《摊开百日调控下的楼市博弈图》,新华网2005年07月12日。

③ 谢昱航:《是谁对开发商囤地沉默不语》,《中国青年报》2007年8月7日。

定范围内盛行着一个潜规则,即:人们通过违规所获得的利益只要不是流向个人,而是流向本单位、本部门或本群体,那么,这就被视为为大家谋取福利的事情,属“公”不属“私”。如是做法,尽管不一定合法,但在一定程度上却是合乎情理的事情,本单位、本部门和本群体的成员往往是予以认同的。因此,政治精英群体以公谋私的现象便有了一定的社会基础。

尽管单位化和政治精英群体以公谋私都是病态的社会现象,但是,两者还是有所差别的。如果说单位化现象主要是以“利己不损人”为预设前提的话,那么,政治精英群体以公谋私现象则主要是以“损人利己”为必要前提。而且,政治精英群体以公谋私现象由于涉及面极为广泛,如垄断性行业直接损害了基本民生,损害了为数众多的社会成员的切身利益,因而这一现象的社会危害极为严重,极易引发广泛的公愤。

政治精英群体以公谋私现象主要表现在三个方面。其一,行政部门利益化。一些行政部门利用审批、处罚、收费等公共权力,为本部门人员谋求利益,扩张“自己人”的利益,从而造成集体性腐败的现象。比如,2006年度的审计发现,南水北调办、海关总署等33个部门挤占、挪用财政资金和其他专项资金8.59亿元^①。有些政府部门利用政策资源优势,在制定有关法律草案时,千方百计为部门争权力、争利益,借法律来巩固部门利益,获取法律执行权,进而获得相应的机构设置权和财权^②。其二,公共权力直接导致的行业垄断。“一种封闭的社会关系保障给参加者以垄断了的机会。”^③在金融、能源、邮政、电信等行业,国有企业依靠行政权力,维持着垄断地位,并获得超额垄断利润。中国的垄断行业是比较特殊的,一方面它们可以向中央财政要求更多的补助,另一方面也可以通过抬高价格的方式增加收入^④。由国资委统计评价局编制的一份统计年报显示,石油石化、通信、煤炭、交通运输、电力等12家企业员工工资达到全国平均工资水平的3—4倍。其三,公益事业部门的利益化。公益事业部门主要是由政府出资举办的。但是,不少公益事业部门却呈现出一种利益化的趋向。以义务教育为例。义务教育的本质是免费教育,本应由政府买单。但是,长期以来,义务教育却成为一种收费教育,而且所收取的费用越来越高,这就加重了居民尤其是农村居民的负担。1993年至2005年,农村居民人均文化教育支出年均增长14.5%,同期人均纯收入和消费支出年均分别增长11.1%和10.5%,农村居民教育支出的增幅明显高于收入和支出的增幅^⑤。

第三,政治精英群体对经济精英群体的政策倾斜。这一时期,政治精英群体在制定与经济精英群体相关的政策时,有时表现出十分明显的倾向性。客观地看,中国的市场经济正处在形成和完善的时期,在这样的情形下,出台适当的扶持和鼓励经济精英群体的政策,应当说是具有积极意义的。问题在于,同对基础阶层即社会主要群体如工人群体和农民群体相关政策的滞后、缺位甚至是不公正的情形相比,这种政策倾斜显示出十分明显的厚此薄彼的情形。

经济精英群体通过从政治精英群体那里得到的带有明显倾向性的优惠政策,获取了超额利润。这突出地表现在两个方面:其一,在国有企业改制过程中,国有资产向新的所有者和经营者一方严重流失。比如,浙江省绍兴市的一家热电厂是国有与集体合资的股份企业,属优质企业,转制前一年企业实现销售收入6000多万元,其中上缴税收、折旧提留及利润就达1300万元,净资产3142.68万元。但在2000年,这家效益明显的热电厂就在转制中以48万元的价格“卖”给了19位个人^⑥。再如,四川省一位私营企业主通过运作,以4000万元的价格收购了拥有4.6亿元总资产、1.9亿元净资产

① 李金华:《关于2006年度中央预算执行和其他财政收支的审计工作报告》,《中国审计报》2007年6月29日。

② 江涌:《警惕部门利益膨胀》,《瞭望》2006年第41期。

③ [德]马克思·韦伯:《经济与社会》上册,北京:商务印书馆,1997年,第73页。

④ 陈宇峰:《垄断行业高工资的成因与后果》,《中国经济时报》2007年3月22日。

⑤ 刘强:《谁挤占了消费需求——教育医疗住房三大支出负担过重》,《中国国情国力》2006年第10期。

⑥ 李刚殷、管爱宗:《3000多万元资产“卖”了48万元》,《工人日报》2004年10月31日。

产的“键为电力”^①。其二,在招商引资过程中,对于投资一方的政策过于优惠。一些地方政府在招商引资中,似乎患上了“饥渴症”,以至于在土地优惠、税收减免、财政奖励等方面给予投资方极大的“优惠”。比如,陕西省某地2005年引来一项投资3亿多元的重点项目,为此地方政府无偿提供约200亩土地,再加上支付厂房建设资金和配套设施建设,财政补贴资金近亿元^②。

从历史的角度看,任何一个国家在现代化和社会转型进程中,几乎都出现过精英群体利益结盟现象。比如,在19世纪中期的美国,人们“总是把政府看作要让市场获得有效监管所需解决的问题之一,而不是解决这些问题的手段”^③。在20世纪60年代的韩国,任何一届政府都不可能放弃大企业,而大企业也倚赖政府。在政治家、大企业主、政府机构、金融系统之间,形成了一种很难打破的关系网络^④。这一现象似乎是任何一个国家在现代化和市场经济发展初期都难以避免的。但具体到中国现阶段来说,此类问题的严重性在于:类似现象是在公权如此之强势,经济规模和政府财政收入基数如此之大的情形下发生的,所以,它所产生的危害更需要引起人们的高度关注。

4. 精英群体呈现出一定的自我封闭化和壁垒化倾向。

改革开放以来,现代意义上的精英群体初步形成,以职业分工为主要依据的现代社会分层结构也初步形成,这是具有重大历史意义的社会进步。但是,需要看到的是,中国现阶段社会阶层结构的发育存在着一些不足之处。其中十分明显的一项不足,就是精英群体呈现出一定的自我封闭化和壁垒化倾向。这主要表现在以下两个方面:

第一,精英群体边界壁垒有着逐渐强化的倾向。精英群体同基础阶层群体(民众)的关系在逐渐疏远,距离在拉大,隔阂在增加。

从精英群体成员来源的角度看,自改革开放初期至今这一区间,发生了很大的变化,精英群体越来越显示出一种自我封闭性。在改革开放初期,由于政治精英群体和知识精英群体的青黄不接,以及经济精英群体的缺失,由于束缚人身自由流动的体制初步瓦解以及人们对于未来市场经济前景预期不明,精英群体成员大量地来源于社会各层面,出现了某种短暂的却是明显的“精英循环”现象。一个中学老师忽然成为县委书记或市委书记,一个农民忽然变为“百万富翁”一类的现象屡见不鲜。虽然这种现象很难说具有稳定性和可持续性,因为它毕竟不是在市场经济体制和现代社会阶层结构基本定型的情况下出现的,但是,这种现象的出现至少从某种意义上讲是公平的,反映了现代社会所普遍认同的自致性努力和机会平等的行为取向。20世纪90年代中期以来,这种状况发生了很大的改变,各个社会群体的利益意识空前地增强,同时,与现代社会和市场经济相适应的规则体系却没有系统地建立起来。于是,各个利益群体的利益边界往往是按照各自不同的实力,遵循种种对自身有利的潜规则来进行实际的划分。在这样的情形下,作为已初具规模并拥有着极大控制力和影响力的精英群体,必然会尽力扩张自己的利益边界,对于自己的“既得利益”必然会尽力维护。而要做到这一点,就必须尽力强化自身的边界壁垒。“任何一个在社会分层系统中居于一定位置,特别是居于垄断位置和优势地位的社会群体,由于维护、扩大和延续自身位置和利益的需要,都会通过其他各种社会形式再生产社会分层系统本身,从而表现出一种强烈和顽固的‘社会封闭’倾向。”^⑤这就进一步造成了如是情状:虽然整个社会的流动程度在不断提高,但是,一旦涉及社会成员由基础阶层向上流动到精英群体层面,其难度同以往相比无疑增大了许多。比如,有关代内流动的调查显示,如今国家与社会管理阶层的流入渠道是局限于固定路径的。大约2/10的国家和社会管理者的最初职业就是国家和社会管理者(21.3%),约6/10来源于专业技术人员和办事人员,还有约2/10来源于产业工人

① 《福布斯富豪的行贿史——以4千万换来4.6亿国有资产》,《成都晚报》2005年12月05日。

② 刘伟等:《用“招商选资”落实新的发展观》,《瞭望》2006年第37期。

③ [美]约翰·S·戈登:《伟大的博弈——华尔街金融帝国的崛起》,北京:中信出版社,2005年,第126页。

④ 尹保云:《现代化的通病——二十多个国家和地区的经验和教训》,天津:天津人民出版社,1999年,第203页。

⑤ 李路路:《再生产与统治——社会流动机制的再思考》,《社会学研究》2006年第2期。

(6.6%)、商业服务业员工(6.6%)和农民(8.2%)^①,精英群体的排他性、刚性化、自我循环的倾向日益明显。虽然已经出现了一些试图打破这种坚冰的举动,比如,开始面向全社会招考公务员,但类似举动的力度还十分有限,没有产生广泛的效应。这说明,精英群体的边界壁垒已被逐渐地强化,其封闭化倾向开始增强。从一定意义上讲,“精英再生”现象已经取代了以往曾经短暂出现过的“精英循环”现象。

更应当引起注意的是,精英群体的这种壁垒化和封闭化倾向不仅存在于现实社会,而且从纵向的角度看,已经对其后代产生了一定的影响,具有了一定的代际传承性。在中国社会,家庭对于子女的未来发展有着十分重要的影响。如今,精英群体的后代在其基本生存和发展状态方面明显表现出优越于其他群体后代的情形。一项对全国37所不同层次高校(专科学校除外)1994级和1997级学生近7万人的调查显示,工人和农民的子女,与党政干部、企业管理人员和专业技术人员的子女进入高校的机会差距很大。总体而言,后者是前者的9.6倍,在全国重点院校更接近15倍,工农子女的合计份额不到45%^②。

第二,精英群体同其他社会群体之间没有出现互惠互利的关系格局。现阶段精英群体的壁垒化和封闭化倾向还表现在,本群体利益的单方面扩张,而且这种单方面扩张往往是以损害基础阶层群体的利益为前提。

同属一个社会共同体的各个群体之间,应当遵循怎样的互动规则?在现代社会和市场经济条件下,社会各个群体之间的互动应当遵循互惠互利的基本规则。任何一个群体都有发展的权利,但是,任何一个群体的发展均不能以损害其他群体的合理利益为前提。换言之,精英群体的利益增进不能以损伤基础阶层群体的合理利益为必要的前提条件,基础阶层群体的发展也不能以损害精英群体的合理利益为前提条件(如改革开放以前的情形)。

反观中国现阶段的具体状况,精英群体同基础阶层群体在利益关系方面往往表现出一种相反的情形。同改革开放初期社会成员广泛受益有所不同的是,自20世纪90年代中期以来,中国社会各个群体在改革的受益程度上呈现出一种明显不协调的状况。有学者指出,改革以来,中国出现了比较严重的利益分化,它是一种新的两极结构。近年来的一些收入调查证明,中国的高收入层在社会总收入中占有的比例过大,不仅侵占了低收入层的份额,而且也侵占了中等收入层的份额。中国的贫富差距以惊人的速度在扩大,说明有一种异乎寻常的力量或机制在起作用。这个力量或机制,就是由市场和权力所形成的合力^③。问题的严重性更在于,一方利益的获得往往是以另一方利益的损失为前提。比如,1992年到2004年,广东省GDP总量的增长幅度极大,从2447.5亿元增加到16039.5亿元,增长了7.18倍^④。与之形成鲜明对比的,却是劳动收入的增幅非常微小,而其中“农民工”的收入增长又属最慢。在珠江三角洲,从1992年到2004年的12年间,“农民工”的月工资仅增长了68元^⑤。

出现这种情形的根源在于:有所偏差的发展理念造成了有所偏差的发展导向和有所偏差的制度及政策,而以特定的社会力量配置结构(精英群体同基础阶层群体之间不均衡的力量对比)为主导的不公正的利益博弈机制又加剧了制度和政策的偏差。在这样的情形之下,精英群体同基础阶层群体之间非互惠互利的局面就必然地形成了。

[责任编辑 刘京希]

① 陆学艺主编:《当代中国社会流动》,北京:社会科学文献出版社,2004年,第148页。

② 张玉林等:《中国的职业阶层与高等教育机会》,《北京师范大学学报》(社会科学版)2005年第3期。

③ 孙立平:《关于贫富差距的深层思考与制度重建》,《中国企业报》2001年10月31日。

④ 国家统计局:《新中国五十五年统计资料汇编》,北京:中国统计出版社,2005年,第711页。

⑤ 刘奇:《中国农民生存与发展的九大悖论》,《中国发展观察》2006年第8期。

人的秩序性尊严之构成

——论尊严形态在不平等社会关系中的现实性

韩德强

摘要:以尊严享有主体的普遍程度和平等状况为标准,可将人的尊严分为秩序性尊严与普遍性尊严两种形态。其中,秩序性尊严是指人基于特定的社会秩序或规则以及特定的人身属性或伦理禁忌而具有的一种不可冒犯、不可侵越的社会地位、群体权威或生活状态,主要包括社会等级关系、精神品性差异、社会生存秩序等内容。不平等社会关系具有的等级秩序性和主体类别性构成了秩序性尊严的主要特性。实现不平等社会关系之间的和谐是实现社会和谐不可或缺的重要组成部分。

关键词:人的尊严;秩序性尊严;普遍性尊严;等级秩序;不平等社会关系

和谐社会必定是一个人人享有尊严的社会,尊重和保障人的尊严是构建和谐社会的的基本要求。人的尊严的含义丰富而又复杂,蕴涵着极为深刻的理论价值和实践价值,在理论上厘清人的尊严在不同社会关系中的具体含义,是正确指导社会实践的前提和基础。

社会的和谐就是社会关系之间的和谐,社会关系有平等和不平等之分。不平等社会关系是指那些基于人的身份、地位、血统、财产、权势等非平等性因素而产生的社会关系,具有等级秩序性和主体类别性特征。实现不平等社会关系的和谐主要是维持伦理道德关系差序格局的稳定和确保社会政治经济关系层级秩序的平衡。因此,探寻实现不平等社会关系和谐的理论依据对构建和谐社会具有重要意义。

本文将人的尊严作为一种特殊的社会现象或社会事实来对待,着重研究特殊意义上人的尊严的内容、存在范围和适用对象,原创性地提出秩序性尊严的概念,并剖析其基本的构成要素,为实现不平等社会关系之间的和谐提供有

益的理论借鉴。

一、“秩序性尊严”的概念

人的尊严是一个有着悠久历史和丰富内涵的概念,在不同的领域有着不同的含义。总的来说,它包括了广义与狭义、个别与普遍、现象与本质等范畴下的尊严含义,是一个应该进行细化、分类研究的概念^①。

以尊严享有主体的普遍程度和平等状况为标准,可将人的尊严简单划分为:1. 秩序性尊严。其基本含义是指那些不可仅仅基于人是个人就能够享有的尊严,即凡是那些不能够平等地由每个人普遍享有,具有明显社会等级差别和个体差异的尊严,都可以归入秩序性尊严的范围之内,如体现人的身份、血统、地位、权势、性别等内容的尊严。2. 非秩序性尊严,即普遍性尊严。是指社会中的每一个人仅仅基于其是个人而无例外地享有的尊严。包括人性尊严和人格尊严,它们是人之为人的基本要素。普遍性尊严是人基于人类区别于其他动物的特

作者简介:韩德强,中国社会科学院法学所2007级博士后(北京100732)。

^① 我们习惯上宽泛使用的“尊严”、“人的尊严”、“人类尊严”、“人性尊严”、“人格尊严”,一般认为其含义大体相同。其实,根据不同的标准或内容可以将尊严划分为诸多种类。如以尊严的根源的不同为标准可划分为人性尊严、人格尊严、身份尊严等;以等级制度支配下的权利义务关系为标准可划分为各种等级秩序的尊严。

有属性而具有的尊严,一个人依据其是一个人就可以享有,不需要任何其他条件。具体而言,秩序性尊严是指人基于特定的社会秩序或规则以及特定的人身属性或伦理禁忌而具有的一种不可冒犯、不可亵渎、不可侵越的社会地位、群体权威或生活状态。它主要包括社会等级关系、精神品性差异关系、社会生存秩序三个方面的内容。

秩序性尊严存在于不平等的社会关系中,通过人外在的社会性因素,如地位权势、身份服饰、程序仪式,以及特定的言语行为、生活方式或宗教禁忌等形式得以表达或确立,其本质特征就是特定的人所具有的特殊社会关系。秩序性尊严起源于伦理宗教,以及社会的尊卑观念,依存并服务于社会秩序。秩序性尊严的内容构成了不平等社会关系的主要表现形式,秩序性尊严是人性的外在表现形式之一,而不是基于人的普遍理性对人性的超越和升华。从秩序性尊严的消极意义上讲,它在彰显人的特定尊严的同时,也对人的普遍性尊严构成了限制或侵害;从秩序性尊严的积极意义上讲,它构成了社会发展的原动力之一,激发了人对普遍性尊严的追求和维护,同时也促进了社会的发展与人类思想的进步,并在一定程度上成为普遍性尊严的有益补充。

二、秩序性尊严的构成要素

秩序性尊严的构成要素主要包括主体、内容和形式。这三种要素相互依存,相互制约,缺一不可。

1. 秩序性尊严的主体。简单地说,秩序性尊严的主体是人,但在秩序性尊严概念下的人并不是平等观念下的每一个人,而是因有社会差异被区别对待的特定的人。秩序性尊严的主体并不一定能够真正享有作为一个人所应该享有的普遍性尊严,只是在不平等的社会关系中被区别对待,享有与其秩序性尊严相对应的社会地位。秩序性尊严的主体具有类别性,特别是在身份社会,人所处的社会等级关系决定了不同的人具有不同的尊严状态,而不同的尊严

状态又通过各种形式的人身依附关系得以表现。在秩序性尊严下,人被划分为不同的种类或被赋予不同的属性,成为特定集团、特定群体、特定类别中的一员,分别具有或享有属于自己特定社会关系下的尊严。秩序性尊严主体的类别性有时会导致尊严内容的异化,损害不平等社会关系之间的和谐状态。

2. 秩序性尊严的内容。秩序性尊严主要包括社会等级关系、精神品性差异关系、自然生存秩序三个方面的内容。社会等级关系主要是指能够反映秩序性尊严存在状态的不平等的社会关系;精神品性差异主要是指在人的精神品质方面显示出的高低不同;自然生存秩序主要是指基于人的自然生存状态在人的伦理秩序和生活秩序方面所形成的等级规则。这三个方面共同的核心要素就是社会等级秩序。对此可作两方面的理解。

一方面,一定的社会等级秩序是人类生存的基本条件之一,良好的社会等级秩序,是人的安全与生存的必要保障。维护社会等级秩序最主要的手段就是法律,而法律所确认的尊严又是秩序性尊严的最高表现形式。概括地讲,秩序是法律作为一种价值取向所明确追求的目标,法律的直接作用之一就是构建一定的社会秩序,并以国家强制力为后盾,极力维护其所确认的社会秩序。这样,因社会秩序需要而产生的各种内容或形式的尊严就得到了法律的确认和保护,与之相关的不平等社会关系由此获得了形式上的正当性。同时,秩序性尊严的主体也因为尊严内容和形式存在等级差别而被法律区别对待。如此一来,社会的等级秩序与人的高低贵贱通过尊严的差别享有相互联系起来,具有了相互对应和相互支持的关系;同时,秩序性尊严等级差别的“消极作用”通过秩序的“积极价值”而得以掩盖、转移或消减。这种尊严现象是身份社会或等级社会的本质特征和突出表现。

另一方面,一定的社会等级秩序是满足人类的归属需要、尊重需要和爱的需要的必要条件。具体地讲,等级秩序与社会生活中存在的限制、禁止、控制有关^①。它表明社会生

^① 吕世伦主编:《法的真善美——法美学初探》,北京:法律出版社,2004年,第427页。

活的某种稳定性和持续性,表明在社会生活中每个人的行为不是偶然和杂乱的,人与人之间存在一定的关联性和互动性。社会等级秩序的种类很多,从内容来看,可分为政治、经济、伦理道德等方面的社会等级秩序。其中,伦理道德秩序所形成的尊严是秩序性尊严在社会等级秩序中的基本表现形式,这在中国的传统伦理社会中尤为突出。对此,费孝通根据“父子有亲,君臣有义,夫妻有别,长幼有序,朋友有信”(《孟子·滕文公上》)的伦理等级观念,在《乡土中国》一书中提出了差序格局的观点。他认为,中国社会中最重要的亲属关系,即根据生育和婚姻事实所发生的社会关系具有同心圆波纹的性质,是一种“差序格局”的社会关系。以差序方式建构的社会关系,离圆心越近,道德性和工具性责任愈重;反之,则愈轻。这种道德伦理关系中的差别有序、尊卑有别成为秩序性尊严的基本表现形式和内容,是调和的不平等社会关系之间矛盾的基本伦理准则。

3. 秩序性尊严的形式。相对于个体的人而言,秩序性尊严的形式要素主要有外在的社会等级关系和内在的伦理尊卑观念,以及宗教习俗中的一些禁忌或戒律。不过,在现实社会中,各种形式要素并不是被绝对地限定在某种特定范围或区域内,而是经常混杂在一起,或分别在不同的范围内表现出不同的尊严内涵。特别是一些表达秩序性尊严的基本构成要素,如人的身份、地位、血统、财产、权势等,它们在社会中总是共同发挥着作用,表征或体现着秩序性尊严的存在和意义。这里着重从以下两个方面进行分析。

第一,基于人自身的身心特质所产生的形式要素。

基于人自身的身心特质所产生的形式要素,一般包括人的性别、年龄、血统种姓、精神品性、言行举止等,它们是人自身价值在社会关系中的重要表现形式,表征着秩序性尊严的人伦价值,反映了人与人之间存在的自然差别。

血统种姓是秩序性尊严固有的形式要素。在种姓制度的社会中,一个人的社会身份和地位是由其出身决定的,一个人的血统种姓决定了他的价值和尊严。印度是典型的实行社会种姓制度的国家。“按照印度教的再生理论,出生不是一个偶然的或随意的自然现象,而是一种道德上的正义与秩序的反映。”^①这种思想将人在当今现实社会中的价值和意义归因于前生或来世,将人的血统种姓作为衡量人伦道德或正义秩序的标准,认为人的尊严与价值由人的血统种姓决定。正如杰克·唐纳利所言:“种姓制度否认一切人的同等价值。它在不同种姓的人之间作了明确的质的道德上的区分,而且它没有把人同天地间其他万物明确区别开来。”^②可以说,种姓制度将自然意义上的出生转化为社会意义上的价值标准。这种出生决定一切的种姓制度,通过人的生活方式与自然价值之间的密切关系,赋予社会不平等以一种特殊的道德意义。由此,一个人的身份天生就具有与之相应的权利和义务,这些权利和义务被认为完全适合于这一个人的特定性质,这个人只要具有了由于出生而带来的身份,就能在社会中获得与之相适应的尊严状态。这种基于血统种姓而形成的贵族式的尊严观念曾在启蒙运动时期广为传播,并流传至当代的身份社会中,成为确立不平等社会关系的重要依据。

人的精神品性在身份等级社会中,一般为贵族主义者所强调和拥有,成为秩序性尊严的形式要素。贵族式的尊严观念是典型的秩序尊严观念,它认为人的尊严“只是个人较高社会地位的一种功能或标志”^③,庄重、高贵、优美、得体的言行举止构成了秩序性尊严的重要形式要素。对贵族主义认识和理解的不同,决定了精神品性在秩序性尊严中的作用和意义也不同。别尔嘉耶夫曾对精神上的贵族和社会意义上的贵族进行区分,“前一种贵族只是内心的、精神上的,非世袭的,乃至不固定的;而社会贵

① [美]杰克·唐纳利:《普遍人权的理论与实践》,王浦劬等译,北京:中国社会科学出版社,2001年,第151页。

② [美]杰克·唐纳利:《普遍人权的理论与实践》,第157页。

③ Michael J. Meyer, "introduction", in Michael J. Meyer and William A. Parent (eds.), *The Constitution of Rights*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1992, p. 4.

族主义是种族的贵族主义,不是个体人的贵族主义,即具有种族的质,不具有个体人的质”^①。但是,在身份等级社会中,这种以精神品性、言行举止区别人的高低贵贱的观念无处不在。诺贝特·埃利亚斯在《文明的进程》一书中详细介绍了宫廷社会的等级尊严观念,表明了这些形式要素对人的尊严的重要性^②。这种等级尊严感降低了人所具有的普遍性尊严感,使得人性尊严的固有价值让位于秩序性尊严的形式价值。

第二,基于人所具有的特定社会关系产生的形式要素。

基于人所具有的特定社会关系产生的形式要素,一般包括人的身份地位、权势财富、社会声誉等,它们是人的外在价值在社会关系中的重要表现形式,表征了秩序性尊严的社会价值和作用,主要反映了人与人之间的社会等级和隶属关系。其中,人的身份地位是表征秩序性尊严的基本形式要素,是其他形式要素的基础。

秩序性尊严的本质特性就是它的等级秩序性,而表征这一特性的基本形式要素就是人的身份地位。身份地位是人基本的社会存在方式,身份与地位互为条件,相辅相成。虽然人们对它的认识和理解多种多样,但它在现实生活中表征人的尊严状态的价值和作用却得到了人们的普遍认可。霍布斯认为,一个人在公众中的身价,也就是国家赋予他的身价,一般称之为地位。这种国家赋予的身价要通过发号施令、裁判诉讼、公共职务等职位来估定,或者是通过专为显示这种身价的称号或名义来估定^③。根据这种观点,尊贵的身份地位要依靠国家权力来保障,并通过运用各种手段和方式显现或确认一个人的身价和尊严。这是传统社会的典型特征。“传统社会是公社式的、以身份为基础的社会,它们受传统确定的原则和实际活动支

配。”^④例如,在中国传统社会就是如此,人的身份地位具有先赋性、固定性、等级性、行政性等特征^⑤。人被定格在不平等的社会关系之中,没有自己独立的人格和自主的意志,只是一个社会“样品”。一个人的价值,甚至于一个人的存在,都是由其在社会中的地位、角色决定的,这就使得人的尊严完全湮没于社会等级关系中,使得身份不但成为人显示其尊严的基本形式,而且还使得社会资源的分配主要由人的身份来决定。这样,现实社会就成了一个根据人的身份分配社会资源的身份社会。人只有基于其特定身份和地位才能具有相应的尊严,在社会上没有特定身份和地位的人便没有尊严可言。所以,在传统社会的解体或分化过程中,解除不平等的身份关系对社会资源的垄断和控制便成为解放人自身的首要任务,这就要求对身份关系起到确立和保障作用的国家权力要首先放松和减弱对人的身心的控制和压迫,合理确立身份、地位和尊严的范围和效力,减弱因身份地位的不同而形成的人与人之间的等级差异,逐渐消解和调和人们在不平等社会关系中的矛盾。

权势与财富是秩序性尊严的另一种重要形式要素。对此,休谟认为,由于人性是自私的,没有东西比一个人的权力和财富更容易使我们对他尊视;也没有东西比他的贫贱更容易引起我们对他的鄙视^⑥。很明显,权势和财富只是人的价值在社会上的一种外在形式或生存手段,本身并没有任何尊严可言,但由于人们的尊严观念的不同,遂使得它们成为秩序性尊严的重要形式要素。社会或政治意义上的权势意味着一种权威,意味着在上者对在下者的一种奴役和压制关系。特别是在集权社会中,集权具有的绝对性越大,惩罚的强度就越大,人的尊严受到蔑视的程度也就越深^⑦。在这种集权社会中,

① [俄]别尔嘉耶夫:《俄罗斯思想》,上海:三联书店,1995年。转引自何怀宏:《道德、上帝与人——陀思妥耶夫斯基的问题》,北京:新华出版社,1999年,第304-305页。

② [德]诺贝特·埃利亚斯:《文明的进程》第二卷,袁志英译,北京:生活·读书·新知三联书店,1999年,第330页。

③ 沈宗灵、黄相森主编:《西方人权学说》(上),成都:四川人民出版社,1994年,第21-23页。

④ [美]杰克·唐纳利:《普遍人权的理论与实践》,王浦劬等译,北京:中国社会科学出版社,2001年,第83页。

⑤ 张树义:《中国社会结构变迁的法学透视——行政法学背景分析》,北京:中国政法大学出版社,2002年,第134-138页。

⑥ [英]休谟:《道德原则研究》,曾晓平译,北京:商务印书馆,2002年,第43页。

⑦ [法]爱弥尔·涂尔干:《乱伦禁忌及其起源》,汲喆等译,上海:上海人民出版社,2003年,第425-426页。

人的尊严往往通过权势和财富得以显现,而不是基于人的人格尊严。

三、确立秩序性尊严概念的意义

第一,确立秩序性尊严概念的理论意义。

一是方法论上的意义。提出秩序性尊严的概念为系统而全面地认识和研究人的尊严,提供了新视角和新思路。在以往的研究过程中,由于没有对尊严概念进行分门别类的研究,也没有将尊严作为一种特定的社会现象和事实,进行系统而深入的研究,使得人们在这一问题上经常产生歧义和误解,造成了理论上的混乱和实践中的谬误。因此,根据不平等社会关系普遍存在的客观事实,论证秩序性尊严的概念与构成,并将其作为整个尊严理论体系的有机组成部分,进行细致、严谨的类别研究,厘清其与人格尊严、人性尊严之间的关系,明晰人的尊严的全部含义,具有重要的理论价值。

二是本体论上的意义。人的尊严的含义复杂而又丰富,蕴涵着极为深刻的理论价值和实践意义。过去的研究,不论是在政治法律、道德哲学领域,还是在宗教文化领域,总是局限于人的尊严的价值性和主观性,侧重于理念和原则,在理论体系的构建上只是简单地适用自然法的思想,抽象地认为人的尊严是人的理性自成,是不证自明的固有价值,没有进行科学的论证。这种局限性不仅制约了尊严思想的发展与深化,还直接影响到社会实践的诸方面。因此,改变以往把人的尊严单纯地界定为精神理念和价值原则的观点,将其作为一种科学理论纳入实践领域,扩展人的尊严思想的研究领域,具有重大的理论意义。

第二,确立秩序性尊严概念的实践意义。

一是为尊重和保障人权的社会实践活动提供新的理论依据。随着当代人权实践的深入与

发展,在社会实践中出现了大量难题。例如,人行使主体自决权(自杀、安乐死、自贱、自残等行为)与维护人的尊严之间的矛盾;科技发展(人的基因重组、器官移植、胚胎克隆)对人的伦理尊严提出的挑战;紧急情况下对人权的约束与克减等。以自然法思想为核心的人权理论已经很难对这些难题作出令人信服的解答。因此,深化和发展人的尊严思想,特别是确立人的秩序性尊严概念,从理论上厘清人的尊严的类别差异,将表达人内在价值和本质的人性尊严、人格尊严与表达人外在价值和特征的秩序性尊严区分开来,对解决人权实践活动中的难题具有重要的指导作用,为确立人权保障的内容、原则、程序和方式提供具体的标准。

二是为实现不平等社会关系之间的和谐提供理论指导。由于不平等社会关系的存在形式主要是人的身份、地位、血统、财产、权势等内容,人与人之间在这方面存在的矛盾更具冲突性和对抗性,很难在矛盾的深层达致平衡与和谐状态,因此,这就需要构建一种基础性的理论,为协调、平衡和化解存在于不平等社会关系之中的深层矛盾提供指导。从人的尊严思想中提炼出关于秩序性尊严的理论,正是为了满足这一需要而进行的尝试。秩序性尊严的理论作为实现不平等社会关系和谐的指导思想,为纷繁复杂的不平等社会关系确立了一种统一而确定的价值尺度。这不仅有利于我们对不同的尊严状态作出正确的评价和界定,更有利于我们明确区分法律所能够确认和保护的人权内容以及所不能保护的尊严内容分别是什么,确定不平等社会关系在法律实践中的具体内容和适用范围。

[责任编辑 刘京希]

“中国文化发展战略应作方向性调整”

——“文史哲杂志人文高端论坛：中国文论遗产的继承与重构”在山东大学举行

刘 培

2008年5月3日至4日,由《文史哲》杂志主办的“中国文论遗产的继承与重构”学术研讨会在山东大学召开。来自北京大学、复旦大学、北京师范大学、四川大学、中山大学、华东师范大学、中国语言文化大学、首都师范大学、山东大学和上海社会科学院等15所高校及科研机构的20位学者出席了本次会议。

如何估计中国文论研究的学科现状?如何看待中国文论与西方文论的关系?是本次会议讨论的重点。四川大学曹顺庆教授在重点发言中重申了他十年前提出的“失语症”观点,并指出:以往几十年用西方文论指导中国文论的路走错了,导致这一学科的“学科史”成为了“学科死”,中国文论作为主流话语已经死亡,因此,必须改弦更张,重新起步!曹顺庆认为,造成这一现状的原因是西方文论的话语霸权,他因此呼吁:中国文化的未来发展必须作出战略性、方向性调整,重建中国文论之路在于中国文论的中国化!曹顺庆的上述看法成为本次会议讨论的中心问题。左东岭不同意“失语症”和“学科死”的提法,相反,他认为,在近几十年来的古典文学研究中,中国文论成就最为显著,活力最强,对其他学科的辐射力度最大;与游国恩等主编的《中国文学史》相比,袁行霈主编的《中国文学史》已经实现了话语转型,这是古典文论仍然活着的显著例证。陈伯海对曹氏的看法持同情的理解,他认为在现代文论话语的建构中,我们的确冷落了中国文论,匆忙接受了西方文论,偏重外来、冷落传统仍是当前的现状。在他看来,脱离了古典文论,我们无法建构健康的当代的文艺学,但他也不同意“失语症”的提法,尤其是不同意“改弦更张”、“去西方化”的研究路向,他认为问题不是中国文论走错了路,而是时代变了,古代文论没有充分进入当下的话语,当前应该做的是“激活”传统,以当代中国为本位,古今中外为我所用,具体说来就是传统的现代化、西方的本土化以及经验的理性化,从而实现中国文论的“现代转型”。高小康认为,中国文论值得继承,但应该有当代的正当性。在他看来,现代文艺学渊源于黑格尔主义,特别是其中的普世主义,而与古希腊罗马的诗学传统关系不大,我们对西方文论的黑格尔式的想象影响了我们的判断,从术语、范畴、体系诸方面来建构中国文论,这本身就是西方化;警惕掉入隐性黑格尔主义的陷阱,是我们过滤继承中国文论遗产时应注意的问题。他主张,应该把中国古代文论放到中国古典文学自身的经验背景上去,而不是植入西方文论的框架中去。王先霈认为,强调中国文论的当代合法性,是处于文化守势者的一种特有焦虑,他认为“失语症”的“失”字用语很准确,但他忧虑:排斥了西方话语之后我们如何进行思考?

胡晓明反对把中国文论与西方文论作形式主义的区分,他提出了与曹顺庆相左的许多看法,认为中国文论的问题不是“失语”而是“失心”,因此讨论所谓“失语症”问题价值不大;与其把古代文论作为“遗产”来对待不如作为“资源”来使用,“一切历史都是当代史”,我们应该以开放的胸怀来看待文论问题,应该兼容并包,不要过分纠缠于“古今中外”等形式的争论,应加强中西文化思想结合的研究。李建中不同意胡晓明对“失语症”的判断,他认为“失语症”的提出反映了一种普遍的文化焦虑,而一百多年来“文化入超”、“文化借贷”的现实,是导致这种“焦虑”产生的主要原因,他提出中国文论研究中应回到本土,回到原始智慧。黄霖认为20世纪中国文艺学的主流是西方话语对中国传统文论的消解,“失魂落魄”是一百多年来中国文论的状态,但他也主张中西之间不应互相排斥,应在竞争中求互补。

两天的讨论中,韩经太、赵敏俐、李壮鹰、钱志熙、杨守森、崔茂新、戚良德、沈立岩、王小舒、张义宾、祁海文等与会学者也就各自所关心的问题提出了重要见解。学术研讨由韩经太和赵敏俐主持,山东大学副校长陈炎教授、中国文艺美学研究中心主任曾繁仁先生出席研讨活动并发表了自己的看法。

【刘培 山东大学 哲学系】

【责任编辑 扬眉】

“儒家文明与中国传统对外关系暨中韩 传统关系国际学术讨论会”综述

赵荣耀

2007年9月19日至21日,由山东大学历史文化学院、韩国研究中心主办,韩国韩国学中央研究院协办的“儒家文明与中国传统对外关系暨中韩传统关系国际学术讨论会”在济南举行。来自中国内地和澳门、韩国、日本等地的近60位学者与会。本次会议旨在探讨儒家思想中的涉外理念、儒家文明对中国传统对外政策和涉外制度的作用、传统封贡体制的发展和变化、儒家文明对中韩传统关系的影响、儒家文明对处理当今中外关系和国际关系的理论价值。

儒学作为传统中国的官学,对中国传统对外关系的思想及观念有着极为深刻的影响。丁冠之(山东大学)通过对传统文献的释读,提出儒家外交的基本理念,即以维护国家民族利益为核心,以“亲仁善邻”、“和而不同”、“以力辅仁”为原则,以人类和谐共存为目的。黄枝连(香港亚太二十一学会、澳门大学)提出“五理系统”的概念,认为未来的国际关系将朝着“天下为公、仁者无敌、共同发展、前途无量”的规则发展。维莱塔(美国乔治亚理工学院)分析了以“天下”概念为中心的中国的世界观。儒家“华夷观”亦是此次会议的一个热点。尚永琪(吉林省社会科学院)以3至6世纪僧人的流动为考察角度,探讨了这一时期僧人的流动与地理视阈的拓展对于华夷观念变迁与“昆仑中心论”产生的作用与影响。李鸿宾(中央民族大学)以“二元制构造”为理论,分析了唐朝的华夷观及其变化,认为唐朝的华夷观本质上是处在动态的变化之中的,而这种现象是由二元制构造的特性所决定的。邢永凤(山东大学)以新井白石的“日本型华夷秩序”为考察对象,认为在近世锁国时期日本对外关系中,日本与中国、朝鲜之间的交往原则就是日本为中心的“华夷秩序”,而“华夷秩序”的思想基础便是根植于日本以自我为中心的“中华意识”。此外,石云涛(北京外国语大学)、熊志勇(北京外交学院)、孙占元(山东省委党校)分析了儒学对唐朝的外交思想与政策的影响、传统儒家思想对晚清外交政策的影响及其近代化转型、儒家“经世致用”传统在晚清的复兴等问题。

中韩传统关系是本次会议的主题之一。韩国学者金瑛河(成均馆大学)、张东杓(釜山大学校)、李完范(韩国学中央研究院)分别就唐朝与新罗统治阶级间所形成的文物赠受关系、对儒学者金宗真的追崇活动及礼林书院的建立、“壬辰倭乱”等问题发表了主题演讲。来自日本的伍跃(大阪经济法科大学)、川本芳昭(九州大学)、郭海燕(日本大学)等学者对朱元璋对“不征国”朝鲜的外交政策、古代日本和朝鲜的中华意识在魏晋南北朝以后的存在和发展形式、巨文岛事件等问题进行了剖析。在中韩关系方面,陈尚胜(山东大学)通过考察明朝对于“壬辰倭乱”的反应过程,分析了在传统的封贡关系中“字小”与国家利益的关系。魏志江(中山大学)对辽、宋、丽三国的外交关系进行了探讨。曹中屏(南开大学)提出古代韩国随着儒学引进程度的加强而与中国王朝间的封贡关系日益加深。来自中国社会科学历史研究所的乌云高娃、刘中玉、李花子就元朝与高丽交涉中的翻译人员的来源及职能、万卷堂和济美基德堂、明朝初年明政府在铁岭设卫等问题进行了分析与考辨。孙卫国(南开大学)、张礼恒(聊城大学)、朱亚非(山东师范大学)等学者对于朝鲜慕华思想的特征、晚清政府对朝政策及山东半岛在明末清初的地位等问题进行了深入的探讨。中琉关系亦是本次学术会议的讨论热点之一。滨下武志(日本龙谷大学)通过对中琉历史文献《历代宝案》的研究分析,认为琉球向明朝输诚与进贡是为了寻求外交认同并得到外部保护。李金明(厦门大学)提出琉球与明朝建立朝贡关系的实际目的是为了经济利益。

与会学者普遍认为,以往学界对于儒学的研究,基本上立足于家庭与社会伦理以及国内政治思想的层面。而本次会议将儒家文明与中国传统对外关系的思想理念结合起来进行讨论考察,不仅在学术上具有开拓新领域的创新意义,而且也具有进一步发掘儒家文明的普世价值并以此来建构具有中国文明特色的国际关系理论的学术价值。

【责任编辑 王大建 范学辉】

【责任编辑 王大建 范学辉】

国家重点学科——中国古代文学

陕西师范大学文学院中国古代文学学科2007年被教育部批准为国家重点学科。目前本学科点已形成了以教授为主体,包括一批在学术研究上崭露头角的中青年学人在内的教学和科研队伍,有教学科研人员27人,其中教授14人,副教授8人,讲师5人,具有博士学位者16人。本学科自设硕士、博士点以来,培养了大批高层次人才,许多人已成为学有所成的专家学者,活跃在全国的大专院校和科研机构。本学科有五个主要研究方向:



古代文学学科部分成员合影

(一) 先秦汉魏六朝文学研究 本方向以研究先秦、两汉、魏晋南北朝文学为主要内容,系统考察儒、释、道诸家思想对文学的影响,研究唐以前各体文学发生、演变的轨迹,探讨杰出作家的创作,研究当时的文学理论成就及其流变。其特色是:第一,凭借其身处秦汉故都的优越条件,围绕司马迁和《史记》,集中进行史传文学研究。王守民、何世华、赵光勇等老一辈学者在这方面具有开创之功。近年来,成立了陕西师范大学《史记》研究中心,以博士生导师张新科教授为首的一批中青年学者刘生良、程世和、吕培成、刘银昌等,从不同角度对《史记》作了深入探究,出版的著作有《史记学概论》、《文化视野中的汉代文学》、《史记与中国文学》、《唐前史传文学研究》、《史记研究史略》、《史记:伟大人格的凝聚》、《司马迁与屈原和楚辞学》等。同时,以《史记》研究中心成员为主主编的《司马迁与华夏文化丛书》已经出版23部,主编《司马迁与史记研究论文集》8辑,陕西省重点项目《史记研究集成》(预计2000万字)也正在进行之中。第二,立足作家作品,细研文本,力求创新。刘生良的《鹏翔无疆——庄子文学研究》、程世和的《汉初士风与汉初文学》、魏耕原的《谢朓诗论》等,均以特殊的历史时代为基点,用独到的视角对先秦汉魏六朝不同时代有特色的文学进行重点研究。第三,注重基础文献的编纂和整理。这一方面的成果有《先秦两汉文观止》、《汉魏六朝乐府观止》、《历代小赋观止》、《辞赋大辞典》、高校文科教材《中国古代文论名篇详注》等。本研究方向人员还在《文学评论》、《文学遗产》、《学术月刊》、《文史哲》等刊物上发表了多篇学术论文。

(二) 唐宋文学研究 依托西安为隋唐故都的优越条件,本方向以研究唐代诗文、唐代辞赋和宋代诗词、唐宋文论等为主要内容,全面研究唐宋各体文学的嬗变轨迹,系统探讨众多作家的创作成就,考察诗歌理论的承传演进。其特色是:第一,基础研究深厚。高海夫、赵怀德等先生曾经为本方向研究做出重要贡献。博士生导师霍松林教授的唐宋文学研究成绩斐然,影响遍及海内外,近年出版的《唐音阁文集》(五卷),为学界所重视。杨思成等《唐宋八大家文钞校注集评》、张学忠《唐代诗歌艺术管窥》等,亦体现了厚实的基本功。第二,注重学科交叉研究及不同地域文学的比较研究。霍松林、傅绍良合著《盛唐文学的文化透视》、傅绍良的《盛唐文化精神与诗人人格》、《唐代谏议制度与文人》,从文化和政治制度研究唐代文学,开拓了唐代文学研究的新领域。马歌东的《日本汉诗溯源比较研究》一书,从日本汉诗起点探讨中国古典诗歌在日本的传播,颇有特色。第三,加强断代文学史研究。刘锋焘的《金代前期词研究》、《宋金词论稿》,丰富了词体文学研究的成果。本方向研究人员在《文学遗产》、《文学评论》等刊物上发表论文多篇,在学术界有一定影响。

(三) 元明清文学研究 本研究方向以元曲、明清诗歌、明清小说、明清关中理学等为主要内容,广泛研究唐宋以后各体文学的嬗变轨迹,具体探讨知名作家的创作成就,考察文学理论的继承发展,观照明清关中理学对文学创作的影响。本研究方向在霍松林、焦文彬、张登第、裴让等先生的带领下取得了颇为丰硕成果。近年来,一批新人成长起来,在继承优良传统的基础上不断创新。其特色是:第一,传统理念与现代观念的融合。既有对传统诗话和文论的整理,又有运用现代文学理论对传统文学的审视。出版的专著有霍松林的《原诗校注》、《说诗碎语校注》、《瓠北诗话校注》、《溇南诗话校注》、《中国近代文论名篇详注》,焦文彬的《秦腔史稿》、《中国古典悲剧论》、《天理与人欲》等,而冯文楼的《四大奇书的文本文化阐释》,高益荣的《元杂剧的文化精神阐释》等,更是将现代文化学理念运用于古代小说戏曲研究的力作。第二,专书研究深入。出版专著有霍松林《西厢简说》、《西厢述评》、《西厢汇编》,王志武《红楼梦人物冲突论》、《三国演义人物竞争论》、《金瓶梅人物悲剧论》等。第三,清诗研究别树一帜。霍有明的《清代诗歌发展史》、《论唐诗繁荣与清诗演变》等,在清代文学研究领域有一定的填补空白之功。本方向学者还在权威及核心期刊上发表有关元明清文学的重要论文多篇。

(四) 古代经典文献与文学研究 本研究方向以古代经典文献与文学的关系为主进行研究,通过对古代经典文献的注释、索引和文学解读,理清文学创作与经典文献的关系,揭示经典文献的文化贡献。主要特色有:第一,儒学经典的解析与研究。早在20世纪80年代,学校依托古代文学专业成立了辞书编纂研究所,重点研究儒家《十三经》,经过多年的努力,编写了《十三经辞典》。此书作为一项综合性研究成果,不同于现代电子技术制作的数字化产品,体例设置十分科学,条目检索准确方便,为古代文学研究提供了极大的文献支持。第二,经典文学理论文献的文学解读。本方向注重古代文学理论与文学关系的研究,特别是对古代文论与古代文学的关系及其现代性特征的认识,体现了本方向研究者独到的理论思考。梁道礼的《古代文论的现代阐释》为这方面的代表作。第三,基础文献理论的探讨。赵望秦的《宋本周县咏史诗研究》、《中国古典文献论丛》及其在《文学遗产》、《中华文史论丛》、《中国典籍与文化》、《敦煌研究》等刊物上发表的一系列论文,解释了文学研究中许多基本的文献学问题,具有重要的学术价值。

(五) 古代文学与宗教研究 本研究方向以研究古代文学中的宗教问题和古代宗教与文学的关系为主,集中研究宗教对文人及文学的影响,总结不同历史时代文学与宗教相融合的基本特征。主要特色有:第一,以禅宗为研究重点。本学科点研究人员以禅宗为主研究唐宋文学与禅宗的关系,解决了一系列学术问题,基本形成了以禅宗与文学的关系为研究对象的研究特色。第二,禅理与文意并重。本方向的研究是一项多学科交叉的研究,研究成果多是以禅理为基础,以文学为目标,具有禅理与文意并重的特色。吴言生的《禅学三书》(《禅宗诗歌境界》、《禅宗思想溯源》、《禅宗哲学象征》),是近年来这一方面的突出成果。傅绍良的《论禅宗内在精神的诗意化形式及文化意蕴》、《王维诗歌“闲”、“空”意趣的禅学再确认》、《王维诗歌“宇宙重造”的美学特质》等系列论文,着重分析禅宗与文学的密切关系,解决了许多重要问题。



文学院部分科研成果

文史哲杂志人文高端论坛之一

中国文论遗产的继承与重构



会场剪影



上海社会科学院
陈伯海教授



复旦大学
黄霖教授



四川大学
曹顺庆教授



华东师范大学
胡晓明教授



中国语言文化大学 韩经太教授



首都师范大学 赵敏俐教授



中山大学 高小康教授

文史哲

Wen Shi Zhe

1951年5月创刊

2008年第3期(总第306期)

2008年5月24日出版

主编 王学典

副主编 周广璞 刘京希

主管单位
主办单位
编辑出版
地址
电话
邮政编码
E-mail:
印刷者
总发行处
订购处
国外总发行
定价

中华人民共和国教育部
山东大学
《文史哲》编辑部
济南市山大南路27号
(0531) 88364666 88361606
250100
lhp@sdu.edu.cn
山东旅科印务有限公司
济南市邮局
全国各地邮局
中国国际图书贸易总公司
12.00元

ISSN 0511-4721



9 770511 472009

05>

刊号: ISSN 0511-4721 (国际标准刊号)
CN 37-1101/C (国内统一刊号)

代号: 国外代号 BM194
国内代号 24-4