ISSN 0511-4721

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

文史哲®

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY & PHILOSOPHY

2006.6

山东大学文艺美学研究中心



中心主任　曾繁仁教授

山东大学文艺美学研究中心成立于1999年，2001年2月经教育部批准列为“教育部人文社会科学百所重点研究基地”。曾繁仁教授任中心主任，谭好哲教授任常务副主任，陈炎、马龙潜教授为副主任。中心设学术委员会，以陆贵山教授为主任，曾繁仁、谭好哲教授为副主任，委员有乐黛云、吴中杰、杜书瀛、王元骧、赵宪章、冯宪光、王一川、周均平、陈炎、马龙潜教授。汝信、钱中文先生为山东大学文艺美学研究中心学术顾问，周来祥教授为名誉主任。中心主办学术刊物《文艺美学研究》作为学术拓展和交流的园地。

山东大学的文艺美学教学与研究有着悠久的历史。早在20世纪二三十年代，时任山东大学校长的杨振声以及著名作家闻一多、老舍、洪深、沈从文等人就在山东大学开设了“近代文艺批评”、“文学概论”等文艺美学课程。自20世纪50年代起，山大的文艺学专业开始招收研究生，1981年成为全国首批硕士学位授权点，1986年又成为全国高校3个文艺学博士学位授权点之一，并从1987年起正式招收博士生，至今已形成了从本科生直到博士后的多层次人才培养体系。2002年，山东大学文艺学专业被评为国家级重点学科，并确定为山东省“十五”强化建设重点学科。自20世纪50年代初期至今，山东大学先后有华岗、成仿吾、吴富恒、曾繁仁四位校长和吕荧、牟世金、谭好哲、陈炎四位系主任、院长直接从事文艺学、美学的教学和研究，使文艺美学的学科建设始终处于备受关注的地位。

为推动学科的良性发展，山东大学于1987年成立美学研究所，1996年又成立了文艺学综合研究所。1999年，以这两个研究所和文学院文艺理论教研室的研究人员为骨干，吸收校内中国古代文学、比较文学与世界文学、中国现当代文学等相关学科的学术力量，联合国内外著名院校和科研机构的知名学者，组建了山东大学文艺美学研究中心。

自建立基地以来，山东大学文艺美学研究中心全体人员扎实工作，努力拼搏，在学术组织、学术研究和人才培养等各方面均取得了前所未有的成绩。2001年以来，中心主办国际会议2次，国内会议3次，合作举办会议3次，举办高级美育培训班2个；承担各级各类项目20余项，其中国家社科基金重点课题2项、一般课题4项，教育部人文社会科学重大攻关课题1项、重大项目6项。目前，中心独立招收和培养博士及硕士研究生。多年来，中心科研人员发表、出版了一大批高质量的学术论著，为文艺美学的学术研究和学科建设注入了新的活力。其中，曾繁仁教授富有前沿创新意识的生态存在论美学和美育当代性研究，周来祥教授的辩证和谐论文艺美学研究，谭好哲教授的文论研究综合创新论，陈炎教授的审美文化史研究，马龙潜教授的文学主客体关系论，王汶成教授的文学语言论，仪平策教授的生活美学论，程相占教授的古典文艺美学研究等，都在学术界形成了较大影响。在第三届教育部人文社会科学优秀成果评选中，陈炎教授主编并参与编写的四卷本《中国审美文化史》和谭好哲教授的专著《文艺与意识形态》分别获得了一等奖和二等奖。此外，中心还获得部省级各类奖励20余项。

2004年，中心顺利通过了教育部的一期建设验收评估，进入二期建设，2006年上半年又整体列入山东大学的国家“985”二期建设工程。今后，中心将继续着重于马克思主义文艺理论、生态美学、艺术教育和审美文化研究。

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

文史哲

双
月
刊

1951 年 5 月创刊

2006 年第 6 期
(总第 297 期)

2006 年 11 月 24 日出版

顾问(排名不分先后)

季羡林　饶宗颐　任继愈
邢贲思　汝　信　袁行霈
王元化　庞　朴　叶　朗
黄楠森　方克立　厉以宁
杨牧之　傅璇琮　方立天
冯天瑜　奚广庆　戴　逸
楼宇烈　张立文　钱中文
李希凡　刘蔚华　李庆臻

海外编委(以姓氏笔画为序)

成中英(美)　杜维明(美)
李福清(俄)　顾　彬(德)
康达维(美)

主编

王学典

副主编

周广璜　刘京希

封面设计

韩济平

文史哲 2006年第6期(总第297期)

□人文前沿/帛书与神话

楚帛书甲篇的神话构成、性质及其神话学意义 …… 陈斯鹏 (5)

特约评论人语 …… 赵逵夫(15)

□疑古与释古

疑古、考古与古史重建 …… 陈 淳(16)

□国学研究

苍颉造字传说的源流考辨及其真相推测 …… 谭世宝(28)

□审美文化研究

酒神与日神的文化新解 …… 陈 炎(35)

□文学研究

《释名》声训的验证标准 …… 鲍思陶(45)

唐诗本事与宋代早期诗话 …… 余才林(55)

吴文英词的"现代化特色"献疑

——与叶嘉莹先生商榷 …… 周 茜(61)

韵文述史 审视百代

——论清高宗的咏史《全韵诗》 …… 乔治忠 崔 岩(69)

现代性与文学性

——关于中国现代文学研究的反思 …… 张 华(75)

〔期刊基本参数〕CN37-1101/C*1951*b*A4*168*zh*P*¥12.00*7000*19*2006-11

严肃严谨
求是求真
繁荣学术
扶植新人

□史学新证

汉代三老："非吏而得与吏比"的地方社会领袖 …… 牟发松(83)
东汉颍川豪族的官僚化和士族化 …… 薛海波(94)
北魏离散部落与社会转型
——就离散的时间、内涵及目的与唐长孺、周一良、田余庆诸名家商榷
…… 杨恩玉(105)
宋朝厢军职能新探 …… 淮建利(111)
北宋御制阵法、阵图与消极国防战略的影响 …… 陈 峰 王路平(119)

□哲学研究

心灵存在何以可能?
——杜威-米德的心灵发生学探讨 …… 陈亚军(126)
论传统神正论的当代转换
——从奥古斯丁的传统神正论到约纳斯的责任哲学 …… 张 荣(133)

□经济哲学研究

是否存在独立于人的主观意志之外的客观经济规律?
——关于经济学的出发点和经济规律的思考 …… 孙 健 朱金叶(142)
马克思劳动价值论研究进程中的三次转向 …… 刘冠军(146)
西方经济美学思想发展的四个阶段 …… 谷鹏飞(155)

□动态与综述

当代中国社会救助与慈善事业理论与实务的探讨
——"2006 两岸社会福利学术研讨会"综述 …… 刘 群 孙艳艳(163)

特约校对/王春霖

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 6, 2006
(Serial No. 297)

On the composition, character and mythological significance of myths in Part I of Chu Boshu ····· Chen Sipeng (5)
Doubt of the old, archaeology and historical reconstruction ····· Chen Chun (16)
On Cangjie and the origin of Chinese characters ····· Tan Shibao (28)
New cultural interpretation of Dionysus and Apollo ····· Chen Yan (35)
Criteria for examining *Shi Ming* entries by sheng xun ····· Bao Sitao (45)
Stories behind poems of Tang dynasty and poetical notes in early Song dynasty ····· Yu Cailin (55)
A Query over the "Modernity" in Wu Wenying's ci poetry: Discussing with Ye Jiaying ····· Zhou Qian (61)
Surveying the whole Chinese history with verses: On the Qing emperor Gaozong's *All-rhyme Poem* ····· Qiao Zhizhong, Cui Yan (69)
Modernity and Literariness ····· Zhang Hua (75)
On the "San lao" of the Han dynasty: leaders in local society ····· Mou Fasong (83)
On the power clans of Yingchuan in the Eastern Han dynasty becoming officials and tycoon scholars ····· Xue Haibo (94)
Northern Wei's tribe dispersal and social transform: on the time, scope and meaning of tribe dispersal tribes with Tang Changru, Zhou Yiliang and Tian Yuqing ····· Yang Enyu (105)
A new research of Xiang Forces' function in the Song dynasty ····· Huai Jianli (111)
Royal battle arraying and battle diagrams of the Northern Song dynasty and the influence of passive national defense strategy ····· Chen Feng, Wang Luping (119)
How is mind's existence possible?
—on Dewey-Mead's inquiry into the genesis of mind ····· Chen Yajun (126)
On the contemporary transformation of traditional theodicy
—from Augustine's traditional theodicy to the philosophy of responsibility in Hans Jonas ····· Zhang Rong (133)
Are there objective economic laws independent of man's subjective will?
—on the point of departure of economics and economic laws ····· Sun Jian, Zhu Jinye (142)
Three turns in Marx' research on labor value theory ····· Liu Guanjun (146)
Four stages in Western economic aesthetics ····· Gu Pengfei (155)
Social aid and charity in today's China: theory and practice ····· Liu Qun, Sun Yanyan (163)

英文审订/李绍明

文 史 哲
2006 年第 6 期(总第 297 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 6, 2006 (Serial No. 297)

楚帛书甲篇的神话构成、性质及其神话学意义

陈 斯 鹏

(复旦大学 中文系,上海 200433;中山大学 中文系,广州 510275)

摘 要:根据最新文字考释成果分析,楚帛书甲篇神话是一个脉络清晰的有机整体,它所描述的是整个宇宙的形成及其秩序的确立过程,概括起来主要包含三大阶段,即:天地开辟及宇宙秩序的初步确立——宇宙秩序的破坏及其重整和巩固——宇宙秩序的精密化,是一个包括了原创世和再创世的完整创世神话,其中创世神雹虙、女填即伏羲、女娲。楚帛书神话作为现存先秦时代唯一完整的创世神话记录,具有重要的意义。它与近世民族调查所得的西南苗瑶或中原汉人所传伏羲女娲神话,在类型学上存在着明显的差异,后者很可能是受到以印度文化为中介的西亚洪水遗民神话影响的结果。

关键词:楚帛书;创世神话;神话类型学;伏羲;女娲

中图分类号:B932 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)06-0005-10

长沙子弹库楚帛书甲篇是一份珍贵的先秦神话文献①。对于其中的神话内容,以往的研究者已时有涉及,但多限于个别神话人物的考证。曾宪通先生《楚帛书神话系统试说》一文,就帛书中出现的神话人物作系统的梳理,可视为这方面研究的一个小结[1](P201-214)。近年来,又有一些研究神话的论著对楚帛书有所引述或讨论,虽有所发明,但也多有误解或可商榷之处,以致难以充分发掘其神话学价值。笔者以为,帛书所述神话实为一个有机整体,要全面准确地把握其内容,正确地认识其性质和价值,还须对其神话故事的构成及其发展脉络作较为仔细的分析。

我们知道,帛书甲篇由三个章节符号分隔成三个自然段落,而这三段文字其实正好讲述三个不同的神话阶段。下面先将帛文释写出来②,然后再逐段分析其神话构成,并进而对所涉及的神话学问题试作探讨③。

曰故(古)□熊雹虙,出自□雩,尻(处)于臍□,毕(厥)□鱼鱼,□□□女,梦梦墨(黑)墨(黑),亡(无)章弼弼,□□水□,风雨是於。乃取虙邍□子之子曰女填,是生子四。□□是襄,而〈天〉埊是各(格),参化虓(号)逃(咷),为禹为萬(禹),以司堵(都)襄(壤)。咎(皋)而〈天〉𡍮(止)达,乃上下朕(腾)𨑨(传)。山陵不𡉉(卫),乃命山川四晦(海)。□□寘(热)𣪊(气)仓(沧)𣪊(气),以为亓(其)𡉉(卫),以涉山陵,沈汨汤(漯)。未又(有)日月,四神相弋(代),乃𡍮(止)以为岁,是隹(惟)四寺(时)。

伐曰青□榑,二曰未〈朱〉四单(檀),三曰□黄难(楠),四曰□墨(黑)榑。千又百岁,日月夋(允)生。九州不坪(平),山陵备𡗗(逼),四神乃乍(作),至于复天旁𨓑(动),攻(捍)𣪘(蔽)之青木、赤木、黄木、白木、墨(黑)木之精(精)。炎帝乃命祝融以四神降,奠三天维(?),思(使)𣪘(敷)奠四亟(极),曰:"非九天则大𡗗(逼),则母(毋)敢𣪘天靈(灵)。"帝夋(俊)乃为日月之行。

共攻(工)夸步十日,四寺(时)□□神则闰四□,母(毋)思(使)百神风雨、晨(辰)祎乱乍(作)。乃逆日月,以𨑨(传)相土,思(使)又(有)宵又(有)朝,又(有)昼又(有)夕。

收稿日期:2006-04-20

作者简介:陈斯鹏(1977-),男,广东澄海人,文学博士,复旦大学中文系博士后流动站研究人员,中山大学中文系讲师。

一

第一段讲的是从混沌到天地开辟，以及定山陵、通洪水、成四时的过程。其中包括四个层次。

第一层是："曰故(古)□熊雹虙，出自□雚，尻(处)于臍□，毕(厥)□鱼鱼，□□□女，梦梦墨(黑)墨(黑)，亡(无)章弼弼，□□水□，风雨是於。乃取虙逻□子之子曰女填，是生子四。"首先追述远古之时的神人"□熊雹虙"之所从出及其居处之所，由于文有残缺，字有未识，难知其详。不过，其时宇宙的情形则是讲得很明白的，"梦梦黑黑，无章弼弼"，犹如《淮南子·精神训》所谓"惟象无形，窈窈冥冥"，马王堆帛书《道原》所谓"湿湿梦梦，未有明晦"，写的是天地未形、一片混沌之象。"风雨是於"，饶宗颐先生以为即《山海经·大荒北经》的"风雨是谒"[2](P12)④，然依郭璞注，彼处是言烛龙之能请致风雨⑤，似与帛书文意不合。疑"於"应读为"淤"，作"淤积"讲，"□□水□，风雨是於(淤)"盖言风雨积聚，大水泛滥。此时雹虙娶了某氏之子女填，并生子四人。雹虙⑥、女填即传世文献中的伏羲、女娲。"女填"的"填"字长期以来为楚帛书研究中的一大难点，曾经有过多种猜测，均不可信。释"填"始于李零先生，惜无证⑦。现在根据新出的楚简文字资料，可以证明释"填"是正确的。帛书称女娲为女填，可能与语音的转变有关，也可能得名于女娲的填补苍天和填塞洪水的事迹。

显然，雹虙、女填在帛书中是以始祖神的身份出场的。有关伏羲、女娲的来源及其关系等问题相当重要，长期以来是中国神话研究中的一个热点，楚帛书雹虙、女填身份的确认，对有关问题的探讨极具意义，下文将对此作比较详细的论述，此暂不赘。

第二层是："□□是襄，而〈天〉戠 是各(格)。参化唬(号)逃(咷)，为禹为萬(离)，以司堵(都)襄(壤)。咎(晷)而〈天〉坒(止)达，乃上下朕(腾)遶(传)。""□□是襄，天戠是格"大概是讲雹虙、女填(或者包括四子)的神力的。"天戠"疑应读为"天践"，"践"古训"履"训"迹"，"天践"即登天之所履或登天之迹，犹言"天梯"也。"天戠是格"盖上下于天梯之意。这除道出雹虙、女填的神通广大之外，似乎也暗示着其时天地之未分。所以雹虙、女填自然肩负着开辟天地的重任。不过，他们并没有亲自去完成这一伟大工程，而是化生出禹和离，让其代为完成。"参化号咷，为禹为离"，"禹"、"离"为陈邦怀、商承祚等先生所释读⑧。"萬"之读作"离"，是由于音形俱近而造成的假借。马王堆帛书《战国纵横家书》51行"窃"字作"㝱"，声旁"离"即被替换成"萬"，可相印证。"离"古书又作"契"或"偰"。"号咷"为何琳仪先生所读⑨，甚是。《楚辞·九叹·怨思》："孽臣之号咷兮，本朝芜而不治。"王逸注："号咷，欢呼。"此写禹、离为雹虙、女填化生而出时的欢呼雀跃之状。

以禹、离为雹虙、女填所化，这在以往所知的神话资料中似乎还没有出现过。但女娲有化生之功的传说却是来源颇古的。《山海经·大荒西经》："有神十人，名曰女娲之肠，化为神，处栗广之野。"可见女

---

① 帛书文字由三部分组成，即中间八行、十三行各一篇，四周十二组边文合成另一篇。学术界因对帛书结构理解的不同而对各篇有过不同的称法。本文以八行为甲篇，十三行为乙篇，边文为丙篇。说参饶宗颐《楚帛书之内涵及其性质试说》，载饶宗颐、曾宪通《楚帛书》，中华书局香港分局1985年版，第121－147页。甲篇又有学者称"四时篇"，说见李学勤《楚帛书中的天象》，载所著《简帛佚籍与学术史》，江西教育出版社2001年版。

② 释文以饶宗颐、曾宪通《楚帛书》一书所载帛书红外线照片为依据。释文中凡通假字、异体字用"( )"括注，讹误字用"〈 〉"括注，重文、合文则直接释写。

③ 参看陈斯鹏《战国楚帛书甲篇文字新释》，《古文字研究》第26辑，第343－349页，中华书局2006年版。

④ 原文"《大荒北经》"误作"《大荒西经》"。

⑤ 窃疑《大荒北经》"风雨是谒"也可能应读"风雨是竭"，烛龙实为日神之化身，太阳之出，而风雨可止也。

⑥ "雹虙"之释，见金祥恒《楚缯书"雹虙"解》，载《中国文字》第28册，艺文印书馆1968年版，第1－9页。

⑦ 参看《李零自选集》，广西师范大学出版社1998年版，第68、254页。

⑧ 陈邦怀：《战国楚帛书文字考证》，载《古文字研究》第五辑，中华书局1981年版；商承祚：《战国楚帛书述略》，载《文物》1964年第9期，第15页。

⑨ 何琳仪：《长沙帛书通释》，载《江汉考古》1986年第2期，第79页。

娲之化生神人已有先例。帛书说雹虙、女填化生禹、鬲，正与此相类。

接下来的"以司堵(都)襄(壤)"和"晷天止达"都是禹、鬲之所为。当然，主体无疑应是禹，鬲不过是被拉来作陪衬而已，这大概是因为传说中鬲曾佐禹平水土之故。"堵"，应读"都"。叔夷镈铭："咸有九州，处禹之堵。""堵"亦宜读"都"。《史记·魏世家》："城武堵。"《六国年表》"堵"作"都"，亦二字相通之证。"襄"读"壤"，义为地，与天相对。《庄子·应帝王》："乡吾示之以天壤。"成玄英疏："壤，地也。""以司都壤"意谓禹主司土地都城。《诗·商颂·长发》："洪水芒芒，禹敷下土方。"《楚辞·天问》："禹之力献功，降省下土四方。"类似的说法古书中极为多见。既然整个下土都是大禹所敷成，那么，说他"司壤"自是顺理成章之事。然禹之"司都"则还需要作点解释。我们注意到《吕氏春秋·君守》有"夏鲧作城"之说，高诱注曰："鲧，禹父也。筑作城郭。"鲧即鯀。又《行论》篇谓鯀作乱，"比兽之角，能以为城；举其尾，能以为旌"。《论衡·率性》篇也有类似说法。可见传说中鯀确与都城之始作有密切的关系。而鯀、禹在神话传说中本来即有很多交叉或重合之处。所以帛书以禹为司都城之神，实际上与"夏鲧作城"神话为同源之变相。

"晷天止达"的"止达"为同义连文。《战国策·赵策二》"功有所止"，鲍彪注："止犹至。"《国语·晋语四》"奔而易达"，韦昭注："达，至也。""止"、"达"并训"至"，"止达"当亦通达、到达之意。故帛书"晷天止达"实谓规测天周而至于其极，亦即完成规天工作之意。又据《淮南子·地形训》云："禹乃使太章步自东极至于西极，二亿三万三千五百里七十五步；使竖亥步自北极至于南极，二亿三万三千五百里七十五步。"[①]可见大禹是测量土地的主神。而当天地未分之时，测地与晷天实际上是一回事。所谓"自东极至于西极"，"自北极至于南极"，与帛书的"晷天止达"正相吻合。而尤其重要的是，在帛书中，这种晷测天地的工程的直接结果便是造成"上下腾传"。"上下"指天地，《楚辞·天问》："上下未形，何由考之？"可证。陈邦怀先生云："在此腾有上升意，传有下递意。"[②]甚是。"上下腾传"实即天地开辟之意。然而"晷天止达"何以就能使"上下腾传"呢？检纬书《诗含神雾》有云："天地东西二亿三万三千里，南北二亿一千五百里。天地相去一亿五万里。"[③]这不但说明在古人的思维中，天与地是四周相合，四至相等的，因而可以"天地"合称，而且说明在晷测天地步里数的同时，也测出了天地之间的距离。正因为有了确切的空间距离概念，人们才能真正在观念上将天地分开。这大概就是晷测天地而造成上下开辟的神话背后的认识根源。

第三个层次是："山陵不𡍮(卫)，乃命山川四晦(海)。□□寅(热)熙(气)仓(沧)熙(气)，以为亓(其)𡍮(卫)，以涉山陵，泷汩凼滿(濑)。"讲的是天地开辟之初，对大地的整顿，主角仍是禹及鬲，主要包含整理山陵和治理洪水两项内容。混沌初开，山川尚不稳固，禹、鬲整治的办法一是给山川四海命名，一是借助热沧二气为其护卫。在古人的思维里，大概山川名号的确定即意味着山川本身的奠定，所以向来对此很是强调。如《尚书·吕刑》说禹"主名山川"，《淮南子·地形训》说禹"以为名山"等，都和帛书"命山川四海"完全相合。至于"热气沧气"，当即《逸周书·周祝解》"天地之间有沧热"之"沧热"[④]。因为日月、四时尚未生成，天地之间只有沧热二气，这实际上是宇宙秩序雏形的象征，所以说以它们为山陵之卫[⑤]。上文已言天地未开之时即有风雨积聚，大水茫茫之象，今山陵既定，于是禹、鬲乃涉行其间以疏治洪水，终于"泷汩凼滿(濑)"，大功告成了。"泷汩"、"凼滿"结构和含义均相一致，说的是洪水得到疏治。

第四个层次是："未又(有)日月，四神相弋(代)，乃𡍮(止)以为岁，是隹(惟)四寺(时)。"这里所讲述

① 《山海经·海外东经》云："帝命竖亥步，自东极至于西极，五亿十选九千八百步。竖亥右手把算，左手指青丘北。"一曰"禹命竖亥"。一曰"五亿十万九千八百步"。可能当时并存"帝命"和"禹命"之说。但很可能是天帝命禹，禹再以帝命命竖亥，所以两种传说并无矛盾。

② 参看陈邦怀《战国楚帛书文字考证》，载《古文字研究》第五辑，中华书局 1981 年版，第 240 页。

③ 见《山海经·海外东经》郭璞注引，此据袁珂《山海经校注》，巴蜀书社 1993 年版，第 306 页。

④ 参看周凤五《子弹库帛书"热气沧气"说》，载《中国文字》新廿三期，艺文印书馆 1997 年版，第 237－240 页。

⑤ 郭店楚简《太一生水》"四时"相辅生"沧热"，属于另一套宇宙生成理论。但似乎不若楚帛书先有"沧热"后有"日月"、"四时"来得更加朴素而合理。

的是在地理秩序得以整治之后进入的一个新的层次，即天时的生成。山陵已定，洪水已通，然天地间尚只有沧热二气，而未有日月四时，宇宙秩序远未完善。于是"四神"出来轮值，一人主司一时，这才有了春夏秋冬；四时运作一个轮回，便才形成一岁。这里的"四神"，论者多认为即上文雹虙、女填所生的"四子"，应该不错。至此，宇宙的秩序已大致建立。

帛书的第二段主要讲的是宇宙秩序的破坏及其重整。

在进入主题之前，有一个对上一段落的承应。"伐曰青□榑，二曰未（朱）四单（檀），三曰□黄难（橪），四曰□墨（黑）榑"，显然是对上面四时之神名号的说明。从用字来看，四神皆取名于木[2](P21-24)，且与四色相配。论者以为"四神"、"四子"即与楚帛书四隅所绘四种设色树木相对应，大概也是可信的。"千又百岁，日月夋（允）生"，是说四神相代成岁之后，还要经历千百年，才真正有了日月。

这时，灾难发生了。"九州不坪（平），山陵备𡍮（逼）"，甚至天盖失运，于是，"四神乃乍（作），至于复天旁遧（动），攻（捍）敭（蔽）之青木、赤木、黄木、白木、墨（黑）木之精（精）"。还是四神首先出来立了大功，重新恢复了天盖的运转，并以五木之精干为之捍蔽。接着是，"炎帝乃命祝融以四神降，奠三天维（？），思（使）[①]敕（敷）奠四亟（极），曰：'非九天则大𡍮（逼），则母（毋）敢𢦏天靈（灵）。'"炎帝又命祝融带领四神下凡，奠定了三天维、四天极，并告诫下民不可非违天命，否则便将有大难。这种乾坤的破坏和重整的神话，自然使人联想到《淮南子·览冥训》一段类似的记载：

> 往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载，火爁炎而不灭，水浩洋而不息，猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱，于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极。杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。苍天补，四极正，淫水涸，冀州平，狡虫死，颛民生。

同书《天文训》又道出天地倾覆的原因：

> 昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山。天柱折，地维绝。天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉。

两相比较，不难发现两者颇有相似之处。比如，《淮南子》中重整乾坤的是女娲，帛书则主要是四神（尽管他们要听命于炎帝和祝融），而四神又为雹虙、女填所生，所以二者实有密切的关联。又具体情节也极为近似，如"九州不平，山陵备逼"之与"四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载"、"天柱折，地维绝"，"奠三天维（？）"、"敷奠四极"之与"炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极"等。两者的不同则表现在：第一，《淮南子》所载灾难的起因是恶神共工的破坏，而楚帛书并无讲述具体的原因，但从炎帝的告诫，似乎可以推测此次灾难大概是由下民不用天命所致。第二，《淮南子》中重整乾坤的工程包括治理洪水，而楚帛书则无之。因为洪水的问题，帛书神话已在上一阶段解决了。

宇宙秩序的重整最后落实到"帝夋（俊）乃为日月之行"上。《山海经·大荒南经》："东南海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，方浴日于甘渊。羲和者，帝俊之妻，生十日。"又《大荒西经》："有女子方浴月。帝俊妻常羲，生月十有二，此始浴之。"可见帝俊与日月关系之密切[1](P211)。从帛书来看，大概帝俊是主司日月运行之神。前言日月之生，此言日月之行，是又前进了一步。

帛书第三段主要讲十干、岁闰、时分等的形成，实际即宇宙秩序的进一步精密化。

"共攻（工）夸步十日"[②]，刘信芳先生读"夸步"为"跨步"，谓指推步历法，并谓此与《山海经·大荒北经》所记夸父"追日景"之神话有关[③]，甚是。"十日"，饶宗颐先生认为指自甲至癸十干[2](P33)，曾宪通先生进而指出即历法上的一旬，代表记日法的诞生[1](P212)，均至确。有关"共工"的神话传说相当复杂，这

---

① 楚帛书"思"字之读为"使"，最初为刘信芳先生所发明，见其所著《楚帛书论纲》，载饶宗颐主编《华学》第二辑，中山大学出版社1996年版，第54页；又《子弹库楚墓出土文献研究》，艺文印书馆2002年版，第35页。陈斯鹏《论周原甲骨和楚系简帛中的"囟"与"思"——兼论卜辞命辞的性质》（载《文史》2006年第1辑，第5－20页）一文对相关问题有详细论证，可参考。

② 此句学者们多连下二字读作"共攻（工）夸步，十日四寺（时）"。但这样一来，"四时"与"十日"并列，也与"共工夸步"直接发生关系了，显然是不妥的。因为四时早就由四神相代而形成，这里不可能还存在四时的生成问题，所以这里的"四寺（时）"应该连下读，属于讲置闰的一句。除非是将"四时"理解成下文的宵、朝、昼、夕，但这似乎根据也不足。

③ 刘信芳：《子弹库楚墓出土文献研究》，艺文印书馆2002年版，第50页。

里的"共工"与怒触不周之山,振滔洪水的"共工"或非一事。《山海经·海内经》:"共工生后土,后土生噎鸣,噎鸣生岁十有二。"可见共工家族与历法关系甚密。又《大荒北经》:"后土生信,信生夸父。"则夸父也属于共工家族。夸父追日影实即先民推步晷测日影的神话表述,夸父之名或即源于"夸步"。帛书不称夸父,而言共工,当然可以看作神话中常见的错位现象,但若将"共工"当作一个家族或氏族名称看待,也就不存在矛盾了。

有关置闰的文字残缺较多,难知其详。不过推定十干和置闰工作完成的神效却是讲得十分明白:"母(毋)思(使)百神风雨、晨(辰)祎乱乍(作)。"可见这对于宇宙秩序的进一步完善具有神圣的意义。当然,仅有岁余置闰和十干记日还不够,一日之中还需有时段之分。这一使命则是由相土来完成的。相土是传说中商人的祖先。《诗·商颂·长发》:"相土烈烈,海外有截。"毛传:"相土,契孙也。"《左传·襄公九年》:"陶唐氏之火正阏伯,居商丘,祀大火,而火纪时焉。相土因之,故商主大火。"知相土因代阏伯,居商丘,祀大火,而且有以火"纪时"之职,帛书说他使得一日之中有宵、朝、昼、夕之分,或即与此有关①。

综上所述,可见帛书神话是一个脉络清晰的有机整体,它所描述的是整个宇宙的形成及其秩序的确立过程,概括起来主要包含三大阶段,即:天地开辟及宇宙秩序的初步确立——宇宙秩序的破坏及其重整和巩固——宇宙秩序的精密化。支配这一过程的是雹虙、女填、禹、禼、四神(四子)、炎帝、祝融、帝俊、共工、相土等神话人物。其中雹虙、女填夫妇生四子,化禹、禼,虽然没有讲其大规模繁衍人类,但以其为始祖神仍然是显而易见的。一般理解的创世神话,不外乎天地万物的创始和人种的创始两个方面,从这个角度来说,帛书神话可以说是一个完整的创世神话。已有学者称楚帛书甲篇为"创世篇"或"创世章"②,是很有道理的。

不少学者已经注意到,楚帛书中所见神话人物很有南方色彩,其中的炎帝、祝融是最突出的代表。因为战国以降,以五帝配五方之说盛行,炎帝(亦即赤帝)遂成了代表南方的主神(尽管炎帝氏族的起源未必与南方有关),而祝融则被指派作炎帝之佐神,更重要的是他还是传说中楚族之先祖。《山海经·海内经》甚至说祝融是炎帝的后裔,而且"降处于江水,生共工",照这样说,共工也是南方之神了[1](P213-214)。不过,禹为夏族之祖神,禼和相土是商族的祖神,本来都不属于南方神话系统。帝俊也很难说与南方有直接关系。所以,楚帛书的创世神话应该是一个经过加工整合的系统,而这一加工整合大概是出自南方楚人之手。

另外值得注意的是,楚帛书甲篇所讲述的虽然是一个完整的创世神话,但讲天地开辟的一段最终归结到四时与岁的形成,讲天地倾覆与重整也落实到日月之行上,都可以看出对历月时序方面的特别关注,最后一段更是纯与时制有关了。此系由整件帛书的性质所使然。楚帛书乃术数家之作品,其甲篇与乙篇、丙篇构成一个整体,乙篇讲天象变化与妖祥,丙篇讲诸月宜忌,甲篇虽述创世神话,但其最终目的恐怕不在神话本身,而是为乙、丙二篇作必要的铺垫。

二

尽管帛书神话并非一个原始、单元的状态,尽管它被蒙上术数的色彩,但它对于中国神话学实在有多方面的重要意义,于此不得不有所阐述。

美国学者杰克·波德认为,除了盘古神话之外,"中国在世界几大古文明之中可能是唯一没有创世故事的"③,这代表了西方汉学界的一般看法,同时也在较长时间里为大多数中国学者所认同。而盘古

① 《淮南子·天文训》:"禹以为朝、昼、昏、夜。"与帛书说异。

② 董楚平:《楚帛书"创世篇"释文释义》,《古文字研究》第二十四辑,中华书局2002年版;冯时:《中国天文考古学》,社会科学文献出版社2001年版,第13-14页。

③ 参看杰克·波德《中国古代神话》,载《中国文明论集》,普林斯顿大学出版社1981年版,第81页;此处转引自叶舒宪《中国神话哲学》,中国社会科学出版社1992年版,第319页。

神话又多被认为来源于南方少数民族(其实问题并非如此简单),然则上古华夏的创世神话基本上便成了一片空白了。这种论点自然不为无据,因为我们在传世先秦古书中,虽可发现不少有关神话的资料,但绝大多数都是只言片语,零散而不成系统,而且神话人物及故事的历史化程度很高,确实很难看出有完整的真正意义的创世神话。这是事实。但也有学者提出不同见解。如叶舒宪先生即认为中国上古本有丰富多彩的创世神话,只是它们在文献记载中变了形。叶先生并尝试根据这些变了形的记载,逆溯构拟其作为创世神话的原型[3](第八章)。叶先生的工作无疑颇具启发意义,而且有若干推论也很有成立的可能。但终因无法提供可靠而完整的创世神话标本,似乎还很难动摇那种根深蒂固的成见。

楚帛书作为出土实物,其年代的可靠性不容置疑;帛书创世神话通过我们的分析,也应是确凿可信的。这是先秦时代中国完整创世神话的一个标本。中国神话史上在创世神话方面的"空白",让楚帛书来填补真是再合适不过,而无须远求之三国时候始见记载的来源尚有问题的盘古神话了。楚帛书早在20世纪40年代即已出土,但因其释读的艰难,且半个多世纪以来主要集中在古文字学及古史学的圈子中进行研讨,一般的神话研究者绝少注意到,其创世神话的内容和意义的抉发很不充分。近年来始有数位学者相继撰文讨论,帛书神话的价值渐被关注①。但要让整个中西神话研究界乃至于文化研究界普遍重视这一神话文本,甚至据以修正固有偏见,大概还需要一个过程。因而,帛书神话作为现存先秦时代唯一完整的创世神话记录,它的重要意义仍然有必要加以强调。

确认楚帛书创世神话的意义,也许不只是在于事实本身的重要性,而且还在于由此引发的方法论上的启示。神话故事的原生态应是"口耳相传",然后才是"书于竹帛"。作为口头文学的神话故事,其原本形态的多姿多彩是可以想见的,其中为当时文献所著录者毕竟只是少数,而当时文献之流传于后世者亦属少数,愈在远古,愈应如此。所以,根据传世先秦文献缺少创世神话记录的情况,即推断中国上古无创世神话,便存在着相当的危险。考古发现随时都有可能提供完全不同于传世文献的资料,而使我们不得不修正原先的认识,楚帛书神话便是一个很好的例证。我们相信,华夏先民们不会比其他民族的先民缺少想象力和艺术创造力。造成传世先秦文献表现出来的神话欠发达,缺少完整创世神话等现象的原因,除了文献的失载或失传外,很重要的一个因素是文献制作者的主观性。先秦时代,即使是东周以降,著作的技能和权利仍然掌握在少数文化人手里。他们对于当时民间流传的神话故事的记录,多数出于功利的目的,即服从于不同的著作需要,原本并非专为神话而作(这一点就连载录神话最多的《山海经》也不例外),自然可以任意剪裁,甚至于不惜作种种的理性改造。于是,先秦文献与先秦神话之真相便难完全等同,这是不可不留心的。

前文已讲过,楚帛书所载神话也是经过加工的,带有较浓的阴阳术数家色彩。然而,整个创世故事首尾完整,创世活动丰富,且演进脉络清晰,诸神形象也较鲜明,描述语言精练而不失生动,颇具神话独特的艺术魅力。可以想见,其据以记录的口头标本应该还有许多生动的故事细节。我们自然不可对帛书作者作任何的奢求或苛求。相反地,我们应该感谢这些术数家,因为比起先秦其他各门派的知识分子来,他们在保存接近原貌的神话故事方面的贡献明显要大一些。

帛书创世神话以其完整性,也为我们探讨中国创世神话的类型学问题提供了珍贵的素材。根据现代神话学家的研究,世界各地的创世神话大致可以划分为如下六种结构类型:(1)由至高的创世主主宰的创世;(2)通过生成的创世;(3)世界父母的创世;(4)宇宙蛋的创世;(5)陆地潜水者的创世;(6)尸体化生的创世。叶舒宪先生认为,"上述六种答案中没有一种是我们中国初民未曾想到的",并一一作了原型构拟[3](P330-332)。其中的第三种类型,叶先生认为反映在《淮南子·精神训》之中:

> 古未有天地之时,惟象无形,窈窈冥冥,芒芠漠闵,涬濛鸿洞,莫知其门。有二神混生,经天营地,孔乎莫知其所终极,滔乎莫知其所止息。于是乃别为阴阳,离为八极,刚柔相成,万物乃形,烦气

① 参看院文清《楚帛书与中国创世神话》,楚文化研究会编《楚文化研究论集》第四集,河南人民出版社1994年版,第597-607页;吕威《楚地帛书、敦煌残卷与佛经伪经中的伏羲女娲故事》,载《文学遗产》1996年第4期,第16-29页;董楚平《中国上古创世神话钩沉——楚帛书甲篇解读兼谈中国神话的若干问题》,载《中国社会科学》2002年第5期,第151-163页。

为虫，精气为人。

这显然是哲学化程度很高的表述。但叶先生认为："混生"的二神作为拥抱成一体的世界父母，是天地阴阳的本源，万物形成的总原因，这一层蕴含只能出自世界父母型神话。过去，张光直先生也早已指出，中国哲学思想中的阴阳观念后面，很可能有神话的支持，不过他又不得不承认在传世先秦文献中找不到这种"世界父母型"神话的完整形式[①]。现在，楚帛书创世神话正好为我们提供一个检验张、叶二氏推论的绝好文本。

按帛书神话归纳起来，包括如下几个母题：

1. 天地未开，宇宙一片混沌大水；
2. 男女始祖神结成夫妻并生化神子（暗含繁殖人类后代之意）；
3. 神子开天辟地并初步奠定时空秩序；
4. 宇宙遭受破坏（可能是天帝降罚）；
5. 神子重整乾坤（受命于天帝）；
6. 其他诸神共同促成宇宙秩序的进一步完善。

始祖神雹虙、女填夫妇不但生产了四子，还化生出禹和虽。诸神子成了完成开辟天地、奠定宇宙秩序工程的具体执行者，并且在重整宇宙秩序的过程中也扮演了核心角色，这其实都应视为始祖神神力的延续。所以，始祖神夫妇也是根本意义上的开辟神。这显然是典型的"世界父母型"创世神话。于是张、叶二氏之说便可由此得到文献上的实证，而上举《淮南子》文正应是此种创世神话的抽象表述。

一般而言，开天辟地的神话和天地毁灭之后的再创造的神话都可以看作创世神话，前者可称为原创世或一次创世，后者可称为再创世或二次创世。并非所有民族的创世神话都同时具备这两方面的内容，比如我国西南少数民族的许多创世神话即仅属于再创世神话；两者都具备的，它们之间也并非都有联系，比如印度有卵生天地型原创世神话，也有洪水遗民型再创世神话，但二者各自独立，并无直接的关联。楚帛书神话明显是同时包含了原创世与再创世两个阶段的，而且两者构成一个密不可分的故事整体。这在神话类型学上是颇具典型意义的。它的这种结构类型上的特点，还有助于我们探讨一些相关的问题，比如伏羲女娲神话的源流问题。

三

现在，我们可以集中谈一谈有关伏羲女娲的问题。

在传世先秦古书中似乎没有伏羲女娲关系的明确记载，甚至最早出现伏羲的《易·系辞》却不及女娲，最早出现女娲的《楚辞·天问》却不及伏羲，以至于使人怀疑二者初不相干。随着山东嘉祥武梁祠、河南南阳、四川郫县等地汉石画像中大量人首蛇身（或龙身）交尾状伏羲女娲像的发现与考定[②]，多数人会相信伏羲女娲的配偶关系来源颇古，但材料上限毕竟不出有汉。现在，我们知道楚帛书的雹虙、女填即伏羲女娲，就可以将他们的配偶关系明确上推至先秦时代了。战国早期的曾侯乙墓所出漆箱盖面上绘有两条双首人面蛇，反向互相缠绕，有学者认为即传说中的伏羲女娲[③]。按双首人面蛇漆画的形象，较之汉石画的伏羲女娲像，显然要原始得多，但推测为后者的前身却是很有可能的。然则伏羲女娲崇拜

① 张光直：《商周神话之分类》，载《中国青铜时代》，三联书店 1999 年版，第 374 页。此文原载《中央研究院民族学研究所集刊》1962 年。

② 参[清]瞿中溶《汉武梁祠画像考》卷一，北京图书馆出版社 2004 年版；容庚《汉武梁祠画像录·汉武梁祠画像考释》，北平燕京大学考古学社 1936 年版，第 7－8 页；王建中《汉代画像石通论》，紫禁城出版社 2001 年版，第 430－432 页。或以带日、月图者为羲和、常羲以别于伏羲、女娲，然羲和、常羲实即伏羲、女娲的变称，别有说。又，近年有个别学者试图否定这类画像为伏羲、女娲像，如孟庆利《汉墓砖画"伏羲、女娲像"考》（载《考古》2000 年第 4 期，第 81－86 页）即持此论。该文不但否定女娲，而且无视武梁祠画像明记"伏羲"的事实，连"伏羲"也否定了，恐怕难以成立。

③ 郭德维：《曾侯乙墓中漆箧上日、月和伏羲、女娲图象试释》，载《江汉考古》1981 年第 1 期，第 56－60 页。

的年代似仍可继续上溯①。楚帛书四周所绘图像中也有作二蛇相交者，或许也与此有关。该图像旁注"余取女"三字，"余"为四月别名，见《尔雅·释天》，"余取女"盖言四月适宜娶妇，正与伏羲女娲始制婚姻等传说相合。

由楚帛书和古画像的双重证据可知，伏羲、女娲之为配偶之说确乎极古。进而可以探讨二者是否是血婚的问题。现存关于伏羲、女娲有兄妹关系的最早记载是东汉应劭《风俗通义》的"女娲，伏希之妹"(《路史·后纪二》注引)。敦煌遗书《天地开辟以来帝王记》则明确讲伏羲、女娲兄妹结为夫妇。西南少数民族所传伏羲女娲故事，也多说他们是兄妹或姐弟婚。然楚帛书则明言二者为不同所出，并无血缘关系。古画像中的伏羲女娲同作人首蛇身(或龙身)，即王延寿《鲁灵光殿赋》所谓"伏羲鳞身，女娲蛇躯"，若作历史化的解读，则可谓二者本属同种，甚至说他们出自同一部族，但似乎还难以得出他们为同胞的推论。不过，他们为同种的形象却很可能成为后人将之演绎为同胞的内在基础。而楚帛书以其为不同所出，与二者之为同种或同部族也是可以兼容的②。

大概有人会怀疑血婚形态在先，像楚帛书所记的非血婚形态是出于伦理改造。这种观点看似有理，实则可疑。这其实关系到伏羲女娲神话的源流问题。自上世纪三四十年代芮逸夫《苗族洪水故事与伏羲、女娲的传说》和闻一多《伏羲考》发表以来③，伏羲女娲传说起源于苗瑶的假说一直影响甚大，至今仍有不少人信从。而苗瑶传说中伏羲女娲为血婚，则推论非血婚者为文明人理性改造的结果自是顺理成章的事。问题是伏羲女娲源于苗瑶之说本身即很可疑，诚如常金仓先生所指出的："这类传说(指西南少数民族伏羲女娲传说——引者)皆近世民族调查所得，它们的历史可以上溯到什么时代，不易证得。"[4](P56)

20世纪80年代以来，神话研究者在河南境内的调查发现了许多洪水遗民型的伏羲女娲神话，还发现了一批附会伏羲女娲的地名、庙宇等。调查者试图据以反驳此类神话的南源北来说，并证明其发生于中原的合理性④。然而，这些调查资料的时代可溯度也是很有限的，据以证明该类神话源于中原，将陷入与南源说相同的误区。

其实，洪水遗民再造人类的神话普遍存在于世界各地，其中当然不排除有独立生成的可能，但某些流传的线索却也是明显的。目前所见此类神话的最早文献记载，是距今约五千年的苏美尔泥版残片，可见其在西亚发源甚早。古巴比伦的洪水神话即承传自苏美尔，而《古兰经》和《圣经》所载洪水神话则又来源于古巴比伦。这是一般学者所认同的。叶舒宪、王海龙先生综合此类神话的内容，概括为如下几个基本母题：

1. 神惩罚人类而发洪水。
2. 神因恤某有德之人而密告之避水之法。
3. 避水之舟与其变型。
4. 试探洪水退否。
5. 洪水余生者成为再造人类的始祖。
6. 始祖再造人类。
7. 始祖设祭品，谢神恩。
8. 始祖入神籍，获得永生。[5](P171)

不难发现，无论是西南苗瑶抑或中原汉人所传洪水遗民型的伏羲女娲神话，都几乎完全符合以上诸

---

① 据说安阳出土商代木雕中即已出现交蛇图案，参见张光直《中国青铜时代》，三联书店1999年版，第374页。但此材料笔者尚未亲见。若然，则中国的交蛇崇拜至少可以逆溯至商代，不过，是否当时即已具体为伏羲、女娲二名，则尚有讨论之余地。

② 按一般的人类学观点，或许可以认为，同种配偶形象反映了远古族内婚的史影，那么伏羲、女娲便当出自同一氏族。但这仅为一种猜测，似不足用以怀疑楚帛书的明确记载。

③ 闻一多：《神话与诗》(闻一多全集选刊之一)，古籍出版社重印开明书店本1956年版。芮逸夫文原载中央研究院历史语言研究所《人类学集刊》第1卷第1期，1938年；其主要观点及所用材料闻文均有引述。

④ 参看张振犁《中原古典神话流变考》，上海文艺出版社1991年版；又《"浮戏"本是"伏羲山"华夏文明此有源——新密市浮戏山考察记》，载《南阳师范学院学报》(社会科学版)2003年第5期，第84－88页。

项母题(只有7、8两项表现不明显)。也就是说,此类伏羲女娲神话和西亚的洪水神话有着极其相近的深层结构,二者毫无疑问应该属于同一神话类型。而以之与楚帛书神话相比较,却可以看出较大的差别。前者是典型的洪水遗民再创世神话,洪水是一个重要因素,但它是作为神报复人类的手段出现的,实质即毁灭性灾害,这与后者的作为开辟之前及开辟之初象征宇宙秩序未定的大水有着本质的区别。前者兄妹(或姐弟)婚夫妻只是作为洪水后再续人类的始祖,他们只有繁殖之功,并不具备任何神力,在整个故事过程中处于相当被动的地位,一切行为都是神的意志在作主导,这和后者的夫妇生化神子开天辟地、整顿乾坤也截然不同。因此,楚帛书创世神话与今西南及中原等地所传洪水神话在类型学上应分属不同系统,尽管两者同以伏羲、女娲为主人公。

我国洪水遗民型的伏羲女娲神话虽可认定和西亚洪水神话为同一类型,但其血婚的母题却为西亚洪水神话所无。其中的中介很可能是印度的洪水神话。距今约二三千年的印度古典《百道梵书》有摩奴父女洪水神话的记载,出现了血婚母题。根据叶舒宪、王海龙等先生的研究,印度洪水神话是受西亚洪水神话影响而形成的[5]。可以推测,西亚洪水神话原型传至印度,新增了血婚母题,再经由印度传入中国。父女婚之于兄妹或姐弟婚,只是表层的替换而已。这一推测得到敦煌遗书《天地开辟以来帝王记》的佐证。

《天地开辟以来帝王记》残卷见于斯5505、5785伯2652、4016等,其中存文最多的伯4016抄写时间可定为五代后汉乾祐三年(950年),而其成书年代则可能在东晋十六国时期①。其言伏羲女娲故事云②:

> 复坚(经)百劫,人民转多,食不可足,遂相欺夺,强者得多,弱者得少。地配神圣,化为草蓁(棘),人民饥困,递相食噉。天之(知)此恶,即下洪水荡除,万人死尽,唯有伏羲得存其命,遂称天皇丞(承)后。

又云:

> 伏羲氏洛阳人,姓风,汉中皇帝之子。尔时人民死,唯有伏羲女娲兄妹二人衣(依)龙上天得存其命,恐绝人种,即为夫妇。治在豫州,水王天下,治经万年,遂有炎帝神农为地皇丞(承)后。

又云:

> 伏羲女娲因为□□□□为遭水灾,人民死尽,兄妹二人依龙上天,得存其命,见天下荒乱,唯有金岗天神教言可行阴阳,遂相羞耻,即入崑岑山藏身。伏羲左巡行,女娲右巡行,契许相逢则为夫妇,天遣和合,亦尔相知。伏羲用树叶覆面,女娲用芦花遮面,共为夫妻。今人交礼戴昌粧花,因此而起。怀娠日月充满,遂生一百二十子,各认一姓。六十子恭慈孝顺,见今日天汉是也。六十子不孝义,走入蒿野之中,羌故□巴蜀是也。故曰得续人伦。

此为目前所见洪水遗民型伏羲女娲神话的最早记载。所载可与李冗《独异志》互证而益详③,与近世调查所得同类故事更无二致。从全卷来看,明显地带着印度佛教文化的烙印,如言百劫轮回,言金刚天神,又言造佛像,供养十二部经,言浮提国、阿修罗王,等等。可见我国洪水遗民故事与印度文化不无关联。今南方民族洪水遗民神话有讲到菩萨、观音的,还保留着佛教影响的痕迹④。

以印度文化为中介传入中国的西亚洪水遗民故事原型,必然要和中国原有的神话素材相结合,即本

---

① 参看郭锋《敦煌写本〈天地开辟以来帝王纪〉成书年代诸问题》,《敦煌学辑刊》1988年第1、2期。

② 以下释文主要据伯4016(黄永武主编《敦煌宝藏》132册,486－493页,新文丰出版公司,1986年)抄录,个别文字参考他卷校改,恕不一一注明。

③ 《独异志》卷下云:"昔在宇宙初开之时,只有女娲兄妹二人,在崑岑山,而天下未有人民。议以为夫妻,又自羞耻。兄即与其妹上崑岑山,咒曰:'天若遣我兄妹二人为夫妻,而烟悉合,若不,使烟散。'于是烟即合。其妹即来就兄,乃结草为扇,以障其面。今时取妇执扇,象其事也。"文字据中华书局1963年版《独异志、宣室志》。以女娲兄妹当宇宙初开、未有人民之时,与洪水遗民的说法不同,可能是本土母题和外来母题抗争的结果。

④ 西南少数民族伏羲女娲故事还经常出现"玉皇大帝"、"太白金星"、"金龟老道"等人物(中原地区所传亦然),常金仓先生认为与道教有关,因疑其是随道教的传播而进入西南,时代不早于汉魏(《伏羲女娲神话的历史考察》,《陕西师范大学学报》2002年第6期)。所论不无道理。这可以看作道教和佛教在斗争过程中的互相利用与渗透。

土化，这样它才能被广为接受而更具影响力。伏羲女娲神话成为该原型结合的对象并非偶然，而是它本身具有若干可能与该原型牵合的因素，如伏羲、女娲本来的开辟神跟始祖神身份和洪水遗民故事中的再造始祖身份有相近之处，又如故事都和洪水有关，而伏羲、女娲的同种或同部族关系也可演化为同胞以契合来自印度的血婚母题等。于是，中国本土伏羲女娲创世神话在外来文化的影响下发生了看似自然的变化，但这却是一次类型学的转变。

由此可见，楚帛书创世神话的解读，不但改变了我们关于中国创世神话这一重要问题的认识，而且对于伏羲女娲故事的正本清源也有着相当重要的贡献，其价值不容忽视。此外，楚帛书创世神话中还有一些问题，比如大禹之与伏羲女娲发生关系，伏羲、女娲及其四子与《尚书·尧典》羲和及其四子的关系，等等，也都颇具意义，值得深入探讨，限于篇幅，暂不一一论列。

参考文献：

[1]曾宪通. 楚帛书神话系统试说[A]. 曾宪通学术文集[M]. 汕头：汕头大学出版社，2002.

[2]饶宗颐，曾宪通. 楚帛书[M]. 香港：中华书局香港分局，1985.

[3]叶舒宪. 中国神话哲学[M]. 北京：中国社会科学出版社，1992.

[4]常金仓. 伏羲女娲神话的历史考察[J]. 陕西师范大学学报(哲学社会科学版)，2002，(6)：50-57.

[5]叶舒宪，王海龙. 从印度洪水神话的源流看文化的传播与变异[A]. 印度文学研究集刊：第三辑[C]. 上海：上海译文出版社，1997.

On the composition, character and mythological significance of myths in Part I of Chu Boshu

Chen Sipeng

(*Department of Chinese Language & Literature, Fudan University, Shanghai* 200433;
Department of Chinese Language & Literature, Zhongshan University, Guangzhou 510275)

Abstract: Latest results of textual research enable us to understand that Part I of Chu *Boshu*(楚帛书)tells a whole creation myth including original-creation and second-creation, and the creating gods Baoxi(雹) & Nütian(女填) being what otherwise called Fuxi(伏羲) & Nüwa(女娲). As the only existent whole text of creation myth in Pre-Qin Period, it has important mythological significance. Comparison with the Fuxi-Nüwa myths spreading in Southwest or Central China shows much difference in myth typology, and probably the latter are influenced by flood myths that came from West Asia through Indian culture.

Keywords: *Chu Boshu*; creation myth; myth typology; Fuxi; Nüwa

[责任编辑 刘 培]

文 史 哲
2006 年第 6 期(总第 297 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 5, 2006(Serial No. 297)

特约评论人语

赵 逵 夫

(西北师范大学文学院教授)

创世神话因其富于原始哲学色彩,又同一个民族的宗教教义、思维方式以至节庆、习俗、仪典活动有关,故学者们都特别注意各民族不同的创世神话。但过去中外学者大都认为中国汉民族没有创世神话,流行较普遍的盘古开天地之说最早见于三国吴徐整的《三五历纪》,远在神话思维时代之后,且日本学者高本敏雄的《比较神话学》(东京博文馆 1904 年)和中国学者吕思勉的《盘古考》(1939 年,《古史辨》第七卷)都认为它是由印度神话中布路沙尸体化生世界的情节衍生而来。所以学者们有的企图对中国古代没有创世神话作出合理的解释,有的则不断作新的探索,希望能在被前人忽略或新发现的材料中找到创世神话的痕迹,以恢复被战国以后儒家学者所改造、掩盖和摒弃的创世神话的原貌。陈斯鹏同志的《楚帛书甲篇的神话构成、性质及其神话学意义》一文即属于后者,这是一个带有前沿性的课题。

陈斯鹏同志认为帛书所述神话为一有机整体,因而努力从中探求其构成及发展的脉络。他提出甲篇中三段是讲述了三个不同的神话阶段:第一阶段讲的是从混沌到天地开辟,以及定山陵、通洪水、成四时的过程;第二阶段讲的是宇宙秩序的破坏及重整;第三阶段主要讲十干、岁闰、时分等的形成。也就是说,其中同时包含了反映开天辟地的原创世神话和反映洪水遗民型的再创世神话,并对这种结构类型上的特点、对伏羲女娲神话的源流问题作了一些推论。论文关于此篇的分段有原帛书上用以分章的三个长方形符号为依据,关于文字的释读虽个别地方是他自己的看法,但也绝大部分有前人的解说为依据。论文关于三段文字内容的概括,同帛书中文字大体可以相符合。所以,我认为这篇论文的探索是有意义的,至少可以开启思路,促使人们对我国上古神话的有些问题作新的思考。

但是,论文也存在一些不足,比如以"女填"为"女娲"则缺乏依据。文中说"可能与语音的转变有关",然而从先秦声韵言之,"填"、"娲"二者无关,不可能通转。这一点直接关系到第三部分的一些推论。从声韵方面言之,释作"女登"或"女狄"(也作"女志")倒比较合适。然而女登为炎帝之母(《春秋元命苞》),女狄为禹母(《世本》及《太平御览》卷四引《遁甲开山图荣氏解》)。当然,帛书下文说到"为禹为禽"的话,则释作"女狄"也讲得通。又司马贞《补三皇本纪》言女登"感神龙而生炎帝"。由"伏羲鳞身"(《鲁灵光殿赋》)、"伏羲龙身"(《玄中记》)言之,炎帝实出于伏羲,则释作"女登"也讲得通。所以,这个问题还得进一步研究,既要以文献中保留之神话传说为参照,以作审慎的推断,又不能强求同已知的神话情节相牵合,以掩盖进一步探索的线索。

再如"熊雹"后之一字。文章仅据前一字"雹"而释作"羲"字,从逻辑、事理方面说难以成立。因为前人也有以"熊雹(或释为"電")虐"为楚之先人,释"出自"后二字为"喘(颛)需(顼)"者(姜亮夫《说高阳》)。所以,只因不少学者释之为伏羲而释作"伏羲",却在对具体文字的释读上又未取相应之说,是一个大的疏漏,因为这是关系到全文立论的关键之处。

其他还有些小的问题,此处就不说了。但总的来说,这是一篇值得关注的有创新意义的学术论文。

文 史 哲
2006 年第 6 期(总第 297 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 6, 2006(Serial No. 297)

疑古、考古与古史重建

陈 淳

(复旦大学 文物与博物馆学系,上海 200433)

摘 要:20 世纪初的疑古思潮对中国现代考古学的起步产生了很大的影响,也对它的学术定位起到了决定性的作用。科学考古学理论方法的精髓本来在于超越文献资料,从无言的物质遗存中提炼社会文化信息;考古学最大的优势也正在于能从生态环境、生存方式、技术经济、社会结构乃至意识形态等各个层次来全面分析原始社会在长时段中的历时演变,并梳理各种对文明演变至关重要的因素的变量以及它们所起的作用。"疑"和"思"当然是科学研究的基本要素,考古学也并非仅是为编史学提供地下材料的工具,而是独立探索的一个领域。从学科范例的变更上来说,西方历史学和考古学都发生了向社会学和人类学的转变,提倡超越政治史和贵族史的范畴,采取一种自下而上的视野来研究整个社会的各个层面。我国的古史重建和文明探源同样应该超越编年学和文献学的窠臼,全面了解文明和社会发展具体轨迹并阐释其原因。

关键词:疑古辨伪;方法论;范例变革;文献与考古;文明探源

中图分类号:K87 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)06-0016-12

在中国考古学的发展史上,古史辨运动起到了十分关键的作用。在五四新文化运动崇尚科学和民主的大背景下,继承与结合了乾嘉学派的求实精神和今文经学的辨伪精神,以顾颉刚为代表的疑古派运用近代史学的科学思辨方法对中国上古史进行了无情的检讨。由于无论是疑古学派还是传统学派都拿不出一部"上古信史"来,中国学界于是认识到真正的古史重建只有从实物上着手这一条路。正是由于这场运动,使得西方科学考古学能够在 20 世纪初疑古思潮最为汹涌澎湃时进入中国。

20 世纪末,我国学界对疑古思潮的历史地位和影响进行了回顾。在基本肯定了疑古思潮的历史地位和积极意义的基础上,一些学者认为疑古时代已经结束,现在应该是"释古"和重建古史的时候了。提出这种见解的学者主要是认为考古发现和研究已经为这种历史重建提供了基础,并且认为考古学和文献学的结合是中国考古学的特色,考古学研究应该和文献学联系在一起,发掘出来的东西要用文献资料来说明才有价值。但是,也有学者坦言对考古学的失望,认为考古学和历史学是两张皮,考古报告搞历史的人没法看,两者无法契合[1](P137)。

认为疑古时代已经结束,我们现在应该进入释古和古史重建的时代,这种心情虽然可以理解,但我们还是需要审慎考虑这样的提法是否现实,可行性究竟有多大。第一,疑古辨伪应该被看作是一种科学思辨方法,还是仅仅具有时代特征的思潮和事件?认为我们现在的古史重建无需怀疑精神和科学思辨,把疑古和释古割裂开来,这显然不是一种科学的态度。第二,如果认为我国考古学的进展已经为释古和重建古史奠定了基础,可能有点过于乐观。考古能够发现的地下文献资料毕竟有限,其大部分都是无言的物质遗存。在尚未能够充分解读出古代社会文化信息的情况下,文献和考古发现根本无法契合,何况大段的史前史和上古史没有或仅有少量文献可供借鉴。许多历史学者坦承他们无法读懂考古报告。在这种绝大部分考古学成果无法得以充分利用的情况下,可信的历史重建又从何谈起?

收稿日期:2006-06-09

作者简介:陈淳(1948-),男,浙江奉化人,复旦大学文物与博物馆学系教授,博士生导师。

在1998年一次回顾疑古思潮的讨论中，有人指出中国学者的看法得不到国际同行的认同，认为这是外国学者不开窍，不了解中国的考古发现和学术进展。李零提到，西方学者对巫鸿的批评实际上是针对整个中国学术传统与学术训练的。其实我们不太了解国外学者的想法，所以需要沟通和对话。于沛也呼吁将疑古思潮放到世界学术背景这样一个更广阔的背景上去分析可能会得到不同的结果，可能更全面一些[2](P321-322,P324-325)。而笔者则认为中外学者看待古史辨的立场既有科学价值观的差异，也有学术传统的不同。西方学者特别难以接受中国学者那种只重材料、不讲理论、缺乏批判意识，以及"凭主观判断来解释历史的作风"[3](P4)，他们也无法接受以文献为主导的古史重建方法。由于大部分倡仪走出疑古、进行古史重建的学者是历史学家，他们对文献资料情有独钟，认为考古发现中有文字的东西比没有文字的东西负载的信息更多、更有价值。他们对考古学的作用，特别是当代国际考古学理论、方法和实践的进展并不十分了解。大部分人对考古学的作用还局限在20世纪初王国维"二重证据法"的认识上，以为考古学家可以为他们挖到古代的文字资料，有了这些佚籍，他们就能据之重建古史了。其实，这种对考古学作用的认识已过于狭窄。纵观考古学的发展史，其理论方法发展的精髓就是超越文献资料，从无言的物质遗存中提炼社会文化信息。因此，我们有必要深刻反思和检讨我国古史重建中的一些基本问题，以及考古学如何才能真正为历史重建提供材料的问题。本文试图对疑古、考古及古史重建的关系进行一番思考和梳理，并从国际学界的科学价值、科学思维以及学术发展现状的角度对我国这项研究课题提出一些粗浅的看法，比较中外学界在认识论和方法论方面的差异，介绍科学范例变革和学科交叉所带来的课题重心转移，以期能为我们讨论和评估疑古思潮提供一种比较广阔的国际视野。

一、考古学史的背景

疑古思潮对中国考古学的起步产生了很大的影响，也对中国考古学的学术定位起到了决定性的作用。这种被认为对考证古史有用的方法，使得中国考古学成为历史学的分支。加上史学在国学中的尊贵地位，更让人们认定考古学只有依附于历史学才有意义，只有用来重构国史才有价值。正是源于这种对考古学作用和地位的褊狭认识，才会有学者提出考古发掘成果只有用文献解释才有意义的见解。这些学者可能没有意识到，文字记载的历史不到人类历史的百分之一，难道考古的发现因为没有文献可以解释就没有意义？研究两河流域和墨西哥文明的资深美国考古学家、*The Evolution of Urban Society*一书的作者罗伯特·亚当斯(R. McC. Adams)指出，文献资料作为社会机构和事件的标识，对于我们分辨其分布和特点是至关重要的，但是早期文明和国家的文字记载一般局限于贵族的观点和活动，几乎很少提供社会信息，更不用说生态的过程和背景了[4](P347)。如果考古发现只有用文献解释才有意义，那么是否意味着考古材料中只有贵族的观点和活动才有价值，而其中蕴涵的大量生态环境、社会、经济、技术、艺术、信仰和平民文化的信息就没有意义？

中国考古学的特点与它被接纳的历史和社会背景有很大的关系，这种背景与西方科学考古学的产生和发展的历史和社会条件差异很大。可以这样说，现代科学考古学的诞生是在理论方法上摆脱和超越文献记载的局限上来体现其科学价值的，而中国考古学却是通过在证经补史中的作用来体现自身科学价值的。这种迥异的社会文化背景，导致了中国考古学跟欧美考古学十分不同的发展轨迹。就积极方面来说，中国的古史研究有了一根弥补文献不足的拐杖。但是从消极的方面来说，中国考古学没有能够充分利用出土材料的潜力来全面重建影响社会演变的各种条件。考古学家在解读历史文化信息能力上的欠缺，直接影响到考古报告的科学性和可读性。换言之，历史学家无法充分利用考古发掘的原始资料来重建古史。他们至多只能根据出土的一些青铜铭文和简帛的文字资料来补充他们的信息，面对出土的大量物质材料只能表现出对考古学"本位主义"的浩叹和与考古学难以沟通的无奈。

19世纪科学考古学在欧洲的诞生有几个关键的条件。第一是18世纪末启蒙运动带来的思想解放。启蒙思想本质上是思辨性的，它提倡社会和技术进步的法则，对于民众世界观摆脱宗教束缚和促进自然科学的发展是至关重要的一步。第二则是欧洲古物学的基础。与中国金石学依赖文字不同，从很

早起，一些早期欧洲古物学家就开始尝试和创造独特的方法来研究古物，比如从器物形制和建筑风格来分析它们的时代和源流，这些方法都对后来科学考古学方法的诞生产生了很大的影响。第三，是自然科学、特别是地质学和生物学发展的影响。英国考古学家丹尼尔说过，欧洲古物学向考古学发展有赖于18世纪末和19世纪初自然科学的进步。在地质学出现之前，在均变论被广泛接受之前，不可能有真正的考古学[5](P13)。

科学考古学诞生的标志是丹麦古物学家汤姆森三期论的确立。三期论的意义在于它创造出了一种完全不求助于文字记载的年代学方法来独立研究古物的路径，成为古物学和考古学的分水岭。丹尼尔在评价三期论时就论及考古学超脱文献资料进行研究的重要性，并说，汤姆森没有陷入关于凯尔特人、古不列颠人和日尔曼人的迷茫和想入非非之中，而是根据器物石、铜、铁的材质变化，提出了三阶段的分期学说，创立了相对年代的思想以及理论基础。没有这种相对年代的思想，史前考古学就绝对跳不出古物学的窠臼。由此可见，不依赖文字材料，从物质遗存本身来研究历史是科学考古学的精髓。正是汤姆森的系统理论满足了这种要求，使得三期论被誉为"史前学的基础"和"现代考古学的柱石"[5](P39-40)。

在汤姆森以三期论来建立考古学的理论方法的同时，将出土文物与历史传说和文献记载的民族相对应的方法也十分流行。汤姆森的助手、丹麦考古学家沃尔塞运用考古材料来研究丹麦的古代史，但是他反对将考古学上分辨出来的古代群体与历史传说中的民族挂钩。他认为，史料中不可能全面保留了最初居住在北欧的所有民族；面对少得可怜又似是而非的材料，也就犯不着执意将它们和史料上记载的古老民族拉上关系。历史学家对他的观点持批评态度，认为他的做法对史学研究毫无助益。但是他反驳道，如果接受这种批评，那么全部的史前学将在史学研究中变得毫无意义[5](P38-39)。

不可否认，文字释读对于重建历史具有重要的意义。商博良(J. F. Champollion)和罗林生(H. G. Rawlinson)二人对埃及象形文字和两河流域楔形文字的释读，延长了两地3000年的文明史。但是倘若依赖文字记载来解读古物以重建古史，马上就会因文字记载的缺乏、内容的含糊不清，以及文献记载与出土文物难以对应而变得困难重重。比如在地中海东部的早期考古研究中就彰显了史学家的痼癖，学者们努力用历史名称来命名史前文化和重建区域历史，将青铜时代和铁器时代的考古发现贴上腓尼基人文化、利古里亚人文化、伊比利亚人文化、凯尔特人文化和条顿人文化等标签。后来，这种研究方法被斥为完全的虚妄之谈，被视为根本无法证明的问题。虽然谢里曼的考古发掘始于对荷马史诗的向往，得益于历史的启发，但是其贡献却完全超越了文献的范畴。他起初打算用考古发掘来证实荷马讲述的历史事实，但是结果却表明，所有文字记载的历史都存在局限性。他的发掘把史前考古学真正提高到一个显要的地位，并且旗帜鲜明地向全世界宣明，考古发掘与对非文字材料的研究同样可以建立起现代化的古史体系。换言之，谢里曼发现古希腊的奥秘，是用考古学方法将历史学从文献探索的油灯下解放出来，将其置于古希腊灿烂的阳光下[5](P142-143)。

中国考古学的产生背景和科学考古学在欧洲诞生的背景十分不同。中国虽然没有宗教思想的禁锢，但是却有根深蒂固的传统文化和价值观。中国有发达的经史学传统，却缺乏产生自然科学的土壤和条件。中国虽然有悠久的金石学根基，但是却没有从文字释读转向对器物进行独立研究的探索动力。所以，科学考古学在中国的出现是被作为一种有助于获取"地下之材"的掘地技术而引入的。一些至关重要的理论方法，包括三期论的相对断代思想在像西阴村和殷墟发掘等考古学处女航中几乎没有得到体现，田野工作完全是以考证古史和文献为出发点的。李济发掘西阴村，是因为他推测夏县可能是夏王朝的所在地。对于殷墟发掘，张光直指出它完全是由对甲骨文的寻求而促成的，而甲骨文研究更是文献史学的延伸。因此殷墟发掘的主要收获还是体现在"累集史料"上，它的方法体系仍然没有摆脱传统史学的窠臼[6](P6-7)。在殷墟出土遗存的处理中，对甲骨的整理和研究无论在操作上还是在重视程度上，都远远超出了殷墟其他相关材料，成为安阳发掘的"关键珍品"。李济将1936年夏第十三次发掘所发现的H127甲骨堆积称之为"明显居于整个发掘过程的最高点之一，它好像给我们一种远远超过其他的精神满足"[7](P88)。

由此可见，科学考古学从欧洲移植到中国的土壤中后，社会环境有了很大的不同。中国学者将考古

学仅仅看作是挖掘"地下之材"的有用方法，使得孕育科学考古学的思想精髓没有和操作技术一起输入，而科学考古学的要义就在于超脱文献来独立研究物质遗存。令人困惑的是，我国学界对此并没有足够的自觉，比如李学勤先生便对中国考古学的最大缺点是过分与历史学相结合、呼吁考古学应该超越文献才能吸收新东西的看法不以为然，坚持认为只有考古学和历史学相结合才是中国考古学的特色[8](P57)。从上面介绍的考古学发展史可见，这种所谓的中国考古学特色，在本质上是与科学考古学的宗旨相抵牾、并早在谢里曼时代就已被证明存在重大缺陷的研究途径，是考古学发展的最大障碍和古史重建的最大误区。

二、认识论与方法论

虽然中国考古学的出土材料激增，但是具体研究仍没有给古史重建带来一片灿烂的阳光。究其原因，很大程度上应归咎于我国学界只把考古看作是掘地技术，是历史学的附庸，而不是一门独立提炼信息的学科。中国考古学的这种缺陷显然是在它被引入中国时的定位和期待所决定的。一些学者信奉王国维的"二重证据法"，认为考古发掘为文献研究提供材料才应该是中国考古学的特色。殊不知，像甲骨和金文简帛这样的地下之材毕竟有限，大量无言的物质遗存如果无法转化为有意义的社会历史信息，中国的上古史仍将是一片迷茫。长期以来，中国考古学将原始材料的积累视为第一要务，而对材料的信息解读则不重视，使得这门学科的成就主要体现在材料积累，而不是对材料的信息解读上。这正是许多历史学家对考古学感到十分困惑和隔膜的原因。因为考古学家津津乐道的类型学和地层学只是整理材料的分析概念和方法，大量考古报告的器物罗列和描述并不能为历史学家提供可以理解和利用的历史知识。19 世纪的法国哲学家、数学家、天文学家和物理学家庞加莱(J. H. Poncare, 1854 - 1912)曾经说过："科学由事实所构建，正如房子由石头筑成一样；但是一堆事实不是科学，正如一堆石头不是一座房子一样。"[9](P66)而这正是中国古史重建目前存在的最大问题：一大堆出土材料如果要成为一门科学，并转化为历史学家所能利用的具体知识，那么考古学除了类型学和地层学之外，还需要其他理论方法的开拓与帮助。

这里有必要探讨一下认识论的问题。在中国，考古学被认为是一门实践性或实证性的学科，主要凭借发掘材料来了解人类的过去和重建历史。中国传统史学强调"无征不信"，这种认识论与建国以来大力提倡的唯物史观也十分吻合，即提倡研究的客观性。但是中国治学传统也有重视主观性的一面，即"心知其意"[10](P40)。张光直先生将中国学者的治学方法形容为：一方面表现为特别重视客观史实的记载，另一方面又以史实的描述和选择来表明自己价值观的主观判断，也就是凭主观判断来解释历史。这种治学方法在考古研究中表现为特别重视材料的获取和考证，而不信任主观的理论，认为理论只不过是一种成见[3](P4-5)。对认识论中主客体关系认识的欠缺，难免使我们常常把增进对过去的认识寄希望于材料的积累，而不是持续反思和提高自己的观察和研究能力。

为此，我觉得中国的古史重建和文明起源研究不能再闭门造车，不能再局限在文献学范畴内来进行了。其实，以文献学为基础的史学研究和考古学研究是两个独立的研究领域，它们的目标相同，但各自的研究材料和方法却有很大的差异。即便是王国维"二重证据法"所涉及的地下之材，也仅仅是指出土的文字资料，而大量的物质文化所能提供的信息是区区文字资料所无法比拟的。因此，重建远古文明史需要更多地依赖考古学的探究。其他文明古国由于文献资料不如中国丰富，所以考古学家们努力发展各种方法以从考古资料中独立提取信息。中国有丰富的文献资料，这是我们的福气和有利条件。但是，文献和考古研究应该作为积极反馈的两个独立研究领域来进行操作，不能将考古看作是史学的附庸，认为有文献帮助才可以使我们的古史重建和文明探源工作做得更好更细致。不然，从文献出发进行研究会严重限制考古学的视野和它的探究潜力。考古学最大的优势就在于能从生态环境、生存方式、技术经济、社会结构乃至意识形态等各个层次来全面分析原始社会在长时段中的历时演变，并梳理影响社会文化复杂化的各种因素，如环境、人口、技术、经济、宗教等与文明演变至关重要的变量以及它们所起的作用。只有深入了解这

些变量的互动关系以及文明发展的进程和轨迹，我们才能真正重建古史和完成中华文明探源的任务。

1930年代，英国牛津大学考古学家罗宾·科林伍德(R. G. Collingwood)对如何通过考古发掘和研究来了解历史进行了深刻的哲学思考。他指出，成功发掘的一个最重要的条件就是，一项发掘无论其大小，发掘者都应该明瞭其发掘的理由，必须知道他想找什么，然后决定怎样发掘才能找到。这就是科林伍德的"问答逻辑"的中心原则。他说，早期的考古发掘都是盲目的，没有寻找答案的明确问题。虽然后来考古发掘从18世纪的挖宝转向19世纪的求知，但是在操作上基本也是盲目的。这一时期的考古发掘仍以遗址而非问题为导向，即选择一个遗址进行系统发掘，在完整发掘后，再选择下一个遗址。这种发掘的结果是，博物馆堆满了出土文物，但是对于遗址的历史仍所知甚少。

科林伍德指出，探索过去不只取决于探方里出些什么东西，也取决于我们想解决什么问题；对于询问不同问题的人来说，出土器物的含义各不相同。比如，那些倾心古董的人可能只关注出土文物的市场价值；关注类型学的考古学者可能主要留意出土遗存的年代和文化谱系；对于历史学者来说，文字资料才是他最关心的内容，其他东西则毫无意义；而关注社会发展和文化适应的学者则会留意许多生态环境和生存方式的迹象；而对于没有想法的人来说，这些东西可能什么都不是。因此，他认为，认知思维并不是一种被动的感知过程，而是积极的探究。科林伍德还指出，即使是最简单的感知也只能来自于观察者脑子里固有的概念。人们无法感知自己经验之外的现象。虽然像时空等概念与生俱来，但是人类大部分的认知概念是习得的。不管这些概念来自何处，如果没有这些习得的概念，任何观察都将毫无意义。

此外，科林伍德还认为，考古学家研究的历史并不是死亡的过去，它仍然存活于今天。因为我们有关于过去的了解都来自于遗留至今的文献和器物。考古学家只关心那些他们习惯思考的东西，除此以外都没有意义。因此，对考古学家来说，真正有意义的东西只是他们脑子里的想法。他们复原的历史，只不过是将过去残留至今的材料在与过去有别的条件下用本人思想的再造。由于每个历史问题都来自于现实生活，我们研究历史是为了更清楚地了解我们今天所面对的情况，因此这种历史的探究所获得的知识只不过是学者将工作与自身感知结合而已[11](P97-99,P110-115)。

今天的考古学家也越来越意识到，他们所处的社会环境会影响他们探询的问题和他们所认为是合理的答案，这种影响包括民族意识、政治导向、经费资助以及权威学者的观点等。为此，加拿大考古学家布鲁斯·特里格(B. G. Trigger)说，考古学阐释受现代社会的左右不会随学科的进步而减弱，它是世界考古学的一项永恒特点。从最坏的情况而言，这意味着没有真实的过去可以被研究，考古学家没有办法来证明他们重构的历史是真实的。因为我们今天阐释的对象只不过是"过去留在今天的印迹"，考古学家和历史学家无法证明他们重构的历史就是真实的历史。由于考古记录作为过去的产物是由完全独立于我们信仰之外的力量所塑造的，从这个意义而言，真实的历史独立于考古学家和历史学家所给予的重构和解释之外。但关键的问题在于，如果带有价值观倾向的判断左右着我们的解释时，我们如何才能明白我们重建的历史是真的？因此特里格认为，希望利用考古材料作为一种宣传工具为政治和社会服务，其结果对我们是有害而无益的[12](P379-382)。

目前我国一些学者在对古史辨的评价上，虽然口头上肯定其时代意义，但是又以指责其怀疑过头、造成古史的空白为由加以贬低。于是，1990年代初便有学者提出了"走出疑古时代"的口号，认为疑古造成的负面影响太大，应该走出这种阴影。其理由是，考古出土的文献表明许多古籍不可轻易否定，疑古搞了许多冤假错案[8](P28-30)。还有学者指出，虽然疑古派的观点表面上看来似乎贯穿了一种对待史料的合乎现代史学规范的要求，但实际上它本身是非常不严谨的，因为他们从未提出过任何关于这些传说是由某部文献或某个古代学者编造出来的直接证据，在方法上的不严密是显而易见的[13](P94-95)。这些批评的片面之处在于：刻意纠缠于疑古辨伪之太过，完全不顾及其求真的一面，而疑古辨伪的目的正是为了求真[10](P41)。

傅斯年当年曾说："史学便是史料学"。他进而将史料分为两类，一是直接的史料，二是间接的史料。比如，像《周书》和《明史》是间接的史料，毛公鼎和明代档案则是直接的史料。直接的史料比较可信，间接的史料则因转手的缘故容易被人更改和加减。但是直接史料也许是孤证或例外，而有时候间接的史

料却可能是前人精密归纳直接材料所得。所以，要获得历史的真实面貌，需要随时随地、分别看待。傅斯年的看法体现了现代科学的理性思辨，是历史学和考古学进行历史重建时所必须慎重考虑和对待的问题。他这样评论历史记载的可靠性问题："一件事经过三个人的口传便成谣言，我们现在看报纸的记载，竟那么靠不住。则时经百千年，辗转经若干人手的记载，假定中间人并无成见，并无恶意，已可使这材料全变一番面目；何况人人免不了他自己时代的精神；即免不了他不自觉而实在深远的改动。"[14](P2-5)

傅斯年的见解其实代表了古史辨学派的精髓，也是任何从事科学探索的人们所必须遵循的基本理念。此外，吕振羽也指出，伪造历史是剥削阶级的传统。限于当时科学知识的水平，大家不但竞相从历史上找根据，且不惜托古以加强自己的论证，因而演成伪造历史的风气。正如地下考古一样，从地层的分析上，分别出同时代的遗物，和因地层的变动或其他原因而杂入不同时代的东西。所以我们在中国史的研究上，对古书中的材料，也必须经过一次开挖的手续，才能正确引用[15](P16-17)。

遗憾的是，疑古辨伪无论是过去还是现在，在中国学界似乎一直很不吃香。古史辨派的代表人物顾颉刚虽然被人尊重，但是因为挑战传统，从来不被看作是学界的主流。以批评疑古派怀疑过头或怀疑方法很不严谨来否定史料梳理的必要性，集矢于材料梳理过程中出现误判这种正常现象，藉此来否定对文献资料进行科学梳理的必要性，本质上是维护和回归传统的一种辩解。殊不知，怀疑精神正是科学最基本的精神，真正有见地的科学家都提倡并强调怀疑精神。古人云，于无疑处见疑，方是进展。朱熹说，学贵善疑。明代学者陈献章说，疑者觉悟之机也。李四光说，不怀疑不能见真理。爱因斯坦说，科学家很难察觉他们训练中所习得的概念会存在问题。所以，为了科学就必须反反复复评判这些基本概念，以免我们会不自觉地受它们支配。欧洲谚语说，怀疑是智慧之母。伟大的革命导师马克思的座右铭就是"怀疑一切"。由此可见，怀疑不仅是一个学者必须具备的特质，也是人们进行科学探索的首要环节。这种怀疑不是无端的猜疑，更不是否定或抹煞一切，而是建立在对事实和知识进行分析基础之上的怀疑。人的认识发展就是一种由疑而信，由信而疑的过程。初看起来怀疑是一种消极的行为，它似乎是要否定一种知识，但实际上是一种积极的行为，它常常意味着思维的进展和认识的提高。科学问题通常是以否定的形式向当代的科学理论提出疑难和诘难，这种疑难和诘难有时带有极大的挑战性，动摇了那一时代的科学根基，实际上正是这些疑难和诘难，推动了科学的进步，甚至造成了科学的革命。在科学的思辨方法中，"疑"和"思"是推动科学发展的原动力，可以说，有条理的批判性思维不仅是科学的基本方法，而且也是所有科学研究的基本特点[16](P68-76)。

虽然人们不否认科学需要怀疑精神，但是传统观念却不但不鼓励怀疑，甚至经常扼杀科学中可贵的怀疑精神[17](P27)。据此，我国一些学者以疑古辨伪中出现错判和怀疑过头为由，否定这种科学精神及其作为研究方法的必要性，这从科学发展观而言不能不被看作是一种维护传统的倒退，从方法论而言则有悖于起码的科学精神。令人惊讶的是，这种传统观念竟然以一种意识形态立场来证明自己的正确性。有人说，对于备受外国霸权欺凌和压迫的中华民族，疑古思潮是对民族精神和民族自信心的打击。因此，即使从政治层面上来评价古史辨运动，也不能只对它作正面的肯定[18]。从中国传统史学中表现的道德价值取向和民族主义情结来看，这种言论显然难以被看作是一种学术观点。由此推理，认为古代史料可以增强民族精神而不宜对其中掺杂的讹伪成分进行辨析和梳理，那么这与英国人用伪造的皮尔唐人头骨和日本人用假石器来推前本民族的历史、弘扬狭隘的民族主义精神有何本质区别？

疑古辨伪的意义被人刻意贬低，也和考古学在中国的处女航——殷墟发掘结果有密切的关系。殷墟发掘是标志着中国考古学起步的一项重要成就，但是在解决传统学派和古史辨派之间的争论上，却成为一个十分不幸的开端。正是殷墟发掘与典籍的吻合，使得这一成果变成了对疑古思潮的嘲讽，客观上为维护传统提供了科学依据。其结果便在学界产生这样的想法，即典籍中的记载基本是可信的，怀疑精神不但多余，而且反会造成混乱，造成政治上的负面影响。所以，殷墟的发掘成果不只是对疑古辨伪的一个重大打击，也是对倡导科学精神的重挫，它支持了史籍的可信度并巩固了饱受诘难的传统学术的地位。于是，被傅斯年赞誉为"如牛顿之在力学，达尔文之在生物学"的古史辨研究[14]((与顾颉刚论古史书),P63)，虽没有被否定，至少被排斥到边缘的地位。结果，本来就缺乏科学思辨的国学方法又重新巩固了自己的地

位，这也使得中国考古学在后来的半个多世纪里，没有再在完善理论方法上下功夫，把自己紧紧依附于传统史学，成为证经补史的工具。

中国传统认知体系中缺乏自然科学方法、特别是逻辑和抽象思维的因子，其中对传统知识体系崇尚有余而批评不足是很重要的一个原因。在中国的价值体系中，历史被看作是代代相传的知识和经验积累，传统被赋予了民族的价值观，因此对历史以及传统的怀疑和批评自然被视为居心叵测，怀疑精神也就被蒙上了一层消极的阴影。另一方面，这也可能和我国历史和考古学者主要受传统国学熏陶，受传统思想的潜移默化有很大关系。于是，在面对新思维和新理念与传统方法发生冲突或产生质疑时，常常会不自觉地站在传统立场来加以评判。正如有学者指出的，中世纪的欧洲，"进步"和"不道德"几乎是同义词。一百年前的中国大体也一样。新旧是有道德意义的，新的东西很危险，被称为"奇技淫巧"，旧的东西反倒是几千年来一直宣扬的东西[19](P28)。这种认识论的道德价值观，在我国人文学者中是否仍然存在，显然是值得我们深思的问题。不解决这个问题，认知因素最终会影响到研究中具体问题的选择和方法论的采纳，从而决定我们研究成果的科学性和可信度。

传统史学中对史料的重视也对考古学产生了不可忽视的影响。在我国的考古研究中有这样一种倾向：学者们将发掘材料等同于文献资料，把材料积累等同于知识积累，把考古资料的累集看作是史料累集的延伸。如李济将殷墟发掘的主要成就看作是"累集史料"，是"地下材料"的增加，并将其誉为中国史学界革命性的变化。于是，中国考古学的治学方法继承了传统史学的精神：以中国为对象，以新的春秋大义为目标，以文化个案为基本资料，以对现代群众的教育为目的[6](P7)。然而，被忽视的一个关键问题是，考古发现的物质材料不等于史料，没有经过考古学理论方法详细而严谨的分析研究，出土材料本身是无法提供有意义的历史知识的。由此可见，没有正确的科学态度，缺乏理性的思辨精神，没有独创的理论方法来提炼各种信息，"走出疑古"和重建信史只不过是一厢情愿的奢望。

三、范例的变革

对于提出"超越疑古，走出迷茫"、强调用"二重证据法"重建古史的学者而言，他们的思维和研究方法仍停留在20世纪初的水平。一个多世纪以来，科学研究的对象没有变，科学研究的理论方法却日新月异。那些坚持文献学和考古学相结合的学者可能没有意识到，当今的历史学和考古学早已不再沿用20世纪初的那种治学方法，中国目前的研究状况已经远远滞后于国际水准。因此，我们有必要谈谈科学范例变革的问题。

美国哲学科学家托马斯·库恩对科学范例(paradigm，又译作"范式")的变更和科学革命作过著名的精彩论述。——所谓范例就是学术界公认的研究模式和规则。库恩将范例定义为一种公认的科学实践规则，包括定律、理论、应用和实践，它们为科学研究特定的连贯的传统提供了模式。他还提出了科学革命的概念，将科学研究分为"常规科学"和"科学革命"两种状态。"常规科学"是指坚实地建立在一种或多种过去科学成就基础之上的研究，这些科学成就被某个科学共同体在一段时间内公认是实践的基础。然而科学的发展往往不在于常规科学的完备，而是在于科学革命。随着新范例的确立，一些老问题会转移给别的学科去研究，或被宣布为完全"不科学"的问题。以前不存在的或认为是无足轻重的问题，随着新范例的出现，可能会成为导致重大科学成就的基本问题[20](P9,P21,P34,P95)。

20世纪上半叶，西方的考古学和历史学都发生了科学范例的变革，产生了新考古学和新史学的范例。由于历史的原因，中国学者的治学方法一直停留在史料学和编年学的传统模式上，对国际上科学范例的变更感到十分陌生。因此，了解一下科学范例的变更和国际考古学、历史学在理论方法上的研究现状十分必要。

1. 新考古学。自1950年代开始，考古学像其他门类的社会科学一样迅速变得面目全非了。科学技术的日新月异、电脑的普及、统计方法的广泛应用以及科学哲学的影响，使得考古学从古代遗存中提取信息的能力迅速提高，它的技术手段越来越复杂、越来越广泛，分析的种类也越来越多。在这种背景

下，理论研究也随之蓬勃兴起，不但出现了各种各样的流派，并促成了分析方法的分化和探索领域的扩展，考古学已从一门大致上的描述性学科发展成更为严谨的探索性学科。

1960年代首先在美国兴起，同时在英国独立发生的新考古学运动，成为考古学发展的一个转折点。新考古学又被称为“过程考古学”(processual archaeology)，这里的“过程”一词与“动力机制”同义，意在表明其主要宗旨是研究社会演变的动力或原因。新考古学抛弃了文化历史考古学中将文化看作是一批典型物质遗存的集合，而将其看作是人类对环境的超机体的适应方式，并将环境、人类及其文化看作是一种相互作用的系统，而这种系统的运转并不取决于人类适应的生物学过程，而是取决于其拥有的文化亚系统的功能。新考古学还重新定义了学科的研究目标，将其概括为三个范畴：第一是复原文化历史，第二是复原人类的生活方式，第三是研究文化的进程。文化进程是指“阐释考古遗存产生、发展和传承的原因”。

在美国新考古学兴起的同时，以英国剑桥大学为代表的一批年轻考古学家也开始以批判的眼光对传统考古学进行反思，其中的代表人物就是戴维·克拉克(D. Clarke)。他说，二战后的几十年里是考古学学科环境和内容急剧变化的时代，相邻学科在相互碰撞中改变自己，出现了一系列崭新的探索领域。这期间重大的技术进展为考古学提供了崭新的手段，从大型挖土机到新式的航空及水下设备，从运筹学、原子物理到计算机电子学，一场质和量的技术和社会革命正慢慢地改变着全世界的考古学。

新的研究体系产生了许多新的观察结果，了解到了以前根本无法知道的原因和复杂情况，进而从根本上震撼了整个学科体系。这些新的结果可能完全改变了在旧学科研究体系中所得到的成果和定型认识，从而必须对这些认识进行重新的修整。克拉克进而指出，新考古学就是新环境当中新方法、新观察、新范例、新哲学和新思想体系的相互渗透和交融。对考古材料和现象的解释存在各种不同的目的和层次，因此考古学家必须整理出一套明确的程序规则，以检验和判断解释的正确性、中肯性和合理性。对考古现象直接原因的解释与对现象更深层次的动力机制的解释，往往被搞混。所以，考古学必须完善它的理论体系，它既要有负责解释考古现象相互关系的那些低层次的理论，还要有一种统领全局的总体理论。克拉克最后呼吁，田野考古学家应当更加认识到理论对于实践的指导作用。有了明确的理论意识，他的贡献就不只是考古资料数量上的增加，而且可以达到质量上认识的深化[21](P134-151)。

新考古学的兴起，很大程度上是由于人们意识到仅仅采集材料是远远不够的，因为考古材料本身的具体性无法告诉我们有关过去的事实，考古学必须摆脱那种经验和直观的分析以及常识性的推断来研究考古材料，应该引入各种精密科学方法进行量化分析，然后对考古现象和社会文化发展的原因作出理论的阐释。对传统方法的不满浓缩成一句话就是，“我们应当更加科学化和更加人类学化”。

从1970年代下半叶开始，一批考古学家对新考古学日益不满，他们特别是对从环境决定论来解释人类行为和社会发展的局限性提出质疑，批评新考古学在解读和阐释人类的认知因素和世界观方面的无能。于是，剑桥大学一批考古学家开始从人的意识形态和认知角度来研究考古材料，关注人的能动性对社会文化发展的影响和作用。他们认为，人类文化并非一种只对环境起作用的适应系统，人类思想和他们的生存环境同样重要。人类的物质文化是由人类的思想所积极操纵，物质现象不只是对生存环境和社会结构的被动反映，而是特殊社会策略的一部分。这一进展导致了考古分析在如何来看待人类本质的问题上发生了许多重大变化，出现了多样化的考古学思潮和流派，形成了一个松散的学术群体，被考古学界称为“后过程考古学”。

后过程考古学的一个重要特点是关注意识形态对社会演变所发挥的作用，关注文化现象所蕴涵的“思维”和“价值”。比如象征考古学希望了解器物的纹饰和设计在哪些方面反映了当时人们的宇宙观，贵族如何应用奢侈品的象征性来操纵社会信仰和运用他们的权力。结构考古学试图分析考古材料之间在结构上的关系，解读其背后蕴涵的规则。结构考古学认为，许多信息并不反映在个别器物的特征上，而是保存在一组器物和遗迹现象共生的结构关系上。马克思主义考古学则将利益关系和冲突看作是社会发展的动力，认为是矛盾、冲突和竞争促进了社会的进步。在社会发展中，人类的思想也能被用来改造世界。

2. 新史学。1900年，法国学者亨利·贝尔在《历史综合杂志》的发刊词上指出，传统史学以政治事件为唯一内容，以考证文字为唯一方法，以民族国家的形成和发展为唯一线索，以叙事式为表达研究成

果的唯一方式，只强调历史事件的独特性和个性，因此缺乏科学性，应当创立一种新型的"综合历史学"来取代它。他指出，没有抽象就没有科学，更没有历史学。只有当历史学不停留在描述而是开始作出解释时，才是科学的历史学。

1929年，《经济和社会史年鉴》提出了"总体史"的口号，要求把经济、社会、文化、思想乃至心理和下意识的领域纳入历史研究的范畴。1949年，年鉴学派第二代领导人布罗代尔提出了新史学的理论纲领，即关于"历史时间"的"长时段"理论。他认为，历史学家的任务是要采用结构－功能方法，应用系列数据去研究社会中各种传统的功能作用。他把历史时间比作"三层楼"的大厦，底层是"地理时间"，是人类与地球环境进行斗争的历史。第二层是"个别时间"，是传统的"历史事件"研究的领域。第三层是"结构和势态的历史"，也就是长时段的历史。新史学就是"结构"和"势态"的历史，旨在揭示制约政治事件的社会结构和势态。

新史学的变革带来了历史研究重心的转移：(1)传统史学认为历史研究的本质是叙述事件，而新史学则把结构的分析看作主要的任务。(2)历史学领域的扩大带来了史料和史料处理方面的新问题。传统史学是以考证文字资料为唯一的历史研究方法，把官方的档案看作唯一可信的证据。新史学选择新的研究对象，改变观察历史的角度，不仅利用文字史料，而且还使用新的史料，包括口述史料和统计数据来复原普通民众的活动和思想。(3)传统史学的考证方法在处理新型史料上表现出它的无能，新史学则面向社会科学的其他学科，利用经济学、人口学、社会学、心理学、人类学，从它们当中去寻找理论、问题和方法。(4)新史学和传统史学在历史解释的准则上有根本不同的标准，新史学更多地关注集体的行动和社会变化趋势，而非传统史学关注的个人因素。(5)新史学主张用厚今薄古的思想进行研究，从人类的角度去研究历史学，从普通民众的新角度去解释历史事件，也因此被形容为"自下而上"的历史学。新史学的变革还体现在历史研究的计量化上，这成为当代史学的重要特征之一。计量史学是指自觉地、系统地运用数学和统计学的理论和方法进行历史推理的研究活动。因此，计量史学既是历史研究的一种方法，也是一种新型的历史学[22](P77-90)。

20世纪初，随着西学东渐的潮流，中国史学界也开始注重方法论的改进和对历史发展规律的重视。梁启超在《中国史叙论》和《新史学》两篇文章中，要求史家从传统的以王朝为中心的族类记忆、国家记忆，转向近代民族、近代国家记忆，并引导人们关注世界记忆。他认为，一种学术之发达，其第一要件，在先有精良之研究方法。他号召运用近代西方的"科学方法"来进行"史之改造"。章太炎在《中国通史略例》一文中对中国古代学术、政治、法律及风俗习惯历史发展作了系统的反思，开创了近代以来中国学术史、社会史、政治制度史、法制史、文化史研究之先河。王国维提倡的思想和方法，体现了一种会通中西、贯通新旧的特点。胡适也在方法论上提出了疑难发生、指定问题、假设、推理、证明五个步骤，并将其概括为"大胆的假设，小心的求证"。这种方法的特点是实事求是，无证不信，广参互证，运用归纳、演绎、推理的逻辑方法追根穷源，建立了一种现代史学的范例。而顾颉刚领导的古史辨运动更是功不可没。这场论战促使史学家进一步从传统史学中解放出来，把史学研究向科学化的道路上推进了一大步。然而令人困惑的是，这些五四运动所触发的学术改革与创新在我国后来的古史重建和文明探源课题上几乎没有什么反映，究其原因可能与建国后史学领域强烈的政治导向和意识形态至上的风气有关。建国后，新史学的一些代表人物如胡适、顾颉刚和傅斯年等人，都因为政治原因而被边缘化，他们的学术观点和方法常常被从负面来加以评判。平心而论，就开拓性、创新性和科学性而言，我们今天的学术视野似乎还不及这些五四新文化运动的先驱。

从学科范例的变更上，我们看到，欧美的历史学和考古学都发生了向社会学和人类学的转变，提倡超越政治史和贵族史的范畴，采取一种自下而上的视野来研究整个社会的各个层面。由于中西学界之间过长的历史和学术暌隔，使得中外学者在文明探源和古史重建的研究目标、科学思维、理论方法、学术语汇和解决的问题上都存在很大的不同，表现出较大的差距。从科学范例变革所造成的差距上，我们可以理解西方学者为何会对我国学术传统、学术训练和研究成果持如此尖锐的批评态度，以及中外学者之间难以沟通的原因所在。

四、古史重建与文明探源

我国目前的古史重建主要体现在以文明和早期国家探源为中心的重大工程上，从“夏商周断代工程”的成果来看，这项研究的目标还是集中在文献学和年代学上。考古学、天文学和测年技术等多学科的参与也被用来解决史籍中漫漶不清的王朝年代问题。

从国际学科发展的历史来看，文明探源工作一直在两种主要形式之间变换。一种是关注个别事件和具体特征的历史学和个案研究，一种是关注社会文化一般发展趋势和规律的研究。1870 年代，摩尔根在他的代表作《古代社会》里最早提出了三阶段的文化进化模式，使学界对社会发展的一般趋势产生了极大的兴趣，并激励马克思和恩格斯构思促使人类社会发展的主要原因和最终发展方向。20 世纪上半叶，博厄斯学派的历史特殊论在社会科学领域占据了主导地位，这和当时考古学盛行的文化历史研究的宗旨正好不谋而合。无论在埃及、中国，还是在其他文明中心，追溯文明和早期国家的独立起源，构建历史具体轨迹成为国际学界的主流。20 世纪中叶，美国新进化论再次强调研究社会发展规律的重要性，使得学界对于文明和早期国家起源的研究有了进一步的发展。特别是新进化论建立了游群、部落、酋邦和国家的四阶段社会进化模式，为探究文明起源和阐释社会演变的动力和规律奠定了理论基础。新考古学提倡文化生态学理论，从环境、人口、资源、权力、宗教等各个方面来分析社会复杂化的过程和特点，聚落考古、环境考古和人地关系互动的研究将文明和早期国家研究推进到一个全新的层次。自 20 世纪下半叶兴起的后现代主义思潮，除了强调检验有关早期国家起源一般性理论模式外，开始转向更加关注特定社会文化发展轨迹的历史学分析，使文化人类学与历史学的关系日趋紧密。复杂社会被看作是一种多功能的实体，其中意识形态、权力关系与社会经济群体文化上的特殊形态相互结合，在塑造特定政体的进程中发挥着关键的作用[23](P6)。

在新近发表的两篇总长达 92 页、引用文献计 1083 条的综述性文章中，美国学者史密斯(M. E. Smith)和施赖伯(K. J. Schreiber)对近十年来美洲复杂社会和早期国家研究的成果与进展作了回顾。在第一篇回顾早期国家经济和社会结构研究的论文中，涉及的领域和课题包括强化农业生产、手工业、交换与贸易、家居考古、家庭与社会消费、不平等和阶级、群体合作、性别考古、民族身份[24]。在第二篇回顾政体、宗教和都市化研究的综述中，他们介绍了有关早期国家的政体与权力、都市化、聚落形态、宗教(纪念性建筑、献祭和地形)、墓葬与人牲、家庭祭祀、历史演变与动力、语言与迁徙、气候与生态环境等探索领域与最新成果。他们将这些课题从考古材料、方法论的进展和理论阐释等方面进行综合评述，为我们提供了当代美洲早期国家研究现状的详尽概况[25]。这些领域和课题体现了当代学科重心转移后早期国家研究的广度与深度。将它们与中国的研究现状进行比较，我们可以发现其中绝大多数领域和课题在我国的文明探源工作中不是极其薄弱就是完全空白，这种差距可能正是我们的文明探源成果难以获得国际同行认同的主要原因。

面对中外治学方法的差别，我们常常可以听到这样的反应，即西方学者那套东西不一定适用于中国，他们并不了解我们工作的成就和意义。我国学者的这种态度和反应，在前面已经提及，实质上是科学范例变革造成的结果。对于仍然习惯于用传统方法进行研究的中国学者而言，面对完全陌生的当代理论、方法和实践，只能以不适用自己来加以掩饰。而在西方学者眼里，中国学者思考的问题和研究的方法已经过时，他们认为我们仍然在做不恰当、不值得做或已被证明是无法做到的事情。正如库恩所指出的，范例一变，科学研究的世界也随之改变。在革命之后，科学家们所面对的是一个不同的世界，他们在新范例的指导下运用新的方法，注意新的领域，关注新的不同的东西，好像整个学术圈搬到了另一个星球上。范例的改变使得科学家对他们研究所及的世界的看法变了。如果有一些人固守这种或那种旧观点，干脆会被逐出这个行业，此后没有人再理睬他们的工作了[21](P17,P101)。为此，如果我们希望自己的研究成果达到国际水准，还是应该加强与国际学界的沟通，虚心了解学科的进展，不宜再用国情不同的理由来漠视或掩饰这种差距了。

人类学取向的文明探源不但要求了解历史事件的经过，而且还要解释社会演变的原因，了解主导文明起源的动力。这种研究与注重文献的历史学研究并不相抵触，而是能够强化历史重建的深度和广度。考古学从生态环境、生产技术、经济形态、人口压力、社会结构、聚落形态、权力形式和意识形态来了解影响社会复杂化进程活动中主要制约因素的作用和互动；人类学理论解释社会演变的因果关系和潜在规律；历史学的文献研究可以提供相关政体、贵族、经济和宗教等活动的细节。比如美索不达米亚的文献研究表明，在乌鲁克至早王朝时期的上半叶，泥板文字都被用作会计目的，统计和记录庙宇贵族之间的谈判和交易，配给、施主、产量和销售所记录的账单是其主要内容。此后，文字也用到了管理和立法等其他事务上。到了早王朝时期的下半叶，文字才被用来记录历史事件、统治者名字、文书交流和口述文献。在埃及古王朝时期初，文字主要被王室用来记载人名、地名、日期、容器中的物品。连续记载的表述一直要到第二王朝晚期和第三王朝初才出现。古典玛雅的文字主要是铭刻，主要记录了国王和朝代的历史、行政资料、年历和宗教经文。中国商周的甲骨和金文主要记载了王室贵族的占卜、祭祀和军事等活动。在印度河谷，早期文字主要出现在商品和宗教物品上，其功能很可能像今天的信用卡和身份证，是较高地位人士的标记。此外，文字还被刻在陶、石质的书板上，很可能是账册，证明当时的城市是商贸中心[26](P584-594)。

从世界几个文明古国来看，文字系统的起源和应用各有特点，而且其内涵和提供的历史信息具有明显的局限性。因此，早期的文字资料充其量只能为我们提供社会某些特定方面的局部知识，不足以用来构建完整的古代史。在今天的国际学界，文献研究只是文明探源中的一小部分，大量的信息都要靠考古学来进行独立的提炼和解读。虽然中国拥有可观的文献资料，但是这些对于了解和重建上古史来说还是非常单薄的。与其强调考古发现只有用文献来说明才有意义，还不如说文献只有在考古学全面解读了物质材料后才能发挥最大的作用。

五、小　结

从对疑古辨伪、考古研究、古史重建及文明探源的思考与讨论中，可以得出以下三点认识：

第一，美国文化唯物论学者哈里斯(M. Harris)指出："科学是西方文明的一项独特与宝贵的贡献，这并不否认其他文明对科学知识的贡献。但是只是在西欧，科学方法的独特规则被最早确立和予以清晰的表述，并系统地应用于整个无机的、有机的和文化的现象。我们也应该认识到，这不是从种族优越感来肯定科学是一种认知方法，它对全人类都具有卓越的价值。在整个人类史上，只有一种认知方法鼓励其本身的参与者怀疑自己的前提，并系统地将自己的结论呈现给怀疑者进行有敌意的审视。"[27](P27)这种科学态度和思辨精神，要求学者们不但要重视对研究客体真实性的梳理，而且还强调对研究者本人的立场、知识背景、学术能力以及各种影响其主观判断的社会影响和价值观进行严格审视的必要性。因此，"善思"和"善疑"应该是我们从事研究必备的基本科学素质。

第二，我们应该超越传统学术方法，从国际水准来审视我们这项工作的现状。考古学探索的范围远不止文化和事件的历史编年。从某种意义而言，考古学的历史重建处于一个人文科学和自然科学汇合的聚合点。考古学本身的发展和提高越来越依赖于其他社会科学的理论和自然科学手段的帮助，而它也成为其他社会科学和自然科学全方位研究人类发展的一个信息库。考古学的学术定位应当是整个人文学科和社会科学的组成部分，它和历史学不是依附的关系，也不是仅仅为编史学服务的工具，而同是以了解人类自身历史和社会发展历程的独立研究领域。

第三，我们的古史重建和文明探源应该超越三代国家的纪年、地点和文献记载的真实性，来探索文明和社会发展具体轨迹并阐释其原因。我们还要了解中国文明起源的动力是否和其他文明古国有类似之处，或寻找我国文明起源与其他国家不同的原因和动力机制。只有在对中华文明起源具体过程和规律认识的基础上，我们才能构建一部科学的古代史，才能使我国的文明探源研究跻身世界学术之林。

参考文献：

[1]张京华.20世纪疑古思潮回顾学术研讨会综述[J].中国文化研究，1999，春之卷(总第23期).

[2]众议疑古思潮[A]. 张京华编. 疑古思潮的回顾与前瞻[C]. 北京：中国书店，京华出版社，2003.
[3]张光直. 序言[A]. [加]布鲁斯·特里格. 时间与传统[M]. 蒋祖棣，刘英译. 北京：三联书店，1993.
[4]Adams, R. McC. Complexity in archaic states. *Journal of Anthropological Archaeology*, 2001, 20: 345-360.
[5][英]格林·丹尼尔. 考古学一百五十年[M]. 黄其煦译. 北京：文物出版社，1987.
[6]张光直. 考古学与"如何建设具有中国特色的人类学"[A]. 中国考古学论文集[M]. 北京：三联书店，1999.
[7]李济. 安阳：殷商古都发现、发掘、复原记[M]. 苏秀菊，聂玉海译. 北京：中国社会科学出版社，1990.
[8]李学勤，郭志坤. 中国古史寻证[M]. 上海：上海科技教育出版社，2002.
[9]Thomas, D. H. *Archaeology*. Third edition. Wadsworth, Thomson Learning Inc, 1998.
[10]余英时. 顾颉刚、洪业与中国现代史学[A]. 顾潮编. 顾颉刚学记[C]. 北京：三联书店，2002.
[11]Collingwood, R. G. *An Antobiogaphy*. Oxford, Oxford University Press, 1939.
[12]Trigger, B. G. *A History of Archaeological Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
[13]谢维扬. 中国早期国家[M]. 杭州：浙江人民出版社，1995.
[14]傅斯年. 史学方法导论[M]. 北京：中国人民大学出版社，2004.
[15]吕振羽. 史前期中国社会研究：上[M]. 石家庄：河北教育出版社，2000.
[16]林定夷. 科学逻辑与科学方法论[M]. 成都：电子科技大学出版社，2003.
[17]林定夷. 科学研究方法概论[M]. 杭州：浙江人民出版社，1986.
[18]廖名春. 试论古史辨运动兴起的思想来源[A]. 原道：第四辑[C]. 北京：学林出版社，1998.
[19]王铭铭. 人类学是什么[M]. 北京：北京大学出版社，2002.
[20][美]托马斯·库恩. 科学革命的结构[M]. 金吾伦，胡新和译. 北京：北京大学出版社，2003.
[21][英]戴维·克拉克. 考古学纯洁性的丧失[A]. 中国历史博物馆考古部. 当代国外考古学理论与方法[C]. 西安：三秦出版社，1991.
[22]杨豫，胡成. 历史学的思想和方法[M]. 南京：南京大学出版社，1999.
[23] Stein, G. J. Heterogeneity, power, and political economy: some current research issues in the archaeology of Old World complex societies. *Journal of Archaeological Research*, 1998, 6(1): 1-44.
[24]Smith, M. E. and Schreiber, K. J. New World states and empires: economic and social organization. *Journal of Archaeological Research*, 2005, 13(3): 189-229.
[25]Smith, M. E. and Schreiber, K. J. New World states and empires: politics, religion, and urbanism. *Journal of Archaeological Research*, 2006, 14(1): 1-52.
[26]Trigger, B. G. Understanding *Early Civilization*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
[27]Harris, M. *Cultural Materialism*. New York, Random House, 1979.

Doubt of the old, archaeology and historical reconstruction

Chen Chun

(*Department of Cultural Heritage and Museology, Fudan University, Shanghai*, 200433)

Abstract: Historical skepticism in the early 20th century had great influence on the beginning of modern Chinese archaeology, and also played a decisive role in its academic orientation. The quintessence of scientific archaeological method lies in exceeding the textual documents, as well as refining social and cultural information from the silent material legacies. Meanwhile, the greatest preponderance of archaeology is just the overall analysis of the diachronic evolution of primitive societies in the long term from the aspects of ecological environment, living style, technical economics, social structure and even the ideology, and carding the variables and influencing factors critical to the evolution of civilization. "Doubt of the old" or textural criticism must be a basic element of scientific research. Archaeology has long been an independent discipline, and not merely an implement to provide historians with writing records. Viewed from the paradigm revolution, the Western history and archaeology both have made transformation toward sociology and anthropology, which advocate to exceed the categories of political and aristocratic history, and to take the bottom-up vision in studying every aspect of the whole society. In the historical reconstruction and the study of the origin of early civilization, Chinese scholars should free themselves from historiographical and documentary perspectives and make every endeavor to understand and explain social processes and causality.

Keywords: doubt of the old; methodology; paradigm revolution; documents and archaeology; origin of civilization

[责任编辑　李扬眉]

文 史 哲
2006 年第 6 期(总第 297 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 6, 2006(Serial No. 297)

苍颉造字传说的源流考辨及其真相推测

谭 世 宝

(山东大学 历史文化学院,山东 济南 250100)

摘 要:我们剥除有关苍颉造字传说的层累堆积,论证《荀子》记述之苍颉造字不可能早于尧舜时代。我们认为,"刑名从商"是指象形字及形声字等必须遵从商文字,否定将其释为刑法之名从商;苍颉文字不是原始社会漫长而分散的符号创作的累积,而是一个或几个天才人物为殷朝政治需要而独创的一个文字系统;苍颉文字就是殷商文字,故也就是汉字的始祖。我们考证"苍颉"为殷始祖契的别名,"契"与"颉"本为同音异写,"苍颉"亦即"商契"。我们否定胡适等对《荀子》文字的"约定俗成"的误解。其实书契的本义就是王者制定之国法大约。

关键词:《说文解字》;殷祖契;三皇五帝;约定俗成;刑名从商

中图分类号:H121;K223 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)06-0028-07

苍颉造字是古今谈论汉字起源者皆涉及的,但有关记述自东汉以来便众说纷纭,形成了层累堆积的历史传说之典型[1]①。现代学者的专论当以周澍《仓颉传说汇考》为滥觞[2],至今已有六十多年。然而苍颉造字之真相,却成了治丝益棼的千古之谜。以致目前学术界主流以为苍颉造字纯属无稽的神话,而以民国初年始流行的劳动民众创字之新说取代之。本文欲探赜索隐,把苍颉造字传说还原为有证据的历史人事。不当之处,敬祈方家教正。

一

苍颉造字之所以仍为历史之谜,主要因为前人对有关文献记载之源流正伪,缺乏全面清理考辨。下面,先补做此一工作。

(一)西汉以前的文献记载

关于汉字的创生,现存最早的一些文献记载如下:

1. 传为孔子撰的《易·系辞下》说:"上古结绳而治,后世圣人易之以书契,百官以治,万民以察。"[3](上册,P87)此说已指出创造文字者乃文明时代的"圣人",文字之功用首先是充当国家的政治工具。

2. 现知最早说"苍颉作书"的,是战国史书《世本》,其文辗转为伪《尚书序》之唐孔颖达《疏》所引[3](上册,P113)。

3. 其次是《荀子·解蔽》说:"好书者众矣,而仓(以下改作"苍")颉独传者,壹也。"[4](第2册,P267)这说明苍颉文字是独传于后世的汉字始祖。他又接着说:"好稼者众矣,而后稷独传者,壹也。"此应因"苍颉"和"后稷"的时代、地位及事业相当,才会如此将两者相提并述。再由"后稷"为周朝始祖也可推断,苍颉应是与之相同的"兴于唐(尧)、虞(舜)、大禹之际"[5](第1册,P91)的商朝始祖契。否则,是不应将两者并述的。此外,荀子还全盘否定三代以前的传说,如《王制》说:"王者之制,道不过三代,法不贰后王。道过三代谓

收稿日期:2003-06-21

作者简介:谭世宝(1950-),男,香港人,山东大学历史文化学院教授,博士生导师。

基金项目:本文受教育部重大项目攻关课题"民间信仰与中国社会研究"资助。

之荡，法贰后王谓之不雅。”[4](第2册，P101)故其所论述苍颉等先王之事，最远者皆不出“三代”的尧舜禹时代。由此可见：越后出的书越把苍颉造字推向更古时期，是按照“层累地堆积”的古史传说规律发展的典型。

4.《吕氏春秋·君守》也有类似句式的记述，同样表明其所记苍颉应为奚仲、后稷之间的人[4](第6册，P203)。

5.《韩非子·五蠹》说：“古者苍颉之作书也，自环者谓之私，背私谓之公”[4](第5册，P345)。表明苍颉文字已有公、私的定义区分，绝非原始社会所能有，故更加与“后世圣人”之时代相合。

6. 李斯作《苍颉》七章，显示其对苍颉所创文字（学）有所继承。至西汉初，“闾里书师”合编前朝字书为《苍颉篇》”[6](P1721)。现代出土的居延汉简（约前98－137年）有此书的残简说：“苍颉作书，以教后诣”[7]，以及“苍颉作书，以教后嗣”等[8](P1，P157，P523－524)。这是现存写有“苍颉作书”的最古文物。此外，西汉为《苍颉》撰注者，有扬雄、杜林等[6](P1719－1720)。

7.《淮南子·修务训》说：“……禹生于石，契生于卵，史皇产而能书（按：应为画）。”[4](第7册，P337)其《本经训》还说：“昔者苍颉作书……伯益作井……”[4](第7册，P116－117)。此乃沿用先秦惯例，把年代相近而类似的人事并述。因为苍颉与伯益分别为殷商与嬴秦的始祖[9](P218－227)。

8. 汉朝在衙县（今陕西白水县东北）立了一座苍颉庙。该庙有宋至清人传录的延熹五年（162）的《苍颉庙碑》残文说：“苍颉天生……为百王作书，以传万嗣。”[10](卷11)[11](第1册卷10汉6)[12](P240)这表明苍颉是在文明开始时“为百王作书”，此其文字能“独传”于各朝的原因。

（二）东汉以后的一些混乱误说述评厘清

下面，就一些后出讹变的误说作述评厘清。

1. 至东汉才兴盛的古文经学派，与以前占主流的正统儒家师承有绪之流派（即后来与其对称的今文经学派）的一个重要分歧，就是对“三皇五帝”传说的不同取舍。例如，古文派许慎的《说文叙》推出文字产生于“三皇”时代的“黄帝之史”的新说如下：

> 古者庖羲氏之王天下也，……于是始作易八卦，以垂宪象。及神农氏结绳为治……黄帝之史仓（谭按：“仓”或作“苍”）颉，见鸟兽蹏（蹄）迒之迹，……初造书契。[13](P314)

由“始作易八卦”以上，是《系辞》释《离》卦之文，其原文接着是“以通神明之德……盖取诸《离》”[3](上册，P86)。许氏将之增改为“以垂宪象……黄帝之史仓颉……初造书契”一段话，而其中“黄帝之史仓颉……初造书契”句，乃增改自前引《系辞下》释《夬》卦之文“上古结绳而治，后世圣人易之以书契”。经如此穿插增改，“后世圣人（即王者）”就被改为“黄帝之史”了，而且把“上古……”与“后世……”两个阶段混为一谈，都纳入其所谓“古者”的“三皇”时代了。

许慎述庖羲至黄帝的“古者……王天下”之后，接述“以迄五帝三王之世”[13](P314)，这是非正统的古史传说的滥觞。而西汉以前正统儒家及较为严谨的史、子之说，皆以羲、农等为不足征信，故只以黄帝等为五帝作中国文明史的开端。而司马迁不但排除了“三皇”，就连“黄帝”的传说也只择其“尤雅者，故著为本纪书首”。并指出：“百家言黄帝，其文不雅驯”[5](P46)，这维护了荀子所传“法贰后王谓之不雅”的儒学正统。但由于许氏窜改《系辞》而弄出所谓苍颉为“三皇”时代的“黄帝”史官之不雅传说，误导了后世之论汉字起源者。

2. 魏晋时皇甫谧的《帝王世纪》先载伏羲造书契之说：“伏羲氏仰则观象于天……于是造书契以代结绳之政，画八卦以通神明之德。”[14](初编3701册，P2)此说为前引许说略加变异，在伏羲“始作易八卦”之前插入了“于是造书契以代结绳之政”，从而得出了造书契及画八卦者皆为伏羲之说。然后又录“黄帝之史”作文字之说：“……其史仓颉，又取象鸟迹，始作文字。”[14](初编3701册，P5)可见，《帝王世纪》实为诸说兼收之书，并没有自成一家之见。虽比许说更离谱，但在后世也有影响。如唐司马贞的《史记·补三皇本纪》即袭用其后说[15](第1册，P361)。而沿用其前说也有较大影响的，是东晋梅赜（颐）所献王肃伪孔安国古文《尚书》的《尚书序》以伏羲、神农、黄帝为“三皇”[5](P1)，且以伏羲为“始画八卦，造书契”者[3](上册，P113－114)。

3. 齐梁时僧祐（445－518）的《出三藏记集》说：

---

① 参考《顾颉刚古史论文集》第3册童书业所作《前言》有关“层累地造成的中国古史观”的介绍。

……昔造书之主凡有三人，长名曰梵，其书右行；次曰佉楼，其书左行；少者苍颉，其书下行。梵及佉楼居于天竺，黄史苍颉在于中夏。[16](第55册)

比较而言，荀子的"好书者众矣"就文字的创制阶段而言，略胜于僧祐的"昔造书之主凡有三人"说；而后者于文字的流传阶段而言，则略胜于前者的"苍颉独传"说。表明只是在某一阶段的中夏范围内，才是"苍颉独传"。而在汉朝以后，中夏地区有各种非苍颉的文字甚至印欧语的文字流传，已是不争之史实。至于在"苍颉独传"之前，因"好书者众"而有非苍颉的文字或符号存在，也应无可置疑[17](P34)。

4. 伪《尚书序》之唐孔颖达《疏》提到："司马迁、班固……傅玄皆云：'苍颉，黄帝之史官也。'……"[3](上册，P113)这只是孔《疏》所引述前人误说之一①，由于有学者不但相信此说对迁、固的错误归类，而且还以为孔《疏》是认同此错误归类，故有论著只按己需地引用孔《疏》有关迁、固等人之说为证[18](P394)[19](P259)[20](P3)。这就混淆了正伪之别，并使人以为许慎之说是来自迁、固的正史。其实，由宋至清皆有人力纠许、孔等人之误。例如高文说：

……《史记》，俱无史官之说。……及韦诞、傅玄、皇甫谧等，遽以为黄帝史官，盖肇谬于宋衷。……文按：……以仓颉为黄帝史官见许氏《说文叙》，非始于宋衷。[12](P244-245)

5. "沮诵、苍颉作书"说及"沮诵、苍颉为黄帝左、右史"说，亦滥觞于宋衷。东汉石刻《武梁祠堂画象(像)》第三幅题字说："祝诵氏无所造为，未有耆(嗜)欲，刑罚未施。"翁方纲曾就此说："揭本云：祝诵，史氏(谭按：指史绳祖)疑沮诵。"[10](卷11)饶宗颐则反过来引唐兰之说以证沮诵为祝诵。对此，有必要说明两点：其一，此文说"祝诵氏无所造为"，已显示其认为祝诵氏是没有任何创造。其二，石刻把祝诵置于伏戏(羲)与神农之间，为其所说的"三皇"的第二皇，而在"三皇"之后的画像为黄帝、颛顼、帝喾(喾)、帝尧、帝舜等"五帝"，这是与许慎等所述的"三皇五帝"略异的另一系统。宋洪适曾说，"以祝诵为祝融而介于(伏)羲、(神)农之间，乃从《白虎通》之说"[10](卷11)。其实，《白虎通》的"三皇"为伏羲、神农、燧人或伏羲、神农、祝融，皆与石刻有异。惟应劭《风俗通》引《礼号谥记》所载三皇为伏羲、祝融、神农，与石刻合[12](P113-114)。但是翁方纲却对此石刻及洪氏之说加否定的按语说："沮诵乃黄帝史……不应与羲、农并。"[10](卷11)

6. 同上引《淮南子·修务训》"史皇产而能书(画)"之高诱注："史皇，苍颉生而见鸟迹知著书，故曰史皇，或曰颉皇。"[4](第7册，P337)此说虽将苍颉置于殷契之后，但又将"史皇"或"颉皇"之名加诸苍颉，这就为后人附会其为"三皇"之一提供了依据。其实高诱是将"史皇作图(画)"与"苍颉作书(字)"混为一谈。清张澍稡曾指出："《路史》引《世本》云：'史皇苍颉同阶。'是史皇非即苍颉也。"[21](P8)可见，"史皇作图(画)"与"苍颉作书(字)"是不同人的两回事。但此误直到现代，才被唐兰完全纠正[18](P394-395)。此外，对于其他把苍颉说成是黄帝或伏(庖)羲乃至其前的各种异说，唐氏将它们定为"大概多出东汉以后"的伪说[18](P395)。

二

下面，我们尝试对苍(仓)颉造字传说的历史真相进行还原。

现代学者大多认同唐兰之说："仓颉这个人的有无，不必深求。""文字的产生，由于自然的趋势，而不是一两个人所能创造的。"[18](P392，P394)故大都预先否定了苍颉造字说，而认定汉字的产生是下层民众分散创作的漫长累积结果。

笔者认为，作为类概念的"文字"，是包罗了世界古往今来各种文字的总称，在此意义上的文字，当然不是一两个人所能创造的。而种概念的"文字"，是指某种具体而成熟的文字系统，则是进入文明之际的某国个别天才人物的精心创造。例如，西方最近仍有学者认为文字及书写与阅读的最早发明创造，乃是

① 周澍认为班固《汉书·古今人表》载"仓颉，黄帝史"及王充《论衡·骨相》的同类记载为可信，周澍《仓颉传说汇考》(《文学年报》，燕京大学1941年第7期，第61－69页)对此说明：《汉书·古今人表》乃班固死后其妹班昭之续作，其思想与许慎同而与班固有异。王书《骨相》等篇前人已考定为约公元100－104年间之作，且其"黄帝"仍为"五帝"之一，故其误与许慎有异。

公元前4000年间美索不达米亚的大都市中心的一两个人的瞬间之事[22](P218-219)。此说极具参考价值。

很多学者认为:"商代标志着中国史前的结束和文明社会的开端"[23](P3)。但是必须补充指出,创制文字的时代上限就在商代。因为发明创造是以需要为母,人才为父。只有在进入文明之际,才有创制文字的社会需要和人才。在古史记述中,尧舜是无为而治,禹虽是有为而治,但也只是治水的领袖。他们及其所代表的部落时代,皆非文字的创制者及其时代。殷祖契虽然传说是与尧舜禹同时代,但其职任司徒已表明其为礼教文明的首位代表。文字系统的发明应是由契始创,但是要到其后代建立商王朝之后才完成,并有能力把它推出为天下公器。

因为文字的创制与推行具有极为轰动而影响深远的效应,故在后世留下了"仓(苍)颉作书,而天雨粟,鬼夜哭"的传说[4](第7册,P116-117)。可见,这的确是中国文明史上最伟大的创制。虽然其字体经历了数千年的进化演变,但是其与生俱来的殷商王族文化胎记,至今仍然有迹可寻。即使文字的实际创造者不是殷商的王者本人,也必须归功于其王者,并以其宗教与政治的权威号令倡行,才能行于当朝的天下,传于后世的跨国文化圈。现作具体论述如下:

首先,从苍颉之名及其所创文字主要根据"鸟迹"之说,可推断其人实为以崇拜玄鸟(燕、乙)著称的殷族首领。"苍颉",在《说文》或异写作"仓颉",清段玉裁只据《广韵》等后出之书,便定"仓"字为正,作"苍"者非[24](P753)。影响至今多数学者都把古文献的"苍颉"改录作"仓颉"。然而,同一《广韵》本身就前后不一,其"书"字之注作"苍颉",而其"仓"字之注则说:"仓庾也。……又姓,黄帝史官仓颉之后。"其对"苍"字注只说:"苍色也。又姓,汉江夏太守苍英。"[25](P117)但从《韩非子》、《淮南子》、《汉书》和《玉篇》[26](P8,P10,P11,P12,P71,P506-507)等,到《隋书》、唐孔颖达《周易正义》等,皆作"苍颉"而非"仓颉",可知前者较为古而正。而且,居延汉简(约在前98-137年)有字书《苍颉篇》的抄本残存,是目前最古的"苍颉"实书遗存[8](P1,P157,P523-524等)。另外,东汉延熹五年(162)的《苍颉庙碑》也作"苍颉"[10](卷11)[12](第1册卷10汉6),皆可为信证。

其次:"苍"字古有黑色之义。这应与殷始祖崇拜的"玄鸟"的"玄"色有关。另外,"苍"字古音属"阳"韵,故"苍庚者,商庚也"[27](P911)。由此类推,则苍颉也可说是商颉。同时,其"颉"字又与《诗经·邶风·燕燕》的"燕燕于飞,颉之颃之"之句有关[24](P420)。还有,"燕燕于飞"之诗歌乃出于殷始祖母简狄等人。《毛诗正义·邶墉卫谱》之注说:"邶墉卫者商纣之畿内方千里之地。"[3](P295)清朱鹤龄考定,"邶"至周初仍为商纣子武庚之国都[28](卷2)。田昌五师也指出:"卫国封地原属商王畿"[29](P238)。故可推断,《邶风·燕燕》虽被古人定为周代卫庄姜所赋之诗,但其源实来自殷商始祖母等所创的"燕燕"之歌。联系《吕氏春秋》所记:"有娀氏有二佚女……二女作歌,一终曰:'燕燕往飞',实始作为北音。……是故闻其声而知其风"[5](第6册,P59)清阮元曾注"燕燕于飞"说:"古本'差池其羽'上有'于,往也'三字,……而'于飞'所以与'于归'其同为'往'自可知也。"[3](P301)可见卫风的"燕燕于飞"即殷歌的"燕燕往飞"。又因"闻其声而知其风",此"北音"之始即"邶风"之源。故可推断邶风"燕燕于飞,颉之颃之"之句亦当为袭用北音"燕燕往飞"之歌某章的开头。其方式同于魏晋以后人仿古风之新作。至于"苍颉"之名出于殷契之母所作"燕燕"之歌,原因应是"苍(商)颉"实为契之本名,其母以此名来纪念和表明其子的出生与"燕燕"之神话故事的关系。这不但可以表明"苍颉"是"燕燕于(往)飞"的产儿,还可以表明其所据以制字的"鸟迹",也应指殷人所崇玄鸟之迹。清王筠曾指出:"燕"字的另一简略象形"乙"字"或仓颉作也"[30](上册,P57)。故笔者进一步推断"乙"与其他原始的文字皆为苍颉所作。又因为"玄鸟"与"乙"、"燕"等异名同实,故这应与《诗经》的《玄鸟》"天命玄鸟,降而生商"等诗句有关而可以互相配合说明[3](P622)。过去,对此"生商"的注解只说为商王的始祖契之降生,其实"生商"同时是指商人国族的城市商业和礼乐文明特别是其中的文字、诗歌乐章等等的创制。

20世纪40年代,朱自清已提及:"照近人的解释,'仓颉'的字音近于'商契',造字的也许指的是商契。"[31](P2)此近人为谁待考,然其说很有启发。因为"契"与"颉"本为同音(如粤方言这两字皆音kit3可证)异写,这应是其成人后创制了文字,而其本人或时人将文字的写法及成果都以其名"颉"之音"kit3"称之,故后又另造"栔"、"契"以别之。但异族或后人往往把创制物之名与创制者之名混同乃至取代之。

例如神农是"制耒耜,教民农作……故谓之神农也"。燧人是"钻木燧取火,教民熟食……谓之燧人也"[32](P51-52)。这应是殷祖后来以"契"名世而其本名"颉"反而不为人知的原因之一。而且经过殷至汉四朝的政治和语文的共时及历时变化,有关殷祖契的文献已失传难征,而殷祖名的"契"字之义、音、形又有多种变异,如粤方言就有kit3、kai3、sit3三音,其中专指殷祖的"契"字在《说文》虽已被正写作"偰",但却被定音为sit3,并且多被异写作"离"或"禊",其主因应是周朝人为丑化殷祖而加的音形变异长期影响的结果①。这也是其所以名"契"之义与其本名"颉"以及文字发明的关联被抹煞而不易为后人察觉的主因。请看,与殷祖同时的周祖本名弃,而其以"稷"之号传世,实因其成人后"好农耕……民皆法则之",故有此名并被舜封为"后稷"[5](第1册,P111-112)。由此可推断,殷祖以"契"之号传世,亦当与其事功有关。《说文》释"契"的本义为"大约也……《易》曰:后代(世)圣人易之以书契。"[13](P213)可见"契"之名号当因其为书契的创制者。但是,《史记》不但将"稷"置于"契"前,而且不载其创造文字这一伟业,这应是司马迁被周人篡改的历史误导。

第三,苍颉所创文字被称为"书契",商朝的始祖名"契",古王之号令载诸简册就称为"书",这些都不是偶合,而是表明苍颉创造文字"书契"的首要目的,是供王者发布政令之用。正如《汉书》等正史说:"《书》者古之号令。"[6](P1707)"《书》之所兴,盖与文字俱起。"[33](P914)表明最早的书本就只有"号令"这一种。由于古之号令在后世都变成史料,故用文字记述前朝的政令史料也可称为"书契"等等,都是后起之义。又如前引《系辞》在解释了"三皇五帝"的黄帝、尧、舜等人的九种发明与各卦之关系后,才指出"后世圣人"创造书契之功是使得"百官以治,万民以察"。故班固释之说:"言其宣扬于王者朝廷,其用最大也。"[6](P1720)而《说文叙》虽误把苍颉推为"三皇"时的黄帝史官,但仍沿用班固之正说:"言文者宣教明化于王者朝廷",这反映了其思路的矛盾混乱。

由于"书契"的"书"本义为古之号令,其"契"字既是商始祖之名,亦有王者定立的约法之义。故《尚书序》之孔《疏》说:

> 正义曰:……圣贤阐教,事显于言,言惬群心,书而示法,既书有法,因号曰"《书》"。……五经六籍皆是笔书,此独称"《书》"者,以彼五经者非是君口出言,即书为法……[3](上册,P113)

此文首先把"书(契)"解作"书法",意指文字所记载的王者之言就是国家的契约法律。并据此解释了古代只有这一种书籍才可以命名为《书》的理由。

在此,还要说明荀子有关文字的"约定俗成"说之本义。胡适等曾将其误解为民间的"大家都承认了,就是'约定';成为习惯了,就是'俗成'"[34](P328)。这是把原文颠倒了,先说有"大家都承认了"的"俗成",然后才说这就是"约定",最后才有所谓"成为习惯了"的俗成,于义理完全不通。其实,此"俗"字应如《周礼》等所云:"随君上之情欲谓之俗"[27](P378)。"上所化曰风,下所习曰俗"[35](P105)。而"约"的本义为"缠束也"[13](P272),引申为指约束性的法律②。故"约定"就是"法定"。古印度的梵文字、佉楼文字、中国的苍颉文字以及其他古西方文字的诞生,都曾被传说为天赐神授之圣物。这说明古人创制文字,不但要凭借世俗王权,还要借助宗教神话传说,才能成为"约定俗成"的通用工具。

第四,从"正名"学说看文字的创制。《荀子·正名》指出:

> 后王之成名:刑名从商,爵名从周,文名从礼。散名之加于万物者,则从诸夏之成俗;曲期③远方异族之乡,则因之而为通。……[4](第2册,P274)

必须明确,虽然对孔子首倡之"正名"说前人有异解,但应承认其主旨是要正书面的名字。因孔子论礼学历来要依"文献"作证[4](第1册,P49),故不可能脱离书面文字来论"正名"。清刘宝楠不但引述郑玄注云:"正名谓正书字也,古者曰名,今世曰字。"而且还引了《礼记》至南北朝及隋诸注释为旁证[5](第1册,P282-283),可

① 由于殷亡周兴,周祖名号之来由得以显而传世,殷祖名号之来由却晦而失传,且被加以"离"或"禊"等丑化。

② 释"约"字此义引《周礼·春官·大史》"凡邦国都鄙及万民之有约剂者藏焉"郑玄《注》:"约剂,要盟之载辞。"又引《礼·曲礼下》"约信曰誓"孔颖达《疏》:"共相约束以为信也。"

③ "曲期"今人多从上接"成俗"为句,现从郝懿行、王先谦说改属下句之始。

谓确解。清末苏舆仍信奉此说[36](P310)。因此,《荀子》在论述了苍颉所造字而独传于后世的《解蔽》篇之后,接续推出《正名》篇,其所论也是有关"后王"继承发展由先王所创而独传的苍颉文字问题。文字之所以成为儒家"正名"学的核心对象,乃在于脱离文字就不可知和不可论先王所创的天地人等一切礼乐事物的"名",而通过文字之正名,既可以继承发展古之正名,对现实的口语之名实不正之问题也可以解决。所以,其"刑名"、"爵名"、"文名"等都是指书面文字之名。这里的"刑名",正确的解写应作"形名"。如《辞海》释"刑名"说:"亦作'形名'。原指形体(或实际)和名称"[37](P218)。"刑(形)名"之直解就是指有形而可视之名,也就是苍颉按照其定立的"依类象形"与"形声相即"的基本原则方法,所创制的具有义音形的象形文与形声字[13](P314)。其所对应的就是原本无"刑(形)"之名,亦即口语的言名。因"刑(形)名(文字)"创于商代,故此说"刑(形)名从商"。例如,由殷商先王所创制的日、月、人、手、口等象形字,后王皆要沿用。

其实,殷商王族并非如一些今人所说,只靠严刑来治天下。例如,司马迁便记述了殷契于尧舜时任司徒,"功业著百姓,百姓以平"[5](P91)。当今学者有疑其所述部分内容为不实之传说[29](P232),这有一定的理据。但在排除了后人增饰的部分,其内容应仍有传自远古之信史。孔子称尧舜时治天下的五位贤人,古注为"禹、稷、契、皋陶、伯益[4](第1册,P167)。《国语·郑语》称"商契能和合五教,以保于百姓者也"[38]。孟子称"(舜)使契为司徒,教以人伦……"[4](第1册,P226)。班固还指出:"儒家者流,盖出于司徒之官"[6](P1728)。可见,这史籍中的首位司徒,既是殷王族的始祖,也是儒家的始祖。因此,先秦大儒荀子,也不会忘记本门学术的远古渊源。

但是,从清至今的解释却多从"刑名"的后起引申义,指其意为刑法之名[4](第2册,P274)[39](P35)。更有以所谓殷代的"滥刑思想"及其末代的酷刑来和"刑名从商"说挂钩立论者[40](P59)。对此可提质疑如下:(1)因为商代绝非只有刑法方面的名(字)词,或虽有其他如官爵等方面的名(字)词,但也只有其刑法方面的名(字)词值得后王所师从沿用。同样,周朝亦非只在官爵等方面制定了一些新名(字)词,而在刑法方面没有。那么,荀子为何要提出"刑名从商,爵名从周"呢?(2)因为殷商并无刑法之名传世,所以王先谦只能牵强地说:"商之刑法未闻,《康诰》曰:'殷罚有伦',是亦言殷刑之允当也。"[4](第2册,P274)而今人却只就殷刑立说,这既无史据,又违荀子儒学的基本立场。再看,天子及公侯伯子男等爵名,确为周朝所创,而为后王所师从。所以《白虎通·爵》说:"天子者,爵称也。"就连荀子所能知的刑罚名,皆周时制定,故如果"刑名"是指刑罚名,也只能从周而不能从商。因此,"刑名从商"不应释为刑法之名从商。总而言之,商朝所创而能为百王所继承不变的,绝非刑罚等方面带有本朝局限特点之名,而只能是日、月等象形字之名,以及被认为具有永恒价值的仁义道德等"文名从礼"之名。这是因为文字虽由商祖所创,但"文名"之语源,既有来自与商初并存的夏、周等国族所创,也有后来的商朝及周朝所创,故只能概括地说"文名从礼"。其他"散名"之"从诸夏之成俗"者,其理亦如此。

因荀子并无提及要从夏或其前之"名(字)",故可推断,其所说造字独传的苍颉,只能追溯至殷商。虽然,现在仍有学者期待考古发现夏文字。但是,夏文化遗物已发掘了很多,却一直无夏文字的踪影,这应已足证夏族没有文字系统。退一步说,即使将来发现其有类似殷文的符号,也肯定与殷文字系统没有嫡传关系。

参考文献:

[1]顾颉刚.顾颉刚古史论文集:第3册[M].北京:中华书局,1996.

[2]周谢.仓颉传说汇考[J].文学年报.燕京大学,1941(7):61-69.

[3]阮元校刻.十三经注疏[M].北京:中华书局影印本,1979.

[4]诸子集成[M].北京:中华书局,1986.

[5]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.

[6]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.

[7]中国社会科学院考古研究所.居延汉简甲乙编[Z].北京:中华书局,1980.

[8]薛英群.居延汉简通论[M].兰州:甘肃人民出版社,1991.

[9]刘梦溪主编.中国现代学术经典·傅斯年卷[M].石家庄:河北教育出版社,1996.

[10]翁方纲.两汉金石记[M].乾隆五十四年南昌雕版.

[11]王昶.金石萃编[M].北京:中国书店,1985.

[12]高文.汉碑集释[M].开封:河南大学出版社,1985.

[13]许慎.说文解字[M].北京:中华书局,2002.

[14]王云五.丛书集成初编[M].上海:商务印书馆,1936.

[15]二十五史[M].上海:上海古籍出版社,上海书店,1986.

[16]高楠顺次郎等编.大正新修大藏经[Z].东京:1934年原版.台

北:佛陀教育基金出版部,1990.
[17]孟祥才,胡新生.齐鲁思想文化史——从地域文化到主流文化[M].济南:山东大学出版社,2002.
[18]唐兰.古文字学导论[M].济南:齐鲁书社,1981年.
[19]雷从云.中国古代城市起源问题的再探索[A].田昌五编.华夏文明:第一集[C].北京:北京大学出版社,1987.
[20]蔡运章.中国古代卦象文字[M].洛阳市第二文物工作队编印,2000.
[21]饶宗颐.符号·初文与字母——汉字树[M].上海:上海书店出版社,2000.
[22]阿尔维托·曼古埃尔.阅读史[M].北京:商务印书馆,2002.
[23]张光直.商代文明[M].北京:北京工艺美术出版社,1999.
[24]段玉裁.说文解字注[M].上海:上海古籍出版社,1981.
[25]陈彭年.巨宋广韵[M].上海:上海古籍出版社,1983.
[26]原本玉篇残卷[M].北京:中华书局,1985.
[27]朱骏声.说文通训定声[M].北京:中华书局,1984.
[28]朱鹤龄.诗经通义[M].四库全书本.
[29]田昌五.中华文化起源志[M].上海:上海人民出版社,1998.
[30]王筠.说文释例[M].北京:中国书店,1983.
[31]朱自清.经典常谈[M].北京:北京出版社,2004.
[32]陈立.白虎通疏证[A].新编诸子集成:第一辑[M].北京:中华书局,1997.
[33]魏征等.隋书[M].北京:中华书局,1961.
[34]胡适.语言文字研究[A].胡适学术文集[M].北京:中华书局,1998.
[35]康熙字典[Z].北京:中华书局,1997.
[36]苏舆.春秋繁露义证[M].北京:中华书局,2002.
[37]夏征农主编.辞海[Z].上海:上海辞书出版社,1999.
[38]上海师范大学古籍整理研究所校点.国语[M].上海:上海古籍出版社,1995.
[39]胡奇光.中国小学史[M].上海:上海人民出版社,1987.
[40]洪家义,王贵民.从意识形态看商代社会状况[A].胡厚宣编.全国商史学术讨论会论文集[C].安阳:殷都学刊编辑部,1985.

On Cangjie and the origin of Chinese characters

Tan Shibao

(*School of Historical Culture, Shandong University, Jinan* 250100)

Abstract: This article illustrates five important things. First, it tries to prove that it is impossible for Chinese characters to be invented, by Cangjie as told in *Xunzi*, as early as the era of Yao and Shun. Second, it interprets the true meaning of 'Xing ming cong shang', which means that Chinese characters must model after the characters of the Shang dynasty, denying the misunderstanding of 'Xing ming cong shang' as "the laws of that time must base themselves on the Shang dynastic laws." Third, it shows that 'Cangjie' characters are not gradually invented by peoples in primitive societies, but is invented by some talents in order to deal with the political affairs of the Shang Dynasty. In view of this, 'Canjie' characters are also Shang characters which are the ancestors of Chinese characters. Fourth, it states that the *Jie* in 'Cangjie' is the other form of 'Qi' who is the forefather of Shang. 'Qi' and 'Jie' share the same pronunciation though written in different characters. Fifth, it pins up the original meaning of 'Shuqi', which means the constitutional law established by the kings, denying the misunderstanding of "yue ding su cheng" in *Xunzi* by Hushi and other experts.

Keywords: *shuo-wen* (explanation for ancient characters); "qi" as the forefather of Shang dynasty; three-huang-five-di (Gods and kings before Xia dynasty); yue-ding-su-cheng (practice established by the law); xing-ming-cong-shang (Characters based on the Shang characters)

[责任编辑 刘 培]

酒神与日神的文化新解

陈 炎

(山东大学 文艺美学研究中心,山东 济南 250100)

摘 要:酒神与日神精神是从同一现实生活中分裂出来的两种彼此对立的宗教情绪。前者是肉体的沉醉,表现为一种纵欲的对感性生活、肉体存在的忘乎所以的肯定;后者是精神的沉醉,表现为一种禁欲的对精神世界、宇宙本原的不顾一切的追求。从社会历史的角度上看,前者体现了母系社会的流风余韵,代表了受到文明压抑的女性群体对男权社会等级秩序的一种反动;后者则体现了父系社会的秩序与法则,代表了占统治地位的男性群体对既有文明的捍卫与维护。从精神分析学的角度看,前者是遭受压抑的文明人尽情宣泄感性欲望、释放原始快感的理由和借口;后者则是这种被压抑的心理能量变相升华的手段和渠道。于是,通过这两种宗教崇拜仪式,在古希腊人的心理结构中,感性与理性、肉体与灵魂、经验与超验之间彻底分裂了。进而言之,这一分裂对西方社会的文化结构和社会结构都曾产生过至深至远的影响。

关键词:西方;宗教;酒神;日神

中图分类号:B932;B83-09 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)06-0035-10

一般人认为,所谓西方文化,主要包含希腊文化和希伯来文化两大源头。希腊文化以科学为本,希伯来文化以神学为本。在希腊神话中,最有地位的是该亚和宙斯;在希伯来文化中,最有影响的是耶和华与基督。因此,在尼采之前,很少人注意到酒神狄俄尼索斯和日神阿波罗在西方文化中的重要地位。即使在尼采那里,酒神与日神精神也只是作为希腊艺术精神的重要来源,并没有谈及这两种宗教崇拜仪式所体现出的西方人的民族心理结构,及其对西方人的民族文化结构、民族社会结构所可能产生的深远影响。对此,笔者有三点不同的看法:首先,我不同意视"两希文化"为西方文化源头这一习而不察的说法。其次,我也不同意用"科学"和"神学"来分别概括希腊文化和希伯来文化这一简单化的做法。最后,尽管我承认在早期的希腊神话中,该亚和宙斯的地位确乎比阿波罗和狄俄尼索斯高得多,但其文化的影响却未必大于后者;尽管我承认在后来的西方宗教里,耶和华与基督的影响远比阿波罗与狄俄尼索斯大得多,但其后两者隐性的意义却未必不比它们更加深刻。因此,尽管我并不反对有人对该亚与宙斯或耶和华与基督的文化内涵进行深入的比较研究,但我却宁愿继尼采之后进行一次更为大胆的尝试:对日神与酒神的精神内涵作超出艺术之外的文化挖掘,看看能否发现一些更为隐蔽的东西[①]。

谈到日神与酒神,很容易使我们想到尼采的《悲剧的诞生》。在这部极有影响的著作中,尼采认为,由于希腊人意识到了个体生命的有限和现实生存的不幸,因而要在艺术中寻求解脱,其解脱的精神方式分为两类:一类缘自阿波罗(Apollo)崇拜,即所谓"日神精神";一类缘自狄俄尼索斯(Dionysus)崇拜,即所谓"酒神精神"。前者是个体化原则的守护神,它以一种梦幻般的手法,制造出一种和谐、美妙的生活幻觉,通过凝视存在的形象以逃避变幻乃至死亡的痛苦;后者则剥去个体的表象而直逼存在的本质,它要在一种醉态的境界中投身于表象背后的意志,并通过现象的毁灭以获得不断的新生。关于尼采的这

收稿日期:2006-03-30

作者简介:陈炎(1957-),男,北京人,文学博士,山东大学文学与新闻传播学院、文艺美学研究中心教授,博士生导师。

基金项目:本文为山东省"十五"重点项目"中国与欧洲的文化差异及其在审美领域中的表现"(批号:018YJ14)及"教育部高校青年教师奖励资助计划"成果。

一思想，笔者在《反理性思潮的反思——现代西方哲学美学述评》一书中曾有专节介绍，这里就不再赘述了[②]。需要指出的是，尼采将"日神精神"与"酒神精神"分别对应于"表象"与"意志"的做法，显然是为阐发叔本华和自己的"唯意志论哲学"服务的，其用意并不是如实地反映希腊宗教的原初面貌。正因如此，该书刚一问世，便即刻遭到了同行学者的强烈批评，尼采也因此而断送了使自己成为古典语言学家的学术前程。提出这一问题，并不是要从考据学的角度来指责作为哲学家的尼采对于希腊宗教概念的引申和发挥，而只是想提请读者注意：请不要用尼采的界定来理解本文中所说的"日神精神"与"酒神精神"。换言之，与《悲剧的诞生》一样，本文也无意对阿波罗与狄俄尼索斯崇拜仪式的原初意义进行一种实证性的考究与求解，而只是一种更加自觉的引申和发挥；与尼采不同的是，笔者在日神和酒神的历史背影之中似乎"发现"了西方文化远远超出艺术冲动之外的另外两种精神动力。

一、酒 神

我们知道，宗教作为人类精神异化的产物，必然产生于社会生活自身的异化。大体说来，阿波罗和狄俄尼索斯的宗教崇拜都是父系社会后期、氏族制度解体、文明时代诞生这一历史过程的产物。相比较而言，狄俄尼索斯崇拜的渊源可能更早一些，因为它的仪式中明显地表现出对于逝去不久的母系社会的一种追忆和留恋。

（一）狄俄尼索斯的出身及文化来源

西塞罗说："我们有许多狄俄尼索斯。"[③]由于历史的久远、材料的匮乏、宗教与神话的真假难辨，关于狄俄尼索斯的来源，学术界有不同的看法。

第一种意见认为，这是一种外来的崇拜对象。"在希腊神话中，有一些神是根据东方神话改造过来的神。例如爱神阿佛洛狄特、日神阿波罗、月神阿尔特弥斯、酒神狄奥尼索斯等。这些神产生于东方。但是，经过希腊诗人的改造，这些神灵都成了希腊民族的保护神。尤其是日神和酒神，后来逐渐成为希腊文化的一种象征。"[1](P42)"希腊酒神神话是如何起源的呢？一般说来，学者们认为起源于色雷斯的野蛮氏族。这个地方盛产葡萄酒，这些氏族都是以嗜酒著名的。后来，酒神信仰被色雷斯西亚部落带到维奥蒂亚，他们在那里定居了下来。随后，维奥蒂亚移民又把这一信仰转入那克索斯岛。狄奥尼索斯的祭礼遍布那些岛屿。此后，在文化传播过程中，狄奥尼索斯的祭礼又从那儿传到希腊大陆，先传播到阿提卡，后来遍及伯罗奔尼撒半岛。在雅典，酒神的地位日益提高，非常著名。"[1](P228-229)

第二种意见认为，这是一种后起的崇拜对象。"酒神神话在希腊神话中属于一种晚起的神话，在荷马史诗中和赫西俄德的《神谱》中，酒神的地位比较次要，所以没有提到。"[1](P228)说荷马史诗中没有提到酒神，这显然是不准确的。事实上，无论是在《伊利亚特》，还是在《奥德赛》中，我们都看到过狄俄尼索斯的名字。例如，在《伊利亚特》的第四章中，有很长一段明确地提到了狄俄尼索斯崇拜，至少提到了其仪式的某些特定方面以及其信徒遭受迫害的种种情况。尽管此处提到狄俄尼索斯时并没有直接把他作为酒神，但以"狂热者"对其随从的称谓，似乎表明了一种把他确认为狂欢之神的倾向。而赫西俄德的《神谱》中，则对狄俄尼索斯的出身作了明确的交代："卡德摩斯之女塞墨勒与宙斯恋爱结合，生下一个出色的儿子，快乐的狄俄尼索斯。母亲是凡间妇女，儿子是神。现在两人同为神灵。""金发的狄俄尼索斯娶弥诺斯之女、棕色头发的阿里阿德涅作他的妙龄妻子。"[2](P54)然而无论如何，"在《荷马史诗》中，荷马虽然提到狄俄尼索斯，但是没有把他列为奥林匹斯的大神，这似乎说明他在贵族中并不得宠"[3](P56)。

第三种意见则认为，尽管狄俄尼索斯有着后起的、甚至外来的因素，但其基本精神却早已根植于希

① 参见拙作《儒家、道家与日神、酒神》，载《文史哲》1986年第6期；《再论儒家、道家与日神、酒神》，载《求是学刊》1993年第5期；《三论儒家、道家与日神、酒神》，载《外国美学》第15辑。

② 山东大学出版社1994年初版，2002年第2版。

③ 参看吴雅凌编译《俄耳甫斯教辑语》，华夏出版社2006年版，第58页。

腊奥林波斯、甚至更为原始的泰坦诸神的血液之中了。在奥林波斯诸神中，狄俄尼索斯的出身是耐人寻味的。“在神话中，他被当作宙斯和凡女塞墨勒之子。当狄俄尼索斯还在母腹中的时候，神后赫拉出于嫉妒，便怂恿塞墨勒要求宙斯以大神本来的威严面貌，即带着霹雳和闪电与她相会。当宙斯以原形出现，雷电顿发，塞墨勒立刻化为灰烬。宙斯来得及做的惟一一件事，就是把尚在塞墨勒腹中的狄俄尼索斯取出，割开自己的大腿，把他放在里面。狄俄尼索斯从宙斯大腿里长成后，又第二次出生。”[3](P57) 这种极为特别的出生方式，很容易使人们联想起那位从宙斯脑袋里蹦出来的雅典娜。显然，无论是狄俄尼索斯还是雅典娜，这种奇特的出生方式都是经过神话的创造者们精心策划出来的，因而同时也就意味着这两大神祇有着与众不同的个性。

与奥林波斯诸神相比，狄俄尼索斯的宗教形象有以下几点异乎寻常之处：“第一，狄俄尼索斯是宙斯和凡女的儿子，按照惯例，他最多是一个半神，并不具备成为天神的纯粹血统，尽管宙斯使狄俄尼索斯第二次出生，但是，这并不能改变狄俄尼索斯血统中的凡人成分。如果说狄俄尼索斯是神，那么他是希腊宗教惟一一个人而神者；他不是天神，而是大地上的神。狄俄尼索斯被当作神这一事实，本身即是对奥林波斯神系神人相隔观念的僭越或者破坏。第二，狄俄尼索斯是奇迹之神，他超越界线、突破规律，使一切不可能的成为可能。第三，他具有解放者的形象，他使人们摆脱束缚，解除锁链；他通过自己人而神的形象在希腊宗教史上第一次取消了横亘在神人之间的巨大鸿沟，从而向人们晓谕，在酒醉或极度的迷狂状态中，人可以与他的神，与超自然的本体合而为一。最后，作为酒神，他具有了酒的精神：一方面，他使人在迷狂中获得极度的欢乐与自由；另一方面，他引导出人身上具有的那种黑暗、暧昧的成分，那种深不可测的、狂暴的破坏力量，从而加深了希腊人对于人性本质的理解。”[3](P57)

而在尼采看来，这种特殊的神性与早期的泰坦神系有着更为隐蔽的联系：“在日神式的希腊人看来，酒神冲动的作用也是‘泰坦的’和‘蛮夷的’；同时他又不能不承认，他自己同那些被推翻的泰坦诸神和英雄毕竟有着内在的血亲关系。”[4](P15)

认真分析起来，这三种观点或许并不矛盾。我们知道，在古老的泰坦神系中，大地母神该亚先于一切，自混沌而生，具有繁殖万物的功能，因而比男性神的地位更加重要。受其影响，泰坦巨人族除了自然的暴虐和原始的野性之外，也都具有旺盛的生殖能力，因而可视为早期母系社会的历史投影。在赫西俄德的《神谱》中，该亚生出了乌拉诺斯，又与其结合来繁衍众神和万物。于是，大地之神与天空之神的结合便象征着母系社会向父系社会的过渡。或许，这一过渡不会是一帆风顺的，这其中可能会有冲突、有反复、有斗争。果然，该亚为了惩罚乌拉诺斯对其孩子的虐待，便联合小儿子克洛诺斯，割掉了乌拉诺斯的生殖器，并迫使他让位于克洛诺斯。克洛诺斯为了避免父亲的厄运，吞食了自己的儿子。但最小的一个儿子被其母亲保护了下来，他便是后来推翻父神的宙斯。宙斯结束了泰坦神系混乱无序的状态，他不再需要母亲的保护，逐渐建立起了以男神为核心的奥林波斯神系。与带有动植物特征的泰坦诸神不同，奥林波斯诸神体现了明确的社会分工，因而是文明社会乃至希腊城邦制度的文化折光。但是，正是在这样一个文明的社会里，一种犯上作乱的信仰起死回生了，这便是所谓的狄俄尼索斯神系。

正是由于上述特点，这位出身并不高贵的狄俄尼索斯便在希腊宗教信仰中具有了划时代的意义。“希腊宗教信仰，主要有三大系统，即提坦神系，奥林波斯神系，狄俄尼索斯神系。”[1](P76) 在前两个系统中，酒神尚未成型，居于次要的地位，只有在第三个系统中，它才异军突起，起到了举足轻重的作用。

（二）狄俄尼索斯崇拜与母系社会的流风余韵

这一神系所借助的资源或许确有外来的成分，它的风靡与狂热或许确实是较晚的事情，但其内在的精神却早已埋藏在早期的宗教信仰之中，因而可视为母系社会的一种流风余韵。“不管关于狄奥尼索斯与泰坦的神话和神秘剧在起源上是本土的还是外来的，或者是在相对晚近的时代才引入的，它们在本质上与信仰的原始形态一样古老，而且与此类似的现象也十分丰富。此类的寓言神话无论现身何地总是伴随着许多原始野蛮的仪式，在这些仪式中人们往往把牲畜活生生地撕碎并生着吃掉。这种恐怖的景象是神遭受痛苦的一种表述。”[5](P248-249) “有迹象表明，他可能发祥自色雷斯和弗里吉亚，起先是植物神，但是，他的生根、发芽、结果以及最后酝酿为酒神，无疑是在希腊本土。到了公元前6世纪前后，他已

经获得希腊民众、尤其是妇女狂热的崇拜。"[3](P56-57)对于那些疯狂的酒神侍女们来说,能够满足女性热望的狄俄尼索斯遭受痛苦的历史是一种值得纪念的事情。"酒神的女性崇拜者向他倾吐爱慕之情,这种情感在古希腊宗教仪式中不时出现。"[5](P259)于是,在纪念仪式的酒神节上,一种长期被压抑的情绪释放了出来,它可被视为母系社会对父权社会的一种反攻倒算。

"希腊人以野外纵酒狂欢的方式来尊奉葡萄酒之神狄俄尼索斯,在此期间,女性崇拜者们通宵达旦地一边跳舞一边狂叫。"[6](P72)"我们知道,妇女通过一些类似性交的巫术仪式,在纵酒狂欢中,裸体奔行舞蹈,祈祷大地丰收。酒神之所以在这种仪式中被崇拜,主要因为酒能把妇女带入迷狂沉醉状态。"[1](P242)

"我们从雅典卫城里的那幅红色素描的花瓶图案上,看到一个全身裸露的狂舞女正在心醉神迷地舞动着一根男性生殖器模型。在出土文物的挖掘过程中,人们不仅挖掘出大小不同的人体塑像,而且还发现了大量用石头和其他材料做成的阴茎模型。如果说狂欢乱舞的酒神原先只是代表多产之神的话,那么这种节日就是后来逐步演变而成的,象征某种更高层次思想的活动。尤其是象征了人类所期望的,并且在狂欢中已经实现了的人神合一;那是一种冲动,它发自人们的内心深处;而且也正是狄俄尼索斯这个原型,它于整个希腊世界才能够久盛不衰。"[7](P130-131)

在祭祀酒神的节日中,不仅有生殖崇拜,而且要宰杀图腾。"据说,在祭祀狄俄尼索斯之后的游行中只有妇女参加。她们纷纷抛开家庭活计,扮演着狄俄尼索斯的伴侣诸巴科斯狂女:头戴常春藤,身穿兽皮,手拿神杖,随身携带宝剑、铜铙,成群结队游荡于山间林中,她们一边挥舞着手杖与火把,一边狂舞乱喊。等到疯狂状态达到高潮,她们毁灭碰到的一切。如遇到野兽或儿童,她们就把它撕成碎片,生生活吞下去。因为她们认为,这兽或儿童是狄俄尼索斯的化身,所以,把它撕裂并吞吃下去就等于是进行一次神体圣餐,通过这一行为,她们才真正与狄俄尼索斯融为一体。"[3](P57)疯狂的酒神侍女们常常举行所谓的"公牛大宴",甚至干出生吞活剥野兽的事情。"这种将动物活生生撕碎的风俗流传如此之远,以至于当 Pentheus 干扰这一习惯时,这个国王被自己家里的女性撕成了碎片。"[5](P251)

"狄俄尼索斯崇拜的仪式一般是这样的:被附灵的信徒在山林间追逐野兽,并当场吞食鲜血淋漓的生肉。随着演变,墨那得斯妇人们改成通过祭奠中喧哗疯狂的舞蹈,进入相同的狂迷通灵(Transe)状态。神附身其上,控制并占有她们。在这狂迷之中,人仿佛扮演了神,而神则凭借人的肉体扮演了人,两者的界限不再分明。除了人神的合而为一,狄俄尼索斯崇拜还造成了人与兽的新联系。女祭司们生活于荒野之中,与兽类为伍。她们互相残杀噬血,以人为祭祀的牺牲,撕成碎片,并生食其肉;一如神话里说的,她们疯狂地把俄耳甫斯撕成碎片。"[8](P62)

如此说来,酒、性、女人和野兽似乎构成了狄俄尼索斯崇拜仪式中的四大要素,而从社会学角度上加以分析,这一切可否被视为女性信徒凭借酒兴以宣泄被压抑的性欲,并借助野兽的力量以恢复原始的蛮勇,进而以一种骇人听闻的方式向男权社会进行报复呢?无论是 Pentheus 国王,还是俄耳甫斯教主,这些声名显赫的男人被疯狂的酒神侍女撕成碎片并鲜血淋漓地吃掉这一事实说明了什么?

(三)狄俄尼索斯崇拜的文化解读

为什么在一个文明的社会里,竟会出现如此狂放而又野蛮的宗教仪式呢?这个问题常常让那些博学多识的西方学者百思而不得其解。"罗必克(Lobeck)将这些野蛮的行为,诸如撕裂狗鹿、裸体跳舞、咀嚼血淋淋的生肉,看作那些精力旺盛却未经教化的人们的本性在狂呼乱叫中的自由释放。但奇怪的是那些久经文明熏陶的人们竟然还持之以恒地保持这种原始而又野蛮的行为举止。"[5](P250)与罗必克不同,罗素认为此事并非产生于"未经教化的人们",而恰恰是过度的文明教化所导致的一种反叛:"正像许多开化得很快的社会一样,希腊人,至少是一部分希腊人,发展了一种对于原始事物的爱慕,以及一种对于比当时道德所裁可的生活方式更为本能、更加强烈的生活方式的热望。对于那些由于强迫因而在行动上比在情感上来得更加文明的男人和女人,理性是可厌的,道德是一种负担与奴役。这就在思想方面、情感方面与行为方面引向一种反动。"[9](P38)

从某种意义上讲,文明与异化是一对孪生兄妹。在进入文明社会之前,人们不可能享受各种各样的

文明成果，而只能过着一种茹毛饮血的生活；在进入文明社会之后，人类在摆脱了原始的生存方式的同时，却又套上了文明的枷锁。本来，原始的人们是自由自在、无拘无束的，他们充沛的精力和原始的欲望随时都能够像山泉一样尽情地流淌；但是，在进入文明社会以后，人们不仅享受了原始人所不曾享受过的文明成果，而且不得不用后天的道德准则、法律规范、宗教信仰来约束自己的行为、压抑自己的情欲，从而把那种最初支配人们感性行为的原始驱动力压抑到意识的底层，以至于形成了那种暂且屈服于理性而又时时准备犯上作乱的潜在的心理能量。

按照弗洛伊德的观点，我们的人类每天都要从自然界吸收各种各样的营养，这种物质的能量会转化为生理的能量，而生理的能量又会转化为心理的能量"里比多"。"里比多"作为一种心理能量是要寻求表达的，并在表达中加以消耗。但是，如果这种心理能量的表达与社会的文明秩序发生矛盾，文明的"超我"便会以道德准则、法律规范、宗教信仰等方式来"压抑"人类的"自我"，并使多余的"里比多"回归到"本我"的隐秘状态，久而久之便形成被"自我"所遗忘的"潜意识"。在弗洛伊德看来，在人类的各种欲望中，最容易遭到文明压抑的内容常常与性有关，因而性的欲望也便成为"潜意识"的重要成分。"潜意识"是一种意识不到的意识，它虽然意识不到，但却并非不起作用。在正常意识放松的情况下，这种"潜意识"可能会暗渡陈仓，以失误、梦魇等方式干扰人的正常生活，闯入人的精神殿堂。更有甚者，如果这种潜在的心理能量积攒过多，就会像一座火山一样寻找爆发的机会。而一旦心灵的火山彻底爆发，便会颠覆正常的意识控制，导致癔病的发生……。如此说来，人类很多的精神疾患，并不是由于身体机能的器质性病变引起的，而是由于文明的压抑所导致的。一个人如此，一个社会群体也是如此。而在古希腊，当时受到文明压抑最为严重的社会群体正是女人。

文明的出现是以社会的分工为前提的。社会分工的出现使男子逐渐在主要的生产部门中占据了重要的地位，随之而来的是私有财产、阶级和一夫一妻婚姻制度的建立，人类开始迈进了文明的门坎。然而，历史总是在"二律背反"中前进的，"文明每前进一步，不平等也同时前进一步。随着文明产生的社会为自己建立的一切机构，都转变为它们原来的目的的反面"[10](P179)。从阿里斯多芬的《蛙》中我们可以看到，在古希腊的城邦之中，丢弃女婴的现象并不罕见。可见，同一切男权社会一样，古希腊的男女地位是不平等的。按照城邦的法律，女人没有公民权、财产权和受教育的权利，其地位相当于奴隶。这种性别的歧视与压抑，将伴随着那些未被丢弃的女人们的一生。据考证，古希腊的年轻女子在没有出嫁以前几乎过着一种与世隔绝的生活。她们只有在节日庆典或丧葬仪式等活动中，才被允许与外人接触。就连《神谱》这部严肃的神话著作也以极端歧视的态度来谈论女性："你千万不要上当，让淫荡的妇女用甜言蜜语蒙骗了你，她们目光盯着你的粮仓。信任女人就是相信骗子。"[2](P12)在欧里庇得斯的《特洛伊妇女》中，我们可以听到当时的一句名言："女人若是不呆在家里，凭这一点就可以说是她的过错。"未婚女子需要专人监护，而已婚女子只配料理家务。因此，在那部著名的史诗中，我们看到奥德赛的儿子对他的母亲说："你还是回到自己的房间里去吧，去做你的事情，去开动你的织机和绕杆，去吩咐女仆们干活；而谈话是我们男人的事，首先是我的事，因为我是这个家的主人。"王宫贵族家庭的妇女尚且如此，平民百姓家的女人便可想而知了。"随着时间的推移，古希腊文化越来越侧重于男性文化。这一点体现在这些方面：儿童教育实际上只提供给男孩子们；而那些基本的读写知识和女工手艺的基本知识，主要是纺织方面的技术，都是由母亲在家里传授给女孩子的。"[7](P29)这种性别的歧视与压抑不仅体现在政治、法律、教育等社会生活中，而且在两性关系上尤为明显。"从现代人的眼光来看，古希腊人虽然肯定没有'好色'之说，但他们明显将女人分为三个等级；正如那篇驳斥尼阿拉的演讲作者所云：'我们有妓女供我们销魂，有姘妇每天专门伺候我们，还有结发妻子保证为我们生儿育女。'"[7](P33-34)在斯巴达，妇女所受的禁忌虽然较轻，但更是沦为繁殖后代的工具。根据普卢塔克在《利库尔戈斯传》中的记载，为了保障子女的强健，斯巴达的丈夫们可以暂时将自己的婚姻权力转让给另一个性功能比较强盛的男子，在这类将婚姻演变为"配种"的方式中，自然不必考虑妇女的要求与情感……。

按照精神分析学的观点，为了避免因文明的压抑而导致的心理疾患，人们需要释放多余的心理能量，其最简单的方式便是直接的"宣泄"。在生活中，我们往往遇到这样的现象：如果一个人突然遇到了

意外的不幸，最常见的反应是哭泣、呐喊、捶胸顿足。如果他既不哭泣、也不呐喊、更不捶胸顿足，其状态反而更令人担忧。关心他的人会说："你哭出来吧，喊出来吧，哭喊出来反而会好些。"为什么哭喊出来反而会好些呢？因为那会宣泄掉多余的心理能量，使其重新恢复平静。一个人的情况如此，一个社会群体的情况也是如此。因此，在广大希腊妇女普遍受到文明的压抑从而陷入巨大不幸的状态下，据说是由色雷斯人传至希腊的酒神仪式之所以能在广大平民、尤其是在妇女中得到广泛的流传，便不是一件难以理解的事情了。"完美的狄俄尼索斯形象不仅仅代表着狂欢和艺术精神，而且还代表着年轻、健康和欢乐。不过即使在这种形象中，他依然保留了一些顽皮淘气和高深莫测的气质，这也许是早期观念的残存物，或者是有意运用象征的结果。酒神使人们的心里充满了欢乐，但他同时也启发了人们对变形的兴趣，有一句流行的话间接地提到这一点，即所谓'借酒撒疯'。"[5](P225-226) 换言之，当感情和欲望在现实生活中找不到出路的时候，人们就只能求助于酒精和宗教了。

所以，从文化学的意义上讲，那种野蛮而又疯狂的酒神崇拜可以说是一种对于异化文明的反抗，是被压抑的广大妇女借助狄俄尼索斯的名义而对男权社会的一种非理性的反攻倒算。如此说来，狄奥尼索斯的宗教仪式，最初是作为异化现实的反叛形式而出现的。"在这些被如此研究的众神之中，狄奥尼索斯应该说是最为杰出的一个。在许多神话学者的眼里，狄奥尼索斯是万象更新的'精灵'，是单调生活的打碎者，是新鲜跃动的脉搏，他的这些品质在葡萄树和葡萄汁中表现得尤其明显。"[5](P241) "在这种热烈的情绪中，人与人，人与自然的对立消融了。人获得了一种赤子般的情怀。责任、重负、羞辱心、道德感都崩解了。接着出现的只是无边的热情和激情。"[1](P245)

可以说，狄俄尼索斯崇拜在生理上具有免除精神疾患的功能，在文化上具有反抗异化的意义，因而是具有人道主义色彩的。然而，这种非礼无法的宗教崇拜，不仅有其合理性，而且有其破坏性。那种粗野的、狂放的、毫无节制的感性行为，在文明的社会里不能不引起人们的担忧。奥托·基弗在《古罗马风化史》一书中描述了古罗马妇女在酒神崇拜的活动中对男子的侮辱和摧残，"她们把男人绑在绞盘上吊走，弄到秘密的洞穴里，然后对大家说：'神把他们带走了'。被弄走的都是不肯参与犯罪，也不愿受辱的人"[11](P131)。而且，从希腊到罗马，随着时间的推移，这种非理性的酒神冲动越演越烈。"最后，元老院于公元前186年颁布了一项法令，这项法令刻在铜牌上，至今犹存。它规定除了无关大局的地方性的崇拜活动以及其他一些小小的例外，今后永远禁止在罗马和意大利境内举行酒神崇拜活动。"[11](P133)

二、日 神

然而，对于一种由来已久的文化习俗而言，仅仅依靠法律的限制是远远不够的。更何况，如果罗素的猜测和弗洛伊德的理论是正确的，仅仅依靠强制性的禁令，并不能解决因文明的异化所带来的心理问题。于是，作为酒神精神的对立面，日神崇拜出现了。

(一)阿波罗的出身及特征

曾著有《希腊宗教史》一书的尼尔森(M. P. Nilsson)指出："是阿波罗不仅通过斗争和抑制，而且通过许可与调节而压倒了当时流行的酒神崇拜，使这种经过调节后的迷狂丧失了其刚刚萌发出来的危险性。有大量的事实证明，是阿波罗的风尚完成了征服民众的历史任务。"[12](P178-179) 安德鲁·郎格在《神话、仪式与宗教》一书中也提到，"在特尔斐城，原本用于举行太阳神庆典的冬季三个月曾一度属于狄俄尼索斯，不过现在由于阿波罗的取代，他在这几个月里的庆典也停止了。阿波罗的那个神圣的诞日盛宴也与一年的周而复始相联系"[5](P216)。由此可见，在当时的希腊，狄俄尼索斯崇拜和阿波罗崇拜之间确乎存在着一个此消彼长的过程。

在这个此消彼长的过程之中，有一个神秘的中间人物很值得注意，那就是我们在前面提到的俄耳甫斯(Orphic)。作为狄俄尼索斯宗教的改革者，俄耳甫斯相信灵魂的轮回，相信音乐和一种神秘的知识可以实现人们对彼岸世界的追求。由于他反对纵欲行为，结果被狂热的酒神侍女们(Maenads)撕成碎片。在埃斯库罗斯的戏剧中，俄耳甫斯是作为日神教的殉道者而牺牲的。他的思想和行为，也确实接近并符

合我们所理解的日神精神。

与纵欲妄为的狄俄尼索斯崇拜不同,“俄耳甫斯施行苦修和素食,拒绝血祭和肉食。凭借这种‘俄耳甫斯教的生活方式’,人们想要洗净从起源开始就残留身体中的提坦的罪和不洁,并且保留狄俄尼索斯的神性,从而回归神和黄金时代”[8](P64)。问题在于,这种禁欲主义的生活方式与狄俄尼索斯的所谓“神性”是相矛盾的,因而其内部的改革必然是失败的。当内部的“改革”失败之后,外部的“革命”就必然发生了。于是,继承了音乐、灵魂、禁欲这三大要素的日神崇拜便占据了与酒神崇拜分庭抗礼的地位。

“太阳崇拜是远古人类与自然之间建立的一种神秘联系。太阳每天都要出现在人们的生活中。在人们的日常经验中,太阳总是循着固定的路线运行,日出、升起、普照万物、日落。太阳给人类带来了最美好的情思,也使得人类产生一种神秘的恐惧,人们对太阳的崇拜实质上就是源于这种经验直观。”[1](P202)那么,在这种直观的背后,希腊人所崇拜的日神究竟有哪些特征呢?“人们一再重申阿波罗的诸多属性与他起源于太阳密切相关,并且在阿波罗的名字、品质和有关他的许多节日上大做文章。有人指出阿波罗是掌管时间标尺的神,‘一年中的重要日子、每个月的月初、月中和初七、二十,还有阳历年的起始都是由阿波罗来掌管’。”[5](P214)由于太阳神是“时间的标尺”,因而也便是规律、法则,乃至超验理性的化身。于是,阿波罗意味着法则和规律。

在希腊人看来,由于太阳普照万物,没有什么是太阳看不到的,所以太阳便意味着一种神秘的认知能力。“如果我们打算相信阿波罗也是太阳神的话,那么‘阿波罗’就是一个更为高级纯粹的概念。他不再是那个作为凡人的太阳,而是那个在精神世界象征着太阳的存在。他能够产生太阳在实际上发光发热时所带来的功效,但达到这样的功效他只需要意念的一次简单顾盼。”[5](P215)于是,阿波罗不仅意味着法则和规律,而且意味着对宇宙法则和规律的把握,即一种神秘的认知能力。

与狂放不羁的狄俄尼索斯不同,端庄宁静的阿波罗浑身闪烁着智慧的光芒。阿波罗不仅是希腊的日神,而且是希腊的音乐之神,他用七弦琴代替了葡萄酒,用精神的沉醉代替了肉体的沉醉,从而为遭受异化痛苦的希腊人找到了一种新的解脱方式。

首先,在出身上,如果说狄俄尼索斯因具有半人半神的血统而显得不够高贵的话,那么阿波罗的父母两系均为奥林波斯之神。“阿波罗是宙斯和女神勒托的儿子,他作为射神、音乐之神和预言之神倍受人们崇敬。”[3](P48)如果说,作为狄俄尼索斯的母亲,凡间女人代表着感性、肉体和欲望;那么作为阿波罗的母亲,女神勒托则代表着理性、精神和灵魂。这种出身上的差别似乎表明,阿波罗比狄俄尼索斯所代表的一切更加文明、更加高尚、更加具有精神色彩。

其次,在性别上,如果说狄俄尼索斯崇拜与女性文化有着或明或暗的瓜葛,那么阿波罗崇拜则与男性文化有着千丝万缕的联系。“以后,阿波罗又被联系到太阳,成为太阳神;他是光明、崇高的象征,又是男性美与青春的原型。”[3](P48)这种性别上的差别似乎表明,阿波罗崇拜与狄俄尼索斯崇拜分别代表了父系社会与母系社会不同的文化取向。我们知道,如果说与狄俄尼索斯同样具有蛮夷色彩的泰坦诸神体现了母系社会的流风余韵,那么阿波罗所从出的奥林波斯神系则代表了父系社会的文明秩序。在埃斯库罗斯的悲剧中,俄瑞斯忒斯因为父报仇而杀了自己的母亲,阿波罗却站在父权社会的立场上为之辩护道:“母亲决不是生产他的所谓‘世系’,而不过是抚育新播的种子;父亲才是生父,养育出新的芽苗。”①

再次,在外貌上,如果说狄俄尼索斯雕像常常表现出一种身体倾斜、动作失衡的样子,那么阿波罗雕像则常常表现出举止优雅、表情宁静的样子。在欧里庇得斯的《酒神的伴侣》中,狄俄尼索斯不仅“头上长角如公牛”,而且“以蛇为冠饰”,经常“咆哮不止”、“冲动易怒”。与之不同的是,“克拉克在《人体艺术论》中,对阿波罗神像的雕塑作了一些考察。克拉克认为希腊人从不怀疑这一点,他们坚信阿波罗是完美无缺的美构成的人。他的身体与某些比例规则一致,富有数学的神一般的美,因而是美丽的。因此,按照阿波罗的形象姿态进行艺术创作时,一切都必须十分清晰明朗。因为只有在理性的光芒照耀下审美创造才能够获得真正的自由。”[1](P216)这种外貌上的差别似乎表明,阿波罗崇拜与狄俄尼索斯崇拜分

① 参见埃斯库罗斯《奥瑞斯提亚三部曲》之三《福灵》第五幕“复审”,上海译文出版社1983年版。

别代表了秩序与反秩序之间的较量。

最后，在功能上，如果说狄俄尼索斯给人们带来的主要是一种原始的经验、肉体的快乐，那么阿波罗给人们带来的则主要是一种文明的追求、精神的寄托。“狄俄尼索斯崇拜并没有宣告彼世有更美好的命运，或者灵魂的不朽。这一宗教既不逃避现实，亦不提倡苦修禁欲。”[8](P62)而阿波罗崇拜则充满了一种神秘的智慧和对彼岸世界的期盼。这种功能上的差别似乎表明，狄俄尼索斯与阿波罗崇拜分别代表了感性与理性、肉体与灵魂之间的抗争。

（二）阿波罗崇拜的特殊功能

艾英在为《希腊神话故事》一书所写的中译本后记中指出：“阿波罗原先是一个农神，同时又是一个忏悔神和医疗神。他有个儿子名叫阿斯克勒庇俄斯，是个著名的医生，可以帮助凡人抵制大地上的阴暗势力。阿波罗后来又成为艺术神。对希腊人说来，他的最大的作用在于是一位发布神谕的先知。”[13](P590)由“时间的标尺”到“纯粹的概念”再到“神谕的先知”，希腊人似乎在阿波罗那里找到了一种超验的智慧。

这种超验的智慧最为集中地表现在阿波罗神庙中。“在整个希腊，到处都拥有阿波罗的神庙。人们到阿波罗神庙中去询问，阿波罗神通过人与神的中介者祭司西彼拉宣示他的预言。在阿波罗神庙中有不少女祭司，曼托就是一个很有名的女祭司，她后来被带到德尔斐，在那里，她献身于阿波罗祭礼。在阿波罗神庙所有祭坛中最受崇拜的是德尔斐圣坛，它建在一个深洞中，从那里发出预言的力量。女祭司坐在放于洞门的三脚祭坛上。在神的影响下，她进入昏迷状态，被预言的神志所控制，开始吐出不连贯的语句和含糊不清的词。然后祭司或德尔斐神会成员来解释这些词。在一些神话学家看来，阿波罗的预言能力似乎是最值得强调的。”[1](P221)“德尔斐是阿波罗神的圣地。那里最古的神庙始建于公元前9世纪中叶。据神话传说，阿波罗杀死了守护山谷巨蛇皮同，在此地兴建了自己的神庙和神托所。所谓‘神托所’(Oracle)，原意为‘神谕’，引申为神发布神谕之所。”[3](P53)在神话传说中，德尔斐原来是一个十分偏僻的不毛之地，阿波罗在选中它为圣地之后，一时找不到新的祭司，于是他便在海上劫掠了一条克里特人的大船，使之偏离方向，驶到这里。阿波罗对船上的人说：“从现在起，你们中的所有人都不能再到你们喜欢的城市了，你们再也看不到富饶的居地了。你们必须为我守护神庙。你们将知道神的意图，神的意志会使你们永远受人尊敬。你们会非常富有，你们将拥有人类各部落给我奉献的一切。”[2](P171)由此可见，在当时的希腊城邦中，阿波罗神谕的影响是多么的深入人心。

关于这一点，最为著名的例证莫过于索福克勒斯的悲剧《俄狄浦斯王》了。其实，这种神奇的传说绝不限于俄狄浦斯一件。就连写过《神谱》一书的赫西俄德也曾有过此类命运：“赫西俄德在卡尔克斯比赛获胜之后去德尔斐，阿波罗神谕告知，他将死于尼米亚美丽的宙斯圣林里。他以为是指亚哥利斯(Argolis)的尼米亚(Nemea)，于是避开这个地方去了罗克里斯(Locris)的俄诺埃(Oenmea)，得到菲古斯两个安菲法尼斯和盖纽克托的款待。后来主人怀疑他勾引他们的妹妹，把他杀了抛入海中。三日后尸体被海豚负到岸边，葬于俄诺埃(普鲁塔克说，葬于阿斯克拉)，谁知这里也有一个尼米亚的宙斯庙。”[2](P3-4)或许，赫西俄德的传说也同俄狄浦斯的命运一样，有着某种神话的成分，但这种神话恰恰表明了希腊人的一种心理：希望掌握自己的命运而又不能的恐惧。在生产力还相当落后的古代社会里，人们常像俄狄浦斯或赫西俄德那样，为躲避厄运而请求超验主宰的神谕。然而，人们也常常像俄狄浦斯或赫西俄德那样，越是躲避就越会落入命运的圈套。聪明的俄狄浦斯可以猜中司芬克斯的谜语，但却无法逃脱自己的宿命。可见，一个人要认识自己，是多么的不容易。然而这一切，非但没有减弱人们对命运的探索，反而激发了人们探索的热情。

（三）阿波罗崇拜的文化解读

在阿波罗神庙中有两句著名的格言，一句叫做“勿过”，一句叫做“认识你自己”。笔者以为，前者是对狄俄尼索斯崇拜仪式中感性泛滥的纠正；后者则是将人们的心理能量转移到认识自己的精神活动中来。这种心理能量的“转移”，在精神分析学的用语中也叫做“升华”。“升华是一个与对象里比多有关的过程，是把本能引向不同于性满足和远离性满足的目标。在这个过程中强调了对性欲目标的偏

离。"[15](P157-158)在弗洛伊德看来,由于社会伦理等方面的原因,被"压抑"的心理能量常常得不到直接的"宣泄",因而导致精神疾患的发生。为了免于精神疾患,人们只得改变心理能量的固有指向,将其转移到被文明社会所能认可和接受的事业上来,并在这一事业的追求中"升华"掉。于是,这一"升华"也便具有了双重的意义:在主观上使受到压抑的人免于精神疾患的困扰,在客观上创造了人类的文明,这也便是《压抑与文明》一书的要义所在。因此,与充满了原始的肉欲、野性的快感的狄俄尼索斯崇拜仪式不同,阿波罗崇拜则显得文明多了、文雅多了。它不是在肉体的迷狂中逃避文明的压抑,将原始的欲望直接"宣泄"出来,而是在精神的沉醉中寻求超验的寄托,将原始的欲望变相"升华"出来。

"酒神之所以不能纳入奥林波斯系统,因为酒神崇拜主要不是在城邦进行,它不是一个具有理性色彩的神。这样的神,只有与自然山林联系在一起,才会真正显示出它的原始性和狂野性特征。……希腊把他的粗野迷人、神力和妇女的狂欢联系在一起,更多地体现了其狂欢化本质。""他是个酒神,他是一个林神,但是,最重要的是,他是狂欢精神的化身,他是一种超然理智之外的冲动力。"[1](P234)而这一切的核心,便是一种野蛮的、原始的、感性的肉体冲动。无论我们人类进化到什么程度,这种野蛮的、原始的、感性的肉体冲动始终伴随着我们,并且在很大程度上是我们行为的动力、生命的源泉。这便是人永远也不可能彻底脱离自然界的原因所在,也是狄俄尼索斯崇拜的最终根据。与之不同的是,"希腊神话中的日神神话虽不如印度神话那么富于想象力,但他们对日神神格的强调,无疑也体现了一种独特的希腊文化精神。例如,把赫利俄斯和洞察力联系在一起,把阿波罗和预言联系在一起。他们对太阳神洞察力和神谕能力的强调,无疑带有智慧崇拜的意义"[1](P208)。谈到智慧,人们很容易想起另一位奥林波斯女神雅典娜。"在史诗中,希腊人把她看作一个智慧女神,实际上主要与战争相关。其他方面的智能,例如预言、先知等智慧,与雅典娜无关。因为那些智慧是由阿波罗神所代表的。因此,希腊人实际上有两个智慧之神:一个是雅典娜,一个是阿波罗。"[1](P188)而在笔者看来,前者的智慧主要运用于经验领域。所以,除了战争之外,"在这些生产劳动中,雅典娜的职能是保护匠人和纺织者"[1](P190)。而后者的智慧则主要运用于超验领域。所以,"阿波罗的主要神格是预言,一个预言之神能预测未来的命运,自然在希腊人心目中地位很高"[1](P211)。"因此,就形成了一种对太阳神的崇拜,不是为了健美、生命、快乐和自由,而是为了求得神谕,从而形成一种自我认知的智慧。"[1](P222)

我们知道,无论是经验的智慧还是超验的智慧,都是人类企图用理性来掌握自身命运的一种努力。所不同的是,前者是理性的合法运用,后者是理性的非法运用。当然,在康德针对理性所作的"批判哲学"出现之前,西方人尚未对此问题产生清醒的认识。相比之下,雅典娜的智慧只能解决具体问题,所以虽然重要,却不够神秘;阿波罗的智慧则关乎生死大事,所以不仅重要,而且具有形而上的意味。"因此,后人把日神精神视作希腊文化精神的一个重要构成部分,这显然具有十分特殊的意义。"[1](P209)这也正是我们认为阿波罗比雅典娜更值得研究的原因所在。问题在于,无论人类发展到什么地步,总有一些形而上的不解之谜等待着我们去探究。或许这种探究不能形成可靠的知识,却仍然是哲学、宗教的永恒对象,这也正是阿波罗崇拜的最终根据。

三、小 结

总之,在我们看来,日神和酒神精神是从同一现实生活中分裂出来的两种彼此对立的宗教情绪。前者是精神的沉醉,表现为一种禁欲的对精神世界、宇宙本原的不顾一切的追求;后者是肉体的沉醉,表现为一种纵欲的对感性生活、肉体存在的忘乎所以的肯定。叶秀山在《希腊奥林帕斯山上诸神之古典精神》一文中也认为:"如果说,阿波罗神是光明、智慧、理智的象征,狄俄尼索斯神则代表了玄暗、野性和放纵。"[15](P310)因而,与尼采的理解不同:前者并不限于"表象"层面的直觉与静观,后者也没有"意志"自觉的本体论色彩。这种理解的不同不仅表现在概念的界定上,而且表现在时间的顺序上。按照尼采的说法,希腊人先是在和谐美妙的日神梦境中获得暂时的解脱;只有在意识到这一梦境的虚假之后,才又投身于酒神的怀抱。而按照笔者的理解,希腊人先是在借助酒神醉态中发泄不满、寻找快乐;只有当这种

放纵的行为遭到批评或禁止之后，才转而寻求日神式的精神寄托。从社会历史的角度上看，如果说狄俄尼索斯崇拜体现了母系社会的流风余韵，代表了受到文明压抑的女性群体对男权社会等级秩序的一种反动；那么阿波罗崇拜则体现了父系社会的秩序与法则，代表了占统治地位的男性群体对既有文明的捍卫与维护。从精神分析学的角度看，如果说狄俄尼索斯崇拜是遭受压抑的文明人尽情宣泄感性欲望、释放原始快感的理由和借口，那么阿波罗崇拜则是使这种被压抑的心理能量的变相升华的手段和渠道。于是，在古希腊人的心理结构中，感性与理性、肉体与灵魂、经验与超验之间彻底分裂了……。

需要指出的是，这种分裂对峙的民族心理结构，对西方人的民族文化结构和民族社会结构都产生了至深至远的影响。在民族文化结构方面，西方人对峙的两极也极为发达：在感性的一端有体育，在理性的一端有科学；在民族社会结构方面，西方人对峙的两极也极为发达：在感性的一端是自由，在理性的一端是法律。由于篇幅的原因，使我们无法在这种"同型同构"的结构中分析整体的西方文明，进一步的工作将留在以后的文章之中。

参考文献：

[1]李咏吟. 原初智能形态——希腊神学两大话语系统及其历史转换[M]. 上海：上海人民出版社，1999.
[2][古希腊]赫西俄德. 工作与时日·神谱[M]. 张竹明，蒋平译. 北京：商务印书馆，1991.
[3]中外名人研究中心. 世界宗教全书[Z]. 上海：上海人民出版社，1994.
[4][德]尼采. 悲剧的诞生：尼采美学文选[M]. 周国平译. 北京：三联书店，1986.
[5]Andrew Lang, MYTH, RITUAL AND RELIGION, vol. 2, AMS Press New York, 1968.
[6][美]沃伦·霍利斯特. 西方传统的根源[M]. 鲁品越，许苏明译. 郑州：河南人民出版社，1990.
[7][德]利奇德. 古希腊风化史[M]. 杜之，常鸣译. 沈阳：辽宁教育出版社，2000.
[8]吴雅凌编译. 俄耳甫斯教辑语[Z]. 北京：华夏出版社，2006.
[9][英]罗素. 西方哲学史：上卷[M]. 何兆武，李约瑟译. 北京：商务印书馆，1963.
[10][德]恩格斯. 反杜林论[A]. 马克思恩格斯选集：第3卷[M]. 北京：人民出版社，1972.
[11][德]奥托·基弗. 古罗马风化史[M]. 姜瑞璋译. 沈阳：辽宁教育出版社，2000.
[12]尼采论悲剧[M]. 剑桥：剑桥大学出版社，1981.
[13][德]施瓦布. 希腊神话故事[M]. 刘超之，艾英译. 北京：宗教文化出版社，1996.
[14]吕凯等. 新拉罗斯神话学全书[Z]. 上海：上海文艺出版社，1992.
[15]叶秀山. 希腊奥林帕斯山上诸神之古典精神[A]. 外国美学：第12辑[C]. 北京：商务印书馆，1995.

New cultural interpretation of Dionysus and Apollo

Chen Yan

(*Center for Artistic-Literary Aesthetics, Shandong University, Jinan* 250100)

Abstract: The spirits of Dionysus and Apollo are two kinds of religious emotions, the former being the carnal intoxication which expresses as the kind of indulgent and swollen-headed affirmation to sensual living and carnal existence and the latter being the mental intoxication which expresses as a kind of ascetic pursuit to the inner world and nature of the universe regardless of everything else. Viewed from social history, the former reflects the lingering influence of the matrilineal society, representing the effort of the depressed female group to the estate and order of the male society, and the latter reflects the order and rule of the patrilineal society, representing the defense of the male group who occupies the dominant position to the actual civilization. In the psychoanalytic perspective, the former is the reason or excuse for the depressed humans to fully release the sensual desire and innate sensation; and the latter is the way and means for the psychological energy to realize the disguised sublimation. Thus, through these two kinds of religious rituals, the sensual and the sense, the body and the soul, as well as experience and transcendence split thoroughly in the psychological structure of the Greeks, which had exerted the most far-reaching influence to the cultural and social structure of the Western society.

Keywords: the West; religion; Dionysus; Apollo

[责任编辑 刘 培]

文 史 哲
2006 年第 6 期(总第 297 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 6, 2006(Serial No. 297)

《释名》声训的验证标准

鲍 思 陶

(山东大学 文学与新闻传播学院,山东 济南 250100)

摘 要:东汉刘熙的《释名》一书试图运用声训的方式来推求语源,但是他和他的前辈们使用的方法是一样的,这种声训是在"一对一"的意义层面上进行的,缺乏词族内部语源意义的推求,也没有经过同族词的验证,所以往往是"射覆"式的。应该从人类文化、人类思维和名实关系的角度为之建立验证声训是非的标准,以便能够条分缕析地研究《释名》声训的个案,给其以正确的评价。

关键词:刘熙;《释名》;声训;验证标准;语源学;训诂学

中图分类号:H131.3 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)06-0045-10

东汉刘熙的《释名》[①]一书,是一部集中运用声训[②]的专著,又是一部汉语语源学的重要著作,向被列为传统训诂学的根底书之一。刘熙在《释名序》中讲得很清楚:《释名》之作,就是探求"名之于实,各有义类,百姓日称而不知所以之意"的"意"。所以,声训只是刘熙用来探求语源的一种方式。但从声训的历史来看,《释名》及其以前的声训都是"一对一"的声训,很少运用系统的联系的推理实证的方式。像"政者,正也"、"仁,人也"一样,只是一种"射覆式"的主观推测,它注意的是两个词之间声音上的联系和意义上的对应,忽略了语源意义上的推求过程。它只用于释词和被释词之间单一的关系,缺少同一词族内部语源意义的验证。如果将它们置于语源意义的层面,用探求词族共同语源的方式来检讨,就可以立刻看出这种"一对一"的声训方式并不是真正词源意义的推求方式。

对《释名》的声训进行研究,不仅是对传统训诂学的声训方式的研究,更重要的是对中国传统语言学中声义关系分析系统的评价。传统语言学对《释名》声训的评价多认为"既有不良的影响,也有良好的影响。不良的影响的结果成为'右文说'……。良好的影响的结果,成为王念孙学派的'就古音以求古义,引申触类,不限形体'"[1](P69)。这种评价无疑是正确的,但同时又是不明晰的。因为,对任何事物的评价只能在全面分析之后得出。没有细致缜密的分析,就没有演绎概括的评价,这种笼统的一分为二的论定无助于对象本身的研究。可是,时至今日,还没有看到学者对《释名》一书声训实例进行细致的、系统的、科学的分析,并在此基础上作出客观的评价。

从探求语源的角度来说,对《释名》声训实例进行全面的分析验证,首先要为这种分析订立一个客观标准,合则为是,不合则为非。如果像前人疏证《释名》那样,仅仅用一些古人声训素材加以比对是不够的。因为你用来比对的声训素材也只是当时人对声义关系的思维,这种思维是否正确,同样是需要检验而加以论定的。所以,只有订立正确的标准才能保证这种分析验证的客观性和科学性。

什么样的标准才是正确的标准呢?我们认为,要解决这个问题,必须对汉语的声义关系有一个清晰的认识,不能随心所欲地附会,更不能盲人摸象似地"射覆"。人类对声义关系的认识,是随着文化的演进、思维能力的发展而逐渐形成的。必须清晰地从人类文化演进的时间序列、人类思维能力的发展进程和人类语言生发演化等三个方面加以论证。所以同源关系的验证可以从三个方面进行:一是文化方面,二是思维方面,三是语言方面。

收稿日期:2006-02-20

作者简介:鲍思陶(1956-2006),男,安徽枞阳人,山东大学文学与新闻传播学院教授,主要研究中国古代文学与古汉语。

一

语言既是文化的载体，又是文化的符号。所以，语言与文化的关系非常密切。在这种关系中间，文化始终是第一位的。从语言生发的角度来说，语言的产生就是文化发展的需要。弄清了文化背景，我们就可以用之于验证这个语源的同源词（如果有的话）。在许多词的内部形式消亡或中断的情况下，我们完全可以不从我们至今还不能准确把握的声义关系方面去验证，而是另辟蹊径，从文化事象方面来验证刘熙声训的准确性。

从文化方面进行验证，必须注意文化是人类特有的。任何自然物象只有与人类生活发生联系才能成为文化事象。而人类认识自然物象是一个不间断的渐进的过程，各种自然物象进入人类的文化，在时间上形成一个序列。与古人类生活密迩者，其命名必在先；反之，与人类生活疏远者，其命名必在后。在前者有成为后者语源的可能，而后者绝不可能成为前者的语源，这种时间序列是不可逆反的。例如，《释名·释山》："山锐而高曰乔，形似桥也。"桥乃人力所造，在人类文化演进中必然为后起之事，不能作为自然物山体的语源。又如《释名·释长幼》："女，如也，妇人外成如人也。故三从之义，少如父教，嫁如夫命，老如子言。青徐州曰嫭。嫭，忤也，始生时人意不喜忤忤然也。"妇人三从之德，乃是进入封建社会以后始确定的。而初民社会必经由母系时代，重女轻男，女子降生，何乃忤忤然？这些都是以后推前，显然是违反人类文化演进的时间序列的，不待详考，便知谬误。

此外，在进行文化标准的检验时还要注意文化事象的时空背景。文化的演进是受时空限制的，在一定的时空出现的文化事象，会随着文化的演进而消亡或变易。因此，我们必须先寻求这种文化事象产生的时空条件，用相同的文化形态去进行验证。例如，《释名·释亲属》："父之姊妹曰姑。姑，故也，言于己为久故之人也。""夫之母曰姑，亦言故也。"要正确地检讨并理解这条声训，我们就必须了解原始社会的"二合婚姻"制度形态。即对于一个甲部的女子来说，"父之姊妹"和"夫之母"其实是同一类人，即乙部的全部长辈女子，自然不必有两个称呼。而甲部女子和乙部女子并不像后代那样生活在一起，所以刘熙"于己为久故之人"的说法并不准确。《诗·邶风·泉水》"问我诸姑"，孔颖达疏引孙炎说："姑之言古，尊老之名也。"这与"母之舅弟"和"夫之父"称为"舅"是一样的。《说文·男部》"舅"段注："舅者，耆旧之称。"所以，"姑"、"舅"二词的内部形式就是"古"、"久"，表示对年长者的通称。刘熙释为"舅，久也，久，老称也"，是准确的，而释"姑"为"久故之人"却是不准确的。再者，古代原始先民的生活，内陆地区和河海地区必然不一致，所出现的文化遗存也不一样，因此，我们必须就一定空间的文化事象去分析验证。举例来说，《释名·释用器》："镰，廉也。体廉薄也。其所刈稍稍取之，又似廉者也。"对于"镰"这个字的语源意义，我们可以联系"廉"、"濂"、"蠊"、"籢"等字来认识。《说文·广部》："廉，仄也。"朱骏声《说文通训定声》曰："按堂之侧边为廉。《仪礼·乡饮酒礼》：设席于堂廉东上。注：侧边曰廉。"《论语·阳货》："古之矜也廉。"皇侃疏："廉，隅也。"朱熹集注："谓棱角削厉。"《广雅·释言》："廉，棱也。"《礼记·聘义》："廉而不刿。"孔颖达疏："廉，棱也。"《吕氏春秋·孟秋》："其器廉以深。"高诱注："廉，利也。"《国语·晋语二》："弒君以为廉。"韦昭注引贾侍中说："廉犹利也。"于是我们知道，"廉"的本义是边棱。物的边棱薄而削厉，引申为仄薄、锋利二义。"濂"，《说文·水部》："濂，薄水也。一曰：中绝小水。"桂馥《说文解字义证》："所谓濂，则水之浅薄者也。"《玉篇·水部》："濂，薄也，大水中绝，小水出也。"《广韵·琰韵》："濂，薄冰。"《集韵·琰韵》："濂，冰其薄者。"《集韵·豏韵》："濂，味薄。"所以，"濂"取义于"薄"。"蠊"，《说文·虫部》："蠊，海虫也，长寸而白，可食。"《玉篇·虫部》："蠊，小蚌。"是由"仄小"义引申而来。"籢"，朱骏声《说文通训定声》："镂竹为之，施于堂户，所以隔风日而通明者也。亦曰薄，今曰箔。其布者曰帘。"由此我们可以推知，"蠊"的语源意义可能是"边缘薄小"，即《释名》所说的"体廉薄也"，对于后面的"其所刈稍稍取之，又似廉者也"的猜测，无疑是错误的。可是，"镰"的"体廉薄"是否有据，我们是必须经过验证的。

① 本文所论《释名》一书，系据清光绪二十二年长沙王氏刊本。

② 声训，也叫"音训"，训诂学术语，用音同、音近的字来解释字义。

文化人类学告诉我们，在初民时代，劳动工具一般都是就地取材，先有石器，然后有木器、铜器以至铁器。生活在大海大河边的民族，曾经就地取材，以蚌壳为工具。例如，作为交换中介的货贝的"朋"，就出现在甲骨文中。我国是个原始农业国家，农业工具极其发达。甲骨文的"农"字本身就是从"辰"，其字象以手持辰在田间耨草之形。马叙伦先生认为"辰"、"晨"、"农"、"辱"本是一个字，这是有道理的。《淮南子·氾论》："古者剡耜而耕，摩蜃而耨。"就真实地记载了上古时代的农耕情况。"蜃"即"辰"，即是大蚌壳。先民有以蚌壳作为耕具者，所以孙森引用郭沫若的话说："辰实古之耕器，其作贝壳形者，盖蜃器也。""'辰本耕器，故农、辱、蓐、蓐均从辰。'这个见解是十分深刻的，辰为农具，可能即古之蚌铲、蚌镰、蚌刀一类工具。"[①]徐中舒也说："蓐象手持辰除草之形，辰为农具，即蚌镰。"[②]从这条线索出发，我们知道，古代先民有以蚌壳为农具和器皿的事。蚌镰用来除草和收割，蚌铲用来翻地，蚌刀用来切割，完整的蚌壳用来作盛器。如《说文·示部》："祳，社肉，盛之以蜃，故谓之祳。"而后来这类工具器皿从我们的生活中消失了，到了刘熙时代，就不能明确地了解"摩蜃而耨"的文化事象，才有了"所刈稍稍取之，又似廉者也"的杜撰。通过对先民使用蚌器这一文化事象的分析，我们不但验证了刘熙所说的"镰"的内部形式是"廉薄"的正确性，还找到了"廉"、"溓"、"蠊"、"簾"等词的语源意义，同时我们还认识到要进行语源意义的验证，一定要了解文化的消亡和传播，了解时空对文化演进的影响。

再者，文化是多元的复杂的体系。我们追溯前代的文化，可资借鉴的材料并不多。一般来说，考古材料是最确实的材料，但我们也要相应地借用其他学科的成果相互贯通。人类学、神话学、民俗学、社会学，甚至古代医学、古生物学、科学技术等方面的成果，都可以综合运用来全面地考察当时的文化背景，正确地把握文化演进的规律，准确地验证我们的语源研究。刘熙《释名·释车》："车，古者曰'车'声如'居'，言行所以居人也。今曰'车'声近'舍'，车，舍也，行者所处若居舍也。"这样的求源不像"女，如也"那样一看就知其是错的。这里看上去似乎很有道理。车，昌母鱼韵，又《广韵》有"九鱼切"，当是见母鱼韵；居，亦见母鱼韵；舍，书母鱼韵。"车"和"居"、"舍"在声音上相通是没有问题的。但是，这三个字是不是同源词却是必须经过验证才能确定的。我们知道，《墨子》、《荀子》、《吕览》、《左传》、《世本》介绍的"奚仲造车"的传说显然不足为证。1999 年秋季，中国社会科学院考古研究所二里头工作队对素有"华夏第一都"之称的河南偃师二里头遗址进行了一轮大规模的考古发掘，考古工作者在宫殿区南侧大路的早期路土之间，发现了两道大体平行的车辙痕。发掘区内车辙长 5 米多，车辙辙沟呈凹槽状，两辙间的距离约为 1 米。这两条车辙的发现，为探索我国古代车的起源提供了重要的资料。虽然目前还不能据之断定这就是中国最早的双轮车的起源，但至少可以证明，夏代已经有了车这种运载工具。而双轮车必定是在独轮车的基础上改造而成，如此说来，车的发明比夏代还要早些。从甲骨文看，车的形体都是突出两个轮子和车辕，没有突出车厢的。可见商代的车不是用来居人的，人只能立在车上，所以有"绥"，即是今天抓乘的扶手带，又有"軨"，即扶手的横杆。这些也都符合立乘的要求。1959 年，中国科学院考古队在河南安阳殷墟孝民屯南发掘出两座殷商车马坑，其中 1 号坑有一辆车，车轮的直径 1.22 米，而车厢却只有 1.34×0.83 米，可以看出当时的车的确是无法居人的。所以，"居"、"舍"不可能是"车"的造词理据。

这只是举个考古材料的例子来证明验证声训。下面再举一个神话的例子。因为词的内部形式一般起源都很早，与之同时的文化形态还比较简单，时至今日，往往没有直接的材料可以证明，而与之相对应的文化形态却常常保留在人类神话中。神话虽然是人类天真时代的产物，其中有大量虚构和想象的成分，但是，神话的虚构，也像人类思想的其他的一切表现一样，是以经验作基础的。有些原始的传说，确定无疑地保留了历史真实性的内核。所以，神话和传说也可以作为我们验证声训时所取证的材料。因为原始的神话和传说更能反映原始人类的思维特征，所以，它对于论证词的语源意义似乎更有说服力。《释名·释宫室》："灶，造也。创造食物也。""灶"与"造"同音，见于《周礼·春官·太祝》："掌六祈……二曰造。"郑玄注："故书'造'作'灶'，杜子春读'灶'为'造次'之'造'。"刘熙的声训是否正确，我们要用民

① 参见李圃主编《中国文字诂林》第一册引郭沫若《甲骨文研究·释干支》，上海教育出版社 1999 年版，第 590 页。

② 参见李圃主编《中国文字诂林》第一册引郭沫若《甲骨文字典》卷一，上海教育出版社 1999 年版，第 590 页。

俗学的材料加以验证。中国民间有灶神，因为与人们的生活有密切关系，所以被称为“司命”，意思是“主管人们命运的神”，以致《淮南子·氾论》“炎帝于火，而死为灶”，把灶神扯到炎帝身上。德国学者叶乃度说：“旧中国还认识一些特别的保护家庭之神。这些神灵都是和家庭的最重要的分子是一体的。在这些保护家庭的诸神之中，最尊贵体面的便是灶神。按照灶字所形出之证据来说，乃是一个蟾蜍居于炉灶之中。”[①]他这里所说的蟾蜍，即是《说文·穴部》“竈，炊竈也。从穴，竈省声”的“竈”。我们要奇怪的是：“竈”（灶）为什么要从“竈”省声？徐锴《系传》说：“竈（灶），炮灶也。从穴，竈省。竈，黾也。象灶之形。”徐锴认为这不是一个形声字，而是一个象形字。“穴”象房子，“竈”象灶的形状。根据考古学发掘的材料，最早的陶灶就是一个蟾蜍的样子。奇怪的是，竈（灶）怎么又和蟾蜍扯上关系？我们先看几则文献资料。《庄子·达生》：“沈有履，灶有髻。户内之烦壤，雷霆处之；东北方之下者，倍阿、鲑螮跃之；西北方之下者，则泆阳处之。水有罔象，丘有峚，山有夔，野有彷徨，泽有委蛇。”马叙伦疏证认为，“鲑螮”即《广雅·释鱼》的“苦螮”、“胡猛”，“鲑”应该作“鼃”，即蛤蟆。或认为亦即《白泽图》说的“傒龙”。《酉阳杂俎》前集卷十四又说：“灶神名隗，状如美女，又姓张，名单，字子郭。夫人字卿忌。”这里混淆了灶神的性别。灶神由原来的美女变成了男子。隗即鲑，而卿忌即髻。灶神本是母系社会女性，到了父系社会，神性改变了，原来的灶神不得不降格为灶神夫人，这在神话演变过程中是常有的事。俞正燮《癸巳存稿》卷十三：“《荆楚岁时记》说：‘灶神名苏吉利，《魏志·管辂传》云：王基家贱夫人生一儿，堕地即走入灶中，辂曰：直宋无忌之妖，将其入灶也。’《史记·封禅书》索隐引《白泽图》云：火之精曰宋无忌。‘吉’、‘忌’俱近‘髻’。”认为髻是火精，所以穿红衣，但统统都是男性了。从声音上说，“吉”、“忌”、“髻”音近“螯”，《尔雅·释虫》：“螯，蟆。”郭璞注：“蛙属。”但是，灶神与蛙、造到底是什么关系呢？我们看《夏小正》：“鸣蜮。蜮也者，或曰屈造之属也。”清人黄相圃《夏小正分笺》：“《淮南子》：鼓造辟兵。许慎注：鼓造，盖枭也。亦曰蛤蟆。屈造即鼓造欤？毕秋帆考曰：《诗》有戚施，《说文》作‘鼆鼁’，‘竈’与‘造’古音相近，然则‘造’即‘竈’字也。丁小雅曰：屈造戚施，竈鼆象其状，蜮、蛤、竈象其声，颇能鸣。屈造不能鸣，故云之属。”此即本《说文·黾部》：“鼁，鼆鼁，詹诸也。”段注：“《邶风·新台》文，今《诗》作‘戚施’。”黄侃《蕲春语》曰：“今《诗》作戚施。海宁语谓之癞鼁，亦曰癞鼁格博，‘格博’即‘蝦蟆’音转也。”究其得名之由来，应该是许慎的说法较为正确。《说文·黾部》：“竈，去竈，詹诸也。其鸣詹诸，其皮竈竈，其行去去。从黾，从去，去亦声。”“鼆，竈或从酋。”按许慎的意思，“竈”和“鼆”是一个字。从声音上来说，“蜮”和“蝈”本是一字。《周礼·秋官·蝈氏》：“蝈氏掌去蛙黾，焚牡蘜，以灰洒之则死。”郑玄注：“牡蘜，蘜不花者。齐鲁之间谓蛙为蝈，黾，耿黾也。蝈与耿黾，尤怒鸣，为聒人耳，去之。”“屈”，古音溪母物韵，“蝈”，见母职韵，“蛤”，见母辑韵，“蛙”，影母支韵，而“造”从“告”得声，古音当在见系，同声符字有“诰”、“郜”、“鹄”、“梏”，都是见母觉韵字，“觉”、“职”、“物”都是旁转、通转关系，声音应该是非常近的。所以清人顾凤藻《夏小正经传集解》说：“屈造，鼁鼆之转声，一名詹诸，蛙类也。”如果“屈造”即“鼓造”的音转不误，那么，蛤蟆名“鲑”、“蝈”、“蜮”、“竈”、“屈造”、“鼓造”都是从鸣叫声得名的。而“灶”和“蛙”联系，完全是上古生殖崇拜的原因。蛙在神话时代常常象征女性生殖。如《楚辞·天问》曰：“水滨之木，得彼小子。夫何恶之，媵有莘之妇？”王逸注：“小子谓伊尹，媵，送也。言伊尹母妊身，梦神女告之曰：臼灶生蛙，亟去无返。居无几何，臼灶中生蛙，母去，东走，顾视其邑，尽为大水。母因溺死，化为空桑之林。”这就是伊尹生于空桑的神话。而《吕氏春秋·本味》、《列子·天瑞》张湛注、《水经注·伊水》讲述这一节神话都大同小异，只是“臼灶生蛙”改成了“臼出水而东走，勿顾”。而《史记·孔子世家》张守节《正义》引晋代干宝《三日记》认为孔子也是生于空桑：“征在生孔子空桑之地，今名空窦。”纬书《春秋演孔图》说：“孔子母征在游大冢之坡，睡梦黑帝使请己往，梦交，语女：‘乳必空桑之中。’觉则若感，生丘空桑之中。”而《吕氏春秋·古乐》则记载颛顼也是生在空桑：“帝颛顼生自若水，实处空桑。”可见“空桑生人”的神话，即原始先民对女子生产的一种联想。而根据考古学的资料，如青海柳湾遗址所发掘的4000多件蛙形纹饰的彩陶，考古学者或认为先民以蛙的鼓腹和多子象征女子生殖，或认为立形蛙纹是女性生产的姿势。尽管说法不同，但都一致认为是女性生

① 参见《二十世纪中国民俗学经典·信仰民俗卷》杨堃《灶神考》所引，社会科学文献出版社2002年版。

殖崇拜的反映。所以，所谓"臼灶生蛙"、"臼出水"都是先民对女人生产过程的象征。而原始的"灶"，从文化人类学角度来说，实际上就是公共的火种保存处，与"社"名不同而实为一物，既是祭祀先灵的场所，又是男女狂欢生殖的场所。就像桑林一样，既是殷商的"社"，是殷商人祭祀神灵的场所，也是男女幽会、生产小孩的场所。从神话和民俗中我们知道，灶得名于"造"，绝不是表现创造饮食，而是因为蛙名屈造，是为灶神的原因。其缘由则是原始先民的生殖崇拜。

二

第二个验证的标准是思维方面。词义本身就是人类思维的成果，无论是词义的产生还是词义的分化，无不是人类思维的成品，所以，研究词的内部形式，一定要熟悉人类的思维推演形式。而人类的思维能力又是逐渐发展起来的。根据人类学家的意见，人类思维经过了原逻辑思维阶段和逻辑思维阶段。要说明这个问题，我们先要从人类认识的进程说起。一般来说，我们把认识的过程分为感性阶段－知性阶段－理性阶段。

文化人类学家将人类思维分为原逻辑思维阶段和逻辑思维阶段就是源于这种认识。原逻辑思维阶段，或者称为"前逻辑思维阶段"，主要用知性认识的方式。

原逻辑思维的概念是19世纪法国文化人类学家列维－布留尔接受杜尔干的"集体表象"理论提出来的。原逻辑思维就是用"互渗律"来关联各种"表象"，用"集体表象"来作为思维工具的思维形式。原始人的思维就是以这种互渗律支配的、以"集体表象"为基础的神秘的思维。明确这个原理，对于我们验证词语的内部形式非常重要，因为大部分词语的内部形式都是产生在原始先民时代。列维－布留尔在论述原始思维和语言的关系时说："我们见到了原始民族的语言'永远是精确地按照事物和行动呈现在眼睛里和耳朵里的那种形式来表现关于它们的观念'，这些语言有个共同倾向：它们不去描写感知着的主体所获得的印象，而去描写客体在空间中的形状、轮廓、位置、运动、动作方式，一句话，描写那种能够感知和描绘的东西。这些语言力求把它们想要表现的东西的可画的和可塑的因素结合起来。"[2](P150) 所以，总结华夏原始先民思维的特点，应该注意以下几方面：

第一个特征就是主客观的混一不分。在原始人类的思维中，没有自然和超自然的区别。在他们的眼中，世界是唯一的，既是自然的客观的物质世界，也是超自然的主观的精神世界。它们把现实世界和虚幻世界合而为一，任何时候，任何地方，"看得见的世界里的事件都取决于看不见的力量"。所以，在这个世界里，人神是杂糅的。《国语·楚语下》说"民神杂糅，不可方物，夫人作享，家为巫史"，就是这样的状况。韦昭注曰："方犹别也。物，名也。""不可方物"就是事物无法根据它的自然属性来命名。为什么呢？因为每一个事物既是自然的，又是超自然的。所以，人们都是将主观和客观视为一体的。用它来检讨《释名》的声训，会有许多迎刃而解之处。我们知道，华夏民族的先民习惯于以自己为中心来看待世界自然，他们总是以"我"为参照物，来观照、比附自然万物。例如："颠"是人的额头，"巅"则是山的额头。"领"是人的脖子，"岭"则是山的脖子。"嗌"是人的咽喉，"隘"则是山的咽喉。"止"是人的脚部，"址"则是山的脚部。可见，山的这些名称都是以人类自身的名称比附而来的。这就是《易·系辞下》所说的"近取诸身，远取诸物"，就是《论语·卫灵公》朱熹集注所说的"推己及物"，就是《荀子·非相》所说的"以近知远，以一知万"。其思维的线索则是本于相似律。所以，《释名·释天》"天，显也。在上高显也"，就没有《说文·一部》"天，颠也"的说解更为合理。因为原始人类对于"天"的认识，倒有可能因其在人顶部之上，所以以"颠"的语音孳乳而成。再如《释名·释天》："雹，跑也。其所中物皆摧折，如人所蹴跑也。"则是不明白"雹"取意于"包"。凡从"包"声，有语源意义"滚圆形"的义项，如"胞"、"饱"、"苞"、"孢"、"靤"、"窇"、"鲍"等都是如此。在人、在草木、在物都一体看待，一样推演。

再如《释名·释形体》："足后曰跟，在下方着地，一体任之，象木根也。"在刘熙看来，足跟的"跟"来源于木的"根"。其实，这正是颠倒了因果关系。原始人类是先认识自身的足部，为之命名，然后推己及物，命名木之本曰"根"。其实，"跟"有"止"义。《后汉书·张衡列传》："陷焦原而跟止。""限"从"艮"，训为"阻也"(《说文·阜部》)、"界也"(《广雅·释诂三》)、"度也"(《广韵·产韵》)，都是"极限"、"止度"的意

思。“艮”,《易·艮卦》:“艮其背,不获其身。”孔疏:“艮,止也。”《释名·释天》:“艮,限也。时未可听物生,限止之也。”是“限”、“艮”都有“限止”之义。而《说文通训定声》:“艮,假借为跟。”是“跟”取义于“止”。这里是“极限”的意思。人之“止”也是取义于“极限”。人体到“止”为止,不可再向下延伸,即称之为“止”,后写作“趾”。其极处即命名为“跟”,也是到了极限之意。“止”、“限”、“艮”与“底”义近,所以,或曰“根底”,或曰“底止”,都是极限的意思。人足跟皮肉坚韧,树根木质坚韧,所以引申为“坚”义。扬雄《太玄·坚》司马光集注:“艮为山石,又为木多节,皆坚之貌。”《方言》卷十二、《广雅·释诂一》皆曰:“艮,坚也。”皆是其证。所以,足跟之“跟”,语源意义是“极限”义的“止”,和“趾”、“址”取意是相同的。引申为“根本”、“根底”,再引申为“坚固”,又根据“固”引申为“固执”的“很”。据此可知,“跟”才是树木“根”的语源。

由此,我们来看《释名·释州国》:“齐,齐(脐)也。地在勃海之南,勃[如]齐之中也。”意思是:齐国之地在渤海之南,以为天下之中,犹如人体的肚脐部位,所以名“齐”。验以《史记·封禅书》“齐所以为齐,以天齐也”,可见这种说法由来已久。齐国都城临淄南郊山下有天齐泉,《史记·封禅书》说:“一曰天主,祠天齐。天齐渊水,居临淄南郊山下者。”司马贞《索隐》曰:“顾氏按:解道彪《齐记》云:临淄城南有天齐泉,五泉并出,有异于常,言如天之腹脐也。”所以,《水经注·淄水》引《地理风俗志》曰:“齐所以为齐者,即天齐渊名也。”这也正是《尔雅·释地》“齐曰营州”,郝懿行义疏曰“齐者,以天齐渊水而得名”的根据。据此,我们知道,齐国的得名是由于“天齐渊”。而进一步追溯,“天齐渊”得名之由却是来源于人身的肚脐。渊,回水也。渊名天齐,是说水的回旋,像肚脐的形状,所以名“脐”。《庄子·达生》:“与齐俱入。”陆德明《经典释文》引司马云:“齐,回水如磨齐也。”这才是天齐渊得名的理据。《尔雅·释地》:“齐曰营州。”“营”与“环”、“还”音同通假,也是“回旋环绕”的意思。《释名·释言语》:“私,恤也。”毕沅疏证引《说文》引《韩非子》“自营为厶”,《韩非子》本文作“自环为厶”。《汉书·地理志下》引《诗》“子之营兮”,《毛诗》作“还”,《齐诗》作“营”。这些都可以作为“齐”取义“肚脐”回旋状的佐证。总之,因为水的漩涡像人的肚脐,就将水名“齐”,水所在的国也就名“齐国”。而肚脐在身体的位置位于中间,所以,“齐”有“中”的意思。《尔雅·释言》:“殷、齐,中也。”邢昺疏:“皆谓正中也。”《尚书·吕刑》:“天齐于民。”马注:“齐,中也。”王引之《经义述闻》引王念孙说:“天中之为天齐,亦犹中州之为齐州。”可是具体到齐国而言,是东夷故地,却不是天下之中,所以,刘熙说“地在勃海之南,勃[如]齐之中也”是很勉强的。我们认为,齐国得名于“天齐渊”是对的。这就同神话中盘古的身子化成天地万物是一样的道理。

第二个特征是联想和想象。这种知性思维阶段的联想和想象不同于建立在逻辑思维基础上的形象思维的联想和想象,它是没有任何逻辑因果关联的联想和想象。根据列维-布留尔的描述,它们的联想和想象全被神秘的神灵包围着,是一种“前关联”,只有时间上的先后,没有逻辑上的因果关系。但我们不能说这种思维没有因果关系,它们也有自己的因果,发生在前面的事件,不管有没有必然的联系,往往被原始人类看成是发生在后面的事件的因。发生在此地的事件,不管有没有必然联系,也往往被看成是发生在彼地的事件的因。例如,残留在我们的记忆中的许多“前关联”的思维现象,都成为我们某一文化集团的集体表象而存在于风俗、信仰、禁忌中。“前关联”的思维是根据“相似律”和“接触律”来进行的。相似律的表述是:“把彼此相似的东西看成是同一个东西。”接触律的表述是:“把互相接触过的东西看成为总是保持接触的。”[3](P20) 这种“前关联”的因果律是原始人类知性思维的重要特征。

《释名·释形体》:“手,须也。事业之所须也。”“手”在书母幽韵,“须”在心母侯部,声音相近。可是“须”的初始义为“面毛也”(《说文·须部》),即“颐下毛”的胡须,后来通于“等待”义的“俟”始有“待”义,再引申为“有所待”。而手为原始人类最主要的劳动工具,人类产生之初,手脚的分工为最早,必得最先为手脚命名。从思维角度来说,“事业之所须”必是人类思维发展到能够认识因果关系以后才产生的认识。所以,“手”得名于“须”不符合人类原始思维的规律。考察《说文·手部》“手,拳也”,段注说:“今人舒之为手,卷之为拳,其实一也。”《急就章》:“捲掖节爪拇指手。”颜师古注:“及掌谓之手。”是古人所谓“手”即今人手指部分。而朱骏声《说文通训定声》说:“手,通‘杼’。”“杼”字和“杻”通用。《广雅·释宫》:“杼谓之梧。”王念孙疏证:“‘杼’与‘杻’同。杼之言纽也。”朱骏声《说文通训定声》认为即“丑”之或体。

“丑”在甲骨文中，象人被梏锁住双手之形，所以《说文·丑部》说：“丑，纽也。十二月，万物动，用事。象手之形，时加丑，亦举手时也。”其字即“杻”字。《慧琳音义》卷十三“杻械”注引《考声》：“枷，梏也。杻，桎也。此皆拘执系固之具也。以木在项曰枷，在手曰杻也。”《易·蒙》：“说用桎梏。”郑玄注：“在足曰桎，在手曰梏。”所以，“手”、“丑”、“杻”、“杼”、“纽”等都是同源字。考察这组同族词，都有词源意义“纽曲”。《广雅·释言》：“丑，纽也。”王念孙疏证：“《律书》云：丑，纽也。言阳气在上未降，万物皀纽未敢出也。”皀纽，就是屈曲纽结的意思，也就是《释名·释天》所说的“丑者，纽也，寒气自屈纽”的意思。《晋书·乐志上》也说：“丑者，纽也。言终始之际，以纽结为名也。”而“杻”同“杼”，《广雅·释宫》王念孙疏证：“杼之言纽也。”《管子·枢言》：“先王不约束，不结纽。”所以王逸注《楚辞·九叹》说：“纽，结束也。”联系“手，拳也”的解释，我们知道，“手”的得名由来应该是手指的纽曲。大约原始人观察手的形状，将一个躯干前面分开的形状叫“个”，“个”与“干”同音，即后来的“干”字。将一个掌面前面纠曲多个分支的形状叫“丩”。《广雅·释诂》：“摎，束也。”王念孙疏证：“丩，义亦与摎同。”《说文·丩部》“丩”字条段玉裁注：“丩、卷双声，故谓卷为丩。”所以，“拳”与“卷”同，手之卷曲为“拳”，舒开为“手”，手亦丩也。《说文·丩部》：“丩……一曰瓜瓠结丩起。”即指瓜蔓之藤缘物纠缦，好比人手的攀援。所以，《汉书·五行志》“而叶相摎结”，颜师古注：“摎，绕也。”而“觓”与“觫”同，《广韵·幽韵》：“觫，匕曲貌。”《集韵·幽韵》：“觓，角曲貌。”然而，屈曲与掌相连，乃是手的外形对视觉的刺激，善于纠结，用于攀援，乃是人的知性思维对手认识的表象。所以，就用“丩”的语源意义来命名“手”。

但是，在这里我们要强调一点：古人的“前关联”思维，虽然在逻辑上没有因果关系，但在时间和空间上却是有前后、彼此的关联的。我们再现这种思维成果时，绝不可以颠倒这种“前关联”的因果关系。例如，《释名·释形体》：“肝，干也。于五行属木，故其体状有枝干也。凡物以木为干也。”这种解释明显是错误的。五行的观念在人类的思维进程中，是抽象思维出现后的产物。将人体五脏配以五行，更是五行观念非常完备时期的事，不可能产生在人类认识自身形体之初。况且，以五行配五脏本身就有多种分配法。例如，在汉代，古文家解释《尚书》的五行就以肝属金，见高诱注《吕氏春秋·孟秋》“祭先肝”和《淮南子·精神》“肝主耳”，还有许慎《五经异义》卷下引《古尚书》说。而金和木恰恰是相胜的关系。所以，因为肝五行属木，就以表木之“干”来释“肝”的语源，显然是牵强的。

三

第三个检验标准是语言方面。关于人类语言的产生问题，一直是语言学家探讨的重要理论问题之一。语言的起源和人类的起源一样久远。可是，人类用书面记录的语言材料却只有几千年，在这之前上万年的语言情况我们几乎一点儿也不知道。至今所有关于语言起源的解释，都不过是一种假说。其中重要的假说有如下几种：

A.“神授说”；B.“感叹说”；C.“摹声说”；D.“动作说”；E.“劳动号子说”；F.“唱歌说”；G.“自然说”；H.“任意说”。

文化人类学者和语言研究工作者面对语言这一人类最重要的交际工具时，表现兴趣的着重点是不一样的。文化人类学家说：“今天知识分子使用的方法实质上仍然是野蛮人的方法。只不过在使用细节上有所扩大和改良罢了。塔斯马尼亚人和中国人，以及格陵兰人和希腊人，他们的语言的确在结构上各不相同，但是这种不同是次要的。从属于方法上来说，首要的相似性即发出声音表达思想，而这些声音又是他们各自惯用的。经调查，现在所有已知语言中，都包含有直接来自自然和直接可以理解的那种人类发出的声音。这就是感叹的声音和具有模仿特性的声音，这些声音的意义不是从父母那里继承来的，也不是从外国人那里借鉴来的，而是直接取自于声音世界而转入意义世界的。人们将这些表意的声音看作是一切语言的基础，其中某些至今仍然明显地、或多或少地保留了其原始状态，所有语言中的大量的词汇都是由这些表意的声音在漫长的适应性变化和变异的过程中产生出来的，但在这些词汇中，意义和声音之间的联系已经无法确认了。”[4](P74) 他们总是认为语言和其他文化事象一样，声义之间一定存在着因果关系，尽管这种关系我们现在未必能够揭示。如果承认声义之间的理据性，就等于承认了同源词

语源意义的可验证性。

华夏先民最早论述声义关系是赞成"摹声说"的。《山海经》全书约有32处说到"其名自詨"、"其鸣自号"、"其鸣自呼"。例如《山海经·南山经》:"南次二经之首,曰柜山……有鸟焉,其状如鸱而人手,其音如痺,其名曰鹪,其名自号也,见则其县多放土。"又:"南次三经之首……东五百里,曰祷过之山,……有鸟焉,其状如鸡而白首,三足、人面,其名曰瞿如,其鸣自号也。"这些都是说鹪鸟和瞿如鸟的得名之由皆是由鸣叫声而来。

先秦时代孔子讲究"正名",即是强调名实关系的合理性。《荀子·正名》曰:"名无固宜,约之以命。约定俗成谓之宜,异于约则谓之不宜。名无固实,约之以命实,约定俗成谓之实名。名有固善,径易而不拂,谓之善名。……此事之所以稽实定数也,此制名之枢要也。"[5](P420)在这里,荀子讲的不是最初的声义关系,而是在名实关系的形成过程中,如何被逐渐固定的问题。这联系前面的一段文字可以看出:"然则何缘而以同异?曰:缘天官。凡同类、同情者,其天官之意物也同,故比方之疑似而通,是所以共其约名以相期也。"[5](P415-416)意思是说:事物由于什么而有相同或不同的名称呢?回答是,由于人(五官)的感觉。凡是生活、情感相同的人们,他们对一事物的感觉也是相同的,所以,用来比拟的名称也就大体相似而相通。这就是大家共同约定而又相互领会的名称。这就是讲的名称的"约定"。名实的约定一开始是五花八门的,最后经过不断的选择和淘汰,保留了能被大多数人认可的名称,这就是"俗成"的过程。荀子把名实的关系说得非常明白,却不知何时被误解为声义关系"任意说"的始作俑者。

《山海经》的"摹声说"一直影响着后代的中国学者。徐干《中论·贵验篇》引子思曰:"事自名也,声自呼也。"郭璞注《尔雅》"鹨鸠鹈鹨":"小黑鸟,鸣自呼。江东名为乌鹏。"颜师古注《急就篇》"鹊"字:"鹊者,亦因鸣声以为名也。"段玉裁注《说文解字》"鸹"字:"凡鸟鸣多取其声为之。"注"鸣"字:"《月令》作'曷旦'……《太平御览》引'鸣,可旦也',最为古本。曷旦,可旦,鸟语如此。"桂馥《说文义证》谓"雅"字:"鸣哑哑,故谓之雅。《淮南·原道》:'乌之哑哑,鹊之嗜嗜。'"都是赞同"摹声说"的。

章太炎正确理解荀子的名实关系的阐述,继承"缘天官"的说法,并进一步推演。他在《语言缘起说》一文中集中阐述说:"诸言语皆有根。先征之有形之物,则可睹矣。何以言雀?谓其音即足也。何以言鹊?谓其音错错也。何以言雅?谓其音亚亚也。何以言雁?谓其音岸岸也。何以言鸳鹅?谓其音加我也。何以言鹘鸹?谓其音磔格钩辀也。此皆以音为表者也。"[6](P31)

刘师培作《物名溯源》和《物名溯源续补》,对一大批动植物的得名之由作了探究,认为"各物得名之原复有二故:一拟其音,一表其能"[7](P1443)。这是中国近代学者对汉语声义关系探求的创获。

现代中国学者普遍接受"任意说",但近年来不少学者对此提出异议。其中,张永言先生从词的"内部形式"角度来阐述这个问题,最为精审。他在针对"任意说"论者以不同语言用以指称同一物象而用不同声音时说:"任何事物或现象都具有多种特征和标志,可是人们给一个事物或现象命名,却只能选择它的某一种特征或标志作为依据。由于这种选择在一定程度上是任意的,所以在不同的语言里同一事物获得名称的依据都可能有所不同。""除了一些'原始名称'以外,语言里的词大多是有其内部形式可寻,或者说有其理据可讲的。"由于张先生是赞同"任意说"而又主张词有"内部形式"的,所以,他不得不将"任意说"和"无理据"区别开来,将"原始名称"和孳乳词区别对待。他又说:"由于语言里的某些词汇成分在历史发展过程中的消亡或者它们的语音、意义和形态的演变,一个词常常会跟它所由形成的词失去语义上的联系而'孤立'起来,从而它的内部形式也就变得模糊不明,甚至完全被人们遗忘。这种现象就叫做词的内部形式磨灭或词源中断。"[8](P27-29)在这里,张先生没有进一步辨析如何区别"原始名称"的词和"词源中断"的词,于是"任意说"和"有理据说"最终还是产生了矛盾。我们赞同张先生"任意选择理据说",认为即使"原始名称",其命名之初也是有"理据"的。其理据就是人们认识该事物的特征和标志。我们现在无法知道这些"原始名称"的"得名之由",其实正是由于其理据"磨灭"。

本诸以上观点,我们再来看《释名》的声训,就可以从语言方面进行正确的验证。例如,《释名·释天》:"雨,羽也。如鸟羽动则散也。"风雨是原始人类最先面对的自然现象,而"羽毛"的认识进入人类文化必在明晰了禽兽的分别之后,知道"兽类曰毛,禽类曰羽",所以,"羽"进入人类文化必远在"雨"之后。

那么,"雨"的正确语源又是什么呢?我们就得借助于语源学的知识来探究。

"雨",古音云母侯韵。《管子·形势》:"雨,濡物者也。"以"濡"训"雨"。"濡"从"需"得声,《易·贲》:"贲如,濡也。"焦循章句:"濡即需也。"朱骏声《说文通训定声·水部》:"濡,假借为需湿之需。"甲骨文"需"即人淋雨之象。故《易·需》曰:"云在天上,需。"而"需"与"舒"通,《墨子·号令》:"需敌。"孙诒让《间诂》云:"需,吴抄本作'舒'。"而"雨"的方言音读为"霅",《说文·雨部》:"霅,雨貌。方语也。从雨,禹声。"《集韵·遇韵》:"霅,雨貌,北方语。"《类篇·雨部》引吕静说:"北方谓雨曰霅。"知"霅"即"雨"的方言词。而《广雅·释诂》却说:"霅,舒也。"王念孙疏证曰:"霅犹雨也。"是知"雨"之得名与"舒"相关。"雨"之与"舒"义相关,乃取其太息长舒气之义,是发声之词。《诗·陈风·月出》"舒窈纠兮",马瑞辰《通释》曰:"舒者,发声词。犹'逝'为语词也。又与'虚'同音通用。"《文选·司马相如〈长门赋〉》"舒息悒而增唏兮",张铣注:"舒息,长舒气也。"段玉裁注《说文·予部》"舒"曰:"经传或假荼,或假豫。"段氏的说法见于《尚书大传》卷一:"吁荼万物而养之外也。"郑玄注:"吁荼,气出而温。读曰嘘舒。"而《礼记·檀弓下》:"曾子闻之,瞿然曰:'吁。'"《经典释文》曰:"吁,吹气声也。"又《希麟音义》卷九"吁嗟"曰:"吁,律文作嘘。"然则"嘘"、"舒"同义并列,"舒"即"嘘"即"吁"也。而"吁"为"叹息"义时有三个意义:一是吹气声,见上引《礼记》、《经典释文》。二是惊怪之辞,《广韵·遇韵》:"吁,疑怪辞也。"《集韵·遇韵》:"吁,惊辞。"三是喜貌,见王引之《经义述闻》"大戴礼中吁焉其色"注。这使我们联想到古代的求雨之祭——雩。《公羊传·桓公五年》:"大雩者何?旱祭也。"何休注:"使童男女各八人舞而呼雩,故谓之雩。"又《左传·桓公五年》:"龙见而雩。"孔颖达疏引郑玄《礼注》曰:"雩之言吁也,言吁嗟哭泣以求雨也。"又《论语·先进》:"风乎舞雩。"皇侃疏曰:"请雨祭谓之雩。雩,吁也,民不得雨,故吁嗟也。"是"雨"(匣母鱼部),"霅"(匣母鱼部),"雩"(匣母鱼部),"舒"与"荼"(本是一字,书母鱼部),"嘘"(晓母鱼部),"吁"(晓母鱼部),叠韵而声母旁纽、邻纽关系,声音相近,皆取自"叹息舒气"之义也。盖初民社会,人们遇雨则濡湿,且能灭火,故每见下雨则惊怪之,吁呼之,谓之"雨"。后来知道雨能润物,厥功至伟,则变惊怪之情为惊喜之态,而遇大旱不雨时,则吁嗟哭泣以求之。

从同源词方面来验证《释名》声训,还要注意同源词族内部的系统性。由于"汉语同族词是汉语(特别是古代汉语)义衍音转构词的产物。由于语音和词义的发展变化是有规律的,因此,不论音转同族词还是义衍同族词都有显著的系统性"[9](P15)。我们正好利用这种同一词族内部系统性的特点,利用词群内部各同源词的音义联系,来验证《释名》的声训。这样,就避免了前人"一对一"声训所带来的主观武断的弊病。例如,《释名·释地》:"土黑曰卢,卢然解散也。"按刘熙的意思,土黑的"卢"源于"卢然"。孙诒让《札迻·释名·释地》"土黑曰卢"按曰:"即《草人》之埴垆也。""《草人》埴垆",指《周礼·地官·草人》"埴垆用豕"。郑玄注:"埴垆,黏疏也。"是以"垆"为松疏的土壤。因为"埴"是黏土,所以相应的"垆"就是不黏的"疏土"。那么,刘熙这里的意思即是:土黑叫垆,"垆"的得名之由就是"松疏容易散开"的意思。对不对,我们要以"卢"来检验。"卢","《尚书·文侯之命》:"卢弓一,卢矢百。"孔传:"卢,黑也。"曹植《求自试表》:"卢狗悲号。"刘良注:"卢,黑也。"《汉书·司马相如传上》:"于是乎卢橘夏孰(熟)。"颜师古注:"卢,黑色也。"《尔雅·释鸟》:"鸧,诸雉。"郝懿行疏:"黑色曰卢。""璶","《广雅·释地》:"碧璶,玉。"王念孙疏证:"碧璶,盖青黑色玉也。璶之言黸也。""旅","《左传·僖公二十八年》:"旅弓矢千。"杜预注:"旅,黑弓也。""鸧","《说文·鸟部》:"鸧,鸧鹒也。"段玉裁注:"今江苏人谓水老鸦,畜以捕鱼。鸧者,谓其色黑也。"《慧林音义》卷七十九:"鸧鹒,水鸟也,色黑如乌,入水底捕鱼而食之也。""黸","《说文·黑部》:"齐谓黑为黸。"《广雅·释器》:"黸,黑也。"王念孙疏证:"黸、庐、垆、旅、泸,义并同也。黸,字通作'卢'。黑土谓之垆,黑犬谓之卢,目瞳子谓之卢。黑弓谓之旅弓,黑矢谓之旅矢,黑水谓之泸水,黑橘谓之卢橘,义并同也。""泸",诸葛亮《前出师表》有"故五月渡泸,深入不毛"的句子,明代杨慎《升庵集》卷七十七《渡泸辨》解释道:"孔明出师,五月渡泸,即黑水也。其水黑,故以'泸'名之耳。"泸水又叫诺水、若水,唐朝樊绰《蛮书》卷二说:"孙水,与东泸水合。东泸水,古诺水也,源出吐蕃中节度北,谓之诺矣江。"北宋乐史《太平寰宇记》卷八十说:"泸水,一名若水,出牦牛徼外。"而若水正是黑江、黑河的意思。清人陈登龙《蜀水考》卷二说:"黑惠江,或名纳夷江,即古若水也。"所以《后汉书·光武帝纪》"拔卢奴"李贤注

引《水经注》曰："水黑曰卢，不流曰奴。"是"卢"作黑色无疑。《水经注》："卢奴城内西北隅有水，渊而不流，水色正黑，俗名曰黑水池。水黑曰卢，不流曰奴，故此城藉水以取名矣。"同源词有"黎"、"黧"、"鸬"等。朱骏声《说文通训定声·履部第十二》认为"黎，又为'垆'"，"黎，借为'鸕'"。"藜，借为'鸕'"，"犁，借为'鸕'"。而"黎"，《汉书·鲍宣传》："苍头庐儿皆用致富。"颜师古注引孟康曰："黎、黔皆黑也。""黧"，《楚辞·九叹·逢纷》"颜霉黧以沮败兮"，王逸注："黧，黑也。""鸬"，《说文·隹部》："雚，雚黄也。……一曰楚雀也，其色黎黑而黄。"段玉裁注："雚……又作'鸬'。"通过上述分析，我们知道，刘熙所说的"卢"的内部形式是"疏松"显然是不对的，应该是"黑色"。黑色名卢，因为肥沃的土地往往呈现黑色，而肥沃的土壤不像黏土，往往是疏松的，所以错误地认为"卢"的语源意义是"疏松"。我们的验证就需要将"垆"置于同族词的某个词群中来类比验证，通过对"卢"、"垆"、"鸱"、"泸"、"滤"、"黎"、"鸬"、"黧"、"鸕"等同族词的类比研究，寻求到它们的共同的语源意义，从而得出比较真确的判断。

以上是对《释名》声训验证标准的一点浅见。根据这些标准，我们对刘熙的声训实例进行验证，就不必像前人疏证《释名》那样，仅仅搜罗一些古人声训实例进行类比，而这些类比的素材本身也和刘熙的声训一样，没有经过验证。所以，前人的疏证《释名》，只是提供了刘熙声训是否"有据"的证据，没有提供他的"有理"的证据。我们的验证标准，就是想给刘熙《释名》的声训提供一个是否有理的证据。

参考文献：

[1]王力. 中国语言学史[A]. 王力全集：第12卷[M]. 济南：山东教育出版社，1990.
[2][法]列维-布留尔. 原始思维[M]. 丁由译. 北京：商务印书馆，1985.
[3][英]詹·乔·弗雷泽. 金枝：巫术与宗教之研究：上册[M]. 徐育新等译. 北京：中国民间文艺出版社，1987.
[4][英]爱德华·泰勒. 原始文化[M]. 蔡江浓编译. 杭州：浙江人民出版社，1988.
[5]王先谦. 荀子集解：下册[M]. 沈啸寰，王星贤点校. 北京：中华书局，1988.
[6]章太炎. 国故论衡[M]. 陈平原导读. 上海古籍出版社，2003.
[7]刘师培. 物名溯源[A]. 刘申叔遗书：下册[M]. 南京：江苏古籍出版社，1997.
[8]张永言. 词汇学简论[M]. 武汉：华中工学院出版社，1982.
[9]张博. 汉语同族词的系统性与验证方法[M]. 北京：商务印书馆，2003.

Criteria for examining *Shi Ming* entries by sheng xun

Bao Sitao

(*School of Literature and Journalism*, *Shandong University*, *Jinan* 250100)

Abstract: Liu Xi's *Shi Ming* of the Eastern Han dynasty tries to explore the origin of pronunciation for the meaning of a certain word with sheng xun. However, similar to his predecessors', his "one to one" approach only touches upon the lexical meaning but turns a blind eye on the etymological meaning of the internal lexis family and lacks verification from lexis of the same family. It, therefore, appears to be more of a guesswork method. This paper tries to establish a standard for critically analyzing sheng xun in the light of human culture, human thoughts, and the connection between names and things in examining the entries of Shi Ming in an orderly fashion so that this book can be correctly and accurately evaluated.

Keywords: Liuxi; *Shi ming*; sheng xun; entry examination

【编后语】鲍思陶，曾名鲍时祥，我国著名语言文字学家殷孟伦(石臞)先生之高足。出生于桐城书香世家，天资文藻，下笔成章。自幼笃嗜古典诗词，并致力于古典诗词创作。长于文字、音韵、训诂之学，兼治传统文化和古代文献，著述甚丰。《〈释名〉声训的验证标准》一文结撰于数年前，经反复斟酌，始成今稿。文章发排之际，鲍君因患癌症，驾鹤西游，此文竟成绝笔。谨书片言，遥寄哀思。

[责任编辑　渭　卿]

文 史 哲
2006 年第 6 期(总第 297 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 6, 2006(Serial No. 297)

唐诗本事与宋代早期诗话

余 才 林

(南开大学 文学院, 天津 300071)

摘 要:宋代早期诗话自唐诗本事演化而来。一方面,诗话明显继承本事的形式,二者体制格调相近,叙事类型趋同。另一方面,诗话逐渐偏离本事的体式,证事变异,议论提升,诠事扩展。宋代早期诗话与唐诗本事的复变关系体现了唐诗本事的学术化发展。

关键词:唐诗本事;诗话;证事;议论;诠事

中图分类号:I206.2 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)06-0055-06

诗话的起源,历来说法不一。有的认为起于先秦及汉代的论《诗》,有的认为起于钟嵘《诗品》,也有的认为起于唐代诗格、诗式一类著作,罗根泽《中国文学批评史》则认为诗话受《本事诗》的直接影响。这些意见虽有不同,但各家都不否认诗话这一名目是出自欧阳修的《六一诗话》。如果我们承认《六一诗话》是第一部本来意义上的诗话著作,那么,就诗话的发生而言,其直接渊源应是诗歌本事。《六一诗话》原名《诗话》,"话"即故事之意。元稹《酬翰林白学士代书一百韵》诗云:"翰墨题名尽,光阴听话移。"自注:"乐天每与余游从,无不书名屋壁,又尝于新昌宅,说《一枝花》话,自寅至巳,犹未毕词也。"[1](卷10) 诗中"听话",即听《一枝花》话,就是听《一枝花》的故事。诗话之"话",意义由此而来。因此,所谓"诗话",即关于诗歌或诗人的故事。《六一诗话》说诗凡二十八则,其中二十一则是叙述故事的。这种纪事体制正是诗歌本事的特征,毫无疑问,诗话是从诗歌本事演化而来。

唐诗本事向宋人诗话的演变集中体现在宋代早期诗话中,这不仅因为宋代早期诗话是唐诗本事向宋人诗话演变的中间环节,而且因为它们体现了这一演变的特征和趋向。因此,着力考察唐诗本事与宋代早期诗话的关系是研究本事和诗话关系的中心问题。宋代诗话,以欧阳修《六一诗话》、司马光《温公续诗话》及刘攽《中山诗话》出现最早,这三部诗话体现了宋代早期诗话的面貌,可视为这一时期诗话的代表。这些早期诗话是在本事的直接影响下产生的,因而在诸多方面具有明显的承接性。

1. 体制格调的接近

诗话在名目上取自"说话",具有叙事性,但在体制上与"说话"并不完全相同。元稹诗注谓"说话""自寅至巳,犹未毕词",可见唐人"说话"是讲述一段内容复杂、情节曲折的故事,这类似篇幅较长的传奇小说。但是宋人诗话篇幅短小,情节简单,只是一个事件片段,在体制上与笔记接近。唐诗本事就体制而言,可分为传奇性本事、志怪性本事和杂录性本事三种。传奇性本事指故事性强、文辞华艳的诗歌本事;志怪性本事指具有明显的志怪色彩,但唐人信以为实的诗歌本事;杂录性本事指记事简单而本于写实的诗歌本事。在唐诗本事专书唐代孟棨的《本事诗》中,韩翃、柳氏故事及崔护题都城南庄故事属于传奇性本事,幽州衙将妻孔氏显灵故事、马植夜见白衣人故事及《征咎第六》中的全部条目属于志怪性本事,其他条目则多属杂录性本事。传奇性本事是自觉的小说创作,讲究虚构和词藻,具有明显的故事化和文章化倾向,一般叙事完整,情节曲折。志怪性、杂录性本事则大多直白记事,注重写实,篇幅较为短小。

收稿日期:2006-01-20

作者简介:余才林(1963-),男,湖北黄冈人,文学博士,南开大学文学院副教授。

诗话在体制上主要继承了后两类本事的特征。早期的三部诗话，凡叙事的条目，多是内容简短的片段，与杂录性本事和志怪性本事并无不同。

这种叙事简单的诗话最初是用以消遣的谈柄。《六一诗话》开卷交代："居士退居汝阴，而集以资闲谈也。"可见诗话的写作纂集出于消遣目的，并非出于学问的研讨或史料的积累。这种消遣的态度也是一些记载诗歌本事的笔记的写作态度。如《刘宾客嘉话录》多记剧谈、新语，而写作目的也是"传之好事，以为谈柄"[2]。《唐阙史》虽循补史之名，但内容多有"资谈笑者"[3]。应该说，诗话的消闲态度正是出自笔记，特别是其中的诗歌本事。这种影响还延伸到诗话的行文风格。

2. 叙事类型的趋同

唐诗本事受唐前志人小说和唐代杂事小说的影响，故事有明显的类型化倾向。笔者曾对本事类型进行专门探讨，并列举了重要的本事类型，这些类型包括嘲戏、怨愤、企羡、佞媚、高逸、伤悼、狂简、诗累、幼敏、敏捷、苦吟、称赏、品评、诗谶、比兴、神授、题叶、感妓，计十八种①。唐诗本事的类型化倾向影响到诗话，早期诗话出现了与唐诗本事相同或相近的故事类型，这些类型主要包括：(1)讥消。如《六一诗话》中"仁宗朝"、"吴僧赞宁"、"吕文穆公"、"圣俞尝云"四条，《温公续诗话》中"惠崇诗"、"陈亚郎中"、"刘子仪"三条，《中山诗话》中"刘子仪赠人诗"、"王益柔胜之"、"李绚公素"、"祥符天禧中"、"王丞相"、"山东二经生"、"梅圣俞"、"太宗时"八条。(2)捷对。如《六一诗话》中"吴僧赞宁"条，《中山诗话》中"王丞相"条。(3)称赏。如《六一诗话》中"晏元献公"、"自科场用赋取人"二条，《温公续诗话》中"鲍当善为诗"、"林逋处士"、"寇莱公诗"、"陈文惠公尧佐"三条。(4)诗谶。如《中山诗话》中"黄觉仕宦不遂"条，与诗谶类似的语谶，如《六一诗话》中"郑谷诗名"条，《温公续诗话》中的"梅圣俞之卒"条。(5)苦吟。如《六一诗话》中"陈舍人从易"条。这些诗话类型无不源出本事中的相近或相同类型。宋代前期的诗歌本事虽也部分继承了唐诗本事的叙事风格和体制特征，但叙事类型相对模糊，早期诗话的类型化倾向主要还是远绍唐诗本事。

诗话与本事不仅有叙事类型的趋同，而且有故事形式的近似。读过唐诗本事，再读宋人诗话，一些故事会给人似曾相识之感。我们不妨将这些诗话与本事作一对照：

本　事	诗　话
晋刘道真遭乱，于河侧牵船，见一老妪摇橹，道真嘲之曰："女子何不调机弄杼，因甚旁河摇橹？"答曰："丈夫不跨马挥鞭，因甚旁河牵船？"又尝与人草中同盘共饮，见一妪将两小儿过，并着青衣，嘲之曰："青羊引双羔。"妇人曰："两猪共一槽。"道真无以对。(《诗话总龟》前集卷三九引《因话录》)	吴僧赞宁，国初为僧录。颇读儒书，博览强记，亦自能撰述，而辞辩纵横，人莫能屈。时有安鸿渐者，文词隽敏，尤好嘲咏。尝街行遇赞宁与数僧相随，鸿渐指而嘲曰："郑都官不爱之徒，时时作队。"赞宁应声答曰："秦始皇未坑之辈，往往成群。"时皆善其捷对。(《六一诗话》)
周则天朝蕃人上封事，多加官赏，有为右台御史者。因则天尝问郎中张元一曰："在外有何可笑事？"元一曰："朱前疑着绿，逯仁杰着朱。闾知微骑马，马吉甫骑驴。将名作姓李千里，将姓作名吴栖梧。左台胡御史，右台御史胡。"胡御史，胡元礼也；御史胡，蕃人为御史者，寻改他官。(《朝野佥载》卷四)	太宗时，同年数辈取名似姓者为句云："郭郑郑东东野绛，马张张夏夏侯璘。"熙宁初，有崔度崔公度，王韶王子韶，又有章君陈陈君章，如以西门豹对东方虬也。王丞相云："马子山骑山子马。"久之，人对曰："钱衡水盗水衡钱。"人谢之曰："正欲作对尔，实非有盗也。"(《中山诗话》)
陈羽秀才题破吴王夫差庙，汪遵先辈咏绝万里长城。程贺员外因咏君山得名，时人呼为程君山。刘象郎中因咏仙掌得名，时人呼为刘仙掌。(《鉴诫录》卷九)	鲍当善为诗，景德二年进士及第，为河南府法曹。薛尚书映知府，当失其意，初甚怒之，当献《孤雁诗》云："天寒稻粱少，万里孤难进。不惜充君庖，为带边城信。"薛大嗟赏，自是游宴无不预焉，不复以掾属待之。时人谓之"鲍孤雁"。(《温公续诗话》)
孙鲂、沈彬、李建勋好为诗什。鲂有《夜坐》诗，为时所称。建勋因匿于斋中，待彬至，乃问彬云："鲂之诗何如？"彬曰："田舍翁火炉头之语，何足道也！"鲂闻而出，诮彬曰："何诽谤之甚而比田舍翁，无乃过乎？"彬曰："子《夜坐》句：'划多灰渐冷，坐久席成痕。'此非田舍翁火炉上作而何？"阖坐大笑。(《诗话总龟》前集卷三七引《江南野录》)	吕文穆公未第时，薄游一县，胡大监旦方随其父宰是邑，遇吕甚薄。客有誉吕曰："吕君工于诗，宜少加礼。"胡问诗之警句。客举一篇，其卒章云："挑尽寒灯梦不成。"胡笑曰："乃是一渴睡汉耳。"吕闻之，甚恨而去。明年，首中甲科，使人寄声语胡曰："渴睡汉状元及第矣。"胡笑曰："待我明年第二人及第，输君一筹。"既而次榜亦中首选。(《六一诗话》)

① 参拙笔者博士论文《唐诗本事研究》。

第一组记敏悟捷对，语言形式相近。第二组是机智幽默的反正话，均以名姓为嘲。第三组以雅号寓称赏。第四组以具象传达诗境，为诙谐的笑谈。应该说，这些近似是一种惯例的延续，并非偶合。这一延续最为鲜明地显示了二者之间的内在联系。

以上分析只是揭示诗话与本事的相似性及其内在联系，从而明确诗话对本事的延续和继承，这是诗话与本事相通的一面。另一方面，早期诗话与唐诗本事已有很大不同，一些诗话已经偏离诗歌本事，具有明显的去本事化倾向。这种倾向表现在三个方面：

1. 证事的变异

本事是诗歌与诗事的结合。唐诗本事中，诗与事的关系有两种：一是引事明诗，二是引诗证事。前者源出《诗序》，叙事的目的在于说明诗作背景，交代写作缘由，从而揭示诗歌意旨。后者源出《韩诗外传》，本事以叙说故事为中心，诗歌为叙事提供佐证，本事的意义在于故事本身，叙事是独立自足的，不以诗歌的存在为前提；相反，诗歌从属于故事，引用诗歌是叙事的需要。前一类本事以解诗为目的，后一类本事则以叙事为目的。唐诗本事以第一类居多，第二类虽非主流，但也不乏其例。如以下两条：

薛能尚书镇彭门，时溥、刘巨容、周岌俱在麾下。未数岁，溥镇徐，巨容镇襄，岌镇许，俱假端揆。故能诗曰："旧将已为三仆射，病身犹是六尚书。"[4](卷15)

骊山多飞禽，名阿滥堆。明皇帝御玉笛，采其声翻为曲子名焉。左右皆传唱之，播于远近，人竞以笛效吹。故词人张祜诗曰："红树萧萧阁半开，玉皇曾幸此宫来。至今风俗骊山下，村笛犹吹阿滥堆。"[5]

证事体例多散见于唐人笔记，如以上两例。本事专书《云溪友议》中也有数条，如"玉箫化"条文末引雍陶诗，"苗夫人"条文末引郭圆诗，"云中命"条文末引段成式诗，"赞皇勋"条文末引文场困辱者诗句，均属引诗证事一体。

以诗证事是唐诗本事的重要形式，同宋代前期诗歌本事一样，早期诗话也保留了这一形式，但具体形态与诗歌本事已有所不同。如以下条目：

京师辇毂之下，风物繁富，而士大夫牵于事役，良辰美景，罕获宴游之乐。其诗至有"卖花担上看桃李，拍酒楼头听管弦"之句。西京应天禅院有祖宗神御殿，盖在水北，去河南府十余里。岁时朝拜官吏，常苦晨兴，而留守达官简贵，每朝罢，公酒三行，不交一言而退。故其诗曰："正梦寐中行十里，不言语处吃三杯。"其语虽浅近，皆两京之实事也。[6](P264)

国朝浮图，以诗名于世者九人，故时有集号《九僧诗》，今不复传矣。……当时有进士许洞者，善为词章，俊逸之士也。因会诸诗僧分题，出一纸，约曰："不得犯此一字。"其字乃山、水、风、云、竹、石、花、草、雪、霜、星、月、禽、鸟之类，于是诸僧皆阁笔。洞咸平三年进士及第，时无名子嘲曰"张康浑裹马，许洞闹装妻"者是也。[6](P266)

退之笔力，无施不可，而尝以诗为文章末事，故其诗曰："多情怀酒伴，余事作诗人"也。[6](P272)

北都使宅，旧有过马厅。按唐韩偓诗云："外使进鹰初得按，中官过马不教嘶。"注云："乘马必中官驭以进，谓之过马。既乘之，然后蹀躞嘶鸣也。"盖唐时方镇亦效之，因而名厅事也。[7](P281)

泗州塔，人传下藏真身，后阁上碑道兴国中塑僧伽像事甚详。退之诗曰："火烧水转扫地空。"则真身焚矣。[8](P292)

唐人饮酒，以令为罚，韩吏部诗云："令征前事为。"白傅诗云："醉翻襕衫抛小令。"今人以丝管歌讴为令者，即白傅所谓。[8](P298)

以诗证事形式在宋代以后已析之为二，诗不仅用以印证事件，也用来诠释名物典故。后者如杨亿述、黄鉴编《杨文公谈苑》，解释"砌台"，引张仲素诗为证；诠释"畬田"，引刘禹锡、白居易诗为证；介绍"香树"，引郑文宝诗为证。前者为本事的原有形态，后者为变异形态。诗话兼具以上两种证事形式，上引四条中，第一、二、三条属印证事件，第四、五、六条属诠释名物典故。在诗话中，第一种形态已向文献考证发展，如第二条，引诗实兼具两重意义：一是对前面的叙事作人物印证，二是通过引诗介绍人物生平，后者诗、事为一，属于"自证自"形式。后三条主要继承宋代前期本事的证事特征，与本事不同的是，此类诗话

也多具文献考证色彩。自唐诗本事发展而来的具有考证色彩的以诗证事形式后来蜕变成为一种"因诗求事"的人物纪考方式，因而为人物生平事迹的考证提供了方便法门。

2. 议论的提升

宋人对议论的偏好也反映在早期记事性的诗话里。郭绍虞《宋诗话考》绝句二十首其二论《六一诗话》谓"论辞论事两难分"，可见诗论在诗话中的分量。记事而杂以议论，在中晚唐的杂录性本事中已经出现。随着本事作者的学者化以及本事写作中主体意识的增强，本事的议论化倾向在唐末五代呈蔓延之势。经过宋代前期本事的承接，这种偏离记事体制但为后世看重并逐渐成为诗话主流的诗评形式在早期诗话中即获得全面提升。这种提升主要体现在三个方面：

首先，诗评比重急剧增加。唐人记诗事多采取客观的态度，不重议论，本事中的议论一般是零碎的，无关宏旨，数量既少，分量亦轻。到宋代早期诗话，这种情况出现很大改变，这主要体现在《六一诗话》和《中山诗话》中。《六一诗话》共二十八条，其中涉及诗论的有十一条①，《中山诗话》六十三条，其中诗论十一条②，诗考六条③，议论在诗话中所占比重远远超过唐诗本事和宋代前期本事。就每一条目而言，本事均以记事为主，议论为辅。但在诗话中，有时议论主导全篇，如《六一诗话》中"唐之晚年"、"圣俞尝语余"、"诗人贪求好句"，《中山诗话》中"诗以意为主"等条目，以议论为中心，辅以诗句例证，大抵以论诗为主体。不仅如此，一些条目甚至摒弃记事品诗体例，全篇议论。一些诗话超离具体的个案分析，演变成为一种诗学见解的阐述，如《六一诗话》中"圣俞子美齐名于一时"条，是对比梅尧臣、苏舜钦二人诗风，纯以议论。至此，诗话已经摆脱以记事为体的本事体例，成为此后诗话中议论一体的先导。

其次，诗评范围更为广泛。本事中的议论，分量既少，内容也有限，一般来说，本事中的诗评主要涉及作家作品的风格，对作家、作品的把握一般止于概括的、整体的印象。诗话则把诗评内容扩展到对作家、作品某一特征的强调，对诗学观点的阐述，对诗歌史的研究。如下列各条片段：

> 孟郊、贾岛皆以诗穷至死，而平生尤自喜为穷苦之句。[6](P266)
>
> 退之笔力，无施不可，而尝以诗为文章末事，……然其资谈笑，助谐谑，叙人情，状物态，一寓于诗，而曲尽其妙。此在雄文大手，固不足论，而余独爱其工于用韵也。[6](P272)
>
> 江邻几善为诗，清淡有古风。苏子美坐进奏院事谪官，后死吴中。江作诗云："郡邸狱冤谁与辩？皋桥客死世同悲。"用事甚精当。尝有古诗云："五十践衰境，加我在明年。"论者谓莫不用事，能令事如己出，天然浑厚，乃可言诗，江得之矣。[8](P298)
>
> 诗人贪求好句，而理有不通，亦语病也。[6](P269)
>
> 诗以意为主，文词次之，或意深义高，虽文词平易，自是奇作。[8](P285)
>
> 唐之晚年，诗人无复李、杜豪放之格，然亦务以精意相高。如周朴者，构思尤艰，每有所得，必极其雕琢，故时人称朴诗"月锻季炼，未及成篇，已播人口"。[6](P267)
>
> 杨大年与钱、刘数公唱和，自《西崑集》出，时人争效之，诗体一变。而先生老辈患其多用故事，至于语僻难晓，殊不知自是学者之弊。[6](P270)

前三条从诗歌的选材立意、用韵用事方面着眼，属作家作品的专题性研究。四、五条表现诗话作者的诗学见解。六、七条属于诗歌史的研究。可见，诗话中诗评的视野更为开阔。在考证方面，本事一般集中于作品的归属问题，诗话考证则范围广泛得多。除诗歌真伪辨析外，还有语言声调考订，如《中山诗话》中"司马温公论九旗之名"、"白乐天诗云"二条；有生平考索，如《温公续诗话》中"杜甫终于耒阳"条；有名物考释，如《中山诗话》中"泗州塔"、"古诗云"二条；有事典辨证，如《中山诗话》中"曹参尝为功曹"条。这

---

① 包括"梅圣俞尝于"、"郑谷诗名"、"孟郊贾岛"、"唐之晚年"、"圣俞尝语余"、"圣俞子美齐名于一时"、"圣俞尝云"、"王建宫词"、"诗人贪求好句"、"石曼卿"、"退之笔力"。

② 包括"刘子仪赠人诗"、"景祐中"、"人多取佳句"、"诗以意为主"、"潘阆"、"杨大年不喜杜工部诗"、"张籍乐府词"、"白乐天诗云"、"唐诗赓和"、"管子曰"、"江邻几善为诗"。

③ 包括"司马温公论九旗之名"、"古诗云"、"史著"、"韩吏部集"、"曹参尝为功曹"、"词人以也字作夜字"。

些考证内容多属学术研究中的命题。诗话作者多身兼学者，考证一体的发达乃时代使然。

第三，诗评见解渐趋高明。本事中的诗评多为鉴赏品评，一般来说，这种鉴赏品评是感性的、粗略的，甚至是浮光掠影的。诗话中的诗评则超越了粗疏的感性把握，以说理分析为主体，衡文论事，大多深入细致，充满思辨色彩，因而成为一种颇为精致的诗评形式。早期诗话中不乏见解精到的诗评。《四库全书总目》谓《温公续诗话》"品第诸诗，乃极精密"，并谓"其论魏野诗误改'药'字，及说杜甫'国破山河在'一首，尤妙中理解，非他诗话所及"，乃中肯之论。此外，《六一诗话》善于把握诗风，如比较苏舜钦、梅尧臣两家诗风："子美笔力豪隽，以超迈横绝为奇；圣俞覃思精微，以深远闲淡为意。"[6](P276)语极简短，而体察精微，洞彻妙理。早期诗话不仅品诗评诗渐趋精密，论诗也多具理论色彩。如《六一诗话》引梅尧臣论诗语云："诗家虽率意，而造语亦难。若意新语工，得前人所未道者，斯为善也。必能状难写之景，如在目前，含不尽之意，见于言外，然后为至矣。"[6](P276)其说涉及言意之辨，为重要诗学论题。又说："诗人贪求好句，而理有不通，亦语病也。"[6](P269)涉及诗歌创作中的虚实问题。而"孟郊、贾岛皆以诗穷至死，而平生尤自喜为穷苦之句"[6](P266)等语，已开欧阳修"诗穷后工"诗论之端倪。但早期诗话考证的成就则略显逊色。早期诗话大抵以资闲谈，作者的心态是散慢随意的，并不以诗话为严谨的学术著述。

总而言之，早期三部诗话中的议论，较之本事，在质和量上都有空前进展，地位也因此大大提高。毫无疑问，这为后来以议论为体的诗话起到了引导和铺垫作用。

3. 诠事的扩展

所谓"诠事"，是指本事或诗话对诗中事典的诠释。唐诗本事中的解诗一体原是交代诗作背景、创作过程、意义本原，记载诗歌的欣赏与流传，自唐初至于五代，内容和体制相对固定。但宋代以后，这种情况发生了变化，宋代前期记载诗事的专书《雅言系述》中有专门诠释诗中事典的条目。这一创例为诗话所沿用，《六一诗话》中有两则这样的条目：

> 李文正公进《永昌陵挽歌词》云："奠玉五回朝上帝，御楼三度纳降王。"……所谓三降王者，广南刘鋹、西蜀孟昶及江南李后主是也。若五朝上帝则误矣。太祖建隆尽四年，明年初郊，改元乾德。至六年再郊，改元开宝。开宝五年又郊，而不改元。九年已平江南，四月大雩，告谢于西京。盖执玉祀天者，实四也。[6](P264)

> 梅圣俞尝于范希文席上赋《河豚鱼诗》云："春洲生荻芽，春岸飞杨花。河豚当是时，贵不数鱼虾。"河豚常出于春暮，群游水上，食絮而肥。南人多与荻芽为羹，云最美。[6](P265)

第一条解释诗句所指称的历史事件，逐一说明，并有所辨证；第二条是对于诗歌涉及的地方风物人情的交代。这两则诗话，或解释有关词句，或交代有关知识，具有直接的诠释性，是为诗歌解读服务的。一般来说，唐诗本事虽有解诗功能，但并无直接明了的解诗目的，解诗的意义是凭借读者的阅读领悟的。直接的诠释目的是此类诗话最显著的特征，也是其区别于唐诗本事的标志之一。自宋诗本事而来的诠事体制在宋诗话中既有沿袭，又有变异。所谓变异，是由以解释现实事件和历史掌故为主的"诠事"向解释词语的"诠词"转变。在早期诗话中，这种变异形态其实更为普遍：

> 李白《戏杜甫》云："借问别来太瘦生，总为从前作诗苦。""太瘦生"，唐人语也，至今犹以"生"为语助，如"作么生"、"何似生"之类是也。[6](P269)

> 元丰初，宦者王绅，效王建作宫词百首，献之，颇有意思。其《太皇太后生日诗》云："太皇生日最尊荣，献寿宫中未五更。天子捧觞仍再拜，宝慈侍立到天明。"宝慈，皇太后宫名也。[7](P279)

> 晏元献尤喜江南冯延巳歌词。其所自作，亦不减延巳。乐府《木兰花》皆七言诗，有云："重头歌咏响璁琤，入破舞腰红乱旋。"重头、入破，皆弦管家语也。[8](P292)

以上各例均为名词解释，与诠事已有明显不同。早期三部诗话都运用了释词形式，可见这种形式在诗话产生时已获得广泛认同。由于早期诗话的运用，释词后来成为诗话的重要形式，《诗话总龟》前集中"书事"和"故事"两类收录了很多此类诗话。《唐宋分门名贤诗话》卷一八"笺释"类亦收录此类诗话①。这

① 该书第十一至二十卷散佚，仅存卷目。

些诗话和诠事类诗话后来成为诗歌解读的必要环节。

诠事释名形式虽与唐诗本事体制不同，但自后者发展而来，其中的演进变化还是有迹可寻的。需要强调指出的是，这变化的诱因当是经籍中的传注，特别是《诗经》传注。如果说唐诗本事与《诗序》相似，那么，诠事释词则与《诗经》传注相似。

以上是对早期诗话与本事关系的全面考察。不管是唐诗本事，还是早期诗话，均以记事为本，上述考察反映了本事中叙事因素的学术化发展。三部诗话出现以后，本事叙事因素的学术化进程其实还在延伸。三部诗话的出现，带动了北宋以叙事为主的诗话的发展。北宋诗话的体制基本上是叙事性的。北宋后期，先后出现了三部诗话总集，即《唐宋名贤诗话》、《古今诗话》和《诗总》。这三部诗话总集编于北宋后期到北宋末年，应该说，其中的收录体现了北宋诗话的面貌，从中可以看出，北宋诗话是以叙事为主的。大致说来，我们可以把北宋诗话的发展看作是本事叙事一体不断学术化的过程。南宋以后，诗话以议论为主，一些诗话虽仍然叙写诗事，但已不占主流。因此，北宋末年阮阅《诗总》的编写可视为本事叙事一体学术化的完成。

参考文献：

[1]元稹. 元稹集[M]. 北京：中华书局，1982.
[2]韦绚. 刘宾客嘉话录序[A]. 刘宾客嘉话录[M]. 文渊阁四库全书本.
[3]高彦休. 唐阙史序[A]. 唐阙史[M]. 四库全书本.
[4]王定保. 唐摭言[M]. 上海：中华书局上海编辑所，1957.
[5]尉迟偓. 中朝故事[M]. 上海：中华书局上海编辑所，1958.
[6]欧阳修. 六一诗话[A]. 何文焕辑. 历代诗话：上册[M]. 北京：中华书局，1981.
[7]司马光. 温公续诗话[A]. 何文焕辑. 历代诗话：上册[M]. 北京：中华书局，1981.
[8]刘攽. 中山诗话[A]. 何文焕辑. 历代诗话：上册[M]. 北京：中华书局，1981.

Stories behind poems of Tang dynasty and poetical notes in early Song dynasty

Yu cailin

(*College of Literature, Nankai University, Tianjin* 300071)

Abstract: Notes on poets and poetry in early Song dynasty developed from stories behind poems of the Tang dynasty. First, early Song poetical notes inherited the form of story telling, bearing similarities in format/style and narrative typology. Second, the notes gradually deviated from the form of story toward factual research, thematic commentary and meaning interpretation. The relationship between early Song poetical notes and Tang dynasty poetical story reflects the incline of the latter toward academic learning.

Keywords: poetical story of Tang dynasty; poetical notes; factual research; thematic commentary; meaning interpretation

[责任编辑 刘 培]

文 史 哲
2006 年第 6 期(总第 297 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 6, 2006(Serial No. 297)

吴文英词的"现代化特色"献疑

——与叶嘉莹先生商榷

周 茜

(同济大学 中文系,上海 200092)

摘 要:叶嘉莹先生的《拆碎七宝楼台——谈梦窗词之现代观》一文,以新的时代眼光提出了吴文英词具有现代化的特色。叶先生此论一出,在学界产生了广泛的影响。然而,吴梦窗词是否具有"与一些现代文艺作品之所谓现代化的作风颇有暗合之处",从而具有"遗弃传统而近于现代化"的"时空杂糅"、"感性修辞"两点特色,却是值得商榷和探究的。

关键词:吴文英词;现代化特色;叶嘉莹

中图分类号:I207.23 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)06-0061-08

一

在中国词学史上,吴文英(字君特,号梦窗)其人其词一直是充满争议的对象。尤其是建国以来头30年(1949 - 1979年),由于政治和意识形态方面的原因,以梦窗词为代表的南宋"典雅派"词在一片贬黜之声中趋于沉寂,吴词的研究也处于销声匿迹、一片空白之中。据《1949 - 1979年词学研究论文索引》统计,对梦窗词的研究,仅有论文1篇,赏析文章2篇[1](P496-543)。也就是说,除了20世纪50年代《光明日报》副刊上发表过陈廉贞的《读吴梦窗词》一文以外,全国报刊没有刊登梦窗词的专论。这期间出版的文学史、词选几乎无一例外地把吴词视为忽略思想内容、只注重形式技巧的样板,加以贬斥否定。因此,叶嘉莹先生《拆碎七宝楼台——谈梦窗词之现代观》(以下简称《谈梦窗词之现代观》)一文的发表①,好似惊雷之震,使埋没已久的"七宝楼台"破土而出,梦窗词的研究为之一变。叶先生学术视野的开阔和对传统研究方法的突破,令人耳目一新,不但为吴词的研究作出了重要贡献,也为新时期词学界开始拨乱反正,对婉约词和典雅词派进行重新评价起了导夫先路的作用。

在《谈梦窗词之现代观》一文中,叶先生对梦窗词给予了高度评价。她的主要观点集中表现在关于吴词现代化的两点特色的新发现上,这是词学研究由古典进入现代以后叶先生以新的时代眼光作出的再评价,其曰:

> 梦窗词之运笔修辞,竟然与一些现代文艺作品之所谓现代化的作风颇有暗合之处,于是乃恍然有悟梦窗之所以不能得古人之欣赏与了解者,乃是因其运笔修辞皆大有不合于古人之传统的缘故;而其亦复不能为现代人所欣赏了解者,则是因为他所穿着的乃是一件被现代人目为殓衣的古典衣裳,于是一般现代的人乃远远地就对之望而却步……。[2](P62)

叶先生指出,吴文英不得古人之欣赏是因为其不合于古人的传统而近于现代化的缘故,同时又不得

收稿日期:2006-02-12

作者简介:周茜(1966 -),女,重庆人,文学博士,同济大学中文系讲师。

今人之了解则在于吴词早已是入殓沉埋数百年的古典了。

又曰：

> 梦窗词之遗弃传统而近于现代化的地方，最重要的乃是他完全摆脱了传统上理性的羁束，因之在他的词作中，就表现了两点特色：其一是他的叙述往往使时间与空间为交错之杂糅；其二是他的修辞往往凭一己之感性所得，而不依循理性所惯见习知的方法。[2](P63)

第一点特色可简称为"时空杂糅"，第二点叶先生自称为"感性修辞"，这两点即叶先生所谓梦窗词遗弃传统而近于现代化的特色，此为全文立论的核心，是前所未有的现代新评价，也是在学界产生广泛影响的关键之所在。

那么，何谓现代化特色？叶先生具体所指的是欧美现代主义文学作品，尤其是意识流小说、电影和后期象征主义诗歌所体现的特色。如法国阿伦·雷乃的电影《广岛之恋》、《去年在马伦巴》，美国威廉·福克纳的小说《喧哗与骚动》，艾略特的诗歌《荒原》等。

自此，新时期治梦窗词者鲜有不为叶先生的观点所笼罩者。研究者大多沿着此种思路生发、扩展，纷纷运用西方现代文艺理论，如"意识流"、"变态心理"、"张力论"等来研讨吴词的艺术，试图阐明其与一些现代诗歌的"暗合"之处。如陶尔夫先生在《南宋词史》中就以"意识流的结构方式"、"象征性的表现手法"和"感性的造句与修辞"等来说明梦窗词的艺术特色[3](P371-382)。蔡起福先生的《梦窗的词意识流手法初探》从"时空结构的错综杂糅"、"自由联想的跳跃穿插"、"潜意识的自然流露"三方面来探讨梦窗词意识流手法的主要表现[4]。徐安琪先生则在《梦窗词变态审美心理初探》中提出吴文英在文学创作过程中表现出一种变态审美心理[5]。诸家在分析时虽然角度不同，高下有别，但都与叶先生的基本观点有似曾相识之感，都没有突破其范围，超越其水平。

笔者以为叶先生《拆碎七宝楼台——谈梦窗词之现代观》一文是颇有力度的翻案之作，其所具有的启发性和实际影响，已经超越了单个的梦窗词研究所具有的意义，历史功绩不容质疑。但是，如果我们对梦窗词进行一番全面深入的分析和研究后，不得不承认叶先生的创造性研究还是有令人困惑、值得商榷之处的。梦窗词是否真的如叶先生所言是既"不能得古人之欣赏与了解"，"亦复不能为现代人所欣赏了解"，以及梦窗词是否具有"与一些现代文艺作品之所谓现代化的作风颇有暗合之处"，从而具有"遗弃传统而近于现代化"的"时空杂糅"、"感性修辞"两点特色等都是值得探究的。

二

叶先生认为梦窗词既不能得古人亦复不能为现代人所欣赏和了解，事实果真如此吗？

实际上，梦窗词在南宋即已受到选家和词论家的欣赏与重视。

在宋代有《花庵词选》、《阳春白雪》和《绝妙好词》三种选本② 各选梦窗词9首、13首、16首，其入选率均大大超出三、五首的平均数，表明梦窗词在当时就颇受欢迎。

当时两部著名的词论著作也都对梦窗词有所称述。

沈义父《乐府指迷》首开其端记录吴文英的"论词四标准"，并把它作为全书的总论和纲领，足见沈氏的推重。张炎《词源》虽以姜夔词的清空为尚，不喜梦窗词之质实，但仍然肯定了梦窗的自成一家、称名于世，并称赞梦窗词讲究句法、善炼字面等。

宋词的创作虽然在南宋已经达到了极度的辉煌，但是宋代的词学理论却是相对滞后的。元、明两代则创作与理论同时衰微，词学至清代才走向繁荣，对梦窗词的研究也留给了复兴的清代。伴随着清人对词

---

① 《拆碎七宝楼台——谈梦窗词之现代观》一文，在中国大陆最早刊载在《南开学报》1980年第1期(P41-56)和第2期(P34-41)上。

② 吴熊和先生汇编宋人选宋词十种，其中有的早已亡佚，有的成书年代早于吴文英的出世，所以仅剩有上述三种词选本选录梦窗词。

体文学认识的深入，梦窗词亦渐行渐盛，自清中叶至清末民初吴词被常州词派、吴中词派所推崇、激赏，以至于民初"学梦窗词者几半天下"(吴梅语)，其地位达到了历史最高峰。吴词被常州词派肯定与赞赏的过程是与常州词派对词学传统的认识和建立相一致的。从张惠言、周济的寄托说，到谭献的柔厚说、陈廷焯的沉郁说，最终至况周颐的重拙大说，是常州词派经过了几代学者的不懈努力，孜矻求索而最终成熟的词学审美理想。这一审美理想是对中国传统词学的继承和发展，是在经历了上千年的词学演进历程后对词学理论的历史性总结，而梦窗词所具有的沉著醇厚、密丽幽邃之特色正好符合常州词派的审美理想而逐步被推上了大家词人的行列。要之，常州词派等岂止是欣赏吴词，而是对其推崇备至！但他们的崇尚并不是基于所谓"现代化特色"，他们完全是站在中国传统词学理论的立场上来欣赏和评价梦窗词的。

再则，现代学者也并非一概认为吴词穿着古典的殮衣而不能欣赏与了解。有相当一部分对古典词学传统有良好传承的学者，如吴梅、王易、唐圭璋等先生对梦窗词的价值和意义都有充分的认识和肯定。唐圭璋先生于20世纪40年代发表于《读书月刊》的《论梦窗词》认为：

> 一代大家，大抵不随人俯仰，转益多师，自具面目。乌有毫无生气之作，而可以蒙蔽六百年来才士之耳目心思者。……近人反对凝炼，反对雕琢，于是梦窗千锤百炼、含意深厚之作，不特不为人所称许，反为人所痛诋，毋亦过欤。[6](P982)

在此，唐氏旗帜鲜明地驳斥某些不能欣赏梦窗之呕心沥血、精雕细作的近人。此外，有些学者甚至在"文革"前后，社会主义现实主义占统治时期亦顽强地发出自己的声音。如刘永济先生1960年秋写成的《微睇室说词》，取梦窗词79首，逐一诠释，或申或辨，折衷己意，对现代学人、读者理解欣赏梦窗词大有裨益。

当然，近现代学者中的确有不少对梦窗词持反对态度，不能欣赏其独特的风貌者。虽然这些学者有着各自的出发点，但他们众口一辞的声讨都有一个共同的特点：那就是他们都持西方理论立场。如王国维《人间词话》标举境界，推崇真挚自然，对于梦窗词颇为不喜，认为吴词以雕琢、以技巧掩盖了真情，终失之于浅薄，并由此导致了词的衰微不振。众所周知，王国维的论词标准深受叔本华直观论的影响。胡适对梦窗词亦近乎全盘否定，认为梦窗只在套语和古典中讨生活。他的立论点则是以西方"意象派"为理论背景的。早在20世纪20年代，梁实秋就指出，胡适所倡导的白话文运动深受外国影响，在其主张中留有明显的意象派理论的痕迹，而意象派的核心主张就是"清楚明白"。刘大杰则以苏联社会主义现实主义为标准，要求文学艺术要体现人民性、阶级性、爱国主义等。要之，王国维强调直观，所以反对吴词之"雕琢"；胡适强调意象明晰，所以反对吴词之"晦涩"；刘大杰等强调思想内容，所以批判吴词之"形式主义"。尽管他们的理论来源不同，但都是站在与中国传统相悖的外来理论立场上发言的。

由上可见，吴文英词并非不能为传统所认识和欣赏。否定者反倒是标举现代文艺观的学者，即受西方文艺理论的影响，持西方现代文艺立场的学者。

三

早在20世纪50年代末60年代初，叶先生便开始采用西方理论来评析中国古典诗歌，后来又游历讲学于西欧、北美等地，最后定居加拿大。处于中西两种不同的文化背景中，叶先生开始有意识地将此新旧中西的多元多彩之文化加以别择去取、融会结合，力图把西方理论长于分析、富于思辨的长处融入中国传统诗学中。是故，叶先生对梦窗词的评价亦加入了现代化的批评元素——那就是"时空交错杂糅"和"感性的修辞"的提出。对于时空错综的叙写方法，叶先生认为在中国旧文学中是"极为新异"、"背弃传统"的。因为中国文学传统中，无论叙事、抒情或写景，大多是合于理性，有始有终，层次分明的，而梦窗词则完全摆脱了理性的羁束，将时间与空间、现实与假想作无可理喻的结合。所以，早在宋代即有张炎的"七宝楼台"之批评，近世则有胡适之"时而说人，时而说花，一会儿说蛮腥和吴苑，一会儿又在咸阳送客了"[7](P297)，刘大杰之"前后的意思不连贯，前后的环境情感也不融和，好像是各自独立的东

西"[8](P654)之讥议。但是,叶先生指出梦窗此种时空错综的手法在今日现代化的电影、小说及诗歌中则是极为习见的,因而"梦窗词昔日所为人讥议的缺点,岂不正成为了这一位词人所独具的超越时代的深思敏悟的创作精神之证明"[2](P67-68)。

叶先生以其灵心慧质概括出梦窗词在章法结构上的"时空交错杂糅",这本是对梦窗词之艺术深思细绎后的独到见解,但"时空杂糅"是否就是"极为新异"、"背弃传统"、"超越时代"、具有现代化的色彩,却是值得商榷和深究的。

早在1968年,即《拆碎七宝楼台——谈梦窗词之现代观》在台湾《纯文学》月刊刊出后的当年,台湾学者高阳先生就提出了质疑:

> 对于梦窗词,我的看法,恰好跟她的"现代观"相反。以我看,梦窗词的叙述,在时间、空间,乃至人物、情况上,相当清晰,本未错综,此即疆村的所谓"脉络井井"。[9](P134)

又,1974年美国斯坦福大学教授刘若愚在《北宋的主要词人》一书的"结束语"里,就吴文英词发表了看法:

> 近来有人宣称吴文英有一种独创性是言过其实的。诚然,吴文英常常使用出人意料的或超现实的意象,也喜爱把过去和现在混为一体,他在词的结构方法上多依赖感情的联系而不是逻辑的连结;但这并不意味着他是第一个使用这些方法的人。①

刘先生认为这些艺术表现手法几乎和中国的诗歌本身一样古老,上可追溯到《诗经》中的三种主要表现手法之一——"兴"。在该书中,刘先生还数次列举北宋词人作品中的一些实例加以说明。也就是说,吴文英词并不是背弃传统、超越时代的。

此外,大陆学者谢桃坊先生最初发表在1983年8月30日《光明日报》上的《略谈梦窗词与我国传统创作方法》一文,也对梦窗词的现代化提出了异议。谢先生认为西方现代派文学与我国古代文学有着历史文化条件的重要区别,西方现代派是反社会、反理性、反现实的,而梦窗词并非如此。至于时空错乱、内心独白等表现手法,在我国传统中也是常见的,在宋词中也不乏见,并非仅见于梦窗词。

可见,高阳、刘若愚和谢桃坊三位先生都一致认为梦窗词是传统的,反对给梦窗词贴上"现代"的标签。他们三人的不同在于,高先生否认"时空交错"的存在,而刘先生和谢先生则是认可的,但是认为这种特色并非吴文英独创,更非西方现代派所独有。

笔者认为,他们的观点各有其道理,但问题的关键需从词体内部的发展来观照。词这种体裁,较之诗歌是一种更纯粹的抒情文学,重在以意达情,往往按照情感流动的线索将一些并无直接关联却有着共同情感指向的意象片断连缀起来抒发情感。词从小令到长调的发展适应着从单纯明朗到复杂深曲的情感表达的需要,形式上的时空跳跃是同这种回环往复的复杂情感内容相适应的。因此,随着词的高度成熟,更加注重主观心灵的感受,对时空线索完整性、连续性的依赖越来越小,词的艺术技巧也日臻复杂多样,长调慢词中时空断裂、跳跃、倒流、交叉等手法的运用越来越多。周邦彦词就是这方面的典范。吴文英的长调代表作《莺啼序》结构复杂多变,看似极为新异,但其实明显受到清真词《瑞龙吟》的影响。请看他们的词作:

> 章台路,还见褪粉梅梢,试花桃树。愔愔坊陌人家,定巢燕子,归来旧处。 黯凝伫。因念箇人痴小,乍窥门户。侵晨浅约宫黄,障风映袖,盈盈笑语。 前度刘郎重到,访邻寻里,同时歌舞,唯有旧家秋娘,声价如故。吟笺赋笔,犹记《燕台》句。知谁伴、名园露饮,东城闲步?事与孤鸿去。探春尽是,伤离意绪。官柳低金缕。归骑晚、纤纤池塘飞雨。断肠院落,一帘风絮。(周邦彦《瑞龙吟》)

> 残寒正欺病酒,掩沉香绣户。燕来晚、飞入西城,似说春事迟暮。画船载、清明过却,晴烟冉冉吴宫树。念羁情游荡,随风化为轻絮。 十载西湖,傍柳系马,趁娇尘软雾。溯红渐、招入仙溪,锦儿偷寄幽素。倚银屏、春宽梦窄,断红湿、歌纨金缕。暝堤空,轻把斜阳,总还鸥鹭。 幽兰旋

① 转引自阎华《国外学者关于吴文英词的争论》,载1983年1月18日《光明日报》第3版。

老，杜若还生，水乡尚寄旅。别后访、六桥无信，事往花委，瘗玉埋香，几番风雨。长波妒盼，遥山羞黛，渔灯分影春江宿，记当时、短楫桃根渡。青楼仿佛，临分败壁题诗，泪墨惨淡尘土。　危亭望极，草色天涯，叹鬓侵半苎。暗点检、离痕欢唾，尚染鲛绡，觐凤迷归，破鸾慵舞。殷勤待写，书中长恨，蓝霞辽海沉过雁，漫相思、弹入哀箏柱。伤心千里江南，怨曲重招，断魂在否？（吴文英《莺啼序》）

《瑞龙吟》和《莺啼序》都是重游旧地、追怀往事、思念情人的作品。周词以景起，以景结，中间则以今日与往昔两条线索互相交织。首写今日旧地重游之所见所感，次则倒叙往昔旧人旧事，末写抚今追昔之情，今昔错综交结不复可分。全篇妙处正在于回环往复、多有时空转换跳荡之处，从而造成曲折盘旋、欲言又止、神味无穷之艺术效果。周词集中类似的篇章较多，对南宋词人有着巨大的开启作用。

吴词全篇由回忆组成，分为伤春、欢会、伤别、凭吊四段。作者不以传统的直抒胸臆或叙事顺序来表现，而是继承并发展了周邦彦精心组织章法结构的手法，从"伤春"起经过许多转换、曲折、跌宕才达到结尾的"凭吊"。其间时空的跳跃起伏、腾天潜渊，意脉的神龙夭矫、峰回路转，相较于周清真则有过之而无不及，因此要读懂这首词并不容易，但是只要细心寻绎还是有脉络可寻的。正如海绡翁所评：

> 通体离合变幻，一片凄迷，细绎之，正字字有脉络，然得其门者寡矣。[10](P1848)

彊村、海绡翁以及高阳等所谓"脉络井井"，正是把握住了梦窗词之情感发展的线索和组织结构的方式而发出的有得之言。

可见，吴文英的"时空杂糅"并不是杂乱无章、无迹可寻的，也不是出于他个人的天才创造，更不是这种天才使他能够跳出传统而与几百年后的西方现代化暗合，而恰恰是与传统的发展一脉相承的。

又，吴文英这种"时空杂糅"与西方意识流文学之关系的区分是至关重要的。

西方意识流小说有两个基础，一是詹姆士的心理时间，一是自由联想的理论。二者又都是以非理性主义哲学为基础的。"总是先有非理性的社会生活和思潮，才会有非理性的艺术方法和表现；总是先有非人化的社会现象，才会产生非人化的艺术形象。"[11](前言,P21)可见，现代主义文艺中的时空错综、意识流结构方式是文学与时代相协调的产物，是非理性的社会生活和思潮的反映，是为了更真实地表现现代西方社会的两大精神实质——精神危机和非理性主义。如叶先生所举威廉·福克纳的小说《喧哗与骚动》就是20世纪西方意识流小说的典范之作。该书描写的是美国南方大户康普生家族几十年的兴衰与沉浮。全书共分四章，前三章分别是康普生家的幼子班吉、长子昆丁和次子杰生的内心独白，而班吉是个白痴，昆丁是个精神崩溃者，杰生则是个丧失人性的偏执狂，他们的独白叙述、时间空间自然都是颠倒跳跃、支离破碎的。正如让-保罗·萨特在《福克纳小说的时间：〈喧哗与骚动〉》中所言：

> 为什么福克纳要把他故事的时间打乱，把一个个片断安排得七颠八倒？为什么让一个白痴的心灵来给福克纳的想象世界揭开第一扇窗户？……如果认为这些反常情况仅是写作技术上的小手法，那就错了；小说家的美学观点总是要我们追溯到他的哲学上去。批评家的任务是要在评价他的写作方法之前找出作者的哲学。[12](P158-159)

同样，我们认识中国古典诗词中的"时空错综"也不能忽视中国社会的历史文化传统。正统的儒家思想在中国古代社会占据着主导地位，对政治、经济、文化、教育等各个方面都产生了极为深刻的影响。中国古代的文学创作和文学理论也无不打上儒家文艺思想的烙印：强调文学要为政治教化服务，主张"文以载道"；在感情的表达上要"发乎情，止乎礼义"；文艺审美崇尚"思无邪"以及"温柔敦厚"的"中和"之美；文艺的社会作用则是"兴观群怨"，"迩之事父，远之事君"，以达到"经夫妇、成孝敬、厚人伦、美教化、移风俗"的目的，等等。因此，在儒家"诗教"熏陶下的中国古典诗词，其抒情写意都是有理性、有规范、有节制的，追求的是真善美。这与西方现代派文艺的非理性主义有着天壤之别，本质之分。

总之，梦窗的时空杂糅绝不是脱弃传统的非理性主义表现，用西方意识流和现代化来解释，就如同给李白、杜甫戴上浪漫主义、现实主义的帽子一样，掩盖了古代和现代、中国和西方的重大差别，是非历史主义的。

四

叶嘉莹先生关于梦窗词现代化的第二点特色是"感性的修辞",关于此点,叶先生主要从梦窗喜用僻典和自创新词上予以说明。如叶氏指出吴词《锁窗寒·玉兰》中的"汜人"和《齐天乐·禹陵》中的"翠蒲湿空梁,夜深飞去"用的都是僻典。而《高阳台·丰乐楼》"飞红若到西湖底,搅翠澜、总是愁鱼"句中"愁鱼"是一个毫无出处的生词。《八声甘州·灵岩》"箭径酸风射眼,腻水染花腥"句中"酸风"袭用李贺《金铜仙人辞汉歌》中"东关酸风射眸子"之句,"花腥"则是梦窗自创的新词。这些都表明梦窗与长吉一样同为最善于以感性修辞的诗人,遣词用字有脱弃传统,不合于理性上惯见习知之处。叶先生又以艾略特诗歌为例来比照说明,认为梦窗背弃传统理性,纯以感性修辞的方法,被昔人所指为"用字下语太晦,人不可晓"之处,以新的观点视之,却正是合于现代化之写作途径的地方。

对此,高阳先生也不能苟同:

> 梦窗词的修辞,千锤百炼,多出于理性的推敲,而不止于凭一时的感受,率尔下语,此即彊村的所谓"沉邃缜密"(语见《彊村丛书·梦窗词跋》)。[9](P134-135)

又曰:

> 至于"感性的修辞",凡是文艺创作,莫不皆然;文艺本出于感情,若无"感性",不能成物。但一时的"感性",在诗词中必经反复推敲,千锤百炼,既欲求意境之深,又欲求音节之响……是则词的修辞,出于"感性",成于理性。[9](P143)

谢桃坊先生则指出梦窗词"炼字炼句,迥不犹人"者,并不是背弃传统的,如叶先生所举"愁鱼",即"愁似鳏鱼"之意,来自李商隐"鳏鱼渴凤真珠房"(《李夫人》)和张先"愁似鳏鱼知夜永"(《安陆集》)句,并非"毫无出处的生词"。而"花腥"一词,屈原《九章·涉江》就有"腥臊并御,芳不得薄兮",将恶臭的气味与芳香对举;李贺的《假龙吟歌》也有"莲花去国一千年,雨后闻腥犹带铁"之句。可见,"花腥"也是来自传统的[13](P241-242)。

高先生和谢先生从两个不同的角度对叶先生的观点提出了异议,言之有理,但遗憾的是都未进行深入的探讨。

笔者以为叶先生提出的"感性的修辞"与其向来所倡导的"兴发感动"的评赏标准不无关系,所以,我们在此需要对叶先生的"兴发感动"说稍作了解。

在数十年的学术生涯中,叶先生通过对自身批评实践的追寻,总结并提出了"诗歌中兴发感动之作用"的主张。她认为文学之所以为文学,诗歌之所以为诗歌,在其本质方面原是一直有着某些永恒不变的质素,这种质素就是"诗歌中兴发感动之作用"。而这种感发生命的来源,大体上得之于自然界景物节气之变化的感发和人事界悲欢顺逆之遭际的感发两个方面。因此,她对诗歌的评赏一向以其所传达出来的感发生命之有无、多少、大小、厚薄作为衡量其高下的标准。其《古典诗歌兴发感动之作用(代序)》中有曰:

> 我在《境界说与传统诗说之关系》一文中,就曾提出说:"兴发感动之作用,实为诗歌之基本生命力。至于诗人之心理、直觉、意识、联想等,则均可视为心与物产生感发作用时,足以影响诗人之感受的种种因素;而字质、结构、意象、张力等,则均可视为将此种感受予以表达时,足以影响诗歌表达之效果的种种因素。"对于前者,我曾简称之为"能感之"的因素;对于后者,我曾简称之为"能写之"的因素。一般说来,我在批评的实践中,对于这两种因素是曾经同时注意到了的。[2](序,P7)

叶先生提出梦窗词"感性修辞"的特色并且极为赞赏,就因为在其"兴发感动"的理论背景下,她尤为看重作品中的敏锐感受和感发。如在《唐宋词十七讲》中她评价梦窗词曰:

> 吴文英在用典故之中,常常加进去感发。吴文英是南宋最后一个非常值得注意的作者。一方面有南宋的长处,一方面有北宋的长处。他是把周邦彦的安排思力跟辛弃疾、苏东坡的感发结合起来的这样的一个人。[14](P405)

"感发"的确是文学创作中的基本条件，情感、感受之于诗词至关重要，作品的感发力量也主要取决于情感的力度，但"情动于中而形于言"(《毛诗序》)，作品中的"兴发感动"能否传达出来，并且能传达到怎样的效果，又不仅在于"能感之"，也在于"能写之"的因素。叶先生所谓"感性的修辞"自当属于"能写之"的因素。"悲落叶于劲秋，喜柔条于芳春"(陆机《文赋》)，心有所感(即"能感之")形之于言(即"能写之")是诗歌构成的基本要素。其中感发是文学创造的先决条件，表现能力则是必要条件。常人心中也能有所感，但如何遣词造句、如何修辞润饰才能把心中的感发表达得出神入化、感人至深，这才是作家与常人的质的区别。心物相交的感发是感性的，但感情形诸笔端之时，则又有因心而命物之技巧，之冥思苦想，之构思安排，这无疑是理性的创作，这种创作的表现形式就是修辞、结构、章法等等"能写之"的因素。无论是修辞、结构还是章法等无一不需要进行精心的选择、组织、调整直至修改。如张炎《词源》卷下论"制曲"曰：

> 作慢词，看是甚题目，先择曲名，然后命意。命意既了，思量头如何起，尾如何结，方始选韵，而后述曲。最是过片，不要断了曲意，须要承上接下。……词既成，试思前后之意不相应，或有重叠句意，又恐字面粗疏，即为修改。改毕，净写一本，展之几案间，或贴之壁。少顷再观，必有未稳处，又须修改。至来日再观，恐又有未尽善者，如此改之又改，方成无瑕之玉。倘急于脱稿，倦事修择，岂能无病，不惟不能全美，抑且未协音声。作诗者且犹旬锻月炼，况于词乎。[15](P258)

可见，文学创作必定是感性和理性相结合的产物，创作中修辞、结构、意象等"能写之"的因素也都是"出于感性"，而"成于理性"的。因此"感性的修辞"这一提法本身是存在问题的。

此外，是否因为梦窗的用典用字、修辞着色独具特色、与众不同，就可用"感性的修辞"来概括呢？

众所周知，诗词的创作要想在极短小、紧凑的篇幅内发挥出最强的表现力、最大的创造力，诗人的炼字炼句功夫是必不可少的。刘勰《文心雕龙·练字》即曰："缀字属篇，必须练择。"沈祥龙《论词随笔》亦云："词之用字，务在精择。"为此，作家们往往绞尽脑汁、苦搜冥索并经过反复推敲修改始成。

且不说王安石"春风又绿江南岸"句中的"绿"字，反复斟酌修改了十几字乃定，也不说杜甫"语不惊人死不休"的事例，就拿叶先生认为的最善于以感性修辞的诗人李贺来说，他的诗常常出现出人意表的语言和意象，因此而被称为"鬼才"诗人。但是，在他那些刻意描摹渲染的看似直观敏锐的事物形象背后，总是隐藏着极其苦痛的煎熬。李商隐著《李长吉小传》曾记叙了李贺苦吟的情况，说他经常骑驴背一古破锦囊去野外搜集诗料，遇有所得便书投囊中，及暮归家再重新编排提炼。他日日夜夜苦读写作，带着病痛喝着汤药还要读，他母亲常为之担心："是儿要当呕出心乃已尔。"清人叶衍兰《李长吉集跋》亦云："李长吉诗如镂玉雕琼，无一字不经百炼，真呕心而出者也。"[16](P393)可见，李贺那些感受强烈、令人触目惊心的修辞又何尝不是苦心经营的结果。

至于用典，这种修辞方式在中国古代文学中是最为普遍，也是最为讲求的。因为我国古代诗词的语言是一种最精微、最凝练的语言，而贴切、精彩的典故，往往片言只语、寥寥数字就能表现极丰富、深刻的情景、内涵。所以，典故不是一般的语言，它的恰当运用必须是作者经过长期积累、再三锻炼的结果，它是作者学问广博、功力深厚的标志。

可见，诗词中无论是用典还是用字，都是创作者丰厚积累、精心思索、深加锻炼的产物，绝非纯然援笔而成的感性所为。

吴文英作为一名布衣词客、专职词人，除了把一生的心血都投入到词作之中，别无所立。因此，梦窗词是苦心孤诣、惨淡经营的。身处周邦彦、姜夔之后，要想另辟蹊径、独树一帜，非"炼字炼句，迥不犹人"，别无他法，正如唐诗中韩愈一派"怪词惊众"，宋诗中江西诗派"点铁成金"、"夺胎换骨"，都是为了自成一家的创新一样。但这种创新绝不是无本之木、无源之水。梦窗词既效法韩愈、李贺的求险求怪，更继承江西诗派大量使事用典、融化古诗的手法。如果说江西诗派是"以文字为诗，以才学为诗"的"学人之诗"，那么，梦窗词则是"以文字为词，以才学为词"的"学人之词"。梦窗词中之"汜人"、"愁鱼"、"花腥"之类，既是他独特的敏锐感受，也是他刻意追求与众不同的结果，更是他学识广博、锻炼渊雅的深厚功力之体现。正如王鹏运所评："梦窗以空灵奇幻之笔，运沉博绝丽之才，几如韩文、杜诗，无一字无来

历。"[17](校本《梦窗甲乙丙丁稿跋》)总之,梦窗词的感性是与自觉的艺术锤炼结合在一起的,他的感性与理性水乳交融,不可割裂分离。梦窗词的修辞也多从典故史实、前人诗句、对比借代等中国传统的表现手法而来,与西方现代派全然无关。

综上所述,叶嘉莹先生对吴文英词的全新评价,使梦窗词得以重见天日,其拨乱反正的意义是重大的。与此同时,我们也应当认识到,虽然叶先生高度赞赏梦窗词,与王国维、胡适等人的贬斥截然相反,但他们都是立足于西方文学理论的立场上所进行的观照,由此导致了中国文学自身特点和西方现代文艺本原意义的双重丧失,是用某种新理论、新观念来统制和抹煞了历史存在的差别,因而都不能真正认识和理解梦窗词。而诸生后学在叶先生文章的中西结合所散发出的新颖独异之魅力感召下,又恰逢20世纪八九十年代引进学习西方文艺思潮的狂热之中,于是在缺乏冷静思考和深入研究的情况下,就纷纷以叶先生之论为参照,急于用西方现代派的钥匙来开启吴文英词——这座中国古代的"七宝楼台",无疑是走得更远更偏了。

参考文献:

[1]华东师范大学中文系古典文学研究室. 词学研究论文集(1949-1979年)[C]. 上海:上海古籍出版社,1982.
[2]叶嘉莹. 迦陵论词丛稿(修订本)[M]. 石家庄:河北教育出版社,1997.
[3]陶尔夫,刘敬圻. 南宋词史[M]. 哈尔滨:黑龙江人民出版社,1992.
[4]蔡起福. 梦窗的词意识流手法初探[A]. 江西教育学院学报[J]. 1990,(1):29-32.
[5]徐安琪. 梦窗词变态审美心理初探[A]. 中国韵文学刊[J]. 1990,(5):49-55.
[6]唐圭璋. 论梦窗词[A]. 词学论丛[C]. 上海:上海古籍出版社,1986.
[7]胡适. 词选[M]. 石家庄:河北人民出版社,1999.
[8]刘大杰. 中国文学发展史:中册[M]. 上海:上海古籍出版社,1982.
[9]高阳. 莫"碎"了"七宝楼台"! ——为梦窗词敬质在美国的叶嘉莹女士[A]. 高阳说诗[M]. 沈阳:辽宁教育出版社,1998.
[10]陈洵. 海绡说词[A]. 唐圭璋编. 词话丛编:第5册[C]. 北京:中华书局,1986.
[11]袁可嘉. 外国现代派作品选:第1册[C]. 上海:上海文艺出版社,1980.
[12]李文俊. 福克纳评论集[M]. 北京:中国社会科学出版社,1980.
[13]谢桃坊. 略谈梦窗词与我国传统创作方法[A]. 宋词辨[M]. 上海:上海古籍出版社,1999.
[14]叶嘉莹. 唐宋词十七讲[M]. 石家庄:河北教育出版社,1997.
[15]张炎. 词源[A]. 唐圭璋编. 词话丛编:第1册[C]. 北京:中华书局,1986.
[16]叶葱奇疏注. 李贺诗集[M]. 北京:人民文学出版社,1959.
[17]王鹏运. 梦窗甲乙丙丁稿[M]. 四印斋校刻本.

A Query over the "Modernity" in Wu Wenying's ci poetry: Discussing with Ye Jiaying

Zhou Qian

(*Department of Literature, Tongji University, Shanghai* 200092)

Abstract: Ye Jiaying's argument has produced widespread influence upon academic circles as she, with a modern eye, discovered the"modernity"of Wu Wenying's ci poetry in her article "Dismantle the seven-treasure tower: a discussion on the modernity in Meng Chuang's ci poetry." However, it is doubtful and worth further exploration whether Wu's ci shared "quite some implicit similarities with the so-called modernity in some modern literary works"and has thus displayed the two characteristics of "time-space intermingling"and"sensual rhetoric", which lie closer to the modern rather than the traditional.

Keywords: Wu Wenying's ci; modernity; Ye Jiaying.

[责任编辑 渭 卿]

文 史 哲
2006 年第 6 期(总第 297 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 6, 2006(Serial No. 297)

韵文述史　审视百代

——论清高宗的咏史《全韵诗》

乔治忠　崔　岩

(南开大学 历史学院,天津 300071)

摘　要:《全韵诗》是清高宗(乾隆皇帝)咏史的系列诗作,以 106 首诗占用全部诗韵,获取宏博周全的形式效果,其内容起自唐尧,直通本朝,评述历代君主事迹,反映了清高宗的历史政治观,体现了他意欲通过评论帝王政治和通论历史演变,为清朝后代统治者提供保守基业的经验与教训。《全韵诗》实际上是一部韵文的史籍,在清高宗进行的文化总结、思想建设中居于重要地位,值得予以重视和研究。

关键词:《全韵诗》;咏史;清高宗;政治历史观

中图分类号:I207.22　　**文献标识码**:A　　**文章编号**:0511-4721(2006)06-0069-06

清高宗爱新觉罗·弘历不仅是一位政治上颇有作为的皇帝,而且热衷于官方文化事业,他个人即具有很高的文化素养。单是诗歌创作一项,作品就有 4 万多首。而其中的《全韵诗》,则是完全亲自创作、具有独到特色的系列诗篇,其主要价值并不在于文学方面,而是以咏史的方式通贯古今地表述历史观点和政治见解,构成一部简明扼要评述历代帝王得失、总结本朝创立基业及统治经验的韵文史籍。

一、《全韵诗》的形式与内容

清高宗之咏史《全韵诗》,写成于乾隆四十三年(1778)之初,前后共经三个月的时间,载于其《御制诗集》第四集卷四十七至四十九[①]。全诗按照中国古典"平水韵"四声五部、106 韵的顺序,每韵一首,共有 106 首。"平水韵"是中国古代撰写律诗、绝句时用韵的圭臬。所谓"四声",是指平、上、去、入四个声调,由于平声又分上平声和下平声,所以共有五个韵部,每个韵部各有不同韵字,四声五部合计为 106 韵,并且在韵书中形成固定的排列顺序。清高宗连续创作的这些系列性咏史诗,将 106 韵依次全部使用,故称《全韵诗》。他自道通篇的布局设计说:

> 上下平声,书我朝发祥东土,及列圣创业垂统、继志述事之宏规;上、去、入三声则举唐虞以迄胜朝历代帝王之得失炯鉴。……四声五部中,凡一部首尾必用四言,从其朔也;古诗虽通用叶韵,于每章之首尾句必用本韵,别其限也;韵即甚艰,而每韵首字必用于诗中,定其准也。非曰因难见巧,亦惟摅志惕(惕)躬,后之览者,或不以犯言不文为訾愆,其庶几乎![1](卷四十七,《全韵诗·序》)

可见,《全韵诗》具有总体的布局和安排,十分注重表现形式,特别强调写作的"从其朔"和"定其准",这象征着以诗歌评论历史,仍然具备严整的规范和体统,绝非随意驰骋思想、抒发情感,不得视为寻常诗作。此时清廷的统治正处于全盛时期,边疆的经营、文化事业的建设、经济的发展,都取得显著的成效。清高宗本人一方面大有功成志满的情绪,另一方面也感受到日益显露出的社会

收稿日期:2006-04-23

作者简介:乔治忠(1949-),男,天津人,南开大学历史学院教授、博士生导师,主要从事史学理论及史学史研究;崔岩(1975-),女,河南洛阳人,南开大学历史学院博士研究生,主要从事中国古代史学史研究。

矛盾，而欲反复地申述关于巩固政权、保守基业的历史鉴戒。因此，《全韵诗》形式上要尽占诗歌韵部之"全"，体现包吞万有的帝王气概，而内容上虽然纵观万古，却不免时时透露出忧患的意识。

这里"凡一部首尾必用四言，从其朔也"，隐含着很深的用意。《礼记·礼运》篇曰："后圣有作，然后修火之利，范金合土，以为台榭、宫室、牖户……皆从其朔。"唐孔颖达疏："'皆从其朔'者，谓今世所为范金合土，烧炙醴酪之属，非始造之，皆效法中古以来，故云皆从其朔。"宋王安石的解说为："或言'初'、或言'朔'，何也？'初'者一始而不可变，'朔'则终而复始……于后圣有作则言'朔'，盖先王为后世所因，乃其所以为朔也。"[2](卷五十四，《礼运第九》)因此，"从其朔"的思想实质，是效法先王和追踪前圣的体制。乾隆四十二年(1777)崇庆太后逝世，清高宗处于"宅忧"时期，《全韵诗》的创作与此相关："适以宅忧读《礼》，简行幸，疏吟咏……无所消遣，因以摛词。或一日一章，或一日两章，阅三月而成。"[1](卷四十七，《全韵诗·序》)由阅读《礼记》而获得"皆从其朔"的思想共鸣，于是每一韵部之诗首尾均用四言体，仿从《诗经》庙堂之《颂》，应接"后圣有作"，象征《全韵诗》乃继《诗经》而发扬光大，并且"皆从其朔"也切合于全诗体现的"法祖"原则。这达到了写作形式与思想内容的高度统一。

《全韵诗》用诗歌形式，以帝王政治为中心，将叙事、评论、抒情写意凝结一体，其中多有对重大历史问题的观照，亦不乏具体史事细节的刻画。大至朝代兴亡，小至历史人物的一言一动，贯穿熔裁，一揽于笔底。平声30韵(上、下平声各15韵)全部用来歌颂本朝自清太祖至清世宗的功德美政，其中入关前为上平声，入关后为下平声。平声音色悠扬绵长，选取其歌咏本朝，既可以把清朝置于历代之首，又具有清音平和、绵延远传的象征性，是颇费匠心的安排。上、去、入三部76韵，按顺序咏述自尧、舜至明朝崇祯帝的兴亡得失，褒贬间发，彰善瘅恶，烛照出清高宗的政治主张、历史思想与史学观念。

整套《全韵诗》的主体部分当然是诗，但诗句间的自注在文字上却占很大的比例，特别是上、下平声歌咏本朝业绩之诗，自注文字的篇幅已经远远超过诗歌本身。诗中夹注，大多为补充说明史事，同时加以评论，甚至包含学术考辨的内容。例如在关于北魏太武帝诗中，以330多字的自注，力辩拓跋氏是蒙古前人的部落，"拓跋"乃蒙古语"正"、"大"之意，认为《魏书》的记述乃强为附会[1](卷四十九，《魏太武帝·自注》)。在自注中充满着清高宗的历史评论，但对有些特别重要问题的评论，则不采用夹注的方式，而是直接撰述史论系之于相关诗篇之后，成为《全韵诗》的一个组成部分。这样的史论共有四处：其一是《周成王》诗后的考辨"明堂"之文，文章澄清《大戴礼》的记述，批驳明代焦竑的说法，事关儒学经典的理解和国家礼制，自然是件重要问题；其二是《汉文帝》诗后的史论，批评史籍关于汉文帝俭朴的记述不当，畅论对帝王善政"当观其大者、远者，徒尔博采傅会，转恐失真"；其三为《元世祖》诗后史论，论宋元之际政权的正统问题，主张南宋为正统，但力驳将宋末罡、昺二帝视为正统君主的说法；其四为《明福王》诗后的史论，评价南明政权并且与南宋对比。本来《全韵诗》的诗句、自注都充满历史评论的内容，更兼具插入这种专门的史论，充分显示出《全韵诗》外诗内史的性质。

二、《全韵诗》表达的政治历史观

清高宗像古代许多政治家、思想家、历史学家一样，将治国、行政的见解与评论历代史事结合于一体，形成中国卓有传统特色的政治历史观，即从对历史的分析中得出政见，以历史的事例论证自己的政治见解，在《全韵诗》中突出地表现为以下几项：

(一)以帝王大一统观念为核心的历史正统论

评价历代政权的历史地位，是清高宗乾隆帝视为"以存是非曲直之公，以昭天命人心之正"[3](卷八十九，《圣制通鉴纲目续编内发明广义题词》)的大事，而论定一套历代正统政权的谱系及其判断标准，不仅是统一和控制思想的需要，也是清朝现实政治的需要。清高宗亲自批阅的《御批通鉴辑览》，就对正统问题予以许多论断，《全韵诗》也就此进行了简洁、明晰的发挥，乾隆四十六年(1781)十月，又在谕旨中进行了集中性的阐述：

> 《春秋》大一统之义，尊王黜霸，所立万世纲常，使名正言顺，出于天命人心之正。紫阳《纲目》，义在正统，是以始皇之二十六年秦始

① 此处引文据影印文渊阁《四库全书》本，下同。

> 继周；汉始于高帝五年，而不始于秦降之岁；三国不以魏、吴之强夺汉统之正，《春秋》之义然也。……夫正统者，继前统、受新命也。东晋以后，宋、齐、梁、陈者，其所承之统正也。至隋则平陈以后，混一区宇，始得为大一统。即唐之末季，藩镇扰乱，自朱温以讫郭威等，或起自寇窃，或身为叛臣，五十余年间更易数姓，甚且称臣称侄于契丹，然中国统绪相承，宋以前亦不得不以正统属之梁唐晋汉周也。至于宋南渡后，偏处临安，其时辽、金不得攘而有之。至元世祖平宋，始有宋统当绝、我统当绪之语，则统绪之正，元世祖已知之稔矣！[4](卷一一四二，乾隆四十六年十月甲申)

这里明确提出了判定正统地位的标准：1. 大一统政权具有绝对的正统地位，而无论君主的民族、来历；2. 多政权并存而没有一统政权之时，君主是原正统政权之皇族血统、或承续原正统政权者为正统，但统治的区域都必须具备一定规模。此上谕发布于《御批通鉴辑览》与《全韵诗》的写作之后，是对《御批通鉴辑览》与《全韵诗》有关论断的概括。例如《全韵诗·汉昭烈》云：

> 南阳卧龙足兴刘，草庐三顾以诚感。遂许驱驰据益州，称王而已帝未敢。曹丕篡汉乃正位，斯有礼矣殊虎耽。平生非无用智谲，复汉业心不可掩，《通鉴》纪魏《纲目》汉，斯义为正取《辑览》。[1](卷四十九，《全韵诗·汉昭烈》)

在这首诗的自注中指出："朱子《纲目》取《春秋》之义，以昭烈承献帝后，绍汉遗统，乃天下万世公论。"表明在各有疆域的三国政权中，取汉朝皇族出身的刘氏政权为正统。而对于宋末政权的更迭，其诗曰：

> ……又四传乃至世祖，定金平宋偃征伐。一统建元立国号，舆图之广千古突……罡昺失统不成国，《纲目》徇私著岁月，《通鉴辑览》兹正之，用训守基凛天罚。[1](卷四十九，《全韵诗·元世祖》)

这首诗之后，清高宗附以史论，强调指出："宋之南渡，已属偏安，然德祐以前尚有疆域可凭，犹得比之东晋，至临安既破，帝昺见俘，宋祚遂绝，正统即当归之于元，若罡、昺二王流离海岛，不复成其为君，正与明唐桂二王之窜迹闽滇者无异。"批评《续纲目》"于景炎、祥兴，仍用大书纪年"为"实乖史笔之正"。又举"元顺帝北迁沙汉"为例，认为虽然以"子孙继立"，但是因为"委弃中原"，所以"不得复大书故号"，强调这才是"大公至正之理"。论述的要点在于：有无"疆域可凭"，是判断正统政权的重要条件。这就使判断政权正统性的大一统标准，居于原皇族血缘的标准之上，而排除了民族属性的因素。而在关于明太祖、明福王的诗、自注及史论中，反复申述了相应的观点。这种历史正统论既融入所谓"《春秋》学"的儒学思想体系，又改造成为摈弃华夷之分因而符合清廷政治需要的理论。

（二）遵循儒学名教、纲常伦理的观念

在咏史与评史中遵循儒学名教、纲常伦理的价值标准，是《全韵诗》所倡导的基本原则。《汉武帝》诗云："秦皇汉武恒并称，吾谓其言未当也。秦皇坑儒武重儒，一端足以定高下。求仙封禅勤土木，黩武之类过弗寡；然其大过在钩弋，理无因子杀其母……表章六经黜百家，则其得在兴俊雅。"指明独尊儒术是汉武帝的最大优点，不可将之与秦始皇并称，但是立皇储刘弗陵（汉昭帝）而杀其母钩弋夫人，是他的最大过失。这表现了清高宗以儒学作为立国根本的思想，同时斥责违反人伦理念的残忍行为。儒学的基本哲学范畴的核心是"仁"，表现在帝王政治上则是倡导所谓"德政"，其中包含着标榜"爱民"的内容。

在《全韵诗》中，仁政、"爱民"是清高宗评价历代帝王的重要标准，如称赞周文王"敬天仁民君道该"①，赞扬汉文帝"收孥相坐在首除，诏定振穷及养老……止辇常受从官言，劝农蠲赋频可考。其间善政不胜书，继世之君诚最好"，认为唐太宗"多仁闻，能纳谏，治匪紊，更爱民"等等，都是从帝王政治的角度贯彻儒学之"仁"的理念。对于儒学另一重要的"孝"的理念，清高宗同样从帝王政治上着眼，认为君主之"孝"与平民不同，保守、光大祖宗基业是最大的孝行。但是，南宋孝宗"居忧未二年，内禅遽政厌。君孝岂在兹，在继祖宗念"，意即批评宋孝宗"盖知恢复之难，故为引避之计，不顾祖宗之基业，惟图一己之便安，岂足语于为君之大体乎！"这是在根本上违背了君主之"孝"的标准。

（三）表彰忠烈，标举"臣节"的政治准则

儒学至汉代以后，即将三纲五常作为基本的

① 载清高宗《御制诗四集》卷四十九《全韵诗》。下文不注出处者，均同此出处。

政治原则，其中“君为臣纲”要求臣下绝对地忠于君主。《全韵诗》以歌咏帝王政治为中心，不遑撰写评述历代大臣的诗篇，但在平声韵部《世祖施仁胜国》一诗的长篇自注中，盛赞明将史可法、刘宗周、黄道周能“力支残局，矢死全忠”，“均足称一代完人”；称萨尔浒之战等战役中的刘綎、杜松等人，抵抗农民军战死的周遇吉、蔡懋德、孙传庭等人，皆无愧疾风劲草，“凛凛犹有生气”；而降附本朝、苟且偷生的明朝大臣，皆属丧心无耻；指出已经采取的追谥明季殉节诸臣的行动以及编纂《胜朝殉节诸臣录》一书，就是要“准情理而公好恶，即以示彰瘅而植纲常”。由清世祖的史事注释中，不惜篇幅地推衍出这样的内容，表明清高宗乃是有意地在《全韵诗》中发挥表彰忠烈、标举臣节的准则。

（四）法祖观念下的民族戒备思想

清朝入关后的皇帝均奉行“法祖”的政治观念，清高宗则将之联系于历史经验教训的总结和评论，而予以理论化。作为一个少数民族入主中原的帝王，他又把保持本民族原初旧俗作为“法祖”的重要标志。《全韵诗》中体现这种思想的诗句与注文俯拾即是，如平声韵部的《太宗训守冠服骑射旧制》曰：

> 观史之治乱，匪诩文藻彬。常称金世宗，不愧贤君真。熙宗废旧制，海陵荒乐频。大定奋法祖，勤求治理臻。衣服及语言，一惟旧制遵。虽垂询如此，后世忘其谆。乃知耽酒色，无不致亡沦。又如达海辈，屡劝易衣冠。不从谓拒谏，比喻晓诸臣：宽衣大袖坐，劳萨忽挺身，其孰能御之，何易尚左人？在朕岂变更，所以示子孙。煌煌祖训昭，世守应无悛。卧碑勒箭亭，乾隆壬申春。[1]（卷四十七，《全韵诗·太宗训守冠服骑射旧制》）

诗后以注释文字叙述了清太宗关于不改衣冠骑射旧俗的谕旨，叙述了乾隆十七年曾经建立卧碑刊刻清太宗谕旨，以警示后代子孙的原委。实际上是将上引之诗予以详细的解说。在《魏孝文帝》诗及注释中，指责魏孝文帝“改易衣冠，亲服衮冕朝飨，四传而国社遂墟，足为忘祖背本之鉴。而辽金及元之末季，皆踵其失，凡改汉衣冠者，不再世而辄亡，益足深警矣”。再次强调清太宗利用金世宗恢复衣冠旧制的事迹，发布坚守满族衣冠骑射旧传统的训谕。在《金世宗》诗及注释中，又一次叙述同样的内容，认为“世宗之不忘国俗，实堪为万世法”；随即在《金章宗》诗及注释内，就严厉斥责其“尽变祖宗旧风，国势日就孱弱”。在《辽太宗》诗及注释中，也表达了对“渐改其旧俗”的惋惜。这样不惜再三再四地反复阐述同一内容，实际上反映出一种强烈的民族戒备心理，唯恐因全面接受汉人文化，而动摇满洲人在政权内尊贵无上的地位。

清高宗将不能保持衣冠旧俗看成少数族政权衰亡的原因，是对历史和政治的错误分析。所谓五胡十六国时期许多没有更改旧俗的政权，岂不败亡得更加迅速？以守旧的方式、“法祖”的理念维护统治，恰恰导致了清朝的衰落。清廷不肯改变的八旗制度，是满人腐化的主因；迷信骑射而不积极发展火药热兵器，是清军战斗力消弱的原因之一。而不愿改革各种“祖制”，是政治、经济与综合国力在世界上落后的基本原因。

（五）不分嫡庶、慎择贤能的皇位继承理论

嫡长子继承制是西周以来宗法制度的产物，已经融入儒学的政治思想体系，立嫡长子为太子，被视为皇位承袭程序中的合理规范。然而自清圣祖册立嫡长子为太子遭受失败，清世宗创立秘密建储方式，给清高宗留下了皇位继承制度在实践上与理论上的一大课题。清高宗在执政与治史中逐步形成君主专制制度下皇位继承的新理念，《御批通鉴辑览》和《全韵诗》反映出截止于乾隆四十三年年初所达到的认识水平，即从巩固统治和防止宫廷变乱出发，应当在诸皇子中不分嫡庶、慎择贤能者继承帝位。《全韵诗·唐高祖》诗曰：

> 嫡庶建立，惜未明慎，元武祸起家庭衅；喋血禁门，同气推刃，高祖不明论允信。

在注释中，清高宗对诗义加以解说，批评唐高祖“徒拘立嫡以长之说，遂使衅起家庭，而致太宗之失德也”。《明成祖》诗中将燕王朱棣兴兵夺取皇位之事，与唐朝秦王李世民的“玄武门兵变”联系起来：“秦、燕王，事无别，泥于古，致祸烈。”自注文认为：“懿文太子既卒，明祖欲立燕王，且知国有长君，社稷之福，即当内断于心，授燕王以储位，不但付托得人，并可弭骨肉之衅。乃信刘三吾‘孙承嫡统’之曲说，遂立太孙，致贻后日兵破金川门、宫中自焚之惨，且及忠烈诸臣，瓜蔓株连，诛夷殆尽……其始总由明祖泥古好名之一念误之，其事与唐高祖舍太宗而立建成相类，而明室之贻祸尤烈也。”这就以历史鉴戒的总结否定了传统的嫡长子继承皇位的观念，是清代君主政治思想上的一个理论性突破。后来，清高宗更系统地论述了皇储必须秘密建立的道理，

乃是这种理论的进一步阐扬和发展。

三、《全韵诗》的撰述旨趣与影响

如上所述，《全韵诗》于平声韵歌颂本朝先帝的丰功伟绩，以仄声韵咏怀历代帝王的得失，皆以帝王政治为核心内容。而其撰述旨趣，乃集中于如何保守和巩固清廷统治基业的思虑，因而藉评析历史，审视古今，为后人提供政治上的借鉴。正如最后一首《总结》诗所言："四千余载，帝王洪业，略举梗概，以全韵压。恶者吾戒，善者吾法……爰告后人，钦承毋乏。"

平声韵各诗吟诵本朝兴起的历程，热烈渲染太祖、太宗机智、英勇、仁德、功绩，而归结于突出先祖创业的艰难，以此教训后代继承者珍惜家国政权，同时也将本宗族的缘起予以神化，宣扬本朝肇兴得上天眷顾，达到训谕和鼓舞的双重作用。例如《太祖肇基帝业》诗叙事之后称："纪此告子孙，可不念祖宗。开基如是艰，守成敢懈衷！……兴京爰建都，适当明运冬。既协人心望，允宜天命膺。历历述实录，后人聪听恭。"《太祖擷衣行猎》歌咏清太祖的节俭精神，而诗之最后则曰："允合示家法，奕叶恒遵依"，要求时代发扬节俭的作风。《太宗破明兵十三万于松山》的结尾则言："祖宗艰辛所创业，敢不慎守安黎元！"[1](卷四十七)在《世祖定鼎燕京》诗中，则寄托了"奉天宏运，启后承前。于亿万载，皇图永绵"的祝愿。因此，这些诗篇的主旨，不是将官修本朝史书已经记载的史事作简要叙述，而是强调后代子孙应当感念开国创业的神圣与艰辛，从而永远固守清廷的江山一统。

对清廷入关后的良法美政，《全韵诗》专题吟咏了清世祖防范宦官干政的措施，清圣祖"普蠲赋粮"和不再参加丁粮的政策，清世宗制定官员养廉银制度和躬亲勤政作风。而每诗都表达出"万年国运栽培厚，世世钦遵福永膺"的意愿，并要求贯彻这种政策，学习先帝的勤政作风。他还特别撰写长篇自注，叙述养廉银制度的制定过程及具体办法，称颂"皇考智能洞烛而勇能廓清，是以积弊永除，裕万年久大之计，我世世子孙所当敬守弗渝也"。《世宗朱批谕旨》及注释，对清世宗的勤政精神细加描绘，声称"小子蒙业，奉为君鉴。讵予一人，万世奉咸"，自注又说："予小子仰承皇考付托之重，勉绍前徽，弗敢稍自暇逸。批答奏牍，虽不能及皇考之洋洋千百言，而封达手批，一遵成例。我世世子孙，所当永为遵守者也。"[1](卷四十八)告诫后代君主以躬亲处理政务，保持勤政精神，以避免大权旁落。总之，维护其一家一姓的皇帝地位，是清高宗朝思暮想的大问题。

在咏怀前代帝王的诗篇中，其选题标准，一是各朝代的开国君主，二是政治有可法、可戒事迹的君主。选择开国君主，关乎朝代更迭、政权兴替，其重要性不言而喻。选择非开国君主的事迹入于《全韵诗》，则出于清高宗所要论述的政治历史见解。上文叙述的几项历史观念与政治观点，无不以巩固清廷统治为宗旨，例如论辩历史正统论，目的是"用训守基凛天罚"；总结保守旧俗方面的历史鉴戒，宗旨是"于勿改衣冠一事，谆切中警我世世子孙臣庶，惟当敬守勿渝，永延亿万载丕丕基。故不能已于丁宁告戒耳"[1](卷四十九，《全韵诗·魏孝文帝》自注)。此外，对于一些具体的政治规则、帝王权术，亦据史实或褒或贬，留取后世借鉴。例如批评周宣王、唐玄宗等君主早期励精图治，后来懈怠骄奢，终致政治衰败，指出"始勤终怠，戒垂编简……殷鉴在兹，慎哉择拣"。赞扬汉高帝刘邦"大勇略小节，大智祛小巧"，批评汉章帝导致的外戚专政，批评明世宗出于私情而"议大礼"，造成朝臣党争，写出颇具哲理的诗句："弗亲朝臣政丛脞，虽去权奸无救失。明祚之衰肇于兹，内乱由来兴外敌。"诸如此类，皆为值得重视的历史经验与教训。

《全韵诗》既然以训诫后辈保守清廷帝王基业为宗旨，对历史上守成君主自然多有关注。清高宗认为守成君主的典范是汉文帝和宋仁宗。对汉文帝的表彰已见于上文，而对宋仁宗，清高宗除了批评他处理宫闱之事不当外，基本予以赞扬。《全韵诗》中写道：

> 宋仁宗似汉文帝，守成之君贤最尚。恭俭仁恕出天性，大辟上谳矜罪当。不广苑囿同罢台，玉清池馆辞溶漾。夏人犯边御出境，契丹渝盟增币量。视若优柔失国体，无挞伐能宁此让。

这里对宋仁宗增加岁币求取与契丹停战的做法，仍予以肯定，并且以注释解说诗意称：后代子孙应当以自己的用兵征战为勉，亦以之为戒，如果没有能力克敌制胜，"则莫如息事宁人，如汉文帝、宋仁宗之自守可耳。兹咏宋仁宗事，因并识之"。似乎清高宗已经忧虑到清朝后世的国力衰退和面临强敌，开出"无挞伐能宁此让"的方略。鸦片战争爆发后，遵循"法祖"原则的清廷接二连三签订不平等条

约且割地赔款，原来这也并不违反祖训，因为保存清帝的世代皇位，才是其政治历史观的根本归宿。

《全韵诗》中的见解大多已经表达于《御批通鉴辑览》以及汇总《御批通鉴辑览》中御批之文的《评鉴阐要》，但《全韵诗》"较之《通鉴辑览》更为约而详，简而该"，适于在高官贵族中宣扬传诵，起到教导作用。当时正值纂修《四库全书》期间，许多官修史籍立即将《全韵诗》的思想奉为准绳。《四库全书总目》史评类小序称："我皇上综括古今，折衷众论，钦定《评鉴阐要》及《全韵诗》昭示来兹。日月著明，爝火可息，百家谰语，原可无存。以古来著录旧有此门，择其笃实近理者酌录数家，用备体裁云尔。"[5](卷八十八，史部史评类)意思是说有了清高宗的《评鉴阐要》及《全韵诗》，其他历史评论皆已无存在之必要，《四库全书》录入数家，不过"用备体裁"而已。同书《续通志》提要赞美《御批通鉴辑览》之后又说："御制《全韵诗》举历代帝王得失炯鉴，据事直书，诚皆千古定评，足为万世法戒。谨于各卷内备载御批，兼以《全韵诗·注》意，依次节叙。"①表明《续通志》的编纂受到《全韵诗》的很大影响。其他官修史如《满洲源流考》、《盛京通志》皆大量引《全韵诗》作为重点内容。

《全韵诗》撰成后，自然一片恭维声，但清廷并未以统一体式在全国刊行，只允许地方官自行校订刊刻，这是因为其撰写宗旨，乃主要以清廷宗室、满洲贵族为训诫对象。清高宗声明："朕所制《新乐府》及《全韵诗》二种，虽议论咸关政治，非仅陶写性情，但不过几余遣兴，并非欲昭示艺林。况朕从不肯以篇章之末，与海内文士争长。"[4](卷一〇六八，乾隆四十三年十月丁卯)用谦虚的姿态轻轻回避了真实的用意。《清高宗实录》又载清高宗谕旨曰："沈初奏请将御制《新乐府》及《全韵诗》自行刊刻，宣示诸生一折，事属可行。从前刘墉亦有此请，曾谕令听其自行刊刻流传，但不必通行各省，一体刊布。今沈初既因曾经赏给二种诗篇，愿自行校刊，传示闽省诸生，即听其自行酌定式样，镌刻宣示可也。"[4](卷一〇八〇，乾隆四十四年四月戊午)这样，《全韵诗》不仅在清朝官方政治文化上颇有影响，在清代社会中也有相当程度的流行。

综上所述，《全韵诗》在清高宗的诗作中是一部特殊的论史著述。它在形式上欲以占据"全韵"来炫耀宏博、象征周全，内容上要纵贯千古、审视百代，思想上要承载向世世代代子孙教诲政治经验与历史鉴戒的功能。当时《四库全书》的纂修，标志着对于传统文化大总结的进行，而文化的总结乃伴随着统治思想的系统建设，《全韵诗》的写作是清廷政治思想建设的组成部分，值得格外重视与研究。

参考文献：

[1]清高宗. 御制诗四集[M]. 影印文渊阁四库全书本. 台北：商务印书馆，1986.

[2]卫湜. 礼记集说[M]. 影印文渊阁四库书本. 台北：商务印书馆，1986.

[3]国朝宫史续编[Z]. 北京：北京古籍出版社，1994.

[4]清高宗实录[Z]. 北京：中华书局，1985影印本.

[5]永瑢，纪昀等，四库全书总目[M]. 北京：中华书局，1981影印本.

Surveying the whole Chinese history with verses: On the Qing emperor Gaozong's All-rhyme Poem

Qiao Zhizhong Cui Yan

(*Department of History, Nankai University, Tianjin* 300071)

Abstract: The *All-rhyme Poem* is composed of a series of verses of historical content by the Qing emperor Gaozong. It uses up all the rhymes of Chinese poetry in altogether 106 verses in an effort to obtain a gorgeous overall formal effect. The content of the *Poem* covers the whole Chinese history, starting from the legendary tribal king Yao all the way down to the contemporary Qing times. Relating and commenting on the stories of past emperors, the work reflects the historical and political idea of emperor Gaozong and shows his desire to summarize experiences and lessons for his successors to safeguard state power. As a historical work of rhyme occupying an important position in the cultural and ideological construction of the Qing emperor, the *All-rhyme Poem* is worthy of recognition and research.

Keywords: *All-rhyme Poem*; commentary on history; Qing emperor Gaozong; political and historical idea

[责任编辑 李扬眉]

① 引自《影印文渊阁四库全书》本《钦定续通志》总目提要。按：单行本《四库全书总目》无此文。

文 史 哲
2006 年第 6 期(总第 297 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 6, 2006(Serial No. 297)

现代性与文学性

——关于中国现代文学研究的反思

张 华

(山东省社会科学院,山东 济南 250002)

摘 要:现代性与文学性,应是中国现代文学研究的两重基本尺度。近些年来,现代性视野已经得到了许多学者的高度重视,具体研究也已取得了令人瞩目的成就,但从整体上看,还不够深入,还缺乏深邃精警的成果。要获得更大的突破,尚需加强对中国现代性历程本身的复杂性,以及诸如现代性与民族性、现代性与阶级性、现代性与革命性之间关系的探讨。在"文学性"的研究方面,亦仍存在不足,迄今为止,尚没有出现一部真正属于"文学"的"中国现代文学史"。在具体的作家作品研究方面,也还缺乏更为充分的"文学性"观照,某些既有现代意识又有文学价值的作品,还没有得到应有的重视与评价。中国现代文学研究应进一步努力的是:既要从宏阔的人类历史进程出发,强化现代性的研究视野,又要立足于文学本身,坚守文学性的尺度。

关键词:中国现代文学;现代性;文学性;阶级性;民族性;复杂性

中图分类号:I206.6 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)06-0075-08

近些年来,在我国文学界,由于与近代文学、当代文学之间的密切关联,时段的短暂,以及许多跨时代的诗人、作家的存在,中国现代文学,作为一门独立学科已经受到了质疑。以宏阔的眼光来看,自五四运动至 1949 年,实在不过中国历史上微不足道的一瞬,但对于中国人来说,这无疑却是一个具有独立意义的非常重要的时期。这一时期,既不同于"五四"之前,也不同于新中国成立之后,这是中国社会最为剧烈的转型时期,是数千年的中国专制体制及相关意识形态遭到猛烈冲击与批判的时期,是中国人未来之路的选择时期,是中华民族的现代意识得以觉醒且异常活跃高涨的时期。在同步而生的文学艺术中,闪射出的是前所未有的现代意识的光彩。与现代性的精神追求相关,艺术本体意义的文学性,也得到了高度重视。正因社会历史意义的现代性与艺术本体意义的文学性追求,构成了中国现代文学之为现代文学的学理依据。尽管中国现代文学不可能是一个自成一体的封闭系统,但作为一个相对独立的研究领域,还是极有必要性的。我们应该进一步加强的是,提升学术视野,回到文学现场,深化理论观念,而不是孜孜于没有多少实际意义的名分之争。

一

按照英国学者吉登斯的看法,现代性"首先意指在后封建的欧洲所建立而且在 20 世纪日益成为具有世界历史性影响的行为制度与模式"[1](P1)。具体来说,现代性的标志是:一是建立在工业技术基础上的物质文明创造,二是建立在民主与法治基础上的制度文明创造,三是建立在个性自由基础上的精神文明创造。其中,制度文明与精神文明与文学艺术的关系尤为密切。而正是在这两个方面,为"五四"先贤

收稿日期:2006-03-04

作者简介:张华(1954-),男,河南开封人,文学博士,山东省社会科学院研究员,博士生导师,主要研究中国现代文学。

标举为精神旗帜，后来一直渗透在中国现代文学活动中的“民主”与“科学”追求，正是制度文明与精神文明的现代意识的体现。

中国现代文学的历程虽然短暂，且大多时间处于战争状态，但因长期板结的中国社会内部积蓄的强劲的开放冲动，大量输入的西方现代思潮的影响，以及因权力分散而形成的空隙等多种因素的合力作用，使这一时段的文学活动，不仅得到了相对适宜的生存与发展空间，而且在出版体制、文艺思潮、文学流派、创作主张、作品意蕴等方面，均较突出地体现出以民主自由为主导倾向的现代性特征。

这一历史时期的执政当局，虽也不乏取缔报刊、迫害文人之类的劣迹恶行，但范围与程度还是有限的。我们仅从马克思主义思潮可以自由传播，《新青年》这样的激进刊物可以兴盛一时，胡适等人创办的《独立评论》可以公开指责国民党的独裁专制，中国共产党主办的《新华日报》可以在国统区公开发行这样一类事例，即可见出现代文化制度文明曾经在中华大地上闪现的影像。与之相关，写实主义、浪漫主义、唯美主义、现代主义；人性论、自由论、性灵论；文学研究会、创造社、学衡派、鸳鸯蝴蝶派、现代评论派、新月派、论语派、普罗文学等众多文学思潮、文学主张、文学流派，以及难以尽数的文学社团、刊物的纷涌迭现，自由竞争，构成了中国文学史上一度繁荣多元的时代景观。其文学艺术的活跃生态，今天看来，仍令人为之向往。

在人格精神方面，这一时期的许多诗人、作家，也表现出鲜明的现代性风范。他们不肯轻易趋奉某种政治势力，或归依某一社会集团、某一党派，而是设法保持着独立不羁的个性。曾经身为“左联”领袖人物的鲁迅，虽然认同马克思主义，与瞿秋白、冯雪峰等共产党人关系密切，但居然曾当面向冯雪峰等人表示过对革命的疑虑。1927年大革命失败之后，流亡日本的茅盾，曾经远离时代洪流，导致了“脱党”之嫌。如果换一个角度看，这倒又恰可以视为茅盾是在力图以个人的独立眼光面对时世。长期以来，在许多中国人心目中，胡适是蒋介石的帮凶，国民党反动派的走狗，而实际上，胡适终其一生，不曾加入国民党，且对国民党政权的独裁专制，不时发出过抗议之声。他曾在《人权与约法》、《我们什么时候才可有宪法》等文章中疾呼应废除一切钳制思想言论自由的命令、制度、机关等；他曾在《新文化运动与国民党》一文中大胆宣称：“我们要明白指出国民党里有许多思想在我们新文化运动者的眼里是很反动的。如果国民党的青年人们不能自觉地纠正这种反动思想，那么，国民党将来只能渐渐变成一个反时代的集团，决不能作时代的领导者，决不能担负建立中国新文化的责任。”“今日的国民党到处念诵‘革命尚未成功’，却还想促进‘思想之变化’！所以他们天天摧残思想自由，压迫言论自由，妄想做到思想的统一。殊不知统一的思想只是思想的僵化，不是谋思想的变化。用一个人的言论思想来统一思想，只可以供给一些不思想的人的党义考试夹带品，只可以供给一些党八股的教材，决不能变化思想，决不能靠此‘收革命之成功’。”[2](P586,P587) 胡适虽然不赞成共产党领导的暴力革命，但也极力反对国民党对共产党人的镇压，据白吉庵的《胡适传》披露：为了国家的统一，他甚至曾私下写过一篇文章，主张将东北让给中国共产党，由他们去试验搞共产主义，试验成功后，再进行推广[3](P338)。这一主张，很容易使人联想到多年之后邓小平的一国两治的设想，由此可见胡适对现代社会制度文明的思考。曾经为鲁迅骂为“资本家的‘乏’走狗”的梁实秋，实际上也是一位有着独立人格精神的作家。梁实秋确曾有过对革命文艺的不满，但他不满的只是“以政治的手段要求文艺的清一色”，反对的只是将文学作为阶级斗争的工具，而不是革命文艺本身。相反，当国民党当局查禁普罗文学书籍时，梁实秋曾明确表示“凡以政治力量或其他方式的暴力来压迫文艺的企图，我反对”[4](P410)。在《关于民族主义的文学》一文中，他还曾进一步为共产党与革命文艺辩护说：“共产党可否用一个‘匪’来包括干净是一个问题，我并不要讨论。普罗文学可否也算是一种‘匪’，也是一个问题，我也并不要讨论。我只是觉得，剿匪而剿到文化上来，文化似乎根本的就变成武事了，不论是‘官’胜，或是‘匪’胜，都没有什么文化可言了。文化这东西不是剿得的。”[5](P59) 另如在不肯听命于“左联”“战士”指令的郁达夫；在有意与政治保持距离，悄悄地构建自己心目中能够供奉人性的“希腊小庙”的沈从文；在为了坚守信仰而不惜献出生命的“左联”五烈士；在面对国民党特务的手枪，敢于拍案而起的闻一多；在无所顾忌，敢于坚持自己“主观拥抱客观”之文艺主张的胡风等诗人、作家那里，亦均可以见出可贵的独立人格精神。中国现代文学的纷纭多姿，显然正是得力于许多作家所奉行的这

样一种人格精神。

在漫长的中国文学历史上，如果说魏晋是文学的自觉时代，那么，第二次更高程度的自觉，则是见之于中国现代文学。虽然，与社会变革的时代浪潮相关，中国现代文学中，一直涌动着批判现实、改造社会的强烈使命意识，甚至出现过郭沫若的“留声机”论、“左联”教条主义的“工具论”之类偏颇主张，但从整体上看，对文学的本体特性，也一直是高度重视的。在文学革命的先驱者梁启超等人的论著中，即已可见出这样一种科学的文学观。在1902年发表的《论小说与群治之关系》一文中，梁启超一方面强调文学改革社会的重要作用，有“欲新一国之民，不可不先新一国之小说”之类著名论断，与此同时，梁启超也充分注意到了小说特有的审美价值与情感宣泄功能，认为“小说者，常导人游于他境界，而变换其常触常受之空气者也”。“人之恒情，于其所怀抱之想象，所经阅之境界，往往有行之不知，习矣不察者；无论为哀为乐，为怨为怒，为恋为骇，为忧为惭，常若知其然而不知其所以然”，而小说的独特功能正在于可以将这种种情感“和盘托出，彻底而发露之”[6](P207,P208)。在此后兴起的新文学运动中，虽然改造社会是其发动者的初衷，但在那些领袖人物的主张中，同样不乏对文学本体的重视。陈独秀这样讲过：“文学之文，特其描写美妙动人者耳。”(《答曾毅》)李大钊这样界定过“新文学”的特征：“是为文学而创作的文学，不是为文学本身以外的什么东西而创作的文学。”(《什么是新文学》)鲁迅亦曾明确指出：“文学和学说不同，学说所以启人思，文学所以增人感。”[7](P27)随着历史的进展，文学艺术服务现实的功能虽有强化之势，但许多诗人、作家、理论家及文学社团，并未忽视语言形式、审美特征等有关文学本体因素的探索。如创造社曾特别重视“直觉”与“灵感”在文学创作活动中的作用；以胡山源、赵祖康等人为代表人物的“弥洒社”，则曾提出了彻底的“为艺术而艺术”的主张；闻一多曾致力于新诗格律的建构，提出了诗歌的绘画美，建筑美等主张；胡秋原在《阿狗文艺论》、《勿侵略文艺》等文章中，既批判国民党当局对文艺自由的压制，也不满于“左翼文学”那样将艺术堕落为政治的留声机，强调“固然不否认文艺与政治意识之结合”，但“政治主张不可主观地过剩；因为艺术不是宣传，描写不是议论。不然，都是使人厌烦的”[8](P34)；在接受了马克思主义影响之后，鲁迅亦有过这样的辨析：“我以为一切文艺固是宣传，而一切宣传却并非全是文艺。”(《文艺与革命》)中国现代文学历程中涌动着的文学意识的自觉，与现代性的科学追求显然是密切相关的。这样一种自觉，既是对文学独立性的维护，也是追求民主与自由的时代大潮的组成部分。

综上所述，可以看出，正是现代性与文学性，构成了中国现代文学的价值向度。又正是这样双重价值向度的追求，造就了中国现代文学的辉煌。诸如鲁迅的《阿Q正传》、《祝福》、《故乡》、《野草》，曹禺的《雷雨》、萧红的《呼兰河传》、艾青的诗等许多能够代表20世纪中国文学成就的作品，正是合于这样双重价值向度的优秀作品。

二

在我国，虽然早在20世纪60年代，周恩来总理即按照毛泽东主席的提议，在政府工作报告中提出了关于“现代化”的设想，但这现代化的目标，尚基本停留在物质文明层面，即注重的仅是农业、工业、国防与科学技术的“四个现代化”，而缺乏关于制度文明与精神文明的现代化思考。加之长期占据主导地位的是“暴力革命”、“民族斗争”、“阶级斗争”之类意识形态，这就在多方面掩抑了中国人的现代性视野。表现在文学研究领域，这就是我们所说的“中国现代文学”之“现代”，主要是从与“中国古代、近代”相对应的时间维度着眼的，缺失更具人类历史进步意义的“现代性”审视的目光。其结果是，许多真正具有现代意识的作家作品及文学观念，长期受到了冷落乃至批判否定；相反，另一些现代意识匮乏，乃至某些悖离现代意识的作家作品及文学观念，则得到了更多的肯定与赞扬。

仅以建国以来编写出版的中国现代文学史教材来看，呈现出的便是观念日趋偏颇、视野日趋狭窄之势。1951年问世的王瑶先生的《中国新文学史稿》(上册)，本是一部尊重历史，力图做到科学公允之作，但刚一出版，即遭到了严厉批评。在《文艺报》组织的一次座谈会上，某些文学史专家与文学界知名人士，纷纷指责作者缺乏阶级立场与阶级斗争观点，对代表资产阶级、小资产阶级和无产阶级的思想的社

团和作家，未加区别，等量齐观；对在文艺运动上起过反动作用的徐志摩、沈从文等人的作品，往往是赞美为主；对在政治上显然是反革命的胡适、周作人、林语堂等人也有不少赞扬之词[9]。在这样的政治裁定下，王瑶先生迫于时势，也不得不承认："我错误地肯定了许多反动的作品，把毒草当作香花，起了很坏的影响。"[10](P557)对王瑶先生的批评，自然只能进一步加大中国现代文学研究的误区。在1955年由作家出版社出版的丁易的《中国现代文学史略》中，则直接以阶级划分的方法，将胡适、陈西滢、梁实秋、徐志摩等，定性为是"反人民"的"逆流"。在同年出版的张毕来的《新文学史纲》中，也径直将作家分为"革命作家"、"进步作家"、"小资产阶级作家"、"右翼作家"等不同类属予以政治性的评判。在1956年出版的刘绶松的《中国新文学史初稿》中，绪论中强调的重要研究原则之一亦是"划清敌、我"。直至目前，我国高校使用的某些现代文学史教材中，亦仍贯穿着鲜明的阶级斗争视角。

而正是以现代性视野来看，曾长期被视为敌人的胡适、梁实秋、徐志摩等这样一批对西方现代文化有着深入了解的诗人、作家、理论家，是应给予更为充分肯定的，他们奉行的是具有历史进步意义的立场，他们重视的是现代人性的培育与中国现代民主制度的建设，他们的作品中，有着更富于现代意识的思想内涵。但迄今为止，他们似乎仍未在现代意识层面上得到应有的重视，相关视野的研究成果仍极为罕见。由于视野局限，甚至像胡风这样一位原属革命文艺阵营，极富现代意识，且自信是崇尚马克思主义的文艺理论家，也长期遭到了误解与批判。早在20世纪40年代，当全国人民正奋力于抗战救亡之际，当许多热切关注现实、热血沸腾的文艺家、理论家更注重文学艺术在战时的宣传鼓动效果时，胡风就透过战争的硝烟，极富预见性地指出，历史虽然向前发展了，但五四新文艺精神被削弱了，如自我扩展的精神变成了封建才人的风骚，"人生问题"的精神变成了或是回到了对封建故国的母性礼赞。并据此主张，战时文艺，不仅要歌颂人民的战斗精神，更要进一步揭露人民身上由长期封建社会而形成的精神奴役的创伤。认为在当时的背景下，虽然大敌当前，民族危亡压倒了一切，但并非反帝反封建的斗争只剩下了"反帝"，断言"反帝反封建的斗争，没有对于解放要求的热切的感受，固没有可能，但没有对于精神奴役创伤的痛切的感受，也同样是不可能的"[11](P342)。与之相关，胡风反对当时战争背景下的文学"写将士的英勇，他的笔下就难看到过程底曲折和个性底矛盾，写汉奸就大概使他差不多的报应，写青年就准会来一套救亡理论"的公式化倾向[12](P14)。当年的胡风，当然还缺乏现代性追求的自觉，但他凭依自己对社会现实的深刻洞察与中国历史脉搏的敏锐把握，表现出的正是与20世纪的世界大潮相通的现代思想指向。正如李泽厚在《记中国现代三次学术论战》一文中所评判的："胡风从其所了解和坚持的鲁迅传统，一贯强调文艺不但要与敌人作斗争，而且也要不断揭发中国'国民性'的弱点和病态，即揭露人民大众中的'精神奴役的创伤'。他的整个理论的重点的确是'启蒙'，是'化大众'，而不是'大众化'。""从整体上说，胡风确是五四新文艺传统的捍卫者，是着重于继续吸收外来文化的营养包括欧化语言和形式，结合中国现实社会斗争来创造民族文艺及其形式的代表。他注意'启蒙'，注意暴露'国民性'，注意文艺的内容和形式必须具有新的时代的性质和特征。"[13](P82-83)可惜的是，胡风不仅难以见容于新的国家体制，即在当时，便已招致了来自同一革命阵营的斥责与围剿。40年代末，左翼文化界曾在香港组织发动了一次对胡风等人的颇具声势的批判，将胡风的见解指斥为"主观唯心主义"、"反马克思主义"等。胡风的悲剧人生，实际上正是由这次遭到批判开始的。"文革"之后，胡风虽被平反，其理论贡献也已重新受到重视，但对其文艺思想中的现代性内涵，至今仍缺乏更为深入的开掘。

正是由于缺乏开放性的现代视野，即使在我们所高度重视的关于一些"革命作家"、"进步作家"的研究方面，也往往呈现出简单化与片面化之弊。比如关于鲁迅的研究，成绩当是最为突出的。作为新文化运动的旗手，有着决绝的反封建立场的鲁迅，对中华民族的文化思想贡献当然是巨大的。但如果以现代性目光予以审视，由于时代及人格素质方面的某些局限，鲁迅的思想意识又是复杂的。在我们的现代文学研究中，鲁迅是被定位为伟大思想家的，但鲁迅思想的主导特征是对传统观念的批判，尚缺乏对现代社会体制与精神文明的建设性思考。尤其是他后期所坚持的的"阶级论"与"人性论"二元对立的偏狭立场，以及对"怨敌""一个也不宽恕"的仇恨心态，实在够不上现代，也有失一位大思想家的风范。而在我们的鲁迅研究中，却对思想呈现为倒退之势的后期的鲁迅，大加赞美，甚至被赞扬为具有了马克思主义

世界观。鲁迅常常为人尊崇的另一重要见解是:中国的历史书上只有两个字"吃人"。对此激愤之语,仅就一位小说家而言,或许是可以理解的,而作为一位思想家,其见解就未免太简单化了。

在另外许多有关作家作品的研究中,由现代性视野局限而导致的偏狭之论更是随处可见,兹举二例如下:萧红于1940年创作的长篇小说《呼兰河传》,无论就其情感的真切,艺术描写的细腻,还是就其现代意义的对人性压抑的抗争,对冷酷野蛮的传统文化的揭露而言,无疑都是远远超出她的另一部长篇《生死场》的,在整个中国现代文学史上,也算得上是一部不可多得的佳作。但这部作品问世之后,即遭到了批评界的责难,被判定为"狭窄"、"脱离大众",是萧红创作的倒退等等。甚至连茅盾这样的文学大师,在为《呼兰河传》所作的序中,一方面肯定"它是一篇叙事诗,一幅多彩的风土画,一串凄婉的歌谣",另一方面也从简单化的政治立场批评在小说中"看不见封建的剥削和压迫,也看不见日本帝国主义那种血腥的侵略"[14](P108-109)。也许正是与这类的权威性评判相关,至今,在中国现代文学研究领域,对于萧红的《呼兰河传》,仍然缺乏足够的重视。在已有的中国现代文学史上,孙犁战争题材的《荷花淀》之类作品,一直享有很高的声誉,而以现代性眼光视之,却是存在严重缺陷的,正如梁卫星在《荷花淀:人性失落的地方》一文中指出的:"战争在我们的作家笔下不再是一种反人类的生存境遇,而仅仅是这一个或那一个被贴上了正义标签的党派与主义及其意识形态表现自己的舞台。主旨是歌颂:歌颂战争,歌颂战争的正义,歌颂领导战争的党派以及意识形态和领袖。"如在夫妻话别一节中,本应是生死离别,此刻,即使丈夫是一个胸怀大志的人物,也应有复杂的情感,而水生只是炫耀自己的第一个举手报名,嘱咐妻子要不断进步,识字,生产,乃至冷酷无情地命令妻子如果叫敌人汉奸捉住了要和他们拼命。这些话语中折射出的水生是一个全然不懂夫妻之情不解人性欲求的人,实际上是一个已然被抽空了所有最基本人性人情的符码式存在。他不是一个男人,甚至已不是一个人,他只是正义、真理、民族气节之类强大的意识形态霸权的载体。这位学者的见解无疑是深刻独到的,但在长期形成的视野拘谨的中国现代文学研究界,也还只能是一种微弱的声音。

值得欣喜的是,近些年来,随着西方现代思潮的广泛输入,现代性问题已成为中国学术界的热点之一。吉登斯的《现代性与自我认同》、鲍曼的《现代性的矛盾性》、卡林内斯库的《现代性的五副面孔》等大批西方有关现代性的论著,在我国纷纷翻译出版。相关研究著述也越来越多,如刘小枫的《沉重的肉身——现代性伦理的叙事话语》,汪晖的《当代中国的思想状况与现代性问题》,俞吾金等人梳理西方马克思主义源流的《现代性现象学——与西方马克思主义者的对话》等。这些著作,深为国内学术界所瞩目,有的甚至引发了新左派与自由主义的论战。此外,有"现代性"标示的出版物也已多达数百种。与之相关,现代性问题在文学研究领域也已受到了充分关注。钱理群先生曾在一篇文章中强调,文学的"现代性"问题,涉及到现代文学学科的性质、研究范围、内在矛盾等关系到自身存在的根本问题。从"现代性"视野出发,可以使我们更为深入地从中国文学、学术自身的发展,特别是晚清、民国以来文学、学术的发展,来揭示五四文学变革,以及现代文学的诞生的内在理路与线索等;可以使我们进一步思考如何将现代文学置于与现代国家、政党政治、现代出版(现代文学市场)、现代教育、现代学术等方面的广泛联系中,来理解文学的现代性问题;如何从更广阔的视野来考察中国现代文学与世界文学的关系;如何认识与处理本世纪文学发展的总格局中的不同组成部分,新、旧文学,雅、俗文学及其关系,新文学内部的不同组成部分,自由主义文学、革命文学及其关系;如何认识与处理中国现代化进程中城市与乡村、沿海与内地之间发展的不平衡,及其在文学上的反映,由此形成的海派文学与京派文学的对峙与互渗;如何评价反思现代化后果的文学作品及作家等等[15]。钱理群先生的见解无疑是正确的,正是借助现代性视野,可以从根本上改变现代文学研究的陈腐与滞后局面,使之在深刻性与复杂性方面,更为切近中国现代历史进程的本相。

在以现代性视角进行的具体文学研究方面,也已取得了令人瞩目的成就。如杨春时先生在《现实主义、浪漫主义还是启蒙主义》一文中认为,虽然五四文学也引进和借鉴了浪漫主义和现实主义,但由于启蒙的需要,而从科学和民主角度对其进行了改造,而使之不是浪漫主义,也不是现实主义,而是富有现代性的启蒙主义[16]。俞兆平先生在《现代性与五四文学思潮》的专著中,也以现代性为出发点,对五四文

学进行了新的评价。逄增玉先生在《现代性与中国现代文学》的专著中，结合许多作家作品，从主题、思潮、倾向、叙事和形式美学特征，改造"国民性"与"立人"的关系、历史语境等多方面、多角度地探讨了中国现代文学的现代性问题。张志忠先生在《现代民族共同体的想象与认同》一文中认为，20世纪30年代的"左翼文学"和"前17年"的红色经典文学，也应纳入具有"现代性"品格的作品之列。因为所谓"启蒙现代性"等并不就是现代性意义的全部，现代民族国家的建立，和文学所担当的对现代民族共同体的想象和认同，其意义不容低估，或者可以说，这是种种现代性之所以能够展开的必要前提，也就是从左翼文学到十七年文学的现代性价值之所在。民主、科学、人道主义的倡导，通过国民性改造进而实现社会改造等等，都是现代性问题的一个侧面。但是，现代世界是以诸多国家并立的方式存在的，现代民族国家的建立，是现代化进程能够积极展开的必要条件。在现实中，国家作为现代化进程的组织者和实施者，无论在西方还是东方都是无可替代的。在清末以来风雨飘零中的中国，现代民族国家的建立，正是追求现代性的第一要义[17]。这些新的研究成果，有力地开拓了中国现代文学研究的空间，无疑具有重要的意义。但从整体上看，还不够深入，尚缺乏更为深邃精警的学术成果。究其原因，或许是在于：在我国学术界，还缺乏对中国现代性本身的历程及其复杂特性的认识。

与有着几百年现代精神洗礼的西方社会不同，中国的现代性萌生于有着几千年封建传统的文化语境中，长期挣扎在动荡、战乱、思想禁锢的历史背景中。由于历史进程的差异，现代性与后现代性成为20世纪以来西方社会的重要文化冲突，而在我们的国度里，迄今为至，现代性的许多基本目标尚未实现。如果对此缺乏清醒的认识，我们就难以用现代性的尺度评价现代文学史上出现的形形色色的文学现象。由于历史条件的制约，在20世纪的中国历史上，现代性欲求几乎宿命般地与民族性、阶级性、革命性纠结在一起。而现代性与民族性、阶级性、革命性等范畴之间，有时可能是统一的，而有时是互不相容的，甚至是剧烈冲突的。而在20世纪的中国历史上，由于民族性、阶级性、革命性一直处于主导地位，而现代性，在许多时候也许只能成为牺牲品了。强有力的证据即是：在文化界、知识界、文学界，许多一度被视为异端、右派、阶级敌人、反革命者分子者，大多恰是富有现代意识的精英人物。仅仅据此，即可使我们体悟到：如果不从更根本的层次上，进一步清理诸如现代性与民族性、现代性与阶级性、现代性与革命性之类的关系，中国现代文学的现代性研究就很难有更大的突破。而这些方面的深入研究，显然不只是文学研究的任务，尚有赖于人文学科的共同努力。

三

1988年7月，上海学者陈思和、王晓明等人曾提出了"重写文学史"的主张，认为应"重新研究、评估中国新文学重要作家、作品和文学思潮、现象"，以"冲击那些似乎已成定论的文学史结论"[18]。在"重写文学史"的主张中，论者们强调的"重写"原则之一是：贯穿"审美主义"及"纯文学"的研究思路，力图"把文学史研究从那种仅仅以政治思想理论为出发点的狭隘的研究思路中解脱出来"[19]。这类主张，当然是极具学术进步意义的，我们原有的许多现代文学史，的确不够"文学"。

长期以来，许多版本的现代文学史著作，基本上是现代政治史、革命史的附庸。在这类著作中，某些文学创作才能并不突出的作家，某些文学水准较低乃至粗糙的作品，如蒋光赤的《短裤党》、《田野的风》等小说，蒲风、柯仲平、田间等人的诗歌，郭沫若的某些历史剧等等，往往因其切近了某些政治时势方面的需要，而得到了不切实际的好评。而许多具有独立观念、独特艺术成就或具有艺术创新性的作品，如施蛰存等人的现代派风格的小说，徐志摩、穆旦等人的诗歌，则长期遭到贬抑。"文革"结束以来，随着文学观念的变革，"文学性"的维度虽已得到了高度重视，在许多新编文学史中也大为加强，但"非文学性"的一般社会功利，仍呈现为主体性的研究视角。如仅就文学性而言，鲁迅的小说并非字字珠玑，篇篇经典，但在鲁迅研究领域，却一直少见实事求是的分析。巴金的文学艺术成就，与其享有的巨大声誉相比，也实在存有不小的距离。其小说，不仅大多篇什艺术构思拖沓散乱，文字枯燥，且存在严重的欧化倾向，但论者往往更多地从巴金"用笔铭记历史的苦难，记录时代的真实"、"说真话"之类主张出发，予以高度

推崇。另如丁玲的《太阳照在桑干河上》，无论语言还是人物形象刻画，都远不及她早年的《莎菲女士的日记》，但至今仍被许多人奉为现代文学的经典之作。相反，另有一些颇具艺术个性与文学成就的作家作品，如叶灵凤、梅娘、无名氏等人的小说，则至今仍很少为人提及。

在中国现代文学研究领域，实际上原本并不缺少真正有文学眼光的批评家，如活跃于20世纪三四十年代的李长之，就是优秀的一位。李长之曾这样批评过至今仍被视为巴金代表作的《憩园》："它的内容犹如它的笔调，太轻易，太流畅，有些滑过的光景。缺的是曲折，是深，是含蓄。它让读者读去，几乎一无停留，一无钻探，一无掩卷而思的崎岖。再则他的小说中自我表现太多，多得让读者厌倦，而达不到本来可能唤起共鸣的程度。"对鲁迅的某些作品，李长之也曾给予过尖锐的批评，他认为《头发的故事》、《一件小事》、《端午节》、《在酒楼上》、《肥皂》、《兄弟》等，"写得特别坏，坏到不可原谅的地步"。"有的是因故事太简单，称之为小说呢，当然看着空洞；散文吧，又并不美，也不亲切，即使派作是杂感，也觉得松弛不紧凑，结果就成了'吗也不是'的光景"[20](P164,P75)。鲁迅研究、巴金研究，一直是中国现代文学研究的重镇，成果众多，但仅就对其作品艺术特征及创作得失的分析，尚很少有人能够超越当年李长之的见解。

为了实现真正属于"文学"的"文学史"研究，加强"审美性"与"文学性"视角，当然是很关键的，但遗憾的是，迄今为止，"审美性"与"文学性"研究仍未落到实处。如上所述，仅以具体的作家作品的个案研究来看，真正体现出"审美性"与"文学性"视角的成果并不多见，更未出现一部如此视角的现代文学史。如以被视为是实践"重写"主张的陈思和主编的《中国当代文学史教程》，洪子诚著述《中国当代文学史》来看，正如有批评者所指出的，尽管"两部文学史都强调以'审美性'和'文学性'作为评价的标准，但是，实际上他们所编写的文学史并没有真正贯彻文学性和审美性的叙述原则。他们对于文学史的整理并不是真正从'审美性'和'文学性'出发的"。"洪子诚的文学史写作宣称以'审美性'和'文学性'作为标准；然而，实际上却不是审美的把握，其特色主要在于对文学环境、文学规范和文学制度的深刻剖析与把握。"[21]可见，在中国现代文学研究中，要强化文学性的研究维度，也还要付出艰辛的努力。

在肯定"重写文学史"主张重要意义的同时，我们还应注意到的是：这一主张中也还存在着另一种偏颇，这就是忽视了本文所强调的关于"现代文学"的"现代性"内涵的研究。文学研究的对象，虽然首先应该是文学，但作为文学研究的内容，又不应仅仅局限于文学本身，因为人类的文学艺术活动，毕竟包含着政治的、社会的、历史的、哲学的、思想文化等方面的因素，是与人类的文明与进步密切相关的。而对于中国现代文学而言，把握这些因素的基点正是现代性。从全球视野来看，"辛亥革命"的成功，是中华民族迈进人类现代社会的重要标志，中国人的历史，也就更为明显地成为人类现代历史进程的重要组成部分，20世纪上半叶的中国历史，也就呈现出了为现代性而奋斗的历史属性。文学，不论有其怎样的独特性，在整体上，毕竟是最为显赫的时代映象，因此，与这一时期相伴而生的中国现代文学活动中，必然涌动着与现代性相关的思绪、情感、追求及矛盾冲突等等。而所有这些，亦理应成为中国现代文学研究的重要方面。

从根本上来说，现代性的历史欲求，是具有一定政治功利色彩的，所以极易导致人们如此的担心：强调现代性会使文学研究重蹈政治化的覆辙。而实际上，无论在什么时代在什么国度，文学与政治功利之间的密切关联，都是难以否认的。如果仅从创作实践来看，甚至"为政治服务"的主张本身也没什么错处，也并不一定影响创作水平。在古今中外文学史上，诸如屈原、杜甫、苏东坡、曹雪芹、雨果、巴尔扎克、托尔斯泰、马尔克斯这样一些卓有成就的文学大家，不是都具有一定的政治使命感与社会责任感吗？另如鲁迅，曾经坦承自己的创作是有"改造国民性"之类强烈政治动机的，甚至自称是"遵命文学"，但这并未影响其创作。事实上，政治影响文学创作的关键只是在于：第一，作家力图服务的是具有历史进步意义的现代性政治还是封建主义、法西斯主义之类的反现代性政治。当然只有前者，才可能写出有意义的作品。第二，即使为之服务的是进步政治，还要看其是自我选择的主动服务还是别有原因的被动服务。显然，前者体现为合乎现代性原则的民主自由精神，而后者体现出的则是反现代性的专制与强权行径；前者才符合"言为心声"的艺术创作规律，而后者只能写出"言不由衷"的虚假之作。注重为政治服务的鲁迅，之所以同样大获成功的重要原因即在于"是我自己所愿意遵奉的命令，决不是皇上的圣旨，也不是

金元和真的指挥刀"[22](P32)。因此,在中国现代文学研究中,实在不必讳言文学与政治,文学与革命的关系,而应从现代性视野出发,从更高的精神层面上,对其作出切合历史实际的具体分析。

中国现代文学研究的重要职责正在于,通过对作家作品及文学思潮、文学现象的分析,分清哪些是顺应历史潮流的现代性因素,哪些是与世界潮流背道而驰者,深入发掘其现代文明资源,以促进中国社会的深层变革,推动中国历史的进步。同时,又应坚守文学性的尺度,加强对艺术特征与艺术规律本身的探讨,以促进中国文学事业的进一步发展。

参考文献:

[1][英]安东尼·吉登斯.现代性与自我认同:现代晚期的自我与社会[M].赵旭东,方文译.北京:三联书店,1998.
[2]胡适文集:第5卷[M].北京:北京大学出版社,1998.
[3]白吉庵.胡适传[M].北京:人民出版社,1993.
[4]黎照.鲁迅梁实秋论战实录[M].北京:华龄出版社,1997.
[5]刘丽华.从新发现的三篇佚文看梁实秋对普罗文学的态度[J].鲁迅研究动态,1989,(5-6):59-63.
[6]郭绍虞.中国历代文论选:第4册[M].上海:上海古籍出版社,1980.
[7]许寿裳.亡友鲁迅印象记[M].北京:人民文学出版社,1955.
[8]吉明学,孙露茜.三十年代"文艺自由论辩"资料[Z].上海:上海文艺出版社,1990.
[9]中国新文学史稿(上册)座谈会[J].文艺报,1952,(20):24-30.
[10]王瑶文集:第7卷[M].太原:北岳文艺出版社,1995.
[11]胡风评论集:下[M].北京:人民文学出版社,1984.
[12]胡风评论集:中[M].北京:人民文学出版社,1984.
[13]李泽厚.中国现代思想史论[M].北京:东方出版社,1987.
[14]萧红全集:上卷[M].哈尔滨:哈尔滨出版社,1998.
[15]钱理群.矛盾与困惑中的写作[J].文学评论,1999,(1):47-49.
[16]杨春时.现实主义、浪漫主义还是启蒙主义[J].厦门大学学报(哲社版),2003,(5):5-13.
[17]张志忠.现代民族共同体的想象与认同[J].文史哲,2006,(1):80-86.
[18]陈思和,王晓明.主持人的话[J].上海文论,1988,(4):4.
[19]陈思和,王晓明.关于"重写文学史"专栏的对话[J].上海文论,1989,(6):4.
[20]郜元宝,李书编.李长之批评文集[M].珠海:珠海出版社,1998.
[21]旷新年."重写文学史"的终结与中国现代文学研究转型[J].南方文坛,2003(1):1-6.
[22]鲁迅.南腔北调集[M].北京:人民文学出版社,1973.

Modernity and Literariness

Zhang Hua

(*Shandong Academy of Social Sciences*, *Jinan* 250002)

Abstract: Modernity and literariness should be a dual fundamental yardstick in the studies of modern Chinese literature. In recent years, the perspective of literariness has been valued by many scholars, and specific studies have gained considerable achievements, but on the whole, it is not thorough enough yet, and lacks profundity and penetration. To attain greater breakthrough, we need to more deeply discuss such problems as the complicacy of the process of Chinese modernity itself, and the relations between modernity and nationalism, modernity and class nature, as well as modernity and revolutionariness. And there is also inadequacy in the studies on "literariness." Up to now, a "history of modern Chinese literature" which thoroughly belongs to the field of real "literature" has yet to emerge. In the studies of specific writers or writings, more sufficient perception of "literariness" is also absent; some works with both modern consciousness and literary value have not received proper assessment. Scholars in this field should make further effort and proceed from the broader course of human history, strengthening the research perspective of "literariness" as well as basing their studies on literature itself and sticking on the yardstick of literature.

Keywords: modern Chinese literature; modernity; literariness; class nature; nationalism; complicacy

[责任编辑 立 华]

文 史 哲
2006 年第 6 期(总第 297 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 6, 2006(Serial No. 297)

汉代三老:"非吏而得与吏比"的地方社会领袖

牟 发 松

(华东师范大学 历史学系,上海 200062)

摘 要:奠基于汉高祖的汉代乡县三老制度,确立了三老"非吏而得与吏比"的双重身份和国家认定的地方社会领袖地位。这一特殊的身份、地位,使三老在地方社会与国家政权之间,具有独特的媒介、缓冲和沟通功能,并享有很高的声望。三老制是汉代地方统治体制设计中的高明所在。两汉长治久安,号称盛世,与这类政治设计不无关联。

关键词:汉代;三老;吏比;地方社会领袖

中图分类号:K234 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)06-0083-11

20 世纪日本东洋史学界曾就汉唐时期的"共同体"问题进行过激烈论争,其症结所在,仍根源于对普通民众(编户齐民)、地方势力(大姓豪强)和国家政权三者之间关系的不同把握[1]。论争之陷于僵局,则在于相关资料的缺乏。传世文献中有关大姓豪强和国家的关系,资料稍多一些,普通民众和国家间的关系,资料就非常少,因为民众很少直接与国家发生关系。那么,一般民众通过何种媒介与国家发生关系?换言之,他们与国家之间,有没有自己的利益代表?如果有,是否即为地方社会的自然领袖?本文拟结合出土资料,试就三老制所见汉代地方社会领袖与普通民众、国家间的关系,在前人基础上作进一步探讨,希望能得到并世学人的指教。

(一)汉代三老制度的渊源

据《汉书》[2]卷 1《高帝纪》上,汉置三老在高祖二年(前 205)二月。当时刘邦"令民除秦社稷,立汉社稷",故亟须"施恩德"以收揽民心,选置乡、县三老亦为其中一环,与他数月前"如陕,镇抚关外父老",以及起兵之初争取沛县诸父老的信任和支持,占领咸阳后还军霸上召诸县父老、豪杰约法三章,如出一辙。出身布衣的刘邦深知父老、豪杰是当时乡县基层社会的领袖,因他自己就曾经是其中的一员①。但"三老"一职,如所周知,并不始于汉。《汉书》卷 19《百官公卿表上》称"乡有三老、有秩、啬夫、游徼"诸职,"皆秦制也"。据《史记·陈涉世家》[3]载陈涉入据陈县数日后,即"号令召三老、豪杰与皆来会计事",以及《汉书·高帝纪》载刘邦于二年(前 205)三月自关中挥军东进,"至洛阳,新城三老董公遮说汉王",为楚义帝发丧,可知秦的县或者乡是有三老一职的。

我们知道秦的三老制度也是前有所承。托名春秋时齐国管仲所著、实为汇集战国诸子学说的《管子》[4]一书,在《度地》篇中多次提到"三老、里有司、伍长"等乡里官员系统。同书《立政》、《小匡》、《乘马》诸篇,以及《国语·齐语》[5]"桓公自莒反于齐"、"正月之朝"条,都记载了管仲相齐桓公时的地方行政组织,但其中的乡官系统中,均无《度地》篇中出现的三老一职。《墨子·号令》[6]篇称守城时,所有城门、岗亭都要谨慎地检验来往行人的符节,"吏卒民无符节,而擅入里巷官府,吏、三老守閭者失苛心(止),皆断"。

收稿日期:2006-03-20

作者简介:牟发松(1954-),男,湖北江陵人,华东师范大学历史学系教授,博士生导师。

基金项目:教育部人文社会科学研究基金研究项目(03JB770001)"汉唐历史变迁中的地方社会与国家"。

同书《备城门》篇又谈到守城官"时召三老在葆宫中者,与计事得先(失)"。孙诒让《墨子间诂》本条注将上引《管子》、《墨子》中的三老,与秦、汉时的乡三老相提并论,又认为汉高祖二年置三老"盖亦放秦制为之"。他还提到了《史记》卷126《滑稽列传》中的三老。《滑稽列传》中三老,出自著名的邺县河伯娶妇故事,事在战国魏文侯(前446－前396)时。据称:"魏文侯时,西门豹为邺令。豹往到邺,会长老,问之民所疾苦。长老曰:'苦为河伯娶妇,以故贫。'豹问其故,对曰:'邺三老、廷掾常岁赋敛百姓,收取其钱得数百万,用其二三十万为河伯娶妇,与祝巫共分其余钱持归。'"故事的结局人所周知,不必详述,值得注意的是活跃于娶妇现场的主持者和实施者,有"三老"、"官属"(即廷掾)、"豪长者"、"里父老"(又径称"父老"),以及具体实施其事的"巫祝"。被西门豹首先投入河中的是大巫妪和她的三个弟子,紧接着是三老,再接着准备投廷掾和豪长者各一人。这一干人实际上也就是河伯娶妇事件的实施者、决策者和既得利益者,其权力之大小、责任之轻重,大抵与被西门豹投入河中的次序之先后相当。参与决策并"分其余钱"的县"廷掾"既被赦免(或许履新伊始的县令西门豹考虑到不宜开罪于例由当地豪门担任的僚属),未参与分润的豪长者和里父老,权责自应更小。至于向西门豹汇报"民所疾苦"的"长老",虽然他们的意见代表了民意,实亦为娶妇习俗的受害者之一。被投入河中的三老,究竟是县三老还是乡三老,史无明言。河伯娶妇事以他领衔,参与的还有县廷官属,想必应该是县三老。如果此推测不致大误,则汉高祖二年所置乡、县三老,均系远袭春秋战国,近承秦朝。

三老另一个更古老的渊源,可以上溯到三代的三老五更制度。据《礼记·王制》[7],虞氏、夏后氏、殷人、周人皆有在学校尊养国老、庶老的礼仪,《月令章句》即以国老为三老,庶老为五更[8](《礼仪志上》刘昭注引)。《礼记·文王世子》备载天子视学养老之礼,"遂设三老、五更、群老之席位焉"。同书《乐记》、《祭义》亦载"食三老五更于大学"。天子对三老五更尊以师道,礼遇极其隆重:"天子袒而割牲,执酱而馈,执爵而酳。""乞言"纳诲,甚至有不答天子揖拜的特礼。《礼记·学记》称"君之所不臣于其臣者二……当其为师,则弗臣也",《白虎通义》[9]卷七"王者不臣"条列举了五种王者"暂不臣"之例,其中就包括三老和五更。不过《礼》虽有"三王养老胶庠之文,飨射饮酒之制",实则此礼至"周末"即告"沦废"[10](《礼志下》)。西汉末王莽执政,"奏起明堂、辟雍、灵台","行大射礼于明堂,养三老五更"[2](《王莽传上》)。两汉之际的更始王朝,曾以刘秀叔父刘良为"国三老"[11](《刘玄传》),东汉光武帝末年营立明堂、辟雍、灵台,至明帝永平二年(59),始开东汉一代"躬养三老、五更于辟雍"之制,这些都应当是前承新莽制度。出身礼家、以托古改制著称的王莽,则是远承《礼记》所载三代养老之制。东汉以后,养三老五更之礼亦偶有行之者,如曹魏、北魏、北周,甚至到清乾隆初,还一度有"举古礼三老五更"之议②,因非本文论题,故不详述。

上述可知:1. 汉初所置乡、县三老,乃近承秦制,远绍春秋、战国。"三老"之名称,以及君王为倡导孝悌以师道尊礼三老五更,更是久远的传统,可上溯至《礼记》所载的三代。《左传·昭公三年》载晏子称齐国陈氏势力坐大,"公聚朽蠹,而三老冻馁",可能是文献上有明确纪年的最早出现的"三老"一词。此处三老,杜注谓"上寿、中寿、下寿,皆八十已上,不见养遇",服虔谓"工老、商老、农老"[12](《昭公三年》),杨伯峻则以《礼记》所载"三老五更"之"三老"当之③。然依笔者揣度,这里的三老若非一般老人的泛指,

---

① 《汉书·高帝纪》载单父人吕公(吕后父)避仇徙居沛县之初,"沛中豪杰"皆往吕家祝贺,刘邦时为亭长,亦为诸贺客之一。《高帝纪》又称,刘邦还军霸上,"召诸县豪杰曰:'父老苦秦苛法久矣……与父老约,法三章耳。'""召诸县豪杰",《史记·高祖本纪》作"召诸县父老豪杰"。可知豪杰多为父老,二者往往相兼。

② 《三国志》卷4《魏书·高贵乡公纪》甘露三年八月丙寅条,第142页,参《晋书》卷33《王祥传》。《魏书》卷7下《高祖纪》太和十六年八月己酉条,第170页,参同书卷50《尉元传》。《周书》卷5《武帝纪上》保定三年四月戊午条,第68页,参同书卷15《于谨传》。《清史稿》卷288《张廷玉传》,第34册第10240页,参《皇朝通典》卷57《礼·嘉礼七·优老》,文渊阁《四库全书》本。

③ 杨伯峻《春秋左传注》第1235页,中华书局1995年修订版。又《通典》卷27《职官·诸卿下·国子监》载:"孙卿在齐为三老,称祭酒。"杜佑既将此事列于"国子监"下,则荀子所任三老,自是《礼记·礼运》所云"宗祝在庙、三公在朝、三老在学"之三老,亦即《礼记·文王世子》"三老五更"之三老,似可与上列杨伯峻说互为佐证。然据《史记》卷74孟子《孟子荀卿列传》:"荀卿,赵人。年五十始来游学于齐。……齐襄王时,而荀卿最为老师。齐尚修列大夫之缺,而荀卿三为祭酒焉。"以及《汉书》卷30《艺文志》"《孙卿子》三十三篇"下原注:"名况,赵人,为齐稷下祭酒。"均不言荀子任齐三老。按荀子"在齐为三老",仅见于《通典》,若非杜佑别有所据,则原文当是《史记·孟子荀卿列传》中的"三为祭酒",在传抄过程中致讹。至于有的学者认为这里的孙卿是"以兵法见于吴王阖庐"的孙子,盖偶失查检。

便应是基层乡邑的三老，因为三老五更多以大臣中德高、望重、年耆者为之，按情理是不至于冻馁的①。2. 据上引《史记·滑稽列传》末"褚先生曰"记河伯娶妇事，"三老，官属（即廷掾）、豪长者、里父老"联称，《墨子》则"吏、三老守闾"联称，又有"吏、里正、父老"联称[6]（《号令篇》），《管子·度地》则"吏（水官吏、五官之吏）、三老、里有司、伍长"联称，《史记·陈涉世家》则"三老、豪杰"联称，可见三老不是官吏，与一般的父老、豪杰亦有别。3. 三老虽非官吏，却位居乡里官员之首，当与君王以不臣的师礼优崇三老五更的传统有关。

（二）三老身份诸说

关于汉代三老的身份，论者的意见并不统一，大抵有三说。

其一，三老是在编的正式乡官②。兹先引两段有关史料。

《汉书·百官公卿表上》："乡有三老、有秩、啬夫、游徼。三老掌教化。啬夫职听讼，收赋税。游徼徼循禁贼盗。……皆秦制也。"

《续汉书志·百官五》："乡置有秩、三老、游徼。本注曰：有秩，郡所署，秩百石，掌一乡人；其乡小者，县置啬夫一人。皆主知民善恶，为役先后，知民贫富，为赋多少，平其差品。三老掌教化。凡有孝子顺孙，贞女义妇，让财救患，及学士为民法式者，皆扁表其门，以兴善行。游徼掌徼循，禁司奸盗。又有乡佐，属乡，主民收赋税。"

据上引，两汉时三老为在编正式乡官中的一员，只是《汉书》中三老居乡官之首，而《续汉书志》中退居其次而已。《晋书·地理志》前序和《宋书·百官志下》[13]叙两汉乡官，分别本于上引《百官公卿表》和《续汉书志》，均有三老一职。《通典》[14]卷33《职官·乡官》叙秦汉及刘宋时乡官，亦据以上诸书，均列有三老一职。《后汉书·明帝纪》中元二年（57）四月丙辰诏："赐天下男子爵，人二级；三老、孝悌、力田人三级。"李贤注称"三老、孝悌、力田，三者皆乡官之名"。《廿二史札记》"三老孝悌力田皆乡官名"条[15]，盖本于李贤注。当代史家或以乡三老为"乡里间小吏"，力田为"地方小农官"（范文澜）[16]（第2编第2章）；或以三老为"地方小吏"（郭沫若）[17]（第2册第5章第3节）；或以三老为"秦汉时代的乡官"，正式的基层"行政组织的官吏"（刘修明）[18]。

新莽时赤眉起义，"其中最尊者号三老，次从事，次卒史"。颜师古的注释是"言不为大号"[2]（《王莽传下》及颜注），胡三省则谓"三老、从事、卒史皆郡县史也。崇等起于民伍，所识止此耳"[19]（卷38"地皇三年四月"条及胡注）。又据《三国志》[20]卷30《东夷·东沃沮传》，自东汉初年撤罢西汉所置郡县都尉等行政建制之后，"皆以其县中渠帅为县侯"，除个别侯国"犹置功曹、主簿诸曹"外，"诸邑落渠帅皆自称三老"。可知对于当时的下层百姓及缘边少数族民众来说，"三老"乃是他们心目中的重要官职。

其二，三老不是在编的正式乡官，而是荣誉头衔、民意代表。

《文献通考》[21]卷13《职役二》马端临按："至汉时乡亭之任，则每乡有三老、孝悌、力田，掌观导乡里，助成风俗。每亭有亭长、啬夫……亦皆有禄秩。"顾炎武《日知录》[22]卷8"乡亭之职"条亦称"汉世之于三老，命之以秩，颁之以禄"。《文献通考》、《日知录》谓三老有禄秩，盖本于《通典》。《通典·职官·秩品》"后汉官秩差次"条，将"乡有秩、三老"列于百石吏之末，"魏官置九品"条将"诸乡有秩、三老"列于"第八品"内，然而如中华书局点校本《通典》"后汉官秩差次"条校注所云："《后汉书·百官志》五云：'有秩，郡所署，秩百石。'未言三老秩百石。"③后汉、魏的三老有品级和俸秩，就唐以前资料，仅见于《通典》。时至

---

① 乾隆《三老记》乃以《孟子·梁惠王章句下》"老而无妻曰鳏，老而无夫曰寡，老而无子曰独"，解释"三老冻馁"之"三老"，亦可备一说（上揭《皇朝通典》卷57《礼·嘉礼七·优老》），然而此说无法解释两汉节庆之际同时给三老、孝悌、力田和鳏、寡、孤、独赐帛或粟。

② 本文所谓在编正式乡官，指国家设置的乡级正式行政官员，有编制和俸秩，即严耕望先生所谓"郡县属吏分部乡亭者"，如有秩、啬夫等。不过严先生所谓"乡官"，则谓"乡里民官率民参政者"，如三老、孝悌、力田等（见严耕望《中国地方行政制度史上编——卷上：秦汉地方行政制度》第五章第四节"乡亭吏"，第六章"乡官"，中央研究院历史语言研究所专刊之四十五，1974年再版，第237－251页），对于严先生所谓"乡官"，本文认为他们虽然也可泛称为乡官，却不是在编的正式乡级行政官吏（详下文）。按古人对上述二种性质的"乡官"并无严格区分，如下揭马端临、顾炎武所论。严先生关于上述两种乡官的划分，对明确汉代县乡行政组织及吏员结构，是一大贡献。

③ 《后汉书》卷21《任光传》"初为乡啬夫、郡县吏"条李贤注引《续汉志》曰："三老、游徼，郡所署也，秩百石，掌一乡人。"今以此条核之本文上引《续汉书志·百官志五》原文，可知李贤注所引"郡所署也，秩百石"前，脱"有秩"二字，或后世传写致误。

今日我们已"无法弄清《通典》所列魏官品究竟依据的是哪个材料"[23](P147)，难免有孤证之嫌。又魏官品中第八品既列"诸乡有秩、三老"，第九品又重出"诸乡有秩"而无三老，更令人怀疑其可靠性[24](P236)。实际上两汉县、乡三老并无禄秩(详下)，曹魏乡里职员是否有三老亦于史无征，《通典》所载后汉、曹魏三老禄秩，很可能出于推断①。

元初方回就已注意到"三老"与有秩、啬夫等乡官的差别，所著《续古今考》卷12"县三老"条指出："乡有三老，三老在佐史、有秩上者，以德齿表率其乡，非吏也。"严耕望《秦汉地方行政制度》明确指出汉代三老"有位无禄"，又根据"东汉之制，大庆赐爵，赐民不赐吏，而三老、孝弟、力田咸在受爵之列"，指出三老不是吏，与正式在编的郡县行政属吏有秩、啬夫、游徼、亭长等，性质"绝殊"[25](P245-251)②。安作璋、熊铁基《秦汉官制史稿》(下册)通过详确的考证指出："三老制度，实为当时一种社会教育制度"；"三老不是行政职务，亦无俸禄"；"乡的主要行政事务(听讼和赋役)是由啬夫承担的，三老非正式官吏"；该书所列"汉代地方官吏组织系统简表"中，县乡部分均无三老[26](P189-191,P224)。上述学者的推断，从新出土的尹湾汉墓简牍《集簿》、《东海郡吏员簿》[27]中得到确证。《集簿》先列出东海郡所置县、乡三老和孝、悌、力田员数的分计和总计，然后列出东海郡吏员总计，以及太守府、都尉府、县邑侯国、盐官、铁官、侯家各类吏员的分计和总计，三老、孝、悌、力田与吏员分别列项统计。《东海郡吏员簿》列载东海郡、县(邑、侯国)及乡亭全部在编吏员人数，其中在编乡官有乡有秩、乡啬夫、游徼及乡佐，没有县、乡三老和孝、悌、力田[28][29]。尹湾汉墓简牍充分证明三老及孝弟力田不是在编的正式吏员，可谓铁案难移。

三老(孝悌力田)既非在编的正式吏员，而文献记载中每与正式乡官并列，甚或列于乡官之首，县属吏之前(详下)，因此论者或认为三老"具有民间代表的性质"(吉书时)[30]，或谓之"乡里民官率民参政者"，"县三老近于县参议长，乡三老近于各乡选出之县参议员"(严耕望)[25](P245)；或谓县乡三老为"荣誉头衔"、"荣誉称号"(朱绍侯、高敏)[29][31]；或认为县乡三老与有秩啬夫、游徼均为"地方领袖"(黎民钊)[32]。

其三，"非吏而得与吏比"。

《史记》卷30《平准书》载武帝时公卿上言："……非吏比者三老北边骑士，轺车以一算；商贾人轺车二算。"《汉书》卷24下《食货志下》所载全同，但"非吏比者三老北边骑士轺车以一算"15个字，两书注释者却有不同的理解，与之相应，便有两种不同的断句和理解。

A说《史记》裴骃《集解》引如淳曰："非吏而得与吏比者，官谓三老、北边骑士也。楼船令边郡选富者为车骑士。"断句："非吏比者三老、北边骑士，轺车以一算。"理解："不是吏却可以与吏相比的三老和北边骑士，若有轺车，出赋一算。"③

---

① 《通典·职官十八》"汉官秩差次"条末，杜佑自注云："汉魏以降，逮于周隋，既多无注解，或传写讹舛，有义理难明，虽研核莫辨。今但约其本史，聊存一代之制。他皆类此，览之者幸察焉。"可知杜佑《通典》记述汉至隋时期的官员禄秩，并不是都有系统资料可凭，有的部分是他"约其本史"并根据"义理"推断出来的。

② 《汉书》卷3《高后纪》高后元年春二月条："赐民爵，户一级，初置孝弟力田二千石者一人。"颜注："特置孝弟力田官而尊其秩，欲以劝厉天下，令各敦行务本。"钱大昭云："二千石，指郡国守相也。案其文义，当是二千石各一人，犹言令各举一人也。若即以二千石秩加之，必不能如此之优，颜说非是。"(钱氏《汉书辨疑》，载张舜徽主编《二十五史三编·汉书之属》第3分册，第241页，岳麓书社1994年版)按钱说是。据《汉书》卷2《惠帝纪》，在高后元年(前187)郡国普置孝弟、力田各一人之前，惠帝四年(前191)正月曾下诏："举民孝弟、力田者复其身。"仅免除徭役而已，未闻有禄秩。据同书卷4《文帝纪》，高后元年普置孝弟、力田之后，孝文帝十二年(前168)又下诏："以户口率置三老、孝、悌、力田常员。"亦不闻给禄秩。而且此后终两汉之世，节庆之际，孝悌、力田每与三老一起，受赐民爵或帛若谷。故揆诸常理，观照前后，高后元年都不可能突然给孝悌力田颁发如此高的禄秩。

③ A说断句也有不同的解释。如以"吏比者三老"为一个短语，"非"字则分别否定"吏比者三老"和"北边骑士"，从而可得出三老、北边骑士虽有轺车而免纳算赋的结论。董树利、绳晓燕《"非吏比者三老"句读及解释正误》即作如此解释，《滨州学院学报》第21卷第2期，第27-29页，2005年。陈直《史记新证·平准书》本条："非吏比者，指三老及北边骑士两种人身份而言。……两汉三老，虽为乡官之一，但地位特殊，因而免算。至于边郡人为骑士，赵充国即出身骑士，充役或不止一岁，以其有防边之劳绩，故亦得免算。"(天津人民出版社1979年，第76页)陈氏在这里的理解和断句一同A说，在三老免算上却有异于A说而接近于B说。同氏《汉书新证·食货志》本条："(直按)两汉三老……当时功令，称为非吏比者，最为确当。北边骑士，因有乘障守隧之劳苦，故与三老同享有减算缗钱之优待。"(天津人民出版社1979年，第172页)既称"减算"，不称"免算"，则其理解、断句、解释又一同于A说。

B说《汉书》颜师古注曰："比，例也。身非为吏之例，非为三老，非为北边骑士，而有轺车，皆令出一算。"断句："非吏比者、三老、北边骑士，轺车以一算。"理解："不是相当于吏的人，不是三老，不是北边骑士，若有轺车，出赋一算。"①

A、B两说的断句和解释很不相同，但就三老"非吏而得与吏比"的身份而言，两者并无不同②。"非吏而得与吏比"，非常确当地揭示出了三老身份的特征所在，即非吏非民、亦吏亦民的双重性。正如《秦汉官制史稿》所云："在汉人心目中，三老'比于吏'，并非是真正之'吏'。"[26](P190)亦如陈直《汉书新证》所云："两汉三老，在政治上，名称是吏，实际又不纯属于吏。当时功令，称为非吏比者，最为确当。"[33](P172)

（三）三老——国家认定的地方社会领袖

上文关于三老身份的第一种观点即"三老是在编的正式乡官"，正是注意到三老"得与吏比"的一面，第二种观点即"三老不是在编的正式乡官，而是荣誉头衔、民意代表"，则强调了"非吏"的一面。实际上"非吏而得与吏比"的双重性，对立统一于三老一身，是不可割裂的，这正是两汉三老一职的特点所在，也是两汉地方统治体制设计中的高明所在。这一设计的制度化，可以说奠基于汉高祖而完善于汉文帝。《汉书·高帝纪》二年令：

> 举民年五十以上，有修行，能帅众为善，置以为三老，乡一人。择乡三老一人为县三老，与县令丞尉以事相教，复勿繇戍。以十月赐酒肉。

同书《文帝纪》十二年（前168）诏：

> 孝悌，天下之大顺也。力田，为生之本也。三老，众民之师也。廉吏，民之表也。朕甚嘉此二三大夫之行。今万家之县，云无应令（师古曰：无孝悌力田之人可应察举之令），岂实人情？是吏举贤之道未备也。其遭谒者劳赐三老、孝者帛人五匹，悌者、力田二匹，廉吏二百石以上率百石者三匹。及问民所不便安，而以户口率置三老孝悌力田常员，令各率其意以道民焉。

上引诏令有如下几点值得注意。

其一是三老人选的年龄标准："年五十以上。"也就是说，选自古代农业社会中处于自然领袖地位的父老层。

其二是三老人选的道德标准和职能要求："有修行，能帅众为善。"有德行，既是入选的标准，又是完成"帅众为善"职能的前提。"帅众为善"，即《汉书·百官公卿表》和《续汉书·百官志》所说的"三老掌教化"。故文帝诏"以户口率置三老孝悌力田常员"句，师古注为"计户口之数以率之，增置其员，广教化也"。"教化"即教育感化，三老除了以身垂范，以德化人之外，还对"孝子顺孙，贞女义妇，让财救患，及学士为民法式者，皆扁表其门，以兴善行"。因而三老实为地方社会的教化之师，故文帝诏称"三老，众民之师也"。教化亦有政教风化之意，汉王朝在政治上重孝悌，经济上重农桑，于是通过树立孝悌、力田等楷模，以引导民众（"各率其意以道民焉"）[25](P250)，藉以将国家的价值导向转化为民间社会风尚，在这种意义上，孝悌、力田也属于"师"的范畴，故《汉书·武帝纪》载元狩六年（前117）六月遣使者"分循行天下"，诏中有"谕三老孝弟以为民师"之语。乡官中的有秩、啬夫、游徼、乡佐等，各有其行政、治安职能，作为属吏而受郡县领导[25](P237-243)[34](P49-69)。三老（及孝悌、力田）虽有乡官之名，却非属吏，但教化之师的身份

---

① B说影响极大，其后《通典》（卷11）、《通志》（卷62）、《文献通考》（卷14，卷19），以及宋代类书《太平御览》（卷627）、《册府元龟》（卷504，卷510），皆主B说。泷川资言《史记会注考证》本条引中井积德《史记左传雕题》说，以及泷川氏按语，可知亦主B说。台北：天工书局1993年版，第530页。

② 最大的不同在于据A说，三老、北边骑士有轺车应出一算，即减算，据B说则不出算，即免算。上引如淳注又有"楼船令边郡选富者为车骑士"句，也是旨在解释北边骑士通常选自富者（三老也应该选自富者，从《汉侍廷里父老僤买田约束石券》所见里父老人选的一个重要标准是赀财，可以推知，详下文），但因其特殊身份，故其轺车可以减算。二说的一致，在于对三老、北边骑士的身份的把握上。A说将三老、北边骑士释为"非吏而得与吏比者"，而B说释为"吏比者"。按"吏比者"即原非吏而可以与吏相比拟者，因此在这一点上，B说与A说实际上是一致的。

使之受到社会尊重，故被视为乡官之首。

其三是县三老的职能。除了"帅众为善"外，还有一项特殊的职能，即"与县令丞尉以事相教"，亦即《东观汉记》所载山阳太守秦彭"选乡三老为县三老，令与长吏参职"[35](《职官部良太守上》)[11](《秦彭传》)。"以事相教"，"与长吏参职"，也就是参议县政，提出建议，并接受咨询，以备顾问，即相当于君主"乞言纳诲"于三老五更。因此县三老与县长吏之间没有上下级关系，甚至作为"众民之师"，享有师道之尊。如《三老赵掾(宽)之碑》，即称宽"徙占浩亹"县时，县长兰芳"以宽宿德，谒请端首，优号三老，师而不臣"[36](卷1)。

其四是县乡三老的员额及选任程序。高祖时规定乡、县各置三老一人。乡三老由"举"产生；县三老从乡三老中"择"任。高祖时关于乡县三老的员额规定，从尹湾汉墓简牍《集簿》得到证实，可知直到成帝时代仍被严格执行，亦可见上引文帝十二年诏"以户口率置三老孝悌力田常员"，或未执行，或执行一段时间后仍复高祖旧规。所谓"举"、"择"，指由下而上推举、保荐，即察举。《史记》卷92《淮阴侯列传》称韩信布衣时"贫无行，不得推择为吏"。《集解》引李奇曰："无善行可推举选择。"据上引孝文帝十二年诏及颜注，当时下令郡县察举三老、孝悌、力田、廉吏，结果一些"万家之县"竟称无人"可应察举之令"，故诏书责备这些地方的官吏"举贤之道未备"。《汉书》卷89《循吏·黄霸传》载宣帝五凤三年(前55)张敞奏语亦称："宜令贵臣明饬长吏守丞，归告二千石，举三老、孝弟、力田、孝廉、廉吏，务得其人。郡事皆以义法令捡式，毋得擅为条教。"《居延汉简释文合校》简5.3，10.1，13.8，126.1[37]，据陈梦家先生研究，是施行诏书的目录，凡六条，其中第一条"县置三老，二"，被认为是高祖二年令县乡置三老之诏；第三条"置孝弟力田，廿二"，为吕后元年令郡置孝弟力田之诏[38]。联系上引文帝十二年诏"云无应令"及颜注"应察举之令"，以及《黄霸传》"郡事皆以义法令捡式"，可知三老、孝悌、力田，在西汉为一稳定的察举科目，载诸法令。三老、孝悌、力田虽非在编正式吏员，其察举却一如正式吏员，系根据法令规定的员额、科目，自下而上推举产生。《后汉书》卷32《樊宏传》载宏"赀至巨万，而赈赡宗族，恩加乡闾。……县中称美，推为三老"。这种推举实际上是在郡县长吏的主导下进行的。史载东汉章帝初秦彭"任山阳太守，以礼训人，不任刑罚"，"有遵奉教化者，擢为乡三老"，"选乡三老为县三老，令与长吏参职"[35](《职官部良太守上》)[11](《秦彭传》)。可见当时山阳郡的乡、县三老，都是在郡守秦彭的主导下产生的。所以《史记·田叔列传》末"褚先生曰"记任安事，称任安占籍武功县，"代人为求盗亭父，后为亭长……其后除为三老"。用"除"而不用"举"，则三老俨然一级官吏。正是由于选任程序一同官吏，编制员额见于法令，使"非吏"的乡县三老职务，染上强烈的官吏色彩。

其五是三老的物质待遇。高祖二年令乡县三老"复勿繇戍，以十月赐酒肉"；文帝十二年诏"遭谒者劳赐三老、孝者帛人五匹，悌者、力田二匹"。汉武帝元狩元年(前122)四月丁卯立皇太子，诏"赐县三老、孝者帛，人五匹；乡三老、弟者、力田帛，人三匹"。东汉明帝即位后，于中元二年四月丙辰下诏，"赐天下男子爵，人二级，三老、孝悌、力田，人三级"。汉武帝以后直至东汉末，国有大庆，对三老、孝悌、力田例有恩赐，具见两《汉书》本纪，毋庸列举。获赐的优渥程度，三老与孝悌、力田之间，县三老与乡三老之间，似乎也有所分别。赐爵赐物并非恒有，主要体现国家对三老的一种尊崇和礼遇，免除兵役力役，才是三老最重要的物质待遇，也是国家对三老履行职能的一种经济报偿。

上述表明，两汉三老制度的基本框架，包括三老"非吏而得与吏比"的特殊身份，在汉初即已定型[25](P247)。三老的这一身份，使他们在民众的心目中，被视为自己身边最具亲和力同时又最具权威(并不一定最有权力)的官方代表，而在国家一方，他们作为国家有意树立并为法令所认可的地方社会领袖①，则是基层社会中政府可以凭赖的首席民意代表。汉三老制度虽前承秦朝，但从制度设计上赋予三老这样一种双重身份，似乎是刘邦的创举。这大概与他起于草野从而洞悉下层社会实情有关。

在有人群的地方，总会在一定范围内自然地形成领袖或权威，分化为支配者与被支配者。据前文讨

① 参上揭黎民钊《西汉中期之三老与豪强》。本节受黎文启示甚多，不过论述重点有别，观点亦有异。黎文的地方领袖包括正式乡官(实为郡县属吏)系列，本文则重点讨论三老，将之视为"非吏而得与吏比"的国家认定的地方社会领袖，且不把作为国家统治末端机构的正式乡官系列(有秩、啬夫、游徼、乡佐)视为地方社会领袖。

论过的《史记·滑稽列传》所载河伯娶妇故事，春秋魏国时邺县地方社会，最大的民间领袖可能是与"官属"相对的"三老"（限于资料，三老身份尚不十分明晰），其次有豪长者、里父老。秦汉之际，就上引《史记》之《高祖本纪》、《陈涉世家》所见，民间领袖为三老、豪杰及父老。在汉代地方社会中，民间社会势力的领袖或头面人物大抵有三类：第一类是豪族或游侠、豪杰等，姑以豪强代之；第二类是具有雄厚经济实力的大商人、大手工场主及大农场经营主等，因其经营均与商业有关，姑以富商代之；第三类是地方的父老层。父老在广义上是对老年人的尊称，父老领袖地位的形成有年龄因素，但不仅仅是年龄，甚至最重要的不是年龄，如西汉成帝时东海郡，据尹湾汉简《集簿》，三老县、乡各一人，仅208人，而全郡80岁以上的就有33871人，每一个里平均13人有余，显然，他们并不可能都作为民意代表。作为地方社会的自然领袖，上述三类即父老、富商、豪杰，往往兼于一身，而大抵以经济实力为基础，太史公所谓"凡编户之民，富相什则卑下之，伯则畏惮之，千则役，万则仆，物之理也"[3]（《货殖列传》），真实地反映了地方社会领袖的自然形成过程。然而如前所述，相对于这三类自然形成的地方社会领袖，政府所树立、所认定的地方社会领袖，则是三老、孝悌、力田，而以三老为代表。那么，作为"非吏而得与吏比"的三老，与这些地方社会的自然领袖豪强、富商、父老，以及国家政权末端的乡官有秩、啬夫、游徼、乡佐系列，有着什么样的区别与联系呢？

就国家的立场而言，武断乡曲的豪强和号称"素封"的富商，往往被视为异己力量而加以压制。如所周知，在汉武帝的高压政策下，他们曾受到沉重打击，其中一部分人被迫改变生存策略，其内部遂出现分化，若就其长远趋势而言，即如钱穆先生所云，随着儒学的普及，"前汉《货殖》、《游侠》中人，后汉多走入《儒林》、《独行》传中去"[39]（《引论》）。当然，在地方社会的自然领袖中，更多的人是通过察举乃至纳赀买爵等入仕途径，成为各级政府机构特别是其终端乡亭组织中的吏员，乡县三老也大抵出于其中。上面提到的"赀至巨万"的樊宏，因德行被"县中称美，推为三老"，即为三老出身富商之显例。又《史记·田叔列传》末"褚先生曰"记任安事：

> 任安，荥阳人也。少孤贫困，为人将车之长安，留，求事为小吏，未有因缘也，因占著名数。武功，扶风西界小邑也，谷口蜀划道近山。安以为武功小邑，无豪，易高也，安留，代人为求盗亭父。后为亭长。……其后（因公平、有智略被）除为三老，举为亲民，出为三百石长。

出身贫困的任安，为了在京畿地区发展，选择在没有豪强的偏僻山区小县落户，由亭卒而亭长而乡三老，最后出任县长。可知三老照例是由当地豪强担任的，同时表明国家并不是在地方社会的自然领袖之外，另外树立地方领袖，而是通过选任程序和相关待遇，使地方社会合乎条件的自然领袖，成为国家认定的地方社会权威，即三老。

我们还注意到，"非吏而得与吏比"的三老中，有的后来成为正式的国家官吏。如《金石萃编》[40]卷6《嵩岳太室石阙铭》，系东汉安帝元初五年（118）建立，铭文中的建阙者题名中，有"乡三老严寿"，五年后即安帝延光二年（123）所建《嵩岳少室石阙铭》，以及与少室石阙约略同时建立的《开母庙石阙铭》（均见《金石萃编》卷6），两阙建立诸官题名中，"乡三老严寿"均已变成"将作掾严寿"，于是严寿，以及上文提到的由乡三老出任县长的任安，从此便不再具有地方社会领袖的身份，而成为在编的正式官吏了。相对于豪强和富商的屡遭打压，三老及孝悌、力田则受到国家的优遇，双方政治社会地位之高下，以及国家对于他们的不同态度，区别显然，不待赘言。值得注意的是，相对于县乡一般官吏，三老的地位和声望也绝不在其下。关于汉代重三老，前人已有论述[41]，这里仅举几方石刻资料，稍作说明。《八琼室金石补正》[42]卷3《三老讳字忌日记》，约刻于东汉建武二十八年（52）以后数年，出土于浙江余姚县客星山下，为三老的第七个孙子名邯者所立。石刻中引及《春秋》义，据考所习《春秋》为《穀梁》家法，表明三老是一个经济富裕并有经学传统的家庭。邯仅以"三老"冠其祖父之名前，又称其"德业赫烈"，可知三老确为有德者之选，是一个为时人所重的头衔。陈直先生曾指出："东汉各歌功颂德碑中，大而颂三公者，中而颂刺史太守者，下而颂县令长及处士者，而颂乡官的，则专歌颂三老，不闻有歌颂啬夫、游徼者，足证三老的身份，不能与其他乡官并论。"他还据汉石刻画像分析指出：县令长视游徼、啬夫为当然属吏，视三老则师而不臣[25](P173-174)。《隶释》[43]卷18所收《县三老杨信碑》，约立于桓帝时期，泐缺严重，碑文"鲜有成章"，不

过从中仍可见杨信曾历官"掾、功曹",但碑却以县三老结衔,可见时人对这一称号的重视。两汉史籍中,常见"三老、官属"联称之例[3](《孝文本纪》及集解)[2](《楚元王传》)[11](《光武帝纪》),"官属"通常指郡县属吏(有秩、啬夫、游徼、乡佐亦属之),"三老"与官属并列而位居其前,亦可见其地位。实际上三老在县乡公共事务的参与中,其地位的确高于一般郡县僚佐。《金石萃编》卷18《曹全碑》,系中平二年(185)郃阳县门下掾王敞等为县令曹全所立,"共刊石纪功"。碑阴题名第一层首列"处士河东皮氏岐茂孝才二百",次即列"县三老商量伯祺五百,乡三老司马集仲裳五百",以下方为僚属名。我想这都与三老作为地方社会领袖的特殊地位有关,相对于县乡属吏,这一地位赋予了他们更高的社会声望。

三老与作为乡里社会自然领袖的父老之间的关系,尤其值得注意。三老显然选自父老层,上引《汉书·高帝纪》虽无明言,从"举民年五十以上"可以推知。《春秋公羊传·宣公十五年》"初税亩"何休注释什一之税及井田闾里等有云:"在田曰庐,在邑曰里。一里八十户……选其耆老有高德者名曰父老,其有辩护亢健者为里正。皆受倍田,得乘马。父老比三老、孝悌官属,里正比庶人在官之吏。"[44]何休的注释,显然是以汉制比附周制,以里父老相当于汉的三老①。他所说的父老,是从"耆老有高德者中"选出,因而是专称,特指,不是泛称年高者,一如汉代三老也是举自父老而有别于一般父老一样。

关于汉代的父老,日本学者守屋美都雄《父老》一文有出色的研究[45]。他认为父老是县乡民众利益与舆论的代表,是民众与官方之间的协调人,但这种父老"并不是根据中央的政治意志而设置的,而应是里中出于共同自营的需要,自行选出的有经验者"。他在文中引用另一位学者的观点,推测"三老大概是父老中特定的一员",并以三老的名义被编入乡官序列中。关于这一点还有进一步说明的必要。

史籍中关于父老的称呼颇不一致。或称长老,如河伯娶妇故事中向西门豹反映"民所疾苦"的长老,又如《汉书》卷76《韩延寿传》称延寿(时任颍川太守)欲"教以礼让,恐百姓不从,乃历召郡中长老为乡里所信向者数十人,设酒具食,亲与相对",皆是指年尊者。《史记》卷117《司马相如列传》及传中所载相如文辞,谈及"蜀父老",又称"父兄"、"长老"、"耆老",乃至"三老",实际上都是指称作为蜀郡地方社会领袖的父老层,当然包括选自其中的"三老"。《史记·陈涉世家》称陈涉军攻占陈后"召三老、豪杰与皆来会计事",同书卷89《张耳陈余列传》则记为"陈中豪杰父老"。但父老更多的则是指里父老。《汉书》卷90《酷吏·尹赏传》(长安令)"乃部户曹掾史,与乡吏、亭长、里正、父老、伍人,杂举长安中轻薄少年恶子"云云,同书卷89《循吏·黄霸传》(颍川太守)"为条教,置父老、师帅、伍长,班行之于民间"云云,都是指的里父老。上引守屋氏《父老》一文所谓"父老",以及秦进才《汉代三老、父老异同考》一文中所谓父老[46],也主要是指里父老。何休《公羊传》注和《史记·滑稽列传》河伯娶妇故事,表明两周已有里父老、(乡)三老。《汉书》卷24《食货志上》记赵过推行代田法,"二千石遣令长、三老、力田及里父老善田者受田器,学耕种养苗状",将三老与里父老分开,表明汉代也同样存在里父老、乡三老乃至县三老系列。出土资料中则有更清楚的显示。

居延出土的秋赋钱封检文字即明确出现"里父老"[37](P77简45.1A,P644简526.1A)。《汉侍廷里父老僤买田约束石券》不仅确证了汉代里父老的存在,而且对其实际地位及职能有所披露。这方约束石券自20世纪70年代出土以来,已积累了丰富的研究成果②。据之,我们对于里父老与三老的关系,可得如下认识:三老依托的组织是政府行政末端组织的乡,里父老则是依托的里和几乎完全没有官方色彩的僤。三老由官方选任,里父老则纯由民间推举。三老虽非吏员,仍列于两汉官志,名在郡府《集簿》,被视为乡官之

① 汉代的三老、孝悌未闻有官属,何休的注解若非别有所据,则是误将三老视为正式乡官。由于三老强烈的官吏色彩,当时人和后人很容易发生误会,关于这一点,请参见上揭朱绍侯《〈尹湾汉墓简牍〉解决了汉代官制中几个疑难问题》。秦进才《汉代三老、父老异同考》(《河北师院学报》1992年第4期,第127－132页)认为"三老又有自己的属吏班子",并认为"父老相当于三老的属吏",即是对史籍中并列的"三老、官属",误解为"三老的官属"所致。

② 代表性的成果有黄士斌《河南偃师县发现汉代买田约束石券》,《文物》1982年第12期;宁可《关于〈侍廷里父老僤买田约束石券〉》,《文物》1982年第12期;邢义田《汉代的父老、与聚族里居——〈汉侍廷里父老僤约束石券〉读记》,《汉学研究》1－2,1983年;俞伟超《中国古代公社组织的考察——论先秦两汉的单－僤－弹》,文物出版社1988年版;张金光《有关东汉侍廷里父老僤的几个问题》,《史学月刊》2003年第10期。有关约束石券的解读及父老僤的性质,晚出张金光氏论文最为中肯有据。

首,里父老则既未见载官志,亦不见录《集簿》。三老在免役和国家大庆赐爵、赐物之际享受优待,里父老非但没有官方补贴,还因这一职任带来相当重的经济负担,非结社集资加以补贴不能为继,颇类后世的吏役。这方石券还告诉我们,一个里可以有许多父老,但只有一个里父老,正像尹湾汉简东海郡《集簿》所示,该郡各县、乡三老仅208人,尽管该郡70岁以上老人达数万之众。关于侍廷里里父老的地位及性质,目前还有不同意见,我倾向于张金光先生的看法,"'侍廷里父老僤'完全是一种闾里民间自为组织,带有民间自助性质"[47]。相对于三老,侍廷里里父老几乎没有官吏性质,基本上是一个社区内的民间领袖,即如守屋美都雄氏所说,里父老并没有被纳入"汉代官制系统的最末级",仍然保持着原本的民间领袖的"自然性格"。然而三老则为官方所树立所认定的民间社会领袖,"更带有官气"[47]。石券明确揭示拥有一定的资产,是该里里父老任职资格中最为重要的条件:"訾次当给为里父老","訾下不中"及"皆訾下不中(里)父老"。这一任职条件反映的是该职务须有许多开销,结僤集资买田正是为了给里父老筹措一笔稳定的补助资金,也充分显示了里父老的民间性。里父老的具体职能,该石券约束中无多记载,但从《都乡正卫弹碑》以及《酸枣令刘熊碑》中的"弹"[43](卷15,卷5),均为地方官出面组织和主导,旨在"均平赋役"、维护贫民利益[48](P132-143),因而作为功德被立碑赞颂,推测侍廷里父老僤及里父老的职能,即是保障本里居民特别是作为里父老候补人选的僤内成员的利益,我想主要还是在赋敛和徭役的平均负担以及对贫弱者的照顾上。另外,准以汉代县三老选自乡三老之例,我以为乡三老亦应例从里父老中推举,正如里父老从有一定经济实力的父老中推举一样。

从普通民众而父老而里父老而乡三老而县三老而郡国而朝廷,这是一条民意上达的通道,民众与国家间的信息交流通道,当然也是国家藉以将其统治向下有效延伸至乡里末端的管道。而在这条管道中,媒介于其间的关键角色是乡三老和县三老。相对于里父老仅仅是一里的民间代表,乡县三老则突破了自然聚落的界限,集中了一乡一县的民意,成为民众与官方之间的合法代表。守屋氏认为父老代表、控制了县乡舆论,如果从乡县三老均是选自里父老而言,也是可以成立的。相对于里父老,三老"非吏而得与吏比"的双重身份,特别是作为国家认定的民间社会领袖身份,是最适合斡旋于民众与国家之间的。当然,三老身上浓厚的官吏色彩,也很容易使他们异化为社会领袖和民意代表的对立面。

(四)三老独特的社会政治功能

本文着重探讨了三老"非吏而得与吏比"的特殊身份,即官方认定的地方社会领袖地位,至于三老的职能、作用及地位,前人已有充分的研究(如本文所引吉书时、刘修明、安作璋、秦进才、熊必军、朱绍侯、张金光、黎明钊、董树利诸氏论著),本文不拟重复。大体说来,三老掌教化,为民众师,若所在乡县风俗败坏,道德失范,则有不可推卸之责。但三老的作用又不止于此,他们常就朝廷大事,地方政治特别是官吏的去留,当地的福利(如所在地区的租税优复事宜),作为民众的代表,领衔上书反映问题,提出意见,往往都能得到当局的重视。由于其特殊的身份地位,三老在地方社会与国家政权之间,具有独特的媒介、缓冲和沟通作用,并拥有很高的声望。

三老制有着古老的农村结构根源,可以追溯到原始公社末期村社的长老制[18][41]。而商鞅以来的法家理想和政治设计,就是要摧毁村社制传统,使国家权力全面覆盖地方社会。秦始皇统一六国后全面实行郡县制,以加强中央对地方的控制,不允许任何足以与国家抗衡的社会领袖和地方势力存在,为了加强思想统治,统一风俗,曾致力于"匡饬异俗",以"法律令"革除"乡俗"[3][49](《语书》)。秦王朝一朝覆亡的惨痛教训,使继起的汉初统治者不得不改弦更张,推行"与民休息"的无为政治。相对于秦的"以吏为师",教民学习法令,两汉则以"有修行能帅众为善"的三老为"众民之师",专司道德教化①,并赋予其"非吏而得与吏比"的特殊地位,使他们从地方社会的自然领袖,转变为国家认可的官方色彩浓厚的地方社

① 《汉书》卷5《景帝纪》六年五月诏有"夫吏者,民之师也,车驾衣服宜称"云云,要求吏应带头遵守有关车服等级的法令,则是秦朝吏为法律之师观念的孑遗。如上所述,汉代三老是专职的道德教化之师,文景时"与民休息",治尚无为,"专务以德化民……几致刑措"。

会权威，并通过他们将国家的政治、文化理念贯彻到民众中。三老在国家和地方社会之间的媒介和缓冲功能，在乡村中的强大号召力和示范效应，对于汉朝国家权力顺利有效地渗透到基层社会，具有不可替代的独特功能。总之，汉代的三老制顺应自古以来的村社传统，切合下层民众的乡土意识，是一种被历史证明行之有效的制度创新。汉代郡县政府，主官为国家委派，其掾属均从当地人士中辟用，就其政治设计而言，亦与三老制有相通之处。两汉长治久安，号称盛世，与这类政治设计当不无关联。

传统中国在漫长的历史发展中始终保持着统一的趋势。当时的中央政权如何有效地贯彻到庞大疆域内的基层乡里？又如何成功地控驭地方社会势力？汉代三老这类"非吏而得与吏比"的官方认定的地方社会领袖的制度性存在，可能是传统中国以有限的统治成本控制广大区域，并将国家权力触角有效地延伸至基层的奥秘之一。

参考文献：

[1]牟发松.试析战后中日学界对六朝隋唐时代特质的不同把握[A].魏晋南北朝隋唐史资料:第19辑[C].武汉.武汉大学文科学报编辑部,2002.
[2]汉书[M].北京:中华书局,1962.
[3]史记[M].北京:中华书局,1959.
[4]戴望.管子校正[A].诸子集成[M].北京:中华书局,1954.
[5]鲍思陶点校.国语[M].济南:齐鲁书社,2005.
[6]孙诒让.墨子间诂[A].诸子集成[M].北京:中华书局,1954.
[7]孔颖达.礼记正义[A].阮元校刻.十三经注疏[M].北京:中华书局,1980.
[8]续汉书志[A].后汉书[M].北京:中华书局,1965.
[9]陈立.白虎通疏证[M].北京:中华书局,1994.
[10]晋书[M].北京:中华书局,1974.
[11]后汉书[M].北京:中华书局,1965.
[12]孔颖达.春秋左传正义[A].阮元校刻.十三经注疏[M].北京:中华书局,1980.
[13]宋书[M].北京:中华书局,1974.
[14]杜佑.通典[M].北京:中华书局,1988.
[15]王树民.廿二史札记校证[M].北京:中华书局,1984.
[16]范文澜.中国通史简编[M].北京:人民出版社,1965.
[17]郭沫若.中国史稿[M].北京:人民出版社,1979.
[18]刘修明.两汉乡官"三老"浅探[J].文史哲,1984,(5):32-34.
[19]资治通鉴[M].北京:中华书局,1956.
[20]三国志[M].北京:中华书局,1959.
[21]马端临.文献通考[M].北京:中华书局,1986.
[22]黄汝能.日知录集释[M].石家庄:花山文艺出版社,1990.
[23]祝总斌.两汉魏晋南北朝宰相制度研究[M].北京:中国社会科学出版社,1998.
[24]阎步克.品位与职位——秦汉魏晋南北朝官阶制度研究[M].北京:中华书局,2002
[25]严耕望.中国地方行政制度史上编——秦汉地方行政制度[M].台北:中央研究院历史语言研究所专刊之四十五,1974.
[26]安作璋等.秦汉官制史稿[M].济南:齐鲁书社,1985.
[27]尹湾汉墓简牍[Z].北京:中华书局,1997.
[28]谢桂华.尹湾汉墓所见东海郡行政文书考述[A].尹湾汉墓简牍综论[M].北京:科学出版社,1999.
[29]朱绍侯.尹湾汉墓简牍解决了汉代官制中几个疑难问题[J].许昌师专学报,1999,(1):78-80.
[30]吉书时.略论汉代的三老[J].北京师范大学学报,1983,(6):59-64.
[31]高敏.《集簿》的释读、质疑与意义探讨——读尹湾汉简札记之二[J].史学月刊,1997,(5):14-18.
[32]黎明钊.西汉中期之三老与豪强[J].新史学,1997,(8-2):59-89.
[33]陈直.汉书新证[A].天津:天津人民出版社,1979.
[34]廖伯源.简牍与制度[M].桂林:广西师范大学出版社,2005.
[35]太平御览[A].北京:中华书局,1960.
[36]陇右金石录[A].先秦秦汉魏晋南北朝石刻文献全编[M].北京:北京图书馆出版社,2003.
[37]谢桂华等.居延汉简释文合校[M],北京:文物出版社,1987.
[38]陈梦家.汉简缀述[M].北京:中华书局,1980.

[39]钱穆.国史大纲[M].北京:商务印书馆,1996.
[40]王昶.金石萃编[M].西安:陕西人民美术出版社,1990.
[41]熊必军等.析汉代重三老[J].湖南教育学院学报,2000,(18-14):21-25.
[42]陆增祥.八琼室金石补正[M].北京:文物出版社,1985.
[43]洪适.隶释[M].北京:中华书局,1986.
[44]春秋公羊传注疏[A].十三经注疏[M].北京:中华书局,1980.
[45][日]守屋美都雄.父老[A].日本学者研究中国史论著选译:第三册[M].北京:中华书局,1993.
[46]秦进才.汉代三老、父老异同考[J].河北师院学报,1992,(4):127-132.
[47]张金光.有关东汉侍廷里父老僤的几个问题[J].史学月刊,2003,(10):17-25.
[48]俞伟超.中国古代公社组织的考察——论先秦两汉的单-僤-弹[M].北京:文物出版社,1988.
[49]睡虎地秦墓竹简[Z].北京:文物出版社,1977.

On the "San lao" of the Han dynasty: leaders in local society

Mou Fasong

(*Department of History, Eastern China Normal University, Shanghai* 200062)

Abstract: In Han dynasty's local political system which was built in the reign of emperor Gaozu (Liu Bang), "San lao" (the veterans) were the leaders in local society registered by the government, who were not state clerks but could be treated as such. This special status did credit to "San lao" and made them act as middlemen in the intercourse between local society and the state. This and similar skillful designs in the political system did much in creating and maintaining a long and peaceful reign of the Han dynasty.

Keywords: San lao; the Han dynasty; treated as clerks; leaders in local society

[责任编辑 王大建 范学辉]

文 史 哲
2006 年第 6 期(总第 297 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 6, 2006(Serial No. 297)

东汉颍川豪族的官僚化和士族化

薛 海 波

(吉林省社会科学院 《东北史地》编辑部,吉林 长春 130033)

摘 要:颍川豪族处于东汉全国豪族网的核心位置。从官僚化看,颍川豪族的官僚化进程与东汉政局稳定与否关系密切,其群体担任郡守公卿级官员的人数居于全国豪族前列;从士族化看,东汉中后期颍川士大夫豪族,已从地方领袖转变为全国性的领袖,渐居于全国士大夫豪族的核心位置,对东汉豪族士族化产生了重要影响。

关键词:东汉;颍川豪族;官僚化;士族化

中图分类号:K234.2 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)06-0094-11

颍川豪族[①]是一支对东汉乃至魏晋社会政治产生重要影响的社会势力。东汉政权的建立、党锢之祸的爆发、汉魏之际的政局演变,都与颍川豪族密不可分。它处于全国豪族网的核心位置,是东汉各地豪族官僚化、士族化程度最高者之一。它能够完整地反映东汉豪族向官僚化、士族化演变的总趋势,是考察东汉豪族演变的一个范本[②]。

一、颍川豪族的官僚化

从某种意义上说,官僚化是豪族政治地位的保障和政治影响力发挥的主要途径,也是衡量其群体在东汉豪族中所占地位的一项重要标准。而官僚化的程度主要是由为官人数的多少和担任官职的高低来决定,因此本部分将从颍川豪族的为官人数和官职的高低两个角度对其官僚化加以论述。

(一)东汉时期颍川豪族为官人数的统计与分析

为了全面地认识颍川豪族的官僚化,我们将史籍中所记载的东汉各阶段颍川豪族担任郡国守相及公卿级官员的人数放在豫州及全国范围内加以统计与比较,列表如下[③]:

表 1 东汉颍川豪族为官人数统计表

时间段	郡守人数	占豫州豪族所任郡守人数之比率	占全国郡守人数之比率	九卿人数	占豫州豪族所任九卿人数之比率	占全国九卿人数之比率	三公人数	占豫州三公人数之比率	占全国三公人数之比率
光武帝	8	44.44%(18)	5.97%(134)	1	25%(4)	25%(4)	0	0	0
明、章、和帝	8	25.81%(31)	5.80%(138)	3	25%(12)	4.76%(63)	2	28.57%(7)	7.4%(27)
安、顺帝	5	16.67%(30)	3.25%(154)	4	26.67%(15)	6.45%(62)	1	14.29%(7)	2.86%(35)
桓、灵帝	19	27.14%(70)	5.38%(353)	8	30.78%(26)	9.52%(84)	4	21.05%(19)	7.02%(57)
灵帝	6	21.43%(28)	3.43%(175)	4	28.57%(14)	8.16%(49)	3	23.08%(13)	8.33%(36)
献帝	8	25.81%(31)	3.89%(206)	6	75%(8)	18.18%(33)	1	33.33%(3)	6.67%(15)
总计	50	27.78%(180)	5.08%(985)	23	35.38%(65)	81.9%(281)	8	21.62%(37)	14.04%(57)

收稿日期:2005-08-28

作者简介:薛海波(1979-),男,吉林长春人,吉林省社会科学院《东北史地》编辑部编辑,吉林大学古籍研究所博士研究生。

从上表可知，颍川豪族在为官人数上主要有以下四个特征：

1. 从整体上看，颍川豪族担任郡国守相公卿级官员的人数在豫州五郡国豪族总数中占有相当的比重。就各时期而言，颍川豪族在光武帝时担任郡国守相级官员的人数达到44.44%的最高点，献帝时担任九卿级官员人数达到最高点，占豫州的75%，担任三公级官员人数占33.33%。从豫州所辖五郡国均为豪族势力极为发达地区的客观现实考虑，颍川一郡豪族所达到的最高值不可谓不高，即使在党锢期间，郡守人数仍占21.43%，九卿级官员占28.57%，三公级官员占23.08%。

2. 从全国来看，颍川豪族为官人数在东汉官僚体系中占有相当比重。颍川豪族担任守相官员人数在光武帝时达到最高值5.97%，整个东汉则维持在4.97%的高水平上。担任九卿级官员人数在桓、灵帝时达到最高值为9.52%，在总体上则维持在8.19%的高水平上。颍川豪族担任三公级官员人数占全国的百分比则有较大的波动，在光武帝时无一人担任三公，而在灵帝时达到高峰为8.33%，就是在灵帝党锢期间颍川士大夫豪族遭受到了沉重打击的情况下，颍川豪族担任守相官员人数仍占3.43%，九卿占8.16%，公卿占8.33%。

3. 颍川豪族为官人数比率较高的时期主要集中在光武帝、桓灵二帝、献帝三个时期。更始元年刘秀略地颍川，刘秀成为颍川豪族投靠的首选，傅俊、王霸、臧宫、祭遵、祭肜、冯异、丁绲、铫期等跟随光武帝征战四方，成为东汉政权建立的主要支柱之一，从而凭借战功纷纷担任高官。桓灵时期是东汉外戚、宦官专权政治斗争激烈的动荡期，而颍川士大夫豪族恰好经过安、顺帝时期的孕育发展之后，已在全国士大夫豪族网中占有核心位置，凭借其在整体上的政治地位和声望及社会关系网，李膺、杜密、贾彪、陈寔、荀爽、刘陶、刘翊、尹宙、郭禧、郭旻等人纷纷进入东汉官僚系统，成为清议运动的主力。献帝时期是由群雄割据向曹魏代汉的政治演进期，自初平二年荀彧投奔曹操开始，至建安中后期，颍川士大夫豪族在荀彧的举荐之下大多加入了曹操集团，据《三国志·魏书·荀彧传》注引《荀彧别传》载，先后有戏志才、荀攸、钟繇、陈群、荀悦、杜袭、辛毗、赵俨、郭嘉等人。颍川士大夫豪族从而在曹操集团内部实现了官僚化，并在曹魏代汉之后的官僚体系中占有重要地位。

4. 从东汉颍川豪族为官人数增减变化趋势上看，从光武帝至和帝时期是其增长期，而安、顺帝时期与明、章、和帝时期相比较，除九卿级官员增加1人外，其余都呈明显下降的趋势。这种变化趋势与光武帝时开始官僚化的颍川豪族的第一代大多去世，后代转化为食封贵族，官宦传续的世代维系较短；明、

---

① 所谓豪族，即其产生的基础是乡村社会。它不是单纯的同姓、同宗集团，而是以一个强有力的大家族为核心，通过血缘、宗亲关系等超经济强制手段控制宗族成员、宾客、门生、故吏、佃户等依附人口结合而成的一个大的宗族集团。其基本形态是以家族作为其构成要素，内部结构是各家族拥有各自的财产（主要是土地）和经营活动。两汉豪族大多由各类社会阶层通过政治、经济、文化等途径转化而来。豪族的特征是多元的，集政治权力、土地财富、文化优势、宗族力量、武装势力于一身；从与权力的结合和文化水准的标准来划分，可分为士大夫豪族和非士大夫豪族。两汉豪族始终处于一个动态的演变过程中，但在总体上呈现出官僚化与士族化的演变趋势。本观点参考了宇都宫清吉《汉代豪族论》、《汉代豪族研究》；川胜义雄《汉代的社会和豪族的伸张》转引自崔向东《日本的两汉豪族研究》，《中国史研究动态》2002年第5期、杨联陞《东汉的豪族》（《清华学报》1936年11卷4期）等人的观点综合分析而成。

② 从20世纪80年代后期至今，有关东汉颍川豪族研究较为代表性的论文有：王晓毅《东汉安顺之际的汝颍名士》，《山东大学学报》1992年第2期，对东汉安顺之际的汝颍名士产生的历史背景和群体特点及历史影响进行了细致的论述。黄宛峰《东汉汝颍南阳士人与党议始末》，《中国史研究》1995年第4期，对颍川、汝南、南阳士人在党锢前后的联系活动及其性质作了详细的分析。胡宝国《汉晋之际的汝颍名士》，《历史研究》1991年第5期，侧重从士风与政局变化的角度去分析颍、汝名士的活动与联系。另外值得注意的是，陈启云先生的《荀悦与中古儒学》（辽宁大学出版社2000年版）一书对荀氏的宗族组织与东汉中后期政局的密切关系及学术活动进行了详细的考察。不过从整体上来看，这些著述对东汉颍川豪族的论述均未深入展开。本文在综合和借鉴前辈学者研究成果的基础上对东汉的颍川豪族进行全面、深入的阐述，以期对汉代豪族的区域性研究有所推进。

③ 此表郡国守相级官员人数依据严耕望先生《东汉郡国守相表》、《两汉太守刺史表》（台北中央研究院历史语言研究所专刊之三十，1993年第2版）；三公级官员人数依据黄大华《东汉三公年表》；九卿级官员人数依据万斯同《东汉九卿年表》（除九卿外，尚包括尚书令、河南尹），刘增贵《后汉各州三公时代分布表》、《后汉各州九卿时代分布表》、《后汉各州守相时代分布表》，三表均依据刘增贵《汉代益州士族》绘制而成（《中央研究院历史语言研究所集刊》第60本第3分册，1990年）。其中若同一人担任两任或两任以上，均作一人计算，本表中灵帝时期仅指建宁二年至中平六年的所任官职人数。献帝时期军阀割据混战，建安元年起曹操控制中央政权进而统一北方，刘备占据蜀地，孙权占有江东，但在形式上三方皆为汉臣，因而从统计数字的完整和延续性来看，应加以统计。

章、和帝时开始官宦传续的家数较少；安、顺帝时期颍川士大夫豪族又在孕育和发展有密切关系。桓、灵、献三帝时在总体上是其增长的最高峰，但作为清议运动核心力量的颍川士大夫豪族在灵帝建宁二年的党锢之祸受到沉重打击，使得颍川豪族在建宁二年至中平元年的为官人数又呈明显下降的趋势。自党锢解禁之后，特别是中平六年开始，何进、董卓先后控制中央政府的短暂时期，颍川士大夫豪族又纷纷开始或延续官僚化进程，如荀爽，据《后汉书·荀淑传》载："党禁解，五府并辟，司空袁逢举有道，不应。……后公车征为大将军何进从事中郎。"荀攸，据《三国志·魏书·荀攸传》载："何进秉政，征海内名士攸等二十余人。"献帝时期由于以荀彧为代表的颍川豪族成为曹操集团的重要组成部分，其为官人数仍保持着增长趋势。

总之，东汉颍川豪族的为官人数，在豫州豪族中占有绝对优势，其仕宦地位也最高，其一郡豪族的为官人数在全国豪族之中，也占相当的优势。同时颍川豪族官僚化的特性在于其官僚化的进程与程度和东汉政局的稳定联系密切，政局稳定，其官僚化的进程就慢，程度就浅；反之，进程则快，程度较深。

（二）颍川豪族官职的统计与分析

颍川豪族官职高低与否决定着其官僚化程度的高低，也关系到在全国豪族网中的政治影响，同时也是颍川豪族实现其政治意图、施加其政治影响的平台。

1. 颍川豪族在光武帝时所任官职多以军职为主，是东汉政权得以建立的主要支柱。主要体现在：(1)颍川豪族在东汉开国32位功臣中有8位之多，仅次于南阳豪族居第二位，高于河北、关西豪族。(2)在光武帝时期有10人被任命为将军级官衔，占此时所任命将军63人中的15.87%，也仅次于南阳豪族居第二位。(3)在《后汉书·光武帝纪》所记载的78次征伐、屯戍防卫的军事行动中，颍川豪族担任主官的共15次，占总数的17.95%，同样仅次于南阳豪族居第二位[1](P197-202)。

2. 颍川豪族在东汉中央政府的尚书台及司法系统中处于最重要的地位。(1)在东汉，尚书台成为总理国家政务的行政中枢。尚书不仅参与国家机密，出纳王命，而且也掌握中央政府的选举、任用、诛赏等大权。尚书令则是尚书台的最高长官，由皇帝直接领导，行使最高权力。据《后汉书》记载，东汉一朝尚书令共55人，而颍川豪族就有7人，占总数的12.73%，居全国第一位。在任职时间段的分布上，除韩棱在章帝时出任尚书令外，其余为郭躬、杜密、刘陶、陈纪、荀彧、荀攸，且前述6人均集中在东汉中后期政局由外戚、宦官专权到曹魏代汉的关键时期。(2)在东汉中央政府的司法系统中廷尉是最高长官，颍川豪族从章帝元和二年郭躬任廷尉起，至汉魏之际的钟繇，共有8人任廷尉，在全国豪族中也居于首位。其中，阳翟郭氏凭借世传法律的家学优势，连续五世共7人任廷尉，远超过以律传家的河南吴氏、沛国陈氏。

此外，就掌有京师重权的司隶校尉而言，颍川豪族就有4人担任，占东汉可考者共82人中的4.88%，仅次于沛国豪族居第二位。任职时间段主要集中在桓帝延熹后期至献帝建安中后期，其中李膺、韩演以打击宦官、贵戚为己任，钟繇则为曹操平定关陇起了重要作用。

3. 从颍川豪族所担任守相级官员分布区域看，遍及东汉十三州。具体分布情况如下：

表2 东汉颍川豪族守相级官员分布表①

	凉	兖	扬	益	司	青	幽	豫	徐	并	交	冀	荆	总任数
颍川	8	8	6	5	5	4	5	2	1	1	1	3	4	62
豫州	9	25	16	18	26	15	9	16	9	3	2	18	18	184

可见，颍川豪族共担任守相62任，占豫州豪族184任的33.7%，颍川豪族在凉、兖、扬、益、司、青、幽、冀、荆各州中郡守的任数，均高于本州的任数。说明颍川豪族通过大量出任全国各州守相，对其所任职

① 本表是在依据严耕望《东汉郡国守相表》(《两汉太守刺史表》，中央研究院历史语言研究所专刊之三十，1993年第2版)所列数据的基础上，对颍川籍、豫州籍守相人数加以统计，并核对所任守相所属州部的分布而制。

的地方性事务施加政治影响力，进而使其仕宦地位在全国豪族之中居于核心地位。

其中颍川豪族所担任的河南尹、南阳太守的人数在全国居于前列。(1)河南尹。《续汉书·百官志》云："河南尹一人，主京都，特奉朝请。"其地位明显高于一般的守相，有奉朝请的殊遇。东汉河南尹可考者共72人，其中颍川豪族4人，少于汝南(7人)、南阳(5人)，列第三位。其任职的时期均是较为关键的时期：建武元年东汉定都洛阳，统治极不稳固，战略上处于强敌的包围之中，丁绲被光武帝任命为河南太守，担起保卫后方的重任。郭躬在诛杀阎氏外戚，拥立顺帝的过程中发挥了重要作用，被顺帝任命为河南尹坐镇京师。李膺、杜密在桓帝延熹二年起至党锢之祸爆发前的七年中，担任河南尹至少五年，李膺、杜密凭借河南尹这一官职，利用职权给专权的宦官以沉重的打击，成为党锢之祸爆发的原因之一。

(2)南阳太守。南阳郡为东汉帝乡，多外戚功臣，豪族势力极强，为东汉大郡，其中颍川豪族有4人出任南阳太守，占东汉南阳太守总数49人中的8.16%，超过弘农(3人)、河内(3人)等各地豪族，居第一位。

(3)颍川豪族担任边郡太守达14任，占其守相总任数的23.75%，其中，颍阳王霸担任上谷太守二十余年[2](《王霸传》)，颍阳祭氏当中，祭午为酒泉太守，祭肜为辽东太守，肜子参为辽东太守，而祭肜子孙多为边吏，皆有名称[2](《祭遵传》)。这又成为颍川豪族有别于关东各地豪族的又一个特点。

综上所述，与其他地区豪族相比，颍川豪族的官职主要呈现出以下三个特点：其一，从其所担任的中央官职看，均是中央官僚体系中权力最重、地位最为关键的要职，且其任数也在各地豪族中居于前列。其二，从其所担任的地方官职看，均是在全国中居于重要地位的大郡、要地，且其任数同样居于前列。其三，从其所任郡守分布的广泛性上看，其官僚化的全国性特征十分显著。总之，颍川豪族的官僚化是东汉各地豪族程度最高的地区之一。

二、颍川豪族的士族化

汉代豪族的发展趋势是官僚化和士族化，士族化是官僚化进程不断进行和加深的产物。士族是士与宗族的结合，它不但是政治的存在，也是代表一种当时社会最具优势的文化形态。士族的特质在于家风与家学。由于士族特质的影响，一方面使得士族超越阶级、宗族、地域的限制，站在国家的立场上摧折豪强、压抑私门，表现出自制、制他的行为，另一方面以孝为出发点，强调其家族、乡党、师友关系，形成私门的结合。因而汉代士族化豪族又具有公私两面，使其区别于一般豪族①。鉴于此，本部分将对其士族化予以深入的探讨。

(一)颍川豪族士族化的前提：经学化

自汉武帝"罢黜百家，独尊儒术"之后，经学成为豪族入仕的主要途径。接受经学教育、通经入仕成为豪族利禄之所在。两汉之际文化中心西移、政治中心东移的趋势，使颍川处于两者的交叉范围之内，从而使其成为东汉经学化程度较高的地区之一，为其士族化提供了文化上的凭借。现分述如下：

1. 东汉中前期颍川豪族产生了张兴、丁鸿两位经学大师，在经学上有很深的造诣，并得到最高统治者的赞誉。如张兴"习《梁丘易》以教授。……稍迁博士。……显宗数访问经术。既而声称著闻，……为梁丘家宗"[2](《张兴传》)。丁鸿据《后汉书·丁鸿传》载，"从桓荣受《欧阳尚书》，三年而明章句，善论难，为都讲，……肃宗诏鸿与广平王羡及诸儒楼望、成封、桓郁、贾逵等，论定《五经》同异于北宫白虎观，……帝亲称制临决。鸿以才高，论难最明，诸儒称之，帝数嗟美焉"。说明当时颍川豪族的经学水平在东汉中前期已享有盛誉。

2. 东汉颍川豪族私人传学较为兴盛，颍川豪族一改西汉几乎没有私人传授经学的窘境，纷纷开门

① 本观点参考钱穆《略论魏晋南北朝学术文化与当时门第之关系》，《中国学术思想史论丛(三)》，《沧海丛刊》，台湾东大图书有限公司，1993年第4版，第134－199页；陈启云《中国中古士族政治考论之一(渊源论)》；收于《汉晋六朝文化·社会·制度——中华中古前期史研究》，台北新文丰出版公司，1997年第1版，第129－170页；刘增贵《汉代豪族研究——豪族的士族化与官僚化》，第257－258页。

传业、授徒。张兴"弟子自远至者,著录且万人"[2](《张兴传》),丁鸿"门下由是益盛,远方至者数千人"[2](《丁鸿传》),钟皓"避隐密山,以诗律教授门徒千余人"[2](《钟皓传》),李膺"以公事免官,还居纶氏,教授常千人"[2](《李膺传》)。此外,其他地区的经学大师也客授颍川广收门徒。如建武后期南阳人宋均先后两次客授颍川[2](《宋均传》),又如沛国桓典也于桓帝时以《尚书》教授颍川,门徒达数百人[2](《桓典传》),这无疑会对颍川豪族的经学化起到促进作用。

据统计,东汉私人传学在规模上超过千人至六千人以内的共27人,颍川豪族有3人,占总数的九分之一,高于其周边的陈留(1人)、河内(1人)、南阳(2人)、汝南(1人)、陈国(1人),并且在这27人中豫州共有8人,颍川占豫州总数的八分之三,居第一位,其人数甚至超过徐州(2人)、并州(1人)、荆州(2人)。东汉私人传学著录规模接近和超过万人规模的共有4人,颍川就有1人,可见颍川豪族的私人传学规模之大①。

3. 东汉颍川豪族经学有如下特点:(1)擅长于论辩。如丁鸿善论难,在白虎观会议定《五经》时,以才高论难最明,而得到章帝和诸儒的赞誉。这一点在颍川豪族的学术著作上也有体现。如荀爽作《公羊问》及《辩谶》,荀悦作《申鉴》,刘陶作《七曜论》、《匡老子》、《反韩非》、《复孟轲》,多属论辩性质的著作。(2)多博通不专攻一经,反对俗儒的繁琐之风。如荀淑,据《后汉书·荀淑传》载:"博学而不好章句,多为俗儒所非。"又《后汉书·韩韶传》亦载:"(韩融)少能辩理而不为章句学。"(3)多与当时政治环境联系密切的政论著作。如荀爽鉴于东汉政局衰败,而著《汉语》;荀悦不满曹操专权,作《申鉴》、《汉纪》。

4. 颍川豪族在东汉有游学经历的共有4人。如丁鸿从桓荣受欧阳《尚书》,杜安年十三入太学,号奇童;刘陶桓帝时游太学;陈寔少从樊英学《易》章句,后受业太学。游学在东汉前期是豪族提高自身经学化的一个重要途径,颍川即是外出游学人数较多的地区之一②,可见其加强自身经学化的主观愿望是何等强烈!

综上所述,受两汉之际至东汉中期社会经学化程度加深等因素的影响,颍川一跃成为东汉经学最发达的地区之一。其私学传授,招录弟子生徒的规模则居全国前列,经学化的普及程度为全国最高。这不仅为其士族化提供了经学上的必要条件和素养,而且也是东汉颍川士大夫豪族极多的一个重要原因。并且颍川豪族在学术上多博通,不拘于章句;善于论辩、注重通经致用,与政治现实联系十分紧密的特点,一方面为其士族化提供了取得仕宦地位,进行政治活动所需的实际才能;另一方面也成为其士族化过程中家学水平相比齐鲁、三辅豪族有一定差距,在顺帝以后其群体纷纷由学术转向政治活动的一个重要原因。

(二)颍川豪族士族化的特质:家学与家风

经学化的普及与深入只是豪族士族化的一个前提和条件,远不是士族化过程的全部。士之所以为族,其地位不只是来自通经入仕,而更有赖于家族本身长远的历史传承。需要累世官阀与累世德业相结合,钱穆先生就曾指出士族特质的关键在于家学、家风,"当时门第传统共同理想,所希望于门第中人,上自贤父兄,下至佳子弟,不外两大要目:一则希望其能具孝友之内行,一则希望其能有经籍文史学业之修养。此两种希望,并合成当时共同之家教。其前一项之表现,则成为家风。后一项之表现,则成为家学"[3](P171)。因此本部分将对其士族化过程中的家学、家风进行深入的分析。

1. 颍川豪族士族化的特质之一——家学

家学主要是侧重于对豪族(士族)子弟学术艺能的培养,在士族化的过程中所起作用至关重要。余英时即以此来定义士族,所谓"士族化"便是一般原有的强宗大族使子弟读书,因而转变为士族[4](P115)。同时家学传承与其门第高低互为因果,"自东汉以来,因有累世经学,而有累世公卿,于是而有门第之产生。自有门第,于是而又有累世之学业"[3](P176)。就颍川豪族来说,由于受其经学化过程及其特点的影

① 其数字依据余书麟《两汉私学研究》,《台湾师范大学学报》1966年第11期。据《汉书》、《后汉书》所列表,及刘增贵先生增补数据,见《汉代豪族研究》第262页,及本人依据《后汉书》中记载,加以对照籍贯,重新统计而成。

② 据统计,东汉时期游学者51人,中原的南阳、汝南、颍川、巴蜀、齐鲁保持领先地位,虽然数据不是很全面,但仍具有一定的参考作用。参看刘太祥《汉代游学之风》,《中国史研究》1998年第4期。

响，在实现士族化的诸家豪族中又呈现出两个特点：

(1)以单纯经学作为家学传承的相对较少，仅有两家真正做到了以经学为特质提高其门第仕宦，达到了士族化的目的：鄢陵张氏，据《后汉书·张兴传》载，"(张兴)习《梁丘易》以教授。……为梁丘家宗。子鲂，传兴业"。颍阴荀氏，据《后汉书·荀淑传》记载，荀淑少有高行，博学而不好章句，多为俗儒所非，至其子"(荀爽)幼而好学，年十二，能通《春秋》、《论语》。太尉杜乔见而称之，曰：'可为人师。'爽遂耽思经书"。可见，通过经学的传授，其家学水准和门第声望有了很大提高。当时颍川就有这样的评价："荀氏八龙，慈明无双。"

(2)颍川豪族士族化过程中所形成的家学渊源并不限于经学，历世传律也是颍川豪族家学特点之一。如长社钟皓"为郡著姓，世善刑律。……以诗律教授门徒千余人"[2](《钟皓传》)，皓孙钟繇，魏初为廷尉"辨理刑狱，决嫌明疑"[5](《钟繇传》注引《魏书》)，繇子钟会"论《易》无互体、才性同异。及会死后，于会家得书二十篇，名曰《道论》，而实刑名家也，其文似会"[5](《钟会传》)。同时受东汉社会进一步经学化的影响，又兼习儒学。像阳翟郭氏，"(郭躬)少传父业，讲授徒众常数百人……中子晔，亦明法律……(弟子镇)少修家业。(镇子贺)复至廷尉。……贺弟禎，亦以能法律至廷尉。镇弟子禧，少明习家业，兼好儒学，有名誉，……郭氏自弘后，数世皆传法律"[2](《郭躬传》)。其家学的传承世数及对郭氏士族化所起的作用，远高于同样以法律为家学的沛国陈氏、河南吴氏。

2. 颍川豪族士族化特质之二：家风

家风是豪族士族化过程中父祖兄弟累世相传而形成的家族传统，它主要是包括对家族教育和家族道德的重视，家族人物的强调等方面。家风是各家豪族士族化过程所表现出的独特风格[6](P306)，与其豪族士族化的维系、门第的兴衰有着密切联系。

(1)对家族子弟教育的重视

要维持家族的族势，保持家学的传承，形成良好的家风，重视家族子弟的教育十分重要。对于颍川豪族士族化过程所形成的家教而言，主要表现为以下几个方面：其一，对家族子弟的家学教育极为重视，起步多从少年时开始。如阳翟郭氏，据《后汉书·郭躬传》载，自郭弘以后郭氏即以法律为家学，子孙多在年少时即通家学。郭躬少传父业，讲授徒众常数百人，郭躬弟子郭镇少修家业，郭镇弟子郭禧少明习家业。当然豪族对于其子弟的学业教育不只于局限于家业，随着士族化程度的日益加深，所教授的内容和方法也有相对固定的成例，如长社钟氏的家庭教育，据钟会在其《母传》中记载："夫人性矜严，明于教训，会虽童稚，勤见规诲。年四岁授《孝经》，七岁诵《论语》，八岁诵《诗》，十岁诵《尚书》，十一诵《易》，十二诵《春秋左氏传》、《国语》，十三诵《周礼》、《礼记》，十四诵成侯《易记》，十五使入太学问四方奇文异训。"[5](《钟会传》注引)其二，着重对家族子弟进行在日常行为礼教方面的教化。士族为礼仪之家，持家最重礼法，就东汉中后期至魏初的颍川豪族而言，尤为如此。如长社钟毓、钟会兄弟小时"值父昼寝，因共偷服药酒。其父时觉，且托寐以观之。毓拜而后饮，会饮而不拜。既而问毓何以拜，毓曰：'酒以成礼，不敢不拜。'又问会何以不拜，会曰：'偷本非礼，所以不拜。'"[7](P39)由于对家族子弟日常礼仪教化的注重，使得士族化豪族的子弟在年少时即养成了以礼待人的佳行。如陈寔子陈纪："陈太丘与友期行，期日中，过中不至，太丘舍去，去后乃至。元方时年七岁，门外戏。客问元方：'尊君在不？'答曰：'待君久不至，已去。'友人便怒，曰：'非人哉！与人期行，相委而去。'元方曰：'君与家君期日中。日中不至，则是无信；对子骂父，则是无礼。'"[7](P153)其三，由于对家族子弟教育的重视和行为礼仪教导，使得颍川士族子弟多少年成才。如颍阴荀淑孙荀彧少时即有"王佐之才"的称誉。

3. 对家族之中"贤父兄、佳子弟"的强调和标榜

对于家族子弟教育和家族道德的重视，最终目的是确保家族之中不断有"贤父兄、佳子弟"产生，以维系门第长久不衰。对家族内部"贤父兄、佳子弟"的强调和标榜，可激发家族的荣誉感[3](P155)，提高门第的声望，这是豪族士族化家风中最重要的一个组成部分。颍川诸家士族化豪族中对"贤父兄、佳子弟"的强调分为四个层次。(1)所在郡县乃至全国"时人"对其家族"贤父兄、佳子弟"的评价。如颍阴荀氏，荀淑八子并有名称，时人谓之"八龙"。其中荀爽被颍川人誉之为"荀氏八龙，慈明无

双”[2](《荀淑传》)。又如许县陈寔、陈纪、陈谌父子并著高名,时号三君[2](《陈寔传》)。再如定陵贾彪兄弟三人并有高名,彪最优,故天下称曰“贾氏三虎,伟节最怒”[2](《党锢列传》)。从中可见,郡县乃至全国时人对其三家“贤父兄、佳子弟”的肯定。(2)家族内部成员对其父祖兄弟贤德高下的评价,这在士族化程度较深的许县陈氏有明显的表现。据《世说新语·德行》云:“陈元方子长文有英才,与季方子孝先各论其父功德,争之不能决。咨于太丘,太丘曰:‘元方难为兄,季方难为弟。’”可知,颍川士族化豪族的家族内部,对“贤父兄、佳子弟”的推崇与品评已成为家族子弟的自觉意识和行为,且将其提到了与长幼伦理相联系的高度。(3)颍川士族化豪族之间对各自家族内“贤父兄、佳子弟”相互标榜与认同。如著名的陈荀相会,据《世说新语·德行》载:“陈太丘(寔)诣荀朗陵(淑),贫俭无仆役,乃使元方(陈寔之长子)将车,季方持杖后从,长文(群)尚小,载著车中。既至,荀使叔慈应门,慈明行酒,余六龙下食,文若亦小,坐著膝前,于时太史奏‘真人东行’。”从记载看来,不可否认有夸张的成分,但从荀淑刻意营造与陈寔及诸子对等的招待场面的表象可知,实质上是荀陈二家对其各自“贤父兄、佳子弟”的相互承认,士族化及门第的相互认同。(4)家族子弟在与世人的交往过程中,也对其家族贤德人物进行崇扬和标榜。这在东汉中后期已成为颍川名族的颍阴陈氏表现尤为突出,据《世说新语·德行》云:“客有问陈季方:‘足下家君太丘有何功德而荷天下重名?’季方曰:‘吾家君譬如桂树生泰山之阿,上有万仞之高,下有不测之深,上为甘露所霑,下为渊泉所润。当斯之时,桂树焉知泰山之高,渊泉之深?不知有功德与无也!’”从中可知,陈谌对于其父陈寔名德的评价虽在一定程度上带有对陈寔内在自身价值的认识,有由儒入道的色彩,但通过其用语如桂树(有清芳远播的特点)泰山(五岳之首)[3](P154-155)来比拟其父功德,可知士族化程度越高的豪族,对其贤父佳兄的宣扬程度也就越高。又如颍阴荀氏,“荀慈明(爽)与汝南袁阆相见,问颍川人士,慈明先及诸兄。阆笑曰:‘士但可因亲旧而已乎?’慈明曰:‘足下相难,依据者何经?’阆曰:‘方问国士,而及诸兄,是以尤之耳!’慈明曰:‘昔者祁奚内举不失其子,外举不失其仇,以为至公。……《春秋》之义,内其国而外诸夏。且不爱其亲而爱他人者,不为悖德乎?’”[7](P34)。可知,荀爽对其家族“贤父兄、佳子弟”的宣扬,其实质是维护其家族道德和门第高尚的必然要求,这种以“自家父兄最贤”的标榜方式在一定程度上已具有魏晋时期以门第论高下贤能贵贱的色彩,可见荀氏在东汉后期士族化已相当成熟。

(三)颍川豪族士族化与士风

士风是豪族士族化过程中政治与社会活动的反映,同时豪族士族化的过程也是其士风形成与演变的过程。东汉中叶以后主荒政谬,志士奋发,肆直之风大盛,不畏强权,有志于天下的历世忠谠之族不在少数。党锢挫折之后士风为之一变,各地豪族大多以全身保家为重,从而使各地士大夫豪族最终转变为门阀性士族[6](P260-285)。因而对其士风的转变及其影响的分析,也是考察颍川豪族士族化过程的一个重要方面。

1. 颍川豪族多能将“公”的理想放在首位

主要表现在:(1)重自身节气、性情的修养。如李膺“性简亢”、荀淑“少有高行”、钟皓“少以笃行称”、杜安“少有志节”、杜密“为人沈质,少有历俗”、贾彪“志节慷慨”、刘翊“常守志卧疾,不屈聘命”。(2)能够在时局大坏的形势下,站在国家的立场“匡正天下、摧折豪强、压抑私门”。《后汉书·周景传》载,韩演为河内太守时“志在无私,举吏当行,一辞而已,恩亦不及其家。曰:‘我举若可矣,岂可令偏积一门!’”《后汉书·党锢列传·杜密传》载,杜密“今志义力行之贤而(杜)密达之,违道失节之士而密纠之”。又如荀昱、荀昙则“兄弟皆正身疾恶,志除阉宦”[2](《荀淑传》)。(3)不计个人得失,为天下公议而谋、事不辞难,不惜以身殉名节,领“肆直之风”之先。如李膺在第二次党锢之祸被捕时“后张俭事起,收捕钩党,乡人谓膺曰:‘可去矣。’对曰:‘事不辞难,罪不逃刑,臣之节也。’……乃诣诏狱”[2](《李膺传》)。可见,颍川士族化豪族在两次党锢之祸中,表现出了强烈的公忠意识,将肆直之风推向极致,说明颍川豪族士族化在此时已具备了明显的全国性特征。

2. 颍川豪族“保家全身”士风之渐趋形成

东汉党锢前后,试图挽危局、正公理的忠谠之族多遭灭族之祸。这也迫使颍川豪族公忠之理想渐退,保家全身、重才轻名之风也渐趋形成,从而使其士族化过程开始由政治性向魏晋时期的门阀性士族转变。

(1)“保家全身”逐渐成为颍川豪族的共同理想。如长社钟皓早在党锢之祸爆发之前,就将保家全身作为家族体训,据《三国志·魏书·钟繇传》注引《先贤行状》云:“膺谓觐曰:‘孟轲以为人无好恶是非之心,非人也。弟于人何太无皁白邪!’觐尝以膺之言白皓,皓曰:‘元礼,祖公在位,诸父并盛,韩公之甥,故得然耳。国武子好招人过,以为怨本,今岂其时! 保身全家,汝道是也。’”从中可见,钟皓认为李膺“以天下是非为己任”的公忠风范,有其家世显贵的因素。长社钟氏虽为当时享有盛誉的士族化豪族,但毕竟较襄城李氏稍逊,因而钟皓基于政局败坏,家族门第利益的考虑,而选择以保家全身为其家训。党锢之祸爆发之后,颍川豪族的国家意识渐退,保家全身愈发成为其首选目标。据《后汉书·党锢列传·李膺传》载:“及陈蕃免太尉,朝野属意于(李)膺,荀爽恐其名高致祸,欲令屈节以全乱世,为书贻曰:‘久废过庭,不闻善诱,陟岵瞻望,惟日为岁。知以直道不容于时,悦山乐水,家于阳城。道近路夷,当即聘问,无状婴疾,阙于所仰。顷闻上帝震怒,贬黜鼎臣,人鬼同谋,……智者见险,投以远害。虽匿人望,内合私愿。想甚欣然,不为恨也。愿怡神无事,偃息衡门,任其飞沈,与时抑扬。’”可见,荀爽已经对时局感到失望,君臣观念渐淡,保身意识已占主要地位。

(2)重智略轻名德,行事以“密”为特征。汉魏之交群雄混战的乱局,使得颍川诸名族的刚大方直公忠之风,失去其发挥的客观环境,保家全身成为其首要目的,进而使颍川豪族的士风向重才智而轻名德的方向转变。这种士风上的变化,直接反映在政治活动中则是以“密”为特征,《三国志·魏书·荀彧传》注引《荀彧别传》曰:“彧自为尚书令,常以书陈事,临薨,皆焚毁之,故奇策密谋不得尽闻也。”《三国志·魏书·陈群传》注引《魏书》云:“群前后数密陈得失,每上封事,辄削其草,时人及其子弟莫能知也。”这对其士族化过程产生了重要影响,即各家名德渐衰,渐以私门为重。如许县陈氏,据《三国志·魏书·陈泰传》云:“文王问陔曰:‘玄伯何如其父司空也?’陔曰:‘通雅博畅,能以天下声教为己任者,不如也;明统简至,立功立事,过之。’”裴松之案《博物记》曰:“太丘长陈寔、寔子鸿胪纪、纪子司空群、群子泰四世,于汉、魏二朝并有重名,而其德渐渐小减。时人为其语曰:‘公惭卿,卿惭长。’”由此可知,颍川颍阳荀氏、许县陈氏最晚至曹魏前期,名德渐衰而以私门为重,基本上转化为魏晋时期门阀性的大士族。

(四)颍川豪族士族化在全国豪族士族化过程中的地位

东汉中后期衡量一个地区豪族整体士族化程度的深浅,其所在地区之内的豪族彼此交结认同,乃至区域性集团的形成,仅是一个重要的方面。更重要是的看其在全国豪族士族化过程中所处的地位。本部分就将从颍川士大夫豪族交结及在全国豪族交结中所处的地位,加以分析。

1. 颍川士大夫豪族的交结范围

东汉中后期以来,经学的繁琐、破碎,使得士大夫交结游学之风大盛。而此风俗与经学化程度不是很高,但尤好交结品评的颍川士大夫豪族正相适合,同时其群体的官僚化已居于各地豪族首位,享有极高的政治声誉,因而使得颍川士族化豪族自然成为各地豪族交结之所在。

(1)从当时士人较为看重的师徒关系看,颍川士大夫豪族成为当时全国豪族游学、交结的中心。既有经学发达地区的士人,如北海郑原、管宁、平原华歆、王烈以陈寔为师,并且王烈还与陈寔二子为友①;又有处于边区的豪族求学于颍川,如汉中祝龟远学太学,及颍汝[8](卷十),李固则以荀淑为师[2]((荀淑传))。就求学学生的家世而言,要么是有家学世传的冠族如汉中李氏,要么则是享有盛誉、好交结的名士,如郑原、王烈等。可见,当时颍川士大夫豪族的师徒关系已呈现出跨地区的特征。

(2)从颍川士大夫豪族与其他地区豪族交友的类别上看,主要分为以下两类:其一,具有全国性影响的士大夫豪族纷纷与其群体交友。如鲁国孔氏与许县陈氏,据《三国志·魏书·陈群传》载:“鲁国孔融高才倨傲,年在纪、群之间,先与纪友,后与群交,更为纪拜,由是显名。”又如襄城李氏,据《后汉书·孔融传》载:“膺请融,问曰:‘高明祖父尝与仆有恩旧乎?’融曰:‘然。先君孔子与君先人李老君同德比义,而相师友,则融与君累世通家。’”又如汉中李氏与颍阴荀氏、定陵贾氏,据《后汉书·李燮传》载:“(李燮)廉方自守,所交皆舍短取长,好成人之美。时颍川荀爽、贾彪,虽俱知名而不相能,燮并交二子,情无适莫,

① 《三国志·魏书·郑原传》注引《原别传》、《三国志·魏书·管宁传》、《三国志·魏书·王烈传》注引《先贤行状》。

世称其平正。”再如汝南陈氏、太原郭氏与许县陈氏，据《太平御览》卷一百八十一引谢承《后汉书》载：“陈寔字仲弓，诣太学，郭林宗、陈仲举为亲友。”可见，上述诸家在地理分布上呈现出跨州郡的全国性特点，且均为当地具有清德家声、全国性影响的士大夫豪族，从而反映出颍川豪族士族化程度在全国范围内大体上得到了认同，呈现出全国性特征。其二，多与东汉中后期具有全国性影响的名士交友。《三国志·魏书·荀攸传》注引张璠《汉纪》载，南阳何颙与颍川诸士大夫豪族关系密切，“少与郭泰、贾彪等游学洛阳，泰等与同风好。颙显名太学，于是中朝名臣太傅陈蕃、司隶李膺等皆深接之”。又如许劭、郭泰也与颍川士大夫豪族关系密切，汝南许劭“尝到颍川，多长者之游”[2](《许邵传》)，太原郭泰“游于洛阳。始见河南尹李膺，膺大奇之，遂相友善”[2](《郭泰传》)。可见，颍川士大夫豪族成为联系当时名士的一个重要群体。

2. 颍川士大夫豪族在与全国士大夫豪族交结中所处的地位

由于颍川士大夫豪族在交友范围及类别上都呈现出跨地区的特征，并且与之交结的多是具有全国性影响的士大夫豪族和著称于天下的名士，从而使得颍川士族化豪族渐居于全国士大夫豪族网中的核心地位。主要表现在以下两个方面：(1)颍川士大夫豪族的交结与品评关系到各地士人的成名与否，其中李膺以其地位和声望，成为交结的中心，据《后汉书·党锢列传·李膺传》云：“是时朝廷日乱，纲纪颓阤，膺独持风裁，以声名自高。士有被其容接者，名为登龙门。”虽然有夸张的成分，但李膺却是掌握当时天下士人进退的最有力人物之一。据《后汉书·符融传》记载，人物评论家郭泰即是与李膺相交结而名闻天下；又如岑晊有高才，李膺称其有干国器，而成为名士，列党人“八及”之一[2](《岑晊传》)。(2)颍川士大夫豪族李膺、陈寔等成为东汉中后期全国士大夫豪族所交结的领袖人物。如《初学记》卷二十引袁山松《后汉书》载：“郭林宗、李元礼等为谈论之首，一言一行天下以为准的。”又如“李膺言出于口，人莫得违也。有难李君之言者，则乡党非之；李君子与人同舆载，则名闻天下”[9](卷四四七)。又如陈寔，《后汉书·陈寔传》载：“中平四年，年八十四，卒于家。何进遣使吊祭，海内赴者三万余人，制衰麻者以百数。共刊石立碑，谥为文范先生。”而私谥则为东汉后期士人表达其推崇至极的表现。可见东汉中后期颍川士大夫豪族，已从地方领袖转变为全国性领袖，完成了由地方豪族蜕变成为士族的关键一步，渐居于全国士大夫豪族的核心位置，对全国豪族士族化产生了重要影响。

综上所述，东汉颍川豪族是东汉各地豪族官僚化、士族化程度最高的豪族群体之一。它处于全国豪族网中的核心位置，这也是颍川豪族的特性所在。在官僚化上，颍川豪族担任守相公卿级官员的人数居于全国豪族前列，在中央、地方官僚体系中占有重要位置，其仕宦与中央全国性的事务有着重要关联。随着官僚化的不断加深，其士族化特质也渐趋成熟，形成了各自的家风家学，从而在东汉中后期渐居于全国士大夫豪族的核心位置，领士风之潮流，其交结与标榜关系到各地豪族士人的进退，由此对东汉豪族的士族化过程乃至魏晋门阀士族的形成产生了重要影响。

表3 东汉颍川豪族总表①

标示 x / y=为官世代数 ●=有二代以上官阀可考 ⊙=二千石之家 d=东汉 c=曹魏

编号	县域	姓氏	家世官阀	标示	资料来源
1	阳翟	赵氏	大姓。建武初赵敦连兵为寇，赵俨曹魏时为骁马都尉领河东太守、典农中郎将。	1 / 1c	《后汉书·寇恂传》《三国志·魏书·赵俨传》
2	阳翟	严氏	大姓。建武初严终连兵为寇，建安后期严匡典农中郎将。	1 / 1d	《后汉书·寇恂传》《三国志·魏书·武帝纪》
3	阳翟	辛氏	冠族。辛毗丞相长史，子敞河内太守。	2 / 2d、c●	《三国志·魏书·辛毗传》
4	阳翟	黄氏	乡里土豪 黄纲恃程夫人权力求占山泽以自营植。	d	《后汉书·独行列传·刘翊传》

① 本表所谓的地域范围是以东汉颍川郡来划定，所统计的颍川豪族官职为在东汉时期的最终官职及曹魏时期的最初官职，所统计的颍川豪族的世代截止到曹魏初。

续表

5	阳翟	郭氏	家世衣冠。郭弘决狱曹，子躬南阳太守，弟子镇廷尉，镇长子贺廷尉，贺弟桢廷尉，镇弟子嘏廷尉，嘏子鸿司隶校尉，郭氏自弘后，数世皆传法律，子孙至公者一人，廷尉七人，侯者三人，刺史、二千石、侍中、中郎将者二十余人，侍御史、正、监、平者甚众。另郭嘉司空军祭酒，子奕太子文学。	5 / 28 d、c ●⊙ 另 2 人 d、c	《后汉书·郭躬传》 《三国志·魏书·郭嘉传》
6	襄城	傅氏	大姓。傅俊积弩将军。	1 / 1d⊙	《后汉书·傅俊传》
7	襄城	坚氏	大姓。坚镡扬化将军。	1 / 1d⊙	《后汉书·坚镡传》
8	襄城	李氏	家世衣冠 李修，安帝时为太尉。子益，赵国相。益子膺长乐少府，膺子瓒，位至东平相。	4 / 4d●⊙	《后汉书·李膺传》
9	舞阳	韩氏	世为乡里著姓。韩寻，建武中为陇西太守，子德司空。棱子辅，安帝时至赵相。辅子演，司隶校尉。另韩韶嬴长，子融太仆，另韩馥冀州刺史。	4 / 4d●⊙ 另 3 人 d	《后汉书·韩棱传》 《后汉书·韩韶传》 《三国志·魏书·荀彧传》
10	定陵	丁氏	大姓。丁纲河南太守，子鸿司徒。	2 / 2d●⊙	《后汉书·丁鸿传》
11	定陵	杜氏	家世衣冠。杜安巴郡太守，安子根济阴太守，根子袭曹魏初为大将军军师。	3 / 3d、c●⊙	《后汉书·杜根传》 《三国志·魏书·杜袭传》
12	定陵	贾氏	为郡著姓。贾彪新息长。	1 / 1d	《后汉书·贾彪传》
13	颍阳	王氏	世好文法。王霸祖父为诏狱丞，父为郡决曹掾，王霸为上谷太守。	3 / 3d●⊙	《后汉书·王霸传》
14	颍阳	祭氏	家富祭遵征虏将军，兄午，官至酒泉太守。从弟彤太仆。彤子参辽东太守，彤子孙多为边吏者，皆有名称。	2 / 4d●⊙	《后汉书·祭遵传》
15	颍阴	荀氏	荀淑朗陵侯相，淑子绲济南相，绲子彧侍中守尚书令，彧子恽虎贲中郎将，淑子爽司空，爽兄子悦秘书监，淑兄子昱为沛相，昙为广陵太守，昙子彝州从事，彝子攸魏国初建为尚书令。	5 / 10 d、c ●⊙	《后汉书·荀淑传》 《后汉书·荀爽传》 《三国志·魏书·荀彧传》
16	颍阴	刘氏	济北贞王勃之后。可考者为两支：①刘陶谏议大夫，同宗刘恺雅知名。②家世丰产 刘翊陈留太守。	1 / 1d 1 / 1d	《后汉书·刘陶传》 《后汉书·独行列传·刘翊传》
17	郏	铙氏	大姓。铙猛为桂阳太守，子期卫尉。	2 / 2x、d●⊙	《后汉书·铙期传》
18	郏	臧氏	大姓。臧宫左中郎将。	1 / 1d⊙	《后汉书·臧宫传》
19	鄢陵	张氏	家世衣冠。张兴太子少傅，子舫，传兴业，位至张掖属国都尉。	2 / 2d ●⊙	《后汉书·张兴传》
20	长社	钟氏	郡著姓。钟皓司徒府西曹掾，子迪郡主簿，迪子繇魏国初建迁相国。	3 / 4d、c ●	《后汉书·钟皓传》 《三国志·魏书·钟繇传》
21	许县	陈氏	家世衣冠。陈寔太丘长，子纪大鸿胪。纪子群为魏司空。纪弟谌，为司空掾。	3 / 3d、c●⊙	《后汉书·陈寔传》 《三国志·魏书·陈群传》
22	阳城	杜氏	著姓。杜密太仆。	1 / 1d⊙	《后汉书·杜密传》
23	父城	冯氏	大姓。冯异征西大将军。	1 / 1 ⊙	《后汉书·冯异传》
24	郾	许氏	许栩桓灵之际任司空、司徒。	1 / 1d⊙	《后汉书·桓帝纪》

续表

25		申氏	世吏两千石。	d●⊙	《后汉书·济北惠王传》
26		甄氏	大姓。甄邵鄴令迁为郡守(未到任)。	1 / 1d	《后汉书·李固传》
27	鄢陵	尹氏	家世衣冠。尹□东平相,子会稽太守,孙长社令,曾孙宙豫州从事。	4/4 d●⊙	《两汉金石记》卷十二《豫州从事尹宙碑》
28	长社	沈氏	大姓。沈子琚广汉太守。	1 / 1d	《隶释·广汉太守沈子琚绵竹江堰碑》

参考文献:

[1]廖伯源.东汉将军制度之演变[A].中央研究院历史语言研究所集刊:第60本第1分册[C].台北:中央研究院历史语言研究所,1990.

[2]后汉书[M].北京:中华书局,1965.

[3]钱穆.中国学术思想史论丛:三[M].台北:台湾东大图书有限公司,1993.

[4]余英时.中国知识阶层史论:古代篇[M].台北:联经出版事业公司,1980.

[5]三国志[M].北京:中华书局,1959.

[6]刘增贵.汉代豪族研究——豪族的士族化与官僚化[D].台北:台湾大学历史研究所博士论文,1985.

[7]徐震堮.世说新语校笺[M].北京:中华书局,1984.

[8]常璩.华阳国志[M].成都:巴蜀书社,1984.

[9]李昉等.太平御览[M].北京:中华书局,1960.

On the power clans of Yingchuan in the Eastern Han dynasty becoming officials and tycoon scholars

Xue Haibo

(*History and Geography of Northeast China, Jilin Academy of Social Sciences, Changchun* 130033)

Abstract: The power clans in Yingchuan held a central position in the national network of power clans of the Eastern Han dynasty. The process of its becoming officials was closely related with the stabilization of Eastern Han political situation, the number of magisterial governors and high court officials taking the lead in the whole country. In its becoming tycoon scholars, the literati and officialdom of Yingchuan power clans edged from local leaders to the central position of national leaders through the middle to late stages of the Dynasty, exerting profound influence on the process of power clans nationwide becoming officials and tycoon scholars.

Keywords: Eastern Han; power clans of Yingchuan; becoming officials and tycoon scholars

[责任编辑 王大建 范学辉]

文 史 哲
2006 年第 6 期(总第 297 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 6, 2006(Serial No. 297)

北魏离散部落与社会转型

——就离散的时间、内涵及目的与唐长孺、周一良、田余庆诸名家商榷

杨 恩 玉

(山东省社会科学院 历史研究所 山东 济南 250002)

摘 要:北魏离散部落开始于登国元年(386),即《魏书·官氏志》"登国初"的记载是可信的。被离散的对象包括被征服部落、降附部落和原有部落,其范围基本上是北魏境内所有的游牧部族。它以氏族或家族为单位,将游牧部落分解为若干小部分,使原来的君长大人变成了国家直接统治下的、有服役纳税法定义务的地方基层官员。它没有强迫牧民改从农业,并随北魏的军事征服逐步推行。北魏离散部落不仅削弱游牧贵族的势力,加强国家对他们的统治,增强国家的经济和军事力量,而且把游牧部族纳入了封建制轨道,加快了北魏的封建化进程。

关键词:北魏;离散部落

中图分类号:K239.21 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)06-0105-06

离散部落,是北魏道武帝拓跋珪采取的一项重要措施。它对北魏王朝的巩固和发展,乃至对整个中华民族的发展,都发挥了重要作用。中外学者对它进行了深入研究,特别是田余庆先生提出了不少真知灼见。但由于史书记载的简略和史料的缺乏,一些基本问题还有待进一步探讨。从北魏初期由部落联盟制向封建君主专制转型的视角,或许能更合乎事实与情理地解读它。

一、北魏离散部落的时间和范围

北魏离散部落的时间,《魏书》卷一一三《官氏志》有明确记载:"凡此四方诸部,岁时朝贡,登国初,太祖散诸部落,始同为编民。"《魏书·外戚上·贺讷传》对此事也有记载:"(贺)讷从太祖平中原,拜安远将军。其后离散诸部,分土定居,不听迁徙,其君长大人皆同编户。讷以元舅,甚见尊重,然无统领。以寿终于家。"唐长孺先生据此断定北魏离散部落,"大规模的执行必在破燕之后"[1](P196)。日本学者古贺昭岑先生则明确否定了《官氏志》的记载,将其确定在"皇始之后"[2]。李凭先生提出,北魏前两次离散部落都夭折,"全面范围内的'离散诸部'是灭燕战争以后在平城京畿推行的"[3]。田余庆先生也认为《官氏志》的记载"说得早了一点"[4]。总之,学者们实际上都否定了《官氏志》的时间记载。而笔者认为《官氏志》的记载是可靠的,确切地说北魏离散部落开始于登国元年(386)三月,独孤部"(刘)奴真率所部来降"[5](《太祖纪》)。

细绎史文,笔者以为,上引《贺讷传》"……拜安远将军"与"其后离散诸部……"之间不存在时间的先后关系。其间的逻辑关系是:此前讲贺讷的人生经历,此后讲贺讷的晚年结局及其原因;离散部落诸语是用来说明贺讷"无统领"原因的。因此,不能根据这条资料,来推断北魏离散部落的时间。《魏书》中此类事例很多,如卷一一〇《食货志》载:"太祖定中原,接丧乱之弊,兵革并起,民废农业。方事虽殷,然经略之先,以食为本,使东平公(元)仪垦辟河北,自五原至于榆阳塞外为屯田。"

收稿日期:2005-10-19

作者简介:杨恩玉(1969-),男,山东泰安人,山东省社会科学院历史研究所助理研究员。

李凭先生指出"太祖定中原"发生在元仪河北屯田之后[3]。同样二者之间是因果逻辑关系，而不存在时间先后关系。再如，卷八三上《刘罗辰传》载："及太祖即位，讨(刘)显于马邑，追至弥泽，大破之。后奔慕容麟，麟徙之中山，(刘)罗辰率骑奔太祖。显恃部众之强，每谋为逆，罗辰辄先闻奏，以此特蒙宠念。"田余庆先生指出，"显恃强谋逆，罗辰辄先闻奏，必是太祖犹在独孤部时事"[6](P85)，即此事发生在道武帝大破刘显之前，"罗辰辄先闻奏"诸语，是用来说明刘罗辰特蒙道武帝宠念原因的。这是史家习用的叙述事件原因的倒叙笔法，不可不察。否则，就会"失之毫厘，谬之千里"。

破燕前北魏已离散部落，更有史实方面的证据。皇始二年(396)二月，"贺兰部帅附力眷、纥突邻部帅匿物尼、纥奚部帅叱奴根聚党反于阴馆"[5](《太祖纪》)，就是破燕前被北魏离散和定居在阴馆的三个部落的各一部分，为反抗被离散而趁机发动的叛乱。因为登国五年(390)四月道武帝与后燕慕容"贺麟讨贺兰、纥突邻、纥奚诸部落，大破之……十有一月，纥奚部大人库寒举部内属。十有二月，纥突邻大人屈地鞬举部内属"[5](《太祖纪》)。同年六月，"(刘)卫辰遣子直力鞮征(贺)讷。讷告急请降，太祖简精骑二十万救之。遂徙讷部落及诸弟处之东界"[5](《贺讷传》)。"徙讷部落及诸弟处之东界"，就是让贺讷和他的诸位弟弟，"分土定居，不听迁徙"，即被离散部落。也正因为这时贺兰部落被离散，所以贺讷不久即通敌于慕容垂，被慕容垂封为归善王。按情理，道武帝此时趁贺讷处境危急、凭借对他的援救之恩将其离散部落，不是比破燕后更容易、更有利吗？降附的纥突邻和纥奚部也无疑被离散部落。他们被离散和叛乱的关系，《魏书》卷一百三《纥突邻传》更为明确。北魏的离散部落，是为了处置征服部落、降附部落和原有部落而采取的正确对策。北魏最早离散征服部落是登国元年(386)十月，大破窟咄，"帝悉收其众"[5](《太祖纪》)。降附部落最早被离散是登国元年三月，独孤部"(刘)奴真率所部来降"[5](《太祖纪》)。这也是北魏首次离散部落的尝试。首先被离散的，就是对北魏构成严重威胁的强大竞争对手独孤部。道武帝原来领有的部落(例如贺兰部)和拓跋本部，也被离散，见后文所述。

周一良先生认为北魏除高车外还有许多部落未被离散，"领民酋长者实为此类部落之酋帅也"[7](P191)。田余庆先生同意周先生的观点，也认为其"范围毕竟是有限的"[1]。李凭先生提出，北魏离散部落只是"用来对付异族部落的"，而且"异族诸部中也并没有全部被离散掉"[3]。学者们以上观点的有力证据，是认定秀容尔朱氏是未被离散的部落。这都值得商榷。尔朱氏"以居秀容川，诏割方三百里封之，长为世业"，显然是被分土定居了。尔朱代勤"数征伐有功"，尔朱新兴"朝廷每有征讨，辄献私马，兼备资粮，助裨军用"[5](《尔朱荣传》)，证明他们是服兵役和纳赋税。因此，尔朱氏是被离散部落的明证。作为道武帝母族和妻族，而且有拥戴之功、势力强大的贺兰部都被离散，像尔朱氏之类的部落又怎会幸免呢？领民酋长在北魏北边地区是普遍存在的。如果说领民酋长是未被离散的部落酋帅，那么未被离散的部落岂不是太多了，高车也就不称其为特例了。"其诸方杂人来附者，总谓之'乌丸'，各以多少称酋、庶长。"[8](《官氏志》)唐长孺先生指出："这种乌丸大都是保持部落形式并保持其相对独立性，但也有并无部落组织的乌丸……而更多的则是晋人。"[1](P190)领民酋长是未被离散的部落酋帅的观点更不攻自破。尔朱荣"其先居于尔朱川，因为氏焉。常领部落，世为酋帅。高祖羽健，登国初为领民酋长"[5](《尔朱荣传》)；叱列伏龟"其先为部落大人，魏初入附，遂世为第一领人酋长，至龟五世"[8](《叱列伏龟传》)。尔朱荣和叱列伏龟的祖先，在登国前领有部落，为部落酋帅或大人；登国初部落被离散后，不再领有部落，但领有一定数量的部民，故称领民酋长。周一良先生还指出，领民酋长是汉名[7](P192)。因此，领民酋长应是北魏部落离散后的首领称号。

不仅尔朱部落，就是拓跋本部和高车亦被离散。"初，太祖以慕容氏诸子分据势要，权柄推移，遂至灭亡……深非之。"[5](《公孙表传》)道武帝以慕容氏灭亡为戒，不让宗室子弟分据要地，也断不会让他们拥有强大的部落。天赐元年(404)"十一月，以八国姓族难分，故国立大师、小师，令辩其宗党，品举人才。自八国以外，郡各自立师，职分如八国，比今之中正也。宗室立宗师，亦如州郡八国之仪"[5](《官氏志》)。据此可知，天兴元年(398)十二月在皇城四方四维设置的八国，是被离散的部落，所以才时隔六年就出现"姓族难分"的情况；宗室亦设"如州郡八国之仪"的宗师，证明宗室也出现了

类似八国"姓族难分"的情况，即拓跋部也被离散。天赐六年(409)，清河王元绍杀死其父皇道武帝，"于是朝野凶凶，人怀异志，肥如侯贺护举烽于安阳城北，故贺兰部人皆往赴之，其余旧部亦率子弟招集族人，往往相聚"[5](《清河王元绍传》)。笔者认为，贺护举烽有两种可能：其一，打算乘道武帝新死之机发动叛乱，恢复往日的势力；其二，纠集人马，配合元绍争夺皇位。第一种可能说明，在安阳的所有部族都是被离散的，故都图谋反叛。唐长孺先生深刻指出："猗卢之死虽然由于父子相争，但其背景是拓跋部落中的氏族成员及其联盟部落对于国王权力无限扩大的反抗。"[1](P190)元绍"凶狠险悖，不遵教训……太宗常以义方责之，遂与不协，恒惧其为变"[5](《清河王绍传》)。可见元绍属于贵族保守派。联系穆帝之死和孝文帝的太子元恂之死，元绍杀死道武帝的直接原因虽然是其母"贺夫人有谴被幽禁，道武将杀之"[4]，但更深刻的原因是：他作为贵族保守派反对离散部落在内的道武帝的封建化政策。元绍敢于铤而走险，其外援可能就是被离散部落的贺护等人，因为他们在反对离散部落这一点上是一致的。以上贺护举烽的两种可能都与离散部落直接相关。"清河王绍之乱，太宗在外，使夜告(安)同，令收合百工伎巧，众皆响应奉迎"[5](《安同传》)。吕思勉先生指出，由于诸部"皆内怀疑贰，大宗不获用代北诸部，乃藉新徙之汉人，以顷清河也"[9](P312)。包括代北诸部的北魏各部落，之所以都成为北魏皇权的潜在反对势力，无疑和贺兰部一样，是因为他们被离散部落，其经济和政治利益被损害使然。道武帝晚年神经质的表现也证明其"四面楚歌"的处境。被离散部落的窟咄部众就属拓跋部。"太祖时，分散诸部，唯高车以类粗犷，不任使役，故得别为部落。"[6](《高车传》)这是暂时的。天兴二年(399)二月，北魏大破高车，俘获九万余口，"以所获高车众起鹿苑……又穿鸿雁池"[5](《太祖纪》)，"太宗幸幽州，诏(尉古)眷辅世祖居守。后征河南，督高车骑，临阵冲突，所向无前，贼惮之"[5](《尉古真传附弟子尉古眷传》)。高车服劳役和兵役，即已经"供使役"，充分证明降附北魏的高车已被离散部落。神䴥二年(429)魏太武帝派左仆射安原在巳尼陂大破高车，"高车诸部望军而降者数十万落，获马牛羊亦百余万，皆徙置漠南千里之地"[5](《高车传》)。高车被离散部落更显而易见。因此，北魏离散部落的对象，基本上是其境内所有游牧部族。

二、北魏部落离散的内涵和过程

唐长孺先生提出，"部落的解散使贵族、人民都成为单独的编户，不用说正在消失的氏族彻底的消灭了"[1](P196)。从这一观点出发，人们自然就会认为离散部落就是部族组织的消失，从而将领民酋长确认为未被离散的部落首领；并因为北边地区部族组织的存在从而认为有许多部落未被离散。其实不然。根据前引《贺讷传》可知，离散部落后仅是君长大人变成编民，而不是君长大人和部民都变成编民。北魏离散部落，只是将大的游牧部落分解为若干小部分，让他们以氏族或家族为单位，分土定居。也就是说北魏离散部落是初步的离散而非彻底的解散，仅是使各个部落力量分散，使君长大人的力量削弱，但他们仍领有数量不等的部民。即部落离散后，部族组织仍在一定程度上存在。学者们之所以认为北魏离散部落把部民也变为编民，可能是根据《贺讷传》所说："(贺)讷以元舅，甚见尊重，然无统领。"然而根据同传前文，"其先世为君长，四方附国者数十部"，可知贺讷"无统领"，是指不再统领原来的数十个部落，而不是没有部民可统领。贺讷等部落首领应仍领有数量不等的部民为其服务。正如田余庆先生所言，离散部落"剥夺其君长大人的部落特权……不许旧时君长继续领部活动，与拓跋对抗"[6](P89)；但田先生认为部落帅"全部或部分放弃部落特权而同于编户齐民"[4]，就失之偏颇了。何兹全先生研究指出，商朝被西周灭亡后，"商族的氏族组织没有被打破……在周王把商人分给姬姓诸侯时，是以族为单位的，是一族族的分出去的……这些被分出去的商人都是聚族而居，各有自己的族长，仍然以原来的老办法，来管理各族自己的事"[10](P2)。离散部落这种分而治之的政治策略，可以远推商周时期。北魏刚由部落联盟脱胎而来，其境内的游牧部族不可能骤然发展到编户齐民的水平。泰常六年(421)"二月，调民二十户输戎马一匹、大牛一头。三月……乙亥，制六部民，羊满百口输戎马一匹"[5](《太宗纪》)。北魏对农民征戎马、大牛按户计算，向牧民征戎马按羊数而不是按户计算，充分证明牧民们还未发展到一家一户编户齐民的程度。陈寅恪先生说："魏初宗主都护之制，盖与道武时离散部落为编户一事有关，实

本胡部之遗迹。"[11](P42) 陈先生的观点颇具启发性。因此,北魏离散部落后的游牧贵族实际上成了政府直接统治下的、有服役纳税法定义务的、与汉族宗主都护相类似的地方基层官员,他们借助宗法血缘关系来统治领有的普通部民。

北魏离散部落不仅随军事征服逐步推行,而且以武力为后盾,于其所在地设置军镇防御震慑。其明证是北魏军镇大多在道武、明元和太武时设立,而且主要所在地的"北边及西北边止有镇而无州郡"[7](P221)。孝文帝太和十年(486)推行三长制,汉族地区的宗主都护制逐步废除。此后特别是"正光孝昌以后,诸镇陆续废罢"[7](P221),建立起州郡制度。魏孝明帝元诩时,冀州刺史元遥"以诸胡先无籍贯,奸良莫辨,悉令造籍。又以诸胡设籍,当欲税之,以充军用。胡人不愿,乃共构遥,云取纳金马。御史按验,事与胡同,遥坐除名。遥陈枉不已,勅有司重究,乃披雪"[5](《京兆王子推传附子遥传》)。这不仅证明部民此前不是编户齐民,即离散部落没有使普通部民成为编户齐民,而且证明三长制在牧民地区得到执行,只是时间远远落后于汉族地区。随着州郡制和三长制的推行,北方地区的大部分领民酋长跟着消失,但也有少数像尔朱氏一样经营有方、势力强大的领民酋长不仅没有消灭,北魏末年反而势力膨胀起来,向北魏王朝进行了强有力的反攻倒算。正如周一良先生所言:"逮魏之末年,领民酋长见于史者渐多。然此辈固非太祖以来世袭此职,十九系六镇乱后之北边雄豪。"[7](P196)

李凭先生认为,北魏离散部落是为了"供使役"即"课农",被离散后部民"主要从事农业生产";登国元年二月道武帝盛乐"息众课农"、登国九年(394)三月元仪河北屯田、天兴元年(398)二月道武帝繁畤"更选屯卫"是北魏三次离散部落的标志性事件[3]。笔者以为,单纯的离散部落已是艰巨的任务,如果再强迫牧民改从农业,其艰巨性更可想而知。另外,"正如拉铁穆等人指出的那样,蒙古游牧民是不容易变成农耕民的"[2]。所以,笔者认为离散部落不是为了"课农",离散部落的同时也绝不会强迫牧民改从农业。如果那样,不仅改变牧民的生产方式,而且势必改变其食物结构和生活方式,这是不可思议的。因此,部落离散后,可能有极少数牧民改从农业或经营一点农业,但绝大多数牧民仍经营原来的畜牧业(只不过由原来的迁徙不定变成了在固定范围内的放牧)。这一类史料很多,除上引泰常六年向牧民征戎马按羊的数量计算外,还有恒州刺史元深"在州多所受纳,政以贿成,私家有马千匹者必取百匹,以此为恒"[5](《广阳王建传附其孙渊传》)。尔朱氏的"牛羊驼马,色别为群,谷量而已"[5](《尔朱荣传》),更是明证。因此,李凭先生的上述观点难以成立。牧民改从农业是不可避免的发展趋势,但那是很久以后的事。北魏离散部落仅是为牧民由牧业改从农业,创造了必要的前提条件而已。

关于北魏离散部落的过程,李凭先生认为,道武帝一共推行了三次离散部落措施,其中前两次皆夭折,只有第三次才是"大规模的,比较全面的运动",而且这一次经过半年左右基本完成[3]。这颇值得商榷。道武帝"幼遭艰难,备尝险阻"[5](《刑法志》),从而养成了坚韧不拔的性格。他断不会两次中止对他的帝业至关重要的离散部落措施。离散部落并没有中断过而是一直在推行,而且它不是一蹴而就,不是大规模集中进行的,而是随着军事征服逐步推行的,是一个长期的过程。道武帝、魏明帝和太武帝时期,北魏的离散部落一直在推行。例如,永兴五年(413)七月,北魏破越勤倍泥部,"徙二万余家于大宁,计口受田"[5](《太宗纪》);始光三年(426)十一月,袭赫连昌,"徙万余家而还"[5](《世祖纪上》)。

正如田余庆先生所言,强大的独孤部、贺兰部是经过反复而又激烈的实力较量才被分割离散。田先生研究后提出,贺兰部被离散有四次,第一次是357年前燕徙贺赖头部落于代郡平舒城;第二次是登国五年道武帝徙贺讷部落及诸弟于东界;第三次是登国六年后燕徙贺染干于中山;第四次是皇始、天兴年间贺讷的部民被强制离散[4]。笔者认为,第一和第三次不是由北魏执行的,故不在本题论述范围之内。第四次如前所述是人们的误解。只有第二次得其实。登国四年(389)二月"太祖讨吐(叱)突邻部,(贺)讷兄弟遂怀异图,率诸部救之"[5](《贺讷传》)。对此,吕思勉先生感到困惑不解:"讷于太祖,素称忠勤,刘显之难,窟咄之患,实再藉其力以济,及是,忽因一叱突邻部而启衅,其故安在,不可知矣。"[9](P229) 贺讷劝其弟贺染干拥戴道武帝为主时说:"帝,大国之世孙,兴复先业,于我国中之福。"[5](《贺讷传》) 据此可知,贺讷拥戴与反叛道武帝,都是出于贺兰部利益的考虑,即此前

贺兰部已被离散，从而引起贺讷的反叛。笔者推测道武帝成功离散窟咄部属、独孤和解如等部落后，可能在登国三年冬天用和平方式离散了贺兰部，从而引起贺讷兄弟的反叛。登国六年(391)“六月，慕容贺骕破贺讷于赤城。帝引兵救之，骕退走”[5](《太祖纪》)。贺讷危难中归顺道武帝自然又被离散，这是贺兰部第三次被离散。

独孤部被离散，田余庆先生认为有三次：第一次是登国二年，后燕徙刘显部落于中山；第二次是皇始元年(396)六月道武帝徙刘亢泥部落于平城；第三次天兴元年(398)北魏徙山东六州民吏以充京师包括原徙中山的独孤刘显部民。田先生研究指出，史书所载刘奴真和刘罗辰为同一个人；北魏离散部落仅限于征服部落，“至于独孤刘罗辰部落，因为无军事征服关系，所以也无强徙离散的记载”[6](P80-89)。这值得进一步讨论。刘罗辰和刘奴真为同一人笔者颇有异议：其一，道武宣穆刘皇后和刘罗辰史书明载其父为刘眷，而史书仅称刘奴真为刘显族人；其二，刘奴真归降道武帝在登国元年，而刘罗辰归附道武帝在登国二年；其三，刘奴真归降后，事迹无闻亦无后嗣，而刘罗辰在《魏书·外戚传上》中则明载其归附后的事迹、官爵和后嗣；其四，刘奴真的妹妹仅是“充后宫”，无甚名号，而刘罗辰则明载其妹为“宣穆皇后”，这与《魏书》卷十三《宣穆皇后刘氏传》俱合。如果刘奴真与刘罗辰为同一人，则其妹以魏明帝的生母之贵，绝不可能没有谥号。因此，二者为同一人的说法难以成立。如前所述，北魏离散部落不仅包括被征服的部落，还包括降附部落和原有部落。因此，独孤部第一次被北魏离散是登国元年三月刘“奴真率所部来降”[5](《太祖纪》)；第二次是同年七月“刘显弟肺泥率骑掠奴真部落，既而率以来降”；第三次是登国二年六月大破刘显，“尽收其部落”[5](《太祖纪》)；第四次是同年刘“罗辰率骑奔太祖”[5](《刘罗辰传》)。最后才是皇始元年和天兴元年的两次离散。

三、北魏离散部落的目的与作用

关于北魏离散部落的目的，史学界有三种观点。李凭先生提出，北魏离散部落是为了“供使役”，并把“供使役”解释为“课农”，如前所述，这有失偏颇。日本的古贺昭岑先生提出，北魏离散部落是为了把各部族配置于京畿周边，“以此作为京师的屏障”[2]，更是未达一间。田余庆先生则认为，离散部落是为了“树立道武君权”[6](P87)。显然田先生的观点最有道理，但仍有待进一步探讨。五胡十六国以来，游牧部族迁徙不定，叛服无常，伤透了各国君主的脑筋。拓跋部自己历史上的教训也非常深刻。例如，铁弗部从刘虎到刘卫辰三代对拓跋部一直时叛时服，最后刘卫辰作苻坚向导，灭掉代国[5](《刘虎传》)。道武帝建国之初，面临的形势更为严峻。登国元年五月，“护佛侯部帅侯辰、乙弗部帅代题叛走”。七月，“代题复以部落来降，旬有数日，亡奔刘显”。八月，窟咄之难的危急时刻，“北部大人叔孙普洛等十三人及诸乌丸亡奔卫辰”[5](《太祖纪》)。贺兰、独孤两个特具功勋而又强大难制的部落，更是对拓跋部构成巨大威胁。历史上的深刻教训和严峻的现实，迫使道武帝寻求解决办法。因此，北魏离散部落的首要目的，是削弱游牧贵族的势力，加强国家对他们的控制力；其次是“供使役”，即要求他们服役纳税，增强国家的军事和经济实力。

北魏离散部落，损害了游牧贵族的经济和政治利益，导致统治阶级内部矛盾紧张，政局动荡，道武帝本人甚至为此献身。但北魏离散部落的积极作用是主要的，时间愈后，该作用愈大。

首先，部落被离散后，贵族势力被削弱，国家对其统治得到加强。例如，强大的贺兰部被离散后，登国四年(389)道武帝讨叱突邻部，贺讷兄弟趁机反叛，率众救之。但因贺讷部落被离散，力量削弱，立即被道武帝击溃西逃。贺兰部再次被离散后，贺讷虽通于慕容垂，但无力反叛，最后不得不诚心归顺。皇始二年(397)贺兰部帅附力眷在阴馆的反叛，也很快被镇压下去。贺讷弟贺卢更无力发动叛乱，只好逃奔慕容德。道武帝死后，贺讷侄贺泥(即贺护)趁机在安阳城北举烽聚众，图谋反叛，魏明帝即位，不敢发而解散。其余各部的聚众也同样偃旗息鼓[5](《贺讷传》)。“独孤部被离散后，甚至刘皇后赐死后，独孤部人未见有何反映”[6](P90)。可见北魏对各部族的统治逐步加强，从而避免了游牧部落叛服无常、政局动荡的局面，加强了君主集权，成为北魏能统一和长期统治北方的重要原因。正如田先生所言：“道武帝离散部落之举，从全局看来，正是他能结束五胡十六国纷纭局面重要的一着。”[6](P91)

其次，部落离散和定居后，便于北魏政权向他

们征发赋役，增强经济和军事力量，为统一北方奠定坚实基础。北魏由部落联盟发展而来，部民和部落酋帅有从征打仗的义务。但贵族大人为了自身利益有时不愿从征。北魏把土地分给游牧贵族，其交换条件是他们必须向国家纳税服役，并将这项义务法律化、制度化。同时他们离散定居后，力量削弱、居住地固定，便于国家向他们强征赋役。最初部民只服兵役，随北魏对他们统治的加强，逐渐有劳役和赋税。部民最早服劳役始于天赐三年(406)"六月，发八部五百里内男丁筑灅南宫，门阙高十余丈；引沟穿池，广苑囿；规立外城，方二十里，分置市里，经途洞达。三十日罢"[5](《太祖纪》)。部民最早纳赋税始于泰常六年(421)三月"乙亥，制六部民，羊满百口输戎马一匹"[5](《太宗纪》)。正如何兹全先生所说："北魏在拓跋珪、拓跋嗣、拓跋焘时期，军队的主力仍是骑兵。"[11](P319)北魏将士的衣食自然仍以畜制品为主。而骑兵、军马和衣食，必然主要是从牧民那里征发来的。因此，北魏的离散部落，有利于游牧贵族和普通牧民由部落自由民向封建国家臣民的转化，有利于增强国家的军事和经济力量，为统一北方奠定了坚实基础。

再次，北魏离散部落为游牧部族从畜牧转向农耕创造了前提条件。"初，将刑(和)跋，太祖命其诸弟毗等视诀，跋谓毗曰：'灅北地瘠，可居水南，就耕良田，广为产业，各相勉励，务自纂修。'"[5](《和跋传》)可见游牧贵族已意识到，农耕可发财致富。由于北魏政府的大力倡导、农耕收益的诱惑和后来人口的骤增，使游牧族逐渐由畜牧转向农耕，而北魏的离散部落、分土定居，则为这种转化提供了前提条件。因此，从长远意义上看，北魏离散部落推动了游牧部族从畜牧经济向农耕经济的发展，有利于北魏封建国家的形成和君主专制集权统治的加强，对北魏王朝的巩固和发展起到了推动作用。

参考文献：

[1]唐长孺. 魏晋南北朝史论丛[C]. 石家庄：河北教育出版社，2000.

[2][日]古贺昭岑. 论北魏部族的解散[J]. 刘世哲译. 民族译丛，1991，(5)：36-44.

[3]李凭. 北魏离散诸部问题考实[J]. 历史研究，1990，(2)：42-52.

[4]田余庆. 贺兰部落离散问题——北魏"离散部落"个案考察之一[J]. 历史研究，1997，(2)：31-39.

[5]魏书[M]. 北京：中华书局，1974.

[6]田余庆. 拓跋史探[M]. 北京：三联书店，2003.

[7]周一良. 魏晋南北朝史论集[C]. 北京：北京大学出版社，1997.

[8]北史[M]. 北京：中华书局，1974.

[9]吕思勉. 两晋南北朝史[M]. 上海：上海古籍出版社，2005.

[10]何兹全. 读史集[C]. 上海：上海人民出版社，1982.

[11]陈寅恪. 隋唐制度渊源略论稿[M]. 石家庄：河北教育出版社，2002.

Northern Wei's tribe dispersal and social transform:
on the time, scope and meaning of tribe dispersal tribes with Tang Changru, Zhou Yiliang and Tian Yuqing

Yang Enyu

(*Institute of History, Shandong Academy of Social Sciences, Jinan* 250002)

Abstract: As regards the time of Northern Wei's tribe dispersal, the record of its taking place during the "early Dengguo reign" is credible. The dispersed included the conquered, the surrendering and the original tribes, its scope basically being all tribes within the boundary of Northern Wei. Dispersing the tribes into smaller units on clan and family bases, the regime made the original nobles into officers of basic levels under the direct command of the state, who had legal duties of enlisting in the army and paying taxes. The process didn't force the herdsmen to engage in agriculture, and it was carried out step by step along with Northern Wei's military conquest. The move not only weakened the nomadic nobles, consolidated the state's rule of them, enhanced the national economy and the military force, but also made the nomadic tribes to go into the feudalistic track and sped up Northern Wei's feudal advancement.

Keywords: Northern Wei; dispersal of tribes

[责任编辑　王大建　范学辉]

文 史 哲
2006 年第 6 期(总第 297 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 6, 2006(Serial No. 297)

宋朝厢军职能新探

淮 建 利

(郑州大学 历史学院,河南 郑州 450001)

摘 要:厢军是宋朝的常备军,除具"役作、工徒、营缮"等职能外,还具有明确的对内镇压和对外防御的军事职能。其主要表现在驻守各地的厢军作为一种现实的军事力量,与禁军一起发挥了防御和戍守的重要作用;厢军的军事职能在宋朝军事制度上也有较充分的体现,在北宋中期以前厢军实行了更戍制度,有效补充了各地禁军力量的不足;厢军还是北宋巡检系统中的军事力量的组成部分,充分发挥了维护地方治安的作用;由于厢军军事职能的存在,必然会参与对外防御和对内镇压的军事行动,而且在对外防御的战斗中不乏骄人的战绩。厢军作为统治阶级的工具,其军事职能能否得到有效的发挥,不仅取决于统治阶级的意志,而且同政治状况、官员素质关系密切。

关键词:厢军;军事职能;防御;戍守;更戍;巡检

中图分类号:K 244　　**文献标识码**:A　　**文章编号**:0511-4721(2006)06-0111-08

厢军是宋朝的常备军,是宋朝对外防御、对内镇压的基本武装力量之一。但旧史对厢军所固有的军事职能并未注意,如马端临在《文献通考》中说:"自五代无政,凡国之役皆调于民,民以劳敝。宋有天下,悉役厢军,凡役作、工徒、营缮,民无与焉,故天下民力全固。"[1](卷156《兵考八》)《宋史·兵志》亦谓:"(厢军)虽无戍更,然罕教阅,类多给役而已。"[2](《兵三》)后世学者对此多不加深究,因袭成说,大率把厢军界定在"役兵"、"杂役军"的范畴内,忽视了厢军作为军队所固有的对内镇压和对外防御的军事职能。对这一问题,目前缺乏专门系统的研究。本文旨在从宋朝厢军的日常驻守、宋朝军事制度及对内对外战例诸方面,对宋朝厢军的军事职能进行尽可能详尽、系统的阐释。

一

北宋开国皇帝赵匡胤在军队建设中,将军队划分为禁军和厢军两大系统,以禁军为核心加强军队建设,并利用厢军中的高素质兵员补充禁军,成功地实现了对厢军这一"藩镇旧兵"的改造,消除了藩镇割据的军事基础。但厢军作为"诸州之镇兵",分布于全国各地,与禁军之间存在着互动和互补的关系①,其军事职能仍然存在,并发挥了防御和戍守的重要作用。

《宝庆四明志》指出:"国初收天下劲卒,列营京畿,南征北伐,率从中遣,故惟三司卒称禁军,州郡止有厢军镇守。"[3](卷7)这是对厢军军事职能的高度概括。北宋时期,厢军是镇守各地的常备兵种之一。据《武经总要》记载,"州兵"是宋朝沿边及各地戍守兵力的组成部分,例如定州路"置本路驻泊马步军都部署以下兵官,以州为治所,统定、保、深、祁、广信、安肃、顺安、永宁八州军。本路置州兵及朝廷遣禁旅更戍外,又领乡军、义勇,总五十八指挥,凡二万八千三百四十八人,咸隶之"[4](《前集》卷16上)。在宋代史籍中厢军被称为"州兵"的情况很多,这里所说的"州兵"指的正是厢军,这在一定程度上也反映了厢军的防御和戍守职能。

关于厢军的防御和戍守功能,宋朝的大臣也有不少议论。庆历三年(1043)六月,范仲淹指出:"臣窃知陕西禁军、厢军不下二十万众,防秋在近,

收稿日期:2005-12-18

作者简介:淮建利(1963-),男,河南沁阳人,郑州大学历史学院副教授。

必须养育训练，以期成功，在乎丰以衣食，使壮其力，积以金帛，示以厚赏，牛酒以悦之，律罚以威之。如此，则兵有斗志，将必增气。虽二十万众，合为一心，有守必坚，有战必强，平寇之期可卜也。"[5](卷141"庆历三年六月甲子")庆历四年(1044)，富弼在《河北守御十二策》中分析了处于"沿边、次边"的北京、雄、霸、冀、祁、保、瀛、莫、沧、镇、定十一州，广信、安肃、顺安、信安、保宁、乾宁、永宁七军，北平一寨，共计十九城在地理上的重要军事意义和兵力部署情况，指出"今无事时，河朔已有驻泊、屯驻、就粮兵十八万，本城五万，至用兵时，约增十万人，则战兵足矣"[5](卷150"庆历四年六月戊午")。范仲淹、富弼的议论说明，陕西、河北的厢军同禁军一样，也具有镇守地方的军事职能。

厢军在各地戍守的具体情况也有不少零碎的记载。例如：(1)真宗咸平五年(1003)，"于环、庆等州厢军马步军六千余人内选材勇者四千五百人，付逐砦屯防，以代禁兵"[2](《兵八》)。(2)仁宗庆历六年(1046)，郑戬知并州，兼并、代、泽、潞、麟、府、岚、石沿边经略安抚使兵马都部署，"时甲马隶麾下者凡十二部"，郑戬"自往训励，并无武锋精兵"，于是"复阅厢军，精勇者得三千人，迁补清边，声其数为十万，以夸戎人"。这三千厢军精勇成为郑戬备边的骨干，于是，他暗地里将数万戍兵遣还京师，使"众获休息，几减边费半"[6](卷36《文肃郑公墓志铭》)。(3)神宗熙宁年间，因"河外多旷土，上遣带御器械王中正募民为弓箭手以实之，用省戍兵。转运使赵子几因上兼募厢军策，而不较廪给之费"[5](卷248"熙宁六年十一月癸卯")。熙宁五年(1072)十月诏："熙河路依缘边四路例置横烽，遇贼入境，递相应接，其在蕃部地者，即以厢军守之。"[5](卷239"熙宁五年十月辛丑")(4)哲宗元符二年(1099)，"访闻厢军戍平夏多被贼钞掠，惟以逃亡关报住请给"，于是朝廷下诏要求"平夏城等处厢军未知存亡，仍支请给，如及三年即住支"[5](卷518"元符二年十一月壬辰")。由此可知，平夏城也有厢军戍守。以上例子说明，在北方和西北沿边地区有相当数量的厢军被用于戍边，与禁军相参屯防，执行戍守等军事任务。其中的精锐可以代替原有的禁兵。

需要指出的是，厢军戍边并不是个别地区或特定时期的特例，而是北宋时期较为普遍的现象，厢军是北宋对外防御中仅次于禁军的常备军事力量。同时，内地厢军也具有很强的镇守职能，具有潜在的威慑力。例如，仁宗时，"盗起京西"，房州"素无兵备，民凛凛欲亡去"，新任知州陈希亮"以牢城卒杂山河户，得百人，日夜部勒，声振山南，民恃以安，盗不敢入境"[7](卷75《陈希亮传》)。熙宁十年(1077)，宣抚司提议，"广源州初为州，须兵防拓，乞依熙、河、沅州例，配罪人为牢城。诏出自淮以南州军配罪人，并配广源州"[5](卷280"熙宁十年正月己卯")。显然，广源设置牢城的目的就是为了"防拓"。

南宋时，厢军仍然具有戍守职能。例如，宋孝宗时，知夔州王十朋向朝廷提出西路马纲"并用厢、禁军，贴以吴璘正兵"的一个重要危害就是削弱了厢、禁军的镇守作用。王十朋说：

> 又夔峡为四川门户，长江上游，正赖此曹守御控扼，以壮天险之势。然土狭人稀，厢、禁军类多缺额，诸州每以招填不足为忧，重以出戍于夷陵，防秋于诸处者非一，所存无几。若又役以牵驾，疲于往来，以无几之卒伍，应无穷之马纲，非惟耗费钱粮，妨废教阅，正恐州郡空虚，因致意外之患，非细事也。[8](卷3《再论马纲状》)

夔州为帅府，系屯兵之地。王十朋的议论正好说明这里的厢、禁军不仅平时教阅，而且还发挥着"守御"和"出戍"的作用。宋宁宗时，朱熹的学生黄幹知汉阳军，积极备战，他在所上《汉阳条奏便民五事》中认为："州郡之间，有厢军，有禁军，非独以备使令，盖将使之执干戈，以为攻守之用。"[9](卷24)黄幹的议论大体反映了宋代官员对厢军军事作用的认识。上述事例说明，宋代各地厢军普遍具有防御和戍守的作用。

宋朝统治者曾试图强化厢军的军事职能。例如，仁宗时期校阅厢军出现以后，最高统治者予以首肯并大力推广，期冀教阅厢军能得"禁军之用"，厢军对外防御和对内镇压的军事职能再次得到凸显。宋神宗更在熙宁二年(1069)六月的诏书中说："州郡厢军即前代本处镇守之兵军，宜料拣强壮，团结教阅，常留在城，以备盗贼，今后不得申奏乞差禁军防托。"[10](卷12)从而进一步明确赋予了教阅厢军替代禁军守备地方的军事职能。元祐二年(1087)，文彦博针对新制中厢军不再由枢密院置籍管理的问题，指出"密院谓之本兵之府，岂可内

① 淮建利《"升隶"与"落厢"：试论北宋厢军与禁军的互动关系》，《河北大学学报》2006年第3期。

外五十万厢军，却无籍拘管，缓急出军行师，厢禁皆用，况厢军不独用于诸般营造、杂役”[11]（卷29《乞兵部厢军密院置籍》）。文彦博在这里不仅说明了厢军由枢密院置籍管理的必要性，而且也道出了宋代厢军所具有的军事功能。

二

厢军的军事职能在宋朝军事制度上也有较充分的体现。更戍制度是北宋的一项重要军事制度，学术界对禁军更戍制度及相关问题的研究较为重视，而对厢军更戍鲜有涉及。前引《宋史·兵志》所说厢军“虽无戍更”实际上是元代史臣的一个错误结论。更戍制度不仅在禁军中实行，而且也在厢军中实行。宋祁在《庆历兵录序》中说厢军“间亦更戍”[12]（卷45），《两朝国史志》中也说厢军“虽或戍更”[1]（卷152《兵考四》）。仁宗时，蔡襄知福州，亲历了“本州厢军差在广南诸州屯驻，军回日，人数比去时大率死损一半，前后六七次尽皆如此”[13]（卷26《乞厢军屯驻广南只于比近军州节次那移对替札子》）的状况。庆历八年（1048）三月，知制诰曾公亮在其上书中说：“自昔祖宗之制，东南诸州，唯迭遣厢军屯驻，至于藩镇，则量加禁兵驻泊，以为旁郡式遏，行之甚久，颇适事要。”[14]（卷147《上仁宗答诏条画时务》）这说明北宋立国以后，东南地区普遍实行了厢军更戍制度，而且更戍厢军的分布地域广、数量多，只有藩镇才“量加禁兵驻泊”，东南地区的守备任务主要由厢军承担。另据《宝庆四明志》记载，明州的禁军威果指挥和厢军雄节指挥，“初皆更戍，在浙者或戍广，在江者或戍浙，欲其习险阻，忘顾恋也”[3]（卷7）。《淳熙三山志》卷18对宋初以来福州厢军更戍两广和外路厢军更戍福州的情况记载尤详。其中，福州厢军更戍两广的情况包括：（1）咸平五年（1002），“差借职庞翰往福州本城内抽差百五十人，赴潮州屯驻”；（2）至和元年（1054），福州厢军“四十人赴浔州，五十人赴桂、宜州；至和二年，四十五人赴藤州，七十三人赴宾州，四十八人赴融州”；（3）熙宁八年（1075）指挥：“广西钤辖司并宜州驻泊已系就粮禁军、教阅厢军全指挥并依旧替换”，其中就包括“邕州驻泊福建等路畸零厢军一千人”。（4）熙宁十年（1077），“克复广源、思浪等州要兵马驻扎，内抽差福州广节第一指挥一百一十人”。除差往两广外，福州的厢军还于熙宁六年（1073）被“差往本路州军屯驻”。外路厢军也被差往福州更戍，皇祐六年（1053），“福州屯驻抚州骑射等指挥一百人，仍于抚州差人替归”；嘉祐二年（1057），“福州屯驻抚州崇节、苏州牢城、润州水军等指挥各八十人，差人于逐州抽本城兵士前来抵替”。由此看来，则抚州骑射、崇节、苏州牢城、润州水军等指挥的部分兵士在一定时期也被差往福州屯驻。不仅如此，宋朝政府还规定了厢军更戍的年限，如嘉祐六年（1061）枢密院规定，“福建路差本城兵士赴广西屯驻，并二年一替”[15]（卷13）。更戍的厢军发挥了镇守地方的作用，苏颂对此阐释得非常清楚：

> 臣伏以杭州东南要藩，控压江海，钤辖司总领一路兵甲、贼盗公事，其间郡县皆边江、湖，菑苻啸聚，盖常有之，而人情轻扬，易为摇动。当平居无事之日，尚须隄防，况值岁时不易，编户失业者多，盗贼乘间伺隙，可不预为之备耶？臣窃知向来有南京、曹、郓州厢、禁军三五指挥在彼驻泊，前年尽已抽归将下，未曾添填。或闻近日亦曾差拨前去，犹未及元旧人数。臣欲乞朝廷因此灾伤、盗贼稍多之际，特赐掇那近郡厢、禁军三数全指挥往彼驻泊，委自钤辖司常切体量，本路如有群党盗贼，州县力不能制者，立便相度人数，差拨应副，协力捕捉，免致展转结集，骚动州县。[16]（卷19《论京南不可弛备》）

苏颂曾知杭州，他对杭州守备情况的议论当是可信的。我们从中可以看出，杭州不仅一直有他处厢军驻泊，而且在这里驻泊的厢军也和禁军一样，具有对内镇压的军事职能。元丰年间，由于教阅厢军的兴起，厢军的更戍制度才被取消。

除了更戍制度以外，宋朝政府还通过巡检制度来发挥厢军对内镇压的军事职能。宋制：“巡检司有沿边溪洞都巡检，或蕃汉都巡检；或数州、数县管界，或一州一县巡检。掌训治甲兵，巡逻州邑，擒捕盗贼事。又有刀鱼船、战棹巡检，沿江、河、淮、海置捉贼巡检，及巡马递铺、巡捉私茶盐，各视其名分以修举职业，皆掌巡逻幾察之事。”[3]（卷3）可见，宋代巡检具有维护社会治安的职能，厢军在北宋中期以前则是巡检系统中的基本军事力量之一。庆历三年（1043）六月，知谏院欧阳修在《再论王伦事宜札子》中，针对“沂州军贼王伦所过楚、泰等州，连骑扬旗，如履无人之境。而巡检、县尉反赴贼召，其衣甲器械皆束手而归之”

的严重情况，提出了一系列追究失职官员责任的建议和亡羊补牢的措施，均被朝廷采纳，其中一条措施便是允许地方巡检"自募兵卒，不拘厢、禁军，欲指名抽射者亦听"[5](卷141"庆历三年六月癸丑")。蔡襄也在奏札中说，差往广南的福州厢军"又分在巡检下"[13](卷26《乞厢军屯驻广南只于比近军州节次那移对替札子》)。这说明无论是南方还是北方，厢军都被隶于巡检之下，执行维护地方治安的任务。熙宁五年(1072)在以"保甲代巡检兵上番"的情况下，朝廷仍决定"巡检司量留厢军给使，余兵悉罢"[5](卷235"熙宁五年七月壬午")。熙宁六年(1073)，两浙转运盐事司"乞益兵千人"，以禁止日益严重的盗贩私盐行为，也得到批准。王安石对此发表议论说："两浙自去岁及今岁各半年间，所增盐课四十万，今又增及二十五万缗，而本路欲用四万募兵，增置巡检，甚便。"他进一步指出：

> 夫以所增盐课十分之一、二，足以多招厢军，使私煎者绝，则无复犯刑，其利一也。沿海之地，有戍守之兵，可以待不虞，其利二也。盐课大增，其利三也。[5](卷247"熙宁六年十月庚寅"注)

从王安石的议论可以看出，两浙路要求"益兵千人"实际上是要增加厢军。在王安石看来，这些厢军不仅可以在巡检之下禁绝私盐、维护治安，而且也是守备地方的重要军事力量。以上事例充分说明，宋朝政府在巡检中使用厢军的情况是相当普遍的，厢军在北宋中期以前，一直是巡检中的骨干力量，发挥了维护社会治安、保证社会秩序稳定的重要作用。

元丰以前，巡检中的军兵不仅有厢军，而且也有禁军，元丰年间，巡检中的兵力构成情况开始发生变化。元丰三年(1080)七月，福建路提刑闾丘孝直奏："诸巡检下兵级皆杂攒诸指挥厢、禁军或屯驻客军，其间多西北人，与本地分不相谙熟，差到年岁，稍能辨认道路、山川、人物，又迫移替。至于海道亦不惯习，使之相敌，终无必胜之理。请于逐处令招置土兵，以一半招收新人，一半许厢、禁军旧人投换，庶几新旧相兼，习熟使唤，仍就整于厢禁军内对行除豁。"[15](卷19)闾丘孝直的建议得到朝廷的采纳，"有旨令巡检下土军尽招置土兵，不得辄差团结军兵赴巡检下"[3](卷7)。闾丘孝直的建议和朝廷的旨令实际上是要实现巡检兵士的"本土化"，由此导致了巡检军兵成分的变化。此后，元丰六年十月，权发遣京西路转运判官孙览又针对巡检使用土兵的弊病，提出重新使用厢军的建议：

> 权发遣京西路转运判官孙览言："看详诸路巡检土兵立法之意，盖谓土人习知本处人情、出入道路，易以缉捕盗贼。近巡历诸州，见所招土兵多老弱，堪被甲、可擒盗者十无三四，仍未必皆土人。欲乞逐路委监司一员选留外，改刺逐州厢军。"从之。[5](卷340"元丰六年十月辛巳")

由于招刺土兵同样存在弊端，朝廷又恢复了在巡检中使用厢军的制度，这也反映出朝廷在巡检军队构成上游移不定的态度。元祐以后，厢军开始逐步退出了巡检系统，元祐二年(1087)，"或言招置土兵，岁月既久，间多亲戚邻里，故相遮庇。乃勅诸路巡检下土兵以元额之半，轮差禁军，半年一替，将校、节级准此。其现今数多处，候有阙，差禁军填"[3](卷7)。崇宁二年(1069)，又有大臣指出"禁军所至，往往望替期，又不谙习彼处道里"的弊端，建议"依元丰法一概招土兵以代之"[3](卷7)，这实际上是闾丘孝直建议的翻版。是年八月，诏两浙东路巡检下人兵依旧法招置土兵，此后，巡检中的土兵代替了禁军和厢军。

《淳熙三山志》卷19对福建路巡检之下使用厢军的记载比较具体。在福建路，以教阅厢军充当巡检兵士的情况较为普遍。熙宁二年(1069)，当宋神宗强调厢军的守备功能时，福州仅有的教阅保节指挥(后改为广节指挥)200人，被"分为二番差往本州界及本路州军巡检下披带，一年(一)替"。福建路于熙宁五年(1073)"就整差拨巡检下厢、禁军，而福州兴化都巡检始定二百人为额，从福州差拨步军"。位于侯官的甘蔗洲巡检(兵额旧管一百八十人，熙宁五年更定一百人，州差步军充填)、福清的松林巡检(于本州厢军、禁军内差人巡防，以五十人为额)都有厢军服役。这说明在巡检之下维护治安是福建路厢军的一项基本任务。闾丘孝直提出逐处巡检招置土兵的建议得到批准后，福建路予以认真执行：

> 时本路八州军旧管、创添巡检二十八员，兵级三千五百人。除四处都巡检八百人，地分阔远，依旧轮差厢、禁军外，二十四处二千七百人及续添巡检四员三百五十人，共三千五十人，一概招募土兵。以额定人数一半，许厢、禁军中旧人投换，于本路厢、禁军内豁除消减威果八百人、教阅广节一千二百人，并创添招置未到广节一千五十人。除七州军消减

外，本州惟广节减一百五十人。[15]卷19

福建路巡检在执行招募土军的政策时，除四处都巡检因“地分阔远，依旧轮差厢、禁军外”，其余巡检“一概招募土兵”，但又以一半的兵额“许厢、禁军中旧人投换”，厢军中的一部分由此“投换”为土兵，改变了原有的身份，厢、禁军的军额也被相应地“豁除消减”。从“豁除消减”的数量看，福建路巡检此前的军兵均是厢军和禁军，其中除威果八百人是禁军以外，其余均为厢军，这说明厢军在福建路巡检中占有多数。根据《宝庆四明志》的记载，两浙路庆元府巡检的情况与福建路大体相同，也并用厢军和禁军，但依据《皇祐敕》的规定，其“杭、秀、温、台、明五州界管辖盐场地分巡检，巡茶、盐使臣兵级，并差本城兵士，一年一替”。这些负责盐、茶事务的专业巡检使用的全是厢军。此外，直到宣和五年(1023)，庆元府的巡检还在使用厢军[3](卷7)。

三

厢军的对外防御和对内镇压职能不仅体现在军事布防以及更戍制度和巡检制度层面上，而且也体现在具体的军事行动中。考之史籍，在宋代不同的历史时期，在抵御外敌入侵和对内镇压的战斗中，厢军参战并不是个别现象。现对厢军参加战斗的战例加以考述，以期从另一侧面对厢军的军事职能有一个全面的认识。

从厢军抵御外敌入侵的历史事实看，大体分三种情况：

一是在禁军战斗失利的情况下，厢军奋勇杀敌，取得了骄人的战绩。雍熙三年(1176)，宋朝北伐契丹失利，时“曹彬及刘廷让等相继败覆，军亡死者，前后数万人。缘边创痍之卒，不满万计，皆无复斗志。河朔震恐，悉料乡民为兵以守城，皆白徒，未尝习战阵，但坚壁自固，不敢御敌。敌势益振，长驱入深、祁，陷易州，杀官吏，卤士民。所过郡邑，攻不能下者，则俘取村墅子女，纵火大掠，辇金帛而去。魏、博之北，咸被其祸”[5](卷28“雍熙四年春正月”)。宋朝在军事上陷入极度被动的状态。雍熙三年(1176)十二月，代州新任知州张齐贤，在契丹兵临代州城下、援兵不至的紧急关头，临机决断，“选厢军二千迎敌”，“誓众感慨，一以当百，敌遂却走”，“擒其北大王之子一人，帐前舍利一人，斩首二千余级，俘五百余人，获马千余匹，车帐、牛羊、器甲甚众”[5](卷27“雍熙三年十二月”)。这是一次以少胜多、以弱胜强的成功战例，厢军大获全胜。此后，契丹又于端拱初自大石路南侵，张齐贤“预简厢军千人为五部，分屯繁峙及崞县，下令曰：‘代西有寇，则崞县之师应之，代东有寇，则繁峙之师应之，比接战，则郡兵集矣。’至是，果为繁峙兵所败”[4](《后集》卷10)。厢军再次取得了抗击契丹的胜利。张齐贤在雍熙北伐失利、宋军处于极度被动的形势下，在一年多的时间里，先后两次指挥厢军击退契丹的进犯，这不仅取决于张齐贤临机决断、措置有方，而且还取决于参战厢军的英勇奋战、“一以当百”。这两次胜利在一定程度上改变了当时宋朝在军事上的被动局面。

厢军以少胜多的战例同样发生在与西夏军队的战斗中。仁宗庆历元年(1041)，西夏军队进攻麟府地区，于八月攻陷丰州[5](卷133“庆历元年八月乙未”)，“引兵屯琉璃堡，纵骑钞麟府间，二州闭壁不出”[5](卷133“庆历元年九月庚戌”)，宋方在军事上处于不利地位。在此情况下，知并州高继宣募厢军为清边军迎击西夏军队，取得了三松岭之战的胜利：

> 初，元昊反，声言侵关陇。继宣请备麟府。未几，羌兵果入寇河外，陷丰州……俄寇麟府，继宣帅兵营陵井，抵天门关……进屯府谷，间遣勇士夜乱贼营。又募黥配厢军，得二千余人，号清边军，命偏将王凯主之。军次三松岭，贼数万众围之，清边军奋起，斩首千余级，其相蹂藉死者不可胜计。[2](《高琼传》)

据《东都事略》记载，清边军是历仕真、仁两朝的明镐在担任陕西转运使期间组建的，史称明镐“阅同州厢军，得材武者三百人，教以强弩，奏为清边军，最骁勇，其后陕西、河东悉置此军”[7](卷63《明镐传》)。三松岭之战就是清边军成功抵御外敌入侵的具体例证。在这次战斗中，在双方力量悬殊的情况下，宋方临阵以厢军组成清边军，奋起杀敌，大败西夏军队，这充分说明厢军具有较强的战斗力。与此同时，新任并代钤辖、“专管勾麟府军马公事”的张亢，在府州城外修筑堡垒，积极备战，厢军在战斗中发挥了示范作用：

> 时禁兵败北，无斗志，乃募役兵，夜潜伏隘道，邀击敌游骑。比明，或持首级来献，亢犒劳之，衣以锦袍，禁兵始惭奋曰：“我顾不若彼乎？”又纵使饮博，士窘乏幸利，皆愿一战。亢知可用，始谋击琉璃堡。

厢军的战绩鼓舞了丧失斗志的禁军，张亢遂"夜引兵袭击，大破之，斩首二百余级。敌弃堡遁去"[5](卷133"庆历元年九月庚戌")。

二是与其他军队协同作战，共同发挥了重要的战斗作用。北宋前期，北方军事形势吃紧，宋朝政府无暇顾及交州，从而使其在事实上趋向独立，并不时骚扰宋的岭南地区。熙宁八年(1075)，"交人果大举众虎八万，十一月甲申抵海岸，未旬日，攻陷钦、廉二州，破邕之太平、永平、迁陆、古万四寨，(知邕州)苏缄闻贼至，阅郡兵，从厢、禁军合两千八百人，分布城堞，又号召郡人之才勇者，授以方略，勒部队使分地自守"，意欲"坚壁固守，以待外援"。在寡不敌众的情况下，苏缄"募死士得数百人，拏舟邕江，与贼逆战，斩首三百余级"。此后"贼薄城下"，又多次击退敌军的进攻，坚守城池"凡四十有二日……卒无一人之救"，导致邕州失陷。苏缄纵火自焚，吏卒土丁居民五万余人被杀[17](卷17《神宗平交趾》)。在这场惨烈的邕州保卫战中，参战的二千八百名厢、禁军无疑是抵抗的主力。南宋时期，江淮一带长期是宋、金之间的"拉锯"地带，当地的厢军也发挥了守卫疆土的作用。李诚之知蕲州，"益城壁，备楼橹，筑军马墙，教阅厢、禁、民兵，激之以赏，积粟四万"，积极备战。嘉定十四年(1221)二月，金人攻淮南，"乃募死士迎击"，多次击败金人的进攻，坚守城池。此后，"黄州失守，金并兵为一，凡十余万，援兵不至。诚之激励将士，勉以忠义"，但终因寡不敌众，导致城池陷落[18](卷18《蕲州太守李公墓志铭》)。可见，李诚之完全依靠当地军队积极组织抵抗，厢军也是李诚之组织的蕲州保卫战的主要依靠力量。

三是在国难当头之时，临时拼凑厢军应战。北宋亡于金，南宋灭于元，宋朝政府往往在其生死存亡的危急关头，使用厢军参战。靖康元年(1126)闰十一月二十五日，"金人登城，京师失守"。当日，厢军与禁军一道，参加了保卫东京的惨烈战斗。

> 是日……金人乘大雪攻城益急，再以对楼三坐而至，矢石愈倍。诏令班直悉上城，及虚棚人物戈戟如织。己卯，城下杀金人三千余人。方经宿，金人皆藏其尸骸，而城上矢石杀伤者三百余人，犹伏尸城上，破恼贯骨，横卧血中，士卒见之，心惧而有退怯意。先是朝廷缘近军阙少，于诸司厢军内拣充禁卒，与上四军卫士分布四壁，唯陈州门最多。[19](卷69《靖康中帙》)

在东京危急、无兵可发的严峻形势下，那些未加训练、"业一事专"的"役兵"，被强刺为禁军守城，在战斗中其"破恼贯骨，横卧血中"的结果在所难免，最终成为北宋政权的殉葬品。无独有偶，德祐元年(1275)正月，在临安失陷、仅具象征意义的恭帝流亡过程中，为了抵御元军，便"征两浙福建诸郡厢、禁兵之半入卫"[20](卷40《宋纪》十六)，危急时刻不得不再次使用厢军御敌，但这对于大势已去的南宋朝廷而言，已经于事无补了。

厢军除了抵御外敌入侵以外，还直接参加了宋王朝的镇压各种反抗斗争的活动。有宋一代，没有发生过像前朝那样大规模的农民起义，但小规模的反抗斗争时有发生，厢军因守备地方，在镇压各种反抗斗争时便首当其冲。庆历七年(1047)十一月二十八日，贝州宣毅军王则"据城叛"，次年正月，以文彦博为河北宣抚使，节制诸将，征讨王则。厢军中的牢城兵不仅参加了征讨王则的战斗，而且为攻克贝州城、平定王则建立了奇功：

> 初，彦博至贝州，与明镐督诸将筑距门以攻城，旬余不下。有牢城卒董秀、刘炳请穴地道以入，彦博许之。贝州城南临御河，秀等夜于岸下潜穿穴，弃土于水，昼匿穴中，城下不之见也。有帐前虞候杨遂请行，许之。既出穴，登城杀守者，垂绠以引，城下之人悉登，城中惊扰。贼以火牛突登城者，不能拒，颇引却。杨遂力战，身被十余创，以枪刺牛，牛却走，贼遂溃……董秀、刘炳皆除内殿崇班①。[21](卷16)

淳熙六年(1179)正月，"郴州宜章县民陈峒窃发，俄破道州之江华，桂阳军之蓝山、临武，连州之阳山县，旬日有众数千，郴、道、连、永、桂阳军皆警"。知潭州王佐在"奏乞荆鄂精兵三千，未报"的情况下，起用"流人"冯湛带原官"权湖南路兵马钤辖"统制军马，"令湛自选潭州厢、禁军及忠义寨凡

① 此事在江少虞《事实类苑》卷58、司马光《涑水记闻》卷9、杜大珪《名臣碑传琬琰之集》卷13中均有记载。李焘在《长编》卷162"庆历八年闰正月辛丑条"下注云："彦博附传云牢城卒董秀、刘炳请穴地以入贝州，《记闻》与附传同。按《实录》，始谋穴地者，刘遵也。今从《实录》。"又云："三月辛酉，以右班殿直董秀为阊门祗候。据此，则秀非牢城卒也。"李焘之说与上引诸书异。按《事实类苑》、《涑水记闻》未说明此事的资料来源，而《名臣碑传琬琰之集》卷13记述此事的《文忠烈公彦博传》采自《实录》，今从之。

八百人，即教场誓师遣行，仍命凡兵之分屯诸州县者，皆听湛调发，违慢皆立诛”。此后，王佐受命节制讨贼军马，奉诏会合诸路兵，于当年五月初以冯湛所率军队及朝廷随后派来的鄂州军，分五路进攻起义军驻地，将起义军全部剿灭[22](卷34《尚书王公墓志铭》)。陈峒起义之所以很快被镇压下去，固然与王佐反应迅速、调遣有方有很大关系，但在起义军连破四城的情况下，朝廷却未能及时发兵，于是在王佐授意下，由冯湛临时组建的包括厢军在内的武装，充当了围剿的先锋。咸淳四年(1268)夏，江西南丰一带大水，“东西弥望，莽为沙丘，牛畜种植，多没巨浸，廪储湿腐，告籴孔艰。于是强民结聚者四起，州郡为之调兵镇压，遣榜招谕而后定”，“忽八月初，本县管下峡村贼首罗动天等聚集凶徒，焚劫乡落，竟以初八日辰时掩袭不备，长驱破县……傍连赣抚属邑，如宁都、宜黄，无不震动”。在此情况下，州郡始调厢、禁等“寨兵攻围贼洞”，将起义扑灭[23](卷14《代申省乞蠲租免籴状》)。可见，厢军对内镇压的主要功能就表现在与其他军队一道，直接参与剿灭各种反抗斗争的军事行动，以维护宋王朝的统治。包括厢军在内的各种军队，维持地方治安和镇压农民起义的作用能否有效发挥，与各级官吏是否忠心耿耿为朝廷效命有很大关系。南宋初年，张守在《论盗发本路监司帅臣不即捕治札子》中就指出：“臣伏以盗贼窃发，责之巡尉，巡尉不能制，责之守倅，守倅不能制，责之监司、帅臣，监司、帅臣又不能制，然后命将出师，以致天讨。此祖宗以来，上下内外维持治功，不易之理也。”这说明巡尉、守倅、监司、帅臣负有镇压各种反抗斗争的直接责任，但当“近者秀州军贼为变”之时，本路监司避于他州，“无一人肯至秀州城下者，必待张俊大军入境，而后稍集”。张守因此严厉批评了地方守臣的失职行为：

> 夫以秀贼才四百余人，而浙西八州厢、禁、将兵、新旧弓手无虑万人，合从扑灭直差易耳，而乃环视不进……盖缘异时钱塘、镇江之寇，尽仰成于王师，而一时监司皆置不问，遂乃玩习顾望，以为当然……日者建州之寇，亦以监司非人，涵养半年有余，卒不能制，苟玩之弊，不可不惩。[24](卷5)

由此可见，巡尉、守倅、监司、帅臣对地方局势的控制，依赖于包括厢军在内的各种地方军队，厢军能否发挥其对内镇压的军事职能，同当时的政治状况和官员的政治素质关系密切。

军事职能是军队的基本职能。纵观军队的发展历史，不难发现军队从古到今经历了一个由单一的以军事功能为主逐渐向以军事功能为主、多种功能兼备的发展历程。近代以来，这种趋势更加明显。厢军作为有宋一代的常备军，是一个集多兵种为一体、包括多个专业兵种在内的具有多种功能的、成分复杂的军队，这是中国古代军队发展史上的新现象，有待深入研究。但宋朝的厢军在发展变化的历程中，一直没有丧失其自身所固有的军事职能。

笔者认为，宋朝厢军的军事职能主要表现在下述三个方面：第一，驻守在各地的厢军与其他军队相兼屯戍，其本身就具有对外防御和对内镇压的职能，宋代统治者不仅对此有明确的认识，而且从来也没有忘记厢军所固有的军事职能。第二，在北宋中期以前，在厢军中实行了更戍制度，东南地区厢军的更戍更为普遍，且其数量可能超过了禁军，补充了这一地区禁军力量的不足；大致在元丰以前，厢军是巡检系统中的基本军事力量之一，发挥了维护地方治安的作用。如果把厢军界定在“役兵”的范畴内，就无法解释厢军的更戍制度以及巡检中厢军的军事职能。第三，宋代厢军军事职能不仅表现在制度层面上，而且体现在参与对外防御和对内镇压的具体军事行动中。有宋一代，厢军参与这样的军事行动并不是个别现象。除本文列举的一些战例外，还有一些事例，由于篇幅所限不能一一列举。从厢军的一些战绩看，北宋时期分布在北方和西北地区的一些厢军，仍具有相当强的战斗力。当然，如同对待其他历史现象的评价一样，对于厢军的评价也必须采取辩证的态度，我们既不能因袭前人的结论把厢军笼统地说成是“役兵”或“杂役军”，忽视厢军对内镇压和对外防御的基本军事职能；同时，对于厢军的军事职能也要客观评价。笔者认为，在宋朝厢军中，除了“业一事专”、“处而无更”[25](卷45《庆历兵录序》)的役兵外，作为“诸州之镇兵”的厢军，一般都具有军事功能，承担相应的防御和戍守任务。但由于厢军平时疏于教阅，并且常常被用于各种工役，因此，从总体上看，其军事职能发挥的情况，南宋不及北宋，而且在北宋不如禁军，在南宋不如屯驻大军。当然在具体的历史条件下，厢军作为统治阶级的

工具，其军事职能能否得到有效的发挥，不仅取决于统治阶级的意志，而且同政治状况、官员素质关系密切。

参考文献：

[1]文献通考[M]. 北京：中华书局，1986.
[2]宋史[M]. 北京：中华书局，1977.
[3]罗濬. 宝庆四明志[M]. 宋元方志丛刊本. 北京：中华书局，1990.
[4]曾公亮等. 武经总要[M]. 文渊阁四库全书本.
[5]李焘. 续资治通鉴长编[M]. 北京：中华书局，2004.
[6]胡宿. 文恭集[M]. 文渊阁四库全书本.
[7]王称. 东都事略[M]. 文渊阁四库全书本.
[8]王广朋. 梅溪集[M]. 文渊阁四库全书本.
[9]黄幹. 勉斋集[M]. 丛书集成初编本.
[10]赵彦卫. 云麓漫抄[M]. 北京：中华书局，1996.
[11]文彦博. 潞公文集[M]. 文渊阁四库全书本.
[12]王应麟. 玉海[M]. 文渊阁四库全书本.
[13]蔡襄. 端明集[M]. 文渊阁四库全书本.
[14]赵汝愚. 宋朝诸臣奏议[M]. 上海：上海古籍出版社，1999.
[15]梁克家. 淳熙三山志[M]. 宋元方志丛刊本. 北京：中华书局，1990.
[16]苏颂. 苏魏公文集[M]. 北京：中华书局，1988.
[17]彭百川. 太平治迹统类[M]. 文渊阁四库全书本.
[18]袁燮. 絜斋集[M]. 丛书集成初编本.
[19]徐梦莘. 三朝北盟会编[M]. 上海：上海古籍出版社，1987.
[20]续通志[M]. 台北：新兴书局，1965.
[21]李攸. 宋朝事实[M]. 文渊阁四库全书本.
[22]陆游. 渭南文集[M]. 文渊阁四库全书本.
[23]刘埙. 水云村稿[M]. 文渊阁四库全书本.
[24]张守. 毗陵集[M]. 丛书集成初编本.
[25]宋祁. 景文集[M]. 文渊阁四库全书本.

A new research of Xiang Forces' function in the Song dynasty

Huai Jianli

(*College of History, Zhengzhou University, Zhengzhou* 450001))

Abstract: Xiang Forces were a standing army in the Song dynasty. Except the function of penal servitude, it had a clear military function to suppress the inside and guard against the outside. Its main function was as actual army forces defending different places and playing a very important role in guarding together with the Jin (forbidden) Forces. Xiang's function implemented the system of exchange defending before the middle of Northern Song times and stood as an important part of police forces to maintain law and order. Because of its existence, it eventually took part in suppressing the inside and guarding against the outside and did good jobs in the latter. However, how it functioned as a tool of the ruling class depended not only on the will of the ruling, but on the political status and quality of its officials.

Keywords: Xiang forces; military function; defending; guarding; exchange-defending; police forces

[责任编辑　王大建　范学辉]

文 史 哲
2006 年第 6 期(总第 297 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 6, 2006(Serial No. 297)

北宋御制阵法、阵图与消极国防战略的影响

陈 峰[1] 王路平[2]

(1. 西北大学 文博学院,陕西 西安 710069;2. 西安市 汉长安城遗址保管所,陕西 西安 710086)

摘 要:在中国古代战争中,为了更有效地发挥军队多兵种与群体作战的效果,产生了阵法以及阵图。至北宋时期,统治者长期对阵法予以高度重视,不断加以建设,更通过授阵图指挥作战。尽管宋朝君臣为此耗尽了心机,但因为当政者的主要目的是用来消极防御和控制将帅,因此这些产物恰恰违背了军事的基本原则与常识,束缚了军事将领的手脚,造成巨大的危害。

关键词:北宋;阵法;阵图;消极战略

中图分类号:K244 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)06-0119-07

中国古代的阵法是指行军作战以及宿营时的队形布局。阵图则是对阵法用符号标识后,制成的一整套方案,也是对阵法的一种图文化、静止化、象征性的描述。古代阵法是适应冷兵器时代战争特点的产物,是充分发挥集团战斗力的重要方法。通过相应的军阵,使整体力量优化组合,兵力与空间点合理配置,从而最大化地发挥多兵种、群体与单兵的作用。目前,有关这方面的研究尚显不足,而对于过分重视阵法、阵图的北宋,仅有吴晗先生《阵图与宋辽战争》的短文[1]。但该文仅为简介性叙述,所以仍有必要深入研究。

一

阵法在中国古代军事上运用已久,史前部落间交战或已萌芽了原始的阵法[2]。商周时代,适应早期步兵协同的兵车战,作战阵式出现基本单元方阵。考古发掘证明,安阳小屯殷墟乙组宗庙遗址的"中组"祭坑,大致是按一定的军事组织和作战部署排列的方阵。方阵是最古老的战阵之一,其特点是"必薄中厚方"[3](《十阵》)。军队结为方阵整体行动,可以互相配合,特别是可以发挥战车效能。但以整体作为一个战斗单位,只能正面进攻,难以从两侧实施机动攻击。

到春秋战国时期,独立的步兵和骑兵出现,单元方阵遂转化为多元方阵。主要有三阵、五阵。三阵指中军、左翼、右翼三部分相配置的横向阵形,一般以中军为主力,以两翼相配合。如郑国的鱼丽阵[4](《桓公五年》),即是以战车、步卒混编的三阵形。其军队按两翼、中军组成三个方阵,以战车居前,步卒殿后,战车之间的空隙则由步兵填充。这种阵法先用两翼进攻对方两侧脆弱之师,再集中力量攻击对手中央。五阵由三阵发展而来。鲁昭公元年,晋军在与狄人作战之前,魏舒认为战场地形狭隘,战车无法展开,便建议"毁车以为行",将甲士与步卒混编,组成步兵方阵,形成前、后、左、中、右五个相对独立的战阵。其兵力编排从正面由少及多,由弱至强,左右翼向前延伸,形成一个诱敌深入实行包抄的战阵,最终取得胜利[4](《昭公元年》)。可以说五阵形分为五,实则为一,它更加灵活地适应了战场范围扩大、地形复杂以及兵种增多的要求。此后,在五阵的基础还演化出八阵、十阵。孙膑便认为:统军之将必须"上知天之道,下知地之理,内得其民之心,外知敌之情,阵则知八阵之经"[3](《八阵》)。对于八阵后世有不同

收稿日期:2005-06-19

作者简介:陈峰(1960-),男,山西芮城人,历史学博士,西北大学文博学院教授,博士生导师;王路平(1980-),女,河南许昌人,历史学硕士,西安市汉长安城遗址保管所研究人员。

的解释，一说八阵是方阵自身队形变换的统称，按“数起于五，而终于八”的口诀进行变换[5](卷上)；另一种解释是八阵为八种阵形的代称，所谓：天、地、风、云、龙、虎、鸟、蛇八阵[6](《握奇经》)。关于十阵，孙膑则有明确的表述：“凡阵有十，有方阵，有圆阵，有疏阵，有数阵，有锥行之阵，有雁行之阵，有钩行之阵，有玄襄之阵，有火阵，有水阵。此皆有所利。”孙膑对十阵的特点和功效还有细致的论述[3](《十阵》)。

秦国之所以能消灭六国，统一天下，其强大无比的军阵也当发挥了重要的作用。根据对出土的秦始皇陵三个兵马俑坑的实地调查，可以清楚地看到当时秦军成熟的阵法。其中一号俑坑军阵，前三列横队为前锋，由轻装步兵组成；其后是军阵的主体，由战车和手持矛、戈等长兵器的重装步兵组成。在主体军阵左、右翼各有两队披甲步兵俑。在主体军阵后部，由三列重装甲俑组成后卫，从而形成前、后、中、左、右五阵。二号俑坑由弩兵、战车、骑兵和车步骑混编四个单元方阵组成，彼此相对独立又密切配合。其中弩兵阵居左前方，战车阵、骑兵阵分列左右，车步骑混编阵则位列中后部。这种编排形式具有明显的进攻性，立足于各兵种的特点，将车、骑、弩紧密结合起来，可以最大限度地发挥集团战斗力。

秦朝以后，随着战争形式的多样性，以及兵器的改进、兵种的变化，阵法也不断演进。其中八阵法在实战中得到进一步的发挥，如东汉时，车骑将军窦宪指挥步、骑、车混合军队与匈奴大战，“勒以八阵”，取得全胜[7](《窦融传附窦宪传》)。相传著名的诸葛亮“八阵”法，因无具体记载现已不得其详，据明代专门研究阵法的何良臣解析，该八阵法即是由四奇四正的八阵合成的集团作战方阵。它以八个单元组成步骑协同作战的多元方阵，八个单元又可演化出六十四小阵。其阵变化多端，既可正面交锋，又可奇袭包围[8](卷3)。唐朝名将李靖则一语道破八阵法的真谛：“古人秘藏此法，故诡设八名耳，八阵本一也，分为八焉。”[5](卷上)李靖在诸葛亮八阵的基础上又创六花阵，即外方内圆阵。该阵与八阵法一样也是大阵包小阵，大营包小营，阵营之间相互衔接。李靖还绘出六花阵的阵图[5](卷中)。在实战中，六花阵一方面可集中步兵整体作战，另一方面又可运用骑兵相机出击，充分发挥奇正结合，避实就虚的作用。

有关阵图的直接史料不多，但从某些片段记载还是能知道其使用的情况，如《北史》卷55《陈元康传》反映：陈元康从高欢出征，“从神武于芒山，将战，遗失阵图，元康冒险求得之”。

在中外古代军事史上，无论是著书立说的兵家，还是统军指挥的将帅，都十分重视布阵，以尽可能地发挥群体与单兵、多兵种组合的作用。但是，高明的指挥者都清醒地知道，任何阵法都必须适应战场的形势及变化，绝不能死守陈规，更不能成为束缚手脚的枷锁。如孙膑指出：“易则多其车，险则多其骑，厄则多其弩。”[3](《八阵》)即指在战车、骑兵与步兵混合军阵出动后，如地形平坦开阔，便可多用战车队伍，以充分发挥其冲击功效；如遇地形多变险要之时，则应当出动更多的骑兵军阵，以借助其机动快速特点打击对手；而在遭遇阻击、围困之际，便须以持弩步兵为主，以发挥弓弩杀伤力强的作用。因此，预先规划的阵图只能作为一般性的原则或练兵时的范式，而不能成为左右战场的准则。所以，明智的帝王都深谙《孙子兵法·谋攻篇》中“将能而君不御者胜”的道理，对前线将帅的行动不加干预，更不会有御赐阵法、阵图的举措。

二

北宋时期，虽开始出现火药兵器，但由于当时的火器毕竟处于初级阶段，其威力及其应用都受到很大的制约，因此传统阵法依然得到沿用。不仅如此，与以往大多数王朝不同的是，北宋几位皇帝皆对阵法给予特殊的重视，并亲自参与起草阵图，甚至滥用阵图指挥作战，这又为历史上所仅见。

宋太祖在位期间，积极致力包括收复幽云地区在内的统一事业。军人出身的赵匡胤对作战阵法以及阵图，不可能不熟悉，也不可能轻视，事实上他还曾奖励过一次军校这方面的活动[9](卷4)。但从有关记载看，宋太祖对阵法、阵图似乎并不特别偏爱。《武经总要》前集卷七专门记录宋太宗以来宋朝所制阵法，却唯独没有宋太祖朝的作品，反而委婉解释为：“恭惟艺祖皇帝以武德绥靖天下，于古兵法靡不该通。”此当为其不拘泥阵法的佐证。事实上宋太祖确是一位务实的帝王，大致遵循了“将能而君不御者胜”的原则。

北宋自建立之日起，大小战事便持续不断，从

宋太祖朝统一战争到其后长期对辽、夏以及南疆用兵，都使宋廷面临巨大的军事压力，遂导致军队数量不断膨胀，也刺激了有关军事规则的整改。但是，就对阵法重视的程度、对阵图运用的范围及其危害而言，主要还在于宋太宗、真宗与仁宗三朝，现仅检索《宋史》、《续资治通鉴长编》这两部系统记述北宋历史的资料，不难发现有关阵法，特别是阵图的记载，便主要集中在这三朝。因此，本文主要针对宋太宗、真宗与仁宗三朝有关问题加以探究。

从宋太宗即位开始，阵法，尤其是预先设计的阵图很快受到极度重视。突出的例证有这样几个：太平兴国四年秋，北宋第一次北伐幽州惨败不久，辽军大举南攻，崔翰等将帅率军抗击时，事先宋太宗就授予诸将阵图，“俾分为八阵”[9](卷20)。雍熙四年，也就是第二次北伐失败的次年，宋太宗召前线大将潘美、田重进及崔翰等入朝，将御制“平戎万全阵图”赐予他们，“亲授以进退攻击之略”[9](卷28)。至道二年，王超、李继隆等统两路大军围剿李继迁势力，宋太宗同样亲授阵图，“朕自为阵图与王超，令勿妄示人”[9](卷40)。这就难怪当时人奏疏也指出御赐阵图过滥：“况今委任将帅，而每事欲从中降诏，授以方略，或赐以阵图。”[9](卷30)

深宫中成长的宋真宗即位后，沿袭了乃父的做法，不时给将领授阵图，直接指挥军队行动。如咸平二年冬，宋真宗亲征北上途中，“内出阵图”，下令依此行动[9](卷45)。次年，“内出阵图三十二，以示辅臣”[9](卷47)。咸平四年，再“出阵图示宰相”，并说明其妙用[9](卷49)。咸平六年望都战败不久，宋真宗又向辅臣出示阵图，并授诸将作战方略：“凡镇、定、高阳三路兵悉会定州，夹唐河为大阵。量寇远近，出军树栅，寇来坚守勿逐，俟信宿寇疲，则鸣鼓挑战，勿离队伍。令先锋策先锋，诱逼大阵，则以骑卒居中，步卒环之，短兵接战，亦勿离队，伍贵持重，而敌骑无以驰突也。”再对各路将领行动作出具体安排[9](卷54)。景德元年，在辽大规模南攻前夕，宋真宗“出阵图示辅臣”[9](卷57)。当辽军在澶州城北遇挫时，宋真宗又向前线将帅下达作战阵图，“内出阵图二，一行一止，付殿前都指挥使高琼等”[9](卷58)。

宋真宗喜好制阵图，于是“上有所好，下必甚焉”。咸平四年，庸将王超率军西征前，“上问超计策，超上二图，其一置资粮在军中，布兵周防，贼无以钞略。其一遇贼即变而为方阵，阵形之外，分列游兵，持劲弩，贼至则易聚而并力”。宋真宗对此大加赞赏[9](卷50)。咸平六年，“殿前都指挥使高琼上鞭箭阵图”[9](卷55)。将官石普也向皇帝献阵图，并希望用之于西北[10](《石普传》)。当时兵家许洞在所著《虎钤经》中，亦自制阵图，不过清代四库馆臣对此评价不高：“其四阵统论自以为远胜李荃所纂，其间亦多迂阔诞渺之说，不足见诸施行。”[11](卷99《子部·兵家类》)

宋仁宗朝，在对夏战事压力和文官士大夫的积极推动下，朝野谈阵法、献阵图蔚然成风。素昧兵机的宋仁宗对阵图极为热衷，除沿袭前朝御制套路外，还大力奖赏臣下创制阵图。武将赵振虽退避惧战，但喜作阵图。他曾给朝廷献阵图，宋仁宗为此特召大臣“观所献阵图”[9](卷118)。赵振晚年致仕时，还继续献阵图。其子赵珣则上“五阵图”[10](《赵振传附赵珣传》)。其他献阵图及获奖赏的例证还有很多，突出者如：康定时，郭谘献拒马枪阵法[10](《郭谘传》)。庆历初，知并州杨偕推荐下属杨拯献《龙虎八阵图》及所造神楯等兵器。宋仁宗在宫中召见了杨拯，除下诏奖谕外，又提拔其官职。但以后却有人反映神楯兵器不实用[10](《兵十一》)。韩琦曾“仿古兵法，作方、圆、锐三阵，指授偏将，日月教习之”[9](卷171)。同年，赵宇“复上大衍阵图”[9](卷133)。皇祐时，“泾原经略使夏安期上弓箭手阵图”[9](卷170)。至和二年“并代钤辖苏安静上八阵图”[9](卷179)等等。

宋仁宗对阵法、阵图的推崇，不仅仅是停留在讲习上，还直接运用于军队中。如康定元年，“帝御便殿阅诸军阵法”[10](《兵九》)。庆历五年，宋仁宗在阅读了开国以来三朝“经武圣略”后，拿出数本阵图“以示讲读官”[9](卷154)。次年，“诏河北教阅诸军，并用祖宗旧定阵法，其后来所易阵图，亦令主将闲习之”[9](卷158)。至和元年，“赐边臣御制攻守图”[9](卷176)。正因为如此，大臣晏殊曾请求“不以阵图授诸将，使得应敌为攻守”[10](《晏殊传》)。大将王德用则以前车为鉴，劝谏道“诚愿不以阵图赐诸将，使得应变出奇，自立异效”[10](《王德用传》)。

三

北宋朝廷对阵法、阵图重视的程度远过于前代，那么当时盛行的阵法、阵图内容究竟如何，其

特点与效果怎样，其盛行的原因又何在呢？这无疑是值得进一步探讨的问题。

有关北宋阵法、阵图的记载相当多，但最详者莫过于《武经总要》。这部由宋仁宗作序的官修军事类书在当时的指导意义颇大，也使后世可以看到当时阵法、阵图的具体内容和特点。其中"平戎万全阵"又是此书介绍的最重要的阵法。

宋太宗御制的平戎万全阵，取名为"平戎万全"，可见被宋太宗视为得意之作。现依据《武经总要》的文图记载[12](《前集》卷七)将其解析如下：该军阵由前锋、殿后、中军、左翼及右翼组成，共用兵力14万余人。主力为中军，并排为3个方阵，每阵各方5里，周长20里，计7200步；每阵间相隔1里，阵面共宽达17里。在中军三个方阵中，每方(边长)50步为一"地分"，每一地分设战车一乘，配备士兵22人①；共用车4320乘、士卒110040人。另有瞭望士兵240人。左、右翼军阵各两列，前列125队，每队50骑，共6250骑。后列125队，每队30骑，共3750骑。即每阵一万骑，共两万骑，另有探马650骑。前、后军阵亦各两列骑兵，前列62队，每队50骑，共3100骑。后列62队，每队30骑，共1860骑，另有探马40骑。每阵各五千骑，前后阵共计一万骑。

根据以上布局，可以看出以居中的三个车、步兵混合大阵为作战主力，其余前后、左右骑兵四阵为辅，承担警戒和掩护作用。从图形上看，平戎万全阵之步、骑、车兵排列整齐有序，气势壮观，但就实战角度而言却存在巨大缺陷。首先，若按其阵图部署，方阵横宽有二十里，势必对地形有苛刻的要求，惟有在宽大平坦且无障碍的地带才能使用；其次，阵形沉重、冗杂，既设前锋、殿后、中军、左与右翼的方阵，中军内再设三个车营，有重复之累，又很难快速布阵，实际操作性不强，甚至会出现未及列阵已遭敌袭的情况；再其次，缺乏机动性，不利于调度和灵活应变，一旦侧翼或后部抵挡不住对手的攻击，整个大阵都将陷于混乱；最后，这种阵法的本质是防御性，是摆出全面防守的架式对付敌军进攻，如果当敌军撤退时，只有部分骑兵能够追击，以步兵为主的全军则无法迅速反应，不具有进行运动战的能力。因此，这种静止状态下貌似壮观的阵法，其实战法呆板，既不能"平戎"，也无法"万全"。

北宋前期主要对手的辽朝军队以骑兵为主，"其用军之术，成列而不战，俟退而乘之。多伏兵，断粮道……退败无耻，散而复聚，寒而益坚。此其所长也"[9](卷27)。其与宋军交战时，首先"料其阵势小大，山川形势，往回道路，救援捷径，漕运所出，各有以制之。然后于阵四面列骑为队，每队五、七百人，十队为一道，十道当一面"。最后轮番发起进攻，当敌军阵坚不动摇时，"亦不力战"。对峙二三日待敌饥疲，再乘机攻击[13](《兵卫志》)。总之，辽军基于自身骑兵的特点，在对宋作战中充分运用了机动灵活、长途奔袭的优势，不拘战法，进退自如，以运动战打击对手。

史籍上没有直接记载平戎万全阵的成效，但当时对辽的频频战败证明了其阵形并不能有效制敌，一些战例则透露出其被动挨打的事实。太平兴国四年十月，就在第一次北伐幽州大败而归不久，辽军发动南攻，崔彦进、崔翰等率宋大军在满城与辽主力对阵。宋太宗预先"赐阵图，分为八阵，俾以从事"[10](《赵延进传》)，此当为平戎万全阵。宋军按图布阵，军阵分散，"阵相去百步，士众疑惧，略无斗志"。将领赵延进认为"我师星布，其势悬绝"，主张改变阵形，"合而击之"。主帅崔翰不敢"擅改诏旨"，后在赵延进等人主动承担责任的情况下，才将军队改为前后二阵，"前后相副"，集中兵力出击，大获全胜[9](卷20)；[13](《韩国嗣传》)。满城大捷是将帅临阵正确应变的结果，恰恰证明了宋太宗授阵图的愚蠢，也说明包括平戎万全阵在内的教条化阵法、阵图的失败。

宋太宗朝之所以产生防御性阵法，是与当时的统治思想、国防战略紧密相关的。北宋建国后

① 中华书局1959年影印明正德年间刊本、辽沈书社与解放军出版社《中国兵书集成》影印明万历金陵书林刊本、四库全书本《武经总要》前集卷七原文皆记载为："每五百步为一地分，每一地分用战车一乘、兵士二十二人。"按："每五百步为一地分"之语显然有误。其一，中军中每个方阵周长计7200步，其占地面积应折合3240000平方步。每阵共有"地分"士兵31680人，每地分设置士兵22人。那么用31680除以22恰好等于1440，这与原记载每阵有1440地分相吻合；其二，按照每阵总面积折合3240000平方步，每阵有1440地分计算，则每地分面积约折合2250平方步。这样每地分只可能为边长约为47.4步的正方形，其周长约为190步。因此，原文"每五百步为一地分"，无论是按照周长或是每边长计算，都是不可能的，无法设置1440乘车及相关士兵。如果按近似值考虑，每地分应该为各方50步。故，原文"五百步"当为"五十步"之误。

吸取唐、五代兵变的教训，厉行收兵权的方针。宋太宗即位后，对军事将领的防范进一步加剧。随着两次北伐的失败，其军事目标的重点转向内部，对将帅的控制也成为恪守不渝的家法。于是，一方面实行将从中御，通过各种手段制约将帅的指挥权；另一方面则确立了被动防御的国防战略。防御性阵法遂应运而生，授阵图则成为执行防御战略和控制将帅的重要措施，即使因此影响军队的战斗力也在所不惜。值得注意的是，北宋对辽采取防御战略，反映在战阵上即以步兵为主力，骑兵只能承担警戒掩护的角色。由于重防御轻进攻，宋军骑兵逐渐丧失进攻性兵种的特点。

宋太宗运筹于深宫中，授阵图于千里外，剥夺将帅临阵处置的决断权，完全违背了指挥作战的基本原则。所谓"图阵形，规庙胜，尽授纪律，遥制便宜，主帅遵行，贵臣督视"[14](卷10《李继隆墓志铭》)，其危害在当时已经引起有识之士的批评。朝臣田锡上奏道："今委任将帅，而每事欲从中降诏，授以方略，或赐以阵图，依从则有未合宜，专断则是违上旨，以此制胜，未见其长。"因此要求"既得将帅，请委任责成，不必降以阵图，不须授之方略，自然因机设变，观衅制宜，无不成功，无不破敌矣"[9](卷30)。然而宋太宗对这些意见不予理睬，他曾对心腹大将傅潜说："布阵乃兵家大法，非常情所究，小人有轻议者，甚非所宜。"[9](卷40)在此形势下，将领不得不唯令是从，良将受挫，庸将得逞。如以后王安石对宋神宗所说："傅潜奏防秋在近，亦未知兵将所在，诏付两卷文字，云兵数尽在其中，候贼如此即开某卷，如彼即开某卷。若御将如此，即惟王超、傅潜乃肯为将，稍有材略，必不肯于此时为将，坐待败衄也。"[9](卷248)然而尽管如此，肇始于宋太宗朝拘泥阵法、滥授阵图的做法，却为后嗣所继承。

四

宋真宗朝及之后，边防上除了应对辽朝外，又遭遇了西夏的强劲对手。而阵法在沿袭旧制的基础上，虽不断加以建设，其宗旨却依然摆脱不了被动防御的特点。依据文献记载，特别是《武经总要》的记述，可知最主要有常阵和八阵。

咸平年间，面对辽军铁骑长于野战的优势，宋真宗君臣创制了对应的常阵。明人指出："常阵之阵，宋真宗皇帝备边之作也。……真宗作此以代万全。后每用之，故时谓之常阵。"[15](卷4)这种常阵由先锋阵、策先锋阵、大阵、东西拐子马阵、殿后阵、无地分马等组成。先锋阵为骑兵，策先锋阵在先锋阵后，也由骑兵组成，以增援先锋阵。大阵即中军主力，"或排长阵，或排方阵"，主要由步兵组成，使用弓弩、大型的床子弩以及刀枪等兵器，同时配备一定数量的战车和骑兵，"此阵中之阵也"。"咸平中，契丹寇河北，镇、定、高阳关三路都部署总重兵十余万，会合选骑兵二万为先锋；又令五将各领三千精骑，阵于先锋之前，掎角相应。"殿后即大阵之后的拒后阵，"咸平中，上出北面地图曰：'契丹好遣精兵出大阵后断我粮道，因别选良将领二万人殿后，倚之捍寇，缓急用之，无腹背受敌之患'"。东西拐子马阵，分布于大阵左、右翼。"夷狄用兵，每弓骑暴集，偏攻大阵，一面捍御不及，则有奔突之患，因置拐子阵以为救援。"无地分马即轻锐骑兵，处于大阵的周围，"备缓急驱使"[12](《前集》卷七)。

宋真宗的常阵实以平戎万全阵为蓝本，虽略有调整，如前、后阵骑兵的数量较以往增多，以避免辽骑兵的冲击和抄袭后方粮道，另外也要求在偏师出征或在隘陕地带行军时，"则随形布阵，不可限以常法"。但其主旨仍为防御，虽布前锋，但不得主动出战，虽设大阵却不得离位，只是在敌人进攻时才应对，故与平戎万全阵无重大变化。明代阵法专家便指出：宋真宗之常阵"大约与万全阵少异"[8](卷3)。《续武经总要》也称"与万全之阵大同而小异耳"[15](卷4)。

宋仁宗朝在对夏作战失利的情况下，意识到以往针对与辽大规模骑兵在河北平原上交战而制定的阵法，不适用于西北战场，遂对阵法进行改革，产生了新的八阵法。据《武经总要》记载，八阵以唐朝裴绪所定名为：方、圆、牝、牡、冲方、罘罳、车轮、雁行等八阵。名称虽无大变化，但各阵形的排列则与前代有大不同。唐代各种阵形变化是军队主力排列的变化，而此八阵的主力总是列成对四周防御的方阵，惟以少数兵力在主力方阵周围进行八个象征性变化的排列。如牡阵，本是一种三角形攻击队形，不过从《武经总要》所附图上看，主力仍是对四周防御的方形阵，仅用前军和后军的一部分兵力组成锥形；冲方阵在唐代是一种纵深较大、在狭长地形上进攻的队形，"前高后下，左右呈险，则利为冲方"。在北宋阵图中，冲方阵并

不具有大纵深的特点；罘罳阵原在布阵时应将前锋和殿后都展开为横队，以进行宽阵面的搜索和警戒，主力中军则成纵队以集中力量。然而在宋罘罳阵下全军列成四周防御的大方阵，只在四角派少量部队作象征性进攻的姿态。但是，从《武经总要》关于此八阵中所提"今约李靖阵法，用一万四千人为之马步军，并以五十人为一队，计二百八十队，步军二百队，马军八十队，分为中军、左右虞候、左右前后七军"的记载[12](《前集》卷七)，可以发现兵力数量较平戎万全阵、常阵大为减少，这自然是适应西北地形复杂和西夏军数量较少而调整的结果。

庆历四年，韩琦、范仲淹先后两次建议在各地推行新议八阵，"于陕西抽战队使臣十数人，授以新议八阵之法，教习诸军"[9](卷150)。以后，宋仁宗还"诏河北教阅诸军，并用祖宗旧定阵法，其后来所易阵图，令主将闲习之"[9](卷158)。可见，在河北地区新议八阵与以往旧制阵法并用。

与当时北宋教条化的阵法相比，西夏军队作战要灵活得多。所谓"用兵多立虚砦，设伏兵包敌，以铁骑为前军，乘善马，重甲，刺斫不入，用钩索绞联，虽死马上不坠。遇战则先出铁骑突阵，阵乱则冲击之，步兵挟骑以进"[10](《夏国传》)。"若夫深入穷追，则夏贼度势不能抵，必奔遁绝漠，王师食尽不能久留，师退而贼复扰边"[9](卷44)。如好水川之战，西夏将主力埋伏于利于骑兵作战的六盘山下之好水川口，诱敌深入。宋军长途行军，疲劳下陷入埋伏，未及列阵就遭到对方铁骑打击，遂于混乱中全军覆没。这与宋辽交战的情形几乎如出一辙。

宋太宗朝以降，后嗣多位皇帝承袭了授阵图的做法，对将领实行将从中御，其危害愈益显现，最严重的后果是造成军队主动作战能力的丧失。其中宋真宗制授阵图，不减乃父。当咸平时强敌压境之际，前线将帅大都困守自保，如主将傅潜拥兵八万，却"闭门自守"[10](《傅潜传》)。在辽军撤退时，庸将王荣竟不敢追击，受命数日而不发兵[10](《王荣传》)。当时，地方官朱台符上书痛切地指出："阃外之事，将军裁之，所以克敌而致胜也。近代动相牵制，不许便宜，兵以奇胜而节制以阵图，事惟变适而指踪以宣命，勇敢无所奋，知谋无所施，是以动而奔北也。"[9](卷44)然而屡次失败的教训和中肯的批评都未能使宋真宗改弦更张。武将王德用便指出："咸平、景德中，赐诸将阵图，人皆死守战法，缓急不相救，以至于屡败。"[10](《王德用传》)

宋仁宗朝，如前所述在大臣晏殊、大将王德用等人的批评反对下，皇帝亲授阵图的现象有所减少，但朝野重视阵法、阵图的程度却不减前朝。在君臣提倡、推动下，围绕被动防御战略而出笼的新旧阵法、阵图盛行于军中，其积极影响并不多见，倒是将帅的指挥权受到更多的钳制。因此，虽然当时扩军规模和军费支出都达到前所未有的水平，但在战场上依旧是屡屡失败，只能以议和的手段化解边防危机。宋人即指出："故虽以景德亲政之后天下以为美谈，而不能不纳赂以为盟，虽以仁宗庆历之治至今景仰，以为甚盛，而不能不屈己以讲好。"[16](卷14《序论》)

宋仁宗朝取得的一次例外的重要胜仗，还是主帅发挥主动性的结果，即归仁铺之战。战前，宋军主帅狄青发现对手侬智高军作战特点是"使骁勇者执长枪居前，羸弱悉在其后"，[17](卷13)遂采取三路军攻击其正面，再布置奇兵袭击其后的阵法战术。在交战中，宋军左路遇挫，右路将领贾逵临机专断，引军先占领高地，然后率军从上而下切断对手。狄青乘机率两路骑兵从敌后发动攻击，终获全胜[9](卷174)。此役之胜，固然是因为狄青能征善战，擅长行军布阵，但根本的原因却在于将帅放手用兵的结果。交战中贾逵临机行动，改变了原定计划，战后贾逵主动请罪，狄青安慰道"违令而胜，权也，何罪之有"[9](卷174)。而狄青作为全权指挥的主帅，依据战场形势自主部署作战，也突破了以往"将从中御"的制约。诚如宋朝史家王称所总结："然青之所以能若是者，由仁宗专任而责成之也。是得君之权者也，使不得君之权以便其事，则安可以有功？"[18](卷62)

综上所述，中国古代的阵法以及阵图由来已久，至北宋而达到推行的高峰。尽管宋朝君臣为此耗尽了心机，从宋太宗朝到仁宗朝进行了一系列的建设，但因为统治者的主要目的是用来消极防御和控制将帅，因此这些产物恰恰违背了军事的基本原则与常识，成效未显，反而束缚了军事将领的手脚，造成巨大的危害。需要指出的是，当时朝野推演出的众多阵法、阵图大都无实用价值，甚至颇多虚妄之作，连宋神宗也承认："朕尝览近日臣僚所献阵图，皆妄相眩惑，无一可取。果如其

说，则两敌相遇，必须遣使豫约战日，择宽平之地，夷阜塞壑，诛草伐木，如射圃教场，方可尽其法尔。以理推之，其不可用决矣。"[10](《兵九》) 所以，热闹一时的建设只是留下许多纸上谈兵的图文，可为后世警惕。还是名将岳飞说得好："阵而后战，兵法之常，运用之妙，存乎一心。"[10](《岳飞传》) 金朝对阵法、阵图的理解，也要比宋廷高明得多。承安四年，金章宗对宰臣说："人有以《八阵图》来上者，其图果何如？朕尝观宋白所集《武经》，具载攻守之法，亦多难行。"右丞相夹谷清臣回答道："兵书一定之法，难以应变。本朝行兵惟用正奇二军，临敌制变，以正为奇，以奇为正，故无往不克。"[19](《兵志》)

参考文献：

[1]吴晗. 阵图与宋辽战争[J]. 新建设，1959，(4)：29-32.
[2]商庆夫. 中国原始阵法"伏羲"先天圆阵考述[J]. 文史哲，1999，(4)：57-67.
[3]孙膑兵法[M]. 北京：文物出版社，1975.
[4]春秋左传集解[M]. 上海：上海人民出版社，1977.
[5]李卫公问对[M]. 文渊阁四库全书本.
[6]公孙宏解，马隆述赞. 握奇经[M]. 文渊阁四库全书本.
[7]后汉书[M]. 北京：中华书局，1965.
[8]何良臣. 阵纪[M]. 文渊阁四库全书本.
[9]李焘. 续资治通鉴长编[M]. 北京：中华书局，2004.
[10]宋史[M]. 北京：中华书局，1977.
[11]永瑢，纪昀等. 四库全书总目[M]. 北京：中华书局，1965.
[12]曾公亮. 武经总要[M]. 文渊阁四库全书本.
[13]辽史[M]. 北京：中华书局，1974.
[14]杨亿. 武夷新集[M]. 文渊阁四库全书本.
[15]赵本学，俞大猷. 续武经总要[M]. 北京：解放军出版社，1994.
[16]吕中. 宋大事记讲义[M]. 文渊阁四库全书本.
[17]司马光. 涑水记闻[M]. 北京：中华书局，1989.
[18]王称. 东都事略[M]. 文渊阁四库全书本.
[19]金史[M]. 北京：中华书局，1975.

Royal battle arraying and battle diagrams of the Northern Song dynasty and the influence of passive national defense strategy

Chen Feng　Wang Luping

(*School of Cultural Heritage and Museology, Northwest University, Xi'an* 710069)

Abstract: Battle arraying and battle diagrams came into being in ancient China's war in an effort for better play to multy-arm operation and group operation. During the northern Song dynasty, rulers paid more attention to these things and constructed them constantly for a long time. Rulers even commanded the armed forces by assigning battle diagrams to generals. But, despite the painstaking efforts on the part of the emperors and their courtiers, these things played only passive roles and violated the basic military principles and common sense since the main purpose of the rulers is passive defense and the control over their generals.

Keywords: Northern Song dynasty; battle arraying; battle diagram; passive defense strategy

[责任编辑　王大建　范学辉]

文 史 哲
2006 年第 6 期(总第 297 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 6, 2006(Serial No. 297)

心灵存在何以可能?

——杜威-米德的心灵发生学探讨

陈 亚 军

(南京大学 哲学系,江苏 南京 230010)

摘 要:杜威-米德的心灵概念的产生,有着希腊哲学家的世界观的哲学背景和达尔文的进化论的科学背景。在笛卡儿的世界图画中,心灵和世界是两个独立的实体,心灵没有发生学的问题。而在杜威那里,心灵是从世界中演变出来的,由此心灵具有发生学的自然维度。在米德那里,心灵的问世和语言密不可分,心灵的本质是社会交往过程在个体中的内化,这种内化借助语言得以完成,并随着社会交往的变化,心灵也在不断变化。由此表明,心灵具有发生学的社会维度。

关键词:杜威-米德;心灵;语言;发生学;自然维度;社会维度

中图分类号:B712.51 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)06-0126-07

心灵何以可能?这话听起来有些拗口。"知识何以可能?"或"先天综合判断何以可能?"之所以听起来自然,是因为我们对知识或先天综合判断的可能性确实存有疑问,但心灵似乎不同,它存在的确凿无疑,使我们对它如何可能的问题很难想象。心灵的性质、构造、作用机制等是可以追问的,但这些追问都以心灵的实体存在为前提。每个人都有一个心灵,它支配着我们的行动,左右着我们的思考。对此,似乎只要不是疯子,谁都无法否认。我们可以不赞成笛卡儿主义,但笛卡儿的思路还是以隐蔽的方式影响着我们。

然而,这种心灵观并不像我们所以为的那样确凿无疑,那样天经地义。笛卡儿式的心灵只是近代哲学的产物,无论是希腊人还是东方人,对于心灵都有着与笛卡儿很不相同的诠释。而杜威、米德更是对笛卡儿式的心灵作了彻底的改造,心灵成了在文化传统制约下、在和环境打交道的过程中形成的意义系统,它内化于个体之中,大于并超越于个体,在个体那里以隐身的方式实现着自己的功能。在《杜威心灵哲学的意义和效应》[1]一文中,笔者对此进行了阐释,作为续篇,本文将主要探讨杜威-米德[①]的心灵何以可能的问题,即探讨实用主义对心灵如何成为心灵问题的解答。

一、杜威-米德:"心灵"概念的哲学、科学背景

谈到杜威-米德的心灵概念,需要提到两个背景:一个是希腊哲学家的世界观,另一个是达尔文的进化论。希腊人的世界观与近代以来的物理主义世界观不同,它不是从量的角度,而是从质的方面理解世界万物。每一种事物,即希腊人说的每一个体[②],都有自己质的规定,都有自己的形式,都是某种潜能的实现。世界是由质上不同而又连续着的万事万物所构成,每一种有机体都有自己的灵魂。就像杜威所说的那样:

> 在希腊人看来,凡生命都是灵魂,因为它是自动的,而只有灵魂才自己移动着。……关于自我运动这个事情在知觉中就直接得到了证据;即使植物也显现出有一定程度的自我运动,所以它有灵魂,这种灵魂虽然仅是植

收稿日期:2006-04-26

作者简介:陈亚军(1960-),男,江苏响水人,哲学博士,南京大学哲学系教授,博士生导师,主要研究英美哲学。

> 物性的，但它是动物灵魂和理性心灵的一个自然条件。在存在的等级中有机体占有一个显明的地位；它是自然之物理的潜能性的最高现实性，而它又是心灵的潜能性。[2](P199-200)

这种从质的角度看世界的希腊眼光可以产生出两个后果：其一是抬高了形式的本体论地位。每个事物都是由沉重的质料和轻灵的形式两种要素所构成，决定其本质的是形式，引导它从当下现实性向更高现实性提升的是形式。这就给后来的二元分裂埋下了伏笔。近代以来，心灵所扮演的正是一种纯形式化的角色。一旦看世界的眼光从质转变为量，则心灵的纯形式的本质就成了一种本体论意义上的实体，和物质世界彻底分割对立。希腊人没有走出这一步，但毕竟他们对后来将心灵孤立为一种绝然不同的本体，从而与世界分割开来的做法，要承担一定的责任。其二，希腊人同时也为我们克服笛卡儿式的心灵提供了一定的思想资源。和近代以来的主流哲学不同，希腊人眼里的世界是一个连续的序列，正如杜威在上面所说的，所有有机体都有其灵魂。人的灵魂或理性心灵虽然高于动物和植物的灵魂，但却是由它们发展而来的，是它们的潜能的现实化；而动植物的灵魂也构成了人类灵魂的自然条件。由此，可以得出结论，人类灵魂并不是一种截然不同的本体，而毋宁是一个连续的自然系列中的高级现象。这里不是两个世界，而只是一个世界的不同阶段。希腊人在创造出孕育着二元论的温床上同时埋下了克服它的种子。对于这一点，杜威十分欣赏。他指出，近代哲学恰恰因遗忘了希腊人的这种世界观而导致了二元世界的分裂：

> 当人们已不再根据潜能性和现实性来解释和说明事实，而又回复到用因果关系来说明问题时，心灵和物质便处于绝不相似的对立地位。在那儿便没有了使身体的黑色逐渐转变为精神的白色的这样一些中间状态了。[2](P201)

如果说希腊人为杜威－米德的心灵概念提供了哲学灵感的话，那么达尔文进化论则为杜威－米德的心灵概念提供了具体的科学根据。尽管杜威并非像人们所想的那样，频繁地援引达尔文的进化论思想，但毫无疑问，达尔文进化论的精神构成了杜威思考问题的视界。在达尔文之前，人们广泛接受的是近代物理主义世界观。它把世界彻底量化，构成世界真实性质的只能是那些可以用数学方法加以测量的性质。就像伽里略所说的那样，宇宙"这本书是以数学语言来写的，它的符号就是三角形、圆和其他几何图形"[3](P80)。这样，感觉、情绪、思考等等，就只能被放逐到世界之外，放逐到一个叫做"心灵"的地方。由于它们都是在人那里发生的，于是，人被搁置于世界之外，人的本质是心灵，心灵成了一种不同于世界、与世界相对峙的实体。由此，人被分裂了，被二元化了。身体是世界之中的，心灵则处于世界之外。

达尔文进化论的问世"猛然导致了一场危机"[4](P3)。按照这种世界观，人和其他物种一样，是世界中的一分子，他存在于世界之中而不是世界之外；他首先是以当事人的身份、以和环境进行交换的实践者身份存在于世界之中；在人与动物之间存在着一个进化的序列。杜威从达尔文的学说中看到了哲学革命的曙光，看到了克服笛卡儿以来哲学中流传的二元分裂思维方式的钥匙。按照杜威理解的达尔文观点，人不是世界的旁观者，他和世界不构成对立的两极。人的思维不过是人特有的一种与环境交互作用的官能，本身也是世界自然演变的产物。虽然和动物的其他特有官能相比，人的思维具有某种特殊的形态，但它们之间并没有本质的区别，它们之间具有一种进化的连续性。人时刻都在与环境进行着一种内在的交互作用，所有的精神创造物都是因为这一作用并围绕着这一作用而产生的。正如杜威所说：

> 虽然人不同于鸟和兽，但他和它们分享了一些基本的维持生命所必须的功能，并不得不做同样的基本调整。……第一个伟大的思想就是，生命是在环境中继续的，不仅是在它之中，而且是因为它并通过和它的交互作用。……在每一个时刻，生命体都对来

① 由于杜威、米德在心灵问题上观点的相似性和继承性，在本文中我们使用"杜威－米德"这一概念。

② 希腊哲学家所谈论的"个体"和今天人们所说的个体有所不同，它相当于今天的种。而现代人所说的"个体"，在希腊哲学家那里是完全没有资格进入哲学领域被谈论的。

自周围环境的危险敞开着自己，在每一个时刻，它都必须从它的周围环境中攫取某些东西以满足它的需要。一个有生命的存在者的前程和命运和它与环境的内在交换有密切的关联，这种交换不是外在的而是以最内在的方式进行的。[5](P19)

所以，杜威的结论是：人首先是生活在环境之中并在与环境的交互作用中存在与发展的，这是一切物质生活、精神生活的首要前提。人不是世界中的孤立的看客，而是世界中的活的生物。关于心灵的思考，只能以此为前提。

二、心灵发生学的自然维度

在笛卡儿的世界图画中，心灵和世界是两个独立的实体，心灵没有发生学的问题，它一旦在那里就永远在那里。而在杜威的世界图画中，心灵是从世界中演变出来的，人的心灵和动物的相关特征是连续的，心灵具有发生学的维度。

在杜威看来，和纯粹无生命的物理事物相比，有生命的事物具有一种不同的特性，那就是，它"具有需要、主动要求满足需要的努力和需要得到满足等等的特征"。对此，杜威说明如下：

需要是指精力的这样一种紧张的分配状态，以致机体处于一种不安或不稳定的均衡状态之中。要求或努力是指这个事实而言：即这种状态表现在行动之中，这些行动在这样的一些方式之下改变着周围的物体，以致使它们又反作用于这个机体，而最后又使得它所特有的那种主动的均衡状态得到恢复。所谓满足，系指这种恢复均衡状态的样式而言，而这又是环境和机体的主动要求相互作用时所发生的变化所产生的后果。[2](P202-203)

这里所说的需要，是一种自然产生出来的生物学意义上的需要。而努力则是要达到有机体自身的一种均衡状态，这是一种动态中的均衡。它利用了过去与环境相互交换的结果，同时又使有机体保持了自身的完整性。铁石可能在和环境的交互作用中失去自己，而动植物则在这种交互作用中发展并保持着自身。因此，它们就不是纯粹物理的，而是具有了"精神物理"的性质。

什么叫"精神物理"的性质？杜威解释道：

在这个复合词中，这个字首"精神"是指，物理的活动已经获得了一些附加的特性，即能从周围的环境中获得一种特殊的交互作用以满足需要。……它是指具有无生物所未表现出来过的一些性质和效能而言。[2](P204)

动植物有机体是介于纯粹物理事物和人之间的中间地带。精神物理和人的心灵还有很大的距离，但它是心灵诞生的前奏。值得一提的是，它不是精神和物理二元要素的相加，而是一种兼有二者特点的自然序列中的一个新成员，如果"按照这样的理解，那就没有所谓在物理的和精神的之间的关系这样的问题了"[2](P204)。

精神物理的特点表明，生命具有一种自我保存的要求。它和环境交互作用，其结果是完成自己的整体发展；它的每个部分都不是孤立地与环境相接触，部分是整体的部分。作为这样一种整体存在的有机体，此时已经具有了"感触的能力"。这种感触能力在植物那里或许是潜在的，但不可否认的是，植物确实拥有这种能力，因为植物已经可以对环境进行一定程度的选择和区别，"这种区别作用就是感觉性的意蕴"[2](P205)。而这种感触能力在动物那里则表现得更加充分。与植物相比，动物有两点不同：一是它的活动范围扩大了，它可以自由地动作；二是它拥有了一种"距离感受器"。如此一来，动物和环境交互作用的方式便大大不同于植物了，它和环境的关联更加广泛而复杂。"当运动器官再加上距离感受器时，对于空间上距离较远的东西的反应就变得越来越占优势，而且实际上也等于是对于时间上未来东西的反应。"[2](P206)这样，动物在和环境打交道时便具有了植物所不具有的主动性。

虽然动物具有感触，可它们对此却并不自觉。感触还只是自在的存在，"活动是精神物理的，但不是'心理的'，那就是说，它并不觉察到意义"[2](P207)。诚然，和植物相比，动物与环境的联系在丰富性和广泛性上都有很大的提升，但是，和人类相比，动物的活动还是当下的、偶然的、不具有意义性质的。人类处于这个连续性的最高点。"心灵"在此出现了。心灵不只是因为人类神经系统高度发达，也是由于在此基础上语言的出现，它是在动物式的感触基础上所产生的一种附加特性。

正如生命是事情在一种特殊的组织状态之下所具有的特点，而"感触"是以复杂地运动着的和有区别的反应为特征的"生命－形

式”的一种性质一样，“心灵”也是有感触的动物所具有的一个附加的特性，这时候，它已经达到有了语言、有了互相沟通那样一种与其他有生命的动物交互作用的组织状态。于是感触所具有的各种性质就变成对外事物的客观区别、对过去和未来的事故都有着重要意义的了。……感触不再只是被感触到。它们具有意义而且产生意义，它们记录过去和预测未来。[2](P207)

语言使原来的感触具有了意义从而成为感觉材料。原先的感触是类似詹姆斯所谓的无法说出来的“这”，它只是当下的纯粹偶然，除了自然的刺激之外，并没有普遍的意义。但语言的问世，使这种纯粹偶然的感触被对象化了，于是它们被区别出来、被指认出来，它们成了“红色”、“香”、“肉”、“水”等等。随着这种对象化活动的进行，人类与环境打交道的范围更加伸展到了眼下不在场的未来和无限的远方。原先偶然的存在经过语言的洗礼，获得了普遍的意义。世界在语言的参与下完成、转化为一种对象化的世界。认识论由此发端。语言犹如一张巨大的具有魔力的网，它使偶然的流变发生了定格，而同时它又是自然流变中的一分子。心灵就是有机体在语言的基础上与环境交互作用的状态。它既是个体所拥有的，同时又高于并大于个体。心灵就是人类个体在和环境打交道时所藉靠的语言意义系统。

这样，杜威就将原先和世界相对而视的神秘心灵完全自然化了，完全祛魅了。心灵和世界不是一种彼此割裂的二元实体，它们之间的区别是在世界内发生的，心理的、精神物理的、物理的三种特性，并不标志着三种实体，而是同一个自然世界的三种形式。杜威说得很清楚：

物理的、精神物理的和心理的之间的差别乃是自然事情的交互作用不断增长的复杂化和紧密化的一种程度上的差别。认为物质、生命和心灵是代表三种分别的“实有”的观点，正如许多其他哲学上的谬误所由起源一样，乃是把后来产生的机能实体化之后所产生的一种主张。[2](P210)

“自然的事情”才是实事本身，而物质、生命、心灵，都不过是在它之中演变出来的不同特征而已。我们应该回到这个实事本身，探询它的不同机能之间的区别和意义，而不是将其中的某个特征如心灵的认识论特征割裂出来，自成一个王国，然后去追问，这个王国是怎样与它之外的世界相关联的。只有先把心灵与世界割裂开来当作两个实体之后，才会对心灵如何认识外在世界感到困惑不解，一旦恢复了心灵的自然面目，则“一个心灵怎么能够认知外界，或者乃至于怎么能够知道有这么一回事情的存在，这个问题就无异于问一个动物，它怎么会吃它本身之外的东西”[2](P223)。人的认识世界同样是一个自然的发生于世界之中的行为，就这一点而言，它和动物的行为，并没有什么本质的区别。

杜威特别指出，当心灵的活动借助语言使世界对象化，从而对世界加以认识的时候，这种对象化活动并不是从一个所谓内在神秘的实体向外投射的行为，不是近代哲学家们所描绘的那样，先是在内在心理领域中发生，然后再和外部世界挂钩的行为。心灵不是一种内在实体，因此心灵与世界的关联也不是内在向外在投射的过程。“这些性质从来也不是在有机体之内的，它们总是机体外的事物和有机体共同参与的各种交互作用的情况所具有的各种性质。”[2](P210)

杜威的这一思想和西方传统哲学、特别是近代以来的笛卡儿式的哲学大相径庭。心灵的活动不是一种与环境隔开的内在活动，概念化的认识不是内在心灵使用概念加诸环境的行为。概念不是加在世界之上的、外在于世界的东西，概念整理世界但同时也是世界之中的、属于世界的一部分。和笛卡儿-康德的视角不同，杜威完全将内在/外在、形式/内容的本体论区分打破了。心灵和世界除了功能性的区分之外，并不具有本体论的含义。心灵不过是由于语言的使用而在与环境交互作用的过程中，具有了比动物式的精神物理行为更加普遍、更加主动的特质而已，就其根本而言，它和物质、生命一样，都是自然事情的一种方式。

三、心灵发生学的社会维度

心灵的问世和语言密不可分，语言使人的心灵与一般生命的精神物理特征有所不同，这表明了心灵发生学的社会维度。关于这一点，杜威的哲学盟友米德有非常细致的阐释。米德的观点是杜威立场的深化，在某种意义上，米德非常成功地诠释了杜威心灵哲学的内涵，米德的观点同时也代表了杜威的主张。

如果接受笛卡儿的心灵模式，则心灵的存在是第一确定无疑的，关于外部一切的谈论都只能由这个点辐射出去。从逻辑上说，心灵先于语言、先于社会。这种心灵模式不只影响了整个近代哲学，甚至也影响了早期的心理学，比如冯特。但米德对此开始发难："一开始就假定心灵存在，用它来解释社会经验过程或使该过程成为可能，那么，心灵的起源以及心灵之间的相互作用便成为不可思议的事。"[6](P44) 米德的做法针锋相对，不是从内向外，用心灵解释社会，而是从外向内，用社会交往来解释心灵。莫里斯在谈到米德的贡献时曾说道："不管是否接受米德对'心灵'与'自我'这些术语的用法，在我看来，他已表明心灵和自我完全是在社会过程中产生的，并且他第一个分析了这一发生过程。"[6](P9)

按照米德的分析，最早的社会化交流过程是从"姿态"(gesture)开始的。"姿态"这个概念为冯特所发明，它意味着一种社会动作的开端，是一种和语言不同的前语言的社会个体的沟通方式。当一个动作成为使他人作出反应的刺激时，这个动作就不只是一个简单的、孤立的动作，而成了一种具有社会意义的姿态。

随着神经系统的进一步发达，无声的姿态发展为有声的姿态，一种新的变化出现了。有声的姿态和其他姿态的不同在于："有声的姿态是这样一种姿态，它使人能够响应自己给出的刺激，犹如其他人会作出响应一样。"[6](P58) 注意，此时，作出姿态的个体已经不只是作出一种姿态并对他人有所刺激，而且这个个体已经知道他的姿态会对其他人产生什么样的反应。也就是说，他的姿态在他人那里和他自己那里产生的影响是一样的。这时的姿态因此也就具有了一种普遍意义，从而成为一种表意的姿态，即语言。因为"语言符号无非是一种表意的或有意识的姿态"[6](P70)。个体的偶然叫喊还不是语言，只有当这个个体和其他个体对这声叫喊作出同样的反应时，它才具有了普遍的意义，才成为一种语言。敌人的一声叫喊，当它只是引起不同个体的不同反应时，它还只是姿态，但当它意味着一种普遍意义，如"战斗"时，它便成了语言。此时，共同体的所有个体都明白它的意义并准备作出反应。米德指出：

> 当姿态在做出这些姿态的人那里隐含地引起的反应与在其他个体即作为对象的个体那里明确引起或料想要引起的反应相同时，它们便成了表意的符号。并且，在社会过程中所有姿态的会话，不管是外部的(不同个体之间的)还是内部的(一个特定个体与他自己之间的)，个体对于所设计意义内容及丰富含义的意识取决于他采取了其他个体对他的姿态所持的姿态。这样，在一个特定社会群体或共同体内的每一个姿态都代表了一个特定的动作或反应，即那种在对象那里明确地唤起、在主体那里隐含地唤起的动作或反应。而它所代表的这一特殊动作或反应，乃是它作为一种表意符号的意义之所在。[6](P41-42)

姿态和语言既有联系又有区别。姿态是语言的前提，而语言则是姿态的高级形式，即表意的姿态。前者意味着个体间的交流、反应，还不具有普遍意义；后者则以符号为标志，在共同体的所有成员那里引起共同的反应，从而显示出一种普遍的意义。动物具有前者，只有人类才具有后者。语言使人类个体不仅知道他人的反应，同时也知道了他自己的反应如何被他人所反应；个体在调整自己的行为过程中，扮演了他人的角色。这为共同交流提供了可能和平台，正是在这种交流的基础上，心灵产生了。米德说道："心灵通过交流产生，而不是交流通过心灵产生；交流是借助于社会经验过程中的姿态的会话而进行的。"[6](P44)

和杜威一样，米德对"心灵"这个概念并不满意，"心灵是个非常模糊的词……我视之为心灵特征的是人类动物的反思的智能，这种智能有别于低等动物的智能"[6](P105-106)。心灵是社会意义系统在个体那里的内化，它使个体的行为具有了反思的特征。换句话说，个体从社会化的过程中学会了表意姿态的普遍意义，并以此自觉地筹划未来的行为。只有当我能从他人对我的姿态所作的反应中学会理解这个姿态并对其作出同样的反应时，我才对这个姿态的普遍意义真正地有所了解。社会的交流使我对各种姿态的普遍意义都有所把握并同样以此与别人进行交流。在这个过程中，社会交流所形成的这种普遍的意义系统在我这个个体中内化、积淀下来，构成我反思活动的前提。于是，我才有了心灵，有了思想。没有社会交流，没有语言这种表意符号，也就没有社会意义系统在个体那里的内化，从而也就没有个体的心灵，没有个体的思考。因为思考其实就是个体与自己的

对话。这样，心灵就不是个体的人所单独拥有的。

> 单单从个体人类有机体的观点看待心灵是荒谬的；因为，虽然它位于个体身上，它在本质上却是一种社会现象。……我们必须承认，心灵是在社会过程中，在社会相互作用这个经验母体中产生的。
>
> 只有当社会过程作为一个整体进入或者说出现在该过程所涉及的任何一个特定个体的经验之中时，心灵才在该过程中产生。当这种情况出现时，个体就成为有自我意识的，并具有了心灵。[6](P119)

如果这样来理解心灵，则米德前面所提到的困惑就可以得到解决。

> 如果我们从传统的心灵概念开始，把它当作某种自身完整的东西，那么我们就会对下面的问题困惑不解：怎么可能存在一个共同的心灵，即感觉、相信和打算的共同方式，然后又构成这些不同的组合。而如果我们认识到，在任何情况下我们都必须从分类的行为开始，也就是说，从某种个体间相互作用的非常确定的系统开始，那么情况就相当不同了。[7](P61-62)

如果这样来理解心灵，那就意味着心灵并没有一个固定的处所。心灵不在大脑中，不在中枢神经系统中。大脑的神经系统当然加入了心灵的活动，但不等于心灵就发生在大脑之中。把心灵定位于大脑之中的做法，遭到了杜威和米德的一致反对。对于他们来说，心灵的社会学意义是不能被大脑生理学还原的。没有生理学的神经基础，就没有语言的产生，从而没有心灵的产生。在这个意义上，生理学的讨论有它的重要意义，然而，这样一种生理学基础只是心灵的一个构成要素，心灵是一个在与环境的交互作用中、在社会的交往中形成的意义系统，其内涵要远远大于大脑的神经系统。而且不仅如此，由于是在社会交往中形成的，心灵便不是固定的、僵硬的，而一旦还原为大脑的生理学构造，则这种固定僵硬就是不可避免的。这种还原论其实距离笛卡儿并不如人们想象得那么远。如果用隐喻的方式来描述，则笛卡儿式的心灵像是一座坚实的城堡，而杜威式的心灵更像是一条流动着的河。米德看得很清楚，一旦用大脑来还原心灵，则原先传统哲学所面临的困境就会重新纠缠不休。

> 这样以社会过程来解释或说明的意识或经验，不能被定位于大脑之中——不仅因为这样定位暗示着心灵的空间性概念（这个概念作为一种非批判地接受的假设至少是缺乏根据的），而且因为这样定位导致罗素的生理学唯我论，并导致相互作用论所无法克服的困难。[6](P100)

心灵的本质是社会交往过程在个体中的内化，这种内化借助语言得以完成；随着社会交往的变化，心灵也处于变化之中。任何想要将心灵还原为某种要素或区域的做法，都是行不通的。心灵的处所就在人与环境的交互作用之中。

四、结语：探讨心灵发生学的意义

关于杜威－米德式的心灵概念的意义，笔者此前曾经作过分析，这里不再赘述。在结语中，笔者想补充两点想法。

第一，心灵发生学的探讨究竟是否有意义。长期以来，哲学界有一种比较流行的看法，认为哲学不关心发生学的问题，而只聚焦于哲学层面的阐释工作，这种阐释建立在意识分析的基础上。“谈发生学问题？啊，那是科学家的工作。哲学的讨论是在这之后的、也是之上的、更加根本性的工作。”于是，哲学有了专属于自己的领地。在这块领地中，心灵被当作既成的假设接受下来，哲学的分析就从心灵开始了。但这种探讨面临着一种基础松弛的危险。正如杜威和米德不约而同所指出的那样，心灵的来源和共同体多个成员的心灵何以能够相互沟通、相互理解，就成了一种神秘的事情。心灵被武断地设置起来，关于它没有什么更多的话可说。心灵就像维特根斯坦的“自我”一样，是不可说的。它被用来解释一切，而它自身却是无法解释的。如果这种心灵真的如此存在的话，那么它如何能穿透他人，理解另一个心灵，就成了一件难以想象的事情。这种谈论心灵的方式，是把心灵当作了“在者”，而没有进一步去追问，心灵的存在是何以可能的？这样的哲学谈论方式，显然是不彻底的。它并不像笛卡儿所以为的那样，是最根本的、一切其他谈论的出发点。杜威－米德对心灵发生学机制的探讨是对传统心灵概念的一个划时代的贡献。由于他们的工作，心灵不再神秘化，心灵的性质和心灵之间的沟通何以可能得到了合理的解释。同时，他们的自然主

义语言，使心灵的探讨，不再那样的晦涩，那样的云雾缭绕。他们的工作为我们理解心灵概念，为摆脱传统心灵概念的困境，打开了一个崭新的窗口。

第二，杜威－米德的心灵发生学的探讨，也使我们看到了中国传统哲学的某种现代共鸣。应该说，如果"心灵"只能作笛卡儿式的理解的话，那么，中国古代思想中是没有心灵的，因为在中国古代思想中，从来就没有这样一个孤峭的、作为思想辐辏点的心灵概念。中国古代哲学所谈论的"心"肯定不能翻译为西方人所说的 mind(心灵)，中国哲学家的"自我"肯定不是在 mind 意义上说的。而如果以杜威－米德的方式来理解"心灵"这一概念的话，则它和中国传统哲学的"心"或"自我"的概念就相去不远了。对此，郝大维和安乐哲曾经说道："不论怎样使用'心灵'(mind)这个词，对中国的模式来说，似乎都不适当，但是米德朝着消除这种用法可能引起的任何一种混乱的方向走了很远。"[8](P47) 又说："米德为我们对中国传统中的自我开展比较研究提供了一系列富有启示的思索。"[8](P299) 中国人谈到自我的时候，从来就是和社会、他人连在一起的，伦理规范的内化，成就了自我的人格。和杜威－米德的谈论相比，中国哲人更意识到，这种内化过程也是一个长期熏陶的过程，从15岁的"有志于学"到70岁的"随心所欲不逾矩"，其间经历了漫长的自我修养、提炼的中介。每一步都是成全自我的一个环节。这样的自我人格也就是杜威－米德所说的心灵，它们都是社会交流在个体身上的内化。不同只在于，杜威－米德强调的是社会的整个意义系统，而中国儒家则更加侧重于社会的伦理意义系统。但无论如何，在近代以来的西方哲学流派中，能和中国传统哲学"心心相映"的，恐怕也只有杜威、米德了。

参考文献：

[1]陈亚军. 杜威心灵哲学的意义和效应[J]. 复旦大学学报，2006，(1)：42－48

[2]杜威. 经验与自然[M]. 北京：商务印书馆，1960.

[3]爱德文·阿瑟·伯特. 近代物理科学的形而上学基础[M]. 北京：北京大学出版社，2003.

[4]John Dewey, The Influence of Darwinism on Philosophy, *The Essays on Pragmatism and Truth*, 1907－1909, *The Middle Works*, 1899－1924, Vol. 4, ed. by Jo Ann Boydston, Southern Illinois University Press, 1977.

[5]John Dewey, *Art as Experience*, *The Later Works*, 1925－1953, *Vol.* 10, 1934, ed. by Jo Ann Boydston, Southern Illinois University Press, 1989.

[6]米德. 心灵、自我与社会[M]. 上海：上海译文出版社，1992.

[7]John Dewey, *Human Nature and Conduct: an Introduction to Social Psychology*, New York: Modern Library, 1922.

[8]郝大维，安乐哲. 汉哲学思维的文化探源[M]. 南京：江苏人民出版社，1999.

How is mind's existence possible?

—on Dewey-Mead's inquiry into the genesis of mind

Chen Yajun

(*Department of Philosophy, Nanjing University, Nanjing* 230010)

Abstract: The emergence of Dewey-Mead's conception of mind can be refereed to two preconditions, namely, the world-view of Greek philosophy and Darwin's evolution theory. In Descartes' picture of the world, mind and the world are two independent substances; there is no question of genesis for mind. By contrast, according to Dewey, mind evolves out of the world, hence mind has a natural genetic dimension. And furthermore, according to Mead, the essence of mind is the internalization of social communication into the individual, which is realized with the assistance of language; mind changes as society changes; hence mind has a social genetic dimension. Dewey-Mead's conception of mind displays an original and inspiring perspective for understanding the concept of mind.

Keywords: Dewey-Mead; mind; language; genetic theory; natural dimension; social dimension

[责任编辑　全　成]

文 史 哲
2006 年第 6 期(总第 297 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 6, 2006(Serial No. 297)

论传统神正论的当代转换

——从奥古斯丁的传统神正论到约纳斯的责任哲学

张 荣

(南京大学 哲学系,江苏 南京 210093)

摘 要:奥古斯丁是传统神正论的主要代表。他对原罪的哲学阐释,揭示出意志自由之于人的本体论意义。然而,这种神正论在启蒙运动中被颠覆,逐渐为理性主义与主体性原则取而代之。与此同时,康德的启蒙理性本身也遭遇了同时代人哈曼的批评。20 世纪以来,一些拥有宗教背景、熟悉存在主义的哲学家开辟了一条现代性反思的新道路。他们坚持后现代视野,对传统神正论进行当代转换,并使之与现代性反思结合起来。汉斯·约纳斯的责任哲学就是把传统神正论和现代性反思结合起来进行创造性转换的积极成果。

关键词:奥古斯丁;哈曼;约纳斯;神正论;责任哲学

中图分类号:B503.1;B5 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)06-0133-09

神正论是中世纪哲学的核心问题。奥古斯丁作为中世纪哲学的鼻祖,围绕基督教原罪论,论述了罪恶与人的意志的自由选择之间的必然关系,认为罪恶与上帝无关。他的这种观点奠定了神正论的基础,也构成了传统神正论的基石。然而,伴随着基督教的世俗化和西方哲学的范式转换,传统神正论在近现代遭到了严重的挑战,甚至在启蒙运动中被颠覆。在近代哲学的认识论转型和社会化、政治化的双重变奏中,自由概念逐渐褪去了消极的特征,为积极的自由所取代,自由不再必然与信仰问题相关,而与科学、理性结盟。人的意志选择不再是罪恶的根源,而是成就至善的内在根据,实践理性和善良意志是人的道德活动的主体。尽管传统神正论在近代发生了如此重大的转型,但是,即便在启蒙运动的高潮时期——康德哲学的时代,也依然存在着不同的声音:自由不是纯粹实践理性的功能,真正的智慧来源于对神的敬畏,人的正义与神的正义不可分。所以,哈曼对康德纯粹理性的批判和对启蒙的反思就是扎根于传统基督教的神正论基础之上的。如果说,哈曼对康德的批评饱含对神正论之遗产的救护,深刻预见了启蒙运动的负面效应的话,那么,当代著名的犹太思想家、宗教哲学家汉斯·约纳斯则结合 20 世纪人类历史的痛苦经验,提出了"上帝不再全能"的呐喊,20 世纪人类历史的苦难与上帝无关,"上帝不是不愿意,而是他不能"。正因为如此,他提出了一种有别于传统伦理学的新的伦理价值观:责任哲学。他认为,现在是我们人类该为自己的行为负责的时候了。为自然负责,为未来和后代负责,就是当代人类应该共同遵循的责任命令。

一、奥古斯丁与传统神正论

奥古斯丁在阐释原罪论时提出自己的意志自由理论。在他看来,人由于违背上帝的命令,滥用了上帝赋予人的自由意志,作出了错误的选择,背离了最高的善——上帝,归向了更低级的善——

收稿日期:2006-05-08

作者简介:张荣(1964-),男,甘肃天水人,哲学博士,南京大学哲学系教授,博士生导师,主要研究中世纪哲学和德国哲学。

基金项目:国家社科基金项目"中世纪哲学的道德阐释及其当代意义(05BZX044)",教育部 985 项目"宗教与文化"子课题"基督教哲学源与流",江苏省社科基金项目"后现代视野下的宗教哲学"(04ZXB012)。

有形之物(包括肉身),从而犯了罪。所以,他认为,罪的根源在于人的自由意志。人对上帝的背离出于意志的自由选择,是人的自由选择犯了罪,因此,这是人类的原罪。所以,人之受罚是咎由自取。在某种意义上说,奥古斯丁对西方后世哲学最重要的贡献就在于他的意志自由论。他对自由与责任的思考不仅仅是伦理学的,而且是形而上学的。正如《论意志的自由选择》的英译者托马斯·威廉姆斯在译者导言中所言:"那种认为人具有形而上的自由的观点被叫做'意志自由主义'。意志自由主义如今在哲学家中不再是一个流行的观点了,大多数人认为,我们充其量只有自然的自由。而奥古斯丁却是意志自由主义的伟大辩护者之一,实际上,正是他第一次清楚地阐明了这种自由意志主义的观点。"[1](PXI)"形而上的自由"在这里意味着:自由乃是人类存在的根据。

奥古斯丁探讨罪恶起源的名篇《论意志的自由选择》(De libero arbitrio)一书的实质是为神正论进行辩护。他认为,人犯罪之所以是"咎由自取",是因为人根据意志自由选择了犯罪。问题的关键是:上帝赋予人以自由意志并不是为了让人犯罪,而是为了让人能够明白正当生活的意义。神是按照他自己的肖像造人,赋予他认识的理性和行善的自由意志,因此,上帝不是罪恶的原因。

奥古斯丁虽然以神学的思辨突出了自由与责任的初始的共联性,但他认为,去恶从善的任务(救赎),是堕落后的人类无法实现的,纵使人仍有"向善"的意愿,但"无能"仍使他无法实现其自由意愿。能力的缺乏是堕落后的人类现实处境,人受制于种种有形物和自然欲望的束缚不能自拔。人只能依靠神的恩典重获自由。他对意志进行的要素论分析一直影响到后世哲学家,从中世纪的阿伯拉尔、托马斯·阿奎那和邓·司各脱,到现代哲学家帕斯卡、笛卡儿、莱布尼茨,乃至康德都深受他的影响。例如理性主义哲学家康德就把意志分成选择、愿望和意志三个层次。他说:"从概念上看,欲求能力,就规定其行为的根据在于自身、而非在于对象而言,就是一种根据喜好行为或不行为的能力。就它和产生对象的行为能力的意识相关而言,就是选择。但是,如果它与这种意识无关,其行动便是愿望。人们发现其内在的规定根据、因而喜好本身就在主体理性中的欲求能力,叫意志。"[2](P213)"就理性可以规定欲求能力一般而言,在意志之下可以包含选择,但也可以包含单纯的愿望。可以受纯粹理性规定的选择叫做自由的选择。而只能受制于爱好(感性冲动、刺激)的选择将会是动物性选择。相反,人的选择是这样的:虽然受到冲动的刺激,但不受它规定,因此选择本身不是纯粹的,但却可以受纯粹意志规定去行动。选择的自由是指选择不受感性冲动规定的独立性。"[2](P213)

当然,康德基于启蒙主义立场,他对意志的要素论分析是理性主义的,与中世纪哲学有着根本的不同:康德从向善行为中考察意志这种实践理性能力,而中世纪哲学则坚持从罪行中探讨意志的功能。尽管如此,奥古斯丁关于意志优先的思想和康德的意志论有一定相似性,而且奥古斯丁对意志的分析始终坚持了意志高于理性的主张。他认为,在人的各种功能中,意志高于理性,爱高于认识。诚如蒂利希所言:"这种意志的优越性是西方用以战胜东方的另一个伟大观念。它产生了中世纪的唯意志论(邓·司各脱)和理智主义(波埃修)之间的伟大斗争。"[3](P182)吉尔松也指出:"从圣·奥古斯丁到托马斯·阿奎那和邓·司各脱,每一位天主教思想家都同意,自由意志在原罪以后仍然保留其未犯罪以前的状态。……自由实际上与意志共存亡,也就是说:与人共存亡。"[4](P284-285)换句话说,自由是形而上的自由,是生存论的自由。正因为如此,后世哲学家(如康德)才把道德奠基于自由之上。所以,自由首先是存在论(生存论更恰当)的,而非是伦理学的。正因为如此,吉尔松说:"没有自由当然就没有道德,但在自由意志的本质内并不含有任何道德因素。"[4](P285)

阿伯拉尔在《认识你自己》中突出强调了犯罪的意图而非意志,这表面上是为了告别奥古斯丁的罪恶意志论,其实是突出了意志中的意愿要素在犯罪中的作用。托马斯·阿奎那对自愿行为理论的分析也同样是围绕奥古斯丁的意志自由论而展开对罪与责任的讨论的。从表面上看,托马斯是探讨伦理问题和幸福问题,是"纯粹"道德论的,但其实体现了中世纪哲学对善与存在的同一性的密切关注。存在论与伦理学的关系是本源的一致关系。阿伯拉尔宁可把他的著作叫做"认识你自己",而不愿叫做"伦理学"。

奥古斯丁在强调人的自由意愿之于罪恶的决

定作用时，始终坚持造成贪欲的不是自然物本身，而是人的意愿。错误（或者罪恶）在于人把该享用的东西当作使用的，把该使用的东西当作享用的，这是对意志的误用，神本是人该享用的，自然（肉体）是该使用的，可人发生了“误用”，沉湎于肉欲中不能自拔，这不只是罪，更是罪的罚。他虽然不像柏拉图那样强调人的灵肉分离，而是在现实的灵肉结合中去考察灵魂的超越意义（内在的和超越的），主张灵魂对肉体的支配，但他更重视的是人的内在性或者内在人，轻视自然（身体、肉身）的倾向依然是明显的。他坚持把自然当作工具去使用，而忽视了自然的本体论意义。其实，按照基督教世界观，自然（肉身）和人（灵魂）一样，都是上帝的作品，自然也是人之为人的内在要素，身体、本性、人性与自然是天然合一的。奥古斯丁对自然的忽视对后来的启蒙运动间接地产生了消极影响，最终助长了启蒙主义对自然概念的遗忘。

总之，在古典基督教哲学中，人之所以要为自己的行为负责，是因为人的行为是基于自愿，是基于意志的自由选择，人必须为自己的选择行为承担责任。这种思考无论是理性主义的（如波埃修）还是意志主义的（如司各脱），还是处于两者之间的（如托马斯），都表明人的行为离不开意志，而意志又与理性、知识存在着复杂的关系。这就是基督教原罪论和神正论向我们展示的哲学史效应。

二、神正论的近代转向及哈曼对康德的批判

传统神正论在近代遭遇了启蒙运动的颠覆。古典的生存意志论是一种消极的意志论，他们对自由的分析是和罪恶紧密联系起来的，意志是恶的意志，因原罪而来的生存处境是不幸的、痛苦的，是“善的缺乏”，这种自由观固然深刻，因为它是对生存概念的本源性展开——从上帝这个存在本身中脱出，但是，这种意志的选择是负面的、消极的自由，或者用康德的话说，“只能受制于爱好（感性冲动、刺激）的选择就是动物式的选择”[2](P213)。而积极的自由选择，是指“纯粹理性保持自身的实践性的能力”，即善良意志。在康德看来，使意志成为积极自由、实现其成善意愿的，是纯粹实践理性本身。但在传统神正论中，使意志重新获得在善恶之间抉择能力的是上帝的恩典，是爱本身。这种恩典与爱是上帝从外面注入人的自然理性——人的本性的。所以，真正的自由就是完成超自然的使命，例如奥古斯丁主义者波那文图拉就特别关注实际的历史的人的命运。而“所谓实际的历史的具体的人，是指肩负着超自然使命的人”[5](P350)。

自文艺复兴以降，人们对自由的认识转换了一种角度，从自我意识的确定性出发，论证自由意志与认识的关系。自由问题和认识论结盟，由此出现了认识的确定性问题压倒了生存的确定性问题，如何生存的问题逐渐让位于如何认识的问题。因此，在培根、笛卡儿和启蒙思想家看来，自由意志的使命在于使人脱离上帝的束缚，寻求人在自然面前的主人地位，自由不再仅仅是消极的，人对上帝的背离有其积极的一面。随着启蒙运动的深入，伴随着世俗化与现代化，人的主体性观念日益确立，人不仅开始“为自然立法”，而且“为自己立法”。人不仅是立法者，也是审判者。人的主体性观念在康德那里最终得以确立。

同时，在这个新的时代里，自然的命运经历了根本的变化：从新时代早期的人类母亲的角色（整体世界）发展到后来的物质、材料，以至于工具（主体性世界）。人的主体性地位确立的过程，也是自然地位日益衰微的过程。18世纪以来，随着机械论自然观的确立（这种确立依赖科学的发展），对人本身的认识和形象的描述也日益机械化，“人是机器”，拉美特利的这个口号典型地预见了20世纪以来人类生活的现状：不仅自然是工具，是材料，人本身更是成了现代技术发展的工具和材料。

正如传统神正论遭遇了被颠覆的命运一样，启蒙主义从它登上历史舞台起，就遭遇到来自同时代人的挑战，这反映了古典基督教哲学在近现代的命运。其中最具代表性的是康德的同时代人哈曼对康德及其启蒙理性的深刻反思，他的反思间接地反映了传统神正论在近代哲学中的顽强生命力。神正论虽然在启蒙运动中的名声不太好，但是在哈曼那里却成了反思纯粹理性的利器。

J. G. 哈曼在《理性的纯粹主义的元批判》中集中批判了康德的理性主义。他首先质疑了康德的先验哲学立场。他认为：“人类是否不需要任何经验、在任何经验之前就知道对象，在对一个对象进行感觉之前就能具有一个感性直观，这些问题属于藏而不露的神秘事物，对这些东西加以清理还不曾进入一个哲学家的心中。”[6](P158)在哈曼看

来，康德的断言是未经“清理”的工作，与批判精神相抵触。接下来哈曼指出，康德纯化哲学的方式、方法也是成问题的，这和后现代哲学对笛卡儿纯化“我思”(cogito)的批评不谋而合[7](P570)。

哈曼依次对康德纯化哲学的三个步骤进行了批判：康德“纯化理性”的第一步是一个失败的尝试，因为他试图“使理性独立于任何传统及其习惯和信念”。而第二步纯化，即康德在《纯粹理性批判》“先验辩证论”中对先验和超验的区分同样不可能。在哈曼看来，这种纯化之所以不可能，因为理性不可能达到经验之外。第三步纯化涉及语言，这“似乎是关于经验的纯粹主义”。他认为，语言才是哲学的基础，语言是理性唯一的标准，既是最初的、也是最后的标准。哈曼说：“一个人思想的历程越长，他就越深刻地、越内在地成了哑巴，丧失了一切说话的欲望。”[6](P158-159) 一个人越是对上帝恐惧，他就越是谨慎。智慧产生于对上帝的敬畏。这让人联想到汉斯·约纳斯所言：“即便伟大的先知、祈祷者、预言家、无与伦比的诗篇作者的话语，在永恒的秘密前曾经都是结结巴巴。”[8](P38) 哈曼对康德的批评揭示了如下事实：

首先，感性和知性有一个共同根，是绝对不能分离的统一体。康德纯粹主义的错误根源就是建立在一个假想的分离之上，虽然此后康德始终把二者的结合看作是纯粹主义哲学的目标。但在哈曼看来，康德的观点是“辩证的”而非“审美的”。哈曼指出，康德的错误就在于“把自然已经统一起来的东西武断地、不合适地、一厢情愿地割裂开来”。“通过把它们的根源分裂开来，难道这两个分支就不会因此而凋谢枯萎吗?”实际上，二者是“感性本质和知性本质的实体的统一”[6](P161)。哈曼援引了圣经《马太福音19:6》的话：“所以，上帝是配合的，人不可分离。”感性和知性有原始的完整性。值得注意的是，强调感性和知性的源始统一性，本是中世纪哲学的特征。在波那文图拉看来，与其说存在着两种理智(感性和知性、主动理智和被动理智)，毋宁说灵魂中的同一个理智有两种不同的表象罢了。主动理智的功能是抽象，被动理智的功能是接受。波那文图拉认为，被动理智固然需要主动理智的帮助，但是被动理智本身具有抽象出观念并且判断此观念的能力，主动理智的认知活动也有赖于被动理智所提供之感官资料。总之，“二者是分工合作的关系”[5](P403)。哈曼也认为，“康德纯粹主义的错误在于，它违反了那个完整性的身体基础，‘感官是一切理智的原则’。”[6](P310)

其次，哈曼认为，语言之所以比理性更根本，因为感性比知性更优越，身体是语言的载体，性欲是思想的动力，是统一感性和知性的纽带。哈曼试图以此来使康德的纯粹理性相对化，康德的纯粹倾向试图使知识摆脱与传统、经验或语言的任何外在联系。对此，格林的评价很精当：“哈曼对康德哲学的批判主要是对其纯粹主义的批评。”[6](P309) 语言在理性的生成中具有优先地位，先于逻辑命题和逻辑推理，语言和经验是理性的根据，纯化哲学对语言的依赖只能适得其反，造成悖论和二律背反。

最后一点，也是最主要的一点：哈曼对康德纯粹主义的批评有坚实的神学基础。首先他依赖上帝创世的观点为感性和知性的原始整体性进行论证；其二，关于性欲的强调，也是从圣经的角度来讲的，讨论前二者的统一，阐明了语言对身体的依赖性；其三，他之所以如此强调语言之于理性的基础作用，还是利用了圣经的权威，尤其是“圣言”、“道成肉身”、言语创造世界的思想资源。“圣经应该是我们的准绳，是‘基督教的一切概念和言语得以建立起来的词典与语言学’。”[9](P243) 理性之于基督教犹如法律之于保罗。换句话说，理性对哲学是重要的，但对基督教，重要的是语言，是信仰。离开信仰的法律不起作用。最后，他试图以对上帝的敬畏来取代启蒙主义的纯粹的二元理性观。哈曼颠覆康德纯粹主义所仰仗的就是确立一种截然不同的理性概念。正如格林所言：“那个理性概念不是立足于人的自主性，而是立足于对‘上帝的敬畏’。”[6](P312) 哈曼引用箴言(9:10)中的话说：“敬畏耶和华是智慧的开端。”[6](P150) 简言之，理性的本质在于对上帝的敬畏。

如果说哈曼对康德的批评折射出现代理性主义和基督教哲学的微妙关系，并且试图从基督教视野重新理解意志自由与自然的关系，那么，20世纪后半叶兴起的一股具有后现代视野的宗教哲学思潮则试图对传统基督教哲学、尤其是其上帝观(包括神正论)进行反思和创造性转换，完成对20世纪人类实际历史的思考，并且在这种思考中提出新的哲学观。这种哲学观的主旨不仅在于克服传统基督教哲学的现代困境，而且试图真正克

服现代虚无主义，这种哲学实验具有双重目标：反思基督教哲学、反思现代性，正是通过这种双重反思走出虚无主义的困境。

三、“上帝不再全能”——约纳斯对传统神正论的当代转换

如果说哈曼在18世纪就宣告了一种与启蒙理性截然不同的敬畏理性观，那么，20世纪的汉斯·约纳斯则把对上帝的敬畏转换成对世界、对自然的敬畏，并且试图通过他的所谓“恐惧启迪学”克服来自希腊晚期哲学、特别是诺斯替宗教中的虚无主义和二元论。20世纪20年代，约纳斯在R.布尔特曼身边学习新教神学，并且写了《奥古斯丁与保罗的自由问题》，特别是对诺斯替宗教进行了深入研究。同时，作为海德格尔的学生，他对存在主义哲学有深入的理解。1987年，他在《奥斯威辛之后的上帝观念——一个犹太人的声音》中，对传统神正论进行了转换，而这正是他的责任哲学的基础。

约纳斯虽然不以宗教哲学家自居，但对科学技术的哲学批判充满了宗教哲学特有的深度。正如《奥斯威辛之后的上帝观念》的序言中对他的工作的评价：“他以理性论证的方式，征得理解和同意，向人们阐明，在一个受到败坏的时代，一种责任伦理是必不可少的。”[8](出版前言)

在约纳斯看来，自培根以来人类就已经踏上了科技统治的道路。现代科学技术在20世纪给人类带来了灾难性的后果，而最大的灾难莫过于奥斯威辛事件。“奥斯威辛”既是“一个败坏时代”的象征，又是一个变化了的上帝观的见证。他在演讲中首先提出了自己的“思辨神学”。他指出，面对一个败坏的时代，传统上帝观过时了，全知、全能和全善三个属性中肯定有一个不合时宜了。这个不合时宜的属性既不是全善，也不是全知，而是全能。“上帝不再全能”，上帝和人一样也在受难。上帝是一个正在受难、生成和担忧的上帝。他说：“与一个受难的和生成的上帝概念密切相关的，是一个担忧的上帝概念，担忧的上帝是这样一个上帝，他没有冷眼旁观、把自己封闭起来，而是为他担忧的事揪心。”[8](P22) 上帝之所以对奥斯威辛事件保持沉默，不是他的冷漠，而是为了成就人的正义。“不是因为他不愿意，而是因为他不能，所以他不干预。”[8](P32) “不再全能”意味着上帝的一种自我放弃，上帝把自己的主动行动让渡给他的义人，以人的正义选择回应上帝的救赎目标。所以，约纳斯说：“永恒的始基借助放弃自己的神圣不可侵犯而允许世界存在。一切受造物都因这一自我否定而存在。伴随着生存，它们接受了从彼岸世界得到的东西。上帝把自己完全交付给生成的世界之后，他就不必再付出了：现在是该人为他付出的时候了。”[8](P37)

约纳斯转换传统上帝观的真正动机是为了给他的责任伦理寻求神学的支撑。如果说，传统上帝观和神正论突出的是人对上帝的绝对义务，强调人对永恒法则的服从，以人的罪恶来反衬上帝的正义，那么，奥斯威辛之后的神正论则试图转换视野，试图通过突出上帝的不再全能、上帝的受难和担忧来说明一个生成的上帝观，并且以此来维护上帝的正义，但其实质则是突出人对自然的责任，通过人对自然的责任来彰显人的正义，间接地表明人对上帝的绝对义务。因此，建立在这种神学背景下的责任哲学强调人对自然的责任，强调人与自然的和谐共存。

如前所述，奥古斯丁认为，原罪之后的人类丧失了在善恶之间进行抉择的能力，即便他有向善的愿望，也没有了向善的能力，人的得救需要上帝的恩典来拯救，使人重获自由，因为只有上帝拥有全能的意志自由。然而，现在，在一个败坏了的时代，上帝不再全能。面对无神论的责难，约纳斯指出，上帝依然是正义的，他之所以对人类的至恶——“奥斯威辛”事件保持沉默，是因为“上帝和人一样在受难”。约纳斯通过强调上帝的“受难”，一方面继续捍卫神正论——恶来自人的意志选择，与上帝无关；另一方面，由于上帝是“为人受难”——仁慈，因此，人对上帝的“应答”就更显得“绝对必要”，这正是约纳斯对“责任原理”的神学论证，也是对“人义论”的深刻呼唤。回应“上帝命令”的人就是义人——正义的人。所以，人为上帝付出——将自己“交付”给上帝就意味着担当起人自己的责任，面对人自己的恶作出积极的回答。

四、自然的遗忘——虚无主义的根源

约纳斯认为，20世纪人类现实处境就是生存的意义发生了危机。用他的话说，就是“人与尘世分离的内在经验反映了人类异化状况”[10](P119)。

如前所述，约纳斯的思想成长是与他的诺斯

替宗教研究工作分不开的。正如 Ernst Nolte 所说:"他的犹太式关切促使他去研究以色列人的先知书……约纳斯的精神打上了马堡大学的烙印。……他在鲁道夫·布尔特曼的讲座上喜欢上了诺斯替宗教,后来许多年里他都献身于诺斯替宗教研究,他的权威作品《诺斯替宗教和晚期希腊罗马精神》就是关于诺斯替宗教的。"[11](P571)

在他看来,诺斯替的二元论是现代虚无主义的源头,Ernst Nolte 的如下分析和约纳斯的思想之路相吻合。"诺斯替研究使他学会了识别这种最粗暴的'二元论'形式,这种二元论把身体与灵魂、世界与上帝彼此彻底区分开来,以至于把身体看作坟墓,灵魂不得不在一条艰难的道路上致力于返回超自然的神性,这种神性是灵魂的本源。正如约纳斯所说,正是海德格尔关于存在分析的知识为他开辟了理解诺斯替思想的这种纯粹似乎遥远的世界的道路。而且,在返回的道路上,现代虚无主义的特征一览无余地呈现在他的面前。现代虚无主义同样使人生活在绝对的孤独和无归属状态。但这是笛卡儿的广延之物和思想之物的二元论的后果,这种二元论把动物看作是必然过程,使思想陷入世界的缺乏症。与此同时,恰恰因此而使人错过了生命的本质。所以,在第二个阶段,约纳斯转向生物学研究,他认为,有机体证明:唯心主义和唯物主义哲学分裂了的东西,从最简单的形式到最复杂的形式都是一个统一体……自由并非首先开始于人的生存。它在第一次破晓中就已经存在于最原始的生物中了。"[11](P572)

责任哲学的另外一个背景就是海德格尔的存在论。约纳斯虽然在他的《责任原理》中避而不谈他的老师海德格尔,但他的思想却深深打上了其老师思想的烙印。"约纳斯将海德格尔针对此在所指出的许多东西,如'被抛'和'去存在'重新置于生命中,尤其是置于动物的生存中,以至于人不再是作为一个孤立的理性部分出现在一个死亡的世界中,而是作为一个扎根于始基中的存在本身的发生,作为一个源始的实体回到自己本身,正如约纳斯在明确援引黑格尔时所说。"[11](P573)约纳斯始终将他的神正论和海德格尔的存在论贯通起来。"约纳斯不迟疑地将显示为生命的存在根据(存在的存在)称做'神性'。……我们最大的可能性远远超出了一种理性的世界的确立,为了全体个体的利益:我们能够'促进或成就神性',我们有能力成为受难的不死的上帝的助手。"[11](P573)

所有这一切听上去是思辨的,但却是约纳斯伦理学的前提。"他第一次指出,一切迄今为止的伦理学,包括康德的伦理学在内都是一种当下的伦理学,因此无法认清前所未有的历史状况。"[11](P574)"这种神性不再是全能的,因此需要我们不断的帮助。"[11](P575)约纳斯对传统神正论的转换利用了海德格尔的哲学资源,他不停地使用着海德格尔的哲学术语,如"存在分析"、"被抛"、"筹划"以及"自由与选择"[12](P16)。

在约纳斯的思想成长中贯穿着对虚无主义的批评。他认为,"西方文化危机的哲学根源"就在于"虚无主义理念"[10](P120)。这种虚无主义是现代自然科学和现代技术文明的产物。现代技术文明导致了无家可归状态。他说:"现代技术的希望之乡骤变为威胁,或者说希望与威胁不可分割地联系在一起,这构成了本书的第一命题。"[13](P7)希望与失望,这对冤家就是约纳斯眼中的现代技术的真面目。其实,这正是启蒙运动的负面后果。正如 Wolfgang Schneider 所说:"启蒙骤变为它的反面。在最近的200年里发展出来的技术在今天变得凶险起来。"[14](P7)现代自然科学的功利主义价值观最终导致了人类生存的意义危机,不仅导致了对自然的遗忘,更导致了对人性本身的遮蔽。"为了人的幸福考虑而征服自然,其过分的成功现在也扩展到人的本性自身,这导致了最大的挑战,这是人的行动给其存在带来的挑战。"[13](P7)

对自然的忽视是现代虚无主义的本质。从诺斯替宗教分裂上帝与尘世开始,到奥古斯丁对内在人与外在人的区分,再到笛卡儿的身心二元论,一直到现代存在主义,虚无主义都一直没有断线。他对存在主义哲学忽视自然、遗忘自然的缺陷尤其敏感。他在《有机体与自由》中说:"从来没有一种哲学像存在主义那样如此少地为自然担忧,对存在主义来说,自然没有任何尊严可言。"[15](P314)他把对自然的遗忘看作是德国哲学的传统。"在现代现象学和整个近代意识哲学中,自然不起任何重要作用。就是人也恰恰没有从自然出发去解释,而是相反,从自然中脱出。"[12](P48)"全部德国意识哲学、现象学和存在主义都患有奇怪的世界缺乏症。"[16](P19)虽然约纳斯没有对18世纪法国唯物主义哲学作出实事求是的评价,但他抓住了近代理性主义哲学忽视自然的本体地位的要害。

五、本体论的责任伦理学
——对虚无主义的克服

约纳斯认为，既然在奥斯威辛之后，上帝和人的关系是一种“共在”的关系，人的受难和上帝的受难一体，世上的罪恶和上帝的仁慈共容，因此，把海德格尔的存在分析和神正论结合起来，对责任进行本体论的奠基就是刻不容缓的神圣使命。

Wolfgang Schneider 说：“约纳斯学说的基础和前提就是：人对他的行为负责，这种行为的责任是人无法摆脱的。人作为唯一能够负责任的存在者，对他所做的事负责。”[14](P8) 他把人定位为能够负责的存在者。这是约纳斯对传统神正论和现代性理念中的人的形象的继承，只是相比于前者，他否定了上帝的全能，因此突出人对上帝的助手这一积极角色；相比于后者，他反对现代性观念中对自然的遗忘，试图通过人对自然的责任来弥合人与自然（自然与人性本来就是统一体）的裂痕。

约纳斯结合自己的亲身经历，分析了 20 世纪人类历史的痛苦经验。在他看来，导致大屠杀的表面原因是现代自然科学和技术文明失控的结果，但究其内在根源，是因为现代技术遭遇了前所未有的意义危机。伴随着人的主体性理念的自我膨胀，作为人性载体的自然失去了价值和意义的本体地位。因此，约纳斯首先要诊治的是现代虚无主义对自然的遗忘。而这又是和恢复自然的责任基础地位分不开的，这是论证的核心所在。因此，约纳斯首先要为价值寻求一个客观、普遍、绝对的基础。在他看来，自康德以来的现代伦理学有一个共同特征：否认人是自然的一部分，否认自然是价值的基础，从根本上颠倒了人与自然的关系，违背了责任原理。他不无深刻地指出：“一切传统伦理学都是人类中心论的。”[13](P22)

他反对诺斯替宗教把世界二分的做法，也反对德国唯心主义，更反对海德格尔（特别是前期）使世界狭义化为人的存在的做法。在他看来，世界是一个整体的意义关联性世界。海德格尔曾经指出，担忧是人的存在方式。人感到自己“被抛”到世界上，这个世界在人反思之前就已经把自己展现在人的存在面前。然而，生存意味着自我筹划，在多种可能性中进行选择，并且以这种方式承担起生存的重任。不过，约纳斯把“担忧”概念从海德格尔早期存在论对此在（人）的分析中剥离出来，把它运用到对生命哲学的思辨上去。任何有机体，无论植物、动物还是人，每个生命，就其是有死性的生存而言，意味着“在存在与不存在之间徘徊”[17](P86)。生命需要为拒绝死亡和自我保存持续不断地搏斗。“首先，就价值而言，自然被这种知识‘中性化’了，其次，人也被中性化了。现在，我们在赤裸裸的虚无主义面前感到畏惧，其中最大的力量是最空虚的，最强大的能力意味着最渺小的知识。这就是我们为什么感到畏惧的原因。”[13](P57) 传统伦理学对自然表现出冷漠的态度。对自然的冷漠导致的直接后果就是对人自身的冷漠，特别是对未来持续发展的不负责任。

既然担忧不单是对人的担忧，而且是对存在本身（整个世界）的担忧，那么什么才有担忧者的资格呢？他回答：“人是唯一为我们所知的、能够有责任的存在者。人有责任，因为他可以有责任。责任能力就已经意味着责任命令的假定：能够本身包含了应当。但是，责任的能力——一种伦理能力——基于人的存在论能力：能够在凭借认知和意愿的行为的抉择之间进行选择。因此责任是对自由的补充。责任就是一个自由地行为的主体的负担：我以自己的行为本身负责。”[17](P130-131)

因此，他提出了一个责任命令：“‘如此行动，以便使你行动的后果可以和地球上的真正人的生活持久地和平相处’；或者否定地说，‘如此行动，使行动的后果不要对这种生活的未来可能性造成毁坏’。或者简单地说，‘不要殃及地球上的人类无限继续生存的条件。’”[13](P36)

约纳斯认为，责任的本体论奠基离不开形而上学。他说：“致力于一种伦理学的世界性哲学家必须首先研究一种理性形而上学的可能性。”[13](P94-95) 正是因为缺乏形而上学的视野，传统伦理学才会陷入人类中心论不能自拔。他的责任概念究竟和传统的责任概念有何根本的不同呢？比较一下他和韦伯在责任概念上的区别，就可以更清楚地看到他的责任概念的具体含义。

Franz Josef Wetz 指出：“马克斯·韦伯第一次把责任概念引入了现代伦理学讨论，并且在他对康德实践哲学的批评性解释中区别了志向伦理和责任伦理。一个志向伦理学家（如康德）探讨一个行动的志向价值，而不关心其后果。一个行动，当它与道德志向吻合时，就是合乎道德的。韦伯首先赞同康德的观点：真正的道德性取决于道德

志向……是为了善而行善，而不是为了别的目的。"[12](P115)不过，韦伯对康德的观点作了补充：我们的行动不仅应该遵从道德志向，另外还应该注意其可能的后果，而且应该诚实地承担起责任。

约纳斯同意韦伯的观点，只有善良的志向还不够，通常还应该注意我们行动的后果。但他把人类的责任范围甚至拓展到整个有机自然界，并且增添了一个未来的视野。而韦伯还停留在传统伦理学的基础上，因此他的责任概念感兴趣的仅仅是当下的和属人的世界。而约纳斯致力于一个比韦伯更详细的责任概念的规定。责任是一个关系范畴，指某人在一个法庭面前根据一个他承担的义务对某事负责。在这个意义上，一个被告在一个法庭上遵循现行的法律为犯罪行为负责。韦伯和约纳斯不仅在规定我们人对什么负责这一问题上存在分歧，而且在我们到底必须在谁面前为我们的行为负责这一问题上也有差异。按照韦伯的观点，这个法庭无论如何是行动的主体自身，按照约纳斯的观点，判决者却是有生命的自然和未来的后代。在他那里，我们对什么负责的问题和我们在谁面前负责的问题重合了。在一定意义上"在谁面前负责"要比"对什么负责"更根本。约纳斯把人这个责任主体首先置于神的法庭(或者良心)面前，然后再谈对什么负责的问题。

不过，约纳斯的本体论奠基不止于此。他认为，自然让我们承担了关心自然保护的义务。在自然中并且对自然负责的行动的义务根据应该就在自然本身之中。而"按照韦伯的观点，除了我们自己本身，没有什么能够让我们承担义务。有责任心的政治家应该遵循哪些原理和路线，归根结底是信仰的事"[12](P117)。

另外，与传统伦理学的因果性责任观不同，约纳斯把责任概念描述为"非交互性关系"[13](P177)。这和法国当代思想家列维纳斯有相似之处。在列维纳斯看来，责任是"一种非对称性关系"[18](P75)。这就是说，责任不是建基于交互性之上的，因此，承担责任意味着不求报答地对一个正在出现的他者负责。同时，列维纳斯把他者仅仅理解为他人，对他人我们应该毫无保留地予以帮助。相反，约纳斯把他者理解为整个有生命的自然。

"责任的原初对象"[13](P234)是孩子，责任的原初事件是双亲的教养。正常情况下，父母牵挂他们的孩子，而不过问孩子们究竟能给予他们什么。约纳斯以父母对孩子的责任来表现人对自然的责任。因为责任通常是在某人陷于困境、需要特定的帮助时发生的。对不同性质的伤害的敏感和缺乏抵抗力，以引人注目的方式使得一种保护和帮助的需求明显起来，满足这种需求意味着承担责任。人的卓越之处在于："只有人才能独自承担责任。"[13](P185)所以，约纳斯说，一切责任的典范是亲子关系。父母对孩子负责，不是因为他们生养了子女，而是因为子女需要他们。

Franz Josef Wetz 指出："我们为什么要如此行动，为什么保护有生命的自然是我们的义务，这是近年来最重要的哲学课题。"[12](P119)在这场争论中，有两种对立的观点：一种观点是从客观方面寻求负责行动的义务根据，如神学家和形而上学家；另一种观点是从主观方面寻求义务根据，如功利主义者或者理性哲学家。"前者的出发点是：自然具有特有的价值，自然甚至就是权利的载体，这些权利使我们有义务善待自然，人们通常把这种观点叫做自然中心论立场。相反，功利主义者和理性哲学家否认自然的所有道德价值，并且首先从人的利益或者人的理性出发，引导人们善待自然。人们通常把这种观点叫做人类中心论立场。"[12](P120)约纳斯站在自然中心论的一边，认为自然生物(有生命的自然)和人一样有尊严和权利。自然是神圣的，这种观点伴随着宗教的世俗化和形而上学的危机的频发，在现代性观念中，连同宗教-形而上学的世界大厦一起动摇了。人们不再对伤害自然的尊严心怀畏惧。相反，人们转而甚至抨击和怀疑人的尊严本身了。

不过，我们不能片面地指责约纳斯是自然中心论者。因为他认为，我们不是要求给自然和人一样的待遇，而是要以对待人的态度对待自然，弥合人与自然的裂痕的恰当方式是抬高动物与植物，而不是贬低人。这是一种思维方式的变革。无论约纳斯承认与否，他始终都没有完全跳出其固有的先验主义，他的思想始终保留了德国一贯的思辨风格，尽管他是那么的关注人类历史实际，强调理论与实践的合一。他是那种标准的试图以形而上的方式关注人类生存命运的思想家。因此，不管人们怎么批评他的责任伦理过于严厉，过于纯洁，他的思考都不失深刻。所以，当人们(包括他自己)称他的责任伦理是一种本体论伦理时，是十分恰当的。正是在这个意义上，我们说他的

责任伦理不止是一种伦理学，更是一种形而上学。他对传统神正论进行的当代转换，从批判现代哲学对自然的遗忘出发，试图克服现代虚无主义的尝试是富有理论魅力和实践成果的。

参考文献：

[1]Augustine. On Free Choice of the Will. Translated by Thomas Williams. Hackett Publishing Company Indiana Polis/Cambridge,1993.

[2] Immanuel. Kant. Die Metaphysik der Sitten. in: *Kant's Schriften ,Werke* Ⅵ. Berlin. 1902.

[3][美]蒂利希. 基督教思想史[M]. 香港：汉语基督教文化研究所，2000.

[4][法]吉尔松. 中世纪哲学精神[M]. 台北：商务印书馆，2001.

[5][英]柯普斯登. 西洋哲学史：卷二. 中世纪哲学：从奥古斯丁到斯考特[M]. 台北：台湾黎明文化事业，1988.

[6][美]詹姆斯·施密特. 启蒙运动与现代性[M]. 上海：上海人民出版社，2005.

[7]江怡. 理性与启蒙——后现代经典文选[C]. 北京：东方出版社，2004.

[8]汉斯·约纳斯. 奥斯威辛之后的上帝观念[M]. 北京：华夏出版社，2002.

[9]Johann Georg Hamann. Sämtliche Werke. I. Band. Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler, Wien,1951.

[10][美]理查德·沃林. 海德格尔的弟子[M]. 南京：江苏教育出版社，2005.

[11] Ernst Nolte. Geschichtsdenken im 20. Jahrhundert. *Von Max Weber bis Hans Jonas*. Berlin, Frankfurt/Main. Propyläen,1991.

[12]Franz Josef Wetz . Hans Jonas in zur Einfü hrung. Hamburg, 1994.

[13]Hans Jonas. Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1984.

[14]Hans Jonas. Dem Ende näher . Gespräche ber das Verhältnis des Menschen zur Natur, Frankfurt/M. 1993.

[15]Hans Jonas. Organismus und Freiheit. *Ansätze zu einer Philosophischen Biologie*. Göttingen:1973.

[16] Hans Jonas . Wissenschaft als Persönliches Erlebnis, Göttingen,1987.

[17]Hans Jonas . PhilosoPhische Untersuchungen und Metaphysische Vermutungen, Frankfurt/M. 1992.

[18]E. Lèvinas. Ethik und Unendliches,Graz/Wien,1986.

On the contemporary transformation of traditional theodicy

—from Augustine's traditional theodicy to the philosophy of responsibility in Hans Jonas

Zhang Rong

(*Department of Philosophy, Nanjing University, Nanjing* 210093)

Abstract: Augustine is one of the major representatives of traditional theodicy. His philosophical explanations of Original Sin revealed the Free Will's ontological significance to the human being. However, this theodicy was overturned by Enlightenment and was gradually replaced by rationalism and subjective principles. At the same time, Kant's reason itself was criticized by J. G. Hamann. Some philosophers who had religious background and were familiar with Existentialism developed a new reflective way of modernity. They asserted to transform the traditional theodicy in the Postmodernism sight and to combine it with modern reflection. Hans Jonas' philosophy of responsibility is a constructive result which realized a creative transformation by combining traditional theodicy with modern reflection.

Keywords: Augustine; J. G. Hamann; H. Jonas; Theodicy; Philosophy of Responsibility

[责任编辑　全　成]

文 史 哲
2006 年第 6 期(总第 297 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 6, 2006(Serial No. 297)

是否存在独立于人的主观意志之外的客观经济规律?

——关于经济学的出发点和经济规律的思考

孙 健 朱金叶

(中国科学技术大学 管理科学与工程系,安徽 合肥 230026)

摘 要:经济学的基本前提和出发点是建立在主观因素而不是所谓客观因素的基础之上的,但这并不妨碍经济学作为有效的工具用以分析现实经济的客观性和实用性。独立于人的主观意志之外的所谓客观经济规律是不存在的,经济规律就是以大多数人的(而不是个别人的)意志为转移的规律。任何科学都不能排除主观性,独立于人的意识之外的客观世界也是不存在的。人们之所以对此感到难以理解,是因为从某种程度上来说我们都是自己先入之见(知识)的俘虏,一种观念和思维方式的改变往往不是因为旧理论不符合事实,而是一种新理论的最终出现!

关键词:主观意志;客观规律;理性预期

中图分类号:F011;F012 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)06-0142-04

一、经济学的基本前提和出发点是建立在主观因素,而不是所谓客观(物质)因素的基础之上的

经济学和近代自然科学一样,是从唯物主义这个前提出发的,这甚至可以追溯到 2500 年以前的源自古希腊的科学传统。马克思认为,经济学"从最广的意义上说,是研究人类社会中支配物质生活资料的生产和交换的规律的科学"[1](P489)。西方经济学尽管与马克思主义有着很大的差异,但是对于经济学的研究对象依然遵循从唯物主义出发的原则。马歇尔认为,政治经济学或经济学研究人类的一般工商业中的生活。新古典派则认为经济学是研究有限资源的有效配置的。以上种种定义表明,经济学的研究对象是"唯物"的不能再"唯物"了,这是铁板钉钉的事儿,难道还有疑问吗?

然而,随着现代经济学的发展,关于经济学研究对象的认识也在不断变化,人们逐渐摆脱了"机械唯物论"的桎梏,以及人为地把唯物、唯心割裂和对立起来的偏颇,走向唯物、唯心高度统一的"科学发展观"。现在,越来越多的学者倾向于认为经济学是"研究人的经济行为(human behaviour)"的学问。当然,很多学科都研究人的行为,只有经济学是从一个特殊的方面——经济领域研究人的行为。注意这时的研究对象已经从"物质生产活动"、"资源配置"转向"经济行为"的研究。而行为的研究离不开心理因素和主观因素,特别是预期。

亚当·斯密的划时代著作《国富论》对后世的影响是极其深远的。书中有两个重要的思想:一是所谓"看不见的手的原理",它是经济学的"牛顿定律"。它告诉我们一个真理,在市场经济中人们从利己的目的出发,最后会达到全社会利他的结果。二是所谓"经济人"的概念,利己是经济人的本性,不值得赞

收稿日期:2006-06-29

作者简介:孙健(1953-),男,山东博兴人,中国科学技术大学管理科学与工程系教授,主要从事诺贝尔经济学奖研究;朱金叶(1958-),男,山东肥城人,博士研究生,主要从事金融投资管理和政策研究。

美，但至少应该受到尊重！这与其说是斯密的发现，倒不如说是他说出了千百年来人们想说而不敢说、或不好意思说的真相。经济人是理性人。正是这一理性假设使经济学家可以运用数学工具分析人的行为。这又是源于130多年前，一位伟大的经济学家的天才发现，他就是瓦尔拉斯(Walras，1874年)。他提出了"一般均衡"的理论。他以联立方程组的方式把一般均衡的存在性归结为一个包含所有供给与需求的方程组是否有解。其数学推导的逻辑是，由于联立方程组的个数与未知数的个数相等，所以有解。然而遗憾的是，这个证明是错误的。正如傅雷先生首次见到黄宾虹的画不由得惊呼：这是为50年以后的人画的！瓦尔拉斯的一般均衡理论则是为80年以后的经济学家写的。因为证明这一天才发现的数学工具还没有出现。1911年法国数学家布鲁沃(Brouwer)提出的"不动点定理"竟然与"一般均衡"等价，可见瓦尔拉斯思想的深刻性。当然，其深刻性更重要的是在经济学方面，它把我们的视野由个别市场扩大到整个人类的经济活动。而且它还涉及我们对市场经济制度的信心问题，市场能引导我们实现资源的最优配置吗？市场经济的力量和缺陷又在何处？1941年，证明"一般均衡"存在性所必需的"集值映射的不动点定理"才由日本数学家角谷静夫(Kakutani)提出。1950年，小约翰·纳什(Nash)在他的博士论文《非合作博弈》中利用角谷不动点定理证明了"纳什均衡"的存在性定理。而"纳什均衡"也与一般均衡有着密切联系，其结论可以直接推广到经济系统，尤其是具有附加约束条件的纳什均衡的存在性定理，又为日后阿罗(K. J. Arrow)和德布鲁(G. Debreu)最终证明一般均衡奠定了关键性的基础。1954年，他们共同重建了一般均衡理论的大厦，在经济学史上树起了一块新的里程碑。1959年，德布鲁的代表作《价值理论》问世，标志着公理化经济学的诞生。公理化经济学的一个重要的前提和出发点是理性假定。构成理性(Rationality)的三个公理是：自反性公理、完备性公理、传递性公理。理性之所以可以由这三个公理来规定，是因为这样的表述保证了理性人能够作出选择，并且其选择是前后一致的。

然而，公理的构建依赖于偏好关系。偏好与效用是联系在一起的，但又存在着差别，偏好更贴近于心理感受。其实经济学家早就发现偏好或效用是一种主观的东西，比如"满意"与"不满意"、"幸福"与"痛苦"等等，都带有主观性。这种概念使经济学家处于非常尴尬的境地，因为他们根本无法对人的内心活动作出严密的假定，即使勉强为之，也往往显得十分牵强。这恰好证明经济学是建立在主观因素而不是客观因素，更不是物质因素的基础之上。尽管经济学以主观因素作为基本前提和出发点，但从实际效果看，并不妨碍它作为有效的工具对现实经济进行客观公正的分析和评价，并据以提出政策建议。绕了这么大一个圈子，无非是要说明，无论经济学用如何严密的逻辑和数理推导，最终都绕不开主观因素，主观因素才是经济学最基本的出发点和前提。

公理化的经济学还隐藏着更深刻的危机。越来越多的研究特别是心理学实验表明，传递性公理和完备性公理都不能成立。也就是说，构成理性假定最坚固的三根支柱中，有两根已经折断了！只剩下"自反性公理"一根独木在科学的风雨中飘摇！庞大的经济学体系大厦遇到了和数学中的"罗素悖论"一样的难题，它实际上是建立在沙漠上的空中楼阁。然而，尽管有这样的"悖论"，经济理论照样可以在实践中很好地应用，并没有发生什么真正严重的问题。这说明"悖论"可能只是表面逻辑形式上的，而其根源实际上产生于我们的主观认识。

二、独立于人的主观意志之外的所谓客观经济规律是不存在的

20世纪有两个重要突破导致了经济学思维方式的深刻变革。一是理性预期革命，它真正的革命性在于宣告了独立于人的意志之外的所谓客观经济规律是不存在的。二是博弈论和信息经济学。博弈论甚至改写了微观经济学。这两方面的突破说明影响人的行为的主观意志、心理感受等等主观因素日益成为经济学分析的重心。

1. 理性预期革命

理性预期的概念由穆斯(Muth)于1961年提出，其后卢卡斯(Lucas)、萨金特(Sargent)、巴罗(Barro)等人的创造性贡献集其大成，最终引发了一场理性预期革命。1995年卢卡斯因此而荣获诺贝尔经济学奖，从此理性预期学派成为主流经济学派。理性预期是经济行为的核心。这一理论为宏观经济学

重新找到了微观基础，对于填平宏观与微观之间的“鸿沟”具有重要的意义。理性预期经济学有两个重要假定：一是理性预期假定。经济行为人能够尽可能地充分利用已有的有限信息，对未来经济的变动作出合乎理性的预测。用数学语言来表述就是：主观概率分布的期望值与客观概率分布的期望值相等：

$$[E(\overline{p})]=[E(\overline{p})|z];$$

二是价格与工资有伸缩性假定。这等于恢复了古典派的思想。价格和工资具有足够的伸缩性，会迅速作出反应，以保证所有市场上的需求与供给的均衡。理性预期假定的一个重要的推论是“政策无效性定理”。首先，由于政府与普通百姓所获取的信息是一样的，所以政府无法“愚弄”百姓。其次，百姓当前的行为是针对目前的政策的，一旦政策发生了变化，相应地，行为也会发生变化。即所谓“上有政策，下有对策”，“政策永远赶不上对策变化快”！因此，理性预期学派的政策主张是反对“兵不厌诈”式的“相机决策”，提倡“取信于民”式的“固定规则”。理性预期经济学把预期作为一个重要的经济变量引入到经济分析和模型中，重新构建了宏观经济学，同时也改变了政府制定政策的思路。而从哲学意义上说，我们可以得到一个更具革命性意义的推论：独立于人的主观意志的所谓客观经济规律是不存在的，像经济科学和社会科学这类有人的行为参与的系统，人及其行为是主体。因此，所谓经济规律就是以人的主观意志为转移的，确切地说是以大多数人而不是个别人主观意志为转移的规律。真正决定经济走势的不是政策，也不是政府，而是人心的向背。

如果大家都预期北京春天不出现“沙尘天气”，“沙尘天气”还会照样光顾北京。因为人有时无法左右“大自然”这个客观系统。“人定胜天”这句口号在许多情况下只能说明人的狂妄和无知！但是，如果大多数人都预期经济会繁荣，那么经济的走势一定会好起来。反之，则相反。多年来，政府一直在实行扩大内需的政策，但是从对老百姓的消费拉动看，效果并不明显。这显然是因为预期的作用。改革从实质上说，不管我们承认不承认，都是一个国家不断扔“包袱”，老百姓不断接“包袱”的过程。人们在收入增长的同时，对经济前景的不确定性的预期也随之增强，比如：养老、医疗、住房、子女教育等未来消费成本和风险“持续高涨”的预期导致人们不敢进行当前消费，结果政府的扩大内需的政策不能奏效。又如从1999年11月1日开征税率为20%的利息税，目的也是为了刺激消费。七年过去了，居民储蓄不降反升，连创新高，利息税“抑制储蓄”的作用几乎为零。特别是在近几年实际存款利率为负的情况下，国人的储蓄执著依然故我，这似乎与国家的宏观调控政策“春去春来不相关”！因为在百姓看来，储蓄几乎是唯一安全的理财方式，也可以看成是他们的理性选择，除此之外别无选择。所以，决定百姓是否消费或储蓄的是大多数人的理性预期，而不是政府的政策。

2. 博弈论

正如理性预期使宏观经济学发生了革命一样，博弈论对于微观经济学的改造也是革命性的。1994年，1996年，2005年，诺贝尔经济学奖三次授予博弈论（包括信息经济学）大师，足见其在经济学中的显赫地位。

博弈论中的一个重要概念是纳什均衡，其思想内涵是非常深刻的。它表述了这样一种策略组合：在博弈中，给定其他局中人的策略选择后，没有任何一个局中人会选择其他策略。纳什均衡最重要的性质是所谓一致性预测。若每一个局中人都预测到某个博弈结局会发生，那么没有一个局中人愿意选择偏离这个预测的策略组合。一致性预测是纳什均衡的本质属性，而且只有纳什均衡才具有这种属性，任何其他非纳什均衡都不是一致性预测。它与理性预期理论有异曲同工之妙，进一步从微观层面说明人的主观意志决定人的行为，大多数人的行为决定经济的基本走向。

1965年，泽尔腾通过动态分析完善和丰富了纳什均衡的概念，提出“子博弈精炼纳什均衡”，它是指当且仅当局中人的每一个子博弈都是纳什均衡，即局中人的每一步子博弈的策略选择都是最优的。这一点与理性预期学派的所谓理性预期均衡以及政策连续性（time consistency）不谋而合。政策连续性是指制定政策要前后一致，要有连续性和相容性，不能朝令夕改，前后矛盾；否则，就是政策不连续。假如，政府向公众承诺实行低通胀政策，但为了扩大就业又倾向于采用凯恩斯主义，这就是政策不连续。但具有理性预期的百姓不会被政府所“欺骗”，结果预期的通胀还会出现，失业率保持在“自然失业率”水平。

这是一个典型的政策无效定理的例子，同时也是一个典型的“精炼纳什均衡”。

总之，凡是有人的主观行为参与的系统，包括经济系统、社会系统、政治系统等等中的所谓客观规律就是以大多数人的而不是个别人、少数人的主观意志为转移的规律，而且必须以人的主观意志为转移。舍此，并不存在什么独立于或超越于人的主观意志的所谓客观规律。

三、进一步的探索

本文的基本观点甚至可以在自然科学，特别是量子物理学中找到“科学的依据”。量子物理学认为任何科学都无法排除主观因素，独立于人的意识之外的客观世界是不存在的。量子论的一些重要结论和实验对经济学有着深刻的启发性。例如：“波粒二象性”——光子既是粒子又是波，物质的粒子性和波动性都是真实的，是对同一现象的两种互补性描述，同一对象其表现形态可能是互相排斥的，但它们在更高层次上是统一的。其实“二象性”特征具有一定的普适性。在经济学中一些重要的概念和指标都可以从“二象性”的角度去分析。比如“理性”与“非理性”来自同一个主体，一个本质上理性的经济人往往也会做出非理性的行为来。“GDP”是最常见的经济指标，它常常用于表示一国的经济总量，但是从另一个极端的角度看，它又可以看成“国内生产总污染”。又如佛教早就讲“二象性”、“色空二象性”——“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色”。

1979 年，著名科学家约翰·惠勒(John Wheeler)提出了一个惊世骇俗的实验构想——“延迟实验”(delayed choice experiment)。这个实验让“电子实际上通过了双缝屏幕之后，再来选择究竟是通过了一条缝还是两条缝”。这个实验的哲学意义十分深刻，后来被概括为：“历史是由未来决定的。”在经济学中这样的例子不胜枚举：股票、证券、期权以及各种金融衍生工具等等都是属于“未来决定历史”。我之所以以这个价格购买某一支股票，是因为我已经预期它在未来的价位将达到一个什么样的水平。同样，我抛售一只股票，也是因为我已经预期它在未来将降至一个什么样的水平。正是对未来的预期决定我今天的行为(历史)。

参考文献：

[1]马克思恩格斯选集：第 3 卷[M]. 北京：人民出版社，1995.

Are there objective economic laws independent of man's subjective will?
—on the point of departure of economics and economic laws

Sun Jian Zhu Jinye

(*Department of Management, University of Science and Technology of China, Hefei* 230026)

Abstract: The basic premise and point of departure of economics are established on the foundation of subjective factors instead of the supposed objective factors. But this doesn't reduce the objectivity and practicability of economics as a valid tool for analyzing real-life economy. The so-called objective economic laws independent of man's subjective will have never existed. Economics laws depend on the will of the majority (not few) of people. Actually no science can exclude the subjective, even an objective world independent of man's consciousness is nonexistent. The reason people feel hard to comprehend this standpoint is that we are, to a certain extent, the captives of pre-formed ideas as we call "knowledge." An idea or a way of thinking changes often because of the final appearance of new theories, not because the old theories fail to correspond with facts.

Keywords: subjective will; objective laws; rational expectations

[责任编辑 刘京希]

文 史 哲
2006 年第 6 期(总第 297 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 6, 2006(Serial No. 297)

马克思劳动价值论研究进程中的三次转向

刘 冠 军

(曲阜师范大学 经济学院,山东 日照 276826)

摘 要:马克思劳动价值论是在"转向"中向前发展的。从历史的维度看,在马克思劳动价值论的研究进程中发生了三次大的转向。第一次是马克思从对古典劳动价值论的否定,到对古典劳动价值论的肯定并超越的转向,其标志性成果是马克思劳动价值论的创立。第二次是马克思从对工场手工业中劳动价值关系的考察,到对机器大工业中劳动价值关系的探索的转向,其标志性成果是马克思科技劳动价值论思想的萌发。第三次转向是从对"科技与生产相分离"的"物质生产领域"中劳动价值关系的考察,到对"科技与生产一体化"的现代经济社会与境[①]中科技劳动价值关系的研究的转向,其标志性成果是现代科技劳动价值论的建构。

关键词:马克思;劳动价值论;古典价值论;科技劳动价值论;现代科技劳动价值论

中图分类号:F0-0; A811 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)06-0146-09

劳动价值论是建立在"劳动"这个人类本质活动基础上的价值论研究的结晶。从历史的维度来考察,由于在威廉·配第、亚当·斯密和大卫·李嘉图等人的价值学说中,既有"劳动决定价值"方面的许多深刻见解,又存在一些"非劳动价值论"的思想,因此从他们的价值学说开始,价值论的研究便沿着两条完全不同的线路向前发展。其中的一条线路是,马克思在斯密和李嘉图等人的劳动价值学说的基础上,将其进一步发展为科学的劳动价值论,从而形成了劳动价值论的发展线路。在这一线路上,马克思劳动价值论从其孕育、创立到进一步发展的轨迹,不是笔直的、线性的,而是曲折的、非线性的,它是在"转向"中前进的。在从古典劳动价值论到马克思劳动价值论、再到现代科技劳动价值论的发展进程中,发生了"三次转向",这也就是马克思劳动价值论研究进程中的三次转向。笔者认为,沿着马克思劳动价值论孕育、创立和发展的轨迹,考察其在"转向"中前进的事实,总结其"转向"的标志性成就,其意义是重大的。

一、从对古典劳动价值论的否定到对它的肯定并超越之转向:马克思劳动价值论的创立

科学的劳动价值论是由马克思和恩格斯在批判地继承了古典劳动价值论的基础上创立的,但马克思劳动价值论的创立不是一帆风顺的,而是经过一个很长的研究和创新的过程。其中,马克思和恩格斯对待古典劳动价值论的态度,经历了一个从否定到承认、肯定并超越的转向过程。这是马克思劳动价值论研究过程中的第一次转向,此次转向的标志性成就是马克思劳动价值论的创立。为了阐明这次转向,笔者首先考察马克思和恩格斯对古典劳动价值论的否定,这有助于我们历史地、准确地理解马克思和恩格斯有关劳动价值论的论述,避免形成片面的认识。

收稿日期:2006-02-25

作者简介:刘冠军(1963-),男,山东安丘人,曲阜师范大学经济学院教授,博士,博士生导师,主要研究方向为马克思主义理论、科技哲学、科技经济学、科技与社会等。

基金项目:山东省社会科学规划研究重点项目"科技创新价值论和科技企业创新的孵化机制研究"(02BZJ03);曲阜师范大学博士科研启动专项基金资助项目。

（一）马克思对古典劳动价值论的否定。马克思和恩格斯对古典劳动价值论的否定，主要是在他们研究劳动价值论的初始阶段，即自1842年马克思第一次使用“价值”一词开始，到1844年在《1844年经济学-哲学手稿》中用劳动“异化”观点“首先对价值加以论证”[1](P264)为止的这一阶段。在这一阶段，马克思和恩格斯开始研究价值和价格及其关系问题，但由于他们没有把古典经济学同庸俗经济学区别开来，因此对古典劳动价值论的观点如同对庸俗经济学的观点一样，持一种否定的态度[2](P33)，认为“李嘉图的劳动价值论是不符合私有制现实的。在私有制下，价值没有实在意义……劳动价值论是‘虚假的抽象’”[3](P274)。具体来看，在马克思和恩格斯的著作中，最早使用“价值”概念是在1842年10月马克思发表的《第六届莱茵省议会的辩论》一文中，认为“价值是财产的市民存在的形式，是使财产第一次获得社会意义和互相转让能力的逻辑术语”[4](P141)。马克思在此把价值仅仅看成是一个“逻辑术语”，这说明他当时并不真正了解价值的本质，没有接受古典劳动价值论的观点。在1843年底至1844年初，恩格斯在《政治经济学批判大纲》中认为“价值是生产费用对效用的关系”[4](P605)。恩格斯的这一论点不仅没有达到马克思劳动价值论的高度，而且没有接受李嘉图劳动价值论的观点，因为在李嘉图劳动价值论中已经清楚“效用”就是使用价值，它是不能决定价值的。1844年，马克思来到巴黎，他在研读恩格斯《政治经济学批判大纲》的同时，还研读了许多资产阶级经济学家的著作，并作了摘录和笔记，其中有不少精辟的见解，尤其是在《1844年经济学-哲学手稿》中“首先对价值加以论证”，并用劳动的“异化”来说明价值。但在这些摘录和笔记中对价值的阐述还没有超越恩格斯上述著作中的思想，基本上没有接受甚至否定古典劳动价值理论的观点。

（二）马克思对古典劳动价值论的肯定与超越：科学的劳动价值论的孕育。马克思和恩格斯对古典劳动价值论的否定持续的时间很短，他们很快就“转向”对古典劳动价值论的承认、肯定并超越的阶段。这主要是指从1845年马克思和恩格斯合著《神圣家族》开始，到1849年马克思完成《雇佣劳动和资本》为止的这一段时间。在这一阶段，马克思和恩格斯已经由否定劳动决定价值转向到承认劳动决定价值，明确肯定劳动时间是决定价值的本质因素，在一定程度上超越了李嘉图的劳动价值论，并孕育了科学劳动价值论的思想。具体来看，1845年马克思和恩格斯合著《神圣家族》，次年又合著《德意志意识形态》。这两部著作中的价值论观点，用列宁的话来说就是“接近劳动价值的理论了”[2](P37)。在这两部著作中，马克思和恩格斯已由否定劳动决定价值转向到承认劳动决定价值，明确肯定劳动时间是决定价值的本质因素，因此马克思和恩格斯这时已接近古典的劳动价值论了。在1847年出版的《哲学的贫困》中，马克思大量地运用李嘉图的价值理论来批判蒲鲁东的价值理论，并阐明了自己的劳动价值观，表现在：肯定李嘉图用“制造商品所需的劳动量”来确定商品价值的观点[5](P88)；批判蒲鲁东把劳动所创造的价值同劳动（力）本身的价值混为一谈，初步考察这一“劳动商品”，为后来区分劳动与劳动力奠定了基础；论证了商品的价值、交换价值和供求之间的关系，其中包括了两种含义的社会必要劳动量与商品价值决定的关系问题；初步分析货币的价值，提出“货币不是东西，而是一种社会关系”[5](P119)的观点等。紧接着，马克思在《雇佣劳动与资本》中以劳动价值论为基础，说明了雇佣劳动与资本的关系，着重阐明了劳动（力）这一商品的价值决定和工资的本质问题，实际上区分了劳动力的价值与劳动所创造的价值。由此可见，马克思此时不仅承认、肯定了古典的劳动价值理论，而且在一定程度上超越了它，孕育、形成了大量的科学劳动价值理论的思想观点。

---

① “与境”和“语境”的英文对应词，都是“context”。一般情况下，人们将“context”译为“上下文”、“语境”、“脉络”、“（文章的）前后关系”、“（事情发生的）背景”或“环境”等；现在，有些学者主张将其译为“与境”。在拙文中，采用“与境”这一概念作为“context”的汉语对应词。语境多是从语言学层面来使用的，至多是从认识论角度来使用的，更多地强调了主观的东西。而与境包含了“语义”和“生成”两个方面：在语义构成上，与境包括理论、方法等成分；在生成方面，与境包含了社会的、历史的、现实的因素等。在拙文中，在不排斥语义层面上使用与境概念的前提下，更加强调在生成层面上来使用与境这一范畴，着重强调“context”是“一种具有本体论性的实在”，即本体论意义上的社会实在，是一种“最具普遍性”的“社会存在”，是现代经济社会中各种经济事实或经济现象所构成的“一个具有复杂内在结构性的系统整体”。因此，从整体论意义上讲，拙文中出现的“现代经济社会与境”，包含了现代经济社会各个方面的经济事实和经济现象，这些事实和现象相互交织在一起，构成了一个有机的整体。

(三)马克思对古典劳动价值论从否定到肯定并超越之转向的完成:科学的劳动价值论的创立。马克思对古典劳动价值论从否定到肯定并超越之转向的完成,主要是在从1857年马克思开始全面地阐述劳动价值论起,至1895年恩格斯逝世为止的这一段时间。在这一阶段,马克思系统地创立了科学的劳动价值论体系,这标志着马克思劳动价值论研究进程中第一次转向的完成。具体来看,1857年至1858年,马克思撰写了《政治经济学批判(1857-1858年草稿)》,第一次系统地阐述了劳动价值理论和剩余价值理论。可以说,《政治经济学批判》第一分册的完成,标志着马克思的科学劳动价值论的基本形成,因为在这一分册中,揭示了商品是使用价值和价值的矛盾统一体,揭示了私人劳动与社会劳动的矛盾必然发展到商品与货币的矛盾;深入分析了创造价值的劳动,第一次提出了体现在商品生产中的劳动的二重性原理;明确地回答了什么是价值、为什么生产商品的劳动具有价值的形式,并重点分析了价值形式和作为一般等价物的货币,第一次论证了货币的起源、本质及其职能等。1865年,马克思在《工资、价格和利润》的报告中,进一步论证了商品的价值决定及其表现为价格的问题;第一次阐明了商品价值与劳动生产率的关系、价值与价格的关系;第一次明确指出"工人所出卖的不直接是他的劳动,而是他暂时转让给资本家支配的他的劳动力"[6](P179)等。1867年,马克思出版了《资本论》第一卷,其后又完成了《资本论》第二卷和第三卷的手稿。在《资本论》中,马克思把上述著作中关于价值的有关论述联系起来,作了全面系统的考察和深入细致的研究,构建并完成了一套完整的、严密的、科学的劳动价值理论,实现了劳动价值论上的伟大变革。其内容主要包括:(1)从分析商品开始,系统地阐述了商品的二因素理论,科学地分析了商品的使用价值、交换价值、价值等基本范畴。(2)科学地论证了体现在商品中的劳动二重性原理。(3)科学地分析了商品的价值形式及其发展过程和结果,建立了科学的货币理论。(4)科学地分析了商品价值量的决定问题,全面地总结了价值规律的内容。(5)科学地解决了导致李嘉图学派解体的两个难题。(6)科学地揭示了商品拜物教的实质和根源等[7](P47-166)。马克思逝世以后,恩格斯为科学的劳动价值论提供了具体的历史材料,从而使其建立在更加牢固的历史材料基础上。

二、从对工场手工业的考察到对机器大工业的研究之转向:马克思科技劳动价值论思想的萌发

在劳动价值论的研究过程中,马克思从对工场手工业中的劳动价值关系的考察分析,到对机器大工业中劳动价值关系的探讨研究,是其研究劳动价值论的过程中的第二次转向,而且此次转向的标志性成就就是马克思所萌发的科技劳动价值论的思想。

(一)马克思对工场手工业的考察,形成了以体力支出为主的劳动价值论。马克思在其经典著作中用大量的章节来考察工场手工业中的劳动价值关系,如在其代表作《资本论》中,第一卷第十三章"机器和大工业"之前的各章节,基本上是以"工场手工业"为蓝本来分析劳动价值关系的。因为工场手工业中的劳动主要是以体力支出为主的生产工人的劳动,所以通过对工场手工业中劳动价值关系的考察所形成的劳动价值论,主要是以体力支出为主的劳动价值论,简称为"体力劳动价值论"。在我国理论界有一种观点认为,体力劳动价值论是马克思劳动价值论的基础和核心。从一定意义上讲,这一观点是有其道理的,因为在马克思看来,考察工场手工业中的劳动价值关系是"以劳动力为起点"的。这也是马克思基于工场手工业的现实而作出的选择,因为"在工场手工业和手工业中,是工人利用工具……劳动资料的运动从工人出发……工人是一个活机构的肢体"[7](P463)。正是基于这样的事实,马克思尽管在当时的历史条件下已经洞察到以脑力支出为主的"科技劳动"不属于简单的体力劳动,而是属于"生产力特别高的劳动"即复杂劳动,但马克思还是将这种复杂劳动加以"简化",使之"还原"为简单的体力劳动[8],并认为这是"在生产者背后由社会过程决定的"[7](P58)。大家知道,创造价值的劳动是复杂的多层次的劳动系统的运作过程。在商品经济社会中,现实的创造价值的劳动是由劳动主体和劳动客体有机结合构成的复杂系统的运作过程,这种创造价值的劳动系统,由于其复杂程度的不同而表现出不同的层次结构。在不同的劳动系统中,由于劳动主体所付出的抽象劳动作为"同质劳动"在量上也存在着简单和复杂的差别,存在着由于复杂程度的不同而导致的劳动量的"部分质变"。根据这种"部分质变",可将不同的劳动系

统按照由低级到高级的顺序，至少划分为两种类型："手工工具－体力型"和"机器－脑力型"。在工场手工业中，占主导地位的是"手工工具－体力型"劳动系统，这是一种以劳动者的体力消耗为主并且以使用手工工具为特征的劳动系统。在该系统中，劳动工具主要是一般的铜器、铁器或铁木复合器物等手工工具，它将劳动主体和劳动客体联结起来；同时，劳动过程的主要承担者——劳动主体主要是工场手工业中从事体力劳动的生产工人，因此劳动主体的体力（或自身的自然力）的大小标志着该劳动系统中动力的大小，它决定着劳动范围的大小和效率的高低，在这种意义上该系统的运行通常被称为体力劳动。在商品经济发展史上，这是一种最简单的劳动，它所创造的价值量的大小是与劳动主体的劳动时间的长短成正比关系的，劳动时间的量决定了价值的量，因此在"手工工具－体力型"劳动系统中，其劳动价值关系主要表现为体力劳动与价值的关系，而反映这种关系的理论就是体力劳动价值论。

（二）马克思对机器大工业的研究，萌发了以脑力支出为主的科技劳动价值论思想。无庸讳言，体力劳动价值论是马克思劳动价值论的基础和核心，但当马克思从对工场手工业中的劳动价值关系的考察，转向对机器大工业中的劳动价值关系的考察时，便萌发了以脑力支出为主的科技劳动价值论的思想。马克思不仅在《资本论》中专门用一章（第一卷第十三章）的篇幅来考察"机器和大工业"的问题，而且在他的经济学手稿中也从不同的方面来考察分析"机器"和"大工业"的问题，特别是在他的 1861－1863 年的经济学手稿中专门对机器作为自然力和科学的应用问题进行了研究。在这些考察研究过程中，马克思实现了从对工场手工业中的劳动价值关系的考察，到对机器大工业中的劳动价值关系的研究的重大转向。具体来看，对劳动价值关系的考察，如果说在工场手工业中是"以劳动力为起点"的，那么在机器大工业中则是"以生产资料为起点"的[7](P408)；如果说"在工场手工业和手工业中，是工人利用工具……劳动资料的运动从工人出发……工人是一个活机构的肢体"[7](P463)，那么在机器大工业的"工厂中，是工人服侍机器……是工人跟随劳动资料的运动……死机构独立于工人而存在，工人被当作活的附属物并入死机构"[7](P463)。正是基于这样的事实，马克思对劳动价值论研究的视角发生了重大转向，即从"在工场手工业中以劳动力为起点"到"在大工业中以生产资料为起点"的转向。在发生了这一转向之后，马克思认为"首先应该研究，劳动资料如何从工具转变为机器，或者说，机器和手工业工具有什么区别"[7](P408)，同时还要研究"机器"和"大工业"的关系等。正是在这一研究的过程中，马克思萌发了科技劳动创造价值的科技劳动价值论思想。如前所述，劳动系统按照由低级到高级的顺序可被划分为两种类型："手工工具－体力型"和"机器－脑力型"。如果在工场手工业中占主导地位的是"手工工具－体力型"劳动系统，那么在机器大工业中占主导地位的就是"机器－脑力型"劳动系统，这种劳动系统是以使用和改进机器、以科技的应用和以脑力消耗为主的科技劳动为主要特征的。在这种劳动系统中，劳动过程具有了复杂性特征：（1）在现象层面上，劳动过程的主要承担者从生产工人向劳动手段上转移。因为劳动过程中的动力不再仅仅取决于生产工人自身的自然力即体力，而且更重要的是取决于借助科学在生产中物化的劳动手段即机器所使用的自然力，并且在这样一种情况下，"使用劳动工具的技巧，也同劳动工具一起，从工人身上转移到了机器上面"[9](P460)；并且机器大工业中的机器系统是由"三个本质上不同的部分组成的"[9](P460)，即作为动力的发动机、调节改变运动形式的传动机和改造劳动对象的工具机，这种机器系统具有自己的内在结构，是一个能够自己运转、自行转换能量并做功的高效运作系统，在这个系统中"机器使肌肉力成为多余的东西"[9](P433)，工人的技术和技巧都转移或合并到机器上去了，工人在生产中的地位相对降低，甚至被机器这种劳动手段所替代。（2）在实质层面上，在机器大工业的"机器－脑力型"劳动系统中，劳动过程的主要承担者借助于机器这一劳动资料，从在"生产现场"操作的工人向"生产现场"以外的以脑力消耗为主的科技劳动者转移。在马克思看来，"科学对于劳动来说，表现为异己的、敌对的和统治的力量，而科学的应用一方面表现为传统经验、观察和通过实验方法得到的职业秘方的集中，另一方面表现为把它们发展为科学（用以分析生产过程）；科学的这种应用，即自然科学在物质生产过程中的应用，同样是建立在这一过程的智力同个别工人的知识、经验和技能相分离的基础上，正像生产的［物质］条件的集中和发展以及这些条件转化为资本是建立在使工人丧失这些条件，使工人同这些条件相分离的基础上的一样"[10](P207－208)。正是因为科学和生产的这种分离，借助于机器系统

这一中介，使“机器-脑力型”劳动系统中的劳动过程的主要承担者，从在“生产现场”操作的工人向“生产现场”以外的以脑力消耗为主的科技劳动者转移。

（三）马克思从对工场手工业的考察到对机器大工业的研究之转向的标志性成就。马克思从对工场手工业的考察到对机器大工业的研究之转向的标志性成就，就是马克思在考察机器大工业中的劳动价值关系基础上所萌发的科技劳动价值论思想。其主要集中在他的代表作《资本论》、特别是其中的第一卷第十三章“机器和大工业”中，以及他的1861-1863年经济学手稿中。通过对这些经典著作的考证分析，笔者将马克思科技劳动价值论思想的主要观点概括为：(1)马克思在论述“劳动力”和“总体工人”等范畴时，已经将科技劳动创造价值的思想蕴涵其中。马克思指出：“我们把劳动力或劳动能力，理解为人的身体即活的人体存在的、每当人生产某种使用价值时就运用的体力和智力的总和。”[7](P190) 马克思在此一方面指出了生产过程中运用的脑力、智力，与运用的体力一样，也是劳动力不可分割的构成部分；另一方面肯定了以脑力劳动或智力劳动为主的劳动是人类劳动的一部分。而科技劳动自然是以脑力劳动或智力劳动为主的劳动的典型，它自然也是人类劳动的一部分，也是创造价值的劳动。并且，马克思把两种生产劳动者即“以体力劳动为主的劳动者和以脑力劳动为主的劳动者”[11](P444) 合称为“总体工人”[7](P556)，认为他们都是生产价值和剩余价值的劳动者，这也就是把典型的以脑力劳动为主的劳动者即科技劳动者，看作是生产价值和剩余价值的“总体工人”的一部分[8]。(2)马克思在创立劳动价值论时，将创造价值的劳动划分为两类——简单劳动与复杂劳动，这在实质上已经将作为复杂劳动的科技劳动与价值的关系纳入到自己的视野之内，已经将作为复杂劳动的科技劳动与价值的关系的思想作为其劳动价值论体系的重要内容。在马克思看来，“比较复杂的劳动只是自乘的或不如说多倍的简单劳动，少量的复杂劳动等于多量的简单劳动”[7](P58)。而复杂劳动是相对于简单劳动而言的，是创造价值的劳动的一种，而且是非常重要的一种；与简单劳动相比较，在相同的时间内它所创造的价值是简单劳动的“多倍”或“自乘”。科技劳动是一种最为典型的复杂劳动，自然是一种创造价值的劳动，而且作为“最复杂的劳动”，它比一般性生产劳动创造的价值要更多、更大，是“自乘的”、“多倍的”一般性生产劳动所创造的价值。(3)马克思在研究机器大工业的生产方式时，不仅将科技纳入生产力范畴，而且还隐含着对科技劳动与价值的关系的论述，潜含着科技劳动创造价值的思想。马克思指出：“大工业把巨大的自然力和自然科学并入生产过程，必然大大提高劳动生产率，这一点是一目了然的。但是生产力的这种提高并不是靠另一个地方增加劳动消耗换来的，这一点却绝不是同样一目了然的。”[7](P424) 言外之意，自然科学并入生产过程并提高劳动生产率，实质上是“靠在另一个地方增加劳动消耗换来的”，而在另一个地方增加的劳动消耗指的是什么呢？答案应该而且肯定是创造自然科学成果的科学人员的劳动。马克思此前所举的例子足以说明之：“电流作用范围内的磁针偏转规律或电流绕铁通过而使铁磁化的规律一经发现，就不费分文了。”[7](P424) 即关于电和磁及其相互转化的这些科学成果，一旦发现并公诸于世之后，就成为“不费资本家分文”的生产力，资本家便可无偿地利用这些科学成果。然而，在这些科学成果发现之前的情况又是如何的呢？正如马克思所说的，“在另一个地方增加的劳动消耗”，就是科技人员的劳动即科技劳动。(4)在机器大工业中，基于“机器-脑力型”劳动系统中的劳动过程的复杂性，其价值的来源是二重的。其一，生产过程中生产工人的活劳动所创造的价值。这部分价值将伴随着科技的发展和应用，伴随着生产工人的机能被机器的替代趋势，在整个产品的价值构成中所占的份额越来越少。其二，游离于生产过程之外的或“生产者背后”的科技劳动所创造的价值。这是因为，机器系统的出现是科技发展的产物，即科技劳动的产物，是科技人员以脑力支出为主的劳动的结果。应当注意的是，科技人员进行复杂劳动的过程与其借助于机器系统运作实现价值的过程，存在着“跨时空”的现象，并由此造成了科技人员以脑力劳动为主的科技劳动所创造的价值，却显现为由机器系统所创造的假象。(5)马克思在研究“机器”、“机器体系”和“自动的机器体系”的过程中，洞察到了现代“信息-智力型”劳动系统的价值创造问题。他指出：“只有在劳动对象顺次通过一系列互相连接的不同的阶段过程，而这些过程是由一系列各不相同而又互为补充的工具机来完成的地方，真正的机器体系才代替了各个独立的机器”[7](P416)，而且“当工作机不需要人的帮助就能完成加工原料所必需的一切运动，而只需要人从旁照料

时，我们就有了自动的机器体系”[7](P418)。这种“自动的机器体系”的进一步发展就是现代的智能机器系统，它的出现和使用使现代生产过程产生了比“机器－脑力型”劳动系统更高的劳动形式即“信息－智力型”劳动系统。在这种劳动系统中，生产工人的活劳动量大大减少或者几乎完全被取代，“工人不再是生产过程的主要当事者，而是站在生产过程的旁边”，工人的“直接劳动在量的方面降到微不足道的比例”，在质的方面“变成一种从属的”或附属性的活动[12](P212)；“现实财富的创造较少地取决于劳动时间和已耗费的劳动量，较多地取决于……科学水平和技术进步”[12](P217-218)，归根到底来源于“智力劳动特别是自然科学的发展”[13](P97)。此时，商品价值的主要源泉已经不再仅仅是在“生产现场”的工人的活劳动，更为重要的是“生产者背后”的科技人员的脑力劳动和智力劳动即科技人员的活劳动。

三、从对“物质生产领域”的考察到对现代经济社会与境研究之转向：现代科技劳动价值论的建构

马克思在考察分析“机器”和“机器大工业”的过程中，萌发了科技劳动价值论的思想。但马克思科技劳动价值论的思想与马克思劳动价值论研究的“对象域”即物质生产领域是不相吻合的。要解决这种“不吻合”问题，就必须实现马克思劳动价值论研究进程中的第三次转向，即从对“物质生产领域”中的劳动价值关系的考察，转向到对现代经济社会与境中的劳动价值关系的研究。在实质上，这是将马克思劳动价值论研究的“对象域”从传统的“物质生产领域”，拓展到“精神生产领域”，或拓展为在“物质生产”基础上形成的“物质生产”和“精神生产”相统一的现代经济社会与境中的生产系统。在这种拓展的基础上，将马克思科技劳动价值论的思想凸显出来，并结合现代经济社会与境加以创新，使之系统化、理论化，建构起现代科技劳动价值论的理论体系，因此，第三次转向的标志便是现代科技劳动价值论的建构。

（一）马克思科技劳动价值论思想与马克思劳动价值论研究“对象域”的“不吻合性”。这种“对象域”的不吻合性主要表现在：马克思劳动价值论研究的“对象域”，不管是工场手工业的产品生产，还是机器大工业的产品生产，基本上属于传统的“物质生产领域”的范畴；而马克思科技劳动劳动价值论思想的“对象域”已经超出了“物质生产领域”，进入到了“精神生产”领域，进一步讲已经拓展到在“物质生产”基础上所形成的“物质生产”和“精神生产”相统一的“科技与经济一体化”社会与境中的生产系统的范围。具体来看：

一方面，马克思劳动价值论研究的“对象域”，包括工场手工业的产品生产和机器大工业的产品生产，基本上属于“物质生产”范畴。其根据如下：(1)从马克思阐述科技劳动价值论思想的社会背景看，科技活动和物质生产是相分离的，因此马克思在创立其劳动价值论时，只对或主要对“物质生产领域”的劳动价值关系进行考察，而没有系统地考察作为精神生产的科技生产中的科技劳动价值关系。尽管马克思在考察“机器大工业”的过程中萌发了科技劳动价值论的思想，但这一思想还主要是针对“物质生产领域”中因机器、机器体系和自动的机器体系所涉及的科技劳动而言的，从总体上讲基本属于“物质生产”的范畴。(2)从马克思劳动价值论的来源看，古典劳动价值论作为“真正的现代经济学，只是当理论研究从流通过程转向生产过程的时候才开始”[13](P376)，这里的生产过程就是“物质生产”过程。马克思创立劳动价值论时，也将其研究的“对象域”定位在“物质生产领域”。(3)从马克思劳动价值论的所属体系——政治经济学的研究对象来看，马克思在《资本论》德文第一版序言中指出：“我要在本书研究的，是资本主义生产方式以及和它相适应的生产关系和交换关系。”[7](P8)其中的生产方式、生产关系都是针对“物质生产领域”而言的，交换关系也是建立在物质生产基础之上的。(4)从马克思劳动价值论的直接出处来看，这一理论是在《资本论》第一卷中创立和完成的，而该卷的标题就是“资本的生产过程”。马克思对此的解释是：“在第一卷中，我们研究的是资本主义生产过程本身作为直接生产过程考察时呈现的各种现象。”[13](P29)这就是说，《资本论》第一卷研究的“资本的生产过程”，就是资本的现实生产过程，即具体的资本主义的“物质生产”过程。(5)马克思将劳动价值论研究的“对象域”确立为“物质生产领域”，与马克思科学历史观创立的基础是一致的。马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中第一次把物质生产确立为科学历史观的出发点和逻辑前提，认为物质生产就是“生产物质生活本身”，这是人们“第一个需要确定

的具体事实"[14](P24)。(6)马克思将劳动价值论研究的"对象域"确立为"物质生产领域",与唯物史观的基本思想也是一致的。从社会存在和社会意识这对范畴来考察,物质生产是"历史中的决定性因素"[15](P2),属于社会存在的范畴,而作为社会意识范畴的马克思劳动价值论,就是对作为社会存在的物质生产进行考察的基础上创立的。

另一方面,马克思科技劳动价值论思想的"对象域"已经超出了"物质生产领域"而进入到了"精神生产领域",甚至可以说已经拓展到在"物质生产"的基础上所形成的"物质生产"和"精神生产"相统一的"科技与经济一体化"社会与境——现代经济社会与境的生产系统的范围。一般地,科技劳动是以科学观察和科学实验等科技实践活动为基础的研究活动,自近代从生产实践活动中分化出来之后,已经超出了传统的"物质生产"领域而进入到了"精神生产"领域。这从科技劳动与精神生产之间的关系足以论证之。其一,从精神生产角度审视,精神生产是"指通过精神劳动创造精神产品、精神财富的生产。科学家、教育家、思想家等所从事的科学实验、理论著述、智力开发、文学艺术创作等精神劳动,都属于精神生产活动"[16](P918),因此精神生产活动包括科技生产劳动,而精神产品也包括科技产品。其二,从科技自身角度审视,科技既表现为以范畴、定理、定律形式反映现实世界各种现象的本质和运动规律的知识体系,又表现为一种实践活动,是科技知识的生产活动,其"突出的特点是它的创造性。科学劳动的特点是自由劳动。科学的任务是正确说明和解释现实世界的过程和现象,探究其运动规律,揭示客观真理"[17](P712-714),因此科技产品作为知识产品是一种精神产品,而科技作为生产知识的活动是一种精神生产活动。更为重要的是,由人的需要所拉动的人类生产,在现代已经形成了物质生产和精神生产相统一的"科技与经济一体化"社会与境。在这种与境中,物质生产不是人类生产的全部,与此同时还有更高级的生产即精神生产;而且物质生产和精神生产已经成为一体,物质生产系统和科技生产系统呈现出融合的趋势,一种全新的以科技知识为核心的知识经济已见端倪,并呈现出迅猛发展的趋势。马克思科技劳动价值论思想所适应的就是这种"物质生产"和"精神生产"相统一的"科技与经济一体化"社会与境中的生产系统。只有在这样的生产系统中,马克思科技劳动价值论思想才具有它应有的价值和意义。如果将马克思科技劳动价值论思想仅仅局限在传统的"物质生产"领域,那是不彻底的,难以解释伴随机器、机器体系和自动化机器体系的发展而出现的、当工厂企业中的工人少到几乎"无人"的程度时,工厂企业的剩余价值来自何处的问题。

(二)消除"不吻合"现象,实现马克思劳动价值论研究的第三次转向。要解决马克思科技劳动价值论的思想与马克思劳动价值论研究的"对象域"的"不吻合性",唯一的途径就是将马克思科技劳动价值论思想的"对象域"从"物质生产"领域拓展到"精神生产"领域,进一步讲就是将其"对象域"拓展到在"物质生产"基础上所形成的"物质生产"和"精神生产"相统一的"科技与经济一体化"社会与境中的生产系统的范围。同时,现代经济社会与境为实现马克思科技劳动劳动价值论思想之"对象域"的拓展提供了现实的基础,这是因为,"现代经济社会与境"是现代经济社会中各种经济事实和经济现象相互交织在一起所构成的"具有复杂内在结构性的系统整体",其突出特征表现为:(1)从知识的经济作用看,现代经济社会是一种知识经济社会,而知识经济的实质就是科技经济。(2)从科技与经济的关系看,现代经济社会是一种"科技与经济一体化"的经济社会,突出表现在科技融入经济系统不断地由间接方式向直接方式转化,出现了大量的工业实验室、高新科技产业和高新科技园区等[18]。(3)从商品构成的角度看,现代经济社会是一种科技商品经济社会,主要表现在科技产品在现代经济社会中不仅是商品,而且已经成为现代商品构成中的主要部分。(4)从创造价值的劳动方式看,现代经济社会是一种科技劳动经济社会,主要表现为科技劳动在现代经济社会中不仅是创造价值的劳动,而且是其主要劳动形式;同时,各种创造价值的劳动都已经科技化了,并在不同程度上纳入到"科技劳动"的范畴,进而成为"科技劳动"。在现代经济社会与境中,其生产系统已经成为一种物质生产和精神生产相统一的"大生产"系统,是科技与经济一体化、科技劳动与物质生产相融合的生产系统。这样的经济社会与境,在客观上要求我们必须将马克思劳动价值论研究的"对象域"从传统的"物质生产"领域拓展到"精神生产"领域,拓展为在"物质生产"基础上形成的"物质生产"和"精神生产"相统一的现代经济社会与境中的生产系统。并且,只有实现

这种拓展，才能解决上述的“不吻合”现象。而与马克思劳动价值论研究进程中的前两次“转向”相对应，这种拓展的实质就是实现马克思劳动价值论研究进程中的第三次转向，即从对机器大工业“物质生产领域”的劳动价值关系的考察到对现代经济社会与境中的劳动价值关系的研究的转向。在此意义上，完成马克思劳动价值论研究进程中的第三次转向，是解决上述“不吻合”现象的根本途径。

（三）马克思劳动价值论研究进程中第三次转向的标志性成就。马克思劳动价值论研究进程中第三次转向的突出特点，是将马克思科技劳动价值论的思想凸显出来，在现代经济社会与境中加以创新，使之系统化、理论化，其结果便是现代科技劳动价值理论体系的创立，因此第三次转向的标志性成就是现代科技劳动价值论[19]。根据笔者研究的结果，现代科技劳动价值论的体系主要由两个部分来构成：第一部分是现代科技劳动价值论之核心理论，主要内容包括：一是现代科技劳动价值论的三个基本原理，即科技商品的二因素原理[20]；生产科技商品的科技劳动的二重性原理；科技商品生产的基本矛盾原理即科技劳动的私人性和社会性的辩证关系原理[21](P27-29)。二是现代企业在考虑到科学和技术因素时的价值生产和运行的“价值链”结构模式。三是“科学价值库”理论[22]，其中包括对科学价值的“库存”方式、“科学价值库”的表现形式和实质、“科学价值库”中价值的“累加效应”的分析，以及对科学价值的“库存”模型的建构。四是“科学价值库”中的价值“孵化”机制理论[23]，包括对“科学价值库”中的价值向技术成果的转移及技术成果之价值构成的二重性、“科学价值库”中的价值借助技术成果向企业产品的转移及企业产品之价值构成的三重性的分析，以及对科学价值库中的价值“孵化”模型的建构。五是科学在现代企业生产过程中实现价值增殖的实质和规律。规律之一：在现代经济社会与境中，在科学并入企业的生产过程来提高劳动生产率的形式之下，理论科学成果中的潜在价值与自然力，双双融入企业的产品中，共同结出“新增价值”之果[24](P33-37)。规律之二：在现代经济社会与境中，在科学并入企业的生产过程来提高劳动生产率的前提下，商品的价值量与生产该商品的劳动的量成正比，与生产该商品的劳动生产率的提高量成正比[25]。第二部分是现代科技劳动价值论之核心理论的应用研究，即运用其核心理论来解答现代经济社会与境中具有代表性的现实问题，并对“人类实现彻底的劳动解放”的可能性进行科学预见，得出的主要结论有：(1)超额剩余价值主要是从事基础性理论研究的科学人员所创造的剩余价值，在首先利用科技的个别企业中实现的结果，不是由“在企业现场的”生产工人创造的[26]；相对剩余价值主要是从事基础性理论研究的科学人员所创造的剩余价值，在企业普遍利用科技的情况下实现的结果，也不是由“在企业现场的”生产工人创造的。(2)“无人工厂”的高额利润主要来源于“科学价值库”的价值，归根到底来源于从事基础性理论研究的科学人员所创造的剩余价值；“无人工厂”已经成为“科学价值库”中的潜在价值的“孵化器”[27]；从现代科技劳动价值论视角来审视，科技并入现代企业导致活劳动相对减少和价值量不断增加的矛盾，只是一种表面现象，在实质上构不成矛盾[28]。(3)科技商品拜物教是现代经济社会与境中所特有的现象，其实质是科技商品作为“物”所掩盖着的生产它的科技劳动的社会性质[29]；当我们揭开科技商品拜物教的面纱，展现在我们面前的，不仅有共时性维度上的人与人的关系，而且还有历时性维度上的人与人的关系。(4)在未来的经济社会中，伴随科技的发展和应用，将有越来越多的企业转变成类似于“无人工厂”的自动化和智能化的企业，到那时，仅靠“极少数人的劳动”就能从“科学价值库”中“自动地孵化出”足以“养活”全人类的巨额利润，这展示了“人类实现彻底的劳动解放”的可能性[30]。

（说明与致谢：本文是在我的博士学位论文《现代科技劳动价值论研究》之有关章节的基础上进一步加工而成的，曾得到我的导师山西大学科技哲学研究中心邢润川先生的指导，在此表示衷心的感谢！）

参考文献：

[1]何练成. 深化对劳动和劳动价值论的研究和认识[M]. 北京：经济科学出版社，2002.

[2]有林，郑新立，拱桥. 马克思的劳动价值理论[M]. 北京：经济科学出版社，1988.

[3]马涛. 经济思想史教程[M]. 上海：复旦大学出版社，2002.

[4]马克思恩格斯全集：第1卷[M]. 北京：人民出版社，1956.

[5]马克思恩格斯全集：第4卷[M]. 北京：人民出版社，1958.

[6]马克思恩格斯选集：第2卷[M]. 北京：人民出版社，1957.

[7]马克思.资本论:第1卷[M].北京:人民出版社,1975.
[8]刘冠军,邢润川.运用马克思劳动价值论解读科学价值[J].哲学研究,2005,(4):22-26.
[9]马克思恩格斯全集:第23卷[M].北京:人民出版社,1972.
[10]马克思.机器。自然力和科学的应用[M].北京:人民出版社,1978.
[11]马克思恩格斯全集:第26卷Ⅰ[M].北京:人民出版社,1972.
[12]马克思恩格斯全集:第46卷下册[M].北京:人民出版社,1980.
[13]马克思.资本论:第3卷[M].北京:人民出版社,1975.
[14]马克思恩格斯选集:第1卷[M].北京:人民出版社,1972.
[15]马克思恩格斯选集:第4卷[M].北京:人民出版社,1972.
[16]舒炜光,李秉平.自然辩证法辞典[C].天津:天津人民出版社,1995.
[17]冯契.哲学大辞典:马克思主义哲学卷[M].上海:上海辞书出版社,1990.
[18]刘冠军,邢润川.科技融入经济系统的主要方式及其发展走向[J].自然辩证法研究,2005,(6):84-89.
[19]刘冠军.现代科技劳动价值论研究[D].太原:山西大学科技哲学研究中心博士学位论文,2005.
[20]刘冠军.论科技价值实体的矛盾二重性[J].自然辩证法研究,1996,(1):39-42.
[21]刘冠军.论科技劳动的私人性和社会性的矛盾[A].中国科协第二届青年学术年会论文集:软科学分册[C].北京:中国科学技术出版社,1995.
[22]刘冠军.论科学价值库理论的意义[J].自然辩证法研究,1998,(9):12-15.
[23]刘冠军,邢润川.科学价值的"库存"模型和孵化机制研究[J].中国软科学,2004,(2):109-115.
[24]刘冠军.论马克思"不费分文"的生产力思想[J].自然辩证法研究,1996,(8):33-37.
[25]刘冠军.正确认识自然力在价值增殖过程中的作用[J].自然辩证法研究,1998,(2):10-14.
[26]刘冠军."科学价值库"与超额剩余价值[J].人文杂志,2002,(2):59-62.
[27]刘冠军,邢润川.科学价值:"无人工厂"之利润的真正来源[J].科学技术与辩证法,2004,(6):16-21.
[28]刘冠军,邢润川.破译现代企业活劳动减少而价值量增加之谜[J].天府新论,2005,(2):37-41.
[29]刘冠军,邢润川.现代商品经济社会中的科技商品拜物教研究[J].天津师范大学学报,2004,(5):18-24.
[30]刘冠军,邢润川.科学是"魔鬼般的价值库":一种劳动价值论视域的解读[J].自然辩证法通讯,2005,(3):13-16.

Three turns in Marx' research on labor value theory

Liu Guanjun

(*Department of Economics, Qufu Normal University, Rizhao* 276826)

Abstract: Marx' labor value theory underwent three "turns." The first turn involves the shifting from Marx's denial of the classic labor value theory to his affirmation and surpassing the classical theory, its marking achievement being the foundation of Marx' labor value theory. The second turn involves the shifting from Marx's investigation of the labor value relations in the workshop handicraft industry to those in the big machine industry, its marking achievement being the germination of Marx's theory of value in science-technology labor. The third turn involves the shifting from his investigation of labor value relations in a "material production context" in which "science-technology are divorced" to his investigation of the labor value relations in a social context in which "science-technology and labor are united", its marking achievement being the foundation of a modern theory of value in science-technology labor.

Keywords: Marx; the labor value theory; the classic labor value theory; the theory of value in science-technology labor; the modern theory of value in science-technology labor

[责任编辑 刘京希]

西方经济美学思想发展的四个阶段

谷 鹏 飞

(中国人民大学 哲学院,北京 100872)

摘 要:西方经济学和美学是两门有着密切联系的学科。西方经济学思想在发展过程中体现出明显的美学意味和阶段性特征,即古代经济美学思想的德性之美、近代经济美学思想的德性之美与功利之美、现代经济美学思想的丰裕与幸福之美、当代经济美学思想的和谐与快乐之美。把握这些特征,有利于加强我们对于经济学和美学学科自身性质的认识,可以使我们在学科意义上深化对于经济美学的理论研究与实践应用。

关键词:经济美学;德性之美;德性与功力之美;丰裕与幸福之美;和谐与快乐之美

中图分类号:B83-05;B832.3 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)06-0155-08

一般以为,经济学是一门研究稀缺性资源的配置问题的学科,而美学是研究人对事物的美感及其审美关系的学科,二者风马牛不相及。实际上,这是对经济学和美学学科的误解。近年来,随着后工业时代消费社会的来临,一门新的学科——经济美学在西方悄然兴起。经济美学作为一门研究实用和审美、物质与精神结合规律的学科,在西方经济思想中有其深刻渊源。西方经济思想在长期的历史发展过程中体现出明显的美学意味和阶段性特征,即古代经济美学思想的德性之美、近代经济美学思想的德性之美与功利之美、现代经济美学思想的丰裕与幸福之美、当代经济美学思想的和谐与快乐之美。本文依据西方经济学的发展脉络归纳出其区别性美学特征,以期加强我们对于经济学和美学学科各自性质的认识,为我们在学科意义上深化经济美学的理论研究与实践应用作出准备。

第一阶段:德性之美——西方古代经济美学思想(公元前 5 世纪至公元 16 世纪)

西方古代经济美学思想主要包括古希腊、罗马经济美学思想和中世纪经济美学思想。古希腊经济思想蕴含着十分丰富的伦理美学思想。古希腊思想家色诺芬著有《经济论》,讨论了当时奴隶主家庭财富的管理问题。色诺芬认为,财富就是具有使用价值的东西。比如说,"一支笛子对于会吹它的人是财富,而对于不会吹它的人,则无异于毫无用处的石头"[1](P51-52)。站在自然经济立场上的色诺芬,不但重视物品对于人的实际用途,而且注意到人对物品的体验会随拥有物品的多寡而有所变化。他说:"吃饭的人看到桌上摆放的盘子越多,他越容易产生吃饱的感觉。快乐的持续时间也是这样,面前有许多道菜的人不如中等生活的人情况好。"[2](P11)

柏拉图的经济美学思想主要表现在他将"理想国"与"财富"问题一体地进行考察。柏拉图不但通过设计"理想国"蓝图指出了人类专业化分工的好处,而且在《法律篇》中又提出了自己的财富观,将知识、道德、身体健康都归入财富范围,并将财富分为三等:第一等是精神财富,如知识、节俭、勇敢等德性;第二等是身体财富,如健康等;第三等是普通的物质财富。从这种对财富的等级划分中也可以看出柏拉图的财富观:物质财富低于精神财富;并且,财富只是手段,德性却是目的,财富的价值取决于其所有者是否秉有德性。他同时认为,一个人要想生存并得到幸福,必须把精神财富放在第一位,身体第二位,财富第三位[3](P374)。他提出,追求财富必须"注意和谐和秩序的原则",必须限制在美德的范围内[4](P157),因为

收稿日期:2006-05-29

作者简介:谷鹏飞(1975-),男,陕西榆林人,中国人民大学哲学院博士研究生,主要研究方向为美学理论与应用美学。

富人没有美德就不可能成为真正幸福的人。可见,柏拉图的财富观富有十足的伦理美学意味。

亚里士多德在《政治学》中通过区分"自然的和非自然获取行为"来表述其经济思想。他认为,合理地拥有财产会给人带来快乐。"人们一旦感觉某一事物为他自己所有,他就会得到无穷的快乐;因为自爱出自于天性,而非徒劳地赋予人们的情感,尽管自私应当受到责难。"[5](P39-40)所有的人都喜爱金钱,这是合乎自然的,但是喜爱超过了一定的度就会沦为应受谴责的自私。对于人类有限的需求与无限的欲望之间的矛盾,应通过其所倡导的伦理学基本原则:"作为最高的善和极端的美的德性"——"中道"来解决[6](P40)。"正义"作为总体德行是对他人的非义(过度)和对自我的非义(不及)之间的中道,这种中道的基本规定是合法和公平,是合乎比例的均等或几何的均等,它要求分配的"适中",即合乎比例,合乎比例就是"正义",而违背比例就是非义。

总之,古希腊基本经济美学思想是:第一,以是否具有使用价值作为衡量物品价值的尺度。第二,将财富视作生活的手段而非目的。第三,具有浓厚的道德美学意味。

古罗马的经济美学思想主要体现在贾图、伊壁鸠鲁、瓦罗和西赛罗等人的思想中。他们仍然强调经济生活的伦理品质,如贾图提出"任何多余的东西都应该出卖"的观点。伊壁鸠鲁虽坚持个人功利的享乐主义,但仍然认为精神财富是无限的。瓦罗发展了自然经济的管理思想。西赛罗提出"只有贤者才是真正的富人"的思想。比起古希腊已经发展了的经济美学思想,古罗马建树不多。

中世纪的经济美学思想同古希腊、罗马一样,仍然坚守着道德主义的美学信条。托马斯·阿奎那从美的和谐出发,提倡"公平价格",反对贱买贵卖,使经济学与美学在经院哲学的基础上达成一致。

总体来看,西方古代经济美学思想仍然包裹在道德哲学和政治哲学的外衣中,表现出浓厚的道德美学意味。

第二阶段:德性与功利之美:西方近代经济美学思想(17世纪初至19世纪初)

美国著名经济学家斯坦利·布鲁在《经济思想史》一书中认为,到了公元1500年以后,西方经济学进入了一个全新的时代,经济学从家庭财富管理的学问演变成国家财富管理的学问,货币经济转变为自然经济,经济思想和经济流派大量形成,"'政治经济学时代'开始取代'道德哲学时代'"[7](P2)。15世纪以后至18世纪中期,西方经济学先后经历了重商主义经济学、重农主义经济学、英法古典经济学;在19世纪初又出现了法国空想社会主义和马克思经济美学思想。虽然经济学已在性质和内容上发生了重大转变,但以往经济学中的美学观念仍然没有被抛弃,而是顽强地留存了下来。

1. 个人德性与幸福:古典经济美学思想

休谟作为"经济思想史上第一位开辟道路将经济学作为更广泛的社会科学一部分建立起来的伟大人物"[8](P177),致力于建立一门"关于人的科学",一种基于"经验与观察"基础上的道德代理人和社会成员的科学。休谟认为,人是在行动、愉快和空闲三者的混合物中寻求快乐和满足。与后来的古典经济学家不同,休谟并不将工作看作是出于谋生需要的完全的痛苦与本质上的副作用,相反,休谟发现了工作中的乐趣因素与游戏精神。因为在他看来,"在人类大脑中再没有比一试身手和被雇劳作的渴望与需求更为恒定和不知厌足了;而且这种欲望看来是我们绝大多数冲动与追求的基础"[8](P179)。

英国古典经济学的杰出代表亚当·斯密,以1759年出版的《道德情操论》与1776年出版的《国富论》称世。前者研究的是人的道德世界,出发点是人的同情心;后者研究的是经济世界,出发点是人的利己心。前者内容包括了神学、伦理学和政治学,政治学中经济学和经济政策中的若干理论问题;后者则全面探讨了经济活动的根源、基础、实质、功能及运行机制。前者讨论道德的力量,要限制人们的自私并把人们组合成一个可以和谐运转的社会;后者假设一个公平的社会存在并说明个人是如何受经济力量的引导和制约的。两者都根据各自统一的原则加以整合,结果创造出如牛顿定律一样的和谐秩序来。《道德情操论》开篇第一章的题目是"论同情"。斯密认为,同情可以战胜自私,同情使别人的成功与我们的利益相关,使他们的幸福对于我们来说也成为必要;别人的痛苦与喜悦可以引起我们相似的情感。斯密拒绝以道德感、仁慈或功利作为伦理学的基础,因为人并不像上帝那样完美,总难免染于一己之私利,而只有"同情心和我们认可的向往使我们'约束我们的自私,并且满足我们自己仁慈的倾向'",同情心可

以“使人性得以完美，并且在人性中创造出情感和激情的和谐，这种和谐构成了人类的优雅和得体”。而“达到和谐的境界并不在于人的推理，而是‘大自然的适当安排’”。大自然的终极目的在于使人类幸福快乐，但这必须要求我们人类遵循自己的道德准则[8](P198)。《国富论》立足于经济自由主义，探讨了国民财富如何增长的问题。由于自然秩序是从人的本性产生又适合于人的本性的秩序，因此斯密认为，自然秩序应是一切经济活动的出发点和归宿点。利己是人的本性，追求自己利益是人们从事经济活动的唯一动机。只有在允诺人的私利的情况下，自然秩序才能充实和完善自身。

杰里米·边沁经济学思想的核心是功利主义或最大幸福原则，其哲学基础则是享乐主义——一种源头可以追溯到古希腊的伊壁鸠鲁哲学。边沁为享乐主义套上了一些道德原则，以使人们认可享乐的行为也能促进最大多数人的最大幸福。同时，边沁把爱尔维修等人的自爱原则或利益原则改造为“趋乐避苦”的人性观，并以此为出发点，阐述了他的功利主义原理：它倾向于给利益有关者带来实惠、好处、快乐、利益或幸福，或者倾向于防止利益有关者遭受损失、痛苦、祸患或不幸。如果利益有关者是共同体，那就是共同体的幸福；如果是一个具体的人，那就是个人的幸福。功利原则是按照看来势必增大或减少利益有关者之幸福的倾向，亦即促进或妨碍此种幸福的倾向，来赞成或非难任何一项行动的。这些行动不仅包括私人的每个行动，还包括政府的每项措施。边沁指出，“当一项行动增大共同体幸福的倾向大于它减少这一幸福的倾向时，它就可以说是符合功利原理”[9](P59)。在《经济科学的哲学》一书中，边沁指出财富是幸福的尺度，但随着财富的增长，幸福的边际效用递减。“如果两个人所拥有的财富的数量不相等，立法者肯定会认为财富数量最大的人拥有最大的幸福。但是幸福的数量不会随着财富的数量以任何相近的比例一直增长。……一个人财富的数量超过另一个人并且继续增长的话，其财富在产生幸福方面的效果将不断递减。换言之，每一特定部分的财富（每一特定部分的数量是相同的）所产生的幸福的数量是不断减少的；第二部分所产生的幸福比第一部分少，第三部分比第二部分少，依次类推。”[7](P93)这就是边沁著名的关于幸福的边际效应规律。

大卫·李嘉图是使英国古典经济学走向终结的一个重要人物。受亚当·斯密经济思想和杰里米·边沁功利主义哲学影响，李嘉图在其代表作《政治经济学及赋税原理》中表露了一些经济美学思想，那就是通过最大限度追求个人利益以建立个人和整个社会幸福的思想。

让·巴蒂斯特·萨伊作为法国庸俗经济学的创始人，却提出了有些现代体验经济意味的经济美学思想。主要表现在两个方面：一是关于生产创造效用的思想。他说，“所谓生产，不是创造物质，而是创造效用”。而“物品满足需要的内在力量叫做效用。创造具有任何效用的物品，就等于创造财富”[10](P59)。二是关于何为财富的思想。萨伊认为，财富既可以是“有形物品”，也可以是“无形物品”，后者如医生为病人提供的诊断服务，艺术家的演出服务等。这些服务因为都具有效用而具有价值。财富的最终目的皆在于人们需要的满足。

让·西斯蒙第作为法国古典经济学的完成者和小资产阶级政治经济学的创始人，其经济思想带有浪漫主义的美学色彩，这主要表现在：第一，申明经济学的研究对象在于人而不在于物。认为“财富既然是人的一切物质享受的标志，我就应该使它给所有的人带来幸福”[11](P10)。第二，申明政治经济学在研究方法上，不能只讲抽象和分析，而忽视感情和想象。因为人既有物质需要，更有精神需要，这两方面结合才能构成人们的幸福。因此，政治经济学应是良心和道德的科学，需要注意人们的感情、需要和热情。第三，人的幸福与人的适当消费相关联。第四，坚持消费在经济活动中的首要性，认为进行消费满足人的愿望，是人获得幸福的源泉。

就在从古典经济学向现代经济学演化的过程中，出现了一种非同寻常的“和谐经济论”思想。其代表人物是法国经济学家弗雷德里克·巴师夏，他在其经济学代表作《和谐经济论》一书的序言中提出，经济学的研究对象是人，具体地说，是人的欲望和满足欲望的手段。他说，本书的主旨在于引导人们“去认识一切正当利益彼此和谐这个真理”[12](P34)。巴师夏认为，此种经济学立论有其基本依据：第一，“上帝的法则是和谐”[12](P42)。第二，“人的本性是追求幸福和谐”[12](P440)。由此巴师夏得出结论：“社会世界的普遍法则是和谐协调的，这些法则从各个方面趋于完美人类。”[12](P337)

古典学派最后一位杰出的代表人物约翰·斯图亚特·穆勒同萨伊一样，认为人们劳动创造的不是物质，而是效用。效用分为三种：第一种是效用固定并体现在外在对象上，相应的是生产物质产品的劳动；第二种是效用固定并体现在人身体上，相应的是所有培养自身或他人的体力与智力劳动，如教师、公务员及牧师等人的活动；第三种是效用可为人们提供快乐或避免痛苦的活动，如音乐家、演员、军人等的劳动。前两种是生产性劳动，后一种是非生产性劳动，但它仍然具有效用，创造价值[13](P220)。这里表达了穆勒对于包括审美活动在内的非生产性劳动的重视。

2. 社会理性与自由：空想社会主义经济美学思想

盛行于19世纪初的空想社会主义经济学说中包含着大量的自由、审美因素。空想社会主义的代表昂利·圣西门、沙利·傅立叶、罗伯特·欧文各自在其论著中批判了资本主义，描绘了未来社会的图景以及实现这一图景的美学方法。圣西门坚持启蒙运动的理性进步观念，认为未来理想社会制度是一种"实业制度"，这是一种可保一切人都得到最大限度自由的新的政治制度，在这种制度下，"社会组织的唯一而长远的目的，应当是尽善尽美地运用科学、艺术和工艺的现有知识来满足人们的需要"[14](P307)。

傅立叶为未来理想社会设计的"和谐制度"也充满了人道主义的美学气息。他提出，为建立一种理想的社会制度，"第一，要创造大规模的生产和高度发达的科学和艺术；第二，要发明这种与分散经营相反的协作结构，及经济的新制度"[15](P93)。傅立叶认为，这理想社会的第一条件在文明制度里已经具备，但第二条件则不具备，尚需建立。鉴于这种协作的"新制度"本身是一个由低级到高级的发展过程，因此可以先建立一种名为"法郎吉"的基层组织。在这个基层组织里，工业、农业、商业、家务、教育、科学以及艺术等行业全面协作，组成一个完整有序的和谐体系。为消除人们各自性格气质的不同而影响和谐的不良因素，需要按照人的十二种基本情欲——包括五种感觉、四种热情（友谊、爱情、家庭感、雄心壮志）与三种分配热情（计划、变化与统一）——以各自不同的方式结合起来形成的810种性格来安排合适的工作。这样，每个人既可以发挥自己的特长与爱好，健全自身人格，调动劳动积极性；又可以相互协作，提高生产效率，为未来更高级的和谐制度准备基础。

3. 人类实践与美的规律：马克思经济美学思想

马克思在《1844年经济学-哲学手稿》中将经济学与美学一体地进行考察。他以物质生产实践这一基本形式去解释美的根源，以美对人的自由本质的实现来归结经济活动的终极目的。经济活动作为物质生产，是在实践中复现自我；艺术活动作为精神生产，是在意识中复现自我。人类通过经济活动和艺术活动，"以一种全面的方式"，"占有自己的全面的本质"。而作为经济和美学活动主体的人，是"按照美的规律塑造"的[16](P50)。经济学和美学在马克思这里通过人的生产实践而内在地联系在一起。

第三阶段：丰裕与幸福之美——西方现代经济美学思想（19世纪70年代至20世纪70年代）

西方经济学发展到现代，先后出现了新古典经济学派、微观经济学派和宏观经济学派。这些经济学派的共同特点是注重研究人的主观心理，希望通过满足消费者的最大需要而保持经济的快速发展，同时也使个人获得幸福，因而具有很强的理性主义心理学美学特征。

1. 新古典经济学派的代表——边际学派之经济美学思想

19世纪70年代初边际学派的出现标志着西方经济学的立场（从生产者到消费者）、观点（从劳动价值论到效用价值论）和方法（从等量分析到增量分析）的系列重要转变。这一转变的经济学意义在于其宣告了从亚当·斯密到约翰·穆勒古典经济学的终结和以"边际主义"为特征的新古典经济学的诞生。边际学派的主要经济美学思想在于：第一，商品的价值取决于人们对其效用的主观心理评价。第二，商品的价值量取决于物品给人带来的最后的亦即最小的满足的那一单位效用。边际效用学派经济美学的杰出代表是奥地利学派。奥地利学派的戈森认为：人人渴望从生活中获得幸福，幸福获得的大小程度就是效用。获得幸福与物品效用之间的相关度有律可循：第一，人们对于某种物品的需要，随着需要的不断满足，所感觉到的享乐程度会逐渐降低，直至最后达到饱和状态。这就是"效用递减规律"，也称"戈森第一定律"。第二，一个人如果要从一定量物品中得到最大程度的满足，就必须把这些物品按照其用途进行分配，而分配的方式必须使得每一种物品的最后（或边际）单位效用相等。这就是"边际效用相等规

律”，又叫“戈森第二定律”。第二定律由第一定律派生，主要用于说明在效用递减规律下，人们如何才能达到最大享乐。此外，戈森还发现，当环境变化使人发现新的享乐方式时，通过自身的改进或影响外部世界就有可能增加他的总快乐。这十分类似于美学上的“陌生化”原理和“审美疲劳”定则。

奥地利学派经济美学思想集大成者是欧根·庞巴维克，他提出了关于边际效用的价值理论，将物品的价值分为主观价值和客观价值，“主观价值是一种财货或一类财货对于物主福利所具有的重要性。在这一意义上，如果我们认为我的福利同某一特定财货有关，占有它就能满足某种需要，能给予我以一种没有它就得不到喜悦或愉快感，或者能使我免除一种没有它就必须忍受的痛苦，那么，我得说这一特定财货对我是有价值的”[17](P150)。换句话说，物品对我是否具有价值，取决于我对物品的主观评价。客观价值则是指物品本身的效用或使用价值，它是由主观价值决定的。在此基础上，庞巴维克断言：“一种物品要具有价值，必须既具有有用性，又具有稀缺性。”[17](P155)并且稀缺性决定了物品的价值。举例说，同样一杯水，对于一个住在泉水边上的人，可有可无，但对于一个跋涉于沙漠中的人来说，就成为他幸福的必要条件。因此，同样一杯水，对前者只有效用，没有价值；对于后者，则既有效用，又有价值。庞巴维克由此引申出一个结论：如果对某一商品的需要不变，这一物品的数量越多，边际效用就越小，该物品的价值就越小[17](P170-171)。庞巴维克这一经济学理论的美学意义，在于其可为流行于当今世界各国中产阶级“新贵”的“夸示性”审美消费提供经济学的阐释依据。

2. 西方传统经济学的集大成者和微观经济理论的奠基人马歇尔之经济美学思想

阿弗里德·马歇尔是19世纪末20世纪初西方经济学家中最具影响力的人物，西方前此一切经济学说在他这里得到了综合与创造性发展。马歇尔的经济美学思想首先表现在他对经济学的学科定位上。他认为，“经济学是一门研究财富的学问，同时也是一门研究人的学问”。具体地说，“经济学是一门研究在日常生活事务中生活、活动和思考的人们的学问。但它主要研究在人的日常生活事务方面最有力、最坚决地影响人类行为的那些动机”[18](P23)。经济学以研究人的经济行为动机和人的主观心理为基础。人的经济活动无非是出于两类动机的行为：一是追求“满足”，促进人类的经济行为；二是避免“牺牲”，制约人类的经济行为。人的动机难以用统一尺度直接衡量，但可以通过货币来间接衡量。例如，人们希望得到多大的满足，可以通过价格间接地测量出来。

马歇尔经济美学思想还表现在他用社会达尔文主义思想分析社会经济现象，强调“连续原理”在经济研究中的作用。马歇尔认为，支配生物发展的规律也适用于人类社会，社会与生物界一样，只有渐变，没有飞跃。因此，他把“自然不能飞跃”作为《经济学原理》一书的题词，并声称“‘自然不能飞跃’这句格言，对于研究经济学的基础之书尤为适合”[18](P17-18)。所谓“连续原理”，大意是说各种经济现象之间并没有严格的区别，它们之间存在着连续关系，并且可能互相影响，各要素之间互相决定。这流露出一些系统有机论的思想。

3. 西方宏观经济学美学思想：以凯恩斯为例

约翰·凯恩斯出版《就业、利息和货币通论》一书，是西方经济学发展史上的又一次“革命”性事件，标志着现代西方宏观经济学的诞生。凯恩斯宏观经济学认为，市场机制并不天然完善，而是存在诸多缺陷，需要国家一定程度的干预才能正常运转。为了提供相应的干预机制，凯恩斯建立了以消费倾向、流动性偏好和资本边际效率三条心理规律为基础的现代宏观经济理论体系。凯恩斯的经济美学思想也主要反映在这三条心理定律中。第一条心理定律“消费倾向”是指消费和收入之间的一种函数关系。如果用Y表示收入，C表示消费，则C=f(Y)。凯恩斯认为，人们的消费量会随着他们收入的增加而增加，但消费的增加总额不如收入量增加的快和多。这是一条基本心理定律。长期来看，当一个社会变得富裕起来时，真实收入绝对量增大时，收入与消费间的差距会越来越大，平均消费倾向是下降的。第二条心理定律“流动性偏好”是指人们总喜欢手头上保留一部分现金，以便灵活地应付各种需要。要人们放弃这种偏好，就必须给予一定的报酬，利息就是这种报酬。第三条心理定律是指人们进行资本投资可以获得的预期利润率，预期利润率越大，资本边际效率越大，资本投资也就越大。凯恩斯同时赞同过度消费，捍卫伯纳德·孟德维尔的《蜜蜂的寓言：私人的恶德、公众的利益》一书的思想。这种提倡过分消费的经

济美学思想，在今天看来并不可取。

4. 西方新古典综合学派之经济美学思想：以萨缪尔森为例

1961年，美国经济学家萨缪尔森在其《经济学》（第五版）中，将以马歇尔为代表的新古典经济学派与以凯恩斯为代表的宏观经济学思想综合概括为"新古典综合派"。这一学派的核心思想是：只要采取凯恩斯主义的宏观财政政策和货币政策来调节市场经济，使经济避免过度的繁荣或过度的萧条而趋于稳定增长，实现充分就业，则在这种经济环境中，新古典经济学的主要理论（如均衡价格论、边际生产力分配论等）依然适用。换句话说，只要将凯恩斯的就业理论（国民收入决定理论）同以马歇尔为代表的新古典经济学的价值论和分配论结合在一起，组成一个集凯恩斯宏观经济学和马歇尔微观经济学之大成的经济理论体系，则现实的经济问题都可以获得解决。萨缪尔森认为，现代市场经济是"混合经济"，混合经济既需要市场发挥资源配置的作用，也需要政府发挥宏观调控的作用，两者缺一不可。通过萨缪尔森等人的努力，经济学完成了又一次革命性的综合，构筑起从微观到宏观的统一经济理论体系，完成了历史上所有经济学说想要说明的资源配置和资源利用的全部使命。

第四阶段：和谐与快乐之美——当代西方经济美学思想（20世纪80年代至今）

当代西方经济思想与此前相比又有了较大的变化。可持续发展经济思想、行为经济学、体验经济均追求经济、社会与自然的可持续发展，追求以人为本，通过经济活动的美学化，以实现经济的和谐发展与人的快乐幸福的满足。

1. 持续与平衡——20世纪80年代的可持续发展经济美学思想

1972年，美国麻省理工学院的丹尼斯·麦多斯等人向罗马俱乐部提交了一份名为《增长的极限》的报告。报告认为，人口、粮食生产、工业化、污染以及能源消耗这五个基本要素的增长呈指数增长，如果按照当时的增长比率，那么经济增长将会在100年内超过地球的承受能力，其结果是"人口和工业生产能力这两方面就会发生突然的、无法控制的衰退或者下降"[19](P65)。报告公布后一度引起了强烈的反响。罗马俱乐部高度评价该报告，认为它描绘了一幅关于人类达到稳定平衡状态的政策蓝图，为人类摆脱资源、增长等困境给出了有益启示。

世界经济发展的历史也证明，由于绝大多数国家一直将经济增长放在发展的突出地位，视经济增长为发展本身，因而在很大程度上忽视了人类健康、福利和快乐水平，致使出现了越来越多的道德滑坡和心理健康等问题。一项研究发现，经济增长并不必然导致幸福，有时人们的快乐水平甚至随经济发展而呈下降趋势[20](P85-131)。另一方面，人类正面临着人口、资源、环境以及和平与发展等重大问题，要解决这些问题，就须将全球看作是一个有机整体，通过互利合作，共同谋求全世界的发展与繁荣。在这一背景下，1980年在联合国环境规划署的《世界自然保护战略》文件中，首次将"可持续发展"和"持续性"作为主题概念提了出来；1987年联合国通过了关系人类社会未来发展挑战与策略的纲领性文件——《我们的共同未来》，将可持续发展明确定义为"既能满足当代人的需要，又不对后代人满足其需要的能力构成危害的发展"[21](P43)。同时提出了以"可持续性"、"公平性"及"系统性"为原则的发展策略。1992年6月，在巴西里约热内卢召开的联合国环境与发展大会上，针对环境与发展以及当今国际社会普遍关注的一些重大问题，制定了《21世纪议程》，签署了一系列公约和协议，使可持续发展观念深入人心。

2. 行为经济学的美学思想

行为经济学是一门强调从人类的行为和心理角度考察人们从事经济活动的动机、过程与目的的学科。它特别注重研究人类行为的偏好倾向，认为这种偏好倾向受制于三个因素：参考依赖、损失规避和敏感性递减。所谓"参考依赖"是指人们在进行经济行为决策时，其个人偏好水平在很大程度上依赖于决策者个人心理上的某一参照系，而非必然依赖于决策者的收入、福利和境况的总水平。所谓"损失规避"是指人们在面临同等数量的损失或收益的时候，对损失的反应要比对收益的反应更加敏感；反过来，一旦人们拥有一种商品后，就会比没有该商品之前更加珍惜它。所谓"敏感性递减"则是指在参考点附近，人们感觉到福利的边际变化要比距离参考点远的地方的变化更加强烈。比如说，人们很可能对收入从100元上升到200元的变化比较敏感，但却对收入从1100元上升到1200元的感觉不那么明显，原因

是前者要比后者距离参考点——零元(通常是人们感觉到福利和损失的边界点)——更近。

诺贝尔经济学奖获得者、行为经济学家贝克尔在其《人类行为的经济分析》一书中将人类的基本活动,置于经济学的视野进行研究。诺贝尔委员会的颁奖词说,贝克尔把经济学原理推演到人类生活的各个方面,这是开创性的。从贝克尔这个观点出发,20 世纪 80 年代以后,很多经济学家认为,经济学是一门研究人类选择行为的科学。2002 年的诺贝尔经济学奖,授予了行为经济学家丹尼尔·卡内曼和实验经济学家弗农·史密斯,就是对从人类行为心理角度研究经济的方法的肯定。经济学可以研究人类的心理和人类的行为,而人的行为有感性与理性之分,这样,很长时间内经济学中被分裂的感性与理性,又协调起来了。

3. 体验经济的美学思想

晚近西方企业管理界盛行"体验经济",认为今日的经济和未来很长一段时间人类的经济发展的主导模式将是"体验经济"。体验经济的倡导者约瑟夫·派恩和詹姆斯·吉尔摩在 1999 年出版的《体验经济》一书中指出,今天,经济的价值已从生产日用品发展到商品、服务,并最终发展到了体验[22](P18)。在作者看来,今天的消费者不再会满足于只在电影院里找寻身临其境和娱乐的感觉了,相反,在新闻报道中,在消费购物中,在上网浏览中,在饭店就餐中,甚至在教室学习中,人们都希望获得幽默、戏剧、性感、惊喜等多方面的有趣体验。按照作者的观点,人类自结束"穴居时代"以来,主要经历了四种经济形态:农业经济、工业经济、服务经济和体验经济。这四种经济形态各自具有不同的经济属性。产品经济"就初级产品收费",商品经济"就有形产品收费",服务经济"就行动收费",体验经济"就与顾客相处的时间收费"[22](P193-194)。当前国内外盛行的"假日经济"、"旅游经济"、"乡村经济"等,实际上已经显示出"体验经济"的特征。体验经济的最大特征是"大规模量身定制",即追求生产和消费的最大个性化。诚如作者所说,如果说经济活动主要是为了满足人类衣食住行等物质性需求,而工业经济给我们的"住"、"行"提供的是火柴盒式住宅和"T-型"汽车解决方案,那么,"体验经济"给人们提供的典型解决方案是高度个性化了的"超现实主义住宅"和"表现主义装饰"[22](P248)。

按照作者的设想,在四种经济形态以下,将来还会出现一种名之为"转型"的经济形态。"转型是独立的经济提供物,是经济价值进步的第五个,也是最后一个方案。"[22](P172)转型经济的特征在于其能使消费者通过消费带来"预期效果",特别是在"态度、举止、性格"等方面的效果。而如果说产品自然化,商品标准化,服务定制化,体验人性化,那么,转型就是变化的"个体性"。转型经济"不存在提供物,它是变化自身"。转型的作用不仅在于使消费者进行体验,并留有长久的记忆,而且更在于"它改变了购买者的存在"[22](P176)。因此,转型经济将会是完满人类的完满经济状态,在这一状态中,不再存有商品化,一切的经济行为都是人们的"精神的选择","每一种行业都是美化某些东西的舞台"[22](P206)。可见,作为人类未来可能的理想经济形态,它实际上是一种纯粹意义上的审美经济,在这种经济里,人类将自由地从事一切活动,人类的各种各样的活动,包括教育、娱乐、审美活动将第一次不分彼此地结为一体,人本身将成为目的,人的自由全面发展将成为现实。

体验经济的关键在于体验,体验的过程就是"意义"诞生的过程。在产品消费中,或在文化消费中,消费者总会给自己的消费对象甚至消费本身赋予各式各样的意义,尽量完成自己从物质消费满足向精神消费意义的提升。因为,任何消费活动,惟有自身完成了由物质向精神的提升,消费的意义才不会因消费活动的结束而终止。这也就是说,消费者所渴望的,是消费结束,消费的意义却被保留下来,或者说消费对我们有重要影响。比如我们亲手烹制一顿菜肴,亲手制作一件器具,去农村租种一块土地,我们并不是为了烹制而烹制,为了制作而制作,为了种地而种地,相反,我们是在寻求一种意义,是在创造一种生活,是在实现一种价值。通过这种活动,我们好像同时又是"厨师"、"工匠"、"农夫",我们不再是一个被专业化社会所异化的"单面人",相反,我们本质的丰富性在这里得到全面展开,我们生存的意义再一次得到实现。可以说,体验经济的出现使人类经济活动第一次从根本上具有了审美主义特征。

总之,晚近西方经济学呈现出既重视效率、又重视公平的人本主义倾向,经济学不再仅仅以美学的华丽外表来扮饰,而是吸收美学思想和美学观念并将其体现在经济思想和经济运行的全部过程和结果

之中，使其在内在气质与发展方向上与美学取得一致。

综上所述，西方经济学发展经历的四个阶段，都具有明显的美学意味，体现出以人文本，重视人的物质需要与精神需求相和谐的美学精神。由此我们预测，今后经济学的发展方向，很可能会继续吸收并体现美学的和谐精神；美学作为一门传统人文学科，很可能会在更大范围、更深程度上融入到经济思想和经济运行的全部过程与结果之中；经济美学作为一个新生事物，将在经济学与美学的双向融合与渗透中，逐渐成长为一门新兴学科，并经受学科建设与实践应用的检验，成为一种新的观念形态和实践工具，直接参与到现代社会发展观的构建与人的自由全面发展当中去。

参考文献：

[1]巫宝三. 古代希腊、罗马经济思想资料选辑[C]. 北京：商务印书馆，1990.
[2]小罗伯特·埃克伦德，罗伯特·赫伯特. 经济理论和方法史[M]. 杨玉生等译. 北京：中国人民大学出版社，2001.
[3]柏拉图. 柏拉图全集[M]. 王晓朝译. 北京：人民出版社，2003.
[4]柏拉图. 理想国[M]. 郭斌和等译. 北京：商务印书馆，1986.
[5]亚里士多德. 亚里士多德全集：第9卷[M]. 苗力田主编. 北京：中国人民大学出版社，1994.
[6]亚里士多德. 亚里士多德选集：伦理学卷[M]. 苗力田主编. 北京：中国人民大学出版社，1999.
[7]斯坦利·L. 布鲁. 经济思想史：第6版[M]. 焦国华等译. 北京：机械工业出版社，2003.
[8]亨利·威廉·斯皮格尔. 经济思想的成长[M]. 晏智杰等译. 北京：中国社会科学出版社，1999.
[9]杰里米·边沁. 道德与立法原理导论[M]. 时殷弘译. 北京：商务印书馆，2000.
[10]萨伊. 政治经济学概论[M]. 陈福生等译. 北京：商务印书馆. 1982.
[11]西斯蒙第. 政治经济学新原理[M]. 何钦译. 北京：商务印书馆，1977.
[12]巴师夏. 和谐经济论[M]. 许明龙等译. 北京：中国社会科学出版社. 1995.
[13]约翰·穆勒. 政治经济学原理[M]. 胡企林等译. 北京：商务印书馆，1991.
[14]圣西门. 圣西门选集：第1卷[M]. 王燕生等译. 北京：商务印书馆，1981.
[15]傅立叶. 傅立叶选集：第1卷[M]. 赵俊欣等译. 北京：商务印书馆，1981.
[16]马克思. 1844年经济学-哲学手稿[M]. 刘丕坤译. 北京：人民出版社，1985.
[17]庞巴维克. 资本实证论[M]. 陈端译. 北京：商务印书馆，1964.
[18]马歇尔. 经济学原理：上卷[M]. 朱志泰译. 北京：商务印书馆，1981.
[19]丹尼斯·麦多斯. 增长的极限[M]. 于树生译. 北京：商务印书馆，1984.
[20]黄有光. 经济与快乐. [M]. 大连：东北财经大学出版社，2000.
[21]WECED: *Our Common Future*, London: Oxford University Press, 1987.
[22]约瑟夫·派恩，詹姆斯·吉尔摩. 体验经济[M]. 夏业良等译. 北京：机械工业出版社，2002.

Four stages in Western economic aesthetics

Gu Pengfei

(*College of Philosophy, Renmin University of China, Beijing* 100872)

Abstract: Western economics and aesthetics are two intimate subjects. Western economics has embodied evident aesthetic significance in its historical development, i. e. the beauty of virtue in ancient economic aesthetics, the beauty of virtue and utility in early modern economic aesthetics, the beauty of affluence and well-being in modern economic aesthetics, and the beauty of harmony and happiness in contemporary economic aesthetics. This will both enhance our understanding of the nature of economics and aesthetics and deepen our study and utilization of economic aesthetics as an academic field.

Keywords: economic aesthetics; the beauty of virtue; the beauty of virtue and utility; the beauty of affluence and well-being; the beauty of harmony and happiness

[责任编辑　刘京希]

当代中国社会救助与慈善事业理论与实务的探讨

——"2006 两岸社会福利学术研讨会"综述

刘 群[1] 孙艳艳[2]

(1. 山东建筑大学 法政学院,山东 济南 250101;2. 山东大学 哲学与社会发展学院,山东 济南 250100)

中图分类号:C913.7 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)06-0163-03

由中华文化社会福利事业基金会和山东大学联合主办的全国"两岸社会福利学术研讨会"于 2006 年 6 月 24-26 日在山东大学逸夫科学馆成功举行。来自中国大陆和台湾、香港、澳门两岸四地的 60 余位专家、学者围绕会议主题"社会救助与慈善组织",仁者见仁、智者见智,进行了广泛的学术研讨和交流。现将会议研讨内容综述如下:

一、社会救助与慈善事业的基本取向

贫困昭示了人的脆弱性。贫困既是个人与家庭的不幸,也是一个不容忽视的社会问题。政府和社会对贫困者施以救助,是社会保障的最后防线。关于如何构建有中华文化特色的现代社会救助与慈善事业,蔡汉贤(台北东吴大学)指出,解决贫穷问题是人类迄今尚未完成的伟大工程,救助工作不能墨守成规,要因时应势,既要立足本国国情,又要追踪国际潮流,以制定出科学的政策法规。我国传统的儒、释、道文化中就有丰富的仁爱、利他思想,几千年来在济困解贫的救助实践中也形成了许多独特、有效而又可贵的方法,这些"良法美意"值得我们去发掘、传承、弘扬光大。西方人道主义、人权思想是现代社会救助制度赖以建立的思想理论基础,对公民生活权利和做人尊严的强调,是推动福利国家产生和发展的重要力量。因此,蔡教授主张救助工作应以固有文化为体,以西方方法为用,在国情化中有国际化。蔡教授还在采撷古今中外抗击贫困的智慧的基础上,提出一以贯之的反贫困措施:通过教育、保健、年金、保险来有广度地"防贫",通过科学地制定标准和规定资格提供现金或实物来有精度地"治贫",通过工作收入和资产的形成来有深度地"脱贫"。

王思斌(北京大学)把大陆的社会救助问题置于社会转型的国情背景之上加以审视。他指出,在当今中国大陆,对任何制度性、结构性问题的探讨和解决都离不开对这一社会背景的分析。社会转型中分配矛盾尖锐,导致贫困问题凸显,加之社会治理理念的转变,促使社会救助制度获得新的形式和发展,如城市最低生活保障制度的普遍建立、农村新的五保户供养制度的确立以及约 40% 的县市农村最低生活保障制度、城市流动人口救助管理办法的实施等等,尽管这些制度在运作中还存在一些问题,却标志着针对最弱群体的现代社会救助制度已经开始建立。目前社会救助制度在发展中还存在内在张力,比如政府福利责任的非均衡状态、救助工作人员的价值偏见、救助对象权利意识过弱或对公共资源占有欲望过强,都对社会救助制度的顺利实施产生了不利影响。

收稿日期:2006-06-28

作者简介:刘群(1965-),女,安徽凤台人,山东建筑大学法政学院副教授,主要研究社会保障;孙艳艳(1979-),女,山东莱阳人,山东大学哲学与社会发展学院助教,主要研究社会工作。

二、社会救助制度分析与制度创新研究

从全球范围看，社会救助制度是整个社会保障制度中历史最长、最为稳定的基本制度之一，但由于两岸四地所处境况不同，救助的理念、战略、资源、经验等方面存在较大差异，不同地区的社会救助制度呈现出多样化态势。

（一）社会救助制度分析

台湾社会救助制度的建立迄今已60年，其间有诸多转变。孙健忠（台北大学）从技术层面和理念层面对台湾现行的低收入人口救助制度作了详细介绍，并对其资格确定、给付的适当性以及救助理念中存在的问题进行了客观、深入的反思。1972年10月台湾开始实施"小康计划"，即"台湾省消减贫穷计划纲要"，开展济贫工作标本兼治的新尝试，这是台湾济贫史上的成功范例。

澳门开埠400年来，在社会救助和服务方面，民间非营利组织一直担当了十分重要的角色，澳门街坊联合总会是一个较有代表性的非营利服务团体。姚鸿明（澳门街坊联合总会）详细介绍了街坊总会的发展概况、街坊总会开展的社会救助和相关服务以及服务特点。

史柏年（中国青年政治学院）对大陆城市最低生活保障制度和农村部分地区已经建立的最低生活保障制度进行了制度分析，指出我国的最低生活保障制度不是朝着城乡一体化方向发展，而是二元分化的，原因不在于城乡待遇标准的差别，而在于享有资格上的户籍身份的限制。这种二元结构的最大受损者是农民工。据此，史教授提出了重点解决农民工保障问题的城乡低保制度一体化建构设想。丁建定（华中科技大学）总结了城市居民最低生活保障对象管理中存在的问题：隐性就业和隐性收入取证难；低保制度影响保障对象的再就业积极性，退出机制难以实施；社会化管理程度低。鉴于国情，丁教授提出如下对策建议：加大对低保对象多元化收入的监控力度；严格就业登记和劳动合同监管制度，实现隐性就业显性化；多渠道实现低保对象"应出尽出"，完善退出机制；强化社区功能，提高低保对象社会化管理程度。

（二）社会救助制度创新研究

受习惯思维、传统路径、既定模式的局限，社会救助在内容、方式上常常滞后于现实需要，旨在突破这些框架的制度创新研究十分必要。关信平（南开大学）认为农村最低生活保障制度从开始试点至今已12年了，但推进缓慢。现阶段发展农村低保已具备人的需要的条件、资源条件、政治条件，当前需要解决的主要是制度-技术问题，即根据农村地区经济与社会发展状况进行合理的制度设计。高鉴国（山东大学）基于对中国农村五保供养制度的文献研究和经验观察，探讨了农村社会救助领域所体现的国家与社区关系特征，指出，传统五保供养制度带有国家化社区救助特征，反映了农村地区"政社不分"的制度环境；在农业集体经济结构瓦解条件下，新的五保供养制度转向国家化公共救助，体现了国家与社区关系的某种"内卷化分离"；现代社会的发展将导致国家与社区关系更加合理，国家通过责任让渡和财政转移支付达到社区增权，使社区居民拥有更多接受或提供多元化救助的机会和能力，以提高救助效率，最大限度地消除"政府失灵"，因而"公共救助的社区化"将是未来以公共选择为基础的社会救助模式之一。詹火生（台湾大学）针对台湾自2000年以来失业状况渐趋恶化的形势，借鉴英国"第三条道路"积极福利的理念和方法，提出保障民众所得安全的最好对策，是建立一个充分就业的社会。韩克庆（中国人民大学）分析了经济全球化对地区、行业、城乡之间的不平等影响，认为国家在社会政策层面采取的保护机制应是优先建立社会救助体系，尽快完善失业保险制度，加速农村社会保障制度建设。

三、非营利组织和基金会的建设与发展

公民社会的建构是当代世界重要的社会政治思潮，大陆的改革开放促使政府管理理念、管理职能发生转变，公民社会的合法性得以确立。作为公民社会核心要素的志愿性社团已显示出旺盛的生命力，在公益慈善等公共事务领域极大地弥补了政府能力的不足。同时社会各界对公益慈善组织的公信力有了更高的要求，如何加强公益慈善组织能力建设，促使慈善事业释放更大公益能量，获得更快的专业成长，成为与会专家关注的焦点。

非营利的社会工作服务机构近年来在内地有了相当大的发展，顾东辉（复旦大学）以"专业"的标准审视内地社会工作服务机构，认为总体而言，内地社会工作服务机构尚没有成为一个成熟专业，从业人员能力不足，难以体现专业权威；机构的伦理操守不规范，没有建立健全自律、他律、互

律机制；机构的社会认可度极其不足，民众的知晓度、美誉度还有待提高。处于职业化起步和准专业化阶段的社会工作服务机构的未来建设应从注重机构自身专业能力建设和伦理建设入手，同时要促成所处社会场境的优化。

公益领域的公信力（责信）建设是整个公益行业发展的关键。围绕这一议题，刘淑琼（台湾大学）认为，责信是非营利组织向利益关系人就本身使命表现出的责任与义务。责信有两个层面：主观责信通过非营利组织的个体自律和集体自律实现，客观责信通过他律实现。任慧颖（济南大学）运用科尔曼的理性选择理论对非营利组织与社会公众的互动予以解读，并以中国青基会为例作了实证分析，证明信任问题是社会公众公益捐赠行为背后的决定性因素，因此，建立和完善与社会公众的良好信任关系是实现基金会健康发展的必然选择。崔玉（NPO信息咨询中心）指出，非营利组织在资金来源上的多元性和税收上享有的优惠待遇决定了其必然遭遇"公信力压力"，并且必须为此付出代价。

关于慈善事业如何才能不断超越自我，获得专业发展，万育维（慈济大学）认为，慈善事业的生命力就在于积极回应时代变迁所带来的新问题、新需求。工业革命曾将个人的善行义举带入第二个阶段：以组织、团体的方式帮助更多的人，将理性判断注入人类的热情与同情，因而成为慈善事业飞跃发展的重要契机；全球化是继工业革命之后又一深刻影响每个国家制度和个人生活的重要历史趋势。全球化时代社会问题更加多元复杂，传统慈善事业已难以应对。超越本土文化价值的框架，发现新的问题与渴望，将使慈善事业获得再次的突破与成长。顾忠华（政治大学）指出，公益慈善组织在本质上兼具"公私二重性"，在运营中兼顾"工具理性"和"价值理性"双重取向，如果处理不当会招致社会公众的不信任。

四、公益资源整合

民间蕴藏着巨大的公益资源，只有将这些公益资源不断整合，才能发挥出巨大的公益效能。中国大陆的现代公益慈善事业还处在起步阶段，公民慈善意识与志愿精神还很淡薄，如何有效整合民间公益慈善资源，是公益慈善事业遇到的新问题。陆士桢（中国青年政治学院）认为，首先，要营造良好的公众心态和舆论环境，使慈善者受到应有的尊敬和褒扬；其次，要加强对公益慈善组织的管理，提高组织的公众参与度和公信力；再次是建立强有力的社会激励机制，鼓励企业和个人贡献更多的人力、物力、财力。李芹（山东大学）通过对山东一个村庄慈善捐赠活动的实地调查分析，发现村庄社区捐赠的多少不一定取决于该地区的经济发展水平，社区的组织化程度、领导者的倡导及社区人文传统往往发挥很大作用。

围绕志愿服务问题，林胜义（长荣大学）从实务层面介绍了志工团队建立与经营的方法。许英（香港中文大学）则从理论方面对志愿服务的概念和理论进行了梳理。黄於唱（香港大学）分析了近年香港社工界面临的挑战，指出非营利组织若不能做出积极调整以适应新环境，将难以吸引有志青年投身社工专业。

五、弱势人群权益保障与社会支持

"有权利即有救济，无救济即无权利。"这一著名法谚揭示了权利不是空谈，当公民基本权益遭到侵害时，应落实于有效的法律上的救济制度，使侵权行为得到纠正，利益得到补救。董翔飞（台北大学）、陈孟莹（少年友爱文教基金会）分别介绍了台湾劳工基本权益的法律救济途径以及台湾现行行政救济程序。

大陆正处在民主法制社会的建设过程中，弱势人群的基本权益应在国家法律、社会政策上得到切实保护。不仅如此，依据社会工作实务的赋权模式，还应建立更广泛的社会支持网络，以改善弱势人群的生存环境、增强其自我发展的能力。江立华（华中师范大学）基于对福建泉州农民工维权组织的考察，认为面对农民工维权的现实困境，建立正式的、合法的、以地缘为纽带的农民工维权组织，是其权益保障的可能之举。程胜利（山东大学）通过对济南市城市贫困者就业状况的实证研究，发现劳动力市场排斥是当代大多数贫困者陷入贫困的直接原因。唐斌尧（济南大学）认为处于弱势就业地位的女性是社区非正式就业的主体。调查发现，这个庞大的就业群体基本上被排斥在社会保障体系之外。建议构建一套具有性别敏感性的社会政策体系，以有效保障社区非正规就业女性群体的社会权益。

[责任编辑　全　成]

文 史 哲
2006 年第 6 期(总第 297 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 6, 2006 (Serial No. 297)

《文 史 哲》2006 年 总 目 录

□人文前沿

"民间信仰与中国社会研究"笔谈

民间信仰与大型宗教的递变关系及能量交换 …… 姜 生(1)

民间信仰的聚散现象初探 …… 金 泽(1)

关于"民间信仰"、"民间宗教"与"新兴宗教"之我见

…… [台]郑志明(1)

教派书写与反教派书写 …… [日]孙 江(1)

社群整合的历史记忆与"祖籍认同"象征:新加坡华人

的祖神崇拜 …… 曾 玲(1)

特约评论人语 …… 王育济(1)

去向堪忧的中国古典学

——"走出疑古时代"述评 …… 杨春梅(2)

特约评论人语 …… 王学典(2)

基因与人格

——试述基因为人格特征的原动力

…… [美]孔宪铎 王登峰(3)

近二百年行为遗传学的回顾 …… [美]迪恩·海墨(3)

特约评论人语 …… 何中华(3)

中国古代"天人合一"思想与当代生态文化建设 …… 曾繁仁(4)

"文本内外的自然"之辩

——生态批评与后结构主义文论的合与分 …… 刘 蓓(4)

特约评论人语 …… 葛兆光(4)

中国古代史学文本的理论与实践 …… 李洪岩(5)

特约评论人语 …… 李振宏(5)

楚帛书甲篇的神话构成、性质及其神话学意义 …… 陈斯鹏(6)

特约评论人语 …… 赵逵夫(6)

□国学研究

春秋时期伦理政治价值观的转向 …… 王 杰(1)

儒学的一种缺弱:私德与公德 …… 崔大华(1)

谶纬中的帝王世系及受命 …… 曾德雄(1)

《如意宝卷》解析

——清代天地门教经卷的重要发现 …… 濮文起(1)

楚简"逸诗"《多薪》补释 …… 廖名春(2)

孔子社会学说的逻辑构成(上) …… 王富仁(2)

关于孔子论管仲的争议 …… 冯浩菲(2)

《〈道德经〉新编》之修订 …… 董京泉(2)

从后现代视野看新儒家对中国哲学的现代重建 …… 李翔海(2)

20 世纪儒家文艺思想研究概述 …… 赵利民(2)

论回族族源传说的基本结构 …… 哈正利(2)

孔子社会学说的逻辑构成(下) …… 王富仁(3)

道统、系谱与历史

——关于中国思想史脉络的来源与确立 …… 葛兆光(3)

道、学、术:道教史研究的新视角 …… 孔令宏(3)

全真道的创建与教旨 …… 周立升(3)

儒家社群主义略论 …… 胡伟希(4)

《庄子》的道思及其诗意表达

——通《庄子》玄奥之门 …… 王树人 李明珠(4)

读《孔子家语》札记 …… 杨朝明(4)

21 世纪孟子学研究的新展望 …… 黄俊杰(5)

试析仁义内外之辨 …… 庞 朴(5)

孟荀"心性论"与儒学意识 …… 林启屏(5)

世硕与王充的人性论思想研究

——兼论《孟子·告子上》公都子所述告子及

两"或曰"的人性论问题 …… 丁四新(5)

苍颉造字传说的源流考辨及其真相推测 …… 谭世宝(6)

□文学研究

论先秦时代的讲史、故事和小说 …… 赵逵夫(1)

墨家的传《诗》版本与《诗》学观念

——兼论战国《诗》学系统 …… 郑杰文(1)

杜甫献《三大礼赋》时间考辨 …… 张忠纲(1)

黄庭坚《念奴娇》(断虹霁雨)词"题记"索隐 …… 旷 娟(1)

从民国前后古代戏曲文本的印行看戏曲观念之变迁

…… 张石川(1)

现代民族共同体的想象与认同

——论"十七年文学"的现代性品格 …… 张志忠(1)

文学批评的四重境界 …… 杨守森(1)

贾谊的学术背景及其文章风格的形成 …… 跃 进(2)

黄遵宪的"民歌情结"及其与诗歌创作的关系 …… 郭延礼(2)

地方籍·地域性·文化叙事与经典 …… 吴福辉(2)
歌德与中国文学 …… 唐际虹(2)
宋代杜甫接受的文化阐释
——以杜甫与韩愈、李白、陶渊明宋代接受之比较为中心 …… 梁桂芳(3)
论余华小说的暴力审美与死亡叙述 …… 张瑞英(3)
亚裔美国文学批评中的美国民族主义思想 …… 周郁蓓(3)
中国历史上的陶渊明绘事 …… 李剑锋(4)
类书、总集误收颜延之诗文辨正 …… 杨晓斌(4)
精神生态视野中的20世纪中国文学 …… 温奉桥 李萌羽(4)
追寻:中外文学的叙事母题 …… 杨经建(4)
从李煜到苏轼
——"士大夫词"的承继与自觉 …… 刘锋焘(5)
北宋隐士词人潘阆生平考索 …… 王兆鹏(5)
论陆游的"无题诗" …… 诸葛忆兵(5)
鲁迅与中国近代启蒙思潮的嬗变 …… 洪峻峰(5)
想象的革命图景与虚拟的知识阶级叙述
——论冯雪峰的革命观与知识分子观 …… 柳传堆(5)
缺席、在场都是尴尬的存在
——新时期浪漫主义文学研究述评 …… 石兴泽(5)
《释名》声训的验证标准 …… 鲍思陶(6)
唐诗本事与宋代早期诗话 …… 余才林(6)
吴文英词的"现代化特色"献疑
——与叶嘉莹先生商榷 …… 周茜(6)
韵文述史 审视百代
——论清高宗的咏史《全韵诗》…… 乔治忠 崔岩(6)
现代性与文学性
——关于中国现代文学研究的反思 …… 张华(6)

□审美文化研究

从文艺学、美学到文艺美学建构
——论康德对近现代文艺美学的理论贡献 …… 张政文(1)
中国古代气论文艺观研究中的问题及对策 …… 张义宾(1)
和·中和·中
——再论中国传统文化的和谐精神及其审美特征 … 周来祥(2)
"立人":中国现代人本主义美育思想的价值追求 … 刘向信(3)
私人领域对当代审美文化的影响 …… 李红春(3)
酒神与日神的文化新解 …… 陈炎(6)

□史学新证

论宋代士商关系的变化 …… 郭学信(2)
《汉学师承记》的学术史价值 …… 陈其泰(2)
士之溯源及其早期衍变 …… 余江(3)
强力与绥怀:辽宋民族政策比较研究 …… 程妮娜(3)
宋朝置场收购的法规与执行 …… 李晓 孙尧奎(3)
明清之际的历史选择 …… 陈生玺(3)
历史分期命名标准刍议 …… 冯天瑜(4)
关于中国古代社会史研究中的几个问题 … 马新 齐涛(4)
赀刑变迁与秦汉政治转折 …… 臧知非(4)
从诫子书看魏晋士人心态 …… 孟繁冶(4)
街:城市社会的舞台
——以唐长安城为中心 …… 宁欣(4)
明清时期社会管理中官民的"自域"与"共域" …… 王日根(4)
关于深化西方史学史研究的若干问题 …… 张广智(4)
"县官"与秦汉皇帝财政 …… 刘德增 李珩(5)
"官家"与宋代皇权的理性定位
——以宋太祖朝为例 …… 王育济(5)
汉代三老:"非吏而得与吏比"的地方社会领袖 …… 牟发松(6)
东汉颍川豪族的官僚化和士族化 …… 薛海波(6)
北魏离散部落与社会转型
——就离散的时间、内涵及目的与唐长孺、周一良、田余庆诸名家商榷 …… 杨恩玉(6)
宋朝厢军职能新探 …… 淮建利(6)
北宋御制阵法、阵图与消极国防战略的影响 …… 陈峰 王路平(6)

□海外中国学研究

欧洲的中国观:一个历史的巡礼与反思 …… 张国刚(1)

□文化自觉与社会发展

走向真正的世界文化
——全球化时代的多元普遍性 …… 陈来(2)

□疑古与释古

"走出疑古"的困惑
——从"夏商周断代工程"的失误谈起 …… 张富祥(3)
出土资料研究同样需要"古史辨"派的科学精神
——池田知久教授访谈录…… [日]池田知久 西山尚志(4)
"疑古"学说"破坏"意义的再估量
——"东周以上无史"论平议 …… 李扬眉(5)
疑古、考古与古史重建 …… 陈淳(6)

□哲学研究

康德的"智性直观"探微 …… 邓晓芒(1)
西方理性主义时代的解释学
——在语法和批判之间 …… [加拿大]J·格朗丹(1)
批判的社会知识何以可能?
——伽达默尔-哈贝马斯诠释学论争与批判理论基础的重建 …… 傅永军(1)
重新认识马赫的"要素一元论" …… 江怡(2)

科学原创性如何可能?
——爱因斯坦的哲学思想与宇宙宗教情感 …… 李曙华(2)
宗教对于人类的意义
——简论康德与黑格尔的宗教哲学 …… 陈嘉明(3)
普遍伦理如何可能?
——犹太民族与中华民族的经验及其启示 …… 吾 淳(3)
德里达论他者的命运
——从哲学与非哲学的关系看 …… 杨大春(3)
平等的概念 …… 韩水法(4)
平等:自由主义与社群主义 …… 姚大志(4)
韦伯理论的局限及其在中国的误用 …… 田辰山(4)
体道与成人
——《庄子》视域中的真人与真知 …… 杨国荣(5)
超越实证与思辨
——马克思哲学的历史思维方式 …… 程 彪(5)
心灵存在何以可能?
——杜威-米德的心灵发生学探讨 …… 陈亚军(6)
论传统神正论的当代转换
——从奥古斯丁的传统神正论到约纳斯的责任哲学 … 张 荣(6)

□政治哲学与法哲学研究

"现实社会主义认识"四人谈
东方社会研究和现实社会主义 …… 臭广庆(1)
社会主义研究的科学性有待加强
——以按劳分配理论的研究为例 …… 王建民(1)
社会主义和谐社会:以人为本的价值取向 …… 包心鉴(1)
平等与效率:社会主义的两大价值目标 …… 秦 宣(1)
论义务本位和权利本位的尊严观 …… 韩德强(1)
价值一元论下的经济社会基本矛盾分析 … 宁继鸣 谢志平(2)
"公共利益"的解释困境及其突围 …… 刘连泰(2)
分配正义、权利正义与权力的正当性
——从司法审查的视角看罗尔斯与诺齐克的
正义之争 …… 欧阳景根(3)
授权立法的正当性质疑 …… 柳砚涛 刘宏渭(3)
近百年来中国政治思想史研究综论 …… 葛 荃(5)
领域分化后的道德寓所
——兼论公共行政的道德原则 …… 张康之(5)
亚里士多德公正德性的伦理类型
——与 Gerasimos Santas 及 Douglas B. Rasmussen
and Douglas J. Den Uyl 商榷 …… 黄显中(5)

□乡土中国

中国传统社会的内生村庄秩序 …… 贺雪峰(4)
当前中国农村宗族及其与乡村治理的关系
——对新近研究的评论和分析 …… 肖唐镖(4)
市民社会与当代乡村结构转型 …… 张 健(4)

□经济哲学研究

是否存在独立于人的主观意志之外的客观经济规律?
——关于经济学的出发点和经济规律的思考
…… 孙 健 朱金叶(6)
马克思劳动价值论研究进程中的三次转向 …… 刘冠军(6)
西方经济美学思想发展的四个阶段 …… 谷鹏飞(6)

□动态与综述

"'民间信仰与中国社会'编纂研讨会"综述 …… 陈建坡(1)
"儒学全球论坛(2005)暨山东大学儒学研究中心
成立大会"综述 …… 徐庆文(1)
"2005中国·日照龙山时代与早期国家国际学术
研讨会"综述 …… 王 芬 卢建英(2)
《文史哲》2004年度"名篇奖"揭晓 …… (2)
当代中国社会救助与慈善事业理论与实务的探讨
——"2006两岸社会福利学术研讨会"综述
…… 刘 群 孙艳艳(6)
·补白·东汉"阿某"用法的文献考证 …… (3)
《文史哲》2006年总目录 …… (6)

“山东大学文艺美学研究中心”承担的重大项目

自2001年基地成立以来，“山东大学文艺美学研究中心”结项和在研的国家级和部省级项目约20多项。



中心部分成员

一、在研项目主要有：

（1）现当代中西艺术教育比较研究（曾繁仁，教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目）

（2）儒、释、道的生态观与审美观（陈炎，国家社会科学基金项目）

（3）中国审美文化民族性的现代人类学研究（仪平策，国家社会科学基金项目）

（4）中国当代文化产业与审美文化发展现状与对策研究（陈炎　王德胜，教育部人文社会科学重大项目）

（5）文艺美学的学科定位和发展趋势研究（王杰　仪平策，教育部人文社会科学重大项目）

（6）当代全球化语境中的中西文艺美学比较研究（冯宪光，教育部人文社会科学重大项目）

（7）美育当代性研究（杜卫　王汶成，教育部人文社会科学重大项目）

（8）中国文艺美学学术史研究（曾繁仁，教育部人文社会科学重大项目）

（9）文艺美学与美学、文艺理论、艺术哲学、部门艺术美学的关系研究（马龙潜，教育部人文社会科学重大项目）

（10）中国古典文艺美学的现代价值研究（蒋述卓，教育部人文社会科学重大项目）

二、已经结项的项目主要有：

（1）西方文论影响下的我国新时期文论的发展与有中国特色文艺理论体系建构研究（曾繁仁，国家社会科学基金项目）

（2）现代性追求与中国文学理论建设的民族性（谭好哲，国家社会科学基金项目）

（3）当代中国文艺学的整体结构特性与逻辑发展研究（马龙潜，国家社会科学基金项目）

（4）“中国审美文化史”课程实验及软件开发（陈炎，全国教育科学规划项目）

（5）美育的理论和实践问题研究（曾繁仁　马龙潜，教育部人文社会科学重大项目）

（6）文艺美学基础理论问题和体系构架研究（谭好哲　周来祥，教育部人文社会科学重大项目）

山东大学文艺美学研究中心

电话：0531-88364252
网址：www.krilta.sdu.edu.cn

“山东大学文艺美学研究中心”主要研究成果



由曾繁仁、马龙潜教授主持的教育部人文社会科学重大项目“审美教育的理论与实践问题研究”的部分结题成果：《中外美育思想家评传》（中国卷，外国卷，曾繁仁主编）、《中西交流对话中的审美与艺术教育》（曾繁仁主编）、《中国古代美育思想史纲》（聂振斌著）、《儒家乐教论》（祁海文著）、《礼乐教化：先秦美育思想研究》（祁海文著）、《当代美国艺术教育研究》（王伟著）、《现代美育理论》（曾繁仁著）、《走向知识时代的审美教育》（马龙潜、杨杰著，即出）、《审美艺术教育论》（王小舒、凌晨光著）。



由谭好哲、周来祥教授主持的教育部人文社会科学重大项目“文艺美学基础理论问题和体系构架研究”的部分结题成果：《文艺美学》（周来祥著）、《学科定位与理论建构——文艺美学论文选》（曾繁仁、谭好哲主编）、《从古典到现代——中国文艺美学的民族性问题》（谭好哲主编）、《现代视野中的文艺美学基本问题研究》（谭好哲、程相占主编）、《儒释道背景下的唐代诗歌》（陈炎、李红春著）、《中国美学文化阐释》（仪平策著）、《民族审美心理学》（梁一儒、宫承波著）、《新时期文艺学反思录》（张婷婷、杜书瀛著）、《文艺美学论稿》（吴炫全著）、《文体与形式》（赵宪章著）。



由谭好哲教授主持的山东大学“211工程”建设项目“文艺学前沿理论研究书系”结题成果：《文艺学前沿理论问题研究综述》（谭好哲、马龙潜主编）、《艺术与人的解放：20世纪马克思主义美学主题学研究》（谭好哲主编，即出）、《当代文艺学—美学观念引论》（马龙潜著）、《文学语言中介论》（王汶成著）、《文心三角文艺美学：中国古代文心论的现代转化》（程相占著）、《伽达默尔美学理论研究》（李鲁宁著）、《当代文学批评学》（凌晨光著）、《多重主题策略的自我命名：女性主义文学理论研究》（宋素凤著）、《流行的代价：法兰克福学派大众文化批评理论》（尤战生著）。



其他主要研究成果：《美学之思》（曾繁仁著）、《生态存在论美学论稿》（曾繁仁著）、《审美的镜子》（谭好哲著）、《陈炎自选集》（陈炎著）、《积淀与突破》（陈炎著）、《日神与酒神》（陈炎著）、《文学之维：文艺学的历程、现状与未来》（谭好哲、凌晨光主编）、《文艺美学方法论问题》（赵宪章著）、《中国古代叙事诗研究》（程相占著）。



最近两年新著：《人与自然：当代生态文明视野中的美学与文学》（曾繁仁主编）、《文艺美学教程》（曾繁仁主编）、《主客体结构论文艺学的观念与体系构架》（马龙潜著）、《美育的意义》（谭好哲、刘彦顺等著）。

文史哲
Wen Shi Zhe
1951年5月创刊
2006年第6期（总第297期）
2006年11月24日出版
主　编　王学典
副主编　周广璜　刘京希

主管单位　中华人民共和国教育部
主办者　山东大学
编辑出版　《文史哲》编辑部
地址　济南市山大南路27号
电话　(0531) 88364666　88361606
邮政编码　250100
E-mail:　lhp@sdu.edu.cn
印刷者　山东旅科印务有限公司
总发行处　济南市邮局
订购处　全国各地邮局
国外总发行　中国国际图书贸易总公司
定价　12.00元

ISSN 0511-4721
9 770511 472009 1 1>

刊号：ISSN 0511-4721（国际标准刊号）
CN 37-1101/C（国内统一刊号）
代号：国外代号 BM194
国内代号 24-4