

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY

文史哲

4

2013

[总第 337 期]

ISSN 0511-4721

国家社科基金资助期刊



□当代学术纵览

中国政治思想史研究中的王权主义学派…………… 李振宏(5)

康德意义的智的直觉与牟宗三理解的智的直觉…………… 杨泽波(29)

外在主义与一致主义可否融合

——对戴维森有关思想的回应…………… 陈嘉明(42)

马克思的存在论以“Sein”为对象吗?

——以《1844 年经济学哲学手稿》为例的解答…………… 戴 劲(50)

□左翼文学问题

革命文学的现实主义与崇高美学

——由《蚀》三部曲所引发的论战谈起…………… 李跃力(57)

西汉封爵孔子的两种走向:血缘性与非血缘性…………… 李纪祥(70)

秦汉日常秩序中的社会与行政关系初探

——关于“自言”一词的解读…………… 卜宪群 刘 杨(81)

官治、民治规范下村民的“自在生活”

——宋朝村民生活世界初探 刁培俊(93)

巨文岛事件与甲午战争前中日关系之变化 郭海燕(107)

□中国哲学研究

大一统源于西周封建说 马卫东(118)

酒与《诗经》的游之精神 陈斯怀(130)

论《水浒传》不同版本的文学价值

——以评林本和贯华堂本为中心 涂秀虹(138)

20 世纪 80 年代以来的中国古代文体学研究 张慕华(148)

□文史新考

《史记》“黄帝铸鼎”之荆山地望考 张维慎(159)

中国政治思想史研究中的王权主义学派

李振宏

摘要:刘泽华建树了一个王权主义的中国历史解释体系,并通过带学生的方式,培育了一个阵容可观的学术群体。这个学术群体有着强烈的现实关怀,以研究和剖析中国古代政治思想为职志,以王权主义历史观为分析工具,与现代新儒家有明显对立的学术立场,对中国古代政治思想文化抱持历史批判的科学态度;就其内部说有诸多学术共性,就其外部说显示出鲜明的学术个性,形成了在当代中国史坛有广泛影响的学术派别。这个学派的学术旨趣集中在中国古代政治思想史研究领域,而王权主义历史观是其解读中国古代政治思想的分析工具,故称其为王权主义学派。

关键词:王权主义学派;王权主义;君主专制主义;阴阳组合结构;政治思想史;政治哲学;政治文化

很久以来,用“学派”来称呼一个学术群体,在中国学术界已经很习惯了。中国学人似乎已经习惯于张扬独立学术个性,一旦某个人提出自己独立的历史观和方法论,不管是别人看他,还是他自我思忖,都会油然而生一种大逆不道的感觉,他会像犯了罪似地不敢坦然面对学界的狐疑。个人缺乏独立的思想,更趋自由的学派当然难以企及,我们似乎还不能奢望先秦时期的诸子时代。然而,历史总归是要发展的,“学派”问题还是提出来了,王权主义学派就是一个案例。“王权主义学派”这个提法在学界尚属首次,但“刘泽华学派”的说法已经广为流行^①,二者所指大致相同。本文之所以换一个说法,是考虑到这个学派内部成员的学术个性、差异性问题的,而“王权主义学派”较之“刘泽华学派”,可能具有更大的包容性。以往学界对这个学派的基本情况,提及者多而真正对之讨论的不多。笔者在拜读了刘泽华及其同仁们的大著之后,很有一些思想的冲动,不揣浅陋,从学派的角度对这个群体发表一些感想,以就教于学界同仁。

一、刘泽华的学术思想

中国政治思想史研究中王权主义学派的形成,是刘泽华王权主义理论影响的结果。所以,本论题要从刘泽华的学术思想谈起。刘泽华盛名于史坛,其学术思想的发端,来自于对“文革”的反思。早在“文革”尚未结束之时,他就对其正当性产生了怀疑,或者说对“文化大革命”这样的荒唐历史深感困惑^②。粉碎“四人帮”之后,刘泽华是史学界最早一批的觉醒者之一,他率先举起清理极左史学的旗帜,以发人深省的三篇文章^③,引领了当时的学术潮流,也同时酝酿、培育了其后来几十年不断发展、

作者简介:李振宏,河南大学历史文化学院教授(河南开封 475001)。

① 以往学界公开使用“刘泽华学派”这一概念的文章有方克立:《甲申之年的文化反思——评大陆新儒学“浮出水面”和保守主义“儒化”论》,《中山大学学报》2005年第6期;方克立:《关于当前大陆新儒学问题的三封信》,《学术探索》2006年第2期;秦进才:《形式主义史料与政治文化的存在方式》,《中国图书评论》2008年第9期;李冬君:《真理之辨——读毕来德〈驳于连〉》,《中国图书评论》2008年第5期。笔者的一篇小文《中国思想史研究中的学派、话语与话域》(《学术月刊》2010年第9期)中,曾用两千字的篇幅谈到刘泽华学派,大概是对之最详细的一个解说。关于刘泽华学派的认真研究,还十分欠缺。

② 参见刘泽华:《我在“文革”中的思想历程》,《炎黄春秋》2011年第9期。

③ 参见刘泽华:《砸碎枷锁,解放史学》,《历史研究》1978年第8期;刘泽华、王连升:《论秦始皇的是非功过》,《历史研究》1979年第2期;刘泽华、王连升:《关于历史发展的动力问题》,《历史与教学》1979年第2期。

成熟起来的学术思想,形成了自身的学术特色。

1. 王权主义的中国历史观

刘泽华的王权主义思想,萌芽于他1979年发表的《论秦始皇的功过是非》一文。当时,该文在政治上所形成的强大的冲击力^①,遮蔽了人们的视线,其真正的要害(一个新的学术思想苗头),则没有被时人发现;而正是这个学术思想的苗头,后来发育成长为一棵思想的大树,深深地影响了当代史坛。文章本来是在既有的马克思主义基本理论指导下探讨秦统一问题的:“究竟什么是秦统一中国的根本原因呢?我们认为,这只能从封建生产方式的经济运动中寻找。”“秦的统一和中央集权制国家的建立是封建经济运动的产物。”这是非常明确的遵循唯物史观理论的必然结论,是当时政治形势及意识形态条件下的理论常识;问题是作者下边的一段话开始有了味道:

秦能够统一的因素很多,但它能够严格地按照军功爵和公爵进行赏罚,是诸种因素的基础。

秦自商鞅以来一直贯彻执行的军功爵制度,使全国上下都纳入了战争的轨道,而且这种多等级制度吸引着每一个人来发挥自己的最大能量。这种制度之所以有威力,关键在于它是由国家不断进行财产和权力再分配的基本形式,各级爵位的实际利益是落实在土地、赋税、徭役的分配以及个人身份升降等等之上的……用经济手段调动了臣民的力量,打了胜仗又使秦国获取更大的利益,如此循环,这就是秦强和秦始皇完成统一的基本原因、并吞诸侯的秘密基础。

本来作者要论证的秦统一的根本原因是封建生产方式的经济运动,但作具体分析的时候,历史本身的状况则引导着他去追寻支撑秦实现统一的要素——严格执行军功爵制的问题;而军功爵制又仅仅是“国家不断进行财产和权力再分配的基本形式”。军功爵制是依靠国家权力进行的,并且也仅仅是国家进行财产和权力再分配的形式,于是,论述的逻辑就不自觉地将秦统一原因的探讨,引导到了国家权力——政治因素方面;是政治因素、国家权力,而不是封建生产方式的经济运动,最终成为秦统一的根本原因。这样,作者的分析,慢慢地在“封建生产方式的经济运动”的旗帜下,离开了经济运动本身。历史的逻辑要胜过分析的逻辑,变化是在不自觉中发生的。

作者这种区别于经济决定论的思想苗头,很快便发展成了明确的“君主专制帝国是政治支配经济运动的产物”的思想。1981年,他提出:

君主集权制与其说是某种形式的土地占有关系(国有或私有)要求的产物,毋宁说是权力支配经济,主要是支配分配的产物。权力的大小与分配的多寡成正比,所以人们都拼命地追逐权力。封建统一与君主集权就是在这种追逐权力的斗争中形成的。

集权是手段,攫取经济利益才是目的。所以在集权过程中必然引起财产关系的重大变化。在分封制下,土地和人民的所有权是从属于政治权力的。在分封制被破坏与集权形成的过程中,土地和人民的所有权同样是随着政治权力的变动而变动的……这样说,是不是把政治凌驾于经济之上了呢?从某种意义上说是这样。^②

刘泽华没有回避自己学术思想的发展将会导致与唯物史观相冲突的问题,坦率地说“就是这样”。这还只是在1980年,整个中国的思想世界里,虽有春风拂面而江河都还没有解冻,仍然是墨子所崇尚和追求的“一同天下之义”的思想统一的时代,而他就在一条和传统思想相悖逆的道路上率性而行了。

其后连续几年时间,刘泽华的关注点集中在中国地主阶级的形成及构成(分层)问题上,政治权力支配社会的思想更加明晰起来。当时,关于第一代地主的形成问题,多数学人是坚持从经济关系

^① 秦始皇评价在“文革”时期是个政治敏感问题,刘泽华此文在当时也被认为有影射毛泽东之嫌。刘泽华曾说:“评秦始皇的文章发表后,有多封读者来信,从政治上进行猛烈批评,指责是‘砍旗’行为。”见刘泽华、张分田等:《思想的门径——中国政治思想史研究方法论》,天津:天津古籍出版社,2006年,第9页。

^② 刘泽华、王连升:《中国封建君主专制制度的形成及其在经济发展中的作用》,《中国史研究》1981年第4期。

发展的角度看问题,认为是经由土地买卖之路产生,而刘泽华则从具体历史事实的考证中,提出“特权支配经济”的论断。他在1984年的文章中说:“封建地主成员的生产与再生并不完全都是经济范围中的事。从中国历史上看,第一代封建地主主要是通过政治暴力方式产生的。”^①刘泽华的论证是从历史出发的。只要人们愿意正视历史的事实,中国第一代地主的确不是小农经济的自然扩展而导致土地兼并的结果,不是以往学界所认定的开荒开出来的结果^②,而是由“诸侯、卿大夫、官僚、官爵大家、豪士、豪民、豪杰这些人”转化、蜕变而来,而这些人背景的确是政治因素。特权支配经济,是一个历史的结论。1986年,刘泽华又发表文章,从政治在土地运动中的支配作用、等级制对社会的控制、政治支配产品分配、封建主的各阶层情况等四个方面,充分论述了政治在封建地主形成中的决定性作用,最后得出结论:“中国历史上第一代封建地主的成员主要是通过政治方式发展起来的”;“超经济的方式造就了第一代封建地主,这就是中国历史上的真实情况”^③。

至此,刘泽华还只是看到了秦统一及地主阶级形成过程中权力支配经济及政治的特殊意义,而在随后的论著中,这一认识则迅速上升为一个更为普遍性的结论。在1988年出版的《专制权力与中国社会》一书中,他说:

古代政治权力支配着社会的一切方面,支配着社会的资源、资料 and 财富,支配着农、工、商业和文化、教育、科学、技术,支配着一切社会成员的得失荣辱甚至生死。在这里,从物到人,从躯体到灵魂,都程度不同地听凭政治权力的驱使。

我们认为,考察中国古代历史,不可不留意政治权力在古代社会中的这种特殊位置与作用。^④

这些论断表明,在刘泽华的研究中,政治权力已经成为他观察中国古代社会一切问题的主要视角,于是,政治权力支配社会便上升为一个具有普遍意义的方法论思想。这一方法论思想,是有别于唯物史观从生产方式运动解释历史的历史方法的,给人以耳目一新的感觉;这种特殊的观察角度,是否会形成一个关于中国历史的新的解释体系,刘泽华的研究仍有继续深化和发展的巨大空间。

同一时期,刘泽华还在进行着同样重要的另一项工作,这就是他在20世纪70年代末就起步的中国古代政治思想史研究,其成果就是1984年出版的《先秦政治思想史》一书。无论你研究什么问题,一个人的头脑总是既“一以贯之”又“有机整体”,因为他是“一个人”。于是,我们在刘泽华的政治思想史研究中,同样也感受到这个思想的独立行程,感受到他所获得的新的中国历史观——政治权力支配社会——在思想史研究中的延伸。在该书中,我们看到,政治权力(君主专制)对思想的影响与支配,使得先秦时期政治思想的展开,都围绕着一个如何确立君主专制的需要。服务于确立君主专制需要,成为该时期政治思想的核心课题。他写道:

从平面上看百家相争,很有点民主气氛。但如果分析一下每家的思想实质,就会发现,绝大多数人在政治上都鼓吹君主专制,思想上都要求罢黜他说,独尊己见,争着搞自己设计的君主专制主义。因此,百家争鸣的实际结果……促进了君主专制主义制度的完善和强化。把握了这一点,才能把握住百家的政治归宿。^⑤

而当1986年他的“政治权力支配社会”思想更加明晰与成熟之后,便在政治思想史研究中提出

① 刘泽华:《论中国封建地主产生与再生道路及其生态特点》,《学术月刊》1984年第2期。

② 以往学界为了服膺生产力决定生产关系、经济基础决定上层建筑理论,将新兴地主阶级的产生归之于因生产工具变革而导致的私田开垦。如郭沫若主编的《中国史稿》第1卷中说:“生产工具的变革,牛耕的推广,使耕地面积急剧增加,私田大量出现……到了春秋时代,由于荒地大量开辟和农业生产的提高,私田的数量因而也就不断地增加。‘公田’有一定的规格,私田则可以因任地形而自由摆布。‘公田’是不能买卖的,私田却真正是私有财产。‘公田’是要给‘公家’上一定赋税的,私田在初却不必上税。就在这样的发展过程当中,有些诸侯和卿大夫们逐渐豪富起来了。”(北京:人民出版社,1976年,第316—317页)

③ 刘泽华:《从春秋战国封建主的形成看政治的决定作用》,《历史研究》1986年第6期。

④ 刘泽华、汪茂和、王兰仲:《专制权力与中国社会》,长春:吉林文史出版社,1988年,第258、2页。

⑤ 刘泽华:《先秦政治思想史》,天津:南开大学出版社,1984年,第173—174页。

了“王权主义”概念,用之表述中国传统政治思想的核心或主题。他首次提到这一概念,是在1986年的一篇论文中。他说:“从内容上看,中国古代人文思想的主题是伦理道德,而不是政治的平等、自由和人权,当时的伦理道德观念最终只能导致专制主义,即王权主义。”文章将王权主义的基本思想,归结为君权的绝对性,具体表现在五个方面^①。次年,作者又发表文章阐述王权主义问题:

王权主义。这是传统政治文化的核心,其特点是宣扬君权至上;君主是全社会的最高主宰,神圣不可侵犯。王权主义的形成是中国古代社会君主政治的需要;反过来,王权主义巩固和强化了君主专制统治。在政治运行过程中,王权主义直接促进君主专制政治系统的建立和完善,是指导政治输入和输出体系,即政令法规的制定与实施的理论依据。王权主义的表现形式以理论形态为主,本质上是统治阶级的政治价值体系。在长期的社会政治实践中,王权主义通过多种社会化渠道,直接控制和影响着人们的政治意识。^②

刘泽华这一时期政治思想史研究中使用“王权主义”概念,是对中国政治思想、政治文化主题的概括或表述,或者说是“政治权力支配社会”理论在思想史研究中所形成的一个必然性结论。

从政治权力支配社会,到王权决定思想的形成而概括出“王权主义”,刘泽华观察一切历史的中心点越发明确地指向一个核心,即王权对一切历史的决定性支配作用,于是,他终于走向对中国历史的最高概括,即超越了思想史解释范畴的王权主义理论。在刘泽华的学术思想体系中,“王权主义”概念终于从表述中国古代政治文化的术语演变成对整个中国古代社会核心本质的理论抽象。这一理论转变,最早见于1998年的《王权主义:中国文化的历史定位》一文。他说:

这种王权是基于社会经济又超乎社会经济的一种特殊存在。它是社会经济运动中非经济方式吞噬经济的产物,是武力争夺的结果……这种靠武力为基础形成的王权统治的社会,就总体而言,不是经济力量决定着权力分配,而是权力分配决定着社会经济分配,社会经济关系的主体是权力分配的产物;在社会结构诸多因素中,王权体系同时又是一种社会结构,并在社会的诸种结构中居于主导地位;在社会诸种权力中,王权是最高的权力;在日常的社会运转中,王权起着枢纽作用;社会与政治动荡的结局,最终还是回复到王权秩序;王权崇拜是思想文化的核心,而“王道”则是社会理性、道德、正义、公正的体现,等等。过去我们通常用经济关系去解释社会现象,这无疑是有意义的;然而从更直接意义上说,我认为从王权去解释传统社会更为具体,更为恰当。^③

很显然,此时的刘泽华用“王权”来取代了他原来使用的“行政权力”、“专制权力”、“国家权力”等概念。并且,王权主义也不再是单一的指称专制权力控制下的文化观念体系,而指称整个古代社会的运行机制、社会体制。这样,“王权主义”就完成了概念转换,变成了一个如同“封建主义”或“资本主义”一样的表示社会属性的理论术语。

2008年,刘泽华在一篇文章中,对自己的王权主义理论作了自我总结,除了强调王权主义的三个层次之外,又总结王权主义的具体内容为八个方面^④。我们当然有理由认为,刘泽华自己总结的王权主义的这三个层次、八个方面,是对王权主义理论内涵最全面也最权威的说明。不过,不同的是,笔者则倾向于认为,刘泽华所讲的王权主义,实际上就是一个社会形态概念,或者说是一种历史观。

^① 参见刘泽华:《中国传统的人文思想与王权主义》,《南开大学学报》1986年第4期;《中国政治思想史集》第3卷,北京:人民出版社,2008年,第12—16页。

^② 刘泽华、葛荃:《王权主义的刚柔结构与政治意识》,朱日耀、刘泽华等:《论中国传统政治文化》,长春:吉林大学出版社,1987年;刘泽华:《中国政治思想史集》第3卷,第24页。

^③ 刘泽华:《王权主义:中国文化的历史定位》,《天津社会科学》1998年第3期。但该文同时也声明:“我所说的王权主义既不是指社会形态,也不限于通常所说的权力系统,而是指社会的一种控制和运行机制。大致说来又可分为三个层次:一是以王权为中心的权力系统;二是以这种权力系统为骨架形成的社会结构;三是与上述状况相应的观念体系。”

^④ 参见刘泽华:《中国政治思想史研究之思路》,《学术月刊》2008年第2期。按,此文即氏著《中国政治思想史集》之“总序”。

王权主义既是社会的运行机制,也是社会的存在形态,更是社会存在的中枢和基础,是关于中国古代社会属性和本质的理论抽象。认识了这一点,也就认识了中国历史的基本问题。刘泽华所以要声明它不是“社会形态”,是不是仍然蜷缩在防御性思维之中,出于一种自我保护的考虑呢?

2. 解读中国古代政治思想特质的“阴阳组合结构”说

在中国古代政治思想史研究中,刘泽华发现了一个很有意思也很普遍的现象,即中国古代的政治思想命题,往往都是一种组合式的存在,很少有将一个单一的命题作无限制推演,而任何一个命题也都必有一个相对应的命题来对之限定或修正。他对这种思想史上的奇特现象,有时称之为“混沌性”,有时称之为“阴阳结构”,有时称之为“主辅组合命题”^①,也很正式地使用过“刚柔结构”来概括,其代表作便是他和葛荃合写的《王权主义的刚柔结构与政治意识》一文^②。此文认为,“王权主义的体系庞大而完备,它的内在构成呈一种刚柔二元结构。刚是指王权主义的绝对性而言,柔指的是王权主义的内在调节机制”。从王权主义的绝对性上说,王是沟通天人的中枢,拥有统属社会一切的巨大权力,是认识的最高权威和终极裁决者,这是王权主义的绝对性的一面;而传统思想在肯定王权的绝对性的同时,为了防范王权走向极端而失控,又提出了一系列调节王权的理论,比如天谴说、从道说、圣人和尊师说、社稷和尚公说、纳谏说等等。该文写道:

王权主义的绝对化理论与调节理论有机地融为一体,呈现出一种刚柔互补状态。其中,维护君权至上的刚性原则是王权主义的主体,这些原则是坚定不移,不可动摇的……王权主义的原则是永恒的。调节王权理论本质上是对王权绝对性的理论补充,其立论的前提无一不是对君权的肯定……王权调节理论的出发点和归结点只能是使君主政治体制更加巩固。^③

这的确是一个重大的学术发现,它不仅提醒我们认识中国古代政治思想的复杂性,也给予某些紧紧抓住古代思想的某一个命题大做文章的偏执者以当头棒喝!近代以来,甚至在当代,也不乏有传统文化的卫道士抓住古代思想中的某些略带积极性的命题肆意演绎,单向推理,似乎一下子就在传统思想中挖掘出了一个可以挽救当代中国的救世法宝,而他们却不知道握在手的那些所谓积极性命题,也都仅仅是传统思想刚柔结构中的配角和辅料,其实质也仅仅是为着维护君权的目的性存在,它们内在组合在传统政治思想的结构之中,而且也毫无保留地隶属于已经过去的历史时代!

80年代之后,随着研究的不断深入,刘泽华把原来的“混沌性”、“主辅组合命题”、“刚柔二元结构”等提法,统一为一个“阴阳组合结构”概念,并对之属性和内涵又作了更为清晰的界定。2006年,他对“阴阳组合结构”新的表述如下:

我们的先哲几乎都不从一个理论元点来推导自己的理论,而是在“阴阳组合结构”中进行思维和阐明道理……诸如:天人合一与天王合一;圣人与圣王;道高于君与君道同体;天下为公与王有天下;尊君与罪君;正统与革命;民本与君本;人为贵与贵贱有序;等级与均平;纳谏(听众)与独断……在上述组合关系中有对立统一的因素,但与对立统一又有原则的不同,对立统一包含着对立面的转化,但阴阳之间不能转化,特别是在政治与政治观念领域,居于阳位的君、父、夫与居于阴位的臣、子、妇,其间相对而不能转化,否则便是错位。因此阴阳组合结构只是对立统一的一种形式和状态,两者不是等同的。^④

仔细想来,“阴阳组合结构”说实际上是王权主义理论在思想史研究中的自然演化,它内在包含在王权主义的理论体系之中。“阴阳组合结构”中的辅命题,是对主命题的矫正和缓冲,是为着修复主命题的脆性而提出的,而其本质属性,是属于主命题的附属物,主辅命题共同构成王权主义的意识形

① 刘泽华主编:《中国传统政治哲学与社会整合·前言》,北京:中国社会科学出版社,2000年,第2页。

② 刘泽华、葛荃:《王权主义的刚柔结构与政治意识》,朱日耀、刘泽华等:《论中国传统政治文化》,长春:吉林大学出版社,1987年;刘泽华:《中国政治思想史集》第3卷,第23—38页。

③ 刘泽华:《中国政治思想史集》第3卷,第34页。

④ 刘泽华:《传统政治思维的阴阳组合结构》,《南开大学学报》2006年第5期。

态体系。思想史研究者必须有这样的眼光,才不至于被某些单一命题的表面意义所迷惑,而失去对其思想本质的考察。刘泽华所提出的“阴阳组合结构”说,既突出了王权主义的思想主题,又凸显了中国古代思想复杂而圆融的中庸特点,对于认识中国古代政治思想的复杂现象,的确是一个很好的解释工具、一种逻辑清晰的方法论思想,具有重要的方法论价值。近些年来,现代新儒家以及有些国学热的倡导者,每每抓住传统思想文化中的某些论题大做文章,大肆渲染中国古代思想中的民主性因素,以抵制西方民主思想的传播,如果这些学者都是真诚的话,则就是缺乏对中国古代思想史的深入了解,暗于古代阴阳组合的思想史事实,不懂得那些思想命题的辅命题属性。只要明了中国古代思想命题的阴阳组合属性,我们就不会再犯那些幼稚或偏执的错误,不会再被思想史的表面现象所迷惑。可以说,提出“阴阳组合结构”说,是刘泽华对中国古代思想史研究的一大贡献。

3. 关于中国传统政治思想史研究的整体擘画

刘泽华学术研究的重点在中国古代政治思想史领域,他从20世纪80年代开始,就对政治思想史研究的内容和范围有一个整体性的擘画,极大地拓宽了政治思想史研究领域,并奠定了其后他和弟子们学术研究的基本方向。

(1) 打破政治思想史研究的传统格局,提出政治思想有超阶级的一面

按照传统的看法,政治思想史的研究对象是历史上各个阶级和政治集团对社会政治制度、国家政权组织以及各阶级相互关系所形成的观点和理论体系;各种不同政治思想流派之间的斗争、演变和更替的具体历史过程;各种不同政治思想对现实社会政治发展的影响和作用等几个方面,最主要的是各个阶级对待国家政权的态度和主张,即关于国家的产生、性质和作用,以及如何维持国家政权的理论观点和政治主张。刘泽华认为,这样规定中国古代政治思想史研究的对象显得过于狭窄,政治思想史除了研究国家和法的理论外,还有不少问题可以纳入它的范围。他提出还应该研究的主要问题有:政治哲学问题、关于社会模式的理论、治国的方略和政策、伦理道德问题、政治实施理论以及政治权术理论等。根据这些问题,他把政治思想史研究的对象表述为:“研究历史上不同阶级、不同阶层、不同学派和不同人物关于国家和社会制度、社会改造、以及通过国家机关和强力处理人与自然的关系和人与人的关系的理想、理论、方针和政策,研究这些理想、理论、方针和政策提出的社会背景及其对实际政治的影响,研究它们之间的相互关系及其发展、演变的过程和规律。”^①也就是说,从他出版第一本中国古代政治思想史的著作开始,就把政治思想史研究的内容和范围,作了有别于传统研究的极大拓展。

不过,最能表现刘泽华的学识和勇气的,则是他对阶级分析方法的突破。在以往的政治思想史研究中,阶级性被看作是政治思想的基本属性,甚至是唯一属性。刘泽华则提出,政治思想也有超阶级的社会属性。在当时的学术语境中,他不能直接否认政治思想的阶级性问题,而只能说除了有阶级性的一面,还有非阶级性或超阶级性的一面。他写道:“在阶级社会,政治思想的核心部分具有最明显的阶级性质。但从政治思想的总体看,又不能全部归入阶级范畴。”“也有一些超出了一个阶级的范围。”“虽然每个人都无法游离于阶级生活之外,但在观念上,并不妨碍某些人会提出超阶级的理论和主张。”“在政治思想史的研究中,一定要坚持阶级分析,但阶级分析方法并不是要求人们简单地把每一个人和每一个思想命题都统统编排到阶级的行列中。”“即使在政治思想史范围内,也不能把每一种思想命题统统还原为阶级的命题。”^②于是,从他研究中国政治思想史的早期阶段开始,就突破了阶级分析的藩篱,开始向思想史的本真回归。

(2) 提出并强调政治哲学研究

“政治哲学”这个词出现很早,但作为中国政治思想史中一个特殊领域,是刘泽华给予了特别的

^① 刘泽华:《中国政治思想史研究对象和方法问题初探》,《天津社会科学》1985年第2期。按,此文是刘泽华《先秦政治思想史》一书“前言”的扩充和改写。

^② 刘泽华:《中国政治思想史研究对象和方法问题初探》,《天津社会科学》1985年第2期。

重视。刘泽华最早提出重视政治哲学研究,也是在前文提到的《先秦政治思想史·前言》中。80年代初,政治哲学对中国学界还是一个比较生疏的概念,它是什么,包括哪些内容,刘泽华当时提出的一些研究命题有天人关系,人性论,中庸、中和思想,势不两立说,物极必反说,理、必、然、数、道等等必然性理论,历史观,圣贤观等,这些显然是很初步的考虑。但他明确强调:“从先秦政治思想史看,政治哲学问题具有特殊重要的意义,是应该花大气力研究的课题之一。”^①

2000年,刘泽华主编出版了《中国传统政治哲学与社会整合》一书,在该书“前言”中,他对政治哲学研究的范畴、命题、内容提出了更为系统的看法:其一,在政治思想与观念中最具普遍性的理论与命题。所谓普遍性,一方面指这些理论命题寓于党派又超越党派;另一方面寓于具体时代又超越具体时代。其二,有关政治“为什么是这样”的理论与命题。其三,政治价值的理论依据。其四,有关政治范式化的理论与观念。其五,政治理论的结构与思维方式问题。这五个方面大体上划定了中国传统政治哲学的研究范围。虽然此时刘泽华还不能对政治哲学给出一个明晰的定义,但政治哲学是什么的问题,在刘泽华的头脑中已经是非常明确了。关于政治哲学在中国传统政治思想中的重要性,他此时又作了特别强调,“把它视为中国历史进程中的社会控制因素”,认为“不梳理政治哲学就难以把握中国历史的总貌和特点”^②。

刘泽华在90年代的几篇论文,集中讨论天与王、道与王、圣与王的关系,提出天王同体、圣王合一等命题,最后提出天、道、圣、王“四合一”为中国古代政治哲学普遍性命题的观点:

天、道、圣、王合一,简称“四合一”,置王于绝对之尊。“四合一”是传统思想中的普遍性命题,只要是能称得上是思想家的,几乎没有不论述“四合一”的……这里仅撮要说几点:一、“四合一”把王神化、绝对化、本体化;二、把王与理性、规律一体化;三、把王与道德一体化;四、把理想寄希望于王。^③

天、道、圣、王“四合一”可以说是抓住了中国古代政治哲学的核心问题,这是一套强化王权主义的论说体系。提出并大体论定政治哲学问题,是刘泽华为中国古代政治思想史研究开辟的一个重大研究领域,是一个开拓性的贡献。

(3) 提出政治文化问题

80年代末,从王权主义的历史观出发,刘泽华特别关注中国传统文化中的政治性因素,并使他的政治思想史研究深化到政治文化领域。1989年初,刘泽华和葛荃、刘刚合作发表了《中国传统政治文化导论》一文,指出:

在古代中国,政治具有极强的弥散性,几乎渗入整个社会文化,使之呈现出鲜明的总体性政治价值取向。也就是说,不仅直接与政治系统密切相联的文化显现出政治性价值取向,同时在宗教、教育、伦理,甚至社会物质文化等方面,均无一例外地显示出明显的政治性价值取向。由此形成中国传统文化所特有的政治文化化与文化政治化过程。^④

政治文化应该研究什么,该文提出:第一,研究中国传统政治文化的价值系统。这个价值系统是一个以王权主义为核心,以宗法观念、清官思想、平均主义为补充的“刚柔结构”体系。第二,研究中国传统政治文化的政治社会化过程。政治社会化即是政治文化形成、持续、改变和发展的过程。第三,研究传统中国的政治一体化问题。所谓政治一体化,主要指人们对国家的认同问题。人们通过对国家的认同,意识到各自的同一性,从而获得某种属于特定政治系统的归属感,并为其所属的政治权力或统治权威提供合法性基础。

① 刘泽华:《中国政治思想史研究对象和方法问题初探》,《天津社会科学》1985年第2期。

② 参见刘泽华主编:《中国传统政治哲学与社会整合·前言》,北京:中国社会科学出版社,2000年。

③ 刘泽华:《王权主义:中国文化的历史定位》,《天津社会科学》1998年第3期。

④ 刘泽华、葛荃、刘刚:《中国传统政治文化导论》,《天津社会科学》1989年第2期。

2000年前后,刘泽华主编出版了一套《中国政治文化丛书》,在丛书《序》中,刘泽华关于中国传统政治文化的形成过程,提出了一个新的更加明晰的思想,即文化政治化与政治文化化问题。《序》中写道:

文化政治化主要包括两层含义:其一,一定的政治体制的形成有赖于一定的文化背景;其二,一定政治体制的存在和运行受到文化因素的制约……以“权力”这一范畴为例,权力问题不仅仅是“硬件”的规定和运动,同时也是一个文化问题。比如有关权力的合法性与对权力的认同问题,在很大程度上说是一个文化问题。

政治又会文化化。一定的政治制度和法律体系可以通过不断的社会化过程,逐渐内化为政治共同体成员所奉行的价值和行为准则。例如中国传统政治文化中的皇帝至上观念,即绝对权威崇拜,就是长期的君主专制制度社会化的产物。^①

根据这一认识,中国政治文化研究,对于认识中国政治思想的根本性质,具有重要意义。由此,政治文化问题成为是刘泽华中国政治思想史研究又一新的领域。

(4) 提出思想与社会互动的整体研究问题

新世纪之初,刘泽华在南开大学社会史研究中心举办的“思想与社会”学术讨论会上,提出了一个新的学术盲区,即近二十年来的思想史和社会史研究都在各自划定的领域里有了长足的发展,但思想与社会,从而思想史与社会史的关系问题则被忽略了。而从历史本身出发,两者的发展则是处在一个互动的动态过程中。刘泽华提出并强调了两个问题,一是要研究两者的互动关系,二是把二者的互动作为一个整体去研究,在这方面,有着巨大的研究空间。他说:

我这里所提出的思想与社会互动过程,不是一般的既研究思想又研究社会,也不是思想研究与社会研究的机械相加,而是说主要是两者的互动和混成现象。更具体地说,主要是研究如下两方面的问题,一是思想的社会化和社会的思想化过程问题;二是思想(观念)的社会和社会的思想(观念)。^②

在这篇文章中,刘泽华列出了思想与社会互动整体研究,应该关注的十二个问题,对思想与社会互动研究的内容和范围作出了基本规划。2004年刘泽华和张分田合作发表《开展统治思想与民间社会意识互动研究》一文,提出以统治思想与民间社会意识关系研究作为切入点,深化思想与社会互动研究。论文列举了若干值得深入探讨的课题:一、历代统治集团的社会政治思想与各种社会思潮的关系研究;二、王权主义与各种社会权威崇拜的关系;三、官方意识形态与民众社会理想的关系;四、宗教的社会政治观念与主流文化的关系;五、钦定的经典思想与大众社会文化符号的关系;六、统治思想与各种民间社会文化典型的关系^③。

刘泽华公开发表文章提出思想与社会互动研究是在2001年,而这一学术思想萌发和产生则很早,在这之前他已经开始指导博士生作这方面的研究。刘丰的《先秦礼学思想与社会的整合》、季乃礼的《三纲六纪与社会整合》等,都是在刘泽华的指导下于90年代末写作或完成的。虽然刘泽华本人没有在这方面作更多的具体研究,而他开拓这样的学术研究领域,则给中国古代政治思想史研究拓展了天地,指出了方向。

总括上述,刘泽华对新时期以来的中国古代政治思想史研究有开拓之功,提出了一系列重要的研究领域。政治哲学、政治文化、政治文明、政治思维方式、思想与社会互动等等,都有赖于他的倡导和发起。而他所倡导和组织的这一系列研究,无不围绕着一个中心,就是揭示中国古代政治思想的王权主义本质。即使他提倡的思想与社会互动研究,也是从政治思想史角度出发的。在他看来,深

① 参见杨阳:《王权的图腾化——政教合一与中国社会》,杭州:浙江人民出版社,2000年。

② 刘泽华:《开展思想与社会互动和整体研究》,《历史教学》2001年第8期。

③ 刘泽华、张分田:《开展统治思想与民间社会意识互动研究》,《天津社会科学》2004年第3期。

入研究统治思想与民间社会意识关系是为了更全面、更准确、更具体地解读官方意识形态以及相关的经典思想、精英思想。也就是说,进行思想与社会互动研究,更能够全面和深刻地揭示统治思想控制社会的机制和过程,更能够揭示王权主义的思想史本质。从这一点上说,刘泽华提出的所有重大问题,都是他的学术思想体系的组成部分,他的研究有着鲜明而集中的问题意识和思想指向。

二、一个以刘泽华为核心的学术群体

从20世纪80年代中期开始,刘泽华所进行的中国古代政治思想史研究,就已经不是他一个人的单个行动。刘泽华通过带学生的方式,培育了一个阵容可观的学术群体。本文所论“王权主义学派”就是由刘泽华和他培养出来的学生们组成的。这个群体的主要成员,有张分田、葛荃、张荣明、林存光、杨阳、何平、刘畅、李冬君、胡学常、刘丰、张师伟、李宪堂等。本文的分析不可能将他们每个人都纳入进来,只能择其要者,抓住他们中最具代表性的人物和著作进行考察。

1. 张分田的中国古代统治思想研究

张分田在中国古代政治思想史研究中成果丰硕,主要集中在帝王观念和民本思想等古代统治思想研究方面,最具代表性的著作是《中国帝王观念——社会普遍意识中的“尊君—罪君”文化范式》(北京:中国人民大学出版社,2004年)和《民本思想与中国古代统治思想》(上、下册,天津:南开大学出版社,2009年)。

(1) 提出“尊君—罪君”文化范式说

在《中国帝王观念》一书中,张分田提出了一个著名的“尊君—罪君”文化范式。他认为,在中国古代社会不仅普遍存在着尊君的理论、观念与行为,而且也普遍存在着罪君的理论、观念和行为;并且,尊君与罪君这两种理论、观念和行为并不分属于两个相互对立的思想体系、价值体系,而是共时性地寓于一体,并形成一种具有普遍意义的范式化的意识—行为模式^①。不仅如此,在这样一个文化范式中,尊君与罪君并不是一个完全平行的存在结构,而是罪君以尊君为依归,尊君理念制导着罪君思想的展开,二者结合构成一个主副分明而圆润融通的文化结构。

尊君和罪君,看似两个截然对立的思想范畴,却巧妙地统一在一个思想体系之中,构成了中国帝王观念内在思想逻辑的两极,这的确是一个重大的思想发现。中国古代的政治思想体系为什么会是如此?罪君如何为尊君所制导,二者为什么隶属于同一个思想体系,作者的解释是:

以罪君为主要特色的思想家,除无君论者外,都认同由一人执掌最高权力的政治制度和圣化的政治权威。他们不仅从来没有提出过治权在民的政治理念,反而在抨击暴君暴政的基础上设计理想化的“圣王之道”。

道高于君这个命题本身就是把道与君紧密地联系在一起的。道,指一般原则;君,指具体君主。所谓道高于君即君主制度的一般原则凌驾于现实中的一切君主。这个思路必然形成一而二,二而一的理论结构:“有道理想”与“道高于君”。如果说有道理想着重论证君主制度的合理性、绝对性,那么道高于君则着重论证君主的行为规范及其权位的相对性。就主要政治功能而言,天下有道的政治信仰势必导向皈依王权,憧憬圣王;而道高于君的政治信条则势必导向规范王权,抨击暴君。显而易见,以道罪君是由以道尊君中派生出来的。道与君主制度相合是本质,道与具体君主相分是现象。无论维护道义的士人与时君、时政有多大冲突,都不具有在理论上否定君主制度的意义。维护道统的士人必定是君主制度的同路人。^②

在张分田看来,“以道罪君”实际上是“以道尊君”的派生物,罪君说是附着于君主制度之上的思想观念。这一发现的确意义重大,它粉碎了当下一些思想史学者及其所谓现代新儒家从中国古代政治思

① 参见张分田:《中国帝王观念——社会普遍意识中的“尊君—罪君”文化范式》,第12页。

② 张分田:《从民本思想看帝王观念的文化范式》,《天津师范大学学报》2004年第1期。

想体系中寻找民主的企图。张分田的研究,使得人们再也无法将固定的罪君理论当作现代民主思想的旗帜。因为,这种理论本来就是君主政治的附属物,是君主政治理论的有机构成,无论如何是无法归入民主范畴的。

(2)揭示传统民本思想的本质属性

沿着“尊君—罪君”的致思路径,张分田又剖析了中国古代民本思想传统的理论本质,其成果就是2009年出版的思想史巨著《民本思想与中国古代统治思想》。该书开宗明义地提出:

现代学术界所说的“民本思想”始终是中国古代统治思想的重要组成部分。甚至可以说,中华帝制的政治原理是以民本思想为基础框架而精心构筑的庞大的思想体系。^①

张分田对民本思想属性的最终判断是:

民本思想是全面论证、系统规范君主制度的政治理论。从历史过程看,帝制越兴旺,“民惟邦本”思想就越发达,皇权越集中,“民贵君轻”观念就越普及。在历代王朝的官方学说代表作乃至最高统治者的著作和言论中,可以找到民本思想的核心理念和基本思路。民本思想一直是统治思想不可或缺的有机构成之一,甚至可以成为中华帝制统治思想的代称。^②

就最核心的核心理念而言,民本思想不属于民主思想范畴,而属于专制主义范畴。^③

张分田认为,民本思想绝不是一个独立的思想范畴,而仅仅是中国古代以帝制为核心的统治思想的组成部分。张分田敏锐地捕捉到了所谓“儒家民主主义”在学术上的致命死穴,即他们总是片面地抓住诸如“民惟邦本”、“民贵君轻”一类传统的思想命题大做文章,从中挖掘所谓民主思想,以证明其现代价值;而偏见、偏执或是思想的贫瘠,则使得他们不懂得这些命题并不是孤立存在的,它们只是更大的思想范畴的要素或支脉,只是中国传统文化中普遍存在的结构性范畴中的一端或一极。张分田是用科学的分析态度来讨论问题的,他平静地指出,新儒家们的种种论说,都省略掉了问题的另一个方面,即“在他们的事实陈述中,儒学体系的完整结构被掩盖了一半”,于是他提出,“研究一种思想的属性必须借助结构完整的事实陈述”,任何望文生义或断章取义都会将古代思想现代化,而掉进传统的陷阱。正是“结构完整的事实陈述”这一平实的科学态度和研究方法,使他将诸如“民惟邦本”、“民贵君轻”一类优秀的传统思想成分,无可争辩地归入专制主义的思想传统之中,还原了思想的本质。釜底抽薪,张分田用七十万言的皇皇巨著,执行了宏大的历史批判!

张分田对中国传统政治思想的解说没有使用刘泽华的“阴阳组合结构”说,而其分析方法,则和其师刘泽华一样用的是结构分析方法,将中国古代政治思想命题看作是圆润精美的结构性组合。在总结中国古代政治思想的特点时,他指出的特点之一,就是“王权绝对化理论与政治调节理论融合为一体,政论多以组合命题展开”。各种政治调节理论皆由论证君主与规范君主两大类命题构成。道统论以“道中有君—道高于君”为基本结构,革命论以“天命—革命”为基本结构,公天下论以“以一人主天下—不以天下奉一人”为基本结构,民本论以“君为民主—民为国本”为基本结构,君臣一体论以“君主—臣辅”为基本结构。尽管思想家们主要讲后者,却又自觉或不自觉地以前者为制导、限定后者。中国古代著名思想家都没有能从这个结构中解脱出来。具有这种政治思维方式的政治理论绝对不会把人们引向否定君主制度,因而其本质特征是专制主义的^④。张分田认为,正是这一特点使这种理论有了一定的迷惑性。那些缺乏宏大视野的学者,自然就很容易抓住古代思想体系中属于政治调节理论的部分而大肆渲染。如中国古代政治思想体系中的“革命论”、“公天下论”、“民本论”、“法治论”等等命题,都曾被人们以民主性的思想要素奉为至宝,大肆张扬,这实在是进入了思想的误区。

① 张分田:《民本思想与中国古代统治思想》(上),天津:南开大学出版社,2009年,第1页。

② 张分田:《儒家的民本思想与帝制的根本法则》,《文史哲》2008年第6期。

③ 张分田:《民本思想与中国古代统治思想》(下),天津:南开大学出版社,2009年,第743页。

④ 张分田:《中国帝王观念——社会普遍意识中的“尊君—罪君”文化范式》,第729—730页。

张分田的研究,给人们提供了一个观察古代思想的重要角度。有了这个角度,对中国古代思想的观察或认识,就可以避免片面性的错误,而不再一叶障目。

(3)关于“重建中国思想史知识体系”的努力

在研究民本思想的过程中,张分田发现了一个重大的思想史事实,“在若干重大问题上,一批著名前辈学者提出的学术观点竟然经不起事实的检验。这些观点的影响极其广泛,有的已然陈陈相因,积非成是,乃至许多中青年学者依然借助这类说法构筑自己的学术基础。我的判断是:有必要,也有可能,在充分借鉴前贤的基础上,对现有中国思想史知识体系进行具有一定颠覆性的重建。完成这项工作必须在史料收集、事实梳理、方法改进、概念界定、理论创新方面下一系列的功夫,可能需要几代人的不懈努力”^①。

在2011年的一篇论文中,张分田正式提出“重建中国思想史知识体系”命题。这篇论文,以对“专制”的理解为切入点,提出适度超越传统的“民主/专制”预设,全面评估“君主专制”的历史价值,进而客观、全面、准确地认识中国古代政治文明及相关思想问题。此文可以看作是张分田企图“重建中国思想史知识体系”的一个案例。在这一案例分析的基础上,张分田指出,一般学者总是将“民主思想”与“专制思想”视为两个相互独立、相互排斥的发展序列,似乎只有“民主”可以衍生“民主”,而“专制”绝不可能为“民主”提供文化资源。而我们如果跳出一些简单化的预设,纵观一部人类政治文明史,就不难发现:无论在制度上,还是在思想上,“民主”与“专制”都没有单独构成一个连续的发展序列。因此,二者都可以成为政治理性和政治智慧的借寓之所。中国学者应当在坚定不移地批判君主专制及其各种流弊的同时,深入研究中国古代政治学说的精到之处,并给予相应的评价^②。就此案例可以看出,张分田所坚持的是历史主义的思想态度和学术立场。由此出发去判断他关于帝王观念和民本思想的研究,都是这一立场的产物,都是他“重建中国思想史知识体系”的努力。只不过是,他的这种努力目标,是随着研究的深入越来越自觉、越来越明确了。

(4)关于中国古代政治思想史研究的方法论思考

张分田特别重视方法论问题,写过多篇关于方法论的文章,如他和刘泽华合作的《中国古代政治学说史研究对象与方法》、《开展统治思想与民间社会意识互动研究》,自己独立发表的《深入剖析统治思想的若干思路》、《中国帝王观念研究的对象、思路与方法》、《深化民本思想研究的思路与方法》、《社会普遍意识研究的若干思路》^③等。除此之外,张分田的主要著作中,都还会专门谈到他的研究方法问题。如他在《中国帝王观念》的“导论”中所说:

思想史的研究必须坚持历史与逻辑的统一、思想与社会的统一、抽象与具体的统一。评说历史上一位思想家的某一命题,不能脱离这位思想家的整个思想体系和思维逻辑,不能脱离当时的社会背景(特别是当时的社会普遍意识),不能脱离这个命题的具体历史内容,更不能望文生义而任意演绎。这是严肃的思想史研究所必须遵循的基本原则。^④

张分田所强调的这三个统一,实际上就是思想史研究最重要的方法论。这既是借鉴以往学界的方法论思想,也有他自己对思想史研究方法论新的补充,是他自己方法论思想的抽象和总结。

在具体的研究方法方面,张分田特别强调“以罗列事实为主的研究方法”。在《中国帝王观念》的“导论”中,他说:“本书最重要的论证方法和阐释方法是罗列事实,在实证的基础上,探讨原因、本质、结构、模式、规律。”在《民本思想与中国古代统治思想》中单列一个节目标题,来讲述他为什么要选择“以罗列事实为主的研究方法”^⑤。罗列事实并不是一项简单的工作,它的最高境界是达到尽可能完

① 张分田:《完善事实陈述的主要途径——涉及中国思想史研究方法视角的治学心得》,《湖南大学学报》2010年第6期。

② 张分田:《“专制”问题论纲——关于“重建中国思想史知识体系”的若干思考》,《天津社会科学》2011年第3期。

③ 这些论文都已收录到刘泽华、张分田等合著的《思想的门径——中国政治思想史研究方法论》一书中。

④ 张分田:《中国帝王观念——社会普遍意识中的“尊君—罪君”文化范式》,第65—66页。

⑤ 参见张分田:《民本思想与中国古代统治思想》(上),第20—24页。

善的事实陈述,以还原历史的本来面貌。如何才能做到这一点,张分田也上升到方法论的高度作了总结。2011年他发表文章说:“事实是一切学术研究的基础。高品位的学术著述必须尽力完善事实陈述。观点、方法、概念、理论的创新也有赖于高质量的事实陈述。有时仅靠事实陈述便足以颠覆一些成说。”论文从研究争鸣的各种理据与结构完整的事实陈述、分析思想的内在理路与逻辑完整的事实陈述、剖析文本的理论体系与要素完整的事实陈述、拓展史料的取材范围与过程完整的事实陈述四个方面,探讨了思想史研究中完善事实陈述的基本途径^①。可以说,张分田关于思想史研究方法的探讨和总结,对于学界具有重要的启发意义。

2. 葛荃的中国古代政治文化研究

葛荃主要从事中国古代政治文化研究,代表性著作有《立命与忠诚——士人政治精神的典型分析》、《权力宰制理性——士人、传统政治文化与中国社会》、《中国政治文化教程》,并与刘泽华共同主编《中国古代政治思想史》等。

葛荃在王权主义理论的基础上展开自己的研究工作。他在《中国政治文化教程》中说:“王权主义作为‘社会的一种控制和运行机制’,为我们相对准确地把握中国传统思想文化的基本历史定位提供了视角。”“王权主义从学理上讲明了中国传统文化的政治本质与君主专制的特性,以这样的认识为前提,我们关于中国政治思想与政治文化的历史定位和现代命运的理解就会相对地更切近事实,更接近历史的本来面目。”^②基于此,他的《中国政治文化教程》一书中的许多基本观点,都是对王权主义理论的展开式论述。如他把中国传统政治文化的核心内涵概括为君权至上,而君权至上的价值准则则主要表现在四个方面:1. 政治权力层面,君主的权威具有决定性。2. 在社会政治关系方面,君主有着绝对的统属和占有权。3. 在人与自然的关系方面,君主处于独特的崇高地位。4. 在权力与思想文化的层面,君主意味着终极真理^③。

但这绝不是说葛荃的研究缺乏思想个性。葛荃对中国古代政治文化的研究,系统地揭示了中国古代政治文化的思想内涵、价值原则、观念体系、文化性格,建构了关于中国古代政治文化研究的方法论原则和学术体系。他的《中国政治文化教程》涉及“传统政治文化的价值结构”、“传统政治文化中的人”、“士人的政治存在”、“传统政治人格”、“从臣民观到公民意识”、“中国传统的‘公私观’与‘以公民为本’”、“君臣之道与贤人政治”、“忠孝之道与传统义务观”、“政治制衡观念与政治运作”、“传统中国的政治社会化”、“中国政治文化的思维定式与思维特点”等诸多方面。可以说,传统政治文化的各个层面,都被他进行了充分的挖掘和分析。

葛荃的研究有几个突出的亮点值得关注。

(1) 关于中国古代社会政治的根本特点的认识

葛荃把中国古代社会政治的根本特点归结为“政治本位”,他指出:

中国古代社会政治的根本特点之一就是“政治本位”。这主要表现在:其一,存在着一个极其完备、运行有效的政治体系,中国古代君主政治的官僚制度和政体设置无疑是最为系统化和最完备的。其二,君主及其麾下的贵族官僚拥有对全社会的绝对统治权和主宰权……王权是至高无上和独一无二的。其三,以君权至上和尊卑等级原则为核心的价值体系覆盖了整个政治文化领域……“官本位”即政治权威崇拜成为遍布社会深入人心的政治心理趋势。其四,在全社会的利益分配和利益选择之中,政治利益,即君主利益、王朝利益和官家之利是压倒一切的,占有绝对优势……其五,政治性的广泛弥散。在中国传统文化的各个领域、各个层面,都能找到与政

① 张分田:《完善事实陈述的主要途径——涉及中国思想史研究方法视角的治学心得》,《湖南大学学报》2010年第6期。

② 葛荃:《中国政治文化教程》,北京:高等教育出版社,2006年,第318、319页。

③ 具体论述参见葛荃:《中国政治文化教程》,第32—43页。

治相通的地方,体味其中的政治性。^①

这些思想也很充分地体现在他的《中国政治文化教程》一书中。“政治本位”可以说是抓住了中国古代社会的核心问题,中国历史过程中的一切问题,都是围绕政治展开的;中国文化最鲜明的色彩就是政治色彩。个人修养是政治问题,读书治学也是政治问题,人的一切活动无不是围绕“政治”二字展开的,“政治”在中国人的一切社会生活、精神生活中占有最重要最突出的位置。中国历史的这一特征,即使在现代社会也没有丝毫改变。要理解中国历史,“政治本位”就是一把打开历史之门的钥匙。其实,“政治本位”和“王权主义”表达的是同一个问题,只是换了个说法,而这个说法比起王权主义说,却更加通俗化了,它更加直白地揭示了王权主义治下中国社会和中国文化的本质特征。

(2)关于中国传统文化价值结构的认识

关于中国传统文化,近代以来有过无穷无尽的解说,中国文化的属性,中国文化的结构,中国文化的价值观念等等,从事文化研究的人,都有自己的一套说辞。但是,相较而言,葛荃对中国传统文化价值结构的揭示,则更给人以鞭辟入里的感觉。他总结中国传统文化的价值结构说:“我们认为传统文化的价值系统由三个层次的构成:在政治生活层面,儒学崇尚的价值准则是君权至上;在家庭即社会生活层面,儒学认可的价值准则是父权至尊;以人为社会主体,沟通社会与政治的价值中介是伦常神圣。此三者结合为一体,涵盖了传统文化的主流。”^②在这三层次结构中,“君权至上是核心,决定着儒家文化的理性思维和价值选择的主导方向;父权至尊是君权至上的社会保障机制,为维护君权提供社会一心理基础;伦常神圣则居间沟通调停,使君父之间形成价值互补。故而不论从致思逻辑,还是从操作形式,儒学的价值系统都显示出趋于成熟圆满的自我调节功能和超强的稳定性”^③。君权、父权、伦理三层结构,围绕君权至上组合了一个文化的核心体系,控制了中国人的思想、观念、心理和思维,支配着几千年间中国人的一切行为和实践活动。如果说“政治本位”是理解中国历史的钥匙的话,这个以君权至上为核心并由君权、父权、伦常三层次组合而成的价值体系,则是理解中国人的思想、心理和行为方式的钥匙。这一理论概括,对今天我们的国民进行自我文化反省和自我认识,有着重要的提示性意义。

(3)关于道统与君统本质关系的考察

葛荃用《权力宰制理性》一书,回答了长期以来政治史和思想史上人们争论不休的一个基本问题,即道统和君统的关系。道统是理性的代表,是历代士人所坚守的治国理民的正义之道,亦即儒家的政治理念;君统是权力的代表,是历代帝王所控制的国家权力。本来,在中国古代社会政治结构中,君权至上,以帝王为代表的国家权力支配一切,道统也是毫无例外地为君统所统驭;但自孔子以来,体认道统的士人却编造出一个聊以自慰的美妙幻想,高喊“从道不从君”,“道高于君”云云。诚然,“道高于君”的确为历代士人所崇尚,问题是它高得了吗?

葛荃分析说,“道高于君”是统治阶级自我批判和自我认识的一种表现。高度集中的王权,必须辅之以适当的调节,否则很容易走到极端,“道高于君”恰恰为这种调节提供了理论根据。依据“道高于君”,君主在道面前就是有条件的、有局限的,君主唯有遵循道的规范,自我调整各种关系,才能长治久安,传祚万代。这样,道在一定限度内对于君主的确具有某种制约作用。对于一些贤明的君主来说,他愿意服从道的制约,能够做到虚心纳谏,则可以增加他们的应变能力和自我调适能力。于是,在这种情况下,“道高于君”则从根本说是对君主专制制度的一种肯定。这是“道高于君”的最好的状况,构成君主专制制度的肯定性因素。

从一般情况说,“道高于君”只是士人的理想和信念,它既不是制度化的建制,也不是具有实际约

① 葛荃:《权力宰制理性——士人、传统政治文化与中国社会》,天津:南开大学出版社,2003年,第132页。

② 葛荃:《中国政治文化教程》,第239页。

③ 葛荃:《中国政治文化教程》,第243页。

束力的规范,在坚实和冰冷的王权面前,道统的力量是孱弱无力的。“道”的孱弱是和它的载体——士人在社会政治中的地位相联系的。葛荃说:

在“政治本位”的社会环境中,一切与政治权力和政治利益相关的认识及选择主宰着社会的发展趋势,制约着人们的思想观念和社会存在方式,士人在这样的文化和社会条件下,只能越来越变成名副其实的“政治动物”,他们的具体的历史表现只能是进一步的臣仆化。

纵观中国古代社会,士人无论是得宠,还是失意,他们始终是君主的奴仆和工具,因之从根本上说,士人是不可能脱离政治而形成相对独立的社会定位的。^①

士人的地位就是如此,他们坚守的“道”能强到哪里去呢?要他们去约束王权,如何可能?让至高无上的皇权向虚幻的理想低头的事情,在中国历史上从来没有看到过。葛荃通过详尽的历史考察,证明了“权力宰制理性”这个中国古代历史的政治特点,粉碎了关于古代民主的虚妄臆测。葛荃的分析考察使我们看清了文化保守主义、现代新儒家寄托于古代“道统”的虚妄幻想。对于政治权力的制约,从来不能靠理性和意念。政治权力是一种实实在在的力量,制约它的也必须是实实在在的力量,甚至需要一种比其更强大的力量。诚如葛荃所说:“人类的文明史早已证明,只有权力才能制约权力。因此,尽管士人反复论证‘道高于君’,君主要听命于天,可是在现实政治生活中,他们最终难逃王权的控制。”^②这是古往今来任何愿意面对事实的人都可以看到的冰冷的事实。中国古代思想家们在“道高于君”的旗帜下臆想了几千年,今天的继起者难道还要再去执著于那些空洞的幻想?

3. 张荣明的中国古代政治宗教研究

好像这个学术群体一开始就有明确的分工一样,张荣明的研究集中在中国古代政治宗教研究方面,主要著作有《殷周政治与宗教关系研究》、《权力的谎言——中国传统的政治宗教》、《中国的国教——从上古到东汉》、《中国思想与信仰讲演录》、《信仰的考古——中国宗教思想史纲要》等。

张荣明的博士论文选题就是探讨政治与宗教的关系,并得出了在中国上古时期,国家政治与宗教高度契合的结论。他认为,殷周王朝是“王权政治”时代,而王权政治即是“神权政治”,它有四个显著特点:政治信仰与宗教信仰的合一,政治组织和宗教组织的合一,政治权力与宗教权力的合一,政治制度与宗教制度的合一^③。博士论文的写作,将其之后一个时期的研究兴趣引导到政治宗教研究方面来。

从政治思想史和政治文化史的角度说,张荣明的主要学术贡献在于提出并论证了“政治宗教”问题,并在学界第一次对“国家宗教”概念作了系统阐述,为中国古代政治思想史研究开拓了一个新领域。他界定政治宗教有如下特点:第一,政治信仰。任何一种成熟的政治形态都有自己的信仰和观念体系,这套观念体系既与业已存在的政治状况相关,又超离当时的政治现状,被当作政治的长远目标。第二,政治信仰的传输机制。为了完成社会整合的任务,每个时代的政府都通过特定的政治机制宣传自己的政治理想,竭力使之成为每一个国民的政治信念和自觉的政治追求。通过传输政治信仰,使每一个国民认同政治管理者,认同所处社会的政治体制。第三,权力神圣。传统中国百姓认为,管理者之所以能拥有行政权力,是因为只有他(们)能最大限度地体现神的意志,或者说最富有智慧。在中国政治文化中,绝大多数统治者都是尽善尽美的。第四,一定的礼仪形式。在政治活动中,一定的政治礼仪形式是政治宗教的外在象征,它时刻向人们昭示着政治权力的存在和神圣^④。可以说,张荣明所说的政治宗教,实际上是统治者从意识形态掌控的需要出发而制造出来的,是权力操作的结果,是管理者或统治者自我神圣化的产物。从这一点上说,政治宗教实际上也是王权主义意识

① 葛荃:《权力宰制理性——士人、传统政治文化与中国社会》,第132—133、144页。

② 葛荃:《权力宰制理性——士人、传统政治文化与中国社会》,第215页。

③ 张荣明:《殷周政治与宗教关系研究》,天津:南开大学博士学位论文,1995年。

④ 参见张荣明:《权力的谎言——中国传统的政治宗教》,杭州:浙江人民出版社,2000年,第6—7页。

形态的组成部分。

完成《权力的谎言》之后,张荣明又借鉴西方的国家宗教理论来探讨中国中古时期的国家宗教,并承接国内学者已有的儒教说,把传统的儒学定义为儒教,即秦汉之后中国社会的国家宗教。代表作就是他2001年出版的《中国的国教——从上古到东汉》一书。尽管儒教说在国内学术界早已有之,尽管任继愈、李申等学者在儒教说的学理解读上已经做了不少的工作^①,张荣明的研究还是对之有所推进,或者说在儒教说的系统化上走得更远。因之,是书在学界还是产生了不小的冲击力。

张荣明定义的国家宗教是一个结构—功能性概念,强调这种宗教的政治属性。他说,国家宗教是“入世”的宗教,它强调社会秩序和等级,为国家的存在提供终极价值依据。因而国家宗教是一种集体宗教,它的任务是提供集体道德和公共思想秩序^②。在张荣明看来,国家宗教作为一种隐性的宗教,它在以往没有引起广泛的注意和研究,乃在于它没有像民间宗教一样的教团组织和教会机构,而从功能属性判断的角度说,国家的行政组织,则正是起着宗教组织的功能和作用。所以他说,“国教组织正是国家的行政组织,国教机构正是国家行政机构”。在这种国家宗教的组织体系中,执掌国教布道职能的不是民间僧侣,而是政府的官吏,他们布道的对象正是治下的民众。因而实际上,国家行政组织充当着国教组织,各级官员充当着国教牧师或政治牧师的角色。国家宗教也有自己的教主、教皇、教士和教徒。教皇是宗教组织的最高统治者,既是教内事务的最高管理者,也是教义争端的裁决者和最终解释人。国教的教皇就是国家的最高元首。他不但是国教教义的最终解释者和教务的最高仲裁者,而且是国教的最高祭司^③。在该书第十章“教主·教皇·教士·教徒”中,作者分析的教主是孔子;教皇是皇帝(皇帝兼有教皇和教主双重身份,国教中存在孔子和皇帝二元教主);教士是五经博士;教徒有孝子、忠臣、节妇、义士等。国教的经典即是儒学传承的《诗》、《书》、《春秋》、《周易》、《礼》“五经”以及后世衍化出的“十三经”。

张荣明的儒学国教说在学术界也招致了一些批评。如有学者发表书评文章批评说:“本书具有采用功能性定义通常会有的一些缺陷,那就是外延的扩大化。后果就是有一种泛宗教主义的倾向,最突出的表现应该是将儒学的全都视为宗教,如本书把国家的行政组织等同于国家宗教的宗教组织,把国家的官吏等同于国家宗教的教士,这显然是一种过于简单化的做法,唯一的好处就是使得国家宗教能够在结构上比附于制度化宗教。然而,行政组织与宗教组织、官吏与教士在性质、职掌上的区别是显而易见的。这种泛宗教主义的做法无助于明确国家宗教的本质性特征。”^④从纯学术的角度说,这一批评并非没有道理,就连儒学能否作为一种宗教看待,在学术界也是见仁见智,并且更传统更强大的仍是儒学非宗教说。但是,学界的一些批评,并没有深得张荣明儒教说之真谛。

应该承认,通过国家力量打造一种政治信仰,造成全社会对君权合法性的无条件认同,这即是政治宗教,从而一切国教的根本性质。充分揭示中国古代政治思想史上国家权力对公众思想的强力操控问题,才是张荣明关于政治宗教、国家宗教研究的真正价值。张荣明实际上是以“国家宗教”解释了中国古代的意识形态独断。国家意识形态的神圣性、权威性、非批判性,用宗教形态予以比附,还的确是有一种类宗教性。不管这种解读方式是否恰当,“国家宗教”、“国教”等概念系统的引入,的确使我们惊醒于秦汉以来中国政治思想控制的森严和专横。宗教是不允许有异端的,当思想上升为宗教的时候,这种思想的专横性就栩栩如生了。张荣明的研究,揭穿了那些披着道德伦理华丽外衣说教者的真正目的,谓其“权力的谎言”可谓一语破的。至于从纯学术的角度说,他关于“国教”、“政治

① 将儒学界定为宗教,定义为儒教,国内学者最具代表性和最有影响力的论文论著有,任继愈:《论儒教的形成》,《中国社会科学》1980年第1期;任继愈:《朱熹与宗教》,《中国社会科学》1982年第5期;李申:《关于儒教的几个问题》,《世界宗教研究》1995年第2期;李申:《中国儒教史》(上、下卷),上海:上海人民出版社,1999年、2000年。

② 张荣明:《中国的国教——从上古到东汉》,北京:中国社会科学出版社,2001年,第15页。

③ 张荣明:《中国的国教——从上古到东汉》,第8—12页。

④ 王青:《关于国家宗教研究对象的思考——读张荣明〈中国的国教〉》,《世界宗教研究》2002年第2期。

宗教”的定义云云,则是可以讨论的。

4. 林存光的中国古代政治哲学研究

林存光是刘泽华学术群体中更年轻的一代。他主要集中于儒家政治思想、政治思维和先秦诸子政治哲学方面的研究,主要著作有《儒教中国的形成——早期儒学与中国政治文化的演进》、《历史上的孔子形象——政治与文化语境下的孔子和儒学》、《儒家式政治文明及其现代转向》、《先秦诸子政治哲学研究》等。就刘泽华学术群体而言,林存光的个性是较多地探讨了儒学的现代转换问题,给予儒学以更多同情的理解,但在对儒学的本质、中国传统文化基本特质的认识上,则和这个群体基本一致,有着共同的学术立场,毫无疑问地属于这个学派中的一员。

(1) 关于儒家“文化政治”观的研究

林存光最初的政治思想史研究,集中在儒家政治观方面,其最突出的思想观点是提出用“文化的政治学”或曰“文化政治”来概括儒家的政治理念。在1995年的一篇论文中,林存光把儒家的政治理念,归结为“道德政治论”,认为儒家政治思想的特质即是德政人治,把政治完全置于道德的领域。在关于人道与政治的关系问题上,儒者认为“人道政为大”,“政”处于人道价值符号系统的核心地位。孔学所强调的“礼”,就是被赋予了一种普遍性的人文道德意义的制度化规范。在儒家看来,政治的合法性即源自于政治人或权力主体的道德魅力。论文认为,儒家从理论上孕育、培植了古代中国人将政治置于道德领域的政治思维习惯,并由此构造了中国古代政治的人本传统。这一政治思维习惯起自对入道德本体的反思与觉悟,最终亦将政治实施过程及政治的最终目的归结于人道或人性化价值的充分实现,这即是儒家政治思想的总体特征^①。

在2003年的一篇论文中,林存光将上述认识进一步深化并作了更突出的表达,提出了“文化政治”概念。用作者自己的话说,提出这一概念,旨在从一种更富于解释性的政治思维方式的视角来重新审视和分析先秦儒家政治理论的本质特征。这一概念是针对学界对儒家政治思想“混政治道德为一谈”的批评而产生的。在林存光看来,儒家不是“混政治道德为一谈”,而是在儒家看来,“道德(个人品格的修养和社会伦理的规范)既应构成为整个政治运作的普遍基础,而政治亦必须担负起化民成德的根本职能或以化民成德为最终目标与归宿”,二者本来就是一个一而二、二而一的问题,于是他就干脆把儒家的政治思想叫做“文化政治观”。儒家的文化政治观可以从四个层面来理解:其一,整合的理念。对儒家而言,政治的根本目标是文化性的礼教德化,或者说最大的政治也就是礼教德化。所以,儒家的“文化政治”理念是一种文化与政治高度整合的理念。其二,就学术思想的层面而言,对于春秋战国时代圣王离异、道术分裂、文化—政治秩序分化解体的境况,孔儒采取的是一种批评和否定性的认知态度,因为这有悖于他们高度整合性的文化政治理想。其三,在文明教养的层面,儒家主要是从人之所以为人的普遍理念来审视政治与伦理的关系,并倡导以共同的道德规范来构筑社会整合的文明教养基础。其四,在生活方式的层面,儒家的礼教或礼治主义最能体现其文化政治理念的特色。由此观之,将一种泛道德主义的文化价值理想与泛政治主义的全能型政治观融合为一,是儒家“文化政治”理念的最大特色^②。2006年9月,林存光主编出版了《儒家式政治文明及其现代转向》一书,认为儒家政治观的实质是人本主义,并概括其基本内涵为七个方面^③。这些研究,补充了“文化政治”观的具体内涵。

(2) 关于中国古典政治哲学的哲学化表达

前已论及,刘泽华率先提出并论证中国古代的政治哲学问题,规划了政治哲学研究的主要范畴,并主编出版了专门性著作,是当代中国传统政治哲学研究的奠基人。但是也应该指出,在中国古代

① 参见林存光:《先秦儒家政治思想简论》,《管子学刊》1995年第3期。

② 参见林存光:《文化的政治学——试论先秦儒家政治思维的文化取向》,《天津社会科学》2003年第4期。

③ 参见林存光主编:《儒家式政治文明及其现代转向》,北京:中国政法大学出版社,2006年,第36—42页。

政治哲学的研究方面,刘泽华所主编的《中国传统政治哲学与社会整合》一书,基本上还停留在问题梳理和思想归纳的层面上,尚缺乏学理性的探讨。而林存光所进行的,恰恰就是在补充刘泽华政治哲学相关研究的不足,把政治哲学研究学理化而真正提升到哲学的水平。

林存光在2006年底主编出版的《先秦诸子政治哲学研究》一书中,有题为“先秦诸子政治哲学综论——一项基于中西比较视角的审视与分析”的专题研究,从西方的政治哲学概念出发,比较了中西古典政治哲学的差异。这可以视为林存光将先秦诸子政治哲学研究真正提升到哲学层面的开始。这项研究提出的最重要的结论是,“比较而言,古希腊古典政治哲学可以说遵循的是以制度为中心来寻求解决城邦政治出路问题的思维路向”,而中国的古典政治哲学家则是选择了“以主体为中心来寻求解决政治出路问题的思维路向,不管他们推崇的是哪一种类型的圣王统治或主张采取什么样的统治方式,他们也并非不关注制度的问题……但对他们来讲这却是低一层次的政治问题,他们所推崇的圣王明君是完全超然凌驾于国家与制度之上的独一无二、至尊至上的政治主体”。所以,中国古代政治哲学的核心问题便是“如何将一个有限的个体塑造成为一个无限的政治主体”^①。

这一中国古代政治哲学观,在几年后发表的《重读中国古典政治哲学——兼论中国政治思想史研究诸范式》中得到了较为详尽的发挥。论文对在学界已经形成的学术共识——中国哲学的主题“内圣外王之道”——作了新的解读,认为“内圣外王之道”这一中国古典政治哲学的内核或主题,实质上是一个理想的政治主体性问题,是一个反身以求而以“主体”为中心来思考和寻求解决客观世界的问题的根本办法。这即是中国古典政治哲学思想的形态与特质。以主体为中心来思考和寻求解决客观世界问题的出路和办法,的确是抓住了中国古典政治哲学的根本性质。接着,作者借鉴美国政治哲学家斯特劳斯的政治哲学定义,给出了自己关于何谓“政治哲学”的基本看法,并循此展开分析,将问题的讨论提升到了哲学的平台上。

林存光的政治哲学定义是:“政治哲学就是试图真正了解政治事务的性质以及最适宜于统治天下或作天下王的政治主体这两方面的统一之道。”“所谓‘了解政治事务的性质’,对中国的政治哲人而言,主要指的就是了解和探究天下的事务和本性”;“对中国的政治哲人来讲,最大的政治问题便是由谁和如何来平治和统一天下的问题,答案是最好或最理想的就是由圣人做王才能平治和统一天下,而圣人做王并不是一个制度性的问题而是一个主体性的问题”。“综合而言,了解天下的事务与本性并期之以必待圣人而治之,这便是中国政治哲人的最根本的政治信念。”^②

谋求从政治主体的角度解决天下的治理问题,而主体就是圣王明君,是个体意义上的政治主体。那么,个体意义的主体,如何解决个体的有限性与天下的公共性和无限性之间的矛盾呢?也就是说,如何才能把“一个有限的个体塑造成为一个无限的政治主体”呢?中国古代政治哲学的所有重大思考,基本上都是围绕此一问题而展开。林存光认为,中国古代政治哲学家所塑造的理想的政治主体主要有四大特性:一、它是一种个体性的存在;二、它是一种道德性的存在;三、它是一种层级性的存在;四、它是一种境界性的存在。个体性是其实体存在;层级性是主体的结构性,是对个体性的补充;道德性和境界性则是政治哲学家们设想的解决个体有限性与政治无限性矛盾的基本途径。几千年间,思想家们一直陶醉于君主道德自律、境界提升这一无限美好的憧憬之中;并在长期的幻想中培育出希望的倒置——圣王崇拜,把一切都绝对地托付给虚幻的圣王明君,最终成为专制主义的塑造者和牺牲品。林存光通过他的中国古代政治哲学研究,为王权主义理论从一个方面作了深刻论证。

(3)关于传统政治思想的现代转化问题

在这个学术群体中,林存光是较多强调中国传统政治思想现代转化问题的一位。《儒家式政治文明及其现代转向》这个书名已经说明了问题,该书还专门安排了一个专题“儒家政治智慧的现代转

① 林存光主编:《先秦诸子政治哲学研究》,沈阳:辽海出版社,2006年,第237—239页。

② 林存光:《重读中国古典政治哲学——兼论中国政治思想史研究诸范式》,《政治思想史》2011年第1期。

向——重构儒家‘外王’理想的两种路径及第三种可能”。林存光执笔的第一和第四章中,分别有“儒学的‘转化’功能及其当代相关性”、“儒教传统与中国政治文明的现代转向”两节,提出对儒家政治哲学应该抱有一种“同情地理解”的态度。他说:“我们首先应以一种平正的心态将儒家的政治理念视为是独特的,而不是先入为主地就判定它是完全错误的,然后再去作一种辩证的两面观,即全面地批评反省它的利与弊,这才是我们对待影响我们至深的一种政治观所应持的态度和立场。”^①

王权主义学派的重要特色之一,是重视对传统思想的批判,这一点我们后边还要专门分析。林存光的研究也很鲜明地体现了批判色彩。但是,他在执行批判的时候兼顾到转化的问题,在这方面较该群体中的其他学者做了较多的工作。

三、“王权主义学派”之成立

很久以来,中国学术界已经非常不适应“学派”这个概念了。没有也不允许有独立学术观念和个性的学派存在,在舆论一律、思想一统的社会中,是一种正常现象;但对于学术的发展和繁荣来说,则是极不正常且违背学术规律的现象。现在该是打破这种没有不同声音产生的沉闷局面的时候了,王权主义学派的形成生逢其时。但是这个学术群体中人并不承认他们构成一个学派,也有人对学派这一提法感到不安。然在笔者看来,他们的确已经具备构成一个学派的充足要件。这是一个稳定的学术群体,有代表人物,有基本队伍,有代表性著作。他们坚守共同的历史观,有共同的选题指向和问题意识,有共同的学术宗旨和学术立场,甚至在方法论和学术风格上都不乏相同之处,为什么不能称之为学派呢?谓予不信,不妨约略证之。

1. 王权主义历史观:共同的本体论选择

以刘泽华为中心的这个学术群体,在历史观上都坚持王权主义历史观,在历史本体论方面有着高度一致的学术立场。尽管刘泽华一再强调声明他的王权主义理论只是关于社会的一种控制和运行机制的看法,而实际上,当这种理论可以用来解释社会历史的权力系统、社会结构、观念系统等各个方面,几乎可以用来解释社会历史的一切重大问题的时候,它不是历史观又是什么呢?它是关于中国历史的最本质的看法,是地地道道的中国史观。

王权主义历史观的最大特征,就是强调中国古代历史中的政治因素,强调“国家权力支配一切”,王权、国家权力、政治,是这个历史观的中心词。这一群体都从事中国古代政治思想史研究,而他们坚守的这一历史观对于政治思想史研究来说,一个总的指导思想就是刘泽华下面这段文字:

在传统中,政治的幽灵无处不在,而且举足轻重,决定一切。从历史上看,几乎所有的思想家都以其独特的方式与政治紧密地纠葛在一起。政治问题成为全部社会问题的核心,甚至一切社会问题最终都被归结为政治问题……政治思想也就成了中国古代思想文化的重心。而且在某种意义上,我们可以说,正是这种鲜明的政治色彩和强烈的政治化倾向,构成中国传统文化的一个基本特征。因此,要准确而深刻地剖析传统,就必须以政治为楔入点。^②

注重思想史中的政治因素,就是刘泽华给予这个学术群体最明确的指引,并且也的确得到了这个群体最广泛最真诚的认同。就目前可以看到的这个群体的十多个人的论文和著作,还没有脱离王权主义历史观的学术观点,他们的著作大体上都是在王权史观的基础上立论的。张分田、葛荃、张荣明、林存光几个主要人物的学术思想前边已有分析,这一点已经可以看得非常分明,其他诸位也大体如此,试举几例:

季乃礼研究古代社会的人伦关系,代表性著作是《三纲六纪与社会整合——由〈白虎通〉看汉代社会人伦关系》。他的基本观点是,“王权是中国古代整个人伦体系的核心”,“中国传统的人伦关系

^① 林存光主编:《儒家式政治文明及其现代转向》,第71—76页。

^② 刘泽华:《中国传统政治思维·前言》,长春:吉林教育出版社,1991年。

是以三纲六纪为主要内容的。而三纲六纪基本的指导原则是‘尊尊’和‘亲亲’，其中‘亲亲’又是为‘尊尊’服务的。也就是说王权主义支配传统的一切人伦关系”^①。很明显，季乃礼研究古代社会的人伦关系，王权主义是其立论的基础。

刘丰研究先秦时期的礼学思想，而他判断礼是一种国家权力，而这种权利最集中、最明显的表现即是以君王为核心的专制王权。所以，他的结论是：“从总体上来说，礼治学说关于理想社会的设想就是王制理想，它的基本走向和最终归宿是专制主义的王权社会。”^②其理论基础自然也是王权主义的历史观。

杨阳研究古代社会政教合一的政治特征，代表作是《王权的图腾化——政教合一与中国社会》，该书《导言》第四、五节的标题是“王权主义：从政治到思想的本质现象”、“政教合一：王权主义进入信仰世界的桥梁”，他是拿王权主义作为他的分析工具的。该书“导言”中说：“如果承认文化是一个完整的系统，承认文化基本精神应该是其社会制度结构和主流思想形态所共同具有的，当一个民族的制度和社会体系的核心精神被认为是王权主义时，它的主流思想形态，乃至其文化基本精神又怎能是别的什么东西呢？”^③很显然，王权主义正是杨阳展开自己研究工作的本体论前提。

刘畅研究身体政治学，代表作是《心君同构——中国古代政治思想史的一种原型范畴分析》。对于政治思想史研究来说，这个选题给人以别开生面的感觉。心、君并非同类事物，如何同构，这样的研究有何意义？一般人都会生发这样的疑问。但作者的问题意识则非常明确。作者认为，心君同构作为一种思想史现象，在中国古代社会是一种客观存在，不少思想家都有过这样的论述或比附。“心君合一”的确是先秦两汉政治思维中的重要命题，人们以君论心，是以君主的权威推论心灵在精神世界的绝对支配作用；而以心论君，则是以心灵的思维能力推论君主权威的合理性。二者循环互动论证，“心”与“君”双方各自的合理性、权威性就都有所增强；二者同构，实际上是有着重要的政治目的性。刘畅为什么选择“心君同构”作为研究对象，我们从他对刘泽华一段话的引证，发现了其选题目的性。该书第二章第一节引述刘泽华的话说：

对中国传统思想文化无疑可以从不同视角或侧面进行研究，但居于主导地位的，我认为是政治思想和政治文化。它的基本精神是什么？我认为就是王权主义；就是君尊臣卑。不管研究什么问题，不能忽视它的存在及其主导意义。^④

显而易见，王权主义既是刘畅进行研究工作的指导思想，也是他所以选择这一选题的初衷或目的；他是要从“身体政治”这个很少有人触及的侧面去拓宽认识中国政治思想之王权主义特质的思路，为王权主义研究开辟新的思想资源。

李冬君的《孔子圣化与儒者革命》“结语”部分，在“关于中国文化‘质’的批判”标题下，讲了五个问题：王权主义之一：文化一元化；王权主义之二：人民抽象化；王权主义之三：人本性异化；王权主义之四：理性王道化；王权主义之五：个体无我化^⑤。王权主义在这里也是被作为一种解释工具使用的。

无需更多列举，王权史观是这一群体共同历史观的判断是毋庸置疑的。历史观的一致性，对历史本体的共同看法，导致这一学术群体在许多重大问题上的统一或同一，显示出鲜明的学派色彩。

2. 共同的学术立场

共同的历史观，带来的第一个学术特征，就是他们具有共同的学术立场。这表现在两个方面：一是对中国传统政治文化基本上保持批判的历史态度；二是由此导致他们与现代新儒家文化立场的严重分歧，成为当今学界批判新儒家的学术力量。

① 季乃礼：《三纲六纪与社会整合——由〈白虎通〉看汉代社会人伦关系》，北京：中国人民大学出版社，2004年，第290—291页。

② 刘丰：《先秦礼学思想与社会的整合》，北京：中国人民大学出版社，2003年，第210—211页。

③ 杨阳：《王权的图腾化——政教合一与中国社会》，杭州：浙江人民出版社，2000年，第19—20页。

④ 刘畅：《心君同构——中国古代政治思想史的一种原型范畴分析》，天津：南开大学出版社，2009年，第96页。

⑤ 李冬君：《孔子圣化与儒者革命》，北京：中国人民大学出版社，2004年，第276—280页。

先来说第一点,对中国传统政治文化的历史批判态度。

当刘泽华通过大量的历史研究将中国历史的基本特质或属性确定为王权主义的时候,他选择了坚定的历史批判态度。王权主义的判断,既是一个客观的历史判断,也是一个评价性判断。说它是客观的历史判断,是说中国历史的本来属性即是如此,这仅仅是对历史本来面貌的事实性判断;说它是评价性判断,是说站在当代历史高度,站在专制主义早已被历史所否定的时代,王权主义判断本身就昭示着历史评判的否定性,对于今天来说的否定性。这一判断本身就对研究者提出了对之进行历史批判的要求。王权主义学派,没有回避这一判断的历史要求。刘泽华全部的政治思想史研究,就是围绕着对王权主义的历史批判而展开的。在《中国政治思想史集》第三卷“弁言”中,他说:

这些文章都是围绕一个中心而展开的,这就是要论证中国传统思想文化的主脉与核心是王权主义(或曰君主专制主义、封建专制主义等)……本卷的各篇文章,或从一个角度、或从一个层面、或就一个问题为切入点来解析传统政治思想的种种“范式”,这些“范式”相当稳定,以致可以说都形成了“定势”,成了人们政治思维的当然前提和出发点。因此对人与社会具有极大的控制力,成为一种社会惰性。对这种惰性如不用极大的力量进行清理,就会“死的拖住活的”,成为前进的绊脚索。对此应有警惕。

张分田则并不直接表明自己的政治立场,在学术研究上是以澄清事实为出发点,他给自己设定的学术旨趣是,客观、全面、准确地认识中国古代政治文明及其相关的思想现象。他多次声明这一点。但是,当他澄清了中国古代政治的专制主义属性的时候,而当专制主义在今天主要是一种否定因素的时候,他的澄清事实本身,就是表明了一种历史批判态度。如他所说:

中国古代政治制度及其政治理念与现代民主制度及其政治理念有明显差异,在现代化进程中既要充分注意这个差异,又不要夸大这个差异。前者要求我们坚定不移地批判专制主义,切忌将专制主义的政治理论误认为民主思想,后者要求我们全面地评价历史上的专制主义,实事求是地肯定其历史价值。在评判中国古代政治文明的时候,切忌国粹主义或虚无主义的偏失,只有这样才能避免“民主幼稚病”。^①

问题的逻辑就是这样,你在学术立场上选择客观,并且用客观的态度解决了中国古代政治思想的专制主义属性,无情地撕破了现代人给民本思想披上的民主披风将其牢牢地定死在专制主义的躯体上,而并不回避坚定不移地批判专制主义的政治立场,那你不是执行了历史的批判又是什么呢?实际上,张分田在自己的政治思想研究中,也是选择了历史批判的态度,只不过他相对于那些名言批判太直白表明政治立场的人来说,抱持的是一种更客观更平实的历史批判态度。实际上,在刘泽华群体的学术著作中,那种坚定不移的历史批判态度,几乎是无须论证的问题,批判性几乎就是他们的学术个性,一种值得肯定并大肆张扬的个性。

对中国传统政治文化的历史批判态度,很自然地导致他们与现代新儒家文化立场的严重分歧,成为当今学界批判新儒家的学术力量。新儒家是中国现当代思想文化史上一个很耀眼的思想或学术流派,其基本的思想文化态度就是坚守儒家学说的基本理念,主张用儒学解救中国,抱持一种文化保守主义立场。王权主义学派对待传统文化的历史批判态度,很自然地与这种文化立场发生了冲突。刘泽华在《中国政治思想史集》第三卷“弁言”中说:

我的这些文章是有针对性的,就是对现代封建主义作历史的解剖。这种作法有点绕弯子,但在一定环境下,这未必不是一种表达方式。另外也是针对新儒家、崇儒和“发扬传统”的大思潮。这种思潮或避而不谈中国传统的专制主义,或掩饰专制主义,或曲解历史,把本来是专制主义的东西说成是什么美好的东西。这种学术误导应该说已经造成了很大的危害,是现代封建主

^① 张分田:《民本思想与中国古代统治思想》,第748页。

义泛滥新潮的重要原因之一。^①

张分田用七十万字篇幅研究民本思想得出的结论,就是对新儒家理论支点的无情解构,前文已用釜底抽薪形容了他的研究对于新儒家思想的真正价值。其实,张分田自己也并不讳言对新儒家的批判。他说:“以现代新儒家为典型代表的一批学者就是由于刻意追求这类旨趣而走进了误区。他们一厢情愿地从儒家典籍中‘开弘’出成系列的违背历史事实的谬说。笔者近年来的学术构思主要围绕批驳这类谬说展开。”^②毋宁说,张分田对民本思想的研究就是从批判新儒家出发的。

关于张分田,也有人从批判新儒家的角度作过评论,陈寒鸣写道:

张分田教授的这些直视对中国传统社会起着规制作用的以王权主义为基本特质的核心价值体系的平实之论,有着强烈的学术针对性和现实针对性。他注意到在中国近代诸种学说中,把某种属于现代社会的思想观点考据成“中国古已有之”可能是最发达的一种,此等学问以思想史研究领域最为突出,尤以现代新儒家最为典型……近年来,此等学问大有甚嚣尘上之势,颇能耸动视听,也确有为数众多的不知底细者被其误导。有鉴于此,张分田教授经过长期的科学研究和深入思考,确信所谓“儒家民主主义”的说法与历史事实相去甚远,并以阐论传统社会普遍意识中的“尊君一罪君”文化范式为重心完成了这部近60万言的《中国帝王观念》。^③

这就是说,张分田的《中国帝王观念》也是从批判新儒家的学术立场出发的。

李宪堂《先秦儒家的专制主义精神》一书的副题就是“对话新儒家”,他要用几十万字篇幅,去解构新儒家的理论基础。他说:“尽管重建已经成为当务之急,本书要做的却是对新儒家已经奠定的基础进行重新解构。因为他们的设计依据的仍然是旧有的图式,他们使用的材料带有致命的放射性。作者力图从历史现象学的角度,分析理论与实践如何相互催化,真理与权力如何相互生成,以期历史地描摹出儒学的真面目、真精神……本书的结论是:传统文化在精神气质上就是专制主义,从作为传统文化主流的儒学中,不可能像新儒家认为的那样,‘开出’现代西方式的民主制度。”^④

这个群体中,葛荃是关于新儒家和国学热批评较多的一个,他为此专门写过几篇论文。在2006年的一篇论文中,葛荃写道:“近年来,借助于‘弘扬传统文化’的方略和海外‘文化寻根’热,伴随着‘国学热’,以文化守成为要旨的保守主义开始回潮,泛起了一股新的文化保守主义思潮……我们的基本看法是,以儒学为主体的传统政治文化里,不包含现代化和现代社会文明的因素。尽管其中也有合理的部分和优秀的部分,但是文化的基本规定性是适应君主政治存续与发展的需求的……儒学的这些基本价值准则都是不适应现代文明社会发展需要的。因此,我们不主张直接从中国传统文化里面去挖掘所谓现代化的因素,也不认为提倡复兴儒学是合理的思路。”^⑤

林存光也写过不少批评现代新儒家和“国学热”的文章^⑥。群体中其他诸君,也大都在自己的著作中表述过对新儒家和国学热思潮的批判。以刘泽华为中心的这个学术群体,批判新儒家、反对简单地倡导“国学”,是由他们的王权主义历史观所决定的,是极其正常的学术现象,无须过多论证。

3. 共同的问题意识和话语体系

由共同的历史观和共同的学术立场所决定,学术群体自然会有共同的问题意识和话语体系。王权主义学派亦是如此。他们的所有重大选题,几乎都集中在中国古代专制主义思想体系的研究方面,都在于论证中国古代思想的王权主义性质,这一点已经为上边的研究所证明,无须赘述。

① 刘泽华:《中国政治思想史集》第三卷“弁言”。

② 张分田:《民本思想与中国古代统治思想》(上),第8页。

③ 陈寒鸣:《直视中国传统社会核心价值体系的重要著作——张分田教授〈中国帝王观念〉读后》,《理论与现代化》2008年第3期。

④ 李宪堂:《先秦儒家的专制主义精神——对话新儒家》,北京:中国人民大学出版社,2003年,第9—10页。

⑤ 葛荃、逯鹰:《论传统儒学的现代宿命——兼及新保守主义批判》,《清华大学学报》(哲学社会科学版)2006年第4期。

⑥ 参见林存光:《复兴儒教抑或回归孔子——评蒋庆〈关于重建中国儒教的构想〉》,《儒家式政治文明及其现代转向》“附录”;《也论国学研究的态度、立场与方法——评梁涛儒家道统论的“国学观”》,《学术界》2010年第2期。

从研究者所使用的概念工具看,刘泽华学术群体也有着鲜明的一致性。笔者检索刘泽华群体中几个主要代表人物的代表性作品,每个人的著作中都活跃着数十个基本术语,而这些术语则有着相当高的重复率或一致性。特别是刘泽华所使用的核心术语,王权主义、阴阳组合结构、专制权力支配社会、圣王合一、主奴综合人格等,几乎为群体中的每一个人所使用。可以明确判断,这一学术群体有着共同的话语体系。共同的问题意识和话语体系,正是学派所以成立的特征之一。

当然,也应该说明,这个学术群体中的个体,每个人都有自己相对独立的研究领域,他们都是从特定的角度来探讨中国传统政治文化的奥秘,揭示这一文化传统的专制主义属性。他们从不同的角度奔向同一个目标,正是这一点决定了他们基本学术术语的一致性;而这一点,并无妨于他们各自独立的学术个性。

4. 共同的学术宗旨:强烈的现实关怀和使命意识

治学宗旨是学者学术思想的重要组成部分,是其学术的底色,也是其学术研究的终极动力。从刘泽华的学术研究与学术思想中,我们感受到了一种强烈的现实批判精神,他的一切研究,都具有现实批判意识,而这种批评精神或批判意识,就来自于他的现实关怀,来自于他对国家、民族命运的深重忧患和知识分子的使命感、责任感。

关注现实,怀抱强烈的现实关怀,是刘泽华一贯倡导的学术理念。20世纪80年代,他曾在《求是》上撰文,呼唤历史学研究的现实感和当代意识,疾呼历史学要“搭上时代的列车”,“史学工作者应该具有对于人类与民族命运的强烈的关切感与使命感”,“史学家应先把对时代的关切感、责任感与使命感作为研究工作的第一动力”,提出开展与人类和民族命运相关课题研究的问题^①。而实际上,他的学术研究方向选择,就是践履了这样的学术理念。无论是王权主义问题研究,还是政治思想史研究,都是与当代社会重大问题相关的历史研究。或者说,他的研究课题的选择,从本源上说,是来自于现实社会的政治指向。他曾自我追溯说:

我从事政治思想史的学习与研究……与反思“文化大革命”中的封建主义大泛滥有极大关系……我的研究目的之一就是为解析中国的“国情”,并说明我们现实中封建主义的由来。^②

当中国步入世界性近代化之路时,君主专制无论如何都过时了。中国的君主专制主义像百足之虫,死而不僵,影响还广泛存在。我的“价值”和“意义”之一就是想对它有一个清醒的认识,以便从中走出来。^③

他声明自己的研究目的就是为了解析中国的国情。刘泽华的治学旨趣和某些人的为学术而学术理念大相异趣,对于有关的非难,他直面回应而不动摇。在一篇关于他的学术访谈中,对于“你研究政治思想史的目的之一是批判封建主义,这是否是‘理念’先行,违背了学术独立的原则,是否有实用主义的毛病”这样的提问,他回答说:

我想,或许有不食人间烟火的纯学术,但我不是;也或许有不要思想的纯学术,但我也不是……我们应该充分认识,就我们民族的整体观念而言,还远没有从中世纪走出来……我写的多篇文章,从历史角度说,是对历史的描述,但放到现在则是想照照镜子。有人说,从我著述中看到了某些现在的东西,能有这种感受,可谓得吾心矣!有人说是影射,平心而论,不能直言的环境,影射便是必要的一种表达方式。^④

说到影射,刘泽华的有些文章确实无法摆脱这种嫌疑,但就像他说的,在某些特殊时期,“影射”也是一种表达方式。在他看来,“影射”是一种弱者的无奈。而他的这种“影射”和御用史学之影射的最大

① 刘泽华:《历史学要关注民族与人类的命运》,《求是》1989年第2期。

② 刘泽华:《中国政治思想史集》第1卷,“总序”第1页。

③ 刘泽华:《困惑与思索》,《我的史学观》,广州:广东人民出版社,1997年,第126页。

④ 刘泽华、范思:《治史观念与方法经验琐谈——刘泽华教授访谈录》,《历史教学问题》2006年第2期。

区别,是他的独立思考,是他对现实政治的冷静观察,是在现实面前保持了学者的独立人格。正是这种出自于独立思考的现实关怀,才使他的研究真正实现了与现实对话,并具有了现实批判精神。当初轰动史坛的三篇文章,即使在今天读来仍具有激动人心的力量,其中都渗透着强烈的历史使命感和现实批判精神。2005年,年届古稀的刘泽华在一本书的《序》里写下了这样一段话:

在这里,我想我有必要作一个自我表白:我并不像有些人认为的那样,是一个心地阴郁的恨世者,一个否定传统文化的虚无主义者;并不是专意要跟伟大传统过不去,决意为中华文明抹黑。相反,我爱这个国家,爱我们民族所创造的所有伟大和美好之物。只是,我强调的是,在开始大规模的新文化建设时,我们还有太多的基础性清理工作要做。我爱我们的国家,爱我们的民族,所以要对她衰颓的经络痛下针砭,对她久病的病灶厉加刀钐。我希望她保持对现实的警觉,通过自我批判维持日进日新的健康机能,而不是在自我粉饰的辉煌里沉溺不返。^①

正是从这样的使命感出发,他选定了中国古代政治思想史作为他和他的团队的主要研究领域。因为他清醒地看到,“传统政治文化的价值主体仍然遗留在我们的民族意识和大众心理之中,仍然左右着人们的基本价值取向和政治选择”,“从政治文化看,至今我们还没有完全走出中世纪”^②。选择中国古代政治思想史研究,最能实现帮助人们从传统中“走出来”的学术夙愿。也正是从这个角度说,刘泽华及其同仁们的全部政治思想史研究,都是肩负着沉重而庄严的历史使命的。

这一学术群体中的大部分人都有明确的使命感和现实关怀。张分田总是强调列举事实的研究方法,强调他研究古代统治思想是为了弄清事实,但其现实关怀也是很明确、很强烈的。前已述及,他的《中国帝王观念》是直接发端于对新儒家的清算。而清算新儒家,即是对现实重大文化问题的回答,是对现实问题的热切关注。后来研究古代民本思想,现实目的性也很鲜明。如他所言:

纵观数千年的中国古代政治文明史,可以得出这样的结论:既不能高估孔孟之道的历史价值,更不能夸大儒家民本思想的现代意义。儒家学说的核心政治价值已经完全丧失了继续存在的历史依据。如果在现代社会张扬“民贵君轻”,只能让人们笑掉大牙。中华文明的复兴绝对不能走“复归”的道路。“回到孔孟去”的思路过于天真烂漫,而“重建儒教社会”的主张则是地地道道的误国之论。^③

他这本倾注了多年心血的皇皇巨著,基本出发点就是要清除现实政治文化生活中甚嚣尘上的误国之论。他还多次提出要人们警惕“民主幼稚病”^④,对传统文化研究中左的思潮,始终保持着清醒的头脑,并表现出对当代文化建设健康发展的热切期望。

无需过多列举,这个学术群体的现实关怀和历史使命感,凡是读过他们作品的人,都会留下深刻的印象。现实关怀和历史使命感以及现实批判精神,是知识分子的天性和基本品格,只是在当代中国,这些知识分子的天然性格在经济大潮和浮躁风气的浸染下有些弱化和褪色,而刘泽华学术群体则依然坚守着学人的底线和品格。

一个位数众多的学术群体,有着共同的学术追求,抱持独特而共同的历史观,有着共同的学术立场,所有选题都朝着一个共同的学术方向,就其内部说有太多的学术共性,就其外部说显示其鲜明的学术个性,判断其为一个学派,大概是不需要怀疑的。之所以取名“王权主义学派”,则是因为他们都积聚在王权主义理论的旗帜下,对中国古代历史、古代思想的历史属性,有着高度一致的思想共识。

四、余 论

本文所论是谓“王权主义学派”之成立,至于对这个学派学术思想更具体的剖析,在有限的篇幅

① 刘泽华:《王权与社会——中国传统政治文化研究》,武汉:崇文书局,2005年。

② 刘泽华、张分田、刘刚:《中国传统政治文化导论》,《天津社会科学》1989年第2期。

③ 张分田:《民本思想与中国古代统治思想》(下),第750页。

④ 参见张分田:《民本思想与中国古代统治思想》(下),第748页。

内还难以做到。但是,仅仅是学派的“确立”,已经是一个不容忽视的大问题。六十多年来的中国学术,长期钳制于国家意识形态强力控制的舆论一律的环境中,没有不同学派的产生,没有相对于主流意识形态的不同声音的存在,人们已经完全习惯了“保持统一”的要求和奴性。正因为这样,当我们看到“王权主义学派”的雏形时,陡然增添几分欣喜。中国学术的希望,就在于此!

更为可喜的是,王权主义历史观带给中国历史学的,绝不仅仅是对于中国古代政治思想史的开发,其方法论效应,也绝不会囿于思想史的范围。它是一个宏伟的中国史观,是关于整个中国历史过程本质内容的抽象概括,因而对于整体中国历史研究都具有方法论意义,是中国历史研究的一个有力的解释工具。这一历史观的有效性,目前显示已超出思想史范围,涉及到整个社会,有着非常广阔的发展空间,最后形成中国历史研究的王权主义学派也并非不可期待。实际上,“王权支配社会”说一经提出,其影响就渐渐扩展开来。

在近三十年来的中国史研究中,虽然很少有人直接使用“王权主义”这个概念,但王权主义理论的核心思想——政治权力支配社会,则是逐渐被人们接受了。在2010年《文史哲》编辑部举办的“秦至清末:中国社会形态问题”高端论坛上,关于政治权力对社会的影响问题,“与会专家对秦至清末的社会形态基本形成了如下重要共识:在秦至清这一漫长的历史时期,与现代社会不同,权力因素和文化因素的作用要大于经济因素;并着重把‘国家权力’和‘文化’的概念,引入到社会形态的研究和命名中,认为自秦商鞅变法之后,国家权力就成为中国古代的决定性因素,不是社会塑造国家权力,而是国家权力塑造了整个社会”^①。在《史学月刊》2011年第3期发表的一组笔谈中,不少学者在谈秦至清社会性质研究的方法论问题时,都强调了从政治角度分析中国社会的重要性。可以说,“王权主义”历史观的影响,还正在一个展开的过程中。

而且,这个展开的空间还非常巨大。任何一个宏伟的历史观,思想内涵都非常丰富,都可以派生出许多宏观性的理论问题。王权主义历史观也是如此。譬如,王权支配社会,是通过什么支配,如何支配?很显然,官僚系统才是王权支配社会的基本途径或工具。而王权通过官僚系统去实现自己的社会控制的时候,它就不能不创造出—个控制对象的对立物——官僚阶级。近年来,学界已有人提出“官僚阶级”这个新的阶级概念。而“官僚阶级”能否成立,如何成立,它是一个什么样的阶级,阶级属性是什么,在社会历史中的地位如何,它与王权的关系,与社会与民众的关系等等,都是王权主义理论应该延伸研究并回答的重大理论问题。再譬如,王权是超经济的强制性力量,王权支配经济,它本身不是经济的衍生品,于是在王权支配社会的时代,社会的基本矛盾也难以单从经济方面来解释。于是,如何认识中国古代社会的基本矛盾,也成为王权主义理论必须面对的重大问题。近年来,有人重新提出将官民矛盾看作是中国古代社会的基本矛盾,这个看法能否成立,如何成立,都需要王权主义理论给予回答。

从王权主义这一新的历史观出发去观察中国历史,很多问题都需要重新认识,无论是关于王权主义的理论研究,还是用王权主义解读中国历史的实证研究,都还有十分辽阔的拓展空间,其学术影响将会随着思想解放的深入而进一步展开。我们期待着王权主义理论在学界越来越多的关注、质疑和争鸣中得到深化和发展,逐渐成为中国历史研究更具方法论效应的理论工具之一;我们更期待,王权主义学派的形成及发展,会对中国学术发展产生示范性效应,催生出更多具有思想个性的学术流派,使当代中国学术再现两千多年前中国文化创生期那种百家争鸣的壮丽情景;我们也坚信,王权主义学派在这方面的历史影响,会远远超出它本身的学术影响,而成为新的学术时代的先声。

[责任编辑 扬眉]

① 《〈文史哲〉杂志举办“秦至清末:中国社会形态问题”高端学术论坛》,《文史哲》2010年第4期。

康德意义的智的直觉与牟宗三理解的智的直觉

杨 泽 波

摘 要:智的直觉是牟宗三儒学思想中的一个核心概念。牟宗三认为,康德不承认人可以有智的直觉,儒家则承认人完全可以有这种能力,所以儒家超越了康德。但是,严格说来,牟宗三所说的智的直觉与康德意义的智的直觉并不是一回事。明确区分这两者的不同,对正确理解和评价牟宗三相关思想有重大意义。

关键词:牟宗三;康德;智的直觉;觉他

牟宗三晚年非常重视康德智的直觉的问题。在他看来,康德认为人类没有智的直觉,这种能力只有上帝才能具有,但儒家自始就承认人既有限又可无限,因有限而有感性直觉,因无限而有智的直觉,对本心仁体之体认的“自觉”,道德之心创生存有的“觉他”,其思维方式都是智的直觉,所以儒家解决了康德未曾解决的问题,超越了康德。然而笔者在研究中注意到,康德意义的智的直觉与牟宗三所理解的智的直觉有很大差异,牟宗三所说智的直觉其实并不是康德意义的智的直觉。学界的相关研究未能充分注意到这个问题,误以为牟宗三讲的智的直觉与康德意义的智的直觉是同一个概念,从而无法发现牟宗三相关思想中的真正缺陷^①。本文即对这个问题进行一些分析。

一、智的直觉在康德哲学中的基本含义

康德认为,直觉是主体与对象发生关系的一种必然途径。一切思维都必须借助直觉使主体与对象发生关联,除此之外,对象不可能有别的方式给予我们。这就是康德所说的“我们总是必须手头有一种直观,以便在它上面来摆明纯粹知性概念的客观实在性”^②。康德将对象刺激我们,从而获得表象的能力叫做感性,而与感性相应的直觉即是感性直觉。

感性直觉可以主要从两方面来看,一是它的形式性,二是它的质料性。感性直觉是认识的一种形式。这种形式共有两种,即空间和时间。对于感性直觉为什么只有这两种形式,康德在《纯粹理性批判》“先验感性论”第七小节的结尾处有过一个简要说明。虽然这个说明很难令人完全满意,但这并不妨碍空间和时间作为感性直觉的形式存在。在一般情况下,我们无法否认人类必须借助空间和时间这些形式才能与对象发生联系。除形式外,感性直觉还需要有质料性。只有受到对象的刺激,获得质料,才能形成感性直觉。没有对象的刺激,光有认识的形式是没有用的。“直观只是在对象被

作者简介:杨泽波,复旦大学哲学系教授(上海 200433)。

① 自牟宗三将“智的直觉”的概念引入中国哲学之后,这一问题就成了理论界的一个热点,成果众多。近年来两位学者的研究特别值得关注。倪梁康在《哲学研究》2001 年第 10 期上发表了《康德“智性直观”概念的基本含义》一文,分析了康德智的直觉的三种不同含义。其后,邓晓芒在《文史哲》2006 年第 1 期上又发表了专文《康德的“智性直观”探微》(该文后收入氏著《康德哲学诸问题》,北京:生活·读书·新知三联书店,2006 年),对康德智的直觉概念的内涵进行了更为详细的分疏。这两篇文章尤其是后者对笔者多有帮助,在此特致谢意。

② [德]康德:《纯粹理性批判》,B288,邓晓芒译,杨祖陶校,北京:人民出版社,2004 年,第 212 页。

给予我们时才发生;而这种事至少对我们人类来说又只是由于对象以某种方式刺激内心才是可能的”^①。感性直觉是我们得到对象的必要渠道,只有打通这个渠道,人们才能得到经验,形成认识。这一原则直接决定了感性直觉必然是被动的、接受性的,而不可能是主动性、创造性的。人不可能仅仅依靠自己的认识形式,脱离对象的刺激以形成认识。感性直觉的这种双重特点,在一定意义上消除了经验论与唯理论的对立,历来为学界所重视。

康德进而确定了感性直觉是我们唯一具有的直觉形式。在“把所有一般对象区分为现象和本体的理由”一章的一个注中,康德指出:“如果把(我们惟一拥有的)一切感性的直观都去掉,那么所有这些概念就不可能用任何东西来证明自己,以及借此来阐明自己的实在的可能性了,这时还剩下来的只是逻辑的可能性,亦即这个概念(观念)是可能的,但这点并不是我们所要谈论的。”^②这里直接点明了感性直觉是“我们惟一拥有的”直觉。另一处进一步强调,“一旦把我们惟一可能的直观从它们那里去掉”^③,知性就毫无意义可言了。这些材料足以说明,康德虽然在理论上不排除人类还有其他直觉的可能,但经过批判后发现,我们唯一拥有的只能是感性直觉,除此之外,不可能拥有其他的直觉形式。更有意思的是,康德甚至猜测,一切有限存在者,在这一点上,与人类都是一样的。“我们也并不需要把空间和时间中的这种直观方式局限于人类的感性;有可能一切有限的有思维的存在者在这点上必须是与人类必然一致的(尽管我们对此无法断定)”^④。这一说法表明了康德这样一个基本思想:除了人类,可能其他一切有限存在者也都只能拥有感性直觉这一种直觉形式。

“智的直觉”是与“感性直觉”相对的一个概念,其内涵较感性直觉要复杂得多。按理说,智的直觉的思想原是西方哲学的一贯传统。苏格拉底的精神接生术就已经包含着将受感性蒙蔽的人的认识引向智的直觉的意思。柏拉图的理念按其本义也是一种“看”,当然,不是一种通过肉眼的看,而是一种通过“心”的看。这种通过“心”的看,从一定意义上说,其实就是一种智的直觉。“努斯”在亚里士多德思想中占有重要位置。亚里士多德强调,“努斯”并不能通过一般的认识,而只有通过灵魂才能得到。这显然也包含着智的直觉的思想。古希腊的这些思想经过中世纪后,更成为西欧大陆唯理论的一个核心概念。笛卡儿“我思故我在”并非如后人所说是一个三段论的证明,而是一种自明的事情,是用精神的一种单纯的灵感看出来的。斯宾诺莎曾把知识分为感性知识、普通概念及其推理知识、直觉知识三类。这里的直觉知识即是由神的某种属性所达到的对事物本质的正确知识。这种知识完全是自明的,不需要借助逻辑推理的证明即可以知晓。与康德同时代的人雅可比也有关于智的直觉的论述,用来标识直接的宗教启示,而德国浪漫派同样也在“直觉”或“灵感”的标题下讨论过“非感性直觉”或“智的直觉”的问题。

康德打破了西方哲学的这种传统,将智的直觉赋予了新的含义,排除了人可以拥有这种直觉的可能。在康德那里,智的直觉与质料的本源问题有关,笔者将这种特点称为“本源性”。在《纯粹理性批判》“对先验感性论的总说明”第Ⅱ节谈到对自我认识问题的时候,康德指出:“对主体自我的意识(统觉)是自我的简单表象,并且,假如单凭这一点,主体中的一切杂多就会自动地被给予的话,那么这种内部的直观就会是智性的了。”^⑤这里所说的“对主体的自我意识”特指先验的自我意识。先验自我是构成一切经验对象的主体,它本身不再能够被当作对象来认识,离开经验性的活动对象,其本身是空的。所以,以为单凭先验的自我意识就能够将自己的主体作为自在的对象提供出来,不需要经验来提供材料就可以获得对先验自我的认识,除非我们拥有智的直觉,而这本身是不可能的。在这里康德将智的直觉赋予了一个重要的含义:“一切杂多就会自动地被给予。”这就是说,所谓智的直觉

① [德]康德:《纯粹理性批判》,A19,B33,邓晓芒译,杨祖陶校,第25页。

② [德]康德:《纯粹理性批判》,A245,B302-303,邓晓芒译,杨祖陶校,第222页。

③ [德]康德:《纯粹理性批判》,B306,邓晓芒译,杨祖陶校,第225页。

④ [德]康德:《纯粹理性批判》,B72,邓晓芒译,杨祖陶校,第50页。

⑤ [德]康德:《纯粹理性批判》,B68,邓晓芒译,杨祖陶校,第47页。

是能够自动提供杂多的一种直觉。因为先验自我并不能自己提供杂多,所以先验自我并不具有智的直觉这种思维方式。

第Ⅳ节论述就更为明确了:“这种直观方式之所以被叫作感性的,是因为它不是本源的,就是说,不是这样一种本身就使直观的客体之存有被给予出来的直观方式(这种直观方式就我们的理解而言,只能属于那原始的存在者),而是一种依赖于客体的存有、因而只有通过主体的表象能力为客体所刺激才有可能的直观方式。”^①这里康德将感性直觉与智的直觉相对照,以说明二者的不同,特别有助于加强对于智的直觉概念的理解。感性直觉“不是本源的”直觉,而是一种“依赖于客体的存有、因而只有通过主体的表象能力为客体所刺激才有可能的直观方式”,意即是由对象刺激主体而产生出来的。智的直觉就不同了。它是一种“本身就使直观的客体之存有被给予出来的直观方式”,意思是自己就会将客体给予我们。相对于感性直觉“不是本源的”而言,智的直觉可以说就是“本源的”。康德如此说,意在强调如果主体能够直接将客体的杂多提供出来,那么就可以说他具有了智的直觉。当然,这种智的直觉我们人类是没有的,因为我们人类只能依靠客体的刺激才能形成认识,离开客体的刺激,单靠自己是无法提供这种本源以形成认识的。

另一处的论述也是相同的意思。康德指出,感性直觉所提供的杂多总是在知性的综合之前的,并不依赖于知性综合。但它是如何被给予的,则有不同的情况。“因为,假如我想思考一个本身直观着的知性(例如也许是神的知性,它不想像各种被给予的对象,而是通过它的表象同时就给出或产生出这些对象本身),那么范畴对于这样一种知识就会是完全没有意义的”^②。这里再次提到这样一个思想:智的直觉之所以不同于感性直觉,是因为“通过它的表象同时就给出或产生出这些对象本身”。也就是说,智的直觉是一种单凭自身,不需要客体的刺激,自己就能够给出或产生出对象的一种直觉。这种特性是感性直觉所不具有的。

因为智的直觉具有“本源性”,所以康德曾直接称之为“本源的直观”,以与“派生的直观”相对。这对概念是在分析感性直觉的形式时谈到的。康德指出,因为有了时间和空间这种形式,所以感性直觉有其普遍有效性,但它仍然是感性的,因为它仍然必须来自于外部对象的刺激。“正是因为它是派生的直观(intuitus derivativus),而不是本源的直观(intuitus originarius),因而不是智性直观”^③。这里直接以“派生的直观”与“本源的直观”相对。因为智的直觉有其“本源性”,所以是“本源的直观”,因为感性直觉是被动的和接受性的,所以是“派生的直观”。邓晓芒的一种解释很好地说明了智的直觉的这个特点。“由此可见,智性直观是一种‘本源的’、能动创造性的直观,如果有一种‘原始存在者’如上帝,他就不需要由外在的客体给他提供杂多的材料,而能够仅仅凭着自身的‘自发性’而由自己的知性直接把对象提供出来。换言之,由于他‘想到’一个对象,该对象就直观地被给予出来了,就像《圣经》上说的:上帝说‘要有光’,于是就有了光。上帝不需要任何材料,而单纯凭借他的‘逻各斯’、思想和精神就创造出了整个世界”^④。有鉴于此,笔者把康德所说的智的直觉理解为一种“本源性”的直觉,或直接用康德的说法,称为“本源的直观(观)”。“本源”在这里是“本源地构造着的”意思^⑤。“本源的直觉”也就是不需要客体的刺激,自己就能够将客体的存有提供出来,给予主体的直觉。

对于康德智的直觉的思想,有两个问题容易产生不同的理解,需要特别小心。首先,康德虽然不承认人可以具有智的直觉,但仍将其保留了下来,归给上帝,这只是一种推测,而不是一个事实判断。在康德看来,如果我们要提出一种并非是感性的直觉,而是一种智的直觉的话,“这种直观方式就我

① [德]康德:《纯粹理性批判》,B72,邓晓芒译,杨祖陶校,第49页。

② [德]康德:《纯粹理性批判》,B145,邓晓芒译,杨祖陶校,第97页。

③ [德]康德:《纯粹理性批判》,B72,邓晓芒译,杨祖陶校,第50页。

④ 邓晓芒:《康德的“智性直观”探微》,《康德哲学诸问题》,北京:生活·读书·新知三联书店,2006年,第64页。

⑤ 倪梁康:《康德“智性直观”概念的基本含义》,《哲学研究》2001年第10期。

们的理解而言,只能属于那原始的存在者”^①。联系上下文可知,这里并不是说原始存在者确实有智的直觉,而只是说假如有一种智的直觉的话,那么这种直觉只能属于原始存在者。接着康德又从“派生的直观”和“本源的直观”的不同来分析这个问题,认为“这种智性直观,依据上述同一理由,看来只应属于原始存在者,而永远不属于一个按其存有及按其直观(在对被给予客体的关系中规定其存有的那个直观)都是不独立的存在者”^②。康德这里的语气非常微妙。这里的“看来”一词在德文中通常指非现实的事情,而“依据上述同一理由”,也就是依据“派生的直观只属于有限的有思维的存在者”这一理由来进行推论,那么“本源的直观”就“只应”属于原始存在者。可见康德在这里很小心地把这种“本源的直观”的归宿问题当作一个姑妄言之的推测:既然“派生的直观”必须属于人类或类似人类的存在者,那么如果有“本源的直观”的话,那就可以推测它应当属于原始存在者。至于到底是不是这样,则是很难说的^③。联系康德哲学的基本精神,这种意思并不难理解。康德写作《纯粹理性批判》一个重要目的就是为人类的认识划定界限,人只能认识由经验提供的对象,不能认识没有经验提供的对象。上帝完全在人的经验之外,人对此不可能有任何的经验,所以上帝并不是认识的对象,只能在实践理性的范围内作为信念发挥作用。因此康德将智的直觉归给原始存在者,只能理解为一种推测,而不能视为一个事实的判断。

其次,康德保留智的直觉主要是对本体而言的。关于本体康德有这样一段论述:“如果我假定诸物只是知性的对象,但仍然能够作为这种对象而被给予某种直观,虽然并非感性直观(作为 *curam intuitu intellectuali*);那么这样一类物就叫作 *Noumena(Intelligibilia)*。”^④这段论述中有两个要点值得注意:第一,本体是知性的对象,而非感性的对象;第二,本体仍然假定为能够被直觉,但这种直觉并非感性直观。这是第一版中的描述。在第二版中,康德的表述更为直接:“如果我们把本体理解为一个这样的物,由于我们抽掉了我们直观它的方式,它不是我们感性直观的客体;那么,这就是一个消极地理解的本体。但如果我们把它理解为一个非感性的直观的客体,那么我们就假定了一种特殊的直观方式,即智性的直观方式,但它不是我们所具有的,我们甚至不能看出它的可能性,而这将会是积极的含义上的本体。”^⑤康德在这里直接提出“智性的直观”的概念。他认为,一个对象,如果我们抽掉直觉它的方式,它就是消极意义的本体;如果我们保留直觉它的方式,它就是积极意义的本体。这种被保留的直觉方式是一种特殊的直觉方式,也就是智的直觉的方式,虽然这种直觉方式我们人类并不具有。

在“把所有一般对象区分为现象和本体的理由”一章第一版中,康德讲述了设立智的直觉的原因。“为了使一个本体具有一个真实的、与一切现相(*Phänomenen*)相区别的对象的意义,单凭我使我的思想从感性直观的一切条件中摆脱出来是不够的,我此外还必须有理由来假定一种不同于感性直观的另外的直观方式,在这种方式下一个这样的对象方能被给予出来;因为否则我的思想毕竟是空的,虽然并没有矛盾。”^⑥这一段告诉我们,为了使本体能够具有真实对象的意义,仅仅讲这种对象与感性直觉没有关系是不够的,还必须假定智的直觉的存在,只有这样,本体才不至于成为空的。在另一处,康德又讲,当概念应用于先验理解之中的一个对象时,必须假定相应的直觉,这种直觉或是感性的,或是智性的,否则这个对象成立的条件就是不充分的,就没有办法真正成立。“因而我们要么就(在逻辑中)把一切对象都抽掉,要么,如果我们假定一个对象,我们就必须在感性直觉的那些条件下来思考它,因而理知的东西将会要求一个我们所不具备的完全特殊的直觉,而没有这种直观它

① [德]康德:《纯粹理性批判》,B71,邓晓芒译,杨祖陶校,第49页。

② [德]康德:《纯粹理性批判》,B72,邓晓芒译,杨祖陶校,第50页。

③ 参见邓晓芒:《康德〈纯粹理性批判〉句读》,北京:人民出版社,2010年,第240页。

④ [德]康德:《纯粹理性批判》,A249,邓晓芒译,杨祖陶校,第227页。

⑤ [德]康德:《纯粹理性批判》,B307,邓晓芒译,杨祖陶校,第226页。

⑥ [德]康德:《纯粹理性批判》,A252,邓晓芒译,杨祖陶校,第229-230页。

对我们来说就会是无,而反过来说,现象也不可能是自在的对象本身。”^①经验对象必须有感性直觉相应,理知对象则要求有另一种特殊的直觉相应,尽管我们并不具备这种直觉。但如果没有这种直觉,这种理知的对象“对我们来说就会是无”。

《导论》中的一些论述可以帮助我们加深对康德上述思想的理解。第五十七节这样写道:“如果我为了得到一个纯粹的知性而把知性与感性分开,那么,除了没有直观的纯然思维形式之外,就没有剩下任何东西,而仅仅通过这种形式,我不能认识任何确定的东西,因而不能认识任何对象。为此目的,我就必须设想另一种能够直观的知性,但我对于这种知性却没有丝毫概念,因为人类知性是论证性的,惟有通过普遍的概念才能进行认识。”^②这里的意思是说,为了得到纯粹的知性存在体,必须把知性与感性分离开来。但这种知性存在体只是一种思维的形式,我们从中得不到任何确定的东西。因此必须设想另一种直觉,虽然对这种直觉我们一点概念也没有。这种直觉就是智的直觉。

在第三十四节的注中,康德指出:“既然每一个对象都必须有一个可能的直观与它相应,所以人们就必须设想有一种直接直观事物的知性;但关于这样一种知性,我们却没有丝毫的概念,从而对它所应当关涉的知性存在物也没有丝毫的概念。”^③按照这一表述,康德设立智的直觉似乎有这样的内在逻辑关系:任何一个对象必须有与之相应的直觉,否则对于它的思想就是空的。本体是一种对象,那么,它理当有一种直觉与之相应。直觉有感性直觉与智的直觉两种可以设想的形式,因为感性直觉只与现相^④相应,所以我们可以设想与本体相应的直觉是智的直觉。虽然我们对这种智的直觉一无所知,但不能断然认定它是绝对不存在的。

康德讲智的直觉是针对本体而言的,这一点在康德研究中是一种常识,不难理解,但对这种本体应当作什么理解则大有讲究,容易产生争议。按理说,在康德哲学思想中,仅仅“现相”这个概念已经可以确定本体的存在了,因为现相本身是受到感性限制的,它并不针对物自身。在康德那里,“这曾是整个先验感性论的结论,也是自然而然地从一般现象的概念中推出来的:必然会有某种本身不是现象的东西与现象相应”。“于是从这里就产生出关于一个本体的概念”^⑤。这里说得很清楚,仅仅“现相”这个概念已足以引出“本体”这个概念,而且“本体”这个概念本身也已表明了认识界限的含义。但由先验感性论得出的这种本体只是消极意义的,不具有积极的意义。在康德哲学中,具有积极意义的本体的重要内容是先验理念。将理性运用到先验理念之上,是理性的一种超验使用,“这种应用虽然是骗人的”^⑥,但并非没有意义。康德的这一思想蕴含着深刻的道理。它告诉我们,理性有经验的运用,也有超验的运用。理性的经验运用属于知识论的范围,理性的超验运用属于形上学的范围。在形上学范围内,上帝、自由、灵魂是不可逃避的内容,为了满足人类理性的要求,必须将它们悬设下来。

康德讲上帝、自由、灵魂之先验理念,理论初衷是为了照顾到理性的实践利益。康德在写作《纯粹理性批判》的时候已经考虑到理性的实践利益问题了。在这方面他遇到了一个难题:要保证理性的实践利益,必须悬设上帝、自由、灵魂等理念,而这些理念远远超出了经验范围,是经验无法证实的。为了解决这个难题,康德写了“把所有一般对象区分为现象和本体的理由”一章,划分了现相与本体,将上述理念设定为本体,强调本体是超出经验范围的,而理性在这个意义上超越经验的使用也是合理的。康德这一思想在第一版中的表述较之第二版更为清晰,尤其是下面一段:

所以,除了诸范畴的经验性的运用(它被限制于感性的诸条件上)之外,也许还有一种纯粹

① [德]康德:《纯粹理性批判》,A279,B335-336,邓晓芒译,杨祖陶校,第249页。

② [德]康德:《未来形上学之导论》,《康德著作全集》第4卷,李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2005年,第361页。

③ [德]康德:《未来形上学之导论》,《康德著作全集》第4卷,李秋零译,第320页。

④ 考虑到中文“象”和“相”字的不同,本文在“Phenomenology”意义上,只说“现相”,不说“现象”。

⑤ [德]康德:《纯粹理性批判》,A252,邓晓芒译,杨祖陶校,第229页。

⑥ [德]康德:《未来形上学之导论》,《康德著作全集》第4卷,李秋零译,第337页。

的但毕竟是客观有效的运用,而我们也许不可能如我们迄今所预定了的那样,肯定我们的纯粹知性知识在任何地方都不会超出现象的展现的诸原则,这些原则也不会先天地超出针对经验的形式可能性的原则,因为在这里将会在我们面前敞开一个完全不同的领域,仿佛是一个在精神中被思维的(也许还是被直观到的)的世界,这个世界也许能让我们的纯粹知性不是去做更差的事,而是有远为高尚的任务。^①

康德在这里告诉人们,范畴的经验运用是重要的,这曾是先验感性论的基本原则。但必须明白,它不是运用的唯一形式。除此之外,也许还有一种客观有效的运用。我们根本没有办法断言纯粹知性永远不会超出现相的范围。这种超出现相的范围是一个完全不同的新的领域,也许能让我们不做更差的事,而是为了完成“远为高尚的任务”。

《导论》第五十七节也讲到了这个问题。感性世界并不含有彻底性,不过是按照普遍法则把现相连结起来的一种连锁,其本身并没有自存性,并不是物自身。除此之外,还需要先验理念。“既然先验理念仍然使一直前进到这些思想存在者对我们来说成为必然的,因而仿佛是一直把我们导向满的空间(经验的空间)与空的空间(我们一点也不能知道的空间、本体的空间)的接触,所以我们也能够确定纯粹理性的界限。”这样一来,我们就必须提出一个本体的概念:“因此,我们应当设想一个非物质的存在者、一个知性世界和所有存在者的一个最高存在者(纯粹的本体),因为理性惟有在作为物自身的这些东西上才找到完成和满足,它在把显象从其同类的根据得出来时绝不能希望有这种完成和满足,而且还因为这些显象确实与某种和它们不同的东西(从而是完全异类的东西)相关,显象毕竟在任何时候都以一个事物自身为前提条件,从而指示着这个事物自身,无论人们能不能进一步认识它。”^②这就告诉我们,为了理性得到安心和满足,必须提出一个非物质性的存在体,一个理智世界,一个纯粹的本体的概念。只有这样理性才能得到满足。

比如,灵魂的性质就是如此。康德提出,在对主体有了一个清楚意识并确信它的现相不能用唯物主义解释之后,谁能不去追问灵魂到底是什么呢?而且在这个问题上,谁能忍得住不去接受一个理性概念,尽管我们永远证明不出它的客观实在性来呢?谁看得出来仅仅按照经验原则想出和设定的一切东西不可能永远停留在偶然性和依存性上呢?而且尽管有禁令要其切勿迷失在超验的理念里,谁能不感到被迫在自己通过经验来证实的一切概念之外,还要到这样一个存在体的概念里去寻找安心和满足呢?“这个存在者的理念虽然就其本身而言在可能性上还不能被认识,但也不能被反驳,因为它涉及一个纯然的知性存在者,没有这一理念,理性就必然永远得不到满足。”^③追求形上学是人类思维的自然倾向,而形上学问题并不属于经验范围之内。因此,理性在经验的范围内永远也得不到安心和满足。只有超越于经验之外,进行超验的应用,才能达到这一目的。而为了得到这种安心和满足,我们必须悬设先验理念之本体。

在这方面,第四十五节中的一段论述特别值得关注:

不过,如果不能完全满足于对知性规则的总是还有条件的经验应用的理性,要求完成这个条件的链条,知性就被驱使走出自己的领域,以便一方面在一个扩展得如此广大的、根本不是任何经验所能够把握的序列中表现经验的对象,另一方面甚至(为了完成这个序列)完全在这个序列之外寻找本体,使它能够把那个链条连在上面,并由此最终不依赖经验条件,尽管如此仍然使它的行为是完备的。这就是先验的理念。尽管按照我们理性的自然规定的真正的、但却隐秘的目的,这些理念所着眼的不是越界的概念,而仅仅是经验应用的不被限制的扩展,但仍然通过一种不可避免的幻相,而引诱知性去作超验的应用。这种应用虽然是骗人的,但却不能通过留在

① [德]康德:《纯粹理性批判》,A250,邓晓芒译,杨祖陶校,第228页。

② [德]康德:《未来形上学之导论》,《康德著作全集》第4卷,李秋零译,第359、360页。

③ [德]康德:《未来形上学之导论》,《康德著作全集》第4卷,李秋零译,第357页。

经验的界限之内的决心,而是惟有通过科学的教导才能费力地限制它。^①

理性不能完全满足于经验领域,在其终极点上,必须把自身推到另一个与经验完全不同的领域当中。只有这样,理性才能功德圆满。这个完全新的领域,就是先验理念之本体。只有将先验理念之本体悬设下来,人类理性才能得到满足和圆满,理性的实践利益才能得到保证。

康德为此还专门提出了反对新独断论的要求。他认为,唯理论自认为不通过经验即可获得关于物自身的知识,这显然是独断的。但与此同时经验论也应当注意谦虚,不要使自己成为新的独断论。“如果经验论在这些理念上(如经常发生的那样)自己变得独断起来,并且毫无顾忌地否认那超出它的直观知识范围之外的东西,那么它本身就陷入了不谦虚的错误,这种错误在这里更加值得责备,因为这样一来就给理性的实践利益造成了不可弥补的损失。”^②经验论承认一切经验均来自于感性直觉,这个原则自然有正确的一面。但如果过了头,认为凡是超出感性直觉的东西都不可信,都没有意义,那也就使自己变得独断起来。这同样是一种危险,同样需要警惕。

如此说来,按照我的理解,康德保留智的直觉的目的是考虑到了作为先验理念的本体,而不是为了去认识“作为真如之相的物自身”^③。康德设立智的直觉与其任何一个对象都必须有与之相应的直觉这一思想有密切关系。依据康德这一思想,与现相相应的是感性直觉,而与先验理念之本体相应的只能是智的直觉。但我们对此一无所知,只能假设如此。但这一点又是非常必要的,非如此人们无法得到形上的满足,将实践理性坚持到底。既然先验理念是本体,就应有与之相应的直觉形式,而这种直觉形式不可能是感性的,只能是智性的,即所谓智的直觉。但我们人类并没有智的直觉这种能力,无法将对象直接给予我们,无法对这些先验理念有任何的认识,所以它只能一种悬拟性的东西,以“认其为真”的方式存在,而不能将其作为一个认识的对象来对待。这样一来,我们就可以理解了,康德为什么先讲一个智的直觉,又否认人有这种能力,并最终将这种能力归给了上帝。为了有助于理解,我们或许可以变换一个角度这样来想:康德写作《纯粹理性批判》主要是为了说明他的认识理论,证明先天综合判断如何可能,但同时也考虑到了理性的实践运用问题。为了保证理性的实践利益,限于当时的传统,他必须悬拟地将上帝、自由、灵魂保留下来。而要做到这一点,根据任何对象都有与之相应的直觉的思想原则,康德只能假定一种智的直觉。但与此同时,他又必须强调,我们并不具有这种直觉,不可能认识先验理念,只能将其作为一种信念来看待,否则先验理念之本体就成了认识的对象,这就与康德哲学的基本精神不相吻合了。

二、牟宗三对康德智的直觉的独特理解

牟宗三对智的直觉的理解,在一些重要环节上与康德有明显出入。比如,上面的分析表明,康德提出“智的直觉”这一概念,认为人类并不具有这种能力,这种能力只能为原始存在者所有,并不是一个事实性的肯定,而只是一种推测。意思是说,如果真的有智的直觉,那么这种能力只有原始存在者才能具有,但对此我们并不能加以肯定。然而,牟宗三不是这样,他把康德将智的直觉归给上帝完全理解成一个事实的判断了。按照他的说法,在康德哲学中,我们人类只有感性直觉,与我们不同,上帝远在人类之上,可以拥有智的直觉。我们的任务,是根据中国哲学传统,证明人同样完全可以拥有智的直觉,像上帝一样。这显然是把康德相关论述作为一个事实判断了。这种理解与康德设定智的

① [德]康德:《未来形上学之导论》,《康德著作全集》第4卷,李秋零译,第336-337页。

② [德]康德:《纯粹理性批判》,A471,B499,邓晓芒译,杨祖陶校,第392页。

③ 一些学者已经注意到了这个问题。谢遐龄曾指出:“智性直观与本无不相干,而是与自由(具体地说,人的法权)相关。不少康德专家把智性直观搞到知识论研究中,是不妥当的。根源在于未分清物自体的两个意义,而这与康德本人未把问题的实质看清有关。”(谢遐龄:《砍去自然神论头颅的大刀——康德的〈纯粹理性批判〉》,昆明:云南教育出版社,1989年,第110-111页)关于“作为真如之相的物自身”这一概念的具体界定,参见杨泽波:《康德的物自身不是一个事实的概念吗》,《云南大学学报》2008年第3期。

直觉的初衷,很难说是吻合的。又如,根据上面的分疏,康德设定智的直觉主要针对的是作为先验理念的本体。这是因为,为了照顾到理性的实践利益,必须设定上帝的存在。依据一种对象理应有其相应的直觉的原则,必须为其设定一种直觉的方式。这种直觉不能是感性的,所以只能是智的直觉。但我们人类并不拥有这种能力,所以上帝只能作为本体而存在,可以成为人们的一种信念,但并不在人们的认识范围之内,不是认识的对象。牟宗三不是这样理解的。在他看来,康德讲智的直觉,主旨是强调我们人类没有智的直觉,只有感性直觉,所以只能认识对象的现相,不能达到对象之自身。上帝与人类不同,具有智的直觉,所以上帝不再局限于现相,可以直达物自身。如果我们可以证明人类同样具有智的直觉,那么也就可以不再局限于现相,而能够达到物自身,达到对象之如相了。这种理解虽不无意义(这方面的情况容另文详述),但是否符合康德讲智的直觉的思想主旨,是不无讨论余地的。

这些差异虽然有一定的负面影响,但还不是最要紧的,最要紧的是牟宗三对智的直觉这一概念的基本含义的理解,与康德有很大不同。牟宗三对康德智的直觉的理解与康德最大的不同之处,还在智的直觉这一概念的基本含义方面。前面笔者用了大量篇幅说明,康德智的直觉的本质特征是“本源性”,所谓智的直觉其实就是一种“本源的直觉”。对于康德智的直觉这种“本源性”的含义,牟宗三并非没有涉及。比如《智的直觉与中国哲学》谈到意志之自给法则与知性之自给法则的不同时曾这样写道:“知性虽有自发性,但并无创造性。知性并不能依其所自给之法则来创造自然或实现自然。作为认知之能的知性,它只能依其所自给之法则来综合直觉中之表象,杂多,但它并不能创造杂多。杂多是来自感性的直觉,来自感性之接受,并不是来自知性自身之活动。它能了解(或判断)存在,但不能创造存在。”^①意思是说,意志之自给法则与知性之自给法则都是自给法则,但二者有很大的不同。意志之自给法则是真自给,真内出,并无假借,是它自己之自愿。而知性自身并无创造性,并不能创造杂多,杂多必须依靠感性直觉来提供,知性只能整理经验,不能创造经验。这实际上就是上面讲的智的直觉的“本源性”。可惜的是,牟宗三对康德智的直觉思想的诠释并没有以此为重点,而是走向了另外一个方向,着重从认识形式对认识结果的影响的角度来讨论这个问题,其中一个重要问题就是人的思维方式是否必须使用范畴。

牟宗三这种想法很早就有了。下面一段材料特别重要:

三十年前,我在西南联大哲学系有一次讲演,讲建立范畴、废除范畴。当时听者事后窃窃私语,范畴如何能废除呢?我当时觉得他们的解悟很差。我说此义是以中国哲学为根据的。我当时亦如通常一样,未能注意及康德随时提到智的直觉,与直觉的知性,我只随康德所主张的时空以及范畴只能应用于经验现象而不能应用于物自身(这是大家所知道的),而宣说此义。现在我细读康德书,知道两种知性,两种直觉的对比之重要,即从此即可真切乎此义。此为康德所已有之义,只是他不承认人类有此直觉的知性而已。但在神智处,范畴无任何意义,范畴即可废除。假若在人处亦可有此直觉的知性、智的直觉,范畴亦可废除。废除范畴有何不可思议处?于以一见一般读哲学者,甚至读康德者,解悟与学力之差!^②

从这则材料看,20世纪30年代末,牟宗三在西南联大作过一次演讲,提到建立范畴,废除范畴的问题。他的意思是,如果没有智的直觉,人们当然需要范畴,但如果有了智的直觉,智的直觉可以直达对象自身,范畴当然也就不需要了。由于这个看法与当时人们的普遍理解有很大出入,大大超出了人们接受的范围,引起疑惑和不解。牟宗三深感不满,一如其一贯风格,严厉责怪别人的解悟和学力不够。

《心体与性体》完成后,牟宗三对这个问题重新进行了思考,认为该书虽然很重要,但有一个很大

^① 牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,《牟宗三先生全集》第20卷,台北:台湾联合报系文化基金会、联经出版公司,2003年,第18页。

^② 牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,《牟宗三先生全集》第20卷,第195页。

的遗憾,就是没有能够充分重视智的直觉问题,而这个问题不解决,整个中国哲学的特点便无法得以彰显。于是他又写了《智的直觉与中国哲学》。在这部专门研究智的直觉的著作中,牟宗三指出,在《纯粹理性批判》中,现相与物自身的区别贯穿首尾,物自身的概念几乎每一页都有,可见这是其批判哲学中一个最基本的概念。但这个概念的确定含义究竟是什么,却历来很少有人能弄清楚。其中一个重要原因,是康德不承认我们人类可以有智的直觉。“因为不承认‘纯智的直觉’在人类身上之可能,所以他的‘道德的形上学’之规划亦不能充分作得成。‘道德的形上学’不能充分作得成,则对于‘物自身’一概念亦不能有积极地清楚的表象。”^①这就是说,因为康德在智的直觉问题上有所不足,造成了其思想的诸多问题,人们很难对“物自身”这个概念有一个清楚的了解和把握。

那么,究竟什么是物自身呢?“通过与来布尼兹及拉克的区分之比较以及此最后之说明,我们很可以知道‘物自身’(物之在其自身)一词之意义。至少我们消极地知道所谓物自身就是‘对于主体没有任何关系’,而回归于其自己,此即是‘在其自己’。物物都可以是‘在其自己’,此即名曰‘物自身’,而当其与主体发生关系,而显现到我的主体上,此即名曰‘现象’。”^②在这里,牟宗三表达了这样一个基本看法:一物与主体发生关系,显现于主体之上,即为现相;一旦与主体没有任何关系而回归于其自己,便为物自身。因此,牟宗三主张,可以将物自身译为“物之在其自己”(thing in itself, or things in themselves)。“物之在其自己”,简单说,就是对于主体没有任何关系,而回归于其自己的意思。

以对象回归于自己来解释物自身,是牟宗三此时致思的一个重要方向。他曾明确指出:“我们可以这样去思对象,即依在或不在一定关系中之方式而思之;在一定关系中,名曰现象;不在一定关系中,即名曰物自体,对象在其自己。我们这样便形成‘物自身’之概念(形成一对象在其自身之表象)。”这里讲得十分清楚:对象在一定关系中,即为现相,不在一定关系中,即为物自身。牟宗三坚信,“这样思之而形成‘物自身’一概念是并无过患的。这所形成的概念即是‘物自身’这个概念,‘物自身’一义”^③。

值得关注的是,牟宗三认为,要让对象不在一定关系中,一个重要条件,便是不使用范畴。康德讲过:“一旦见不到这种时间统一性,也就是在本体的情况下,范畴的全部运用、甚至它们的全部意义都会完全终止了;因为甚至会根本看不出应当与这些范畴相适合的那些物的可能性。”^④牟宗三非常重视康德这一表述,认为“此即表示范畴根本不能应用于‘物自体’。因为既是物自体,便是我们对之不能有直觉(感触的直觉),不能有‘时间之统一’,即,不能有‘杂多’。既不能有杂多,范畴便无所统一,不能决定什么,即一无所决定”^⑤。对于“物自体”(牟宗三对 Noumena 的一种特殊译法)而言,既无直觉,又无杂多,所以只凭范畴什么也决定不了,没有任何用处。“我们对于物自体没有感触的直觉,是以不能有范畴的决定所决定的事物之真实的可能性。范畴要应用于物自体上,则物自体必须有因感触直觉而来的‘呈现’,此‘呈现’即是范畴所决定的事物,但既是呈现,便不是物自体。故既是物自体,范畴根本不能用得着。”^⑥牟宗三认为,康德这一论述说明,在“物自体”的意义上,范畴是用不上的。由此出发,牟宗三作了进一步引申,认为这种不需要范畴的思维形式即是智的直觉,而与智的直觉相对的对象即是“物自体”,也就是物自身(牟宗三认为,本体与物自身是相同的概念)。一旦证明我们的思维方式不需要范畴,那么也就证明了我们是具有智的直觉的,完全可以直达物自身。

以此为据,牟宗三特别强调,智的直觉是无需范畴的:“试设想我们实可有一种智的直觉,我们以此直觉觉物自体,觉真我(真主体,如自由意志等),觉单一而不灭的灵魂,觉绝对存有(上帝等),我们

① 牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,《牟宗三先生全集》第20卷,第125页。

② 牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,《牟宗三先生全集》第20卷,第135-136页。

③ 牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,《牟宗三先生全集》第20卷,第151页。

④ [德]康德:《纯粹理性批判》,B308,邓晓芒译,杨祖陶校,第226页。

⑤ 牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,《牟宗三先生全集》第20卷,第155页。

⑥ 牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,《牟宗三先生全集》第20卷,第155页。

在此直觉之朗现上,岂尚须于范畴来决定吗?范畴能应用于上帝,灵魂,自由真我乎?”^①康德讲,对象可以分为现相与本体,现相相对于感性直觉而言,本体则相对于智的直觉而言,但这种智的直觉我们人类不可能具有,因此本体与现相的划分在积极的意义上是完全不能允许的。牟宗三认为,康德这种说法并不合理。“我们在此直觉之朗现上,岂尚须于范畴来决定吗?”这是非常重要的表述,意即智的直觉不需要范畴,如果能够证明我们的思维可以不需要范畴,那么我们的思维也就能应用于本体,本体的积极意义也就可以成立了。

与无需范畴紧密相关的是无需时空。这是两个紧密相关的问题,无需时空是由无需范畴引申出来的,虽然所指不同,重要性也不及前者,但思路并无二致。在牟宗三看来,“在无限心的明照上,一物只是如如,无时间性与空间性,亦无生灭相,如此,它有限而同时即具有无限性之意义”^②。人有的两种心,一是有限心,一是无限心。对有限心而言,认识必须经过时空形式的中介,对于无限心而言,则可以不受这些形式的限制。因此,有限心展现的是受时空形式影响的样子,即所谓现相,无限心展现的则是物自身的样子,即所谓物之如相。换言之,感性直觉与时空有关,其对象为现相,智的直觉不与时空相关,其对象为物自身。有意义的是,道德之心创生存有并不需要经过时空,所以其思维方式即是智的直觉。为了说明这个问题,牟宗三还以康德论上帝为依据。“上帝的直觉是纯智的,因此它并不以时空为形式条件,上帝亦不在时空中(上帝无时间性与空间性)。他直觉之即创造之,即实现之,是当作一物自身而创造之,因此,其所创造者亦不在时空中(无时间性与空间性),时空不能应用于物自身,亦不能是物自身的必然属性,因此,康德遂主张时空之经验的实在性与超越的观念性,而否定其超越的(绝对的)实在性。”^③上帝拥有智的直觉,这种直觉没有时空性,不受时空条件的限制。上帝造物并不通过时空的形式,其直觉就是其创造,而其创造的对象是物自身,不是现相。由此说来,区分现相与物自身的一个重要标准,就是看其有无时空性。“现象与物自身的区别其主要的记号就是时空性之有无”^④这一表述清楚地表达了牟宗三这一致思路向:智的直觉与感性直觉有所不同,关键一环是时空之有无,有时空为感性直觉,反之则为智的直觉。道德之心“觉他”创生存有并不需要借助时空这种认识形式,所以“觉他”的思维方式是智的直觉。

因为智的直觉无需范畴,无需时空,不受认识形式的影响,所以“觉他”没有用相。在牟宗三观念中,有两种不同的感应方式,一是物感物应,二是神感神应。物感物应是说“既成的外物来感动于我也。物应者我之感性的心被动地接受而应之也,因此,此感性的心之接应亦只是一‘物应’耳”^⑤。意思是说,物感物应是外物感应于我,我的心被动地接受这种感应。这种感应感有感相,应有应相,与其相应的是对象的现相。神感神应就不同了,它完全属于另一种思维方式。“知体明觉之感应既是无限心之神感神应(伊川所谓‘感非自外也’),则感无感相,应无应相,只是一终究说的具体的知体之不容已地显发而明通也。即在此显发而明通中,物亦如如地呈现。物之呈现即是知体显发而明通之,使之存在也。故知体明觉之神感神应即是一存有论的呈现原则,亦即创生原则或实现原则,使一物如如地有其‘存在’也。”^⑥神感神应是无限心不容已地显发而明通,这种显发和明通不受任何认识形式的限制,如如呈现,用无用相,与其对应的对象便是物之如相实相:“总起来,这就是王龙溪所谓‘无物之物则用神’也。物之在其自己即是‘无物之物’也。‘无物之物’者即是无物相之物也,亦即无‘对象’相之物也。‘用神’者其为用无封限无滞碍而不可测度也。物之用之神是因明觉感应之圆而神而神。明觉之感应处为物。此感应处之物既无‘物’相,即无为障碍之用,它系于明觉而有顺承之

① 牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,《牟宗三先生全集》第20卷,第156页。

② 牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,第18页。

③ 牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,第110页。

④ 牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,第110页。

⑤ 牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,第103页。

⑥ 牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,第103页。

用,故其为用是神用无方,而亦是不显用相之用也。明觉感应圆神自在,则物亦圆神自在也。故物不作物看,即是知体之著见也。此是将‘物之在其自己’全系于无限心之无执上而说者。”^①这是对龙溪“无物之物则用神”一句的疏解。在牟宗三看来,知体明觉是智的直觉。智的直觉无封限,无滞碍,不可测度,属于神感神应。神感神应最显著的特点是神用无方,是一种“不显用相之用”。这种“不显用相之用”也就是不受时空和范畴影响之用。时空和范畴是一种执,有执必有相。无需时空和范畴属于无执,无执即是没有用相。既然没有用相,当然也就不属于感性直觉,而属于智的直觉了。这一思想后来在《圆善论》中进一步得到加强,但致思方向没有根本性的变更。没有用相由此也成为牟宗三论智的直觉的一个重要理据。

通过上面的回顾我们已经看出,牟宗三之所以认为人类可以有智的直觉,核心理由是人的思维方式可以不需要借助认识形式,具体说就是无需范畴、无需时空以及由此而来的没有用相。智的直觉在牟宗三那里可以说就是一种无需范畴,无需时空,没有用相的直觉。由此可以引出他的两个重要说法,这就是“曲屈性”和“封限性”。在牟宗三看来,在康德那里,人类必须利用或凭借一些形式条件这些虚架子始能完成认知活动。“这种作用或方式,我曾名之曰知性之曲屈性,此是相应英文‘discursive’一词而说的,也是对它不是‘直觉的’而说的。直觉的知解是直而无曲,辨解的知解是曲而能达——借概念而达(伸展)。这种借概念而达就是它的封限性(finitude),曲屈性必然地函着封限性。它对应着非它自身所能提供的杂多而活动,因此它呈现了它这种曲屈性与封限性;它服务于直觉,它不是创造的知解,只是认知的知解,因此,它呈现了它这种曲屈性与封限性。”知性必须使用范畴,用范畴整理感性直觉得来的杂多,这就构成了知性的局限性。牟宗三特名之为“曲屈性”。“曲屈性”的核心在一个“曲”字,意即必须绕一个弯子,而不能直接抵达对象自身。这种局限性又叫“封限性”,也就是一定要受到限制,无法直达物自身的意思。既然这种“曲屈性”和“封限性”无法达到物自身,那么有没有一种思维方式可以不受这种限制,直达物自身呢?“那或是属于神的,或是属于其他有限存在的,但不属于人类的。”^②牟宗三认为,依据康德学理的精神,人类的认识必须经过时空和范畴,过程一定有其用相,受此局限,只能得到对象的现相;如果承认人可以有智的直觉,像上帝一样,那么其认知就可以不经过时空和范畴,没有用相,不受认识形式的局限,便可以达到对象之自身,而不再是现相了。

到了《现象与物自身》,牟宗三的上述思路仍然得到了延续,而且又进了一步,直接从人的有限性和无限性来讨论问题。该书开篇不久,就列出了康德哲学所隐含的两个预设:第一,“现象与物自身之超越的区分”,第二,“人是有限的存在(人之有限性)”。这两个预设中,“第一预设函蕴(implies)第二预设,第二预设包含(includes)第一预设。是则第二预设更为根本”^③。牟宗三认为,这两个预设非常重要,康德全部哲学可以说都是在这个前提下展开的。但康德对这个重要观点缺乏一个积极正面的说明和论证,未能将其明确确定下来,从而使读者难以理解,存在诸多疑惑。

为了解决这个问题,弥补康德的不足,牟宗三回顾了康德物自身概念的起源。“依康德,外物现于我们的感性主体上即为‘现象’(appearance)。这个现象之‘现’是认识论的,不是存有论的。”这一思想虽说是西方哲学的一贯传统,但“到康德始说,凡现到我这里的,依存于我的觉知的,只是一现象,不是一物自身。他有个‘物自身’的预设。物自身是永不能依其物自身的身分而现到我这里;但它是一个支持点,必须预定之”^④。这里的关键环节是人只是一个有限的存在,不是一个无限的存在。有限之所以为有限,是因为要受到各种条件的限制。“在此种外于感性的反省下,我们知道我们的感

① 牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,第117—118页。

② 牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,《牟宗三先生全集》第20卷,第191、192页。

③ 牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,第1页。

④ 牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,第3页。

性主体有其特殊性与有限性。我们的感性主体既有一定样式,则外物之现于此特定样式下必不同于其现于另一样式下,因此,我们知其是现象,而不是其为‘物自身’之样子。”^①人类的认识必须经由感性,感性主体是有限的主体,有其特殊性,有一定的样式。外物现于这种特殊的样式之下,就与主体有了一定的关联,受到了主体的影响,而受到主体影响的对象只能是现相,不再是物自身了。

牟宗三进而指出,如果我们只是内在于我们的感性知性,是没有办法厘清现相与物自身的区分的。因为那只是经验的划分,其结果只能是将虹视为现相,将雨视为物自身。所以必须对现相与物自身进行先验的区分。要做到这一步必须对我们人类的认知形式进行反省,把人类认知的有限性与上帝认知的无限性进行对比。“我们反省我们人类的知性是使用概念的,并不是直觉的,正如我们的感性是在一定样式下并以时空为其形式。其他有限存在,如有知性活动,是否亦使用概念,而且使用与我们人类知性相同的如此这般之概念,则不得而知。”人类感性知性是有限的,要受到自己特有形式的限制。因为有这种限制,所以人类的感性知性不能直达物自身。“但我们确知一无限存在,例如上帝,其知性便不使用概念,而是直觉的。这样,我们确知我们人类的知性也是在一定样式下活动的,因此,它也有它的特殊性与有限性。我们即就它的特殊性与有限性而说其所决定的对象虽是客观的,而却仍是现象。”与人类相比,上帝的认知是不受限制的。因为上帝是无限的存在,其认识是智的直觉,可以直达物自身。这是一个重要的对比。以这个对比为基础,牟宗三明确指出:“那不在一定样式下而且是‘智的直觉地’为上帝所知者则是物自身。”^②就是说,物自身是智的直觉的对象,反过来说,智的直觉的对象即是物自身,而全部关键就在于认识是否必须借助时空和范畴这些认识形式。

由此出发,牟宗三得出了一个重要的结论:“物自身是对无限心的智的直觉而说的。”^③康德认为,我们人类没有智的直觉,所以物自身只有消极的意义。但康德毕竟还是肯定了智的直觉,只是将其归给了上帝。既然智的直觉是存在的,那么智的直觉所面对的就是物自身而不是现相,所以牟宗三才讲“物自身是对无限心的智的直觉而说的”。正是在这个意义上,牟宗三自信地宣告:“哲学家们!如果你们只就我们人类的辨别知性说话,而不就无限心说话,或于我们人类不能点明其转出无限心及智的直觉之可能,你们休想反对康德,也休想说我们能认知‘物自身’。”^④这段话可以视为牟宗三关于物自身的宣言。它十分鲜明地告诫读者,要想对于物自身有真切的理解,必须从智的直觉入手,否则休想反对康德,休想说我们能够认识物自身。敏感的读者或许已经注意到了,牟宗三这一思想是非常独特的。在他看来,智的直觉是与感性直觉相对的一个概念。感性直觉得到的对象是现相,智的直觉得到的对象是物自身。在智的直觉中,物在如如呈现的方式下存在。这种如如呈现下存在的物,因为不受主体认识形式的影响,所以是物自身,而不是现相。“于智的直觉处,物既是内生的自在相,则是摄物归心,不与心对,物只是知体之著见,即知体之显发而明通;物处即知体流行处,知体流行处即物处,故冥冥而为一也。因此之故,物无对象义。亦因此故,物是‘在其自己’之自在相,亦即如相,非‘现象’相也。”^⑤对象只相对现相而言,相对于知性感性而言,也只有现相才能说对象。智的直觉与此完全不同。在智的直觉之下,不受时空和范畴的影响,一切均在心的呈现和朗照之中,物不与心对,没有对象义。既然没有对象义,当然不会有对象相。所以与智的直觉相对的不是现相,而是物自身。

由上可知,在《智的直觉与中国哲学》和《现象与物自身》这两部重要著作中,牟宗三主要是从人的有限性和无限性,尤其是从认识的“曲屈性”和“封限性”来诠释智的直觉这一概念的。康德将人规

① 牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,第5页。

② 牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,第6页。

③ 牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,第7页。

④ 牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,第8页。

⑤ 牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,第104页。

定为有限的存在。牟宗三不同意这种主张,认为人既有限,又无限。有限性决定其认识必须受到认识形式的影响,有“曲屈性”和“封限性”,无限性决定人完全可以摆脱这些认识形式的影响,无需范畴,无需时空,没有用相,所以没有“曲屈性”和“封限性”。儒家学说认为,人既有限又可无限。这一立场本身就决定了人的认识一方面必须借助认识形式,受到它们的影响,另一方面又可以排除这些认识形式,不受其影响,不再局限于“曲屈性”和“封限性”,从而直达对象自身,认识物之在其自己。这是牟宗三在其著作中反复强调认识形式的局限性,甚至要求废除范畴的根本原因。

因为牟宗三对康德智的直觉的诠释,没有从“本源性”,而着重从“曲屈性”和“封限性”的角度进行,所以他站在中国哲学的立场上,不同意康德不承认人可以有智的直觉的主张,认为人完全可以有智的直觉。“如果吾人不承认人类这有限存在可有智的直觉,则依康德所说的这种直觉之意义与作用,不但全部中国哲学不可能,即康德本人所讲的全部道德哲学亦全成空话。这非吾人之所能安。智的直觉之所以可能,须依中国哲学的传统来建立。”^①在牟宗三看来,如果按照康德的观点,不承认人类可以有智的直觉,那么不仅整个中国哲学,而且康德全部的道德哲学都将落空。正是考虑到这个问题的严重性,他才下决心重新对此加以系统研究,并依据中国哲学的传统,正式肯定人完全可以具有智的直觉。

三、简要的小结

综上所述,康德智的直觉这一概念的含义较为复杂,学界的理解也有一定的差异^②,但坚持智的直觉的“本源性”,认为这种直觉是一种“本源的直觉”,则是一致的,没有原则性的分歧。智的直觉本质上是一种不需要对象刺激,单凭自身就可以给出质料杂多,形成认识的直觉。人类并不具有这种能力,因为人类必须依据对象的刺激才能形成经验。但假如有一个原始存在者(如上帝),不需要由客体提供杂多的材料,仅仅凭着自身就能把对象创造出来,那么就可以说他具有智的直觉,但对此我们并不能加以证明。牟宗三不是这样,他没有从“本源性”,而主要从认识形式的“曲屈性”和“封限性”来讨论这个问题。他反复强调,智的直觉是一种无需时空和范畴,因而不受其影响没有用相的思维方式。因为不受认识形式的影响,所以智的直觉可以直达物自身,而不必再停留于现相之上。在儒家学理中,无论是对本心仁体的体认(即所谓“自觉”),还是道德之心创生宇宙万物之存有(即所谓“觉他”),其思维方式都不需要借助认识的形式,所以就是康德所不承认的智的直觉。牟宗三公开宣称,他承认人可以具有智的直觉,从而与康德区别开来,完全是以此为基础的。我们要对牟宗三智的直觉的论述进行评判,应当首先了解牟宗三对康德智的直觉这种理解的独特性,认清牟宗三理解的智的直觉与康德意义的智的直觉并不是同一个概念,否则相关的评判很难有说服力,无法顺利达到目的。据笔者观察,这是目前牟宗三研究中普遍存在的一个问题^③。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,《牟宗三先生全集》第20卷,第5页。

② 如上面引证的倪梁康与邓晓芒的观点,便不完全一致。倪梁康将康德的智的直觉分疏为“形而上的直观”、“心而上的直观”和“创造的直观”三层含义。邓晓芒也认为康德的智的直觉包含三层意思,但具体所指则为:其一,虽然人类并不具有,但并非没有可能由别的存在者具有的直观;其二,“本源的”、能动创造性的直观;其三,与“原型的智性”相应的“本源的直观”。

③ 当人们发现牟宗三关于智的直觉思想的一些问题后,往往只是以康德对牟宗三进行批评,批评牟宗三的诠释不合康德哲学的基本精神,而不明白牟宗三对智的直觉的诠释有着自己独到的用心。笔者不是说牟宗三对康德智的直觉的理解完全正确,也不是说不能对其进行批评,而是强调批评之前应充分理解牟宗三独特的思路。如果不注意这一点,只是批评牟宗三的说法如何与康德不符,不利于了解牟宗三的真正用意,从而破解这里的谜团。

外在主义与一致主义可否融合

——对戴维森有关思想的回应

陈嘉明

摘要:戴维森一方面主张外在主义,认为直接的事实使得我们的语句为真,另一方面又主张与外在主义相对立的、属于“内在主义”的“一致主义”,将某一信念的真看作在于它与其他信念之间的“一致”关系。这方面的原因在于虽然戴维森认为感觉与信念之间具有因果关系,但由于它们之间并不具有逻辑关系,因此前者不能为后者提供确证。由于感觉所与实际上是具有概念内容的,它们在表现形式上与信念一样,都可以表现为某种命题的形式,尤其是在对于事实的感觉上,因此具有命题形式的感觉经验与信念之间是具有逻辑关系的,也就是感觉经验能够为其他信念提供确证。此外,戴维森曾试图将真理的符合论与一致论两者加以融合,这是有可行性的。但与戴维森的解释不同,“符合”可以作为“真”之充分条件,“一致”则是“真”之必要条件。在这个意义上,外在主义与一致主义是可以融合的。

关键词:戴维森;外在主义;一致主义;符合论

在当代的知识论学说中,外在主义与内在主义构成一对基本对立的主张,而内在主义所包含的有两个流派,其中之一就是“一致主义”(coherentism,又译为“融贯论”),另一个则是“基础主义”。从这里可以看出,外在主义与属于内在主义的一致主义是相对立的。而对于戴维森来说,他所要做的工作是把这两者调和起来,也就是建立一种既是外在主义、又是一致主义的知识论。本文的目标就是要考察一下戴维森这方面的主张与论证,探讨一下它们存在的问题,考察它们的可行性。

一、戴维森的外在主义思想

戴维森的外在主义的基本思想是,外在主义“依赖于我们现实的实践(actual practice)”。他这一思想的另一种表述是,“概念或信念的内容是由情景所引发的。是否为真的条件是由情景所决定的。……正常地引起某个信念的情况(situations),决定了该信念为真的条件”^①。这也就是说,在戴维森看来,决定概念或信念真假的条件的,并不是信念之间的关系,而是外部的情景或情况。这具体表现为,过去所发生的情况过程,为我们的概念与思想提供了内容。假如过去的情况过程是另一回事的话,那么我们的概念与思想的内容就会是不同的。

在戴维森那里,概念与思想内容的获得表现为知觉表象与外部环境的相互作用。我们大多数的

作者简介:陈嘉明,厦门大学人文学院哲学系、厦门大学知识论与认知科学研究中心教授(福建厦门 361005)。

基金项目:本文系国家社科基金项目“‘元哲学’研究”(10BZ047)和教育部人文社科研究规划基金项目“先验与经验——知识论的基础问题研究”(09YJA720017)的阶段性成果。

① Davidson, D., *Subjective, Intersubjective, Objective (Philosophical Essays Volume 3)*, Oxford University Press, 2002, pp. 196 - 197.

知觉表象是通过与环境的相互作用而获得和形成的。这些表象通常表现着它们所源自的和所运用到的东西。因此,他声称,我们可以坚持认为一切语句都具有经验内容。而经验内容本身又是根据事实、世界、经验、感觉、感官刺激之全体等诸如此类的事物来解释的。与此相关,戴维森反对内在主义的主张,认为我们关于自己心灵的认识不能够作为我们其他知识的基础。记住他的上述界定和主张,有助于下面我们比较他的有关一致主义的界说。

戴维森并且提到他的外在主义与其他人[如普特南与布尔格(Tyler Burge)]的不同,即他又回到“第一人称权威(first person authority)”,也就是认可一些心灵的状态,如每个人一般都知道他在想什么,而无须求助或诉诸证据^①;然而一般来说,外在主义既然把人的命题态度的内容看作至少是部分地由外部的、人们可能并不知道的因素所决定,因此就不可能又把它看作是由“自我”、即“第一人称权威”所决定的。例如普特南就认为,外在主义既然是真的,那么“意义”就不会是存在于头脑之中的,并且这一道理能够一般地应用到对思想的解释上。由此戴维森指出,他的这种主张与有时被称为“外在主义”、或被布尔格称为“反个体主义”的思想有共同之处,但在一些重要的方面与通常所知的“外在主义”不同。因此在这一点上,他要把他的外在主义思想与其他形式的外在主义区分开来,特别是同普特南和布尔格的外在主义区分开来。

戴维森认为,普特南的外在主义主要运用于像“水”、“豹子”之类的自然种类的语词,其想法是,如果我在经验到 H_2O 时学会“水”这个词,这个词因此必定仅仅指涉到具有相同微结构(microstructure)的实体。戴维森接着指出,他的外在主义的不同之处在于:虽然他同意说,我所使用这个词的通常原因决定了它所意指的东西,但看不出为什么微结构上的相同是决定我的“水”这个词的指涉物的必然关联的相似性。在戴维森看来,其实是“我所想的东西支配了(control)当前关联的相似性”^②。这一点也就是他所说的“第一人称权威”的表现。此外,我们并没有理由把外在主义限制在某个、或某些范畴的语词内。他相信,语言、思想与世界的纽带来自于它们与外部情景的因果联系,这一点构成语言和思想的相当普遍的特征。

从上面的介绍中,我们可以看出戴维森的外在主义的一些特点。一方面,他认同外在的“情景”因素是引起概念或思想的内容的原因,另一方面又主张“第一人称权威”,即所思想的东西支配了概念(语词)同它们的指涉物的关系。就第一方面而言,戴维森的外在主义思想是建立在主体与客体二分的基础上。不过戴维森的一个特点是,他的思想往往是分别通过一些论文来阐述的,因此在系统上会比较欠缺一些,有时显得不那么严密,不那么前后一致。例如,他在另一篇文章中,就提出一个语句的真或意义是由说话者、解释者以及共同的语境这一“三角关系”所决定的。这使得外在主义成为一种由说话者、解释者以及共同的语境所组成的三元关系,而不是像上面的讨论那样,属于一种主、客体之间的二元关系。

除了上述的“回到‘第一人称权威’”之外,戴维森的外在主义的特殊之处,还在于它要与一致主义结合起来,而正是这一点构成本文关注的一个焦点。因为外在主义将“真”归结为由外部的条件所决定,一致主义则主张“真”在于信念之间的一致性,属于“内在主义”的范畴。从理论上说,外在主义与内在主义是两种根本不同的主张。戴维森能够成功地将它们结合起来吗?

二、戴维森的一致主义思想

一般而言,一致主义既然主张经验信念的“真”在于信念之间的一致性,那么它们必然持一种“整

① Davidson, D., *Subjective, Intersubjective, Objective (Philosophical Essays Volume 3)*, p. 197.

② Davidson, D., “Epistemology Externalized”, in *Subjective, Intersubjective, Objective (Philosophical Essays Volume 3)*, p. 198.

体论”的观点,对此戴维森也不例外。为此他的一致主义的一个基本设定是,人们的大部分信念是真的。惟其如此,所以可以推论说,某个信念只要与其他信念相一致,那么它就是真的。不过,戴维森的这一定设定来得有点武断,因为不分时间、不分地点地作出这种设定,实在是具有风险的,未必能够经得起检验。这样的设定作为科学的前提是不可靠的,本身是需要条件的。例如,这样的“人们”必须是现代的、受过良好科学教育的人。

概括起来,戴维森的一致主义的论证,主要建立在两个方面。

其一,是反对“概念图式”的存在,把它看作是经验主义的“第三个教条”^①,以此来反对概念与真理的相对性,论证经验的整体性以及真理的客观性的主张。

在戴维森看来,虽然经过蒯因的批评,经验主义不再抱有分析与综合的二元论,但是,由于人们可能在摒弃意义和分析这两个概念的同时,又基于语言起着一种对经验的组织作用的想法,而保留语言体现一种概念图式的观念,因此,在取代分析与综合的二元论的同时,我们便得到概念图式与经验内容的二元论,它同样是经验主义的基础,因此被戴维森归结为属于经验主义的“第三个教条”。

在戴维森看来,概念图式论的一个主要表现,是把概念图式与语言关联起来。由于语言对经验具有组织、整理、适合等关系,因此导致存在某种概念图式的想法。这种概念图式论的一个主要依据是,语言(或概念)之间存在不可互译性;换句话说,之所以存在着彼此之间具有差别的概念图式,是以可互译性的失败为一个“必要条件”的^②。此外,这种“可互译性”还具有其他的表现方式。例如,在库恩和费耶阿本德那里,它是以“不可通约性”的方式来表示的。他并且直接引述了费耶阿本德的说法:“相继的理论之间是不可通约的”^③,来表明这一点。

对于概念图式论的代表人物,戴维森提到的有如下这些。在萨皮尔(Sapir)那里,概念图式论表现在,他把语言的首要作用,看作是“对一连串的感觉经验进行分类整理”,起着一种组织的作用,从而使感觉经验“形成某种世界秩序”^④。而这正是概念图式的所为,萨皮尔的上述说法具有了概念图式论所需的要素:具有组织力的语言,被组织的事物,以及“可互译性(‘校准’)的失败”^⑤。这里,“可互译性(‘校准’)的失败”,戴维森指的是萨皮尔所认为的,由于所有观察者的语言背景不可能是相似的,或者说不可能按照某种方式来校准,因此,相同的物质证据(也就是被组织事物)不会把这些观察者引入相同的宇宙图景。在费耶阿本德那里,概念图式的思想表现在,他曾提出我们可以在概念体系,亦即语言之外选择一个视点,来比较彼此有差别的概念图式。而在蒯因那里,概念图式论得到明确的表达。他“把科学的概念图式看作……是一个根据过去的经验来预测未来经验的工具”^⑥,之所以能够如此,是因为我们的知识或信念的整体是一种人造的结构组织,它仅仅沿着其边缘与经验紧密接触。这种说法意味着,与经验处于某种关系中的是语言,以及与之相关联的概念图式。

对于这种概念图式论,戴维森持一种否定性的态度。他认为这种理论的危害是,只要有关于图式和实在的二元论这个教条存在,我们就得接受概念相对性以及相对于一个图式的真理。反之,如果破除了这个教条,那么也就消除了这种相对性。

为此,戴维森提出一些理由来证明概念图式论的无效。他论证说,我们既没有证据来支持有不同的概念图式的存在,同样也不能有效地说明有同一的概念图式的存在。此外,从检验的角度说,我们无法获得对概念图式的检验,也无法利用已确定的“意义”或“中立于理论的实在”来对它们进行比

① [美]戴维森:《真理、意义、行动与事件》,牟博编译,北京:商务印书馆,1993年,第118页。

② [美]戴维森:《真理、意义、行动与事件》,第119页。

③ [美]戴维森:《真理、意义、行动与事件》,第119页。

④ [美]戴维森:《真理、意义、行动与事件》,第118页。

⑤ [美]戴维森:《真理、意义、行动与事件》,第118页。

⑥ [美]戴维森:《真理、意义、行动与事件》,第120页。

较^①。他并且论证说,把这种有关概念图式存在的证明建立在翻译部分失败的基础上,就如同建立在翻译全部失败的基础上一样是无法奏效的。只要有了潜在的关于解释的方法论,我们就无法判断他人是否有根本不同于我们自己的概念或观念。

在戴维森看来,放弃概念图式与世界的二元论,并不会使我们放弃世界,而只会带来积极的结果。它会使我们重建与人们所熟悉的对象的没有中介的联系,这些对象的出乎意外行径使我们的语句和意见为真或为假。戴维森并且指出,表明这种“没有中介的联系”的有力的例证,是塔尔斯基的真理论。按照这一理论,“‘我的皮肤是温暖的’这个语句为真当且仅当我的皮肤是温暖的”。他指出,“这里并没有提到事实、世界、经验或证据”^②,它所给出的只是语句和对象之间的直接联系。

其二,是论证信念的确证在于与信念系统的一致性。

戴维森对概念图式与世界的二元论的批评,为他接受一致主义提供了一个主要的理由,这就是,由于关于概念图式和有待处理的“世界”的二元论是不可理解的,因此就得抛弃这种“结构状”的模式,从而接受“网状”的一致主义,即一种信念与信念之网的一致关系。

戴维森的一致主义的思想表述起来并不复杂,简单说来就是,“一个人的任何信念只要与其余的大多数信念相一致便是真的”^③。类似的说法还有:

一切充当某一信念的证据或对该信念作出确证的东西,都必须来自该信念所从属的信念整体。^④

我们相信任何信念的唯一理由其他信念;因此我们能够希望或寻求的至多是信念的融贯性。^⑤

如果加以展开的话,那就是:

有根据足以推定一个与极为大量的其他信念相一致的信念是真的。在一致的信念集合总体中的每一信念都依据这个根据得到确证,几乎就像由一个有理性的行为者(他的选择、信念和愿望在贝耶斯的决策论意义上是一致的)所采取的每一个有意向的行为得到确证一样。由此再重复一遍:如果知识是确证了的真信念,那么某个一致的信念者的所有真信念似乎便构成知识。^⑥

不难看出,这种一致主义要能够成立,其前提在于这个信念系统中的“大部分信念”必须是真的,否则即使信念之间是一致的,其结果也不会是真的。就此,戴维森需要指明这一点。但是他的方式却显得是“独断论”,也就是未经证明地断定这一点。他只是不加限定地说,“一致论所能够持守的不过是,一个一致的信念集合总体中的大多数信念是真的”^⑦。类似的说法是:“一个人的大多数信念必定是真的,因此,便可作出一个合理的推定,即一个人的任何信念只要与其余的大多数信念相一致便是真的。”^⑧但这种说法是需要条件的,并且实际上是有风险的,而且有时可能未必如此。至少对于接受过良好教育的人与没有接受过什么教育的人来说,情况必定是不一样的。

① [美]戴维森:《真理、意义、行动与事件》,第125页。

② [美]戴维森:《真理、意义、行动与事件》,第124页。

③ Davidson, D., "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", in *Subjective, Intersubjective, Objective (Philosophical Essays Volume 3)*, p. 146.

④ Davidson, D., "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", in *Subjective, Intersubjective, Objective (Philosophical Essays Volume 3)*, p. 153.

⑤ [美]戴维森:《行动、理性和真理》,欧阳康主编:《当代英美著名哲学家学术自述》,北京:人民出版社,2005年,第82页。

⑥ Davidson, D., "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", in *Subjective, Intersubjective, Objective (Philosophical Essays Volume 3)*, p. 139.

⑦ Davidson, D., "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", in *Subjective, Intersubjective, Objective (Philosophical Essays Volume 3)*, p. 138.

⑧ Davidson, D., "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", in *Subjective, Intersubjective, Objective (Philosophical Essays Volume 3)*, p. 146.

这里有必要指出的是,对于“一致主义”概念的使用,戴维森既是在“真理论”、同时也是在“确证论”的意义上使用的。当他说,“一个人的任何信念只要与其余的大多数信念相一致便是真的”时,他是在真理论的意义上使用“一致主义”概念;而当他说“一切信念都在下述这种意义上得到确证:它们为众多的其他信念所支持(否则它们就不会是它们所是的信念),并且具有支持其真的假定”^①时,则是在确证论的意义上使用“一致主义”概念。对于知识论而言,在“确证”的意义上使用“一致主义”概念,可能更有意义。因为对于知识论而言,恰恰是在所要加以认识的事件尚未发生(例如,后天是否发生地震)的时候,从理由(justification)上对事件的可能性进行论究,才是更为需要的。

三、戴维森对外在主义与一致主义的调和

按理说,戴维森主张外在主义,并且反对概念与世界的二元论,主张认识与世界的“没有中介”的联系,即直接的事实使得我们的语句为真,那么他是不应当又持有“一致主义”的确证论的,因为这种理论主张某一信念的真,在于它与其他信念之间的“一致”关系。一致主义属于“内在主义”的范畴,而内在主义恰好是外在主义的对立面。因此,这很容易使人产生疑惑,为什么戴维森一方面持守外在主义的立场,同时另一方面又主张一致主义。

在笔者看来,之所以如此,在于虽然戴维森认为感觉是信念产生的依据,也就是两者具有因果关系,但由于感觉与信念之间并不具有逻辑关系,因此前者不能为后者提供确证。

戴维森这方面的思想是,一方面,感觉能够造成某些信念,在这种涵义上,它们是这些信念的基础或根据;也就是说,通过感觉所提供的质料我们形成某些信念,因此感觉构成了信念形成的“原因”。另一方面,由于感觉不是信念或其他命题态度,并且对一个信念的因果解释并没有表明这个信念被确证的方式和原因,因此感觉与一个信念之间的关系不可能是逻辑上的关系。

这里关键的是,感觉对于信念的“基础”或“根据”的作用究竟是在哪些方面?对此,戴维森将感觉对信念的“产生”所起的作用,与对信念的“确证”所起的作用区别开来。对于前者而言,他承认感觉经验对于知识、意义的基础作用,或者反过来说,“意义和知识依赖于经验,而经验又最终依赖于感觉”^②。不过,在他看来,这是“对因果性等的依赖,而不是对证据或确证的‘依赖’”^③,因为感觉并不是信念,所以无法构成对其他信念进行确证的逻辑关系。戴维森这种论断的合理性如何,我们且留在后面再作评论。

这里涉及到信念的基础问题,因而也间接地涉及到对“基础主义”的看法。基础主义有关感觉在认识中的作用的理论,是“所予论”。

所谓“所予论”,乃是肯定感觉在认识中所起的基础作用,并且把这种作为认识基础的感觉看作是一种“基础信念”,它们能够为“上位的”,亦即需要依靠它们来进行确证的信念提供确证,而本身却无须进行确证。但是,对于感觉如何能够作为基础的“信念”这一问题本身,基础主义却并没有给出清楚的说明。

戴维森对于基础主义的主张持否定态度,理由与上面的道理直接相关。他质疑说,在感觉与信念之间究竟是什么样的关系,能够使得前者对后者作出确证?我们为什么应当相信我们的感觉是可靠的,也就是说,我们为什么应当相信我们的感官?他认为,实际上基础主义并没有根据感觉来确证

^① Davidson, D., “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, in *Subjective, Intersubjective, Objective* (Philosophical Essays Volume 3), p. 153.

^② Davidson, D., “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, in *Subjective, Intersubjective, Objective* (Philosophical Essays Volume 3), p. 146.

^③ Davidson, D., “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, in *Subjective, Intersubjective, Objective* (Philosophical Essays Volume 3), p. 146.

信念,而是试图通过断言“这些信念具有与某个感觉恰恰相同的认识内容”来辨明这些信念本身。但这样一来,基础主义的这种观点便具有以下两个困难:首先,如果基础信念在内容上并没有超出相应的感觉,它们便无法支持任何对客观世界的推断;其次,并不存在这样的基础信念。他用以取代上述基础主义主张的是,知识或概念所依赖的基础,是一个理解共同体,是说话者之间就如何相互理解所形成的共识。这里的“理解共同体”的提法,等于是为“信念的整体”进一步提供了存在方面的根据。

从理论上说,外在主义既然主张认识确证的依据主要在于外部的因素,因此它在性质上与符合论有相同之处。戴维森既然一方面主张一致主义,同时又赞同外在主义,因此如何使这两者统一起来,就成为一个需要解决的问题。就此,戴维森一度的做法是试图调和真理一致论与真理符合论。他提出,“如果真理一致论是可接受的,它就必须与真理符合论相容”^①。为此,他起先所做的工作,是把塔尔斯基有关“真”的理论解释为是一种符合论,并为真理符合论辩护。他声称“真理是同事物的存在方式相符合”^②,并试图通过“满足”概念来对这一界定作出“正确的”、“不引人误解”的表述。其具体论证是,“真”是基于“满足”定义的,也就是说,对象语言的一个句子是真的,当且仅当它被对象语言的量词变元所涵盖的每一个对象序列所满足。这样,在把“符合”看作是“满足”的情况下,真就被定义为符合^③。

不过,戴维森这一思想后来有了变化。他表示,过去自己把塔尔斯基式的真之理论说成是一种符合论,这是不恰当的,并为此感到遗憾。甚至对于自己原来对“真”概念作出的从上述“满足”概念来加以表述的说法,也加以否定。他写道:“把‘符合’看作‘满足’,你就把真定义为符合。从句子所‘符合’的实体的反直觉和人为的性质,以及从所有真句子都会符合相同的实体这一事实来看,这个想法的古怪性是明显的。”^④认为不可能提供观念或语句所需符合的“实体”,这一点成为后来戴维森反对符合论的理由。他这方面的思想主要来自刘易斯。在刘易斯看来,所谓的“符合”论是没有什么意思的东西,并不能使人获得什么教益。因为,当人们要寻找所谓与真语句相符合的事实或实在、世界的部分的时候,即使能够找到的话,也不过是能够“形成与一种所指框架相关的意义”,因此很可能这个所指框架一定包含在一个真句子与之相符合的任何东西之中了。由此刘易斯的结论是,“如果真句子确实与任何东西相符合,那么这一定是整个宇宙,这样,所有真句子都符合相同的东西”^⑤。戴维森接受了刘易斯的这一思想,同样写道:“对符合论的正确反驳并不是说,符合论使真成为人绝不能合法追求的东西。真正的反驳其实是说,这样的理论没能提供真之载体(无论我们把这些载体说成是陈述、句子,还是表达)能够被说成是与之相符合的实体。”^⑥他甚至认为,即使塔尔斯基确实建议说,他的真之定义体现了真句子符合事实的思想,这种说法也是令人误解的,因为塔尔斯基关于真的著作中,没有什么东西是句子要符合的。

戴维森并且反思说,当时自己之所以不恰当地把塔尔斯基的真之理论说成是符合论,原因在于受到实在论的影响,即把真与实在看作是独立于任何认识者之外的东西。

在后来的《真与谓述》一书中,戴维森的认识是,“采取‘实在论’或‘符合’这些术语是有毛病的”^⑦。相应地,他所采取的立场是,“我们应该拒绝赞同实在论,也应该拒绝赞同反实在论”^⑧。并提出,“我们必须找到另一种看待这个问题的途径”^⑨。至于这一途径是什么,至少在该书中他本人并没

① [美]戴维森:《真理、意义、行动与事件》,第168页。

② [美]戴维森:《真理、意义、行动与事件》,第168页。

③ [美]戴维森:《真与谓述》,王路译,上海:上海译文出版社,2007年,第40页页下注。

④ [美]戴维森:《真与谓述》,第40页。

⑤ [美]戴维森:《真与谓述》,第41-41页。

⑥ [美]戴维森:《真与谓述》,第43页。

⑦ [美]戴维森:《真与谓述》,第43页。

⑧ [美]戴维森:《真与谓述》,第50页。

⑨ [美]戴维森:《真与谓述》,第50页。

有给出明确的回答。

四、对戴维森思想的回应

由于戴维森后来转而批评符合论,因此可以说,外在主义的色彩在他的真之理论中有所淡化,而这也意味着他的真之理论主要是一种“一致主义”。

对于戴维森曾经试图将真理的符合论与一致论两者加以融合的做法,笔者认为是有可行性的。不过理由却与戴维森不一样。

在笔者看来,“符合”可以作为“真”之充分条件,“一致”则作为真之必要条件。这也就是说,如果某个信念、语句与相关事实符合了,它就满足了真之充分条件。这个道理在亚里士多德有关“真”之界定中已经说得很清楚,即,“说是者是,或者说不是者不是,这就是真的”^①。或者用戴维森的话来说是,在此条件下“真”已经得到满足。例如,在观察到地球是围绕太阳转的事实情况下,该信念或语句就是真的。但另一方面,如果某个信念、语句与已经存在的信念或语句系统相一致了,那么满足的是真之必要条件。这也就是说,仅在满足信念系统一致性的情况下,我们还不能断言某信念或语句为真,因为该信念或语句系统本身是否为真,是有条件的,需要进行确证的。例如,在一个“地心说”的系统中,即使某信念与之相一致,也不能说它是真的。

不过,在戴维森的“真”之理论中存在一个比较突出的问题,即到底“真”是知识论的概念,还是语义学的概念?在此问题上,戴维森的思想显得有些矛盾。

一方面,戴维森明确说,“真乃是首要的语义概念,没有它,我们就不能在容纳或传达命题内容的意义上思考或说话”^②;但另一方面,他又说,“我已经把真之融贯论划分为认识论一类”^③,这就产生了矛盾。如果“真”属于语义的概念,那么有关“真”的问题的探讨,自然也就不会属于知识论问题,而是属于语义学的问题。

把“真”归属于语义学范畴会产生的一个问题是,“真”变成了一个语句表达的问题、表达的真假的问题。但是,一个显然的事实是,认识先于表达,只有对对象有所认识了,我们才能进行表达。例如,只有当认识到雪是白的,我们才能表达这一事实。当我们不知道每秒光速是多少的时候,我们就无法对此进行表达,或者只能进行错误的表达。因此,“真”之概念在根本上属于知识论范畴,至少首先属于知识论范畴,而不应当仅仅把它归入语义学范畴,或者首先归入语义学范畴,虽然它像许多概念一样,不可避免地涉及到语义澄清的问题。

此外,在知识确证的问题上,对于戴维森的这一思想,即感觉与信念之间只具有因果关系,而不具有逻辑关系,笔者也不能赞同。如果感觉确实只能产生信念,而无法确证信念,这就意味着信念(知识)没有办法通过感觉来检验,也就是无法通过经验来检验,因为感觉构成经验的初始要素。这样一来,信念或知识就成为无法通过经验来检验的东西,但这显然是与科学知识的性质相背离的。进一步说,认为感觉与信念之间并不具有逻辑关系的观点,实际上也难以成立。认为感觉与信念之间不具有逻辑关系的观点,大体上是把感觉看作是非概念性的,因此与命题性的信念不具有逻辑关系。不过,把感觉视为没有概念介入的观点,属于被塞拉斯称之为“神话”的“所与论”。按照塞拉斯的研究,感觉实际上已经渗透着概念。如果是这样的话,那么感觉所与就是具有概念内容的,它们在表现形式上与信念一样,都可以表现为某种命题的形式,尤其是对于事实的判断。例如,我们对“这

① [美]戴维森:《真与谓述》,第40页。

② [美]戴维森:《真与谓述》,第159页。其他类似的说法是:“真则是我们最为理解的语义概念。”(第38页)“一个真之理论所必然探讨的东西最终正是语言使用者的言语表述和行文。”(第51页)“一个关于说话者的真之理论在某种意义上是一个意义理论。”(第55页)

③ [美]戴维森:《真与谓述》,第45页。

杯水是透明无色的”这一事实的感觉,是包含着概念,并可展现为命题的。实际上,感觉只能是对事实的感觉。即使是对物体的感觉,也总是对物体的具体性质的感觉,如“水冷”、“地面烫”等。没有单纯对物体的感觉,如对抽象的“水”本身的、脱离性质的感觉。而对事实的感觉总是会展现为命题的。这样,从证据论的角度看,就个别性的信念而言,具有命题形式的感觉证据(感性经验)与信念是一体的。感觉经验既能引起信念,信念也由此逻辑地蕴含作为证据的这一感性经验,以之作为自己的内容。这也就意味着,感觉经验的证据与它所支持的信念之间具有逻辑的关系,从而能够为信念(普遍信念)提供确证。当感觉经验证据起着这种提供确证的作用时,它使自己表现为命题的形式,从而表现为一种信念。

这里借用塔尔斯基的 T 语句形式为例:“我相信‘雪是白的’,当且仅当雪是白的。”

在这一信念中,感觉经验(雪是白的)对信念(我相信“雪是白的”)构成确证关系,也就是说,正是由于“雪是白的”这一感觉经验,使得“我”有理由持有“雪是白的”这一信念。可见,在感觉经验与信念两者之间具有逻辑关系。

上述分析可引出两个结论:

(1)这种逻辑关系实际上就是证据关系。

(2)感觉经验能够表现为命题,因此当它以此作为基础信念时,它已超出了单纯的感觉,而不是像戴维森所认为的那样并不超出感觉。

反之,在“我相信‘我会登上珠穆朗玛峰’,当且仅当我会登上珠穆朗玛峰”这一例子中,恰恰由于“我”不具有“我会登上珠穆朗玛峰”的感觉经验,所以它不构成对信念的确证关系。这两个相反的例子表明,仅当存在感觉经验,它才对信念构成确证关系(逻辑关系)。

感觉经验提供对信念的确证这一问题还可换个角度进行论证。既然承认知觉与信念之间具有因果关系,这实际上就意味着知觉能够为信念提供一种归纳意义上的支持,即它们之间具有一种归纳的逻辑关系。例如,“所有的水都是透明无色的”这一普遍命题,是以所看到的每一个别知觉(表现为单称命题)为理由的,否则的话,该命题如何能够得到证据的支持?因此同样可见知觉与信念之间是具有逻辑关系的^①。由此而论,基础主义的主张是可以成立的。反之,戴维森的调和外在主义与一致主义的做法,由于其前提是建立在否认感觉经验对信念的确证关系上的,所以一旦这个前提不成立,其立论也就失去依据。

不过,在笔者看来,如果转换一种论证方式,也就是从融合符合论与一致论的角度来进行,则戴维森的设想还是可行的。上面提到,“符合”可以作为“真”之充分条件,“一致”则可以作为必要条件。因此,如果把外在主义解释为一种“符合论”,那么它就可与一致主义分别作为“真”之充分条件与必要条件而并行不悖。

[责任编辑 刘京希]

^① 这一问题,拙文《经验基础与知识确证》(《中国社会科学》2007年第1期)中有比较详细的论证。

马克思的存在论以“Sein”为对象吗?

——以《1844 年经济学哲学手稿》为例的解答

戴 劲

摘 要:通过以《1844 年经济学哲学手稿》为例的分析,我们看到,马克思的存在论不是有关 Sein 的理论,而是有关 Dasein 的理论。以 Sein 为对象的存在论恰恰是马克思所批判的。在马克思那里,Dasein 就是“感性的人的活动”,就是“对象性的活动”,就是“革命的”、“实践批判的”活动,就是自否定的活动,就是实践。马克思认为,人是一种否定性存在,人总要否定自己,并且正是通过这种不断的否定从而肯定自己、规定自己,这个过程就是人的自我生成过程。所谓实践,正是人在否定中建立自身的活动。

关键词:马克思;存在论;否定性;黑格尔;海德格尔

近年来,我国学界对马克思主义哲学存在论(本体论)问题的争论逐渐平息下来,但这并不表示问题本身得到了真正解决——一个重要表现是很多人对马克思存在论的理解是将它混同于传统形而上学的存在论,其原因在于从一开始就回避了一个要害性的问题:马克思有没有以“Sein”为对象的存在理论?答案是否定的。在德国哲学中,Sein、Dasein、Existenz 是有明确区分的。其中,在康德、黑格尔、海德格尔的哲学里,这三个词均有其固定含义,而正是这不同的含义牵涉着三位哲学家存在理论的不同^①。译法如下:

	康德	黑格尔	海德格尔
Sein	存在	存在	存在
Dasein	存有	定在	此在
Existenz	实存	实存	生存(存活)

深受德国古典哲学影响的马克思不会不熟悉这三个词的差异而混用它们,这样就有必要看看马克思在涉及其“存在论”的地方对这三个词的使用情况,即考察一下马克思的“存在论”是在什么意义上谈的。本文拟以《1844 年经济学哲学手稿》^②为例展开这项工作。具体做法是先在其中译本中查

作者简介:戴劲,华中师范大学马克思主义学院哲学研究所副教授(湖北武汉 430079)。

基金项目:本文系教育部人文社会科学研究青年基金项目“马克思的感性存在论研究”(10YJC720008)及笔者担任马来西亚新纪元学院“东南亚华文教育研究计划”客座研究员期间的阶段性成果。

① 参见戴劲:《论康德和黑格尔的存在观》,《江海学刊》2012 年第 5 期。

② 在马克思恩格斯全集历史考证版第二版(MEGA2)中,“巴黎手稿”作为一个手稿群被划分在两个部分:《1844 年经济学哲学手稿》(即手稿部分)隶属于第一部分第二卷(MEGA2. I/2),摘要和笔记部分则隶属于第四部分第二卷(MEGA2. IV/2)。本文的查找工作仅限于手稿部分。

找所有作为名词的“存在”,再对照德文本(MEGA2)查看原词,结果如下:

1. 出现“Sein”的句子 10 处:

(1)在这些形式的规定内,劳动还具有表面上的社会意义,现实的共同体的意义,还没有达到对自己的内容漠不关心,没有达到完全自为的存在[Sein für sich selbst]的地步,就是说,还没有从一切他在[andren Sein]中抽象出来,从而也还没有成为获得自由的资本。(“第二手稿”,《1844年经济学哲学手稿》,人民出版社2000年版,第68页,译文有改动)

(2)租地农场主的以产业形式牟利就是土地所有者的以产业形式牟利,因为前者的存在[Sein]设定后者的存在[Sein]。(“第二手稿”,第69页)

(3)以前是自身之外的存在[Sichüußerlichsein]——人的真正外化——的东西[按:私有财产],仅仅变成外化的行为,变成外在化。(“第三手稿”,第74页)

(4)思维和存在[Sein]虽有区别,但同时彼此又处于统一中。(“第三手稿”,第84页)

(5)每一种本质力量的独特性,恰好就是这种本质力量的独特的本质,因而也是它的对象化的独特方式,它的对象性的一现实的、活生生的存在的[Seins]独特方式。(“第三手稿”,第87页)

(6)它[按:意识]所以知道对象的这种虚无性,是由于它把自身外化了,因为它在这种外化中把自身设定为对象,或者说,为了自为存在[Fürsichseins]的不可分割的统一性而把对象设定为自身。(“第三手稿”,第103页)

(7)一个存在物如果本身不是第三存在物的对象,就没有任何存在物作为自己的对象,就是说,它没有对象性的关系,它的存在[Sein]就不是对象性的。(“第三手稿”,第106页,译文有改动)

(8)这种抽象由于经验而变得聪明起来,并且弄清了它的真相,于是在某些——虚假的甚至还是抽象的——条件下决心放弃自身,而用自己的异在[Anderssein],即特殊的、特定的东西,来代替自己的在自身的存在[Beisichseins](非存在)[Nichtsseins]。(“第三手稿”,第115页)

(9)对我们来说,精神以自然界为自己的前提,精神是自然界的真理,因而对自然界来说,精神也是某种绝对第一性的东西。在这个真理中自然界消逝了,结果精神成为达到其自为的存在[Fürsichsein]的理念,而理念的客体同主体一样都是概念。这种同一性就是绝对的否定性,因为概念在自然界中有自己的完满的外在的客观性,但现在它的这种外化被扬弃了。而概念在这种外化中成了与自己同一的东西。因此,概念只有作为从自然界的回归才是这种同一性。(“第三手稿”,第119页,译文有改动)

(10)启示,作为抽象理念,是向自然界的直接的过渡,是自然界的生成,而作为自由精神的启示,则是精神设定自然界为它自己的世界;这种设定,作为反思,同时是假定世界为独立的自然界。概念中的启示,同样是精神创造自然界为它自己的存在[Seins],而在这个存在中精神给自己提供自己自由的确证和真理。(同上,译文有改动)

(2)与3.(5)句意相似。在3.(5)中,租地农场主和土地所有者的存在均使用“Dasein”。但该句由于运用了黑格尔的术语“设定”,因此使用“Sein”来代替“Dasein”。总的来说,马克思使用“Sein”的句子主要出现在:以黑格尔哲学的方式讨论“存在”的地方,如(1)、(3)、(5)、(7);直接涉及黑格尔哲学术语的地方,如(4);阐述——如(6)——或者讨论——如(8)——黑格尔哲学的地方。(6)是马克思对黑格尔在《精神现象学》最后一章“绝对知识”里以下内容的转述:“对象的否定或对象的自我扬弃对于自我意识所以有肯定的意义,或者说,自我意识所以认识到对象的这种虚无性,一方面,是由于它外在化它自己;因为它[自我意识]正是在这种外在化过程里把自身建立为对象,或者说把对象——

为了自为存在的不可分割的统一——建立为它自身。”^①(8)则是马克思对黑格尔从逻辑学过渡到自然哲学的述评。最后,(9)、(10)均为马克思摘录黑格尔《哲学全书纲要》的原文。在此我们看到的是,马克思没有以“Sein”来表达现实的人的存在。

2. 出现“Existenz”的句子 16 处:

(1)按照斯密的意见,通常的工资就是同“普通人”即牲畜般的存在状态[Existenz]相适应的最低工资。(“第一手稿”,第7页)

(2)因此,工人的生存[Existenz]被归结为其他任何商品的存在[Existenz]条件。(同上,译文有改动)

(3)工人和资本家同样苦恼,工人是为他的生存[Existenz]而苦恼,资本家则是为他的死钱财的赢利而苦恼。(“第一手稿”,第9页)

(4)他[按:工人]的生存[Existenz]和活动的资料越来越多地集聚在资本家手中。(“第一手稿”,第10页,译文有改动)

(5)它[按:地产的分割]只触及垄断的存在形式[Existenz],而不触及垄断的本质。(“第一手稿”,第46页)

(6)对垄断的最初扬弃总是使垄断普遍化,也就是使它的存在范围[Existenz]扩大。扬弃了具有最广泛的、无所不包的存在形式[Existenz]的垄断,才算完全消灭了垄断。(同上)

(7)工人在他的产品中的外化,不仅意味着他的劳动成为对象,成为外部的存在[Existenz],而且意味着他的劳动作为一种与他相异的东西不依赖于他而在他之外存在,并成为同他对立的独立力量。(“第一手稿”,第52-53页)

(8)劳动这种生命活动、这种生产生活本身对人说来不过是满足一种需要即维持肉体生存[Existenz]的需要的一种手段。(“第一手稿”,第57页)

(9)异化劳动把这种关系颠倒过来,以致人正因为是有意识的存在物,才把自己的生命活动,自己的本质变成仅仅维持自己生存[Existenz]的手段。(同上)

(10)异化劳动把自我活动、自由活动贬低为手段,也就把人的类生活变成维持人的肉体生存[Existenz]的手段。(“第一手稿”,第58页)

(11)人的类本质——无论是自然界,还是人的精神的类能力——变成对人来说是异己的本质,变成维持他的个人生存[Existenz]的手段。(同上)

(12)工人不幸而成为一种活的、因而是贫困的资本,这种资本只要一瞬间不劳动便失去自己的利息,从而也失去自己的生存条件[Existenz]。(“第二手稿”,第65页)

(13)财富的本质就在于财富的主体存在[Existenz]。(“第三手稿”,第76页)

(14)这种共产主义,作为完成了的自然主义=人道主义,而作为完成了的人道主义=自然主义,它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决,是实存[Existenz]和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决。(“第三手稿”,第81页,译文有改动)

(15)活动和享受,无论就其内容或就其存在方式[Existenzweise]来说,都是社会的活动和社会的享受。(“第三手稿”,第83页)

(16)在现实中,私法、道德、家庭、市民社会、国家等等依然存在着,它们只是变成环节,变成人的存在[Existenzen]和存在方式[Daseinsweisen],它们不能孤立地发挥作用,而是互相消融,互相产生等等,它们是运动的环节。

在它们的现实的存在[Existenz]中它们的这种运动的本质是隐蔽的。(“第三手稿”,第110页,译文有改动)

① [德]黑格尔:《精神现象学》下卷,贺麟、王玖兴译,北京:商务印书馆,1979年,第258页。

综上,马克思使用“Existenz”主要指人的现实的存在状态、存在形式或者存在条件,质言之,人的生存、特别是工人的生存、即肉体存在,如(8)、(9)、(10)、(11)。在(16)中,Daseinsweise与Existenzweise差别不大,实际上就是人的实存(Existenz)、人类社会的现实运动。(14)中的“实存”和“本质”是黑格尔在逻辑学的“本质论”中的两个术语。

3. 大部分是出现“Dasein”的句子:

(1)作为资本,工人的价值按照需求和供给而增长,而且,从肉体上来说,他的存在[Dasein]、他的生命,也同其他任何商品一样,过去和现在都被看成是商品的供给。(“第二手稿”,第65页)

(2)资本的存在[Dasein]是他的存在[Dasein]、他的生活,资本的存在[Dasein]以一种对他来说无所谓的方式规定他的生活的内容。(“第二手稿”,第66页)

(3)他们把人的存在[Dasein]——人这种商品的或高或低的生产率——说成是无关紧要的,甚至是有害的。(同上)

(4)一方面是作为劳动,即作为对自身、对人和自然界因而也对意识和生命表现来说完全异己的活动的人的活动的生产,是人作为单纯的劳动人的抽象存在[Existenz],因而这种劳动人每天都可能由他的充实的无沦为绝对的无,沦为他的社会的从而也是现实的非存在[Nichtdasein]。(“第二手稿”,第67页)

(5)只有依靠租地农场主,土地所有者才有他的国民经济上的存在[Dasein],才有他的作为私有者的存在[Dasein]。(“第二手稿”,第68页,译文有改动)

(6)土地还不是资本,它还是资本的一种特殊的存在形式[Daseinsweise],这种存在形式应当在它的自然特殊性中并且由于它的这种自然特殊性而起作用;但是,土地毕竟是一种普遍的自然要素,而重商主义只知道贵金属是财富的存在[Existenz]。(“第三手稿”,第75页)

(7)因此,劳动还不是从它的普遍性和抽象性上来理解的,它还是同一种作为它的材料的特殊自然要素结合在一起,因而,它也还是仅仅在一种特殊的、自然规定的存在形式[Daseinsweise]中被认识的。(同上)

(8)在这里,土地还被看作是不依赖于人的自然存在[按:Naturdasein],还没有被看作资本,就是说,还没有被看作劳动本身的要素。(“第三手稿”,第76页)

(9)因此,它[按:私有财产]的存在形式[Daseinsform]就是“本身”应被消灭的资本。(“第三手稿”,第78页)

(10)我们已经看到,在被积极扬弃的私有财产的前提下,人如何生产人——他自己和别人;直接体现他的个性的对象如何是他自己为别人的存在[Dasein],同时是这个别人的存在[Dasein],而且也是这个别人为他的存在[Dasein]。(“第三手稿”,第82页)

(11)因为只有在社会中,自然界对人来说才是人与人联系的纽带,才是他为别人的存在[Dasein]和别人为他的存在[des=Dasein],只有在社会中,自然界才是人自己的人的存在[Daseins]的基础,才是人的现实的生活要素。只有在社会中,人的自然的存在[Dasein]对他来说才是他自己的存在[Dasein],并且自然界对他来说才成为人。(“第三手稿”,第83页)

(12)我本身的存在[Dasein]是社会的活动。(同上)

(13)因此,我的普遍意识的活动——作为一种活动——也是我作为社会存在物的理论存在[Dasein]。(“第三手稿”,第84页)

(14)人的个体生活和类生活不是各不相同的,尽管个体生活的存在方式[Daseinsweise]是——必然是——类生活的较为特殊的或者较为普遍的方式,而类生活是较为特殊的或者较为普遍的个人生活。(同上)

(15)作为类意识,人确证自己的现实的社会生活,并且只是在思维中复现自己的现实存在

[Dasein]。(同上)

(16)他[按:人]也是总体,观念的总体,被思考和被感知的社会的自为的主体存在[Dasein],正如他在现实中既作为社会存在[Dasein]的直观和现实享受而存在,又作为人的生命表现的总体而存在一样。(同上)

(17)人的感觉、感觉的人性,都是由于它的对象的存在[Dasein],由于人化的自然界,才产生出来的。 (“第三手稿”,第87页)

(18)对于一个挨饿的人来说并不存在人的食物形式,而只有作为食物的抽象存在[Dasein]。(同上)

(19)工业的历史和工业的已经生成的对象性的存在[Dasein],是一本打开了的关于人的本质力量的书,是感性地摆在我们面前的人的心理学。 (“第三手稿”,第88页)

(20)我的真正的宗教存在[Dasein]是我的宗教哲学的存在[Dasein],我的真正的政治存在[Dasein]是我的法哲学的存在[Dasein],我的真正的自然存在[Dasein]是我的自然哲学的存在[Dasein],我的真正的艺术存在[Dasein]是我的艺术哲学的存在[Dasein],我的真正的人的存在[Dasein]是我的哲学的存在[Dasein]。同样,宗教、国家、自然界、艺术的真正存在[Existenz]=宗教哲学、自然哲学、国家哲学、艺术哲学。但是,如果只有宗教哲学等等对我说来才是真正的宗教存在[Dasein],那么我也就只有作为宗教哲学家才算是真正信教的,而这样一来我就否定了现实的宗教信仰和现实的信教的人。但是,我同时确证了它们:一方面,是在我自己的存在[Daseins]中或在我使之与它们相对立的那个异己的存在[Daseins]中,因为异己的存在仅仅是它们本身的哲学的表现,另一方面,则是在它们自己的最初形式中,因为在我看来它们不过是虚假的异在[Anderssein]、譬喻,是隐藏在感性外壳下面的它们自己的真正存在[Daseins]即我的哲学的存在[Daseins]的形式。 (“第三手稿”,第111页)

(21)黑格尔在哲学中扬弃的存在[Dasein],并不是现实的宗教、国家、自然界,而是已经成为知识的对象的宗教本身,即教义学。 (“第三手稿”,第112页)

综上,马克思使用“Dasein”包括主客体两方面。主体方面指人的存在:一是工人的存在、即劳动,二是私有者的存在。客体方面指人的对象性的存在:如自然界的存在、资本的存在、土地的存在、工业的已经产生的对象性的存在(即私有财产的存在)。(4)表明,在某些场合,比如表示人的现实存在状态的时候,马克思的“Dasein”和“Existenz”是可以互换的。在(20)、(21)中,依据黑格尔哲学的术语翻译,“Dasein”还可译成“定在”,“Existenz”还可译成“实存”。

在马克思看来,只要人活着,人在世,人的“是”(Wesen)就由“在”(Dasein)来决定:“个人怎样表现自己的生活,他们自己就是怎样。”^①因此,人的本质不是一个既定的抽象概念,不是应当确立的状况,不是现实应当与之相适应的理想,而是一个自否定的上升过程,它就展开在自己的存在中——如3.(19)所说,工业史打开了人的本质力量,或者换种说法,人在世界历史的过程中生成自身。因为人是一种对象性的存在物,所以人的本质就表现为人的对象性活动及其产物——“工业的历史和工业的已经生成的对象性的存在”。这是马克思主客体相统一的观点。

因此严格说来,马克思的存在论不是有关一般存在(Sein)的理论,而是有关特定存在(Dasein)的理论,或者说马克思的“Sein”其实是“Dasein”。特定存在在他那里涉及的是人的现实。

二

接下来的问题是:“Dasein”在马克思那里怎么理解?它与海德格尔的“此在”有何关联?马克思

① 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,北京:人民出版社,2003年,第12页。

的“Dasein”就主体方面而言指人的存在,这好理解。如3.(12):我本身的存在是社会的活动。在此,“Dasein”是人的现实的社会关系,是人的社会活动,是人的“在世”。那么,其客体方面作为人的存在怎么理解?马克思在《关于费尔巴哈的提纲》第一条中说:“从前的一切唯物主义(包括费尔巴哈的唯物主义)的主要缺点是:对对象、现实、感性,只是从客体的或者直观的形式去理解,而不是把它们当作感性的人的活动,当作实践去理解,不是从主体方面去理解。”^①

在此马克思主张,要将人的对象性的存在当作感性的人的活动,当作实践去理解,要从主体方面去理解。如何从主体方面去理解客体?“实体即主体”其实是黑格尔已经取得的思想成果。他在《精神现象学》的“序言”里对此这样解释:“实体作为主体是纯粹的单一的否定性,唯其如此,它是单一的东西的分裂为二的过程,或树立对立面的双重化过程,而这种过程则又是这种漠不相干的区别及其对立的否定。所以唯有这种重新恢复自身的等同性或在他在中的自身反思,才是真实的东西,而原始的或直接的统一性,就其本身而言,则不是真实的东西。”^②可见,将客体理解成主体,是要将它理解成自我建立的运动,理解成主体自否定的活动,从主体方面去理解客体实际就意味着从辩证法方面去理解客体。所以马克思说,“和唯物主义相反,能动的方面却被唯心主义抽象地发展了”。但同时又说:“当然,唯心主义是不知道现实的、感性的活动本身的。”^③因为“从主体方面去理解”对二者来说是不一样的:黑格尔是将 Sein(而不是 Dasein)理解为作为过程的绝对主体,马克思则是将 Dasein(而不是 Sein)理解为感性的人的活动,理解为实践。

在《关于费尔巴哈的提纲》第一条中,“感性的人的活动”、“对象性的活动”、“革命的”、“实践批判的”活动具有同等含义。感性的、对象性的活动,就是“革命的”、“实践批判的”活动,就是自否定的活动。总而言之,马克思将 Dasein 理解为去存在的过程、是起来的过程。如何是起来?在否定中建立自身、成就自身。对海德格尔而言,此在的存在方式是生存(Existenz)、绽出之生存(Ek-sistenz,见《关于人道主义的书信》)、生一存之出—离性(die Ek-statik der Ek-sistenz,见《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》);而马克思对 Dasein 之存在方式的说明是否定性。在马克思看来,人是一种否定性存在,人总要否定自己,并且正是通过这种不断的否定从而肯定自己、规定自己,这个过程同时就是人的自我生成过程^④。

至此我们看到,以为马克思的存在论以“Sein”为对象就将其存在论混同于马克思自己批判过的传统形而上学的存在论了。这点海德格尔倒是看得很清楚。根据《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》(1973年9月8日),海德格尔对马克思曾有一个“诘问”:“‘所谓彻底就是抓住事情的根本。而人的根本就是人本身。’海德格尔看到,这里缺少一个(使得从第一思想到第二思想的转移得以可能的)中间思想。这个思想就是,人就是那个所关涉到的事情。对于马克思来说,一开始就确定的是,人,并且只有人(而并无别的)才是那个事情。这是从哪里得到确定的?以什么方式被确定的?凭什么权利被确定的?被哪种权威确定的?”^⑤

海德格尔说:在这里应当注意到一种惊人的跳跃,由于这个跳跃,马克思忽视了一个缺少的环节。这个“缺少的环节”是什么呢?依循马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导论》中的思路,这个中间环节或思想是:所谓事物(die Sache)的根本(die Wurzel)就是人的根本。而马克思之所以作出这个跳跃,是因为在他看来这一思想是不言而喻的。所以海德格尔指出马克思一上来就从“人”出发,是有

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第54页。

② [德]黑格尔:《精神现象学》上卷,贺麟、王玖兴译,第11页。根据德英对照本(Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Terry Pinkard, 2008, p. 16)有所改动。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第54页。

④ 由是观之,实践乃是人通过否定获得规定的活动。参见戴劲:《马克思的感性存在论研究》,北京:人民出版社,2011年,“后记”第282-283页。

⑤ 费迪耶等辑录,丁耘摘译:《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》,《哲学译丛》2001年第3期。

他的道理的。马克思确实是从“个人”出发的,并且真正说来“人本身”才是马克思的“事情本身”。那么“人”又意味着什么呢?如前所述,人的存在就是人的现实生活过程,人就是人生在世。这按照海德格尔来讲就是“此在”^①。在早期哲学中,海德格尔还用“事实的生命”(faktisches Leben)来表述它。但他并不是在肯定的意义上指出马克思从“人”出发这一点的。海德格尔在《宗教生命现象学》中有一句意味深长的话,表明了没有思“人”之上的存在之真理而直接从此在出发所带来的危险:“事实的生命经验不仅是哲学的出发点,而且恰恰也是本质上妨碍哲学本身的东西。”^②因此他主张,“基础存在论的基本问题,《存在与时间》的基本问题,不是人,而是一般存在的意义,或存在本身的意义”^③。他早年从分析 Dasein 着手只是一种“途径”或“通道”——因为要回答存在者的存在问题,首先得弄清那个问这个问题的存在者的存在——而存在者的存在之问题、或者说 Sein 本身的问题才是他的根本问题。依据这种观点,海德格尔认为,在马克思从 Dasein 出发的背后有一种形而上学建制,而这种形而上学建制以黑格尔哲学为基础:“对于马克思来说,存在就是生产过程。这个想法是马克思从形而上学那里,从黑格尔的把生命解释为过程那里接受来的。生产之实践性概念只能立足在一种源于形而上学的存在概念上。”^④

就是说,马克思的 Dasein 立足于黑格尔的 Sein 之上。说得直白一点,马克思的政治经济学批判是以黑格尔的辩证法为根的。马克思不先问 Sein 的意义问题,一开始就从 Dasein 出发,而隐藏在 Dasein 背后的 Sein 是他在没有思“人”的存在论基础的情况下直接从黑格尔那里接受来的。按照海德格尔的这种看法,马克思同样遗忘了使人的本质成为可能的 Sein 的意义问题,从而“达到了虚无主义的极致”。马克思主张改变世界,但海德格尔说,在改变世界之前必须先行地对存在的意义、对它与人的本质的关联作出一种“形而上学的”思考,否则隐藏在改变世界背后的那个“理论想法”可能依旧是传统形而上学的。在《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》(1969年9月7日)中有这样一个注释:“海德格尔强调说,‘如果没有黑格尔,马克思是不可能改变世界的’。”^⑤

本文无意在马克思与海德格尔的存在论之间作出评判。不过值得指出的是,海德格尔对马克思的这种批评可能恰好是马克思的优势所在。我们可以说马克思有一种“存在论”的“缺失”,但正是由于这种“缺失”,他才免于重新落入形而上学囚牢的危险。马克思那里既没有黑格尔作为本体论的逻辑学,亦没有海德格尔的“林中空地”。就是说不作存在论的形而上学妄想,哲学不再抽象地思“存在(是)”了,因为存在就展开在“真正的实证科学”即“历史科学”之中。但这并不意味着马克思忽略或者抛弃了存在论。事实上,他的存在论以一种“科学”的形式展示给我们,或者说就隐藏在“科学”的形式中,而这正是有待于我们去挖掘的。

[责任编辑 刘京希]

① “Dasein”在尼采那里兼有人生、生存、此岸存在的含义。迄今发现马克思最早的作品即题为《人生》的短诗。马克思与尼采的“Dasein”的关联同样是一个有趣的话题,尽管它已经超出了本文的范围。

② Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe, Bd. 60, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995, S. 16.

③ 张汝伦:《〈存在与时间〉释义》(上),上海:上海人民出版社,2012年,“引言”第11页。

④ 费迪耶等辑录,丁耘摘译:《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》,《哲学译丛》2001年第3期。

⑤ 费迪耶等辑录,丁耘摘译:《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》,《哲学译丛》2001年第3期。

革命文学的现实主义与崇高美学

——由《蚀》三部曲所引发的论战谈起

李跃力

摘要:1928年茅盾与创造社、太阳社等作家围绕《蚀》三部曲所展开的论争在革命文学发展史上具有里程碑式的意义。这场论战的焦点之一是革命文学与现实的审美关系问题,即革命文学应以何种法则、方式呈现“现实”,这种“现实”的质的规定性应该是什么,这实际上是革命文学的核心美学问题。由此浮出水面的“新写实主义”不仅是一种创作方法,更蕴涵着一种根本性的美学原则。它提倡对“现实”作观念式的再现,由此揭示出一种逻辑意义上的“历史必然性”。然而,在这一原则指导下所呈现出的所谓“现实”,实际上是对实在“现实”的规避与放逐,其本质是“历史必然性”观念的美学映像,是一种主观的“现实”。除了将客观现实“逻辑化”,革命文学在审美关系上还强调主客体之间的矛盾冲突和根本对立,它追求“崇高”的审美理想,强调力量与情感在审美体验中的重大作用。它以冲突、动荡为审美特征,与和谐、静穆的中国古典美学截然不同。它促进并推动了中国美学的现代转型,在某种程度上实现了中国近现代文学对崇高的渴盼与追求;但与此同时,革命美学也难以掩饰其粗糙、偏执、暴戾与排他的反现代性的一面,它所追求的崇高也因强烈的夸张性和排他性而沦为了一种“伪崇高”。

关键词:革命文学;《蚀》;“现实主义”;革命美学;崇高

一、经验“现实”与观念“现实”

1927年席卷全国的大革命为中国文坛提供了一份现实的“革命”经验。大革命落潮后,革命理想与革命现实相冲撞的结果之一,便是“革命”在文学中的大量涌现。“白色恐怖打破了所有人,包括革命的‘我们’的幻想;知识分子被迫以新的眼光观察革命。革命不再是全民族的事业了,它只是阶级战争的一个幽灵。”^①书写“革命”成为个体确证革命信仰、重谋解放出路、审视民族命运的一种途径。他们观照“革命”的方式往往有两种,一是“向后看”,一是“向前看”。前者以经验为基础对“革命”作历史呈现,后者则从观念出发再现“革命”;前者侧重于暴露黑暗,后者则力图勾画革命柳暗花明的美好前景;前者流露出悲观、幻灭、颓废的消极情绪,后者却洋溢着乐观、激昂、奋进的调子。无论以何种方式展现出的“革命”,都混乱驳杂,革命文学的无政府状态也带来了革命文学的多元化。

对大革命的黑暗面的揭露,对革命落潮后的苦闷、彷徨与失望的重述,是1928年前后革命文学的一个重要内容,它形成了一股创作潮流,其影响不容小视。其中,茅盾的《蚀》三部曲最具代表性。无论是在《幻灭》、《动摇》还是在《追求》中,悲观颓废的情绪都不可抑制地流泻开来。主人公们常常

作者简介:李跃力,陕西师范大学文学院副教授(陕西西安 710062)。

基金项目:本文系2011年度中央高校基本科研业务费专项资金项目特别支持项目“延安文学与图像文学之关系研究”(11SZTZ01)的阶段性成果。

① [美]舒衡哲:《中国启蒙运动——知识分子与“五四”遗产》,刘京建译,北京:新星出版社,2007年,第217页。

处于时间飞逝所产生的生命无意义之感当中,处于无法主宰自我命运的宿命般的无奈中。在《幻灭》中,静女士的幻灭情绪如影随形,欲罢不能。她试图借助“革命”来摆脱,却“只增加了些幻灭的悲哀”^①。耐人寻味的是,“革命”不能令静女士有丝毫的改变,恣情的“性爱”却能助她燃起生命的激情,走出“消极多愁”的低谷。而当她鼓动爱人重返前线,心中留下的除了依依的离情,更多的还是沉重的无奈。这似乎应和了她之前的人生感悟:“人们都是命运的玩具,谁能逃避命运的播弄?谁敢说今天依你自己愿望安排定的计划,不会在明天被命运的毒手轻轻地一下就全部推翻了呢?”^②《动摇》中对革命与爱情皆“左摆右荡”的方罗兰不仅无法控制革命局势的突变,也无法挽回妻子日渐冰冷的心,最终,他不仅被逐出了革命权力的中心,也失去了妻子的信任,更不可能赢得孙舞阳的爱。这一切似乎都是他咎由自取;但又似乎与他无关,一切的变化都超出了他的能力,不是他所能主宰或改变的^③。与《幻灭》相似,茅盾在《追求》中表现出的对性爱力量的信任比对革命力量的信任要多得多,这无疑是对“革命”的颠覆。他似乎要借《追求》表明,如章、史的性爱一样,革命若过度地放纵它的欲望,或许可以很快走向高潮,但也会很快迎来败亡的结局,走向原初意图的反面。总之,在《蚀》三部曲中,人物大都无法把握大变动的时代,只能听凭命运的摆布,弥漫着怅惘、悲怆与无奈的调子。

应该说,这种幻灭情绪及其在文学中的反映有其历史必然性和普遍性。在想象中,革命可以被默认为一种“根本解决”问题的方式,被设想为一个完美的现代性工程,建构为理想的乌托邦;而一旦它从想象变为现实,从神坛走向人间,就要经受现实生活的考验,这一“历史活剧”内部的复杂性和阴暗面也都会渐渐展露无遗,其耀眼的光环终将褪去。将过多希望与理想加诸“革命”的人们,也必将在革命的壮潮中经历一个激动、亢奋、狂热到失望、悲观、低迷的心理过程。徐蔚南在评价茅盾的《幻灭》时,就以法国大革命为参照,认为“东西大变动的时代,竟有这么多不谋而合的地方”:“法国大革命的开始时,市民们真是如饮狂药,以为革命一旦成功,什么都得到了。自由!平等!博爱!在革命的火焰的烽巅,闪出最庄严最美丽的图画,诱惑着最大多数的人民的眼睛。兴奋再兴奋,努力更努力,急转直下,接着是疲倦了,接着是革命成功了。但是那自由呢?那平等呢?那博爱呢?有的,也不是当日所想得的;当日想象所有的,却一点也没有。最庄严最美丽的图画原来是一张白纸上的无数血花!一切幻灭了!于是伤心,叹息,消极,悲观。”^④

“向后看”革命,暴露大革命的黑暗面,且不提供“出路”,茅盾的同道者不仅包括叶圣陶、白薇、金满成,还包括张资平,甚至革命文学批评家钱杏邨也曾为同道中人。叶圣陶的长篇小说《倪焕之》展示了作为理想主义者的倪焕之及其革命理想的覆亡。白薇的《炸弹与征鸟》以女性特有的尖锐与敏感直刺大革命中的性别秩序。金满成的《爱欲》在展现革命领导者争权夺利、中饱私囊的同时,也让怀抱革命理想与壮志的句九居觉悟到革命的结局是“整个的黑暗”,“一切理想都是空虚的”^⑤,他最后的死亡同时也意味着革命理想与期待的烟消云散。钱杏邨在《革命的故事》中也穷形尽相、淋漓尽致地揭示了“投机主义”者的丑恶面目和大革命“换汤不换药”的本质^⑥。

与茅盾等人不同的是,蒋光慈、华汉等“革命文学”作家虽然也都写到了小资产阶级知识分子在革命落潮后的苦闷、堕落与颓丧,但无论是蒋光慈《冲出云围的月亮》中的王曼英,还是华汉《地泉》中的林怀秋,都能从幻灭的灵魂深渊中振拔而出,投身于光明的世界;而《蚀》三部曲尤其是《追求》中的人物却自“幻灭”始,以“幻灭”终。若说王、林二人走的是直线的话,史循、章秋柳、王仲昭、张曼清等人走的恰恰是一个圆圈。可以说,前者是一种单线突进的进化论史观的形象体现,而后者则无疑体

① 茅盾:《幻灭》,《小说月报》第18卷第10号,1927年10月10日。

② 茅盾:《幻灭》,《小说月报》第18卷第9号,1927年9月10日。

③ 茅盾:《动摇》,《小说月报》第19卷第1-3号,1928年1月10日-3月10日。

④ 徐蔚南:《〈幻灭〉》,伏志英编:《茅盾评传》,上海:现代书局,1931年,第62、61页。

⑤ 金满成:《爱欲》,上海:光华书局,1931年,第288页。

⑥ 钱杏邨:《革命的故事》,上海:春野书店,1928年。

现出一种悲观的历史循环论;前者将历史的必然性内化入个体的人生选择,后者不仅拒斥这一观念的渗入且与之相对立。

因此,茅盾笔下的“现实”与蒋光慈、华汉等人的“现实”有着本质的不同。前者是个体对经验到的“现实”的客观呈现,包含着丰富的历史内容;后者则试图抛弃经验“现实”带来的不良情绪,毅然投身“历史的必然性”观念所营造的光明前景中。前者遵循“历史”的法则,后者则服膺于“逻辑”的法则。在美学风格上,与《蚀》三部曲通篇弥漫的悲凉不同,蒋光慈、华汉等人的小说往往由低迷婉转走向昂扬激进,带上了一个“光明的尾巴”。

二、“现实主义”的意识形态

在1928年10月10日发表的《从牯岭到东京》中,茅盾对《蚀》三部曲的美学追求作了集中阐释。他不断强调的字眼是“客观”、“老实”、“忠实”、“真实”,意即他笔下的“现实”是完全排除了主观因素的“现实”。在文章开头,茅盾就表明了他后来在回忆录中不断重申的意思,他是“经历了人生才来做小说的,而不是为了说明什么才来做小说的”^①。在谈到《幻灭》与《动摇》的创作时,茅盾称他只“注意一点”：“不把个人的主观混进去,并且要使《幻灭》和《动摇》中的人物对于革命的感应是合于当时的客观情形。”^②茅盾强调自己是“粘住了题目做文章”,《幻灭》就是写“幻灭”,并不旁涉其他。尤为重要的是,这种“幻灭”的情绪是一种普遍的“现实”：“凡是真心热望着革命的人们都曾在那时候有过这样一度的幻灭;不但是小资产阶级,并且也有贫苦的工农。”同样,《动摇》“也不是主观的,而有客观的背景”。可以说,茅盾试图利用《从牯岭到东京》为三部曲营造一个坚固的“客观”外壳。

茅盾之所以要亲自对《蚀》三部曲的“客观”性作权威性的论证,其用意在于通过强化三部曲纯粹的“客观的真实”来淡化它在美学上的意识形态性,即所谓的“倾向”、“立场”。在谈到创作动机时,茅盾说:“我是真实地去生活,经历了动乱中国的最复杂的人生的一幕,终于感得了幻灭的悲哀,人生的矛盾,在消沉的心情下,孤寂的生活中,而尚受生活的支配,想要以我的生命力的余烬从别方面在这迷乱灰色的人生内发一星微光,于是我就开始创作了。”写小说对茅盾而言虽然与生存问题相纠缠,但更是他在大革命失败后“探索、求证革命信仰的方式”^③。茅盾自己更愿意突出《蚀》三部曲的“私人化”特质,把写小说看作当时疗救心灵的唯一方式。在小说中,茅盾既忠实于历史“现实”的客观展现,同时也不去抑制自我情绪的真实流露。似乎只有将从革命人生中所经验来的“悲哀”、“矛盾”、“消沉”、“孤寂”倾诉殆尽,他方能求得精神上的解脱,找到人生的出路。正是在这个意义上,茅盾并不考虑《追求》中漫溢的颓唐情绪的不良后果,说他“很爱”这一篇,其原因“乃是爱它表现了我的生活中的一个苦闷的时期”。

茅盾之所以要极力消除《蚀》三部曲的政治色彩,可能与他那一段人所共知的暧昧“革命”经历有关。茅盾由此对“政治”立场产生了异乎寻常的敏感。正如赵鹭细心的研究所指出的,在《从牯岭到东京》发表之前,并不存在什么对茅盾小说的真正意义上的反面评价^④。但是,在对《幻灭》、《动摇》所作的评价中,钱杏邨却对其作了政治意图的挖掘。他认为《幻灭》是“专写小资产阶级的游移与幻灭的心理的”^⑤;而《动摇》则“以解剖机会主义者的心理和动态见长”^⑥。《从牯岭到东京》恰恰与之针锋相对,在谈到《幻灭》时,茅盾称他“并不想嘲笑小资产阶级,也并不想以静女士作为小资产阶级的代

① 茅盾:《我走过的道路》(中),北京:人民文学出版社,1984年,第3页。

② 茅盾:《从牯岭到东京》,《小说月报》第19卷第10号,1928年10月10日。以下引文出自此篇者不再另行标注。

③ 陈建华:《革命与形式——茅盾早期小说的现代性展开(1927—1930)》,上海:复旦大学出版社,2007年,第103页。

④ 在《从牯岭到东京》发表以前,仅有白晖(朱自清)对《幻灭》的评论以及钱杏邨为《幻灭》和《动摇》所作的“书评”,二人的意见均以正面为主。见赵鹭:《〈从牯岭到东京〉的发表及钱杏邨态度的变化》,《中国现代文学研究丛刊》2005年第6期。

⑤ 钱杏邨:《〈幻灭〉》,《太阳月刊》3月号,1928年3月1日。

⑥ 钱杏邨:《〈动摇〉》,《太阳月刊》7月号,1928年7月1日。

表”；他只是写“一九二七年夏秋之交一般人对于革命的幻灭”。同样，在《动摇》中也不存在钱杏邨所称的对机会主义的攻击之类的主观目的。在《读〈倪焕之〉》中，他旗帜鲜明地反对钱杏邨对《追求》所作的“立场错误”的结论，他再次申明他遵循的是“历史”的原则；若违背这一原则，在《追求》中间“插进一位认识正路的人”，“在病态中泄露一线生机”，或许可以让钱杏邨满意；但他并不这样做，因为“《追求》中人物如果是真正的革命者，不会在一九二八年春初还要追求什么，他们该早已决定了道路了”^①。可以说，通过强化小说的现实主义美学追求来对抗意识形态化的理解方式，规避“政治”风险，正是茅盾写作《从牯岭到东京》的意图所在。

然而，无论茅盾如何维护《蚀》三部曲纯粹“客观”的形象，也不可能取信于人。甚至换一个角度看，他如此劳心费神地营构、陈述他的“客观”美学，本身就带有几分“做贼心虚”的味道。如果他仅仅把“主观”视作创作主体的情感而不是主观意图或某种先在的观念，那他就大可不必为这种悲观、颓唐、幻灭极力辩护。既如此，他想必已经意识到了这种情绪所可能产生的政治效果。他流露出的主观情感当然有坚实的“现实”基础，也可以作一种个人化的理解；但一旦它以审美化的方式表现出来，就不可避免地拥有了摇荡人心的力量。再者，他对革命“现实”的历史呈现在客观上也难以排除主观意图的驱动，“现实主义的方法并不只是从事一种审美的规划，事实上，它明显地服务于意识形态目的”，而所谓的“客观”性，也只不过是一个编织出的神话而已^②。正如李长之所揭示的，“作者自己说，《幻灭》中并没有自己的思想，只是客观的描写（《从牯岭到东京》），我以为不是的，第一既所谓客观，作者并没在这客观之外，第二所以选择这种客观而不是别种客观的，依然有自己的主观在”^③。钱杏邨也指出，既然茅盾承认有两种“现实”，那他为什么只去描绘“幻灭动摇的没落人物”这一“现实”，而不去表现“大勇者，真正的革命者”这样的“现实”呢^④？

确实，在革命文学家那里，根本不存在具有独立存在价值的美学追求，他们所看重的，是审美与意识形态之间的紧密联系。也正基于此，茅盾对三部曲的客观“现实主义”的强调就不可能征得他们的认同。《从牯岭到东京》引发了创造社、太阳社等人对茅盾及其三部曲进行集中批判的热潮。他们往往对茅盾着力张扬的“客观”小说美学嗤之以鼻，对其笔下所谓“客观”的现实作政治式的图解，渲染其不良后果，甚至将《从牯岭到东京》视作“一个政见的发表”^⑤。总之，几乎无人相信三部曲对“现实”的历史呈现只具有美学意义，这无疑与茅盾发表此文的主观意图背道而驰。

钱杏邨一针见血地指出：“在一年来茅盾陆续发表的《从牯岭到东京》，《读倪焕之》，《写在〈野蔷薇〉的前面》三篇文里，我们看到他有一种一贯的意见，那就是所谓‘现实’的问题。”茅盾自认为是在“客观”地描写“现实”，并不掺杂任何主观政治意图；而在钱杏邨们看来，茅盾的“现实”并不是全面的现实，而是主观选择的结果，这种选择的背后恰恰是茅盾的别有用心。钱杏邨就指明了被茅盾刻意漏掉的“现实”：“在中国，自一九二七年七月以后，各地的反抗也是和当时的俄罗斯一样暴发，接着又有了十二月等等的英勇的不断的战斗，在在的都表示了中国革命的前途，然而，茅盾是始终的不肯正面这些现实，反而把这些现实当作非现实。”^⑥

在为茅盾开出的药方中，阶级意识或阶级立场的作用值得大书特书。茅盾对“客观”的追求之所以最终酿成恶果，就是因为他缺乏无产阶级意识。李初梨认为茅盾对革命文学的认识有一个致命的

① 茅盾：《读〈倪焕之〉》，《文学周报》第8卷第20号，1929年5月12日。

② [英]丹尼·卡瓦拉罗：《文化理论关键词》，张卫东等译，南京：江苏人民出版社，2006年，第41、47页。

③ 李长之：《论茅盾的三部曲》，《清华周刊》第41卷第3、4期合刊，1934年4月16日。

④ 钱杏邨：《茅盾与现实——读了他的〈野蔷薇〉以后》，《新流月报》第4期，1929年12月15日。

⑤ 李初梨：《对于所谓“小资产阶级革命文学”底抬头，普罗列塔利亚文学应该怎样防卫自己？——文学运动底新阶段》，《创造月刊》第2卷第6期，1929年1月10日。

⑥ 以上所引见钱杏邨：《茅盾与现实——读了他的〈野蔷薇〉以后》，《新流月报》第4期，1929年12月15日。

缺点,那就是他忽视了阶级的立场或意德沃罗基这一“普罗列搭利亚特顶重要的基本的条件”^①。正因如此,茅盾才会“只把握得‘幻灭下沉’的这个世界”,而“不曾想到在事实上还有一个生长着的世界,在那世界上有着他所梦想不到的‘乐观的现实’”^②。

不仅如此,因为缺乏无产阶级意识的光照,茅盾对“客观的真实”的追求也根本不可能如愿以偿。与钱杏邨相比,李初梨对“客观的真实”这一问题的阐释则吸收了俄国“十月”派领导人列列维奇(拉波利·卡尔曼孙的笔名)的主张。他首先将一种本体意义上的“客观的真实”悬置起来,然后论述采用何种方式才能无限逼近而不是完全实现这种“客观的真实”,或者说,“从那一个阶级的观点,才能真正接近于客观的真实?”他引用列列维奇的说法,认为“以在那时代为历史地进步的阶级的眼光来观察世界底艺术家,才能最大限度地接近于客观的真实”。这样,只有用“普罗列搭利亚前卫的‘眼光’去观察这个世界而把它描写出来”,“才能成为真正的写实主义者”^③。

不难看出,李初梨等人所提倡的“真正的写实主义”,是从观念出发重构现实,其政治意图明显大于美学意图。他们所提倡的以历史的必然性为逻辑支撑,对“现实”作观念式呈现的美学,突出强调的是审美情感对个体的鼓动力量,它应该引发一种激奋、昂扬、乐观的审美情感。在观念所建构的“现实”中,人们为一种光明的前景所召引,生命的激情被引爆,信心十足地踏上创造历史的革命征程。这与茅盾小说所产生的客观的审美效果截然相反:“使我们看出所谓‘革命’所谓‘主义’都是‘它’们诱人骗人的假面具。使我们满腔的失望愤恨悲痛怜惜等感情都化作一口冷气呼出。”^④

茅盾的现实主义所遭遇的困境实际上揭示了现实主义美学本身所存在的内在张力,即客观描写与指明出路、真实性与倾向性之间的悖论。正如韦勒克所指出的:“从理论上讲,现实地完全再现会排斥任何种类的社会目的或宣传。……但是转而描写当代社会现实这种变化本身就蕴涵着一种教训,寓于人类同情、社会改良主义和批评之中,并且常常表现为对于社会的反抗和憎恶。在描写与开出药方、真实与训诫之间存在着一种张力,这种张力不能在逻辑上加以解决,而是我们正谈论的那种文学的特征。”^⑤茅盾为《蚀》三部曲所作的申辩不能取信于人,就源于现实主义的这一内在张力。

三、反现实的革命“现实”

创造社、太阳社等作家竭力提倡的“新写实主义”是师法日本藏原惟人的理论主张。他们批判茅盾“现实主义”的理论来源是藏原惟人的新写实主义。而藏原惟人的“新写实主义”则主要来自苏俄的“拉普”派。李初梨、钱杏邨都在文章中大大地引用林伯修所译的藏原惟人的《到新写实主义之路》。在这篇对中国“革命文学”发展起过重要作用的文章中,藏原指出“普罗列搭利亚作家对于现实的态度,应该是彻头彻尾地客观的现实的。他不可不离去一切的主观的构成来观察现实,描写现实”^⑥。表面看来,这似乎与茅盾的写实主义无甚区别,实则不然。这里的“客观”与茅盾的“客观”迥然相异,前者高扬阶级意识,后者则力图清除意识形态影响;前者指向代表了历史发展趋势的本质的必然的“现实”,后者指向排除了主观意图的经验的、偶然的“现实”。“在阶级意识成为基本出发点后,已没有经验意义上的‘客观的真实’,一切‘真实’都是特定意识形态观照下的产物。”^⑦

新写实主义提倡用唯物辩证法或辩证的唯物论去把握现实,重构现实。因为它是“普罗列搭利

① 李初梨:《对于所谓“小资产阶级革命文学”底抬头,普罗列搭利亚文学应该怎样防卫自己?——文学运动底新阶段》,《创造月刊》第2卷第6期,1929年1月10日。

② 钱杏邨:《中国新兴文学中的几个具体的问题》,《拓荒者》第1卷第1期,1930年1月10日。

③ 李初梨:《对于所谓“小资产阶级革命文学”底抬头,普罗列搭利亚文学应该怎样防卫自己?——文学运动底新阶段》,《创造月刊》第2卷第6期,1929年1月10日。

④ 张眠月:《〈幻灭〉的时代描写》,《文学周报》第8卷第10号,1929年3月3日。

⑤ [美]雷内·韦勒克:《批评的概念》,张金言译,杭州:中国美术学院出版社,1999年,第232—233页。

⑥ [日]藏原惟人:《到新写实主义之路》,林伯修译,《太阳月刊》7月号,1928年7月1日。

⑦ 程凯:《国民革命与“左翼文学”思潮发生的历史考察(1925—1928)》,北京大学博士学位论文,2004年,第232页。

亚的意德沃罗基”，所以对“现实”的呈现是最“客观”的。“世界这东西，只有靠着社会科学的光线的朗照，才可以最正确的，最客观的，被人类看见。……如果对于这个世界没有正确的认识，当然也就不能正确的，用客观的方法，把它描写出来。”^①因之，“革命文艺家应该用辩证法的唯物论的眼光，来分析客观的现实，把这客观的现实再现于他的作品”，革命文艺也要“真真站在客观的具体的美学上，才能真正同旧文学根本对立，才能真正化为无产阶级文学”^②。用唯物辩证法去观察、分析“现实”，就会从纷繁复杂的现象中寻出根本规律，发现历史发展的趋势或曰历史的必然性；就不会对革命感到幻灭、绝望，就会去展示“动的，力学的，向前的‘现实’”^③，描写“历史的进展指示给我们的出路”^④。这样，“唯物辩证法”就成了走向新写实主义的唯一路径。在讨论“创作不振之原因及其出路”时，“唯物辩证法”更是被奉为创作之圭臬，成为包治百病的良药^⑤。正如周扬后来所总结的：“只有站在革命阶级的立场，把握住唯物辩证法的方法，从万花缭乱的现象中，找出必然的，本质的东西，即运动的根本法则，才是到现实的最正确的认识之路，到文学的真实性的最高峰之路。”^⑥

“新写实”既标举与“旧写实”的差异，同时又强调对它的继承。李初梨就呼吁“从过去的写实主义继承着它的对于现实底客观的态度”，但这一“客观”绝不是“对于现实——生活的无差别的冷淡的态度。也不是超越阶级的态度。这是以现实为现实，不用主观的构成，不加主观的粉饰，去描写对于普罗列塔利亚特底解放有关系的一切”^⑦。钱杏邨也认为新写实主义“第一的特质”便是“离开一切主观的构造来观察现实”。但他同时又要求作家的立场必须是无产阶级立场^⑧。因为将无产阶级意识观照下的“现实”当成唯一“客观”的现实，新写实主义遮盖了其“现实”呈现的主观性本质。“将某种主观话语构造的现实说成‘见到’的现实，从而将主观的东西说成了客观的东西。”^⑨如雷蒙·阿隆所指出的，“所谓的社会历史的辩证法，是‘现实’变形为‘观念’的结果”^⑩。“新写实”以历史的必然性为出发点，是对“现实”的“观念”呈现，是对革命“现实”的逻辑性建构。它所宣称的所谓“客观”现实，本质上是一种主观的文学想象或美学映像。然而，“新写实”的主要意图并不在于要实现对“现实”的“客观”呈现这一美学目标，而是要以此为途径显示或“暗示”历史发展的必然趋势。它以美学与政治之间天然的亲缘关系为前提，且不断强化这一关系。这自然与茅盾对革命“现实”作“历史”呈现的美学追求格格不入。新写实主义虽然只是中国革命文学大潮中的匆匆过客，但它对“现实”作逻辑性把握的方式却遗留下来，成为以后革命现实主义中占支配地位的美学原则。

在革命现实主义中，“历史的必然性”是一以贯之的红线。文学、美学为一种“进步”的历史观所主宰。“作为革命思想的一个范畴，历史必然性观念本身要比纯粹的法国大革命场景更为可取；哪怕以沉思默想的方式来追忆法国大革命的事件过程，然后将事件简单化为概念，较之历史必然性观念也不免相形见绌。隐藏在现象背后的是一种现实，这种现象是生物的而非历史的，虽然现在，也许是第一次，它完全是一副历史的样子。”^⑪近代以来，以进化的时间意识为核心而形成的进步史观逐渐统治了中国思想界。这一史观和革命话语相融形成了能够裹挟一切的强大力量。而当后来马克思主

① 钱杏邨：《中国新兴文学中的几个具体的问题》，《拓荒者》第1卷第1期，1930年1月10日。

② 克兴：《小资产阶级文艺理论之谬误——评茅盾君底〈从牯岭到东京〉》，《创造月刊》第2卷第5期，1928年12月10日。

③ 钱杏邨：《中国新兴文学中的几个具体的问题》，《拓荒者》第1卷第1期，1930年1月10日。

④ 潘梓年：《到了东京的茅盾》，伏志英编：《茅盾评传》，第245—246页。

⑤ 见1932年1月20日《北斗》第2卷第1期刊发的“创作不振之原因及其出路”中穆木天、郑伯奇的意见。

⑥ 周起应：《文学的真实性》，《现代》第3卷第1期，1933年5月1日。

⑦ 李初梨：《对于所谓“小资产阶级革命文学”底抬头，普罗列塔利亚文学应该怎样防卫自己？——文学运动底新阶段》，《创造月刊》第2卷第6期，1929年1月10日。

⑧ 钱杏邨：《从东京回到武汉——读了茅盾〈从牯岭到东京〉以后》，伏志英编：《茅盾评传》，第310页。

⑨ 余虹：《革命·审美·解构——20世纪中国文学理论的现代性与后现代性》，桂林：广西师范大学出版社，2001年，第178页。

⑩ [法]雷蒙·阿隆：《知识分子的鸦片》，吕一民等译，南京：译林出版社，2005年，第197页。

⑪ [美]汉娜·阿伦特：《论革命》，陈周旺译，南京：译林出版社，2007年，第47页。

义的唯物史观成为支配性的核心观念,革命话语中的“历史必然性”就愈加具有了不可抗拒的魅力。

不能否认,“历史的必然性”中含有对未来的强大信念与无限期许,对于革命大有帮助,革命历史进程的推动与展开所依赖的正是这一观念所具有的强大驱动力。然而另一方面,对“历史的必然性”的唯一强调,则取消了“历史”与“现在”各自单独存在的合法性。光明“未来”的实现是以“历史”与“现在”的牺牲为前提的,而这牺牲又具有毋庸置疑的“应当”性。正如徐复观所言,“一切过去和现代的人们,都不过是作为进步向未来中的一环,成为进步中的手段和工具”^①。这样,通过把未来目的化,过去与现在都得以消解,逻辑的法则替代了历史的法则,真实的历史进程就这样被褫夺了^②。

以揭示“历史的必然性”为最终指归,用某种世界观去把握现实、表现现实,这一美学原则抽空了“现实”所具有的丰富内涵,实际上拒斥了“现实”。它所营造出的光明前景,是一种从观念出发的逻辑性建构,其本质是一种审美的幻象。对“现实”作逻辑建构的“观念”美学借助“历史的必然性”之威力,在对其他异类美学原则的排斥中,逐渐确立了唯我独尊的地位。由《蚀》三部曲而初步引发的“写黑暗还是写光明”的争论,在延安时期的“野百合花”事件中掀起了高潮。表面上看,这似乎是选择写作对象的问题,本质上却是以何种历史观为依托、选择何种美学原则去表现的问题。

在经典现实主义美学中,艺术与现实处于一种依从关系之中,即现实第一性,艺术第二性。正如车尔尼雪夫斯基所认为的那样,“艺术不可能高于现实,它也不抱有这样的目的。它的任务是揭示现实世界现存的丰富性,而不是去虚构不存在的东西。只有完成这一任务,它才能帮助人更踏实地立足于世界,掌握现实的一切方面,成为现实的主人。否则,艺术就会使人迷失方向,不是增强,而是削弱他的力量;不是促进他制服偶然性,而是促使他自身受偶然性的摆布”^③。也就是说,真正的现实主义带来的是人的解放。而在革命文学与现实的审美关系中,“现实”作为某种观念的化身是被预设、被规定的,“现实”在艺术中被规避、被放逐,其丰富性、多面性同时也被遮蔽。艺术对现实的依从关系被倒置,人被某种观念的强大力量所控制。

现实主义提倡揭示历史发展的动力,将“现实”视为一个动态发展的过程,以便从中发掘出本质的、规律性的东西。“要真正认识社会发展的各种推动力,要对这些推动力在人的生活中的作用进行公正的、正确的、深刻而全面的文艺反映,必须以运动的形式来表现,这种运动才揭示出正常事件和例外事件的合乎规律的统一。”^④然而,对历史发展推动力的揭示,不是通过回避现实、简化现实来完成的,恰恰需要正视现实,通过对历史过程的展开、细节的真实描绘来达成对历史发展规律的深刻把握。也正是在这一意义上,恩格斯盛赞巴尔扎克的《人间喜剧》,称它是“现实主义的最伟大胜利之一”^⑤。以此衡量,矛盾的美学追求才是深得现实主义的精神,他说:“真的勇者敢于凝视现实的,是从现实的丑恶中体认出将来的必然,是并没有把它当作预约券而后始信赖。真的有效的工作是要使人们透视过现实的丑恶而自己去认识人类伟大的将来,从而发生信赖。”他提倡“凝视现实,分析现实,揭破现实”,其用意就在于强调“历史过程”的不可脱略。失去了“过程”的光明“现实”,只能是“历史的必然”的虚幻映像,成为海市蜃楼般的“沙上的楼阁”^⑥。

现实主义并不排斥对“现实”进行否定。恰恰相反,现实主义往往在与“现实”的否定性关系中展示其复杂性与多面性,提供对“现实”的深度理解与把握。也就是说,“现实主义意味着我们不要神

① 徐复观:《文化的“进步”观念问题》,李维武编:《徐复观文集》第1卷,武汉:湖北人民出版社,2002年,第28页。

② 陈赅:《困境中的中国现代性意识》,上海:华东师范大学出版社,2005年,第105页。

③ [苏]布尔索夫:《俄国革命民主主义者美学中的现实主义问题》,刘宁、刘保瑞译,北京:中国社会科学出版社,1980年,第150页。

④ [匈]乔治·卢卡契:《叙述与描写——为讨论自然主义和形式主义而作》,中国社会科学院外国文学研究所编:《卢卡契文学论文集》(一),北京:中国社会科学出版社,1980年,第51—52页。

⑤ 恩格斯:《致玛格丽特·哈克奈斯》,《马克思恩格斯全集》第37卷,北京:人民出版社,1971年,第42页。

⑥ 矛盾:《写在〈野蔷薇〉的前面》,《野蔷薇》,上海:大江书铺,1929年,第III页。

话、不要童话、不要梦幻的世界。……‘现实’一词也是一个包含性的字眼：丑恶的、令人厌恶的、粗俗的东西都是艺术的合法题材”^①。而革命“现实主义”从二元对立逻辑出发，将“现实”区隔为“黑暗”与“光明”，这不仅大大简化了“现实”，尤为重要的是，它取消了“黑暗”现实在文学中的合法性，将之视为革命文学中的“异类”而驱逐出去，这显然有悖于现实主义的美学精神。革命需要营造自身的神话，它虽然不反对暴露“黑暗”，但这种“黑暗”只能指向革命的异己力量，而不能指向神圣不可侵犯的“革命”本身。这就要求革命“现实”必须是“光明”的，而不能是“黑暗”的。因此，在“历史必然性”逻辑的支配下，革命现实主义的美学原则实际上否定了“现实”在革命文学中的合法性地位，造成人们对“现实”乃至历史的虚假理解与肤浅认知，带来了现实主义美学精神的沦丧。

四、作为武器的“力之美”

除了在美学原则上对“现实”作一种观念性的呈现之外，革命文学还有其独特的美学追求。自然，这一美学追求服务于最大限度地实现革命文学的政治功利目的。

早在1926年，一声就如此宣称他诗歌的美学追求：“讴歌革命是诗人的超越！”“今后的诗歌是革命的誓师词！/今后的诗歌是革命的进军曲！”^②他的文学主张当然不乏后继之人，在革命风起云涌的时候，就出现了此起彼伏的“革命文化”、“革命文学”的呼声^③。到了1928年，“革命文学”论战使“文学应该作为武器”这一看法愈加深入人心。李初梨就在他的《怎样地建设革命文学》中断言，无产阶级文学应该是机关枪、迫击炮^④。钱杏邨也指出：“普罗文学不是普罗的消闲艺术，是一种斗争的艺术，是一种斗争的利器！”^⑤革命文学论者无不将文学视作战斗的武器，基于这一前提，他们对文学提出了独特的美学要求。即创作主体要将浓烈的革命情绪和震撼人心的强力注入文本之中，以达到感人肺腑、动人心魄的煽动目的。由是，革命文学便需追求一种具有力之美的阳刚风格。

情感作为审美中介的作用早已得到认识。早在1923年，邓中夏就指出，革命若想“唤醒”民众，唤起他们的革命勇气，“不能不首先要激动他们的感情”。在他看来，“激动感情”的方式可以有多种，但文学却是“最有效用的工具”。为了更好地发挥文学的革命效用，必须对文学提出美学上的要求：“文体务求壮伟，气势务求磅礴，造意务求深刻，遣词务求警动。”^⑥

邓中夏的主张在“革命文学”的倡导与实践中虽未得以完全贯彻，但借镜于日俄的“革命文学”理论也同样要求作“激动感情”的美学努力。“文艺里的思想是具现于社会底活生生的事实及具体的生活，且是用音调，色彩，形态，言语等表现出来的。这些艺术的要素是特别能刺激感觉，诱发感情的。而且文艺家对于社会不只是从纯智性的系统上去理解，还要确立一种一定的感情的，即道德的及美的关系。”^⑦革命文学需要的是热情，是激情，它所具有的力量之美主要是指在审美过程中审美主体因情感的共鸣所体验到的冲击力、鼓动力。正如钱杏邨在读冯宪章的诗时所感受到的：“里面流动的热情，有如一把烈火……奔进的，热烈的情绪如一束不可抵抗的炬火，在全集的各处跳动着。这就是你的诗歌里面所有的潜在的力。这种力是极可宝贵的……”^⑧革命的抒情往往是奔放的而不是内敛的，它力戒委婉含蓄、缠绵悱恻，相反却直抒胸臆、一泻千里、汪洋恣肆，以摇荡性情而收战斗之功。因此，革命文学中往往不存在情感的张力，而是充满了向外奔突的热力，这使得其审美效果不可能是

① [美]雷内·韦勒克：《批评的概念》，张金言译，杭州：中国美术学院出版社，1999年，第231页。

② 一声：《誓诗——闪电周刊发刊词》，《中国青年》第124期，1926年6月20日。

③ 1927年，在革命中心的广州和汉口出版的报刊上，关于“革命文艺”、“革命文学”、“革命文化”的呼吁与讨论比比皆是，可参见当时的广州《民国日报》、汉口《民国日报》和汉口《中央日报》。

④ 李初梨：《怎样地建设革命文学》，《文化批判》第2号，1928年2月15日。

⑤ 钱杏邨：《幻灭动摇的时代推动论》，《海风周报》第14、15期合刊，1929年4月21日。

⑥ 中夏：《贡献于新诗人之前》，《中国青年》第10期，1923年12月22日。

⑦ 彭康：《革命文艺与大众文艺》，《创造月刊》第2卷第4期，1928年11月10日。

⑧ 钱杏邨：《作品论》，上海：沪滨书店，1929年，第106页。

“深刻的传染”，而只能是“狂暴的煽动”^①。

力之美体现在蒋光慈、华汉等人以及此后的革命小说中，在苑尔、程少怀、冯宪章、殷夫等人的革命诗歌中则表现得尤为明显。试以程少怀《火焰》之片段为例：

力呀！力呀！力呀！/烧呀！烧呀！烧呀！/烧毁宇宙的囚牢！/烧毁宇宙的荆草！/烧毁宇宙的狼豹！/火的力；力的力！/我欢叫，我在欢叫！/我在将你炎炎的名字欢叫！^②

作者如火焰般炽热的情绪与诗歌铿锵有力的排比、反复融为一体，澎湃的激情一浪高过一浪，使每一诗句都成了跃动的火焰，全诗则涌动着滔滔不绝、撼山动岳的力量之流。

革命文学力之美的形成除了情感上的冲击之外，还与它追求的“粗暴”有关。“粗暴”本身就是一种强力。从审美关系上来说，“粗暴”体现出的是主体对客体的愤恨之情与破坏冲动，这无疑是一种革命情绪。因此，钱杏邨说，“革命者不是优美的处子，劳动文学的生命就是粗暴”^③。蒋光慈也明确宣布要将“粗暴”作为自己的美学追求^④。从艺术手法上看，“粗暴”不仅是一种抒情方式，还包括语言上的粗犷刚劲，叙事上的平铺直叙，绝不精雕细琢、温文尔雅，绝不曲折跌宕、婉转细致。因此，“粗暴”是情感与形式相交融而形成的独特风格，虽然粗砺，却充满了阳刚之气。《流沙》创刊之时就号召一种“暴风骤雨的文学”，这种文学是“粗暴的叫喊”，是“霹雳一声的春雷”，是“卷地而来的狂风”，虽没有节奏，也没有音阶，却实现了“Simple and Strong”的美学要求^⑤。

无论是对情感的重视，还是对“粗暴”的追求，革命文学实际上都是在鼓励生命原始强力的爆发，它连接并直接作用于人的感性领域。革命文学所具有的煽动之力或者政治认同正是通过情感这一感性中介获得的。“美只是凭借肉体实施的政治秩序，只是政治秩序刺激眼睛、激荡心灵的方式。”^⑥革命美学看重的正是个体身体内部深潜的感性能量，通过感官的刺激与审美情感的鼓动，这种强大的能量被召唤出来，进而被引向政治权力预设的轨道，成为具有冲击力与破坏力的革命武器。因此，革命美学既是政治化的美学，也是美学化的政治。如王斑所揭示的：“美学化的政治则是表现为这样一种权力，它植根并运行在个人大脑、情感和趣味等的内部世界；它植根于我们创造意义和推进文化的过程中所依赖的象征活动与感知模式。在这方面，政治没有假借美学的外衣，而是本身化身为某种形式的艺术和象征行为。”^⑦在革命美学中，政治与美学水乳交融，很难剥离。或者说，政治不可避免地要将自身审美化；美学并不仅仅是政治的工具，更是政治的一种存在方式。

五、从静穆、和谐到动荡、斗争

革命美学对力量的追求与崇拜一方面出于美学化政治的需要，另一方面源于审美关系中主客体之间的对立关系。这一关系无疑是对现实革命斗争的再现或想象。主体要在与外在力量的斗争中取得胜利，必须强化自身的主体能力。主客体之间的矛盾、冲突、对立、斗争甚至你死我活，决定了革命美学动荡、斗争的审美特征和崇高的审美理想，这为中国现代美学的发展植入了新的审美元素，促进了中国美学由“优美”到“崇高”的现代转型。

革命文学中深嵌着一种二元对立的思维模式，具体表现为革命个体与外部世界、社会现实以及反革命者之间不可调和的斗争。革命文学就是在这两种敌对力量此消彼长的张力中展开的。表现自我与社会之间的冲突、斗争构成了革命文学的核心。“我们的文学的终极的目的是在废止资本主

① 赵冷(王任叔):《革命文学的我见》，霁楼(王任叔)编:《革命文学论文集》，上海：生路社，1928年，第245页。

② 程少怀:《火焰》，《创造月刊》第2卷第5期，1928年12月10日。

③ 钱杏邨:《〈野祭〉》，《太阳月刊》2月号，1928年2月1日。

④ 蒋光赤:《〈鸭绿江上〉的自序诗》，《鸭绿江上》，上海：亚东图书馆，1927年。

⑤ 同人:《前言》，《流沙》第1期，1928年3月15日。

⑥ [英]特里·伊格尔顿:《审美意识形态》，王杰等译，桂林：广西师范大学出版社，2001年，第27页。

⑦ [美]王斑:《历史的崇高形象——二十世纪中国的美学与政治》，孟祥春译，上海：上海三联书店，2008年，“引言”第15页。

义的社会秩序,所以无疑的阶级争斗应该是我们一切作品中的最基本的主题。”^①不仅如此,革命的美学原则还要从这种斗争中揭示出“历史的必然性”,指示光明的前景,这无不需要主体力量的高扬。

革命美学的审美关系以主体及其理性能力为中心,表现为主体与客体、人与自然、个人与社会、感性与理性之间的对立与冲突。这与中国古典美学的审美关系截然不同。“古代审美关系的基本特点是客体对象对主体的优势地位以及审美对实践关系的依附。”这种审美关系来源于古代主体社会实践能力的贫弱及其对外部世界的依从,也就是说,古代“主体”尚未真正上升至主体的水平^②。从认识论上看,古代主体对外部世界的认识还只是出于一种素朴的辩证思维,他们只能“浑沌地、笼统地把握着运动着的事物的总体”,把“和”作为一种最高的理想和最高的标准,去判断一切事物^③。与此根本不同的是,革命的主体以“唯物辩证法”去把握外部世界,号称认清了世界的本质和历史的真相,由对外部世界的依从变为世界的主人。中国古代审美关系的特点决定了中国古典美学“优美”的审美理想和静穆、和谐的美学品性;而革命美学则以动荡、斗争为特征,以“崇高”为其审美理想。

“崇高”是中国近现代思想界的渴望。对“崇高”的呼唤,自王国维始,到鲁迅、李大钊、陈独秀,构成了一个绵延不绝的历史谱系。此谱系中,不容忽视却常常被忽视的,是革命美学在中国美学现代转型过程中的地位和作用。邓中夏等人出于功利目的对诗歌所作的美学要求与鲁迅在《摩罗诗力说》中的美学主张有颇多相通之处。可以说,革命美学承继了中国近现代以来对“崇高”这一审美理想,并将之从理论层面付诸文学实践,不论其成败得失如何,都有力地促进了中国美学的现代转型。

在美学上实现由静穆、和谐向动荡、斗争的转变是革命作家明确而自觉的追求,它实际上也构成了中国美学现代转型的一部分。邹容在创作《革命军》之时就遭遇到了美学转型中的困惑,在写给章太炎的信中,他说:“欲以立懦夫、定民志,故辞多恣肆,无所回避,然得无恶其不文耶?”邹容所谓的“不文”,依据的正是中国古典美学和谐、优雅、精致的评价标准。而“辞多恣肆,无所回避”所追求的,却是慷慨激昂、热情洋溢、粗暴凌厉的“力之美”。其动荡、粗砺、壮丽、阳刚的风格自然不符合中国传统文学“美”的标准。然而,在章太炎看来,这种“不文”之美却大有用途。其原因就在于“世皆瞶昧而不知话言”,若为文“温藉”、“讽切”,虽然合乎古典美的标准,但“能化者几何”?只有以“跳踉转跃言之”,“震以雷霆之声”,方能“所化远矣”,由此打消了邹容的顾虑:“藉非不文,何以致是也?”^④

若说邹容还纠缠在传统与现代的美学矛盾之中的话,郭沫若在美学上的转变则显得迅速而坚定。在1928年发表的《对月》诗开篇,诗人就表示了对月亮的陌生:“我是好久没有和你见面……和我相别好像有好几十年。”在这里,月亮并不是一个自然的存在,而是一种传统文人情怀的象征,也是优柔、和谐、蕴藉的旧风格的代表,但诗人对此已经形同陌路。可“那银灰色的情感”似乎一时之间又难以排遣,“还留恋着我,不想离缘”。诗人看似对月坦言,实则是自我期许:“我没有你那超然的情绪,/我没有你那幽静的心弦。/我所希望的是狂暴的音乐/犹如鞞鞞的鞞鼓声浪喧天。”这说明,他所追求的不再是月光一般朦胧、恬静的美,而是在争斗中表现出的撼人心魄的雄浑动荡之美:“或者如那浩茫的大海/轰隆隆地鼓浪而前,/打在那万仞的岩头,/撼地的声音随水花飞溅。”^⑤

实际上,无论何种形式的“革命”和“革命文学”,都需要强化主体的力量,突出主体与客体、个人与社会之间的矛盾对立,这本是“革命”得以展开的动力所在。因此,自革命话语出现于文学,无论是“种族革命”、“家庭革命”还是“文学革命”、“社会革命”,无不使文学中充满了紧张激烈、扣人心弦的斗争,新的审美质素已经萌生。这一美学上的新变自晚清始,《革命军》、《猛回头》、《警世钟》、《自由

① 沈端先:《创作月评》,《北斗》第2卷第3、4期合刊,1932年7月20日。

② 邹华:《20世纪中国美学研究》,上海:复旦大学出版社,2003年,第2-3页。

③ 周来祥:《古代的美·近代的美·现代的美》,长春:东北师范大学出版社,1996年,第87页。

④ 以上所引皆见邹容《革命军》“章序”,张玉法编:《晚清革命文学》,台北:经世书局,1981年,第106-107页。

⑤ 《对月》一诗收入郭沫若诗集《恢复》,于1928年3月出版。以上所引见《郭沫若全集》文学编第1卷,北京:人民文学出版社,1982年,第376-377页。

结婚》等鼓动“排满革命”之作品的美学风格已经迥异于中国传统文学。到了1928年,“革命文学”论争引发了中国现代文坛的集体“转向”,这既是一次话语上的转型,也是一次美学上的集体转型。对“革命文学”的倡导不仅拓宽了中国现代文学的表现领域,也为中国现代文学提供了新的且较为系统的美学规范,并将之大规模地付诸实践,其影响既深且巨。这种受二元对立思维模式制约的斗争、动荡的“崇高”美学,在“抗战文学”、“十七年文学”和“文革文学”中得以发扬光大。毋庸置疑,革命美学为中国美学的现代转型提供了理论与实践上的探索,已构成了中国现代文学的一个美学传统。

革命美学对斗争、动荡、阳刚、雄健等风格的追求有其历史的必然性。审美的标准并不是恒定不变的,它受到政治、经济、文化等多种因素的影响。时代的变迁必然会带来“美”的追求上的差异。因此,革命美学是风起云涌的革命时代的产物,它折射出的是在动荡不安、激情燃烧的年代人们审美趣味的变化。然而,革命美学排斥对自主的“美”的追求,在追求“崇高”美理想的过程中,忽视了艺术美的难度与深度,显现出粗糙、单一、偏执与排他的若干品性,这无不使它走向了对现代性的偏离。

六、革命美学的“非现代性”局限

历史地看,革命美学一开始就是现代性与非现代性两种品质交织并存的复合体,由此显现的,是中国革命的现代性悖论在中国现代文学中的历史投影。

革命美学的非现代品质首先体现在,它取消了审美现代性自主存在的合法性,毁坏了审美现代性与社会现代性之间应有的张力结构。文学他律单方突进的结果,必然是文学审美品质的粗糙和格调的低下。这一美学品质是持续半个多世纪的革命文学的普遍特点,在晚清时就已经表现得淋漓尽致。《东欧女豪杰》、《自由结婚》等宣传、鼓动革命的小说中充斥着连篇累牍的演说辞,语言枯燥,情节单一,虽然热情澎湃,却很难让人产生艺术上的美感。邹容“不文”的美学追求在1928年转变成了“粗暴”的理论自觉,重阶级意识的袒露,重煽动的速效之功,反对资产阶级精雕细琢的艺术之美,几乎成为当时“革命文学”阵营的美学共识。冯乃超干脆说:“诗人们,/制作你们的诗歌,/一如写我们的口号!”^①综观“革命文学”的诸作,虽然粗暴有力,但这种力量只是“文字表面上的‘剑拔弩张’”^②。它注重的只是短促的煽情效果,不可能持久而深入人心,更没有什么深厚的美学意蕴,显得浅薄而粗陋。无论是小说、戏剧还是诗歌,标语口号触目皆是^③。“革命文学”创作的唯一门槛就是所谓的阶级意识,也就是说,只要表露了无产阶级意识,就是名副其实的“革命文学”。这实际上取消了文学的艺术评价标准,使“革命文学”对几乎所有人都开放,由此必然造成创作上的鱼龙混杂和创作水准的急剧下降。公式化、模式化在所难免,美学上的单调、乏味、粗俗更是让人不堪卒读^④。所以茅盾说:“一九二八到三〇年这一时期所产生的作品,现在差不多公认是失败。”^⑤这话是不为过的。

1930年初到1932年的“文艺大众化”讨论,实际上是一场再造文学知识主体与历史主体的文学运动。其间虽然伴随着对“革命文学”的“概念主义”、“脸谱主义”等不良倾向的清算,但并未找到病根。相反,它所开出的“大众化”的药方却试图取消知识分子作为文学知识主体的身份与资格,其结果只能使文学从一个泥潭跌入另一个泥潭。“通俗到不成文艺都可以”^⑥的文艺,还有什么美学价值可言?革命文学实际上走向了“反文学”,革命美学也走向了“反审美”。

① 冯乃超:《诗人们》,《文化》(《文化批判》)第5号,出版日期不详。

② 伯元(茅盾):《力的表现》,《申报·自由谈》,1933年12月1日。

③ 极端的例子如罗澜的诗歌《北风》:“杀呀!杀呀!杀!杀!杀!”见《我们月刊》第2号,1928年6月20日。伊林诗歌的题目就是“干”,见《思想月刊》第2期,1928年9月15日。

④ 《流沙》的编辑在“后记”中说:“接到的投稿,十封就有九封是诗,而这些诗呢,又都是同样的格调,不管是长是短,总是三分之二笼统的叙说工农群众的痛苦,接着的三分之一就作鼓励煽动之辞,去反抗反抗,反抗。在作者个人,他只能有一首,而本刊上印出来却首首都是这一套,岂不嫌太单调吗!”见华民:《后语》,《流沙》第5期,1928年5月15日。

⑤ 茅盾:《〈地泉〉读后感》,见华汉:《地泉》,上海:潮风书局,1932年,“序”第14页。

⑥ 郭沫若:《新兴大众文艺的认识》,《大众文艺》第2卷第3期,1930年3月。

众所周知,现代性的重要特征是自主性与多元性。一方面,革命美学中的“美”从未获得过自主性,总是与政治纠缠杂糅;另一方面,革命美学又总是以唯我独尊的姿态出现,排斥、打击其他美学原则、美学实践的存在,取消了美学发展的多样性。1926年,郭沫若就宣称文学只有两种,要么是革命的文学,要么是反革命的文学^①。这分明将政治上的二元对立迁移到了文学上。1928年的“革命文学”提倡者更试图形成美学上的专制主义。但很显然,处于政治与商业之张力中的1930年代文学,其生产方式已非一种政治权力所能支配^②。1930年代文学的繁荣局面及其所取得的成就与此密切相关,美学上的多元化实际上也宣告了文化专制图谋的破产。

革命美学的一元化还造成了其崇高美理想的失落。革命美学对“崇高”的追求,根本上来源于中国革命创造新的历史主体的现代性目标。在革命及其美学中,历史的主体才是崇高的本质。因此,革命美学崇高美之追求能否实现,与历史主体在革命和革命文学中是否具有自主性息息相关。崇高美之所以诞生在主体与客体、个人与社会、感性与理性的冲突之中,是因为外在客体力量的压抑或压迫激发了人的本质力量,在与之相对抗的过程中,人的尊严与气度或曰主体性得以彰显。在康德看来,人在感性无法把握客体对象之时,不得不借助理性和想象力之间的矛盾运动来完成对客体对象的超越,这一由恐惧、痛苦到欢欣、愉悦的审崇高过程体现出的正是人的自由和生命力量^③。李泽厚所定义的崇高所凸显出的仍旧是人在客观实践和斗争中表现出的人作为主体的实践力量。“崇高的根源产生在人类社会生活的客观实践和斗争中,……实实在在的人对现实的不屈不挠的生产斗争、阶级斗争和科学实验的革命实践,才是崇高的根源和实质。”在实践对现实的艰巨斗争中,“表现了主体实践力量的现实的或潜在的威力和胜利,这就不但不能掩盖而且还经常造成或增强力量的光芒,使人们在它面前奋发兴起,鞭策自己去更加勇敢地斗争”^④。无论在康德还是在李泽厚那里,崇高美都是高扬的主体精神的审美表达,在与外部世界的冲突与斗争中,个体印证了自身作为主体的价值与尊严。崇高美理想“克服了古代和谐的非主体倾向,将美和美的创造引向了人的需要和目的”。因此,它往往“成为人追求解放和自由的现实斗争和社会理想的先导”^⑤。

革命美学对崇高美理想的追求,同样应该是历史主体寻求解放和自由、重获价值与尊严这一深层渴望的审美体现。革命是斗争,是反封建,是反帝国主义、殖民主义,是人民的解放,是创造新的历史主体的宏大工程。那么,其文学,较之其他保守或渐进的文学,自然要显露出崇高的形象。在此,革命被视作个体欲望的集体表达,与历史主体追求解放与自由的内在要求大体一致。然而,当革命将个体解放的目标悬置起来,去追求一种被抽空了具体内涵的高高在上的“集体”利益或“大众”的解放,那么,革命的现代性光环就会褪去。并且,在“不断革命”的推动下,“革命”更变质为一种虚幻的永久持续的乌托邦冲动。此时,革命美学所追求的崇高就不再与历史主体对自由与解放的追求相一致,历史主体在此并不是自主的,而是一个被“征唤”的对象;或者沦为某种观念和历史发展趋势的代言人,失去其应有的丰富内涵。在这种“崇高”美的鼓动下,历史的“主体”沦为工具,听命于权威,义无反顾地投身于虚幻的乌托邦建设中,其自主性已经完全丧失,成了齐泽克所谓的“意识形态的崇高客体”。这种“崇高”实际上不是主体精神的高扬,恰恰是压制或取消。然而,历史的遗憾就在于,正如革命的反现代性常常被其现代性光芒所掩盖一样,革命美学的“伪崇高”与“崇高”常常纠缠在一起,让人难辨真伪。革命美学的“伪崇高”虽然给意识形态带来了便利,却不可能将人导向人的目的,更不可能取得美学上的成就。

革命美学大致呈现出由“崇高”逐渐向“伪崇高”滑落的历史趋势。其历史主体也从清晰的个体

① 郭沫若:《革命与文学》,《创造月刊》第1卷第3期,1926年5月16日。

② 详见李跃力:《论1930年代革命文学的“资本化”》,《陕西师范大学学报》(哲学社会科学版)2010年第1期。

③ [德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2002年,第83页。

④ 李泽厚:《关于崇高与滑稽》,《美学旧作集》,天津:天津社会科学院出版社,2002年,第128、129页。

⑤ 邹华:《20世纪中国美学研究》,第9页。

逐渐演变为一个虚幻的高高在上的集体或集体化的英雄。在这个过程中,个体欲求的合法性逐渐被取消。革命与革命美学排他性在此也展露无遗。“崇高”绝不是通过褫夺、删除个体欲求而实现的,恰恰是以之为基础的主体精神的高扬与升华。将个体欲求囊括在内的“革命”,其“崇高”性不仅不会有丝毫削减,反而显得十分真实、深刻。相反,革命与革命美学通过压抑—升华机制而营造的崇高形象,实际上抽空了“崇高”的内涵,使主体沦为革命理性的化身,显得空洞而虚假。

在崇高美中,主客体之间的对立、冲突并不意味着二者之间毫无联系。相反,主客体之间存在着深刻的内在关联。客体因主体的努力展现出更多更丰富的内涵,主体因客体的阻碍而不断得以提升,二者相反相成。客体的力量越是强大,主体的价值与尊严就越是耀眼夺目。正如黑格尔所说的:“人格的伟大和刚强只有借矛盾对立的伟大和刚强才能衡量出来,心灵从这对立矛盾中挣扎出来,才使自己回到统一;环境的互相冲突愈众多,愈艰巨,矛盾的破坏力愈大而心灵仍能坚持自己的性格,也就愈显出主体性格的深厚和坚强。只有在这种发展中,理念和理想的威力才能保持住,因为在否定中能保持住它自己,才足以见出威力。”^①也就是说,崇高美的实现,得益于主客体之间的张力。如果将主体力量片面、过度夸大,就会使主客体之间的张力结构变得脆弱而松散,甚至不堪一击。此时,它所追求的“崇高”就会变得浅薄而庸俗,也不可能使人获得真正崇高的审美感受。

在追求崇高美理想的过程中,革命美学存在着将主体无限放大,将客体矮化、丑化、弱化的倾向。这一倾向在1930年代的革命文学中初露端倪^②,在以后的文学实践中沉潜升降,到“文革文学”则走向了极致。1932年,钱杏邨就曾批评过华汉《地泉》中存在的“浪漫主义倾向”^③。所谓的“浪漫主义”,就是将外部势力过度弱化的做法。这种“团圆主义”、“个人主义的英雄主义”倾向虽然在“文艺大众化”的讨论中遭到了激烈的批评,但主体力量的放大却是无法抑止的趋势,其中凝聚着人们对革命胜利的强烈渴望。“十七年文学”中,新国家的建立更加深了革命美学对主体力量的崇拜,革命文学中充满了改天换地、无往不胜的革命豪情,这种豪情与激动渗透在文学的各个角落。诗人郭小川“在社会主义高潮中”放歌:“滚吧/什么不可克服的困难/什么不可逾越的高山险道……,/都是些/荒诞无稽的神话/不值一笑!”^④当反动势力在革命者眼中成了静止的、衰弱的、没落的、僵死的对象,那主客体之间紧张、对立的张力就不复存在了。此时,革命美学所追求的崇高,已经失去了其本质意义,历史主体的主体性也荡然无存。正如伊格尔顿所反问的:“如果世界被缩小为恭顺的自我镜像,这个主体的优越性又体现在哪里呢?”“世界证实我的主体性,这点很重要,但只有我把世界当作是第一性的,我才能成为一个主体。”^⑤尤其值得注意的是,革命美学中主客体张力的消失,“主体”精神的无限制蔓延,所形成的不是真正的“崇高”,而是一个“崇高”的幻象。

[责任编辑 贺立华]

① [德]黑格尔:《美学》第一卷,朱光潜译,北京:商务印书馆,1997年,第227—228页。

② 如迅雷在《叛乱的幽灵》中写道:“我们是创造的主宰!/我们是上帝的爸爸!/……老子是上帝的爷爷!”载《太阳月刊》2月号,1928年2月1日。

③ 钱杏邨指出:“《转换》里的一个女英雄,她被捕了,马上就实现了那位转换的英雄前来搭救,如‘火烧红莲寺’;同时,革命的父亲被枪毙的时候,那位射击手竟是他的儿子;于是‘刀下留人’,于是宣传,于是四个人大联合,于是第二天早上革命成功万岁。”见钱杏邨:《地泉序》,见华汉:《地泉》,第22—23页。

④ 郭小川:《郭小川诗选》,北京:人民文学出版社,1977年,第36—37页。

⑤ [英]特里·伊格尔顿:《审美意识形态》,桂林:广西师范大学出版社,2002年,第61、62页。

西汉封爵孔子的两种走向:血缘性与非血缘性

李纪祥

摘要:在孔庙兴起于中央国学之前,曾经历过一段以孔子为“殷后”或是“宋后”的封谥历史,这是一种以孔子的血缘性作为封爵与尊崇依据的走向,与学制中以“学”为依据的先师或先圣之非血缘性崇孔走向不同。前汉初期,帝王异姓若欲对孔子表达尊敬,则需至鲁地的孔府家庙中对孔子行礼以致其敬。汉成帝时,追谥孔子之诏令使孔子与古代圣王等列并称,宣示了“圣王之统”与“学术之统”二合为一的指标性。在新朝始建国元年的王莽诏令中,“周公、孔子”与“四代古宗”一齐出现。王莽的选择,摆脱了“殷后之统”的血缘性思考之方向,而从非血缘性的角度思考崇孔与封爵,孔子的德业遂与周公的功业具有等量齐观的历史地位与定位。

关键词:血缘性;非血缘性;殷宋之后;褒成宣尼公

以异姓而为“祭孔”之事件,必起于孔子歿后;以异姓之帝王皇权之尊而于一己之朝廷中行“祭孔”之礼而成为“国典”,更是甚晚之事。西汉一朝,实无皇家刘氏于朝廷中向异姓“孔家”行“祭孔”典礼之事,文献中亦未见有此记载。作为帝王之家的“刘姓”,相对于曲阜孔氏而言,实为“异姓”。贵为皇家的“异姓”,绝无在中央朝廷所在为异姓筑庙,并置孔子为“主”而行庙祭之可能,既无其礼,也无其理。在汉武帝定下崇儒之国策后,皇室如欲对孔子表达尊崇之意,则需至曲阜孔氏家庙。在历史的认知下,“崇儒”的尊孔与异姓皇家于中央的“祭孔”,实为两种不同的范畴,“崇儒”与“祭孔”要交集在一起成为后来所认知的“庙学合一”,其实系历经了长时间的历史演变。若究其初始,则汉武之崇儒事固可视为影响汉代历史甚巨之大事,却不足以据此而论“汉家刘姓于朝廷以异姓而祭孔”。

前汉之初期,固然已历功臣外戚集团之分权,也历经黄老思想之休养生息,至汉武帝时,方纳儒议,独尊儒术,尊崇孔子,设立博士,为弟子设员以传六经之学。帝王异姓若欲对孔子表达尊敬,惟至山东鲁地的孔府家庙中对孔子行礼以致其敬。然则何以必至鲁地?盖惟曲阜方有以孔子为中心的血缘性孔庙也!异姓关系的交往中于丧有吊有奠,作为同姓之“主”者受自家血缘性宗后之行祭,异姓者亦可至其庙中向“主”行祭礼以致其敬,这本是两异姓间的相互为礼;因之,作为帝王的皇家刘姓至曲阜向孔子行祭,也是表达对于曲阜孔氏及其后裔的尊重或特别尊重,此外无他处可以庙致敬也。西汉时期,汉朝制度中并无博士与其弟子在太学中向孔子致敬的仪式,也绝无皇家刘氏以异姓而代表国家向孔子致敬的祭典出现过。

古时的释奠礼中必须祭祀“先师”,因“先师”作为受祭者,其与主祭者间不仅有着“学”的纵向联系,于宗法上也有其血缘的联系,同属于一个血缘性下的宗法群体。逮于秦汉废封建而行郡县之制,天下惟有一家可以因其血缘性而代代相传,于西汉之朝便是刘姓,此皇家之一姓,自有其宗庙以行宗祀祭典;以刘姓之尊向异姓之孔行祭典于朝廷中,则必为“国典”,而当时实无此种国典。

孔子歿后,“祭于庙礼”事,皆于家庙中举行。异姓门人因血缘同宗,故当时必无门人为孔子“设主”以行“祭”之事。逮于秦及西汉一统,官方皇家政权皆自有宗庙,也仍无此种观念与作为出现:帝

王于朝廷内设常时之庙且专以孔子为“主”而行“祭”事。有之,则唯趋鲁地孔宅孔庙向孔子设祭以表尊崇而已。而作为民间之后学者,一来既不能“设主”,二来授学之先师乃系异姓者,非我所宗、非我所庙;那么,作为“异姓者”,如何方能为孔子设“神主”以行“祭礼”呢?即便是曲阜鲁地,异姓者为他姓祖祢行“祭礼”,宁非一非常、可怪之异事!

若欲追问官方何时于中央太学中设庙置主,以孔子为尊,并且再度恢复古制中的“释奠礼”于当代,则请从前汉时期孔子在其身后的谥号受封以上升其地位说起。欲言孔子本身在其身后的地位之与官方受封发生关系,则又需先自西汉官方欲推尊孔子为“殷后”的诏令开始。汉成帝时,追谥孔子之帝王诏令颁布后,方使孔子正式登上历史舞台,与古代圣王等列并称;而孔子在谥号上的受封,亦显示朝廷已注意孔子身份的等第,不再将视野局限于其生前仅是“卿大夫”的官爵等第而已,此点正反映出西汉官方在汉武帝之后的政策走向,已开始注意孔子身后之爵位。盖追谥孔子这一行动背后的意义,系将孔子与古代历史中的圣王等列,官方对于孔子的关注,已由汉武帝的设立太学、博士、博士弟子员的兴学政策,转向此一兴学政策中的核心人物:孔子。孔子的地位在历史发展过程中随着其学成为国家教育政策主流而逐渐提升,惟如何提升,由于过去的历史舞台尚不曾出现过“布衣”型的崇高圣人,因此,汉家君臣从殷后或宋后的血缘之统嗣来封爵孔子,正足以反映此一提升孔子地位的思维在实际面的运作。值得关注的是,此一运作其初并未将孔子置于非血缘性的“学术之统”中,而系由“圣王之嗣”的面向也就是意图自孔子自身的血缘性来思考如何提升孔子的地位!本文的主轴,便系集中于汉家对孔子的追谥封爵事件及其后续发展变化上,作一探讨。过去学界对于汉代历史上孔子追谥受封事件,研究较歉,孔子究竟被定位为“殷周汉”三统中存二王之后的殷宋后裔?还是定调在“兴学校、行教化”的“先圣师”?后世尊孔的主轴虽然是朝向后者的方向,但不意味着西汉时代没有其他尊孔的思维模式与主张。

一、“孔后历史”与西汉国家体制中的“尊孔”

国家政权的封谥孔子,其初未必是以“周孔”为称,而其时的“先圣”与“先师”也不必定然便是后世“周孔”的用法,或是唐代“孔颜”的联称、专称用词。盖汉初以来,“先圣”一词所指,仅指历史中的开国或中兴帝王,周代则文王、武王、成王、周公皆为先圣之一,而孔子是此际的“先圣”之一否?显然不是!在孔子身后,首先给予孔子以荣耀等第,而授予其“世世传家”之概念者,当推司马迁之笔。过去有不少记载或是观点都认为在鲁哀公时的吊祭文是第一位给予孔子以尊崇者,则鲁哀公不啻是第一位以诸侯之尊而给予孔子致敬者。但鲁哀公并未亲临孔府,同时,他的吊文也被子贡批驳为失礼之文;可见对孔门弟子而言,并不认为鲁国官方对孔子有其身后褒荣崇敬之举^①!

司马迁之笔,在崇孔性上实先于汉家之帝王。司马迁于《史记》中,于“世家”体裁为孔子立“孔子世家”,正足以见司马迁个人的“一家言”之观点,自“世世传衍”出发,立于汉武之世而瞭望历史世界中的孔子位所;是故,司马迁笔下的“孔子世家”,不仅因尊崇而为其立传,写下了历史上的第一篇孔子传记,“世家”一词亦隐喻着司马迁于孔子歿后的笔下崇祀。“世家”之“家”在先秦本指贵族诸侯国所封与卿大夫之采邑而言,至司马迁时已有秦一统后的县与郡的郡守、县令所辖之户口单位的血缘体,因此,“世家”之“家”一方面可指春秋与战国时期的诸国之“鲁世家”、“齐世家”、“燕世家”、“赵世家”、“魏世家”、“韩世家”而立体,一方面亦已指汉时以一户口单位之血缘体的家庭结构之“家”,孔子立世家之“家”,即指此而“世”之。又,汉世以学术传衍而称“家”,首见之者即为司马迁之父司马谈的

^① 或曰刘邦是首位以帝王之尊向孔子以太牢行祭者,然此事未知与后世孔庙意涵下的国典有何关系。在《史记》与《汉书》中均载有高祖过鲁以太牢祀孔子事。汉高祖之所以过鲁必祀孔子者,当又有一层背景,此即项羽亡后,其所辖居然是鲁地最后下,此不啻谓汉楚之争天下的过程中,最后平定的一块楚地,便是鲁地,则高祖平定英布之叛后,过鲁以太牢祀孔,仍如经某地向该地之大老士绅吊祭或是登门拜访表意之义,此与正文所言汉家之“尊孔”义是否相同?值得细思!而刘邦所以以太牢为祭,当系有人建言以笼络儒生,然建言者谁?祭于何处?《史》、《汉》所载均未明言,语焉不详,惟“过鲁”一词而已。

《论六家要指》^①，既然“家”已可自血缘性而转指非血缘性的学术传衍，或由师授之传衍而称“师法”、或由经典之传授而称“家法”，则孔子之立“世家”，当有此后来非血缘性之意义，总循其本，称立世家之体予孔子，当为司马迁之创体变例。然其所以创体变例，据其所居汉世之历史观之，其所以“家”者，仍因袭自孔子之“世”传汉世二百余年而来之结果也。故“世家”之体可指“血缘性”，亦可以特指“非血缘性”。若为前者，则专指孔子之嫡胤之世传于家，若谓后者，则司马迁之特笔崇孔义尤深。故司马迁《孔子世家》中于孔子歿后，所接续之书写与叙事，乃在于弟子之服丧与守墓，此义则显示司马迁之特笔系将“孔子世家”叙事书写之焦点，置于“孔门”，以彰“孔氏学的传衍性”上，若然，则“世家”一词，专指“非血缘性”的“家学”矣。是故《儒林列传》者，谓孔氏学之传世，由鲁哀公以迄于汉，其间正有着私人性的“孔门”与汉代官方之设立博士传孔氏学之变化与衔接在其间也。汉武帝时从董仲舒对策议独尊儒术、又从公孙弘议设博士弟子员，论者谓汉武帝之时实为汉世兴学之始。故班固《汉书·儒林传赞》云：“自武帝立《五经》博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄，迄于元始，百有余年，传业者浸盛，支叶蕃滋。”《汉书·董仲舒传》亦记云：“仲舒对曰：……故养士之大者，莫大乎太学；太学者，贤士之所关也，教化之本原也。……臣愿陛下兴太学，置明师，以养天下之士。”又云：“自武帝初立，魏其、武安侯为相而隆儒矣。及仲舒对册，推明孔氏，抑黜百家，立学校之官，州郡举茂材孝廉，皆自仲舒发之。”又《汉书·匡张孔马传赞》曰：“自孝武兴学，公孙弘以儒相，其后蔡义、韦贤、玄成、匡衡、张禹、翟方进、孔光、平当、马宫及当子晏咸以儒家居宰相位，服儒衣冠，传先王语。”《汉书》所记，皆以汉代中央太学之设立，始自武帝，又以首议之功，归诸董仲舒。是《汉书》中的观点及其史述，所谓中央兴太学，其内容既自仲舒发之，则所谓“以养天下士”与夫由“置明师”而养之者，其“师”所授、其“士”所受之内容，皆在孔子所传述之六艺经学，亦即所谓“儒学”。故汉代尊孔，实集中于“兴学”与“立学”一面，武帝所立学校之官，以及置“博士弟子员”之“弟子”，“太学”、“明师”、“弟子”，已经将孔子置于核心位所而环绕出一个新朝代中的“新学”矣，而此“新学”，实以“孔子”为核心而成。《汉书·循吏传》云：“至武帝时，乃令天下郡国皆立学校官，自文翁为之始云。”此一史述则系记载了汉初迄汉武帝之时的地方性郡国亦兴立学校之实。

因此，“孔子”能够在后世进入国家级典礼的“释奠”崇祀中，其前提与要件，乃在于必须先有帝王倡议“兴学”之举。是故汉、魏、晋之世代，必先有中央朝廷之“兴学”，立“太学”、“辟雍”，而后方得有关于太学中举行“释奠”以祭“先圣”或“先师”，若受祀之“先圣”或“先师”之任一者为“孔子”，则“释奠”之新礼可谓以“孔氏学”为中心下的“释奠/祭孔”，此时的国家级之兴学释奠与祭祀先师孔子已合而为一，所谓的以“祭孔”为中心向“先圣”“先师”致意之“释奠新礼”乃在历史中逐渐形成。苏良嗣《文庙祀典考》后序云：“曩时学与庙异，故释奠在学、享祀在庙，截然不同。考之西汉之祀孔子，只在鲁庙；而东汉行释菜、释奠之礼，则皆在国学。”“学与庙异”，已明确地道出其原初所以分之义^②！“只在鲁庙”，反映的是帝王祭祀孔子的场所，系在以血缘性为主的孔家家庙中举行，盖唯有此一场所中方有“孔子之主”可以行祭祀也，这反映的乃是国家之崇隆尊孔系以“兴学”为主轴。苏氏所云国家举行释奠与释菜之礼已出现在中央之太学、国学者，反映的未必是中央学校中已经出现了“非血缘性的孔庙”，盖依古制，于学校举行祭祀先圣、先师的释奠礼，不一定要有庙方可，因“释奠”在古书中乃属“非常时之祭”，是故临时设主而祭之、祭毕舍之。这点，或许可以说明何以汉武帝之时专以孔子所传儒学为主而将所施所为皆集中在兴学设博士、博士弟子上。至于事关“祭礼”的“祭孔”，则汉廷诸帝皆需至阙里孔氏家庙方得为之，盖孔子为儒学宗，然宗其学而非宗其血缘，故其非天下学子血缘体之

^① 司马谈之《六家要指》首见之于司马迁《太史公书》中《太史公自序》所引述。《史记·太史公自序》中引述之文字为“其论六家之要指曰”，司马谈之书或标点为《六家之要指》或标点为《论六家之要指》而成其书名，此皆后代人所为，非必司马谈原有其书或原书之名。

^② 苏良嗣：《文庙礼乐考后序》，金之植、宋铨编：《文庙礼乐考》，济南：山东友谊出版社，1989年，第627—628页。

宗。而学术界所谓的“庙学合一之制”是指中央太学、国学中逐渐形成“学中有庙”的常制设施，过去，学界的学者们皆将“庙学合一”制度视为“孔庙史”中的一件大事，而将未有于学校立庙的两汉时代视为是“前庙学合一时代”，这显然是将两汉时代兴学崇儒的尊孔模式视为非常态的，以为于中央太学中举行释奠礼时必非得有一场所曰庙不可，现在我们可以知道，两汉学者君臣对“尊孔”的认知其实与后世人的想象不同。由不设庙而至庙学合一，是一种历史中的变化，却未必是一种必然的发展，以“发展史”为主轴的历史认知，终将视汉代诸帝所为者为一种非常态的历史现象，而忽略了当时君臣对于孔子与国家发展学术文化、兴学制度两者间关系的理解。

在汉人的历史认知中，皆以汉世帝王之兴学，系始于汉文、汉武两帝之时。汉武帝独尊儒术，从公孙弘之议设博士弟子员以向博士学经，而“经”又系孔子所传、所述、所订、所作，是故汉武帝尤为此下历史认知中的关键人物，成为“秦火毁学”之后的“兴学”之第一帝；彼所兴学举措，即是以“孔子所传之学”为其中心，《史记》与《汉书》中的《儒林（列）传》便系反映此一历史认知的最佳实录！

二、西汉封爵孔子始于“殷后之封”

汉家朝廷对于国家兴学与教育政策的走向，实有两种路线的思维走向：一是以定调在“传学”中的“孔子”，由朝廷来掌握兴学校、立教化的师政大方针，这点已充分表现在汉武帝的崇儒罢百家、设五经博士及博士弟子的措施中。另一条线的思维主轴，便是将孔子视为“殷人之后”或“宋人之后”，脱离孔子为古周公之礼所在的“鲁国”氛围，从孔子的血统上来思考孔子的身后地位。缘于周代之时已有封微子之后称宋君以奉“殷祀”的做法，因此，“宋裔”便是“殷后”，“自宋选裔”然后封爵封号立庙，可以代表汉家对二王之后勿绝其祀的做法。周朝在秦灭东西周后已绝其祀，至汉武帝时方复封其后为“周子南君”，《史记·孝武本纪》载：“下诏曰：三代邈绝，远矣难存，其以三十里地，封周后为周子南君，以奉先王祀焉。”《史记·周本纪》末“太史公曰”亦述云：“太史公曰：……秦灭周，汉兴九十有余载，天子将封泰山，东巡狩至河南，求周苗裔，封其后嘉三十里地，号曰周子南君。比列侯以奉其先祭祀。”裴骃《集解》：“徐广曰：汉武元鼎四年封周后也。”^①汉元帝时，则将武帝所封之周子南君，追加进爵而改称为“周承休侯”。《汉书·元帝纪》载云：“（初元）五年春正月，以周子南君为周承休侯，位次诸侯王。”元帝此举，表示汉家对于周后兴灭继绝以及立二王之后的作为。然而朝廷此措施中，尚阙一“殷后”，此一阙如系在汉成帝时补足了这一“殷周二王之后”的“通三统”思维与落实。堪注意者，汉家不将秦代视为是一个正统的前代，因之立前代之后，仍然是以“汉承周后”作为历史主轴来建构三统与二王之后，所以汉家要面对的前二代，乃是殷代、周代。

汉家帝王为刘姓，是故于中央汉家之宗庙，不可能于此宗庙之“庙”为以“传学”定调的“孔子”设立“神主”，犹如不可能对于汉代前的古代如周代、殷代、夏代、唐虞二代，设立“庙主”于汉家宗庙之中，其意思是一样的。汉家基于汉高祖建兴汉统、承天之命，成为一代，对于前代之后，必须表达一种尊重，故需立前代的宗传为其奉祀之统，这是一种立前王之后以奉祀的血缘性的血统之做法，不灭前代圣王之统且令奉祀以使其世世传胤也。孔子在汉代初受汉家之封，首先只是为“公”而已，既非“王”，亦非“圣”或“帝”，则何来称“圣”之有！且追谥孔子爵号为“公”，乃是西汉末年平帝时事，在此之前，未闻有汉帝直接针对孔子个人封爵之诏令，这表示武帝时虽然定下了以孔子儒学为主流的兴学设教之政策，然而，要说对于孔子个人的应当追谥与进其身之后之封号封爵，则并未在武帝时群臣之思维视域中产生，遑论其展开，更无有以异姓帝王之尊以行“祭孔”大典之事。是故汉武帝时司马迁称孔子为“布衣”，其文在《史记·孔子世家》中；元帝时，贡禹上书，犹称孔子为“匹夫”，《汉书·贡禹传》载其言云：“今欲兴至治，致太平，宜除赎罪之法。相守选举不以实，及有臧者，辄行其诛，亡但免官，则争尽力为善，贵孝弟，贱贾人，进真贤，举实廉，而天下治矣。孔子，匹夫之人耳，以乐道正身不

^① 司马迁：《史记》，台北：艺文印书馆，2001年，第88页。

解之故,四海之内,天下之君,微孔子之言亡所折中。”可见此时“孔子身后史”中的“孔子”,仍未登古圣王的殿堂之列。

汉家始议孔子身后及其后裔的封号,实起于孔子血缘中的“殷后”、“汤后”,而非始于其个人的学术与德业。立“殷后”以奉“汤祀”,并且联系到孔子,这当然也是一种尊崇,也是始倡议者的一片苦心;立表示汉代人对于“殷后”的血统观,已可以由“微子之后”转移至“孔子亦宋人”来成立孔子的血统论述,将孔子放在“勿绝其祀”的先王血统脉络之下。值得我们注意者,是对于孔子的血缘犹需通过考辨方能定论孔子之血缘为“殷后”、“汤后”、“宋人”,这样的考辨意识,反映的乃是在此之前孔子并没有被后人视为是“先王之后”,因此,孔子无法进入“先王殿堂”之中与历代的帝王之家平行,他在受祭时所享受的祭典,也就不能从祭天配享、祭始祖配享来定调;“孔子亦宋人”反映的便是此种“先王之后”的“血统式”思维。一旦想要将孔子放置在“先王之统”上来考虑孔子的地位,则孔子的地位再高,也只能是“先王之胤”、“先王之后”、“先王之血统”的地位,因此,无论匡衡与梅福如何极力为孔子争立地位,最高也只能达到“先王之后”的“封公”之位阶,这种方案如果成功,那么孔子被迫封为“公”的意义便永远只能是位在“先王”的蔽荫之下的“公”,而不是因为个人德业与儒学的“公”。也正因为如此,一旦在匡衡与梅福的“殷后封公”策略成功之后,王莽时代对“两种孔子”所作的区分,一是以孔子作为殷后的血缘性思考,一是以孔子个人非血缘性的德业足以垂诸后世所作的思考,孔子一介布衣,然传先王之业、道德文章、六艺编修,足为后王所法。是故孔子的德业便当如周公一般,“周孔”一并进入历史上的“圣人殿堂”。在“圣人殿堂”中,既有“圣王”身份者,如黄帝、颡顓、少昊、帝尧、帝舜、夏禹、商汤、周文、周武,以及各代之开国创业定邦安国的辅佐包括伊尹、周公等,惟孔子则一布衣耳,既无圣王之位、亦无开邦定国之功,则孔子入于圣人之殿堂实有违此一认知传统;然而,汉儒不能满足于其所推崇的孔子,只在其所传之儒学与六艺中定调,是故如何将孔子推上一个更高的地位,便系成帝以后这一批诵法孔子者的时代意图与趋势。通过王莽的平帝诏令与始建国诏令,我们看到了王莽从汉新之际所承继的汉儒崇孔新趋向及视域。在新朝始建国元年的王莽诏令中,圣人的殿堂仍然以圣王统绪的身份者为主,但是却也加入了两位非圣王位所的圣人:此即周公与孔子。而孔子更是其中的特例,也正因为其为特例,所以汉儒的思维便从提升孔子身后的地位入手求其封谥。再从与周公之并称为“公”的爵位上,凸显出“周公与宣尼公”的“周孔”性格,于是,周公与孔子便与古代的先圣王一齐存在于“圣人殿堂”中,成为当时的“圣”义新塑。周公、孔子乃是此“圣人殿堂”中唯二的称“公”之圣人。王莽对于“孔子德业”与“殷宋之后”的区分,显然又将孔子何以被尊、所以被尊的基调,还原至汉武帝以来独尊六艺博士与弟子的方向上。于是,只要有学校、学校中有学、学制中有师有生,只要所授受者为儒者所传之孔子的六艺之学,作为官学的主轴,则孔子的地位便在朝廷所制定的教化主轴下,确定孔子的位所:既是因其为“师”而“圣”,亦是因其为“圣”故“师”,然而只有既“圣”且“师”,才能全然传达孔子的历史地位与当代身份。一旦想要将孔子与圣师分离或是二择其一,其所以择此或彼的论述必然会存在着放弃另一方论述之合理性,自此以下的历代行止与尊孔举措,莫不皆然!

上述笔者所引的“殷后崇孔”模式下的崇孔与封孔,有无儒学思维底蕴的联系呢?笔者认为:有的!视孔子为二王之一的“殷后”,此种崇隆使孔子登上“古圣王之后”位阶,此仍是依循着汉代儒者的观点,特别是汉代前期为“儒者宗”的董仲舒之主张。董仲舒通过封二王之后以通三统的思维,表现在他的《春秋繁露·三代改制质文》篇中,其所倡议圣王定制当封二王之后于当代,此所谓“存三统”观:“《春秋》曰‘杞伯来朝’,王者之后称公。……王者之法必正号,绌王谓之帝,封其后以小国,使奉祀之,下存二王之后,以大国,使服其服,行其礼乐,称客而朝,故同时称帝者五,称王者三。”又云:“故圣王生则称天子,崩迁则存为三王,绌灭则为五帝,下至附庸,绌为九皇。”可见随着历史的推移,一个朝代的历史共同记忆当会因其年代久远性而向近代移转,古时的先圣先王,至周时有其变化,而迄汉之时又何尝不然,是以董仲舒言“存祀”者,存过往称王者在其后代立祠以世世奉之,勿令湮灭

也。虽然是从血缘的存续上来言说与为之,然而又何尝不是一种先王先圣为之轴的历史记忆之制法。是故由王而五帝、由五帝而九皇,愈远者数愈繁;愈近者则以三为数,是谓三王。此皆先圣先王之意义在变迁中的“存祀”模式之说法。则汉时开始谥孔子为公、封孔子胤嗣为侯,岂非正是模仿了后代帝王对于古代/前代圣王之后奉祀的模式?董仲舒所谓“存统/奉祀”,便是一种血缘性模式的传与承。而王莽时封孔子之后为侯,既是为了不令孔子绝祀,也是模仿了上述血缘性模式;然虽尊孔而封侯封公,却仍未臻至已视孔子为文化道统之“庙”的“宗主”地步,尤其是通过重要的仿宗庙祭祖之祭孔之国典仪式来完成此一非血缘性的文化垂统之普及性。

据《汉书·成帝纪》所载,汉成帝时,于绥和元年二月癸丑下诏曰:“盖闻王者必存二王之后,所以通三统也。昔成汤受命,列为三代,而祭祀废绝。考求其后,莫正孔吉。其封吉为殷绍嘉侯。”颜师古注云:“天、地、人是三统。二王之后并己为三。”又注云:“夏、殷、周是为三代。”^①《汉书·成帝纪》又载:“三月,进爵为公,及周承休侯皆为公,地各百里。”此诏之出,实与梅福之上书有关。先是元帝时匡衡之上书议立孔子为汤后,然未见用;及成帝时,梅福复上书求封孔子后为殷祀,得于成帝时稽古经传记之属,终得以立。《汉书·梅福传》俱载其事始末甚详,谓此事所历时经武帝、元帝、成帝三朝,其文叙云:

[初],武帝时,始封周后姬嘉为周子南君,至元帝时,尊周子南君为周承休侯。……使诸大夫博士求殷后,分散为十余姓,郡国往往得其大家,推求子孙,绝不能纪。(师古曰:“不自知其昭穆之数也。”)时匡衡议,以为“王者存二王后,所以尊其先王而通三统也。其犯诛绝之罪者绝,而更封他亲为始封君,上承其王者之始祖。《春秋》之义,诸侯不能守其社稷者绝。今宋国已不守其统而失国矣,则宜更立殷后为始封君,而上承汤统,非当继宋之绝侯也,宜明得殷后而已。今之故宋,推求其嫡,久远不可得;虽得其嫡,嫡之先已绝,不当得立。《礼记》孔子曰:‘丘殷人也。’先师所共传,宜以孔子世为汤后”。上以其语不经,遂见寝。至成帝时,梅福复言宜封孔子后以奉汤祀。

是班固于《梅福传》中,先叙武、元二帝时有关二王之后的“周后”之奉祀事,以及元帝时求“殷后”不能得,乃有匡衡之议,其议以《礼记》为据,以联系孔子及其世在血统上为殷后,故“孔子后”可以“奉汤祀”;此议虽不行,迨及成帝时,又复有梅福上书,亦言孔子为“殷后”,故“孔子后”可以奉汤祀事,惟梅福系以“宋后”为言,引《穀梁传》为据,与匡衡直言“汤后”之议不同。班固于《汉书·梅福传》中俱载梅福上言之议,云:

成帝久亡继嗣,福以为宜建三统,封孔子之世以为殷后,复上书曰:“……故武王克殷,未下车,存五帝之后,封殷于宋,绍夏于杞,明著三统,示不独有也。……所谓存人以自立者也。今成汤不祀,殷人亡后,陛下继嗣久微,殆为此也。《春秋经》曰:‘宋杀其大夫。’《穀梁传》曰:‘其不称名姓,以其在祖位,尊之也。’此言孔子故殷后也,虽不正统,封其子孙以为殷后,礼亦宜之。何者?诸侯夺宗,圣庶夺适(嫡)。传曰‘贤者子孙宜有土’,而况圣人,又殷之后哉!昔成王以诸侯礼葬周公,而皇天动威,雷风著灾,今仲尼之庙不出阙里,孔子子孙不免编户,以圣人而歆匹夫之祀,非皇天之意也。今陛下诚能据仲尼之素功,以封其子孙,则国家必获其福,又陛下之名与天亡极。何者?追圣人素功,封其子孙,未有法也,后圣必以为则。不灭之名,可不勉哉!”福孤远,又讥切王氏,故终不见纳。

梅福此议中,值得注意者有二:其一,其处处追称孔子为圣人,然而名实不符,是故仲尼之庙不出阙里,孔子子孙不免编户,何则?未受王者之封也,未有封其后以奉孔子之庙祀也,是故封孔子后为二王之统,以奉殷祀,则二事并一而成矣。其二,梅福所言“追圣人素功,封其子孙,未有法也”,正以见匡衡与梅福所议所据在当时乃是一个新的观念,而亦为事实,追谥孔子及其后,确实尚未见朝廷有过

① 班固:《汉书》,北京:中华书局,1962年,第328页。

这方面的举措,故曰“未有法也”。既然如此,匡、梅二人所提之新观念,亦是一不被时人接受的新观念,旧习无之,旧典亦无之!是故梅福方力劝今上行之,既以为后世法,亦可为“后圣必以为则”。班固于《梅福传》此事之终则叙云:

至成帝时,梅福复言宜封孔子后以奉汤祀。绥和元年,立二王后,推迹古文,以《左氏》、《穀梁》、《世本》、《礼记》相明,遂下诏封孔子世为殷绍嘉公。语在《成纪》。是时,福居家,常以读书养性为事。

据《成帝纪》,先是二月时封孔吉为“殷绍嘉侯”,三月,复进爵为公,即是此《传》所云之“殷绍嘉公”。无匡衡、梅福之议,则无成帝时之封孔子后为“绍殷嘉公”之举。可见班固之笔,盖以此事之史,功成于匡衡、梅福也;倒叙之以匡衡,继之以梅福;而将匡、梅二人之议皆于《梅福传》载之,其史笔之叙,事、义俱显。是故,诸儒臣以为汉家所以当封殷后之故,便是在于“存三统”之义,必封二王之后,而二王之后的周后,于武帝时已封为周子南君,至哀帝时又进爵为侯;不仅如此,哀帝时尚派诸大夫与博士外求殷后,然殷后嫡裔已分散为数十姓居于郡、国之间,推求其祖牒之谱,已不能明,是故终未能求得殷后以奉殷祀。此处应当注意者,为推求殷后以奉殷祀,有两种意见出现,其一,求宋后以奉殷祀,其二,求汤后以奉殷嗣。匡衡与梅福皆对如何寻封殷后提出了一己之意见,而其共同处,在于皆集中于“孔子”以谈此一问题。是两人的意见乃系自孔子的血统性上来关注孔子身后的地位,此与前此仅自文化体传承的非血缘性角度以尊崇孔子者,实大不相同。是故,匡衡与梅福之意见,在当时是被视为一非主流认知下的“异论”或是“新见”的,其议虽皆未被采纳,然而,对于“何为殷后”,毕竟已在流行的“儒家者流”以及长久以来的“儒家者宗”之外,提出了一条新路:此即“封王(公)孔子”的思维,由“血统”来推尊孔子并及其后裔。后世有关封爵议号孔子及其嫡裔之施为者,不能不自此处寻溯其源头。

“血统”提法中的两种不同的观点——“上承汤统”与“继宋之祀”,就后者而言,乃是存三统奉二王之后,而前者则杂入公羊家“故宋”的观点。笔者以为,应当注意的是,不论是求汤后还是求宋后,两者其实皆交集在孔子的身上,主张求宋后的梅福,提出的孔子血缘性乃是孔子为宋人,并引《穀梁传》以为据;而主张求殷后以奉汤统的匡衡,则藉《礼记》以为据,提出了孔子为殷人的血缘观点。要之,无论是汤后、宋后,都是欲以孔子作为二王之后中殷祀的代表,然后遂得以封孔子之世的嫡裔作为封王者殷后的依据以成存三统之义!孔子在武帝、哀帝、成帝的这一波封二王后的事件发展脉络中,显然是从血缘体的血统性上来考虑他的地位及位置的。这当然不是后世历史所以“尊孔”、“明师”、“立学”、“以孔为庙”的基调与主轴。但在西汉之世尤其是哀帝之时,两派意见的纷歧,却正好反映着一种以血统来尊孔的路线之出现。虽然匡衡、梅福所上书,皆因各有其缘故而未得实行,然而,成帝时绥和年间所下之诏,已可看到匡衡的观点实已被梅福吸收。

我们如果仔细地观察成帝时的诏令,便可以发现,汉成帝时一方面仍然遵循着汉家武帝、元帝以来的“周子南君”与“周承休侯”的“周后”封号,惟但改其封为“公”之进爵而已;另一方面,对于“何为殷后”这一思考,已经将视野焦点聚于孔子的身上,因此,对于封爵殷侯的选择上,便从孔子的嫡裔上来选择,选择的最佳人选便是当时富有良好声名的孔吉。至此,我们不免要提出一个问题,从哀帝到成帝,汉家对于孔子的尊崇主线,究竟是以何者的走向作为主轴呢?是放在后世所视为理所当然的“孔庙史”中设孔庙,立孔子为庙主,天下学子皆“以异姓来祭孔”这一条非血缘性路线上?还是将孔子视为是“汉朝”对于前二代的“通三统”上,因而孔子的身份便是因着他的“殷人宋人之血缘性”,而被置入了“殷代后裔”这一条主线中来呢?如果是后者,则汉成帝时封爵孔子便全然是因为“殷后—孔子—孔吉”这样的思维,孔吉才会受封为“殷绍嘉侯”。我们因之可以看到,在汉代,“孔子奉殷祀”与“祭孔子为学者所宗”,是两种全然不同的“崇孔”方式与路线,而以血缘性的“封孔”作为主调,与以非血缘性的“尊孔”作为主调,所发展出来的“孔子风貌”也会全然不同!

三、汉平帝与新莽时的封爵追谥

孔子之学在其生前即已显于世，虽孔子本人生前未得大用，然其学确实是此下中国之大轴大脉。迄汉世，孔子之学仍然在汉武之时得到独尊独崇，亦进入官方体制中的“博士”体系、“弟子员”的教育体系。可见西汉之时自武帝以降，由孔子学术一脉流传下的六艺五经，迄宣、元、成、哀、平诸帝而益盛！然孔子本人在其死后的地位，至少在实际上的春秋时之诸侯国以迄汉代诸帝之时，却并未在实际的封号赐谥上，有任何上升的显著之举表明官方的立场。从这一点上来说，王莽确然有其不可抹杀的“尊孔”之历史位置者在，可以说，自汉武及董仲舒之后，惟至汉平帝与王莽方始提升起孔子之爵位！

中国历史上首封孔子之嫡胤为侯与封孔子为公的官方政权，当自王莽主政时期的汉平帝时代为始。《汉书·平帝纪》载：“元始元年春正月……群臣奏言大司马莽功德比周公，赐号安汉公。”《汉书·王莽传》载此事曰：

始，风益州令塞外蛮夷献白雉。元始元年正月，莽白太后下诏，以白雉荐宗庙。群臣因奏言太后“委任大司马莽定策安宗庙。故大司马霍光有安宗庙之功，益封三万户，畴其爵邑，比萧相国。莽宜如光故事。”太后问公卿曰：“诚以大司马有大功当著之邪？将以骨肉故欲异之也？”于是群臣乃盛陈“莽功德致周成白雉之端，千载同符。圣王之法，臣有大功则生有美号，故周公及身在而托号于周。莽有定国安汉家之大功，宜赐号曰安汉公，益户，畴爵邑，上应古制，下准行事，以顺天心。”太后诏尚书具其事。

《平帝纪》又载：

六月……封周公后公孙相如为褒鲁侯，孔子后孔均为褒成侯，奉其祀。追谥孔子曰褒成宣尼公。

汉平帝元始元年六月的这道诏令，由已被封爵为安汉公的王莽所主导，其封与谥共有三：二属周、孔之后代，均封爵为侯；一属孔子本人，追谥为公。前二者系对于周公、孔子后代公孙相如、孔均，后一者则与孔子有关；前二者为生时之封，后一者则为死后之谥。平帝元始四年时，又诏改殷、周之后称宋公、郑公。《汉书·平帝纪》载：“四年春正月……改殷绍嘉公曰宋公，周承休公曰郑公。”平帝元始元年时的这道诏令，乃是汉代首度对孔子封谥爵位爵号，是故马端临《文献通考》中便记载为：“平帝元始初追谥孔子曰‘褒成宣尼公’，追封孔均为‘褒成侯’。”^①“孔均”即“孔莽”也，因避莽讳而更名，语在《汉书·孔光传》。马端临此处之文词，系以“初追谥”为言，下一“初”字，已表达了马端临转引《汉书》的观点。然而，固然汉平帝确是有汉一代以帝王朝廷而首封孔子追谥者，故马端临以“初”字为书写报导之笔法言之；若其何以称“褒成”者，则仍有其“故事”可以为言。平帝时安汉公王莽运作此一尊崇所遵循之历史之轨迹，而更可溯源至元帝时事。始孔子第十三代孙孔霸，治《尚书》，曾为太子师而授其学，后出任高密相；太子即是元帝，即位后，于初元元年封孔霸为“关内侯”，有“食邑”，然而此事仅仅为孔霸个人的封爵殊荣，不能及于先祖孔子，是故，元帝复因孔霸之所请，同意了孔霸对于奉祀其祖孔子有制的请求，《汉书·孔光传》中载其事，曰：

始光父霸以初元元年为关内侯食邑。霸上书求奉孔子祭祀，元帝下诏曰：“其令师褒成君关内侯霸以所食邑八百户祀孔子焉。”故霸还长子福名数于鲁，奉夫子祀。霸薨，子福嗣。福薨，子房嗣。房薨，子莽嗣。元始元年，封周公、孔子后为列侯，食邑各二千户。莽更封为褒成侯，后避王莽，更名均。

《孔光传》又载：

元帝即位，征霸，以师赐爵关内侯，食邑八百户，号褒成君，给事中，加赐黄金二百斤，第一

^① 马端临：《文献通考》上册，北京：中华书局，1986年，第405页。

区,徙名数于长安。……霸四子,长子福嗣关内侯。

“名数”,颜师古注曰:“名数,户籍也。”^①堪注意者,汉元帝之封“褒成君”者,仅限于孔霸,颜师古注引如淳曰:“为帝师,教令成就,故曰褒成君。”^②如淳的解释是意指孔霸教导元帝为太子事而能成就元帝,与平帝时王莽之“褒成公”虽皆曰“褒成”,平帝之封亦实自元帝之封孔霸而来,原王莽心目中的“褒成”之“成”,其意义恐已与元帝时有所不同!至于“关内侯”,则得以子孙嗣之。孔霸的安排,是其嫡长子孔福返鲁编其户籍,目的便在于《汉书》所描述的,欲令孔福执行“奉夫子祀”的家族责任,以关内侯的食邑来奉祀鲁地家乡的孔子之祀,这是元帝所同意了。是故自孔霸以下孔氏数代,皆以嫡子而继承由孔霸所开启的“关内侯”之封爵与食邑。然而,在《汉书》之文中,当元帝封爵孔霸时,霸与福父子两人的编户名数并不相同,一在长安,一在鲁地,其故便系因孔霸以已留于长安就关内侯爵位,而孔福则被孔霸派遣回乡而执行家族之奉孔子祀之事也。

孔霸因为帝师而受元帝尊崇,故受封为“关内侯”的得享有八百户之食邑,已经等于封国封邑,享有经济上的荣华;后又因孔霸所请,此一八百户的食邑税收得以合法用于祭祀祖先孔子,成为皇帝同意的专款专用之制。自此,若是孔氏祭孔子之家庙有失修失制时,皆得因此食邑之保障而得冀望祀孔之不至于坠,这说明了在阙里孔家曾经因为祀其先祖孔子之事、修其先祖孔子之庙而遇到困扰,也说明了此一“孔庙”,乃系孔家之家庙,是属于血统、血缘性的家庙,即元帝诏书中所谓“奉夫子祀”者,与以师生关系及学校教育为主轴的非血缘性的孔庙之制,其实无关!要之,平帝时王莽幕后运作之汉家首道诏令,开启了追谥孔子得拥有食邑之国名、自身之封号、封爵之等第,并确认了“国名褒成”可以世袭,因而其嫡裔得称“褒成侯”;然而,孔子的“褒成公”、孔均的“褒成侯”,其典故与故事,其实皆来自于元帝时封其师孔霸为“褒成君”与可得世袭的“关内侯”及其食邑。

封孔子后代以“成”为号,典出《孟子》所称道诸圣中唯孔子为“集大成者”之意;封周公后代为“褒鲁”,则以其先周公受武王始封于鲁也。一“鲁”一“成”,所封系集中于周、孔,可见“周孔”并称的联系,在现实皇权的封号上也已出现,正与汉代儒林传经之学中的“周孔”有着相系相映的关系。汉平帝元始元年此诏,堪注意者之一,系诏中无论是对“历史的孔子”还是其嗣“生时的孔均”,也无论是封或谥,均系以“褒成”为称。谥孔子者为追谥“褒成宣尼公”,封其后者为“褒成侯”,以奉孔子之祀。“褒成”者,若国名也。故孔子为褒成之首封始祖,孔均则为世世相袭此国之孔子后裔,故世袭为“侯”亦称“褒成”。凡以此诏中之“褒成”作为谥号而解者,则恐解读有误;而“宣尼”者,方是追谥孔子之“谥号”,“公”则为其爵位之等。今所存于曲阜阙里的东汉时《乙瑛碑》、《礼器碑》、《史晨碑》诸碑,皆有“褒成”、“褒成侯”之书,可见东汉时孔家嫡裔世袭“褒成侯”之制度犹存,而所以得为世袭之制者,在“褒成”而不在“宣尼”——“宣尼”乃汉平帝追谥孔子之“谥号”,专属孔子;“褒成”则封邑之国名,故孔子后裔方得世袭此一名号。

汉平帝此诏堪注意者之二,乃在于在此诏中,完全转换了对于孔子的推尊走向,此诏中已将孔子推尊走向自“奉殷后祀”的思维中抽离,不再以孔子作为宋人、殷后的血缘性作为孔子追谥的考虑,而将追谥聚焦于孔子的功业及历史评价的定位上。因此,此诏的内容实可以区分为两个部分:一是夏、殷、周三王之后的受封,一是周公与孔子并称为“公”的追谥。自此,王莽在安汉公位所上居于幕后所一手推动的此诏,实际上已为此下中国历史上推尊孔子的走向,作了定调与定向,不仅孔子之德业足以受封,全然无需考虑其血缘性,此正如司马迁在《史记》中所言“布衣而为百世师”。二是周公与孔子之并称,自此诏后全然确定。此诏中的“周孔”联袂并称,完全是基于对如何推尊孔子的考虑,盖周公本已是“公”,故追谥之大体实际上偏在于孔子追封为“公”上。惟其如此,孔子自此下已经由此诏的宣示天下中,正式登于“圣者之堂”。东汉时臣子上疏言事竟称孔子为“孔圣”,其源头便需溯至汉平帝此诏。

① 班固:《汉书》,北京:中华书局,1962年,第3353页。

② 班固:《汉书》,北京:中华书局,1962年,第3353页。

换言之,在汉平帝这道诏令中,孔子为“公”较诸周公、孔子之后的封“侯”,地位犹高,这应当是历史上由官方主导对孔子赐以尊号爵位之始见记载。若相较于孔子死时的鲁哀公之称“老”者,汉平帝时的王莽此举,不啻是一“孔子死后封爵史”上的第一次“以公爵孔”之首出事件!其年正在汉平帝元始元年,时王莽位方受诏由大司马而封爵为安汉公,已掌权。尤其群臣所议大司马大将军王莽之词——“功德比周公,故号安汉公”,正可以见此时的“周公”在当时群儒群臣以及王莽之心目中,只是一“公”而已,否则王莽亦不必比拟周公而受赐号为“安汉公”;同时,事隔五月之后,孔子亦受谥追封其爵为“公”,正可以见出,此时王莽系以“周孔并称”为思维视域,故追谥孔子与周公德位其实相俦相匹。“周公”虽有安周之功,“安汉公”虽有“安汉”之功,孔子虽有“大成”之功,然位阶皆只能及于称“公”,尚不及“王”之等第。盖此时王莽之思维与仕途规划大业中,当尚未及于“代汉与禅让”之想,是故“周公”亦只是武王与成王时之“公”而已,“摄政”与“代汉”的规划野心,应是逮于后来权势更上时之事,其时的“周公视野”也方才开始聚焦于“周公称王”与否事上!在汉平帝时的这道诏令中未见“周公之封谥”,当以“周公已为公”,故无需再受谥封;且群臣既然以“莽功德比周公”,自是两人均需爵位为“公”第,方能相比而功德相俦,此方是这道诏令中无需追封追谥周公之故!且若追封周公,则其所封究竟当为“王”乎,非“王”乎?笔者意谓:在汉平帝初年,王莽尚无此意,是故经学上的“周公称王”问题当然也必定不是在此时浮现于“学术-政治”的舞台,至少亦必在此一事件与诏令之后也。“周公称王”问题虽然是一个汉代经学史上的今古学问题,同时在王莽主政时代,“周公称王”问题也更是一个与王莽政权现实经历息息相关的动态过程,但其时代必与汉平帝元年六月的王莽始谥孔子为“褒成宣尼公”事无关。

总之,在汉儒的视域当中,以及现实中对周公的称谓上,无论是后来的主张周公称王与否,或是在周公称王成为学术政治议题之前,汉人始终视周公为“圣人”,虽然汉人仍称其为“周‘公’”!现在,王莽的追谥孔子为“褒成宣尼公”,便是意味着孔子亦已正式在国家政权崇隆之举中进入了“圣人”之殿,上达于“圣人”的位阶,东汉光武帝时朱浮上书称孔子为“孔圣”,殆已反映了此点。王莽与刘秀虽在形势上对立,称新或称汉,然于文化政策上则仍新莽之制的走向。换言之,孔子在历史上的地位已经在王莽的举动中与周公平行,遂有光武朝之时的称“孔圣”之名。笔者因之意谓:在汉家平帝之时,这道诏令显示的,乃是将孔子地位提升上来而与周公平行;至少在此刻,王莽眼中的周公与孔子,都仅仅是“公”的位阶与封爵,一生一死,封与谥具有等同的历史有效性!尽管后来王莽的视野转向而引发了经学、政治、现实上的“周公称王”议题,但却无碍于我们对这道诏令的从汉平帝元年的时间坐标出发的解读;王莽确实在这一年将孔子从身后封爵的谥号上,将孔子地位上提至与“周‘公’”并称,而此乃是由皇家所主导的第一次帝王天子之诏令!王莽假汉平帝之诏,在孔子追谥爵位为公的历史上,完成了孔子追述周公的遗志心愿,也完成了汉代传授儒学者的共同心愿!

王莽代汉受命之后,其国号称“新”。对于新莽而言,“汉”是一个已完成的过去式“汉代”而非“汉朝”,新的朝廷乃是“新朝”,因此,班固之《汉书》于《王莽传》中便有如下之笔法以叙其事:“始建国元年正月朔,莽帅公侯卿士奉皇太后玺绶,上太皇太后,顺符命,去汉号焉。”“汉”既已为前代,则新的一朝初立,必封二王之后,新莽一朝是如何来面对此一“通三统”的立二王之后以祀之传统呢?在董仲舒提出“建三统”时,“三之数”系包含了本朝的当代在内而言,因此,匡衡、梅福议立前王之后以奉祀时,是已经“去夏”了的,也就是彼等系以“殷、周、汉”以为“三统”,故所立者仅在于存立“二王之后”,也就是存立“殷、周”之后以奉先圣王之祀。但王莽建立“新”之后,并未将孔子以来所形成的“三代:夏、殷、周”在三统运转下打破,“三代”显然自汉儒尊孔以来已经逐渐成为一个固定构词;同时,王莽也仍然相沿着汉儒的观点,并未将“秦”视为一个正统。因之,王莽面对着已经近乎神圣化了的“夏、殷、周”三代,再加上刚刚成为前王之统的“汉代”,提出了一个“四代”的“前王观”,他将此一“四代”的前王之统称之为“四代古宗”。这“四代古宗”加上新朝自己的古宗:舜所建之“虞”,便成为一个“以五为祖宗明堂”的“一祖与四宗配”的祭祀前代圣王之法;而此四代古宗的后嗣者则俱封为公或侯,以奉

祀其祖焉,王莽称此四嗣为“新朝”之“二宾二恪”,而非臣民。王莽在始建国元年便发下了此一诏令,班固《汉书》于《王莽传》载此诏令,曰:

帝王之道,相因而通;盛德之祚,百世享祀。……汉后定安公刘婴,位为宾;周后卫公姬党,更封为章平公,亦为宾;殷后宋公孔弘,运转次移,更封为章昭侯,位为恪;夏后辽西姒丰,封为章功侯,亦为恪。四代古宗,宗祀于明堂,以配皇始祖考虞帝。周公后褒鲁子姬就,宣尼公后褒成子孔钧,已前定焉。

新朝之祖乃为虞之帝舜,尧舜之禅便如汉新之禅代;加上“夏、殷、周、汉”之后俱受封为公、侯,为当今之朝的“宾”与“恪”,“夏、殷”为“二恪”俱封为侯、“周、汉”为“二宾”皆封为公。颜师古注曰:“恪,敬也。言待之加敬,亦如宾也。周以舜后并杞、宋为三恪也。”^①显然“二宾”仍因为“三统”的时间性而有着“位移次转”的位阶,而高于“二恪”。此“二宾二恪”奉祀者即是前代圣王之统,称之为“四代古宗”,加上“新”朝之“祖”,即是“以五为数”的祀于明堂。若再加上“周公”与“孔子”之后,显然一共出现的乃是“以七为数”的圣王与是圣人之后。为圣王者有五焉:夏、殷、周、汉、新,其中“汉为尧后”而“新为舜后”。七圣人中而不宗祀于明堂、不配享于新朝皇始祖考虞帝者,则有二焉:周公、孔子。于明堂行祭祀之主体,当然是当今之朝的皇帝:新之始帝王莽!新始建国此一诏令中,最值得注意的乃是周公、孔子与此五代古祖与古宗、四代古宗之后嗣奉祀者“二宾二恪”之一齐出现的现象,反映出的乃是“周、孔”在“圣王之殿堂”位阶并偕出现的地位崇隆性,以及孔子的地位一路提升至于圣王/圣人殿堂之域,此皆与王莽从平帝安汉公时代迄于新朝建立之初年之间的作为有关。同时,孔子的地位在王莽此一诏令中,已经与“殷后之统”的血缘性思考分开,孔子得进入圣王与圣人的殿堂,乃是因为自己的德业,与周公的功业具有等量齐观的历史地位与定位。

四、结 论

自上文所述,吾人可知,孔子身后地位的变迁,已从鲁哀公时的称其为“老”,上升至于封爵称公,一种“孔子死后封谥史”的叙事视野下,“以公爵孔”正是孔子身后地位在历史中上升的一次重要事件,其编年时间正在汉平帝元始元年六月。而逮于新朝始建国元年的王莽诏令中,最值得注意者,则为“周公、孔子”与“四代古宗”的一齐出现,以及四宗后裔、周孔后裔的一齐受封。反映出的乃是“周、孔”在“圣人殿堂”相偕出现的并称意涵,以及孔子地位已一路上升,登于圣域之林。

凡此,皆与王莽从安汉公迄新朝之间的作为有关,而王莽的作为又与成帝以来的儒臣崇孔思潮新动向有关。王莽的选择,在于其摆脱了“殷后之统”的血缘性思考之方向,而从非血缘性的角度来思考崇孔与封爵。孔子身后地位史遂因其德业进入圣人殿堂,与周公的功业具有等量齐观的历史地位与定位。自此以下,即便历经光武中兴,也未能改变王莽所参与且经手策划的“孔圣”历史新思潮。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

^① 班固:《汉书》,北京:中华书局,1962年,第4106页。

秦汉日常秩序中的社会与行政关系初探

——关于“自言”一词的解读

卜宪群 刘 杨

摘要:秦汉国家的日常秩序包括行政和社会秩序两个层面。从现有的材料和研究看,秦汉日常秩序中的社会秩序,较之先秦时期,与国家间有了更多、更紧密的联系;日常秩序中的行政秩序,较之先秦,规范更为细密。文献和简牍中普遍出现的“自言”一词,就是我们解读秦汉国家日常秩序的一个很好视角。“自言”一词出现于春秋战国之际并非偶然,这是当时社会变化的产物。秦汉时期,除了语词性的“自言”外,“自言”还构成了当时日常秩序中的一种规范性用词,涉及面广泛。从“自言”的起源、内容、形态、主体等层面,考察秦汉日常秩序下的社会与国家关系,可以见出秦汉社会秩序与行政秩序具有一元而非二元的基本特征。

关键词:秦汉;自言;社会;国家

秦汉大一统国家建立后,统治阶级适应社会发展需要,采取专制集权的官僚制行政管理体制。这种管理体制与先秦,特别是战国以前,有了很大的区别。从户籍、赋役、选举、养老、礼制、获爵、诉讼等等方面看,社会秩序中无论个人和家庭,与行政秩序已不可分离;行政秩序中的等级管理、文书行政,也达到空前高度,官僚制日渐成熟。这些都体现了社会与国家关系在政治和行政层面上的新变化。秦汉文献和简帛中经常出现“自言”一词,为我们了解这种变化提供了一个小的视角,值得我们关注。本文从解读“自言”一词入手,探析秦汉日常秩序中的社会与行政关系,敬请指教。

一、“自言”的渊源与含义

“自言”一词并不起源于秦汉,查先秦文献,春秋战国之后,“自言”大约出现三次:

《管子·揆度》:“轻重之法曰:自言能为司马不能为司马者,杀其身而戮其鼓。自言能治田土不能治田土者,杀其身而衅其社。自言能为官不能为官者,剡以为门父。”

《韩非子·六反》:“夫欲得力士而听其自言,虽庸人与乌获不可别也,授之以鼎俎,则罢健效矣。”

《吕氏春秋·谨听》:“昔者禹一沐而三捉发,一食而三起,以礼有道之士,通乎己之不足也。

通乎己之不足,则不与物争矣。愉易平静以待之,使夫自得之。因然而然之,使夫自言之。”

细察上述“自言”,皆含有“自荐”之意,表示如何通过“自言”而获得人才、考察自荐人才之意。如“自言能为司马”、“自言能为官”、“使夫自言之”,皆有自荐含义;而“夫欲得力士而听其自言,虽庸人与乌获不可别也”,则是通过“任其身而责其功”的方式考察自荐者的“自言”,这完全符合春秋战国时期以“自荐”为主的人才选用历史实际,是“自言”一词较为早期的含义。

翻检秦汉文献和出土材料,常可见“自言”一词,试举若干如下:

《史记·田叔列传》：“鲁相初到，民自言相，讼王取其财物百余人。”

《汉书·魏相传》：“河南卒戍中都官者二三千人，遮大将军，自言愿复留作一年以赎太守罪。”

《汉旧仪》：“别驾自言受命移郡国与刺史从事。”

《里耶秦简》壹：“屯卒公卒胸忍固阳失自言：室遗廿八年衣用，未得。”(8-445)^①

《敦煌汉简》796：“元康元年七月壬寅朔甲辰，关嗇夫德、佐熹敢言之，敦煌寿陵里赵负趣自言，夫诤为千秋隧长，往遗衣用，以令出关，敢言之。”^②

《敦煌悬泉汉简释粹》五四：“元延二年二月癸巳朔甲辰，玉门关候临、丞猛移效谷移自言六事，书到，愿令史验问，收责(债)以钱与士吏程，严报如律令。(A)嗇夫政。”(B)(Ⅱ 0114②：292)^③

《居延新简》EPT53·138：“甘露二年八月戊午朔丙戌，甲渠令史齐敢言之，第十九隧长敞自言，当以令秋射署功劳即石力发弩矢□弩臂，皆应令。甲渠候汉彊守令史齐署，发中矢数于牒。它如爰书，敢言之。”^④

《长沙东牌楼东汉简牍·光和六年自相和从书》：“中部督邮掾治所檄曰：[民]大男李建自言大男精张、精昔等。”^⑤

这些史料所反映的地域性、时间跨度和文书类型，都说明“自言”一词应当不是史家或文书作者的某种文字习惯，而是在当时的用语中有特定的含义。

从目前材料的分析来看，“自言”一词在秦汉时期至少有三种含义。

一是与我们现在使用的“自言”一词含义相近，意为自言自语、自我表白、自说自话：

《后汉书·黄昌传》：“昌惊，呼前谓曰：‘何以识黄昌邪？’对曰：‘昌左足心有黑子，常自言当为二千石。’”

《论衡·实知篇》：“难曰：黄帝生而神灵，弱而能言。帝啻生而自言其名。”

《论衡·纪妖篇》：“性自然，气自成，与夫童谣口自言，无以异也。当童之谣也，不知所受，口自言之。口自言，文自成，或为之也。”

《东观汉记》卷二十一《载记》：“述自言手文有奇瑞。”

这些“自言”，没有其他特殊的意义，为“自言”语词的基本含义。

二是指秦汉社会贵族、吏民向官吏、政府机构揭发、言事、告白、申请某事，或者官吏之间的事务联系：

《史记·梁孝王世家》：“李太后大怒，汉使者来，欲自言，平王襄及任王后遮止。”

《汉书·魏相传》：“河南卒戍中都官者二三千人，遮大将军，自言愿复留作一年以赎太守罪。”

《论衡·验符篇》：“(君)贤自言于相，相言太守，太守遣吏收取。”

《东观汉记》卷十九《传十四》：“风年老执志不倦，声名著。闻太守连召请，恐不得免。自言风本巫家，不应为吏，又与寡嫂讼田，遂不仕。”

简牍中与此意相关的记载更为丰富明确：

① 湖南省文物考古研究所编：《里耶秦简》壹，北京：文物出版社，2012年。

② 甘肃省文物考古研究所编：《敦煌汉简》，北京：中华书局，1991年。

③ 胡平生、张德芳：《敦煌悬泉汉简释粹》，上海：上海古籍出版社，2001年。

④ 甘肃省文物考古研究所、甘肃省博物馆、中国文物研究所、中国社会科学院历史研究所编：《居延新简——甲渠候官》，北京：中华书局，1994年。

⑤ 长沙市文物考古研究所、中国文物研究所编：《长沙东牌楼东汉简牍》，北京：文物出版社，2006年。

《里耶秦简》壹：“□酉阳守丞□又敢告迁陵丞主，令史曰：令佐莫邪自言上造。”(8-647)

《二年律令·盗律》：“有(又)物故毋道归段(假)者，自言在所县道官。”^①

《居延汉简释文合校》15·19：“永始五年闰月己巳朔丙子，北乡嗇夫忠敢言之，义成里崔自当自言，为家私市居延。谨案：自当毋官狱征事，当得取传谒移肩水金关居延县索关，敢言之。”^②

《合校》505·37A：“建平五年八月戊□□□□，广明乡嗇夫宏、假佐玄敢言之，善居里男子丘张自言，与家买客田居延都亭部，欲取□□。案张等更赋皆给，当得取检，谒移居延。如律令，敢言之。”

《居延新简》EPT10:46A：“掾房自言□，未得部令□。”^③

《敦煌汉简》796：“元康元年七月壬寅朔甲辰，关嗇夫德、佐熹敢言之，敦煌寿陵里赵负趣自言，夫诉为千秋隧长，往遗衣用，以令出关，敢言之。”^④

《居延汉简补编》121.1：“□官吏自言，如牒书。”^⑤

《敦煌悬泉汉简释粹》：“玉门关候临、丞猛移效谷移自言六事。”(Ⅱ 0114②:292)^⑥

居民外出获得通关文书，以及需要向官府说明的事情，官吏之间的公务往来，都频繁使用“自言”一词，属事务性自言。

由于统一集权专制官僚体制的建立与完善，具有自荐性质的“自言”在秦汉间有遗存，但已经不占主导地位：

《额济纳汉简释文校本》2000ES9SF4:23A：“□自言功劳者与计偕，吏千石以下及比者自□。”^⑦

《汉书·张安世传》：“有郎功高不调，自言，安世应曰：‘君之功高，明主所知。人臣执事，何长短而自言乎。’绝不许。已而郎果迁。”

所谓“自言功劳者”、“功高不调，自言”，实含有先秦时期自荐的特点，但政治环境已经不同，如同张安世所说，汉代“人臣执事”而已，自炫功劳是“绝不许”的。汉代仍有“自衒鬻”者，也属于自言自荐的范畴，但在汉代选举制度中已不占主流^⑧。

三是法律用语，指吏民向政府提起诉讼时的一种用词，属辞讼性自言，如：

《史记·田叔列传》：“鲁相初到，民自言相，讼王取其财物百余人。”

《汉书·韩延寿传》：“行县至高陵，民有昆弟相与讼田自言，延寿大伤之。”“延寿恩信周遍二十四县，莫复以辞讼自言者。”

《汉书·张敞传》：“会立春，行冤狱使者出，舜家载尸，并编敝教，自言使者。”

关于辞讼性自言学者们已有部分研究^⑨，这些观点对“自言”的研究都很有启发意义，但还有值得进一

① 《张家山汉墓竹简[二四七号墓]》(释文修订本)，北京：文物出版社，2006年。

② 谢桂华、李均明、朱国昭：《居延汉简释文合校》，北京：文物出版社，1987年。以下简称《合校》。

③ 甘肃省文物考古研究所、甘肃省博物馆、文化部古文献研究室、中国社会科学院历史研究所编：《居延新简》，北京：文物出版社，1990年。

④ 甘肃省文物考古研究所编：《敦煌汉简》，北京：中华书局，1991年。

⑤ 《居延汉简补编》，台湾“中研院”史语所专刊之九十九，1998年。

⑥ 胡平生、张德芳：《敦煌悬泉汉简释粹》，上海：上海古籍出版社，2001年。

⑦ 《额济纳汉简释文校本》，北京：文物出版社，2007年。

⑧ 黄留珠《秦汉仕进制度》(西安：西北大学出版社，1985年)第十四章“自衒鬻”条云：“所谓‘自衒鬻’，即毛遂自荐之意。颜师古注‘衒’曰‘行卖也’；注‘鬻’曰‘亦卖也’。《说文解字》‘衒’字又作‘衒’，从言从行，表示以言语驰说自卖自意。”按：“衒”通“衒”，从言从行，“从言”也有“自言”之意。

⑨ 关于辞讼性自言，徐世虹在《汉代民事诉讼程序考述》一文中指出：汉代原告向官府提起诉讼称“自言”，并认为其特征是本人亲自向官府提起诉讼。徐先生根据米山明的看法认为自言并不是一种口诉行为，而是需要提出文书；徐先生也根据大庭脩的观点注意到汉代“自言”并不都是提起诉讼，并举居延汉简之例。参见《政法论坛》2001年第6期。

步探讨的地方。新出东牌楼东汉简牍中的《自相和从书》，也属辞讼性自言^①。

综上所述，秦汉时期的“自言”一词，实际上有三种含义，但构成我们研究和关注对象的，主要是后二种，语词性自言暂不研究。

二、“自言”的主体、对象与内容

在明确了“自言”一词的含义后，我们进一步通过材料来分析秦汉时期“自言”者的身份、“自言”的对象与内容。从材料看，秦汉“自言”的主体和“自言”的对象都很复杂多样。

(一)普通民众的集体性自言。所谓集体性自言，指一人以上的自言：

《史记·田叔列传》：“鲁相初到，民自言相，讼王取其财物百余人。”

《汉书·韩延寿传》：“行县至高陵，民有昆弟相与讼田自言，延寿大伤之。”

《汉书·张敞传》：“会立春，行冤狱使者出，舜家载尸，并编敞教，自言使者。”

《汉书·东方朔传》：“民皆号呼骂詈，相聚会，自言鄆杜令。”

《东观汉记》卷七《传二》：“（庐江都尉刘）敞临庐江岁余，遭旱，行县，人持枯稻，自言稻皆枯。吏强责租。敞应曰：‘太守事也。’载枯稻至太守所。酒数行，以语太守，太守曰：‘无有。’敞以枯稻示之，太守曰：‘都尉事邪？’敞怒叱太守曰：‘鼠子何敢尔！’刺史举奏，莽征到长安，免就国。”

《东观汉记》卷十四《传九》：“鲍昱为沘阳长，县人赵坚杀人系狱，其父母诣昱，自言年七十余唯有一子，适新娶，今系狱当死，长无种类，涕泣求哀。昱怜其言，令将妻入狱，解械止宿，遂任身有子。”

《汉书·鲍宣传》：“诸生会者千余人。朝日，遮丞相孔光自言，丞相车不得行，又守阙上书。”

《汉书·魏相传》：“河南卒戍中都官者二三千人，遮大将军自言，愿复留作一年以赎太守罪。”

鲁民“百余人”自言于鲁相，长安诸生“千余人”遮拦丞相自言，庐江“人持枯稻”自言都尉，“号呼骂詈”自言鄆杜令的“民”，以及二三千河南卒自言于大将军，明显有群体性色彩，属集体性自言，自言的主体不仅限于一人；而高陵“昆弟”讼田自言，“载尸”向使者状告张敞报复杀人的絮舜家自言，以及赵坚父母向沘阳长鲍昱的自言，则属于家庭、家族性自言，自言的主体也不限一人。上述这些自言者的身份（包括诸生、戍卒）属于普通民众，自言的对象包括县以上至大将军、丞相的各级官府以及代表政府的使者。

(二)普通民众的个体性自言。所谓个体性自言，指自言的主体是一人：

《汉书·王尊传》：“尊出行县，男子郭赐自言尊：‘许仲家十余人共杀赐兄赏’，公归舍。”

《合校》15·19：“永始五年闰月己巳朔丙子，北乡嗇夫忠敢言之，义成里崔自当自言：为家私市居延。”

《合校》29·6：“□仁自言：为家私市□。”□

《合校》37·29：“□与同里张利中自言：为家私市张掖酒泉□□持□□□。”

《合校》37·50：“□年二月庚寅朔丁未，居延□□平里曹式自言：乃地节元□。”

《合校》123·49：“□女子郑奉，自言未得夫疆，奉言府。”

《合校》140·1A：“□□□年六月丁巳朔庚申，阳翟邑狱守丞就兼行丞事移函里男子李立第临自言：取传之居延过所，县邑侯国勿苛留，如律令。”

《居延新简》EPT50:23：“……用中贾人李谭之甲渠官自言责昌钱五百卅□八備以昌奉。”

^① 叶玉英在《长沙东牌楼东汉简牍〈光和六年监临湘李永、例督盗贼殷何上言李建与精张净田自相和从书〉释读及相关问题研究》一文中也认为：“自言”即自诉，当为汉代公文中的术语，指被害人向司法部门提起诉讼。这里“言”当解为“诉讼”。参见 http://www.gwz.fudan.edu.cn/srcshow.asp?src_id=1092。

《敦煌悬泉汉简释粹》二四二：“渊泉归义垒羌龙耶种男子干芒自言，今年九月中□……（Ⅱ 0214②：195）。”

《里耶秦简》壹：“□书高里士五武自言：以大奴幸┐甘多┐大婢言┐子□。”（8-1443）^①

《里耶秦简》壹：“卅五年七月戊子朔己酉，都乡守沈爰书：高里士五广自言：谒以大奴良┐完┐小奴┐饶大婢阬┐愿┐多┐┐禾稼、衣器钱六万尽以予子大女子阳里胡，凡十一物同券齿。”（8-1554）

《长沙东牌楼东汉简牍·自相和从书》：“中部督邮掾治所檄曰：民大男李建自言大男精张、精昔等。”

上述“自言”的主体，属于个体普通民众，其中商人、归附的少数民族也可以“自言”，自言者男女性别不限。自言的对象包括各级地方官府。根据《合校》15·19及《里耶秦简》（8-1554）的记载判断，乡也是普通民众自言的机构。

（三）贵族及各级吏员的自言：

“自言”作为一种普遍行政方式，不仅限于普通民众。从贵族到各级吏员，也都采取“自言”的方式处理各种问题：

1. 贵族的自言。

太后自言：

《汉书·朱建传》：“久之，人或毁辟阳侯，惠帝大怒，下吏，欲诛之。太后惭，不可言。”颜师古注：“不可自言之。”

诸侯王自言：

《后汉书·鲁丕传》：“（赵）王乃上疏自言，诏书下丕。”

诸侯王太后自言：

《史记·梁孝王世家》：“李太后大怒，汉使者来，欲自言。”

诸侯王子的自言：

《史记·五宗世家》：“汉使者视宪王丧。宪自言：宪王病时，王后、太子不侍。”

公主之孙自言：

《汉书·楚元王刘交传》：“盖长公主孙谭遮德自言，德数责以公主起居无状。”

贵族自言可上自皇帝，下至各类使者。这些与普通民众自言往往有固定机构有别，是贵族特殊身份决定的。

2. 各级官吏的自言。

文献及简牍中可见各级官吏的自言，简牍中的记载尤为丰富。

亭长自言：

《史记·夏侯婴列传》：“高祖戏而伤婴，人有告高祖。高祖时为亭长，重坐伤人，告故不伤婴。”《集解》“邓展曰：‘律有故乞鞠。高祖自告不伤人。婴证之。后狱覆。’”《索隐》：“案：韦昭曰：‘高帝自言不伤婴，婴证之，是狱辞翻覆也。’”

这里的“告”即“自告”，韦昭释为“自言”是完全正确的。郎官自言：

《汉书·张安世传》：“有郎功高不调，自言。”

别驾自言：

《汉旧仪》：“别驾自言受命移郡国与刺史从事。”

^① 陈伟主编《里耶秦简校释》第1卷（武汉：武汉大学出版社，2012年）将此简与1455简缀联，形成新的释文：“卅二年六月乙巳朔壬申，都乡守武爰书：高里士五（伍）武自言以大奴幸、甘多，大婢言、言子益┐等，牝马一匹予子小男子产。典私占。初手。六月壬申，都乡守武敢言：上。敢言之。／初手。┐六月壬申日，佐初以来。／欣发。初手。”

候官自言:

《居延新简》EPT56·80:“甲渠候官 ●自言事。”

候长自言:

《合校》6·13:“□□候长贤自言:常以令秋射署功劳即石力贤□□数于牒。它如爰书,敢言之。”

候史自言:

《居延新简》EPT59·1:“河平元年九月戊戌朔丙辰,不侵守候长、士吏猛敢言之,谨验问不侵候史严,辞曰:士伍居延鸣沙里年卅岁,姓衣氏,故民。今年八月癸酉除为不侵候史,以日迹为职,严新除,未有追逐器物,自言尉骏所曰:毋追逐物。骏遣严往来毋过□。”

隧长自言:

《合校》3·6:“三墩隧长徐宗,自言〔责〕故三泉亭长石延寿茭钱少二百八十,数责不可得。”

隧卒自言:

《合校》261·42:“甲渠卒尹放,自言责市阳里董子襄、马游君□。”

掾自言:

《居延新简》EPT10·46A:“掾房自言□,未得部令□。”

骑士自言:

《合校》19·22:“书一封张掖大守章,骑士自言□。”

佐史自言:

《合校》56·31:“甲渠佐史□□隧长王霸二年,自言共为居延民范少晴罢卒黄利衣钱千七百□。”

士吏自言:

《合校》157·11:“甲渠士吏孙根,自言去岁官调。”

不明主体的吏自言:

《合校》506·9A:“元延元年十月甲午朔戊午,橐佗守候护移肩水城官吏自言责啬夫萃晏如牒。”

《居延汉简补编》121.1:“□官吏自言如牒书。”

三老比吏而非正式吏员,下例可能为三老自言:

《合校》103·39A:“□三老毕贷钱□。”

《合校》103·39B:“□自言酹酒□孰□。”

简牍中此类官吏自言的事例甚多,自言的对象一般都是其上级。

(四)周边民族与国家的自言:

匈奴自言:

《汉书·匈奴传下》:“单于自言愿婿汉氏以自亲。”

羌人自言:

《后汉书·西羌传》:“明年,犀苦诣皓自言,求归故地,皓复不遣。”

《敦煌悬泉汉简释粹》二四二:“渊泉归义垒羌龙耶种男子干芒自言,今年九月中□……”(Ⅱ0214②:195)

康居王、苏耆王使者等自言:

《敦煌悬泉汉简释粹》一五五《康居王使者册》:“康居王使者杨伯刀、副扁阊,苏耆王使者、姑墨副沙因、即贵人为匿等皆叩头自言。”(883简)(Ⅱ0216②:877-883)

周边民族与国家的自言主体,有其首领,也有其使者或普通民众,自言的对象一般为汉政府的各级机构。

以上种种自言,反映了秦汉自言主体与对象的多样性与复杂性。“自言”一词的广泛使用,是当时行政管理需要的反映。尽管我们前面辨明了“自言”一词的基本含义,其中涉及自言的部分内容,但仍需对“自言”展开进一步归纳分析,以探求其在实际政治和社会管理中的使用。

(一)揭发某种非法、非礼行为:

《史记·梁孝王世家》:“李太后大怒,汉使者来,欲自言,平王襄及任王后遮止。”

《史记·五宗世家》:“汉使者视宪王丧,税自言宪王病时,王后、太子不侍,及薨,六日出舍,太子勃私奸,饮酒,博戏,击筑,与女子载驰,环城过市,入牢视囚。天子遣大行骞验王后及问王勃,请逮勃所与奸诸证左,王又匿之。”

《合校》561·18:“□自言所发举□。”

《梁孝王世家》中李太后欲向汉使者自言揭发的是,梁平王刘襄将梁孝王生前禁止送与人的罍樽,私自送给了任王后,这显然属于“不礼”的行为。《五宗世家》中刘棻向汉使者揭发的是常山宪王舜病死前,王后、太子的种种非礼行为。汉简“自言所发举”,也应属某种揭发性自言。这些与辞讼、言事性自言有别。

(二)报告情况、某种发现,提出某种诉求:

《里耶秦简》壹:“屯卒公卒胸忍固阳失自言,室遗廿八年衣用,未得。”(8-445)

《论衡·验符篇》:“(陈)爵、(陈)挺邻伍并闻,俱竞采之,合得十余斤。(君)贤自言于相,相言太守,太守遣吏收取。”

《汉书·魏相传》:“河南卒戍中都官者二三千人,遮大将军,自言愿复留作一年以赎太守罪。河南老弱万余人守关欲入上书,关吏以闻。”

《汉书·张安世传》:“有郎功高不调,自言。”

《后汉书·鲁丕传》:“赵王商尝欲避疾,便时移住学官,丕止不听。王乃上疏自言,诏书下丕。丕奏曰:‘臣闻礼,诸侯薨于路寝,大夫卒于嫡室,死生有命,未有逃避之典也。学官传五帝之道,修先王礼乐教化之处,王欲废塞以广游燕,事不可听。’诏从丕言,王以此惮之。”

《合校》123·49:“□女子郑奉,自言未得失彊,奉言府。”

《合校》15·19:“永始五年闰月己巳朔丙子,北乡嗇夫忠敢言之,义成里崔自当自言为家私同居延。谨案:自当毋官狱征事,当得取传,谒移肩水金关、居延县索关敢言之。”

通过自言的方式向官府乃至皇帝报告某事,提出某种要求是自言的一项重要内容。《里耶秦简》是屯卒向上级报告家中所寄送衣服没有收到的情况。《验符篇》指皖民陈国(字君贤)之子陈爵等小孩子湖中发现黄金,陈国将此事报告给庐江太守。《魏相传》指魏相任河南太守时治郡严厉,后遭诬陷,在中央机构服役的河南籍戍卒拦住大将军霍光,提出愿意多服一年徭役以赎魏相之罪。《张安世传》指的是张安世领尚书事时,有尚书郎功高未得升迁,因此自言功劳以图升迁。《鲁丕传》中赵王刘商试图以移居学官的方式来避疾,赵相鲁丕以不合礼制而不许,赵王则以“自言”向皇帝再次提出要求。与上述一样,汉简中郑奉的自言和义成里崔自当的自言,也是属于向官府反映情况、索取通关凭证的言事性自言。

文献和简牍也以“自言”的形式记录汉王朝周边国家或民族,向汉王朝各级机构提出某种申诉、表达某种愿望和要求:

《敦煌悬泉汉简释粹》一五五《康居王使者册》:“康居王使者杨伯刀、副扁闾,苏釜王使者、姑墨副沙国、即贵人为匿等皆叩头自言,前数为王奉献橐佗入敦煌(877简)关县次购食至酒泉昆归官,太守与杨伯刀等杂平直(值)肥瘦。今杨伯刀等复为王奉献橐佗入关,行直以次(878简)食至酒泉,酒泉太守独与吏直(值)畜,杨伯刀等不得见所献橐佗。姑墨为王献白牡橐佗一匹,牝二匹,以为黄,及杨伯刀(879简)等献橐佗皆肥,以为瘦,不如实,寃。”

《汉书·匈奴传下》:“单于自言愿婿汉氏以自亲。”

《后汉书·西羌传》：“明年，犀苦诣皓，自言求归故地，皓复不遣。”

例一是中亚西域等国使者为其所献骆驼肥瘦评值问题与酒泉太守发生纠纷，使者们向相关机构自言，申诉冤情，但其性质仍不属于辞讼性自言，而是要求上级对此事作出行政裁判。例二、例三，则是匈奴和羌人首领向汉王朝表示某种愿望。值得注意的是“自言”这种方式在匈奴行政管理中也被使用，《后汉书·南匈奴传》载匈奴单于上书：“今所新降虚渠等诣臣自言。”即虚渠向单于的自言。这应是南匈奴汉化程度比较深的反映。

（三）吏民辞讼：

吏民与各级官府或吏民间的辞讼性自言是“自言”一词的重要内容，文献简牍中多载：

《史记·田叔列传》：“鲁相初到，民自言相，讼王取其财物百余人。”

《汉书·张敞传》：“会立春，行冤狱使者出，舜家载尸，并编敞教，自言使者。”

《汉书·韩延寿传》：“行县至高陵，民有昆弟相与讼田自言，延寿大伤之。”同传：“延寿恩信周遍二十四县，莫复以辞讼自言者。”

鲁“民自言相”，即鲁民向鲁相提起诉讼，要求鲁王归还被其霸占的财物。贼捕掾絮舜家载尸自言，也是向其控告张敞非法杀人。高陵兄弟间因田产诉讼自言于韩延寿，韩延寿以“恩信”平息，后民“莫复以辞讼自言者”（不包括以其他事务自言者），也说明辞讼自言是“自言”形态之一而非全部。

简牍中常见“自言责”一词，“责”通“债”，但不仅仅指债务，也有“责债”、“索债”之意。研究者认为“自言乃自向官方的报告”，因债权人与债务人往往不在一起，需要官府作为代理人出面强制执行，有其合理的一面^①；但从另一方面来看，也是因为秦汉社会，当债务双方发生纠纷时，官府是解决纠纷的合法渠道，即债权人必须向官府提起诉讼债务人。这种自言的性质属辞讼性自言，如大家熟悉的《候粟君所责寇恩事》中之“责”即指责债诉讼。这种带有诉讼性质的“自言”，涉及的内容非常广泛：

《合校》3·4：“三墩隧长徐宗，自言〔责〕故霸胡亭长宁就舍钱二千三百卅，数责不可得。”

《合校》3·6：“隧长徐宗，自言责故三泉亭长石延寿茭钱少二百八十，数责不可得。”

《合校》58·15A：“〔官〕女子周舒君等自言责隧。”

《合校》132·36：“〔已〕，官移居延书曰：万岁里张子君自言责临之隧长徐〔〕书，由〔〕〔〕〔〕留〔〕张子君问缙布钱少千八百五十五。”

《合校》157·17：“〔〕等自言责亭长董子游等，各如牒。移居延●一事一封。五月戊子尉史疆封。”

《合校》185·27A：“〔〕自言责甲渠令史张子恩钱三百〔〕。”〔〕

《合校》261·42：“甲渠卒尹放，自言责市阳里董子襄马游君〔〕。”〔〕

《合校》395·15：“〔〕田卒张诩等自言责男子彭阳〔〕叩头死罪敢言之。”

《合校》506·9A：“元延元年十月甲午朔戊午，橐佗守候护移肩水城官吏自言责啬夫犂晏，如牒●书到验问，收责报，如律令。”

《额济纳汉简》99ES16ST1:9：“●第十部隧名 第 第十候史萧并，自言责居延男子王子贛上。”

以上简牍中“责债”者与被“责债”者的身份复杂，相互关系复杂，性别不限。既有戍卒与里民间的债务纠纷，也有官吏间的债务纠纷。但总体上看，是“官吏多欠戍卒之物品”^②。“责债”的内容主要是衣、布、茭等钱物纠纷。

① 关于简牍中所见债书的分类，可参见李均明：《秦汉简牍文书分类辑解》“书檄类·债书”、“簿籍类·债名籍”，北京：文物出版社，2009年。

② 参见李均明：《秦汉简牍文书分类辑解》，第367页。

(四)各级吏员的政务、事务性往来:

简牍反映秦汉官吏间的政务、事务往来,也广泛使用“自言”一词,其内容涵盖面也十分广泛。

《敦煌汉简》:“私府出一卒二马,□已遣□□□决以□□□过。五月辛丑,千秋隧护□自言有牛一,黄。”(787)

《合校》6·13:“□□候长贤自言,常以令秋射,署功劳即石力贤□

□□数于牒。它如爰书。敢言之。”

《合校》89·2:“尉史临白,故第五隧卒司马谊自言除沙殄北,未得去年九月家属食。谊言部以移籍廩令吏田忠,不肯与谊食。”

《合校》136·44:“卒胡朝等廿一人自言不得盐,言府●一事集封八月庚申尉史常封。”

《合校》143·27,143·32,143·33:“□寿自言候长宪伤隧长忠,忠自伤,宪不伤忠。言府●一事一封。”

《居延新简》EPT6·15:“□不侵候长自言尉书言。”(按:“自”《新简》作“勿”,应释为“自”。)

《居延新简》EPT40·25:“王博自言不得十一月食,强武队(隧)长孙谡乘□。”

上述自言属于边塞机构、吏员间的政务、事务往来,内容涉及功劳、廩食、纠纷,或报告某种情况等,与辞讼性自言、揭发性自言等有别,反映了“自言”一词内涵的丰富性。

三、“自言”的制度规定及其程序

“自言”,文献简牍中或作“言”、“自证”、“自诣”、“自陈”、“言讼”、“自告”等,含义皆一。“自言”一词的广泛使用,证明它是秦汉国家行政、司法中的一种规范性用语。正因为此,在秦汉法律中,可见“自言”的相关法律制度规定:

《张家山汉墓竹简·二年律令·盗律》:“诸有段(假)于县道官,事已,段(假)当归。弗归,盈二十日,以私自段(假)律论。其段(假)别在它所,有(又)物故毋道归段(假)者,自言在所县道官,县道官以书告段(假)在所县道官收之。其不自言,盈廿日,亦以私自假律论。”

《津关令》:“……及诸乘私马出,马当复入而死亡,自言在县官,县官诊及狱讯审死亡,皆津关。制曰,可。”

《津关令》:“其不得□及马老病不可用,自言郎中,郎中案视,为致告关中县道官,卖更买。●制曰,可。”

《三国志·魏书·钟繇传》裴松之注引《汉书》:“斩右趾及杀人先自言告,吏坐受赇,守官物而即盗之,皆弃市。”

以上文献简牍中关于“自言”一词法律规定的记录,虽然并不全面,但也是“自言”获得国家法律认可的标志。这些法律向吏民细致说明了在何种情况下需要“自言”、如何“自言”及对某些“自言”内容的处理规定。虽然目前我们发现的相关律令还有限,但从大量的实例中,我们也可以归纳出若干“自言”的制度性形态特征及其相关程序。

(一)“自言”的主体与内容问题。“自言”所强调的本质特征是秦汉社会生活中与某件事情相关联的个人亲自向官方进行陈述、揭发、诉讼,也是秦汉吏员行政联系的正式形式之一。“自”正是强调亲自,这从以上的具体事例中可以看出这一点。但实际生活是复杂的,也有替代当事人“自言”的情况。《汉书·张安世传》:“郎淫官婢,婢兄自言,安世曰:‘奴以悲怒,诬污衣冠。’告署适奴。”此案的直接受害人是官婢,向张安世提起诉讼的却是她的兄长。《汉书·鲍宣传》:“诸生会者千余人。朝日,遮丞相孔光自言,丞相车不得行,又守阙上书。”这里揭发鲍宣冤情的显然是诸生而非鲍宣本人。

又如:

《汉书·外戚传上》:“嫗与廌即之柳宿,见翁须相对涕泣,谓曰:‘我欲为汝自言。’翁须曰:‘母置之,何家不可以居?自言无益也。’”

《合校》67·1:“□子姚德自言,兄破胡取同县安汉里千少。”

上述两例也属于亲属替代本人自言。有些受害人身死或被系,或自言不便,由他人替代自言,也在制度允许范围之内。但有些情况下替代他人自言者体现的往往是替代者自己的愿望。如前引《东观汉记》赵坚父母自言的当事人为赵坚,但体现的应是赵坚父母的意愿。不过史籍和文书中依然记载了属于替代者自身的自言,也是强调自言的主体性。

(二)“自言”的机构问题。从现有材料看,自言的对象是各级机构或相关官吏,自言者或是个人或是集体,或是贵族或是官吏,或是周边民族或国家,也可由他人替代自言。但自言不是散漫的,有其制度规范。首先是根据“自言”内容性质向不同机构和部门自言。《汉书·朱博传》云:

博本武吏,不更文法,及为刺史行部,吏民数百人遮道自言,官寺尽满。从事白请且留此县录见诸自言者,事毕乃发,欲以观试博。博心知之,告外趣驾。既白驾办,博出就车见自言者,使从事明敕告吏民:“欲言县丞尉者,刺史不察黄绶,各自诣郡。欲言二千石墨绶长吏者,使者行部还,诣治所。其民为吏所冤,及言盗贼辞讼事,各使属其部从事。”

朱博为刺史行部,遇县吏民数百人自言申诉,从事故意考核朱博吏能,欲留此县验问自言者,被朱博识破。朱博令从事告诉自言者,申诉县丞尉者,应去郡,刺史不察;申诉县令长及二千石者,应去刺史治所;言盗贼和辞讼事者,应向刺史的各相关从事报告处理。这段文字说明,在刺史管辖范围内,“自言”有其规定程序,监察与民事行政有别。本传说朱博不更“文法”,正说明这是汉“文法”所规定的。又前引《东观汉记》卷七《传二》中,庐江都尉刘敞行县时“人持枯稻,自言稻皆枯。吏强责租”,而刘敞认为“此太守事也”,不能接受县民自言,而是将枯稻载至太守府以示太守,岂知太守大怒,指责此非都尉之职。刘敞竟然因此事被刺史举奏免官,可见接受自言的范围在汉代是有严格规定的。不能越职。

其次是逐级自言和管辖范围自言。一般乡里民众的事务,首先要向乡级机构自言。高台汉墓M18:35乙:“七年十月丙子朔庚子,中乡起敢言之:新安大女燕,自言与大奴甲、乙,大婢妨徙安都。谒告安都,受名数,书到为报,敢言之。十月庚子,江陵龙氏承敬移安都承。亭手。”这虽是一份“告地书”,但江陵承仍以新安大女燕“自言”中乡的形式提出魂归故里的请求,说明乡是最低的自言机构^①。简牋中所载乡啬夫报告某某里民外出取传的文书,均是乡里民众去乡“自言”后,乡再以文书形式上报。但也有乡以上机构所发里民自言取传文书,如《合校》140·1A:“□□□年六月丁巳朔庚申,阳翟邑狱守丞就兼行丞事,移函里男子李立第临自言,取传之居延过所,县邑侯国勿苛留如律令。侯自发。”我们以为这仍是以乡文书为基础写成的,可能牵涉到管辖范围的问题,由侯再次签发。前引《津关令》中,郎中令属下出关后马死或老不可用的处理,需要向郎中令自言报告相关情况,正是自言者要向直接主管机构反映相关情况之明证,是管辖范围自言。当然,事情发生所在地的官吏也要参与。

但就乡里自言来说,根据事情性质的不同,民众直接“自言”的机构并不一定是乡里。不牵涉到乡里管辖的事务,乡里民众也可以直接越过乡里向相关机构自言。如《合校》123·49:“女子郑奉自言,未得夫疆,奉言府。”民众一般的辞讼案件,向乡里自言,但冤情不得解决,他们也可以向巡视官员自言申诉。如高陵民众越县直接向韩延寿的自言即如此。或向更高一级上书诉讼,如诸生为鲍宣案的自言。

周边民族的自言一般也是按照管辖原则,但重要人物或重要事情,他们显然可以向中央乃至皇帝自言。

(三)“自言”的文本问题。“自言”是一种口头请示。睡虎地秦简《内史杂》云:“有事请毆(也),毋口请,毋(〇)鞫请。”整理者释为:有事请示,必须用书面请示,不要口头请示,也不要托人请示。也就是说,秦汉时代的法律一般是不允许口头请示和托人代请的,有事请示必须以书面的形式向上级机构进行汇报。自言的口辞形态显然与《内史杂》的规定矛盾,与秦汉法律精神也不相符。但从诸多的

^① 《荆州重要考古发现》,北京:文物出版社,2009年,第187页。

“自言”实例我们可以看到,无论在行政机构内部还是民间,“自言”的方式普遍存在,代为“自言”的方式也被允许。

我们认为,尽管当时普通民众并不一定有撰写文书的能力,特别是在某些特定的场合,绝大多数乡里民众恐怕就是向官方直接陈述,但这并不意味着自言的形态就是口头语言形式,实际上秦汉各级机构有一套将“自言”处理为文书的方式,即爰书(记录囚犯供辞的文本)。《汉书·张汤传》:“(张)汤……传爰书,讯鞠论极。”颜师古注:“爰,换也,以文书代换其口辞也。”王先谦补注:“传爰书者,传囚辞而著之文书。”就睡虎地秦墓竹简所载材料来看,爰书基本如上注,系书录囚犯(实际是诉讼者)的供辞。但汉代爰书的范围有扩展,已非单纯的囚犯供辞,颜师古注较王先谦倒更贴近实际。“自言”者的口辞在各级机构接受自言时,已将其转换为文书形式。正因为此,我们今天才可以从材料中窥见形形色色的“自言”。

《汉书·朱博传》中其从事史要求朱博留县“录”诸自言者,即包含记录下他们的口辞以形成文书之意。故“自言”又被称为“自言书”,自言转换为自言书,即具有了行政或法律上的意义,简牍中有些直接称之为自言书:

《合校》157·10A:“给使隧长仁叩头言:掾毋恙,幸得畜见掾,数哀怜为移自言书居延,不宜以纳前事欲颇案下使仁,叩头死罪死罪。仁数诣前,少吏多所迫,叩头死罪死罪。居延即报仁书,唯掾言候以时下部,令仁蚤知其晓欲自言事。谨请书□□吏□叩□仁再拜白。”

《居延新简》EPT52·642:“自言书□。”

《居延新简》EPT50·199:“永始四年 吏民自言书。”

《居延新简》EPT6·15:“不侵候长自言尉书言。”

《居延汉简补编》121.1:“□官吏自言如牒书。”

《敦煌悬泉汉简释粹》五四:“元延二年二月癸巳朔甲辰,玉门关候临、丞猛移效谷移自言六事,书到,愿令史验问,收责(债)以钱与士吏程、严,报如律令。(A)嗇夫政。”(B)(II0114②:292)

上述简牍中有的将“自言”径称为“自言书”,是对“自言”的准确全面称谓,有的称“自言如牒书”、“自言六事,书到”,也清楚表明这些自言是文书形态。边塞吏员要求“能书会计颇知律令”,他们自己就可以直接撰写自言书。所有的自言都要转换成文书,署有自言者的身份、自言内容、记录呈送和处理者名字,这是自言具有法律效力的前提。故不可将“自言”视为简单的口头请求,这正符合秦汉一贯的行政与法律规定程序。

(四)“自言”的处理程序。从大量的实例看,秦汉国家对民众或官吏的“自言”都比较重视,不仅有将“自言”转换为文书的程序,也有多种处理方法。

对于官民言事性自言,官吏的处理方式多样。例如对需要外出开具通关文书的乡里民众的自言,乡吏一般在证明其身份后,再向更上一级报告,因为他们没有处理这个问题的权力。《论衡·验符篇》中接受陈国自言的庐江太守,还将其自言情况遣门下掾专报皇帝。《汉书·魏相传》载戍卒及关中民众自言后,“关吏以闻”大将军霍光。《汉书·张安世传》中,安世虽然不赞成郎官自言功劳,但从结果看,此郎仍然得到升迁,说明还是承认了他的自言。但也有拒不认可民众自言者,如《东观汉记》卷七《列传二》中的庐江太守即拒不承认县民关于“稻枯”的自言。不过从一般情况看,接受自言后,官吏要在相关的调查后再作出处理决定。对不信任的自言,上级还要求再调查。如《论衡·验符篇》中记载皇帝对庐江小儿得黄金的真实性表示怀疑,庐江太守又再次上书陈述实状后乃止。

《敦煌悬泉汉简释粹》一五五《康居王使者册》属于行政申诉的言事性自言,提供了汉代国家行政系统内部处理言事性自言的实例。杨伯刀等使者将酒泉太守不能秉公评估骆驼价值的冤情自言上报后(应当直接上报的是中央),虽然没有见到直接处理这次评估纠纷的结果,但中央管理四夷来客的使主客安排侍郎下文给敦煌太守,验问“言状”。敦煌太守报告了使者们沿途食用谷数的情况,想

必处理评值纠纷的文书也下给了酒泉^①。这一过程的情况是非常清晰的。

对于官民的诉讼性自言,官吏的处理方式也很多样。调查验问是处理的前提,如东牌楼简牋《自相和从书》中,长沙郡中部督邮将民李建关于亲属间土地纠纷的自言牒书下至监临湘李永、例督盗贼殷何查验,他们调查了具体情况,在李建亲属间达成了和解,并把处理的结果报告给中部督邮,展现了一个完整的自言诉讼文书的处理过程。《敦煌悬泉汉简释粹》五十四中的自言事书,也属于债务诉讼文书,需“令史验问”后将相关处理结果报告,后有啬夫的具名。文献中也有一些特殊的处理方式,如韩延寿面对兄弟讼田的自言,采取了“移病不听事,因入卧传舍,闭阁思过”的处理方式,感化了言讼者。又如鲍昱,在接受赵坚父母自言后,将赵坚妻子送入狱中同居怀孕生子。再如田叔,面对鲁相掠取民众财物的行径,反而对自言者怒曰:“王非若主邪?何自敢言若主!”鲁王闻之大惭,发中府钱,使相偿之。相曰:“王自夺之,使相偿之,是王为恶而相为善也。相毋与偿之。”这些都是受黄老或儒学影响深刻的官吏所为,不能代表普遍的处理方式。

在处理过程中,对罪行严重的先自言者不具有豁免权。《三国志·魏书·钟繇传》裴松之注引《汉书》:“斩右趾及杀人先自言告,吏坐受贼,守官物而即盗之,皆弃市。”即表明犯严重罪行,先“自言”并不具有优先减免处罚权。

四、余论:“自言”体现的秦汉社会与行政

在秦汉日常秩序中,社会各阶层与国家间、国家行政管理秩序中,频繁地使用了“自言”一词。透过这一制度,可以提供我们若干思考:

第一,“自言”是秦汉社会与国家、国家与社会间建立联系的一条日常渠道,也是官方渠道。政府并没有限制社会各阶层的自言。

第二,由于“自言”是秦汉各级机构行政与司法的一项重要依据,因此强调“自言”的主体性特点明显,即自言者的身份明确。

第三,“自言”不单纯是当时的普通大众因缺乏文化而不能书写文书,而是当时行政与法律规定的制度。“自言”表明其陈述、申诉的真实性和合法性。“自言”意味着某件事情已进入行政或司法程序,也意味着自言者或自言接受者的相关责任。

“自言”的广泛性、普遍性及其形态,再次证明秦汉国家的性质属于专制主义中央集权官僚制的行政管理方式。整个社会是以官僚行政为基本特征运转的,并不存在很多自治的空间。社会秩序与行政秩序是一元的而非二元的,至少在大多数情况下是一元的。这是我们研究秦汉社会与行政关系应该注意的问题。

[责任编辑 王大建 范学辉]

^① 参见郝树声:《简论敦煌悬泉汉简〈康居王使者册〉及西汉与康居的关系》,《敦煌研究》2009年第1期。张俊民认为此册为诏书类,笔者以为较准确,参见《悬泉置遗址出土简牍文书功能性初探》,《简牍学研究》第四辑,兰州:甘肃人民出版社,2004年。

官治、民治规范下村民的“自在生活”

——宋朝村民生活世界初探

刁培俊

摘要:两宋文献显示,在日常生活的许多“私”领域中,皇权无意、也缺乏足够的行政力量完全控制村落民户。在这些看似“国家不在场”的领域,皇权只能听任村民们“自在”生活。只要村民能够按时完税服役,保持乡间社会秩序稳定,皇权控制是相对无力或疏散的。但这并不意味着皇权控制的若有若无或“无为而治”,实际上,宋朝广大村民生活在一个庞大而细密的社会控制网络之中,其中有来自皇权渗透于乡间的“官治”控制网络,它表现为刚性的行政治理;有“以民治民”的“半官方化”的乡役等模式,“民治”实质上乃“官治”的延伸与变异,其统摄村民的方式更加隐蔽;此外,交织于“官治”和“民治”之间的、柔性的儒家纲常教化理念的统摄力也相当显著。宋朝村落在“官治”与“民治”交织治理模式之下,社会秩序相对和谐。较之宋以前诸朝,两宋社会控制模式更显多元,“官治”和“民治”的色彩和绩效都更加明显。

关键词:宋朝;村民;乡村控制;官治;民治;村落秩序;自在生活

一、村民们的“自在生活”

唐代大诗人白居易《朱陈村》诗描述了徐州朱陈村人的生活境况:

徐州古丰县,有村曰朱陈。去县百余里,桑麻青氛氲。
机梭声扎扎,牛驴走纷纷。女汲涧中水,男采山上薪。

.....

家家守村业,头白不出门。生为陈村民,死为陈村尘。
田中老与幼,相见何欣欣。一村唯两姓,世世为婚姻。
亲疏居有族,少长游有群。黄鸡与白酒,欢会不隔旬。
生者不远别,嫁娶先近邻。死者不远葬,坟墓多绕村。
既安生与死,不苦形与神。所以多寿考,往往见玄孙。
我生礼义乡,少小孤且贫。徒学辨是非,只自取辛勤。

.....

一生苦如此,长羡村中民。^①

这一生活场景,村民们的耕作方式、生活状态、社会关系网的构建、生老病死的情态等等,应是唐朝远

作者简介:刁培俊,南开大学历史学院暨中国社会史研究中心副教授(天津 300071)。

基金项目:本文系国家社科基金青年项目“宋朝农民生活研究:以东南诸路为中心的考察”(08CZS004)、中国博士后第三批特别资助项目(2010139)的阶段性成果。

^① 白居易:《白氏长庆集》卷十《朱陈村》,《四部丛刊》影印日本翻宋大字本。

离城市的村民日常生活的一种真实描述。当然,居住在山野、平原、水乡,尤其距城市远近等不同空间下的村民,其生活方式亦多有差异。一般情况下,中国传统乡村社会的变化相对缓慢:四季晨昏、生老病死、婚丧嫁娶、耕作方式等衣食住行及道德礼仪诸多领域,往往不会随朝代鼎革的巨变而改变。上掲白居易诗歌中的这一历史场景,或不独见于唐朝,宋朝多数时空下村民们的日常生活,似也当如是观。譬如南宋辛弃疾笔下的《清平乐·村居》词句:“大儿锄豆溪东,中儿正织鸡笼,最喜小儿无赖,溪头卧剥莲蓬。”这样一种自由自在的欢快生活,真是一派令人神往的田园风光。或许正是基于上述,社会学家认为,中国传统农民生活在“一个熟悉的社会中”,他们“会得到从心所欲而不逾矩的自由”^①。这里所谓“从心所欲而不逾矩的自由”,或近似于不受任何约束、随心所欲的“自在生活”。但是,传统中华帝国时代尤其是赵宋一朝下的村民们,果真能够享有这样一种“自在生活”吗?他们的真实生活状态究竟是怎样的呢?^②

对于宋朝广土众民,“天高皇帝远”,皇权的统摄力是远不可及的,其具体日常生活中诸多“私”的领域,就表象而言,皇权似没有必要、也缺乏控制每一个人每一个日常活动的的能力,村民们是“自由自在”地生活着的。此或即社会史学家所谓之“国家不在场”。譬如在民众信仰领域,宋朝开始普遍对民间神祇进行封赐,一方面官府以此承认和奖励神祇,另一方面官府试图通过封赐来驾驭民间神祇的力量。官府引导鼓励民众祭祀灵验祥善的神祇,禁止祭祀不灵验或邪淫之神。但事实上,官方的封赐制度并不能阻止世俗民众信奉官府祀典之外的神祇,他们或径自创造新的神祇。据洪迈记载,绍兴有一祠庙“极宽大。虽不预春秋祭典,而民俗甚敬畏”^③。温州、福州邻接之地“有小丛祠,揭曰钱王庙。不载祀典,亦不知起于何年及钱氏何王庙也,土[土]俗往来,咸加敬事”^④。村民们信奉这一祀典之外的小祠是因为只要祈祷一番,再以竹根在地上拨寻,必能得到少量铜钱。“乡村民众在选择自己的信奉对象时,往往是唯灵是从。”^⑤对于民众而言,只要“灵验”,只要能满足一己精神需求,即使官府祀典之外甚至被禁止的“淫祠”,他们也依然虔诚地敬奉。譬如博州高唐县富民聂公辅,“酷信巫祝,奉淫祠尤谨敬”^⑥。类似佛道天地山川鬼神等信仰、道德意识、生死观念,乃至做梦^⑦等民众精神领域的活动,皇权及其触角无论如何延伸,倘要对其严密监控甚或完全改变村民们脑海固存的思维、观念和信仰,往往难以奏效,大多情况下只能听任村民们“自在”地享受其精神生活。

日出而作、日入而息,凿井而饮、耕田而食等历史日常场景,依然属于村民们的“自在生活”,来自皇权的控制网络多半难以抵达。文献记载有婺源石田村汪氏仆王十五“正耘于田”,农夫具体之耕作活动,官府应少有介入^⑧。杨万里淳熙六年(1179)春自常州至上饶途中记载:“田夫抛秧田妇接,小儿拔秧大儿插。笠是兜鍪蓑是甲,雨从头上湿到胛。唤渠朝餐歇半霎,低头折腰只不答:‘秧根未牢碍’

① 费孝通:《乡土中国 生育制度》,北京:北京大学出版社,1998年,第10页。

② 有关农村经济、农民生活的概略性综合性考察,已有成果:梁庚尧《南宋的农地利用政策》(台北:台湾大学文学院,1977年)及《南宋的农村经济》(台北:联经出版事业有限公司,1985年增订本);先师漆侠先生《宋代经济史》(上海:上海人民出版社,1987—1988年);王曾瑜《宋朝阶级结构》(北京:中国人民大学出版社,2010年),更具体细致,本文多有参阅。黄宽重《从中央与地方关系看宋代基层社会的转变》(《历史研究》2005年第4期)曾梳理宋朝基层社会的各种社会群体以及北宋、南宋之间的演变,高屋建瓴,启人深思。黄先生指出宋朝基层社会以“县”为基点,本文则强调构建宋朝“乡村社会”应更多关注县以下的社会空间和村民生活世界。

③ 洪迈:《夷坚志·三志己》卷八《五通祠醉人》,北京:中华书局,1981年,第1364页。

④ 洪迈:《夷坚志·三志己》卷八《台岭钱王庙》,第1363页。

⑤ 参见[美]韩森:《变迁之神——南宋时期的民间信仰》,包伟民译,杭州:浙江人民出版社,1999年。另请参阅沈宗宪:《宋代民间的幽冥世界观》,台北:商鼎出版社,1993年;皮庆生:《宋代民众祠神信仰研究》,上海:上海古籍出版社,2008年;朱瑞熙等:《辽宋西夏金社会生活史》,北京:中国社会科学出版社,1998年;徐尚豪:《宋代的精怪世界——从传说表述到信仰生活的探讨》,台北淡江大学硕士学位论文,2008年。

⑥ 洪迈:《夷坚志·支乙》卷一《聂公辅》,第800页。其他类似例证参阅《夷坚志·丁志》卷六《翁吉师》及该书《三志辛》卷十《曾三失子》、《三志壬》卷九《傅太常治祟》等。陆游《剑南诗稿》卷二十九《赛神曲》亦有类似描述。

⑦ 《夷坚志》记载了许多村民之梦境,反映出阳世与阴世两界的万千世态,也可凸显宋朝乡村社会更为多彩的鲜活风貌。

⑧ 洪迈:《夷坚志·乙志》卷十七《宣州孟郎中》,第327页。

未匝,照管鹅儿与雏鸭。”^①《清明上河图》中所绘汴京城郊之农家菜园,也反映出当时农民生活的一个场景^②。婺源张村村民张时,“所居临溪,育鸬鸭数十头,日放溪中,自棹小舟看守”^③。按照宋朝户等制度之规定,乡村主户本应有自己的田产家业,但也有因自家田产较少难以糊口而为别人所雇佣者,如荆门军长林县民蹇大,薄有货业,即“常为人佣,跋涉远道,在家之日少”^④。宋孝宗朝,台州临海县“长乐乡人户沈三四、王细九、张四八……逐人薄有家产……沈三四等为天旱,雇觅人工车水,虽有些少白酒吃用”^⑤。此等民户“雇觅人工车水”,本为官府所忽略;但其犒工以朝廷榷卖之白酒,才遭到责难。客户即佃农,再如蕲春县大同乡富室黄元功的佃仆张甲,“受田于七十里外查梨山下”^⑥。同样在宋孝宗时,隆兴府进贤县“有妇人,佣身纺绩、春簸,以养其姑。姑感妇孝,每受食,即以手加额,仰天而祝之。其子为人牧牛,亦干饭以饷祖母”^⑦。上述这些村民们的行事是很难由官府控制的,或者公权力根本不会渗入其中。宋朝村民外出经商者也不乏其人^⑧。如《夷坚志·三志壬》卷一《冯氏阴祸》中“抚民冯四,家贫不能活,逃于宜黄,携妻及六子往投大姓。得田耕作……”。这或是宋朝大多数穷困潦倒的佃农的生活实像。民户贫穷不能生存,逃难到他乡,佣种有田人家的土地,这样一种生活过程,也往往是皇权难以监控的。再如:

临江人王省元,失其名,居于村墅,未第时,家苦贫,入城就馆,月得束脩二千。尝有邻人持其家信至,欲买市中物。时去俸日尚旬浹,王君令学生白父母豫贷焉。^⑨

德兴县上乡新建村居民程氏,累世以弋猎为业,家业颇丰。因输租入郡,适逢麋市有摇小鼓而售戏面具者,买六枚以归,分与诸小孙。诸孙喜,正各戴之,群戏堂下。程畜猛犬十数,皆常日放猎所用者,望见之,吠声狺狺,争驱前搏噬,仗之不退,孙即死者六人。……^⑩

予行信州丰城,欲访灵鹫岩洞,未至十里,小休于道旁民居,会其家饮客方起。须臾,有一耕夫来就主人饭,被褌荷田具。主人悯其劳且饥,谓曰:“饭未及炊也,有客饭所余肉饼,尔姑啖之。”农夫欣然怀之而出,主人问何往,则曰:“我老母年七十,啖粗饭耳。此盛饌,我作苦,虽馁甚,不忍尝也,将以饷吾母,故不待饭而往耳。”^⑪

贫穷书生赴城市教书,但乡下家中短缺钱物,只好预收学生之束脩以供;村民输税入城,给小儿购买玩耍之面具,家畜猛犬因不辨玩具之真假而咬死孙辈;农夫耕作归来,将主人给吃的肉饼带回孝敬母

① 参阅《杨万里集笺校》卷二十三《插秧歌》,北京:中华书局,2007年,第673页。类似尚可见《苏辙集》卷一《蚕市》;文同《丹渊集》卷三《织妇怨》;舒岳《阆风集》卷三《自归耕家畦见村妇有摘茶车水卖鱼汲水行馐寄衣春米种麦泣布卖菜者作十妇词》之“卖菜深村妇”;陆游《剑南诗稿》卷三《岳池农家》之“谁言农家不入时,小姑画得城中眉。一双素手无人识,空村相唤看缫丝”;以及卷三十四《丰年行》、卷三十五《记老农语》、卷六十四《刈获后书事》等等。

② 周宝珠:《清明上河图与清明上河学》,开封:河南大学出版社,1996年,第51—54页。

③ 洪迈:《夷坚志·三志辛》卷六《张时鸭洪胜鸡》,第1429页。

④ 洪迈:《夷坚志·支景》卷一《员一郎马》,第884页。类似情况再如范公称《过庭录》载:“祖宗时,有陕民值凶荒,母妻之别地受佣,民居家耕种自给……”(文渊阁《四库全书》本);沈括《梦溪笔谈》卷九和《宋史》卷四五八《杜生传》同时记载了颍昌府阳翟县的杜生从自耕农沦为无田客户,即使后来同乡人赠田三十宋亩,仍需“为人佣耕”。参阅王曾瑜:《宋朝阶级结构》,第51页。王铨《默记》卷下记载:“光州有村民毕姓兄弟二人,养母佣力,又雇二人担粪土,得钱以养母,尽孝道。一日,至食时,雇者不至。兄弟惶惑,夜无母饭,不知何为,遂各担箩,遍村求售担物,无有也。”亦是类似例证。

⑤ 朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷十九《按唐仲友第四状》。

⑥ 洪迈:《夷坚志·支庚》卷一《黄解元田仆》,第1140页。

⑦ 脱脱等:《宋史》卷四三七《儒林七·程迥传》,第12951页。

⑧ 黄休复:《茅亭客话》卷一《程君友》载,北宋遂州小溪县石城镇仙女埭村民“程翁名君友,家数口,垦耕力作,常于乡里佣力,织草履自给”(文渊阁《四库全书》本)。类似事例参阅洪迈:《夷坚志·丁志》卷十五《张客奇遇》、《夷坚志·志补》卷五《张客浮沔》、《夷坚志·三志辛》卷二《宣城客》、《夷坚志·丙志》卷十二《饶氏妇》、《夷坚志·丙志》卷十四《王八郎》等。村民经营手工业以求利的行为,两宋史料记载相当多,参阅王曾瑜:《宋朝阶级结构》,第75—86页。

⑨ 洪迈:《夷坚志·丙志》卷十六《王省元》,第503页。

⑩ 洪迈:《夷坚志·志补》卷四《程氏诸孙》,第1578页。

⑪ 沈作喆:《寓简》卷八,文渊阁《四库全书》本。

亲,诸如此类村民们“私”领域的活动,似乎都是皇权难以控制的,类似村民们不过“苟且辛苦过一世耳”^①,其艰辛苦楚自是令人鼻酸。

皇权对于村民的约束,还往往通过乡规民约等基层社会自己认定的“规范”而渗入。诸如村民之衣食住行、岁时节令、婚丧嫁娶、生育社交、礼俗礼仪、宗教信仰、鬼神崇拜、文体娱乐、称谓排行、耕作休闲、方言文字、治水过程中的各种组织,以及民间宗教、家法家规、传统的习俗惯例、乡规民约、社会规范^②,乃至“潜规则”(也即所谓“正式的规则”之外的“非正式约束”,包括行为规范、惯例和自我限定的行事准则)^③等等,都在一定程度上约束、规范着村民们的日常生活。在处理关系到一村村民整体利益的事情时,在民众心里存在着“少数服从多数”的潜规则,个别民众必须服从集体利益、社会舆论、公共遵从的习俗和规范,甚至为此而欺上瞒下,恐吓、诽谤、侵欺村民。即使这样的“潜规则”令个别村民腹诽,但最终也多是无可奈何地接受^④。因为不接受的最终结果是不为周围的村民所容忍,舆论的无形影响,使他们无法在当地正常生活下去。

上述这些“规范”、“规则”、“习俗”,虽然可算作统治者礼法教化观念中的组成部分,给人的印象却是,皇权的网络是无所不在的。但就宋朝整个政治控制的体制完善程度、制度本身的局限性,以及高额的治理成本而言,上述诸多领域内村民们的生活,皇权的触角也很难完全涉入其中,因其对皇权重要程度之不同,甚至全然不曾、不能涉入,皇权也以漠然的态度根本不会渗入其中。在乡间日常生活中还存在着许多劝诫,诸如孝养父母、修德行善、敬畏天地、莫杀生命、莫损他人、莫贪女色等等。这些来自儒家纲常或佛教教义规劝、宣扬的属于道德层面的内容,很多时候并非官方制度法规的约束所能控制,更何况皇权设定的法制本身伸缩性很大,在许多方面根本不具备严格的监督体制以保证王朝法制的实际推行。由此而言,广大乡村民户在这些领域中或可说是“民治”的,也即“以民治民”的“民治”,更可看作民户自己一种生活的“自为”现象,一种“自在”的生活和现实社会中近似“权力真空”下的存在^⑤。

广大村民在乡间日常生活中的某些行为,也多是皇权触角难以控制的,如《名公书判清明集》中诸多豪横乡里的案例,多有官匪一家的情景,就显现出皇权触角在基层社会中的软弱无力,难以真正控制社会秩序的良性发展。结合《清明集》和《夷坚志》中的相关记载,又可反映出村民们所执“弱者的武器”,诸如偷懒、开小差、假装顺从、偷盗(小偷小摸)、小范围内或是个人之间的打架斗殴、纵火、怠工,甚至是男女之间私情^⑥。等等。这些也是皇权触角无论如何难以判断并加以具体控制的。有鉴于此,限于篇幅,仅举二例:

绍兴十六年(1146),淮南转运司刊《太平圣惠方》板,分其半于舒州。州募匠数十辈置局于

① 方回:《续古今考》卷十八《附论班固计井田百亩岁入岁出》,文渊阁《四库全书》本。

② 朱瑞熙《宋代社会研究》(郑州:中州书画社,1983年)已对相关问题有初步研究,另请参阅朱瑞熙等:《辽宋西夏金社会生活史》,北京:中国社会科学出版社,1998年。

③ 参见韦森:《再评诺思的制度变迁理论》,载[美]道格拉斯·C·诺思:《制度变迁与经济绩效》,杭行译,上海:上海人民出版社,2008年,第7页。关于所谓潜规则,参阅洪迈:《夷坚志·支庚》卷一《清泉乡民》,第1139页。

④ 《名公书判清明集》卷四《户婚门·争业上·罗柄女使来安诉主母夺去所拨田业》案中即有“行路之人,闻而哀之,咸为不平”舆论方面的谴责(北京:中华书局,2002年,第115-116页)。

⑤ 本文“民治”概念,来自于宋朝文献中的“以民治民”,详见刁培俊:《在官治与民治之间:宋朝乡役性质辨析》,《云南社会科学》2006年第4期。

⑥ 譬如张齐贤《洛阳缙绅旧闻记》卷五《焦生见亡妻》之焦生醉酒后“以鞭乱殴其家客”;洪迈《容斋三笔》卷十六《多赦长恶》之卢助教被田仆“父子四人所执,投置杵臼内,捣碎其躯为肉泥”;《夷坚志·乙志》卷二十《徐三为冥卒》之湖州乌程县浔溪村民徐三,到秀州魏塘“为方氏佃耕,又七年,以负租谷,不能偿,泛舟遁归其乡”;《夷坚志·支甲》卷五《灌园吴六》“临川市民王明居廛间贩易,费蓄微丰,买城西空地为菜园,雇健仆吴六种植培灌,又以其余者俾鬻之。受佣累岁,绍熙辛亥,力辞去,留之不可,王殊恨恨……(吴六)货蔬,隐其直多”。《名公书判清明集》卷十二《惩恶门·奸秽》中记载有男女奸情连带偷盗之事,见第441-442、447-448页。再有宋朝南方“生子不举”之民俗,也类似于此。参阅刘静贞:《不举子——宋人的生育问题》,台北:稻香出版社,1998年。“弱者的武器”之来源,参阅[美]詹姆斯·C·斯科特:《弱者的武器》,郑广怀、张敏、何江穗译,南京:译林出版社,2007年,第33-56、293-367页。

学,日饮喧哗,士人以为苦……盖此五人尤嗜[嗜]酒懒惰,急于板成,将字书点画多及药味分两随意更改以误人,固受此逮。^①

要之,宋朝乡村社会中,确实不曾也难以存在西方学术语境下之“乡民自治”。在宋元以降中央集权不断强化、皇权无限渗透每一空间之下,由上述可见,皇权的社会控制设计,似并未毫发不爽无所不在地控制着广大村民。在村民日常生活的诸多领域,尤其在一些“私”的层面,皇权是无法、也难以介入其中的,只能听任村民们“自在”地生活。皇权社会控制模式与村民之间,更多情形表现为:只要村民们能够按时缴纳赋税,服徭役,不寻滋闹事,维持乡村的秩序和谐稳定,官府是懒于也没有足够能力去管理那些属于村民“私”的生活领域的。因此之故,社会学家认为中国乡土社会的秩序维持,是一种自动的秩序,是为治而治的,是无治而治的“礼治”的社会,更多是靠经验的,靠传统的民间惯例习俗的。中国传统农村绝大多数村民聚族而居,基本上是不流动的,是生于斯长于斯死于斯的。一般情况下,他们安土重迁,凝固为一个相对安静、安闲的社会。在乡土社会里,地缘性和血缘性的胶合是很紧密的,也是社会稳定的力量。普通村民们过着“不知有汉,无论魏晋”、“山中无甲子,寒尽不知年”的“自在生活”。

学人或谓“皇权不下县”,给普通读者的印象是,县级行政之下的社会空间中,存在有“权力真空”。但是,历史社会之实况果真如此吗?事实上,一旦村民们的这些“自在生活”影响到皇权及其政府机器的正常运转,来自皇权的官府控制网络又是无所不在的。宋朝乡村控制模式大致呈现为“官治”与“民治”多元胶合的一种样态^②。

二、“皇权至上”政体下无所不在的刚性官治网络

赵宋建国后,为惩治中唐五代时期地方政府权力过大,乃至尾大不掉的弊失,在加强中央对州县控制的同时,也延伸到对乡村社会的控制,皇权明确显露出向下渗透的趋势,乃至给人留下皇权无所不在的历史影像。这一自上而下对乡村民众控制的意图,多半经由州县行政及官民衔接的中介——乡役人实际执行的。学界普遍认为,县级官府是皇权的末梢,县官是亲民官。在赵宋一朝,就制度层面而言,凡一县境内的户口、赋役、钱谷、赈济、给纳、劝课农桑、平决狱讼等等,皆由知县或县令负责。当然,如果县内存驻禁军,则知县兼兵马监押或兵马都监。作为知县或县令的副手,县丞、主簿、县尉也各有职责。如县丞佐理县事、督查群吏,县主簿掌管官物的出纳与簿书,县尉则掌管一县之内的治安、训练弓手等。当然,并非每一个县份都配备如此齐全的官员,皇权设置县司的理念却是相同的:稳定村落社会秩序,足额、按时地完成赋役催征^③。

赵宋朝廷对于州县官的考课标准,也足以表明地方官员对基层村落管理的职责所在^④。如宋神宗时所谓“四善”,即德义有闻、清慎明著、公平可称、恪勤匪懈;还有所谓“三最”,即狱讼无冤、催科不扰为治事之最;农桑垦殖、水利兴修为劝课之最;屏除奸盗、人获安处、赈恤困穷、不致流移为抚养之最。到宋哲宗元祐四年(1089)时又增益为“以狱讼无冤、催科不扰、税赋无陷失,宣敕条贯、案帐簿书齐整,差役均平为治事之最;农桑垦殖[殖]、野无旷土,水利兴修、民赖其用为劝课之最;屏除奸盗、人获安处,赈恤贫困、不致流移,虽有流移而能招诱复业为抚养之最”^⑤。殆至南宋,在《庆元条法事类》

① 洪迈《夷坚志·丙志》卷十二《舒州刻工》,第464页。

② 本文“官治”的概念,参照魏光奇:《官治与自治——20世纪上半期的中国县制》,北京:商务印书馆,2004年。

③ 徐松等辑:《宋会要辑稿·职官》四八之一八至九一,北京:中华书局,1957年;脱脱等:《宋史》卷一六七《职官七》,北京:中华书局,1977年,第3977—3978页;谢维新:《古今合璧事类备要·后集》卷七十九至八十《县官》,文渊阁《四库全书》本。

④ 邓小南:《宋代文官选任制度诸层面》,石家庄:河北教育出版社,1993年,第70—74页。

⑤ 徐松等辑:《宋会要辑稿·职官》一〇之二〇;《宋会要辑稿·职官》五九之一一。

卷五中则记载为“一、生齿之最：民籍增益，进丁入老，批注收落，不失其时；二、治事之最：狱讼无怨，催科不扰；三、劝课之最：农桑垦殖，水利兴修；四、养葬之最：屏除奸盗，人获安居，赈恤困穷，不致流移，虽有流移而能招诱复业，城野遗骸无不掩葬”。这些考核地方官的标准，透露出朝廷通过县级官府对村落百姓管理和控制的意图^①。

就赵宋一朝对于村民的管理而言，皇权的政治制度设计往往被视为近乎完善的。但是，中央的政策经由诸多管理层级：朝廷省部、州县、乡村等的阻隔，很难一丝不变、如初所想的得到贯彻执行。政治设计的完美并不能代表实际执行达到绩效的完美。这些来自皇权的“说法”，其具体“做法”又是如何？换言之，赵宋朝廷对州县官府的行政如此要求，各地州县官究竟是怎样执行的呢？宋人文集中不乏儒士担任县官时治理村落的政绩表述，《名公书判清明集》则集中记录了一些州县官员在治理村落基层事务过程中的具体事例，譬如在催科督税、差派徭役、民户争业、遗嘱继承、违法交易、婚嫁人伦、奸邪怨恶、传布妖教、淫祠诬惑等等领域，均可发现地方官府在行政运作过程中的实际参与，其乡村治理绩效也相当明显。譬如其中《比并白脚之高产者差役》、《走弄产钱之弊》、《产钱比白脚一倍歇役十年理为白脚》等对职役差派的督查；《受人隐寄财产自辄出卖》、《田邻侵界》中地方官员对村民争田的处理；再有《争山妄指界至》中是“县尉亲至地头”、《户绝·夫亡而有养子不得谓之户绝》中阿甘接脚夫一事惊动了州县和提举司等各级官府，等等类似记载，均可表明州县官府对于村落民户的刚性治理。

虽因时空之不同，各地容有差异，看似反映“地方”、“区域”的史料，或正好呈现出“全国”、“整体”的历史镜像；反之，看似显示为“全国”、“整体”的文献，也难免以偏概全的成分。《夷坚志》一书记载了东南一带不少地方官并非都在官衙内行政，也会亲自到乡下视察或办公，显示出州县官府对村民治理的实际运作场景。北宋后期，蔡京登第后，“为钱塘尉，巡捕至汤村”^②。绍兴初，南剑州将乐县县尉蔺敷，“因捕盗至山村”^③。绍兴二十九年（1159）冬，抚州宜黄县有剧盗谢军九“聚众百辈，椎埋剽劫，至戕杀里豪董县尉家”。宜黄知县李元佐“适在郡。尉遣弓兵出讨捕，都头刘超者领数十人前行”^④。他们的行政作为清晰可见。南宋杨万里在给叶颙所写的行状云：

建之两税，每岁官受赋纳，远民或惮入官府，市人为之代持送官，往往过敛其估，官民交病。公适司纳，为立法革之。先是，市人代送者新幕帘。持白金以供张司纳之官。公悉却之。……知绍兴府上虞县……役民必令民自推货力甲乙，不以付吏，民欣然皆以实应，无欺隐者。赋民必为文书，各其数与之，期使民自持文书与户租至庭，公亲视其入，给之质剂，皆便之。^⑤

这是州县官员亲自督催税赋责办职役的事例，由此也可看出某些县份对官民之间中介——胥吏或娴熟于官场收纳手续的“市人”之依赖。《夷坚志》中也有县官亲自督税和劝农的记载，如绍兴二年，李宾王知新淦县，“以宣抚使入境，躬至村墟督赋”，以供应大军络绎过县的粮饷^⑥。王顺伯为温州平阳尉，也“尝以九月诣村墅视旱田”^⑦。由上述可见，无论是查贼捉盗，还是督税劝农，都显现出县司官吏在乡间的实际运作。

县官和县吏亲自到乡间办公，往往给村民带来很大的祸害。如赣州宁都县吏李某，“督租近村，

① 当然，朝廷的制度设计如此，实际执行的绩效则难免出现偏差。譬如赵宋朝廷要求官员们劝农，在某些时空下，就往往形同无有。参考梁庚尧：《南宋的农地利用政策》，第3—129页；包伟民、吴铮强：《形式的背后：两宋劝农制度的历史分析》，《浙江大学学报》2004年第1期。

② 洪迈：《夷坚志·甲志》卷十六《车四道人》，第138页。

③ 洪迈：《夷坚志·乙志》卷六《石棺中妇人》，第228页。

④ 洪迈：《夷坚志·支景》卷七《王宣二犬》，第934页。

⑤ 杨万里：《杨万里集笺校》卷一九《宋故尚书左仆射赠少保叶公行状》，第4533—4534页。

⑥ 洪迈：《夷坚志·丙志》卷十三《洪州通判》，第476页。

⑦ 洪迈：《夷坚志·支丁》卷十《平阳杜鹃花》，第1046页。

以一仆自随。仆乞钱于逋户,不满志,缚诸桑上,灌以粪,得千钱”^①,可谓恶劣。贪官污吏,横取巧掠,类似事例,在《名公书判清明集》等史料中相关记载还有很多,以致有不少“名公”发出“纵吏下乡,纵虎出柙”之感叹,民间则有谚云“打杀乡胥手,胜斋一千僧”^②,皆反映出普遍性的乡村社会历史影像。

县司官吏有时在乡间行政运行中也会遇到麻烦,有些村落豪横在乡间的关系网络盘根错节,往往干扰地方官府行政运作。譬如:

秦棣知宣州,州之何村,有民家酿酒,遣巡检捕之。领兵数十辈,用半夜围其家。民,富族也,见夜有兵甲,意为凶盗,即击鼓集邻里,合仆奴,持械迎击之。^③

并非所有官府理应治理的领域,都被严加管控。譬如:

明州城外五十里小溪村有富家翁造巨宅,凡门廊厅级皆如大官舍。或谏其为非民居所宜,怒不听。^④

宋政府对民居之规制,有比较严格的条目。但明州这位富家翁在建造一如官舍的豪宅时,却未见来自官府的劝阻,唯有民众的规劝。成书于北宋政和年间的《作邑自箴》,作者李元弼虽说是“剡闻乡老先生论为政之要”,“著成规矩,述以劝戒”,但其作为县司官吏治理民事的诸多领域,都有紧要而真实的约束,或可视为宋朝县司管辖村民领域的纲领性文件。

归纳上述可知,宋朝州县官府有针对性地对村落民众的控制,在许多领域显露出将皇权“一统到底”的历史趋势^⑤。自唐而宋观之,具体事例增多了,地方官府操控村落的痕迹也更加清晰具体,皇权对于村民的控制似也强化了^⑥。乡役属于皇权刚柔兼容的控制村民的一种管理模式,学者或认定为“半行政化”的一种体制^⑦,呈现出“以民治民”的色彩,本文将于下节考述。

三、“官治”网络下的“民治”模式

有宋一朝,州县官府遍设各地,但有限的官员难以完成对辖区内众多民户的直接管理,尤其是对居住在穷山僻壤深河巨沟的那部分村民。宋朝推行的乡役制度和重新兴起的宗族制度,是朝廷“民治”——“以民治民”社会控制理念的表现。这一举措既节省了朝廷行政运作的经济成本,又切实起到了管理民众的良好绩效。^⑧这一治理模式,对比于文献湮没较多的李唐及其之前,宋朝的历史镜像就相当明晰。本节首先考察乡役这一属于皇权“神经末梢”的社会控制模式。

两宋中央政府在县级行政之下,设置了乡里、耆管、都保等乡村体制,在形式上借助于行政管理层级的象征性符号,以强化对村落民户的治理。实际上,则以王朝运行的实际需要,按照“以民治民”

① 洪迈:《夷坚志·乙志》卷七《宁都吏仆》,第242页。

② 《名公书判清明集》卷一《官吏门·申徽·咨目呈两通判及职曹官》,第3页;卷十一《人品门·公吏·治推吏不照例褫被》,第426页。

③ 洪迈:《夷坚志·乙志》卷十六《何村公案》,第323页。《名公书判清明集》一书集聚了诸多豪横为非乡里的案例,兹不赘。

④ 洪迈:《夷坚志·丁志》卷十四《明州老翁》,第655页。

⑤ 宋朝财政领域有此类表述,参阅汪圣铎:《两宋货币史》,北京:社会科学文献出版社,2003年,第3页。此处乃借用这一说法。黄宽重考察两宋县役弓手时也有类似表述,参阅氏著《唐宋基层武力与基层社会的转变》,《历史研究》2004年第1期。

⑥ 有关唐朝村民生活之内容,或自张泽咸《唐五代赋役史草》(北京:中华书局,1986年)、《唐代阶级结构研究》(郑州:中州古籍出版社,1996年)中体悟到粗略的印象,兹不一一。

⑦ Kung-chuan Hsiao(萧公权),*Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*, Washington: University of Washington Press, 1960, pp. 72-73.

⑧ [美]道格拉斯·C·诺斯:《制度、制度变迁与经济绩效》,上海:上海人民出版社,2008年,第3-12页。就宋朝而言,州县官治乃是宋朝的正式规则,而本节及此后所论,属于非正式约束。至于礼法风俗达致的社会控制绩效,则可以视为实施机制有效性。刁培俊《乡村中国国家制度的运作、互动与绩效——试论两宋户等制的紊乱及其对乡役制的影响》(《中国社会经济史研究》2006年第3期),对相关理路有所申论。

的职役方式,依靠一部分乡村富豪精英民户协助或替代地方官府管理乡村,以此达致既实操控村民,又节省行政治理成本的目的^①。在其推广过程中,帝国的政权力量也起了重大作用,属于帝国皇权延伸到州县以下的“神经末梢”。在官贵吏贱的宋朝,乡役人并非由中央政府直接任命。据文献记载,乡役人乃由县司胥吏和乡司等直接差派^②。赵宋王朝给乡役人所设定的社会角色,是“民”,是“庶人在官者”,是帝国用来“役出于民”、以民治民的吏民,他们要“以职役于官”,其身份却并非“官”。其他诸如职役人是“农民在官”者,“差役之法,使民躬役于官”,“既为之民,而服役于公家”,“保正、长以编民执役”等说法,均表明乡役人只是协助官府处理乡村事务而已,其实际身份并不是官,不属于正式的帝国官僚系统。乡役人的地位低下,没有州县那样固定的办公衙门和办事人员,多半情况下也没有俸禄,更没有象征国家权力的官府印信。所以,严格说来,并不能构成一级完整的国家政权机构^③。但乡役及其后来的变型——保甲法^④,依然起到了很强的控制绩效——北宋熙丰年间,保甲法混通于乡役法的过程中,乡村民户的控制单位更进一步被压缩。熙宁八年(1075)前后,朝廷规定,保甲编制按照5-25-250户设定小保、大保和都保。这较之熙宁三年(1073)朝廷推出的《畿县保甲条例》,以10-50-500户设定小保、大保和都保,基层控制范围又缩小了一半。这样,隋唐以来的百户一里、五里一乡的乡村编组形式被打破了,其基层单位被大大压缩了。显而易见,皇权的触角不断向下渗透,下移到更基层的乡村角落,皇权加强乡村控制的意图和努力暴露无遗。结合上节,综括而言,宋朝的村民治理,官治色彩较之此前更加浓厚^⑤。

作为乡役人,他们一方面是官方设置的国家权力的“神经末梢”,带有“半行政”和“准行政”的色彩,另一方面,无俸禄来源的他们更为自己的利益切切实实地考虑,穿梭、周旋于官府、村民之间,俟有机会,便侵欺弱势之村民,中饱私囊。再者,他们生活在乡间,在地缘和血缘两个方面和广大村民们有着千丝万缕的联系——四方八邻、亲族友好,有着更多的“熟人”。这正如费孝通所说“这是一个‘熟悉’的社会,没有陌生人的社会”^⑥。乡役人的社会地位、威望、荣耀更多的是来源于这些人的认同,而并非中央官府所赋予的“权力”。出于提高社会地位、威望、荣耀和自己利益最优化的考虑,当官方侵夺村民们不可容忍的利益时,乡役人自发地甚至不得不更多为村民们考虑。换言之,多半会因应“公事”为其“熟人社会圈”考虑,从而站在民众的立场上,与官方或明或暗地唱对台戏;在执行官府政策时,采用一些欺上瞒下的手段,融通于其间,故而我们认定乡役为皇权之下刚柔交织的一种管理模式。有关于此,洪迈《夷坚志》有一则记载:

乾道辛卯(1171)岁,江浙大旱,豫章尤甚。龚实之作牧,命诸县籍富民藏谷者责任粟数,令自津般随远近赴于某所,每乡择一解事者为隅官,主其给纳。靖安县美门乡范生者在此选,其邻张氏当粟二千斛,以情语范曰:“以官价较市值,不及三之二。计吾所失,盖不胜多矣。吾与君相

① 这类乡村富豪精英民户对于村落秩序的控制,当承担乡役有利可图时,则亲身充当;当无利可图时,则往往以诡名挟户等方式,规避或转嫁职役给其他中下等民户,隐于役后,幕后操控乡村秩序;或雇人应役,多有贫寒下户甚至流氓无赖等应役,给村民带来各类侵扰。参阅王曾瑜《宋朝阶级结构》,第173-179、277-291页;及其《宋朝的差役与形势户》、《宋朝诡名挟户》两文,俱见《涓埃编》,保定:河北大学出版社,2008年。

② 谢深甫撰,戴建国点校:《庆元条法事类》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2003年,第750页;徐松等辑:《宋会要辑稿·食货》六六之二。

③ 参阅刁培俊:《宋朝的乡役与乡村“行政区划”》,《南开学报》2008年第2期。

④ 宋朝最初基于保伍连坐制的保甲法,对于村民的控制力是相当显著的,也是皇朝“以民治民”统治理念的体现。参阅吴泰:《宋代“保甲法”探微》,《宋辽金史论丛》第二辑,北京:中华书局,1991年;刁培俊:《南宋“乡村社会”管窥》,《国学研究》第24卷,北京:北京大学出版社,2009年,第173-176页。

⑤ 唐朝之前“官治”色彩浓厚,宋朝之后尤其是王安石变法后保甲法与乡役法的混融为一,显现出皇权渗透村落的努力,但也更显现出“以民治民”的“民治”色彩日益浓厚,而质言之,“民治”亦是“官治”的补充和延伸。唐朝与宋朝类似的村落治理模式,历史痕迹相对模糊。参阅罗彤华《唐代的保伍》一文(今据《台湾学者中国史研究论丛·城市与乡村》,北京:中国大百科全书出版社,2005年)。

⑥ 费孝通:《乡土中国 生育制度》,第9页。

从久,宜蒙庇护,盍为我具虚数以告官司。他日自有以相报。”范喜其言甘,且冀后谢,诺其请,为之委曲,张遂不复捐斗升。^①

范生显然并未按照官府的规定如实上报藏谷者。他隐瞒的原因在于,他与张氏“相从久”,且张氏允诺“自有以相报”。乡村社会中实际存在有各种“潜规则”,在更多领域中,规范着村民们具体的日常生活,皇权的监控很难洞幽其微。

作为皇权延伸到县乡政治空间的“神经末梢”,存世文献记载了乡役人以刚性行政运作治理村民的历史场景。譬如村落间出现杀人案件,乡役耆长、保正副等须上报县司处理。《夷坚志》中相关史事很多,因乡役名称改易频仍和各地土俗不同,官方表述和民间称呼,多有错乱,里正、里胥、保正、保长、都保、里伍等,均是指乡役人。譬如秦州农家子马简,有一妇人窃取其田间遗粟之穗,被发现后,在打斗中折足而死,马简被“里胥执赴府”^②。武陵民郑二其子被人在婚宴上杀死,“大呼投里正,言张二杀我儿。里正捕系张,仍飞报县,主簿李大东摄令事,檄巡检验实”^③。县司和乡役一同参与案件的处理。崇仁县农家子妇走失,县司也要里正等“揭赏搜捕”^④。钱塘当地有人死亡,县官“即命里正取其骸,付漏泽园”^⑤。关于追逮凶杀偷盗,譬如浦城永丰境上村中旅店出现死尸,店主“走报里伍,捕凶人赴县”^⑥。尤溪民濮六,无赖狂荡,数盗父母器皿衣物典质,被父母赶出家门,途遇一女赠布帛,出售时被人指认乃其女陪葬品,于是,“呼集都保,诣彼(按指坟墓)实验”^⑦;武陵县因村民诉堰水不平,县尉被“请往定验”,道中小憩于一祠宇,见神像悚然,是往昔所见者,“乃以其事审于里胥”^⑧,等等,均可显现出乡役人在村落中的实际运作。

在征派赋役方面,乡役人的具体运作更多出现在村落间诸多“历史现场”。譬如,尝有徽州婺源县怀金乡里胥督租于村民程彬家,因其“以语侵彬”,险些被拥有毒人之术的程彬毒死^⑨。也有不少穷困村民因拖欠赋税,被逼窘迫无奈甚至于无以为生的境地。譬如筠州新昌县民邹氏“尝负租系狱,逾旬得释”^⑩。均可显现出保正等乡役人在催税派役等村落管理中的实际运作。

北宋中期以降逐渐重新兴起的宗族组织,在地方社会中具有较多的社会控制职能^⑪。明清时期本属民间的乡族政治化,或说“国家内在于社会”这一模式,或近似社会学家所说的“长老统治”^⑫。其实,这也是一种来自皇权的柔性的、“以民治民”的、间接的社会控制模式。自赵宋统治稳定之后,科举与选官制度的变革,导致社会流动加剧,为保持家族的持久富贵,士大夫治家之法的严整与否,日渐进入人们的视野。成文的家范、家训、家规频频出现,成为建立并维护基层社会和家族秩序的准

① 洪迈:《夷坚志·支景》卷七《范隅官》,第937页。

② 洪迈:《夷坚志·甲志》卷十三《马简冤报》,第116页。

③ 洪迈:《夷坚志·支景》卷十《郑二杀子》,第960页。

④ 洪迈:《夷坚志·丁志》卷二十《巴山蛇》,第705页。

⑤ 洪迈:《夷坚志·支甲》卷四《九里松鳅鱼》,第743页。有关于此,《庆元条法事类》、《作邑自箴》、《州县提纲》等文献也有来自官方的一些表述,兹不赘列。

⑥ 洪迈:《夷坚志·乙志》卷三《浦城道店蝇》,第205页。

⑦ 洪迈:《夷坚志·三志己》卷二《许家女郎》,第1317页。

⑧ 洪迈:《夷坚志·三志辛》卷四《管先生祠》,第1416页。类似事例还可见《夷坚志·支甲》卷一《楼烦道上妇人》、《夷坚志·支丁》卷九《淮阴张生妻》、《夷坚志·支癸》卷一《薛湘潭》等等。

⑨ 洪迈:《夷坚志·甲志》卷三《万岁丹》,第20页。

⑩ 洪迈:《夷坚志·丁志》卷二《邹家犬》,第545页。

⑪ 朱瑞熙:《宋代社会研究》,第98—104页。并见朱瑞熙等著:《辽宋西夏金社会生活史》,第417—418页。傅衣凌说:“中国有句老话,‘天高皇帝远’,即中央专制主义的势力尚不能深入各地民间的反映。因而中国地主阶级便积极扶植、利用这乡族势力,用以干涉人民经济生活的各方面。”参阅其《明清社会经济史论文集》,北京:人民出版社,1982年,第7、78—102页。郑振满重申了这一论点,参阅其《明清福建家族组织与社会变迁》(北京:中国人民大学出版社,2009年,第183—194页)和《清代闽西客家的乡族自治传统》(《学术月刊》2012年第4期)。

⑫ 费孝通:《乡土中国 生育制度》,第64页;郑振满:《乡族与国家:多元视野中的闽台传统社会》,北京:三联书店,2009年,第9—10页。

则。据王善军的研究,宗族管理之政治职能有:维持族内社会秩序,平息族内民众的反政府行为;裁判族内民事纠纷,维护财产继承关系;督促赋税征纳;与州县政权相结合,部分承担了乡村治理职能^①。其经济职能包括:生产技术的传授与勤奋风气的倡导;组织赈济灾荒;义庄、社仓等部分公益事业的建设。其教育职能包括,宗族观念的教育,族塾义学的兴建^②,对士人求学和科举的资助^③。这些士人家族在教育子弟、置产和治生、敬宗收族和坟祭、族人的互助与族产的运营等活动中^④,在乡村秩序的维持和乡村管理诸领域,同样起着相当重要的作用,也就往往会被村民们视之为精英^⑤。惟宋朝同居共财大家庭相对于普遍存在的小家庭结构而言,只不过是汪洋大海中的零星点缀,似不宜过分夸大,更不能与代表官方力量的乡役人等相提并论;有时乡役人等面对豪横类强宗大族,催征时束手无策;有时豪强大户也勾结乡役人等,藉以逃避税役负担。不同情况下,两者的关系会有很大差别。所以,全面考察其社会控制和乡村治理绩效,仍很重要。

宋朝尊老族长等,在宗族内乃至县乡之中,也往往拥有相当大的影响力,近年学界已有很好的成果可资说明^⑥。《夷坚志》中也有些记载,如前揭宣州何村有一个酿酒的民户,是本村“富族”,当巡检下乡追办凶案时,富族“见夜有兵甲,意为凶盗,即击鼓集邻里,合仆奴,持械[挺]迎击之”^⑦。最堪代表的一例是既为显官、又为族长的满氏族长:

(淮南望族满少卿)叔性严毅,历显官,且为族长。生素敬畏,不敢违抗,但唯唯而已,心殊窘惧。^⑧

一个家族普通的族众,敬畏族长,竟至于“心殊窘惧”,族长的影响力、权威性由此可见一斑。《名公书判清明集》中也有类似记载。有关村落民户分家析产、收养立继之事,官府更多依靠家族族长、房长及其他尊长等,这在宋朝法律中也有所显现。譬如《清明集》中,“僧归俗承分,案即今监族长并监乡司根刷何氏见在物业”;“凡立继之事,出于尊长本心,房长公议”;“在法:户绝命继,从房族尊长之命”。其中有一位名叫王圣沐的族长“握立继之权,专事教唆卖弄,前后词诉,此人必入名其中”^⑨。但

① 宋朝法制规定:乡间富民大户才能担当耆长、户长、保正长等主要色役,不但管理乡间烟火盗贼等治安事务,也更多地承担起村落中民户赋税征纳之事。一般的富民家族大都有承担乡役的可能,而且,乡役耆长也规定由官户承担。虽然,目前还很难搜讨到更多的史料以为佐证,但这种现象是可以推想的。

② 如四明楼氏家族的对乡曲义庄的推动,德兴张氏家族厚经营而热心公益等等,都是很好的说明。参阅黄宽重:《千丝万缕——楼氏家族的婚姻圈与乡曲义庄的推动》、《乡望与仕望——厚经营的张氏家族》,收入氏著《宋代的家族与社会》,台北:东大图书出版有限公司,2006年,第103—136、203—226页。

③ 如居住在浮梁界田的李仲永“晚年退闲,于所居之东三里间,自立义学,且建孔子庙”(《三志己》卷十《界田义学》)。参阅王善军:《宋代的宗族和宗族制度研究》,石家庄:河北教育出版社,2000年,第259—267页。另外,宗族的族规家法,也在多方面限制族内民众的行为,努力使其服从于家法族规的规范,第69—85页。

④ 宋朝部分家族义田的建置,请参阅王善军:《宋代宗族和宗族制度研究》,第64—68页。还可参看陶晋生:《北宋士族——家族·婚姻·生活》,台北:“中研院”史语所专刊,2001年,第65—99页。

⑤ 有关士人家族及其在乡间精英形象自我塑造或被塑造,参阅梁庚尧:《豪横与长者:南宋官户与士人居乡两种形象》,《新史学》第4卷第4期,1993年12月;梁庚尧:《家族合作、社会声望与地方公益:宋元四明乡曲义田的源起与演变》,《中国近世家族与社会学术研讨会论文集》,台北“中研院”史语所,1998年,第213—237页。

⑥ 综论性成果可参王善军:《强宗豪族与宋代基层社会》,《河北大学学报》1998年第3期;《北宋青州麻氏的忽兴与骤衰》,《齐鲁学刊》1999年第6期;并其《宋代宗族和宗族制度研究》。学界个案研究相当丰富,参阅郭恩秀:《八〇年代以来宋代家族史中文论著研究回顾》,《新史学》第16卷第1期,2005年3月。最近,前揭黄宽重《宋代的家族与社会》尤其是该书最后一章概括性的提升、总结,最具代表意义。不但元末明初的地方社会是一个乡豪权力支配的社会,就文献的考察,早在宋朝既已如此。参阅刘志伟:《从乡豪历史到士人记忆》,《历史研究》2006年第6期。

⑦ 洪迈:《夷坚志·乙志》卷十六《何村公案》,第323页。

⑧ 洪迈:《夷坚志·志补》卷十一《满少卿》,第1650页。

⑨ 分别见于《名公书判清明集》卷一《官吏门·申徽·劝谕事件于后(真德秀)》,第13页;卷七《户婚门·立继·吴从周等诉吴平甫索钱》,第204页;卷七《户婚门·立继·官司鞫二女已拔之田与立继子奉祀》,第214页;卷八《户婚门·立继·父子俱亡立孙为后·所立又亡再立亲房之子》,第264页。

是,一旦涉及立继之事,则“出于祖父母、父母之治命,而昭穆相当,法意无碍,虽官司亦不容加毫末其间”^①。这似乎表明,在皇权礼法规范下,只要于“法意无碍”,则“官司亦不容加毫末其间”,在家族既有族规等约束之外,百姓们依然拥有一定程度的“自在生活”。

小农之间的合作组织还有很多。就宋朝而言,义役、义田、义学、义庄、义仓等,也大致属于民间的“自治”(民治)组织。这类最初的民间组织,在官方介入后,就逐渐被“官方化”了,但在实际运作过程中,民间自我管理的成分依然突出,尤其是组织者往往依据乡间的自我约定实际运行,就更凸显出某种“自治”色彩^②。宋朝乡间百姓还共同遵循“乡原体例”,大致也是介于官民之间的一种约束力^③,似更多体现为“民治”色彩而在两宋乡村的诸多领域存在着。

四、纲常理念教化——化有形为无形的柔性意识观念控制

自秦汉以还传承多年的儒家纲常理念,也是赵宋朝廷用以控制村民的一大举措^④。实际上,在社会控制研究领域,当下史学界多所忽略的、以纲常礼教约束人们的行为,是传统儒家学说的一大社会控制功能。费孝通指出:中国的乡土社会是“礼治”的社会,儒家传统的效力影响甚深^⑤。依据《仪礼》、《礼记》的有关内容,风俗及基于风俗而形成的习惯法是中国古代“礼”的重要组成部分。这些惯例产生于日常生活,是人们日常言行的准则。如果人们的言行,包括交往之中的进退揖让,符合礼的准则,就会受到舆论的赞扬。而违反或不合乎礼的言行,就会受到舆论的嘲讽,甚至强力制裁^⑥。《礼记·祭统》:“凡治人之道,莫急于礼。”《汉书》卷二十二《礼乐志》:“人性有男女之情,妬忌之别,为制婚姻之礼;有交接长幼之序,为制乡饮之礼;有哀死思远之情,为制丧祭之礼;有尊尊敬上之心,为制朝觐之礼;哀有哭踊之节,乐有歌舞之容,……故婚姻之礼废,则夫妇之道苦,而淫辟之罪多;乡饮之礼废,则长幼之序乱,而争斗之狱蕃;丧祭之礼废,则骨肉之恩薄,而背死忘先者众。”礼法相融,是传统中华帝制时代社会控制的重大特点之一。以“礼”为准则建立的中国传统伦理观念,深深地烙印在民心深处,形成为独具特色的民族品格和中华文明。特别是宋朝之后,儒家知识的普及,佛教教义的儒化及其宣扬普及,导致“宗法伦理庶民化”^⑦的趋势骤增,纲常理念在精神层面影响了越来越多的普通民众。甚至有社会学家认为:“一个负责地方秩序的父母官,维持礼治秩序的理想手段是教化,而不是折狱”;“社会秩序不需要外力的维持,单凭个人的本能和良知即可”^⑧。这里,个人的本能和良知,无疑也就更多地渗入了传统的伦理道德观念。

① 《名公书判清明集》卷八《户婚门·立继·后立者不得前立者自置之田》,第271页。

② 王德毅:《南宋义役考》,今据氏著《宋史研究论集》,台北:商务印书馆修订版,1993年;先师漆侠先生:《南宋的差募并用到义役的演变》,王仲荦主编:《历史论丛》第5辑,济南:齐鲁书社,1985年;葛金芳:《从南宋义役看江南乡村治理秩序之重建》,《中华文史论丛》2007年第1期;[日]伊藤正彦:《“义役”——南宋期における社会的結合の一形態》,《史林》(京都大学史学研究会)75-5,1992年;[日]寺地遵:《义役·社倉·郷約》,《広島東洋史学報》1,1996年;梁庚尧:《宋代的义学》,《台湾大学历史学报》1999年第24期;王善军:《宋代族塾义学的兴盛及其社会作用》,《中国史研究》1999年第2期;陈荣照:《论范氏义庄》,收入《宋史研究集》第18辑,台北:国立编译馆,1988年;邢铁:《宋代的义庄》,《历史教学》1987年第5期;邓小南:《追求治水秩序的努力——从前近代洪洞的水资源管理看“民间”与“官方”》,今据行龙、杨念群主编:《区域社会史比较研究》,北京:社会科学文献出版社,2006年,第19-39页。

③ 参阅包伟民、傅俊:《宋代“乡原体例”与地方官府运作》,《浙江大学学报》2008年第3期。

④ 江筱婷:《宋代地方官的教化活动——以两浙路为考察中心》,台湾大学历史研究所硕士学位论文,2006年。王亚南指出:“在中国,一般的社会秩序,不是靠法来维持,而是靠宗法、靠纲常、靠下层对上层的绝对服从来维持;于是,‘人治’与‘礼治’便被宣扬来代替‘法治’。”参阅其《中国官僚政治研究》,北京:中国社会科学出版社,1981年,第42-43页。另见该书第73-74页。

⑤ 费孝通:《乡土中国 生育制度》,第49页。他还认为:礼并不是靠一个外在的权力来推行的,而是从教化中养成的个人的敬畏之感,使人服膺;人服礼是主动的(第51页)。在一个熟悉的社会中,我们会得到从心所欲而不逾矩的自由。这里所说的自由,与法律所保障的自由不同。规矩不是法律,规矩是“习”出来的礼俗(第10页)。

⑥ 参阅马小红:《礼与法:法的历史连接》,北京:北京大学出版社,2004年,第78-79页。

⑦ 郑振满:《明清福建家族组织与社会变迁》,北京:中国人民大学出版社,2009年,第172-182页。

⑧ 费孝通:《乡土中国 生育制度》,第54、49页。

除了刚性地执行皇朝的政策法令外,一些州县官也声称自己身为地方官,还推行柔性的纲常教化观念,作为辅助,管摄民心。宋朝地方官教化意识增强,再加上日益增多的地方士人群体的积极参与,尊老尚齿、建构和谐乡里秩序和礼义伦理观念,从而导民循礼,劝民行善,化民从俗,致民孝悌,蔚成风尚;当然,地方官的教化实践还包括禁毁淫祠、封赐庙额、劝谕旌奖孝悌等。这些切近百姓日常生活的教化理念,广泛地深入基层民众意识之中并产生了越来越深刻的影响^①。家范家训、民间丧葬祭祀和婚姻等礼仪,地方官对于义门、孝行、妇德和隐逸的旌表,以及谕俗文等等的榜谕,均深化了官方教化理念,强化了朝廷对普通民众的精神束缚^②。譬如有地方臣僚言其任地方官“惟以厚人伦,美教化为首义。每遇厅讼,于父子之间,则劝以孝慈,于兄弟之间,则劝以孝友,于亲戚、族党、邻里之间,则劝以睦姻。委曲开譬,至再至三,不敢少有一毫忿疾于顽之意。剽闻道路之论,咸谓士民颇知感悟,隐然有迁善远罪之风,虽素来狠傲无知,不孝不友者,亦复为之革心易虑”^③;“本司以劝农河渠系衙,水利固当定夺;本职以明刑弼教为先,名分尤所当急”^④。或宣称“宣明教化,以厚人伦而美习俗也。故自交事以来,凡布之于榜帖,形之于书判,施之于政事,莫不拳拳然以入事其父兄,出事其长上者,为吾民训。今既数月矣,近者见而知之,远者闻而知之,其比闾族党之间,自宜详体此意,长者勉其少者,智者诲其愚者,贤者诱其不肖者,相率而为礼义之归,而旧俗为之一变矣”,进而认为欲易风移俗推行乡饮酒礼是一个很切当可行之法,“观其致尊逊以教不争,致洁敬以教不慢,父坐子立以教孝,老坐少立以教悌,序宾以贤以贵德,序坐以齿以贵长,序僎以爵以贵贵,饮食比祭以示不忘本,工歌比献以示不忘功,燕及沃洗以示不忘贱,凡登降辞受献酬之义,笾豆鼎俎之器,升降合乐之节,无非教也。当时是也,父与子言慈,子与子言孝,兄与兄言友,弟与弟言顺,少而习焉,长而安焉,其父兄之教,不肃而成,其子弟之学,不劳而能”^⑤。在现实社会实践中,也确实有一些地方官推行了乡饮酒礼,且对当时的基层社会化礼为俗有所推进。

易风移俗以利教化,是统治者的一大柔性治理策略。早在雍熙二年(985),宋太宗曾针对邕、容、桂、广等地不合于礼的特殊风俗,命地方官柔性开导:

应邕、容、桂、广诸州,婚嫁、丧葬,衣服制度,并杀人以祭鬼,疾病不求医药,及增置妻孥等事,并委本属长吏,多方化导,渐以治之,无宜峻法,以致烦扰。^⑥

两宋期间还有许多类似柔性治理的举措。对于民间的一些非法组织或伤风败俗之举,州县官府也要严加戒饬,如官府宣告:“访闻本路所在乡村,多有杀人祭鬼之家,平时分遣徒党,贩卖生口,诱略平民,或无所得,则用奴仆,或不得已,则用亲生男女充代,鬻割烹煨,备极惨酷,湘阴尤甚。今仰诸县巡尉,常切跟缉,知县尤当加意。应有淫祠去处,并行拆毁,奉事邪鬼之家,并行籍记,四路采生之人,并行收捉,邻甲照已排立保伍,互相举觉……俟榜晓示。”^⑦再如村夫羊六、杨应龙“因醉争道”,羊六诬陷杨白昼抢劫一案中,州县官府也揭穿了羊六的无赖行径^⑧。官府判案之后,也往往将判决书(断由)

① 王美华发表有数篇论文讨论相关问题,如《官方礼制的庶民化倾向与唐宋礼制下移》,《济南大学学报》2006年第1期;《唐宋时期地方官教化职能的规范与社会风俗的移易》,《社会科学辑刊》2006年第3期;《地方官社会教化实践与唐宋时期的礼制下移》,《辽宁大学学报》2010年第3期;《乡饮酒礼与唐宋地方社会》,《社会科学辑刊》2010年第4期;《唐宋时期乡饮酒礼演变探析》,《中国史研究》2011年第2期。

② 杨建宏已发表数篇论文讨论相关问题,均收入氏著《宋代礼制与基层社会控制研究》,长沙:湖南人民出版社,2010年。张文昌《制礼以教天下——唐宋礼书与国家社会》(台北:台大出版中心,2012年)考察了王朝礼典庶民化与私礼的行用。

③ 《名公书判清明集》卷十《人伦门·母子·母讼其子而终有爱子之心不欲遽断其罪》,第363页。

④ 《名公书判清明集》卷十《人伦门·宗族·恃富凌族长》,第392页。

⑤ 《名公书判清明集》卷十《人伦门·乡里·勉寓公举行乡饮酒礼为乡闾倡》,第395—396页。

⑥ 钱若水修,范学辉校注:《宋太宗皇帝实录校注》卷三十四,北京:中华书局,2012年,第385—386页;徐松等辑:《宋会要辑稿·刑法》二之三。

⑦ 《名公书判清明集》卷十四《惩恶门·淫祀·行下本路禁约杀人祭鬼》,第545—546页。

⑧ 《名公书判清明集》卷十三《惩恶门·妄诉·以劫夺财物诬执平人不应未减》,第497页。

“帖本县备榜本保本里,使邻里通知”,以起到警示的作用^①。

由上述可知,宋朝村落基层也大致遵循了社会学家所指出的:礼治就是对传统规则的服膺,生活各方面、人和人的关系,都有着一定的规则。行为者对于这些规则从小就熟习,不问理由而认为是当然的。长期的熏陶教育已把外在的规则化成了内在的习惯。维持礼俗的力量不在身外的权力,而是在身内的良知,所以这种秩序注重修身,注重克己,从民众意识深处的劝导,达致社会教化的目标,从而达到期待中的乡村社会和谐稳定的秩序^②。

五、结 语

当“中国传统乡村”渐行渐远地沉睡于历史记忆和历史文献之中,努力挖掘与再现那些过往的图像,尽力保存、呈显依稀沉寂的历史旧影,意义深远。近年来,随着史学研究视角的逐步下移,中国传统乡村社会的研究备受关注,而生活在村落中的广土众民究竟是怎样一种生存状态?村民们究竟是否被皇权的“枝干”(州县)及其“神经末梢”(乡耆、都保等乡役“半行政化”体制)“官治”体系完全牢牢掌控了呢?如果是,那具体究竟是怎样的一种情况?如果不是,村民们是否存在“自在生活”的历史景象?其日常生活世界尤其精神世界又是怎样的?村落秩序是如何构建的?实际上,这一研究视角是由村落民户自下而上反观王朝管理和控制的互动过程。就两宋而言,已有成果静态描述居多,动态考察和互动研究较为鲜见,还不曾全面呈现多元、立体而丰富多彩的历史影像。本文试图在已有研究的基础上,通过对宋王朝皇权一元化时代州县行政“官治”及乡役等体制下“民治”的考察,指出宋朝乡村社会并非皇权的“真空”地带,王朝权威以一种刚性形式向乡村渗透的趋势相当明显。同时,村民们在传统“礼治”、“习俗惯例”等儒家伦理纲常理念的约束下生活——同样来自王朝的柔性的教化理念深入人心,起到了很强的维持社会秩序的治理绩效。在传统帝制时代,皇朝对于村民的治理,要么是刚性的、显在的、直接的社会控制,如官僚行政层层推展的法制;要么是柔性的、潜存的、间接地意识领域的教化理念管摄民心。刚与柔、显与隐、直接与间接的交糅、融合,其统摄力更具隐蔽性,治理绩效也更加显著。在赵宋皇朝不断强化中央集权的治理模式下,官本位是无所不在的,换言之,“官治”的影响力几乎是无所不在的;“民治”是“官治”的延伸和变异,是“官治”的附庸。

较之前朝,两宋时期“民治”模式的凸显,以及上述几种治理模式的糅合,充分显示出天水一朝村民治理模式的多元化,为避免官民之间、贫富之间的矛盾和阶级分化,其治理举措日益隐蔽,更趋深入。但本文特别阐发的是,在日常生活的很多领域中,尤其在一些村民“私”的领域中,天水一朝的皇权似持漠视、无视的姿态,或无法完全介入其中,只能听任村民们“自在”地生活,颇类似于《乡土中国》所描述的中国传统乡村:中国“乡土社会里的权力结构,虽则名义上可以说是‘专制’独裁,但是除了自己不想持续的末代皇帝之外,在人民实际生活上看,是松弛和微弱的,是挂名的,是无为的”。中国传统时代的乡村治理是“无为政治”,是“长老统治”^③。但是,历史文献显露出宋朝村民的这种“自在生活”,并非“皇权不下县”模式下的“无为而治”,也并非西方语境下的“乡村自治”。宋朝村落间官治的控制体系及其各种变异的官治网络是无处不在的,所有村民都被笼罩在这一网络之下。在中国“秦制”以后“天下事无大小皆决于上”的皇权一元化体制中,凡土地、赋税、产权、工商业等基本经济形态,都是皇权统摄权力的延伸。王毓铨认为:“秦制”经典性的描述是“九州之田,皆系于官”;百姓的“身体发肤,尽归于圣育;衣服饮食,悉自于皇恩”。中国“秦制”后的权力形态远非简单的统治理

① 《名公书判清明集》卷十三《惩恶门·诬赖·以累经结断明白六事诬罔脱判昏赖田业》,第511页。

② 费孝通:《乡土中国 生育制度》,第55页。

③ 费孝通:《乡土中国 生育制度》,第63、59、64页。徐勇近来撰文认为:东方中国的自由主义是农民自由主义,核心要素是自由农民的自主性和积极性。这种在自由小农经济基础上产生的农民自由主义作为一种日常生活状态,潜藏于经济社会生活之中国,创造了世界无与伦比的农业文明。东方自由主义传统,是中国特色的自由体系。参阅其《东方自由主义传统的发掘》,《学术月刊》2012年第4期。

念,更是一整套高度缜密的制度结构,其中起关键作用的是支撑权力机器运行的那套犬牙交错的制度保障系统,中国一切重要经济现象的第一属性都由此决定。他还有如下描述:

农民的身分不可以说是“自由的”、“独立的”。他们的人身和其他编户的人身一样是属于皇帝的。……皇帝可以役其人身,税其人身,迁移其人身,固着其人身。只要他身隶名籍,他就得为皇帝而生活而生产而供应劳役;而不著籍又是违背帝王大法的。……在古代中国的编户齐民中,自由和独立的事实是不存在的,可能连这两个概念也没有。^①

就赵宋一朝而言,由于州县官员设置太少,所辖地方村落民户太多,所以显示出官治力量的不足,宋朝政府采取了“以民治民”的“民治”策略,作为“官治”治理模式的延伸和补充,希望使之起到类如“官治”的同样绩效——乡役体系和家族、宗族组织等填补了这一缺漏。传统中华帝制政府人身控制的目的,无非是从根本上解决税役征发和稳固其统治秩序,从隋唐大索貌阅到宋朝的租佃制下的官治、民治交织的控制模式之转变,可见官府控制民户模式的变化,在“以民治民”和教化理念大力推行的貌似松弛的治理模式外表下,更多显现出皇权控制的隐蔽、深入和无所不在。譬如宋朝财赋的征收,虽一再显现出征收和财政运转的困窘,但支撑皇朝三百余年持续发展的动力,无疑依然来自于赵宋王朝日益强化的赋役征发体制;而从农民暴动未能推翻政权的角度看,赵宋皇朝民众控制举措也达致相当可观的绩效。进而言之,自唐至宋,无论社会如何演进,皇权控制村民的“官治”模式多元化了,也更加隐蔽,渗透力更强了^②。

在以往学者的一般印象里,村民们只要不曾导致社会秩序的紊乱,能够及时足额地完成官府交给的赋役征发,似乎就可以在“私”的社会空间下享受更多的“自在生活”。换言之,即便皇权控制的网络几乎无处不在,但在官治和民治控制网络之下,在村民日常生活的诸多领域,王权根本就没有力量管理,也懒于管理的空间——允许民户“自在生活”。这样的一种生活方式,自己治理、管理自己的日常生活,与西方话语中的所谓“自治”并非同一意涵。但是,一旦在上述各方面村民行事稍有不顺合于皇权或官府,就会动辄得咎。就这一意涵而论,村民们的“自在生活”是有局限的,是皇权网络之下的一种社会生活。另外,正如前文所已揭示,纲常伦理礼教等教化理念的统摄力,经由长期之传布,尤其是宋朝读书识字群体之激增,已渗入民心,其管摄民心的绩效自不可小觑。概言之,宋朝村民们是在遵循皇权“礼法而治”和儒家纲常理念教化等控制网络之下所谓“无为而治”的“自在生活”。显而易见,这种所谓的“自在”的生活是有局限的,并未完全脱逸出“官治”之庞大坚实的网路^③。皇权对于村民们的控制绝非“挂名的,是无为的”,远非“无为而治”;“国家不在场”的历史场景是该王朝一村民视域对于“国家”不会带来丝毫有害行为才呈现而出的历史假象。由此引申而来,近年来再度热论的“皇权不下县”的观点,似也有着修正的空间^④。

【附记】文章修改过程中,包伟民、程民生、张邦炜、戴建国诸师长启迪尤多,谨此致谢。

[责任编辑 王在建 范学辉]

① 王毓铨:《〈中国历史上的农民身份〉提纲》,今据其《莱芜集》,北京:中华书局,1983年,第377页。

② 有关赋役征派和财政运作,参阅汪圣铎:《两宋财政史》,北京:中华书局,1996年;包伟民:《宋代地方财政史研究》,北京:中国人民大学出版社,2010年。关于后者,20世纪中,宋朝农民战争史的研究尤多,最近研究可参阅王世宗《南宋高宗朝变乱之研究》,刘馨珏《南宋荆湖路的变乱之研究》,均为台湾大学文史丛刊,出版时间分别为1987年、1994年。

③ 换一视角观察,或可认为“官治”和“民治”这些直接或间接来自官方社会控制领域的秩序,或可视为“人为制造”的秩序(artificial order),也称为被指导的秩序或外力产生的秩序。实际生活中,村落民户之间自然形成的秩序(exogenous order),或许可视为自我成长的秩序、自我组织的秩序。藉此村民们才可以相安无事地生活在邻里之间。而日常生活世界中的诸多细节,村民们其实更多地生活在既非人为又非自然的“自发的秩序”之中。参阅[英]弗里德里希·冯·哈耶克:《法律、立法与自由》第一卷《规则与秩序》,邓正来译,北京:中国大百科全书出版社,2000年,第54—60页。

④ 秦晖总结马克斯·韦伯、费孝通、温铁军等学者的论点,概括出“国权不下县,县下惟宗族,宗族皆自治,自治靠伦理,伦理造乡绅”,参阅其《传统中华帝国的乡村基层控制:汉唐间的乡村组织》,今据氏著《传统十论》,上海:复旦大学出版社,2003年,第3页。

巨文岛事件与甲午战争前中日关系之变化

郭海燕

摘要:在甲午战争爆发前的近代中日关系史上,1885年4月英国制造的巨文岛事件有着极其重要的历史地位,它是《天津条约》签订后,中日两国面临的最大的外交课题,也是甲午战争爆发前中日实力对比发生变化的转折点。围绕巨文岛事件,中日分别在对英外交、对朝外交和中日两国外交三个层面进行了较量,这实际上是一场中日围绕宗属体制的较量。以巨文岛事件为契机,《天津条约》签订后中日在朝鲜对等地位的局面被打破,形成了中国掌控东亚外交主动权,日本孤立被动的格局。中国成功地在东亚国际关系中强化了中朝宗属体制,将《天津条约》签订后,朝鲜为中日两属之国的状态,恢复到之前的中国专属状态,并给日本的“属邦批判”论和朝鲜“独立国”论彻底打上封印。1885年中国在巨文岛事件外交上的胜利,使日本失去了在《天津条约》中取得的外交优势和通过外交手段解决朝鲜问题的途径,巨文岛事件发生之后的十年期间,《天津条约》一直呈现出一种空洞化状态。

关键词:巨文岛事件;中日关系;甲午战争;《天津条约》

本文的目的,是通过分析中日对巨文岛事件所采取的外交策略^①,阐明《天津条约》以后中日关系发生变化的过程^②,及其对历史进程产生的影响。同时指出:巨文岛事件是中日关系在东亚国际关系中发生变化的转折点,也是甲午战争爆发前中日关系当中的重要历史环节。以巨文岛事件为契机,《天津条约》签订后中日在朝鲜对等地位的局面被打破,形成了中国掌控东亚外交主动权、日本孤立被动的格局。中国成功地在东亚国际关系中强化了中朝宗属体制,将《天津条约》签订后,朝鲜为中日两属之国的状态,恢复到之前的中国专属状态,并给日本的“属邦批判”论^③和朝鲜“独立国”论彻底打上封印。

与本文相关的已有研究成果,主要集中在两大领域:一是有关《天津条约》以后的中日外交关系,一是英占巨文岛事件。目前已有的研究,都将二者作为单独个案分别进行考察,综合分析二者之间关系的研究几无所见。具体而言,以往的研究没有意识到《天津条约》以后,巨文岛事件在中日对朝宗属关系变化中所起的历史作用,也就是说缺乏综观巨文岛事件与中日关系这一视角的分析和实证,致使对这一时期中日关系的研究尚无人涉足^④。相反,对巨文岛事件的研究,皆将分析视角定位

作者简介:郭海燕,日本大学理工学部副教授(日本 千叶)。

基金项目:本文系平成二十四年度(2012)日本大学“理工学部基础科学研究助成金”助成的研究成果。

① 本稿将英占巨文岛事件一律统称“巨文岛事件”。有关英占巨文岛之背景,各国学界的研究多指出系英俄矛盾在东亚的体现,对此笔者并不否认这一观点,同时也认为这种观点其实忽略了当时中日两国在朝鲜的竞争关系与巨文岛事件的联系,即英占巨文岛有防日援中之目的,对此笔者近期将有专稿发表。

② 1885年4月18日,李鸿章和伊藤博文在天津签订的条约,又称《天津会议专条》,为方便起见,本稿一律称《天津条约》。

③ 朝鲜问题是明治政府成立以来最大的外交课题之一,主张朝鲜“独立国”,批判中国的朝鲜“属邦论”即“属邦批判”论是明治政府在朝鲜问题上对抗中国的基本外交手段。

④ 有关1885年《天津条约》之后中日关系的研究尚无人问津,其根本原因就是,所有研究都集中在日本或中国对朝鲜的外交政策上,重点指向日朝关系、中朝关系,而忽略了此时期中日关系与列强的干涉(巨文岛事件)密切相关之事实。日本学者高桥秀直《日清战争への道》(东京:创元社,1995年)、中塚明《日清战争の研究》(东京:青木书店,1994年)、藤村道生《日清战争》(东京:岩波书店,1973年)、崔硕莞《日清战争への道程》(东京:吉川弘文馆,1997年)等等皆如此。

在“清政府与英俄”图式中,排除了与之密切相关的中日关系。至于运用中日两国史料,对中国在巨文岛事件中,利用对英外交争取外交主动,置日本于被动的经过,更是完全无人涉及^①。可以说,研究视角的欠缺,史料使用的偏颇,是研究此时期中日关系的遗憾。有鉴于此,笔者在分析《天津条约》以后的中日关系时,按历史的发展进程,将分析视角置于巨文岛事件与中日关系之联系上,并运用中日两国史料进行比较分析,阐明巨文岛事件在中日对朝宗属关系变化中所起的历史作用,以弥补现有研究之不足。

从1885年4月3日中日天津谈判开始,经过4月15日英占巨文岛,4月18日《天津条约》签订,6月5日日本外务卿井上馨对中国提出《朝鲜变法八条》,到7月11日中国拒绝日本为止,短短三个月,中日两国在东亚国际关系中的势力对比发生了巨大变化。本稿将对以上经过从三个层面进行考证:第一,中日如何利用英国开展其外交政策的,结果如何?第二,中日在巨文岛事件中实施了对朝鲜外交政策,结果如何?第三,中日两国之间的直接交涉,可称为“第二个天津谈判”的结果如何?将考证时期以中国拒绝日本《朝鲜变法八条》为终结,是因为以此为契机,日本完全丧失了介入朝鲜的外交手段,中日外交实力对比就此形成定局。

一、巨文岛事件中的中日对英外交

1. 日本借巨文岛事件否认宗主国出兵权。

中日天津谈判期间,英国以“如中日两国从朝鲜撤兵,我国将有一打算”的军事行动,对朝鲜问题进行干涉,于1885年4月15日即中日《天津条约》签订两天之前,占领了朝鲜半岛南端的巨文岛^②,并于占领之前的4月12日将此举最先通知了中国,而后于4月20日通知日本外务省,最后于4月24日通知当事国朝鲜外署^③。仅从英国通知中日朝三国之举,足以见证巨文岛事件与中日关系之密切了^④。当时,正在天津与李鸿章谈判的伊藤博文,就英占巨文岛问题对李鸿章表示“英久据于日本尤不利,但恐暂据备俄,可姑待之”^⑤,并向李鸿章提供自绘巨文岛地图^⑥。李鸿章也早在4月8日接到总理衙门的电报,得知英占巨文岛的消息,并作出了“英暂据此备俄,与朝鲜中国皆无损”之见解^⑦。可见,天津谈判期间李鸿章和伊藤对英占巨文岛之举,因其有防俄之效皆做出暂时默许之姿态。虽

① 参看孙昉、嵯柏红:《晚清中国在巨文岛事件中的外交斡旋(1885—1886)》,《淮阳工学院学报》2006年第2期;吕萍:《朝鲜巨文岛事件与清政府的对策》,《长春师范学院学报》2006年第3期;张礼恒:《论巨文岛事件与甲午战前的远东国际关系》,《东岳论丛》1995年;以及日本安梦弼:《イギリスの巨文島占領事件1885—1887年》,《经济论集》(东京),第26号,大东文化大学经济学会,1997年;小林隆夫:《イギリスの巨文島占領(1885年)と対中日政策I—1880年代半ばのイギリスの東アジア政策(3)》,《人间文化》(日本),第20卷,爱知学院大学人间文化研究科,2005年;姜范锡:《巨文岛事件とその后》,《广岛国际研究》(广岛)第5号,1995年;朴日根:《巨文島と李鴻章の対韓政策》,《韩》特集·韩末外交史(东京),通卷106号,1987年;崔硕堯:《日清戦争への道程》,东京:吉川弘文馆,1997年;岡本隆司:《属国と自主のあいだ—近代清韓关系とアジアの命运》,名古屋:名古屋大学出版会,2004年,第345页—362页。

② 《英驻清国公使パークスと日本驻清国公使榎本谈话》(1885年3月20日),日本外务省编:《日本外交文书》追补年间,东京:岩南堂书店,1962年,第326—327页。

③ 英国在占领巨文岛前后都没有通知朝鲜,最后还是在日本驻英国公使督促下才正式通知朝鲜的。英国特命全权给井上外务卿宛(《巨文島占拠ニ関シ英国外務大臣ノ電報内容通牒ノ件》,明治18年4月25日,日本外务省编:《日本外交文书》第18卷,东京:岩南堂书店,1962年,第600—601页)。

④ 有关“中国和朝鲜之关系”或“中国和韩国之关系”等用语问题,一律采用“中朝关系”,“朝”即朝鲜,单独用语时采用“朝鲜”。此外,一律采用史料或论文著者原语。

⑤ 《驻天津领事原敬ヨリ井上馨》,明治18年4月28日,[日]伊藤博文编:《秘书类纂·外交篇》下卷,东京:原书坊,1969年,第367页;《寄译署》,光绪十一年三月十七日酉初到(1885年5月1日),国家清史编纂委员会编:《李鸿章全集》电报一,合肥:安徽教育出版社,2007年,第21卷,第523页。

⑥ 复总署《论花山电线》,光绪十一年四月十六日(1885年5月29日),《李鸿章全集》信函五,第33卷,第498页。

⑦ 《直督李鸿章致总署英据朝鲜哈米敦岛防俄船电》,光绪十一年二月二十七日(1885年4月5日)后刻,王彦威、王亮编:《清季外交史料》(二),台北:文海出版社,1963年,第496页。

然李鸿章与伊藤在英占巨文岛问题上有所共识,但是这并没有减缓谈判中双方对立的局面。当谈判焦点归结到朝鲜出兵权问题时,李鸿章以“朝为属邦”为据,坚持朝鲜撤兵后,“如朝鲜遇有重大动乱和外来侵略”,或“有他国(指俄国)侵略朝鲜领土,中国必派兵前往”,即宗主国义务出兵之主张^①。对此,伊藤认为:

中堂之意是如有第三国侵占朝鲜,损害贵国(指中国)利益时,贵国有派兵朝鲜之权。以本大臣的理解,贵国强调的派兵权利与朝鲜独立或不独立之事毫无关系,派兵只是从贵国利益出发而已。如有第三国占领朝鲜和日本之间的岛屿,将会给日本国家安全造成威胁。因此日本对此侵略行为需加以防御。现在如有第三国占领巨文岛或攻击此岛,我国与贵国同样也有派兵朝鲜之权。^②

显然,伊藤有意歪曲李鸿章的主张,借英占巨文岛造成的危险,将中国出兵朝鲜的目的曲解为“保卫自国安全”,其目的是否认中国宗主国对朝鲜的义务出兵权,同时又以保卫国家领土安全为借口,为日本争取朝鲜出兵权。其实,伊藤来中国前,日本制定的对中谈判内容只有两项:一是“协议”即与中国商议从朝鲜共同撤兵,一是“要求”即向中国要求惩办中国将官并对伤亡日本士兵进行赔偿^③。朝鲜出兵权问题不在预定谈判内容之中。但是,如上所述,伊藤巧妙地利用巨文岛事件与李鸿章周旋朝鲜出兵权问题。

1885年4月18日,中日签订了《天津条约》。从其交涉过程可以看到,有关“互相知照出兵”一项,中日两国从开始就在大义名分上,依靠不同理论解释对朝鲜的出兵权,其背景则是中日围绕宗属关系的激烈对立。《天津条约》虽然暂时缓解了中日驻朝鲜军队再次发生军事冲突的危机,但双方的戒备毫无放松。签约后,伊藤密书朝鲜临时代理公使近藤真锄,令其密切“注意在朝鲜清官清兵活动,为确保清兵从朝鲜撤兵,尽力防止暴动再起”^④。李鸿章也在签约后告诫同仁“该使入历欧美各洲,极力模仿,实有治国之才。专注意与通商睦邻,富民强兵诸政,不欲轻言战事并吞小邦,大约十年内外日本富强必有可观,此中土之远虑,而非目前之近忧。尚祈诸公及早留意是幸”^⑤。

总之,天津谈判期间,日本借巨文岛事件与中国周旋,最后夺取了朝鲜出兵权,且以《天津条约》这一条约形式确定了日本对朝鲜出兵权,不仅在军事上获得了与中国同等地位,还将朝鲜置于中日两属之国的状态。对中国来说意味着在朝鲜优势的减弱,对日本则意味着在朝鲜势力的扩大。

2. 中国利用英国公开承认宗主权反击日本。

总理衙门得到英占巨文岛的确切消息是4月5日来自中国驻英国公使曾纪泽的电报。此后,至4月底,曾纪泽受命总理衙门,在伦敦与英国外交部交涉巨文岛问题。几番交涉之后,曾纪泽于5月1日电报总理衙门呈报交涉结果:

安岛之事已屡次争论,刻议约云:英据该岛,中朝允不阻难。惟英据一年后,察该岛岁税若干,每年以税归之高王,高丽入贡中国,安岛应派费若干,应于税中除出,送交中国作为贡款,并声明英不得损该岛居民权利。可照此订约画押否,乞示。东洋多方扰我上邦之权,泽意欲议此次约挽回之,删。^⑥

① 《伊藤特派大使李鸿章卜谈判记事(第5回)》,1885年4月12日,金正明编:《日韩外交资料集成》天津条约篇,东京:岩南堂书店,1962年,第4卷,第377页。

② 《伊藤大使李鸿章天津谈判ノ件(五)》,1885年4月12日,日本外务省编:《日本外交文书》第18卷,第281页。

③ 崔硕堯:《日清戦争への道程》,东京:吉川弘文馆,1997年,第126页。

④ 《天津条约调印ニ付朝鲜官宪安堵ノ件》付属书伊藤大使ヨリ机密内信写,1885年4月28日,日本外务省编:《日本外交文书》第18卷,第315页。

⑤ 李鸿章:《密陈伊藤有之国之才》,光绪十一年三月初五日(1885年4月19日),吴汝纶编:《李文忠公(鸿章)全集》六,译署函稿,卷17,台北:文海出版社,1984年,第3262-3263页。

⑥ 《曾侯致译署》,光绪十一年三月十七日酉初到(1885年5月1日),《李鸿章全集》电稿一,第21卷,第522页。

这是一份中英有关巨文岛占领协议,史称《巨文岛协定案》或《中英协定草案》^①,其内容有两点值得注意。一是英国与中国交涉巨文岛问题时,改变了以往对中朝宗属关系的暧昧态度,对之给予了公开承认^②。二是英国在占领巨文岛问题上,没有与当事国朝鲜交涉,而是直接与中国交涉。特别是第二点,英国直接与中国交涉之举本身,就已表明其公开承认了中国对朝鲜的宗主权。众所周知,1883年欧美诸国与朝鲜缔结条约时,拒绝了中国将“朝鲜为中国之属”写入条约的要求,整个国际局势对公开否认中朝宗属关系的日本是有利的。但是,此刻英国在巨文岛问题上,以《协定草案》的形式承认了中国对朝鲜的宗主权。英国态度的转变,对当时的日本是致命一击。可以说,以巨文岛事件为契机,围绕中朝宗属关系的国际形势开始变得对中国有利,宗属体制本身也开始发生变化,由中朝两国之间相互认可的宗属关系进入了有第三国英国公开承认的阶段。中国驻英公使曾纪泽试图利用这一事实反击日本,建议在《协定草案》上签字,对此中国是如何反应的呢?

3. 中国以防御日本为目的的对英外交。

5月1日,总理衙门接到曾纪泽的《协定草案》和建议后,立即上奏。皇帝重视此事并下旨:“属国之地,岂可由我许其占据且于中取利,尤非政体。倘为他国借口,流弊甚多。”^③接旨后的总理衙门于同日电告李鸿章,“此事应若何措置方为妥协,著李鸿章酌议速奏”^④。接到电报的李鸿章立即制定出对英、对朝、对日外交对策回电总理衙门。具体如下:在对英国对策上,李鸿章分析“若允英据此岛,俄必将索占永兴湾,日本亦必有词,后患更大”,建议总理衙门对英国可采取“暂置勿论”^⑤,也就是对《协定草案》采取暂不答复也不与之交涉的外交姿态。对朝鲜外交对策上,李鸿章推测“英果欲占领,须自与朝鲜议办。朝虽弱小,谅不能无故允许,即允亦当疏报中朝”,决定待朝鲜前来商议“届时仍可诘责”,认为只有这样才“较为名正言顺”^⑥,即李鸿章遵照了属邦“外交内政自主”之惯例。对日本的外交对策不是直接的,而是间接地通过对英、对朝外交对策实现的。具体而言,李鸿章对英“暂置勿论”的实际效果是对英占巨文岛之举的默许,此策表面针对英国,实则为防止日俄。虽然李鸿章忧虑,英占巨文岛可能招来日俄侵占朝鲜其他领土的危险,但此时李鸿章更重视“俄、日畏英水师之强,断不敢逼视,得英船横梗于其间,亦未始非朝鲜之屏蔽”,英国有起到阻止日俄对朝鲜野心之作用^⑦,而默许是实现此外交对策的前提,是防日防俄而择取的外交手段。

可是,就在李鸿章建议总理衙门对《协定草案》采取“暂置勿论”策的翌日即5月2日,俄国公使来访,对李鸿章声称“如许英据巨磨,俄亦欲据一岛”^⑧。如前所述,“暂置勿论”策是为牵制日俄而定,现在却成了俄国侵占朝鲜领土之借口,为此李鸿章决定放弃。于是,5月3日,李鸿章急电总理衙门:“英据巨磨岛万不可允,昨已沥陈。……乞速电止曾,勿贻后悔。”^⑨并奏:“鸿拟派丁汝昌带兵船往巨磨察探英人动静,并密函劝朝王切勿轻许。可否。”^⑩总理衙门接此电报后,同意李鸿章对时局的分析

① 《巨文岛协定案》的出台过程,参照先行研究整理如下:1885年4月8日,驻英公使曾纪泽通过中国驻英公使使馆洋人参赞马格里向英国外交部咨询巨文岛占领情况并表示:如英国希望与中国协议,中国对此欢迎,但中国希望英国承认中国对朝鲜的宗主权,希望英国以协商中国的态度请中国同意英占巨文岛,并告知如英不占此岛,俄迟早会占。4月16日英外交部答复曾纪泽,英国不会损害中国威信,并已备好草案。4月27日曾纪泽遵总理衙门指示,请英国出示草案内容。4月28日英外交部向曾纪泽出示《巨文岛协定案》。为论述方便,本文统称为《协定草案》。

② 有关英国在巨文岛事件前后对中朝宗属关系态度转变问题,参看[日]冈本隆司:《属国と自主のあいだー近代清韩关系とアジアの命运》,名古屋:名古屋大学出版会,2004年,第345—347页。

③ 附《译署来电》,光绪十一年三月十七日(1885年5月1日),《李鸿章全集》电稿一,第21卷,第523页。

④ 附《译署来电》,光绪十一年三月十七日(1885年5月1日),《李鸿章全集》电稿一,第21卷,第523页。

⑤ 《寄译署》,光绪十一年三月十七日酉初到(1885年5月1日),《李鸿章全集》电稿一,第21卷,第523页。

⑥ 《寄译署》,光绪十一年三月十七日酉刻(1885年5月1日),《李鸿章全集》电稿一,第21卷,第523页。

⑦ 复译署《论花乌山电线》,光绪十一年四月十六日(1885年5月29日),《李鸿章全集》信函五,第21卷,第498页。

⑧ 《寄译署》,光绪十一年三月十九日亥刻(1885年5月3日),《李鸿章全集》电稿一,第21卷,第524页。

⑨ 《寄译署》,光绪十一年三月十九日亥刻(1885年5月3日),《李鸿章全集》电稿一,第21卷,第524页。

⑩ 《寄译署》,光绪十一年三月十九日亥刻(1885年5月3日),《李鸿章全集》电稿一,第21卷,第524页。

和其改变外交对策的决定,于5月3日、4日两次急电驻英国公使曾纪泽,指示“英约不可画押”^①。曾纪泽接旨后,于5月5日告知英外交部,中国不能在《协定草案》签字^②。就这样,中国通过改变对英外交对策,封住了俄国侵占朝鲜领土的借口,对日本也起到了防患于未然之作用。

可见,《天津条约》签订后,中国防御日俄的外交对策首先是通过对外交政策实现的,制定巨文岛事件外交对策的焦点也是以防日俄为主要目的。对中国,威胁朝鲜的不是英国,而是日俄,特别是通过《天津条约》使朝鲜成为中日两属之国的日本。正如李鸿章在改变其对英外交对策时分析的,英“占此岛实非窥觐朝鲜,亦非窥伺北洋。况朝鲜近患在俄与日,……中与朝若许英占,必贻俄日以口实,惟其不许,他日俄日若欲分占,我仍可暗啖英以合力谋拒,是在钩署与驻英公使随时操纵而联络,之所谓不战而屈人者也”^③。足以证明李鸿章改变对英外交对策的目的。

应该指出,无论“暂置勿论”即默认英占巨文岛,还是不在《协定草案》上画押即不同意英占巨文岛,两者并不矛盾,其实质都是以牵制日俄、保护属邦领土,维系中朝宗属关系为目的。对李鸿章来说,应局势变化而改变其外交策略,选择风险最小的外交手段才是有效的制日俄措施。还有一点需指出,中国虽未在《协定草案》上画押,但不妨碍中国利用此案中英国承认中国宗主权的事实回击日本,因为对中国来说,重要的是《协定草案》出台本身的意义。此时的日本是怎样行动的呢?

4. 日本通过对英国主张朝鲜“独立国”与中国抗衡。

就在中英交涉《协定草案》之际,4月20日日本外务卿井上馨接到英国特命全权公使有关占领巨文岛的正式通知。其实,早在3月,日本就已经知道英国可能占领巨文岛^④。但当时的日本,除了正在天津谈判的伊藤博文向李鸿章表明看法和提供巨文岛地图之外,未采取相应对策。此刻,接到英国正式通知的井上馨立刻于4月21日送书简致三条太政大臣:

如昨日所述,驻清国公使榎本来电,闻听英国外务卿将占巨文岛之举告知清国驻英公使曾纪泽。俄国也令其将官与朝鲜交涉此事,企图占领朝鲜北方某岛。目前,对我帝国来说,密切注意英俄两国动向及两国军舰在我帝国近海附近的活动乃是政略上的必要措施。眼下,在朝鲜的三个开港口岸,虽有我两艘军舰巡逻,但我认为这很不够。此刻,我帝国应特派军舰两艘赴此地(指巨文岛附近海面)巡察,以观英俄两国军舰之动向,收集有关军机情报,就此事我将随时向您汇报。特请您对海军省下令执行此务。^⑤

众所周知,4月18日签订的《天津条约》中规定,中日两国必须在4个月内从朝鲜共同撤兵。此时撤兵尚未完成,日本又作出派遣军舰的决定,此举足以说明日本对巨文岛事件的重视程度。之后,井上馨又于4月22日致函英国公使,其内容如下:

即使与我帝国有着友好关系的贵国(英国)倘若占领我帝国领土附近的土地岛屿,我帝国政府对此也不能不给予关注。望贵国政府告知为何占领此岛?贵国政府就此事,可否已与朝鲜有过交涉?我帝国政府在此事真相大白之前,不得不保留发表见解。^⑥

日本首先向英国追问占领巨文岛之原因,而后向英国表明“保留表态”的立场。在尚未了解中英动向之前,日本对英采取“保留表态”的外交策略,即可从侧面反对英国此举而又不至树英国为敌,还可为其根据局势变化而改变外交对策留有余地。

① 附《译署致曾候》,光绪十一年三月二十日亥刻到(1885年5月4日),《李鸿章全集》电报一,第21卷,第525页。

② [日]安梦弼:《イギリスの巨文島占領事件1885-1887》,经济论集26号,东京:大东文化大学经济学会,1977年,第105页。

③ 复总署《论花鸟山电线》,光绪十一年四月十六日(1885年5月29日),《李鸿章全集》信函五,第33卷,第498页。

④ 英国公使ヨリ井上外务卿宛:《朝鲜巨文岛占拠通牒ノ件》,明治18年4月20日,日本外务省编:《日本外交文书》第18卷,第599页。

⑤ 井上外务卿ヨリ三條太政大臣宛:《朝鲜近海巡洋ノタメ军舰派遣方ノ件》亲展第百十九号,明治18年4月21日付,日本外务省编:《日本外交文书》第18卷,第373-374页。

⑥ 井上外务卿ヨリ英国公使宛:《英国ノ巨文島占拠ハ日本ニ取り重大关心事タルヲ以テ之カ真相ノ十分ナル报道ヲ得ル迄ハ本件ニ关シ意思表示ヲ留保スル旨回答ノ件》,明治18年4月22日,日本外务省编:《日本外交文书》第18卷,第600页。

井上馨信函中,还有一点值得注意。就是井上以“可否已与朝鲜政府有过交涉”的询问方式暗示英国,有关巨文岛事件的交涉应在朝英两独立国之间进行。我们知道,日本自19世纪70年代以来,对中朝宗属关系一般是通过两种途径坚持其政治立场:一是采用视朝鲜为“独立国”手段否认中朝宗属关系,一是直接对中国的“属邦”论进行批判。在巨文岛事件中,日本首先采用了对英国主张朝鲜“独立国”的外交手段,来阻止宗主国中国对巨文岛事件的介入。

与此同时,日本驻英国公使河濑真孝也配合政府展开对英外交活动。4月24日,河濑向英国外交部询问巨文岛事,对此英外务大臣解释“此举是为防御其他列强而采取的先发制人之策”,并“希望日本政府对该防御策给予认可”。对英国的要求,河濑避而不答却强调说“巨文岛为朝鲜所属”^①。我们知道,在这之前,就巨文岛事件,英国一直与中国交涉。而河濑的发言,使做为与朝鲜有约之国的英外交大臣不得不作出反应,马上命令其驻北京代理公使,将英占巨文岛之举通知朝鲜^②,代理公使接到命令后立刻通知了朝鲜^③。可见,英国通知朝鲜政府是在日本督促下进行的。如果巨文岛局势由此进入日本所期的朝英交涉,那么控制朝鲜的外交行动就成了控制巨文岛事件的关键。

二、中日在巨文岛事件中对朝鲜外交控制权的争夺

1. 中国强化中朝外交关系。

俄国公使的来访使李鸿章改变了对英外交对策,同时也改变了对朝鲜外交对策。具体而言,李鸿章由等候朝鲜国王(以下称朝王)商议后再介入的方式,改变为直接派军舰前往朝鲜,递密书指示朝王的对策。5月5日即俄公使来访后的第三天,也是中国对英表明不签订《协定草案》的当天,李鸿章密遣水师提督丁汝昌率“超勇”、“扬威”两舰“密速潜行朝鲜”^④,任务是向朝王递交密书和协助朝鲜处理巨文岛事件。5月10日,丁汝昌率其舰抵达京城^⑤,“拜谒国王,面呈鄙函”,即提交了李鸿章给朝鲜国王的密书^⑥。

这是一份指导朝王处理巨文岛事件的密函。函中,李鸿章首先提到“伊藤前与鸿章谈及,谓英若久踞巨磨,于日本尤不利,如贵国借赁与英,必为日人所诘责,俄即不兴问罪之师,亦必就近割据别岛”,目的是提醒朝王警戒日俄,同时指出“该岛当东海之冲,与中国之威海、芝罘,日本之对马岛,贵国之釜山均相距甚近”的重要地理位置,告诫朝王“英人虽以防俄为词,焉知其用意非别有所注”,朝鲜无论何种形式,或租或借都将“开罪于近邻,殊属失策,且于大局甚有关”。最后希望朝王“坚持定见,勿为幣重言甘所惑,或购或租,断不可轻易允许”,还特别强调“兹派丁提督随带兵轮前赴该岛察看情形,并令与贵国政府切实晤商务,希审慎办理为要”^⑦。在李鸿章看来,为封住日俄借巨文岛事件侵占朝鲜领土的借口,中朝两国皆不可同意英占巨文岛之举。假若朝鲜实施与中国相悖的外交对策,李鸿章以防御日俄为主眼的对英外交对策将功亏一篑。对李鸿章来说,控制朝鲜的对英外交行动是对日俄外交政策中至关重要的环节。

丁汝昌到来之前,朝鲜虽然在4月初从日本驻朝鲜公使处得知英占巨文岛的消息,但将信将疑。4月24日,当接到英国外交部的正式通知时,既没采取相应措施,也未通知中国。丁汝昌的到来使朝鲜政府的情况发生了变化。朝王接到李鸿章密函后,立刻决定“飭政府酌商,即差委员附搭偕往该岛

① 英国特命全权プランケットヨリ井上外务卿宛:《巨文岛占拠ニ关シ英国外务大臣ノ电报内容通牒ノ件》,明治18年4月25日,日本外务省编:《日本外交文书》第18卷,第600—601页。

② 英国特命全权プランケットヨリ井上外务卿宛:《巨文岛占拠ニ关シ英国外务大臣ノ电报内容通牒ノ件》,明治18年4月25日,日本外务省编:《日本外交文书》第18卷,第600—601页。

③ 附《译英署使照会朝鲜文》,光绪十一年三月初十日(1885年4月24日),《李鸿章全集》信函五,第33卷,第484页。

④ 《筹议巨文岛》,光绪十一年三月二十一日(1885年5月5日),《李鸿章全集》信函五,第33卷,第486页。

⑤ 京城即今韩国首都首尔。为避免地名的混乱,本文统一采用当时的称呼“京城”。

⑥ 《论巨磨岛事》,光绪十一年四月初五日(1885年5月18日),《李鸿章全集》信函五,第33卷,第491页。

⑦ 《与朝鲜国王论巨磨岛》,光绪十一年三月二十日(1885年5月4日),《李鸿章全集》信函五,第33卷,第486页。

察看”实情,并向英驻巨文岛船主表明态度^①,由此中朝对英外交步伐走向一致。可以说,《天津条约》后,中国正在利用巨文岛事件,逐渐使其成为控制朝鲜外交,强化中朝宗属关系的机会。

朝鲜参判严永世等遵朝王命令,与丁汝昌一行于5月16日到达巨文岛,之后又于18日抵达长崎^②。其间,先后与驻巨文岛的英国军舰船主和驻长崎的英海军提督交涉,声明“该岛为本国之地方”,并提出抗议^③。与此同时,朝鲜外署也于5月20日致函英国领事,正式表明朝鲜政府对英占巨文岛之态度,其内容如下:

近从海内传闻,知贵国有意于巨文一岛(即哈米屯也)。此岛系我国地方,他国不应占有,于《万国公法》原无此理,且惊且疑,未便明言。日前派员前往该岛查看虚实,……贵国若以友谊为重,翻然改图,亟去此岛,岂惟敝邦是幸,抑亦万国之所共钦诵;如其不然,敝邦义不当默视,且声明与各同盟国,听其公论。此事不可迟延,故兹先函明一切,请贵领事立赐回音,切切盼望之至。^④

此时,英占巨文岛已历时一个月有余,朝鲜按照中国的外交布局,对巨文岛事件采取了外交行动,即不同意英占此岛。与中国相比,做为当事国,朝鲜更直接明确地表明了反对立场^⑤。至此,日(俄)侵占朝鲜领土的借口,被中国主导的中朝联手外交彻底封死。中国在实施了对英外交后,又通过加强中朝外交关系,控制了朝鲜外交和巨文岛事件局势。

除此之外,朝鲜外署还致函驻京城的各国总领事、公使等,陈述“虽蕞尔小岛,关系紧要,不可轻易借人。……今者敝署致函于英馆,据义论辩,再有小牒送英国政府及北京英使馆,均已托英领事达电速答”,“惟伏请贵公使及各与国公使下示明教,以保自有之权”^⑥。对此,德国总领事曾额德认为:朝鲜“其言甚属在理”,表明支持朝鲜的立场^⑦。美国临时公使福认为:英国“未曾有忘友谊于朝鲜之意也明矣,……故朝鲜政府亦不能强论英国所为”^⑧。朝鲜此举也是李鸿章对日外交措置之一,目的是借朝鲜之手将巨文岛事件推上国际外交舞台,这样一方面可使英国迫于各国压力退出巨文岛,另一方面借助与朝鲜有约各国的相互牵制,抑制日俄借口侵占朝鲜其他领土的行动。事后李鸿章评价:“朝鲜办理此事,深合适宜,英恐亦无以谢各国之公论也。”

5月31日,丁汝昌完成任务,“由朝回津,赍到朝鲜王来函,并录送与英国往复辩论,及各国复函全案”^⑨。朝鲜将日本以及英美德各国有关巨文岛事件的外交文书抄送中国之举,足可窥见此时中朝外交关系之密切。可以说,中国在处理巨文岛事件的过程中,使中朝宗属体制在外交关系上一步步走向实体化,《天津条约》后处于中日两属之国的朝鲜,逐渐恢复到《天津条约》前的中国专属状态,日本之朝鲜“独立国”论受到严重冲击。

① 附《朝鲜国王答书》,光绪十一年三月二十八日到(1885年5月12日),《李鸿章全集》信函五,第33卷,第489页;吴汝伦编:《李文忠公(鸿章)全集》六,译署函稿,卷17,第3265—3266页。

② 附《朝鲜国王来书》,光绪十一年四月十八日到(1885年5月31日),吴汝伦编:《李文忠公(鸿章)全集》六,译署函稿卷17,第3268—3269页。

③ 附《朝鲜派员与英国船主晤谈节略》,光绪十一年四月初三日(1885年5月16日),《李鸿章全集》信函五,第33卷,第490页;附《朝鲜派员在长崎与英提督辩论节略》,光绪十一年四月初五日(1885年5月18日),《李鸿章全集》信函五,第33卷,第492页;附《朝鲜派员致英国水师提督函》,光绪十一年四月初六日(1885年5月19日),《李鸿章全集》信函五,第33卷,第492页;致总署《译录英国水师提督复函》,光绪十一年四月初六日(1885年5月19日),《李鸿章全集》信函五,第33卷,第493页;吴汝伦编:《李文忠公(鸿章)全集》六,译署函稿,卷17,第3271页。

④ 附《朝鲜外署致英领事书》,光绪十一年四月初七日(1885年5月20日),《李鸿章全集》信函五,第33卷,第493页。

⑤ 复总署《论花鸟山电线》,光绪十一年四月十六日(1885年5月29日),《李鸿章全集》信函五,第33卷,第498页。

⑥ 附《朝鲜统理衙门致中国总办及各国公使函》,光绪十一年四月初七日(1885年5月20日),《李鸿章全集》信函五,第33卷,第493页。

⑦ 附《德国总领事复函》,光绪十一年四月初八日(1885年5月21日),《李鸿章全集》信函五,第33卷,第495页。

⑧ 附《美国代理公使复函》,光绪十一年四月初十日(1885年5月23日),《李鸿章全集》信函五,第33卷,第495页。

⑨ 致总署《论巨磨岛》,光绪十一年四月十八日(1885年5月31日),《李鸿章全集》信函五,第33卷,第499页。

2. 日本对朝鲜外交的干涉。

就在李鸿章派遣丁汝昌前往朝鲜密书朝王,使朝鲜的对英外交步伐与中国一致时,日本也对朝鲜展开了外交攻势。当日本驻朝鲜公使近藤真鋕接到朝鲜外署致各国驻京城公使信函时,立刻以个人名义复函朝鲜外署^①,内容如下:

本公使窃念此事关系贵邦国权,似属重大矣。乃阅英大臣密函,但言应防不测。试思英国之所可防者,假为与贵国修好订约之国,则攸关不更大乎。夫同盟各国内若不幸有失和之国,其一欲据贵国地方,以防不虞,贵国许之,利于一国而害一国,恐反局外相待胥处之道。然而贵大臣既答英大臣,以非徒贵国之不敢许。即各国有请,断无可准之理,诚之当之言也。今英国有此举,各与国未知贵国之意之所在,将疑英国之举或出于贵国之肯语也。为今之计,似宜将告英国之意告各与国,俾知英国占该岛为贵国之所未曾准,则各国自疑疑而公论有所归。^②

此复函虽为近藤个人见解,但尚可从窥见日本政府在巨文岛事件上的对朝外交政策。从复函中可以看到,日本此时的外交重点就是通过“公论有所归”的方式,使有约各国参与解决巨文岛事件,以此削弱中国在其中的地位。近藤布署这一切的时候,全然不知中国已经通过丁汝昌的渡朝之举完成对朝鲜的外交布署,况且日本此策也正是李鸿章外交策略之一,并没有给中国造成威胁。总之,在控制朝鲜外交这盘局上,日本的外交行动既迟了一步,又未能见其功效。

三、中日在巨文岛事件中的外交交锋

围绕巨文岛事件,中日在对英、对朝外交舞台进行较量的同时,两国之间还进行了一场正面外交交锋。这场交锋由日本发起,从4月开始一直持续到7月。其间可分为两个阶段,第一阶段是4月、5月即中日两国各自开展对英、对外交时期。第二阶段是6月、7月即中国控制巨文岛事件局势,日本处于被动局面时期。第一个阶段以4月28日^③和5月10日日本驻天津领事原敬与李鸿章的两次会谈为主^④。第二阶段以6月5日井上馨与驻日公使徐承祖会谈^⑤,和7月初日本驻北京公使榎本武扬与李鸿章会谈为主^⑥。

自英占巨文岛后,虽然英国外交部通知了日本,但此后再没有与日本交涉此事,日本一直苦于没有中英两方面的情报。鉴于此,井上馨训令天津领事原敬,命其与李鸿章会面打探中国动向^⑦。遵照井上馨指示,原敬于4月28日与李鸿章进行了第一次会面,这一天恰好是英国向中国出示《协定草案》的日子。会谈中,原敬试着用提醒李鸿章的口吻说到,英占巨文岛“对贵我两国乃属重大之事。地理上对贵国影响更大。若该岛成为军事屯集据点,贵国之渤海湾、旅顺口、芝罘都将成为易攻之

① 此函史料记载日期是5月13日,笔者认为有误。因为朝鲜外署致函在京城各国公使的日期是5月20日,而丁汝昌将朝鲜关于巨文岛事件交涉文书带回中国是5月31日,所以可断定近藤复函朝鲜外署的日期应是5月20日到5月31日之间。可以推测此史料的日期记载是将23日错记为13日了。

② 《日本代理公使近藤真鋕覆函》,光绪十一年四月初二日(1885年5月13日),《李鸿章全集》信函五,第490页;《日本代理公使近藤真鋕覆函于督办交涉通商事务金允植内开,自此致书以秘故不载》,《李朝实录》第五十四册,《高宗》卷二十二,东京:日本学习院东洋文化研究所,1953年影印本,第336页。

③ 《驻天津领事原敬ヨリ井上馨宛》,《在天津原敬ノ书简》,明治18年4月28日,[日]伊藤博文编:《秘书类纂·外交篇》下卷,第366—370页。

④ 《驻天津领事原敬ヨリ井上馨宛》,《在天津原敬ノ书简》,明治18年5月11日,[日]伊藤博文编:《秘书类纂·外交篇》下卷,第372—377页。

⑤ 《井上馨外务卿卜徐公使ノ应接》,明治18年6月15日,日本外务省编:《日本外交文书》明治年间追补,第1册第15编《善后商议》,第352—356页。

⑥ 《榎本公使卜李鸿章ノ对话》,明治18年7月2日,日本外务省编:《日本外交文书》明治年间追补,第1册第15编《善后商议》,第361—383页。

⑦ 驻天津领事原敬ヨリ井上馨宛,《在天津原敬ノ书简》,明治18年4月28日,[日]伊藤博文编:《秘书类纂·外交篇》下卷,第366页。

地”,之后向李鸿章打探“贵大臣以为,英国此举是临时占领还是长期占领?如是临时占领,则是不幸中之幸。然而纵使英国是临时占领,待英国去后俄国必将取而代之,贵国有如何措置”^①?对此,李鸿章以宗主国身份告知原敬,英国如“有长久占据之迹象,中国则先问朝鲜是租借的,还是被掠夺的。如被掠夺,中国不可坐视不问”,表明了宗主国立场。原敬没有从李鸿章那里得到有价值的情报^②。第二次会面中,原敬依旧设法向李鸿章打探情况,这次李鸿章有意告知,中国已“递书朝王”开始指导朝鲜外交,请日本不必担忧^③。很明显,李鸿章的目的就是不给日本参与巨文岛事件的机会。可以说,井上馨布置的两次对中国会谈,日本非但没达到预期目的,反被李鸿章借机重申了中国对朝鲜宗主国之立场。

进入6月以后,看到中英控制巨文岛事件的局面有不可阻挡之势,且日本的对英、对朝外交对策又均未奏效,加上英国公开承认中国对朝鲜宗主权的国际形势^④,井上馨决定采取回避与中国争论朝鲜属邦问题,实行切实可行的外交对策以打开不利局面。具体做法就是将日本的外交重点由对英、对朝外交转向与中国直接交涉外交^⑤。为此,井上馨特别强调:“日清两国在朝鲜政略上截然不同,中国视其为属邦,而我国从很早开始就视其为独立。此正是中日不同之根,也是中日各按其主张实施对朝政策之根本。”^⑥就是说,无论日本制定怎样的外交对策,视朝鲜为“独立国”的政治立场始终不会改变。6月5日,井上馨招请中国驻日公使徐承祖至其官邸,开始了他的对中国外交^⑦。井上对徐承祖以“英占巨文岛可能招致俄国侵占朝鲜领土”为理由,强调“日本近海可能成为争乱纠纷的中央地区,整个亚洲也将失去和平”^⑧。又以“朝鲜外务办法与日本、中国利权大有关系,如任其自为,必至外交之枝节横生,中日利权重受其累”为背景,强调朝鲜外交与中日利害攸关^⑨。作为解决方法,井上向徐承祖提出由中日两国共同控制朝鲜内政外交即《朝鲜变法八条》,其内容如下:

一、李中堂与井上伯爵密议朝鲜外务主意,办法既定之后,由李中堂飭令朝鲜照办,务使其办到。

二、朝鲜国王不得与内监商议国政,应将内监与闻国政之权除去,一切国事均不准内监干预,国王当与其照例委任之大臣商议。

三、朝鲜大臣中必择最为忠荃者托以国政,国王如有擢用重臣,无论如何必先与李中堂相商,中堂再与井上伯爵斟酌。金宏集、金允植、鱼允中诸人,皆可托以国事也。

四、国事之最要者,如外部、户部、兵部事务,均应委托以上所举之忠荃重臣办理。

五、应择美国之有才者一人,令朝鲜政府委用,以代穆麟德。

① 驻天津领事原敬ヨリ井上馨宛:《在天津原敬ノ书简》,明治18年4月28日,[日]伊藤博文编:《秘书类纂·外交篇》下卷,第366—367页。

② 驻天津领事原敬ヨリ井上馨宛:《在天津原敬ノ书简》,明治18年4月28日,[日]伊藤博文编:《秘书类纂·外交篇》下卷,第370页。

③ 驻天津领事原敬ヨリ井上馨宛:《在天津原敬ノ书简》,明治18年4月28日,[日]伊藤博文编:《秘书类纂·外交篇》下卷,第372页。

④ 井上馨ヨリ驻英国河濑公使宛:《英国ノ巨文岛占据二关シ之ガ对应策ニツキ训令ノ件》,明治18年6月13日,日本外务省编:《日本外交文书》第18卷,第601—602页。

⑤ 《外务卿ノ机密信第三十二号》,明治18年6月15日,日本外务省编:《日本外交文书》明治年间追补,第1册第15编《善后商议》,第383页。

⑥ 《外务卿ノ机密信第三十二号》,明治18年6月15日,日本外务省编:《日本外交文书》明治年间追补,第1册第15编《善后商议》,第383页。

⑦ 照录问答:《与日本外务井上馨问答》光绪十一年四月二十三日(1885年6月5日),郭廷以主编:《清季中日韩关系史料》第4卷,台北:“中央研究院”近代史研究所,1958年,第1845—1846页。

⑧ 《井上馨外务卿卜徐公使ノ应接》,明治18年6月15日,日本外务省编:《日本外交文书》明治年间追补,第1册第15编《善后商议》,第353页。

⑨ 附《日本公使榎本武扬钞呈外务井上函》,光绪十一年五月二十三日(1885年7月5日),《李鸿章全集》信函五,第33卷,第503页。

六、中国驻扎汉城之坐探国政大员,急宜遴派才干较长于现在驻扎之员。

七、中国委派之坐探国政大员,并荐与朝鲜替代穆麟德之美国人,必奉有中堂详细训条,俾晓日后办事主意。其赴朝鲜时,可令其顺途过日往见井上伯爵。

八、中国坐探国政大员,比与日本署理公使情意敦笃,遇有要事互相商酌办理。^①

观其内容,井上在朝鲜问题上似乎是承认了中朝宗属关系。但是,如前所述,井上馨的《朝鲜变法八条》是日本在坚持朝鲜是“独立国”方针下制定的。具体分析《朝鲜变法八条》的第一、三、七、八条,就可得知,井上馨的目的是通过“共同”干涉手段,取得与李鸿章同等地位,进而参与争夺朝鲜控制权。就是说,面对不利局面,日本采取了在政治上坚持朝鲜“独立国”立场;在现实外交交涉中,采取利用中国宗主国地位达到与中国抗衡,打破不利局面的外交策略。6月5日会谈后,徐承祖将《朝鲜变法八条》转寄李鸿章,同时告诫日本此举“居心叵测”,应予警戒^②。

6月10日,井上馨训令日本驻北京全权公使榎本武扬赴天津,与李鸿章就实施《朝鲜变法八条》进行交涉^③。到6月29日为止,榎本与井上馨之间通过电报不断联系,商量与中国交涉方法^④。7月1日,榎本武扬到达天津^⑤。就这样,自《天津条约》后的又一个中日“天津谈判”即将开始。对井上馨的《朝鲜变法八条》,李鸿章认为其内容对控制朝鲜内政外交“尚中肯綮”,“顾其立意,似欲护持朝鲜勿被俄人吞并,洵与中日两国大局有裨”,但在具体做法上则认为另当别论^⑥。

7月2日,榎本·李就《朝鲜变法八条》开始在天津进行交涉^⑦。李鸿章对榎本表示“此事关系重大,井上持论甚正”,但同时强调“第中国于属邦用人行政向不与闻,日本系朝鲜与国,亦不应搀预朝鲜外交内政”^⑧。在这里,李鸿章对日本采用的外交理论是:一方面遵循传统宗属体制,强调中国的属邦政策是不干涉内政外交,一面告诫日本做为条约体制国家,不应干涉朝鲜内政外交,即采用了传统宗属体制和近代条约体制并用的二重外交手段。最后,李鸿章以“朝鲜外务与井上密议,既惧无此权利,若朝王不能遵办,亦难使其事事办到。况朝鲜外务如与井上密议,相距甚远,何从面筹办法。至用人既由中国商办,又与井上斟酌,未免越界揽权,事多致窒碍”为理由,对《朝鲜变法八条》示以难色^⑨。之后,李鸿章经与总理衙门商议,以“不同意第三条”为理由,拒绝了日本共同干涉朝鲜内政外交的要求^⑩。

得知中国拒绝的消息,井上馨于7月15日电命榎本,取消会谈立刻返京。井上馨的理由是“如果中国不同意变法八条中的第三条和第七条,而只同意实施其他条款的话,则没有了两国协同的实益,相反会留下我政府同意中国扩张其主权的痕迹,这不符合我政府一贯的政治主张。如果中国不同意第七条,我政府就撤回全部内容”^⑪。榎本接到命令,于20日返回北京,就此中日第二个天津谈

① 《附日本公使榎本武扬钞呈外务井上函》,光绪十一年五月二十三日(1885年7月5日),《李鸿章全集》信函五,第33卷,第503页。《井上馨外务卿卜徐公使ノ应接》,明治18年6月15日,日本外务省编:《日本外交文书》明治年间追补,第1册第15编《善后商议》,第380—381页。

② 《与日本外务井上馨问答》,光绪十一年四月二十三日(1885年6月5日),郭廷以编:《清季中日韩关系史料》第4卷,第1846页。

③ 《榎本公使へ训令》,明治18年6月10日,日本外务省编:《日本外交文书》明治年间追补,第1册第15编《善后商议》,第356—357页。

④ 《榎本公使へ训令》,明治18年6月10日,日本外务省编:《日本外交文书》明治年间追补,第1册第15编《善后商议》,第361页。

⑤ 《榎本公使卜李鸿章ノ对话》,明治18年7月2日,日本外务省编:《日本外交文书》明治年间追补,第1册第15编《善后商议》,第361页。

⑥ 复总署《论朝鲜国政》,光绪十一年五月二十六日(1885年7月8日),《李鸿章全集》信函五,第33卷,第504页。

⑦ 《榎本公使卜李鸿章ノ对话》,明治18年7月2日,日本外务省编:《日本外交文书》明治年间追补,第1册第15编《善后商议》,第361页。

⑧ 复总署《论朝鲜国政》,光绪十一年五月二十六日(1885年7月8日),《李鸿章全集》信函五,第33卷,第504页。

⑨ 复总署《论朝鲜国政》,光绪十一年五月二十六日(1885年7月8日),《李鸿章全集》信函五,第33卷,第504页。

⑩ 《後ニ其第三ケ条ニ不同意》明治18年7月9日,日本外务省编:《日本外交文书》明治年间追补,第1册第15编《善后商议》,第381页。

⑪ 《外务省ノ机密信》三十二号ノ机密信,明治18年8月15日,日本外务省编:《日本外交文书》明治年间追补,第1册第15编《善后商议》,第384页。

判以中国拒绝日本的要求告终^①。

综上所述,这场由日本发起的中日直接外交交锋,无论在情报上还是具体外交对策上,日本都没有取得预期的效果,既没能扭转在巨文岛事件中的被动局面,也没能通过《朝鲜变法八条》继续维持《天津条约》中取得的朝鲜两属之国的状态。正如被中国拒绝后,井上馨所言“清国在名实两方面都使朝鲜成为了中国的属邦”^②。可见,井上馨已经看到,在中国面前,日本之朝鲜“独立国”的主张被彻底封锁了。以中国拒绝日本《朝鲜变法八条》为契机,直至1887年2月英国退出巨文岛为止,有关巨文岛的外交交涉一直都是由中国主导,在中英俄三国之间进行,日本完全被置于孤立状态。对此局面,井上馨哀叹“我国对朝鲜的局势,只能是旁观放任顺其自然了”^③,深知日本在外交上再没有机会插手朝鲜问题了。

四、结 语

综上所述,《天津条约》后的中日关系,以巨文岛事件为契机发生了巨大变化。它打破了《天津条约》签订后中日在朝鲜对等地位的局面,形成中国掌控东亚外交主动权,日本孤立被动的格局;同时中国通过巨文岛事件,在东亚国际关系中强化了中朝宗属体制,将《天津条约》签订后朝鲜中日两属的状态恢复到之前的中国专属状态,最终给日本的“独立国”论和“属邦批评”论打上封印,使得日本不得不放弃外交手段,另辟新的途径抗衡中国,这正是1885年巨文岛事件在甲午战争爆发前中日关系中具有的历史意义。

观其经过,可以看到:围绕巨文岛事件,中日两国在三个不同层面进行了一场外交较量,这实际是一场在东亚国际关系上围绕宗属体制的较量。具体而言,首先是对英外交方面,中日都是利用英国牵制对方,坚持各自的“属邦”论或“独立国”论。在这个回合上,中国对英国采取了从“默认”到“不画押”的外交手段,警戒日本借口巨文岛事件侵占朝鲜领土的威胁,并利用英国公开承认中朝宗属关系的国际形势回击日本。日本则利用巨文岛事件否认宗主国的出兵权力,并采取对英国强调朝鲜是“独立国”的策略,排除中国对巨文岛事件的干预,但是由于英国重视宗主国中国的态度和李鸿章实施的以防御日俄为主要目的的对英外交,未见收效。其次是对朝鲜外交方面。为控制朝鲜应对巨文岛事件的外交对策,中日双方同时对朝鲜展开了外交攻势。中国通过李鸿章密函形式指导朝鲜外交,使中朝对英外交步调一致,由此不但彻底封杀了日本侵占朝鲜领土的借口,还加强了中朝外交关系,为重建《天津条约》后的中朝宗属体制争取了有利条件。而日本采取了鼓动朝鲜将巨文岛事件推向国际舞台,通过与朝鲜签订修好条约的各国的参与干涉方式,削弱中国在巨文岛事件中取得的强势地位,但这恰好又是中国牵制日本之计,因此未对中国造成威胁。最后是在中日两国之间展开的外交方面。此回合由日本发起,中国终结。当日本看到对英、对朝外交不奏期效,中国逐渐掌握巨文岛事件的主动权时,日本就将外交中心转向直接与中国交涉上来,试图通过中日“共同”干涉的外交手段(《朝鲜变法八条》)扭转不利局面。但是,此外交手段遭到中国拒绝,而告失败。

总之,1885年中国在巨文岛事件外交上的胜利,使日本失去了在《天津条约》中取得的外交优势和通过外交手段解决朝鲜问题的途径,也使巨文岛事件发生之后的十年期间,《天津条约》一直呈现出一种空洞化状态。1894年6月,日本有意启动“属邦批判”论,悍然发动了甲午侵略战争。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 《榎本公使卜李鸿章ノ对话》,日本外务省编:《日本外交文书》明治年间追补,第1册第15编《善后商议》,第383页。

② 日本外务省编:《日本外交文书》明治年间追补,第1册第15编《善后商议》,第386页。

③ 日本外务省编:《日本外交文书》明治年间追补,第1册第15编《善后商议》,第386页。

大一统源于西周封建说

马卫东

摘要:《公羊传》的大一统理论是对西周、春秋以来大一统思想的理论总结,其基本内涵是“重一统”,具体内容包括以“尊王”为核心的政治一统;以“内华夏”为宗旨的民族一统;以“崇礼”为中心的文化一统。周代的大一统思想,是西周封建和分封制度的产物,它源于西周分封诸侯的历史实际及西周封建所造成的三大认同观念:天子至上的政治认同、华夷之辨的民族认同、尊尚礼乐的文化认同。中国大一统的政治局面和思想观念由西周封建所开创,是西周王朝对中国历史的重大贡献之一。

关键词:西周;大一统;封建;王权认同;民族认同;文化认同

大一统思想是中国传统文化的重要内容之一,在两三千年的历史岁月中,对于促进中国国家统一、中华民族形成及中华文化繁荣,曾起到过巨大的作用。然而,大一统思想最早形成于什么时代,源于什么样的历史实际,学界却长期存在着不同的看法。多数学者认为,《公羊传》所提出的“大一统”,是战国时代才开始出现的学说,战国以前既无一统的政治格局,也无一统的社会观念^①。近年来,有的学者提出,中国早在西周时期已是统一王朝^②,“现在我们不能再以为,只有到了战国时期才开始有统一的意志”^③,但似乎并没有在史学界引起普遍反响。因此,有必要继续对大一统思想的渊源作进一步深入的探讨。

本文认为,《公羊传》大一统思想的基本内涵是“重一统”。其具体内容,包括以“尊王”为核心的政治一统;以“内华夏”为宗旨的民族一统;以“崇礼”为中心的文化一统。历史表明,《公羊传》的大一统理论是对西周、春秋以来大一统思想的理论总结。周代的大一统思想,是西周封建^④和分封制度的产物,它源于西周分封诸侯的历史实际及西周封建所造成的三大认同观念:天子至上的政治认同、华夷之辨的民族认同、尊尚礼乐的文化认同。中国大一统的政治局面和思想观念由西周封建所开创,是西周王朝对中国历史的重大贡献之一。

作者简介:马卫东,吉林大学文学院历史系副教授(吉林长春 130012)。

基金项目:本文系吉林大学种子基金项目(2010ZZ038)的阶段性成果。

① 如著名史学家顾颉刚先生认为,“中国的统一始于秦”,“若战国以前则只有种族观念,并无一统观念”。这种观点在史学界颇有代表性。参见顾颉刚:《顾颉刚古史论文集》第1册,北京:中华书局,1988年,第13页。

② 李学勤:《失落的文明》,上海:上海文艺出版社,1997年,第107页;董恩林:《论周代分封制与国家统一》,《华中师范大学学报》1998年第5期。

③ 刘家合:《先秦时期天下一家思想的萌生》,《史学、经学与思想——在世界史背景下对于中国古代历史文化的思考》,北京:北京师范大学出版社,2005年,第306页。

④ 先秦文献中的“封建”一词,指西周时期的封邦建国。《左传·僖公二十四年》:“封建亲戚,以蕃屏周。”本文中的“封建”,即指西周时期的封邦建国。

一、《公羊》大一统说的内涵及其思想渊源

“大一统”的概念,最早是由战国时代的《公羊传》提出来的^①,系对《春秋》“王正月”的解释之辞。《春秋·隐公元年》:“元年,春,王正月。”《公羊传》释曰:“元年者何?君之始年也。春者何?岁之始也。王者孰谓?谓文王也。曷为先言王而后言正月?王正月也。何言乎王正月?大一统也。”

“大一统”的“大”字,以往多解释为大小的大。其实,这不符合《公羊传》的本义。这里的“大”字应作“重”字讲。按《公羊传》文例,凡言“大”者,多是以什么为重大的意思。如《公羊传·隐公三年》:“君子大居正。”《庄公十八年》:“大其为中国追也。”《襄公十九年》:“大其不伐丧也。”以“大”为“重”,这在先秦两汉文献中不乏其例。《荀子·非十二子》:“大俭约。”王念孙曰:“大亦尚也,谓尊尚俭约也。”^②《史记·太史公自序》:“大祥而众忌讳。”即重祥瑞而多忌讳。

“大一统”的“统”字,《公羊传·隐公元年》何休注曰:“统者,始也,总系之辞。”^③许慎《说文解字》释“统”曰:“统,纪也。”又曰:“纪,别丝也。”段玉裁注:“别丝者,一丝必有其首,别之是为纪;众丝皆得其首,是为统。”^④

刘家和先生在汉人解诂的基础上,深入分析了《公羊传》“一统”的涵义,认为《公羊传》的“一统”,“不是化多(多不复存在)为一,而是合多(多仍旧在)为一。……但此‘一’又非简单地合多为一,而是要从‘头’、从始或从根就合多为一。”^⑤

“大一统”的“一统”,学界往往解释为“统一”,实属误解。关于“一统”与“统一”的区别,台湾学者李新霖先生曾有精辟的论述:“所谓一统者,以天下为家,世界大同为目标;以仁行仁之王道思想,即一统之表现。……所谓统一,乃约束力之象征,齐天下人人于一,以力假仁之霸道世界,即为统一之结果。”^⑥

综合古今诠释,对《公羊传》“大一统”的内涵,我们可以作如下的理解:“大一统”就是“重一统”,具体而言是“重一始”或“重一首都”,即通过重视制度建设、张扬礼仪道德,以主体的、原始的、根本的“一”,来统合“多”而为一体(合多为一);“大统一”则是通过征伐兼并和强力政权消除政治上的“多”,实现国家统治的“一”(化多为一)。可见,从严格的意义上讲,“大一统”和“大统一”并不是两个等同的概念。

《公羊传》根据《春秋》“王正月”,开宗明义地提出了大一统概念。在阐释历史事件时,又论述了大一统理论的具体内容。从《公羊传》的论述看,《公羊传》大一统理论主要包含三方面内容:以“尊王”为核心的政治一统;以“内华夏”为宗旨的民族一统;以“崇礼”为中心的文化一统。

强调尊王,维护天子的独尊地位,是《公羊传》大一统理论的核心。《公羊传》首先通过对诸侯独断专行的批评,表达了尊王之义。如《春秋·桓公元年》:“郑伯以璧假许田。”《公羊传》释曰:“其言以璧假之何?易之也。易之,则其言假之何?为恭也。曷为为恭?有天子存,则诸侯不得专地也。”《春秋·僖公元年》:“齐师、宋师、曹师次于聂北,救邢。”《公羊传》释曰:“曷为先言次而后言救?君也。君则其称师何?不与诸侯专封也。”《春秋·宣公十一年》:“冬十月,楚人杀陈夏徵舒。”《公羊传》释

① 《公羊传》在战国时期在孔子后学中口耳相传,至汉景帝时始著于竹帛。《春秋公羊传注疏》徐彦引戴宏序曰:“子夏传与公羊高,高传与其子平,平传与其子地,地传与其子敢,敢传与其子寿。至汉景帝时,寿乃与齐人胡毋子都著于竹帛。”参见《春秋公羊传注疏·序》,阮元校刻:《十三经注疏》,上海:上海古籍出版社,1997年,第2189页。

② 王先谦:《荀子集解》,北京:中华书局,1988年,第92页。

③ 何休注,徐彦疏:《春秋公羊传注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,上海:上海古籍出版社,1997年,第2196页。

④ 段玉裁:《说文解字注》,杭州:浙江古籍出版社,1998年,第645页。

⑤ 刘家和:《汉代春秋公羊学的大一统思想》,《史学、经学与思想——在世界史背景下对于中国古代历史文化的思考》,第370-371页。

⑥ 李新霖:《春秋公羊传要义》,台北:文津出版社,1989年,第50页。

曰：“此楚子也，其称人何？贬。曷为贬？不与外讨也。……诸侯之义，不得专讨。”在《公羊传》看来，诸侯的“专地”、“专封”、“专讨”都是违背“一统”的行为，所以《春秋》特加贬损，以维护周天子的权威。在《公羊传》中，关于尊王的论述很多，如“王者无外”（《公羊传·隐公元年》、《公羊传·成公十二年》），“不敢胜天子”（《公羊传·庄公六年》），“王者无敌”（《公羊传·成公元年》）等等，无不是主张“尊王”的慷慨之辞。在周代，天子是最高权力的代表，也是政治一统的标志。《公羊传》的尊王思想，实际上就是主张建立以天子为最高政治首脑，上下相维、尊卑有序的政治秩序，通过维护周天子的独尊地位来实现国家的政治一统。

以华夏族为主体民族、尊崇华夏文明的“内华夏”思想，是《公羊传》大一统理论的另一重要内容。《公羊传·成公十五年》：“《春秋》，内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄。王者欲一乎天下，曷为以外内之辞言之？言自近者始也。”何休注：“明当先正京师，乃正诸夏。诸夏正，乃正夷狄，以渐治之。叶公问政于孔子，孔子曰‘近者说，远者来’。”^①可见，如何处理华夷关系是大一统理论的应有之义。在华夷关系上，《公羊传》一方面确认华夷之辨，屡言“不与夷狄之执中国”（《公羊传·隐公七年》、《公羊传·僖公二十一年》），“不与夷狄之获中国”（《公羊传·庄公十年》），“不与夷狄之主中国”（《公羊传·昭公二十三年》、《公羊传·哀公十三年》），等等，反对落后的夷狄民族侵犯华夏国家。另一方面，又认为华夷之间的界限并非不可逾越，无论是华夏还是夷狄，只要接受了先进的周礼文化，就可成为华夏的成员，即唐代韩愈在《原道》一文中所概括的“诸侯用夷礼则夷之，进于中国则中国之”。因此，《公羊传》的“内华夏，外夷狄”思想，实际上就是主张建立以华夏族为主体民族，华夷共存、内外有别的民族统一体，并逐渐用先进的华夏文明融合夷狄民族，从而实现国家的民族一统。

尊尚周礼文化的崇礼思想，也是《公羊传》大一统理论的重要内容之一。《公羊传》认为，天子与诸侯有严格的等级秩序和礼制规范。如《公羊传·隐公五年》：“天子八佾，诸侯六，诸侯四。……天子三公称公，王者之后称公，其余大国称侯，小国称伯子男。”《公羊传》强调诸侯要严格遵守周礼，不得逾越，以维护天子的独尊地位。《公羊传》还通过天子、天王、王后、世子、王人、天子之大夫等名例表明尊王之义。如《公羊传·成公八年》：“其称天子何？元年春王正月，正也。”《公羊传·桓公八年》：“女在其国称女，此其称王后何？王者无外，其辞成矣。”《公羊传·僖公五年》：“曷为殊会王世子？世子贵也。”《公羊传·僖公八年》：“王人者何？微者也。曷为序乎诸侯之上？先王命也。”《公羊传》张扬周礼的目的，旨在“欲天下之一乎周也”（《公羊传·文公十三年》），即通过诸侯国和周边民族对周礼的认同，实现国家的文化一统，进而促成并维护国家的政治一统和民族一统。

由上可知，《公羊传》大一统理论的最大特色就是“合多为一”。具体言之，在政权组织上，首先确认周王室为最高的政权机关，同时承认诸侯国地方政权的合法地位，由王室统合各诸侯国而实现国家的政治一统；在民族结构上，首先确认华夏族的主体民族地位，同时承认夷狄非主体民族，由华夏统合夷狄而实现国家的民族一统；在文化认同上，首先尊尚周礼文化为先进文化，同时涵容各具特色的地域文化，由周礼文化统合各地域文化而实现国家的文化一统。

《公羊传》由阐释《春秋》而提出大一统学说，其理论直接源于《春秋》。《春秋》是孔子据《鲁春秋》编作的一部史书。在《春秋》一书中，孔子通过对春秋历史的笔削裁剪，表达了自己的政治观点，即所谓的《春秋》大义。其中，“大一统”便是《春秋》的首要之义。《孟子·滕文公下》：“《春秋》，天子之事也。”《史记·太史公自序》：“夫《春秋》，上明三王之道，下辨人事之纪，别嫌疑，明是非，定犹豫，善善恶恶，贤贤贱不肖，存亡国，继绝世，补敝起废，王道之大者也。”又《太史公自序》：“周道衰废……孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以为天下仪表，贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事而已矣。”《孟子》和《史记》所说的“天子之事”、“王道之大”、“以达王事”，即指《春秋》集中表达了孔子的大一统思想。

^① 何休注，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》，上海：上海古籍出版社，1997年，第2297页。

除《春秋》一书外,孔子的大一统思想,在《论语》、《礼记》等文献中亦多有反映。如:《论语·季氏》:“天下有道,则礼乐征伐自天子出;天下无道,则礼乐征伐自诸侯出。”《礼记·坊记》:“子曰:‘天无二日,土无二王,家无二主,尊无二上。’”《礼记·曾子问》:“孔子曰:‘天无二日,土无二王,尝禘郊社,尊无二上。’”《论语·颜渊》:“四海之内,皆兄弟也。”《论语·子路》:“叶公问政,子曰:‘近者悦,远者来。’”《论语·子罕》:“子欲居九夷,或曰:‘陋,如之何?’子曰:‘君子居之,何陋之有?’”以上的诸多论述,都是孔子大一统思想的体现。孔子的大一统思想,是《公羊传》大一统理论的直接来源。

孔子所生活的春秋时代,天子日益衰微,诸侯势力坐大,“礼乐征伐自天子出”的政治格局趋于瓦解,社会陷入了诸侯争霸、战乱频仍的混乱局面。有鉴于此,孔子大声疾呼,推崇“一统”,渴望国家重新实现安定和统一。孔子的大一统思想也有其思想渊源。《论语·为政》:“殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也;其或继周者,虽百世可知也。”《论语·八佾》:“周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周。”《论语·阳货》:“如有用我者,吾其为东周乎!”可见,孔子的“大一统”思想,实质上是主张恢复上有天子、下有诸侯的西周式的、一统的社会秩序。《史记·太史公自序》载孔子曰:“我欲载之空言,不如见于行事之深切著明也。”这说明,孔子的大一统思想,应当有其更早的历史渊源。

二、《公羊》“尊王”思想源于西周天子至上的政治认同

从文献记载看,《春秋》和《公羊传》所阐述的大一统思想,早在西周、春秋时代已是一种重要的社会观念。“每一个时代的理论思维,从而我们时代的理论思维,都是一种历史的产物”^①,大一统思想亦不例外。历史表明,周代的大一统思想是西周封建和分封制度的产物,反映了周代社会的政治关系和意识形态。

首先,西周封建和分封制度,加强了周天子的权力,使周天子确立了“诸侯之君”的地位。而周天子“诸侯之君”地位的确立,导致了西周一统政治格局与天子至上政治认同观念的形成。《公羊传》以“尊王”为核心的政治一统思想,源于西周一统政治形成的历史实际及周代对王权至上的认同观念。

夏商时期,王权已经存在。在商代甲骨文和有关文献中,商王屡称“余一人”、“予一人”^②,表明商代的王权已经形成。然而,商代与西周的王权不可同日而语。在商王统治期间,邦畿之外方国林立。商王对外用兵,征服了一些方国,将其纳入王朝的“外服”。《尚书·酒诰》:“越在外服,侯、甸、男、卫、邦伯。”被征服的方国同商王朝有一定程度的隶属关系。然而,商代的“服国”不是出于商王朝的分封,其服国所辖的土地和人民并非商王赐予,而是其固有的土著居民;服国的首领原是方国的首长,同商王没有血缘关系;服国内仍保持着本族人的聚居状态;服国与商王朝的隶属关系在制度上也缺少明确的规定和保证^③。因此,商王在“外服”行使的政治权力是有限的。商王和服国首领之间,“犹后世诸侯之于盟主,未有君臣之分也”^④。在商王和服国首领君臣关系尚未确立的条件下,商王朝无法形成“礼乐征伐自天子出”的政治格局。

西周的封建和分封制度的实行,“造成了比夏、商二代更为统一的国家,更为集中的王权”^⑤。分封制度下西周王权的加强,主要体现在天子与诸侯间君臣关系的确立以及相关的制度规定上。

西周分封的基本内容,是“受民”、“受疆土”。“受民”、“受疆土”活动本身,便是对君主制的一种确认,即下一级贵族承认其所受的土地和民人,是出于上一级君主的封赐。分封的直接后果之一,是导致了天子与诸侯、诸侯与卿大夫之间君臣关系的确立。《左传·昭公七年》:“王臣公,公臣大夫,大

① 恩格斯:《自然辩证法》,《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1995年,第284页。

② 胡厚宣:《释“余一人”》,《历史研究》1957年第1期。

③ 黄中业:《商代“分封”说质疑》,《学术月刊》1986年第5期。

④ 王国维:《殷周制度论》,《观堂集林》,北京:中华书局,1959年,第466—467页。

⑤ 金景芳:《中国奴隶社会史》,上海:上海人民出版社,1983年,第139页。

夫臣士。”《仪礼·丧服传》郑玄注：“天子、诸侯及卿大夫，有地者皆曰君。”《礼记·曲礼下》：“诸侯见天子曰臣某侯某。”周初经过分封，周天子由夏、商时的“诸侯之长”变成了名副其实的“诸侯之君”。

天子与诸侯间的君臣关系，集中表现在西周天子的权利和诸侯所承担的义务上。对天子的权利和诸侯的义务，周王室有许多制度规定：

策命与受命。周天子在分封诸侯时，要举行策命仪式，诸侯接受了策命，就等于接受了天子的统治。如周初封鲁，要求鲁公“帅其宗氏，辑其分族，将其类丑，以法则周公”；封卫，要求康叔“启以商政，疆以周索”；封晋，要求唐叔“启以夏政，疆以戎索”（《左传·定公四年》）。足证受命的诸侯要奉行天子的政令。诸侯国新君嗣位，也要经过天子的策命。《诗·大雅·韩奕》载韩侯嗣位，“王亲命之，缙戎祖考，无废朕命，夙夜匪解，虔共尔位”。周代的策命礼仪，实际是对分封制下天子和诸侯君臣关系的一种确认。

制爵与受爵。在分封制下，周天子为诸侯规定了不同等级的爵命。《左传·襄公十五年》：“王及公、侯、伯、子、男、甸、采、卫、大夫各居其列。”《国语·周语中》：“昔我先王之有天下也，规方千里以为甸服。……其余以均分公、侯、伯、子、男，使各有宁宇。”《国语·楚语上》：“天子之贵也，唯其以公侯为官正也，而以伯子男为师旅。”爵命是诸侯的法定身份。诸侯阶层依据爵命分配权力、财富并对天子承担规定的义务。

巡守与述职。在分封制下，天子有巡守的权利，诸侯有“述职”的义务。《孟子·告子下》：“天子适诸侯曰巡狩。”其具体内容便是“春省耕而补不足，秋省敛而助不给。入其疆，土地辟，田野治，养老尊贤，俊杰在位，则有庆，庆以地。入其疆，土地荒芜，遗老失贤，掊克在位，则有让。一不朝，则贬其爵；再不朝，则削其地；三不朝，则六师移之”（《孟子·告子下》）。可见，天子是通过巡守这一政治活动，来行使在政治上对诸侯的统治权力的。《孟子·告子下》：“诸侯朝于天子曰述职。”其具体内容，便是定期朝见天子，接受天子的政令。《国语·周语上》：“诸侯春秋受职于王。”《左传·僖公十二年》：“若节春秋来承王命。”《国语·鲁语上》：“先王制诸侯，使五年四王、一相朝。终则讲于会，以正班爵之义，帅长幼之序，训上下之则，制财用之节，其间无由荒怠。”述职是诸侯对天子履行义务的主要形式。

征赋与纳贡。在经济上，天子有向诸侯征赋的权利，诸侯有向天子纳贡的义务。《国语·吴语》：“春秋贡献，不解于王府。”贡赋的多少，原则上根据诸侯的爵位高低来确定。《左传·昭公十三年》：“昔天子班贡，轻重以列。列尊贡重，周之制也。”不纳贡赋，要受到天子的惩罚。如春秋时齐桓公伐楚，理由之一是楚国“包茅不入，王祭不共”（《左传·僖公四年》）。

调兵与从征。在军事上，天子有权从诸侯国征调军队，诸侯有从征助讨的义务。如在周初征讨东夷的战争中，鲁侯伯禽曾奉命“遣三族伐东国”^①。成王东征时，“王令吴伯曰：以乃师左比毛父。王令吕伯曰：以乃师右比毛父”^②。诸侯从征助讨，是义不容辞的义务。此外，诸侯征讨“四夷”或有罪之国有功，则应“献捷”、“献功”于周天子。《左传·庄公三十一年》：“凡诸侯有四夷之功，则献于王。”《左传·文公四年》：“诸侯敌王所忒而献其功。”诸侯向天子“献捷”、“献功”，实质上是对天子最高军事权力的一种确认。

除了从制度上对最高王权进行确认外，西周统治者还从理论上对王权的至上性进行了阐述。西周统治者认为，周王的权力来源于上天。《诗·大雅·大明》：“有命自天，命此文王。”《诗·大雅·下武》：“三后在天，王配于京。”《诗·大雅·假乐》：“假乐君子，……受禄于天。”周王被视为上帝的儿子，代表上帝统治人间。《尚书·召诰》：“皇天上帝，改厥元子。”因此，周初统治者创造了“天子”一词，作为王的尊称。

① 《明公簋》，陈梦家：《西周铜器断代》（上），北京：中华书局，2004年，第24页。

② 《班簋》，陈梦家：《西周铜器断代》（上），第25页。

据统计,周法高《金文诂林》一书收集的青铜器,有65件有“天子”的称号^①。在《尚书》、《诗经》等先秦文献中,“天子”的称呼也屡见不鲜。如《诗·大雅·江汉》:“虎拜稽首,天子万年。……作召公考,天子万寿。明明天子,令闻不已。”刘家和先生深入分析了“天子”称号的历史意义:

天只有一个,天下只有一个,天命也只有一个。……所以天之元子或天子在同一时间内应该也只能有一个,他就是代表唯一的天而统治唯一的天下的唯一的人。^②

周代统治者通过王权神授理论,论证了王权的至上性。此外,还把“天命”和“德”联系起来,论证了王权至上的正当性。《尚书·召诰》:“王其德之用,祈天永命。”《尚书·大诰》:“天棐忱辞,其考我民。”《尚书·泰誓》:“天视自我民视,天听自我民听。”《尚书·康诰》:“天畏棐忱,民情大可见。”也就是说,上帝的旨意是通过“民情”表现出来的,周天子因为深得民心才获得了天命。周代统治者通过这种道德化的天命观,使王权获得了“天意”与“民心”的双重依据,有效地强化了周天子的绝对权威。

西周天子与诸侯之间君臣关系的确立和王权的加强,使周天子在分封诸侯时,能够将周王室统一的社会制度推行到各个诸侯国。统一的社会制度在各个诸侯国的施行,表现在政治制度方面,主要是诸侯国都要实行分封制度、宗法制度、世卿世禄制等;在经济制度方面,诸侯国都要实行井田制度等;在军事制度方面,各诸侯国要实行国人当兵、野人不当兵及“三时务农一时讲武”的制度等^③。周天子与诸侯之间君臣关系的确立、统一的社会制度在各个诸侯国的施行,标志着西周政治一统格局已经形成。

在分封制度下,各诸侯国一方面实行王室规定的统一的社会制度,另一方面又享有相当大的地方自治权。政治上,诸侯国有设置采邑地方政权和任命官吏的权力;经济上,诸侯国除向周王室交纳一定的贡赋外,其他经济收入一律归诸侯国所有;军事上,诸侯国有组建军队、任命将帅、调遣与指挥军队的权力。因此,西周分封制政体,不同于后世郡县制基础上的中央集权制政体。在中央集权制政体下,郡守、县令的任命权掌握在皇帝之手,郡县的财政归国家所有,郡县更无组建、调遣军队的权力。可见,西周分封制政体和后世的中央集权制政体,虽然本质上都是“一元”政治,但中央集权制政体的“一”之下,不存在着“多”,即不存在实行地方自治的郡县地方政权(周边少数民族地区的藩属政权除外)。而西周分封制政体的“一”之下,则存在着“多”,即存在着实行地方自治的诸侯国和采邑地方政权。

为了实现分封制下的“一元”统治,西周王朝规定了本大末小的原则,使王室在各级政权机关中居于绝对的支配地位。据文献记载,天子的王畿有千里之广,诸侯国中的大国只有百里之地,而次国和小国尚不足百里^④。天子握有十四师的兵力,而诸侯大国不过三师、二师,小国仅一师^⑤。强大的经济和军事力量,保证了周王室在西周的政治格局中,成为了主体的、原始的、根本的“一”,能够统合其他的“多”(诸侯国)而为一体,建立起本大末小、强干弱枝的一统政治,即“礼乐征伐自天子出”的政治局面。

随着分封制度的实行,王权至上观念也在畿内地区和各诸侯国境内得到极力宣扬,并且首先在上层社会形成了对王权至上的普遍认同。在周代文献中,对王权至上的认同和颂扬,记载颇多。如《尚书·洪范》:“惟辟作福,惟辟作威,惟辟玉食。臣无有作福、作威、玉食。”《诗·小雅·北山》:“溥天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣。”《诗·大雅·下武》:“媚兹一人,应侯顺德。”《诗·大雅·文王有声》:“自西自东,自南自北,无思不服。”《诗·大雅·假乐》:“百辟卿士,媚于天子。”《大克鼎》:“天子其万年无疆,保义周邦,峻尹四方”等等,都是周人尊王、王权至上观念的反映。

① [日]石井宏明:《东周王朝研究》,北京:中央民族大学出版社,1999年,第134页。

② 刘家和:《先秦时期天下一家思想的萌生》,《史学、经学与思想——在世界史背景下对于中国古代历史文化的思考》,第308页。

③ 黄中业:《西周分封制度是国家政体说》,《史学月刊》1985年第2期。

④ 见于《左传·襄公二十五年》、《孟子·万章下》、《礼记·王制》等。

⑤ 陈恩林:《先秦军事制度研究》,长春:吉林文史出版社,1991年,第64—67页。

孔子和《公羊传》以“尊王”为核心的政治一统思想,与西周以来天子至上的王权认同观念是一脉相承的,而这种天子至上的政治认同观念,又源于西周一统政治形成和确立的历史实际。周代的一统政治和一统观念,归根结底,都是西周封建诸侯与分封制度的产物。近代国学大师王国维在论述周初的分封诸侯时,曾有如下的论断:“新建之国皆其功臣昆弟甥舅,本周之臣子,而鲁卫晋齐四国又以王室至亲,为东方大藩,夏殷以来古国方之蔑矣。由是天子之尊非复诸侯之长,而为诸侯之君。……此周初大一统之规模,实与其大居正之制度,相待而成者也。”^①王国维先生以“大一统”源于周初封建,可谓是不易之论。

三、《公羊》“内华夏”思想源于西周华夷之辨的民族认同

西周封建诸侯和分封制度的实行,促成了华夏族的形成与华夏族主体民族地位的确立,而所谓的“华夷之辨”,则是反映了这一历史实际的民族认同。《公羊传》以“内华夏”为宗旨的民族一统思想,源于西周封建所造成的华夏族形成的历史实际以及周代社会“华夷之辨”的民族认同观念。

关于华夏族,以往有些论著认为,它是随着夏代国家的形成而形成的。实际上并非如此。夏朝虽已产生了凌驾于社会之上的权力机构,但国家仍建立在氏族联合的基础之上。《史记·夏本纪》所载的夏后氏、有扈氏、有男氏、斟寻氏、彤城氏、褒氏、费氏、杞氏、缙氏、辛氏、冥氏、斟戈氏等,都是组成国家的不同氏族。即便商王朝的外服方国,也还是一些“自然形成的共同体”^②,其居民都是固有的土著居民。处于早期国家阶段的夏、商,组成国家的各氏族、方国都保持着相对单一的族属和血缘,它们与居于统治地位的夏族、商族之间存在着严格的血缘壁垒,彼此的生活方式、语言习惯、礼仪风俗有很大的差别。在这种国家形态下,难以形成一个具有民族自觉意识、共同文化和共同地域的更高形态的民族。

华夏族作为中华民族统一体的主体民族,形成于西周大规模的封建之后,是周代封建和分封制度的产物。

周人在克商以前,以周为首的反商联盟有了较大的发展。《逸周书·程典解》:“文王合六州之侯,奉勤于商。”周人把这个联盟称作“区夏”或“有夏”。《尚书·康诰》:“惟乃丕显考文王,……用肇造我区夏。”《尚书·君奭》:“惟文王尚克修和我有夏。”《尚书·立政》:“帝钦罚之,乃怍我有夏式商受命,奄甸万姓。”据沈长云先生研究,“‘夏者,大也’,《尔雅·释诂》及经、传注疏并如此训。《方言》说得更清楚:‘自关而西,秦晋之间,凡物之壮大者而爱伟之,谓之夏。’……(周人)使用‘夏’这个人皆爱伟之的称谓来张大自己的部落联盟,来壮大反商势力的声威”^③。可见,周人是用“夏”来称呼以周邦为首的反商联盟。在周王朝大规模分封之前,这个在“夏”的名义下组成的军事联盟,尚未具有民族的含义。

华夏族是在周初封建之后的历史进程中逐渐形成的。周初封邦建国时,所面临的最基本形势便是地广人稀。据朱凤瀚先生估算,周人当时的人口约十五万人。除了相当一部分留在王畿,剩下分到数十个国中,各国受封人口之少可想而知^④。周初分封的这种特殊的政治环境,造就了受封诸国“强烈的‘自群’意识”^⑤。周王室适应这一需要,于分封和分封之后的历史进程中,在周王室和各诸侯国的名称上冠以“夏”这个“人皆爱伟之的称谓”,即“诸夏”或“诸华”。所谓“诸夏”或“诸华”,是各诸侯国以整体的名义,一体向境内及周边其他各族所宣示的自称。后来,各诸侯国原有的各族居民,逐

① 王国维:《殷周制度论》,《观堂集林》,第467页。

② 恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1995年,第96页。

③ 沈长云:《华夏民族的起源与形成过程》,《中国社会科学》1993年第1期。

④ 朱凤瀚:《商周家族形态研究》(增订本),天津:天津古籍出版社,2004年,第239、240页。

⑤ 许倬云:《西周史》(增补本),北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第146页。

渐地接受了周人的礼乐文化,周王室和各诸侯国及其境内的居民,初步具有了“共同的语言、共同的经济基础、共同的地域、共同的文化意识”的民族要素。

“诸夏”或“诸华”的共同标准语言——“雅言”。《论语·述而》:“子所雅言,《诗》、《书》、执礼,皆雅言也。”雅言即夏言,本是宗周地区的方言语音。随着分封的推行,雅言逐渐成为各诸侯国在举行礼仪活动等场合使用的标准语言。

“诸夏”或“诸华”各国实行周王室规定的统一的政治、经济和军事制度。井田制度的普遍推行,表明各诸侯国已经具有了“共同的经济基础”。

“诸夏”或“诸华”逐渐形成了原有各族居民的共同地域。周初封建打破了受封地区的血缘聚居局面,使不同族属的居民在同一地区实现了混居。《大孟鼎》云:“赐汝邦司四伯,人鬲自驭至于庶人六百又五十又九夫;赐夷司王臣十又三伯,人鬲千又五十夫。”鲁、卫、晋受封时,带去了“殷民六族”、“殷民七族”和“怀姓九宗”。这些不同族属的居民经过长时间的杂居、融合,到了西周后期,“在周封各诸侯国中已经基本看不到原有居民的身影,鲁国没有了‘商奄之民’,卫国没有了殷人……他们已共同融合为鲁人、卫人,标志着周封各诸侯国民族融合的完成”^①。这种情形,使得中原地区连成一片,逐渐演变成原有各族居民共同的地域。

“诸夏”或“诸华”形成了共同的文化意识。随着分封,“诸夏”或“诸华”的居民逐渐接受了宗周的礼乐文化。《左传·定公十年》孔颖达疏:“中国有礼仪之大,故称夏。”^②《战国策·赵策二》:“中国者,聪明睿知之所居也,万物财用之所聚也,贤圣之所教也,仁义之所施也,诗书礼乐之所用也,异敏技艺之所试也,远方之所观赴也,蛮夷之所义行也。”“诸夏”或“诸华”居民对周礼文化的普遍认同,标志着“诸夏”或“诸华”共同文化意识的形成。

总之,西周封建之后,受封诸侯国的各族居民经过融合,逐渐形成了一个有着“共同的语言、共同的经济基础、共同的地域、共同的文化意识”的民族——华夏族。

华夏民族的形成,西周王朝的强大及其对境内和周边民族统治的加强,使华夏族的主体民族地位得以确立。而西周王朝的非主体民族,则是居于王朝境内和周边地区的“蛮夷戎狄”。华夏族的主体民族地位的确立,使华夏族在西周的民族格局中,成为了主体的、原始的、根本的“一”,能够统合其他的“多”(戎狄蛮夷)而为一体,共同组成了西周统一王朝的民族统一体。

华夏族作为西周王朝主体民族的地位,在周王朝周边民族与周王朝的朝贡关系上有集中的反映。《逸周书·王会》记载了周成王召集的成周之会,参加这次盛会的有众多的东西南北的周边民族,各族都向周王献纳了方物。《王会》篇编撰于春秋末^③,周初是否有如此之多的民族参加了成周之会,史料上缺乏更多确切的说明。但西周时期许多周边民族与周王朝保持着朝贡关系,应当属实。《国语·鲁语下》:“昔武王克商,通道于九夷、百蛮,使各以其方贿来贡,使无忘职业。于是肃慎氏贡楛矢石弩,其长尺有咫。”《国语·周语上》:“今自大毕、伯士之终也,犬戎氏以其职来王。”《兮甲盘》:“王命甲政司成周四方积,至于南淮夷。淮夷旧我帛晦人,毋敢不出其帛、其积、其进人、其贾。”以上文献记载表明,臣服于周的民族与周王朝建立了朝贡关系。周朝还设官掌管戎狄蛮夷朝贡之事。《周礼·怀方氏》:“掌来远方之民,致方贡,致远物,而送逆之,达之以节。”《周礼·象胥》:“掌蛮、夷、闽、貉、戎、狄之国使,掌传王之言而谕说焉,以和亲之。”周边民族与周王朝的朝贡关系的建立,实质上是非主体民族对华夏主体民族统治地位在政治上的一种确认。

华夏族形成之后,与周王朝境内和周边非主体民族的关系日益密切而广泛,民族融合的进程因

① 曾文芳:《夏商周民族思想与民族政策研究》,北京:人民出版社,2008年,第117页。

② 杜预注,孔颖达等正义:《春秋左传正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,上海:上海古籍出版社,1997年,第2148页。

③ 据黄怀信先生研究,《逸周书》系周人于孔子删《书》之后,取其所删余篇,以及传世其他周室文献,又益以当时所作,并对旧篇进行了程度不同的解释、加工或改写,成书年代在春秋晚季的周景王末世。参见黄怀信:《〈逸周书〉时代略考》,《西北大学学报》1990年第1期。

此而大大地加速。《国语·郑语》记史伯所述西周末年的形势说：“当成周者，南有荆蛮、申、吕、应、邓、陈、蔡、随、唐；北有卫、燕、狄、鲜虞、潞、洛、泉、徐、蒲；西有虞、虢、晋、隗、霍、杨、魏、芮；东有齐、鲁、曹、宋、滕、薛、邹、莒；是非王之支子母弟甥舅也，则皆蛮、荆、戎、狄之人也。”可见，剩下的戎狄蛮夷已可得而数。春秋时期，大部分戎狄蛮夷在强国开疆拓土的过程中被征服而融合。西方的戎族，多被秦国所灭。北方狄族，多被晋国所灭。东方的夷族，多被齐、鲁所并。南方的群蛮，先后被楚国所灭。到了春秋末年，中原地区的戎狄蛮夷，已基本上融入华夏民族之中。

随着华夏族的形成、华夏族主体民族地位的确立和华夏族的不断壮大，在西周、春秋时期，形成了“华夷之辨”的民族认同观念。周代文献中的“中国”、“华夏”、“四夷”、“五服”、“九服”等概念，都不同程度地反映了这种观念。

“中国”一词，最早出现于成王时期的青铜器《何尊》铭文：“余其宅兹中国。”本义指京师洛邑地区。后来随着周人统治地域的扩大，“中国”一词的意义也逐渐改变，成为华夏诸国的代称^①。如《左传·庄公三十一年》：“凡诸侯有四夷之功，则献于王，王以警于夷，中国则否。”《左传·僖公二十五年》：“德以柔中国，刑以威四夷。”以中国指称华夏，正是华夏中心意识的一种反映。

“华夏”一词，乃周人本其“尚文(彩)”之风尚，在沿用已久的“夏”字之前冠“华”而成的^②。《尚书·武成》：“华夏蛮貊。”孔安国传：“冕服采章曰华。”《左传·定公十年》：“裔不谋夏，夷不乱华。”孔颖达疏：“中国有礼仪之大，故称夏；有服章之美，谓之华。华夏一也。”^③华夏的称谓，体现了华夏族在文化上的优越感。

五服与九服之说屡见于周代文献。《尚书·禹贡》：“五百里甸服。……五百里侯服。……五百里绥服。……五百里要服。……五百里荒服。”《国语·周语上》：“先王之制，邦内甸服，邦外侯服，侯卫宾服，蛮夷要服，戎狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，宾服者享，要服者贡，荒服者王。”《周礼·职方氏》：“乃辨九服之邦国。方千里曰王畿，其外方五百里曰侯服，又其外方五百里曰甸服，又其外方五百里曰男服，又其外方五百里曰采服，又其外方五百里曰卫服，又其外方五百里曰蛮服，又其外方五百里曰夷服，又其外方五百里曰镇服，又其外方五百里曰藩服。”《荀子·正论》：“故诸夏之国同服同仪，蛮、夷、戎、狄之国同服不同制。封内甸服，封外侯服，侯卫宾服，蛮夷要服，戎狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，宾服者享，要服者贡，荒服者终王。”五服、九服之说都把周王朝统辖的天下划分为三个层次：畿内、诸夏和夷狄，其意义与《春秋》的“内其国而外诸夏、内诸夏而外夷狄”基本一致，是华夷之辨原则在地域观念上的体现。

在周人的观念中，华夷之辨主要表现在华夷之间在语言、习俗与经济生活等方面的区别。《论语·宪问》：“微管仲，吾其被发左衽矣。”孔子所说的“被发左衽”，即是夷狄的风俗。《礼记·王制》：“中国、夷、蛮、戎、狄，皆有安居、和味、宜服、利用、备器。五方之民，言语不通，嗜欲不同。”《礼记·檀弓》：“有直情而径行者，戎狄之道也，礼道则不然。”可见，周人主要以礼仪风俗作为区分华夷的标准。

应当说明的是，华夷之辨的民族认同是双向的。《左传·襄公十四年》：“我诸戎饮食衣服，不与华同，贄币不通，言语不达。”《战国策·赵策二》：“远方之所观赴也，蛮夷之所义行也。”《史记·楚世家》载西周晚年楚国国君熊渠宣称：“我蛮夷也，不与中国之号谥。”至春秋中叶，楚武王仍云“我，蛮夷也”（《史记·楚世家》）。《史记·仲尼弟子列传》载子贡出使越国，越王亲往郊迎，曰：“此蛮夷之国，大夫何以俨然辱而临之？”《史记·秦本纪》载秦穆公曰：“中国以礼乐诗书法度为政，然尚时乱，今戎夷无此，何以为治？”这些例证都说明，西周、春秋时期中原地区之外的其他国家和民族，对华夷之别同样也是认同的。

① 于省吾：《释中国》，王元化主编：《释中国》，上海：上海文艺出版社，1998年，第1515—1524页。

② 田倩君：《中国与华夏称谓之寻原》，转引自邢义田主编：《中国文化源与流》，合肥：黄山书社，2012年，第94页。

③ 杜预注，孔颖达等正义：《春秋左传正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，上海：上海古籍出版社，1997年，第2148页。

在周人的民族观念中,与华夷之辨相辅相成的,是华夷一统思想。《左传·昭公二十三年》:“古者,天子守在四夷。”《会笺》:“守在四夷,亦言其和柔四夷以为诸夏之卫也。”^①《左传·昭公九年》:“我自夏以后稷,魏、骀、芮、岐、毕,吾西土也;及武王克商,蒲姑、商、奄,吾东土也;巴、濮、楚、邓,吾南土也;肃慎、燕亳,吾北土也。”可见在周人的观念中,王朝的疆域包括周边各族在内。前文所引周代文献中的五服、九服之说,也无不把戎狄蛮夷包括在周王朝统辖的范围之内,诚如陈连开先生所言:“对于《禹贡》、《职方》中‘五服’、‘九服’的名称、内容,古今学者多有诠释,各家说法不尽相同,但都表达了以天子为首,以王畿为中心,包括华夷的统一思想。”^②

《春秋》与《公羊传》的“内华夏、外夷狄”思想,与西周以华夏族为主体民族,华夷共存、内外有别的民族一统思想是一脉相承的。这种以“内华夏”为宗旨的民族一统思想,源于周初封建所造成的华夏族形成的历史实际以及周代社会对华夷之辨的认同观念。

四、《公羊》“崇礼”思想源于西周尊尚礼乐的文化认同

制礼作乐,是西周王朝统治集团为巩固政权而采取的一项重要措施。西周礼乐制度建设的成就,导致了尊尚礼乐的文化认同观念的形成。《公羊传》以“崇礼”为中心的文化一统思想,源于西周制礼作乐的历史实际以及周代社会尊尚礼乐的文化认同观念。

关于周公制礼作乐,先秦文献中有明确的记载。《左传·文公十八年》:“先君周公制周礼曰:则以观德,德以处事,事以度功,功以食民。”《左传·哀公十一年》:“且子季孙若欲行而法,则周公之典在。”除《左传》外,《尚书·洛诰》还记载了成王对周公说:“四方迪乱,未定于宗礼,亦未克敦公功。”对制礼作乐的意义表示高度的重视。

事实上,周公的制礼作乐,还处于周礼的草创阶段。经过后来数代君臣的补充和完善,西周中期以后周礼才渐趋完备。《诗经》中多次出现“以洽百礼”^③的诗句,反映了当时礼制的繁芜。据刘雨先生研究,西周金文材料所载的礼制,“周礼多数是在穆王前后方始完备”^④。詹子庆先生也认为,“从金文材料反映出,西周中期以后,各种礼仪制度化,如世官制、宗法分封制、昭穆制、册命制、舆服制等都有了定式”^⑤。因此,西周礼乐的系统化、完备化和程式化,是在西周中、后期才得以完成的。

西周制礼作乐,对夏、殷之礼有继承,也有革新。《论语·八佾》:“周监于二代,郁郁乎文哉,吾从周。”《论语·为政》又说:“殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也。”周礼与殷礼的不同之处,是殷礼亲亲,周礼尊尊。《史记·梁孝王世家》褚少孙补:“殷道亲亲,周道尊尊,其义一也。”“亲亲”与“尊尊”是殷周社会的两条重要政治原则。“亲亲”指血缘关系。“尊尊”指阶级关系。从“殷道亲亲”到“周道尊尊”的变化过程,“也就是阶级关系逐步支配并改造了血缘关系的过程”^⑥。因此,周礼最显著的特征体现为日益严密的等级制度,即《礼记·中庸》所说的:“亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也。”

西周制礼作乐,还赋予了周礼“德”的内容。周代的各种典礼都蕴含一定的道德意义,即所谓的“礼义”。《礼记·经解》:“故朝觐之礼,所以明君臣之义也;聘问之礼,所以使诸侯相尊敬也;丧祭之礼,所以明臣子之恩也。乡饮酒之礼,所以明长幼之序也;昏姻之礼,所以明男女之别也。”因此,周礼

① [日]竹添光鸿:《左氏会笺》,成都:巴蜀书社,2008年,第2001页。

② 陈连开:《传统的民族观与中华民族一体观》,《求同初阶——陈连开学术论文集》,北京:中央民族大学出版社,2008年,第103页。

③ 《诗·小雅·宾之初筵》、《诗·周颂·丰年》、《诗·周颂·载芣》。

④ 刘雨:《西周金文中的“周礼”》,《金文论集》,北京:紫禁城出版社,2008年,第147页。

⑤ 詹子庆:《周礼和西周社会》,陕西历史博物馆编:《西周史论文集》,西安:陕西人民教育出版社,1993年,第651页。

⑥ 金景芳:《中国奴隶社会史》,第143页。

兼具政治统治和道德教化的功能,对维护和巩固西周政权发挥了重要作用。王国维先生说:“古之所谓国家者,非徒政治之枢机,亦道德之枢机也。……是故天子诸侯卿大夫士者,民之表也。制度典礼者,道德之器也。周人为政之精髓,实存于此。”^①

西周封建诸侯和分封制度的实行,使周礼首先得到了受封诸侯国的认同。在分封制度下,各级政权之间的等级隶属关系集中反映在周王室制定的礼乐制度上。《左传·庄公十八年》:“名位不同,礼亦异数。”《左传·襄公二十六年》:“自上以下,隆杀以两,礼也。”周代的等级制度,在各种礼制中都有体现。如《国语·楚语下》:“天子举以大牢,祀以会;诸侯举以特牛,祀以太牢;卿举以少牢,祀以特牛;大夫举以特牲,祀以少牢;士食鱼炙,祀以特牲;庶人食菜,祀以鱼。”是为祭祀的等差;《礼记·礼器》:“天子七庙,诸侯五,大夫三,士一。”是为宗庙的等差;《周礼·小胥》:“正乐县之位,王宫县,诸侯轩县,卿大夫判县,士特县。”是为乐舞的等差;《周礼·大宗伯》:“以玉作六瑞,以等邦国:王执镇圭,公执桓圭,侯执信圭,伯执躬圭,子执谷璧,男执蒲璧。”是为命圭的等差;《周礼·典命》:“掌诸侯之五仪……上公九命为伯,其国家、宫室、车旗、衣服、礼仪皆以九为节。侯伯七命,其国家、宫室、车旗、衣服、礼仪皆以七为节。子男五命,其国家、宫室、车旗、衣服、礼仪皆以五为节。”是为不同等级的诸侯在宫室、车旗、衣服、礼仪等方面的等差。当然,《周礼》、《礼记》所提供的史料,有的要作具体分析,但绝大部分史料的来源是有根据的,可作为了解周礼的等级制度的参考资料。西周时期,受封诸侯国遵行周礼,既是诸侯国对其与周王室之间等级隶属的一种确认,也是受封诸侯国对周礼文化的一种认同。

西周受封诸侯前往边陲建立邦国,带去了祝宗卜史等官吏、周之典籍以及各种天子赏赐的礼器等,也就把先进的周礼文化传播到了那个地区。西周诸侯受封建国后,又确立了以礼治国的方针,大力地推广周礼文化。周代文化以各诸侯国为中心,向四周辐射,使周礼逐渐得到了各国土著居民和周边民族的认同。如:

鲁国原为东夷族的聚居区,东夷风俗盛行。鲁公伯禽受封之后,征服了徐戎、淮夷各族,“淮夷蛮貊,及彼南夷,莫不率从”(《诗·鲁颂·閟宫》)。同时“变其俗,革其礼,丧三年然后除之”(《史记·鲁周公世家》),对东夷风俗进行了改革,推行三年之丧等周礼。后来,被征服的东夷各族逐渐认同周礼文化,加速了东夷地区华夏化的进程。春秋时期,鲁国是“犹秉周礼”的礼仪之邦,后来成了儒家的发源地。

齐国是在薄姑氏旧地上分封的国家,也处于东夷族的包围之中。太公至国,“修政,因其俗,简其礼”(《史记·齐太公世家》),因地制宜地推行周礼。春秋时期,齐桓公在建立霸业的过程中,“招携以礼,怀远以德”(《左传·僖公七年》),以周礼怀柔周边小国,周礼文化得到进一步传播。春秋后期齐相晏婴,原为“莱之夷维人也”(《史记·管晏列传》),却提出“礼之可以为国也久矣,与天地并”(《左传·昭公二十六年》)的主张,继承了齐人以礼治国的传统。经过几代人的努力,齐国成了“冠带衣履天下”(《汉书·地理志》)的文明大国。

燕国原为商的势力范围,有山戎、孤竹、秽貊等族散居其地。燕国受封后,“修召公之法”(《史记·燕召公世家》),积极推广周礼文化,使周文化与当地的土著文化相互交融。1975年发现的昌平白浮墓,年代约在西周中期,墓主人为臣属于燕国的异族首领之一。“墓主的着装、佩戴的兵器遵循着本民族的习惯,而使用的青铜礼器和埋葬习俗已纳入西周燕国的轨道。”^②这反映出周礼文化与燕地土著文化融合的情形。春秋战国时期,周礼文化进一步传播到东北地区。《后汉书·东夷列传》:“东夷率皆土著,喜饮酒歌舞,或冠弁衣锦,器用俎豆。所谓中国失礼,求之四夷者也。”当地的民族文化,已融入了周礼文化的因素。

① 王国维:《殷周制度论》,《观堂集林》,第475页。

② 周书灿:《中国早期四土经营与民族整合》,合肥:合肥工业大学出版社,2011年,第261页。

晋国所封的唐地,“戎狄之民实环之”(《国语·晋语二》)。唐叔虞受封时,周成王令他“启以夏政,疆以戎索”(《左传·定公四年》)。春秋时期,随着晋国的对外扩张,周礼文化也向外辐射,对周边民族产生了深刻影响。晋卿狐偃原为狄族出身,但从其思想来看,他已经完全华夏化了。他倡导以礼教民,在城濮之战前,向晋文公陈述“民未知义”、“民未知信”、“民未知礼”(《左传·僖公二十七年》),强调周礼的基本精神。《左传·襄公十四年》载,戎子驹支面对范宣子的指责,义正词严地用历史事实驳斥晋国执政,最后赋《诗·小雅·青蝇》而退,大有中原饱学之士的风度。春秋后期,晋国周边的戎狄蛮夷基本融入了华夏族,这种民族融合是在“礼”的认同基础上才得以实现的。

其他如楚、秦、吴、越等国,虽一度被视为蛮夷之邦,但后来逐渐接受了中原文化,也陆续加入了华夏的行列。这些国家都有独特的地域文化,不过始终都受到了周礼文化的影响。如楚大夫申叔时教太子诗、书、礼、乐及春秋、世、令、语、故志、训典等(《国语·楚语上》),与中原各国贵族教育的内容基本一致。吴国的公子季札受聘至鲁,“请观于周乐”,听乐工每奏一曲,都能逐一评论(《左传·襄公二十九年》),显示了很高的周文化修养。类似深谙周礼的人物,在秦、越亦不乏其例。这表明,周礼文化已传播到了楚、秦、吴、越等国,并逐渐得到了上述诸国的认同。

西周时期尊尚礼乐的文化认同,使周礼文化在西周的文化格局中,成为了主体的、原始的、根本的“一”,能够统合其他的“多”(地域文化)而为一体,形成西周时期的文化一统格局。而文化一统又是促成政治一统的黏合剂,也是促进民族融合的催化剂。《春秋》与《公羊传》以崇礼为中心的文化一统思想,与周代尊尚礼乐的文化认同是一脉相承的。这种以崇礼为中心的文化一统思想,源于西周制礼作乐的历史实际以及周代社会尊尚礼乐的文化认同观念。

东周以降,西周“礼乐征伐自天子出”的一统局面已被“礼乐征伐自诸侯出”所取代。但是,在思想上对“一统”的认同,仍在很大程度上支配着东周时期人们对历史走向和国家前途的认识,是人们重建统一王朝的精神动力。春秋大国争霸,仍以“尊王攘夷”为旗帜,藉天子的名义维护自己势力范围内的一统秩序。战国时期,“上无天子,下无方伯,力功争强,胜者为右”^①,重建统一王朝已成为历史发展的大势所趋。当时统治者梦寐以求和思想家大声疾呼的,无不是实现天下的统一。

由于历史形势发生了变化,战国时期的大一统观念有了新的内容。《史记·李斯列传》:“今诸侯服秦,譬若郡县。夫以秦之强,大王之贤,由灶上骚除,足以灭诸侯,成帝业,为天下一统,此万世之一时也。”李斯所说的“天下一统”,实际上是“大统一”,即以武力兼并为手段,建立以郡县制为基础的中央集权式的统一国家。秦灭六国,建立了空前统一的大秦帝国。从此,中国古代的大一统思想进入了一个新的阶段。

在中国历史上,自西周王朝以后,曾经历了春秋战国、魏晋南北朝、宋辽金西夏等几个分裂的时期,但始终没有像欧洲那样,形成多个独立的民族国家,而是在经过分裂、对峙和融合后,又出现了秦汉、隋唐、元明清等崭新的统一王朝,使中国社会一步一步地跨上更高的台阶。“一统”始终是中国历史发展的常态,而造就中国一统常态的重要原因之一,正是根植于中国传统文化中的大一统思想和精神。因此,弄清大一统思想的渊源及其历史发展,对我们深入理解在中国延绵两三千年来之久、并对中华民族的历史产生过巨大影响的大一统思想,是十分必要的。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

^① 刘向:《战国策序》,刘向集录:《战国策》,上海:上海古籍出版社,1985年,第1196页。

酒与《诗经》的游之精神

陈斯怀

摘要:《诗经》产生于以纵酒为诚却又饮酒不止的环境中,与之相应,它一方面以理性的态度对纵酒的行为进行反省,另一方面却频繁地描写饮酒的乐趣。酒诱导饮者进入“游”的境域,同时将诗歌引向种种“游”的景观,为《诗经》注入了充满诱惑力的游之精神,这种精神因程度的不同大致可分为节制与放纵两种形态。以酒为媒,《诗经》显示出一种严肃与游戏并存的张力,以及清醒与迷醉相交织的格调。

关键词:酒;《诗经》;游之精神;秩序

酒与文学的关系十分密切,鲁迅在《魏晋风度及文章与药及酒之关系》中较早地注意到这个问题,受其启发,王瑶撰有《文人与酒》一文对此作了进一步的讨论。两者虽然聚焦于魏晋时期,但引发了其他时段相应研究的展开,使得酒与文学的关系问题被凸显出来。作为中国最早经典之一的《诗经》即存在大量关于酒的内容,自然引起学界较多的关注。这方面的研究基本是将酒与《诗经》的关系纳入到周代的礼乐制度中进行考察,而同样以礼乐为框架,又表现为两种不同的倾向。

其一,主要认为《诗经》涉酒篇章是对乡饮酒、燕、射等礼乐活动的反映,酒与其他食物、乐、舞一起达成某种政治与伦理秩序功能,饮酒是礼乐的构成部分且受制于礼乐^①。其二,采取上述思路的同时,对酒媒的独特性给以较多的关注,这方面尤以扬之水的研究为典型且见精彩。她在《诗经名物新证》(修订版)中频繁论及酒的问题,书的开篇《诗:文学的,历史的》,以及关于《豳风·七月》、《小雅·楚茨》、《小雅·宾之初筵》的讨论,还有附论《诗之酒》,于此最显集中。该书认为:“诗的时代,几乎一切庄严的、有限止的仪式之后,都接续着轻松的、无限止的歌与酒。”又说:“‘献酬交错,礼仪卒度’(《楚茨》),温良恭俭中,依然是奢华;‘乐酒今夕,君子维宴’(《邶风》),有节制的宴饮中依然漫溢着节制不住的狂欢。”^②这里揭出的轻松、无限止、奢华、狂欢等因素很能体现她对《诗经》写酒所呈现的精神的理解。另外,汪祚民、薛富兴、陈鹏程等对《诗经》中酒的特性也有较好的讨论,他们不同程度地揭示了酒在《诗经》中呈现出的娱情、享乐的功能,以及酒给礼乐秩序带来的某种轻松的品质^③。

以上研究充分注意到《诗经》饮酒诗与周代礼乐的密切关系,这是理解《诗经》的一个重要环节,有其深刻与合理处,后者对酒的特性的关注尤能彰显酒给《诗经》带来的别样意趣。尽管如此,依

作者简介:陈斯怀,河北师范大学文学院副教授(河北石家庄 050024)。

基金项目:本文系河北省社会科学基金项目“‘游’文化与早期中国文学形态研究”(HB11WX015)的阶段性成果。

① 详参李山:《诗经的文化精神》,北京:东方出版社,1997年;陈戌国:《诗经刍议》,长沙:岳麓书社,1997年;马海敏:《〈诗经〉燕飨诗考论》,首都师范大学博士学位论文,2007年;隋晓理:《周代宴饮诗研究》,青岛大学硕士学位论文,2010年。需要指出的是,陈戌国《说〈诗经〉之酒与饮酒礼》(收入《诗经刍议》)一文虽然指出了《诗经》的部分涉酒篇章不具有礼仪性质,但其关注点仍在与礼仪相关的部分。

② 扬之水:《诗经名物新证》(修订版),天津:天津教育出版社,2007年,第30—31页。

③ 详参汪祚民:《从〈仪礼〉“无算乐”看〈诗经〉作品的娱情功能》,《陕西师范大学继续教育学报》2003年第3期;薛富兴:《〈诗经〉中的酒》,《求索》2006年第12期;陈鹏程:《从〈诗经〉酒诗看酒在周人社会生活中的功能》,《内蒙古农业大学学报》(社科版)2008年第2期。

然有两个问题需要继续讨论:一是将《诗经》之酒置于礼乐的框架中进行讨论,是否由于重视酒在礼乐中的参与,以及礼乐对饮酒的制约这样的思路,造成对酒的特殊性强调不够,甚至忽略酒之存在与规范性的“礼乐”相游离的一面?二是在已经注意到《诗经》中酒的某些特性之后,是否还能进而找到一种更加通贯、更为深层的精神对之进行概括?

一

酒与礼的关系确实极为密切,《左传·庄公二十二年》即有“酒以成礼,不继以淫,义也”这样的话,而《汉书·食货志》追述《诗经》以来的情形也有“百礼之会,非酒不行”的说法。它们都指出酒在礼中起到重要的作用,但礼终究被摆在第一位,所以《左传·庄公二十二年》特别提及“不继以淫”,而微妙之处恰好在此,它同时提示,酒存在易于引发某种偏离礼,偏离正常秩序的因素。

反观《诗经》赖以产生的时代及其稍后,一直存在关于酒的危险性的反思言论,尤以《尚书·酒诰》最为典型。该作品载述的是西周初周公对康叔的告诫,司马迁在《史记·卫康叔世家》中论及《酒诰》等篇主旨时有一段概括:“周公旦惧康叔齿少……告以纣所以亡者以淫于酒,酒之失,妇人是用,故纣之乱自此始。”^①以商纣的“淫于酒”而导致亡国为诫,确实是《酒诰》一篇的精神所在。《酒诰》指出:“天降威,我民用大乱丧德,亦罔非酒惟行;越小大邦用丧,亦罔非酒为辜。”^②认为不管是民众的乱行失德,还是各个大小邦国的丧亡,都是由“酒”引发的。对此,《酒诰》援以为证的即是商纣。该篇一则说:“惟荒腆于酒,不惟自息乃逸,厥心疾很,不克畏死。辜在商邑,越殷国灭,无罹。”再则说:“诞惟民怨,庶群自酒,腥闻在上。故天降丧于殷,罔爱于殷,惟逸。”(第380—381页)尖锐地批评商纣纵酒自逸,群臣也同样沉溺于酒,弄得民怨沸天,众心离散,导致天降灾祸而亡国。与此相应,周之所以能够取代商,很重要的一点即在于不溺于酒,所谓:“小子尚克用文王教,不腆于酒,故我至于今,克受殷之命。”(第378页)这种以酒为诫,不纵酒逸乐的情况,《酒诰》认为在商代也曾存在过。该篇追述殷商先王的德业说:“惟御事,厥棐有恭,不敢自暇自逸,矧曰其敢崇饮?”(第379页)这意味着,由殷商先王的得天下到商纣的失天下,政权变异的一大缘由即是在是否能够抵制酒的诱惑。借用《微子》篇中微子的话即是:“我祖底遂陈于上,我用沈酗于酒,用乱败厥德于下。”(第255页)如此,周朝初立所面临的一个重要问题就是如何避免重蹈商朝的覆辙,秉承文王“不腆于酒”的美德与训示。《酒诰》对此有几处正面的训语:“文王诰教小子、有正、有事,无彝酒。”“汝典听朕毖,勿辩乃司民湎于酒。”“矧汝刚制于酒。厥或诰曰:‘群饮。’汝勿佚,尽执拘以归于周,予其杀。”(第376、383、382—383页)“彝”即是“常”,“无彝酒”即不要经常饮酒,上引前两句说的都是同一意思,就是告诫康叔及其僚属不要沉湎于酒。最后一句是让康叔强行断绝卫国的溺酒行为,如果出现聚众饮酒的情况,必须全部抓起来交由周王室加以流放的处置。

以商纣因酒败德亡国为诫是周人以史为鉴的重要方式,直到周康王时,还有《大盂鼎铭》写道:“我闻殷坠命,惟殷边侯甸,与殷正百辟,率肆于酒,故丧纯祀。”^③大概是受周初以来以商纣溺酒丧国为诫这一思路的影响,夏朝也逐渐被纳入审视或建构的范围。《墨子·非乐》载:“启乃淫溢康乐,野于饮食,将将鎗鎗,管磬以方。湛浊于酒,渝食于野,万舞翼翼,章闻于天,天用弗式。”^④启作为夏朝的第一任君主,被认为存在纵酒的劣行。这与其父禹的做法迥异。《孟子·离娄下》记有孟子之言:“禹恶旨酒,而好善言。”《战国策·魏策二》说得更具体:“昔者帝女令仪狄作酒而美,进之禹。禹饮而甘之,遂疏仪狄,绝旨酒,曰:‘后世必有以酒亡其国者。’”^⑤两则文字一方面赞美禹对酒的诱惑的抵制,

① 司马迁:《史记》,北京:中华书局,1982年,第1590页。

② 孙星衍:《尚书今古文注疏》,北京:中华书局,1986年,第375页。本段下引《尚书》文字,均出自此版本,仅于文后括注页码。

③ 郭沫若:《郭沫若全集·考古编》第八卷《两周金文辞大系图录考释(二)》,北京:科学出版社,2002年,第85页。

④ 孙诒让:《墨子间诂》,北京:中华书局,2001年,第262—263页。引文依孙诒让说校改。

⑤ 范祥雍:《战国策笺证》,上海:上海古籍出版社,2006年,第1353页。

一方面点出酒能够导致亡国的严重后果。禹的美德和预言,与夏朝的命运形成微妙的关系。夏朝的第二任君主太康曾因逸乐而失国,原因之一很可能即是“甘酒”——被酒的甘美所惑。夏朝的亡国之君桀更是被描写成耽湎于酒、奢靡荒淫的昏君,情形与商纣颇为相似。

除了以亡国、失国之君为靶子对酒的危险性进行反思,关于饮酒,先秦时期还有不少反思与告诫的言论。《易·未济》“上九”爻辞曰:“有孚于饮酒,无咎;濡其首,有孚失是。”^①一方面指出安闲饮酒,可以不致咎害;另一方面又提醒如果逸乐无度,将有沾湿头部的危险,有失正道。《象传》解释说:“‘饮酒濡首’,亦不知节也。”^②这是对无节制的饮酒提出警告。《论语·子罕》篇则记有孔子以“不为酒困”作为自身追求的一项内容^③。另外,《国语·越语下》记载勾践亡国后的自我反省曰:“吾年既少,未有恒常,出则禽荒,入则酒荒。”^④《孟子·梁惠王下》引述晏子向齐景公谈及“乐酒无厌谓之亡”。都是充分注意到酒的诱惑力,意识到溺酒、纵酒的危险性,因此进行自省或对别人提出劝诫。

问题是,尽管认识到酒可能带来的对人的理性、对现实秩序的冲击,周人终究没有真正把酒摒斥于生活之外。哪怕是在对酒采取严厉防范的《酒诰》中,周公一方面告诫康叔要强行断绝卫地的饮酒风气,另一方面却说:“惟殷之迪诸臣惟工,乃湎于酒,勿庸杀之,姑惟教之,有斯明享。”^⑤正视殷商遗民纵酒的习惯,提出暂且先进行教育,不要急于逮捕流放。而且,该篇还专门谈到两种情况下可以饮酒,一是诸国朝会时,在祭祀之后举行宴会,一是养老(敬老)。前者云:“越庶国,饮惟祀,德将无醉。”后者说:“厥父母庆,自洗腆,致用酒。”“尔大克羞肴,惟君,尔乃饮食醉饱。”^⑥祭祀之后宴饮,毕竟还有“无醉”的要求,养老饮酒,却不妨酌饮至醉。这种认可饮酒的情况,《周易》的《需卦》和《坎卦》也有涉及,它们将饮酒与吉利联系在一起。之后,先秦的其他典籍大量记载了时人饮酒的生活,酒不可遏制地成为时人生活不可或缺的一部分。

于是,西周以来围绕着酒出现了一道有趣的景观:既以谨慎的态度、理性的精神对酒可能将人引向纵逸、迷醉的这一危险性进行约束或抵制,同时又没有禁绝酒的饮用,而是大量将酒引入生活之中。前者强调的是酒的害处,显然,酒有突破礼乐规范或正常秩序的一面,后者看中的是酒的益处,破与立奇异地交织在一起,造成一种微妙的张力。《诗经》正是在这种既时时以纵酒为诫,不断拒斥酒的诱惑,实际上却又离不开酒,无法将酒摒绝于生活之外的环境中产生。

二

扬之水在《诗之酒》中统计《诗经》涉及酒的篇数说:“诗言及酒者(包括语含酒义者)凡五十五篇。”^⑦也就是说,《诗经》与酒有关的篇目超过全书总篇数的六分之一。如此频繁出现的酒在《诗经》中面目各异,呈现为丰富的样貌,但是,深入探究的话,却可以发现形形色色的酒给《诗经》注入了一种一以贯之的精神。本文称之为“游之精神”,意指个人对某种束缚和现实困扰的暂忘,以及内在的激情对理性精神的渗透或突破;也指个体游离于群体日常遵循的秩序,或与通常的规范维系着松散的关系。

与周初以来关于纵酒的危险性的反思相一致,《诗经》中有两处写到因酒败德乱政的内容。其一是《大雅·荡》,诗曰:“文王曰咨,咨女殷商!天不湏尔以酒,不义从式。既愆尔止,靡明靡晦。式号式呼,俾昼作夜。”其二是《大雅·抑》,诗云:“其在于今,兴迷乱于政。颠覆厥德,荒湛于酒。女虽湛

① 黄寿祺、张善文:《周易译注》,上海:上海古籍出版社,2007年,第372页。

② 黄寿祺、张善文:《周易译注》,第372页。

③ 《论语·子罕》:“子曰:‘出则事公卿,入则事父兄,丧事不敢不勉,不为酒困,何有于我哉?’”刘宝楠:《论语正义》,北京:中华书局,1990年,第348页。

④ 徐元诰:《国语集解》,北京:中华书局,2002年,第580页。

⑤ 孙星衍:《尚书今古文注疏》,第383页。

⑥ 孙星衍:《尚书今古文注疏》,第376—377页。

⑦ 扬之水:《诗经名物新证》(修订版),第414页,脚注。

乐从,弗念厥绍。罔敷求先王,克共明刑。”^①前者追述周文王对商纣沉溺于酒的谴责,后者则对现实中执政者耽乐于酒的行为直接进行批评,表现的都是对酒的危害性的警惕。它们努力要做的就是约束和抵制酒对人性的魅惑,改变并避免失序的情况。纵酒游逸在这里是受到防范的,诗歌所要坚持的是一种理性的精神,然而,如此刻意的强调却又凸显了纵酒所引起的游离、突破秩序的形象。

与周代饮酒之风仍流行不息相应,《诗经》于酒可谓津津乐道,其涉酒篇章已包括了酒最基本的两种功用:解忧与行乐。以酒解忧的诗篇在《诗经》中只是个别现象,这与当时私人饮酒的现象还较少见有关。关于私人饮酒与以酒解忧的文学主题的关系问题,笔者将另外撰文讨论。此处先看《诗经》对这一问题的表达。《周南·卷耳》这样描写以酒解忧的情形:

陟彼崔嵬,我马虺隤。我姑酌彼金罍,维以不永怀。

陟彼高冈,我马玄黄。我姑酌彼兕觥,维以不永伤。^②

这首诗的主旨有多种说法,大致可以归为两类,一为《诗序》、郑《笺》引领的求贤审官说,一为朱熹、方玉润等的念远怀人说。不管解释存在多少分歧,有一点应该没有疑问,这首诗的情绪是感伤的,上引诗句以酒入诗,是想通过饮酒排遣心中的念想与忧伤。依据对诗旨的不同理解,饮酒所要排解的或是女子的相思哀伤,或为女子拟想中所思对象的愁闷,抑或求贤者的忧烦,等等。以酒解忧的主语(施动者)虽不一样,但酒要消解的是一种沾滞的、偏于沉重的意绪,这却是一脉相通。于是,饮酒在这里给诗歌带来一种舒释压力,试图游离和暂忘某种拘束的努力。《邶风·柏舟》干脆直接将以酒解忧与游结合在一起,该诗首章云:“汎彼柏舟,亦汎其流。耿耿不寐,如有隐忧。微我无酒,以敖以游。”^③一方面倾诉个人难以排遣的忧伤,另一方面也揭出酒的解忧功能——它可以使人遨游。只是,该诗为了强调忧心的深重,偏偏一反常态,写到酒的解忧功能的失败。正如王先谦《诗三家义集疏》所释:“非我无酒遨游以解忧,特此忧非饮酒遨游所能解。”^④如此刻意地以酒的失效来凸显忧伤,恰好鲜明地提示了通常情况下酒确实具有引人遨游的效能。

相比之下,饮酒行乐才是《诗经》写酒的主要内容。同样是通过饮酒获得和表达欢乐,《诗经》的描写显得相当丰富。

诗而涉酒,大而化之可归入饮酒诗或宴饮诗名下,《诗经》的不少篇章正是以酒为引,将笔触落到宴饮本身,直接描写欢宴的场面或氛围。经常被讨论到的《小雅·鹿鸣》即是如此。该诗主要描写的是宴乐嘉宾的情形,诗共三章,后两章分别以“我有旨酒,嘉宾式燕以敖”和“我有旨酒,以燕乐嘉宾之心”结尾^⑤,都是指明美酒乃用以助兴寻乐,其中的“敖”字更是直接点出饮酒的遨游之趣。写宴饮之乐而笔触集中于酒的,尤以《小雅》的《南有嘉鱼》和《鱼丽》两诗最为纯粹。两首诗除去起兴的内容,完全是通过以酒行乐来涵摄整个的宴会,一则直接彰显酒给嘉宾带来的悦悻,一则借由赞叹酒的美味与充裕来映现聚会的欢快。酒在诗中营造的是一种异于日常那样刻板的、单调的生活,诗歌所表现的正是由它刺激下摆脱日常节奏的嬉游状态。被《毛诗序》认为是“燕朋友故旧也”^⑥的《小雅·伐木》也多是宴饮内容,它的最后一章为:

伐木于阪,酺酒有衍。笾豆有践,兄弟无远。民之失德,乾餱以愆。有酒滑我,无酒酤我。

坎坎鼓我,蹲蹲舞我。迨我暇矣,饮此滑矣。^⑦

写的是招宴兄弟的场景,酒是最为显眼的媒介。它特别强调酒水的充足——“有衍”,后面还对此进

① 程俊英、蒋见元:《诗经注析》,北京:中华书局,1991年,第852、857页。

② 程俊英、蒋见元:《诗经注析》,第10—11页。

③ 程俊英、蒋见元:《诗经注析》,第62页。

④ 王先谦:《诗三家义集疏》,北京:中华书局,1987年,第128—129页。

⑤ 程俊英、蒋见元:《诗经注析》,第439、440页。

⑥ 毛亨传,郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗正义》,北京:北京大学出版社,2000年,第673页。

⑦ 程俊英、蒋见元:《诗经注析》,第456页。

行渲染,表明不管如何,自己都会将酒准备好以供饮用。郑《笺》甚至释最后两句说:“及我今之闲暇,共饮此酒。欲其无不醉之意。”^①虽然诗歌的表面文字没有明确写到“醉”的问题,但是,通过诗歌对酒的凸显,以及由此呈现的热情,还是可以感受到它是以酒为介来推动一种欢乐融洽的氛围的开展。

以宴饮为主题的诗篇往往伴随着祝福,其中,最常见的一种是祷祝寿考。以酒祝颂眉寿与孝亲、尊老有关,如果考虑到《尚书·酒诰》在严格限制纵酒的同时,允许养亲、尊老可以“饮食醉饱”,不难发现,宴饮中以酒祝寿的场面一般都十分热烈。《大雅·行苇》即写道:

肆筵设席,授几有缉御。或献或酢,洗爵奠斚。醕醑以荐,或燔或炙。嘉穀脾臄,或歌或号。

(第二章)

曾孙维主,酒醑维醑。酌以大斗,以祈黄耇。黄耇台背,以引以翼。“寿考维祺,以介景福。”

(第四章)^②

《毛诗序》云:“《行苇》,忠厚也。周家忠厚,仁及草木,故能内睦九族,外尊事黄耇,养老乞言,以成其福禄焉。”^③这首诗展现的正是一幅其乐融融的宴游场景,其中非常关键的内容即是“尊老”。郑《笺》就第二章开头两句有解释说:“兄弟之老者,既为设重席授几,又有相续代而侍者。”^④第四章直接写到以酒祈祝长寿,宴会结束时还有人引导、扶持那些年老的人——所谓“黄耇台背,以引以翼”。贯串这一过程的即是“酒”,酒在这里几乎引领了整首诗的气氛,它挑起与宴者的激情,促使他们进入一种欣悦的放松的状态。只要看一下围绕着酒,诗中如何表现,这一点即不难看出。诗歌一则曰“或献或酢”,主人献酒,宾客回敬;二则曰“洗爵奠斚”,洗净、放稳酒杯,准备在次酬酢;三则曰“酒醑维醑”,夸言酒味的醇厚;四则曰“酌以大斗”,以大斗取酒注入樽。通过酒这一媒介,宾主彼此笼罩在欢洽的氛围中,摆脱常态的束缚,精神变得松弛,游离于日常的秩序。

《诗经》写酒虽然可以纳入饮酒诗的范围,但饮酒并不总是出现在以宴飨为主要题材的诗篇中,以祭祀题材为主的作品也不乏以酒入诗之作。酒的存在总是为祭祀诗带来一种欣豫、游乐的气氛。《大雅·凫鹥》即是典型的一例,该诗首章云:“凫鹥在泾,公尸来燕来宁。尔酒既清,尔殽既馨。公尸燕饮,福禄来成。”接着两章又强调“尔酒既多”、“尔酒既湑”,到最后一章达到高潮:“凫鹥在薺,公尸来止熏熏。旨酒欣欣,燔炙芬芬。公尸燕饮,无有后艰。”^⑤诗歌透过对酒的清醇、充裕的赞美,喜悦的心情溢于言表,尤其是最后用“熏熏”描写沉醉的状态,用“欣欣”描写精神上的舒展,都相当鲜明、生动。整首诗在酒意的渲染中分明流溢一种游乐的趣味。《大雅·既醉》对此也有很明晰的描写,而且涉及祷祝寿考的内容,该诗前三章云:

既醉以酒,既饱以德。君子万年,介尔景福。

既醉以酒,尔殽既将。君子万年,介尔昭明。

昭明有融,高朗令终。令终有俶,公尸嘉告。^⑥

作为祭祀祝词,酒一方面与“万年”的祝语密切呼应,另一方面则是沟通人神的重要媒介,所以如此,与酒所具有的“迷狂”功能有关。扮作“尸”的人既代表神灵接受祭飨,同时也通过享用祭奉的酒使自己的精神摆脱常规,由酒的迷幻作用进入与神灵相通的境域。不管实际上“尸”是否真的完全陷入沉醉,诗歌中常会写到“醉”的情形,既显示神灵对祭品的满足,以及饮酒获得的欢畅,又体现“尸”借助酒达到的异于寻常的状态。

以婚姻题材为主的作品也有以酒入诗之作。《小雅·车辚》是一首描写迎亲、初婚的诗歌,其中

① 毛亨传,郑玄笺,孔颖达:《毛诗正义》,第680页。

② 程俊英、蒋见元:《诗经注析》,第809、811页。

③ 毛亨传,郑玄笺,孔颖达:《毛诗正义》,第1267页。

④ 毛亨传,郑玄笺,孔颖达:《毛诗正义》,第1269页。

⑤ 程俊英、蒋见元:《诗经注析》,第817—818页。

⑥ 程俊英、蒋见元:《诗经注析》,第813页。

有两章云：

依彼平林，有集维雉。辰彼硕女，令德来教。式燕且誉，好尔无射。

虽无旨酒，式饮庶几。虽无嘉穀，式食庶几。虽无德与女，式歌且舞。^①

诗歌主要表达对新娘的赞美和新婚的喜悦心情。新郎谦称没有好酒菜可供飨宴，却又劝新娘要尽量吃喝一些，可见酒还是有的，不仅有，而且能够达到“式燕且誉”——通过宴饮进入喜悦、欢乐的状态。无疑，酒在这里是表达且引导欢喜之情的媒介。《郑风·女曰鸡鸣》则写了婚后的生活情景，其一章云：“弋言加之，与子宜之。宜言饮酒，与子偕老。琴瑟在御，莫不静好。”^②该诗的叙述主体多有变化，此句是以女子口吻述及男子出行打猎，女子则负责中馈，呈现出家庭的融洽和美。饮酒相乐成为展现这种美好生活的重要内容，酒在诗中承载的是情感的条畅和精神的暇适。

如上所述，《诗经》写酒涵盖了饮酒解忧与行乐两种基本功能。忧与乐，这是人的一反一正的基本情感，它们与酒联系在一起，一则偏向于暗淡、低沉，一则偏向于明朗、欢畅，基调确乎不同。但是，两者并非总是泾渭分明，酒在其中起到的其实是二而一的作用。消解忧愁的目的是通过暂忘而趋向欢乐，在寻得“乐”的这一追求上，两者是相通的。诗歌以酒为媒，都是希望以此表达一种对松弛、悦悻之情的追求与肯定，指向的是人内心从容的“游”的状态。尤其是直接以宴饮为主题的诗歌，或者以祭祀、婚姻为主题而涉酒的内容，其饮酒行乐的方式固然多样，但酒在其中都被用以导引、渲染某种疏离日常秩序，放松来自他者或自我约束的状态，而一以贯之的正是游之精神。

三

根据程度的差异，《诗经》以酒入诗所体现的游之精神大致可分为两种形态：一种程度较轻，是有所节制的游乐；一种程度较重，表现为沉醉与尽兴，甚至是无节制的纵恣沉迷，具有狂欢的征象。

第一种形态的诗篇数量较多，在《诗经》中所占比重更大。其中，为数不多的以酒解忧的篇章在情感基调上是抑郁、沾滞的，但它们也传达了希望通过饮酒来缓解或游离其所处困境的心情，大多数的诗歌则是从不同的角度直接抒写以酒助兴，经由酒的诱导而进入游乐的境地。通常，解忧者没有走向颓废放纵，追求快乐者也没有进入沉酣迷醉。这正是大部分探讨酒与《诗经》关系的论著将落脚点放在强调酒对礼乐秩序的达成与遵循，或者礼乐对饮酒的制约的重要原因^③。其优点是抓住礼乐文化这一强大的背景，缺点是忽略了一个问题，即便是有所节制或者遵循礼乐的规范，酒所导入的精神、意绪毕竟呈现为游的旨趣，酒的魅惑力在内在的精神取向上终究是游离于理性和常规拘限的，它随时都可能使游乐从节制转向无节制的恣肆与迷醉。

《诗经》的某些篇章对酒所导引的游乐的节制性有明确表述。《周颂·丝衣》即是一例，诗云：

丝衣其铤，载弁俅俅。自堂徂基，自羊徂牛，鼐鼎及鼐。兕觥其觶，旨酒思柔。不吴不敖，胡考之休。^④

写的是对酒的赞美及随之而来的限制，酒杯的精致与美酒的柔嘉带来的是快乐的享受，它很容易走向完全的松弛，因此立刻引来“不吴不敖”的警戒，提醒不要饮酒无度而出现喧哗、傲慢的无节制的纵乐局面。这种节制的态度有时还通过对比式的肯定与否定来表达，《小雅》的《小宛》和《宾之初筵》是典型的例子。《小宛》第二章说：

人之齐圣，饮酒温克。彼昏不知，壹醉日富。各敬尔仪，天命不又。^⑤

① 程俊英、蒋见元：《诗经注析》，第691页。

② 程俊英、蒋见元：《诗经注析》，第237页。

③ 扬之水的《诗经名物新证》是难得的例外。该书在考证《诗经》的酒和酒器时，认为礼乐有其契合人的性情的一面，因此，作者论及礼乐秩序下的饮酒行为时，常以温情的笔墨点明酒给周人生活带来的轻松与快乐，以及为《诗经》带来明亮的色调。

④ 程俊英、蒋见元：《诗经注析》，第988页。

⑤ 程俊英、蒋见元：《诗经注析》，第595页。

这里对比了饮酒的两种情况,一种是虽饮酒而能保持“温克”——蕴藉自持,一种是一味沉醉于酒而日甚一日^①。前者节制而后者放纵,节制者被许为“齐圣”——聪明睿智,放纵者被斥为“昏”——愚昧,采取的是截然对立的评价。显然,诗歌的本意是肯定相对温和节制的方式,但是,客观上却又提供了另一番相反的无节制的以酒行乐的情形。

正反的对比在《宾之初筵》中得到淋漓尽致的发挥,以传神写照而论,这篇作品堪称《诗经》酒诗之最。该诗开头写到饮酒的初始情形是“酒既和旨,饮酒孔偕”^②,后来却出现了戏剧性的变化。诗的最后三章为:

宾之初筵,温温其恭。其未醉止,威仪反反。曰既醉止,威仪幡幡。舍其坐迁,屡舞仙仙。其未醉止,威仪抑抑。曰既醉止,威仪怱怱。是曰既醉,不知其秩。

宾既醉止,载号载呶。乱我筵豆,屡舞僛僛。是曰既醉,不知其邮。侧弁之俄,屡舞傴傴。既醉而出,并受其福。醉而不出,是谓伐德。饮酒孔嘉,维其令仪。

凡此饮酒,或醉或否。既立之监,或佐之史。彼醉不臧,不醉反耻。式勿从谓,无俾大怠。

匪言勿言,匪由勿语。由醉之言,俾出童羖。三爵不识,矧敢多又!^③

宴饮过程中,有的饮者由起初神态的温恭、衣冠的端正、行为的庄重,到逐渐悦乐放松,终于整个的言行举止都失去分寸,狂呼乱叫,衣冠不整,步态踉跄。《庄子·人间世》有句话可以拿来当作这首诗的注脚,其文为:“以礼饮酒者,始乎治,常卒乎乱,泰至则多奇乐。”^④极为精确地切中酒与礼的尴尬关系。各种礼仪中的饮酒本来是试图将酒纳入其秩序中,以酒成礼,以礼制酒,但是,稍微不慎,酒即可能随时突破礼的约束,走向最终的“乱”——游离出礼的规范,追寻且带来异常的恣肆。当然,这首诗所要强调的乃在“饮酒孔嘉,维其令仪”,如朱熹所释:“饮酒之所以甚美者,以其有令仪耳。”^⑤肯定的还是那种遵循礼的规范而来的“庄重”,饮酒取乐无妨,但是,必须限制在秩序的范围之内,否则便是一种“大怠”、“伐德”的行为,会引起反省、批评。这首诗非常典型地体现了以酒为媒连接起来的节制的游乐与放纵的狂欢之间的密切关系,以及由此形成的不可避免的紧张感。虽然诗歌试图以理性精神为旨归,但是,它的描写本身却带来一种几乎是相反的效果,诗中展现的醉酒的失态,以及由此形成的喜剧效果,传达的反倒是酒的无限魅惑,节制与放纵之间出现巨大的张力。

正因为“节制”随时可能由于酒的魅惑而渐次瓦解,所以,《诗经》中又可以看到第二种形态的诗篇,虽然数量不多,却更能显示“游”的纯粹性。《小雅·頍弁》即是绝好的例子,该诗以劝勉饮酒为言,最后一章云:

有頍者弁,实维在首。尔酒既旨,尔殽既阜。岂伊异人?兄弟甥舅。如彼雨雪,先集维霰。

死丧无日,无几相见。乐酒今夕,君子维宴。^⑥

这是亲族之间的宴饮,此诗以生命的不可把握与脆弱易逝为由,劝慰彼此及时以酒行乐,不要辜负此时此夜。朱熹解释说:“卒言死丧无日,不能久相见矣,但当乐饮以尽今夕之欢。”^⑦“今夕”、“维宴”两词的使用很能传达其心情之迫切,不管是过去或者未来,这时都不在考虑之列,诗歌极欲彰显的是当下如何。在这抛开一切,唯以当下为念的时刻,诗歌将焦点放在以酒为乐上面。借助酒,平时的自我约束完全可以放下,同时,原先的忧虑也在当前的享乐中得以暂忘。这种及时行乐的诗章,还可以在

① 郑《笺》:“中正通知之人,饮酒虽醉,犹能温藉自持以胜。”毛亨传,郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗正义》,第870页。《诗集传》:“言齐圣之人虽醉,犹温恭自持以胜,所谓不为酒困也。彼昏然而不知者,则一于醉而日甚矣。”朱熹:《诗集传》,上海:上海古籍出版社,1980年,第138页。

② 程俊英、蒋见元:《诗经注析》,第696页。

③ 程俊英、蒋见元:《诗经注析》,第699—701页。

④ 王叔岷:《庄子校注》,北京:中华书局,2007年,第141页。

⑤ 朱熹:《诗集传》,第164页。

⑥ 程俊英、蒋见元:《诗经注析》,第688页。

⑦ 朱熹:《诗集传》,第162页。

《唐风·山有枢》中看到。该诗本身即以宣扬及时行乐为主旨,只是它不单独以酒相劝勉,而是同时涉及车马、音乐、饮食。诗的最后一章说:

山有漆,隰有栗。子有酒食,何不日鼓瑟?且以喜乐,且以永日。宛其死矣,他人入室。^①

同样是以生命的无法常驻为缘由,指出人一旦死亡,目前拥有的一切都将归他人所有,自己不可能继续占有或享用。既然如此,何不抓住现在的时光,及时饮酒、鼓瑟,既能由此追求喜乐,同时亦能使短暂的日子变得更为悠长。对此,朱熹解释说:“人多忧则觉日短,饮食作乐,可以永长此日也。”^②这种心理体验和通常的感受好像存在出入,一般情况下,我们会觉得忧愁的时间过得缓慢,快乐的时间过得迅疾,但是这首诗以及朱熹的理解中,事情却完全相反。如此分歧恐怕是由于立言角度不同,《诗经》及朱熹的解释大概是就生活质量(生命密度)的角度而言,欢乐使得生活的趣味更为丰实,无形中相当于将时间拉长。

以饮酒作为及时行乐的一种途径,描写摆落约束的嬉游固然是无节制的放纵,而《诗经》写酒喜用“醉”字,有时也很能传达尽情尽兴的状态。《小雅·湛露》首二章说:

湛湛露斯,匪阳不晞。厌厌夜饮,不醉无归。

湛湛露斯,在彼丰草。厌厌夜饮,在宗载考。^③

夜饮而不醉不归,不管是像有的解释那样把这看成是祝酒词,还是直接把它看作实态描写,它都表现出一种明显异于常态的沉迷况味。尽管由于诗歌后两章对美好的德行、仪态进行赞美,使得酒的魅感受到一定的节制而没有出现诸如《宾之初筵》那样的醉态,但是,这种以“醉”为度的追求本身即已具有尽展情性的性质,与通常意义上的“节制”毕竟不同。如果说,此诗醉酒的状态还是过于模糊的话,那么,《鲁颂·有骍》的描写无疑更为具体。该诗主要写饮宴之乐,首二章云:

有骍有骍,骍彼乘黄。夙夜在公,在公明明。振振鹭,鹭于下。鼓咽咽,醉言舞。于胥乐兮。

有骍有骍,骍彼乘牡。夙夜在公,在公饮酒。振振鹭,鹭于飞。鼓咽咽,醉言归。于胥乐兮。^④

诗章极力渲染的正是饮宴而来的醉意,以及由此感到的酣畅。为了显扬欢乐的具体程度,诗歌特别写到饮宴过程歌舞场面的热烈,饮酒的沉酣即在如此氛围下充分地展现出来。显然,酒意的醺醺然中,诗歌描写的已不止是那种温和、节制的游乐,而是带上了强烈的恣放意味。

综上所述,《诗经》产生于既以纵酒为诫却又用酒不止的时代环境中,与之相应,它一方面以理性的态度对纵酒的行为进行抵制与反省,另一方面却频繁地描写饮酒之趣,对借酒游乐表现出赞美的态度。无论《诗经》在饮酒问题上采取的是批评或是肯定的态度,酒在其中呈现的终究是一种解缚的作用,它诱导饮者进入“游”的境域,同时将诗歌引向一幅幅“游”的景观。酒为《诗经》注入了一以贯之的游之精神,只是程度有所不同,一为节制,一为放纵。放纵固然偏离日常的规范和约束,甚至突破理性的秩序,有所节制也并不意味着酒意带来的松弛感,以及游离感的消失。以酒为媒,《诗经》显示出一种严肃与游戏并存的紧张感,以及清醒与迷醉相交织的格调。此后,酒与文人和文学的结缘日渐广泛、深入,其奥秘恐怕就在于它给人和文学带来了难以压抑的“游”的诱惑,而这一点在《诗经》中已有精彩的体现。

[责任编辑 渭 卿]

① 程俊英、蒋见元:《诗经注析》,第311页。

② 朱熹:《诗集传》,第69页。

③ 程俊英、蒋见元:《诗经注析》,第490—491页。

④ 程俊英、蒋见元:《诗经注析》,第1002—1003页。

论《水浒传》不同版本的文学价值

——以评林本和贯华堂本为中心

涂秀虹

摘要:《水浒传》有简本和繁本不同系统。简本文本形态粗陋,其主要价值在于普及性传播,满足各阶层读者的需求。繁本的意义则在其精工细致的文笔所具有的文学价值,三四百年来以其精致文本引领《水浒传》的精英阅读,为《水浒传》的广泛传播提供稳定的文本基础。对读简本与繁本,可见不同版本因读者定位不同而呈现出不同的文本面貌和文学价值。

关键词:《水浒传》;简本;繁本;评林本;贯华堂本

对于《水浒传》繁本与简本的研究,学术界较为关注的是版本间的关系,且取得了很好的成绩。在此基础上,我们试图关注不同版本的传播价值和文学价值。明代万历甲午(1594)建阳余氏双峰堂刊本《水浒传》评林本集中体现了简本利于传播的多种特征——插增故事、全像、注释和评点(而且是号称汇集各本评点的“评林”)等,因此,在简本中颇具代表性。本文以《水浒传》评林本^①(以下称“评林本”)为中心,与繁本相对比,尤其以金圣叹评改的贯华堂本为主要参照,讨论不同版本因读者定位不同而呈现的文本面貌及文学价值的差异。

简本的读者定位是文化水平不高的人群,并且以其定价不高,对读者经济能力的要求不高,因此,简本在明清时代大量刊行,对于《水浒传》的传播起到了毋庸置疑的重要作用。但也不容否认,简本文本形态粗陋,文学价值远远不如繁本。

评林本的文本形态和版本面貌主要因缘于书坊主的读者定位和价格定位,但也与编刻者的小说观念有关。对《水浒传》进行“改正增评”的人是“双峰堂余子”,一般认为就是余象斗,他长期经营书坊而认识到读者阅读小说的习惯与心理,同时,他自己对小说的认识主要是教化,所以他的《题水浒传叙》表达的意思非常单纯,就是强调这部小说的忠义主题:为什么宋江等人啸聚山林而不是“民之贼”、“国之蠹”呢?因为“彼盖强者锄之,弱者扶之,富者削之,贫者周之,冤屈者起而伸之,囚困者斧而出之,原其心虽未必为仁者博施济众,按其行事之迹,可谓桓文仗义,并轨君子”。以评林本的读者定位,此序言相当于导读,提示读者,读《水浒传》不要着眼于宋江等人的造反,而要“取其平济之是”,要读懂小说的用意在于“有为之忠,有济民之义”^②。从单纯主题出发,则小说基本的故事情节和人物事件也就能完成教化的功能,从这个角度说,评林本的文本形态是符合余象斗的小说功能定位的。

作者简介:涂秀虹,福建师范大学文学院教授(福建福州 350007)。

① 选择余氏双峰堂刊评林本为例,还因为余氏书坊在建阳书坊中很有代表性,而且,在现存各简本中,此本是能确定出版时间的最早、最完整的一种。明万历双峰堂刊本《水浒传》评林本,《古本小说丛刊》影印本,北京:中华书局,1991年。

② 双峰堂余子:《题水浒传叙》,明万历双峰堂刊本《水浒传》评林本卷首。

然而,不同层次的读者对小说的认识和要求有着明显的差异。

明代嘉靖以来,《水浒》故事在民间广泛流传,为普通民众所喜闻乐道,同时,《水浒传》这部小说也广为知识界文化精英阶层所赞赏。李开先《一笑散·时调》谓:“崔后渠、熊南沙、唐荆川、王遵岩、陈后冈谓《水浒传》委曲详尽,血脉贯通,《史记》而下,便是此书。且古来更未有一事而二十册者。倘以奸盗诈伪病之,不知叙事之法、学史之妙者也。”^①今人马蹄疾编《水浒资料汇编》和朱一玄编《水浒传资料汇编》列举了很多文人名士对《水浒传》的评价。胡应麟《少室山房笔丛》记载:“嘉隆间一巨公,案头无他书,仅左置《南华经》,右置《水浒传》各一部。又近一名士听人说《水浒》,作歌谓奄有丘明、太史之长。”^②而李卓吾三十年间“手不停批”,尤其所不释手者《水浒传》,评之尤详。金圣叹把《水浒传》称为“第五才子书”,与《庄》、《骚》、《史记》、杜诗并列,认为是天地间奇绝文字,并作了详细批注。

《水浒传》繁本序者都是文化精英,他们的序言代表了精英阶层对小说的认识和对《水浒传》推重的原因。从天都外臣序、容与堂本李贽序^③、怀林述语、张凤翼序、钟伯敬序等序言可见,精英阶层对于小说的认识,既重教化,又重娱乐,既重抒情,又重文笔。如天都外臣序,起笔就说小说之兴,起于娱乐。所以,对于《水浒传》,天都外臣首先感恨的是极其“蒜酪”的“致语”被删了,“村学究”的损益“损其科诨形容之妙,而益以淮西、河北二事”。面对坊间流行的版本,与天都外臣有着同样见识的好事者“憾致语不能复收,乃求本传善本校之,一从其旧,而以付梓”。天都外臣序次而论及小说的题旨,认为匹夫亡命揭竿相应,是因为“上有秕政,下有菜色,而蔡京、童贯、高俅之徒,壅蔽主聪,操弄神器,卒使宋室之元气索然,厌厌不振,以就夷虏之手。此诚窃国之大盗也”。而宋江“既蒿目君侧之奸,拊膺以愤,而又审华夷之分,不肯右絪辽而左絪金,如郈瑯、王性之逆。遂啸聚山林,凭陵郡邑。虽掠金帛,而不虏子女。唯翦婪墨,而不戕善良。诵义负气,百人一心。有侠客之风,无暴客之恶”。又次论及此书之文学审美功能:“载观此书,其地则秦晋燕赵齐楚吴越,名都荒落,绝塞遐方,无所不通;其人则王侯将相,官师士农,工贾方技,吏胥厮养,狙佞舆台,粉黛缁黄,赭衣左衽,无所不有;其事则天地时令,山川草木,鸟兽虫鱼,刑名法律,韬略甲兵,支干风角,图书珍玩,市语方言,无所不解;其情则上下同异,欣戚合离,捭阖纵横,揣摩挥霍,寒暄颦笑,谑浪排调,行役献酬,歌舞谲怪,以至大乘之偈,《真诰》之文,少年之场,宵人之态,无所不该。纪载有章,烦简有则。发凡起例,不染易于。如良史善绘,浓淡远近,点染尽工;又如百尺之锦,玄黄经纬,一丝不纟。”^④

而容与堂本李贽序言则首先强调《水浒传》乃抒情之作:“古之圣贤,不愤则不作矣……《水浒传》者,发愤之所作也!”^⑤怀林《批评水浒传述语》谓:“盖和尚一肚皮不合时宜,而独《水浒传》足以发抒其愤懑,故评之为尤详。”“据和尚所评,《水浒传》玩世之词十七,持世之语十三,然玩世处;亦俱持世心肠也,但以戏言出之耳。”^⑥所谓“玩世”、“持世”也都是表露世间不平之事,发抒心间不平之气。其他如钟惺序等,都以持世之心论《水浒》,发抒自己对英雄血气力挽乾坤的向往之志。

《水浒传》只有繁本才同时具备教化、娱乐、抒情、审美功能。也只有文学修养、文化修养深厚的文人雅士,才能欣赏这样文笔精致、内涵深厚的小说艺术之美。正如天都外臣序所言,对于《水浒传》的文笔之妙,“此可与雅士道,不可与俗士谈也”。而繁本的定位,也基本上是此类文人雅士人群。

① 李开先:《一笑散》,北京:文学古籍刊行社,1955年,第22页。

② 胡应麟:《少室山房笔丛》卷四十一《庄岳委谈下》,北京:中华书局,1959年,第572页。

③ 日本内阁文库藏本卷首有《忠义水浒传叙》,中国国家图书馆藏本无此序。对此序言,学界多认为未必李贽所作,为叶昼伪托。容与堂本《李卓吾批评忠义水浒传》,《古本小说集成》影印本,上海:上海古籍出版社,1990年。

④ 天都外臣:《水浒传序》,明万历十七年原刻,清康熙五年石渠阁补修本《忠义水浒传》卷首。此据王利器校注《水浒全传》附录,石家庄:河北教育出版社,2009年,第3937—3939页。

⑤ 李贽:《忠义水浒传叙》,容与堂本《李卓吾批评忠义水浒传》辑补,第1页,《古本小说集成》影印本。

⑥ 容与堂本《李卓吾批评忠义水浒传》卷首,第1—2页,《古本小说集成》影印本。

容与堂本李贽序言谓《水浒传》“忠义”之书,“故有国者不可以不读,一读此传,则忠义不在水浒,而皆在于君侧矣。贤宰相不可以不读,一读此传,则忠义不在水浒,而皆在于朝廷矣。兵部掌军国之枢,督府专阃外之寄,是又不可以不读也。苟一日而读此传,则忠义不在水浒,而皆为干城心腹之选矣”。则此序寄希望于君侯将相也。容与堂本置此序于卷首,则读者定位显然为较高文化修养的文人雅士,也包括君侯将相在内的社会上层人士和肩负社会责任的文化精英。

袁无涯本的面貌与容与堂本相比则更明显定位于较高文化层次的人群:其版式行款更为疏朗大气^①;插图少了,只有120幅,不按回出像,而是“或特标于目外,或迭采于回中,但拔其尤,不以多为贵”,60页插图集中于目录之后,显然,以图配文、以图释文的意味就更弱了,图像更具有了把玩欣赏的独立的审美意义;删去了大量的诗词韵语,“或窜原本而进所有,或逆古意而益所无。惟周劝惩,兼善戏谑,要使览者动心解颐,不乏咏叹深长之致耳”,有所选择显然有所思考,是以叙事文本需要为去留标准的;“订文音字”也可见此本之更趋精致,通俗小说中常见的错字漏字俗字异体字,容与堂本中怀林述语称“《水浒传》讹字极多,和尚谓不必改正,原以通俗与经史不同故耳”,而袁本则进行了大量校改工作^②。

贯华堂本则又朝精致化文本和版本的方向前进了一大步。无图,七十回,小说结束于梁山泊英雄排座次,以卢俊义惊恶梦终。贯华堂本文本叙事部分与其他繁本大体相同,最大的不同是删去了绝大部分诗词韵语。胡应麟曾说:“此书所载四六语甚厌观,盖主为俗人说,不得不尔。”^③可见,删去诗词韵语显然就不是“为俗人说”。此版本出自奇才之大手笔,完全不考虑读者通俗的需求,既不管贪多求全的读者需求,也不照顾读者熟知的情节格局,更无论以图释文的阅读辅助。此本卷一为三篇序,卷二为《宋史纲》、《宋史目》,卷三为《读第五才子书法》,卷四为伪托施耐庵的《水浒传序》,《序》和《书法》都很长,每一篇都是奇才高论,粲然成章,不是为粗识文墨者而作的导读,金圣叹明确宣称:“旧时《水浒传》,贩夫皂隶都看。此本虽不曾增减一字,却是与小人没分之书,必要真正有锦绣心肠者,方解说道好。”^④显然,金圣叹把《水浒传》作为“文章”和“范文”,而置小说于类同经史的精英文化之列。

文学造诣和文化修养深厚的文人士大夫,对《水浒传》的推崇几乎都是着眼于小说的写人叙事艺术,其曲尽人情的语言韵味。如胡应麟所言:“《水浒》余尝戏以拟《琵琶》,谓皆不事文饰而曲尽人情耳……第此书中间用意,非仓卒可窥,世但知其形容曲尽而已。至其排比一百八人,分量重轻,纤毫不爽,而中间抑扬映带,回护咏叹之工,真有超出语言之外者。”所以胡应麟对于文本粗陋的建阳刊本是非常不满的,他说:“余二十年前所见《水浒传》本,尚极足寻味,十数载来,为闽中坊贾刊落,止录事实,中间游词馀韵,神情寄寓处,一概删之,遂几不堪覆瓿。复数十年,无原本印证,此书将永废矣。”^⑤

二

金圣叹是高水平读者之极致,他对《水浒传》精致文本的条分缕析成为我国古代小说理论的典范,至今为叙事理论的讨论者奉为圭臬。为了结合金圣叹的评点,我们以贯华堂本为参照,同时结合容与堂本,对比评林本之叙事,以讨论不同读者定位的文本形态和艺术价值之差异。

评林本写人,多有语言动作的描写,人物心理也多有表现,但是,由于减省文字,往往只关注情节

① 评林本版框总高20.5cm(上栏评释1.7cm,中栏插图5.3cm,下栏小说正文13.5cm),宽12.3cm,下栏正文每半页14行,行21字。容与堂本版框高21cm,宽14.5cm,每半页11行,行22字。袁无涯刻本版框高21.3cm,宽14.5cm,每半页10行,行22字。

② 参见《忠义水浒全书发凡》,袁无涯刻本《出像评点忠义水浒传》卷首,第2-3页,上海:上海古籍出版社,1984年。

③ 胡应麟:《少室山房笔丛》卷四十一《庄岳委谈下》,第572页。

④ 金圣叹:《读第五才子书法》,明崇祯贯华堂本《第五才子书施耐庵水浒传》卷三,第31页,《古本小说集成》影印本,上海:上海古籍出版社,1990年。

⑤ 胡应麟:《少室山房笔丛》卷四十一《庄岳委谈下》,第572页。

进展,失却语言动作曲折细致的内涵。比如评林本卷三“朱贵水亭施号箭,林冲雪夜上梁山”描写王伦的心思一段,贯华堂本和容与堂本文字一样,把王伦的心理刻画得层次分明。“不及第的秀才”比“秀才”,表达更为准确,既是王伦形象的注脚,又隐含了叙事者的情感态度和评价。“合着杜迁来这里落草,续后宋万来,聚集这许多人马伴当”,既说明了梁山泊逐渐发展的过程,又通过人物心理对必要的事件背景作了补充。“京师禁军教头”,又加一句“必然好武艺”,王伦忌才之心很明确。因是个“不及第的秀才”,又“没十分本事”,所以怕被“占强”,比评林本所说的“不便”明确,事件叙述合乎情理。然而王伦又有点儿顾忌柴进之恩,但为了免除后患,也顾不得这些了。比评林本多了这一笔,既对上文柴进推荐有个交代,又点明王伦乃忘恩负义之性格,为后文作铺垫。

次写林冲捉拿“投名状”的三天经历,评林本与贯华堂本相比差异很大。

贯华堂本写得很细。评林本直接写“次早起来”,贯华堂本则先交代“林冲到晚,取了刀仗行李,小喽啰引去客房内歇了一夜”,以承上启下,并以“刀仗行李”照应下文腰刀、朴刀、包裹等。评林本写“林冲次早起来吃饭”,无感情色彩,而贯华堂本仅多一两个字:“次日早起来,吃些茶饭”,就使得王伦之冷淡、林冲之可怜,立刻如在目前。并且贯华堂本接着还三次写到林冲的吃饭,通过这一细节表现林冲英雄失路的可怜:第一天晚上空手回到山寨,被王伦说得“心内自己不乐,来到房中,讨些饭吃了,又歇了一夜”,金圣叹评曰:“冷淡可怜。一‘讨’字哭杀英雄。”^①“次日清早起来,和小喽啰吃了早饭”,金圣叹评曰:“早饭便和小喽啰吃,哭杀英雄。”第三天,“天明起来,讨些饭食吃了”,金圣叹评曰:“一讨犹可,至于再讨,胡可一朝居耶?”贯华堂本写林冲早上起床的时间一天比一天早,第一天“次早起来”,第二天“清早起来”,第三天“天明起来”,如此表现人物的处境和心境。

贯华堂本详细描写林冲的语言、动作、心理活动,充分表现林冲寄人篱下的委屈、可怜。而且,三天的等待写得虽简单,但各自不同,人物情感、故事情节起伏变化,文字错落有致。如第一天的经历,评林本只有一句:“等候一日并无人过,林冲闷闷回寨。”而贯华堂本则写林冲“早起”,和小喽啰过渡到对岸,在僻静小路上等候了一天,从早到晚,短短几句话,把一天难捱的等待表现得有时间、有地点、有动作、有神态。继而写林冲回到山寨跟王伦的对话,“林冲再不敢答应”,把英雄的可怜写得栖栖惶惶。第二天写林冲“清早起来”,小喽啰提议到南山等候,两人潜伏在林子里,午后终于有人经过了,却是三百多人的大伙,林冲感叹晦气,小喽啰安慰他说还有一日限,但到山上见到王伦,态度比前一天更坏。小喽啰的安慰更点明时间的紧迫,而王伦的“笑”比骂还更逼人,“林冲不敢答应,只叹一口气”,这无言的叹息更把英雄的无奈表现得深沉可叹。继而写林冲仰天长叹,把规定情境中人物的心理写得具体、深刻,令人感慨。第三天林冲起得更早,“天明起来”,先“打拴了那包裹,撇在房中”,可见林冲不抱什么希望了,果然等到日中还没个人路过,林冲正想趁天色未晚取行李走路,小喽啰突然发现有人来了。这一段叙事的主要目的仍然是层层深入表现林冲的可怜可悲,也表现王伦步步紧逼的可恨可叹,但似乎无意中自然而然表现了情节的突转急变,小说作者运用这种铺叠蓄势的叙事技巧已是娴熟自在,技巧天成而让人浑然不觉,这就是《水浒传》繁本叙事所达到的艺术境界。

对于王伦,评林本中只一次写到这三天里王伦的态度,即第二天晚上王伦说了一句话:“若明日再无,不必相见。”如此当然也能见出王伦的逼迫,但是远没有贯华堂本令人讨厌愤恨的效果。贯华堂本写了王伦两个晚上的态度。第一个晚上,王伦问道:“‘投名状’何在?”林冲答道:“今日并无一个过往,以此不曾取得。”王伦道:“你明日若无‘投名状’时,也难在这里了。”林冲再不敢答应,心内甚是不乐。对此王伦的语言,金圣叹评曰:“自限三日,此处又思缩去一日,秀才心数,往往如此。”容与堂本评曰:“讨死。”袁无涯本评曰:“可恨。”这些评语都感觉到人物语言对人物性格的细腻表现,以及小说情节的细针密线——王伦就是此时种下他后来被杀的种子的。第二个晚上,王伦说道:“今日‘投名状’如何?”林冲不敢答应,只叹了一口气。王伦笑道:“想是今日又没了。我说与你三日限,今已两

① 金圣叹评语皆出自贯华堂本《第五才子书施耐庵水浒传》,《古本小说集成》影印本。

日了。若明日再无,不必相见了,便请挪步下山,投别处去。”王伦之“笑”,令人如闻其声、如见其人,可想见他笑得很邪恶,英雄无奈叹气,他却是“笑曰”,因为他很开心很得意,这林冲眼看着就要乖乖地被赶走了。容与堂本夹批:“胡说。却不是该死!”王伦被写得越可恶,林冲也就被映衬得越可怜,后来林冲杀王伦也就越水到渠成、合情合理,一笔写两人,于情节则“隔年下种”。这就是《水浒传》叙事纹理之细致,这样的叙事水平,中国古典小说中唯有《红楼梦》可与之媲美。

就是“跑龙套”的小喽啰,贯华堂本都写得很有形象。小喽啰一次次地提建议、安慰林冲,帮助林冲,连小喽啰都比王伦宽容友善,王伦绝非英雄之辈不言而喻。这就是繁本的叙事,连细枝末节都尽其精致地描摹。而在评林本中,次要人物的语言行动若于情节进展关系不大,则往往被省略了。

人物形象的性格和精神气质,无不是通过人物语言动作表现出来的,往往一个精彩的细节描写就能给我们留下深刻的印象,从而让我们记住了这一典型形象。比如鲁达,是三十六人中的“上上之人”,是《水浒传》倾力塑造的第一位英雄形象。繁本写鲁提辖喜爱史进英雄,不耐烦李忠的琐碎,酒楼上听金氏父女诉说委屈,义愤填膺打抱不平,资助金氏父女回乡,到客店打发金氏父女出门,怒打小二,戏弄激怒郑屠,三拳打死郑屠,婉曲细致、层层深入写其性格,把鲁提辖的个性展现得有层次有深度有神韵有趣味。而评林本之行文,基本情节都有,但每一段落甚至每一句话都比繁本简略,从塑造人物形象的角度来说,主要就是缺乏人物语言动作的生动呈现和细节描写。对于鲁提辖形象的塑造,评林本只是勾勒出人物大体形象,远没有繁本的多层次渲染,因而缺乏气质神采。

“《水浒传》并无之乎者也等字,一样人,便还他一样说话,真是绝奇本事。”^①鲁达出身军人,其修养、职业注定他不是个雅士,他的身份地位修养很直观地从他粗俗的口吻与举止中体现出来,这是繁本写人非常传神之笔,但在评林本中往往没有这一类的声口动作描摹。比如,金老介绍镇关西是谁,鲁达听了道:“呸!俺只道……”,这一“呸”字,生动地传达出鲁达的神情口吻,也表现出鲁达的身份性格修养,真是表现特定时代特定环境特定人物的绝好材料。但是,评林本就没有这一“呸”字。又比如,三人酒后分手一段,贯华堂本写道:“三人再吃了两角酒,下楼来叫道:‘主人家,酒钱洒家明日送来还你。’主人家连声应道:‘提辖只顾自去,但吃不妨,只怕提辖不来赎。’三个人出了潘家酒肆,到街上分手,史进、李忠各自投客店去了。只说鲁提辖回到经略府前下处,到房里,晚饭也不吃,气愤愤地睡了,主人家又不敢问他。”

而评林本则是这样写的:“三人又吃了两角酒,还了酒钱,三人出了潘家酒店,到街上分手各回。”

评林本大概认为,像鲁达这样的英雄是不会赊账欠钱的,所以赊茶钱赊酒钱两处细节都没有。但事实上提辖赊账欠钱,是当时市井生活的生动写真,鲁达与店主的对话,生动逼真地再现了当时的生活图景,这样写,使得鲜活的英雄人物活动在鲜活的历史之中,是很有意味的文学描写。并且,繁本所塑造的江湖好汉,包括鲁达在内,都不是高大全的英雄形象,而是活生生的市井人物,就像生活中真实的人物那样有其优点和缺点。可见繁本写人已经达到了“美丑混绝”的较高层次的审美水平。“美丑混绝”的审美原则源于人们对客观事物的思辨,表现出人们从感性认识到理性认识的审美体验的发展。

贯华堂本写鲁达回到住处,气愤愤的,连饭都不吃就睡了。如此疾恶如仇,为别人的事情如此气愤,可见他的单纯可爱,和打抱不平的一腔热血。这也是塑造鲁达性格形象非常生动的一个细节,但评林本则阙如。

又如,写金氏父子离店后,“且说鲁达寻思,恐怕店小二赶去拦截他,且向店里掇条凳子,坐了两个时辰,约莫金公去得远了,方才起身。径到状元桥来”。贯华堂本这一段描写表现了鲁达性格之重要一面:粗中有细。这是鲁达形象区别于《水浒》中其他鲁莽英雄形象的非常重要的一个方面,因此,对于塑造鲁达个性化的人物形象是非常重要的的一笔。但简本却简化了鲁达的这一动作,相关段落只写了这么一句:“鲁达就去竟投状元桥下。”

① 金圣叹:《读第五才子书法》,贯华堂本《第五才子书施耐庵水浒传》卷三,第8页,《古本小说集成》影印本。

繁本中不仅主要人物性格形象鲜明,就是次要的过场人物,也都寥寥几笔就能描绘出生动的形象,可见小说作者之笔力。如史进,是江湖上有名的英雄,从资助金老十两银子的语言动作中就表现出他豪爽的性格。而李忠,则比较小气,小说也通过他的语言动作表现其性情,并通过鲁达的语言动作作了烘托和评论。贯华堂本写:“鲁达看着李忠道:‘你也借些出来与洒家。’李忠去身边摸出二两来银子。鲁提辖看了,见少,便道:‘也是个不爽利的人!’鲁达只把这十五两银子与了金老,分付道:‘你父子两个将去做盘缠,一面收拾行李。俺明日清早来发付你两个起身,看那个店主人敢留你!’金老并女儿拜谢去了。鲁达把这二两银子丢还了李忠。”贯华堂本这一“摸”一“丢”二字用得极好,既写李忠,也写鲁达,两人的性情都描写得特别富于动感。相应的这段文字评林本是这样的:“(鲁达)又去谓李忠曰:‘你也借些。’李忠只有二两。鲁达只把这十五两与金老儿。分付:‘你将去做盘缠,一面收拾行李,明早我来分付你起身。’金老并女儿拜别去了,鲁达把这二两银子还了李忠。”评林本中没有两人语言的描写,也没有说明鲁达为何不用李忠的二两银子,更没有“摸”和“丢”这样如在目前、生动深刻的性格化动作描写。

三

小说对生活场景和环境的描写对于人物形象的塑造、故事情节生动细致地展现有着重要意义,但是评林本只关注事件过程的交代,若不影响情节进展的铺叙往往就被省略了。

如“鲁提辖拳打镇关西”一段,茶楼酒楼是鲁达活动的市井环境,对于鲁达形象的塑造具有重要意义,是把鲁达的身份地位性格置之历史生活图景中的生动笔墨。试看潘家酒楼鲁达与酒保对话这一段的描写,两种版本的差异不止于笔墨多少,更重要的是叙事趣味和艺术风格的差异。且看贯华堂本描写:

三个人转弯抹角,来到州桥之下一个潘家有名的酒店,门前挑出望竿,挂着酒旗,漾在空中飘荡。三人来到潘家楼上,拣个济楚阁儿里坐下,提辖坐了主位,李忠对席,史进下首坐了。酒保唱了喏,认得是鲁提辖,便道:“提辖官人,打多少酒?”鲁达道:“先打四角酒来。”一面铺下菜蔬果品案酒,又问道:“官人,吃甚下饭?”鲁达道:“问甚么!但有,只顾卖来,一发算钱还你。这厮,只顾来聒噪。”酒保下去,随即烫酒上来,但是下口肉食,只顾将来,摆一桌子。

这一段描写生动地展现了宋明时代市井生活的画卷:酒楼、座次、酒保招呼客人、桌上酒食,历历在目,浓厚的生活气息扑面而来,立刻把我们带到了几百年前的嘈杂闹市。酒保与鲁达的对话是市井画卷的重要内容,更为重要的是,把鲁达放在这样一个市井生活的背景中,并且,鲁达豪迈的性格从他粗鲁急躁的言语中清晰地凸现出来。在鲁达“只顾来聒噪”这句话后面,金圣叹评点:“妙哉此公,令人神往。”又眉批:“此回写鲁达,便又有鲁达一段性情气概,令人耳目一换也。看他一个人,便有一样出色处,真与史公并驱矣。”

然而如此精彩的刻画,如此性格化的语言,未见于评林本。评林本的相应段落是这样的:

三人到州桥下潘家酒店。李白点头便饮,渊明招手回来。有诗为证:

风拂烟笼锦旌扬,太平时节日初长。

能添壮士英雄胆,善解佳人愁闷肠。

三尺晓垂杨柳岸,一竿斜插大花傍。

男儿未遂平生志,且未高歌入醉乡。

三人到酒楼上坐定,鲁达令酒保摆酒齐备。

对于这一段文字,我们有必要同时看看其他繁本的面貌。试看容与堂本^①:

^① 袁无涯本相应段落与容与堂本的差别在于袁本没有“正是:李白点头便饮,渊明招手回来”一句,而为“怎见得好座酒肆?有诗为证……”

三个人转湾抹角,来到州桥之下一个潘家有名的酒店,门前挑出望竿,挂着酒旗,漾在空中飘荡。正是:李白点头便饮,渊明招手回来。有诗为证:

风拂烟笼锦旌扬,太平时节日初长。
能添壮士英雄胆,善解佳人愁闷肠。
三尺晓垂杨柳外,一竿斜插杏花傍。
男儿未遂平生志,且乐高歌入醉乡。

三人上到潘家酒楼上,拣个济楚阁儿里坐下,鲁提辖坐了主位,李忠对席,史进下首坐了。酒保唱了喏,认得是鲁提辖,便道:“提辖官人,打多少酒?”鲁提(辖)道:“先打四角酒来。”一面铺下菜蔬果品案酒,又问道:“官人,吃甚下饭?”鲁达道:“问甚么!但有,只顾卖来,一发算钱还你。这厮,只顾来聒噪。”酒保下去,随即烫酒上来,但是下口肉食,只顾将来,摆一桌子。

这段文字中三种版本的差异是很有代表性的,正体现了各自不同的艺术定位。容与堂本继承了说话艺术的风格,不仅每回开头有诗词,结尾有对句,而且叙事中也不时引入诗词韵语,同时叙事细致,文字繁密。贯华堂本则明确此书的读者定位是“人家子弟”,“真正有锦绣心肠者”,“子弟读了,便晓得许多文法”^①,作为子弟案头阅读,而非“贩夫走隶”听书或浏览“闲事”,因此,保留了小说的叙事文字,删去了绝大多数诗词韵语。评林本的面貌则与其卷首的《水浒辨》“广告”有关,大概正是为了标榜自己不同于其他“省诗去词”的版本,因此评林本中叙事文字比繁本少得多,但诗词韵语却大体都在。

如此,我们看到评林本这一段的叙述没有繁本对市井风俗画卷的展现,也没有对鲁达粗鲁急躁性格的刻画,但运用了说话中常见的手段,插入了“李白点头便饮,渊明招手回来”的对句和“有诗为证”一首诗,用来描写潘家酒店。评林本接着叙述金老父女来到鲁达面前,也引入一段韵语:

(鲁达)看那女人虽无十分的容貌也有动人的颜色,但见:

蓬蓬云髻插一枚青玉簪儿,袅娜纤腰穿一条红绡裙子。素白旧衫笼雪体,淡黄软底小弓鞋。
娥眉紧蹙,汪汪泪眼落珍珠,粉面低垂,细细香肌消玉雪。若阴(非)雨病云愁,定是怀忧积恨。
大体还他肌骨好,不搽脂粉也风流。

这一段韵语有好几个错别字,若不对读繁本中相关段落,有的句子无法理解。而以不解风情、对女人毫无兴趣的好汉鲁达的视角对金翠莲作如此细腻且香艳的描写,确实不伦不类。文备众体是中国古代小说的重要特征,但是,通俗小说中的诗词韵语往往是套话,这些套话的插入既不合适而且多余,品位不高。但不仅评林本有这段韵语,繁本中也只有贯华堂本删去此韵语。

插入诗词韵语,从某个角度可以说保持了通俗文学的原生态,正体现了通俗文学的俗趣。但若单纯从叙事艺术技巧成熟的角度来评价,评林本和繁本中的大多数版本,并没有自觉的文学意识,还是像说话艺人那样搬用套话,而未能从叙事需要和艺术风格统一的高度取舍素材。评林本编者的审美能力较低,还不具备取材于日常生活的创作能力和鉴赏水平。而贯华堂本则有着取材现实生活、设置小说场景的艺术自觉,有着塑造人物形象的明确目的,有着追求小说叙事整体和谐的鉴赏水平和审美取向。从中我们可以看到,正是不同的艺术水平和审美标准,决定了贯华堂本对文本精致的追求,并因此而为传播所选择。

由于我国古代白话小说从说话艺术发展而来,主要诉诸听觉,因而很少对环境作静态描写。繁本《水浒传》“林冲风雪山神庙”一段的环境描写既简洁,又对于人物刻画、情节演进有着重要作用,从中可以看到作者精湛的叙事技艺。

这段开头就点明了时序:“光阴迅速,却早冬来。”火烧草料场、林冲怒杀陆谦的时候,恰恰是大雪纷飞的隆冬夜晚。小说多次写到雪。

林冲往草料场时:“正是严冬天气,彤云密布,朔风渐起,却早纷纷扬扬卷下一天大雪来。”

① 金圣叹:《读第五才子书法》,贯华堂本《第五才子书施耐庵水浒传》卷三,第10、30页,《古本小说集成》影印本。

觉得身上冷,往东边村庄去沽酒:“雪地里踏着碎琼乱玉,迤迤背着北风而行。那雪正下得紧。”
沽酒回来:“看那雪,到晚越下得紧了。”

自然景物与环境描写,往往是配合情节发展点染人物的。这里通过写雪势层层推动故事情节的发展。正因为下雪天很冷,林冲才要去沽酒;雪下得大了,草厅才会被压倒,林冲因沽酒而躲过被压;因为草厅被雪压倒了,林冲才会到山神庙安身,才因此躲过了火烧之劫,也才会暗中听到陆谦三人的对话,才使林冲下定决心杀死仇敌。同时,死神的阴影悄悄笼罩,十万禁军教头落到如此境地,风雪更衬托英雄末路的悲哀。小说对雪势的三次强调,似乎还有着象征的意味,象征着渐渐逼近的杀气,也象征着林冲被压抑的愤怒将要喷发了,他终于忍无可忍地杀了恶人,被逼上了梁山。

繁本《水浒传》叙事纹理极为细致,多次点染“雪”,形成小说叙事线索中细密的脉络,推进情节的发展,使得情节发展环环相扣而又井然有序。前人评价“述情叙事,针工密致”^①,即此之谓也。然而,在评林本中只有一句描写风雪天气:“正是严冬天气,朔风渐起,纷纷下一天大雪。”

金圣叹《第五才子书法》说:“《水浒传》章有章法,句有句法,字有字法。”总结出《水浒传》很多文法,如夹叙法、草蛇灰线法、大落墨法、绵针泥刺法等等,这些文法若用之于评点评林本则显然都找不到头绪。用今天的叙事理论来说,如伏笔、悬念、照应等等,可见之于《水浒传》繁本,不可用之于评林本之分析。

四

写人叙事的细致描摹、层层铺叙中蕴含着深沉隽永的韵味,评林本的减省只录事实,了无趣味。

中国古代小说发展至于元末明初的《水浒传》,小说创作的审美标准和接受阅读的审美趣味已经发生了很大变化,写作题材和人物性格形象从唐传奇乃至《三国志演义》的高雅典重变为世俗轻巧,人物性格从单纯稳定走向了复杂丰富,从单色到杂色,创作思想和道德观念从单纯崇高走向了繁杂世俗。《水浒传》化粗俗丑恶为美、以世俗野蛮为审美对象的艺术创造与超越,开启了小说创作的新纪元。但无论是人物形象的塑造,还是故事情节的叙述,若失去了生活场景的细致呈现、语言动作的细节描写以及蕴含于其间的叙事兴味,则世俗之趣、勇力之美必然无以寄托,水浒英雄和水浒故事也就不可能产生如此永恒的魅力。

比如“鲁提辖拳打镇关西”的中心情节,繁本描绘得生动活泼,趣味盎然,真正是“因文生事”,“笔力奇矫”。其间的意味神韵,体现出小说作为艺术的趣味,体现出小说家艺术创造的才力。

鲁提辖为金老父女打抱不平,要惩治欺人的恶霸,径直走到状元桥郑屠店中,把郑屠拎出来痛打一顿不就完事了吗?从小说故事发展的角度来说,这就是完整的叙事,交代了事情的结局。但小说却“曲曲生出事来”(金圣叹语)。鲁达让郑屠切肉,先把十斤精肉切成臊子,再把十斤肥肉切成臊子,还要切十斤寸金软骨,慢慢地消遣激怒郑屠。如此的奇思妙想,金圣叹多次赞叹:“此一段如何插入,笔力奇矫,非世所能。”其间两人对话、鲁达表情、郑屠动作,描写细致,充分表现出鲁达如何像猫玩老鼠一样消遣郑屠、郑屠如何忍气吞声的过程。终于郑屠忍无可忍,鲁达也终于爆发出他的怒火,一场暴风骤雨般的恶斗,小说就这样“闲庭信步”般地迤迤出来。这一段描写贯华堂本用了大约六百字,评林本则大约二百字,只有鲁达命令郑屠切精肉、切肥肉这样的过程,而无具体神情动作的描写,人物语言也非常简略,因而也就没有鲁达慢慢消磨整治郑屠的趣味和郑屠忍气吞声的意味,二百字的描写真正是“索”然的,像根掉落了珍珠的穿珠绳索。

《水浒传》中最被人乐道的经典性描写之一——鲁提辖的“三拳”,近年来学术界有一些争议,认为“拳打”的场面描写过于血腥暴力,讨论是否适合选入中学课本。且不说观点如何,一个不争的事实是,谁都能感受到这三拳的描写非常精彩,造成强烈的感官刺激,达到令人震撼的艺术效果。那么

^① 胡应麟:《少室山房笔丛》卷四十一《庄岳委谈下》,第572页。

这种修辞效果是如何实现的呢?

很重要的一点是因其比喻新奇,把抽象的拳打的感觉和效果比作具象的味道、色彩和声音,以陌生化的语言创造独特的意象,既生动形象地描写了打的动作,又浓墨重彩地渲染了打的气氛,给人留下深刻的印象。这是阅读“三拳”描写时的感性体会。而当我们理性分析这“三拳”的喻体构成时,我们不得不叹服于作者在酣畅淋漓的叙事快感中所蕴含的叙事准确性。第一拳打在鼻子上,金圣叹说“鼻根味尘”,所以用气味描写这一拳;第二拳打在眼眶上,“眼根色尘”,所以用视觉色彩描写这一拳;第三拳打在太阳穴上,“耳根声尘”,所以用听觉声音描写这一拳。金圣叹三次称赞“真正奇文”。并且,这三拳的喻象选择似乎也是蕴含寓意的。“似做了一个全堂水陆的道场,磬儿、钹儿、铙儿,一齐响”,“全堂水陆”、“磬儿、钹儿、铙儿”似乎预示着郑屠的丧葬。

事实上,“三拳”的描写很少让人想到血腥,甚至愤怒情绪的传达似乎也不是特别强烈。我想这样的叙事效果主要得力于“三拳”喻象所具有的谐谑调侃的意味,准确地传达出叙事者的叙事态度,即为郑屠这样的恶霸受到惩治而拍手称快。这一叙事态度切合读者的阅读体会,也引领读者的阅读体会,叙述人谐谑调侃的态度将恶霸欺人事件所具有的愤怒内涵转化为内涵更为丰富的诙谐幽默趣味,其间所蕴含的审美因素耐人寻味。阅读感受来源于喻象的性质,同时也受到语言构成的影响,“三拳”的喻象表述采用的是短句结构,造成轻松明快的阅读效果,让我们似乎听见说书人酣畅淋漓的叙说,感受到说书人妙趣横生的语言快感。喻象的新奇和短句结构所带来的语言快感使得小说对于“拳打镇关西”的叙述具有游戏的意味,有点儿类似西方文学中所谓的“狂欢化”色彩。

但是,贯华堂本中如此经典的“三拳”,评林本的描写却至为简单:

只一拳正打中鼻子上,打得鲜血迸流,鼻子歪在半边。郑屠挣不起来,口中只叫打得好。鲁达曰:“你敢应口!”就眼睛眉梢又打一拳,打得眼睛缝裂,乌珠迸出……又只一拳太阳上,正看,只见郑屠挺在地下,渐渐没气。

这样的叙述只是交代了人物基本的动作和事件最基本的内容:鲁提辖三拳就把镇关西打死了。这种“只录事实”的记载,没有比喻,没有“游辞余韵”,因而读者在评林本阅读中只是略知了事件,没有力的震撼,没有强烈的感官刺激,很难说得上“审美”。

在容与堂本、袁无涯本和贯华堂本等评点本中,常见“趣”、“趣语”、“绝倒”这样的评语。趣味性,既是小说吸引读者阅读的重要因素,也是《水浒传》艺术成就的重要体现。如鲁智深大闹桃花村,小霸王醉入“销金帐”,正摸着胖大和尚的肚皮。又如容与堂本《水浒传》第七十四回“燕青智扑擎天柱,李逵寿张县坐衙”,燕青下山扮作山东货郎:

众人看燕青时,打扮得村村朴朴,将一身花绣,把纳袄包得不见。扮做山东货(儿)(郎),腰里插着一把串鼓儿,挑一条高肩杂货担子。诸人看了都笑。宋江道:“你既然装做货郎担儿,你且唱个山东货郎转调歌与我众人听。”燕青一手撚串鼓,一手打板,唱出货郎太平歌,与山东人不差分毫来去。众人又笑。

此处容与堂本评语只着一字:“趣”。

评林本则掐头去尾,连主语也没有,就几个字:“扮做山东货儿,挑了货担。”

接着李逵要跟着燕青一同往泰岳,容与堂本中燕青与李逵所约三件事也很有趣,特别是第二件,“到得庙上客店里,你只推病,把被包了头脸,假做打鼾睡,便不要做声”,令人忍俊不禁。李逵却都依了。容与堂本批:“妙人。”而评林本也因为掐头去尾,了无情趣。

李逵是《水浒传》中最具喜剧意味的人物形象,他每次出场,语言动作都非常逗趣。比如“李逵寿张县坐衙”,容与堂本连批七处“趣”,一处“趣人”,还有数处“妙”、“快活”、“千古绝唱”,令人如见读者阅读此段时大笑不止的快活神情。评林本此段也有评语:“观李逵此段做官,令人可笑。”但是,由于语言动作的减省,远远无法呈现李逵闹衙的生动可笑。

小说的叙事兴味也体现在语言风格上。《水浒传》由于以绿林好汉、市井细民为主要表现对象,

这些人物因其身份地位、职业修养等原因,其个性化语言必然是生动活泼的市井语言,其生活场景必然是五色具备、五味杂陈的斑斓画卷。同时,又由于小说世代累积的创作特征,吸收了此前说话、戏曲、说唱等民间艺术的语言成就,带有浓烈的民间文学色彩,叙述语言泼辣有趣,酣畅淋漓。如小说中俯拾皆是的市井骂言“这厮”、“那厮”、“撮鸟”、“腌臢泼才”、“贼配军”、“老咬虫”、“含鸟猢猻”、“鸟人”等等,生动地表现了特定情境中的人物感情和性格,生活场景生动如画,人物形象呼之欲出。这种游情泛韵,脍炙千古。但是这样的语言大体都不见于简本。繁本中充满“蒜酪”的语言特色在评林本中所见无几,评林本确实如胡应麟所说:“止录事实,中间游词余韵,神情寄寓处,一概删之。”

明代嘉靖以来,从李开先到胡应麟,从李贽到金圣叹,文化精英们的推崇对于《水浒传》的传播起到了舆论推动和精英示范的作用。如金圣叹推崇《水浒传》,认为“人家子弟稍识字,便当教令反复细看,看得《水浒传》出时,他书便如破竹”,“子弟读了,便晓得许多文法”,“《水浒传》有功于子弟不少”^①。一方面由于小说艺术自身的发展,另一方面由于社会生活中小说地位的提高,到了明代末年,对小说文本精致化的欣赏和要求已经成为受过一定文化教育的人们的共识。因此,明末清初,各种小说纷纷出现文字版本更为精致的本子,成为传播所选择的“定本”。清代三百年间,金圣叹评点本在《水浒传》传播中最为人们所推重。

《水浒传》简本多出于福建建阳书坊。一方面因为版本粗糙,更重要的是由于建阳书坊的衰微,《水浒传》评林等建阳刊简本逐渐退出了流通渠道,但是,《水浒传》评林等简本所定位的那个读者阶层并没有消失,他们仍然需要类似于简本文本形态和价格定位的《水浒传》版本。清代以来,小说的传播更为广泛,如康有所言:“仅识字之人,有不读经,无有不读小说者。”^②所以,通俗小说“市井粗解识字之徒,手挟一册”^③,“《水浒》、《西厢》等书,几于家置一编,人怀一篋”^④。如此普及的传播,若以龚绍山刊《列国志传》每部纹银壹两、舒文渊刻《封神演义》每部纹银贰两的价格来看,类似建阳简本的低价所指向的读者群必然是很大的。所以,明末清初以来,贯华堂本盛行,但是,简本也仍然行世,如现存映雪草堂刊本为明刻清补本,日本京都大学图书馆藏英雄谱二刻本为清刻本,而聚德堂文星堂刊本、汉宋奇书本、一百二十四回本等等,都是清代刊刻的简本。从今天的图书市场上广泛存在的各层次《水浒传》改编本,从连环画、儿童注音绘图本、少儿美术绘画本、青少年版、导读本、评点本、普及本等等,我们可以想到,尽管《水浒传》简本逐渐退出了流通渠道,但类似于简本的简编从来没有停止,因为《水浒传》的读者阶层从来就包含了从妇孺百姓到专家学者的广泛人群。然而,《水浒传》繁本的意义必然不容置疑,从清代以来,它们一直以精致文本精英阅读保留《水浒传》完备的形态和永恒魅力,承传《水浒传》丰富的内涵和典范的艺术,引领《水浒传》传播的旗帜,为《水浒传》传播提供文本基础。精英文化在任何时代都起着薪火相传的中流砥柱作用。由于精英阶层对于教育、社会舆论的影响,包括贯华堂本在内的繁本在《水浒传》传播和评论界始终处于较为稳定的尊荣地位,假如说可以为《水浒传》的版本划分恒定和变化两类版本的话,清代以来的繁本处于相对恒定的状态,简本则可归于层出不穷的改编本系列,依据时代的变化、读者定位的不同等传播环境的因素而永远处于变化的状态中,源源不断。但万变不离其宗,其宗即为繁本,繁本是他们改编的基础和依据。

[责任编辑 渭 卿]

① 金圣叹:《第五才子书法》,贯华堂本《第五才子书施耐庵水浒传》,《古本小说集成》影印本。

② 康有为:《日本书目志》卷十四,康有为撰,姜义华编校:《康有为全集》第3卷,上海:上海古籍出版社,1992年,第1212页。

③ 《清仁宗睿皇帝实录》,《清实录》第31册,北京:中华书局,1986年,第769页。

④ 《江苏省例藩政》“同治七年”条,转引自王利器辑录:《元明清三代禁毁小说戏曲史料》,上海:上海古籍出版社,1981年,第142页。

20世纪80年代以来的中国古代文体学研究

张慕华

摘要:文体学是中国古代文学理论与批评的核心,也是中国古代文学的本体性问题。20世纪80年代以来,在新的学术意识的推动下,文体学这门古老的学科获得了全面复兴,重新焕发生机和活力。近三十多年来的中国古代文体学研究,主要集中在古代文体基本内涵、古代文体分类研究、古代文体形态与文体史研究以及古代文体学学科建设与构想等方面。现阶段古代文体学研究需要注意的问题是:一方面,古代文体学必须明确研究的对象和范围;另一方面,要坚持“回归本土化和本体性研究”的基本原则,将古代文体学与文学史、文学批评史等相关学科联系起来互动研究,确立其在文学研究构架中的学术位置,以建构更具体系和内涵的中国古代文体学学科。这样才能全面提升古代文体学研究的理论水平,建设有时代特点和学术高度的中国古代文体学。

关键词:文体;古代文体学;文体分类;文体形态;文体学学科

中国古代有着丰富而深厚的文体学思想,文体学是中国古代文学研究中最悠久的学术之一。从文学创作的意义上讲,文体学是文学创作的基本前提和理论原则。从文学批评的角度看,文体学是中国古代文学批评中最早成熟的理论,是古代文学批评的基础,其所占有的理论份量,在古代文学批评中少有可比者。可以说,文体学是整个古代文学理论与批评的核心,是中国古代文学的本体性问题。近代以来,随着文言语体形式的衰落和西方学术思潮的影响,古代文体学日益式微。在过去很长的一段时期里,出于反形式主义等因素的影响,文体学几近成为被遗忘的知识而备受冷落。

20世纪80年代以来,在新的学术意识的推动下,文体学这门古老的学科获得了全面复兴,重新焕发生机和活力,中国文体学获得了长足发展,成果荟萃,涌现出一批卓有成就的专家和中青年学者。他们立足于中国古代文学发展的历史事实,在古代文体的基本内涵、古代文体分类研究、古代文体形态与文体史研究以及古代文体学学科建设与构想等方面,均取得了一系列有价值的成果。文体学已然成为古代文学研究的前沿学科和生长点。为了更好地推动学术史的持续发展,有必要对现阶段取得的研究成果作一番简要的回顾与总结。

一、古代文体的基本内涵

文体是文体学研究的基础和核心。文体的基本内涵,也即文体概念的界定问题,一直是学界关注的焦点。中国文体学研究的兴盛有当代文化的催化背景:新时期中国现当代文学研究中对于文体的重视与实验、西方文体学理论的译介与传播对古代文学研究的文体意识自然有

作者简介:张慕华,中山大学学报编辑(广东广州510275)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重大项目“中国古代文体学发展史”(10&ZD102)、教育部人文社科青年基金项目“敦煌佛事文体与世俗礼仪文体对比研究”(13YJC751077)、广东省社科规划青年项目“敦煌佛事文体研究”(GD11YZW08)的阶段性成果。

影响^①。在这种学术背景下,涌现出一批从文学理论角度探讨文体内涵的论著。如刘再复《论八十年代文学批评的文体革命》(《文学评论》1989 年第 1 期)一文指出,文体这个概念包括两项最基本的构成因素:首先是外形式,即语言体式;其次是内形式,即内在结构和总体风格。童庆炳《文体与文体的创造》将文体分为“体裁”、“语体”、“风格”三个层次,进而指出“文体是指一定的话语秩序所形成的文本体式,它折射出作家、批评家独特的精神结构、体验方式、思维方式和其他社会历史、文化精神”^②。陶东风《文体演变及其文化意味》认为:“文体就是文学作品的话语体式,是文本的结构方式。如果说,文本是一种特殊的符号结构,那么,文体就是符号的编码方式。‘体式’一词在此意在突出这种结构和编码方式具有模型、范型的意味。因此,文体是一个揭示作品形式特征的概念。”^③这种对文体概念的界定,主要是建立在西方文体学理论基础上的。他还认为:“文体构成的基本层面和实存状态无疑是一种话语体式……语言学是文体学的理论与方法基础,文体学是语言学的具体应用和分支形态,它‘集中研究作品的语言形式。’”^④蒋原伦、潘凯雄《历史描述与逻辑演绎——文学批评文体论》(昆明:云南人民出版社,1994 年)则指出中国古代文体兼有体裁、体式和风格等多种含义,并认为现代文体的概念就不可能同中国古典文论中的文体概念重合。虽然,这些关于文体内涵的观点和论断,都或多或少有着西方文体学思想的印迹,其所指也大都是现代文体,但其表现出的对文体问题的重视,充分显示出文学研究者自觉的、鲜明的文体学意识。

在中国文体学全面复兴的学术背景下,古代文体学日益发展起来。与现当代文学理论对文体的界定相比,中国古代的“文体”概念有着更为丰富的内涵和表现形式。陈伯海《说“文体”》(《文艺理论研究》1996 年第 1 期)认为:“体貌、体式、体格,合组成文体内涵的三个层面”,“文体不只是语言组合的方式,更且是整个作品‘言—象—意’系统的结构范式”。郭英德《中国古代文体形态学论略》(《求索》2001 年第 5 期)一文着重从形态学角度审视文体,认为“如果以‘文体’一词指称文本的话语系统和结构体式的话,那么,文体的基本结构应由体制、语体、体式、体性四个层次构成。体制指文体外在的形状、面貌、构架,语体指文体的语言系统、语言修辞和语言风格,体式指文体的表现方式,体性指文体的表现对象和审美精神”。钱志熙《论中国古代的文体学传统——兼论古代文学文体研究的对象与方法》(《北京大学学报》2004 年第 5 期)一文明确指出:“不将‘体’抽象为一个独立的因素,而是将其作为联系语言表达、风格、思想感情等许多因素的一个核心的因素,体与‘意’、‘气’、‘辞’这些文学的最重要的因素直接联系在一起。文体是文学诸要素中的核心,与其他的要素或概念范畴构成有机、网络性之联系。”詹福瑞《古代文论中的体类与流派》(《文艺研究》2004 年第 5 期)认为,古人所说的“体”,既有指风格的“体”,也有指体裁的“体”。而在讲风格的“体”中,也包含了以风格为核心而形成的文学流派。吴承学、沙红兵《中国古代文体学学科论纲》(《文学遗产》2005 年第 1 期)则从学科角度对“文体”这一概念作了系统的界定。他们认为,中国古代的“文”、“体”和我们现代的文学、文体观念与实践存在着较大的差异。古代的“文”是一个由文教礼制、文德、典籍、文辞等组成的多层次共生系统。就“体”而言,则包括:体裁或文体类别;具体的语言特征和语言系统;章法结构与表现形式;体要或大体;体性、体貌;文章或文学之本体等六个方面的内容,充分显示出作者对中国古代文体内涵的清晰把握。

可以看出,中国古代的“文体”,不仅仅是内容与形式的简单组合,而且是一个外延宽泛、内涵丰富的立体的学科概念。中国古人所说的“文体”有其特定的语境和文化背景,这导致了“文”与“体”的概念具有多义性、模糊性与交叉性。

① 吴承学:《中国古代文体学研究》,北京:人民出版社,2011 年,第 2 页。

② 童庆炳:《文体与文体的创造》,昆明:云南人民出版社,1994 年,第 1 页。

③ 陶东风:《文体演变及其文化意味》,昆明:云南人民出版社,1994 年,第 2 页。

④ 陶东风:《文体演变及其文化意味》,第 4 页。

就“文”而言,中国古代的“文”所对应的是基于礼乐制度、政治制度和实用性基础之上的文体观念,与现今文体观念中的文学迥然不同。这种差异具体来说主要体现在:首先,中国古代“文”的范围相当宽泛,几乎囊括了所有与文字形式相关的文学文体和实用文体。三代时,凡是依语言文字编著之书册都称为文章。东汉许慎云:“仓颉之初作书,盖依类象形,故谓之文。其后形声相益,即谓之字。字者言孳乳而浸多也。著于竹帛谓之书,书者如也。”^①尤其是先秦两汉时期流行的许多文体,如汉代刘熙《释名·释典艺》所列经、纬、图、谱、语、说等,在今天看来就很难归入现代人的文体观念,而这正是东汉时期“文”的原生形态,其反映的是当时人们对“文”的认识。因此,研究古代文体要走出以现今文体观念标准作为参照的误区,打破近代以来流行的以“三分法”(诗歌、戏曲、小说)和“四分法”(诗歌、散文、戏曲、小说)为区分的文体研究模式,必须结合具体历史时期的文体实践和文体观念,去考察和确定“文”的范围。当然,中国古代“文”的内容和范围并非一成不变,而是随着文体观念的发展而变化。如先秦两汉时期的文、史界限尚不明确,早期的古代散文大多是由巫师、史官为录事所作的文献。姜亮夫认为,自唐虞到孔子删述《六经》时候的散文,可以很粗疏地说是“史”的文的时期^②。三国刘劭在品评“文章家”时说:“能属文著述,是谓文章,司马迁、班固是也。”^③明显是将史著归于文的范围。南北朝以后,随着文、史界限的分明,文章与史著终于区分开来。萧统《文选》不选史部的理由是:“至于记事之史,系年之书,所以褒贬是非,纪别异同,方之篇翰,亦已不同。若其赞论之综缉辞采,序述之错比文华,事出于沉思,义归乎翰藻。故与夫篇什,杂而集之。”^④文、史之别已十分清楚,史书中的赞、论等入选只是因为文采而已。萧统把经史诸子从文体谱系中分离出来,正是当时文学发展趋于独立下的文体观念的结果。而曾国藩《经史百家杂钞》一反自《文选》以来总集不收经、子、史的传统,将经、子、史传之文收录于其文章各体之端,显示了其强烈的经世意识下的文体观念。可见,在不同的文体观念下,文的范围也在变化。其次,要准确把握古代文体的内涵,还需要对古代文体谱系的价值序列作出正确的判断。在现今的文学观念中,往往以文学审美价值作为评判文体高下的标准。然而,中国古代文体谱系有其自身的价值判断标准。中国古代的文体价值谱系大致是由实用与审美两方面原因形成的^⑤。古代文体价值的高下首先跟文体使用者的身份、使用场合及其功用的尊卑有关。在中国古代文体系统内部,体现出“道”的那一部分与徒呈外在形式美的那一部分相对,前者高于后者^⑥。这也正是在古代诗文何以崇高,词曲何以卑下的缘故。需要注意的是,现今存在着这样一种偏见,断然地认定实用文体大都缺乏文学审美性,将其轻视为非文学文体,甚至将其排斥在文学研究之外。然而,在中国古代,正如吴承学所说,“那些运用场合与对象越神圣与尊贵的文体,也越讲究语言形式典雅之美,尽管它是实用文体”^⑦。可知,实用与审美并非不可统一。“文章乃经国之大业,不朽之盛事”(《典论·论文》),像那些翰苑馆阁的朝廷应制公文,文辞雅正深弘、体制谨严,故有“奏议宜雅”之说。要之,中国古代传统的审美观念就是“推崇正宗的、古典的、高雅的、朴素的、自然的艺术形式,相对轻视时俗的、流变的、繁复的、华丽的、拘忌过多的艺术形式”^⑧。故在古代文体价值谱系中,一些古代实用文体形态与文学文体形态是浑然一体的。

就“体”而论,“体”的多义性源于古人在文体创作和文体批评的实践中逐渐积累的对文体的动态的、多元的认识和理解。“体”的多义性首先表现为在不同语境中,体所指向的内容各不相同。如《尚

① 许慎:《说文解字》,北京:中华书局,1963年,第314页。

② 姜亮夫:《文学概论讲述》,昆明:云南人民出版社,2000年,第191页。

③ 刘劭:《人物志》卷上“流业”,上海:上海古籍出版社,1990年,第10页。

④ 萧统:《序》,萧统编,李善注:《文选》,北京:中华书局,1977年,第2页。

⑤ 吴承学:《中国古代文体学研究》,第6页。

⑥ 于迎春:《中国早期历史中文学、文人的形态和观念》,《中国学术》2001年第1期。

⑦ 吴承学:《中国古代文体学研究》,第6页。

⑧ 吴承学:《中国古代文体学研究》,第6页。

书》中所说的“辞尚体要”(《尚书·周书》)是指体裁而言;李东阳说“诗与文同谓之言,亦各有体,而不相乱”^①指的是语体;而胡应麟《诗薮》外编称“诗与文体迥然不类,文尚典实,诗尚清空;诗主风神,文先道理”^②,其所说的乃是作为风格的体性。具体来说,体裁、体式等语言结构表现形式,是最直观的“体”的本义,作为风格体性的“体”则是一种抽象化的形而上的理解,是文体所表现出的精神力量和人们的审美体验的结合。古人对于“体”的内涵的丰富理解和多元阐释,又反过来作为指导其文体创作实践的法则,并形成古代文体理论的核心内容。在文体批评语境中的“体”,其涵盖相当广泛,常常是一体多义,如“文非一体,鲜能备善”、“唯通才能备其体”(《典论·论文》),其中“体”的含义均同时指向体裁、体貌和体性。尤其当其作为形而上的抽象概念时,又常与文学审美范畴相互交织,如“体”与“性”、“体”与“气”、“体”与“势”等,显示出文体之“体”的宽广外延。可以看出,“体”所涉及的问题相当复杂,不确定性非常大,必须具体问题具体分析。

总的来说,中国古代“文”和“体”所指向的内容非常广泛。作为古代文体学的基本范畴和核心理念,文体并非是指现代文学观念中的主流文学文体的体裁和体式,而是还原到中国古代的历史文化背景和语境下的存在于古人文体观念中的文体形态,包括文体的题材体裁、结构体式 and 体貌风格等方面。只有对古代的“文体”概念有了清晰的认识,才能明确古代文体学研究的对象和内容,从而为古代文体学的深入研究和提供可能。

二、古代文体分类研究

文体分类在古代文体学研究中占有举足轻重的地位。文体分类而独立成学,是由郭绍虞倡导的。20 世纪 30 年代左右,他在《国故概要甲辑:文学理论之部》(燕京大学《国故概要教材》,1928 年)中就专门针对“文学之分类”、“文学之体裁”等问题展开讨论。80 年代初,他在《提倡一些文体分类学》(《复旦学报》1981 年第 1 期)中广泛地论述了中国文体分类学的特殊性、共同性、多样性和古代文体的分类法,并认为文体分类“能成为一种独立的学科”。徐召勋《文体分类浅谈》(合肥:安徽教育出版社,1986 年)重申了建立文体分类学的必要性和可能性,该书阐述了中国古代重要的文体分类思想,并就文体分类学的研究对象和内容、分类标准等理论问题展开论述。钱仓水《文体分类学》(南京:江苏教育出版社,1992 年)一书,讨论了文体分类学的对象、范畴、方法、标准等理论问题,具有较为丰富的理论价值。作者认为文体分类的原因在于:一方面文体是一个多义的概念;另一方面添加了“分类”,表明“文体”的研究是动态的而非静态的,是包括了过程的而非仅是结果的。显然,这不仅拓宽了文体研究的领域,而且也是一种文体研究方法上的突破。朱广贤《中国文章分类学研究》提出“两门八类多体分”,即“大文章”概念的中国文章分类新体系。赵逵夫在为该书作序时,一方面肯定了该书的独立见解,另一方面则提出了对文体分类学的几个标准,如应将功用与表现方式结合起来考虑,应采用多级分类的办法等,颇具指导意义^③。马建智《中国古代文体分类研究》(中国社会科学出版社,2008)一书则对古代文体分类理论及相关研究成果进行了较为全面的总结。

在系统性的古代文学批评理论专著中,大都设有专章讨论古代文体分类的问题。如王运熙、顾易生主编《中国文学批评通史》(七卷本,上海:上海古籍出版社,1996 年),罗宗强编选《古代文学理论研究》(武汉:湖北教育出版社,2002 年)等。而对于古代文体学论著中的分类理论以及古代文集编纂分类体例的研究,则以《文心雕龙》和《文选》著称的“龙学”与“选学”成果较为突出。如王运熙《文心雕龙探索》(上海:上海古籍出版社,1986 年),傅刚《〈昭明文选〉研究》(北京:中国社会科学出

① 李东阳著,周寅宾点校:《李东阳集》卷三《匏翁家藏集序》,长沙:岳麓书社,1985 年,第 58 页。

② 胡应麟:《诗薮》外编卷四,上海:上海古籍出版社,1979 年,第 125 页。

③ 赵逵夫:《序》,朱广贤:《中国文章分类学研究》,北京:民族出版社,2000 年,第 13 页。

版社,2000年),王元化《文心雕龙讲疏》(桂林:广西师范大学出版社,2004年)等。这些论著中有不少关于古代文体分类理论和方法的精到阐释,富有卓见,影响也颇大。

古代文体分类问题的专题讨论,更是频见篇章。如金振邦《略论中国古代文体分类》(《东北师范大学学报》1989年第4期)总结了中国古代文体分类发展的基本趋势,着重分析影响文体分类的因素,展示出古代文体分类的学术成就和应用价值。孙小力《论中国古代的文体分类观》(《上海大学学报》1994年第4期)对古代文体分类的主要标准、基本特点及其历史原因等,作了较为详细的论述,强调应遵循古代诗文的实际划分文体,并指出“总体概括,局部繁琐”是中国古代文体分类的总体特征。郭英德《论历代〈文选〉类总集的分体归类》(《中国文化研究》2004年秋之卷)、《中国古代文体分类学刍议》(《中山大学学报》2005年第3期)、《由行为方式向文本方式的变迁——论中国古代文体分类的生成方式》(《陕西师范大学学报》2005年第1期)等论文,集中针对中国古代文体分类方式的生成原因和特点进行了深入的理论挖掘。通过对《文选》类总集、《诗经》、《尚书》等编纂体例的详细考证,结合文体分类的文化研究,探讨了中国古代文体分类、排序的原则和规律。作者创见性地提出,中国古代文体分类的生成方式不外三途:一是作为行为方式的文体分类、二是作为文本方式的文体分类、三是文章体系内的文体分类,具有鲜明的理论特色。罗宗强《我国古代文体定名的若干问题》(《中山大学学报》2009年第3期)一文就古代文体分类中的定名等问题展开论述,认为文体的定名涉及体裁与体貌两大类,其中又包括体裁定名与体貌定名、体貌定名与体裁定名之关系、文体定名涉及的文学与非文学问题等。又如,从古代文章学著作和古代文体编纂体例等方面入手,来探究古人的文体分类理论和方法的研究成果有:吴承学《明代文章总集与文体学:以〈文章辨体〉等三部总集为中心》(《文学遗产》2008年第6期)、《〈文体通释〉的文体学思想》(《古典文学知识》2007年第5期),贾奋然《论〈文体明辨序说〉的辨体观》(《首都师范大学学报》2007年第2期),高黛英《〈古文辞类纂〉的文体学贡献》(《文学评论》2005年第2期)等。这些论文通过对古代文集编撰体例、方法作细致剖析,以展示特定历史时期的文体分类观念。此外,还有许多探讨古代文体学理论及其研究方法的专题论文,如王常新《中国古代文体学思想》(《华中师范大学学报》1991年第2期),姚爱斌《中国古代文体观念与文章分类思想的关系——兼与西方文类思想比较》(《海南大学学报》2007年第3期),郗文倩《文体功能——中国古代文体分类的基本参照标准》(《福建师范大学学报》2009年第6期),欧明俊《古代文体学的学理构成》(《学术研究》2010年第9期),李炳海《关于中国古代文体的思索》(《学术交流》2010年第7期)等等,此处不一一赘述。

中国古代文体的类别繁复多样,文体分类标准不一,加之古人的文体分类观念产生于文学创作和文集编纂的实践之中,且在不同的历史时期表现出不同的特点,这使得中国古代文体分类理论显得散漫杂芜、不成体系。从现阶段古代文体分类的研究情况来看,几乎所有学者都意识到,要用某种科学的逻辑标准去衡量古代文体分类学是相当困难的。吴承学指出,中国古代文体的分类,是在长期的历史过程中层累造成的,它自身是一套约定俗成、集体认同的系统^①。因此,研究中国古代文体分类的实践和理论,应该遵循中国古代文体自身发展的历史事实,避免用现代的逻辑分类思维生硬地去割裂古代文体谱系的原貌。需要强调的是,研究古代文体分类的目的不是为古代文体的分类寻找一个明确的逻辑标准,而是在于如何在客观还原古代文体分类的复杂性、模糊性和交叉性的基础上,分析不同分类方法和理论中蕴含的文体观念,以揭示中国古代文体发展的基本规律和总体趋势。

古代文体分类的复杂性集中体现在文体命名和分类标准上。古代文体命名的随意性极大,故文体分类的标准也就相当模糊。这里有几个问题值得注意:

首先,需要明确的是,古人对文体进行分类的目的,不在于建立体系清晰的文体等级次序,而是在于通过对文体命名和分类来辨识文体的形态和特点,以此规范文体的创作实践。因此,古代的文

^① 吴承学:《中国古代文体学研究》,第5—6页。

体分类几乎涉及了文体的方方面面,诸如文体的内容、功用、体裁、体式 and 体性、风格等。这些文体要素成为古代文体分类的主要依据。在古代文体分类实践中,常常出现几种分类标准混杂使用的情况。以古代文集编纂为例,《文选》、《文苑英华》、《唐文粹》、《明文在》等都同时采用了多种分类标准划分文体。古人选择何种分类标准来划分文体,是与其对某类文体主要特点的理解相吻合的。如大多数古代实用文体均采用按功能和体裁划分文类的方法,这与其应用性特点相符合。在文学审美文体内部则较多地以题材、体式和风格进行划分,以突出其艺术审美特点。故文体分类方法的差异,实际上体现出古人对文体的认知角度和理解层面的侧重有所不同。

其次,如何看待作为文体分类标准的风格之“体”。古人谈到文体分类时,常常会提到各种各样的“体”,并将其作为文体分类的标准。这些“体”有时是指文体的体貌、体性,也即是作为风格的体。现代许多学者都注意到,古代文体分类问题中最难辨析的正是这类以不同风格来区分的体。在古代文体分类理论中,以风格之体作为文体分类标准的例子不可枚举。就其“体”的指向而言,除了指具体文类的文体风格和审美特点,如曹丕四科“奏议宜雅,书论宜理,铭诔尚实,诗赋欲丽”(《典论·论文》),陆机十体“诗缘情而绮靡,赋体物而浏亮。碑披文以相质,诔缠绵而凄怆。铭博约而温润,箴顿挫而清壮。颂优游以彬蔚,论精微而朗畅。奏平彻以闲雅,说炜晔而譎诳”(《文赋》)等,更多的“体”是采用其他代称模糊地指称文体风格,如严羽以人名论体有:“苏李体、曹刘体、陶体、谢体、徐庾体”(《沧浪诗话》)等。又有以时代之名指称某一时段的文学风貌,如建安体、太康体、永明体等;以文学流派之名指代文体风貌,如西昆体、公安体、竟陵体等;还有泛指某种修辞创作风格,如殷璠所说的“雅体、野体、鄙体、俗体”(《河岳英灵集叙》)等。由于古人在论及作为风格之体时,对各种体的构成要素和特征未加确指,加之对“体”的称名相当随意,因而造成以体分类的边界十分模糊。实际上,这些看似繁复的“体”,归根结底都最终指向古人对文体风格特点的感性体验。我们应该看到,古人在以风格之体来命名文体时,确是有将某类文体与他类文体区分开来的分类意识,虽然这些体的特征很难准确地把握,但却仍然能够反映古人对于文体的某种特定的理解和辨识,故仍应将其视为一种文体分类的方式来进行研究。

此外,古代文体分类大都与文集编纂、文体批评等实践活动相关,选择何种标准进行文体分类是由具体的作品选本的特点决定的。徐师曾《文体明辨·序》曰:“是编所录,唯假文以辨体,非立体而选文”^①,就表明其辨体是按所选录之作品来进行分类的。又如真德秀《文章正宗》将文体分为辞命、议论、叙事、诗赋四体,其目的乃是突出不同类别的文体在表现形式和功能等特征上的差异。可见,这种“假文以辨体”的分类,其重点是将所选之文的文体特点显示出来,而非非要树立某种普适性的文体分类标准。因此,在研究古代文体分类时,需要具体分析作为分类标准的“体”所指向的内容,并结合特定的语境还原古人对某类文体的理解和定位,以此显示各种文体在不同的区分层面所表现出的文体特点。

三、古代文体形态及文体史研究

中国古代文体的类型和体式相当繁多,而文体自身发展过程中的演变和文体之间的相互渗透,更加剧了文体形态的复杂性和多样性。文体形态研究旨在通过分析文本的结构方式和话语系统,梳理文体发展的脉络,把握文体的源流正变,揭示文体之间相互渗透、相互影响的复杂关系,并从中总结出文体发展的一般规律。可见,文体形态研究是文体学研究的前提和基础,也是推动中国文学研究深入发展的重要环节。

褚斌杰《中国古代文体概论》(北京:北京大学出版社,1984年)是中国古代文体研究的重要研究

^① 徐师曾撰,罗根泽点校:《文体明辨序说》,北京:人民文学出版社,1962年,第78页。

成果。该书系统地介绍和研究了中国古代各类文体的起源、文体特点及其发展演变历史,充分展示出古代文体形态的丰富多样以及各种文体相接递变的历史轨迹。其后,吴承学《中国古代文体形态研究》(广州:中山大学出版社,2000年)出版后获得了学术界的高度评价,被认为“是一部在研究方法和理念上具有鲜明学术个性、代表目前古代文体学研究水平的专著”^①。该书强调古代文体史研究“一定要从中国古代文体形态的实际情况出发”,文体史研究的目的则是“回归到文学自身,从文体研究的角度切入中国古代文学史”^②。作者回归传统文体语境,对一些未能进入现代形态文学史的古“非文学”文章文体形态作细致的个案研讨,以显示其文体学价值和意义。郭英德《中国古代文体学论稿》(北京:北京大学出版社,2005年)认为,文体形态学是文体源流学、文体分类学、文体风格学、文体文化学的前提和基础。该书第一章“中国古代文体形态学论略”从学理层面分析了文体的结构层次,并从体制、语体、体式、体性等四方面,归纳总结古代文体批评家关于文体形态的论说,为古代文体形态研究提供了丰富的理论支持。

除上述研究之外,还出现了一批按体裁和体式分别梳理文体发展流变的古代文体史论著。如陈必祥《古代散文文体概论》(郑州:河南人民出版社,1986年),麻守中《中国古代诗歌体裁概论》(长春:吉林大学出版社,1988年),李昌集《中国古代散曲史》(上海:华东师范大学出版社,1991年),程毅中《中国诗体流变》(北京:中华书局,1992年),董乃斌《中国古典小说的文体独立》(北京:中国社会科学出版社,1994年),赵敏俐《汉代诗歌史论》(长春:吉林教育出版社,1995年),王运熙《乐府诗述论》(上海:上海古籍出版社,1996年),郭建勋《先唐辞赋研究》(北京:人民出版社,2004年),郭英德《明清传奇戏曲文体研究》(北京:商务印书馆,2004年),施懿超《宋四六论稿》(上海:上海古籍出版社,2005年),陈大康《明代小说史》(北京:人民文学出版社,2007年),蒋长栋《中国韵文文体演变史研究》(长沙:岳麓书社,2008年),张连娥《古今文体演变与派生》(沈阳:辽宁大学出版社,2009年)等。这些论著从史的角度梳理文体发展的源流变化,考察各类文体形态的基本特征,分析各历史时期文体观念对文体发展的影响,结合古代文学史的发展对文体形态的演变作全方位的观照,显示出清晰的文体学意识。这种有意识的以研究文体形态及其流变为核心的文体发展史,与依体汇编文学史的情况不同。一般来讲,文学史研究以作家、作品为主要对象,以探讨一切文学现象的特点和规律、展示文学艺术审美价值为基本目的;文体史研究则以文本的外在形态为基本对象,以还原文体发展演变的历史轨迹、揭示文体观念的衍生变革为主要目的。由此可见,古代文体史研究应该紧紧围绕“文体”这一核心概念,在古代文体形态个案研究基础之上,归纳和总结出古代文体发展的一般规律和基本特点。

就现阶段的研究情况来看,古代文体形态及文体史的研究还有以下几个方面需要注意:

一是在研究方法上,要运用联系的、发展的眼光来研究古代文体形态,将其还原到古代社会的原始语境中去考察,以展示古代文体发展和文体观念变革的历史轨迹。吴承学指出,只有把某种文体放在整个文体系统的坐标中,在其他文体的参照之下,文体的特征才有意义^③。因此,既要对本个别文体形态作溯本清源、辨章流别的研究,更要探究其与他类文体形态之间相互渗透、相互影响的内在联系,以显示中国古代文体谱系内部的联系与张力。以发展的眼光研究古代文体形态就是要清晰地认识到,文体自其产生之始就处于变动不居的历史演变之中。刘勰曰:“设文之体有常,变文之数无方。”(《文心雕龙·通变》)这就意味着,古代文体形态研究不仅要注意归纳“有常”的基本文体特点,还要分析文体形态在自身发展演变中突破常貌的“无方”变化。文体是文化的载体,文体形态的演变与社会历史文化的发展息息相关。要推进古代文体学的深入研究,关键还要从文体形态发展演变的

① 党圣元、陈志扬:《读吴承学〈中国古代文体形态研究〉》,《文学评论》2004年第5期。

② 吴承学:《中国古代文体形态研究》(增订本),广州:中山大学出版社,2002年,第2页。

③ 吴承学:《中国古代文体形态研究》(增订本),第415页。

正变流别中,探寻出影响其变化的诸文化因素,如官方礼乐制度、宗教制度、民俗信仰等。

二是在研究内容方面,还需要加强对古代文体的语体与语言形式的研究。文体的语体和语言表现形式是古代文体形态研究的重要内容。然而,由于古今语体差异,现代人对于古代语体和语言形式的理解存在较大的难度,限制了古代文体形态研究的深入发展。为了更准确地还原古代文体形态的历史面貌,我们必须打破语体转型带来的时空隔膜,回归到中国古代本土的原始语境中去分析语体与语言形式的变化,探寻文体形态发展变化的轨迹。文体形态的演变最直接地体现在文体的语言表现形式的变化上。在古代文体创作理论中,有一些专门讨论体式、体格的论著,集中表现了古人对不同文体应具备的语体和语言形式的基本要求。在唐宋时期,涌现出一批研究文体写作技巧和规范的诗格、文格类著作,如《文镜秘府论》、《赋谱》等。特别是宋代科举文体发展,极大地推动了宋代文章学的兴盛,各种指导创作实践的文章学著作纷涌而出,如《论学绳尺》、《文章轨范》等。这些古代文章学著作蕴含着丰富的文体学思想,充分表现出古人对作文的语言形式等方面的重视,也反映了文体创作实践对文体观念形成的重要影响。因此,从古代文学创作理论和实践入手研究文体的语体和语言形式,是准确把握古代文体形态发展历史的重要手段和方法。

三是从研究的范围看,随着对古代“文体”内涵的理解不断清晰,学者们已经逐渐认识到中国古代文体谱系是一个容纳性相当广泛的体系,它包含文学审美文体与实用文体、主流文体与边缘文体、官方文体与民间文体等多种文体系统。目前大多数研究仍然集中在主流的文学审美文体方面,而一些看似边缘化的具有特定文化内涵的实用文体,由于其在文学史上地位较低而少有人关注。但从文体形态与功能的体用关系着眼,实用文体却往往具有特殊的文体学价值,应该引起文体学研究者的重视。比如敦煌遗书就保留了大量不为传世文献收录的民间宗教活动使用的佛事文书和文样。这些文书数量庞大、体式繁多、称名繁复,在当时社会普遍流行,其文体形态的产生和发展既与佛教轨仪制度密切相关,又与中国传统礼仪文化和文体样式有着千丝万缕的联系,具有相当丰富的文体学价值。然而,长期以来学界对于宗教实用文体的关注不够,敦煌文书也因之被排斥于文体学研究的大门之外,这在一定程度上限制了敦煌文学研究的空间,也加深了敦煌学与中国文学之间的隔阂。可喜的是,有部分敦煌学者已经注意到这一问题,如周绍良指出敦煌文学研究应该包括俗文学、非俗文学和文章学意义的实用文书^①。黄征更明确指出了敦煌文献的文体学价值,认为这些被文体学研究者所忽视的敦煌文书,“为古代文体的研究提供了详实可靠的资料”^②。尤其是唐末五代时期流行的用于各种宗教活动的佛事文体,如斋文、愿文、忏文、礼赞文等,其文体的产生和发展与中国古代传统文化息息相关,其文体形态深受古代社会礼仪文体影响。同时,随着宗教生活对文人的渗透和影响,许多文人也逐渐参与到宗教仪文的创作中来,在唐宋以后的文人别集和总集中,就保留了不少文人创作的佛事文书,这使得佛事文体正式进入到古代文体谱系之中。从文体学意义来看,研究佛事文体的形态及其发展历史,不但可以丰富古代文体谱系的内容,还能进一步了解以实用性为基础和导向的古代礼仪文体之间的相互联系,并由此揭示文体发展流变与宗教制度、社会礼仪以及民俗信仰等的密切关系。因此,要尊重古代文体发展的历史事实和自身规律,尽可能避免以现代人的文体观念去限定和判断古代文体的价值,深入挖掘具有文体学价值的实用文体,并将其统统纳入到中国古代文体学体系中来,进一步扩大研究的对象和范围,通过对中国古代文体谱系进行系统、全面的清理与建构,丰富和完善古代文体学体系的内容和架构。

四、古代文体学学科建设与构想

大多数学科的建立和发展都有一个从模糊到清晰、从个别到总体、从分散到系统的过程。随着

① 周绍良:《序》,颜廷亮主编:《敦煌文学概论》,兰州:甘肃人民出版社,1989年。

② 黄征、吴伟:《敦煌愿文集》,长沙:岳麓书社,1995年,第10页。

学界对中国古代文体学研究的重视,给予古代文体学研究一个公平、合理的学术地位,并引导其形成系统、独立的学科门类,成为众多文体学研究者所关心的焦点。进入21世纪后,随着古代文体学基础理论研究的不断夯实,学科的独立意识也不断增强,一批学者致力于古代文体学学科体系的建设,力图使文体学研究逐步摆脱对文学史、语言学等学科的依附地位,并促使其回归到中国文学的本体性与本土化研究这一根本宗旨上来。这样,一个概念明确、界定清晰并有着相对独立性的文体学学科,逐渐在文学研究的视野下呈现出来。

近几年来,学者们在古代文体学学科范围、学科理念、研究方法以及如何维持学科自身的独立性等方面取得了突破性进展。如钱志熙《论中国古代的文体学传统——兼论古代文学文体研究的对象与方法》(《北京大学学报》2004年第5期)指出:中国古代存在着丰富的文体学传统,文体学是整个古代文学理论与批评的核心。古代文学的文体学研究应该充分汲取传统的文体学内涵与方法,才是真正完整意义上的文体学。他提出要建立一种动态、立体的文体学研究格局,以深化中国古代文体学的发展。郭英德在《中国古代文体学论稿》一书中将文体学定义为有关各种文体的理论批评和实践总结。他在谈及关于中国古代文体学理论框架的设想时作了这样的描述:以先秦至清末的文体理论批评资料为主要研究对象,从史论结合的角度,论述中国古代文体学的发展历史和理论构成,从而建构一套中国特色的文体学。具体而言,包括中国古代文体与文体学、文体学的理论构成、文体分类学、文体源流学、文体体制学、文体学的民族特征等^①。可以看出,这是一个体系宏大、较为完备的理论构想。吴承学、沙红兵《中国古代文体学学科论纲》(《文学遗产》2005年第1期)一文以多元的视角建构出中国古代文体学的研究体系,具有系统性、完整性和启发性。全文从几个方面展开构建中国古代文体学的学科思考:一是明确指出“辨体”是古代文体学学科的基点;二是以清晰把握古代“文体”这一基本概念及其复杂性与多义性作为学科的起点;三是通过对古代文体学基本内涵与对象的探讨,勘划古代文体学学科的大致范围和性质;四是通过与古代文学史、古代文学批评史、现代西方文体学等学科之间的互动,确立古代文体学在古代文学研究学术结构中的适当位置,同时保持诸学科之间的相对开放性。两位作者在另一篇专题论文《中国古代文体学研究展望》(《中山大学学报》2005年第3期)中明确指出,古代文体学的进一步发展,亟需从文学研究的一种手段和视角发展为一门现代学科。中国古代文体学研究中,应该立足本土的特殊性,同时要适当引入其他学科的比较、参照,以期古代文体学在与古代文学史、古代文学批评史的互动之中,获得自身应有的学科身份,在与西方文体学的互动之中,彰显自身在对象、分类、方法、体系等方面鲜明的民族特色。文章认为古代文体学的基本内涵和对象应包括五个方面的研究:古代文体史料学研究、古代文体学史研究、古代文体史研究、语体与语言形式、以及作为“风格”的文体研究。吴承学《中国文体学:回归本土与本体的研究》一文则在新时期中国文体学研究兴盛的学术背景下,再次强调了文体学的重要学科地位:“文体学不仅仅是文学的体裁问题,而是古代文学的核心问题,也是本性问题。”^②针对新时期以来中国文体学兴盛这一学术现象,作者认为这标志着古代文学学术界的两个回归:一个是对中国本土文学理论传统的回归,一个是对古代文学本体的回归。这一论断使文体学的学科定位更加清晰和明确。该作者的另一部文体学论著《中国古代文体学研究》入选2010年“国家哲学社会科学成果文库”,该书是一本较系统研究中国古代文体学理论和古代文体学发展史的学术专著,代表了近年来中国古代文体学研究前沿水平的优秀成果。全书始终立足于回归本土化和本体性这一根本原则,在中国古代文体学发展史的具体语境中,结合古代文体观念和文体实践,对古代文体形态、文体史料、语言形式等问题进行深入论析,充分展示了古代文体学原生态的复杂性、丰富性。同时,以古代文体学理论的具体语境及丰富细节为基础,针对辨体与破体、文体发生学、文体批评学、文化文体学、文体风格学以及

① 郭英德:《中国古代文体学论稿》,北京:北京大学出版社,2005年,第217页。

② 吴承学:《中国文体学:回归本土与本体的研究》,《学术研究》2010年第5期。

古代文体学体系建构等重要理论问题,作出了既具有学理性又不悖于历史的阐释,旨在从阐释中梳理出古代文体学的理论体系,从而实现古代文体学的学科建构。该书对古代文体学研究中的许多重要问题都提出了精到见解,促进了古代文体学学科体系的成熟,较大地推动了古代文体学研究的学科化发展。

这些论著和专论在一定程度上总结了 20 世纪 80 年代以来中国古代文体学研究的主要成果,为建立新时期的古代文体学学科指出了方向。学者们一致认为,中国文体学不仅仅是研究文学体裁的问题,而是文学理论的重点和核心,对中国文学研究有着重要意义。随着研究的深入发展和成熟,古代文体学研究者独立的学科意识也在不断增强。一般认为,科学研究发展成熟而成为一个独立学科的标志是:必须有独立的研究内容、成熟的研究方法、规范的学科体制^①。在学者们的努力下,古代文体学研究逐步形成了以文体史科学为基础,以文体史、文体学史和语言形式研究等为主体构架的基本研究格局。在学科基础研究方面,建立起了以古代文体发生学、文体分类学、文体形态学、文体源流学、文体风格学等为具体内容的研究范式。从研究方法看,学者们都意识到中国文学与西方文学研究的差异,强调将古代文体学还原到中国古代社会特定的语体环境来考察,并力求将古代文体学与文学史、语言学、文艺美学等研究结合起来,通过与各学科门类之间的互动确立其在文学研究学术架构中的位置,以建构更具体系和内涵的中国古代文体学学科。尤其值得重视的是“回归本土化和本体性研究”这一观念的提出,有助于中国古代文体学研究摆脱过去依附于西方文体学和文学史研究的困窘,为其独立发展的学科道路指出了方向。所谓“回归本土化和本体性研究”,就是要回到古代特定历史背景下的原始语境中,研究古代文体形态和文体观念发展演变的历史轨迹,还原其本真面貌,揭示文体发展的总体规律和趋势,这也正是古代文体学学科建立的理论基础和根本目的。

目前来看,古代文体学学科的建设还处于起步阶段,还需要在学科定位、研究内容、研究方法等方面不断完善,从而在现有成果的基础上将学科建设进一步导向广阔和深入。

首先是关于学科定位的问题。作为一门独立的学科,古代文体学必须明确研究的对象和范围。研究范围过窄或过宽,都会对文体学学科的发展造成不利影响。一方面要把“文体”作为学科定位的基本概念和范畴,充分认识古代“文体”内涵的多义性和复杂性,既要研究文体的体裁和体式,还要将作为文体外在体貌的风格以及创作论中涉及文体语言形式和表现方式的相关内容纳入古代文体学研究的内容,这就解决了研究对象过窄的问题。另一方面,不能将文体学研究的范围无限拓宽,以至于几乎与文学研究的范围重合。要将文体学研究重点最终落实到文学文本的研究上来,即以文本语言表现形态的研究为出发点和落脚点,包括影响文体形态发展演变的诸文化因素。在此基础之上,才能确立古代文体学在中国文学研究中的独立的学科地位。

从学科构成上看,古代文体学是由多种学科整合生成的综合性交叉学科。具体而言,一方面古代文体学的基础门类从属于不同的学科领域,如古代文体史、古代文体批评、语言形式与风格学研究,就分别是古代文学史、古代文学批评和语言学研究的核心内容。另一方面,古代文体学又并非是从不同学科中剥离出来的各门类的集合,而是在“文体”这一基本概念的统领下形成的全新的、独立的学科体系。古代文体学学科是一门交叉学科,这意味着在研究过程中,既要清晰界定研究的范围,保持学科的独立性;又要注意与各学科的内在联系,以形成学科间的互动与融合。同时,还要注意与西方文体学相比较,以还原中国古代文体学理论原型的系统,并展示其民族特色。

其次是要提升古代文体学研究的理论水平,加强学科的基础性研究。从现阶段的研究状况看,古代文体学发展史方面的研究还比较薄弱,只有少数零星的断代研究,如李士彪《魏晋南北朝文体学》(上海:上海古籍出版社,2004 年)、贾奋然《六朝文体批评研究》(北京:北京大学出版社,2005 年)等,还没有一部较为全面、系统、深入地描绘整个中国古代文体学发生、发展、变化历程的古代文体学

^① 《学科发展与学科制度建设》,《光明日报》2002 年 6 月 4 日。

通史。从史的角度系统梳理并研究古代文体学的发展轨迹,进而揭示古代文体学、文学批评乃至整个古代文学的发展规律及其民族特色,是下一阶段文体学研究的重要任务。古代文体学研究不仅要古代文体类型、文体分类、文体观念、文体批评等实际的文体问题进行研究,还要对整个中国古代文体学发展的过程,作系统、全面的原生态考察和历史性观照,并从中探寻出古代文体学发展的基本特征和曲折路径。从当前古代文体学研究的历史时段来看,仍多集中于魏晋南北朝时期,其他朝代则较少,特别是先秦和近代的文体学研究,还有非常巨大的研究空间。以先秦文体学研究为例,如果说南北朝的文体学是经典形态的文体学,那么先秦时代的文体学则具有独特的文体背景,其形态是以具体的文体应用与分类显示出来的文体观念,而不是以系统的理论形态来表述,可称为前经典形态的文体学。先秦散文对后代文体影响甚大,在古代文体论著中也不乏对先秦文体的论述,如任昉《文章缘起》曰:“六经素有歌诗书诰箴铭之类,《尚书》帝庸作歌,《毛诗》三百篇,《左传》叔向贻子产书,鲁哀孔子诔,孔悝鼎铭,虞人箴,此等自秦汉以来,圣君贤士沿著为文章名之始。”(《文章缘起·序》)由于在传世文献中保留下来的先秦文献较少,除了通过释读文本并从中辨识古人的文体观念之外,还需要从制度和社会文化的角度对其进行深入挖掘。三代以前,事鬼神、重祭祀,所谓“国之大事,在祀与戎”(《左传·成公十三年》)。许多先秦文体的产生与古代祭礼制度关系密切,如《周礼·春官·大祝》曰:“掌六祝之辞以事鬼神示”,“作六辞以通上下、亲属、远近,一曰祠,二曰命,三曰诰,四曰会,五曰祷,六曰谏”(《周礼·春官·大祝》),这充分显示出中国古代早期文体的产生与原始巫术、宗教和礼仪活动之间深刻的内在联系。通过探究先秦文体与原始巫教的仪式展演和古代祭礼制度之间的关系,可以比较清晰地还原出先秦文体观念和文体形态发展的历史渊源,从而为中国文体发生学的研究提供新思路。因此,系统、深入地开展中国古代文体学发展通史的研究,加强各时期文体观念和文体谱系的全面研究,是今后古代文体学学科建设的重大方向之一。

综上所述,中国古代文体学是以古代文体理论和实践为研究对象、以回归中国本土化和文学本体性研究为学术目的、以揭示中国文学发展规律及其特点为研究方向的交叉学科。唯有尽可能地消解现代学人所面临的与古代文体学原始语境相隔阂的短处,始终强调和坚持“回归本土化与本体性”研究这一基本原则,全面提升古代文体学研究的理论水平,才能建设有时代特点和学术高度的中国古代文体学。

[责任编辑 刘 培]

《史记》“黄帝铸鼎”之荆山地望考

张维慎

摘要:把黄帝铸鼎之荆山定在富平西南,或泾阳县与三原县交界处的嵯峨山,或河南灵宝县阌县南,均不妥。由于首山为山西省南部之中条山,而中条山富含铜矿,将黄帝铸鼎之荆山定为与中条山仅一河之隔的大荔县朝邑镇南之华原山,即强梁原、朝坂,既与《尚书·禹贡》逾河之文相符合,也与班固“洛水东南入渭”之语相一致。因当时已经有小船作为水上交通工具,首山的铜矿运到河对面的荆山,应不成问题。

关键词:《史记》;黄帝;首山;荆山;朝邑镇

《史记》卷二十八《封禅书》记载:“黄帝采首山铜,铸鼎于荆山下。鼎既成,有龙垂胡须下迎黄帝。黄帝上骑,群臣后宫从上者七十余人,龙乃上去。馀小臣不得上,乃悉持龙须,龙须拔,堕,堕黄帝之弓。百姓仰望黄帝既上天,乃抱其弓与胡须号,故后世因名其处曰鼎湖,其弓曰乌号。”^①关于荆山的地望,根据有关古籍及《辞海》^②、《中国历史地名大辞典》^③等工具书以及现代学者的研究,主要有以下七种观点:

第一,在湖北省西部、武当山东南、汉江西岸,漳水发源于此。东南谷地宽广,西北巍峨陡峻。《尚书·禹贡》:“荆及衡阳惟荆州”;“荆、河惟豫州”^④。《汉书·地理志上》引《尚书·禹贡》称之为“南条荆山”^⑤。西周时楚立国于此一带。有抱玉岩,相传春秋楚国卞和得玉于此。

第二,在安徽怀远西南。《水经·淮水注》:“淮出于荆山之左,当涂之右,奔流二山之间。”^⑥

第三,在河南灵宝县阌乡南。相传黄帝采首山之铜,铸鼎于此。

第四,《尚书·禹贡》:“导岍及岐,至于荆山。”《汉书·地理志上》称为“北条荆山”。相传禹铸鼎于此。据《汉书·地理志上》、《水经注》当在今陕西大荔朝邑镇南,但其地今无山。

第五,《尚书·禹贡》:“导岍及岐,至于荆山。”《汉书·地理志上》引《尚书·禹贡》称之为“北条荆山”^⑦。相传禹铸鼎于此。据《隋书·地理志》、《元和郡县图志》,当在今富平西南。

第六,在泾阳县与三原县交界处。《关中胜迹图志》卷二《嵯峨山》:“在泾阳县北五十里。本名嵯峨山,一名慈峨山,亦名荆山。《汉书·地理志》池阳县:嵯峨山之北。颜师古曰:‘即今俗所呼嵯峨山是也。’《说文》:嵯峨山在冯翊池阳。《后汉书·(地理)[郡国志]》:云阳县有荆山。《注》引《帝王世纪》:‘禹铸鼎于此。’《魏书·地形志》:北地郡泥阳县有慈峨山。王褒《云阳宫记》:‘慈峨山,黄帝铸鼎

作者简介:张维慎,陕西历史博物馆研究馆员(陕西西安 710061)。

① 司马迁:《史记》卷二十八《封禅书》,北京:中华书局,1982年,第1394页。

② 《辞海·地理分册·历史地理》,上海:上海辞书出版社,1982年,第179页。

③ 史为乐主编:《中国历史地名大辞典》,北京:中国社会科学出版社,2005年。

④ 顾颉刚主编:《尚书通检》,北京:书目文献出版社,1982年。

⑤ 班固:《汉书》卷二十八《地理志上》,北京:中华书局,1962年,第1566页。

⑥ 陈桥驿:《水经注校释》,杭州:杭州大学出版社,1999年。

⑦ 班固:《汉书》卷二十八《地理志上》,第1545页。

于此。”“在三原县西北四十里。《雍胜略》：‘嵯峨在天齐原之上，特出云表。登其岭，泾、渭、黄河皆在目前。’”^①

第七，在今大荔、富平两县间。著名历史地理学家史念海先生说：“《禹贡》说雍州，指出‘荆岐既旅，终南惇物，至于鸟鼠’。这是说雍州的山。荆山在今大荔、富平两县间，岐山在今岐山县，这是没有问题的。”^②

距今5000年以前，也就是新石器时代晚期，黄帝与其部落主要生活于今北方之黄河流域，而第一种观点和第二种观点所说的荆山都在南方，就没有必要论述了。至于第三、第四、第五、第六、第七几种观点，学者们多倾向于富平之荆山，如何光岳在其《楚源流史》一书中说：“楚人所以迁到黄帝铸鼎的荆山与夏禹铸鼎的荆山（陕西富平西南，现区划归阎良区）正是楚人系黄帝之裔，与夏又系亲族，以图抵抗商人的侵逼。”^③杨东晨在其《中华都城要览》一书中也说：“黄帝铸鼎的荆山有湖南衡阳、陕西朝邑、陕西富平、河南灵宝、安徽怀远之说，但陕西富平、河南灵宝记载较多，且陕西富平荆山（今区划归阎良）距黄帝葬地桥山（陕西黄陵）较近，比较可靠。”^④

从南、北地域来说，黄帝铸鼎之荆山，绝不是《禹贡》和《汉书·地理志》所说的南条荆山，而应是北条荆山，它就在今天陕西境内。至于它是在陕西境内的大荔、富平两县间还是泾阳县与三原县交界处，抑或是富平县或大荔县朝邑镇南，我们倒是更倾向于大荔县朝邑镇南之说，理由有以下几点：

从较早的文献记载来看，黄帝铸鼎之荆山实在大荔县朝邑镇南，是唐人和后世文人把它误移到了富平。《尚书·禹贡》：“黑水西河惟雍州：弱水既西，泾属渭汭。漆沮既从，沔水攸同。荆岐既旅，终南惇物，至于鸟鼠。”司马迁《史记》卷二《夏本纪》引此段文基本相同，只是个别字作了改动，如改“既”为“已”、改“攸”为“所”，即是；而班固《汉书》卷二十八上《地理志上》所引完全相同。颜师古注曰：“漆、沮，即冯翊之洛水也。沔水出郿之南山。言漆、沮既从入渭，沔水亦来同也。”又颜师古曰：“荆、岐，二山名。荆在岐东。言二山治毕，已旅祭也。”

颜师古所说的“漆、沮，即冯翊之洛水也”是有一定道理的。《关中胜迹图志》卷十《名山》载：“商原：在大荔县北二十五里。《太平寰宇记》：‘《水经注》云洛水南经商原西，俗所谓许原。’《通典》：‘冯翊有商原，所谓商颜。’《雍胜略》：‘许原一名高原，其地宽平，自蒲城连朝邑界。近沮水之浒，又名浒原。’《通志》：‘许原一名长虹岭，又名铁镰山，尽于同州界，绝于洛；东经朝邑，绝于河。延袤八十余里。’”从《关中胜迹图志》所引有关文献来看，冯翊的商原（在今大荔县北），又名商颜、许原（又名浒原、高原、长虹岭、铁镰山），之所以名“浒原”，是因为“近沮水之浒”，而上引《太平寰宇记》又有“《水经注》云洛水南经商原西，俗所谓许原”之文，可知沮水就是洛水，所以颜师古说的“漆、沮，即冯翊之洛水也”是有一定道理的，之所以有道理，宋代学者程大昌为我们提供了很好的回答：“故自孔安国、班固以后论著此水者，皆指怀德入渭之水以为洛水，而曰洛即漆、沮者，言其本同也。”^⑤

《尚书·禹贡》：“导岍及岐，至于荆山，逾于河。”《汉书》卷二十八上《地理志上》所引基本相同，仅仅是把“岍”改为“汧”。对于《禹贡》北条荆山，自古以来各家的注释就有分歧，主要有两种观点：

1. 笼统注明荆山的方位。《史记集解》孔安国曰：“荆在岐东，非荆州之荆也。”

① 毕沅撰，张沛点校：《关中胜迹图志》，西安：三秦出版社，2004年。

② 史念海：《释〈禹贡〉雍州“终南惇物”和“漆沮既从”》，原载西北农业大学编印：《一代宗师——辛树帜先生百年诞辰纪年文集》，1997年3月；又载氏著：《河山集》九集，西安：陕西师范大学出版社，2006年，第82—100页。

③ 何光岳：《楚源流事》，长沙：湖南人民出版社，1988年，第182页。

④ 杨东晨：《阎良黄帝铸鼎原浅议》，待刊。

⑤ 程大昌撰，黄永年点校：《雍录》卷六《洛漆沮》，北京：中华书局，2002年。

2. 具体注明荆山的地望。

(1) 在今富平县。

《隋书》卷二十九《地理上·京兆郡》：“富平：旧置北地郡，后周改曰中华郡，寻罢。有荆山。”《括地志辑校》卷一《雍州·富平县》：“荆山在雍州富平县，今名掘陵原。按雍州荆山，即黄帝及禹铸鼎地也。”《元和郡县图志》卷一《关内道一·京兆府·富平县》：“荆山，在县西南二十五里岐山东，《禹贡》云：‘荆、岐既旅’，是也。”^①这是唐朝人的观点。

(2) 在今大荔县朝邑镇南。

《史记》卷二《夏本纪》之《史记索引》曰：“汧，一作‘岍’。按：有汧水，故其字或从‘山’或从‘水’，犹岍山然也。《地理志》云吴山在汧县西，古文以为汧山。岐山在右扶风美阳县西北；荆山在左冯翊怀德县南也。”^②那么，作为汉的左冯翊怀德县在何处呢？《汉书》卷二十八上《地理志上·左冯翊》：“怀德，《禹贡》北条荆山在南，下有强梁原。洛水东南入渭，雍州寝。莽曰德驩。”

著名历史地理学家谭其骧先生在其主编的《中国历史地图集》第二册之《西汉·司隶部》地图中，标绘强梁原在临晋县（今大荔县朝邑镇）南，荆山更在强梁原南；怀德县在临晋县西南，与之邻。^③

贺次君于《元和郡县图志》卷一《关内道一·京兆府·富平县》“荆岐既旅是也”注云：“今按：《汉志》‘左冯翊怀德，《禹贡》北条荆山在南，下有强梁原。’《太平寰宇记》引《水经注》‘洛水东南历强梁原，俗谓之朝坂。’西汉怀德与朝坂，俱在唐同州朝邑县，为洛水流域，则《禹贡》荆山不得在雍州富平。《隋志》、《括地志》及此志著荆山于富平，盖因三国时富平曾置怀德县，后遂误以为西汉怀德，并移荆山于此。”

《读史方輿纪要》卷五十四《陕西三·朝邑县》：“强梁原，在县治南。俗谓之朝坂，西魏以此名县。《郡国志》：‘长春宫在强梁原上。’盖原本广衍，县治与故宫皆据其上。《汉志》：‘怀德县南有荆山，山下有强梁原，原即荆山北麓矣。’”^④顾祖禹认为，强梁原是荆山的北麓，也就是说，强梁原与荆山本为一体。

《三秦记》：“强梁原：洛水出强梁原，在富平县西南，荆渠之侧。”刘庆柱先生辑注引《同州志》云：“华原在朝邑县西，绕北而东，以绝于河，古河壩也；一名朝坂，亦谓之华原山，盖华原即朝坂，朝坂即强梁原。荆山之麓直抵河壩，禹治水以此渡河，故《禹贡》曰：‘至于荆山，逾于河。’朝邑即汉之怀德，荆山当在其境，唐人误以荆山在富平。”^⑤刘庆柱推测，本文（《三秦记》）误将朝邑之强梁原、荆渠归入富平，疑此为唐代或以后文人讹误。根据《同州志》相关记载，刘庆柱认为华原山就是朝坂，而朝坂就是强梁原，也就是说，华原山、强梁原、朝坂是三位一体的。

把《禹贡》北条荆山注在岐东是没有错的，问题是，它究竟是在今富平县还是在今天大荔县朝邑镇南呢？我们更倾向于后者。

从前引文献来看，唐人著的《隋书》、《括地志》、《元和郡县图志》都把北条荆山注在富平，是“因三国时富平曾置怀德县，后遂误以为西汉怀德，并移荆山于此”，也就是说：“盖自后汉移怀德于富平，考古者遂以富平之怀德为朝邑西南之怀德，于是专系荆山于富平，此致误之由也。”^⑥由此看来，把《禹贡》北条荆山注在富平是唐人弄错了，以后文人也就因袭了唐人的错误。

《禹贡北条荆山考》一文的作者指出：“自《隋书·地理志》谓富平县有荆山，于是后人注《禹贡》者

① 李吉甫撰，贺次君点校：《元和郡县图志》，北京：中华书局，1983年。

② 司马迁：《史记》卷二《夏本纪》，第68页。

③ 谭其骧主编：《中国历史地图集》第二册，北京：中国地图出版社，1982年。

④ 顾祖禹撰，贺次君、施和金点校：《读史方輿纪要》，北京：中华书局，2005年。

⑤ 刘庆柱：《三秦记辑注》，西安：三秦出版社，2006年。

⑥ 樊增祥修，谭麟纂：《富平县志稿》（《中国方志丛书·华北地方·第二三九号》）卷一《禹贡北条荆山考》，台北：成文出版社有限公司，1969年影印清光绪十七年（1891）刊本。

皆以北条荆山专属于富平,而蔡氏《集传》并云:耀州富平县掘陵原,即北条荆山,盖以掘陵与强梁之音相近也。”^①“掘陵”与“强梁”之音确实相近。“梁”与“陵”一音之转,音近自不必说;今关中农村,说某人执拗,有用“犟”(土音“强”)形容的,亦有用“倔”(与“掘”音同)形容的,根据音韵学“音近义同”的原则,“掘”与“强”音近是不成问题的。这样看来,之所以把富平县“掘陵原”当作北条荆山,是因为“掘陵”与“强梁”(强梁原即朝坂,在今大荔县朝邑镇南)之音相近致误的。

《禹贡北条荆山考》一文的作者又指出:“今以地图考之,若北条荆山专属富平,既与《禹贡》逾河之文不甚符合,而与班氏洛水东南入渭之语尤相牴牾。夫《禹贡》既言‘导岍及岐,至于荆山,逾于河’,则荆山之尾距河甚近。班氏于荆山下云:洛水东南入渭,则荆山之麓,其去洛水亦不甚远;若专属富平,则怀德之西南(此指朝邑西南之怀德而言)尚隔重泉(汉县,属左冯翊,故城在今蒲城县东南五十里)频阳(汉县,属左冯翊,故城在今富平县东北六十里)二县,班氏何不系荆山于重泉、频阳之下,而属之于朝邑西南之怀德耶?且洛河入渭之处距富平甚远,地望亦不相属。”^②根据这段考证,若北条荆山专属富平,既与《禹贡》逾河之文不甚符合,而与班氏洛水东南入渭之语尤相牴牾,显然不妥。若把北条荆山定为泾阳与三原交界处的嵯峨山,同样是既与《禹贡》逾河之文不甚符合,又与班氏洛水东南入渭之语相牴牾,显然也不妥。若把北条荆山定在河南灵宝县阌乡南,虽与《禹贡》逾河之文相符合,但却与班氏洛水东南入渭之语相牴牾,同样不妥。

朝邑背靠荆山(即华原山、强梁原、朝坂)而面临洛水,隔河(黄河)与山西省相望,且洛水在朝邑东南三十里入渭^③,若我们把北条荆山专属朝邑,既与《禹贡》逾河之文相符合,又与班氏洛水东南入渭之语相一致,一切问题也就迎刃而解了。

二

朝邑镇南之荆山附近的地理环境非常适宜于黄帝部落的生存。全新世中期曾出现过世界性的气候回暖现象,在国外通常叫做“气候最适宜时期”。在中国,由于这个时期在年代上与仰韶文化有些联系,所以也称为“仰韶温暖时期”(大约距今8000—3000年间)。竺可桢先生认为,从仰韶文化时期到殷墟时期,我国境内大部分地区的年平均气温比现在高2℃左右,冬季一月份的平均气温比现在高3℃—5℃。龚高法先生更具体地描述了距今8000—3000年间的气候状况,当时各地气温普遍比现在高,但升温幅度各不相同。在东部地区,随着纬度的升高,古今温差增大。东北地区当时年平均气温比现在高3℃以上,华北地区比现在高2℃—3℃,长江中下游地区比现在高2℃左右,岭南和台湾比现在高不足2℃。在中国西部地区,温暖时期升温幅度随纬度升高而减少。这一时期我国气温带也相应比现在偏北,亚热带北界向北曾到达华北平原的北部。

史念海先生指出:“由已经发现的新石器时代遗址看来,当时人们所选择的居住地址就已显示出他们对于地理环境的适应和善于利用的情况。时代虽然已先后不同了,但是人们在选择居住地方的时候,依然要注意到饮水的来源。……新石器时代的遗址遍于全国各地,大体说来,总是邻近于当地的河流或湖泊。”^④

史念海先生又指出:“古代的人们所以喜欢居住于河流的近旁也并不是为了饮水的方便。河谷中林木畅茂,禽兽繁多,可以进行狩猎,对于他们的生活有很多便利的地方。尤其是河谷中的土壤多是冲积层土壤,肥沃疏松,当古代的人们已经知道经营农业之后,他们可以利用原始的农具在这些

① 樊增祥修,谭麟纂:《富平县志稿》卷一。

② 樊增祥修,谭麟纂:《富平县志稿》卷一。

③ 韩邦靖:《朝邑县志》卷一《总志》:“漆沮一名洛水,自耀州同官县来,至朝邑东南三十里入渭。”韩邦靖纂修:《朝邑县志》(《中国方志丛书·华北地方·第五四〇号》),台北:成文出版社有限公司,1976年影印明正德十四年刊本。

④ 史念海:《河山集》,北京:三联书店,1963年,第6页。

肥沃疏松的土壤上从事耕作,就是粗放的种植也可以有所收获。就这一点说来,古代人们选择河谷附近为他们居住的处所,正是善于利用自然环境的又一例证。这种情形在古代显然是相当普遍的。”^①

根据史先生的论述,“新石器时代的遗址遍于全国各地,大体说来,总是邻近于当地的河流或湖泊”可谓是普遍的规律,因为这样的选址有四大好处:一是便于人和牲畜的饮水;二是河谷中林木畅茂、水草丰美,便于发展原始的渔猎经济;三是距水源近,便于发展原始的农业经济;四是便于原始人的交通往来。

作为史前先民,黄帝部落选择朝邑镇南背靠荆山而面临洛水的自然环境,完全符合史前先民选址的普遍规律,即“总是邻近于当地的河流或湖泊”。他们居于荆山(即华原山、强梁原、朝坂)之上,可以避免夏秋季节因洛水的暴涨而被淹。洛水既是人和牲畜的饮水之源,也是黄帝部落捕鱼的场所。当时气候湿润,洛水河谷林木畅茂,水草丰美,野兽定然不少,自然成为黄帝部落天然的狩猎场所。洛水河谷的土壤多是冲积层土壤,肥沃疏松,黄帝部落即使用原始的农具在这些肥沃的土壤上从事粗放式的耕作和种植,多少都会有所收获的,因而他们的生活来源基本上是有保障的。况且洛水之南又有渭水,洛水在朝邑东南三十里入渭,然后渭水入黄河;在洛、渭、黄交汇的三角洲地带有一地名沙苑,东西长八十里,南北长三十里,在唐代还因水草丰美而成为唐王朝的养马基地,那么,在气候湿润的新石器时代,黄帝部落定然不会放弃这块宜牧宜农的宝地,而是会积极而认真地加以利用的。

三

从铜的产地看荆山的位置。《史记》被鲁迅先生赞为“史家之绝唱,无韵之离骚”,它的记载不会没有根据。从前引《史记》的话来看,黄帝虽铸鼎于荆山,但其铸鼎的原材料铜却来源于首山,而首山与荆山也应该相距不远。因此,只要我们弄清了首山的位置,荆山的位置也就迎刃而解。

《汉书》卷二十八上《地理志上·河东郡》载:“蒲反,有尧山、首山祠。雷首山在南。故曰蒲,秦更名。莽曰蒲城。”《后汉书志·郡国一·河东郡·蒲坂》又载:“有雷首山。”^②顾祖禹于《读史方輿纪要》卷四十一《山西三·蒲州·中条山》下注曰:“州东南十五里。其山中狭而延袤甚远,因名。亦曰薄山,又名雷首山。《春秋》宣二年《传》‘赵宣子田于首山’,即此山也。”从以上引文来看,首山又名雷首山、薄山、中条山,位于今山西省西南部、黄河以北,即永济市蒲州镇南,与大荔县朝邑镇隔黄河相望。而据现代学者研究,中条山有丰富的铜矿^③,是中国重要的铜矿产区^④。

由于首山和荆山的关系是相距不远,我们既已确定首山就是位于今山西省永济市蒲州镇南的中条山,那么,把荆山确定在与首山仅一河之隔的朝邑镇南,也就顺理成章而不难理解了。

四

从交通因素看荆山的位置。史念海先生指出:“实际上当时人们居住于河流的近旁,应当和交通问题有关。一苇之航原比翻山越岭为容易,就是不便于通行舟楫的河流,循河谷上下的来往,途径也是较为平坦的,古代的人们不仅注意到要在河流旁边选择住地,而且还特意选择到两河交汇的地方,

① 史念海:《河山集》,第10—11页。

② 范晔:《后汉书·后汉书志》卷十九《郡国志一》,北京:中华书局,1965年,第3397页。

③ 唐晓峰:《人文地理随笔·翻越中条山》,北京:三联书店,2005年,第110—112页。

④ 《中国古今地名大词典》上册,上海:上海辞书出版社,第464页。

正是这样的意思。”^①

黄帝部落之所以选择朝邑镇南背靠荆山(即华原山、强梁原、朝坂)而面洛水的自然环境,交通因素是不可忽视的。前已述及,洛水在朝邑东南三十里入渭,渭水然后入黄河,而生活在渭水流域的宝鸡北首岭遗址的先民,其活动年代据放射性碳素断代并经校正:早期为公元前5150—前5020年,中期为前4840—前4170年,晚期为前4080—前3790年^②,与黄帝及其部落生活的年代大体相当。由于宝鸡北首岭遗址的先民确已发明了小船^③,并驾小船于水中捕鱼,那么,生活在洛水、渭水流域的黄帝部落,除驾小船捕鱼外,无疑也完全可以把小船作为水上交通工具。黄帝部落的人不仅可以驾着小船在洛水、渭水乃至黄河中捕鱼,而且可以于荆山(即华原山、强梁原、朝坂)尽头的黄河岸边驾着小船到河对面的首山去采铜矿,然后再返回荆山而铸鼎,是完全可能并顺理成章的事。



王兆鳌纂修:《朝邑县后志·朝邑县疆域图》^④

综上所述,把黄帝铸鼎之荆山定在富平西南或泾阳县与三原县交界处的嵯峨山,既与《尚书·禹贡》逾河之文不甚符合,又与班固“洛水东南入渭”之语相抵牾,显然不妥;若把黄帝铸鼎之荆山定在河南灵宝县阌县南,虽与《尚书·禹贡》逾河之文相符合,但却与班固“洛水东南入渭”之语相抵牾,同样不妥。由于我们已考证出《史记》“黄帝采首山铜,铸鼎于荆山”中的首山为山西省南部之中条山,若我们把黄帝铸鼎之荆山定为与中条山仅一河之隔的大荔县朝邑镇南之华原山(即强梁原、朝坂),既与《尚书·禹贡》逾河之文相符合,又与班固“洛水东南入渭”之语相一致,同时因当时已有了小船作为水上交通工具,首山(今山西省南部中条山)的铜矿运到河对面的荆山(即华原山、强梁原、朝坂)应不成问题,这样,一切问题也就迎刃而解了。

[责任编辑 王在建 范学辉]

① 史念海:《河山集》,第12页。

② 中国大百科全书总编辑委员会《考古学》编辑委员会、中国大百科全书出版社编辑部编:《中国大百科全书·考古学》,北京:中国大百科全书出版社,1986年,第41页。

③ 张维慎:《北首岭遗址之船形壶所反映的历史事实》,《文博》2004年第2期。

④ 王兆鳌纂修:《朝邑县后志》(《中国方志丛书·华北地方·第二四一号》),台北:成文出版社有限公司,1969年影印康熙五十年(1786)刻后刊本。

Abstracts

The School on Imperial Power in the Studies of the History of Chinese Political Thought

Li Zhenhong

Liu Zehua established a framework from the perspective of imperial power to interpret Chinese history, and in doing so obtained an academic group of loyal followers. The group members consider the study of the history of Chinese political thought as their lifework, and the conception of history from the perspective of imperial power as their analytical tool. They hold an academic standpoint opposite that of the modern Neo-Confucianists, and they hold a scientific attitude of historical criticism toward ancient Chinese political thought and culture. Internally, the group is unified in its approach and methods, while externally, it shows characteristics that distinguish it from other methodologies. It has grown into an influential academic school in contemporary China.

Kantian "Intellectual Intuition" and Intellectual Intuition as Understood by Mou Zongsan

Yang Zebo

Intellectual intuition is a core concept in Mou Zongsan's Confucian writings. Mou believed that Kant does not admit that a human being could possess intellectual intuition, yet the Confucian School admits that people do in fact have this kind of ability. Strictly speaking, intellectual intuition expounded by Mou is not the same as that of Kant. It is important to understand the difference between the two in order to properly understand Mou Zongsan's philosophy.

Can Externalism Be Combined with Coherentism? A Response to Davidson's Theories

Chen Jiaming

Donald Davidson advocates externalism, a theory maintaining that direct facts make our sentences true. At the same time, he also advocates coherentism, and believes that it belongs to the larger theory called internalism, which is contrary to externalism. Internalism regards a belief as true when it is found to be consistent with other beliefs. The reason Davidson upholds this contradiction is that, although he thinks there is a causal relationship between sensation and belief, since there is not a logical relation between the two, the former cannot substantiate the latter. Because perceptual givens have conceptual contents, and because they can appear as some kind of proposition form, just as the form in which beliefs appear, particularly in the case of sensation with regard to fact, there is a logical relationship between sensory experience, which owns a proposition form, and beliefs. That is, sensory experience can provide justification for other beliefs. Davidson tried to combine the correspondence theory with the coherence theory for truth, and it is our thesis that this approach is possible. Where we differ from Davidson is that "correspondence" can be regarded as a sufficient condition for truth, and "coherence" is a necessary condition. In this sense, externalism and internalism are compatible.

Is "Sein" the Object of Marx's Ontology?

An Interpretation Using *The 1844 Manuscript of Economics and Philosophy* as an Example

Dai Jin

Through an analysis of *The 1844 Manuscript of Economics and Philosophy*, we discover that the ontology of Marx is not a theory about Sein, but about Dasein. It is only when Marx makes critiques on other ontologies that Sein becomes the object. For Marx, Dasein is "sensible human activity," namely "objective activity" or "revolutionary", "practical-critical" activity, the activity of self-negation. Marx maintained that human beings are negative beings. They always negate themselves, then affirm and define themselves by this incessant negation. The dialectic is the self-becoming process of human being. Thus practice is the negation activity through which people establish their identities.

Realism and Aesthetics in Revolutionary Literature: Analyzing the Debate Caused by the *Eclipse* Trilogy Li Yueli

In 1928, the debate between Mao Dun and writers from the Creation Society and the Sun Society regarding his *Eclipse* trilogy marked a milestone in the history of revolutionary literature. One focus of the debate was the aesthetic relationship between revolutionary literature and reality. That is, what form and medium should revolutionary literature use to reflect "reality" and how should reality be defined and quantified? These are the core aesthetic problems of revolutionary literature. The "New Realism" that surfaced was not only a way of literary creation, but it also contained a kind of fundamental aesthetic principle. It advocates the conceptual reconstruction of reality, thus employing logic to reveal the historical necessity of certain events. However, the so-called "reality" presented under this principle actually evades and distorts the "real" reality; it becomes an aesthetic reappropriation of "historical necessity," a kind of subjective reality. Besides making the objective reality "logical", revolutionary literature also emphasized the fundamental opposition between the subjective and the objective. It pursued a sublime aesthetic ideal and emphasized the significance of strength and emotion in the aesthetic experience. Its aesthetic characteristics of conflict and turbulence were completely different from the solemnity, quietness and harmony of classical Chinese aesthetics. It promoted the modern transformation of Chinese aesthetics, and lifted the yearning and idealism of modern Chinese literature to new heights. But at the same time, it is difficult to conceal the coarse, bigoted, violent and exclusive side of anti-modernity, and its pursuit of loftiness devolved into false loftiness because of strong exaggeration and exclusiveness.

The Two Approaches to the Conferment of Nobility to Confucius during the Western Han Dynasty:

Blood versus Merit

Li Jixiang

Before Confucius could be offered sacrifices in the central Imperial College, there had been a history of conferment on Confucius as the descendant of Yin or Song. That is, an approach of "nobilizing" and worshipping Confucius on the basis of his ancestral lineage, which is different from the merit-based approach to worshipping Confucius as the Great Teacher or the Great Sage, citing his great contributions to Chinese academics and culture. During the early Western Han Dynasty, if the emperors or people with different family names wanted to express their respect to Confucius, they must go to the Confucius Family Mansion in Qufu to do so. In the reign of Emperor Chengdi of Han, an imperial edict giving a retroactive title of nobility to Confucius was done so in the name of combining the "lineage of sage kings" and the "tradition of learning." In Emperor Wang Mang's edict in 9 A. D., the Duke of Zhou and Confucius appeared together with the "four generations of ancient ancestors". The choice of Wang Mang cast off the way of regarding Confucius as the blood descendant of Yin, and instead honored him solely for his contributions, thus consecrating the achievements and position of Confucius as equal to those of the Duke of Zhou.

A Primary Investigation into the Social and Administrative Systems in the Daily Life of the Qin and Han Dynasties:

An Interpretation of the Term "Self Expression"

Bu Xianqun, Liu Yang

The daily political life of the Qin and Han Dynasties consisted of two levels: the administrative system and the social system. Compared to the immediately preceding pre-Qin era, the Qin and Han social and administrative systems were highly developed, mature and meticulous systems. The term "self expression" (zi yan), widespread in documents and bamboo scripts of that time, provides a glimpse into the daily order of the Qin and Han Dynasties. It was not an accident that the term appeared at the Spring and Autumn period and the Warring States period, but rather a result of the social changes at that time. During the Qin and Han Dynasties, the term became a fixed phrase with a wide range of uses. Observing the relationship between the society and the country from the origin, content, form, and subject of the term zi yan, we can see that the social and administrative order of the Qin and Han Dynasties were unitary in nature and not dualistic.

The "Free Life" of Villagers under the Norm of Governance by the Officials and by the People:**A Primary Investigation into the Life World of Villagers in the Song Dynasty**

Diao Peijun

The documents of the Northern and Southern Song Dynasties indicate that in many private fields of daily life, the imperial power had neither the intention nor enough administrative power to assume full control of the villagers. In those certain fields it seemed that "the country was absent." The imperial power had no choice but to allow the villagers to live "freely". As long as the villagers paid the taxes and completed the corvée labors on time, as well as maintained a stable order of the rural society, the presence of imperial power was relatively weak. This did not mean that the imperial control was vague or that it meant non-interference. In fact, most villagers of the Song Dynasty lived in a large and close social control network, including the governance by the local officials which was an extension of imperial power into the rural society, and was manifested as rigid administration management. The "semiofficial" local officials who were described as "governing the people by the people", were essentially an extension and variation of the governance by the officials. They governed the villagers in a more subtle way. Moreover, the flexible ruling power of the Confucian doctrines intertwined with the governance by the officials and by the people. Under the interlaced governance model, the order of the rural society of the Song Dynasty was relatively harmonious. Compared with the previous dynasties, the social control model of the Northern and Southern Song Dynasties appeared to be much more multi-faceted, with more prominent governance by the officials and by the people.

The Port Hamilton Incident and the Change of Japan-China Relations before the Sino-Japanese War Guo Haiyan

The Port Hamilton Incident triggered by the UK in April 1885 is of great historical significance in the modern history of Japan-China relations before the Sino-Japanese War. The incident was one of the biggest diplomatic problems facing Japan and China after the conclusion of the Tianjin Treaty, which was also a turning point where pre-Sino-Japanese-War diplomatic dynamics between Japan and China changed. The Port Hamilton Incident has been discussed from three view points: namely, diplomatic strategies of Japan and China toward each other, the UK, and Korea. However, the incident was actually an outburst of a power struggle between Japan and China for control over the Korean Peninsula. After the conclusion of the Tianjin treaty, the balance of power between Japan and China was disrupted in Korea, where China gained control over East Asian diplomacy and Japan was isolated in a passive position. At the same time, China strengthened control over Korea, which returned Korea from being a country dependent on Japan and China to that of only China, just as before the Tianjin treaty. The ideas of Japan's "Korea independence" were thoroughly suppressed. In 1885, as a result of a diplomatic victory of China, Japan can be said to have lost diplomatic advantages obtained from the Tianjin treaty and diplomatic means to resolve Korean problems.

A Discussion of the Great Unity Originating from the Feudalism of the Western Zhou Dynasty

Ma Weidong

The basis of the idea of great unity in *The Commentary of Gongyang* (*Gong Yang Zhuan*) is "valuing unity". Its connotations include political unity with "respecting the king" as its core, national unity with "being close to the Huaxia nationality" as its core, and cultural unity centering on "adhering to traditional rites". The theory of great unity in *Gong Yang Zhuan* was the culmination of historical trends towards unification since the Western Zhou Dynasty and the Spring and Autumn period. The idea of great unity is the product of feudalism of the Western Zhou Dynasty, and originates from the enfeoffment system and three new concepts that grew out of this system: the idea of a supreme king, the national identity with the distinction between "Hua" and "Yi", and the cultural identity advocating rites and music. The political situation and ideas of unity initiated by feudalism in the Western Zhou Dynasty are two of the greatest contributions of this period to Chinese history.

Wine and the Spirit of Wandering in *The Book of Songs*

Chen Sihuai

Much of *The Book of Songs* was written in a time where excessive drinking was taboo but at the same time practiced and even celebrated. So accordingly, on the one hand, it reflected the act of excessive drinking with a rational and critical attitude, and on the other hand, it described the delight of drinking frequently. The wine induced drinkers into a condition of wandering, which frequently engendered poems and songs that reflected scenes of wandering. Such scenes are part of the allure of *The Book of Songs*. This spirit could be divided roughly into two forms, temperance and indulgence. Through the medium of wine, *The Book of Songs* shows a tension between seriousness and frivolity, as well as a style that walks dances between lucidity and intoxication.

On the Literary Value of Different Editions of *The Water Margin* :**Centered on the Edition of Collective Comments and the Edition of the Guanhua Hall**

Tu Xiuhong

There are different abridged editions and full editions of *The Water Margin*. The value of the abridged edition with a rough pattern mainly lies in the popular spread to satisfy the needs of readers from various classes. The value of the full edition lies in its delicate style which has led to a more appreciated reading of the novel over the past three or four hundred years, and provided a stable text basis for the wide circulation of the novel. A comparison of these two editions will show the different text forms and literary value of different editions caused by different readers positioning.

A Study of the Studies of Classic Chinese Stylistics since the 1980s

Zhang Muhua

Stylistics is both the core of classic Chinese literary theory and criticism, and the core existential problem in classic Chinese literature. Since the 1980s, driven by new academic consciousness, the old discipline of stylistics undergone significant reform. The study of classic Chinese stylistics in the past three decades has mainly concentrated on the basic connotation of classic style, the classification of classic style, the forms of classic style, the history of classic style, the discipline construction and conception of classic stylistics and so on. The issues that require attention in the study of classic Chinese stylistics at this stage are, on the one hand, the objects and scope and, on the other hand, adhering to the basic principle of "returning the indigenous and ontological research." The classic stylistics should be associated with the history of literature, the history of literary criticism, and other related disciplines, to establish its position in the framework of literary studies, and to construct a more systematic and substantive discipline of classic Chinese stylistics. This could enhance the theoretical level of the studies of classic Chinese stylistics, as well as construct the studies of classic Chinese stylistics with characteristics of the time and of high academic level.

Textual Research into the Geographic Location of Mount Jing, Where "Emperor Huangdi**Cast the Tripod" as Recorded in *The Records of the Grand Historian***

Zhang Weishen

It is not accurate to locate Mount Jing, where Emperor Huangdi cast the tripod, in the southwest of County Fuping, or in Mount E'mei at the border of County Jingyang and County Sanyuan, or the south of County Lingbao and County Shou of Henan Province. Since the Mount Shou is the Mount Zhongtiao in the south of Shanxi Province, and Mount Zhongtiao is rich in copper deposits, thus to position the Mount Jing at Mount Huangyuan to south of Zhaoyi Town, Dali County and separated from Mount Zhongtiao by a river, coincides with both the record of crossing the river in the "Yu Gong" chapter in *The Book of History (Shang Shu)*, and the words of "the Luo River flows southeast into the Wei River" by Ban Gu. It should be no problem transporting the copper ore of Mount Shou to the Mount Jing cross the river because there were already boats used as common water vehicles at that time.