

2014

[总第 344 期]

ISSN 0511-4721

5

国家社科基金资助期刊



JOURNAL OF CHINESE HUMANITIES

文史哲

□中国哲学研究/先秦诸子

墨家“十论”是否代表墨翟的思想?

——早期子书中的“十论”标语 [比利时]戴卡琳(5)

老子“玄德”思想及其所蕴形而上下的通贯性

——基于通行本与简帛本《老子》的综合考察 叶树勋(19)

杨朱学派:百家争鸣的启动者

——兼论《庄子》若干篇目的年代问题 张 浩(29)

□学术史研究

学术旨趣与地域学统 朱汉民(37)

从内藤湖南到谷川道雄:日本中国学发展带来的启示 胡宝华(47)

略论孝子故事中的“孝感”母题 李剑国(54)

沈约与齐梁宗经隶事之变 孙 宝(61)

国际比较视野下的新“三书”说 王海利 王 庆(70)

蛮夷、神仙与祥瑞

- 古代帝王的西王母梦 张玖青(82)
- 从不同文明产生的路径看中国早期国家的社会形态 沈长云(89)
- 论唐五代藩镇使府内部的监察体制 杜文玉(95)
- 论永乐“郡县安南”对“郑和下西洋”之影响 杨永康 张佳玮(106)
- 华北中华基督教团研究 胡卫清(115)
-

生存的困境与出路

- 海德格尔与儒家思想的比较研究 张文修(132)
-

□政治哲学研究

反对不平等

- 关于平等主义的一种论证 姚大志(149)

论传统的空间之维

- 兼论多元世界的哲学基础 张乾友(156)
-
-

墨家“十论”是否代表墨翟的思想?

——早期子书中的“十论”标语

[比利时]戴卡琳 撰 袁青 李庭绵 译

摘要:现今的中国哲学史教科书几乎都以“十论”来介绍墨子的思想,即尚贤、尚同、兼爱、非攻、节用、节葬、天志、明鬼、非乐、非命。通过详细阅读并对照《墨子》与其他早期子书,可以得出与此不同的结论:一、“十论”或许不是墨子思想的最初产物,而是在《墨子》编写过程中逐渐形成的;二、周汉诸子在谈论墨家学说时,并非总是一致地以“十论”描述墨学,通常只提“十论”中的某几条标语。更值得注意的是,尽管唐宋以后的儒者与当代学者常以“兼爱”为墨子核心的主张,但早期诸子(除孟子以外)并不都认为“兼爱”是专属于特定思想家或学派的理论。如果我们留意古今学者在对墨家的认识方面所存在的差异,或许会重新思考我们对墨学先入为主为的看法,并对早期墨学的面貌有不同的认识。

关键词:墨子;墨家;“标语”(motto);十论;兼爱

“十论”几乎总被认为是墨子思想的核心。孔子思想的第一个挑战者墨子,经常被描述成一位向门人宣讲“十论”的老师。他用十个双字构成的标语(motto)来谈“十论”:尚贤、尚同、兼爱、非攻、节用、节葬、天志、明鬼、非乐、非命。大多数的中国学者支持这种看法。如杨义认为“十论”“在先秦诸子中是十分广博而分明的思想系统”^①。伊恩·约翰斯顿(Ian Johnston)在其近作中也表达了类似的想法,他说《墨子》呈现出一种“系统且一致的学说”,亦即《墨子》“十论”诸篇“是关于墨学基础学说的论述”^②。尽管这种看法是当代学界的主流,它却并不存在于早期中国典籍中(即晚周和汉代典籍):据我所知,在清末的墨子研究之前,古籍中并没有关于墨家提出和推行这“十论”的记载。关于“十论”唯一的信息来源是《墨子》一书本身,更具体地说是《墨子》中所提供的两条“证据”。

第一条证据是“墨语”的《鲁问》篇的一段对话。墨子在周游列国时,魏越问他如果见四方的君子会说什么,他说:“凡入国,必择务而从事焉。国家昏乱,则语之尚贤、尚同;国家贫,则语之节用、节葬;国家说音湛湎,则语之非乐、非命;国家淫僻无礼,则语之尊天、事鬼;国家务夺侵凌,即语之兼爱、非[攻,故]^③曰择务而从事焉。”这段话以五组“标语”来呈现墨子的主张。如此整洁的呈现方式使这五组“标语”看起来像是在总结墨子的政治思想(关于“标语”所指为何,参见本文第三部分)。这表明

作者简介:戴卡琳(Carine Defoort),比利时鲁汶大学汉学系教授。

^① 参见杨义:《墨子还原》,北京:中华书局,2011年,第24页。自从孙诒让的《墨子间诂》以来,以“十论”总述墨子或墨家思想是一个非常普遍的学术看法。参见[比]戴卡琳:《“间”中窥月:孙诒让的〈墨子间诂〉与中国思想史的承启》,《现代墨子诠释》,鲁汶大学2014年4月3-4日。

^② [澳]伊恩·约翰斯顿:《墨子全译》(The “Mozi”: A Complete Translation),香港:香港中文大学出版社,2010年,第17、32页。

^③ 这两个字原不见于《道藏》(1447)本《墨子》,王念孙于1832年增入了这两个字,孙诒让接受了王念孙的说法,从而成为学界的共识。王念孙说:“旧本脱‘攻故’二字,今据上文及《非攻篇》补。”(参见王念孙:《墨子杂志》,任继愈主编:《墨子大全》第14卷,北京:北京图书馆出版社,2004年,第1-290、207页)汪中曾于1790年引用此段文字,但未加评注(汪中:《述学·墨子序》,孙诒让撰,孙启治点校:《墨子间诂》,北京:中华书局,2011年,第669页)。

至少《鲁问》的作者是从这十个标语来把握墨子的思想。

第二条支持“十论”说的证据是“核心篇章”(即第8—37篇)的标题。《汉书·艺文志》的记载表明《墨子》在汉代已经包含这30篇^①;这些篇章原来都有上、中、下三篇(又称之为“三元组 triplet/triad"):即尚贤(第8—10篇)、尚同(第11—13篇)、兼爱(第14—16篇)、非攻(第17—19篇)、节用(第20—22篇,22篇已佚)、节葬(第23—25篇,23和24篇已佚)、天志(第26—28篇)、明鬼(第29—31篇,29和30篇已佚)、非乐(第32—34篇,33和34篇已佚)、非命(第35—37篇)。

这两条“证据”使学界倾向于相信:墨子最初就是个力倡“十论”以反对统治阶层既定价值观的哲学家,而他的弟子将这“十论”写进“三元组”中^②。本文的目的并非否定这个主流看法的可能性,而是试图消解这种僵滞的认识,改以一种较为开放的方式重新阅读《墨子》一书,并反省主流诠释背后的预设。我首先从《墨子》文本出发,表明《墨子》对“十论”的支持是相对的:不仅上述两条证据值得怀疑,而且《墨子》其他篇章的作者也没意识到有一套完全成熟的“十论”。接下来我会试着追述《墨子》书中“十论”逐渐形成的来源,接着集中考察“十论”中最为知名且可能是最早的“兼爱”学说。最后本文讨论其他晚周和汉代典籍,对其提出两个简单和稍有重复的问题:每当这些典籍提到墨翟、墨子、墨者时,他们有没有将“兼爱”或“十论”中其他九论关联在一起?反之,每当“兼爱”出现时,它是和墨子还是其他诸子关联在一起?这两个主要问题不仅涉及许多关于早期墨家的其他看法,而且涉及一般早期中国文献作者、篇题、学派归属,以及现代学者对于这些文献的认识与预设等议题。

一、《墨子》“十论”

我们或许会认为《鲁问》那段对话与“十论”诸篇的标题是支持墨家主张“十论”的两条有力证据。然而,这两条证据的效力建立在两个预设的基础上,而这两个预设又值得我们进一步分析。第一个预设是:《鲁问》所提出的十大政治主张反映的是墨子本人的思想。但假使我们否定这个预设,认为《鲁问》呈现的是后期《墨子》作者的观点,这条证据的效力就在某种程度上被削弱了。第二个预设是:“十论”说有“十论”诸篇的标题作为证据,因此是对墨学可靠的诠释。但战国时代的文献经常还没有固定的标题。因此,“十论”诸篇的标题在何种意义上能成为“十论”说的证据,还有待商榷。我并不是说这两个预设是错的,我想说的只是我们也许并不需要做这两个预设^③。

如上所述,《墨子》中第一处支持早期墨家“十论”的证据出现在《鲁问》——“墨语”之一。因为“墨语”中记载许多墨子的故事及其与国君、门人,与论敌的对话,所以它们给我们一种印象:墨翟在现实中是一位周游列国以宣传自己观点的思想家。由于这些篇章与《论语》颇为相似,所以被称为《墨语》。甚至一些学者认为这是《墨子》一书中年代最早的文本^④。现在,不同学者在《墨语》的成篇时间上仍有分歧,有人认为其大致成篇于公元前4世纪中期(如方克涛 Chris Fraser)或汉代(如丁四新),白妙子(Taeko Brooks)认为《鲁问》成篇于公元前262年^⑤。虽然如果《鲁问》成篇相对较晚就会

① 《汉书·艺文志》记载《墨子》71篇,今天仍然如此。

② 最近在西方墨子学界里“发展”的假说比“三派”假说更为流行,参看[比]戴卡琳、钟鸣旦(Nicolas Standaert)编:《作为不断发展的文本的〈墨子〉:早期中国思想的不同声音》(*The Mozi as an Evolving Text: Different Voices in Early Chinese Thought*)之《引言》(Introduction),莱顿/波士顿:博睿出版社,2013年,第1—34页。

③ 参见[比]戴卡琳、钟鸣旦编:《作为不断发展的文本的〈墨子〉:早期中国思想的不同声音·引言》。

④ 关于《墨语》比“十论”诸篇更早的观点,参见郑杰文:《中国墨学通史》,北京:人民出版社,2006年,第4、46页。对于这种看法的详细反驳,参看丁四新:《〈墨语〉成篇时代考证及其墨家鬼神观研究》,冯天瑜主编:《人文论丛》(2010年卷),北京:中国社会科学出版社,2011年,第149—196页。

⑤ 参见方克涛(Chris Fraser):《墨家》(“Mohism”)和《〈墨家〉补记:文本及作者》(“Supplement to Mohism: Text and Authorship”),见[美]爱德华·扎尔塔(Edward N. Zalta)编:《斯坦福哲学百科全书》(*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*),2010年,http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/mohism/,其他版本见http://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=mohism;[美]白妙子(A. Taeko Brooks):《墨家伦理篇》(“The Mician Ethical Chapters”),《辨古集》(*Warring States Papers*)2010年第1期,第100—118页,特别是第115页。

削弱其记载的真实性,但更为重要的是,我们应该考虑到以“子”命名的古籍中包含了混杂的和不确定的历史记载:它们可能在某种程度上如实记录了老师的言行,但也同时表达了作者的观点和关注点。老师的真实言行可能被学生选择性地引用或记录下来,或者老师的说法被大幅修改过,也如鲁威仪(Mark Lewis)所说,老师常被塑造或重塑为真知灼见的来源^①。我并不试图探讨,墨子在何种程度上是一群后继学者所逐渐塑造出来的,从而使得其观点和主张具有权威性的人物,但是墨子创作“十论”的说法可能是墨者创造出来的产物,《鲁问》中的十大主张可能是墨者托名墨子,并以之作作为墨子思想的精简提纲。

既然《鲁问》的十大主张与“十论”诸篇的标题大体一致,它们或许有某种联系。一般认为,“十论”诸篇是《墨子》中最早的篇章,始于公元前4世纪前期,完成于战国末期(如方克涛)或者汉代(如渡边卓 Watanabe Takashi)。学者经常预设“十论”诸篇与其标题是同时产生的,就好像当代的学术论文一样。但近期的研究表明,新出土的战国文献通常没有标题,就如林清源所说:“战国时期思想类文献罕见书写标题语,且其标题格式似乎尚未形成严格规律。”^②因而有可能“十论”诸篇在早期也没有标题。林清源又指出与其他类型文献的相反情况:思想类文献在出土时所带的标题通常是概括其通篇内容的^③,“十论”诸篇的标题看似属于这种情况。但是这些标题到底是何时何人所取,又为何取这些标题呢^④? 艾瑞克·曼德尔(Eric Maeder)早已指出,如同一般早期中国文献一样,《墨子》一书(包括“十论”诸篇)是由不同编辑者,在不同时期,搜集和编辑(或重新编辑)各种文献片段的成果。这类编辑者与我们理解中的“真实作者”不同:他们可能根据某些理由,赋予某部书及其篇章一个特定的结构^⑤。最近关于“十论”诸篇的研究表明,其最早的作者群可能没有意识到他们的文字后来会被加上这些标题,因为这些标题不仅在文中很少出现,而且有时与本文内容也不太契合。虽然《鲁问》明显较“十论”诸篇晚出,但它可能早于甚至还影响了“十论”诸篇的成型及其篇题的产生。

以上对这两条证据的效力的反思,并没有表面上看起来那样具有挑衅的意味。首先,我不否定《鲁问》可能记载了墨子本人的话,我也不完全否定“十论”诸篇可能是由某个墨徒开始尝试用十大标语来概括墨子思想的内容(可能是墨翟所作的一次讲演及其片段)。其次,我并不企图颠覆旧说,提供一个关于墨子其人其书的新理论。毕竟,这样的理论需要假定许多关于诸子的材料的真实性,也就是预设这些材料反映的是史实而非那些材料的作者的个人观点。再者,随着我们对于古代文献及其汇编、作者、篇题情况和思想归属有更多的认识,自然会面临更多的不确定性。尽管这种不确定有时让我们感到无所适从,但也给我们认识文本的复杂性和多重性提供了新的视角,能让我们清楚地意识到早期文献中的观点的多样性。最后,认清这两条“证据”的迷惑性,能使我们从现代学术的关注点中解放出来。与《墨子》其他对话相比,《鲁问》这则简短的对话(只有几行话)自晚清以来才特别受到学界关注,这可能是因为它描述了一套系统的哲学观点(墨学思想的概要)。“十论”诸篇的标题也被认为是这些篇章内容的来源和墨翟原创思想的概要。

因此,我们至少可以质疑这两条证据之于早期文献中的墨子“十论”的重要性(而不质疑其真实性)。这两条证据——无论是何时进入《墨子》——确实能从侧面证明在某个时期,有某些墨家作者

① 参见[美]鲁威仪(Mark Lewis):《古代中国的书写和权威》(*Writing and Authority in Early China*),奥尔巴尼:纽约州立大学出版社,1999年,第58页。

② 林清源:《简牍帛书标题格式研究》,台北:艺文印书馆,2004年,第7页。关于古书标题,也可参见余嘉锡:《目录学发微(含〈古书通例〉)》,北京:中国人民大学出版社,2004年,第200-204页。

③ 参见林清源:《简牍帛书书题格式研究》,第7-9、48-50页。

④ 孙诒让将《墨子》的整理归于校书秘阁的刘向,并认为刘向调整了许多篇章的顺序和许多著作的部分内容(参见孙诒让撰,孙启治点校:《墨子间诂》,第653页),许多学者同意此观点,如郑杰文《中国墨学通史》(参见第202、252、289页),但并没有证据表明刘向对《墨子》作过整理或给《墨子》加了标题。

⑤ [瑞士]艾瑞克·曼德尔(Eric Maeder):《关于〈墨子·十论〉成书的几点看法》(“Some Observations on the Composition of the ‘Core Chapters’ of the *Mozzi*”),《古代中国》(*Early China*)总第17期,1992年,第81-82页。

或编辑者提出了“十论”，但同样重要的是，我们也看到《墨子》的其他篇章或是其他早期文献没有证实这“十论”的重要性。我的两点推想是：其一，将“十论”归诸墨子的观点可能是在《墨子》成书过程中（具体说是“十论”诸篇的编辑过程中）逐渐形成的；其二，在先秦两汉的文献中，“十论”并不像在现代学界中一样广为流传与接受。

二、《墨子》中“标语”的出现

《墨子》中有关“十论”的两条线索互相支持，但也存在细微差异。一方面，《鲁问》确实表明了“十论”诸篇标题的重要性，可是除了《鲁问》以外，《墨子》中的许多篇章似乎没有意识到这些标题作为早期墨家思想“标语”的重要性。另一方面，《鲁问》也暗示不同标语的存在，而这些标语反而比“十论”诸篇的篇题更贴近《墨子》本文。

使这两条证据所暗示的东西变得不确定的是，以这些标语命名的篇章，并没有使用这些标语，例如，《明鬼》中没有“明鬼”，《非命》中没有“非命”。我并不否定“十论”诸篇的标题与内容有所联系：这些标题当然不是毫无根据或随心所欲取的。例如，即使《明鬼下》没有出现“明鬼”这个标语，但它也确实把“明”和“鬼”一起讨论。《非命》三篇也确实称赞否定（非）命定观点（命）的人。这些标语没有出现在本文中或许可以这样解释：这些作为标题的简洁词语（特别是“非 X”这样的结构）不适用于行文间（running text），而是具有标语的功能。但是这些标语没出现于文中，确实也透露“十论”诸篇（或其较早写成的片段）相对早期的作者还没有把这些标题看作概括墨学的口号。如表 1 所示，以下这种情况适合除前两个“三元组”之外（即《尚贤》、《尚同》）的所有“三元组”：标题在以它命名的“三元组”中出现了一两次。例如说：“明鬼”这个“标语”不但在《明鬼》中没有出现而且在《明鬼》之外也没有^①。这确实与《尚贤》三篇、《尚同》三篇形成了强烈的对比（在《尚贤》三篇中“尚贤”出现了 22 次，在《尚同》三篇中“上同”或“尚同”出现了 36 次），这表明《尚贤》三篇和《尚同》三篇的最终作者或编者意识到了这些作为“标语”的标题代表了其内容。

表 1 《墨子》“十论”诸篇标题在该篇的出现次数（标题本身不计）^②

尚贤	第 8 篇	第 9 篇	第 10 篇	其他处
	4	15	13	1
尚同	第 11 篇	第 12 篇	第 13 篇	其他处
	1 (5 上同)	13[+1] (2 上同)	14 (1 上同)	1[+1] (1 上同)
兼爱	第 14 篇	第 15 篇	第 16 篇	其他处
	0	0	1	9[+1]
	0	0	1	[+1]
节用	第 20 篇	第 21 篇	—	其他处
	0	1	—	1[+1]
节葬	—	—	第 25 篇	其他处
	—	—	0 (1 节丧)	2
非攻	第 17 篇	第 18 篇	第 19 篇	其他处

① “节葬”没有出现在《节葬》三篇中，但出现了一次“节丧”（第 25 篇）。“兼爱”、“非攻”、“节用”、“非命”在各自的篇章中只出现了一次。

② 圆括号内是与标题相近的词语，方括号内是后人校勘后所增。

续表

天志	第 26 篇	第 27 篇	第 28 篇	其他处
	1	0	1[+3 天之] [+3 天之志]	0[+2 天之志]
明鬼	—	—	第 31 篇	其他处
	—	—	0	0
非乐	第 32 篇	—	—	其他处
	1	—	—	1
非命	第 35 篇	第 36 篇	第 37 篇	其他处
	0	0	0	3

前两个“三元组”和其他八个之间的显著差别,表明或许只有在《尚贤》三篇和《尚同》三篇中,作者才在已经知道标题的情况下写定这些篇章^①。在“非攻”、“非乐”、“非命”和“明鬼”里,用字遣词的相似,显示出这些篇章的标题可能影响了篇章的内容,而在其他“十论”诸篇中,标题和内容之间的关系并不明显。假如墨家“十论”很早就已经存在,我们很难理解为何作者几乎没有使用这些标语。这个情况不仅出现在“十论”诸篇中,还出现在《墨子》其他篇章中。甚至在《尚贤》三篇和《尚同》三篇之外,“尚贤”和“尚同”这两个标语也几乎没被使用。《鲁问》所引用的这十大标语中,除了“兼爱”以外,大多数标语都极少出现于《墨子》书中。

尽管《鲁问》提到的十个词组与“十论”诸篇的标题不完全符合,又加上它们很少出现在《墨子》文中,但也有其他证据表明这些代表墨翟思想的标语是逐渐形成的。这个证据恰好凸显了这两条证据间的冲突,因为《墨子》文本内所用的标语与《鲁问》中的“尊天”和“事鬼”一样,却与“十论”诸篇的“天志”和“明鬼”这两个标题不同(见表 2)。在《鲁问》中墨子针对五种政治问题各自提出一组解决方案,其中第四组为“国家淫僻无礼,则语之尊天、事鬼”。其余八篇的标题则与《鲁问》篇所提出的标语相符(《鲁问》的“非攻”一词为近代校勘后所补)。《墨子》本文除了《鲁问》以外还有几次提到这些标语,每一次都包括“尊天”与“事鬼(神)”。

表 2 《墨子》“十论”的两条线索(“—”为阙篇)

《墨子》	篇 题	《鲁问篇》:十大解决方案(共 5 组,每组两标语)
尚贤	篇 8,9,10	解决方案 1
尚同	篇 11,12,13	解决方案 2
兼爱	篇 14,15,16	解决方案 9
非[攻]	篇 17,18,19	解决方案 10
节用	篇 20,21,—	解决方案 3
节葬	篇—,—,25	解决方案 4
天志	篇 26,27,28	解决方案 7 尊天
明鬼	篇—,—,31	解决方案 8 事鬼
非乐	篇 32,—,—	解决方案 5
非命	篇 35,36,37	解决方案 6

① 这一点可以得到以下论点的印证,即后期墨家比照其他篇章创作了这两篇。参见郑杰文:《中国墨学通史》,第 126 页。

除了《鲁问》的十个标语“群”以外,《墨子》中还有七个比较简短的标语群。第二相对完整的标语群出现于《公孟》中,当中有三或四个标语。篇中公孟子问墨子为何孔子“博于《诗》、《书》,察于礼乐,详于万物”却不能成为天子,墨子解释道:“夫知者必尊天事鬼,爱人用节合焉为知矣。”这个回答至少包含两个标语即“尊天”和“事鬼”,并且“爱人”与“兼爱”相近,“用节”,《道藏》本作“用节”,毕沅改为“节用”。《墨子》中其他标语群也都包括“尊天”和“事鬼”,也有“爱”或“爱人”的字样,但从未出现“兼爱”二字。例如,《天志上》言古代圣王“其事上尊天,中事鬼神,下爱人”。《公孟》中的墨子主张“尊天、事鬼、爱人”。在《鲁问》中,墨子建议鲁国国君“上者尊天事鬼,下者爱利百姓”。这些标语群的偶然出现或许表明墨家开始与一些概括性的短语关联起来(见表3)。从今传《墨子》来判断,虽然“尊天”、“事鬼”也很少出现在相关的“十论”诸篇中,但在早期墨学中还是比“十论”诸篇的篇题“天志”、“明鬼”流传得更广。另外,“爱人”虽然最终没有成为篇题,但在当时或许是相对固定的词汇。

表3 《墨子》中的标语群(数字代表标语出现次序)

鲁问	法仪	尚贤中	天志上	非命上	公孟	公孟	鲁问
1. 尚贤							
2. 尚同							
9. 兼爱	1. 兼[爱] ^①	1. 兼而爱	3. 爱人	1. 兼相爱 ^②	3. 爱人	3. 爱人	3. 爱
10. 非攻							
3. 节用					4. [节用] ^③		
4. 节葬							
7. 尊天	2. 尊天	2. 尚尊天	1. 尊天	2. 上尊天	1. 尊天	1. 尊天	1. 尊天
8. 事鬼	3. 事鬼	3. 事鬼	2. 事鬼神	3. 事鬼	2. 事鬼	2. 事鬼	2. 事鬼
5. 非乐							
6. 非命							

三、第一个墨家标语:从“爱人”到“兼爱”

“十论”所涉及的内涵确实都见于《墨子》之中,但我的研究是限定在作为固定词组的公式化表述,如现在与早期墨家哲学紧密相连的十大主题。如何将这些标语与行文区分开来?古籍中原来没有引号或是粗体字,因而在诠释时我们无法直接判断哪些是行文,哪些是作者所要强调的词组。我对这些“标语”的判断有五个标准:其一,“标语”是由两个(或三个)汉字组成的醒目短语。作者使用这些短语的目的,可能是想标示自己或他人的观点。这些观点通常是支持或反对某种习俗或政策的,如“尚(上)X”、“立X”、“为X”、“贵X”或“非X”等短语。由于这些“标语”听起来可能来自相关的“子”,它们是中立的或正面的,所以我不考虑明显是用来批评或诽谤别人的贬语^④。其二,虽然整个标语都可以用动宾短语来表述——如《论衡》中的“议‘右鬼’”或如《庄子》中的“作为‘非乐’”——可是通常没有动词,比如《孟子》所说的“杨氏为我,墨氏兼爱”。其三,标语通常是成串出现的(就如以上所引的《墨子》一样)或在许多“子”的列表中出现,如《尸子·广(泽)》:“墨子贵兼,孔子贵公,皇子

① “爱”字,《道藏》本无,1783年为毕沅所增,他说:“旧本脱此字,以意增。”(毕沅:《墨子注》,第36页。)《群书治要》(《四部丛刊》本)引用这句时已有“兼爱”的字样,但学界对《群书治要》引文的准确性依然存疑。

② 在此和《墨子》其他地方,“兼相爱”是与“交相利”连在一起的。两者连在一起的情况首先出现在《兼爱中》。

③ 《道藏》本有“用节”的字样。

④ 如《荀子》关于《墨子》“蔽于用”或“僇差等”的论述就不是标语而是(负面的)标签。

贵衷，田子贵均，列子贵虚，料子贵别圃。”“标语”的第四个特点是较为固定，它们往往会在文中反复出现。虽然“爱人”和“兼爱”就经常在《墨子》和其他文献中重复出现，但只有当它们经常被重复引用来代表某“子”的思想，而且经常在群集或列表中出現时，才能算作标语。我加上第五个标准，就是将研究限定在与“十论”相关的词语上，并不试图追溯先秦两汉文献中所有可能的墨家标语。

回到《墨子》来看，我们发现墨翟的思想是逐渐被用标语来讨论的。这点在《墨语》中最为明显。墨子在《墨语》中面临许多反对者或学生的质疑。有意思的是，这只发生在“爱”这个主题上，而无论是墨子自己还是其对话者都没有用其他“十论”的标语来标示墨子的观点。在《墨语·耕柱篇》，巫马子对墨子说：“子兼爱天下，未云利也；我不爱天下，未云贼也。功皆未至，子何独自是而非我哉？”在同一篇中，巫马子又对墨子说：“我与子异；我不能兼爱。”并解释说他更爱身边的人。其中提到“兼爱”是墨子所拥护的坚定信念，且是其他人所反对的，这表明“兼爱”是墨子思想的标语。但是，我认为“兼爱”这个词并非一开始就出现于墨家信念之中，而是在不断的思考和讨论中逐渐形成的，这一点可以从《墨子》书中看出来。

《墨子》中所包含的关于“爱”的表述最为流行的并非“兼爱”而是很多标语群中所引用的“爱人”。类似的表达还有“相爱”和“交相爱”（通常与“交相利”相伴），“兼相爱”、“爱百姓”以及后期墨家所说的“尽爱”、“周爱”。《鲁问》中的墨翟将“爱”和“恭”当作他吸引别人的两个“钩强”，因为他坚信“交相爱交相恭犹若相利也”。在很多组合中（当然并非都被当作标语），“爱”比很少出现的“兼爱”似乎更能反映原始墨学。由于现代学者过度强调“兼爱”，导致学者们常常将墨家主张的“爱”当作“兼爱”^①。鉴于“爱”时常出现在各类词语中，加上“兼爱”占据次要地位，我推测大力推行“爱”才是墨翟最初的思想，而“兼爱”则是后来的主张，并且很有可能是由其追随者加以发展的^②。

我在别处也说过，很有可能墨家开始提出的是一个比较简单的主张——“爱人”，后来才逐渐发展到“兼爱”这个高要求的理想。这种发展始于《兼爱》上、中、下三篇而最终成于《天志》上、中、下三篇^③。正如吉永慎二郎所指出，《兼爱上》可能是墨子弟子对其师所说的“不可以不劝爱人”的解释^④。弟子解释说我们应该“相爱”而非“自爱”，要超越父子、君臣、兄弟和诸侯之间的传统利益关系。《兼爱中》提倡“兼相爱，交相利”，并明确拓展“爱”的范围，要人们去爱“弱”、“贫”、“贱”、“愚”等。在《兼爱上》才第一次出现了“兼爱”这个标语，同时更为具体地提倡人们对待别人要“饥则食之，寒则衣之，疾病侍养之，死丧葬埋之”。随着“爱”的范围的拓宽，互利的重要性就减弱了，并且“兼爱”的理想就与平等地爱一切人而不求任何回报的“天”的模式联系起来。这种成熟的“兼爱”理想最终在相对后出的《天志》三篇中才得以完成，在《天志》上、中、下三篇中经常出现“兼爱”的字样。《天志上》引用天来表扬圣王，因为他们能做到“此之我所爱，兼而爱之；我所利，兼而利之。爱人者此为博焉，利人者此为厚焉”。在《天志下》篇中，当墨子解释天所期望我们做的是“兼爱天下之人”（因为天就是这样做的）时，出现了四次“兼爱”。我因此认为墨家并非一开始就有关于“兼爱”的严密学说，而认为“兼爱”理论是逐渐形成的。这个灵感是来自于我尝试摆脱篇题的限制来阅读这些篇章，因而也没有在一开始就假定《兼爱》上、中、下三篇都在讨论“兼爱”。

墨家对“爱”的提倡在《墨子》其他篇章中也是重要的，包括从其他“十论”诸篇到《墨语》和《墨

① 翻译者在其译文中往往在原本没有“爱”的地方，在“兼”之后加上“爱”字（有时放在括号中）。参见[澳]伊恩·约翰斯顿：《墨子全译》，第139、143、145页；梅贻宝：《墨子的伦理和政治论著：译自中文原文》（*The Ethical and Political Works of Motse: Translated from the Original Chinese Text*），伦敦：亚瑟·普罗赛因，1929年，第166、170、172页。

② 吉永慎二郎认为墨子本人的思想是有关“爱”的，只是到了公元前4世纪末“兼爱”才在后期墨家及其批评者（如孟子）中成为一个标语或流行的表述。参见[日]吉永慎二郎：《战国思想史研究》（*Sengoku shisōshi kenkyū*），东京：朋友书店，2004年，第77-90、96-108页。

③ 参见[比]戴卡琳：《〈墨子·兼爱〉上、中、下篇是关于兼爱吗？——‘爱’范围的不断扩大》，《职大学学报》2011年第4、5期。

④ [日]吉永慎二郎：《兼爱是什么——兼爱概念的形成和发展》，《哈尔滨师专学报》1999年第4期；《战国思想史研究》，第74-84页。

经》，最后到“起首篇章”（即从《亲士》到《三辩》）^①。一些“十论”诸篇偶尔提及“兼爱”，但《法仪》却与《天志》三篇一样大力提倡“兼爱”。《墨语》和《墨经》对“兼”和“爱”的本质及其与“利”之间的可能分歧有着更多的思考。它们还讨论了动机善良的重要性（尽管没有具体成效）和其他的相关“爱”的议题^②。可是我的重点是，在我们熟知的墨家“十论”中，只有“兼爱”的使用在《墨子》中比较明确，但在《兼爱》上、中、下三篇中还不显著^③。我们比较能确定的是“兼爱”是最早的墨家标语。暂且撇开《鲁问》的标语群与“十论”诸篇标题不谈，我们可以得出如下结论：从《墨子》书中我们可以看到墨家日益认识到以“兼爱”为首的“十论”。

四、从“兼爱”到墨子和从墨子到“兼爱”——两个相反的证明

诸子所讨论的主题之一是其他诸子：他们提倡什么？行事如何？提出什么问题？为什么他们是错的？诸如此类，不一而足。从像《墨子·非儒》那样的批评性论说和孟子对异说的批评起，就出现这样一种趋势：先列举各家标语，然后再给予评价。这种方式出现在《管子》、《荀子》、《庄子》、《韩非子》、《吕氏春秋》、《淮南子》和《史记》中，再发展到《汉书·诸子略》等等。探究其他诸子是如何描述墨子思想并且墨子与哪些标语关联在一起，这是两个有趣的议题。反过来，我们也将审查一下提及我所定义的墨翟最早的标语（即“兼爱”）之处，看看“兼爱”是如何清晰一致地与墨子关联在一起。

关于《墨子》一书，比《墨语》引起更多争议的是《非儒》^④。如标题所暗示的，这篇是批评儒者的，而且是用一种《墨子》书中并不常见的尖锐语气来加以批评。如果墨子是第一个、最重要的提倡“兼爱”并反对爱有差等的人，我们就不免怀疑为何《非儒》篇中没有关于“爱”的讨论。最早将“墨家”与“兼爱”关联在一起的是《孟子》。《荀子》则完全没有提及墨子与兼爱的关系。或许因为《孟子》的论述已深深植入我们脑中，以至于左右了我们对于所有其他文本证据的解释；而《荀子》却大体上被忽视了，或是稍稍被曲解以符合我们的预期。在讨论其他文献前，我们先来看看这两个相反的论据。

1. 《孟子》关于“兼爱”和墨子的论述

《孟子》有两处提到“兼爱”，两处都是极力批评“兼爱”并将墨翟当作唯一宣扬“兼爱”思想的人。孟子对墨子提倡“兼爱”（与杨朱的“为我”正好相反）的批评已广为人知，几乎每本关于中国思想的现代教科书都会提及孟子的哀叹：“杨朱墨翟之言盈天下，天下之言不归杨，则归墨。杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。”（《孟子·滕文公下》）《孟子》另一段话也是把杨朱与“为我”，墨子与“兼爱”联系起来：“杨子取为我；拔一毛而利天下，不为也。墨子兼爱；摩顶放踵利天下，为之。”（《孟子·尽心上》）我们目前尚不清楚“兼爱”这个标语是否在墨翟的年代就已然流行还是在孟子批评的影响之下才开始流行。日本学者吉永慎二郎认为孟子的批评本身表明“兼爱”流行于孟子的时代^⑤。一些学者认为孟子对杨朱学说的概括不妥，主要是因为孟子讨厌他，同时也是为了反

① 方克涛认为《墨语》和《墨经》约成书于公元前4世纪末到公元前3世纪；《墨子》第一到第七篇约成书于公元前3世纪（方克涛：《〈墨家〉补记：文本及作者》（“Supplement to Mohism: Text and Authorship”），《斯坦福哲学百科全书》（*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*），<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/mohism/texts.html>。白妙子认为其成书于公元前270年到公元前250年（[美]白妙子：《墨家伦理篇》，《辨古集》2010年第1期，第107、117页）。

② 关于从“核心篇章”到“墨语”的发展过程，参见方克涛：《〈墨语〉的伦理学》（“The Ethics of the Mohist Dialogues”），见[比]戴卡琳、钟鸣旦编：《作为不断发展的文本的〈墨子〉：早期中国思想的不同声音》，第175—204页。关于《墨经》，参见[英]葛瑞汉（A. C. Graham）：《后期墨家的逻辑、伦理和科学》（*Later Mohist Logic, Ethics, and Science*），香港：香港中文大学出版社、亚非学院，1978年，第246—252、270页。

③ 虽然唐人马总《意林》（公元786年编成，《四部丛刊》本）引用《墨子·兼爱上》篇两次提到“兼爱”，但学界对其引文的准确性依然存疑。

④ 很难说它到底是属于“核心篇章”还是《墨语》。有人认为它是第11个标语，但我认为有理由将其与“核心篇章”和《墨语》区分开来，因为两组的特征它兼而有之。第39篇第2部分可能来源于公元3世纪。

⑤ [日]吉永慎二郎：《战国思想史研究》，第107—108页。

对另一种异端——墨翟^①。但是他对墨子学说的概括却被普遍接受，这可能是由于《墨子》书中的两条证据^②。但是，我们还不能十分确定《鲁问》和“十论”诸篇的标题产生的年代。它们也可能晚于《孟子》。虽然墨者毫无疑问是最早提倡兼爱的思想家，我们也不能排除孟子可能促成或极大地普及了墨家将“兼爱”当作其标语这一认识。《孟子》还有另外两处提到墨子：一处是记载墨家、杨朱和儒家的信徒之间的论辩（《孟子·尽心上》），一处是记载孟子和墨者夷之的对话。虽然这两处并没有出现“兼爱”，但很清楚地暗含了这一点，尤其是在第二处，这个墨者夷之诉诸提倡“爱无差等”的古人的权威（《孟子·滕文公上》）。

因此，《孟子》中提到“兼爱”的两处都明确地将其归于墨子的独创，并认为“兼爱”学说是儒家的威胁。《孟子》中其他两处提到墨家的地方也将墨家描绘为儒家的挑战，后一处更是具体就爱的范围而言的。《孟子》中其他有关“兼”和“爱”的思考表明《墨子》和《孟子》对这个问题都有兴趣。但考虑到《墨子》和《孟子》这两本书成书年代的不确定性，它们之间的关系或许无法简化为：《孟子》引述早已成书的《墨子》。两者之间也有可能是相互影响。虽然我也不会反过来确定《墨子》受到《孟子》的影响，但探讨哪些人受到孟子对于墨子评价的影响仍有意义。至少，荀子显然没有。

2. 荀子关于“兼爱”和墨子的论述

《荀子》一书可能大部分是荀卿所写，而由汉代刘向整理成书。与《孟子》不同，《荀子》并没有任何关于“兼爱”与墨子的关系的记载。而且，《荀子》肯定“兼爱”并且在行文中将其当作一个无争议的表达。《荀子》书中“兼爱”和“兼而爱”各出现一次。《荀子·富国》篇认为人民的福祉是君主的责任：“若夫兼而覆之，兼而爱之，兼而制之，岁虽凶败水旱，使百姓无冻馁之患，则是圣君贤相之事也。”在《成相》篇中，荀子对“兼爱”的论述不惟正面，还有种墨家氛围^③。其称颂古代圣王“泛利兼爱德施均”，还说当尧禅让时，舜“尚贤推德天下治”。约翰·诺布洛克对《荀子》一书有这种墨家式的言论感到十分困惑，以至于他说这部分“与《荀子》其他篇章所表达的思想不一致”，并推测荀子之所以这样说可能是因为“沉溺在传统的修辞中”或者是“他的观点发生了显著的变化”^④。但也有可能，荀子根本不认为这些词语就明显代表了墨家思想或说是为墨家所专属。荀子从未表达他对孟子关于“兼爱”的评价等方面的异议。孟子关于兼爱的观点可能在当时并不为人所知，或者荀子觉得没有必要关注这一点。

即使在荀子批评墨子及其后学的鄙陋和错误观念时（《修身》篇、《儒效》篇和《成相》篇），他也没有一次提及“兼爱”。当然他经常把墨子与儒家对立起来，如说墨子不能提升礼义（《儒效》篇），不能团结人民并使其富裕（《富国》篇），不能分工，不领会音乐对于社会秩序的重要性（《乐论》篇），过分关注实用（《解蔽》篇）等等。有些用来描述墨子的标语或标签，与墨子自己的学说一致或是大致符合。例如，在《非十二子》中，荀子批评墨家“上功用”、“大俭约”、“侵差等”，但是这些词语有的是荀子替墨子贴的负面标签，而不都是我所说的“标语”。在《富国》篇中，荀子批判墨家的“非乐”和“节用”学说，认为这对天下有害。除了这两个与墨家十大主题恰巧一致的标语外，还有一些意思相同但表述不全的：在同一篇中，荀子认为墨家方法就是“尚俭”和“非斗”。荀子对墨子的一些描述不是《墨家》书中的标语：在《解蔽》篇中，墨子是被认为蔽于一端的诸子中的第一个——“墨子蔽于用而不知文”；在

^① 参见顾颉刚：《从〈吕氏春秋〉推测〈老子〉之成书年代》，《古史辨》第四册，北平：朴社，1933年，第462—520页，特别是第493—494页。[比]戴卡琳：《不利之利：早期中国文本中“利”的矛盾句》，《文史哲》2012年第2期。

^② 清人汪中（1745—1794）已经指出孟子这样做是不合理的，夸大了他和墨子的不同。参见汪中：《述学·墨子序》，孙诒让撰，孙启治点校：《墨子间诂》，北京：中华书局，2010年，第667—671页。

^③ 《成相篇》被认为是混杂的。约翰·诺布洛克（John Knoblock）认为其成书于公元前238年之后。参见[美]约翰·诺布洛克：《荀子：全文翻译及研究》（*Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*）卷1，斯坦福：斯坦福大学出版社，1988年，第31—32页。从《史记》开始，一般都承认墨子对荀子的影响，《史记·孟子荀卿列传》说荀子“推儒墨道德之行事兴坏”。

^④ [美]约翰·诺布洛克：《荀子：全文翻译及研究》卷3，第170页。

《天论》篇中,他批评“墨子有见于齐,无见于畸”,约翰·诺布洛克解释道:“荀子在此提及了尚同和兼爱等墨家教义。”^①考虑到荀子自己正面使用了“兼爱”的说法,他自己可能并不认同这个解释。当然荀子没有上过现代关于古代中国哲学的课程。现代学者认为荀子应该强烈反对兼爱,而并不引用《荀子》提到的“兼爱”的段落,而是(过度)诠释一些没有出现“兼爱”的段落^②。即使是约翰·诺布洛克——一位优秀的《荀子》西方翻译家——在其诠释时也不免受到关于墨家哲学的偏见的影响,更何况约翰·诺布洛克的读者呢?看起来几乎像是当他翻译《荀子》时,由孟子在替他捉笔。但是,孟子对于古代作者的影响却远没有那么显著。

五、早期文献将墨子与哪些标语关联起来?

我们在上节中对于《孟子》和《荀子》问了两个有点重复的问题:它们将墨子与哪个标语关联起来?到底是谁与“兼爱”关联在一起?在本节和下一节我们将对其他的早期文献分别问这两个问题,并搜集早期文献中与墨翟、墨子或墨家相关的标语。我们看到无论是《墨子·非儒》还是《荀子》中许多批评诸子的篇章都没有将墨子与“兼爱”关联起来。但是,从《孟子》来看,墨子与“兼爱”的关系就像是毋庸置疑一般。至于其他文献又是如何记载的呢?一些文献(如《商君书》、《礼记》、《春秋繁露》)对于墨家没有任何评论,而其他文献对墨家的描述则没有提到其标语。例如,《韩非子·显学》叙述和批评了当时的儒墨,却没有提到墨家任何标语,也没有说墨家提倡“爱”。但在将标语归于墨家的文献中,我们观察到四种情况:第一种是像《孟子》那样,毫无疑问地将“兼爱”专门与墨家关联起来;第二种是像《墨子·鲁问》那样,将墨家与包括“兼爱”在内的其他标语关联起来;第三种是像《荀子》那样,将墨家与除“兼爱”之外的另一套标语关联起来;最后一种情况,是当代学者把没有提到“兼爱”的也解释成是在谈论墨子的兼爱,就如约翰·诺布洛克在诠释《荀子·天论》时那样。

至于第一类,暂且不论那些汉代诸子重复孟子对于杨墨危害儒道的抨击^③,我还发现了仅有一篇专门将墨子和“兼爱”关联在一起的文献。在《庄子》中相对晚出的《盗跖》篇,列举了一些历史上本身也不尊重道德的模范人物(包括尧、舜、汤、武王、王季、周公)来反对那些主张道德上的差别和等级的人,最后则有“儒者伪辞,墨者兼爱”的话,所有上述例证有力地反驳了卫道士的主张。但这远不是支持《孟子》的观点,这篇独特的文章与《孟子》在许多方面都有所差异:关于墨子的描述并非此论证的关键所在,对于墨子也不是特别否定的。相反,《庄子·盗跖》中的满苟得好像特别欣赏这些模范人物对差别的漠视。但最重要的是,墨子在此是与儒家列在一起的,并不是与其相对的。在同一篇中,卫道士援引墨翟和仲尼作为虽然贫穷但却受到贵族尊敬的人的范例^④。

其次,有更多的篇章是将墨家与兼爱连同其他一些标语关联起来。《淮南子·汜论训》列举了四个观点不一样的“子”——孔子、墨子、杨子、孟子,每个“子”都用一串标语来总结其主张,其中墨子所“立”为“兼爱、上贤、右鬼、非命”。这四个标语中,有三个接近《墨子》的标题与用字,例如“右鬼”与“十论”诸篇的标题“明鬼”和《鲁问》的“事鬼”相似。班固在《汉书·艺文志》中也用六大标语来概括墨学:贵俭、兼爱、上贤、右鬼、非命、上同,同时认为墨家之弊在于“非礼”和“不知别亲疏”^⑤。撇开四

① [美]约翰·诺布洛克:《荀子:全文翻译及研究》卷3,第303页,注76。《荀子》最早的注者杨倞也表达了同样的观点,孙诒让(《墨子间诂》,第747页)和谭家健(《墨子研究》,贵阳:贵州教育出版社,1995年,第52页)也同意此观点。参见王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,北京:中华书局,1996年,第319页。

② 谭家健使用《荀子》中一些没有提到兼爱的段落,就认为墨家“所遇到的最大反对势力就是儒教学派。他们所极力攻击的靶子首先是兼爱”,而他从《荀子》中找出的根据是一些没有提到兼爱的段落(参见谭家健:《墨子研究》,第49、51-52页)。关于他对《荀子》中的篇章(以上提到的第6篇和第17篇)的解释,参见谭家健:《墨子研究》,第51-52页。

③ 如《风俗通义·穷通》和《法言·吾子》。

④ 而且,本篇似乎在《庄子》全书中不是特别具有代表性的。大多数《庄子》篇章(除了第29、32、33篇之外)都批评墨子与其他诸子无用的辩论和主张。

⑤ 可能与本文第六部分中的大部分汉代学者那样,班固也不反对兼爱,只是反对“推兼爱之意而不知别亲疏”。

个已被充分证实为墨家的主题不谈,我们再次碰到了《淮南子》中提到过的“右鬼”和《荀子》中两次提到的墨家“贵俭”。班固所提到的墨家“贵俭”及其蔽于“非礼”与荀子的评价相同。这一类的例子还有荀悦的《(前)汉纪·孝成皇帝纪二》,其对墨家的描述与班固十分相似:“尚俭,右鬼神,兼爱,尚贤,非命,尚同。”这些列举相对较长的标语群都成书于汉代。这些标语部分与十大主题完全一样,部分则与之相似。

第三类是与墨家一致但不包括兼爱的标语群,这一类比前一类少。在《庄子·天下》中有句不完全适合(由于缺少兼爱)的话,其中作者是这样描述墨翟和禽滑釐的:“作为非乐,命之曰节用。生不歌,死无服,墨子泛爱兼利而非斗,其道不怒。”虽然我们不能完全明白“作为非乐”到底是何意,更不明白怎样才是“命之曰节用”,但两者肯定是归于墨家的标语。另外四个标语——泛爱、兼利、非斗、不怒——与墨家“十论”用字不一致,但也可视作是相同或相关思想的不同表述。作者对墨家的评价是温和的,但他忧虑这种学说既不能确保爱人,也不会确保别人爱自己。对墨家采取温和态度并对其学说感兴趣,这一点在整部《庄子》书中算是十分特别的,或许只反映了这篇作者的个人观点,因为《庄子》书中大部分都是关于三方面内容的记载,即批评墨家与儒家,杨朱和其他诸子的无休止的诡辩,毫无用处的争论(就“是非”而言),讽刺他们忙于周游列国以及关于各种衰落的迹象与原因,但此篇作者评价了墨子的议题并表现出兴趣,而不仅仅是记述墨子的主张^①。本类中更短的标语群见于司马谈《论六家要指》:“墨者俭而难遵,是以其事不可遍循,然其强本节用,不可废也。”在“强本”和“节用”两者之间,似乎只有后者最终成为墨家的一大主题,但前者可以归于墨家的思想。有趣的是,我们发现司马氏父子主要批评墨家的缺点在于花费精力且难于实行,这一批评首先出自于《兼爱中》和《兼爱下》中墨子的第一个反对者口中,而这显然仍然是墨家的软肋。再者,司马氏父子对于墨家的印象似乎主要在于节俭。这同样可以从《史记·孟子荀卿列传》里看出来,在其中墨翟与“节用”关联在一起^②。在《淮南子》中,墨家通常被描述为主张短丧(《齐俗训》),反对繁琐的礼仪和过度的花费(《要略》)而与儒家相对。唯一出现的标语是《说山训》中的“墨子非乐”^③,将墨子列于两个儒家人物之中,一个“立孝”,一个“立廉”。在《吕氏春秋·应言》中,一个墨者明确地表示认同“非攻”。王充对墨子与墨家有许多讨论^④,并不时引用墨子的标语:“右鬼(神)”(《福虚》、《薄葬》和《案书》),就如《淮南子》、《汉书》、《(前)汉纪》中一样;“事鬼”,就如《鲁问篇》(《对作》)一样;“薄葬”和“省用”的连用(《福虚》、《薄葬》和《案书》),这在早期文献中还没得到证实,但也可轻易确定为墨家的关注点。可能王充在此强调墨家的标语是因为在他眼中,墨家这两个信条是矛盾的:如果“右鬼”,就不应该主张薄葬,因为这会激怒那些鬼神(《薄葬》、《案书》)。因而我们看到在第三种类型中,增加了不同的作者所赋予墨子标语的多样性,这可能与这些作者各自的不同兴趣及其所讨论的墨家思想的灵活性有关。从《孟子》、《荀子》和后期文献的三种类型中,我们可以看出与墨子相关的标语分布如下:

表4 墨子相关的标语(《鲁问》出现的标语为一般字体,其他相似的词语以括号标志)

墨	孟	荀	淮南	汉书	前汉纪	庄	史记	论衡	吕氏春秋
尚贤			(上贤)	(上贤)	尚贤				
尚同				(上同)	尚同				

① 在此篇中,作者不仅称赞墨子是“真天下之好”、“才士也夫”,而且对其他人也作了是非评价。其中关于墨子的评价十分正面,这颇不寻常。

② 《史记·孟子荀卿列传》载:“盖墨翟,宋之大夫,善守御,为节用。或曰并孔子时,或曰在其后。”

③ 参见《淮南子·说山训》。在《尸子》中,这个标语也被归于墨子,在《北堂书钞》和《艺文类聚》的《乐部》中,也都有关于墨子虽然反对音乐但却吹长笛的记载。同样的故事也出现在《吕氏春秋·贵因》中。

④ 王充的评价并不完全一致。简单地讲,他尊敬或同情墨子的个性、辛苦工作、忍受政治挫折、缺乏公众支持、忧国忧民、没有高贵的血统。王充也批评墨家关于死亡、精神和薄葬的观点。

续表

墨	孟	荀	淮南	汉书	前汉纪	庄	史记	论衡	吕氏春秋
兼爱	兼爱 x2		兼爱	兼爱	兼爱	兼爱 (泛爱)			
非攻		(非斗)				(非斗) (不怒)			非攻
节用		节用				节用	节用	(省用)×3	
节葬								(薄葬)×3	
尊天									
事鬼			(右鬼)	(右鬼)	(右鬼神)			(右鬼)×2 (右鬼神) 事鬼	
非乐		非乐	非乐			非乐			
非命			非命	非命	非命				
其他标语		(尚俭)		(贵俭)	(尚俭)				
						(兼利)			
							(强本)		

最后,第四种情况是在某种程度上隐藏于学者的校勘和注解中。这些注解受到如下想法的启发:将“兼爱”解释为不是字面呈现的意思。这种想法未必有错或是没有根据的。这种情况又可分为三种形式:改字解说,增字解说,离字解说。第一种形式的例子有《吕氏春秋·不二》篇。该篇作者劝告君主不要听从很多人的意见,因为不同人有不同的对策,接着就列举了十“子”及其标语:“老耽贵柔,孔子贵仁,墨翟贵廉,关尹贵清,子列子贵虚,陈骈贵齐,阳生贵己,孙臧贵势,王廖贵先,兒良贵后。”通常认为“墨翟”应该没有贵“廉”,因而出现了“改字解说”的做法。有些人认为“廉”字当改为“兼”字^①,并进一步采取“增字解说”的方法:“兼”即“兼爱”^②。“增字解说”的例子还有前引《尸子》的“墨子贵兼,孔子贵公,皇子贵衷”。注释者如此解释道:“以‘兼爱’为贵。兼,指兼爱。兼爱是墨子学术思想的代表主张”^③。最后一种形式是“离字解说”,也就是自行把不是“兼爱”的词语都解释成是“爱所有的人”,如孟子反对的“遍爱”(《孟子·尽心上》),《庄子·天下》篇提到的“泛爱”,《墨经》中提到的“尽爱”和“周爱”,甚至是“爱人”。所有这些词语可能都表示爱每个人,但用字不一。有些注释者就根据墨家教义“兼爱”来解释原文,以消除用字上的分歧。

通过初步考察早期文献中明显与墨子相关的标语的使用,我们可以看到很多不同的资料:古代作者并没有把《墨子》中《鲁问》的标语群,或是“十论”诸篇的篇题,与墨家“十论”等同起来,也没有作者同意或是理合孟子将墨子与兼爱对应起来的说法。与两条证据(《鲁问》标语群与核心篇题)相似的长标语群见于《汉书》、《(前)汉纪》或者可能也见于《庄子》中的六个有些不太一样的标语群中。从表4中我们可以得出更多的结论——如完全没有“天志”和“尊天”,主要对鬼神和节俭感兴趣,各种文献中的差别等。早期文本也使用我们所认为的墨家标语,但从来没有对其明白地加以论辩,即使荀

① 这种修正首先由孙诒让提出,参见孙诒让撰,孙启治点校:《墨子间诂》,第745页。更为激进的是像谭家健直接引用这个所谓“正确”的文本,参见谭家健:《墨子研究》,第55页。

② 可以理解的是,这两步都是受墨子代表“兼爱”这个观点的启发。参见李生龙:《新译墨子读本》,台北:三民书局,1996年,第5页;[美]约翰·诺布洛克、王安国(Jeffrey Riegel):《吕氏春秋:全译及研究》(The Annals of Lü Buwei: A Complete Translation and Study),斯坦福:斯坦福大学出版社,2000年,第433页。

③ 水渭松:《尸子读本》,台北:三民书局,1997年,第112页注1。他还根据第114页翻译了这篇。又见李生龙:《新译墨子读本》,第5页。

子也没有,而且荀子也肯定兼爱。这可能表明在早期,没有人认为或是设想墨家有明确的哲学或思想体系。许多与墨家关联在一起的标语也被其他诸子使用(就像在《荀子》中那样),或是被与其他诸子关联在一起。最后,我们集中来看“兼爱”在早期文本中的出现与使用情况。

六、早期文献中所出现的“兼爱”

“兼爱”在《墨子》书中是首个也是最重要的标语:它不仅是“十论”诸篇的标题之一,见于《鲁问》的标语群中,而且也见于一些短标语群中,甚至《墨语》中有时明确将“兼爱”归于墨子。在《孟子》中,“兼爱”被认为是墨家最重要的教义。但其他子书的情形是如何的呢?荀子似乎没有意识到“兼爱”是其论敌的专属表述,其他诸子多数也没意识到这点。他们对于“兼爱”的使用可归为四类:其一,只用于《墨子》;其二,“兼爱”可一起归于墨子和其他诸子;其三,将“兼爱”归于除墨子之外的其他诸子;最后,将“兼爱”当作不专属于任何一家或一子的观点。

既然第一类关于“兼爱”的使用情况与以上所提的四大倾向中的前两类一致(即只将“兼爱”与墨家关联起来或在更长的标语群中将兼爱归于墨子),我们在此就不重复了。《韩非子》中的一篇属于第二类“兼爱”的使用情况——“兼爱”被归于“儒墨”这个模糊的群体中。作者抱怨道:“今儒墨皆称先王兼爱天下,则视民如父母。”他指出,父母之爱并不能确保秩序。只有遵守法律才更好。这是《韩非子》全书中唯一一次提到“兼爱”,其中将“兼爱”归于儒墨(没有任何质疑或争论的迹象)。

第三类是将“兼爱”归于除墨子之外的其他诸子,这也只有一篇文献,即《庄子·天道》。当孔子拜访老聃时,孔子将其思想的要点确定为仁义,并解释说:“中心物恺,兼爱无私,此仁义之情也。”老聃则回答说:“意,几乎后言!夫兼爱,不亦迂乎。无私焉乃私也。”虽然《庄子》包含唯一一篇除《孟子》之外将“兼爱”只与墨子关联起来的文献,但也包含唯一一篇将“兼爱”与孔子明确关联起来的文章。当然,作者在此也是嘲笑儒家,但他并不习惯把墨家的思想归于孔子。可能“兼爱”在那时尚未被毫无争议地视为墨家思想。

最后,第四类是只使用“兼爱”而并没有将其归于任何一个“子”,这似乎是最常见的情况。虽然有小部分文献将“兼爱”归于一些论敌,但绝大多数文献还是像《荀子》那样认可“兼爱”的积极影响。关于前一种趋势只有清楚的一例,即《管子·立政》篇及其注释篇《立政九败解》,其中作者确定了九种导致政治失败的论点,第二种就是“兼爱之说胜,则士卒不战”。以下其他八种论点有些被描述为“私议自贵”、“群徒比周”、喜好“金玉货财”、“观乐玩好”的人^①。这些很难被归结为一个统一的思想系统,这个事实表明归属于墨家思想的观点也许不能被看成一个非常一致的理论。

然而,在多数情况下,“兼爱”被视为正面的、没有学派倾向的、不会引起争议的。如在《管子·版法》和《版法解》中我们可以看到这一点,尽管上引《管子》也有否定“兼爱”的观点^②。类似情况也见于《尸子》^③、《吕氏春秋·审应》、《随巢子》^④、马王堆帛书《经法·君正篇》、上博简《曹沫之陈》^⑤,以及《新书》的《壹通》和《道术》,还有《大戴礼记·千乘》、《文子·道德》、《春秋繁露·深察名号》、《太玄经·太玄历》、《潜夫论·救边》、《司马法·仁本》、《汉书·公孙弘卜式兒宽传》等,特别是如果我们将

① [美]瑞奇(W. A. Rickett):《管子:早期中国的政治、经济、哲学论文》(*Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China*)卷1,普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1985、1998年,第110页。瑞奇认为《立政篇》成书于公元前3世纪中期(同书第100页)。又见[美]白妙子:《〈墨子〉第14—16篇的“兼爱”学说》(“Mwòdz 14—16 兼爱‘Universal Love’”),《辨古集》2010年第1期,第129—131页。其中第131页认为其成书稍后于公元前311年。

② 参见[美]瑞奇:《管子:早期中国的政治、经济、哲学论文》卷1,第136—141页。他认为《版法》成书于公元前4世纪末3世纪初,《版法解》成书于汉代。

③ 参见《尸子》中讨论舜帝的部分。李轶、李守奎:《尸子译注》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2003年,第71页。

④ 《汉书·艺文志》认为现在佚失的《随巢子》六篇为墨子弟子所作。马总《意林》引用了《随巢子》,其中将圣人的行为描述为“兼爱万民”,因为他并不优先考虑自己的子孙后代:“有疏而无绝,有后而无遗。”(引自谭家健:《墨子研究》,第54页)

⑤ 马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书》(五),上海:上海古籍出版社,2005年,第251页。

类似的表达如“兼而爱 X”和“兼 X 而爱”等算进来的话,还会有更多例子。虽然这些文献的思想倾向不同,但足以总结这种正面看待“兼爱”的趋势。“兼爱”在每部文献中只出现 1 或 2 次,相对不会引起争议,被谏言给君主有关其与民众的关系。它通常与“仁”和“无私”关联在一起,就如公孙弘对汉武帝的谏言:“臣闻之,仁者爱也。”他具体阐述道:“致利除害,兼爱无私,谓之仁。”^①现代学者读到这些文献时都将“兼爱”与墨家等同起来,并以此来证明墨家思想在晚周与汉代被各家所吸收,但是,对早期中国文献中“兼爱”的探求表明,“兼爱”从来没有被认为是某种特定哲学的标志。可能早期墨家标语最初并不被人当作界限清晰的存在,至少没有像今天学术界那么清晰。

七、结 语

早期诸子讨论其他诸子时,通常把对方看作论敌,或者到汉代时认为对方只是掌握了部分的“道”。讨论对方的一个流行方式是给其贴上明确的“标语”,通常是由两个汉字构成的短语,具有相对固定的形式,有时被归于某个“子”,有时为某“子”所主张,要不然就是出现在标语群(总结某个“子”的思想)中或标语列表(列举一群“子”的主要论点)中。如果我们以这个标准来看早期文献中的“标语”的使用,确实会发现其他类似的表达或用法。与全面诠释早期墨家思想相比,这种通过标语来研究的方法较为狭窄,但它能让我们更细致地看待材料,并且会让我们对早期墨家得出一些不同结论。我们在教科书上看到的墨学,是墨翟本人的一套有系统的理论。这样的理解与历史上的墨学可能有所落差。毫无疑问,一些墨者是“十论”的发明者和推行者:《墨子》一书证实了这一点。但是,我认为他们并不是一开始就突然就提出十大核心教义,而是最后才形成“十论”。《墨子》中的两条证据(“十论”诸篇的标题和《鲁问》)和一些细微的提示(短的标语群和一些标语的明确归属)表明归于墨翟的一些基本观点,也许是在与一些观点相似的作者,或是其他人(如孟子)的交流中形成,这些观点始于“兼爱”、“尊天”、“事鬼”。但所有这些都意味着什么呢?墨家是如何与十大核心观点关联在一起的呢?《墨子》书的一些作者可能还没有意识到“十论”的存在,在其他文献中更没有意识到这一点:没有人赞许、争论、质疑甚至提到作为一连串“十论”。这些与墨家联系在一起的标语分散在早期文献中,从单一标语(《孟子》中)到一连串的六个标语(在《汉书》中),并且在各种文献中有所不同。这些标语在早期文献中存在的文本证据表明,无论墨子及其大多数门徒,还是其他早期作者,都没有像我们教科书那样将“十论”如此一致地专门与早期墨家关联起来。“兼爱”可能是墨家最早使用的标语,它来自大量相关的诸如“爱人”和“相爱”的词组。通过早期文献中的记载来追溯“兼爱”的起源,我们看到“兼爱”有时与墨子关联在一起,也和其他人关联在一起,但更经常用在许多不同学派归属的文献(如《荀子》)中,用来表达他们支持君主对百姓的关心照顾,虽然这可以解释为越来越多的人接受墨家观点,直到墨家思想消失而进入了主流思想,但战国末期以来“兼爱”就被人们看成墨家所独有的思想,这一点又到底具有多大的可靠性呢?

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

^① 关于“兼爱”与“仁”之间的联系的其他例子,参见《新书·道术》和《太玄经·太玄历》。关于“兼爱无私”,参见如上所引《经法》、《新书》、《文子》以及《曹沫之陈》中十分相近的表述——“兼爱万民,而亡有私也”。

老子“玄德”思想及其所蕴形而上下的通贯性

——基于通行本与简帛本《老子》的综合考察

叶树勋

摘要:“玄德”在老子学说中不仅具有多层域的丰富意涵,而且还蕴含着老子形而上学、政治哲学以及心性论之间的通贯性。在综合考察《老子》通行本和简帛本的基础上,通过相关语境的疏证与解析,渐可发现“玄德”思想的多重义理:形上世界的“玄德”意味着“道”对万物“生而弗有”的两面性作用;这一作用推衍到形下的政治生活,便是指圣人效法“道”而具备“以不智治国”的“玄德”;但圣人的效法又绝非外在模仿那么简单,其间还深蕴着“涤除玄鉴”的内向体认,“玄德”的工夫论意义也于此展现。发掘老子“玄德”的多重意涵,不仅使我们对此观念的义理具有更综合的认识,而且还可以为我们理解老子思想形而上下之间的内在关联提供新的参照。

关键词:简帛《老子》;玄德;形上意域;形下场景;内在维度

“玄德”是老子思想中一个很有代表性的义理术语,它不仅体现了老子对西周以降“德”观念的反思和改造,而且还是打通老子思想形而上下之间的一种重要渠道。从文本来看,此术语在《老子》书中共出现了4次,分别见于通行本的第十、五十一、六十五章(其中,第六十五章出现2次)。从义理上来考察,“玄德”观念被分别表述于形而上的道论语境和形而下的政论场景,与此同时又与内在维度的工夫论具有紧密的义理关联,集中展现了老子形而上学、政治哲学以及心性论三者之间的内在通贯性。

但由于通行本中“玄德”所处的语境有些含糊不清,容易遮蔽这一重要观念的确切意义,加之学者们偏重于从政治哲学的角度对其加以阐释^①,是以此观念的多重意涵及其所蕴的老子思想在几个方面之间的通贯性一直没有受到足够的关注。随着马王堆帛书、郭店楚简、北大汉简等多种简帛《老子》的相继面世,让我们对其间的含糊之处有了新的考察材料,可据之澄清传统以来的某些误解。因此,本文将在综合考察《老子》通行本和出土简帛本的基础上对“玄德”及其相关问题展开逐次的讨论^②。

作者简介:叶树勋,清华大学国学研究院助理研究员(北京 100084)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重大项目“出土简帛文献与古代中国哲学新发现综合研究”(11&ZD086)、国家社会科学基金青年项目“先秦道家物德论研究”(14CZX023)的阶段性成果。

^① 目前学界关于老子“玄德”思想的主要讨论可参见尹振环:《帛书老子与老子术》,贵阳:贵州人民出版社,2000年,第87页;刘笑敢:《老子古今——五种对勘与析评引论》(修订版),北京:中国社会科学出版社,2006年,第665-666页;牟钟鉴:《老子新说》,北京:金城出版社,2009年,第33-34页;陆永品:《老子说“玄德”》,《中国社会科学报》2009年12月29日;许抗生:《老子论圣人之玄德》,方勇主编:《诸子学刊》第五辑,上海:上海古籍出版社,2011年,第97-104页;王邦雄:《老子〈道德经〉的现代解读》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2011年,第42-43页;郑开:《玄德论——关于老子政治哲学和伦理学的解读与阐释》,《商丘师范学院学报》2013年第1期。

^② 本文对《老子》的引用以王弼本(楼宇烈校释:《老子道德经注》,北京:中华书局,2008年)为底本。行文过程中如据简帛本和其他传世本,笔者将随文说明。为统一起见,引据简帛本时章数从通行本。

一、“玄德”的形上意域：“道”对万物两面性的生成功德

作为老子学说中一个颇具特色的术语，“玄德”这一说法似乎并不是老子的首创。从词源上来考察，此语在《尚书·虞书·舜典》已有所见：

曰若稽古，帝舜，曰重华，协于帝。濬哲文明，温恭允塞，玄德升闻，乃命以位。^①

舜以“玄德”升闻于帝尧，为后者所欣赏，于是后者便将天子之位禅让于舜。在此，“玄德”意味着“濬哲文明，温恭允塞”的品性，这种品性是舜之所以成为天子的合法性根据。以“玄德”而获取帝位，这反映了早期思想观念中“德”作为一种政治意识形态的文化特征。

但老子独具匠心的是，他对“玄德”的理解或者说他对“德”的运用并没有停留在此前流行的政治话语里，而是对其予以创造性的转化，将其拓展到形而上的道论语境，用以表示本根之道与天地万物的某种作用关系。这一情况集中见于《老子》第五十一章关于“玄德”的说法：

道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之，长之，育之，亭之，毒之，养之，覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。

从大致文义来看，本章主要讲述“道”、“德”与万物之间的关系。如细究之，与“玄德”直接相关的后半章（自“故道生之”起）的主语则未免含糊不清。仅就字面而言，“德畜之”及其以下的主语都是“德”，其文句乃在描述“德”对于万物的玄妙作用；不过，亦可视主语同时为两个——“道”与“德”，即“长之”及此后的动作皆由“道”、“德”一并发出^②；此外，也不乏学者将“生而不有”及此后的主语视为圣人，从而将“玄德”的意涵置于政治语境加以考察^③；然而，值得注意的是，时间上更久远的一些古注并未将后半章从“畜之”起的主语视为“德”，或同时是“道”与“德”，也没有视之为圣人，而是将主语理解为“道”^④。如此一来，关于后半章自“畜之”起的主语即出现了四种理解的可能性。

在帛书甲、乙本和汉简本中此章后半部分“畜之”前均无“德”字（楚简本不见此章内容），我们来看帛书甲本后半章的情况：

• 道生之，畜之，长之，遂之，亭之，[毒]之，[养之，覆之。生而]弗有也，为而弗恃（恃）也，长而弗宰也，此之谓玄德。

从帛书甲本的情况来看，后半章文义一贯而成，主语皆是“道”，其内容乃描述“道”对万物一系列的生成作用。而且，帛书甲本还给我们提供了一个重要启示，即“道生之”前面有一个分章点（帛书乙本和

① 需要指出的是，这段话的可靠性是值得怀疑的。孔颖达《尚书正义》已有所质疑：“昔东晋之初，豫章内史梅賾上孔氏传，犹阙《舜典》。自此‘乃命以位’已上二十八字，世所不传。多用王、范之注补之，而皆以‘慎徽’已下为《舜典》之初。至齐萧鸾建武四年，吴兴姚方兴于大航头得孔氏传古文《舜典》，亦类太康中书，乃表上之。事未施行，方兴以罪致戮。至隋开皇初初求遗典，始得之。”（参见孔安国传，孔颖达疏：《尚书正义》，北京：北京大学出版社，1999年，第51页）按此，今本《尚书》的《舜典》篇乃是从今文尚书《尧典》篇“慎徽五典”以下的內容析分出来，而后据姚方兴于大航头所得增补了“曰若”等二十八字。是以“玄德”一词是否出自《舜典》则实为可疑。虽然我们仍不能断言此词必始自老子，但作为一个义理术语，认之为老子首创当是无碍。

② 如释德清解此句为“道”、“德”成始成终，万物皆赖以生长（释德清撰，黄曙辉点校：《道德经解》，上海：华东师范大学出版社，2009年，第105-106页）。现代学者中也不乏注家按此方式作解，可参见蒋锡昌：《老子校诂》，上海：商务印书馆，1937年，第319页；张默生：《老子章句新释》，上海：华东出版社，1948年，第66-67页；严灵峰：《老子达解》，台北：华正书局，2008年，第263-264页。

③ 如成玄英《道德经义疏》以此处“玄德”的主语为体道之士，亦即圣人（参见蒙文通：《道书辑校十种》，成都：巴蜀书社，2001年，第480页）。现代学者中如陆永品、郑开等亦以此处主语为圣人。分别参见陆永品：《老子说“玄德”》，《中国社会科学报》2009年12月29日；郑开：《玄德论——关于老子政治哲学和伦理学的解读与阐释》，《商丘师范学院学报》2013年第1期。

④ 如严遵注“天地人物，含心包核，有类之属，得道以生，而道不有其德”（严遵著，王德有点校：《老子指归》，北京：中华书局，1994年，第46页），河上公注“道之于万物，非但生之而已，乃复长养、成熟、覆育，全其性命。……道之所行恩德，玄暗不可得见”（王卡点校：《老子道德经河上公章句》，北京：中华书局，1993年，第196-197页），王弼注“有德而不知其主也，出乎幽冥，是以谓之玄德也”（王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注》，第137页）。

汉简本均无),说明第五十一章在《老子》古本很有可能是原作两章,而后由于文义相近则被合为一章^①。帛书乙本和汉简本在某些动词上与帛书甲本有所不同,但“畜之”前也是没有“德”字,不乏学者据之认为,通行本“畜之”前的“德”字应是后人根据前文“德畜之”补加,以求文句的对应,但由此却带来了文义上的歧变^②。

笔者赞成这一看法,严遵、河上公和王弼等古注家对后半章的注解在主语的理解上虽不符合今本,但显然切合简帛本,说明这些注家当初所见文本不是我们今日看到的情况,而是更加接近简帛本的情形,这些注本中的原文很有可能是后人根据其他已补加“德”字的传抄本而有所增补。此外,传世本当中“畜之”前无“德”字的版本并不少见^③,只不过由于严遵本、王弼本、河上本、傅奕本等几种常用的传世本乃“畜之”前有“德”字,是以很容易导致我们认为那些版本乃是漏抄了一字,而今我们综合简帛本的情况来看,可知恰恰是那些无“德”字的传世本在此处保留了《老子》文本的古貌。

从上引帛书甲本文义来看,“道”虽然生成了万物(“生之畜之,长之遂之,亭之毒之,养之覆之”),但与此同时又不会占有或宰控万物(“弗有”、“弗宰”),也不会由此而居功自恃(“弗恃”)。亦即,“道”对于万物的生养长成之作用具有独特的“两面性”:一方面,“道”创生了万物,继而又持续不断地向万物提供各种养源和条件,使之顺利成长;但在另一方面,“道”并不会有为地干扰万物,而是以一种无为的态度顺任万物,让其自发活动、自主发展。如将这两方面的作用结合起来,便是末句所说的“生而弗有也,为而弗恃也,长而弗宰也”^④。

接下来的问题是,“道”的这种两面性作用何以在章末被概括为“玄德”呢?对此我们不妨解析为两个子问题:首先是“道”的作用何以谓之“德”,其次是“道”对万物所施发的这种“德”因何而“玄”。

我们先来看第一个子问题。“道体德用”是学界理解老子思想中“道”、“德”关系的基本思路,这样的看法大体上并无不妥,可问题是,我们需否再追问“德”为什么可以表示“道”的作用?河上公解“德”为“道之所行恩德”(参见前文注释所引)为我们提供了重要启示,“玄德”之“德”应当与此前“德”的恩惠之义有所关联。如我们所知,“德”在早初主要意味着君王对臣民的某种恩德^⑤,这是周人自许的获有天命的理由所在。“德”的这种恩惠之义在《老子》书中亦有所见,如第六十章“夫两不相伤,故德交归焉”、第六十三章“报怨以德”等一些说法,但老子对“德”的使用并没有仅仅停留于世俗恩惠这一意义之上,而是对恩惠之德的施用双方予以转化,从世俗间人与人的关系或宗教语境中神与人的关系转移到宇宙场景中“道”与万物的关系,用“德”表示“道”对万物所施发的一种作用。这种作用对于万物而言,乃是一种决定其存在并促成其发展的根本性恩惠,故此乃可谓之“德”。申言之,“道”对万物的两面性功能无论从哪一方面来看,都是对万物的一种恩德:“生”、“为”、“长”对万物来说固然

^① 据此,我们不妨对第五十一章前后两部分作适当分开的讨论。这不仅基于此章的现今可见最早本(即帛书甲本)有一个分章点,而且前后两部分的文义也存有一定程度的差别,如“德”在前后两部分的表现就不一样,相关讨论可参见叶树勋:《“德”观念在老子哲学中的意义》,《中国哲学史》2013年第4期。

^② 相关讨论可参见刘笑敢:《老子古今——五种对勘与析评引论》(修订版),第530—531页;郑良树:《老子新论》,上海:上海古籍出版社,2011年,第194—196页;何晋:《读北大简〈老子〉札记一则》,《“简帛〈老子〉与道家思想”国际学术研讨会论文集》,北京大学,2013年10月,第15页。

^③ 如成玄英的《道德经义疏》、苏辙的《老子解》、范应元的《老子道德经古本集注》、焦竑的《老子翼》、释德清的《道德经解》、王夫之的《老子衍》等。据朱谦之《老子校释》(北京:中华书局,1984年,第204页),武内义雄所见敦煌本“畜之”前亦无“德”字。

^④ 关于“道”的这种两面性作用,《老子》其他地方也有类似的说明。如第三十四章:“大道氾兮,其可左右。万物恃之而生而不辞,功成不名有,衣养万物而不为主。常无欲,可名于小;万物归焉而不为主,可名为大。以其终不自为大,故能成其大。”“万物恃之而生而不辞”意谓“道”生养了万物却不会以此居功炫耀(辞指言辞),与第五十一章“为而弗恃”相应,而后文的“功成不名有”和“衣养万物而不为主”、“万物归焉而不为主”则分别与“生而弗有”和“长而弗宰”相通。此二章数句均在描述“道”既生成万物又顺任万物的双重性功能。

^⑤ 如《诗·大雅·既醉》有“既醉以酒,既饱以德”,《尚书·周书·梓材》有“王惟德用,和怗先后迷民”,《左传·僖公十五年》有“必报德,有死无二”,《左传·定公五年》有“大德灭小怨,道也”,《国语·周语中》有“广施德于天下者也”,《国语·晋语八》有“民畏其威,而怀其德,莫能勿从”等。

是一种恩泽,与此同时,“弗有”、“弗恃”、“弗宰”等对万物来说也是一种恩惠,万物正是在“道”的这种两面性的恩德中获有了养源富足而又充分自由的存在与发展。前引第三十四章虽然指出了“道”对于万物有着“功成”、“衣养”的恩惠,但老子并没有将这种恩惠称为“德”;而在第五十一章中老子则将“道”对万物“生而弗有”的恩惠直接地称为“德”。关于此点,孟旦(Donald J. Munro)也有所指出:“德”在道家思想中的新意义与早期“德”观念的涵义是分不开的,“德”表示“道”生成万物与“德”在早期表示恩惠行为有关^①。孟旦的见解值得注意,可以说,用“德”表示道对天地万物的生养功德是老子对恩惠之德的一种学理化延伸,是其在道物论的宇宙场景中赋予“德”观念的一种新意义^②。

万物在“道”的双重性功德之中拥有了生命并获以自在活动,那么,这里又何以用“玄”来形容“道”对万物的这种功德呢?《说文解字·玄部》解“玄”为:“幽远也,黑而有赤色者为玄,象幽而入覆之也。”《老子》书中所见“玄”字大体上可解释为《说文解字》所训的“幽远”,除了用以形容这里的“德”,还用以描述其他的深奥难测的东西,如第一章“玄之又玄,众妙之门”、第六章“玄牝”、第十章“玄览”、第十五章“微妙玄通,深不可识”、第五十六章“玄同”等一些说法。在老子看来,“道”对于万物的生养功德亦是如此——“微妙玄通,深不可识”:“道”创生了万物,并由始至终都在维系着万物的存在与发展,可以说,天下无一物不在“道”的统摄之下,即此则可谓之“通”;与此同时,“道”是在根源处即隐微处创生万物并维系万物的存续,因此在表面上看不出“道”对万物施发了作用,即此则可谓之“深”。再甚者,颇为“吊诡”的是:“道”生成万物乃意味着“道”对万物是有所用,而“道”顺任万物又意味着“道”对万物是无所用^③,这确乎是一种难以用常识来理会的“无用之用”。对于这种既“通”而“深”的“无用之用”,老子便以他惯用的表示幽深难知的“玄”字来形容之,是以章末出现了作为概括性术语的“玄德”。王弼注“玄”为“出乎幽冥”,河上公则注为“玄暗不可得见”,此二注均得老子之意。葛瑞汉(Angus C. Graham)将老子的“玄德”翻译为“Dark Potency”^④,所据者或亦是此义,只不过此译语容易让人将“玄德”简单地理解为一种黑暗的效能,则未免难察老子此语之全意。

简要说来,“玄德”乃是一种通达深远的无用之用,老子将此前恩惠之德的施用双方加以转化,使“德”义从原来的君王对百姓之恩惠或上天对世人之恩泽转变为本根之道对天地万物的生养功德,并且,用一个具有否定意义的“玄”字强调此“德”乃指顺任万物而不加主宰、“微妙玄通”而“深不可识”的创化大功德。

可见,老子突破了西周以来“德”观念的政治语境和宗教意义,首度将“德”置于道物论的宇宙场景中用以承载“道”与万物的作用关系^⑤。但老子形而上学的建构并非仅仅在于表达他对宇宙本真的一种体悟而已,在他的思想维度中,宇宙本源处美好的一切都可以而且应当在人世中推行开来,用以

① [美]孟旦:《早期中国“人”的观念》,丁栋、张兴东译,北京:北京大学出版社,2009年,第138页。

② 这种新意义不仅见于后半章的“玄德”,同时亦可体现于前半章的“德畜之”。在后者的情形中,“道”生养万物的功德被视为万物生成链上的第二阶次而独立出来,与作为原初阶段的“道生之”并列于万物生成过程的前两个阶段,这里的“德”表现出与“玄德”不完全相同的理论倾向,但它的意义仍是发生于“道”与万物的作用关系中,与“玄德”具有较紧密的义理关联。

③ 第一章的“玄之又玄”同样也可以理解为理解“玄”字的参照。此句在汉简本作“玄之有(又)玄之”,曹峰先生认为这里的“玄”应解为动词,“玄之又玄之”和“损之又损之”相类似,均谓一种否定式的工夫论(曹峰:《“玄之又玄之”和“损之又损之”——北大汉简〈老子〉研究的一个问题》,《中国哲学史》2013年第3期)。从《老子》书中“玄德”的用法来看,“玄”被用作形容词。不过,曹先生的发现仍给我们不少启发,“玄”字确乎含有否定之义,如王邦雄先生也曾指出的,“玄德”的“玄”与前面各加的“不”字很相关,“不有”、“不恃”、“不宰”才能真正地完成“生”、“为”、“长”(王邦雄:《老子〈道德经〉的现代解读》,第191—192页)。另需指出的是,“玄德”与西周以降的“明德”观念也形成了鲜明对照。对此,郑开先生曾指出儒家不提“玄德”,而道家不言“明德”,“玄”与“明”都是视觉性语词,一个表示明照,一个表示幽隐,有点针锋相对的意味(郑开:《玄德论——关于老子政治哲学和伦理学的解读与阐释》,《商丘师范学院学报》2013年第1期)。郑先生指出的“玄”与“明”的对照很能反映老子用“玄”字来形容“德”的用意所在,不过老子所针对的可能不是儒家,而是此前流传下来的“明德”观念。

④ Angus C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle: Open Court Publishing Company, 1989, p. 232.

⑤ 有如王中江先生指出的,“德”本来是一个围绕人的行为作出评价的概念,但在老子这里,“德”与“道”一样,达到了形上化的高度。参见王中江:《道家形而上学》,上海:上海文化出版社,2001年,第173页。

解决人类社会的种种问题。有如徐复观先生指出的，老子面对当时的社会政治危机，从现象界逐步向上推求至宇宙的根源处，转而将其延展至人生论和政治论，希望可以去除社会中不安全的因素乃至于有毒害的东西^①。那么，形而上的“玄德”推衍到形而下的人类社会，老子又是作何考虑呢？这便是我们接下来需要讨论的问题。

二、“玄德”的形下场景：圣人对百姓的政治功德

如果允许采用一些具有功利色彩的话语，那么我们也不妨认为老子形而上学的建构在一定程度上是为他的政治理论服务的，无怪乎徐复观先生在说出前一段话之余，还曾不无极端地指出，老子要在宇宙根源的地方来决定人的生活态度，以取得人的安全立足点，因此老子的宇宙论不过是他的人生论和政治论的副产物而已^②。我们虽然不否认老子形上理论具有其自身的独立地位，但他在形上层面的学说与其在政治方面的诉求确乎具有很大的相通性，而这种形而上下之间的通贯性于“玄德”这里即具有很典型的表现。

如前所述，“玄德”除了出现在形而上的道论体系中，还出现于形而下的政治场域，在后一种语境中，圣人作为“道”在政治场域的具体化身，将会效法“道”而具备与“道”相契合的“玄德”：

载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎？爱民治国，能无知乎？天门开阖，能无雌乎？明白四达，能无为乎？生之，畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。（第十章）

此章主要讲述了圣人治国理民的问题以及在此过程中所应具备的心性修养基础。从全章语境来判断，此处所见“玄德”的归属者并非“道”，而是“涤除玄览”、“爱民治国”的“载营魄抱一”之人，也就是老子心目中理想的最高统治者——圣人或侯王。从末句（自“生之，畜之”起）来看，此章“玄德”与第五十一章“玄德”表现出高度的相似性，尤其是“生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德”，与第五十一章的末句完全重复，以至于不少学者曾怀疑这一句是第五十一章错简重出^③，或后人摘录第五十一章作为注语而后又被杂入第十章经文^④。

不过，第十章末句在帛书甲、乙本和汉简本中的情况与通行本则有所不同。在三种简帛本中，第十章末句与第五十一章末句并非完全重复。今将三种简帛本所见第十章末句引述如下：

生之，畜之，生而弗[有，长而弗宰，是谓玄]德。（帛书甲本）

生之，畜之，生而弗有，长而弗宰也，是谓（谓）玄德。（帛书乙本）

故生之，畜之，生而弗有，长而弗宰，是谓玄德。（汉简本）

比较明显的一点是，三种简帛本的第十章都没有“为而弗恃”这一句。帛书甲、乙本出土后，刘笑敢先生曾对第十章和第五十一章的相关文句进行列表比较，并指出两章末句并非完全重复，错简重出的可能性不大，有可能是后人根据第五十一章的情况将第十章末句补齐^⑤。汉简本公布以后，何晋先生进一步指出，《老子》中某一重要观点在各章中会有详略不一的表述，在此问题上，据帛书甲、乙本和

① 徐复观：《中国人性论史》，上海：华东师范大学出版社，2005年，第200页。

② 徐复观：《中国人性论史》，第198页。类似的看法还可见于陈鼓应先生的论述：在老子哲学中“道”是一个虚拟的问题，都是老子所预设的，老子将他在经验世界中体验到的那些道理，统统付托给所谓“道”。参见陈鼓应：《老庄新论》（修订版），北京：商务印书馆，2008年，第138页。

③ 马叙伦先生较早提出这一怀疑，马先生据谭献“五十一章亦有‘生而不有’四句，必有一衍误”此说，进一步指出第十章末尾四个短句与前文义不相属，当为第五十一章错简重出（《老子校诂》，北京：中华书局，1974年，第151—152页）。而后，不少学者皆从马先生之说，认为此句当删。参见严灵峰：《老子达解》，第50—51页；陈鼓应：《老子注译及评介》，北京：中华书局，2009年，第97页；古棣、周英：《老子通》，长春：吉林人民出版社，1991年，第375页；孙以楷：《老子解读》，合肥：黄山书社，2003年，第29页；李存山：《老子》，郑州：中州古籍出版社，2008年，第60页。

④ 高亨：《老子注译》，《高亨著作丛刊》，北京：清华大学出版社，2010年，第28页。

⑤ 刘笑敢：《老子古今——五种对勘与析评引论》（修订版），第532页。

汉简本来看,第五十一章为系统的叙述,而第十章则是简略的表达^①。

笔者认为上述见解是可从的,汉简本和帛书甲、乙本很有可能各属不同的传抄系统,而不同传抄系统的文本同时错简重出的可能性是微乎其微的;而且,如果是错简重出的话,则第十章末句应与第五十一章末句完全相同,但三种简帛本第十章均不见“为而弗恃”,可知通行本此短语应是后人据第五十一章补齐。再者,第十章末句与前文亦非义不相属,此间四个短语紧承前文“爱民治国”的话题而主张圣人既要生养百姓,又需顺任百姓之自然(这里的“之”指代百姓)。关于这种类似的话语我们还可见于《老子》书中的其他地方:

是以聿(圣)人居无为之事,行[不言之教。万物作而弗始]也,为而弗志(恃)也,成功而弗居也。夫唯居,是以弗去。(帛书甲本第二章)

是以取(圣)人为而弗又(有),成功而弗居也,若此示(其)不欲见贤也。(帛书乙本第七十七章)(笔者按:帛书甲本此章残缺较多,此引帛书乙本。)

第二章在王弼本、河上本多了“生而不有”一句,而第七十七章“有”在通行本作“恃”,说明此二章出现了与第十章相类似的情况,皆有后人据第五十一章末句进行增补或改动的痕迹。并且,由此也说明了《老子》书中关于“生而弗有”、“为而弗恃”、“长而弗宰”等之类的话语不仅出现于道论语境中,同样也可见于政治活动场景,第十章末句与前文圣人“爱民治国”的语境并不会显得义不连属^②。最后,另需指出的是,高亨先生认为第十章末句似为后人摘录第五十一章经文为第十章作注,今从简帛本的抄写情况来看,这种推测也是难以成立的^③。

由此可见,第十章和第五十一章的相似表述非但不是错简重出,反而恰好说明了这两处“玄德”应具有某种意义的关联。关于这种义理关联,我们不妨看看第五十一章“生之畜之”句的河上公注:

道之于万物,非但生之而已,乃复长养、成熟、覆育,全其性命。人君治国、治身,亦当如是也。

河上公的注文为我们理解“道”之玄德和圣人之“玄德”之间的内在关联提供了很重要的线索。准此而论,作为有德者的“人君”乃本根之道在政治场域的理想化身,应当效法“道”对待万物的方式以治理民众百姓,亦即应当具备如同“道”对待万物一般的“玄德”。对此,许抗生先生亦曾指出:老子思想中的“德”包括了道的性能、圣人的德性等一些涵义,前者被称为“玄德”,后者也被称为“玄德”,而后者乃前者在圣人身上的体现^④。许先生虽未提及圣人在何种意义上具备“玄德”,但其见解已为我们联系这两章的“玄德”提供了重要参考。

那么,圣人“玄德”在治国理民的过程中会有哪些表现呢?从第十章原文来看,圣人对待百姓除了“生之,畜之,生而弗有,长而弗宰也”等一些方式以外,还应该做到“无知”、“无为”^⑤,在义理上来说,“无知”、“无为”和“弗有”、“弗宰”是一致的,皆强调“玄德”之“玄”的否定性意义。关于这种否定式或减损性的圣人之“玄德”,还可见于《老子》第六十五章:

古之善为道者,非以明民,将以愚之。民之难治,以其智多。故以智治国,国之贼;不以智治国,国之福。知此两者,亦稽式。常知稽式,是谓玄德。玄德深矣,远矣,与物反矣,然后乃至大顺。

① 何晋:《读北大简〈老子〉札记一则》,《“简帛〈老子〉与道家思想”国际学术研讨会论文集》,北京大学,2013年10月,第18页。

② 此外,将政治论和心性论置于同一语境是《老子》书中的常见情况,我们不能因为前文讲述心性而后文讨论政治便认为后者是义不相属。实际上,这一情况正好反映了老子思想的一个重要特色,即心性 with 政治往往密不可分,前者是后者的内在基础而后者则是前者的外在推用,关于此点,我们将在下一节予以专门讨论。

③ 第十章末句在帛书甲本中残缺较多,然亦可见此句与前后经文乃以相同书体抄写,参见国家文物局古文献研究室编:《马王堆汉墓帛书》(壹)《老子》甲本图版一〇九、一一〇,北京:文物出版社,1980年。此句在帛书乙本、汉简本则保存完好,与前后经文亦是以前书体抄写,参见《马王堆汉墓帛书》(壹)《老子》乙本图版二二五下;北京大学出土文献研究所编:《北京大学藏西汉竹书》(貳)《老子》图版简一四六、一四七,上海:上海古籍出版社,2012年,第81-82页。

④ 许抗生:《老子与道家》,北京:新华出版社,1993年,第22页。

⑤ “无知”、“无为”在帛书乙本和汉简本中皆作“毋以智”,更加强对“智”的否定。

在帛书甲、乙本和汉简本中，“不以智”皆作“以不智”，后者用“不智”和前面的“智”相对，对“智”的否定更为直接；“福”在帛书甲、乙本和汉简本皆作“德”^①，“福”、“德”二字义同，皆谓圣人倘能“以不智治国”则是国之福德；“稽式”在王弼本、傅奕本和帛书甲、乙本同，在河上本、严遵本、汉简本作“楷式”，两词义近，皆谓法式。“以智治国，国之贼也；以不智治国，国之德也”乃一事之两面，圣人倘能知悉此理，即是“恒知楷式”（汉简本），也就是具备了“深矣”、“远矣”的“玄德”，要言之，所谓“玄德”就是要做到“以不智治国”。

综而观之，关于政治语境中的圣人之“玄德”，老子均倡导“无知”、“无为”、“弗有”、“弗宰”或“不智”等一些消极性的治理策略。老子不认为统治者做得不够而敦促他们多做些什么，恰恰相反，他觉得现实政治中统治者做得过多了，而应该不断减损自己的作为，以顺任百姓自然之情状。可以说，圣人之“玄德”是老子基于史官立场对统治者提出的关于权力制约的一种建言，也是他针对西周以降一直作为主流的“王德”提出的新诉求。老子沿用了此前“德”的恩惠之义，也同样主张圣人在治国过程中应当对民众施与恩德，但他所期待的较之此前以及同时代的孔子都有很大的区别。此前的恩惠之德偏于物质层面^②，而孔子的德政观念则更关注人文方面的教化^③，但老子主张的圣人之“玄德”更强调统治者治国理民中“无知”或“不智”的基本操守。

并且更为不同的是，老子思想中的圣人“玄德”具有宇宙观层面的形上根据，这也就是前节讨论的道物关系中的“玄德”，前者乃是后者在形下政治生活中的一种具体落实，二者之间的相似性恰好反映了老子道论为其政论张本的思想特色。由此而言，“玄德”观念也就成为贯通老子思想中“道一万物”和“圣人—百姓”这两组关系的重要线索^④，它不仅是各组关系架构中施受双方作用关系的基本内容，而且更关键的是，它是在整体上打通这两组关系的重要途径。

三.“玄德”的内在维度：圣人对“道”的体认与德性的自然葆持

以上我们探讨了老子“玄德”观念在形上道论语境和形下政治场域的双重意蕴，并且发现了二者之间的契应关系，这种契应主要通过圣人对“道”的效法来实现。但是，“道”并非一个可见的、可直接效仿的外在对象，而是一种无形无名的超越存在，而且其展现的“玄德”也正如前文所指出的，是一种“深不可识”的“无用之用”，所有的这些“玄妙”情况都决定了圣人对“道”的效法绝不可能仅仅是一种外在的模仿行为那么简单。

换言之，“玄德”之所以能够打通形上道物和形下君民这两组关系，不仅仅在于它是圣人效法“道”的结果，此外还蕴含着更深层面的圣人与“道”的关系，这也就是圣人经由心性之修炼而体认、复归“道”的过程，这种内向性的体悟乃是外在效法行为的内在前提与基础。在第十章关于“玄德”的描

① “福”字在王弼本、河上本、严遵本、傅奕本等多数传世本皆同，但在敦煌辛本、遂州碑本、强思齐本皆作“德”，《文子·道原》引此句为“不以智治国，国之德”。易顺鼎认为“德”字乃后人不知“贼”、“福”为韵而改之，朱谦之从其说，认为敦煌辛本的“德”或为“福”之注文（易顺鼎：《老子校释》，北京：中华书局，1984年，第265页）。但蒋锡昌据强思齐本认为此字当作“德”（蒋锡昌：《老子校诂》，第398页），王叔岷据《庄子·达生》“开天者德生，开人者贼生”亦认为此处当从“德”（王叔岷：《庄子校诂》，台北：乐学书局，1999年，第676页）。今从帛书甲、乙本和汉简本来看，此字作“德”的可能性更大。“德”（端母职部）、“福”（帮母职部）、“贼”（从母职部）三字音近可通，易顺鼎以“贼”、“福”谐韵而不从“德”字这一看法值得商榷。“德”、“福”义近，皆谓福德、恩泽，不过，由此处“德”字的使用，我们可知“玄德”与恩惠之德具有关联。

② 如《左传·文公七年》有“正德，利用，厚生”，《左传·成公十六年》有“德以施惠，……民生厚而德正，用利而事节”，《国语·周语上》有“先王之于民也，懋正其德而厚其性，阜其财求而利其器用”。

③ 如《论语·为政》载：“子曰：‘道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。’”又如《论语·颜渊》载：“孔子对曰：‘子为政，焉用杀？子欲善，而民善矣！君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。’”

④ 在老子思想中，“道一万物”和“圣人—百姓”这两组关系结构是我们理解老子道论与政论二者之关联的一种重要参照，关于这方面的相关讨论，可参见[日]池田知久：《道家思想的新研究——以〈庄子〉为中心》，王启发、曹峰译，郑州：中州古籍出版社，2009年，第207—211、547—560页；王中江：《简帛文明与古代思想世界》，北京：北京大学出版社，2011年，第357—376页；曹峰：《论〈老子〉的“天之道”》，《哲学研究》2013年第9期等。

述中,老子其实已经为我们指出了圣人如何具备“玄德”的一些内在条件:

戴(载)营魄(魄)抱一,能毋离乎? 抟(抟)气至柔,能婴儿乎? 修(涤)除玄监(鉴),能毋有疵乎? 爱民括(治)国,能毋以知(智)乎? 天门启阖,能为雌乎? 明白四达,能毋以知(智)乎?(帛书乙本)

“戴”通“载”,意为运载^①;“营魄”即魂魄,指人的精神^②;“一”,在此意指“道”^③，“抱一”意指与“道”同体,其义与《老子》第二十二章“圣人抱一为天下式”的“抱一”相同。“抟”与前文的“载”相对应,《管子·内业》有“抟气如神,万物备存”,其义相近,不过老子在这里更强调圣人“抟气”之后乃可“至柔”、如同“婴儿”之义。“载营魄抱一”和“抟气至柔”各偏于精神和形体的不同方面,此两方面之修炼皆以“道”为皈依。“玄鉴”^④是指明澈如镜之心,“涤除”和“毋有疵”都是主张扫除心中杂念,即排除那些试图干扰或主宰事物的主观意识。“天门”比喻感官^⑤，“为雌”,王弼本作“无雌”,老子学说乃尚阴贵柔,“无雌”之说义属难通,当从帛书乙本。“为雌”乃柔静之义,意谓感官和外界接触时守静不乱。《老子》第十二章有“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽”,可说是“天门启阖,能为雌乎”的反面情况。此外,“天门启阖,能为雌乎”与前面的“涤除玄鉴,能毋有疵乎”可谓是一事两面,前者说外在感官,后者说内在心灵,旨在倡导依顺自然而静待万物。倘能如此,便是后文所讲的“明白四达”,这种态度如若具体到“爱民治国”的政治领域,便是“毋以智”,也就是末句所讲的“生之,畜之,生而弗有,长而弗宰也,是谓玄德”。

由此可看到,治国圣人之所以具备“玄德”,乃以其内心对本根之“道”的合抱与“无离”为根本前提:只有达至与“道”合一、如同婴儿一般柔顺,才能“涤除玄鉴”而“毋有疵”、“天门开阖”而“为雌”,才能在真正意义上做到“明白四达”,因此才能在“爱民治国”的过程中做到“毋以智”,从而具备“弗有”、“弗宰”的“玄德”。

关于“玄德”的内在修养基础,我们同样可在第六十五章中发现。除了前节所讨论的“以不智治国”的“楷式”问题,老子还说到“恒知楷式,是谓玄德。玄德深矣,远矣,与物反矣,乃至大顺”。这段话也是在讲述圣人对“道”的体认过程,所不同的是,第十章将这种意义放在了前面,而这一章则是在后面点出了这一意涵。具体考论之,这里的“深”在强调前文已述的“玄德”“深不可识”的特性,“远”在说明“乃至大顺”的幽远过程,合言之,“深”和“远”可谓是“玄德”之所以“玄”的一种注脚。“反”字在这里未免有些歧义,帛书甲本和汉简本此字残缺,帛书乙本同通行本。按《老子》书中“反”字有两种用法:(1)作“相反”解,如第七十八章有“正言若反”;(2)作“返归”解,如第二十五章有“大曰

① 不乏注家将此字读为“哉”,隶属前章(第九章王弼本末句为“功遂身退,天之道”),也有注家将“载”解为语助词。第九章末句在楚简本、帛书乙本、汉简本均作“功遂身退,天之道也”,末已有语气词,“载”字应属第九章;且汉简本“载”字前有分章点,更足以说明“载”字当属第十章。又,《楚辞·远游》有“载营魄而登霞兮”,“载”亦与“营魄”连用。并且,“载”与后文的“抟”相对应,当用为动词。成玄英解“载”为“运也”(蒙文通:《道书辑校十种·道德经义疏》,第394页),林希逸解“载”为“犹车载物也”(林希逸:《老子虞斋口义》,上海:华东师范大学出版社,2010年,第11页),皆从运载之义。

② 营魄即魂魄,此是历来注家所共识。但对“魂魄”的具体理解则未免不一。不少注家将魂、魄解释为人的两种精神作用;但也不乏注家将魂、魄分视为精神与形体,从而解“抱一”为形神合一。笔者认为,“魂”与“魄”如细究之虽有分,但皆谓精神。《说文解字·鬼部》训“魂”为“阳气也”,释“魄”为“阴神也”。《淮南子·说山训》有“魄问于魂”,许慎注曰“魄,人阴神;魂,人阳神”。《左传·昭公七年》有“人生始化曰魄,既生魄,阳曰魂”,孔颖达疏曰“魂魄,神灵之名,本从形气而有,形气既殊,魂魄亦异,附形之灵为魄,附气之神为魂也”。可见,魂、魄如细分之,乃谓精神之两面(魂主阳动而魄主阴静),是以《老子》“营魄”当从精神解,不宜析分为精神与形体。

③ “一”在老子思想中主要有两种涵义:(1)表示万物生成过程中比“道”次一级的环节,如第四十二章“道生一,一生二,二生三,三生万物”。(2)“道”的同义词,如第二十二章“圣人抱一为天下式”。“载营魄抱一”的“一”义属后一种。王弼解第十章“一”为“人之真也”(楼宇烈:《老子道德经注校释》,第22页),高亨先生解“抱一”为抱持大道(高亨:《老子注译》,第28页),陈鼓应先生解“抱一”为“合于道”(陈鼓应:《老子注译及评介》,第94页),皆以“一”为“道”。

④ “玄鉴”在帛书甲、乙本和汉简本同,王弼本作“玄览”,“览”(来母谈部)、“鉴”(见母谈部)音近可通,本字是“鉴”,意指镜子。

⑤ 河上公解“天门”为鼻孔(王卡点校:《老子道德经河上公章句》,第35页),高亨先生作出延伸解释:“耳为声之门,目为色之门,口为饮食言语之门,鼻为嗅之门,皆天所赋予,故谓之天门也。”高亨:《老子正诂》,北京:清华大学出版社,2011年,第19页。

逝，逝曰远，远曰反”。从第六十五章“反”字紧承“远”字来看，这段话的语境与第二十五章的用法很近似，当解为返归。“与物反矣”，意即圣人和万物一起返归到“大顺”也就是“道”的状态，第十六章有“夫物芸芸，各复归其根”，这里的“复归”义同返归之“反”。这种“与物反矣，乃至大顺”的“玄德”思想在《庄子·天地》有更清楚的说明：

泰初有无，无有无名；一之所起，有一而未形。物得以生，谓之德；未形者有分，且然无间，谓之命；留动而生物，物成生理，谓之形；形体保神，各有仪则，谓之性。性修反德，德至同于初。同乃虚，虚乃大。合喙鸣；喙鸣合，与天地为合。其合缊缊，若愚若昏，是谓玄德，同乎大顺。

庄子的这种说法继承并发展了老子的“玄德”思想，这里先描述了从“泰初”到“性”的演化过程，而后又讲述了从“性”到“初”（即“泰初”）的复归过程，此间的“反”显然是作返归解。从道家思想的基本义理来说，作为返归之终极的“泰初”和“大顺”等，都是作为宇宙本原的“道”的另一种说法。

因此，在第六十五章当中“玄德”的直接意义乃是“恒知楷式”，也就是要做到“以不智治国”；进一步而言，这里的“知”并非一般意义上的知晓或知会某种常识，而是蕴含着返归大道的内在前提，是建立在“反”“道”这一基础上的既“深”而“远”的“知”。

综而观之，第六十五章“乃至大顺”而具备“恒知楷式”的“玄德”与第十章“载营魄抱一”而具备“生而弗有”的“玄德”在义理上是一致的，均说明了圣人之所以能具备此种“玄德”，乃以体认、复归大道为前提，并非一种外在性的效法行为。这两章的文句虽没有直接出现“道”的字眼，但从“大顺”和“一”等一些“道”的代名词来看，圣人“玄德”与宇宙本根之“道”实具有一种内蕴的相通性，基于这种相通性我们可将“玄德”简要地理解为圣人对“道”的一种内在体认和自然葆持。

当我们对“玄德”作出这种解读，已是在关注其作为德性的一面，相对而言，前节讨论的“玄德”在政治方面的意义则是更倾向于德行的一面。换言之，针对圣人“玄德”，我们可作出两种向度的诠释：

(1)由此术语的直接文义来看，“玄德”意指圣人对百姓的一种治理策略，即通过第十章所讲的“生之，畜之，生而弗有，长而弗宰”，以及第六十五章所主张的“恒知楷式”，而做到“以不智治国”。这些策略是圣人“玄德之行”在政治生活中的具体开展，对百姓而言这些做法可谓是一种恩德，因此作为德行的“玄德”与早期的恩惠之德具有某种意义的相通性。

(2)进而考察形下“玄德”的相关语境，我们可发现此术语乃意味着圣人对“道”（在第十章是“一”、在六十五章是“大顺”）的一种体认工夫，即第十章所讲的“载营魄抱一”、“涤除玄鉴”以及第六十五章提到的“与物反矣，乃至大顺”等一些心性修炼工夫。这些工夫是圣人“玄德之性”在内在维度中的自然葆持，对圣人而言这意味着他对“道”的一种抽象获得，因此作为德性的“玄德”在语义上与“得”具有一定程度的关联^①。

简言之，圣人“玄德”乃兼具“外向顺民之德行”和“内向体道之德性”这两方面的意义。前者是后者在政治生活中的一种外在推用，而后者则是圣人之所以具备“玄德之行”的内在基础——只有具备了内向体道之玄德，方有可能开展外向善待百姓之玄德。圣人治国之“玄德”并非仅是模仿“道”之“玄德”那么简单，当我们说圣人效法“道”而具备与之契应的“玄德”之时，只是在关注两种“玄德”的外在相似性；实则，在这种相似性的背后还蕴含着圣人如何经由心性修炼而体认大道的过程，同时也深含着圣人对其内在德性的葆持工夫。

老子思想中的圣人“玄德”之所以兼有内外两义，在很大程度上是因为老子提出的这种德性或德

^① 在这个意义上而言，“德”也就是“得”“道”的过程，这也是传统以来我们对老子之“德”的一般理解。不过，需要指出的是，《老子》书中并未出现关于“德”、“得”联系的直接说法。虽然在义理上我们发现二者具有相关性，比如说“抱一”、“乃至大顺”，又比如其他章节所见的“孔德之容，惟道是从”（第二十一章），“德者同于德，……同于德者，道亦德之”（第二十三章），“既得其母，以知其子”（第五十二章），“早服谓之重积德”（第五十九章）等，这些地方都隐含了“德”有“得道”之义，但仍需注意的是，老子并未直接陈述“德”即“得”。此二者的关联到了战国文献才出现比较明确的表述，如《庄子·天地》“物得以生谓之德”，《管子·心术上》“德者，得也”，《韩非子·解老》“德者，得身也”，《礼记·乐记》“礼乐皆得谓之有德”，《礼记·乡饮酒义》“德也者，得于身也”等。

行诉求主要是针对治国圣人而发^①，而治国圣王基于自身的特殊地位，他的德性问题不可能也不应该是纯粹的私己之事，换言之，他在心性方面的修养工夫必然会被外推到政治领域，而成为后者正当性的一种内在保证。有如高亨先生指出的，老子讲的人生主要是侯王的人生，因此有道的侯王所具备的人生德性同时也就是政治上的美好品格^②。老子思想的这一特色促使其政治哲学和心性工夫论往往密不可分乃至融为一体，因此在《老子》书中我们也就读到很多章节会将心性修养和政治行为加以统一表述^③，这一情形在“玄德”思想这里得到了集中体现。

四、结 语

老子思想是宏阔而深邃的，他深深关切于人类自身的现实问题，但是目光并没有局限于人类社会的范畴，而是投向于更宏阔的宇宙场景，与此同时，老子对社会政治的诉求亦未停留于外在行为的单纯规制，而是将其视域透入心性深处，发掘人类德性的自然价值，以此化导世人尤其是作为最高统治者的圣人的行为。如果说老子的政治哲学承载着他对于人类社会的美好向往，那么他对宇宙本根的体悟以及对心性深处的透视便分别构成了前者的形上根据和内在基础，由此而言，老子关于宇宙、社会、人生等方面的思考在根本上实乃贯为一体。

老子思想的内在通贯性在“玄德”这里得到了充分而集中的展现。前文在综合考察《老子》通行本和简帛本的基础上，通过对书中相关语境的疏证与解析，渐以发掘出“玄德”思想在多层意域中的丰富义理。要言之，“玄德”在形上语境中意味着“道”对万物“生而弗有”的畜养功德，具体到政治活动场景，圣人通过效法“道”而具备与之相应的“玄德”，此两种“玄德”均关注施用方（“道”或圣人）对受用方（万物或百姓）的两面性作用（既生成之又顺任之）；但圣人的效法又绝非仅是一种模仿行为那么简单，此间还蕴含着圣人如何经由心性修炼而体认大道的过程，即乎此圣人之“玄德”在具有“外向顺民之德行”此义的同时还兼有了“内向体道之德性”的意义，前者是后者在政治生活中的外在推用，而后者则是前者之所以能够开展的内在前提。

由此我们进而发现，“玄德”不仅是“道—万物”和“圣人—百姓”这两组关系内部贯通施用双方的重要途径（分别贯通“道”和万物、圣人和百姓），同时也是在整体上打通这两组结构的关键渠道，使二者呈现出相互契应的模式，这种打通不仅在于圣人“玄德”是效法“道”之“玄德”的结果，而且更关键的还在于它蕴含着圣人对“道”的内向体认与德性的自然葆持等方面的意义。通过阐释老子“玄德”的多重意涵，我们不仅对此观念的丰富义理具有了更综合的认识，而且在理解老子思想几个方面的内在关联时也可拥有一种新的视角。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

① 如王博先生指出的，作为史官的老子遵循着“侯王中心”的思考方式，《老子》一书主要是为王侯提供一种长治久安之道（王博：《老子思想的史官特色》，台北：文津出版社，1993年，第93页）。这种见解很切合老子思想的特色，基于一种强烈的政治意识，老子关于“玄德”的各种诉求在很大程度上并非针对普通人，而是主要为治国的圣王而设。

② 高亨：《老子注译》，第28页。

③ 由此，我们也可回视前节讨论的第十章末句与前文是否义不相属的问题。将心性修养与政治运用置于一处加以相关表述是老子的惯常手法，第十章末句讲述的政治问题与前文所讲的“涤除玄鉴”、“载营魄抱一”等修养工夫表面上看起来是两个领域的问题，但是在老子思想的理路中，此二者是密不可分的。将两个方面的内容放在一起，非但不会义不相属，反而恰恰说明了老子思想的一个重要特色。

杨朱学派：百家争鸣的启动者

——兼论《庄子》若干篇目的年代问题

张 浩

摘要：由于古今视角的不同，今人对历史现象的认识往往存在偏差，从同期文献等客观性证据出发，考证杨朱学派的兴衰史，可以证明杨朱学派曾经是国内最重要的学术流派之一，伴随杨派的繁荣，还开启了百家争鸣的序幕，在短暂的辉煌之后，到战国末期，杨朱学派已渐没落。循着相关文献之间出现的矛盾，还可以发现之所以《庄子》中既有“杨墨”，又有“儒墨”，是因为存在写作年代上的先后，《庄子》之《胠箝》等篇并非晚出的作品，反而可能是《庄子》中最早的篇目，甚至可能是庄子的成名之作。

关键词：杨朱学派；百家争鸣；《庄子》写作年代；《庄子·胠箝》

一、古今视角差异及本文考证的两类证据

在先秦诸子之中，杨朱最让人觉得神秘，由于材料的缺乏，学界对杨朱学派的认识也存在很大的分歧。我们注意到前人对杨派的讨论，多是围绕杨朱本身的材料，却忽视了对当时社会环境和学术氛围的考察，而任何一种历史现象，都有它诞生的土壤与衰亡的机缘，只有考虑当时的环境条件，才能正确予以理解阐释，如果站在今人的立场解读，则容易因臆测而产生偏差谬误。

就历史现象本身（而非思想、学术等）而言，古今视角的差异，我们将主要从两个方面予以说明，并据此提出两类证据。

其一，古人在当时的影响力，往往与今人对这一史实的认识不同，今人对此问题的认识，往往夹杂了该古人对后世的影响。试举一例，曹雪芹与于敏中、傅恒、陈宏谋都是清朝人，而且生活年代相近，对于今人来说，曹雪芹是我国历史上屈指可数的大文豪，其余则知之者甚少，所以，说到他们在当时的影响，我们会不自觉地夸大曹雪芹，贬抑其他人。但是，当我们回到他们的年代，事实真相却和我们的想象迥然不同：在完成他惊天巨著的那些日子里，曹雪芹落寞潦倒，另外三人则各位重臣（生前都曾官居大学士），威势煊赫，如果完全放弃先入的成见，以今日状况衡量当时，曹雪芹就是一个为乡邻所不齿的游手好闲的老愤青，说到社会影响，可能连贩夫走卒都不如，当然无法与于敏中等高官相提并论。

在当前的百家诸子研究中，也存在着类似的问题。由于百家私学在汉代的失传，司马谈的《论六家要指》成为了学术史上的“绝”唱，而儒家的独大，又使得后代的诸子研究，带有浓厚的“儒本位”，随着儒家与《史记》在后世影响的不断扩大，可以说，今人对战国百家的认识，很大程度上不是客观的百家，而是受到儒家与司马氏父子影响的，存在时间与视角偏差的百家。

无疑，比起后人的评说，同时代的记载更为原始，经过分析鉴别，可以作为一类证据。如果资料充足，还可以加以整理，通过该人在同期文献中出现的频率，来考察他在当时的影响，因为某一人物

越被社会所重视,则在同时代的舆论中越多被提及,无论他得到的是支持或反对^①。换言之,同期文献中出现的高频率,可以证明当事人在其时的重要地位。由于在数据上没有经过主观性的选择,这样得来的证据,客观性得到大大提高。

其二,“性相近,习相远”,由于时代环境不同,古人与今人存在思维习惯上的差异,尤其是作为约定俗成的语言,发生了很大的变化。

举例言之,胡适先生致力墨学甚勤,贡献巨大,但他也曾“在‘别墨’这个词汇上犯过主观性错误。在战国末期墨家分裂为几派,《庄子·天下》篇说各派‘俱诵《墨经》而倍谯不同,相谓别墨’,就此,胡适先生说‘于是他们自己相称为‘别墨’(别墨犹言‘新墨’。柏拉图之后有‘新柏拉图学派’)’”^②。用今天的语言来套用古代,是我们惯常的思维方式,然而在先秦墨子学派的语言体系里,“别”字却有着特殊的含义,它常与墨家崇尚的“兼”字对举,具有极度的贬义。在《墨子》中,扬“兼”贬“别”的说法比比皆是,如“顺天之意者,兼也;反天之意者,别也(《墨子·天志下》)”,所以,“别墨”的真正含义,应该是唐钺、侯外庐等先生所指出的“‘别墨’明明是墨家任一派用以挖苦任何他派的绰号”,“实有背叛教义或墨教败类之义”^③。

另一方面,这种古今的差异,也可以作为一种证据,即:可以从词汇的考察入手,来进行历史现象的考证,具体而言,虽然历史现象是一个动态过程,影响力的盛衰消长与人物的思想发展不断变化,但是,重要的思想言论与历史事件,往往会留下一些印记——某些特殊含义的词汇(本文大量使用的是人名简称的连缀),这些特定的历史名词,形成与流行于特定时期,可以作为年代判断的标杆^④。

我们之所以作上面的赘述,是因为先秦时期留存至今的资料极少,学术界的变动又非常剧烈(尤以战国中后期为甚),更需要客观与动态的视角,以避免主观性导致的偏差,因此,上面提及的两类证据也越发显得必要与重要。

二、杨朱学派盛衰考辨及百家争鸣一瞥^⑤

(一)研究方法说明

由于材料所限,对杨朱学派的精确描述既不可靠,又无可能,从提高可靠性的角度出发,我们把对杨朱学派的考察,放在战国中后期的大环境之下,在学术史上截取几个不同的时点,横向上,对各个时点上的重要学派人物进行考察^⑥,通过彼此之间相互比较,来揭示杨派在这些时点上的学术地位;纵向上,采用动态的眼光,对学术史的发展变化加以分析,以探索杨派兴衰与学术大环境之间的内在逻辑。这样一来,通过切换考察主题,把大问题分解为了一个个小问题,每走一步,都能建立一个可靠的支点,整个系统的可靠性因此得以保证。

(二)战国末期的考察

原始材料保存得较为翔实充分的,是战国末期,可以确定为这一时期的文献,有《吕氏春秋》、《荀

① 这不难理解,如二战时期,无论在同盟国还是轴心国,希特勒和罗斯福都是曝光率极高的。

② 胡适:《中国哲学史大纲》,北京:中华书局,2013年,第139页。

③ 唐钺:《国故新探》卷三,上海:商务印书馆,1927年,第62-63页;侯外庐等著:《中国思想通史》第一卷,北京:人民出版社,1957年,第427页。

④ 以近现代史来作个类比,虽然毛泽东同志在我党我军长期居于领袖位置,但在井冈山时期,“朱毛红军”的说法也传扬一时,那么,如果从史料中发现了“朱毛红军”的说法,可以初步判断是井冈山时期的文献。当然,这些特定词汇的认定,必须考虑语言环境,不能轻率为之。

⑤ 事实上“百家”一词出现很晚,“儒家”、“墨家”的说法出现得更晚,先秦时期的习惯说法是“儒者”、“墨者”,一直到汉武帝前期,在《淮南子》中仍是如此。

⑥ 之所以选取重要的人物派别作为考察对象,是因为他们留存下来的资料相对较多,可以进行详尽的考察,而犯错误的概率又比较小。

子》和《韩非子》。在这三本书中,关于诸子的记载很多^①,但是经过统计,出现频率明显较高的,只有孔子、墨子、惠子,其他人的记载则相对比较零散,在频率上普遍都是个位数,相比孔、墨、惠要低一到两个数量级,杨朱也只是寥寥的几处。下表中,是杨朱与儒、墨、惠在三书中出现的频率统计^②:

文献	《吕氏春秋》	《荀子》	《韩非子》	出现次数合计
儒	88	140	137	365
墨	48	27	30	105
惠	33	6	15	54
杨	2	1	6	9

至于当时与人名、学派相关的词汇,《吕氏春秋》、《韩非子》中都有“孔(儒)墨”的说法,除此以外,《荀子·儒效》篇称“慎墨不得进其谈,惠施、邓析不敢窺其察”,《成相》篇称“慎墨季惠,百家之说”,《韩非子·外储说左上》则称“李(季)惠宋墨皆画策也”,虽然说法有所差异,但百家各流派在当时的影响力可见一斑^③,而这些流行词汇中,均未出现杨派的踪迹。

综合这两方面,可见其时杨朱学派并不为学术界所特别重视。

(三)杨派全盛时期的考察

另一个留存有直接客观证据的时期,就是杨派的全盛时期,相关的文献有《孟子》、《庄子》两种,其中广为人知的是《孟子》中的记载,也正是由于孟子在后世的影响不断扩大,杨朱才倍受关注:

杨朱、墨翟之言盈天下;天下之言,不归杨则归墨。(《孟子·滕文公下》)

杨子取为我,拔一毛而利天下,不为也;墨子兼爱,摩顶放踵利天下,为之。(《孟子·尽心上》)

今之与杨墨辩者,如追放豚,既入其茆,又从而招之。(《孟子·尽心下》)

曾有学者对杨派“盈天下”的影响力提出质疑,为了理解辨析,我们也有必要考察这些对话的社会环境。在《孟子·滕文公下》篇“公都子曰”章中,有着非常铺陈的叙述,对这段史实作了详尽的阐述。孟子的弟子公都子,带着质疑的口吻问:“外人皆称夫子好辩,敢问何也?”都到了“皆称”“好辩”的程度,他应该参加了为数众多的辩论,而孟子显然并不以自己的辩才自豪,针对弟子的质问,他回答说:“予岂好辩哉?予不得已也。”同时,我们也知道,孔子对言语的态度是非常消极的,《论语》中他不屑甚至厌恶口才的言论比比皆是,如“巧言令色,鲜矣仁”、“君子敏于事而讷于言”、“恶利口之覆邦家者”等等。那么,既然儒家不以言语为追求,孟子又为何会“不得已”呢?

孟子首先说,天下形势,“一治一乱”,而自己又生逢乱世。怎么个乱法呢?这里孟子并没有强调战乱及对个人与组织的危害,而是认为以儒家文化为核心的人类文明到了一个危亡的关头,按照他的描述,在他生活的年代里,“圣王不作,诸侯放恣,处士横议”(《孟子·滕文公下》),尤其杨、墨学说流行,对儒家构成了巨大的威胁,孟子认为,其严重性完全可以和人类历史上的其他几个危急时刻——大禹时的洪水,周公时的暴君、夷狄、猛兽,孔子时的乱臣贼子相提并重。

有感于“邪说诬民,充塞仁义”,“杨墨之道不息,孔子之道不著”(《孟子·滕文公下》),于是,孟子

① 除了杨朱,这三本书提到的学者还有孔子、墨子、惠子、庄子、孟子、慎到、田骈、季子、子华子、尹文、老聃、关尹、列子、孙臧、王廖、兒(倪)良、它嚣、魏牟、陈仲、史鱣、宋研、邓析、子思、申不害、田鸠等诸子。

② 儒家统计的关键词包括有孔子、儒家含义的“孔”、“儒”以及“仲尼”等字词;墨家统计的关键词包括有墨子、墨家含义的“墨”字;惠施学派统计的关键词包括有惠子含义的“惠”字;杨朱学派统计的关键词包括“杨朱”、“杨子”、“阳生”。用于自称的“丘”、“翟”、“施”等字未予统计。

③ 显而易见,这个阶段学派众多,学术界并没有形成统一的公论,但除了立场不同,也有可能是存在年代上的差异。

义无反顾地投身到舌战杨墨的斗争中去。我们甚至可以想见,在与杨墨的论战中他开始崭露头角,从初出茅庐的后学新锐,成长为知名海内的儒学大师,并为学界所瞩目,为诸侯所礼遇,是辩论场这块历史赋予他的人生舞台,使他的学术思想得以发展成熟,他的人生价值得以彰显勃发。而孟子本人则把批驳杨墨当作自己的巨大荣耀,认为这是承接大禹、周公、孔子等“三圣”的意义非凡的伟大事业,他说:“能言距杨墨者,圣人之徒也。”

考虑到孟子先后宦游于魏、齐等国,贵为卿相,生前就是名噪一时的重量级人物,却对杨派给予如此重视,足以说明其时杨派的强大^①。而且,同样可以见证杨朱学派辉煌的,是在这一时期,还出现了标志性词汇“杨墨”:众所周知,墨家在整个周秦时期兴盛不衰,其影响在很长时期内仅次于儒家,“杨墨”这个特定词汇表明,此时杨派盛行,其地位排名甚至在墨家之上。

而这个标志性词汇,并非是《孟子》一书一家之言,来自于另一派别的《庄子》中,《胠箧》、《骈拇》等篇也都出现了“杨墨”的说法^②:

削曾史之行,钳杨墨之口,攘弃仁义,而天下之德始玄同矣。(《庄子·胠箧》)

骈于辩者,累丸结绳窜句,游心于坚白同异之间,而蔽跬誉无用之言,非乎?而杨墨是已。(《庄子·骈拇》)

而杨墨乃始离跂自以为得,非吾所谓得也。(《庄子·天地》)

来自两种门派多个出处的记载,说明“杨墨”、“杨墨之口(言、辩)”的表述,确是当时的流行语,所以,至少在孟子、庄子的盛年,国内学术界呈现儒、杨、墨三足鼎立之势^③。

(四)齐宣王、齐闵王稷下学宫时期的考察

接下来讨论著名的齐宣王、齐闵王稷下学宫时期,非常遗憾,如今已没有可以确定在此时形成的任何典籍存世。可资利用的间接材料有如下几条:

宣王喜文学游说之士,自如驺衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊之徒七十六人,皆赐列第,为上大夫,不治而议论,是以齐稷下学士复盛,且数百千人。(见《史记·田敬仲完世家》,齐宣王在位于公元前320—前301年)

自驺衍与齐之稷下先生,如淳于髡、慎到、环渊、接子、田骈、驺奭之徒,各著书言治乱之事,以干世主,岂可胜道哉!(《史记·孟子荀卿列传》)

齐宣王褒儒尊学,孟轲、淳于髡之徒,受上大夫之禄,不任职而论国事,盖齐稷下先生千有余人。(《盐铁论·论儒》)

诸儒谏不从,各分散,慎到、捷子亡去,田骈如薛,而孙卿适楚,内无良臣,故诸侯合谋而伐之^④。(《盐铁论·论儒》)

经历了对魏国两次重大战役的胜利,在时隔二百年后,齐国再次成为山东诸国中的霸主,出于延揽人才的考虑,齐国官方除了提高各项待遇,还在政策制度上搞了许多创新,这些举措不仅为后世津津乐道,在当时也确实吸引了许多优秀学者,稷下学宫随之成为全国性的学术中心。活跃于稷下的著名学者,主要有驺衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊、驺奭、孙卿等人,虽然他们大多已经无著述传世,但关于他们的零星描述,表明他们分别代表了不同的学术取向^⑤。尽管这个名单反映的仅仅是齐

① 在这点上,不妨以今喻古,看看我们身边的人和事,人之常情,是没有名气的傍名人炒作自己,以图借机上位,有名者找无名者骂架,则是自损身价,如果杨派只是个无足轻重的二流学派,孟子恐怕也羞于与之并论。

② 前辈学者多认为此两篇作于战国晚期,是有问题的,我们将在第三节予以详细阐述。

③ 孟子是代表儒家参加辩论,而《胠箧》、《骈拇》文中还以“曾史”与“杨墨”对举,曾、史是儒家树立的楷模。孟子、庄子两人生活年代相近,都与梁惠王、齐宣王同时,《史记》俱有传。

④ 约公元前284年,乐毅以五国联军伐齐,不久攻破临淄,齐闵王出逃(据《史记·田敬仲完世家》),则稷下诸先生可能于此时散亡。

⑤ 《汉书·艺文志》把驺衍、驺奭归为阴阳家,把田骈归为道家,把慎到归为法家,驺衍的观点见于《史记》,田骈、慎到、接子的观点散见于《庄子》、《吕氏春秋》、《荀子》、《韩非子》,和儒、杨、墨都不相类。

国一地的情况，不很完备，却足以蠡测当时的学术界，并得出这样的结论：这是个明星辈出的黄金时期，学术界呈现出百花齐放的态势，早已不是只有“儒、杨、墨”三家唱主角了。

（五）“五家之辩”时期的考察

其兴也勃焉，其亡也忽焉，仅仅是从孟子的盛年到他的老年，杨朱这个曾经的巨擘，已经被众多的后起之秀抢去了风头，如此令人惊讶的嬗变，又该作何解释呢？非常幸运，虽然历经了重重浩劫，我们仍然可以从残存的文献中，找到一个关键人物——惠子作为参照，来进行推演，以填补这段历史缺失的一环。

“江山代有才人出，各领风骚数百年”，人类的脚步，总在不断的推陈出新中前进。中外思想史上，随着时代环境的变化，每当学术界不再满足于对现有理论的维护与阐释，必然发生思想的裂变，就会有一些学者开始摒弃旧有理论，并致力于提出更令人信服的新学说。在先秦时期，墨家的诞生，杨朱的出现，惠子的兴起无不如此。作为新兴的学术领袖，惠子等人的杰出表现，也使得国内学术格局发生了很大的变化。

惠子承前启后的重要地位，不仅是因为在传统的辩题“坚白同异”之外，他又提出了许多新的创见，使学术在范围和深度上都达到了一个新的层级，从而获得了学术界强烈的共鸣^①，还由于他长期在当时的强国魏国任相，因而具有非比寻常的影响力。除了著书立说，惠子还积极地参与学术活动，“日以其知与人之辩”（《庄子·天下》），同时，他本人又有着非凡的个人魅力，终其一生，获王侯礼敬，与隐者为友，受辩士追捧，交游极为广泛。据记载，惠子出行时“多者数百乘，步者数百人；少者数十乘，步者数十人”（《吕氏春秋·不屈》），可见在那个聚众讲学的时代，他显然拥有众多的信徒与追随者^②，而正是像惠子这样新的大师的崛起，才打破了原来学术界“儒、杨、墨”三分天下的平衡。

这个论断的强有力的证据，是《庄子·徐无鬼》中庄子、惠施的一次对话里提到了五家之辩：

庄子曰：“然则儒、墨、杨、秉四，与夫子为五，果孰是邪？”

惠子曰：“今夫儒、墨、杨、秉，且方与我以辩，相拂以辞，相镇以声，而未始吾非也，则奚若矣？”（《庄子·徐无鬼》）

在这个时点上，学术界占据主流地位的学派已经扩充为儒、墨、杨、秉^③、惠五家，而且此时的排行榜上，也发生了一点微妙的变化，那就是杨派的排名已经降到了墨家之下。

（六）杨朱学派：百家争鸣的启动者

如果更进一步，把这几个历史横断面上的人物（学派）串联起来，并在范围上加以前后延伸，还可以得到一部用时间序列勾勒的、春秋至汉代的学术简史：

儒→儒、墨→儒、杨、墨→儒、墨、杨、秉、惠→儒、（墨）、（惠）、慎、驺衍、淳于髡、田骈、接子、环渊、（杨？）、（秉？）……→儒、墨、惠、慎、季、宋……→儒、墨、名、法、道、阴阳→儒^④

考察杨朱学派在这个序列里的位置，可以看出，从杨朱学派开始，学术的多元化过程，出现了明显的加速度，在区区几十年时间里，紧随杨派短暂繁荣而来的，是更多的新思维、新学说层出不穷——这个现象的背后，又有着什么样的内在逻辑呢？

我国的传统文化注重社会价值，在个体与族群的关系中，个体从来是不受重视的，杨朱之前的传统学术，着眼点也多在社会价值，尤其墨家更是倡导牺牲小我、自苦救世，将这种思维倾向发挥到了

① 《庄子·天下》篇描述为“天下之辩者相与乐之”。

② 一直到战国末期，惠子的影响依然很大，前文述及，在战国末期的文献中，惠子的出现频率较高，再结合这一时期的特定词汇，可以较为客观的还原此时惠子在学术界的地位。

③ 旧说以“秉”为公孙龙，这显然是错误的，公孙龙与惠子不是同时代的人。从时间和影响力两方面看，也许“秉”是宋研，但由于缺乏相关证据，还是疑者阙之吧。

④ 到汉代司马谈时，主流学派为儒、墨、名、法、道、阴阳六家，汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”的政策，使得百家私学在汉代逐步消亡。

极端化的程度,如果考虑到这个时代背景,那么可以认为,杨朱“为我”理论的提出,很大程度上是对墨家思想的一种反动。毋庸置疑,作为独领风骚的一代大师,无论是杨朱离经叛道的学术主张,还是令人耳目一新的思维视角,都给学术界带来了巨大的震撼与启迪,这种反传统而不失严密的学说日益流行,无疑鼓励了更多的学者标新立异,对学术多元化发展形成了极大的刺激;另一方面,从内容与形式相互作用的角度来看,相较传统学术注重社会价值,强调的是形式上“统一性”,杨朱倡言“为我”,则是强调“个性”,而对“个性”的提倡,又必然会导致形式上“多样性”的结果,所以,虽然“百花齐放”并非是他的本意,杨派却在其中起到了催化促进的作用,从这个意义上讲,我们可以认为,杨朱学派是百家争鸣的启动者。

然而,当这个彰显“个性”的学术春天真正到来的时候,作为“启动者”的杨朱学派,感到的却是彻骨的寒意:一面是各路学者的穷追猛打,一面是新学术领袖另立山头,大环境如此,它的衰落凋零已经无可避免,而作为上个时代的特定词汇,“杨墨”、“杨墨之口”也悄然成为历史了。

三、《庄子》若干篇目的年代问题

解决了杨朱的问题,我们再回过头来看《胠篋》、《骈拇》等篇的年代问题。

根据前文的论述,《胠篋》、《骈拇》等篇显然作于杨派兴盛之时,至迟不会晚于惠子之死^①。但是,目前学术界普遍认为《胠篋》等篇作于战国晚期,因为《胠篋》文中提到田成子篡逆,且“十二世有齐国”——从田成子到齐国末代君主齐王建^②,正好是十二代,这显然是与我们的论证相矛盾的。

虽然前面对战国晚期的杨派已作过分析,但是为了更严密,我们还是换一个视角,再对“杨墨”中的墨家进行考察。坦率地讲,尽管比起杨派素材明显增多,然而由于出处不一、时间难定,完整精确地再现当时的墨家仍然困难,为了提高可靠性,我们将考察的重点放在墨家与儒、杨的对比上。

在这个时期的文献中,对墨家的描述,有一个明显的特点,即墨家常常与儒家相提并论:《韩非子》中提到“世之显学,儒、墨也”(《显学》),并数度使用“孔墨”、“儒墨”的称谓;继《孟子》之后的儒家另一巨著《荀子》,对当时的学术界仍然多有批评,而批判的重点显然是墨家,书中既用了大量篇幅对墨家给予批评,也出现了儒墨对举的文字^③;《吕氏春秋》则不仅反复使用“孔墨”的称谓,还对两家的盛况有如下描述:

孔墨之弟子徒属充满天下。(《吕氏春秋·有度》)

(孔墨)皆死久矣,从属弥众,弟子弥丰,充满天下。王公大人从而显之;有爱子弟者,随而学焉,无时乏绝。(《吕氏春秋·当染》)

前文提到,战国末期的文献中,儒墨两家出现频率非常高,这种客观性证据也表明儒墨的兴盛并非虚言。能够在学派林立的战国末年,成为“从属弥众,弟子弥丰,充满天下”的显学,儒墨繁荣的背后,存在着一些深刻的内在原因。相比其他各家,除了儒墨各自独特的优势——儒家作为传承《诗》、《书》的正统文化代表,墨家注重组织力量,在先秦独树一帜,儒墨之间还有着某些共性的因素,使得各家无法望其项背:

第一,儒墨两家都历史悠久,有着深厚的积淀,儒家自孔子以降三百年,墨家自墨子以降二百年,都形成了强大的品牌号召力;第二,儒墨都深度介入政治与社会生活,他们的影响,渗透到从朝廷决策到民间教育的方方面面,这反过来又对他们的发展起到了推动作用;此外,还有一点,不仅可以解释儒墨的兴盛,而且也可以说明杨派的衰微,那就是从理论层面来看,儒墨两家都重视社会价值,宣

① 据钱穆先生考证,惠子卒年不晚于魏襄王九年(前310)。参见钱穆:《先秦诸子系年》,北京:九州出版社,2011年,第395页。

② 齐王建公元前260年至前221年在位,齐王建向秦军投降后,战国结束。

③ 如“何故必自为之?为之者,役夫之道也,墨子之说也。论德使能而官施之者,圣王之道也,儒之所谨守也”(《荀子·王霸》),“故儒者将使人两得之者也,墨者将使人两丧之者也,是儒墨之分也”(《荀子·礼论》)。

扬“仁义”，对本学派的发展起到了积极的正反馈效果。据记载，为了“行墨者之义而继其业”（《吕氏春秋·上德》），墨者孟胜及弟子 180 多人舍身殉道，对比墨家的奉献与牺牲精神，杨朱们连“拔一毛以利天下”都不肯，又怎么能为了学派的存亡荣辱与传承光大尽力呢？这种理论层面的悖论，注定杨派的繁荣必然是昙花一现^①。

所以，在战国晚期，百家的冲击，可能使墨家在学术界的影响力有所下降，但墨家的社会影响力仍然非常巨大^②，而此时的杨朱学派已绝无与墨家比肩的可能。由于社会上不再有“杨墨”的说法流行，那么成文于此时、抨击现实的议论文，因为注重时效，也不会使用这些过了时的历史词汇，不妨设想一下，战国晚期的作品，可能的说法也许是“钳慎墨之口”了。

至此，“杨墨”与“十二世有齐国”已经彻底不可调和。那么，两个判断年代的支点，一个战国中期，一个战国晚期，我们应该信从哪一个呢？

从内容上进行考察，可以看出《胠篋》篇中对“杨墨”之辩的批驳，是本文中非常重要的一部分，与原文联系紧密，不可分割，而“十二世有齐国”在文中则无足轻重，可有可无，那么，非常自然地，就可以得出这样的结论：“十二世有齐国”一句与原文不符。一个合理的解释，是此句系注文掺入，而注释者生活的年代适逢齐王建在位。

虽然在古文献的流传过程中，经常会发生将注文抄入正文的现象，但是这个例子还是让人诧异，因为这条注文尽管今天看来很隐蔽，在当时应该是不难识别出来的。我们认为，造成这一情况的最大可能，是由于焚书坑儒和秦末战争，造成了严重的文化断层，导致后学者对原文本极其生疏^③。

另一个对此论断的支持，是经过对《胠篋》全文细致的审查辨析，我们还发现了大段而且多处的注文，限于篇幅，下面仅以明显自相矛盾的一段示例：

故绝圣弃知，大盗乃止；搥玉毁珠，小盗不起；焚符破玺，而民朴鄙；掊斗折衡，而民不争；殀残天下之圣法，而民始可与论议。擢乱六律，铄绝竽瑟，塞瞽旷之耳，而天下始人含其聪矣。灭文章，散五采，胶离朱之目，而天下始人含其明矣。毁绝钩绳而弃规矩，攬工倕之指，而天下始人有其巧矣。故曰：大巧若拙^④。削曾、史之行，钳杨、墨之口，攘弃仁义，而天下之德始玄同矣。彼人含其明，则天下不铄矣；人含其聪，则天下不累矣；人含其知，则天下不惑矣；人含其德，则天下不僻矣。彼曾、史、杨、墨、师旷、工倕、离朱，皆外立其德，而以燿乱天下者也，法之所无用也。

以“彼人含其明”为分野，上段文字被分为两部分，后半部分只是对前半部分进行复述，但是，前

^① 然而当下对杨朱思想的认识，因为受到晋人伪书《列子·杨朱》的影响而有很大偏差，在该书里，杨朱被描绘成一个纵欲的享乐主义者，是不符合事实的。作为一个文化传统源远流长的国度，我们的民族特质是理性、内敛，先秦能够成为一个伟大的时代，正是因为理性的自由，而非感性的放纵，《韩非子·显学》在评说杨朱学说时，说人主“贵其智而高其行”，正反映了曾经红极一时的杨朱，同样具备鲜明的时代特征——“理性”美所以“贵”，“克制”难所以“高”。另一方面，从物质基础与意识形态的关系上看，由于战争期间资源紧张，所以只有在和平时期，享乐主义才有可能成为风尚，当时国家分裂，战争不断（以战国前期的强国魏国为例，魏惠王与杨朱年代相近，据《吕氏春秋·不屈》，魏惠王在位五十年而五十战），在全社会节约资源的大环境下，享乐主义学说缺乏流行的物质基础（儒家各种礼仪相对显得铺张，浪费资源，应该也是战国期间墨、道、法家大行其道的一个客观原因）。资料的匮乏，使我们只能对杨朱的逻辑作一猜测，杨朱的“为我”，“不以天下大利易其胫一毛”，可能是从理性出发，着重对儒墨倡导的社会价值（所谓“天下大利”）进行否定。比如对战争的态度，儒家称“义战”，墨家讲“非攻”（帮助防守一方），杨朱则彻底否定战争的合理性，“义不入危城，不处军旅”。而对社会价值的否定，难免会消极逃避现实，杨朱可能选择了独善其身。《淮南子》说杨朱立足“全性保真”，他的“为我”，可能是一种“克己养生”的个人主义。可怜杨子，生前被正人君子批判，死后受小人伪书污蔑，传说杨子曾经在岔路口痛哭，因为出发点相同，然而方向迥异——难道是在这个时候，这个著名的智者，已经预见到了自己蒙冤千古的遭遇？可怜杨子，呜呼哀哉！

^② 墨家仅次于儒家的影响力，可能一直延续到汉武帝、汉昭帝时期，在《淮南子》、《盐铁论》等书中，“杨墨”仍然常并举来指代知识阶层。

^③ 以墨学为例类比，由于缺乏传承，历史上《墨经》、《经说》曾经长期是无人能懂的天书，直到清代，毕沅、孙诒让等学者作出巨大贡献，才逐渐可读。同样，由于本文提到的原因，导致今本《庄子》文本非常复杂，除了掺入了大量注文，还有许多错简，如明显的，原《骈拇》篇被割裂了，另外的部分在《天地》篇“百年之木”章。错简问题也可参见拙文：《今本（郭象本）〈庄子·齐物论〉文本问题的讨论》，《文史哲》2010年第3期。

^④ 此句也为注文，它破坏了前后的排比句式。

后两部分的表述却出现了明显的矛盾:前面明确地提到了“绝圣弃知”,而后面则出现了“人含其知”的说法;上半段讲“殫残天下之圣法”,而下半段却有“法之所无用也”的描述——同一文中出现如此尖锐的矛盾,简直令人不可思议。

对这些矛盾的考察辨析,可以从以下几方面入手:从内容上说,《胠篋》的作者认为,只有放弃人类各种知性,回归淳朴的原始状态,才能解决社会现有的各种痼疾,结论中更明确指出“故天下每为大乱,罪在于好知”,因此,“绝圣弃知”与原文一致,“人含其知”则不符合本文主题;而对于法律,早期道家的态度是不屑一顾的,如今本《老子》:“法令滋彰,盗贼多有”,并不认为法治是解决一切问题的灵丹妙药,《胠篋》的行文也一直在对“圣知之法”表示质疑,那么“法之所无用也”显然是与此相悖的。此外,从语言风格上看,后半部分语气过于平和,与贯穿全文始终的、犀利的批判笔调不相协调。探究这些矛盾的成因,所能给出的唯一解释,就是“彼人含其明”以下都是后人的批注。

如此让人瞠目结舌的注文,显然可以作为有力的旁证,说明《胠篋》的年代问题,实质上是个文本问题。综上所述,我们也能够理解,《庄子》中既有“儒墨”,又有“杨墨”,是因为写作年代的不同,相比《庄子》中的其他篇目,《胠篋》、《骈拇》不仅不是晚出的作品,反而可能是其中最早的篇目^①。如果考虑到《胠篋》在时间上适逢庄子的盛年,思想上与《庄子》的其他篇目存在一致与延续性^②,它极有可能是庄子的早期作品,甚至是他的成名之作^③。而《胠篋》诸篇写作年代的认定,也表明早在公元前4世纪,我们的祖先已经把汉语发展为一门成熟的语言,能够用它创作优美的文学作品。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 大致来讲《胠篋》的写作年代应该比《骈拇》等篇要早,普遍认为《骈拇》等篇是《胠篋》的模仿之作,而且刘笑敢先生指出,从汉语演变规律上看,单音节词要比双音节词出现的要早,《骈拇》出现了“性命”、“道德”等双音节词,而《胠篋》篇中是没有的。此外,从这一时期双音节复合词汇大量出现的情况来看,可以认为,百家争鸣的一个直接效应,是促进了汉语言迅速的走向成熟。参见刘笑敢:《庄子哲学及其演变》,北京:中国社会科学出版社,1988年,第7-12页。

② 《庄子》中还有许多质疑人类理性的言论,如“庸詎知吾所谓知之非不知邪”(《齐物论》),“已而为知者,殆而已矣”(《养生主》),“圣人谋,恶用知”(《德充符》),“故德总乎道之所一,而言休乎知之所不知,至矣”(《徐无鬼》),“人皆尊其知之所知,而莫知恃其知之所不知而后知,可不谓大疑乎”(《则阳》)等等。

③ 结合当时文献和近年来的考古发现,可以看出,在战国晚期《胠篋》已是广为流传的名篇:1993年出土的郭店楚墓竹简中,有“窃钩者诛,窃邦者为诸侯。诸侯之门,义士之所存”的句子,显然是来自于《胠篋》;《吕氏春秋·当务》中引用了《胠篋》中“盗亦有道”的典故;而本文分析的作于齐王建时期的,带有法家倾向的学者的批注,则从另一个侧面,暗示了它在当时的流行。参见荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年,第217页。

学术旨趣与地域学统

朱汉民

摘要:地方知识传统是学者们普遍关注的研究领域。研究地方学术史要注意从区域的学术旨趣、学统两个方面及两者关系着手,这样能够对区域学术形态的地域特色与普遍价值有更深入全面的了解。儒学是一个延续两千多年、并不断拓展的庞大学术思想体系,完全可以从不同学科(无论是西方学科分类还是中国传统学科分类)的知识来表述其丰富的内容。但是,如果解析儒学的学术旨趣,我们认为道、治、学三个要素是十分关键的。“学统”本来有“学术正统”与“学术传统”两种涵义,而区域学统的涵义则主要是“学术传统”的意义。那么,构成这种区域学统的传承一方面是指直接的学术师承关系,另一方面,也可以表现为某一区域中学术旨趣的传承关系,这两方面可以是统一的,也可以不一致。

关键词:学术旨趣;地域学统;地方知识

在区域文化研究中,地域学术史无疑是特别引起学者们关注的研究领域。这种地域性学术史研究,不仅能够更深入地把握区域文化的核心内容与地域特色,同时还能够更全面地了解区域文化的普遍价值与历史贡献。

但是,究竟应该如何研究地方学术史,才能够真正对区域学术形态有一个更加深入、全面的了解?我们认为,如果能够从区域学术的旨趣、学统两个方面,尤其是从两者关系方面着手研究,就能够使我们对区域学术形态的地域特色与普遍价值有更深入、全面的了解。

一、学术旨趣及形成原因

什么是学术旨趣?这既是一个中国传统学术概念,又是一个西方现代学术概念,我们将从中国传统学术和现代西方哲学两个方面来作讨论。因为,本文所讲的“学术旨趣”,是具有中国传统学术和现代西方哲学所赋予的双重涵义。

首先,所谓“学术旨趣”,本来是中国传统学术史运用得较多的一个概念。在中国传统学术史上,人们一般把某学派、学者及其著述的学术宗旨、思想兴趣、基本思想、观点倾向等称之为“旨趣”。一般而言,这种学术“旨趣”能够导致学术体系的建构、学术特色的形成与学派的分化。如东汉荀悦在谈到学术“旨趣”时说:“孔子既歿,后世诸子各著篇章,欲崇广道艺,成一家之说,旨趣不同,故分为九家。”(《汉纪·成帝纪二》)荀悦认为,孔子之后,由于孔门弟子都想尊崇、推广儒家之学,但他们的“旨趣不同”,故分成九个学派,可见,学术旨趣是学派得以产生、形成的原因。学术旨趣之所以是学派形成的条件,是因为学术旨趣是学术体系的建立、学术思想特色形成的原因与条件;而探讨一部书、一位学者的学术旨趣,同时也是对其学术体系、学术特色之根源、依据的把握。这里再举宋儒朱熹的学术旨趣:

作者简介:朱汉民,湖南大学岳麓书院教授(湖南长沙 410082)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重大项目“湖湘文化通书”(10&·ZD067)的阶段性成果。

今晦翁先生《本义》之书，盖又发挥邵《图》之法象而申明程《传》之旨趣，本末兼该，精粗具举，推本四圣所以作述本然之义，而《易》道之盛，至是无余蕴矣。^①

是文系陈淳论朱子《周易本义》的学术旨趣，他认为朱子的《易》学旨趣是承邵雍、程颐而来，是“申明程《传》之旨趣”，这就决定了朱子的《周易本义》建构了“本末兼该，精粗具举”的易学体系并形成了相应的学术特色。真德秀在谈到朱熹《四书集注》的学术旨趣时也说：“《集注》云云，于心、性、天三者之说，可谓条理别白，旨趣分明，读者可以晓然无疑矣。”^②通过对朱子《四书集注》内在学术体系的了解，可以深入了解其学术旨趣，反之亦然。总之，在中国传统学术史上，“旨趣”代表了学者及其学术著作的学术宗旨、知识兴趣，它是学术体系建立的依据，是学术特色形成的文化条件，亦是学派产生的学术原因。

其次，我们再从现代西方哲学的角度讨论学术“旨趣”问题。学术旨趣是现代西方哲学十分关注的话题，这与德国著名哲学家哈贝马斯有密切关系。哈贝马斯认为，人的探求知识的学术活动、认识活动，既不是生物适应环境的工具，也不是纯粹理性的活动，而是一个由社会历史条件决定的基本导向，这一导向就是“旨趣”。他在这一领域的代表著作就是《认识与旨趣》^③。当然，哈贝马斯的“旨趣”是由德文“Interesse”与英文“Interest”翻译而成。虽然说，哈贝马斯的“Interesse”与中国传统学术所说的“旨趣”还存在一些差别，但我认为其相同点仍是十分突出的。其中最重要的有两点：其一，二者均是指人们从事知识活动（学术、认识）之前的先在社会条件，中国古代学者称其为学术宗旨（大旨），哈贝马斯将其看作是认识的基本导向；其二，二者都肯定这一“旨趣”会决定或者影响到认识活动的结果（知识体系、著作），一切知识体系、学术观念的建构都会受这个“旨趣”的深刻影响。所以，将哈贝马斯著作中“Interesse”这个关键词译成“旨趣”，对中国读者来说尤为贴切。

下面，我们进一步讨论中国传统学术旨趣。我们将中国传统学术的“旨趣”，归结为学者及其著作的学术宗旨、知识兴趣、基本思想、观念倾向等，显然，这些学术上的宗旨、兴趣、倾向均是从事学术研究、著述之前的先在条件，那么，这些先在条件是如何形成的呢？它们为什么会体现为“旨趣”的差别呢？

中国传统学术形态、学术观念的差异，是由不同学者、学派的学术旨趣的差异决定的；而这些不同学者、学派的学术旨趣的差异，又是由他们不同的社会实践的历史形态所决定的。哈贝马斯认为人的认识活动是由其知识旨趣所决定的，他把这种知识旨趣分成三种，即技术的旨趣、实践的旨趣与解放的旨趣，而他所说的实践的旨趣，与中国传统以实践为特色学术形态最为接近。

我们根据中国历史上不同学者、学派的差异，将其分为下列几个不同学术旨趣类型：

其一，不同历史阶段的学术旨趣差异。追求新知识的学术旨趣并不是一种主观的意向，而是一种由历史条件决定的基本导向。一个特定历史时期的知识社群之所以会在学术宗旨、知识兴趣、思想倾向形成较为相同的基本导向，是由那个时期历史条件下的社会实践所决定的，这正是哈贝马斯所说的“实践的旨趣”。就以在中国学术史上占主导地位的经学来说，虽然说经学两千多年来一直是中国古代学术的主流，但是在不同历史时期的经学家们的学术旨趣却是不同的。西汉今文经学家群体普遍形成通经致用的学术旨趣，普遍拥有关于“大一统”、“张三世”、“通三统”、“天人感应”的知识兴趣和思想特色，是为了满足汉帝国建立一个高度统一政治体系与文化体系的要求。魏晋时期的经学家形成一种谈玄析理的学术旨趣，他们在诠释儒家经典时大谈言意、本末、有无、名教与自然等玄理，同样是由于魏晋时期的社会动荡、价值失落时满足所谓“名士”的生活实践需求有关。到了两宋

① 陈淳：《易本义大旨》，《北溪大全集》卷十六，文渊阁《四库全书》本。

② 真德秀：《心性》，《真西山读书记》卷二，文渊阁《四库全书》本。

③ 哈贝马斯著作的德文名是 *Erkenntnis und Interesse*，英文名是 *Knowledge and Human Interest*，曾有《认识与旨趣》、《知识与人类旨趣》、《认识与兴趣》等不同翻译的中文书名。

时期的学术界,学者们普遍表现出以义理解经、重建儒家道德形上学的学术旨趣,这又是由于两宋时期迫切需要重振儒家纲常伦理的社会实践的需要。总之,每个历史时期所形成的文化基本导向、学术旨趣,均是那个历史时期的社会实践所决定的。

其二,不同地域的学术旨趣的差异。学术旨趣的差异除了受时间性的社会条件影响外,同样受空间性的社会条件所制约,具体而言,就是不同地域会在学术旨趣上存在差异。中国地域广大,各个区域均有自己不同的自然地理、经济形态、文化传统,这种地缘的差异会影响到不同区域的社会实践,并最终会体现到学术旨趣的差异上来。中国古代的学派往往是呈空间分布的状态,在同一历史时期内,往往存在以地域命名的不同学派,这一点,在两宋以后特别明显。如两宋时期出现的著名学派,包括蜀学、洛学、关学、闽学、湖湘学、浙学、江西学等等,都是以行政区或文化区的地域名称指称学派,这一现象一直延续到元、明、清各个朝代。这些不同的地域性学派,往往会有自己的学术宗师、传承脉络、代表著作、学术观点,但是最重要的,是各个地域学派均有自己的学术旨趣。我们会发现,不同的地域学派,往往会在学术宗旨、知识兴趣、思想倾向上表现出很大的差异。如蜀学的学术旨趣表现出兼容三教、长于文学的特点,而关学则表达出对天人一体、神化明诚、立礼为本的学术旨趣,洛学则形成了推崇天理、体用一源、居敬穷理的学术旨趣,此学术旨趣为闽学所继承并发展,浙学则表现出显著的对经世事功、经史文献的学术旨趣。总之,地域性学派均形成了自己独特的学术旨趣,并且通过师承、祠祭、印书以及书院学统等方式积淀为一种影响久远的地域性学术旨趣。

其三,学者因处不同社会阶层而形成不同的学术旨趣。从事学术思考、知识创造的学者,虽处于同一历史时期、同一地域,但因所处社会阶层、身份不同,其社会生活实践完全不同,所以,他们在从事学术研究时,其学术宗旨、知识兴趣自然会存在很大差异。在中国古代,从事学术创造的主要是儒家士大夫,而儒家士大夫可以分为庙堂之儒和山林之儒,他们从事学术研究时,其学术旨趣肯定有很大的区别。同样是庙堂之儒,位高权重者与权力边缘者的知识兴趣会大不一样;而同样是山林之儒,那些朝廷的对抗者就与朝廷的合作者的学术宗旨亦不相同。譬如,元代理学家赵复将理学北传,在燕京创太极书院讲授程朱理学,许衡、刘因两人均是赵复弟子,故而均属“北方理学”。但是,许衡在元朝官至左丞、国子祭酒,而刘因则终生不愿仕元,故而,他们的学术旨趣相差很远。学者们评论,许衡在得到赵复所传理学后“而得其旨,以之致君泽民”,他将理学与经世结合,并声称,“不如此则道不行”,而刘因所倡理学为“主静”、“不动心”,他坚守理学学术而不仕元朝,并声称“不如此则道不尊”^①,可见,因不同的政治地位而有不同的生活实践,故而他们在学术思考、知识兴趣方面很不一样,从而导致二者在学术旨趣上的显著差别,最终成为北方理学中的不同学派。

其四,不同学者的个体学术旨趣不同。任何一个真正有学术创见的学者,都会有自己独特的学术旨趣。因为每个人都生活在不同的社会历史条件之下,而且每个人都会有自己独特的人生经历,个人独有的社会生活实践,会导致他的个性爱好兴趣的千差万别。这样,每一个思考学术、追求知识的学者,他们在从事学术研究之前,均会有不同的学问宗旨、知识兴趣、思想倾向,也就是说会有不同的学术旨趣。就以宋代洛学学派程颢、程颐两兄弟为例,尽管二人处于同一个时代和相同的社会阶层,生长在同一个地域,也有共同的家庭背景、师承关系,故而共同奠基了理学,但是他们的个性、气质及生活实践的风格有很大的差异。据史书记载,程颢为人宽厚、雍容、大度,具有仁者胸怀;而程颐则严厉、严格、谨慎,具有智者风貌。这种不同个性、风格影响到了他们的学术旨趣,譬如在与个性气质相关的修身工夫论上,程颢倡导“定性”、“识仁”等内在直觉精神境界的工夫,而程颐则主张“居敬”、“格物致知”等知识积累的修身工夫。程颢、程颐学术旨趣的不同,导致南宋时期出现朱熹、陆九渊两大不同学派的产生。

由此可见,中国传统学术旨趣的形成原因是多方面的,本文的重点是探讨地域性学术旨趣的形

^① 黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》卷九十一《静修学案》,北京:中华书局,1986年,第3022页。

态,所以我们要进一步探讨与地域性学术旨趣相关的问题,即地域性学统问题。

二、地域学统及形成条件

中国学术史上所说的“学统”概念,形成并兴起于宋代。从字面意义上说,“统”有两种涵义:其一,指学术的正统,即清人熊赐履在其《学统自序》中所说,“统者,即正宗之谓,亦犹所为真谛之说也”^①。其二,指学脉的授受传承,即人们通常理解的学术传统,如人们称熊赐履《学统》一书是“明学之源流派别”^②,就是这个意思。宋代以来,学术正统与学脉源流观念已结合起来,这就是所谓的“道统”。其实,宋代以来学术史盛行的“学统”观念,是受“道统”观念影响而产生的。今人饶宗颐就指出,“学统”是“以正统观念灌输于学术史”^③。这一学术史的正统观念就是“道统”观念。

儒家的“道统”学说有自己的文化渊源,但是在佛教的法统刺激下又得以进一步强化。提出“道统”说的是唐代韩愈,他著有《原道》一文,以尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟作为道统的授受脉络。韩愈的“道统”说对宋儒影响甚大,“道统”说成为理学思想体系的重要组成部分。宋代理学思潮中涌现出许多著名理学家与理学学派,他们均有一种重要的文化使命感,即要复兴先秦孔孟的学说,并以自己是这一道统的承传者,如朱熹编著《四书章句集注》,以《四书》为主要经典而建构理学体系,其学术宗旨是为了承传这一道统,正如他在《中庸章句序》中所说:“盖自上古圣神继天立极,而道统之传有自来矣。其见于经,则‘允执厥中’者,尧之所以授舜也;‘人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中’者,舜之所以授禹也。……熹自蚤岁即尝受读而窃疑之,沉潜反复,盖亦有年,一旦恍然似有以得其要领者,然后乃敢会众说而折其中,既为定著章句一篇,以俟后之君子。”^④他在文中既描述了从尧、舜、禹到孔、孟的道统脉络,又特别强调了自己的《中庸章句》“于道统之传”的密切联系。

但是,历代的理学家们,为什么会在“道统”的概念之外,又要提出一个“学统”的概念呢?原来,这与孔子整理历史文献、著书立说而创立儒家学派有关系。根据理学家们的看法,先圣授受道统的方式不一样,从尧、舜、禹到周公,皆有天子之位或能主宰天下之事,即如朱熹所说:“夫尧、舜、禹,天下之大圣也。以天下相传,天下之大事也。以天下之大圣,行天下之大事。”^⑤而孔子及颜子、曾子、子思等人则未能有其位,只能著书立说以传道统,那么,这种通过书本知识来传授的“道统”,又可以称为“学统”。在理学家看来,学统是通过学问而承传道脉,如元代理学家吴澄就认为“学统”就是要将学问与“道”结合。门人为他作《行状》记载说,吴澄“著《学统》一篇,使知问学之当道,所谓穷乡晚进无良师友而有志于学者,循此而学之,庶乎其不差矣”^⑥。清人熊赐履著《学统》一书,就是将孔子以来能列入儒家道统脉络的学者作一“学之源流派别”的清理。

尽管“学统”概念是在“道统”概念的影响下而产生的,并与道统有着十分密切的内在联系,但是,“学统”概念产生后,由于“学”作为一种知识体系的概念与“道”作为一种价值信仰的概念是不相周延的,故而“学”有自己独立的意义和价值。自孔子及其弟子创立儒学以来,儒家学派所整理的文献典章和所撰写的论著诗文,其本身就是一种蔚为大观并相对独立的知识体系。这种知识体系的建构与传承也有一种授受脉络,它可能与道统的传承没有直接的关联。这样,“学统”就可能独立出来,成为一个描述儒家学术或中国传统学术的学术体系、学术宗旨并体现为“学之源流派别”的概念。事实上,“学统”概念出现后,一些从事学术史研究的学者就开始以纯粹的知识建构、学术授受的学脉来使

① 熊赐履:《学说》、《学统自序》,《学统》,南京:凤凰出版社,2011年,第17页。

② 熊赐履:《高商序》,《学统》,第14页。

③ 饶宗颐:《中国史学上之正统论》,上海:上海远东出版社,1996年,第59页。

④ 朱熹:《四书章句集注·中庸章句》,朱杰人、严佐之、刘永翔编:《朱子全书》第6册,上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2002年,第29-31页。

⑤ 朱熹:《四书章句集注·中庸章句序》,朱杰人、严佐之、刘永翔编:《朱子全书》第6册,第29页。

⑥ 吴澄:《吴文正集·附录》,文渊阁《四库全书》本。

用“学统”的概念。

清乾嘉学者全祖望是大量运用“学统”概念表达独立学术传承脉络的学者。与清康熙年间以服膺程朱理学并维护其道统地位而著《学统》的熊赐履不同,全祖望则是于清乾嘉之学大兴之际,追求独立学术价值、知识传承的经史学者,故而他大讲“学统”时,此“学统”已无熊赐履的“正宗”、“道统”的涵义,而完全是一种相对独立的经史知识建构、学术传承脉络的概念。全祖望讨论“学统”时主要在两个领域。其一,对学术史的总结。这特别体现在他续修黄宗羲的《宋元学案》里,他总结宋元学术传承、学派演化时,常常是运用“学统”的概念来表达。其二,对他自己所处的时代(乾嘉)、地域(浙东)的学术传承和学派宗旨等,亦以“学统”来表述。值得特别注意、也是本文特别关注的是,全祖望所论述的学统,无论是历史研究还是现实追求,大多是和地域联系在一起的,也就是说,全祖望作为务实的学术史大家,他总是将这个具有鲜明时间性(学脉传承)的“学统”概念,纳入到具有空间性的地域概念之中。

宋代是中国学术发展到极盛的时期,陈寅恪先生说:“中国自秦以后,迄于今日,其思想之演变历程,至繁至久。要之,只为一大事因缘,即新儒学之产生,及其传衍而已。”^①宋代儒学的特点不仅是将传统儒学发展到致广大、尽精微的程度,尤有特色的是,当时的儒学还体现为一种地域化的学术形态。群星灿烂的新儒家学者分布各个不同的地域,或者是主持不同的书院,从而奠定了各自的地域性“学统”。全祖望在《宋元学案》中描述了宋庆历“学统四起”时的盛况:

庆历之际,学统四起。齐鲁则有士建中、刘颜夹辅泰山(孙复)而兴;浙东则有明州杨、杜五子,永嘉之儒志(王开祖)经行(丁昌期)二子,浙西则有杭之吴存仁,皆与安定(胡瑗)湖学相应。闽中又有章望之、黄晞,亦古灵一辈人也。关中之申侯二子,实开横渠之先。蜀有宇文止止,实开范正献公之先。筭路蓝缕,用启山林,皆序录者所不当遗。^②

北宋庆历年间是宋学初兴之时,各个地域均开创了自己的学统,包括齐鲁、浙东、浙西、闽、蜀、关中等地。从全祖望所描述的“庆历之际,学统四起”,我们看到了宋代学统的地域化形态初起的状况,这是宋代儒学学派普遍均以地域命名的缘由,这也是《宋元学案》的编撰为何总是以地域、书院命名的原因。

为什么宋代以来的学术界大兴“学统”?为什么宋元明清的学统主要呈现为地域化学术形态?这显然与宋代以来的学术创造、学术授受的方式有关。两汉也是儒学大盛的历史时期,但汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”的学术局面,是在中央皇朝自上而下的文化建设运动中产生的,五经博士的设置、太学的经学传授是学术研究与传播的主要方式,经学的研究、传播依赖于那些由朝廷供养的经师们的“家法”、“师法”。而宋代儒学的大兴则是儒家士大夫从民间讲学开始的一种学术活动。分布在全国各地的儒家士大夫往往是以个人的身份,在其家乡或寓居之地,独立自主地从事知识创新的学术活动,同时从事知识传播、人才培养的讲学活动。所以,宋明以来,学术史上出现一个十分重要而独特的现象,就是大量地域性学统的出现。全祖望在研究、整理宋以后的学术史时,就大量使用这种地域性学统的命名,包括“浙中学统”、“湖湘学统”、“婺中学统”、“甬上学统”、“粤中学统”、“横渠学统”^③等等,这些学统大多是宋代奠定并延续到明清时期。

宋以后学术界能够建立起学术宗旨各异的地域性学统,还与这个时期兴起的书院组织密切相关。书院是萌芽于唐、大成于宋的文化教育组织,它继承了传统私学的自由讲学、发展学术的教育传统与学术传统,又具有制度化的特点,还吸收了佛教禅林的一些特点,故而受到了那些希望推动民间讲学的儒家士大夫的特别推崇和喜爱。两宋时期,那些希望振兴儒学、重建儒学的新儒家学者们纷

① 陈寅恪:《冯友兰中国哲学史下册审查报告》,《金明馆丛稿二编》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第282页。

② 黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》卷六《士刘诸儒学案》,第251-252页。

③ 参见黄宗羲原著,全祖望补修《宋元学案》、全祖望《鲒埼亭集》(《续修四库全书》本)等。

纷创建、主持书院、书堂、精舍、讲舍、私塾等民间性的学术—教育机构。学统的构建必须有两个条件:其一,知识创新、独立体系的学术思想;其二,学术传承的学者群体。书院正是这个学术创新、学者群体的中心。这些书院、书堂的组织成为各个地域的学术中心与教育中心,这个由具有学术创新的儒家学者与承传学术的学者群体构成的文化社群,正是经过他们的共同努力,从而建构了书院的学统,同时也建构了地域性的学统。全祖望曾经提到“南宋四大书院”,他说:“故厚斋谓岳麓、白鹿,以张宣公、朱子而盛,而东莱之丽泽,陆氏之象山,并起齐名,四家之徒遍天下。则又南宋之四大书院也。”^①岳麓、白鹿、丽泽、象山是南宋时期最重要的学术中心和教育中心,由当时最负盛名的理学家的张栻、朱熹、吕祖谦、陆九渊主持,并且“四家之徒遍天下”,使他们的学术得到了广泛的传播。因此,南宋四大书院其实就是南宋四个重要学统的所在地,他们所建构的学统,不仅对当时的学术思想、人才培养、地域学风产生了很大影响,对明清时期的学术传播也产生了久远的历史影响。这也是全祖望之所以反复讲“学统”的原因。

三、区域学统中的学术旨趣

一般而言,区域性学统是由奠基学术、开创学派的学术宗师与传承学脉、发展学术的后学构成。那么,学术宗师与后学之间的脉络、系统靠什么联结起来成为“学统”呢?除了外在的学术授受关系之外,应该说,内在的学术旨趣是其中十分关键的因素。这是由于在学术思想、学术观点上,后学可能改变其先师的主张,但在学术宗旨、知识兴趣、思想倾向等学术旨趣方面则是传承先师,方能称其为“学统”。这种学术旨趣成为“学统”的核心学术价值,并通过一代代不断积淀,成为一种稳定性较强的区域性学风。我们在讨论学术旨趣形成原因时,曾经谈到不同地域性而形成不同学术旨趣的问题。为什么不同地域的儒家士大夫社群,往往会在学术宗旨、知识兴趣、思想倾向方面表现出差异?其实这与区域性学统的形成有关。

所以,我们需要把区域学统与学术旨趣结合起来讨论。具体而言,我们主要讨论两个问题:其一,区域学统中的学术旨趣包含哪些基本要素?其二,这些学术旨趣的基本要素如何体现在区域学统之中?

(一)区域学统中学术旨趣的基本要素

在儒学占主导地位的两千年文化史、学术史中,区域学统即儒学的区域化学统,所以其学术旨趣亦是儒学的学术旨趣。那么,现在的问题是如何解析儒学的学术旨趣,至于各个地域、各个朝代、各个学者社群则只是对这种知识旨趣结构表现出不同的兴趣、爱好与追求而已。

儒学是一个延续两千多年,并不断拓展的庞大学术思想体系,完全可以从不同学科(无论是西方学科分类还是中国传统学科分类)的知识来表述其丰富的内容。但是,为了解析儒学的学术旨趣,我们认为道、治、学三个要素是十分关键的。北宋胡瑗曾将儒学概括为“有体、有用、有文。君臣父子,仁义礼乐,历世不可变者,其体也。《诗》《书》史传子集,垂法后世者,其文也。举而措之天下,能润泽斯民,归于皇极者,其用也”^②。清代学者魏源认为儒学在当时已一分为三,即所谓明道之儒、政事之儒、治经之儒,已“泮然三途”,他认为真正的儒学应该是三者合一的^③。其实,他们的观点是一致的,即均是将儒学解构为道(体)、政(用)、学(文、经)三者。当代新儒家学者牟宗三、杜维明等也是从道、学、政三个维度来考察儒学,他们经常讲到的道统、学统、政统,其实就是儒学体系中最重要三个文化要素和知识价值。我们对此需要作进一步考察。

其一,道。在儒学体系中,或者在中国传统学术文化中,“道”是价值体系及其终极依托的代表。

① 全祖望:《答张石痴征士问四大书院帖子》,《鮑琦亭集外编》卷四十五,《四部丛刊》本。

② 黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》卷一《安定学案》,第25页。

③ 魏源:《默觚上·学篇九》,《魏源集》,北京:中华书局,1976年,第24页。

所以,从儒学学派创建时就已经开始确立了对“道”的价值信仰,而且在儒学两千年发展历史中,“道”一直是历代学者的最高学术追求,从孔子的“朝闻道,夕死可矣”(《论语·里仁》)到两宋形成以研究、传承儒家之道自居的“道学”,再到清代乾嘉学者戴震的“凡学始乎离词,中乎辨言,终乎闻道”^①,“道”在儒学中从来就居于核心的地位。但是,儒学中“道”的具体内涵是什么呢?儒家之“道”的价值核心是人道,所谓“天道”也只是“人道”的表现。所以,儒家之“道”体现为二:其一,它代表一套家国天下的价值体系与社会理想;其二,它也代表一种个体的人格理想与精神境界。在理想的状态下,社会理念与人格理念应该是统一的:社会理想的实现必须依赖于那些成就人格理念的士君子甚至圣贤,而士君子们只有在实现社会理想的过程中才能成就自己的人格。但是在社会现实和历史现实中,这两者的追求常常是分裂的,即孟子说的“穷则独善其身,达则兼善天下”(《孟子·尽心上》),他所说的就是这样一种社会理想与人格理想的分裂状况;魏晋士大夫所说的“夫圣人虽在庙堂之上,然其心无异于山林之中”^②,情况也是如此。所以,儒学所追求的“道”,可能代表两种不同的价值信仰与人生追求:一种是实现“天下有道”的社会理想,一种是实现个体人格与精神境界。

其二,治。与基督教、佛教相比,儒学的最大特点是将“道德理想落实当世”^③,如何去落实?离不开“治”,即齐家治国平天下的政治活动。许多当代学人对孔子及其弟子想做官的意愿不满,更有人激烈批评唐宋以来儒家士大夫热衷参加科举考试。其实,批评儒家学者不好好做学问,却热衷于当官,确实需要对儒学中“治”的价值理念有更多同情性的理解。由于从事政治是一般儒者必须承担的社会责任,那么,儒学中核心内容之一,就一定包括如何“治”的一系列“经世之学”。所以,历史上的儒者,特别是那些大儒,都会有自己的一套关于如何经世的知识学问。当然,中国古代有关“治”的经世之学也有两种:一种是由“道”到“治”的经世之学,即是从儒家道的理念出发,将社会理想、人格理想作为经世治国的起点;另一种是由现实社会的功利出发,以掌控军政大权等政治上的成败得失为起点的经世之学,如法家就是如此。两种经世之学不仅仅是出发点不一样,其价值标准也不一样,前者是道德标准,被称之为“王道”的治术;后者是功利标准,被称之为“霸道”的治术。

其三,学。儒学的文化形态首先是一种“学”的知识体系,“道”可以只是精神世界的价值信仰,“治”可以只是社会现实的经世活动,但二者均需通过一种知识学形态才能够保存与传递,所以,对儒家学者而言,“道”与“治”均离不开“学”。“道”与“治”只是儒者的精神追求与现实追求,它们最终必须体现为“学”的知识形态,成为儒者的知识追求。所以,许多儒家学者在谈到“道”、“治”与“学”的关系时说:“君子之学何事乎?将以明道也。道非学不明,学非道不正。学道交修,而斯文之宗统著焉。”^④他们肯定“道”与“学”是交修而不能离的。“道”与“治”、“学”三者关系均是如此,魏源说:“道形诸事谓之治;以其事笔之方策,俾天下后世得以求道而制事,谓之经。”^⑤在魏源看来,“道”、“治”、“经”(学)是儒学体系内不可分的三个要素。尽管“学”(或“经”)表达“道”与“治”的,但“学”作为一种知识形态仍有其不完全依附“道”、“治”的独立价值。先秦以来,那些“儒者”所以能建构起“儒学”,首先在于他们通过整理三代时期留下的历史文献,并作了富有创造力的阐发,建立起一套完整的以儒家经典为核心的知识体系。虽然儒家经学的目标是在确立价值信仰(道)、指导经世致用(治),但在“道”、“治”之外,还有一套关于文字、音韵、训诂、版本等与文字书籍载体相关的知识,同时还有与历史文献、典章制度、文学艺术、天文地理、自然博物等相关的各种知识。这些知识是理解“道”、掌握“治”的工具,但是它们本身还有其独立的知识学价值。事实上,历史上大量的儒生在从事儒学的研究与传播,他们或许没有那样高的“道”的理想、“治”的功业,但是他们却是这种相对独立性知识的掌握者。

① 戴震:《沈学子文集序》,《戴震集》,上海:上海古籍出版社,1980年,第210页。

② 郭庆藩:《庄子集释》卷一上《逍遥游注》,北京:中华书局,1961年,第28页。

③ 杜维明:《孔子仁学中的道、学、政》,《杜维明文集》第5卷,武汉:武汉出版社,2002年,第20页。

④ 熊赐履:《李贽元后序》,《学统》,第652页。

⑤ 魏源:《默觚上·学篇九》,《魏源集》,第23页。

儒学包括上述道、治、学三个要素。尽管儒学的理想形态和旨趣结构是上述道、治、学的统一,但现实社会中的儒者的知识旨趣则是有倾向、多侧面的。其中,既有学者或偏重于道,或偏重于治,或偏重于学,再加之“道”可分为社会理想之道或个体人格理想之道,“治”可分为以道德为标准的治或以功利为标准的治,“学”又可分为以道为学、以治为学与以学为学等不同类型。这样,每个儒家学者、儒学学派、区域学统的学术旨趣,就可以表现得十分丰富多彩。

现在,我们进一步讨论上述知识旨趣如何呈现为一种多样化的旨趣结构,并体现在全国多样化的区域学统之中,因篇幅所限,这里仅以两宋为例。

“学统”本来有“学术正统”与“学术传统”两种涵义,但是,区域学统的涵义则主要是“学术传统”的意义。那么,构成这种区域学统的传承一方面是指直接的学术师承关系,另一方面,也可以表现为某一区域中学术旨趣的传承关系,这两方面可以是一致的,也可以不一致。譬如,宋代浙东学派中许多学者均有学术师承关系,当然也形成了重经史、讲事功的学术旨趣继承关系,故而称之为浙东学统;清代浙东学者与南宋浙东学者并无直接的学术师承关系,但是他们之间却有共同的重经史、讲事功的学术旨趣,所以,仍然可以将他们统称之为浙东学统。正由于学术旨趣能够不受学术师承关系、学术派别的限制,并成为一种超越时空的学术传统的传承,故而也就成为区域学统中特别值得研究的对象。这里,我们通过对断代区域学统的个案分析,以考察各区域学统中的不同学术旨趣结构。

按全祖望的说法,北宋庆历以后,“学统”四起。北宋时期影响较大的区域性学统有很多,包括齐鲁学统(孙复为代表)、濂溪学统(周濂溪为代表,周是湖南人,并在湖南讲学,又称湖湘学统)、蜀学学统(三苏为代表)、关中学统(张载为代表)、洛学学统(二程为代表)、浙学学统(以胡瑗为代表)等等。这些区域学统之所以能够确立,一方面是因为这些区域中均有一些有影响力并有重要学术成就的学者在这些地方从事学术研究与传播;另一方面,无论这些区域的学者有无师承关系,这些区域的学者往往形成了比较接近的学术旨趣。

就这些区域学统的学术旨趣特点,全祖望在修订《宋元学案》时,曾有一些评论,并为当代学者所熟悉。譬如,他在比较胡瑗、孙复的学术旨趣时说:“宋世学术之盛,安定(胡瑗)、泰山(孙复)为之先河。程朱二先生皆以为然。安定沉潜,泰山高明;安定笃实,泰山刚健,各得其性稟之所近。要其力肩斯道之传,则一也。安定似较泰山为更醇。”^①胡瑗、孙复二人的学术旨趣有相似的一面,即他们作为理学的先趋人物,均是“力肩斯道之传”,即有对儒家之道的承担,但是胡瑗的学术旨趣表现为“沉潜”、“笃定”、“更醇”,显然是因为胡瑗的“湖学”或“浙学”坚持将“经义”与“治事”结合的有体有用之学,表达出对体(道)、用(治)、文(学)结合儒学内容的追求等,体现出一种“沉潜”、“笃定”的旨趣风格,表达了其儒学知识旨趣的“醇”。而孙复的学术旨趣之所以显得更为“高明”、“刚健”,则是由于欧阳修在议论他的学术旨趣时所评价的:“先生治《春秋》,不惑传注,不为曲说以乱经,其言简易,明于诸侯大夫功罪以考时之盛衰,而推见王道之治乱,得于经之本义为多。”^②这是他的学术旨趣能够显得“高明”、“刚健”的原因。

又如全祖望评价关中学统代表人物张载时说:“横渠先生勇于造道,其门户虽微,有殊于伊洛,而大本则一也。其言天人之故,间有未当者。”^③全祖望肯定关中学统的学术旨趣是“勇于造道”,确是对其中肯评价。胡瑗、孙复只是“力肩斯道之传”,而张载则是通过自己的一番“苦心力索之功深”^④的深入探索,建立起“太虚即气”的儒家天道论,为儒家“性与天道”的联结、论证,建立起一个与佛道“空”、“无”相反的“实”、“有”的形而上学,这正是一种“勇于造道”的学术旨趣。

① 黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》卷一《安定学案》全祖望案语,第23-24页。

② 欧阳修:《居士学案》卷二十七《孙明基志铭》,《欧阳修全集》,北京:中国书店,1986年,第194页。

③ 黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》卷十七《横渠学案上》全祖望案语,第662页。

④ 黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》卷十八《横渠学案下》引朱熹评价语,第774页。

我们再看全祖望对洛学学术旨趣的论述,他在评价程颢时说:“大程子之学,先儒谓其近于颜子,盖天生之完器。然哉!然哉!故世有疑小程子之言若伤我者,而独无所加于大程子。”^①他又评论程颐说:“大程子早卒,向微小程子,则洛学之统且中衰矣!戢山先生尝曰:‘小程子大而末化,然发明有过于其兄者。’信哉!”^②全祖望曾提出洛学与关学的学术旨趣“大事则一”,即在“勇于造道”方面是一致的,二程通过天理论的建构来为儒家建立“性与天道”的形上哲学。值得注意的是,全祖望在此评论了二程兄弟因个性气质的差别而导致的学术旨趣的差别,譬如,小程子“谨于礼四五十年”,故而为学倡居敬、穷理,而大程子则是“闲来无事不从容,睡觉东窗日已红”^③,故而为学主定性、识仁。

应该说,全祖望对上述齐鲁学统、浙学学统、关中学统、洛学学统的评论,从总体上对其学术旨趣的道、治、学的某些要素作了讨论,特别是抓住了其中的突出特色。

我们还可以再考察全祖望对南宋各地域学统的学术旨趣的评论。尽管南宋地域学统是承北宋而来,江南地区的好几个地域学派均与二程的洛学学统有传承关系,同时其学术宗旨亦有一些联系,但是,南宋时期的儒家学派、儒学宗师在江南的不同地域创建书院、精舍,作为学术研究与传播的基地,并且建立了新的地域学统。这些新的地域学统不仅有开学统的儒学宗师,还重新建构了新的学术体系、学术旨趣。尤其值得一提的是,南宋地域学统的学术旨趣表现出更加鲜明的倾向性。南宋乾道、淳熙年间儒学大盛,新出现了几个大的学统,包括闽学学统、湖湘学统、赣学学统、浙学学统(其中又可分为永嘉、永康的子学统)。浙学中的永嘉学统是承二程洛学而来,全祖望在评议永嘉之学时说:“永嘉之学统远矣,其以程门袁氏之传为别派者,自良斋薛文宪公始。……其学主礼乐制度,以求见之事功。”^④全祖望肯定薛季宣虽是程门之后学,但又是“传为别派者”,故而成为“永嘉学统”的开创者。薛季宣之所以能开永嘉学统,首先是学统中学术旨趣的建立。一方面,他们是以“礼乐制度”的治术作为知识兴趣、思想倾向所在;另一方面,他们选择治术的价值目标是“事功”,所以他们的学术又被称为功利之学。薛季宣创永嘉学统后,承传者绵延不绝,但永嘉后学的学术旨趣又有一些变化,如全祖望评论永嘉学者叶适时说:“永嘉功利之说,至水心(叶适)始一洗之。……乾、淳诸老既歿,学术之会,总为朱、陆二派,而水心断断其间,遂称鼎足。然水心工文,故子弟多流于辞章。”^⑤叶适的思想倾向仍坚持永嘉之学的传统,故仍与理学学统鼎足对立,但是其知识兴趣不是礼乐刑政的治术,而已经转移至经史、辞章之学。另外,永康学统的知识旨趣也是在“治术”,也推崇功利的价值标准,全祖望评论说:“永嘉以经制言事功,皆推原以为得统于程氏。永康则专言事功而无所承。”^⑥永康之学与程氏洛学完全无关联,故而其“专言事功”的学术旨趣更为彻底。当然,在学术史上,由于永嘉、永康均在浙东,其学术旨趣又基本一致于以功利为目标的治术,所以学界统称其为“浙学”。

在南宋儒学学派中,以陆九渊为代表的江西学统表现出特别的学术旨趣。陆九渊长期在家乡贵溪创办的象山精舍(后改名象山书院)讲学,人称其学派为象山学、江西学。象山学统与二程洛学的南传有一些关系,但他是将洛学中心学旨趣发展而来。全祖望评论象山学统时说:

象山之学,先立乎其大者,本乎孟子,足以砭末俗口耳支离之学。但象山天分高,出语惊人,或失于偏而不自知,是则其病也。程门自谢上蔡以后,王信伯、林竹轩、张无垢至于林艾轩,皆其前茅,及象山而大成。^⑦

全祖望认为象山学统的学术旨趣是“失于偏”,因为儒学的理想形态是道、治、学三者兼备并达到圆融

① 黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》卷十三《明道学案上》全祖望案语,第537页。

② 黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》卷十五《伊川学案上》全祖望案语,第588页。

③ 程颢:《秋日偶成二首》其二,《河南程氏道书》卷三,程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,北京:中华书局,1981年,第482页。

④ 黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》卷五十二《良斋学案》全祖望案语,第1690页。

⑤ 黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》卷五十四《水心学案上》全祖望案语,第1738页。

⑥ 黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》卷五十六《龙川学案》全祖望案语,第1830页。

⑦ 黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》卷五十八《象山学案》全祖望案语,第1884页。

状态,而象山之学则与治、学均无特别兴趣,仅热衷于“先立乎其大者”,即对个体人格的“本心”特别关注,学术宗旨成了存心、养心,求放心以及尊德性等“发明本心”的道的追求。显然,象山学统的长处在这里,其短处或偏颇也是在这里。

南宋儒学学派影响最大者当属闽学学统的代表人物朱熹。北宋洛学南传中,最为正宗的当属朱熹的闽学与张栻的湖湘学。朱熹不仅建构了闽学学统,同时也将这种区域性“学统”提升为中华文化普遍意义的“道统”,能够实现这一点,离不开其学术旨趣的博大。全祖望在评论朱熹之学统时说:

杨文靖公四传而得朱子,致广大,尽精微,综罗百代矣!江西之学,浙东永嘉之学,非不岸然,而终不能讳其偏。然善读朱子之书者,正当遍求诸家,以收去短集长之益。若墨守而屏弃一切焉,则非朱子之学也。^①

全祖望对朱熹闽学的学术旨趣论述是十分得当的。朱熹之学虽然是福建人杨时从洛学而来的学脉,但朱熹之学的规模已十分宏大,所谓“致广大,尽精微,综罗百代”,这不仅是指朱熹的学术体系的广大、精微和对传统思想的综合,同时也是指朱熹闽学的学术旨趣在关于道、治、学各方面的兼备圆融。正如全祖望所论述的,江西学统主“先立乎其大”,而朱熹闽学则在道的两个面向上,即社会理想与个体人格理想上均有兼顾;在为学工夫上,陆学只讲“尊德性”,而朱熹强调“不堕一边”,并将“尊德性”与“道问学”结合起来^②。另外,浙东永嘉之学则以“治术”为重点,以功利为目的,其学术旨趣完全无“道”的价值理想,故而相对于儒学道、治、学兼备的旨趣而言仍是一偏。正由于朱熹闽学能够在道、治、学的学术旨趣上“致广大”,对其中的每一要素皆能够“尽精微”,故而能够在以后的相当长的历史时期内占据了道统、学统、治统的“正统”地位。

[责任编辑 曹峰 李梅]

^① 黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》卷四十八《晦翁学案上》全祖望案语,第1495页。

^② 参见朱汉民:《宋明理学通论》,长沙:湖南教育出版社,2000年,第308页。

从内藤湖南到谷川道雄

——日本中国学发展带来的启示

胡宝华

摘要:内藤湖南是日本京都大学中国学的创始人之一。他从文化史观的角度提出了中国历史的分期方法,发表了蜚声史坛的“唐宋变革论”。在内藤湖南的影响下,以宫崎市定、谷川道雄为代表的几代京大学者,在继承与发展内藤史学的基础上,在中国史相关研究领域作出了各具特色的学术贡献,共同构建了京都学派的辉煌。了解日本学者研究中国历史的方法与视角,对促进中国史学的科学发展不无裨益。

关键词:日本;内藤湖南;宫崎市定;谷川道雄;中国学

日本京都学派的第三代学者,京都大学名誉教授谷川道雄于2013年6月7日因病与世长辞,享年87岁。谷川道雄是对内藤史学的继承与发展作出卓越成就的京都大学学者之一。清华大学侯旭东教授认为:“谷川道雄先生是日本中国史研究领域的领袖性学者,特别是在六朝隋唐史方面,更称得上是核心与旗帜。自上个世纪70年代,他提出并倡导运用‘共同体’理论研究和把握中国的中世纪,对推动日本学界的有关研究发挥了领导作用。可以说,近三十年来日本有关中国六朝研究的每一步的发展都与谷川道雄先生分不开。”^①谷川之所以能获得如此重要的学术地位,除了他本人所具有的天赋和勤奋以外,与京都学派创始人内藤湖南(1866-1934)给予的影响以及谷川本身的感悟程度都是紧密相关的。谷川生前多次说到,每当他在学术研究上踌躇不前的时候,最好的办法就是回到原点,即“回归到中国史研究的杰出先驱内藤湖南那里。正如在山中迷失了道路的人,不得不返回自己的出发点的道理是一样的”^②。不难想见,内藤湖南的史学思想和史学方法对谷川一生的研究有着怎样重要的影响。本文围绕谷川道雄的学术成就,试对京都学人在内藤史学的继承与发展方面所表现出的一些特点作一简略的论述。

一、内藤史学的主要成就与继承人

首先谈谈内藤湖南的史学贡献。对此,学术界已介绍很多,这里不再细说,仅用宫崎市定(1901-1905)在《独创的中国学学者内藤湖南博士》^③一文中的观点将其概括如下:

宫崎认为,内藤湖南是一位具有独创精神的学者,是日本中国学的首倡者。所谓中国学与基于地理区域划分的西洋史、东洋史的概念不同,中国学是立足于中国文学、哲学和史学基础上的一门学问,三者不可分割。这一研究视野从中国学会成立之初的构成即可得到证明。当时的会员有富岗谦藏、冈崎文夫、狩野直喜、铃木虎雄、青木正儿、高濂武次郎、本田成之、武内义雄、小岛祐马、荒木寅三

作者简介:胡宝华,南开大学历史学院教授(天津 300071)。

① 侯旭东:《评谷川道雄“中国中世社会与共同体”》,《唐研究》第9卷,2003年。

② [日]内藤湖南研究会:《内藤湖南的世界》“日文版前言”,西安:三秦出版社,2005年,第6-7页。

③ [日]宫崎市定:《宫崎市定全集》第二十四卷《随笔》,东京:岩波书店,1994年,第249-271页。

郎、新城新藏等,他们的学术背景涵盖了中国文史哲及自然科学等领域。不难看出,以内藤湖南为首的这批学者,从学会创建伊始,无论是他们的思维方式,还是研究视角都显示出这是一个非常通晓中国传统文化的研究团队。正是在这种贯通文史哲的学理和学风的影响下,在此后的几十年中,京都大学中国学连续培养出几代学术名流。尤其是京都大学中国学会组成后,内藤湖南更是一马当先,接连推出了令海内外学人不得不驻足沉思的一些重要学说。宫崎市定认为内藤湖南在中国学方面的独创,主要表现在三个方面:

1. 中国史时代区分观点。内藤将中国历史划分为上古(远古至东汉中期)、中世(五胡十六国至唐中期)、近世(宋至清代)三个时期。在此期间,中国文化经历了从向外扩张到停止的历史变化。

2. 唐宋变革论的观点。宫崎市定指出,把唐五代作为过渡期,宋代以后作为新时代的分期法,在内藤湖南以前既已有之,但那是一种专门研究汉与异民族关系的历史结论。内藤湖南的时代区分与此不同,内藤首先从政治上阐述了唐宋之际是中世贵族制的崩溃,宋代君主独裁政治建立的一个历史过程。其主要的标志是代表贵族利益的九品官人法被中止,科举选官制度登上历史舞台。这是唐代中期以来至北宋建立期间发生的历史变化。

3. 宋代近世文化。内藤认为,宋代以后的文化水平不仅可以与欧洲近世文化相匹敌,有时甚至超过了欧洲。对此,宫崎市定指出:“内藤博士称宋以后为近世,不仅是指距离现代比较近的意思,而是认为其文化已达到现代人同水平的程度。其证据有以下五个方面:(1)近世是平民的时代。根据平民的需要,商品不仅大量生产,而且逐渐规格化。(2)作为文化生活经过长时期发展的结果,这个时期出现了回归自然的新动向。(3)伴随文化持续的发展,自然界受到了一定的破坏,宋以后出现了资源保护法的近代意识。(4)当人类察觉到古代生活与现实生活之间发生巨大变化的时候,一种怀古以及收藏古玩的兴趣会逐渐浓厚起来。而认识古文物,丰富文化生活是宋代以后才有的现象,到了明代,有无资格鉴别文物,则成为了衡量知识人的标准之一。(5)宋代以后,随着交通的发达,商业的繁荣,各地的土特产构成了那个时期市场上的一大亮点。”^①

内藤湖南的上述独创性学术观点,归根结底是一种文化史观。内藤试图以文化史为一条主线来阐明中国历史发展的全过程。这些观点在其生前并未引起太多的争鸣。内藤逝世后,特别是“二战”结束后,以日本东洋史学界批判与克服所谓“亚洲社会停滞论”为契机,围绕着时代区分的标准,对中国古代社会的性质、劳动者身份、农业经营形态、阶级矛盾与阶级斗争等重大历史问题展开了积极的研究与探讨,并因此出现了东京学派与京都学派的学术之争。也正是在这场近三十年的学术讨论中,日本中国史学界造就了几代知名学者,也推出了一批学术名著,开创了日本历史上的鼎盛时期。

内藤湖南去世以后,京都大学继承内藤湖南史学观点,影响较大的学者有以下几位:

最早接受内藤观点,并将其具体化、著书立说的是冈崎文夫(1888—1950)。冈崎是内藤初期的学生。内藤曾经撰写《支那上古史》、《支那近世史》、《清朝史通论》等著作,概述了中国的各个时代,但是对于六朝时代没有专论。冈崎则撰写了《魏晋南北朝通史》(弘文堂书房,1932年初版)补上了这一编。在日本,这是第一本将六朝时代作为一个完整的时代进行叙述的专著。冈崎的研究证明了内藤学说中的“贵族”,源于从汉代社会的内部成长起来的名望家族。随着他们加入到军阀政权之中,遂使其转变为贵族制的政权。贵族主义的时代精神在这里得到体现^②。

其次是宫川尚志(1913—),代表作是《六朝史研究 政治社会篇》(学术振兴会,1956年)、《六朝史研究 宗教篇》(平乐寺书店,1964年)。宫川对汉代地方社会的里、乡、县三级,对指导这些基层社会的父老和三老的历史作用进行了具体的考察,认为:随着汉帝国的衰败,乡里社会发生了质变,阶级对立日趋尖锐,于是地方社会成为豪族支配的舞台。汉末的动乱导致人民流离失所,流民聚居的地

^① 《宫崎市定全集》第二十四卷《随笔》,第261页。

^② [日]谷川道雄:《日本における魏晋南北朝史研究の問題》,《中国史学》第2卷,1992年。

方形成了六朝时代的村,即中世的农村。

在宫川研究的基础上,宫崎市定(1901—1995)进一步对中国古代的都市展开了研究。宫崎的研究认为:中国的商周国家与古代美索不达米亚、古代希腊、罗马等一样,都是城市国家。而且秦汉时代的县、乡、亭等制度,即为那个时代的遗留制度。众所周知,城市国家的主要居民是农民,因此那个时候城市和农村还没有分离。但是在汉帝国的崩溃过程中,很多居民为了逃避战乱与饥饿,离开乡、亭,在山野形成了新聚落“村”。而以往的城市则作为政治城市、军事城市(特别是五胡建国以后)继续存在下去了。这种新聚落“村”的长官,宫川和宫崎认为是豪族阶级。特别是宫崎还指出,这种“村”就是豪族的农奴制庄园。六朝贵族是这些豪族阶级中的精华部分,从这里可以看出六朝贵族独立的社会基础。与此相关联的是,从东汉末年年开始到六朝前期为止出现了无数的“坞”。关于“坞”,最早进行研究的是内藤湖南的门生那波利贞(1890—1970)。他在《坞主考》一文中,对其实体作了明确的解释,指出领导难民集团的坞主,依然是各地的名望家族^①。

正如前面所看到的那样,内藤湖南把六朝至唐中叶看作是中国的中世时期,中世社会的特点表现为贵族政治。他认为这个时代的统治阶级是原来地方的名望家族,他们是离开政治权力而独立存在的。此后,内藤的后继者们从各自研究的问题具体地发展了这一学说,而这些研究所呈现的共同点有二:一是视角均为地方基础社会;二是结论往往都是在比较欧洲中世后作出的。

在京都学派的第二代学者中,学术影响最大的是宫崎市定(1901—1995)。宫崎的学生时代得天独厚,教授中除了内藤湖南以外,还有桑原鹭藏、羽田亨和狩野直喜等一代名师。对于宫崎的学术地位,东京学派已故学者前田直典在《古代东亚的终结》一文中曾指出:“内藤博士以后,宫崎市定是京都学派中最卓越的中世论者。”^②宫崎市定不仅在历史分期法上继承了内藤的观点,而且在经济史、制度史、思想文化史诸方面作了大量重要的实证研究。获得日本学士院奖的《九品官人法研究》一书,是宫崎的代表作。该书从官僚选举制度方面论证了中世贵族制度得以形成、持续发展乃至结束的历史原因。对内藤提出的时代区分论给予了实证的有力支持。台湾学者高明士认为宫崎对内藤史学最重要的补充是:“一、将东洋史平等地而非附属地纳入世界史中加以比较;二、从佃户制的性质、近代资本主义的萌芽、都市的发达、知识的普及等社会经济方面,阐明宋代为近世之始。”^③

第二代学者中还应提到的是宇都宫清吉(1905—1988)。宇都宫也是一位试图建立新理论来解释中国历史发展的学者,他的最大特点是立足于从精神史的角度来揭示历史的发展规律。他认为时代和人一样具有人格,对此,他称之为“时代格”。一个时代就像人一样:既有从父亲那里继承来的遗传,还有自己特有的个性。他说这种“时代格”,是在继承前代历史遗留下来的各种社会规范的同时,加上时代所固有的个性而形成的。他认为秦汉时代是中国古代帝国的完成时期,秦汉帝国的“时代格”具有皇权政治的特点。但是到了六朝时代,否定了秦汉的政治内涵,形成了完全不同的“时代格”,宇都宫称之为“自律性的时代格”。这种自律性,只有六朝的贵族才有。六朝的贵族阶级之所以可以不接受来自政治权力的支配,是因为他们自身具有社会威望。隋唐时代,吸收了秦汉和魏晋两个时代的特点,因此隋唐的“时代格”表现出一种具有秦汉和魏晋的二重性格的特征,宇都宫称之为“政治自律特征”。可以看出,宇都宫的“时代格”不是静止的,而是因时代不同各具特征的。

谷川赞同宇都宫关于汉代社会自律与支配原理同时出现的主张^④,并且在论证六朝名望家族即豪族时,始终将目光聚焦在他们的自律与精神层面。谷川指出这些地方豪族手中掌握的地方社会支配权力,不是来自于皇权,而是来自于地方民众的拥戴。之所以受到乡里社会的拥戴,关键在于他

① [日]那波利贞:《坞主考》,《东亚人文学报》第二卷第四号,东京:京都帝国大学人文科学研究所,1943年。

② 刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第一卷《通论》,北京:中华书局,1992年,第141页。

③ 高明士:《战后日本的中国史研究》,台北:东升出版事业公司,1982年,第107—110页。

④ [日]谷川道雄:《中国中世的探求—歴史と人間》,日本エディタースクール出版部,1987年,第79页。

们拥有的土地和财产数量,而在于他们的人格,在于“德行”,在于他们始终恪守的自律行为以及所从事的学问、思想、文学等产生的社会影响。谷川称中世时期以家族为核心的生活空间,实际上就是一个自律的世界。在此基础上形成的豪族共同体,是维护地域社会安定发展、维护中国中世社会秩序、实现国家管理的重要基础。显然,谷川的研究中来自宇都宫的影响是很大的,尤其是宇都宫认为“一部历史文献不单单是材料与手段,而是时代精神的结晶”^①的观点,给予谷川太多的历史感悟。

二、谷川道雄“豪族共同体论”的构建

谷川一生的心血在于“豪族共同体论”的构建与运用,他认为:日本战后套用欧洲历史发展模式,将中国历史同样划分为奴隶制、农奴制和资本主义制度几个阶段的做法,对研究中国历史来说是无效的。以这样的视角来完成“克服亚洲停滞论”的课题是不可能的。如果欧洲社会的历史是以私有财产制为特征而展开的,那么,中国历史的发展过程则是以村落共同体的方式自然展开的^②。谷川指出:在战后二十余年探讨中国史本质的过程中发现,唯物史观的理论与中国历史的实际情况很难吻合^③。为此,谷川一直在历史方法论上进行着摸索与尝试。从20世纪60年代后期开始,谷川道雄与川胜义雄提出了豪族共同体的学术观点。他们试图从地方上的名望家族(豪族)与宗族、乡党之间形成的保护与依附关系来考察六朝贵族自立性的社会基础。这个研究包含两方面的意图:一是搞清六朝贵族制的基础不仅来自其个人经营的内部,而且也源于包含广大自耕农在内的社会基层之中;二是贵族阶级的地位与权力不是来源于皇权一侧,而是来自地方民众的支持^④。其后,谷川与川胜在京都大学又发起建立了“中国中世史研究会”,进一步将这一课题的研究推广到以集体的方式进行。

1976年,日本国书刊行会出版了谷川道雄的《中国中世社会与共同体》。谷川在该书“前言”中开门见山地指出:“以什么样的方法与结构来研究中国的历史发展,不仅是日本学界多年的一个悬案,也是我个人迄今为止最大的兴趣所在。”显而易见,这是一部针对中国史研究的方法论方面的专著。关于如何研究中国古代国家制度,谷川道雄认为:“单纯研究律令制的方法,是一种没有血肉,仅仅作为一种理解支配民众政策的研究而已。”^⑤在谷川看来,更应该研究的是凝固到这些制度中的时代精神和人的意志。谷川对于当时流行的“国家就是统治阶级压迫被统治阶级的工具”的观点持不同意见。他认为:“一个王朝对于民众的人身支配是以村落共同体为基础而实现的。这种支配关系一旦发生破绽,势必引起社会的动乱。因此,如果能在承担赋税方面让村落共同体成员平均负担的话,共同体的维持以及社会的安定都可以得到保证。”^⑥因此,他认为支配阶级和被支配阶级之间,压迫不是唯一的存在方式。中国中世社会的核心问题是生活在乡里社会的豪族共同体。他们是六朝时代的国家基础。所谓豪族是指那些居住在乡里社会的有名望的家族。他们具有良好的文化修养,知书达礼,有很好的道德情操,深受邻里百姓的爱戴,对乡里社会具有很大的影响。简言之,这些人具有很大的感召力。正因为如此,他们在乡里社会享有很高的威望。

谷川对六朝名望家族的考察,始终是围绕伦理道德,即精神层面展开的。谷川认为,研究中国中世史,关键是要把握这个历史时期的内在关系,即民众的生存方式与人际关系。他认为中国历史发展的主流是和谐,而不是阶级对立。中国基本的阶级关系是士大夫与民众的关系。作为支配阶级的资格不是因为占有生产资料和生产手段,而是源于知识与道德的水准。谷川的豪族共同体学说问世后,1970年代前期,受到了东京学派堀敏一、五井直弘、重田德、田中正俊等众多学者的激烈批评。

① [日]奥崎裕司:《中国史から世界史へ 谷川道雄論》,东京:汲古书院,1999年,第42页。

② [日]谷川道雄:《中国中世社会と共同体》,东京:国书刊行会,1976年,第288-289页。

③ [日]谷川道雄:《试论中国古代社会的基本构造》,张国刚主编:《中国社会历史评论》第4卷,北京:商务印书馆,2002年,第5页。

④ [日]谷川道雄编著:《戦後日本の中国史論争》,河合文化教育研究所,1993年,第21页。

⑤ [日]谷川道雄:《隋唐帝国形成史论》,东京:筑摩书房,1986年,第6-7页。

⑥ [日]谷川道雄:《中国中世社会と共同体》,第134页。

堀敏一主要从均田制的角度考察了国家权力对农民实施的人身支配,认为中国的历史从秦汉至隋唐的支配体制是完全一样的,所以唐代仍然属于古代社会^①。除此之外,更多批评的焦点集中在阶级调和论,认为谷川对豪族与民众之间的关系上,过分强调了伦理道德的精神作用,脱离了阶级斗争与唯物论的立场观点^②。对此,谷川的回答是:为什么大家认为我的豪族共同体论对伦理性强调得太过分?首先,这些批判者都是近代人。近代以前,精神和物质是可以相互转换的。精神物质化,物质精神化,绝不是一种虚妄不可解的现象。然而,近代以来,两者间相互转化的结构被切断,精神的位置低于物质,物质决定精神。现在让人相信精神具有超越物质的力量,是很困难的。针对东京学者重视经济基础的现象,谷川指出:至于经济基础决定上层建筑的历史唯物论的社会结构学说,我认为把它看作是一个典型来考虑才是合适的^③。

要言之,谷川的豪族共同体观念首先继承了内藤的中世说,同时也受到宇都宫清吉的很大影响。在此基础上,谷川提出了中国历史的发展,是随着各个历史时期的共同体自身发展而发展的观点。与秦汉时期的“里共同体”不同,中国中世社会的共同体是一种豪族共同体,而且是存在于国家支配之外的。这个时期的豪族是一个具有高度自律性的文化阶层。

综合考察谷川的上述观点,我们认为把谷川的历史观归之为历史唯物主义是牵强的。谷川的历史观应该与内藤一样,是一种文化史观。谷川对内藤湖南基于中国历史发展的原因在于社会内部文化的动因所提出的历史分期法非常赞赏,他认为:“内藤从文化的原因所提出的历史阶段区分,是一种揭示中国历史的新体系。”^④重视中世豪族精神层面的视角、强调共同体是中国历史发展基本动因,正是谷川对内藤文化史观的一种继承与发展的表现。谷川的这一结论与中国古代历史的进程是否一致,暂且不论,重要的是谷川提出了一种历史研究的新方法、新角度。这一点,正像牟发松教授所指出的那样:“通过揭示整个中国历史进程中的内在矛盾及其被克服的动力机制,使过去因片面强调阶级原理而被有意无意遮蔽了的历史真相和特殊面貌豁然显现出来,催生出新的问题意识。……豪族共同体问题所引起的论争不啻一缕春风,为新的理论起步注入了活力。”^⑤他山之石,可以攻玉。日本的中国史研究,特别是截止到谷川为止的前三代学者,他们在方法论上的研究成果尤其应该引起中国学者的关注。如所周知,新中国成立以来,由于各方面的原因,历史学界长期以来都是在规定的意识形态中进行研究,很多成果带有明显的先验论色彩,并且对今天的研究仍有一定的影响。因此,探讨内藤史学的学术风格,介绍国外的研究成果,对于促进当今学术研究发展仍然是有意义的。

三、内藤史学影响至今的客观原因

张广达先生曾说:“古往今来,很多假说或学说的寿命难能长久。内藤的唐宋变革说则不然,作为中国近代史学论域中提出的最早的一种假说,将近百年来,仍在服役,被人经常引用;作为富有宗旨的学说,他在今天依然带动着学术研究。”^⑥内藤史学为什么会产生如此久远的学术影响?笔者认为主要有两个方面的原因。其一,内藤史学本身所具有的价值。例如历史分期、唐宋变革论等重要观点,均具有相当的学术前瞻性和思索空间。众所周知,一部能够传世的史学著作大体上具有两个特征:一是理论上有所创建,二是文献资料上有新发现。内藤史学即具备了这两方面的因素。而且,内藤提出的一些观点,至今仍然具有继续研究的空间。对此,谷川认为:

当初,内藤湖南投下的一石,给予了日本学术界长达 80 年的影响,这种影响的余波至今尚

① 参见[日]谷川道雄编著:《戦後日本の中国史論争》,第 22—23 页。

② 详细内容参见前揭高明士《战后日本的中国史研究》与谷川道雄《戦後日本の中国史論争》两书。

③ [日]谷川道雄:《中国中世の探求—歴史と人間》,第 178—179 页。

④ [日]奥崎裕司:《中国から世界史へ谷川道雄論》,汲古书院,1999 年,第 34 页。

⑤ 牟发松:《汉唐历史变迁中的社会与国家》,上海:上海人民出版社,2011 年,第 165 页。

⑥ 张广达:《内藤湖南的唐宋变革说及其影响》,《唐研究》第 11 卷,北京:北京大学出版社,2005 年。

未消散。在80年间前后出现了大量的丰富的研究成果及争论。作为其中的主题,一是六朝—中世论;二是贵族制论。对于这两个主题,作为湖南学派以外的不同观点是古代说,同时提出了重视帝权之说。现在这两股对立的潮流,有时可以看到合流的趋势,但基本还是保持在平行线的位置上。像以前那样的论争基本没有了,研究者们都分别潜心于各自的课题。

但是我个人认为,内藤湖南提出的观点还没有得到充分的研究。如上所述,湖南认为六朝贵族不是上古的氏族贵族,也不是(像欧洲中世的)封建领主,只是一种具有地方名望家出身的贵族。那么,这种地方名望家的社会存在形式是怎样的?他们为什么得到“握有社会上的实权”(湖南语)的资格?当时的社会为什么那样“重视宗谱”(湖南语)?尽管这些作为历史事实是不言而喻的,但是当对这些事实加上问号的时候,我们并没有可以充分回答这些问题的研究成果。豪族共同体论对于名望家的社会实态进行过一些研究,但是对于名望家的社会威望以及成为其基础的“家”的意义,还没有作过更多的考察。这个方面与当时社会上对人的观念、人生观及宗教意识等有着密切的关系。这些问题还等待我们去探讨。^①

如前所述,京大学者们一方面继承着内藤史学的基本观点,另一方面又在各自的研究领域发展着内藤学说。尤其应该关注的是,京都学派的传承不是一味地继承,而是不断地对前人的结论提出新的问题意识,提出新的观点,即在推陈出新的前提下,不断地充实与完善内藤史学体系,不断地注入新的活力,在几代学人的共同耕耘下,内藤史学独树一帜,历久常新。

其二,内藤去世以后,京都学人在大学和民间自发地成立了各种与内藤史学有关的研究团体。除去上面提到的京都中国中世史研究会以外,还有设置在京都河合文化教育研究所的内藤湖南研究会以及在大学设置的各种讨论班和公益讲座等。笔者在日留学工作期间,曾经在一段时期内参加过上述团体的研究活动。令笔者感受至深的是日本学者的持久性与认真性。京都中国中世史研究会成立后持续展开了三十余年的定期活动,内藤湖南研究会成立也快二十年了。这些研究会坚持长年例行的研究活动,除去出版了系列的研究论文集外,对于内藤史学的深度理解与扩大社会影响方面所发挥的作用是不言而喻的。

四、内藤史学发展带来的启示

首先,日本学者在研究中国历史的过程中始终没有先入为主的外界影响。谷川道雄早就提到:“日本与中国的政治环境不一样,斯大林的五种生产方式理论不可能直接统制历史学界的研究方法。”^②“二战”结束以后,日本的知识分子从军国主义专制束缚中彻底解放出来,一个真正学术自由、言论自由、百家争鸣的历史时期出现在日本。无论是唯物史观还是唯心史观,无论是文化史观还是精神史观,学者们各抒己见,著书立说。他们在进行历史反省的同时,开始了新的探索与追求。日本学者认为:“那个时期(指战败后至七十年代末)的自由讨论给日本中国史研究带来了太多的研究成果。”^③纵观内藤史学以及京都学派的形成与发展,一个明显的感觉是,他们虽然取得了很多重要的学术成果,但其思维方式与研究立场大多有别于历史唯物论。可见,历史研究可以在方法论上有千差万别,多元化的科学研究有利于课题的深入发展。

在历史科学领域,试图统一学者的研究意识与观点的做法都是非常幼稚可笑的。坚持百家争鸣、百花齐放的学术方针,才是产生传世作品的最佳生态环境。例如,在以独立自由的学术研究为办学方针的京都大学,所培养出的学生并非都是信奉内藤湖南的弟子,其中也有坚持从历史唯物论的角度研究中国史的学者。1978年成立的中国史研究会,其成员均出自京都大学,出生年代多在1949

① [日]谷川道雄:《内藤湖南的六朝论及其对日本学术界的影响》,胡宝华译,《文史哲》1993年第3期。

② [日]谷川道雄:《试论中国古代社会的基本构造》,第5页。

③ [日]谷川道雄编著:《戦後日本の中国史論争》,第23页。

年前后。其会员有吉田滋一、大泽正昭、足立启二、奥村哲、鸟居一康、宫泽知之等人。他们大多数从学生时代就参加了京大哲学院中村哲教授的讨论课和研讨班,研读了以《资本论》为代表的马克思主义经典著作。他们的研究志向是想把小农经济生产方式理论化,并以此为主线来解释中国历史的发展全过程。目前已经出版的研究成果有中国史研究会编《中国史像の再構成——国家と農民》(文理閣,1983年)、中国史研究会编《中国専制国家と社会統合——中国史像の再構成Ⅱ》(文理閣,1990年),中村哲编《東アジア専制国家と社会・経済—比較史的視点から—》(青木书店,1993年)。还有渡边信一郎的《中国古代的王权与天下秩序》^①。这些学术著作都是在扎实的实证基础上做出的研究成果,并在日本史学界产生了相当的影响。由此可见,历史研究的理论方法可以有很多,一个国家、一所大学不仅应该允许多元理论的存在,还应该为研究发展提供更适宜的条件。历史学研究正是通过多元化途径的反复切磋与探讨,才能使研究的结论更接近于历史真实。

其次,重视学术传承是京都学派的一个显著特征。重视学术传承,尊重前人的研究成果,不仅是现代社会文明发展的一种反映,也是当代人一种不可推卸的义务与责任,它对学术的发展以及现代学术史研究都有着重要的意义。如所周知,学术发展是一个逐渐积累的过程,一个学术重镇、一个重点学科一定要有它的学术积淀与优势养成。世界著名大学无不如此。从学术薪火相传的角度来看,在内藤史学影响下,京都大学的中国学可谓代不乏人,为京大东洋史的学术地位奠定了牢固基础。

综上所述,不论是内藤学说的文化史观,还是谷川道雄的豪族共同体论,毋庸讳言,如何评价是一个见仁见智的问题。谷川的代表作之一《中国中世社会与共同体》译成中文出版后,受到了中国学界的普遍关注。其影响与日本学界同样,褒贬不一。其中得到中国学者称赞的主要集中在谷川的研究视角,即对中世基础社会的研究方面。正如侯旭东教授所指出的那样:“中国学者的研究主要围绕朝廷展开,……缺乏分析中国社会结构的有影响的成果。除了20多年前出现过依据经济基础决定上层建筑学说进行的社会结构系统分析以外,很少对中国社会作立体的、共时性的结构剖析。仔细比较,除了研究关注点的局限,在分析思路上,中国学者偏重追寻问题的来龙去脉与前因后果,强调的是通‘古今之变’,更关心历时性的分析。因忽视对基层社会的研究无法找到结构分析的立足点,应该说也是一个原因,谷川先生的研究为我们提供了一个借鉴和启示。”^②另外,对笔者个人而言,谷川所提出的“在中国专制国家,官僚仅仅是皇权的手足,还是在自己的社会中,扮演一个自觉的指导阶层?从这些作为中国传统文化载体的官僚阶层的角度考虑这一问题,是非常重要的”^③,也带来一种共鸣。对于中古社会官僚的政治属性的表现,是笔者始终关注的一个问题。对此,北京大学阎步克教授也曾说:“士大夫不是那种作为君主之权力工具的单纯的官僚,他们横亘于君主与庶民之间,维系着相对独立的‘道统’,并构成了以独特机制约束政统的分力。我们不能夸大、但也决不能忽略这种约束,仅仅把这个体制称之为‘专制的’就到此为止了。”^④确实,翻阅历史文献资料,我们可以检索到很多富有个性、不卑不亢的士大夫的行为记录。试想,没有这批士大夫,没有他们坚持的道统观念,也就不会出现君臣道合的和谐局面,几千年的中华文明也将因此失去多彩的内涵。笔者认为,古往今来,“大道之行,天下为公”的思想始终是一种理想社会的标志。既然如此,在做人的价值标准上,在社会关怀与社会良知等精神层面的理性追求上,古代人与现代人也应该是相差无几的。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① [日]渡边信一郎:《中国古代的王权与天下秩序》中译本自序,北京:中华书局,2008年,第5-6页。

② 侯旭东:《评谷川道雄“中国中世社会与共同体”》,《唐研究》第9卷,2003年。

③ [日]谷川道雄:《中国中世の探求—歴史と人間》,第7页。

④ 阎步克:《士大夫政治演生史稿》,北京:北京大学出版社,2003年,第491页。

略论孝子故事中的“孝感”母题

李剑国

摘要:刘向等《孝子传》及干宝《搜神记》、句道兴《搜神记》，有许多孝子故事，最引人注目的是“孝感”故事，构成一个内容丰富、特色鲜明的“孝感”母题。所谓“孝感”就是孝亲感天。其思想基础有二，一是孝道，二是天人感应。将孝道和天意结合起来，旨在宣扬天意对孝行的肯定和表彰。“孝感”故事大致可以分为六个类型：感天得食，感天愈疾，感天得金，丧葬感物，感天偿债，感天明冤。其中最著名的是董永和东海孝妇故事，都具有经典性。

关键词:《孝子传》；《搜神记》；孝感母题

西汉刘向始撰《孝子传》^①，后之继武者甚夥^②，魏晋南北朝即多达十余种。诸家《孝子传》皆亡，只存有若干佚文，清茆泮林辑有《古孝子传》九种^③。敦煌写本中亦有《孝子传》残卷五本，《敦煌变文集》卷八辑入^④，共载孝子故事34则（有重复）。另外，东晋干宝《搜神记》原有《感应篇》，笔者辑校的《新辑搜神记》卷八《感应篇之五》辑录孝子故事14则^⑤。又敦煌写本中有句道兴《搜神记》一本^⑥，原有《行孝篇》，此本记有行孝故事7则。句本《搜神记》出于唐初^⑦，所记孝子故事皆出先唐。

在孝子故事中，最引人注目的是“孝感”故事，构成一个内容丰富、特色鲜明的“孝感”母题。所谓“孝感”就是孝亲感天。其思想基础有二，一是孝道，二是天人感应。将孝道和天意结合起来，旨在宣扬天意对孝行的肯定和表彰。

孝道是儒家重要的道德规范。孝就是事亲，《孝经·开宗明义章》：“夫孝始于事亲。”^⑧《尔雅·释训》：“善父母为孝。”^⑨《说文解字·老部》“孝”字释：“善事父母者。”^⑩孝反映的是在垂直血缘关系中

作者简介:李剑国，南开大学文学院教授（天津300071）。

① 刘向《孝子传》又称《孝子图》，史志无著录。《文苑英华》第三册唐许南容《对书史百家》：“刘向修《孝子之图》。”（北京：中华书局，1982年影印明刊本配宋刊本，第2579页）古书多有征引，《太平御览经史图书纲目》第一册列有刘向《孝子图》，北京：中华书局，1982年影印宋刊本，第9页。

② 《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》杂传类著录有萧广济《孝子传》十五卷、郑缉之《孝子传》十卷、师觉授《孝子传》八卷、宋（一作“宗”）躬《孝子传》二十卷、王韶之《孝子传》十五卷、虞盘佑《孝子传》一卷、徐广《孝子传》三卷、梁武帝《孝子传》三十卷、颀名《孝子传略》二卷、《杂孝子传》二卷等。

③ 《古孝子传》刊于《十种古逸书》，清道光十四年（1834）梅瑞轩刊本。民国郑国勋《龙溪精舍丛书》、商务印书馆《丛书集成初编》亦收入茆辑本。《古本孝子传》辑录刘向、萧广济、王歆、王韶之、周景式、师觉授、宋躬、虞盘佑、郑缉之《孝子传》九种，又诸书引无撰名《孝子传》及《孝子传补遗》若干条。

④ 王重民等编：《敦煌变文集》下册，北京：人民文学出版社，1984年，第901—910页。

⑤ 李剑国：《新辑搜神记》，北京：中华书局，2012年，第133—151页。

⑥ 载于王重民等编：《敦煌变文集》下册，第865—889页。

⑦ 见拙著《唐五代志怪传奇叙录》，天津：南开大学出版社，1998年，第177—178页。

⑧ 李隆基注，邢昺疏：《孝经注疏》，文渊阁《四库全书》本。

⑨ 郭璞注，邢昺疏：《尔雅注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年。

⑩ 段玉裁：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年影印清嘉庆二十年（1815）刊本。

的伦理关系,《礼记》、《孝经》规定了许多孝子事亲的行为规范。孔、孟都极为重视孝,孔子说孝、悌是“为仁之本”(《论语·学而》),又说:“夫孝,德之本也”(《孝经·开宗明义章》)。他把孝看作天经地义,说:“夫孝,天之经也,地之义也,民之行也。”(《孝经·三才章》)孟子也说“事亲为大”(《孟子·离娄上》)。东汉赵岐注《孟子·公孙丑上》称“孝,百行之本”,朱熹《朱子语类》卷三十称“孝者,百行之源”^①,并把孝道提到“天理”的高度。清人也常举出“百善孝为先”的话头^②。可见古人都强调孝具有根本性、本源性。在古代社会,孝无疑属于主流价值观,孝又外延为忠,因此受到历代统治者的提倡。《孝经》有“明王之以孝治天下”(《治孝章》)的话,西汉皇帝自惠帝以下谥号中皆有“孝”字,如孝惠皇帝、孝文皇帝等,东汉自孝明皇帝之下亦然。司马氏的晋王朝亦标榜“以孝治天下”^③,这也正是干宝《搜神记》多记孝子故事,诸家《孝子传》纷出的原因所在。

天人感应思想发源于《尚书·洪范》的五行思想,流行于春秋战国,《文子·精诚篇》有云:“天之人,有以相通。”^④西汉董仲舒、刘向等人加以总结和发挥,遂成为完备的神学世界观。宋人吕大圭《春秋或问》卷五云:“推明五行之运行,以关于五事之得失,而明天人感应之理者,《洪范》之说也。因《洪范》之说而必欲推寻其所致之由者,汉儒之说也。”^⑤这一学说的基本理论就是天具有意志,天人相副,天人相通,天通过降灾异或祥瑞显示其意志所在,对人尤其是统治者的行为发出警告或表彰的信息。《汉书》以下的《五行志》,都用阴阳五行学说解释种种灾异现象,而《宋书》的《符瑞志》、《南齐书》的《祥瑞志》等,都是记载所谓天符瑞命的,凡此都是将天意与人事结合起来。天人感应是古人的普遍认识,古人每从自然和人事某些反常现象推断天意,明人马明衡《尚书疑义》卷四说:“天人感应之理,如响应声,欲奉天而不违也。”^⑥

“孝感”故事很多,其代表性的作品,大致可以分为六个类型。一、感天得食,如姜诗、王祥、杜孝等;二、感天愈疾,如樊寮、张嵩、焦华、夏侯诜、王虚之、丘杰等;三、感天得金,如郭巨;四、丧葬感物,如文让、李陶、宋承、韩灵珍、王褒、孟宗、伍袭、杜牙等;五、感天偿债,如董永;六、感天明冤,如东海孝妇。

九类故事,以第一、第二、第四类为多,先予讨论。

《孝经·纪孝行章》引孔子语曰:“孝子之事亲也,居则致其敬,养则致其乐,疾则致其忧,丧则致其哀,祭则致其严。五者备矣,然后能事其亲。”第一类讲的就是“养则致其乐”。姜诗故事见敦煌本《孝子传》,未注《列女传》,文略,《后汉书》卷八十四《列女传·姜诗妻》详记其事,《东观汉记》卷十七《姜诗》亦载事略^⑦,又载晋常璩《华阳国志》卷十中《广汉士女》^⑧。《后汉书》载,姜诗夫妻事母至孝,母嗜鱼鲙,舍侧忽有涌泉,每旦辄出双鲤鱼,常以供母。王祥所事为后母,其事有二:一是后母病欲食黄雀炙,遂有黄雀数枚飞入其幕,见《太平御览》卷八六三引《孝子传》及卷九二二引萧广济《孝子传》;一是冬季后母思食生鱼,王祥解褐扣冰,忽冰开有双鱼出游,祥垂纶而获,见《太平御览》卷二十六引

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷三十,北京:中华书局,1986年,第774页。

② 如清杨潮观《吟风阁杂剧》卷二《开金榜朱衣点头》:“百善孝为先,惟诚可动天。”(上海:上海古籍出版社,1983年,第75页)李汝珍《镜花缘》第十回:“多九公道:‘万恶淫为首,百善孝为先。’”(北京:作家出版社,1955年,第62页)华广生辑《白雪遗音》卷四《南词·玉蜻蜓·劝友》:“世间万恶淫为首,古来百善孝为先。”(北京:中华书局,1959年)王永彬《围炉夜话》亦云:“孝居百行之先……淫是万恶之首。”(天津:百花文艺出版社,2007年,第33页)

③ 《晋书》卷三十三《何曾传》:“时步兵校尉阮籍负才放诞,居丧无礼……因言于帝(司马昭)曰:‘公方以孝治天下,而听阮籍以重哀饮酒食肉于公座。宜摈四裔,无令污染华夏。’”卷五十五《潘岳传》:“昔者明王以孝治天下,其或继之者邈哉希矣。逮我皇晋,实光斯道。仪刑孚于万国,爱敬尽于祖考。故躬稼以供粢盛,所以致孝也;劝糴以足百姓,所以固本也。能本而孝,盛德大业至矣哉!”卷八十八《孝友传·李密传》:“伏惟圣朝以孝治天下。”

④ 李定生、徐慧君校释:《文子校释》,上海:上海古籍出版社,2004年,第54页。

⑤ 吕大圭:《春秋或问》卷五,文渊阁《四库全书》本。

⑥ 马明衡:《尚书疑义》卷四,文渊阁《四库全书》本。

⑦ 刘珍等撰:《东观汉记》,文渊阁《四库全书》本。

⑧ 《四部丛刊初编》影印明钞本。

师觉(脱“授”字)《孝子传》^①。《晋书》卷三十三《王祥传》也记载了这两个故事,后事作“双鲤”。杜孝事亦见萧广济《孝子传》(《艺文类聚》卷九十六、《初学记》卷十七、《事类赋注》卷二十九、《太平御览》卷四一一及卷九三五引),记巴郡杜孝役在成都,母喜食生鱼,杜孝用竹盛鱼二头投江中,为妻在渚边所得,乃以进母。有趣的是三个故事都是母亲想吃生鱼(活鱼),想来很合乎生活情理。只有王祥另一事是食黄雀炙(黄雀烧烤),黄雀难得,故天使黄雀飞入室内。孔子说:“今之孝者,是谓能养。”(《论语·为政》)养活父母最要紧的是吃喝,所以这几个故事都在食物养亲上体现孝道。

第二类故事是孝子求物治愈父母疾病,则是“疾则致其忧”。樊寮、张嵩、焦华三个故事和第一类相仿佛,但食物的意义乃是治愈疾病、延年益寿。樊寮见句本《搜神记》,记其后母冬季患疮,小儿托梦需食鲤鱼以延寿命,樊寮遂赤体卧冰上,感出鲤鱼一双,其母食而病愈,活到一百一十岁。《稗海》刊八卷本《搜神记》卷五亦载,作楚僚,末云:“盖僚至孝感天神,照应如此。”^②张嵩事见句本《搜神记》及《新辑搜神记》卷五,记其母卧病在床,思食菹菜,张嵩觅而不得,大哭呼天,天遂非时为生菹菜,母食后病愈。此后还记有其母亡后张嵩负土培坟,哭声不绝,天起风雷,震开冢墓,其母复生之事,更为神奇。焦华事亦见句本《搜神记》,又见《事类赋注》卷二十七引《孝子传》,《太平御览》卷四一一引《齐春秋》、《册府元龟》卷七五七亦载。记其父梦见天人取之,令食瓜可得活。焦华气咽悲绝,十日方苏,天使神人授瓜一双,其父遂愈。夏侯诜感得之物乃是药,事见宋躬《孝子传》(《太平御览》卷四一一引)。其母病危,天矜其至孝,赐药在屋后桑树上,诜得药进母,便得痊愈。王虚之事有所不同,乃是孝子患病,感天而愈,事亦见宋躬《孝子传》(《艺文类聚》卷八十六、《法苑珠林》百卷本卷四十九、《太平御览》卷四一一及卷九六六引,《太平御览》作“王灵之”),又载《南史》卷七十三《孝义上·王虚之传》。故事说王虚之因父母亡,二十年盐醋不入口而卧病在床。忽有人来谓曰餐橘当差,俄而不见。庭中橘树隆冬生实,病寻愈。《南史》则云庭中杨梅树隆冬三实。宋躬《孝子传》还记有丘杰事与此类似(《太平御览》卷四一一引),说的是丘杰母丧,以熟菜有味,不尝于口。病岁余,忽梦母告之灵床前瓿中有三丸药,可取服之。丘杰服之,下蝌蚪子数升。《南史·孝义传上》也采入这个故事。《孝经·丧亲章》说“孝子之丧亲也……食旨不甘,此哀戚之情也”,王、丘连盐醋、熟菜都不吃,所以得到老天爷保佑。

“食旨不甘”属于“丧则致其哀”的层面,而“丧则致其哀”还包括丧葬、庐墓、祭祀等内容。《孝经·丧亲章》又说:“为之棺槨、衣衾以举之,陈其篋簋而哀戚之,哭泣擗踊哀以送之,卜其宅兆而安措之,为之宗庙,以鬼享之,春秋祭祀,以时思之。”第四类都是与墓葬有关的孝感故事。父母亡故,入土为安,文让等故事讲的是营葬筑坟。句本《搜神记》说文让母死毁形坏坟,坟土未成日夜哀泣,感得飞鸟走兽齐来衔土捧块。《太平御览》卷三十七引萧广济《孝子传》亦云文让母死坟土未足,群鸟数千衔壤着坟上。同书四一一引萧广济《孝子传》则说兄弟二人营筑其坟,暂取归粮,群鹿数千衔壤,俄而成坟。王韶(即王韶之)《孝子传》(《艺文类聚》卷九十二引)李陶事也是讲母终陶居于墓侧,躬自治墓,群鸟衔土块助成坟。宋承、韩灵珍见宋躬《孝子传》(《太平御览》卷四一一引),宋承父丧负土作坟,一夕间土壤自高五尺,松柏生焉。韩灵珍丧母三年,贫无所葬,与弟种瓜半亩,欲以营殡。及瓜熟采卖,朝取暮复生,遂得充葬。以上故事都是讲孝子感天助葬。其中宋承故事说松柏生焉,涉及到古代墓葬制度,就是封土植树。封土起坟,植树为识,表示纪念,也美化环境,调和风水。树木多为松柏,取坚固长久之义。《文选》卷二十九《古诗十九首》:“白杨何萧萧,松柏夹广路。”李善注:“仲长子《昌言》

① 《太平御览》卷六十八引臧荣绪《晋书》曰:“王祥字休征,后母朱氏思生鱼。时河水冰坚,祥朝朝冒厉风于河涯伺鱼。一朝忽冰开小穴,有双鲤跳出。”微有不同。按:后世传为王祥卧冰。北宋陈师道《后山谈丛》卷二:“世传王祥卧冰求鱼以养母,至今沂水岁寒冰厚,独祥卧处阙而不合。”(文渊阁《四库全书》本)南宋黄震《黄氏日抄》卷六十七《揽轡录》:“十里过曹河,俗传王祥卧冰处。”(文渊阁《四库全书》本)《二十四孝》中的《卧冰求鲤》就是王祥故事。

② 按:明胡震亨刊《秘册汇函》二十卷本《搜神记》卷十一有此条,乃滥辑,干宝原书当无此。《东观汉记》卷十一作“樊僚”。

曰：古之葬者松柏、梧桐，以识其坟也。”^①句本《搜神记》载王褒母终，日夜向坟啼哭，感得坟侧松柏树为之变色。《新辑搜神记》卷八《孟宗》载：“孟宗至孝，坟以梓木为表，感花蓴生于枯木之上。”所树乃是枯梓木，纯粹作为表记，但也感得枯木逢春。敦煌本《孝子传》记孟宗另一事，阙误太多，文意难明，其事原出《三国志》卷四十八《吴书·孙皓传》裴松之注引《楚国先贤传》：“宗母嗜笋。冬节将至，时笋尚未生，宗入林中哀叹，而笋为之出，得以供母。皆以为至孝之所致感。”（《太平御览》卷九六三亦引，又《太平御览》卷二十六引《吴志》）此乃节令上坟祭供。宋躬《孝子传》所记伍袭故事（《太平御览》卷四一一引）则是讲庐墓，伍袭父没羌中，负丧而归，葬毕回居墓所，每哭辄有鹿踞坟而鸣。又萧广济《孝子传》（白居易《六帖》卷九十七注引）记杜牙母卒，佣力营坟，结茅墓侧。牙病，有一鹿衔哺之，及牙卒，乃掘地埋之。按丧礼孝子须庐墓三年^②，杜牙庐墓以致病故，其心可哀，故得神鹿来助。

第三类的郭巨故事，原出刘向《孝子传》（《法苑珠林》卷四十九、《太平御览》卷四一一引，《太平御览》作《孝子图》），宋躬《孝子传》（《初学记》卷二十七、《太平御览》卷八一一引，作“宗躬”）、敦煌本《孝子传》等皆载。干宝《搜神记》亦取之，见《新辑搜神记》卷八。刘向、宋躬所记简略，敦煌本《孝子传》多有演饰。干宝《搜神记》云：郭巨养母，妻产男，巨念儿妨事亲，老人得食喜分儿孙而减饌，便凿地埋儿。得金一釜，中有丹书曰：“孝子郭巨，黄金一釜，以用赐汝。”这就是郭巨埋儿的著名故事。故事很不合情理，试想为省口饭便埋掉儿子，当祖母的岂不悲伤？“养则致其乐”，老人安能有乐？此不孝一也。孟子曰：“不孝有三，无后为大。”（《孟子·离娄上》）此不孝二也。樊寮卧冰及后世所传王祥卧冰，同样颇乖事理。但埋儿、卧冰的反常行为其实都是为得引出那个出人意料的神奇结果，从而突出一个孝字，不合情理中包含着孝的情理，可谓不情之情。为了凸显主题而作反逻辑的叙事，所谓“攻其一点，不及其余”，这本是小说常用的叙事策略和手法。

“孝感”故事中最著名、流传最广、影响最大的是董永和东海孝妇，都具有经典性。董永故事原载刘向《孝子传》，《法苑珠林》卷四十九、《太平御览》卷四一一、句本《搜神记》有引，《太平御览》、句本作《孝子图》，文详，句本当有增饰。又《太平御览》卷八一七及卷八二六、敦煌本《孝子传》、唐写本伯2524号类书残卷《孝感篇》^③亦引《孝子传》。干宝《搜神记》亦载，见引于《太平广记》卷五十九，《新辑搜神记》卷八据《太平广记》并参酌刘向《孝子传》校辑。今将《法苑珠林》所引及《新辑搜神记》全文引录如下：

董永者，少偏孤，与父居。乃肆力田亩，鹿车载父自随。父终，自卖于富公，以供丧事。道逢一女，呼与语云：“愿为君妻。”遂俱至富公。富公曰：“女为谁？”答曰：“永妻，欲助偿债。”公曰：“汝织三百匹，遣汝。”一旬乃毕。女出门，（辞）永曰：“我天女也。天令我助子偿人债耳。”语毕，忽然不知所在。

董永父亡，无以葬，乃自卖为奴。主知其贤，与钱千万遣之。永行三年丧毕，欲还诣主，供其奴职。道逢一妇人曰：“愿为子妻。”遂与之俱。主谓永曰：“以钱丐君矣。”永曰：“蒙君之恩，父丧收藏。永虽小人，必欲服勤致力，以报厚德。”主曰：“妇人何能？”永曰：“能织。”主曰：“必尔者，但令君妇为我织缣百匹。”于是永妻为主人家织，十日而百匹具焉。主惊，遂放夫妇二人而去。行至本相逢处，乃谓永曰：“我是天之织女，感君至孝，天使我偿之。今君事了，不得久停。”语讫，云雾四垂，忽飞而去。^④

① 萧统编，李善注：《文选》中册，北京：中华书局，1977年影印清胡克家校刊本，第411页。

② 《史记》卷四十七《孔子世家》：“孔子葬鲁城北泗上，弟子皆服三年，三年心丧毕，相诀而去，则哭，各复尽哀，或复留。唯子贡庐于冢上，凡六年，然后去。”六年者盖指庐墓三年，又心丧三年。《晋书》卷九十四《郭瑀传》：“郭瑀……师事郭荷，尽传其业……荷卒。瑀以为父生之，师成之……遂服衾衰，庐墓三年。”唐牛肃《纪闻·吴保安》：“仲翔亲庐其侧，行服三年。”（《太平广记》卷一六六引）《文苑英华》卷九二二李邕《长安县尉赠陇州刺史王府君神道碑》：“未几，宅岷州府君忧，七日绝浆，三年庐墓。”

③ 罗振玉编：《鸣沙石室古书丛残·唐写本类书三种》，民国六年（1917）罗氏影印本。

④ 张鼎思辑：《琅邪代醉编》卷三十五引《搜神记》：“董永，东汉末人。性孝，贷主人万钱葬父，许身为奴。道遇一女，求为妻。同造主人，织缣三百，一月而毕。辞永去曰：‘我天之织女也。’生一子名仲，深于天文术数之学。”《四库全书存目丛书》影印明万历二十五年（1597）陈性学刊本，济南：齐鲁书社，1955年。按：此盖据后世传闻而转述，非于书原文。

二者文字不同,基本情节则不差。《太平御览》卷四一一引刘向《孝子图》称董永千乘人,《法苑珠林》引刘向《孝子传》注云:“郑缉之《孝子感通传》曰永是千乘人。”千乘,县名,秦置,今山东淄博市高青县高苑镇北^①。西汉置郡,治千乘。

董永故事在汉魏就广为流传,曹植诗《灵芝篇》有云:“董永遭家贫,父老财无遗。举假以供养,佣作致甘肥。责家填门至,不知何用归。天灵感至德,神女为秉机。”^②东汉武梁祠画像石亦有董永图像,永父坐独轮车(即鹿车)上,手持鸠杖,车上放置一陶罐。董永站立父前,身朝脚下竹筍,回首望父。董永上空有一仙女,肩生双翼,俯身朝下。独轮车右方一株树,有一小孩正想爬树。图中有题曰:“董永,千乘人也。”^③其为世人关注,原因大抵有二:一是至孝,二是织女下嫁偿债。至孝的表现,一是田亩劳作时鹿车载父自随,二是卖身为奴以葬父,这两点一般人确实难以做到。天使织女下降为妻织缣偿债,这是“孝感”故事中独有的情节,也是最能打动人心的地方。但董永织女结为临时夫妻,只是故事情节的需要,并不是故事的主脑,不像黄梅戏《天仙配》完全演绎为一场爱情关目,因此织女事了即归,上天交差。

《太平御览》卷四一一引刘向《孝子图》作织女,《太平御览》卷八一七及卷八二六引《孝子传》、敦煌本《孝子传》引《孝子传》同,而《法苑珠林》、句本《搜神记》引刘向《孝子传》则作天女,唐释法琳《辩正论·十喻篇》亦称:“董永孝敬于天女。”^④大约刘书原作天女,而后世改成织女。这是有缘故的,因为天女织缣三百匹旬乃毕,也只有织女有这本事。《诗经·小雅·大东》云:“跂彼织女,终日七襄。”《古诗十九首》云:“迢迢牵牛星,皎皎河汉女。纤纤擢素手,札札弄机杼。”天上的织女本来就是专司织布的。织女下降,董永故事开了头,后来就不时下凡了,唐代张荐《灵怪集·郭翰》(《太平广记》卷六十八引)、五代杜光庭《神仙感遇传》卷三《御史姚生》^⑤及《郭子仪》(《太平广记》卷十九引)皆是,而郭翰故事写织女下凡找佳侣,尤为浪漫。

自《孝子传》之后,董永故事广为传播,古书所记董永墓、董永庙及其他遗迹在在皆是,遍布今山东、湖北、江苏、河南、河北、山西、陕西等地,湖北孝感市之名即由董永而生。有关话本、戏曲也极多,此不赘述^⑥。

东海孝妇故事源远流长,较之董永,它的蕴涵更为丰富,富于现实批判性。故事首见于刘向《说苑》卷五《贵德篇》,曰:“丞相西平侯于定国者,东海下邳人也。其父号曰于公,为县狱吏决曹掾,决狱平法,未尝有所冤。……东海郡中为于公生立祠,命曰于公祠。东海有孝妇,无子,少寡,养其姑甚谨。其姑欲嫁之,终不肯。其姑告邻之人曰:‘孝妇养我甚谨,我哀其无子,守寡日久。我老,累丁壮,奈何?’其后母自经死。母女告吏曰:‘妇杀我母。’吏捕孝妇,孝妇辞不杀姑。吏毒治,孝妇自诬服。具狱以上府,于公以为养姑十年,以孝闻,此不杀姑也。太守不听,数争不能得,于是于公辞疾去吏。太守竟杀孝妇。郡中枯旱三年。后太守至,卜求其故,于公曰:‘孝妇不当死,前太守强杀之,咎当在此。’于是杀牛祭孝妇冢,太守以下自至焉。天立大雨,岁丰熟。郡中以此益敬重于公。”^⑦《汉书》卷七

① 研究者或以为千乘县即今山东省滨州市博兴县,见高汉君等撰:《汉孝子董永及其故里的考证》、汉孝子董永及其故里论证会:《关于〈汉孝子董永及其故里的考证〉的意见书》,载李建业、董金艳主编:《董永与孝文化》,济南:齐鲁书社,2003年。《汉孝子董永及其故里的考证》称,《博兴县志·人物志》中载:“永墓在今崇德社(今陈户镇),去墓数里有董家庄,永故宅也。”董家庄在今博兴县陈户镇(位于县城北约30华里),董家庄原有董公庙。《山东通志》载:“董永庙在城东北三十里,祀董永”,即指此地。《山东通志》还载:“仙孝祠在西门,内祀汉孝子董永。”原祠已圯,明代知县翁兆云重修,康熙四年(1665)博兴知县蒋维藩又重修。今博兴县建有董永博物馆。按:高青、博兴二县相临,据《中国历史地图集》,汉千乘县距今高青较博兴为近。《中国历史大辞典·历史地理卷》“千乘县”条注为“治今山东高青县高苑镇北”(上海:上海辞书出版社,1997年,第68页)。

② 郭茂倩编:《乐府诗集》第3册《舞曲歌辞二》,北京:中华书局,1991年,第773页。

③ 朱锡禄:《武氏祠汉画像石》,济南:山东美术出版社,1986年,第107页。

④ 《大正新修大藏经》第五十二卷,排印本。

⑤ 明正统《道藏》洞玄部记传类。

⑥ 详见拙著《唐前志怪小说辑释》(修订本),上海:上海古籍出版社,2011年,第293-303页。

⑦ 赵善治:《说苑疏证》,上海:华东师范大学出版社,1985年,第122页。

十一《于定国传》亦载，盖本《说苑》。东海孝妇事可能是真实事件，只是在流传中被传说化了。它可能受到春秋战国齐寡妇事的影响。《淮南子·览冥训》曰：“庶女叫天，雷电下击景公，台陨，支体伤折，海水大出。”高诱注：“庶贱之女，齐之寡妇，无子不嫁，事姑谨敬。姑无男有女，女利母财，令母嫁妇，妇益不肯。女杀母以诬寡妇。妇不能白明冤结，叫天，天为作雷电，下击景公之台。陨，坏也。毁景公之支体，海水为之大溢出也。”^①

此后《搜神记》亦载东海孝妇事，兹据《新辑搜神记》卷八引录于下：

《汉书》载：东海孝妇，养姑甚谨。姑曰：“妇养我勤苦，我已老，何惜余年，久累年少。”遂自缢死。其女告官云：“妇杀我母。”官收系之，拷掠毒治。孝妇不堪楚毒，自诬服之。时于公为狱吏，曰：“此妇养姑十余年，以孝闻彻，必不杀也。”太守不听。于公争不得理，抱其狱辞哭于府而去。自后郡中枯旱三年。后太守至，思求其所咎，于公曰：“孝妇不当死，前太守枉杀之，咎当在此。”太守实时身祭孝妇之墓，未反而大雨焉。长老传云：孝妇名周青。青将死，车载十丈竹竿，以悬五幡。立誓于众曰：“青若有罪，愿杀血当顺下；青若枉死，血当逆流。”既行刑已，其血青黄，缘幡竹而上极标，又缘幡而下云尔。

称孝妇名周青，周青事实系另一传说，刘宋王韶之《孝子传》载：“周青，东郡人。母疾积年，青扶持左右，四体羸瘦。村里乃敛钱，营助汤药。母痊，许嫁同郡周少君^②。少君疾病，未获成礼，乃求青母见青，嘱托其父母，青许之，俄而命终。青供为务，十余年中，公姑感之，劝令更嫁，青誓以匪石。后公姑并自杀。女姑告青害杀，县收拷捶，遂以诬款。七月，刑青于市，青谓监杀曰：“乞树长竿，系白幡。青若杀公姑，血入泉；不杀者，血上天。”血乃缘幡竿上天。”（《太平御览》卷四一五引）干宝所记，可能是将周青事嫁接到东海孝妇事中，二者便融合为一。

东海孝妇是孝妇的典范，她养姑甚谨，符合“妇事舅姑，如事父母”（《礼记·内则》）的道德规范。而她夫死不嫁，并非婆婆不许，完全出于自愿。她的冤死，起因于小姑诬告杀母，终结于太守草菅人命。这就提出两个问题，即家庭伦理问题和吏治问题。而吏治问题又在清官于公和昏官太守的强烈对比中得以凸显，更加重了孝妇的悲剧性和现实批判性。孝妇冤死郡中枯旱三年，这是上天对太守的警告和处罚。《汉书·五行志上》说：“刑罚妄加，群阴不附，则阳气胜，故其罚常阳也。”后来元人谢应芳《忧旱吟》诗说：“吾闻东海杀一孝妇三年干，天人感通非浪言。”^③周青临刑前立誓自明，这个情节非常惨烈，非常震撼，乃是天彰奇冤，它和枯旱三年前呼应，体现了天罚的正当性。借天意而明人事，对封建吏治展开口诛笔伐，这是东海孝妇故事的积极意义所在。正是看重这一点，关汉卿才把它改编为《感天动地窦娥冤》。

作为“孝感”母题的一个重要类型，东海孝妇故事的另一个特点是，它在民间长期流传和文人书写的过程中，自身也形成一个独立的叙事母题，一个以东海孝妇为标志的东海孝妇“原型”。这一系列故事的构成，不仅有齐寡妇、东海孝妇和周青，而且还有上虞寡妇、陕妇人、临淄寡妇。兹将此三妇之事录于下：

孟尝字伯周，会稽上虞人也……仕郡为户曹史。上虞有寡妇，至孝养姑。姑年老寿终，夫兄弟先怀嫌忌，乃诬妇厌苦供养，加鸩其母，列讼县庭。郡不加寻察，遂结竟死罪。尝先知枉状，备言之于太守，太守不为理。尝哀泣外门，因谢病去。妇竟冤死。自是郡中连旱二年，祷请无所获。后太守殷丹到官，访问其故。尝谒府，具陈寡妇冤诬之事，因曰：“昔东海孝妇感天致旱，于公一言，甘泽时降。宜戮讼者，以谢冤魂，庶幽枉获申，时雨可期。”丹从之，即刑讼女而祭妇墓，

① 《文选》卷三十九江淹《诣建平王上书》：“庶女告天，振风袭于齐台。”李善注引作“许慎曰”，文稍简。《太平御览》卷九、《事类赋注》卷二引《史记》曰：“庶女者，齐之寡妇，养姑。姑女利母财而杀母，以告寡妇。妇不能自解，以冤告天，而大风袭于齐殿。”按：今本《史记》无此，疑出处误。

② 《太平御览》卷六四六引作“周小君”。

③ 谢应芳：《龟巢稿》卷十七，文渊阁《四库全书》本。

天应澍雨，谷稼以登。《后汉书》卷七十六《循吏·孟尝传》^①

陕妇人，不知姓字，年十九。刘曜时羸居陕县，事叔姑（按：指丈夫的叔母）甚谨。其家欲嫁之，此妇毁面自誓。后叔姑病死。其叔姑有女在夫家，先从此妇乞假不得，因而诬杀其母，有司不能察而诛之。时有群鸟悲鸣尸上，其声甚哀，盛夏暴尸十日不腐，亦不为虫兽所败，其境乃经岁不雨。曜遣呼延谟为太守，既知其冤，乃斩此女，设少牢以祭其墓，谥曰“孝烈贞妇”，其日大雨。《晋书》卷九十六《列女传》

曹摅，字颜远，谯国谯人也。……太尉王衍见而器之，调补临淄令。县有寡妇，养姑甚谨。姑以其年少，劝令改适，妇守节不移。姑愍之，密自杀。亲党告妇杀姑，官为考鞠。寡妇不胜苦楚，乃自诬。狱当决，适值摅到。摅知其有冤，更加辨究，具得情实，时称其明。《晋书》卷九十《良吏·曹摅传》

除临淄寡妇无感应事外，其余都有天旱的情节，与东海孝妇事如出一辙。从东海孝妇到陕妇人，情节虽有差异，但叙事结构形成比较固定的模式，主要环节是：孝妇养姑—姑女诬告—官杀孝妇—天谴。这一叙事模式的形成，使得东海孝妇故事成为“孝感”故事中的经典。

要之，“孝感”故事在孝子故事中具有特别含义，它在“天人感应”的旗号下宣传孝道，强调孝为天意所钟，行孝天必佑之，天必福之。在天命、天意成为古人共识的社会环境中，“孝感”故事具有非常强烈的教化作用。与之相反，还有许多天谴不孝的故事，如初唐唐临《冥报记》卷下所记的隋河南人妇故事，讲隋大业中河南人妇养姑不孝，姑两目盲，妇切蚯蚓为羹以食之，被丈夫发现，结果天神将她的头变为白狗，乞食于市^②。这个河南人妇与东海孝妇成为鲜明对比。《神异经·中荒经》有个怪鸟叫不孝鸟，说是不孝鸟状如人，身犬毛，有齿，猪牙，额上有文曰“不孝”，口下有文曰“不慈”，胸上有文曰“不道”，左肋有文曰“爱夫”，右肋有文曰“怜妇”^③。夫妇相互爱怜理所当然，但不孝父母就是不道，所以“天立此异鸟以显忠孝也”。这个狗毛猪牙人身的鸟，与狗头妇人堪称一对标本。行孝是中华民族的传统美德，排除“孝感”故事中的迷信因素和荒诞因素，这些故事在今天仍然具有积极的教育意义。

[责任编辑 刘培]

^① 东晋虞预《会稽典录》亦载，《太平御览》卷六四五引曰：“孟尝仕郡户曹史。上虞有寡妇双，养姑至孝。姑卒病亡，其女言县，以双煞其母。县不理断，结竟言郡，郡报治罪。尝谏，以为此妇素名孝谨，此必见诬。固谏不听，遂抱其狱文书，哭于府门。后郡遭大旱三年，上虞尤甚。太守殷丹下车访问，尝具陈双不当死，诛姑之女，改葬孝妇。丹如其言，天应雨注。”《白氏六帖》卷四十七《冤狱》亦载事略，称“养姑事同东海孝妇”。

^② 方诗铭辑校：《冥报记》，北京：中华书局，1992年，第56页。

^③ 王国良：《神异经研究》，台北：文史哲出版社，1985年，第113页。

沈约与齐梁宗经隶事之变

孙 宝

摘 要:颜延之、谢庄倡导的宗经隶事文风在齐梁时期日趋僵化,形成言必称经、拼凑原典以成文的时弊。沈约具有深湛的礼学修养,在贯彻宗经隶事创作手法的同时,至少从四方面进行创新:其一,针对郊庙歌辞、公宴贵游等官方色彩浓厚的创作题材,在征引儒典的基础上,吸纳子部、史部及汉晋名家名作等语料,既保证文风典雅雅正,又追求新颖奇异的隶事形式。其二,戏拟政治性文书,将宗经隶事游戏化、趣味化、博学化。其三,标举“三易说”,将易见事与易识字、易读诵并提,主动避免由炫博而导致的理解困难,以韵节婉畅作为文艺赏鉴的重要标准。其四,宗奉儒典作为文学作品的垂范价值,重视情性自在,强调情感本位,往往立足自然风物与主体情感,提倡直举胸情、指物呈形的自然化写作方式。沈约还通过提携后进文士,促进了隶事新奇、辞义富博、丽则婉畅等审美标准在梁代中后期文坛的传播,也对齐梁重文轻道、文经剥离的创作风气产生了直接影响。

关键词:沈约;宗经隶事;三易说

傅咸《七经诗》、束皙《补亡诗》开启了西晋以降以儒家经典为诗的先河。刘宋儒风复振,至大明、泰始年间,颜延之、谢庄等作家将宗经隶事推向高峰,对齐梁文坛产生了重要影响,亦即《文心雕龙·通变》所说“今才颖之士,刻意学文,多略汉篇,师范宋集”^①。加之齐永明、梁天监年间均大力推行五礼制度化建设,更使征圣宗经成为诗文隶事中越发常见的内容。为了解决时下机械效仿颜延之、谢庄而出现的“文章殆同书抄”的流弊,任昉、王融等人“词不贵奇,竞须新事”,进一步增大隶事范围与数量以求创新。不过,这种以火救火的方式又带来“句无虚语,语无虚字。拘挛补纳,蠹文已甚”的问题^②。沈约深受齐梁崇儒政风的影响,也喜宗经隶事,并与任、王一样致力于文风改革之路^③。然而,学界针对沈约宗经隶事得失的论述并不多见,这大致是囿于钟嵘认为沈约“不闲于经纶,而长于清怨”使然^④。所谓“经纶”,即以宗经隶事为主要特点的应制之作。其实,沈约自永明后期已是公认的应制文的大手笔,乐霭就称其为“文蔚辞宗”^⑤。沈约在齐梁间撰写的应制诗文在其作品中也占有很大比重,基于较深的经学素养、政教观念与宗经审美趣尚,这些作品大多典事繁密、雅丽兼得。另外,钟嵘认为沈约“宪章鲍明远”^⑥,虽揭示了沈约仿效鲍照而颇有“清怨”的特点,却并不全面。清人陈祚明就主张“休文诗体全宗康乐,以命意为先,以炼气为主”^⑦。沈德潜也说:“家令诗……边幅尚阔,词

作者简介:孙宝,西华师范大学文学院副教授(四川南充 637002)。

基金项目:本文系教育部人文社科西部边疆青年项目“儒学与魏晋南北朝文学互动关系研究”(10XJC751005)的阶段性成果。

- ① 杨明照:《增订文心雕龙校注》,北京:中华书局,2000年,第397页。
- ② 钟嵘撰,曹旭集注:《诗品集注》卷中,上海:上海古籍出版社,1994年,第180-181页。
- ③ 陈庆元:《大明泰始诗论》,《文学遗产》2003年第1期。
- ④ 钟嵘撰,曹旭集注:《诗品集注》卷中,第321页。
- ⑤ 萧子显:《南齐书》卷二十二《豫章文献王传》,北京:中华书局,1972年,第419页。
- ⑥ 钟嵘撰,曹旭集注:《诗品集注》卷中,第321页。
- ⑦ 陈祚明评选,李金松点校:《采菽堂古诗选》卷二十三,上海:上海古籍出版社,2008年,第720-721页。

气尚厚,能存古诗一脉也。”^①上述评论正符合沈约多有大谢、古诗风韵的创作实际。故而,沈约兼取古诗及谢、鲍之长,并不完全受制于颜延之、谢庄的隶事文风,从而能最终走出不同于任昉、王融等人的文学变革之路,并对梁陈重文轻道、文经剥离的创作风气产生直接影响。

一、沈约宗经隶事文风的经学基础及其表现

吴兴沈氏崇尚天师道,亦有儒学家学渊源,如沈警、沈穆夫世传《左氏春秋》,沈麟之精通五礼,沈文阿传《左传》学、兼通五经,等等。从某种意义上说,崇尚武功、服膺儒教正是吴兴沈氏在晋宋之际崛起的重要原因^②。沈约思想具有多元复合性的特点,而儒家信条无疑是其仕宦生涯中重要的精神支柱,他于永明八年(490)所作《奏弹王源》中就自称“臣实儒品”^③。沈约著述宏富,精于晋、宋等近代史学,通晓典章礼制。他是齐永明间五礼制度建设的扈从者,曾参与文惠太子萧长懋主持的释奠礼,追随竟陵王萧子良从事遗籍搜辑、复振诗礼的事宜,颂扬齐武帝萧赜推行军礼,检其《侍皇太子释奠宴》、《和竟陵王抄书》、《正阳堂宴劳凯旋》、《从齐武帝琅琊城讲武应诏》等诗即知。入梁后,沈约成为五礼制度建设的重要人物。天监元年(502),针对萧齐修礼局的存废问题,时任尚书右仆射的沈约“请五礼各置旧学士一人,人各自举学士二人,相助抄撰”^④,从而最终确定了梁初修礼的成员,即以明山宾掌吉礼,严植之掌凶礼,贺瑒掌宾礼,陆琏掌军礼,司马褰掌嘉礼,何佟之总参其事。后因礼仪繁多,载记残佚,沈约还与张充、徐勉、周舍、庾於陵等人直接参与制礼。当时采取“若有疑义,所掌学士当职先立议,通谘五礼旧学士及参知,各言同异,条牒启闻,决之制旨”的议礼、制礼模式^⑤,学风谨严,效率较高,《嘉礼仪注》、《宾礼仪注》、《军礼仪注》、《吉礼仪注》、《凶礼仪注》等新制五礼均在沈约去世之前相继纂成。沈约有《梁仪注》十卷、《梁祭地祇阴阳仪注》二卷,亦当为这一时期的成果。沈约还推动梁初制礼作乐的进程。他通过考辨《礼记》诸篇的出处,认为仅凭儒家乐书不足以作为萧梁制礼作乐之据,继而提出萧梁应综取古乐、自制新乐的具体措施,即“宜选诸生,分令寻讨经史百家,凡乐事无小大,皆别纂录。乃委一旧学,撰为乐书,以起千载绝文,以定大梁之乐”^⑥。沈约不但参加梁初乐议,还承担国家乐诗的创作。天监元年(502)、四年(504)朝廷先后举行乐议,旨在确立元正大会、郊禋、宗庙、明堂及外朝、内朝、燕朝等十二雅乐,沈约为十二雅乐撰制三十首歌辞,促成了萧梁“礼乐制度,粲然有序”的局面^⑦。此外,沈约汇集周秦汉宋谥法,编为《谥例》十卷。苏洵评价说:“沈约所取以成书,约采诸家,其书最详。”^⑧沈约注重将礼学著作与政治实践相结合,其《梁武帝郗后谥议》运用《谥法》为郗皇后定谥为“德”^⑨。天监六年(507),沈约上《正会乘舆议》,依据《正会议注》确定了梁代朝会君主乘舆的规格。沈约崇尚“刑礼参用”^⑩,梁初曾参与《梁律》的制定,其《授蔡法度廷尉制》一文对探究宋齐律学不振的深层原因具有重要意义^⑪。沈约主张校勘谱籍纠察冒滥士族的情况,“帝以是留意谱籍,诏御史中丞王僧孺改定《百家谱》。由是有令史书吏之职,谱局因此而严”^⑫。总之,经学素

① 沈德潜:《古诗源》卷十二,北京:中华书局,1963年,第294页。

② 刘跃进:《从武力强宗到文化士族——吴兴沈氏的衰微与沈约的振起》,《浙江学刊》1990年第4期。

③ 萧统编,李善注:《文选》卷四十,北京:中华书局,1977年影印清胡克家刻本,第562页。

④ 姚思廉:《梁书》卷二十五《徐勉传》,北京:中华书局,1973年,第381页。

⑤ 姚思廉:《梁书》卷二十五《徐勉传》,第381页。

⑥ 魏征等撰:《隋书》卷十三《音乐志上》,北京:中华书局,1973年,第288页。

⑦ 魏征等撰:《隋书》卷十三《音乐志上》,第304页。

⑧ 王应麟:《玉海》卷五十四《艺文》,南京:江苏古籍出版社,1987年,第1035页。

⑨ 姚思廉:《梁书》卷七《高祖郗皇后传》,第158页。

⑩ 李昉等编纂:《文苑英华》卷四二四,北京:中华书局,1966年,第2146页。

⑪ 冻国栋:《读沈约所拟〈授蔡法度廷尉制〉书后》,《魏晋南北朝隋唐史资料》第18辑,武汉:武汉大学出版社,2001年,第44—49页。

⑫ 杜佑:《通典》卷三《食货三》,北京:中华书局,1988年,第61页。

养与礼学实践为沈约宗经隶事文风奠定了坚实的思想基础。《文心雕龙·宗经》说：“若禀经以制式，酌雅以富言。……故文能宗经，体有六义。……励德树声，莫不师圣。而建言修辞，鲜克宗经。是以楚艳汉侈，流弊不还。正末归本，不其懿欤！”^①沈约是认可上述观点的。这不仅体现在他对《文心雕龙》“大重之，谓为深得文理，常陈诸几案”的基本态度^②，也表现在他的创作中。

沈约宗经隶事意味最为浓厚的当属他在梁初撰制的十二雅乐歌辞。各篇均以“雅”为名，取意于《诗大序》“言天下之事，形四方之风，谓之雅。雅者，正也”^③。各篇篇题立意又都源自儒典，如《皇雅》、《涤雅》、《衿雅》、《诚雅》、《献雅》、《裡雅》、《俊雅》、《胤雅》、《寅雅》、《介雅》、《需雅》、《雍雅》分别出自《诗经·大雅·皇矣》、《礼记·郊特牲》、《左传·桓公六年》、《尚书·大禹谟》、《礼记·祭统》、《周礼·大宗伯》、《礼记·王制》、《诗经·大雅·既醉》、《尚书·周官》、《诗经·大雅·既醉》、《周易·需卦》象辞、《礼记·仲尼燕居》。沈约梁十二雅乐歌辞隶事繁密，或凝缩经句，或化用经义，尤以《诗经》之《雅》《颂》与三《礼》出现频率最高。如《介雅》其二说：“寿随百礼洽，庆与三朝升。惟皇集繁祉，景福互相仍。申锡永无遗，穰简必来应。”^④诗中化用《诗经》之《周颂·雝》“绥我眉寿，介以繁祉”、《大雅·行苇》“寿考维祺，以介景福”、《商颂·烈祖》“申锡无疆，及尔斯所”与《周颂·执竞》“磬筦将将，降福穰穰。降福简简，威仪反反”，以祈福颂德。尤其诗中“穰简”一词，明显简缩化用《周颂·执竞》之句。沈约重视立足儒典遣词炼字，十二雅乐歌诗中“百司”、“九宾”、“四象”、“三元”、“六饮”、“三朝”等词，不仅出自儒典，具有特定意涵，还在各自上下文中发挥数字对的作用。另外，《雍雅》中除“终事靡愆，收翎撤俎”、“嘉味既充，食旨斯飫”、“既饫且醕，卒食成礼”等句直接表明饮宴结束之外，“我饫惟阜”之“饫”字为终食之意^⑤，《礼记》之《郊特牲》、《内则》、《祭义》等相关记载均有其据。由此，足见沈约用字之精审。沈约其他的应制奉诏之作也多以宗经隶事为特色。毋论间接化用、缀合经典之处，仅径引儒典原句，或略作改动者，就不乏其例。如其《刘领军封侯诏》“无言不讎，无德不报”句^⑥，径以《诗经·大雅·抑》原句表彰刘暄的勤勉忠义；其《劝农访民所疾苦诏》“无褐终年”句，凝缩自《诗经·邶风·七月》“无衣无褐，何以卒岁”；“不稂不莠，实寄民和”句，径出自《诗经·小雅·大田》原句；“万斯之基尚远”句^⑦，则典出《诗经·小雅·甫田》“乃求千斯仓，乃求万斯箱”。其《齐故安陆昭王墓志铭》不仅多出自《诗经》、《周易》、《左传》、《尚书》、《论语》等儒典，有些如“天命玄鸟，降而生商”、“亦白其马，侯服周王”、“其从如云”、“邦国殄瘁”^⑧，即基本摘自《诗经》之《商颂·玄鸟》、《周颂·有客》、《大雅·文王》、《齐风·敝笱》、《大雅·瞻卬》等原句。

由于知识结构的固化与创作思维的惯性，沈约宗经用典难免呈现出雷同化的趋势。其《齐明帝谥议》“《皇矣》之符夙著，‘蒸哉’之谣早集”句^⑨，用《诗经》之《大雅·皇矣》与《大雅·文王有声》“文王烝哉”；其《齐明帝哀策文》“赫矣帝高，蒸哉嗣武”句^⑩，亦用此典。其《谢封建昌侯表》“天命玄鸟，非止今日。受命作周，其来久矣”句^⑪，径用《诗经》之《商颂·玄鸟》“天命玄鸟”与《大雅·文王序》“文王受命作周”，一则与《齐故安陆昭王墓志铭》“天命玄鸟”犯重，一则与《齐武帝谥议》“受命作周，非止于西

① 杨明照：《增订文心雕龙校注》，第27页。

② 姚思廉：《梁书》卷五十《文学下·刘勰传》，第712页。

③ 魏征等撰：《隋书》卷十三《音乐志上》，第292页。

④ 魏征等撰：《隋书》卷十三《音乐志上》，第294页。

⑤ 魏征等撰：《隋书》卷十三《音乐志上》，第295—296页。

⑥ 李昉等编纂：《文苑英华》卷四一六，第3册，第2106页。

⑦ 李昉等编纂：《文苑英华》卷四六二，第3册，第2357页。

⑧ 萧统编，李善注：《文选》卷五十九，第823—824页。

⑨ 欧阳询撰，汪绍楹校：《艺文类聚》卷十四《帝王部四·齐明帝》，上海：上海古籍出版社，1999年，第263页。

⑩ 欧阳询撰，汪绍楹校：《艺文类聚》卷十四《帝王部四·齐明帝》，第262页。

⑪ 欧阳询撰，汪绍楹校：《艺文类聚》卷五十一《封爵部·功臣封》，第925页。

伯”相同^①。其为萧衍作《立内职诏》中“朕受命自天，始基七百”句^②，化用《左传·宣公三年》“成王定鼎于郊，卜世三十，卜年七百，天所命”，其《梁明堂登歌·歌赤帝》“匪惟七百，无绝终始”句^③，永元元年(499)九月为萧宝卷作《赦诏》“七百业艰，宗庙事重”句^④，均用此典。沈约《从齐武帝琅琊城讲武应诏》“九功播祧，七德陈舞(武)悬”句中“九功”、“七德”之说^⑤，分见于《左传·宣公十二年》与《尚书·大禹谟》，两典又在其《大壮》、《大观》舞歌二首中重复使用。如《大壮舞歌》赞誉萧衍“六伐乃止，七德必陈”^⑥，《大观舞歌》赞誉萧衍“昭播九功，肃齐八柄”^⑦。这样，“七德”与出自《尚书·牧誓》的“六伐”，“九功”与出自《周礼·天官·大宰》的“八柄”再次构成数字对。除了儒典词句重复使用，沈约还重复化用经学常识。如其《为晋安王谢南兖州章》“进不能闲《诗》西楚，好《礼》北河”句，就化用了汉楚元王刘交及诸子好《诗》、河间献王刘德传《礼》之事，其《为安陆王谢荆州章》同样也说“好《礼》惭河，敦《诗》愧楚”^⑧，自是同出一辙。应该说，尽管宗经隶事使沈约文气富博繁密、典重雅正，但大量典事的简单重复与叠加也使之难脱“殆同书抄”的流弊。这也说明寻求他山之石才是促动隶事新变的最好方式，沈约无疑具有这样的自觉认知。

二、沈约文艺思想中的宗经因素及其背离

其实，颜延之、谢庄、王俭、王融、任昉等人均已意识到单一的宗经隶事必将导致文风枯滞，并各自有所改进。颜延之不仅以儒典作为最高创作典范，还不断翻新征引典事的方式。据黄水云统计，颜氏用典大致有明典、暗典、活典、翻典四类，直用、反用、活用、借用等四种^⑨。谢庄精通《左传》舆地之学，喜熔炼《尚书》、三《礼》、《诗经·周颂》等儒典入文，树立了刘宋贵游文学的典范。同时，他又注意结合诗骚雅怨相兼的审美特质，追求声韵抑扬、骈对工稳的修辞之美。范晔曾说：“年少中，谢庄最有其分，手笔差易，文不拘韵故也。”^⑩正是诗骚并举、擅长用韵活化了谢庄的典重文风。王俭为萧齐大儒，创作具有立足仪典、依经为文、以文证礼、博雅典奥的特点，但他仍尽力通过或凝缩儒典句意，或变改句序，或置换个别字眼，或连缀一典中数句，或并联数典汇为诗文上下联等方式以丰富隶事种类。王融注重依经为文，作品往往涵融其儒学价值观与政治观，同时又儒佛兼通，典事以儒为主，混融佛老，兼及百家，继而在此基础上老杨生稊式地变改原典，呈现出陌生化修辞效果。任昉《文章缘起》中标举文章出于六经的文原观，为文“动辄用事”，晚年“爱好既笃，文亦遁变。善铨事理，拓体渊雅，得国士之风”^⑪。应该说，沈约的宗经隶事正是对上述诸家踵事增“新”的结果。结合沈约宗经隶事的创作实际来看，其文艺思想中“宗经”和“叛经”的二重倾向则是其探索文风新变的主导力量，也只有揭示这种二重倾向的对立统一性，才能更好地评价其宗经隶事文风新变的意义。

沈约将儒家经典尤其是《诗经》、《周易》、《尚书》作为高品质的文学典范，并以儒典的艺术水准作为文学赏鉴的参照物，这是其宗经为文的直接动力。沈约在《与范述曾论竟陵王赋书》中说：“夫眇泛

① 欧阳询撰，汪绍楹校：《艺文类聚》卷十四《帝王部四·齐武帝》，第262页。

② 欧阳询撰，汪绍楹校：《艺文类聚》卷十五《后妃部·后妃》，第287页。

③ 魏征等撰：《隋书》卷十三《音乐志上》，第300页。

④ 李昉等编纂：《文苑英华》卷四三一，第2182页。

⑤ 李昉等编纂：《文苑英华》卷二九九，第1523页。

⑥ 魏征等撰：《隋书》卷十三《音乐志上》，第301页。

⑦ 魏征等撰：《隋书》卷十三《音乐志上》，第301页。

⑧ 徐坚等撰：《初学记》卷十《帝戚部·王五》，北京：中华书局，1962年，第244页。

⑨ 黄水云：《颜延之及其诗研究》，台北：文史哲出版社，1989年，第184—185页。

⑩ 沈约：《宋书》卷六十九《范晔传》，北京：中华书局，1977年，第1830页。

⑪ 钟嵘撰，曹旭集注：《诗品集注》卷中，第316页。

沧流，则不识涯涘。杂陈钟石，则莫辩(辨)宫商。虽复吟诵环回，编离字灭，终无所辩(辨)。”^①他强调欣赏作品须有开阔的眼界，同时还须由高品质作品入手。否则，只能玉石不分且劳而无功。沈约《武帝集序》说：“日角之主，出自诸生；锐顶之君，少明古学。……雕虫小艺，无累大道。怀君人之大德，有事君之小心。为下奉上，形于辞旨。……《鹿鸣》、《四牡》，《皇华》、《棠棣》之歌，《伐木》、《采薇》，《出车》、《杕杜》之讌，皆咏志摘藻，广命群臣。上与日月争光，下与钟石比韵。”^②就凸显萧衍“出自诸生”、“少明古学”的经学素养，并以《诗经》名篇与萧衍诗作相类比。沈约还推崇《周易》、《尚书》的文学垂范作用。其《注〈制旨连珠〉表》说：“窃寻《连珠》之作，始自子云；放《易》象论，动模经诂。班固谓之命世，桓谭以为绝伦。”^③他指出自扬雄《连珠》以来，就开创了此体以《周易》象辞与《尚书·大诰》为模仿对象的基本体式。沈约自作《连珠》说：“是以一夫不佳，威于赫怒；千乘或致，亡于巧笑。……涓流长迈，宁厝心于归海。……百川是纳，用卑而为宰。”^④文中化用《诗经·大雅·皇矣》“王赫斯怒，爰整其旅”，《尚书·禹贡》“江汉朝宗于海”与《周易·谦卦》“谦谦君子，卑以自牧”等典，宣扬防微杜渐、兼听广信之义，正体现出“放《易》象论，动模经诂”的特点。

沈约虽然宗奉儒典作为文学作品的示范价值，但又认为艺术创作源于生活感悟，强调生活积累到达“满”的境地才能形之于文字，这样就从根本上避免了宗经为文的片面化与极端化。沈约《武帝集序》颂扬萧衍作品具有比肩《诗经》的成就，同时又指出它们是“感而后思，思而后积，积而后满，满而后言”的结果^⑤。这就说明，沈约认为创作始于生活之“感”，且必须经过提炼之“思”、体验之“积”、厚积而“满”的历程，才能写出优良的作品。可见，他将生活基础和感性体验视为创作的前提条件，这与以萧子云为代表的言必称经而脱离生活的“宗经”派大不相同。其实，沈约认为创作始于生活之“感”，也是秉承《礼记·乐记》感物论的结果。他基于自身创作实践，除了将“感物”作为创作的第一环节，还揭示出“思”、“积”、“满”等其他创作环节的重要意义，从而拓展并完善了儒家对创作全过程的描述。正因沈约崇尚儒典的范本作用，又主张立足生活，关注自然、人生的现实主题，故其作品大都具有据经立志、依景生情、经景融一的特点。如沈约在东阳太守任上作《赠沈录事、江水曹二大使》，诗用四言，多模仿《诗经》成句。如第一章“于彼原隰”句，径出自《诗经·小雅·皇皇者华》；第四章“蔼蔼王人，匪遑宁处”句，缀合《诗经·大雅·卷阿》“蔼蔼王多吉士，维君子使”与《召南·殷其雷序》“召南之大夫远行从政，不遑宁处”两典。诗末则注重依景抒情，如“霜结暮草，风卷寒流。情劳东眷，望兹西浮。崇君远业，敬尔芳猷”^⑥，可谓诗味典雅、情物真切。其《和左丞庾杲之移病诗》说：“岁暮岂云聊，参差忧与疾。匪澣孰能赐？持身固无述。握兰空盈把，待漏终不溢。”^⑦即化用《诗经·邶风·柏舟》“日居月诸，胡迭而微。心之忧矣，如匪澣衣”的句意，以时光流逝、老病相续自叹无所成就。沈约许多游赏诗在描摹景物的基础上，或采撷经句，或戏拟改用，或櫟括典事，颇具雅人深致。如《三日侍风光殿曲水宴诗》中“岁亦阳止”句^⑧，径出自《诗经·小雅·采薇》。《登高望春》“解眉还复敛，方知巧笑难”句，戏拟《诗经·卫风·硕人》“巧笑倩兮，美目盼兮”句以描摹“齐童”、“赵女”的美貌^⑨，增加了诗趣。《为临川王九日侍太子宴诗》“丽景天枝，位非德举”句^⑩，櫟括《左传·隐公三年》所载宋穆公不欲废弃宣公之德而让位宋殇公之事，并反用其义，认为萧长懋作为储君并无“德让”之

① 欧阳询撰，汪绍楹校：《艺文类聚》卷五十八《杂文部四·书》，第1042页。

② 欧阳询撰，汪绍楹校：《艺文类聚》卷十四《帝王部四·梁武帝》，第269页。

③ 欧阳询撰，汪绍楹校：《艺文类聚》卷五十七《杂文部三·连珠》，第1039页。

④ 欧阳询撰，汪绍楹校：《艺文类聚》卷五十七《杂文部三·连珠》，第1038页。

⑤ 欧阳询撰，汪绍楹校：《艺文类聚》卷十四《帝王部四·梁武帝》，第269页。

⑥ 许敬宗编，罗国威整理：《日藏弘仁本文馆词林校证》卷一五八，北京：中华书局，2001年，第74页。

⑦ 徐坚等撰：《初学记》卷十一《职官部上·左右丞》，第268页。

⑧ 欧阳询撰，汪绍楹校：《艺文类聚》卷四《岁时中·三月三日》，第67页。

⑨ 徐陵编选，吴兆宜注，程琰删补，穆克宏点校：《玉台新咏笺注》卷五，北京：中华书局，1985年，第182页。

⑩ 逯钦立辑校：《先秦汉魏晋南北朝诗》中册，北京：中华书局，1983年，第1630页。

嫌,颇见古为今用之旨。

沈约践行宗经隶事的创作方式,又主动避免其繁缛、奥赜之弊,“三易说”中“易见事”、“易识字”就是颇具针对性的提法。沈约注重以儒典营构作品主体风格,局部糅合《老子》、《庄子》、《楚辞》、两汉史籍及晋宋名篇词句,使隶事多样而灵活。如其《柷雅》全篇用儒典,诗末却属入一句“庖丁游刃,葛卢验声”,糅合《庄子·养生主》庖丁解牛与《左传·僖公二十九年》“介葛卢闻牛鸣”两典以表现执行血牲祭祀的礼官的技法娴熟。《诚雅》分三曲,其一曲之“忽慌”,即“忽恍”,典出《老子》;“浩荡”,典出《楚辞·九歌·河伯》;“出杳冥,降无象”句,典出宋玉《对楚王问》与《老子》^①。可以说,《老子》与《楚辞》的征引较恰切地反映出迎神祭祀的幻邈想象。在接下来的降神和送神曲中,沈约又大量征用《诗经·邶风·简兮》、《周礼·春官·大师》、《礼记·祭统》、《尚书·君陈》、《左传·昭公十八年》、《仪礼·士冠礼》等典籍中有关礼神祈福的文句,这就使第一曲的幻邈与第二、三曲的典重形成鲜明反差。沈约还跳出宗经隶事的限制,立足眼前真实的物象,熔炼新词。如《需雅》除征引《诗经·小雅·常棣》“俛尔笾豆,饮酒之饫”与《尚书·洪范》食为“八政”之首的典事外,还极力铺写“楚桂胡盐芼芳卉”、“三危之露”、“玄芝碧树寿华木”、“碧鳞朱尾”、“红毛绿翼”、“荆包海物”、“滑甘溜瀣”等不见于儒典的佐味餐料与食材,来烘托君臣宴饮的豪奢热烈的场景^②。沈约上述处理雅乐歌辞的方式在梁武帝普通年间(520-527)曾招致萧衍与萧子云的抨击。萧衍说:“郊庙歌辞,应须典诰大语,不得杂用子史文章浅言;而沈约所撰,亦多舛谬。”萧子云则宣扬更为严格的宗经制雅的原则:“殷荐朝飨,乐以雅名,理应正采《五经》,圣人成教。而汉来此制,不全用经典;约之所撰,弥复浅杂。”^③其实,跳出“典诰大语”的疆界,“杂用子史文章浅言”的“浅杂”诗风恰是沈约大胆新变的价值所在。

沈约大致贯彻官方应用型文体多用宗经隶事的手法,其他则大力吟咏性灵,尽力用典不使人觉,并以韵律流转、雅致明丽作为审美目标。沈约应制之作中不乏直接引用儒典原句之处,这是“易见事”最简单的做法,但为了摆脱依典为文的窠臼,则立足以生活为本的创作原则,突出自然意象与个体情感在诗文中的主体地位。其咏物诗大多羌无故实、韵节婉畅、柔媚秀丽,就是推崇自然化描写与自觉实践“三易说”之“易读诵”的结果。沈约还通过戏拟的方式淡化儒典的人伦内涵,而将宗经隶事游戏化、趣味化、博学化。如沈约《修竹弹甘蔗文》完全按其《弹奏王源》的官方样式来措辞,并严格遵循受害人讼词、引述证人证言及最终定讞的法律程序。其判词化用《论语·子罕》“岁寒然后知松柏之后凋”与《诗经·卫风·伯兮》中有“焉得谖草,言树之背”两典,刻画“甘蔗”为夤缘专宠、遮蔽贤路的奸佞,“修竹”、“泽兰、萱草”、“杜若、江离”等香草则喻指贤者^④,从而降解了儒典庄重、严谨的意涵,增加了阅读趣味。沈约还将宗经隶事作为展示博学的手段,其《奉和竟陵王郡县名诗》、《奉和齐竟陵王药名诗》、《和刘雍州绘博山香炉诗》、《和陆慧晓百姓名诗》等,均属以博物之学为诗的代表。尽管像《和陆慧晓百姓名诗》也宣扬“皇王临万宇,惠化覃黔黎。吉士服仁义,宿昔秉华圭”的颂君之旨^⑤,但这种尊王颂圣的意识已淹没在一百个姓氏连缀组合、妙趣横生的技巧中了。

沈约重视情性自在,强调情感本位,甚或不回避闺中情事,以背离伦常的艺术精神冲击宗经隶事的桎梏。《梦见美人》诗化用巫山神女荐枕楚襄王,以及汉武帝命术士为李夫人招魂等典实,表达了与“美人”神交而无果的怅惘。诗中“既荐巫山枕,又奉齐眉食。立望复横陈,忽觉非在侧”等句^⑥,均为房中私会之景,绮艳非常。其《六忆诗四首》以回忆佳人来、坐、食、眠时的举止姿容为题,如“忆眠

① 魏征等撰:《隋书》卷十三《音乐志上》,第296页。

② 魏征等撰:《隋书》卷十三《音乐志上》,第294-295页。

③ 姚思廉:《梁书》卷三十五《萧子云传》,第514页。

④ 欧阳询撰,汪绍楹校:《艺文类聚》卷八十七《果部下·芭蕉》,第1500页。

⑤ 欧阳询撰,汪绍楹校:《艺文类聚》卷五十六《杂文部二·诗》,第1010页。

⑥ 徐陵编选,吴兆宜注,程琰删补,穆克宏点校:《玉台新咏笺注》卷五,第194页。

时,人眠强未眠。解罗不待劝,就枕更须牵。复恐傍人见,娇羞在烛前”等句^①,涉及中闺眠卧的意态,正是对《诗经·邶风·墙有茨》“中冓之言,不可道也”的违逆,可谓声色大开。上述除了沈约效仿吴声西曲与鲍照的俗艳诗风外^②,至少还有两个思想原因:其一,顺承宋齐以来标举性灵的时代新风^③,秉持老庄全生保性、适性保真的观念。如其《郊居赋》就宣扬“自中智以下泊(愚),咸得性以为场”的观念^④,《七贤论》也说“人本含情,情性宜有所托”^⑤。其二,舍弃汉儒以理节情之说,发扬儒家以吟咏情性为人生而有之的本质之说。《宋书·谢灵运传论》开篇即说:“民禀天地之灵,含五常之德,刚柔迭用,喜愠分情。夫志动于中,则歌咏外发。六义所因,四始攸系。升降讴谣,纷披风什。……然则歌咏所兴,宜自生民始也。”^⑥他发挥《礼记·乐记》的“感物论”与《毛诗大序》诗言志之说,认为通过歌咏和“六义”手段将情感音乐化、文学化是自“生民”时代就与生俱来的能力。因此,沈约以歌咏情性为本甚或跨越礼教藩篱,也就势所必然了。

三、沈约对齐梁宗经隶事之变的影响

沈约作为永明后期至天监年间的“当世辞宗”^⑦,以自身的文学实践与文风趣尚走出了不同于任昉、王融、王俭等人的隶事求新之路,对梁陈文坛产生了深远影响。

沈约撰制的梁雅乐虽遭到萧衍、萧子云的批评,却仍不失为郊庙歌辞运用儒典的典范。即使是萧子云,也从中沾溉甚多。萧氏《俊雅》其二“垂旒当宁”句,由沈约《皇雅》“执瑁朝群后,垂旒御百神”而来;其“翼翼丰郁,峨峨齐楚”句,亦与沈约《俊雅》其一“设官分职,髦俊攸俟。髦俊伊何?贵德尚齿”出自《诗经·大雅·棫朴》“济济辟王,左右奉璋。奉璋峨峨,髦士攸宜”一致,只是萧氏有侧重地化用了“峨峨”一典,并加入《大雅·文王》“世之不显,厥犹翼翼”的典义。萧氏《需雅》沿袭沈约之作以《尚书·洪范》食为八政之首的命意,其“农用八政食为元,播时百谷民所天”的表述则更为直白。萧氏《介雅》三曲中“百福”、“南山”、“三朝”、“百礼”、“申锡”、“四气”、“万寿”等关键词均源自沈约《介雅》,不过萧氏联内上下句不注重对仗,显然不如沈诗考究。萧氏《雍雅》还踵袭沈约,亦以“餽”字凸显卒食之礼,其二曲“亦有其餽,亦惟克明。其餽惟旅,其醕惟成”即是其证。只是萧氏更详述此礼器乐和鸣的情形,其三曲说:“戒食有章,卒食惟序。庭鸣金奏,凯收笳管。客出以雍,撤以振羽。离磬乃作,和钟备举。济济威仪,啍啍篥箎。”^⑧这虽较沈诗详明,却过于典质。可以说,萧子云尽管批评沈约雅乐十二篇体式不纯,但他仍未能跳出沈氏宗经隶事的基本范围,其雅诗书写较之沈诗也大为滞涩。

沈约在征引儒典的基础上,吸纳子部、史部及汉晋名家名作等语料,既保证典实雅正的文风,又追求新颖奇异的隶事形式。他往往将隶事新奇、辞义富博、丽则婉畅的标准应用于后进文士的赏鉴过程,客观上扩大了上述观念的传播力度和范围。如沈约郊居阁斋建成,刘杳撰赞二首,沈约评价说:“辞采妍富,事义毕举。句韵之间,光影相照。”^⑨就激赏刘杳所作词韵流畅、“妍”“义”并举。沈约

① 徐陵编选,吴兆宜注,程瑛副补,穆克宏点校:《玉台新咏笺注》卷五,第191页。

② 傅刚:《永明文学至宫体文学的嬗变与梁代前期文学状态》,《社会科学战线》1997年第3期。

③ 按,南朝自范泰、谢灵运、颜延之、何尚之等人即标举“性灵”,参见曾明《“性灵”语源探——兼论〈诗品〉重“天才”》(《文学评论》2009年第3期)考论;有关“性灵”说的形成及其对南朝文风的影响,则参见普慧《佛教思想与文学性灵说》(《文学评论》2012年第2期)考论。

④ 姚思廉:《梁书》卷十三《沈约传》,第236页。

⑤ 欧阳询撰,汪绍楹校:《艺文类聚》卷三十七《人部二十一·隐逸下》,第672页。

⑥ 沈约:《宋书》卷六十七《谢灵运传》,第1778页。

⑦ 姚思廉:《梁书》卷三十三《王筠传》,第484页。

⑧ 逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》下册,第2176页。

⑨ 姚思廉:《梁书》卷五十《文学下·刘杳传》,第715页。

评价王筠说：“览所示诗，实为丽则，声和被纸，光影盈字。……古情拙目，每仁新奇。……克谐之义，宁比笙簧。”^①同样着眼“丽则”、“新奇”、谐畅的原则。此外，范云曾说：“顷观文人，质则过儒，丽则伤俗；其能含清浊，中今古，见之何生矣。”其中“何生”即何逊。史载：“沈约亦爱其文，尝谓逊曰：‘吾每读卿诗，一日三复，犹不能已。’”^②由沈约对何逊的欣赏，也不难看出其与范云一样都秉持儒丽结合、讲究清浊、融涵今古的创作方式。沈约的审美主张也在齐梁后进文士身上得到延续性传播。刘孝绰少年时代就受到沈约的赏识，并逐步接受了他的文艺观。其《昭明太子集序》说：“窃以属文之体，鲜能周备。……子渊淫靡，若女工之蠹；子云侈靡，异诗人之则。……深乎文者，兼而善之，能使典而不野，远而不放。丽而不淫，约而不俭。独擅众美，斯文在斯。”^③他反对“淫靡”、“侈靡”的文风，维护“诗人之则”，强调“典”、“远”、“丽”、“约”且均不过度的审美观，这自与沈约非常接近。何逊也对沈约多有承袭，其《吴兴柳恽》一诗评价柳恽文风说：“清文穷丽则，弘论尽高奇。”^④其所言“丽则”与“高奇”正与沈约对王筠的评价相同。值得一提的是，沈约所欣赏的上述诸家均有深湛的经史基础。刘杳博学多闻，“少好学，博综群书，沈约、任昉以下，每有遗忘，皆访问焉”^⑤。何逊为名儒何承天曾孙，自称“家世传儒雅，贞白仰余徽”，“吾宗昔多士，文雅高缙绅”^⑥。王筠博学多识，曾自述：“幼年读《五经》，皆七八十遍。爱《左氏春秋》，吟讽常为口实，广略去取，凡三过五抄。余经及《周官》、《仪礼》、《国语》、《尔雅》、《山海经》、《本草》并再抄。子史诸集皆一遍。”^⑦因此，他们富丽、高奇、典则、婉畅的文风中均有深厚的经史学养的积淀，这又符合沈约儒文并弘的文艺心态。

经由沈约吸引的文士多数成为有梁一代的文坛骨干，这助推了沈约儒文兼济、丽则共生审美原则的影响。如“时昭明太子好士爱文，孝绰与陈郡殷芸、吴郡陆倕、琅邪王筠、彭城到洽等，同见宾礼。太子起乐贤堂，乃使画工先图孝绰焉。太子文章繁富，群才咸欲撰录，太子独使孝绰集而序之”^⑧。又“昭明太子爱文学士，常与（王）筠及刘孝绰、陆倕、到洽、殷芸等游宴玄圃，太子独执筠袖抚孝绰肩而言曰：‘所谓左把浮丘袖，右拍洪崖肩。’其见重如此”^⑨。王筠、刘孝绰均与沈约文艺观有较大的相似性，加之刘孝绰在萧梁文坛独步一时，“辞藻为后进所宗，世重其文，每作一篇，朝成暮遍，好事者咸讽诵传写，流闻绝域”^⑩，在客观上推动了富博丽则文学观的普及。萧统也颇受沈约的影响，其《答湘东王求文集及〈诗苑英华〉书》说：“夫文典则累野，丽亦伤浮。能丽而不浮，典而不野，文质彬彬，有君子之致。吾尝欲为之，但恨未逮耳。”^⑪不难看出，萧统正是远宗《论语·述而》中“文质彬彬”的儒家审美观，近取沈约、刘孝绰典丽调和的创作观。萧统亦概莫能外。他不仅盛赞沈约“实文章之冠冕，述作之楷模”，还在给萧绎的信中批判京师文坛宗经隶事之弊说：“比见京师文体，儒钝殊常，竞学浮疏，急为阐缓。……既殊比兴，正背《风》、《骚》。若夫六典三礼，所施则有地，吉凶嘉宾，用之则有所。未闻吟咏情性，反拟《内则》之篇；操笔写志，更摹《酒诰》之作；迟迟春日，翻学《归藏》；湛湛江水，遂同《大传》。”^⑫他认为儒典与五礼自有其施用的场合，不能将它们作为文学创作的唯一准绳，以致不能立足自然、情感自由表达，却只能因经言事。上述观点符合沈约分体创作的做法，亦即郊庙祭祀、奉诏侍

① 姚思廉：《梁书》卷三十三《王筠传》，第485页。

② 姚思廉：《梁书》卷四十九《文学上·何逊传》，第693页。

③ 严可均校辑：《全上古三代秦汉三国六朝文·全梁文》卷六十，北京：中华书局，1958年，第3312页。

④ 何逊撰，李伯齐校注：《何逊集校注》（修订本），北京：中华书局，2010年，第187页。

⑤ 姚思廉：《梁书》卷五十《文学下·刘杳传》，第715页。

⑥ 何逊撰，李伯齐校注：《何逊集校注》（修订本），第33、195页。

⑦ 姚思廉：《梁书》卷三十三《王筠传》，第486页。

⑧ 姚思廉：《梁书》卷三十三《刘孝绰传》，第480页。

⑨ 姚思廉：《梁书》卷三十三《王筠传》，第485页。

⑩ 姚思廉：《梁书》卷三十三《刘孝绰传》，第483-484页。

⑪ 严可均校辑：《全上古三代秦汉三国六朝文·全梁文》卷二十，第3064页。

⑫ 姚思廉：《梁书》卷四十九《文学上·庾肩吾传》，第691、690页。

宴、奏议章表等政治性题材沿用宗经隶事的手法,其他创作则立足自然风物与主体情感,倡导直举胸情、脱略典实的自然本色的叙述方式。

除上述以外,宗经隶事的精熟程度在齐梁时期的策试中成为察举铨选的重要标准,它始于王俭,又经沈约、任昉、萧衍、陆倕、刘显等人的提倡,使之演化为崇尚博学的士林之风。不止如此,这一时期隶事中经学内容的比例有所加重,其专对策试的现实功能越来越突出^①。沈约就曾在梁武帝天监年间上《论选举疏》,尖锐地批判梁代秀才、孝廉的隶事策问“乃雕虫小道,非关理功得失”^②,意在强化隶事有关“理功得失”的政治功用,而弱化其作为“雕虫小道”的文学属性。因此,梁代的宗经隶事自然就由原初的文学修辞方式,渐趋独立为专门之学,并朝着创作与应试截然两分的态势发展,直到隋唐建立起分别考察经学素养与文辩之才的科考制度,从而使六朝宗经隶事最终制度化。

沈约去世之后,有梁一代儒文相分、重文轻道的趋势日益加剧,史载:“大同中,学者多涉猎文史,不为章句。”^③“时膏腴贵游,咸以文学相尚,罕以经术为业。”^④“(岑之敬)年十六,策《春秋左氏》、制旨《孝经》义,擢为高第。……之敬始以经业进,而博涉文史,雅有词笔,不为醇儒。”^⑤由岑之敬由儒入文,更能看出梁代经文相分的潮流何其强劲!萧纲还发扬沈约开启性情声色的一面,从文艺创作层面强化文道相分的观念。其《诫当阳公书》说:“立身之道,与文章异。立身先须谨重,文章且须放荡。”^⑥萧绎批判梁代后期的不良文风说:“学以浮动为贵,用百家则多尚轻侧,涉经记则不通大旨。苟取成章,贵在悦目。”“文”士本着“惟须绮縠纷披,宫徵靡曼,唇吻道会,情灵摇荡”的创作原则和审美标准,仅把缀典成文看作炫才的“伎术”与“戏笑”的手段,虽有“口谈忠孝”、“形服儒衣”之形,全无“强学自立,和乐慎礼”之实^⑦。虽然由沈约《武帝集序》所言“雕虫小艺,无累大道”来看,他并不主张文道分离,但他据经为文、综引子史、戏拟典则、宣写情性、崇尚丽则、强调韵节等“宗经”与“叛经”二元交织的创作手法客观上却加剧了有梁文坛的文道疏离。另外,沈约《忏悔文》坦承:“追寻少年,血气方壮。……淇水上宫,诚无云几。分桃断袖,亦足称多。”^⑧沈约还作《述僧中食论》、《忏悔文》不断宣讲色戒,《均圣论》更是宣称“酣饷于酒,淫迷乎色。诡妄于人,攘滥自己。外典所禁,无待释教”^⑨。《尚书·胤征》以“羲和废厥职,酒荒于厥邑”为戒,《论语·季氏》也明确说:“少之时,血气未定,戒之在色。”因此,沈约所谓“外典所禁”,当即指上述儒典。可以说,沈约颇为明确酒色为佛儒共禁之弊,然而齐梁士人明显对这些悔过教条兴趣不大,却对他那些注重从感观层面渲染女性绰约姿容与旖旎情思的作品钟情有加,因此沈约事实上助长了齐梁“摈落六艺,吟咏情性”、“淫文破典,斐尔为曹;无被于管弦,非止乎礼义”的颓靡风气^⑩,并最终成为初盛唐以降饱受文坛批判的靶子。这又是其倡导宗经隶事之变而过犹不及之处了。

[责任编辑 渭 卿]

① 何诗海:《齐梁文人隶事的文化考察》,《文学遗产》2005年第4期。

② 杜佑:《通典》卷十六《选举四》,第388页。

③ 姚思廉:《陈书》卷三十三《儒林·沈洙传》,北京:中华书局,1972年,第436页。

④ 姚思廉:《梁书》卷四十一《王承传》,第585页。

⑤ 姚思廉:《陈书》卷三十四《文学·岑之敬传》,第461-462页。

⑥ 欧阳询撰,汪绍楹校:《艺文类聚》卷二十三《人部七·鉴诫》,第424页。

⑦ 萧绎撰,许逸民校笺:《金楼子校笺》卷四《立言下》,北京:中华书局,2011年,第967、966-967页。

⑧ 严可均校辑:《全上古三代秦汉三国六朝文·全梁文》卷三十二,第3136页。

⑨ 严可均校辑:《全上古三代秦汉三国六朝文·全梁文》卷二十九,第3118页。

⑩ 杜佑:《通典》卷十六《选举四》,第389页。

国际比较视野下的新“三书”说

王海利 王庆

摘要:“六书”理论是中国传统文字学分析汉字结构方式而总结出来的一套比较系统的理论,也是中国最早关于汉字构造的系统理论。通过对“六书”说、“三书”说进行详细的历史考察与评述,并结合西方学界文字学研究的相关理论和概念,将我国传统的文字学研究置于国际比较文字学视野下,能够深入地探讨文字创造背后的理念和方法,进而推动我国文字学研究的进展。鉴于我国现有的“六书”说、“三书”说,以及“西洋三书说”,多是对现有文字进行结构分析所得出的分析模式,忽略了对古人造字时所持的理念和方法的分析,故可以提出新“三书”说:一曰图绘。古人造字首先采用图绘,将实物的形象描绘出来,即绘物成文。二曰假借。通过借形表音创造文字。假借是人类文字发展史上的一次飞跃,一切文字的发展都经历过这个阶段。三曰后假借。有的文字体系沿着假借继续向前发展,逐渐淘汰图绘文字,发展成为表音节的音节文字和表音素的音素文字(二者合称拼音文字);汉字则采用了形符和声符的组合,从而创造出形声字。到秦汉以后,汉字体系发展成熟,成为一种既表形又表音的独特文字体系。至于文字在后假借阶段向哪个方向发展,则是由语言本身的特点以及历史的、文化的等多种因素决定的,并不存在优劣之别。

关键词:文字学;六书;三书;比较文字学

“六书”理论是中国传统文字学分析汉字结构方式而总结出来的一套比较系统的理论,也是中国最早关于汉字构造的系统理论。“六书”说自产生以来,对我国文字学的研究发挥过积极的作用。但是,长期以来“六书”理论也受到了巨大的挑战和质疑。关于“六书”理论的曲直得失,纷争四起,有人主张摒弃“六书”说,另立“三书”说;有人认为“六书”说不可止废,亦不可替代。本文拟对“六书”说、“三书”说进行详细的历史考察与评述,并结合西方学界文字学研究的相关理论和概念,将我国传统的文字学研究置于国际比较文字学视野下,探讨文字创造背后的理念和方法,从而推动我国文字学研究的进展。

一、“六书”说的历史考察

“六书”这一名称最早见于《周礼》。《周礼·地官·保氏》曰:“保氏掌谏王恶,养国子以道,乃教之六艺。一曰五礼,二曰六乐,三曰五射,四曰五驭,五曰六书,六曰九数。”显然是把“六书”列为六艺之一,作为封建贵族教育子弟的课程。遗憾的是,《周礼》中只提到“六书”之名,并没有给出“六书”的具体内容。对“六书”的研究则始于两汉。汉代对“六书”研究有三种说法:一、班固在《汉书·

作者简介:王海利,北京师范大学历史学院教授;王庆,北京师范大学文学院讲师(北京100875)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重大研究课题“历代丝绸之路图论证与对亚欧非文明发展的影响”(10@ZH028)子课题“古埃及与中国文化的比较、交流研究”、教育部人文社会科学研究青年基金项目“古埃及文字研究”(09YJC740005)的阶段性成果。

※德国埃及学家 Dr. Renate Müller-Wollermann 帮助查证了文中几个德文和法文术语,并提供了国内无法获得的外文书籍,特致谢忱。

艺文志》中说：“六书，谓象形、象事、象意、象声、转注、假借，造字之本也。”二、郑玄注《周礼》引郑众曰：“六书：象形、会意、转注、处事、假借、谐声也。”三、许慎在《说文解字叙》中指出，“六书”，即指事、象形、形声、会意、转注、假借。许慎首次对“六书”给出了界定并给出了例证：“一曰指事。指事者，视而可识，察而见意，上下是也。二曰象形。象形者，画成其物，随体诂诂，日月是也。三曰形声。形声者，以事为名，取譬相成，江河是也。四曰会意。会意者，比类合谊，以见指撝，武信是也。五曰转注。转注者，建类一首，同意相受，考老是也。六曰假借。假借者，本无其字，依声托事，令长是也。”^①从此，“六书”成为我国历代文字学家研究汉字构造的标准框架。

应该说汉代学者创立“六书”说，对我国文字学的发展是有巨大贡献的。“六书”说的提出，把人们对字形的感性认识提高到了理性阶段，使杂乱无章的字形终于有了一个条理，开辟了科学地认识和研究字形的途径^②。因此，“六书”说的提出在汉字研究史上有着划时代的意义和不可磨灭的功绩。但是，“六书”说存在的问题也是相当多的。问题主要集中体现在以下几个方面：

第一，“六书”名称不同，序列各异。“六书”名称的差异，反映了古今学者对汉字结构方法或者结构形式的不同认识。班氏“六书”：象形、象事、象意、象声、转注、假借；郑氏“六书”：象形、会意、转注、处事、假借、谐声；许氏“六书”：指事、象形、形声、会意、转注、假借。显然，三人对于“六书”的阐述，名称与次序均不一。“这一分歧并非偶然，反映出他们对不同结构的汉字产生的先后次序，各有不同的见解。”^③

第二，“六书”条例界定含混。唐兰指出：“六书”“从来就没有过明确的界说，各人可有各人的说法”^④。因此，“自宋代以来，学者们对六书条例的理解，也各抒己见，颇多分歧”^⑤。许慎以后，历代都有关于“六书”说大同小异的解释，今日看来，冗繁以外似乎并没有太大的价值。裘锡圭指出：“按照六书说，用意符造成的字，即我们所说的表意字，分成象形、指事、会意三类，但是这三类之间的界线实际上并不明确。”^⑥唐兰也指出：“每个文字如用六书来分类，常常不能断定它应属那一类。”^⑦陈梦家也对“六书”提出了批评：“一是分类粗疏，转注、假借与其他四书不能并立。”^⑧“六书”“举例与界说不密切，如信、武不一定是会意，令、长不是本无其字”^⑨。

既然“六书”说存在的问题如此之多，那么，为什么不被废弃呢？正如现代学者所指出的那样，“在崇经媚古的封建时代里，研究文字学的人都把六书奉为不可违离的指针。尽管他们对象形、指事等六书的理解往往各不相同，却没有一个人敢跳出六书的圈子去进行研究。好像汉字天生注定非分成象形、指事等六类不可”^⑩。因此，“六书”说自建立起权威之后，就逐渐变成束缚文字学发展的桎梏了。

第三，“六书”理论的创立有其时代的局限。唐兰指出：“据我们所知，六书只是秦、汉间人对于文字构造的一种看法，那时所看见的古文字材料，最早只是春秋以后，现在所看见的商、周文字，却要早上一千年，而且古器物文字材料的丰富，是过去任何时期所没有的。”^⑪陈梦家也指出：“这些缺点实在受了时代的影响，因为晚周的人喜欢系统和整齐，所以把分量不相同的六书拼合在一起；因为晚周的

① 许慎：《说文解字叙》，许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年，第755—756页。

② 王凤阳：《汉字学》，长春：吉林文史出版社，1989年，第343页。

③ 高明：《中国古文字学通论》，北京：北京大学出版社，1996年，第46页。

④ 唐兰：《中国文字学》，上海：上海古籍出版社，2001年，第60—61页。

⑤ 高明：《中国古文字学通论》，第46页。

⑥ 裘锡圭：《文字学概要》，北京：商务印书馆，1988年，第98页。

⑦ 唐兰：《中国文字学》，第61页。

⑧ 陈梦家：《中国文字学》，北京：中华书局，2006年，第119页。

⑨ 陈梦家：《中国文字学》，第120页。

⑩ 裘锡圭：《文字学概要》，第103页。

⑪ 唐兰：《中国文字学》，第61页。

文字在形体上很多讹变,所以根据它而分析字形没有不错误的。”^①另外,也有学者指出“六书”是一种静态分析汉字的理论,“它仅指出某些字的构造方法和使用方法,并没有从汉字的形成和发展的角度阐述其规律性的变化”^②。因此,在目前情况下,我们仅仅依靠“六书”来研究汉字,显然已经很难应对了。高明就从“六书”与文字产生的时间先后关系,对“六书”的性质进行质疑,指出:“实际上古人开始造字并不知道有所谓‘六书’,更不可能根据六书理论指导造字。‘六书’乃是后人根据字形结构总结出的理论,所以说‘六书’不是创造汉字之本,而汉字却是‘六书’之本。”^③

“六书”说可谓众说纷纭,莫衷一是。主张继续沿用者,认为“其间虽有学者更改其名称,颠倒其次序,但其义理始终未有质变,古今大体相同。两千年来,传统六书始终统治着汉字学,撼而不倒,弃而不废。这说明传统六书有存在的合理性和必要性,不可止废,亦不可替代”^④。既然“六书”说不可废弃,其内容又存在着这样那样的问题,故近年来也有学者提出“新六书”说,即象物、象事、转义、会意、谐声、形声,旨在重新解释六书,发展六书,完善六书^⑤。

自汉代以来有关“六书”理论研究的历程清楚地表明,传统“六书”由于定名不准确,条例不严密,不能以此清晰地分析古汉字的结构形式,故必须进行改革,这是确信无疑的。

二、“三书”说的历史考察

为了革除传统“六书”说的种种弊端,近代以来陆续有学者提出了“三书”说。迄今为止,我国学界共提出过四种不同的“三书”说,即“唐氏三书说”、“陈氏三书说”、“裘氏三书说”、“刘氏三书说”。

在汉字构成问题上,唐兰一反传统的“六书”说。他在1935年写的《古文字学导论》和1949年出版的《中国文字学》中都提到了“三书”说。他认为“象形、象意、形声,叫做三书,足以范围一切中国文字,不归于形,必归于意,不归于意,必归于声。形意声是文字的三方面,我们用三书来分类,就不容许再有混淆不清的地方”^⑥。唐兰进一步解释说:“象形象意是上古期的图画文字,形声文字是近古期的声符文字,这三类可以包括尽一切中国文字。”^⑦“唐氏三书说”意图打破传统“六书”理论的桎梏,用新的视角来看待汉字造字法,这无疑是具有积极意义的。“唐氏三书说”简单明了,免去了会意字的纷争,也避开了“转注”的模糊,因此可谓颇有见地的理论。

然而,唐兰提出的象形、象意、形声“三书”说,也存在不少问题。既然“象形”和“象意”文字都是图画文字,为什么一定要分成两类呢?况且“象形”和“象意”这两类字也难以区分。另外,唐兰抛弃了假借之说,其理由是“假如这个语言是图画所画不出来的,就只好用假借的方法,找一个声音相同的文字来替代它,这倒是‘象声’,但又是‘本无其字,依声托事’了。所以一称‘象声’,便无文字”^⑧。那么,假借之说究竟是否真的可以抛弃呢?

早在东汉时期,许慎就已经认识到了假借的存在,但是他把假借列为“六书”的最后一位。显然,在他看来假借不甚重要。许慎之所以这样认为是有其客观原因的:“这种认识与他所处的时代和面对的文字材料有关,汉字发展到小篆阶段形声字已经占据主流,再加上书同文的规范,到许慎时期假借字在汉字中占的比例已经很小。”^⑨其实,假借是一种十分重要的造字方法,并不像许慎所认为的那样将其排列到“六书”中最不重要的位置。裘锡圭指出:“在文字形成的过程中,表意的造字方法和假

① 陈梦家:《中国文字学》,第120页。

② 高明:《中国古文字学通论》,第46页。

③ 高明:《中国古文字学通论》,第45页。

④ 拱玉书、颜海英、葛英会:《苏美尔、埃及及中国古文字比较研究》,北京:科学出版社,2009年,“序”,第iii页。

⑤ 拱玉书、颜海英、葛英会:《苏美尔、埃及及中国古文字比较研究》,第258页。

⑥ 唐兰:《中国文字学》,第63页。

⑦ 唐兰:《中国文字学》,第61页。

⑧ 唐兰:《中国文字学》,第63页。

⑨ 陈永生:《古汉字与古埃及圣书字表词方式的比较研究》,华东师范大学博士学位论文,2010年,第101页。

借方法应该是同时发展起来的,而不是像有些人想象的那样,只是在表意字大量产生之后,假借方法才开始应用。”^①许慎的这种分析方法“是对汉字结构的静态分析,而没有将视角放在汉字记录语言的动态过程上。他看到了假借不产生新字,却没有关注假借字记录了新词”^②。不承认假借是造字法的一种,就不可能对汉字的性质作出科学的说明,也不可能对汉字体系作出全面的分析。

陈梦家站在现代语言学基本立场上,从文字记录语言的动态过程的角度,指出了假借的重要性。他说:“在以文字为语言的符号的意义上来说,从象形过渡到形声以及形声本身的发展过程中,象形(后来又有形声)作为语言的代音字或注音字(即所谓假借)是极其重要的。在这里,被假借的象形(或形声)事实上是音符。假借字必须是文字的基本类型之一,它是文字与语言联系的重要环节;脱离了语言,文字就不存在了。”^③裘锡圭也指出:“在古汉字、圣书字、楔形文字等古老文字体系和一些原始文字里,都有大量假借字,而且有不少极为常用的词就是用假借字记录的。”^④陈梦家认为假借字必须列为汉字的基本类型之一,并提出了“陈氏三书说”,即象形、假借、形声^⑤。他说:“象形、假借、形声并不是三种预设的造字法则,只是文字发展的三个过程。汉字从象形开始,在发展与应用的过程中变作了音符,是为假借字;再向前发展而有象形与假借之增加形符与音符的过程,是为形声字。”^⑥正是认识到假借在造字中具有的重要作用,陈梦家逐渐将自己的“三书”说加以详细的阐述。他指出:“第一种是象形字,第二种是声假字(假借字或假音字),第三种是形声字。我们观察中国古文字的演变,知道最早的是象形字,其次借用象形字的音读以为别个事物的名,就是声假字(换言之,以象形作为声符),形声字一部分与声假字同时,一部分在声假字以后。以上说‘文’是象形,‘名’是音读,‘字’是形声相益,所以‘象形字’、‘声假字’、‘形声字’可以用来代表‘文’‘名’‘字’。这就是中国文字的三个基本型式。”^⑦

裘锡圭对“陈氏三书说”表示赞同。他认为“陈氏三书说”基本上是合理的,只是象形应该改为表意^⑧。在此基础上,裘氏进而阐述了自己的“三书”说,他把汉字分成表意字、假借字和形声字三类。表意字使用意符,也可以称为意符字。假借字使用音符,也可以称为表音字或音符字。形声字同时使用意符和音符,也可以称为半表意半表音字或意符音符字^⑨。裘氏认为这样分类,眉目清楚,合乎逻辑,比“六书”说要好得多。但是,裘氏也指出自己的“三书”说并不能概括全部汉字。因为“在汉字发展的过程里,由于形体演变等原因,有不少字变成了记号字、半记号字”。不过,“总的来看,在那些由于形体演变等原因而形成的记号字和半记号字之外,不能包括在三书里的字是为数不多的。如果只是想说一般汉字的本来构造,三书说基本上是适用的”^⑩。

著名文字学家刘又辛也曾提出过“三书”说。20世纪50年代,刘又辛在《从汉字演变的历史看文字改革》一文中提出了新的“三书”说,认为汉字的造字方法有三种:一是表形字,二是假借字,三是形声字^⑪。刘氏认为“人类创造文字,也只有这三种方式:或表形、或表音、或兼表形音”^⑫。刘氏对假借的认识更为深刻,他指出:“假借字是文字发展的一个飞跃。利用表形字的读音当作记录同音词的手

① 裘锡圭:《文字学概要》,第5页。

② 陈永生:《古汉字与古埃及圣书字表词方式的比较研究》,第101页。

③ 陈梦家:《殷墟卜辞综述》,北京:中华书局,1988年,第76页。

④ 裘锡圭:《文字学概要》,第5页。

⑤ 陈梦家:《殷墟卜辞综述》,第79页。

⑥ 陈梦家:《殷墟卜辞综述》,第79页。

⑦ 陈梦家:《中国文字学》,第255-256页。

⑧ 裘锡圭:《文字学概要》,第106页。

⑨ 裘锡圭:《文字学概要》,第107页。

⑩ 裘锡圭:《文字学概要》,第107、109页。

⑪ 刘又辛:《刘又辛语言学论文集》,北京:商务印书馆,2005年,第4页。

⑫ 刘又辛:《刘又辛语言学论文集》,第5页。

段,使表形字走上表音文字的道路,这是文字发展史上的一次大解放。在没有发现这条道路以前,单用表形字,不可能形成一种完整的书面文字体系,因为有许多词语不可能用表形字记下来。自从有了假借字,便可以解决这个困难。”^①我们认为,仅从内容来看,“刘氏三书说”与“陈氏三书说”可谓异曲同工^②。

三、国际比较文字学视野下的“六书”和“三书”

文字学创始于中国,古代属小学,清末改称文字学,20世纪50年代又改称汉字学。东汉许慎著《说文解字》开创了汉字学研究的先河。“六书”理论是用比较的方法研究汉字,对汉字结构进行分析和归纳。因此从这个意义上来讲,汉字学一开始就具有比较文字学的性质。我们知道,人类大约在距今五千多年前才开始创造文字,西亚两河流域的楔形文字和北非埃及圣书文字都是世界上最古老的文字。随着古埃及文明和两河流域文明的衰落,在公历纪元后不久^③,这两种文字都消亡并被遗忘,成为死文字,在接下来的漫长的一千五百余年里无人能识读。直到19世纪,英国、法国、德国等欧洲学者经过艰难的比较和考证,最终将这两种文字成功破译^④。在释读古文字的基础上,20世纪形成了比较文字学的雏形。比较文字学是文字学的一个构成部分,也可以说是文字学的一种研究方法。比较文字学主要比较各种文字的形体和结构,从而得到人类文字的发展规律。“比较的目的不仅是阐明相互之间的差异性,更重要的是阐明相互之间的共同性。”^⑤比较文字学研究具有相当的难度,对西方学者来说,精通汉字学实属不易。对中国学者来说,既精通汉字学又精通古代其他地区古文字者更属凤毛麟角。因此,比较文字学研究目前尚处于“初级阶段”^⑥,或“还处于摸索的阶段”^⑦,尚有待于进一步的发展。

1. “六书”理论分析世界其他地区的古文字

20世纪以来,陆续有中国学者将“六书”理论,推而用之阐释分析世界其他地区的文字。最早的比较研究是在中国古文字和古埃及文字二者之间进行的。但是,由于国人对古埃及文字的了解非常有限,而西方埃及学者对中国汉字了解甚少,致使比较研究异常困难。1937年,巴黎大学文学博士、前中山大学研究院导师黎东方,在为法国埃及学者摩赖(A. Moret)《尼罗河与埃及之文明》^⑧一书写得中文序言中,用了很大篇幅将古埃及的文字与中国文字作了比较。黎东方特别说明,他这样做的目的不是想证明中国文化西来说,而是尝试依照埃及文字解决中国文字学上“六书”的次序。黎氏根据古埃及文字演化的过程,对中国文字学上“六书”的次序作了重新排列,即象形、会意、指事、假借、谐声、转注。1942年,黄尊生开始尝试将埃及文字与中国“六书”进行比较。黄氏在阐述古埃及

① 关于刘氏对假借的认识,参见刘又辛:《文字训诂论集》,北京:中华书局,1993年,第42-46页;刘又辛、方有国:《汉字发展史纲要》,北京:中国大百科全书出版社,2000年,第148页。

② “陈氏三书说”是通过甲骨文字的研究得出的结论,“刘氏三书说”则是从比较文字学的角度得出的相同的结论。关于这一点,刘又辛说明得很清楚。参见刘又辛:《文字训诂论集》,第42-46页。

③ 最晚的古埃及圣书文字是刻写于公元394年埃及南部菲莱(Philae)岛庙宇上的铭文。最晚的楔形文字刻写于公元前75年。

④ 1822年9月22日,法国杰出的语言学家商博良(Jean-François Champollion)在法兰西科学院宣读了《关于圣书体文字拼音问题致达西尔先生的一封信》,标志着古埃及文字破译成功,从此宣告了一门新兴学科——埃及学的诞生。参见Jean-François Champollion, *Lettre à M. Dacier, relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques*, Paris, 1822; 楔形文字的破译经历了一个更加漫长而艰难的过程,首先是古波斯语铭文的解读,然后是埃兰语铭文的解读,最后是阿卡德语铭文的解读。德国学者尼布尔(Carsten Niebuhr)、格罗特芬(G. F. Grotefend),法国学者迪佩隆(A. H. Anquetil-Duperron)、德·萨西(B. A. I. S. de Sacy),英国学者罗林森(H. C. Rawlinson)等人对楔形文字的解读作出了卓越贡献。1857年,英国“皇家亚洲学会”宣读了不同学者对在亚述地区发现的一篇棱柱铭文的释读结果,学界常常把这一事件作为楔形文字最终解读成功的标志,从此宣告了一门新兴学科亚述学的诞生。参见拱玉书:《西亚考古史》,北京:文物出版社,2002年,第47-67页。

⑤ 周有光:《比较文字学初探》,北京:语文出版社,1998年,第5页。

⑥ 周有光:《比较文字学初探》,第3页。

⑦ 刘又辛:《关于汉字发展史的几个问题(下)》,《语文建设》1998年第12期;《刘又辛语言学论文集》,第13页。

⑧ [法]摩赖:《尼罗河与埃及之文明》,刘麟生译,上海:商务印书馆,1941年。

文字演变过程及其结构特点的基础上,比较了古埃及文字的组织原理与中国的“六书”说。他指出:“依文字进化之公例,最初文字大都起于象形,古埃及文字和中国文字初见者均为象形文,其绘物成文起于一种表意之需要,此两民族相距万里,然其表意方法则不约而同。”^①黄氏主张先有假借而后有形声。他指出,文字之产生有表意(象形、指事、会意),紧跟表意而产生的即为表音(假借)。另外,黄氏还指出了汉字与古埃及文字极不相同之处。他认为差别最大的是古埃及文已产生出字母,形成一种拼音文字,而汉字则停滞于“音缀”阶段。

20世纪50年代以降,周有光从比较文字学的角度,对古埃及文字、苏美尔文字、玛雅文字等进行了比较研究,指出“六书”不仅能说明汉字的造字和用字原理,同样能说明其他类型相同或相近的文字的造字和用字原理,即“六书”具有普遍适用性^②。近年来学者们又将“六书”理论应用到苏美尔文字、古埃及文字的分析。2009年,拱玉书、颜海英、葛英会三位学者联袂出版了《苏美尔、埃及及中国古文字比较研究》一书。该书是中国的亚述学者、埃及学者和汉字学者合作的重要成果。该书主要从文字的起源、文字的结构类型、文字与国家的关系三个大的方面,对三种文字进行了比较。作者在此书的序言中指出:“在分析苏美尔原始楔文和古埃及文字类型时仍从传统六书切入,即仍把传统六书作为分析文字结构类型的基点。”^③“埃及文字虽古,使用历史亦久(使用了近四千年的时间——引者),但在文字理论方面却是空白。既无说文,又无‘书’类理论。因此,把六书作为分析原始楔文和古埃及文字的切入点,不但在实际上可行,而且在理论上必要。”^④该书对三种文字的结构类型进行比较后得出结论:“象形不但是汉字的主要类型,也是原始楔文和古埃及文字的主要类型。”^⑤但是,他们运用“六书”理论对苏美尔文字、古埃及文字分析后,也逐渐认识到一个问题,即“六书”对分析其他地区文字的限制性,进而指出:“六书本于汉字,因此,也最适用于汉字。绝大多数汉字都可归于六书之中,少有例外。但六书毕竟不是针对原始楔文和古埃及文而发的,因此,对于这两个文字体系而言,六书表现出较大局限性,对古埃及文字而言,局限尤为明显。”^⑥由此看来,虽然《苏美尔、埃及及中国古文字比较研究》的作者将传统“六书”作为分析文字结构的基点,但是结果证明“六书”对分析古埃及文字、苏美尔文字则具有明显的局限性。因此,我们认为这是“六书”条例不适用于分析世界其他地区文字的一个例证。

2. 我国“六书”理论的外译

众所周知,“六书”是中国文字学界关于文字构造的传统理论。随着近代以来的“西学东渐”与“东学西渐”,作为中国传统文字学研究的“六书”理论陆续被系统地介绍到西方。其中最为典型的是裘锡圭的《文字学概要》一书。该书已被美国学者翻译成英文出版,其中“六书”条例的英译文分别如下^⑦:

- 指事 = Semantographs (Pointing at affairs)
- 象形 = Pictographs (Resembling shapes)
- 形声 = Phonograms (Shapes and sounds)
- 会意 = Converging Meanings (Syssemantographs)
- 转注 = Turning and Commenting

① 参见黄尊生:《埃及象形文之组织及其与中国六书之比较》,《浙江大学文学院集刊》1942年第2期。

② 参见周有光:《圣书字和汉字的“六书”比较——六书有普遍适用性例证之一》,《语言文字应用》1995年第1期;《六书有普遍适用性》,《中国社会科学》1996年第5期;《比较文字学初探》,第166-186页。

③ 拱玉书、颜海英、葛英会:《苏美尔、埃及及中国古文字比较研究》,“序”,第iii页。

④ 拱玉书、颜海英、葛英会:《苏美尔、埃及及中国古文字比较研究》,第280页。

⑤ 拱玉书、颜海英、葛英会:《苏美尔、埃及及中国古文字比较研究》,第280页。

⑥ 拱玉书、颜海英、葛英会:《苏美尔、埃及及中国古文字比较研究》,第285页。

⑦ 参见 Qiu Xigui, *Chinese Writing*, Early China Special Monograph Series 4, Berkeley: Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 2000.

假借=Loaning and Borrowing (Loangraphs)

从以上的英文翻译来看,英文中对“六书”条例概念的表达并不清晰,只是将汉文中的这些概念进行了描述,很难给人一种清晰的概念。“六书”条例翻译成德文,结果又是怎样的呢?在德文世界中,比较权威而流行的对“六书”条例的翻译分别如下^①:

象形=ursprüngliche Bilder

会意=zusammengesetzte Bilder

指事=symbolische Bilder

形声=Determinativphonetika

转注=Bedeutungswandel

假借=Entlehnungen

显然,德文中对“象形”、“会意”、“指事”三个术语的翻译都与“图画”(Bilder)联系起来。这三个术语究竟与图画有多少联系呢?既然它们都与图画有密切的联系,那为什么又要分成三类呢?这三类能够在德文中给人一种清晰的概念吗?显然,答案是否定的。其实,“六书”中的象形、会意、指事这三个条例,中文表述本身就存在诸多问题。陈梦家曾经指出:“象形字不但象物,并且象事象意。”^②并进一步指出:“我们所谓‘象形’,实际上包括《说文》六书中的‘象形’、‘指事’、‘会意’和一部分的‘形声’。”^③刘又辛阐述得更为清楚,他说:“‘六书’中的象形、指事、会意这三‘书’本来就只是一类。”“象形字‘画成其物,随体诂诂’,是用写实的手法表形;指事字‘视而可识,察而可见’,是用象征的手法表形;会意字‘比类合谊,以见指撝’,是用较繁复的象形法表形。这三类字实际上都是一类。”^④由此看来,象形、会意、指事三个条例的中文表述本身就比较含糊,其逻辑关系本身就不清晰。因此,“六书”条例的德文翻译也只能是概念含糊,逻辑混淆。

3. 西方文字学研究及“西洋三书说”

世界上其他地区的文字的结构又是怎样的呢?国外学者又是怎样研究呢?现代西方学界对文字学的研究是从盖尔布(I. J. Gelb, 1907-1985)开始的。盖尔布是一个波兰裔美国人,著名的古史学家、亚述学家,曾执教于美国芝加哥大学东方研究所多年。他于1952年出版了一部具有划时代意义的著作《文字研究》。该书中指出:“正如语言由模仿声音而来,文字也由模仿真实物体的形状而来。所有文字的基础都是图画(picture)。这不仅体现于所有现代原始文字在形体上是象形(pictorial)的,而且因为所有古代东方文字体系,如苏美尔、埃及、赫梯、中国等,都起源于真正的图画文字(picture writing)。”^⑤也就是说,盖尔布认为文字起源于图画,真正的初文应当是图画文字。

既然文字起源于图画,那么图画与文字是一回事吗?关于文字与图画的关系问题,我国有不少学者进行过详细阐述。陈梦家曾指出:“图画与文字同源而不是一件事。”^⑥高明也有过类似的阐释:“我们说文字起源于原始图画,但是,图画并不等于文字。”^⑦我们知道,既然文字是记录语言的符号,那么,只有具有了标记语言功能的图画,才可能成为文字。赵元任指出:“凡是视觉的符号,用来代表语言的就是文字。反之直接画事物,只是画儿,直接做事物的符号,是一般的符号,还不是文字。”^⑧陈梦家也对图画与文字二者的区别进行了深入的阐述:“图画是物体的写象,它的目的在拟像,比较的

^① 参见 Wolfram Müller - Yokota, “Die chinesische Schrift”, in Hartmut Günther und Otto Ludwig (Hrsg.), *Schrift und Schriftlichkeit. Writing and Its Use*, Berlin, 1994, S. 362 - 371.

^② 陈梦家:《中国文字学》,第31页。

^③ 陈梦家:《中国文字学》,第46页。

^④ 刘又辛:《关于汉字发展史的几个问题(上)》,《语文建设》1998年第11期;《刘又辛语言学论文集》,第2页。

^⑤ I. J. Gelb, *A Study of Writing*, revised edition, Chicago, 1963, p. 27.

^⑥ 陈梦家:《中国文字学》,第19页。

^⑦ 高明:《中国古文字学通论》,第33页。

^⑧ 赵元任:《语言问题》,北京:商务印书馆,1980年,第140页。

求作成物体的正确的写照。文字也是物体的写象,它的目的在传意。”^①陈氏进一步指出:“文字取象于天、地、人、物、鸟兽、树木(地之宜就是《周礼·大司徒》‘各以其野之所宜木’的宜),所以文字乃是天地万物各别的图画;万物各异其类其形,所以造字必得‘依类象形’。万物各别的图像,就是象形文字。”^②

汪宁生指出:“真正的文字从表音开始,具体说来即表音的象形文字才算是最早的文字,在此以前出现的任何符号或者图形,都只能算原始记事的范畴。”^③也就是说,只有具有表音功能(即记录语言)的图画才可以称得上文字。在此之前出现的“文字”(具有文字功能但不能准确记录语言的图画)只是作为原始记事范畴的文字画^④,它们还不是文字,而只是“前文字阶段”的产物。

德语学界曾提出过与文字相关的几个概念,如“思想文字”(Gedankenschrift)、“表现文字”(Vorstellungsschrift)、“内容文字”(Inhaltsschrift)^⑤等。其实,它们属于描述性或表现性^⑥的、旨在助记和识别^⑦的“文字”。特里格尔(Bruce G. Trigger)主张将这类文字称为“会意文字”(semasiography)。其基本特征是这类文字常常由多个符号组成,用来表达一定的观念、思想和内容。但是,这类文字中的一个符号可以包含多个意义,符号本身也没有固定的读法。因此严格意义上说,“会意文字”(semasiography)尚不是真正意义上的文字,而只是“前文字阶段”^⑧的产物,但是它们对真正意义上的文字的产生却产生过一定的影响,真正意义上的文字很可能由此进化而来。不过,国内外学界目前尚不能精确地描绘这个进化过程。因为我们比较熟悉的几种独立形成的古老文字,如古代埃及的圣书文字、古代两河流域的楔形文字以及中国的汉字,都缺乏能够充分说明它们形成过程的资料。

古人造字“近取诸身,远取诸物”(《易传·系辞下》),依物画形,以形表意,从而首先创造出一批象形字^⑨。有学者指出:“象形不但是汉字的主要类型,也是原始楔文和古埃及文字的主要类型。”^⑩那么,无法使用图画表示的文字又该如何创造呢?西方学者提出一条重要的文字创造原则,即“画谜”(rebus,或 charade)^⑪。所谓“画谜”,就是借用图画文字所代表的音来创造其他文字。因为要破

① 陈梦家:《中国文字学》,第21—22页。

② 陈梦家:《中国文字学》,第18页。“象形文字”,即图画文字,在西方学界有各种不同的表达方法。英文中常使用 pictograph(或 pictogram,或 picture writing);法文中常使用 pictographie;德文中常使用 Piktografie(有时也使用 Bilderschrift)。“Bilderschrift”一词,最早由德国学者翁格纳德(Arthur Ungnad)提出。参见 *Reallexikon der Assyriologie*, Band II, Berlin und New York, 1938, S. 91。

③ 汪宁生:《从原始记事到文字发明》,《考古学报》1981年第1期。参见汪宁生:《汪宁生论著萃编》,昆明:云南民族出版社,2001年,第75—76页。

④ 中国学者把作为原始记事范畴的图画称为“文字画”。该名称是沈兼士创立的。参见沈兼士:《文字形义学》,《沈兼士学术论文集》,北京:中华书局,1986年,第69页。从本质上说,文字画是文字性质的图画。文字画是超语言的,可以用任何语言去解说,但是事先要有默契,否则难于理解。参见周有光:《比较文字学初探》,第11页。

⑤ Karl Weule, *Vom Kerbstock zum Alphabet*, Stuttgart, 1926, S. 13; Alfred Schmitt, *Die Erfindung der Schrift*, Erlangen, 1938, S. 4.

⑥ I. J. Gelb, *A Study of Writing*, p. 36.

⑦ I. J. Gelb, *A Study of Writing*, p. 50.

⑧ “前文字阶段”也是西方学者的一个共识。德文中将这个阶段称为 Vorstufe der Schrift,英文中将这个阶段称为 forerunners of writing。参见 I. J. Gelb, *A Study of Writing*, p. 24.

⑨ 象形字的问题是一个看似简单明了实则复杂多变、内涵丰富的基本问题。黄亚平指出不应简单地把文字的创制归结为对图画的抽象,认为象形字是从图画演变而来的,文字跟图画一样也必然经历一个从具象到抽象的过程的观点是不全面的。参见黄亚平:《象形字的几个问题》,《中国海洋大学学报(哲学社会科学版)》2010年第5期。

⑩ 拱玉书、颜海英、葛英会:《苏美尔、埃及及中国古文字比较研究》,第280页。

⑪ 将“画谜”(rebus)这一概念引进到文字学研究领域,大概最早是由法国学者、古埃及文字的破译者商博良所为。他在《埃及语法》一书的导论中,使用了“rebus”这个概念。参见 Jean-François Champollion, *Grammaire Egyptienne*, Paris, 1836, p. xii。“画谜”可以广泛用于分析世界上不同地区的文字,参见 I. J. Gelb, *A Study of Writing*, revised edition, Chicago, 1963, pp. 13, 74, 85, 99, 104, 107, 194, 252; Stephen D. Houston (ed.), *The First Writing: Script Invention as History and Process*, Cambridge, 2004, pp. 16, 22, 23, 24, 27, 47, 48, 49, 88, 89, 98, 142, 165, 177, 178, 179, 181, 188, 231, 232, 246, 247, 251, 299, 304, 305, 349; Christopher Woods (ed.), *Visible Language: Inventions of Writing in the Ancient Middle East and Beyond*, Chicago, 2010, pp. 21, 22, 23, 44, 93, 121, 122, 141, 142, 146, 150, 174, 220.

译这类文字往往很困难,就像猜画谜一样。例如,以英语中的“belief”一词为例,可以画一只蜜蜂(bee),然后再画一片树叶(leef)来表示。所谓的“画谜”,套用中国文字学术语,即“六书”中的“假借”,即借形表音。它是文字脱离表形的束缚向表音文字发展的一个关键性变化。也有西方学者提出“双关”(pun^①)这一概念。英国学者芮伊(John Ray)指出:“文字中使用双关(pun)的相似性对于整个人类具有普遍适用性,这可以从发展出文字的所有社会中反映出来。”^②中国学者刘又辛也曾经指出:“从只能表形的文字到表音文字,这是人类文字发展史上的一个重要阶段,一切古文字都曾经历过这个阶段。埃及圣书字、苏美尔文字,都是以表形字为基础,以假借字为主流的文字体系。”^③由此看来,无论是西方学者还是中国学者,都深刻认识到了音借方式在创造文字中的重要作用。假借是文字创造过程中的一次质的飞跃,它对于人类文字的成熟发挥了极其重要的作用。刘又辛把从商代到秦始皇时期的汉字称为假借字阶段。据他统计,“这一阶段使用的假借字,约占70%左右,表形字只占20%左右,形声字更少,只有10%左右。因此,这一阶段的汉字可以叫做表音文字,或者叫做以表音文字为主的阶段”^④。

虽然我国学界很早就提出了“六书”、“三书”理论,来指导我国的文字学研究,“六书”理论也被介绍到西方学界,但是西方学者却并不使用这些理论和概念。为什么不使用呢?可能因为这些理论仅适用于汉字,而不适用于其他地区的古文字(详论见“结论”部分)。与我国“三书”说相对应的是,西方学者也提出了所谓的“三书”理论。该理论的最早雏形是19世纪法国学者、古埃及文字的破译者商博良(Jean-François Champollion, 1790-1832)提出来的。他在《埃及语法》一书中,将埃及圣书字中的符号根据使用方式不同分为以下三类^⑤:

Les caractères mimiques ou FIGURATIFS (仿符或比喻)

Les caractères tropiques ou SYMBOLIQUES (转符或象征)

Les caractères phonétiques ou SIGNES DE SON (音符或声符)

商博良的三分法在后人看来其实并不科学,因为前两类都可以用来表意,作为表意符号,故分成两类应该没有必要。商博良还意识到埃及圣书文字中的一些符号具有限定的作用,提出了“déterminatifs d'espèce”(种类的限定)、“déterminatifs de genre”(属类的限定)、“déterminatifs tropiques”(转义的限定)^⑥等概念,但是他没有明确地将“限定符号”作为独立的一类。1832年,商博良英年早逝,使得该理论的完善成为永久的遗憾。1837年,德国埃及学家莱普修斯(Richard Lepsius, 1810-1884)对商博良的理论作了进一步的修正,提出将埃及圣书文字中的符号分为以下三类^⑦:

caractères idéographiques (表意符号)

caractères phonétiques (表音符号)

caractères intermédiaires (中间符号)

莱普修斯将商博良提出的前两类符号进行了合并,统称为“表意符号”,并意识到了商博良所说的限定符号的特殊性,因此将它们独立分成一类来对待,但是并没有命名为“限定符号”,只是含糊地称为“中间符号”。20世纪初,德国埃及学家埃尔曼(Adolf Erman, 1854-1937)首次明确提出将“限定符号”作为独立的一类。他将圣书体文字分为“词符”(Wortzeichen)、“音符”(Phonetische Zeichen)、“所谓的限定符号”(Sogenannte Determinative)三类。英国埃及学家伽丁纳尔(Alan Gardiner, 1879

① John Ray, *The Rosetta Stone and the Rebirth of Ancient Egypt*, London, 2008, p. 82.

② John Ray, *The Rosetta Stone and the Rebirth of Ancient Egypt*, p. 83.

③ 刘又辛、方有国:《汉字发展史纲要》,第116页。

④ 刘又辛:《关于汉字发展史的几个问题(上)》,《语文建设》1998年第11期;《刘又辛语言学论文集》,第8页。

⑤ Jean-François Champollion, *Grammaire Egyptienne*, Paris, 1836, p. 22.

⑥ 参见 Jean-François Champollion, *Grammaire Egyptienne*, pp. 72-82.

⑦ Richard Lepsius, *Lettre à M. le Professeur H. Rosellini sur l'alphabet hiéroglyphique*, Rome, 1837, pp. 24-46.

-1963)、德国埃及学家申克尔(Wolfgang Schenkel)、美国埃及学家阿兰(James P. Allan)等西方学者基本上都沿袭了此三分法,并将之进一步条理化、清晰化^①。我国学者通常分别把这三类符号称作“意符”、“音符”、“定符”,命为“西洋三书说”^②。

西洋三书说列表

人物 名称	埃尔曼 ^③	伽丁纳尔 ^④	申克尔 ^⑤	阿兰 ^⑥
意符	Wortzeichen	Sense - signs, 或 Ideograms	Semogramme, 或 Begriffszeichen	Ideograms
音符	Phonetische Zeichen	Sound - signs, 或 Phonograms	Lautzeichen	Phonograms
定符	Sogenannte Determinative	Determinatives	Determinative	Determinatives

为了使“西洋三书说”便于理解,我们不妨使用我国文字学研究中的相关术语作一些解释。“西洋三书说”中的“意符”相当于象形、会意、指事字;“音符”相当于假借,以及形声字中的声旁;“定符”相当于指事字中的点画符号、形声字中的形旁(部首)、汉字中的某些区别记号。“西洋三书说”着眼于分析文字结构中的每个部分的功能,它不仅适用于分析古埃及圣书文字,也适用于分析西亚楔形文字,甚至有时也适用于说明汉字,即“西洋三书说”对分析埃及圣书文字、西亚楔形文字、中国汉字等古文字都具有一定的普遍适用性。学者们对玛雅文字的成功释读就是一个典型例证。玛雅文字可能最早形成于公元前3世纪,16世纪西班牙人入侵玛雅,使得玛雅文化遭到破坏,此后玛雅文字逐渐成为无人认识的死文字。20世纪50年代,俄罗斯学者科诺罗佐夫(Yuri Knorozov, 1922-1999)运用“西洋三书说”理论成功地释读了玛雅文字。科诺罗佐夫学习过埃及学、汉学,尤其喜欢比较文字学研究。经过大量的研究后,他发现玛雅文字既不是表意文字,也不是表音文字,而是与汉字类型相似的表意兼表音的“意音文字”。因此,他把所有玛雅字的基本符号分成音符、意符、定符三类。据统计,在270多个基本符号中,大约两成是意符,七成是音符,一成是定符^⑦。玛雅文字的破译成功,使得比较文字学在国际上的地位大为提高。

4. 小结

我国学者从“六书”说到“三书”说的转变,反映了我国文字学者对汉字内在结构和机理的认识提高到了一个更高的水平。应用“三书”说来分析汉字,可以免除“六书”说的兼类苦恼,能够深刻认识汉字的发展演变过程,可谓我国文字学研究的一大进步。

“三书”说中关于文字发展的第一个阶段的认识,虽然名称表述不一:象形(唐氏)、象形(陈氏)、表意(裘氏)、表形(刘氏),但是学者们都认为文字发展的第一个阶段与图画密切相关。这种认识与

① 关于三类分法的命名演变经过,参见 Wolfgang Schenkel, “Die Entzifferung der Hieroglyphen und Karl Richard Lepsius”, in Verena M. Lepper und Ingelore Hafemann (Hrsg.), *Karl Richard Lepsius. Der Begründer der deutschen Ägyptologie*, Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2012, S. 57-61.

② 周有光:《比较文字学初探》,第166-167页;《世界文字发展史》,上海:上海教育出版社,1997年,第15-16页。

③ Adolf Erman, *Ägyptische Grammatik*, Berlin, 1902, S. 6.

④ Alan H. Gardiner, *Egyptian Grammar*, third edition, Oxford, 1957, pp. 30-31.

⑤ Wolfgang Schenkel, *Tübinger Einführung in die klassisch-ägyptische Sprache und Schrift*, Tübingen, 2012, S. 31-41.

⑥ James P. Allan, *Middle Egyptian, An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, second edition, Cambridge, 2010, p. 3.

⑦ 参见周有光:《比较文字学初探》,第121页。

西方学者提出的“所有文字的基础都是图画”，真正的初文都是图画文字，不谋而合。因此，对该问题的认识达成了国际共识。

另外，“陈氏三书说”、“裘氏三书说”、“刘氏三书说”都认识到了假借在文字创造中的重要作用，均将假借列为文字发展的第二个重要阶段。与前人研究相比，这种认识是一大进步。这种认识与西方学者提出的“画谜”(rebus)、“双关”(pun)等概念，也具有大致相同的认识。

“唐氏三书说”、“陈氏三书说”、“裘氏三书说”、“刘氏三书说”具有一个共同点，即均以形声字作为汉字发展过程中的最后一个阶段。我们从汉字发展史角度来看，汉字发展到形声字阶段逐渐成熟稳定起来，成为一种既表形又表音的独特文字体系。因此，“三书”说具有一定的科学性。但是，这种分析模式能否涵盖人类所有文字体系呢？从西亚楔形文字和古埃及文字来看，形声字并非人类文字发展的最后阶段。

四、结 论

综观我国“三书”说，其内容并不是三种预设的造字法则，而是对文字发展三个过程的认识。“西洋三书说”也只是侧重文字内部结构功能的分析，对于文字创造的理念和方法，并没有给予揭示。因此，我国现有的“六书”、“三书”说，以及“西洋三书说”多是对现有文字进行结构分析所得出的分析模式，忽略了对古人造字时所持理念的分析，即古人为什么这样造字，造字的方法和理念是什么？鉴于这种情况，故在此我们提出新“三书”说：

一曰图绘。古人造字首先采用图绘，将实物的形象描绘出来，即绘物成文。最早的文字是物体的图画，所以是象形的，即象形文字(或图画文字)。不过，“文字中的象形并不是不折不扣的‘画成其物’，而是对某一具体物象进行的一种带有主观性和随意性的高度概括”^①。这种概括受地域特点、自然环境、文化传统、民族认知、心理因素等影响。鉴于“象形”一词在我国文字学界具有各自不同的界定和内涵，为了避免歧义的产生，我们在此使用“图绘”一词。它可以囊括中国传统“六书”中的象形、指事、会意。

二曰假借。我们知道，能够使用图画的形式创造出来的文字总是有限的。对于抽象的无法图绘出来的文字可以采用假借，借用已经存在的字符的读音，即借形表音来创造新字。假借是人类文字发展史上的一次飞跃，一切文字的发展都经历过假借字这个阶段。古埃及圣书文字中的假借字远远超过了汉字，假借产生出辅音符号，包括单辅音符号、双辅音符号、三辅音符号^②。在此需要指出是，中国传统“六书”中的假借是指整个字的假借，其实从世界其他地区的文字体系来看，假借可以合成，即可以借用两个(或多个)图形的音，如前所述“belief”一词，可用“bee”和“leaf”两者合成。

图绘和假借是人类造字的两种最基础的方法。原则上说，有了图绘和假借这两种方法，任何复杂的文字都可以创造出来。但是，假借太多也会导致过多同音字的出现，从而给阅读带来混乱。如何解决这个问题，这就引出了下面的方法。

三曰后假借。为了克服假借太多从而产生过多同音字的混乱问题，世界上不同地区的人们采用了不同的应对方法。由于方法不一，因此我们很难找到一个合适的术语来概括这个阶段，故不妨称为“后假借阶段”。在该阶段，汉字采用了形符和声符的组合，从而创造出形声字；古埃及圣书文字则采用了附加定符(determinatives)，表示该字所属的某个范畴的区分。据统计，古埃及圣书字常用定

① 拱玉书、颜海英、葛英会：《苏美尔、埃及及中国古文字比较研究》，第280页。

② 据统计，埃及圣书字中使用的符号约有700个，其中单辅音符号约26个，双辅音符号约80个，三辅音符号约70个。参见Robert K. Ritner, “Egyptian Writing”, in Peter T. Daniels and William Bright (eds.), *The World's Writing System*, Oxford, 1996, pp. 73-84; Wolfgang Schenkel, *Tübinger Einführung in die klassisch-ägyptische Sprache und Schrift*, S. 50-58.

符号有 92 个^①。值得指出的是,人类文字在后假借阶段分别向两个不同的方向发展:有的文字体系沿着假借继续向前发展,逐渐淘汰图绘文字,被假借的音段越来越短,一些符号借来表音节,一些符号更进一步借来表音素,这样便分别发展成为表音节的音节文字和表音素的音素文字(二者合称拼音文字)。如古埃及圣书字发展出约 26 个较为固定的表示单辅音的“字母”。因此,人们认为后来的字母很可能源于古埃及文字,古埃及文字可谓“世界拼音文字的滥觞”^②。西亚楔形文字则向表音节化方向发展,“公元前三千年代初期,在苏美尔文字中产生了最古老的音节符号……在公元前三千年代前半期,苏美尔文字中音节符号作用非常广泛,到公元前三千年代中期,这一文字变成了表词—音节文字”^③。“在古波斯(阿黑门尼德)楔形文字中完成了前亚^④楔形文字逐渐变成音节文字的过程”^⑤。与此相反,“汉字却向形声字方向发展,到秦汉以后,这种文字体系完全成熟,成为一种既表形又表音的独特文字体系(形声字)”^⑥。

至于文字在“后假借阶段”向哪个方向发展,我们认为是由语言本身的特点以及历史的、文化的等多种因素决定的。汉字之所以向形声字方向发展,刘又辛对此有过深刻的阐述:“汉字之所以走向形声字方向,有两方面的原因:内因,汉字是以单音节词为基础的语言,同音词特多,用单纯的表音文字,不易区分意义,采用兼表形音的方法,可以解决这个矛盾;外因,中国从夏商开始,已经倾向于建立以中原地区为中心的统—政治实体,秦始皇建立了第一个统一的封建帝国以后,这种统一局面更为明显,在如此幅员广大、方言分歧的大国,必须采用以形声字为主的文字,才能充任全国人的书面交际工具,这是历史的选择。所以,汉字体系绝不是落后的原始文字。”^⑦由此看来,形声字是中国汉字中特有的造字方法,即形声字为汉字所独有^⑧。古埃及圣书文字、西亚楔形文字都沿着假借继续发展,向拼音文字方向发展。现有的“唐氏三书说”、“陈氏三书说”、“裘氏三书说”、“刘氏三书说”,均以形声字作为文字发展的最后一个阶段,因此严格说来,这是不适用于分析世界上所有文字的。这也是这些理论不被西方学者采用的主要原因。

综上所述,图绘、假借、后假借是我们在国际比较文字学视野下总结出来的新“三书”,也是世界文字发展的三个阶段。在后假借阶段,汉字(以形声为主体)与拼音文字分别代表了人类文字两个平行的不同发展方向,汉字同拼音文字居于同等发展阶段,它们不存在优劣之别。西方一些学者认为汉字是一种原始的落后的文字,这是没有道理的。图绘、假借、后假借三个阶段是否客观地反映了世界文字发展的整个历程?图绘、假借、后假借新“三书”是否真实揭示了文字创造背后的理念和方法?是非曲直,留待读者评说。

[责任编辑 渭 卿]

① 参见 Alan H. Gardiner, *Egyptian Grammar*, pp. 31 - 33; Wolfgang Schenkel, *Tübinger Einführung in die klassisch - ägyptische Sprache und Schrift*, S. 59 - 63.

② 参见王海利:《世界拼音文字的滥觞》,《内蒙古民族师院学报(哲学社会科学版)》2000 年第 1 期。

③ 参见[俄]伊斯特林:《文字的产生和发展》,左少兴译,北京:北京大学出版社,2002 年,第 165 页。

④ 前亚即西亚。德国学者习惯使用“前亚”(Vorderasien),英美学者习惯使用“近东”(Near East)、“中东”(Middle East),我国学者习惯使用“两河流域”。

⑤ 参见[俄]伊斯特林:《文字的产生和发展》,第 179 页。

⑥ 刘又辛:《关于汉字发展史的几个问题(下)》,《语文建设》1998 年第 12 期;《刘又辛语言学论文集》,第 15 页。

⑦ 刘又辛:《刘又辛语言学论文集》,第 16 页。

⑧ 《说文解字》中的形声字已经占总数的 80% 以上。这是个决定性的数量。这个比例以后还在增加。到了宋代,形声字已达 90%。现代汉字中的形声字占 90% 以上,因此形声字是形成汉字体系的主要因素。埃及圣书文字、西亚楔形文字也有过类似形声字的苗头,但是没有形成体系,没有向这条路上发展下去。参见刘又辛:《文字训诂论集》,第 44 页;刘又辛、方有国:《汉字发展史纲要》,第 78、149 页。

蛮夷、神仙与祥瑞

——古代帝王的西王母梦

张玖青

摘要:中国古代的许多帝王都做过关于西王母的梦,但这些梦不仅仅关乎长生,更有强烈的政治诉求。帝王们梦境中的西王母或象征夷夏和治,或表达长生的祈愿,或是兆示上天降瑞。多面相的西王母不仅可以帮助我们了解西王母形象及其嬗变轨迹,也有助于我们深入理解汉代志怪小说以及汉代以后的仙传小说的政治内涵。

关键词:帝王;西王母;纬书;长生;政治伦理

翻检中国古代的典籍,我们会发现,古代许多帝王都做过关于西王母的梦。从传说中的帝王黄帝、尧、舜,到大禹、殷帝大戊、周穆王,直到汉武帝,他们都和西王母有过各种的交集。要么是帝王或帝王使者去见西王母,要么是西王母或西王母使者来见中土帝王。乍一看似乎去见西王母或西王母来见都关乎长生,因为传说西王母掌管长生之药。但仔细梳理就会发现,在不同时代,这些帝王们的西王母梦有着不同的内涵。因为随着西王母身份的转变,帝王们的西王母梦的内涵也会随之而变。多面相的西王母或象征诸夷和治,或祈愿长生不死,或是上天降瑞的征兆。考察帝王们的西王母梦,能够使我们从一个侧面了解中国古代西王母形象及其内涵的嬗变。

一、夷夏和治梦

见诸文献记载,第一个与西王母发生交集的帝王应该是周穆王。关于他西会西王母的事迹,传世文献首见于《史记·赵世家》,司马迁记载赵国始封国者造父时提及此事:“造父幸于周缪王,……缪王使造父御,西巡狩,见西王母,乐之忘归。”^①更详细的记载见于西晋初年汲县人不準盗发古墓所得战国简书《穆天子传》。关于这部书,历来颇有争论。首先是这部书的真伪问题。所谓真伪之争,大抵指涉三个方面:一是所记载事迹是否确有其事,二是成书年代,三是著者。目前学术界大多认为此书成书于战国时期,其著者也当是战国时人^②。也有学者认为它是西周穆王时期的实录,

作者简介:张玖青,中南财经政法大学新闻与文化传播学院教授(湖北武汉 430073)。

基金项目:本文系教育部人文社会科学研究一般项目“纬书的文学性研究”(11YJA751096)、国家社会科学基金项目“文学视野中的纬书研究”(13BZW050)的阶段成果。

① 司马迁:《史记》卷四十三《赵世家》,北京:中华书局,1959年,第1779页。

② 王贻樾、陈建敏:《穆天子传汇校集释》,上海:华东师范大学出版社,1994年。在该书的《整理前言》部分,王贻樾详细地讨论了《穆天子传》的成书、作者及价值。另见杨宽:《〈穆天子传〉真实来历的探讨》,《中华文史论丛》第55辑,上海:上海古籍出版社,1996年,第182-204页。他们都认为该书成于战国学者之手,其中多西周真实史料。

类乎起居注^①。也有学者将《穆天子传》视为汉代以后的作品,甚至认为成书于晋代^②。其次是这部书的性质。把它视为西周实录的学者,将之归于别史、起居注、日记之类。而认为它成书于战国以后的学者,则将其视为小说家言,如四库馆臣就将其置于小说类。诚可谓众说纷纭。

关于此书产生的年代,我们认为定位战国时期是比较合适的。此书作者则不可考,应该是儒家一派的人物,至少与儒关系较密切。章学诚在《文史通义·诗教上》中论“至战国而著述之事专”曰:

三代盛时,各守人官物曲之世氏,是以相传以口耳,而孔、孟以前,未尝得见其书也。至战国而官守师传之道废,通其学者,述旧闻而著于竹帛焉。中或不能无得失,要其所自,不容遽昧也。^③

章氏的说法很有道理,也被历史事实所证明。《尚书》中《虞书》、《夏书》以及《商书》中的一部分都是后人追记,西晋汲冢出土的《逸周书》以及最近公布的清华简中的“《商书》类”作品也是后人追记,其成书都当在战国时,是章氏所谓“述旧闻”的结果。同时,将《穆天子传》定位为战国时期“述旧闻”的产物也可以很好地解释,为什么此书中既有西周信史,也有战国历史的影子。

当然,我们更感兴趣的是,《穆天子传》中穆天子见西王母表达了什么样的思想观念,它的价值何在?就学术界主流观点而言,学者大多视《穆天子传》为小说,有学者甚至目之为小说之祖^④。以中国古代“小说”概念而言,并不特别突出其虚化性或虚构特质。所以,目之为小说也不影响学界关于《穆天子传》经济、文化、科技、语言文字、礼制民俗等诸多方面价值的探讨。在这方面,小说派与信史派倒是达成了共识。但具体到周穆王见西王母的故事,无论是信史派还是小说派,几乎都视之为神话故事。而且他们的根据也大致相同,都依据《山海经》等书,把西王母看作是神话人物。果真是这样吗?在确证的先秦文献中,《穆天子传》之外,涉及西王母的实际上只有《庄子·大宗师》。但《大宗师》中关于西王母的那段文字,学者多怀疑是后人所加^⑤。也就是说,西王母为神话人物实际上见诸汉代以后文献记载,先秦传世文献并无这样的内容。具体到《穆天子传》中关于西王母的记载,实际上与神话也相去甚远。试看《穆天子传》卷三中关于穆王与西王母相见的描述:

吉日甲子,天子宾于西王母。乃执白圭玄璧以见西王母,好献锦组百纯,□组三百纯,西王母再拜受之。

□乙丑,天子觴西王母于瑶池之上。西王母为天子谣曰:“白云在天,山陵自出。道里悠远,山川间之。将子无死,尚能复来。”天子答之曰:“予归东土,和治诸夏。万民平均,吾顾见汝。比及三年,将复而野。”西王母又为天子吟曰:“徂彼西土,爰居其野。虎豹为群,於鹤与处。嘉命不迁,我惟帝女。彼何世民,又将去子。吹笙鼓簧,中心翔翔。世民之子,唯天之望。”

天子遂驱升于弇山,乃纪其迹于弇山之石,而树之槐,眉曰“西王母之山”。^⑥

文中诸如献礼、进酒、对歌等内容并不荒诞,更不类神话,相反倒更接近人话。西王母也不像是神女,她既非高高在上,也非不食人家烟火,反倒像是一个柔情万端的人间女子。她似乎也 and 长生无关,因为她说周穆王“将子无死”。“将”是祈愿的意思,可见她并无使人长生的本领。所以顾颉刚先生说《穆天子传》的作者和《山海经》不同的一点就是“他不取神话”,并“把一切现实化了”^⑦。可能大家唯一感到费解的是,在西王母和周穆王的对歌中,西王母自称“帝女”。但“帝女”并不一定都是天帝之

① 杨善群:《〈穆天子传〉真伪及其史料价值》,《中华文史论丛》第54辑,上海:上海古籍出版社,1995年,第227-251页。

② 杨宪益:《穆天子传的作成年代及其作者》,《译余偶拾》,北京:三联书店,1983年,第99-108页;童书业:《〈穆天子传〉疑》,《中国古代地理考证论文集》,北京:中华书局,1962年,第40-42页。

③ 章学诚著,叶瑛校注:《文史通义校注》上册,北京:中华书局,1985年,第63页。

④ 马振方:《大气磅礴开山祖——〈穆天子传〉的小说品格及小说史地位》,《北京大学学报》2003年第1期。

⑤ 详见陈鼓应:《庄子今注今译》,北京:中华书局,1983年,第182-183页。

⑥ 王贻樑、陈建敏:《穆天子传汇校集释》,第161-162页。

⑦ 顾颉刚:《〈穆天子传〉及其著作时代》,《文史哲》1951年第2期。

女,也可能是人间帝王之女。顾实认为此“帝”为周穆王,王贻樑认为先秦时单言“帝”皆为天帝,而绝无称人主为王者^①。顾氏之说绝不可从,但王氏之言也未必然。先秦时多称至上神为帝,帝也可作为天的别称,但称人主为帝亦习见。如《书·大禹谟》“惟帝时克”,孔安国注:“帝谓尧也。”^②《尔雅·释诂上》:“……帝……君也。”^③《庄子·徐无鬼》“是时为帝者也”,成玄英疏:“帝,君主也。”^④《说文》亦曰“帝”为人主之号。同时,“帝女”也有可能是“女帝”的倒误,是说她是女帝王。因为她说“嘉命不迁”便有假设的含义,如果嘉命变迁,她就不是帝女或女帝了。

总之,《穆天子传》中西王母的情节实际上与神话并无多大关系,更不是一个关于长生的故事。由此我们便想起了《尔雅》关于“四荒”的解释,西王母是西方的国名(《尔雅·释地》:“觚竹在北,北户在南,西王母在西,日下在东,皆四方昏荒之国,次四极者。”)。如果是这样的话,《穆天子传》中周穆王所见之西王母便不是神话中的人物,尤其不会是《山海经》中的西王母,而只是西王母国的女帝或帝女。《穆天子传》不是夸诞的求仙之旅,也不纯粹是劳民丧财的逸游,而应看作是帝王巡狩天下的英雄壮举。在《穆天子传》中,屡屡提到“征”、“讨”、“巡狩”等字,也记载了大型的田猎活动,周穆王甚至还带了“六师之人”。它与《国语》记载的周穆王讨伐犬戎一样,或者说《国语》的相关记载可以看作是《穆天子传》的蓝本。在《国语》中,祭公引《诗》讽谏周穆王耀德不观兵。在《左传》中也有相似的内容,也是祭公谋父劝谏周穆王,但这次他作了一首名为《祈招》的诗。不管后世对周穆王及其征讨天下的行为有怎样的批评,周穆王见西王母,却是一次极有成效的政治外交行为。据《竹书纪年》记载,在周穆王见西王母之后,西王母也来见周穆王^⑤。可以说,周穆王实现了他的“和治夷夏”梦。而后世的帝王之所以津津乐道周穆王巡行天下之举,原因是他们也与周穆王一样,揣着“开拓边疆和统一中国”的政治梦想^⑥。

秦汉之交以至汉初,中原文化仍有以西王母表述夷夏和治之政治美梦者。如《大戴礼记·少闲》记载:“子曰:由君居之,成于纯。胡为其蒙也?虽古之治天下者,岂生于异州哉?昔虞舜以天德嗣尧,布功散德制礼,朔方幽都来服,南抚交趾,出入日月,莫不率俾。西王母来献其白琯,粒食之民,昭然明视,民明教,通于四海,海外肃慎、北发、渠搜、氐、羌来服。”所谓的“西王母来献白琯”与文献记载的越裳氏来献白雉一样,只是表述归顺而已。又如贾谊《新书·修政语上》:

帝尧曰:“吾存心于先古,加志于穷民,痛万姓之罹罪,忧众生之不遂也。故一民或饥,曰此我饥之也;一民或寒,曰此我寒之也;一民有罪,曰此我陷之也。”仁行而义立,德博而化富。故不赏而民劝,不罚而民治,先恕而后行,是故德音远也。是故尧教化及雕题、蜀、越,抚交趾,身涉流沙,地封独山,西见王母,训及大夏、渠叟,北中幽都,及狗国与人身,而鸟面及焦侥。好贤而隐不还,强于行而蓄于志,率以仁而恕,至此而已矣。^⑦

文中的“王母”与“雕题”、“狗国”等一样,都是四荒之地。所谓“身涉流沙,地封独山,西见王母”云云,正如周穆王之巡狩天下。其“西见王母”也与周穆王类同,都是德音远扬,化及蛮荒的盛德表征。

二、长生不死梦

将西王母与长生联系起来并不始于《山海经》,因为《山海经》中的西王母只是司天之五残且容貌恐怖的凶神,尤其是她并不在长生不老之乡昆仑山上,也不掌管不死之药。直到西汉中期依然如此,

① 王贻樑、陈建敏:《穆天子传汇校集释》,第170页。

② 孔安国传,孔颖达疏:《尚书正义》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,北京:中华书局,1980年,第134页。

③ 郭璞注,邢昺疏:《尔雅注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第2568页。

④ 郭庆藩:《庄子集释》第4册,北京:中华书局,1961年,第868页。

⑤ 方诗铭、王修龄:《古本竹书纪年辑证》,上海:上海古籍出版社,1981年,第47页。

⑥ 杨善群:《〈穆天子传〉真伪及其史料价值》,《中华文史论丛》第54辑,第227-251页。

⑦ 贾谊撰,阎振益、钟夏校注:《新书校注》,北京:中华书局,2000年,第360页。

如司马相如《大人赋》中的西王母形象便是如此。但此时的西王母形象正发生变化,像一块海绵一样,不断吸收一些新的特质,比如不死药。《山海经》记载后羿登上昆仑山求不死药,而到了《淮南子》却变成了羿求不死之药于西王母。而后羿也算是第一个在长生意义上同西王母发生交集的帝王。

到了两汉之交,西王母主宰长生已经妇孺皆知,并广见于文献。如《汉书》记载汉哀帝建平四年(前3年)的一次大规模祭祀西王母的民间运动,凡祭祀西王母便可以不死^①。又如两汉之际崔篆所作的《易林》中^②,也有许多关于西王母与长生的林辞。如《乾之复》:“三人为旅,俱归北海。入门上堂,拜谒王母,饮劳我酒。”为什么是北海呢?或许与传说中北海也有昆仑山有关。如果是这样的话,那么西王母一定是在昆仑之山,且掌管不死之药。又《河图》记载:“玄洲在北海中,去南岸十万里,上有芝生玄润,涧水如蜜,服之长生。”^③总之,北海与长生有关,西王母处北海便是长生之神,她所赐之酒也便是不死药。又如《易林·讼之泰》:“弱水之西,有西王母。生不知老,与天相保。”西王母不在昆仑,而是在弱水之西,这与《山海经》、《淮南子》记载相吻合。而说她长生不老,也与《大人赋》一致。与此同时,我们也可以在差不多同期的出土文献中找到这方面的证据。在河南洛阳出土的卜千秋墓室壁画中,出现了西王母图像,也是已知最早的西王母画像材料(图一)。画像左端西王母端坐在云端之山,画像右上方为一乘三头凤的女性,右下方为一乘蛇或龙的男性。在他们中间,有玉兔、九尾狐和蟾蜍,以及枝叶硕大的仙草。关于云端中的西王母,学界曾有争论,或概言之仙女,或以为是西王母的侍女。但考虑到玉兔、九尾狐、蟾蜍等是西王母图像志的标志,把云端中的神像理解为西王母应该是合理的。除此以外,妇人头戴的“胜”也与文献记载西王母头饰一致^④。还有神像后面的白虎以及三头凤上女性手中捧持的鸟,也与《山海经》中西王母“虎齿”并以青鸟为使的记载相符。



图一 采自巫鸿《武梁祠：中国古代画像艺术的思想性》^⑤

另外,河南偃师辛村新莽时期的墓室壁画中的西王母图像也可以用来佐证两汉之交时西王母与长生的关系。在墓室的中、后室之间的隔梁正中,画有一幅西王母图。画像中的西王母戴胜,端坐在云端,其右方与之并列的云头之上是一只捣药的玉兔。在西王母下,有舞蹈的蟾蜍和背生双翼的神兽。而东汉以后的画像石和画像砖中,西王母是常见的素材,借以表达长生的追求。

在这种全民追求长生的时代思潮中,帝王们自然也不甘落后。除《淮南子》中的后羿外,尧、舜、禹等都曾做过关于西王母的长生梦。如《易林·坤之噬嗑》:“稷为尧使,西见王母。拜请百福,赐我喜子。”稷当是周人的始祖后稷,他作为帝尧的使者去见西王母也当与长生有关,故曰“拜请百福”。又如《易林·讼之家人》:“戴尧扶禹,松乔彭祖。西遇王母,道路夷易,无敢难者。”据《坤之噬嗑》,尧

① 班固撰,颜师古注:《汉书》卷二十七下之上《五行志下之上》,北京:中华书局,1965年,第1476页。

② 关于《易林》的作者,可以参看张玖青:《论〈易林〉的〈诗〉说——兼论〈易林〉的作者》,《文学评论》2010年第2期。

③ [日]安居香山、中村璋八辑:《纬书集成》下册,石家庄:河北人民出版社,1994年,第1218页。

④ 《汉书》卷五十七下《司马相如传下》载司马相如《大人赋》:“睹西王母,髡然白首戴胜而穴处兮。”颜师古注:“胜,妇人之首飾也,汉代谓之华胜。”

⑤ [美]巫鸿:《武梁祠:中国古代画像艺术的思想性》,柳扬、岑河译,北京:生活·读书·新知三联书店,2006年,第130页。

曾派后稷去见西王母,故曰“戴尧”。大禹与神仙传说关系密切,《荀子·大略》篇说大禹学于西王国,或曰即以西王母为师,故曰“扶禹”。赤松子、王子乔、彭祖都是仙人,长寿的象征。所以整条林辞都与长生有关,而“戴尧扶禹”云云,也就是说帝尧和大禹求长生于西王母。而在纬书中,《河图括地象》亦载:“殷帝大戊,使王孟采药于西王母。至此绝粮,食木实,衣木皮,终身无妻,而生二子,从背间出,是为丈夫民,去玉门两万里。”^①也与长生有关。

当然,帝王中最痴迷的修仙者当属汉武帝。《史记》之《孝武本纪》、《封禅书》便是汉武帝的修仙史,《汉书》之《武帝纪》、《郊祀志》也数言汉武帝礼百神、封泰山之事。为了求长生,汉武帝也算是费尽心思。他不仅修建甘泉宫,置三神岛,还派人赴蓬莱求药,寻西王母仙境。所以,武帝修仙故事为后世艳羨,追慕者甚多。如宣帝继位,便曾“循武帝故事”以“复兴神仙方术之事”^②;王莽篡汉,也“兴神仙事,以方士苏乐言,起八风台于宫中”^③。在此背景下,《汉武故事》、《列仙传》、《神异经》、《洞冥记》等杂传志怪类小说勃然而兴。其中铺陈西王母与汉武帝故事者有《汉武故事》、《十洲记》、《洞冥记》等,而尤以《汉武故事》最为著名。关于《汉武故事》的作者与著作年代,历史上有班固、王俭、葛洪等诸说。游国恩先生辨称其作者最晚也当为建安正始年间人^④,李剑国先生据《汉武故事》之“今上元延中”断为汉成帝时人作^⑤。参之《汉书·郊祀志》等记载,李剑国先生之推断可从。《汉武故事》言西王母降汉武帝事,主要倡导服食不死之药求长生。使我们看到的仍是一个掌管不死之药的西王母,属于早期的西王母形象。汉代以后,汉武帝又成为道教文学《汉武内传》的主人公。按说,像他这样一个杀伐之心甚重的人是不适合成为道教圣传中道经授予者的,其主要原因还是基于历史上关于汉武帝慕道求仙的记载。此外,道教选择汉武帝还有更为现实的考虑:一是以他的失败来强调道教教义的神圣性;二是汉武帝的帝王身份及其风流韵事,似乎也更能激发人间帝王学道求仙的夙志^⑥。因而自此以后,汉武帝便由人间帝王一变而成为忠诚的慕道者,并且无人能及也无可取代。

三、盛世祥瑞梦

在古代文献中,关于祥瑞与灾异的记载既早且多。《诗经》、《左传》、《国语》等文献中都有很多这方面的记载,而《甘石星经》之类的方术文献中相关记载更是比比皆是。但自从董仲舒提出天人相副的观念,并将之理论化以后,汉武帝及其以后的帝王便有了更加自觉的祥瑞灾异观念。他们在惊惕规避灾异的同时,尤其热衷于天降祥瑞,并有意识地编造了许多政治神话。以汉宣帝朝为例,他在位的二十五年间,祥瑞不断,简直让人应接不暇。他的七个年号中有四个与祥瑞有关,即神爵、五凤、甘露、黄龙。宣帝之后,元成哀平之世,国运的衰败更激发了人们对灾异和祥瑞的信仰,并试图借助经典的力量将之神圣化。正是在这样的思想背景下,纬书出现了。关于纬书产生的年代,学术界仍有许多不同的意见。在此,笔者不拟对这一问题展开讨论。笔者所强调的是,作为一种经解形式,纬书中充满了天道力量的神秘显现,而祥瑞与灾异便是其最恰切的显现形式。有趣的是,西王母也成为纬书中众多祥瑞之一,演化成帝王圣治德化的表征。为了方便论述,兹依照日本学者安居香山、中村璋八编辑的《纬书集成》,将纬书中有关的西王母与祥瑞相关的材料逐录如下:

王母之国在西荒,凡得道受书者,皆朝王母于昆仑之阙。王褒字子登,斋戒三月,王母授以琼花宝曜七晨素经。茅盈从西城王君,诣白玉龟台,朝谒王母,求长生之道。王母授以玄真之经,又授宝书,童散四方。洎周穆王,驾龟鼉鱼鳖,为梁以济弱水,而升昆仑悬圃阆苑之野,而会

① [日]安居香山、中村璋八辑:《纬书集成》下册,第1094页。

② 班固撰,颜师古注:《汉书》卷三十六《楚元王传》,第1928页。

③ 班固撰,颜师古注:《汉书》卷二十五下《郊祀志下》,第1270页。

④ 游国恩:《居学偶记》,《文史》第五辑,北京:中华书局,1978年,第125页。

⑤ 李剑国:《唐前志怪小说史》(修订本),天津:天津教育出版社,2005年,第181-183页。

⑥ 参见李丰楙:《仙境与游历:神仙世界的想象》,北京:中华书局,2010年,第186页。

于西王母，歌白云之谣，刻石纪迹于奔山之下而还。（《尚书帝验期》）

西王母献舜白玉琯及益地图。（《尚书帝验期》）

舜在位时，西王母又尝献白玉琯。（《尚书帝验期》）

西王母于大荒之国，得益地图，慕舜德，远来献之。（《尚书帝验期》）^①

西王母献白环玉玦。（《尚书中候·考河命》）^②

西王母献地图及玉玦。（《礼斗威仪》）^③

昆仑之弱水中，非乘龙不得至。有三足神鸟，为西王母取食。（《河图括地象》）

西王母居昆仑之山。（《河图玉版》）

舜受终，凤皇仪，黄龙感，朱草生，萸芙蓉，西王母授益地图。（《洛书灵准听》）^④

上述材料需要辩证对待，其中有错引误引的现象。如上引第一条《尚书帝验期》的材料出自《太平御览》，系《太平御览》编纂者依据《墟城集仙录》编辑删改而成，并非原貌。对照《太平广记》、《云笈七籋》等材料便可知，本条当为“西王母之国在西荒”。而后世诸纬书辑佚学者误据《太平御览》，故有此失误。又，《尚书中候·考河命》基本上是说大禹治水圣迹的，所以那条出自《考河命》的材料应该是讲述大禹，除此之外基本都是围绕着舜展开的。

纬书中的西王母是政治神话，她已经不是《穆天子传》中的蛮荒女帝，也不是政治附庸和被征服者，而是一变成为了高高在上的主导者。关于这一点，我们可以从昆仑与西王母的关系中得到见证。

正如巫鸿所说，早期时西王母跟昆仑山没有关系，后来才慢慢与昆仑山建立关系。而西王母登上昆仑山的时间，巫鸿依据汉画像材料，将其年代定在公元2世纪下半叶。但笔者认为巫鸿却有意无意地轻视了纬书中的材料，尽管他也提到纬书《河图玉版》，但却忽视了更早的《河图括地象》^⑤。依据文献记载，最早提到《河图括地象》的是后汉曹褒之父曹充，他在与汉明帝的对话中引用了《河图括地象》。如果考虑到曹充在汉光武帝时便为博士，则《河图括地象》出现的年代极有可能在东汉初年。所以，笔者认为最早将西王母与昆仑山联系在一起的是纬书，时间约当两汉之交或东汉初年。

纬书将西王母与昆仑山建立起关系，目的是借此赋予西王母以无上的政教地位。因为在纬书中，昆仑山是地中，《河图括地象》曰：“地中央曰昆仑。”又曰：“昆仑者，地之中也，地下有八柱，柱广十万里，有三千六百轴，互相牵制，名山大川，孔穴相通。”^⑥又是地首，《河图括地象》曰：“昆仑之山为地首，上为握契，满为四渎，横为地轴，上为天镇，立为八柱。”又称地轴，《河图括地象》曰：“昆仑山横为地轴，此陵交带昆仑，故广陵也。”^⑦也是天柱，《河图括地象》曰：“昆仑山为天柱，气上通天。”^⑧

不仅如此，昆仑山还是天下河流的发祥地。《河图括地象》说昆仑满为四渎，《河图》则记载河出昆仑：“黄河出昆仑山，东北流千里，折西而行，至于蒲山。南流千里，至于华山之阴。东流千里，至于桓雍。北流千里，至于下津。河水九曲，长九千里，入于渤海。”^⑨四渎与《河图》《洛书》有关，正所谓“天有四表，以布精魂；地有四渎，以出图书”^⑩。而河水九曲，每一曲皆有象征意义。《河图》载曰：

河导昆仑山，名地首，上为权势星。东流千里，至规其山，名地契，上为距楼星。北流千里，至积石山，名地肩，上为别符星。邠南千里，入陇首山，间抵龙门首，名地根，上为营室星。龙门

① [日]安居香山、中村璋八辑：《纬书集成》上册，第387、388页。

② [日]安居香山、中村璋八辑：《纬书集成》上册，第432页。

③ [日]安居香山、中村璋八辑：《纬书集成》中册，第517页。

④ [日]安居香山、中村璋八辑：《纬书集成》下册，第1092、1147、1256页。

⑤ [美]巫鸿：《武梁祠：中国古代画像艺术的思想性》，第142页。

⑥ [日]安居香山、中村璋八辑：《纬书集成》下册，第1089、1091页。

⑦ [日]安居香山、中村璋八辑：《纬书集成》下册，第1091页。

⑧ [日]安居香山、中村璋八辑：《纬书集成》下册，第1091页。

⑨ 郭茂倩编：《乐府诗集》第4册，北京：中华书局，1979年，第1284页。

⑩ [日]安居香山、中村璋八辑：《纬书集成》下册，第1091页。

上为王良星,为天桥,神马出河跃。南流千里,抵龙首,至卷重山,名地咽,上为卷舌星。东流贯砥柱,触阙流山,名地喉,上为枢星,以运七政。西踞卷重山,千里东至雒会,名地神,上为纪星。东流至大坯山,名地肱,上为辅星。东流过绛水,千里至大陆,名地腹干,上为虚星。^①

大致相同的内容也见于《河图绛象》。

总之,纬书中的昆仑山是政治之山。无论是地中、地首,抑或是地轴、天柱,都有不同寻常的政治功能。比如地中,周人以洛纳为地中而宅于洛邑,孔安国注《尚书·召诰》称周公“为大邑于土中,其用是大邑,配上天而为治。为治当慎祀于天地,则其用是土中大致治。用是土中致治,则王其有天之成命,治民今获太平之美”^②。而《河图括地象》曰:“昆仑山出铁券。”又曰:“昆仑山出铁券,背圜象天,体方象地,龙虎之文象星辰。”^③铁券又称铁契,既是一种盟誓之物,《汉书·高帝纪下》称汉高祖曾与诸位功臣“剖符作誓,丹书铁契,金匱石室,藏之宗庙”^④;又是一种受命的祥瑞,《汉书·王莽传中》记载王莽受命祥瑞,其中便有铁契^⑤。至于河出图之政治寓意,更是圣人明言,人尽皆知的了。与此同时,昆仑山无奇不有,诸如龙、凤、白虎等充斥其间。这些物种既是神物,也是政治之祥瑞。

所以,笔者认为纬书中记载的诸多祥瑞之物都应该隶属于昆仑山,其主宰便是西王母。可以想象,一旦人间帝王能行仁道,有治声,西王母便会让栖息于昆仑山的祥瑞之物出现,以彰人主之德。而人主之德如果能上应天德,如舜、禹,西王母便会亲自来献。这正如《洛书灵准听》所言:“舜受终,凤皇仪,黄龙感,朱草生,蓂莢孳,西王母授益地图。”^⑥《礼斗威仪》:“君乘土而王,其政太平,而远方神献其朱英紫脱。”宋均注:“紫脱,北方之物,上值紫宫。”《礼斗威仪》又曰:“君乘土而王,其政太平,远方神献其珠英。”宋均注:“有神圣,故以其域所生来献。舜之时,西王母献益地图玉瑄者是也。”^⑦同时纬书中还大量记载了君乘土、乘火、乘水、乘金以及乘木而王且政治升平时,各种祥瑞出现。来献的西王母不仅是祥瑞,也可称得上是祥瑞的极致了。所以在纬书中,只记载舜和禹时,西王母来献。

综上所述,笔者认为,中国先秦时期关于西王母的传说有两个互不交涉系统。一是北方儒家政治文化系统中的西王母,它是西方的蛮荒之国,它的归顺是儒家圣王教化的表征。另一个则是《山海经》中的西王母,它有令人恐怖的外貌,也拥有神奇的力量。而到了汉代,这两个西王母形象逐渐合流。合流使得西王母既有美丽的外貌,也有神奇的力量。尤其重要的是,合流后的西王母成为政治神话中的人物,她的来献成为最重要、最难得的祥瑞图景,并赋予长生以政治意义。而这种观念在纬书中表现得尤为明显,例如黄帝正是因为德行才广致祥瑞。他不仅封禅成功,并乘龙升天获得长生。同样,大禹也因为治水成功,才获得长生的。从这一意义上说,在汉代小说中,如《武帝故事》之类,人王求见西王母当不仅仅止于长生的期盼,也应该有政治的诉求。因为只有德如舜禹那样的圣王才能见西王母,暴虐如秦始皇根本无缘得见西王母,而贪鄙如汉武帝者也是见而无果。即便是汉代以后的仙传或志怪小说中,如《武帝内传》之类,在宣扬长生、神化道教圣典的同时,也不忘宣扬政治伦理观念,延续的仍然是仙德一体的老传统。

[责任编辑 渭 卿]

① [日]安居香山、中村璋八辑:《纬书集成》下册,第1215页。
 ② 孔安国传,孔颖达疏:《尚书正义》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第212页。
 ③ [日]安居香山、中村璋八辑:《纬书集成》下册,第1091页。
 ④ 班固撰,颜师古注:《汉书》卷一下《高帝纪下》,第81页。
 ⑤ 班固撰,颜师古注:《汉书》卷九十九中《王莽传中》,第4113页。
 ⑥ [日]安居香山、中村璋八辑:《纬书集成》下册,第1256页。
 ⑦ [日]安居香山、中村璋八辑:《纬书集成》中册,第520、523页。

从不同文明产生的路径看中国早期国家的社会形态

沈长云

摘要:如同恩格斯的论述,中国早期国家的压迫者阶级即社会的“主人”的产生,是由原始共同体内的社会“公仆”因其权力的异化发展而来的。这样一条阶级与国家产生的道路与古希腊罗马奴隶制国家是全然不同的。夏作为中国古代第一王朝,其“家天下”亦是禹治洪水的过程中因集中控制各部族的人力物力,导致禹个人身份的这种变化而建立起来的。夏商周三代社会形态不是奴隶社会,亦非封建社会,或者可以用过去雷海宗提出的“部民社会”来加以概括。

关键词:夏商周;早期文明;原始共同体;权力异化;国家社会形态

中国早期国家即我国历史上的夏商周三代。长期以来,有关这个时期的社会形态作为史学研究的一个重要课题,一直受到人们的广泛关注。因为这个时期中国才始由原始社会进入到文明社会,其社会形态的论定,关系到对以后中国社会演进方向的认识。坚持中国按所谓“五种社会形态”依次演进的学者从概念出发,认为中国早期国家阶段属于奴隶制社会,并认为自己这种坚持就是在坚持马克思主义的社会形态学说,是在维护人类共同的历史发展规律;反对者则从对具体历史的考察出发,认为夏商周三代没那么多奴隶,构不成所谓奴隶社会,中国无奴隶社会乃是对中国历史合乎实际的实事求是的解答。双方的争论持续多年,最近似又有加剧之势。笔者亦曾致力于中国古代社会形态的研究,有人把我划入中国无奴派的范畴,实际上“中国无奴隶社会”并不能概括我有关认识的全部内容,也不能回答论者对于我提出的所有问题。为了更好地阐明自己的观点,我想换一个角度,从马克思主义有关人类文明产生的论述谈起,从源头上来看各地区奴役与压迫制度的产生是否走的都是同一条路径,即奴隶制产生的路径。如果不是,那么中国古代文明亦即中国古代奴役与压迫制度的产生到底走的是哪一条路径,以及按照这条路径走下去的早期中国应当是一种什么社会形态。

一、两条不同的文明产生的路径

在马克思主义以及当代人类学者的语汇里,“文明”与“国家”实际上是一个概念,“国家是文明社会的概括”^①,文明的产生意味着国家的形成。而按马克思主义的常识,国家又不过是一种阶级压迫的工具,因而文明即国家形成的过程,也就是阶级压迫关系产生的过程。那么,古代世界各地阶级与阶级压迫关系产生的路径是否是一样的呢?回答是否定的。根据马克思主义理论,各地区阶级压迫关系的产生应当有两条不同的路径,恩格斯的《反杜林论》对此有明确的论述。在这部重要的马克思主义经典著作里,恩格斯将阶级压迫关系或换言之作“统治与奴役关系”,他称这种统治与奴役的关系是通过两条道路产生的。其中第一条道路,他是这样叙述的:

(在许多民族的原始农业公社中),一开始就存在着一定的共同利益,维护这种利益的工作,虽然是在全体的监督之下,却不能不由个别成员来担当:如解决争端;制止个别人越权;监督用

作者简介:沈长云,河北师范大学历史文化学院教授(河北石家庄 050024)。

① 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,2012年,第193页。

水,特别是在炎热的地方;最后,在非常原始的状态下执行宗教职能……这些职位被赋予了某种全权,这是国家权力的萌芽。^①

这里提到的“原始农业公社”,可以大致笼统地比作古代从事农业生产的氏族部落,或现时中国学者习惯称呼的“族邦”,或一些中外学者理解的“酋邦”。恩格斯认为:在这些原始共同体内,有一些维护或管理共同体整体利益的职务,这些职务不得不由个人来承担。这些负有管理职责的人员(他们应是氏族部落中各级领袖人物)一开始充当的角色,显然具有社会“公仆”的性质(社会“公仆”的称呼见下引恩格斯文),但由于这些职位被赋予了某种全权,因而也可以视作国家权力的萌芽。这种萌芽当然还要继续生长,恩格斯接着说:由于生产力的提高和人口的增长,使这些单个的公社集合为更大的整体,并导致建立新的机构来保护共同利益和反对相抵触的利益:

这些机构,作为整个集体的共同利益的代表,在对每一个公社的关系上已经处于特别的、在一定情况下甚至是对立的地位,它们很快就变得更加独立了,这种情况的出现,部分地是由于职位的世袭……部分地是由于同别的集团的冲突的增多,使得这种机构越来越必不可少。在这里我们没有必要来深入研究:社会职能对社会的这种独立化怎样逐渐上升为对社会的统治;起先的公仆在情况有利时怎样逐步变为主人……在这种转变中,这种主人在什么样的程度上终究也使用了暴力;最后,各个统治人物怎样结合成为一个统治阶级。^②

这里谈到,各单个的公社由于有了共同利益,并为了保卫这种共同利益和反对相抵触的利益而结成更大的整体(大致相当于现时学者所说的族邦联盟或酋邦联盟),这些更大的整体当然又有了新的机构作为整个联合体的共同利益的代表。由于它们处在各单个的公社之上,处理着更大范围的事情(例如同其他部族集团的冲突,包括战争,或者更大规模的水利事业的修筑等等),使得它们原有的管理职能逐渐发生了“独立化”的倾向。这种倾向的进一步发展,更形成为对社会的统治,于是,原本是为维护共同体集体利益的机构变成为凌驾于各单个公社之上的权力机构,原本的社会“公仆”也变成了社会的“主人”,也就是压在公社其他各阶层人员之上并可以对他们使用暴力的统治者阶级。

至于另一条统治与奴役关系产生的路径,即一般教科书所说的奴隶制关系产生的路径,恩格斯也对之作了很好的描述。他称:原始公社内农业家族自然形成的分工首先要引起贫富分化,以及旧的土地公有制的崩溃并让位于各个家族的小块土地耕作制;当生产力水平发展到人的劳动力所生产的东西超过了单纯维持劳动力所需要的数量时,一些富裕家族就会利用战争中获取的俘虏来充当这样的劳动力,强迫使用他们的劳动以获取剩余价值,这样就出现了奴隶制,并且这种制度会很快在那些超过旧的公社的民族中,发展成为占统治地位的生产方式^③。

这样两种不同的统治与奴役的关系是否可以混为一谈,或者可以像过去一些人那样,把前一种统治与奴役的关系也混称作“奴隶制”关系呢?笔者以为是不可以的。至少,恩格斯便没有把这两种统治与奴役的关系混作一谈。因为这二者之间的区别是那样的鲜明。按照现在研究奴隶制问题的专家的说法,奴隶制是建立在对原始共同体以外的人员,亦即对在战争中抓获的外族俘虏的奴役压迫基础之上的,而前一种统治与奴役关系则是建立在原始共同体内部成员阶级分化基础之上的。就前一种统治与奴役关系而言,那些作为统治者与压迫者的社会的“主人”原本只是共同体的上层管理人员,或者就是共同体各血缘组织的首领及其近亲,而沦为被剥削与被压迫者的劳苦大众,原本就是普通的公社组织的下层人员,是与各民族贵族或氏族首领血缘关系疏远的下层平民。这样一种贵族对平民的剥削压迫关系是没有任何理由被说成奴隶制的。

从恩格斯的论述中还可以体会到,上述两种统治与奴役关系的产生一样的历史悠久,并且前一种统治与奴役关系发生的范围似乎更为广泛。有学者认为:古代独立发展的各民族部落内部,在原

① 《马克思恩格斯选集》第3卷,第559页。

② 《马克思恩格斯选集》第3卷,第559页。

③ 《马克思恩格斯选集》第3卷,第560页。

始氏族社会末期出现的最早的剥削形式都是奴隶制^①。这显然是不符合恩格斯《反杜林论》有关论述的精神的。恩格斯没有列出哪些地方的文明是由社会“公仆”到社会的“主人”这样一条统治与奴役关系产生的路径发展而来的,他只提到这种“社会的主人”包含有“东方的暴君或总督”,也包含有“希腊的氏族首领”和“克尔特人的酋长”。笔者认为,所谓“东方的暴君或总督”应该就是古代东方文明古国的专制君主,“希腊的氏族首领”和“克尔特人的酋长”的产生既与他们同时,则应是古典之前西欧地区暨古代希腊部落集团的首领。按照马克思和恩格斯的理解,远古欧洲在进入奴隶社会之前,也一样经历过与亚洲类似的部落社会结构的。从这个角度来看马克思、恩格斯的社会形态学说,也就能理解他们为什么将“亚细亚的”置于“古代的”社会形态之前了。

二、中国古代文明产生的路径与夏代国家的建立

中国古代文明的产生,无疑也是走的恩格斯所指出的头一条统治与奴役关系产生的路径,即社会的统治者阶级(社会的“主人”)是由原始公社各个血缘集团的首领(社会“公仆”)发展变化而来的这样一条路径。不容否认,我国原始氏族社会的后期已经出现了社会分化,出现了财富占有不均和社会地位的不平等,有了富裕家族和普通贫困家族的区别。但是,那些富裕家族的家长却实在都是些氏族部落的首领,或他们的近亲。以后各个部落联合而成的更大集团(部落集团、族邦联盟)的领袖人物一开始的情况也是这样的。对于这种状况下的各个共同体的首领及其职事人员,我们还可以把他们归纳为社会“公仆”的范畴,因为直到国家产生前,他们在很大程度上都还是在为共同体的利益执行着管理者的任务。试看古代文献对那些传说中的“圣贤”的描述:

黄帝能成命百物,以明民共财,帝喾能序三辰以固民,尧能单均刑法以仪民,舜勤其官而野死,鲧障洪水而殛死,禹能以德修鲧之功,契为司徒而民辑,冥勤其官而水死,汤以宽治民而除其邪,稷勤其百谷而山死……^②

这些圣贤实际上都是部落或部落联合体的首领,文献记他们对共同体各种事务的管理是那样的尽心尽责,恪尽职守,以至于不少圣贤都死在他们所任职务的任上,这显然符合原始共同体社会“公仆”的形象。然而,曾几何时,他们中的一些人或他们的后嗣子孙的身份却发生了变化,变成了凌驾于普通民众之上的专制君主,也就是社会的“主人”。这种变化的原因,想必不可用他们个人品质的优劣或致力于道德修养的勤惰来加以说明,而是如恩格斯所指出的,由于他们所承担的管理职能所发生的对于社会的“独立化”倾向所致。用现在的话说,即是他们的权力本身被“异化”的结果。

这里看得最清楚的莫过于我国历史上第一个专制王朝——夏的产生。传说夏代以前,中国还经历过一个由“五帝”统治的时期。但所谓“五帝”,实不过是上古各地方一些部落或部落集团的首领。文献称那时的中国尚处于一个“天下万邦”的政治局面,“邦”实只是一些氏族部落的称呼,或如近时一些人类学者所说是一些酋邦。夏应当便是在古代一些近亲氏族部落或酋邦联合的基础上产生的。而其产生的过程,即如恩格斯所言,经历了一个部落集团的上层管理人员由社会“公仆”蜕变为社会的“主人”这样一条统治与奴役关系产生的路径。

这要从我国历史上长期流传的禹治洪水的故事谈起。从各方面的情况看来,禹治洪水传说当有其真实的历史素材,过去一些疑古人士笼统地怀疑它是不对的。作为禹所领导的部落,夏后氏原本居住在古河济之间,并以位于这个地区中心的帝都濮阳为其首邑^③。那个时候,以濮阳为中心的这个

^① 廖学盛:《奴隶占有制与国家》,《北大史学》第2辑,北京:北京大学出版社,1994年。

^② 《国语·鲁语上》,徐元浩撰,王树民、沈长云点校:《国语集解》,北京:中华书局,2002年,第156—158页。

^③ 关于夏后氏的起源与夏代历史地理问题,过去王国维曾提出“夏自太康以后迄于后桀,其都邑及他地名之见于经典者,率在东土,与商人错处河济间盖数百岁”的观点,以后杨向奎又曾写过类似主张的文章。笔者在他们二人的启发下,自20世纪90年代初亦曾作过系统研究,尤其是从考古学角度指出早期夏人确实是居于古河济之间的古老部族。这个问题可参阅笔者《夏族居于古河济之间的考古学考察》(《历史研究》2007年第6期)等文章。

地区及其附近由于气候环境的变迁,已变成为十分适合人类居住的地域。这里地处一望无际的黄河中下游平原,河流纵横,湖泊遍布,土质肥沃而疏松,物产丰富,交通便利,且处于各个文化区中间的位置,最能吸引四周居民来这里垦植与居住。而根据历史记载,那时也确实有许多氏族部落迁来此处,使这里留下许多著名氏族部落的足迹,例如尧、舜、禹的部落,秦、赵氏族祖先伯益的部落,以及楚人祖先颛顼和祝融的部落,等等。然而由于这里处于中国中部太行山与东部泰山两个高地之间的平原低洼的地势,又往往极易发生洪涝灾害,这就迫使人们要付出极大的艰辛来对付这种灾害,以解决低地人们的生存与发展问题。禹应该就是领导当地部落人群治理洪涝灾害的一位部落联合体的首领,或众多领导人们治理洪水的部落首领的集合性的人物。

文献记载中的禹,原本也是一位勤于为民的社会“公仆”,孔子称他“卑宫室而尽力乎沟洫”(《论语·泰伯》),孟子说他为治水“八年于外,三过其门而不入”(《孟子·滕文公上》),韩非子更说他“身执耒耜,以为民先;股无胈,胫不生毛,虽臣虏之劳不苦于此矣”(《韩非子·五蠹》)。但是,由于治水需要长时间、大规模地集中人力物力,要对各部落人力物力进行调配、指挥和统一管理,在这个过程中,禹难免要利用联合体赋予自己的职权对各族邦施加更多的影响,甚或强制、干预。然而这样一来,就势必使原来较为松散而缺乏约束力的联合体发生性质的变化,促使联合体的领导机构发生权力集中的倾向,并逐渐凌驾于各个氏族部落之上,以致最终过渡到把各部落沦为自己臣属的具有专制主义性质的权力机构。而禹则因长期担任领导治水的职务,在众氏族部落中树立了自己及自己家族的权威,由原来的夏后氏(原称有崇氏)部落的首领,继任为部落联合体的首领,再发展成为君临众氏族部落之上的拥有世袭权力的夏代国家的君主。

根据史籍,禹之获得对部落联合体的支配,还得力于他指挥众部族结成的军队对敌对的三苗族进行的战争。这种以维护联合体共同利益为号召的战争,当然也有利于他集中联合体下属各个部落的人力物力,同时,由于战争的胜利,也有利于提高禹及其家族的威信。

现在,学术界普遍承认夏是我国文明社会出现的第一个王朝,同时也不否认禹治洪水在我国历史上造成的深远影响,然而在谈到夏代国家的形成时,不少人却不愿意把它与禹治洪水的事情联系起来。笔者认为,这则深入人心的古代传说的意义是不好被轻轻带过的。昔日考古兼古史学者童恩正先生说:“虽然我们不同意卡尔·威特福格尔过分强调水利的重要性的意见,但是从大量的历史记载来看,中国的第一王朝——夏朝的建立,确实与水利有密切的关系。……从史实看来,中国国家权力的形成,极可能与防御和集体的水利事业有关,而与土地所有制没有直接的关系。”笔者认为童先生的分析是符合上述恩格斯论述的精神的。

这里恐怕还要回答一个学者可能提出的质疑:你上面说的,到底是中国古代阶级压迫关系产生的问题,还是国家产生的问题?这两个问题难道是可以混为一谈的吗?是的,对于中国早期国家而言,这两个问题确实可作为一个问题来加以认识。不仅对于中国,对于其他走的是恩格斯所指出的第一种统治与奴役关系产生路径的国家和地区来说,都可以这样认识。也就是说,恩格斯在《反杜林论》中所讲的,既是两种阶级压迫关系产生的道路,也是两种不同性质的国家产生的道路。尤其是对前一种阶级压迫关系产生路径的分析,这样的意思更为明显。他说这些地方原始农业公社中为维护某种共同利益而设立的职位“被赋予了某种全权,这是国家权力的萌芽”,说由社会“公仆”变成的社会“主人”们结成为一个统治阶级,这种统治属于“政治统治”,都可以理解为是在讲这些地方国家形成的问题,当然也是在讲这些地方阶级关系形成的过程。直到1890年,恩格斯在致康·施米特的一封信中还说:“社会产生它不能缺少的某些共同职能。被指定去执行这种职能的人,形成社会内部分工的一个新部门。这样,他们也获得了同授权给他们的人相对立的特殊利益,他们同这些人相对立而独立起来,于是就出现了国家。”^①可见,恩格斯一直坚持自己的观点,即原始公社某些社会职能的执行业者可以通过自己权力的“独立化”变成与社会相对立的统治者集团,同时导致国家的出现。实际

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷,第609页。

上,恩格斯的这个论断正好点到了古代中国乃至整个古代东方社会形态的一个要害,即它们的亚细亚生产方式的特征。

三、夏商周三代的社会形态问题

迄至今日,在从事古史研究的学者中,认为中国古代有过一个奴隶社会的人可以说是越来越少了。因为史实表明,在整个中国上古及古代初期,作为社会主要生产者的广大贫苦百姓,无论是商代的“众人”,还是西周春秋时期的“庶人”,乃至战国秦汉时期的编户小农及小手工业者,都不是什么奴隶。中国古史学界的这个倾向连史学界以外一些从事历史唯物主义哲学研究的学者也不得不认真面对了,但是他们却仍然坚持所谓“五种社会形态”的依次演进是人类社会发展的规律。我想这些先生的坚持是持续不了多久的,因为他们的观点不符合历史发展的逻辑。他们忘记了古代中国属于人类少数几个早期原生的文明,忘记了我们的文明是在东亚这片广阔的地域自然生长发育起来的,并在以后的历史发展中未曾中绝,因而我们的道路很大程度上便反映了人类社会发展的规律。如果说中国古代未曾经历过奴隶社会,那就很难说“五种社会形态”的依次演进是人类历史发展的规律。实际上,中国古代文明发展的道路并不特殊,世界许多文明民族走的都是如同中国这样的发展道路,倒是经历了奴隶社会的古希腊罗马那段时期的历史有点“特殊”。

鉴于这种情况,目前一些仍旧致力于中国早期国家即三代社会形态研究的学者已不再停留在这个时期是否奴隶社会的争论上了,大家所关心的,乃是用一个什么样合适的政治经济学术语来给三代社会重新定性。据笔者了解,学者们已经给出了多种有关三代社会形态的新说,有将它归于马克思所说的亚细亚社会形态的,有将它归入封建社会的,也有称之为“世袭社会”的。在笔者前一段时间参与其事的《中国大通史》的写作班子中,“导言”部分的作者径称中国的三代为“宗法集耕型家国同构的农耕社会”。还有一些别的说法。这些,自然都表现了学者勇于探索的精神,不过也都多少有可商之处。这里只想对有较多人们采取的“封建社会”说发表一点看法。

笔者是不太赞成将夏商周三代说成是封建社会的。过去文献中屡见“封建”一词,指的是西周时期封邦建国的政治制度,与今天人们使用的作为一种社会经济形态的封建制度并不是一回事。马克思、恩格斯在谈到封建社会形态时,总是着力强调它的两个主要特征:一是封建的土地等级所有制,一是封建农奴制。前者即是人们经常提到的封建采邑制。恩格斯说:“采邑关系,即分封土地以取得一定的服役和贡赋”,乃是“整个封建经济的基本关系”^①。我国三代贵族对土地的占有,实际上是氏族组织内部各级贵族按照宗法血缘关系对族内财产分等级占有的结果,与土地的封授并没有太大的关系。即使在西周,各级贵族之间亦主要是血缘宗法关系,与通过土地封授而建立起来的封臣与封君相互之间的权利与义务关系并不能同日而语。众所周知,西周的宗法制乃是建立在周天子作为姬周族的最高宗主同时拥有对天下土地人民最高所有权和统治权的基础之上的,而马克思说:“封建主义一开始就同宗法式的君主制对立。”^②这难道不应当引起我们深思吗?

至于农奴制度,就更非三代的“众人”或庶人的劳动可比了。文献记载商代“众人”和西周庶人的劳动都属于集体劳动的性质,并非中世纪农奴在份地上从事的个体劳作。说到贵族对“众人”、庶人的剥削方式“助”法,笔者认为亦不必将它解释为劳动地租,而应是一种氏族贵族对族内下层民众的役使方式(或可称为“族长役使制”),尽管这种役使带有徭役剥削的性质,却是氏族贵族在祭祀共同祖先的名义下进行的。作为氏族下层的“众人”或庶人对本宗贵族的依附关系也是有的(如《诗经·豳风·七月》所示),但却与欧洲中世纪的农奴对农奴主的隶属关系有本质的区别,因为农奴主与农奴之间不存在血缘上的同族关系。农奴主对农奴实行的是一种人身占有,农奴对农奴主来说只是“土地的附属品”,可以被买卖和转让;三代“众人”和庶人作为与贵族同族的普通族众,则仍然享有某

^① 《马克思恩格斯全集》第21卷,北京:人民出版社,1979年,第453、457页。

^② 《马克思恩格斯全集》第4卷,第176页。

种政治上的权利,如充当本族的族兵、参与本族的祭祀活动及议政等等,这些都表现了三代社会不同于欧洲封建社会形态的性质。

那么,把三代归入亚细亚生产方式的社会有何不可呢?按照马克思的东方理论,我国继原始社会以后的社会形态就应该是亚细亚生产方式。从原则上讲,把三代归入亚细亚生产方式的社会是没有什么问题的。马克思、恩格斯有关亚细亚社会形态的理论总的说来是有充分依据的,也是我们观察包括中国在内的古代东方不同于欧洲社会发展道路的一个锐利的思想武器。笔者只是顾虑到,按照马克思、恩格斯的说法,亚细亚生产方式在整个东方延续了十分长久的时间,不仅产生时间早,以后又与西欧所经历的奴隶社会、封建社会并行,一直持续到近代资本主义产生以前,这样长的时间,东方社会不能说没一点变化,因而我们是否可以给这几千年的东方社会的历史划分一下阶段,以示其在同一个亚细亚社会形态下前后不同的特征。拿古代中国来说,战国前后社会就有不小的变化,此实为学界同仁所公认,那么我们便也应当为几千年的中国历史作一些适当的阶段划分。

笔者曾经设想将夏商周三代(包括春秋)称为早期亚细亚社会,这是基于笔者曾经提出的一个观点,即我国战国时期才开始具备典型的亚细亚生产方式的特征^①。既然如此,夏商周三代便只能说蕴含了某些亚细亚生产方式的因素,或它的某些不发达的特征。一些国际人类学者也有类似的想法,如苏联学者 A. M. 哈赞诺夫就明确表示过,从许多方面来看,早期国家是亚细亚社会直接的前身,只不过比较不发达罢了^②。看来,我们能为这个“早期亚细亚社会”找到一个适当的概括就最好。

经过反复思考,笔者还是认为过去南开大学著名史学家雷海宗先生给出的解答最为合理。他在否定世界历史上存在过一个奴隶社会的同时,提出将上古前期出现的最早一批古国的时代归结为铜器时代,并提出是否可以将这个时期称作“部民社会”。他说铜器时代亦即部民社会的特征是:生产力较为低下,主要的生产工具——农具仍以木石为主,剩余产品极为有限;由宗法关系所维系的氏族公社仍然完整;土地在理论上为各公社所有,实际则掌握在各家族之手,由家长主持;农民的身份是自由的或半自由的“部民”;国家规模相对较大,并往往呈现出一种原始的专制主义。应当说,雷先生对“部民社会”的解释,基本上是符合我国三代社会的实际的。至于“部民”一词,也源自我国古籍。现在我国研习先秦古史的学者一般称夏商周普通的社会成员为“族众”,实际上,“族众”就是“部民”,“部民社会”一词可以说较好地概括了三代社会最基本的人群结构的性质。

当然,我们还有必要补充说明雷先生对于自己所提出的“部民社会”与马克思提出的亚细亚生产方式二者关系的考虑。他说:“马克思称铜器时代为亚细亚生产方式的阶段,我们认为马克思的判断,在一百年后的今天也没有理由予以怀疑,新资料的积累只足以更加强马克思的判断,唯一的问题是名称的问题。我们今天知道这是普遍全世界的一个大时代,并非亚洲所独有。仍用马克思的原名而予以新的解释,也无不可。但如可能,最好另定新名。”“中国历史上有‘部民’一词,指的是半自由身分的人民。日本在由原始社会向阶级社会转化时,借用了中国这个名词,称呼当时日本社会中由氏族成员转变出来的一种半自由身分的人民。我们是否可以考虑称铜器时代为‘部民社会’?”^③可见,雷先生是拥护马克思的亚细亚生产方式的理论的,他之所以要给这个时期的古代中国及亚洲社会形态起一个新名,实是出于“亚细亚生产方式”非亚洲所独有,而“部民社会”一名更适合古代亚洲暨古代中国这样一种考虑。不难看出,雷先生与我们的想法是十分接近的,我们采用雷先生的“部民社会”的概念来为夏商周三代社会定性,似乎也更加顺理成章。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 沈长云:《亚细亚生产方式在中国的产生及相关历史问题》,《天津社会科学》1991年第2期。

② [苏联]A. M. 哈赞诺夫:《关于早期国家研究的一些理论问题》,《古代世界城邦问题译文集》,北京:时事出版社,1985年,第280页。

③ 雷海宗:《世界史分期与上古中古史中的一些问题》,《历史教学》1957年第7期。

论唐五代藩镇使府内部的监察体制

杜文玉

摘要:唐五代时期对地方官员的监察,除了御史台派御史和皇帝临时遣使分巡各地外,各级地方政府内部亦置有专门负责监察的官员,其中在藩镇使府中置有节度判官或观察判官,合称两使判官,此外还置有孔目官,从而形成一套完整的内部监察体制。两者的分工是:两使判官主要负责监察事务,孔目官主要负责文案的勾稽,从而达到对政务监察的目的。

关键词:唐五代;藩镇;监察体制;两使判官;孔目官;勾检制

关于唐五代的监察制度研究成果颇丰,对地方官员的监察也有所涉及,但大都论述的是中央对地方的监察,对地方政府内部的监察体制则很少涉及,有关藩镇使府内部监察体制的研究尤为罕见。研究唐代地方职官制度的论著,虽对某些职官的监察职能有所涉及,但由于论述的角度不同,没有对这一问题进行深入全面的考察^①。

一、两使判官的设置与选任

关于唐前期的地方监察制度,何汝泉已有过详尽的研究,然而只是从御史台派员巡按和皇帝临时派遣采访使、巡察使、黜陟使、按察使等使职分巡各地,以监察地方官员的角度进行论述的,体现的还是中央对地方的监察。宁欣所论述的是财政系统的巡院官员带御史衔者,对地方官员的监察作用,说到底仍然是中央对地方监察的一种体现(出处均见注^①)。其实在唐五代始终都存在着一套针对各级地方政府而确立的内部监察体制,这一体制既与勾检制有着密切的关系,又有着明显的差别。勾检制包括三个方面的内容:一是受(付)事发辰,二是勾检稽失,三是省署钞目^②。主要是针对各级官府在公文收发以及处理方面而制定的一套程序性的制度,尤其侧重于财政方面的审计。其所具有的监察方面的意义,主要表现在可以提高各级官员的办事效率,避免或减少失误,此外对官员的权力也有一定的制约作用,便于对失职官员责任的追究。勾检制与监察制度之间的关系还表现在,在地方政府中有些负责勾检的官员往往同时也负有监察之责。有人说勾检制并不是一个独立的系统,只是唐代行政制度的一个子系统^③。更准确地说,其应该是监察制度的一个子系统。关于勾检制学界已有不少的研究,本文主要针对藩镇使府内部的监察机制(包括勾检制)问题进行探讨。

作者简介:杜文玉,陕西师范大学历史文化学院教授(陕西西安 710062)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“唐宋时期职官管理制度研究”(12BZS032)的阶段性成果之一。

① 研究唐代地方官制的论著主要有:严耕望:《唐代州府僚佐考》,载《唐史研究丛稿》,香港:新亚研究所,1969年;赖瑞和:《唐代基层文官》、《唐代中层文官》,台北:联经出版事业股份有限公司,2004、2008年;张玉兴:《唐代县官与地方社会研究》,天津:天津古籍出版社,2009年;夏炎:《唐代州级官府与地域社会》,天津:天津古籍出版社,2010年。研究唐代地方监察制度的成果有:何汝泉:《唐代前期的地方监察制度》,《中国史研究》1989年第2期;宁欣:《唐代巡院及其在唐后期监察体系中的作用和地位》,《北京师范大学学报》1989年第6期。胡宝华《唐代监察制度研究》(北京:商务印书馆,2005年)也有部分内容涉及到地方监察制度。

② 王永兴:《唐勾检制研究》,上海:上海古籍出版社,1991年,第3-4页。

③ 李志刚:《唐代勾检制度研究》,扬州大学硕士学位论文,2010年,第31-32页。

有关唐代藩镇使府中负责监察的职官设置情况,各种政书均未有明确记载,《新唐书·百官志》和《旧唐书·职官志》虽然记载了节度与观察使府有判官的设置,却未明确记载其职能情况,这是学界长期以来对此问题没有引起关注的主要原因。综合各种典籍以及碑石资料的记载,使我们得以知悉在这一级政府中负有此责的是判官和孔目官,其中尤以前者最为重要。还有一点需要说明,在唐五代凡充使事繁者,多置判官以为助手,此外,设在地方的防御使、团练使等,其下也皆置有判官,这些都不在本文的论述范围之内。这里所谓判官,是指节度判官和观察判官,合称两使判官。

两使判官在使府中地位颇高,地位仅次于副使,但实际权力却高于副使。胡三省说:“唐诸使之属,判官位次副使,尽总府事。又节度使或出征,或入朝,或死而未有代,皆有知留后事,其后遂以节度留后为称。”^①又说:“判官,幕府右职也。”^②李光弼出镇徐州时,“惟军旅之事自决之,自余众务,悉委判官张修。……诸将事修如光弼,由是军中肃然,东夏以宁”。田神功任兖郛节度使时,“留前使判官刘位等于幕府,神功皆平受其拜;及见光弼与修抗礼,乃大惊,遍拜位等曰:‘神功出于行伍,不知礼仪,诸君亦胡为不言,成神功之过乎!’”^③可见节度判官地位之高。类似这样的事例还很多,如孔戣在郑滑节度使卢群手下任判官,“群卒,摄总留务”^④。再比如“山南东道节度判官李实知留后事”^⑤。这说明节度副使名为副职,实则无权,其实际地位不要说与判官比,即使行军司马也比其权重。

两使判官在知留后事时,自然要全面掌管使府军政,在通常情况下,其主要职责是协助长官处理军政事务,史载节度使府置“判官二人,分判仓、兵、骑、胄四曹事”^⑥。实际上判官所管事务十分繁杂,如淳于晏“及历数镇皆为判官,军府之事,咸取决焉。至于私门簿籍,婢仆支分,事无巨细,但取决于晏”^⑦。除了这些事务外,其重要的职责就是勾检与监察。先简要谈一谈其勾检职能,据《唐会要》卷五十八《左右司郎中》:“按《公式令》:应受事,据文案大小,道路远近,皆有程期。如或稽违,日短少差,加罪。今请程式,常务计违一月以上,要务违十五日以上不报,按典请决二十,判官请夺见给一季料钱。”

前已论及,勾检制的内容之一就是受(付)事发展,即收到上级或者其他部门转来的公文,要登记清楚接收的日期,何日将公文交付何人处理,都要及时登记,作为计算程限、检查是否按时处理完公文的依据。如果超过一定的期限,就要对判官进行处罚。上引同书还载:“其急要文牒,请付当道进奏院,付送本使。委观察使判官一人,发遣送州,取领具月日先报。常务请依常式。”这是指中央下发给地方政府的紧急公文,通过本道设在京师的进奏院,送付本道长官(即所谓“本使”),再由观察判官负责转发给下属诸州政府。非紧急公文(常务)则按《公式令》规定的程序执行。

两使判官还负有财务审计之责,唐德宗建中元年(780)四月,“比部状称:天下诸州及军府赴句帐等格,每日诸色句征,令所由长官、录事参军、本判官,据案状子细句会”,又引唐代宗大历十二年(778)六月十五日敕曰:“诸州府请委当道观察判官一人,每年专按覆讫,准限比部者。”^⑧地方政府每年向比部呈报勾征账目,体现了中央对地方的财务审计,而使府负责此事的就是判官和孔目官^⑨。至于勾征与勾稽的区别,已有学者进行过研究^⑩,兹不赘述。关于两使判官掌管受(付)事发展之事,还

① 司马光编著:《资治通鉴》卷二一六“唐玄宗天宝六载十二月”胡三省注,北京:中华书局,1956年,第6888页。

② 司马光编著:《资治通鉴》卷二五六“唐僖宗光启二年正月”胡三省注,第8330页。

③ 司马光编著:《资治通鉴》卷二二二“唐肃宗宝应元年建巳月”,第7128页。

④ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷一六三《孔巢父传》附《孔戣传》,北京:中华书局,1975年,第5008页。

⑤ 司马光编著:《资治通鉴》卷二三四“唐德宗贞元八年三月”,第7527页。

⑥ 杜佑:《通典》卷三十二《职官典·都督》,北京:中华书局,1988年,第895页。

⑦ 王钦若等编纂:《册府元龟》卷七二五《幕府部·尽忠》,北京:中华书局,1960年,第8631页。

⑧ 王溥:《唐会要》卷五十九《比部员外郎》,上海:上海古籍出版社,2006年,第1218页。

⑨ 关于孔目官负责勾稽文案的记载,多见于出土文书,其研究情况参见钱伯泉:《“唐建中伍年孔目司文书”研究》,《新疆大学学报》1993年第3期。

⑩ 薄小莹、马小红:《唐开元廿四年岐州郿县尉判集研究——兼论唐代勾征制》,北京大学中国中古史研究中心编:《敦煌吐鲁番文献研究论集》,北京:中华书局,1982年,第615—649页。

有更加明确的史料记载,据李商隐《樊南乙集序》载:“故事,军中移易牒刺,皆不关决记室,判官专掌之。”^①文中所谓记室,指记室参军,掌书檄表奏的起草,而公文的接收和发出,则由判官负责,与记室参军无关。由于勾检非判官主要职责,亦不赘述。

关于两使判官的设置,《旧唐书·职官志》记节度判官置二人,而《新唐书·百官志》却记载说两使判官各置一人。其实两书所记并不矛盾,后一书所记的是大历以来的情况。如此之少的职数,如何能应付前述的繁重事务呢?其实在唐后期其职数是在不断变化之中的,至唐宣宗大中时期达到了五六人之多^②。其具体选任情况是:由于两使判官亦属于幕职官,故“未见品秩”^③。幕职官通常多由长官辟置,可是判官、副使、行军司马等,却大都由朝廷选任,最起码也是长官奏请朝廷同意后再任命的,显示出其不同于一般幕职官的特点。由于幕职官没有品秩的规定,其品秩高低以其所带的检校、试官衔决定。唐德宗贞元九年(793)十二月制:“今后使府判官、副使、行军已下,使罢后,如是检校试五品以上官,不合集于吏部选,任准罢使郎官、御史例,冬季闻奏。”^④唐制,六品以下官由吏部铨选,五品以上由宰相或皇帝选任,而检校、试官不在此列,故以上规定是对这几种幕职官选任高度重视的一种表现。到了五代时期干脆将其全部改由朝廷选任,而不再管品秩高下。如后唐明宗长兴元年(930)规定:诸道行军司马、副使、两使判官已下,任满前一个月,“本处闻奏,朝廷选替补授”。后唐末帝清泰二年(935),又改为“今后朝廷只除两使判官,其书记以下,任藩府自辟”。后唐末帝清泰三年又规定:“应两使判官、畿赤令长,取郎中、员外、补阙、拾遗、三丞、五博、少列官僚,选择擢任。”^⑤直到后汉时期,仍然强调:“其诸道行军、副使、两使判官,并不得奏荐,委中书门下选除。”^⑥说明朝廷对两使判官的选任越来越重视。

唐代两使判官的选任还有一个特点,即多带御史衔,或是检校,或是试官、摄官。如韦雍“张弘靖镇幽州日,奏授观察判官,摄监察御史”^⑦,李卿材“遂以观察判官辟。奏授试大理评事兼监察御史”,孔某“表署观察判官,假监察御史”,高彬“奏授观察判官,试大理评事、兼监察御史”^⑧。类似史料在史籍及墓志中甚多。甚至还有从御史中直接选任为两使判官的现象,如崔郢为监察御史,唐文宗开成(836—840)中改“为侍御史,充鄜坊节度使判官”^⑨;李景业“以监察里行为观察判官”^⑩;宗羲仲“授大理少卿兼监察御史,仍充节度判官”^⑪;卢冀“以明识利器为侍御史、泾原节度判官”^⑫。这一现象在唐代颇为常见,以至于“长庆二年正月,御史中丞牛僧孺奏:‘诸道节度观察等使,请在台御史充判官。’”^⑬为什么要在御史中选任两使判官呢?当然与其属于监察性质的职官有着直接的关系。正因如此,许多两使判官任满后,又到御史台任职,这样的事例太多,试举几例:牛仙客任朔方节度使时,以姚闳为判官,他升任宰相后,姚闳也迁为侍御史^⑭。李愬“奏知名之士崔希逸、咸廛业、宇文顺、于儒

① 李昉等编纂:《文苑英华》卷七〇七,北京:中华书局,1966年,第3645页。

② 刘昫等撰:《旧唐书》卷十八下《宣宗纪》:“今诸道观察使幕中判官,少不下五六人。”北京:中华书局,1975年,第627页。

③ 刘昫等撰:《旧唐书》卷四十四《职官志三》,第1923页。

④ 刘昫等撰:《旧唐书》卷十三《德宗纪》,第378页。

⑤ 以上均见王钦若等编纂:《册府元龟》卷六三三《铨选部·条制五》,第7588、7596、7597页。

⑥ 王钦若等编纂:《册府元龟》卷六三四《铨选部·条制六》,第7603页。

⑦ 刘昫等撰:《旧唐书》卷一九三《列女传》,第5150页。

⑧ 分别见周绍良主编:《唐代墓志汇编续集》,咸通062,第1081页;《唐故陇西李府君(字卿材)墓志》,咸通100,第1112页;《唐故左拾遗鲁国孔府君墓志铭》,乾符014《高彬墓志铭》,第1128页。上海:上海古籍出版社,2001年。

⑨ 王钦若等编纂:《册府元龟》卷五二一《宪官部·不称》,第6223页。

⑩ 董诰等纂修:《全唐文》卷七五五杜牧《唐故处州刺史李君墓志铭并序》,上海:上海古籍出版社,1990年,第3471页。

⑪ 董诰等纂修:《全唐文》卷四三九豆卢诜《岭南节度判官宗公神道碑》,第1984页。

⑫ 周绍良主编:《唐代墓志汇编续集》大和026《卢方墓志铭》,第901页。

⑬ 王钦若等编纂:《册府元龟》卷五一六《宪官部·振举》,第6169页。

⑭ 刘昫等撰:《旧唐书》卷一〇三《牛仙客传》,第3197页。

卿、李宙及愷为判官,摄监察御史……以课并迁监察御史”^①。杨收、杨严兄弟同在西川任职,“兄弟同幕,为两使判官,时人荣之。俄而(杨)假自浙西观察判官入为监察御史,收亦自西川入为监察。兄弟并居宪府,特为新例”^②。杨假与杨收亦是兄弟关系。孙简“授监察御史里行,充镇国军判官,征为监察御史”,崔慎由“兼殿中侍御史、义成军节度判官,复入台为监察御史,转殿中侍御史”^③。两使判官多人台任御史,是因为其本来就属于监察性质的官员,业务熟悉,自然是御史台选任官员时的首选。

不过,这一切都是唐后期变化的结果,并非始终如一,如“天宝二年八月七日敕:所置御史,职在弹违,杂充判官,诚非允当。其诸道节度使先取御史充判官者,并停。自今已后,更不得奏。若切须奏者,不得占台中缺”^④。说明在此之前就已存在以御史充任两使判官的现象,此次虽然禁止再以御史杂充判官,但却没有把路堵死,如果确实需要,可另行奏请,授予检校官或试官,就无须再占御史台的员额了。上述牛僧孺奏请在台御史充任判官的行为,说明唐后期地方吏治已非天宝时期可比,强化对地方吏治的监察已是势在必行了。

二、两使判官的监察职能

关于两使判官所负的监察之责,主要表现在以下五个方面:

其一,负有监察吏治之责。如唐文宗太和七年(833)七月规定:诸州刺史任满离职一个月后,由本州上佐和录事参事将其功过行能调查清楚,“各具事实申本道观察使,简勘得实,具以事条录奏,不得更为文饰,其文状仍与观察判官连署”。如有不实,“观察判官、分巡院及知州上佐等,并停见任,一二年不得叙用”^⑤。为什么要判官与观察使共同在文状上署名呢?原因就在于其负有监察之责,如文状内容不实,就要受到处罚。唐文宗太和三年(829)十一月诏曰:刺史如有违法行为,“本判官不能规正”,“并量加贬降”^⑥。唐懿宗时敕曰:刺史施政不力,“如藩方不谨察廉,或致下人上诉,推覆得实,观察使别候敕旨,本判官远加谴罚”^⑦。唐僖宗也颁布过类似的诏敕:刺史、县令“如或贪残不理,害我疲人,委中书门下重加惩殿,仍令诸道长吏、观察判官切加察访,每岁具善恶奏闻”^⑧。直到五代时期判官的这一职责仍然没有变化,如后唐明宗天成三年(928),由于诸道解送的参加神童科考试的童子,或年龄过大,或“道字颇多讹舛”,于是规定地方政府今后如考查不严,滥发解文,“其逐处判官及试官并加责罚”^⑨。处罚试官是因其没有尽到严格考试之责,至于处罚判官,则是其没有尽到监察之责。在这一时期因为判官等未尽监察责任而被处罚的例子也是有的,如孟昇隐瞒其母之丧,于孝道有亏,后唐明宗赐其自尽,“观察使、观察判官、录事参军,失其纠察,各有殿罚”^⑩。

唐前期实行州、县两级行政区划,刺史有事可以直接上奏朝廷。唐后期实行道、州、县三级行政区划,为了适应这种体制,唐宣宗大中三年(849)二月,中书门下奏:“诸州刺史到郡,有条流,须先申观察使,与本判官商量利害,皎然分明,即许施行。……敕旨:依奏。”^⑪其实早在此之前,就已经存在制敕不下支郡、刺史不专奏事的情况了,此次不过是对这一体制再次确认罢了。支郡有事申报观察使,体现的是以上对下的领导体制,观察使接报后与判官商量,除了因判官分判诸曹,掌管具体政务

① 刘昫等撰:《旧唐书》卷一八七下《李愷传》,第4888页。

② 刘昫等撰:《旧唐书》卷一七七《杨收传》,第4598页。

③ 分见周绍良主编:《唐代墓志汇编续集》宝历010《孙简墓志铭》,第876页;咸通053《清河崔府君(慎由)墓志》,第1075页。

④ 王溥:《唐会要》卷六十二《御史台下·杂录》,第1280页。

⑤ 王钦若等编纂:《册府元龟》卷六三六《铨选部·考课二》,第7629-7630页。

⑥ 王钦若等编纂:《册府元龟》卷一五五《帝王部·督史》,第1879页。

⑦ 宋敏求编:《唐大诏令集》卷八十六唐懿宗《咸通七年大赦》,北京:学林出版社,1992年,第444页。

⑧ 宋敏求编:《唐大诏令集》卷八十六唐僖宗《光启三年七月德音》,第448页。

⑨ 王钦若等编纂:《册府元龟》卷六四一《贡举部·条制三》,第7692页。

⑩ 董浩等纂修:《全唐文》卷一〇九后唐明宗《赐孟昇自尽敕》,第489页。

⑪ 王溥:《唐会要》卷六十九《刺史下》,第1432页。

外,还有一点就是体现了其所负的监察之责,便于随时履行这方面的职责。

在地方官员的迁转与铨选方面,判官亦负有把关的责任,主要体现在推荐人选与档案资料的审查把关上。如唐德宗贞元元年(785)十二月规定:在这一年的选人中,“其中有文词博赡、学术精通、灼然为众所知,亦任于所在州府程状本州长官,精加选择,堪奖拔者,具解由送,依例赴集。至省审核,有才实相副,别状送名。如有渝滥,其本州署申解牒本判官,量事科罚”^①。再如唐武宗会昌六年(846)五月制曰:“县令员数至广,朝廷难悉谙知,吏部三铨只凭资考,访于近日多不得人。委观察使于前资掇官内,精加选择,当具荐论。如后犯赃,连坐所举人及判官,重加惩责。”^②以上这些事例都属于推荐人选,以便于吏部从中选拔优秀人才,然不约而同地都提到如荐非其人,则要对判官进行处罚,其原因就在于其负有监察与审核的责任。唐朝后期由于战乱与社会动荡,“三库敕甲,又经失坠,因此人多罔冒,吏或诈欺”,甚至有将档案“改张毁裂”的现象。为了改变这种情况,贞元四年(788),吏部奏请:“谨具由历状样如前。伏望委诸州府县,于界内应有出身以上,便令依样通状。限敕牒到一月内毕,务令尽出,不得遗漏。其敕令度支急递送付州府,州司待纳状毕,以州印印状尾,表缝相连,星夜送观察使。使司定判官一人,专使勾当都封印,差官给驿递驴送省。……敕旨:依奏。”^③所谓“由历状样”,“由”是指“解由”,是官员任满时发给的一种文书,上书任满年月等内容;所谓“历”,指“历子”,是官员赴任时,吏部签发并加盖印章的公文,注明应到任的年月等内容;所谓“状”应是指考状,也叫考牒,即历次考课的记录。这段话的意思是说,由吏部颁下这些文书档案的标准样式,由各级地方政府依样补充或核实此类档案,然后密封报送到使府,再指定判官一人汇总审核,盖印密封后差官报送吏部。此类事务之所以仍由判官负责,与其所负的勾稽和监印之责是分不开的。

其二,负有考课下属官吏之责。后唐明宗天成元年(926)五月敕曰:“诸使府……官吏考课,合是观察判官专判。”^④其实后唐的这一规定沿袭的就是唐制,试举一例:阳城在唐德宗时任道州刺史,勤政爱民,由于道州土瘠民贫,阳城不愿加重百姓负担,以至于“赋税不登,观察使数加诘让”。年终考课时,阳城“自署其第曰:‘抚字心劳,征科政拙,考下下。’”观察使派判官核查,到了道州后,阳城却将自己关在监狱,其下属官吏曰:“刺史闻判官来,以为有罪,自囚于狱,不敢出。”^⑤观察使又派别的判官来核查,感于其爱民心切,遂不了了之。吏部考功司是主管全国官员考课的机构,在藩镇使府中与其发生工作关系的就是判官。这一点可以从唐宪宗元和十四年(819)十一月考功司的上奏中得到证实,其原文如下:“外官应申考解,先无限约,请自今以后,限十一月十五日到省毕。如违本牒,使罚本判官决本典。”^⑥考解是每年考课结束后,地方政府上报当地考课结果的公文。在唐前期本来规定有上报考功司的时间,可能是唐后期长期没有认真执行,故考功司才重新奏请以每年的十一月十五日为限。所谓“到省毕”,是指报送到尚书省,这是由于吏部隶属于尚书省之故。按照唐制,各级政府的考课之事均由其长官主持进行,实际上各级长官只是负领导之责,在使府中具体工作是由判官负责的,上面引文所说的“观察判官专判”就是这个意思。如果到期不能将考解送达京师,则要处罚判官。

自贞元、元和以来,皇帝多次颁诏,加强对刺史、县令的监察考核。唐宣宗大中元年(847),根据其考课成绩分为三个等级,“其(指县令)在第一等,委中书门下及吏曹优与处分;第二等依资改转;第三等量加降黜。其受替后,委刺史、录事参军比验等第,申观察使与观察判官勘验,诣实申奏。……其刺史,委观察使判官具考课闻奏”^⑦。引文中的录事参军,指州录事参军,观察使判官指观察判官,

① 王钦若等编纂:《册府元龟》卷六三〇《铨选部·条制二》,第7558页。

② 王钦若等编纂:《册府元龟》卷六三二《铨选部·条制四》,第7578页。

③ 王溥:《唐会要》卷七十四《选部上》,第1588页。

④ 王钦若等编纂:《册府元龟》卷六三六《铨选部·考课二》,第7635页。

⑤ 刘昫等撰:《旧唐书》卷一九二《阳城传》,第5133—5134页。

⑥ 王溥:《唐会要》卷五十八《考功郎中》,第1184页。

⑦ 李昉等编纂:《文苑英华》卷四三〇《大中元年正月十七日敕文》,第2178—2179页。

前者负责对县令的考课,后者负责对刺史的考课,这种逐级考课的方式完全符合唐朝考课制度的规定,说明唐前期制定的考课制度的基本原则还是一直坚持下来了。

其三,负有监察司法审判之责。据《新唐书》卷五十六《刑法志》载:“京师决死,莅以御史、金吾,在外则上佐,余皆判官莅之。”判官莅临决死刑场,与御史一样,都是以监刑官的身份出现的,如罪犯喊冤,则由其呈报并停刑再审。判官不仅负有监刑之责,还负有司法监察之责。唐懿宗咸通十二年(871)五月敕曰:“应天下所禁系罪人,除十恶忤逆、故意杀人、合造毒药、持仗行劫、开发坟墓外,余并宜疏理释放。或信任人吏,多有生情系留,续察访得知,本道观察使判官、州府本曹官必加惩遣,以诚慢易。”^①可知有关司法方面敕令的落实,依靠的是诸道判官等地方官员监督,然而这并非出于皇帝偶然的指令,实际上也是判官本身所具有的职能使然。比如唐文宗太和四年(830)九月,御史台奏曰:由于各地官员推勘刑狱,“有累月不申,兼频牒不报者,遂使刑狱淹恤”,请求“各得远近期限,及往复日数。限外经十日不报者,其本判官勾官等各罚三十直;如两度不报者,其本判官勾官各罚五十直;如三度不报者,其本判官勾官各罚一百直。如涉情故违敕限者,本判官勾官牒考功书下考”^②。之所以要处罚判官,是因为其负有司法监察责任。关于判官行使监察刑狱权力的实例也是有的,如李方玄进士及第后,“裴谊奏署江西府判官。有大狱,论死者十余囚,方玄刺审其冤,悉平贷之”^③。这一制度也一直延续到五代时期,如后唐明宗长兴元年(930)七月,大理卿魏迢奏请说:“诸道刑狱,恐有淹滞,望令本道判官一人,每月两度汇囚疏理。”^④具体实例也是有的,如长兴四年(933),沧州节度使卢质“奏荐沧景观察判官靳诩,雪得冤狱,乞行恩奖”^⑤。正因为两使判官具有这样的职能,故唐人李观在《浙西观察判官厅壁记》一文写道:李公士为观察判官,在浙西任职“十有余年,……多辨疑狱,多释冤囚,疑似得昭,纠纷得宁,四方翕然”,又曰:“公乘轺车,日往月还,剖断善恶,明白可观,六州之士,为颂作歌,天下名贤,罕不咨嗟。”^⑥可见监察司法,昭雪冤狱,是判官的主要职责之一。

正因为判官负有这样的职责,所以在唐五代时期甚至委派判官直接参与审案,而且呈现出越来越多的趋势。如杜兼的从弟杜羔与其母早年失散,“及(杜)兼为泽潞判官,鞫狱,有媪辨对不凡,乃羔母,因得奉养”^⑦。会昌中,江都尉吴湘受赃,“李绅令观察判官魏翱鞫之,赃状明白,伏法”^⑧。因为两使判官多直接参与司法案件的审理,唐政府在元和三年(808)正月颁敕规定:“今后应坐赃及他罪当赎者,诸道委观察判官一人专勾当。”^⑨到了五代时期,两使判官参与司法审案便成为越来越普遍的现象。后唐天成(926-930)中规定:“应所禁囚徒,不许(论)州县厢县,大小刑狱。委观察使、刺史慎选清强判官一员,于本厅每月二十六日两衙引问,明置狱状,细述事端。大则尽理推寻,小则立限决遣。”^⑩类似的史料还很多,如后汉苏逢吉“在河东幕府,帝尝令静狱以祈福,逢吉尽杀狱囚还报”。胡三省注曰:“谓为河东节度判官时也。”^⑪后汉“乾祐二年十二月,邓州节度判官史在德弃市。以其误断民崔彦等八人,犯牛皮禁罪,皆至死刑故也”^⑫。后周太祖广顺三年(953)九月,同州节度判官刘震,

① 刘昫等撰:《旧唐书》卷十九上《懿宗纪》,第677页。

② 王溥:《唐会要》卷六十《御史台上》,第1230页。另据《册府元龟》卷六一三《刑法部·定律令五》载,唐武宗即位之始,也颁布类似的敕令,可见以判官监察司法是唐朝一贯的制度。

③ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷一六二《李逊传》附《李方玄传》,第5004-5005页。

④ 王钦若等编纂:《册府元龟》卷六二〇《卿监部·举职》,第7462页。

⑤ 王钦若等编纂:《册府元龟》卷七〇〇《牧守部·贪黷》,第8355页。

⑥ 李昉等编纂:《文苑英华》卷八〇三,第4245页。

⑦ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷一七二《杜兼传》附《杜羔传》,第5205页。

⑧ 刘昫等撰:《旧唐书》卷一七三《吴汝纳传》,第4501页。

⑨ 王溥:《唐会要》卷四十《定赃估》,第851页。

⑩ 董诰等纂修:《全唐文》卷八三九魏迢《申请慎勘囚徒奏》,第3913页。

⑪ 司马光编著:《资治通鉴》卷二八七“后汉高祖天福十二年闰七月”,第9374页。

⑫ 王钦若等编纂:《册府元龟》卷六一六《刑法部·议讞三》,第7412页。

“断杀里人康重等，其亲属诉冤”云云^①。这些都是判官直接负责审案的例子。

尽管如此，五代时期两使判官的监察之责并没有丧失，这一点从下面的史料中可以得到证实。天成三年(928)闰八月，滑州掌书记孟昇因隐匿母丧，被后唐明宗下令处死，并同时颁敕曰：“观察使、观察判官、录事参军，失其纠察，各有殿罚。”^②这些官员之所以被处罚，显然是因为没有尽到监察之责的缘故。

其四，负有财政方面的监察之责。首先是对赋税征收的监察。唐朝实行两税法时明确规定除两税之外，其他税负全部免除，可是实际情况却不是如此，各种杂税科配层出不穷，于是朝廷多次下令命诸道判官加强监察。如唐文宗于太和三年、七年连续颁布禁令，“苟有此色，本判官重加惩戒，长吏奏听进止”^③。然而收效甚微。其次，命判官加强对本道财务开支的勾检。唐后期实行两税三分，留州部分虽归地方使用，仍必须接受中央比部的审计，每年要将开支情况及剩余钱物的账目呈报比部，“每(年)限五月三十日都结奏。旨下之后，更送户部。若违限及隐漏不申，录事参军及本判官并牒吏部使阙”^④。再次，负有监察当地官吏俸禄发放之责。唐制，地方官吏的俸禄从当地财政收入中开支，由于各地经济发展程度不同，致使财政收入不平衡的情况比较严重，于是中央户部有时会给一些地区补贴一定数额的钱物，以维持俸禄的发放。如元和六年(812)、七年(813)连续向河东、凤翔、鄜坊、邠州、易定等道支给料钱共62500贯，却被观察使另作他用。于是在会昌元年(841)“令户部以实物仍及时支遣，诸道并委观察判官专判此案，随月加给官人，不得别将破用，如有违越，观察判官远贬，观察使奏取进止”^⑤。之所以命判官专判，就是为了发挥其监察职责，以便对观察使的权力有所制约。常平仓的主要作用在于调节物价，有时也用于救济贫民或灾荒。诸道的常平仓通常委判官专管，所谓“旧常平钱粟，并委本道判官勾当处置，使敛散及时，务以矜恤”^⑥。这种情况一直延续了下来，唐文宗太和九年(835)，“以天下回残钱置常平义仓本钱，岁增市之。非遇水旱不增者，判官罚俸，书下考”^⑦。

除了以上这些财政方面的事务外，还有不少与财税有关的事务也由判官负责，比如私盐的查禁。唐朝自德宗以来，由于削藩战争的缘故，财政开支紧张，遂进一步加强了对私盐的查禁。除了严刑惩处私贩者外，还规定：“节度观察使以判官、州以司录录事参军察私盐，漏一石以上罚课料。”目的就在于督促这些官员尽心于此事。到了文宗开成(836—840)末，又“诏私盐月再犯者，易县令，罚刺史俸；十犯，则罚观察、判官课料”。唐宣宗即位后，“茶、盐之法益密，榷盐少、私盗多者，谪观察、判官，不计十犯”^⑧。可以明显地看出，对负责查禁私盐官员的处罚力度是越来越大了。

唐朝政府对民间余粮实行和籴政策，本来是为了解决政府储粮不足的问题，在客观上也具有平抑粮价的作用，不至于因谷贱而伤农。然而各地政府急需粮食时，往往会强行和籴，丰年或粮食不缺时，却拒绝和籴，从而伤害了农民的利益。所以朝廷经常下令禁止地方政府擅自闭籴，并命御史台严加察访，然效果并不明显，于是便在唐后期委派诸道判官和录事参军负责此事，规定“每道委观察判官，每州委录事参军勾当，逐月具申闭籴事由申台”^⑨。即假如要闭籴，必须要把具体理由申报御史台。

遇到灾荒时，朝廷如从异地调运粮食救济，由于路途遥远，耗费时日，往往难以及时救灾。如宪宗

① 王钦若等编纂：《册府元龟》卷六一七《刑法部·正直》，第7423页。又据同书卷一五〇《帝王部·宽刑》载，时在广顺二年九月，第1818页。

② 王钦若等编纂：《册府元龟》卷一五四《帝王部·明罚三》，第6092页。

③ 刘昫等撰：《旧唐书》卷四十九《食货志下》，第2129页。

④ 王溥：《唐会要》卷五十九《比部员外郎》，第1219页。

⑤ 王溥：《唐会要》卷九十二《内外官料钱下》，第1979页。另据《旧唐书》卷十八上《武宗纪》载，是在会昌二年。然《册府元龟》卷五〇八《邦计部·俸禄第四》等书亦载为会昌元年，故当以此年为是。

⑥ 刘昫等撰：《旧唐书》卷一〇五《宇文融传》，第3220页。

⑦ 欧阳修、宋祁：《新唐书》卷五十二《食货志二》，第1361页。

⑧ 以上均见欧阳修、宋祁：《新唐书》卷五十四《食货志四》，第1380页。

⑨ 王溥：《唐会要》卷九十《闭籴》，第1952页。

元和(806—820)初,江淮饥荒,朝廷调江西、湖南等道米,数额达70至100万石,“往返数千里,五六个月舟船方到。百姓殍殍相望,转徙沟壑”。于是经李绛奏请,令就近收贮,规定“如是观察州,即令观察判官一人专知判,诸州即录事参军专知判。如有迁转改易,分明交付后人”^①。唐代后期,甚至连军费的支出也都要判官参与,所谓“春冬给衣,及每月粮米,并须当时分付。如依前克拆,本判官、本将并重加贬责,长吏别议处分”^②。之所以要求判官参与,就是要发挥其监察作用,杜绝或减少诸将的克扣和折给行为。

其五,其他方面的监察。在唐后期两使判官监察的触角已经伸到了地方事务的各个方面,比如馆驿邮传本来有专使负责,御史台派人监察,可是在元和五年(810)正月,考功奏:“诸道节度使、观察等使,各选清强判官一人,专知邮驿。如一周年无违犯,与上考。如有违越,书下考者。……仍请永为常式。敕旨:依奏。”^③实际上判官负责只是监察馆驿之务,具体事务则有驿官管理。

户口的增减本是各地长官的责任,然而监察之责却在诸道判官。据孙元《大唐铜山禅师信行和尚兰若记》载:“贞元十三年春,观察使兼御史中丞博陵崔公行府幕郎官判官李公臻巡户口,兼封闭诸山兰若。”^④可知检查诸州户口增减也是判官的职责之一。其实早在唐玄宗开元二十九年(741)时,就规定:“自今以后应造籍,宜令州县长令、录事参军,审加勘覆。更有疏遗者,委所司具本判官及官长等名品录奏。”^⑤如有疏漏为什么要将判官的名品上报朝廷呢?原因就在于其负有监察勘核之责。会昌六年(846)敕曰:“大郡走失七百户以上,小郡走失五百户以上者,三年不得录用,兼不得更与治民官。增加一千户以上者,超资迁改。仍令观察使审勘,诣实闻奏。如涉虚妄,本判官重加贬责。”^⑥从“如涉虚妄”则处罚判官一句,可知直到此时判官在这方面仍负有监察之责。

在唐代凡朝廷颁布的诏敕,在各地实施时往往都依靠判官检查落实。唐文宗曾规定严禁生产“纂组文采”、华美难得之物,要求天下州府“敕到后一月日内,所有此色机杼,一切焚弃讫闻奏。并委观察判官严加检察,犯者以故违敕论”^⑦。再如唐懿宗颁敕规定每年三月一日至五月末“不许采捕水虫禽鸟”,但“虽有敕禁,尚恐因循”,于是便命天下长吏“差清强判官专勾当,切更分明检举”^⑧。至五代时期仍是如此,如后唐明宗时部分地区发生了旱灾,“河中、同、华、耀、陕、青、齐、淄、绛、莱等州各申灾旱损田处,已令本道判官检行,不取额定顷亩。如保内人户逃移,不得均摊抵纳本户租税”^⑨。

综上所述,可知使府内部的监察均由两使判官负责。此外,判官还要负责监察下属诸州,这一点史籍中也是有明确记载的,如唐代宗大历三年(768)九月,滑亳节度使令狐彰“使节度判官姚爽按行颍州”^⑩,便是一例。正因为判官职事如此重要,所以唐人对其十分重视,认为“谋而济美,佐而成能,必求贤者,礼而居之;无则阙如,不苟其人”^⑪。可见对两使判官的素质要求之高,宁缺勿滥。

三、孔目官的设置及职能

唐朝的中书门下、集贤院、太常寺、宗正寺、吏部、神策军、清望官四品以上以及地方道、州一级政府中大都置有孔目官,其机构则称司,也有称院或房的。关于孔目官的人数,史书中只说集贤院置一员、神策军二员,诸道员数未见明确记载,从诸书零星的记载看,很可能每道仅置一员。由于孔目司

① 董诰等纂修:《全唐文》卷六四五李绛《论户部阙官斛斗疏》,第2895页。

② 李昉等编纂:《文苑英华》卷四三〇《大中元年正月十七日敕文》,第2179页。

③ 王溥:《唐会要》卷六十一《馆驿使》,第1250—1251页。

④ 董诰等纂修:《全唐文》卷八三九,第3915页。

⑤ 王钦若等编纂:《册府元龟》卷四八六《邦计部·户籍》,第5811页。

⑥ 王溥:《唐会要》卷六十九《刺史下》,第1432页。

⑦ 李昉等编纂:《文苑英华》卷四二八《太和三年十一月十八日敕文》,第2168页。

⑧ 李昉等编纂:《文苑英华》卷四四一《疏理囚徒量移左降官等德音》,第2232页。

⑨ 董诰等纂修:《全唐文》卷一〇六后唐明宗《以灾旱蠲贷制》,第477页。

⑩ 司马光编著:《资治通鉴》卷二二四“代宗大历三年九月”,第7203页。

⑪ 李昉等编纂:《文苑英华》卷八〇三李观《浙西观察判官厅壁记》,第4245页。

(院)所掌事务繁杂,故孔目官的下属人员比其他诸曹要多一些。《文苑英华》卷八〇六收有蔡词立所撰的《虔州孔目院食堂记》,食堂,即所谓公厨也,其中写道:“亦非唯食为谋,所以因食而集,评议公事者也。”既然在进食时还要商议公事,可见人数不少。这还是州一级的设置,使府的人数可能还要更多一些。“孔目”一词本指文案目录,《史通·内篇·题目》说:“乃类俗之文案孔目、药草经方,烦碎之至。”至唐代始用来作为掌管文案的官名,在使府中孔目官的地位要比判官低,也是使府中的重要职官之一。陈峴在闽“初事太祖为孔目吏”,由于善于聚财,“由是得宠迁支计官”^①。孔谦在魏博任孔目官,由于供军无缺,被晋王李存勖提拔为支度使^②。说明直到唐末五代时期,孔目官的地位仍低于支计官、支度使,更何况两使判官了。

关于孔目官的职能,胡三省说:“唐藩镇吏职,使院有孔目官,军府事无细大皆经其手,言一孔一目,无不综理也。”^③这种说法比较笼统,似乎使府之事无所不管。他在另一处说道:“孔目官,衙前吏职也,唐世始有此名;言凡使司之事,一孔一目,皆须经由其手也。”^④仍然比较含糊,且“衙前吏职”的说法也不全对。前面提到的《虔州孔目院食堂记》一文,对孔目院所掌事务有具体记载,录之如下:

京百司至于天下郡府,有曹署者,则有公厨,亦非唯食为谋,所以因食而集,评议公事者也。繇是凡在厥位,得不遵礼法举职司,事有疑,狱有冤,化未洽,弊未去,有善未彰,有恶未除,皆得以议之,然后可以闻于太守矣。冀乎小庇生灵,以酬寸禄,岂可食饱而退,群居偶语而已。况虔居江岭,地扼咽喉,有兵车之繁,赋役之重。苟一物为害,则万姓何辜;一纲不提,则七邑何守!同舍诸公,得无属意焉?小子承乏,每惭尸素,志求短拙,忧心忘寝。或有公事之稽留,狱讼之冤滞,六曹之臧否,百姓之惨舒,农桑之失时,乡闾之蠹弊,闻见所未及,才智所未臻,希会俚以言之,共裨风化。^⑤

此文撰于唐懿宗咸通十三年(872)五月三日,所述的虽然是州级孔目院的职能,然亦能反映其上级机构的职能情况。从此文看,孔目院对当地行政、赋役、军事、司法、生产、教化等,无不商议讨论。从“或有公事之稽留,狱讼之冤滞,六曹之臧否”等语看,其还负有对本地官吏的监察之责。如是这样,其职能岂不与判官的职能重复了吗?因此仅凭此文的记载仍不足以搞清唐代孔目官的职能情况。

实际上孔目官所经手的只是各种文案而已,并非具体政事的处理。关于这一点,唐人所撰《孔目判》有明确的记载:“案牒填委,簿领殷繁,剖析是凭,准绳斯在,事资孔目,以备阙遗。”^⑥在其经手各种文案之时,并非仅仅收发和保管而已,而是要进行勾稽和核查。由于唐代相关史料较少,宋承唐制,可以从中搜寻一些有用的史料。据宋人洪迈说:“翰苑有孔目吏,每学士制草出,必据案细读,疑误辄告。”^⑦连翰林学士提草的制敕其都要仔细核查,更不要说其他文案了。宋代其他部门的孔目官也都负有这样的责任,如“度支员外郎、秘阁校理、检正中书孔目房公事安焘代吕嘉问详定闲冗文字”^⑧。“详定闲冗文字”一句将其职能说得十分清楚。对于地方政府的孔目官来说,职能亦是如此,只是掌管文案比较复杂罢了。如宋太祖开宝元年(968)五月甲午,“诏诸道州府追属县租,以籍付孔目官,擅自督掇逋赋,因缘欺诈,破扰吾民,自今令录事参军躬按文簿,本判官振举之”^⑨。可见孔目官掌管的只是簿书等文案,真正负责监察任务的却是判官,录事参军负责对文案的勾稽。孔目官除了负责检详文案文字外,当然还要负责文案的受付,如不尽职,将会受到处罚,如宋神宗时,“诏右赞善大夫、检正中书刑房公事范纯粹,太子中允、检正孔目房公事马琬,各罚铜六斤”。其中马琬被处罚的原因是

① 吴任臣:《十国春秋》卷九十八《闽·陈峴传》,北京:中华书局,1983年,第1410页。

② 欧阳修:《新五代史》卷二十六《孔谦传》,北京:中华书局,1974年,第280页。

③ 司马光编著:《资治通鉴》卷二二八“唐德宗建中四年十月”胡三省注,第7357页。

④ 司马光编著:《资治通鉴》卷二一六“唐玄宗天宝十载二月”胡三省注,第6905页。

⑤ 李昉等编纂:《文苑英华》卷八〇六,第4263页。

⑥ 李昉等编纂:《文苑英华》卷五四九,第2804页。

⑦ 洪迈:《容斋随笔》卷十五《京师老吏》,北京:中华书局,2005年,第202页。

⑧ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二七九“熙宁九年十二月辛卯”,北京:中华书局,2004年,第6832页。

⑨ 李焘:《续资治通鉴长编》卷九“开宝元年五月甲午”,第202页。

“琬坐不承受文字也”^①。唐代孔目官的职能亦是如此,正如《孔目判》所说:“众务条流,须施孔目,凭之以提纲纪,藉之以恤机衡。”^②从“凭之以提纲纪”一句,可知其所掌管的文书公案可以用来检核官吏工作情况,发挥提振纲纪的作用,而不是由孔目官直接对官吏进行监察。唐人在记述一些优秀的孔目官时,也只是说:“权充本州孔目判官,吏不敢欺,人乐其业。”这里是指郑玉^③。所说的“吏不敢欺”,也仅是指其精通文案,诸曹吏无法作弊而已。

从上引《虔州孔目院食堂记》所记的“有善未彰,有恶未除,皆得以议之,然后可以闻于太守”等句看,唐代的孔目官在掌管并检核文案时,如发现政事有不当之处,有责任报告当地长官,而不是自行处理,这就说明孔目官负有勾稽文案的职责。唐人常袞所撰的《授王幹等太子左赞善大夫制》中提到为王幹提升官职的原因时,写道:“贞以干事,敏于在公,掌戎门之条目,精详著称;董方州之财赋,底慎惟勤。”^④王幹时任福建节度孔目官。制文中仅提到孔目官所掌的诸多文案中的两类,即军事文书与财税文案,可见这两类事务最为重要,其中尤以后者为重。从笔者所搜集的史料看,亦是如此。如韩滉大赏诸军,“夜问孔目吏曰:‘今日所费多少?’诘责颇细”^⑤。韩滉之所以问孔目官,原因就在于其掌管着财政簿籍。楚国马希范“用孔目官周陟议,令常税之外,大县贡米二千斛,中千斛,小七百斛;无米者输布帛”^⑥。后周太祖广顺元年(951)七月制曰:如果两税征收亏欠,“县令、主簿罚一百直,勒停;录事参军、本曹官罚七十直,殿两选;孔目官罚七十直,降职……”^⑦。处罚县令、本曹官(指户曹参军),是因为其是主管官员;处罚县主簿、录事参军及孔目官,则是因为其负有勾稽或监察之责。上面提到的孔谦、陈岷等人,也都是因为具有理财之能,从而在孔目官任上被重用的。关于孔目官的设置及其职能,在敦煌吐鲁番及一些西域出土的文书中亦有所反映,结合史籍记载,可知其还掌管印历、勘印、省署抄目等事,已有学者进行过研究,兹不赘述^⑧。

从相关史料的记载看,唐五代时期孔目官参与军政事务的现象颇多,或干预刑狱,或参议军事,或奉命出使,这一切均非其本身职能所规定,而是其长官出于对其信任,有意委派或者主动征询其意见。有些论者不加区分,将这一切均视为孔目官本身所具有的职能,是欠妥的^⑨。后周太祖郭威曾颁布一道敕令,规定地方官员必须及时赴任,如果违程而没有及时申报吏部的,“罪在本判官、录事参军、孔目官已下”^⑩。判官与录事参军负有监察之责,自然应追究其责任,而孔目官之所以被追究,是因为官员到任月日的公文是通过孔目司呈报的,故其负有没有及时呈报的责任。从这一角度看,孔目官的职能中确有一定的监察性质。

总之,在藩镇使府中,两使判官的职责重在监察,而孔目官的职责重在勾稽文案。

四、结 语

杜佑说:“参军后汉末置,参诸府军事,若今节度判官也。”^⑪可见判官一职的设置,历史悠久,然官名及职能都已发生了很大的变化。在唐代,两使判官往往还领、摄州刺史,如“关播,大历中,以淮南判官摄滁州刺史。为政清静简惠,既无盗贼,人甚安悦之”^⑫,又如“河阳节度先领怀州刺史,常以判官

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷二六六“熙宁八年七月辛巳”,第6530页。

② 李昉等编纂:《文苑英华》卷五四九,第2804页。

③ 董诰等纂修:《全唐文》卷九九三阙名《莫州唐兴军都虞候兼押衙试鸿胪卿郑君玉墓石》,第4565页。

④ 李昉等编纂:《文苑英华》卷四〇四,第2052页。

⑤ 李肇:《唐国史补》卷上,上海:上海古籍出版社,1979年,第27页。

⑥ 司马光编著:《资治通鉴》卷二八三“晋高祖天福八年十二月”,第9259页。

⑦ 王钦若等编纂:《册府元龟》卷四八八《邦计部·赋税二》,第5842页。

⑧ 李锦绣:《隋唐审计史略》,北京:昆仑出版社,2009年,第206页。

⑨ 赵丹:《试析唐五代藩镇孔目官的职能》,《黑龙江史志》2011年第6期。

⑩ 王钦若等编纂:《册府元龟》卷六三四《铨选部·条制六》,第7605页。

⑪ 杜佑:《通典》卷四十《职官典二二》,第1108页。

⑫ 王钦若等编纂:《册府元龟》卷六八〇《牧守部·静理》,第8125页。

摄事”^①。判官也有正式拜为刺史的,如王绍懿就以深州刺史兼成德节度判官^②。至于从两使判官任上升为刺史的情况就更多了,恕不一一列举。长官死后,往往也由判官代领其职,如“刘赞死于宣州,严绶为判官,倾军府资用进奉。无几,拜刑部员外郎。天下判官进奉,自绶始也”^③。这一点前面也曾论及,可见判官地位之高,权力之重。

至于孔目官的地位问题,以往的研究看法不一。有人说其“与录事参军之职为近,疑为录事参军之属吏”^④。也有人认为孔目官为市内之“税务部门”或“类似于今日之文书官”^⑤。众所周知,录事参军在地方仅置于州府一级,使府是不置此官的,孔目官如何能够成为其属吏呢?至于认为孔目官为市内“税务部门”或“文书官”,更是不值一驳。李锦绣在《隋唐审计史略》一书中列举了唐五代时期形形色色的孔目官,其中有上司内外都孔目官、开拆书状孔目官、书状孔目官、都勾押孔目官、军事孔目官、鼓铸都勾孔目官、读示孔目官、厅勾孔目官、表奏孔目官、鼓铸孔目官、孔目典等^⑥,加上前面所提到过的孔目判官,说明孔目官的人数是比较多的。可以肯定诸道的孔目官人数是不一致的,往往根据当地所涉事务而置,比如有些地区没有矿产资源,就没有必要设置鼓铸孔目官了。所有这些孔目官应该均隶属于孔目司(院),以其中一人为其长,至于其官名如何称呼,尚不得确知,推测内外都孔目官或者都勾押孔目官很可能是其长官,在宋代很可能称检正孔目房公事。孔目司(院)之长肯定不是胥吏,而应是官,在上面所提到的众多有关孔目官的史料中都提到其所摄、所试、所检校的官职,从而可以证明这个问题。至于孔目司(院)所属之众多孔目官,大都应是官,因为上引李锦绣之书中所提到这些孔目官,大都带有“节度散兵马使”、“管内诸司都勾押”、“随使押衙”等使府僚佐官衔,说明其身份已不再是胥吏了。在中央诸司中,还有为孔目官减选的记载^⑦,也说明其不是胥吏。但是也不排除其中有胥吏存在,如“(汤)铢为中书小胥,其所掌谓之孔目房”^⑧。总之,这个问题比较复杂,不可一概而论,但孔目司(院)之长为职官则应无疑问。

需要说明的是,在唐代的使府中,监军使的角色值得注意。唐前期多以御史监军,事罢即废,唐后期在藩镇使府中均置有监军使,由宦官充任,遂成为一种固定的使职。监军使代表皇帝监军,监视的主要对象是节帅,所谓“外则监护统帅,镇静邦家”^⑨。实际上监军使在使府内还是发挥了很重要的监察作用,所谓“监视刑赏,奏察违谬”^⑩。有时皇帝也会责成监军使直接监察庶务,如唐僖宗乾符二年(875)正月规定“便柴货收钱,入冬却余,仍委本道监使,常加访察;如有上下蒙蔽欺隐,破除闻奏”云云^⑪。不过监军使的设置,主要是针对节帅,并非普通的监察官员。观察使虽为使府行政长官,但由于其是从唐前期的采访等使演变而来的,故仍具有监察职能,所谓“如郡守不理,或临财不廉,酒食是营,狱讼糜息,以时奏劾”^⑫。不过,观察使毕竟已成为封疆大吏,有大量的军政事务需要处理,因此使府内部及对支郡的监察更多地还要靠判官、孔目等官执行。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 司马光编著:《资治通鉴》卷二四七“唐武宗会昌三年八月”,第7991页。

② 刘昫等撰:《旧唐书》卷十八下《宣宗纪》,第637页。

③ 刘昫等撰:《旧唐书》卷四十八《食货志上》,第2088页。

④ 严耕望:《唐代方镇使府僚佐考》,《唐史研究丛稿》,第203页。

⑤ 王珍仁、刘广堂:《新疆出土的“孔目司”公牍析——兼谈大谷探险队与旅顺博物馆之西域文物》,《旅顺博物馆藏新疆出土文物研究文集》,日本龙谷大学佛教文化研究所·西域研究会,1993年,第23-31页。

⑥ 李锦绣:《隋唐审计史略》,第205-212页。

⑦ 王溥:《唐会要》卷六十五《宗正寺》,第1351页。

⑧ 王钦若等编纂:《册府元龟》卷三一七《宰辅部·正直二》,第3751页。

⑨ 董诰等纂修:《全唐文》卷七三〇苏遇《忠武军监军使……朱公神道碑并序》,第3335页。

⑩ 王溥:《唐会要》卷七十二《京城诸军》,第1535页。

⑪ 宋敏求编:《唐大诏令集》卷七十二《乾符二年南郊赦》,第367页。

⑫ 宋敏求编:《唐大诏令集》卷八十六《咸通七年大赦文》,第444页。

论永乐“郡县安南”对“郑和下西洋”之影响

杨永康 张佳玮

摘要:永乐时期明成祖朱棣发动对安南战争并郡县其地是有其战略考量的,“郡县安南”威慑中南半岛番国,“郑和下西洋”威慑海岛番国,二者互为犄角之势,海路、陆路双管齐下,对西洋尤其是南海地区形成巨大军事压力。“郡县安南”之后,明朝从陆路近可制占城,远可控满刺加,为郑和下西洋提供了有力的支持,西洋朝贡体系得以顺利建立和巩固。明宣宗继位,对黎利剿抚不力,明军在大败之后撤出交趾,沉重地打击了明朝威望,明朝失去了控制南海的地理优势。西洋诸番疏于朝贡,明宣宗心有不甘,遂命郑和第七次下西洋以挽回局面。宣德之后,安南坐大,朱棣所经营的西洋朝贡体系趋向松散与瓦解,明朝宗主国的地位名存实亡。“郡县安南”为明朝控制中南半岛奠定了基础,加速和推进了西洋朝贡体系的建立,朱棣“郡县安南”的决策对“郑和下西洋”产生了重要而积极的影响,而宣宗“弃置交趾”恰恰是西洋朝贡体系濒于崩溃的前兆。

关键词:明成祖;郡县安南;弃置交趾;郑和下西洋;西洋朝贡体系

翻开有明一代的历史,“郡县安南”与“郑和下西洋”都是永乐年间发生的重大历史事件。永乐三年(1405)六月,明成祖朱棣以太监郑和为正使率大规模船队赍敕往谕西洋各国,赏赐国王、首领,采买珍奇宝货,史称“郑和下西洋”。永乐、宣德间,明廷总计派遣郑和七下西洋。“郡县安南”是指永乐五年(1407)六月,朱棣讨平安南后,置交趾都指挥使司、承宣布政使司、提刑按察使司管辖其地。其后黎利起兵反明,明军剿抚不力,至明宣宗宣德二年(1427)退兵、撤三司,安南重新独立。

学界关于“郡县安南”与“郑和下西洋”的研究均取得了不少重要成果,然而有一个问题似乎没有引起学者足够的重视,这就是“郡县安南”与“郑和下西洋”二者之间的联系。它们都是明初对外关系的重大事件,二者不仅发生在同一时间段内,而且在地理位置上也互相重合。安南虽不属于习惯上所称的“西洋诸番”,其所在的中南半岛却在西洋的范围之内。郑和下西洋始于永乐三年六月,宣德六年(1431)最后一次下西洋,此行归来后西洋不见宝船;永乐四年朱棣兴师安南,宣德六年明宣宗授命黎利“权署安南国事”,承认安南黎氏政权独立。二者兴废在时间上几乎相伴始终,这显然不是巧合。永乐“郡县安南”与“郑和下西洋”之间究竟有何联系?前者对后者产生了怎样的影响?这是本文所关注的主要问题。

一、郑和首次下西洋与出兵安南

明太祖朱元璋在位期间对外政策相对保守,立祖训明列不征之国。对待西洋诸番之间的矛盾以口头劝诫为主,避免直接卷入番国之间的纷争。明成祖朱棣发动“靖难之役”夺取了侄儿朱允炆的皇位,其皇位来路不正,不合祖制,已经成为朱棣的一块心病。朱棣继位之后,对外实施积极的扩张

政策，“欲远方万国无不臣服”^①，背后的动机其实很简单，宣扬自己的威名，希望各国承认他是天下之主。他说：“帝王居中抚驭万国，当如天地之大无不覆载。远人来归者，悉抚绥之，俾各遂所欲……自今诸番国人愿入中国者听。”^②即位伊始，他便敞开国门，积极招徕海外各国来华朝贡。于浙江、福建、广东设市舶提举司，分别置来远、安远、怀远等译馆，负责接待各国使臣。朱棣还多次主动遣使赏赐诸番国王，以此向诸国展示其宽厚怀远的诚意，吸引诸番来朝。例如永乐元年（1403）八月，他一次就分别遣使往赐朝鲜、安南、占城、暹罗、琉球、真腊、爪哇、苏门答刺诸番的国王，赐物丰厚^③。从这些举动不难看出，永乐皇帝即位之初就有君主华夷的雄心，他是非常希望营造一幅万国来朝的盛世图景的。

然而，现实却很严峻。当时，西洋诸番间纠纷不断，最挑衅多事的莫过于安南。安南虽长修职贡，但接连发生篡夺、蒙哄朝廷、侵扰邻国等事件，甚至与明朝产生边界领土纠纷。在与明朝的领土纠纷中，安南言辞傲慢，态度强硬。朱元璋在祖训中把安南列入不征之国，终洪武一世采取怀柔容忍的对策，不仅安南与占城的争端没能平息，明朝与安南的领土问题也未能解决。永乐初年，更有云南宁远州告其土地人民为安南所侵夺。此外，东南沿海自明朝建立以来一直有海寇肆虐，不仅为祸海上，还常登陆劫掠。这些海寇有的是本国居民逃聚为盗，也有外国番夷肆行劫掠，更有不少是沿海军民私下下番，交通外国相结为寇。为廓清海域、防止内外反明力量勾结，洪武以来明朝就一直实行海禁政策。这样的现实显然与明成祖“君主华夷”的理想相去甚远，朱棣必须采取更为积极的对外政策。

永乐三年（1405）六月，朱棣派郑和率大规模船队出使西洋。关于明成祖派遣郑和下西洋的目的，《明史·郑和传》记载：“成祖疑惠帝亡海外，欲踪迹之，且欲耀兵异域，示中国富强。”《明通鉴》也说：“建文帝之出亡也，有言其在海外者，上命和踪迹之。”^④范文澜也认为下西洋的目的以“探询朱允炆踪迹”为首^⑤。20世纪30年代，吴晗、许道龄、李晋华、童书业等人关于郑和下西洋目的和性质的大讨论则围绕下西洋的主要目的是否为“经营国际贸易”、其活动是否具有贸易性质而展开，其中童书业又指出郑和下西洋的最大目的是统治异域^⑥。五六十年代以后至今，随着学界对“郑和下西洋”关注的增多以及研究的深入，一些学者对这一问题提出新的看法，解读的角度更加多样化^⑦，郑鹤声、郑一钧等学者则以前后分期的方式探讨下西洋的政治、经济目的^⑧。综合看来，最主要的观点仍集中在寻找建文帝、开展对外贸易与耀兵异域上。

寻找建文帝的说法，因《明史·郑和传》中的一句“成祖疑惠帝亡海外，欲踪迹之”而在很长的时间里被大众所默认，近代以来不少学者已对此提出不同看法并有详细论述。这里不作赘述，只从常

① 张廷玉等撰：《明史》卷三三二《西域传四·于阗》，北京：中华书局，1974年，第8614页。

② 《明太宗实录》卷二十四“永乐元年十月辛亥”，台北：“中央研究院”历史语言研究所，1962年，第435页。

③ 《明太宗实录》卷二十二“永乐元年八月癸丑”，第408页。

④ 夏燮：《明通鉴》卷十四“成祖永乐三年六月乙卯”，北京：中华书局，1959年，第647页。

⑤ 范文澜：《中国通史简编》，石家庄：河北教育出版社，2000年，第580—581页。

⑥ 吴晗1936年3月在《清华学报》发表《十六世纪前之中国与南洋》，引发了关于郑和下西洋目的和性质的讨论。许道龄、李晋华、童书业先后在《禹贡》发表了八篇论文来阐述他们的不同观点，各方进行了持续一年多的论战。吴晗认为郑和下西洋的主要目的是“经营国际贸易”，以此来解决国内经济困难，同时也寻找建文帝踪迹。许道龄则认为下西洋的是为了踪迹建文、宣扬国威以巩固皇位。李晋华赞同许道龄的观点，认为郑和下西洋“以金银绮帛赐诸番”，不具贸易性质。直至1937年4月童书业撰《重论郑和下西洋事件之贸易性质》，为这场讨论画上了句号。文中对吴晗的说法进行了修正，指出郑和下西洋的最大目的是统治异域，而其活动具有“贸易性质”。参见时平：《近百年的郑和研究》，《回族研究》2003年第1期。

⑦ 如向达、尚钺等认为下西洋的目的是针对中亚蒙古帖木儿帝国对明朝西北的威胁。韩振华认为下西洋的目的还是明朝政府积极推行“朝贡贸易”和“赏赐贸易”。时平等则从海权的角度对郑和下西洋的目的、性质、作用和其应得的评价进行了探讨。见向达：《试说郑和》，《进步日报》1951年11月3日；韩振华：《论郑和下西洋的性质》，《厦门大学学报》1958年第1期；时平：《从明初“大一统”观看郑和下西洋的动机》，《睦邻友好”郑和学术研讨会论文集》，南京，2002年10月。

⑧ 郑鹤声、郑一钧：《郑和下西洋简论》，《吉林大学社会科学学报》1983年第1期；钱志乾：《讨论郑和下西洋的主要目的》，《江西社会科学》2005年第2期。

理辨析,若为寻找建文帝,何以只往西洋?而且这样声势浩大的队伍,要说打击、威慑建文帝使其不图复位还有可能,寻找逃匿只能是打草惊蛇。

开展对外贸易一说曾引起学界不小争论,但若看到当时海禁的背景,下西洋耗费的人力、物力之巨,及其厚往薄来的赏赐行为,便知追求经济利益不可能是发起远航的目的。不可否认,郑和下西洋推动了明朝对外贸易的扩大,但这种效应只是一种客观结果,而非主观目的。

至于耀兵异域,与开展对外贸易一样也应当只是达到目的手段。郑和下西洋的目的其实很直观,那就是“欲远方万国无不臣服”,在西洋建立以明朝为宗主国的朝贡体系。事实上后来建成的朝贡体系虽然庞大却较为松散,不过它已足够在南海乃至西洋维持一个较为安定的局面,并营造出朱棣所希望的“四裔君长悉臣悉顺,朝觐贡献之使接踵道路”^①的景象。郑和船队到达各国时的所作所为无不贯彻着这一目标。根据《明史·郑和传》的记载,郑和下西洋到达诸国时,“宣天子诏,因给赐其君长,不服则以武慑之”。接受诏赐,意味着承认明朝为宗主国,这是一种不对等的国家关系,所以即便有丰厚的赏赐,一些国家也不愿接受。这种情况下,郑和就会诉诸武力。先礼后兵是郑和下西洋的行事原则,先以钱帛厚赏“宣德化而柔远人”,然后“番王之不恭者,生擒之;蛮寇之侵掠者,剿灭之”^②。捉拿旧港酋长陈祖义、俘虏锡兰山国王亚烈苦奈儿及其家属、生擒苏门答刺“伪王”苏干刺,都是这样的例子。毫无疑问,强大的武力是郑和下西洋使命得以顺利实现的后盾。

就在永乐皇帝着手经营西洋朝贡体系时,明朝的第二大属国安南却表现出了极大的不安分。其行为不仅扰乱了宗藩体系内部的安定,冒渎了成祖的威严,也构成了对明宗主国地位的挑衅。明成祖对待安南问题的态度以永乐二年(1404)八月为分水岭,之前容忍之后严责。洪武至永乐初,安南与周边地区一直有领土冲突。占城曾数奏安南侵扰,请成祖降敕戒谕。于是朱棣敕谕安南“宜保境安民,息兵修好”^③,安南随即谢罪曰:“自今以往,谨当息兵安民,以仰副圣训”,“上以其能改过,赐敕慰勉之”^④,并告诉占城国王,安南已“陈词服罪,不敢复肆侵越”^⑤。这一时期,安南虽然侵扰邻国但对明朝态度恭顺,所以成祖对其行为也颇多宽贷。甚至广西思明府来奏报安南侵夺其地,成祖也只进行了温和的劝诫。

永乐二年八月促使成祖态度转变的事件接踵而至。八月庚午,占城国王奏称安南不遵圣训,不仅再次攻劫占城、拘夺贡使及明廷赐物,还强予占城冠服、印章,逼迫其为安南臣属。这既是对成祖的欺骗和戏弄,也是对明朝宗主国地位的挑战。成祖十分愤怒,于壬申敕书中指责其“越礼肆虐,有加无已”,对侵夺思明府地一事也转而斥责,“中国土疆,尔夺而有之,肆无忌惮,所为如此,盖速亡者也”。乙亥,安南陈氏陪臣裴伯耆来告发胡季犛篡夺王位屠戮陈氏宗族之罪行,请“兴吊伐之师”。丁酉,又有陈天平者自称前安南王孙,复告季犛篡夺屠戮之事“悖慢圣朝,蔑弃礼法……究其本心,实欲抗衡上国”,并请成祖“伐罪吊民”^⑥。后安南使者至,验明裴、陈两人身份属实,成祖认为季犛所作所为“天地鬼神所不容也。而其臣民,共为欺蔽,是一国皆罪人也,如何可容”^⑦。然而胡季犛上奏谢罪,称愿意迎归陈天平为王,并称已遣人交割侵占明朝的领地,言辞间极称悔过请求宽恕。成祖虽因其态度恭顺,表示愿意观其后效许之爵禄,但同时则认为胡季犛“习于变诈,或未尽诚”^⑧。成祖对于胡氏毁约已经有了心理准备。永乐四年四月陈天平被劫杀之事奏报至京,至此朱棣明确地感受到安南

① 《明太宗实录·序》,第1页。

② 郑和、王景弘等撰:《天妃之神灵应记》,见郑鹤声、郑一钧编著:《郑和下西洋资料汇编》中册(下),济南:齐鲁书社,1980年,第1019-1021页。

③ 《明太宗实录》卷二十二“永乐元年八月癸丑”,第408页。

④ 《明太宗实录》卷二十六“永乐元年十一月辛丑”,第488页。

⑤ 《明太宗实录》卷二十七“永乐二年正月丁巳”,第494页。

⑥ 《明太宗实录》卷三十三“永乐二年八月”,第582-596页。

⑦ 《明太宗实录》卷三十七“永乐二年十二月壬辰”,第636页。

⑧ 《明太宗实录》卷四十四“永乐三年七月甲辰”,第693页。

全未把他和大明朝放在眼里的嚣张态度。此时郑和舟师已在第一次下西洋的途中,成祖巩固、发展西洋朝贡体系的计划才刚刚开始实施。安南的挑衅冒犯了试图“抚驭万国”的朱棣的权威,也会对西洋诸国起到极其糟糕的示范作用。大明帝国的威严何在?西洋番国会不会群起而效之?西洋秩序如何建立?显然,此时的安南胡氏政权已经成为朱棣经略西洋过程中最大的绊脚石。“此而不诛,兵则奚用”^①,朱棣遂决意兴师问罪。显然,朱棣出兵安南的决定与郑和下西洋战略意图的实现有着密切的联系。

二、郡县安南与郑和下西洋进程之发展

永乐四年七月,朱棣命成国公朱能佩征夷将军印充总兵官,平西侯沐晟、新城侯张辅为左右副将军,统兵八十万征讨安南。战事进行得很顺利,不到一年,永乐五年五月,胡氏父子被俘,明军讨平安南。六月初一,朱棣以平安南诏告天下,改安南为交趾,设立布政使司、都指挥使司、按察使司,正式将安南变成明朝的一个省。有学者认为朱棣“郡县安南”的决定过于草率,指责他忘记了祖训中“得其地不足以供给,得其民不足以使令”的告诫。若如此兴师动众仅仅为了给安南一个教训,那确是草率的和不负责任的,但事实告诉我们,朱棣“郡县安南”的决定是经过深思熟虑的,有着更深层次的战略考量,那就是实现明朝在中南半岛的军事存在,与郑和船队遥相呼应,从陆路和海路共同巩固西洋朝贡体系。安南地处中国大陆与中南半岛的连接处,可以充当明朝经略西洋的跳板,地理位置极为重要。“郡县安南”之后,明朝可以更容易地控制中南半岛,近可制占城、暹罗、真腊诸国,远可控满刺加及半岛附近的苏门答刺、旧港、爪哇、浮泥等国。郑和船队的存在是暂时的,明朝交趾省的存在则是长期的。成祖谓人曰:“安南黎贼悉已就擒,南海之地廓然肃清。”^②正道出“郡县安南”最直接的影响。

占城是宝船队在南海最重要的交通中转站,有多条航线通往南海诸国,舟师往来频繁。郑和船队每次出海或返航都要到占城北部新洲港补给休整。安南胡氏政权意欲在中南半岛自立正朔,肆意妄为,侵扰邻国,劫掠贡使,极大地扰乱了这一地区的秩序,也影响了这一地区的海上交通。安南一度攻破占城首都,占城数次向明朝求救。成祖征讨安南时,敕谕占城国王“严兵境上,防遏要冲”^③。当明军南下时,占城军也北上夺取失地。“郡县安南”之后,明朝与占城直接接壤,加强了对这个交通中转站的控制。满刺加地处马来半岛的尖端,扼南海与印度洋海上航道之要冲,是郑和下西洋的必经之地,也是西洋最重要的交通中转站^④。其国与暹罗为邻,经常受其侵扰。“郡县安南”之后,明朝对暹罗的压力增大,迫使其与占城、满刺加、苏门答刺和平相处,此后满刺加彻底依附明朝,成为郑和船队驶入印度洋的基地。由此可见,从陆路稳定中南半岛对郑和下西洋航路的畅通有着重要的意义。有越南学者认为,明朝郡县安南后将它“变成一个作为与东南亚和西欧各国船舶往来通商的根据地”^⑤。“郡县安南”大大提升了明朝对南海的控制力和影响力,为郑和下西洋的顺利进行提供了保障。

另外,安南作为一个肆无忌惮挑战明朝宗主国地位的典型被兴师问罪,并被纳入明朝的直接管辖之下,这对西洋番国起到了杀鸡儆猴的警示作用。明成祖屡次对安南容忍宽赦,但安南却屡教不改,反而更无所忌惮。永乐四年,郑和舟师尚在第一次下西洋的途中,若不严惩安南以儆效尤,恐怕难以在西洋诸国面前树立威信,更谈不上建设朝贡体系。事实上,成祖在郡县安南后,曾多次以安南之事警诫、震慑不安分的番国。

① 《明太宗实录》卷五十三“永乐四年四月辛未”,第791页。

② 《明太宗实录》卷六十八“永乐五年六月癸巳”,第958页。

③ 《明太宗实录》卷五十八“永乐四年八月壬子”,第852页。

④ 参见万明:《郑和与满刺加——一个世界文明互动中心的和平崛起》,《中国文化研究》2005年春之卷。

⑤ [越南]明崢:《越南史略(初稿)》,范宏贵译,北京:三联书店,1958年,第133页。

舟师首次下西洋路经爪哇时,正值爪哇国东、西王相互攻杀,明官军登岸市易者一百七十余人,为爪哇国西王所误杀。永乐五年九月爪哇西王遣人来谢罪。成祖敕谕曰:“尔居南海,能修职贡,使者往来以礼迎送,朕当嘉之。比与东王构兵而累及朝廷所遣使百七十余人皆杀,此何辜也。且尔与东王均受朝廷封爵,乃逞贪忿擅灭之而据其地,逆天逆命有大于此乎?方将兴师致讨而遣亚烈加恩等诣阙请罪。朕以尔能悔过,姑止兵不进,但念百七十人者死于无辜,岂可已也。即输黄金六万两偿死者之命,且赎尔罪,庶几可保尔土地人民。不然,问罪之师终不可已,安南之事可鉴矣。”^①这份敕谕言辞较为平和,却体现出朱棣“君主华夷”的威严。成祖一方面肯定了西王能修职贡、礼遇使者、悔过请罪的顺服态度,另一方谴责其误杀使者、擅灭东王之行为,提出了苛刻的赔偿要求,有理有据,朱棣俨然是西洋秩序的维护者和裁决者。后来爪哇西王仅献上黄金一万两,礼部欲下其使于狱,朱棣却说:“朕于远人,欲其畏罪而已,宁利其金耶?”^②剩余赎金全部免除。朱棣在这件事的处理上恩威并济,软硬兼施,尽显万国之主的风范。朱棣之所以有这样的底气,爪哇西王之所以如此顺从,原因很简单,大明帝国刚刚秀了一下肌肉,教训了不可一世的安南。这是成祖首次以安南之事教训诸国,此时距郡县安南不过四个月左右。此后成祖又数次以安南之事威慑诸国。例如,暹罗恃强欺凌濠洲国,且拘占城朝使,夺苏门答刺及满刺加诰印,成祖谕其安分守礼以睦邻境,不然“安南黎贼父子覆辙在前,可以鉴矣”^③。又如,占城曾趁明军讨伐安南之际侵占了安南土地,朱棣告诫占城国王:“若阴蓄二心,悖违天道,不抚下人,不归侵地,安南覆辙在前,尔其鉴之。”^④

“问罪之师”、“安南之鉴”震慑诸国的效果很显著。《明史·郑和传》载:“(永乐九年六月)是时,交趾已破灭,郡县其地,诸邦益震聳,来者日多。”盖因此前下西洋时安南平定不久,各国还未及作出反应,故诸国纷纷来朝的效应显现在永乐九年第三次下西洋回归时。这一年西洋地区入贡的国家有爪哇、榜葛刺、满刺加、古里、暹罗、柯枝、苏门答刺、阿鲁、彭亨、急兰丹、南巫里、加异勒等三十余国。此前除占城和暹罗每年入贡外,永乐五年入贡的有苏门答刺、古里、满刺加、小葛兰、阿鲁、旧港、爪哇西等国;永乐六年只有榜葛刺、爪哇西、真腊、淳泥;永乐七年也只有满刺加、榜葛刺、古里、苏门答刺。很明显,比之前两次下西洋后的情况,永乐九年来朝的国家数量陡增,其中许多国家是首次来朝。毫不夸张地说,此时的南海已经成为中国的内海。郑和船队第四、五、六次的远征甚至到达了非洲东部。之所以能够取得这样的突破,除了前三次远航积累了丰富的航海经验之外,明朝在南海建立起稳定的朝贡体系也是重要的原因。郑和船队可以以南海(占城、满刺加)为基地,进一步向印度洋扩展。

关于下西洋活动停罢的时间,一般认为是明仁宗朱高炽即位之后。实际上,朱棣在位时就曾下令暂停下西洋。永乐十九年(1421)四月庚子,奉天、华盖、谨身三殿发生火灾。朱棣认为这是上天对自己的警示,遂于四月乙巳诏告中外,停办诸多事务。其中便有“下番一应买办物件并铸造铜钱买办麝香、生铜、荒丝等物暂行(停止);往诸番国宝舡及迤西迤北等处买马等项暂行停止……修造往诸番舡只暂行停住,毋得重劳军民”^⑤等项,明确表明暂停下西洋活动。规模宏大、历时久远的下西洋活动何以会因为灾异问题就轻易停止呢?这还要从成祖下西洋的目的来看。经过郡县安南与六次远航,明朝在西洋已有很高威信,建立了稳定的朝贡体系,朱棣“君主华夷”、“抚驭万国”的愿景基本实现。永乐中后期是明朝西洋朝贡体系的全盛期。西洋诸番大多接收明朝敕谕封赐,或跟随郑和船队来朝,或自行来朝。例如永乐十四年就有古里、爪哇、满刺加、苏门答刺、南巫里、沙里湾泥、彭亨、锡

① 《明太宗实录》卷七十一“永乐五年九月癸酉”,第997—998页。

② 张廷玉等撰:《明史》卷三四《外国传五·爪哇》,第8403页。

③ 《明太宗实录》卷七十二“永乐五年十月辛丑”,第1009页。

④ 《明太宗实录》卷一七〇“永乐十三年十一月辛酉”,第1901页。

⑤ 《明太宗实录》卷二百三十六“永乐十九年四月乙巳”,第2267—2268页。

兰山、木骨都束、溜山、喃渤利、不刺哇、阿丹、麻林、刺撒、忽鲁谟斯、柯枝诸国及旧港宣慰司遣使入贡^①。永乐十九年、二十一年也都有大规模使团来朝。另一方面，永乐十八年朱棣正式迁都北京，随着明朝政治中心北移，蒙古问题成为对外关系的重中之重，这种情况下，下西洋被暂时搁置也是很自然的事。

三、弃置交趾与郑和第七次下西洋

朱棣死后，明仁宗朱高炽即位，调整了其父的扩张政策，对内采取措施减轻民困，对外进行战略收缩。当时由于营建北京、连年北征，致使军民疲敝、财政紧张，夏元吉劝说他停罢下西洋，仁宗赞同，遂于即位诏中令：“下西洋诸番国宝船悉皆停止。如已在福建太仓等处安泊者俱回南京，将带去货物仍于内府该库交收。诸番国有进贡使臣当回去者，只量拨人船护送前去。原差去内外官员速皆回京，民梢人等各发宁家……各处修造下番海船悉皆停止……买办下番一应物件并铸造铜钱，买办麝香、生铜、荒丝等物，除见买在官者于所在官交收，其未免者悉皆停止。”^②

既然明成祖在永乐十九年后未派遣舟师下西洋，那么明仁宗为什么还要下诏停罢下西洋呢？其实成祖的诏令中，对于下西洋诸项都只是“暂行停止”，并没有对下西洋的人员、装备等另行安排处置，下西洋官军还是处在待命状态。仁宗停罢下西洋后，令船只回南京，货物收入府库，内外官员回京，民梢人等各还其家，并停止了船只的修造，显然打算长期停止这一活动。洪熙元年（1425）二月，仁宗又命郑和领下番官军守备南京，与内官王景弘、朱卜花、唐观保协同管理内事，彻底停罢了下西洋事务。

仁宗对外政策的收缩不仅体现在下西洋上，在安南问题上也是如此。自永乐十六年黎利起兵后，与明军长年交战，互有胜负，安南一直未能彻底平定。仁宗享国日短，但对交趾黎利等人进行招抚的政策始于其手。他期望黎利“万一良心未丧，庶或易虑”^③，召回素有民望的黄福，听信宦官山寿等人的建议招抚黎利。这些招抚举动延误战机，给了黎利喘息壮大的机会，直接导致明军在安南的形势严重恶化，最终朱高炽的继任者明宣宗朱瞻基不得不弃置交趾。

宣宗朱瞻基一开始并不完全寄希望于和谈，而是积极用兵希望以军事上胜利来解决安南问题。他虽然也采用招抚的手段，但并不相信黎利能诚心归顺。早在洪熙元年闰七月癸丑，宣宗就敕谕交趾官军：“朕度此贼谲诈，必无归顺之心。但诡词缓师，彼得从容聚众，将来必为边患。尔等曾无虑及此乎？”^④十一月辛酉，宣宗敕曰：“始若取之，易如拾芥。乃信庸人之言，惟事招抚。延今八年，终不听命，养成猖獗之势……陈智、方政专督进兵，务在协和成功，不许缓机误事。若来春捷报不至，责有所归。”^⑤他希望官军放弃侥幸心理，全力进兵。然而据《明宣宗实录》记载，第二天宣宗即对杨士奇、杨荣表达了放弃交趾、使其重新立国的想法，并言“三二年内，朕必行之”^⑥。宣宗言行看似不一，其实有其立场：希望明朝能够体面地从安南撤军。朱瞻基虽然决意放弃交趾，但若匆忙撤兵，一则明朝威严受损，二则自己必然背负抛弃祖业的骂名。而在克敌制胜之后再寻陈氏后人册封，既能保全明朝的面面，又顺从了“祖宗之心”。

宣宗的想法很好，无奈用人失当，明军在前线节节败退。到了宣德元年（1426）十月宁桥之役后，安南人即言“自此明之正朔不行于我郡县矣”^⑦。宣德二年（1427）十月，黎利称寻得陈氏后人陈曷，宣

① 此据《明太宗实录》卷一二七至卷一八三统计，并参照《明史》本纪相关记载。

② 《明仁宗实录》卷一上“永乐二十二年八月丁巳”，第15页-17页。

③ 《明仁宗实录》卷二上“永乐二十二年九月癸酉”，第40页。

④ 《明宣宗实录》卷六“洪熙元年闰七月癸丑”，第148页。

⑤ 《明宣宗实录》卷十一“洪熙元年十一月辛酉”，第313-314页。

⑥ 《明宣宗实录》卷十一“洪熙元年十一月壬戌”，第316页。

⑦ 吴士连等撰，陈荆和编校：《大越史记全书》，东京：东京大学东洋文化研究所附属东洋学文献中心所，1984年，第529页。下引此书，均为此版本。

宗有了台阶,遂于十一月撤三司,官军回国。宣德三年(1428)五月,黎利称陈曷病死,陈氏子孙已绝,请宣宗封自己做安南国王。宣宗既不愿再生战事,又不满黎利明目张胆的欺骗,不想就此满足其封赐的要求,于是命安南继续寻找陈氏子孙来继承王位,并命其归还被俘的明朝官军及兵器。而安南则回复两者都已未有现存。如此往来几番,双方都不愿妥协。直到宣德五年(1430)四月,宣宗敕谕黎利:“今安南头目耆老共言陈氏之后已绝,无从访求,如前所奏。又言利谨厚,抚绥有方,甚得民心,可堪管摄,朕用嘉悦,盖从民所志,朕之素心。其广集安南头目耆老更询陈氏,如果无后,连名奏来朕与处置。”^①宣宗做出了让步,明朝还放弃了寻回兵器,只要求遣还滞留人员。宣德六年(1431)五月,宣宗仍旧对黎利所作所为耿耿于怀,甚至在诏命中还质疑陈曷之死“果天意乎?抑人谋欤”^②,却也迫于无奈,授命黎利“权署安南国事”。虽然直到明英宗正统元年(1436)黎利之子黎麟才获得安南国王的封号,但此次授命等于承认了黎利在安南统治的合法性。朱瞻基对寻找陈氏后人册封的坚持就是为了保留自己和明廷的最后一丝尊严,然而失败的事实摆在眼前无法改变。万邦之宗的大明皇帝就这样被黎利玩弄于股掌之间,大明帝国颜面尽扫。

朱瞻基于宣德五年六月重新启动了搁置已久的下西洋活动,其背后的动机显而易见,那就是试图挽回大明王朝的尊严,因为安南战争的失败令宗主国明朝的声望受损。朱瞻基宣称此次下西洋的原因是自己即位改元“诸番国远处海外,未有闻知”^③。《明史》说是“践阼岁久,而诸番国远者犹未朝贡”^④。言辞虽然略有不同,但都说明了这样一个事实——宣宗即位已久而诸番国朝贡不勤。西洋地区陆海各国,除了爪哇、占城、暹罗使者每年入贡,其余诸国只有苏门答刺、满刺加、浮泥、白葛达、榜葛刺各于宣德元年入贡一次外,大明帝国竟然门前冷落,不复永乐时“朝覲贡献之使接踵道路”的盛景。西洋各国何以冷落了昔日的宗主国呢?这当然与明朝弃置交趾有直接的关系,军事上的失败直接导致明朝影响力下降。朱瞻基解决了安南问题之后,立刻着手稳定西洋的朝贡体系。这次远航郑和等以宣德五年六月奉命,但因下西洋停罢已久,准备的时间较长,在长乐港停泊到宣德六年十一月才出发。宣德八年(1433)七月六日回京,历二十余国,归途中郑和逝世。这是他第七次,也是最后一次下西洋。宣德皇帝欲以下西洋稳定西洋的宗藩体系,当时虽然产生了一定的效果,来自南洋、波斯湾和非洲的大约十五个国家向明朝遣使纳贡。然而之后更多的事实证明,宣德“弃置交趾”所造成的消极影响是长期的和致命的。这一事件沉重地打击了明朝在西洋地区的国际声望,动摇了明朝的宗主国地位。失去了安南意味着失去了西洋,这一点恐怕是朱瞻基也没有料到的。

四、安南复立与失落的西洋

打败强大的明王朝提升了安南的影响力。宣德二年,明朝还未退兵,占城、哀牢等已经向安南进贡^⑤,以示臣服。宣德三年,黎利称帝,以大越为国号,史称后黎朝。乘着打败了明王朝的余威,黎氏政权乘机对外扩张,成为中南半岛的霸主。越南学者称:“当时的大越国在东南亚是一个强盛的国家。国家的地位和威信得到了提高,民族独立得到了保障……在黎朝时期,占婆、老挝、真腊、暹罗等国都派遣使者来交好,北方的封建统治者也不敢来侵犯我国……1447年,黎朝把盆蛮合并到大越国的版图里,成立了镇宁府。1446年和1471年,黎朝两次出兵攻打占婆。在第二次战争中,黎朝占领了一部分占婆的领地,设立了广南道。”^⑥不惟如此,黎氏政权虽对明朝自称藩臣,然终明一朝持续不断地侵扰中国海陆南疆^⑦。

① 《明宣宗实录》卷六十五“宣德五年四月乙酉”,第1539页。

② 《明宣宗实录》卷八十“宣德六年六月己亥”,第1849页。

③ 《明宣宗实录》卷六十七“宣德五年六月戊寅”,第1576—1577页。

④ 张廷玉等撰:《明史》卷三〇四《郑和传》,第7768页。

⑤ 吴士连等撰,陈荆和编校:《大越史记全书》,第534、540页。

⑥ 越南社会科学委员会编著:《越南历史》,北京:北京人民出版社,1977年,第319—320页。

⑦ 郭振铎、张笑梅主编:《越南通史》,北京:中国人民大学出版社,2001年,第425—427页。

尤其是在黎圣宗黎灏在位时期,安南基本不把宗主国明朝放在眼里。《明史》称:“灏雄桀,自负国富兵强,辄坐大。”^①明宪宗成化四年(1468),安南侵据广西凭祥。成化七年,安南攻破占城,执其王盘罗茶全,逾三年又破之,执其王盘罗茶悦。接着又继续侵犯中国的广东、广西和云南。宪宗朱见深虽屡降敕谕,却“无厉词”。由于宪宗的姑息,黎灏更加肆无忌惮。“时安南索占城犀象、宝货,令以事天朝之礼事之。占城不从,大举往伐”^②。明明是黎灏想让占城臣服,他却将侵略占城的行为说成是“其国自乱,非臣灏罪”。明朝劝其归还占城领土,黎灏大言不惭地说:“占城非沃壤,家鲜积贮,野绝桑麻,山无金宝之收,海乏鱼盐之利,止产象牙、犀角、乌木、沉香。得其地不可居,得其民不可使,得其货不足富,此臣不侵夺占城故也。明诏令臣复其土宇,乞遣朝使申画郊圻,俾两国边陲休息,臣不胜至愿。”^③由于明朝的不作为,黎灏的野心更加膨胀,“灏既破占城,志意益广,亲督兵九万,开山为三道,攻破哀牢,侵老挝,复大破之,杀宣慰刀板雅、兰、掌父子三人”。成化十七年(1481),满刺加亦被安南所侵。中南半岛诸国被安南搞得人心惶惶,作为宗主国的明朝却无力解决。

明朝从安南撤军之后,甚至连一向勤修职贡的占城也公然挑衅明朝的权威,违抗明朝的命令。正统元年(1436)五月,明英宗朱祁镇敕谕占城国王曰:“近者暹罗国使臣奏:宣德四年本国差使臣同番伴男妇一百余口,驾舡及方物入贡,至国新州港口被国人拘留。宣德六年,朝廷下西洋官(军)二十余人乘船值风,飘到王国地方,亦被拘收。敕至,王即将原留暹罗国人口方物及下西洋官军尽数(放)回,使彼此人民各得遂其父母妻子完聚之愿,王亦长享安乐。否则天地鬼神必有所不容者。王其省之,体朕至怀。”^④然而到了正统十一年(1446)七月英宗敕谕占城国王时仍言:“又常遣敕令王国中,将先所拘留暹罗国使臣人伴一百二十余人发回本国,及将朝廷下西洋陈千户等官军人伴二十一差人护送赴京。迄今岁久,俱无奏报发遣。此亦尔先王时事,未知王常闻否。敕至,王宜体朕恤人之心,即一一按究照数发回,使人各得还其乡里,以遂父母妻子团圆之乐。”^⑤据此二敕可知,占城在宣德四年曾扣留暹罗使明的使者以及贡物,在宣德六年甚至扣留了明朝下西洋失散的官军,这两件事都发生在明朝从安南撤军后不久。更有甚者,朱祁镇十一年间几遣敕谕追究竟无结果。由此可见,宣德以后明王朝对占城的影响力也大大下降,这种事在永乐郡县安南时期是不可想象的。不仅如此,由于明朝对安南的姑息,占城最终被安南控制。明朝失去了对占城这个南海交通中心站的掌控。

满刺加还发生了明使林霄被拘留饿死的事件。《明宪宗实录》载:成化十八年(1482)七月“以刑科给事中林霄为正使、行人姚隆为副使,赍诏封暹罗国王世子国隆勃刺略坤息利尤地为国王”^⑥。又《明孝宗实录》载:弘治七年(1494)三月“刑科给事中林霄成化中奉诏使暹罗歿于其国,至是,其子菲援例乞读书国子监自效。上曰:‘以死勤事,古人所恤。林霄奉使歿于万里外情亦可悯,其子菲奏欲送监读书,非寻常滥乞恩泽者比。’特允之”^⑦。根据这两条材料,林霄死于这次出使暹罗的活动中,死因不明。但是还有一条材料间接地揭露了林霄的死因,“如往时给事中林霄之使满刺加,不肯北面屈膝,幽饿而死,而不能往问其罪。君命国体,不可不惜”^⑧。这些话是给事中任良弼劝谏明武宗时所说,被《明武宗实录》记载下来,其可靠性应该没有问题。由这条材料可知,林霄出使暹罗的同时也曾出使过满刺加,为了维护明朝的尊严,林霄“以死勤事”被满刺加拘饿而死。而明朝也没有办法惩罚满刺加,这件事最终不了了之。《明实录》记载此事语焉不详,前后矛盾,恐怕还是为了维护“君命国体”,有意隐讳。西洋小国满刺加居然胆敢侮辱明使,明朝在西洋影响力之下降可以想见。

① 张廷玉等撰:《明史》卷三二一《外国传二·安南》,第8327页。

② 张廷玉等撰:《明史》卷三二四《外国传五·占城》,第8388页。

③ 张廷玉等撰:《明史》卷三二一《外国传二·安南》,第8328页。

④ 《明英宗实录》卷十七“正统元年五月庚寅”,第341-342页。

⑤ 《明英宗实录》卷一四三“正统十一年七月己巳”,第2823页。

⑥ 《明宪宗实录》卷二二九“成化十八年七月庚辰”,第3925页。

⑦ 《明孝宗实录》卷八十六“弘治七年三月辛亥”,第1606页。

⑧ 《明武宗实录》卷二“弘治十八年六月庚午”,第73页。

明宣宗朱瞻基虽然主动放弃安南,但并不想放弃西洋,他派郑和第七次下西洋就是为了挽回明朝的颜面,继续维持朱棣所建立的西洋朝贡体系。也许是北方的压力使大明帝国无暇南顾,宣德以后不仅宝船停下西洋,他的子孙们采取了更加消极的态度对待西洋事务。明朝不愿介入西洋番国之间的纷争,仅维持口头的劝诫。有时连赐封番国的使者都不愿意派遣,就怕被扣为人质。“大抵海外之国,无事则废朝贡而自立,有事则假朝贡而请封”^①,堂堂的大明帝国居然被西洋小番玩弄于指掌,天威扫地。原先与明朝关系密切的浣泥、苏门答刺诸国宣德后贡使渐稀。“自宣德以还,远方时有至者,要不如永乐时”^②。明朝宗主国的地位名存实亡。永乐时期西洋朝贡体系的建立是以强大的武力为后盾的,中南半岛各国慑于明朝郡县安南带来的陆路压力,西洋岛番则慑于郑和船队带来的海路压力,不得不向明朝俯首称臣。安南复立标志着明朝在陆路上的战略退却,中南半岛诸国不再驯服;停下西洋标志着明朝在海路上的战略退却,海岛诸国压力骤减。明朝在南海地区军事存在的消失直接导致西洋朝贡体系的松散与瓦解。

五、余 论

综上所述,永乐时期明成祖朱棣发动对安南战争并郡县其地是有其战略考量的,而明宣宗朱瞻基匆忙弃置交趾则失之草率,遗患无穷。“郡县安南”与“郑和下西洋”是朱棣经营西洋朝贡体系的两记重拳。“郡县安南”威慑中南半岛番国,“郑和下西洋”威慑海岛番国,二者互为犄角之势,海路、陆路双管齐下,对西洋尤其是南海地区形成强大军事压力。“郡县安南”之后,明朝从陆路近可制占城,远可控满刺加,为郑和下西洋提供了有力的支持。在这样的态势下,明王朝的西洋朝贡体系才得以顺利建立和巩固,明成祖“君主华夷”、“抚驭万国”的抱负才得以实现。明宣宗继位,对黎利剿抚不力,明军在大败之后撤出交趾,安南复立,沉重地打击了明朝威望,更重要的是明朝失去了控制南海的地理优势。西洋诸番疏于朝贡,明宣宗心有不甘,遂命郑和第七次下西洋以挽回局面。宣德之后,明朝无暇南顾,逐渐放弃西洋,遂使安南坐大,明朝在西洋的威信大减,西洋番国贡使渐稀,朱棣所经营的西洋朝贡体系趋向松散与瓦解,明朝宗主国的地位名存实亡。

“郡县安南”与“郑和下西洋”同为永乐对外关系中的大事,然而后人对二者的评价却截然不同。前者被认为是朱棣外交活动中的重大失误,后者被认为是震惊世界的壮举。如果孤立地看待它们,好像确实有道理。“郡县安南”最终以失败告终,“郑和下西洋”则促进了中国与西洋地区的经济文化交流。但是,若将“郡县安南”与“郑和下西洋”两件大事联系起来看,朱棣“郡县安南”的战略意义不可低估。“郡县安南”为明朝控制中南半岛奠定了基础,加速和推进了西洋朝贡体系的建立。而宣宗“弃置交趾”恰恰是西洋朝贡体系濒于崩溃的前兆。因而对朱棣“郡县安南”的评价,不应简单地视之为一次失败的扩张。如果将它放在“郑和下西洋”的历史背景之下,我们会发现朱棣“郡县安南”的决策对“郑和下西洋”产生了重要而积极的影响。如果我们现在还认为“郑和下西洋”是中华文明伟大壮举的话,那么是否应该给予“郡县安南”以更客观的评价?另一方面,从朱棣君主华夷的角度来看,“郑和下西洋”与“郡县安南”实质并无不同,二者都是以武力为后盾的对外扩张。宝船上五卫就是远征军,强大的军事后盾是“郑和下西洋”顺利进行的保障。我们在津津乐道“郑和下西洋”对中外经济文化交流所作出的贡献时,不应该忘记其背后的军事因素所起的作用。胡萝卜加大棒是强者的逻辑,《明史》所谓“耀兵异域”也是有一定积极意义的。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 《明武宗实录》卷二“弘治十八年六月庚午”,第78页。

② 张廷玉等撰:《明史》卷三〇四《郑和传》,第7768页。

华北中华基督教团研究

胡卫清

摘要:1941年底太平洋战争爆发,沦陷区中国基督教会的生存开始面临严峻挑战。1942年成立的华北中华基督教团是整个华北沦陷区教会的最高领导机构。从该教团的成立和运作看,日本方面实行的是一种殖民地常见的政治模式即代理人机制。在政治层面,日方通过伪华北政务委员内务总署和各地伪政权来监管和整顿基督教,在教务层面则通过日籍特约委员和本土教会领袖来直接控制教团及分支机构。日方对华北基督教会的目标是配合其思想战,施加强有力的控制,这种控制相当直接和粗暴。不过为达目标,日方建立的话语体系却相当技巧和精致,强调摆脱所谓英美的文化奴役,主张教会“自立”是其中心内容。教会人士在这种情况下只能迎合日方说法,在日方的话语体系和教会传统的理念符号之间建立连接,以减轻理念与现实的张力。

关键词:抗战时期;沦陷区教会;华北;中华基督教团

关于抗战时期沦陷区教会历史的研究,近年开始进入学界视野。其中1942年成立的华北中华基督教团地位特别重要和特殊,因为它是整个华北沦陷区教会的最高领导机构。关于该教团历史,有学者根据当时的报刊对其缘起与发展作了梳理^①,也有学者依据日本方面的解密档案,认为日本军队及其特务机构在促成华北中华基督教团的成立问题上发挥了关键作用^②。这些研究对于厘清该教团历史及其与日本军方的关系方面已作出贡献,但关于该教团历史的研究无论在史料挖掘和史实重建等方面仍然留有相当大的空间。一个明显的问题是上述研究都没有利用中方的档案资料,而在当时教团的成立和具体的运作中日本军方基本上是在幕后操控,真正在前台负责实施的是伪政权华北政务委员会,教会方面直接打交道的对象也是华北政务委员会而不是日本军方。现在问题是华北政务委员会究竟是怎样实施日军基督教的政策,华北中华基督教团的实际功能是什么,日伪势力通过该机构对各地方教会的控制究竟达到何种程度。要解决这两个方面的问题不仅需要相对宏观的背景性分析,还要有地域性的具体案例和经验,而关键是必须有中文档案史料支撑。

一、伪“内务总署”与华北基督教联合促进会

“七七事变”之后,北平、天津相继失陷。1937年12月14日,在日本方面的扶植下,伪政权“中华

作者简介:胡卫清,山东大学历史文化学院教授(山东济南250100)。

基金项目:本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“山东基督教历史研究”(10JJD73005)的阶段性成果。

① 邢福增最早关注到华北中华基督教团,并依据中英文资料尤其是《新民报》对其历史作了梳理,参见邢福增:《王明道与华北基督教团——沦陷区教会人士抵抗与合作的个案研究》,《建道学刊》第17期(2002年1月),后该文收入《冲突与融合——近代中国基督教史研究论集》,台北:宇宙光,2006年。

② 宋军依据日本外交和军方的解密档案,探讨了华北日军对占领区基督教政策演变过程,并回应邢福增的观点,参见宋军:《从抗战时期华北日军对基督教政策的演变看华北中华基督教团的成立》,李金强、刘义章编:《烈火的洗礼:抗日战争时期的中国教会1937-1945》,香港:建道神学院,2011年,第197-220页。

民国临时政府”成立,下辖河北、山东、山西、河南四省和北平、天津两特别市^①。1938年12月,日本近卫内阁决定设立“兴亚院”,作为决定和实施对中国占领区政策的总机关,次年3月,兴亚院在华各联络部正式成立^②。1940年3月,伪“中华民国临时政府”改为伪“华北政府政务委员会”。

华北沦陷后,日伪势力为谋求统治稳定,积极拉拢伊斯兰教、佛教、道教等宗教人士,先后成立各种亲日的宗教组织^③。对于欧美各国在华各种文化事业包括基督教团体及其事业,日本方面也进行了系统的调查^④,其中兴亚院华北联络部对华北地区基督教的调查颇为详尽^⑤。日方这些行动自然是为进一步控制基督教所作的准备。不过,由于基督教与欧美差会的密切关系,且事实上受到条约体制的保护,所以在珍珠港事件之前,日本方面尚不敢直接插手教会事务,在基督教界组建类似上述亲日宗教团体。但日本方面以向教会学校派驻“教员”的名义,对基督教之附属事业开始实行间接监控^⑥。

侵华日军方面早在1940年4月20日就已经提出《华北思想战指导纲要》,要求对“宗教团体加以适当指导,使之奋起建设新中国”^⑦,并在当年9月1日提出《北支那宗教团体指导要领(案)》^⑧。不过,直到1941年伪华北政务委员会内务总署才提出《华北外国教会调整要领》(以下简称《调整要领》),并且要求各地在执行该要领时,“各地应绝对保守机密”,该要领的指导原则如下:

一、调整教会,必须依合法手续办理,各教团布教时,务使认识东亚新生事业,俾于新中国建设之步调,得以一致。

二、教会对于地方住民,具有多年情感。应以合理方法,慎重指导。勿用非法过激之处置,使其等逃避,引起人民恶感。

三、教会活动多系根据条约,稍一不慎,辄有引起国际纠纷之虞。在处理以前,应先明确各派之系统,历史及关系,使无游移曲解,捏造之余地。(参照附件第一号《华北外国教会诸派及其系统一号表》)。

四、改票组织,自有其特殊性。调整起点,应着重各教会之教区本部或中央本部。

但依临时情况之要求,□□□□□□^⑨之步骤,由各教会作起,进而及于教区本部或中央本部。(参照附件第二号《华北外国教会中央本部一号表》)。

五、新设教会,都市依分布密广关系,地方依治安关系,不得率于承认。今后教会租用土地房屋等事,尤应分别注意。(参照附件第三号《内地外国教会租用土地房屋暂行章程》第一条及第四条)。

六、封锁教会需要重开时,应详细查明负责牧师及华人信徒代表等之思想,判定其可为建设东亚新秩序之协力者,方得许可之。但从中负责之宣教师,如为第三国人者,今后其责任者,应由地方官署认为适当之华人宣教师担任之。

以上□许可□担任,应呈由该管省公署,或特别市公署转咨华北政务委员会内务总署备案。

七、如果教会有扰乱治安,或妨害东亚新秩序之行为或企图,应先搜集其确实证据。即判定其行为或企图系出现恶意时,则断然依法处置之。并报由该管省公署,或特别市公署,转咨华北

① 1939年1月经伪中华民国临时政府批准,又成立青岛特别市,归入所辖。

② 臧运祜:《“兴亚院”与战时日本的“东亚新秩序”》,《日本学刊》2006年第2期。

③ 孟国祥:《日本利用宗教侵华之剖析》,《民国档案》1996年第1期。

④ 《欧米人ノ經營セル文化施設ニ関スル件》(自昭和十四年六月至昭和十五年一月),JACAR(Japan Center for Asian Historical Records,日本国立公文书馆亚洲历史资料中心,http://www.jacar.go.jp),Ref. B05016093500。

⑤ 《山东省鲁西道滋阳、曲阜、泰安及济宁县ニ於ケル宗教团体概況》(昭和15年1月20日),JACAR,Ref. C01002488700。

⑥ 《私立学校日籍教员俸给补助费表》(1941年10月29日),A0020-001-00352-0150,青岛市档案馆藏,以下简称“青档”。

⑦ 《华北に於ける思想戦指導要綱送付の件》,JACAR,Ref. C04121954000,《陆支密大日记》,昭和15年,第18号1/4。

⑧ 《北支那ニ於ケル宗教团体指導要領(案)》,JACAR,Ref. C04122347000,《陆支密大日记》,昭和15年,第35号2/2。

⑨ 原件此处字迹模糊,难以辨识。

政务委员会内务总署备案。

但无□在任何场合,对于个别之国际关系,应致考虑。(参照附件第四号《咸丰八年甲午英美法俄诸国间所订之天津条约》)

对于教会不服从法令,不缴纳税收,利用土地房屋谋利,或土地房屋转卖租赁等行为进行处理时,《调整要领》强调应特别慎重,要进行“周密之判查,慎重之研究,使其能遵守关系条约及法令”,应当参照第五号附件《同治四年中国总理衙门咨各省督抚文》进行处置,并将办理情形“报由该管省公署或特别市公署,转咨华北政务委员会内务总署查核”。对于主动撤退的教会“由该管地方官署,在合法的范围内,适宜处置”,对于向官方请求代为处置的教会,“仍以由彼等自身请求善后处置”为原则,组织包括宣教师、教区本部负责人和华人信徒在内的善后处置委员会进行处理,在处理之前该委员会应当担任维持的责任。至于被“命令撤退”的教会,应传讯教会负责人,命令其与华人信徒代表商定善后办法,如果该教会有附属事业如学校等,则“应参酌该地文化设施情形,设法使其继续经营,必要时,得由该管地方官署直接负责维持”。至于教会所办社会事业,“如无不当之处,应由该管地方官署随时维持”,其认为不当者,则依法“慎重取缔”,或命令更换负责人,或勒令停办,或采用替代方法。《调整要领》特别强调应当注意调查,在调查教会时,“应与关系方面,当地友军,充分联络,在协同一致之下处理”,并且应将联络处理情形,随时报由该管省公署或特别市公署,转咨华北政务委员会内务总署备案^①。

从《调整要领》的内容看,伪华北政务委员会内务总署为配合实施日军对在华基督教会的政策,在太平洋战争爆发前已有很周密的布置和安排,并且做了大量的准备工作。虽然可以肯定日方在幕后的操控是《调整要领》出笼的关键性因素,该文件应是日方所提某一方案的中文版本和具体化,但幕后操控毕竟不能直接替代前台的表演,从上述条文可以看出,在整个程序的运作中伪政权才是处置基督教会的主体,尽管这一主体相当虚化。从相关内容看,由于此时日本尚未与英美决裂,加之传教事业与条约密切关联,对于教会的处理牵涉到复杂的国际关系,因此《调整要领》显得特别慎重。

1941年6月,伪华北政务委员会内务总署以“宗教信仰足以化导人心,与政治为表里,补法律所不及,当此新中国建设之初,关系尤为重要”,而“监督指导,既贵有确定标准,省市地方,尤需要齐一步调”,因此制定《华北宗教行政方针》,具体内容是:

- 一、提倡佛教。二、扶植道教。三、保护其他宗教,听人民自由信仰。四、保护庙产。五、切实取缔不守戒律教规之各教徒。六、督饬各教徒自行严密组织,勿坠宗风。七、于必要时酌量补助。

上述方针在6月7日提出,并列入地方行政会议指示事项。尽管相关内容很简略,但却是后来颁行的《华北宗教施政纲要》的重要依据^②。

1941年12月8日太平洋战争爆发后,华北教会开始被封锁,聚会礼拜以及讲道皆须取得当局许可。面对突然恶化的政治局势,12月13日,北京各教会领袖“假内务总署”召集筹备会议,出席者约四十余名,公推周冠卿为临时主席,讨论应对之策。对于此次会议,尽管其参与者后来在《华北中华基督教团成立周年纪念册》中给与某种掩饰,说是“北京各教会领袖,鉴于非有大规模之联合组织,不足以挽救时艰”^③,会议似乎是教会方面主动组织的,其实仅仅开会地点的选择就足以说明此次会议是伪由内务总署出面组织的,各教会领袖实际上是奉命开会。12月18日又举行第二次筹备会^④,定

① 华北政务委员会内务总署:《华北外国教会调整要领》(1941年),A0023-001-02278-0141,青档。

② 华北政务委员会内务总署咨青岛特别市公署文(礼字第一二七〇号,1942年5月9日),B0023-001-00952-0086,青档。

③ 华北中华基督教团本部编:《华北中华基督教团成立周年纪念册》,北京:华北中华基督教团,1943年,第2页。

④ 《华北中华基督教团成立周年纪念册》将此日期说成是12月20日,并漏记第三次会议,很可能不是撰写者记忆有误,应是有意为之,因为连续“假内务总署”开会毕竟对相关教会人士来说不是什么光彩的事,所以将三次会议写成两次,并且有意不写第二次会议的开会地点,却专门指出华北基督教联合促进会的会所“设于北京青年会”(见该书第2页),给人的印象似乎这次开会的地点是在北京青年会,其实第三次会议地点才是在北京青年会。由此,研究者对教会方面的文献记载亦应有必要的警惕。

名为“华北基督教联合促进会”，并推举周冠卿为主席，葛信卿为副主席，会所设于北京青年会。12月26日，在北京青年会召开第三次会议，内务总署派员出席“指导”，与会者最后将拟订的章程呈交内务总署^①。

华北基督教联合促进会的章程上交之后，直到1942年1月24日内务总署才答复许可筹备。对此，邢福增的解释是很可能是因为联合促进会的模式不是日方所构想的教团模式，所以经过一个月的考虑才予答复。宋军的看法则是时局变化迅速，日方需要时间作出一定的调整。上述两种看法似乎都忽略了公文的问题，而上述缴交章程并非正式的申请手续。事实上，直到1942年1月21日，教会方面才提交正式的呈文申请：

呈为发起组织华北基督教联合促进会敬祈许可筹备事，窃发起人代表周冠卿、王秉衡等，因见华北基督教各宗派教会及团体有密切联络，以便促进现行教务之必要，迭经开会座谈，商定发起组织华北基督教联合促进会，先于北京筹设总会，次于钧署派员列席，一切谅邀睿鉴，理合备具理由书具呈陈明，敬祈鉴核许可，以便筹备，实为公便。谨呈内务总署。

附：理由书一份、总会简章一份、分会通则一份、发起人姓名表一份。

华北基督教联合促进会发起人代表：周冠卿、王秉衡、孟德荣、葛肇谅、石云浦。

中华民国三十一年一月二十一日。^②

从内容看，呈文手续正规而繁琐，仅附件就需要4个，这些附件的形成，教会方面均需时间准备。尽管前述第三次会议时教会方面就已提交章程，但内务总署阅后的指令是什么，教会方面如何回应，每一条款可能都需要字斟句酌，还有发起人的列名和秩序问题，都需要教会方面予以协调和处理。从附件《理由书》可看出，发起人是根据伪华北政务委员会所颁布的《监督民众团体办法》中的相关条款提出申请的^③，而最初的12名发起人全部为北京市基督教团体和教会的负责人，其中周冠卿为北京中华基督教青年会总干事，王秉衡为灯市口公理会牧师，葛肇谅为安息日会牧师，孟德荣为卫理公会牧师，石云浦为中华基督教会牧师，罗宪璋为公理会传道，周维同为远东宣教会牧师^④。

呈文上交之后，内务总署的批复倒是相当迅速，1月24日正式批复，发给许可证书，要求该会“遵照民众团体组织程序，克日组织筹备机关，迅速筹备竣事”，等筹备竣事之后，再行缴验许可证书，申请立案^⑤。内务总署在批复之后，还以咨文形式将该呈文及批文和许可证书咨送各地公署^⑥。3月2日北京市各教会领袖32人在东城青年会二楼大厅举行筹备会议，推举周冠卿等13人为常务委员，由常务委员推选会长、副会长等^⑦。3月19日，内务总署批准立案^⑧，并于次月在灯市口公理会举行成立大会。

二、整顿基督教与华北中华基督教团的成立

日伪方面从华北基督教联合促进会成立伊始就确定了该会的过渡性质，其目的是藉此将华北各教会初步纳入管理体制之内，不过这种松散的联合形式并不便于监管和控制。所以该会成立后不久，内务总署就以“太平洋战事勃发，导正人心安定社会之需要，倍觉迫切，而英美系基督教与其社会及卫生事业之整理，尤属刻不容缓”，根据日方的“既定方针”，制定《华北宗教施政纲要》、《华北英美

① 《英美系基督教会调整经过及将来希望》，《新民报》1942年2月6日，转引自邢福增：《冲突与融合——近代中国基督教史研究论集》，第111—112页。

② 周冠卿等呈内务总署文（抄件，1942年1月21日），A0021-001-00302，青档。

③ 周冠卿等：《发起华北基督教联合促进会总会理由书》（1942年1月21日），J002-003-00844，北京市档案馆藏。

④ 《华北基督教联合促进会发起人年贯住址职业表》（1942年1月21日），J002-003-00844，北京市档案馆藏。

⑤ 华北政务委员内务总署批文（抄件，无字号，1942年1月24日），A0021-001-00302，青档。

⑥ 华北政务委员内务总署咨青岛特别市公署文（礼字第二七二号，1942年1月24日），A0021-001-00302，青档。

⑦ 《北京市基督教组织联合促进会》，《青岛新民报》1942年3月8日。

⑧ 华北中华基督教团本部编：《华北中华基督教团成立周年纪念册》，第3页。

系教会整理准则》、《华北英美系社会事业整理准则》和《华北英美系卫生事业整理准则》各一件，于4月14日召集处理地方宗教行政卫生行政及社会事业会议，进行指示说明，同时以印本“分别密交各地方出席人员”。5月，伪内务总署又将上述纲要和准则“重加整理”，“以密令公布”，除呈报伪华北政务委员会备案外，并将重新整理的纲要准则，咨行各地公署，要求“密行转饬一体遵照”^①。其中《华北宗教施政纲要》提出，为了“建设新中国及东亚新秩序”，同时也“为铲除英美文化侵略之祸根，对于基督教更应积极整理，俾成为中国独立自主之宗教，藉以贡献国家，并协力于大东亚共荣圈之完成”，为此提出的总体方针是：

- 甲、提倡佛教。
- 乙、扶植道教。
- 丙、整理基督教。
- 丁、调整乙种宗教。
- 戊、取缔邪教及冒充宗教之各种非法组织。

对照前述之《华北宗教行政方针》，可以看出其中最重要的变化就是将原来的“保护其他宗教”改为“整理基督教”和“调整乙种宗教”^②，从具体举措看，对待基督教最为严厉。《纲要》提出实施的指导原则是：

一、目前战事未息，亟应安定人心，以承认信仰自由为原则，采用诱导育成调整办法，将华北政务委员会尊重宗教之事实，广为宣示，并将英美之反宣传严加取缔，以定人心，而洽舆情。

二、应阐明共产军与任何宗教，在思想上处于势不两立之地，并将共产军压迫宗教破坏宗教之种种劣迹，揭示披露，以唤起各宗教教徒之反共思想，而期各宗教团体，朝向反共途上，积极迈进。

三、英美系基督教，向为侵略中国之先锋，兹为彻底肃清英美势力，使其改换面目，成为中国独立自主之基督教。至不属于英美系之基督教会，亦应逐渐使其成为中国方面之独立教会。

四、对于天主教会应查考其国际关系及其与教廷关系，如无敌性，应暂予维持现状。

五、中国方面之各宗教团体，应使其彻底了解中国更生及东亚新秩序之意义，向剿共途上迈进，以协助政府之施政。

六、当指导各种宗教团体时，应令其与新民会保持相当联络。^③

从《纲要》的指导原则可以看出，伪华北政务委员会急于为自身树立尊重宗教和信仰自由的形象，目的在于安抚人心，配合建设所谓“东亚新秩序”，而重点打击是“共产军”和英美系教会。反共既是延续南京国民政府对付共产主义的政策，同时也是为了以此拉拢宗教界人士，而反英美系教会，则既借用了1920年代非基督教运动的话语模式，又从某种意义上袭用了近代中国教会自立运动的基本理路，可以说触到了大公会系统的痛处，从而使其控制教会的意图具有某种正当性，而“独立自主”的号召虽然具有明显的政治意图，却成为差传特征鲜明的主流教会难以回避的挑战。从这个意义上说，此次教会“整理”，似乎成为1950年代的教会改造运动的前奏。

同期颁布的《华北英美系教会整理准则》（以下简称《教会整理准则》）则提出了具体的对基督教会进行整理的方针和实施要领。该文件从内容上看实为1942年4月发布的《华北英美系教会整理要领》的细化，后者只列有四条简要的纲目，但阅读者在旁批注“此系秘件，祈注意”^④。根据宋军的研究，日本北支那方面军司令部实际上早在1942年2月22日就出台了《北支敌国系教会整理经营要

① 华北政务委员会内务总署咨青岛特别市公署文（礼字第一二七〇号，1942年5月9日），B0023-001-00952-0086，青档。

② “乙种宗教”系指包括安清道义总会、同义会、先天道会、世界红卍字会和理道教等民间教门和社会公益团体。

③ 华北政务委员会内务总署：《华北宗教施政纲要》（1942年5月），B0023-001-00952-0088，青档。

④ 华北政务委员会内务总署：《华北英美系教会整理要领》（1942年4月），B0023-001-00838-0059，青档。

领》(以下简称《整理经营要领》),对比分析《整理经营要领》和《教会整理准则》,可以看出两者的内容基本相同,但也存在一些差别,参见下表:

类目	《整理经营要领》	《教会整理准则》
方针/方针	指导旨在令敌国系教会清除美英色彩,一扫其在北支的教权,逐步移交给中方。为此,并不施压与基督教义及信仰,以期安定民心,培养引导其反共立场。	兹为整理英美系教会起见,对于华北各该团教会,应加指导,务使其肃清英美人势力,逐渐移交中国。至其教义信仰,无庸事压抑。
指导要领/指导纲要	一、一扫敌国系基督新教教会及团体(青年会等)中的美英教权,仅将与我方合作者统合为一,推动其组成“华北中国基督教团”(拟称),使之成为中方独立的基督教。弹压关闭凡不肯与我方合作的教会及团体。	一、凡英美系基督教团体(如青年会等)之承诺肃清各该国人势力者,应予统一,令其组织“华北中国基督教团”(假定名称),成为中国独立自主之基督教,其不承诺者则封禁之。
	三、至于针对敌国人传教士等的工作,只要其没有敌性,目前无需加以强压,仅命其自发地从事宣教,同时将教会财产及其它自动地让渡给中方。	三、凡英美传教师,应限制其自由传教。
	四、指导整理敌国系教会,应使其完全作为中方自己的运动展开,日方则不显在表面,以便在将来树立日支基督教密不可分的关系。	四、英美系基督教教会所有之财产,务须圆满移交中国方面。
实施要领/实施要领	一、成立“华北中国基督教团”的筹备工作具体实施如下:	一、组织“华北中国基督教团”,以下列方法实施之:
	1. 由各地日支相关官立组织招集敌国系教会及团体的支那传道人和其它相关支那人,命侍教会荫庇的支那传道人痛改前非,且立誓挺身参与东亚新秩序建设,在此基础上允许其教会及团体继续布道。	1. 各地召集英美系基督教教会之中国教徒及其有关之中国人,在中日主管机关监督指导下,开会自行表明从前依赖英美之非并于宣誓原共同努力从事于协助建设新中国及东亚新秩序之后,方许其传教。
	3. 于北京设立“华北基督教联合促进会总会”(拟称),并于三个特别市及各道公署所在地设分会,向中方发动有关教会独立的启蒙运动,同时令敌国系教会财产让渡给中方,并担任筹备成立“华北中国基督教团”相关的一切业务。	3. 北京现已组设华北基督教联合促进会总会,并应于各省省会三特别市及各道公署所在地设立分会,中国之基督教徒,除从事于教会独立之启蒙运动外,应令其努力工作,将英美系教会所有之财产,移交中国方面,一面并担任关于组织“华北中国基督教团”筹备一切事宜。
	4. 凡敌国系教会需依据本项第1款立下誓约,方可成为总会及分会会员,拒绝成为会员的教会,即被认为具有敌性而遭弹压关闭。至于第三国系及既存支那人的自立教会,则尽可能使其加盟会员。此外不要让敌国传教士干预总会及分会事务。	4. 总会及分会会员,应以英美系教会之中国教徒,而依照本章第1项所定办法,实行悔过宣誓者充之。凡不入会者,严加取缔。英美外第三国系及中国自办教会之中国教徒,应一律为华北基督教联合促进会会员。 但英美教士,绝对不许其干预总会或分会之事。

续表

类目	《整理经营要领》	《教会整理准则》
实施要领 / 实施要领	7. 总会及分会概以昭和 17 年 8 月末解散、更新以“华北中国基督教团”为目标展开工作。	7. 总会与分会,均应于民国三十一年八月底撤销,改为“华北中国基督教团”,并应向“更新生活运动”之目标,进行工作。
	8. 在兴亚院华北连(联)络部领导下,由内务总署承当指导总会的责任。各地分会则置于各地兵团(特务机关)领导下,由中方相应主管部门负责指导。而青岛特别市所在的分会,则在兴亚院华北连(联)络部青岛派出所领导下,由青岛特别市公署负责指导。在指导总会和分会方面,应与总会和分会时常保持密切联系。	8. 北京总会由内务总署与兴亚院华北联络部,会同指导之。
	9. 在指导组织教团的工作方面,应完全作为支那教会自身的运动展开。	9. 各地方分会,应由当地中国主管官署与当地特务机关,会同指导之。但青岛特别市分会,应由青岛特别市公署与兴亚院华北连(联)络部青岛办事处会同指导之。
	二、关于“华北中国基督教团”成立后之性质及教团规则等方面,原则上应在其筹备期间即促进会存在期间,由华北基督教联合促进会总会慎重研究立案,其基本方向大致如下:	二、“华北中国基督教团”之组织,其性质及规则,在筹备期内,由华北基督教联合促进会总会,慎重研讨,但该团之方针,大略如左:
	4. 通过从“北支日本基督教联盟”聘请顾问,彼此建立密不可分的关系。	4. 本教团得于必要时,由“北支日本基督教联盟”聘请顾问,并应与该联盟保持联络。
	5. 教团成立之后,敌国传教士不得从事宣教工作,其它待遇与一般敌国人相同。 ^①	5. 本教团成立后,凡英美教士,仍不许传教,但对于个人,如无轨外行动,亦不加压迫。 ^②

对比两个文件的楷体字部分,可以看出日军出台的《经营整理要领》与伪华北政务委员会发布的《教会整理准则》两者虽基本相同,但也有一些微妙的差别。首先,最明显的是日军的文件将日军和日方机构完全置于领导地位,各级伪政权机构处于从属地位,只是负责执行日方指令的机构。伪华北政务委员会内务总署的文件则是将中方置于前,中日并称,企图展示出平等的样子来。其次,日方认为日中属于密不可分的亲密关系,而内务总署则故作姿态,适度保持距离。内务总署这种欲盖弥彰的表演恰恰反映出其处境的尴尬。第三,在对待英美系教会方面,日方直接以敌国事业称呼和对待,内务总署虽事实上将其作敌国事业对待,但态度则和缓一些。

为了整顿卫生事业,内务总署在 1942 年 4 月 14 日召开各省市负责官员会议,并当场发给《英美系病院咨询事项表》一份,要求逐项填报,以便掌握各地卫生事业的情况。一月后内务总署开始催收表格^③。内务总署提出对英美系卫生事业(如病院等)进行整顿,据称为了排除信徒的依赖思想,“确立自主精神,应以由中国方面次第接管为原则,必要时得由关系方面适当机关接管”,依其性质之不

① 《在北支敌国系教会整理经营要领》,JACAR,Ref. B02032847400,《在满支敌国财产管理并权益接收关系》第 2 卷,译文采用宋军译文,见《从抗战时期华北日军对基督教政策的演变看华北中华基督教团的成立》,李金强、刘义章编:《烈火的洗礼:抗日战争时期的中国教会 1937-1945》,第 215-217 页。

② 华北政务委员会内务总署:《华北英美系教会整理准则》(1942 年 5 月),B0023-001-00952-0090,青档。

③ 华北政务委员会内务总署咨青岛特别市公署文(卫字第一三六七号,1942 年 5 月 25 日),B0023-001-00840-0018,青档。

同由中国行政官署选定民众团体或社会团体接收经营之,其情形特殊者,应由日方机关或同仁会接管经营。卫生事业的英美籍职员应令其辞职。在日军监理下之英美系卫生事业,各地行政官署应随时报请内务总署核办,并准备接管办法^①。不过,英美系卫生事业的整顿似并不顺遂,直到1944年内务总署仍在各地官署发布指示,要求该系列病院的财产须移交地方主管官署管辖,已经由中国接管的病院应当接受地方主管官署的管辖,病院中的中国职员必须“脱离英美关系,改正思想”^②。

至于社会事业的整理,大体包括救济院、养老院、育婴院、残废院、孤儿院、贫民工厂、贫民学校、游民教养院、施医院、施诊所以及其他固定慈善事业,其整理方案大体与卫生事业相同,只是特别强调,凡是用教会名义或由教士等组织之董事会或教士个人经营的社会事业,应当由中国教会洽商劝导,改由中国教会或社会团体接管,并报请内务总署华北振济委员会核办^③。

华北基督教联合促进会不过是一过渡性机构,日伪方面真正的目的是成立教团组织。这种教团实际上是将日本国内日本基督教团组织形式照搬到中国。1941年6月,在教会“合一”的名义下,由34个宗派团体成立的日本基督教团在教团规则上强调“遵从皇国之道,贯彻信仰,各尽本分,扶翼皇道”,符合日本政府的要求,而文部省宗教局长阿原谦造在教团干部炼成会上发表演讲,要求教团“对内培养国民信念,对外力图在精神上提携东亚民族,排除派阀,紧密团结”^④,也就是要配合日本的侵略政策。事实上在1942年3月中旬,当时华北基督教联合促进会尚未正式立案,日伪方面已要求该团体要“积极的展开大同团结运动”,以实现“中国基督教团之统一的教团”^⑤。到1942年5月下旬日伪方面更是明确发出预告,“根据中国基督教徒全体之热意,定于本年九月结成一新基督教团,目下正预备一切中”,当时距离华北基督教联合促进会的正式成立不过一月有余,而各地成立分会22个,只完成了其全部32个分会目标的三分之二而已^⑥,日伪方面就在预备下一阶段的任务,这说明其成立教团是出于精心的计划。

根据邢福增的研究,内务总署在1942年9月8日至10日在北京灯市口公理会召集华北基督教各教会,举行第三次华北基督教讲习会。会议通过决议,决定迅速组织华北中华基督教团,拟定信仰大纲,草拟华北中华基督教团简章^⑦。会议过程及决议的相关内容被刊载在《新民报》上,这易给人造成一种印象,虽然在成立教团问题上有内务总署主导,但成立教团的决定还是教会方面作出的。其实,这只是一种走过场的程序,做做样子而已,成立教团不仅是内务总署的“既定方针”^⑧,而且该方针已经在付诸实施,属于板上钉钉的事,教会方面没有什么讨价还价的余地。事实上,内务总署对于成立华北基督教团有很周密的部署和措施。早在9月2日,内务总署就以电报形式咨送各地公署,要求各地选拔派遣宗教行政人员到北京,参加内务总署举办的“华北基督教团指导员训练班”,会议的地址是北京灯市口油房胡同北京联合女子圣道学院内,报到时间是9月10日,9月12日开始训练,为期两周^⑨。从会议的时间安排可以看出,该训练班与第三次华北基督教讲习会前后相连,这绝非巧合,而是一个精心的安排,讲习会只是内务总署成立华北基督教团工作的一个步骤,而且只是一个前奏曲式的步骤,真正重要的工作是这个训练班。根据内务总署稍后给各地公署的详细咨文,该训练班是根据5月9日秘密咨送各地的《华北宗教施政纲要》中所确立的原则来举办的,目的是为了“彻底肃清英美势力,使中国基督教完全脱离英美关系,而步入自立自养自传之途径,其已经成之华北基督

① 华北政务委员会内务总署:《华北英美系卫生事业整理准则》(1942年5月),B0023-001-00952-0097,青档。

② 华北政务委员会内务总署:《关于英美系病院的指示》(1944年),B0023-001-00852-0008,青档。

③ 华北政务委员会内务总署:《华北英美系社会事业整理准则》(1942年5月),B0023-001-00952-0096,青档。

④ 《日本基督教团史资料集》第2卷,第22页;[日]金田隆一:《昭和日本基督教教会史》,第310页。转引自宋军前引文。

⑤ 《发展华北基督教联合促进会成立》,《青岛新民报》1942年3月25日。

⑥ 《华北基督教促进会各地将设分会》,《青岛新民报》1942年5月24日。

⑦ 邢福增:《冲突与融合——近代中国基督教史研究论集》,第117-118页。

⑧ 《脱却依傍色彩,实践自主行动》,《新民报》1942年9月11日,转引自邢福增前引书,第118页。

⑨ 华北政务委员会内务总署致青岛特别市公署电(1942年9月2日),A0021-001-00302,青档。

教联合促进会总会及各地分会改组为华北基督教团,以期成为中国独立自主之基督教”,为了使“华北基督教团发挥更大之结成协力”,所以专门训练指导人员作为将来实施的准备^①。

华北基督教团指导员训练班也叫“华北基督教团结成协力特别讲座”,其宗旨是“谋华北基督教团之迅速完成,并确立新东亚基督教观”。两项宗旨中前者是具体工作,后者则是该工作的思想指导,更具重要性。训练班的具体课程是:

署长训话、基督教本义、基督教与文化、中国基督教之回顾、日本基督教团之现况、华北基督教联合促进会之现况、日本文化论、东亚新情势、新民会之活动现况、防共与宗教、华北防共工作、中日文化交流史、华北文教现势、华北宗教论、中国宗教史概论、东方文化与宗教关系、宗教施政方针解说、宗教行政现况。

从课程内容看,这完全是为了配合日军对华北的占领和日伪对华北的统治而进行的一次系统洗脑活动,是典型的汉奸教育,其目的就是打破华北教会的现有机制,建立以日本基督教团为模板的教会机构,以实现日方宗教紧密服务现实政治、政府严厉控管教会的目的。这些课程内容及其所构建的所谓“新东亚基督教教观”与此后华北基督教团的负责人所发表的教会合一、本色化和自立的言论存在相当的关联性^②,后者可以视为对前者的解释和呼应。课程时间安排得非常紧凑,每天上课8小时,另有1小时为课余指导时间,周日上午为基督教例会,下午为座谈会。

训练班的受训人员一共65名,分为管理宗教的行政人员和教会人士两类。其中行政人员要求必须是“素有经验者”,具体资格是在省市道公署经办宗教行政事务一年以上现仍在职者,其名额分配如下:内务总署6名,四省公署4名,北京、天津和青岛三特别市3名,24道公署24名,真渤特别行政公署、威海行政专员公署2名。教会人士的标准是中外神学校毕业或其同等学历或各教会担任传道事业二年以上,而“对于东亚新情势有相当认识者”,具体的名额分配是各派教会及神学校的神学者16名,基督教联合促进会总会之主要职员10名^③。

令人感到奇怪的是既然有教会人员参加指导员训练,那么会议的内容是什么,参加者究竟是哪些人,一年后出版的《华北中华基督教团成立周年纪念册》居然对此只字不提。可以肯定的一点是,后来华北中华基督教团的主要负责人中多数都参加了此次会议,周年纪念册之所以不提此次重要会议,不仅是因为以受训身份和伪政权的宗教行政官员一起参加此次会议很不光彩,有做汉奸的嫌疑,而且因为这是一次见不得人的秘密会议。这说明,在成立教团问题上,教会方面固然受到日伪的威逼胁迫,但至少有一部分人是主动配合,并且这种主动配合是他们后来能够出任教团负责人的重要条件。笔者相信,随着档案资料的进一步挖掘,部分教会人士主动配合日伪政权的具体情形将会逐步清晰起来。

10月12日至14日,各教会领袖正式开会,筹备教团成立。15日,在日伪方面的指导之下,华北中华基督教团在北京中南海怀仁堂召开成立大会,北京卫理公会会督江长川担任教团主理,周冠卿担任副主理,周维同为书记^④。

实际上,华北中华基督教团成立的整个运作过程一直分为公开和秘密的两个层面,前者具有程序意义,而后者则具实质意义。日伪方面在教团成立的准备工作上十分周密而细致,而内务总署在整个运作过程中积极执行日方政策,这样,留给教会人士的回旋空间其实非常狭小。

① 华北政务委员会内务总署咨青岛特别市公署文(礼循字第二一三号,1942年9月4日),A0021-001-00302,青档。

② 华北中华基督教团本部编:《华北中华基督教团成立周年纪念册》,第1-8页。

③ 华北政务委员会内务总署:《华北基督教团指导员训练班(华北基督教团结成协力特别讲座)实施办法》(1942年9月4日),A0021-001-00302,青档。

④ 华北中华基督教团本部编:《华北中华基督教团成立周年纪念册》,第10页。

三、日伪机构对华北各地教会的监控与改造

在初步分析了日伪方面尤其是华北政务委员会内务总署在华北中华基督教团成立过程中所扮演的角色之后,还须进一步考察该教团在地方上的成立和运作,从一个相对微观的层面观察沦陷区的政教关系。

无论是华北基督教联合促进会,还是其后的华北中华基督教团,采取的都是一种垂直式集权管理体制,即总会居于中枢,下设层级分会。以后者为例,教团下设省分会和特别市分会,其中省分会下尚设有道区会和市区会,最基层则是各会堂^①。由于日伪方面的强制,除极个别例外,沦陷区所有的教会都必须参加教团,否则不允许活动。这当然便于日伪方面对基督教会的全面监控。不过,这种集中管理机制具体成效如何,日伪究竟是如何监控并改造各地教会,尚需作具体分析。

前文已述,华北基督教联合促进会最初发起人共12人,全为北京市各教会和团体负责人,不过一年后出版的《华北中华基督教团成立周年纪念册》发起人却增加到20人,发起单位增加到23个,分属15个公会。其中有青岛信义会的杨光恩,大名宣圣会的于万谦,开封基督教联合会的郑和甫,济南中华基督教会的张仁^②。从地域分布看,已突破北京市所属范围。从各地促进会分会成立的时间看,大多数成立于1942年4月到5月^③,这说明总会成立之后,各地紧跟着组建分会。所以,上述发起人名单应当是为了体现代表性后来增加上去的,这也说明尽管日伪方面一直在为监控和改造教会作准备,但华北基督教联合促进会的成立仍是十分仓促的,最初是在北京市发起,进而推展至华北政务委员会所控制的其他地区。

现在的问题是,各地分会的成立究竟是各地日伪机构强制成立,还是由华北基督教联合促进会总会推动成立的?有关各地分会成立的具体情况,由于档案资料保留的不完整很难详细分析。从天津市分会和津海道区会的成立情况看,根据当事人霍培修的回忆,似乎两方面的情况都有。当时日伪方面双管齐下,一方面利用天津市内日本基督教团的日本牧师中村二郎、东山武、加莱国生等暗示天津市教会负责人刘修斋、霍培修等,从背后进行推动,另一方面则利用已成立的总会机构进行号召^④。不过霍培修的回忆录不仅有含糊和歧义之处,且缺少档案资料支持,单单依靠该资料很难厘清各方的真正关系。华北基督教联合促进会北京市分会成立及华北中华基督教团北京市分会的呈文和批复文件虽然得以保留^⑤,但都过于简略,缺少其他文献资料的支持和佐证。仅从现有的资料看,在北京似乎是教会方面主动呈请立案,伪政权方面依例批准,这自然不可能是历史的全貌。至于河北省的情况,从伪河北省公署民政厅发布的《办理宗教行政社会事业暨与英美系相关事件报告》可以看出,在内务总署举办宗教讲习会后,河北省也于1941年5至7月分别举行儒学及宗教团体暨回教各讲习会,召集各教派团体主要负责人来省参加讲习,“俾其明瞭新时代事态,领导人民,齐向建设东亚新秩序之途迈进”,1942年又分飭各道分别举办,由省库补助经费,并准备下一阶段各县也分别举办。在华北基督教联合促进会总会呈请备案后,该会保定分会在4月1日举办筹备大会,伪政权方面派员参加并演讲,鼓吹“友邦为复兴东亚之大战争而调整宗教”,要求“依照北京总会所定方针努力迈进”^⑥。从这些举措看,伪河北省公署在监控和改造包括基督教在内的各宗教团体方面发挥了重要

① 华北中华基督教团本部编:《华北中华基督教团成立周年纪念册》,第31页。

② 华北中华基督教团本部编:《华北中华基督教团成立周年纪念册》,第2-3页。

③ 华北中华基督教团本部编:《华北中华基督教团成立周年纪念册》,第9页。

④ 霍培修:《沦陷时期的华北基督教团》,《天津文史资料》第21辑,天津:天津人民出版社,1982年,第169-171页。

⑤ 华北基督教联合促进会北京市分会筹备员张溶清等:《为呈准恳予立案由》(1942年5月6日),J002-003-00844,北京市档案馆藏;张溶清:《呈微呈报华北中华基督教团北京特别市分会呈请鉴核备案事》(1943年1月23日),J002-003-00874,北京市档案馆藏。

⑥ 河北省公署民政厅:《办理宗教行政社会事业暨与英美系相关事件报告》(1942年4月),B0023-001-0852-0031,青档。

作用,不过该文件仍有语焉不详之处,没有提及日本方面的作用。笔者有幸在青岛市档案馆发现了一批甚为珍贵的档案文献,这批资料中既有华北政务委员会及内务总署给青岛市公署各项指令、咨文,也有内务总署抄寄的有关华北基督教联合促进会总会及华北中华基督教团成立的资料,其中以华北基督教联合促进会青岛市分会及华北中华基督教团青岛市分会的资料尤为详尽。这里以这批档案资料为主,结合当时青岛地方报刊所发表的相关资料,来探讨教团青岛分会成立前后的各方关系,日伪政权对各地教会采用统一的政策和运作模式,在重点分析教团青岛分会个案后对于天津和北京分会的运作方式也会有所涉及。

1938年1月青岛市沦陷后,日寇驻青机构即在该市尝试利用和控制宗教来为侵略战争服务。1939年11月15日,在兴亚院华北联络部青岛出張所的努力之下,日本成立青岛宗教联盟(以下简称“宗教联盟”),该联盟系由在青岛的日本各宗教人士组成,其基本任务“是将来与中国方面宗教团体拟采紧密联络,向对华文化工作迈进,同时并努力中国民众之指导向上”^①。兴亚院推荐的健井鸿臣任理事长,日本基督教牧师岛村穗吉^②任常务理事之一^③。会议邀请伪青岛市长赵琪出席,会议程序中有“遥拜皇居”、“合唱国歌”等项^④。该会成立之后,马上开展活动,先是以“为民间贫民谋生计”为名,为北京袜子模范工厂招收女工^⑤,后又以开会的方式联络青岛市宗教人士。12月20日,宗教联盟举办“教育与宗教之关系”会议^⑥,并决定今后每月开一次座谈会^⑦。从内容看,这是一次政治性的会议。为了进一步笼络人心,宗教联盟还通过为贫民施粥^⑧,施医赠药^⑨,以及在青岛李村设立援产厂,培养专门护士^⑩,目的是获得中国人的好感。宗教联盟还到各地去做宣抚工作^⑪,直接为侵华日军提供服务。为了使这个宗教联盟充分发挥其思想战的作用,兴亚院华北联络部青岛出張所还专门对在青岛的日本宗教家进行培训^⑫。

至于基督教方面,在青岛的日本基督教会组织至迟在1939年就开始有计划地与本地教会联络。这年4月16日,青岛日本组合基督教会(在济宁路浸信会礼拜堂内举行)所谓青岛基督教联合音乐会。引人注意的是,参加该音乐会的不仅有多名本地教会人士及其眷属,而且日方人士山村好美牧师也赫然在列,此人后来正是华北中华基督教团青岛分会的首席顾问。音乐会的消息提前两天就在日伪机关报纸《青岛新民报》上登载^⑬。显然,这并非普通的音乐会,而是带有强烈政治意味的联谊活动。后来,在青岛的日本基督教会又与基督教各教会举办慈善音乐会,以所得款项救济贫民^⑭。也是在这一年,青岛市新民会对该市基督宗教团体进行了初步调查,调查表设计的栏目很详细,包括年度所需经费、经常事业、附属事业、维持方法、组织系统、现在概况、沿革、负责人姓名及履历、管理机构及指导方针等栏目,然从填具的表格内容看,大都较为简略含糊,说明此时日伪机构对教会的掌控还处于

① 《青岛宗教联盟定期开成立会》,《青岛新民报》1939年11月12日。

② 岛村穗吉,1869年生,曾在台南、台北、基隆及关东州旅顺等地布教任职,1918年受日本基督教传道局派遣来青岛,1921年就任青岛市日本基督教会牧师。

③ 《青岛宗教联盟定期开成立会》,《青岛新民报》1939年11月12日。

④ 《关于结成青岛宗教联盟举行开会致赵市长函》(1939年11月13日),B0023-001-00540-0102,青档。

⑤ 《北京模范袜子厂来青募女工》,《青岛新民报》1939年12月17日。

⑥ 《教育与宗教关系将开会检讨》,《青岛新民报》1939年12月20日。

⑦ 《宗教家教育家开会检讨》,《青岛新民报》1939年12月23日。

⑧ 《招募学习女工》,《青岛新民报》1940年1月27日。

⑨ 《青岛宗教联盟实行施医施药》,《青岛新民报》1940年9月5日。

⑩ 《宗教联盟本部李村设立授产场,养成职业护士》,《青岛新民报》1940年4月7日。

⑪ 《普及宗教教化,彻底改善民心》,《青岛新民报》1940年2月27日。

⑫ 《为训练驻青日本宗教家派遣通译员致赵市长函》(兴青发第119号,昭和15年10月14日),A0020-001-00345-0270,青档。

⑬ 《联合音乐会定期举行》,《青岛新民报》1939年4月14日。

⑭ 《基督教会举办慈善音乐会》,《青岛新民报》1939年12月23日。

起步阶段,具体的情况并不十分清楚。不过,有一点值得注意,即各教会在市公署备案时间都是1939年^①。而对于教会方面的活动,伪政权的警察机构已开始秘密监视,并以“特密”形式汇报给有关方面^②。教会方面如要举行慈善等活动,则必须报伪青岛市社会局备案,获得许可后才能进行^③。1941年,兴亚院华北联络部青岛出張所对各教会及其附属医院学校的情况进行了精细的调查^④。与此同时,伪青岛特别市政府对教会方面的管束进一步收紧。不仅直接面对市民的公开活动会遇到重重阻碍,就是面对教会内部的书籍报刊发行也要经过相关机构的严格审查^⑤。面对这种情况,教会方面只能减少活动,遇有必须举办的事务时,则直接与市政府打交道,以求得支持^⑥。

华北基督教联合促进会总会成立后,华北基督教联合促进会青岛市分会(以下简称“促进会青岛分会”)很快在1942年4月4日成立。当时全市33个团体选派代表51人出席促进会青岛分会成立会议,会议还邀请市社会局礼教科科员孙旭“监视开会”,会议票选常务委员7人,由此7人公推主席和副主席各一人。主席是杨光恩牧师,副主席为赵希圣^⑦。不久该会职员就发生变动,到5月,主席改名为会长,由王德润担任会长,杨光恩改任副会长,常务委员名额也增加到9名,并增加山村好美、古川原、馆冈刚等3名日籍顾问^⑧。

日籍顾问中值得注意的是山村好美(1903-?)。山村好美是日本广岛人,1921年5月起先后在美国夏威夷希乐中学、要拉尼高级中学和夏威夷大学就学,1926年4月入读日本京都同志社大学神学部,1930年3月毕业,同年4月任东京日本组合本乡基督教会传道师,次年辞任。1932年7月任伪满洲国辽阳日本组合辽阳基督教会牧师,第二年创立辽阳四大庙日语文化学院,担任院长,1938年12月1日辞去上述二职,三天后就任青岛市日本组合基督教会牧师,1939年9月担任青岛私立礼贤中学教员^⑨,1940年4月,受青岛出張所与市公署派赴礼贤中学服务^⑩,同年4月,创设东亚传道会青岛中国基督教会^⑪。从简历看,山村好美牧师在来青岛之前已经有在中国东北地区长达六年的传教经验,而其在东北辞任后马上就任青岛市日本组合基督教会牧师,稍后又接受青岛出張所的委派,说明他到青岛传教除了教会的委派外,肯定也得到了日本在华相关机构的支持。古川原曾在青岛市宣传处检阅室兼职,负责审查海通社英文通讯稿件^⑫。馆冈刚则是青岛市日本基督教团桓台路教会的牧师。

4月7日,促进会青岛分会负责人杨光恩等正式向兴亚院青岛出張所、伪市公署及北京华北基督教联合促进会总会呈文,其呈文称:

① 《青岛市天主教会调查表》(1939年),B0023-001-00814-0123,青档;《青岛灵恩会团体调查表》(1939年),B0023-001-00814-0128,青档。

② 《关于基督教救世军在西岭嘉祥路开设暖厂收贫民的情报》(青警特密第67号,1939年1月17日),B0023-001-00575-0035,青档。

③ 《圣公女子学校为贫民学校募款举行音乐会的情报》(1939年11月11日),B0023-001-00474-0059,青档。

④ 《青島ニ於ケル第三国文化事業》(昭和16年3月),JACAR,Ref. B05016094000,外务省外交史料馆,参考资料关系杂件,第九卷。

⑤ 《青岛天主教会印刷部〈善导报〉登记申请书》(1941年6月),B0023-001-00743-0152,青档。

⑥ 《救世军山东区区部关于救济贫民请捐助的函》(1941年2月17日),B0023-001-02200-0013,青档。

⑦ 杨光恩等:《关于成立华北基督教联合促进会青岛分文呈赵市长文》(1942年4月7日),B0023-001-01071-0007,青档。

⑧ 《华北基督教联合促进会青岛分会名单》(1942年5月),A0021-001-00302,青档。

⑨ 根据礼贤中学校长刘铨法的说法,礼贤中学最初聘请山村好美是为了“应付公事”,是经过同善教会聘来作为日语教员的,参《激辩展开,被告证人纷提意见》,《青岛公报》1948年3月27日。

⑩ 山村好美学历及任事卸职详细履历表(1940年3月12日),A0020-001-00351-0047,青档。

⑪ 1933年,日本各教派在东京成立满洲基督教会,作为各派对华的传教组织。卢沟桥事变后该组织改组为“东亚传道会”,除辖东北各教区外,又开辟蒙疆、北支、中支和南支等教区,参见徐炳三:《近代中国东北基督教研究》,华中师范大学博士学位论文,2008年,第194页。

⑫ 《关于兼任专员古川原已离差拟聘吉崎忠雄为出版物检阅室嘱托的呈文》(1944年3月16日),A0020-001-00326-0174,青档。

窃查华北基督教会在昔时多为英美经济势力所支配,自大东亚战事勃发后无形停顿。北京信徒鉴于英美势力不足恃,爰有华北基督教联合促进会总会之设立,以便促进华北基督教各宗派现行会务,俾达到自立自养自传之目的,经呈准内务总署备案,推进以来,颇形圆满。青岛为华北重要都市,教会林立,信徒众多,对于建设东亚新秩序深愿竭尽绵(绵)薄,协力进行,以期脱离英美之羁绊,还我自由,故青岛促进分会之设立实刻不容缓。^①

如果将杨光恩等的呈文与前述总会周冠卿等的呈文相对比,可以明显看出周的呈文只是很笼统地提出“因见华北基督教各宗派教会及团体有密切联络,以便促进现行教务之必要”^②,并没有直接指责教会,而杨光恩等的呈文则不仅说“英美势力不足恃”,要脱离其“羁绊”,达到“自立”目标,更要竭力支持建设大东亚秩序建设。两份呈文的时间前后相距不足3个月,内容竟如此不同,这不仅说明日伪方面对教会控制的加紧,而且也说明此时教会的“自立”话语已经完全变味,带有明显的向日伪表示效忠的意味。

在日益收紧的管制形势下,教会方面仅仅在呈文里表示一下效忠的姿态显然不能满足日伪方面的要求,不可能被准许备案。根据日伪的要求,青岛市所有由日本海陆军管理而原属英美系的15个教会团体先后在5月22日到25日分别签署了《誓约书》。下面是中华信义会的《誓约书》:

青岛市清和路基督教中华信义会,从来依存美国人宣教师,依其错误方针,从事布教,至堪惭愧,今对过去之失当已幡然悔悟,决定悔改。

一、今对美英国人断绝从来之关系固不待言,即将来精神的经济的以及一切的决不再依存美英国人。

二、自动献身协力建设东亚新秩序,以期有所贡献。

三、对中华民国政府华北政务委员会及青岛特别市公署各种法规之遵守固已无论,即其他官宪之指示命令亦必确实遵守。

四、在大日本军管理下之动产与不动产之赁与使用,当必妥善管理,军部如有返还要求,应立即承诺,如遇有修缮改建之时,亦必须得军部之许可然后施行。

五、美英国人所有之动产不动产即作为教会自有之财产并速履行名义变更之手续。

以上五条必当确实遵守,立兹誓约为证。^③

《誓约书》需要教会负责人和保证人同时签字才有效。所有15个教会团体的《誓约书》除其名称和分属英美不同外而文字略有差异外,主要内容完全相同,说明这份《誓约书》的底稿是由日伪方提出并强制各教会抄录签署的。在这些《誓约书》中,促进会青岛分会会长王德润牧师担任了四方奉化路中华基督教会^④、费县路基督教神召会^⑤、台东一路圣洁教会^⑥和陵县路基督教救世军^⑦等四个教会团体的保证人,这既说明王德润在青岛教会中具有较高人望,同时也说明他在此活动中起到重要作用。各教会签署后,上交促进会青岛分会,再由该会送交市公署,由市公署转呈青岛出張所15份,日本驻青岛海军部队13份,陆军部队2份^⑧。

5月28日,伪青岛市社会局长姚作宾将华北基督教联合促进会青岛分会成立请予备案的呈文、

① 杨光恩等:《关于成立华北基督教联合促进会青岛分文呈赵市长文》(1942年4月7日),B0023-001-01071-0007,青档。

② 周冠卿等呈内务总署文(抄件,1942年1月21日),A0021-001-00302,青档。

③ 《青岛市清和路基督教中华信义会誓约书》(1942年5月25日),A0021-001-00302,青档。

④ 《青岛四方奉化路中华基督教会誓约书》(1942年5月25日),A0021-001-00302,青档。

⑤ 《青岛市费县路基督教神召会誓约书》(1942年5月25日),A0021-001-00302,青档。

⑥ 《青岛市台东一路基督教圣洁会誓约书》(1942年5月25日),A0021-001-00302,青档。

⑦ 《青岛市陵县路基督教救世军誓约书》(1942年5月25日),A0021-001-00302,青档。

⑧ 《为誓约书事社会局长姚作宾呈赵琪文》(1942年5月28日),A0021-001-00302,青档。

促进会青岛分会通则和职员名单转呈伪市长赵琪批复^①。对照《华北基督教联合促进会分会通则》^②，促进会青岛分会之通则基本上是照录前者，只是在个别文字上略作技术性改动^③。

5月30日，华北基督教联合促进会青岛分会成立大会正式召开，会长王德润在致辞中说，“自大东亚圣战勃发后”，青岛原属英美之教会“自然被我友邦日本海陆军收回管理”，现经联合促进会青岛市分会和“友邦各关心教会领袖”向兴亚院市政当局联络接洽，获得谅解和同情，现在“所有中国教会信众、领袖无不欲趁此时机，努力奔向自立自养自传之途径，共同努力建设东亚新秩序，仰赖上帝大能及友邦关心教会人士之指导，携手迈进，创造纯正之中华基督教会”。伪青岛市长在训词中说：“盼全市信徒认清当前之局势，排除以往存英美之思想，打成一片，和衷共济。”兴亚院青岛出張所绪方所长的祝词中首先为日方对教会“断然”措施进行辩解，认为这“绝非弹压纯正之宗教，束缚人民信仰之自由”，而是为了“铲除敌性，以谋确立东亚人民之独自之基督教”，他要求中国教会“断绝与英美之一切关系，以真正之自立、自养、自传，谋中国基督教之大同团结”，同时“洞察世界之趋势，使基督教之信仰对创造新东亚之文化有所寄与”^④。大会仪式中有一项重要内容，这就是全体与会人员必须在副会长赵希圣的领导下共同宣誓，其宣誓词与总会宣誓词相比只有三处改动，第一处是将开头“东亚大战爆发”改为“东亚圣战爆发”，由“大”改“圣”，一字之差，则意义大不同。另一处是将“故都一经提倡，各地尚希风从”改为“北京总会提倡，青岛自乐风从”，这是技术性改动。最重要的变化是宣誓词前的一段导言，兹录如下：

从过去的历史来看，基督宗教真欲在东亚表显其本来精神，确有须联合亚洲整个民族，在所有事功活动上，摆脱英美色彩，共同携手努力，在上帝领导之下，竭力建设亚洲共荣圈之必要。兹经我友邦大日本军民，发动大东亚圣战，不惜牺牲一切，上下一致，本中日敦睦，提携合作之精神，扶助设立我黄种民族之文化，驱除英美谋我东亚之势力，由水深火热中解救我亚洲民族，将所有被英美侵略占据之财产完全收回，极力整顿，建设东亚新秩序，圣战所致之地，人心响应，慰劳欢迎，我基督教会信徒，今日更了然世界情势，感觉当此时机，奋起猛进。现在北京已正式成立华北基督教联合促进总会，故青岛教会亦急起与市政当局接洽成立分会，誓协力建设东亚新秩序，并竭力发挥基督教义，愿本教会自立自养自传之精神，与英美从经济人才精神各方面，完全断绝，将见我全青岛整个教会，在基督领导之下同舟共济，共同祷祈，建设我亚洲明朗乐土共荣圈，藉以达世界和平真正之目的。^⑤

这段誓词导言与日方的说法几乎没有差别。在这里侵略者被说成是解放者，且对其充满敬仰之情。誓词已经完全认同日方的所谓东方文化本位和东亚共荣圈的说法，并将其与中国教会的自立顺利地连接起来。从会议议程看，在会议开始时全体人员集体歌唱《中华教会自立歌》，会议结束前全体人员要宣誓，准备“自立”，似乎构成了很好的前后呼应，其实是很大的讽刺。由于誓词手稿并无署名，所以无法断定该誓词是否由教会人士起草，即使是由日方提供底稿，但如此屈辱的誓词导言竟能被教会人士接受，并在大会上宣读出来，也实在是一件让人难堪的事。对于日方来说，通过“宣誓”这一具有象征意义的仪式来扫除当地教会人士的抵抗心理，实际上具有高度的心理战意义。

1942年10月15日华北中华基督教团成立，同年12月3-6日起青岛特别市分会开始在观象二

① 从姚作宾转述促进会青岛分会呈文内容看，其文字较之杨光恩等人4月7日的呈文有多处改动，说明促进会青岛分会后来又重新呈文，参见《为转呈华北基督教联合促进会青岛分会成立请予备案社会局长姚作宾呈赵琪文》（1942年5月28日），A0021-001-00302，青档。

② 《华北基督教联合促进会分会通则》（1942年4月14日），B0023-001-00852-0020，青档。

③ 《华北基督教联合促进会青岛分会通则》（1942年2月），B0023-001-01071-0009，青档。按，由档案馆人员标注的该文件时间似有误，实应为1942年5月。

④ 《本博爱服务牺牲精神，建立纯正教宗》，《青岛新民报》1942年5月31日。

⑤ 《华北基督教联合促进会青岛分会成立宣誓词》（1942年5月），A0021-001-00302，青档。

路圣保罗教堂举办举行系列讲习会,每天上午由教会领袖和伪市政当局要人开办讲座,下午出席代表举行协议会,讨论制定简章,并由特约委员审核^①。结成大会于12月6日下午在青岛市济宁路教会^②举行,从留存的大会秩序册中可以看出,大会仪式中既有伪青岛市长训词,也有大东亚省青岛署长祝词。在读经之后与会者要“为大东亚战争阵亡将士静默”^③。华北基督教团总干事康德馨参加了相关活动^④。华北中华基督教团青岛特别市分会(以下简称“教团青岛市分会”)的职员如下^⑤:

会长:王德润,华北中华基督教团青岛伏龙路同道堂牧师。

副会长:杨光恩,华北中华基督教团青岛观象二路圣保罗堂牧师。

书记:王之仆,华北中华基督教团青岛济宁路教会牧师。

会计:焦绍光,华北中华基督教团青岛济宁路教会执事。

委员:赵希圣,华北中华基督教团青岛济宁路教会执事。

委员:常子华,华北中华基督教团青岛陵县路教会执事。

委员:刘延庭,华北中华基督教团青岛上海路教会牧师。

委员:赵承九,华北中华基督教团青岛武定路同善教会牧师。

委员:卫斯理,华北中华基督教团青岛观象二路圣保罗堂长老。

特约委员三位:

山村好美——日本基督教团青岛济宁路教会牧师。

馆冈刚——日本基督教团青岛桓台路教会牧师。

吉崎忠雄——日本基督教团青岛浙江路教会牧师。

与促进会青岛市分会职员名单对照,在特约委员中山村好美与馆冈刚牧师仍保留,古川原替换为吉崎忠雄牧师。在此,值得注意的是此三人所在教会地址,山村好美所在的济宁路33号教会原系日本组合青岛基督教会,馆冈刚牧师所在的桓台路96号原系日本基督教会的教堂^⑥,只有浙江路一处教会的具体地址不详,该处教会何年开设,抑或占用该路段之基督教青年会会所^⑦,并不清楚。

从教团青岛市分会所制定的章程草案看,其基本条款虽以《华北中华基督教团各省特别市分会简章》为模板,在个别地方亦有重要改动,如宗旨原分会简章是“本分会以联合……所有各教会,共同担负传扬福音之使命,本自治自养自传之精神,以建设中华民族之本色统一教会为宗旨”^⑧,教团青岛市分会的简章在“统一教会”之后添加了“协力完成东亚新秩序”等文字。原分会简章并无有关特约委员的条款,教团青岛市分会的简章则专门列出,尤其值得注意的是该简章之原稿本来的内容是“本分会之常委会得特约社会知名信徒为特约委员”,但被修改为“本分会之常委会得特约友邦基督教团牧师暨社会知名信徒为特约委员”^⑨。这些改动和修正表明,在地方分会层次日伪方面对教会的控制

① 《华北中华基督教团青岛特别市分会结成大会前之四日讲习会》(1942年12月),B0023-001-00524-0192,青档。

② 应是基督教浸信会。

③ 《华北中华基督教团青岛特别市分会结成大会秩序草案》(1942年12月)B0023-001000524-0195,青档。按,档案文件上的原标注时间为1939年9月,显然系后人整理档案时误添。

④ 康德馨从青岛回北京后称,青岛市分会之讲习会和结成式“结果极佳”,不过康德馨究竟是受邀参加活动,还是前去直接指导成立,并不清楚,参见《华北中华基督教团成立周年纪念册》,第12页。

⑤ 《华北中华基督教团青岛特别市分会职员名单》(1942年12月),B0023-001-00524-0192,青档。

⑥ 《日本基督教會既説明細書》(昭和11年8月14日),JACAR,Ref.B04012512400,外务省外交史料馆《满洲国及中国二於ケル神社、寺院、教会、廟宇其他布教關係一件》(昭和11年6月6日省令,第8、9号)第三卷。

⑦ 青岛市青年会职员在日本占领青岛后全数离开,其会所房屋由日人“强迫租去”或“任意出兑”,成为伪公务人员和商民居家之杂院,参见《青年会代理总干事德位思呈青岛市政府文》(1945年11月)及《青岛中华基督教青年会总干事郭金南呈青岛市社会局文》(1946年1月5日),A0021-001-00302,青档。

⑧ 华北中华基督教团本部编:《华北中华基督教团成立周年纪念册》,第22页。

⑨ 《华北中华基督教团青岛特别市分会简章》(1942年12月),B0023-001-00524-0182,青档。

更为赤裸和直接。至于教团所属各教会(堂会)成立的具体条件^①,则与华北中华基督教团所订立的《新立堂会暂行规则》差别不大。

教团青岛市分会成立之后,作为教团特约委员的山村好美当仍在私立礼贤中学任职,并且由市公署支取中学15级薪俸^②。另一名特约委员吉崎忠雄牧师在1944年3月接替古川原任职于市宣传处出版物检阅室,主要是检查海通社英文通讯稿件^③,从山村好美等人的任职情况看,这些人实际具有多重身份,与日本驻青机构保持着良好关系。

从促进会青岛市分会到教团青岛市分会的成立过程看,日本占领当局方面实际起着主导作用,分会成立与否实际由兴亚院青岛出張所最终决定。不过,日本方面对教会监控和改造的工作则主要是通过华北政务委员会内务总署和青岛市伪政权负责进行。从青岛市保存的大量档案资料看,无论是对教会组织本身的直接改造,还是对于教会学校、教会医疗等事业的取缔,伪青岛市公署方面都有非常周密的部署,而部署所依据的都是伪华北政务委员会内务总署以及其他相关机构的指令和文件。这说明,促进会和教团各地分会的成立基本上是一种被动的政治行动,而不是教会自身的自主性行动,在这一过程中,日籍顾问实际上充当着日伪势力控制青岛教会的工具。至于本地教会人士,虽然难以确定是否有个体主动投靠,但整体而言基本上是配合演出,当时他们的选择空间并不大。

华北中华基督教团各地分会的成立是否意味着已将所有的教会都网络无遗,全部纳入这一体系进行管理,还需要进一步讨论。从青岛市的情况看,当时除基督徒聚会处和基督教青年会没有参加而被迫停止活动外,其他教会机构大都参与了该教团。从整个华北的情况看,似乎只有基督徒会堂经过王明道等人的抗争,获准不参加教团且能继续活动外,其他都面临两种选择,要么加入,要么被取缔禁止。以天津市为例,1943年3月,伪天津市公署即密令该市警务处,要求尚未加入教团的基督徒聚会所与附属4会堂必须马上加入教团,如果“再存观望,即予停止活动”^④。

早在华北基督教联合促进会总会筹备立案之际,日本军方为收买人心,强迫北京的英美基督教会正式将先前已被日本军管的教会产业移交中国人管理,并由中国教会代表、英美教会代表及北京日本陆军特务机关三方共同签署《契约书》和《让受契约》,并在报刊上发表消息^⑤。各地分会成立之后,大体也比照此例办理^⑥。不过,对于华北各地的教会学校、医院等附属产业则迟至1943年5月日军才宣布解除军事管理,由华北陆军最高指挥官移交伪华北政务委员会,并由各地伪政权就近与日方现地机关商洽接收^⑦。不过,接收过程并不顺利。以青岛市为例,直到1944年该市才出台接收的具体办法,同时成立一个由市公署职员组成的接收小组,由各局局长对口接收^⑧。

日伪成立华北中华基督教团及各地分会的目的,就是要将教会置于其控制之下,利用教团组织来监控基督徒,麻痹中国教牧及信徒的抗日意志。天津市教团曾多次举行举办所谓“和平祈祷”大会,利用一些信徒的“非战主义”和“和平主义”的善良意愿,来混淆其思想,使其“不去反对日本帝国主义侵略战争”。为了支持所谓的“大东亚战争”,天津市教团还号召信徒“献铜献铁”^⑨。北京市教团

① 《湖鹑被中华基督教团青岛各教会(堂会)成立应具之条件》(1942年12月),B0023-001-00524-00186,青档。

② 根据青岛市公署发布的第1135号委任状,山村好美自1942年9月起其在礼贤中学的任职改由市公署委派,参见青岛特别市公署:《关于将私立各级学校日籍教员森田一枝、山村好美等改由青岛特别市公署委任的指令》(1942年9月10日),A0020-001-00270-0146,青档。

③ 《关于兼任专员古川原已离差拟聘吉崎忠雄为出版物检阅室嘱托的呈文》(1944年3月16日),A0020-001-00326-0174,青档。

④ 天津市公署:《天津特别行政区公署训令警务处》(1943年3月23日),218-3-6-708,天津市档案馆藏。

⑤ 《北京市英美基督教会正式移让中国人管理》,《新民报》1942年3月16日第2版。

⑥ 霍培修:《沦陷时期的华北基督教团》,《天津文史资料》第21辑,第181页。

⑦ 华北政务委员会致青岛市市长姚作宾电(1943年4月29日),B0023-001-02461-0076,青档。

⑧ 《青岛特别市公署接收英美系敌产第三种物件暂行办法》(1944年),B0023-001-02461-0070,青档。

⑨ 霍培修:《沦陷时期的华北基督教团》,《天津文史资料》第21辑,第177-179页。

则参加了由伪市政府社会局举办的“宗教团体协力食料增产运动”讲习会,并承担具体的隙地种植任务^①。为了真正从思想上控制教会,培养驯服于日伪政权的传道人,华北中华基督教团的一项重要任务就是筹划成立中央神学院、地方基督教学院和道学馆三级神学院,不过这项工作直到日本投降也没能完成。此外,教团还组织了教会现状的调查统计、教会宪章起草、教友赈济及巡视布道工作^②。

应当指出的是,由于战事紧张和人力有限,日伪方面对教团的控制主要在总会和各级分会层面,至于具体的会堂层面则很少触及,因此各教会原有的宗派体制只是形式上受到冲击,但在实际上尤其是基层仍得以保留,并未实现真正的“合一”,这是战后英美基督教会能够重返中国,再度顺利接管教会的重要原因。

四、余 论

从华北基督教联合促进会和华北中华基督教团及其分支机构的成立和运作看,毫无疑问,侵华日军及其相关机构在其中发挥了主导和关键性的作用。伪政权尤其是华北政务委员内务总署在其中则起到很重要的组织实施作用。尽管当时每一级伪政府机构中几乎都有日方的顾问和辅佐官,是实际的操纵者,但幕后的操控毕竟不能代替前台的表演。作为一种殖民地常见的政治模式,代理人机制不仅能很好地贯彻占领者的政治意图,而且能起到缓解占领者与被占领者紧张对立的作用。尤其是当占领者力图以解放者的身份出现,企图重新建构自己身份时,当地代理人的主动配合就成为不可或缺的重要因素。日方对华北基督教会的目标就是施加有力的控制,这种控制是相当直接和粗暴的,不过为达到该目标日方建立的话语体系却相当技巧和精致,其中强调教会“自立”是其中心内容,但如何让这套话语体系被人接受,则需要一整套的实施机制。在这里,伪华北政务委员会及其下属机构起到了重要的连接和转换作用,其适度的身份掩饰和本土性话语策略很好地迎合了教会人士的心理,而现实的权力机制则为其监控和改造教会的实施提供了有效威慑。

代理人机制其实是分层次的,伪政权机构固然是一种强制性的代理机制,而建立日本式的教团对教会来说同样也是一种强制性的代理机制,因为不加入者不允许存在和活动。这种带有较强民间色彩的社团机构既可以很好地履行职责,主动配合华北日军的思想战,又不至招致内部太强烈的反感,因为教团的负责人毕竟是各教会的领袖,日籍特约委员多数时候都居于幕后。对于教团自身的合法性问题言,教会人士可以通过延续20世纪20年代的自立和合一的传统论述方式为其找到某种理论上的依据,同时也可以配合日方“移交”教产的行动为摆脱所谓英美的文化奴役提供现实的证据。至于日方强力植入的大东亚共荣圈思想,则可以以本色化和东方本位文化来解读。总之,在充分彰显“自立”、“合一”和“本色化”这些教会传统理念的符号意义时,又为其注入新内容,赋予新的意义,这样参加伪内务总署的训练班虽然不光彩,但也不是不可以接受。从实际情况看,越到教会基层,教会人士所能感受到的理念与现实的张力越小,签署悔改誓约书,为日军阵亡将士祈祷等象征性行动也都可以接受,在这种情形下日伪对地方教会的监控与改造自然就更为直接和严厉。

在日军占领的严酷现实面前,教会人士的选择其实并不多,如以国家认同的尺度来衡量沦陷区教会人士,这自然是脱离历史实际的苛求。然当日军撤离之后,教会人士对自身历史的适度回望也许仍有其意义之所在。教会如何既因应时代,又不为潮流所裹挟而随波逐流,真正成为社会重心所在,这是一个实践性的难题。

[责任编辑 王大建 范学辉]

^① 北京市公署准内务总署咨送宗教团体协力食料增产运动实施办法指导纳要的训令及社会局主办的讲习会的呈文便函(1943年6月1日),J002-001-00359,北京市档案馆藏。

^② 华北中华基督教团本部编:《华北中华基督教团成立周年纪念册》,第6-7页。

生存的困境与出路

——海德格尔与儒家思想的比较研究

张文修

摘要:中国思想哲学采用聚合—发散的通达思维来贯通本质与现象,即所谓“因事而寓教”,“下学而上达”,因此在认识、表达方式等方面具有非理论框架的特征。生命哲学是全部儒学内容的核心,儒家政治学、伦理学是生命完善的保证。儒家对生命的研究从生命的本质——心性开始,《大学》之“明德”,或《中庸》所谓“天命之性”,是儒家生命之学的理论基石。在生命意义世界观方面,海德格尔认为世界本无意义,意义是人类赋予自然的,儒家则认为世界本身富有意义,人类需要向自然的精神法则学习。海德格尔对人生存状态的分析基于“常人”的状态,而儒家思想则偏重于“圣人之学”。在生命的出路上,海德格尔现象学的存在论偏于从思想到思想,主张通过收回—补做—选择而超越常人状态回归本真;儒家的成圣之学则源于生命的实践,其对生命进步的阐述更加真实,因而是一条能够引导人类走出迷惘、沉沦和癫狂困境的切实的大道。

关键词:儒家思想;海德格尔;生命哲学;“常人之学”;“圣人之学”

马丁·海德格尔(Martin Heidegger, 1889年9月26日—1976年5月26日)是德国著名哲学家,20世纪存在主义哲学的先驱和巨擘。《存在与时间》是海氏最主要的代表性著作,1927年出版,其影响不仅限于哲学领域,其流风广被宗教(神学、禅学)、政治学、心理学、社会学、文学、文化人类学等各个领域。海德格尔哲学对中国思想史研究的影响也很大,例如张祥龙《海德格尔思想与中国天道》和赖贤宗《道家禅宗与海德格的交涉》等等^①,除这些专门著述外,中国哲学思想史的学者在著述中借用海德格尔的概念思想之痕迹,更是不胜枚举。鉴于《存在与时间》的重要性,笔者在此对其思想与儒家作一番比较研究。

本文认为相较海德格尔之前的西方哲学,海氏的思想及方法更相近于中国思想。《存在与时间》使我们更加清晰地认识到中国思想哲学的一些特征,如非理论框架的、在本质与现象之间聚合—发散的通达思维及其表述方式,以人为本的生命哲学,物我合一的生命世界观等等。《存在与时间》对“常人”的分析极为精当详尽,这是由于海氏对实际生存的体悟,然而其对超越“常人”的本真状态的分析,则有些从思想到思想的臆测;相反,儒家圣贤思想源于生命的实践,对生命进步的阐述更加真实详尽。

首先声明,笔者并非研究海德格尔的专业学者,在此仅为一些心得,抛砖引玉,必有挂一漏万、种种不当之处,望诸位方家有以教我。

作者简介:张文修,中国社会科学院历史研究所副研究员(北京100732)。

^① 参见张祥龙:《海德格尔思想与中国天道》,北京:生活·读书·新知三联书店,1996年;赖贤宗:《道家禅宗与海德格的交涉》,台北:新文丰出版公司,2008年。

一、从《存在与时间》对以往西方哲学的批判中反观中国思想的特征

(一)《存在与时间》对以往西方哲学的批判

《存在与时间》对以往西方哲学的批判大多集中在《导论》以及第一篇第三章对笛卡儿的批判中。这种批判从对古希腊哲学开始：

希腊存在论通过形形色色的分流与变种，直到今天还规定着哲学的概念方式。这个希腊存在论及其历史就是下述情况的证明，此在是从“世界”方面来领会自己本身并且领会一般存在，而这样成长起来的存在论沉溺于其中的传统让存在论降低为不言自明之事，降低为只不过有待重新制作一番的材料(黑格尔就是这样)。①

在海德格尔看来，希腊存在论的根本错误就是“此在是从‘世界’方面来领会自己本身并且领会一般存在”，也就是说，没有从人自身的意义出发来理解存在，而是从世界来反观自身，对此，海德格尔有句名言：此在“有一种趋向，就是要沉沦到它所在的它的世界去并依附这个世界的反光来解释自身”(第27页)。从这个角度，海德格尔将自己之前的全部西方哲学史几乎全部否定：

这种无根的希腊存在论在中世纪变成了固定教材。……在教条式地承受希腊对存在的基本看法的限度内，在这个系统的构造中还是出了不少初拙的工作。希腊存在论的本质部分盖上了经院哲学的印记，通过苏阿列兹[Suarez]的形而上学论辩，过渡到近代的“形而上学”和先验哲学，并且它还规定着黑格尔《逻辑学》的基调和目标。在这个历史过程中，某些别具一格的存在领域曾映入眼帘并在此后主导着问题的提法(笛卡儿的我思，主体，我、精神、人格)；但同时，这些东西都与始终把存在问题耽搁了的情况相适应，没有就它们的存在之为存在及其存在结构被追问过。(第28页)

从世界理解人，而不是从自身来理解自己，在海德格尔看来，这个错误导致整个“存在问题耽搁了”，从中世纪到近代哲学，只不过做了“初拙的工作”，在哲学史上著名的概念，如“我思”、“主体”、“我”、“精神”、“人格”等等，在海德格尔看来不过是存在的特殊领域(“某些别具一格的存在领域”)，远远不是存在的全部，更谈不上是存在的根本问题。

海德格尔还对西方传统哲学的认识论中的不足之处提出了批评，从柏拉图、亚里士多德一直到康德，反对先验的知识论：

一门科学的所有老问题对象都以事情区域为其基础，而基本概念就是这一事情区域借以事先得领悟(这一领悟引导着一切实证探索)的那些规定。所以，只有同样先行对事情区域本身作一番透彻研究，这些基本概念才能真正获得证明和“根据”。……柏拉图和亚里士多德的工作为此提供了证据。……康德的纯粹理性批判的积极成果也在于着手清理出那属于某种自然一般的东西，而不在于一种知识“理论”。(第13-14页)

在批判西方传统先验逻辑、先验知识论的基础上，海德格尔提出了自己所认为的、正确地研究存在论的方法，那就是现象学的方法：

存在论只有作为现象学才是可能的。(第45页)

不允许把任何随意的存在观念与现实观念纯凭虚构的和教条安到这种存在者头上，无论这些观念是多么“不言自明”；同时，也不允许未经存在论考察就把用这类观念先行描绘出来的“范畴”强加于此在。毋宁说，我们所选择那样一种通达此在和解释此在的方式必须能使这种存在者可以在其本身从其本身显示出来。(第21页)

现象“的”科学等于说，以这样的方法来把捉它的对象——关于这些对象所要讨论的一切都

① [德]海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，熊伟校，北京：生活·读书·新知三联书店，1987年，第28页。以下凡引此书将随文标注页码。

必须以直接展示和直接指示的方式加以描绘。……凡是如存在者就其本身所显现的那样展示存在者,都可在形式上合理地称为现象学。(第44页)

然而,现象学不仅仅只是描绘现象而已,否则就成了一种盲人摸象式的、经验的、庸俗的学问了。如其所然地、没有先入之见地描绘现象,仅仅是现象学最初的基础工作,现象学更为重要的是要揭露出隐藏在现象之后的、并导致现象存在和活跃的东西:

如何区别现象学的现象概念与通俗的现象概念呢?现象学要“让人来看”的东西是什么?必须在与众不同的意义上称为“现象”的东西是什么?什么东西依其本质就必然是突出的展示活动的课题?显然是这样一种东西:它首先并恰恰不显现,同首先和通常显现着的东西相对,它隐藏不露;但同时它又从本质上包含在首先和通常显现着的東西中,其情况是:它造就着它的意义与根据。(第44页)

现象学描述的方法上的意义就是解释。……通过诠释,存在的本真意义与此在本已存在的基本结构就向居于此在本身的存在之领悟宣告出来。(第46—47页)

揭露出掩藏在现象背后的更深刻的原因和本质意义,这是现象学更为重要的目的,所以像“遮蔽”、“揭露”、“诠释”这类词汇就成为海德格尔所常用的话语。

海德格尔对笛卡儿的批评最多最激烈,从中我们可以看出西方传统哲学在存在论方面错误的具体特点:“笛卡儿发现了‘Cogito sum’[‘我思故我在’],就认为已为哲学找到了一个新的可靠的基地。但是他在这个‘激进的’开端处没有规定清楚的就是这个能思之物的存在方式,说得更准确些,就是‘我在’的存在的意义。”(第31页)《存在与时间》在第十八节末至二十一节,完全是对笛卡儿关于世界观的批判:

笛卡儿视世界的基本存在论规定在于 extension[广袤]。(第110页)

通达这种存在者的唯一真实通路是认识,是 intellectio,而且是数学物理学意义上的认识。数学认识被当作这样一种把握存在者的方式——它始终可以确信自己肯定占有了它所把握的存在者的存在。什么东西就其存在方式来说满足于数学认识可得以通达的存在,什么东西就在本真的意义下存在。……人们仿佛就把存在发配给了“世界”。(第119页)

笛卡儿知道得很清楚,存在者首先不是在本真的存在中显示出来的。“首先”给与的是这个确定的有色、有味、有硬软、有冷暖、有音调的腊块。而这种东西以及一般由感官给与的东西在存在论上始终是无关宏旨的。(第120页)

笛卡儿把自然物性当作首先可以通达的世内存在者,又把世界问题紧缩为自然物性的问题,这样就加剧了问题的狭隘性。他臆想出一种最严格的存在者状态上的认识方式,坚持认为,对存在者的这种认识也就是通达在这种知识中揭示出来的存在者的首要存在的唯一可能的通道。(第124页)

从上面引文可以看出,海德格尔对笛卡儿的批判主要有两个方面:一是笛卡儿的核心概念“我思”,这也是笛卡儿哲学的基础,在海德格尔看来,“我思”根本就不是人全部性和根本性的存在方式和存在意义。二是笛卡儿对世界的认识建立在唯物、科学的认识方式基础上,这种认识方式远远不能说明人类“在之中”的意义性的“世界”。

综上所述,海德格尔对传统西方哲学的批判主要由以下三点值得注意,一是关于存在问题的认识方法,海德格尔反对先验逻辑和知识论,但他也不是经验论者,尤其不是科学主义的经验论。他将胡塞尔的现象学的方法引入存在论的研究之中,通过对现象的描述,去寻找隐藏在现象之后的、并导致存在具有意义的更本质的问题,用海德格尔的话来说,就是那些“造就着它的意义与依据”的问题。在海德格尔那里,现象与本质意义之间具有通达性。二是关于人的存在,海德格尔反对科学唯物主义的观点,强调从人的此在出发去认识人,去寻找人的本真的存在,而不是从“世界”(包括自然和社会)的方面来理解人。三是在存在论的意义上反对科学唯物主义的“世界”观。“世界”并不仅仅是由

客观的空间甚至刻度(周期节律)的时间决定的,也不仅仅是由“有色、有味、有软硬、有冷暖、有音调的腊块”所组成的。

(二)中国思想的一些特征

依照上面海德格尔对传统西方哲学批判的三个方面,我们来反观中国思想哲学的特征:

第一,中国思想哲学的认识、表述方式和它所体现出来的特征。

初学哲学的中国人大多有一种自卑,认为中国儒家的“五经”不同于西方哲学专著,几乎没有大部头的关于本体论、认识论的专著,即便现代学界公认中国儒家哲学思想是以伦理学为主要内容(此种定论依然要详细再研究),但依然不像西方哲学专著那样具有鲜明的框架结构、严谨的逻辑。其实,对于这个问题古人就有察觉,《四库全书总目提要·易类叙》的第一段话就说:“圣人觉世牖民,大抵因事以寓教,《诗》寓于风谣,《礼》寓于节文,《尚书》、《春秋》寓于史,而《易》则寓于卜筮。”^①依照这一说法,中国儒家经学倒是很类似海德格尔的现象学存在主义的方法,歌谣、礼仪、政令、历史、占卜都是现象,在这些关于现象的描述背后,隐藏着圣人的“教”,也就是“造就着它的意义与依据”的义理哲学。在这些事实性的现象和圣人所要表述的思想之间有一种海德格尔所言的“通达”性。这种“通达”性使圣人的思想解释了一切现象,成为了“世界”的法则。

我们举几个儒家经典中的例子,《中庸》言:

君子之道费而隐。……故君子语大,天下莫能载焉;语小,天下莫能破焉。《诗》云:“鸛飞戾天,鱼跃于渊。”言其上下察也。君子之道,造端乎夫妇,及其至也,察乎天地。

故君子尊德性而道问学,致广大而尽精微,极高明而道中庸。

据朱子解释,费,“用之广也”;隐,“体之微也”。“上下昭著,莫非此理之用,所谓费也;然其所以然者,则非见闻所及,所谓隐也。”(《中庸章句》)这就说明圣人所阐发的世界法则是放之四海而皆准的,类似于康德所说的普遍必然有效性,《周易·系辞传》说“与天地准”、“弥纶天地之道”、“知周乎万物”、“曲成万物”等等也都是这个意思。圣人的教化等同于世界法则,它们是通达一切现象的,然而又是隐藏在现象背后的,使现象成就了存在的原因和意义。

《论语·宪问》云:

子曰:“不怨天,不尤人,下学而上达。”

“下学上达”,就是通过对具体现象性事物的学习实践,最终通达天道性命。

关于中国哲学思想中义理与现象之间的通达性,还有一则有趣的故事。谢良佐曾为朱震掀髯讲《论语》,讲的是《子罕》“子见齐衰者”和《卫灵公》“师冕见”这两章,谢良佐指出:“夫圣人之道,无微显,无内外,由洒扫、应对、进退而上达。夫道,一以贯之。一部《论语》,只恁地看。”^②《论语》中的这两则故事,重点在于描述孔子日常对待不幸者庄重而又体贴的态度,谢良佐说“夫道,一以贯之。一部《论语》,只恁地看”,即全部《论语》都要如此理解,这说明古人对经典中义理和现象之间的通达性有着深刻的理解。

从中国古代很多经典的结构中也可以看出中国思想类似于现象学的特征,以著名的《中庸》为例,内容看起来很散,有论述天命人性、“中和”、大仁智勇、福德、“诚”等等,结构极类似于《金刚经》,既不是演绎的逻辑结构,也不是简单的归纳,之所以不是归纳,是由于其内容命题与“中庸”(简译为普遍性的绝对真理法则)都在一个等级层次,并不是涵盖总结,而是相互贯通所有内容,这是一种聚合—发散式思维,是一种超逻辑。“中庸”是所有的内容,所有的内容也是“中庸”。某些儒者将《中庸》分为“中和”和“至诚”两章内容,可谓刻舟求剑、胶柱鼓瑟了。一些理学家在“道”与“器”之间兜圈子,一时高扬形上之道,一时又言道不离器,就是未能充分理解义理与现象之间的通达性。

^① 永裕、纪昀等撰:《四库全书总目》上册,北京:中华书局,1965年,第1页。

^② 黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》卷二十四《上蔡学案·附录》,北京:中华书局,1986年,第930页。

第二,中国思想哲学的生命哲学特征。

学界将儒学表述为入学、伦理本位主义等等的词汇非常多,这里就不再赘述,但这些论述大多都是从历史、社会和伦理学角度研究考察的,故本文不烦在此从纯粹生命哲学的角度极为简单地论述一下。儒家对生命的研究首先从生命的本质——心性开始,请看《大学》和《中庸》的第一段:

大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善。(《大学》)

天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。(《中庸》)

上面两条资料,是学者再熟悉不过的了,但对其深刻的理解,万世犹未能够穷尽。《大学》的第一句话,被朱子总结为三纲,就是说生命的根本目的,在于明了、发扬、成就到自我本性中光明的德性,并以此教化所有的生命,使所有的生命共同达到永恒无对待的“至善”之境(朱子的解释参见《大学章句》,本文在此尽量用现代社科语言讲述)。《中庸》的第一句话,字面明显的意思是指明生命本性是先验的,隐含的意思是这种本性是普遍必然性的。

“明德”或“天命之性”的具体内容是什么,《大学》和《中庸》一开始都没有解释,这不是失误,而是高明,因为有所定义,必然有所遗失。其具体内容可以从《大学》、《中庸》乃至所有的儒家经典中得到注解。朱子言“虚灵不昧”,“具众理而应万事”,是仅仅从智慧、伦理意义上说,不得已而言之也。西方社会科学将人的精神划分为知、情、意三个部分,从伦理学的意义上人性又划分为善恶。仅从善的意义上而言,中国哲学中的人性内容就很复杂,因为在中国,这不仅仅是学理,而且是生命实践的过程及其结果。从西学的观点来看,很多内容已经是主客内外不分了。统而言之,“天命之性”是什么?是“中和”,是大仁、大智、大勇,是德福统一的生命本原成果(福德统一也是康德《实践理性批判》中的难题之一),是精诚无瑕的精神状态……用现代话语来说,是伟大、光明、正确、仁慈、智慧、勇敢、纯粹等等……用一切美好的词汇来形容都不为过!

“明德”或“天命之性”是儒家生命之学的理论基石,然而这种先验的理论基石既不是逻辑演绎产生的,也不是归纳产生的。之所以不是逻辑演绎的结果,是因为它已经是最原初的前提,在其之上再也没有一个前提了;之所以不是归纳的结果,是由于虽然它通达所有经验现象,但却不能通过完全归纳得出。甚至在现代社会来看,它也不是自明的公理(或许在中国上古社会认为是自明公理),现代社会科学一般认为人性是善恶相杂的,而儒家将人性之恶毫不犹豫地排除在生命本性之外,也就是将其视之为现象而已。笔者认为,儒家这一基础更应该是洞彻的结果,洞彻,现象与本质之间通达的结果也。从某种意义上来说,它具有神学的意味。社会科学将人性视为类似某种工业产品的东西,以保证人性的普遍性;洞彻者本身非一般人所能成为,不具有普遍性,但洞彻的结果同样具有普遍性。

“性”不仅是儒学的理论起点,也是其生命实践的目的,生命的最终目标就是开显出既是自我也是世界的本性,并与之合一。儒家生命学说的绝大部分内容就是论述走向这个目的的路径。子曰:“谁能出不由户,何莫由斯道也?”(《论语·雍也》)只要选择生命的进步,就必然走上这条不断完善道路,所以理学家们以“广居”、“达道”来说明,也就是说,当生命选择向上之后,这条道路就是具有普遍性的。

生命自我完善的道路不仅具有普遍性,也具有事实性,也就是说它不同于西方哲学,它不仅仅是思维的对象,而更是生命中事实性的具体的实践和成果,所以理学家以“如饥思食”、“如渴思饮”来说明这种生命需求的事实性。

全部的儒学内容都是以其生命哲学为核心,所谓儒家的政治学、伦理学,不过是所有生命完善的保证而已,这一点从上文所引《大学》、《中庸》的第一句话中,以及孔子所言“为政以德”等言论中就可明显认识到。将儒学视为伦理学、政治学,而未能认识其生命学的意义,可谓买椟还珠而已。

儒学虽然产生于社会历史之中,但其目的却不完全是为社会历史服务的,其中生命学说尤其体现了这一点,子曰“为仁由己”(《论语·颜渊》),正是指明了这一点,它不是由“这个世界的反光来解

释自身”(第27页),不是依靠“世界”而存在,而是依据自身的本真而发展,这是儒学万古长存的基础所在。

第三,中国思想哲学的生命意义世界观。

西方近代以来的自然科学和绝大部分的哲学基本上都视自然之物为非人类自为精神上的死物,间或有泛神论意义上的哲学,又不能与科学主义相融合。而在中国,早在经典发生时代就已经结合起来了。关于经典中的“天”,现代学者总结了三层意思,一是自然之天,二是人格神意义上的“天”,三是义理之“天”。

一般来说,世界囊括自然与人类社会。儒家典籍的大部分内容都是关于社会的,现代学者阐发也较多,故此处仅论述自然。自然之天学者人所皆知,故又首先介绍人格神意义上的“天”。在上古初民的视角中,自然界的万事万物都是有灵的,例如《周礼·春官·大宗伯》言:

大宗伯之职,掌建邦之天神、人鬼、地示之礼,以佐王建保邦国。……以禋祀祀昊天上帝,以实柴祀日月星辰……以血祭祭社稷、五祀、五岳。……

大宗伯的职责就是主管祭祀,祭祀的对象从日月星辰到山岳河川,在万物的神灵之上,还有一个统一的至上神——“天”,它主宰着人间的一切。例如古文《尚书·泰誓》将商纣王的一切罪行和恶果都归结为不敬上天,将武王伐商说成是代表上天的意志:

惟天地万物父母,惟人万物之灵。……今商王受,弗敬上天,降灾下民。沉湎冒色,敢行暴虐,罪人以族,官人以世,惟宫室、台榭、陂池、侈服,以残害于尔万姓。焚炙忠良,剝剔孕妇。皇天震怒,命我文考,肃将天威,大勳未集。

在自然界中,日月星辰、山川河岳都能有灵,生物则更能有神奇的灵异,例如《礼记·礼运》中提到的四灵:“何谓四灵?麟、凤、龟、龙,谓之四灵。”《春秋公羊传·哀公十四年》还提到“西狩获麟”,云:“麟者,仁兽也,有王者则至,无王者则不至。”天地万物不仅有神灵,还有某种精神、义理和法则,这就是义理性的“天”,这类资料也非常之多:

天无私覆,地无私载,日月无私照。……天有四时,春秋冬夏,风雨霜露,无非教也;地载神气,神气风霆,风霆流形,庶物露生,无非教也。《礼记·孔子闲居》

天地之大德曰生。《易传·系辞下》

天何言哉?四时行焉,百物生焉。《论语·阳货》

很多学者将孔子“天何言哉”这一段话理解为类似老庄的自然论,其实不然,四时行,百物生,绝不是“天地不仁,以万物为刍狗”,而是天地具有的生生不息的至爱大仁精神!将上文三条资料结合起来看就很清楚明白了。孔子绝不是自然论者,而是意义论者,天地在自然无意中蕴含着至爱的深意!

物理性的世界、泛神性的世界、义理性的世界,此三点在儒家经典中并不矛盾,它们之间并不对立,不是非此即彼,圆融的智慧在中国古代(尤其是上古)并没有割裂。物质是世界的形体,人格性的神灵是世界的生命,义理精神是世界的性灵,三者的结合才成为世界的本来真实面目,非此即彼是人类的种种偏见。

海德格尔在存在论意义上反对传统西方的世界观,看似与儒家世界观相近,但其中又有本质性的差异,且看英国著名哲学家约翰·麦奎利(John Macquarrie)对海德格尔的总结性判断:

人就像存在当中的一块空地,在那里,存在得到了照亮,变得毫无遮蔽……一块岩石或一条河流并不“生存着”,它们的那种存在,被海德格尔称为“当下的呈现”。“生存”(就在此运用这个词的意义而言)的特征在于,生存者不仅拥有存在,而且拥有对存在的理解;在它的存在方式本身之中,它的存在向它显现出来。^①

这就是说纯粹的客观世界是没有意义的,客观世界本无光亮,是黑暗的,人如同宇宙舞台的脚灯,照

① [英]约翰·麦奎利:《二十世纪宗教思想》,高师宁、何光沪译,上海:上海人民出版社,1989年,第442页。

亮了世界,赋予世界以意义,使之成为人“在之中的”、主客相融的“世界”。这种观点具有基督教思想的潜在背景,仅仅是将上帝变换成人而已,具有人对世界征服的意味。

所以,就世界的观点来说,海德格尔和儒家思想具有本质性的差别,一个是认为世界本无意义,意义是人类赋予自然的;另一个是认为世界本身就是光明的、富有意义的,不仅有意义,而且高于人类的精神,人类需要向自然的精神法则学习,这就是“河出图,洛出书,圣人则之”(《易传·系辞上》)的真实含义。

真正理解人和世界(包括人在之中的“世界”),还需要在人和世界的关系中研究,也就是要将上文第二和第三点的内容结合起来。人和世界是互动的,人的生命本质是可以提高的,世界的显现也不是固定的,我们并非处于一个一成不变的世界之中,这个变化,不是西方哲学单纯客观世界的运动辩证法,而是物我统一世界本质的变化和不同,这显然是一个让学者吃惊和振奋的观点。且看《中庸》里的一段话:“唯天下至诚,为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。”这段话很著名,但笔者在这里注重的是“能尽人之性,则能尽物之性”,也就是说外物是随着人性而变化的,世界随着精神的进步而提高。再看《维摩诘经·佛国品第一》的主旨就是“随其心净,则佛土净”,舍利弗怀疑世界不完美:“我见此土,丘陵坑坎,荆棘砂砾,土石诸山,秽恶充满。”释迦牟尼佛以行动回答舍利弗:“于是佛以足指按地,即时三千大千世界,若干百千珍宝严饰,譬如宝庄严佛,无量功德宝庄严土。一切大众,叹未曾有,而皆自见坐宝莲花。”^①“随其心净,则佛土净”,盲者不见日月,非日月之咎!这是关于真理的最根本答案。

二、常人之学和圣人之学——从《存在与时间》对生存状态结构的分析 看其与儒家思想的差别

(一)海德格尔的“常人之学”

对人的此在的生存状态的分析,占了《存在与时间》的很大部分内容。海德格尔对人生存状态的分析,是基于“常人”的状态。所谓“常人”,不是思维中的抽象概念,并依照这种概念进行分析,而是生活中的大多数人的心理情感状态。如此,海德格尔既确保了存在论的特征,又保证了哲学上普遍性的要求。

海德格尔对“常人”的特征作了如下的定义和描述:

这样的杂然共在把本己的此在完全消解在“他人的”存在方式中,而各具差别和突出之处的他人则又更其消失不见了。在这种不触目而又不能定局的情况中,常人展开了他的真正独裁。常人怎样享乐,我们就怎样享乐……常人对什么东西愤怒,我们就对什么东西“愤怒”。这个常人不是任何确定的人,而一切人(却不是作为总和)都是这个常人,就是这个常人指定着日常生活的存在方式。(第156页)

可见,“常人”就是丧失存在本真的人,用儒家的话语是遗忘“天命之性”的人,在海德格尔看来,之所以基于“常人”来研究人的生存状态,是因为人类绝大多数都是“常人”。

全面介绍剖析《存在与时间》对“常人”生存状态结构的研究,这是本文不可能完成的事情,也并非本文之目的。在《存在与时间》一书中,有很多刺眼的负面词汇,如“怕”、“畏”、“闲谈”、“沉沦与被抛状态”、“烦”、“死亡”等等,对这些负面概念的分析成为很多章节的主要内容。因而依照这些概念,我们对比一下其与儒家思想的差别。

1. “怕”

《存在与时间》在第三十节集中论述了“怕之何所怕”、“害怕”和“怕之何所以怕”。海德格尔罗列了六种所怕的对象(参见第172页),文多不录。笔者认为,这些“怕”,绝大多数都不是现实性的

^① 赖永海、高永旺译注:《维摩诘经》,北京:中华书局,2010年,第16-21页。

“怕”，更多的是对可能性的“怕”，所怕的具有一定“因果联络”性。

海德格尔对“怕之何所以怕”作了如下论断：

怕之何所以怕，乃是害怕着的存在者本身，即此在，唯有为存在而存在的存在者能够害怕。害怕开展着这种存在者的危险，开展着它沉迷于其自身的状态。……怕主要以褫夺方式开展此在。怕使人迷乱，使人“魂消魄散”。怕让人看到“在之中”有危险，从而也就封锁了有危险的“在之中”，乃至唯当怕隐退的时候，此在才得以重辨门径。（第173页）

从这段话中我们可以看出，人之所以害怕，从本质上就是害怕利益的丧失而已，无论这些利益是无形还是有形的，无论是外在还是内在的，甚至存在者的肉体生命。所谓“为存在而存在的存在者”，实质上就是个体生命以及其拥有的现实当下的乃至于希望获得的一切，也就是儒家所讲的概念“利欲”，或佛家所言的“假我”。儒家“言义不言利”、“明义利之辨”，就是为了获得超越常人沉沦的存在方式，获得“虽千万人吾往矣”的“大勇”。有关儒家超越“利欲”而摆脱生存困境、获得解脱之路的问题，我们将在下文逐渐展开。

2. 领会——解释——陈述——闲谈

虽然这个小标题的内容很多，而且海德格尔将其分属 A、B 两个部分，但本文认为这些内容有着内在的逻辑连续性，所以将它们放在一起讨论。

(1) 领会。海德格尔指出领会有很多特点，如领会是一种“在世”的领会，并且这个“在世”具有因缘整体的特点；领会大多面对的是可能性，而不是现实性；领会又是一种“能在”，它不断地迷失着自己，也不断地认错自己。说了这么多，那么“领会”到底是指什么呢？请看下一段：

作为开展活动，领会始终关涉到“在世界之中”的整个基本状况。“在之中”作为能在向来就是能在世界之中。不仅世界是作为可能的意蕴展开的，而且世内存在者本身的开放也是向它的种种可能性开放。上手的东西在它的有用、可用和可怕中被揭示为上手的东西。（第177页）

从本质上，海德格尔所言的“领会”，与纯粹认识论无关，既不是唯理论，也不是经验论，它是一种生存论，所谓“领会”，实际上就是我们常人对待种种现实和可能的利益进行理解和得失的盘算。

所以在这一节中，海德格尔又衍生了一个概念“筹划”，对此我们就不再讨论了。

(2) 解释。解释是上文中领会在逻辑上的延续，海德格尔是这样定义“解释”的：“我们把领会的造就自身的活动称为解释。”（第181页）所以这种解释既不是技术上文本的诠释，也不是认识论上的诠释，是生存论上对因缘世界的利益进行寻视和揭示，海德格尔说：

寻视揭示着。这话意味着：已经被领会的“世界”现在被解释着。上手的东西明确地映入领会着的视中。一切调整、整顿、安排、改善、补充都是以如下方式进行的：在寻视中上到手头的东西，在它的“为了作……之用”中被剖析，从而可被视见，并且按照这种被剖析了的状态而烦忙。（第182页）

按照海德格尔的这个说法，人类存在的一切活动，都是在为利益繁忙，真可谓“人为财死，鸟为食亡”了。由此我们也得出人类为何只能认识相对的真理，无法认识到绝对真理，因为人类仅仅依照利益来认识事物，可谓“一叶障目，不见泰山”，并且这种利益决定的鼠目寸光还不断为“上手的”东西改变所改变！不可否认，人类无论是个体还是群体，包括现代工业科技中的认识，都具有这种利益决定认识的特性。海德格尔的这种观点虽然不周全，但也是对人类缺点的最好揭露。

(3) 陈述。《存在与时间》第三十三节的标题为《陈述——解释的衍生样式》，这一标题就说明了陈述在事实上和逻辑上的与领会、解释的联系。海德格尔说“一切解释都奠基于领会”（第188页），而陈述又是解释的进一步衍生。毋庸赘言，海德格尔所说的陈述是存在论意义上的陈述，那么这种陈述有何特点呢？

首先，陈述与真理有关，海德格尔说：

人们自古以来就把陈述当作真理的首要“所在”和本真“所在”。真理现象同存在问题结合

得非常紧密,所以,眼下的探索在进一步发展中必然会碰上真理问题;甚至这一探索虽未言明,也已经处在真理问题这一向度中了。(第189页)

其次,陈述不是简单客观性的,海德格尔说:

陈述是有所传达有所规定的展示。……解释的本质结构必然要在陈述中重现。陈述是根据已经在领会中展开的东西和寻视所揭示的东西进行展示的。陈述并不是一种飘萍无据的行为,仿佛它原本从自身出发就能够开展存在者,陈述总已经活动于在世的基础之上。(第191—192页)

让我们直入本质地指出,从某种程度上来说,陈述就是人类欲望的陈述。当然,在陈述中,人的功利目的性要与上手的东西结合起来。既然海德格尔已经认为陈述建立在领会和解释的基础上,领会、寻视、筹划、解释都是在人的功利目的引导下进行的,陈述也就必然充满了人类的欲望。正如海德格尔所讥讽的那样:纯粹认识论的“判断”理论,也是依循“有效”这一现象制定方向的。所以与陈述相关的真理绝非全知全能视野下的真理,而是在人类欲望的灯光下寻视而产生的真理。

(4)闲谈。这里所说的“闲谈”是一个生存论意义上的哲学术语,海德格尔说:“这种现象组建着日常此在进行领会和解释的存在样式。”(第203页)与解释相比,闲谈等更为复杂,虽然它的内容仍然是领会和解释,但它成为存在的一种样式。

闲谈说出言者对自身存在的领悟和解释。闲谈是一种多重意义的活动,它不仅解释着自身的存在,也在传达着对存在的理解,因而传达和分享成为衍生的关键词。本文认为,人类正是在这种闲谈中审视着他人的存在,盘算着己身与他人获得利益上的优劣,从而产生对自我的肯定或否定。

海德格尔更注重的是闲谈割除抛弃了言者此在的真实状态,导致人类成为统一的类似于工业产品的东西,他说:“因为言谈丧失了或从未获得对所谈及的存在者的首要的存在联系,所以它不是以源始地把这种存在者的据为己有的方式传达自身,而是人云亦云、鹦鹉学舌的方式传达自身。”(第205页)闲谈不仅造就了一样平庸的人类,而且从认识上来讲,它封闭了对真实的认识,虽然它并不是有意的。海德格尔说:“闲谈这种言谈不以分解了的领悟来保持在世的敞开状态,而是锁闭了在世,掩盖了世内存在者。……无根的人云和人云亦云竟至于把开展扭曲为封闭。”(第205页)

3. 沉沦与被抛状态

虽然海德格尔首先声明,沉沦并不是任何消极的评价,“沉沦”的真实含义是存在的基本样式:

此在首先与通常寓于它所烦忙的“世界”。这种“混迹于……”多半有消失在常人的公众意见中这一特性。此在首先总已从它自身脱落、即从本真的能自己存在脱落而沉沦于“世界”。

(第213页)

沉沦的负面意义是显而易见的,只不过这种负面的情形是人类存在的常态而已,因而也就无所谓负面了。海德格尔进一步解释,非本真的存在不是不“在世”,而是一种完全被“世界”以及“常人”共同的“此在”所攫获的“在世”(参见第213页)。简而言之,人的存在,必然受到人类普遍性的价值意志观念所影响乃至控制。这些意识观念极为复杂,需要博学、审问、慎思、明辨,然后才能付诸“笃行”的实践活动,从而摆脱沉沦。

由“沉沦”衍生的关键词汇有“引诱”、“安定”、“异化”与“自拘”,乃至被抛状态。

沉沦是生存的困境,在这一较深的困境中,已经开始显露出摆脱困境的希望,被抛状态是此在作为其所是而存在,从而被卷入常人非本真状态的漩涡(参见第217页)。海德格尔对沉沦的状态分析得极为辩证,只有一个绝缘的自我主体,为能在世而丧失本真状态才叫做沉沦。

4. 烦

海德格尔说,“烦”这个名词是被用于“纯粹存在论生存论的意义的”(第233页)。作为存在论意义上的“烦”有很多特点:首先,“烦”是人在世的本质。其次,“烦”是一种源始性、整体性的存在,“为的就是……”的存在结构先行于自身的存在,也就是说功利目的是先验性的存在。再次,“烦”与“被

抛”和“畏”有关。为了增强一些感性认识,我们看《存在与时间》中的下面一段文字:

此外,此在的实际生存不仅一般地无差别地是一个被抛的能在世,而且总是也已经消散在所烦忙的世界之中了。在这一沉沦着寓于……的存在中,在茫然失其所在境界面前的逃避,这件事明言或未明言地,已经领会了或未领会地总已呈报出来了。这种茫然失其所在境界通常还带着黑暗中的畏隐而不现,因为常人的公众意见把一切不熟悉的状态都压制住。在先行于自身已经在世的存在中,本质上就一同包括有沉沦地寓于所烦忙的世内上手事物的存在。(第 232—233 页)

“烦”的最大危害是人的自由被掠夺而丧失,其实它同样从根本上占领了人的本质:

烦总是(即使只是以褫夺的方式)烦忙与烦神。在意求中,一个被领会的存在者被掌握了,也就是说,一个被向它的可能性加以筹划的存在者被掌握了;它是作为有待于烦忙的存在者或者说有待于靠烦神带到其存在中去的存在者而被掌握的。(第 235 页)

从某种意义上来说,“烦”是“沉沦”的进一步加剧。“沉沦”是丧失自我的过程,“烦”是自我的被占领。而在这导致本真沦陷的过程之中,我们看到一条贯穿性的主线是功利的目的性。海德格尔对“烦”的分析和在存在论意义上的论证还有很多,在此就不再研究了。

5. 死亡

《存在与时间》关于死亡的讨论在第二篇中,与上述几个问题不在一个部分之中,本文只研讨一些关键的问题,因而不考虑原书的结构。

海德格尔首先清理研究的范围和目的,他所研讨的死亡,不是生物学意义上的,也无关乎神学的“彼岸”和“此岸”。他所研究的死亡,是生存论意义上的,所以他将死亡定义为“此在的亦即在世的‘终结’”(第 297 页)。生存论意义上研究死亡,其目的和意义是什么?海德格尔说:“我们的死亡分析只是就死亡这种现象作为每一个此在的存在可能性悬浮到此在之中的情况来阐释这种现象的”(第 297 页)。也就是说,研究死亡的目的是为了解释死亡对每一个活生生的人的生存心理和行为具有何种生存论意义上的影响。

死亡的根本意义是导致所有的生存者都“向终结存在”,或称之为“向死而生”,这成为海德格尔的一句名言。那么死亡对“常人”生存的影响何在呢?首先是怕死,海德格尔说:

畏死不是个别人的一种随便和偶然的“软弱”情绪,而是此在的基本现身情态,它展开了此在作为被抛向其终结的存在而生存的情况。(第 301 页)

也就是说,怕死是每个人生存的本质,犹如影子挥之不去。

其次,虽然每个存在着的“常人”还在活着,就其本真状态而言,实际上已经是“死着”的了。导致活着的人实际上已经“死着”的罪魁祸首,是生存的“烦”,海德格尔说:

只要此在生存着,它就实际上死着,但首先和通常是以沉沦的方式死着。因为实际的生存活动并不仅仅一般地和无所谓地是一种被抛的能在世,而总也已经是消融于烦忙所及的“世界”。……死,就其存在论的可能性着眼,奠基在烦之中。(第 302 页)

我们“活着”,实际上是在“死着”,根本原因是我们活在一个沉沦、烦神的“世界”之中。本文认为我们之所以沉沦和烦神,是人的功利欲望所致。也可能这个功利欲望过于综合,以至于掩盖了它的具体面目,也许佛教“我执”这个概念,更能恰如其分地形容这种状态。这里不禁想起孔夫子的一句话,“未知生,焉知死”(《论语·先进》),我们稀里糊涂地活着,实际上也是稀里糊涂地“死着”,导致稀里糊涂的根本原因是我们的欲望,一叶障目,不见泰山。或许东方的思想更加深刻。

最后,面对死亡这一问题,“常人”选择掩藏和闪避,且看海德格尔的描述:

按照常人的无声谕令,理所当然之事就是对人总有一死这件“事实”漠然处之。这一种“(自觉)优越的”淡漠的教养使此在异化于其最本己的、无所关联的能在。(第 305 页)

我们躲闪着死亡问题,这使我们的日常生活充满了虚伪和沉沦。

死亡问题是生存的极限困境,在这个最黑暗的困境中,却展现出人类走出黑暗困境的曙光,这是学界研究海德格爾的观点,这是由生存论的辩证法则决定了的。海德格爾说:“日常沉沦着在死亡之前闪避是一种非本真的向死亡存在,但非本真状态以本真状态的可能性为根据。”(第310页)也就是说,在人的生存中,有一种本真的存在可能性是实实在在地存在着。那么这种本真的存在是什么样的呢?请看海德格爾在第五十三节《对本真的向死亡存在的生存论筹划》中的论述:

对从生存论上所筹划的本真的向死亡存在的特征标画,可以概括如下:先行向此在揭露出丧失在常人自己中的情况,并把此在带到主要不依靠烦忙烦神而是去作为此在自己存在的可能性之前,而这个自己却就在热情的、解脱了常人的幻想的、实际的、确知它自己而又畏着的向死亡的自由之中。(第319页)

我们认为,摆脱烦忙就是摆脱利欲,这与儒学的观点相一致;“作为此在自己存在”、“自由”等内涵,与孔子“为仁由己”、“为己”之学在某种程度也类似。但儒家之学不仅是生存论意义上的,更有生命完善的实际事相。

(二)儒家的圣人之学

海德格爾以“常人”的视角出发研究此在的生存状态,保证了其研究的普遍必然有效性;儒家的思想不是“常人”的,甚至可以说是“超人”的,圣贤显然在人类中是一个极少的团体,但儒家思想仍然是人类最普遍的生命真理,因为它奠基于普遍的人性之中,是生命进步的普遍性的道路(“达道”),成为圣贤理应是生命普遍性的目的。

1. 圣贤视野下的“常人”和“小人”

虽然儒家的圣贤们与海德格爾不存在于一个历史时空中,但就思想来说,我们可以认为儒家思想是认可海德格爾对“常人”的分析的。与《存在与时间》相反,儒家经典注重的是圣贤之学,普通人甚至“小人”,只是作为圣贤和君子的反衬而被提及,并无专门研究人的普遍生存状态的意图,但从这种反衬和批评中也能看出普通人的存在状况。下边我们随意举一些《论语》中的例子,例如:

君子坦荡荡,小人长戚戚。(《论语·述而》)

朱熹在《论语集注》中引程子言:

君子循理,故常舒泰;小人役于物,故多忧戚。^①

用海德格爾的话语来说,君子的生存之所以坦荡舒泰,是因为君子的精神是本真状态的、内在自由的;小人之所以常常忧戚,是由于他们总是寻视、领会着“上手”的东西,烦神、沉沦在一个利益关联的“世界”之中。

再如:

君子之德风,小人之德草。(《论语·颜渊》)

这句话的含义是君子的品德是能够领袖人伦的,而“小人”没有自己的内在法则,只能够从众。海德格爾曾批评“闲谈”使“常人”人云亦云、鹦鹉学舌,成为统一的“产品”,其中某些情形与此类似。

又如:

君子喻于义,小人喻于利。(《论语·里仁》)

这句话实际上说出了本真的生存和非本真生存的根本原因,我们寻视着、领会着、“解释”着、烦神着、沉沦着、畏着,导致这一切的后果,不都是利欲在作怪吗?

儒家经典中对普通人及其“小人”的描述还有很多,完全可以用存在主义的方法对其作一番梳理,但这并非本文的目的,故仅举一些例子,不再赘述。

2. 圣人生命之学的人性基础

儒家的圣人之学奠定在人性善的基础之上,最明显的证据就是前文所引征的《大学》和《中庸》的

^① 朱熹:《论语集注·述而第七》,《四书章句集注》,北京:中华书局,2011年,第98页。

第一段话,这里就不再重复引用了。从中我们可以看出这一性善论有三个最明显的特征:一是普遍性,二是先天性(不是理论的先验性,是事实上的先天性),三是超越现象界对待性的至上性。

只有这种普遍、先天、至上的人性才使圣人之学成为可能,为加深论证,我们再引用一些资料作为佐证,如《孟子·滕文公上》的开篇一段话:

滕文公为世子,将之楚,过宋而见孟子。孟子道性善,言必称尧、舜。世子自楚反,复见孟子。孟子曰:“世子疑吾言乎?夫道一而已矣。成颯谓齐景公曰:‘彼丈夫也,我丈夫也,吾何畏彼哉?’颜渊曰:‘舜何人也?予何人也?有为者亦若是!’公明仪曰:‘文王,我师也,周公岂欺我哉!’”

上文中孟子引用了三个人的言论,无非是说明性善的普遍性,朱子的解释非常好,我们抄录于下:

性者,人所稟于天以生之理也。浑然至善,未尝有恶。人与尧、舜初无少异,但众人汨于私欲而失之,尧、舜则无私欲之蔽,而能充其性尔。故孟子与世子言,每道性善,而必称尧、舜以实之,欲其知仁义不假外求,圣人可学而至,而不懈于用力也。^①

朱子在这一段话阐述了多个层次的意思:一是人性的先天性;二是人性的至善性;三是至上人性的普遍性;四是成为圣贤,也就是恢复人性的根本关键在于去除私欲之蔽;五是圣贤之学的实践性。

我们再看陆九渊的一段话:

宇宙便是吾心,吾心即是宇宙。东海有圣人出焉,此心同也,此理同也。西海有圣人出焉,此心同也,此理同也。南海北海有圣人出焉,此心同也,此理同也。千百世之上至千百世之下,有圣人出焉,此心此理,亦莫不同也。^②

陆九渊同样在说儒家人性论的普遍性,但这段话有其特点,他将人心和世界本体合二为一,并成为超越时空的永恒存在,这意味着只要恢复“天命之性”,生命就能够获得永恒。

3. 儒家圣贤之学的“在世”性

儒家强调在人伦、社会、政治之中实现自己的理想,这一点为当代学术界广泛赞扬,故不再赘言。从某种意义上来说,强调身处人伦社会之中,就是海德格尔所言的“此在”的“在世”,虽然圣人和“常人”的“世界”在内容上是不同的,但就否定脱离人类群体的隐遁这一点而言,二者有形式上的共同之处。

儒家的伦理政治学说都可为其强烈的“在世”性作明证,这里不再多言。下边引两则单纯论述人之社会性的资料,来加以说明:

长沮、桀溺耦而耕,孔子过之,使子路问津焉。长沮曰:“夫执舆者为谁?”子路曰:“为孔丘。”曰:“是鲁孔丘与?”曰:“是也。”曰:“是知津矣。”问于桀溺,桀溺曰:“子为谁?”“为仲由。”曰:“是鲁孔丘之徒与?”对曰:“然。”曰:“滔滔者天下皆是也,而谁以易之?且而与其从辟人之士也,岂若从辟世之士哉?”耒而不辍。子路行以告。夫子怃然曰:“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与而谁与?天下有道,丘不与易也。”(《论语·微子》)

孔子言“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与而谁与?”是强调人必须存在于人群之中,人是社会性的生命,此其思想的强烈的“在世”性。但“常人”的“在世”是为了自我的利益,而圣人的“在世”是为了天下人的福祉。

我们再看孟子与匡章辩论陈仲子是否为廉士的那一段:

匡章曰:“陈仲子岂不诚廉士哉?居于陵,三日不食,耳无闻,目不见也。井上有李,螾食实者过半矣,匍匐往将食之,三咽,然后耳有闻,目有见。”

孟子曰:“于齐国之士,吾必以仲子为巨擘焉。虽然,仲子恶能廉?充仲子之操,则蚓而后可

① 朱熹:《孟子·滕文公章句上》,《四书章句集注》,第234页。

② 陆九渊:《年谱》,《陆九渊集》,北京:中华书局,1980年,第483页。

者也。夫蚓，上食槁壤，下饮黄泉。……”（《孟子·滕文公下》）

朱子解“廉”字为“有分辨，不苟取”。从“不苟取”这一点来看，陈仲子确实超越了“常人”的“在世”特征，不以利益为生命的根本目的，但这一优点却是以丧失“在世”为代价的，他不仅放弃正常的商品交换，而且避兄远母，全无人伦，故孟子以其与蚯蚓并论。关于儒家的“在世”特征，及其与利益问题的关联，我们在下文还要进一步深入探讨其本质。

4. 圣人的一些特征

(1) 圣人人格的超功利性。这一问题可以放在上一小节，因为利益总是和“在世”联系在一起；但作为圣人的人格特征，还是放在这里为好。

超功利首先表现为对无原则追求利益的否定，《论语·里仁》云：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”《礼记·曲礼上》云：“临财毋苟得，临难毋苟免。”这里值得注意的是，否定无原则追求利益，并不是否定获得利益，而是否定以利益作为此在现身于世的唯一目的，如此方能免于沉沦于世。

超功利的更深一层含义是超越于利益与非利益的对待之上，且看《中庸》里的一段话：

君子素其位而行，不愿乎其外。素富贵，行乎富贵；素贫贱，行乎贫贱；素夷狄，行乎夷狄；素患难，行乎患难；君子无入而不自得也。在上位不陵下，在下位不援上，正己而不求于人，则无怨。上不怨天，下不尤人。故君子居易以俟命，小人行险以徼幸。

真正的超功利是对功利与否的无视，无论是富贵，还是贫贱；是身处华夏，还是夷狄；是患难，还是亨通；是上位，还是下位……。因为君子寻视的不是利益，所以君子的“世界”也与小人的不同。人生外在的境遇只是不断变换的现象，不是“道”。君子之道是内在的、自由的，所以才能如鱼得水，“无入而不自得也”。

现代学术界对儒家对待利益问题的思想评价不高，关键在于现代学者主张人性解放，将否定欲望与压制人性简单地联系在一起，实际上儒家关于欲望利益的问题很深奥，值得深入研究。海德格尔把人的欲望性存在（“领会”、“解释”、“陈述”）与真理问题联系在一起，这一点值得我们深思。不能正确对待欲望利益，不仅会被遮蔽了心灵之眼，认识不到真理，而且不能成为大仁智勇的超人，只能沉沦于世，沦落为平庸的、醉生梦死的“常人”。

(2) 圣人无与伦比的品德。圣人高尚的品德首先表现为爱人，甚至是舍己为人，例如《礼记·孔子闲居》中，孔子为子夏解释《诗经》中的仁政问题，提出“三无私”的观念：

天无私覆，地无私载，日月无私照。奉斯三者以劳天下，此之谓三无私。

恢宏博大的爱意深深震撼了子夏，使之“蹶然而起，负墙而立曰：‘弟子敢不承乎！’”

《中庸》将仁、智、勇三者称之为“天下之达德”，有关圣贤品德，儒家各经典分类不同，论述的内容也比比皆是，故无需多加引证。

值得注意的是，圣人无以伦比的品德建立在其对私欲的超越之上，显然，一个人如果执著于自我的私欲之中，则不能爱他人；必然目光如豆，无法认识真理；更不要说舍己为人的大勇。

(3) 圣人的超人能力。这一内容已经超出了社会科学，但历史资料确实记述了很多这样的内容，无视这些资料，显然也不符合社会科学的原则，故此处本着“述而不作”的精神简单分类于下：

首先，圣人有领袖群伦的能力：

圣人感人心而天下和平。（《周易·咸·象传》）

圣人作而万物睹。（《周易·乾·文言传》）

其次，圣人有领悟天地生物法则，认识真理的能力：

是故天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。（《易传·系辞上》）

再次，圣人拥有“神迹”，具有感应命运、甚至超出物理时空法则的能力：

夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，

后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？（《周易·乾·文言传》）

《中庸》所言“赞天地之化育”、“与天地参”，《孟子·尽心下》所言“圣而不可知之之谓神”，都有这一方面的意思在其中。

以上所言的圣人之道，并非完全按着纯粹生命哲学的结构来论述，这里仅仅是考虑与海德格尔关于“常人”的思想相关或相对立的内容来论述，故就儒家思想本身来说，多有不周之处。

三、生命的出路——《存在与时间》的“良知”和儒家的成圣之路

（一）良知呼唤之于本真生存状态的作用

“常人”失陷在沉沦和被抛的泥沼之中，究竟丧失了什么？更重要的是如何从这个泥沼中走出？海德格尔说：

随着丧失于常人之中的境况，此在切近的实际能在——诸种任务、规则、措施、烦恼在世和烦神在世的紧迫性与广度——总已被决定好了。常人总已经从此在那里取走了对那种存在可能性的掌握。常人悄悄卸除了明确选择这些可能性的责任，甚至还把这种卸除的情形掩藏起来。谁“真正”在选择，始终还不确定。此在就这样无所选择地由“无名氏”牵着鼻子走并从而缠到非本真状态之中；这种情形只有当此在本己地从丧失于常人之中的境况中把自己收回到它自己面前时才能被扭转过来。而这一收回所具有的存在方式必定就是那样一种存在方式：由于它的耽搁，此在曾丧失于非本真状态中。从常人中收回自己就是从常人自身的生存方式转为本真的自己存在的生存方式；而这必定以补做某种选择的方式来进行。补做选择却意味着对这一补做的选择进行选择，意味着决定要从本己的自己方面来能在。借助对选择进行选择，此在才使自己本真的能在成为可能。（第 321 页）

上边这段文字有些长，但这段话集中论述了如何从常人状态走向本真状态的过程，所以我们还是完整地加以引用。依照这一引文，回归本真的过程是收回——补做——选择，而在这一过程中，核心的东西是良知。因为丧失自我的常人需要找回自己，找回自我又需要真我显示作为见证，而良知就是这样一种见证。

良知呼声究竟有何性质？首先，此在被召唤回本己的自身，而不是外在所烦恼的事物。其次，这种呼唤并无明显的规定性，但它的指向是无可疑问的。本文认为，或许这种无规定性恰好体现了良知的超功利性。

良知产生的基础是什么？海德格尔说：

良知的呼声，即良知本身，在存在论上之所以可能，就在于此在在其存在的根基处是烦。（第 332 页）

也就是说，良知产生的原因是生存的辩证法，烦使我们陷入生存的泥沼，同时也召唤我们摆脱这个泥沼，这非常类似于佛教的“一心二门”。所不同的是，由于海德格尔是现象学的存在论者，并非心性论者，所以将良知根源确定为身心和“世界”交汇产生的烦。佛教和儒家都直指本心，将良知、觉照等类似的概念奠基于心性之中，而这一本性，同时也是世界的本质。

具体来说，良知呼唤究竟有何作用？首先，海德格尔认为良知让我们领会到“罪责”：

此在的存在即烦作为被抛的筹划就等于说：是不之状态的（不的）根据。而这意味着：此在之为此在就是有罪责的——苟若从生存论上讲确乎可以从形式上把罪责规定为不之状态的根据性的存在的话。（第 340-341 页）

虽然海德格尔有着深深的基督教背景，但这里所说的“罪责”不能仅以伦理学意义来限定，而是生存论意义上的。简言之，这个“罪责”是本己丧失了自我的选择责任，迷失在烦的世界之中，任由不确定的、不断“上手的”利益来作选择，此之谓“罪责”。

良知让我们担负起自己的责任，为本己而选择，而不是选择外物，也就是“物物而不物于物”，这

显然是一种反异化的思想:

于是,正确地倾听召唤就等于在其最本己的能在中领会自己……其中就包含有此在对呼声成为自由的情况:准备着能被召唤。此在以领会呼声的方式听命于它最本己的生存可能性。此在选择了自己。(第343页)

“领会“还是那个”领会”,只不过内容变了,领会的不再是利益,而是本己的需要,如同“烦”还是那个“烦”一样,这同样是生存论的辩证法。

当我们深入思考海氏这些思想时,我们会发现一些问题,既然“罪责”仅仅是存在论意义上的,不局限于伦理学的内容,“选择”也将如此,我们如何能保证“选择”不是为利益的呢?虽然良知在先验上可以确保,但儒佛两家的献身、牺牲精神,毫无疑问地更能破除“我执”吧!虽然海德格尔现象学的存在主义比以往的西方哲学更具有实际性,但它仍然是一种源于思想的学问,相比儒家生命真实实践得出的结论来说,总有隔靴搔痒之感。源于思想的思想 and 源于实践的思想,有着本质的不同。

其次,良知还导致一种叫做“决心”的情境,而“决心”与人的本真状态有着密切的关系,海德格尔说:“这种出众的、在此在本身之中由其良知加以见证的本真的展开状态,这种缄默的,时刻准备畏的,向着最本己的罪责存在的自身筹划,我们称之为决心。”(第353页)这就是说“决心”从形式上也是“筹划”,但内容已经不同,这个“筹划”再也不是为了外在的事物,而是出自本己的需要,它勇敢地面对即将到来的“畏”,所以它是一种本真的展开状态。

海德格尔在论述良知和本真状态时还有大量问题,可惜我们在此不能深入探讨,因为这涉及很多深奥的专业问题。但总的来说,随着问题的深入和多种交集,海德格尔的思想也显得含混、神秘,归根结底,他所追求的本真状态及其历史(时间)意义或者可归结为某种心理体验,或者是某种意义的存在,与生命的实际契合度有很大距离。《二十世纪宗教思想》一书称其“进入了一个神秘的思想领域,这个领域也许令人想起埃克哈特大师和禅宗佛教徒”^①。我们应该意识到,禅宗从本质上更是一种生命实践,欧洲学术界并无这个传统,故对禅宗的理解仅限于思想中的臆测而已。

总之,海德格尔对“常人”的现身情态分析得极为详尽精彩,这是因为他虽然是杰出的哲学家,但其本身仍然不能超出“常人”范畴之外,他以“常人”之身观察着“常人”,所以得出极为精彩的学说;但他对本真的论述则有很多问题,因为他并非纯粹的“真人”,未免从思想到思想,或者说是一种臆测之言。与儒家相比,在论述生命进步实践的实际事相上,海德格尔的学说弱了很多。

(二)儒家的成圣之学

儒家成圣的根基在天赋的人性之中,虽然“六亿神州尽舜尧”,人人都可以成圣,但这只是成圣的可能性;而实际上要真正在事实上达到圣人的成果,还需要走完成圣的道路。佛教东来之后,以“因地”和“果地”的概念,彻底划清了这种可能性和现实性的问题。论述如何通过生命实践达到圣人的境地,这种学问就是我们下文要讲的成圣之学。

儒家经典关于成圣之学的内容很多,有些经典甚至可以说绝大部分的内容都与广义上的如何成圣有关,例如“四书”;有时候,成圣的很多程序反而凝聚在一段话,甚至一句话之中。这些现象与中国思想的特点有关,这种超理论框架的特点我们在前文已经加以阐述。因而,在此全面论述梳理儒家成圣之学的结构及内容,显然是一篇论文所不能办到的,这里只能简要研讨一些重要而又与《存在与时间》相关的思想。

首先我们来看一下《大学》的“八条目”:

古之欲明明德于天下者,先治其国。欲治其国者,先齐其家。欲齐其家者,先修其身。欲修其身者,先正其心。欲正其心者,先诚其意。欲诚其意者,先致其知。致知在格物。

《大学》第一句话,被朱子称为三纲领,这段话被称之为八条目,后世合称为“三纲八条目”。朱子解

^① [英]约翰·麦奎利:《二十世纪宗教思想》,第444页。

“格物”为走进(认识)事物之理;心学一派解为排除物欲,无先入之见。笔者以为或许上古这两个意思是合二为一的,有物欲、先入之见,必然不能认识真理;能走入事物之中,认识事物至理,必然排除了物欲和先入之见。格物、致知、正心、诚意,并未确指是纯粹理性还是生存论意义上的,因为古人的思维还未分裂,但其在任何范围都是适用的。

格物致知、正心诚意,与海德格尔所言良知、收回、选择等都有所关联。良知为什么能产生呼唤,虽然海德格尔说其根源在于烦,但未详言其直接原因,显然烦并不是良知产生的充分必然条件;《大学》则指明了只有格物致知、正心诚意,在心地里下功夫,正确的良知才能产生。收回,就是从沉沦于物欲的状态中走出来,显然也是八条目的重点。海德格尔的选择,未言其伦理学上的对错,或许是先验抽象的本真就已经保证了的,但《大学》明显是以明心见性作为选择对错与否的保证。

再看修、齐、治、平,这大部分是儒家的“外圣”功夫,海德格尔强调本真状态并非意味着不在世,而恰恰是在世的;儒家也是如此,成圣不是必须要成为隐士,成圣的目的是为了饶益众生,而且必须是在世间才能成圣,也就是说在改造外在世界的同时,改造内在的主观世界自己。

儒家经典中还有一些话与海德格尔所说的良知、收回、选择、决心等有关,例如:

知止而后有定,定而后能静,静而后能安,安而后能虑,虑而后能得。《《大学》》

博学之,审问之,慎思之,明辨之,笃行之。《《中庸》》

如何保证正确的人生目的、道路,度过完美的一生?仅仅依靠冥冥中的良知呼唤是不靠谱的,日常的生活经验告诉我们,如果不通过自我的努力,产生良知呼唤的概率较低,听从良知呼唤的概率更低。《大学》的这段话告诉我们,只有控制外欲,我们的心灵才能宁静、安定,宁静安定的心灵才能处事精详,才能正确地思考,获得真理。《中庸》的那段话指出,真理的获得,要经过广泛地学习,不断地追问,审慎地思考,明确地辨析,才能够得出。得到真理之后,还要坚定持续地去实行。

我们可以看出,《存在与时间》中所说的怕、领会、寻视、沉沦与被抛等等“常人”的在世形态,都与人的欲望有关;良知呼唤、收回、选择、决心等等,也与排除欲望有关,然而他并没有得出一个关于欲望的根本性范畴,这与海德格尔是一个现象学存在主义者,不是研讨心性论的哲学家有关,但无论如何这影响了海氏思想的深度。相反,对于儒家来说,驾驭控制自我的欲望,是成圣的基础,是无可动摇的必要条件。人的伟大不在于他征服外在的多少,而在于战胜自我的欲望。不能驾驭自我的欲望,成圣则无从谈起,因为这根本就是两条不同的人生道路,正如孔子所说:“士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与议也。”(《论语·里仁》)

儒家的成圣之学,阐述的都是生命实践及其具体事相,例如后世理学家要求学生寻“孔颜乐处”,我们知道颜子“一箪食,一瓢饮,在陋巷。人不堪其忧,回也不改其乐。”(《论语·雍也》)颜子究竟何所乐?依照现代人所想,可能是蔑视富贵的独立精神,或者是海氏所言的存在意义,不排除这些内容,但没有想到关键,因为这些精神、意义之类的东西不是生命实际的事相,联系起上文《大学》、《中庸》所言的修行功夫,颜子所乐正是这些生命进步实践的实际事相。

不仅成圣道路的每一个阶次都是实际事相,其成果也同样是实际事相,这些内容在儒家经典中有很多,我们随意引《中庸》的一段话:

唯天下至圣,为能聪明睿智,足以有临也;宽裕温柔,足以有容也;发强刚毅,足以有执也;齐庄中正,足以有敬也;文理密察,足以有别也。溥博渊泉,而时出之。溥博如天,渊泉如渊。见而民莫不敬,言而民莫不信,行而民莫不说。

成为一个圣人,他的生命本质必然发于中而形于外,他聪明睿智而又坚强刚毅,足以胜任任何事情;宽和雍容,足以容纳任何事物;精神洁静庄重,足以敬仰;思维缜密,足以辨析任何事物。这些美好的德性和卓越的才能不是勉力为之的,而是如同渊泉喷薄而出,因而只有内在生命修行的完美才可实现。

《论语·乡党》一篇的主要内容是记述孔子的日常状态,文中使用了大量描绘性的形容词,如“恂

恂如也”、“侃侃如也”、“与与如也”、“色勃如也”、“鞠躬如也”、“怡怡如也”、“翼翼如”、“如揖”、“如授”、“如不胜”、“如战色”、“如有循”等等,这些描绘绝不是随意的,而是隐含着深刻的目的,那就是让后人知道一个得道者的具体情形,故而朱子《论语集注》在《乡党》一篇的标题下,引杨、尹二人的话注云:

杨氏曰:“圣人所谓道者,不离乎日用之间也。故夫子之平日,一动一静,门人皆审视而详记之。”

尹氏曰:“甚矣孔门诸子之嗜学也!于圣人之容色言动,无不谨书而备录之,以贻后世。今读其书,即其事,宛然如圣人之在目也。虽然,圣人岂拘拘而为之者哉?盖盛德之至,动容周旋,自中乎礼耳。学者欲潜心于圣人,宜于此求焉。”^①

杨、尹二人的话,都说明了《乡党》一篇的主要内容是描绘圣人的具体生存情形,尹焞的话则进一步说明了,圣人一举一动,无不恰当正确,这绝不是刻意做作能办到的,而是内在生命(品德)的极度完善,自然随意发挥的结果。儒家的生命之学,就是这样具体的生命成果,不是抽象的思想哲学,也不是虚无缥缈的存在意义,所以“学者欲潜心于圣人,宜于此求焉”。

孟子有一段话,详细阐明了生命的本质(德性)进步的阶梯层次,很是重要:

可欲之谓善,有诸己之谓信,充实之谓美,充实而有光辉之谓大,大而化之之谓圣,圣而不可知之之谓神。(《孟子·尽心下》)

善——信——美——大——圣——神,这是生命进步的具体阶次:

“可欲之为善”,这与海德格尔所言“选择”、“决心”形式上都有关,但本质上有很大不同,这五个字的话虽然很短,但含义很深,一是保证了选择伦理学和生命学意义上的正确,不再是存在论上抽象的选择;二是这一选择和实践是生命的内在渴求,“如饥思食,如渴思饮”,是一件很具体的事情,所以才是“可欲”。

信,就是有所得,而且纯粹确实。

美,是很有成果,内在的生命已经很充实。

大,内在生命因充实之极,而发扬于外,发于中而形于外是也。亦可作“外王”事业解。

圣,生命的壮大不仅是量上的,本质上也有变化提高,达到化境。不思不勉,从容中道,无迹可寻。

神,圣人的生命达到不可思议的神妙境地。前文所提及的圣人的超人能力,亦可存为一说。

综上所述,通过《存在与时间》与儒家思想的一些比较,本文认为相较海德格尔之前的西方哲学,海氏的思想及方法更接近于中国思想。通过对《存在与时间》的学习与研究,使我们更加清晰地认识到中国思想哲学的一些特征,如非理论框架的、在本质与现象之间聚合—发散的通达思维及其表述方式;以人为本的生命哲学;物我合一的生命世界观等等。《存在与时间》对“常人”的分析极为精当详尽,这是由于海氏对实际生存的体悟,然而其对超越“常人”的本真状态的分析,则有些从思想到思想的臆测;相反,儒家圣贤思想源于生命的实践,其对生命进步的阐述更加真实,是一条切实的、能够引导人类走出迷惘、沉沦、癫狂的困境、危境的大道!

[责任编辑 李梅]

① 朱熹:《论语集注·乡党第十》,《四书章句集注》,第111页。

反对不平等

——关于平等主义的一种论证

姚大志

摘要:平等主义对平等的论证可以分为肯定的和否定的两个方面。肯定的方面是支持平等的论证,否定的方面是反对不平等的论证。从理论上论证反对不平等,就是给出反对的理由。由于现实社会中存在各种各样的不平等现象,所以也存在着反对不平等的各种各样的理由。就政治哲学而言,它主要关心的是道德理由。平等主义者反对不平等的道德理由,可以分为三种:基于原因的理由,基于结果的理由,以及义务论的理由。

关键词:平等;正义;平等主义;目的论;义务论

平等的观念通常产生于人们的直觉。就直觉来说,人们不是直接认为平等是好的,而是认为现实生活中的不平等是不好的。任何一个现实社会都会存在各种各样的不平等现象,而其中一些往往是人们深恶痛绝的。从理论上把这些反对不平等的直觉表达出来,就是从否定的方面对平等主义的论证。

从理论上反对不平等,就是给出反对的理由。由于现实社会中存在各种各样的不平等现象,所以也存在着反对不平等的各种各样的理由,如政治的、法律和经济的理由。就政治哲学而言,它主要关心的是道德的理由。平等主义者反对不平等的道德理由,可以分为三种:基于原因的理由,基于结果的理由,以及义务论的理由。

一、不平等的原因

对于某些平等主义者,不平等之所以是无法接受的,在于一些导致不平等的原因是无法接受的。人们从直觉上反对不平等,在很大程度上是反对造成不平等的原因,特别是其中某些原因通常被看作不正义的。因为我们觉得造成不平等的这些原因是不正义的,所以我们认为不平等是不正义的。在不同的社会和不同的历史时期,造成不平等的主要原因也是不同的。比如说,在古代社会(无论是中国还是欧洲),等级制是不平等的主要原因,而在传统的印度社会,种姓制度则是不平等的主要原因。

现代化的历史进程消灭了各种各样的等级制,那么当代社会中造成不平等的主要原因是什么?对于不同的平等主义者,这个问题的答案是不同的。归纳起来,人们认为,在当代社会,造成不平等的原因主要有五种,它们分别是社会环境、家庭、个人的自然天赋、努力和运气。

在这五种原因中,社会环境、家庭和天赋得到了更多的注意,通常也被认为是不平等的重要根源,从而很多政治哲学家试图通过消除这些原因来减少或根除不平等。与上述三个原因相比,一方

面,努力和运气不是那么重要,或者说它们所造成的不平等不是那么难以让人接受;另一方面,如何看待它们作为不平等的原因,也存在很多争议。因此,我们首先讨论努力和运气的问题,然后再更深入地探讨其他三个原因。

人们通常承认,努力是导致人们之间收入差别的一个原因。一般而言,那些更努力、更勤奋和更有抱负的人们通常也会收入更高,在社会上占有更重要的地位。这是可以观察到的社会事实,要否认它们是非常困难的。如果努力是造成不平等的原因,那么由此导致的不平等就是无法反驳的,而人们接受这种不平等也不是一件难事。问题在于,我们如何解释“努力”。我们可以给“努力”一种主观的解释:它是个人的自主选择,体现了个人的意志自由。在这种意义上,由努力导致的不平等确实没有什么值得指责的。但是,我们也可以给“努力”一种客观的解释:努力与社会环境、家庭和自然天赋密切相关,也就是说,那些出生和成长于更好的社会环境和家庭中并且具有更高天赋的人们通常也更努力。在这种意义上,努力所导致的不平等归根结底是社会环境、家庭和自然天赋造成的,从而这种不平等是应该加以反对的。鉴于这个问题在政治哲学家中存在非常大的争议,我们在这里可以采取一种权宜之计:或者我们对“努力”给予一种主观的解释,从而由此产生的不平等是难以反驳的,这样我们就只需要对付其他原因造成的不平等;或者我们对“努力”给予一种客观的解释,这样我们可以把它所导致的不平等还原为社会环境、家庭和自然天赋造成的不平等。

运气是造成不平等的另外一个原因。比如说,某些人一出生就具有某种疾病或残疾,这种疾病或残疾使他们处于不利的地位,并且给其一生的幸福带来有害的影响。这是坏的运气。当然也有好的运气,诸如一个人中了彩票大奖。无论是什么样的社会,也无论这样的社会具有什么样的制度,总会存在运气,而且人们的运气是不一样的。一方面,运气是无法消除的,从而我们也无法通过消除运气的方式来消除不平等;另一方面,虽然运气是无法消除的,但是我们可以采取行动来减少坏运给人们带来的不利影响,来改善这些不利者的处境。像对待努力一样,我们也可以对运气采取一种权宜之计:或者我们认为运气是“自然的”,任何他人或社会对一个人的坏运是没有责任的,从而运气及其所导致的不平等可以排除于我们的考虑之外;或者我们认为,出生于什么样的社会环境和家庭以及具有什么样的自然天赋是运气的一部分,这些运气构成了造成不平等的主要原因,从而我们必须通过消除这些因素的影响来消除不平等。无论是哪一种情况,我们现在都可以转向社会环境、家庭和自然天赋了。

社会环境是导致不平等的一个重要原因。在这里,社会环境的消极影响主要是指歧视,而歧视使某些人处于不利的地位,甚至使某些人生来就低人一等。我们可以把歧视分为制度性的和非制度性的。制度性的歧视由来已久,如古代的奴隶制度,以及在漫长历史中盛行的封建等级制度。制度性的歧视不仅存在于前现代,而且也存在于现代社会中,如20世纪中期美国和南非实行的种族歧视政策。目前中国社会中存在的户口制度也是一种歧视,它使城市中的外来人口在教育、医疗和住房等方面处于不利的地位,无法享有他们作为公民应有的权利和福利。非制度性的歧视则更为微妙,它不见诸明文规定,但确实对某些人具有重大影响,如种族和性别歧视。比如说,美国社会关于有色人种和妇女有一种“玻璃天花板”的说法,它是指在政治和经济领域,这些人按照职业阶梯只能上升到某种职务,然后就被某种看不见的东西挡住了。在中国,女性也面临各种歧视,特别是女大学生在就业方面遇到的严重性别歧视。由歧视造成的不平等是毫无道理的,因此人们有充分的理由加以反对。

造成不平等的第二个重要原因是家庭。人们出生于不同的家庭,这些家庭在社会上处于不同的阶层,如富裕阶层、中产阶级阶层或者贫困阶层,而出身于富裕家庭的孩子在成年后更有可能成为富人。由家庭导致的不平等主要体现在两个方面:首先,富裕家庭能够为其孩子提供更好的教育,而这种更好的教育为后来的收入不平等提供了基础;其次,富裕家庭可以利用自己的资源为其孩子安排更好的工作以及职业的发展,这些资源包括人脉和财富,而前者的实质是裙带主义,后者的实质是贿赂。在中国,目前盛行所谓“富二代”和“官二代”的说法,这表明了普通民众对由家庭或阶层造成的

不平等的不满。

家庭的差别造成了不平等,这没有多少争议。争议在于如何对待由此形成的不平等。就平等主义者而言,他们可以采取两种不同的立场。极端的平等主义者会主张废除家庭,所有儿童一律由国家抚养和教育。但是在今天很少有人持有这种极端的立场。温和的平等主义者会主张:建立一些规则,来禁止裙带主义和贿赂;限制私立学校和私人教育,为所有儿童提供平等的教育。反平等主义者则认为,限制私立学校和私人教育是没有道理的,人们有权利按照自己的意愿来使用自己的财富,比如说为孩子提供更好的教育。关于这个问题,我们认为这样的观点是有道理的:首先,家庭在目前是无法废除的,从而家庭总会对儿童产生明显的或潜移默化的影响,而这些影响会导致人们之间的不平等;其次,就家庭导致不平等的方式来说,裙带主义和贿赂是无法接受的,但是家长为自己孩子提供更好的教育,这不是不可接受的;最后,平等主义者应该做的事情或许不是消除家庭的影响,而是增加社会的流动性,也就是说,用开放的社会制度来抵消家庭的消极影响。

造成不平等的第三个重要原因是自然天赋。在我们关注的三个原因中,社会歧视是最没有争议的,而自然天赋是最有争议的。天赋对平等的影响是显而易见的,那些更有天赋的人通常收入更高,在社会上也占有更高的地位。对自然天赋造成的不平等,最有力的反驳是罗尔斯提出来的。罗尔斯认为,人们拥有什么样的自然天赋,这完全是偶然的。没有人能够合理地声称自己应该拥有比别人更高的自然天赋。从道德上讲,更好的自然天赋不是他们应得的,正如更差的自然天赋也不是另外一些人应得的。如果实际上造成不平等的自然天赋是偶然的,在道德上不是应得的,那么这些拥有更好自然天赋的人们就不应该利用它们为自己谋利。也就是说,社会经济方面的不平等应该得到纠正^①。用内格尔的话说就是:“试图割断天赋与钦佩之间的联系,这是错误的;但是,割断天赋与收入之间的联系,如果能做到的话,那么好极了。”^②

如果自然天赋是造成不平等的原因,那么如何消除这样的不平等?我们可以采取两种办法,但是它们都有问题。首先,我们可以限制自然天赋发挥作用。例如,目前大学选择教师,是按照申请者的才能录用的。为了消除自然天赋的影响,我们可以采用抽签的方法录用。但是没有什么人真正拥护这种方法。在竞争性的市场环境中,我们应该鼓励人们发挥其天赋,而不是阻止他们发挥天赋。其次,我们可以设法让所有人都拥有平等的天赋。随着科学技术的发展,基因工程有可能对所有胎儿进行基因“改造”,使他们具有同样的能力。但是,一方面,实行这种“改造”的国家(或任何机构)具有操控所有个人的力量,这起码在道德上无法让人接受;另一方面,这种基因工程的后果是一个没有差别的社会,一个所有人都像一个模子制作出来的社会,一个单调乏味的社会。

在我们上面所讨论的不平等的原因中,它们或者是有争议的(如努力、运气和自然天赋),或者是无法消除的(社会环境、家庭和自然天赋),因此基于原因的理由来反对不平等,存在着一些无法克服的困难。也就是说,从原因的方面来消除自然天赋所造成的不平等,这是不可能的。因此,我们需要转向结果的不平等。

二、不平等的结果

我们可以把结果的不平等分为两类,即政治的不平等和经济的不平等。所谓政治的不平等是指:人们没有平等的权利,某些人的某些权利没有得到承认;人们具有不平等的地位,一些人能够支配其他人;在法律面前并非人人平等,某些人缺乏法律的保护;人们没有平等的政治权力,一些人对政治过程和政治决定无法施加自己的影响。所谓经济的不平等是指:人们具有不平等的财富和收入,有时候甚至两极分化;人们具有不平等的处境和福利,某些人的生活状况比其他人更差;人们所拥有的资源是不平等的,一些人生活困难,另外一些人则能够把自己的资源变成资本。虽然政治平

^① John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 89.

^② Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, New York: Oxford University Press, 1991, p. 113.

等非常重要,并且当代社会仍然存在各种各样的政治不平等,但是人们更为关注的是经济不平等,关于平等问题的争论也主要集中于经济的不平等。简单地说,经济的不平等就是人们生活状况有差别,比如说一些人处境极好,一些人情况一般,另外一些人处境很差。

基于原因反对不平等,是说导致不平等的这些原因(社会环境、家庭和自然天赋等)是没有道理的,从而由此造成的不平等是应该加以反对的。但是,如果导致不平等的原因(如努力)是有道理的,那么由此产生的不平等则是无法反驳的。与此不同,如果一位平等主义者基于结果反对不平等,那么他会对所有的不平等都持反对态度,无论导致不平等的原因是什么,也无论这些原因是有道理的还是没有道理的。这种反对不平等的理由是:不平等本身是坏的。这样,基于结果的理由反对不平等,既不同于基于原因的理由,也不同于义务论的理由。

基于结果的理由来反对不平等,其核心主张就是:平等是好的,不平等是坏的。如果一个社会里某些人比其他一些人的生活状况更差,这种事态本身就是坏的,是必须加以反对的。不平等的结果本身就是反对不平等的充足理由,而无需其他的理由。相反,平等本身就是好的,就是一种价值甚至最高的价值,因此我们应该把平等当作一种目的来加以追求。

基于结果的理由反对不平等,这是一种立场更强的平等主义。因为这种平等主义持有严格的平等主义立场,所以它也更容易遭到反驳。下面让我们考虑对这种平等主义的三个主要反驳。

我们可以把第一个反驳称为功利主义的。让我们假设有这样三个社会:第一个社会一半人的处境为10(数字代表人们的生活状况),另外一半人的处境为20;第二个社会所有人的处境为10;第三个社会所有人的处境为20。对于这种严格的平等主义者来说,不仅第三个社会要比第一个更好,而且第二个社会也比第一个好,因为第二个社会是平等的,而第一个社会是不平等的。但是,如果我们问第二个与第三个相比,哪一个社会更好,那么这种平等主义者会认为两者一样好。要主张第三个社会比第二个更好,需要在平等原则后面再附加功利原则。当然,这个反驳只对这种严格的平等主义者有效,而大多数温和的平等主义者都能够在坚持平等原则的同时接受功利的考虑。因此,这种功利主义的反驳不是决定性的。

第二个反驳是诺奇克提出来的。罗尔斯在《正义论》中提出了平等主义的差别原则,而差别原则要求,我们应该最大程度地改善那些处境最差者的生活状况。要实行罗尔斯的差别原则,国家就要进行强制性的收入再分配。诺奇克对于由国家实行的这种强制性的收入再分配提出了反对,因为它会侵犯人们对自己财产的所有权。为了说明差别原则是错误的,诺奇克举了这样一个例子:社会上有很多盲人,而你一直拥有视力,为了帮助这些处境最差者(盲人),现在你应该把一只(或两只)眼睛移植给别人^①。

尽管这个例子有些耸人听闻,但其中包含的理由是明显的:我的眼睛是我的,我的收入也是我的;如果收入可以再分配,那么眼睛也可以再分配。诺奇克的意思是说,如果我们同意眼睛是不能再分配的,那么我们必须逻辑一致地同意收入也是不能再分配的。或者反过来说,如果平等主义者要证明平等主义的再分配是正义的,那么他们应该首先证明这种眼睛的再分配是正义的。平等主义者能证明这种眼睛的再分配是正义的吗?

我们首先来看柯亨对诺奇克作出的回应。他让我们想象这样一个假设的世界:任何人在出生时都没有眼睛,因此国家为所有新生儿移植了两只人造的眼睛;其中一些人长到成年时失明了,而这并非因为他们自己的过错;而且,没有办法给一个成人移植新眼睛,而只能给他移植取自其他成人的眼睛;这样,国家为失明者举行了一种眼球摸彩,中彩者必须把自己的一只眼睛捐给别人;这种眼睛的再分配是可以得到辩护的,尽管它有些令人反感^②。如果说柯亨的回应对眼睛的再分配还显得有

① [美]诺奇克:《无政府、国家和乌托邦》,姚大志译,北京:中国社会科学出版社,2008年,第246-247页。

② G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1995, pp. 243-244.

所保留,那么帕菲特的回应则更理直气壮。他提出了另外一种假设:人们的基因发生了某种变化,所有人都是作为双胞胎出生的,而其中的一个婴儿没有视力;国家实行了一种普遍的政策,即在婴儿出生后不久就进行手术,把有视力的双生子的一只眼睛移植给另外没有视力的双生子;因为新生的婴儿无法对此表示同意,这种眼睛的再分配是强制性的,但这种再分配的政策是正当的^①。

第三个反驳通常被称为“拉平反驳”(levelling down objection)。实际上,这种反驳可以从我们讨论过的上述两种反驳中引申出来。让我们把第一个反驳中的第一个和第二个社会变成这样一个社会的两种状态:在第一种状态中,一半人的处境为10,另外一半人的处境为20;在第二种状态中,所有人的处境为10。现在我们假设,为了达到平等的目标,我们没有办法把一半人的处境从10提升为20,只能把另外一半人的处境从20拉回到10。通过这样的拉平,平等主义的目标达到了。为了凸显这种反驳的力量,我们还可以从第二个反驳中引申出拉平反驳:我们假设在所有新出生的婴儿中,有一半人是没有视力的,而且也没有任何方法能够使他们重获视力;为了达到平等,只有通过手术把有视力的一半人的眼睛摘除掉。

拉平反驳揭示出这样几个问题。首先,拉平减少了社会的总体福利水平。因为拉平是通过降低处境更好者、而非提高处境最差者的方式达到平等的,所以它降低了人们的平均福利。在上述例子中,人们的平均福利从第一种状态的15变成了第二种状态的10。其次,对于严格的平等主义者,任何平等都比任何不平等更好,而这是没有道理的。比如,让我们把社会的状态倒过来:第一种状态是所有人的处境为10,现在变成了第二种状态,即一半人的处境仍旧为10,另外一半人的处境则提高到20。对于这种变化,假定其他事情一样,严格的平等主义者会认为社会变坏了,而我们有理由认为,社会变好了。实际上,第一种状态大体上相当于改革开放之前的中国,第二种状态相当于改革开放之后的中国。最后,同时也最重要的是,通过拉平产生的平等损害了处境更好者的利益,但却没有使任何人受益。这与罗尔斯式的平等主义形成了鲜明的对照。按照罗尔斯的差别原则,我们应该改善社会中处境最差者的状况,拉平则没有改善任何人的处境,其中包括处境最差者。人们很难接受一种没有使任何人受益的平等。

在上述所有三种反驳中,拉平反驳是最有力量的,无论是平等主义者还是反平等主义者都认为如此。而且,对于结果论的平等主义,拉平反驳通常被认为是决定性的。在面临这个反驳的时候,平等主义者要反对不平等,只能寻找其他的理由。

三、义务论的理由

按照义务论的理由,不是不平等本身是坏的,而是不正义本身是坏的。不平等之所以是应该加以反对的,不是因为它所导致的结果,而是因为这种结果表明某些人受到了不公正的对待。比如说某种资源的分配,如果在同等条件下一些人没有得到某种份额的资源,但其他人都得到了,那么这些人就受到了不同的对待,而这种不同的对待是不正义的。在这种情况下,说不平等是不正义的,这不是反对不平等本身。不正义的东西不是事态本身,而是事态产生出来的方式。

为了说明这种反对不平等的理由的性质,让我们假设:一个小镇上有两个人都以理发为生,但是生活状况差别很大,一个人为20,另一个人为10,而后者是一位残疾人。如果人们基于义务论的理由认为这位残疾理发师受到了不公平的对待,那么他受到了谁的不公平对待?这位理发师的生活处境更差,有两个可能的原因:或者他因为天生残疾,身体很差,每天只能工作半天时间,从而收入更少;或者出于某种原因,这个镇上的多数人更愿意到那个健康的理发师那里理发,从而导致他的顾客相对较少。如果是前者的原因导致了不平等,那么他就受到了自然的“不公平的”对待。如果是后者造成了不平等,那么他则受到了其他人的“不公平的”对待。但是,一方面,把这两种对待都称为“不

^① Derek Parfit, "Equality or Priority?", in *The Ideal of Equality*, edited by Matthew Clayton and Andrew Williams, New York: St. Martin's Press, 2000, p. 98.

公平的”，这有些牵强。另一方面，也是更重要的问题在于，平等主义者在这里需要确认谁应该为这样的“不公平的”对待负责，来解决这样的不平等。

让我们首先考虑第一种情况，即自然的原因导致了不平等。由于这位残疾理发师无法像健康人那样工作，所以他的生活状况更差。因为这种更差的处境是自然造成的，所以他只能抱怨自然界的不公平，而不能抱怨自己受到了其他人的不公平对待。如果是这种情况，那么按照义务论的理由，这种不平等不是不正义的，从而也不需要国家采取什么措施来加以解决。如果这种不平等是可以接受的，那么大部分不平等可能都是可以接受的，因为很多不平等都是人们之间自然天赋的差别造成的。在对待自然原因导致的不平等时，义务论的平等主义者面临很大的困难。义务论的平等主义者如何能够回答这个难题？

义务论的平等主义者可能会这样来回答这个问题。第一，自然天赋的分配是自然的事实，其本身无所谓正义或不正义。正义或不正义是社会制度处理这些自然事实的方式。自然天赋的分配是偶然的，人们拥有健康或病弱的身体，这也是偶然的，但是我们没有必要听命于这些偶然因素的支配，从而可以设计出正义的制度来纠正这些不平等。第二，在社会生活中，每一个人的福利都依赖于某种合作体系，而没有这种合作体系，所有的人都不会拥有令人满意的生活。因此，在设计人类社会的合作制度时，我们应该考虑到自然天赋给人们带来的各种不平等，注意使社会经济利益的分配有利于参与社会合作的每一个人，特别是改善那些处境更差者的生活状况^①。

反平等主义者可能不会接受这个回答。在他们看来，这个处境更差的理发师由于身体残疾的原因每天只能工作半天，从而收入更少，这意味着他的更差处境是自然产生的，而不是其他人、镇政府或社会对他的不公平对待造成的。如果是这样，那么即使从义务论的理由看，这种不平等也不是不正义的。因为这种不平等不是不正义的，所以这种不平等没有什么是可以反对的。

由于义务论的理由在处理由自然原因导致的不平等时确实面临很大的困难，所以，一些平等主义者承认，某些人因其拥有更健康的身体或更阳光的性格而生活得更好，而另外一些人因其天生具有的疾病或阴郁的性格而生活得更差，这没有什么可以反对的，更不能说后者受到了不公平的对待^②。至此我们可以得出结论，对于自然原因导致的不平等，义务论的平等主义是无能为力的。

现在我们再来看第二种情况，即这个镇上的多数人更愿意到那个健康的理发师那里理发，所以这位残疾理发师的顾客较少，处境更差。如果这位残疾理发师由于身体原因只能工作半天，那么这种不平等是自然的原因导致的。与此不同，如果这位理发师整天都工作，只是大多数顾客都到另外一位理发师那里去了，那么这种不平等就是其他人造成的。对此，义务论的平等主义者可以这样批评这个镇上的人们：他们没有做到一视同仁，对残疾理发师给予了不公平的对待。这个镇上的人们在面对这种批评时如何为自己辩护？一些人可能说，我更愿意到另外一个理发师那里理发，是因为他的手艺更好；另外一些人可能说，我更愿意到另外一个理发师那里理发，是因为他那里的环境更好；还有一些人可能说，我到那里是因为他的理发店里人多，我喜欢人多聊天。每个人都有自己特殊的理由来选择理发师，而这些理由本身没有什么可以指责的。也就是说，如果这位残疾理发师事实上受到了镇上人们“不公平的”对待，那么也找不到任何人为此而负责。

实际上，在竞争性的市场环境中，社会上的很多不平等通常都是由这样的个人选择造成的，比如说，一个人失业了，是由于雇主选择了另外一个人，但是失业者很难把自己的更差处境归罪于某个雇主。对于这样的不平等，如果我们不能指责任何特殊的个人，那么我们是否应该指责国家？平等主义者确实为此而指责国家，要求国家对不平等负责。他们不是批评镇上的人们对这位理发师不公平，没有轮流到两位理发师那里理发，而是指责政府对这位理发师不公平，没有通过再分配的方式来改善他的较差处境。但是，反平等主义者不认为这种不平等应该由国家来负责。在他们看来，在竞

^① 这实际上就是罗尔斯的观点。见 John Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 87 - 88.

^② Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, p. 107.

争性的市场环境中,资源的分配都是分散进行的,一个人得到了多少份额的资源,这是无数个人选择导致的结果。在这里,没有一个统一的过程,而大部分分配也都不是通过国家进行的^①。反平等主义者的逻辑是:因为国家对于这些不平等没有做什么,所以不能让国家为此负责。

出于立场的不同,对于平等主义者,总得有谁来为不平等负责。如果不能让自然为社会上的不平等负责,也无法让任何具体的个人来负责,那么就不得不由国家来负责。平等主义者面临这样一个难题:一方面,他们不得不承认,国家对于不平等的状况没有做任何事情;另一方面,他们又不得不找出一个对此负责的责任者,而它只能是国家。那么平等主义者如何能够让什么也没有做的国家为不平等负责呢?

内格尔为此提出了“消极责任”(negative responsibility)的观念。在竞争性的自由市场环境中,人们的收入与其自然天赋、教育程度和社会背景是密切相关的。在内格尔看来,对于这种自由制度,无论是进行干预还是不干预,都需要加以证明,而国家在这个问题上的不作为并没有得到证明。内格尔认为,虽然国家对于市场的不平等分配没有做什么,但是它允许按照天赋、教育和背景给予人们以经济上的回报,否则在另外一种制度安排中,人们得到的回报将会是不同的。国家允许按照现行安排进行分配,这意味着阻止了按照另外一种安排进行分配,而后者可能是平等主义的。在这种意义上,目前社会安排中的处境更差者受到了不公正的对待。对此,国家负有一种消极的责任^②。

作为义务论的平等主义者,内格尔的“消极责任”论证是有问题的。按照他的论证,目前社会的不平等是应该加以反对的,现行制度安排中的处境更差者受到了不公平的对待,因为国家允许这种制度安排意味着其他的制度安排被排除了,而在另外一种制度安排中,这些目前处境更差者本来会生活得更好。但是,目前的处境更好者会抱怨说,在另外一种制度安排中,他们会受到不公平的对待,因为他们的处境会变得更差。义务论的平等主义者无法回答这种抱怨,因为他们没有办法证明目前处境更好者的状况变差是正义的。他们要证明这一点,只能诉诸基于结果的论证,即不平等本身是坏的。

现在我们对反对不平等的论证总结如下。首先,基于原因的论证的优点在于它符合人们的直觉,但是,它的论证面临一些难以克服的困难,而且平等主义内部对此也存在大量争议。基于结果的论证的优点在于它直接确认了平等的价值,主张平等本身就是好的,不平等本身就是坏的,而它的主要缺点在于无法回答“拉平反驳”。义务论的论证的优点在于能够避免“拉平反驳”的批评,因为它不是说不平等是坏的,而是说不正义是坏的,不平等的问题在于没有公平地对待每个人。但是对于平等主义者,公平成为问题归根结底在于不平等,也就是说义务论的论证最终还是以结果的论证为基础。其次,虽然基于原因的理由、结果的理由和义务论的理由对不平等的批评都有各自的道理,但是通过以上进行的具体分析,我们也看到每一种论证都有自己的缺点和问题。而且,我们也没有办法把三种理由的优点结合起来形成一种统一的论证,因为这三种理由在某些方面是相互冲突的。但是,通过分析反对不平等的这三种论证,我们可以思考一种更好的论证是什么样的。最后,虽然对平等主义的证明通常都是从否定的论证开始的,即从批评不平等开始的,但是,我们应该看到,即使这些否定的论证都能够成立(显然目前还不是这样的),它们也都具有相当大的局限性,因为它们证明的东西是我们有理由反对不平等,而不是我们有理由赞成平等。要说服人们赞成平等,还需要平等主义者给出肯定的论证。

[责任编辑 刘京希]

① [美]诺奇克:《无政府、国家和乌托邦》,第268页。

② Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, pp. 100 - 101.

论传统的空间之维

——兼论多元世界的哲学基础

张乾友

摘要:传统具有时间与空间两大存在维度。在时间维度上,传统具有流动性,会随着时间而不断蜕变甚至更替;在空间维度上,传统则具有稳定性,即使时间不断地流逝,不同地区的传统差异仍然顽固地存活了下来。在时间维度上,现代与传统的关系可以看作自我与他人的关系。在现代社会,传统是作为他者而存在的,是相对于现代这一自我的野蛮人、异邦人、不受欢迎的人。而在空间维度上,所谓现代,不过只是一种比较新近的传统,在这里,自我与他人的对立不复存在,每一种传统都成为了一个平等的文化主体。从时间维度出发来认识传统,我们看到的是一个线性的世界;从空间维度来认识传统,我们则将看到一个多元的世界。在全球化的时代,传统的空间之维为多元世界的建构提供了哲学上的基础。

关键词:传统;现代;现代性;存在;时间;空间;文化多样性

启蒙以来,随着人们把自己身处的时代命名为“现代”,与之相对的“传统”也逐渐成为一个引人注目的概念。应当说,在人类进入文明社会之后,各种各样的传统便已出现在人们的生活之中,甚至,根据韦伯的看法,近代以前的所有社会都是由传统来为其提供合法性支持的。但在“现代”尤其“现代性”的概念得到广泛使用之前,传统的存在则一直处于一种无意识的状态之中,人们依循传统而行动,却没有意识到他们是在依循传统而行动。传统就像血液一样流淌在他们的身体里,而他们却无须知道他们的行动完全依赖于这种血液的流淌。传统是随着现代性的觉醒而为人们所觉识的。当然,如哈贝马斯所说,传统与现代的关系具有流动性,今天的现代到了明天可能就变成了传统。比如,早在5世纪晚期,“现代”一词便被基督教徒用来作为当前时期和过往历史的区分物。而在随后的历史中,“每当欧洲通过更新与古典时代的关系而发展出对一个新时代的意识,人们就会认为自己是‘现代的’”^①。但无论如何,在人们的观念中,传统与现代的对立本身则是不可更改的,传统总是在现代化的过程中不断地被现代吞噬,或是在时间的流逝中蜕变为现代。现代化就是历史的“时间之矢”,不断地推动着传统迈向现代。然而,另一方面,我们发现,现代化并不能消除传统,或者说,现代社会并不是一个完全去传统化的社会,相反,即使在现代化程度最高的那些社会中,传统仍然无所不在地影响着人们的行为和生活,只是它存在的合法性不再那么毋庸置疑了。如果说现代化削弱了传统的事实表明传统的存在具有时间上的维度的话,那么,传统在当今与现代普遍共存的事实则似乎暗示着,传统的存在还具有空间上的维度——其实,这一维度是显而易见的,俗语说的“十里不同音,百里不同俗”便是它的佐证。从时间维度出发来认识传统,我们看到的是一个线性的世

作者简介:张乾友,南京大学政府管理学院助理研究员(江苏南京 210023)。

^① Jürgen Habermas, “Modernity: An Unfinished Project,” in Maurizio Passerin d’Entrèves and Seyla Benhabib, eds., *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: The MIT Press, 1997, p. 40.

界,从空间维度来认识传统,我们则将看到一个多元的世界。在全球化的时代,发现传统的空间之维为多元世界的建构提供了哲学上的基础。

一、时间、空间与传统的发现

在哲学史上,作为存在的基本向度,时间、空间以及时间与空间的关系,一直是学者们争论不休的问题。但自近代以来,随着科学技术的飞速发展,空间变成了一个实体性的科学研究对象,以科学的精确性为基础,“空间的说明似乎有了更为客观的描述方式”^①。相比之下,关于空间的哲学解释则显得有些苍白,于是,空间研究就逐渐从哲学探讨中脱离了出来。正如福柯所说,“在18世纪末,当空间的政治开始发展的时候,空间物理和理论物理的成就剥夺了哲学对有限或无限的宇宙的古老的发言权。政治实践和科学技术对空间问题的双重介入迫使哲学只能去研究时间问题。从康德以来,哲学家们思考的是时间”^②。当然,空间研究并未从哲学文献中消失,但已变得非常边缘化,比如,海德格尔关于此在与共在的分析就明显是对存在问题的空间证明——它们是一种“在空间之中的存在”^③,但这样的证明却是在“存在与时间”的题目下得以展开的。这表明,在启蒙以来的哲学探讨中,空间是一个居于弱势的思考维度,受到启蒙精神感染的学者们更习惯于采取合理化(从不合理的过去到合理的现在或未来)或现代化(从非现代的过去到现代的现在或未来)这样的时序叙述方式,让时间来决定他们的存在,让时间来引导他们建构社会的方向。不过,大致从20世纪中期开始,包括福柯、列斐伏尔(Henri Lefebvre)、苏贾、卡斯特等在内的一批哲学家与社会学家对传统的时间决定论或历史决定论发起了猛烈的攻击,他们宣称:“在今天,遮挡我们视线以致辨识不清诸种结果的,是空间而不是时间;表现最能发人深思而诡谲多变的理论世界的,是‘地理学的创造’,而不是‘历史的创造’。”^④因而,当前的学术研究应当“从时间的语言牢房里解脱出来”^⑤,而重新正视被学者们严重遗忘了的空间。由此,西方哲学及社会科学研究发生了一场从时间朝向空间的转向。

正如苏贾所说,在近代以来学科分化的背景下,关于时间的讨论是以历史学的面目出现的,关于空间的讨论则属于地理学的研究范畴。在人文与社会二分的现代学术语境下,历史学通常并不被视为一种社会科学,“许多史学家都坚决反对给他们的学科贴上社会科学的标签”^⑥。但自黑格尔以降,中经马克思与韦伯的阐发,历史主义已然成为了现代社会科学研究中的一种重要的方法论,历史意识也成为了许多社会科学家自觉培养的学术意识。另一方面,由于与自然科学之间存在着复杂的联系,地理学在社会科学中的地位则非常尴尬,“经常只能充当史学的一个小小的附庸。结果,对空间的研究在社会科学中相对地被忽略了。对进步以及社会变革的各种组织策略的刻意强调,使社会存在的时间维度变得异常重要,而空间维度则被弃置一旁,任其含糊不明”^⑦。而就时间来说,在相当长的时期内,社会科学关于时间的讨论都是与进步联系在一起,关注的是时间之矢的箭头方向,至于其箭尾的一端,则一直受到了忽略。换句话说,社会科学关注的是作为现代的时间,而忽略了时间的传统向度。比如,在近代早期的启蒙运动中,“道德哲学和政治哲学假设存在着一种独立自主的人,一种自主的道德实体,这种实体摆脱了原罪和黑暗传统的罗网,这可说是这类哲学的一大成就。这一理想是要把所有来自过去的东西和妨碍人类实现彻底的自我约制和自我表达的东西从人类身上

① 童强:《空间哲学》,北京:北京大学出版社,2011年,第94页。

② [法]福柯:《权力的眼睛——福柯访谈录》,严锋译,上海:上海人民出版社,1997年,第152页。

③ [德]海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,熊伟校,北京:生活·读书·新知三联书店,1987年,第70页。

④ [美]苏贾:《后现代地理学:重申批判社会理论中的空间》,王文斌译,北京:商务印书馆,2004年,第1页。

⑤ [美]苏贾:《后现代地理学:重申批判社会理论中的空间》,第2页。

⑥ [美]华勒斯坦等著:《开放社会科学:重建社会科学报告书》,刘锋译,北京:生活·读书·新知三联书店,1997年,第16页。

⑦ [美]华勒斯坦等著:《开放社会科学:重建社会科学报告书》,第27页。

一笔勾销”^①。这类哲学的典型代表就是社会契约论,它假定社会的原点是一种自然状态,而在自然状态中,每个人都是一张白纸,没有任何历史的痕迹,因而也不受任何传统的束缚。进而,在“一切人反对一切人的战争”的威胁下,每个人都会作出相同的理性选择,彼此订约,形成社会。自此,历史这一社会时间获得了它的起点,而以此为起点的历史自然是排斥任何传统的。

如何让一群彼此陌生的个人开展共同行动,并在他们之间构筑一种共同体,进而使许多这样的群体共同构成一个具有共同体特征的社会,是近代以来学者们面临的一大难题,尤其在当今“全球风险社会”的背景下,这一问题更是令无数学者伤透了脑筋。但在近代以前,在由“家元共同体”组成的农业社会中^②,这一问题则是不存在的,因为家元共同体的成员彼此互为熟人,他们之间有着天然的共同纽带,也习惯性地倾向于采取共同行动。这一问题的产生是现代化的一个结果。中世纪后期以来,随着工业化、城市化进程的开启,越来越多的熟人背井离乡,汇聚到了城市这一陌生人的集中地上。由于来自不同的家元共同体,拥有不同的地域传统,这些因为传统的差异而变得彼此陌生的个人之间难以形成共同的纽带,也难以采取共同的行动。进而,当这些因为陌生而互不信任,甚至相互敌视的人们各行其是,各求自保时,就会将城市变成“一切人反对一切人的战场”——显然,这就是霍布斯与黑格尔所看到的“一切人反对一切人的战场”。可见,城市之所以变成人们纷争的场所,是因为它的市民们彼此陌生、互不信任,而他们之所以彼此陌生、互不信任,则是由于他们拥有不同的传统,进而有着各异的思维方式和行动导向,当他们所面对的问题出现了交叉时,这种各异的思维方式和行动导向就会转化成冲突和斗争。所以,要避免出现“一切人反对一切人的战争”,就需要从根源上取消传统的有效性与其合法性。进而,随着传统这一根深蒂固的差异得到了取消,在共同的危险面前,被赋予了理性的人们就会作出合作的相同选择,通过合作来化解风险,通过合作来建构社会。可见,在启蒙思想家们那里,传统是合作的障碍,因而,要保障基本的社会合作,就必须在理论上清除传统的影响。

启蒙思想家们是伟大的,但他们对于传统的态度在今天看来则很成问题。从“9·11”等被归结为“文化冲突”的事件来看,传统的差异的确可能导致人与人之间甚至国与国之间的战争,并对“全球风险社会”的形成起到了推波助澜的作用,但如果人们试图通过消除传统的差异来化解普遍的风险状态,结果必然适得其反。用弗雷泽的话说,今天的世界处于一个“承认差异”的时代^③,而不是一个拒斥差异的时代,今天的世界所需要的合作也是差异基础上的合作,而不是通过对差异的拒绝而带来的合作,——事实上,在今天的观念中,这种行为已经不能被称为合作了。

现代思想关于传统的态度在19世纪、20世纪之交发生了改变,其表现之一是“社会化”的概念得到了承认和流行。根据社会契约论的观点,社会是由一个个独立的个人共同建构起来的,或者说,个人是先于社会而存在的,因而根本不存在个人的社会化的问题。而到了19世纪后期,越来越多的社会学家与社会心理学家发现,在个人的成长过程中,社会化是一个客观存在且无法逃避的过程。而所谓社会化,无非就是对既有的习俗、惯例、制度等规范的潜移默化,换言之,即是对传统的潜移默化。所以,随着社会化作为一个客观事实而得到发现,传统的存在也就成为学者们无法回避的一个问题。由此,传统逐渐变成社会科学研究中的一个重要主题,尤其是成为文化人类学的基本研究对象。不过,个人先于社会,这是现代社会最基础的建构原则,理性、自由、权利等价值都是以这一原则为基础的,如果在哲学或理论上否定这一原则,势必对现代社会造成灾难性的损害。所以,尽管传统的存在已经不容否认,社会契约论对传统的无视也已不再被视为理所当然,但在20世纪初那个以进

① [美]爱德华·希尔斯:《论传统》,傅铿、吕乐译,上海:上海人民出版社,2009年,第46-47页。

② 参见张康之、张乾友:《共同体的进化》,北京:中国社会科学出版社,2012年。

③ [美]南茜·弗雷泽:《重新思考承认:克服文化政治中的替代和具体化》,[美]奥尔森主编:《伤害+侮辱:争论中的再分配、承认和代表权》,高静宇译,上海:上海人民出版社,2009年。

步为名的时代,传统仍然是一个非常弱势的话语。比如,韦伯发现了传统型合法性的存在,但另一方面,他又认为,作为现代化的结果,传统型合法性将不断让位于以个体理性为基础的法理型合法性。这表明,这一时期的人们虽然认识到了传统的存在,却是把传统与现代对立起来的,认为传统是现代化的障碍,因而不应当存活于现代社会之中。直到希尔斯对传统进行全面考察时,情况仍然是:“目前社会科学领域里流行的非历史概念使得这一向度消失或者被掩盖了。近来,社会学对历史的研究,以及年鉴派历史学家对‘长时段’的关注,都没有给传统留有太多位置。人们用利益的持久一致性和持续不变的生态条件来解释稳定性。马克思主义谈论‘再生产’,但它不给传统以任何位置。”^①传统真正成为社会科学研究的重要议题,是全球化的一个结果。全球化确认了不同传统的存在,也凸显了不同传统之间的冲突,而要化解这些冲突,人们就必须正视传统。另一方面,作为一场“脱域化”的运动,全球化又发现了传统具有地域性的分布,因而不再仅仅是一个时间范畴,而同样具有空间性的存在维度。

二、传统及其存在维度

根据韦伯的观点,现代化是一个合理化的过程,而所谓合理化,就是理性对非理性因素的“祛魅”,其中,传统就是最大的非理性因素,所以,现代化又可以被理解为去传统化。正缘于此,在现代思想中,传统总是不受承认,即使偶尔被人们提起,也只是被借来缅怀罢了。然而,在希尔斯看来,传统在现代思想中的地位是与其在现代生活中的角色不相称的,尽管学者们宣称合理化将摧毁传统,但实际上,“或许,最重要的是,尽管充满了变化,现代生活的大部分仍处在与那些从过去继承而来的法规相一致的、持久的制度之中;那些用来评判世界的信仰也是世代相传的遗产的一部分”^②。现代思想之所以排斥传统,很大程度上是因为近代启蒙走向了极端,把传统与迷信混为一谈了。“人们把迷信和传统混为一谈,虽然它们之间没有必然的联系。……在进步主义者、现世主义者以及理性主义者中间,无疑普遍存在着迷信,然而,传统性却在进步主义者中间背上了迷信所享有的那种坏名声,而他们自己的迷信却免获此丑名。同样,不宽容和教条主义也是启蒙运动要根除的罪恶。传统要求不宽容和教条主义的程度并不甚于科学主义、理性主义和现世主义。在20世纪中,正是革命政权干出了最具破坏性的不宽容之举,进步主义革命者的不宽容并不亚于反动派。在进步主义者中间和在那些认为怀疑传统不如信奉传统的人中间一样,都同样普遍盛行着教条。”^③这也就是霍克海默与阿道尔诺所说的,“启蒙带有极权主义性质”^④,因此,一旦有任何与之不符的事物,便必欲除之而后快。抛开启蒙运动的偏见,传统在价值上并不必然是坏的,但由于它所具有的非理性或超理性的特征与启蒙运动对理性的神化产生了冲突,因而便被贬低成了一种过时之物,甚至一种罪恶。

不过,无论人们如何看待传统,它在现代生活中的存在与作用都是一种客观的现实。另一方面,虽然学者们出于理性的原因而选择了贬低和排斥传统,生活本身却经常诉诸传统来寻找意义和价值。尤其是随着现代商业的兴起,商业广告这一最具现代性的文化载体,经常性地通过回溯传统来寻找利润增长点,甚至通过这样的行为而创造或者说发明出了一些新的“传统”。比如,根据罗珀的考察,今天被视为苏格兰传统象征的男式短褶裙就完全是一种现代发明,是由一些迷恋古风的浪漫主义者、民族主义者和投机商人共同编造出来的文化符号。事实上,在18世纪以前,无论政治上还是文化上,苏格兰都只是邻邦爱尔兰的一个附庸,它“没有,也不可能有独立的传统”^⑤。但从18世纪

① [美]爱德华·希尔斯:《论传统》,第7页。

② [美]爱德华·希尔斯:《论传统》,第2页。

③ [美]爱德华·希尔斯:《论传统》,第5页。

④ [德]霍克海默、阿道尔诺:《启蒙辩证法——哲学片断》,渠敬东、曹卫东译,上海:上海人民出版社,2006年,第4页。

⑤ [英]休·特雷弗-罗珀:《传统的发明:苏格兰的高地传统》,[英]霍布斯鲍姆、兰格编:《传统的发明》,顾杭、庞冠群译,南京:译林出版社,2004年,第19—20页。

中期开始,一些民族意识觉醒的苏格兰文人开始有意识地打造独立的文化传统,男式短褶裙的传统就是在这一背景下被发明出来的。罗珀指出,18世纪以前,苏格兰上层男性的传统穿着是紧身裤,下层男性由于买不起紧身裤而穿着束腰披风。这种披风适合山地居民“跳过岩石和沼泽并整夜躺在山上休息”的需要,却不适合伐木和看管熔炉的工人,于是,随着工业的兴起,一位英格兰工场主请人将它改造成了褶裙,变成了工作服。随后,由于苏格兰与英格兰的民族冲突,由英格兰主导的议会决定禁止一切可以代表苏格兰生活方式的器物,在服装上就包括传统的披风,以及新近由披风改造而来的短褶裙,但军队除外,以免由于传统联系的消失而导致凝聚力和战斗力的下降。人类的禁忌史告诉我们,越是禁忌的东西就越容易受到追捧,所以,在普通民众受到禁令影响的同时,上层贵族则开始追捧被禁穿的褶裙,并逐渐把这种穿着变成了一种隐匿的时尚。随着禁令的解除,这种穿着方式也就很快流行了开来。同时,这一时期正是英国工业革命的发生期,英国的纺织业得到了迅猛的发展,在褶裙的流行释放出的巨大商机面前,纺织商们不失时机地展开了对它的商业包装,直接或间接地促成了许多试图证明短褶裙拥有古老历史的伪书的出现。1822年,乔治四世访问爱丁堡,在民族主义文人与商人的极力鼓吹下,苏格兰人决定用短褶裙来作为盛大典礼的象征,“就这样,苏格兰的首府被‘格子呢化了’”^①。仅仅几十年时间,由格子呢布料制造的短褶裙便无中生有地成为苏格兰的文化象征,成为苏格兰“自古以来”的传统服饰。

显然,类似苏格兰短褶裙这样的“传统”在现代生活中比比皆是,基本上,所有商业文化鼓吹的传统都是被发明出来的伪传统。如果我们今天所处其中的所有传统都是这样的伪传统,那么,如启蒙思想家们所预言的,传统就真的消失了。但事实并不如此。无论是在日常生活,还是在政治生活中,我们处处都能感受到世代传承下来的传统的存在及其力量,而人们经常性地发明传统的事实,也正是传统仍然具有合法性的佐证。当然,在革命较早、理性化程度较高的西方社会,在宗教生活之外,真正有年份的传统可能已经为数不多了,更多的传统都属于伪传统。而在革命较晚、理性化程度较低的非西方社会,一些古老的传统则仍然规范着人们的行为,只不过,在世代相传的过程中,它们也可能发生了某些变化,可能变得更好,也可能变得更糟。但无论如何,在现代社会中,传统并没有消亡,相反,由于现代生活对传统有着旺盛的需求,传统仍然顽固而鲜活地存在于我们的生活与行为之中。

传统的存在具有时间性,这意味着它的存在形态会随着时间的流逝而不断改变。虽然作为一个整体,传统并没有随着现代化的完成而告消亡,但许多具体的传统早已成为了明日黄花,即便是传统整体,也确在现代化的过程中不断发生着蜕变,因而显得不再那么传统了。比如,随着生活节奏的加快,日常生活中的许多传统都已大大简化,以称谓来说,所谓“七大姑、八大姨”传统上都是有着具体的称谓的,而现在,也许只需“阿姨”一词便可全部替代了。另一方面,在商业化程度较高的社会生活领域中,一些原本简单的社交规范则有着复杂化的倾向,因为越是复杂就孕育了越多的商机,而借着传统之名,这些商机往往都能转化成可观的利润。在这种情况下,我们通常会说传统变了味,而所谓变味,即是说传统受到了商业文化的改造,因而显得更加现代了。在这里,现代是世俗的,传统则具有某种怀旧式的美好。不过,无论认为传统是感性的,现代是理性的,还是认为传统是美好的,现代是世俗的,传统与现代都是两个不同的时间范畴,都有着时序上的先后性。然而,尽管有着时序上的先后,现代却并没能完全替代传统,相反,在今天的生活中,传统与现代总是并相存在,共同作用于人们的行为选择。现代量子力学揭示出,时间是有方向而不可逆的,因而,如果传统仅仅是一个时间范畴,那么,随着时间的流逝,它必将让位于现代。反过来,既然传统并未完全让位于现代,那就意味着传统并不仅仅是一个时间范畴,事实上,除了时间,传统的存在同样具有空间性的维度。

阿帕杜莱认为,“若认为全球与空间相关,而现代与时间相关,便是不恰当地简化了事实。对许

^① [英]休·特雷弗-罗珀:《传统的发明:苏格兰的高地传统》,[英]霍布斯鲍姆、兰格编:《传统的发明》,第39页。

多社会而言,现代性意味着别处”^①。比如,对于“改革开放”前的中国来说,现代性便意味着西方,指称的是一个地域上的他者。即使在改革开放三十多年后的今天,现代性所指涉的也只是中国社会的特定区域,即东部沿海地区与中西部的大型城市,至于日渐被蚕食的农村,则仍可被归入传统社会的范畴。由此可见,传统与现代具有明显的地域分布,是可以在地图上用不同的颜色明确区分开来的。同时,传统自身的存在也具有地域性,如果说现代意味着同一的话,传统则是差异的象征,在任何一个社会,它的不同地区之间都可能拥有着截然不同的传统。比如,方言是一种重要的语言传统,而方言的存在本身就证明了传统是不规则地分布于不同地区的。因为,“方言的差异并不单单、而且并不首先在于语言器官的运动方式的不同。在方言中各各不同地说话的是地方,也就是大地”^②。其实,不需要如此晦涩的哲学语言,中国俗语里说的“十里不同音,百里不同俗”就是对传统的地域性的真实写照。需要指出的是,传统的空间性并不仅限于其分布上的地域性,还包含了更重要的一层内涵,即它构成了生活世界中的一个独立空间。这一点在以往也许不好理解,但随着现代传媒技术的进步,则变成了一个显而易见的事实。以往,如果一个人试图生活在传统之中,那他可能只能诉诸自己的记忆和回忆,而现在,如果一个人试图将自己的生活定格在二十年前,那他将能够非常容易地把自己包裹在二十年前的服饰、音乐与电视节目之中,而如果一群人都选择了拒绝所有的现代文明,那么他们也可以相当容易地返回至一种非常传统的生活方式。在今天,要想成为鲁滨逊,不必祈求命运,而成了一件可以选择的事情。如果说现代生活有赖于技术的进步的话,通过对技术的拒绝,我们也可以非常方便地对现代生活说“不”。在这个意义上,作为一个生活空间,传统突破了地域的限制,不是说只有仍然处于传统社会中的人才能过一种传统的生活,而是无论你处于现代社会还是处于传统社会,都可以选择一种现代的或者传统的生活方式。作为一个生活空间,传统具有虚拟的特征,可以相对容易地占有,而不那么受到地域、财富以及法律的限制。

总之,传统仍然存在于现代社会之中,并且,其存在具有时间与空间两个维度。在时间维度上,传统具有流动性,会随着时间而不断蜕变甚至更替;在空间维度上,传统则具有稳定性,即使时间不断地流逝,不同地区的传统差异仍然顽固地存活了下来。如果仅仅把传统视为一个时间范畴,那么,现代化的结果将是一个整齐划一的世界,而如果认识到了并承认传统的空间维度,那么,现代化就可能带来一个丰富多样的世界。

三、重新发现“传统”的文化含义

在探讨传统问题时,我们通常是把它与文化放在一起的,即传统文化。的确,传统也有着某些实体性的载体,比如建筑、服饰等,但作为一个活的生活空间,传统则主要是以文化的形式存在的,即使像传统建筑、服饰这样的实体性存在,也是因为其具有特定的文化内涵才被认为是有价值的,才被视为一种传统而得到尊重。因而,任何对传统这一特定文化形式的讨论都无法回避其与一般性文化的相关性的问题。事实上,关于传统及其存在维度的分析为我们理解现代世界中的文化现象提供了一个新的视角,也为多元世界中的文化共存提供了一种新的依据。

作为一种文化,传统是以观念的形式存在于人们的意识之中,进而影响并体现在人们的行为上的。我们经常说某个人是一个传统的人,就是根据他的行为而作出的判断。当然,即使是一个传统的人,他的行为也不单单只受传统的影响,而同样要受到现代文化的左右。事实上,在今天,商业文化的影响力和示范性可比传统大得多了。当戴着面纱的穆斯林也拿着智能手机玩自拍时,我们看到,传统与现代毫不矛盾地共同存在于同一个人的身上——戴着面纱表明她接受了传统的规范,自拍则完全是一种现代行为。当然,也许有人会说,戴着面纱玩自拍是一种现代化不充分的表现,随着

^① [美]阿尔君·阿帕杜莱:《消散的现代性:全球化的文化维度》,刘冉译,上海:上海三联书店,2012年,第13页。

^② [德]海德格尔:《在通向语言的途中》,孙周兴译,北京:商务印书馆,2004年,第199-200页。

穆斯林社会的进一步现代化,面纱终会被穆斯林女性们抛弃。但即使真有那么一天,面纱的命运也存在另一种可能,即可能像旗袍一样变成一种另类的时尚,成为一种现代化的传统服饰。

近代以来,由于率先实现了现代化的那些国家成功地确立起了它们在世界上的主导地位,现代化成为几乎所有国家的一种共同追求,也成为学术研究中的一种霸权取向。不过,对于现代化,人们并非没有异议,虽然在工具层面上——如制度、技术等——的现代化是所有社会的一种基本共识,但在价值层面上——比如文化,现代化则是一个备受争议的词语。比如,在今日的中国,管理制度、服务流程的现代化既是公众舆论所呼吁的,也是政府和企业所宣称要努力的,而对传统建筑、景观等具有文化内涵的事物进行“以旧换新”式的现代化则并不为人们所乐见,反而备受批评。究其原因,在于工具层面的先进与落后是一个相对确定的事实——计算器肯定比算盘先进,在价值层面上,则不能简单地断定哪一种文化更先进,哪一种文化更落后。例如,近代以来,日本一直是以西方国家的学生自居的,在文化上,日本人长期存在着深深的自卑感,但随着日本企业的崛起,西方国家则反过来学习日本企业传统的家族式文化。同样,在中国社会,“关系”被视为一种潜规则,被认为是中国落后于世界的一大原因,但随着中国的崛起,世界开始对中国传统的关系文化充满了兴趣,并对关系文化在社会运行中的正向作用作出了肯定——“这一纽带在今天中国快速变化、经常混乱的状况下是必需的”^①。这表明,价值具有不确定性,因而,不能仅仅以现代与否为标准来评判某种文化的先进还是落后,也不能盲目地对文化进行现代化。

在以往的观念中,传统与现代之间存在的是一种时间性的差异,随着时间的流逝,随着现代化的发生,传统终将转化为现代。是的,在工具层面,率先完成了现代化的西方国家和后发现现代化的其他国家,它们在政府体制、法律制度乃至通信方式上都有着高度的一致;但在价值层面上,无论隶属西方还是非西方,每一个现代国家之间都有着不可通约的差异,都保留了迥然相异的文化。无疑,每一个已经完成或正在发生现代化的国家都产生了与现代社会相符的文化,或接受了来自现代社会的文化,并且,这种现代文化还不断地蚕食着传统文化的生存空间,或使传统文化不断地发生着蜕变,但它并没有消除传统文化。另一方面,这些不断式微的地域性的传统文化也对声势日盛的现代文化作出了改造,使不同地区的人们在面对相同的现代文化时表现出不同的态度,作出不同的反应。在这里,是什么让现代文化得以在全世界范围内摧枯拉朽式地不断摧毁着传统,又是什么让传统得以在现代文化的凌厉攻势面前存活,甚至对现代文化作出反击式的改造呢?在我们看来,答案就是传统的存在本身。如前所述,传统的存在具有时间与空间这两大维度,作为一种时间性的存在,传统随着时间的流逝而不断地为现代所取代;作为一种空间性的存在,传统则对时间的流逝具有某种抗体,因而顽强地在现代化的潮涌中存活了下来。

有一个概念可以帮助我们理解传统的双重存在,这个概念就是“时差”。时差的概念反映了时间本身的地理分布,即它在不同地区有着不同的表现。当然,在某一政治单元内,人们可能会设置一个标准时间,而设置标准时间的结果就是使处于不同时区的人们在不同的时间点上观察到了同样的天文现象——比如日出,从而进一步凸显了时间具有地理分布的事实。不过,传统的地理分布并不属于时差,不同传统之间不是一个先与后、进步与落后的关系,在某种意义上,传统的地理分布可以用卡斯特所说的“空间组织时间”来进行描述^②,即它是由空间来对时间进行组织的一个结果。“空间组织时间”是卡斯特所归纳的“网络社会”的基本特征,但我们也可以把它作为对传统进行分析的一个有用工具,在这方面,“空间组织时间”表达出了两层含义:第一,在不同社会或社会单元,时间的起点是不一样的;第二,在不同社会或社会单元,时间的流速也是不一样的。由于时间起点不一样,不同

^① Richard Sennett, *Together: The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*, New Haven: Yale University Press, 2012, p. 135.

^② [美]曼纽尔·卡斯特:《21世纪的都市社会学》,刘益诚译,《国外城市规划》2006年第5期。

社会或社会单元从一开始就拥有不同的文化；而由于时间流速不一样，起初文化相近的社会或社会单元在一段时间后则可能形成不同的传统——这里不考虑不同文化的交互影响的问题。最终，“空间组织时间”的结果就是造就了一个拥有文化多样性的世界。

发现传统的空间之维具有重要的现实意义。首先，它让我们确认了这一事实：“一个社会与其过去的纽带关系永远不可能完全断裂；它是社会的本性所固有的，不能由政府法令或旨在专门立法的公民‘运动’所创设。如果不在某种最小的程度上存在这种纽带，一个社会就不成其为社会了。”^①在现代历史上，许多国家都有过刻意清除自身传统的经历，在 20 世纪的中国也发生了多次这样的运动，从现实来看，这些运动几乎都是无效的，无论对传统作出什么样的打压，一段时间后，它却总是会沉渣泛起，甚至获得比以往更强的规范效力。从传统的空间之维出发，我们需要明确传统的存在是不可避免的，而且是有价值的，我们既不必为拥有传统而自卑，也不必徒劳地试图清除传统。另一方面，在当前全球化的语境下，它确认了多样性的意义。如阿帕杜莱所说，“文化这一概念最有价值的特征就是差异的概念”^②。但在 20 世纪，文化差异则经常在现代化的名义下备受歧视，一切非西方的文化都被认为是粗俗的与落后的，最终都将被西方的现代文化所取代。而从传统的空间之维出发，这一偏见显然是站不住脚的。在我们经常提到的“古今中西”的表达中，“古今”属于时间范畴，是可以替代的，而“中西”则属于空间范畴，并不具有替代性，所以，作为一种时空性的存在，传统会发生现代化，却不可能被现代及其现代性完全取代。非西方的传统在这些社会的现代化过程中也会发生现代化，从而表现出与率先实现了现代化的西方文化的相似性，但由于传统的存在还具有空间维度，这些社会仍将保持其文化的独立性与独特性。

与现代化不同，全球化是一场空间运动，或者说，是空间的急剧流动，它催生出了一一种卡斯特所说的“流动的空间”^③，而随着空间的流动，附着于空间之上的传统间的流动和交融也变得频繁了起来。如果说时间维度上的现代化并没有实现西方文化对非西方文化的征服，现在，随着空间维度上的全球化的发生，非西方文化的全盘西化则似乎不可避免了。其实不然。在我们看来，“流动空间”的概念并不准确，事实上，在全球化的过程中，空间并未流动，流动的只是空间的符号——西方仍在西方，东方也仍在东方，但无论东方还是西方，又都充满了东方和西方的各种符号。所以，传统仍有其空间根基，世界也仍将保有其文化上的多样性，但随着符号流动的增强，文化间的碰撞和交融也不可避免地促使着不同的传统走向合流，但这种合流并不是合而为一，而应是合而不同。

在时间维度上，现代与传统的关系可以看作自我与他人的关系，在现代社会中，传统是作为他者而存在的，是相对于现代这一自我的野蛮人、异邦人、不受欢迎的人。而在空间维度上，所谓现代，不过只是一种比较新近的传统，在这里，自我与他人的对立不复存在了，每一种传统都成为了一个平等的文化主体。全球化是一场空间性的运动，在这场运动中，传统的空间之维得到了前所未有的凸显，而以这种空间维度为基础，传统的多样性也将得到前所未有的尊重。全球化的世界是一个拥有并尊重文化多样性的世界，对于客观上处于多元文化之中的我们来说，也只有这样的世界才是一个可欲的世界。

[责任编辑 刘京希]

① [美]爱德华·希尔斯：《论传统》，第 352 页。

② [美]阿尔君·阿帕杜莱：《消散的现代性：全球化的文化维度》，第 17 页。

③ [美]曼纽尔·卡斯特：《流动空间》，刘益诚译，《国外城市规划》2006 年第 5 期。

Abstracts

Do the Ten Mohist Theses Represent Mozi's Thought?

Reading the Masters with a Focus on Mottos

Carine Defoort

In order to introduce Mozi's thought, almost every contemporary textbook on Chinese philosophy refers to his ten novel theses or dogmas, which have been preserved as the titles of the Core Chapters (chs. 8-37), namely: to elevate the worthy, to conform upward, to care for all, to condemn military aggression, to moderate expenses, to not hold extravagant burials, to acknowledge the will of Heaven and the percipient ghosts, and to condemn music as well as fatalism. Through a close reading of the *Mozi* and other early sources written by or attributed to masters, this paper argues, first, that these ten core ideas may not have been promoted by the earliest spokesmen of Mohism but gradually emerged while various layers of the book *Mozi* were written, and, second, that these ten ideas were not consistently attributed to early Mohism by Zhou and Han masters; their association of Mo with these specific mottos is limited and inconsistent. A focus on the most well-known motto—"care for all"—shows that there was no awareness of its exclusive belonging to one thinker or school. The difference between the earliest and the contemporary characterizations of Mozi not only shed new light on early Mohism, but also on our preconceptions when reading early sources.

Laozi's Thought on "Profound Virtue" and Its Internal Coherence between Metaphysics and Physics:

A Comprehensive Review Based on the Received Edition and the Excavated Bamboo Slips and Silk Editions of Laozi

Ye Shuxun

In Laozi's theories, the "profound virtue" (*xuan de*) not only has rich meanings on various levels, but also exhibits a coherence throughout his metaphysics, political philosophy, and idea on the mind. On the basis of comprehensively inspecting the received edition and the excavated bamboo slips and silk editions of *Laozi*, as well as through the commentary and analysis of relevant contexts, the multiple argumentations of the thought "profound virtue" can be gradually formulated; the "profound virtue" in the metaphysical world means the dual function that the Tao "gives birth to the whole creation yet does not occupy it"; while extending to the actual political life, the function just refers that the sage processing the "profound virtue" to "administer a state without wisdom" when following the Tao. Such an act is not simply as external imitation, but there deeply contains the internal realization of "eliminating the subjective desires and distractions", which expresses the significance of the "profound virtue" on moral cultivation. Exploring the multiple meanings of "profound virtue" can not only help us gain a more comprehensive understanding of the idea, but also provide us a new reference for the internal relevance between Laozi's metaphysics and physics.

The Yang Zhu School: An Initiator of the Hundred Schools of Thought

With a Discussion of the Times of Several Chapters of Zhuangzi

Zhang Hao

People today often hold biases in understanding historical phenomena due to the difference between ancient and modern perspectives. Through textual research of the rise and fall of the Yang Zhu School from the objective evidences such as the literature over that period, it can be proved that the school had once been one of the most influential schools of thought in China. The flourishing of the school also signifies the beginning of the contention of various schools of thought. After a brief resplendence, the Yang Zhu School had been in decline during the late Warring States period. Following a comparison of relevant literature, we can also find that the reason why there appeared "Yang Zhu and Mozi" and "Confucianism and Mohism" in *Zhuangzi* lied in the sequence of forming times. The chapter "Cutting Open Satchels (*Qu Qie*)" and some others are not the writings of later peri-

ods; instead, they are likely to be the earliest chapters of the book, and even the masterpieces of Zhuangzi himself.

On the Academic Objectives and Regional Academic Lineage

Zhu Hanmin

The regional intellectual tradition has always been an attractive research field. In the studies of the history of regional academics, regional academic objectives and lineage as well as the relation between them should be studied carefully to obtain a more deep and comprehensive understanding of the local characteristics and universal value of regional academics. Confucianism is a massive academic and ideological system which has been continuing and developing for over two thousand years, and its rich content can be expressed with knowledge of different disciplines (in Western subject classification or traditional Chinese subject classification). And we consider the Tao, statecraft, and academics as the three key elements of the Confucian objective. "Academic lineage" originally has the two meanings of "academic orthodoxy" and "academic tradition", and the meaning of "regional academic lineage" is mainly the latter. On the one hand, the inheritance of regional academic lineage refers to direct succession from masters to his disciples, and on the other hand, it can be expressed as the inheritance of academic purport within a region. Those two aspects can be unified or inconsistent.

From Naito Konan to Tanigawa Michio: An Inspiration of the Chinese Studies in Japan

Hu Baohua

As one of the founders of the Chinese studies in Kyoto University, Naito Konan proposed a new method to divide the Chinese historical stages from the perspective of cultural history, and addressed the famous theory of "Tang-Song Transition". Under his influence, several generations of scholars at Kyoto University, represented by Tanigawa Michio and Miyazaki Ichisada, have made great contributions in the relevant research fields of Chinese history on the basis of inheriting and developing Naito's historiography. To find out the method and perspective of Japanese scholars in the studies of Chinese history, can be helpful for the scientific development of the historical studies in China.

A Discussion of the Motif "Filial Piety Moving the Heaven" in Stories on Filial Children

Li Jianguo

There are many stories on filial children in Liu Xiang's *Biography of Filial Sons*, Gan Bao's *In Search of the Supernatural (Sou Shen Ji)*, and Gou Daoxing's *In Search of the Supernatural*, in which the stories on "filial piety moving the Heaven" are most striking, forming such a motif with rich contents and distinctive characteristics. There are two aspects of its ideological foundation; one is the doctrine of filial piety, and the other is the interaction between nature and man. Combining the filial piety with the will of Heaven is aimed at advocating the affirmation and commendation of filial piety by the will of Heaven. The stories of this motif can be divided into six types; moving Heaven to obtain food, to cure disease, to get treasure, to get the debts paid, to get one's wrongs redressed, and moving the things or nature in a funeral. The stories of Dong Yong and the filial woman of the Donghai Sea are the most famous and classical ones among them.

Shen Yue and the Changes in Quoting the Classical Allusions in the Qi and Liang Dynasties

Sun Bao

The style of quoting the classical allusions pioneered by Yan Yanzhi and Xie Zhuang had gradually become rigid during the Qi and Liang Dynasties. As a consummate scholar on Confucian studies, Shen Yue made innovations in at least four aspects while simultaneously applying the style of quoting classical allusions. First, on the basis of citing the Confucian Classics, Shen included new materials from the disciplines of philosophy and history, as well as the literary masterpieces in the Han and Jin Dynasties in connection with the themes with strong official colors such as imperial sacrificial rites and official feast, thus ensuring an elegant style. Second, he jokingly drew up the amanuensis, making the style of quoting the classical allusions more interesting and erudite. Third, he advocated the theory of "the three easies", i. e. easy to understand, easy wording, and easy to chant,

which actively avoided comprehension difficulty caused by pretentious erudition, and took graceful and fluent rhythm as the important standard of literary appraisal. Fourth, he regarded the Confucian Classics as the paradigm of literary works, valued free emotion and natural scenery, and advocated a naturalized style of writing characterized by speaking one's mind and expressing sentiments. By leading and supporting the young scholars, Shen also promoted dissemination of the aesthetic standard of novel citation, rich meaning, and graceful rhythm in the literary world during the middle and late Qi Dynasty, as well as had a direct impact on the creation atmosphere that valuing the literature and neglecting the Tao, and separating literature and the Classics in the Qi and Liang Dynasties.

A New Theory of Sanshu of Writing: in the International Comparative Perspective Wang Haili, Wang Qing

The theory of *Liushu* is the traditional Chinese theory analyzing the structure of Chinese characters. It has been applied to the study of the Chinese writing for more than two thousand years. However, many scholars have found much vagueness and inconvenience in this traditional theory and have put forward several theories of *Sanshu*. This article gives a thorough survey on the theories of *Liushu* and *Sanshu* and some western theories and concepts on writing as well, aiming at exploring the ideas and methods in the invention of writing. The authors point out that the theories of *Liushu*, *Sanshu* and the Western *Sanshu* shared a similar analysis on the structure of writing, and ignored the ideas and methods in the invention of writing. With a specific consideration on the evolution of writing, the authors put forward a new theory of *Sanshu*, i. e. Picture, Rebus and Post-rebus. Picture: the ancient people applied picture-writing to draw the objects, following the outline of their physical forms. But there are many words which cannot be easily drawn. Then comes the second principle of writing, Rebus, which borrows the sound of the existed scripts to represent or compound other words. The Rebus is the revolution of writing, and every writing system has undergone this stage. The Post-rebus is the third stage of writing. At this stage, different writing takes the different ways in further development. Most writing systems have employed the rebus principle further and given up the picture-writing altogether, and eventually developed into the syllabic writing and the alphabetic writing. The Chinese writing however has combined the ideographs and phonograms to invent *Xingsheng* (semanto-phonetic compounds), and eventually evolved into a matured writing system. The orientation of writing is determined by the characteristic of the language, as well as historical and cultural factors, with neither one being superior or inferior to the other.

The Barbarian, Immortal, and Auspiciousness:

The Dreams on the Queen Mother of the West of Ancient Kings and Emperors Zhang Jiuqing

Many ancient Chinese kings and emperors had dreamed of the Queen Mother of the West (*Xi Wangmu*). Those dreams were not only about immortality, but they also reflected their strong political appeal. The Queen Mother of the West in the dreams of kings and emperors symbolized *Huaxia* and the barbarians, or expressed the desire of living forever, or presaged the heavenly auspiciousness. The Queen Mother of the West in different faces could not only help us know her images and the evolution, but also help us deeply understand the political connotation of mystery novels in the Han Dynasty and fairy novels after the Han Dynasty.

The Social Formation of Early Chinese States:

Viewing from the Different Paths that Civilizations Generated Shen Changyun

As Engel had expounded, the oppressing class in early Chinese state, i. e. the "master" of the society developed from the social "servants" in the original community as a result of the alienation of their rights. Such a path how class and state generated was completely different from the slavery states of ancient Greece and Rome. Being the first dynasty in ancient China, Xia's dominance was established upon the centralized control of tribal manpower and material resources in the process of Yu conquering the floods, and then, the changes in Yu's sta-

tus. The social formation of the Xia, Shang, and Zhou Dynasties was neither slavery nor feudal society. Maybe we could generalize it as the “*Bumin* (freemen to the patriarchal clan commune) society” put forward by Lei Haizong.

On the Internal Supervisory System of Military Government Office in the Tang and Five Dynasties Du Wenyu

Besides the emperors and the Censorate (*Yushi Tai*) dispatching censors and officials to patrol all around the country, local governments at various levels also set up interior officials who were responsible for supervision. Within the military government offices, there were Administrative Assistant (*Jiedu Panguan*) and Observation Assistant (*Guancha Panguan*), which were collectively called the Two Assistants (*Liangshi Panguan*), and moreover, the Clerk in Charge of Files (*Kongmu Guan*), thus forming an integrated internal supervisory system. The division of those two posts was that the former mainly was responsible for the supervisory affairs, and the latter was mainly responsible for official documents and letters, to accomplish the purpose of supervising the government affairs.

On the Influence of “Setting up Prefectures and Counties in Annam”

in the Reign of Yongle to “Zheng He’s Treasure Voyages”

Yang Yongkang, Zhang Jiawei

In the reign of Yongle, Zhu Di, the Chengzhu of Ming declared war on Annam and set up prefectures and counties there under his strategic consideration; “setting up prefectures and counties in Annam” was to deter the vassal states in the Indo-China Peninsula, and “Zheng He’s treasure voyages” aimed at deterring the vassal states on the islands. Those combined routes over both land and water caused a situation of converging attack, and formed enormous military pressure on Southeast Asia and the Indian Ocean region, especially over the region of South China Sea. After setting up prefectures and counties in Annam, the Ming Dynasty controlled the range from the Champa Kingdom to Malacca by road, providing strong support to the treasure voyages to the Western seas, and the tributary system was then established and strengthened smoothly. Till the succession of Emperor Xuanzong of Ming, the suppression of Le Loi was weak, and the army of the Ming Dynasty withdrew from Cochin after a debacle, the prestige of the Ming Dynasty then suffered badly, and China lost its geographical advantage in the South China Sea. Upset that the vassal states neglected to present tributes, Emperor Xuanzong sent Zheng He to the seventh voyage to remedy the situation. After the reign of Xuande, Annam grew strong, so the tributary system in Southeast Asia and Indian Ocean region conducted by Zhu Di tended to disintegrate, and the suzerain position of the Ming Dynasty became defunct. “Setting up prefectures and counties in Annam” laid foundation for the Ming Dynasty controlling the Indo-China Peninsula, and promoting the establishment of the tributary system around the region. That decision-making of Zhu Di had an important and positive impact on the treasure voyages, while the Emperor Xuanzong “abandoned Cochin” was just a precursor to the collapse of the tributary system.

A Study of the Chinese Christian Mission of North China

Hu Weiqing

As the Pacific War broke out at the end of 1941, the existence of the China Christian Church in the Japanese-occupied areas started to face severe challenges. Established in 1942, the Chinese Christian Mission of North China was the highest leading body of Christian churches in the Japanese-occupied area of North China. Viewing from its establishment and operation, Japan implemented the agent mechanism, a political model common in colonies. Politically, Japan supervised and consolidated Christianity through the puppet Government Affairs Committee of North China and regional governments; and on the administration, Japan directly controlled the churches and branches through Japanese special committeemen and indigenous church leaders. The goal set for the Chinese Christian Mission of North China was to cooperate with Japan’s war of idea, and exert strong control, which was quite direct and rough. But in order to reach the goal, the discourse system built by Japan was fairly

skillful and exquisite, which emphasized the “independence” of the church, escaping from the so-called “cultural bondage” of America and Britain. In such cases, the churches had to cater to the Japanese statements, and make connections between the Japanese discourse and the idea of church traditions, to release the tension between idea and reality.

The Predicament and Way out of Existence:

A Comparative Study of Heidegger and Confucian Thought

Zhang Wenxiu

Chinese philosophy connects phenomenon and the essence by the sensible polymerized and divergent thinking, such as the so-called “teaching through matters”, and “reaching the law of nature through common sense”, so it is characterized by a non-framework in the respects of understanding and expression. Philosophy of life is the core of Confucianism, and the Confucian politics and ethics are the guarantee for the perfection of life. The Confucian studies of life start from the essence of life, i. e. the mind. The “illustrious virtue” in *The Great Learning* and the “nature of heaven” in *The Doctrine of the Mean* are the theoretical foundations of the Confucian studies of life. On the idea of meaning of life, Heidegger thinks that the world is meaningless, and meaning is endowed to nature by human beings, while Confucianism holds that the world is meaningful, and men should learn from the spiritual law of nature. Heidegger analyzes human existence based on the state of “common people”, and the Confucian thought focuses on the “learning of sage”. On the way out of life, the ontology of Heidegger’s phenomenology tends to be an approach of pure thought, which advocates transcending the condition of common people and returning to the authentic self through the way of withdrawal-making up-choosing; while the Confucian learning of being a sage comes from the life practice, and provides more real interpretation of life progress, so it is a practical road that could lead human being out of the dilemma of bewilderment, indulgence, and insanity.

Against Inequality: A Demonstration of Egalitarianism

Yao Dazhi

The egalitarian demonstration of equality has a positive side and a negative side. The former is the demonstration supporting equality, and the latter is the demonstration against inequality. To demonstrate against inequality in theory is just giving the objection. Because of the various inequalities existing in actual society, there are various reasons against the inequality. On political philosophy, it mainly concerns the moral reasons. The moral reasons that the egalitarians against inequality can be divided into three kinds: the reason based on causes, the reason based on results, and the deontological reason.

On the Spatial Dimension of Tradition:

With a Discussion of the Philosophical Foundation of a Pluralistic World

Zhang Qianyou

Time and space are the two dimensions of tradition. On the dimension of time, tradition is liquid, continuing to evolve and change over time. On the dimension of space, tradition is stable; the differences in tradition of different regions still survive tenaciously as time goes by. On the dimension of time, the relationship between modernity and tradition can be seen as the relationship between the ego and the others. In modern society, tradition exists as the other, which is a barbarian, foreigner, and persona non grata relative to the self of modernity. On the dimension of space, the so-called modernity is only a relatively recent tradition, where the antagonism between the self and others no longer exists, and every kind of tradition becomes a cultural subject equal to each other. Understanding tradition from the dimension of time, we will see a linear world; understanding tradition from the dimension of space, we will see a pluralistic world. In this time of globalization, the spatial dimension of tradition provides philosophical foundation for constructing a pluralistic world.

“《文史哲》丛刊”简介（之二）

《〈文史哲〉与中国人文学学术编年（1951—2011）》

余英时先生曾经写道：“《文史哲》杂志自问世以来即波澜壮阔，一展卷而数十年人文思潮之起伏尽收眼底。”本书试图通过编年这一朴素的体裁，原生态地勾勒一本重要学术杂志的生长年轮，并藉此反映当代中国学术的变迁和演进历程。该书是一部杂志的编年史，更是一部当代中国学术发展的编年史。

本书在遍检《文史哲》创刊以来所刊发的七千余篇文章基础上编就。自创刊以来，《文史哲》就坚持“扶植小人物”、“延揽大学者”，阅读本书，既能了解李希凡、蓝翎、李泽厚、汝信、庞朴、张传玺、葛懋春、汤志钧等初出茅庐时之精彩亮相，又能欣赏王亚南、吕振羽、顾颉刚、周谷城、杨宽、罗尔纲、黄药眠、陈登原、陈直、杨向奎、齐思和、王仲荦、冯沅君、陆侃如、高亨、萧涤非、周汝昌、程千帆、阴法鲁、任继愈、季羨林、何兹全、傅振伦等硕学大儒的鸿篇巨制。一卷在手，便可概览当代中国学术六十年来之潮涨潮消、云卷云舒。

《文史哲》是共和国一系列重大学术事件和重大学术争论的策源地。本书尤重复原和重现该刊在推动这些重大学术争论时所担负的重要角色。举凡中国古代社会分期、农民战争研究、资本主义萌芽、红楼梦研究大批判、八十年代“文化热”、儒学是否宗教、对“夏商周工程”的质疑、中国古代社会社会形态等曾引起学界普遍关注的重大学术论争，书中都有全面而详细的介绍。阅读本书，能够从宏观和微观两个维度领略《文史哲》“昌明传统学术，锻铸人文新知”的办刊宗旨，并回到现场体验山东大学“文史见长”的学术风流。本书学术容量大，覆盖学科广，涵括时代长，存储了大量学术史资料，对研究当代中国人文学史、思想史、文化史均具有重要的参考价值。

《考据与思辨：文史治学经验谈》

在人文学科领域，学人自述和治学经验从来都是颇受欢迎的文本，其中所蕴含的极为丰富的信息——乡土人情、家学师友、人生阅历、学术历程、经验心得等等，往往能穿透社会的变迁、时间的消解，传递人文精神，指引学术道路。本专辑共收文63篇，汇集了黄云眉、郑鹤声、姜亮夫、张维华、蔡尚思、殷孟伦、缪钺、张岱年、杨向奎、赵俪生、傅衣凌、程千帆、王仲荦、王锺翰、徐中玉、王元化、王运熙、李泽厚、汤志钧、牟世金等当代文史领域著名学者在《文史哲》杂志上发表的有关治学及学术史的经典篇什，此外还有日本汉学名家沟口雄三探讨中国思想史研究范式，以及美国著名中国学学者柯文（Paul A. Cohen）回忆乃师费正清（John King Fairbank）的精彩之作。这些文字，无论是关涉一门学科，还是一人一书，皆授人以渔，启人深思，从中不仅可见一派一时之风尚特色，更存留有中国久远人文学统的流风余韵；其所展现的名家风流，无论是温润清远的谆谆教诲、切切追忆，还是麻辣犀利的激扬点评、指点江山，令人或拍案叫绝，或忍俊不禁，或为之动容。从实践操作上来说，尽管有些具体的技术方法似已过时，但人文学术的风范、探索和精神，则是亘古不变，历久弥新的。



“《文史哲》丛刊”简介（之二）

《文学：走向现代的履印》

本专辑精选冯友兰、丁玲、李泽厚、莫言、吕家乡、郭延礼等名家学者关于中国现当代文学研究的论文 26 篇。分为“先驱者研究”、“追寻与反思”、“改革与骚动”、“问题、主义与方法”四个版块。其中收入“先驱者研究”栏的李泽厚先生的《一个伟大寻求者的心声——论“野草精神”之一》、丁玲先生的《怀念仿吾同志——〈成仿吾文集〉代序》、冯友兰先生的《沅君幼年轶事》等 7 篇文章是对以鲁迅、成仿吾为代表的新文学先驱者思想探索艰难跋涉的研究；“追寻与反思”栏的李新宇先生的《重评“五四”启蒙运动三题——兼评李泽厚诸先生之说》、张志忠先生的《青春、历史与诗意的追寻和质询——王蒙与米兰·昆德拉之比较研究》等 6 篇文章是对 20 世纪文化运动、文学、美学追求的回溯与反思；“改革与骚动”栏的莫言先生的《作家和他的文学创作》等 6 篇文章是对在新时期改革浪潮冲击下新时期文学作家灵魂的拷问；“问题、主义与方法”栏的吕家乡先生的《意境诗的形成、演变和解体——兼论新诗不是意境诗》、张华《现代性与文学性——关于中国现代文学的反思》等 7 篇文章则是对新的文学研究方法的尝试、对新的历史问题的发掘。本书集中表现了中国文学及其研究在走向现代进程中的艰辛和执著精神。

《左翼文学研究》（即出）

本专辑分上下两卷，约八十余万字。荟萃了近年来《文史哲》杂志“左翼文学问题”栏目的优秀篇什，一大批左翼文学研究的优秀中青年学者如黄万华、张宁、李新宇、田刚、方维保、赵歌东、李跃力等集中在此展示了他们最新的研究成果。该书基本按照左翼文学发展史的线索来编排论文，分为六个版块：一、“红色三十年代”国际左翼风云；二、左翼文学与鲁迅先生；三、左翼文学与延安文学；四、左翼文学与“大众化”及“工农兵文学”；五、后左翼时代：“十七年”、“新时期”与“新世纪文学”；六、中国“左联”问题往事考。这些论文都带有强烈的“问题意识”，如 20 世纪 30 年代中国左翼文学的国际背景是怎样的？左翼理论是怎样传入中国的？左翼思潮在全世界的经验教训有哪些？这些经验教训在中国是如何接受的，其中有哪些变异，原因何在？左翼旗手鲁迅同“左联”组织究竟有哪些分歧？在延安的毛泽东自称“和鲁迅的心是相通的”，究竟在哪里相通？为什么那些自称继承鲁迅精神的鲁迅弟子们屡屡受挫一个个倒下而鲁迅没倒，且鲁迅的旗帜始终高高飘扬？左翼作家们从 20 世纪初为受难者呐喊是怎样转而为 20 世纪中叶“工农兵”歌唱的？大唱无产阶级颂歌的作家为什么进入 21 世纪初再度沉入“底层”、为“下岗”“打工者”等“弱势群体”代言？“新左翼文学”是怎样诞生的？……学者们一一作出了令人信服的回答。这批论文无论是在史料的搜集梳理，还是在学理的思辨和研究方法的创新上，都达到了相当的高度。这部书的出版无疑为中国现当代文学史的研究作出了新的贡献。

“《文史哲》丛刊”简介（之二）

《文学：走向现代的履印》

本专辑精选冯友兰、丁玲、李泽厚、莫言、吕家乡、郭延礼等名家学者关于中国现当代文学研究的论文 26 篇。分为“先驱者研究”、“追寻与反思”、“改革与骚动”、“问题、主义与方法”四个版块。其中收入“先驱者研究”栏的李泽厚先生的《一个伟大寻求者的心声——论“野草精神”之一》、丁玲先生的《怀念仿吾同志——〈成仿吾文集〉代序》、冯友兰先生的《沅君幼年轶事》等 7 篇文章是对以鲁迅、成仿吾为代表的新文学先驱者思想探索艰难跋涉的研究；“追寻与反思”栏的李新宇先生的《重评“五四”启蒙运动三题——兼评李泽厚诸先生之说》、张志忠先生的《青春、历史与诗意的追寻和质询——王蒙与米兰·昆德拉之比较研究》等 6 篇文章是对 20 世纪文化运动、文学、美学追求的回溯与反思；“改革与骚动”栏的莫言先生的《作家和他的文学创作》等 6 篇文章是对在新时期改革浪潮冲击下新时期文学作家灵魂的拷问；“问题、主义与方法”栏的吕家乡先生的《意境诗的形成、演变和解体——兼论新诗不是意境诗》、张华《现代性与文学性——关于中国现代文学的反思》等 7 篇文章则是对新的文学研究方法的尝试、对新的历史问题的发掘。本书集中表现了中国文学及其研究在走向现代进程中的艰辛和执著精神。

《左翼文学研究》（即出）

本专辑分上下两卷，约八十余万字。荟萃了近年来《文史哲》杂志“左翼文学问题”栏目的优秀篇什，一大批左翼文学研究的优秀中青年学者如黄万华、张宁、李新宇、田刚、方维保、赵歌东、李跃力等集中在此展示了他们最新的研究成果。该书基本按照左翼文学发展史的线索来编排论文，分为六个版块：一、“红色三十年代”国际左翼风云；二、左翼文学与鲁迅先生；三、左翼文学与延安文学；四、左翼文学与“大众化”及“工农兵文学”；五、后左翼时代：“十七年”、“新时期”与“新世纪文学”；六、中国“左联”问题往事考。这些论文都带有强烈的“问题意识”，如 20 世纪 30 年代中国左翼文学的国际背景是怎样的？左翼理论是怎样传入中国的？左翼思潮在全世界的经验教训有哪些？这些经验教训在中国是如何接受的，其中有哪些变异，原因何在？左翼旗手鲁迅同“左联”组织究竟有哪些分歧？在延安的毛泽东自称“和鲁迅的心是相通的”，究竟在哪里相通？为什么那些自称继承鲁迅精神的鲁迅弟子们屡屡受挫一个个倒下而鲁迅没倒，且鲁迅的旗帜始终高高飘扬？左翼作家们从 20 世纪初为受难者呐喊是怎样转而为 20 世纪中叶“工农兵”歌唱的？大唱无产阶级颂歌的作家为什么进入 21 世纪初再度沉入“底层”、为“下岗”“打工者”等“弱势群体”代言？“新左翼文学”是怎样诞生的？……学者们一一作出了令人信服的回答。这批论文无论是在史料的搜集梳理，还是在学理的思辨和研究方法的创新上，都达到了相当的高度。这部书的出版无疑为中国现当代文学史的研究作出了新的贡献。