

2021

[总第 384期]

ISSN 0511-4721

3

国家社科基金资助期刊



# 文史哲

LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY

创刊七十周年纪念专号

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

# 文史哲

双  
月  
刊

1951 年 5 月创刊

2021 年第 3 期  
(总第 384 期)

2021 年 5 月 5 日出版

## 编 委

曹顺庆	陈春声	陈 来	陈平原
程章灿	杜泽逊	樊丽明	方 辉
葛兆光	过常宝	何中华	贺 来
李剑鸣	李振宏	刘跃进	罗志田
麻国庆	倪梁康	彭玉平	任剑涛
荣新江	孙向晨	汪涌豪	王 博
王学典	王震中	王子今	韦 森
吴根友	徐显明	杨国荣	杨奎松
姚 洋	查洪德	赵汀阳	仲伟民

## 海外编委

李晨阳	魏格林	夏含夷	小岛毅
-----	-----	-----	-----

## 主 编

王学典

## 副主编

刘京希	李扬眉
-----	-----

## 封面设计

蔡立国

## 弘扬文史见长传统 再创人文学术辉煌

——写在山东大学建校120周年暨《文史哲》创刊70周年之际…………… 樊丽明

传统中国史学中的世界认识…………… 葛兆光(5)

《春秋》“大一统”观与秦汉时期的思想及创作…………… 刘跃进(12)

蓄势骤发的五四学生运动…………… 罗志田(27)

## □中国哲学研究

“推己及人”与“中华民族”建构的情感进路…………… 任剑涛(42)

### 诗教与美育

——从唐弢先生的一道试题说起…………… 汪 晖(62)

儒家自由主义辨析…………… 姚 洋 秦子忠(70)

### 天吏:孟子的超越观念及其政治关切

——孟子思想的系统还原…………… 黄玉顺(86)

## □文史新考

### 马王堆《易传·系辞》篇的形成与抄写

——基于同今本《周易·系辞传》的比较…………… 池田知久 撰 曹 峰 译(104)

### 唐代小说的虚构性质

——以裴铏《传奇》为中心…………… 小南一郎(124)

宋词的境界之美

——生命情感的“要眇宜修” ..... 曾繁仁(129)

中国文学批评史领域的新“矿源”

——《名媛诗话》的文献及学术价值 ..... 陈 洪(138)

---

诠释学中的“前见”

——以《真理与方法》为中心的分析 ..... 陈 来(151)

---

□当代学术纵览

近二十年唐诗研究述论 ..... 尚永亮(168)

人文学科的“科学”与“人文” ..... 葛剑雄(184)

---

□政治哲学研究

亚当·弗格森的文明演进论 ..... 高全喜(188)

---

□道德、理念与制度

从中国传统社会特质看公德私德问题 ..... 何中华(203)

---

□学林春秋

高亨与《文史哲》:漫谈训诂学的基本原则 ..... 夏含夷(237)

陈炎先生的学术次第与学术贡献 ..... 杨天奇(242)

---

---

*Contents*

Ge Zhaoguang	Seeing the World through Traditional Chinese Historiography	5
Liu Yuejin	“The March toward Unification” Notion from the <i>Spring and Autumn Annals</i> and Thought in the Qin and Han Dynasties	12
Luo Zhitian	The May-Fourth Student Movement with Accumulating Strength and Sudden Outbreak	27
Ren Jiantao	“Extending Self-examination to Others” and the Emotional Approach of the Construction of “Chinese Nation”	42
Wang Hui	Poetics and Aesthetics: A Case Study from an Exam Question by Tang Tao	62
Yao Yang, Qin Zizhong	On Confucian Liberalism	70
Huang Yushun	The Official Appointed by Heaven: Mencius’ Concept of Transcendence and Its Concern for Politics —A Systematic Restoration of Mencius’ Thoughts	86
Ikeda Tomohisa	The Composition Process of “Xici” Excavated in Mawangdui: A Comparison of the Received and the Excavated Versions	104
Ichiro Kominami	Fiction in Tang Dynasty Novels: A Study on Pei Xing’s <i>Legends</i>	124
Zeng Fanren	The Beauty of Song Dynasty <i>Ci</i>	129
Chen Hong	A New Source for Studies in Chinese Literary Criticism: A Case Study on <i>Mingyuan Shihua</i>	138
Chen Lai	An Analysis of the Concept of Prejudice in Hermeneutics	151
Shang Yongliang	A Review of Tang Poetry Studies of the Last Twenty Years	168
Ge Jianxiong	The Scientific and Humane Connotations of Humanities	184
Gao Quanxi	A Critique of Adam Ferguson’s Theory of Evolution of Civilization	188
He Zhonghua	Concerning the Problem of Public and Private Morality from the Characteristics of Traditional Chinese Society	203
Edward Shaughnessy	Gao Heng and <i>Wen Shi Zhe</i> : A Discussion on Some Basic Principles of Textual Criticism	237
Yang Tianqi	The Academic Accomplishments of Chen Yan	242

本刊已许可中国学术期刊(光盘版)电子杂志社在中国知网及其系列数据库产品中以数字化方式复制、汇编、发行、信息网络传播本刊全文。该社著作权使用费与本刊稿酬一次性给付。作者向本刊提交文章发表的行为即视为同意编辑部上述声明。

# 传统中国史学中的世界认识

葛兆光

**摘要:**中国传统史学中有关世界的认识变化非常值得注意。从公元前2世纪的《史记》以来,中国就形成了“以中央王朝为中心,以周边四裔为附庸”的世界观念。在此后的两千多年中,曾有过三次虽然可能却终未实现的改变契机,但是一直到19世纪中叶西潮东渐之后,这一观念才出现根本动摇,新的世界观念终于成为常识并进入教科书,取代了传统的世界观念。

**关键词:**中国史学;世界认识;《史记》;佛教传来;宋代;蒙元;晚清

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.03.01

19、20世纪之间,经历了“二千年未有之巨变”的中国,不得不真的睁开眼睛,重新认识面前这个世界。20世纪逐渐形成新的世界认识,实际上包括了两个方面:一方面,是知识史意义上的世界认识,也就是世界是方的,还是圆的?是像传统中国人想象的“天圆地方,我在中央”,还是艾儒略(Giulio Aleni, 1582-1649)所说的“无处非中”<sup>①</sup>?另一方面,则包含文化意义上的世界观念,是天下唯有中国最大,还是中国只是世界万国中的一国?是中国文明为世界最高,还是世界上多种文明并立?在中国之外,还有其他文明的民族和国家吗?

20世纪中国新世界认识的形成,固然主要是受到来自西方的冲击,但并非没有来自传统的资源影响,特别应当强调的是,由于中国传统世界认识的影响,来自西方的新世界知识,会在这一背景的过滤和透镜的折射下,产生微妙的变形和修正。就像丸山真男所说的,历史意识的“古层”始终会影响历史的展开,执拗持续的“低音”始终会修饰甚至修正思想的主旋律<sup>②</sup>。因此,在讨论20世纪中国形成的新世界认识时,我们不能不回过头重新看看传统中国的世界知识,尤其值得讨论的是传统中国史学,是如何形塑历史上中国人的世界认识的?

## 一、秦汉之前:“九州”“四裔”与“五服”

一直到现在,我们也还没有充分的证据,可以证明先秦时代中国人曾经到过多远。

在秦、汉之前的早期文献中所表现出来古代中国人对世界的认识,毫无疑问大多是传闻和想象。古代中国人有一种把空间最大化的想象方式,就是把“天下”想象成(1)“九州”以及周边,(2)中国与“四裔”,或者是(3)以“王畿”为中心逐级放大的“五服”。

在这方面,有三篇文献很重要:第一篇是《尚书·禹贡》<sup>③</sup>,根据它的记载,在中国之内有九州,在中国之外有岛夷、莱夷、淮夷、三苗等,周边以华夏为中心,他们都服从中国号令,都会给中国进贡土

**作者简介:**葛兆光,复旦大学文史研究院教授(上海 200433)。

① 艾儒略著,谢方校释:《职方外纪校释》,北京:中华书局,1996年,第27页。

② 丸山真男:《历史意识的“古层”》,《忠诚と反逆》,东京:筑摩书房,1992年,第333页。

③ 阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局影印本,1980年,第146-154页。

产。第二篇是《逸周书·王会篇》<sup>①</sup>，它记载西周武王（一说成王）时，八方进贡的热闹场面，传说当时四方来朝贺的属国包括了东夷、南越、西戎、北狄各方。第三篇是《国语·周语上》，据它说周代的天下已经分为甸服、侯服、宾服、要服、荒服，各种不同区域对天子有祭祀和进贡的责任<sup>②</sup>。这三篇文献半是传闻，半是想象，但它们都表现了古代中国自居中央的天下观念，按照古人的说法，因为四裔不够文明，都仰慕中国，所以要来中国朝贡。

在秦汉统一中国之前，古文献中对于“中国”以及周边世界，缺乏具体而准确的记载<sup>③</sup>。一直要到秦、汉（公元前3世纪之后）统一，大体奠定了“中国”，中国的历史著作才对“中国”之外的世界，有了比较明确的记载。

## 二、《史记》：以中央王朝为中心，以周边四裔为附庸

在现在传世的历史文献中，《史记》可能是第一部有意识地记载中国与周边的著作。在司马迁的《史记》中，除了“我者”即汉帝国之外，周边的“他者”当然有北方即最强大的匈奴，以及东方和南方，如朝鲜、南越、东越、西南夷（甚至身毒即印度），同时也特别通过《大宛列传》记载了西方（即现在的中亚、西亚）诸国<sup>④</sup>，这个世界已经大致包括了现在的亚洲大部。

司马迁是一位卓越的历史学家，已经很具有“世界意识”。不过，我们也要看到三点：第一，传统帝国时代的历史学家无法超越本国的立场，他们习惯于从本国立场向外眺望，主要依赖官方实际往来的资料，加上当时有限的视野、知识甚至传闻。所以，他们笔下的世界，仍然是以本国为圆心，逐级放大的“同心圆”。第二，尽管事实上，汉朝有彼此对等的敌国如匈奴，在政治上不能不与之对等交往，但在文化上总是有优越感，仍然视之为蛮夷，在历史记载中，也总是要凸显他们不够文明。第三，外面的世界主要只是“中国”的“四裔”，这些四裔都是没有开化的野蛮人，他们存在的意义，主要是证明华夏的文明，由于他们朝觐中央帝国，这会给帝国带来荣耀和自信。

“以中央王朝为中心，以周边四裔为附庸”，这成为传统中国历史记载的传统，这个传统延续了两千多年。

## 三、中国史学世界认识变化三个契机

比起司马迁来，此后撰写纪传体正史的官方学者，更把注意力主要集中在本国本朝的历史中，对于外面世界的关注并没有太多增加，很多记载往往陈陈相因，辗转抄撮。不过，司马迁奠定的中国为主、四裔为辅的书写方式，已经成为典范和传统。《汉书》以下的历代史书，依然有着对于周边世界的记载，如《汉书》的《西域传》等、《三国志》的《东夷传》等，都有新的观察和资料。稍后刘宋时代成书的《后汉书》，则有《东夷》《南蛮西南夷》《西羌》《西域》《南匈奴》和《乌桓鲜卑传》，大体上描述了那个时代人心目中的“世界”。

在漫长的传统时代，中国对于“世界”的历史叙述大致如此，虽然这种“以中央王朝为中心，以周边四裔为附庸”的基本格局，两千年中都没有根本改变，但是，随着传统中国的对外交流、国际处境变化与帝国疆域的移动，传统史学也曾有过三次虽然可能、却终未实现的改变契机。

第一，是中古时期世界视野的拓宽与佛教世界观的传入。

在中国中古时期，有关中国之外的世界知识，最重要来源有二：一是中国人的活动范围拓宽，以及西部、北部异族进入中国核心区域，大大开阔了中国对于世界的认知。由于汉王朝与匈奴争夺西

① 黄怀信等：《逸周书汇校集注》卷七《王会解第五十九》，上海：上海古籍出版社，1995年，第850—968页。

② 《国语》卷一《周语上》，上海：上海古籍出版社，1998年，第4页。

③ 在秦汉之前，古代中国文献记载的异域，大多如《山海经》之类的想象和传闻，不能算作历史记载。

④ 司马迁说：“汉既通使大夏，而西极远蛮，引领内乡，欲观中国。作《大宛列传》第六十三”（《史记》卷一三〇《太史公自序》，北京：中华书局，1963年，第3318页）。

域控制权的对抗,由于大月氏的西迁与贵霜王朝的崛起,由于罗马帝国与汉帝国的并立,由于陆上、海上交通技术的发展,渐渐打开了中国人的视野。这种交往视野的扩张,从汉代到唐代,即整个“中古时代”一直在延续。二是佛教的传入。对于中国世界知识的最重要的冲击来自佛教。由于佛教来自中国之外,因此,它给中国带来相当丰富的异域知识,也给中国带来世界观的巨大冲击。

这些变化前辈学者已经指出。1936年,贺昌群发表《汉代以后中国人对于世界地理知识的演进》,指出《史记·大宛列传》和《汉书·西域传》表明,中国对于玉门、阳关以西的世界,从西汉的“包括今撒马尔干(Samarkand)及俄属土耳其斯坦,更进而西伯利亚、波斯、小亚细亚(Asia Minor),以至印度”,到东汉更进而西面到达了条支,了解了大秦(罗马),而北面则直到丁零与坚昆(Kirghiz),到了贝加尔湖(Baikal),东面则肯定与日本有了来往,日本九州岛发现的汉倭奴王金印已经证实了这一点<sup>①</sup>。而这一中国之外的世界由于佛教的进入而变得更加广大,日本学者桑原鹭藏(1870-1931)说,中国的世界视野拓展与佛教有关,他在题为《佛教东渐与佛教徒在历史地理学上的功劳》的论文中,开列出近五十个经陆路和海路,以及由天竺、罽宾、月氏、安息、波斯、康居、于阗、高昌、师子国、扶南、交趾来到中国传教的佛教徒,以及法显、宋云、玄奘等若干由中国远赴西方的佛教信仰者。他指出,正是由于佛教东渐的缘故,中国不得不正面注视自己的周边<sup>②</sup>,在佛教徒笔下,中国并非世界的中心,印度才是世界的中心,而且他们撰写了不少类似《世界记》《外国传》之类的著作,其中如《续高僧传》卷二《达摩笈多传》就记载,彦琮(557-610)曾根据达摩笈多的见闻和游历,编撰了《大隋西国传》十篇,更记载了这些国度的方物、时候、居处、国政、学教、礼仪、饮食、服章、宝货<sup>③</sup>。

不过,在中古时期,佛教没有征服中国,反而是佛教融入中国传统<sup>④</sup>。因此,佛教的冲击,并没有改变“以中央王朝为中心,以周边四裔为附庸”的历史学传统。

第二,是宋代(960-1279)国际环境的变化,带来“内”“外”之分的意识。

10世纪中叶建立的宋朝和唐朝比起来,变化太大了。它的疆域缩小了一大半,过去大唐帝国内部可以混融杂居的“胡汉”问题,逐渐变成了大宋帝国外部需要区分你我的“华夷”问题<sup>⑤</sup>。在北边的契丹(以及后来崛起的女真和蒙古),东边的高丽(以及日本),西边的党项(夏),西南的吐蕃、大理,南边的安南等“强邻”环绕之下,缩小了的宋帝国就像他们自己说的那样,“一榻之外,皆他人家也”<sup>⑥</sup>,宋朝逐渐成为诸国中的一国,中古时代那种无远弗届的天下帝国,已经只是遥远的历史记忆<sup>⑦</sup>。

正是在这个时代,“内”和“外”逐渐分化,历史学家开始明确地把外部世界和内部世界区分开来:前者是明确的“外国”,是与中国相对的“他者”;而后者是“蛮夷”,是在中国之内的野蛮族群,虽然介

① 原载《禹贡》半月刊,五卷三、四期合刊,1936年。后收入《贺昌群史学论著选》,北京:中国社会科学出版社,1985年,第28-29页。参见段连勤:《丁零、高车与铁勒》,上海:上海人民出版社,1988年。

② 桑原鹭藏:《佛教の东渐と历史地理学上における佛教徒の功劳》,《桑原鹭藏全集》第一卷,东京:岩波书店,1968年,第293-334页。

③ 按:桑原氏的说法,可能受到《月藏经》记载的启发,《月藏经》据《开元释教录》说,是北齐天统二年即566年那连提黎耶舍所译,记载了五十五国名,见《大正新修大藏经》第十三卷《大方等大集经》第五十五卷《月藏分第十二分布阎浮提品》,第364页以下。又,《大宝积经》卷十《密迹金刚力士会第三》也记载“阎浮提天下大国,具足有一千,各有大郡,其十六大国,以用治政而相摄护……释种、安息、月支、大秦、剑浮、扰动、丘慈、于阗、沙勒、禅善、乌耆、前后诸国,匈奴、鲜卑、吴蜀秦地、诸么夷狄……”。见《大正新修大藏经》第十一卷,第59页。这一点法国学者早已经注意到了,见烈维:《大藏方等部之西域佛教史料》,中文本载冯承钧译:《西域南海史地考证译丛》第二卷,北京:商务印书馆重印本,1995年,第九编,第160-234页。

④ 关于佛教与中国关系,请参看葛兆光:《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界——中国思想史第一卷》第四编第六节《佛教征服中国?》,上海:复旦大学出版社,1998年,第566-594页;Ge Zhaoguang, *An Intellectual History of China*, Trans. Michael Duke & Josephine Chiu-Duke (Leiden and Boston: Brill, 2014), 350-369.

⑤ 邓小南曾经指出,五代宋初的胡汉问题“经过五代(其中三个沙陀王朝)的统治以后,到宋代不再频频出现于历史记载,不再被当时的人们所关注,已经从时人的话语中逐渐淡出”。参见邓小南:《祖宗之法:北宋前期政治述略》,北京:三联书店,2006年,第81-82页。

⑥ 邵伯温:《邵氏见闻录》卷一,北京:中华书局,1983年,第4页。

⑦ 陶晋生:《宋辽关系史研究》第一章,台北:联经出版事业公司,1983年,第5-10页。



于“我”与“他”之间,但毕竟是可以“以夏变夷”的内部。这一区分“外国”与“蛮夷”的思想,逐渐在士大夫那里形成共识,一直到元代撰修《宋史》,历史学家们在传统正史中第一次分别了《外国》与《蛮夷》。

在历史学领域,宋代出现了三个新现象:(1)人们改变了“四裔”微不足道的传统观念,倾向于肯定外国存在的合理性。这使得宋代逐渐形成一种常识,也就是像宇宙有阴有阳一样,天下也同样有“中”有“外”。(2)人们改变了过去地理上以“九州”为最大空间,和天文上以“二十八宿”全部对应中国的方式,从传统中国最重要的“天地”意义上,承认中国之外的世界存在,也就是在大地之上、星空之下还有很多很大的外国。(3)改变了对四裔漠视的态度,宋人对域外的知识逐渐增多。宋朝出使外国的使臣根据亲身经历,留下大量有关外国的纪行文献<sup>①</sup>;宋朝负责贸易管理的市舶司官员,留下一些有关域外的文献<sup>②</sup>。

一般说来,宋代有关“外国”观念的形成,原本有可能推动主流历史论著中平等地理解和细致地记载中国以外的世界。可是,传统非常顽强,历史非常诡异,宋代这种新观念并没有在历史学中生根,反而在此后由汉族重建的大明帝国逐渐消失,传统中国历史学家们仍然固守“以中央王朝为中心,以周边四裔为附庸”的历史叙事方式。

第三,是横跨欧亚建立世界大帝国的蒙元时期,回回人带来了有关世界历史的新看法。

尽管宋代逐渐对“周边四裔”区分出了“内”与“外”,但是,“以中央王朝为中心,以周边四裔为附庸”的记述方式,并没有根本改变。在中国历史学家看来,中国之外仍然是环绕中央王朝的蛮夷,尽管蒙元时代的官方非常聪明地把契丹、女真和汉族的三个政权给予平等地位,分别书写各自历史。但是,在宋元时期相当多汉族历史学家的观念世界中,汉唐时代奠定的那个疆域和族群,仍然是历史叙述的中心。短暂的蒙元时代结束之后,“以中央王朝为中心,以周边四裔为附庸”的历史叙述方式还是没有变化。

不过,在蒙古人横扫欧亚的蒙元时代,确实出现过具有“全球意识”,并且试图全面叙述世界历史和地理的可能。而这种“全球知识”却可能是由横跨欧亚的蒙古人和从波斯等地外来的“回回”人带来的<sup>③</sup>。至元二十二年(1285),也就是蒙元忽必烈平定南宋之后不久,就把各个文职部门合并成秘书监,准备修撰帝国一统志和世界地图,所以,要“大集万方图志,以表皇元疆理,至大无外”,这个至大无外的“一统”,既包含汉族中国,也包括了蒙古征服的“万方”。一个主持其事的回回学者叫作扎马鲁丁<sup>④</sup>,曾经上书要求把“边远国土”的史料和地图都集中到大都,并且集中了“蛮子”“汉儿”秀才来编撰。扎马鲁丁在第二年(1286)主持编纂“会同志”(《至元大一统志》)时,曾经向皇帝报告:我们的帝国很大,从太阳升起的地方,到太阳落山的地方。所以,我们不仅要编帝国的历史书,而且要绘制一个有关蒙元帝国的总地图<sup>⑤</sup>。现在,尽管这个总地图早已不存,但是,包含了整个非洲、阿拉伯、欧洲部分以及几乎整个亚洲的地图,我们还可以从朝鲜人绘制、保存在日本的《混一疆理历代国都之图》中看到它的影响;只是他主持编撰,用来显示“六合同风”的“统同志”即《大元大一统志》,虽然于1294年最终编成755卷,此后1303年又增加至1300卷,但是,这部大书在明代却逐渐散逸,现在仅存数

① 这里略举几例,如路振《乘轺录》、王延德《西州行程记》、徐兢《宣和奉使高丽图经》,范成大《揽轶录》、楼钥《北行日记》,都是关于宋代域外各国很有价值的文献。

② 这是市舶司的职责,北宋崇宁二年即规定,“市舶司自合依《政和令》,询问其国远近、大小、强弱,与己入贡何国”。参见徐松辑:《宋会要辑稿》第四册“职官四四之一〇”,北京:中华书局影印本,1997年,第3368页。著名的赵汝适《诸蕃志》一书就是这样产生的。

③ 参看杨志玖:《元代东传的回回地理学》,《杨志玖文集·元代回族史稿》,北京:中华书局,2015年,第299页以下。

④ 许有壬《至正集》卷三五《大一统志序》称其为“行秘书监事”,名又作“札马鲁丁”。见李修生主编:《全元文》第38册,南京:凤凰出版社,2005年,第124页。

⑤ 王士点、商启翁编,高荣盛点校:《秘书监志》卷四,杭州:浙江古籍出版社,1992年,第72-74页。

十卷,只有一篇《大一统志序》,还保留在许有壬《至正集》卷三五<sup>①</sup>。

遗憾的是,作为“新世界史开端”的蒙元时代,在中国仅仅持续不足一个世纪,这种笼罩欧亚、试图叙述“日头从东边出从西头落”的大世界的史学理想,也很快消退。从现在留存的历史资料看,就连蒙元大都的回回学者在编撰“一统志”过程中,似乎也只关注了新纳入元朝版图的云南、甘肃和辽阳等地,仍然局限在“以中央王朝为中心,以周边四裔为附庸”。蒙古帝国征服的更广大的世界,包括在《混一疆理历代国都之图》已经有所涉及的中亚、西亚、阿拉伯半岛、非洲以及欧洲<sup>②</sup>,好像仍然没有在他们的历史叙述中出现<sup>③</sup>。

#### 四、晚清变局:把“世界”带入“中国”,把“中国”带进“世界”

尽管明代中后期西洋传教士带来新的世界知识,也带来新的世界地图,使得中国传统世界观念几乎出现“天崩地裂”<sup>④</sup>,但非常遗憾的是,这一天崩地裂的观念变化,却由于种种原因意外中止,并没有出现在那个时代的历史著作中。而真正可以算得上具有“全球/世界”认识的历史学著作,则出现在清代的道光、咸丰、同治(1821—1874)之后。

原因很简单,那个时代西潮东渐,中国在“坚船利炮”面前被迫打开国门,不得不了解世界的政治、历史、地理。特别是道光二十二年(1842)鸦片战争失利后签订《南京条约》,咸丰八年(1858)被迫与英法联军订立《天津条约》,同一年黑龙江以北广大地区由于《瑷珲条约》割让给沙俄,两年之后(1860)英法联军侵入北京,签订《北京条约》,又与俄国签订《北京条约》割让乌苏里、图们江以东地区。这个时候,新疆等地也在俄国、英国等殖民帝国的虎视眈眈之下。因此,这种紧张的局势,使得原来只关注汉族中国核心地区的历史学家,开始关注更大范围的周边世界。

前面我们说到,司马迁以来的中国历史学传统,是“以中央王朝为中心,以周边四裔为附庸”,因此,各种史书尤其是正史中的“四夷传”“蛮夷传”或者“外国传”都是附在史书之末,篇幅也不是很多。可是,在这个时代情况却发生了很大的变化。

首先,19世纪中叶,随着大清帝国在西洋的坚船利炮压迫下,被迫打开国门,有关中国之外的世界知识逐渐受到关注,从林则徐根据英国人慕瑞《世界地理大全》改编的《四洲志》(1839)以后,徐继畲的《瀛寰志略》(1849)、魏源的《海国图志》(1852)等涉及世界地理和历史的著作陆续问世。尽管在此以前,中国也曾有过关于外部世界的零星记载(类似《诸蕃志》《岛夷志略》等),但应该说,到了这个被迫进入世界的危机时代,中国历史学家才真正开始有意识地超越帝国边界,不再是“以中土人谭西洋”,而是“以西洋人谭西洋”<sup>⑤</sup>,也不再仅仅依赖中国自己的文献、情报和传闻,而是依靠异域自己的资料加上亲身经验和考察<sup>⑥</sup>,开始试图叙述有关世界/全球的史地知识。

其次,随着帝国边疆出现的种种危机,道光、咸丰两朝之后,一些学者改变了过去的书斋习惯,正如顾颉刚所说“往日以千里为远行,知识范围不越中原;此时既于国际间发生本国边境之交涉,遂引

① 《四库全书总目》卷六八《明一统志》提要中说,元代丘璠等“所修《大元一统志》最称繁博,《国史经籍志》载其目,共为一十(千)卷,今已散逸无传,……惟浙江汪氏所献书内,尚有原刊二卷,颇可以考见其体制,知明代修是书(《明一统志》)时,其义例一仍元志之旧”(北京:中华书局影印本,1981年,第597页)。

② 日本学者杉山正明指出,《混一疆理历代国都之图》中,不仅有中亚、西亚、阿拉伯半岛、非洲,有若干欧洲地名。参看杉山正明:《东西の世界图が語る人类最初の大地平》,藤井让治、杉山正明、金田章裕编:《大地の肖像:绘画、地图が語る世界》,京都:京都大学学术出版会,2007年,第54—83页。又,关于这一点,可以参看《蒙古山水地图》与《塞尔登地图》。

③ 赵万里辑《元一统志》前言中说,《元一统志》“有浓厚的封建正统观念”,“承历代史书之遗,极度尊重汉、晋、唐、宋等正统王朝”(北京:中华书局,1966年,第3页)。

④ 参看葛兆光:《七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰——中国思想史第二卷》第三编第一、二节《天崩地裂》,上海:复旦大学出版社,2000年,第449页以下。

⑤ 魏源:《海国图志·原叙》(原作于道光二十二年即1843年),长沙:岳麓书社,1998年,第2页。

⑥ 可以比较嘉庆年间成书的《吾妻镜补》与光绪年间成书的《日本国志》,仅仅数十年间,中国学者对于日本历史的知识和观念,就有相当大的差异。

起此方面之注意,欲知其经历则求诸史,欲知其现状则求诸地”<sup>①</sup>。比如出现了祁韵士《藩部要略》、张穆《蒙古游牧记》、何秋涛《朔方备乘》等等,西北史地之学便日益兴盛;大清王朝在追溯族群与历史渊源的时候,也开始重新重视蒙元历史,重修元史成为热点,比如魏源《元史新编》、李文田《元秘史注》、洪钧《元史译文证补》等等。这也正如顾颉刚所说,“以元代境域横跨欧洲,可藉是史以研究西北地理及欧亚交通之史迹”<sup>②</sup>。而西北史地之学和重修蒙元史不仅超越了传统中国,也不得不与域外资料发生接触,历史学的视野便逐渐扩大。

再次,是这个时期外国传教士在中国翻译和编写了不少有关世界或欧洲的历史书<sup>③</sup>,从郭实腊(Karl Friedrich Gutzlaff, 1803-1853)的《万国史传》《古今万国鉴》,到马礼逊(Robert Morrison, 1782-1834)的《外国史略》,都传达了一种新的世界历史观念<sup>④</sup>。1833年至1838年,广州和新加坡出版的《东西洋考》中所载麦都司(Walter Henry Medhurst, 1796-1856)《东西史记和合》,他在序文中就说,读书人要“视万国当一家”,又说“诸国之体如身之存四肢,血脉相通而痾痒相关”<sup>⑤</sup>。此后,这一类历史书开始在中国开明的知识人中普遍流行,1900年广学会出版的《万国通史》就说,“善学史者又不可限于其本国也,能知本国盛衰兴废之端倪,尤必当知他国理乱存亡之阶级”<sup>⑥</sup>。所以,这一类有关世界的历史著作在晚清中国成为热门图书,其中,像广学会出版的,原本并不出色的历史书《泰西新史揽要》,就曾风靡一时<sup>⑦</sup>,1895年初版卖了两万本,1998年第三版在两周内卖了四千本,它不仅影响了康有为、梁启超等近代中国的重要学者,也影响到李鸿章、张之洞等近代中国的重要政治家。

## 五、成为教材:中国史学世界认识之最终变化

“天不变,道亦不变”,但是,晚清民初恰恰是一个“三千年未有之大变局”,传统中国时空观念,也就是关于世界地理和历史观念的巨变,随着中国内政外交的步步失败,仿佛在加速度地出现。从1901年梁启超的《中国史叙论》、1902年的《新史学》<sup>⑧</sup>,到1904年夏曾佑《最新中学中国历史教科

① 顾颉刚:《禹贡学会研究边疆计划书》,《顾颉刚全集》第36册《宝树园文存》卷四,北京:中华书局,2011年,第216页。

② 顾颉刚:《禹贡学会研究边疆计划书》,《顾颉刚全集》第36册《宝树园文存》卷四,第216页。

③ 据说,从道光元年(1821)至咸丰十一年(1861)的四十年中,中国人自己撰写有关域外地理书有20种,到光绪二十六年(1900)的四十年中,增加到151种。参见朱维铮:《求索真文明》,上海:上海古籍出版社,1996年,第137页;邹振环:《晚清西方地理学在中国》,上海:上海古籍出版社,2000年,第61-157页。

④ 参看王家俭:《十九世纪西方史地知识的介绍及其影响(1807-1861)》,《清史研究论丛》,台北:文史哲出版社,1994年,第277-303页。

⑤ 参看葛兆光:《七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰——中国思想史第二卷》第三编第五节《西洋新知的进入》,第585页。

⑥ 《万国通史前编》“自序”,广州:广学会,1900年,第2页。此书前编十卷,记载自古以来希腊罗马之历史,续编十卷,记英国及其殖民地、法兰西的历史。据冯承钧《续修四库全书总目提要(西学与中外交通部分)》(《冯承钧学术著作集》下册,上海:上海古籍出版社,2015年,第1152页)及王树槐《外人与戊戌变法》(台北:“中央研究院”近代史研究所专刊,2015年重印,第115页)说,是张之洞出资请英国传教士李思(一译瑞思义, J. Lambert Rees, 1859-1924)翻译,蔡尔康、曹曾涵笔受的。

⑦ 《泰西新史揽要》二十四卷,此书原名《十九世纪史》(*History of the Nineteenth Century*),英国麦肯齐(Robert Mackenzie)原作,1889年出版于伦敦,1984年由传教士李提摩太(Timothy Richard)口译,蔡尔康笔述,先发表在《万国公报》,1895年由广学会出版。记载了欧洲,包括英国、法国、德国、奥地利、意大利、俄罗斯、土耳其、美国等历史与政教。1895年,中国经甲午之败,李提摩太不失时机地给这本书作序,就强调要知道世界大势、治国之道、兴国之道,必须看世界历史著作,而且提出两条建议,一是清皇帝下旨,各级科举考试,“必就西史命题条对”,二是让高官和学人,“均取是书悉心考核”。参见《泰西新史揽要》,上海:上海书店出版社,2002年,第2-3页。

⑧ 1902年梁启超的《新史学》中意识到世界史的重要性,也有意识地用欧洲史与中国史比较。特别是他认为,在现在万国大同、世界进步的时代,要立于世界民族之林,必须先弘扬民族主义。而弘扬民族主义,则需要反身搞清民族(人种)历史,搞清本民族与他民族的差异(“能自结者排人,不能自结者排于人,排人者则能扩张本种以侵蚀他种,毁焉垄断世界历史之舞台,排于人者则本种日以陵夷衰微,非唯不能扩张于外,而且渐灭于内,寻至失其历史上本有之地位,而舞台为他人所占”)。他在《新史学》中就以欧洲史为例,说具有历史的人种(民族),可以分为影响世界的和仅仅在本国境内的,他希望中国可以成为具有“世界史”性质的人种,因此,反复叙述世界史上的雅利安人种,即希腊罗马、条顿、斯拉夫人。见梁启超:《饮冰室合集》第一册《饮冰室文集》卷九,北京:中华书局重印本,1989年,第1页以下。

书》<sup>①</sup>，中国历史学界，一方面在翻译过来的日本中国史或世界史著作的影响下<sup>②</sup>，开始对世界与中国有了重新认识<sup>③</sup>；另一方面在“中国无史”的悲情刺激下<sup>④</sup>，逐渐开始在世界背景下，重新审视和写作自己的中国史和世界史。在1901年，梁启超作《中国史叙论》，一开始讨论“中国史之范围”的时候，就已经涉及中国史在世界史中的位置<sup>⑤</sup>，又提出所谓“中国之中国”（上世史）、“亚洲之中国”（中世史）和“世界之中国”（近世史）的中国历史三段论<sup>⑥</sup>。这说明，刚刚进入20世纪，有关中国的历史叙述已经不能不具备世界意识了。

特别是，这种变化的历史观念，被官方用于学校教育，这就说明这种有关历史的世界观念，已经被普遍地接受。早在同治六年（1867）清王朝成立同文馆，规程中就决定，同文馆要设立“读各国史略”一科；而在1894年甲午战败，1898年变法失败，1900年义和团事件之后，晚清政府不得不从政治、制度和教育上改革。在这种改革中，有关历史的观念，也终于进入官方主导的学校教育。1904年，张百熙、张之洞等人在影响深远的《奏定学堂章程》中指出，“中学堂以上各学堂，必生勤习洋文，而大学堂经学、理学、中国文学、史学各科，尤必深通洋文，而后其用乃为最大”，并具体规定大学堂在中国历史之外必须讲授“万国史”、中学堂讲授“欧洲和美洲史”。正是在这种中国的大变局之中，不仅中国被迫进入世界，世界历史也顺势进入中国，中国的历史学者不得不开始被迫关注全球/世界。

应当说，当有关世界的历史知识成了“常识”和“教材”的时候，中国史学才开始初步形成有关历史的“世界认识”。

附记：本文是2017年在德国哥廷根大学一次会议上的演讲，英文本以 *The Evolution of World Consciousness in Traditional Chinese Historiography* 为题，发表在 *Global Intellectual History* (Routledge, 2020) 上，感谢王晴佳教授、范鑫教授、金燕教授的批评与翻译。谨以此文祝贺《文史哲》创刊七十周年。

[责任编辑 刘培]

① 夏曾佑《最新中学中国历史教科书》第一册是1904年出版的，第二、三册是1906年出版的，这是当时中国学者自己编纂的新型的历史教材。而刘师培的《中国历史教科书》第一册则在1905年，第二册在1906年，由国学保存会出版。这是两种影响较大的新型历史教科书。当然，1903年文明书局就出版了丁保书《蒙学中国历史教科书》，商务印书馆也出版了《中国历史教科书》，但是，这两种出版虽早，但从内容上看，还不能算现代意义上的新历史教科书。

② 如日本冈本监辅的《万国史记》（1898年，程世爵译）；那珂通世《支那通史》（1899年，东文学社中文译本）、桑原骝藏《中等东洋史》（1899年，东文学社中文译本作《东洋史要》）和市村瓚次郎《支那史要》（1902年，广智书局中文译本）。

③ 齐思和在《晚清史学的发展》中说，《万国史记》和《泰西新史揽要》“同样风行”，因为它简要，便于翻阅，“翻印不知若干次，读书界大概人手一编”（齐思和：《中国史探研》北京：中华书局，1981年，第351页）。比如，康有为在长兴学舍开设“万国史学”，梁启超在那里就读过《万国史记》，后来他撰《西学书目表》时，也列入《万国史记》；天津育才馆的中外史学课程，主要书目中有《万国史记》；吕思勉、顾颉刚等年轻的时候都受到《万国史记》的影响。

④ 1902年陈黼宸《独史》中说“于乎，我中国之无史久矣”（《陈黼宸集》上册，北京：中华书局，1995年，第568页）。同一年，曾毓化《中国历史之出世辞》也说“中国有历史乎？何配谭中国有历史乎？”（转引自蒋大椿：《史学探渊》，长春：吉林教育出版社，1991年，第596页）。邓实在《史学通论》（《政艺通报》第12期）中也呼应这一说法，说“中国史界革命之风潮不起，则中国永无史矣”。但在同一年，马叙伦则发表《中国无史辩》（《新世界学报》第5期），特意反驳这一说法。说明这一说法在当时相当流行。

⑤ 梁启超：《中国史叙论》，《饮冰室合集》第一册《饮冰室文集》卷六，第2页。

⑥ 梁启超：《中国史叙论》，《饮冰室合集》第一册《饮冰室文集》卷六，第11页。

# 《春秋》“大一统”观与秦汉时期的思想及创作

刘跃进

**摘要:**《春秋》“大一统”观在秦汉时期的再度彰显,深刻地反映出当时社会的人心向背和历史发展大势。文章从四个方面就此一问题展开论述:一是追溯《春秋》“大一统”观的思想渊源,二是考察《春秋》“大一统”观的历史内涵,三是分析《春秋》“大一统”观的政治诉求,四是纵论《春秋》“大一统”观的文化呈现。文章的结论是,在《春秋》“大一统”观的统领下,秦汉思想家和文学家顺应时代要求,积极有为,凝魂聚魄,强化了我们共有的核心价值观,为中华文化的发展积累了丰富的经验。

**关键词:**《春秋》;秦汉;大一统;董仲舒;司马迁;司马相如

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.03.02

汉武帝刘彻元光元年(前134)十一月,汉武帝接受董仲舒建议,郡国举孝廉各一人<sup>①</sup>。五月,诏贤良对策,董仲舒应诏对策,提出了建立太学的构想,将儒家学说定为统治天下的思想。《汉书·董仲舒传》载其《举贤良对策》说:

《春秋》大一统者,天地之常经,古今之通谊也。今师异道,人异论,百家殊方,指意不同,是以上亡以持一统,法制数变,下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科,孔子之术者,皆绝其道,勿使并进。邪辟之说灭息,然后统纪可一而法度可明,民知所从矣。<sup>②</sup>

《汉书》颜师古注:“一统者,万物之统皆归于一也。”“此言诸侯皆系统天子,不得自专也。”<sup>③</sup>“归于一”的“一统”观念,并不是一个新鲜的话题。孔子、孟子、荀子,甚至墨子、韩非子、李斯、贾谊等都从不同侧面有所论及。《春秋·隐公元年》“元年春,王正月”下,《公羊传》解释说:“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。”<sup>④</sup>所谓“大”字,有尊大、尊美之意,换言之,也可以说以一统为大<sup>⑤</sup>。“统”字,东汉何休释为“始也,总系之辞”。他说:“夫王者,始受命改制,布政施教于天下,自公侯至于庶人,自山川至于草木昆虫,莫不一一系于正月,故云政教之始。”徐彦疏曰:“王者受命,制正月以统天下,令万物无不一一皆奉之以以为始,故言大一统也。”<sup>⑥</sup>何休、徐彦等人的看法,均与董仲舒的思想密切关系。

董仲舒的意义,赋予这一传统命题更丰富的内涵。他治《公羊》学,认为“王正月”不仅是承祖命

**作者简介:**刘跃进,中国社会科学院文学研究所研究员(北京100732)。

① 《后汉书·和帝纪》注:“武帝元光元年,董仲舒初开其议,诏郡国举孝廉各一人。”(《后汉书》卷四,北京:中华书局,1965年,第180页)各郡国察举人数见《通典》卷一三。《资治通鉴》卷一七谓“从董仲舒之言也”(北京:中华书局,1956年,第576-577页)。《北堂书钞》引《汉官仪》:“孝廉,古之贡士,着儒甲科之谓也。”“孝廉年未五十,先试笺奏,初上试之以事,非试之意诵也。”(虞世南:《北堂书钞》卷七九,天津:天津古籍出版社,1988年,第324页)

② 《汉书》卷五六《董仲舒传》,北京:中华书局,1962年,第2523页。

③ 《汉书》卷五六《董仲舒传》,第2523页。

④ 《春秋公羊传注疏》卷一,阮元校刻:《十三经注疏》下册,北京:中华书局,1980年,第2196页。

⑤ 陈徽:《〈尚书·洪范〉与公羊“大一统”思想》,《云南大学学报(社会科学版)》2020年第6期。

⑥ 《春秋公羊传注疏》卷一,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第2196页。

而为,更是尊天意而为,从而提出了“天人感应”之说,将王者受命改制系于“顺天命”上,为君主治世预设了不可质疑的天命依据和权力话语。这一主张,顺应时势,自然得到汉武帝的赏识。

## 一、《春秋》“大一统”观的思想渊源

《春秋》“大一统”观的提出,有着悠久深厚的思想渊源。

《庄子·天下》篇将先秦文化分为六派:一是墨翟、禽滑釐,二是宋钐、尹文,三是彭蒙、田骈、慎到,四是关尹、老聃,五是庄周,六是惠施、桓团、公孙龙。《荀子·非十二子》亦分为六派:一是它嚣、魏牟,二是陈仲、史鳢,三是墨翟、宋钐,四是慎到、田骈,五是惠施、邓析,六是子思、孟轲。汉初司马谈《论六家要指》亦分六家:阴阳、儒、墨、名、法、道德。到东汉班固《汉书·艺文志》分为九流十家。如果把各家之说归类,发现其学派之不同,多与地域有直接关系。名、法两家可以归为三晋文化,阴阳、道德两家可以归为荆楚文化,儒、墨两家可以归为齐鲁文化。《春秋》“大一统”观与这三大文化系统密切相关。

三晋文化通常指西周至春秋时代晋国文化和战国时代魏、韩、赵文化。战国七雄并立,属于晋文化的就占其中之三。

从整体来看,“晋”或“三晋”(韩、赵、魏)是“中原古文化”与“北方古文化”两大古文化区系的重要纽带<sup>①</sup>。《史记·仲尼弟子列传》和《儒林列传》载,魏国开国君主魏文侯,拜子夏为师<sup>②</sup>,田子方、段干木、吴起、禽滑釐等儒教名流、军事干将,先后汇集魏地,对于魏国的振兴起到决定性作用。魏文侯虽欣赏齐鲁文化,但也并非亦步亦趋。譬如齐鲁文化倡导礼治,而魏文侯却更醉心于法制。他坚持起用李悝为相,变法革新,促使儒、法思想的融合和转化。李悝原本是子夏的弟子,却是法家的始祖<sup>③</sup>。在三晋的土地上,还产生了申不害、韩非等重要思想家。两人相距虽有一个世纪左右,但均强调法制,其主导思想一脉相承。《申子》,《史记》记载有两篇,《汉书·艺文志》著录六篇,均已亡佚。较完整的言论见《群书治要》卷三六所引《大体》一篇,讲究帝王南面之术。《韩非子》五十五篇则是一套完整系统的法家理论体系。从本质上说,三晋文化多为秦代所继承。《史记·张仪列传》太史公曰:“三晋多权变之士,夫言从衡强秦者,大抵皆三晋之人也。”<sup>④</sup>

相传秦人祖先乃帝颛顼的苗裔,女修吞食玄鸟蛋,生大业,从此开始了秦人的历史。《史记·秦本纪》记载秦人的早期历史,充满神秘色彩,或曰起于东部莱芜,或曰起于西陲礼县。长期以来,秦国不与中国诸侯会盟,保持着戎狄游牧民族的传统习惯。秦人启用商鞅变法以来,“革法明教,而秦人大治”<sup>⑤</sup>。从此,法家思想成为了秦国的统治思想。法家思想,崇尚武功,讲求实用,追求一统,这些思想一直被秦人奉为主导思想。这种思想的重要特征就是功利性,崇尚战功,寡义趋利。由此功利性,又演变成一种强烈的排他性。其结果,必然又会制约秦人的更大发展。孔子早就看到秦人的这种不同寻常的特性,《史记·孔子世家》载孔子曰:“秦,国虽小,其志大;处虽僻,行中正。身举五刑,爵之大夫,起累继之中,与语三日,授之以政。以此取之,虽王可也,其霸小矣。”<sup>⑥</sup>

与之形成鲜明对照的是荆楚文化。

楚国自春秋以来对外采取扩张政策,北上中原,称霸争雄,不可一世。战国后期,楚国遭到灭顶

① 苏秉琦:《谈“晋文化”考古》,山西省考古研究所编:《三晋考古》第1辑,太原:山西人民出版社,1994年,第1-9页。

② 《史记》卷六七,北京:中华书局,1959年,第2203页。

③ 《汉书·艺文志》著录《李子》三十二篇,已经亡佚。《晋书·刑法志》称作《法经》六篇。秦汉以后的法律都是以《法经》为基础而建立起来的。

④ 《史记》卷七〇,第2304页。

⑤ 王利器校注:《盐铁论校注》卷二,《新编诸子集成》,北京:中华书局,1992年,第95-96页。

⑥ 《史记》卷四七,第1910页。

之灾。就在秦朝灭绝文化的时候,素以文化自负的楚人扬言:“楚虽三户,亡秦必楚。”<sup>①</sup>对于这八个字的具体理解目前尚有很多分歧,一说是指三户人家,一说是地名,也许这并不很重要,关键是“亡秦必楚”四字,没有异义。陈胜、吴广以及刘邦、项羽、萧何、曹参等均是楚人。他们所立傀儡君主也是楚王后代,说明楚人对于自己国家被秦人所灭,心有不甘,伺机而起也在所必然。陈胜、吴广、项羽、刘邦等推翻秦人统治的重要武装力量均来自楚地。随着楚人入主三辅地区,楚文化自然大举西移,进入当时的政治文化中心,构成了当时引人瞩目的文化现象。刘邦被项羽封为汉王后,楚人从者数万人。刘邦立国后,楚国的昭、屈、景等大族的西迁,更为三辅地区带来了强劲的楚风。

荆楚文化以老子为轴心。1973年在湖南马王堆汉墓出土了老子的《道德经》。1996年在湖北荆门郭店出土的战国中期的竹简,也发现了八百多片文字简,其中也有老子的《道德经》。这说明,早在战国中期,《老子》一书已经定形。根据《战国策·秦策上》、陆贾《新语·思务》及题名刘向的《列仙传》等书记载,在战国时期的齐地,道家的传说非常盛行,像王乔、赤松子等升仙故事,《淮南子》将其放在《齐俗训》篇中<sup>②</sup>。《史记·留侯世家》记载,张良系韩人之后,自幼欲学赤松子,向往仙人境界,故后来有出家之举。汉家王室成员如刘安、刘向等也逐渐接受了这种主张。刘向所献所撰,多为这类“道术”之书。这说明荆楚文化的影响是非常广泛的。

荆楚文化对于文学创作的重要影响突出表现在楚歌的盛行。这类作品,除《楚辞》之外,还有《孟子·离娄》里面记载的《孺子歌》(又叫《沧浪歌》),《说苑·善说》记载的《越人歌》,《庄子·人间世》《史记·孔子世家》记载的《接舆歌》等。公元前350年前后,屈原来到人世,开创了荆楚文学的新纪元。秦始皇统一中国之后,荆楚文化一时式微。随着秦末楚人陈胜、吴广、刘邦、项羽的崛起,楚歌再度盛行。其后,楚歌形式多有分化,汉代诗歌、辞赋乃至经世致用的文章,依然沉积着楚歌的因素。

统治阶级的思想,往往也就是统治思想。西汉初年,随着楚人西移,道家思想,尤其是黄老思想在帝国核心地区流行开来。《老子》《庄子》为道家思想渊藪。《庄子》五十二篇见于《汉书·艺文志》著录,贾谊已经多次征引<sup>③</sup>。但在西汉时期,这部书的影响还不足与《老子》相比。黄帝思想在西汉初年非常流行。《汉书·艺文志》道家类著录的《黄帝四经》四篇、《黄帝铭》六篇、《黄帝君臣》十篇、《杂黄帝》五十八篇等著作,大约就是这样书籍。

据《史记·曹相国世家》记载,汉高祖刘邦六年(前201),立长子刘肥为齐王,以曹参为齐相国。当时天下初定,齐王接受胶西盖公的建言,推行黄老之学。孝惠二年继萧何之后,曹参入为丞相,又将黄老之学推广到全国。黄老之学的核心,就是所谓无为贵静之说,亦即《老子》所谓“我无为,民自化;我好静,民自正。”<sup>④</sup>俗语所说“萧规曹随”,殆即此意。

从西汉前期政治斗争看,所谓黄老之术,究其实质,是一种战略战术,不仅仅是为安息天下民众的一种手段而已。吕后所以采取这种无为之术,主要是出于政治目的。孝惠、高后时,公卿皆武力功臣,推广黄老无为之术,可以有效地抑制他们的政治野心。由此看来,黄老之术不仅仅是一种修身养性之术,而是一种权术<sup>⑤</sup>。黄老思想一直影响到武帝即位之初年。司马谈著《论六家要指》,表面看来对六家之说各有抑扬,但明显倾向于道家。

儒家文化以孔孟为代表。除《论语》《孟子》两书外,影响最大的是相传孔子所作的《春秋》。《春秋》后来又派生出《公羊传》《穀梁传》《左氏传》等三传,形成西汉颇为兴盛的“鲁学”和“齐学”。鲁学主要兴盛于西汉前期,《诗》有鲁《诗》,《论语》有《鲁论语》等,强调礼治,重视王道,在学术史、政治史

① 《史记》卷七《项羽本纪》,第300页。

② 详见刘跃进:《释“齐气”》,《文献》2008年第1期。

③ 详见刘跃进:《贾谊所见书蠹测》,《南京师范大学学报(社会科学版)》2008年第4期。

④ 《汉书》卷三九《萧何曹参传》,第2019页。

⑤ 朱一新《无邪堂答问》:“老氏书作用最多,乃示人若无所能,使人入其牢笼而不觉,开后世权谋诈伪之习,故为异端。”(朱一新著,吕鸿儒、张长法点校:《无邪堂答问》卷二,北京:中华书局,2000年,第81页)

上,均有重要影响。与鲁学相比较,齐学可以说异军突起。一方面,稷下学宫为儒学的保存与传播起到了推波助澜的作用;另外一个方面,齐地濒海,齐人善于想象,敢于创新<sup>①</sup>。在战国后期,齐人敏锐地意识到天下终将走向统一的趋势,结合阴阳五行学说、黄老学说,乃至法家主张等,提出了一种包容百家的大一统理论体系,为西汉前期的统治者,提供了必要的思想武器。

楚汉相争之际,刘邦引兵围鲁,鲁中诸儒讲学诵习之声不断,礼乐弦歌之音不绝,于是刘邦对儒生心存好感。公元前204年,酈食其向刘邦建议,欲立六国后人以树党,刘邦也接受了这个建议,并派人刻印。而张良预设八难,从形、势、情三个方面分析了不可立六国之后的道理,颇有振聋发聩之势。史载,刘邦正在吃饭,听到张良的鞭辟入里的分析,顾不上吃饭,大骂竖儒败事,从此不再信任儒生。

问题是,没有规矩,就不成方圆。刘邦消灭项羽之后,主张简易。结果群臣饮酒争功,乃至拔剑击柱。此时距酈食其事件不过两年时间。刘邦的困惑,最终由来自鲁国的叔孙通给予圆满的解决。叔孙通对刘邦说,儒者难与进取,可与守成。于是叔孙通使征鲁诸生三十余人及朝廷中有学问的人,因秦旧制,制礼作乐,从此群臣不敢逾越礼制。刘邦感叹说,“今日知为皇帝之贵”<sup>②</sup>。由此可见,新朝对于儒学的接受,经历了一段相对复杂的变化过程。董仲舒思想的成熟与被重视,正是在此一变化过程中得以发生。

综上所述,我们可以作这样的概括:从子夏弟子李悝《法经》开始算起,到汉武帝罢黜百家、独尊儒术为止,中国思想文化界在这一千多年间经历了三个不同的阶段。

第一阶段是从百家争鸣到法家霸道思想的胜利,《韩非子》集法家之大成的学说,成为秦王嬴政统一六国的指导思想,促进了中国大一统局面的形成。但是物极必反,当法家思想走向极端之际,用刑太极,最终迅速导致秦国的灭亡。

第二阶段是西汉初年荆楚文化的抬头,以黄老思想为中心,讲究清静无为。秦代二世而亡的历史教训,给汉初的思想家留下了沉重的话题。如何避免重蹈这段历史的覆辙,不同思想家自有不同的答案。秦汉之际的楚人陆贾,鉴于当时百废待兴的局面,提出在政治上无为而治,在文化上兼收并蓄的主张。在兵荒马乱的年代,这些想法,自然为刘邦所嘲弄,但是他很快就意识到了这些见解的深刻意义,于是要求陆贾著书,阐明秦何以亡、汉何以兴的历史根源。故陆贾《新语》专辟《无为》一篇,以为“道莫大于无为”,“故无为者乃无不为也”<sup>③</sup>。这是对三晋文化的一种否定,也是对荆楚文化的张扬。

第三阶段是汉武帝接受董仲舒的建议,“罢黜百家,独尊儒术”,思想界百川归一。如前所述,战国时代,人们苦于诸侯割据混战,渐渐地产生了统一的要求。这种思想在产生于春秋末的《左传》中已有萌芽,而在战国中期的《孟子》中逐步明确,到战国后期更趋强烈。《公羊传》中的“大一统”思想正反映了当时人们普遍的要求。

从这个意义上说,西汉初年所倡导的《春秋》“大一统”观,虽以儒家思想为主干,实际上融汇了诸子百家学说,其中道家 and 法家思想,更是占据了重要的位置,形成了一个外儒内霸的思想体系。

## 二、《春秋》“大一统”观的历史内涵

《礼记·礼运》将远古历史的运行,分为“天下为公”与“天下为家”两种形态。天下为公,是说天下乃天下人共有之天下,是谓大同。当历史进入到私有制社会以后,以血缘为纽带,天下为家,公天

① 参见刘跃进:《“鲁学”解》,《齐鲁学刊》2008年第1期。

② 《史记》卷九九《刘敬叔孙通列传》,第2723页。

③ 陆贾著,王利器校注:《新语校注》,北京:中华书局,1986年,第59页。



下变成了家天下,这是国家的雏形。

在《元光元年举贤良对策》中,董仲舒说:

圣王之继乱世也,扫除其迹而悉去之,复修教化而崇起之。教化已明,习俗已成,子孙循之,行五六百岁尚未败也。至周之末世,大为亡道,以失天下。秦继其后,独不能改,又益甚之,重禁文学,不得挟书,弃捐礼谊而恶闻之,其心欲尽灭先王之道,而颛为自恣苟简之治,故立为天子十四岁而国破亡矣。自古以来,未尝有以乱济乱,大败天下之民如秦者也。其遗毒余烈,至今未灭,使习俗薄恶,人民嚣顽,抵冒殊扞,孰烂如此之甚者也。<sup>①</sup>

董仲舒认为,孔子作《春秋》就是要总结由公到私、礼崩乐坏的历史教训。他说:“二百四十二年之文,天下之大,事变之博,无不有也。”<sup>②</sup>《春秋繁露·俞序》也说:“仲尼之作《春秋》也,上探正天端,王公之位,万民之所欲,下明得失,起贤才,以待后圣。”<sup>③</sup>那么,“后圣”是谁呢?《元光元年举贤良对策》继续写到:“今临政而愿治七十余岁矣,不如退而更化;更化则可善治,善治则灾害日去,福祿日来。”<sup>④</sup>董仲舒认为,与其临渊羡鱼,不如退而结网。法先王,成“后圣”,这是董仲舒的最大愿望。他从《公羊春秋》中推衍大义,精心构筑起天、地、人三位一体的“三统”,又以子正、丑正、寅正为“三正”,以夏、商、周三代为正统,并努力将这种理论赋予实践品格,为“后圣”服务。

《春秋》本是鲁国的编年史,上起鲁隐公元年(前722),下止鲁哀公十四年(前481),记录鲁国十二公二百四十二年间的的大事,很多情况下,只记载时间、人名、地名,事件往往一笔带过,极为简略,有时连事情的本末也不交代清楚,如果不读三传,根本无法了解是怎么回事。于是有了各家对《春秋》阐释。《公羊传》就认为,《春秋》有“微言大义”,公羊学家试图在《春秋》字句中找寻一些奇异之论,与当时的政治相比附。可见,公羊学派有着鲜明的政治主张和功利思想。关于《公羊传》的作者及成书年代,向来有不同的说法。根据《汉书·艺文志》的记载,公羊高是孔子门人子夏的弟子,应为战国初人。徐彦疏引戴宏序又说:“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,寿乃其弟子齐人胡毋子都著于竹帛。”<sup>⑤</sup>据此,公羊氏世传其学,经过四代至公羊寿,他和胡毋子都一起,把这派学说“著竹帛”,成为《公羊传》的写定本。这时已是汉景帝时代<sup>⑥</sup>。《汉书·儒林传》叙《公羊传》传授来源,就始于汉景帝时的博士胡毋子都。传《公羊传》,除胡毋子都外,董仲舒最著名。

董仲舒少治《公羊春秋》,景帝时为博士,下帷讲诵,有三年不窥园之传说,他的主要成果集中保存在《春秋繁露》中。他说:

《诗》无达诂,《易》无达占,《春秋》无达辞。从变从义,而一以奉人。<sup>⑦</sup> (《精华》)

《春秋》无通辞,从变而移。<sup>⑧</sup> (《竹林》)

《春秋》无常辞,唯德是亲。<sup>⑨</sup> (《观德》)

所谓无达辞,无通辞,无常辞,其义一也,即“从变而移”,“一以奉人”,即在符合时势与天意的变化中阐释君权的合法性,实现国家的大一统。这是董仲舒的初衷,也是他倡导《春秋》大义的根本所系。

① 《汉书》卷五六《董仲舒传》,第2504页。

② 董仲舒:《春秋繁露》卷五,上海:上海古籍出版社,1989年,第33页。

③ 董仲舒:《春秋繁露》卷六,第35页。

④ 《汉书》卷五六《董仲舒传》,第2505页。

⑤ 《春秋公羊传注疏》序,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第2190页。

⑥ 段熙仲《春秋公羊学讲疏》第一编《导言》第一章:“按《公羊传》之著于竹帛在景帝时说,其证则哀三年经‘季孙师、叔孙州仇帅师城开阳’，《左氏春秋》开阳作启阳,《公羊》作开,正为景帝讳之也。”(段熙仲:《春秋公羊学讲疏》,南京:南京师范大学出版社,2002年,第9页)

⑦ 董仲舒:《春秋繁露》卷三,第24页。

⑧ 董仲舒:《春秋繁露》卷二,第15页。

⑨ 董仲舒:《春秋繁露》卷九,第56—57页。

从大的方面说,这一主张至少有如下历史内涵。

第一,从“大一统”到正统观念。

《礼记·丧服四制》:“天无二日,土无二王,国无二君,家无二尊,以一治也。”<sup>①</sup>《汉书·王吉传》载王吉上疏:“《春秋》所以大一统者,六合同风,九州共贯也。”<sup>②</sup>此即公羊学“大一统”之义。董仲舒师承此说,注重法先王,更强调“以《春秋》当新王”<sup>③</sup>，“令万物无不一一皆奉之以为始”<sup>④</sup>。为此,他积极融汇法家、道家、阴阳家及黄老思想,极大地拓宽了这个命题的内涵和外延。如《春秋繁露·立神元》就有道家思想成分。他说:“君人者,国之元,发言动作,万物之枢机,枢机之发,荣辱之端也,失之豪厘,驷不及追。故为人君者,谨本详始,敬小慎微,志如死灰,形如委衣,安精养神,寂寞无为,休形无见影,掩声无出响。”<sup>⑤</sup>又如《身之养重于义》《观德》《深察名号》等篇,强调义与利,祸与福,心与身,天与地之名号等观念,大约也出自古道家。《保位权》:“国之所以为国者,德也,君之所以为君者,威也,故德不可共,威不可分,德共则失恩,威分则失权,失权则君贱,失恩则民散,民散则国乱,君贱则臣叛。是故为人君者,固守其德,以附其民,固执其权,以正其臣。”<sup>⑥</sup>又近于阴阳五行及法家思想。

《公羊传》强调法先王,更强调了“正”的重要性,用“正”来衡量事件。如《哀公十四年》载:

《春秋》何以始乎隐?祖之所逮闻也。所见异辞,所闻异辞,所传闻异辞。何以终乎哀十四年?曰:备矣。君子曷为为《春秋》?拨乱世反诸正,莫近诸《春秋》,则未知其为是与,其诸君子乐道尧舜之道与?末不亦乐乎尧、舜之知君子也?制《春秋》之义,以俟后圣,以君子之为,亦有乐乎此也。<sup>⑦</sup>

这段话出于《公羊传》最末处,“所见”“所闻”“所传闻”都是以孔子为主体,指《春秋》十二公事有的为孔子亲见,有的是孔子直接听得,有的则是孔子听到的传闻。《春秋繁露》以此为基础,强调“《春秋》分十二世以为三等:有见、有闻、有传闻。有见三世,有闻四世,有传闻五世。故哀、定、昭,君子之所见也。襄、成、文、宣,君子之所闻也。僖、闵、庄、桓、隐,君子之所传闻也。所见六十一年,所闻八十五年,所传闻九十六年。于所见微其辞,于所闻痛其祸,于传闻杀其恩,与情俱也。”<sup>⑧</sup>因为这三者来源不同,所以孔子作《春秋》用辞有异,目的在于“制义”,即拨乱世反诸正,以此等待后世的圣王。《贤良对策》释“正”曰:“臣谨按《春秋》之文,求王道之端,得之于正。正次王,王次春。春者,天之所为也;正者,王之所为也。其意曰:上承天之所为,而下以正其所为,正王道之端云尔。”<sup>⑨</sup>这是《春秋》“正”之大“义”,涵义至广,但核心只有一个,即《公羊传》所强调的“尊君”,通过“制义”确定王权等级的绝对权威。《春秋繁露·三代改制质文》明确说:

《春秋》曰:“王正月。”传曰:“王者孰谓?谓文王也。曷为先言王而后言正月?王正月也。

何以谓之王正月?曰:王者必受命而后王,王者必改正朔,易服色,制礼乐,一统于天下,所以明易性非继仁,通以己受之于天也。”<sup>⑩</sup>

“改正朔,易服色,制礼乐,一统于天下”,董仲舒通过对《春秋》的阐释,将《春秋》大义推向极致,强化了“正统”观念。所谓“正统”,就是要用“正”来“统”天下,由“统”来确保“正”,为王朝的上下授受有据、统治的合法性提供根据。孔子说:名不正则言不顺,言不顺则事不成。《春秋繁露·深察名号》

① 《礼记正义》卷六三,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1695页。

② 《汉书》卷七二《王吉传》,第3063页。

③ 董仲舒:《春秋繁露》卷七,第42页。

④ 《春秋公羊传注疏》序,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第2196页。

⑤ 董仲舒:《春秋繁露》卷六,第42页。

⑥ 董仲舒:《春秋繁露》卷六,第39页。

⑦ 《春秋公羊传注疏》卷二八,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第2353—2354页。

⑧ 董仲舒:《春秋繁露》卷一,第10页。

⑨ 《汉书》卷五六《董仲舒传》,第2501—2502页。

⑩ 董仲舒:《春秋繁露》卷七,第41页。

说：“治天下之端，在审辨大；辨大之端，在深察名号。名者，大理之首章也，录其首章之意，以窥其中之事，则是非可知，逆顺自著，其几通于天地矣。是非之正，取之逆顺；逆顺之正，取之名号；名号之正，取之天地；天地为名号之大义也。”<sup>①</sup>“是故治国之端在正名，名之正，兴五世，五传之外，美恶乃形。”<sup>②</sup>由此看来，正统的实质就是“正者，所以正天下之不正也；统者，所以合天下之不一也。又不正与不一，然后正统之论作。”<sup>③</sup>欧阳修说：“正统之说，肇于谁乎？始于《春秋》之作也。”<sup>④</sup>梁启超也讲到：“统字之名词何自起乎？殆滥觞于《春秋》。”<sup>⑤</sup>其实，《春秋》字面并无大义与正统的叙述，这些观念的形成与董仲舒的阐释有莫大关系。

“正统观”成为中国文化中极为重要的观念范畴，作为古代政权确立自身合法性的重要言说，是宗教、文化等意识形态与现实政治运作的纽结点。正统是政权存在合法的依据和基础。王朝建立的“正”与“不正”，合法与不合法成为史家判别一朝一代历史地位和社会价值的主要尺度。历史上各个政权为了标榜自身为正统，无不自立标准，例如魏晋南北朝时代，南北割裂，南朝称北朝为“索虏”，北朝称南朝为“岛夷”。北宋前期最重要的《春秋》学家孙复著《春秋尊王发微》，通过阐释《春秋》的“尊王”大义来维护中央集权制，强化皇权，用世之意很明显。南宋的正统论更偏向空间上的正统诉求，故强调“攘夷”，胡安国的《春秋传》就是历史见证。每到改朝换代之际，这种正统观总会成为讨论的焦点问题。

## 第二，从正统观念到天人合一。

正统观念确定之后，如何维护正统，便成为董仲舒思想的焦点。他认为，天、地、人是万物之本，依据《春秋》就可以知天意，接地情，通人事。因此，《春秋》之道，至大至高；至大可以王天下，至高可以称霸王。他特别强调王道、霸道并用的重要性，甚至断狱、选官，也要借用《春秋》之义。《春秋繁露·精华》说：“《春秋》之听狱也，必本其事而原其志。志邪者不待成，首恶者罪特重，本直者其论轻。”<sup>⑥</sup>诛首恶，志善者，维护政权的严肃性。在《俞序》中，董仲舒甚至认为，治理国家，没有不学《春秋》的，如果不学《春秋》，则不能预见前后旁侧之危。《元光元年举贤良对策》也说：

孔子作《春秋》，上揆之天道，下质诸人情，参之于古，考之于今。故《春秋》之所讥，灾害之所加也。《春秋》之所恶，怪异之所施也。<sup>⑦</sup>

董氏将“天”视作万物之祖，并把天的节律和呈现与圣人所为完全对应起来。为此他不惜加进大量灾异祥瑞之类的内容，与君王德政进一步联系起来。比如哀公十四年“西狩获麟”的传说，董仲舒就认为是“受命之符”，是上天“托乎《春秋》。正不正之间，而明改制之义。”<sup>⑧</sup>这是董仲舒利用对《春秋》的阐释来建构汉家政治权威的重要法宝。

## 第三，从天人合一到君权神授。

《公羊传》从“元年春王正月”阐释出“大一统”，却并未对“元”过多阐释，仅认为就是每一个君主的第一年都称为元年。从董仲舒开始，强调以“始”来解释“元”：

臣谨案《春秋》谓一元之意，一者万物之所从始也，元者辞之所为大也。谓一为元者，视大始而欲正本也。《春秋》深探其本，而反自贵者始。<sup>⑨</sup>（《元光元年举贤良对策》）

① 董仲舒：《春秋繁露》卷一〇，第59页。

② 董仲舒：《春秋繁露》卷三，第19页。

③ 欧阳修：《原正统论》，《欧阳修全集》卷一六，北京：中华书局，2001年，第276页。

④ 欧阳修：《原正统论》，《欧阳修全集》卷一六，第276页。

⑤ 梁启超：《论正统》，《饮冰室合集》文集之九，上海：上海中华书局，1932年，第20页。

⑥ 董仲舒：《春秋繁露》卷三，第23页。

⑦ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2515页。

⑧ 董仲舒：《春秋繁露》卷六，第35页。

⑨ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2502页。

是以《春秋》变一谓之元，元犹原也，其义以随天地终始也。<sup>①</sup>（《春秋繁露·重政》）

是故《春秋》之道，以元之深正天之端；以天之端正王之政；以王之政正诸侯之即位；以诸侯之即位正境内之治。五者俱正而化大行。<sup>②</sup>（《春秋繁露·二端》）

《春秋》何贵乎元而言之？元者，始也，言本正也。<sup>③</sup>（《春秋繁露·王道》）

他首先注重发挥公羊学所强调的“神—人”关系，构建出一套在宇宙秩序与人伦法则之间能相互对应的“天—人”结构关系。东汉何休在《公羊解诂》中进一步将“元年”“春”“王”“正月”“公即位”定义为“五始”。其中，“元”是天地之始，春是四时之始，文王乃周受命之始，正月为政教之始，公即位表示一国之始。这“五始”表示着天经地义的统治秩序。帝王登基，实乃天意。《春秋繁露·玉杯》：“《春秋》之法，以人随君，以君随天。故屈民而伸君，屈君而伸天，《春秋》之大义也。”<sup>④</sup>汉代的思想家、政治家无不秉持这样的理念，来为当时政治服务。《汉书·路温舒传》载路温舒上疏宣帝说：“《春秋》正即位，大一统而慎始也。陛下初登至尊，与天合符，宜改前世之失，正始受命之统，涤烦文，除民疾，存亡继绝，以应天意。”<sup>⑤</sup>这已成为当时的共识。

第四，从君权神授到天下观念。

董仲舒的思想不仅有为王朝立“正”溯“统”的宗旨，同时也希望借之规诫王权，对可能恣意妄为和无限泛滥的君权进行更形上层面的监督和控制。《元光元年举贤良对策》说：

臣谨案《春秋》之中，视前世已行之事，以观天人相与之际，甚可畏也。国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之，不知自省，又出怪异以警惧之，尚不知变，而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君而欲止其乱也。自非大亡道之世者，天尽欲扶持而安全之，事在强勉而已矣。<sup>⑥</sup>

《庙殿火灾对》《雨雹对》等，都用《春秋》来解说种种灾异现象。《春秋繁露·必仁且智》：“凡灾异之本，尽生于国家之失，国家之失乃始萌芽，而天出灾害以谴告之；谴告之，而不知变，乃见怪异以惊骇之；惊骇之，尚不知畏恐，其殃咎乃至。以此见天意之仁，而不欲陷人也。”<sup>⑦</sup>这样，作者把自己摆在了一个特殊的地位，即可以通过对《春秋》的解说，起到对君王劝善惩恶的作用。

如何最大限度地避免灾异呢？他在《春秋繁露·王道》中提出，要顺民心：“《春秋》何贵乎元而言之？元者，始也，言本正也；道，王道也；王者，人之始也。王正则元气和顺，风雨时，景星见，黄龙下；王不正则上变天，贼气并见。五帝三王之治天下，不敢有君民之心。”<sup>⑧</sup>他在《为人者天》中又说，五帝三王时代所以“不敢有君民之心”，就是不敢自谓君民，要对天有敬畏之心，“君者，民之心也，民者，君之体也；心之所好，体必安之；君之所好，民必从之。”<sup>⑨</sup>

董仲舒倡导的《春秋》大义，不仅是君对臣民的“统”，还强调君对天、对民的敬畏。《春秋》大义对天、君、臣、民，以及中国—夷狄的双向制约强调，影响了后世的大一统思想，以致成为一种“法”。《史记·十二诸侯年表序》讲：“（孔子）论史记旧闻，兴于鲁而次《春秋》，上记隐、下至哀之获麟，约其辞文，去其烦重，以制义法，王道备，人事浹。”<sup>⑩</sup>司马迁对《春秋》“义法”的理解上承董仲舒的《举贤良对

① 董仲舒：《春秋繁露》卷五，第33页。

② 董仲舒：《春秋繁露》卷六，第35页。

③ 董仲舒：《春秋繁露》卷四，第25页。

④ 董仲舒：《春秋繁露》卷一，第12页。

⑤ 《汉书》卷五一《路温舒传》，第2369页。

⑥ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2498页。

⑦ 董仲舒：《春秋繁露》卷八，第54页。《汉书·孔光传》：“臣闻师曰，天左与王者，故灾异数见，以谴告之，欲其改更。若不畏惧，有以塞除，而轻忽简诬，则凶罚加焉，其至可必。”《谷永传》：“臣闻灾异，皇天所以谴告人君过失，犹严父之明诫。畏惧敬改，则祸福降；忽然简易，则咎罚不除。”（班固撰，颜师古注：《汉书》卷八一、卷八五，第3359页、第3450页）

⑧ 董仲舒：《春秋繁露》卷四，第25页。

⑨ 董仲舒：《春秋繁露》卷一，第65页。

⑩ 《史记》卷一四《十二诸侯年表序》，第509页。

策》，在汉代四百多年中具有代表性，后世阐发《春秋》大多不离这一基调。在武帝希望建立统一强大政权的时代，董仲舒既提供了“君权神授”的理论依据，还提供了监督君权的“正义”依据。

第五，从天下观念到统一实践。

孔子作《春秋》，时值礼崩乐坏之际。他要尊王攘夷、恢复正统。《公羊传·僖公四年》用“中国不绝若线”<sup>①</sup>概括其大义，成为中华民族的一种文化认同，影响极为久远。当然，在春秋末叶，这还只是一种理想。战国时代，诸侯纷争，是非混淆。《孟子·万章》引孔子曰：“天无二日，民无二王”<sup>②</sup>，表达了重新恢复秩序的时代心声。如何恢复这种礼乐文明呢？《管子》说：“天子出令于天下，诸侯受令于天子，大夫受令于君，子受令于父母，下听其上，弟听其兄，此至顺矣。衡石一称，斗斛一量，丈尺一罅制，戈兵一度，书同名、车同轨，此至正也。”<sup>③</sup>《荀子·非十二子》则提出效法舜禹：“一天下，财万物，长养人民，兼利天下，通达之属，莫不从服。”<sup>④</sup>吕不韦、李斯提出了同样的主张，吕不韦说：“王者执一，而为万物正。军必有将，所以一之也；国必有君，所以一之也；天下必有天子，所以一之也；天子必执一，所以一之也。一则治，两则乱。”<sup>⑤</sup>又说：“故一则治，异则乱；一则安，异则危。”执一不二，就是要统一。李斯也立志“灭诸侯，成帝业，为天下—统。”<sup>⑥</sup>公元前248年，吕不韦带兵灭掉东周。又过了二十七年，秦王嬴政横扫六国，建立了统一的秦王朝，将“大一统”的理念付诸实践。

不无遗憾的是，“秦世不文”，马上得天下，亦马上失天下。这一沉痛的历史教训，让西汉初年的思想家深刻地意识到，强化中央集权，建立礼乐制度，是国家长治久安的上策。贾谊《新书》说：“臣为陛下建三表，设五饵，以此与单于争其民，则下匈奴犹振槁也。”<sup>⑦</sup>又说：“苟或非天子民，尚岂天子也。诗曰：‘普天之下，莫非王土。率土之滨，莫非王臣。’王者天子也，苟舟车之所至，人迹之所及，虽蛮夷戎狄，孰非天子之所哉？”<sup>⑧</sup>当时内忧外患，无法实现这些理念。

汉帝国建国七十余年后的元光元年（前134），董仲舒再一次提出这一主张，切合现实的需要，反映了时代的先声。

### 三、《春秋》“大一统”观的政治诉求

汉武帝推崇董仲舒的《春秋》学说，尊王攘夷，强调以王法正天下，试图通过政治的、经济的、军事的手段，积极处理文化多元与政治—统的棘手问题。

先说尊王问题。

春秋时期，强干弱枝，大本小末。“周衰，天子微弱，诸侯力政，大夫专国，士专邑，不能行度制法文之礼，诸侯背叛，莫修贡聘，奉献天子，臣弑其君，子弑其父，孽杀其宗，不能统理，更相伐铍以广地，以强相胁，不能制属，强奄弱，众暴寡，富使贫，并兼无已，臣下上僭，不能禁止。”<sup>⑨</sup>（《春秋繁露·王道》）因此，《春秋繁露·十指》明确指出，要强化中央集权，使尊君而卑臣，则“君臣之分明矣。”<sup>⑩</sup>当时的情形正好相反，是强枝弱干。西汉初年，地方势力强大，贾谊、晁错本《春秋》之义，多次上书请求削藩，“海内之势，如身之使臂，臂之使指，莫不从制。诸侯之君，敢自杀不敢反，知必蒞醢耳。不敢有异

① 《春秋公羊传注疏》卷一〇，阮元校刻：《十三经注疏》下册，第2249页。

② 《孟子注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》下册，北京：中华书局，1980年，第2735页。

③ 房玄龄注：《管子》卷一〇，上海：上海古籍出版社，1989年，第102—103页。

④ 杨倞注：《荀子》卷三，上海：上海古籍出版社，1989年，第29页。

⑤ 吕不韦：《吕氏春秋》卷一七，上海：上海古籍出版社，1989年，第151页。

⑥ 《史记》卷八七《李斯列传》，第2540页。

⑦ 贾谊：《贾谊新书》卷四，上海：上海古籍出版社，1989年，第30页。

⑧ 贾谊：《贾谊新书》卷四，第33页。

⑨ 董仲舒：《春秋繁露》卷四，第25页。

⑩ 董仲舒：《春秋繁露》卷五，第33页。

心,辐辏并进而归命天子。”<sup>①</sup>(《陈政事疏》)。景帝末年,吴楚七国以“清君侧”为名发生叛乱。景帝杀了晁错,并未换来地方势力的妥协。这个惨痛教训,让汉武帝铭刻在心。即位伊始,他就开始强化中央集权,消解地方王侯势力,迅速改变长期以来困扰朝廷的尾大不掉的被动局面。

《春秋繁露·度制》说:“圣人之道,众堤防之类也,谓之度制,谓之礼节,故贵贱有等,衣服有制,朝廷有位,乡党有序,则民有所让而不敢争,所以一之也。”<sup>②</sup>度制,就是制度。董仲舒的建议,就是从制度层面入手,整合社会秩序,规范人伦尊卑,遏制地方势力,使之归于一统。汉武帝通过一系列的措施,强化制度建设,确保中央集权。在政治方面,武帝取消了地方自行任命官吏的特权,压缩诸侯王国的疆域和权力,如淮南王所辖地区,一分为三,分而治之。在经济方面,汉武帝启用大商人桑弘羊,收回地方铸钱的权力,实行盐铁政府专营的经济政策。在思想方面,汉武帝希望借助儒术的力量,迅速消解汉初以来盛行的战国习气、黄老之学。汉武帝建元六年(前135),崇尚黄老的窦太后去世,汉武帝亲政改元,举贤良对策,遂接受了董仲舒提出的独尊儒术的主张,将儒家思想确立为统治思想。

再看攘夷问题。

在巩固中央集权的同时,汉武帝希望通过军事手段,尽早解决边患问题。毕竟,军事是政治的最高形式。攘夷是《春秋》大义之一,也是国家“大一统”的政治诉求。更何况,这里还有君父之仇<sup>③</sup>。

《公羊传》曰:“夷狄也,而亟病中国,南夷与北狄交,中国不绝若线。”<sup>④</sup>这里说的是春秋时期的情形,而战国以来的形势依然如故。《春秋繁露·精华》说:“《春秋》固有常义,又有应变。无遂事者,谓平生安宁也。专之可也者,谓救危除患也。”<sup>⑤</sup>从当时情形看,关中地区依然有南北夹击之虞,必须有所应变。南是指大庾、骑田、都庞、萌渚、越城岭等五岭以南的广大地区,大致包括今天广东、广西、海南等地,地方割据势力仍在。据《史记·秦始皇本纪》,岭南地区划入中国版图,始于秦始皇统一中国后不久。他曾动用数十万兵力,征战数载,最后在始皇三十三年(前214)攻取岭南,建立了桂林、象郡、南海三郡,首次将岭南地区纳入中华统一的版图之中。

秦末汉初,趁中原战乱,赵佗建立了南越国,实行郡县制和分封制。汉初经陆贾游说,称藩于汉朝,在文化上与中原保持着频繁的接触。但是他们对于中原的威胁无时不在。武帝元鼎六年(前111),武帝分五路大军灭南越国,将岭南地区分为苍梧、郁林、合浦、交址、九真、南海、日南、儋耳、珠崖等九个郡,归交州刺史部所监察。南越国从建立到灭亡,前后不过九十三年。秦末收复之战及这次战争,前后有大批中原人士南迁,“与越杂处”,将中原先进文化带到岭南地区<sup>⑥</sup>。

至于北部,问题更为复杂。六国以来,这里长期为匈奴所占据,在获取丰富给养的同时,又与西羌联手,不断地骚扰中原。秦始皇曾派蒙恬统帅三十万大军设防戍边,还将原来秦、赵、燕北方边境的长城连接起来,西起临洮(今甘肃岷县),东至辽东(今辽宁丹东),绵延万里。尽管如此兴师动众,却并没有遏制住匈奴向内地扩张的野心和实力。

楚汉相争格局逐渐明朗的情况下,刘邦曾想在平定内地的同时,也能解决秦始皇以来一直困扰中原的边患问题,但在平城陷入险境,几乎丧命。这让刘邦意识到边患问题的解决绝非一蹴而就。他不得不接受娄敬的建议,确定了与匈奴的和亲政策。高帝八年、惠帝三年、文帝前六年,景帝前五年,四次以宗室女为公主嫁予单于。《史记》《汉书》都记载,刘邦死后,冒顿派遣使者送给吕后一封书

① 贾谊:《贾谊新书》卷二,第17页。

② 董仲舒:《春秋繁露》卷八,第48页。

③ 胡安国《春秋传》三十卷就强调“复仇”之义,显然有感于南宋初年政局而发,所以清人尤侗说此书是“宋之《春秋》,非鲁之《春秋》也”。这是后人解释《春秋》的常用手法。

④ 《春秋公羊传注疏》卷一〇,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第2249页。

⑤ 董仲舒:《春秋繁露》卷三,第23页。

⑥ 1980年代发掘的南越王墓出土了大量珍贵文物可以充分证明这一点。参看李林娜主编:《南越宝藏》,北京:中华书局,2002年。

信,颇多侮辱之词。而当时的国力依然不强,吕后只能继续执行和亲政策,别无选择。文帝刘恒起于代王,戍边多年,深知匈奴问题的复杂尖锐。匈奴凭借着强大的骑兵优势,转战游移,灵活多变。而汉朝军队的每一次调防,动辄数万,大兵深入,除了兵源问题而外,最大的困难还在于补给问题。在这样的背景下,文帝也只能被动防御,无法解决根本问题。

景帝刘启初年也曾派遣陶青至代下与匈奴和亲。在解决了吴楚七国之乱以后,他开始认真地考虑如何从根本上解决边患问题。中元四年(前146),御史大夫卫绾上奏,禁止战马出关。这一建议得到景帝高度重视。《汉书·晁错传》载,晁错反思与匈奴的交战中屡战屡败的教训,在车、马、人方面,匈奴有其天然优势。为弥补自己短处,景帝开始处心积虑,充实兵马。从近年发掘的景帝阳陵陪葬坑所发现的数以万计的车马俑来看,虽然只是实物的三分之一,与秦始皇陵兵马俑有着较大的尺寸差异,但是这里透露出强烈的信息,即汉景帝已经把兵马问题摆在了重要的议事日程上来。在当时,决定战争胜负的一个重要因素就是兵马。显然,景帝已为此作了积极准备。

《春秋繁露·王道》:“《春秋》之义,臣不讨贼,非臣也,子不复讎,非子也。”<sup>①</sup>汉武帝对于匈奴的关注早在即位之初就开始了。根据《资治通鉴》卷一七的记载,汉武帝即位的第二年,就曾诏问公卿是讨伐匈奴,还是执行和亲政策。当时,王恢力主讨伐,而韩安国则倡言和亲。鉴于当时国力,武帝还是听从了韩安国的建议,但翌年又改变主意,转从王恢之议,使马邑人聂壹亡入匈奴,牛刀小试。在他即位的最初六年,这个问题始终困扰着汉武帝。据《汉书·张骞李广利传》,建元中,“汉方欲事灭胡”<sup>②</sup>,但是,如何“灭胡”,武帝心里并没有底,马邑之战,无异于玩火。

从前面的论述知道,汉高祖七年确定的和亲政策,确保了边境七十余年无大事。马邑之战虽然没有直接交火,但是汉与匈奴的关系却严重恶化,汉武帝当然要承受着巨大的压力。就在这一年,大月氏来使求援,说匈奴破月氏王,以其头颅作为饮器。大月氏愤怒异常,恳请汉朝共击匈奴。汉武帝正在考虑如何“灭胡”,闻知此讯,乃招募使者前往西域探听虚实。张骞以郎应命前往,一去十三年,直到元朔三年(前126)才回到京城,带回来大量的西域信息。在这期间,汉朝与匈奴的战争已经打响。公元前133年六月,汉武帝派遣韩安国、王恢等五将军率兵三十万出塞,从此开启与匈奴长达四十年的战争。

从当时战略形势看,决定战争的胜败,在很大程度上取决于双方对河西走廊的掌控。这是一条集战略、贸易、信道为一体的通道,直接关系国运的兴衰。《春秋繁露·楚庄王》说:“国家治,则四邻贺;国家乱,则四邻散。”<sup>③</sup>元狩元年(前122),汉武帝开始议置河西诸郡,至后元元年(前88)敦煌郡的设立,河西四郡的建置,前后历经三十四年<sup>④</sup>,成功地斩断了匈奴的左膀右臂,有效地控制了四周局势。

河西的稳定,确保了丝绸之路的顺畅,有了强大的经济基础和军事实力,这时再“探平城之事,录冒顿以来数为边害,籍兵厉马,因富民以攘服之。西连诸国至于安息,东过碣石以玄菟、乐浪为郡,北却匈奴万里,更起营塞,制南海以为八郡”<sup>⑤</sup>,整个形势发生了根本性的变化。

文化上的交流意义也显而易见。河西四郡设立后,自然有移民计划随之而来,提高了当地的文化水准。这些移民中,很多是贫民和罪人。就军事意义上说,他们的到来,主要是起到了屯兵的作用。此外,还有大量的文人为躲避战乱,也逃往西北地区。所有这些,都在客观上促进了当地文化的发展和交流。

《汉书·匈奴传》载,太初四年(前101),汉武帝下诏伐匈奴说:“高皇帝遗朕平城之忧,高后时单

① 董仲舒:《春秋繁露》卷四,第27页。

② 《汉书》卷六一《张骞李广利传》,第2687页。

③ 董仲舒:《春秋繁露》卷一,第9页。

④ 参看刘跃进:《河西四郡的建置与西北文学的繁荣》,《文学评论》2008年第5期。

⑤ 《汉书》卷六四下《贾捐之传》,第2832页。

于书绝悖逆。昔齐襄公复九世之仇，《春秋》大之。”<sup>①</sup>武帝的拓边攘夷行动，不仅是“列四郡，据两关”，还包括开发西南，平定百越、征服朝鲜等战役。这些政策的制定，有充分的法理依据，这就是“《春秋》大之”。

#### 四、《春秋》“大一统”观的文化呈现

段熙仲《春秋公羊学讲疏》第六编《〈公羊〉古义辑》汇总相关资料，说明《春秋》公羊学思想在战国秦汉时期有广泛的传播和重要的影响。其实，不仅仅是公羊学，孔子作《春秋》，“上遵周公遗制，下明将来之法，褒善黜恶，勒成十二公之经以授弟子，弟子退而异言。”<sup>②</sup>所谓“异言”，即《汉书·艺文志》所说：“《春秋》分为五，《诗》分为四，《易》有数家之传。”<sup>③</sup>贾谊、司马相如、王褒、扬雄等人的辞赋，司马迁、班固等人的史传，谷永、路温舒等人的奏记，还有刘向、刘歆父子的杂传疏议，桓宽、桓谭的著述等，都会引用到《春秋》，尽管师承不同，但都提出改制度，易服色，革正朔，与天下为始的主张，多聚焦君臣遇合主题，希望在那样一个可以大有作为的时代，能够脱颖而出，建功立业，这是秦汉文学的一个重要主题。可以说，他们的创作与《春秋》大一统观息息相关，更与秦汉时代的特殊政治文化背景紧密相连。

我们知道，战国以来养士之风盛行，战国四大公子自不必说。那个时候的文人，朝秦暮楚，并无一定之规。到了战国后期，情形发生了变化。吕不韦来自中原，对于战国以来各家学术应当多所了解。他并没有像战国四大公子那样为谋一己之私或一国之利而各有主张。恰恰相反，他充分注意到稷下学宫各派的纷争与融合，对于各种思想，兼收并蓄。因此，《吕氏春秋》在学术方面最值得注意的是对先秦各家学说的汇总。在融汇百家之说的同时，他特别强调了“士”的品行的重要性。他要求的“士”，要讲究精神境界，不偏不党，柔而坚，虚而实。这表明，经过长时间的战国纷争，人们已经厌倦了那种缺乏是非观念的纷争，而倾向于对国家一统、万众一心的强烈诉求。

西汉初年，刘邦吸取了秦代大权旁落外姓的教训，分封子弟，与大臣共盟：非刘姓而王者，天下共诛之。地方势力如吴、楚、梁、淮南等诸国，也由此扩充势力，并招纳文士，扩大影响，又逐渐形成战国时期的风气。高祖刘邦之子中，吴王刘濞、楚王刘交、齐王刘肥、淮南王刘长；文帝刘恒之子中，太子刘启、梁孝王刘武；景帝之子中，河间献王刘德、鲁恭王刘余等，无不开馆延士，为世人瞩目。上有所好，下必从之。大臣也隆礼敬士，如平津侯公孙弘自以布衣为宰相，乃开东阁，营客馆，以招天下之士。西汉前期重要文人如邹阳、枚乘、枚皋、司马相如、羊胜、公孙诡、路乔如、丁宽、韩安国等人，无不在地方割据势力中担任幕僚，天下有变，号为“智囊”；承平时期，不过就是文学弄臣。

汉武帝对此心知肚明。他不仅仅是雄才大略的政治家，也是杰出的文学家。他深知政权的巩固需要文化来固本聚魂。因此，他对文人学者，采取恩威并施的政策。最重要的举措，就是安车蒲轮，征召枚乘进京。可惜枚乘年老多病，死于道中。但无论如何，枚乘之死具有重要的象征意义，它实际上标志着盘根错节的王侯文化逐渐走向终结，标志着无为而治的黄老思想逐渐走向终结，标志着居安思危的忧患意识逐渐走向终结，也标志着汉帝国进入一个思想文化高度统一的全新时期。

在《春秋》“大一统”观的统领下，秦汉思想家和文学家顺应时代要求，积极有为，创造了属于他们那个时代的文化成果。

在《难蜀父老》《封禅文》等文中，司马相如多次谈到《春秋》，深刻地领悟到《春秋》“大一统”的核心价值。他的《子虚上林赋》比较了诸侯与天子的异同，最终归结到天子，归结到一统。史书记载，司

① 《汉书》卷九四上《匈奴传》，第3776页。

② 康有为：《新学伪经考》卷一〇，长春：吉林出版社，2017年，第167页。

③ 《汉书》卷三〇《艺文志》，第1701页。



马相如死后,夫人对朝廷派来的人说:“长卿未死时,为一卷书,曰有使者来求书,奏之。”<sup>①</sup>这卷书就是《封禅文》,提出封禅泰山的问题。

严助是汉武帝时期一位著名的文学家,来自会稽。武帝即位之初,为吸引优秀人才,特设文学贤良。严助借此机会进入高层,得到汉武的关注。闽越的军队攻打东瓯,东瓯求情。有人主张放弃,认为那是闽越与东瓯的问题,与中央朝廷无关。而严助别具眼光,认为一定要支持东瓯,解决边地的安稳问题。司马相如和严助来自边地,在事关国家完整的重大事件面前,表现出鲜明的政治态度,因而得到武帝的重视。

与司马相如和严助相比,董仲舒在政治上并不得志,作《士不遇赋》(《艺文类聚》三十),认为小人当道,“随世而轮转”。作者自叹进退维谷,无所适从。他想到了伯夷、叔齐的高蹈避世,想到了伍子胥和屈原的毙命江心,一心向善,不愿向世俗妥协。唐代元结《自箴》《泂泉铭》《洧泉铭》《恶圆》《恶曲》等名文无不源于此。尽管如此,他依然顺应了历史的潮流,提出了一系列维护国家统一的主张。

司马迁也志存高远,对战国以来的纵横风气颇为欣赏,而在现实生活中,颇感压抑,也写作一篇《悲士不遇赋》,感叹生不逢时,顾影独存,屈而不伸,美恶难分<sup>②</sup>。尽管如此,他也“闻之董生”,以《春秋》为本,称:“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。”然后“厥协六经异传,整齐百家杂语”<sup>③</sup>,忍辱负重地编纂出一部究天人之际,通古今之变的《史记》,全面系统地勾画出中华文明自五帝以来“不绝若线”的谱系。《春秋》大义,一览无余。所以章学诚《文史通义·经解下》说:“迁、固本纪,本为《春秋》家学”<sup>④</sup>,实为有得之见。

董仲舒和司马迁在政治生涯上的“不遇”大约是真实的。他们的官位都不高,事迹也不显,甚至连生卒年都不详,但是他们生逢国力蒸蒸日上之时,这种“遇”又是千载难逢的。在这样一个奋发有为的时代,董仲舒著《春秋繁露》,为汉帝国强化中央集权出谋划策。司马迁著《太史公书》,历史地证明了中华民族是一个同源共生的文明载体<sup>⑤</sup>。

在汉帝国走向强盛的历史进程中,以董仲舒、司马相如、严助、司马迁等为代表的一代文豪,在文化建设中发挥了重要作用。

第一是进一步规范文字,为中国的文化一统奠定基础。

汉高祖刘邦起自布衣,其臣下亦多亡命无赖之徒。他们多不喜欢儒生,甚至见到戴儒冠的,还把他们的帽子摘下来便溺其中。即皇帝位后,群臣争功,闹得不亦乐乎,刘邦只能叫叔孙通出来制定礼仪,这才知道皇帝之贵,也由此知道知识的重要性。《古文苑》卷一〇载汉高祖《手敕太子》,对自己不学无术颇多悔意。作为丞相,萧何在汉帝国创业之初,就制定了识字书写制度,多少也反映出刘邦渴求文化的心理。萧何规定:能讽书九千字以上,乃得为史。又试以六体<sup>⑥</sup>,成绩优秀者才能为尚书、御史等。官吏上书,字或不正,要被弹劾。《汉书》记载,石奋上书,写“马”字少一笔,惊恐万状,甚至以为要“获谴死”<sup>⑦</sup>。由此可见当时法律的威慑力量。

春秋战国时期,各国文字并不统一。即便是距离很近的诸侯国,文字也不尽相同,譬如山东莱阳发现的莱阳陶壶就与邹、鲁不同;甚至邹鲁之间,近在咫尺,其陶文与传世鲁器彝铭文字也有差别。

① 《史记》卷一一七《司马相如传》,第3063页。另参看刘跃进:《〈子虚赋〉〈上林赋〉的分篇、创作时间及其意义》,《文史》2008年第2期。

② 五百年后,陶渊明亦有《感士不遇赋》,序说自己读董仲舒、司马迁之作,慨然惆怅,感叹真风告逝,大伪斯兴,正道清操之士,一筹莫展,抒发的依然是同样的感慨。

③ 《史记》卷一三〇《太史公书自序》,第3297、3319—3320页。

④ 章学诚著,叶瑛校注:《文史通义校注》,北京:中华书局,2017年,第131页。

⑤ 关于司马迁的生平事迹,参见刘跃进:《“史家之绝唱,无韵之离骚”——司马迁及其〈史记〉综论》,《学术交流》2020年第5期。

⑥ 所谓六体,指古文、奇字、篆书、隶书、缪篆、虫书。

⑦ 《汉书》卷四六《石奋传》,第2196页。

秦以小篆为统一字体,丞相李斯的《仓颉篇》,中车府令赵高的《爰历篇》和太史令胡毋敬的《博学篇》等文字学著作均以小篆为标准,对于当时文化一统以及汉代文化的发展起到了至为关键的作用。

从《汉书·艺文志》序中知道,《苍颉篇》《爰历篇》《博学篇》三书在西汉初年多有流传,有人还将三书合成一书,加以改造,成为两汉读书人的基本教材之一。东汉许慎乃会通前代字书,总结了战国以来解释文字的“六书”理论,集其大成而著《说文解字》。全书十四篇,叙目一篇,依据文字形体和偏旁结构分列 540 部,每部以一共同的字作部首,保存了大部分先秦字体和汉以前的文字训诂,使原本杂乱无类可归的文字有了归类的方式。这是秦汉文人为中华一统所做的最重要的贡献。最近一百年,在西北边陲发现的汉简中,时常有《苍颉篇》《急就章》等字书,说明童蒙读物在当地非常流行。

第二是整理图书,迎接文化高潮的到来。

秦汉以来,朝廷政府对图书收集十分重视,汉高祖刘邦初攻咸阳时,丞相萧何率先收藏秦朝的律令图书。汉武帝时,下令征集全国图书。到了汉成帝河平三年(前 26),又命谒者陈农前往地方收求遗书。国家藏书日益增多,出现了“书积如丘山”的局面,但也给保藏、流通、阅读带来了不便,亟须进行分类整理。于是,汉成帝命刘向在皇家图书馆天禄阁领导了中国第一次大规模的图书整理工作。刘向每校完一书,都附上叙录一篇,最后又把各叙录另抄一份集在一起,称为《别录》,凡二十卷。《别录》是中国第一部详细的书目提要,系统地总结了先秦以来的学术发展情况,对后世目录学产生了深远影响。

在刘向《别录》基础上,刘歆编写《七略》,将当时的书籍分为六大类,即辑略、六艺略、诸子略、诗赋略、兵书略、数术略、方技略。“略”本是界域的意思,这里指类别。六艺略包括《易》《书》《诗》《礼》《乐》《春秋》《论语》《孝经》及“小学”等九目;诸子略包括儒、道、阴阳、法、名、墨、纵横、杂、农、小说等十目;兵书略包括兵权谋、兵形势、兵阴阳、兵技巧等四目;数术略包括天文、历谱、五行、蓍龟、杂占、形法等六目;方技略包括医经、经方、神仙、房中等四目;诗赋略包括歌诗、屈原赋、陆贾赋、孙卿赋、杂赋等。这种分类著录,成为中国古籍目录整理与研究的基本范式<sup>①</sup>。

第三是创作辞赋,使其成为一种最具大家气象的文体。

汉代流传的一些文字学著作,多采用韵文方式,如《凡将篇》《急就章》等,多是七言句式,可能是便于记诵的缘故。司马相如、扬雄等人的辞赋创作,在描写物象时,多以类相从,近似一部《尔雅》。还有的辞赋,兼有地理教科书的作用,虚中有实。汉赋的这种特色,贬之者认为这是“以艰深之词,文浅易之说”<sup>②</sup>,扬之者则认为这是一种传播文献知识的独特方式。明代古文家盛称“文必秦汉”,秦汉文章,特别是应用文章的最大特点就是字字斟酌,句句推敲,可能与此实用功能有关。

不仅如此,司马相如在前人创作的基础上,进一步确立了大赋的基本品格,一是内容庞杂,包罗万象,带有博物色彩;二是东南西北,古往今来,可谓时空无边;三是辞藻艰深,华彩飞扬,具有磅礴气象。在古代文人心目中,辞赋已不仅是案头文学,也不单纯是娱宾遣兴的文字,它可以充分展现个人的才学、国家的意志,还有时代的特色。因此,汉唐时期,辞赋创作的好坏是衡量一个文人才学高低的重要标志。历代文学总集、文学选本,乃至个人文集,通常要把辞赋摆在第一位,这也成为一种惯例。

第四是创建乐府,通过礼乐制度渲染帝国的权威与执政的合法。

秦始皇统一六国后,巡视天下,并让李斯撰写七篇颂词,刻在石上,希望流传久远。此外,秦始皇还设立乐府,以礼乐演奏的方式,强化历史的叙述<sup>③</sup>。从唐代杜佑《通典》的记载中知道,在秦汉时代,

<sup>①</sup> 参看刘跃进:《试论刘向、刘歆父子的文学业绩与学术贡献》,《江苏师范大学学报》2020年第3期。另见刘跃进:《目录学与当代中国学术研究》,《数据与文献学报》2020年第4期。

<sup>②</sup> 苏轼评扬雄《法言》《太玄》语,吴伯雄编:《四库全书总目选》卷九一,南京:凤凰出版社,2015年,第256页。

<sup>③</sup> 1976年陕西临潼县秦始皇墓附近出土秦代编钟,上面刻有秦篆“乐府”二字。参见寇效信《秦汉乐府考略——由秦始皇陵出土的秦乐府编钟谈起》(《陕西师范大学学报[哲学社会科学版]》1978年第1期),袁仲一《秦代金文、陶文杂考三则》(《考古与文物》1982年第4期)等文。

掌管音乐的官职有两个,一是太乐,一是乐府,各有分工,太乐掌管传统的祭祀雅乐,归奉常主管;乐府掌管当世民间俗乐,归少府主管。

《春秋繁露·郊义》说:“郊义,《春秋》之法,王者岁一祭天于郊,四祭于宗庙。”<sup>①</sup>在这样的背景下,郊庙歌就更加重要,成为国家礼仪范畴。《春秋繁露·天道施》说:“夫礼,体情而防乱者也。”<sup>②</sup>司马相如参与创作了《郊祀歌》十九章,也是体情之作<sup>③</sup>。这些诗歌虽非一时之作,作者也非一人,多是文人创造。还有一部分“歌诗”采自民间,也被演唱,藉此了解时政,体察民情。秦汉乐府制度的建立,为维护中央集权起到重要作用。

元狩六年(前117),司马相如死,汉武帝从其家中获取《封禅文》。六年后,始祭后土,用雅乐。尔后,武帝发兵平定南越之乱,遂置九郡;又派李息等平定西羌之乱,初置河西四郡,确保中西方经贸文化交流的顺畅。西南方面,建立武都、牂柯、越嶲、沈黎、文山五郡。武帝以为功高盖天,遂询问部下,决定实施司马相如封禅之议<sup>④</sup>。公元前110年,汉武帝即位三十年之际,自制礼仪,正式封禅泰山。同时,汉武帝又大兴天地诸祠,命群臣作诗颂,李延年为新声,郊祀始用乐舞,与士大夫更始,其以十月为元封元年。从此,汉帝国进入鼎盛时期。

[责任编辑 刘培]

① 董仲舒:《春秋繁露》卷一五,第82页。

② 董仲舒:《春秋繁露》卷一七,第99页。

③ 《史记·乐书》:“至今上即位,作十九章。令侍中李延年次序其声,拜为协律都尉。通一经之士不能独知其辞,皆集会五经家,相与共讲习读之,乃能通知其意,多尔雅之文。汉家常以正月上辛祠太一甘泉,以昏时夜祠,到明而终。常有流星经于祠坛上。使僮男僮女七十人俱歌。春歌青阳,夏歌朱明,秋歌西颢,冬歌玄冥。”(《史记》卷二四,第1167—1168页)这四首诗即见十九章中。唯《西颢》有异文,作《西显》。详见《乐府诗集》卷一“郊庙歌辞·汉郊祀歌二十首”题解(郭茂倩编:《乐府诗集》卷一,北京:中华书局,2017年,第1—3页)。

④ 《汉书·艺文志》著录《封禅议对》十九篇,注:“武帝时也。”(《汉书》卷三〇,第1709页)

# 蓄势骤发的五四学生运动

罗志田

**摘要:**五四学生运动是一个蓄势待发而被瞬间点燃的运动,其所蓄之势是多方面的,且有远因有近因,有理性的也有感性的。最直接的近因就是民初尝试共和期间种种希望和失望的轮回更替,使不少学生处于一种山雨欲来的态势,而以新思潮为代表的新文化运动则推促了青年的失意和烦恼。这些蓄积虽非一日之功,最后的“引爆”仍是突然的。而此后新的政党组织和运作方式等新因素的进入,使学生运动是否“有组织”成为一个有争议的问题。原本有社会基础的“自在”组织模式逐渐被有“主义”有领导的“自为”组织标准所取代,使学生运动的本事在历史叙述中变得模糊,也使五四运动的偶然与不偶然成为需要斟酌的问题。

**关键词:**五四运动;学生运动;胡适

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.03.03

1919年4月30日,受邀来华讲学的美国哲学家杜威抵达中国,几天后就发生了五四学生运动。这个几千人的游行及其后续之事,对时人的冲击甚大,也改变了中国历史。此后在中国各地频繁演讲的杜威说,他在思考布置教育哲学的系列演讲时,“不知不觉中有一个意思常常在脑子背后”,那就是“学生运动的影子”;自己在“讲演中虽然不是处处说到,但却处处想到”<sup>①</sup>。这一坦承告诉我们“五四”如何存留在很多人心中,其影响有时可能仅在字里行间,却也实实在在。

因为深受五四运动的影响,所以杜威对运动的观察也仔细。就在这次演讲中,杜威说到了学生运动的不足,首先就是“偶然的,因为原于意外之事的发生”;其次“感情的,因为实在愤激了,忍不住了,遂起来的”;第三是“消极的,因为是阻挡禁止一件事体,不让它做去”。所谓“消极”,当从胡适关于民族主义的三个层次看,亦即“抗议”<sup>②</sup>。杜威希望学生能“做有恒的事业”,即“从偶然的归到根本的、永久的事业上去,从感情的归到知识的、思想的事业上去,从消极的归到积极的、建设的事业上去”,最终“把中国逐渐革新”<sup>③</sup>。

这样看来,杜威所说的三项不足,毋宁是学生运动的三个特点,即突发的、感性的和抗议的。而在胡适划分的三层次里,杜威希望学生运动能从民族主义的最低层次转向最高层次。不过,在20世纪五六十年代,这三点被视为杜威对“五四”的“诬蔑”,而胡适也被株连,因为他对“五四”的态度和杜

**作者简介:**罗志田,四川大学历史系教授(四川成都 610065),北京大学历史系教授(北京 100871)。

① 本段及下段,见杜威:《教育哲学(北京)》(1920年2月),袁刚等编:《民治主义与现代社会:杜威在华讲演集》,北京:北京大学出版社,2004年,第481页。

② 胡适说过,“民族主义都是以抗议为开端的”。但民族主义还有更高的层次,即国家建构的一面——“民族主义有三个方面:最浅的是排外,其次是拥护本国固有的文化,最高又最艰难的是努力建立一个民族的国家”。参见胡适1927年2月26日在纽约对外政策协会的演讲,see *Forward or Backward in China?* (New York: Peking Leader, 1927), 8;胡适:《个人自由与社会进步——再谈五四运动》(1935年5月6日),《胡适全集》第22册,合肥:安徽教育出版社,2003年,第286页。

③ 杜威:《教育哲学(北京)》(1920年2月),袁刚等编:《民治主义与现代社会:杜威在华讲演集》,第481—482页。

威一样,都是负面的<sup>①</sup>。杜威不通中文,他对“五四”的看法一定受到周围中国人的影响,有些看法可能还是这些中国人“提供”给他的(不必就是胡适)。反过来,胡适对学生运动不少看法确与杜威相近,也不乏直接、间接的引用。但说他们师徒唱“双簧”,共同“表演了一幕滑稽的‘二重唱’”<sup>②</sup>,或亦稍过<sup>③</sup>。

在杜威看到的三个特点中,“抗议的”更多是学生运动的性质,而“突发的”和“感性的”则的确是运动鲜明的特点。由于过去每将广狭两义的“五四”并论,而又不知不觉把“五四”说成启蒙运动,后者的关键词“理性”成为认识和描述“五四”的一个重要视角,导致“五四”感性的一面被压抑,尚待更充分的展示<sup>④</sup>。而“五四”那突发的“偶然”一面,也常被忽视,至少也存在争议,仍需进一步的斟酌。

## 引言:“五四”的偶然与不偶然

1947年纪念“五四”时,流传着胡适关于五四运动是“自发”“偶然”的说法,引起了一些不满回应。当时有几次胡适关于“五四”的谈话记录,媒体刊发的都不是逐字逐句的记录,其中既有表示五四运动是偶然的,也有明说不是偶然的。大约同时胡适也在《大公报》刊发了自己的文章,可知他并不认为五四运动是偶然的,但的确认为五四学生运动是无组织而自动爆发的。

先是《观察》在当年4月下旬采访了胡适,他在其中明言,“五四运动是一个没有组织,没有领导,自动的爆发的”运动;是当时“一个秘密而可靠的消息,引起了这样的一个大运动”。唯在胡适自己,之所以强调“五四”是“一群捣乱的孩子自发而没人领导地弄出来的”,是一种表示“谦虚”的意思,——“为了怕将来有人写错了,变成假历史,以为是胡适来领导的”<sup>⑤</sup>。

这个说法立刻引起了反弹,有人从五四运动是“全无组织而且突然爆发的”的说法中看出胡适“对这个纪念日颇为淡漠”,且“窥其不尽语气,对于此一运动还深有憾焉”(说“五四”“无组织”就相当于淡漠,甚可见“组织”在时人心中的重要,详后)。作者进而引申说,“今日对‘五四’淡漠的,大都是在政治舞台上已获成功的人;反之,却是还没有地位的人,想鼓起‘五四’的情绪,让他们再有一次争取的机会”。就此言,“胡适之淡漠,原因是‘当了过河卒子’”<sup>⑥</sup>。似乎是先把胡适划在亲官方的一边,然后提出批评。还有对胡适讲话不满的人,把五四运动当事人许德珩的说法与胡适的对应起来,好像是许德珩在反驳胡适。——

胡适曾说五四运动“是全无组织而且突然爆发的”。许德珩教授则对这有不同的说法,他认为“五四是有组织,有远因的。国外欧洲革命、国内军阀横行刺激出新文化运动。《新青年》杂志倡导在先,蔡子民先生到北大对旧的不合理的事作无情打击,带来新作风”。随后学生自己也办了《新潮》和《国民》,两刊“各出版四期后,五四才来到”<sup>⑦</sup>。这是《大公报》的“地方通信”栏,文章1947年4月28日寄自北平,说是许德珩在“五四”纪念日一周前的谈话,与上引胡适谈话基本同时而略晚一点。两人的谈话在报刊公布都晚,但通信者显然当时就得知了胡适的谈话内容,故意把许德珩放在“反驳”胡适的位置上。

① 类似的说法我看到三处,表述大同而小异,都说杜威“诬蔑”五四运动,也都说胡适的态度与杜威相同。参见洪焕椿:《五四时期的中国革命运动》,北京:读书·生活·新知三联书店,1953年,第139—140页;王若水:《五四运动中的胡适与杜威》,《胡适思想批判(论文集编)》第1辑,北京:读书·生活·新知三联书店,1955年,第51—52页;丁守和、殷叔彝:《从五四启蒙运动到马克思主义的传播》,北京:读书·生活·新知三联书店,1963年,第240—241页。

② 王若水:《五四运动中的胡适与杜威》,《胡适思想批判(论文集编)》第1辑,第51—52页。

③ 那个年代用词的特色可以理解,此处说“稍过”指的是他们并无“合谋”的意思。

④ 一些初步的看法,参见罗志田:《多重的复调:五四的特异性与多歧性》,《天津社会科学》2019年第6期。

⑤ 《五四前夕胡适专访记:黑暗与光明的消长》,《观察》第2卷第10期(1947年5月3日),第7页;城北:《胡适先生五四谈》,《雪风》第3期(1947年5月1日),第11页。两刊虽有各自的编排和议论,所用的胡适谈话文字基本相同,可知出于同一份记录。

⑥ 摇笔:《胡适的“五四”看法》,《导报》(无锡)1947年5月9日,第2版。

⑦ 子冈:《“五四”又要到来了》(续完),《大公报》(上海)1947年5月5日,第2张第5版。

这方面许德珩的看法是一贯的,他在两年前先已说五四运动“不是仓促间一种乌合之众的行动,而是经过了相当长时期准备的一个有组织有计划运动”。其所说的“准备”也大致相同,尽管他承认自己所在的《国民》杂志“单纯从文化的意义来说,是不及当日的《新潮》《新青年》之引人注意”的,但“若从学生运动和民族意识之表现来说”,这刊物的实际影响更大;尤其学生运动中“许多努力的人,多半是这个刊物里面负责任的份子”。而他自己参与的学生活动,包括南下联络他处学生,则表现出运动的组织性和计划性<sup>①</sup>。

整体看,关于“长时期准备”的一面,许德珩说的正是胡适想要说的内容。而在运动是否“有组织有计划”一面,两人所见确实不同。这牵涉到五四运动的广、狭两义,广义的“五四”当然不是偶然的,而狭义的“五四”则不无偶然的一面。我们先看看胡适的说法。1947年“五四”纪念日前夕,胡适又和媒体有谈话,其中明确指出:

在“五四”前两年半当中,以北大教授为中心,年轻的学生也都来附合。那时教授办了《新青年》杂志,学生办了《新潮》杂志,因这些文字的作用,引起了全国守旧分子及青年学生的注意,所以五四运动不是偶然的,有两年半的新思潮、新文艺做背景。<sup>②</sup>

这个记录大体准确,《益世报》的报道稍详一点,也记有胡适表示“人家说五四不是‘偶然’的,我也说不是偶然的”<sup>③</sup>。胡适自己大约同时发表在《大公报》星期论文中的文章则明说,作为“青年学生爱国运动”的“五四”,“不是一件孤立的事。五四之前,有蔡元培校长领导之下的北京大学教授与学生出版的《新青年》《新潮》《每周评论》所提倡的文学革命、思想自由、政治民主的运动。‘五四’之后,有全国知识青年热烈参预的新文艺运动和种种新的政治活动”<sup>④</sup>。

简言之,胡适想强调的是,五四运动是以“思想文化运动”而“震动全国”<sup>⑤</sup>,但他那时似乎对政治的意义也较为重视。我们都知道,胡适曾以为五四运动是对新文化运动的“政治干扰”,晚年尤乐道之。但在壮年的相当长一段时期里,他也曾认为新文化运动从文化走向政治是合乎逻辑的自然发展<sup>⑥</sup>。据说在1947年的谈话中,“胡氏郑重地说:‘我们的思想文化的运动变为政治的,变质了。这不能说是一个错误,而应认为是历史的趋势。’”<sup>⑦</sup>政治冲击使文化运动“变质”的说法,是胡适自己曾经提出后也重复的,故不排除这是记录的错误,但也可能他真这么说了。

因为当时北京正有学潮,而胡适曾就此在当局面前批评政府,并为学生辩护。在1947年5月18日的胡适日记中,保留了一篇题为《李主任昨约平津教育界交换学潮意见》的剪报,内容是北平行辕主任李宗仁召集平津两市院校长和主要教授开茶话会商讨解决学潮等问题。同时存留的还有一篇《经世日报》5月20日的剪报,是记者对胡适的采访。在两次谈话中,胡适都重申了他关于在政治没有走上轨道的国家里,改革政治的责任一定落在青年学生身上的“公律”。且他不仅批评了政府的举措,更说“青年不满政治,或对政治感到兴趣,是值得同情的”,因为“中国的现状,不要说青年人不同意,就是我们中年人也是感到不能满意的”<sup>⑧</sup>。

特别能表现胡适态度的是,日记中也保存了《华北日报》那天关于采访的简报,胡适附注说:“此是官报,故删去我批评政府的话。”随后他收到陶孟和来信,对胡适的谈话表示呼应,胡适从中看出了

① 许德珩:《“五四运动”的回忆与感念》,《世界学生》第1卷第5期(1942年5月),第8页。

② 胡适:《“五四”后新思潮运动的意义》(《华北日报》记录稿,1947年5月4日),《胡适全集》第22册,第674页。

③ 《胡适讲新思潮的意义》,《益世报》(上海)1947年5月9日,第7版。

④ 胡适:《“五四”的第二十八周年》(1947年5月4日发表),《胡适全集》第22册,第671—672页。

⑤ 胡适:《北大校友“五四”聚餐联欢会上的讲话》(《华北日报》记录稿,1947年5月5日),《胡适全集》第22册,第677页。

⑥ 参见罗志田:《走向“政治解决”的“中国文艺复兴”:五四前后思想文化运动与政治运动的关系》,《近代史研究》1996年第4期。

⑦ 城北:《胡适先生五四谈》,《雪风》第3期(1947年5月1日),第11页;《五四前夕胡适专访记:黑暗与光明的消长》,《观察》2卷10期(1947年5月3日),第8页。

⑧ 本段与下段,见曹伯言整理:《胡适日记全集》第8册,1947年5月18、22日,台北:联经出版事业有限公司,2004年,第281—288页。

“一般朋友的心绪”。尤其胡适对“南方报纸也有发出我批评政府的话”，感觉“甚可喜”。这些现象都表明胡适当时的政治倾向，则他正式肯定“五四”之后全国知识青年热烈参与“各种新的政治活动”，应是有的放矢。

可以看出，胡适其实有点向青年靠拢，已引起“一般朋友”的注意，唯尚少进入青年的视野。且胡适对人说“五四”而只字不提许德珩所在的《国民》杂志，是有明显偏向的，表现出从“五四”当时就已形成的“家派”意识仍有影响<sup>①</sup>。所以上引对胡适言说不满的人，或也因派别不同而未必注意到胡适政治倾向的某种“改变”。

有意思的是，国民党此前就认为“五四”不是偶然的。他们一则说“五四运动绝不是偶然发生的，乃是受了世界潮流的激荡，随着客观环境的需要而发生的”<sup>②</sup>；再则说，“‘五四运动’那决非偶然的……激起‘五四’运动的是日本帝国主义者的二十一条，酿成五四运动的是几十年的帝国主义者的侵略，提醒五四运动的是孙中山先生的三民主义，及世界革命潮流激荡，所以这运动不是偶然的、无意识的”<sup>③</sup>。两说都是国民党的“官方”立言，后说既是前说的延伸，也是前说的“完善”。

上引国民党人的言说大致针对的是狭义的“五四”。运动既然是被“激起”，已多少带有偶然的意味，而世界潮流的激荡下的“酿成”则指向不偶然的一面，并以处于两者之间的“提醒”证成其“不偶然”的论旨。这样的不偶然是相当开放的，且开放的尺度很宽，从不久前的“二十一条”到几十年的帝国主义侵略，皆为运动的渊源<sup>④</sup>。我们或可说，五四学生运动以蓄势待发、瞬间点燃为特点，运动本身确实带有一些“偶然”的特色，而其所蓄之势则是多方面的。

实际上，如果把晚清以来的中国视作一个过渡时代<sup>⑤</sup>，其间的任何一个运动，无论多么偶然，都是前有渊源后有余波的。近年文学界所谓“没有晚清，何来五四”<sup>⑥</sup>之说也阑入史学界，不过那更多涉及广义的“五四”。至于狭义的“五四”，则民初尝试共和期间的大失望，应是“酿成”五四运动的重要因素；而最直接的导火索，当然是巴黎和会期间中国的待遇。但不论是“酿成”还是“激起”，这些事物都与其他因素关联互动，共同促成了运动的发生。

五四运动有一个重要特点，即它是一个几乎从发生当时就开始被传颂、记忆和诠释的特殊事件<sup>⑦</sup>。不少亲与其事的人，过后也不断有所评说。上引胡适和许德珩对“五四”追述的异同，当然是受到具体语境影响的言说，却也体现出运动本身的丰富面相。故对五四学生运动那蓄势待发与瞬间点燃两面的探讨，仍需回到当时、当事之人的持续言行之中，注重他们本事与言说兼具的感触，从感性的一面理解五四学生运动的发生，以及因此而对“五四”的某种特定认知。

## 一、蓄势骤发的运动

具体而言，“五四”不论广义狭义，其发生与民初尝试共和期间的希望与失望是分不开的。陈独秀在运动次年说：

① 顾颉刚两年前在和许德珩同一刊物同期发表的“五四”回忆文章中，也是只字不提《国民》杂志，明显有“家派”的倾向。参见顾颉刚：《我对于五四运动的感想》，《世界学生》第1卷第5期，第7页。说详罗志田：《历史创造者对历史的再创造：修改“五四”历史记忆的一次尝试》，《四川大学学报》2000年第5期。

② 国民党天津特别市执行委员会：《为五四运动告全市青年》，《大公报》1929年5月4日，第3张第12版。原题目为《市执委会发表为五四运动告全市青年》。

③ 文字出自北平区联合会为五四运动纪念告青年书，见“五四”十一周之旧都适当戒严不能举行纪念；点缀风景之区联合会告青年书，《大公报》1930年5月4日，第1张第4版。

④ 立言者更希望强调的，当然是起“提醒”作用的三民主义。唯此“不偶然”既然是开放的，也不妨导向其他的“客观环境”。

⑤ 梁启超：《过渡时代论》（1901年），《饮冰室合集·文集之六》，北京：中华书局，1989年影印本，第27—32页。进一步的讨论可参见罗志田：《革命加转化的过渡时代》，《文化纵横》2009年2月号。

⑥ 王德威：《抒情传统与中国现代性——在北大的八堂课》，北京：北京大学出版社，2005年，第1—10页。

⑦ 在“五四”逐渐定型的过程中，本事与言说的纠缠又是一个与生俱来又从不离弃的现象。说详罗志田：《本事与言说的纠缠：再论复调的五四》，《中共党史研究》2020年第6期。

清末革命的时候,人人都以为从此安宁了,不料袁世凯秉政结果,反而不好;袁世凯死的时候,人人又以为从此可以安宁了,不料现在的段祺瑞、徐世昌执政,国事更加不好。这个时候,中国人因为对于各方面的失望,大有坐以待毙的现象。<sup>①</sup>

这段话表达了相当一些人当时和后来的心绪——希望和失望是连续的,虽有不断的失望,却也仍存希望。特别需要注意的是,民初“各方面的失望”其实源于“民国不如前清”的认知,这当然是政治上的失望,却更多在“意”不在“治”(章士钊语,详后),指向非政治的方向。这样一种大失望的意态,正是“酿成”五四运动的重要因素。

辛亥鼎革后,中国进入“尝试共和”的新时期。历史上对新年、新朝,常以万象更新为盼。或因过去几十年中外交往的频频失利,那时国人对新的共和充满期待,甚或寄予了太多希望。如蒋梦麟所说,“辛亥革命成功后,一班革命家都兴高彩烈”,因为“他们都以为革命成功,中国就能发达”<sup>②</sup>。唯期望高则失望甚,从民国二三年开始,不满情绪就逐渐累积,与日俱增。鲁迅就曾回忆,“说起民元的事来,那时确是光明得多”,他自己也“觉得中国将来很有希望”。但到民国二年之后,事情“即渐渐坏下去”<sup>③</sup>。比他年轻的傅斯年曾形象地描述了时人心绪的急遽逆转——在“民国元二年间像唐花一般的‘怒发’”,而“民国三四年间像冰雹一般的摧残”<sup>④</sup>。

这师生两代人,一是《新青年》的重要撰稿人,一是《新潮》的主要创办者。他们的共同感受,应有相当的代表性。可知民国代清不过几年,就曾引起一些士人的高度失望<sup>⑤</sup>。我们今天有了后见之明,知道帝制转共和是数千年一遇的巨变,也是一个类似“在游泳中学习游泳”的新尝试,任何当局者都需要一些时间。但鲁迅实际只给了民国一年的时间,傅斯年的耐心稍胜,也仅多给了一两年。究竟是什么原因使人们不给新兴的民国多一点时间,颇费斟酌。

对那些不满的人来说,这是一种近于“哀莫大于心死”的心绪,即政治状态的整体不佳让人感到彻底的悲哀。章士钊在1914年说,“君子之观国也,不于其治,而于其意”。“一载以还,风声所播”,使人只能“不言效果而言希望”了<sup>⑥</sup>。面向未来本是近代新胜于旧的一大法宝<sup>⑦</sup>,而这样一种不得不面向未来的心绪,反映出对现状的绝望,——出问题的不仅是政治的形式和运作,乃是其背后更本质的“意”,这就让人乐观不起来。

黄远庸在1913年指出,清季与民初的大不同,就在于“今日吾国大患”在于“人心之枯窘无聊、希望断绝”。反观“晚清时代,国之现象,亦惫甚矣。然人心勃勃,犹有莫大之希望”。立宪党和革命党虽主张各异,却对各自的取向充满信心。如今“革命既成,立宪政体亦既确定,而种种败象,莫不与往日所祈向者相左。于是全国之人,丧心失图,皇皇然不知所归”<sup>⑧</sup>。

需要注意的是,在我们历史叙述中体现危机或“倒退”的标志性事件,如日本提出“二十一条”和袁世凯称帝,此时都还未发生,而人心的不满已经如此之甚。民国最初几年的历史是我们研究的薄弱阶段,很多事情恐怕都还需要进一步厘清。究竟是什么原因在没出什么大事时就让人“心死”,不肯给新兴的民国多一点时间,需要非常认真的探讨。一些人或不过未见面目一新,遂感觉万事如故,

① 陈独秀:《在中国公学第二次演讲会上的讲演》(1920年4月21日),任建树主编:《陈独秀著作选编》第2卷,上海:上海人民出版社,2009年,第222页。按,文集的编者为题加了个前缀——“五四运动的精神是什么?”,这里引用的是原标题。

② 蒋梦麟:《这是菌的生长呢还是笋的生长呢》,《晨报·周年纪念增刊》1919年12月1日,第1版。

③ 鲁迅致许广平(1925年3月31日),《鲁迅全集》第11册,北京:人民文学出版社,1981年,第31页。

④ 傅斯年:《白话文学与心理的改革》,《新潮》1卷5号(1919年5月),上海:上海书店出版社,1986年影印本,第918页。

⑤ 关于民初对“尝试共和”的失望,参见罗志田:《“六个月乐观”的幻灭:“五四”前夕士人心态与政治》,《历史研究》2006年第4期。

⑥ 秋桐:《政本》,《甲寅杂志》第1卷第1号(1914年5月),第1页(文页)。

⑦ 因为面临中国的现实问题,旧派提不出什么解决的方案;而新派则可以通过描绘想象的美好前景而提出多种解决问题的可能选择。说详罗志田:《新的崇拜:西潮冲击下近代中国思想权势的转移》,《权势转移:近代中国的思想与社会》(修订版),北京:北京师范大学出版社,2014年,第36、145页。

⑧ 黄远庸:《论人心之枯窘》(1913年),《远生遗著》卷一,台北:文海出版社,1968年影印本,第88—89页。



甚至不如从前(详另文)。

当然,黄远庸所说的“全国之人”,其实仅是数量不多的一部分人。即使在台面上,那几年也还不乏感觉不错、跃跃欲试的人,如从政热潮的一度涌现,政党组织的风起云涌,那股风至少多持续了两三年。在台面下,更多的人或者还是维持着“帝力于我何有哉”的心态继续自己的生活。尽管如此,那一小部分“先天下之忧而忧”的人,是承续着从前“清议”的群体,有着不可以人数计的影响力。

虽然有很多不满和失望,政治体制毕竟已根本转换,而晚清时期传入的进化论也常给人以希望。1914年黄远庸继梁启超主编《庸言》,便因“进化之说”而稍乐观。因为“造化为物,实合无量时期以成一大机轴”。一切社会及人物,都“组织于此大机轴之中”。其中任何“国家或个人”,皆有“自然日趋进于良美之组织之公律为之宰制”<sup>①</sup>。他所说的“大机轴”在时间上似乎是永恒的,在空间上近于今人所谓“全球化”,适用于所有“国家或个人”。这样的进化规律,似又给人以乐观的希望<sup>②</sup>。

希望与失望相互交织,此起彼伏,是那一时段的常态。很多心中有天下的中国人,就这样在波动的心绪中过活。整体言,或因几年前的革命成功得太容易,使人维持着希望的一面;同样因为革命似乎轻易成功,也可能让人不容易接受“不成功”,更不愿接受“失败”。然而更直接也更严重的挫折,马上就出现了。先是欧战于1914年爆发,若从黄远庸所说“大机轴”的视角看,欧战与中国密切关联,对中国的实际影响也非常大。在战事初起的时候,很多人可能还作壁上观。到日本随后对德国宣战并占领德国在山东的租借地,进而向中国政府提出“二十一条”要求,就把人们的注意力引向了外患。彼时北京政府的应对,在技术层面其实不算太差。但一般人并不了解其中的进程;从签订条约的结果看,则正是名副其实的丧权辱国<sup>③</sup>。

敌国外患通常有助于人心的凝聚,但对那些几年间习惯了平和局势的人,仿佛突如其来的外患,重新点醒了国家对外不能竞争的现实,也因而扩大了心怀不满的群体,加重了人们先已存在的怨艾。而袁世凯不仅未曾利用可以对外的气,反在此时积极称帝,更使人感觉他的确是在倒行逆施,使人心的不满冲上新的高峰。<sup>④</sup>

既存历史叙述主要是从政治一面的“倒退”看袁世凯称帝,唯从章士钊所言看,如果出问题的是“意”而不仅是“治”,则对所谓试图澄清天下的“君子”来说,返回帝制当然绝非小事,实际冲击却也未必像既存研究所说的那么严重。毕竟在当时读书人中,“民国不如清”已是相对普遍的看法,更不用说本来就习惯皇帝在的普通百姓了<sup>⑤</sup>。如果把眼光过度集中于此事的政治层面,就很难理解帝制被阻止的事实并没给时人带来多少“胜利的喜悦”。

真正让中国人一度乐观的,是世界大战(时人仍称“欧战”)结束后的巴黎和会;而给人以希望的,是革命后疾速改变了国家面貌的新俄。那时威尔逊和列宁都曾提出过民族自决观念,但巴黎和会最终给中国人带来的是巨大的失望,近看是五四学生运动的直接导火线,长远看就是使一些人逐渐转向了列宁的方向<sup>⑥</sup>。

作为近代新教育的社会产品,学生这一群体从清末开始就受到特别的重视。或因被人看重,学生遂也自视不轻,渐生群体的自觉,分享着士大夫那种想要澄清天下的责任感(而非普通人那种“匹

① 黄远庸:《本报之新生命》(1914年),《远生遗著》卷一,第102页。

② 按,黄远庸是胡适眼中文学革新的先驱,像他这样的先知先觉者,或许秉持天助自助者的心态,仍希望以自己的努力来促进乐观的实现。

③ 关于中日“二十一条”交涉,参见 Luo Zhitian, “National Humiliation and National Assertion: The Chinese Response to the Twenty-one Demands,” *Modern Asian Studies* vol. 27, no. 2 (May 1993).

④ 参见罗志田:《“二十一条”时期的反日运动与辛亥五四期间的社会思潮》,《新史学》(台北)第3卷第3期(1992年9月)。

⑤ 那时不少读书人共有的心绪,或是一方面对尝试共和的作为非常不满,另一方面又珍视这尚未证明其优越的制度。这反映出一种对时局更具根本性的判断,详另文。

⑥ 关于中国人的一度乐观又失望,参见罗志田:《“六个月乐观”的幻灭:“五四”前夕士人心态与政治》,《历史研究》2006年第4期;关于中国人“从威尔逊到列宁”的转变,参见罗志田:《再造文明之梦:胡适传》,北京,社会科学文献出版社,2015年,第270—275页。

夫有责”之感),更容易分享社会的不满。同时因血气方刚,年轻气盛,他们可能比成年人更加迫不及待。这些因素汇集而成一种引而不发的“跃如”之势,很容易一触即发。亲身参与学生运动的瞿世英,次年就把运动的原因回溯到民初的不满:

为什么有学生运动?是单为山东问题吗?是单为福州交涉吗?不是,不是。学生运动的近因可以说是外交问题,而远因却不是的。然则学生运动的原因是什么呢?……旧社会的组织是有病的,旧社会的历程是逆世界潮流的。所以我们不满意这旧社会的旧生活,要想改良旧的,使他变成一种新社会的新生活。这“不满意”三个字,便是学生运动的真因。<sup>①</sup>

因为“新”的希望而对旧社会的旧生活不满,暗示出新文化运动的影响。这是非常重要的因素,也揭示出青年不满情绪的累积与同时期思想文化上的努力有着密切的关联。后来《大公报》的一位读者就说:“当民国六年,袁帝制运动既然失败,国会恢复,政治仍然闹得一塌糊涂,所以大家对于政治都发生厌倦,而转注意到思想精神的根本问题。”于是陈独秀“组织《新青年》杂志,鼓吹青年思想的复活”,到胡适“提倡白话文运动,对于青年才有大的影响”<sup>②</sup>。

这是一篇探讨青年苦闷原因的来稿,作者的理解与实际史事的先后次序稍有不同,——陈独秀和胡适的努力,都始于民国六年之前。无论如何,他们的努力都侧重于“思想精神”方面,其鼓吹的主要对象就是已在苦闷中的青年。如郑振铎所说,那时青年的烦闷,即因前几年许多学者“提出了思想革命、社会革命、家庭革命、文学革命的主张来,向顽强的封建势力进攻”<sup>③</sup>。大体上,当年那些趋新者通过描绘美好的未来,强化了现世的不足,结果是“新思潮的鼓荡”反增进了青年的苦闷。所以《大公报》后来说,五四运动的发生实因当时的“有权者不了解思想之势力与青年之情绪,不能疏导于先,致令横决于后”<sup>④</sup>。换言之,那些年的“思想势力”助推了青年的不满情绪。然若有权者在思想方面尚能疏导,便不致“蓄势”,或也就未必有爆发式的“横决”。

据沈仲九在学生运动当年的分析,北京学界“一二年来把旧思想的束缚,逐渐打破,渐渐向新思想一方面进行”,于是出现比以前好得多的“思想的自由”。正“因为思想自由,所以学生才有自觉心,才能知道世界大势,才能不顾一切,凭着良心做事”。一言以蔽之,“因为有新思想,于是遂有‘五四运动’的事实”<sup>⑤</sup>。这就点出了“蓄势”的另一关键面相——世界大势。而更直接的导火索,就是相关的外交问题。

当时上海学生联合会的一份英文罢课说明书清楚地描述了国人的心态:“全世界本来都倾听威尔逊的话语,就像先知的声音,它使弱者强壮,使挣扎的人有勇气。”受此影响的中国人努力“寻找这个新纪元的黎明,可是中国没有太阳升起,甚至连国家的摇篮也给偷走了”<sup>⑥</sup>。威尔逊带来的新希望之破灭,直接助长了久已积蓄的“不满意”,进一步酿成了学生运动。

这就是说,促成学生运动的原因,颇含外来成分。外交问题固是近因,“世界大势”也是远因之一。前者更多是负面的,后者却以正面为主。如陈独秀所说,在中国人对各方面都失望的时候,外国局势发生大变,“自从德国大败、俄国革命以后,世界上的人思想多一变。于是,中国人也受了两个教训:一是无论南北,凡军阀都不应当存在;一是人民有直接行动的希望。五四运动遂应运而生”<sup>⑦</sup>。

军阀和人民一句有点倒放电影的味道(恐怕陈独秀自己先前也尚无此想),其说仍清楚表出了“世界大势”与中国学生运动甚或广义五四运动的关联互动。杨贤江稍后说,1919年“是学生界大活动的时期”。那时“社会上正忙着闹新思潮及德谟克拉西,而内政外交,又处处令人失意。自山东问

① 瞿世英:《学生运动与社会改良》,《新社会》第16号(1920年4月),第2页。

② 黄葆荷:《现代青年的苦闷原因与要求》(读者论坛),《大公报》1931年1月12日,第3张第11版。

③ 郑振铎:《五四运动的意义》(1946年5月),《郑振铎全集》第3卷,石家庄:花山文艺出版社,1998年,第242页。

④ 《思想自由与彻底研究》,《大公报》1930年5月4日,第1张第2版。

⑤ 仲九:《五四运动的回顾》,《建设》1卷3号(1919年10月),第609、601页(卷页)。

⑥ 转引自周策纵:《“五四”运动史》,陈永明等译,北京:世界图书出版公司北京公司,2016年,第96页。

⑦ 陈独秀:《在中国公学第二次演讲会上的讲演》(1920年4月21日),《陈独秀著作选编》第2卷,第222页。

题归中日直接交涉的警耗传出,全国各界都通电反对,学生界尤为激昂”<sup>①</sup>。

北京“五四”游行的参与者王统照后来说,“学生界因受腐败政府历年来丧权辱国的种种事体之激刺,以及媚日借款的恶果,又经新思潮的鼓荡,风声播振,早有‘山雨欲来’的必然趋势”。不过,那时北京的学生“虽然同心愤慨”,却“不晓得应采取何种步骤向全国表示出他们的爱国热情与震醒麻木的社会的方法”。与日本相关的几个外交“大事件”,就成为恰好出现的“正当题目”,运动于是爆发<sup>②</sup>。

也曾参与五四运动的郑振铎有着类似的回顾:当“一般青年们正在彷徨苦闷,觉得无路可走的时候”,正遇世界大战结束,“中国以参战之胜利国,而尚受种种不平等条约的拘束”,于是“这一把火,便把整个火药库爆炸开来”,青年们也“借此为由而掀起了五四运动”<sup>③</sup>。上面所述是当事人的身受之感,《大公报》在1930年也指出,五四运动自“表面言之,固有种种事实,实则其背景不外为久经抑制之青年思潮,借一种口实为机会,一发而不可遏止”<sup>④</sup>。

媒体在事过境迁之后的分析,与当事人现场的感受及事后的总结大体契合,虽或稍过“理性”,亦实有所见。可知运动前不少学生确已处于一种蓄势待发的态势,仿佛山雨之欲来。而这种压抑的心态,真有些像是一座“火药库”,等待着可以突破的“一把火”。不论是“一种口实”还是一个“正当题目”,多少都带有从压抑中得“解放”的突破意味。

尽管有着各方面“酿成”运动的因素,或即因希望仍在,1919年“新思潮的发生”虽“可以说在中国历史上开个新纪元”,似又起于不知不觉之中。如胡汉民所说,“我们还不晓得他在什么时候起,他已经起来了”,而其“以后进化到怎样,大家现在还不能具体的讲出来”<sup>⑤</sup>。胡汉民是在讲学生运动时说“新思潮”的,那种不知不觉就起来的状态,恰带某种“偶然”的意味。前引国民党说五四运动“绝不是偶然发生的”一语,应是针对着他人以为运动就是偶然发生的认知。如杜威关于学生运动“原于意外之事的发生”的“偶然”说,即与不少运动当事人的看法相近。

北大学生黄日葵就明言:“外国的进化,是先经过多少年的笔墨的鼓吹、文化的运动,慢慢的涵养、训练、演进,而后结果才有某种运动的实现。今我国的运动则不然,不是涵养的,是冲动的;不是演进的,是急转直下的;不是安产的,是坠胎的。”<sup>⑥</sup>“坠胎”一语形象地表述出了“五四”的“突如其来”,然而此前也有好些年的笔墨鼓吹和文化运动,才慢慢地涵养、训练、演进出了学生运动。

综上所述,“五四”是一个被瞬间点燃的运动,具有明显的“一触即发”特色,的确可以视作“偶然”的。然而“五四”也是一个蓄势待发的运动,当年学生的不满已近于一种喷薄欲出的态势,久等一个导火索。就此而言,五四运动也就是这些不满得到宣泄的一种表征。合两者而共观,“五四”的偶然也可以说是某种“必然”,其差别不过是什么成为引燃大火的契机而已<sup>⑦</sup>。

《大学》指示我们:“物有本末,事有终始。知所先后,则近道矣。”“五四”尽管事出有因,却也有其远近先后。认识到从蓄势到骤发的转变,是理解运动何以发生的一个要素。其所蓄之势当然与一系列的“内忧外患”相关,但内则失望与希望不断轮回,蕴涵着大量的感性积累;外则帝国主义侵略与西方思想资源交替而来,正负兼具。因此,最后的“引爆”仍给人以突如其来之感,过少呼应了运动是偶然发生的说法。而此前青年的苦闷更多是情绪上的酝酿,尚未及活动步骤的安排,故在时人和后人眼中,运动又呈现出“无组织、无计划”的特色。

① 杨贤江:《十年来的中国与学生》(1922年),《杨贤江全集》第1卷,郑州:河南教育出版社,1995年,第776—777页。

② 王统照:《“五四”之日》(1947年5月),王锦泉编:《王统照散文选集》,天津:百花文艺出版社,2004年,第205页。

③ 郑振铎:《五四运动的意义》(1946年5月),《郑振铎全集》第3卷,第242页。

④ 《思想自由与彻底研究》,《大公报》1930年5月4日,第1张第2版。

⑤ 胡汉民讲,恽震记:《学生和文化运动》,《民国日报》(上海)1920年1月5日,第4张第13版。

⑥ 黄日葵:《中国危机与青年之责任》,《救国日报》1920年1月19日,第2版。

⑦ “五四”的蓄势待发远不限于政治,如瞿世英把“五四”的原因向社会方面引,而其他人则多往思想方面说。然其直接导因确是政治,学生运动正是被外患这把火点燃。

前述胡适与许德珩的分歧正在于此。他们两位都承认五四学生运动前有“酿成”的渊源(具体描述不一),唯对于5月4日当天运动的发生有着不同的看法。许德珩是当事人,而胡适那时并不在北京,理论上应是许德珩的说法更有依据。然而这里的差别,在于如何理解“计划”和“组织”,特别是后者。盖除非以小时为单位说“计划”,否则那次运动真只能说是无计划(详后);而“组织”的有无,其实也看各人对“组织”的认知。除了初始时期带有期盼的肯定,以“无组织、无计划”为五四运动特色的看法后来确实更为流行。这方面的考察,对理解和认识学生运动应有助益。

## 二、组织的有无与程度:认识学生运动的一个侧面

据当时的报道,当巴黎和会上中国代表可能签字的消息传出,国民外交会在5月3日开会,决定于5月7日“国耻纪念日在中央公园开个国民大会”。同时,这个胡适所说“秘密而可靠的消息”传送到了北大,当晚学生开会至深夜,议决“于次日(四日)专门以上各学校全体学生游街示威,因为等不及”了<sup>①</sup>。这个“等不及”就是指原定5月7日举行活动,可知两个会议之间是有联系的。而以“等不及”来修改前一会议当天刚刚作出的决定,特别能体现事件的突然性。

傅斯年是5月4日集会游行的指挥者,他在1946年将昆明学潮和五四运动进行对比时说,“大凡学生闹事,可分两类”,即“非政治性的”和“政治性的风潮”;后者又“必须要问是内动的或外动的”。而“五四”与后来学潮的“大不同”在于,“五四全是自动的”,当天是“上午我做主席,下午扛着大旗,直赴赵家楼。所以我深知其中的内幕,那内幕便是无内幕”<sup>②</sup>。傅斯年所谓内动或外动,应指是否学生自己做主而动,故“自动的”“五四”当然也是内动的,却又是没什么具体计划的。

这个描述应是实话实说。王统照也回忆说,5月3日“忽由北大选派代表至各大学专门学校、各中学,言明第二天都于十二点到天安门内集合,开学生全体大会。至于为何目的开会,开会后有何举动,事先未曾详细宣布”。而“大中各校的学生们也是顺流而趋,出于自然”。究竟是主持者有计划而不愿事先说明还是并无计划,他“不能断言。不过,据当时身经,却以后说为是”。王统照在行动中未见依据事先计划按步进行的征兆,只是基于“青年热情在临时迸发出来的一场热烈举动”<sup>③</sup>。

比中国人更知道何为“运动”的英文《大陆报》(*The China Press*)一开始就提醒说,运动需要“指导得宜,组织有法,趋向有方”,才能有成。该报瞩目于已居指导者地位的“昔日学生”,特别是“从英美留学回国之学生”,希望他们起到指示和监督作用。首先就要“组织全国学生机关”,以“罗致全国学生”并“支配学生”,大家“团结进行,不存党见”,以为“一致之行动”,则可达改变中国之目的。若“无机关,则此行动未能有成”<sup>④</sup>。

西人寄予希望的留学生,在那次运动中全未起到指示和监督作用;然若就机关的有无而言,“五四”是符合外国运动标准的。北京一开始就成立了中等以上学校的学生联合会,不久就发展出全国的学生联合会。李剑农后来说,五四运动后“全国各省各都会都有了学生联合会,又成立了一个全国学生联合总会;我敢大胆的说一句——这时候已经有了长久历史的国民党的组织和党员间的联络指挥,恐怕还不如这个新成立的全国学生联合会组织的完密,运用的活泼、灵敏”<sup>⑤</sup>。

李剑农当年是倾向于联省自治的,本不太喜欢国民党,这话或有故意“吹捧”的嫌疑,其意更多在于否定国民党。当时的学生自己,就没有他那么乐观的感觉。北大学生会稍后说,“当‘五四’运动的时候,同学以为中日外交是最重要的运动,所以才下了决心努力作有组织的进行,如是唤起全国的响

① 亿万:《山东问题·一周中北京的公民大活动》,《每周评论》第21号(1919年5月11日),第1版。

② 傅斯年:《漫谈办学》(1946年),《傅斯年全集》第6册,台北:联经出版事业有限公司,1980年,第65页。

③ 王统照:《“五四”之日》(1947年5月),《王统照散文选集》,第205—206页。

④ 《中国学生罢课》,《大陆报》1919年5月27日,第12版,收入中国社会科学院近代史研究所《近代史资料》编译室主编:《五四爱国运动》上册,北京:知识产权出版社,2013年,第367页。

⑤ 李剑农:《中国近百年政治史》,上海:复旦大学出版社,2002年,第541页。

应”。可知“有组织的进行”虽已在意识层面并有所尝试,仍不过是“努力”的目标而已<sup>①</sup>。

实际上,当时学生的感觉是相互隔膜而缺乏谅解。五四运动两年后,潘光旦曾说清华学生深感“二三年来的学校生活太干枯了。最大的原因,在组织、分子太各自为政,于是隔膜越多,谅解越少”。师生间也彼此猜疑,故在代理校长召集的同学茶话会上,“有人提议组织一个专为传递消息的机关”<sup>②</sup>。这是在1921年说“二三年来的学校生活”,则应包括“五四”所在的1919年。清华虽然不是学生运动的中心,然学生的感觉也应有一定的代表性。

类似的想法在“五四”时并不偶见,张东荪当时就感到“现在干文化运动的人没有一个团结”,特别是“出版物很多,好像是互相竞争”。以这种态度“来做文化事业”,便和“前代的举子事业没有分别”。他提出的“修正办法,就是要灭去竞争,大家统集起来求一个最有效率的方法去进行”<sup>③</sup>。这一点得到郑振铎的呼应,他回想起不久前北京有一个新闻界杂志界的聚会,他们《新社会》编辑部的瞿秋白也应邀出席,本拟提议“组织一个周刊、月刊的联合机关”。然而瞿秋白临时有事未去,事遂搁置。郑振铎认为此事可以继续提倡,“如全国的联合一时办不到,不妨先就各地方去做也好”。他希望张东荪来推动上海方面的组织,至少“把这个问题提出来,请大家讨论”<sup>④</sup>。

可知沟通机关的需要是一种得到分享的感觉,折射出各界对“组织”的向往。若与其他各界比较,学生的组织还是相对成功的。张东荪就认为“中国人最欠缺的就是群性”,而“此次学界上居然成了许多的联合会,已经是好现象”,而商界、工界不久必会继起<sup>⑤</sup>。工界运动的最大困难“就是没有团结,所以组合是非常需要”的。他希望“先要集合成一个工界大同盟,普遍于全国,就是全国劳动者的组合”,具体方法可与“全国学生联合会是一个样子,先以学校为单位,次以地方为团结,最后始联合于全国”<sup>⑥</sup>。陈独秀也说,北京的劳动者很多,但是“没有联合的组织”,便拿不出“办事的力量”。现在“各校学生的联合组织成绩很好”,他希望“各种劳动团体和他们接近,请他们帮助”<sup>⑦</sup>。

有一点需要注意,这些对学生组织的肯定是与“他界”比较而言,且也更多是学生运动初起时的一种期盼。张东荪在学生运动前数月就表达过希望“创造一个青年结合”的希望,他认为“改造中国只有一条路,就是造成一个青年的大结合,超越于各党派以外,普遍在全国之内”,可以“代表文化,改造社会,监督政治”。而五四运动似乎就是这希望的“实现”,不过实现的只是“青年结合”的倾向,如何能形成“一种组织,作为比较长期的机关”,以及“这个会如何组织”,还需进一步的探讨<sup>⑧</sup>。

张东荪为学生运动设计了四条办法,首先也最重要的,是“通电全国高等小学以上的各学校,求为同一的运动,并各举代表,组织全国学生的大结合”。但不过十多天,他已放弃“先以学校为单位,次以地方为团结”的办法,反主张“不可以学校为单位,也不可以一地方学生联合会为单位,应当就全国的学生全体行普通选举”,以此为“练习自治的机会,可以造成一个‘雏形的民本主义国家’”。故学生会“不可取单独制,而应该取合议制”,亦即“不要会长副会长,而要一个多数的合议机关”。他甚至主张采取“直接行动”,就是“不用机关的组织”而由全体“人人自动,不举代表,没有委托,没有首领”,并明言“这个原则于各地国民大会及各地学生会可以适用”<sup>⑨</sup>。

① 李国璋等撰:《北京大学学生会有组织必要的意见书》,《北京大学日刊》1922年11月2日,第3版。

② 潘光旦:《今后的〈清华周刊〉》(1921年6月),潘乃穆、潘乃和编:《潘光旦文集》第8卷,北京:北京大学出版社,2000年,第60页。

③ 东荪:《现在的文化运动是否应得修正》,《时事新报》1919年11月26日,第1张第1版。

④ 郑振铎:《致张东荪》,《时事新报》1919年12月8日,第3张第4版。

⑤ 东荪:《此次运动的教训》,《时事新报》1919年6月21日,第1张第1版。

⑥ 东荪:《工人之觉悟》,《时事新报》1919年5月19日,第1张第1版。

⑦ 陈独秀:《告北京劳动界》(1919年12月),《陈独秀著作选编》第2卷,第140—141页。

⑧ 本段与下段,见东荪:《青年与国是》,《时事新报》1919年3月24日,第1张第1版;《全国学生联合会之组织问题》,《时事新报·学灯》1919年6月4日,第3张第3版;《坚决的办法》,《时事新报》1919年5月8日,第1张第1版。

⑨ 东荪:《直接行动》,《时事新报》1919年5月13日,第2张第1版。

因为想要“创造一个青年结合”来改造中国,让学生会的组织形式演化为一个自治的“民本主义国家”雏形,张东荪对学生组织寄予了太多期望<sup>①</sup>。但这初期的乐观不仅太理想化,且也并不持久。到1919年秋,他就明确表达了对“中国改造的前途”的不乐观,因为“这回大战把世界的什么都变了,只是变不动中国人的思想力和组织力”,——“从烈烈轰轰的五四运动以来,依旧发生不出支配社会的宏伟思想和发挥人力的健全组织”<sup>②</sup>。这当然也包括他曾寄予厚望的学生会。又一年后,张东荪有了重新思考,认为:

自“五四”“六三”以后,大家早觉悟社会上没有紧的组织而只有松的组织是不行的。中国社会虽非无组织,然而太松,不能做强有力的社会运动之基础,所以要先建筑基础,就是要先把组织紧起来。于是有两种提议,一种是以职业为范围而重新组织,一种是以地方为范围而重新组织。第一种虽未发现,大约不久必可产生。<sup>③</sup>

对社会组织的考量和判断从“有无”变为“松紧”,或算是中国的一个“进步”。然而以“紧”的标准看,“以职业为范围”的新组织应当包括学生,竟然还是尚未发生的事。则从“组织”视角言,张东荪对学生运动是相当失望的<sup>④</sup>。

上面所说都是相对看好学生组织的人,从他们的观察看来,李剑农所认为的“完密”和“灵敏”,与实际颇有些距离。不过,若把他的看法打个较大的折扣,或也所见不孤。有些人可能带有期盼和鼓励的意思,他们对学生组织的好感或因此而不完全“实事求是”<sup>⑤</sup>。

作为“学生运动的精神上支持者”<sup>⑥</sup>,沈仲九在运动当年也认为五四运动“足以表示北京学生组织的能力”。这是蔡元培主持北大带来的“教育解放所造成的”,因为蔡先生“把束缚学生的东西尽量解放,无论出版物,无论结社集会,都任学生自由行动。各种的学堂亦受他的影响,也主张学生自动自治,于是学生的能力渐渐恢复增进起来”<sup>⑦</sup>。这话可能真带有某种“精神支持”的意味,盖若以学生自治来证明学生的“能力”,蔡元培自己恐怕就不会首肯<sup>⑧</sup>。

蔡元培一向关注学生运动的组织和计划,他在五四运动次年说,“五四”以后的“新觉悟”之一,就是搞运动要“有计划”。“从前的学生,大半是没有主义的,也没有什么运动。‘五四’以后,又经过各种失败,乃知集合多数人做事,是很不容易的,如何才可以不至失败,如何才可以得到各方面的同情,如何组织,如何计划,均非事先筹度不行。”若是“不经组织,没有计划的运动,必然做不成功。”<sup>⑨</sup>这话说得委婉,五四学生运动本身究竟是否算得上是有组织、有计划,蔡元培并未直说。

上述分歧的看法,可能与各人对“组织”有无和优劣的标准不同相关。“组织”是清末以来中国人看得很重的关键词,通常被认为是西方长而中国短的标志,正如学问之有无“系统”。胡适在1931年

① 张东荪是为日报写文章,意见不一定“系统”。那时他对学生组织的想法也的确很多,包括“学界组织义勇队,商界办起商团来”,以形成“实力”(他所说的可是带有动手能力的“实力”,已有点武装革命的味道了)。见东荪:《玉麟(实力)按语》,《时事新报》1919年5月30日,第2张第1版。

② 记者(张东荪):《改造与人力》,《时事新报》1919年9月30日,第2张第1版。

③ 东荪:《省治运动——“五四”“六三”以后的新倾向》,《时事新报》1920年9月24日,第2张第1版。

④ 因为张东荪曾把改造中国的希望寄托在创造“青年结合”之上,这样的失望心态可能是导致他一度走向激进的一个重要原因。参见周月峰:《五四运动与张东荪“总解决”方案的形成》,《华中师范大学学报(人文社会科学版)》2019年第1期。

⑤ 如叶楚伦曾认为是五四运动使各界有了“组织的动因”,学生的组织虽不够完善,在工界、商界没有组织起来之前,只能靠学生先站出来。稍后他又明确把学生会视为“散碎的片面的组织”之代表,尽管他所谓的散碎、片面是指限于单一群体或地域。但对学生组织既抱有希望又不够满意的态度是持续的。见楚伦:《为学生辨诬》,《民国日报》(上海)1923年2月8日,第2版;叶楚伦讲,姚宝贤记:《国民党与中国青年》,《民国日报·觉悟》1925年4月11日,第2页(按,演讲题目是记者所加,并称对演讲的言辞也有所“减略斟酌”)。

⑥ 这是曹聚仁的话,见曹聚仁:《我与我的世界》,上海:上海三联书店,2014年,第138页。

⑦ 仲九:《五四运动的回顾》,《建设》1卷3号(1919年10月),第609页(卷页)。

⑧ “五四”前后学生自治的问题当另文探讨,一些初步的看法可参阅罗志田:《课业与救国:从老师辈的即时观察认识“五四”的丰富性》,《近代史研究》2010年第3期。

⑨ 蔡元培:《对于学生的希望》(1920年秋),高平叔编:《蔡元培全集》第4卷,北京:中华书局,1984年,第37—38页。

写自传时重读梁启超的《新民说》，就认为其“最大贡献在于指出中国民族缺乏西洋民族的许多美德”，其中就包括“自治”“合群”与“政治能力”，也就是“有组织的集团协作之努力的能力”<sup>①</sup>。戴季陶更把“组织能力”看得极高，视为“一切物、一切生物、一切人类、一切社会、一切国家的生成原起的大力量。如果没有这组织能力，便不能成一个东西”，不仅是“不能够救国”，也“不能够做人”<sup>②</sup>。

一向乐观的梁启超“五四”前后到了欧洲，经过比较，更觉得“我们中国人最大的缺点，在没有组织能力”。所以欧美人能做“大规模的事业”，而中国人只能单打独斗。“凡属要经一番组织的事业，到中国人手里，总是一场糊涂了结。”本来“组织团体，是人类独具的良能”，中国人“若不把组织的良能重新潜发出来，这身子从何托命”，都不可知<sup>③</sup>。

类似的看法或可代表近代不少人。以胡适为例，他少时在澄衷学堂里就曾主动发起组织学生自治会，也经历过民初中国公学初创时的真正自治<sup>④</sup>。但他对“五四”前后的学生自治是失望的，并曾引用杜威的话，强调学生自治就是自我管束，故“学生自治，先要留心这个‘治’字”，知道“自治不是无治”。他把话说得很重，如果“自治而不能治，那就丧失自己的人格了”。重要的是胡适眼中“自治的要点”首先是“注重秩序与组织”，故“议会法的知识必不可少”。开会时“如何提议，如何表决，如何修正”，形成并维持“会场秩序、会议规则”是“最重要”的，需要有方法上的训练。简言之，“有一种好的组织法”是“学生自治问题中极重要的”第一件事<sup>⑤</sup>。

从在美国读书时开始，胡适就注意观摩民主的运作程序，此后也反复强调其重要性。在他的日记中，常见那些搞政治的人不懂如何“开会”而被胡适“救场”的记录和感叹（详另文）。如果类似“议会法的知识”是“组织”的一个关键成分，则“五四”的学生会虽可说有组织，其实也带有无组织的特色。这大概是胡适心目中五四学生运动只能算“没有组织”的一个重要因素。

前面说过，学生之所以显得有组织，是和更无组织的他界比较而言。这就提示出学生运动的一个重要制度背景，即近代外来学校新体系的确立。这是中国教育史上几千年未有的大变化，比起散漫的既存教育体系，新式学校本身已是一个更“有组织”的机制。学校设置的区域性，中小学以年龄和程度分班，以及大学以专业分门别类等，都使学生自然处于一种比从前更有组织的系统之中，这应是学生运动在组织方面可以相对成功的一个现代基础<sup>⑥</sup>。

同理也适用于与其他各界的对比。然而若比较的对象有变，结论便也不同。实际上，何谓“有组织”，与观察者的生活经历直接相关。“一战”后是一个西方运动方式也在变革的时代，新俄的政党组织和运作模式对西人言也是个创新，传入中国后就刷新了不少当事人对“组织”的认识，也改变了他们对五四学生运动的看法。如国民党人戴季陶曾盛赞“五四”学生的组织能力，说“这组织能力可以另外用一个名词讲明他，叫他做‘创造的真力量’，叫他做‘大创造’”。在他看来，那些“各处的学生团、游街、露天演说、各界的联络、在校内的安排、在校外的活动，哪一样不是很有条理，很有精神，很有计划。这条理、精神、计划，便是证明他们的伟大，便是发扬他们的组织能力”<sup>⑦</sup>。然而十年后戴氏

① 胡适：《四十自述》（1931—1932年），《胡适全集》第18册，第61页；胡适的英文自传，收在 *Living Philosophies* (New York: Simon & Schuster, 1930, reprint, 1942), 247。按，胡适一向喜欢“有计划的政治”，曾称赞能实行“国家社会主义”政策的王莽“确是一个大政治家”，因为他在“国家组织还不完备”的时代能推行“大计划的干涉政策”。见胡适：《王莽：一千九百年前的一个社会主义者》（1922年），《胡适全集》第2册，第19—27页。

② 季陶：《中国人的“组织能力”》，《星期评论》第1号（1919年6月8日），第1页B。

③ 梁启超：《欧游心影录节录》（1918—1919年），《饮冰室合集·专集之二十三》，第28—29、63、126页。

④ 胡适：《四十自述》（1931—1932年），《胡适全集》第18册，第62—63、68、83—86页。

⑤ 胡适讲，陈东原、张友鸾记：《对于学生界今后的希望》（1921年8月4日），《学生杂志》第8卷第10号（1921年10月），第8—9页；曹伯言整理：《胡适日记全集》第3册，1921年8月4日，第256—257页。

⑥ 学生运动（不限于五四运动）与学校这一近代新兴社会机制的重要关联，是观察和思考其组织程度的一个重要视角。此承清华大学历史学系李欣然老师提示。

⑦ 季陶：《中国人的“组织能力”》，《星期评论》第1号（1919年6月8日），第1页B。

又认为五四运动的学生是无计划无步骤的任情乱做,许多“身与五四运动”的学生,是到社会里来服务之后,才渐渐“晓得无论哪一种运动,如果没有目标,没有计划,没有步骤,是不行的”。这不啻“任情去乱做,结果一定要失败的”<sup>①</sup>。

这样对五四学生运动的前后认知出自同一人,却可以说是判若两人。虽可能基于意识形态的转变,但更多恐怕是生活经历使然。前引蔡元培对学生运动的描述已把主义、组织和计划这些运动的要素涵括在内,成为后来说运动者的常言(国共两党尤乐道之)。蔡元培或不过是有意无意间孤悬这些要素,却也凸显出新型的政党参与给学生运动带来的重要差异。——学生虽享有学校这一现代组织的便利,但学校更多是一种“自在的”组织,而具有“主义”的政党则可以说是一种“自为的”组织,两者的差别实不可同日而语。

在“自为的”政党组织能力参照下,学校那种“自在的”组织方式尽管有其社会基础,仍然太过散漫,正如学校机制优于前清教育体系。“五四”后直接受到苏俄新组织模式影响的国共两党,在合作期间曾共同“组织”过五卅运动,以及其他的运动。所以他们后来便一再强调五四运动有着“无计划、无组织”的特色,视之作为一种负面现象。这当然反映出运动本身的事实,却也基于一种知晓了什么是“有计划、有组织”的经验之谈。如前引北平区联合会“为五四运动纪念告青年书”便一面认为五四运动不是偶然的,一面强调它是无组织无计划的。故运动不成功的原因就是“学生没有组织,更没有主义的领导,只有从书面上发出一时的热情,并没有统系的反对政府的计划,所以如荼如火的运动,竟给老奸巨滑的政客们一张空头命令,便弄得消息全无”<sup>②</sup>。

同年国民党中央的“五四”《宣传大纲》,也是既承认五四运动“激起了各地社会很大的革命波浪”,使“因袭的、惰性的、漫无纪律的、毫无组织的民众,便逐渐变为革新的、进步的,纪律化、组织化的民众”,又指出运动“最显而易见的缺点”是“无中心信仰与严密组织”。其发端“纯系一般青年学生为爱国心、救国心所驱使,自动的赤手空拳、奋不顾身,去和军阀国贼民蠹搏击,去热烈反抗帝国主义”。因为“没有鲜明的主义来号召,没有建竖起中心思想为之引导,又没有整个严密组织来统率,所以组织上便非常散漫,民众心理便没有坚定的中心信仰,致形成人自为战、纷紊错杂”的状态<sup>③</sup>。

我们再看共产党人的看法。陈独秀在尚不熟悉苏俄组织方式之前,似乎觉得当时学生并非毫无组织,否则不可能在运动发生之前和发生以后做了那么多事——“五四运动发生之前,各校各班的学生是否有组织,组织时是否人人同意?五四运动发生以后跟着有许多必然要做的事,是否都是用毫无组织的群众运动做出来的?”<sup>④</sup>这是在与人辩论时的表述,所以用疑问句式,但其中的肯定意味是明显的。

而在逐渐了解苏俄运作模式后,中共领导人的见解就大不一样了。瞿秋白明言:

以前已有许多运动,如辛亥革命、五四运动、京汉铁路工人罢工运动、安徽学生运动等,这些运动都是自然发生的,散漫的,偏于一方面的,偏于局部的,各归各不相联结的——可以说是无意之中自然而起的国民革命运动。<sup>⑤</sup>

其实京汉铁路工人大罢工已经有政党的领导,不能说是完全自然散漫。但瞿秋白这种把此前各种运动“一网打尽”的气概,当然是基于他对“运动”模式有了新的认识。他所说的“自然”,基本就是傅斯年说的“自动”,它代表了一种缺乏“组织”的运动方式,“五四”不过其中之一。

稍后张太雷也说,“五四运动像一盘散沙样的,不久就消灭了”。这有两个原因:一是运动的主要成分是没有独立经济地位的学生,第二就是“五四运动没有组织。没有组织的意思就是没有政党领

① 戴季陶:《五四运动的功过与今后的趋向讲词》(1929年),陈天锡编:《戴季陶先生文存》第2册,台北:“中央”文物供应社,1959年,第497页。

② 《“五四”十一周年之旧都,适当戒严不能举行纪念,点缀风景之区联合会告青年书》,《大公报》1930年5月4日,第1张第4版。

③ 《五四运动十一周年纪念宣传大纲》,《革命青年》,中国国民党中央执行委员会编辑部编印,1930年,第258、260—261页。

④ 陈独秀:《讨论无政府主义·答区声白的信》(1921年1月),《陈独秀著作选编》第2卷,第395页。

⑤ 瞿秋白:《中国革命史之新篇》(1924年1月),《瞿秋白文集(政治理论编)》第3卷,北京:人民出版社,2013年,第377页。



袖”，故他“既不能走入正轨，亦更不能继续发展”<sup>①</sup>。恽代英同样认为，五四运动的缺点是“这次运动没有政党在中间指导，当时参加的，都是一般乌合之众，无团体系统的组织”，所以到次年“学生就散漫不堪了，群众运动的潮流亦低落下去”，致使“民国八年的一番热烈运动，不一年就烟消云散了”<sup>②</sup>。

中国共产党人的看法如此，而国民党人的类似见解似乎还持续得更久。很多年后，一度领导青年运动的陈诚还是认为，“过去青年运动，往往只有个人的关系，而无组织的领导；只见感情的冲动，而不重理智的分析”。他更明确指出，“‘五四’运动之所以不能贯彻持久，也正因为缺乏组织与训练”<sup>③</sup>。如果隐去立言者的身份，上引国共两党的相关看法，其实是比较接近的（当然具体所指的政党领导和信仰是不同的）。他们那种视自然、自动的运动为不足的看法，表明一种凡“运动”就要先有组织 and 计划的思路。综合他们的看法，五四运动的缺点，恰在于其所表现出的偶然、自发方面。

只有胡适在肯定五卅运动与五四运动同是“七年来的‘学潮’”中“最有价值”之时，天真地以为“这两次都不是有什么作用、事前预备好了然后发动的；这两次都只是一般青年学生的爱国血诚，遇着国家的大耻辱，自然爆发；纯然是烂漫的天真，不顾利害地干将去”<sup>④</sup>。或许五四学生运动“自然”爆发的念头已经深入胡适的骨髓了，遇到机缘就会“脱口而出”，几乎不假思索。其实两次运动在爱国血诚的精神上是一致的，却有一大差别，即第二次的五卅运动并不那么“自然”，显然有比“五四”更多的人为组织；以当年的标准，应是一次是“有组织”的运动。且五卅运动的非学生参与者远比“五四”更多也更重要，恐怕已不是“学潮”所能涵盖的了。

在近代中国，今人所说的“运动”本身也是外来的新生事物。而运动需要先有设计以示章法的见解虽更为后起，也有其外来渊源。从五卅到北伐，学生运动已可见越来越多的政党介入和“指导”，远非此前那么“单纯”。<sup>⑤</sup>到广义“五四”的下限即北伐以后，继起的学生运动，基本上都是“有组织，有计划”的，很难见到以前那种“自动”发生的学生运动了。

## 徐 论

五四运动十余年后，《大公报》读者论坛的一篇文章说：“我国自五四运动以后，全国青年渴望着思想上的救济，于是各种思想都输到青年脑子里，所以青年的思想都成沌汤面了。”<sup>⑥</sup>“沌汤面”约指一种“稀里糊涂”的混沌状态，形象地表出了士人的思想状态。不过这里的“自五四运动以后”或是套语<sup>⑦</sup>，在晚清中国人不得不以“西学为用”而导致中学不能为体之后，读书人的思想便越来越多地带有沌汤面的特色。辛亥鼎革似乎带来一种根本解决，却又让很多人失所望，更敏感也更容易冲动的年轻人自然更甚。故在五四运动以前，全国青年的思想便已成一锅沌汤面了。

然而“自五四运动以后”之所以能成套语，恰揭示出五四运动那划时代的改变就在人们日常生活之中，无须深究，便于不知不觉间展现<sup>⑧</sup>。前面说到，五四学生运动是积蓄的各种不满得到宣泄的一种表征。亦即五四运动虽然改变了历史，却也是既成现状的某种表现或表述。而历史叙述中的五四运动，又是先后不一的“我们”用来表述那个有意无意间形成的“事件”。这样的多重认知尽管已有成

① 张太雷：《五四运动的意义与价值》（1925年5月），《张太雷文集》，北京：人民出版社，2013年，第198页。

② 恽代英：《中国民族革命运动史》（1926年），《恽代英全集》第8卷，北京：人民出版社，2014年，第451页。

③ 陈诚：《告革命青年——为国民二十九年“五四”纪念而作》（1940年5月），《“五四运动”资料特辑》，南京：时代出版社，1947年，第11—12页。

④ 胡适：《爱国运动与求学》（1925年8月），《胡适全集》第3册，第820页。

⑤ 关于北伐前学生运动的转变，参见吕芳上：《从学生运动到运动学生（民国八年至十八年）》，台北：“中央研究院”近代史研究所专刊，1994年，第231—245页。

⑥ 黄葆荷：《现代青年的苦闷原因与要求》，《大公报》1931年1月12日，第3张第11版。

⑦ 恽代英在1924年就注意到，当时青年人做文章很喜欢说“自从五四运动以来”，这八个字“久已成了青年人做文章时滥俗的格调”。见恽代英：《“自从五四运动以来”》（1924年），《恽代英全集》第6卷，第224页。

⑧ 当然，视“五四”为划时代的人甚众，但各人心目中真正的区划何在，却未必一致，详另文。

为符号化认知的趋势,却也不必就是时人所见所说所想的那个“运动”,遑论运动的本事。

进而言之,五四运动的地位虽确立甚早,却也一直处于人们的审视和评判之中。它的重要性何在,便明显可见一个被人不断赋予的进程。而运动到底是否“偶然”、有无“组织”等辨析,既有当下的感受,也未必不是“倒放电影”式的记忆。由于“五四”本事与言说相纠缠的特性,这类持续的思考,特别能体现出五四运动那长期生长中的意义。

上面为了论述的集中,对五四学生运动特点略作偏于条理化的勾勒,实际的情形当然远更复杂和多歧。盖不论是五四运动本身,还是它所表述的时代状况,以及当事人和周围各种人的闻见表述,都是复调的。我们对它的认识和叙述,也应当是复调的<sup>①</sup>。

学生运动从蓄势待发到瞬间点燃,是一个既连续又断裂的“辩证”进程。而其蓄势和爆发,又都带有一种有意与无意兼具(有时甚或从无意转为有意)的特色。民初尝试共和期间的种种希望和失望的交替,基本是一种无意的蓄势;其间以新思潮为代表的新文化运动,特别是种种对美好未来的憧憬所引发的失意和烦恼,则成为一种有意的蓄势。长期的帝国主义侵略当然是一种无意的蓄势,而欧战、“二十一条”特别是巴黎和会的一步步刺激,又是一种有意的蓄势。故五四运动如何蓄势又如何爆发的进程,需要认真面对。

然而学生运动爆发后不久,马上就遇到新俄的政党组织和运作方式等新因素的进入,使原来还让人感觉稍“有组织”的运动很快丧失了其因学校体系存在而具有的优越性,逐渐不被看好,反被指为“无组织、无计划”。本来时人对运动有无“组织”的看法更多是建立在横向比较的基础之上,由于一种有“主义”有(政党)领导的“自为”组织标准取代了“自在”的组织模式,其实也不过刚刚兴起的新组织形式被更新的组织模式推翻而变成旧的,因纵向的比较而被视为落伍了。

“五四”当事人傅斯年所说的“自动”和王统照所说的“自然”,都表现出学生运动那“自在”的特点。从较长的过渡时代言,与新学堂出现之前的教育体系相比,正是学校体系的存在使学生运动的“自在”成为一种有社会基础的“自在”,这是一个需要留意的要素。若仅从本事言,“自在”的学生组织在一段时间里并未更差,恐怕还略有进步;唯在我们的历史叙述中,“自为”的组织模式还是更占上风。而胡适提出的民主要有正当的运作程序才算得上“有组织”的意见,却少有人注意。

时人对“组织”的有无及其长短本认知各异,何以有的长期湮没,有的渐成显说?是历史的逻辑本来如此,还是历史叙述的人为选择?后人可深长思之。

简言之,如果说五四学生运动是一个蓄势待发的运动,它就不应是偶然的;但这个运动又可以说是名副其实的“一触即发”,确实带有太多的偶然成分<sup>②</sup>。合两者而共论,“五四”的偶然与不偶然,需要与此前已在进行的新文化运动合并思考。换言之,只有把狭义的“五四”置于广义的“五四”之中,才能真正体会到那个学生运动的意义,进而认识到学生运动的历史定位。

一旦把狭义的“五四”置于广义的“五四”之中,学生运动本身就还有不少待发之覆,如学生及其运动与当时正在兴起的国家(state)和社会的关联,学生在其间的定位及其行为的正当性,甚至学生运动的锋芒所向,它的发展走向和轨迹,学生运动与改变中的政治运作方式的关联互动,以及那义不容辞而又难以承担的救国责任,恐怕都还需要进一步的厘清和整理,并予以复调的再现。

[责任编辑 扬眉]

<sup>①</sup> 说详罗志田:《多重的复调:五四的特异性与多歧性》,《天津社会科学》2019年第6期。

<sup>②</sup> 实际上,很多运动的参与者也是由半知半觉而自觉,并非谋定而后动。参见罗志田:《本事与言说的纠缠:再论复调的五四》,《中共党史研究》2020年第6期。

# “推己及人”与“中华民族”建构的情感进路

任剑涛

**摘要:**作为民族国家,中国建构国族与国家是一个过程的两个结构面。在国族建构中,历史文化传统的因素发挥了需加重视的作用。“推己及人”,既促成了国族建构的思维模式,也塑就了国族建构的情感进路。在中华民族建构中发挥支配性影响的“五十六个民族是一家”的格式化陈述,便是一个明证。其间对血缘亲情与人际亲近关系的打通,对社会认同与国家建构的直接同构,呈现出中国的国族建构特征。从古至今,中国的社会政治建构基本沿循这一条情感进路。无疑,这是一条在相当程度上可以促进国族认同的进路。但这一进路也遮蔽了情感逻辑之外的理性设计所当发挥的重要作用。在建构现代国族时,情感与理性、社会与政治是不可偏废的两类动力。

**关键词:**中华民族;国族认同;国家建构;推己及人;情感;理性

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.03.04

由于中国的现代民族国家建构过程同时面对国家与个体关系、国族与国家关系的双重挑战,因此,如何处理好宪法与公民权利的关系、国族对国家的认同,便成为现代中国建构的两大实际问题。仅就后者论,中国的国族不是一个可以直接搭建国家框架的行为群体,中国的民族国家之民族,是需要将五十六个民族融为国族,如此才具有搭建国家宪制架构的行为主体。但五十六个民族如何才能融合而为国族,是一个高度复杂的社会/政治工程。为了有效促进五十六个民族融合成为一个国族,一直以来,循守的基本进路是,让五十六个民族确信它们是兄弟民族,亲如一家,从而以家的建构,实现国族的建构。这是遵从儒家“推己及人”传统的一种国族建构进路,因而是非常典型的依托于情感激荡进行的国族打造。这样的国族建构进路,在理论上被视之当然,在实践上行之久矣。但经由分析,可能会有一个略微不同的认识。

## 一、“推己及人”的群体建构

观察中国的集群与国家建构,需要先期清理一下基本理论视角。近代以来,人们一般都会认同,人是一种社会动物。因此,天生的群居性让每一个人都打上了不可磨灭的社会烙印。这似乎是一种关于社会特质的共同断言。这样的断言,其实存在两个待解的问题:一是社会是否有一个起源问题?如果给予肯定回答,那么,社会是如何起源的?对这个问题的回答,大致形成了两种大思路:社会契约的思路与自然演进的思路<sup>①</sup>。自然演进的思路,是一种遵循进化论的社会起源解释理路。它认定,社会不是人为建构起来的,而是经由自然演进过程,自然而然出现的。因此,社会的组织与功能,不是人们主观期待和刻意行为的结果,而是逐渐演变的结果。社会契约论恰好与这种主张相反。它认

**作者简介:**任剑涛,清华大学政治学系教授(北京 100086)。

<sup>①</sup> 社会契约论是关于社会、尤其是政治社会或国家起源的主流理论。但弗朗西斯·福山明确拒斥社会契约论的社会起源论解释,倡导一种自然演化的社会起源理论。参见氏著《政治秩序的起源:从前人类时代到法国大革命》,毛俊杰译,桂林:广西师范大学出版社,2014年,第30-35页。

为,遵循历史溯源的原则去认识社会起源,因为历史已经无法还原到它的起点,故而是无法循此线索搞清楚社会在何时、何地、何缘故、何状态的条件下降生的。因此,只能依照一种组成社会的契约原则,建构起社会的基本架构。这两种解释,并不必然导出某种政治结构及其功能。换言之,古典的、现代的,专制的、民主的,人治的、法治的种种政体,都可以分别诉诸进化论或契约论来立论。

二是社会总是区分为不同的群聚团体,因此形成了不同的政治社会实体,并由此建构了不同的国家。人们会问,这些社会群体结构方式与运行效果的不同是因何出现的?导致这些差异的群体建构方式是否是决定性的因素?对这两个问题的回答,也大致催生了两种答案:各个政治社会是具有普遍趋同性的结构,抑或是各自具有群体特殊性的建制。前者重视的是所有人类社会集群组织的趋同性,因此非常注重辨认与凸显不同政治社会的相同性或一致性;后者重视的是人类社会集群组织的差异性,因此格外重视不同政治社会之间的差别与特质。后者的流行广度要超过前者。这正是人们在人们熟知的世界史陈述中,断言古希腊是打破家庭结构而进入政治社会的,而中国则是在家国同构的基础上建构政治社会的方法依托<sup>①</sup>。但那种强调所有政治社会或国家都毫无例外地需要权力体系、组织规则与公共性保障的主张,则将所有政治社会的趋同性,至少是形式趋同的特征,展现给人们<sup>②</sup>。

在实际的政治社会或国家建构中,不像上述致力于解释政治社会或国家起源的不同理论,呈现为一种相互排斥的关系。相反,实际的政治社会或国家建构,总是伴随着自然进化中的人为建构,而任何政治社会在各具其特殊性的同时,内含着某种趋同性。霍布斯、洛克与卢梭的契约论,实在是社会演进到现代早期阶段,必须建构不同于神权政治、世袭王权政治的政治社会的产物。现代社会契约论中的社会进化因素由是令人瞩目。同理,即便像福山那样采取了明确拨正社会契约论立场的学者,在论及现代国家的责任制政府时,也会诉诸社会契约的观点。这是国家建构中理论与实践总处在混生状态的一个反映。

就此审视中国古代的国家建构,可以看出实践进程与理论阐释之间的微妙互动。这个过程,既不是脱离开国家建构实际进程的理论先行建构,也不是完全没有理论介入的实践优先进程。从实践的角度看,在中国早期的国家建构中,血缘亲情关系成为国家建构的强大驱动力。中国古代早期相对成熟的国家机制出现在西周,它是一个建立在血缘宗法关系基础上的国家。在国家建制上,由大宗套小宗的机制构造起国家权力体系,这是不需要进行理论辩护,而直接将家庭与宗族关系扩展为权力机制的国家建构进路。诚然,这样的古代国家建构机制,本身也是人类社会从规模极其有限的家庭、宗族扩展为规模巨大的国家的一个伟大突破,可以说是构成了在家庭基础上建立国家的两种进路之一,——古希腊是突破家庭建构国家,而中国古代早期是通过复制家庭建立国家。对中国来讲,这种国家建构进路显得更为自然而然,不需要复杂的理论构造为之辩护。“小邦周”替代“大国殷”,唯一需要辩护的,是在前朝明确认定自己的权力是“受之天命”,何以会出现天命流转。西周初期的国家权力自我正当化的理路,以“惟德是辅”四字而凸显,这成为早期国家建构正当性辩护的重要命题。“我不可不监于有夏,亦不可不监于有殷。我不敢知曰有夏服天命,惟有历年;我不敢知曰不其延。惟不敬厥德,乃早坠厥命。我不敢知曰有殷受天命,惟有历年;我不敢知曰不其延。惟不敬厥德,乃早坠厥命。”<sup>③</sup>周初依据这种天命流转的历史哲学总结,给出了促成流转的天人关系论断,从而凸显了德性伦理在中国早期国家建构中的决定性地位。“皇天无亲,惟德是辅。民心无常,惟惠之

① 参见库朗热:《古代城邦——古希腊罗马祭祀、权利和政制研究》卷二“家庭”,谭立铸等译,上海:华东师范大学出版社,2006年,第100—104页;尾形勇:《中国古代的“家”与国家》序章,张鹤泉译,北京:中华书局,2010年,第106页。

② 譬如说,论及上古时期所有政治社会兴起时的趋同性,历史学家会认为,几乎所有当时出现的政治社会或早期国家,都经历过一个或长或短的城邦制阶段。参见日知主编:《古代城邦史研究》,北京:人民出版社,1989年,第1—5页。

③ 《尚书·召诰》,见孔安国传,孔颖达正义:《尚书正义》,上海:上海古籍出版社,2007年,第586页。

怀。”<sup>①</sup>但这样的辩护,只有证明权力来源正当性的效用,很难发挥证成在家庭、宗族基础上形成的新型国家的结构正当性。毕竟,家国同构解决的问题,只是家庭、家族的自然结构转换为国家权力的政治结构,但国家权力结构如何有效凝聚晚近加入国家集群的非家族、宗族成员或群体的人心,并促使他们认同这个国家,而且自觉是其中的成员,就不是一个可以连带解决的问题。

尽管西周没有解决政治社会即国家建构的集群正当性论证问题,但其推崇德性在天命转移、国家建构中的作用,对家国同构构造起来的规模庞大的国家如何正当化其集群建制,具有指引作用。在“以德配天”的西周权力正当化思路中,其实已经蕴含了一个正当化集群建构或社会起源的同样思路:德性感动,是让新近纳入血缘集群的非血缘成员认同这个集群的最佳方式。从基于血缘宗法关系的熟人社会,到面对陌生人进入而构成的复杂社会,正是春秋时期思考中国政治社会或国家建构的集群面对的新处境。“推己及人”的思路,就是在这一背景下浮现出来的。

“推己及人”,是对春秋时期儒家创制的、正当化社会集群建构的思路所作的后起概括。“推己及人”的理念,源自孔子的“己所不欲,勿施于人”。其思路清晰明了:自己所不喜欢的事情,不要强加给别人。但理解孔子此言,需要将之放到大小两个语境中才有可能。小语境就是孔子道出这句话的具体语境。这是在一个简短对话中表述的人生哲学。“子贡问曰:‘有一言而可以终身行之者乎?’子曰:‘其恕乎!己所不欲,勿施于人。’”<sup>②</sup>这是从人己关系的角度所作的论述,其中“己”是主体,是确定人己关系的出发点;“人”是对象,是人己关系的作用客体;人己关联的方式是,一个克制自己、服从德性的人不将自己不喜欢的事情强加给别人。在人己关系的这三种构成因素中,己是决定性因素,需要确保在观念上判断自己不喜欢的事情,自然是别人也不喜欢的事情;相应的,己也需要在观念上准确判断人己均不喜欢的事情的基础上,在行动上保持克制,不将已然判断清楚的、自己不喜欢的事情施加于人。因此,维持人己关系的非强制德性,关键就在于一己的判断力与行动力。这正是孔子特别强调秉行仁德的一己道德主体性的缘由所在。这就是孔子自问自答的主体性信念:“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。”<sup>③</sup>也是他与学生问答所确定的主体性原则:“颜渊问仁。子曰:‘克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?’”<sup>④</sup>在人己关系结构中,秉行仁德一定是诉诸一己德性意愿,不假外求;而且,践行仁德一定是在自己的实际生活中即可施行,而不至于好高骛远、脱离实际,去另外刻意追求。至于进入“仁德”所要求的德性境界,其实就是自我克制,将自己严格约束在礼制规则之下。这就将实践仁德的道德责任,完全放置到个体一己之上,绝无任何推脱的理由。试想,在人际关联中,一个如此克制自己,同时又善待他人的人,岂能不获得与之发生关联的人们广泛的认同?!

大语境则由孔子对其社会政治理想的全面陈述而呈现。这一陈述,呈现为三步推进的梯级态势:“己所不欲,勿施于人”是起点,“己欲立而立人,己欲达而达人”是社会互动机制,“博施济众”“老安少怀”是终极目标。这也就是孔子与学生问答时所说的道理:“子贡曰:‘如有博施于民而能济众,何如?可谓仁乎?’子曰:‘何事于仁,必也圣乎!尧舜其犹病诸!夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。能近取譬,可谓仁之方也已。’”<sup>⑤</sup>第一个梯级是针对实行仁德的一己而言的德性规则,第二个梯级是针对人己发生关联时的一己对他人而言的德行定势,第三个梯级则是针对一己担负平治天下责任时对民众而言的德行效果。总而言之,以一己的德性守持为坚实的起点,向他人、向大众渐次外推,就可以聚拢群体、获得认同、成就仁政、臻于圣境。更为重要的是,这种从自己出发而向他人的德性外推,不是一个离开周遭生活环境的别样寻求,而是切近日常生活,就近取法并施行的德性实践。

① 《尚书·蔡仲之命》,孔安国传,孔颖达正义:《尚书正义》,第662页。

② 《论语·卫灵公》,朱熹:《四书集注》,北京:中华书局,1983年,第166页。

③ 《论语·述而》,朱熹:《四书集注》,第100页。

④ 《论语·颜渊》,朱熹:《四书集注》,第131页。

⑤ 《论语·雍也》,朱熹:《四书集注》,第91-92页。

孟子对孔子个体一己的德性外推说作了进一步的发挥,从而让德性个体赖以扎牢自己的德性根基,并势不可挡地外推的良心依托,更为坚实可靠。一方面,他将人禽之别作为辨识人之为人的基本依据。“乃若其情,则可以为善矣,乃所谓善也。若夫为不善,非才之罪也。恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也。仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。故曰:‘求则得之,舍则失之。’或相倍蓰而无算者,不能尽其才者也。”<sup>①</sup>这段话对理解人己关系中将一己因何可以稳稳定位在德性位置上,具有极为重要的指引作用;因为人人都具有一颗善心,因此都是可以行善的,也都是可以进行善性互动的。换言之,一己之所以能够将善心确立起来并且外推于人,是因为人人都具有这样的善性良心,这就将外推的普遍主义立场确立起来了。善性的普遍呈现,不是依靠某一具有高德大位之人,而是依赖于人人所具的善性良心。如果在实际生活中善性良心的体现出现差异,那不过是没有觉悟到它,并且没有坚韧地实践它而已。基于这种同善之心,孟子断言,人人皆具的同情心,完全可以成为善性互动的可靠基础。如此便将社会集群的内驱力、认同感、凝聚性,稳稳安顿在德性互动的根基上面。

这种善心互动,不仅体现在日常的社会关系中,也呈现于政治统治的过程中。就前者,如孟子所言,“老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼”<sup>②</sup>。这是从家庭关系的亲近性对社会关系相类性的一种推导,是对社会关系建构一般原则的阐明。就后者,如孟子所称:“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心,斯有不忍人之政矣。以不忍人之心,行不忍人之政,治天下可运之掌上。所以谓人皆有不忍人之心者,今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕恻隐之心。非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也。由是观之,无恻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。人之有是四端也,犹其有四体也。有是四端而自谓不能者,自贼者也;谓其君不能者,贼其君者也。凡有四端于我者,知皆扩而充之矣,若火之始然,泉之始达。苟能充之,足以保四海;苟不充之,不足以事父母。”<sup>③</sup>这是一个与前述善性良心的正面阐述相对应的反面诠释,但同时又是对仁心仁政的直接打通,其实也就是对政治社会建构何以可能的深层德性理由的明确表达。“克己”之己的德性根基由此深深扎下,而外推他人、社会与国家的德性功夫由此奠定。

孔孟对西周尚未完成的政治集群建构所必需的认同性论证,接力完成了集群成员彼此认同的德性确证。其大思路,既接续了西周建国理念中的德性化思路,又以“推”的逻辑呈现出成员之间因何认同的机制。如前所述,孔子的论证是从克己到人己两条线索给出相关结论。孟子不仅鲜明地凸显了人己关系的一己方面的善性良心根底,而且对人己均可以基于善性良心互动的方法进行了具体论述:一言以蔽之,“举斯心加诸彼”,也就是将自己的善性良心扩展开来即可。推己及人,既是连接人己的首要进路,也是贯通古今的不二法门。“古之人所以大过人者无他焉,善推其所为而已矣。”<sup>④</sup>从善性良心的人人同具,到保持与实行德性的圣人、庶民差异,再到古圣先贤之所以超于常人在于一推而已,孟子鲜明地凸显了推己及人在成功建构政治社会即国家时的决定性作用。在一个政治社会中,只要发挥领袖性作用的人,善于将德性生活中的推己及人,转换为政治感动中的推己及人,那么,一个集群的成员认同问题,也就迎刃而解了。这就将西周血缘宗法国家继受天命的权力正当化辩护,进一步落实为成员相互认同和成员对国家认同的德性化进路。

对于孔孟高度重视的“推”的逻辑,傅玄作了相当准确与全面的注解。如果说孔孟在德性原则上作出的论述,还需要进行整合才能让人明了推己及人的总体过程,那么傅玄的注解,可以说一步到

① 《孟子·告子上》,朱熹:《四书集注》,第328页。

② 《孟子·梁惠王上》,朱熹:《四书集注》,第209页。

③ 《孟子·公孙丑上》,朱熹:《四书集注》,第237—238页。

④ 《孟子·梁惠王上》,朱熹:《四书集注》,第209页。

位,全面呈现了推己及人的逻辑在建构社会机制和政治社会的作用态势。“昔者圣人之崇仁也,将以兴天下之利也。利或不兴,须仁以济。天下有不得其所,若己推而委之于沟壑然。夫仁者,盖推己以及人也,故己所不欲,无施于人,推己所欲,以及天下。推己心孝于父母,以及天下,则天下之为人子者,不失其事亲之道矣。推己心有乐于妻子,以及天下,则天下之为人父者,不失其室家之欢矣。推己之不忍于饥寒,以及天下之心,含生无冻馁之忧矣。此三者,非难见之理,非难行之事。唯不内推其心以恕乎,人未之思耳。夫何远之有哉。”<sup>①</sup>傅玄将仁德与兴利紧密联系起来。治理天下,关键就是推己及人。推己及人,在基本精神上有正反两方面的内涵;从反面讲,就是人所熟知的“己所不欲,勿施于人”;从正面讲,则是傅玄的“推己所欲,以及天下”。而“推己所欲”的进路,就是从切近的血缘亲情之推;并且在同情心的基础上,将自己不忍饥寒推向别人,推向天下,天下即无饥寒。圣人之治,不过如此。这就将“推己及人”的德性感动原则确立为圣人之治的基本原则。

在《四书集注》中,对孔子所言的“己所不欲,勿施于人”一句,朱熹注曰:“推己及物,其施不穷,故可以终身行之。”<sup>②</sup>这里涉及三个关键问题,一是推己及人乃是一个人终生从事的大业;二是一己外推之前,己的德性修为;三是一己外推时的德性表现情形。后两个相关的方面,正是孔子所认定的、自己思想的一个基本观念。孔子讲,“吾道一以贯之”。曾子解释道:“夫子之道,忠恕而已矣。”<sup>③</sup>朱熹对之的解释是“尽己之谓忠,推己之谓恕”<sup>④</sup>,体现为相互贯通的德行。忠即是“己欲立则立人,己欲达则达人”,恕则是“己所不欲,勿施于人”<sup>⑤</sup>。这两种理解,都凸显了己人关系如何可以紧密关联、不致疏离的中心意旨。循此面对孔子的“吾日三省吾身”,孟子的“我善养吾浩然之气”,就能理解“尽己之谓忠”的深刻含义;依此理解孔子的“博施济众”“老安少怀”,孟子的“仁心仁政”,就能理解“推己之谓恕”的核心指向。换言之,德性感动是保证政治社会中的成员广泛认同的唯一条件,成为群体长期持续的支撑性前提。“儒家伦理作为价值科学本质上是一种文化生活和活动,它的目标在于生成、酝酿、承继、革新与传播以某些核心价值为中心的价值文化理念。它的基本运作方式在于影响、教化与引导那些具有共同或共通血缘、历史、语言、宗教、文化的社群、族群成员,使之参与构建、成就并认同这些核心价值,从而形成某种共通的道德氛围与风尚,形成此族群和社群中多数成员认同并倾向于体现或实现的共通品质、品德与品格。”<sup>⑥</sup>这可以说是对前述儒家伦理的社会政治功用所作的准确概括。与此同时,儒家的伦理论述,其基本特质便不同于高度重视条规、律令和概念的伦理系统,转而重视的是情感,尤其是道德情感的相互感动。“作为情感本位的德性伦理,儒家坚持,道德不在于外在的强加义务、命令或律则般的普遍性规范,而是在于和源自于原初生活中人心的感受和感动。”后者比前者在人心教化、行为范导、情感打动方面要明显成功<sup>⑦</sup>。论者对儒家伦理与律令伦理学的成败比较也许存在商榷空间,但其对儒家伦理旨在凝聚集群成员的情感化特质,具有直切本质的通透认取。

从一般社会心理的角度讲,一个旨在寻求相互道德感动的群体,当是凝聚性最强劲群体。道德感动是排除了利益计较的德性共感,因此不会是一种交换关系,而是一种寻求相互满足的共有关系。“在交换关系中,人们关心的是要确保达到某种程度的公正,交往双方在收益与成本分配方面要公平。在这种关系中,假如出现了严重的不平衡,交往双方都会感到不快乐;处于劣势的一方会感到愤怒或者沮丧,处于优势的一方则往往会感到愧疚。与此相反,在共有关系中,交往双方则都不会去

① 刘治立:《〈傅子〉评注》,天津:天津古籍出版社,2010年,第26页。

② 朱熹:《四书集注》,第166页。

③ 《论语·里仁》,朱熹:《四书集注》,第72页。

④ 朱熹:《四书集注》,第72页。

⑤ 此为杨伯峻的解释,见氏著《论语译注》,北京:中华书局,1980年,第39页。

⑥ 王庆节:《道德感动与儒家示范伦理学》,北京:北京大学出版社,2016年,第9页。

⑦ 王庆节:《道德感动与儒家示范伦理学》,第46页。

计较。相反,一个人会自动地去满足对方的需要,而且当自己出现某种需要时也会很容易得到同样的关心。”<sup>①</sup>基于道德感动建立起来的共有关系,乃是共有关系中相互性考量最为深沉的一种关系。因为道德情感是一种撇开了物质利益计较且坐落在德性根基上的情感。一旦人己关系坐落在这一情感基础上,就会催生一个相互深沉认同的社会文化氛围。反过来,这样的氛围又会有力地促成一种道德情感的深挚、厚实与持久,从而使集群的内聚力得到显著强化。这就是中国社会之作为儒家社会得以韧性绵延最重要的因由。

这是一种不经由人为的政治建构,也是比较符合自然状态的社会建构进路,其韧性作用也就在契合自然秩序的情况下,不经意中发挥出组织社会与建构国家的作用。也因如此,它的运作机制不大受国家权力变局的影响。社会秩序与政治秩序的人己勾连就此建立起来:人伦情感的社会组织效用潜蛰于日常人情之中,而国家认同建构也在潜移默化中得以成就。正如费孝通所说:“以‘己’为中心,像石子一般投入水中,和别人所联系成的社会关系,不像团体中的分子一般大家立在一个平面上的,而是像水的波纹一般,一圈圈推出去,愈推愈远,也愈推愈薄。在这里我们遇到了中国社会结构的基本特性了。我们儒家最考究的是人伦,伦是什么呢?我的解释就是从自己推出去的和自己发生社会关系的那一群人里所发生的一轮轮波纹的差序。”<sup>②</sup>这里的“己”,不是立于一己之私的己,而是基于社会建构的人伦主体,是一个帮助人们理解社会构成以至国家建构的出发点;这个“己”,是立于人伦常情的克己守礼主体,是一个有助于将政治社会的根基深扎于既成社会土壤之中的行动者;这个“己”,是在他“人”身上投射出的德性主体,因此,只能在人己关系、政教结构中才能得到准确理解与把握;这个“己”,一定是发乎情、止乎义的自我克制主体,它不是单纯由情感支配的主体,而是由适宜情感主导的德性推展之人。简而言之,“推己及人”的群体建构,乃是一种德性情感绝对引导的、以超常规稳定取胜的群体建构模式。

## 二、“五十六个民族是一家”的中华民族

“推己及人”的群体建构,建基于道德情感的基础上,取决于道德情感的深沉性,因此具有强有力地继续集群的效用。但这并不意味着“推己及人”就此成为古今通行的集群建构进路。在中国经历古今之变的特殊历史时期,“推己及人”的集群建构理路,就出现了令人惊叹的结构性变化。

这样的结构性变化,是由血缘宗法社会受到现代国家革命运动的根本性冲击所引发的。一方面,革命社会是不同于血缘宗法社会的崭新社会机制。革命就是打破一个旧世界,建立一个新世界<sup>③</sup>。而血缘宗法社会正是革命要破坏的旧世界,阶级社会正是革命创制的新世界。这是两个在结构上完全不同的社会:前者是建立在血缘亲情基础上,旨在长期复制自然性社会的政治社会机制;后者则是建立在推翻旧世界,建构全新且基于阶级认同的社会机制。另一方面,革命社会所建构的人民理念、敌我结构与终极目标,都完全不同于宗法血缘社会基于血缘亲情的认同机制。人民是一个现代理念,指的是标志国家主权的特定人群,他们授权建立国家,尽管这样的国家可能是立宪民主国家,也可能是人民民主专政国家;敌我阶级结构让社会划分为对立的阶级阵营,人民为正义的一方,敌人为非正义的一方,双方进行你死我活的阶级斗争,最终实现前者的阶级目标;人民革命的最终目标是建立一个完全、彻底地克制了剥削与压迫的理想社会。中国传统的宗法血缘社会,是一个旨在消解冲突与对立的社会,血缘宗法社会区分人的亲疏,但并不主张人与人之间的对立,而是将对立看

① E·阿伦森:《社会性动物》,邢占军等译,上海:华东师范大学出版社,2007年,第285—286页。

② 费孝通:《乡土中国·差序格局》,《费孝通全集》第6卷,呼和浩特:内蒙古人民出版社,2009年,第128页。

③ 毛泽东强调,“我们不但善于破坏一个旧世界,我们还将善于建设一个新世界”。见《毛泽东选集》第4卷,北京:人民出版社,1991年,第1439页。



作是走向融合的一个阶段<sup>①</sup>,社会的最终目标是前述的博施济众、老安少怀。再一方面,革命社会所诉诸的运动式社会治理、军事化控制方式,也与旨在依托血缘关系的既定社会运行机制根本区别开来。前者将社会安置在持续的剧烈变动状态,并且以国家权力的广泛而深度的军事化动员来激发变动社会可能陷入匮乏的激情;后者将社会视为秩序高度稳定的机制,因此以最原始且深沉的血缘宗法关系将社会稳定下来,并以家国同构的秩序,保证社会的安宁如故。正是在20世纪风云激荡的中国革命运动中,两种不兼容的社会模式对撞,结果是传统社会秩序败下阵来,由革命运动促成的革命社会加以全面取代。这样的取代,以荡涤封建残余的政治运动、思想批判与风俗改造紧相伴随<sup>②</sup>,传统社会秩序因之被彻底颠覆。换言之,中国传统建构集群与国家的方式也就宣告终结:“推己及人”的理念,被视为漠视阶级和阶级斗争的过时理念,扔进历史的垃圾堆。一者,它是革命的对象。“中国的革命,它反对的是什么东西?革命的对象是什么呢?大家知道,一个是帝国主义,一个是封建主义。”<sup>③</sup>二者,它在阶级化的人性面前,完全不能成立。“有没有人性这种东西?当然是有的。但是只有具体的人性,没有抽象的人性。在阶级社会里就只有带着阶级性的人性,而没有什么超阶级的人性。”<sup>④</sup>因此,儒家那种以良心善性奠基的集群建构进路,就被认定是缺乏人性的现实特性。唯有这种建立在尖锐对峙基础上的阶级斗争思维发生结构性转变之后,传统的集群建构方式才有切入社会重建过程的契机。

这一契机,出现在“以经济建设为中心”的时代。经济建设取代阶级斗争,成为国家的中心任务,就需要将对峙的阶级集团关系,转变为寻求合作的社会和谐状态。这是由阶级斗争与经济建设的特性所决定的社会特征。“多少年来我们吃了一个大亏,社会主义改造基本完成了,还是‘以阶级斗争为纲’,忽视发展生产力。‘文化大革命’更走到了极端。十一届三中全会以来,全党把工作重点转移到社会主义现代化建设上来,在坚持四项基本原则的基础上,集中力量发展社会生产力。这是最根本的拨乱反正。”<sup>⑤</sup>正是由于出现了这种根本转变,与国家现代化建设相伴随的国家重建和国族建构,才再一次摆上台面。

从革命社会转进到现代化建设,国族问题必然再次凸显出来。这是因为,一旦建立中华人民共和国的“人民”不再是阶级化的集群,那么它就必须转化为包含国家所有成员在内的新型集群。这个所有成员,分开来讲,就是每一个公民,即《中华人民共和国宪法》第二章“公民的基本权利和义务”中设定的国家主体;集合起来讲,则是宪法所说的“全国各民族”或“中华民族”。这样的国族建构,需要民族国家基本法即宪法的明确规定。但正如前述,处于中国历史草创时期的西周,就在政治实践上确立了族群承继天命的德性前提。但到春秋战国时代诸子蜂起,才由儒家提供了配享天命的族群认同论证。同理,在宪法层次上确认了与国家同义的民族即中华民族的集群建制以后,还需要对中华民族如何可以实现国族认同的目标进行谋划。

与中华人民共和国同义的国族(state nation),自然是就多民族的国家同构而言。这一民族概念,与建立国家的诸民族混生而成的政治民族直接等同。但在具体构成上,它是由五十六个民族组

① 张载所特别强调的“有象斯有对,对必反其为;有反斯有仇,仇必和而解”,是对此的经典性表述。张载:《正蒙·太和篇》,章锡琛点校:《张载集》,北京:中华书局,1978年,第10页。

② 中国社会的这一变化状态,已经由各个学科的学者作出了较为系统的描述。法理与社会层面的近期著作,可参见王人博:《1840年以来的中国》,北京:九州出版社,2020年。中西社会冲突引发的法政结构变迁,可参见杨国强:《衰世与西法:晚清中国的旧邦新命和社会脱榫》(增订本),桂林:广西师范大学出版社,2020年。观念世界的结构化变迁,可参见任剑涛:《当经成为经典:现代儒学的型变》,北京:社会科学文献出版社,2018年。

③ 毛泽东:《青年运动的方向》,《毛泽东选集》第2卷,北京:人民出版社,1991年,第562页。

④ 毛泽东:《在延安文艺座谈会上的讲话》,《毛泽东选集》第3卷,北京:人民出版社,1991年,第870页。

⑤ 邓小平:《在中国共产党全国代表会议上的讲话》,《邓小平文选》第3卷,北京:人民出版社,1993年,第141页。

成的国族:五十六个民族是社会民族,是在中国历史演进中生成的民族集群<sup>①</sup>;在中国建立民族国家的阶段,这五十六个社会民族致力于建立一个民族国家,因此它们就需要以政治方式建构为一个足以建立共同国家的民族。这一民族,就只能是政治民族即中华民族,而不是以哪一个民族作为建立民族国家的民族基础。既然中华民族是一个政治民族,那么,就存在五十六个民族如何融汇成为一个国族的问题:中华民族显然包括五十六个民族,但又绝对不是其中任何一个民族;它内嵌于五十六个民族,又超越了五十六个民族;它是一个旨在建构现代中国的整合性民族,同时又离不开五十六个民族。中华民族与五十六个民族的这种关系,是一个需要社会整合更需要政治整合的互动过程,如此才足以由多归一,以一统多。这种合众为一的国族锻造,需要多种多样的手段,才足以塑就民族国家的民族之一端即国族。

对于现代国家来讲,构造国族的最重要方式是制宪。宪法是一个现代国家的基本法与最高法,它是国家认同、国族认同的法理依据。因为只有依靠宪法,才能解决好一国诸多个体与诸多民族为什么凝聚在一起的问题,而不至于让其成为一个“不明政治物体”<sup>②</sup>。这就是现代国家为什么基本上都有一部宪法的缘由<sup>③</sup>。中华人民共和国宪法,正是中国之为中国的最重要的法理依据。在宪法中,对中华民族与国家建构的关系有着明确的表述。一方面,宪法从民族国家的民族机制上,对中国的民族关系作出了明确的界定。这一界定,在宪法中占有极为重要的位置。因为,在陈述宪法政治历史属性的“序言”部分,明确指出了作为民族国家的中华人民共和国之民族的构成与关系。“中华人民共和国是全国各族人民共同缔造的统一的各民族国家。平等、团结、互助的社会主义民族关系已经确立,并将继续加强。在维护民族团结的斗争中,要反对大民族主义,主要是大汉族主义,也要反对地方民族主义。国家尽一切努力,促进全国各民族的共同繁荣。”<sup>④</sup>在此,宪法不仅明确了中华人民共和国是一个多民族国家,而不是一系列族群的集合体,从而对五十六个民族确实是一个政治民族一锤定音;并将民族关系的政治定性,即民族间平等、团结、互助关系界定得清清楚楚;再者也对由人口数量、文化供给与政治作用区分而出的多数民族与少数民族的关系作出了双向限定,即两者都需自觉强化民族团结,不能有妨碍民族团结的行为。

另一方面,宪法不仅对社会民族的政治关系进行了明确界定,而且对少数民族的国家纳入机制进行了明白无误的强调。在表述宪法总体原则的“总纲”部分,便对中国的民族关系作出了进一步的规定。“中华人民共和国各民族一律平等。国家保障各少数民族的合法的权利和利益,维护和发展各民族的平等、团结、互助关系。禁止对任何民族的歧视和压迫,禁止破坏民族团结和制造民族分裂的行为。国家根据各少数民族的特点和需要,帮助各少数民族地区加速经济和文化的发展。各少数民族聚居的地方实行区域自治,设立自治机关,行使自治权,各民族自治地方都是中华人民共和国不可分割的部分。各民族都有使用和发展自己的语言文字的自由,都有保持或者改革自己的风俗习惯的自由。”<sup>⑤</sup>这表明,一者,“总纲”重申了“序言”关于各民族一律平等、不得相互侵害的基本原则。二者,在法律上明确杜绝多数民族对少数民族的歧视或不公,并在国家基本政策倾向上体现出倾斜地保护和支少数民族发展其经济、社会、文化事业的特点。三者,对少数民族地区的国家领土归属作出了明确规定,从而凸显了现代国家保持其领土完整性的国家特性。

中华人民共和国宪法对民族及民族间关系的界定,在几部宪法文献中,沿循了大致相同的表述

① 关于社会民族与政治民族的区分,参见任剑涛:《从“民族国家”理解“中华民族”》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2019年第5期。

② 参见扬·维尔纳·米勒:《宪政爱国主义》,邓晓菁译,北京:商务印书馆,2012年,第3页。

③ 这里之所以如此表述,是因为现代国家的宪法,分为成文宪法和不成文宪法两种。如果两种宪法都在宪治意义上被确认为宪法的话,那么可以说每一个现代国家都是有宪法的。

④ 姜士林等主编:《世界宪法全书》,青岛:青岛出版社,1997年,第95页。

⑤ 姜士林等主编:《世界宪法全书》,第96页。

与规定。在为建国确立基本原则的宪法性文件,即1949年中国人民政治协商会议制定的“共同纲领”中,序言部分没有对民族问题予以表述,而在总纲部分明确规定,“中华人民共和国境内各民族,均有平等的权利与义务”<sup>①</sup>。在第六章“民族政策”部分,对民族平等、团结互助,建立少数民族自治机关,以及帮助少数民族发展政治、经济、文化、教育事业也作出了明确表述。其中尤值得关注的是,对民族关系的家庭式表述:“使中华人民共和国成为各民族友爱合作的大家庭。”<sup>②</sup>

在“五四宪法”中,民族问题列入序言部分,并且给出了完成时的表述:“我国各民族已经团结成为一个自由平等的大家庭。”<sup>③</sup>在总纲部分,则对中华人民共和国的多民族国家性质、民族平等关系、区域自治作出了规定。在国家机构部分,对“民族自治地方的自治机关”作了明确规定,对这类地区的倾斜性政策予以强调<sup>④</sup>。这部宪法对中国之作为多民族国家性质以及如何处理民族关系问题的表述,成为此后宪法表述的基本格式。“七五宪法”序言部分没有对民族关系进行明确表述,格式有如前引“共同纲领”。在总纲部分,对中国之作为多民族国家、民族平等、自治地方的国家归属象征的少数民族文字自由作出了规定<sup>⑤</sup>。在国家机构部分,对少数民族地区的自治机构即“革命委员会”以及行使的自治权进行了简单表述。这部宪法制定于“文化大革命”时期,革命宪法性质比较突出,在对民族关系的表述上也最为简单。在“七八宪法”中,关于民族问题的基本表述格式与“七五宪法”大致相同。序言部分该内容阙如。总纲部分对中国作为多民族国家性质和民族团结,以及保护少数民族实行民族自治作了相应的规定。但在国家机构部分对民族自治地方的相关规定,较“七五宪法”为详,大致同于前引“八二宪法”<sup>⑥</sup>。

由上可见,中华人民共和国宪法对中国之作为多民族国家,以及民族团结与保护少数民族、支持少数民族地区发展所作的法律规定,确定了国族建构的法理框架。但这并不等于就解决了五十多个民族融汇成为国族的所有问题。原因很简单,宪法规定只解决了五十多个民族融为一个国族的“理当如此”。中华民族之作为国族的“实则如此”,还需要更多样、更有效的塑造才能达到。至少,在社会政治、社会心理塑造两个层面,需要做实宪法规定的建构国族的法条,国族成型方才可期。

在社会政治层面,借助多重手段将五十六民族融为一体,可能是塑就国族的一个具有决定性意义的路径。因为它对“理当如此”的中华民族建构能否实现“实则如此”的建构结果,发挥着关键性的作用。将“理当如此”落实为“实则如此”,需要“融情于理”的功夫:法条规定是“晓之以理”,社会政治与社会心理对之的夯实必须“动之以情”。而后两者的功夫,便是如何催生五十多个民族对“中华民族”的情感认同。其中,国家领导人对民族问题表达的政治态度,是国家是否信守宪法规定的象征性指标。中华人民共和国的几代领导人,在论及宪法中规定的民族间关系时,都明确遵循了这样的情感表述模式。毛泽东在革命年代就指出:“中国是一个由多民族结合而成的拥有广大人口的国家”,“中华民族的各族人民都反对外来民族的压迫,都要用反抗的手段解除这种压迫。他们赞成平等的联合,而不赞成互相压迫”<sup>⑦</sup>。这是一种基于共同情感的革命动员理念。邓小平则指出:“在中国的历史上,少数民族与汉族的隔阂是很深的。由于我们过去的以及这半年的工作,使这种情况逐渐地在改变,但不是说我们今天已经消除了隔阂。少数民族要经过一个长时间,通过事实,才能解除历史上大汉族主义造成的他们同汉族的隔阂。我们要做长期的工作,达到消除这种隔阂的目的。要使他们相信,在政治上,中国境内各民族是真正平等的;在经济上,他们的生活会得到改善;在文化上,也会

① 姜士林等主编:《世界宪法全书》,第70页。

② 姜士林等主编:《世界宪法全书》,第73页。

③ 姜士林等主编:《世界宪法全书》,第77页。

④ 姜士林等主编:《世界宪法全书》,第81—82页。

⑤ 姜士林等主编:《世界宪法全书》,第85页。

⑥ 参见姜士林等主编:《世界宪法全书》,第89、91—92页。

⑦ 毛泽东:《中国革命和中国共产党》,《毛泽东选集》第2卷,北京:人民出版社,1991年,第621—623页。

得到提高。所谓文化,主要是指他们本民族的文化。如果我们不在这三方面取得成效,这种历史的隔阂、历史的裂痕就不可能消除。我们中华人民共和国是一个多民族的国家,只有在消除民族隔阂的基础上,经过各族人民的共同努力,才能真正形成中华民族美好的大家庭。”<sup>①</sup>这是一种情理交融的,旨在化解民族隔阂、实现民族团结的主张。其间,对主体民族汉族的殷殷告诫,溢于言表。江泽民秉承民族团结的宗旨,要求实现“各民族人民同呼吸、共命运、心连心”<sup>②</sup>。胡锦涛也要求“牢固树立汉族离不开少数民族、少数民族离不开汉族、各少数民族之间也相互离不开的思想观念,促进各民族互相尊重、互相学习、互相合作、互相帮助,始终同呼吸、共命运、心连心”<sup>③</sup>。近期,习近平更是明确强调,“各族人民亲如一家”,“各民族像石榴籽一样紧紧拥抱着在一起”,“中华民族是一个大家庭,一家人都要过上好日子”。并且对组成中华民族的五十六个民族内嵌关系的动力机制进行了概括。“各民族之所以团结融合,多元之所以聚为一体,源自各民族文化上的兼收并蓄、经济上的相互依存、情感上的相互亲近,源自中华民族追求团结统一的内生动力。”<sup>④</sup>几代领导人所处的时代及其侧重解决的主要问题是很不相同的,但对民族及民族间关系的论述,表现出大同小异的特点。可见,以情动人的表述,乃是超越不同时代的共同取向与一致表达。

由法入政,国家领导人在政治层面上关于五十六个民族关系的“融情于理”“动之以情”的表达,已经为宪法的刚性界定或法条规定融入了民族感情的柔性因素。以前者言,从宪法到部门法,充分体现出中国现行法律系统对五十六个民族整合而成中华民族的一贯宗旨。就后者论,在“依法治国”的理念引导下,政策层面对于“各族人民亲如一家”的理念也就努力加以贯彻,成为公共政策的基本理念。这样的政策难以一一讨论,但从近年推行的“中华民族一家亲”行动上可以窥一斑而见全豹。

“中华民族一家亲”,并不单纯是政府推动“中华民族”认同的种种政策,而且也是对国族认同的社会心理的一种塑造。有论者指出,“中华民族一家亲”乃是具有中国特色的民族关系整合模式,“意味着各民族都是中华民族大家庭中平等的一员,都享有平等的主体地位。正是全国 14 亿各族人民共聚一堂,才形成了中华民族这个大家庭,广泛分布在华夏大地上的 56 个民族都是中华民族大家庭不可分离的有机构成部分。不同的民族不因人数的多少、历史的短长、文化的厚薄、居住的远近等各种因素而划分为不同的层次或等级,每一个民族在中华民族大家庭中都具有主体地位,都有着各自独特的文化,都有着各自存在的正当性,都有着发展繁荣诉求的合理性。我们反对任何形式的民族中心主义,反对任何以某一民族为尊、排挤其他民族的观念和行为。中华民族的凝聚力源自于文德之修,而不以民族、种族为界”<sup>⑤</sup>。这样的阐述,将“中华民族一家亲”定位为一种平等对待五十六个民族的方式。它既不同于美国的大熔炉模式,也不同于苏联的极端多元论模式,而是一种“树立‘一家人’的理念,强化‘一家人’的观念,铸牢‘一家亲’的意识”的“中华民族共同体意识”<sup>⑥</sup>。这就将“中华民族一家亲”的证成,直接安顿在“一家人”的准血缘亲情基础上,以国族情感作为家人情感的创造性复制,从而将宪法上表述的国族“大家庭”理念,诉诸家人情感以证成之。

基于“中华民族一家亲”模式,其在民族政策上反映为一套旨在拉近民族关系的亲情性活动。2010 年以降,在国家民委的直接推动下开展了多种多样的活动,来强化民族间的一家亲感知。“‘中华民族一家亲’活动开展以来,国家民委联合相关部门主要以送戏、送书、送医、送文艺等形式,为民

① 邓小平:《关于西南少数民族问题》,《邓小平文选》第 1 卷,北京:人民出版社,1994 年,第 162 页。

② 江泽民:《在中央民族工作会议暨国务院第三次全国民族团结进步表彰大会上的讲话》,http://news.cntv.cn/china/20111222/114958.shtml. 2021 年 1 月 25 日访问。

③ 胡锦涛:《在中央民族工作会议暨国务院第四次全国民族团结进步表彰大会上的讲话》,https://www.neac.gov.cn/seac/zcfg/201208/1071804.shtml. 2021 年 1 月 25 日访问。

④ 习近平:《在全国民族团结进步表彰大会上的讲话》,http://www.xinhuanet.com/politics/leaders/201909/27/c\_1125049000.htm. 2021 年 1 月 16 日访问。

⑤ 刘荣等:《“中华民族一家亲”模式研究》,《云南民族大学学报(哲学社会科学版)》2020 年第 3 期。

⑥ 刘荣等:《“中华民族一家亲”模式研究》,《云南民族大学学报(哲学社会科学版)》2020 年第 3 期。

族地区提供‘文化大餐’、科技知识和各种生产生活物资。这一系列活动的顺利开展,不断增进对各民族文化的认同和理解,加强各民族之间的了解和交流,激发文艺工作者深入民族地区,贴近基层、贴近群众、贴近实际,挖掘素材,汲取营养,创作出更多更好的精神文化产品,讴歌民族地区欣欣向荣的新面貌新气象,助推民族地区脱贫攻坚、同步小康的步伐,创新民族团结进步事业新模式,营造各民族和睦相处、和衷共济、和谐发展的‘中华民族一家亲、同心共筑中国梦’的氛围。”<sup>①</sup>可见,“中华民族一家亲”确实以丰富多彩的形式、实实在在的方式、日常生活的实惠,让少数民族体会到“一家亲”的亲情。而呈现“一家亲”活动特点的一个“送”字,特别凸显了亲情感知的无偿性,它以类似于“投桃报李”的方式塑造民族之间,尤其是少数民族对国族的认同。

### 三、亲情、族际情感与国族认同

在将构成中华民族这一国族的五十六个民族定位在“亲如一家”的集群特性上时,“推己及人”的集群建构理念,便全幅渗入其中,发挥出明显的国族聚拢与人心凝聚作用。在此,“推己及人”既是一种德性政治理念,也是一种政策思路,还是一种惠民方式。

把“中华民族是一家”的现代国族建构,与儒家推崇的“推己及人”加以相关性考量,并且以后者作为前者的方法论理念,是否有些突兀呢?须承认对两者直接加以贯通确实有些突兀。因为中华人民共和国不是建立在家国同构基础上的国家,而是经由革命建立起来的现代共和国。因此,它的正当性理由不是家庭亲情,而是人民授权。“中华人民共和国一切权力属于人民”<sup>②</sup>的明文规定,显著地表现出这一特性。在宪法序言中,对国家权力的人民根基、国家建构的革命渊源、中国共产党建构国家的贡献,有一个连贯性的表述。这都是作为民族国家的中华人民共和国,在结构上不同于古代中国的地方。基于这种不同,人们有理由拒绝使用“国族”概念来定位中华人民共和国的活动主体,而更倾向于使用“人民”概念来指称国家的活动主体,从而将主权者人民直接作为国家正当性的承载者。

但这样的理解很难与宪法序言与总纲部分的复合性表述相吻合。在宪法的这两部分中,人民、阶级、政党、民族、多民族国家等概念相继出现。这些概念在规范意义的宪法上,并非处在同一个层次。相比而言,主权者人民是最高阶的概念,因为它是创建国家、行使国家权力、授权给国家管理者的行动主体。但让这个“人民”凸显而出的,是由中国共产党领导的、无产阶级及同盟军付诸行动的一场漫长革命运动。经由这个革命过程,一个建立在人民主权基础上的多民族国家才登上政治舞台<sup>③</sup>。宪法序言对中国建构现代多民族国家的这一历史回溯,与中华人民共和国建构的历史过程是完全吻合的。其中,多民族国家作为国家的集群归属特质,是处在高位的人民理念之下的概念,也是由中国共产党领导的革命运动成功建构国家以后,才展现出来的国家架构。于是,在民族国家的现代中国,社会政治主体就成为多重但皆不可缺少的合成主体。其基本关系结构是,由清楚认识到历史发展规律的中国共产党,领导人民革命,其中由无产阶级及其同盟军承担革命重任,经由革命成功建构了多民族的国家。如此,依次出场的诸主体关系,就有了先后主次的排序:中国共产党是诸主体中的决定性角色,先进的无产阶级及其同盟军,以及更为广泛的人民,都是接受中国共产党领导的行动主体;至于多数民族汉族或诸少数民族,自然也是接受其领导的行动对象。

对宪法序言出场的诸主体关系有一个先后主次轻重的安顿以后,就可以明了,在“晓之以理”的国家基本法中,已经明确排定了不同主体的位置。由之决定了谁究竟是国家行使权力的真正主动行为者,谁是国家权力行使过程的受动者。在中国共产党——中国人民——无产阶级(及其同盟

① 刘吉昌等:《“中华民族一家亲”活动:形式·特点·意义》,《中共云南省委党校学报》2019年第1期。

② 姜士林等主编:《世界宪法全书》,第95页。

③ 参见《中华人民共和国宪法》序言部分,姜士林等主编:《世界宪法全书》,第94—95页。

军)——公民——民族——中华民族的关联关系中,其实就是一个依序作用的机制。这不仅是宪法明文规定的主体位次,而且也是在社会政治和社会心理塑造层面,谁是施动者、谁是受动者的规定。于是,在“理当如此”的宪法界定与规定明确下来以后,“实则如此”的政策制定与实施、社会心理的感动与凝聚人心的主动与受动关系,也就呈现在人们面前。只有在这样的关系结构呈现出来以后,由人民革命创制的国家,才会浮现出类似于传统的“推己及人”的机制。在推动者之“己”已然明确的情况下,推向之“人”也就相应落实了。可见,在革命建国的直接任务完成后,阶级退居次席,不再主导国家政治运行的条件下,中国共产党从主导革命,转而主导国家权力运行,相应主导对社会主体——无论是公民还是民族——的合法领导与情感引导。

“推己及人”的群体正当性建构之儒家传统,由此具有了一种透过厚重的历史幕墙,直接作用于当下的社会政治能量。在中华人民共和国国族建构的立宪过程中,作为传统集群建构理念的“推己及人”并没有直接呈现于文本表达,但作为国族这个现代集群建构的方法进路,则充分体现于国族建构的制度安排。这在宪法中的二元主体即公民个人主体与阶级、民族的集群主体上,有着不同的体现。就前者言,相对于西方国家的宪法基本上针对国家机构作出宪制规定而言,中国宪法在“公民的基本权利和义务”部分的规定,体现出宪法制定者对公民权利与义务无分巨细的详尽规定。这是一种从国家意志出发对公民之为公民的刻画,一方面体现出国家保护公民的政治意志,另一方面也要求公民对国家克尽忠诚。自然,这与苏联(俄罗斯)的宪法对中国的影响具有密切关系<sup>①</sup>。在没有《人权宣言》作为制宪先导的情况下,宪法对公民个人权利的规定,就变得非常重要<sup>②</sup>。宪法对公民权利与义务的同时规定,尤显宪法制定者对公民能做什么与不能做什么的周详安排。这中间充盈的正是国家对公民的权力垂注:这既是一种“理当如此”的权力哲学所致,也是一种国家全面塑造公民范式的周到考虑的结果。这是典型的、由国家意志推向公民个人的权利与义务安排。这就是一种现代版的“推己及人”。

就后者即宪法对集群主体的规定而言,宪法对多民族关系的明确规定,尤其是对民族大家庭关系的界定,对少数民族地区经济社会发展的倾斜性政策的强调,所显示出的是国家权力主体对集群成员之间关系的情感性安排。在这中间,中国共产党、国家机构、多数民族对人民、公民与少数民族的安顿,既显现出前者对后者的法理关系,也显示了前者对后者的周到关怀。如果说国家对公民个人的法理与人情关怀,涉及现代宪法中必须处置的国家与个人关系,那么,国家对民族及其相互关系的处置,便关系到国族建构这个民族国家的集群主体建构问题。设定前者可以诉诸情理两种力量,那么后者就更加需要诉诸情理交融的力量。这正是宪法条文对民族及其相互关系进行一般规定之外,特别对国家权力之于民族,尤其是少数民族的关怀,对多数民族汉族与少数民族之间关系作出双向规定但偏重于少数民族的缘由;也是国家对少数民族地区的权力建构,以及政治、经济、社会、文化与教育发展的倾力关注。这自然是一种倾情作为,以期收到国族认同效果的举措。

在中华民族的建构中,推己及人的情感进路,如果说从国家与个人和集群的角度看,主体是政党/国家权力而无可置疑。而从社会的角度看,一方面,在人己之推的维度,主体既定,推向明确,决定性因素鲜明,推的效果投射在对象身上。此中,推的主体无疑是中国共产党的国家权力机构,推向的则是公民个体。但推己及人的原型,肯定是德性上克己自守的一方,推向的是具有德性感知的对象。因此,党和国家的绝对道德化先设性是显而易见的。另一方面,在集群之推的维度,主体也是确定的。一者,仍是政党/国家权力方面,这是一种“代表性”权力机制,以“人民”代表对所有集群、尤其是少数民族施与关怀;二者则是主体民族汉族,推及的对象是所有民族,尤其是五十多个少数民族。影响“推己及人”效果的决定性因素也是鲜明的,那就是政党/国家与汉族是否能够发挥出情感推移

① 参见俄罗斯联邦宪法,姜士林等主编:《世界宪法全书》,第827—830页。

② 参见法国、美国宪法,姜士林等主编:《世界宪法全书》,第885—893、1615—1619页。

的效用。因此,推的效果自然决定于少数民族对“推”的认同度。按照推己及人的原则,推的主体不仅是高度克己的,而且在行为中的利他性特质非常明显。在“中华民族一家亲”的国族建构中,“推”之主体即政党/国家领导集群与多数民族汉族,都安顿在克己与利他的道德高位上:从政党的角度看,这不仅可以从中国共产党对自己确立的“立党为公,执政为民”宗旨上得到印证,也可以从近期所说“不忘初心,牢记使命”获得佐证。从政府的角度看,促进少数民族地区的发展,一直是政府为自己立定的重要任务之一。从社会关系的角度看,尽管多数民族汉族需要反对的大民族主义与少数民族需要反对的狭隘民族主义,是以对等的关系呈现出来的,但重点显然在前者。至于汉族地区对于少数民族地区发展的强有力支持,只需举出内地与边疆地区的“对口帮扶”<sup>①</sup>,发达的汉族地区对西部少数民族地区支援的“结对帮扶”,就可以得到确证。在这种打动人心的帮扶活动中,赢得帮扶对象的内心感激与积极认同,应是合乎情理的事情。

是不是由此可以断定,在国族建构中对“推己及人”方法的激活,就一并解决了国族认同的所有问题,因此建构国族的情感进路,就不存在可以进一步讨论的问题了呢?自然不是。至少在三个方面需要夯实“推己及人”的国族建构情感进路,才能保证其真正收到预期效果:其一,需要对推己及人中事实上分流的两种“推”的逻辑,有一个清晰的差异性认知。这两种推的逻辑,可以命名为己之推与族际之推。两者间的最大差异是,前者的主体间平衡性要求与后者主体间的不平衡性现实,在大致保证己之推的时候可以收到预期的感动人心、获得认同效果的情况下,却很难保证族际之间推己及人的效果。因为,从国家权力的良好意愿与善意举措向族群推展,有一个权力为族群意愿定位是否准确的现实难题。一旦所推的只是权力意愿,那就可能遭到所推及对象的软磨硬抗。同时,就族际之间的推己及人来讲,多数民族以其良善德性和举动推向少数民族,存在一个群体向另一个群体推展的先设困境:就同质化要求而言,必须将汉民族成员高度同质化,并且将人数众多的某一个少数民族整合为类似单一个体的少数民族以保证其高度同质化,才足以援引推己及人的人己关系逻辑;就多数民族的良善意愿与利他行动论,由于主推方面的民族同质化难以达成,而推向的少数民族内部和少数民族之间,就更难达成高度同质化的结果。因此,推己及人的人己主体,就可能被模糊化,效果也就难以预期。

在国族建构中,“推己及人”的国家权力主体,需要在权力与社会的维度予以专门讨论。从权力的一端看,由于现代国家权力的高度复杂性,即权力的纵向层次分工与合作,权力职能的横向分工与协作,导致权力相对碎片化。因此,国家权力体系不可能以整齐划一的方式面对社会极度复杂微妙的需求。这就意味着,人们不但需要对付国家权力的腐败问题,而且需要对付权力不及问题。前者是由权力的天生谋利倾向所命定的难以根治的问题,后者是无论怎样健全的权力体系,针对社会需要运作起来都会显得有心无力的存在性难题。面对社会公众和数十个民族,权力的腐败问题姑且不谈,权力不及问题则不能不予以正视。如此一来,国家权力不可能做到感动每一个公民、每一个族群,因为社会公众的个体需求既是不同的、又是变动的,任随国家权力多么动情地付出,它也只能气喘吁吁地尾随社会需要,而无法预期并满足这样的需要。至于数十个民族的语言、历史、文化与生活习性,更是千差万别,服从于既定科层责任的国家权力体系,如何可以应对如此复杂的集群需要?如果坚决认定国家权力具有这样的超级能力,那么,不可缺少的前提条件是,国家权力机构的从业人员都是超能人士,国家权力机构拥有可以调动的无限资源。而这恰恰是国家权力满足治下公众最受限

<sup>①</sup> 1996年出台的《中共中央、国务院关于尽快解决农村贫困人口温饱问题的决定》确立的东西互助的政策。“东西互助是促进东西部优势互补,缩小差距,逐步实现共同富裕的重要途径。具体安排:北京帮内蒙古,天津帮甘肃,上海帮云南,广东帮广西,江苏帮陕西,浙江帮四川,山东帮新疆,辽宁帮青海,福建帮宁夏,深圳、青岛、大连、宁波帮贵州。”([http://guoqing.china.com.cn/2012-09/10/content\\_26748210.htm](http://guoqing.china.com.cn/2012-09/10/content_26748210.htm), 2021年1月27日访问)尽管这些地区不都是少数民族聚居区,但其中少数民族聚居区居多,而且贫困的西部地区大多有少数民族聚居片区。因此在将其视为先富帮后富的同时,也可以同时将之视为发达的汉族聚居区对少数民族聚居区的对口帮扶。

制的方面:超能的国家机构工作人员是稀缺甚至是可遇不可求的;国家资源的短缺,一直是掣肘国家权力的内在限制。

相对而言,在社会关系的维度看,多数民族对少数民族的关系是一个较易切入的问题。其中,作为多数民族的汉族,是社会关系维度“推己及人”的主推一方。但对汉族的古今认知差异,对于准确理解这一主体如何“推己及人”具有重要作用。从古代社会看,汉族并不是现代意义上的民族,而是古典文明意义上的社会政治集群代称,其活性特征是显而易见的。这也就是民族史学家一再指出的,在古代社会中汉族融入少数民族的有之,而少数民族融入汉族的亦有之,所呈现的是民族融合的活性态势。从现代社会看,民族是边际界限较为固定的集群。这就是人们以语言、地域、文化共同性等指标进行民族识别的缘故所在<sup>①</sup>。这时的汉族与少数民族之间的族际界限是较为固定的。因此,必须先期确定究竟是何种意义上的汉族在向少数民族作推己及人的利他行动,才能相应确定族际之间的推己及人,不再是一个古代社会的族际活性状态,随推己及人而导向族际融合,而是寻求推己及人的涉局各方的情感交融、相互接纳与国族认同。这种群体性推己及人的难度,远远大于人己之间的推己及人。因为群体内部的复杂性与群体之间关系的微妙性,都会影响群体间的互推效果。人己之推所可以直接收到的情感互动效果,在群体互推的时候可能常常丧失于无形。因为后者需要以一系列相关联的社会政治制度安排作为互推时的情感响应的前提条件。而在人己互推的时候,这些制度条件的作用是非常微弱的。更何况在族际互推之上,还设定有一个国族认同的刚性目标,并且以国族认同作为国家认同的保障条件,其难度更是显著加大。可见,“推己及人”的国族建构之情感进路,可能在效果上不及国族建构的法治逻辑。

其二,在情感构成上,共情(empathy)是可以营造的,但很难由“推己及人”加以保障。“empathy(中文一般译为‘同情’‘共感’‘共鸣’‘同理心’)是对他人经历的一种想象性重构,不论他人的经历是高兴的还是悲伤的,愉悦的还是痛苦的,又或者是不好不坏的,也不论想象者把他人的情况想成是好的、坏的还是无关紧要的。作为一种‘同理心’‘共感’的empathy,要表示的就是这样一种全盘移情的心理状态。这就与compassion所强调的是对他人痛苦经历的感同身受有明显不同。也就是说,empathy并不像compassion那样包含着对他人状况的一种判断,它不注重对他人的经历作出特定评价。”<sup>②</sup>由于“推己及人”所营造的共情或同理心受到这样的内在限制,因此,并不是从一个善意的外推,就可以得到他人的积极响应。这中间存在着一个情感是否能够从外推者(主体)那里代入推向者(客体)的问题,也存在一个推向者是否愿意接受外推者情感的问题。须知,要真正实现推己及人的目的,需要以情感的统一性为前提条件。“真正的‘情感统一性’,亦即将自己的自我和他人的自我等同起来的行为,只是一种高度的感染。它代表着一种位于那‘在他人身上(被不自觉认作是自己的)寻求认同’以及‘自己跟自己自我认同’的过程间的一道界限。这里所提的认同既非自愿的,也不是自觉的。”<sup>③</sup>可见,情感认同并非轻易可以达成。欲使情感维续长久,必须突破情感的暂时性壁障,使之成为一种长期或终生习性。不过,这个时候的情感,需要一方发挥绝对主导的作用。“这类的情感认同,可以分成两种,彼此恰好遥遥相对:‘以自我为中心型’及‘以他人为中心型’。一方面,情感认同的发生,可以藉由将他人的自我完全纳入我的自我中,因而剥夺了他人的意识的存在及性格上的一切权利。情感认同,也可以反其道而行,以至于‘我’(形式上的主体)完全被另一个‘我’(具体的人)所俘虏与拘禁,换言之,我那作为主体的形式上的地位已在各方面都被他人的人格所僭取:在这样的情况下,我,并非活在‘自我’中,而是完全活在他人的‘他’之中。”<sup>④</sup>这种情感认同(sympathy),

① 费孝通:《关于我国民族的识别问题》,祁进玉主编:《中国的民族识别及其反思——主位视角与客位评述》,北京:社会科学文献出版社,2016年,第1-20页。

② 黄璇:《情感与现代政治:卢梭政治哲学研究》,北京:商务印书馆,2016年,第22页。

③ 马克斯·谢勒:《情感现象学》,陈仁华译,台北:远流出版事业股份有限公司,1991年,第19页。

④ 马克斯·谢勒:《情感现象学》,第20页。



较同理心更为强烈,但固执自我与放弃自我的结果,看来并不是情感激荡双方的相得益彰。这对于“推己及人”来讲,也便不符合人已相得的预期。

如果说人已之推已经很难玉成双方,那么集群之推的难度只会更大。这是因为,基于血缘亲情的认同,与基于群体互动的族际亲近和国族认同有根本性差别。后者,一是基于社会关系的群体认同;二是基于同处一个政治体的认同,相比于无条件的血缘亲情认同,赖以促成的社会条件性要求是很高的。换言之,在血缘亲情关系中,即便社会条件不利于认同,但因为血缘关系的不可变更,总能维持一个最低限度即生理意义上的认同感。但后两者就不一样了:假如同处于一个社会集群中的成员,一旦不被友善对待,这个集群就会因为对立情绪而被撕裂,进而就会分裂成两个甚至更多相对独立的集群;假如同处于一个国家的诸民族,其中一个或一些民族认为受到非预期待遇,那么这个民族就可能走上分裂国家的道路,并很可能引发国家分裂的危机。就此而言,国家内部存在的诸民族对国族的认同,各个民族对国家的认同,交错作用,有形无形中会显著加大认同的难度。

在社会与国家机制中,基于情感的认同,既是必需的,也是难以持续的认同方式。因为两者都有赖于社会与国家机制的稳定性、公正性和满意度。从社会层面来看,由于族际认同依赖于易变的社会心理、复杂的社会交际、困难的社会整合、微妙的社会认同等交互作用的统合机制,因此,良序社会乃是族际认同的重要条件<sup>①</sup>。但准确地讲,两者的真实关系是,良序社会与族际认同是相互支撑的,即良序社会(well-ordered society)有利于族际认同,进而推动国族的浮现,促成国族认同;反之亦然,族际认同本是良序社会的产物,族际认同、且在促成这一认同基础上形成的国族认同,会对良序社会的继续发挥积极作用。而良序社会是以现代国家的制度建制来呈现和维护的,这就将人已与族际友爱的认同结果,深植于现代国家的宪治进程之中。如此,不仅可以推断中国古代社会较难实现推己及人的德性目标,而且当下中国也还必须大力强化宪治安排,才能成就良序社会与族际友爱、国族认同及国家认同的积极互动局面。这一结果,显然就在情感认同的功夫之外了。

其三,在国族认同的情感建构进路中,物质奠基、情感趋同与政治功能,还具有不可忽视的跃动性特点。利益的输出与利益的接受,在“推己及人”的机制中是相对固定的两个方面。这就会导致两个不可小觑的问题:国家权力始终是利益的供给者与分配者,公民与诸民族则是利益的接受者;在诸民族关系机制中,汉族是笃定的利益输出者,少数民族是固定的利益接受者。如前所述,这在宪法序言与总纲中均作出了明确的界定与规定。尽管相关规定必须在中国共产党、国家机构与人民、阶级、公民、民族的交错关系加以清理,才能较为清晰地展现在人们面前,但在本论题中,执掌国家权力的政党与相关国家机构对民族尤其是少数民族的特殊关爱,是显然易见的。而在少数民族自治地方的宪法条文中,除去规定少数民族自治地方的权力安排机制,对少数民族自治地方的经济、社会、文化、教育发展的相对自主性进行明确规定以外,特别强调了中央政府对少数民族自治地方发展的大力支持。这就是宪法条文所规定的,“国家从财政、物资、技术等方面帮助各少数民族加速发展经济建设和文化建设事业。国家帮助民族自治地方从当地民族中大量培养各级干部、各种专业人才和技术工人”<sup>②</sup>。对少数民族地区的这种帮扶,在汉族地区是不存在的。由此可以说,政党/国家在整全性的人民以及国家权力基础的阶级认定之外,对少数民族的倾斜性照拂,将国族所指向的诸族群进行

<sup>①</sup> 罗尔斯指出:“一个社会,当它不仅旨在推进它的成员的利益,而且也有效地受着一宗公共的正义观调节时,它就是一个良序(well-ordered)的社会。亦即,它是一个这样的社会,在那里,(1)每个人都接受,也知道别人接受同样的原则;(2)基本的社会制度普遍地满足、也普遍为人所知地满足这些原则。在这种情况下,尽管人们可能相互提出过分的要求,他们总还承认一种共同的观点,他们的要求可以按照这种观点来裁定。如果说人们对自己利益的爱好使他们必然相互提防,那么他们共同的正义感又使他们牢固的合作成为可能。在目标互异的个人中间,一种共有的正义观建立起公民友谊的纽带,对正义的普遍欲望限制着对其他目标的追逐。我们可以认为,一种公共的正义观构成了一个良序的人类联合体的基本宪章。”见氏著《正义论》(修订版),何怀宏等译,北京:中国社会科学出版社,2009年,第4页。

<sup>②</sup> 姜士林等主编:《世界宪法全书》,第104页。

了化整为零的政治处理。这就使五十六个民族并不处在同一个物质供给、情感关怀与政治地位之上,此即前述所谓“跃动性”的含义。这种跃动性,具有维护国族认同与国家认同的重要功能,其必要性与重要性可以得到辩护。但它可能就和每一个民族都认定自己应当依法受到同等待遇的预期相左,一个被政策跃动跳过了的民族,就有可能出现国族与国家认同的心理罅隙。族际关系的张力因之出现,国族与国家认同难以获致其最佳效果。

#### 四、国族建构中的情感与理性

国族建构是一个现代社会政治事件。对于这样的建构,来自民族学/社会学界的学者,会将之投射到历史进程中给予解释,因此会将之视为行之久远的社会一般现象,这就很难将国族问题所凸显的民族国家背景条件忽略掉。事实上,若非处于民族国家时代,人们一般不会从国家的维度去思考与国家概念等价的民族概念<sup>①</sup>。与此同时,来自历史学界的学者,会将国族问题视为一个古已有之的历史问题。如果人们试图将之作为一个现代问题对待,就颇有数典忘祖的味道。因此,历史学家们尽力尝试在历史中发现国族的蛛丝马迹,并竭力将之组合成为与现代民族国家结构无缝对接的状态,认定作为国族概念的“中华民族”绝对是在中国初始社会就成型的存在。以为这样,才为“中华民族”提供了最强而有力且无可辩驳的证词<sup>②</sup>。这两种主张,都没有给民族国家特质以足够的留意。需要强调,只有在现代时段,民族才与国家直接关联起来,人们也才习惯于对从何种民族出发建构国家权力体系,何种国家权力体系受哪一民族主体支撑的问题进行双向思考。将现代民族国家的既成事实,反向投射到漫长的人类历史进程,并以此去寻找相关主题的历史解释,常常是做一些无用功。这类尝试,最切合现实的指向不过是暗示人们,由于民族国家的现实是源自悠远历史的结果,因此,现实已经由历史给予了正当性证明。这是一种在知识上很难自圆其说的主张。

在“中华民族”的证成中,除开上述两种思路存在的不可忽略的缺失,还会引发另外两种难以自洽的推论:一是将古代王朝国家直接视为当代民族国家,并以这样的随意等同和互换性的论证,对古代王朝国家或者对现代民族国家进行两种推论——以王朝国家的历史推导出民族国家的形式与实质合理性,以民族国家的当下结构功能反推到王朝国家以推导出中国古来如此的结论。在中国古代王朝国家与现代民族国家之间,不存在简单互推的理由。诚然,民族国家时代的中国,有其历史渊源。这种历史渊源颇值得追究:它确实可以在一定程度上帮助人们理解“中国”何以如此;帮助人们从中国古人的思维方式、行为特征理解现代中国人的一些价值理念与行为方式。这正是本论题将“推己及人”与“中华民族”建构进行关联分析的缘由。但需要警惕的是,这种关联分析,应当止于弱关联而非强关联,或者说间接关联而非直接关联。因为,中国之为民族国家,乃是受西方国家在现代早期创制的民族国家范式的挤压才开始的一个政治进程,这在中国悠久的历史上是不曾存在的国家现象。即便是在原创的西方民族国家中,同样也不存在古已有之的这种国家形式。基于此,理解中国的民族国家建构,需要以古今之变作为硬背景,即不可随意变更背景条件。对此稍有轻忽,就很可能误识民族国家问题。

二是将古代民族关系史简单书写为统一民族的历史,借此暗示甚至明示人们,“中华民族”是古已有之的民族机制。无疑,“中华民族”有其悠久的历史渊源。但中华民族在历史维度呈现的两个基本含义,不宜直接等同于民族国家时代的“中华民族”。一者,“中华民族”是指文明发达的集群,这是一个并没有绝对固定下来的集群概念,更与现代处境中的“民族”概念没有直接关系。它是在“华优夷劣”即文明与野蛮的比较中呈现其特质的集群概念,其边界并不像今日之“民族”那么相对固定。

① 任剑涛:《从“民族国家”理解“中华民族”》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2019年第5期。

② 任剑涛:《“中华民族”叙事:国族证成中的古为今用》,《中央民族大学学报(哲学社会科学版)》2021年第1期。

所谓“诸侯用夷礼则夷之，夷而进于中国则中国之”<sup>①</sup>的变动性解释，便呈现出古代“民族”边界的非固定性。在王朝国家权力更迭情况下对天命转移的德性化解释，是与之相应的一种政治态度。这种民族及其建立的政权具有的变动性，不宜与相对固化的现代民族进行互换。“中华民族”与国家权力二者并不具有直接对应的关系，这一变动性极强的古代集群概念，是可以与不同政权匹配的。前述少数民族政权可以与之匹配，汉族政权自然不在话下。即便是朝贡体系中的外国如日本、朝鲜、越南等等，在历史上也与中国争夺过“中华”的拥有权<sup>②</sup>。由此可知，“中华”并不是与“中国”这一国家唯一且直接匹配的理念。如果将“中华”的文明概念与国家实体直接等同，那么天命流转、以德配天、克己复礼、情理交融这些群体建构的正当性证明，就会自相矛盾。

之所以说“中华民族”属于现代国族建构，是因为现代民族国家的建构方式，注定了一个国家必须有与之相称的民族主体，才能构造出民族与国家对等的政治社会建制。为了满足这个对等性要求，对民族国家形态的中国，就必须在形式建构上凸显国族即中华民族，以及对相应的领土、主权等现代国家的形式要件予以聚拢。在此基础上，进而完成现代中国的政体建构，以此塑就一个完整意义上的民族国家之中国。其间，当然会引发人们的质疑：中国未必就是一个民族国家，而是一个貌似民族国家的文明体或文明国家<sup>③</sup>。这一说法将中国从现代民族国家世界体系中抽离出来，并且激发人们将中国视为拯救民族国家弊端的救星。这是一种明显的误导。一者，即便在成为民族国家以前，中国真正确成为古代国家已经两千年之久，但那种古代国家形式，是全球地域相对隔绝情况下的国家形态，在常规的贸易、非常的战争征服之外，国家间的联系并不紧密，国家间的直接竞争就更非常态。只有进入民族国家时代，国家间的立体性往来，即政治、经济、文化诸要素交叠构成的国家间竞争体系才浮现出来，而国家必须在相互竞争中寻求生存与发展契机。这个时候，才体现出世界体系中的国家特质。因此，中国不能自限于世界民族国家体系之外，以特殊论自我有限，而不知道自己究竟应该以什么样的国家形态与其他国家打交道。二者，中国从古代帝国形式转进到现代民族国家，是近代以来国家建构一直努力实现的艰难蜕变目标。唯有确立这样的国家转变观念，才能清晰地把握中国国家发展的古今变动轨迹；也才能理解晚清政局、民国肇建，到人民共和国成立的二百余年政治史；进而才能理解与建构民族国家相伴随的“中华民族”建构，何以让国家领导集团表现出倾力而为、倾情构造的双向配合行动。近代以降的中国，就是要从“万邦来朝”的古代帝国，艰难转变为万国之一的民族国家。循此思路可以推知，在万国构成的民族国家体系中，任意一国想出尔拯救他国，或者说中国有机会拯救西方国家，那都完全属于奇思怪想。

正是在“中华民族”的国族建构中，“推己及人”的情理与立宪建国的法理相匹配，才促成中国成为一个现代民族国家。由民国时期的帝制复辟及其惨痛的失败，宣告了中国建构民族国家是一个不可逆的国家转型进程；由民国与人民共和国在战乱与和平时期于宪法层次上对民族国家的接力打造，以及在情理上对“中华民族”认同的全力塑造，宣告了建构民族国家的两种努力在法理、人情上准

① 见韩愈：《原道》，刘真伦等校注：《韩愈文集汇校笺注》第1册，北京：中华书局，2010年，第3页。雍正《大易觉迷录》中，将此句改写为“中国而夷狄也，则夷狄之；夷狄而中国也，则中国之”（《大易觉迷录》，中国社会科学院历史研究所清史研究室编：《清史资料》第4辑，北京：中华书局，1983年，第7页）这一改写，正符合少数民族入主中原、建国立极后的自我辩护的需要。其表达的天命流转、以德配天理念，是符合西周的国家正当性辩护大思路，也符合儒家体恤民情的“仁政”思路的。至于清政实情，是否疏离这样的理念，则是一个政治理念与政治实际的区隔问题，需要认真辨析。但汉人建立的王朝，同样面对这一质疑。

② 关于日、韩、越等国对中华理念的移借，可参见杨立影等：《“日本型华夷秩序”辨析》，《古代文明》2021年第1期；刘永连等：《华夷秩序扩大化与朝鲜、日本之间相互认识的偏差——以庚寅朝鲜通信日本为例》，《世界历史》2015年第2期；甘沁鑫：《越南李陈朝禅籍所见“中华意识”》，《国学学刊》2019年第2期。

③ 此前，白鲁恂就指出，“在成为民族国家以前，中国首先是一个文明实体”。近期，马丁·雅克对之作出了明确的表述。“中国并不是一个普通的民族国家，而是一个文明国，而且是大陆文明。事实上，中国成为一个民族国家只是近现代历史的事。……将中国视为一个民族国家，就无法找到问题的实质所在。……作为一个文明国家，中国能够包容一个多元化的体系。……作为一个文明国家，中国对民族和种族的理解与众不同。……作为世界的中心，中国的地位自然与其他国家不同。”见氏著：《当中国统治世界：中国的崛起和西方世界的衰落》，张莉等译，北京：中信出版社，2010年，第161—165页。

确的现代定位。站在当下看,由《中华人民共和国宪法》对中国之作为“多民族国家”的一锤定音,从法理上确定了“中华民族”之作为国族建构的既定方向。如果试图证明“中华民族”就是历史上那个由汉族担纲的“中华民族”,那么显然就对宪法的“多民族国家”构成一种误解;如果试图将现代建构之民族国家方向扭转回古代帝国方向,那也就不会明白中国的民国肇建,正是古代帝国穷途末路的解救结果,以及“万邦来朝”的古代帝国在今日世界已经不容于人的日暮途穷之境。

可见,当代中国之竭尽全力建构民族国家,乃是中国面对帝制末路、全球化民族国家时代而自觉行动的结果。因此,作别晚清帝国的两个中国政治体,无论是中华民国还是中华人民共和国,都将中国准确落在民族国家的立宪民主国家的位置上<sup>①</sup>,这就使中国的国家形态确凿无疑地确定下来了。对于这样的国家形态建构,无论是在学理上,还是在实践上的挑战,所具有的意义都是非常有限的。倒是在确定无疑的民族国家法理建构基础上,以传统儒家“推己及人”的集群建构之情感进路,夯实国族认同与国家认同,才是切实可行并且顺应现实的理路。

这就涉及两个有着内在关联的问题。首先,在国族与国家的法理建构上,需要理顺相关主体之间的关系,避免错位运行可能引发的紊乱。这一方面是因为,在法理上着力建构中国的民族国家,绝对不是一个一蹴而就的事情;另一方面则是因为,现代国家无论是在民族一端,还是在国家一端,总是处在动态的变化过程之中。因此,不断理顺民族—国家间的关系结构,就成为一个民族国家建设随时需要应对的国家建设任务。就此而言,比较中华人民共和国宪法“序言”与“总纲”两部分对民族及其关系的表述和规定,便可以发现其侧重点的不同。在宪法表述的主体民族上,有一个从显到隐的变化:一方面,中华人民共和国的民族主体毫无疑问是中华民族;但鉴于中国是一个“多民族国家”,因此另一方面,在多民族之间,便存在一个民族间的多数意义之主体民族与少数民族的关系问题。这在宪法涉及民族问题的三部分之间,或明或暗地存在一种不均衡性:在序言部分,主体民族汉族与少数民族是同时出现的,反对主体民族与少数民族的民族主义也是同时著于文字的;促进繁荣的国家任务是针对所有地区确立起来的。而在总纲部分,各民族平等、团结与反对歧视、压迫的原则依然被强调,但重点已经落在对少数民族权益的保障上面,主体民族相关权益或多或少地隐匿在少数民族权益的背后。在民族自治地方的自治机关条款中,主体民族则不在所有条款的规定范围内。这当然可以理解为宪法除此之外的所有条款都对主体民族有效,但如果专门针对少数民族进行保护与促进发展进行规定,那么汉族的专门保护就付诸阙如了。后者或者是基于人群优势无须专门规定,或者是因为法理强势而不必规定。但反过来对主体民族的地位与权利会产生什么影响,则是需要探究的问题。

与此同时,宪法对行为主体的统包统纳,发挥了不遗漏个体、社会与政治行为主体的积极效用。但需要进一步辨析的问题也就出现了:其一,公民权利部分的个体预设,与民族条款的群体预设之间,需要进行平衡。其二,人民主权的国家正当性依据,与民族主体的国家建制集群依托之间,也需要有一个相容性解释。其三,阶级概念在宪法中还发挥着牵动认知神经的作用:在阶级划分之间,必定存在阶级重要性差异,阶级究竟是国家领导者还是国家管制对象,仍然需要辨析;而作为确定宪法政治属性的阶级概念,如何与人民概念、个人理念、民族概念调谐,也是一个在法理上留有反思空间的话题。这正是近年来政治宪法学与规范宪法学争执不下的重要问题<sup>②</sup>。

其次,需要对“推己及人”的集群建构之情感进路审慎入思。这是在确立中华民族建构的法理原则之后,需要进一步检讨的问题。必须明确的是,无论在宪法条文中的诸主体规定之间有何学理探

<sup>①</sup> 中华人民共和国对中国之作为多民族国家的界定与相关规定,已如前文引述,不再具引。《中华民国宪法》在总纲部分也明确规定,“中华民国各族一律平等”,在“边疆地区”部分明确规定,“国家对于边疆地区各民族之地位,应予以合法之保障,并于其他地方自治事业,特别予以扶植”。“国家对于边疆地区各民族之教育、文化、交通、水利、卫生及其他经济、社会事业,应积极举办,并扶助其发展,对于土地使用,应依其气候、土壤性质,及人民生活习惯之所宜,予以保障及发展。”姜士林主编:《世界宪法全书》,第54、60页。

<sup>②</sup> 参见周林刚:《“政治宪法”的概念——从“政治宪法学”与“规范宪法学”之争切入》,《天府新论》2016年第1期。

讨的空间,都不影响宪制确立的国族主体与国家政体。因此,对宪法明确的多民族之间如何保持融洽关系以铸成“中华民族”这一现代国族,便成为落实宪法相关规定极为重要且具有更大理论探讨空间的话题。如前所述,在中华民族与中华人民共和国的建构中,中国共产党之作为掌握国家重器的政党组织,汉民族作为中华民族的主体民族,无疑在以情感凝聚整个国族的过程中,发挥着主导性的作用。它们必须是能够“克己”以求“推己及人”的行为主体。中国共产党近些年确立了全面从严治党的党规,其“克己”以“为人”的努力方向由此凸显。但人数众多的汉民族,很难像中国共产党那样的政党组织依靠科层建制以求严以律己、宽以待人。分属于众多组织、在散漫的社会空间中行动的汉民族成员,如何化成不约而同地克制自己、善待少数民族的推己之人,是一个需要求解的重大社会问题。在宪法以及相关部门法对“中华民族是一家”“晓之以理”之后,汉民族对少数民族的“动之以情”,已经成为一个凝聚中华民族的关键性问题。

如此就将汉民族“推己及人”的感人作为,推向关乎中华民族凝聚力的最前沿。民族如人。在人际关系中,推己及人重在外推者克己自守、心存善良、仗义疏财、博施济众。汉民族需要对少数民族充分尊重、倍加爱护、尽力团结、促进认同。在“推己及人”的情感互动过程中,汉民族需要懂得什么叫做“己”。“己”这个字,要讲清楚很难,但这是同人打交道、做事情的基础。归根到底,要懂得这个字。在社会上,人同别人之间的关系里边,有一个‘己’字。怎么对待自己,推己及人,老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼,首先是个‘吾’,是‘己’。……自己觉得对的才去做,自己感觉到不对、不舒服的,即不要那样去对待人家。”<sup>①</sup>可见,推己及人,是人情之推;合乎人情常理的,就值得推,也推得出去,引起他们的共鸣,发挥共情、同情的效用;不符合人情常理,说服自己接受已经很难,也就更难推向别人,难以期望别人愉快地接受,与自己打成一片,其乐融融,难分彼此。这也就是费孝通早年所说的,“在各民族发展过程中,各民族人民都有运用他们喜闻乐见的民族形式的自由,各民族也都有决定他们向社会主义社会前进的具体步骤的自由。各民族人民对于建立繁荣幸福的社会愿望是一样的,在实现这个意愿的过程中,一方面是需要各民族人民间的友爱互助,另一方面也必须尊重各民族人民自己的意志,决不能由其他民族加以强制或代替。这样,这个民族大家庭对于每一个民族都是温暖的,缺不得的,离不开的。自由平等的民族关系保证了多民族国家的统一”<sup>②</sup>。处于多民族社会中的推己及人,不是滥用同情、居高临下、刚愎自用,即能收到共情或同情基础上促成的民族团结效果;而是必须以真正的现代平等原则,即自由平等的原则处理民族间的情感以及利益纠葛,才能收到以情相聚的民族团结之效。

中华民族建构中的情感进路是极为重要的,因为它涉及前述人群中“共有关系”建构的成败。因此,“推己及人”的集群建构之儒家传统,对于今天“中华民族”的国族建构来讲,依然具有相当重要的指引作用。对现代国家来讲,基于理性设计的法治,为公正对待所有人所必须,它奠定了国家团结的制度基础。但推己及人的共情与同情,则将宪法组合起来的国家中圆熟地凝聚起来,使之成为难解难分的一个国族、一个国家。正因如此,有论者甚至认为,“情感认同是各民族深刻领悟铸牢中华民族共同体意识的前提,情感认同是激发各民族铸牢中华民族共同体意识的行为动力,情感认同呵护着各民族铸牢中华民族共同体意识的心灵家园,情感认同强化着各民族铸牢中华民族共同体意识的责任担当,情感认同是中华民族共同体意识各要素的凝结点”<sup>③</sup>。可见,中华民族作为国族建构的情感进路,具有多么重要的作用。事实上,在现代社会中,法理是社会建制的庇护所,而情感确实是社会的凝聚力与润滑剂。一个缺乏共情与同情的社会,是必然会被撕裂而难以长存的。

但这并不等于说,“中华民族”这一国族建构单纯仰仗共情或同情就可以全功。这一方面与情感

① 费孝通:《推己及人》,《费孝通全集》第16卷,第471—472页。

② 费孝通:《自由平等的民族大家庭的大宪章》,《费孝通全集》第7卷,第199页。

③ 刘吉昌等:《情感认同是铸牢中华民族共同体意识的核心要素》,《中南民族大学学报(人文社会科学版)》2020年第6期。

的暂时性、微妙性、复杂性、矛盾性的特质相关,另一方面则与国族建构的人工或政治属性有关。就前者讲,在一时、一地、一事、一物上展现的情感,需要从短暂的激情反应上升到内在情感或知性情感才能长久继续,并发挥稳定有效的作用。“混杂着激情的观念含有躁动性,相反,赤裸的观念不含躁动性,却拥有稳定性和纯粹性,并借此以若干种方式作用于心灵。赤裸的观念的稳定性使得心灵能够沉思这些观念;赤裸的观念的纯粹性则确保这些观念能够抵达心灵,不管心灵本身的倾向是什么。进而言之,稳定性和纯粹性反过来又在我们沉思的心灵中唤起坚定和专注,从而使我们的心灵对这些观念获得确定的直观。”<sup>①</sup>由此可以讲,为国族认同的情感机制注入理性因素,是真正让升华后的情感发挥凝聚国族作用所必需。就后者论,国族有其历史渊源,但主要是一个政治建构。因此,与国族内在嵌合的国家,其政体建构是能够真正保证公平对待每一个公民和每一个民族,这是保证国族认同最重要的理性政治条件:它让最重要的情感即自尊真正得到保障,也帮助人们甄别情感的欺骗与自欺<sup>②</sup>,从而最大限度地使情感发挥其社会与政治聚合的效用。

这就需要注意情感的规则化问题,而不能简单地将情感视为情绪、感觉和心境的混杂物。由于情感会对现代政治中涉及正当与否的判断发生影响,驱使人们将情感投向政治的道德判断,驱动内心诉求公正的政治愿望,因而情感会驱动规则化的过程,甚至本身成为一种规则。“成为政治规则的情感,被赋予了‘仲裁者’的角色与身份,也因此有了‘法’的特质。但是在现代政治中,作为一种特定判断标准的情感具有‘法’的特质并不意味着它完全等同于法,成为仲裁者的情感是有条件的。它必须是政治中的情感规则(sentimental rule),而不是情感法则(sentimental law)。换言之,作为一种政治规则的情感,它对现代政治及其制度设计与运行的规范作用是软性的,而非刚性的、依靠情感暴力强制执行的。”<sup>③</sup>尽管如此,情感与理性的链接,却在此找到了契机。

如果将情感与理性、社会与政治作一个搭配,那么就会凸显出社会情感与政治理性两个组合词。这两个组合词恰好因应于现代民族国家建构的两个问题向度:以社会情感促成国族成员之间的感情认同,以政治理性塑造社会共同体的国家建制或政体机制。尽管感情与理性所分别发挥的认同作用并非相互隔绝,而是交互影响,但为其确定发挥作用的各自领域,是促使它们各自真正发挥效用的必要条件。在中华民族建构的情感进路中,宪法对国族认同与国家认同的有力庇护,是保证推己及人的情感机制得以维持真情实感的政治理性基础;而基于人已互动、国家权力与个人和民族的互动、民族之间的互动浮现的亲近情感,则是立宪界定的国族与宪法限定的国家保持情感润滑的体现,二者缺一不可。就此而言,天命转移与推己及人所提供的古代国家认同机制,对现代中国的国族与国家建构,仍然具有方向性的启发作用。

[责任编辑 刘京希]

① 苏珊·詹姆斯:《激情与行动:十七世纪哲学中的情感》,管可秣译,北京:商务印书馆,2017年,第271页。

② 参见乔恩·埃尔斯特:《心灵的炼金术:理性与情感》,郭忠华、潘华凌译,北京:中国人民大学出版社,2009年,第470页。

③ 黄璇:《情感与现代政治:卢梭政治哲学研究》,第135页。

# 诗教与美育

——从唐弢先生的一道试题说起

汪 晖

**摘要:**诗教与美关系密切。绘事后素、辨声之邪正均源于诗教,其尽善尽美的论述更是孔门儒学的最高境界。孔子以无言之教激发人们投身于宇宙自然之运行,从涓滴之中发现天地和人生的奥秘,从而实现美与善之境界的达成。审美不但内在于他对宇宙、自然、生命的观照与理解,也成为表达道德理想的方式与途径。这一过程的实现有赖于观者的目光与境界,而以物观的独特方式实现物我两忘的认知—审美—道德境界则为观者提供了路径。美育的范围也因此渗入所有领域与日常生活的实践之中。面对美育与功利的讨论,唐弢从美的角度切入,在诗教传统中发现了内在于生活本身又必须通过美的形式或形态加以呈现的世界。文学艺术既有美性情、崇思理的教育作用,又有与生活本身浑成一体的独特性。故而诗教即美育。

**关键词:**诗教;美育;孔子;唐弢

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.03.05

1984年,唐弢先生在中国社会科学院中国现代文学(鲁迅研究)专业博士生入学试卷中出了这样一个问答题:

孔子说:“诗三百,一言以蔽之,曰:思无邪。”根据孔子对诗歌的一贯论述,你以为“思无邪”的美学意义如何?它在中国文学史上产生过什么影响?<sup>①</sup>

对于这道考题,唐先生后来解释说,孔子的影响遍及各个方面,文学也不例外:“虽然李斯碑铭、老庄哲学、屈宋辞藻乃至佛经故事,都曾浸润及于文学,但孔子及其门徒的影响却是主要的。”<sup>②</sup>他此处提出的问题是:关于孔子的诗教,人们历来只是从道德、伦理和政治的角度去诠释,“而不知道更重要的应是从美学上去研究它,解释它”,他甚至进一步认定“‘思无邪’是孔子的美学思想的根本”<sup>③</sup>。换句话说,孔子的诗教很可能就是中国历史上最早的有关美育的思想。美学、美育都是从西方传入的现代概念,在孔子的时代,美与美育也不是现代人所理解的所谓自主的领域,孔子自然不会如此使用,唐弢在他论鲁迅美学思想的长篇论文中对此有清晰的说明,但他还是提出了从审美的角度理解孔子思想的问题。如何理解这一点?

## 诗教与美

让我们从孔子自己的表述谈起。《论语·八佾》:“子夏问曰:‘巧笑倩兮,美目盼兮,素以为绚兮。’何谓也?子曰:‘绘事后素。’曰:‘礼后乎?’子曰:‘起予者,商也!始可与言《诗》已矣。’”<sup>④</sup>所谓

**作者简介:**汪晖,清华大学中文系教授(北京 100084)。

① 唐弢:《由现代文学博士研究生试题想起的事》,《唐弢文集》第9卷,北京:社会科学文献出版社,1995年,第475—476页。

②③ 唐弢:《由现代文学博士研究生试题想起的事》,《唐弢文集》第9卷,第477页。

④ 朱熹:《论语集注》卷二,《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第63页。

“绘事后素”，即先有白底为质，然后可施五彩；犹言人有美质，后可有文饰，而子夏从绘事后素推论礼也是后起之事，深得孔子之心，以为“可与言《诗》已矣”。这里不是暗示了绘画之美与礼乐的关系吗？

孔子对于音乐的判断也同样植根于此。《论语·卫灵公》：“颜渊问为邦。子曰：‘行夏之时，乘殷之辂，服周之冕。乐则韶舞，放郑声，远佞人。郑声淫，佞人殆。’”<sup>①</sup>《论语·阳货》又从否定方面疾呼：“恶紫之夺朱也，恶郑声之乱雅乐也，恶利口之覆邦家者。”<sup>②</sup>温柔敦厚之诗教是伦理和政治的根基，它所欲达至的是尽善尽美之状态，但牵涉国家安危的声之善恶、乐之邪正，首先需要从音乐、舞蹈和色彩的形态中把握，审美问题不是蕴含其中吗？

雅乐与郑声之别在美丑之间，也在善恶之间。美与善相关，但这是不是说美可以等同于善呢？不尽然也。对孔子而言，尽美未必尽善，美不同于善，却又内在于善，构成善的要素。没有美的形质，善无以呈现。孔子闻《韶》而三月不知肉味，因乐而起之美感存乎其间。《论语·八佾》：“子谓《韶》：‘尽美矣，又尽善也。’谓《武》：‘尽美矣，未尽善也。’”朱熹解释说：“韶，舜乐。武，武王乐。美者，声容之声；善者，美之实也。”舜与武王皆为圣人，“然舜之德，性之也，又以揖逊而有天下。武王之德，反之也，又以征诛而得天下，故其实有不同者”<sup>③</sup>。舜乐、武乐皆美，唯有韶为尽善尽美，武乐虽尽美而未尽善，足见美与善并非一事，且美和善也都有次第之分。因此，美不仅存在于与丑的对立之中，而且也存在于不同层次之间。朱子的这一注解为解释美的独特性和美的不同类型留下了空间，但对孔门儒学而言，美的独特性不是孤立的特征，美与善相互匹配才是最高境界，故朱子曰：“善者，美之实也。”

在前引句子中，值得细细品味的是“尽”字：孔子没有说不善而美，或不美而善，却通过暗含的褒贬说明未尽善而可以尽美。至于未尽美是否可以尽善，孔子未言及，但按照朱子善为“美之实”的解说，善是更高的、体现于声容之声的实质，从而美是通达尽善尽美之境界的阶梯或前提。如果没有声之雅正、乐之和谐、舞之精准、玉帛之精美、纹饰之绚丽，礼乐秩序又从何谈起？这不只是“有意味的形式”，而是善的形态，其形式必然是美的，故明郝敬《论语详解》云：“尽美，言其声容可观可听，此乐之文也。尽善，即可观可听之中，一则清明广大，泰和元气，一则发扬蹈厉，微少和平，此乐之情也。”<sup>④</sup>乐之文涉及可观可听之形式，乐之情则在可观可听之形式中内蕴清明广大之内核，尽善尽美之乐合二而一，是文情一体的最高境界。

孔子论绘事后素、辨声之邪正，均源于其诗教。孔子论诗最有名的莫过于《论语·八佾》中所言“《关雎》，乐而不淫，哀而不伤”<sup>⑤</sup>，这一符合节度的中和之美也正是《礼记·经解》中提及的诗教：“孔子曰：入其国，其教可知也。其为人也，温柔敦厚，诗教也。……诗之失愚……温柔敦厚而不愚，则深于诗者也。”<sup>⑥</sup>近代思想和文学重视个性，对于诗教的批评也多由此产生，那么，从审美的角度说，孔子之诗教是否就是泯灭个性呢？

## 诗教与观物/物观

王阳明曾谈及孔子之狂狷精神，而“狂狷”也正是唐弢描写鲁迅的关键词之一。

王汝中、省曾侍坐。先生握扇命曰：“你们用扇。”省曾起对曰：“不敢。”先生曰：“圣人之道不是这等捆缚苦楚的，不是装做道学的模样。”汝中曰：“观‘仲尼与曾点言志’一章略见。”先生曰：“然。以此章观之，圣人何等宽洪包含气象。且为师者问志于群弟子，三子皆整顿以对。至

① 朱熹：《论语集注》卷八，第164—165页。

② 朱熹：《论语集注》卷九，第181页。

③ 朱熹：《论语集注》卷二，第68页。

④ 郝敬：《论语详解》卷三，《续修四库全书》第153册经部四书类，据南京图书馆藏明万历郝千秋、郝千石刻九部经解本影印，上海：上海古籍出版社，1996年，第121页。

⑤ 朱熹：《论语集注》卷二，第66页。

⑥ 《礼记正义》卷五〇，李学勤主编，《十三经注疏整理本》，北京：北京大学出版社，2000年，第1599页。



于曾点，飘飘然不看那三子在眼，自去鼓起瑟来，何等狂态。及至言志，又不对师之问目，都是狂言。设在伊川，或斥骂起来了。圣人乃复称许他，何等气象！圣人教人，不是个束缚他通做一般，只如狂者便从狂处成就他，狷者便从狷处成就他，人之才气如何同得？”<sup>①</sup>

对于孔子而言，人的表达不可能是纯粹自我的，而总处于一定的社会伦理关系之中，但在王阳明的解释中，社会伦理关系（如师道尊严）的功能并不只是压抑个性，恰恰相反，也应该是个性得以呈现的条件，故孔子欣赏曾点之鼓瑟和狂言。所谓狂者进取、狷者有所不为，“狂者便从狂处成就他，狷者便从狷处成就他”，凸显解除束缚、尊重个性乃是教育的真谛。不过，此处虽言狂狷，批评束缚，但既然强调因材施教、顺势而为，其间的分寸感与乐而不淫、哀而不伤、怨而不怒的诗教早已血脉相通。

《论语·阳货》：“子曰：小子何莫学夫诗？诗可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君，多识于鸟兽草木之名。”<sup>②</sup>关于兴、观、群、怨，论者众多，兹不赘述，但它从艺术方式、道德风尚、社会关系、干预批评等各个方面综合了诗歌的审美和社会功能，对于我们理解美育具有极高的启发性：兴、观、群、怨不仅需要通过艺术的方式来呈现，而且比兴等艺术技巧也以呈现其道德和政治为指归，但诗教的伦理意涵不是直达目的的道德宣示，审美乃至修辞的技巧是其内在的、不可或缺的环节，后者也是人的境界和体验能力的呈现。孔子在谈及诗教之“迩之事父，远之事君”的功能时，还建议“多识于鸟兽草木之名”，除了比兴之手法常常起于自然现象，我以为还可以与稍后段落参照阅读。

孔子在静默无言之中发出感喟，引导人们在日常经验中重新体会宇宙运行的永恒、人世沧桑之变化。这是他的自然之教。紧接着“恶紫之夺朱也，恶郑声之乱雅乐也，恶利口之覆邦家者”的愤激之语，孔子说：“予欲无言。”子贡问：“子如不言，则小子何述焉？”孔子回答说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”<sup>③</sup>这也暗示美与善不可能仅仅通过说教与训诫达成，而必须激发人的内在的体验和直觉能力，由内向外而达成，参天地、泣鬼神，领略天地流行的自在与自由。

与此相互映衬的，是《论语·子罕》中的更为著名的句子：“子在川上曰：逝者如斯夫，不舍昼夜。”<sup>④</sup>《孟子·离娄》：“徐子曰：‘仲尼亟称于水，曰：水哉，水哉！何取于水也？’孟子曰：‘原泉混混，不舍昼夜，盈科而后进，放乎四海。有本者如是，是之取尔。苟为无本，七八月之间雨集，沟浍皆盈；其涸也，可立而待也。故声闻过情，君子耻之。’”<sup>⑤</sup>同样是水，孔子所见为逝者如斯、不舍昼夜、放乎四海的不竭源泉，而在寻常眼中所见，多为无本之水，如“七八月之间雨集，沟浍皆盈”，毫无宇宙生命之活力。无言之教的真正意义在于召唤或激发人们投身于宇宙自然之运行，从涓滴之中发现天地和人生的奥秘。这里言及观物之别也正说明美的发现有赖于观者之目光和境界。孔子没有诉诸人格性的天，他望水而叹，观天道流行，以无言之教凝聚对宇宙和人生的经验和理解，其意义之广阔，感喟之深远，不但可以而且应该从审美的角度加以理解。审美，在这里不但内在于他对宇宙、自然、生命的观照与理解，而且也是表达其道德理想的方式、途径，两者本属一体。

然而，观物的目光和境界如何养成呢？孟子有本无本之说深邃透彻，但未免说教之态，相比而言，《论语·先进》中的记载就活泼多了：

子路、曾皙、冉有、公西华侍坐。子曰：“以吾一日长乎尔，毋吾以也。居则曰：‘不吾知也！’如或知尔，则何以哉？”子路率尔而对曰：“千乘之国，摄乎大国之间，加之以师旅，因之以饥馑，由也为之，比及三年，可使有勇，且知方也。”夫子哂之。“求！尔何如？”对曰：“方六七十，如五六十，求也为之，比及三年，可使足民。如其礼乐，以俟君子。”“赤！尔何如？”对曰：“非曰能之，愿学焉。宗庙之事，如会同，端章甫，愿为小相焉。”“点！尔何如？”鼓瑟希，铿尔，舍瑟而作，对曰：“异

① 王阳明：《传习录》卷三《语录三》，吴光等编校：《王阳明全集》上册，上海：上海古籍出版社，1992年，第104页。

② 朱熹：《论语集注》卷九，第179页。

③ 朱熹：《论语集注》卷九，第181页。

④ 朱熹：《论语集注》卷五，第113页。

⑤ 朱熹：《孟子集注》卷八，《四书章句集注》，第298页。

乎三子者之撰。”子曰：“何伤乎？亦各言其志也。”曰：“莫（同‘暮’）春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”夫子喟然叹曰：“吾与点也！”<sup>①</sup>

国之大事，在祀与戎，故军旅、宗庙之事最重。然而，孔子喟然而叹的，却是“冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归”。这段描写传达出的是自由感、超越感或别的什么？孔子以此教人，其中难道没有今人所谓美育的意义吗？

朱子解释这一节时，未如后儒将浴训为沐之误植，或据《周礼·春官》“若国大旱，则帅巫而舞雩”的说法<sup>②</sup>，将这段话释为祈雨的仪式，而是用春浴日（上巳节）祓除疾病、清洁身心收拾其意义<sup>③</sup>。他没有也不会用自由感或超越感解释曾皙的回答和孔子的感叹。这些概念超出了礼乐自然的范畴。但即便如此，朱子还是意识到了这段叙述的不同寻常之处，他说：“曾点之学，盖有以见夫人欲尽处，天理流行，随处充满，无少欠缺。故其动静之际，从容如此。而其言志，则又不过即其所居之位，乐其日用之常，初无舍己为人之意。而其胸次悠然，直与天地万物上下同流，各得其所之妙，隐然自见于言外。”<sup>④</sup>唐弢将孔子对山川自然的感喟与生命的自由与短暂的叹息联系起来，他发挥想象说：“穿单衿的时候，邀集五六个刚成年的小伙子 and 六七个未成年的童子，往沂水洗澡，坐在祈雨的祭坛下晾身，然后唱着歌归去。真是自由自在的生活。现在，祭坛大概没有了吧，沂水一定还不舍昼夜地流着，流着。虽然孔子并没有在那里洗过澡，便是曾皙也没有，这仅仅是他们的愿望。不过可能的话，我认为不妨绕到川上看看，也许什么地方还有一点迹象，暗示圣人面对湍湍流水曾在那里吐出一声‘逝者如斯夫’的低低的然而长留人间的叹息。”<sup>⑤</sup>这段论述摆脱了旧礼乐论的约束，更像是一幅生动的风俗画，其描写之生动活泼与朱子所谓“人欲尽处、天理流行”遥相呼应。

孔子的喟叹长留人间，或正是人的内在世界与天地运行无限接近的结果。我们不妨将这段描写与王阳明论“逝者如斯”相比较。《传习录》：“问：‘逝者如斯’，是说自家心性活泼泼地否？先生曰：‘然。须要时时用致良知的功夫，方才活泼泼地，方才与他川水一般。若须臾间断，便与天地不相似。此是学问极至处，圣人也只如此。’”<sup>⑥</sup>从兴、观、群、怨的诗教，到四时、百物的自然运行，孔子以无言之教体现天道流行，表达生命的感受。联系其“多识于鸟兽草木之名”之建议，难道不是将天视为内在于自然万物及其运动的秩序吗？在人的世界里，这一秩序就是礼乐，所谓礼乐即自然，难道不是说礼乐就是超越了形式之形式、内涵仁义而不言的自然进程吗？在礼乐世界里，这一进程的“自然性”就体现在人的不勉而中、不思而得、从心所欲而不逾矩的状态之中。

天之道与人之道相互沟通，其根本理由在于作为天及万物之根本属性的“诚”。文质相循，内容由其形式而呈现，而形式因其内容而充实，在礼崩乐坏的语境中，孔子大声疾呼：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《论语·阳货》）礼乐的形式需要由内而发的仁所充实，这或许便是对形式与内容关系的最好解释。《礼记·中庸》云：“诚者天之道也，诚之者人之道也。”又云：“诚者，物之终始，不诚无物。”<sup>⑦</sup>孟子因此将人之道归结为“思诚”（《孟子·离娄上》），并说：“反身而诚，乐莫大焉。”（《孟子·尽心上》）诚是美与善的前提，而思诚、反身而诚也是向善而行的过程。但唐弢提醒我们思考这一问题的另一侧面，即这一自然进程需要一种审美观照和美的形式才能获得表达，亦即

① 朱熹：《论语集注》卷六，第130—131页。

② 《周礼注疏》，李学勤主编：《十三经注疏整理本》，第808页。

③ 由于《先进》一节的表述在《论语》中颇为特别，历来解释各有不同。例如围绕东汉王充《论衡·明雩篇》中对《论语》学者的解说（“浴者，浴沂水中也；风，干身也”）的批评（“周之四月，正岁二月也，尚寒，安得浴而风干身？”），从时间、地点到“浴”之含义，议论纷纭。晚近新解又以考古文献为据，将“浴乎沂”改写为“容乎沂”，本文暂不取其说。参见陈侃理：《西汉海昏侯刘贺墓出土〈论语〉“曾皙言志”简初释》，《文物》2020年第6期。

④ 朱熹：《论语集注》卷六，第130—131页。

⑤ 唐弢：《伟人与圣人——鲁迅和孔子》，《唐弢文集》第9卷，第500页。

⑥ 王阳明：《传习录》卷三《语录三》，吴光等编校：《王阳明全集》上册，第103页。

⑦ 《礼记正义》卷五三，李学勤主编：《十三经注疏整理本》，第1689页。

向善而行同时也必须是向美而行。

我们不妨从这里出发反顾孔子论绘事后素、辨声之邪正、味韶舞之美、赞曾点之狂狷、喜童子之自由、叹天地之流行,并以此重新体会其诗教的审美意义。王阳明论诗教:

问:“‘思无邪’一言,如何便盖得三百篇之义?”先生曰:“岂特三百篇,六经只此一言便可该贯,以至穷古今天下圣贤的话,‘思无邪’一言也可该贯。此外更有何说?此是一了百当的功夫。”<sup>①</sup>

唐弢认为孔子诗教的方方面面“几乎都是从‘思无邪’这一美学思想中派生出来的”,这一论断与王阳明的论述桴鼓相应、一脉相承,但稍有不同的是,唐弢所论侧重审美方面。他从审美技巧的角度申论说:“在这些观点影响下,形成中国文学史上评论多用‘春秋笔法’,创作最多用暗示和隐喻,出现诗的含蓄和词的婉约,以至美术、音乐、舞蹈、戏曲方面许多意在言外、余音缭绕的风格,甚至连总体上并非‘温柔敦厚’的‘骚体’诗,也往往保持着局部的类似暗示和隐喻之类的特点。可见这一派美学思想影响的博大和深远了。”<sup>②</sup>

这里可以做一点补充的是:仅仅从艺术技巧和风格的角度理解诗教的影响是不够的,含蓄蕴藉的审美风格不仅源自一种宇宙观,而且也是一种道德境界。所谓“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉”(《论语·阳货》)正是基于这一宇宙观的生命感喟和尽善尽美之境的表达。无言即让物自行呈现,而让物自行呈现,又基于一种独特的观物方式。邵雍《观物篇》中的一段话或可用于“天何言哉”一节的诠释:

夫所以谓之观物者,非以目观之也。非观之以目而观之以心也,非观之以心而观之以理也。天下之物莫不有理焉,莫不有性焉,莫不有命焉。所以谓之理者,穷之而后可知也。所以谓之性者,尽之而后而知也。所以谓之命者,至之而后可知也。此三者,天下之真知也。<sup>③</sup>

所谓观物,不是观之以目或观之以心,而是观之以理,从第一个层次言,这是将观物从纯粹主观行为转向客观之理。理内在于万物而贯穿天地,故为普遍之理。但从第二个层次言,观物又离不开主观行为,但这一主观行为是一个持续趋近于普遍之理的进程,其根据是包括人自身在内的天下之物各有其理、性、命,而各自的理、性、命同时也是普遍之理、普遍之性、普遍之命,故穷理、尽性、至命的主观行为也正是抵达普遍之理的进程。因此,穷理、尽性、至命的行为不再是个体意义上的主观行为,而是物我两忘的认知—审美—道德境界。故邵雍又云:

圣人之所以能一万物之情者,谓其能反观也。所以谓之反观者,不以我观物也。不以我观物者,以物观物之谓也。既能以物观物,又安有我于其间哉?

是知我亦人也,人亦我也,我与人皆物也。此所以能用天下之目为己之目,其目无所不观矣;用天下之耳为己之耳,其耳无所不听矣;用天下之口为己之口,其口无所不言矣;用天下之心为己之心,其心无所不谋矣。<sup>④</sup>

圣人之所以“能一万物之情”的原因在于“反观”,即“以物观物”,而以物观物的前提在于消解人与人、人与物之界限,将我置身于万物之间,从而达到以天下之目、耳、口、心为己之目、耳、口、心的境界,由此观物的视角转换为物观的视角,故“我”的不观、不听、不言、不谋反而成为无所不观、无所不听、无所不言、无所不谋的前提。因此,从宋儒的视角言,“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉”的感喟植根于以物观物的视野和境界,而这一视野和境界是通过从观物向物观的转变而达成的。

在这个意义上,物观也是天下为公的观念在认知—审美—道德等领域的体现。如果将美育置于这一物观的视野下观察,其范围绝不仅仅限于美术教育,而是渗透在所有领域和日常生活世界的实

① 王阳明:《传习录》,吴光等编校:《王阳明全集》上册,第102页。

② 唐弢:《由现代文学博士研究生试题想起的事》,《唐弢文集》第9卷,第478页。

③ 邵雍:《观物内篇》,北京大学哲学系中国哲学史教研室编:《中国历代哲学文选(宋元明编)》,北京:中华书局,1963年,第18页。

④ 邵雍:《观物内篇》,北京大学哲学系中国哲学史教研室编:《中国历代哲学文选(宋元明编)》,第18页。

践。晚清时代,梁启超将这一“不我物,则能物物”的物观解释为去除“心中之奴隶”,他说:

学莫要于善观,善观者观滴水而知大海,观一指而知全身,不以其所已知蔽其所未知,而常以其所已知推其所未知,是之谓慧观。<sup>①</sup>

对梁启超而言,慧观可以运用于一切领域,举凡牛顿、瓦特、哥伦布、莎士比亚、达尔文等等,都是通过祛除“私念”直接抵达宇宙的真谛,而发现了宇宙之大理或定理,并以科学、技术、文学、艺术等等形式加以表达。慧观就是认识论上的去私存公,但审美的领域,同样是去私存公,呈现世界之本来样貌的方式、途径,或世界呈现自身的形式,却不同于科学、技术或其他领域。

## 美育与功利

1984年,究竟是什么样的时代氛围促使唐弢给可能入门的弟子提出这一问题的呢?

一个最为浅显的理由是孔子与鲁迅的再评价。1980年代上半叶,中国知识领域奔涌着两个并存而又方向不同的“回归”潮流:一个潮流是回归“五四”与启蒙,重新评价鲁迅及其国民性批判正处于这一思潮的中心位置;另一个潮流是回归古典传统,孔子再评价则是这一潮流的关键环节。从政治的角度说,这两个潮流存在着某种汇聚点,但在思想和价值观的深处,相互之间的矛盾是显而易见的。在唐弢的学术领域,第一个潮流占据中心地位。他试图重新勾勒两者之间的关系,既维系对于“五四”和鲁迅所代表的批判传统的忠诚,又能够沟通反传统的传统与孔子所代表的古典传统,为新思想和新学术奠定方向。这在写于1985年,为日文版《中国的旅行》而作的文章《伟人与圣人——鲁迅与孔子》一文中有清晰的表达。在这篇文章中,他借助毛泽东有关“鲁迅在中国的价值,据我看要算是中国的第一等的圣人,孔夫子是封建社会的圣人,鲁迅是新中国的圣人”的表达,强调“时代不同,作为中华民族的伟大的代表,两个人却有许多一致的地方”<sup>②</sup>。他将鲁迅对孔子的批判对准了“权势者们加在圣人身上的假象”<sup>③</sup>,试图将孔子从官衙、公差、大大小小衍圣公们的天下解放出来,再现其活泼泼的思想状态。“鲁迅批评过孔子,但这批评,略一考察,难道不正是一种最好的有选择继承吗?”<sup>④</sup>从孔子的“仁政”到鲁迅的“爱人”,他似乎在历史的对立之中发现了一条穿越曲折隧道的连接线。但指出两者的相互连接并不等同于抹杀他们之间在宇宙观、价值立场和审美趣味上的抵牾与冲突,例如同样以爱人为出发点,孔子倡导恕道,鲁迅主张直道,绝不抹杀仇恨;前者讲究温柔敦厚、怨而不怒,后者“立意在反抗,指归在动作”<sup>⑤</sup>,甚至对于陀思妥耶夫斯基的异常的慈悲与异常的残忍也有深刻的理解。

其实,这一思考在他于1982年发表的论文《西方影响与民族风格》中有清晰的表达。他提及“五四”的激进口号“重估一切价值”和对西方思潮和形式的引进,但同时指出“即使在那个时期,民族的传统影响和固有风格也并未真正间断或灭绝,相反地,以科学方法整理和研究中国古典文学,恰恰就从‘五四’开始”,他举出不同类型的作品,点明“民族风格一脉相承的绵延不断的线索”,而作为这一线索的美学呈现,他首先提及了风土人情、世态习俗,而这“就是历来强调的采风的内涵”<sup>⑥</sup>,其次就是风格上的含蓄,再次则是语言上的传神。他援例举譬,如数家珍,在反映现代生活和斗争的文学描写中发掘诗教及其影响下的美学传统<sup>⑦</sup>。综合两个方面,现代中国文学贯穿着与《诗经》所传递的礼乐精神一脉相承的、体现时代气息的风俗画卷,流淌着在诗教传统中形成的中国文学和艺术的含蓄蕴

① 梁启超:《自由书·慧观》,《饮冰室合集·专集之二》第4册,北京:中华书局,1989年,第47-48页。

② 唐弢:《伟人与圣人——鲁迅和孔子》,《唐弢文集》第9卷,第497页。

③ 唐弢:《伟人与圣人——鲁迅和孔子》,《唐弢文集》第9卷,第499页。

④ 唐弢:《伟人与圣人——鲁迅和孔子》,《唐弢文集》第9卷,第502页。

⑤ 鲁迅:《摩罗诗力说》,《鲁迅全集》第1卷,北京:人民文学出版社,2005年,第68页。

⑥ 唐弢:《西方影响与民族风格》,《唐弢文集》第9卷,第333页。

⑦ 唐弢:《西方影响与民族风格》,《唐弢文集》第9卷,第333-343页。

藉、意味深长的现代风格。这或许便是唐弢所发现的民族形式和民族风格。

另一个动机是对正在发生的文学和美学思潮的回应,其中心问题是美育与功利、文艺与政治的关系。李泽厚是这一时代主体性美学理论的奠基人,他说:“如果从美学角度看,我以为,并不是如时下许多人所套的公式,康德—黑格尔—马克思,而应该是:康德—席勒—马克思。贯穿这条线索的是对感性的重视,不脱离感性的性能特征的塑形、陶铸和改造来谈感性统一。”<sup>①</sup>这一学说脱胎于1950年代美学大讨论,因此即便以康德学说为突破点,马克思的影响始终存在:“不脱离感性,也就是不脱离现实生活和历史具体的个体。当然,在康德那里,这个感性只是抽象的心理;在席勒,也只是抽象的人,但他提出人与自然、感性与理性在感性基础上相统一的问题,把审美教育看作由自然的人上升到自由的人的途径,这仍然是唯心主义的乌托邦,因为席勒缺乏真正历史的观点。马克思从劳动、实践、社会生产出发,来谈人的解放和自由的人,把教育建筑在这样一个历史唯物主义的基础之上。这才在根本上指出了解决问题的方向。所以马克思主义的美学不把意识或艺术作为出发点,而从社会实践和‘自然的人化’这个哲学问题出发。”<sup>②</sup>然而,1980年代美学讨论风起云涌,并非单一线索的逻辑发展。从康德的主体性学说,中间经过尼采和萨特的虚无主义,抵达感性的扩张,再转向以形式主义为理论动力的“纯文学”“纯艺术”,构成了庞杂、矛盾的线索,而在经典的反映论影响之下的现实主义的美学趣味并未退场,但显然居于守势。

自20世纪初初期美学和美育进入中国思想和艺术领域起,文艺的功利性与非功利性、文艺与政治的关系就居于中心地位。梁启超《论小说与群治之关系》开宗明义,将小说的社会功能推至极致:“欲新一国之民,不可不先新一国之小说。故欲新道德,必新小说;欲新宗教,必新小说;欲新政治,必新小说;欲新风俗,必新小说;欲新学艺,必新小说;乃至欲新人心,欲新人格,必新小说。何以故?小说有不可思议之力支配人道故。”<sup>③</sup>与此相对立,王国维认为中国自古而来的哲学家或文学家都以政治为业,文学艺术因依附于政治而失去独立价值<sup>④</sup>,在《叔本华之哲学及其教育学说》一文中,他将美的发生与“无欲之我”紧密联系,彻底驱除美的功利性。“唯美之为物,不与吾人之利害相关系,而吾人观美时,亦不知有一己之利害,何则?美之对象,非特别之物,而此物之种类、之形式,又观之之我,非特别之我,而纯粹无欲之我也。”<sup>⑤</sup>鲁迅在《摩罗诗力说》中也声明:文学艺术等美学领域“与个人暨邦国之存,无所系属,实利离尽,究理弗存”<sup>⑥</sup>。1913年,他为民国政府教育部所拟定的《拟播布美术意见书》与王国维的说法一脉相承:“发扬真美,以娱人情”,“沾沾于用,甚嫌执持”<sup>⑦</sup>。孔门儒学对美的发现和关注是在礼乐论的框架之中展开的,并未像康德以降的欧洲思想一样,将美作为一个自主领域来呈现自身,而王国维、鲁迅实际上就是在欧洲浪漫派美学的影响下,将美作为一个自主领域来加以论述。因此,这一关于美与美育的自主性论述针对的也正是将美约束在礼乐论范畴内的思想方式。

历来关于鲁迅美学思想的研究都曾指出1928年“革命文学”的论争和鲁迅对普列汉诺夫、托洛茨基和日本马克思主义文艺思想的阅读对他的影响。他有关文学与阶级性、文学与宣传的论述也是这一时代的典范性表述,其论述较之早期有关美育的论述更为成熟和丰满,然而两者并非截然对立。终其一生,鲁迅始终坚守着文学与文化空间,并通过这一独特场域与其他社会场域的间距介入时代

① 李泽厚:《批判哲学的批判——康德述评》,北京:人民出版社,1979年,第414页。

② 李泽厚:《批判哲学的批判——康德述评》,第414页。

③ 梁启超:《论小说与群治之关系》,《饮冰室合集·文集之十》第1册,第6页。

④ 王国维:《论哲学家与美学家之天职》,原载《教育丛刊》第4集(1904年),见《王国维遗书》第5册,上海:上海古籍书店,1983年,第100—103页。

⑤ 王国维:《叔本华之哲学及其教育学说》,原载《教育丛刊》第5集(1905年),见《王国维遗书》第3册,第391页。

⑥ 鲁迅:《摩罗诗力说》,《鲁迅全集》第1卷,第73页。

⑦ 鲁迅:《拟播布美术意见书》,原刊于《教育部编纂处月刊》(北京)第1卷第1册(1913年2月),署名周树人,见《鲁迅全集》第8卷,第52页。

的政治。在这个意义上,文学、艺术作为独特领域的出现,以及对其自主性的辩护,不宜按其字面解释为否定文学艺术与社会、政治或伦理问题的密切联系,而是以此创造介入全部社会生活领域之批判性的间距。在当代世界消费主义文化渗入一切领域包括艺术领域之时,这一反对“沾沾于用”的美育观也可以从新的角度加以论述。

无论是王国维、鲁迅早年倡导的超功利的美学观,还是1980年代主体性和形式主义学说的再兴,对美的功利性和政治性的批判从来都具有功利性和政治性。但这一功利性与政治性是通过将美的领域从政治、经济和其他领域疏离或独立出来而实现的,即通过创造美与其他领域的间距以获得介入、甚至重构这些领域的能量。就像唐弢在他写于1961年的长文《论鲁迅的美学思想》中指出的,鲁迅一边主张文学艺术远离功用,但另一方面却正在用摩罗诗力呼喊:“今索诸中国,为精神界之战士安在?”他期待用至诚至美之声,“致吾人于善美刚健”,“授吾人出于寒荒”<sup>①</sup>。唐弢既没有沿着人的主体性—艺术的主体性—形式主义—超功利的路径论述美和美育,也不打算将美框定在功利性与政治性的范畴之内,而是另辟蹊径,既承认艺术与科学共享“启人生之闳机”的目的,又相信艺术有其独特性,即“用鲁迅的话来说,‘人生诚理,直笼其词句中,使闻其声者,灵府朗然,与人生即会’。身入‘人生’,相‘即’相‘会’,感染陶冶,潜移默化。‘此其效力,有示教意;既为示教,斯益人生。而其教非常教……’”<sup>②</sup>。通过综合诗教的传统和20世纪为人生的人生的美学观,他以为文学艺术有教育作用,但这种教育作用不是“以一教训一格言相授”,而是在暗示、影响、涵陶、启发的作用之下,而“自能‘美善吾人之性情,崇大吾人之思理’”<sup>③</sup>。艺术是独特的,但其独特又在于与生活本身的浑然一体。

正由于此,唐弢在孔子诗教的传统中发现了这种内在于生活本身又必须通过美的形式或形态加以呈现的世界,他强调美的形式的重要性,却并没有将自己包裹在美作为绝对自主领域的现代幻觉之中。在这个世界中,礼乐与自然合一,观者的视线与物的视线相互重叠,宇宙与人生如川流之水,变化无穷,动静相续,生生不息;恰如礼乐的精神,美育不是“以一教训一格言相授”,而且也可以体现在如曾点之狂狷、逝者如斯之自在、乐之文与乐之情之浑成那样的状态之中。作为鲁迅的弟子,他对于孔子诗教的政治内容和伦理关系十分清楚,但既不因此简单地否定或抛弃,又非亦步亦趋,而是突出《风》之传统,在现代文学与艺术的画卷中,星星点点,钩稽、描摹那些富于时代感的风俗习惯、表达方式和人的性格与命运,看旧的褪去,新的上升,劳动和劳动者的生活替换了才子佳人,呈现完全不同的政治、社会和文化的运动。逝者如斯,历史的运行在文学和艺术的形式中被赋形,仿佛如生活本身一般,千回百转,活泼泼地往返于天地间。与历来儒者对于诗教的阐释不同,他切入的角度是美,是形式,是风格,是韵味,是人物的一颦一笑,是关系的微妙复杂,是紧张的冲突和斗争中展示的诗情与画卷,是由无数生动而朴实的细节铺垫出来的生活的诗篇,是美学效果中蕴含的伦理和政治意义,是新礼乐的诞生。在现代世界复杂的利益关系之中,观物的眼光、物观的角度、发现和创造美的能力、辨别艺术作品之趣味,不正是与移风易俗、培养新人直接相关的吗?

在这个意义上,诗教即美育,而美育的作用、功能和涉及范围,几乎与我们的生活世界一样宽广。

[责任编辑 刘培]

① 鲁迅:《摩罗诗力说》,《鲁迅全集》第1卷,第102页。

② 唐弢:《论鲁迅的美学思想》,《唐弢文集》第7卷,第386—387页。

③ 唐弢:《论鲁迅的美学思想》,《唐弢文集》第7卷,第387页。

# 儒家自由主义辨析

姚洋 秦子忠

**摘要:**在与自由主义的批判性对话中,儒家自由主义的基本内涵可以归结为三个方面:一是儒家的个人乃关系性而非原子化的,强调个人努力的重要性和角色的多样性,其相应的个体价值以相互责任或角色来规定;二是在行为层面,儒家强调个体对“礼”的服从,儒家自由主义的个体自决以维护社会秩序为前提;在制度层面,儒家“己所不欲、勿施于人”的原则给予个体自决以充分的空间;三是儒家不承认由同一性规定的抽象平等,但坚持由对称性规定的关系平等。由此在尊重个人的价值和自主空间上,儒家与自由主义是相通的,但儒家将个人置于社会秩序之中且尊重资质,从而能够避免自由主义的三个原则即个体价值、个体自决和抽象平等之间存在的不可调和的矛盾。

**关键词:**新儒家;儒家自由主义;古典自由主义;进步自由主义;选择集

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.03.06

自启蒙运动以来,自由主义逐渐成为现代社会所接受的主流思潮。儒家如果想参与世界性的对话,就必须回答它与自由主义之间的关系。明清以降,儒家被宋明理学所主导,并被专制皇权所利用,因而儒家学说总是与“专制”“不自由”等名词联系在一起。在日本和亚洲“四小龙”经济成功的鼓舞之下,20世纪80年代在海外兴起的新儒家,对传统儒家进行了新的诠释,并试图让儒家与现代性接轨。然而,正如马克斯·韦伯在20世纪初写《新教伦理与资本主义精神》一样,海外新儒家对儒家的许多溢美之词更多的是为经济成功在文化上所作的事后合理化<sup>①</sup>。进入21世纪之后,大陆也出现了新儒家;儒学不仅在学术上大有复兴之势,而且读经、讲经盛行,儒家学说开始重新渗入日常生活。然而,多数中国当代儒家学者对儒家和自由主义之间的调和持否定态度,只有少数学者试图寻找儒家与自由主义相容的途径。在学术层面,前者似乎过于严谨,坚持儒家的本义,不作任何现代性的引申;后者则似乎有些随意,把儒家修身养性的一些教诲当作儒家自由主义的证据。我们需要一个更加平衡的学术进路。一方面,儒家学说需要现代化,而且,即使从儒家的本义出发,我们也可以找到儒家学说与自由主义的相通之处;另一方面,自由主义本身也不是完美无缺的,用儒家学说对其进行改造,可以让自由主义变得更加可靠。在此基础上构建儒家自由主义不仅是可能的,而且是必要的。

## 一、自由之辨

要谈自由主义,先要搞清楚什么是自由。当代围绕儒家和自由主义的争论,在一定程度上是没

---

**作者简介:**姚洋,北京大学国家发展研究院教授(北京 100871);秦子忠,海南大学马克思主义学院副教授(海南海口 570228)。

① 韦伯在《新教伦理与资本主义精神》里的主要立论是,新教伦理——如节俭、勤奋、不偷闲等——促进了资本主义的发展。但是,支持这个立论的经验证据很少。参见 Harold Jones. “The Protestant Ethic; Weber’s Model and the Empirical Literature.” *Human Relations*, Volume 50, 1997, pages 757 – 778; Jacques Delacroix and Francois Nielsen. “The Beloved Myth: Protestantism and the Rise of Industrial Capitalism in Nineteenth – Century Europe.” *Social Forces*, Volume 80, Issue 2, 2001, Pages 509 – 553.

有把什么是自由搞清楚。首先需要明白的一点是,自由主义从一开始就是关于人与人之间关系的学说,因而,像“意志自由”这样的说法,不仅与自由主义无关,而且甚至是有害的。在启蒙运动之前,个体意志方面的自由已然经由宗教改革萌发起来。在此之前,个体只能通过神父才能与天主进行沟通,因而,在现实层面,个体不是神的直接创造物,而是被教会掌控的门徒。宗教改革打破了教会对天主的垄断,教徒获得直接和天主对话的机会。启蒙运动初期,一些进步的神学家更进一步,开始提出在神的创造之外,人是否可以有自由意志的问题。如格拉斯哥大学的道德哲学教授弗朗西斯·哈奇森(Francis Hutcheson)对人的道德感来自上帝这个命题发起挑战,认为道德感是人生而具有的本性。由此,人不再是上帝制造的泥偶,而是具有自我意识的独立存在。从这个意义说,人获得了自由。但是,这种自由是人对于上帝的自由,属于人的意志范畴,与自由主义所指的自由还不是一回事。自由主义之所以把意志自由摒弃于门外,有几方面的原因。一方面,意志自由可能要求过多的自由,社会无法给出对不自由的矫正。“我被生命的有限所困,我无法思考其他任何事情,因此我是不自由的。”或者,“我不能去月球旅行,所以我不自由的。”可是,社会能为你做什么呢?社会不应该为个人的心理感受负责。反过来,意志自由也不能成为自由的证据。一个监狱的囚徒,每天必须听命于狱卒的命令,但他仍然可以天马行空地思考,对着上帝祈祷,获得心灵的宽慰,可是,我们能说他是自由的吗?如果把这种心灵层面的自由思考也当作自由来看待,那就是给犬儒主义打开大门,让我们在面对强权的时候,聊以心灵自由自我安慰——这当然不利于我们构建现实中的自由社会。

自由是启蒙运动构建的人类价值,它从一开始就是政治的,而非精神的。洛克是自由主义的鼻祖,他从自然状态开始构建其自由主义政府。自然状态就等同于自由的状态:“那是一种完备无缺的自由状态,他们(人们)在自然法的范围内,按照他们认为合适的办法,决定他们的行动和处理他们的财产和人身,而毋需得到任何人的许可或听命于任何人的意志。”<sup>①</sup>关于自由,这句话有两层意思。一是只有存在多个人的时候,自由才有意义。如果只有一个人,这个人就无须担心“其他人”会对他做什么,因而讨论自由就没有意义了。二是不自由一定是要得到某人的许可或听命于某人的意志;换言之,一个人必须是置于他人的管制之下,他才能说是不自由的。但这个定义仍然太宽泛。未成年的子女要听从父母的指令,但我们一般不会认为他们是不自由的。哈耶克因此把不自由的范围进一步缩小,仅指一个人受到他人专断意志强制的状态,因而自由是“一个人不受制于另一人或另一些人因专断意志而产生的强制的状态”<sup>②</sup>。在这里,“专断意志”应该理解为“恶意”或出于施加强制者的个人好恶,即强制者实施强制,不是出于对被强制者的关心,而是出于他自己的私欲。

哈耶克的这个定义,是古典自由主义者所秉持的自由观,用以赛亚·伯林的话来说,如此定义的自由是一种“被动自由”,即“免于……的自由”<sup>③</sup>。通常,这种自由是由程序来保障的,如法治可以保障一位弱小的人士免于位大力士的欺负。阿玛蒂亚·森对这种自由有稍有不同的定义,在“自由的程序方面”,即由程序(如制度)决定的自由。这里的“程序”可以是任意的,但就正义的程序而言,自由的程序方面与被动自由并没有实质性差异。但是,我们还关心“能够……的自由”,即伯林所说的主动自由。同样,森对此有稍微不同的说法,称之为“自由的能力方面”或“自由的实质方面”。在多数情况下,处于饥荒中的饥民之所以挨饿,不是因为有人限制了他们,不让他们获得食物,而是他们没有吃饱肚子的能力。森认为,饥民挨饿是因为他们所掌握的能换取食物的禀赋(如劳动力)因价格的下降而遭遇贬值,这样形成的饥荒,不是任何人直接强制的结果,是市场失败的结果<sup>④</sup>。

关注被动自由还是关注主动自由,是古典自由主义和进步自由主义之间所有争论的根本所在。古典自由主义者视主动自由为一个危险,因为它可能引向全能型政府,甚至法西斯主义政府——国

① 洛克:《政府论·下篇》,叶启芳、瞿菊农译,北京:商务印书馆,2016年,第3页。

② 哈耶克:《自由秩序原理》,邓正来译,北京:生活·读书·新知三联书店,1997年,第4页。

③ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969).

④ 阿玛蒂亚·森:《贫困与饥荒》,王宇、王文玉译,北京:商务印书馆,2014年。



家总是可以用“我所做的都是为你好”这样的说辞为借口,对民众实施强制。古典自由主义者因而仅仅关注被动自由,而他们为现实世界所提出的方案就是最小政府和放任自流的市场经济。哈耶克和诺齐克莫不如此。古典自由主义的优势是在学理上非常清晰,沿着洛克的自然状态和社会契约走下去,就很容易得到论证。然而,在现实中它却显示出冷酷的一面:只要程序上没有问题,社会发生的苦难都与国家无关<sup>①</sup>。进步自由主义——也称为新的自由主义——起源于罗尔斯的《正义论》,在当代欧美社会已经超越古典自由主义,成为自由主义的主流之一。进步自由主义者认为,仅有被动自由是不够的,社会必须关注个人能够做什么的自由,否则自由就没有意义。就政治主张而言,他们要求政府关注底层民众的生活状态,支持福利社会政策。

讨论古典自由主义和进步自由主义之间的差别不在本文的范围之内,我们更关心的是,如何统一被动自由和主动自由,给“自由”下一个一般性的定义。一个思路是关注个人的“选择集”(自主空间)。所谓选择集,就是一个可以自己决定自己事务的空间,或者说自主空间。一个人的选择集的大小,决定了他的自由的多寡。被动不自由意味着选择集受到外人的挤压,而主动不自由则意味着在没有明显的外人挤压之下,选择集因为全社会范围内的经济、社会或政治变化而缩小。比如,饥民不是因为他人的胁迫而挨饿,而是因为市场条件变了,他们的劳动力贬值了。当然,如果一个人本来工资就很高,他的工资降一些也不至于影响到他的食物供给,他就不会挨饿。所以,我们可以在选择集的基础上给自由下定义:“自由是一个人免于在其选择集受到外力限制时迫不得已地采取某种行动的状态。”<sup>②</sup>对于本文的目的而言,这个定义有两方面的意义。一是它把本体自由和良知自由这样的概念排除在儒家自由主义的讨论之外。不是说这些自由不值得讨论,而是说,它们与作为一种政治哲学的自由主义无关。政治哲学处理的是人与人之间的关系,而非个体意志的状态。二是在这个统一的定义之下,我们找到古典自由主义和进步自由主义所共同尊重的原则,而这些原则本身具有内在的矛盾。从分析这些矛盾着手,我们可以更加清晰地认识儒家与自由主义的关系。

## 二、自由主义的内在矛盾

今天,自由主义已经成为一套全面而复杂的理论体系,涵盖从个人到社会组织、经济运作乃至国家治理的各色理论,而且,这些理论的政治取向也不一样。在西方,左翼进步自由主义和右翼古典自由主义之间的冲突可以说达到水火不容的地步。但就其本质而言,无论左右,自由主义都包括三个原则:个体价值、个体自决、平等主义。个体价值的意思是,个人本身就是社会的最终目标,不能把独立于个人的社会目标强加于个人;个体自决的意思是,每个人都拥有免受他人强权限制的权利,个人可以决定自己的命运;平等主义的意思是,每个人在前述两个原则上是平等的,每个人的价值都是等价的,每个人都拥有同样多的自我决策的权利。这三个原则可以看作由自由的定义生发出来的命题。

自由总是关乎个人的价值,离开个人谈论自由在当代是没有意义的。比如,面对外敌入侵,我们可以谈论民族的自由。但是,外敌入侵在古代频繁发生,那时的人们也可以谈论自由(尽管“自由”这个词在那时有不同的含义),但可以肯定的是他们没有“个体自由”这个概念。把自由限定在个体层面,既是现代社会尊重个体价值的结果,也是近现代自由学说的基本前提。由此而来的问题是,个体价值为什么一定先于社会价值?从洛克契约论的角度来看,答案是这样的:社会因于个人之间的契约而建立,个人在前,社会在后。即使是功利主义者,也是先承认个人的幸福,然后在此基础上考虑全社会幸福的加总。马克思是资本主义最伟大的批判者,但他也承认个人自由的优先地位;在《共产

<sup>①</sup> 《饥饿的苏丹》是记者凯文·卡特在苏丹拍摄的一张非常著名的照片。照片上,一位骨瘦如柴的小女孩半蹲在地上,后面一只秃鹰在等着吃她。有记者拿着这张照片问诺齐克,你认为这个小女孩拥有和比尔·盖茨一样多的自由吗?诺齐克开始不愿意回答这个问题,在记者的一再追问之下,他说,如果你非让我回答的话,我不得不说,她和比尔·盖茨的自由一样多。

<sup>②</sup> 参见姚洋:《自由辩》,《经济学消息报》,1999年9月3日,“经济学者”版。

党宣言》里,他和恩格斯写下了那句名言:“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”对于自由主义者(至少是古典自由主义者)而言,个人自由足以保证社会价值。正如亚当·斯密在《国富论》里给出的著名论断那样,通过市场这只“看不见的手”,个体价值的伸张最终可以实现“我为人人,人人为我”的社会价值:“仅仅依赖人的恩惠,并不会更容易达到目的,如果他能够鼓动他们的自爱心,使其有利于己,并且告诉他们,如果他们为他而做他需要他们做的事情,他们就是为他们自己的利益。请给我以我想要的东西,同时,你就可以获得你所要的东西;这是每一个这样的提议的意义。我们日常必要的那些好东西,几乎全是依照这个方法,从别人手里取得的。我们所需的食物不是出自屠夫、酿酒师、面包师的恩惠,而仅仅是出自他们自己的利益的考虑,我们不求助于他们的爱他之心,只求助于他们的自利之心。”<sup>①</sup>

在承认个体价值的基础上,个体自决就成为自由主义的下一个必然选择。不可否认,社会里有好心人,也可能存在好人政府,一个人把自己的幸福托付给好心人,或者民众把自己的福祉托付给好人政府,都可能是一个明智的选择。但是,这样的选择面临两方面的危险。其一,他人不可能比我自己更了解我需要什么,他人的好心未必能够提高我的福祉;其二,万一他人不是好人,我就会陷入被他人愚弄,甚至压榨的境地。后者正是洛克对霍布斯的利维坦的批评:人们愿意脱离自然状态,把自己置于利维坦的掌管之中,就好比“他们注意不受狸猫或狐狸的可能搅扰,却甘愿被狮子所吞食”一样愚蠢。既然个体价值至高无上,一个人就应该掌握自己的命运;即使他不得不让渡部分权力给政府,也要把政府置于他的监督之下。

最后,平等主义是对个体价值和个体自决的一种保障。如果人与人在个体价值和个体自决方面可以是不平等的,那么,个人自由就无法得到保障。比如,如果一个人的价值高于其他人,那么,为了保障他的价值,他人的价值就往往需要作出牺牲。一个简单的例子是,如果一个人的生命比其他人的生命更重要,医院就要为他提供超出常人的投入,因而难免会占用其他病人的资源,从而侵犯了他们的个体价值。同样,如果一个人的自决权高于其他人,那么,他就可能用这个权力去挤压他人的选择集,缩小他人的自决权。所以,平等主义具有保障个人自由的机械性作用。另一方面,平等主义对于自由也起到“装饰”作用。如果自由项的分配可以是不平等的,自由主义的美感就要大打折扣,因为,在这样的社会里,自由项较少的人难免会问:“为什么我的就比你的更少?”平等主义在人与人之间建立了一种同一性,消弭了人与人之间的不同,也消弭了人与人之间的猜忌。

需要注意的是,自由主义三原则是应然判断,即“世界应该是什么样的”判断,不是实然判断,即“世界是什么样的”判断。从上面的论证来看,它们在应然层面具有逻辑的自洽性;然而,在实然层面它们之间却存在矛盾,特别是在平等主义与前两个原则之间。在现实中,个人所拥有的价值和自决能力往往是不平等的。这个判断不仅适用于绝对的价值和自决能力,而且也适用于亚里士多德比例原则意义上的价值和自决能力。

这里的个体价值不应该是抽象的价值,比如在上帝那里的价值,也不应该是个人赋予自己的价值。我们要讨论的是实在的价值,市场给一个人的定价、社会的评价、生命的轻重等等这些看得见、摸得着的东西。市场的最大好处是产生价格,为市场参与者提供生产和消费的准确信息。在完备市场下,市场对劳动者的定价符合亚里士多德的比例原则,即高能力或高付出的劳动者获得更多的报酬。然而,在现实中市场几乎总是不完备的。比如,一位麻省理工学院的毕业生,如果能去华尔街做金融工作,就可以轻松地获得两倍于他去工业界做技术员的收入。其中一个原因在于,金融处理的是别人的钱,为避免雇员的道德风险问题,公司必须付给他们超额的工资。公司无法消除因雇员的道德风险所造成的潜在损失,因此金融劳动力市场是不完备的。在这个例子里,同一个人在金融界和实业界所获得的价值是不同的。更为普遍的现象是,即使是在完备的劳动力市场中,也存在“长

<sup>①</sup> 亚当·斯密:《国富论》,郭大力等译,南京:译林出版社,2011年,第10页。引用时文字略有改动。

边”和“短边”，前者指处于供给或需求过剩的一边，后者指处于供给或需求短缺的一边。根据供需关系原理，占据短边的市场参与者——往往是作为劳动力需求者的企业——就拥有了一定的权力，可以对居于长边的市场参与者——往往是寻找工作机会的劳动力——施加影响<sup>①</sup>。比如，在历史上的农村地区，工作机会有限，无地的农户完全靠给地主做佃农谋生，因为人数众多，他们处于土地租赁市场的长边上，而地主处于短边上，地主就可以利用因此产生的权力，把土地规模划小，租给更多的农户。为了养活一家人，农户就不得不更加努力地劳作，以期在较少的土地上生产尽可能多的粮食。这种自我剥削机制广泛存在于前现代农村地区<sup>②</sup>。

马克思在青年时代就发现了市场中存在的这种权力，并由此发展出劳动异化理论。马克思认为，在雇佣市场上，工人处于不利地位。资本家的利润上升了，工人得不到好处，而当资本家的利润下降时，工人一定跟着倒霉。因此，“劳动所生产的对象，即劳动产品，作为异己的东西，作为不依赖于生产者的独立力量，是同劳动对立的”<sup>③</sup>。工人生产的产品被资本家所占有，后者可以根据自己的喜好发给工人工资，工人的生产价值没有得到应有的体现。即使我们不像马克思那样，讨论工人和资本家之间的对立，即使我们按照亚里士多德的比例原则，我们也可以得出结论：原始资本主义贬低工人的价值。在现代资本主义社会，这种赤裸裸的压榨已经不常见了，但是，劳动者价值的扭曲仍然广泛存在，想一下2008年金融危机之后的失业者就会明白这一点。

即使能够找到市场的替代物，社会（基于比例原则）要赋予每个人同等的价值也是困难的。试想，一位出生在贵州山区农民家的孩子可能拥有150的智商，但是，因为他家太偏僻了，那里的人根本就不知道智商为何物；而且，政府的资金是有限的，因而那里的小学教学质量很低，老师也没有发现这个孩子的高智商，所以，这个孩子最终还是重复他父母的生活，一辈子在深山里做农民。没有什么外力阻止这位天才孩童实现他的价值，他所遭遇的一切都是社会系统使然。我们迄今还没有找到一种社会制度，能够实现每个人应该发挥的价值，今后恐怕也不可能。这就是为什么哲学家还要孜孜以求地提出各种方案，以期平等地实现每个人的价值的原因。

社会机制具有贬损个体价值的一面，同时也有夸大个体价值的一面，特别是在自由主义的学说中。“人生而平等”这句话很有道德感召力，但一般人都忘记了，这是一个应然判断，不是对人的实然描述。在西方社会，孩子们总是被告知，他们不比其他人差，他们具有无限的潜力。作为一种教育方式，这一点儿问题都没有，而且也是中国的教育体系应该学习的地方。然而，孩子们长大之后就会发现，许多人都比自己好，“天空才是你的上限”只是一句空话。他们不得不调整心态，最终在社会中找到适合自己的位置，度过平凡的一生。可以说，一个人对自己的价值判断与社会现实之间的距离，注定是人生必须面对的现实。顾长卫导演的处女作《孔雀》给我们揭示了这一残酷现实。电影里的姐姐，年轻的时候发誓要当伞兵，憧憬在蓝天翱翔的姿态，但最终她不仅没能当上伞兵，而且和一个平凡的人结婚、离婚，碌碌无为地度过半生。在电影的结尾处，“我”陪着她蹲在菜市场的地上挑西红柿，她的眼泪无声地流下来。这一幕，足以让观众痛彻心扉。如果电影观众觉得姐姐的一生没有什么可惊叹的地方——毕竟，绝大多数人没有实现年轻时候的理想——那么，大哥的恋爱就把观众推向一个道德两难的境地。大哥小时候得过脑膜炎，智力受损，处处受人欺负，可是，他竟然爱上了“厂花”，举着一只向日葵到厂门口去等“厂花”。观众的第一反应是哈哈大笑：这不是癞蛤蟆想吃天鹅肉吗？顾长卫在这里给观众安排了一个黑色幽默，在博观众一笑的动机背后，他恐怕是要观众去思考一个问题：难道一个傻子就没有爱上“厂花”的权利吗？直觉告诉我们，傻子配不上“厂花”——这也是亚里士多德的比例原则。但是，一个坚定的自由主义者必须承认，傻子配得上“厂花”，因为他

① Samuel Bowles and Robert Gintis. "The Revenge of Homo Economicus: Contested Exchange and the Revival of Political Economy." *Journal of Economic Perspectives*, 1993, Vol. 7, No. 1, pp. 83 - 102.

② 参见恰亚诺夫：《农民经济组织》，萧正洪译，北京：中央编译出版社，1996年。

③ 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，刘丕坤译，北京：人民出版社，1979年，第44页。

的价值不应该因为他的智力而打折扣,而“厂花”的价值也不应该因为她的美貌而产生溢价。自由主义的价值平等原则在这里给自己挖了一个大坑。

如果说个体价值的贬损和社会有关,那么,个体自决能力的贬损就既和社会有关,也和个人有关。在社会层面,即使不存在明显的强制性外力,一个人的自决能力也可能显著地低于其他人。《白毛女》这部戏为此提供了一个最好的注脚。这部戏的场景发生在抗战时期的华北地区。杨白劳是一位没有土地的农民,靠给地主扛长活养活自己和女儿喜儿。在开春的时候,他向地主黄世仁借贷,允诺年底的时候还钱,否则喜儿就去黄世仁家做丫鬟。实际上,黄世仁是给杨白劳设了一个圈套,目的是霸占喜儿。不出所料,杨白劳到年关的时候没钱还给黄世仁,黄世仁带着狗腿子穆仁智堂而皇之来要喜儿。乡亲们来了,喜儿的相好大春也来了。穆仁智掏出驳壳枪,乡亲们不怕;但当黄世仁掏出杨白劳按过手印的契约的时候,他们却都后退了。喜儿成了黄家的丫鬟,为躲避黄世仁的蹂躏,她逃到了深山里,成了白毛女。乡亲们为什么在契约面前退缩了呢?因为,在他们的心目中,契约是杨白劳出于自愿所签。用自由主义的话来说,杨白劳具备自决的能力,因而契约是平等的。但是,这个判断不符合我们的道德直觉:如果卖儿鬻女都可以是公平的买卖,那这世间还有什么不是公平的呢?我们的回答是,杨白劳具备自决的能力,但是,他的选择集实在是太小了,以至于只剩下变卖喜儿一个选择。所以,他和黄世仁之间看似公平的契约,背后是两个人之间在选择集上天壤之别的差距。这个差别与他们两个人本身没有多少关系,而是社会制度造成的。黄世仁拥有土地,可以靠高利贷生活,而杨白劳是无地的农民,靠出卖劳动力生活。这是当时中国北方农村延续了几百年的制度安排,人们对此习以为常。等到共产党完成土地改革之后,这种状况才得以改变,农民不再会因为无土地而落入窘迫的境地。

撇开社会,个人的自决能力还与个人的境遇及努力有关。出生于优越家境的孩子,因为耳濡目染,他的判断力就可能超越出生于贫困家庭的孩子。反过来,一个出生在贫困家庭的孩子,也可以通过自身的努力,超越出生在富裕家庭的孩子。在政治领域,一些人对政治抱有很大的兴趣,另一些人却更愿意事不关己高高挂起;一些人具备坚定的政治信念,另一些人则更可能听信政客的游说;一些人明辨是非,另一些人则容易被谣言所蛊惑。因而,要求所有人具备同样的参政能力是不现实的。美国的宪法制定者们理解这一点,所以才设立了选举院制度,把选举总统的任务交给少数精英来完成。但是,一个坚定的自由主义者不会赞成美国国父们的观点,面对他们的精英主义制度设计,他会毫不犹豫地:“这是对人生而平等原则的践踏。”一个自由主义者可能会承认个人决策能力的不同,但他会坚定地捍卫每个人参与政治的权利:一个人可以不使用他的权利,但是社会不能剥夺他的权利。在通常情况下,这个信念对于防止个人独裁或少数人的独断专行是必要的,但如果把它推向极端,民粹主义就不可避免。

自由主义尝试解决上述矛盾的办法,取决于其政治倾向。右翼自由主义者秉持古典自由主义的信条,把平等严格地限定在程序方面,而把对自由的保护限定于被动自由。然而,这并不能从根本上解决平等主义与个体价值及个体自决之间的矛盾;事实上,这是以程序平等来压制个体价值和个体自决方面的平等。比如,诺齐克以应得之物定义分配正义,其核心之一是亚里士多德的比例原则,而正如前面举的《孔雀》的例子,这必然要求我们承认,一些人的价值低于另一些人。左翼自由主义者则采取激进主义的进路,以扩大平等的方式实现个体价值和个体自决。比如,森提出能力学说,要求政府和社会把注意力下沉到每一个人,根据个体的需要提高他的基本能力,助力他实现有价值的个人目标<sup>①</sup>。左翼自由主义者把这样的政府和社会政策归纳为“敏于志向,钝于禀赋”的政策,听起来非常振奋人心,但实施起来却面临巨大的难度。我们如何知道每个人的需求?政府和社会是否拥有足

<sup>①</sup> 参见诺齐克:《无政府、国家和乌托邦》,何怀宏等译,北京:中国社会科学出版社,1991年;阿马蒂亚·森:《以自由看待发展》,于真、任颐译,北京:中国人民大学出版社,2002年。

够的资源,让所有人都实现自己的抱负?

自由作为一个哲学概念在西方起自于启蒙运动下个人自主表达的需求,在中国则是西学东渐中不同文明对译下的新观念。但是就它指向的自主空间而言,则与人类社会相伴随。当自由成为一个哲学概念的时候,它是以复数形式出现的。诸多自由概念及其理论,从不同角度阐述、规范其所珍视的那个自主空间,并且在它们之间形成了某种竞争关系。据此而言,自由主义是关于自由概念及其理论的总名,在这个总名之下,有多个自由理论派系,如古典自由主义、新自由主义和新的自由主义等,而作为对自由主义的整体性超越,当属马克思主义。但是,马克思主义并不拒斥自由,而是认为自由主义在保障和提升自由上做得不够。马克思主义认为自由主义建制只是保障形式自由的平等权利,却允许实质自由的不平等,即在实质上只是保障了少数人而非所有人的自由。经由马克思主义理论和实践双重批判后,人类社会结构在不同方向上有所改变或调整,自由主义在回应和吸收马克思主义的过程中,其叙事也从原先注重个体价值(自由、尊严等)、个体自决(自主、选择等)拓展至注重个体价值、个体自决和平等主义。如今在自由主义谱系中,左翼自由主义已占据主导位置,但与此同时,自由主义的内在矛盾也得以集中体现。如果不跳出自由主义,要想找到逻辑上一致,且现实中可行的方案,是一件不可能的任务。自由主义面临的最大难题是如何调和平等主义与个体价值以及个体自决能力实质上不平等之间的矛盾。在多大程度上实施平等,是自由主义左右两翼无休止争斗,甚至诉诸战争的根本原因。19世纪马克思主义与洛克式自由主义的对立,20世纪社会主义阵营和资本主义阵营的对立,今天西方社会激进主义和保守主义的对立,其本质都是一样的,就是社会应该实施多大程度的平等。

### 三、相互责任下的个体价值

个体价值是自由的内在价值基础,它在儒家那里存在极其丰富的思想资源。这里分别从个体价值的根源、内涵和实现三个层面来阐述儒家视域中的个体价值。在个体价值的根源上,与西方同时期诉诸神灵理念不同的是,先秦儒家已挣脱神灵的束缚,直接诉诸人性的自然倾向。不论是孔子的“仁学”,还是孟子的“四端说”和荀子的“积伪说”,都聚焦于人性的自然倾向,都认可每个人成仁的可能性,因而在成圣成贤的意义上肯定了个体价值。孔子的“我欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而》),孟子的“人皆可为尧舜”(《孟子·告子下》),荀子的“涂之人可以为禹”(《荀子·性恶》)等相关论述,不仅在状态上确立了贤能指向,而且在过程上明示了成圣成贤所需要付出的努力。另一方面,“克己复礼”“为己之学”“求其放心”和“化性起伪”等论断,则显示了个人在成圣成贤过程中所蕴含的主体性。

在将自由的基础落实为个人的主体性及对个体价值的肯定上<sup>①</sup>,儒家无疑大大超前于自由主义,后者是在启蒙运动反对神权和君权的过程中发展出来的。在神权下,人活着的唯一目的是侍奉上帝,并等待上帝的最终审判;除此之外,人没有任何世俗的激励和目的。儒家从对人性的自然观察出发,为个人设定了一个世俗的目标,因而给个人提供了极大的激励。如前所述,儒家承认了人性在道德潜能上的相近性,但后天努力不同导致个人在成圣成贤上的不同——它蕴含在“性相近也,习相远也”(《论语·阳货》)这一论断之中。在对这一论断的阐述中,美国学者华霭仁(Irene Bloom)如此写道:“就孔子而言,认识到普遍人性和相似的道德潜能,并不意味着许诺最终的平等对待,因为他认识到在人发展的过程中包含了许多可变因素,可导致不同的行为结果……这一论断的两个方面——肯定人类基本相似性和承认他们后天的差别——同等的重要。”<sup>②</sup>所以,儒家认可个体价值潜在的同—

<sup>①</sup> 郭萍明确将儒学自由的基础落实到个人的主体性,并据此将儒家自由推演为三个自由层级观念。但是,因为忽视儒家对个体价值的相互性肯定,她阐释的儒家自由观既缺失了主体间的交互性,也缺失儒家向来注重知行合一的实践维度。任剑涛:《自由儒学与自由主义儒学——评〈自由儒学的先声〉》,《天府新论》2018年第5期。

<sup>②</sup> 华霭仁:《基本直觉与普遍共识——孟子思想与人权》,梁涛主编:《美德与权利:跨文化视域下的儒学与人权》,北京:中国社会科学出版社,2016年,第213页。

性,但对个体价值实质性的同一性表示沉默,把它让渡给个人的努力。这是儒家与自由主义之间一个显著的不同之处,也显示了儒家中庸调和的一面。在应然层次,儒家承认个体价值的同一性;在实然层面,儒家把个体价值交到每个人自己的手里。然而,与自由主义一致,儒家肯定个人追求,而且,在下面的意义上,儒家强于自由主义:自由主义把价值的同一性当作给定的,因而并不给予个人努力的激励,儒家则鼓励个人为成圣成贤作出最大的努力。这个区别在现实中具有极大的意义。自由主义为社会提供一个美好图景,却没有告诉我们,如何把这个图景映射到现实中去,因而才会产生我们熟知的西方社会在形式平等和实质平等之间的割裂。儒家没有为社会规定一个美好的结果,只是为社会提供一个同一性的起点,而把结果寄托在个人的努力上面;由此,儒家实现了理论和现实的统一。

然而,要调和儒家个体价值与自由主义的个体价值,还有一个重要的问题需要回答:儒家肯定个体价值,是出自维护秩序的需要,还是如自由主义那样,把它作为一个先定条件?自由主义从个人出发,然后推导出社会;儒家呢?由于历史上儒家学说被用于国家治理,而在中国的语境里,这相当于为统治者服务,因此,回答下面的问题是有意义的:儒家推崇个人成就因而肯定个体价值,是为社会秩序服务的,还是把个体价值作为和社会秩序并列或从属于社会秩序的目标?答案是,兼而有之。

社会秩序是什么?从孟子的论述来看,大致相当于他所说的自然爵位和社会爵位。在评述古人和时人对待二者的差异上,他的主张是:应当以修养自然爵位为根本,而非以修养自然爵位作为获得社会爵位的手段。他如此写道:“有天爵者,有人爵者。仁义忠信,乐善不倦,此天爵也;公卿大夫,此人爵也。古之人修其天爵,而人爵从之。今之人修其天爵,以要人爵,既得人爵,而弃其天爵,则惑之甚者也,终亦必亡而已矣。”(《孟子·告子上》)自然爵位内在于每个人的四端,外显于每个人修养以成圣成贤之过程。在这个过程中,每个人在成仁维度上是同一的,但是在修养维度上是有差别的,因而在成圣成贤上存在人际差异。就成圣成贤的实质而言,就是持守仁义忠信、乐善不倦,因此个体价值的实现在理想上与对社会秩序的遵守、社会价值的成就是相一致的。这种一致性并没有淹没个体价值,而是尊重个体价值。在论及伯夷、伊尹和孔子三位圣人的共同点时,孟子如此写道:“得百里之地而君之,皆能以朝诸侯,有天下;行一不义,杀一不辜,而得天下,皆不为也。”(《孟子·公孙丑上》)

更为重要的是,儒家注意到了个人责任的相互性。对于子张之问政,孔子答曰:“居之无倦,行之以忠。”(《论语·颜渊》)这一回答可以引申为臣民履行的职责。但是,臣民履行职责的前提是君主亦履行其职责,持守道义,用孔子分别回答齐景公、季康子之问政时的话来说,就是“君君,臣臣,父父,子子”,“政者,正也;子帅以正,孰敢不正?”(《论语·颜渊》)孟子更明确地阐述君臣的相互责任,他如此写道:“君之视臣如手足,则臣视君如心腹;君之视臣如犬马,则臣视君如国人;君之视臣如土芥,则臣视君如寇仇。”(《孟子·离娄下》)并且,如果君主丧失仁义持守,那么君主不过一独夫而已,臣民不但可以不听其号令,甚至可以将其诛杀。齐宣王问:“臣弑其君,可乎?”孟子答道:“贼仁者谓之‘贼’,贼义者谓之‘残’。残贼之人谓之‘一夫’。闻诛一夫纣矣,未闻弑君也。”(《孟子·梁惠王下》)

从以上论述来看,个体价值的实现就在于对各自责任的履行,并且在履行各自责任的过程中成就个体价值。反之,如果此方不履行其责任,那么彼方不履行相应责任就是合理的。在这个意义上,君臣父子等角色是礼之结构所内含的;在其中,角色的责任不仅是相互构成的,也是相互成就的。从君主与个人关系来看,君主作为道义秩序的化身,“忠君”不是个人对个人,而是个人对道义秩序的维护,因此,如果君主丧失对道义秩序的持守,那么“忠君”便转为孟子所言的“诛一夫”。由此来看,儒家不仅肯定个体价值,而且肯定上至君主,下至臣民的个体价值在成圣成贤意义上的平等性。这区别于柏拉图在《理想国》中的先天性的人的阶级差异。尽管在轴心时代中西哲人都不可能超越其阶级社会属性,但孔子和孟子看起来比柏拉图和亚里士多德更能够给予个体价值以肯定与尊重。

映射到今天的世界,我们不得不说,儒家在个体价值与社会价值上持有模糊的态度。但这种模糊,实质上反映了人类社会面对的一个永恒矛盾。正如经济学家阿罗的经典著作《社会选择与个体

价值》所揭示的那样,基于个体价值的社会选择不总是符合理性的要求。换言之,个体价值与社会价值之间存在潜在的冲突。在西方,继罗尔斯自由主义之后出现的社群主义意识到了这一冲突,试图用社群价值来对罗尔斯自由主义进行修正。20世纪的新儒家则试图引进对权利的论述来改善儒家对这一矛盾的处理方式。他们“从中国已经内蕴而未能发出的处所将其迎接出来,以与西方文化相融通,这是敞开东西融通的一条可走的路”<sup>①</sup>。在关于权利的正当性基础上,西方先是诉诸上帝,在“上帝死了”之后才诉诸原子化的个人,而儒家直接诉诸社会关系和秩序中的个人。从现实层面而不是纯哲学层面出发,也许我们就不得不接受儒家在个体价值和社会价值之间的模糊态度,在动态过程中不断改变二者之间的平衡。

近现代儒家在这方面作出过表率。近现代中国遭遇民族危亡的经历,让现代儒家(如张君勱)普遍对蕴含在儒家传统里的社会价值持有一种更为务实的态度。他们虽然给予个体价值以优先性,但是没有否定社会价值在一定范围内对个体价值的干预性,这让他们的相关理论始终存在个体价值与社会价值之间的张力。在当前以民族国家为主权单位的世界政治格局中,这个张力可能是不可避免的,自由主义学说对此视而不见,反倒成为它走入死胡同的原因。

在儒家关于人性的关系性理解中,个人与社会是相互促成的,个体价值与社会价值亦是彼此构成的。据此,那种以自私或无私来诠释中国人的个体价值的做法,是以不恰当的方式划分私人和社会,而无视中国传统中个人的不可化约的关系性。汉学家安乐哲深刻洞悉这一点,当他论及中西在权利议题上的差异时,提醒西方诠释者注意:“将无私的理念赋予中国传统的西方诠释者,往往将国家与个人看作是对立的,这一观念在我们这里将自由民主主义与集体主义思想家区分开来。但是这个模式很难照搬到中国来,对中国人而言,自我实现既不需要高度的个人自由,也无须屈从于公众意志,而是成员间的一种互利互惠,他们处于相互忠诚与责任之中,被这种忠诚和责任所环绕、激励,并确保了个体价值。”<sup>②</sup>

由此牵扯出当代人对儒家群己权界模糊的批评。的确,儒家没有意识到建立保障个体价值的权利体系的必要性。中国传统社会缺失权利保障架构,因而不能保障个体价值免于屈从社会价值,这是值得当代儒家注意的问题。在现代的陌生人社会里,法治是国家治理的基石,但这并不意味着抛弃传统;相反,现代儒家需要创造性地阐述和引申传统资源,以滋养现代社会。如哈耶克所说:“一个成功的自由社会,在很大程度上将永远是一个与传统紧密相连并受到传统制约的社会。”<sup>③</sup>

最后,在讨论儒家个体价值的时候,一个无法逾越的问题是如何看待家庭和男女平等。在先秦儒家生活的时代,“家”只意味着男人,女人不过是男人的从属。但是,站在今天的角度苛求古人是不公平的,横向的比较可能更有意义。就男人和女人的关系而言,孔子和同时期的柏拉图都缺失对女性权益的考虑,只是原因不同。柏拉图在平民、护卫者、哲人王之间作了区分,女人虽然和男人一样可以成为护卫者,但护卫者(包括哲人王)阶级实行“共产公妻”,女性护卫者归男性护卫者共有,任何人都不能与其他人组成一夫一妻的小家庭<sup>④</sup>。孔子则在家、国、天下之间作出区分,并将女性权益问题归属于家庭之中,尽管夫妻各自负有相应的责任,但是仍以男性权益为依归。显而易见,在对待女性权益上,孔子比柏拉图更具有人本主义关怀<sup>⑤</sup>。事实上,女性权益问题的提出,是启蒙运动之后的事情,女性的参政权利要等到第一次世界大战结束之后才得以确立,而女性的社会地位至今仍然没

① 转自谢晓东:《现代新儒学与自由主义——徐复观殷海光政治哲学比较研究》,北京:东方出版社,2008年,第139页。

② 安乐哲:《以礼仪为权利——儒家的选择》,梁涛主编:《美德与权利:跨文化视域下的儒学与人权》,第245—246页。

③ 哈耶克:《自由秩序原理》(上),邓正来译,北京:生活·读书·新知三联书店,1997年,第71页。

④ 柏拉图:《理想国》,张竹明译,南京:译林出版社,2010年,第171、180页。

⑤ 谭平:《面对女性:孔子是温和的人本主义者——兼评“五四”以来名家对孔子妇女观的解读》,《新疆大学学报(哲学·人文社会科学版)》2010年第3期。曲宁宁、陈晨捷:《儒家女性观及其对女性主义的可能应对——以《礼记》为中心的考察》,《厦门大学学报(哲学社会科学版)》2018年第6期。

有达到和男性等同的高度。

#### 四、关系权衡中的个体自决

个体自决,就其在自由主义理论中的基本含义而言,指示的是一个免于外界干预、个人可以独立做出决定的自主空间。在现实层面,这个空间受制于社会结构,后者决定其大小以及具有平等分享权利的人群数量。在价值层面,一个社会存在一组对个体自决的规范性叙事(认可、批判乃至推翻)。人类社会已经经历了从传统社会向现代社会的转型,社会结构发生了很大变化,因而个体自决的内容也随之变化。如果不明晰这一点,那么有关自由主义和儒家在自由、权利议题上的比较就会出现时空错乱。以下,我们从传统社会和现代社会两个层面来论述儒家视域中的自主空间。

就传统社会来看,儒家强调每个人要遵守礼的约束。礼确定了尊卑长幼等一套行为规范,在这个规范中留给个体自决的空间很小,除非把选择遵守行为规范也视为一种个体自决。的确,相对于选择不遵守行为规范而言,遵守行为规范在现代人看来也是一种个体自决。但是在儒家那里,这与其说是个体自决的选择问题,不如说是个人德性的存废问题。因此,以守礼来否定儒家的个体自决是对儒家的一种误读。问题不在于儒家要求守礼,而是在于礼本身过于严苛。但是,即使在这里,也不能把《礼记》所载当作历史现实。孔子虽然很讲究按周礼行事,但只是在与君主、贵族打交道的时候如此,在日常生活中,他更多地表现出务实的一面。汉武帝接受董仲舒“独尊儒术”的建议,也只是把儒家思想作为国家治理的政治哲学,而没有要求事事按儒礼行事,更没有“罢黜百家”。

相较于政治关系,儒家在处理个人之间的关系时,更为尊重个体自决。首先,儒家的关系性思想为个体自决预留了足够的空间。比如就个人的角色而言,一个人既是其父母的儿子,又是其子女的父亲;既是其老师的学生,又是其学生的老师;既是其妻子的丈夫,又是其同事的同事……当这些角色发生某种张力时,个人需要自主地作出权衡,以求恰当地处理这种张力。其次,儒家所讲的中庸之道,要求个人在处理具体事务时按常理办事,不走极端,表现在现实中,就是包容他人的不同意见。再次,中庸蕴含正道的思想,但是,正道的表现随情景的不同会有不同,因而,儒家给予个人自我裁量的空间。最后,儒家的相互性思想要求个人约束自己的行为,以免对他人造成违背仁义的伤害。“己所不欲,勿施于人”就是最好的表述。

以今天的眼光观之,儒家定义的自主空间没有明确的边界性,但这并不为中国所独有。事实上,西方的传统社会同样缺乏明确的边界性和法律上的平等性。在对古代自由和现代自由的论述中,贡斯当注意到,在古代社会,“社会的权威机构干预那些在我们看来最为有益的领域,阻碍个人的意志……而且公共权威还干预大多数家庭的内部关系……法律规制习俗,由于习俗涉及所有事物,因此,几乎没有哪一个领域不受法律的规制”<sup>①</sup>。

当人类确立一个明确的私人领域的时候,传统社会也便发生了面向现代社会的转型。古代自由在于以集体方式行使完整主权的若干部分,现代自由在于个人享有不受侵犯的以法律为后盾的各种权利。但是,在如何处理古代自由和现代自由的问题上,贡斯当的警示并没有得到应有的重视:“古代自由的危险在于,由于人民仅仅考虑维护他们在社会权力中的份额,他们可能会轻视个人权利与享受的价值。现代自由的危险在于,由于我们沉湎于享受个人的独立以及追求各自的利益,我们可能过分容易地放弃享受政治权力的权利。……因此,先生们,我们决不是要放弃我所描述的两种自由中的任何一种。如同我已经展示的那样,我们必须学会把两种自由结合在一起。研究中世纪共和国历史的著名作者曾经说过,制度必须完成人类的使命,如果某种制度能使尽可能多的公民升华到最高的道德境界,它便能最好地实现这一目标。”<sup>②</sup>

① 邦雅曼·贡斯当:《古代人的自由和现代人的自由》,阎克文等译,上海:上海人民出版社,2017年,第72页。

② 邦雅曼·贡斯当:《古代人的自由和现代人的自由》,第90—92页。



当现代儒家以自由重释个人的主体性,以权利重释礼制的礼仪性,自主空间便获得由宪法法律确立的权利体系所赋予的个人免于强制的法定形式。在这一点上,徐复观等现代儒家与自由主义者并无分别。他们的差别主要表现为,在回应各自所面临的现代性问题过程中对自由、权利等现代性概念的理解,以及阐释这些概念时所诉诸的传统资源。当自由主义成为现代儒家视域中的竞争者或对话者的时候,“己所不欲,勿施于人”和“己欲立而立人,己欲达而达人”成为现代儒家自由叙事的基础,并且在晚近被一些学者视为与伯林的消极自由与积极自由相对应的学说,但是这种对照具有一定的误导性。

“己所不欲,勿施于人”与伯林的消极自由是一致的,但是,孔子在这里是从积极的方面来获得消极自由的。“己所不欲”指的是我自己认为我不应该做的事情,通过“勿施于人”,给他人带来了消极自由。在伯林或者哈耶克那里,消极自由最终需要法律加以保护;在孔子那里,群体中的消极自由可以出自每个人的自我克制。这样说来,好像又要掉入“西方讲究法治,中国讲究人治”的窠臼了。然而,把两者看作互补关系可能是一个更好的进路:法律是基础性的,但它不可能无所不包;因而,个人的自我克制是必要的。在国与国的关系方面,这可能更加重要。当今的世界上,尚没有出现一个全球治理框架,国际法尚不健全,而法律的执行就更差。在这种情况下,每个国家,特别是大国的自我克制就显得尤为重要。因而,就国际关系而言,儒家的“己所不欲,勿施于人”可能比任何自由主义的原则都更加重要。

把“己欲立而立人,己欲达而达人”当作积极自由的问题比较大。伯林否定积极自由,理由是它极易导致极权干预。与此不同,现代儒家一般而言并不否定“己欲立而立人,己欲达而达人”(简称“达人原则”)的进取精神,而是将之作为“己所不欲,勿施于人”(“勿施原则”)的补充。然而,将达人原则当作积极自由并不符合伯林对积极自由的定义:“能……什么”是从人的能动性方面出发的,它关乎的是个人的能力,而达人原则是“以己及人……于此观之,可以见天理之周流而无间矣”<sup>①</sup>。它关乎的是成全自己的德行,并由此推而成全他人的德行,如“己欲达德行,亦必使人达德行,所谓爱人以德也”<sup>②</sup>。对于道德高尚者而言(如伏尔泰自认为的那样),坚持达人原则似乎是理所当然的;否则,他们就没有必要面对大众去宣讲自己的理念了。然而,在一般意义上,达人原则与勿施原则之间是存在冲突的:我认为好的,别人不一定认为好,如果我还要促成别人做我认为好的行为,我就违背了勿施原则。有学者据此否认达人原则和勿施原则的当代道德价值<sup>③</sup>。但是,只要稍微回归贡斯当揭示的现代自由的危险及其处理方式,或者考察当代西方左翼自由主义者的正义理论,我们便会发现真正的问题不是要不要达人原则,而是如何在勿施原则与达人原则之间进行排序。在我们看来,如果达人原则是建立在高尚道德的基础之上的话,那么,在道义上达人原则就和勿施原则具有同等的重要性;但是在制度上,勿施原则应该优先于达人原则,这样才能保证达人原则不被别有用心之人所利用。

儒家的自由观与森的自由观也存在差异。森的自由观是以个人能力为其内容;并且,个人能力清单的宽窄以及能否运用,分别度量了个人自由的机会的多少和个人追求其目标的自主程度<sup>④</sup>。勿施原则在消极意义上确立了个人自由所必需的自主空间(对应于森的“机会集”),而达人原则确立了在触及他人自决的边界时合理的干预范围——这里的“合理的”是由“立己立人”“达己达人”所阐释的。森的自由观是实质的,它在机会方面并不是制度性的。所以森后来再三提示,要将其能力自由观与程序制度关联在一起,方才完整。与此不同,儒家自由观并不关注程序,而是从“我”的角度出发,关注如何给他人留出自主空间,以及在何时可以对他人的自主空间施加干预。以下,我们进一步

① 朱熹:《论语集注》卷三,《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第92页。

② 参见程树德:《论语集释》第2册,程俊英、蒋见元点校,北京:中华书局,2014年,第552—553页。

③ 俞吾金:《黄金律令,还是权力意志——对“己所不欲,勿施于人”命题的新探析》,《道德与文明》2012年第5期。

④ 阿马蒂亚·森:《理性与自由》,李风华译,北京:中国人民大学出版社,2012年,第537—638页。

讨论勿施原则和达人原则在确定自主空间(选择集)方面的作用。

上面的分析已经指出,勿施原则和达人原则都是从“我”出发的。这一点把儒家与古典自由主义者区分开来。古典自由主义者如伯林和哈耶克,是从被动者角度定义自由,要求的是“免于……”的自由。在他们那里,施加限制的一方是缺位的。这种由被动者来定义的自由是否足以阻遏有能力施加限制的人?在自主空间天然给定的情况下——如“天赋人权说”宣称的那样——答案可能是肯定的。问题在于,这样的自主空间是不存在的。在一篇短小精悍的论文中,森令人信服地论证,在满足“帕累托原则”的情况下,先定的私域(或我们这里的自主空间)是不存在的,而是必须经由集体决策才可以定义<sup>①</sup>。那么,对参与集体决策的个人作出一些限制,就变得重要了。在现实中,这些人往往是社会中享有更多权力的人,极有可能作出对他们有利的决定。在这个层面来理解勿施原则和达人原则,才能够准确地把它们与现代自由概念勾连起来。勿施原则要求制度设计者换位思考,把自己放在平民的角度来考虑,什么样的限制可能是他们不愿意要的。达人原则的要求更高一些,它要求在尊重勿施原则的前提下,给一般人实施一定的教化。这样做,不一定会对他人的自主空间实施限制,却要求他人主动做一些符合高尚道德的事情。这是儒家与古典自由主义的一个很大的差别,也使之区别于森从能力方面对自由的论述——森强调的是“能……什么”,儒家强调的是“应该……什么”。当然,伯林的警告是不能忘记的,如何保障消极自由不受侵害,也是儒家必须考虑的问题。这是我们将勿施原则放在达人原则之前的原因。

自主空间不仅存在有无的问题,而且还存在大小的问题。自主空间的大小既与个人能力相关,也与社会结构相关。在儒家看来,每个人都具有同等的潜能,所以在原初意义上,每个人一律平等地享有同样的机会。但是在现实中,由于个人偏好和努力程度的不同,个人最终表现出的能力是多样的,在同一种能力上也有强弱之别,因此人的自主空间也是不同的。比如,A和B都拥有同样的机会(由法律所确立的),但如果A是个跛足者而B是个健全者,那么在其他条件同等前提下,与A相比,B享有的由职业选择、迁徙选择等构成的自主空间就更大。

在制度设计上,自由主义右翼主张放任人们在自主空间上的差异(仅仅承诺同一性的自由权利),自由主义左翼主张减少人们在自主空间上的差异(同时承诺同一性的自由权利和平等主义的制度安排)。与这两种主张不同,儒家主张导引人们在自主空间上的差异,承诺对称性的自由权利,但坚持贤能主义的制度安排。具体而言,一方面,儒家认为个人在潜能意义上都可能具有等价的能力集,因而儒家确认了形式上的机会平等;另一方面,儒家认为个人在现实上的能力有强弱之别,而能力强者应当承担更多的责任、担任更高的职位,并享有与之相应的自主空间。这后一点落实下来,便是政治结构的层级性特征。

由此而来的问题是,在由一定规模人口组成的社会中,每个人的自主空间的边界何在?在《自由论》中,密尔以不伤害原则作为边界,即你的自主行为不能伤及他人,他人的自主行为不受侵犯,这就是你的自主行为的边界<sup>②</sup>。但这不能合理地解决自主空间的不平等问题。比如,A的自主空间虽然不受B的侵犯,但是由于A的能力缺失或经济困难,致使他的自主空间极其微小,而这在直觉上是不公平的,尤其当A的能力缺失或经济困境不是他的主观过失,并且只要施以合理救助便能拓展他

<sup>①</sup> Amartya Sen, “The Impossibility of Paretian Liberal,” *Journal of Political Economy*, 1970, 78(1): 152–157. “帕累托原则”的意思是,如果所有的人都认为A比B好,那么社会也应该认为A比B好。先定的私域给予每个人选择自己偏好的权利,即如果一个人认为A比B好,那么社会也应该认为A比B好。假设社会中有三个人和三个选择A、B、C,每个都代表一种行为(如侧着身子睡觉、趴着身子睡觉和仰躺着睡觉)。再假设在私域里,第一个人认为A比B好,第二个人认为B比C好,而第三个认为C比A好。根据帕累托原则,社会就要认为A比B好,B比C好,C又比A好。这样就出现了逻辑矛盾,原因就在于对私域的认定和帕累托原则。但是,帕累托原则是一个公理性的直观原则,所以,问题只能出现在对私域的认定上。解决方式是放弃先定私域,把它变成一个集体决策。

<sup>②</sup> 密尔:《论自由》,许宝骥译,北京:商务印书馆,2013年,第11页。

的自主空间的时候,这种不公平更为凸显。在《正义论》中,罗尔斯以两个正义原则作为边界,第一个正义原则确立了每个人都对大致相似的自由权利项享有平等权利,在不违背第一个原则的前提下,第二个正义原则中的机会平等部分确立了依社会结构的职位向所有人开放,而差异原则部分确立了经济和社会的不平等安排要使得最少受惠者的利益最大化<sup>①</sup>。罗尔斯的两个正义原则很好地解决了密尔留下来的自主空间存在的不公平、不平等问题,但是他的差异原则没有考虑个人自主性及其责任问题,其平均主义倾向容易造成能力强者的挫败感<sup>②</sup>,而其提供的激励论证并不能证明差异原则的正当性<sup>③</sup>。与此不同,儒家以关系平等原则作为个人自主空间的边界。由此,让我们转入对儒家平等观的讨论。

## 五、儒家的平等观

以今人之标准观之,孔子的政治主张具有强烈的不平等色彩,体现了强烈的以“服从”为主轴的等级观念。然而,孔子的这些思想,并不比同时代其他文明(如古希腊文明)的先贤们的思想更加倾向于维护固定的等级观念。如徐复观所言,相对于西周社会而言,孔子的思想具有平等主义特征:“在中国文化史上,由孔子而确实发现了普遍的人间,亦即是打破了一切人与人的不合理的封域,而承认只要是人,便是同类的,便是平等的理念。……孔子发现了普遍的人间,可分三点来加以说明。(一)孔子打破了社会上政治上的阶级限制,把传统的阶级上的君子小人之分,转化为品德上的君子小人之分,因而使君子小人,可由每一个人自己的努力加以决定,使君子成为每一个努力向上者的标志,而不复是阶级上的压制者。……(二)孔子打破了以为推翻不合理的统治者即是叛逆的政治神话,而把统治者从特权地位拉下来,使其应与一般平民受同样的良心理性的审判。……(三)孔子不仅打破当时由列国所代表的地方性,并且也打破了种族之见,对当时的所谓蛮夷,都给予以平等的看待。”<sup>④</sup>

孟子比孔子更加开明,其所谓“人皆可以为尧舜”,就是说人人具有成为贤能者的平等机会。这是起点上的平等。尽管在终点上并非所有人都成圣成贤,但是这与其说是人在身份、地位上的不平等,不如说是在“尽心”“践行”功夫上的不平等:有些人能彻底地尽心、践行,有些人则不能,因此这个不平等是努力积累的结果。这种基于努力积累而成圣成贤之人,其高于普通人的部分是品德意义上的,是“仁者,爱人”和“推己及人”之人格典范。就此而言,这种不平等并不是压迫性的,而是如森所言,是单边义务得以施行的基础。森如此写道:“着眼于因权力不对等产生的单边义务,这种视角不仅在今天的人权活动中得到大量运用,而且在早期为争取自由以及相应的人权而进行的斗争中也可以看到。”<sup>⑤</sup>在孟子那里,高尚者自愿选择承担更多的责任和义务,由此而产生的不平等不是实质性的不平等。孟子之后的荀子,在人性论方面回到孔子的差异论,但从他的思想中也可引申出平等思想。他所谓的“涂之人可以为禹”,就表明人人可以通过不断地“积伪”或修善自身而成为禹一样的人。这与孟子的“人皆可以为尧舜”具有异曲同工之处。

在古典儒家思想的基础上,现代儒家可以发展出现代意义上的关系平等观念。事实上,当代西方政治哲学议题正在经历从元素平等向关系平等的转移<sup>⑥</sup>。由此,沉积于儒家传统中的丰厚的关系性思想也呈现在聚光灯之下。从形式上讲,同一性和对称性是平等的两面,在学理传统上至少可追

① 罗尔斯:《正义论》(修订版),何怀宏等译,北京:中国社会科学出版社,2014年,第237页。

② Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), 2.

③ G·A·科恩:《拯救正义与平等》,陈伟译,上海:复旦大学出版社,2014年,第41-42页。

④ 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,上海:上海三联书店,2001年,第57-60页。

⑤ 阿马蒂亚·森:《正义的理念》,王磊、李航译,北京:中国人民大学出版社,2012年,第193页。

⑥ 秦子忠:《什么的平等,从可行能力转向社会关系》,《道德与文明》2020年第1期。

溯到亚里士多德的数量平等和比例平等。在启蒙运动中,同一性作为对等级制的批判武器取得了巨大成就,但同时也伤及了对称性,即把比例平等连同等级制一起打掉了<sup>①</sup>。但是在现实中,真正被摧毁的是固化的等级制度,而非一切层级性。即使不考虑历史的黏性,在抽象层面,层级也是必要的。首先,具有一定规模人口的社会,其政治结构必定存在一定的层级性,否则无法进行有效治理;其次,只要承认人性的多样性、能力的差异性,那么制度上就应当允许一定的层级性。这里的关键不是层级性制度的有无,而是层级性制度的上下左右流动的程度。

中国传统文化蕴含着丰富的数量平等和比例平等思想,拒斥比例平等、张扬数量平等的启蒙运动传播至中国是晚近之事,现代儒家得以在更为全面的中西理论互照基础上评估和吸取儒家学理传统的平等思想。从儒家丰厚的关系性思想和注重对称性的比例平等思想(比如德福相应、善有善报、恶有恶报等)出发,可以自然引申和发展出儒家的关系平等理论。具体而言,儒家关系平等是一种基于资质的平等,即在相同资质的条件下,每个人在政治上都是平等的。儒家政治结构中的某一个特定的层级不是向所有人开放,而是只对满足这个层级所需的资质——包括能力和德性(为了简化表述,以下简称“能力集”)——的人士开放。这显然有别于自由主义所推崇的抽象平等。为了便于说明,让我们设想一个简单的社会结构,其中包含一个三层级政治结构,由低到高,每个层级对应的机会集记为机会一、机会二、机会三。我们可以想象,第一个层级包括社会的基本构成单位以及附着其上的权利,如学校、企业、社会团体等以及与它们相应的权利;第二个层级包括基本的政治参与活动,如选举和代表等;第三个层级包括与管理国家相对应的职务和权利。

按照自由主义的逻辑,所有机会都向所有人开放。与此不同,儒家会区别对待三个机会。具体而言,“机会一”向所有人开放。因为每个人都有成圣成贤的潜能,开放这个机会打开了成圣成贤的大门。在这个最低层次上,现代儒家和自由主义者一样,承认所有人在形式上的自由平等权利。由于每个人都具有同等的价值,每个人因此具有与这些价值相配的自由,包括选择的自由、言论的自由,等等。就政治参与而言,一个人可以选择进入,也可以选择进入层级。如果选择进入,他就必须获得相应的资质。这个要求并不过分,就如同一个人要想上大学必须通过一定的考试一样。但是,如果他选择不进入,也不等于说他就低人一等;政治层级只是生活的一个部分,政治之外还有巨大的空间,可供人们去追求卓越<sup>②</sup>。由此,“机会二”和“机会三”向对具有相应资质的人开放,而且,后者比前者有更高的要求。现实中人的能力集是不同的,而更高的职位对应着更高的责任(影响力),因此需要与之相匹配的能力集。就此而言,儒家的平等观是由对称性所规定的,在形式上就是中西文化中所共有的、古老的比例平等。

与自由主义的平等观相比,儒家的平等观可以更好地处理个人的责任问题。自由主义的平等观是由同一性规定的,因此个人责任问题是罗尔斯之后自由主义左翼要着力解决的核心问题。德沃金的解决途径是区分资源和偏好。在德沃金看来,资源(包括非人格资源如社会环境、家庭背景等,人格资源如个人的性别、身高、性格等)是客观的,是个人不能为之负责的,因此应当对资源缺失者施以平等主义帮助;与此对应,偏好是主观的,是个人应为之负责的,因此应当允许偏好导致的不平等<sup>③</sup>。通过资源与偏好的区分,德沃金确实在自由主义平等框架内关注到了个人责任问题,但就资源而言,个人的性格和能力的养成不是纯客观的;而就抱负来说,我们也无法排除客观因素,比如,个人偏好和目标的形成不可能完全是主观的;因此,德沃金并没有完美地处理个人责任问题。

与此不同,儒家的关系平等是由对称性规定的,因此它非常合理地处理了个人责任问题。关系平等直接关注其诸要素之间的对应关系,并且给出这种对应关系的规范性表达。在儒家传统中,不

① 秦子忠:《正义的测量:从能力平等到关系平等》,北京:中国社会科学出版社,2018年,第124-135页。

② 姚洋、秦子忠:《人性的差异性与儒家政治结构》,《开放时代》2017年第6期。

③ 罗纳·德沃金:《至上的美德——平等的理论与实践》,冯克利译,南京:江苏人民出版社,2003年,第78、317页。

仅充满注重关系性、对称性的思想,也充分关怀伦理,如孔子的仁者“爱人”(《论语·颜渊》),孟子的“不忍人之心”(《孟子·公孙丑上》),荀子的“五疾,上收而养之……收孤寡,补贫穷”(《荀子·王制》)等。从这些思想资源中,我们可以发展出儒家关系平等的相关原则。为了使讨论更加深入,让我们考虑一种包含禀赋、机会、努力和效用四个元素的关系平等。

关系平等有两方面的对称性。第一个方面的对称性,就是每个人的禀赋、机会、努力和效用之间的对应关系都遵循着同样一套法则(这套法则以宪法法律等为表达形式),它关系到个人作为一个整体是否受到公平的对待,在这方面缺失对称性将意味着社会成员处在一个不平等或不公正的社会关系之中,所以可将之表达为关系平等的整体原则。据此,如果前文中的机会一、二、三不按照基于资质平等这个法则向所有人开放,那么就不符合整体原则。第二个方面的对称性,就是个人的禀赋、机会、努力和效用在元素层面的人际比较,它关系到构成人的诸元素是否等价,缺失元素层面的对称性将意味着某种不平等,但是这种不平等不同于整体不平等,它可以用补偿原则进行校正,即如果某个人的禀赋、机会、努力、效用等低于某个相应的给定值,就对他作出相应的补偿<sup>①</sup>。

第二方面的对称性需要更多的解释。首先,儒家关系平等不仅承认个人禀赋、机会、努力、效用的人际差异,并在社会结构上体现了这种差异。这似乎与平等价值相冲突,实则不然。与罗尔斯等左翼自由主义者主张消除个人禀赋差异不同,儒家承认并区别对待个人禀赋的差异性。在我们看来,个人禀赋的差异性是客观的,是不可以改变的,并且个人禀赋的差异性既不一定导致不合理的不平等,也不否定个人成圣成贤的可能性,除非认为成圣成贤只有一条路径。但不可否认的是,(1)那些领受卓越禀赋的人在同等努力程度下更能够成贤成圣;(2)而对于领受一般禀赋的人来说,他们需要在后天付出更多的努力,才能获得同等的成就;(3)至于那些领受残缺禀赋和家庭背景的人,除非基于人类尊严等价值的考虑对这些不幸加以纠正,他们就难以实现人生价值。这三种情形共同展示了禀赋层面的非对称性(即事实不平等);并且,若不加以纠正,就有损人类尊严等价值,由此适用于补偿原则。问题在于如何确定补偿原则的临界线。在这三种情形中,(1)和(2)虽然存在某种差异,但是这种差异并不构成实现人生价值的障碍,因此临界线不应划在(1)和(2)之间;真正构成实现人生价值障碍的是(3),因此临界线应当划在(2)和(3)之间,由此,补偿原则只需要对(3)加以补正,比如改善残障人的条件、贫困家庭孩子的教育和生活条件等,以便提升他们人生价值的实现水平。这一划分与森的能力学说的精神是一致的,但并不要求完全平等的能力,而是一种指向能力建设的平等<sup>②</sup>。

## 小 结

儒家不在一般意义上要求个体价值先于社会价值。对于儒家来说,个体价值是社会价值的一部分。但是,在孟子的论述里,民众是摆在前列的,并且强调个体价值在仁的意义上的等价性,由此刺杀无道之君犹如杀一夫。虽然如此,我们依然要承认,孟子确实没有意识到群己之分。荀子的“明分使群”亦是如此。但我们也不能苛求古人,毕竟在他们那个时代,没有谁能把个人摆在社会之上。这一点中西皆然。从儒家重视个人修行的角度来看,个体价值包含个人努力的成分,而社会应该扶助个人,如“有教无类”“制民之产”“收孤寡,补贫穷”等。另外,儒家不要求个人为社会作出牺牲,只要求每个人在社会秩序序列里各得其所。因此,儒家可以接受一个薄版本的个体价值理论。

儒家从如下两个关系维度探讨个体自决问题:一个是个人与社会组织之间的关系。在此维度,儒家在如下意义上偏向于否定个体自决:每个人都要遵从礼的约束。礼确定了尊卑长幼,后者留给

① 秦子忠、何小嫒:《关系性平等——对阿马蒂亚·森的可行能力方法的一种解读》,《新政治经济学评论》2015年第30期。

② 姚洋:《论能力指向的平等》,梁治平主编:《转型期的社会公正:问题与前景》,北京:生活·读书·新知三联书店,2010年,第27—62页。

个体自决的空间很小。另一个维度是个体之间的关系。在这个维度,儒家尊重个体自决。“己所不欲,勿施于人”是最好的例证;中庸之道也是如此。中庸就是按常理办事,不走极端,因此可以包容他人的不同意见。但与古典自由主义者只强调消极自由不同,儒家肯定基于高尚道德准则对个人选择进行引导的作为,“己欲立而立人,己欲达而达人”表达的就是这个意思。在勿施原则和达人原则之间取得平衡,是现代儒家必须做到的事情。我们在吸收现代权利理论的基础上阐发儒家对个体自决的态度,并将其原则表达为:在道义上勿施原则和达人原则具有同等的重要性,但是在制度上勿施原则优先于达人原则,达人原则的建制以不违背勿施原则的建制为前提。

儒家的平等可以分成两个层次。首先,在个体比较层面,儒家肯定每个人具有平等地追求成圣的权利;其次,在政治层面,平等以资质为基础,即只有满足一定资质的人之间才能够平等地竞争政治地位,它的形式是个人能力集与相应政治职位的对称性。在这里,我们吸取了现代平等理论,从社会关系视角发展了儒家的平等观,得到一种关系平等,并初步地勾勒出其平等原则的内涵。儒家的关系平等是由对称性规定的,它有两方面的对称性。第一个方面的对称性,关系到个人作为一个整体是否受到公平的对待,它规范了关系平等的整体原则;第二方面的对称性,关系到构成人的诸元素是否实现了平等,它规范了关系平等的补偿原则。

总体而言,儒家对待自由主义有两种不同的态度:在个人层面,儒家与自由主义各原则的重合度较高;在政治层面,儒家强调个体价值和选择必须服从于秩序,而个体间的平等只能是基于资质的平等。这种关系平等观念统一了中国人看似矛盾的两种特质:在私人生活中,中国人秉持的是个人主义;在政治生活中,中国人秉持的是集体主义。我们的工作进一步发展了儒家自由主义,将其明确阐述为一种基于秩序和资质的自由主义;并且证明,儒家自由主义不能化约为西方自由主义的那一部分,恰恰构成了中国文化得以存续的根基。而且,在处理由西方自由主义所引致的冲突性人际关系以及人与自然的失衡关系方面,孕育于儒家中庸思想的和谐理念具有明显的优势。据此,儒家自由主义可以为人类走向和平共荣作出贡献。

[责任编辑 刘京希]

# 天吏：孟子的超越观念及其政治关切

## ——孟子思想的系统还原

黄玉顺

**摘要：**孟子的超越观念并非“内在超越”，而是继承了孔子“外在超越”的神圣之“天”。这根源于孟子的问题意识，即对人民水深火热处境的关怀所引出的对政治权力的批判，由此导出“规训权力”的根本宗旨。这在逻辑上必须满足以下三个条件：第一是规训者的确立，他必须具有对于权力的价值优越性，于是孟子树立了拥有“天爵”的“天吏”即“王者师”形象，而这又需满足以下第二、第三两个条件；第二是规训者的先天资质，即必须具有与权力者同等的天然禀赋，于是孟子创立了“天民”心性论（这是诱发后儒内在超越转向的根由），在人性层面上破除社会等级观念；第三是规训者的后天资质，即必须是同类中的优异者，以保证其规训资格，于是孟子建构了“劳心劳力”论与“先觉后觉”论及境界功夫论。以上三个条件的共同的支撑条件，则是必须坚持超越之“天”的外在性与神圣性。但上述这一切却与孟子的君臣伦理和臣属意识相矛盾，使其“得志行道”的理想沦为幻象。

**关键词：**孟子；儒家；神圣超越；政治关切；天吏

**DOI：**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.03.07

20世纪80年代以来，“超越”(transcendence)问题一直是儒家哲学研究中的重大课题，因为它同时牵涉儒家的终极关切(ultimate concern)与政治关切(political concern)。牟宗三提出孔孟所开创的儒家哲学是“内在超越”(immanent transcendence)<sup>①</sup>，它区别于并且优越于西方的“外在超越”(external transcendence)(我称之为“‘内在超越’的两个教条”<sup>②</sup>)。本文证明孟子的超越观念是“外在神圣超越”，并通过回答孟子究竟为什么要坚持超越之“天”的外在性与神圣性的问题，还原孟子的整个思想的系统结构。

### 一、从民生关怀到权力规训

要透彻地理解孟子的思想，包括他的超越观念，必须从孟子的初衷，即其问题意识谈起。孟子的全部思考是从一种情感出发的，那就是对人民水深火热处境的深切关怀，这种关怀引发了他对政治权力的激烈批判，而这种批判又顺理成章地导出了他的根本宗旨，那就是对权力的规训(discipline on the power)。对此，他曾自我表白：“予岂好辩哉？予不得已也！……暴君代作，坏宫室以为污池，民无所安息；弃田以为园囿，使民不得衣食。……庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿莩，此率兽而食人也。……吾为此惧，闲先圣之道，距杨墨，放淫辞，邪说者不得作。……我亦欲正人心，息邪

**作者简介：**黄玉顺，山东大学儒家文明省部共建协同创新中心教授(山东济南250100)。

① 参见牟宗三：《人文主义与宗教》，《生命的学问》，台北：三民书局，1970年，第74页；《陆王一系之心性之学(三)——刘蕺山的诚意之学》，《自由学人》第1卷第3期，1956年；《中国哲学的特质》，台北：学生书局，1974年，第30-31页。

② 参见黄玉顺：《中国哲学“内在超越”的两个教条——关于人本主义的反思》，《学术界》2020年第2期。

说，距谀行，放淫辞，以承三圣者。”（《孟子·滕文公下》）他将暴君与人民的关系概括为“率兽食人”，同情“民”而憎恶“君”。他对自身使命的定位，首要的就是“正人心”；而其中最为重要的就是“格君心之非”（《孟子·离娄上》），也就是对权力的规训。

### （一）民生关怀

孟子的出发点乃是“民生关怀”。孟子思想的一个鲜明特征，就是站在人民的立场，批判权力；即便游说诸侯“王天下”，也是试图说服他们对人民施行“仁政”，以保证人民的基本利益。因此，孟子实可谓“人民思想家”。唯其如此，后世越是专制的君主，越不喜欢孟子；而愈是希望制约君主权力的儒者，就愈加推尊孟子。

孟子对人民的处境怀着深切的同情。他指出：“今也制民之产，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，乐岁终身苦，凶年不免于死亡（《孟子·梁惠王上》）”；“彼夺其民时，使不得耕耨以养其父母，父母冻饿，兄弟妻子离散”（《孟子·梁惠王上》）；“凶年饥岁，子之民老羸转于沟壑，壮者散而之四方者几千人矣”（《孟子·公孙丑下》）。孟子形容人民的苦难处境“如水益深，如火益热”（《孟子·梁惠王下》）。他进而指出，人民的苦难不是个别现象，而是普遍处境；不是暂时的现象，而是空前的时代问题：“民之憔悴于虐政，未有甚于此时者也。”（《孟子·公孙丑上》）

孟子呼吁“救民于水火之中”（《孟子·滕文公下》），指出“民事不可缓也”（《孟子·滕文公上》），这是“当务之为急”（《孟子·尽心上》）。孟子之所以游说诸侯行“王道”、施“仁政”以“王天下”，是诉诸“王往而征之，民以为将拯己于水火之中也”（《孟子·梁惠王下》）。他呼吁权力者保证人民的基本生活条件：“明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡。……五亩之宅，树以之桑，五十者可以衣帛矣；鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣；百亩之田，勿夺其时，八口之家可以无饥矣；谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。”（《孟子·梁惠王上》）所以，孟子的思想可概括为“助天佑民”。他引证道：“《书》曰：‘天降下民，作之君，作之师，惟曰其助上帝，宠之四方……’”（《孟子·梁惠王下》）这里的“天降下民”，传世《尚书》作“天佑下民”，孔颖达解释道：“上天佑助下民，不欲使之遭害”；“我今惟其当能佑助上天，宠安四方之民，使民免于患难”<sup>①</sup>。在这个意义上，孟子哲学，乃至“儒家哲学就是情感哲学”<sup>②</sup>。

### （二）政治批判

上述对人民“水深火热”处境的深切同情，自然而然地激发了孟子对权力的“政治批判”。孟子激烈地控诉“暴君”“虐政”<sup>③</sup>：

狗彘食人食而不知检，涂有饿莩而不知发。人死，则曰：“非我也，岁也。”是何异于刺人而杀之，曰：“非我也，兵也。”（《孟子·梁惠王上》）

庖有肥肉，厩有肥马；民有饥色，野有饿莩；此率兽而食人也。（《孟子·梁惠王上》）

吾王之好鼓乐，夫何使我至于此极也？父子不相见，兄弟妻子离散。（《孟子·梁惠王下》）

梁惠王以土地之故，糜烂其民而战之，大败；将复之，恐不能胜，故驱其所爱子弟以殉之……（《孟子·尽心下》）

不仁而在高位，是播其恶于众也。上无道揆也，下无法守也；朝不信道，工不信度；君子犯义，小人犯刑；国之所存者，幸也。（《孟子·离娄上》）

孟子的这种批判并非仅仅指向个别国家君主，而是针对整个权力集团：

今之事君者，皆曰：“我能为君辟土地，充府库。”今之所谓良臣，古之所谓民贼也。君不乡

① 《尚书正义》卷一一《周书·泰誓上》，阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局影印清嘉庆刊本，2009年，第383页。

② 蒙培元：《略谈儒家关于“乐”的思想》，于民等：《中国审美意识的探讨》，北京：宝文堂书店，1989年，第42—77页。

③ “暴君”，见《孟子》之《滕文公上》《滕文公下》；“虐政”见《孟子·公孙丑上》。



道,不志于仁,而求富之,是富桀也。“我能与君约与国,战必克。”今之所谓良臣,古之所谓民贼也。君不乡道,不志于仁,而求为之强战,是辅桀也。《孟子·告子下》

古之为关也,将以御暴;今之为关也,将以为暴。《孟子·尽心下》

五霸者,三王之罪人也;今之诸侯,五霸之罪人也;今之大夫,今之诸侯之罪人也。《孟子·告子下》

显而易见,孟子是将现实社会的君主及其国家视为人民的对立面。这方面最著名的是孟子的“民贵君轻”思想:“民为贵,社稷次之,君为轻。”《孟子·尽心下》这里“社稷”指天子、诸侯的国家;“君”不过是国家的“法人代表”;最“贵重”的是“民”。孟子甚至主张,面对君主之恶,人民有权报复。他说:

凶年饥岁,君之民,老弱转乎沟壑,壮者散而之四方者几千人矣;而君之仓廩实,府库充,有司莫以告,是上慢而残下也。曾子曰:“戒之戒之!出乎尔者,反乎尔者也。”夫民今而后得反之也。《孟子·梁惠王下》

这里的“反之”,孙奭释为“反归”“报之”:“凡有善恶之命,苟善之出乎尔,则终亦以善反归乎尔也;苟出乎尔以恶,则其终反归尔亦以恶也。……夫民今所以不救长上之死者,以其在凶荒饥馑之岁,君之有司不以告白其君发仓廩、开府库以救赈之,所以于今视其死而不救,以报之也。”<sup>①</sup>

### (三)权力规训

在上述政治批判的基础上,孟子提出了他最重要的政治思想宗旨:权力规训(discipline on the power)。这里的逻辑是:既然权力往往作恶,而人类社会又不能没有权力,那么,显而易见,权力必须受到制约,尤其必须接受规训,才不至于为所欲为。“规训权力”甚至可以说是孟子全部思想的根本宗旨,因为如果离开了这一点,那就根本无法理解和解释孟子其他方面,包括超越问题方面的思想。

孟子规训权力的思想,至少包含以下几层内涵:

1. 教诲。孟子说他自己“乃所愿,则学孔子也”《孟子·公孙丑上》,其中就包括孔子的“学不厌而教不倦”《孟子·公孙丑上》。孟子的教诲对象当然非常广泛,但其中最重要的是教诲君主,即“格君心之非”《孟子·离娄上》。反过来说,君主应当向规训者学习、请教。他举例说:

汤之于伊尹,学焉而后臣之,故不劳而王;桓公之于管仲,学焉而后臣之,故不劳而霸。……无他,好臣其所教,而不好臣其所受教。《孟子·公孙丑下》

整部《孟子》,随处可见孟子对君主的谆谆教诲。例如,孟子见梁惠王,后者表示“寡人愿安承教”《孟子·梁惠王上》,于是孟子对他进行了一番教导;见齐宣王,后者表示“愿夫子辅吾志,明以教我”《孟子·梁惠王上》,于是孟子也对他进行了一番教导。孟子认为,这就是“王者师”的担当:“有王者起,必来取法,是为王者师也。”《孟子·滕文公上》

孟子认为,对于不屑给予教诲的君主,不予教诲其实也是一种教诲:“教亦多术矣。予不屑之教诲也者,是亦教诲之而已矣。”《孟子·告子下》赵岐注:“我之所以于不絜人之行而不教之者,此亦我有以教之也,以其使彼感激自勉修为之而已,是以亦为教诲之者也。”<sup>②</sup>这是一种“不教之教”。

2. 惩戒。在孟子的心目中,惩戒君主的一个典范人物就是伊尹,他通过流放君主的方式来加以惩戒:

公孙丑曰:“伊尹……放太甲于桐,民大悦;太甲贤,又反之,民大悦。贤者之为人臣也,其君不贤,则固可放与?”孟子曰:“有伊尹之志,则可;无伊尹之志,则篡也。”《孟子·尽心上》

① 《孟子注疏》卷二下《梁惠王章句下》,阮元校刻:《十三经注疏》,第5831页。

② 《孟子注疏》卷一二下《告子章句下》,阮元校刻:《十三经注疏》,第6010页。

孙奭解释：“公孙丑问孟子，谓伊尹……放太甲于桐宫，而民心大悦；及太甲悔改其过而归贤，则伊尹又迎而反之，以复君位，商民大悦。且贤者之为人臣也，其君有不贤者，则固可以放之与？孟子对曰：如贤者有伊尹爱君之志，则可以放君。”<sup>①</sup>在孟子看来，对于太甲来说，伊尹既是“臣”，又是“王者师”；他流放太甲，即是规训者对君主施行的惩戒。

3. 处置。下面这段对话很有意思：

孟子谓齐宣王曰：“王之臣，有托其妻子于其友而之楚游者，比其反也，则冻馁其妻子，则如之何？”王曰：“弃之。”曰：“士师不能治士，则如之何？”王曰：“已之。”曰：“四境之内不治，则如之何？”王顾左右而言他。（《孟子·梁惠王下》）

孟子的言下之意非常明显：君主若不贤明，那就理当遭到抛弃。孟子主张，君主如果作恶，就应受到相应的处置。上文引“民贵君轻”之论，孟子紧接着说：“诸侯危社稷，则变置；牺牲既成，粢盛既洁，祭祀以时，然而旱干水溢，则变置社稷。”（《孟子·尽心下》）这就是说，君主如果危害国家，那就更换这个君主；国家如果危害人民，那就更换这个国家。这里的“国家”在当时是宗族国家，“变置”是说废掉统治这个国家的原来那个宗族，更换一个宗族。赵岐注“毁社稷而更置之”，孙奭疏：“其国尚有旱干水溢之灾，则社稷无功以及民，亦在所更立有功于民者为之也。”<sup>②</sup>所以，孟子说：“暴其民甚，则身弑国亡。”（《孟子·离娄上》）孟子的意思，君主的废立，取决于国家的利益；国家的废立，取决于人民的利益。值得注意的是，在孟子这里，国家与人民是分开的、甚至对立的；孟子不“忧国”，唯“忧民”（《孟子·滕文公上》）。

不仅如此，孟子甚至认为，暴君如果危害人民的利益，那就可以杀掉暴君。孟子曾反问弟子万章：“子以为有王者作，将比今之诸侯而诛之乎？其教之不改而后诛之乎？”（《孟子·万章下》）赵岐注：“孟子谓万章曰：子以为后如有圣人兴作，将比地尽诛今之诸侯乎？将教之，其不改者乃诛之乎？言必教之，诛其不改者也。”孟子认为，这并不是“弑君”，而是诛杀“暴君”：

齐宣王问曰：“汤放桀，武王伐纣，有诸？”孟子对曰：“于传有之。”曰：“臣弑其君，可乎？”曰：“贼仁者，谓之贼；贼义者，谓之残。残贼之人，谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”（《孟子·梁惠王下》）

所谓“一夫”又叫“独夫”（《尚书·泰誓下》），即指暴君。孟子充分理解人民的心情：对于这样的暴君，人民不惜与之同归于尽，他引“《汤誓》曰：‘时日害丧？予及女皆亡。’民欲与之皆亡。”（《孟子·梁惠王上》）所以，如果君主无道，残害人民，那就“诛其君，吊其民”（《孟子·滕文公下》）。

当然，这里始终存在着这样的问题：谁来教诲、惩戒甚至处置君主？谁有规训权力的权力？孟子说：“惟大人能格君心之非。”（《孟子·离娄上》）这里所谓“大人”指的是“圣王”，例如他所提到的汤、武，他们既是圣人，又是王者，但孟子同时又认为，现实社会中根本就没有这样的圣王：“王者之不作，未有疏于此时者也。”（《孟子·公孙丑上》）这样一来，谁来规训君主呢？这就引出了“规训者”（disciplinarian）的问题。

## 二、规训者的价值优越性

规训者是谁？这就是孟子以及整个儒家的自我定位，一言以蔽之，那就是代表上天，从而代表人民，“规训权力”（to discipline the power）。但是，孟子“规训权力”的宗旨在逻辑上必须满足三个条件：第一，确立规训者的优越地位，即必须具有对于权力的价值优越性，而这一点又需满足以下第二、第三两个条件；第二，其必要条件是规训者的先天资质，即必须具有与权力者同等的天然禀赋，从而

① 《孟子注疏》卷一三下《尽心章句上》，阮元校刻：《十三经注疏》，第6026页。

② 《孟子注疏》卷一四上《尽心章句下》，阮元校刻：《十三经注疏》，第6037页。

解构权力者身份的神圣性；第三，其充分条件是规训者的后天资质，即必须是同类中的优异者，以保证其规训资格。

首先是确立规训者的价值优越性，为此，孟子树立了拥有“天爵”的“天吏”即“王者师”的形象。

### (一)天爵

在社会等级中，既然君主已经是至上者，那么，谁有资格规训他？显然，规训者既然不能在社会等级上具有政治优越性，那就只可能在道德等级上具有价值优越性。这就是孟子的“天爵”论：

有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人，修其天爵而人爵从之；今之人，修其天爵以要人爵，既得人爵而弃其天爵，则惑之甚者也，终亦必亡而已矣。（《孟子·告子上》）

孟子界定“人爵”的内涵是“公卿大夫”即社会地位，“天爵”的内涵是“仁义忠信”即道德境界。这就是赵岐讲的“天爵以德，人爵以禄”。这里显然存在着一种不言而喻的价值预设：“天”高于“人”，所以，“天爵”高于“人爵”。“今之人……”是一个全称判断，即对现实社会中公卿大夫整体的价值否定：他们要么根本不修天爵，要么“修其天爵以要人爵”，即仅仅是将仁义忠信作为谋求富贵的敲门砖。所以，这些“人爵者”理当受到“天爵者”的规训。

所谓“爵”指爵位，是封建制度下的贵族等级。在孟子看来，不仅公卿大夫，甚至天子也只是一种爵位而已：“天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子、男同一位，凡五等也。”（《孟子·万章下》）孟子指出，人爵固然尊贵，但人间最尊贵的事物有三种：“天下有达尊三：爵一，齿一，德一。朝廷莫如爵，乡党莫如齿，辅世长民莫如德。”（《孟子·公孙丑下》）三者受尊重的场合是不同的：爵位适用于朝廷，即政治权力系统；年龄适用于乡里，即政治社会之外的民间社会；而道德即“天爵”则最为特殊，它同时适用于这两个场合，即孙奭疏：“贤者有德，故以之辅世而佐佑之，则天下待之而后治；以之长民，则天下之民待之而后安。”<sup>①</sup>显然，“德”即“天爵”是三者之中最尊贵的。

因此，尽管“欲贵者，人之同心也”，但人爵这样的“人之所贵者，非良贵也”；真正的尊贵即“良贵”乃是“饱乎仁义”（《孟子·告子上》）：“夫仁，天之尊爵也。”（《孟子·公孙丑上》）孙奭解释：“谓之‘尊爵’者，盖（人爵）受之于人而彼得以贱之者，非尊爵也；仁（天爵）则得之于天，而万物莫能使之贱，是尊爵也。”<sup>②</sup>这就是说，天爵之所以最尊贵，是因为它是由至上超越的“天”赋予的，因而是不可剥夺的。这就为规训者带来了充分的价值自信，孟子引曾子的话：“彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾义。吾何慊乎哉？”（《孟子·公孙丑下》）因此规训者才能够“说大人，则藐之，勿视其巍巍然……吾何畏彼哉？”（《孟子·尽心下》）“彼，丈夫也；我，丈夫也。吾何畏彼哉？”（《孟子·滕文公上》）

### (二)天吏

孟子提出，拥有“天爵”之人，即是“天吏”：“尊贤使能，俊杰在位，则天下之士皆悦而愿立于其朝矣；市廛而不征，法而不廛，则天下之商皆悦而愿藏于其市矣；关讥而不征，则天下之旅皆悦而愿出于其路矣；耕者助而不税，则天下之农皆悦而愿耕于其野矣；廛无夫里之布，则天下之民皆悦而愿为之氓矣。信能行此五者……则无敌于天下。无敌于天下者，天吏也。然而不王者，未之有也。”（《孟子·公孙丑上》）赵岐注：“天吏者，天使也。为政当为天所使，诛伐无道，故谓之‘天吏’也。”孙奭疏：“既无敌于天下者，是名为‘天吏’者也。天所使者，谓天吏也。”<sup>③</sup>孟子的意思，能行仁政、安顿士农工商之民，乃是上帝委派到人间来的官吏，故称之为“天吏”，因而能无敌于天下而王天下。

当然，孟子在这里仍然是诉诸王者。同样：

① 《孟子注疏》卷四上《公孙丑章句下》，阮元校刻：《十三经注疏》，第5860页。

② 《孟子注疏》卷三下《公孙丑章句上》，阮元校刻：《十三经注疏》，第5853页。

③ 《孟子注疏》卷三下《公孙丑章句上》，阮元校刻：《十三经注疏》，第5851页。

沈同问：“燕可伐与？”吾应之曰：“可。”彼然而伐之也。彼如曰：“孰可以伐之？”则将应之曰：“为天吏，则可以伐之。”（《孟子·公孙丑下》）

赵岐注：“天吏，天所使，谓王者得天意者。”<sup>①</sup>这就是“天将降大任于是人”（《孟子·告子下》），即是天赋权力。按此意思，有德的“人君”只不过是“天吏”，即天子不过是上天委派到人间来的官员。这里仍然还是诉诸王者。

但是，在孟子心目中，并非任何君主都堪称“天吏”；事实上，在孟子看来，现实社会中的任何一个诸侯，乃至王者，没有一个堪称“天吏”，因为他们“不可法于后世者，不行先王之道也”（《孟子·离娄上》），所以“王者之不作，未有疏于此时者也”（《孟子·公孙丑上》）。现世的君主，其较为优异者至多属于“孺子可教”而已；至于其低劣者，简直“望之不似人君”（《孟子·梁惠王上》）。

这样一来，在现实社会中，“天吏”就不能由拥有“人爵”的君主来充当，而只能由拥有“天爵”的规训者来充当。所以孟子才会自信地宣告：“如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？”（《孟子·公孙丑下》）这当然是违背古代政治规则的，因为按照君主政治规则，“平治天下”乃是君主、天子的职权，岂能容“我”区区一介士人染指？但孟子却宣称“舍我其谁”，这意味着宣告规训者的政治权能。

与此相关，孟子还有“天职”的说法：“不挟长、不挟贵、不挟兄弟而友。友也者，友其德也，不可以有挟也。……晋平公之于亥唐也，入云则入，坐云则坐，食云则食；虽疏食菜羹，未尝不饱，盖不敢不饱也。然终于此而已矣，弗与共天位也，弗与治天职也，弗与食天禄也。”（《孟子·万章下》）此段文义，较为难解，所以朱熹“疑阙文也”；他引“范氏曰：‘位曰天位，职曰天职，禄曰天禄，言天所以待贤人，使治天民，非人君所得专者也。’”<sup>②</sup>赵岐也说：“位、职、禄，皆天之所以授贤者。……王公尊贤，当与共天职矣。”<sup>③</sup>这里的“非人君所得专”尤其关键，是说君主应与贤者“共天职”，即分享权力。

## （二）王者师

为此，孟子明确地提出了作为规训者的儒家在政治格局中的自我定位，即“王者师”。滕文公咨询怎样治国的问题，孟子对他讲解了一番王道仁政，然后充满自信地说：“有王者起，必来取法，是为王者师也。”（《孟子·滕文公上》）汉字“师”本义指一种军事单位，引申为“众”<sup>④</sup>，但到周代已经演化出“教诲”之义。如《尚书·泰誓上》：“天佑下民，作之君，作之师，惟其克相上帝，宠绥四方。”旧题孔安国注：“言天佑助下民，为立君以政之，为立师以教之。”孔颖达疏：“治民之谓‘君’，教民之谓‘师’。”但孔颖达又认为：“‘师’谓君与民为师，非谓别置师也。”<sup>⑤</sup>这未必符合《尚书》原意，因为《尚书》是分别并列的“作之君，作之师”。例如西周，“君”是文王、武王，“师”是太公吕尚（“周西伯猎，果遇太公于渭之阳……载与俱归，立为师”<sup>⑥</sup>）。孟子显然也是这个意思，圣人不仅是民之师，而且是君之师，即“王者师”，对君与民皆有教诲之权。

这里涉及儒家“道统”问题。道统虽至唐代韩愈《原道》才正式明确提出，但道统的观念可以追溯到孟子甚至孔子。道统谱系中有一点值得特别注意：以孔子为分界，之前是圣王合一，即王者同时就是圣人，如尧、舜、禹、汤、文、武、周公等（周公曾摄王政）；而之后则是圣王分离，既没有任何君主是圣人，也没有任何圣人是君主。若就“天佑下民，作之君，作之师”而论，孔子之前，君师合一；之后，君师分离，政教分离，圣人不仅是民之师，而且是君之师。对于儒家来说，这种分离尤其要紧，意味着王者

① 《孟子注疏》卷四下《公孙丑章句下》，阮元校刻：《十三经注疏》，第5867页。

② 朱熹：《孟子集注》卷一〇《万章章句下》，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第318页。

③ 《孟子注疏》卷一〇上《万章章句下》，阮元校刻：《十三经注疏》，第5966页。

④ 许慎：《说文解字·巾部》，王平、李建廷编著：《说文解字》标点整理本附分类检索，上海：上海书店出版社，2016年，第154页；徐中舒主编：《甲骨文字典》，成都：四川辞书出版社，1990年，第681、1501页。

⑤ 《尚书正义》卷一一《周书·泰誓上》，阮元校刻：《十三经注疏》，第383页。

⑥ 《史记》卷三二《齐太公世家》，北京：中华书局，1982年，第1478页。

必须接受圣人的规训,因为从此以后,天的代言人已不再是君主,而是圣人及其儒家团体。

在上述“天爵”与“天吏”中,诸如“爵”与“吏”这样的爵位和职位的称谓,意味着对政治权力的规训本身也是一种政治权力,可以叫作“规训权”。这个道理极为简单:只有权力才能制约权力、规训权力。这就逻辑地蕴涵着世俗权力的多元格局,只不过孟子并没有,也不可能将这一点发挥出来,而只能是逻辑地蕴涵着这个意味。

### 三、规训者的先天资质

规训者的上述价值优越性,还需要同时具备两个条件,即先天资质与后天资质。先天资质是说,规训者必须具有与权力者同等的天然禀赋。为此,孟子创立了“天民”心性论,在人性层面上破除了社会等级观念,而正是这一点诱发了后儒的内在超越转向。

#### (一)“天民”:天然平等观

当时的传统观念,不仅区分社会等级,如“君”(广义的“君”包括王侯公卿乃至于大夫)与“民”(士农工商),而且这种等级身份被认为具有先天的神圣性,即有神性的来源。例如王者,被认为是天神的后嗣。“天子”这个称谓,就是殷商时代遗留下来的一个传统观念<sup>①</sup>。所以,对于孟子来说,要保证“王者师”之“天爵”的价值优越性,其必要条件之一就是必须以人人天然平等的观念来解构君主身份的神圣性,以此剥夺权力者的神圣话语权。这就是基于先天人性论的“天民”观念。

需要注意的是,孟子所谓“天民”有两种不同的含义。第一种是孟子自己划分的四等人中的第三人:“有事君人者,事是君则为容悦者也;有安社稷臣者,以安社稷为悦者也;有天民者,达可行于天下而后行之者也;有大人者,正己而物正者也。”(《孟子·尽心上》)赵岐注:“天民,知道者也。”孙奭疏:“言天民为之先觉者。”<sup>②</sup>这就是说,“天民”指先知先觉者。

然而朱熹的解释与之不同:“民者,无位之称,以其全尽天理,乃天之民,故谓之‘天民’。”<sup>③</sup>这就是说,“天民”即“天之民”,即每个人都是天民。这个解释虽然未必符合孟子此处所说“天民”之义(四等人中较高等者),但却符合孟子在另外两处所说“天民”的含义,这两处都是孟子引用伊尹的话:“天之生此民也,使先知觉后知,使先觉觉后觉也。予,天民之先觉者也。予将以斯道觉斯民也,非予觉之而谁也?”(《孟子·万章上》)这里“天民之先觉者”的含义非常明显:“天民”即是“天之生此民也”,即所有人,亦即朱熹所说的“民者……乃天之民,故谓之‘天民’”。朱熹此处也说:“程子曰:‘予天民之先觉,谓我乃天生此民中尽得民道而先觉者也。’”<sup>④</sup>这里包含两层意思:(1)天民就是“天之生此民”,即意味着不仅“民”而且“君”都是天民,因为“君”同样是天之所生。(2)天民又分两类:一类是先知先觉者,即圣人或规训者;一类是后知后觉者,即凡人。孟子在另一处引伊尹语,意思相同:“伊尹……曰:‘天之生斯民也,使先知觉后知,使先觉觉后觉。予,天民之先觉者也。予将以此道觉此民也。’”(《孟子·万章下》)

人人都是同等的“天民”,这就是孟子的天然平等观。孟子讲“人皆可以为尧舜”(《孟子·告子下》),其实就是基于“天民”的观念,即所有人同样具有先天的善端、成圣的潜能:

恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。……《诗》曰:“天生蒸民,有物有则。民之秉彝,好是懿德。”(《孟子·告子上》)

① 参见黄玉顺:《周公的神圣超越世界及其权力话语——〈尚书·金縢〉的政治哲学解读》,《东南大学学报(哲学社会科学版)》2020年第2期。

② 《孟子注疏》卷一三上《尽心章句上》,阮元校刻:《十三经注疏》,第6019页。

③ 朱熹:《孟子集注》卷一三《尽心章句上》,《四书章句集注》,第354页。

④ 朱熹:《孟子集注》卷九《万章章句上》,《四书章句集注》,第310页。

这就是说，“民焉有不仁者乎？”（《孟子·尽心上》）所以，“天民”就是《诗经》“天生烝民”的意思，即“天之生此众民”<sup>①</sup>，郑玄笺“天生烝民，有物有则”时说：“天之生众民，其性有物象，谓五行仁义礼智信也；其情有所法，谓喜怒哀乐好恶也。”<sup>②</sup>这就涉及人性问题了。

## （二）“天性”：先天人性论

从孟子的“天民”观念，自然而然地就引出了他的人性论：“天民”意味着人人天然平等，而这种平等就体现在人性上。关于孟子的人性论，以下三段话最为重要：

（1）“形色，天性也。”（《孟子·尽心上》）孙奭解释：“人之形与色，皆天所赋，性所有也。”<sup>③</sup>所谓“形色”是指生理感性方面，即：“口之于味也，有同嗜焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。”（《孟子·告子上》）就此而论，孟子其实并不否认告子的命题“生之谓性”（《孟子·告子上》）。

（2）“君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也。君子所性，仁义礼智根于心。”（《孟子·尽心上》）这表明孟子有两个“性”概念，其实都是“天性”即“天所赋”：一个是狭义的“人之性”（《孟子·告子上》），另一个是广义的“天性”。关于广义的天性，当孟子谈到“口之于味也，有同嗜焉……”的时候，随即指出：“至于心，独无所同然乎？心之所同然者，何也？谓理也，义也。”（《孟子·告子上》）这就是说，“性”就是人人“心之所同然”；因此，广义的天性不仅指生理感性的“形色天性”，而且指道德理性的“人之性”（仁义礼智）。

但是，为了强调“人之所以异于禽兽者”（《孟子·离娄下》），孟子又作了以下的分辨：

（3）“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也；性也；有命焉，君子不谓‘性’也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也；命也；有性焉，君子不谓‘命’也。”（《孟子·尽心上》）这就是说，五官感受的“形色天性”虽然是性，但并非人类所特有的，不妨称之为“命”，而专称仁义礼智为“性”。不仅如此，孟子之所以作出这种区分，其实还有更深的考量，就是为下文谈规训者的后天资质问题埋下伏笔：能够将规训者与包括君主在内的其他人，即把“先觉者”与“后觉者”区分开来的，不可能是生理之性，而只能是道德之性。

关于这个区分，后来宋儒张载提出：“形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。”<sup>④</sup>然而仁义礼智之性既然也是“此天之所与我者”（《孟子·告子上》），那也就属于广义的“天性”。所谓“性”不外乎是说天生的、先天的。这里的“先天”并非康德的“a priori”或“transcendental”概念，而是“天然”（natural）即孟子的“天与”（the given by Tian）概念，它指向一个外在而神圣的超越者“天”。

## （三）“天与”：孟子与宋明理学超越观念之根本区别

应当说，孟子的先天人性论确实诱发了后世儒家特别是宋明理学的“内在超越”转向，但无论如何，孟子的超越观念本身绝非“内在超越”。理学家所讲的内在超越的“性即理”<sup>⑤</sup>“性即天”<sup>⑥</sup>，绝非孟子本人的观念。这里尤需注意：宋儒“性即天”之“天”是一个实体词，那就意味着“性”与“天”是同一个实体；而孟子“天性”之“天”则是一个形容词，不外乎是说性是天之所赋，那么，“天”仍是“性”之外的实体。否则就会非常荒谬：天不仅赋予人之性，而且赋予物之性，难道能说物之性就是天，例如牛马之性就是“内在超越”的实体吗？

① 《毛诗·大雅·荡》郑玄笺，《毛诗正义》卷一八，阮元校刻：《十三经注疏》，第1191页。

② 《毛诗·大雅·烝民》郑玄笺，《毛诗正义》卷一八，阮元校刻：《十三经注疏》，第1224页。

③ 《孟子注疏》卷一三下《尽心章句上》，阮元校刻：《十三经注疏》，第6028页。

④ 张载：《正蒙·诚明》，章锡琛点校：《张载集》，北京：中华书局，1978年，第23页。

⑤ 程颢、程颐：《二程遗书》卷二二上，王孝鱼点校：《二程集》，北京：中华书局，2004年，第292页；黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷五，北京：中华书局，1986年，第82页。

⑥ 张载：《语录上》，章锡琛点校：《张载集》，第311页。

人们为了论证孟子思想是“内在超越”“天人合一”的,经常引证的就是以下这一番话:

尽其心者,知其性也;知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也。《孟子·尽心上》

然而这段话却根本无法证明孟子思想就是内在超越、“天人合一”的。孟子只是在讲:如何才能“知天”?只能通过“尽心”“知性”。如何才能“事天”?只能通过“存心”“养性”。如何才能“立命”?只能通过“修身以俟”。这里绝对无法得出“天人合一”的结论。孟子从来没有像宋儒那样讲过“性即理”“心即理”<sup>①</sup>,或“性即天”“心即天”,只是讲“尽心”“知性”可以“知天”,“存心”“养性”可以“事天”,如此而已;而“知天”“事天”恰恰意味着“人知天”“人事天”,即人仍是人,天仍是天。

因此,即便理学家朱熹也只能这样讲:“心者,人之神明,所以具众理而应万事者也;性,则心之所具之理;而天,又理之所从以出者也。”<sup>②</sup>这里,“天”乃是“心”与“性”及其“理”之“所从以出”,这也是将“天”与“性”“心”分别开来的。孙奭也承认,“性者,人所以得于天也”,“知吾性固有此者,则知天实赋之者也”<sup>③</sup>。这里,“天”与“人”及其“性”也并非“合一”的。总之,孟子讲“知天”而“事天”恰恰是承认“天”的外在超越性。而性即天、人即天,那是人对天的僭越;在某种社会权力结构下,这势必导致权力对天的僭越。

这里并不是说“天人合一”不能再提了,而只是说,如果非要采用这个说法,那就应当明确:“天人合一”并非实体论的概念,而是境界论的概念,即“天人合一境界论”<sup>④</sup>。强调“实体论与境界论的区别”<sup>⑤</sup>,这非常关键。蒙培元先生指出:“不管是孔子的‘天生德于予’,还是孟子的‘尽心’‘知性’‘知天’,都以天为最高存在,以天为心性来源。”<sup>⑥</sup>否则就很荒谬,似乎本来“天”是一个实体,“人”是另一个实体,而现在两者合并为一个实体了。其实,这里的“合”不能理解为“合并”,而只能理解为“符合”,即人的心性通过修养功夫而达到了符合“天道”或“天意”的境界;但即便如此,人仍是人,天仍是天,两者仍是不同的实体。二程却说:“天人本无二,不必言‘合’。”<sup>⑦</sup>这话确实是极为典型的“内在超越”,但也正因为如此而经不起推敲:从境界论的角度讲,既然是在谈“本”即原初状态,即是在下功夫之前,那就根本不是境界问题;而如果从实体论的角度讲,即是说“天”与“人”本来是同一个东西,那就非常荒谬了。

#### 四、规训者的后天资质

在保障规训者的价值优越性的两个条件中,先天资质只是其必要条件,后天资质才是其充分条件。规训者的后天资质是他必须是同类中的优异者,以保证其规训资格,于是孟子建构了“劳心”论、“先知先觉”论及“知天”“事天”功夫境界论。

##### (一)“劳心—劳力”论

按照孟子的逻辑,既然存在着规训者与被规训者的区分,那就意味着人类毕竟还是要区分某种等级的。而在他看来,规训者与被规训者的区别就在于“劳心”与“劳力”:“或劳心,或劳力;劳心者治人,劳力者治于人;治于人者食人,治人者食于人:天下之通义也。”(《孟子·滕文公上》)这当然是一

① 参见陆九渊:《与李宰》,钟哲点校:《陆九渊集》卷一一,北京:中华书局,1980年,第148页;王守仁:《传习录》,王晓昕、赵平略点校:《王文成公全书》,北京:中华书局,1992年,第3、19页。

② 朱熹:《孟子集注》卷一三《尽心章句上》,《四书章句集注》,第349页。

③ 《孟子注疏》卷一三上《尽心章句上》,阮元校刻:《十三经注疏》,第6014页。

④ 蒙培元:《心灵超越与境界》,北京:人民出版社,1998年,第288页。

⑤ 蒙培元:《心灵超越与境界》,第72—79、74页。

⑥ 蒙培元:《中国心性论》,台北:学生书局,1990年,第15页。

⑦ 程颢、程颐:《二程遗书》卷六,王孝鱼点校:《二程集》,第81页。

种社会分工理论。但是，过去有一种常见的误解，以为孟子鼓吹等级制度。其实孟子的真正意图不在这里。在他看来，有两类劳心者，一类是拥有“人爵”的权力者，另一类则是拥有“天爵”的规训者。后者作为一种特殊的劳心者，不仅有资格规训人民大众，而且有资格规训权力者。那么，规训者凭什么资格去规训权力者呢？为此，孟子又建构了“先知先觉”的理论。

## （二）“先觉—后觉”论

在孟子看来，现实社会的权力者不过是“后觉者”而已，他们“饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽”（《孟子·滕文公上》），“率兽而食人”（《孟子·滕文公下》）；唯有规训者才是“先觉者”，所以有资格规训权力者。于是，他引用伊尹的话：

天之生此民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉也。予，天民之先觉者也。予将以斯道觉斯民也，非予觉之而谁也？（《孟子·万章上》）

这显然是孔子“性近习远”思想的一种发展。例如，“富岁，子弟多赖；凶岁，子弟多暴。非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。”（《孟子·告子上》）在孟子看来，规训者虽然与人民和君主是先天平等的同类，却是其中的出类拔萃之人，犹如孔子：“圣人之于民，亦类也。出于其类，拔乎其萃，自生民以来，未有盛于孔子也。”（《孟子·公孙丑上》）

## （三）“知天—事天”论

上述所谓“先知先觉”，并非生来如此，而是普通“天民”中的一些人通过做功夫而到达的境界，这就是孟子的功夫境界论。

### 1. “知天”境界论

孟子为什么要讲心性论？其实是为了讲境界论，即通过“尽心”而达到“知性”的境界，通过“知性”而达到“知天”的境界。所以，他说：“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。”（《孟子·尽心上》）那么，怎么样才能通过“尽心”“知性”而“知天”呢？

公都子问曰：“钧是人也，或为大人，或为小人，何也？”孟子曰：“从其大体为大人，从其小体为小人。”曰：“钧是人也，或从其大体，或从其小体，何也？”曰：“耳目之官不思，而蔽于物；物交物，则引之而已矣。心之官则思；思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣。”（《孟子·告子上》）

这里的“大人”与“小人”的区分，就是先觉者与后觉者的区分。如何“尽心知性知天”？那就是“思”。“心之官则思”就是“思诚”，即“思”“天之道”，由此“知天”。所以，孟子说：“诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”（《孟子·离娄上》）这里“诚”是一个中介：一方面是“知性”，这是“尽心”的内向性，即反思性的“反身而诚”（《孟子·尽心上》）；一方面是“知天”，这是“尽心”的外向性，意识到“此天之所与我者”，从而意识到外在超越性的“天”。

这个“尽心知性知天”的过程，其实也是一种功夫。在这个意义上，王阳明讲“知行合一”<sup>①</sup>，颇有道理。按此，功夫不限于“知”，关键在于“行”。这种“行”，在孟子那里就是“事天”的功夫。

### 2. “事天”功夫论

为什么要“知天”？其目的是要“事天”。后世儒家所谓“功夫”，在孟子这里可以一言以蔽之，就是“事天”：“存其心，养其性，所以事天也。”（《孟子·尽心上》）

所谓“事天”，就是“顺天应人”。此语出自《易传》：“汤武革命，顺乎天而应乎人。”孔颖达疏：“夏桀、殷纣，凶狂无度，天既震怒，人亦叛亡；殷汤、周武，聪明睿智，上顺天命，下应人心，放桀鸣条，诛纣

① 王守仁：《传习录》，王晓昕、赵平略点校：《王文成公全书》，第5、6页。



牧野,革其王命,改其恶俗,故曰‘汤武革命,顺乎天而应乎人’。”<sup>①</sup>这就是说,天震怒,革夏殷之命,乃是“应人”,即是顺乎民心。

在孟子这里,“顺天”就是“应人”,“应人”就是“顺天”,因为天意与民意是一致的,所以他引证“《泰誓》曰:‘天视自我民视,天听自我民听。’”(《孟子·万章上》)因此,孟子提出了一个重要的命题:“顺天者存,逆天者亡。”(《孟子·离娄上》)“天”是外在而神圣的超越者,那么,所谓“顺天”就是要顺从这个超越者的意志,这也就是顺从人民的意志。总之,“事天”绝不是仅仅坐在书斋里“存心养性”,而是“顺天应人”的政治实践。

## 五、“天”的外在超越性与神圣性

稍加思索不难看出,孟子“规训权力”根本宗旨所必须满足的以上三个条件(规训者的价值优越性即拥有“天爵”的“天吏”、规训者的先天资质即“天民”禀赋、规训者的后天资质即“知天”“事天”功夫境界)必须具有一个共同的支撑条件,那就是坚持超越之“天”的外在性与神圣性。

牟宗三的“内在超越”之说并不符合孔孟思想的实际,尽管它获得了多数学者的认同。当然,也有反对的声音<sup>②</sup>。余英时大概意识到“内在”与“超越”之间相互矛盾<sup>③</sup>,而易之以“内向超越”(inward transcendence),却更明确地将其开端确定为孔子“以仁说礼”的“轴心突破”(Axial Breakthrough)<sup>④</sup>。确实,后世的儒家哲学逐渐走上了内在超越之路。但问题是:儒家究竟是什么时候开始转向内在超越的呢?首先,孔子其实是继承了周公的外在超越之“天”(笔者另有专文讨论);“孔子的天……尽管人格化程度有所降低,但相当程度上仍然是一个具有意志的人格神”<sup>⑤</sup>。后来的《中庸》也仍然是外在超越的:它开篇就说“天命之谓性”,表明其至上超越者并非“性”,而是“天”;“性”只是天之所“命”,即是形而下者。

那么,孟子如何呢?通常以为孟子或思孟学派开启了儒家心性论的传统,而心性论就是内在超越的。这个误解主要来自宋明理学,因此必须破除理学家的理学化解释,还原孟子超越观念的本来面目。孟子的思想并非所谓“内在超越”,而是“外在超越”,即继承了孔子的外在而神圣的至上超越者“天”。

### (一)“百神”中的“上帝”

中国上古神圣超越世界,通常谓之“鬼神”,如孔子讲“致孝乎鬼神”(《论语·泰伯》)。《孟子》全书不见“鬼”字,“神”字仅有3例。

1. 百神。《孟子》的“神”有两种不同的用法:

(1)形容词2例。这是最易使人误解的,因为它所形容的不是神,而是人(圣人、君子)的一种境界。但也正因为如此,它所指的虽然不是鬼神之神,却也并非君子或圣人本身,而是形容一种“如神”的状态。

例一:《孟子·尽心上》:“夫君子所过者化,所存者神,上下与天地同流。”朱熹解释:“所存者神,

① 《周易·革·彖传》,《周易正义》卷五,阮元校刻:《十三经注疏》,第124页。另见《周易·兑·彖传》,《周易正义》卷六,阮元校刻:《十三经注疏》,第143页。

② 安乐哲:《自我的圆成:中西互镜下的古典儒学与道家》,石家庄:河北人民出版社,2006年,第43-48页;张汝伦:《论“内在超越”》,《哲学研究》2018年第3期。

③ 牟宗三:《中国哲学的特质》,第30-31页、第35页;李泽厚:《由巫到礼,释礼归仁》,北京:生活·读书·新知三联书店,2015年,第133页。

④ 余英时:《论天人之际:中国古代思想起源试探》,台北:联经出版事业股份有限公司,2014年,第1-2、221-229页。

⑤ 赵法生:《儒家超越思想的起源》,北京:中国社会科学出版社,2019年,第9页。

心所存主处便神妙不测……莫知其所以然而然也。”<sup>①</sup>这是采取了《易传》的说法“阴阳不测之谓神”（《周易·系辞上》），未必就是孟子本人的意思。赵岐注：“君子通于圣人，圣人如天；过此世能化之，存在此国，其化如神。”<sup>②</sup>这里“如神”“如天”的说法恰恰揭示了君子“如”神，而不“是”神；至于“神”本身是什么，这里并没有讲。

例二：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”（《孟子·尽心下》）朱熹解释：“程子曰：‘圣不可知，谓圣之至妙，人所不能测。非圣人之上，又有一等神人也。’”这当然又是程朱理学的说法，未必是孟子的原意。赵岐注：“有圣知之明，其道不可得知，是为神人”；孙奭疏：“以此之善，又至经以万方，使人莫知其故，是为神人，故谓之神。”<sup>③</sup>按照上例，这里的“神人”是说的“如神之人”，仍然没有讲“神”本身。

（2）名词 1 例。这是非常明确地指鬼神之神。孟子与弟子万章讨论“尧以天下与舜”时指出，那并非“尧与舜受”，而是“天与民受”，具体来说就是“使之主祭，而百神享之，是天受之；使之主事，而事治，百姓安之，是民受之也”，并引《尚书·泰誓》：“天视自我民视，天听自我民听。”（《孟子·万章上》）这里的“百神”享受祭祀，特别是“天”能够“视听”，分明是外在的具有人格意志的神圣超越者，与周公、孔子的超越观念一致；而且这仍然是殷周传统的众神世界，“天”是“百神”之中的至上神<sup>④</sup>。

2. 上帝。更值得注意的是《孟子》全书 3 处谈到“上帝”：

（1）《孟子·梁惠王下》引“《书》曰：‘天降下民，作之君，作之师，惟曰其助上帝，宠之四方……’”赵岐注：“言天生下民，为作君，为作师，以助天光宠之也。”<sup>⑤</sup>孟子所引的是周武王伐纣时的讲话，见《尚书·泰誓上》（文字稍异）：“天佑下民，作之君，作之师，惟其克相上帝，宠绥四方。”孔颖达解释为：“上天佑助下民，不欲使之遭害，故命我为之君上，使临政之；为之师保，使教诲之。为人君为人师者，天意如此，不可违天。我今惟其当能佑助上天，宠安四方之民，使民免于患难。”<sup>⑥</sup>

（2）“顺天者存，逆天者亡。……《诗》云：‘商之孙子，其丽不亿。上帝既命，侯于周服。侯服于周，天命靡常……’”（《孟子·离娄上》）这里的“天”，赵岐释为“天时”，朱熹释为“天理之当然”，也未必是孟子的原意。孟子引《诗》，明明是说的“上帝”的“天命”。

当然，以上两例都是引文，但下一例则确实是孟子自己的原话：

（3）“孟子曰：‘……虽有恶人，斋戒沐浴，则可以祀上帝。’”（《孟子·离娄下》）孙奭解释：“如恶人虽曰至丑，然能斋戒沐浴，自洁净其身，则亦可以供奉上帝矣。孟子之意，盖人能修洁其已，虽神犹享，而况于人乎？”<sup>⑦</sup>上帝神能够“享”，可见是人格神。这显然是继承的殷周时代的外在神圣超越的观念。

总之，孟子所说的实体“神”与“上帝”都是外在的存在者、神圣的超越者。

## （二）外在神圣超越的“天”

在“百神”之中，孟子最关注的是“天”。遍读《孟子》全书，对于人及其凡俗世界来说，其所言之“天”都是外在的，绝无内在于现实世界者，更无内在于人心者。

孟子有时所谈到的“天”，看起来似乎是所谓“自然界”“大自然”。例如：“天油然作云，沛然下雨，

① 朱熹：《孟子集注》卷一三《尽心章句上》，《四书章句集注》，第 352 页。

② 《孟子注疏》卷一三上《尽心章句上》，阮元校刻：《十三经注疏》，第 6017 页。

③ 《孟子注疏》卷一四上《尽心章句下》，阮元校刻：《十三经注疏》，第 6040 页。

④ 参见黄玉顺：《周公的神圣超越世界及其权力话语——〈尚书·金縢〉的政治哲学解读》，《东南大学学报（哲学社会科学版）》2020 年第 2 期。

⑤ 《孟子注疏》卷二上《梁惠王章句下》，阮元校刻：《十三经注疏》，第 5818 页。

⑥ 《尚书正义》卷一一《周书·泰誓上》，阮元校刻：《十三经注疏》，第 383 页。

⑦ 《孟子注疏》卷八下《离娄章句下》，阮元校刻：《十三经注疏》，第 5938 页。

则苗淳然兴之矣”(《孟子·梁惠王上》);“天之高也,星辰之远也,苟求其故,千岁之日至,可坐而致也”(《孟子·离娄下》)。尤其是谈“天地”的时候,例如:“其为气也至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间”(《孟子·公孙丑上》);“夫君子所过者化,所存者神,上下与天地同流”(《孟子·尽心上》)。

这些例子其实并不足以证明孟子之“天”就是所谓“自然之天”。孟子有一句话值得给予特别的重视,他说:“天不言,以行与事示之而已矣。”(《孟子·万章上》)赵岐解释:“天不言语,但以其人之所行善恶,又以其事,从而示天下也。”<sup>①</sup>这是将“行与事”解释为“其人之所行善恶”,这在语法上是讲不通的。其实,“不言”和“以行与事示之”的主语都是“天”。天之所“示”,即天之“行与事”,正是孔子所说的“四时行焉,百物生焉,天何言哉?”(《论语·阳货》)孟子的意思是说:天以自己所行之事向人展示自己的意志。因此,上文所引“天油然作云,沛然下雨”“天之高也,星辰之远也”之类,其实都是在讲天之所“示”——向人展示,而不是在讲“天”本身。这是《易传》所说的“天垂象,见吉凶……所以示也”(《周易·系辞上》),例如“夫乾,确然示人易矣;夫坤,隤然示人简矣”(《周易·系辞下》)。汉字“示”的本义,许慎指出:“示,神事也。”<sup>②</sup>甲骨文作“𠄎”或“𠄎”,金文作“𠄎”,正所谓“天垂象”;字形“象以木表或石柱为神主之形”,“示即主,为庙主、神主之专用字”,在“卜辞祭祀占卜中,示为天神、地祇、先公、先王之通称”<sup>③</sup>。总之,神圣世界以下的一切事物,都是天“以行与事示之而已”的结果。

孟子有一句名言:“天时不如地利,地利不如人和。”(《孟子·公孙丑下》)这里的“天时”似乎是在讲某种客观规律或趋势,其实不然,如孟子说:“彼一时,此一时也。五百年必有王者兴,其间必有名世者。由周而来,七百有余岁矣;以其数则过矣,以其时考之则可矣。夫天未欲平治天下也,如欲平治天下,当今之世,舍我其谁也?”(《孟子·公孙丑下》)原来“时”乃是由“天欲”即天的意志决定的,即也是天的一种“示”。

特别是孟子说:“莫之为而为者,天也;莫之致而至者,命也。”(《孟子·万章上》)这话容易误解,以为“莫之为”“莫之致”是说作为实体性的存在者的“天”并不存在。其实恰恰相反,“莫之为”“莫之致”乃是说的没有人为,而是天之所为。所以,赵岐注:“人无所欲为而横为之者,天使为也;人无欲致此事而此事自至者,是其命而已矣。”孙奭疏:“人莫之为为然而为然者,故曰天使然也;人莫能致之此事而其事自至者,是其命有是也。”<sup>④</sup>孟子在讲这话的时候,恰恰是在强调:天子之位传贤还是传子,乃是天的意志,即“天与贤则与贤,天与子则与子”(《孟子·万章上》)。

这里,孟子是在讨论这样一个问题:

万章曰:“尧以天下与舜,有诸?”孟子曰:“否。天子不能以天下与人。”“然则舜有天下也,孰与之?”曰:“天与之。”“天与之者,谆谆然命之乎?”曰:“否。天不言,以行与事示之而已矣。”……曰:“……昔者尧荐舜于天而天受之,暴之于民而民受之。故曰:天不言,以行与事示之而已矣。”……曰:“使之主祭,而百神享之,是天受之;使之主事,而事治,百姓安之,是民受之也。……《泰誓》曰:‘天视自我民视,天听自我民听。’此之谓也。”(《孟子·万章上》)

这些都是上文已讨论过的:“天”乃是“百神”之中的至上神,即具有人格意志的上帝。孟子还说:“君子创业垂统,为可继也;若夫成功,则天也。”(《孟子·梁惠王下》)赵岐注:“成功乃天助之也。”孙奭疏:“若夫其有成功,乃天助之也,于人又不可必其成功。”<sup>⑤</sup>这就是说,最终取决于天的意志。孟子还说:“吾之不遇鲁侯,天也。”(《孟子·梁惠王下》)朱熹说这是“言人之行,必有人使之者;其止,必有人

① 《孟子注疏》卷九下《万章章句上》,阮元校刻:《十三经注疏》,第5954页。

② 许慎:《说文解字·示部》,王平、李建廷编著:《说文解字》标点整理本 附分类检索,第2页。

③ 徐中舒主编:《甲骨文字典》,第10—11页。

④ 《孟子注疏》卷九下《万章章句上》,阮元校刻:《十三经注疏》,第5956页。

⑤ 《孟子注疏》卷二下《梁惠王章句下》,阮元校刻:《十三经注疏》,第5832页。

尼之者”<sup>①</sup>。那么，谁使之，谁止之？那就是“天”，赵岐明确释为“天意”：“孟子之意，以为鲁侯欲行，天使之矣；及其欲止，天令嬖人止之耳。行止天意，非人所能为也。如使吾见鲁侯，冀得行道，天欲使济斯民也，故曰吾之不遭遇鲁侯，乃天所为也。”<sup>②</sup>显然，孟子所说的“天”就是他所说的“上帝”。孟子两次引证《尚书》：“天作孽，犹可违；自作孽，不可活。”<sup>③</sup>《尚书·太甲中》原文为：“天作孽，犹可违；自作孽，不可逭。”孔安国传：“孽，灾；逭，逃也。言天灾可避，自作灾不可逃。”孔颖达疏：“天灾亦由人行而至，非是横加灾也。此太甲自悔之深，故言自作甚于天灾耳。”<sup>④</sup>意谓天灾实为人祸，乃是天对作孽之人的惩罚；人若能改，天就可以饶恕他，即“天作孽，犹可违”。显然，这里的天仍是有意志的。《孟子注疏》亦同此义：“上天作其灾孽，尚可违避。如己自作其灾孽，不可得而生活也。”<sup>⑤</sup>并引《史记》所载商王武乙故事：“帝武乙无道，为偶人，谓之天神。与之博，令人为行。天神不胜，乃僇辱之。为革囊，盛血，印而射之，命曰‘射天’。武乙猎于河渭之间，暴雷，武乙震死。”<sup>⑥</sup>这里惩罚武乙的天，当然也是人格神。

孟子认为，万物皆是天之所生，天是造物主。他说：“天之生物也，使之一本。”（《孟子·滕文公上》）赵岐注：“天生万物，各由一本而出。”<sup>⑦</sup>人类亦然，朱熹解释说：“人物之生，必各本于父母而无二。”从生理上来说，人不可能同时有两个父亲或两个母亲，这一点是由天决定的。

天帝不仅创造万物，而且主宰万物，包括决定人类社会的治乱。

孟子去齐。充虞路问曰：“夫子若有不豫色然。前日虞闻诸夫子曰：‘君子不怨天，不尤人。’”曰：“彼一时，此一时也。五百年必有王者兴，其间必有名世者。由周而来，七百有余岁矣；以其数则过矣，以其时考之则可矣。夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？吾何为不豫哉？”（《孟子·公孙丑下》）

赵岐解释：“孟子自谓能当名世之士，时又值之；而不得施，此乃天自未欲平治天下耳。”<sup>⑧</sup>在孟子看来，天下之治或乱，取决于天之“欲”或“未欲”，即取决于天的意志。

总之，孟子之“天”，乃是一个外在而神圣的超越者。

## 六、从君臣伦理到臣属意识

孟子的上述这一切思想，却与他另一个方面的思想之间存在着深刻的矛盾，那就是他的“君臣伦理”与“臣属意识”。这就使得其“得志行道”的理想沦为幻象，并且预示了儒家在此后两千年的政治命运。

### （一）君臣伦理

孟子具有“君臣”观念，认为这是“莫大”的事情：“人莫大焉亡亲戚、君臣、上下。”（《孟子·尽心上》）朱熹解释：“无人道之大伦，罪莫大焉。”这就是说，如果违背君臣伦理，那是莫大的罪过。因此，孟子引证孔子的话：“天无二日，民无二王。”（《孟子·万章上》）所以，他抨击“臣弑其君”，并将“无君”的杨朱斥为“乱臣”乃至“禽兽”（《孟子·滕文公下》）。

当然，君臣观念并非孟子所独有，而是古代社会的传统观念。不过，即便在古代，“君臣”也并非

① 朱熹：《孟子集注》卷二《梁惠王章句下》，《四书章句集注》，第226页。

② 《孟子注疏》卷二下《梁惠王章句下》，阮元校刻：《十三经注疏》，第5833页。

③ 见《孟子》之《公孙丑上》与《离娄上》。

④ 《尚书正义》卷八《尚书·汤誓》，阮元校刻：《十三经注疏》，第348页。

⑤ 《孟子注疏》卷五下《滕文公章句上》，阮元校刻：《十三经注疏》，第5850页。

⑥ 《史记》卷三《殷本纪》，第104页。

⑦ 《孟子注疏》卷五下《滕文公章句上》，阮元校刻：《十三经注疏》，第5888页。

⑧ 《孟子注疏》卷四下《公孙丑章句》，阮元校刻：《十三经注疏》，第5871页。

普遍观念,例如孟子所批判的杨朱、道家就拒斥君臣伦理。《易经》甚至有这样的相反观念:“不事王侯,高尚其事。”(《周易·蛊卦》)但是,君臣观念确实是古代社会的主流意识。

然而,孟子的君臣观念有其独创之处:其一,孟子首创了关于伦理规范的“五伦”之说,君臣伦理即在其中:“教以人伦:父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。”(《孟子·滕文公上》)其二,他将君臣观念提升到了人性的高度:“……义之于君臣也……命也;有性焉,君子不谓命也。”(《孟子·尽心下》)朱熹解释:君臣之伦乃是“性之所有而命于天者也”,然而世人归之于“命”,因而“一有不至,则不复致力,故孟子各就其重处言之,以伸此而抑彼也,张子所谓‘养付命于天,道则责成于己’,其言约而尽矣。”这就是说,孟子不将君臣关系归于“命”,而是归于“性”,这是强化臣之为臣的道德责任及其自觉意识。

## (二) 臣属意识

在君臣伦理的笼罩下,孟子具有强烈的“臣属意识”,即自我的身份定位为君主的臣属。这也是儒家士大夫的普遍意识。当然,孟子一生未仕,不曾正式做过某君之臣。正因为如此,他能够在周游列国、游说诸侯的时候指指点点,耳提面命。但是,孟子为什么未曾为臣?司马迁解释说,“孟轲乃述唐、虞、三代之德,是以所如者不合”;诸侯“不果所言,则见以为迂远而阔于事情”;例如“梁惠王谋欲攻赵,孟轲称大王去邠。此岂有意阿世俗苟合而已哉!持方枘欲内圆凿,其能入乎?”<sup>①</sup>这就是说,并非孟子不欲为臣,而是因为话不投机,而又不愿做“同乎流俗,合乎污世”的“乡原”(《孟子·尽心下》)。这是孟子的原则:“非其君不事,非其民不使”(《孟子·万章下》);“古之人未尝不欲仕也,又恶不由其道”(《孟子·滕文公下》)。

不过,由于孟子同时还具有强烈的“天民”“天爵”“天吏”及“王者师”的意识,他对君臣关系的思考呈现出复杂的内容。

### 1. “臣”之不同境界

孟子按精神境界,将“臣”分为四等:“有事君人者,事是君则为容悦者也;有安社稷臣者,以安社稷为悦者也;有天民者,达可行于天下而后行之者也;有大人者,正己而物正者也。”(《孟子·尽心上》)“大人”这个词语,在孟子那里有三种用法:(1)“有大人之事,有小人之事……或劳心,或劳力”(《孟子·滕文公上》),这里“大人”可兼指规训者与权力者;(2)“说大人,则藐之,勿视其巍巍然”(《孟子·尽心下》),这里“大人”显然指权力者;(3)“非礼之礼,非义之义,大人弗为”“大人者,言不必信,行不必果,惟义所在”“大人者,不失其赤子之心者也”(《孟子·离娄下》),“居仁由义,大人之事备矣”(《孟子·尽心上》),“养其小者为小人,养其大者为大人”“从其大体为大人,从其小体为小人”(《孟子·告子上》),“惟大人为能格君心之非”(《孟子·离娄上》),这些“大人”显然都是指规训者。这就表明,孟子上面那一段话确实是对“臣”的划分。这类似于荀子对“臣”的划分:“有态臣者,有篡臣者,有功臣者,有圣臣者。”<sup>②</sup>

### 2. 所谓“不召之臣”

孟子所说的“臣”有广义、狭义之分。狭义的“臣”即指出仕在朝为官,并非“不召之臣”。“万章曰:‘孔子“君命召,不俟驾而行”,然则孔子非与?’曰:‘孔子当仕有官职,而以其官召之也。’”(《孟子·万章下》)而广义的“臣”包括民众,即“臣民”概念,所谓“在国曰市井之臣,在野曰草莽之臣,皆谓庶人”(《孟子·万章下》),亦即所谓“率土之滨,莫非王臣”(《诗经·小雅·北山》)。所以,孟子见齐宣王,便自称“臣”(《孟子·梁惠王上》),承认自己的臣民身份。

① 《史记》卷七四《孟子荀卿列传》,第2345页。

② 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》卷四,北京:中华书局,1988年,第145页。

孟子认为：“庶人不传质为臣，不敢见于诸侯，礼也。”（《孟子·万章下》）君主连对普通臣民都不可以召见，何况对先知先觉的贤者？此即所谓“不召之臣”。贤者之所以不接受召见，是因为其身份不仅不是“臣”，还是“王者师”：

为其多闻也，则天子不召师，而况诸侯乎？为其贤也，则吾未闻欲见贤而召之也。缪公亟见于子思，曰：“古千乘之国以友士，何如？”子思不悦，曰：“古之人有言，曰‘事之’云乎，岂曰‘友之’云乎？”子思之不悦也，岂不曰：“以位，则子，君也；我，臣也。何敢与君友也？以德，则子事我者也，奚可以与我友？”千乘之君求与之友，而不可得也，而况可召与？（《孟子·万章下》）

齐王召见孟子，孟子托病不见。景子批评孟子不敬，孟子回答：“我非尧舜之道不敢以陈于王前，故齐人莫如我敬王也。”景子又批评孟子非礼，孟子回答：

曾子曰：“晋楚之富，不可及也。彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾义。吾何谦乎哉？”……故将大有为之君，必有所不召之臣；欲有谋焉，则就之。……故汤之于伊尹，学焉而后臣之，故不劳而王；桓公之于管仲，学焉而后臣之，故不劳而霸；今天下地丑德齐，莫能相尚。无他，好臣其所教，而不好臣其所受教。汤之于伊尹，桓公之于管仲，则不敢召；管仲且犹不可召，而况不为管仲者乎？（《孟子·公孙丑下》）。

显然，所谓“不召之臣”是说的“臣民”之中的一类，即有德的贤者。孟子认为，这一类人，君王不应召见，而应亲自去拜访，“学焉而后臣之”。“王公不致敬尽礼，则不得亟见之。见且由不得亟，而况得而臣之乎？”（《孟子·尽心上》）但无论如何，孟子还是承认自己的“臣民”身份。

孟子认为，贤者应当等待诸侯来向自己请教，而不是自己主动去见诸侯，除非迫不得已：“古者不为臣不见。段干木逾垣而辟之，泄柳闭门而不纳。是皆已甚；迫，斯可以见矣。”（《孟子·滕文公下》）说到底，这还是希望诸侯能够“学焉而后臣之”（《孟子·公孙丑上》）。

### 3. 得志行道之臣

尽管希望君主能够“学焉而后臣之”，但孟子出仕为官不是为了荣华富贵，而是为了“得志行道”。他说：“堂高数仞，榱题数尺，我得志弗为也；食前方丈，侍妾数百人，我得志弗为也；般乐饮酒，驱骋田猎，后车千乘，我得志弗为也。”（《孟子·尽心下》）

关于“得志”，孟子曾谈到舜和文王：“地之相去也千有余里，世之相后也千有余岁，得志行乎中国，若合符节。先圣后圣，其揆一也。”（《孟子·离娄下》）这是讲的舜与文王，即王者；但孟子的着眼点其实不在这里，而在圣人，所以说“先圣后圣”。孔子之前，王与圣同一，王者即圣人，然而孔子之后，圣与王分离，圣人并不是王者，而是“王者师”。所以，“得志”或“不得志”，主体是“士”。他说：“士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉；达不离道，故民不失望焉。古之人，得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。”（《孟子·尽心上》）可见孟子所谓“得志”，就是得到君主的赏识，从而出仕为臣，实现自己的政治抱负。

其所以要“得志”，是为了“行道”。有人赞叹公孙衍、张仪是“大丈夫”，孟子不以为然：“是焉得为大丈夫乎！……以顺为正者，妾妇之道也。居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道；得志，与民由之；不得志，独行其道；富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈：此之谓大丈夫。”（《孟子·滕文公下》）这是臣对于君应有的态度，即不是“以顺为正”，而是“行道”。这种态度，荀子后来讲得更直白：“从道不从君。”<sup>①</sup>但是无论如何，这是“臣道”，即是以臣属意识为前提的。

这种“得志行道”观念，朱自清概括为“得君行道”：“读书人也要‘达则兼善天下’。从前时代这种‘达’就是‘得君行道’。……他们只能做俗话说说的‘军师’。……统治者……于是只好给些闲差，给些

① 参见《荀子》之《臣道》与《子道》。

干薪,来绥靖他们,吊着他们的口味。这叫作‘养士’,为的正是维持现状,坐稳江山。”<sup>①</sup>孟子这种“得志行道”意识在宋儒那里得到发扬,朱熹的说法是“致君行道”<sup>②</sup>(可追溯到程颐的《上仁宗皇帝书》<sup>③</sup>)。诗人杜甫的诗句“致君尧舜上,再使风俗淳”<sup>④</sup>,可谓这种心态的写照。“致”者,“使之至”也,就是使“君”达到圣王尧舜的境界;而儒者自己,毕竟始终是“臣”的角色。

当然,孟子毕竟是一位狂者。他说:君主如果“无罪而戮民,则士可以徙”(《孟子·离娄下》);“得志,泽加于民;不得志,修身见于世。穷则独善其身,达则兼善天下。”(《孟子·尽心上》)他甚至说:

君之视臣如手足,则臣视君如腹心;君之视臣如犬马,则臣视君如国人;君之视臣如土芥,则臣视君如寇仇。(《孟子·离娄下》)

今也为臣,谏则不行,言则不听,膏泽不下于民;有故而去,则君搏执之,又极之于其所往;去之日,遂收其田舍。此之谓寇仇。寇仇,何服之有?(《孟子·离娄下》)

但即便是最佳的君臣关系,也不过是“腹心”与“手足”的关系,可见孟子的臣属意识之深。有人问他:“古之君子仕乎?”孟子回答:“仕。传曰:‘孔子三月无君,则皇皇如也。出疆必载质。’公明仪曰:‘古之人,三月无君则吊。’……士之失位也,犹诸侯之失国家也。……士之仕也,犹农夫之耕也。”(《孟子·滕文公下》)这就是说,出仕为臣乃是士人的必需。这是因为:“居下位而不获于上,民不可得而治也。”(《孟子·离娄上》)

他甚至认为臣应当“爱君”:“(齐)景公……召大师曰:‘为我作君臣相说之乐。’盖《徵招》《角招》是也。其诗曰:‘畜君何尤?’畜君者,好君也。”(《孟子·梁惠王下》)所谓“好君”,就是爱君。孟子的意思是:臣爱其君,这难道有错吗?

### (三)“臣”与“师”之角色冲突

由于上述君臣伦理与臣属意识,孟子的“得志行道”理念注定是要落空的。说到底,事实上“臣”与“师”在身份角色上是根本冲突的。作为神圣代言人的规训者,要真正能够规训权力,显然有一个必要条件,那就是置身于权力系统之外,即其身份不能是权力的臣属。历史反复证明,以权力之臣的身份去规训权力,只是一厢情愿,因为唯有权力才能规训权力。这个逻辑非常简单:如果A属于B,并且B属于C,那么A属于C。如果内在超越的“性”属于“我”,“我”当然可以充当神圣代言人而规训权力;然而一旦“我”成为“君”之“臣”,那就不能规训权力,否则就是“犯上”“作乱”(《论语·学而》)。然而儒家从一开始就具有很深的臣属意识,后来甚至演变为“臣仆意识”(尤其是在明清两朝),这就注定了儒家士大夫政治命运的悲剧性。

这种臣属意识有其历史背景,即当时中国社会的趋势就是走向皇权“大一统”。面对列国纷争,孟子曾谈到“天下定于一”的问题:“梁襄王……卒然问曰:‘天下恶乎定?’吾对曰:‘定于一。’‘孰能一之?’对曰:‘不嗜杀人者能一之。’‘孰能与之?’对曰:‘天下莫不与也。’”(《孟子·梁惠王上》)所谓“定于一”即一统天下,亦即权力的一元格局。当然,孟子寄希望于王者的仁政,赵岐注“孟子谓仁政为一也”,但这毕竟要求天下要依附于唯一权力(朱熹集注“与,犹归也”)。蒙培元先生曾指出:

中国的社会是政治一元化的社会,它和欧洲那种政治、宗教二元化的社会有很大区别。……正是在这样的文化结构中,伦理道德始终依附于政治,与政治合而为一,形成所谓“政治伦理”的格局。……中国则完全相反,既没有宗教运动,也没有宗教改革,政治是唯一强大的

① “得君行道”这个固定词组虽然出自现代作家朱自清《论不满现状》(原载《观察》1947年第3卷第18期),却是对古已有之的观念的准确概括。

② 朱熹:《与刘德修》,曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》卷五六〇七,上海:上海辞书出版社/合肥:安徽教育出版社,2006年,第95页。

③ 程颐:《上仁宗皇帝书》,王孝鱼点校:《二程集》,第510—515页。

④ 杜甫:《奉赠韦左丞丈二十二韵》,彭定求等编:《全唐诗》卷二一六,北京:中华书局,1960年,第2252页。

社会统治势力,没有任何势力能够与中国的专制政治相抗衡。……皇帝代替了上帝,君权至上是它的根本原则。……封建时代的思想家虽然提倡过“道统”思想,并用“道统”支配“治统”,但事实上不仅不能实现,而且“道统”最终不能不服从于“治统”,并依靠治统而存在。……伦理和政治的分离,既是道德进步的需要,也是政治民主的需要。<sup>①</sup>

这其实是一种“政教分离”:作为神圣代言人的“师”外在于、独立于权力系统。神圣代言人“师”的外在性(外在于权力系统)与神圣超越者“天”的外在性(外在于凡俗世界)是一致的。汉语通常将“separation of church and state”译为“政教分离”,这是不确切的。首先,“church”和“state”字面上所对应的汉语并非“宗教”和“政治”,而是“教堂”(实指教会)和“国家”,即两个相互独立的社会组织实体;而且实质上“church”代指教权,“state”代指治权。因此,“separation of church and state”的准确意译应当是“政教权力分离”或“政教分权”,即政府无权过问教会的事务,教会也无权过问政府的事务。两者各自具有独立的社会存在形式,即不能属于同一个社会组织系统,更不能是隶属关系,而是同一个共同体之下的两个相互独立的次级共同体。西谚所谓“恺撒的归恺撒,上帝的归上帝”(pay to Caesar what belongs to Caesar and God what belongs to God)即是此意。其次,“分离”(separation)并不是说两者之间毫无关系,恰恰相反,分离的目的正是为了保证两者之间能够形成一种相互制约关系,即:国家以法制代理人的身份制约教权;而教会则不仅以非政府组织的身份制约治权,而且还以神圣代言人的身份规训权力。最后,另一个普遍看法也是错误的,即以为政教分权是近代才出现的现代性原则,事实上,它是古代曾经存在的一种传统。西方的基督教不必说,即便在中国,例如墨家就并非人们通常认为的那样只是具有宗教的一些特征,而是一个地地道道的宗教组织,然而它并不隶属于任何一个诸侯国家,而是一个独立的组织实体<sup>②</sup>。

综括全文,孟子的超越观念并非“内在超越”,而是继承了孔子“外在超越”的神圣之“天”。这根源于孟子的问题意识,即对人民水深火热处境的关怀所引出的对政治权力的批判,由此导出“规训权力”的根本宗旨。这在逻辑上必须满足以下三个条件:第一是规训者的确立,他必须具有对于权力的价值优越性,于是孟子树立了拥有“天爵”的“天吏”即“王者师”形象,而这又需满足以下第二、第三两个条件;第二是规训者的先天资质,即必须具有与权力者同等的天然禀赋,于是孟子创立了“天民”心性论(这是诱发后儒内在超越转向的根由),在人性层面上破除社会等级观念;第三是规训者的后天资质,即必须是同类中的优异者,以保证其规训资格,于是孟子建构了“劳心劳力”论与“先觉后觉”论及境界功夫论。以上三个条件的共同的支撑条件,则是必须坚持超越之“天”的外在性与神圣性,但上述这一切却与孟子的君臣伦理和臣属意识相矛盾,使其“得志行道”的理想沦为幻象。

孟子及儒家的君臣伦理与臣属意识是由当时的社会历史条件决定的;没有现代性的生活方式,何来现代性的政治格局?但这恰好带来某种启示:现代性的生活方式为儒家摒弃君臣伦理与臣属意识提供了历史契机,那么,儒家能否真正实现“规训权力”的理念?为此,外在而神圣的超越之“天”具有怎样的意义?

[责任编辑 李梅]

① 蒙培元:《科学、民主与传统道德——对“五四”的“道德革命”口号剖析》,《学术月刊》1989年第9期。

② 参见黄玉顺:《天志:墨家的超越观念及其政治关切——墨子思想的系统还原》,《社会科学研究》2020年第6期。



# 马王堆《易传·系辞》篇的形成与抄写

——基于同今本《周易·系辞传》的比较

池田知久 撰 曹峰 译

**摘要:**马王堆《系辞》篇的内容及其成书年代、马王堆《系辞》篇和今本《系辞传》之间的异同、马王堆《系辞》篇的主要思想,是马王堆《系辞》研究的三大课题。中日先贤已经指出今本《系辞传》与《礼记·中庸》篇有着深厚关系,由此不难推测马王堆《系辞》篇同样和《中庸》有着深厚关系,这些文献最早原型的形成当在秦始皇统一天下之后,马王堆《系辞》篇就是今本《系辞传》的蓝本。马王堆《系辞》篇古朴的、未成熟的原型经儒家之手成书于秦始皇统一天下之后,又经秦代至汉初的整理、增笔,于西汉文帝时期初年形成了《系辞》篇。该篇此后经进一步的整理、雕琢,最终形成了《系辞》的上传、下传。虽然三才之道是《系辞》篇的重要思想,但马王堆《系辞》篇的特征在于,更强调人作为与天、地并立的第三种根本性存在所具有的独特主体性,可以认定这是只有儒家才有的积极的思想。孔子对鬼神、祭祀等宗教予以批判的原始儒家合理主义,成为后来儒家的传统。相反,马王堆《系辞》篇认为《易》的本质在于占筮,对鬼神与占筮予以积极的肯定,从而改变了过去的合理主义传统。马王堆《系辞》篇是一种为了适应《易》而调整出来的哲学思想。道器论和万物生成论本来是道家开发出来的思想,《系辞》篇对道器论的、万物生成论的形式作了吸收和采纳,在中国古代哲学史上这是一件重要的事情。

**关键词:**马王堆;《易传》;《系辞》;《系辞传》

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.03.08

《系辞》篇,在马王堆《易传》六篇中位于第二篇。《系辞》篇编集成书的目的,我认为就是通过撰写一篇新的解释,把原来仅为占筮专书的《易》,变得既能够包摄旧有的占筮要素,同时又能将其拉向儒家,使之道德化。

## 一、马王堆《系辞》篇的内容及其成书年代

### (一)《易》之起源

包含《系辞》篇在内的马王堆《易》全七篇的抄写年代,目前学界已形成定论:即西汉文帝时期(公元前179年后)初年至马王堆三号汉墓下葬之年(公元前168年)之前。

首先,关于成书年代。推测古文献成书年代的方法,其中一种就是阐明其思想内容,收集与之相关的各种文献,推断相互间前后关系、影响关系。

《系辞》篇第23章<sup>①</sup>里有关于《易》之起源的叙述。即从“古者庖羲氏之王天下也……于是始作八卦。……盖取诸《离》也。……庖牺氏歿,神农氏作……盖取诸《益》也。……盖取诸《噬嗑》

**作者简介:**池田知久,东京大学名誉教授、山东大学名誉教授(山东济南250100)。

<sup>①</sup> 本论文所使用《系辞》篇的分章,基本上依据湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,北京:中华书局,2014年。译者按:作者所用马王堆《易传》的引文,有的地方与裘锡圭主编版存在出入。译者在校对时基本上使用裘锡圭主编版,有较大差异处,译者会作注说明。

也”<sup>①</sup>开始的很长的一段话(今本<sup>②</sup>《系辞下传》第2章有几乎相同的文章<sup>③</sup>)。这段文字说的是一种进步史观,在远古未开化的人类社会中,有各种各样的圣人通过创造各种各样的文化引导人类。其特征就在于将进步史观和《易》的起源结合起来。构成这种历史观之基底的理论,是所有的文化都由圣人制作出来的圣人制作说(参照《世本·作》篇<sup>④</sup>),这种理论在《系辞》篇创作之前就已形成或者说在当时非常盛行。据此可知,远古时代庖牺制作了八卦,同时创造出了通过六十四卦的离卦构想出来的一种文化,接着神农创造出了通过益卦、噬嗑卦构想出来的两种文化,接着黄帝、尧、舜创造出了通过乾、坤、涣、随、豫、小过、睽各卦构想出来的各种文化,最后“后世圣人”创造出了通过大壮、大过、大有三卦构想出来的各种文化。庖牺作八卦之说,后来被正统易学采用并成为定说。而且,第23章已说庖牺创作出了六十四卦中的离卦,因此,此说认为不仅八卦连六十四卦也是庖牺所作,而且在此基础上明确指出,庖牺制作的六十四卦中益卦、噬嗑卦被神农使用,乾、坤、涣、随、豫、小过、睽各卦被黄帝、尧、舜使用。然而,说到《易》的起源,后来作为常客登场的人物,首屈一指的是文王、周公,在本章中他们全部没有出现。或许有学者会解释说他们就是本章三次出现的“后世圣人”,但这是没有道理的。不管怎么说,这种关于《易》的起源的见解就是,历史上第一次出现了庖牺作八卦、六十四卦,神农、黄帝、尧、舜、“后世圣人”加以使用。这就是最早期的《易》起源说。关于三百八十四爻、卦辞、爻辞、十翼的制作,这里完全没有提及。

马王堆《易传》所见《易》的起源说还见于《衷》篇第18章:“《易》之用也,殷之无道,周之盛德也。恐以守位,敬以承事,智以避患。”<sup>⑤</sup>这段文字表达了《易》是在殷的无道、周的盛德中,文王为了躲避商纣王之害才创作出来的主旨。此外,《衷》篇第34章有“《易》之兴也,于中古乎?作《易》者,其有患忧欤?”<sup>⑥</sup>(今本《系辞下传》第7章有几乎相同的文章<sup>⑦</sup>)《要》篇第8章有“文王仁,不得其志,以成其虑。纣乃无道,文王作,讳而避咎,然后《易》始兴也。”<sup>⑧</sup>其内容也类似《衷》篇第18章。此外,今本《系辞下传》11章有“《易》之兴也,其当殷之末世,周之盛德邪?当文王与纣之事邪?”<sup>⑨</sup>这也和以上各章接近。就是说,《衷》篇和《要》篇自成一组。这样看来,上述《系辞》篇第23章的起源说是一种类型,《衷》篇和《要》篇是另一种类型,两者间相互龃龉。虽然《系辞》篇第23章确定《易》的起源为庖牺作八卦、六十四卦,但完全不提及文王、周公,也完全没有触及三百八十四爻、卦爻辞以及十翼的制作。形成对照的是,《衷》篇和《要》篇采用文王始作《易》的起源说,但《易》之制作的内容,即关于八卦、六十四卦、卦爻辞等的制作,还是没有具体的论述,仅仅是简单地提到了文王作《易》之事。

《史记》对以上两种《易》起源说及其相互间龃龉的、含混的表达,作了具体化的、整齐的梳理。例如,《太史公自序》说:“昔西伯拘羑里,演《周易》”<sup>⑩</sup>(《汉书·司马迁传》相同<sup>⑪</sup>),《周本纪》:“西伯盖即位五十年。其囚羑里,盖益《易》之八卦为六十四卦”<sup>⑫</sup>,《日者列传》说:“自伏羲作八卦,周文王演三百八十四爻,而天下治”<sup>⑬</sup>。由此可知,到了《史记》变成了伏羲作《易》八卦,文王增益为六十四卦、三百八十四爻。《汉书·艺文志》“易家”条目,进而将其描述为“《易》曰:‘宓戏氏……于是始作八卦’……”

① 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第75页。

② 本文所引用今本“十翼”的分章,基本上依据朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》,北京:中华书局,2009年。

③ 参见朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷三,第246页。

④ 宋衷注,秦嘉谟等辑:《世本八种》,北京:中华书局,2008年,“王谟辑本·作篇”,第35—42页。

⑤ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第100页。

⑥ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第107页。

⑦ 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷三,第254页。

⑧ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第116页。

⑨ 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷三,第258页。

⑩ 《史记》卷一三〇,北京:中华书局,1982年,第3300页。

⑪ 《汉书》卷六二,北京:中华书局,1962年,第2735页。

⑫ 《史记》卷四,第119页。

⑬ 《史记》卷一二七,第3218页。

至于殷周之际,纣在上位,逆天暴物。文王……于是重《易》六爻,作上下篇。孔氏为之《彖》《象》《系辞》《文言》《序卦》之属十篇”<sup>①</sup>。重六爻者,即演示六十四卦、三百八十四爻的人还是文王。它同时明确指出为十翼者是孔子。通过以上分析,可以追踪还原出两种类型中第二类型起源说,随着时代的变迁,被逐步具体化并得到系统整理的过程。这样,正统易学的起源说就逐渐形成了,到了后来《易纬乾凿度》就成为“垂皇策者羲,益卦演德者文,成命者孔也”<sup>②</sup>。

第二类型的进展状况如上所示,但是与第一类型之间的差异依然不能抹平。这个差异就是基于八卦,通过重叠六爻演示六十四卦、三百八十四爻的人是庖牺(第一类型)呢,还是文王(第二类型)。西汉武帝初年《淮南子·要略》篇云:“今《易》之《乾》《坤》,足以穷道通意也。八卦可以识吉凶,知祸福矣。然而伏羲为之六十四变,周室增以六爻”<sup>③</sup>。说始画八卦者是伏羲以前的太古圣人,作六十四卦者是伏羲,增六爻者是周室(文王),但实际上“为之六十四卦”和“增以六爻”是一回事。我想这是试图将以上两种类型加以统一所产生的结果、所导致的混乱。之后,将重点置于第一类型的《经典释文》“序录”作:“宓戏氏之王天下,……始画八卦,因而重之,为六十四。文王拘于羑里,作卦辞,周公作爻辞。孔子作《彖辞》《象辞》《文言》《系辞》《说卦》《序卦》《杂卦》十翼。”<sup>④</sup>经过对两者的统一,最终归结为《周易正义》的“八论”。“八论”说:“伏牺初画八卦。……故因其八卦而更重之。卦有六爻,遂重为六十四卦也。……以为卦辞文王,爻辞周公。……其《彖》《象》等《十翼》之辞,以为孔子所作。”<sup>⑤</sup>可以说,《释文》和《正义》两者是完全相同的内容,即宓戏始画八卦,接着演示出六十四卦、六爻、三百八十四爻,在此基础上文王作卦辞,周公作爻辞,孔子作十翼。这样,正统易学的起源说就几乎完成了。

回顾以上《易》之起源说形成的过程,可以说《衷》篇第18章、第34章以及《要》篇第8章等作为第二类型是最为古朴的、不成熟的类型,同样,《系辞》篇第23章作为第一类型也是最为古朴的、不成熟的类型。马王堆《易传》所见这两种类型,因为成书于《淮南子·要略》篇及《史记》各篇之前,所以说形成于西汉文帝初年以前。在此,如果讨论第一类型中的《系辞》篇第23章的成书年代,那不用说,至少是成书于马王堆各篇被抄写的西汉文帝初年以前,这个事实,和上述正统易学起源说的历史中所见《系辞》篇第23章的位置正相吻合。

## (二)《系辞》传与《中庸》篇的关系

我们接着讨论《周易·系辞传》与《礼记·中庸》篇的关系。当代日本学界提出《易传》中尤其是《系辞传》和《中庸》篇有着共通之处,这个见解已成定说。如武内义雄《易と中庸の研究》<sup>⑥</sup>通过分析提出,《中庸》篇是由“中庸本书”与“中庸说”两部分构成的。从第2章<sup>⑦</sup>到第20章开头为止的部分为《中庸》本书,论述无过不足之“中”论;从第20章论说“五达道”的部分开始到第33章为止以及第1章为《中庸说》(据《汉书·艺文志》),是阐述《中庸》本书的新的部分,讨论的是“诚”。因此推测,《中庸》本书之子思所书(据《史记·孔子世家》),《中庸说》是秦始皇时代创作出来的。

武内推测《中庸说》部分成书于秦始皇时代的根据很多,这里引用两条。其一,《中庸说》第28章有:“今天下车同轨,书同文,行同伦”<sup>⑧</sup>。武内认为这段文字说的是车轨、文字等的统一,和《史记·秦始皇本纪》二十六年所见“一法度衡石丈尺。车同轨。书同文字”<sup>⑨</sup>相同。他还引用记载相同旨趣的

① 《汉书》卷三〇,第1704页。

② 萧洪恩:《易纬今注今译》,武汉:武汉大学出版社,2016年,第51页。

③ 刘安编,刘文典撰,冯逸、乔华点校:《淮南鸿烈集解》,北京:中华书局,2013年第2版,第707页。

④ 陆德明撰,吴承仕疏证,张力伟点校:《经典释文序录疏证》,北京:中华书局,2008年,第28-29页。

⑤ 孔颖达著,余培德点校:《周易正义》,北京:九州出版社,2004年,第6、12、14页。

⑥ 武内义雄:《易と中庸の研究》,东京:岩波书店,1943年。

⑦ 本文所使用《礼记·中庸》篇的分章,基本上依据朱子《中庸章句》。

⑧ 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第36页。

⑨ 《史记》卷六,第239页。

琅邪台、泰山、会稽山刻石文字，以强化其说的合理性。其二，《中庸说》第28章有：“愚而好自用，贱而好自专，生乎今之世，反古之道。如此者，灾及其身者也”<sup>①</sup>。这和《秦始皇本纪》三十四年所见丞相李斯上奏内容，即“今陛下创大业，建万世之功，固非愚儒所知。且越言乃三代之事，何足法也？……今天下已定，法令出一。……今诸生不师今而学古，以非当世，惑乱黔首。……臣请……以古非今者族”<sup>②</sup>的旨趣一致。于是武内得出以下结论：“《中庸说》是用来说明《中庸》本书的，其创作成于先秦时代子思学派后学之手”<sup>③</sup>。但是笔者认为，一般来说先秦文献的构成比较复杂，大多数文献都非一时一人之作，而是在很长时间里经过多人不断书写形成的集合体。《中庸》篇也不例外，将其仅仅分为《中庸》本书和《中庸说》，还过于简单。不如说这是一个完整的作品，其中既有早期的部分也有新出的部分，最终成书于秦始皇统一天下之后。从学派归属看虽然主要归属于儒家孟子系统，但无法断言《中庸》篇是否含有可以上溯到子思的思想（武内说）。事实上其中也包含受到道家及荀子之影响的地方。我想这样去理解可能更好些，即到了秦始皇时期，有人把孟子系统许多思想家从战国中期到秦代为止长期的不断的思想建设，综合起来做了一个全集式的整理和把握。

如上所述，武内确认《中庸说》的道德思想中，存在与《易传》之《系辞传》《文言传》的密切关系。在他看来，《周易》十翼，大体由三类组成。第一类是《彖传》与《小象》。这是十翼中最早期的部分，其道德思想就是得刚柔之“中”，和同样以“中”为理想的《中庸》本书（接近子思时代的作品）是前后时代的文章。第二类是《系辞传》《文言传》。是晚于第一类《彖传》与《小象》成书的文献，虽然其道德思想的中心是“诚”，但和《中庸说》（秦始皇时期之作）的内容与步调是一致的。第三类是《说卦传》《序卦传》《大象传》《杂卦传》。其思想是将《易》视为贯通天道、地道、人道之道，以此穷理尽性以顺性命之理。这三类中最晚的部分，成书可以晚至西汉初期之前。武内在此分类基础上，提出第二类《系辞传》《文言传》是与上述《中庸说》有共通之处的儒家文献。共通之处在于两者都形成于同一时代，都高扬“诚”之德。

《中庸》篇显然对“诚”加以高扬。例如第16章有：“夫微之显，诚之不可掩如此夫”<sup>④</sup>，第20章有：“诚者，天之道也。诚之者，人之道也。……诚之者，择善而固执之者也”<sup>⑤</sup>。其他从第21章到第26章的各章，还有第32章都有对“诚”的详论，这都具有重要的意义。与此相对，关于《易传》，武内认为“《系辞传》的哲学是把宇宙原理看作依据阴阳消长化生万物的生生作用”，“顺应这一作用就是人间的道德，相反就成为恶”<sup>⑥</sup>，在此理解基础上，他引用以下各章，视其为与此思想相同的文章：第1条，《系辞上传》第5章之“一阴一阳之谓道。……继之者善也，成之者性也。……生生之谓易。……阴阳不测之谓神”<sup>⑦</sup>；第2条，《系辞上传》第7章之“成性存存，道义之门”<sup>⑧</sup>；第3条，《系辞下传》第1章的“天地之大德曰生”<sup>⑨</sup>。确实可以认同这些文章和上引《中庸》篇第20章“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。……诚之者，择善而固执之者也”<sup>⑩</sup>，第22章“唯天下至诚，为能尽其性；……可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”<sup>⑪</sup>等各章所含思想相似。笔者认为，无论《中庸》篇还是《系辞传》都具有这样的思想，即天地在生生化育万物的不测作用中，一开始即包含有“诚”“道”等包含人间道德的价

① 朱熹：《四书章句集注》，第36页。

② 《史记》卷六，第254—255页。

③ 武内义雄：《武内义雄全集》，东京：角川书店，1979年，第29页。

④ 朱熹：《四书章句集注》，第25页。

⑤ 朱熹：《四书章句集注》，第31页。

⑥ 武内义雄：《武内义雄全集》，第135页。

⑦ 朱熹撰，廖名春点校：《周易本义》卷三，第228—229页。

⑧ 朱熹撰，廖名春点校：《周易本义》卷三，第230页。

⑨ 朱熹撰，廖名春点校：《周易本义》卷三，第245页。

⑩ 朱熹撰：《四书章句集注》，第31页。

⑪ 朱熹撰：《四书章句集注》，第32页。

值,作为天赋既被赋予到人的内心也被赋予到外界万物,但人可以自觉到这种来自天赋的内在的道德的价值,进而有目的、有意识地加以遵循并使其显在化,并最终导致其完成,这既是内在的“性之完成、善之成就”,同时也是外在的“物之完成、万物之化育”。然而,武内所引用的资料中,少有《易传》“诚”的资料。于是后来支持武内观点的金谷治和内山俊彦,补充了足以证明《易传》之《系辞传》《文言传》等和《中庸》篇新的部分具有共通之处的资料。

例如,首先,在《文言传》中,第4条,《文言传》乾卦初九有“龙德而隐者也。……遯世无闷,不见是而无闷”<sup>①</sup>,和《中庸》篇第11章“君子依乎中庸,遯世不见知而不悔,唯圣者能之”<sup>②</sup>可以对照;第5条,《文言传》乾卦九二有“庸言之信,庸行之谨。闲邪存其诚”<sup>③</sup>,和《中庸》篇第13章“庸德之行,庸言之谨,有所不足,不敢不勉,有余不敢尽”<sup>④</sup>可以对照;第6条,《文言传》乾卦九三有“君子进德修业。……是故居上位而不骄,在下位而不忧”<sup>⑤</sup>,和《中庸》篇第27章“故君子尊德性而道问学,……是故居上不骄,为下不倍”<sup>⑥</sup>可以对照;第7条,《文言传》乾卦九二有“君子学以聚之,问以辨之,宽以居之,仁以行之”<sup>⑦</sup>,和《中庸》篇第20章“博学之,审问之,慎思之,明辨之,笃行之”<sup>⑧</sup>可以对照。其次,在《系辞传》中,第8条,《系辞上传》第4章有“精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状”<sup>⑨</sup>,及第9条,《系辞上传》第9章有“凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也”<sup>⑩</sup>,以及《中庸》篇第16章“鬼神之为德,其盛矣乎”<sup>⑪</sup>,第29章“故君子之道:……质诸鬼神而无疑。……质诸鬼神而无疑,知天也”<sup>⑫</sup>可以对照;第10条,《系辞上传》第8章有“乱之所生也,则言语以为阶。……是以君子慎密而不出也”<sup>⑬</sup>,和《中庸》篇第1章“君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻。莫见乎隐,莫显乎微,故君子慎其独也”<sup>⑭</sup>可以对照。第11条,《系辞下传》第10章有“《易》……有天道焉,有人道焉,有地道焉。兼三才而两之,故六。六者,非它也,三才之道也”<sup>⑮</sup>与第12条,《说卦传》第2章有“昔者圣人之作《易》也,……立天之道……立地之道……立人之道……。兼三才而两之,故《易》六画而成卦”<sup>⑯</sup>,和《中庸》篇第1章“致中和,天地位焉,万物育焉”<sup>⑰</sup>可以对照。《中庸》篇第1章没有使用“三才”之语,但实质上说的就是三才思想,同样的例子也见于《中庸》篇第12、22、26、30章等。此外,第13条,《说卦传》第1章有“昔者圣人之作《易》也,……穷理尽性以至于命”<sup>⑱</sup>,和《中庸》篇第22章“唯天下至诚,为能尽其性。能尽其性,则能尽人之性。……能尽物之性,则可以赞天地之化育”<sup>⑲</sup>可以对照。

综合以上加以判断,武内义雄等学者指出,今本《易传》的《系辞传》《文言传》等文献所见文章表达与思想内涵,与《中庸》篇(新的部分)的文章表达与思想内涵具有紧密的关系,因此,两者最初的整

① 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷一,第36页。

② 朱熹:《四书章句集注》,第22页。

③ 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷一,第36页。

④ 朱熹:《四书章句集注》,第23页。

⑤ 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷一,第36页。

⑥ 朱熹:《四书章句集注》,第36页。

⑦ 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷一,第41页。

⑧ 朱熹:《四书章句集注》,第31页。

⑨ 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷三,第226页。

⑩ 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷三,第234页。

⑪ 朱熹:《四书章句集注》,第25页。

⑫ 朱熹:《四书章句集注》,第37页。

⑬ 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷三,第233页。

⑭ 朱熹:《四书章句集注》,第17页。

⑮ 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷三,第257页。

⑯ 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷四,第262页。

⑰ 朱熹:《四书章句集注》,第18页。

⑱ 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷四,第261页。

⑲ 朱熹:《四书章句集注》,第32页。

理、编辑(成书)也属于同样的时代,即在秦始皇统一天下之后,我觉得这个观点基本上是合理的。

如第一节所论述的那样,马王堆《系辞》篇至迟成书于西汉文帝初年之前。如果再加上本节如上结论,那么,不仅今本《系辞传》,就连马王堆《系辞》篇,也同样形成于秦始皇统一天下之后,此说是可以成立的吧。因为如池田知久等著《周易经传》<sup>①</sup>中《〈系辞〉篇》一章所具体指出的那样,以《系辞》篇为代表的马王堆各篇是今本《系辞传》等文献古朴、未熟的蓝本<sup>②</sup>。那么,今本《系辞传》(及马王堆《系辞》篇)在秦始皇时期最早的成书和马王堆《系辞》篇抄写于西汉文帝时期初年前,这两者是什么关系呢?在此,如果省略烦琐的考证直接出示结论的话,那就是:首先,马王堆《系辞》篇、今本《系辞传》的原型形成于秦始皇时期。秦代至汉初不少儒者在加以继承的基础上,用数十年时间将此原型加以雕琢,其结果是形成了现在看到的西汉文帝初年的马王堆《系辞》篇。这就是我们目前所见最早的《易传·系辞》篇。然而整理、锤炼《系辞》篇的工作并未就此完工,之后也在持续进行。其最终结果是形成今本《系辞传》的上下两篇。原来只有一篇的《系辞》篇被分成上下两篇,是马王堆《系辞》篇以后所采取的新措施(请参照第二节)。

这里,做一项相当于上文省略的“烦琐考证”的工作,即确认上文引用的今本十翼各种资料中,是否果然存在与马王堆《易传》尤其是与《系辞》篇有共通之处的文章。第1条,《系辞上传》第5章的“一阴一阳之谓道。继之者善也,成之者性也。……生生之谓易……阴阳不测之谓神”<sup>③</sup>,在马王堆《系辞》篇第5章作“一阴一阳之谓道。继之者善也,成之者性也。……生之谓马……阴阳之谓神”<sup>④</sup>,划下线的部分为相异之处。马王堆《系辞》篇的“生”本当作“生=”,但在传抄过程丢失了重文符号;“马”字是“易”字误写;“阴阳”本当作“阴阳不测”,但在传抄过程中出现失误。最终,可以认为马王堆本与今本有着相同的表达。第2条,《系辞上传》第7章的“成性存存,道义之门”<sup>⑤</sup>,相同文字也见于马王堆《系辞》篇第7章<sup>⑥</sup>。第3条,《系辞下传》第1章的“天地之大德曰生”<sup>⑦</sup>,马王堆《系辞》篇第22章虽作“天地之大思曰生”<sup>⑧</sup>,但“思”应该是“德”之误写;第4条,《系辞上传》第4章的“精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状”<sup>⑨</sup>,相同文字也见于马王堆《系辞》篇第4章<sup>⑩</sup>。第5条,《系辞上传》第9章的“凡天地之数五十有五,此所以成变化而行鬼神也”<sup>⑪</sup>,包含这部分在内的“大衍之数五十”章整体不见于马王堆《系辞》篇。本来马王堆《易传》并不重视作为占筮之术的《易》的技术,这是其特征,这个部分在马王堆《系辞》篇被抄写之际尚未撰写出来,是在之后接近今本《系辞传》的文本形成之际,被新写和追加的<sup>⑫</sup>。第6条,《系辞上传》第8章的“乱之所生也,则言语以为阶。……是以君子慎密而不出也”<sup>⑬</sup>,马王堆《系辞》篇第13章有同样文章<sup>⑭</sup>。第7条,《系辞下传》第10章的“《易》……有天道焉,有人道焉,有地道焉。兼三才而两之,故六。六者,非它也,三才之道也”<sup>⑮</sup>,以及第8条,《说卦

① 池田知久等:《周易经传》,《马王堆出土文献丛书》,东京:东方书店,2021年。

② 一些研究认为,先有今本,在此基础上才有马王堆本对今本的模仿,但这种解释无视文献整理史、思想史发展的方向,是没有道理的,存在着不少失误。

③ 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷三,第228页。

④ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第63—64页。

⑤ 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷三,第230页。

⑥ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第65页。

⑦ 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷三,第245页。

⑧ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第74页。

⑨ 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷三,第226页。

⑩ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第63页。

⑪ 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷三,第234页。

⑫ 请参照本文第三节之(一)正文及脚注中的相关论述。

⑬ 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷三,第233页。

⑭ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第68页。

⑮ 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷三,第257页。

传》第2章的“昔者圣人之作《易》也……立天之道……立地之道……立人之道……。兼三才而两之，故易六画而成卦”<sup>①</sup>，都是三才思想的体现。三才是马王堆《易传》多见的显著的思想，在《系辞》篇第2章就有“六爻之动，三极之道也”<sup>②</sup>。与《系辞下传》第10章最近的直接的蓝本，是马王堆《要》篇第1章的“有天道焉，有地道焉，有人道焉。察天之道，天之□也。地之道，地之□也。人之道，人之□也。兼三才而两之，故六。六者，非它也，三才之道也”<sup>③</sup>。此外，马王堆《衷》篇第15章的“圣人之作《易》也……立天之道……立人之道……立地之道……兼三才而两之，六画而成卦”<sup>④</sup>，也与之相当近似。其他，如马王堆《二三子问》篇第8章的“圣人之立政也，必尊天而敬众，理顺五行，天地无灾，民□不伤”，第23章的“天乱骄而成谦，地彻骄而实谦，鬼神祸骄而福谦，人恶骄而好谦”<sup>⑤</sup>；马王堆《系辞》篇第8章的“言行，君子之所以动天地也”、第22章的“天地之大德曰生，圣人之大费（宝）曰位”、第23章的“古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地”、第32章的“天地设象，圣人成能；人谋鬼谋，百姓与能”<sup>⑥</sup>；马王堆《衷》篇第1章的“《易》之义，萃阴与阳，六画而成章。……此天之义也。……此地之义也。……万物莫不欲长生而恶死。会三者而始作《易》，和之至也”、第16章的“天之义刚健动发而不息，其吉保功也。……地之义柔弱沈静不动，其吉保安也。……故武之义，保功而恒死。文之义，保安而恒穷”<sup>⑦</sup>；马王堆《要》篇第6章的“天地困，万物润”、第10章的“《损》《益》之道，足以观天地之变，而君者之事已。……故明君……顺于天地之心，此谓《易》道。故《易》有天道焉……有地道焉……有人道焉”<sup>⑧</sup>；马王堆《繆和》篇第8章的“夫古之君子……上顺天道，下中地理，中适人心，神□它焉”、第11章的“天之道……地之道……圣君之道……。天道毁盈而益谦，地道销盈而流谦，鬼神害盈而富谦，人道恶盈而好谦”<sup>⑨</sup>等，所陈述的不是三才思想自身，就是三才思想的变形。第9条，《说卦传》第1章有“昔者圣人作《易》也……穷理尽性以至于命”<sup>⑩</sup>，与马王堆《衷》篇第15章“圣人之作《易》也……穷理尽性而至于命也”<sup>⑪</sup>是相同的文章。

两者的关系如上所示。笔者以为今本十翼各篇的语言表达和思想之所以与马王堆《系辞》篇相近，是因为两者最初的整理、编集都在同一时代，也就是秦始皇统一天下之后吧。但是以今本形态呈现出来的十翼各篇的成书，则在汉初文帝初年以后，又经历了长期岁月才渐渐完成。此外，较之今本十翼，保留更多古朴、未熟痕迹的马王堆《系辞》篇等，虽然最初是以成书之原型为基础的，但直接的抄写是在较秦始皇时期还要晚数十年的汉初文帝初年之前。因此，笔者推测今本《系辞传》成书之际，所采用资料中，最大量、最重要的供给源头，虽然是和马王堆《系辞》篇等文献相同的原型，但应该不止这些，当时存在的其他多种解《易》之书也被作为资料来使用了。

## 二、马王堆《系辞》篇和今本《系辞传》的异同

接下来，我们以推测从马王堆《系辞》篇等文献到今本《系辞传》是如何发展的为目的，按章分析《系辞》篇等文献和《系辞传》之间的文章异同。在《系辞》篇和《系辞传》基本上形成对应，没有太大问题的场合，我们将省略分析的结果。

① 朱熹撰，廖名春点校：《周易本义》卷四，第262页。

② 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂，裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成（叁）》，第62页。

③ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂，裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成（叁）》，第112页。

④ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂，裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成（叁）》，第97页。

⑤ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂，裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成（叁）》，第45、51页。

⑥ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂，裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成（叁）》，第66、74、75、81页。

⑦ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂，裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成（叁）》，第87、98页。

⑧ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂，裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成（叁）》，第115、119页。

⑨ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂，裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成（叁）》，第129、143页。

⑩ 朱熹撰，廖名春点校：《周易本义》卷四，第261页。

⑪ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂，裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成（叁）》，第97页。

与《系辞》篇第1、2章相同的内容,分别见于《系辞上传》第1、2章。马王堆本文章中虽有假借字、残缺字、误字、衍字等,但这些无损于两者的一致。以下,两者相同的场合还很多,不再一一言及。

与《系辞》篇第3章相同的内容,见于《系辞上传》第3章。马王堆本的“无咎也者,言补过也”和“忧悔吝者存乎分”<sup>①</sup>,今本分别作“无咎者,善补过也”和“忧悔吝者存乎介”<sup>②</sup>。作为基础的马王堆本书写正确,而今本抄写时出现失误。

与《系辞》篇第4章相同的内容,见于《系辞上传》第4章。马王堆本的“《易》与天地准,故能弥纶天下之道”<sup>③</sup>,今本作“《易》与天地准,故能弥纶天地之道”<sup>④</sup>。“天下”即万物、万民之意。《经典释文》有“天下之道”一条,说“一本作天地”<sup>⑤</sup>,此外李鼎祚《周易集解》也作“天下之道”<sup>⑥</sup>,因此马王堆本是正确的,而今本在传抄时作了改动吧。

与《系辞》篇第5章相同的内容,见于《系辞上传》第5章。马王堆本的“圣者仁,壮者勇,鼓万物而不与圣人同忧”<sup>⑦</sup>,今本作“显诸仁,藏诸用,鼓万物而不与圣人同忧”<sup>⑧</sup>,两者区别相当大。笔者认为“显诸仁,藏诸用”今本是正确的,“不与圣人同忧”马王堆本是正确的。马王堆本“者仁,壮者勇”五字是今本“诸仁,藏诸用”的假借字,前半“显诸仁”和上文“仁者见之谓之仁”呼应,后半“藏诸用”和上文“百姓日用而弗知也”呼应。因为这段文章前后都在称赞“道”成就盛德大业的伟大,所以马王堆本“不与圣人同忧”更好,今本“不与圣人同忧”则成了贬低圣人,这可能是错误理解前后文意的今本,在抄写时把原来的“众人”改成了“圣人”。此外,马王堆本的“生之谓马……阴阳之谓神”<sup>⑨</sup>,如前所述,这两个地方都是今本正确。今本恐怕依据的是《系辞》篇正确的原型。

《系辞》篇第8章,见于《系辞上传》第8章(之一部分)。马王堆本的“君子居其室,言善,则千里之外应之。……出言而不善,则千里之外违之”<sup>⑩</sup>,今本作“君子居其室,出其言善,则千里之外应之。……居其室,出其言不善,则千里之外违之”<sup>⑪</sup>;马王堆本的“言行,君子之所以动天地也”<sup>⑫</sup>,今本作“言行,君子之所以动天地也,可不慎乎”<sup>⑬</sup>。显然今本对古朴、稚拙的马王堆本进行了雕琢,调整了其文字表达。

《系辞》篇第12章,见于《系辞上传》第8章(之一部分)。此外,《文言传》乾卦上九也出现了“‘亢龙有悔’,何谓也。子曰:‘贵而无位,高而无民,贤人在下位而无辅。是以动而“有悔”也’”<sup>⑭</sup>这类相同文字。笔者以为,三者的形成过程,如马王堆本第12章(之原型)→今本第8章(之一部分)→乾卦上九之《文言传》所示,修辞上被逐渐整齐化。

《系辞》篇第14章,见于《系辞上传》第8章(之一部分)。马王堆本的“曼(慢)暴谋盗,思夺之”<sup>⑮</sup>,今本作“慢藏诲盗,冶容诲淫”<sup>⑯</sup>,两者在表达、内容上有差异。马王堆本直接承接上文,对这样的重大

① 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第62页。

② 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷三,第225页。

③ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第63页。

④ 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷三,第226页。

⑤ 陆德明撰,张一弓点校:《经典释文》,上海:上海古籍出版社,2012年,第45页。

⑥ 李鼎祚撰,王丰先点校:《周易集解》,北京:中华书局,2016年,第431页。

⑦ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第64页。

⑧ 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷三,第225页。

⑨ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第64页。

⑩ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第66页。

⑪ 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷三,第231页。

⑫ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第66页。

⑬ 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷三,第232页。

⑭ 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷一,第37页。

⑮ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第68页。

⑯ 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷三,第233页。



危险提出警告,即那些上位君主放漫、下位臣下横暴的国家,会导致盗国之贼妄图从外全面夺取国政(当作于战国末期到秦代)。从文章表达看,虽然重复“盗思夺之”,不能不说显得古朴、稚拙,然而意思则是上下一贯的,不仅如此,解卦六三的《象传》也如“‘负且乘’,亦可丑也。自我致戎,又谁咎也”<sup>①</sup>所示,按“自我招致战争”的理解作了解释。然而,今本的解释却没有对此给予足够的重视,如“慢藏诲盗”一般地解释为应该防备盗贼勉强还行,但加上“冶容诲淫”劝诫女性不要华丽妆扮的说教,本章的解释就变得模糊不清了。因为身处社会环境全然不同的时代(或秦代或汉初),不再共有马王堆本那种道德上、政治上的紧张感,所以今本误解《系辞》篇原型本来具有的思想旨趣,结果把本文给改坏了,这是有代表性的一章。还有,《系辞上传》第8章的下面,就是今本第9章“大衍之数五十”章<sup>②</sup>。但是马王堆本只在第16章“天一地二”<sup>③</sup>以下有二十字的短文,并不存在“大衍之数五十”章。这一点已在第一节之(二)有论述。

与《系辞》篇第15章相同的内容,见于《系辞上传》第10章,但今本作为本章开头的“子曰:‘知变化之道者,其知神之所为乎’”<sup>④</sup>一文,不见于马王堆本。这句话,因为和本章在内容上没有关系,所以在马王堆本的时代还不存在,是后来到了追加“大衍之数五十”章的时代,才被加入到“大衍之数五十”章中的吧。

《系辞》篇第16章,被置于朱子《周易本义》第9章的开头。但是马王堆本和下面第17章在内容上没有关系,笔者将其作为独立的一章。马王堆本为何将这段文章放在这个地方呢?大概是因为马王堆本第17章“法象莫大乎天地……是故天生神物,圣人则之。……河出图,洛出书,而圣人则之”<sup>⑤</sup>(“河、洛”乃地之属)有重视天地存在方式的文章,这样安排可能是为了与之呼应吧。

与《系辞》篇第22章<sup>⑥</sup>相同的内容,见于《系辞下传》第1章。从本章开始,今本把全文分为上传和下传两部分,本章属于下传。然而,原来的《系辞》篇并不分上下,上下二分是后来出现的新的处置方式。我们来看马王堆本的“天下之动,上观天者也”,今本作“天下之动,贞夫一者也”<sup>⑦</sup>。《后汉书·范升列传》对后者进行了引用,因此今本在此之前已经确定。“夫一者”被认为指的是根源之道,但遍察本章整体也不见“夫一者”之类的语言和思想,其出现于此甚为唐突。因为到了今本的阶段,易学发展了,所以《易传》十翼中开始需求这一类形而上学的东西,结果导致在今本成书过程中经文发生了变化。从前后文脉看,先是承接上文“吉凶悔吝者,生乎动者也”,而在这里说“吉凶者,上尚胜者也”,接着承接“刚柔也者,立本者也”,而在这里说“天地之道,上观者;日月之行,上明者”,最后承接“变通也者,趣时者也”,而在这里说“天下之动,尚观天者也”,上下形成呼应的关系。因此,没有插入今本如同装饰一般出现的“夫一者”之类夸大之词的余地。

今本这种文章和思想上的表达,从本章起,和马王堆本之间的距离开始拉大。概而言之,笔者推测,马王堆本后半部分从第22章到第32章,是残留未整理、未雕琢要素的新的部分,即便成书于秦始皇时期,抄写时也保留了原来的形态。相反,前半从第1章到第21章,是早期的部分,于秦始皇时期成书之后,经过较长时间的整理、雕琢才形成的文献。

与《系辞》篇第23章相同的内容,见于《系辞下传》第2章,但两者间也还是有差异,比较大的差

① 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷二,第154页。

② 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷三,第234页。朱子《周易本义》大幅改动了这部分的排列和顺序。因为担心造成意义混乱,所以这里不依《周易本义》,而遵循更早的《周易正义》。

③ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第70页。

④ 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷三,第236页。

⑤ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第70页。

⑥ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第74页。

⑦ 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷三,第245页。

异是，马王堆本的“盖取诸《大有》也”<sup>①</sup>被今本改为“盖取诸夬”<sup>②</sup>。

与《系辞》篇第 29 章相同的内容，见于《系辞下传》第 5 章（的一部分）。今本在其下有“子曰：危……立心勿恒，凶”<sup>③</sup>等大量的文章。其大部分，见于马王堆《易传》的《要》篇，但今本大幅度改变其结构之后移到了《系辞下传》。具体而言，《要》第 3 章的“夫子曰：危者……系于苞桑”<sup>④</sup>移到了今本第 5 章（的一部分）；《要》篇第 4 章的“夫子曰：德薄而位尊……言不胜任也”<sup>⑤</sup>移到了今本第 5 章（即上面提及的部分）之后，《要》篇第 5 章的“夫子曰：颜氏之子……元吉”<sup>⑥</sup>，在跳过一章之后移到了今本第 5 章（即上面提及的部分）的再后面，《要》篇第 6 章的“天地困……言致一也”<sup>⑦</sup>移到了今本第 5 章（即上面提及的部分）的更后面，《要》篇第 7 章的“君子安其身而后动……凶，此之谓也”<sup>⑧</sup>移到今本第 5 章（即上面提及的部分）的末尾。伴随着移动，《系辞下传》对《要》篇各章在表达上也做了相当多的整理、修饰。

《系辞》篇第 30 章，除了今本“子曰，知几其神乎。……其知几乎。几者，动之微，吉之先见者也”<sup>⑨</sup>一段，其余部分见于《系辞下传》第 5 章（之一部分）。其在第 5 章所处位置也不在“子曰：德薄而位尊……言不胜其任也”与“子曰：颜氏之子……元吉”之间，而是移到了上文第 5 章（之一部分）“子曰：小人不耻不仁……何校灭耳，凶”<sup>⑩</sup>的后面。换言之，《系辞下传》第 5 章重视“知几”的思想（即能够预知未来的《易》之哲学本质），专门从《要》篇中拿出“子曰：颜氏之子，其殆庶几乎”一文置于本章之前。与这一处理相配合，今本不知道从哪里找来了上述“子曰：知几其神乎。……其知几乎。几者，动之微，吉之先见者也”一文。顺便指出，今本中《系辞下传》第 5 章后半，第 6、7、8 章，第 9 章前半，从“子曰：颜氏之子，其殆庶几乎”开始，到“初辞拟之，卒成之终”为止，存在着大量的文章都是从马王堆《要》篇第 5、6、7 章，《衷》篇第 33、34、35、36 章前半那里移过来的。

《系辞》篇第 31 章，与《系辞下传》第 9 章（之中间部分）大体一致。此外，和《衷》篇第 36 章后半部分也有共通之处。但是，作为论述《易》之中爻和初爻之意义的文章，不能不说马王堆本（《系辞》篇、《衷》篇）显得甚为古朴，不够成熟，而今本则作了大量的整理、修饰。无疑《系辞下传》第 9 章在编成之际，从《系辞》篇第 31 章和《衷》篇第 36 章那里获取了材料。还有，相当于马王堆本第 31 章和第 32 章之间的位置，今本插入了第 9 章后半，第 10、11 章。这些资料，是从马王堆《衷》篇第 37 章、《要》篇第 1 章、《衷》篇第 18 章那里移过来的。

《系辞》篇第 32 章是最后一章。虽然在《系辞下传》第 12 章可以见到大致略同的文章，但两者存在许多小的差异。这一章，因为马王堆本相当古朴、不够成熟，今本成书之际花费了相当的力气去整理、雕琢。

现在总括以上内容。第一，今本《系辞传》，不是某年某月某日某人创作了一篇原始文献后才得以问世的作品。毋宁说，它是以前代传写保存下来的解《易》文献为基础，将其作为材料来使用，由许多的儒者经过代代接力，一点点整理、雕琢而成的文献。今本《系辞传》所利用的以前的解《易》古文献中，马王堆《系辞》篇的原型最多，《要》篇和《衷》篇其次，也提供了不少材料。因为马王堆各篇抄写于西汉文帝初年，所以今本《系辞传》的形成，理当是西汉文帝后半期以后的事。

① 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂，裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成（叁）》，第 75 页。

② 朱熹撰，廖名春点校：《周易本义》卷三，第 248 页。

③ 朱熹撰，廖名春点校：《周易本义》卷三，第 253 页。

④ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂，裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成（叁）》，第 114 页。

⑤ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂，裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成（叁）》，第 114 页。

⑥ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂，裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成（叁）》，第 115 页。

⑦ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂，裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成（叁）》，第 115 页。

⑧ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂，裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成（叁）》，第 115 页。

⑨ 朱熹撰，廖名春点校：《周易本义》卷三，第 252 页。

⑩ 朱熹撰，廖名春点校：《周易本义》卷三，第 251 页。

第二,在日本学界的前人研究中,《周易·系辞传》等和《礼记·中庸》篇有着共通之处的见解,几乎已成定说。我觉得这样判断为好,因为《中庸》篇中新写的部分,成书于秦始皇统一天下之后儒家之手,因此与之有着许多共通性的《周易》之《系辞传》,包括作为原型材料的马王堆《系辞》篇(以及《要》篇、《衷》篇),这些文献的最早原型,其成书都是同一时代,经由儒家之手完成的吧。在此基础上,从秦代到汉初许多儒者在数十年间将此原型再做整理和加工,其结果,首先是西汉文帝初年形成了马王堆《系辞》篇(以及《要》篇、《衷》篇)。这是我们今天能够看到的最早的《易传》之《系辞》篇等文献。然而,《系辞》篇等的整理、锤炼工作在汉初以后还在继续进行,其最终结果就是今本《系辞传》的上下两篇。

第三,马王堆《系辞》篇并非整体结构谨严、浑然不可分割的文献。从文献的整理度、雕琢度来看,大体可以分为前半第1章到第21章、后半第22章到第32章两个大的部分。因此今本被分成《系辞》上传和下传是有理由的。马王堆本前半部分,作为文献其完成度已经相当高了,但后半部分的整理、雕琢则不够充分,还处于形成过程之中。由此来看,其前半部分是来源于秦始皇时期的早期部分,之后直到抄写为止在一个较长的岁月里经历了整理和雕琢。相比之下,后半部分是后起的部分,保留了秦代原型,还加上了西汉初期之前形成的新的文章,之后没有经过充分的整理和雕琢,就迎来了抄写的时刻。今本为了弥补马王堆本残留的不足,不仅收入《系辞》篇后半的文章,还从《要》《衷》篇收了12个章节到下传中,则是更晚时期进行的整理、編集工作。

### 三、马王堆《系辞》篇的重要思想

#### (一)作为三才之道总合的易之道

最后,我们从三个方面考察《系辞》篇最重要的思想。《系辞》篇最重要的思想,可以说即易中包含着道,这个道总合了天地所运行的道(天地之道)和人所必须执行的道(人之道)。

第一种思想是,易中存在天、地、人三才之道。这是易之道最典型的体现。使用“三才”及类似语言讨论易之道的文章,可举《系辞》篇第2章的“六爻之动,三极之道也”<sup>①</sup>。这是把易六爻之动看作天、地、人三才之道。三才之道的直接表达,只有《系辞》篇这一例,但实际上采用的其他形式,即其变形在《系辞》篇很多文章中都可见到。这些文章所言“天、地”,属于天空、大地这种自然的存在,和“人”是归属于人类道德的政治的价值和规范,形成了对照。天地这一自然存在所具有的恒常不变的法则性是天地之道,这一法则性体现为机械运动的自然法则(《系辞》篇第5章所谓“一阴一阳之谓道”),同时,也带有人类道德的政治的价值特征(第5章所谓“继之者善也”)。与之形成对照,人类道德的政治的规范、本分,或者被这种规范、本分所包含的走向完善的必然性就是人之道。因此人类不仅必须遵从天地恒常不变的法则性,负有使天地之间一切自然存在按其本来状态得以存在的义务(《系辞》篇第7章所谓“存存”),还必须自觉到自己心中天所赋予的道德的政治的内在价值(第7章的“性”),继而有目的有意识地加以遵从并使之外显,并最终加以完成(第7章所谓“成性”),而这正是人类道德实践的出发点(第7章的“道义之门”)。

第二种思想是,即便在没有使用“三才”或同类语言的场合,《系辞》篇也存在着先讲天地之道,然后指出人之道必须遵循天地之道的现象。这里举若干例证。例如,第1章有“天尊地卑,乾坤定矣。……可久,则贤人之德也。可大,则贤人之业也。易简而天理得。天理得而成位乎其中”<sup>②</sup>,就表达了这样的思想:世界上最为规范性的存在是天尊地卑的存在方式(即“天理”),如果加以遵守,就会产生作为人类应有姿态的“德”和“业”。就是说,正因为天理是在易中实现的,所以人能够在其中(以

① 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第62页。

② 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第60页。

易为媒介构成的世界)确立自己的地位。第5章有“一阴一阳之谓道。继之者善也,成之者性也”<sup>①</sup>,说的是天地与人的相互关系,首先“一阴一阳”是天地之道,对此加以继承就是称作“善”的人之道。但是,善这个东西是作为性之完成状态事先输入人之内心的,所以,人必须做的事情就有两个努力的方向,既要修外界的天地之道,也要凭借自己内心之性。第17章的“天生神物,圣人则之。天变化,圣人效之。天垂象,见吉凶,而圣人象之。河出图,洛出书,而圣人则之”<sup>②</sup>,解说了作为占筮之书的《易》的制作。这里说的是天为人类展示“生神物”“变化”“垂象”的自然现象,“河、洛”之地为人类展示了“出图”“出书”的现象,作为人之代表的圣人以这些现象为法则,而制作了《易》之道。第22章有“天地之道,尚观者。日月之行,尚明者。天下之动,尚观天者也。……天地之大德曰生,圣人之大宝曰立位”<sup>③</sup>,这说的是所谓“天下之动”即天下万物、百姓的动向(人之道)要仰承天地之道。而作为“圣人之大宝”的人间社会中天子的地位,是基于“天地之大德”即生生化育万物的作用而确立的。第32章有“天地设象,圣人成能,人谋鬼谋,百姓与能”<sup>④</sup>,说的是天地在设定了自然现象并垂示规范之后,不仅人间的代表即圣人通过加以遵循形成了自己的能力,连人、鬼、百姓也都能够通过加以遵循而发挥出自己的能力。我认为这里之所以将圣人、人、百姓三种人的实践都包括在内,其目的在于强调天地这个大的框架中人的主体性的活动。

这种以天地之道为效法对象,为人之道赋予意义的思想构造,是战国后期以来道家的产物。有学者引用《论语·阳货》篇“子曰:予欲无言。……天何言哉,四时行焉,百物生焉,天何言哉”<sup>⑤</sup>等提出,看上去在孔子之时已经存在“无言”等道家风格的东西,但那不是道家的影响,而是春秋末期以来的儒家中已经存在的思想传统。但是,这段文章,无论从依据天之道导出人之道的方法来看,还是从导出“无言”这一工夫、准则之思想来看,百分之百是道家的,和儒家毫无关系。不仅《论语》,其他儒家文献中也大量包含这类道家思想,这是因为战国末期以后,许多儒者身处道家强大影响的环境之中,把自己道家化了的新思想假托成孔子的言行并记录于竹帛,后来在《论语》等文献的编纂过程中这些思想就被当作孔子言行而采信了,所以这是后世历史原因所造成的结果。希望引起注意的是,我们现在讨论的马王堆《易传》中,同样出现了许多假托孔子的文章。这里再举一些《系辞》篇中受道家影响的其他例子。如第5章“一阴一阳之谓道”<sup>⑥</sup>,就以战国末期以后道家或阴阳家的思想为基础。但紧接这句话的“继之者善也,成之者性也”<sup>⑦</sup>,无疑是儒家的东西。如第15章的“易无思也,无为也,寂然不动,感而遂达天下之故”<sup>⑧</sup>,就来源于道家。这是一段反向论说式的文章,说的是易通过无思、无为、寂然不动,把原本运用人的知性、行为无法把握的穷极之道给把握住了,而这本来是道家独有的、特定的思想。如第19章的“子曰:书不尽言,言不尽意”<sup>⑨</sup>这段话,显示其关于书籍、语言的认识,受到了战国后期以来道家的影响。这一思想并不适合于重视书籍和语言之作用的儒家,相反,只能适应于认为道超越了语言表达,从而否认书籍、语言之作用的道家。但这一章并非对于古老的道家思想的鹦鹉学舌。这段话赋予了《易》新的意义,那就是作为普通书籍、言语的替代,通过《易》固有的象、卦、辞、变等,就能知道圣人之意。如第21章的“形而上者谓之道,形而下者谓之器”<sup>⑩</sup>这句话,受到了战国末期以来的道家,例如《老子》第51章等道器论的影响。这一章的主旨是,虽然对于《易》来

① 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第63页。

② 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第70页。

③ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第74页。

④ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第81页。

⑤ 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第180页。

⑥ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第63页。

⑦ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第63页。

⑧ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第68页。

⑨ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第72页。

⑩ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第73页。

说最为重要的形而上之道,用人的言语、知识难以把握,但通过《易》之象、爻、卦、辞、变、通等却是可以把握的。如第26章“子曰:天下何思何虑。天下□□一致百虑。天下何思何虑”<sup>①</sup>,倡导的是,对应天下各种事情,都要以贯彻无思无虑原则的道家为模范。为什么这么说呢?在日月、寒暑、往来的相互转换和循环基础上,明、岁、物得以顺利形成,就是为此提供的根据。换言之,这里提倡的是,以天地自然的必然变化以及由此导致的顺畅结果为依据,对于天下(人间)的事情,人应该秉持无思无虑的态度。

第三,还存在这样的思想,一方面,如第二所示,要以天地之道为模范,人之道必须遵循天道,但另一方面,在这样一个大的框架中,人之道不是仅仅遵从天地之道就完事了,相反这也是一种高调倡扬人间道德与政治之独立主体性的思想。例如,第7章说“言天下之至业而不可恶也,言天下之至业而不乱。知之而后言,议之而后动矣。议以成其变化”<sup>②</sup>,意味着人是这样一种存在,他必须在“知”“议”《易》所载的“天下之至业”后开始言、开始动,在做出议论之后完成万物的变化。第8章说“言行,君子之枢机。……言行,君子之所以动天地也”<sup>③</sup>,认为人(君子)的言行也是可以称为“动天地”之“枢机”的重要手段。这两章相互间有着密切的关系,都承认在天地生化育万物的过程中,人通过其言行举动而产生了“动天地”的积极作用。这种思想不是仅仅采取顺从天地的消极姿态,而是同时强调人的主体性能够对天地产生积极作用。说到早于马王堆《系辞》篇出现的儒家文献中的三才思想,以《荀子·王制》篇“君子者,天地之参也”<sup>④</sup>,以及《礼记·中庸》篇第22章的“唯天下至诚……则可以与天地参矣”<sup>⑤</sup>最有名。《系辞》篇的三才思想,也和这些文献一样,将人视为与天地相并立的第三种重要的存在,强调了天地所难以取代的人的主体性。可以说这是一种只有儒家才能体现出来的积极性。

《系辞》篇里面存在着引了《易》的爻辞之后再对其加以解释的、具有独立结构的文章群。这些文章不讲天地之道,而仅仅只讨论人之道。其中,如下所示,最先引用的有7章,上面提及的第7、8章,都是从言行论角度展开的、高扬人主体性的导入性根本理论,而这7章都是人之主体性的具体讨论。第8章值得注意的地方上面已经论述,其上文有“鸣鹤在阴,其子和之。我有好爵,吾与尔靡之。……出言而不善,则千里之外违之,况乎其近者乎?言出乎身,加于民;行发乎近,见乎远。……言行,君子之所以动天地也”<sup>⑥</sup>。这是在引用中孚卦九二之后,指出了人的言行具有的重要意义,阐述了人之道(道德与政治)。以此为导入性根本理论,直到后面第14章为止,连续出现的相同形式、相同主旨的文章总计有7章,都是在引用《易》之爻辞后阐述相关的人之道。例如,第9章的“‘同人先号咷而后笑。’子曰:君子之道……二人同心,其利断金;同人之言,其臭如兰”<sup>⑦</sup>,在引用同人卦九五之后,阐述了“君子之道”。第10章的“‘初六,藉用白茅,无咎。’子曰:……慎之至也。夫且茅之为述也薄,用也而可重也。慎此术也以往,其毋所失之”<sup>⑧</sup>,在引用了大过卦初六之后,阐述了“慎”在人生中的重要性。第11章的“‘劳谦,君子有终,吉。’子曰:劳而不伐,有功而不德,厚之至也。语以其功下人者也。……谦也者,致恭以存其位者也”<sup>⑨</sup>,在引用了谦卦九三之后,阐述了“谦”德之道德的政治的意义。第12章的“‘亢龙有悔。’子曰:贵而无位,高□而无民,贤人在其下,失位而无辅,是以动而有悔也”<sup>⑩</sup>,引用乾卦上九之后阐述了人之道(政治),指出如果没有与高贵身份相符的地位,没有民,没

① 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第78页。

② 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第65页。

③ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第66页。

④ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,北京:中华书局,1988年,第163页。

⑤ 朱熹:《四书章句集注》,第25页。

⑥ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第66页。

⑦ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第66页。

⑧ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第67页。

⑨ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第67页。

⑩ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第67页。

有辅佐的贤人,君主就会“有悔”。第13章的“‘不出户牖,无咎。’子曰:乱之所生,言语以为阶。君不密则失臣,臣不密则失身,凡事不密则害盈。是以君子慎密而弗出也”<sup>①</sup>,引用节卦初九之后阐述了人之道(政治),指出君臣都必须保守机密。第14章的“子曰:为《易》者其知盗乎。《易》曰:负[且乘,致寇至。]……上慢下暴,盗思伐之。慢暴海盜,思夺之”<sup>②</sup>,在引用解卦六三之后阐述了人之道(政治),提醒注意君主慢、臣下暴的国家会被窃国之人盯上。以上第8到第14章,是采用同样形式,把有着同样主旨的章节连接起来的一组文章,都是一边引用《易》之爻辞一边强调人之道意义。置于其后的第15章,是对上面7章所见人之道之总括。第15章有“《易》有圣人之道四焉:以言者尚其辞,以动者尚其变,以制器者尚其象,以卜筮者尚其占”<sup>③</sup>,从“言”“动”“制器”“卜筮”四个角度做了总括性论述<sup>④</sup>。

《系辞》篇中还有一组文章群,一边引用爻辞一边具体论述人之道,高扬人之主体性。第27章的“《易》曰:困于石,据于蒺藜;入于其宫,不见其妻,凶。子曰:非其所困而困焉,名必辱;非其所据而据焉,身必危。既辱且危。死其将至”<sup>⑤</sup>,在引用困卦六三之后,阐述了使名声不受辱没,生命不受威胁的人之道(道德、养生)。第28章的“《易》曰:公用射隼于高墉之上,获之,无不利。子曰:……君子藏器于身,待时而动,何不利之有?……言举成器而动者也”<sup>⑥</sup>,引用解卦上六之后,倡导了必须藏利器于身、待时而动的君子之道(政治)。第29章的“子曰:小人不耻不仁,不畏不义,不见利不劝,不威不惩。小惩而大诫,小人之福也。《易》曰‘履校灭趾,无咎’也者,此之谓也。……小人以小善为无益也,而弗为也;以小恶为无伤而弗去也,故恶积而不可盖也,罪大而不可解也。《易》曰:‘荷校灭耳,凶’”<sup>⑦</sup>,在引用了噬嗑卦初九与上九之后,对小人不仁、不义以及对小善、小恶的错误态度进行了批评,论述了为此必须进行小惩大诫的人之道(政治)。第30章的“君子见几而作,不俟终日。《易》曰:‘戒于石,不终日。贞吉。’戒于石,毋用终日,断可识矣!君子知微知彰,知柔知刚,万夫之望”<sup>⑧</sup>,引用豫卦的六二之后,论述了马上可以知微显、知柔刚的君子之道(哲学、道德)。

最后,还有一处引人注目的人之道(文化)论述。那就是站在进步史观的立场上描述人类文化发展史的第23章。此章一开头说“古者庖牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地……于是始作八卦,以达神明之德,以类万物之情。作结绳而为罟,以田以渔,盖取诸《离》也”<sup>⑨</sup>,说的是古之圣人庖牺氏,以天地为范本制作了八卦等作《易》之事。这也是效法天地之道以确定人之道之道家式思考。但是接下来论述的是,庖牺氏从《易》的离卦得到启示,在人类史上第一次创造了文化(依赖网罟的狩猎、渔捞),接着描述了后世的圣人(神农、黄帝等)依次出现,穷尽人所应尽之规范、本分,创制了所有的文化献给人类。因为这些文化发明,都说是从《易》之诸卦那里得到的启示,因此人之道要遵从天地之道这一总的框架依旧存在。不过,第23章的论述重点在于,在这个大的框架里,圣人及人类的主体性得到了充分的高扬,因此可以说本章接受了当时儒家立场上的新思想吧。

## (二)为《易》之占筮赋予积极意义

《系辞》篇另一重要的思想,是对《易》中所含鬼神、占筮予以积极的肯定,并赋予独特的意义。对于构成当时《易》之占筮侧面及其背景的鬼神宗教,孔子究竟采取怎样的态度,这是了解当时儒学本质的重要问题。关于这个问题,近代以来,日本、中国乃至整个世界学界都有热烈的讨论。在此,首

① 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第68页。

② 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第68页。

③ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第68页。

④ 即便考虑这里所说的情况,也只能说今本“大衍之数五十”章在原来的《系辞》篇中并不存在。

⑤ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第78页。

⑥ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第79页。

⑦ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第79页。

⑧ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第80页。

⑨ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第75页。

先简单地概括为以下三点：

其一，为了概括把握孔子的宗教意识，有必要从整体上考察《论语》是如何对待鬼神、祭祀、巫术、生死的。如《述而》篇所示，“子不语怪，力，乱，神”<sup>①</sup>，孔子不谈鬼神之事。这是因为孔子不同于当时的人，不信仰鬼神。鬼神指的主要是死者灵魂，如《八佾》篇“王孙贾问曰：‘与其媚于奥，宁媚于灶，何谓也？’子曰：‘不然。获罪于天，无所祷也。’”<sup>②</sup>所示，也包含着奥、灶这类巫术的神格。对这种旧的神格，孔子评价很低。如果我们大胆推测孔子的意图，可以看出他试图通过克服这些旧有形态的鬼神信仰，构筑新的时代精神。为此，孔子关于宗教的态度有着相当强的目的意识。据《雍也》篇“樊迟问知。子曰：‘务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。’”<sup>③</sup>可知，虽然孔子表面上说“敬鬼神”，但实际上达到了“远之”的目的。与《雍也》篇相关的内容，《为政》篇还有“子曰：非其鬼而祭之，谄也。见义不为，无勇也”<sup>④</sup>，这说的是孔子反对连他人家的鬼神都要祭祀的过分的宗教，劝说更应从事人间的义（之道德）。《述而》篇说：“子疾病，子路请祷。子曰：‘有诸。’子路对曰：‘有之。《诂》曰：祷尔于上下神祇。’子曰：‘丘之祷久矣。’”<sup>⑤</sup>针对子路“祷请于鬼神也”之愿望，孔子回答：“丘之祷久矣”，实际目的是为了子路不要“祷尔于上下神祇”。此外，《先进》篇中有：“季路问事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’敢问死。曰：‘未知生，焉知死？’”<sup>⑥</sup>孔子的言外之意是，如果能够“事人”那么也可以“事鬼”，如果能够“知生”那么也可以“知死”。孔子的处理方式，表面上是向周围的旧习让步，实际上却实现了对于季路“事鬼神”“问死”之问什么都不作回答的个人目的。当时的社会状况是，宗教被士大夫广泛信仰，即便在自己弟子中也有很大的影响。基于这样的社会现实，为了达到在批判基础上构建时代新精神的目标，孔子有目的、有意识地采用了面对现实从外部作出让步，与现实相妥协的方法。那么，拥有如此思想与态度的孔子，究竟如何对待当时宗教色彩浓厚的《易》呢？

其二，《易》原来是一本占筮之书，即使到战国末期也尚未成为儒家经典，和儒家没有任何的关系。儒家主要的思想家，从孔子以来到孟子、荀子等，都完全没有对《易》说过肯定的话。作为引用、言及《易》的例子，《荀子》仅有《非相》篇一条、《大略》篇三条，合计四条。其中，《大略》篇三条是成于战国最末至西汉初期荀子门生之手的杂录，《非相》篇一条也疑非荀况之作而是后学之作。进入秦代之后，如《史记·秦始皇本纪》记载的那样，“丞相李斯曰：……非博士官所职，天下敢有藏《诗》、《书》、百家语者，悉诣守尉杂烧之。……所不去者，医药卜筮种树之书”<sup>⑦</sup>，秦始皇在统一天下后发布了挟书律，目的在于根绝知识分子通过议论《诗》《书》进行政治批判。如果在此之前，《易》的儒学化已经发展，包含儒学思想的《易传》十翼已经制作出来，那么《易》的收藏是肯定被禁止的。然而，作为卜筮之书的《易》却免于被禁，这就只能理解为，到那时为止《易》的儒学化还没有进展，《易传》十翼也还没有被创作出来。此事还可以参照《汉书·艺文志》“六艺略”的“及秦燔书，而《易》为筮卜之事，传者不绝”<sup>⑧</sup>。

如果溯源调查孔子及《论语》是如何对待《易》的，则会发现，孔子作十翼的故事原型，可能来自《史记·孔子世家》“孔子晚而喜《易》，序《彖》《系》《象》《说卦》《文言》。读《易》韦编三绝”<sup>⑨</sup>这段话吧。然而，这方面的证言，春秋末期以来约三百年间，完全不见于文献，到了西汉武帝时期的《孔子世家》才突然登场了。其蓝本就是马王堆《要》篇第8章的“夫子老而好《易》。……子贡曰：‘……夫子何以

① 朱熹：《四书章句集注》，第98页。

② 朱熹：《四书章句集注》，第65页。

③ 朱熹：《四书章句集注》，第89页。

④ 朱熹：《四书章句集注》，第60页。

⑤ 朱熹：《四书章句集注》，第101页。

⑥ 朱熹：《四书章句集注》，第125页。

⑦ 《史记》卷六，第255页。

⑧ 《汉书》卷三〇，第1704页。

⑨ 《史记》卷四七，第1937页。

老而好之乎?’”<sup>①</sup>然而,本章与《孔子世家》之间还是有着相当的距离。《要》篇成书于秦始皇时期到西汉文帝时期初年,因此,不能不认为,孔子到了晚年开始喜欢《易》、创作了十翼之类的故事,这并非从他在世时开始流传的史实,而是在《要》篇时代才开始,之后渐渐发展起来,并伴随《易》之儒学化而产生的神话、传说。而且,孔子读《易》之事,作为史实也极为可疑,只能看作是因为要将《易》儒学化而制造的孔子故事。如上所述,本来孔子这个人,对于宗教持批判的态度,这也成为之后原始儒家的传统。作为孔子读《易》的证据之一而被举出的例子是《论语·述而》篇的“子曰:‘加我数年,五十以学《易》,可以无大过矣。’”<sup>②</sup>。然而,如《经典释文》所云:“鲁读易为亦”<sup>③</sup>,证明《鲁论》“易”字当读为“亦”之意,照此则读为“五十以学,亦可以无大过矣”才对。以往的传统解释,以这个“易”为根据,把孔子读《易》并作《易传》当作史实来相信。近年出土的定州汉墓竹简《论语》(随葬于西汉宣帝时期)<sup>④</sup>,是现存最早的《论语》,其《述而》篇中有:“〔子曰:加我数年,五十〕以学,亦可以毋大过矣”<sup>⑤</sup>。可见,新出土资料也证明了《鲁论》的正确。顺便指出,《论语》中多有“亦”字开头的“亦可以……矣”的语式,《雍也》篇、《颜渊》篇中有“亦可以弗畔矣夫”<sup>⑥</sup>,《子路》篇中有“亦可以胜残去杀矣”“抑亦可以为次矣”“亦可以即戎矣”<sup>⑦</sup>,《宪问》篇有“亦可以为成人矣”<sup>⑧</sup>等等。显然。即便从语气上看,冠上“亦”字的“亦可以……矣”之说法,也比不冠上“亦”字的“可以……矣”的说法,要更为自然生动。

其三,作为孔子读过《易》的其他证据,《论语·子路》篇有“子曰:‘南人有言曰:人而无恒,不可以作巫医。善夫!’‘不恒其德,或承之羞。’子曰:‘不占而已矣。’”<sup>⑨</sup>其中的“不恒其德,或承之羞”是恒卦九三爻辞,这里作为孔子之语作了引用。问题是,这一章是否真的就是孔子说的话?众所周知,与此相同的文章也见于《礼记·缁衣》篇。不仅如此,作为《缁衣》篇原型的资料,目前还出土于其他两个地方,即郭店楚简《缁衣》和上博楚简《缁衣》的“宋人有言”章。因此,今天已经有可能通过将《子路》篇和其他三者进行比较,精确研判《子路》篇的文章实际上何时形成。笔者这方面所做研究,可以参照《〈周易〉研究の课题と方法》<sup>⑩</sup>。这里仅仅点出其研究成果,不作展开。据笔者研究,最早的郭店楚简《缁衣》和博楚简《缁衣》的“宋人有言”章成书于战国末至西汉初期,这就是《礼记》“南人有言”章的蓝本。后者的成书是在西汉文帝初年以后吧。我认为《论语》的“南人有言”章又比《礼记》稍晚,是成书于西汉文帝时期后半段的文献。因此,《论语》这一章,实际上并非春秋末期孔子所讲的话,不能将其作为孔子读过《易》的证据。

接下来,我们来讨论马王堆《系辞》篇对《易》之占筮加以积极的肯定、赋予独特意义的各种面向。这里将从与鬼神相关思想,以及从与占筮相关思想两个方面加以考察。

第一,与鬼神相关的思想。所谓鬼神,就是人在占卜未来时所要询问的神格,在马王堆《易传》这里,指的不是天及上帝而是鬼神。以孔子为代表的原始儒家对这种宗教神格持批判的立场,而且这还成为以后儒家的传统(前面已经论述)。因此,马王堆各篇对鬼神及占筮予以积极的肯定,认为这些都是有意义的,这种行为改变了原始儒家合理主义的传统,非常值得注意。这里首先分析《系辞》篇所见的鬼神思想:

其一,《系辞》篇有时在天道、地道、人道之外还举出鬼道,合计为四才之道。这种思想除了认可

① 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第116页。

② 朱熹:《四书章句集注》,第97页。

③ 陆德明撰,张一弓点校:《经典释文》,第526页。

④ 河北省文物研究所定州汉墓竹简整理小组:《论语定州汉墓竹简》,北京:文物出版社,1997年。

⑤ 河北省文物研究所定州汉墓竹简整理小组:《论语定州汉墓竹简》,第33页。

⑥ 朱熹:《四书章句集注》,第91、137页。

⑦ 朱熹:《四书章句集注》,第144、146、148页。

⑧ 朱熹:《四书章句集注》,第151页。

⑨ 朱熹:《四书章句集注》,第147页。

⑩ 池田知久:《〈周易〉研究の课题と方法》,收入《两汉における易と三礼》,东京:汲古书院,2006年。



三才这三种世界上重要的根本的存在外,也认可鬼神之存在的重要性。例如,第32章的“天地设象,圣人成能;人谋鬼谋,百姓与能”<sup>①</sup>,在举出天、地之后还加上了人、鬼。可见马王堆《系辞》篇等文献,在过去的天、地、人所构成的整体世界中,又承认了鬼神世界的存在,而且还认为其具有重要的意义。《系辞》篇的这个例子表明,和《二三子问》篇第23章的“天乱骄而成谦,地彻骄而实谦,鬼神祸骄而福谦,人恶骄而好谦”<sup>②</sup>,及《繆和》篇第11章的“子曰:‘天道毁盈而益谦,地道销盈而流谦,鬼神害盈而福谦,人道恶盈而好谦’”<sup>③</sup>所表现出来的天、地、人、鬼四才之道的思想,处在同一个阶段。

其二,《系辞》篇主张,《易》描画了死生的原理及鬼神的状态,而人有必要加以了解。这种思考也来自对于上述鬼神世界的承认。例如,第4章有“观始反终,故知死生之说;精气为物,游魂为变,故知鬼神之情状”<sup>④</sup>。因为《易》描画了万物的“观始反终”“精气为物,游魂为变”的样貌,人可以通过翻阅《易》而知道生死的原理、鬼神的状态。毫无疑问这是一篇劝人了解“死生之说、鬼神之情状”的文章。

其三,上举《系辞》篇所言知道“鬼神之情状”,乃是占筮之际不可或缺的条件。例如,第15章有“《易》有圣人之道四焉:……以卜筮者尚其占。……夫《易》,圣人之所以极深达几也。唯深,故达天下之情;唯几,故定天下之务;唯神,故不疾而速,不行而至”<sup>⑤</sup>。此章的“深、几(知几)、神”不仅限于因知鬼神而获得的宗教能力,具有悟性的认识能力、形而上学的思索能力、神秘的洞察能力在其中浑然一体、同时存在。但是,此章的目的是要强调《易》中四种“圣人之道”都具有占筮的意义,因此特别重视人对未来的预知。所以,可以说,即便是在“深、几、神”中,神秘的洞察能力也被赋予了更大的比重。第17章有“子曰:……圣人以达天下之志,以达天下之业,以断天下之疑。故蓍之德圆而神,卦之德方以知,六爻之义易以功。圣人……神以知来,知以藏往。……是其明于天[道],察于民故,是闡神物以前民用。圣人以此斋戒,以神明其德夫”<sup>⑥</sup>。这一章也提倡,把《易》中蓍、卦、六爻所具备的德,当作是预知未来的“神、知”(神秘的洞察、具有悟性的认识)以及因为这些使用而获得的“功”。圣人通过驾驭“神、知”的能力预知未来的吉凶、祸福,并累积过去的得失、成败。为了将圣人上述能力化作“神明”,“斋戒”就显得十分重要。这样,《系辞》篇就把认可鬼神的世界,把磨炼认知鬼神世界的奥秘洞察能力,和通过《易》占知人类未来直接联系起来。

第二,对于《易》之占筮的具体方法的讨论。《系辞》篇中对于《易》之占筮的具体方法的讨论,要比其他马王堆各篇更为积极。这里出于比较的目的,首先来看《要》篇的例子。《要》篇第1章有“若夫祝巫卜筮,龟[之]筮,赞[而]远知。史[巫]之师,[数而]远德。[之]德,则不能知《易》”<sup>⑦</sup>。此章作者指出,《易》所包含的巫祝的卜筮的侧面都远离“知、德”,因此认为并不懂真正的《易》而加以批判。第9章有“子曰:《易》,我后其祝卜矣!我观其德义耳也。……史巫之筮,向之而未也,恃之而非也。……吾求其德而已,吾与史巫,同途而殊归者也。君子德行焉求福,故祭祀而寡也;仁义焉求吉,故卜筮而稀也。祝巫卜筮其后乎”<sup>⑧</sup>。据此章可知,孔子在《易》中想要观看的是德义、仁义,与巫祝在《易》中所要追求的祝卜、祭祀不同。这里,作者也在设置了严格的条件之后,才对《易》表示了容纳、包摄之意。第8章有“子贡曰:‘夫子它日教此弟子曰:“德行亡者,神灵之趋;智谋远者,卜筮之繁。”’”<sup>⑨</sup>又有第10章“明君不时不宿,不日不月,不卜不筮,而知吉与凶,顺于天地之心,

① 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第81页。

② 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第51页。

③ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第134页。

④ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第63页。

⑤ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第68—69页。

⑥ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第70页。

⑦ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第112页。

⑧ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第118页。译者注:此句阙文中的补字为作者所加。

⑨ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,第116页。

此谓《易》道。”<sup>①</sup>同样，作者在《易》之各个侧面中，针对神灵、卜筮的侧面并没有隐瞒其怀疑的态度。

如上所述，不同于《要》篇怀疑的态度，《系辞》篇则显得积极。例如，第2章有“君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占，是以‘自天佑之，吉无不利’也”<sup>②</sup>，就把《易》之占筮，连同其辞（卦辞、爻辞）一起，当作天之佑助的获得而加以积极的肯定。第5章有“生生之谓易，成象之谓乾，爻法之谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳之谓神”<sup>③</sup>，连同易（万物得以生生发展的本质）、乾、坤、事、神一起，对于在穷究数理基础上占卜未来之事予以积极的肯定。第15章有“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占”<sup>④</sup>，说的是《易》中包含四种圣人之道，作者将卜筮之占和辞、变、象并列在一起给予了高度评价。第17章有“子曰：夫《易》何为者也？……故蓍之德圆而神，卦之德方以知，六爻之义易以功。……探备措根，拘险致远，定天下吉凶，定天下之亹亹者，莫善乎蓍龟。是故天生神物，圣人则之”<sup>⑤</sup>，把作为占卜工具的蓍之德当作天降于世的“神物”（神秘的存在）给予了高度评价。

这样看来，《要》篇一只脚还停留在过去的儒家传统的宗教批判立场上，对是否要作出路线变更持怀疑的态度，与之相比，《系辞》篇显然堂堂正正地跨出了一大步，对鬼神、占筮予以肯定并为其赋予了独特的意义。两篇的关系，可能不是体现着成书年代上的差异吧，而有可能在同样是秦至西汉初期的儒家解《易》群体中，存在着两种以上的思想倾向不同的群体，他们将各自撰写的《易传》分别著于竹帛了。

### （三）由《易》学化出的万物生成论、存在论

《系辞》篇还有一个重要的思想，即为了与《易》相适应而整合出的哲学（万物生成论、存在论等）。这是马王堆《易传》的作者将当时知识社会中已经发生的、正在讨论的万物生成论、存在论，与《易》相整合之后植入《易》内的结果。本来《易》不过是古来民间人士为卜问未来吉凶而从事的占筮，不同于当时知识社会中儒家、道家等能够促进思索的具有高度思想的文献。道德、政治、哲学等高度的思想，并非从事占筮时所必要的东西。然而，从战国末期开始，作为存身于知识社会的儒家，面对前文三之（二）所论述的难以应付的紧要关头而开始研究《易》，执笔撰写新的《易传》并在其中注入儒家的思想。就这样，通过《易》的儒家化而开始了使其思想高度化的努力。历史上出现的最初成果，无疑就是现在我们探讨的马王堆《易传》。

然而，到那个时代为止的儒家在哲学上并不高明。因此，虽然儒家在道德思想、政治思想方面自家的资源还够用，但在哲学上使用自家的资源还无法为《易》作出整理、雕琢。相反，道家有着深刻、丰富的哲学，以道家哲学为基础展开了多方面的思想活动（道德、政治、养生等）。其主要的框架就是，在世界上把道这种根源者（即“一”）当作终极的实在加以确立，并从根源上主宰万物（即“多”）的存在方式。当时其他诸子百家全都给予这种哲学以很高的评价，在各自的思想体系中将其作为基础性的东西予以接纳。在这种状况下，从战国末期开始的《易》的儒家化过程中，儒家也开始摄取、接受道家的哲学，通过这样的举措，不仅把道家哲学变成自家的东西，而且还为《易》哲学性的整理、雕琢，加上了显著的道家色彩。

马王堆《系辞》篇所包含的万物生成论、存在论中，存在着两种不同的类型。

第一，第21章有“形而上者谓之道，形而下者谓之器，为而施之谓之变，推而行之谓之通，[举]而

① 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂，裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成（叁）》，第119页。

② 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂，裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成（叁）》，第62页。

③ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂，裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成（叁）》，第64页。译者注：“生生之为易”裘锡圭主编版作“生之谓易（象）”，“爻法之谓坤”作“教（效）法之谓坤”，后文同，不再单独说明。

④ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂，裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成（叁）》，第68页。

⑤ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂，裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成（叁）》，第70页。译者注：“探备措根，拘险致远”，裘锡圭主编版作：“深（探）备措（索）根（隐），拘（钩）险（深）至（致）远”。

措诸天下之民谓之事业”<sup>①</sup>。这是作为最早的道器论而著称的论述《易》之存在论的文章。此文做了这样的定义：将万物以形状呈现出来以前的根源者称为道，以形状呈现出来以后的万物称为器。这是以前的儒家所没有倡导过的新的哲学，在战国末期以后《易》的儒家化过程中，儒家从道家那里借用了这一哲学，并将其锤炼成为自己的东西。其蓝本就是《老子》第51章“道生之而德畜之，物形之而器成之”（马王堆本）<sup>②</sup>，此外《老子》第28章及《庄子·马蹄》篇等文献也讨论过道（朴）和万物（器）之间的相互关系。《老子》《庄子》的道器论，把万物（器）由道（朴）中生出，视为根源者被破坏的结果，而加以否定的、悲观的把握（是一种异化论、退步史观，但《老子》第51章是例外），与之相反，《系辞》篇第21章道器论的特征，在于把从形而上的道渐次生出的形而下的器、变、通、事业之类万物，当作由根源者生出的有价值的成果而予以肯定的、乐观的把握。因此，虽然《系辞》篇的道器论把道家的理论朝万物生成论、乐观论的方向作了修正，但在最重要的方面对道家作了完整的继承。所继承的就是道的主宰性，即形而下的“多”的万物（器、变、通、事业），是被形而上的“一”之道完全主宰着的。

反过来看，《易》之基本原理，是以乾坤、天地、刚柔等为基础的二元论。这种《易》本来具备的二元论，和《系辞》篇第21章最新提倡的道一元论（“道一万物”的主宰与被主宰关系），是否没有任何矛盾可以整合起来呢，这是让人产生疑问的地方。然而，这个疑问因为《系辞》篇第17章而消除了。“阖户谓之坤，辟门谓之乾；一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通；见之谓之象，形谓之器；制而用之谓之法；利用出入，民一用之，谓之神”<sup>③</sup>。此段话大意为，把道开闭其门户的作用称为坤（地）和乾（天），因为道开闭、往来的作用促使了变、通运动的发生。另外，如果道成为现象带有形体，就成为《易》所谓的象和器（万物），进而象和器因为人的使用，而变为法和灵妙的神。文中的“见之谓之象，形谓之器”，意为未尝呈现的道在呈现之后，变成了《易》的卦、爻并生出了象，同时也意为无形的道在成为有形的器之后生出了万物，如果这样理解，那么此章也是一种道器论。可见，此处把乾坤二元论作为《易》之基本框架的基础上，又接受了主宰性的一元的道作为最高的实在，这样，《易》本来所具备的二元论，和后来从道家那里借来的道一元论，巧妙地结合在了一起。回到第21章来看，上述两者之间岂止是消除了矛盾，甚至可以这样理解，二元论的、形而下的、仅仅停留于外表的、《易》之本来的不安定性和不厚重性，因为一元论的、形而上的、在内部设置根据的、最高实在所具有的哲学安定性和厚重性，而被赋予了更大的意义和价值。如果追加更多的资料，第5章的“一阴一阳之谓道。……富有之谓大业，日新之谓盛德。生生之谓易，成象之谓乾，爻法之谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳之谓神”<sup>④</sup>，也和前文所见第21、17章是一样的。

第二，第17章有“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦生吉凶，吉凶生大业”<sup>⑤</sup>。这和上面第一点言及的道器论基本不同。此章以《易》所含太极（道）为根源，然后按照两仪（阴阳）、四象、八卦、吉凶、大业的顺序，说明了《易》的世界整体是如何发生的，在其思想根底，由道生成天地、四时、万物的道家万物生成论贯穿其中。此章的直接蓝本，是《吕氏春秋·大乐》篇的“音乐之所由来者远矣，生于度量，本于太一。太一出两仪，两仪出阴阳。阴阳变化……四时代兴……万物所出，造于太一，化于阴阳。萌芽始震，凝寒以形。形体有处，莫不有声。……和适，先王定乐，由此而生”<sup>⑥</sup>。这是将音乐形成置于世界存在之普遍性的层面上，以一种盛气凌人的架势加以论说的文章。这里，如太一（道）→两仪（天地）→阴阳→万物所示，将太一作为根源生成出来的万物之一，就是音乐。《大乐》篇的太一和《系辞》篇第17章的大极一样，指的就是道家万物生成论中的道。摆出如此盛气凌人的架势，作者想要赋予音乐的意义，是音乐来自道，具有最高等级的价值，虽然音乐不过是被置于末

① 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂，裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成（叁）》，第73页。

② 高明：《帛书老子校注》，北京：中华书局，1996年，第69页。

③ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂，裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成（叁）》，第70页。

④ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂，裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成（叁）》，第63—64页。

⑤ 湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂，裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成（叁）》，第70页。

⑥ 吕不韦编，许维遹集释，梁运华整理：《吕氏春秋集释》，北京：中华书局，2009年，第109页。

端的、占据万物一角的东西而已。《礼记·礼运》篇的“夫礼，必本于大一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神。其降曰命，其官于天也”<sup>①</sup>，也和《大乐》篇、《系辞》篇第 17 章非常相似，一方面，把以道家的道（大一）为根源的万物生成论当作基石，同时，在世界存在之普遍性的层面上，按照天地、阴阳、四时、鬼神渐次生成的顺序，讨论了礼的秩序整体。这难道不是马王堆《系辞》篇之后、西汉中期以后的作品吗。

道家万物生成论作为刺激这些文献形成的范本，在战国末期以后的文献里可以看到很多。例如，《老子》第 42 章有“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，中气以为和。天下之所恶，唯孤寡不穀，而王公以自名也”（马王堆本）<sup>②</sup>。这里，看上去如“道生一”所示，道和一是不同的，但这不过是为了将道→一→二→三→万物的万物生成论加以图式化而作的修辞，“道”还是和“一”等同看待为好。此章论述了这样的观点，首先是将具有“道”之性质的“一”开始，经过“二”（天地、阴阳）、“三”（阴气、阳气、中气）而生成万物的顺序加以图式化，然后指出，包括王公等人在内的万物，即便仅仅占据其末端的一角，也具有从道展开延续至今的重要价值。此外，《庄子·天地》篇有“泰初有无，无有有名；一之所起，有一而未形。物得以生，谓之德；未形者有分，且然无间，谓之命；留动而生物，物成生理，谓之形。形体保神，各有仪则，谓之性。性修反德，德至同于初。……与天地为合。……是谓玄德”<sup>③</sup>。这段文章也和《老子》第 42 章同样，虽然在开头做了类似区别“无”和“一”的修辞，但两者都指的是“道”。此章说的是，虽然世界万物如“泰初之无→德→命→形→性”所示生成出来，但位于最后的人类的性，具有来自于“泰初之无”的“道”的重要价值。而且，《天地》篇还对此万物生成论的展开做了反向的回溯，提倡沿着“性→德→泰初→玄德（道）”的顺序回归世界的本来面目。这样的思考之所以成立，就是因为人间的性，虽然仅仅占据万物生成末端的一角，却是来自道并延续至今的。

回到《系辞》篇第 17 章再作考察。通过以上分析可知，第二种类型可分为两种形态。其一，是作为原型的《老子》第 42 章、《庄子·天地》篇、《吕氏春秋》的思想。这些都是战国末至西汉初期出现的道家文献。其特征在于，在如“道→天地→四时→万物”所示展开的万物生成过程中，万物（称为“王公”的人、有“性”的人、生于万物的“和适”）虽然位于其末端，但作为主题的对象（与人相关的损益逆转、从人性到泰初的复归、和适的音乐），被赋予了来自于道之重要价值的意义。相反，其二，是《礼记·礼运》篇的思想，《系辞》篇第 17 章也属于这种形态。这些都见于秦至西汉中期以后的儒家文献。如“道→两仪→四象→万物”所示描述了万物生成，将这些过程整体都称为易或称为礼而给予很高评价。《礼运》篇构想了从万物生成最初阶段到最后阶段所有层面的礼，例如，最初大一阶段是与大一对应的礼，其次两仪（天地）阶段是与天地对应的礼……最后万物阶段是与万物对应的礼。如果分析其一和其二之间的差异，最终可以说是承担思想的思想家之间的学派差异（道家与儒家），和各文献著作年代间的相异（或早或晚）。从这样的整体状况来看，《系辞》篇第 17 章应是成于儒家之手的稍晚时代的作品。其性质在于，一方面利用道家万物生成论设置了生成的各个阶段，另一方面又把各个阶段全都当作易加以认定，这也是《系辞》篇第 17 章的重要特征。

以上第一和第二两种类型的差异，在《系辞》篇第 17 章中被设法统一起来。此章在同一篇文章内先设置道器论，后设置万物生成论，两者可以和睦相处。作者似乎意识到了两种类型的差异，但不是把这种差异放置不顾，而是设法将其统一起来。虽然统一的逻辑和内容有不够明了的地方，但即便是为此章提供背景理论的本家道家，也还无法做到充分和成熟。因此，可以说将存在论和万物生成论统一起来的课题，在思想史上是马王堆《易传》的《系辞》篇首先开始着手的。

[责任编辑 邹晓东]

① 朱彬撰，饶钦农点校：《礼记训纂》，第 352 页。

② 高明：《帛书老子校注》，第 29—31 页。

③ 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，2012 年，第 424 页。

# 唐代小说的虚构性质

## ——以裴铏《传奇》为中心

小南一郎

**摘要:**唐代小说开始出现有意使用虚构手法的现象。其虚构手法可分成两类:第一种是为了将故事情节趣味化的虚构手法,第二种是作者将心中所思所想具象化而使用的虚构手法。唐代小说可区分为三类:一是继承魏晋南北朝志怪小说的作品,二是盛行于中唐时期以男女恋爱为主题的小说作品,三是汇整于中后唐时期的一系列小说、笔记作品。裴铏《传奇》大体属于第三类,是以展现诗才、史才、议论之才为目的而编写的,它所运用的是单纯的第一类虚构手法。《传奇》采用了不少六朝小说、笔记等作品中的情节,但对其内容表示否定的态度,同时又对唐代第二类传奇小说表示一半肯定、一半否定的态度。

**关键词:**裴铏《传奇》;唐代小说;虚构手法;《柳毅传》

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.03.09

鲁迅《中国小说史略》第八篇开头,便指出了“小说亦如诗,至唐代而一变”<sup>①</sup>。具体地说,从像六朝时期叙述粗略、仅陈事件梗概的小说文体,到了唐代却有了一大转变。在唐代,出现了极尽地描绘细节及具备完整情节的小说作品。且鲁迅又指出,到了这时期,小说开始有意地使用“幻设”来创作作品。“幻设”一词出自胡应麟《少室山房笔丛》,用现代的词汇来说,即“使用虚构”的意思。

鲁迅所指出的六朝小说和唐代小说之间的主要差异在于“文体”与“使用虚构手法”的这一观点,大致上是没错的。其中特别重要的,是“有意使用虚构手法”的现象是始于唐代的这一见解。六朝志怪小说里记述的鬼神或灵异,大多是现实生活里不可能存在或者不会发生的。对我们来说,其故事的内容是假的、虚构的。可是,除了为了吸引人们到宗教为目的的唱导活动里,僧人向人们诉说地狱故事等特殊的情况之外,传述这种故事的人或将这种故事记录下来的人所持有的根本态度是相信这些故事是真的,或者可能是真的。相对于此,唐代人构成故事时,有意识地运用虚构手法创作出与现实世界不同的、作品内部的独立世界。读者们也神游于这个架空世界,并且把在这架空世界里收受到的感想作为核心,深化自己对现实世界的看法。这样看来,我们可以说小说文艺是到此时期获得独立自主的。

本文为了进一步探究唐代小说的特征性格,则欲针对鲁迅指出的虚构手法使用的具体情形以及虚构手法具备的功用,做深入探讨。说到虚构,也有不少种类,其叙述手法也五花八门。然而,本文仅欲粗略地将虚构手法分成两大类:一种是为了将故事情节变成饶富趣味而使用的虚构手法(第一类虚构),另一种是记录者将自身心中所思所想具象化而使用的虚构手法(第二种虚构)。其中主要是第二种虚构手法的使用,导致了笔记小说迈向文学境界,打开唐代传奇小说能够获得丰富内容的道路。

这样一来,我们在此需要探讨的是:如何有意地使用虚构手法才能开辟文学世界的具体内涵?为了讨论这个问题,首先需要了解唐代人对虚构这一手法怀有怎样的认识。

**作者简介:**小南一郎,日本泉屋博古馆名誉馆长。

① 鲁迅:《中国小说史略》,北京:人民文学出版社,2007年,第71页。

在此提出一个例子。《太平广记》卷三一一引用的萧旷的故事,可能成为了解唐代人对虚构手法怀有怎样认识的一个线索。《太平广记》标明这条萧旷故事引自《传奇》(《广记》有的版本写作《传记》)。这《传奇》可能是裴铤所编的小说作品<sup>①</sup>。我们不太清楚编者裴铤的生平经历,只知道他大约在咸通至乾符年间(9世纪下半叶)曾在静海节度使高骈幕下担任过掌书记,后来当上了成都节度副使。

《传奇》所收录的萧旷故事概要如下:

太和处士萧旷,自洛东游,夜憩洛水之上,遇到洛浦神女。神女告诉萧旷自己即甄后,并且详细地叙述了自己因为慕陈思王(曹植)之才调而被魏文帝(曹丕)幽禁至死,以及后来她的精魄在洛水之上遇到陈思王,陈思王因感之而作《洛神赋》等事。萧旷问神女:曹植的精魄现在在哪儿?神女回答:他成为遮须国王了。就在此时,又来了织绡娘子。她是洛浦龙君的爱女。萧旷问她有关“柳毅灵姻”的事,还举了几个和龙有关的故事而问其真假,也问了龙的本质为何。针对萧旷的疑问,织绡娘子回应说有关龙的传言有不少都有错。天快亮时,神女与龙女分别赠诗给萧旷,萧旷也作歌回赠;神女与龙女再各自赠送给萧旷宝物之后,便离去了。萧旷后来遁世而不复见。<sup>②</sup>

作为小说,这篇萧旷故事称不上令人满意的作品。它主要节录先前就存在的笔记、小说中的情节,东拼西凑来编成一篇故事。不只这一则故事有这种特征,《传奇》所收的故事里有不少部分是以先前就有的笔记、小说情节为基础而写成的。其所引用的笔记、小说,不限于六朝时期的作品,也包括唐代初期的小说。例如孙恪的故事(《太平广记》卷四四五)里,便有这样的一句叙述:

昔日王君携宝镜而照鸚鵡。<sup>③</sup>

这句话是根据王度《古镜记》而发的。古镜照亮婢女鸚鵡时,她的原形(老狸)毕露,结果她唱了哀歌后,便去世了。

《传奇》里的故事是积极地采用先前的故事情节而成的。但是值得注意的是,正如上述的织绡娘子的发言所示:作者却对这些带有民俗性质的传说故事,常常采取全面否定的态度。这是什么缘故呢?

萧旷故事一开始记述甄后所说的自身与曹植的恋爱故事,其故事情节较之《文选》卷一九《洛神赋》李善注引用的“记曰”更为详细。李善注所引的这条“记”,有人认为就是《感甄记》;但有关《感甄记》这一作品的成书时期及其性质尚未明确,因此无法有进一步的探讨。接着萧旷问了身为洛浦龙女的织绡娘子有关龙的性质等各式各样的问题,这个部分就是继承自先人传说故事的部分。至于萧旷向织绡娘子提起的“柳毅灵姻”这一话题,因它涉及本文想讨论的关键问题,所以延至后面再细论。

萧旷继续提起的话题,如龙怕铁、雷氏子的佩剑堕入水中而化成龙(可能来源于雷次宗《浔阳记》)、纺织用的梭木化成龙(《异苑》)、生病的龙得到马师皇的治疗(《列仙传》)、龙喜好燕血等来自民间习俗的传说故事,对于这些民俗性质的传说,身为龙女的织绡娘子一直抱持着否定的态度。例如“龙喜好燕血”这一民间说法,织绡娘子便说“无信造作,皆梁朝四公诞妄之词尔”以否定之。此即意味着,著录在《梁四公记》这一笔记小说作品里的这个故事是凭空捏造的<sup>④</sup>。织绡娘子所说“无信造作”的“造作”,指的是作者无根据地、随意地制作出来的故事情节。

另一方面,我们可从织绡娘子的回答得知,她对于龙的了解是极为形而上的。例如对于剑堕入水中而化成龙这一说法,她的回应如下:

① 田松青校订:《裴铤传奇》,上海:上海古籍出版社,2012年(收录于历代笔记小说大观《宣室志 裴铤传奇》)。

② 参见李昉等编:《太平广记》卷三一一,北京:中华书局,1961年,第2459—2461页。

③ 李昉等编:《太平广记》卷四四五,第3640页。

④ 可参照《太平广记》卷四一八“震泽洞”条引《梁四公记》(第3404—3406页)。《梁四公记》没有说龙爱好燕血,只说它爱好烤燕肉。《博物志》也提及了龙爱好烤燕肉的事(见《太平广记》卷九二二引)。

旷又曰：“雷氏子佩丰城剑，至延平津，跃入水，化为龙，有之乎？”女曰：“妄也。龙木类，剑乃金。金既克木而不相生，焉能变化。岂同雀入水为蛤，野鸡入水为蜃哉？”<sup>①</sup>

这是用五行相生理论来回答的。再如织绡娘子谈及龙的本质时，如此说道：

振迅修行，脱其体而入虚无，澄其神而归寂灭。自然形之与气，随其化用，散入真空，若未胚腴，若未凝结，如物有恍惚，精奇（寄）杳冥。当此之时，虽百骸五体，尽可入于芥子之内，随举止，无所不之，自得还原返本之术，与造化争功矣。<sup>②</sup>

织绡娘子使用老子的理论和词汇来显示龙的本质在其超越万物之不凡，但其结果褪去了原本龙的神话、传说故事所带有的民间习俗因素。这种民间习俗因素可以说是形成六朝志怪小说所收录故事的骨干部分。

这一连串针对龙的质疑当中最需要留意的是织绡娘子谈到柳毅灵姻时所说的话：

旷因话织绡曰：“近日人世或传柳毅灵姻之事，有之乎？”女曰：“十得其四五尔，余皆饰词，不可惑也。”<sup>③</sup>

“柳毅灵姻”指的是唐代传奇小说《柳毅传》，讲柳毅与洞庭龙女的恋爱故事。萧旷向织绡娘子提起最近世间流传的柳毅灵姻故事以作为话题，织绡娘子则回应说，故事约有四五成是真的，但其他都是胡扯的。织绡娘子所说“十得四五”是微妙的数字，我们不太清楚究竟是如何得出的。但这句发言，很值得深入思考。

在萧旷这则故事里，织绡娘子一方面否定了魏晋南北朝小说里常见的有关龙的民间习俗因素，另一方面又针对唐代传奇小说的代表作品之一——《柳毅传》的内容真实性，提出了半真半疑的评价。这两种分别与“承袭自六朝志怪的作品”及“代表唐传奇精华的作品”大相径庭的评价，无疑展示出编者裴铏对当时的小说作品内容提出的整体性看法。

宋代赵彦卫《云麓漫钞》卷八认为《传奇》等小说是为了温卷而编纂的作品。其说如此：

唐之举人，先藉当时显人，以姓名达之主司，然后以所业投献；愈数日又投，谓之温卷，如《幽怪录》《传奇》等皆是也。盖此等文备众体，可以见史才、诗笔、议论。至进士则多以诗为贄，今有《唐诗》数百种行于世者是也。<sup>④</sup>

《云麓漫钞》说《幽怪录》（即牛僧孺《玄怪录》，为避宋皇祖讳字而称如此）和《传奇》即是为了行卷和温卷而创作出来的作品。据程千帆教授的研究<sup>⑤</sup>，《云麓漫钞》的记载有些尚待厘清之处。依据当时的史料，考生们一般都会采取如下的一连串行动：首先考生整理自己的得意作品制作成卷子，将它呈送给当时社会上具影响力的名人显要，这称作“行卷”；几天后，再次献上自己的作品，则称作“温卷”；受到名人显要的赏识，再由名人显要把自己推荐给科举考试的主考官，接着考生将自己的作品呈送给主考官，这称作“省卷”。

《云麓漫钞》认为《玄怪录》《传奇》等小说都是为了行卷、温卷而汇整的作品。这样的看法能不能成立，还需要谨慎地考察，不能马上断定。我们只不过同意这些小说是为了展现作者的史才、诗才、议论之才而编成的作品。首先，我们可从《传奇》所收的故事里看到显示“史才”的例子。《太平广记》卷三四七引用的赵合故事里有如下的描写：

元和十三年，曾守五原，为犬戎三十万围逼。城池之四隅，兵各厚十数里。连弩洒雨，飞梯排云，穿壁决濠，昼夜攻击。城中负户而汲者，矢如猬毛。当其时，御捍之兵才三千。激励其居

① 李昉等编：《太平广记》卷三一一，第2460页。

② 李昉等编：《太平广记》卷三一一，第2460页。

③ 李昉等编：《太平广记》卷三一一，第2460页。

④ 赵彦卫撰，傅根清点校：《云麓漫钞》卷八，北京：中华书局，1996年，第135页。

⑤ 参程千帆：《唐代进士行卷与文学》，上海：上海古籍出版社，1980年。

民，妇女老幼负土而立者，不知寒馁。<sup>①</sup>

单就跟志怪小说的文体比较，这段记述将事件的曲折说明得很详细。

有关“史笔”，在此又可举一个例子：《太平广记》卷四十引用的《传奇》里陶尹二君的故事是以秦始皇时代的人物自述形式，写下了他经历的种种事情，后来他进入山中，勤于服食木实而得以活到唐代。他自述的秦代经历概要如下：

当始皇帝好神仙术，命徐福带着童男童女千人前往找寻仙岛时，自己也是坐在前往东海船上的童男之一。当始皇帝焚书坑儒时，自己也是应该被杀掉的儒生之一。当始皇帝筑长城时，自己也作为役夫而备尝辛酸。当始皇帝驾崩，皇室欲穿凿骊山修建茔墓时，自己也是工匠之一，应该被关在陵墓中陪葬。然而他都藉由奇谋妙计（怎样妙计，未详记），顺利地度这些难关，得以保全性命。<sup>②</sup>

这则“陶尹二君”故事是以曾为秦朝宫女的“毛女”故事（见《列仙传》）作为底本而写成的。作者创造出—个亲自经历秦始皇时期大事件的人物，但并未藉登场人物的行动或台词，表明自己对于时代或社会的看法，只是随手地写出有一连串有趣的故事。这里使用的虚构手法可以看作属于上述所提及的“第一类虚构”。

至于“诗才”，《传奇》这部小说里专以与仙女应酬的七言诗来表现。在这部作品的不少故事里，都把长生观念与跟仙女邂逅的故事密切地结合。《太平广记》卷三一〇引用《传奇》里张无颇的故事，其中有如下的一句叙述：

大娘曰：“某有玉龙膏一合子，不惟还魂起死，因此亦遇名姝。”<sup>③</sup>

通晓《易》的袁大娘所说的这一句话，把长生不老之术与遇到闻名遐迩的美女当作有相互关联的一件事。

以与仙女有来往关系为中心的神仙观念似乎成了《传奇》这部小说作品的一种基调。这种神仙观念可能继承了道教上清派初期潮流的特征因素。我们在《传奇》里看到许长史（许谧）、清灵裴真人（裴玄仁）、鲍姑（鲍靓之女）、上元夫人等道教上清派形成时期的著名人物或神仙的名字。我以前讨论过初期上清派道教运动促使《汉武帝内传》等神仙故事作成的情况<sup>④</sup>。《传奇》里所收的不少与神女来往的故事，都与番禺等岭南地区有关。因此本文大胆推测：这种充满神仙观念的故事，是作者裴铏作为静海节度使高骈幕僚时，接触到以罗浮山等为中心的道教宗派，而从他们的宗教传承里采取来的。

有关“议论之才”，从上述萧旷故事里讨论龙的本质的部分，可见一斑。可是其内容仅只是为了议论而议论，并没有特别精彩。

以上论述仅是以《传奇》为例的分析，当然还需要加入同一时期的小说作品一并分析讨论。虽然研究讨论只进行到一半，但就目前考察结果来谈的话，应可归纳如下：

裴铏《传奇》采用了不少六朝小说、笔记等作品中的情节，但在对其内容展示否定态度的同时，又对唐代传奇小说的代表作之一《柳毅传》表示一半肯定、一半否定的态度。本文为了厘清或理解这样的一个事实和它的意义，尝试把唐代小说作品切分成三大类，再以这三大类为基础，思考《传奇》这部小说作品的定位。

将唐代小说区分为三类的话，第一类是继承魏晋南北朝志怪小说的作品，这一类的唐代早期作品所运用之文体虽然比魏晋南北朝更加成熟精炼，但就题材或故事情节而言，和魏晋南北朝的作品

① 李昉等编：《太平广记》卷三一一，第2749页。

② 李昉等编：《太平广记》卷四〇，第253—254页。

③ 李昉等编：《太平广记》卷三一〇，第2451页。

④ 小南一郎：《中国的神话传说与古小说》第四章，孙昌武译，北京：中华书局，1994年。



并没有多大差异；第二类是盛行于中唐时期，以男女恋爱为主题的小说作品，这一类作品是唐代传奇小说的精华；第三类多是汇整于中后唐时期的一系列小说、笔记作品，如《传奇》《玄怪录》等作品都属于第三类。

我们可从萧旷故事里龙女所说的话，得知第三类小说作品《传奇》的编者对第一类继承魏晋南北朝小说的作品抱持着否定的态度。第三类小说实际上是以南北朝小说、笔记为基础而展开的，但编者强硬地否定先行的同类小说作品，这种态度可能源自第三类小说的作者怀着他们的作品已超越过第一类小说作品这样的自信自负。然而，从客观观点来说，这只是“近亲互相憎恶，异端比反对派更可恨”的心态而已。另外，《传奇》对于第二类的传奇小说作品采取了一半肯定、一半否定的态度。如上引萧旷故事里，对第二类作品《柳毅传》的内容有四、五成被认为是真的；至于是哪一部分被认为是真的，尚待进一步分析讨论。

第三类小说作品运用的虚构手法，便是单纯的第一类虚构手法。我们可从上述所举的《传奇》里生于秦始皇时代的人物的经历记述，窥知一二。相对于此，第二类的传奇小说作品的情节核心部分，可说是十分活用了第二类虚构手法，只是有关第二类虚构手法的实质样态与它的功能，则需要结合个个作品来更深入考察<sup>①</sup>。

本文将唐代小说作品粗略地分成三大类，并以运用虚构手法这一观点来探讨三者之间的相互关系。只是这种分类方式并不严谨。例如裴铏《传奇》这一作品，大体属于第三分类，是以展现诗才、史才、议论之才为目的而编写的，但是其中的聂隐娘故事不一定是以夸耀自己的诗才等能力为目的而写成的，而且这则有些异质性的故事大概是在《传奇》这部小说集里特别令人印象深刻的一部作品<sup>②</sup>。因为有关裴铏的经历过程不是十分清楚完整，我们不能得到决断性的结论，却可推测裴铏是从南方来到中原担任节度使幕僚职务时，以在幕府里听到的故事作为基础来编写这一则故事。那时他好像已经摆脱了第三类小说的框架。

至于在第二类传奇小说的代表作之一《莺莺传》里，张生与莺莺之间应酬往来的诗歌，以及张生展开《尤物论》的部分也许能看作包含展示诗才和议论之才的意思。《莺莺传》的创作好像跟行卷没有关系。这样看来，如何厘清第二类小说作品和第三类小说作品之间的关系等许多与唐代小说息息相关的待讨论课题，将留于未来解答。

附记：本文译为中文时，承蒙陈俐君先生的帮助，在此表示由衷感谢！

[责任编辑 孙 齐]

<sup>①</sup> 参考小南一郎：《唐代传奇小说论》，童岭译，北京：北京大学出版社，2015年。在此书里，我把第二类小说作品为主要对象，讨论作者们胸怀的向往及其无法实现而产生的悲哀。第二种虚构可被认为是为了把这种向往和悲哀形象化、结构化而使用的手法。

<sup>②</sup> 聂隐娘的故事也收录在袁郊《甘泽谣》里。有关这则故事第一次刊登在哪个小说集的问题，以前就一直有争论，还没有得到最后结论。我暂且认为现在通行的《甘泽谣》文本是从宋到明时期的人，从《太平广记》抽出佚文来编成的。在进行辑佚工作时搜集的佚文，却达不到《郡斋读书志》等宋代目录里所说的九条之数，因此即采用聂隐娘故事来凑足这一数字。

# 宋词的境界之美

## ——生命情感的“要眇宜修”

曾繁仁

**摘要:**宋词在唐末宋初悄然兴起,蔚然成风,成为与唐诗比肩的艺术形式。王国维与叶嘉莹对其研究多有建树。宋词具有区别于唐诗“言志”的抒发“幽隐之情”的美学特质,即生命情感“要眇宜修”的境界之美,是一种特有的“弱德之美”。宋词的境界之美呈现为婉约与豪放两种基本形态。

**关键词:**宋词;境界之美;要眇宜修;婉约;豪放

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.03.10

唐之中后期,一种音乐与文学交相融合的新的艺术形式——词悄然兴起。发展到唐末宋初,词的创作蔚然成风。目前搜集最称完备的唐圭璋《全宋词》所辑词人逾千家,篇章已逾两万首。从清代后期起,就有学者把汉赋、唐诗、宋词与元曲作为最能代表中国各个时代文学成就的艺术形式。

宋词之所以成为“一代之文学”,就因其具有自己独有的区别于诗之“言志”的抒发“幽隐”之情的的美学特质。这种美学特质,在王国维的《人间词话》中得到了较为系统的阐发。他认为,“词之为体,要眇宜修。”<sup>①</sup>又说:“词以境界为最上。”<sup>②</sup>这就指出了词这种文体的“要眇宜修”之美学特质。“要眇宜修”,原义指爱情中的女性为了美而刻意地修饰提升;“境界”,则是指词之特有的富于兴发感动作用的作品中之世界<sup>③</sup>。也可以说,是指词之生命情感之美所达到的“疆界”。由此,我们可以把宋词的境界之美概括为生命情感的“要眇宜修”。

### 一

宋词之“要眇宜修”的境界之美是如何逐步形成的呢?这要回到唐末五代之《花间集》。当时,词已经逐步兴盛发展起来,遂由赵崇祚编为《花间集》。词人欧阳炯在为《花间集》所写的序中,指出了词之“合鸾歌”“谐风律”之“依声填词”的音乐性特点,“纤手玉指”与“娇娆之态”的歌女之歌的歌唱主体,以及“香径红楼”的词之主题。这就彰显了词区别于诗的娱乐性与艳词的基本面貌。最早明确地从理论上突出词作为一种文体的独立性的,当是著名女词人李清照。她在北宋末年所作《论词》一文,明确提出词“别是一家”的基本观点。她总结了词之产生历程、基本特点,评价了当时的著名词人,然后提出了词“别是一家,知之者少”的观点,她认为,词应该“协音律”,并以此作为词与诗的区别。她说:“盖诗文分平侧,而歌词分五音,又分五声,又分六律,又分清浊轻重。”<sup>④</sup>这就指出了词即

**作者简介:**曾繁仁,山东大学文艺美学研究中心教授(济南 250100)。

① 施议对:《人间词话译注》,长沙:岳麓书社,2008年,第179页。

② 施议对:《人间词话译注》,第3页。

③ 叶嘉莹:《叶嘉莹谈词》,天津:南开大学出版社,2010年,第36页。

④ 魏庆之:《魏庆之词话·李易安评》,唐圭璋编:《词话丛编》第1册,北京:中华书局,1986年,第202页。

“歌词”的音乐性与抒情性特点。此后的词学围绕着李清照“别是一家”的观点展开了深入的研究探讨。宋末张炎作有著名的《词源》，是对南宋之前词之理论总结，特别是在词之协律上用力更深，明确要求“词之作必须合律”，“簸弄风月，陶写性情，词婉于诗”，“词欲雅而正”以及“清空”与“意趣”等艺术要求<sup>①</sup>。

李清照与张炎的词论总结了有宋一代的词学思想，奠定了词“别是一家”的基本理论，引出了有清一代词学理论的发展与词之特殊的“要眇宜修”的境界之美的出台。清代常州词派代表张惠言在《词选序》中提出了著名的“言内意外”与“比兴寄托”的观点。他说：“词者，盖出于唐之诗人，采乐府之音以制新律，因系其词，故曰词。传曰：‘意内而言外谓之词。’缘情造端，兴于微言，以相感动，极命风谣，里巷男女哀乐，以道贤人君子幽约怨悱不能自言之情，低徊要眇以喻其致。盖诗之比兴、变风之义，骚人之歌，则近之矣。”<sup>②</sup>这里，不仅道出了词之协律的基本特点，而且充分说明了词之内容的特殊性：缘情造端，兴于微言，幽约怨悱不能自言之情，低徊要眇以喻其致等等。

叶嘉莹认为：“词是一种很微妙的文学体式，比诗更加微妙。因为诗是显意识的，是言志的。可是词是不知不觉之间流露出来的，早期的词都是如此。这就是我们讲到的张惠言的词论。他的词论虽然有牵强比附的地方，但是他确实体会到了词的一种美学特质，所谓词的美学特质就是说它能给读者很多、很丰富的联想，是作者不必有此意，而读者何必无此想。这是词的一种特殊性能。”<sup>③</sup>她划清了诗与词的界线，所谓诗是“言志”的、“显意识”的，而词的特殊的美学特质是作者不必有此意，而读者却能作此联想。也就是说，词表达的“言外之意”是一种潜意识。这就是词特有的美学特质与性能。王国维将之称为“内美”。他说：“词乃抒情之作，故尤重内美。无内美但有修能，则白石耳。”<sup>④</sup>对于词体的这种“内美”，王国维给予界定道：“词之为体，要眇宜修。能言诗之所不能言，而不能尽言诗之所能言。诗之境阔，词之言长。”<sup>⑤</sup>这就明确回答了词“别是一体”及其“内美”的基本特征，划清了词与诗的界线。首先，词这种文体的基本特征是“要眇宜修”。“要眇宜修”，来自屈原《九歌·湘君》。《湘君》写道：“君不行兮夷犹，蹇谁留兮中洲？美要眇兮宜修，沛吾乘兮桂舟。”“横流涕兮潺湲，隐思君兮悱恻。”<sup>⑥</sup>《湘君》抒写湘水女神——湘夫人对于爱人湘君的期盼相思之情。诗中描写焦急等待夫君的湘夫人猜测夫君为什么迟迟未到：也许夫君还在中洲之地等待未行？我要将美貌无比的自己再装饰打扮，在激流中驾馭美丽芬芳的桂舟迎接我的夫君！但因天时地利等原因相会不顺，我只能让泪水像潺潺泉水般在面颊横流，对你的思念之苦难言而又凄切悲伤。据称，“湘君”与“湘夫人”是先秦时代汉族神话中湘水边的男女神，以其为篇名的诗歌是屈原《九歌》十一首的组成部分，是祭祀之歌，描述男女间凄苦的思念之情，绘声绘色地表达了那种隐思悱恻、驰神遥望、祈之不来、盼之不见的惆怅的心情。王国维将这种情感用“要眇宜修”这种具有动作性的语言加以概括，并以之为词的“内美”。“要眇”，女性之美也；“宜修”，修饰提升也。“要眇宜修”，即言女性之美的修饰提升，形象生动，内涵丰富，表现了词这种文体的特殊的“内美”。同时，也划清了诗与词这两种文体的界线：词表达某种私密的诸如男女之爱的隐情，缠绵悱恻，这是“诗之所不能言”的；但词又“不能尽诗之所能言”。例如，不能言诗所常言的宏大的报国忠君之志等等。所以，“诗之境阔，词之言长”。

词的“要眇宜修”之“隐思悱恻”具有情感的生命原初性特点，所以具有生命论的内涵。王国维将之归结为一种“赤子之心”，他说：“词人者，不失其赤子之心者也。故生于深宫之中，长于妇人之手，

① 张炎：《词源》卷下，唐圭璋编：《词话丛编》第1册，第255—267页。

② 张惠言：《张惠言论词·附录》，唐圭璋编：《词话丛编》第2册，第1617页。

③ 叶嘉莹：《叶嘉莹谈词》，第17—18页。

④ 施议对：《人间词话译注》，第257页。

⑤ 施议对：《人间词话译注》，第179页。

⑥ 萧统编，李善注：《文选》，北京：中华书局，1977年，第465页。

是后主为人君所短处，亦即为词人所长处。”<sup>①</sup>孟子有言：“大人者，不失其赤子之心者也。”<sup>②</sup>“赤子之心”是孟子“性善”论的观念，言人之生命本性即为赤子之心。王国维认为，李后主词表现的那种缠绵悱恻的情感，即是其赤子之心的生命本性的表现。同时，王国维也提到清代词人纳兰容若所倡导的自然之情。他说：“纳兰容若以自然之眼观物，以自然之舌言情。此由初入中原，未染汉人风气，故能真切如此。北宋以来，一人而已。”<sup>③</sup>纳兰容若为清代满族著名词人，其词自然清丽，情感真切，诚如王国维所言，“以自然之眼观物，以自然之舌言情”，如“荒原漠漠，雨峡蒙蒙，千秋黄壤，百世青松”<sup>④</sup>，“我是人间惆怅客，断肠声里忆平生”<sup>⑤</sup>等，表现了一种自然的生命本真的情感。这也是王国维所言的富有生命气息的“要眇宜修”的“内美”。

王国维不仅从中国传统文化论说“要眇宜修”之“内美”的生命特性，还从西方语境吸收资源论说这种“内美”，主要是吸收西方近代叔本华与尼采的生命意志的学说。前面提到的“赤子之心”，王国维曾用叔本华近似言论来说明。叔本华指出：“天才者，不失其赤子之心也。”<sup>⑥</sup>在叔本华看来，天才犹如七龄之童，智力已经发达，但受欲望意志影响尚少，“即彼知力之作用，远过于意志之所需要而已。故自某方面观之，凡赤子皆天才也。”要之，所谓天才，乃未受欲望之浸染的原初生命的形态也。更进一步，王国维引用德国著名生命意志论哲学家与美学家尼采的关于文学乃“以血书之”的观点：“尼采谓：‘一切文学，余爰以血书者。’后主之词，真所谓以血书者也。宋道君皇帝《燕山亭》词亦略似之。然道君不过自道身世之戚，后主则俨有释迦、基督担荷人类罪恶之意，其大小固不同矣。”<sup>⑦</sup>尼采所谓“以血书”之的文学，即其在《悲剧的诞生》中谈到的悲剧精神乃惊骇与狂喜为特点的生命的强力意志。尼采在《悲剧的诞生》中说道：“酒神因素比之于日神因素，显示为永恒的本原的艺术力量，归根到底，是它呼唤整个现象世界进入人生。在人生中，必须有一种新的美化的外观，以使生气勃勃的个体化世界执着于生命。”<sup>⑧</sup>王国维将尼采关于悲剧产生与生气勃勃的酒神精神借用以论词，使词之“要眇宜修”之“内美”具有了生命力量的内涵。他还借用了叔本华关于佛教与基督教对于人类罪恶的解脱作用，认为李煜之词有“释迦、基督担荷人类罪恶之意”。有研究者认为，王国维此处夸大其词。其实，王氏赋予了词的“要眇宜修”之美以“生命意志”之内涵，本身即含有超脱人类苦难的作用之意。当然，王氏自己也认为担荷人类罪恶一说有不确之嫌。他说：“然叔氏之说，徒引据经典，非有理论的根据也。试问释迦示寂以后，基督尸十字架以来，人类及万物之欲生奚若？其痛苦又奚若？吾知其不异于昔也。”<sup>⑨</sup>今人叶嘉莹在词学研究中独居慧眼，创获颇多，她独到地将“要眇宜修”解释为一种“弱德之美”：“我讲词时曾经提到过‘弱德之美’。弱德之美不是弱者之美，弱者并不值得赞美。‘弱德’，是贤人君子（处）在强大压力下仍然能有所持守、有所完成的一种品德，这种品德自有它独特的美。……也就是贤人君子处于压抑屈辱中，而还能有一种对于理想之坚持的‘弱德之美’，一种‘不能自言’的‘幽约怨悱’之美。”<sup>⑩</sup>也就是说，所谓“弱德之美”即是一种“弱势之美”，是处于弱势而又能坚持表达自己理想的美。被王国维称道的李后主就是这种“弱德之美”的典型代表。其著名的《破阵子》云：“四十年来家国，三千里地山河。凤阁龙楼连霄汉，玉树琼枝作烟萝，几曾识干戈。一旦归为

① 施议对：《人间词话译注》，第43页。

② 杨伯峻译注：《孟子译注》，北京：中华书局，1960年，第189页。

③ 施议对：《人间词话译注》，第128页。

④ 纳兰容若：《皇清纳腊室卢氏墓志铭》，转引自赵迅：《纳兰成德家族墓志通考》，北京：文津出版社，2000年，第16页。

⑤ 纳兰容若：《浣溪沙·残雪凝辉冷画屏》，张草纫笺注：《纳兰词笺注》，上海：上海古籍出版社，2003年，第44页。

⑥ 转引自王国维：《叔本华与尼采》，聂振斌选编：《中国现代美学名家文丛·王国维卷》，杭州：浙江大学出版社，2009年，第47页。

⑦ 施议对：《人间词话译注》，第48页。

⑧ 尼采：《悲剧的诞生》，周国平译，北京：生活·读书·新知三联书店，1986年，第107页。

⑨ 王国维：《〈红楼梦〉评论》，聂振斌选编：《中国现代美学名家文丛·王国维卷》，第127页。

⑩ 叶嘉莹：《叶嘉莹谈词》，第36—37页。

臣虏,沈腰潘鬓消磨。最是仓皇辞庙日,教坊犹奏别离歌,挥泪对宫娥。”<sup>①</sup>该词为李煜被俘沦为亡国奴后的生活与感受,有着对于被俘前四十年繁华生活的回忆留恋,对于失国之悔恨,以及沦为臣虏的痛苦,表达了特殊的处于弱势又坚持离恨的“弱德之美”。中国词学到王国维与叶嘉莹,将词之“别是一体”的“要眇宜修”之“内美”作了较为充分的阐释。

## 二

下面,我们要谈一下词之“要眇宜修”的“境界”之美何以产生。首先,从政治经济来看,北宋结束了五代割据,统一中国,从960年至1125年历经了百余年的太平盛世,经济得到繁荣,城市不断发展,市民社会逐步形成。杭州、汴京、成都等大城市非常繁华。据说,当时杭州已经发展到百余万家,非农业人口十有五六,市民队伍壮大,茶馆、教坊遍地,娱乐文化不断发展。孟元老在《东京梦华录序》中写道:“正当鞞鼓之下,太平日久,人物繁阜,垂髫之童,但习歌舞;班(斑)白之老,不识干戈。时节相次,各有观赏。灯宵月夕,雪际花时,乞巧登高,教池游苑,举目则青楼画阁,绣户珠帘,雕车竞驻于天街,宝马争驰于御路,金翠耀目,罗绮飘香。新声巧笑于柳陌花衢,按管调弦于茶坊酒肆。八荒争凑,万国咸通。集四海之珍奇,皆归市易;会寰区之异味,悉在庖厨。花光满路,何限春游;箫鼓喧空,几家夜宴。伎巧则惊人耳目,侈奢则长人精神。”<sup>②</sup>汴京的繁华奢侈,市井中青楼画阁,柳巷花衢,茶饭酒肆,绣户珠帘,这些正是“要眇宜修”的词得以产生的经济与物质基础。

当时的宋代社会,也有歌词产生的条件。赵匡胤夺取政权建立赵宋王朝后,除了“杯酒释兵权”之外,又引导王公大臣们“及时行乐”,使他们流连“淫坊酒肆”与“歌舞场所”,过上了“浅斟低唱”的生活。这些,都成为“要眇宜修”之词得以盛行的条件。同时,有宋一代党争激烈,这种激烈的党争与仕途的险恶,使得众多文人更加倾向于“低徊要眇以喻其致”的词之创作。

对于词这种文体的形成,王国维说:“凡一代有一代之文学:楚之骚,汉之赋,六代之骈语,唐之诗,宋之词,元之曲,皆所谓一代之文学,而后世莫能继焉者也。”<sup>③</sup>王国维在《人间词话》中写道:“四言蔽而有《楚辞》,《楚辞》蔽而有五言,五言蔽而有七言,古诗蔽而有律绝,律绝蔽而有词。盖文体通行既久,染指遂多,自成习套。豪杰之士,亦难于其中自出新意,故遁而作他体,以自解脱。一切文体所以始盛终衰者,皆由于此。故谓文学后不如前者,余未敢信。但就一体论,则此说固无以易也。”<sup>④</sup>在这里,王国维发展了中国传统的文学“通变”之说。《文心雕龙·通变》有言:“文律运周,日新其业。变则其久,通则不乏。趋时必果,乘机无怯。望今制奇,参古定法。”<sup>⑤</sup>文体创新发展乃历史之必然,只有变革才能促进文学的发展,必须跟随时代发展抓住机遇,才能持续发展。王国维在《人间词话》中也揭示了词的应时而生,又应时而衰的发展规律。他说:“诗至唐中叶以后,殆为羔雁之具矣。故五代北宋之诗,佳者绝少,而词则为其极盛时代。即诗词兼擅如永叔、少游者,词盛于诗远甚。以其写之于诗者,不若写之于词者之真也。至南宋以后,词亦为羔雁之具,而词亦替焉。此亦文学升降之一关键也。”<sup>⑥</sup>这就充分说明,词之产生亦是文学自身发展的结果。时代发展了,人的感情需要更加多样丰富,词应运而生。其初,唐之末期乃至五代,音乐的发展,教坊的普遍,歌词成为文人表达思想感情的重要手段,发展迅速。这种以描写妇女日常生活感情为特点的带有绵软风格的词被称为“花间词”,后由文人编辑为《花间集》,影响巨大。到了宋代,词更受到文人墨客甚至官员的喜爱,填词蔚然

① 李煜:《破阵子·四十年来家国》,张璋、黄畬编:《全唐五代词》,上海:上海古籍出版社,1986年,第487页。本文所引李煜词均引自本书,为行文方便,不再一一出注。

② 孟元老撰,伊永文笺注:《东京梦华录笺注·序》,北京:中华书局,2007年,第1页。

③ 王国维:《宋元戏曲史》,长沙:岳麓书社,2010年,第1页。

④ 施议对:《人间词话译注》,第133页。

⑤ 刘勰著,范文澜注:《文心雕龙注》,北京:中华书局,1958年,第521页。

⑥ 施议对:《人间词话译注》,第166页。

成风,迅速发展。例如,欧阳修官至枢密副史,执掌内阁决策之权,但官场的复杂,人生的颠簸,内心苦痛的不可排解,使他选择了词这样一种抒发情感的渠道。他的著名的《蝶恋花》乃是借词抒愁之作。该词写道:“庭院深深深几许。杨柳堆烟,帘幕无重数。玉勒雕鞍游冶处,楼高不见章台路,雨横风狂三月暮。门掩黄昏,无意留春住。泪眼问花花不语。乱红飞过秋千去。”<sup>①</sup>词写歌妓思念情人之事,“章台”即歌妓生活之处。这个思妇内心无比痛苦,重重的高楼封锁住她的无尽思念;尽管泪眼模糊但却无处倾诉,连飘落的花儿都不愿意给她回答,充分反映了欧阳修那无尽的无法排解的痛苦。这是一种特殊的被叶嘉莹称为“双重性别”与“双重语境”的文学表达方式。欧阳修位居高官,为文坛领袖,在诗文中以言道标榜,所谓“大抵道胜者,文不难而自至也”<sup>②</sup>,但却在其词《蝶恋花》中借一位思念的歌妓之口表达自己在官场与生活中被压抑的苦闷之情。诚如叶嘉莹所言:“词人要说的的是什么?是大家都写的美女和爱情。可是很奇怪,当一个词人在游戏笔墨,随随便便给一个歌曲填上一首歌辞的时候,有时在无意之中反而把内心最深隐、最细微的一种感受、感情或体会流露出来了。这正是词的妙用,也是一首好词所具备的一种特殊的美学特质。”<sup>③</sup>欧阳修内心最深隐最细微苦闷的痛苦之情借助歌妓这种特殊身份,与词这种特殊的艺术形式,自然而充分地表达出来。这恰是词的“要眇宜修”的美学特质得以实现的重要的社会与文学因素。

词的产生,特别是其“要眇宜修”美学特质的形成还有一个重要原因,就是唐代以来,特别是宋代胡乐的输入。诚如陆侃如所说,“词的产生主要是因为唐代民间诗人创造了新的乐章,附带也因为有外族音乐的输入”;“由于民间诗人的创作,加上外族音乐的影响,在诗史上便产生了新的体裁”<sup>④</sup>。据《宋史》记载,唐代以来的音乐几乎被龟兹人传来的琵琶乐所笼罩,而依曲填词的发展也同这种琵琶曲的传播分不开。北宋平定五代割据势力的同时,也收用了旧时的乐工与他们保留的旧曲,使得宋初教坊发达,旧曲翻唱,导致了音乐的繁荣,促进了词的发展。

词这种音乐性与文学性结合的艺术形式,最初是以音乐性见长的,基本上是一种抒情的歌曲,而且是以歌女的歌唱为主,这种抒情性及其歌女教坊演唱为主的游戏特点,使得词的“要眇宜修”与“幽约怨悱”的美学特质更加鲜明。

### 三

“境界”之美是王国维在著名的《人间词话》中提出的。王国维为什么要用“人间”来标识他的词作与词话著作呢?这应该与王国维继承叔本华之生命意志论哲学美学,将人生视为欲望之无法满足而产生无尽痛苦,主张借助美之艺术为之作短暂之解脱有关。“人间”,乃指人间之关怀与解脱也。王国维在著名的《〈红楼梦〉评论》中说道:“生活之本质何?欲而已矣。欲之为性无厌,而其原生于不足。不足之状态,苦痛是也。”又说:“兹有一物焉,使吾人超然于利害之外,而忘物与我之关系。此时也,吾人之心,无希望,无恐怖,非复欲之我,而但知之我也。此犹积阴弥月,而旭日杲杲也;犹覆舟大海之中,浮沉上下,而漂著于故乡之海岸也;犹阵云惨淡,而插翅之天使,赉平和之福音而来者也;犹鱼之脱于罾网,鸟之自樊笼出,而游于山林江海也。然物之能使吾人超然于利害之外者,必其物之于吾人无利害之关系而后。易言以明之,必其物非实物而后。然则非美术何足以当之乎?”<sup>⑤</sup>由此说明,在王氏看来,只有被其称作是美术之艺术才能使人生超越欲望,解脱痛苦。

这种艺术解脱论,使我们能更好地理解王国维的“境界”之论。《人间词话》的开首即言:“词以境

① 欧阳修:《蝶恋花·庭院深深深几许》,唐圭璋编纂,王仲闻参订,孔凡礼补辑:《全宋词》第1册,北京:中华书局,1999年,第208页。本文所引宋词,皆引自本书,为行文方便,不再一一出注。

② 欧阳修:《答吴充秀才书》,《欧阳修全集》卷四七,北京:中华书局,2001年,第664页。

③ 叶嘉莹:《叶嘉莹谈词》,第13页。

④ 陆侃如:《中国诗史》,济南:山东大学出版社,2009年,第326、331页。

⑤ 王国维:《〈红楼梦〉评论》,聂振斌选编:《中国现代美学名家文丛·王国维卷》,第115-116、116-117页。

界为上。有境界则自成高格，自有名句。五代、北宋词所以独绝者在此”<sup>①</sup>，指出了“境界”乃词之核心，词有境界才有高的格调，才能称之为好词，这是五代与北宋之词独领风骚的原因。“境界”一词，在汉语中原指土地的界限与疆域的边线，佛学以该词指六识感知、认识和辨别的对象等。“境界”与“意境”有关系，也有区别，他常常两者兼用。王国维有言：“冯正中词虽不失五代风格，而堂庑特大，开北宋一代风气。”<sup>②</sup>“堂庑特大”，指冯延巳之词境的广度，他认为，“境界”是对词的“探本”之论，他说：“沧浪所谓‘兴趣’，阮亭所谓‘神韵’，犹不过道其面目，不若鄙人拈出‘境界’二字，为探其本也。”<sup>③</sup>又说：“言气质，言神韵，不如言境界。境界，本也；气质、神韵，末也。有境界而二者随之矣。”<sup>④</sup>“兴趣”，是严羽倡导的一种含蓄之美；“神韵”，则是王士禛所倡导的一种冲淡、含蓄的风格。王国维认为，“兴趣”“神韵”都不像“境界”那样能揭示出词之根本特征。而作为词之根本的“境界”，或者说词之超越性，我们认为，是指生命的情感的超越性所达到的高度与广度。王国维在论述“境界”之时，运用了“真感情”之说。他说：“境非独谓景物也，喜怒哀乐，亦人心中之一境界。故能写真景物、真感情者，谓之有境界；否则谓之无境界。”<sup>⑤</sup>所谓“真感情”，即李贽所说的“童心”，也就是王国维所说的“赤子之心”，即真诚之情感与生命自然之心，在他看来，没有真情实感的词，即为“游词”。“词人之忠实，不独对人事宜然。即对一草一木，亦须有忠实之意，否则所谓‘游词’也。”<sup>⑥</sup>“忠实”，即真诚，指忠于事物之本然状态。王氏不仅要求写人写事须忠实，即使一草一木也要忠实，否则即为“游词”。

最能体现“境界”之生命情感之意涵的，是王国维的“出入说”：“诗人对宇宙人生，须入乎其内，又须出乎其外。入乎其内，故能写之；出乎其外，故能观之。入乎其内，故有生气；出乎其外，故有高致。”又说：“诗人必有轻视外物之意，故能以奴仆命风月。又必有重视外物之意，故能与花鸟共忧乐。”<sup>⑦</sup>陈伯海认为，这便是王国维由生命体验向生命超越的演进。他说：“这里所说的‘入’和‘重视’，是指生命的自我投入，投入后始能感受人生，流连物象，拟容取心，得其生气；而所说的‘出’和‘轻视’则是指生命的自我超越，超越后也才能观照世情，凌暴万类，洞察玄机，以显其高致。显然，这正是审美活动发自内在体验而终须外在超越的意思。”<sup>⑧</sup>王氏的“出入”说尽管也有中国古代文化的渊源，主要应该是运用了叔本华生命意志论哲学与美学的“审美观审”的思想。叔本华将审美与艺术当作慰藉人类的花朵，补偿人类欲望缺失的途径，而其前提则是审美与艺术要有超越性，审美对象要超越于个别事物，成为非根据律的“理念”，审美主体要超越于意志与欲求，成为无意志的主体，审美成为“在直观中浸沉，是在客体中自失，是一切个体性的忘怀，是遵循根据律的和把握关系的那种认识方式的取消”，“人们或是从狱室中，或是从王宫中观看日落，就没有什么区别了”<sup>⑨</sup>。这种观审是对于个体生命意志的超越，也是对于个体生命意志的慰藉。显然，叔本华的“观审”正是王国维“出入”说之哲学、美学之根据，而由诗人之“出入”所创造出的词之“境界”正是生命之“真感情”的活动与呈现。从王国维关于词之“境界”的一系列论述中可以看到这一点。

王国维说：“有有我之境，有无我之境。‘泪眼问花花不语，乱红飞过秋千去’，‘可堪孤馆闭春寒，杜鹃声里斜阳暮’，有我之境也；‘采菊东篱下，悠然见南山’，‘寒波澹澹起，白鸟悠悠下’，无我之境也。有我之境，以我观物，故物皆著我之色彩；无我之境，以物观物，故不知何者为我，何者为物。古

① 施议对：《人间词话译注》，第3页。

② 施议对：《人间词话译注》，第51页。

③ 施议对：《人间词话译注》，第24页。

④ 施议对：《人间词话译注》，第182页。

⑤ 施议对：《人间词话译注》，第18页。

⑥ 施议对：《人间词话译注》，第248页。

⑦ 施议对：《人间词话译注》，第145、147页。

⑧ 陈伯海：《生命体验与审美超越》，北京：生活·读书·新知三联书店，2012年，第42页。

⑨ 叔本华：《作为意志和表象的世界》，石冲白译，北京：商务印书馆，2009年，第173页。

人为词,写有我之境者为多,然未始不能写无我之境。此在豪杰之士能自树立耳。”<sup>①</sup>实际上,“有我之境”与“无我之境”都是生命真情感的投入。在诗人之创作中,我之真情感与自然之景象融为一体,须臾难分,主客合一,即为“无我之境”。如陶渊明“采菊东篱下”,其闲适之真情感已与菊花、东篱、南山与飞鸟,化而为一,难分难离,我之真情感已经化为南山之景。如果真情感浓烈,自然景象皆为情感感染化、笼罩,即为“有我之境”。如王国维所列举的欧阳修《蝶恋花》、秦观《踏莎行》中词句。

至于词之“境界”呈现之“隔”与“不隔”,实质上仍与“真情感”之贯注紧密相关。他说:“白石写景之作,如‘二十四桥仍在,波心荡,冷月无声’‘数峰清苦,商略黄昏雨’‘高树晚蝉,说西风消息’,虽格韵高绝,然如雾里看花,终隔一层。梅溪、梦窗诸家写景之病,皆在一‘隔’字。”<sup>②</sup>王国维所举出的姜夔诸词,用典较多,影响到真情感与景物融为一体,故而“终隔一层”。王国维又说:“问‘隔’与‘不隔’之别,曰:陶、谢之诗不隔,延年则稍隔已;东波之诗不隔,山谷则稍隔矣。‘池塘生春草’‘空梁落燕泥’等二句,妙处唯在不隔,词亦如是。即以一人词论,如欧阳公《少年游》(咏春草)上半阙云:‘阑干十二独凭春,晴碧远连云。千里万里,二月三月,行色苦愁人。’语语都在目前,便是不隔。至云‘谢家池上,江淹浦畔’,则隔矣。白石《翠楼吟》‘此地。宜有词仙,拥素云黄鹤,与君游戏。玉梯凝望久,叹芳草、萋萋千里’,便是不隔。至‘酒袂清愁,花销英气’,则隔矣。然南宋词虽不隔处,比之前人,自有深浅厚薄之别。”<sup>③</sup>这里所列之诗词之“不隔”,均因情景交融一体,真感情灌注始终,而所谓“隔”者多因借典与用事,使得真情感无法直接表达。例如所举的欧阳修词《少年游》,借咏春草而抒离别之情。上片直抒离情,主人公凭栏远眺,远望连云。“千里万里”言路途之远,“二月三月”言时光之长。想到远人的行色之苦,几乎直抒离情,因此“不隔”;下片则借助三个典故,以池上江浦、疏雨黄昏等,言思妇对于离人的相思。同一首作品有“隔”有“不隔”,全看是否灌注了真情感。

对于王国维的“境界”之说,学术界关注颇多,评价不一。叶嘉莹有自己的见解,她以“世界”来解“境界”。她说:“王氏所提出之‘境界’,乃是特指在小词中所呈现的一种富于兴发感动之作用的作品中之世界,而并非泛指一般以‘言志’为主的诗中之‘意境’或‘情景’之意。”<sup>④</sup>又说:“境界就是说一个世界,但这个世界不是我们大千世界的种种的现实的世界,这是作品的一个世界。……这个世界是作者心灵或者意识跟外在的现象接触所产生的一个带着感动的世界。……我说过,诗,是言志的,是有一个明显的意识的活动,他有一个志意在里面。……而词呢?是作者写给歌女唱的歌词,……但不知不觉间也流露了他自己本人的一份性格修养在其中了,所以就造成词里面的一种境界,就是词里面所表现作者心灵感情的真正本质的质素的一个世界。”<sup>⑤</sup>叶氏又进一步将“境界”及“世界”之说扩大到现象学之意识性之中的经验世界。她说:“由此可知所谓‘境界’实在乃是专以意识活动中之感受经验为主的。所以当一切现象中之客体未经过吾人之感受经验而予以再现时,都不得称之为‘境界’。像这种观念,与我们在前文所提出的艾迪论介现象学所说的‘现象学所说的既不是单纯的主体,也不是单纯的客体,而是在主体向客体投射的意向性活动中主体与客体之间的关系以及其所构成的世界’之说,岂不是也大有相似之处。”<sup>⑥</sup>叶氏之“世界”乃现象学意向性中之世界,是一种主体构成之世界与相互主体性之世界。其实,叶氏用“世界”阐释“境界”有其借鉴叔本华的根据,叔本华即强调“世界”是“我”的表象、“世界”是“我”的意志,叔本华的“世界”即为主体的世界。他认为主体是世界的支柱。因此,叔本华所谓的“世界”即是主体的意志的世界,与现象学之世界具有共同前提。叶氏“境界”乃“世界”之说,可以说是对于“境界说”的当代新解。如果从中国语境理解,也可以将叶

① 施议对:《人间词话译注》,第8页。

② 施议对:《人间词话译注》,第998页。

③ 施议对:《人间词话译注》,第101页。

④ 叶嘉莹:《叶嘉莹谈词》,第40页。

⑤ 叶嘉莹:《叶嘉莹谈词》,第86—87页。

⑥ 叶嘉莹:《叶嘉莹谈词》,第133页。



氏的“世界”之说理解为“天人合一”语境下的“世界”，是一种“与天地合德”的“世界”。这也许符合叶嘉莹乃至王国维的原意。

#### 四

宋词“要眇宜修”的境界之美的呈现无疑是在其无比多姿多彩的词作之中，大体表现为婉约与豪放之别。明人张诞在《诗余图谱》中言道：“词大略有二：一体婉约，一体豪放。盖词情蕴藉、气象恢弘之谓耳。然亦在乎其人，如少游多婉约，东坡多豪放。东坡称少游为今之词手，大抵以婉约为正也。”<sup>①</sup>这里提出词体以“婉约为正”之问题，学术界多有争论。从历史实际来看，词之产生于唐末五代即以歌女之歌词呈现，当然是美女爱情，婉约为宗。宋词之发展，就因其“要眇宜修”，“低徊要眇以喻其致”，从而在某种特定空间中得到迅速发展。从宋初来看，词确然是以婉约为宗。那时词尚未成为正宗文体，不上大雅之堂，多是一种游戏之作。北宋后期，词逐渐进入正统文人视野，纳入社会生活，遂变而为正宗。豪放之词应时代之需要，横空出世。但词之婉约仍然占据重要地位。即便是豪放派词人，还是以抒情为主，叙事与言志为辅，否则即是“以诗入词”，词便面临瓦解。正如《四库提要》所言：“词自晚唐五代以来，以清切婉丽为宗。至柳永而一变，如诗家之有白居易；至轼而又一变，如诗家之有韩愈，遂开南宋辛弃疾一派。寻源溯流，不能不谓之别格。”<sup>②</sup>

先说宋词的婉约之美。宋沈义父在《乐府指迷》中指出，作词之标准，“音律欲其协，不协则成长短之诗；下字欲其雅，不雅则近乎缠令之体；用字不可太露，露则直突而无深长之味；发意不可太高，高则狂怪而失柔婉之意”<sup>③</sup>。这可说是对于婉约之美的一种总结：协律、字雅、情长、意柔。现在来看李煜词。李煜是南唐后主，国亡被俘，成为宋朝的阶下囚，他的重要的词作多创作于这段时间。其词哀怨悲切，辗转悱恻，充满国破家亡之感慨，为词坛之佳作，王国维多所称许。他的著名词作《虞美人》：“春花秋月何时了。往事知多少。小楼昨夜又东风。故国不堪回首月明中。雕栏玉砌应犹在，只是朱颜改。问君能有几多愁，恰是一江春水向东流。”这首词是李煜被俘到汴京后所作，以“愁”字贯穿始终，表达其亡国与沦陷之愁。全词充满问句，自问自答，是一种心灵的叩击。小的方面的“愁”是其失国之痛，大的方面的“愁”是人类失去自由之痛。该词巧用虚字，如“只是”“问君”“恰是”等等，强化了物是人非，愁上加愁的感情，成为千古名词与千古名句。再如，写于同期的《浪淘沙》：“帘外雨潺潺，春意阑珊。罗衾不耐五更寒，梦里不知是客，一晌贪欢。独自莫凭栏，无限江山，别时容易见时难。流水落花春去也，天上人间。”这是一首与江山永别之词，以“别”情贯穿始终，抒写家国沦亡之痛；以最美的词汇，表达了“天上人间”，家国无法再见的最深的痛苦。上述两首词都表达的是一种“幽约隐微”之情，但却将其中的“忧愁”和“别离”提升到人类共有之高度，并以传颂永恒愁情的名句镌刻在人们的心中。

秦观被称为“婉约之宗”，是北宋婉约词的代表人物。陆侃如将秦观词的特点概括为：“第一，凄绝；第二，婉约。”<sup>④</sup>先来看他的《江城子》：“西城杨柳弄春柔。动离忧，泪难收。犹记多情，曾为系归舟。碧野朱桥当日事，人不见，水空流。韶华不为少年留。恨悠悠，几时休。飞絮落花时候一登楼。便做春江都是泪，流不尽，许多愁。”这是抒发“别恨”的恋歌，抒情主人公抒发他对早年恋人的无尽思念。韶华流逝人已老，但离恨犹在无法排解，登楼远望春江，满江之水都化成流不尽的眼泪。秦观的《鹊桥仙》写道：“纤云弄月，飞星传恨，银汉迢迢暗渡。金风玉露一相逢，便胜却人间无数。柔情似水，佳期如梦，忍顾鹊桥归路。两情若是久长时，又岂在朝朝暮暮。”借牛郎织女每年的短暂相聚传说写爱情的永恒。这是一种反写，以牛郎织女七夕相会的珍惜喻爱情的坚贞。爱情的永恒性是该词价

① 王又华：《古今词论》，唐圭璋编：《词话丛编》第1册，北京：第596页。

② 纪昀等：《四库全书总目提要》，石家庄：河北人民出版社，2000年，第5449页。

③ 沈义父：《乐府指迷》，唐圭璋编：《词话丛编》第1册，第277页。

④ 陆侃如：《中国诗史》，第408页。

值所在。词的反写,是作者的创意。李清照词以婉约缠绵著称。她的《如梦令》写道:“昨夜雨疏风骤,浓睡不消残酒。试问卷帘人,却道海棠依旧。知否,知否。应是绿肥红瘦。”此词是李清照南渡前作品,表现了她慵懒的贵夫人生活。黄苏《蓼园词选》称:“绿肥红瘦,无限凄婉,却又妙在含蓄。”<sup>①</sup>李清照后期的《声声慢》写道:“寻寻觅觅,冷冷清清,凄凄惨惨戚戚。乍暖还寒时候,最难将息。三杯两盏淡酒,怎敌他晚来风急。雁过也,正伤心,却是旧时相识。满地黄花堆积,憔悴损,如今有谁堪摘。守着窗儿,独自怎生得黑。梧桐更兼细雨,到黄昏,点点滴滴。这次第,怎一个愁字了得。”该词集中反映了“要眇宜修,微言幽约,以喻其至”的美学特质。她充分发挥了词之抒情性、音乐性特点,以扣人心弦的语句表达了国破家亡后孤独凄凉的境遇。最后以“这次第,怎一个愁字了得”作结,成为千古名句。万树《词律》评道:“此迢逸之气,如生龙活虎,非描塑可拟。其用字奇横而不妨音律,故卓绝千古。”<sup>②</sup>

再看宋词豪放派之美。苏轼之词,打破了宋词婉约缠绵的传统,别开生面,走上豪放之旅。宇文豹《吹剑录》记载:“东坡在玉堂日,有幕士善歌,因问:‘我词何如柳七?’对曰:‘柳郎中词,只合十七八女郎执红牙板,歌‘杨柳岸晓风残月’;学士词,须关西大汉,铜琵琶,铁绰板,唱‘大江东去’。东坡为之绝倒。”<sup>③</sup>此论绘声绘色地将苏词豪放之特征形象地表达出来。苏轼《念奴娇》怀古抒怀,以对赤壁之战风采的怀想,抒发自己的报国立业之志。该词几乎完全是抒发豪放之志,“人生如梦”的感慨只是一种淡化的表达,有“隐约微言”,但不明显。本词境界宏阔,但言志压倒了抒情,显露出“以诗入词”之势。苏词亦有凄绝哀婉之作,其悼亡词《江城子》:“十年生死两茫茫。不思量。自难忘。千里孤坟,无处话凄凉。纵使相逢应不识,尘满面,鬓如霜。夜来幽梦忽还乡。小轩窗。正梳妆。相顾无言,唯有泪千行。料得年年断肠处,明月夜,短松冈。”这是苏轼悼念亡妻病逝十年之作。先是抒发了悼念相思之痛,但更重要的是抒发了“千里孤坟,无处话凄凉”之情,这种满腔忧愁无处抒发的痛苦,无限的悲凉凄婉。这应属于词所能表达的“微言幽隐”之“要眇宜修”。

豪放派通过自己的特殊方式在词作中体现了“诗直词婉”的特点。如辛弃疾词就充满了报国立功的战斗精神与收复失土还我河山的豪迈情怀,宋代刘克庄在《辛稼轩集序》中称颂辛词:“公作大声鞞鞞,小声铿訇,横绝六合,扫空万古,自有苍生以来所无。”<sup>④</sup>辛弃疾《破阵子·为陈同甫赋壮语以寄》:“醉里挑灯看剑,梦回吹角连营。八百里分麾下炙,五十弦翻塞外声,沙场秋点兵。马作的卢飞快,弓如霹雳弦惊。了却君王天下事,赢得生前身后名。可怜白发生。”该词是对于昔日沙场点兵、征战塞外激烈战斗的回忆,上片回忆当年沙场点兵,威武雄浑;下片继续写当年战事,快马如飞,强弓霹雳,一心为了赢得报国的大事,博取效国的功名。但这一切均成往事,如今白发丛生,词人的不满之情跃然纸上。王国维对于辛弃疾之词有很高的评价:“幼安之佳处,在有性情,有境界。即以气象论,亦有‘横素波、干青云’之慨,宁后世齷齪小生所可拟耶?”<sup>⑤</sup>辛词亦有假借闺怨表达忧虑国事的凄婉一面,如《祝英台近·晚春》借思妇之口,写思妇晚春之际在闺中看风雨时至,绿肥红瘦片片花落,流莺啼鸣声声报春归去,但斯人归期无定,音问难通,闺怨无尽,用以抒发国事难折,报国无期的愤懑之情。这是典型的豪放派词人的“要眇宜修”。

宋词的“境界”之美乃中国文学史之奇葩,美轮美奂,至今令人流连不已,它包含的境界之美、要眇宜修、弱德之美、婉约与豪放等美学范畴将永留青史,惠及后代。

[责任编辑 刘培]

① 参见夏承焘选编:《宋词三百首》,北京:中华书局,2018年,第191页。

② 参见夏承焘选编:《宋词三百首》,第197页。

③ 转引自章培恒主编:《中国文学史》中卷,上海:复旦大学出版社,2008年,第192页。

④ 刘克庄著,辛更儒笺校:《刘克庄集笺校》,北京:中华书局,2011年,第4113页。

⑤ 施议对:《人间词话译注》,第110页。

# 中国文学批评史领域的新“矿源”

## ——《名媛诗话》的文献及学术价值

陈 洪

**摘要:**《名媛诗话》对于中国文学批评史的意义体现在三个方面:一是史料、文献的价值。它裒辑、保存了一批出于女性之手的文学批评著述,其中不乏精美美玉。二是集中了沈善宝本人的文学批评观点,对于研究她的文学活动,以及由她辐射而成的女作家群体的文学创作,都是重要的切入角度。三是这些内容反映出的文学思想,是那个时代文学思想的重要侧面,也是研究女性文学、性别观念的重要视角。这些皆可补足目前批评史研究、书写之缺失。

**关键词:**女性文学;名媛诗话;文学批评史;沈善宝

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.03.11

有清一代,女性文学之繁盛远迈历朝,这种情况在沈善宝的《名媛诗话》中得到了充分的反映。如其所论及的家族性女性文学创作:“吾乡多闺秀,往者指不胜数。近如梁楚生太夫人德绳,及长女许云林延初,次女云姜延锦,项屏山紉、项祖香纫、汪小韞端、吴莘香藻、黄蕉卿巽、黄颖卿履、鲍玉士靓、龚瑟君自璋,诸君诗文字画,各臻神妙。”<sup>①</sup>又如女诗人之间的切磋交流:“太夫人见余《秋怀诗》十五章,深为激赏,访问殷勤。迨余北至晋谒,即蒙刮目,奖许过当。嗣后一诗脱稿,随录示之。”<sup>②</sup>再如文学传承:“小云即陈云伯文述大令之子,一门风雅,讨论切磋,得竟其学。诗派神似乃舅,专以选色炼声为主,而用意亦能深婉。”<sup>③</sup>此仅枚举而已。对此,近年来已有不少学者给予了高度关注,从不同角度对沈善宝及《名媛诗话》进行了研究<sup>④</sup>。不过,从文学批评史的角度揭示、衡估这部旷世奇书,迄今似乎还罕有着鞭者。

中国文学批评史是很成熟的学科,内涵也十分丰富。不过,总体来看,对于女性在这个领域的贡献,目前的认识与研究还有所不足。以这个领域的开山之作郭绍虞先生的《中国文学批评史》而言,全书四十五万言,几无一字及于女性<sup>⑤</sup>。他主编的《中国历代文论选》煌煌四巨册,女性之作也仅有李清照《词论》一篇而已<sup>⑥</sup>。当然,这绝不是郭先生自己的缺失,检点同时及以后的罗根泽、朱东润、侯

**作者简介:**陈洪,南开大学文学院教授(天津 300071)。

**基金项目:**本文系2017年度国家社会科学基金重大项目“《中国女性文学大系》及女性文学史研究”(17ZD242)的阶段性成果。

① 沈善宝:《名媛诗话》卷六,清光绪五年(1879)鸿雪楼刻本,第1页上。

② 沈善宝:《名媛诗话》卷七,第4页下。

③ 沈善宝:《名媛诗话》卷六,第5页上。

④ 参见王力坚:《钱塘才媛沈善宝的随宦行迹与文学交游》,《浙江大学学报(人文社会科学版)》2019年第3期;王力坚:《从沈善宝〈名媛诗话〉看清代才媛的历史观念》,《中国诗学研究》2018年第1期;刘燕:《沈善宝研究综述》,《天中学刊》2016年第6期等。

⑤ 郭绍虞:《中国文学批评史》,上海:上海古籍出版社,1979年。

⑥ 郭绍虞、王文生编:《中国历代文论选》,上海:上海古籍出版社,1980年。

敏泽、张少康各位的著作，情况也大体相同。这种情况，固然有在那个时代，女性在理论批评领域耕耘不够、影响力不足的原因，但研究者关注欠缺，对有关资料发掘不力，也是毋庸讳言的。

其实，仅以《名媛诗话》而言，其中出于女性作家之手的文学批评文字，既有沈善宝本人的，也包括了清代前中期一批女诗人的，不仅数量可观，其水平也颇有出乎意料者。大体而论，《名媛诗话》对于文学批评史的意义体现在三个方面：一是史料、文献的价值。它裒辑、保存了一批出于女性之手的文学批评著述，其中不乏精金美玉。二是集中了沈善宝本人的文学批评观点，对于研究她的文学活动，以及由她辐射而成的女作家群体的文学创作，都是重要的切入角度。三是这些内容反映出那个时代文学思想的重要侧面，是研究女性文学、性别观念的重要视角。因此，下文便从这三个方面来讨论《名媛诗话》在中国文学批评史上的价值。

## 一

《名媛诗话》保存的女性文学批评史料中，关于《诗经》的评论蔚为大观。如余杭陈炜卿著有《听松楼遗稿》，内载《授经偶笔》，其中涉及《诗经》评论的有两大段文字。其一为：

（论《葩诗·采芣》全章云）：“古者女子生十年，始习祭祀之仪矣。《记》曰：‘观于祭祀，纳酒浆、苴豆、菹醢，礼相助奠。’至于二十而嫁，少成习惯，已历十年。然后为大夫妻，能循法度，可以承先祖而共祭祀矣。礼教之衰，人不知敬，至于祀事，犹或偷惰，奉羞而进，或委之婢仆。拜起之际，临以忽略，言动任意，杂使经前，漫无诚敬之容，焉有感格之理。男既若是，女更可知。宗室之教不修，礼仪之节不讲，逮其嫁也，乌能循法度于夫家，有齐尸奠以答神休哉！吾家祖训，每令节忌辰，虽蔬肉不丰，而堂必洁静，荐必躬亲，幼子童孙，以次凝立，无敢涕唾馨歆。女子随于母侧，使观于祭祀，抑亦公宫之遗意也。”<sup>①</sup>

“葩诗”，即《诗经》。《采芣》为《召南》中的一篇，原文为：“于以采芣，南涧之滨。于以采藻，于彼行潦。于以盛之，维筐及筥。于以湘之，维錡及釜。于以奠之，宗室牖下。谁其尸之，有齐季女。”<sup>②</sup>这首诗看起来文字浅显，解读似应无碍，而其实不然，特别是“有齐季女”一句为全诗的点睛之语，注者歧说纷纭。《诗集传》云：“尸，主也。齐，敬貌。季，少也。祭祀之礼，主妇主荐豆，实以菹醢，少而能敬，尤见其质之美。”<sup>③</sup>意思是说，这个主持祭祀的“主妇”，虽然年少，但是表现出恭敬的姿态，“尤见其质之美”。依此说，《采芣》的意旨在于歌颂祭祀活动中的少妇。而《毛传》云：“尸，主；齐，敬；季，少也；芣藻，薄物也；涧潦，至质也；筐筥錡釜，陋器也；少女，微主也。古之将嫁女者，必先礼之于宗室，牲用鱼，芣之以芣、藻。”<sup>④</sup>按照这种解释，《采芣》描述的是少女出嫁前的礼仪。但是，同为《毛传》，又有“此言能循法度者，今既嫁为大夫妻，能循其为女之时所学所观之事，以为法度”<sup>⑤</sup>的说法，似乎“有齐季女”是少女成长时所受的教育。于是，就有“难毛者”指出“《传》以教成之祭与礼女为一，是毛氏之误，故非之也。”<sup>⑥</sup>《毛诗集解》则别出心裁，云：“季女之少，若未足以胜此，而实尸此者，以其有齐敬之心也。大夫之妻未必果少，特言苟持敬则虽少女，犹足以当大事云尔。”<sup>⑦</sup>他同意“季女”就是少妇，就是在丈夫家主持某种祭祀，而强调其年轻则是为了突出其恭敬的态度。有趣的是，他又转了个弯，提出这里的“季”——年轻，可能只是一种修辞性的假设，借以突出恭敬的态度何等重要。

在这样纷繁而莫衷一是的阐释背景下，陈炜卿提出了自己的看法。她以《礼记·内则》的女子教

① 沈善宝：《名媛诗话》卷五，第7页上—第7页下。

② 朱熹集注：《诗集传》卷一，上海：上海古籍出版社，1980年，第9页。

③ 朱熹集注：《诗集传》卷一，第9页。

④ 毛亨传，郑玄笺，陆德明音义：《毛诗传笺》卷一，北京：中华书局，2008年，第21页。

⑤ 毛亨传，郑玄笺，陆德明音义：《毛诗传笺》卷一，第20页。

⑥ 《毛诗正义》卷一，阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，2009年，第604页。

⑦ 段昌武：《毛诗集解》卷二，《文渊阁四库全书》第74册，上海：上海古籍出版社，1987年，第477d页。

育来做依据,即十岁的少女应该“观于祭祀、纳酒浆、笱豆、菹醢礼,相助奠。”从而摒弃了“尸之”者为“少妇”“主妇”,以及“出嫁礼仪”诸说。这里所采用的方法值得注意。以《内则》之语来阐释诗意,并不自她始。她只是在多种阐释中选择了这一种。但是,陈炜卿选择之后,从两个不同角度来论证加强自己的见解。一是直接引述了《内则》的“观于”“相助”一段,点出其年龄段——“十岁”,来证明“季女”的含义。其思路已隐隐有“互文”的端倪。而另一方面,她又以自己的家庭生活为例:“每令节忌辰,虽蔬肉不丰,而堂必洁静,荐必躬亲……女子随于母侧,使观于祭祀。”把个人的生活经验与经典文本相互参证,一则加强了阐释的说服力,二则借以推行“诗教”的主张。这样把个人家庭生活经验与文本阐释结合起来的思路,一定程度上体现出女性独特的思维逻辑。

陈炜卿评论《诗经》,还就一批题材接近的作品进行比较:

又论《邶风·燕燕》之诗,喟然叹曰:“庄姜之贤而能,逮下三代以来未之有也。”或曰:“《樛木》《螽斯》《小星》《江汜》之诗,岂不如《燕燕》?子何独赞美此耶?”子应之曰:“太姒之德,固美矣。而文王化行天下,岂独遗于后妃?大雅云‘刑于寡妻,至于兄弟,以御于家邦’,然则太姒之德,文王有以化之也。《江汜》之诗,方媵待年于国,而嫡不偕行,其后被后妃之化,乃自悔而迎之,其始实有阙焉。《小星》之诗,夫人虽无妬忌,然肃肃宵征,下情弥苦,亦非和柔之盛德。夫以卫庄公之无道,惑嬖妾,宠庶子,庄姜贤而失位,不见答于庄公,谗浪笑敖,祇搅我心,其无思齐之化,可知也。《日月》之诗云:‘胡能有定?宁不我报。’即石碣所言,将立州吁,乃定之矣。庄公不能用其言,至于桓公弑,州吁立,而戴妫大归于陈,于是庄姜作诗以送之。每章重言‘燕燕’者,伤己与戴妫不能如两燕之相从,颉颃下上而不相离也。其卒章曰:‘先君之思,以勖寡人。’夫以庄公之无道,而戴妫犹以先君之思勉其夫人,可谓难矣。庄姜又美其温惠,嘉其所勖,而咏叹之。嗚呼!自古以来,妾媵之于夫人,恩义相信,未闻及此者。故曰:‘庄姜之贤,三代以来,未之有也。’”<sup>①</sup>

《邶风·燕燕》之诗云:“燕燕于飞,差池其羽。之子于归,远送于野。瞻望弗及,泣涕如雨。燕燕于飞,颉之颃之。之子于归,远于将之。瞻望弗及,伫立以泣。燕燕于飞,下上其音。之子于归,远送于南。瞻望弗及,实劳我心。仲氏任只,其心塞渊。终温且惠,淑慎其身。先君之思,以勖寡人。”<sup>②</sup>此诗是《诗经》中的名作,一般认为是中国诗歌史上最早的送别之作,最早的有主名的女性诗作。其主旨为卫庄公失政,造成了国内的动乱。其妾媵戴妫被迫回归故国,君夫人庄姜远送于野而有此作。这首诗历来评价很高,或称道其深情,或赞美其含蓄。陈炜卿同样予以高度评价,但其角度、其方法却与众不同。她是从庄姜的人物形象着眼,又是通过与其他篇什的比较来立论的。她逐首分析了《樛木》《螽斯》《小星》《江汜》中女主人公的形象,指出各自在道德境界上的欠缺。以此作为分析庄姜形象的背景,认为《燕燕》中的庄姜“贤而能”形象几乎达到了完美。她以诗中的具体描写来证明自己的观点:庄公无道,且对不起庄姜,同时也对不起戴妫,而戴妫还是劝庄姜要有“先君之思”;庄姜不以为忤,反而夸赞戴妫温惠、淑慎。另外,她俩又是妻妾的关系,彼此之间做到“恩义相信”,这在作品里、生活中都是极其难能的,所以要给予庄姜“未之有也”的极高评价。

从家庭人际关系的角度分析、评价诗歌中的人物形象,这也带有鲜明的女性色彩。而把题材接近的一组作品放到一起,进行比较,来强化自己评价作品的观点,这种方法也是值得注意的。

毋庸讳言,陈炜卿的《诗经》评论,受传统经学影响,主要还是囿于教化、道德的视角。不过,她并不是剿袭旧说,而是有自己的分析、判断,且能够多方论证,言之成理,诚如沈善宝所言:“著作议论恢宏,立言忠厚”<sup>③</sup>“历来闺媛通经者甚渺,矧能阐发经旨,洋洋洒洒数万言,婉解曲喻,援古诫今,嘉惠后

① 沈善宝:《名媛诗话》卷五,第7页下-第8页下。

② 朱熹集注:《诗集传》卷二,第16-17页。

③ 沈善宝:《名媛诗话》卷五,第5页下。

学不少，洵为一代女宗。”<sup>①</sup>可惜这“数万言”已不可见，否则或许可以给我们更多的惊喜。

《名媛诗话》中关乎《诗经》的评论，还有汪雅安的一首长诗：

男儿希圣贤，女亦贵自立。礼义与廉耻，四维毋缺一。千秋传女宗，在德不在色。德厚才自正，才华本经术。无德才曷取，衮影先难质。我诵三百篇，多出妇人笔。王化起闺门，性情悉纯一。《柏舟》矢靡他，之死身罔恤。男忠偕女节，要各用其极。人生顺境少，处顺宜自识。家范森以严，主馈修内则。富贵戒骄奢，贫贱弗抑郁。古人乐天命，无往不自得。容貌肃端庄，笑颦气安辑。长舌维厉阶，多言不如默。谨慎采藻苹，静好御琴瑟。舅姑比父母，孝养情汲汲。曲折体慈怀，乃能尽其力。善处骨肉间，和气生一室。不幸失所天，无言自悲泣。生死权重轻，抚孤务先亟。冰霜自苦辛，败絮行荆棘。坤道利永贞，言动众矜式。循分事女红，固穷志不惑。避嫌严瓜李，防微谨闺闼。保始更慎终，姓名香可挹。教子有义方，父师皆母职。一朝能显扬，芳烈欧阳匹。常变守此心，纲常力能植。女子赖师教，考亭言足述。蒙养自少时，定性严所习。三从有定泉，女戒恒栗栗。熟读四子书，义理都洞悉。经史苟旁通，万卷盈胸臆。偶尔歌咏志，无邪协诗律。敦厚而温柔，朴雅去雕饰。亦足舒性真，匪求名誉溢。不则缮名言，终身守勿失。有女养闺中，莫使耽安逸。施衿结褵时，欲学嗟何及。<sup>②</sup>

这首诗主旨并非文学批评，而是与曹大家《女诫》同类的闺训。但是，她在道德训诫中涉及文学，而且是以文学批评始，以文学批评终，形成了较为明显的特色。她主张“女亦贵自立”，而自立的根本是德才兼备，“德厚才正”。然后她以《诗经》作为立论的依据，强调这一重要经典的作者大半为女性，这既为“女贵自立”提供了强有力的支撑，又为女子的文学活动找出了相当充分的理由。接下来的论述又涉及《邶风·柏舟》《大雅·瞻印》《召南·采苹》等。以《柏舟》作为教化“女节”的教材，以《采苹》作为教化家庭和谐的教材，以《瞻印》作为杜绝家庭是非的教材。可贵的是从女性自强、自立的角度的角度，来援用《诗经》，把诗教的思想具体化，但终究未脱经学窠臼。

汪雅安很重视女子的文化修养，主张“蒙养自少时”。虽然她不可避免地要讲“纲常”，要肯定“三从”，但是又提出女子应该旁通经史，应该“万卷盈胸臆”。这当然是很高的要求了，也是事实上对“女子无才便是德”的突破。从此诗来看，她对于理学、《周易》，都达到“熟读”而能自由运用的水平。

在提高文化修养的基础上，汪雅安提倡女性的文学活动。她认为学养是文学写作的前提，女性文学要秉承“思无邪”的宗旨，要抒发真实性情；这种情感应以“温柔敦厚”为标准，艺术风格则以“朴素雅正”为尚，从而反对雕饰文辞。她对女性的文学活动的见解，基本未越礼教的藩篱。但是，她在礼教的旗号下，堂堂正正提出女子的文学活动是“无邪”的，是“女亦贵自立”的组成部分，这已经十分难能可贵的了。汪雅安论《诗经》还有一段理论色彩更为浓厚的材料：

又有《与儿妇夏玉珍言诗》云：“真州族母方静云著《有诚堂集》，载一绝云：‘闲吟风雅绣余时，谁道诗非女子宜。不解宣尼删订意，二南留得后妃诗。’作者自示所为诗，导源三百言，固不媿也。大抵诗寓规劝，隐合‘思无邪’一言，乃不虚所作。若止吟风弄月，摘藻求工，而香奁脂粉气流溢楮间，真性情杳不可窥。不但违三百篇之旨，下笔先自觉无味，后人安得而珍重之！近日闺咏甚多，明此意者少。汝有天分，苦无学力，于此三致意焉，思过半矣。”<sup>③</sup>

这段谈话包含了两部分：一部分是转述方静云的观点，重点是以《诗经》为据，维护女性作诗的权利；另一部分由此生发，阐释“三百篇之旨”。她把传统诗教的“思无邪”说发挥、改造，强调诗作要有“真性情”，要有“味”，而不能囿于闺阁之中“吟风弄月，摘藻求工”。与前面的长诗相互参证，对于诗经学与文学批评史，都有特殊的价值。沈善宝评价汪雅安道：“学力宏深，词旨简远，且能阐发经史微奥。

① 沈善宝：《名媛诗话》卷五，第8页下。

② 沈善宝：《名媛诗话》卷一，第2页上—第3页上。

③ 沈善宝：《名媛诗话》卷一，第4页上—第4页下。

集中多知人论世、经济之言。洵为一代女宗。”<sup>①</sup>“一代女宗”的评价与陈炜卿完全相同，全书中仅此二例。这一方面是因为二人都是辈分既高学识又博，也有二人影响力较强的缘故。

《名媛诗话》中言及《诗经》的还有周季华的《天启宫词百首》的自注。宫词云：“独坐深宫花落时，抛书长夜自寻思。闲宵絮絮惟何语，祇有青天夜月知。”词后附有诗人援《终风》来说明诗境的注释：“张后既疏宸眷，绝不露怨望之色，惟以文史自娱。或清坐絮絮，独语而已。可见《终风》之感，千古同情。”<sup>②</sup>《终风》为《诗经·邶风》中的一篇，其略云：“终风且暴，顾我则笑。谑浪笑敖，中心是悼。终风且霾，惠然肯来。莫往莫来，悠悠我思。”<sup>③</sup>这首诗历来有三说：一说是庄姜伤感于卫庄公对自己的冷落、侮辱，但还保有对丈夫的思念；一说是庄姜愤慨于庶子州吁的横暴无理；一说是无主名的女子对横暴丈夫的控诉。周季华采取的是第一种解释。但她的重点不是解释这首诗，而是把庄公云云当作既定的事实，然后以它来为咏张后的诗作注。她把自己的“宫词”与《终风》以“千古同情”一语联结到了一起，并与张后的现实处境、表现互相印证。这种对经典的理解，也是显露出互文方法的端倪。

《名媛诗话》中还收有关于楚辞的评论。卷一周明瑛评《离骚》一段颇具理论内涵：

《离骚》之所以妙者，在乱辞无绪，绪益乱则忧益深，所寄益远。古人亦不能自明。读者当危坐诚正以求，然后知其粹然一出于正。即不得以奥郁高深奇之也。<sup>④</sup>

这段批评文字见解既高，文辞又美，涉及《离骚》的审美特性、价值评判，并有关于具有普适意义的文学创作心理的描述。“乱辞”，通常指篇末的“乱曰”。但周氏这里则取广义，“乱”为“辞”的修饰语，如同《公孙龙子》的“悖言乱辞”，《中说》的“陈事者乱而无绪”。她的意思是说：《离骚》的文辞看起来逻辑线索有些混乱，但这种混乱恰好是表达忧愤情绪的最佳方式，使得寄托的情感、呈露的心态越发幽深。而如此的诗歌话语境界，并不是作者出于理性的刻意营造，而是意到笔随的非理性创作状态的产物——“亦不能自明”。对于读者而言，不应简单地以“奥郁高深”敬而远之，而应该从“无绪”中体会诗人的深远的精神世界。这段文字虽稍显简略，却对于楚辞学与古代诗学都是非常可贵的材料。

《名媛诗话》所载录的文学批评文字涉及的对象甚广，如还有对明诗的评论。清中后期的诗坛名家陈文述的儿媳汪小韞，自身少年即有诗名，博学强记，颖悟非常，著有《自然好学斋诗钞》行世。同时，又对文学批评有浓厚的兴趣，“因人论明诗多沿归愚旧说，尊李梦阳、王凤洲，而薄青邱。小韞非之。竭数年心力，选明诗初、二两集，参以断语，多知人论世之识。集出，海内诗家莫不折服。”

可惜所选已不可见。幸亏其中一些内容赖《名媛诗话》而得传：

如《三十家题词·顾亭林》云：“燕赵悲歌骑瘦马，山陵酹酒拜啼鹃。”《陆桴亭》云：“新蒲细柳孤臣泪，流水桃花野老家。”《陈忠裕》云：“风凋玉树宫嫔泪，云暗苍梧帝子愁。”《夏节愍》云：“莺花有恨平陵曲，沧海无家楚泽吟。”《陈元孝》云：“雪飘六出悲贞魄，磷化生家吊国殇。”《题方正学集》云：“松经雷雨空山劫，梅历冰霜太古春。”<sup>⑤</sup>

清代诗坛有两个热门话题：一个是宗唐亦或宗宋，一个是对明诗的评价。后者缘起于钱谦益的《列朝诗集》，特别是他的《列朝诗集小传》。而后或是或非，议者纷纭。到了沈德潜，编选《明诗别裁》，推崇前后七子，并借此彰显自己的“格调”诗学思想。其书因沈德潜的文坛领袖地位产生了广泛影响，而推尊“七子”，特别是李梦阳、王世贞（凤州），则成为流行的观点。从沈善宝的介绍可以知道，汪小韞不同意沈德潜的看法，并“打擂台”式的也编了明诗的选本，似乎是调低了七子的评价，提升了高启等以才情见长者的地位。据说，这部集子使海内诗家莫不折服。由于集子已散佚，《名媛诗话》收录的若干内容就更可珍贵。汪小韞评价的角度聚焦于“激扬忠孝，表章贞烈”，从列举的“三十家”中顾炎

① 沈善宝：《名媛诗话》卷一，第1页上。

② 沈善宝：《名媛诗话》卷九，第5页下—第6页上。

③ 朱熹集注：《诗经传》卷二，第18页。

④ 沈善宝：《名媛诗话》卷一，第20页上。

⑤ 沈善宝：《名媛诗话》卷六，第5页上—第5页下。

武、陈子龙、陆世仪、夏完淳、陈元孝看，都是气节卓著的人物；方孝孺更是这方面的表率。所录汪小楹的题诗，虽然各自只有一联，但可概见其风格神韵，如“燕赵悲歌骑瘦马”，既活画出顾炎武奔走各地图谋恢复的形象，也抓住了顾诗慷慨悲歌的特质。而“松经雷雨”“梅历冰霜”则是笔端饱含了仰慕感情，“孤臣”“啼鹃”“国殇”等集束意象的使用也是相当大胆的。

《名媛诗话》的女性文学批评还进入了弹词的领域。作为韵文体长篇小说的弹词最迟产生于明末清初，顺治八年（1651）完稿的《天雨花》中有“弹词万卷将充栋”句，说明当时已产生了大量的弹词文本，如《玉钗缘》《天雨花》等。有清一代，此类弹词作品有500余种，其中影响较大的都是女作家的作品，约有三四十种<sup>①</sup>。无论是清代文学史，还是清代文化史，弹词尤其是女作家的弹词都应占有重要的一页。《名媛诗话》编辑的嘉道之际，正是弹词创作走向繁盛的阶段。本文前面述及的梁德绳，就是著名弹词《再生缘》的续作者。《诗话》还收录有弹词《凤双飞》的作者，女诗人程蕙英。称其“著有《北窗吟稿》。家贫，为女塾师，曾作《凤双飞弹词》，才气横溢，可谓妙手空空”<sup>②</sup>。对她的弹词创作的评价——“才气横溢”而“妙手空空”，可谓很恰切的叙事文学评论，强调的是高超的虚构故事能力。幸运的是，《名媛诗话》收录了弹词作者程蕙英的《自题凤双飞后寄杨香畹》：

半生心迹向谁论，愿借霜毫说与君。未必笑啼皆中节，敢言怒骂亦成文。惊天事业三秋梦，动地悲欢一片云。开卷但供知己玩，任教俗辈耳无闻。<sup>③</sup>

另有《有感》云：

道旁筑室半经年，买得良材亦枉然。非为崎岖愁蜀道，已从变幻识桑田。要驯饿虎须成佛，不炼黄金漫学仙。辛苦工师倍惆怅，夕阳风雨听啼鹃。<sup>④</sup>

《贫家》云：

薄暮启柴关。望长途，隔远山，河冰冻合溪桥断。鹑衣半单，藜羹半残，拥炉谁送王孙炭？耐饥寒，采薪无路，何处觅朝餐？<sup>⑤</sup>

《儒家》云：

鸡肋旧生涯。好文章，空自夸，洛阳已减三都价。窗穿玉沙，疎棖纸斜，却添光彩衡门下。且煎茶，客来当酒，呵冻咏梅花。<sup>⑥</sup>

前者自述弹词创作的心理、体会：一是借题表现，具有自觉而强烈的“以他人酒杯浇自家块垒”倾向；二是希望通过作品寻求知音、同调，而不迎合俗众；三是明确作品的虚构性质，是白日梦；四是自承创作中追求情节的“惊天动地”，情感的“敢言怒骂”。虽因诗体的限制，四个方面未能展开，但立论大胆、透辟，思路明晰、开阔，实为不可多得的叙事文学批评之作。

后面三首，若证以“家贫，为女塾师”的境遇，则自我指涉的意味甚明。世路之艰险，维生之困顿，“好文章，空自夸”之半得意半无奈，对知音、良友之渴求，尽溢于言表。恰可作为《自题》的注脚。

《名媛诗话》中关于李清照、朱淑真的评论也很有意思：

金坛于蕊生月卿，……溧阳史琴仙静，为蕊生叔娣，亦工韵语。蕊生《百美诗》，于李易安、朱淑贞，尚沿旧说。琴仙辩之，云：“藁砧风雅重当时，金石心坚那得移。人比黄花更消瘦，何缘晚节有参差。手编一卷断肠吟，采凤随鸦恨太深。怪煞庐陵好词笔，误人传诵到如今。”易安、淑贞得知已于百千年后，九原有知，亦当含笑矣。<sup>⑦</sup>

① 参见鲍震培：《清代女作家弹词研究》，天津：南开大学出版社，2008年。

② 沈善宝：《名媛诗话》卷八，第15页下。

③ 沈善宝：《名媛诗话》卷八，第15页下。

④ 沈善宝：《名媛诗话》卷八，第15页下—第16页上。

⑤ 沈善宝：《名媛诗话》卷八，第16页上。

⑥ 沈善宝：《名媛诗话》卷八，第16页上—第16页下。

⑦ 沈善宝：《名媛诗话》卷一〇，第14页下—第15页上。



李清照是否改嫁,是文学史、文学批评史的一桩公案<sup>①</sup>。从文献材料的角度看,肯定改嫁的理由要充分些;从情理、感情角度说,否定改嫁也不无道理。这桩公案的歧见主要在事实的辨证上。朱淑真则是另一种情况。婚姻不幸,自谋出路,事实基本清楚,争议的是如何评价<sup>②</sup>。两个同时代的杰出女诗人,在批评史上都被婚姻问题困扰,迄今莫衷一是。史琴仙评论的特殊之处在于:1. 女诗人以诗歌形式来评论另外两位女诗人;2. 评论的出发点是自己的情感体验:李清照夫妻情深,且为知音,“金石心坚那得移”!李清照明明是“人比黄花更消瘦”,沉浸在丧夫之痛中,怎么可能改嫁呢?3. 朱淑真“采风随鸦”,有所反抗是正常的,其词作不应该被贬低。4. “怪煞庐陵好词笔,误人传诵到如今。”更是以欧阳修被指责为冤案,表现出对礼教过度干预文学的不满。

其立论虽然未曾尽脱礼教桎梏(不能公然主张女权),但立场鲜明地为女诗人张目,而且是在与“旧说”辩论中发声,很是难能。而这段材料显示出两位女诗人在文学批评中的互动,同时表现出编者沈善宝看待女性诗人的立场、态度,也算是一段批评史上的佳话。

前文提到的汪小韞,是一位学殖深厚的才女,在史学方面尤为突出。沈善宝对此极口称赞:“小韞议论古人,具有特识”<sup>③</sup>，“史学既深,……(其)诗取材宏富”,“议论英伟,可破拘墟之见”<sup>④</sup>。在此基础上,汪小韞颇多咏史之作,同时也对“诗史”类作品发表了看法,其《题翁大人沧桑花月录序》云:

花天月地感茫茫,墨澹毫枯写断肠。两后旌旗归斗极,(原注:喜后烈后同日殉国)六宫剑佩从轩皇。(原注:宫人魏氏二百余人自沉太液池)美人虹起花飞雪,(原注:费贞娥刺贼自杀)帝女碑残冷卧霜。(原注:长平公主墓,在彰义门外)读到梅村诸乐府,苦将心事托红妆。<sup>⑤</sup>

清初的三十年间,“诗史”写作成一时风气<sup>⑥</sup>,而吴梅村是其代表,有“以龙门之笔,行之韵语,洵诗史也”<sup>⑦</sup>的评价。而作品中以女性命运做视角为其重要特色,如《圆圆曲》《听女道士卜玉京弹琴歌》《思陵长公主挽诗》等。汪小韞此诗明确自己对于吴梅村的承传。而诗中夹注,来凸显“史”的价值,是清初“诗史”写作的一种范式。汪小韞采用这一范式,也表明了对“诗史”观念的肯定。

《名媛诗话》中,具有文学批评史意义的材料还有对于回文诗评论,如:

《见上元朱菊如景素题回文诗后》云:“始信连波解爱才,肯因锦字遣阳台。当年若只怜歌舞,就是回文也枉裁。”余尝云:“使汉武不能爱才,长门赋虽工,何能感悟?窦连波不知翰墨,回文锦虽巧,亦复何益!”二君之作,盖有深意焉。<sup>⑧</sup>

还有涉及《红楼梦》的评论:

遂宁张淑征……《和次女采芝红楼梦偶作韵云》:“奇才有意惜风流,真假分明笔自由。色界原空终有尽,情魔不着本无愁。良缘仍照钗分股,妙谛应教石点头。梦短梦长浑是梦,几人如此读红楼?”<sup>⑨</sup>

考虑到张淑征为张问陶之妹,这段文字对于《红楼梦》研究也有一些价值<sup>⑩</sup>。此外,该书还收录有陈文述一大段文字,记录以女性乱仙口气作序,点评乱坛中的诗作,可谓极为特殊的文学批评。

① 参见《李清照事迹编年附录》,李清照著,王仲闻校注:《李清照集校注》,北京:人民文学出版社,1979年,第275—289页。

② 参见黄嫣梨:《朱淑真研究》,上海:生活·读书·新知三联书店上海分店,1992年。

③ 沈善宝:《名媛诗话》卷六,第6页下。

④ 沈善宝:《名媛诗话》卷六,第5页下。

⑤ 沈善宝:《名媛诗话》卷八,第18页下。

⑥ 参见拙文《存史记事,辅陈为尚——清初诗学思想的一个重要方面》,《南开学报(哲学社会科学版)》2019年第2期。

⑦ 吴伟业撰,靳荣藩注:《吴诗集览》,清乾隆四十年(1775)凌云亭刻本,第17页上。

⑧ 沈善宝《名媛诗话》卷九,第6页下。

⑨ 沈善宝:《名媛诗话》卷五,第4页上—第4页下。

⑩ 张问陶与高鹗谊属郎舅,又是同年。其《赠高兰墅同年》题注称:“传奇《红楼梦》八十回以后,俱兰墅所补。”此皆为红学重要材料。

## 二

《名媛诗话》在收录其他女性诗人有关文学批评的文字外,还有沈善宝本人的文学批评内容。有一段妙论可以视为她诗歌思想的总纲,事实上也是她编纂《名媛诗话》的指导原则:

余常论诗犹花也。牡丹、芍药具国色天香,一望知其富贵。他如梅品孤高,水仙清洁,杏桃秾艳,兰菊幽贞,此外则或以香胜,或以色著,但具一致,皆足赏心。何必泥定一格也。然最怕如剪裁为之,毫无神韵,令人见之生倦。读湘潭郭六芳论诗云:“玉溪獭祭非偏论,长吉鬼才亦妙评。侬爱湘江江水好,有波澜处十分清。”“厨下调羹已六年,酸盐情性笑人偏。近来领略诗中味,百八珍馐总要鲜。”“今古才人一例看,端庄流丽并兼难。桃花轻薄梅花冷,占尽春风是牡丹。”可谓实获我心矣。<sup>①</sup>

她以花喻诗,主张诗歌风格的多样性——“何必泥定一格也”。在这个前提下,她提出“但具一致,皆足赏心”,也就是说好的作品并非面面俱到,而是在某一方面有特色,有长项,就能够受到读者的欢迎、喜爱。相反,徒具形式,没有内在生命的诗,是不能赢得读者的。她认为,无论哪种风格,“赏心”之作一定是有“神韵”的,是“鲜”活的。这个“鲜”活的概念,是沈善宝援引了郭六芳的论诗诗。以诗的形式品评诗歌,前有杜甫,后有元好问。而郭六芳这三首立论精到,形象而警醒,较之老杜、遗山,实不遑多让。其中带有独创性的观点有:“獭祭”、诗“鬼”之类偏至之才,因其超越平庸而获得了生命力,而产生了审美特质——“有波澜处十分清”。还有,各种风格、审美类型,有优长就有缺欠,所以不能求全责备。而领略酸咸之外的“鲜味”,需要批评者自身水平的提高。这些见解虽然出于郭诗,但经沈善宝援引,且声言“实获我心”,故也不妨看作是沈善宝诗歌思想的组成部分。

沈善宝这种重“鲜味”,重神韵的诗歌思想,一个更核心的概念就是“性灵”。众所周知,乾嘉时代,诗坛前期以沈德潜“格调说”为主流,中后期则是袁枚的“性灵说”与翁方纲“肌理说”相抗衡。沈善宝正面评论了性灵与肌理之争:

风人之诗长于言情,故得弦外之音;学人之诗晦于用意,转少天然之韵。从古如斯,不仅闺阁。<sup>②</sup>

她虽然没有点明“性灵”与“肌理”,但这里以“风人”“学人”对举,其意已是相当显豁。此说乃延续沧浪的“别材别趣”之说,而又有所发展。她指出,当行本色的诗人之诗由于重视情感表现,所以能“得弦外之音”,而学问家作诗囿于理性,所以缺少“天然之韵”。这一论断可谓中其肯綮。

《名媛诗话》中直接以“性灵”评论作家作品的如:

湘潭郭笙愉……诗皆性灵结撰,无堆砌斧凿之痕,为可贵也。<sup>③</sup>

长洲张静芳……《学诗》云:“听惯吟哦侍祖庭,唐诗一卷当传经。花红玉白描摹易,笔底还须写性灵。”诗皆秀逸。<sup>④</sup>

钱塘玉楚芳……,五古直写性灵,似长庆体。<sup>⑤</sup>

看来,沈善宝所主张的“性灵”,针对的是“堆砌斧凿”,是“描摹”,提倡的是直抒胸臆。这与上文的“风人”“学人”对举,一脉相承。也是她反复强调的“诗本天籁,情真景真,皆为佳作”,“全以神行,绝不拘拘绳墨”。她虽然主张“直写”性灵,但是又看到这是需要一定的外部条件的。评论方芷斋之作时,详细讨论了二者之间的关系:

《在璞堂诗》初集最佳,续集次之,再续集则老手颓唐,性灵尽失矣。余谓此系境使然耳。当

① 沈善宝:《名媛诗话》卷七,第12页上—第12页下。

② 沈善宝:《名媛诗话》卷五,第22页上。

③ 沈善宝:《名媛诗话》卷七,第9页上。

④ 沈善宝:《名媛诗话》卷九,第21页上。

⑤ 沈善宝:《名媛诗话》续集中,第10页下。

其在室时,虽箪食瓢饮,依父母膝下,天伦之中自有至乐。且得一意操觚,出笔自然和雅。迨于归后,米盐凌杂,儿女牵缠,富贵贫贱不免分心。即牙签堆案,无从专讲矣。吾辈皆蹈此辙,读《在璞堂诗集》,不觉感慨系之。<sup>①</sup>

她指出,“性灵”自然流露而为诗,是需要一定的条件保障的。当生存条件困顿、杂乱,心境自然受到干扰,欲写“性灵”亦不可得。这与东坡的“欲令诗语妙,无厌空且静”<sup>②</sup>颇为相通。而她又以自身的经历相印证,揭示了女诗人特有的创作甘苦,便在一定程度上深化了“性灵”诗论。关于这一点,她在下文又再次加以强调:“(仁和杭清之)‘境遇坎坷’‘孤苦无依’”,“(方芷斋)序其遗稿刊之,且称其‘生平备历劳苦拮据,诗笔酸辛,境使然耳。’”<sup>③</sup>两次提到“境使然耳”,中间蕴含了作者多少思考与感慨!有趣的是,沈善宝借他人之口评价自己作品,核心标准就是“性灵”:

诗人嗜好有不可解者。当今海内闺秀诗集甚众,而陈慕青独推许潘虚白《者人不栉吟》、王澹音《环青阁诗钞》,及余《鸿雪楼诗草》……评诗云:“手追心慕《环青阁》,梦想神劳《鸿雪楼》,更有好词吟《不栉》,茫茫大地总无侔。”《怀人》云:“篇篇风雅耐哦吟,缘浅缘深契性灵。我欲绘图循故事,拜谿揖枕哭环青。”(原注:近时名媛惟潘虚白、沈湘佩、王澹音为最。余至津门,澹音已下世。丙午春入都,得交湘佩,而事多阻于潘虚白,卒未晤。)<sup>④</sup>

看来这个陈慕青眼界甚高,在“甚众”的闺秀诗集中,只看得上三个人的作品。而沈善宝得以厕身其中,自是十分得意。“嗜好有不可解”云云,正是得意之余的谦辞。她所引述的陈慕青两首诗,前者“茫茫大地总无侔”是极高的评价,后者“篇篇风雅耐哦吟”则是带有理论性的论断:成就的取得源于契于“性灵”的创作路径。这种夫子自道式的评论,足见“性灵”在其诗歌思想体系中的位置。

但是,沈善宝又不是拘守于袁枚“性灵说”一派之内,她既对“性灵”诗论有所补充、发展,同时在使用这个诗学概念时又比较通达。众所周知,“性灵”旗手袁枚对标榜“神韵”的王士禛多有微词,称其“一代正宗才力薄”<sup>⑤</sup>。但沈善宝并无畛域之见,在她看来,神韵与性灵不无相通之处:

太夫人诗学深得六朝神韵,感时叙事皆从性灵中来,无一毫柔靡之音,惜稿存甚少。<sup>⑥</sup>

所以,在《名媛诗话》中,以“神韵”来品评作品也不在少数,如:

陆素窗……填词得元宋人神韵。<sup>⑦</sup>

雷江邵素文……颇有唐人神韵。<sup>⑧</sup>

用清馥太孺人芬诗稿……颇似初唐神韵。<sup>⑨</sup>

鸳湖陈静宜绮余室诗……集中秋柳二律神韵独绝。<sup>⑩</sup>

如此等等,可见沈善宝论诗不泥于一家,同时也说明,到了嘉道之际,文坛对于此前的派别主张已经不是太在意了。

沈善宝论诗,还有一个个性鲜明的地方,就是力主巾帼不让须眉,分外赞赏胸襟阔大的作品。如卷四收归安叶氏作品,称其“卓犖不群”,“非寻常浅觉者可比”,作品如“金欲园林化紫烟,铜驼荆棘总凄然。自从七尺珊瑚碎,引动秋风莼菜船。”“书画船多压上流,三山烽火使人愁。长星劝汝一杯酒,

① 沈善宝:《名媛诗话》卷四,第15页上。

② 苏轼:《送参寥师》,王文浩辑注:《苏轼诗集》,北京:中华书局,1982年,第905页。

③ 沈善宝:《名媛诗话》卷四,第16页下。

④ 沈善宝:《名媛诗话》续集上,第1页上-第1页下。

⑤ 袁枚:《小仓山房诗集》卷二七,清乾隆刻增修本,第13页下。

⑥ 沈善宝:《名媛诗话》卷七,第2页上。

⑦ 沈善宝:《名媛诗话》卷四,第7页上。

⑧ 沈善宝:《名媛诗话》卷一,第6页上。

⑨ 沈善宝:《名媛诗话》续集上,第4页上。

⑩ 沈善宝:《名媛诗话》续集下,第15页下-第16页上。

已有真人起荻洲。”等等,评价为“不特诗笔超超,胸襟亦复不凡。”<sup>①</sup>还有一个有趣的现象:她选录的诗中,有很多“英雄”的字样,这在女性诗作中应属罕见,而在《名媛诗话》中屡见不鲜。如:

吾乡女子《邯郸客舍题壁》云:“独坐幽斋夜气清,可堪风雨作秋声。典钗沽酒偕君醉,抹史烧灯快我评。事业到头都未是,英雄当下只争名。自惭弱质非男子,闺阁沉埋负此生。”“英雄”句,七字千古!<sup>②</sup>

诗作出于无名氏,沈善宝竟给予“千古”的评语,从中产生了强烈的共鸣。“自惭弱质非男子,闺阁沉埋负此生”,也可看作是他心灵深处的无奈与不甘。所以,当顾太清赠诗给她,称“巾帼英雄异俗流,江南江北任遨游。萧条行李春明路,半载新诗半载愁”<sup>③</sup>,便大兴知己之感。所录“英雄”吟咏还有:

因更赋一诗以存其迹,并告碧城为勒碑焉。诗云:“……玉颜阿母归魂远,剑佩诸姑旧恨长。莫认埋香同紫玉,英雄儿女管兴亡。”<sup>④</sup>

如西湖咏古《翠微亭》云:“壮士衣冠真社稷,美人桴鼓亦英雄。”<sup>⑤</sup>

阳湖徐嗣昭……精史鉴,《杂咏》云:“别有英雄感,来登广武城。千秋遗恨在,竖子竟成名。”“南渡长城在,谁教脱虎符。英雄怜失意,老去亦骑驴。”<sup>⑥</sup>

对尤寄湘的《读武侯传》(“经世推王佐,伊周共瘁勤。君才能一统,天意定三分。饮血承遗诏,攻心静微氛。英雄终古恨,洒泪出师文。”)沈善宝的评语为:“一气呵成,格韵苍老。”<sup>⑦</sup>以“格韵苍老”评价女性诗作,其审美取向大异俗流。类似的还有评奉天铁岭许氏的《马上歌》(“快马轻刀夜斫营,健儿疾走寂无声。归来金镫齐敲响,不让鬓眉是此行。”)曰:“侠气豪情溢于楮墨。”<sup>⑧</sup>评海宁陈静闲的《寄鹃红二绝》(“诗狂心性君同,遗世搜奇兴不穷。见说绿窗谙剑术,白云深处礼猿公。”)曰:“味此诗,鹃红为人亦颇恢奇也。”<sup>⑨</sup>对“狂”“奇”“剑术”兴味盎然,礼赞有加,也显得别具只眼。

如此等等,几至不胜枚举。究其原因,除却自负“英雄”,借彼显此的心理之外,还与她对女性文学的见解有关。她虽主张诗作的题材、风格应该多样化,但在多样的同时还是有所轩轻的。对于这些超越闺阁眼界,不甘雌伏的作品,她都予以很高的评价:

昆陵钱冠之……有《浣青诗草》,集中五七古纵横排募,直入唐人之室。七律如《潼关怀古》云:“潼关天险郁嵯峨,天外三峰俯大河。六国笙歌明月在,五陵冠剑夕阳多。时来杰士能扞虱,事去将军竟倒戈。终古九泥凭善守,英雄成败感如何?”<sup>⑩</sup>

安徽和州蒋氏……《昭关怀古》云:“溃楚复亲仇,当年气吐不?英雄知父子,臣道失春秋。山自无今古,祠谁定去留?不知经此者,又白几人头。”笔致老炼,殆天授也。<sup>⑪</sup>

尤寄湘,字素兰,有《晓春阁集》。读武侯传云:“经世推王佐,伊周共瘁勤。君才能一统,天意定三分。饮血承遗诏,攻心静微氛。英雄终古恨,洒泪出师文。”一气呵成,格韵苍老。<sup>⑫</sup>

满洲西林太清春,赠诗有“巾帼英雄异俗流,江南江北任遨游……”全以神行,绝不拘拘绳墨。<sup>⑬</sup>

① 沈善宝:《名媛诗话》卷四,第1页上-第2页上。

② 沈善宝:《名媛诗话》卷一二,第2页下。

③ 沈善宝:《名媛诗话》卷八,第2页下。

④ 沈善宝:《名媛诗话》卷一〇,第21页上。

⑤ 沈善宝:《名媛诗话》卷一一,第21页下。

⑥ 沈善宝:《名媛诗话》卷八,第21页下。

⑦ 沈善宝:《名媛诗话》卷四,第7页下。

⑧ 沈善宝:《名媛诗话》卷一,第14页下。

⑨ 沈善宝:《名媛诗话》卷一,第7页上。

⑩ 沈善宝:《名媛诗话》卷三,第10页下-第11页上。

⑪ 沈善宝:《名媛诗话》卷三,第16页上。

⑫ 沈善宝:《名媛诗话》卷四,第7页下。

⑬ 沈善宝:《名媛诗话》卷八,第2页下。

“纵横排奁”“笔致老炼”“格韵苍老”“全以神行”，这样的批评用语，以往很少见到用于女性诗作。显然，这与品评对象的境界密切相关。通观《名媛诗话》全书，凡诗作题材超出了闺阁生活，而关注到社会民瘼、兴衰治乱者，编者都不惜赞誉之词。这可以看作沈善宝文学批评的一个显著特点。

### 三

关于《名媛诗话》的编纂缘起，沈善宝自述道：

余自壬寅春，送李太夫人回里。是夏，温润清又随宦出都。伤离惜别，抑郁无聊，遂假闺秀诗文各集并诸闺友投赠之作，编为诗话。于丙午冬落成十一卷。复辑题壁、方外、虬仙、朝鲜诸作为末卷，共成十二卷。<sup>①</sup>

这里轻描淡写，把这一历时五六年的呕心沥血之作说成是“抑郁无聊”时的消闲所为。其实，这乃是她一贯的文字风格：以低调“文”豪情。她对于这一成果的真实态度，真实评价，在另一段文字中巧妙而淋漓尽致地表现出来：

鸳湖陈静宜诗，已录于前卷。今又寄《题名媛诗话》“大江东去”一阙云：“鸿荒初辟，女娲氏曾把乾坤手补。灵气常钟闺阁内，三百篇多妇女。风絮联吟，璇玑织字，千载咸推许。即看近代诗人，更难仆数。之子才调无双，贤名第一，是吟坛宗主，大集刊成《诗话》继，舌底青莲纷吐。剪腋为裘，酿花作蜜，慧业超千古。军开娘子，请看何等旗鼓！”誉虽过情，而词颇雄迈。又《题鸿雪楼诗稿四章》云：“孝亲费尽卖文钱，营到松楸力更殚。百行俱完三绝备，闺中人杰似君难。”“觥觥大集许披寻，彷彿成连海上琴。超绝胸襟清绝调，风前一读一倾心。”“自凭秃管写离忧，矜宠多君意独优。绝胜梅花空谷里，无人把酒慰深幽。”“尺素传心一载余，那堪同调尚离居。他年丹凤城南路，容我长停问字车。”<sup>②</sup>

沈善宝借他人之口评价自己，包括人生、诗作与这部《名媛诗话》，而重点落到《名媛诗话》的价值，以及其中表现出的诗歌思想。这一手法，倒有几分《庄子》中的“重言”意味。

陈静宜的这首《念奴娇》的确是“词颇雄迈”，从女娲补天开始讲女性的贡献，以《诗经》为据讲女性吟咏的传统，都是在最高的层级上确立女性的价值，争取女性的权利。“灵气常钟”，近于《红楼梦》的“女尊男卑”感觉。在这个大前提之下，词作进一步评价沈善宝为“才调无双”“贤名第一”“吟坛宗主”，称道《名媛诗话》的编纂是“慧业超千古”。这样的评价可谓登峰造极了。尤其是《念奴娇》结尾处的两句：“军开娘子，请看何等旗鼓！”盛赞《诗话》一出，诗坛上女作家就以堂堂之阵与男性“旗鼓”相当了。可以说，这正是沈善宝在《名媛诗话》全篇中努力表达的思想，当然也包括对女性文学批评的自信。

《题鸿雪楼诗稿四章》则是对沈善宝本人的诗作的品评。其二以成连东海移情比喻沈作的境界，称赞“觥觥大集”的“超绝胸襟清绝调”，正搔到作者的痒处。从前面的评介看，沈善宝在《名媛诗话》中表达的、流露的文学思想，最核心的就是女诗人应该开拓胸襟，超越闺阁，作品应该大气，从而达到与男作家并驾齐驱的境地。陈静宜的一词四诗，所评诗人、诗作，以及所编诗话，可说是对沈善宝文学活动、文学思想全面而生动的描述，所以才赢得了沈的青睐。

《名媛诗话》收有高景芳的古体《输租行》、马韞雪的《大梁霖雨吟》、黄克巽的《弃儿行》，评论道：

古诗，闺阁擅场者虽不甚少，而畅论时事恍如目睹者，甚难多得。……此诗切中民间疾苦。<sup>③</sup>

高夫人写官吏之横暴，马黄二夫人写小民之流亡，皆不失忠厚之旨。<sup>④</sup>

这一大段评论见于卷二，长达650余字，以同类题旨——古体而写“时事”并为一条，牵连以出，这在

① 沈善宝：《名媛诗话》卷一，第25页下—第26页上。

② 沈善宝：《名媛诗话》续集上，第3页上—第4页上。

③ 沈善宝：《名媛诗话》卷二，第8页上。

④ 沈善宝：《名媛诗话》卷二，第9页下。

全书中属于特殊体例是编者在这方面的文学主张的集中表现。其中包括了三个方面的主张：一是女作家在选择体裁方面也应多样化，因题材而异。三是标举“畅论时事恍如目睹”的写实笔法，可与其褒扬学杜，称许“真朴”“苍老”笔法之论相互发明，表现出对女性诗作力度、厚度的期待。

站到今天的学术立场来看《名媛诗话》在文学批评方面的特点，一是集中保存了一批女性的文评著述，其中有些相当珍贵，可补中国文学批评史之缺；二是站在女性的立场上评文衡艺，观点与方法都有异于恒流者。沈善宝秉持知人论世的文评传统，在引诗评文之前总是先介绍作者的家世、经历。如前所述，对于那些胸襟阔达、识见不凡者，总是不吝辞费褒扬一番。如介绍曹孺人：“为人明大体，性正直，遇事有断才，最知兵法。偶论及，皆与古人暗合。《孙子十三篇》，能一一得其甚解。”<sup>①</sup>介绍如亭夫人：“能骑射，识见过人，诗致清峭。《游西湖》云：‘岭自栖霞一脉分，水仙王庙按重云。闺中也仰精忠烈，不拜花神拜岳坟。’《闻夫子小恙以诗致问》云：‘百里飞鸿去，匆匆问恙迟。凭谁丹药好，民病最难医。’《舟中偶成》云：‘香味小舟中，渔妇作羹好。劳劳是鱼鹰，空看他人饱。’意甚深微。”<sup>②</sup>“典丽裔皇，如闻黄钟大吕之音”<sup>③</sup>。身为女性，对于男权社会中才女的命运有着深切的感受，于是往往把诗人的命运与她们的创作联系起来，从而形成了沈善宝文学批评的又一特色。如谓：

言为心声。吉凶动静，往往无意中先露。每见佳句成语讖者，不一而足。<sup>④</sup>

故衡人诗文，即可定其人终身之通塞也。<sup>⑤</sup>

强调诗歌的境界往往与命运相关，可以看作是“性格即命运”命题的延伸。而在男权社会中，才女无法掌握自己的命运，所以有时诗作只能是无奈的悲歌。沈善宝尽管性格有豪迈的一面，对此却只能表示无奈的感慨：“余见孟缙《咏古》云：‘终始恩谁验浅深，长门愁坐漫沉吟。九天珠玉都无补，何必虚糜买赋金。’又见上元朱菊如景素《题回文诗后》云：‘始信连波解爱才，肯因锦字遣阳台。当年若只怜歌舞，就是回文也枉裁。’余尝云使汉武不能爱才，长门赋虽工，何能感悟？妾连波不知翰墨，回文锦虽巧，亦复何益！二君之作，盖有深意焉。”<sup>⑥</sup>“亦复何益”，表现出她在“雄迈”的同时，冷静的另一面。可贵的是，沈善宝由此产生的使命感：

窃思闺秀之学与文士不同，而闺秀之传又较文士不易。盖文士自幼即肆习经史，旁及诗赋，有父兄教诲，师友讨论，闺秀则既无文士之师承，又不能专习诗文，故非聪慧绝伦者，万不能诗。生于名门巨族，遇父兄师友知诗者，传扬尚易；倘生于蓬筚，嫁于村俗，则湮没无闻者，不知凡几。余有深感焉。故不辞揅拾搜辑，而为是编。惟余拙于语言，见闻未广，意在存其断句零章，话之工拙，不复计也。<sup>⑦</sup>

她关于女性文学社会环境的讨论，涉及女作家在教育、生存条件、交友条件等诸多方面的困境，深感女性进入诗坛之艰难。而由此不辞辛劳，力图以一己之力释此“深憾”，实令人肃然起敬。

《名媛诗话》的知人论世还有一个明显的特色，就是非常重视女诗人的艺术才能。如沈蕙孙“有《绣余集》《翡翠楼诗文集》，蕙孙善洞箫，制有箫谱。”<sup>⑧</sup>林亚清“工文章，善书画，尤长墨竹。著有《墨庄诗钞》《凤箫楼诗集》……诗笔苍老，不媿大家。”<sup>⑨</sup>柴如光“工丹青，《图绘宝鉴》称其‘花卉翎毛，无不超妙’……诸子问诗法，口占云：‘四杰新吟开正始，高岑诸子各称能。英华敛尽归真朴，太白还应让少

① 沈善宝：《名媛诗话》卷一，第3页上。

② 沈善宝：《名媛诗话》卷八，第1页上。

③ 沈善宝：《名媛诗话》卷八，第1页下。

④ 沈善宝：《名媛诗话》卷六，第13页上。

⑤ 沈善宝：《名媛诗话》卷六，第13页下。

⑥ 沈善宝：《名媛诗话》卷九，第6页上。

⑦ 沈善宝：《名媛诗话》卷一，第1页上—第1页下。

⑧ 沈善宝：《名媛诗话》卷四，第9页上。

⑨ 沈善宝：《名媛诗话》卷一，第10页上—第11页上。

陵。’”<sup>①</sup>邱荷香“评画云：‘要把诗家比画家，岂容俗手强涂鸦。别开生面如抽茧，便学时眉不障纱。意在笔先胸有竹，韵流纸上眼无花。从知此事须书卷，妙诀尤难出齿牙。’”<sup>②</sup>她不但记述各自才艺，而且具体到艺术特色，并对兼通文艺的加意表彰。而所收《环青阁集》中的《赠女史唐墨兰并序》中的绘画评论尤为难得，略云：

墨兰女史颜如玉，家住吴门出名族。……绕栏谛玩调颜色，傅粉研朱还吮墨。弱腕濡毫写折枝，图成没骨工无匹。……倡随同调诚佳事，无那长安居不易。十指辛勤聊济贫，一官淹蹇长需次。却倩丹青是笔耕，翻教声价重京城。家家粉篋求描景，处处冰绡乞写生。芳名遐迩流传遍，闻名怅未能相见。凭将翰墨结因缘，贻我团栾两纨扇。开函朱碧倍鲜明，气韵殊非俗笔成。浓英半吐迎风艳，琼蕊方开带露清。因知名实无虚让，珍藏什袭承佳贶。久慕长康擅写真，貌出全家入屏障。披图笑貌共依然，丛桂幽兰点染妍。坐间因复谈家事，为道生涯绝可怜。初看名画已难得，复听斯言还太息。由来造物忌生材，当时应悔抛心力。往往名高坎坷多，如居绝艺奈君何！投桃深感美人意，报之琼瑶为作歌。<sup>③</sup>

这首长诗明显带有老杜《丹青引》的影响痕迹，只是女作家笔下更加细腻婉转。诗中细细讲述了女画家的鬻画生涯，这一情节上承《儒林外史》，下启《金粉世家》<sup>④</sup>，为其“补足”了生活基础。而融艺评入诗论，也可见沈善宝文艺相通的批评观念。

对于《名媛诗话》，沈善宝自称：“抑郁无聊，遂假闺秀诗文各集，并诸闺友投赠之作，编为诗话……墨磨楮刻，聊遣羁愁；剑气珠光，奉扬贞德——诘敢论文乎？”<sup>⑤</sup>但显然这只是谦辞。她的真实想法已借陈静宜的诗词表达出来，“慧业超千古”。从女性文学的角度看，从对文学史书写补偏救弊的角度看，这一评论并非夸张。而就其文学批评史的价值论，这种补救的意义更为明显一些。

《名媛诗话》虽然只是一部书，却是在大量女作家进入诗坛，而由于文化的惰性，她们的心血大部分旋生旋灭，她们的智慧转瞬湮灭的情况下，沈善宝“及时”出手，把几成绝响的材料广为搜集，善加编纂。由于她交游既广，见识又高，所及对象多为一时俊彦，如顾太清等。所以这一部书所保存的女诗人生平情况与作品，特别是他处难以见到的女性文学批评之作，几乎可以独自撑起一片天空。

沈善宝欲以此书为女作家张目——“军开娘子”“何等旗鼓”，而局限于时代，这一雄心当时未能完全实现。但精金美玉终有显露光彩之时。《名媛诗话》所保存的女性批评文献，所揭示的女性文学批评的特色，以及编者本人全面而深刻的文学思想，都是女性文学研究与中国文学批评史研究的珍贵材料。可以说，这两个学术领域皆由此而得丰满，沈善宝的初心也将在新的语境中得以实现。

[责任编辑 刘培]

① 沈善宝：《名媛诗话》卷一，第8页下—第9页上。

② 沈善宝：《名媛诗话》卷二，第12页下—第13页上。

③ 沈善宝：《名媛诗话》卷五，第24页上—第25页上。

④ 《儒林外史》有沈琼枝卖字情节，《金粉世家》有冷清秋卖字情节。

⑤ 沈善宝：《名媛诗话》卷一，第26页上。

# 诠释学中的“前见”

## ——以《真理与方法》为中心的分析

陈 来

**摘要:**启蒙运动的前见概念强调书写物的前见,海德格尔的前理解注重的是理解者的前理解,而伽达默尔既强调理解者的前见,也关注历史文本作为传承物的意义。伽达默尔反对启蒙运动完全否定前见,但不是完全肯定前见的内容,而是把前见分为合理的前见和非合理的前见,主张理解者和传承物的相互作用构成理解。他的“视域说”重视把自身视域带入作者视域,共同形成大视域,强调理解者的视域与文本视域的融合。他认为自己的前见构成现在的视域,自己的前见中既有当下处境,也有传统的影响,故解释者的处境既有当下处境,也有传统的影响。

**关键词:**伽达默尔;前见;视域;理解

自从伽达默尔的哲学诠释学兴起以来,学者们多已知“前见”是哲学解释学的一个较受重视的观念。其实,根据伽达默尔自己的叙述可知,前见的概念或类似的概念在西方哲学史上早已有之。伽达默尔所说的前见,德文为 *Vorurteil*,它受到拉丁文 *praeiudicium* 的影响,这个字在法学上是指前判断,即终审前的判决。根据伽达默尔的哲学,理解开始于前理解,而据他说这一观念乃是一种古老的传统观点,如柏拉图的“回忆说”便是此种观点最初的神秘形式,后来亚里士多德在其《后分析篇》中引用了这样的话——“每个合理的学说和教导都依赖以前得来的认识”,伊壁鸠鲁也说,要在前概念里去认识真理标准<sup>①</sup>。可见这个问题有其古老的根源。以下从细读《真理与方法》的相关部分入手,梳理诠释学中的前见论述,以就教于方家。

### 一、启蒙运动的“前见观”

虽然,前见的观念在西方哲学史上早已有之,但伽达默尔真正面对的对立面其实是近代的启蒙运动的“前见观”。他说:

如果我们追随启蒙运动所发展的关于前见的学说,那么我们将发现关于前见有下面这样一种基本划分:我们必须区分由于人的威望而来的前见和由于过分轻率而来的前见(*das Vorurteil des menschlichen Ansehens und das der übereilung*)。这种划分的基础是前见起源于具有前见的人。或者是他人的威望、他人的权威诱使我们犯错误,或者是我们自己过分轻率。<sup>②</sup>

他指出,1689—1690年的《前见注释》和《理性学说引论》已经出现过这种前见的区分,瓦尔希1726年编的《哲学辞典》也区分了两种前见,莱奥·施特劳斯的《斯宾诺莎的宗教批判》认为“‘前见’这

作者简介:陈来,清华大学哲学系教授(北京 100084)。

① 洪汉鼎:《诠释学与中国经典注释》,北京:燕山出版社,2015年,第34页。

② 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,洪汉鼎译,北京:商务印书馆,2007年,第370页。



一词最恰当地表达了启蒙运动的伟大愿望,表达了想自由地、无偏见地进行考察的意愿”<sup>①</sup>。

伽达默尔认为,在启蒙运动看来,“权威是前见的一个源泉,这符合于启蒙运动那个著名的原则,康德曾把这个原则表述为:大胆使用你自己的理智。……因为启蒙运动的批判首先是针对基督教的宗教传承物,也就是《圣经》。由于《圣经》被理解为一种历史文献,所以《圣经》批判使《圣经》的独断论要求受到威胁。现代启蒙运动相对于所有其他启蒙运动所特有的彻底性在于:它必须反对《圣经》及其独断论解释以肯定自身。因此诠释学问题特别成了它的中心问题。”<sup>②</sup>

按照启蒙运动的立场,要反对一切权威,既然权威和前见是连接一起的,前见也是必须去除的。针对以前的文化历史,启蒙运动提出不承认任何权威,要求把一切都放在理性面前加以判断。这无异于说,启蒙运动反对以往的一切权威,不承认以往的一切权威;但严格地说,这不是不承认任何权威,因为它主张以理性为最高权威。

就启蒙运动的实际历史指向而言,其所谓权威主要是针对基督教的:“因此我们需要一种特别的批判努力,才能使自己摆脱书写下来的东西所具有的前见,并像对所有口头陈述一样,区分其中的意见和真理。启蒙运动的普遍倾向就是不承认任何权威,并把一切都放在理性的审判台面前。所以,书写下来的传承物、《圣经》以及所有其他历史文献,都不能要求绝对的有效性,传统的可能的真理只依赖于理性赋予它的可信性。不是传统,而是理性,表现了一切权威的最终源泉。被书写下来的东西并不一定是真的。我们可以更好地知道它们。”<sup>③</sup>“书写下来的传承物”,在我看来,是伽达默尔诠释学思想中很重要的一个概念,传承物亦有译为流传物,书写的传承物是传统的有形载体。书写传承物是历史流传下来的文本,具有历史赋予的权威性。在西方历史上,最重要的书写的传承物就是《圣经》,《圣经》不仅具有历史赋予的权威,作为宗教传承物,它还被赋予了神性真理的权威,而启蒙运动所要打破的正是基督教及其圣典的权威。照这里所说,前见首先是指历史文本中的判断见解。

《圣经》作为文本,从一开始便联系着理解的问题,而理解又关联了前见:

这就是现代启蒙运动反对传统的普遍准则,由于这一准则,现代启蒙运动最后转为历史研究。正如自然科学使感性现象的证明成为批判的对象一样,启蒙运动也使传统成为批判的对象。不过,这并不一定是说,我们在任何地方都把这“反对前见的前见”认作是自由思想和无神论的最终结论一如在英国和法国那样。其实,德国启蒙运动大多都曾经承认基督宗教的“真实前见”。因为人类理性太软弱,不能没有前见去行事,所以,曾经受到真实前见的熏陶,乃是一种幸福。

也就是说,启蒙运动反对传统,批判传统,反对基督教的前见和亚里士多德的传统前见,使得启蒙运动导向了历史研究。不过启蒙运动也不是铁板一块,德国的启蒙运动就承认基督教的前见有真实的一面,这似乎也表明伽达默尔对传统和前见的宽容,在来源上与德国的这一传统有关<sup>④</sup>。他说:

对一切前见的根本贬斥——这使新兴自然科学的经验热情与启蒙运动结合起来——在历史启蒙运动中成了普遍的和彻底的倾向。

这里正是某种哲学诠释学尝试必须开始其批判的关键。消除一切前见这一启蒙运动的总要求本身被证明是一种前见,这一前见不仅统治了我们人类本性,而且同样支配了我们的历史意识,而扫除这一前见就必然为某种正当理解有限性开辟了道路。<sup>⑤</sup>

关于启蒙运动对前见的贬斥,他指出:

① 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第369页。

② 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第370页。

③ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第371页。“传承物”一词在1999年译本(上海:上海译文出版社)中作“流传物”。

④ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第371页。

⑤ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第375页。

首先关于前见区分为权威的前见和轻率的前见,这一区分显然是基于启蒙运动的基本前提,按照这一前提,如果我们严格遵照方法论规则使用理性,我们就可以避免任何错误。这就是笛卡尔的方法论思想。轻率是我们在使用自己理性时导致错误的真正源泉。反之,权威的过失在于根本不让我们使用自己的理性。权威和理性之间的相经排斥的对立,正是上述区分的基础。<sup>①</sup>

将前见区分为“权威的前见”和“轻率的前见”,这意味着两种前见都不是依据理性,权威是不允许使用理性,而轻率是错误地使用理性。因此,抛弃前见,完全依靠理性,才是启蒙运动的结论。就后一种而言,这是指,如果我们严格地按照理性规则使用理性,就可以避免轻率的错误。换言之,轻率是理性本来可以避免的,这种前见不是必然的。这一立场从传承物的角度说,启蒙运动追求正确、无成见地合理理解传承物,包括《圣经》。那就是说,启蒙运动并不是简单地要打倒《圣经》,而是寻求建立对《圣经》的无成见的理解,并由此走向了历史研究。如果就伽达默尔对《圣经》的提法来看,前见是指历史文本的权威和人民意识中对这种权威的肯定,以及以《圣经》内容为真理的前见:

对于古老东西,对于权威东西的错误的先入之见,乃是本身必须要打破的东西。所以启蒙运动认为路德的宗教改革行为在于:“使人的威望的前见,特别是对哲学家王(他意指亚里士多德)和罗马教皇的前见,得到根本的削弱。”……因此,宗教改革带来了诠释学的繁荣兴盛,正是诠释学才教导我们在理解传承物时正确使用理性。不论是教皇的学术权威,还是求助于传统,都不能替代诠释学的工作,因为只有诠释学工作才知道保护文本的合理意义以反对所有不合理的揣想。<sup>②</sup>

可见,这里所谓“前见”,就是先入之见、权威的、古老的见解,启蒙运动主张必须打破这些前见。由于启蒙运动与宗教改革相表里,因此启蒙运动反对的前见特别是指罗马教皇的前见和亚里士多德哲学传统。打破教皇和传统的权威,用启蒙的诠释学去求得文本的意义。所以他说:“施莱尔马赫对于前见的传统区分的变更,乃是启蒙运动完成的标志。偏颇只意味着个人的一种理解限制;对于近乎某个人自己观念的东西的一种片面的偏爱。”<sup>③</sup>

一切理解都必然包含某种前见,这样一种承认给予诠释学问题尖锐的一击。按照这种观点,情况似乎是:尽管历史主义对唯理论和自然权利学说进行了批判,但历史主义却立于现代启蒙运动的基础上,并不自觉地分享了它的偏见。也就是说,它的本质里包含了并被规定了一种启蒙运动的前见:启蒙运动的基本前见就是反对前见本身的前见,因而就是对传承物的剥夺。<sup>④</sup>对传承物的剥夺,就是与传统进行决裂。这里不仅指出了启蒙运动的前见是什么,而且强调一切理解必然包含前见,追求没有前见的理解是不可能的。

启蒙运动不仅自身充满了前见,也使得前见的概念具有否定的意义:

概念史的分析可以表明,正是由于启蒙运动,前见概念才具有了那种我们所熟悉的否定意义。实际上前见就是一种判断,它是在一切对于事情具有决定性作用的要素被最后考察之前被给予的。在法学词汇里,一个前见就是在实际终审判断之前的一种正当的先行判决。对于某个处于法庭辩论的人来说,给出这样一种针对他的先行判断(Vorurteil),这当然会有损于他取胜的可能性。所以法文词 *préjudice*,正如拉丁文词 *praeiudicium* 一样,只意味着损害、不利、损失。是这种否定性只是一种结果上的((konsekutive)否定性。这种否定性的结果正是依据于肯定的有效性,先行判决作为先见的价值——正如每一种先见之明的价值一样。<sup>⑤</sup>

① 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第377页。

② 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》第378页。

③ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》第379页。

④ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》第368页。

⑤ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》第369页。

这一段概念史的分析清楚地说明了前见概念因启蒙运动发生的否定性变化。他也说明,前见是在事物未被考察前的一种判断,是被给予的,不是任意选择的。

那么,浪漫主义承认过去和权威,它的主张会不会比启蒙运动的主流主张要好些呢?照伽达默尔看来并非如此。他认为浪漫主义精神也折射了启蒙运动的标准,从而共同分享了启蒙运动的认识方法,把启蒙运动的认识论前提永恒化了。他认为浪漫主义也分享了启蒙运动的前见:“它同样是与作为这两者基础的传承物的意义连续性决裂了。”<sup>①</sup>照伽达默尔看来,启蒙运动基本上对前见的概念是排斥的,启蒙运动要去除的先入之见主要是指权威的前见,特别是宗教的前见和哲学的前见,“诋毁一切权威不只是启蒙运动本身所确立的一种偏见,而且这种诋毁也导致权威概念被曲解。”<sup>②</sup>伽达默尔还提出,启蒙运动和浪漫主义把传统和权威都看作启蒙原则的“抽象对立面”,看作理性自由、自由的自我的抽象对立面<sup>③</sup>。

总之,启蒙运动的总要求是消除一切前见,而这种主张就是一种前见,这一前见支配了人们的历史意识,只有扫除启蒙运动的这一前见,才能为正当理解开辟道路<sup>④</sup>。

## 二、海德格尔与前理解

前见的问题被海德格尔更为哲学地进行了处理,而伽达默尔非常重视海德格尔对包括前见在内的前理解的分析:

海德格尔写道:“……当然,这种可能性只有在如下情况下才能得到真实理解,这就是解释(Auslegung)理解到它的首要的经常的和最终的任务始终是不让向来就有的前有(Vorhabe)、前见(Vorsicht)和前把握(Vorgriff)以偶发奇想和流俗之见的方式出现,而是从事情本身出发,处理这些前有、前见和前把握,从而确保论题的科学性。”<sup>⑤</sup>

首先,海德格尔认为真实理解最重要的是排除前有、前见、前把握对理解的错误影响,以保证从事物本身出发来进行认识。前有即人所身处的历史文化背景,前见即理解之前已有的观点,前把握即人们已有的预设<sup>⑥</sup>。那么什么是前有、前见、前把握的错误影响呢?用其原话,就是不让它们以流俗之见的方式出现。那么应当以什么样的方式出现呢?

海德格尔所描述的过程是:对前筹划(Vorentwurf)的每一次修正是能够预先作出一种新的意义筹划;在意义的统一体被明确地确定之前,各种相互竞争的筹划可以彼此同时出现;解释开始于前把握(Vorbegriffen),而前把握可以被更合适的把握所代替:正是这种不断进行的新筹划过程构成了理解和解释的意义运动。谁试图去理解,谁就面临了那种并不是由事情本身而来的前见解(Vor-Meinungen)的干扰。理解的经常任务就是作出正确的符合于事物的筹划,这种筹划作为筹划就是预期(Vorwegnahmen),而预期应当是“由事情本身”才得到证明。这里除了肯定某种前见解被作了出来之外,不存在任何其他的“客观性”。标示不恰当前见解的任意性的东西,除了这些前见解并没有被作出来之外,还能是什么别的东西呢?但是理解完全地得到其真正可能性,只有当理解所设定的前见解不是任意的。这样,下面这种说法是完全正确的,即解释者无需丢弃他内心已有的前见解而直接地接触文本,而是只要明确地考察他内心所有的前见解的正当性,也就是说,考察其根源和有效性。<sup>⑦</sup>

① 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》第375页。

② 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第380页。

③ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第382页。

④ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第375页。

⑤ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第363页。

⑥ 关于海德格尔所说的理解的前结构,可参看张汝伦:《意义的探究》,沈阳:辽宁人民出版社,1986年,第150—152页。

⑦ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第364—365页。

前把握和前见解应是接近的概念,简单地说,都属于前理解结构。上面所说体现了海德格尔的思路,即理解过程并不需要完全排除前见解,因为解释开始于前把握,亦即前把握是一切解释活动的前提。没有前把握,解释就无从开始<sup>①</sup>。另一方面,虽然解释开始于前把握,但前把握在解释开始后可以被更合适的把握所替代,而这个替代过程构成了理解和解释的运动。伽达默尔接受了海德格尔的这些思想,在这里,又提出了前见解的正当性问题,解释者在解释开始时无需丢弃内心已有的前见解,但应当考察这些前见解的正当性、有效性,也就是说考察哪些前见解是由事物本身而来的,以便排除不是由事物本身而来的前见解的干扰。如果不加考察,前见解就是任意的,就不能达到真正的理解。这就指出前见解不都是正当的、有益于理解的,要考察前见解,排除不正当的前见解。伽达默尔受此思想影响很大。在一定意义上说,启蒙运动重视的是书写下来的东西所具有的前见,而海德格尔更重视理解者的前见。

总之,海德格尔在其《存在与时间》一书中,肯定了任何理解和解释都依赖于理解者和解释者的前理解<sup>②</sup>。同时,他认为前见中也有流俗之见,需要正确处理。伽达默尔从这里出发,建构了他的理解理论,坚持占据解释者意识的前见和前见解是历史的给予,并不是解释者可以自由支配的;他对部分不合理的前见,也有分析(见后)。

“事情本身”,是现象学的语言,用解释学的语言说就是文本,伽达默尔对此的理解是“凝目直接注意‘事情本身’,这在语文学家那里就是充满意义的本文”<sup>③</sup>,而解释学的工作就是对文本的理解。不是从事情本身来的前见解应指读者自己的前见解,这种前见解可能对理解形成干扰。以外来语言的文本为例,我们自己的习惯用语和文本的用语之间,即存在着前见解与文本理解的交互作用。

所谓某些前见解的干扰,首先是指前见使人不理睬传承物里所说的事物:“正是隐蔽的前见的统治才使我们不理睬传承物里所述说的事物。海德格尔曾经论证说,笛卡尔的意识概念和黑格尔的精神概念仍受那种从当下的和在场的存在去解释存在的希腊实体本体论所支配,这一论证虽然确实超出了近代形而上学的自我理解,但并不是任意的和随心所欲的,而是从某种‘前有’出发,因为前有揭示了主体性概念的本体论前提,因而使这些传承物真正得以理解。另一方面,海德格尔在康德对‘独断论的’形而上学的批判中发现某种有限性形而上学观念,这一观念对于他自己的本体论筹划乃是一种挑战。这样,由于他把科学论题置入对传承物的理解之内并甘冒此险,从而‘确保’了论题的科学性。这就是理解中所包含的历史意识的具体形式。”<sup>④</sup>这里申明,“自己的前见”往往会使人不理睬“文本的见解”。同时他也强调,按海德格尔的思想,即使是近代大哲学家的概念也仍然受希腊哲学所支配,即是从某种前有出发的;而这种前有有助于揭示文本见解的前提,使得文本真正得以理解。另一方面,前有又是一种挑战,激发了更合适的前把握去替代它:

如此适合于用语的前见解的东西,也同样适合于我们用以读文本的内容上的前见解,这种内容上的前见解构成了我们的前理解。这里我们也可以同样地探问,我们究竟怎样才能摆脱文本自己的前见解的诱惑力。的确,这不能是一般的前提,即在文本中所陈述给我们的东西将完全符合于我自己的见解和期待。正相反,某人说给我的东西,不管是通过对话、书信或书籍或者其他什么方式,一般都首先有这样一个前提,即他在那里所说的东西和我必须认识的东西,乃是他的见解,而不是我的见解,因而无须我去分享这种见解。但是,这种前提并不是使理解变得容易的条件,而是一种对理解的阻碍,因为规定我自己理解的前见解仍可能完全不被觉察地起作用。如果它们引起了误解——那么在没有相反的看法的地方,对文本的误解如何能够被认识

① 依照洪汉鼎的理解,海德格尔所阐述的,包含这样的思想:理解是我们自己的一些前结构与理解对象的内容的一种相互对话和交融的结果。参见洪汉鼎:《〈真理与方法〉解读》,北京:商务印书馆,2019年,第234页。

② 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第7页。

③ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第364页。

④ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第368页。

呢?文本应当怎样先行去避免误解呢?<sup>①</sup>

这就提出,我们有“我们的前理解”,文本有“文本的前理解”,解释学的核心任务就是要恰当处理二者在理解中的关系。在语言学中,用语的前见解也是不被觉察地起作用,这同样适用于我们的前见解。自己的前见解无意识起作用,且往往引起误解,可见对前见解要加以分析。至于文本的前理解应即文本的前见,只是伽达默尔在后面很少使用这个概念。

如果我们更仔细地考察这种情况,那么我们会发现,即使见解(Meinungen)也不能随心所欲地被理解。正如我们不能继续误解某个用语否则会使整体的意义遭到破坏一样,我们也不能盲目地坚持我们自己对于事情的前见解,假如我们想理解他人的见解的话。当然,这并不是说,当我们倾听某人讲话或阅读某个著作时,我们必须忘掉所有关于内容的前见解和所有我们自己的见解。我们只是要求对他人的和文本的见解保持开放的态度。但是,这种开放性总是包含着我们要把他人的见解放入与我们自己整个见解的关系中,或者把我们自己的见解放入他人整个见解的关系中。<sup>②</sup>

这清楚地表明,伽达默尔发展了海德格尔的观点,提出“他人的见解”(或“文本的见解”),要和“自己的前见”彼此开放。只坚持自己的前见,或忘掉自己的前见,都是不正确的。

谁想理解,谁就从一开始便不能因为想尽可能彻底地和顽固地不听文本的见解而囿于他自己的偶然的前见解中——直到文本的见解成为可听见的并且取消了错误的理解为止。谁想理解一个文本,谁就准备让文本告诉他什么。因此,一个受过诠释学训练的意识从一开始就必须对文本的另一种存在有敏感。但是,这样一种敏感既不假定事物的“中立性”,又不假定自我消解,而是包含对我们自己的前见解和前见的有意识同化。我们必须认识我们自己的先入之见(Voreingenommenheit),使得文本可以表现自身在其另一种存在中,并因而有可能去肯定它实际的真理以反对我们自己的前见解。<sup>③</sup>

这是说,理解是“文本的见解”和“自己的前见解”互相作用。只坚持自己的前见解而不倾听文本的见解,是不对的,这将导致错误的理解。但这不是要消除自己的前见解,而是让自己的前见解同化到二者的互相作用中。

伽达默尔指出:“它将意识到自己的那些指导理解的前见,以致传承物作为另一种意见被分离出来并发挥作用。要把这样一种前见区分出来,显然要求悬搁起它对我们的有效性。因为只要某个前见规定了我们的,我们就知道和考虑它不是一个判断。我们怎样区分这种前见呢?当某个前见不断地不受注意地起作用时,要使人们意识到它可以说是不可可能的;只有当它如所说的那样被刺激时,才可能使人们意识到它。而能如此提供刺激的东西,乃是与传承物的接触(Begegnung)。因为引诱人去理解的东西本身必须以前已经在其他在(Anderssein)中起作用。正如我们前面说过的,理解借以开始的最先东西乃是某物能与我们进行攀谈(anspricht),这是一切诠释学条件里的最首要的条件。我们现在知道这需要什么,即对自己的前见作基本的悬置。”<sup>④</sup>这里,“自己的那些指导理解的前见”就是“自己的前见”,“传承物作为另一种意见”就是“文本的见解”。怎么区分出自己的前见?就是要求悬搁起自己的前见,并且与传承物进行接触的时候去意识到它。很明显,这里所说的悬置起自己的前见,应该也是指要倾听文本的见解与提问。

### 三、哲学诠释学的前见辨析

有学者认为,伽达默尔解释学的前结构有三个要素,前见、传统、权威。其实,在解释学的立场

① 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第365—366页。

② 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第366页。

③ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第366—367页。

④ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第407页。

上,可以说权威和传统都是前见的形式或源泉,伽达默尔更多时候是从前见的角度去讨论权威和传统的。

伽达默尔指出,启蒙运动对权威的批评有合理性,因为权威可能是一种偏见的源泉。“但是,这并不排除权威也是一种真理源泉的可能性。当启蒙运动坚决诋毁一切权威时,它是无视了这一点。”“事实上,诋毁一切权威不只是启蒙运动本身所确立的一种偏见,而且这种诋毁也导致权威概念被曲解”。他提出,权威不是提倡服从,而是与认可有关,“这就是教师、上级、专家所要求的权威的本质”,他们所培养的前见,也可以成为客观的前见<sup>①</sup>。通过对权威的去否定化,为前见恢复了名誉。从这里的说法可见,既然有客观的前见,那也就有主观的前见,如权威的偏见。所以,为权威和前见正名,是说不能否定一切权威和前见,但也不是肯定一切权威和前见,而是承认有正当的权威和前见,有非正当的权威和前见。

根据浪漫主义对启蒙运动的批评,也可以说,传统是权威的一种形式,伽达默尔说:“由于流传和风俗习惯而奉为神圣的东西具有一种无名称的权威,而且我们有限的历史存在是这样被规定的,即因袭的权威总是具有超过我们活动和行为的力量。”<sup>②</sup>他还特别指出:“一切教育都依据这一点即使随着受教育者年龄成熟、教育者失去他的作用以及受教育者自己的见解和决定取代了教育者的权威,情况仍然是这样。这种进入生命史成熟期的运动并不意味着某人已在下面这种意义上成为他自己的主人,即他摆脱了一切习俗和传统。例如,道德的实在性大多都是而且永远是基于传统和习俗的有效性。道德是在自由中被接受的,但绝不是自由的见解所创造或者被自身所证明的。其实,我们称为传统的东西,正是在于没有证明而有效。”<sup>③</sup>他认为,道德永远基于传统,道德传统的有效性不需要任何合理的根据和证明,而是理所当然地制约我们的<sup>④</sup>。他还指出,实际上,传统不是自由的对立面,而经常是自由和历史本身的一个要素<sup>⑤</sup>。伽达默尔对传统的这些认识非常深刻,体现了他对启蒙思维的深度反思,针对启蒙运动否定一切传统,这里肯定了传统的有效性,特别是在道德领域的有效性。

关于前见:

诠释学问题在这里有它的出发点。这就是为什么我们先考察启蒙运动对于“前见”这一概念贬斥的理由。在理性的绝对的自我构造的观念下表现为有限制的前见的东西,其实属于历史实在本身。如果我们想正确地对待人类的有限的历史的存在方式,那么我们就必须为前见概念根本恢复名誉,并承认有合理的前见存在。<sup>⑥</sup>

前见看起来是有限制的,但它属于历史本身,人类的历史存在本来是有限的,历史的有限性并不是前见应当被否定的理由,所以不仅要为权威和传统恢复名誉,也要为前见从根本上恢复名誉。前见是不可避免的,但为前见根本恢复名誉并不是认为一切前见都是合理的,“合理的前见”概念很重要,它既肯定了不应完全否定前见,也内涵了前见可以分为“合理的前见”和“不合理的前见”。

伽达默尔明确指出:“‘前见’(Vorurteil)其实并不意味着一种错误的判断。它的概念包含它可以具有肯定的和否定的价值。这显然是由于拉丁文词 *praeiudicium* 的影响,以致这个词除了否定的意义外还能有肯定的意义。说有 *préjugés légitimes*(正当的成见)。这与我们今天的语言用法相距很远。德文词(Vorurteil)正如法文词 *préjugé*,不过比它更甚——似乎是通过启蒙运动及其宗教批判而被限制于‘没有根据的判断’这一意义上的。给予判断以权威的,乃是其根据,其方法论上的证

① 此自然段引文见汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第380、381页。

② 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第381页。

③ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第382页。

④ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第382页。

⑤ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第383页。

⑥ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第377页。

明(而不是它实际的正确性)。对于启蒙运动来说,缺乏这样一种根据并不意味可以有其他种类的有效性,而是意味着判断在事实本身里没有任何基础,即判断是‘没有根据的’。这就是只有在唯理论的精神里才能有的一种结论。正是由于这一结论,一般前见丧失了信誉,而科学认识则要求完全排除前见。”<sup>①</sup>前见不等于错误,把前见等同于错误是启蒙运动的认识。启蒙运动认为前见是没有根据的,没有任何事实基础的,从而导致了前见的完全否定,伽达默尔对此进行了明确的批评。

从这里,伽达默尔提出了一个观点:“与传统相联系的意义,亦即在我们的历史的诠释学的行为中的传统因素,是通过共有基本的主要的前见(Vorurteile)而得以实现的。诠释学必须从这种立场出发,即试图去理解某物的人与在传承物中得以语言表达的东西是联系在一起的,并且与传承物得以讲述的传统具有或获得某种联系。”<sup>②</sup>这就是说,传统的作用,主要是通过共有的“前见”实现的,而共有是指理解者与理解对象在联系一起。这不仅指与被理解的文本联系一起,而且要求与文本传承过程形成的传统获得某种联系。这就超出了启蒙运动和海德格尔的诠释学主张。

他还说:“我们前面已把这称之为前见的作用(Ins-Spiel-bringen der Vorurteile)。我们开始原是这样说的,即一种诠释学处境是由我们自己带来的各种前见所规定的。就此而言,这些前见构成了某个现在的视域,因为它们表现了那种我们不能超出其去观看的东西。但是,现在我们需要避免这样一种错误,好像那规定和限定现在视域的乃是一套固定不变的意见和评价,而过去的他在好像是在一个固定不变的根基上被突出出来的。”<sup>③</sup>前见的基本作用是,它规定了我们的诠释学处境,构成了我们现在的视域及其界限。同时,我们要明白,规定了处境和视域的前见,作为意见和评价并不是固定不变的。

上面我们看到,伽达默尔承认,前见是不可避免的,前见可分为“我们的前理解”和“文本的前理解”,但是他强调,前见并不都是有益于理解的,所以他还区分了“客观的前见”和“主观的前见”,“合理的前见”与“不合理的前见”。他进一步说:“所以我们能够这样来表述某种真正历史诠释学的中心问题及其认识论基本问题:前见的合理性的基础在于何处?什么东西可以使合理的前见与所有其他无数的前见区别开来?因为克服后一种前见乃是批判理性义不容辞的任务。”<sup>④</sup>克服后一种前见,就是指对不合理的前见要加以克服。

他又说:“但是,对一个文本或一部艺术作品里的真正意义的汲舀(Ausschöpfung)是永无止境的,它实际上是一种无限的过程。这不仅是指新的错误源泉不断被消除,以致真正的意义从一切混杂的东西被过滤出来,而且也指新的理解源泉不断产生,使得意想不到的意义关系展现出来。促成这种过滤过程的时间距离,本身并没有一种封闭的界限,而是在一种不断运动和扩展的过程中被把握。但是,随着时间距离造成的过滤过程的这种消极方面,同时也出现它对理解所具有的积极方面。它不仅使那些具有特殊性的前见消失,而且也使那些促成真实理解的前见浮现出来。”<sup>⑤</sup>为了说明前见并不都是合理的,他在这里区分了“特殊性的前见”和“促成真实理解的前见”,提出时间距离对理解的积极方面是,让特殊性的前见消失,使促成真实理解的前见浮现。这就不仅讨论了前见的区分,还指出了去除不合理前见的方式。特殊性前见消失应该是指作品里那些具体的历史因素在时间距离中被淡化、过滤了。

甚至,他还区分了真前见和假前见:

时间距离常常能使诠释学的真正批判性问题得以解决,也就是说,才能把我们得以进行理解的真前见(die wahre Vorurteile)与我们由之而产生误解的假前见(die falsche Vorurteile)区

① 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第369页。

② 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第401页。

③ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第416页。

④ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第377页。

⑤ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第406页。

分开来。因此,诠释学上训练有素的意识将包括一种历史意识。<sup>①</sup>

真前见应该即是促成真实理解的前见,假前见应包括特殊性的前见<sup>②</sup>。他认为时间距离能够使真假前见区分开来。

来看这段话:“解释者不可能事先就把那些使理解得以可能的生产性的前见与那些阻碍理解并导致误解的前见区分开来。”<sup>③</sup>那些使理解得以可能的生产性的前见便是真前见,而那些阻碍理解并导致误解的前见便是假前见。

洪汉鼎指出:前理解或前见是历史赋予理解者或解释者的生产的积极因素,生产的积极因素是指产生知识的积极因素,它为理解者或解释者提供了特殊的视域。视域就是看视的区域,它包括了从某个立足点出发所能看到的一切。谁不能把自身置于这种历史性视域中,谁就不能理解传承物的意义<sup>④</sup>。

有学者认为,所谓真的前判断就是与我们的理解相一致的前判断,它是一种“合理的和增长知识的前判断”,它能够使我们在所遭遇的传统中扩展和精确化我们自己的理解。假的前判断属于使我们产生误解的流俗之见。在我们所接受的前判断中,它们是未予区分地交织在一起的。我们就不可能为避免误解而有选择地只接受真的前判断。相反的,我们只有承认前判断在总体上的合法存在,并发挥其作用,才能辨其真假<sup>⑤</sup>。也有学者认为,伽达默尔一方面为偏见(前见)正名,一方面又区分了真假前见,说明他并非抽象地肯定一切前见在理解中都具有合理性,但问题是人不可能在去掉非合理的前见之后再进入理解<sup>⑥</sup>。

那么,怎么区分真假前见,又如何理解活动中,去假存真呢?区别真假前见的方式有二,一个是通过事情本身来调整,一个是通过时间距离来过滤<sup>⑦</sup>。后一点我们在下节会再讨论。

可见,伽达默尔的“前见说”,不仅仅是继承了海德格尔以前见为理解的条件,而且分析了不同的前见,论述了如何使用前见,运用前见,同化前见,以及在视域融合中不同前见的互相作用关系,使得他的前见理论相当复杂。如他区分了“使理解得以实现的生产性前见”和“阻碍理解并导致误解的前见”<sup>⑧</sup>,又把前见区分为“我们得以进行理解的真前见”和“我们由之而产生误解的假前见”<sup>⑨</sup>,这两种区分的意思是一致的。

#### 四、视域融合中的前见

视域融合的观念产生之后,前见的问题被深化了。研究者对这一范围内的讨论给予了较多注意。

首先,解释者和传承物的相互作用。伽达默尔谈道:

这样,这种循环在本质上就不是形式的,它既不是主观的,又不是客观的,而是把理解活动描述为传承物的运动和解释者的运动的一种内在相互作用(Ineinanderspiel)。支配我们对某个文本理解的那种意义预期,并不是一种主观性的活动,而是由那种把我们与传承物联系在一起

① 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第406页。

② 何卫平指出:理解历史和传统而没有偏见是不可能的,问题不是带不带偏见,而是带什么样的偏见,有合理的偏见,也有不合理的偏见,启蒙运动不加区别地否定一切偏见,而伽达默尔并不认为理解中的一切偏见都是合理的。他区分了合理的与非合理的偏见,主张前者应该去除,后者则应保存(何卫平:《通向解释学辩证法之途》,上海:上海三联书店,2001年,第191页)。

③ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第402页。

④ 参见汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,“译者序言”第8页。

⑤ 潘德荣:《西方诠释学史》,北京:北京大学出版社,2013年,第337页。

⑥ 何卫平:《通向解释学辩证法之途》,第206页。

⑦ 何卫平:《通向解释学辩证法之途》,第207页。

⑧ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第402页。

⑨ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第406页。



的共同性(Gemeinsamkeit)所规定的。但这种共同性是在我们与传承物的关系中、在经常不断的教化过程中被把握的。这种共同性并不只是我们已经总是有的前提条件,而是我们自己把它生产出来,因为我们理解、参与传承物进程,并因而继续规定传承物进程。<sup>①</sup>

又说:

这里再次证明了,理解首先意味着对某种事情的理解,其次才意味着分辨(abheben)并理解他人的见解。因此一切诠释学条件中最首要的条件总是前理解,这种前理解来自于与同一事情相关联的存在(im Zu-tun-haben mit der gleichen Sache)。<sup>②</sup>

对理解活动而言,“解释者的前理解”是首要的前提条件,但只有前提条件还不够,还要有“传承物的运动”和二者的相互作用。二者的相互作用就是所谓“传承物的运动和解释者的运动的一种内在相互作用”,这才构成了理解活动。

由于我们是从历史的观点去观看传承物,也就是把我们自己置入历史的处境中并且试图重建历史视域,因而我们认为自己理解了。然而事实上,我们已经从根本上抛弃了那种要在传承物中发现对于我们自身有效的和可理解的真理这一要求。<sup>③</sup>

前一句说的是施莱尔马赫的置入主张,后一句则说明他自己的立场,即不是要在传承物中发现真理,而是我们将参与创造真理。他继续批评此种置入说:

当我们的历史意识置身于各种历史视域中,这并不意味着走进了一个与我们自身世界毫无关系的异己世界,而是说这些视域共同地形成了一个自内而运动的大视域。<sup>④</sup>

所以,理解一种传统无疑需要一种历史视域。但这并不是说,我们是靠着把自身置入一种历史处境中而获得这种视域的。情况正相反,我们为了能这样把自身置入一种处境里,我们总是必须已经具有一种视域。因为什么叫做自身置入(Sichversetzen)呢?无疑,这不只是丢弃自己(Von-sich-absehen)。当然,就我们必须真正设想其他处境而言,这种丢弃是必要的。但是,我们必须也把自身一起带到这个其他的处境中。只有这样,才实现了自我置入的意义。例如,如果我们把自己置身于某个他人的处境中,那么我们会理解他,这也就是说,通过我们把自己置入他的处境中,他人的质性、亦即他人的不可消解的个性才被意识到。<sup>⑤</sup>

置入论并不能使我们获得所需要的作者的历史视域,因为置入之前我们已经具有一种自身视域,所以所谓置入其实是把自身视域一起带到作者的处境去,而不可能只是进入作者的视域。自身的视域和作者的视域共同形成一个大视域。这应该就是上节所说的共有的前见。

从上面所引的“我们自己把它生产出来,因为我们理解、参与传承物进程,并因而继续规定传承物进程”可知,在伽达默尔看来,传统是给予的,它又在我们的理解中被重新规定着。我们并不是简单接受了传统,而是在理解中完成对传统的持续塑造。理解的首要任务便在于此:“在我们所接受的前判断中区别出真的前判断和假的前判断,把真的前判断融入理解的再创造过程中。”<sup>⑥</sup>

因此,应该说,历史(传统)规定了我们,我们又重新规定了历史(传统)。在理解中历史被重新塑造了,基于我们的视域。传统(历史)的视域和今天(我们)的视域相互作用,互不取消<sup>⑦</sup>。

然而,解释者的前见和传承物的前见之间是有历史距离和差异的,如何对待这种差异呢?

这完全不是由于后来的意识把自身置于与原作者同样位置上(如施莱尔马赫所认为的)所

① 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第399页。

② 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第400页。

③ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第413页。

④ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第414页。

⑤ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第414页。

⑥ 潘德荣:《西方诠释学史》,第336页。

⑦ 参见潘德荣:《西方诠释学史》,第341、343页。

造成的,而是相反,它描述了解释者和原作者之间的一种不可消除的差异,而这种差异是由他们之间的历史距离所造成的。每一时代都必须按照它自己的方式来理解历史传承下来的文本,因为这文本是属于整个传统的一部分,而每一时代则是对这整个传统有一种实际的兴趣,并试图在这传统中理解自身。<sup>①</sup>

解释者的前理解和文本作者的理解,二者之间存在着历史距离造成的差异,而伽达默尔并不想如施莱尔马赫那样,要置身于作者的处境以消除这一差异。不过,“每一时代都必须按照它自己的方式来理解历史传承下来的文本”,这“自己的方式”是什么?是指历史赋予的前见,还是指自己在现代所持的立场?或兼指二者?应是指自己与历史有距离的方式,且带有自己理解传统目的的方式。

因为这种意义总是同时由解释者的历史处境所规定的,因而也是由整个客观的历史进程所规定的。就是像克拉顿尼乌斯这样的作家——虽然他还没有把理解放入历史研究中——也已经完全自然地朴素地考虑到了这一点,因为他认为,作者并不需要知道他所写的东西的真实意义,因而解释者常常能够而且必须比这作者理解得更多些。不过,这一点具有根本的重要性。文本的意义超越它的作者,这并不只是暂时的,而是永远如此的。因此,理解就不只是一种复制的行为,而始终是一种创造性的行为。

这是讲解释者的理解和作者的理解的关系,理解不需要还原作者的理解,解释者的理解往往超过作者的理解,文本的意义超过作者的理解<sup>②</sup>。这是要我们不必过多重视文本作者的原意,而应把重点放在解释者的创造性理解上面。解释者的境况,既有解释者当下的历史处境,也有千百年来历史传承过程的影响。

所以,在伽达默尔看来:

文本的意义不是由作者所决定的,而是由处于不同境遇之中的读者和文本的互相作用所决定的。……文本的意义和理解者一起处于不断的形成和交互影响的过程之中。<sup>③</sup>

现在,时间不再主要是一种由于其分开和远离而必须被沟通的鸿沟,时间其实乃是现在植根于其中的事件的根本基础。因此,时间距离并不是某种必须被克服的东西。这种看法其实是历史主义的幼稚假定,即我们必须置身于当时的精神中,我们应当以它的概念和观念、而不是以我们自己的概念和观念来进行思考,并从而能够确保历史的客观性。事实上,重要的问题在于把时间距离看成是理解的一种积极的创造性的可能性。时间距离不是一个张着大口的鸿沟,而是由习俗和传统的连续性所填满,正是由于这种连续性,一切传承物才向我们呈现了出来。<sup>④</sup>

解释者和传承物作者的距离,不需要解释者置身作者当时的概念去克服,而应把这个距离看作理解的创造所以可能的条件,这也就突出了以我们自己的概念和观念思考的合理性与重要性。他同时指出,所谓时间距离造成的差异的鸿沟,其实并不是鸿沟,而是由习俗和传统的连续性所填满了的,这种文化传统的连续性,才使各种传承物向着现代的我们呈现出来。可以这样理解,正是文化传统的连续性造成了我们理解的前见,这些前见使得传承物能够呈现给我们。不过,依照其逻辑,虽然传统使得传承物呈现出来,但自己的理解方式也非常重要。

其次,理解者与文本的对话。

有学者认为,历史传承物在历史上会出现迥然不同的解释,这些差异来自作者和读者的不同历史性,如何对待这种历史性,传统解释学认为要克服这种历史间距造成的主观成见,伽达默尔则提出要正确适应这一历史性,认为理解不是复制,无所谓历史的真实面目,理解总带有自己的成见。“问

① 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第403页。

② 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第403页。

③ 何卫平:《通向解释学辩证法之途》,第184页。

④ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第404页。

题不是消除偏见,而是合理地评价偏见”<sup>①</sup>。其实,在我们看来,仅仅合理地评价前见是不够的。

正是由于这些不可控制的前见,由于这些对我们能够认识这些创造物有着太多影响的前提条件,我们才走近了这些创造物,这些前见和前提能够赋予当代创造物以一种与其真正内容和真正意义不相适应的过分反响(überresonanz)。只有当它们与现时代的一切关系都消失后,当代创造物自己的真正本性才显现出来,从而我们有可能对它们所说的东西进行那种可以要求普遍有效性的理解。<sup>②</sup>

按照上一段所说,正是我们的前见为我们理解传承物提供了前提,我们才能接触这些传承物,与之攀谈;同时,我们自己的前见又往往可能对理解传承物的真正意义造成不利影响。前见对现时代的不利影响去除之后,传承物的本性才能显现出来。

因此视域(Horizont)概念本质上就属于处境概念。视域就是看视的区域(Gesichtskreis),这个区域囊括和包容了从某个立足点出发所能看到的一切。把这运用于思维着的意识,我们可以讲到视域的狭窄、视域的可能扩展以及新视域的开辟等等。……诠释学处境的作用就意味着对于那些我们面对传承物而向自己提出的问题赢得一种正确的问题视域。<sup>③</sup>

由此,研究者指出,伽达默尔把一切对文本的理解都看作文本与理解的对话,在此结构中,文本被视为向解释者提出的问题,而理解文本也就是理解这个问题,我们的理解乃是对所提问题的回答,在回答中我们敞开了自己的意义<sup>④</sup>。

也有学者认为,按照诠释学的主张,为了回答本文提出的问题,我们自己必须开始提问,即在我们的视界内重新构造文本所提出的问题。这个重新构造的问题,既包括过去历史的概念,也包括我们对它的领悟,这就是两种视界的交融。问题回答的过程,也就是视界融合的过程,视界融合产生新的视界,超出了原来本文作者和读者的视界,达到了更好更高的层次<sup>⑤</sup>。

如洪汉鼎所指出的,这样一个过程,被理解为:“文本是从它的意义、前见和问题的视域出发讲话,我们也同样是从我们的前见和视域出发理解,通过诠释学经验,文本和我们的视域被互相联系起来。”“由于这种联系,文本进入我们的视域,我们能面对文本提问,并且把文本观点理解为我们自己向文本提问的回答。于是文本和我们得到某种共同的视域,即视域融合。”<sup>⑥</sup>

由此可见,本文意义和理解者的理解,一起处于不断的生成过程中。理解不是主体一次性的行为,而是一个“事物本身”和我们的前判断或偏见之间无穷的游戏过程。每一次理解都是一次意义生成的过程,在历史中这个过程是无穷无尽的<sup>⑦</sup>。

再次,视域的区别与融合。

视域融合是伽达默尔的重要思想,有的学者把这一思想概括为:“理解的效果历史过程中总存在着两种不同的视域:一是文本的视域,一是理解者的视域。文本有它自己的历史视域,是因为它是在特定的历史条件下,由特定历史存在的个人(作者)所创造出来的;理解者也有自己特定的视域,这种视域是由他自己的历史境遇所赋予的。而所谓理解无非是经验这两种视域的融合。……它是通过视域的融合来扬弃这对矛盾和差异的。”“‘效果历史’说到底就是历史文本和历史解释者之间在相互作用中所达到的统一。”<sup>⑧</sup>也有学者这样理解:“偏见构成了解释者的特殊视界,而本文总是含有作者

① 章启群:《伽达默尔传》,石家庄:河北人民出版社,1998年,第105页。

② 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第405页。

③ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第388页。

④ 参看潘德荣:《西方诠释学史》,第332页。

⑤ 参看章启群:《伽达默尔传》,第106页。

⑥ 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,北京:人民出版社,2001年,第233页。

⑦ 参看章启群:《伽达默尔传》,石家庄:河北人民出版社,1998年,第107页。

⑧ 何卫平:《通向解释学辩证法之途》,第197—198页。

原初的视界,二者存在差距,理解的出现就是两种视界的交融即视界融合。”<sup>①</sup>

关于前见与视域,伽达默尔自己说:

我们前面已把这称之为前见的作用(Ins-Spiel-bringen der Vorurteile)。我们开始原是这样说的,即一种诠释学处境是由我们自己带来的各种前见所规定的。就此而言,这些前见构成了某个现在的视域,因为它们表现了那种我们不能超出其去观看的东西。但是,现在我们需要避免这样一种错误,好像那规定和限定现在视域的乃是一套固定不变的意见和评价,而过去的他在好像是在一个固定不变的根基上被突出出来的。<sup>②</sup>

这是说,自己的前见规定了自己的诠释学处境,也构成了现在的视域。这应该就是前面所说的自己的方式,但是我们又要避免把这个现在视域看作是固定不变的,也就是说,现在视域是不断形成和变化的<sup>③</sup>。

其实,只要我们不断地检验我们的所有前见,那么,现在视域就是在不断形成的过程中被把握的。这种检验的一个重要部分就是与过去的照面(Begegnung),以及对由之而来的那种传统的理解。所以,如果没有过去,现在视域就根本不能形成。<sup>④</sup>

这就涉及前见和视域的关系。这里说当我们不断检验自己的前见,就会发现现在视域是不断形成的,那也就是说前见也是在不断改变的。那么怎么检验自己的前见呢?他说让我们的前见与过去“照面”,在照面中形成现在视域。这里的过去似乎是指文本而言,而“我们由之而来的传统”应指解释者自身的前见所包括的传统。如有学者认为:“理解在任何时候都是沟通过去和现在的经验与实践。……任何理解总要受到前理解结构的制约,而前理解结构反映的是历史性的人的此在,包括传统。”<sup>⑤</sup>那么,这就是说,现在视域是由我们的前见和文本的传统相照面而形成的。

伽达默尔说:

在传统的支配下,这样一种融合过程是经常出现的,因为旧的东西和新的东西在这里总是不断地结合成某种更富有生气的有效的东西,而一般来说这两者彼此之间无需有明确的突出关系。<sup>⑥</sup>

有学者把这种思想理解为:“理解就是使个人置于传统之内,在此传统之中‘过去’与‘现在’不断地通过对话相融合。真正进入到过程中的‘事情本身’并不是主观理解的活动,而是从过去到现在一直在发生作用的历史传统的本体论活动。”<sup>⑦</sup>

诠释学的活动就是筹划一种不同于现在视域的历史视域。历史意识是意识到它自己的他在性,并因此把传统的视域与自己的视域区别开来。但另一方面,正如我们试图表明的,历史意识本身只是类似于某种对某个持续发生作用的传统进行叠加的过程(Überlagerung),因此它把彼此相区别的东西同时又结合起来,以便在它如此取得的历史视域的统一体中与自己本身再度相统一。<sup>⑧</sup>

这应当是说,一方面要把传统的视域和自己的视域区别开来,另一方面又要把二者结合起来,达到视域的统一。传统的视域应该是指作者或文本的视域,而自己的视域最后要达到与传统视域的统一。先区分,再融合,这就是伽达默尔强调的理解视域的辩证运动。

① 章启群:《伽达默尔传》,第106页。

② 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第416页。

③ 何卫平认为,视域是一个隐喻,伽达默尔主要用它来表征前见的性质和作用。参见何卫平:《通向解释学辩证法之途》,第195页。

④ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第416页。

⑤ 何卫平:《通向解释学辩证法之途》,第199页。

⑥ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第416页。

⑦ 何卫平:《通向解释学辩证法之途》,第185页。

⑧ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第417页。

所以,历史视域的筹划活动只是理解过程中的一个阶段,而且不会使自己凝固成为某种过去意识的自我异化,而是被自己现在的理解视域所替代。在理解过程中产生一种真正的视域融合(Horizontverschmelzung),这种视域融合随着历史视域的筹划而同时消除了这视域。我们把这种融合的被控制的过程称之为效果历史意识的任务。<sup>①</sup>

这里是说,视域融合不是把自己凝固在传统的视域、过去的视域,而是让过去的视域被自己现在的视域所替代。按:替代恐怕不符合融合说,我们可以理解为这都是强调现在视域的重要性。

## 五、传统和过去的意义

在伽达默尔看来,“一切自我认识都是从历史地在先给定的东西开始的,这种在先给定的东西,我们可以用黑格尔的术语称之为‘实体’,因为它是一切主观见解和主观态度的基础,从而它也就规定和限定了在传承物的历史他在(Andersheit)中去理解传承物的一切可能性。”<sup>②</sup>历史地先在给定的东西,即前见,前见是理解传承物的基础。

在《伽达默尔传》中这样叙述:“伽达默尔说,我们生活在传统所遗留的东西之中……这种文化传统只能继续传播那种语言上可以把握和历史上已予证实的意义。他认为历史先于我和我的反思,在属于我之前,我先属于历史。历史是主客的交融,是过去和现在连续的过程和关系。理解不是克服人的历史性,而是正确评价和适应历史性。前见是在历史和传统下形成的。在传统属于我们之前,我们已经属于传统,传统已先期决定了我们,我们只能在传统中进行理解。我们存在的历史产生着前见,前见构成了我们全部体验的最初直接性。”<sup>③</sup>

由以上这些宏观的论述,可得出伽达默尔对传统和现代关系的一般主张,但是诠释学是以文本诠释为中心的,那些有关传统和现代的主张还不能显示出他对前见主张的全部内涵。下面我们尝试就前见问题作一些总结和提问。

《真理与方法》围绕着自己的前见和文本的前见,读者的前见和文本的前见,解释者的前见与作为理解对象的传承物,作了多方面复杂的论述。其要点:

1. 前见是一种判断,启蒙运动要消除一切前见,而伽达默尔主张前见中有合理的部分。

2. 海德格尔将前见看作理解的前提条件,认为一切理解必然包含某种前见,同时也认为前见又有偶发的部分。伽达默尔继承了海德格尔的观点,认为前见是理解的基础,也认为前见有非合理的部分。

3. 承认理解的历史性,偏见构成了我们的存在。传统先决定我们,我们只能在传统中理解,文本和理解都处在传统中。

4. 伽达默尔主张,自己的前见往往忽视文本的见解,故读者不能盲目坚持自己的前见而要向文本开放。

5. 合理的理解是把自己的前见与他人的前见放入一种相互关系中,成为一种视界的融合。

6. 解释者有其前见构成的视域,文本有其作者原初的视域,为了二者的融合,需要提问。

因此,当我们进入具体的诠释关系,讲到前见时,就需要问是哪一种前见,谁的前理解?而不能只停留在对前见的一般论定。

我们进一步的提问是:

前见有传统的部分,传统是理解者自己的前见,还是也属于书写文本的前见解?权威是理解者的前见,还是书写文本的前见?

① 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第417页。

② 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第410页。

③ 参见章启群:《伽达默尔传》,第89、92、93页。

传统属于哪个视域？是属于解释者的视域，还是属于文本作者的视域，还是兼属于二者的视域？

自己的前见属于现在的视域？是现在视域的一部分？能不能说自己的前见既有传统影响又是现在境况，而主要是现时代的参与？伽达默尔重视传统还是现在？

在这样的提问下，我们觉得，伽达默尔在此书中并没有清楚地给予回答。同时我们看到，迄今为止的研究中有三种对伽达默尔与此相关思想的解释：一种是侧重于现在，一种是侧重于过去，一种是强调过去与现在的融合。

首先，来看洪汉鼎的研究。他认为：

按照伽达默尔的看法，任何理解都绝不是一种抽象的形式的理解，而是理解者根据自己的当前语境和现实问题对一直传承到自己的传承文本的把握，这里既有理解者的具体境遇和效果历史前理解，又有传承物本身经历的效果历史，因而我们的理解本身就是一种具体的效果历史事件。

其实解释者所想理解的无非只是这种普遍的东西——文本，也就是说，他只想理解传承物所说的东西，即构成文本的意义和意思的东西。但是，为了理解这种东西，他一定不能无视他自己和他自己所处的具体的诠释学境况，如果他想根本理解的话，他必须把文本与这种境况联系起来。

我们每次理解文本——尽管文本是一个普遍的东西——我们只想理解该文本所说的东西，也就是我们每次理解文本，都是把自己的具体境况带入进去，因而理解者每次对文本的理解都一定不能无视他自己和他自己所处的具体的诠释学境况。

因此，理解在这里不是指被原来作者或语词字面所意指的意义，而是指该命题中被隐藏了的而且当下我们作为理解者必须要揭示的意义，也就是说，这种当前的理解包含我们与该命题的当下生存关系。

当我们说任何理解都是理解者根据自己的历史语境和现实问题的具体理解，其具体性显然指理解者那里的具体意义，而不是作者当时的具体意义。

解除语境，显然指不直接返回到原来作者的具体意义，而重建语境，显然指我们需要根据自己当前的新的问题和现实去揭示文本的新的意义。

这里事实上讲到传统继承一个关键问题，即继承不是对抽象的语言文字的直接继承，而是把这种直接的文字形式从它原来的土壤和气候中抽离出来，然后把它放入现当下的土壤和气候中，从而使它获得新的生命。

在重新唤起文本意义的过程中解释者自己的思想总是已经参与了进去。就此而言，解释者自己的视域具有决定性作用，但这种视域却又不像人们所坚持或贯彻的那种自己的观点，它更像一种我们可发挥作用或进行冒险的意见或可能性，并以此说明我们真正占有文本所说的内容。我们在前面已把这一点描述为视域融合。

这里非常深刻地揭示了文化传承过程中源与流、继承与创新的辩证关系。文化传承的源就是早先存在的但现在已经很陌生的世界，而文化传承的流则是通过现在再次进入这个陌生世界而产生的新的共同世界。我们的自我不是抽象的同一，而是过去与现在的统一，我们是在再次进入过去世界中而来到现在的世界，这也就是说，我们是在解释中来到存在<sup>①</sup>。

总之，他倾向于把“前见”理解为具体的诠释学境况，认为伽达默尔强调的是自己的当前语境和现实问题，而不是传统和过去。

第二，再来看戴维·E·林格对伽达默尔的理解：

解释者本身熟悉的视域虽然是很难被理论地把握，但它却是理解活动的一个组成部分，就像他用以同化陌生对象的清晰过程一样。这种视域成了解释者自己对于传统的直接参与，而传统并不是

<sup>①</sup> 这里引用的论述，皆见洪汉鼎：《诠释学与传统继承问题》，《南国学术》2018年第4期。

理解的对象,只是产生理解的条件<sup>①</sup>。

对于施莱尔马赫和狄尔泰,认识者当时的情境只具有消极的价值,作为偏见和曲解的根源,阻碍了正确的理解,这正是解释者必须超越的。根据这种理论,历史的理解就是清除一切偏见的主观性活动。伽达默尔问道,难道仅仅通过采取一种态度,认识者就真的能使自己离开他当下的情境吗?如果我们的历史性并非仅仅是偶然的和主观的条件,而是一种本体论的条件,那么在理解的一切过程中就早已本质地包含了认识者自己的当前情境。这样,伽达默尔就把认识者束缚于自己当前视域的特点以及使认识者与他们对象相隔的时间间隔作为一切理解的创造性基础,而不只作为一种必须克服的消极因素或障碍<sup>②</sup>。

当前情境以未经考察的方式受过去影响而成,它是“理解”植根于其中的“给定”的东西,它永远不可能被反思在一种批判的距离中完全把握住并予以客观化<sup>③</sup>。

伽达默尔提出一种关于理解的观点,它把解释者对于历史的参与作为中心环节。理解并不是重建而是调解。我们是把过去传递到当前的传递者,即使是最小心地试图在过去中看过去,理解在本质上仍然是把过去的意义置入当前情境的一种调解或翻译<sup>④</sup>。

他决心承认理解活动无可怀疑的有限性和历史性,并展现它们在每一次人类的意义转换中实际所起的积极作用。对于伽达默尔,过去在理解的现象中具有一种真正的弥散性力量。过去的作用决不能被限制为仅仅是提供作为解释对象的文本或事件,作为偏见和传统,过去也规定了当一个解释者进行理解时所处的基础<sup>⑤</sup>。

以前的解释学试图克服的时间鸿沟现在则表现为遗产和传统的持续,这是一种“显现”的过程,亦即,是一种调解的过程。在这种过程中过去早已在解释者当前的视域中起作用并构成着解释者当前的视域<sup>⑥</sup>。

伽达默尔还成功地改变了我们对过去的本质的看法,从而使过去成为一种永无穷尽的意义可能性的源泉,而不是研究的消极对象<sup>⑦</sup>。

可见,与洪汉鼎不同,林格虽然也承认当前情境,但认为当前情境受过去影响而成,认为过去在解释者的当前视域中起作用;他在理解上以“过去与当前”为中心,更强调伽达默尔重视过去的意义。

第三种是潘德荣的理解。

上面引述的林格的论述努力表明,伽达默尔的解释学思想重视传统,特别从前见的角度强调传统的重要性,与之相关的,是他对“过去”的重视。而在潘德荣看来,他对过去的重视,并不是单纯的对过去的重视,而是强调过去与现在的融合。潘德荣认为:

我们的理解通过前见(前判断)把传统纳入当代之中,倾听已经在传统被展开的东西的诉说,并以一种新的经验方式继续展示着<sup>⑧</sup>。

在历史形成的传统与当代中存在着双向作用——传统作为当代的基础而影响当代,进入了当代,并在当代中继续向前延伸;正因为传统进入了当代,进入了我们的理解视域,传统就在我们的理解中被重新建构起来<sup>⑨</sup>。

传统是被给予的,它又在我们的理解中被重新规定着。我们并不是简单接受了传统,而是在理

① 伽达默尔:《哲学诠释学》,夏镇平、宋建平译,上海:上海译文出版社,1994年,“编者导言”第2页。林格即原编者。

② 伽达默尔:《哲学诠释学》,第4页。

③ 伽达默尔:《哲学诠释学》,第5页。

④ 伽达默尔:《哲学诠释学》,第6页。

⑤ 伽达默尔:《哲学诠释学》,第5页。

⑥ 伽达默尔:《哲学诠释学》,第7页。

⑦ 伽达默尔:《哲学诠释学》,第10页。

⑧ 潘德荣:《西方诠释学史》,第322页。

⑨ 潘德荣:《西方诠释学史》,第336页。

解中完成对传统的持续塑造。理解的首要任务便在于此,在我们所接受的前判断中区别出真的前判断和假的前判断,把真的前判断融入理解的再创造过程中<sup>①</sup>。

因此,应该说,历史(传统)规定了我们,我们又重新规定了历史(传统)。在理解中历史被重新塑造了,基于我们的视域。传统(历史)的视域和今天(我们)的视域相互作用,互不取消<sup>②</sup>。

伽达默尔主张,任何情况下必须从过去与现在的连续性中去考察过去<sup>③</sup>。理解被认为是一种置身于传统过程中的行动(Einrücken),在这过程中过去和现在经常地得以中介<sup>④</sup>。“把过去的思想融合在我们自己的思想中”,真理性的东西永远是过去与现在的综合<sup>⑤</sup>。在此传统之中,“过去”与“现在”不断地通过对话相融合。

由《真理与方法》中关于前见的讨论可见,启蒙运动的前见概念强调书写物的前见,海德格尔的前理解注重的是理解者的前理解,而伽达默尔既强调整解者的前见,也关注历史文本作为传承物的意义。伽达默尔反对启蒙运动完全否定前见,但不是完全肯定前见的内容,而是把前见分为合理的前见和非合理的前见,主张理解者和传承物的相互作用构成理解。他的“视域说”提出,把自身视域带入作者视域,共同形成大视域,强调整解者的视域与文本视域的融合。他认为自己的前见构成现在的视域,自己的前见中既有当下处境,也有传统的影响,故解释者的处境既有当下处境,也有传统的影响。

由此可见,上述三种看法在伽达默尔思想中都能找到支持,而从他的思想来看,前见既包括传统传承至今的影响,也包括当前的具体境况;他既承认传统是不能脱离的存在论条件,又重视基于当下情境的创造性的理解;三种看法中,强调过去与现在的融合应该是其思想的主导倾向。

回到我们最关心的问题,即在伽达默尔思想中对传统的认识。概括说来,他是以理解为中心来提出对传统的认识,这是其特点也是其限制。其思想主张,传统是对理解具有影响的历史力量,前见即是传统影响理解的主要方式;前见是理解不可摆脱的条件,而理解须在传统中才能实现;正是传统把理解者和理解对象关联到一起,促成了理解;同时传统在我们的理解过程中又被重新规定着,所以我们并不是简单接受了传统,而是在理解中也完成对传统的塑造。在理解话语之外,他认为,道德永远基于传统,道德传统的有效性不需要任何证明;他还指出,实际上传统不是自由的对立面,而经常是自由和历史本身的一个要素。应该说这些都是深刻的睿见。

[责任编辑 李梅]

① 潘德荣:《西方诠释学史》,第336页。

② 潘德荣:《西方诠释学史》,第341、343页。

③ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第445页。

④ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,第395页。

⑤ 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,第217—218页。



# 近二十年唐诗研究述论

尚永亮

**摘要:**近二十年(2000—2018)唐诗研究发展突飞猛进,在“唐诗学”体系之建构、出土文献与唐诗研究、域外汉籍与唐诗研究、唐诗的传播接受史研究、新视域的开拓与唐诗史的宏观研究、唐诗的文献整理与实证研究诸方面,均呈现出骄人的成绩。作为一个高度成熟的学科,唐诗研究已取得丰富的经验,但成熟也意味着老化,经验也易于形成套路,如何在已有基础上坚守文学本位,变换研究视角,力避陈旧选题与低水平重复;如何不只在知识、技术层面求积累、求变化,而在超越知识、技术的观念层面、艺术层面求创新、求突破,似应成为未来研究予以重点思考的问题。

**关键词:**唐诗;唐诗研究;诗学;文学史

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.03.12

新时期以来,唐诗研究取得了突飞猛进的发展,据初步统计,相关论著迄今已多达34930项。如果将此一时期分为1978—2000年和2000—2018年两大时段,则前一时段历时22年,成果量为15424项<sup>①</sup>;后一时段历时18年,成果量为19506项<sup>②</sup>。关于前一时段的研究概况,早在二十年前即新旧世纪交际之时,已有多位学者撰文予以详尽评述,其中有回顾百年唐诗研究史者,亦有专就新时期前二十年之研究态势予以评说者<sup>③</sup>,其文俱在,兹不赘述。关于后一时段的研究概况,尚少有全面关注者<sup>④</sup>,故本文拟择取其主要方面,就研究之进展与成就、经验与不足予以述论,希望从事层面厘清头绪,以对今后的唐诗研究提供一些参考和镜鉴。

## 一、学科体系建构与新材料的系统开掘利用

如果将关注目光不只局限于数量,而是从研究的创新度、影响力着眼,那么,近二十年唐诗研究的主要进展和成就似首先表现在“唐诗学”体系之建构、出土文献与唐诗研究、域外汉籍与唐诗研究

**作者简介:**尚永亮,武汉大学文学院教授(湖北武汉430072)。

① 参见王兆鹏:《20世纪国内唐代文学研究历程的量化分析》,《文学评论》2015年第4期。

② 其中2000—2015年数据,参考姚怡君《新世纪以来国内唐代文学研究成果的定量分析》(武汉大学2017年硕士学位论文);2016—2018三年成果量,乃笔者据《唐代文学研究年鉴》之目录索引另加统计。

③ 相关综述文章,约有陈允吉《十几年来国内唐诗研究综述》(《中国社会科学》1993年第5期),董乃斌等《史料·视角·方法——关于二十世纪唐代文学研究的对话》(《文学遗产》1998年第4期),胡明《关于唐诗——兼谈近百年来来的唐诗研究》(《文学评论》1999年第2期),陶文鹏《20世纪前半叶的唐诗研究》(《湖北大学学报》1999年第5期),陶敏《20世纪唐代文学史料研究整理工作回顾》(《唐代文学研究年鉴[1999]》,桂林:广西师范大学出版社,2000年),陈尚君《唐代文学文献学研究的回顾与展望》,张明非《90年代以来唐代文学研究回顾》,张忠纲等著《中国新时期唐诗研究述评》(合肥:安徽大学出版社,2000年),陈友冰《海峡两岸唐代文学研究史》(台北:“中央研究院”中国文哲研究所,2001年),葛晓音《唐诗研究百年的走向和得失》(《唐代文学研究年鉴[2001]》,桂林:广西师范大学出版社,2002年),陈伯海《二十世纪隋唐五代文学研究概观》(《南京师范大学文学院学报》2002年第1期),杜晓勤《二十世纪隋唐五代文学研究综述》(北京:北京出版社,2003年)。

④ 今所见者,主要有王志清《改革开放三十年唐诗研究的态势及其走向》(《唐代文学研究年鉴[2010]》,桂林:广西师范大学出版社,2010年)。王氏另有《改革开放30年唐诗研究的态势及走向》(《辽宁师范大学学报》2009年第1期)及《潮平两岸阔,风正一帆悬——改革开放三十年唐诗研究综述》(《深圳大学学报》2009年第3期)二文,内容略同,可参看。

几大方面。下面,即就此诸端之详细情形稍予揭示。

### (一)“唐诗学”体系之建构

“唐诗学”是20世纪80年代初、中期由傅璇琮、陈伯海先生先后提出和细化的概念,其意在于突破传统治唐诗者多零敲碎打、散兵游勇的状态,而从学理高度重新审视唐诗特质及其发展演变,摸清主脉,探索规律,将唐诗及其研究作为古典文学的一个重要分支学科来对待。1988年,陈伯海率先推出《唐诗学引论》,以“正本”“清源”“别流”“辨体”“学术史”诸篇为其纲目,初步建构了唐诗学的宏观雏形;同时稍后,又出版了与人合著或主编之《唐诗书录》《唐诗论评类编》《唐诗汇评》;进入21世纪,相继推出《历代唐诗论评选》(2003)、《唐诗学史稿》(2004)诸书,并于近年对以上各书内容改订增补,连同新撰的《意象艺术与唐诗》(2015)、《唐诗总集纂要》(2016)一起,合成8种17册的“唐诗学书系”,由上海古籍出版社于2015—2016年出版,从而构成了一个体系大致完备的唐诗学架构。总观这一架构,其突出特点在于,既重理性认知,又重文献整理,兼顾学术史流变,三位一体,相互支撑,使得理论、文献、学术史三大板块得以有机结合。在这三者中,理论建构是为先导,重在解决“唐诗是什么”“何以是”“如何是”之类根本性理念问题;学术史考察是为主干,既横向涉及选诗、编集、注释、考证、圈点、品评、论说、习作等多种接受形态,又纵向勾画唐诗学由萌生、成长、兴盛、总结以至蜕变、更新的演化轨迹,并提示其内在动因;而文献整理则成为支撑前二者的坚实基础,其中书目总录与总集纂要,既是初学者的入门向导,也是资深研究者必备的参考要籍;评论类编与文献集萃,则将相关唐诗评说或分或总,或纵或横,按不同类别和时代顺序汇聚组合,一方面对唐诗相关资料作了迄今为止最为全备的整理和编排,一方面也为从接受史角度研究唐诗者提供了很好的参考和便利;至于唐诗汇评,精选500家诗人的5000余首诗作,在每位作者、每首诗下都详列历代相关评说和鉴赏,一册在手,全唐诗人的六分之一、诗作的十分之一尽入眼底,颇为实用。

与“唐诗学书系”的编纂相同时,其他相关论著也开始批量涌现。其较具代表性者,大致有如下几类:

以时段言,有刘宁《唐宋之际诗歌演变研究》(北京师范大学出版社2002年版)、钱志熙《情性与通变——唐人诗学的基本思想与方法》(《长江学术》2006年第1期)、张伯伟《论唐代的规范诗学》(《中国社会科学》2006年第3期)、王园《唐诗与宋代诗学》(三晋出版社2012年版)、张红《元人唐诗学》(岳麓书社2006年版)、孙学堂《明代诗学与唐诗》(齐鲁书社2012年版)、孙春青《明代唐诗学》(上海古籍出版社2006年版)、王顺贵《清代:古典唐诗学的总结与终结》(《南京师范大学学报》2008年第2期)、赵耀锋《民国时期唐诗学研究》(西北大学2014年博士学位论文)、任晓勇《民国唐诗学研究》(安徽师范大学2014年博士学位论文)、张艳辉《宋代闽地唐诗学研究》(西北大学2014年博士学位论文)。

以类别言,有张伯伟《全唐五代诗格汇考》(江苏古籍出版社2002年版)、陈斐《南宋唐诗选本与诗学考论》(大象出版社2013年版)、金生奎《明代唐诗选本研究》(合肥工业大学出版社2007年版)、贺严《清代唐诗选本研究》(人民出版社2007年版)、韩胜《清代唐诗选本研究》(中国社会科学出版社2010年版)、卢燕新《唐人编选诗文总集研究》(中国人民大学出版社2014年版)。

以代表性作家和流派言,有郝润华《杜诗学与杜诗文献》(巴蜀书社2010年版)、左汉林《杜甫与杜诗学研究》(东方出版社2015年版)、张培《王安石唐诗学研究》(河南大学2014年博士论文)、孙达《元好问唐诗学研究》(河南大学2009年博士学位论文)、孙纪文《王士禛与清初唐诗学》(《宁夏社会科学》2008年第2期)、张丽华《清代乾嘉时期唐宋诗之争流变研究》(苏州大学2009年博士学位论文)、郭前孔《清代晚期唐宋诗之争流变史》(苏州大学2009年博士学位论文)。

以学术史与文化关联言,有朱易安《唐诗学史论稿》(广西师范大学出版社2000年版)、黄炳辉《唐诗学史述论》(上海古籍出版社2008年版)、刘文刚《杜甫学史》(巴蜀书社2012年版)、孙微《清代杜诗学史》(齐鲁书社2004年版)、刘宁《唐代诗学与诗教》(中国社会科学出版社2012年版)、张海沙

《佛教五经与唐宋诗学》(中华书局2012年版)等。

这些论著,或着眼于通史,或注目于断代,或论诗格,或论选本,或以作家为主,或取宗教视角,在更广泛的意义上,为“唐诗学”之整体建构提供了较坚实的材料和多方面的补充。

## (二)出土文献与唐诗研究

学术的推进,与新材料的发现密切相关。“在短短十几年内,石刻史料从一种边缘性史料成为中古特别是唐代研究最为丰富的信息来源之一。造成这场静悄悄的革命的是数以万计反映唐代各类人群生活景观的新出墓志。这使许多以往学界难以着手的研究课题成为可能。”<sup>①</sup>事实上,新出史料特别是唐代墓志的批量发现和系统纂辑,极大地扩展了人们的学术视野,也一定程度地改变着固有研究格局和研究方式。出土文献在20世纪即已引起人们的浓厚兴趣,相继出版了《千唐志斋藏志》《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》《隋唐五代墓志汇编》《唐代墓志汇编》等大型文献整理典籍;进入新世纪以来,又先后出版了《唐代墓志汇编续集》(上海古籍出版社2001年版)、《新中国出土墓志》(上、下,文物出版社2003年版)、《全唐文补遗》(第7、8辑及千唐志斋新藏专辑,三秦出版社2000、2005、2006年版)、《大唐西市博物馆藏墓志》(北京大学出版社2012年版)、《秦晋豫新出土墓志搜佚》(国家图书馆出版社2011年版)、《洛阳流散唐代墓志汇编》(国家图书馆出版社2013年版)等;而各地新发现的唐人墓志也层出不穷,屡见报端,其中较重要者,如郭虚己墓志、韦应物墓志、上官婉儿墓志、丁元裕墓志、卢照己墓志、郑虔墓志、廖有方墓志、独孤申叔墓志、姚合墓志、李益墓志等,都提供了大量新的材料。正是建基于此,近二十年来关于唐代新出墓志与唐诗的研究遂成显学,其中关于唐代诗人个体、家族及唐诗文本、名物、地域文学、女性文学等研究都取得了显著成就<sup>②</sup>,并随着研究者的深入探掘,在整体格局上提升到了一个新的进境。

此一研究领域活跃着一大批积极参与者,如陶敏、戴伟华、李浩、毛阳光、赵力光、马骥、牛红广、王胜明、朱关田、唐雯、朱玉麒、咸晓婷、谢思炜、周晓薇、钟明善等学者,都曾发表多篇研究论文,而以陈尚君、胡可先的相关研究最具代表性。陈尚君自20世纪80年代编纂《全唐诗补编》以来,即特别注意对出土文献的关注和利用,所著《石刻所见唐人著述辑考》(《出土文献研究》第4辑,1998年)分辑经、史、子、集四类书目,仅集部即得唐人著述63种,可补传世文献之未足及其缺误。2002—2004年,他先后发表《隋唐五代文学与历史文献》(《社会科学战线》2002年第5期)、《新出石刻与唐代文学研究》(《六朝隋唐学术研讨会论文集》,逢甲大学出版社2004年版)等文,就石刻文献之特点及重要性、近二十年唐代石刻的影印和整理、新出石刻的文献考订等予以论述。其后又相继发表《唐代石刻文献的重要收获》(《碑林集刊》第12辑,陕西人民美术出版社2006年版)、《〈本事诗〉作者孟启家世生平考》(《唐代文学研究》第12辑,广西师范大学出版社2006年版)、《韦应物一家墓志的学术价值》(《文汇报》2007年11月4日)、《郑虔墓志考释》(《传统中国研究集刊》第3辑,上海人民出版社2007年版)、《〈才调集〉编选者韦毅家世考》(《罗宗强先生八十寿辰纪念文集》,中华书局2009年版)、《〈洛阳新获七朝墓志〉新史料评述》(《洛阳师范学院学报》2011年第12期)等文,或对新出墓志之价值率先评说,引领风气;或对其内容进行释读,多有新的发现。至2016年,陈氏汇纂众文,成《贞石论唐》一书,由复旦大学出版社出版。该书未附《长沙窑唐诗书后》《从长沙窑瓷器看唐诗在唐代下层社会的流行》二文,亦颇具参考价值。

胡可先的唐诗研究起步较早,成果颇丰,近些年则将主要精力用在对唐代墓志的收集、考索和释读上,借以解决其与唐诗、唐人行迹、唐代文学家族相关的一些重要问题。其《出土文献与唐代文学史新视野》(《文学遗产》2005年第1期)一文,从作家研究、文学史研究、唐代文学背景研究等角度,论

① 荣新江、陆扬:《石刻史料与中古文史:主持人语》,《北京大学学报》2013年第4期。

② 参看胡可先、杨琼:《新世纪唐代文学与出土文献研究综述》,中国唐代文学学会等编:《唐代文学研究年鉴(2014)》,桂林:广西师范大学出版社,2014年,第291—323页。

述了新材料、散佚作品之发现的功用和价值;《出土文献与中古文学研究》(《浙江大学学报》2012年第4期)则进一步揭示了出土文献对深入了解各时段文学背景、文学演变、文学主体、文体形态之助益,借以纠正长期以来文学史研究偏重线性梳理的缺失。在十多年的时间中,他先后考察了杜并(2001)、李郢(2003)、郑虔(2008)、裴宜直(2008)、卢照己(2008)、苑咸(2009)、廖有方(2009)、薛元超(2010)、窦牟(2011)等多人墓志,每有新见;如利用杜并墓志考察杜甫世系及先世迁居襄阳情况,并借以推测杜甫的终葬之地(《杜甫叔父杜并墓志铭笺证》,《杜甫研究学刊》2001年第2期);由白胜碑及白敏中、白邦彦墓志考证白居易先世和家世、子嗣(《新出石刻与白居易研究》,《文献》2008年第2期);据三方新出墓志与史籍参证,详考刘长卿任陈留浚仪县尉、登进士第、任监察御史、为鄂岳转运判官的时间(《刘长卿事迹新证》,《学术月刊》2008年第6期);其他如《墓志新辑挽歌考论》(《浙江大学学报》2009年第3期)、《唐代诗人事迹新证》(《浙江大学学报》2010年第5期)、《新出墓志与唐代文学研究的拓展——以〈大唐西市博物馆藏墓志〉为中心》(《北京大学学报》2013年第4期)、《文学自传与文学家传:新出土唐代墓志的家族因素》(《浙江大学学报》2013年第5期)等文,虽研究方向不一,然均注重细节探微,由小及大,颇有斩获。在长期个案研究的基础上,胡氏先后出版了《出土文献与唐代诗学研究》(中华书局2012年版)、《考古发现与唐代文学研究》(浙江大学出版社2014年版)、《新出石刻与唐代文学家家族研究》(北京大学出版社2017年版)几部专著,以更集中的方式,向学界展示了出土文献与唐诗研究的丰硕成果,并承担“考古发现与中古文学研究”的国家社科基金重大项目。在今后一段时间内,在他和他的团队努力下,一批相关新成果的产出是可以预期的。

除上述唐人墓志外,出土文献的另一大宗,是近百年来倍受世人关注的敦煌写本文献以及吐鲁番文献。早在新世纪之初,陶敏、李一飞即在《隋唐五代文学史料学》(中华书局2001年版)一书中辟有专节,分别就敦煌遗书中的隋唐五代文学史料、敦煌文献要籍、敦煌文献的利用予以介绍,详实细密,颇便初学;与此同时,徐俊《敦煌诗集残卷辑考》(中华书局2000年版)一书,在学界引起广泛关注。该书首次将敦煌诗歌编于一帙,上编校定诗集63种,诗1401首,下编辑录零散诗篇524首,二者合计1925首。陈尚君认为此书“足以代表当代中国敦煌学研究的水平”<sup>①</sup>;胡可先评价该书“突出了写本时代诗集的特点,是精审的文献整理与深层的诗学探源相结合的示范著作”<sup>②</sup>。继此之后,张锡厚主编《全敦煌诗》(作家出版社2006年版)一书,在对敦煌遗书所存二万余首诗辨误删重之后,共得4500余首,而其中从未面世之作即达1200余首,且大部分为唐代作品。以上二书面世,使得现有唐诗大大扩容,堪称新世纪敦煌诗歌文献整理的重大成果。

在敦煌文献研究方面,项楚先生介入甚早,用力极勤,创获亦多。20世纪后期,他曾先后出版《敦煌变文选注》《敦煌文学丛考》《王梵志诗校注》等力作;进入新世纪后,又新版或增订再版《寒山诗注》(中华书局2000年版)、《敦煌歌辞总编匡补》(巴蜀书社2000年版)、《敦煌诗歌导论》(巴蜀书社2001年版)、《唐代白话诗派研究》(巴蜀书社2005年版)、《项楚论敦煌学》(上海科技文献出版社2007年版)等著作。其中《敦煌诗歌导论》将敦煌诗歌细分为文人诗歌、释道诗歌、民间诗歌、乡土诗歌、王梵志诗五大类,而对唐五代作品予以重点论述,有深度,有新意。此外,荒见泰史《敦煌讲唱文学与写本研究》(中华书局2010年版)、庆振轩《河西宝卷与敦煌文学研究》(人民出版社2012年版)、刘传启《敦煌歌辞文献语言研究》(中国社会科学出版社2016年版)、黄永武《敦煌文献与文学丛考》(浙江大学出版社2017年版)诸书,以及伏俊琰等《见于传世本的唐代文人诗作》《敦煌遗书保存的唐代文人佚诗》(《丝绸之路》2012年第12、16期),王彦明《敦煌本〈高适诗集〉考述》(《社科纵横》2012年第1期),陈静《敦煌诗歌写本的传播特征及其形成原因》(《首都师范大学学报》2013年第3期),李

① 陈尚君:《新书选评·敦煌诗集残卷辑考》,中国唐代文学学会等编:《唐代文学研究年鉴(2001)》,第188—195页。

② 胡可先、杨琼:《新世纪唐代文学与出土文献研究综述》,中国唐代文学学会等编:《唐代文学研究年鉴(2014)》,第291—323页。

肖、朱玉麒《新出吐鲁番文献中的古诗习字残片》(《文物》2007年第2期),朱玉麒《中古时期吐鲁番地区汉文学的传播与接受》(《中国社会科学》2010年第6期)、《吐鲁番文书中的玄宗诗》(《西域文史》第7辑,科学出版社2012年版)等文,也都或总或分,或考或论,从不同方面推进了敦煌、吐鲁番文献的整理和研究,为人们重新认识唐诗提供了重要材料和新的视角。

### (三)域外汉籍与唐诗研究

域外汉籍成为近些年学界关注的一方热土,首先在于其为研究者提供了可资采借的稀见版本和大量新的材料。所以,影印出版或整理校订相关典籍,便成了不少学人非常重视的一项要务。诸如《分门纂类唐宋时贤千家诗选》(李更、陈新校证,人民文学出版社2002年版),《唐宋分门名贤诗话》(张伯伟编校,收入《稀见本宋人诗话四种》,江苏古籍出版社2002年版),《唐诗类苑》(中岛敏夫编,上海古籍出版社2006年版),《千载佳句》(宋红点校,上海古籍出版社2006年版),《域外珍本诗话丛刊》(蔡镇楚编,北京图书馆出版社2006年版),《唐宋千家联珠诗格校证》(卞东波校证,凤凰出版社2007年版),《和刻本中国古逸书丛刊》(金程宇编,凤凰出版社2012年版),《日本汉籍图录》(沈津、卞东波编,广西师范大学出版社2014年版)等,均在此期相继推出。其中最值得关注的,是卢盛江《文镜秘府论汇校汇考》(中华书局2006年版,修订本2015年版)及孙猛《日本国见在书目录详考》(上海古籍出版社2015年版)两部大著。前者为完成汇校汇考任务,作者曾两赴东瀛,入深山、访古寺,又辗转于海峡两岸,广搜现存传本,清理前人成果,在版本斟辨、原典考证、语词注释诸方面多有创获;后者对此一重要典籍之文本、成书、传播、研究资料等予以精校、考订、追踪、辑佚,提供了大量新文献和研究成果,被誉为“近年治日本流传汉籍难得之力作”<sup>①</sup>。

同时,关于域外汉籍的研究也取得了一系列成绩。仍以《文镜秘府论》为例,卢盛江在《文镜秘府论汇校汇考》基础上,详细考察了该书之研究历史、版本流传、原典经纬、声病理论、属对规则等,出版《〈文镜秘府论〉研究》(人民文学出版社2013年版)一书,颇受好评。他如张伯伟《〈文镜秘府论〉与中日汉学》(《中国诗学》2005年第10期),陈翀《〈文镜秘府论〉古钞六卷本补证》(《国际汉学研究通讯》2013年第8期),《空海撰三卷本〈文镜秘府论〉之选编经纬及原本形态考》(《域外汉籍研究集刊》2015年第11辑)等,也都是较深细的研究之作。与此相关,对《文镜秘府论》作者空海的研究日渐增多,如蔡毅《空海在唐作诗考》(《域外汉籍研究集刊》2005年第1辑)、兴善宏《日本汉诗史上的空海》(《域外汉籍研究集刊》2006年第2辑)、王勇《唐人赠空海送别诗》(《文献》2009年第4期)等即是。

借助域外文献研究唐诗,既需广采各类可资借鉴之版本,又要留意、发现新文本,提供前人未见之新材料。在这方面,一些学者花费深心力,也取得了不俗的成就。谢思炜《白居易诗集校注》(中华书局2006年版)较此前白集整理本之一大优胜处,即在于广采金泽文库本、东大寺本、真福寺本、伏见天皇临摹本等日藏写本,扩大了比照、校勘的视域;吴在庆《杜牧集系年校注》(中华书局2008年版)则以朝鲜刻本《樊川文集夹注》等为参校本,使得校注较前趋于精审。对《十抄诗》的整理、研究也是如此。《夹注名贤十抄诗》为高丽朝初出现的一部唐人七律选集,全书抄录三十位诗人共三百篇作品,保存了《全唐诗》以外的一百三十八首唐人佚诗,有很高的文献价值。查屏球对此书予以首次整理,并于2005年在上海古籍出版社出版;金程宇《〈十抄诗〉丛札》(《域外汉籍研究集刊》2005年第1辑)、张鹏《夹注名贤十抄诗补正》(《域外汉籍研究集刊》2008年第4辑)、杨为刚《朝鲜十抄诗对全唐诗的校勘意义》(《长江学术》2012年第4期)、房锐《十抄诗与高丽朝科举文化》(《四川师范大学学报》2015年第1期)等文,则从不同角度,对该书或补正,或申发,将研究逐步引向深入。他如金程宇《分门纂类唐宋时贤千家诗选新探——以两种稀见日藏本为中心》(《中国典籍与文化》2010年第2期)、《诗学与绘画——中日所存唐代诗学文献〈琉璃堂墨客图〉新探》(《文艺研究》2012年第7期),朱玉麒《日本宫内厅藏〈张说之文集〉研究》(《唐代文学研究》第14辑),琴知雅《朝鲜申纬编〈全唐近体诗选〉

① 陈尚君:《孙猛著〈日本国见在书目录详考〉初读述感》,《中华读书报》2016年1月20日。

考论》(《中国诗学》2008年第12期)、《朝鲜后期“唐诗诗意图”表现出来的朝鲜风》(《中国诗学》2011年第15期)、陈翀《日本古文献〈江谈抄〉所见全唐佚诗句辑考》(《中国典籍与文化》2013年第4期)、童岳敏《日藏〈李长吉歌诗〉抄本及批点本考述》(《文献》2014年第1期)、户崎哲彦《日本旧校抄〈增广注释音辩唐柳先生集〉四十五卷本及南宋刻〈音注唐柳先生集〉略考》(《文史》2014年第1期)、陈文佳《和刻三卷本〈韩内翰香奁集〉之版本研究》及赵庶洋《和刻本〈又玄集〉跋》(均见《域外汉籍研究集刊》2014年第10辑)等,在利用新材料方面也都作出了不同程度的努力。

利用域外汉籍对唐代诗人、诗作、诗体乃至诗学现象展开研究,是此期学者关注较多的另一个方面。以杜甫研究为例,既有采借日本文献考察者,如王京钰《义堂周信诗文中的“江云渭树”——日本五山文学杜甫受容的一个侧面》(《辽宁工学院学报》2004年第5期)、尚永亮《论前期五山文学对杜诗接受和嬗变》(《中华文史论丛》2006年第4期),也有采借朝鲜文献考察者,如左江在推出《李植杜诗批解研究》(中华书局2007年版)一书的同时,先后发表《〈纂注分类杜诗〉研究》(《域外汉籍研究集刊》2005年第1辑)、《〈纂注杜诗泽风堂批解〉与诸家注杜比较研究》(《中国诗学》2008年第12期)、《朝鲜文人李世龟次杜诗研究》(《域外汉籍研究集刊》2015年第11辑)等文;他如崔哲元《论朝鲜文人金埴的集杜诗》(《古典文献研究》2012年第15期)、《朝鲜时代私家杜注考》(《京都大学〈中国文学报〉2012年总第83册)等,以不同面向多元展开,揭示了此期杜甫研究的若干特点。相比之下,张伯伟《典范之形成:东亚文学中的杜诗》(《中国社会科学》2012年第9期)具有更开阔的视野。该文认为,杜诗典范在东亚文学史上的形成方式主要有三种,即中国的以文坛巨擘的弘扬表彰、日本的以学者眼光的专业衡量以及朝鲜半岛的以王室力量的直接推动。其中前二者属民间,后者属官方,但即便属于官方,与民间也仍然有着温和而友善的互动。朝鲜半岛文学中更为强烈的政治色彩、日本文学中较少对社会政治的介入,与杜诗品格或契合或疏离,促使杜诗在各区域成为不同类型的文学典范,这体现了不同区域在接受中国文化影响时自身的文化选择。文坛上不同类型、不同层次的新旧典范多元并存是东亚文学史上的常态,也是汉文化圈中文学典范形成的东方特色。与此相前后,张氏还发表《东亚文化意象的形成与变迁——以文学与绘画中的骑驴与骑牛为例》(《域外汉籍研究集刊》2010年第6辑)、《“文化圈”视野下的文体学研究——以“三五七言体”为例》(《中国社会科学》2015年第7期)等,均为视野开阔而考察细密的佳作。

此外,关于白居易、寒山、李白、卢仝等诗人及其作品,也都有若干论著发表,如文艳蓉《日本白集版本源流综论》(《文献》2010年第3期),胡可先、文艳蓉《论长恨歌的序与传》(《社会科学战线》2008年第5期),陈翀《日藏旧抄本长恨歌序真伪考》(《域外汉籍研究集刊》2011年第7辑)、《慧萼钞南禅院本白氏文集卷十三复原稿》(《域外汉籍研究集刊》2012年第8辑),罗时进《日本寒山题材绘画创作及其渊源》(《文艺研究》2005年第3期),张天健《论寒山》(《唐代文学研究》2006年),区锜《寒山诗在日本的传布与接受》(《外国文学研究》2007年第3期),张石《寒山与日本文化》(上海交通大学出版社2011年版),刘玉才《〈寒山子诗集〉早期刊本源流钩沉》(《北京大学学报》2012年第6期),金程宇《卢仝与韩国汉文学》(《文学评论丛刊》2013年),林浚哲《试论韩国古代诗歌中中国诗歌意象的接受和演变——车天辂与李白诗的“螯”意象比较研究》(《中国诗学》2006年第11期)等,林林总总,各具胜意。

译介海外学者的汉籍研究,也成为此期值得注目的现象。如中华书局的“域外汉籍研究丛书”、上海古籍出版社的“日本宋学研究六人集”均已出版两集数十册(其中有涉及唐诗者);2014年,中华书局又出版蒋寅主编“日本唐代文学研究十家”丛书,其中包括赤井益久《中唐文人之文艺及其世界》、市井桃子《莲与藕的文化史——古典诗歌中的植物名研究》、斋藤茂《文字觑天巧——中晚唐诗新论》、下定雅弘《中唐文学研究论集》、户崎哲彦《唐代岭南文学与石刻考》、深泽幸一《诗海捞月——唐代宗教文学论集》、松原朗《中国离别诗形成论考》、松本肇《韩柳文学新论》、丸山茂《唐代文化与诗人之心》、芳村弘道《唐代的诗人研究》;西北大学出版社则于2018年推出由李浩、松原朗主编的“海

外中国研究书系:日本学人唐代文史研究八人集”,其中松原朗《晚唐诗之摇篮——张籍姚合贾岛论》、古川末喜《杜甫农业诗研究——八世纪中国农事与生活之歌》、埋田重夫《白居易研究:闲适的诗想》诸书,即是关于唐诗的专著。

还需注意的是,2018年,由上海师范大学查清华、复旦大学查屏球分别担纲的《东亚唐诗学文献整理与研究》和《日韩藏唐诗选本研究》入选国家社科基金重大项目,更使得域外汉籍与唐诗研究由个体走向群体,由分散走向集中。可以预料,在未来的数年时间中,相关成果还将批量涌现。

## 二、多元视角延伸与基础研究的强化

除前述几个领域外,唐诗的传播接受史研究、新视域的开拓与唐诗史的宏观研究、唐诗的文献整理与实证研究诸方面,也都有不同程度的创获,值得关注。

### (一)唐诗传播接受史研究

作为20世纪后期影响最大的文学理论流派之一,接受美学对中国学术研究产生了深远的影响。进入新世纪以后,这种影响持续强化,并导致唐诗研究领域相继涌现出大量有关传播接受史的论著,一时间蔚为大观。首先是一二流诗人成为学者关注的重点对象。诸如宋之问、寒山、孟浩然、王维、李白、杜甫、岑参、韦应物、刘长卿、孟郊、韩愈、张籍、白居易、元稹、柳宗元、贾岛、姚合、李贺、杜牧、李商隐、许浑、马戴、赵嘏、杜荀鹤等诗人,均有相关研究成果,其中较突出者,如刘学锴《李商隐诗歌接受史》(安徽大学出版社2004年版)、米彦青《清代李商隐接受史稿》(中华书局2007年版)、黄桂凤《唐宋杜诗接受研究》(辽海出版社2008年版)、谷曙光《韩愈诗歌宋元接受研究》(安徽大学出版社2009年版)、吴淑玲《元白诗歌的传播学考察》(《贵州师范大学学报》2009年第3期)、查金萍《宋代韩愈文学接受研究》(安徽大学出版社2010年版)、王红霞《宋代李白接受史》(上海古籍出版社2010年版)、李德辉《李贺诗歌渊源及影响研究》(凤凰出版社2010年版)、袁晓薇《王维诗歌接受史研究》(安徽大学出版社2012年版)、杨再喜《唐宋柳宗元传播接受史研究》(中国社会科学出版社2013年版)等,或首开先河,或后出转精,各具特点。

其次是一些名篇及其成为名篇的历史,为研究者所关注。如陈文忠《从“影响的焦虑”到“批评的焦虑”——〈黄鹤楼〉〈凤凰台〉接受史比较研究》(《安徽师范大学学报》2007年第5期)、《唐人青春之歌走向顶峰之路——〈春江花月夜〉1300年接受史考察》(《东方丛刊》2008年第1期)、《从“手抄本”到“印刷本”的文化旅程——〈寻隐者不遇〉传播接受史研究》(《浙江社会科学》2011年第12期)、罗漫《天下第一绝句〈静夜思〉——兼谈“床前明月光”何以后来居上》(《中南民族大学学报》2007年第6期)、殷学国《唐诗经典影响史的三个层次——柳宗元〈江雪〉影响研究》(《安徽师范大学学报》2012年第1期)、童明辉《李商隐〈无题〉诗接受史研究》(湘潭大学2005年硕士学位论文)、王兆鹏《千年一曲唱阳关——王维〈送元二使安西〉的传唱史考述》(《文学评论》2011年第2期)等,因选题具体、笔墨集中而较具深度,往往能给人意想不到的启发。

其三是对唐诗传播接受的整体考察,成为不少学者笔下的热门选题。如柯卓英《唐代的文学传播研究》(中国社会科学出版社2009年版)、陶涛《唐诗传播方式研究》(安徽大学出版社2010年版)、张浩逊《唐诗接受研究》(浙江古籍出版社2010年版)、张毅《唐诗接受史》(人民文学出版社2012年版)、吴淑玲《唐诗传播与唐诗发展之关系》(中华书局2013年版)、沈文凡《唐诗接受史稿》(现代出版社2014年版)、刘京臣《盛中唐诗对宋词影响研究》(中国社会科学出版社2014年版)、黄俊杰《唐代文人文学传播意识研究》(武汉大学出版社2018年版)等,大都体系完整,考察全面,其中尤以吴淑玲、黄俊杰的几部著作探讨细密,较具胜解。

其四是唐诗的海外传播接受研究,也出现了一批成果。如江岚《唐诗西传史论:以唐诗在英美的传播为中心》(学苑出版社2009年版)、尚永亮、黄超《日本汉诗对王维诗之空寂、幽玄美的受容》(《江西社会科学》2009年第8期)、曹春茹《论朝鲜汉诗对韦应物及其诗歌的接受》(《云南大学学报》2012

年第2期),李南钟《在韩国传统时期孟浩然诗接受样相》(《吉林师范大学学报》2012年第3期),蒋向艳《唐诗在法国的译介和研究》(学苑出版社2016年版),周彦《唐代女诗人薛涛在美国的译介》(学苑出版社2016年版),沈文凡《杜甫韵文韩国汉诗接受文献辑考》(吉林大学出版社2017年版),谭燕保《斯奈德寒山诗英译与诗歌创作的互文性研究》(武汉大学出版社2017年版)等,其涉及地域多为欧美日韩,一定程度开启了人们的视野。

此外,受风潮影响,相当一批硕、博士学位论文也纷纷以唐诗的传播接受为选题,广涉诗人个体与诗派,诸如孟浩然、刘长卿、韩愈、白居易、元稹、贾岛、姚合、杜牧、许浑以及韩孟诗派、元白诗派等,都被纳入考察视野。这些论文既从不同方面深化了对研究对象的认知,也为传播接受学研究之兴盛添加了助力。

在此一时期,较值得注意的是陈文忠、尚永亮、王兆鹏等人的相关研究。陈文忠是国内传播接受学研究的较早提倡者和实践者,1998年即已出版《中国古典诗歌接受史研究》的专著,从“接受史研究的理念与方法”“经典作品的审美阐释史”“艺术原型的创作影响史”“面对经典的诗学沉思史”几个方面,进行了深入的学理思考,并对《江雪》《长恨歌》《琵琶行》《春怨》《江亭》等经典唐诗予以深细解读,所提出的一些基本原则和研究路径,对后来的同类研究发生了大的影响。进入新世纪以后,陈文忠又相继推出《文学美学与接受史研究》(安徽人民出版社2008年版)、《为接受史辩护》(安徽师范大学出版社2014年版)两部论集,一方面对原有的思考作了深化和推进,一方面围绕接受史研究面临的问题和困境,就接受史的学术性质和方法论意义着力强调:一部众声喧哗的经典接受史就是一个“思想史事件”,真正的接受史研究,不能望文生义地将之仅仅视为排比文献资料的叙述方式,而应深入探寻隐藏在这个“思想史事件”背后的人生意义、审美意义和诗学意义;与此相关,接受史作为学术方法,具有相互关联的三层含义:一是搜集材料的接受史方法,即按历史线索对接受文本作全面系统的搜集整理;二是对待材料的接受史态度,即前人的理解不是我们理解的障碍,而是我们重新再思考的财富;三是研究问题的接受史意识,即一部经典的接受史是一部动态的心灵对话史,应当把它作为一个动态的微观思想史来研究。在这两部论集中,诸如《诗歌接受史与古典诗学研究》《接受史视野中的经典细读》《20年文学接受史研究回顾与思考》《走出接受史的困境》《唐诗的两种辉煌》等文均颇具问题眼光和理论深度,它们与作者关于《春江花月夜》《黄鹤楼》《寻隐者不遇》诸诗的细密解读一起,在理论和实践两个层面形成有机结合,为唐诗接受史研究展示了成功的范例。

尚永亮、刘磊、洪迎华所著《中唐元和诗歌传播接受史的文化学考察》(武汉大学出版社2010年版)是一部百余万言的著作,前后历时八年始告完成。该著对中唐元和时期的韩孟诗派、元白诗派和刘柳为代表的贬谪诗人群进行接受史层面的系统梳理和考察,其主要创新在于:一是由传统的个体接受研究转向诗人群体的接受研究;二是将唐诗的创作史、传播史和接受史打通,予以关联研究;三是从接受主体、接受内容、接受方式、接受原因、接受过程和接受效应诸层面入手,将创作接受和理论接受、显性接受和隐性接受、内部接受和外部接受有机结合起来;四是在充分关注“第一读者”的同时,提出“第二读者”的概念,并予以深入的例析和理论概括;五是发现和解决了若干文学史中隐而未彰的重要问题,如将争论千年的“元和体”概念置于传播和接受视角下,对其原初内涵予以新的梳理和界定;对中唐两大诗派之构成及特点,从交往诗创作和接受理念不断变更的角度作考察,还原其动态嬗变的过程;将柳宗元诗歌细析为酬赠和独白两类,从诗人遭遇论述生存状态对其诗歌传播造成的直接影响;拈举王若虚、元好问、方回和《御选唐宋诗醇》为典型案例,深入探索白居易诗在金元时期和清中期异军突起的特殊境遇;以人文并重与人文分合为关捩,对欧阳修、王禹偁、范仲淹、苏轼、王安石、杜牧等人在韩愈、白居易、柳宗元、张籍、李贺诸人接受史上所发挥的第一读者的开启作用,以及元好问、叶燮等人在柳宗元、白居易、韩愈诸人接受史上所发挥的第二读者的转折作用,予以集中探讨,得出若干新的结论。在2011年举办的“文学传播接受高端论坛”上,与会专家对该书有较高



评价,谓其“对打破目前文学传播接受研究的僵局具有重要的启发性和导向意义”<sup>①</sup>;一些书评认为:该著“极大地超越了当下接受史研究中常见的简单化、平面化现象,发挥了接受史在古典文学研究中独特的学术作用”<sup>②</sup>,“将中国古代文学的传播接受研究提升到了一个新的学术高度”<sup>③</sup>。

王兆鹏于20世纪末即开始采借传播接受学方法进行研究,新世纪以来,他相继发表多篇(部)相关论著,其中尤以《中国古代文学传播研究的六个层面》(《江汉论坛》2006年第5期)具有影响度。该文将中国古代文学的传播学研究概括为相互关联的六大层面,即一要追问传播主体,即谁在传播文学,有哪些人或哪些机构传播;二要追问传播环境,即在什么环境中传播;三要追问传播方式,即怎样传播;四要追问传播内容,即传播什么,传播谁的作品和什么样的作品;哪些人的作品能得到及时的传播,什么样的作品更受当下和后世的欢迎;五要追问传播对象,即向谁传播;六要追问传播效果,即传播有什么作用和效果,为什么会有这种效果。这一概括,既具有很强的学理性,也具实际的操作性。评者认为,该文“引导了中国古代文学传播研究的转向……是对文学传播研究的全面扩展”<sup>④</sup>。王兆鹏的另一创举,是率领团队编纂了以定量分析方法为主进行研判定位的《唐诗排行榜》(中华书局2011年版)一书,其中通过历代唐诗选本选录、批评家评论、作者仿效等数据统计,排列出以崔颢《黄鹤楼》为第一的百篇优秀唐诗。该书的出版,引起学界和社会的广泛争论,有是之者,有非之者,非之者的主要理由是唐诗是情感艺术的表达,其优劣不宜以计量的方法来评定;王书所用数据、权重是否全面、合理等<sup>⑤</sup>。这些看法无疑具有一定合理性,可供作者修订时借鉴,但就传播接受学层面所进行的学术创新及引导经典走向大众而言,该书还是颇有贡献的,它在一定时段形成一个社会关注点,引发了受众群体对唐诗及相关审美评价的浓厚兴趣。

## (二)新视域的拓展与唐诗史的宏观研究

唐诗研究已历时千年之久,相关成果汗牛充栋,要在此一前人反复耕种的土地上再予创新,难度之大,可想而知。但新世纪唐诗研究的显著特点之一,即在于新的研究视域的拓展,以及在旧视域基础上的细化和深化,由此产出一批新人耳目的力作。这从以下几个方面可窥斑知豹。

一是诗歌流派和诗人群体研究。其中有传统诗派研究的再深入,如毕宝魁《韩孟诗派研究》(辽宁大学出版社2000年版)、姜剑云《审美的游离:论唐代怪奇诗派》(东方出版社2002年版)、洪静云《韩孟诗派险怪奇崛诗风研究》(中央编译出版社2015年版)、陈才智《元白诗派研究》(社会科学文献出版社2007年版),也有新的诗歌流派的探索和宏观审视,如项楚《唐代白话诗派研究》(巴蜀书社2005年版)、张震英《姚贾诗派研究》(中国社会科学出版社2012年版)、吴怀东《唐诗流派通论》(新华出版社2004年版)。还有对诗人群体的深入考察,如贾晋华《唐代集会总集与诗人群研究》(北京大学出版社2001年版)、王秀林《晚唐五代诗僧群体研究》(中华书局2008年版)、袁行霈、丁放《盛唐诗坛研究》(北京大学出版社2012年版)。

二是唐诗体类与乐府诗研究。所谓“体”,既包括唐诗的不同体裁,也包括诗的相邻体裁及其相互关系,如薛天纬《唐代歌行论》(人民文学出版社2006年版),梁海燕《唐代俗体诗研究》(中国社会科学出版社2015年版),钱志熙《唐代近体源流》(北京大学出版社2015年版),余恕诚、吴怀东《唐诗与其他文体之关系》(中华书局2012年版),张红运《唐代诗序研究》(郑州大学出版社2015年版),任

① 李娅、陈水云:《寻找文学传播接受研究的突破口——武汉大学“文学传播接受研究高端论坛”综述》,《长江学术》2011年第2期。

② 陈文忠:《为接受史辩护——〈中唐元和诗歌传播接受史的文化学考察〉的学术意义》,《文学与文化》2011年第3期。

③ 王兆鹏:《建构文学接受史研究的范式——尚永亮〈中唐元和诗歌传播接受史的文化学考察〉的方法论启示》,《北京大学学报》2012年第1期。

④ 吴淑玲:《近十年唐诗传播研究综述》,《唐代文学研究年鉴(2015)》,桂林:广西师范大学出版社,2015年,第281页。

⑤ 参看陈尚君:《唐诗凭什么排名》,《东方早报》2012年2月19日,后收入氏著《行走大唐》,桂林:广西师范大学出版社,2018年,第262—273页。

文京《唐宋诗序跋研究》(人民出版社 2016 年版)。所谓“类”,既指诗歌类别,也兼诗歌内容,如彭国忠《唐代试律诗》(黄山书社 2006 年版)、郑晓霞《唐代科举诗研究》(复旦大学出版社 2006 年版)、薛亚军《唐代试律研究》(中国戏剧出版社 2010 年版)、李正春《唐代组诗研究》(凤凰出版社 2011 年版)、李乃珍《拗体唐诗与仄韵唐诗》(齐鲁书社 2013 年版)、张明华《唐代分韵诗研究》(社会科学文献出版社 2013 年版)、周秀荣《唐代田园诗研究》(中国社会科学出版社 2013 年版)、岳娟娟《唐代唱和诗研究》(复旦大学出版社 2014 年版)、王士祥《唐代应试诗赋论稿》(商务印书馆 2016 年版)、杜晓勤《六朝声律与唐诗体格》(北京大学出版社 2017 年版)。此外,乐府诗研究在此一时期颇受关注,以吴相洲为首的一批学人在这方面投入相当大的精力,就乐府诗的文献、音乐、文学诸方面进行深细考察,取得了可观的成果。由北京大学出版社 2009 年出版的九册《乐府诗集分类研究》虽非全与唐诗相关,但无疑深化了对唐代乐府诗的认知;吴氏所著《唐代歌诗与诗歌——论歌诗传唱在唐诗创作中的地位和作用》(北京大学出版社 2000 年版)、《唐诗创作与歌诗传唱关系研究》(北京大学出版社 2004 年版)、《乐府学概论》(人民文学出版社 2015 年版)均是与之相关的专著。此外,仅 2002—2007 年以唐人乐府为题的硕、博士学位论文,即有关于温庭筠、李贺、李白、刘禹锡等人乐府创作以及《唐声诗》、唐大曲、唐代乐舞歌辞、唐代乐府诗、晚唐乐府诗、新乐府辞、中唐乐府题边塞诗、中唐妇女题材乐府诗、唐代音乐机构、唐代乐府制度、汉唐音乐典籍等方面的研究<sup>①</sup>,一时间风生水起,引人注目。

三是唐诗艺术及相关艺术门类研究。审美意识、语言特色、艺术风格等是唐诗的核心要素,但历来重视不够。新世纪以来,这方面有了若干较集中的研究论著,如刘洁《唐诗审美十论》(民族出版社 2002 年版),韩成武《杜诗艺谭》(河北教育出版社 2002 年版),陶文鹏《唐宋诗美学与艺术论》(南开大学出版社 2003 年版),房日晰《唐诗比较研究》(安徽大学出版社 2005 年版),何方彤《唐诗审美艺术论》(浙江大学出版社 2007 年版),于年湖《杜诗语言艺术研究》(齐鲁书社 2007 年版),尚永亮《唐诗艺术讲演录》(广西师范大学出版社 2008 年版)、《唐诗艺谭》(高等教育出版社 2016 年版)及其主编《唐宋诗分类选讲》(高等教育出版社 2007 年版),吴振华《韩愈诗歌艺术研究》(安徽师范大学出版社 2012 年版),辛晓娟《杜甫歌行艺术研究》(清华大学出版社 2013 年版),陈伯海《意象艺术与唐诗》(上海古籍出版社 2015 年版),葛晓音《唐诗流变论要》(商务印书馆 2017 年版),陶文鹏《唐宋诗词艺术研究》(社会科学文献出版社 2018 年版)等,都在这方面有了一定程度的开拓,就中尤以后出之陈著、葛著、陶著最具特色。陈著在系统勾勒意象发展轨迹的基础上,着力于对意象在盛唐之成熟、中晚唐之转型予以考察,对从意象思维到意象语言再到意象结构之创作过程作了深细的揭示;葛著以诗歌体式研究为核心,提炼出表现感觉、表现原理、表现潜力、叙述节奏、铺陈节奏等概念,颇具学理深度;陶著则贯穿着推重“文学本位”的主线,既着眼于唐宋诗词的核心艺术现象,亦用力于作家作品的深细考察和体悟,视野宏通,情理圆融。此外,关于唐诗与其他艺术门类的关系研究,也成为此期引人关注的现象。诸如肖占鹏等《唐代音乐与文学》(天津社会科学出版社 2016 年版)、杨名《唐代舞蹈诗研究》(人民出版社 2016 年版)、张之为《唐诗与音乐》(暨南大学出版社 2017 年版)等,也都别具新意,尤其值得一提的是刘磊从诗歌与书法的互动来探讨唐诗艺术,令人耳目一新<sup>②</sup>。

四是唐诗与政治、制度、地域、家族等关系研究,所占比重甚大。其中一些论著虽非专论唐诗,但却与唐诗发展演进有着紧密关联,如胡可先《中唐政治与文学》(安徽大学出版社 2000 年版)、《政治兴变与唐诗演化》(中国社会科学出版社 2003 年版)、《唐代重大历史事件与文学研究》(浙江大学出版社 2007 年版),均为从政治视角考察唐代文学的力作;尚永亮《贬谪文化与贬谪文学》(兰州大学出版社 2004 年版)、《唐五代逐臣与贬谪文学研究》(武汉大学出版社 2007 年版)以贬谪及其相关制度为切入点,系统考察政治给予唐代诗人的生存影响和创作影响。他如戴伟华《唐代使府与文学研究》

① 参看吴相洲:《乐府学概论》,北京:人民文学出版社,2015年,第381—382页。

② 刘磊:《中晚唐书僧尚奇求变风气下的诗书互动》,《济南大学学报(社会科学版)》2016年第3期。

(修订本,广西师范大学出版社2007年版),李德辉《唐代文馆制度及其与政治和文学之关系》(上海古籍出版社2006年版)、《唐宋时期馆驿制度及其与文学之关系研究》(人民文学出版社2008年版),吴夏平《唐代中央文馆制度与文学研究》(齐鲁书社2007年版)、《唐代文馆文士社会角色与文学》(中国社会科学出版社2012年版),左汉林《唐代乐府制度与歌诗研究》(商务印书馆2010年版),徐晓峰《唐代科举与应试诗研究》(北京大学出版社2015年版),陈飞《文学与制度:唐代试策及其他考述》(商务印书馆2015年版),刘万川《唐代中书舍人与文学》(人民出版社2017年版)等,则分别考察了唐诗与使府制度、文馆制度、馆驿制度、乐府制度、科举制度、中书制度等的关系,多具开创价值。在地域、家族方面,代表作有李浩《唐代三大地域文学士族研究》(中华书局2002年版)、《唐代关中士族与文学》(中国社会科学出版社2003年版),戴伟华《地域文化与唐代诗歌》(中华书局2006年版),胡可先《唐诗发展的地域因缘和空间形态》(中国社会科学出版社2010年版),洪迎华《唐两京与文学创作的文化考察》(中国社会科学出版社2017年版),梁尔涛《唐代家族与文学研究》(中国社会科学出版社2014年版),王伟《唐代京兆韦氏家族与文学研究》(北京大学出版社2015年版)。地理、交通方面,则以李德辉《唐代交通与文学》(湖南人民出版社2003)、吴淑玲《唐代驿传与唐诗发展之关系》(人民出版社2015)等较具特色。

五是唐诗与唐人社会角色、日常生活、民俗文化、内在心态等方面的研究。如马自力《中唐文人之社会角色与文学活动》(中国社会科学出版社2005年版),赵睿才《唐诗与民俗关系研究》(上海古籍出版社2008年版),彭梅芳《中唐文人日常生活与创作关系研究》(人民出版社2011年版),莫丽芸《唐诗里的衣食住行》(新世界出版社2011年版),池万兴、刘怀荣《唐代文人心态史》(长春出版社2015年版),尚永亮《诗映大唐春:唐诗与唐人生活》(北京大学出版社2017年版)等,均涉及前人较少关注的领域;他如考察唐诗与边塞生活、外来文明、盛唐生态、园林建构、博物之学、唐人本事及隐逸、侠风、体育、中医、私学、经济、宗教等关系者,也渐次出现,呈现出多元展开的局面。

与新视域的拓展相关联,对唐诗史的宏观研究在此期也有若干突破。其中较醒人眼目的,就笔者管见所及,有吴光兴、林继中、蒋寅等的研究成果。

吴光兴《八世纪诗风:探索唐诗史上沈宋的世纪》(社会科学文献出版社2013年版)是在其博士论文基础上,经过二十年打磨,于近年推出的一部近百万言的大著。其主要特点在于选取新的视角,通过对大量原始材料的深入解读,一方面考察李白、杜甫崛起于诗坛的时间点及其背景,一方面考察律诗之创制对于唐诗史的特殊意义,由此对传统的四唐说,尤其是以李杜为旗帜的盛唐说提出质疑,认为自公元705年至805年的唐诗史,是沈佺期、宋之问代表的以律诗规范为主导的创作史和影响史,而尊沈、宋,乃是开天、大历时代大体一贯的主导性的诗歌风尚,从而构成“沈宋的世纪”。在此基础上,又以时代为序,将百年间主要代表性诗人分为六组,即以李邕、张九龄等为代表的先驱者,以王维、崔颢、王昌龄等为标杆的开元鼎盛一代,以李白、杜甫、岑参(以及李华等一系列复古文人)为典范的天宝后起之秀,以“十才子”为英杰的大历律诗群体,以卢纶、李益为骨干的贞元新变先锋,以元白等为核心的元和未来领袖。从整个唐诗史的角度看,以“八世纪诗风”为枢纽,形成对“沈宋的世纪”先建构后挑战的格局。至于大历、贞元时代逐渐兴起的尊崇李杜的风潮,则大致扮演着“八世纪诗风”终结者的角色。细读该书,作者这一新的立论容或可商,但其借助文本细读、知识考古、分析文学史学等方法,尽力“以唐还唐”,却给人以深刻启迪。它使我们看到,唐诗史特别是传统所谓“盛唐”诗史之外,还可能存在为人忽视的另一种形貌。张剑评价该书“在视角、方法和史料上都有不凡创获,整体性地推进了当下的唐诗研究”<sup>①</sup>,可谓确论。

林继中的《文化建构文学史纲(魏晋—北宋)》(北京大学出版社2005年版)是在其同名旧著“中唐—北宋”段基础上增补改订而成,重点论述自魏晋经隋唐至北宋的文化、文学进程,视野颇为开阔。

① 张剑:《八世纪诗风:探索唐诗史上“沈宋的世纪”(705—805)》,中国唐代文学学会等编,《唐代文学研究年鉴(2014)》,第259页。

作者以文化史与文学史之双向同构为核心理念,着重揭示了9至11世纪间由雅入俗又化俗为雅的文学演进路径,并从政教一体化的要求推导出士大夫人格机制与文学倾向的转变,从文学经典化的角度,勾勒出杜甫被选择为诗歌典范及其由“诗史”到“诗圣”,最终蜕化为向内观照的“山谷模式”的过程。当然,该书另一位序者赵昌平在予以肯定的同时,也指出其所存在的一些问题,认为其以“士族文学”与“世俗地主文学”为两阶段文学特质的标志,并以士庶之判与雅俗之分作大体对应,以黑格尔正一反一合思辨模式与“通变”相联系等做法值得商榷。但这些问题,似乎并不影响该书对中唐至北宋时段文学演进的整体判断,而作者所作的颇具深度的一些思考,既可深化读者对唐宋文学史之走向的理解,也可为重新认识近些年再度兴盛于学界的“唐宋变革论”提供一种反思。

蒋寅较早涉足唐代文学研究,且有《大历诗风》《大历诗人研究》等若干颇具影响的成果,此后虽一度转入清代文学研究,但其对唐代文学仍未舍初衷,常常借助远距离的观察,发现身在其中所未能看得真切的一些问题,其《百代之中:中唐的诗歌史意义》(北京大学出版社2013年版)就是这样一部贯穿着对中唐文学和文化的一种总体认识的论集。该著除首章“中唐:变革与开拓的诗史时段”为总体论述外,其下各章分别对孟郊的复古与个体意识、权德舆的心态史意义、贾岛的意象化进程与姚合对“吏隐”主题的开拓、李贺诗的艺术精神、韩愈七古的声调分析与诗风变革等,展开个案研究,而其思考的重心,则大都与中唐文化与文学的转折相关,这种转折,即该书前言所说此一时段作家的职业身份和体制意识开始自觉、文体由偏擅走向全能、娱乐性文体超过实用性文体、古典艺术规则被突破等特点。他的宏观考察,没有离开具体的微观探析,而其文本细读与个案研究,又以宏观的视野亦即整体研究之需要为归结,因而将小结裹与大判断结合在了一起,较具实在性和说服力。

### (三)唐诗的文献整理与实证研究

文献整理是唐诗研究基础层面的工作,历来受学者重视。进入新世纪以来,这方面的研究持续强化并深入,取得了颇为可观的成果。其中最引人注目的,是有关作者别集的点校、笺证、集注。诸如傅璇琮《李德裕文集校笺》(河北教育出版社2000年版),胡大浚等《梁肃文集校点》(甘肃人民出版社2000年版),项楚《寒山诗注》(中华书局2000年版),胡问涛等《王昌龄集编年校注》(巴蜀书社2000年版),齐涛《韩偓诗集笺注》(山东教育出版社2000年版),李之亮《罗隐诗集笺注》(岳麓书社2001年版),郑在瀛《李商隐诗集今注》(武汉大学出版社2001年版),齐文榜《贾岛集校注》(人民文学出版社2001年版),陶敏等《沈佺期宋之问集校注》(中华书局2001年版)、《刘禹锡全集编年校注》(岳麓书社2003年版),杨军《元稹集编年笺注》(三秦出版社2002年版),韩理洲《唐高祖文集辑校编年》(三秦出版社2002年版),郝世峰《孟郊诗集笺注》(河北教育出版社2002年版),祖保泉、陶礼天《司空表圣诗文集笺校》(安徽大学出版社2002年版),肖占鹏《沈下贤集校注》(南开大学出版社2004年版),廖立《岑嘉州诗笺注》(中华书局2004年版),刘学锴、余恕诚《李商隐诗歌集解》(增订重排本,中华书局2004年版),尹占华《王建诗集校注》(巴蜀书社2006年版)、《张祜诗集校注》(巴蜀书社2007),谢思炜《白居易诗集校注》(中华书局2006年版)、《杜甫集校注》(上海古籍出版社2015),刘学锴《温庭筠全集校注》(中华书局2007年版),吴在庆《杜牧集系年校注》(中华书局2008年版)、《韩偓集系年校注》(中华书局2015年版),熊飞《张九龄集校注》(中华书局2008年版)、《张说集校注》(中华书局2013年版),严寿澄等《郑谷诗集笺注》(上海古籍出版社2009年版),蒋寅《戴叔伦诗集校注》(上海古籍出版社2010年版),胡大浚《贯休诗歌系年笺注》(中华书局2011年版),徐礼节、余恕诚《张籍集系年校注》(中华书局2011年版),周相录《元稹集校注》(上海古籍出版社2011年版),吴企明《李长吉歌诗编年笺注》(中华书局2012年版),林梓宗《刘轲集校注》(广东人民出版社2012年版),李定广《罗隐集系年校笺》(人民文学出版社2013年版),尹占华等《柳宗元集校注》(中华书局2013年版),何锡光《陆龟蒙全集校注》(凤凰出版社2015年版),彭庆生《陈子昂集校注》(黄山书社2015年版),祝尚书《杨炯集笺注》(中华书局2016年版),王锡九《常建诗歌校注》(中华书局2017年版),黄大宏等《萧颖士集校笺》(中华书局2017年版)等,其中有些虽为旧作修订后之再版,但更多的

则是新著或该别集的首次整理。同时,特别值得提出的是萧涤非、张忠纲领衔的《杜甫全集校注》(人民文学出版社2013年版)和郁贤皓《李太白全集校注》(凤凰出版社2016年版),这是两部久历时日、规模宏大、体例完备、校注较为精良的大书,在学界颇受好评。

此外,关于诗人年谱、研究资料汇编及工具书的编纂,也都取得了不俗的成绩。如周相录《元稹年谱新编》(上海古籍出版社2004年版)、熊飞《张九龄年谱新编》(香港教育出版社2005年版);刘学锴、余恕诚、黄世中《李商隐资料汇编》(中华书局2001年版),张金海《杜牧资料汇编》(中华书局2006年版),谢汉强《刘蕡文献汇编》(广西人民出版社2006年版),张进等《王维资料汇编》(中华书局2014年版),张忠纲主编《全唐诗大辞典》(语文出版社2000年版)、《杜甫大辞典》(山东教育出版社2009年版),周勋初《唐诗大辞典》(修订本,凤凰出版社2004年版),吴文治、谢汉强主编《柳宗元大辞典》(黄山书社2004年版),王辉斌主编《孟浩然大辞典》(黄山书社2008年版)等,作为基础层面的工作,为研究者提供了很大便利。

还需注意的是,不少学者以求实求真为目的,对相关典籍及其所涉及之词语、人名、人物行迹等予以阐释、考订、钩沉索隐、辨伪存真。如魏耕原《全唐诗语词通释》(中国社会科学出版社2001年版),张伯伟《全唐五代诗格汇考》(江苏古籍出版社2002年版),傅璇琮《唐翰林学士传论》(辽海出版社2007年版)、《唐翰林学士传论·晚唐卷》(同前)等,皆深心大力,多有贡献,其中有些成果已“成为此一领域研究的最权威著作”<sup>①</sup>。而在这方面,最值得关注的是陶敏的相关研究。陶敏先生多年来将主要精力投入唐代文史文献之整理考订,厚积薄发,贡献甚大。其20世纪末所作《唐才子传校笺》之《补正》析疑纠谬,多所发明,是公认的一流精品;新世纪以来,又有多部著作享誉学林。其与李一飞合著之《隋唐五代文学史料学》(中华书局2001年版)是一部详细介绍隋唐五代文学史料的专著,其中别集、总集、诗文评、其他文献诸章与唐诗关联较多,极便初学;其《全唐诗人名汇考》(辽海出版社2006)是对旧著《全唐诗人名考证》的修订,对五万余首唐诗诗题、诗序、诗篇中所见唐代人名逐一解释,补考人名及各类人物事迹数百处,颇见功力。《唐代文学与文献论集》(中华书局2010年版)收录其三十年间重要论文七十多篇,以辑佚、年谱、书评、专书研究等为主,而于唐诗甄别辨伪尤为深细。此外,由其主编并主要执笔的《全唐五代笔记》(三秦出版社2012年版)以及由李德辉整理的陶氏遗著《元和姓纂新校新证》(辽海出版社2015年版)也相继面世,为学界提供了大量可资采借的高质量成果。就此而言,陶先生可以不朽了。

### 三、经验与问题

唐诗研究近二十年来之进展与成就已略如上述,而在这些成就的背后,还存在着若干需要总结的经验和问题。

经验之一,缘于健全的各级学会及主要负责人的大力推动。前面谈到,在十八年时间中,唐诗研究的成果量为19506项,在少于前一时段四年的情况下,成果量却超出4082项,这样一种仅从数量上即可察知的繁荣态势,除学术自身不断演进等原因外,唐代文学学会及其下属各分学会的组织和引领在其中发挥了不可忽视的作用。唐代文学学会成立于1982年,至今已召开了十八届年会。学会之下,又先后成立了全国性的杜甫、李白、王维、韩愈、柳宗元、刘禹锡、李商隐等著名诗人的研究分会,而在这些分会之下,还设有若干不同省区的同名研究会,这些一、二、三级学会数量之总合,在整个中国文学各类别、各时段学会中似当首屈一指。从这些学会活动看,大致两三年举行一次年会,每次会议所提交论文多在五十至百篇之间,若取其平均数,则仅此一项,十八年中相关研究成果当即达数千篇。此外,除唐代文学学会设有《唐代文学研究年鉴》《唐代文学研究》两个定期出版的会刊外,

<sup>①</sup> 陈尚君:《唐代文史研究的典范著作——评傅璇琮先生〈唐翰林学士传论〉两种》,《星垂平野阔》,北京:商务印书馆,2017年,第151页。

各分学会也都不定期出版会议论集,这些会刊和论集既发布最新研究成果,也还兼及相关纪事、会议综述、新书选评、问题述论、海外动态、索引目录等资讯,对广大研究者具有很强的影响力、指导性和使用价值,对相关研究也产生了不可忽视的助推作用。特别值得指出的是,唐代文学学会历任会长如萧涤非、程千帆、傅璇琮、陈尚君都是国内最著名的学者,他们本身的学术成就及人格魅力已具某种标杆意义和影响,在长时段的赓续阐扬中,形成了唐代文学学会扎实稳健、富于活力的学风,而傅璇琮于1992年出任会长以来,这种意义和影响尤其显著。傅先生以一流学者、资深出版家的身份主持学会工作长达十六年之久,其谦和宽容的精神和凡事亲力亲为的作风,广泛团结了老中青三代学者,不仅组织、出版了诸如《唐才子传校笺》《唐五代文学编年史》等多部极具影响力的大著,为学界起到示范作用,而且以其学术敏感和深邃眼光,时时指出若干隐而未显却事关重大的学术问题,由此一定程度上导引着相关研究方向。

经验之二,缘于重要学者新的学术理念、大力倡导以及高效的团队参与和有效组织。通过考察我们发现,在研究过程中,能否高屋建瓴,洞察态势,提出一个既举足轻重又具有充分发展空间的研究课题,由此逐步凝练、提升学术理念,同时身体力行,组织起一个高质量的、可以攻坚克难的团队,是最终产出重大学术成果的关键。在这方面,陈伯海领衔的“唐诗学书系”提供了充分的例证。前面说过,陈先生提出“唐诗学”的构想是在20世纪80年代初,而这一构想的最终落实,委实缘于其始终不懈的初心坚守及其日趋深化的理论思考和学术创造,缘于其所带领的学术团队的集体努力。在这几个因素中,倘无前者,课题本身就失去了应有的水准;倘无后者,此一浩大工程极可能半途而废。有知情学者曾举“书系”之一《唐诗汇评》为例说:整个团队多次赴全国各地重要图书馆“查稿本、善本、孤本”,“前后十年,通过抄卡片,然后筛选,按照体例再把它编纂起来”,诚可谓“十年磨一剑”<sup>①</sup>。一种书如此,八种十七册均如此;偏重文献者如此,偏重理论者更需于青灯黄卷前殚精竭虑、反复考量,其间的劳苦艰辛,实有难向外人道者。

再以域外汉籍与唐诗研究为例,其所以取得较突出成绩,并形成繁盛的发展态势,重要原因之一,似即得力于若干学者的慧眼卓识和大力倡导。早在新世纪之初,陈尚君即应陶敏之邀,在后者所著《隋唐五代文学史料学》(中华书局2001年版)中专辟《域外汉籍》一节,对域外汉籍之源流、特点、藏书及其与唐代文学相关之研究概况等予以系统介绍;其后,又时时关注海内外研究动向,评介相关成果,传达新的信息。张伯伟也是较早关注域外汉籍并作出突出成就者。其学术贡献,除前述关于杜甫和相关诗体、诗学现象的论文外,还多从新视域、新方法等角度进行思考,先后发表《域外汉籍研究答客问》(《南京大学学报》2006年第1期)、《域外汉籍研究——一个崭新的学术领域》(《学习与探索》2006年第2期)、《作为方法的汉文化圈》(《中国文化》2009年第2期)、《中国古典学研究的新材料、新视野、新方法》(《典范转移:学科的互动与整合》,台湾“中央”大学文学院编,2009年)、《域外汉籍与唐诗学研究》(《学术月刊》2016年第10期)等多篇文章,一再强调域外汉籍对研究的价值和意义,强调新领域的开拓以及对新材料、新方法的采用,这些意见,对提高相关研究的精准度不无导向意义。原因之二,缘于一些高校在近二十年间纷纷成立了相应的研究机构,或创办专辑,或举办会议,而部分刊物、出版社也给予了有力的支持。2000年3月,南京大学域外汉籍研究所正式成立,成为国内第一个以域外汉籍为研究对象的学术机构,并于2007、2017年相继举办两届“域外汉籍研究国际学术研讨会”;2002、2005年,台湾大学、上海师范大学也相继成立了“东亚文明研究中心”“域外汉学古文文献研究中心”;2007年,复旦大学成立了包括“从周边看中国”“域外所藏有关中国的文字资料和图像资料”为研究方向的文史研究院;2016年,武汉大学成立了“域外汉学与汉籍研究中心”,同年举办“域外汉学汉籍研究的新视野与新材料”研讨会;2017年,山东省委宣传部与山东大学联合启动全球汉籍合璧工程。此外,由张伯伟任主编的《域外汉籍研究集刊》于2005年创刊,至今已由中华

① 孙逊:“唐诗学书系”出版感言,《学术界》2016年第7期。

书局刊行 18 辑,发表文章数百篇;《华南师范大学学报》2005 年第 1 期专辟“韩日唐代文学研究笔谈”栏目;《中国诗学》2011 年第 15 辑、《唐代文学研究年鉴》2012、2013、2015 年号分别刊载日、韩等国唐诗研究动向及域外汉籍与唐代文学研究综述等文。与之相关,前述中华书局、上海古籍出版社、西北大学出版社相继推出的海外研究专著,也在这方面起到了推波助澜的作用。

经验之三,缘于视角变换与文本细读。视角就是观察问题的角度,同一事物,从前后、左右、上下各方面去看,其形貌是颇有不同的;视角的变化也意味着视域的拓展,坐井观天与背负苍天向下看,其得到的观察效果也迥然有异。因而,只有更新视角,才能发现此前未曾留意的新问题,才能在旧材料中读出新见解,才能变已知为未知,化腐朽为神奇。否则,新材料也可能成为旧认识的注脚<sup>①</sup>。以《八世纪诗风》为例,作者在“自序”和“前言”中自述其摸索中国文学史“真相”的过程,一方面受到诸如艾略特、库恩等西方学人的理论启发,萌生出在看似平稳的“文学传统”延续过程中,容或有类似“革命性转变”发生的想法;另一方面则是受到李商隐《献侍郎巨鹿公启》“推李杜则怨刺居多,效沈宋则绮靡为甚”<sup>②</sup>一语的启示,由此注意到在唐人眼中,李杜、沈宋的品题分别代表着两种各有擅长的诗歌风范;而后又从独孤及笔下的一段论述,见到了有关开天、大历两代诗人前赴后继、一脉相承、追崇沈宋代表的文学事业的历史记录,于是联系当时作者“效沈宋”的眼光和实践,再观照贞元、元和以下几十年“推李杜”之思潮,从他人忽略的视角入手,通过文本细读,描绘出 8 世纪诗歌的演进脉络,理清了很多隐而未彰的细节,诸如此一时期主流的评诗观念、各大中小诗人作品的数量和体裁、重要诗人之间交谊的具体过程、主要诗人的提携与被提携关系等等,都以不同于现行文学史的面貌呈现出来,诸多早已被排除在文学史重点论述之外的诗人被纳入视野,一些被人视为定论的观点也得到修正。一言以蔽之,作者借助视角改变和文本细读,将旧问题谈出了新意义。

经验与问题往往是相伴而行的,在前述若干成功个案的背后,实际上已隐藏着大量因与之相左而存在的缺憾,如学术理念的欠缺、视角更新的不足、频繁更换研究对象而疏于长期坚守等,都一定程度地影响了相关成果的质量;而就整体情形论,还大抵存在如下一些主要问题。

其一,研究布局严重失衡。综观近二十年来唐诗研究,一个突出的现象,便是多数研究者将目光集聚于一流的知名诗人,较少关注中小作家,也很少关注文学史上较少提及的诗学现象,从而导致热者极热,冷者甚冷。据笔者统计,此一时期仅涉及杜甫、李白、王维、白居易、韩愈的成果,即分别为 3030、2053、1458、1108、1019 项,合计 8668 项,如果加上成果量排名仅次于他们的柳宗元(934)、李商隐(869)、李贺(450)、刘禹锡(271)诸人,则已达 11192 项。这就是说,在此期 19506 项成果中,仅前五人所占比例已达 44%;加上后四人,已占 57%。从作品研究看,情况亦复如此。相当一批成果集中在知名作家的代表性作品,其排名前五者分别是白居易的《长恨歌》(228)、《琵琶行》(104)、张若虚的《春江花月夜》(131)、李商隐的《无题》(123)和《锦瑟》(101),合计 687 项。从这样一个数据不难看出,就研究者而言,对重点作家和传世名作蜂拥而上,而对大作家的其他作品以及众多二三流或被文学史忽略的作家作品却少人问津,则其在研究布局上的失衡是显而易见的。

其二,选题陈旧与低水平重复。这是由前一问题必然导致的结果。一般而言,大作家和知名作品能更多地引起人们的关注,乃是必然现象。但也因其研究成果多,若立意不高不新,便极易流于俗套,给人似曾相识之感。此一问题,前些年曾有学者一再指出,却未能引起应有的注意,究其原因,较重要的一点恐怕是研究的惰性与思维的惯性所致。因为有惰性,所以甘愿在前人走熟的路上修修补补而怯于创新,而不愿多花精力去细读文本,开创新局;因为思维惯性,总被拘束在单一的路径进行思考,而难以变换视角,发现新的问题。除此之外,这种研究惰性和思维惯性还表现在:虽然有些选题是新的,但因一味沿袭别人的研究套路,致使研究过程和所得结论难脱窠臼,这样的成果多了,便

① 参看尚永亮:《方法与创新——以文学研究为中心》,《中文论坛》2017 年第 1 期。

② 李商隐:《樊南文集》卷三,上海:上海古籍出版社,1988 年,第 188 页。

难免雷同,令人生厌。以诗歌接受史而论,便经历了一个由生而熟、渐趋模式化的过程,不少研究成果缺乏对接受者和接受对象的深层认知,缺乏对接受背景的文化分析和不同接受者差异的细微分判,也缺乏对接受美学理论的通透把握和灵活运用,将接受史研究变成了单纯的影响史或评论史,等而下者,甚至变成了后世批评文献的汇编,由此形成严重的单一化、同质化、模式化弊端。有学者指出,当下的文学接受史研究遇到了瓶颈,有学者拍案而起,要为真正的接受史辩护,其意都在指出问题,开具药方,以免糟蹋了接受史的名号,最终出现劣币驱逐良币的情况。

其三,重文献整理而轻理论研究。文献和理论是文学研究之一体两翼,所谓“高明者多独断之学,沉潜者尚考索之功,天下之学术,不能不具此二途”<sup>①</sup>。这说明偏重何者,实与人的才学性分有关,其间并无高下之分。而且就中国古代文学言,因其历史性、古典性的特点,理应在文献整理和研究上多下功夫。然而,当下研究中文献整理的成果非常厚重,而理论研究特别是有深度有新意的理论研究成果却相对稀缺;加之近些年国家社科基金公布的一般项目和重点、重大项目,也多是“某某文献的整理与研究”,由此渐渐形成一种选题导向。在此种导向下,学者们热衷于各类文献的搜集、整理和数据库建设,热衷于不同版本的旧书重印,有些本无大价值的书甚至被一印再印,耗资耗力,叠床架屋,唯独忽略了相应的理论研究,忽略了研究中的思想含量,这是深可忧虑的。王元化先生多年前曾呼吁“追求有思想的学术”<sup>②</sup>,陈伯海先生总结20世纪唐代文学研究时说:“唐诗学由古典向现代学术形态的转变,关键倒不在史料的发现,而在于观念的更新。”<sup>③</sup>因为学术只有与思想、观念结合,才能唤醒其深层活力,才能强化、提升其穿透力和引领力,有时甚至会带来某些革命性的变化。这其中的道理,值得我们每一位治唐诗者深思。

其四,“文学本位”立场的缺失。文学是人学,也是美学、艺术学,其集中展示的既是人的喜怒哀乐、心路历程、生存状态、终极关怀,也是其有别于历史、哲学等学科而独具的形式美和诗性特征。所有这些固然与社会政治、文化、宗教、地域、家族等有斩不断的关联,需要我们从不同层面乃至跨学科的角度进行综合考察,但其最终归趋仍是为了解决文学自身的问题,否则,眼光只朝外看,往而不返,文学便成了为别家打工者,失去了自身的独立地位。这一现象,在近些年的唐诗研究中也程度不同地存在着,关于人的生命、命运、心灵史、精神史的深层研究,关于诗歌语言、意象、结构、声律、体性、功能等艺术特点的独立研究,关于不同文体间交叉影响及其发生、发展、嬗变之规律的综合研究,虽时或一见,如前举诸例,但佳作恨少且多被淹没在各类文化研究的众声喧哗之中。针对此现象,陶文鹏等学者曾一再呼吁,要求研究回归文学本位,既要从文本细读中体悟诗之为诗的玄妙所在,又要以会通的眼光考察不同时期的诗美特征及其承接转换。现在看来,这一呼吁是及时而必要的。

综观近二十年的唐诗研究,成就与不足并存,问题与机遇同在。作为一个高度成熟的学科,唐诗研究已取得了骄人的成绩和丰富的经验,但成熟也意味着老化,经验也易于形成套路。如何在已有基础上另辟蹊径;如何不只在知识、技术层面求积累、求变化,而且要在超越知识、技术的观念层面、艺术层面求创新、求突破,似应成为未来研究予以重点思考的问题。

[责任编辑 刘培]

① 章学诚著,叶瑛校注:《文史通义校注》卷五《答客问中》,北京:中华书局,1985年,第477页。

② 王元化、许纪霖:《追求有思想的学术》,《文史哲》1996年第1期。

③ 陈伯海主编:《唐诗学史稿》,石家庄:河北人民出版社,2004年,第786页。



# 人文学科的“科学”与“人文”

葛剑雄

**摘要:**学界通常所谓“文史不分家”,其中的“文史”应指所有的人文学科。各人文学科都包含人文与科学两方面的因素。其中它们所涉及的事实、文本等属于科学,适用于科学研究的理论和方法;对这一切的理解和评价等则属于人文范畴。我们提倡科学与人文结合,关键在于科学与人文、科学家与人文学者之间的相互尊重。

**关键词:**人文学科;科学;文史不分家;儒家思想

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.03.13

## 一、何为“文史”

学术界一直有“文史相通”的说法,我没有查到此话的最早出处,不知道始于何时,但以往常听老师前辈这样说,或者说成“文史不分家”。年轻时以为“文史”就是指文学和历史,以后才明白不是那么简单。

如清人章学诚著有《文史通义》,这里的“文史”都是就史学而言。章氏认为史学包括史事、史文、史义,“文史通义”的大意就是通过对史事和史文的研究达到通晓史义的目的。所以这里的“文”是指历史文本和所记的历史事实,而不是指文学。

我理解“文史相通”中的“文”,并非仅指文学,而是泛指人文、文化。古代中国没有现代的学科分类,《四库全书》的经、史、子、集四部,除了史部以历史为主,其他三部都可以概括为“文”。所以“文史”实际上是指所有的人文学科,这在中国传统文化中是毫无疑问的。就是在今天,中华书局的《文史》和上海古籍出版社的《中华文史论丛》所刊登的文章,并非只限于文学和历史,而是涵盖传统的人文学科。我注意到,《文史哲》杂志的宗旨是“传承本土人文研究的学统”,自然亦不限于文学、历史和哲学,同样是指传统的人文研究的全部内容。

在传统文化中,“文史”二字的涵义是不成问题的。但到了近代学科体系中,“文史”具体对应哪一门或哪几门学科,就需要特别加以明确了。前几年有人提出要将国学设立为一级学科,要设立国学博士、硕士学位点,就遇到这个问题。无论是教育部的学科设置,还是国务院学位委员会的学科分类,都是按照现代学科的标准,无论几级学科,都没有“国学”一门。另一方面,“国学”涵盖文学、历史、哲学等学科在古代部分、传统部分,却不是这些学科的全部,更没有涵盖所有的人文学科。硬要在两套不同的学科体系中采用同样的标准,自然会左支右绌,无法自圆其说。

现在又提出要建立“新文科”,我认为前提是要说明“新”在哪里;有了具体目标,才谈得上建设。我国现行的“文科”,实际包括人文学科和社会科学,或者称之为哲学社会科学。无论是人文学科还是广义的哲学都属于人文范畴,与社会科学是完全不同的概念和体系。以往主管部门往往不顾两者的明显差异,使用统一的“文科”标准。例如在项目申报或评奖时,无论是人文类还是社会科学类,均

专设一栏曰“社会影响”或“经济效益”。我在参与评审人文项目或论著时，总是感到非常为难：如果如实填写的话，只能写“没有”，至多写“极少”；但要这样写的话，岂不是降低了对它的总体评价！如果其他人不是按实际情况进行评价，我这样评岂不是断送了这一项目的胜出可能？我不明白，“新文科”的“新”是要体现在打破人文学科与社会科学的界限呢，还是要在两者内部重新划分学科，或者兼而有之？如果完全要新构建一个学科体系，是根据什么理论、什么原则、什么标准？

## 二、科学与人文如何结合

多年前，周振鹤教授提出“历史在科学与人文之间”的说法，我深韪是言，得到很大启发。此后我经常引用，并一直在思考两者的关系及其对学科分类和学术研究的影响。

科学是运用范畴、定理、定律等来反映现实世界各种现象的本质和规律的知识体系。它的基础是物质，是一个整体，人类按研究的需要才划分出不同类型的科学和各部门学科。而人文是人类社会的文化现象，本身也是一个整体。人类出于训练、学习和研究的需要，才将知识和技能划分为不同的类型，由此产生了不同的学科。严格意义上的精神文化的基础在于精神，但物质文化就离不开物质基础。

物质是客观存在，既可定性，也可定量，所以科学有唯一正确的答案或结论，可以检验，也可以重复。但精神出于人的意识，没有客观的定性或定量标准。在可以预见的未来，也不可能通过科学手段加以定性或定量，或者可以正确地存储、记录下来。所以人文现象不可能有唯一正确的答案或结论，无法重复，更难验证。

精神是人类特有的产物，又因具体的个体而异。由于迄今为止，还没有科学客观的手段加以感知和记录，即便是本人的精神，也只能通过自身的动作、语言、文字等信息来显示、表达、传递，但本人未必能做到随心所欲、恰如其分、准确解释。而他人，即使与某人保持着切近的接触并予以即时、详细的记录，也绝对无法保证与其本人完全一致。何况现代人文学科的研究对象基本都是过去存在的精神现象，岂能找到唯一的答案、相同的结论，又怎能重复和验证呢？

正因为如此，现代人文学科，都包括人文与科学两部分。作为研究主体的精神部分属于人文，但我们已经无法直接感知、记录和研究这些精神本身，只能借助前人记录的文本，以及这些文本中涉及的人和物，总之是通过物质而不是精神，这无疑属于科学。

以历史学和历史研究为例。以往存在过的人物，其生卒时间和地点、事迹和遗迹、作用和影响、因其产生或消亡的物质，有关这一切的直接间接的记录及其文本；以往存在过的事物，其存在的时间和空间、演变过程及遗存、对人类社会的作用和影响以及有关这一切的直接或间接的记录等等，都是物质，都属于科学，都可以用通行的科学方法进行研究，存在唯一的正确答案。只要具备必要的条件，也可以得到验证。

即使对历史上一些最机密、最敏感的人和事，事实和结论也只有一个。其中有一些之所以成为千古之谜，甚至永远无法解答，都不是科学因素，而是人文因素所导致的。例如，一片土地应该归属于哪个国家，只要证据还存在，无论是当事国家的历史学家，还是其他国家的历史学家，如果采用科学的研究态度，得出的结论也应该是相同的。但对这个结论是全面公布还是片面公布，是保密还是销毁，是肯定还是否定，是正确解释还是断章取义，就取决于国家利益、价值观念和利害关系，都属于人文，与科学无关。如果毫无证据或证据太少，由臆测或推理得出结论，或者仅仅通过电脑程序、IT技术、大数据得出结论，即便是出于杰出的历史学家或天才的科学家，由于目前还无法重复或得到验证，仍然不能被承认为科学。它们最多作为“猜想”，而猜想只有百分之百得到验证，并形成相应的理论和方法，才可能成为科学。而对这一切的评价，对它们涉及的精神部分，对历史价值观念和史学哲学，都属于人文，没有必要也不可能找到唯一正确的结论或答案，人类群体与个体之间都可能会有差异，甚至截然不同。

同样的,文学、哲学、美学、艺术等人文学科无不如此,都内涵有科学与人文两部分。它们所涉及的人物、事物、文本、实例等等,本质上都属物质,都属科学,都适用于科学研究的理论和方法,都有唯一正确的答案或结论。但对这一切的理解和评价,对它们涉及的精神内容、价值观念、道德伦理、意识形态等等,就属于人文,不适用于科学的标准和方法。

即便是社会科学与自然科学,尽管它们的主体是科学,也不能缺少人文。譬如政治学、经济学、法学、社会学、人类学的研究对象,都包括相关的人物、思想、制度、理论、观念、历史等,无不包括科学与人文两部分。就是纯粹的自然科学,如物理、化学、生物等,如果涉及它们的历史、人物、事件等,也还离不开人文。

“人文”是一个整体,并无学科之分,无需也无法人为“打通”,——不存在标准答案或唯一正确的结论。科学是由具体的个体构成的,个体之间都存在差异,科学越发达,个体划分越细,差异也越明显,答案或结论也越精确具体,由此产生的知识和信息随时都在爆炸性地增长。从这一角度说,在科学内部,相互之间是无法“打通”的。哪怕是最杰出的天才人物,也不可能真正成为无所不知、无所不包的“百科全书”。

倡导科学与人文的结合,在科学家、专家学者中提倡人文精神,并不是要打破科学与人文的界限,——实际上也不可能打破,而是体现在科学家、专家学者本身的价值观、人生观、世界观,体现在其对研究成果的评价和运用,体现在其对社会、对国家、对人类的贡献。譬如基因编辑的原理和技术是科学,有标准答案,没有国家、民族和群体间的差别。但如何评价、运用这方面的成果,主要依据的价值观念、伦理道德、法律法规、公序良俗,则属于人文,不同的国家、民族、群体甚至个体,在不同的时间、地点,都可能作出不同的判断和决定。

像哈佛大学等世界名校,不论何种专业,都要求学生在本科阶段必须学习多门人文课程。在这些人文课程的教学中,从来不要求联系本专业的实际,也从不考虑是否有利于学生今后具体的专业学习和研究。这些课程的目标显然是为了提高学生的人文素质和增加人文方面的基础知识,以利于他们形成正确的价值观念、历史观念、科学态度、职业道德、审美观念、生活情趣,教学成果主要体现在学生们自身的人文素养和他们今后通过科学技术对社会和人类的贡献。

### 三、儒家思想与儒家社会

1989年12月21日,先师谭其骧先生在“儒家思想与未来社会”国际学术讨论会的闭幕式上发言,他指出:

儒家思想是发生在二千四五百年前的一种学问,当时社会不管是封建制也好,奴隶制也好,领主制也好,总而言之,与现在大不相同,与未来更没有什么关联。儒家思想是历史上的一种思想,我们只能把它摆在思想史中去研究,历史地对待。孔子以后,历代都有儒家思想的发展,比如两汉的经学、宋明理学,我们都应针对当时社会的情况来研究、分析。在当时的社会背景中,分析它们到底是先进的还是保守的,革命的还是反动的。

有的人听了以后,认为先师是在批判和否定儒家思想,其实他的主要观点是要将儒家思想与社会实际区别开来,即儒家思想不等同于儒家社会。而这一点恰恰是被混淆或等同了,不少学者有意无意地认为凡是儒家思想成为主流或独尊的年代,当时的社会就已是儒家社会,儒家思想已经转化为社会存在和社会现实。然而持这样观点的人往往只研究哲学史或思想史,却没有认真研究过相应的阶段的历史,甚至根本不了解这一段历史。

儒家思想本身属于精神范畴,对它的理解和评价属于人文领域,但记录儒家思想的文本是物质,属于科学。对儒家思想的理解和评价没有标准答案,不同的人之间不可能完全形成共识。但对相关文本的解读包含科学部分,离不开文本,必须符合公认的基本概念和逻辑推理关系。至于儒家思想中有多少成分已经转化为社会实践,在当时整个社会中占据了怎样的地位,有多大比例,这个社会能

不能称之为儒家社会,都是事实存在,属于科学,必须通过历史研究、特别是社会史的研究,找到确切的证据。不能认为文本就反映了社会现实,更不能将文本当成社会存在的证据。

正是基于对中国历代社会的深入理解,先师认为:“无论是从孔子以诗书礼乐教三千弟子以来的二千三四百年,还是从汉武帝‘罢黜百家,独尊儒术’以来的二千年,还是从宋儒建立理学以来的七八百年,儒家思想始终并没有成为任何一个时期的唯一的统治思想。两汉是经学和阴阳、五行、讖纬之学并盛的时代,六朝隋唐则佛道盛而儒学衰,宋以后则佛道思想融入儒教,表面上儒家思想居于统治地位,骨子里则不仅下层社会崇信菩萨神仙远过于对孔夫子的尊敬,就是仕宦人家,一般也都是既要参加文庙的祀典,对至圣先师孔子拜兴如仪,更乐意上佛寺道观,在佛菩萨神仙塑像前烧香磕头祈福。”<sup>①</sup>

遗憾的是,那些不赞成这一观点的人,从来没有对这些事实提出过相反的证据,或者提出过他们自己对自孔子以降的中国社会的实际状况的看法,而是一味对儒家思想予以颂扬,或者坚守“学科”界限而不越雷池,只讨论哲学、思想。但要真是如此,他们又有什么资格讨论古代社会,甚至想当然地肯定古代社会就是儒家社会呢?

#### 四、郑和下西洋的科学问题

自从梁启超重新“发现”郑和,肯定郑和是中国最伟大的航海家以来,有关郑和下西洋的研究不计其数,近年来更成为一门显学。

郑和七次下西洋是历史事实,郑和及其随员其人其事、船队的规模、携带的物资、航行的路线、到达的地点、停留的时间、与当地人的交往、产生的影响、留下的直接和间接的记录等等都是客观存在,对它们的研究属于科学。可是迄今为止,有关的科学研究少得可怜,在很多方面几乎是零。

譬如郑和所乘之“宝船”,其船队的数量、人数是客观存在,标准答案只有一个,但由于原始档案早已被销毁,有关记载中的数字一直有争议。但现有的争议局限于文本本身,比较普遍的看法是有关尺寸的文字不见于马欢的原始记录,而是后人窜入的,所以并不可靠。但是从国家隆重纪念郑和下西洋六百周年直至今日,这些数字还在作为事实被普遍使用,并用来显示明初造船和航海成就的伟大。

中国科学院院士、船舶力学的权威专家、上海交通大学教授杨樾先生在2004年便告诉我,木制船舶龙骨绝对不可能超过100米,因此无法造出符合“宝船”尺寸的船,而且按这个尺寸的长宽比例,造出来的船是无法在海上行驶的。他早已发表过有关这一问题的论文,然而赞成宝船尺寸的人对此置若罔闻,依然坚持旧说。当时海峡两岸的学者曾策划按此尺寸模拟造一艘宝船,但由于种种原因而流产。南京倒是造了一艘,可惜只是模型,无法下水航行。

其实,以今天的科研水平和物质条件,即使不按等大模拟造一条宝船,也完全可能进行相关的科学研究。人文学者不懂科学技术,就要听科学技术人员的意见,接受科学研究、科学实验得出的结论。我们提倡科学与人文结合,不是要求人文学者都懂科学,或者科学家都了解人文,——实际也不可能做到;而是科学与人文、科学家与人文学者相互尊重,科学方面听科学家的,人文方面听人文学者的。至少不能对同一问题的另一方面也懒得了解,或者超越自己的研究范围和能力,越俎代庖,对另一方面妄言妄断。

[责任编辑 扬眉]

<sup>①</sup> 谭其骧:《中国文化的时代差异和地区差异》,《长水集续编》,北京:人民出版社,1994年,第176页。

# 亚当·弗格森的文明演进论

高全喜

**摘要:**身处18世纪古今之变的时代背景,面对关乎文明重新定位的“苏格兰时刻”,苏格兰思想家们从各自的理论视角出发,创造性地回应了这一时代性难题。亚当·弗格森的迂回式文明进步论主张,即属其中的独特一脉。作为与休谟、斯密同时期的苏格兰启蒙思想家,他的思想观点同样影响巨大。该理论从文明史的高度,通过区分文化与文明之异同,提出制度文明的属性问题,创造性地构建了一套旨在回归古典政治文明的有限度的历史进步论。尽管弗格森的理论包含着内在的吊诡,但其深邃之处在于凸显文明之于社会发展的地位、作用和意义,无疑弥补了休谟、斯密等人的某些理论缺失。20世纪以来,随着西方多元文化和文化认同理论的兴起,弗格森的文明演进论开始受到英美思想界的广泛重视,他提出的文明与历史、民族与文化、演进与衰落等等不乏普遍性的话题,得到了更加深入的讨论。

**关键词:**弗格森;苏格兰;文明史;文明演进;制度文明;文明社会史学

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.03.14

人类文明的历史演化问题,晚近以来受到国际学术界的广泛重视,追溯其思想源流,苏格兰启蒙思想,尤其是亚当·弗格森的启蒙思想,是一个重要的线索。作为与休谟、斯密同时期的苏格兰启蒙思想家,他的思想观点同样影响巨大。不过,与休谟、斯密相比,弗格森的思想理论又有所不同,在苏格兰启蒙思想中构成了另外一种声音。某种意义上说,弗格森所代表的苏格兰思想中的文明演进史观,既与休谟、斯密等人分享着苏格兰历史主义的共同渊源,也具有自己独特的文明论特征,呈现出苏格兰思想的多样性及其张力性关系。弗格森的思想在英美主流思想中,初时并不占据重要的地位,只是对于德国历史主义各派有着重要的影响,但20世纪以来,随着西方多元文化和文化认同理论的兴起,弗格森的文明演进论开始受到英美思想界的广泛重视,他提出的文明与历史、民族与文化、演进与衰落等问题,得到了更加深入的讨论。

## 一、弗格森的问题意识

### 1. 苏格兰的历史文化情怀

从现实社会背景来看,1707年苏格兰并入英格兰,共同组成大不列颠联合王国,这是一件重大的历史事件,对于苏格兰政治与思想精英们的冲击巨大而深远。总的来说,苏格兰各界精英对于加入不列颠之英国是赞同的,因为英格兰和苏格兰的合并,促使现代英国从英格兰扩展到大不列颠,这是一个大的历史叙事,加上后来的美利坚合众国,构成了英美世界的主导趋势。具体言之,以休谟的英国史为代表,关注的问题基本上是以英格兰为中心,或者说再放大一点,就是人类史的英美中心主义。至于斯密的历史观,隐晦地也是以英国为中心,其“国民财富论”基本上也是以英国为研究对象,

**作者简介:**高全喜,上海交通大学凯原法学院教授(上海 310112)

本文是作者《苏格兰道德哲学》的讲座稿,现整理为文,以为《文史哲》杂志创刊七十年来促进人文学术研究之纪念,聊表后学同仁感怀鸣谢之情。

劳动分工、市场经济、自由贸易、法治政府,大体也是以英国社会的发展状况为模本。当然,休谟和斯密等人,在文化上也有难言的苦衷,与伦敦文化包括语言等多有不和,最终他们都回到苏格兰本土教书育人、著书立说,这也从一个侧面反映了他们的文化上的复杂性,但他们的思想理论却是英国中心主义的,其道德哲学也是现代工商业市民社会的道德正义观,并呼吁苏格兰加入这个大潮流,这也是苏格兰启蒙思想的宗旨。换言之,他们的本土意识并没有上升到一种理论的层次,而是隐含在他们的心曲之中。

但在苏格兰思想界,并非只有一种主流的精英思想,对于苏格兰并入英国,有一批关注历史文化的思想理论家,持有强烈反对的立场,并形成了一种思想理论,与苏格兰启蒙思想具有了某种张力性关系。在这些思想家的心目中,苏格兰的历史文化、本土意识、悠久传统,不能为现代苏格兰所遗忘。因此,对于远古苏格兰历史的追溯、向往和怀念,就成为一种新的思想动力,构成了苏格兰的文化历史情怀。弗格森从某种意义上,属于这类文化思想家的谱系。从文明历史的演变中,重新创造苏格兰的现代文明精神,就成为弗格森的问题意识。不过,弗格森虽然崇尚苏格兰的历史文化传统,但作为一位卓越的思想理论家,他的问题意识在如下两个层面呈现出理论的独特性,而并不仅仅是一种历史的怀旧情怀。

第一,弗格森对于苏格兰历史的追溯接续古希腊罗马。从现在的历史学来看,古苏格兰历史源自北方岛屿,与古典时代的希腊罗马传统并无联系。但在当时的文人艺术家眼里却不是这样;恰恰相反,缘于朦胧的思想意识状态,他们的想象力发挥了很大的作用。弗格森的问题意识,使他在此有了很大的思想理论的发挥。苏格兰历史上那些远古诗歌、神话和传说中的英雄主义和豪迈气质、高贵的风俗与美德,受到他的推崇。应该说,苏格兰部落社会的传统精神,除了尚武主义,也还有很多野蛮的性质,对此弗格森也并不讳言。弗格森的高明之处在于,巧妙地把这些部落社会生活与古希腊和罗马的城邦社会联系起来,作了很好的包装转换,从而把苏格兰的历史传统与古希腊罗马的历史传统结合在一起,并找到了一些共同点,这样就把苏格兰传统的文明内涵提高到一个新的层次,使得苏格兰的文化自立与文明重建具有了西方历史的正宗特性,而这恰好呼应着欧洲人文主义和文艺复兴诉求,由此构成了拒绝并入英国的文明史的理由。弗格森的这种思路无疑增强了苏格兰历史文化追溯的自主性力量。

第二,更重要的在于,弗格森并不是苏格兰传统的守旧派或泥古主义者,而是一位文明演进论者。他很清楚,即便是把古苏格兰与古罗马接续起来,也不可能回到那个古典社会中去,他与休谟、斯密一样都意识到也接受苏格兰的古今之变。换言之,苏格兰要像英格兰一样从传统社会中走出来,加入工商业主导的市民社会,演变为一个现代文明社会。从这个意义上说,弗格森与休谟、斯密都属于苏格兰启蒙思想的大谱系,不是反现代的古典主义者,而是文明演进论的现代主义者。问题在于,弗格森比休谟等人有着更深入的思考;或者说,他与晚年斯密的问题意识相一致,并不十分认同不列颠的现代工商业社会,对于资本主义自由市场经济的发展也并不是那么乐观,而是深感忧虑。其中的一个要害就是传统的文化遗产,尤其是传统的道德礼仪和美好故事,那些史诗歌咏中的英雄人物、古朴气质、荣誉、神勇、爱情和忠贞,在现代社会难道就不值一提,而被资本和利益的诉求所抛弃和否定吗?如果把文化传统连同苏格兰历史一起舍弃,轻装加入现代不列颠工商业社会的潮流,这种古今之变对于苏格兰究竟还有多少意义?所以,如何在古今之变的现代大潮中保持和维系苏格兰传统文化和历史情怀,就成为弗格森所代表的文人思想家们的理论诉求。我们看到,苏格兰启蒙思想的一个重要特征就是历史主义,休谟与斯密如此,弗格森更是如此,他的问题意识主要就体现在他对于人类文明史的价值反省和理论重建之中。

18、19世纪的西方思想界是史学大家辈出、理论繁荣的时期,仅就英国来说,除了休谟的《英国史》之外,还有爱德华·吉本的《罗马帝国衰亡史》;此外,还有苏格兰人罗伯逊撰写的《苏格兰史》。这些历史著作,都涉及英国和苏格兰的古今之变。同时,这些历史理论家也都参与了苏格兰的启蒙

运动,他们撰写历史著作,有着基于现实的问题忧虑,且都有变革现实又寄托苏格兰历史的焦虑和悲伤。在寄情于苏格兰历史传统方面,弗格森与这批人物戚戚相关。除了罗伯逊作为历史学家,还有最早倡导启蒙的苏格兰思想家卡姆斯勋爵,他是苏格兰思想界或者政治精英界的代表人物;还有一些思想家,像布莱克、米勒等等,他们都有一种对业已衰落的苏格兰传统文明的伤婉和怀念情感。

关于这种怀旧情感,不能说斯密和休谟就没有,但相比于弗格森,他们更为关注的是如何为现代工商业社会证成,而不是如何发扬传统文化的特殊性。至于像卡姆斯,他撰写苏格兰的法律制度史,并不专注于英国的法律,而是从大陆法乃至教会法的视角解读苏格兰的法律制度,既想走向现代化又不完全认同英国的倾向是明显的。还有苏格兰大诗人司各特、彭斯,他们创作的诗歌具有鲜明的民族风范,例如司各特的著名诗篇《苏格兰边区歌谣集》《湖上夫人》等,均是关于苏格兰民族风情的美好记录,具有浪漫化的想象力,把苏格兰的传统生活展示得淋漓尽致,感人至深。

弗格森显然深刻地受到了这种浪漫主义的怀旧情感的影响,他的文明论也包含着上述要素,诸如共同体意识、尚武和淳朴等优美德性。但是,弗格森并不像民族诗人和古老贵族那样沉湎于传统,而是更加深入地意识到现代潮流不可抗拒,古苏格兰已经合并到英国的现代工商业社会的大潮之中,进入了一个新的世界。这个新世界如休谟和斯密所言,也具有现代的文明道德及其正当性;那么,如何在从传统苏格兰并入英国或不列颠的文明演进中,既参与现代文明的塑造,又保持古典文明的优美品质,这是他的思想理论所要解决的问题。

## 2. 古典政治的视角

弗格森的问题意识需要一种新的解决方式。他所探索的独创性的解决之道,就是深入汲取和回应孟德斯鸠的观点,通过对于古希腊和罗马政体制度的比较研究,找到解决问题的理论资源。在《论法的精神》一书中,孟德斯鸠不满于法国的君主专制主义,提出了一个著名的观点,即古希腊的斯巴达才是古典时代的一种具有生命力的政体形式,其尚武精神、公民参与、共同体意识的高贵品质,在今天依然具有积极性的意义,如果加以效法,可以造就一种新的现代意识和现代政治。此一思想观点,对于弗格森具有重大的启发意义,他试图通过孟德斯鸠的这个思路,不仅把古苏格兰与古斯巴达联系起来,而且还试图由此找到一条苏格兰现代化的文明道路,完成苏格兰的古今之变。

如果单纯就苏格兰历史来说,其实乏善可陈,这一点弗格森也是心知肚明。古代苏格兰非常落后,虽然这里有淳朴的风俗民情,但生活方式非常原始,也很野蛮愚昧,很难说是一种成熟的文明形态。弗格森不甘心于此,他赋予自己的怀旧情感以一种理想性的提升,试图把苏格兰与古希腊联系起来,认为苏格兰接续着古希腊的传统,分享着古希腊文明的精神遗产,古苏格兰人由此就不再是野蛮人,而是像雅典和斯巴达那样的文明人,尤其是与斯巴达人具有很大的相似性。弗格森的上述理论编织,受到法国思想的很大启发,法国思想是苏格兰启蒙思想家们的共同理论资源。

追溯起来确实如此,苏格兰文化固然深受英格兰的多方面影响,但当时富裕的苏格兰家庭对于欧洲大陆尤其是法国,也是非常心仪和尊崇的。法兰西路易十四和路易十六时代,是欧洲文明的中心,苏格兰的青年学子们,很多都受到了法式教育,稍微富裕的苏格兰家庭都把子弟送往欧洲大陆游学,荷兰、瑞士和法国巴黎是首选之地。苏格兰启蒙思想家们几乎都曾经以各种方式留学、游学和游历过法国,与法国思想家们多有交流。所以,苏格兰思想深受法国思想的影响,这与英格兰的思想家们很不相同。在法国思想家之中,孟德斯鸠尤其受到苏格兰人的喜爱与推崇,孟德斯鸠提出的“环境决定论”很投合苏格兰思想家们的心意。地处北方的苏格兰,在与英格兰合并的过程中,其政治与文化中心南移。虽然这有益于苏格兰的政治与经济发展,但从思想情感上来说,苏格兰思想精英难免有失落情绪,而孟德斯鸠提出的“环境决定论”,对于苏格兰人的民族思想的独立性,可谓是极好的理论依据,促使他们在并入英国的过程中力图打造出一个北方的不列颠,甚至自视为北方的雅典,以此确立苏格兰本土思想的独立地位。

孟德斯鸠除了气候、地理和环境决定论之外,还有一个重要的政体论思想,那就是关于政治制度

的“三权分立”学说。行政、立法与司法的分权理论,以及君主制、民主制与共和制等政体类型的理论,还有古典政治与现代政治的比较,都属于孟德斯鸠政体论的研究范围。不过,不无遗憾的是,孟德斯鸠的政体论当时在欧洲诸国并没有多大的影响力,英国人认为孟德斯鸠对于英国政体制度的概括总结有失偏颇。虽然孟德斯鸠推崇英国的法治、自由和商贸,英国思想家们并不认同他的思想,而在大陆国家,尤其是孟德斯鸠的母国法国,孟德斯鸠也不受抬爱,因为法国思想家们热衷于专制性君主论和国家主权论,孟德斯鸠的共和制主张难以成为主流。相比之下,恰恰是在苏格兰,孟德斯鸠的政体论思想却产生了重大的影响力。苏格兰启蒙思想家们大多认同和支持孟德斯鸠的理论,尤其以休谟和弗格森最具代表性。休谟提出的文明与野蛮的“二元政体论”就深受孟德斯鸠的影响,而弗格森对于古典政体尤其是斯巴达政体与苏格兰古今制度转型的研究,也深受孟德斯鸠的影响。

孟德斯鸠的政体论主要来自亚里士多德。在古典城邦时代,亚氏以及他的老师柏拉图大体上都不赞赏雅典城邦民主制,反而推崇斯巴达贵族共和体制。在早期现代政治思想中,这个倾向依然保持着。孟德斯鸠也非常推崇斯巴达,认为斯巴达的长治久安与其政体性质密切相关。弗格森在这种主流政体思想史中,挖掘出一个特别的通道,那就是把古苏格兰部落政治与斯巴达的专制共和体制联系起来,以此达成他心目中的古今之变。换言之,苏格兰其实可以通过斯巴达式转型而成为现代政治共同体。这就不同于英国的道路,从而不仅维系了苏格兰的文化特征,而且还构建起苏格兰的政治主体性。看上去苏格兰确实与斯巴达有很多契合之处,例如,它们都崇尚勇武精神,都从属于专制性的贵族权力,虽然苏格兰在政治上尚有些野蛮,但斯巴达却能够提供一种政治文明,来提升苏格兰的文明质素,从而促使其走向现代体制,同时又能克服英国工商资本主义对于传统道德的侵犯与污染。这确实是一条美好的道路,既回答了弗格森所提出的问题,也解除了苏格兰道德理想主义的忧虑和迷思。

应该说,弗格森的设想是一种政治上的“理想国”,这个“理想国”柏拉图就曾大力倡导过,同时代的卢梭也幻想过。相比之下,这样的理想国——寄托于斯巴达或其他小的诸如瑞士等共和国的想法,孟德斯鸠没有,休谟和斯密也没有,他们最终都寄望于英国体制,认为英国的君主制甚至共和制,才是现代社会的现实可行的自由体制,才是文明演进的归宿。古斯巴达和现代的瑞士等小邦国,只能存在于特殊的历史条件下,而这个条件在现代社会已不复存在,即便存在,其专制强横的特性也不能被接受,自由才是现代社会与现代国家的立基之本。没有自由,何以邦国,何以富国裕民?另外,与自由相关的还有法治而不是德治国家,但斯巴达实施的主要是德性的统治,德治国家必然导致专制集权,公民个人的权利难以保障,一切都以集体为标准 and 法则,采取强制性的权力控制,扼杀每个人的私人空间,尤其是剥夺私人的财产权和创造财富的激情,这样的国家并非优良的文明政体。斯巴达在古典时代曾经存在了七百年,自有其优良的制度要素,但为此斯巴达人也付出了沉重的代价,而且这个时代已经不复存在。把苏格兰比附于斯巴达,除了与现代的工商大潮相抵触,还需要有两个内部的条件,那就是政治上的专制集权和国家层面的以德治国。显然,这两个条件都与当时苏格兰所面对的时代潮流相对立,专制主义随着英国的君主立宪制的实施,以及苏格兰与英格兰的合并,在苏格兰亦不能存续;另外,蓬勃发展的现代工商业需要法治政府,道德只是为现代不列颠提供正当性的依据,尤其是国民财富的依据。所以,弗格森、罗伯逊、卡姆斯他们所崇尚的苏格兰之部落文化,不过是现代版的德治共同体与尚武精神的美妙结合,一种想象中的野蛮的高贵情结。

### 3. 对工商资本主义的批判

弗格森如此崇尚斯巴达精神,并且认为斯巴达的政治有助于苏格兰走向现代文明。在他那里,有关现代的工商业社会,以及个人权利和财富追求、自由市场经济,还有贸易交换、银行信用,包括城市生活和市民社会,就都受到质疑甚至批判。这一点,显然与法国的卢梭类似,而与晚年的斯密差别很大。因为斯密虽然对资本主义的未来以及财富分化的加剧有些悲观,但他还是坚守着上述现代经济社会的自由秩序及其道德正当性,只是不免有斯多亚学派的审慎而已。弗格森与此不同,他对于



现代社会的经贸内容以及人性基础,还是采取批判的立场,集中攻击私人所有权以及个人追求财富的激情。

在弗格森看来,现代的苏格兰社会由于受到英国商业社会的影响,已经失去了过去的淳朴和美好,变得越来越世俗而利欲熏心,人们不再把同仁友情、互帮互爱、群体同怀等传统社会的美德视为生活的标准,而是堕落为自私自利的利己主义。这无疑是人性的一种败坏,是对苏格兰传统道德的颠覆,它摧毁了昔日社会的高贵品质和互助友爱的情感。而这一切都来自腐化堕落的英格兰,来自商人的蝇营狗苟,苏格兰的传统美德因此遭到英格兰的颠覆。弗格森的这一思想观点后来被社群主义思想家所重视,例如麦金泰尔在评价休谟等苏格兰启蒙思想家时,就接受并且发挥了弗格森的这种观点,认为休谟、斯密所开启的现代工商社会的道德哲学是一种来自英格兰的、对于苏格兰传统道德的颠覆和背叛。在如何看待现代社会的道德问题上,弗格森所代表的这一派思想理论与休谟、斯密(晚年斯密有所变化)所代表的另外一派思想有着明显的冲突。如果说休谟等人是在积极鼓吹和倡导现代工商业社会的新道德,赋予追求利益和财富的激情以正当性的辩护,导向法治和限制政府权力、维护个人的财产权,并由此培育和演化出现代性的道德德性,那么,弗格森则对追求财富和利益的激情充满批判性的斥责,认为追求个人利益不具有道德正当性,也不可能演进出一套商业社会的新情感和新道德。苏格兰要走向现代社会,应该选择一条斯巴达式道路,实施一种与传统道德完全一致的群体道德,提倡集体主义和无私的仁爱友善,淳朴和勇敢以及英雄主义,忠于名誉和社会等级秩序,为国家或共同体的利益奉献和牺牲,这才是高贵的道德。发达的资本主义商业社会是没有道德的,只会导致道德沦丧,人格扭曲,甚至政治奴役。

应该指出,在英语世界里,弗格森是最早对资本主义商业社会采取批判立场的思想理论家,他的批判意识不是来自哲学层面,也不是来自文艺学层面,而是来自社会学层面。这种社会批判在18世纪甚至19世纪的英美思想中是比较少见的,即便晚年的斯密,对于现代工商业社会也只是有所怀疑,只是回到斯多亚主义的审慎和反省之中。弗格森对现代资本主义和工商业社会的批判却是充满了锋芒,并且付诸历史的分析和社会的考察。他在具体的社会政策,像苏格兰并入英国这样的重大历史事件方面,提出了不同的观点,认为这种合并有害于苏格兰的文明主体性。就像卢梭的思想在英国影响不大一样,弗格森的思想在英国乃至在整个大不列颠影响也有限,反而是在法国,尤其是在德国受到推崇,产生了很大的影响,他的《文明社会史论》最早便是在德国出版。弗格森之所以在德国受到吹捧,主要是因为他的思想与德国思想界甚多暗合。德国当时的资产阶级思想家大多是思想的巨人,行动的矮子,对于现代工商业资本主义并不赞同,他们沉湎于想象中的德国崛起,力图在遥远的古日耳曼历史中寻找民族精神的渊源,德国浪漫主义、历史主义等都是如此,弗格森的思想显然给予了他们很大的启发。

由此可见,苏格兰启蒙思想并非单一色彩,而是富有多元张力性。休谟、斯密等人的理论是为现代工商社会的自由经济秩序以及财富的激情提供正当性的道德辩护,并构建与倡导一种现代资本主义的新道德学说;弗格森等人的理论与之相反,反对英格兰的思想入侵,试图通过恢复苏格兰的传统美德并结合斯巴达式的现代演进,为苏格兰提供一条文明自主的道德选项,拒斥资本主义的苏格兰沦陷。两种思想理论的张力与对立是相当明显的,但是,他们又都没有走向各自的极端主义,没有变得你死我活,而是在文明演进的历史进步论方面,在有关共同的道德情感方面,在现代文明下的自由经济社会等诸多方面,达成了某种共识。因此,从一个大的思想谱系来说,他们又都属于苏格兰启蒙思想的范围,都对苏格兰文明的未来演变抱有某种主体性的自觉。

## 二、弗格森的文明社会观

弗格森的文明社会观,主要还是体现在《文明社会史论》一书中。他所提出的文明演进论的历史社会观,对于后来的历史学和政治社会学影响巨大,而且还产生了溢出效应。换言之,从文明演进论

还开辟出一些不同于弗格森观点的其他思想论说,也都被归纳在文明演进论的路径之下。例如,哈耶克的自生自发的社会演进论,主要是来自休谟和英格兰法律传统,但也被视为文明演进论。因此,苏格兰思想总体来说属于文明演进论一脉,弗格森不过是最早予以理论界定,并且提出了自己的独特论述。

### 1. 弗格森的《文明社会史论》

苏格兰启蒙思想有两个显著的理论特征,那就是历史主义和情感主义,分别对勘自然权利论和大陆唯理论。其实,在这两个特征之外,还有一个与之密切相关的特征,那就是文明史论或者历史文明演进论的特征。这个文明史的视野,在卡姆斯、休谟、斯密、布莱克、罗伯逊等人的一系列著作中,都有非常明确而丰富的讨论,他们的道德情感论、国民财富论、政府起源论、法治国家论等,都渗透着对于文明历史的考察与关怀,都属于历史文明的演进论。不过,相对来说,只有弗格森对此有过专门的系统化论述,并且以文明社会史为主题,集中考察与分析了为苏格兰思想界所关注的文明社会及其历史阶段论问题。所以,他就成为这种理论的代表性人物,在法国和德国,此后反馈到英美思想界,产生了重大的影响,并且在文化多元主义甚嚣尘上的当今思想语境下,又引发广泛关注,被视为文明社会史学的开创者,他的《文明社会史论》因此成为一部经典。

应该指出,弗格森文明社会史的提出在苏格兰思想界不乏独创性。此前的思想家们虽然也重视文明的重要性,但是如何理解文明,以及文明与文化、文明与社会、文明与经济和政治,尤其是文明与道德等之间的关系,并没有给予细致的分析与研究,很多思想观念是纠缠在一起的。相比此前英格兰政治思想家的观点,苏格兰思想家们强调了文明的视角,而不是像霍布斯、哈林顿、洛克等人只是重视政治层面以及道德层面,苏格兰思想家把启蒙与文明联系起来,赋予自由的经济秩序和国民财富的激情以文明论的意义,从文明的角度考察政府与法律的起源,认为现代工商业社会是一种远比传统农业社会更为高级的文明社会,但究竟文明是什么,文明的性质如何,并没有人深究。也就是说,没有人像斯密写出《国民财富的性质与原因》那样,探索文明社会的性质与原因,像休谟写出《人性论》那样探索文明社会的构成。所以,弗格森的《文明社会史论》不啻具有斯密“国民财富论”的特性,他还对于文明社会尤其是从传统社会到现代社会的文明演进,给予系统性的论述。当然,弗格森的文明史观不同于休谟和斯密的社会史观,休谟的英国史重点是英国的政治史,斯密的法学讲义提出的是社会形态的四阶段论,偏重于经济史论,虽然他们的论述具有文明史的内涵,但毕竟不是文明史观。弗格森与他们不同,他的文明社会史论既没有考察政治史,也没有关注经济史,而是集中于文明史,凸显文明社会的历史演变。

弗格森的首要问题便是对“文明是什么”给出定位。弗格森认为,文明不同于文化,文化一般是指衣食住行、琴棋书画、行为操守等,而文明多与社会制度有关。《文明社会史论》所讨论的文明,其英文是 civil,这个词来自拉丁文公民 civis;如果再往希腊古典政治思想追溯的话,这个词便与 polis 和 ethos 有关。从 civis 到 civilization 就是一个文明化的过程,即一个由公民构成的有自己法律并依照法律实行自治的城邦国家或政治共同体,这个共同体具有自己的制度以及公民精神,所谓文明的古典含义就是由公民主体、法律制度和公民精神三者的结合所构成。从古典文明的视角来理解弗格森的《文明社会史论》,他所谓的文明社会,显然不是文化或文学意义上的文明社会,而是偏重于制度意义的文明社会。在弗格森看来,诸如对于诗歌、音乐、戏剧、舞蹈的历史考察,均属于文化史,甚至包括宗教信仰、生活习俗的历史考察,也都属于文化领域,他的文明社会史论不属于这类文化史的考察,而是文明社会史的考察,主要是关注于公民生活与政治制度层面的历史演变的考察分析。

弗格森有关文化与文明的分辨,即便在今天,依然具有非常深刻的含义;而在 18 世纪,无疑是前所未有的,澄清了很多易于被混淆的问题。所以,弗格森可被视为现代文明论的创始者。在对于文明社会的认识上,要比同时代的休谟和斯密更加深刻,当今依然是令人关注的理论焦点问题,无疑具有思想的穿透力。那么,弗格森在思想史上的地位,为什么无法与后者比肩而立呢?这就涉及一个

重大问题,弗格森所谓的文明社会之制度,究竟是指何种制度?因为制度具体又分为政治制度、经济制度和法律制度,由于弗格森对于其中的任何一种制度都没有深入的研究,对这些制度的历史演变也没有深入的分析讨论,再加上他对于现代工商业社会之制度基础的拒斥,就使得他的文明社会史论,虽然提出了深刻而重大的文明论问题,但并没有给出建设性的解决方案。

当然,作为18世纪的苏格兰思想家,我们不能要求弗格森像19世纪之后的理论家们那样,对于政治制度、经济制度与法律制度给予专业化的分析和研究。但是,现代文明制度的一些基本结构和原则,以及相关的历史演变的综合分析还是必要的。在这些方面,休谟和斯密的著作就显得非常卓越与精湛,弗格森则表现得比较肤浅和零碎。更关键的还是他反对现代工商社会的基本立场。他对于苏格兰并入英国所导致的整个大不列颠社会的政治改良、市场经济、自由贸易、法律制度以及国民财富的追求和商人阶层的兴起等新生事物,表现出拒斥和反对的态度,对斯巴达的集体主义和传统尚武精神则表现出由衷的喜好,从而有碍于他对现代文明社会之制度根基的理解与接受,致使他所追慕的文明制度主要还是古典城邦社会制度,加上一些苏格兰远古历史的想象性的共同体意识和氏族部落体制。我们看到,他的《文明社会史论》的主要内容就是这些古典城邦(古希腊和罗马)的政治内容摘取以及中世纪苏格兰部落社会的想象,外加他那个时代欧洲各国面临古今之变的政治、经济、军事和文化诸多方面的变迁之要点对勘。

尽管如此,弗格森的这部《文明社会史论》仍然是具有开创性意义的文明社会史经典著作。因为他不是从民风习俗、诗文歌赋的层面来讨论社会文化的变迁,而是力图从制度文明的角度考察人类社会的变迁,尤其从政治制度的演变来考察西方社会的变迁,揭示其文明史的意义。在此,我们只要看一下此书的章节结构,就可以理解他的理论用心。弗格森并非讨论古典政治史,既不是古希腊罗马政治史,也不是苏格兰政治史。像罗伯逊写过多卷本《苏格兰史》,但并不具有文明史的意义,伏尔泰写过《风俗论》,也不具有文明论的意义。弗格森的《文明社会史论》与之不同,他试图提供一种人类文明史通论。全书共分为六章,分别是:第一章,论人性的普遍特征;第二章,论野蛮民族的历史;第三章,论政策和艺术的历史;第四章,论民用艺术和商业艺术的进步所产生的后果;第五章,论国家的没落;第六章,论腐化堕落和政治奴役。

从章节标题和论述内容来看,弗格森探讨的基本上是古希腊罗马和苏格兰的历史,主要关注欧洲古代史及其向现代的转变,这是当时历史考察的学术风尚。所不同的是,弗格森并没有像其他历史学家那样,以法国或英国为中心,以当时莫衷一是的君主制、共和制、君主立宪制、议会民主制等为主要内容,而是把文明社会的内容向古典社会延伸,重点考察古代城邦国家的制度形态,特别是斯巴达、罗马军事体制以及古苏格兰的历史演变,从中汲取文明社会的内涵。特别值得一提的是,弗格森另辟蹊径,把苏格兰的社会现状和未来展望与古斯巴达及早期罗马体制联系在一起,而其中便隐含着—个不同于并入英国之不列颠、融入英法现代国家的另类道路。如此,就凸显出—个关于苏格兰民族自觉性的思想意识。从某种意义上说,弗格森的苏格兰意识,是把启蒙思想家们深埋在心底的—种潜意识激发出来,像休谟与斯密等赞同和主张苏格兰并入英国的思想家们,其实心底也有一种苏格兰民族性情结,其内在的思想张力在于,如何从传统苏格兰独自走向现代苏格兰?是否一定要借助英格兰的拐杖,通过并入英国之不列颠,苏格兰才能完成这种转型?这是一个重大挑战。弗格森与其他启蒙思想家大不相同的是,他认为借鉴古典城邦尤其是斯巴达之兴衰得失的经验教训,苏格兰可以独自走向现代文明社会。

## 2. 苏格兰民族主义问题的提出

弗格森的文明史观实际上关心的是一种优良的古典文明如何向现代文明演进,而他眼中的文明又集中于政治文明,这种认识来自文明社会即政治社会的古典含义。在弗格森看来,苏格兰之所以没有能够凭借自己的固有资源走向现代文明社会,主要是由于此前的苏格兰还不是政治社会,还缺乏—种政治社会的公民意识和公民美德,还是氏族部落社会的草莽意识。因此,他提出苏格兰民族

意识觉醒的问题。换言之,就是提出了一个苏格兰民族主义的问题。应该指出,弗格森“民族意识”的提出,具有非常超前的意义,因为民族主义以及民族主义的问题意识,还是在19世纪中晚期发端、20世纪广为流传并产生了深刻的社会政治、经济与文化影响的思想潮流,弗格森竟然早在18世纪就明确地提出了这个问题,并作为其著作的一个中心议题。虽然他没有使用民族主义这个词汇,但其问题意识却是民族主义的,而且弗格森对于德国思想的影响也在于此。所以,说弗格森是现代民族主义思想理论的发端者并不为过。德国的民族主义以德意志为中心,弗格森的民族主义则是以苏格兰为中心,都是各自为自己的国家寻找走向现代社会的路径。相比之下,苏格兰要比德意志更早地遭遇了这个问题。

不过,弗格森对于政治社会的理解是有很大问题的,他所说的斯巴达城邦国家的公民和公民国家属于前现代,那时的公民与国家是捆绑在一起的;或者说,那时的公民并无私人空间,私人的财产权利、个人自由等等是不存在的,存在的只是公民集体的权利和自由,是积极性的国家自由,而不是消极性的个人自由,城邦公民为国家服务、奉献和牺牲被视为最高的政治美德。弗格森所处的时代早就不再是古典时代,而是早期的现代性时代,现代社会的核心根基在于确立私人财产权与个人自由,以及休谟和斯密所揭示的那些工商社会的基本原则与基本制度。苏格兰面临的古今之变不在于退回到氏族部落社会,也不在于返回弗格森想象的希腊城邦社会,诸如斯巴达共和体制;而是要走向现代社会,即以英国为代表的现代工商社会,构建一个现代自由市场经济秩序和君主立宪制政治秩序。为此,苏格兰与英格兰的合并及组建大不列颠联合王国,是苏格兰解决古今之变的不二法门。弗格森与此相悖,试图通过一种想象中的斯巴达古典政治的复兴,赋予苏格兰人一种前现代的政治共同体和公民美德,克服古苏格兰人的政治松懈、野蛮和氏族专制的缺陷,由此塑造现代苏格兰的政治自主性,愿望虽然美好,结果却是错谬的。因为,弗格森从本质上不理解现代社会与现代政治为何物,不晓得私人财产和个人自由,以及由此演化而来的市场经济秩序和法治秩序的根基性意义。

因此,在上述的误读之下,弗格森对苏格兰民族主义之提出就显得迷雾重重。究竟他心目中的苏格兰民族之主体性是何种主体性?是他想象中的苏格兰民族国家,还是苏格兰的现代公民?这个苏格兰国家政治共同体的维系,是靠他倡导的集体忠诚的政治美德,还是以有限政府为前提的责任政府与法治政府?公民美德的核心是奉献牺牲的尚武精神,还是国民财富追求与创造的共通情感或旁观者的合宜性?显然,弗格森只看到了现代工商资本主义的弊端,自私牟利的伤风败俗,而没有看到支撑现代工商资本主义的法政制度和自由开放的经济秩序,以及国民财富增长的富国裕民的道德正当性。他从古斯巴达转借而来的政治社会以及公民美德,就仅有集体主义的政治奉献和尚武精神,而以苏格兰传统的尚武精神和氏族共同体的政治改造为寄托的民族主义,虽然是弗格森文明社会史论的诉求,但带来的只能是古典时代的政治文明,而不是现代政治文明。弗格森试图把现代苏格兰与古代斯巴达结合起来,用斯巴达式的政治社会为现代苏格兰注入民族主义的血液和精神,通过公民奉献和尚武精神,建造一个不同于英国的现代苏格兰民族共同体,其结果只能是理论的幻想,并不具有现实可行性。

18世纪的苏格兰已经处于现代社会的开端,特别是随着与英国和欧洲大陆经贸联系的增强,现代工商业在苏格兰也开始蓬勃发展,传统的苏格兰社会结构正发生着深刻的变化,旧的农民阶层以及农业生产方式逐渐被消化和解体,新兴工商业阶层日益强大起来,成为苏格兰社会的主体力量,它们从事手工业、制造业、商业和贸易,尤其是对外贸易;此外,新贵族和商人还参与银行、债券和信托等新兴的资本行业;再加上律师行业、学校教育、科技发明的发展,一批知识人成为推动社会进步和财富增长的重要力量。总的来说,通过合并,工商业阶层成为社会的主体。与之相应,追求财富和创造财富,合法谋取个人利益,限制政府权力扩张,维护公民(臣民)个人的各项权利,上升为苏格兰古今之变的主要内容。经济秩序和政治秩序的建立,依据的是法治与消极自由,以及正义美德,而不是斯巴达式的国家专制。由此可见,一个国家与社会二分、个人权利和利益主导的现代苏格兰社会正

在形成。相比之下,传统苏格兰的农民阶层正处于转型的痛苦挣扎之中;旧贵族或者没落或者转变为新贵族,参与工商科技的新事业;尤其难堪的是传统的武士阶层,这个苏格兰引以为豪的阶层,也必然面临着被淘汰的命运,或者成为雇佣军,参与当时的各种战争,或者转型为城市工匠、工人或商贸阶层,这是苏格兰转型时代的大趋势。

弗格森所寄托的重振苏格兰现代政治的主体,是一个正在没落的武士阶层,希冀依靠他们的奉献、牺牲、英雄气概和尚武美德,把苏格兰带入现代社会,显然是行不通的。因此,他所打造的只能是一种想象的共同体,他的苏格兰民族主义恰是建立在这个想象的共同体之上。

作为一种理论设想,弗格森的思想理论无疑具有卓越的创造性。我们知道,民族主义作为一种激烈而强劲的思想潮流,于19世纪晚期尤其是20世纪上半叶在世界流行起来,其主要理论就是想象的共同体理论。这个理论其实早就被弗格森在18世纪提了出来,只不过弗格森并没有特别强调“民族主义”这个词汇。所以,他才在德国和其他后发国家的现代化发展中产生深远的影响。苏格兰相比当时的英格兰,也是一个后发国家或社会,弗格森的想象的共同体确实与欧洲乃至第三世界其他后发国家之新兴发展和独立建国有非常契合之处。弗格森虽然强调现代政治的制度意义,但他的苏格兰民族主义最终还是难以落到实处,而是落到想象的共同体之上,苏格兰民族主义之自觉变成一种政治幻想。

虽然弗格森的苏格兰道路走不通,但他的问题意识却是深刻的。在当时的思想理论界,各派人物确实都陷入一种思想的纠缠之中。一方面主张苏格兰加入英国,致力于借助外部的制度力量使苏格兰摆脱传统体制的羁绊,快速进入工商业社会,实现国民财富的增长和法治秩序的构建;另一方面,他们也担忧苏格兰主体意识的丧失,传统文化乃至传统文明的优良品质在加入英国社会的大合唱中被彻底遗弃,苏格兰变成英国的一部分而失去自己的民族特性。如何在经济发展、政治稳定、法治昌明的情况下,保持苏格兰民族的文化特性、道德习俗和社会文明,成为一个两难的问题。苏格兰启蒙思想的内在分野和相互之间的张力性关系,主要也系于此。举例来说,休谟是偏向英国的乐观主义者,弗格森是偏向苏格兰的悲观主义者,斯密则是一个折衷主义者,中年斯密和晚年斯密的思想分歧也是根源于此。不过,即便是休谟,也并没有完全主张苏格兰彻底从属于英国,在传统文化方面也对苏格兰抱有高度的尊重。至于弗格森,并非极端的苏格兰民族主义者,也讲文明的演进,讲苏格兰要吸取政治文明和公民美德的优异成果,不仅古典的斯巴达——这是他重点推崇的典范,英国的法治、自由与君主立宪体制,也是他所赞同的;苏格兰如何从传统氏族社会走向现代文明社会,英国的成功也是一个可资借鉴的资源。

问题在于,休谟与斯密真实地认识到现代英国的经济、政治制度与法律秩序的本质根基,尤其是揭示出英国现代工商业社会的性质与原因,他们提出的苏格兰现代化的道路是切实可行的;而弗格森对于现代英国乃至现代工商业社会的认识则是肤浅的和艺术化的,虽然弗格森辨析了文化与文明的不同,强调制度的决定性作用,但是,他对制度的理解确实是非常片面的,只关注前现代斯巴达式的政治制度,对现代的政治制度与经济制度,尤其是自由市场经济和国民财富的资本主义富国裕民之道,缺乏深入的研究与理解。他所谓的文明社会如果缺乏了私人财产权和财富的激情,缺乏个人自由和法治政府,只能是一种想象的共同体;他的苏格兰民族主义建立在这个想象的共同体之上,也就成为无源之水,空有一番美好而虚幻的寄托。

对于苏格兰来说,走向现代文明社会的核心政治问题已经解决,经过英格兰“光荣革命”所建立的君主立宪制,以及苏格兰与英格兰的合并构成的不列颠联合王国,无论主观上接受与否,这个政治现实已然存在,与此相关的政治社会范式不再是苏格兰启蒙思想家的中心议题。相比之下,它们是17世纪英格兰思想家们的核心议题,18世纪苏格兰面临的中心问题则是经济社会的创建及其道德哲学的正当性辩护。简言之,就是商业与道德、经济社会与文明演进的问题。从这个视野来看,弗格森政治问题的古典主义重提,即用斯巴达的国家专制主义打造苏格兰的现代文明意识,以及诉诸民

族主义话语,就显得不合时宜,不符合苏格兰转型之际的社会诉求,也难以获得富有成效的制度化落实。因为,苏格兰现代化的核心是经济制度,尤其是工商业的自由市场经济制度。对于这个商业问题的认识,弗格森的态度是否定性的,或者至少是暧昧的,他并不赞同工商资本主义,对休谟、斯密所推崇的现代商业社会的道德哲学也不认同;那么,弗格森就只能把现代文明社会的基准放在想象的政治共同体之上,放到苏格兰民族主义的民族自主性之上。但一个拒斥现代工商业的现代文明社会,又如何可能达成呢?这是弗格森一脉思想家们的共同难题,这个问题对于休谟和斯密一脉思想家们则是不存在的,他们的问题是如何为这个工商业资本主义予以道德哲学的正当性辩护,并将其提升到一个文明社会史的高度。

### 3. 政治文明与商业社会

苏格兰启蒙思想家们的论述都涉及文明与历史的问题,心中都有一个文明史的观照。但是,只有弗格森系统而集中地阐发了一套文明社会论和历史演进论,从而构成了苏格兰启蒙思想的一个重要理论,为世人所瞩目,并且陆续产生了深远的影响。只是,弗格森的文明社会论对于苏格兰最迫切的经济问题缺乏深入而真切的把握,导致他的思想在文明与商业的关键问题上,陷入两难理论困境。关于文明与商业的关系问题,弗格森的思想主要体现为如下几点。

第一,苏格兰正在接受的以英国为主导的工商业资本主义,是否能够成就一种不同于古代的新文明?对此,弗格森虽然不是直接否定,也是大大存疑的。之所以如此,在于他对文明的理解不同于休谟、斯密等人,他认为文明的核心在于公民政治;或者进一步说,在于公民对于政治共同体的高度认同,像古代的斯巴达就是典范,这种公民从属于城邦国家的政治自觉才是文明社会的标志。公民不以自己的私利为行为的依据,而是以国家或共同体的利益为依据,每个人都像士兵一样一切为了国家,而国家也不以统治者的个人私利为目的,而是全心全意为人民,这样一个没有任何私利的共同体,才是文明社会的典范。这种理想主义的古典国家是弗格森所效法的标准,以此来衡量现代的工商社会,显然就难以从中产生出他以为的真正的文明社会。因此,在苏格兰推行英国式的现代商业体制,与他的文明论思想显然是不接榫的。

第二,弗格森对于商业社会的理解不同于休谟、斯密等人,他不认为商业体制本身能够产生出一个共通的正义美德,他对商业的理解还是传统看法,即认为商业就是商人的自私自利的市场牟利行为,个人利己主义和满足私欲是商业的经营法则;追求商业利益,满足私人偏好,获取个人幸福,才是商业的目的。因此,从商业和商人那里不可能产生出一个文明的社会。

既然如此否定商人阶层和商业社会,那么弗格森的文明社会论如何与他的文明演进论接轨呢?也就是说,弗格森面临着一个困境,如何看待正在兴起的工商业社会浪潮?作为一个经验主义思想家,弗格森并非极端的泥古主义者,而是接受与承认经验事实。站在苏格兰的现实经验上,弗格森对于商业社会以及商人群体,就有了另外一种看法,那就是有限度的工商业发展以及国民财富,也是现代文明社会所需要的物质基础;苏格兰不可能照搬古代斯巴达的政治经验,在一个周围各国都在推行工商业市场经济或资本主义的环境下,独自搞一个拒斥商业贸易的纯粹政治国家或政治社会。因此,关于文明与商业,他还有经验主义的另外看法。

第三,商业社会是文明社会的必要物质基础,因此,对于在苏格兰推行工商业,促进科技创新和贸易发展,他并非决然反对。例如,他也看到了财富使人的生活质量得以改进,衣食住行乃至文化水准、教育程度、风俗时尚,甚至人口繁衍、社会结构,较之传统的氏族部落生活,都有极大的改变。尤其对比既往苏格兰社会的落后与贫困,以及与之相关的文明低劣和知识贫乏,现代工商业的贡献是非常巨大的。因此,他也赞同休谟关于工商业有助于改善民情民风、敦化礼俗教化的观点。所以,要使苏格兰成为一个现代文明社会,工商业的改良作用是非常必要的。在此问题上,弗格森分享着苏格兰启蒙思想的共同点,他们对工商业社会并不排斥。

不过,弗格森眼里的商业不同于休谟的商业,它们只是辅助性、工具性和手段性的,并不具有目

的性意义。也就是说,虽然弗格森并不反对苏格兰大力发展工商业,但工商业本身并不具有文明的属性,只具有助于文明社会的工具性意义。在这里,弗格森与休谟、斯密等人对待工商业社会的观点便大不相同。在后者看来,工商业、市场经济和贸易交流本身就是现代社会乃至现代文明的主体,具有制度演进与价值正义的道德意义。弗格森的观点则不同,他对于商业贸易还是传统认知,没有看到商业社会的制度演进功能,更没有看到从个人的利益激情中可以开发出一个同情共感的公共利益和商业共同体的道德价值,而这恰恰是休谟和斯密的道德哲学所揭示出来的市民社会的新道德、新伦理,现代文明的属性也正是由此培育而来。

第四,弗格森不认为商业社会可以成就现代文明,商业的牟利功能只会导致个人的自私自利、唯利是图,污染社会风气,败坏公民美德,所以,他在接受商业的功利性作用时,又不时地提醒人们注意商业对于文明社会的腐化作用。弗格森在他的著作中,多次谈到腐化堕落问题,尤其是在第四章和第五章中,他提出了一个著名的“两种奴役”的问题。这个思想观点具有一定的原创性,并且对于德国思想界产生了重大影响,就像他的民族主义对于后世的影响一样。

在苏格兰思想家们看来,商业是必要的,有益于苏格兰社会进步。对此,弗格森并不完全反对,他也接受和承认商业对于社会进步的辅助作用,对于物质财富的促进功能。但他指出,我们不能只看到商业以及财富利益的积极方面,忘记了它们还有很大的负面作用,那就是滋生人的腐化堕落。商业利益、穷奢极欲很容易导致一个人的心智扭曲和私欲膨胀,从而败坏社会风气。比如罗马之所以衰落,主要是因为罗马人耽于私欲享受,丧失了公民德性,一个战斗的民族因为沉湎物欲享受而腐化堕落,这在人类历史上比比皆是。弗格森这种商业利益和私欲膨胀导致人性异化的思想,对后来德国思想界的异化理论产生了很大的影响。

与上述思想相关联,弗格森提出了颇有新意的“两种奴役”的观点。在他看来,人们若沉迷于商业物欲、感官享受,就是被财富、金钱和利益等商业物质所奴役。古典时代的一些伟大城邦国家,都是毁灭于这种物质奴役之下,沉湎于此的古典人丧失了公民美德,尤其是奉献国家的精神,已经不再是公民。弗格森揭示的这种物质奴役状况,为很多历史学家所认同。弗格森的思想贡献还不在此,而在于他提出了另外一种政治奴役的观点。关于政治奴役,一般人多理解为古代的奴隶制,奴隶无疑处于政治奴役之下。弗格森思想中的政治奴役却不是指古代奴隶制,而是重在揭示现代社会的一种状况,即一国之公民如果沉湎于物质享受、商业利益和个人私欲,就会从物质奴隶走向政治奴隶,丧失了自由人的本质属性,这样的社会也就彻底失去了文明社会的性质。

从物质性的奴役转化为政治上的奴役,这是弗格森对于现代商业社会尤其是当时的苏格兰社会提出的警示。很多人只是看到了工商业带来的财富增长和普遍福利,没有看到它们还很可能带来政治奴役。现代社会的政治奴役不再是古典的奴隶制,现代人不再是身份上的奴隶,而是自由人,但自由人如果一味耽于个人财富追求和物欲享受,沉迷于商业和赚钱,就难免陷于物质性的奴役状态,为物质利益和物欲私情所累。现代人成为唯利是图之人和蝇营狗苟之辈并不可怕,可怕的是现代人沦为政治上的奴役状态,此为政治奴役。为什么会产生政治奴役呢?弗格森认为,由于人们过于追求商业利益,从而丧失了政治关怀,不再以公民身份参与政治事务,不再奉献于政治事业。这样一来,政治权力就失去公民参与的制约和公民美德的约束,势必成为不受限制的专制权力,成为不受人民监督的权力,成为掌权者专横独断的权力,这种权力反过来就会施予人民,使人沦为现代政治的奴隶。弗格森多次严厉地指出了这种政治奴役状态的可怕之处。尤其是对于投身于工商业财富生活的苏格兰人来说,商业固然必要,但政治更是不可或缺,苏格兰人如果丧失了投入政治参与的激情和奉献精神,放弃了公民美德和尚武传统,不再关心乃至塑造苏格兰民族政治的邦国共同体,那么,现代的苏格兰就还是处于物质奴役尤其是政治奴役状态,也就永远不可能构建一个现代文明社会。

与休谟、斯密等人大力倡导的商业社会、市场经济、法治政府和道德情感大不相同,弗格森在他的著作中主要关注的是工商进步和物质奴役、政治奴役等问题。他没有避而不谈公民政治,而是重

新激发苏格兰人对于政治文明的想象力,以此提醒现代人不能沉迷于财富利益的泥潭,要恢复和重建政治的公民自觉,唤起公民德性,从而打造一个立足于政治的文明社会。尤其是对于苏格兰人来说,传统的氏族社会本就缺乏公民意识和国家精神,而在英国政治体制的侵扰之下,如果要保持自己的民族特性,就不能仅仅从事于商业财富的创造和商品贸易的流通,更根本的还是要从事于政治上的作为,树立公民意识,打造苏格兰民族政治共同体。这样的现代苏格兰才是一个文明社会——其根基不在商业,而在政治,尤其在公民政治。

应该指出,弗格森两种奴役的思想对于商业社会的警醒是必要的,对于政治文明之于苏格兰人的强调也是适时的,但其中也有很大的历史想象成分和理论欺骗性。为什么这样说呢?因为他只看到了政治的积极功能,而没有看到其导致专制极权的负面功能。按照他的观点,现代工商业带来的物质奴役或异化导致政治奴役。其实,政治奴役并非来自商业及其异化,而是来自政治权力本身,甚至是来自集体主义或国家主义的政治美德。因为一个没有商业社会、没有个人权利和个人财富的政治社会,必然会把人变成一种政治动物,一种只是服务、奉献和牺牲的古典公民。现代社会如果是这样的政治权力高度统一的社会,那必然是一种新的野蛮社会,而不是文明社会。

当然,我们不能用现代的政治经验来衡量和苛求身处18世纪的弗格森及其思想,但过于迷信古典城邦国家,迷信斯巴达的政治体制,无疑有碍于他对政治文明的理解。其实斯巴达就是一个古典的国家专制主义体制,个人的自由和权利在那里并不存在;至于在他之后的“法国大革命体制”则属现代专制极权体制,它们都打着“人民共和国”的旗号。不过,这些专制极权体制的统治者绝大多数就其个人来说还是廉洁奉公、具有公民美德的。但是,诚如阿克顿所言,权力导致腐败,无限的权力导致无限的腐败,这种政治专制极权必然演变为统治者的腐化堕落,这无须多言。就弗格森所揭示的政治奴役状态来说,它可能是物质奴役或商业腐败导致的结果,但商业社会或财富利益,尤其是法治经济和有限政府,很可能会成为防范政治奴役的一个有力杠杆。在现代社会如果祛除了商业财富和物质利益,很可能会直接导致政治奴役,个人沦为国家祭坛的祭品,成为政治权力的牺牲品。弗格森对此不仅缺乏深刻的洞察,而且还美化了古典政治的文明特性。与弗格森对古典政治大唱赞歌不同,休谟等一些苏格兰思想家并不认同古典共和国,不认为古代社会是可欲的社会;相反,他们认为现代商业和市场经济秩序,可以制约政治上的大权独揽,可以开辟出一个新的自由空间,每个人都可以在此实现自己的想法和观念以及利益与想象;只要不触犯法律,什么事情都可以作为,这就是法治下的消极自由。这样的商业和法治社会,才是现代的文明社会。

我们看到,从上述有关政治文明与商业社会以及两种奴役的不同观点,可以走出思想史上的不同理论路径。弗格森的思想显然影响了现代社群主义、共和主义和民族主义甚至社会主义,休谟、斯密的思想则影响了现代自由主义、个人主义和法治主义;但同时他们又都具有历史主义和保守主义的色彩。当然,从19世纪到21世纪的二百年间,这些思想流派此起彼伏,影响深远。但在当时的苏格兰思想界,流派之间却并非如此观念清晰、理路明确、价值凸显,而是混淆杂糅,它们之间既有内在的张力冲突,又有共识默会。此外,他们个人之间或为同事,或为友朋,多有交往和交流。休谟与斯密的友情关系自不必说,像弗格森,也是斯密的朋友和同事,斯密辞去教授席位后推荐的继任教授就是弗格森。休谟虽然不信基督教,但在他去世时,是身兼长老教会牧师的弗格森在其墓前守护多天,以防止激进的基督徒予以毁坏。这种思想史上的高山流水、哲人情谊,值得后人敬仰。

### 三、文明与历史演进

弗格森的文明社会论有一个重要的特征就是强调历史。细究起来,历史在他那里具有两层含义。一层是历史中的古典政治社会,另外一层是从古代向现代政治文明的演进,两层含义又存在着某种矛盾或吊诡。这种情况的出现,与弗格森的问题意识有关,即处于变革中的苏格兰所面临的两难困境:苏格兰既要进行现代意义的变革,又要防止在变革中丢失苏格兰特性。弗格森试图在古代



政治社会中寻找可资借鉴的资源 and 路径,这样一来,他就既要论述古代政治社会的要义,又要指出从古代步入现代的途径,所以就构成了弗格森文明社会论的古代与现代的张力关系。

为什么在弗格森那里这种张力关系如此突出呢?这与他应对苏格兰古今之变的趋向有着密切关系。针对苏格兰启蒙思想的共同问题,大多数思想家选择的是加入英国现代化大潮的主流道路,与英格兰合并共同组成不列颠联合王国,接受英国君主立宪制,在政治、经济和文化(文明)层面进一步拓展法治政府治理职能;尤其是深化自由市场经济制度,推进国民财富的全面增长;并从情感主义的角度构建一种现代工商社会的道德哲学及其正当性证成,在文化或文明领域倡导渐进改良主义的启蒙运动。这是休谟、斯密等思想理论家所开辟的道路,虽然不是一帆风顺,但毕竟与现实的苏格兰及英国发展的大趋势密切相关,推进了一条英美主义的国家发展之路。所以,古今之变在他们那里是明确的,指向是可期的,道路是付诸实践的,成果是无比丰厚的,回过头来看也是非常成功的。

相比之下,弗格森等人面对苏格兰的古今之变问题,采取的却是一种效法古典政治的道路,这样就面临双重困难:一方面,他们心目中的古典政治究竟是什么,这需要予以辨析,因为古典政治有多种形态,何种古典是他们要学习借鉴的古典,这个古典政治究竟与苏格兰有多少相关性,都是大可存疑的;另外一方面,即便如此,古典政治又是如何走向现代的?也就是说,古典政治社会毕竟已然衰落或消亡,苏格兰的道路不是回归古代,而且也不可能回归,那如何找到从古代走向现代乃至未来的可行道路?这个文明历史的演进故事是需要勾勒清楚的。所以,弗格森的文明演进论要解决的文明与历史的问题,就显得格外纠结和疑惑重重,他的理论在苏格兰启蒙思想中的创新点也正在于此。

### 1. 有限度的文明进步论

从大的方面来看,弗格森在处理文明社会问题,尤其是处理上述两个层次的文明与历史的关系时,所采取的文明历史观,还是一种有限度的文明进步论。换言之,虽然苏格兰启蒙思想中的各家各派对于文明与历史的看法不尽相同,但基于经验主义的历史方法论,他们采取的都是有限度的文明进步论,而不是基督教兴起之后产生的绝对一元论的历史终结论或进步论,也不是古希腊主义的历史循环论。苏格兰思想的历史观可以说是相对的历史进步论或历史演进论,哈耶克提出的自生自发的社会扩展理论是其现代版本。

既然是有限度的进步论,就难以回答人类历史的几个终极问题,即从哪里来,到何处去。这又可以称之为历史的不确定论或怀疑论。弗格森分享着这种有限度的进步论,但其具体的观点与休谟和斯密等人的有限度的进步论又有所不同,大致表现在如下几个方面。

第一,弗格森思想中的历史进步是以古典政治而不是以现代自由市场经济为标准,这是他与休谟、斯密的历史进步论的主要区别。在后者看来,所谓有限度的历史进步,是从传统社会走出来,一是从政治上走出来,那就是英国的“光荣革命”及其君主立宪制;二是开辟出一个传统未有的现代工商业社会,即从英格兰到苏格兰进而纳入不列颠的自由市场经济秩序;还有就是道德哲学方面为现代市民社会的财富生产提供正当性辩护,这些才是历史进步论的基本内容,也是苏格兰古今之变的本质。弗格森与此相异,他虽然也讲古今之变,也认同历史的有限进步,但其衡量进步的标准是古典政治文明,是如何在苏格兰重塑古代公民政治共同体,如何打造一个现代的古典精神新载体。这才是弗格森所谓的历史进步的内涵,所以辨析何为古典政治文明就成为其思想的一个要点。

基于上述目的,弗格森对于古典政治文明的理解与汲取,难免掺杂着意图针对性,而非纯然客观。虽然他非常赞赏孟德斯鸠指陈的斯巴达政治体制以及公民精神,但又把古典希腊罗马,尤其是古苏格兰的内容加入其中。从他的论著中,我们可以看到多种古典社会的汇合,当然它们不是“沙拉拼盘”,而是有意图的筛选,优良与低劣相互对照,构成了一个古典政治文明沉浮起落的图景。例如,他在《文明社会史论》的若干章节中,讨论了诸如野蛮和半开化民族的历史状况,揭示为什么斯巴达、罗马能够通过公民精神和政治体制成就一个稳固的国家;为什么一些看似强大的邦国由于沉湎于享受且因腐化侵袭而解体消亡;还有古苏格兰社会,为什么还停留在氏族部落阶段,政治文明如此匱

乏;等等。这样一来,历史中的古典政治在弗格森那里就鲜活了起来。显然,为了呈现他以古典政治文明为依托的目的,对历史进行了有意图的编选。但也因此,弗格森关于古典政治的论述就具有相当大的片面性,古典社会很多实际上的恶劣内容被他忽略了。

第二,弗格森历史进步论还存在一个更大的问题,那就是,既然古典政治社会在他的心目中如此美好,为什么他还要主张历史进步论,直接回到古代岂不更好?这就涉及如何理解弗格森的有限度的历史进步思想。作为一个经验主义者,他知道苏格兰回到古典政治社会是不可能的。其一,这个古典时代并非为苏格兰自身所秉有,而是弗格森转手斯巴达而赋予的;其二,即便如此,苏格兰乃至人类也无从回到过去,“复古论”不过是一种说辞而已。所以,他的进步论才是可行的。也就是说,他主张的乃是有限度的进步,这个进步参考的是古典社会的标准,不是直线的进步,而是曲折的进步,或者是倒退的进步、复古的进步。这样一来,弗格森就赋予“进步”以新的含义,即倒退式或复古式进步。这是一种辩证法的逻辑,这种逻辑在英美语境中难以被接受,但确实也是一种主张,且有一定的道理。所以,弗格森在德国思想界的影响是巨大的,他的这种倒退式的进步历史观,对于德国思想潮流中的历史辩证法是有促进作用的。

也是基于此,弗格森对于历史演进的得失自有理解与论述。他把古典政治文明的失败或衰落归结为公民精神与公民美德的丧失,理解为国家能力的溃败以及腐化堕落。他没有能够深察到这种公民国家和公民美德本身就是有着重大局限性的事物,就是导致专制与暴政的温床,必然引致古典政治文明的衰落。他仍然按照这套理想模式来考察中世纪乃至近现代欧洲社会的兴起与发展,一方面看到了这是一个历史的实然进程,不得不予以接受,并且视为是一种历史的进步;另一方面,他又提出了一种倒退式的历史进步论,指向的仍然是古典政治文明。在他看来,近现代历史进步中缺乏的还是古典文明的实质内核。

第三,问题在于,弗格森有关近现代历史进步的总结,并不符合现代社会尤其是现代工商社会的文明性质。弗格森并没有充分认识到工商业资本主义制度这一全新变量的出现,对于现代文明的根本性作用和意义;相反,弗格森只是看到了它的副作用,即商业社会导致腐化堕落及两种奴役的弊端,却没有觉察到它在财富创造、制度形成、政治治理,尤其是自由经济方面带来的全新的历史进程,甚至经由它而创造出一个更高级的文明社会。这个新的文明社会不需要复古式、倒退式的表面进步,而是超越古典社会的实质性的历史进步,尤其是在政治、经济、法律和文明上的全面进步。对此,弗格森没有或不愿看到,这不能不说是他的苏格兰怀旧情结的短板所致。

在此,我们还是以他最具原创性的政治奴役的观点来举例讨论。弗格森重视古典政治文明,主要是由于古典政治存在着政治自由,而现代社会的最大危险恰恰在于陷入政治奴役,即不自由的受宰制状态。看上去,弗格森关于政治自由与政治奴役的思想很是深刻,也符合现代自由主义的基本理念和现代社会的实践进程,因此广为各派现代人物所喜爱,其中既包括自由主义,也包括保守主义的信仰者,甚至更深得社群主义、共和主义乃至社会主义、共产主义信仰者的喜爱。但是,这只是表面招牌,如果予以深究,弗格森的政治自由观则具有很大的欺骗性和误导性。因为他所谓的政治自由,主要是集体性的政治自由,诸如可以演变为国家主义、社群主义的集体自由,这种自由的主体不是个人,而是国家、集体或民族。也就是说,政治奴役不是来自别处,恰恰是来自弗格森所推崇的政治自由,它们是专制主义和极权主义的渊源,而与文明截然相反。

## 2. 有限进步论中的悲观主义

由于弗格森的思想吊诡,加上经验主义的折冲,使得他的文明社会的历史进步论,与休谟的乐观主义的有限度文明进步论迥然有别,而呈现出一定的悲观性。这里的悲观色彩又是由两个层面叠加而成。

第一,弗格森对于时下工商业社会的前景多少持悲观态度,他看到现代人越来越被私己的物欲贪念所束缚,成为个人利己主义的俘虏,导致公民美德丧失殆尽。另外,他还看到商业社会的金钱和

财富的力量,这些物质性力量越来越左右公共生活甚至国家权力,使得国家为财富和金钱所利用。为了财富的最大化,国家可以无所不为,国家权力的腐化堕落致使国家自身也随之瓦解,政治自由转化为专制的牢笼,最终导致政治奴役。应该指出,弗格森对于现代资本主义的批判是尖锐而深刻的,直接启蒙了一大批现代自由主义者和社群主义者,甚至马克思主义者;20世纪产生的各种批判理论和权利平等理论,大都受惠于弗格森之于资本主义的批判。对商业社会的这些负面的看法,致使弗格森的理论有了某种悲观主义的色彩,他对于经由现代工商资本主义达成一种高级的文明社会,抱有深深的怀疑态度和否定倾向。

不过,虽然弗格森的这种悲观主义在19世纪末年和整个20世纪,对西方的悲观主义与欧洲中心主义的没落以及马克思的资本主义批判论产生了相当大的影响,但在18世纪的苏格兰乃至英美世界尚未引起重视。当时资本主义还处于上升时期,有着蓬勃发展的广阔空间,乐观主义占据着主导地位。至于斯密晚年的悲观色彩,与弗格森的悲观色彩性质有所不同,斯密回归的还是斯多亚主义的审慎和沉思,他并不完全否定现代工商业资本主义的历史进步性,而是旨在提醒人们不要过于乐观,要警惕和防范其可能的弊端,由此他提出公正旁观者的合宜性情感,这符合斯密的道德哲学原理。

第二,弗格森的悲观主义还有另外一层,那就是古典政治文明的无所复制,这种悲观主义对于弗格森的理论乃是致命打击。弗格森自以为找到了克服现代社会病症的道路,那就是进步式的回归古典政治,但他又感到这个回归不过是一厢情愿的幻想性寄托,这样的悲观主义情绪深埋在他的思想理论中,甚至具有某种绝望的色彩。之所以如此,是因为弗格森既错误地理解了现代社会,又错误地理解了古代社会;现代既不像他所说的那样不堪,古代也不像他所说的那样美好。现代思想中的“错置时代性的谬误”的情况在弗格森那里发生了,他的悲观主义某种意义上是他自己一手制造出来的。好在这两种悲观主义的叠合在弗格森那里,被他用有限度的进步主义予以稀释,而没有成为极端的虚无主义。虚无主义恰恰是20世纪悲观主义的必然结果,弗格森的思想理论虽然有悲观主义的色彩,但尚不属于虚无主义,这要归功于苏格兰有限度经验主义思想的节制。凡事不走极端,即便是对于历史与文明的关系问题,无论是休谟的乐观主义还是弗格森的悲观主义,都在人的常识范围之内,都不是追本溯源的形而上主义。

历史中的文明社会犹如一江流水,时而雄浑浩渺、一泻千里;时而曲折回环、迂缓塞堵。但青山遮不住,毕竟东流去。所谓的历史演进论或历史进步论,只能是从总的态势来看,至于具体到局部的某个区段,则很难一概而论。弗格森所处的苏格兰,不过是历史进程中的一个阶段,他提出的迂回式文明进步论,只是他考察苏格兰所处变革时期的一种主张。或许可以说,任何一个民族都有自己的“苏格兰时刻”,都有一个在历史中获取自身文明定位的抉择问题。18世纪的苏格兰思想家们,从各自的理论视角出发,创造性地回应了这一问题。相比之下,弗格森的文明社会演进论是最明确地从文明史的高度,对于“苏格兰时刻”的理论回应,他通过区分文化与文明之异同,重点把制度文明的属性问题提炼了出来,创造性地构建了一套旨在回归古典政治文明的有限度的历史进步论。尽管弗格森的理论包含着内在的吊诡,但其凸显文明的地位、作用和意义的理论探索,无疑补充了休谟、斯密等人的某些理论缺失。

# 从中国传统社会特质看公德私德问题

何中华

**摘要:**从文化比较的角度说,公德私德问题本质上是一个现代性的和西方的问题。作为“亚细亚现象”的中国传统社会,不存在市民社会与政治国家的分野,也就无所谓“公共领域”与“私人领域”的划界,从而没有公德私德赖以附丽其上的基础。西方社会的历史发展,有一条相当清晰的因果链条:商品经济→市民社会→资本主义。在此基础上孕育出来的个人主义的意识形态修辞,意味着人的个体与类的分离和对立。与此不同,中国传统社会不存在这种发生学基础,而是表征为“家”“国”同构,由此决定着由“内圣”而“外王”的展开及其连续性。在中国古典文化中,固然也有公私之别,而且也是在道德的意义上成立,但它仅仅关乎道德与非道德的甄别,与我们今天所谈论的公德私德问题不可同日而语。今天所谓的公德私德,只是意味着道德的类型或归属领域之不同。因此,以公德私德及其关系去“格义”中国原有概念,就难免走向把中国传统社会所特有的现象“现代化”和“西方化”的陷阱之虞。

**关键词:**传统社会;公德;私德;“亚细亚现象”;市民社会;政治国家

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.03.15

近期《文史哲》杂志围绕公德私德问题先后发表了多篇颇有影响的文章,它们的作者分别从各自的视角提出了富有启发性的观点,读后深受教益。我不想正面介入相关讨论,只是打算通过中西比较,就中国传统社会特质作一点初步讨论,并以此为视角触及公德私德问题。愚意以为,讨论公德私德问题,不能离开时代语境,也不能离开东西方社会特质,否则便将游离特定的时空坐标,使问题变得抽象而不着边际。

## 一、公德、私德及其关系在何种意义上才是一个“真问题”

从时代性维度看,公德、私德不过是现代的概念,它们之间的分野及其张力,本质上也仅仅是一个现代性的问题。从民族性维度看,公德、私德则又是属于西方的概念,两者之间的分野及其张力,本质上又只是一个西方的问题。换言之,在中国传统社会,并不存在使公德私德及其关系具有意义的“问题域”。因此,在中国社会的历史和文化语境中,讨论公德私德问题,不具有真实性。

公德和私德赖以附丽其上的基础,只能是市民社会与政治国家之分裂这一现代性的事实,亦即公域与私域之间的实际分野。在中国传统社会,无疑也有“公”与“私”之类的措辞,也有两者的分别,它固然有其道德含义,但与西方社会的那种公域与私域的分野却漠不相关。公德私德之成立,全赖于一个基本的现代性事实。具体地说,它仅仅是市民社会同政治国家的确立和分离实现之后才发生并进而凸显出来的问题。从民族性维度说,它的成立,又是一个西方社会和文化所特有的问题。因为仅仅是在西方社会,才发生过由商品经济到市民社会、再到资本主义的历史演进。

梁启超尝谓:“我国民所最缺者,公德其一端也。……吾中国道德之发达,不可谓不早,虽然,偏

于私德,而公德殆阙如。”<sup>①</sup>那么,“公德者何?人群之所以为群,国家之所以为国,赖此德以成立也”,或者说“人人相善其群者谓之公德”<sup>②</sup>。在梁启超看来,中国人缺少的主要是“公德”而非“私德”。另黄建中也认为,“中土重私德,远西重公德”,而“中土重私德者,亦由家族制度使然耳”<sup>③</sup>。这一说法过于表面化地看问题了,它抽去了中西社会各自的时代性差异和民族性特质,从而陷入一种抽象的判断。其实,正是中土之家族制度,才使得公私未分,故而谈不上畸轻畸重的问题,因为使两者赖以建立的基础本身并不存在。

费孝通亦谓:“在乡村工作者看来,中国乡下佬最大的毛病是‘私’。”<sup>④</sup>其实也不尽然。在“以农立国”的中国,所有人都是广义的“乡下佬”,但中国的志士仁人素有“以天下为己任”的抱负,有“大道之行,天下为公”的情怀。“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”<sup>⑤</sup>,这一宏愿和信念意味着人的个体与类之间的一致和贯通,体现着“天下”之理念,亦即个人对于国家和民族的责任感和使命感,它所表明的乃是公与私之间的连续性。在西方,人文学科的研究固然也会涉及公共事务,但是被当作研究对象来处理的;中国的则不然,它强调知行合一。这种处理方式表明,在公私之间缺乏明晰的界限。其实,这里的关键并不在于究竟是私抑或公,而是在公私尚未真正分化的前提下,两者具有高度的连续性。中国传统社会和文化中貌似有一个吊诡现象:一方面似乎中国人只讲私德,缺乏公德意识;另一方面却又强调“大公无私”。这里所谓的“公”,实是处在两个不同的层面。道德意义上的公与私,同社会生活意义上的公与私,不能混为一谈。

从时代性维度说,有传统与现代之别。在不同的时代坐标上,道德的表征也有着本质的差别。中国传统社会的道德尚无公私之分,西土之道德则存此分别。就民族性维度言,又有中西之异,因中土固无公私之分野,故也无所谓重私德而轻公德的问题,西土虽有公私之分野,但也不存在重公德而轻私德的问题。

黄建中还认为,“远西虽重个人主义,而个人非勉于公德不能得社会之尊崇;博爱公道,为其最要之德目”,此语亦多病。因为西方现代社会乃建立在人的个体与类的分裂和对立这一基础之上,故既有个人主义意识形态之确立,亦有以公共性为根源的公德意识之诉求,二者皆有其深厚而悠久的历史土壤。这位论者进一步解释说:“私德、原也,公德、流也;有私德而无公德,是断其流也,有公德而无私德,是塞其原也。中土非全无公德,远西非全无私德,特各有偏重耳;兼重焉,斯善矣。”<sup>⑥</sup>我们只能说,对于中国传统社会而言,是无所谓公德私德,道德就是道德,从而也谈不上孰重孰轻;只有就西方社会来说,才有所谓公德私德及其划分,但亦无所谓厚此薄彼。

严复当年在翻译穆勒《论自由》一书时,把书名译作“群己权界论”,颇耐人寻味。张君勱曾评论严复的翻译,说:“以古今习用之说,译西方科学中之义理。故文学虽美,而义转歧。”又说:“总之,严氏译文,好以中国旧观念,译西洋新思想,故失科学家字义明确之精神。”<sup>⑦</sup>这不仅适用于严复的自然科学译著,也适用于其社会科学译著如《群己权界论》。之所以选择“群己权界论”作为译名,一般认为译者受中国传统文化的浸淫和影响,欲强调“群”对“己”的约束作用。这从一个侧面证明中国人是看重“群”且注重个体的人对于“群”所负有的道德义务。严复的译法无疑折射出东西方文化在“自由”问题上的不同认知和用心。其实,群己之间的张力,不仅是一个现代性问题,也是一个民族性问

① 梁启超:《新民说》,《梁启超全集》第2册,北京:北京出版社,1999年,第660页。

② 梁启超:《新民说》,《梁启超全集》第2册,第660页。

③ 黄建中:《比较伦理学》,济南:山东人民出版社,1998年,第90页。

④ 费孝通:《乡土中国·生育制度》,北京:北京大学出版社,1998年,第24页。

⑤ 黄宗羲著,全祖望补修:《宋元学案》卷一七《横渠学案上》,北京:中华书局,1986年,第664页。

⑥ 此段引文见黄建中:《比较伦理学》,第91页。

⑦ 申报馆:《最近之五十年》,转引自贺麟:《严复的翻译》,商务印书馆编辑部编:《论严复与严译名著》,北京:商务印书馆,1982年,第33页。

题。张申府就说：“个人与群，东西思想所由分。”<sup>①</sup>其实，张只说对了一半。如前所说，中国传统社会实则也无所谓重群而轻己，因为并不存在群己之间的分裂。作为群己分裂的基础，政治国家与市民社会之间的二元论结构，只是现代性语境和西方社会所特有的历史现象罢了。

正如史华慈所指出的，穆勒在《论自由》一书中，“他的主要目的却是要对抗社会，以护卫就个人而言最具有个性的价值”<sup>②</sup>。严复在他所翻译的穆勒《群己权界论》的“译者序”中却强调：“学者必明乎己与群之权界，而后自繇之说乃可用耳。”<sup>③</sup>显然，在严复看来，在群己之间划界乃是个人自由的条件。这里的潜台词，乃是在群己之间的博弈中群对己之自由的限制。因此，严复和穆勒明显地存在着方向上的不相伴。史华慈认为，“他（指严复——引者注）的翻译乃不免用改写的方式。在改写中，可以看出严复无意中调整了穆勒的思想，以迎合他自己的关怀”<sup>④</sup>。因为“穆勒的‘个性之自由’观比较不投合严复之所好。正在这里，穆勒本人关注到个人自由的某些层面，这些层面与个人本身的关联最为密切，而与整个社会或国家利益无甚关系”<sup>⑤</sup>。在史华慈看来，严复在译著中插入的字句和“译凡例”中的论证，“十足证明了他曲解穆勒，使其屈从严复自己的目的”<sup>⑥</sup>。尽管严复的翻译理念是“信达雅”，但他先行分享的文化背景作为“前见”，极大地影响了他的翻译风格。中国传统社会难以容纳个人主义为根基的自由主义信念，由此可见一斑。在严复那里，“群”乃“己”之自由赖以显现的绝对条件，离开“群”谈“己”之自由乃毫无意义<sup>⑦</sup>。将穆勒之书与中国的《大学》之义对勘和格义，寻求可通约性的诠释，此亦为饶有趣味之事。

其实，穆勒在自传中也承认，其《论自由》一书属于强调个人主义的谱系，他还列举该书写成之前的威廉·麦考尔写的“最精彩的一本书”即《个人主义要义》(*Elements of Individualism*)，以及沃伦提出并组织的以“个人主权”为基础的“社会制度”，还有“宣扬个人权利学说”的威廉·冯·洪堡。穆勒承认，“我有一段文字中从沃伦派人那里借用了他们的‘个人主权’一词”<sup>⑧</sup>。穆勒在《论自由》一书中开宗明义地指出，该书“所要讨论的乃是公民自由或称社会自由，也就是要探讨社会所能合法施用于个人的权力的性质和限度”<sup>⑨</sup>。从个人的角度说，这个意义上的自由，就是“免于……的自由”，亦即以赛亚·伯林所谓的“消极自由”。消极自由所触及的在本质上是个人之权利的捍卫。虽然穆勒强调他关注的主题是“究竟应该怎样在个人独立与社会控制之间做出恰当的调整”<sup>⑩</sup>，单纯由此出发，严复把穆勒的《论自由》书名译作“群己权界论”似乎也未必不妥，但深入穆勒著作的内容，我们就不难发现，作者并非试图在群己之间平分秋色地加以划界，而是基于个人主义立场对国家权力给予限制。因此，巴克称穆勒是一位“个人主义的倡导者”<sup>⑪</sup>。穆勒强调指出：“任何人的行为，只有涉及他人的那部分才须对社会负责。在仅只涉及本人的那部分，他的独立性在权利上则是绝对的。对于本人自己，对于他自己的身和心，个人乃是最高主权者。”<sup>⑫</sup>穆勒的个人主义立场由此显露无遗。我们难以设想，离开了市民社会这一世俗基础和社会根源，个人主义的意识形态何以能够得到真正的辩护和可靠的保障。

① 张申府：《所思》，北京：生活·读书·新知三联书店，1986年，第1页。

② 史华慈等著：《近代中国思想人物论·自由主义》，台北：时报文化出版公司，1980年，第102页。

③ 约翰·穆勒：《群己权界论》，严复译，北京：商务印书馆，1981年，“译者序”第vi页。

④ 史华慈等著：《近代中国思想人物论·自由主义》，第103页。

⑤ 史华慈等著：《近代中国思想人物论·自由主义》，第105页。

⑥ 史华慈等著：《近代中国思想人物论·自由主义》，第110页。

⑦ 约翰·穆勒：《群己权界论》，“译凡例”第vii-x页。

⑧ 参见约翰·穆勒：《约翰·穆勒自传》，吴良健等译，北京：商务印书馆，1987年，第149页。

⑨ 约翰·密尔：《论自由》，程崇华译，北京：商务印书馆，1959年，第1页。

⑩ 约翰·密尔：《论自由》，第5页。

⑪ 参见巴克：《英国政治思想——从赫伯特·斯宾塞到现代》，黄维新等译，北京：商务印书馆，1987年，第1页。

⑫ 约翰·密尔：《论自由》，第10页。

同其他思潮相比,社会主义传入中国的确受到中国知识界的特别青睐和欢迎。这同中国的传统有关。从某种意义上说,“个人主义”乃是“社会主义”的反义词<sup>①</sup>。由于缺少个人主义的传统及其社会基础,中国人更容易接受社会主义思潮。这也是中国现代思想史的一个不争的事实。诚如辜鸿铭所说:“儒教认为没有个人的生活,作为个人,他的生活与他人及国家密切相关。”<sup>②</sup>这一点同西方社会和文化迥然有别。陈独秀当年就曾指出:“西洋民族,自古迄今,彻头彻尾,个人主义之民族也。”<sup>③</sup>这从一个侧面印证了中国传统社会对于“群”的优先性的偏好。但在接受“社会主义”时,同样是由于文化的原因,中国文化并未真正理解科学社会主义的历史内涵,即它是建立在对于人的个体与类的对立的扬弃基础之上的。这有点类似于中国接受西方的辩证法,虽然接受了它,但并未真正领会它是以扬弃的方式包含着形而上学与自身的性质一样。因为中国文化的思维方式缺乏知性认识能力和环节。而在人的个体与类的关系问题上,中国传统社会也未曾真正经历过两者分裂的历史展开。马克思意义上的社会主义即科学社会主义,已经超越了人的个体和类何者优先的语境本身,它不再是在这一褊狭的语境中试图给出一种可能的答案,而是消解并克服使这一语境得以成立的历史边际条件本身。

其实,正是由于忽视了对于公德私德问题之社会基础的考量,梁启超才有“时而认为中国人落后于西方主要在于公德,中国应当引入西方的新道德,即公德,时而又认为中国人落后于西方主要在私德,培养个人私德是‘第一要义’”<sup>④</sup>之类判断上的紊乱。

既然如此,又如何看待中国社会也有“公”“私”的称谓,而且它们同样具有道德的含义这一事实呢?

余英时就认为:“儒家思想……划清了公与私的界限。西方讲公领域和私领域,修齐、治平,恰好是这两个领域。但西方的这两个领域分得比较清楚,《大学》的修齐、治平,一贯而下,似有公私不分的倾向。”<sup>⑤</sup>在中国,修齐(私)与治平(公),这二者的确是连续的,而不是二元论的关系;在西方,它们却是断裂的,具有二元论的性质。再者,修齐与治平的关系,不能被等价或混同于西方的市民社会(私域)与政治国家(公域)的关系,两者也具有不同的性质。而且,在西方社会,政治国家与市民社会的二分决定的“公域”与“私域”及其分野,不具有道德的性质和含义;但在中国传统社会却不然,公私首先是一种道德意义上的划分。

关于“私”,私又作厶,《说文解字》诠释曰:“厶,奸袞也。”并引韩非子谓:“苍颉作字,自营为厶。”而对“公”字的解释,《说文解字》曰:“公,平分也。从八从厶。八,犹背也。韩非曰:‘背厶为公’。”可见,公私之初义(此指字之观念义而非字之发生义)都同道德内在相关。私属于邪,公属于正。从一定意义上说,这里的正邪之别,为后来宋儒的天理与人欲之辨埋下了伏笔。《管子》云:“天公平而无私,故美恶莫不覆;地公平而无私,故小大莫不载。”(《管子·形势》)吕不韦曰:“公则天下平矣,平得于公。”(《吕氏春秋·贵公》)诚如日本学者沟口雄三所说:“可以看出,这里的‘公’意指与‘偏私’相对的‘公平’,体现着反对私的‘自环’‘奸邪’的公的‘通’或‘平分’之义。”<sup>⑥</sup>但须注意,此所谓公平并不侧重政治学含义,而是重在伦理学含义;或者说,它首先是伦理学意义上的,至少它体现着由伦理到政治的扩展。这种扩展(由“家”到“国”的顺序,乃是它在意识形态上的反映)所蕴含的连续性,也正是中国传统社会所特有的一种文化现象。

在中国思想史上,公与私具有显著的道德含义。儒家就特别讲究公私之辨,但它不可能像西方

① 参见霍布斯鲍姆:《如何改变世界——马克思和马克思主义的传奇》,吕增奎译,北京:中央编译出版社,2014年,第23页。

② 辜鸿铭:《中国人的精神》,黄兴涛等译,海口:海南出版社,1996年,第47页。

③ 陈独秀:《东西民族根本思想之差异》,《陈独秀著作选》第1卷,上海:上海人民出版社,1984年,第166页。

④ 廖申白:《论公民伦理——兼谈梁启超的“公德”“私德”问题》,《中国人民大学学报》2005年第3期,第87页。

⑤ 陈致访谈:《余英时访谈录》,北京:中华书局,2012年,第206页。

⑥ 沟口雄三:《中国的公与私·公私》,郑静译,北京:生活·读书·新知三联书店,2011年,第8页。

那样,在市民社会与政治国家的框架内去讨论。儒家看似强调群体优位、群体至上,但也主张个体的自我实现,强调人的气节和尊严。儒家所谓的公与私,不是以人的个体与类作为表达单位的,而仅仅在于道与非道的分别(如所谓的“大道之行,天下为公。”)。这无论对于国家、社稷,还是个人来说,都不例外。在儒家的语境中,公与私的概念在于对“道”的合与不合,而非人的个体与类之间的分野。荀子曾说:“并己之私欲,必以道夫公道通义之可以相兼容者,是胜人之道也。”(《荀子·强国》)杨惊注曰:“并,读曰屏,弃也;屏弃私欲,遵达公义也。”这里值得注意者,乃荀子明确提出了“公道”与“私欲”的概念及其分别。在荀子看来,私欲不过是对公道的背离。应该说,这在宋儒那里表达得最为显著和典型。他们对于公私的辨析是从不同层面多维度地展开的,最后归结为天理人欲之辨。宋儒辨公私之别,旨在正视私欲与人性之理的分野。

陆九渊曰:“道大,人自小之;道公,人自私之;道广,人自狭之。”又曰:“凡欲为学,当先识义利公私之辨。……学者所以为学,学为人而已,非有为也。”<sup>①</sup>在此,公私关系的道德性质十分明显。张载曰:“烛天理如向明,万象无所隐;穷人欲如专顾影间,区区于一物之中尔。”<sup>②</sup>“天理”与“人欲”对举,被赋予其以公与私之分野的性质,其道德含义也已分明。邵雍曰:“天无私覆,地无私载。”<sup>③</sup>宋儒所谓的“人欲”即“私(欲)”,亦即偏离了人性之理的欲望;合乎人性之理的欲望则属于“公”而非“私”。

天理与人欲的关系,原本是《礼记·乐记》提出来的,所谓“夫物之感人无穷,而人之好恶无节,则是物至而人化物也;人化物也者,灭天理而穷人欲也”。但这个问题在当时尚未被当作一个反思的对象来处理,只是到了宋代才真正被主题化,成为理学反思的内容。在宋儒看来,“天理”为“公”,“人欲”为“私”。朱熹说:“圣贤千言万语,只是教人明天理,灭人欲。”<sup>④</sup>周敦颐说:“圣人之道,至公而已矣。或曰:‘何谓也?’曰:‘天地至公而已矣。’”<sup>⑤</sup>而“圣希天”<sup>⑥</sup>。《周易·文言》曰:“夫‘大人’者,与天地合其德”。所谓“明天理,灭人欲”,不过是存公去私而已。公私之间乃是非此即彼的,不可两立。对此,二程说得极分明:“不是天理,便是私欲。……无人欲即皆天理。”<sup>⑦</sup>程颐说过:“理者天下之至公”<sup>⑧</sup>。“或问志意之别。子曰:‘志自所存主言之,发则意也。发而当,理也;发而不当,私也。’”<sup>⑨</sup>显然,在二程那里,“理”乃构成公私之判准。依乎理则为公,离乎理则为私。此处亦可参看朱熹所云,《朱子语类》载:“问意志。曰:‘横渠云:‘以‘意、志’两字言,则志公而意私,志刚而意柔,志阳而意阴。’志是公然主张要做底事,意是私地潜行间发处。志如伐,意如侵。’”<sup>⑩</sup>显然,“天理”与“私欲”无法兼容。

朱熹也明确区分了“天理之公”与“人欲之私”<sup>⑪</sup>,这显然是承二程而来。朱熹同样认为,合乎天理即为公,违拗天理即为私。他强调说:“而今须要天理人欲,义利公私,分别得明白。”<sup>⑫</sup>朱熹曰:“圣人亦只教人求仁。”<sup>⑬</sup>圣人就是体仁求仁的先知先觉者。如程颐所言:“仁者,天下之公,善之本也。”<sup>⑭</sup>公的本质乃仁,而私的本质乃不仁。公与私的道德含义因此而彰显无疑。

① 陆九渊:《象山先生全集》卷三五,《陆象山全集》,北京:中国书店,1992年,第291、308页。

② 张载著,章锡琛点校:《正蒙·大心篇第七》,《张载集》,北京:中华书局,1978年,第26页。

③ 邵雍著,郭或整理:《伊川击壤集》卷十《偶书》,《邵雍集》,北京:中华书局,2010年,第327页。

④ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一二,北京:中华书局,1994年,第207页。

⑤ 周敦颐著,陈克明点校:《通书·公第三十七》,《周敦颐集》,北京:中华书局,1990年,第41页。

⑥ 周敦颐著,陈克明点校:《通书·志学第十》,《周敦颐集》,第22页。

⑦ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《程氏遗书》卷一五,《二程集》上册,北京:中华书局,1981年,第144页。

⑧ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《周易程氏传》卷三,《二程集》下册,第917页。

⑨ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《河南程氏粹言》卷二,《二程集》下册,第1258页。

⑩ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷五,第96页。

⑪ 参见黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一三,第225页。

⑫ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一三,第227页。

⑬ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷六,第113页。

⑭ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《周易程氏传》卷二,《二程集》下册,第820页。



在朱熹看来,公私之别乃在仁与不仁之间。“公了方能仁,私便不能仁。”反过来说,“惟仁,然后能公”;因为“公是克己工夫极致处”<sup>①</sup>。按照孟子的引述,孔子曰:“道二,仁与不仁而已矣。”(《孟子·离娄上》)儒家认为,“克己复礼为仁”。所谓“克己”,即朱熹说的“克尽己私”之意。在此意义上,公私不可兼得。尽管“仁”与公之间有着内在的必然联系,但朱熹仔细地辨析并区分了这两者。“或问仁与公之别。曰:‘仁在内,公在外。’又曰:‘惟仁,然后能公。’又曰:‘仁是本有之理,公是克己工夫极至处。故惟仁然后能公,理甚分明。故程子曰:‘公而以人体之。’则是克尽己私之后,只就自身上看,便见得仁也。’”朱熹说:“公不可谓之仁,但公而无私便是仁。”<sup>②</sup>

在朱熹那里,“人欲”也有广狭之分。此乃不可忽略者。朱熹言:“天理人欲分数有多少。天理本多,人欲便也是天理里面做出来。虽是人欲,人欲中自有天理。”在这里,朱熹显然是承认合乎“天理”的“人欲”之存在的。他还说:“饮食者,天理也;要求美味,人欲也。”这是就人欲之广义而言的。就人欲的狭义来说,则天理与人欲相互排斥,不可共存。所以,朱熹说:“天理人欲常相对。”在此意义上,天理与人欲是非此即彼的。朱熹云:“人之一心,天理存,则人欲亡;人欲胜,则天理灭,未有天理人欲夹杂者。”他还说:“人只有个天理人欲,此胜则彼退,彼胜则此退,无中立不进退之理。凡人不进便退也。”<sup>③</sup>显然,在朱熹这里,公私并非分属两个互为外在的领域而可以两立,能够并行不悖,而是非此即彼、不可调和的。

周敦颐把“公”和“无欲”联系起来,这实则暗示了“私”与“欲”的关联:“无欲则静虚动直。静虚则明,明则通;动直则公,公则溥。明通公溥,庶幾乎。”(《通书·圣学第二十》)南宋胡宏说:“夫可欲天下之公欲也,而可蔽之使不见乎?”(《知言》)朱熹在解释《论语》“克己复礼为仁”时,谓“己”为“身之私欲”<sup>④</sup>。其实,二程早已讲过:“克己之私既尽,一归于礼,此之谓得其本心。”<sup>⑤</sup>二程还曰:“公者仁之理”<sup>⑥</sup>;而“仁者,天下之正理”<sup>⑦</sup>。二程又曰:“仁者无偏照,是必爱之。”<sup>⑧</sup>所谓“无偏照”,乃相对于“仁之理”而言的。达到了“仁之理”,必定无所偏私,此即“公”之谓也。二程曰:“以私己为心者,枉道拂理,谄曲邪佞,无所不至,不仁孰甚焉!”<sup>⑨</sup>朱熹曰:“仁者,本心之全德。……盖心之全德,莫非天理,而亦不能不坏于人欲。故为仁者必有以胜私欲而复于礼,则事皆天理,而本心之德复全于我矣。”<sup>⑩</sup>私欲乃偏离天理之欲,故为私欲。朱熹认为,“日日克之,不以为难,则私欲净尽,天理流行,而仁不可胜用矣。”<sup>⑪</sup>朱熹还引证二程的说法:“非礼处便是私意。既是私意,如何得仁?须是克尽己私,皆归于礼,方始是仁。”<sup>⑫</sup>

当然,朱熹的解释属于宋学路数,它区分了“克己复礼为仁”与“为仁由己”中的“为仁”之义。朱熹言:“‘克己复礼为仁’……与‘孝弟为仁之本’‘为仁由己’之‘为’不同。”<sup>⑬</sup>与此相类且相应地,“克己”之“己”同“由己”之“己”,亦复不同。朱熹说:“大率克己工夫,是自著力做底事,与他人殊不相干。”<sup>⑭</sup>此乃“为仁由己”之义。显然,“克己”是说“仁”之达成,“由己”是说“仁”之根由,两者原本非一

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷六,第116页。

② 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷六,第116—117页。

③ 此段引文见黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一三,第224页。

④ 朱熹:《论语集注》卷六,《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第131页。

⑤ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《河南程氏粹言》卷第一,《二程集》下册,第1199页。

⑥ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《河南程氏粹言》卷第一,《二程集》下册,第1172页。

⑦ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《河南程氏粹言》卷第一,《二程集》下册,第1173页。

⑧ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《河南程氏粹言》卷第一,《二程集》下册,第1180页。

⑨ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《河南程氏粹言》卷第二,《二程集》下册,第1256页。

⑩ 朱熹:《论语集注》卷六,《四书章句集注》,第131页。

⑪ 朱熹:《论语集注》卷六,《四书章句集注》,第132页。

⑫ 朱熹:《论语集注》卷六,《四书章句集注》,第132页。

⑬ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷四一,第1043页。

⑭ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷四一,第1044页。

事。但朱熹的说法和诠释并非没有争议。诚如今人程树德所言,这里存在着“汉学宋学之争点”<sup>①</sup>。若从汉学立场出发,自然倾向于把两个“己”字训为同义。因为“同一‘己’字而解释不同,终觉于义未安”,以至据此认为“其非经旨甚明”<sup>②</sup>,而批评“朱注为短,盖欲伸其天理人欲之说”<sup>③</sup>。殊不知,此章为言两事而非言一事,它包括“仁”之达成与“仁”之由来。中国文字是活泼的,其字义具有多维性。汉学力辟望文生义,却因拘泥于字的形迹而遗忘了字义的开放性,反而陷入它所拒绝的误区。这是富有讽刺意味的。

在宋儒看来,普遍性的要求及其贯彻即是“公”,而特殊性的阻滞及其体现便是“私”。二程曰:“理与心一,而人不能会为一者,有己则喜自私,私则万殊,宜其难一也。”<sup>④</sup>程颐曰:“公则一,私则万殊。至当归一,精义无二。人心不同如面,只是私心。”<sup>⑤</sup>他还说:“义与利,只是个公与私也。”<sup>⑥</sup>义利之辨,究其实质,乃在公私之间耳;义利不过是表现出来的公私罢了。二程又曰:“以物待物,不可以己待物。”<sup>⑦</sup>“以物待物”也可谓是“回到事情本身”,此乃取消主客二分这一“不祥前提”(海德格尔语),故乃“公”的态度;“以己待物”则是以一己之私为尺度去揣度作为对象之物,得到的不是物的本然之开显,而是它的遮蔽,从而陷入“私意”的羁绊。“以己待物”必然导致张载所说的那种“物我之私”<sup>⑧</sup>。朱熹亦曰:“以物观物,无以己观物。”<sup>⑨</sup>

可见,宋儒多维度地阐释了“公”“私”的意蕴,私是公的否定形式,反之亦然。虽然未越出道德的范围,但它们并不具有公德私德的含义和性质。在中国传统社会,道德就是道德,既无所谓公德,也无所谓私德,因为原本就不存在公(域)与私(域)之间的分野和张力,以此为基础的公德与私德的分化和剥离也就无从谈起。我们今天对于公德私德的讨论,说到底不过是一个现代性的问题。只有在市民社会与政治国家之间二元论关系被历史地建构起来之后,它才能成其为一个真问题从而变得有意义。

总之,公私在中国的古典含义,同我们今天所谓的公德私德,固然都具有道德义,但又是在不同层面上成立的,不可混为一谈。在中国传统社会,公私乃是对道德的有无或曰德与非德所作的甄别,而不是对道德之不同类型或它所适用的不同领域的划分。因此,这个意义上的公私同我们今天所谈论的公德私德并没有直接关联。我们今天所谓的私德公德,乃指道德的不同类型及其发生作用的不同范围,它们可以并行不悖,而不是指道德之有无的性质判断。这是首先需要澄清的。

## 二、作为“亚细亚现象”的中国传统社会及其道德特征

考察中国传统社会的特质,不能离开对“亚细亚现象”的正视,因为这是一条把握中国传统社会异质性的必由路径。

在这个问题上,马克思提出的“亚细亚生产方式”及东方社会思想,具有重要的启示意义。马克思在1853年6月2日给恩格斯的信中写道:“贝尔尼埃完全正确地看到,东方(他指的是土耳其、波斯、印度斯坦)一切现象的基础是不存在土地私有制。这甚至是了解东方天国的一把真正的钥匙。”<sup>⑩</sup>法国医生贝尔尼埃在一本游记中,曾经谈到过东方国家的一切现象的基础在于不存在土地私有制。

① 程树德撰,程俊英等点校:《论语集释》第3册,北京:中华书局,2014年,第1056页。

② 程树德撰,程俊英等点校:《论语集释》第3册,第1056、1057页。

③ 程树德撰,程俊英等点校:《论语集释》第3册,第1056页。

④ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《河南程氏粹言》卷二,《二程集》下册,第1254页。

⑤ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《河南程氏遗书》卷一五,《二程集》上册,第144页。

⑥ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《河南程氏遗书》卷一七,《二程集》上册,第176页。

⑦ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《河南程氏遗书》卷一五,《二程集》上册,第165页。

⑧ 张载著,章锡琛点校:《正蒙·中正篇第八》,《张载集》,第29页。

⑨ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一一,第181页。

⑩ 《马克思恩格斯全集》第28卷,北京:人民出版社,1973年,第256页。

恩格斯在复信(1853年6月6日)中同意马克思的论断,并加以重申:“不存在土地私有制,的确是了解整个东方的一把钥匙。这是东方全部政治史和宗教史的基础。”<sup>①</sup>后来在《资本论》中,马克思又指出了这一点,他说:“在亚洲……国家既作为土地所有者,同时又作为主权者而同直接生产者相对立……在这里,国家就是最高的地主。在这里,主权就是在全国范围内集中的土地所有权。”<sup>②</sup>这在很大程度上成为马克思把东方社会判定为“亚细亚生产方式”的重要根据和理由。

《诗经·小雅·北山》曰:“溥天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣。”这可作为马克思上述有关论断的真实写照。对于东方社会及“亚细亚生产方式”的特点,马克思作了多维度揭示,但土地国有制是其中的一个最具有前提性的特征。这同欧洲社会的情形的确存在着很大的差别。马克思在一封信中曾说:“德文和北欧文中的 *Allgemeine* [一般] 不过是公有地的意思,而 *Sundre, Besondre* [特殊] 不过是从公有地分离出来的 *Sonderigen* [私有财产]……原来逻辑范畴还是产生于‘我们的交往’!”<sup>③</sup>从语言的发生学角度看,普遍和特殊的分野乃植根于土地的公有与私有的分化。其实,早在古希腊的迈锡尼文明时期,就已经出现了这种分野。韦尔南认为,尽管迈锡尼王国的土地所有制很复杂,但“有两种土地所有制的对立是十分明显的,它们代表了一个‘克托那’(ko-to-na),即一份土地,可能具有的两种不同形式。其中‘基提迈那克托那’(ki-ti-me-na ko-to-na)是私人占有的土地,与之相反的是‘科克迈那克托那’(ke-ke-me-na ko-to-na),它属于村社共有的土地,是乡村社团的集体财产,实行‘露地耕作制’(open-field),可能要按期重新分配。”<sup>④</sup>这意味着私有地与公有地的原初分离。问题在于,它是否在观念上也孕育出特殊与一般的分野呢?值得注意的是,“雅典是希腊唯一没有突然中断与迈锡尼时代的连续性的地方”<sup>⑤</sup>。

无论如何,正如另有学者所总结的,“特殊和普遍之间的平衡其实是精神和理智之间的平衡。希腊取得的所有成就都带有这种平衡的印记。从某种意义上说,就是因为有了这种平衡,他们才取得了那样辉煌的成就”<sup>⑥</sup>。按照韦尔南的揭示,城邦的精神世界有一个特征,即“那些组成城邦的公民,不论他们的出身、地位和职务有多么不同,从某种意义上讲都是‘同类人’。这种相同性是城邦统一的基础,因为对希腊人来讲,只有‘同类人’才能被‘友爱’联系在一起,结合成一个共同体”<sup>⑦</sup>。在城邦共同体中,公民的社会关系被纳入一个特殊—一般的格局中,从而使权利的让渡成为可能。就此而言,城邦公民同城邦的关系不是部分和整体的关系,而是特殊与普遍的关系。因此,它意味着对以血缘共同体为基础的“家族相似”关系的摆脱。

在古希腊,“城市一旦以公众集会广场为中心,它就已经成为了严格意义上的‘城邦’(polis)”<sup>⑧</sup>。在这个意义上,可以说“广场”(agora)构成希腊城邦之公共性的一个物质象征。因此,“只有当一个公共领域出现时,城邦才能存在”<sup>⑨</sup>。当城邦在公元前8—7世纪出现之后,“事实上,城市建筑已不再像以前那样集中在被防御工事环绕的王宫周围,城市现在的中心是‘公众集会广场’,它是公共空间,是安放‘公共之火’(Hestia Koinè)的地方,是讨论大家共同关心的问题的场所。”<sup>⑩</sup>而“广场”的功能则是多样的,但都是人们彼此交往关系基础上的公共性的体现。“广场是举行政治与法律活动和公

① 《马克思恩格斯全集》第28卷,第260页。

② 《马克思恩格斯全集》第25卷,北京:人民出版社,1974年,第891页。

③ 《马克思恩格斯全集》第32卷,北京:人民出版社,1974年,第53页。

④ 韦尔南:《希腊思想的起源》,秦海鹰译,北京:生活·读书·新知三联书店,1996年,第18—19页。

⑤ 韦尔南:《希腊思想的起源》,第29页。

⑥ 汉密尔顿:《希腊精神:西方文明的源泉》,葛海滨译,沈阳:辽宁教育出版社,2003年,第250页。

⑦ 韦尔南:《希腊思想的起源》,第47页。

⑧ 韦尔南:《希腊思想的起源》,第34页。

⑨ 韦尔南:《希腊思想的起源》,第38页。

⑩ 韦尔南:《希腊思想的起源》,第34页。

共集会的场所,也是商业活动的所在。此外,广场还用来举办集市、节日庆典以及竞技赛事等。”<sup>①</sup>

但问题的复杂性在于,中国社会并非始终都不存在土地私有制。正如有学者指出的,“中国的土地私有制度自从在秦汉时期确立以来,一直到近代,中间除均田制实施的一段期间外,大体上没有发生质的变化。”<sup>②</sup>土地私有制的出现,必然导致土地的兼并和集中;但值得注意的是,这一趋势在中国并未带来制度革命。“中国自秦汉以降,土地的分配,即以私有制为主。私有制的特征是自由买卖,由于土地本身所具有的高度价值,自由买卖的结果,必然是土地兼并”<sup>③</sup>。而“土地兼并的结果,可能使地主不仅能累积财富,并且能创造资本,改变土地经营的方式。但是事实上中国的地主在各项条件的限制下,最喜欢的经营方式却是分割式的租佃,这样土地的集中对土地的经营就没有发生多大影响。其结果是不论土地大小,都是以小规模的经营为农村经济的主体。”<sup>④</sup>所以,虽然出现了土地私有制,中国传统社会的土地经营方式却始终被束缚在小农经济的范畴之内,土地的兼并和集中的潜在效应,被小规模租佃的大面积延展抵消或化解掉了。诚然,《诗经·小雅·大田》有这样的说法:“雨我公田,遂及我私。”郑玄笺注云:“其民之心,先公后私,令天主雨于公田,因及私田尔。”虽然在《诗经》所反映的年代,大致是从西周起至春秋中期为止,已经明确地有“公田”与“私田”之分;但它不过是“井田制”意义上的划分,并未从根本上排斥土地国有制,相反,它本身不过是土地公有制的一种实现形式而已。

在历史观的意义上,地理环境决定论固然是错误的;但是,在文明的定型期,地理环境的决定性影响是不可低估的。因为所谓文化,在一定意义上无非就是人类应对环境的一种策略。环境不同,所选择的策略自然各异。农业文明所固有的治水的需要,同“亚细亚现象”之间存在着某种内在联系,它决定了经济上的土地私有制的阙如和政治上的高度集权的治理模式。对此,马克思作过明确揭示,他指出:“在亚洲……气候和土地条件……使利用水渠和水利工程的人工灌溉设施成了东方农业的基础。……在东方,由于文明程度太低,幅员太大,不能产生自愿的联合,因而需要中央集权的政府进行干预。所以亚洲的一切政府都不能不执行一种经济职能,即举办公共工程的职能。”<sup>⑤</sup>马克思认为,东方国家的职能并不是纯粹政治的,还包括经济的方面。

不少历史学家也都注意到了治水与“亚细亚现象”的内在联系,其中最具有代表性的当属魏特夫,他把亚细亚社会(包括中国在内)称为“治水社会”<sup>⑥</sup>。黄仁宇也强调说:“治水在中国文明发展的重要地位,已经成为两千年来中国学者不断强调的主题。”他认为:“只有一个统合所有资源、同等对待各方的中央集权政府,才能提供所需的安全保障,解除人们面临的常态威胁。大自然所加诸的要求,让中国注定早而持久的统一。”<sup>⑦</sup>

高度集中的治理模式,是排斥以商业为主导所带来的发散性格局的。所以,在中国历史上,“重农抑商”有着悠久的传统,由此造成了以农业与手工业的密切结合为特点的生产方式。马克思以印度为例,指出:“这些家庭式公社本来是建立在家庭工业上面的,靠着手织业、手纺业和手耕农业的特殊结合而自给自足。”<sup>⑧</sup>在马克思看来,它所带来一个重要的历史后果是,东方社会的“这些自给自足的公社不断地按照同一形式把自己再生产出来,当它们偶然遭到破坏时,会在同一地点以同一名称再建立起来,这种公社的简单的生产机体,为揭示下面这个秘密提供了一把钥匙:亚洲各国不断瓦

① 莱斯莉·阿德金斯、罗伊·阿德金斯:《古代希腊社会生活》,张强译,北京:商务印书馆,2016年,第269页。

② 戴晋新:《有土有财——土地分配与经营》,刘岱主编:《中国文化新论·经济篇·民生的开拓》,北京:生活·读书·新知三联书店,1992年,第153页。

③ 戴晋新:《有土有财——土地分配与经营》,刘岱主编:《中国文化新论·经济篇·民生的开拓》,第178页。

④ 戴晋新:《有土有财——土地分配与经营》,刘岱主编:《中国文化新论·经济篇·民生的开拓》,第179页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第762页。

⑥ 卡尔·A·魏特夫:《东方专制主义:对于极权力量的比较研究》,徐式谷等译,北京:中国社会科学出版社,1989年,第16页。

⑦ 黄仁宇:《黄河青山:黄仁宇回忆录》,张逸安译,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第345、347页。

⑧ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第765页。

解、不断重建和经常改朝换代,与此截然相反,亚洲的社会却没有变化。这种社会的基本经济要素的结构,不为政治领域中的风暴所触动。”<sup>①</sup>中国传统社会不断的自我复制、自我再生和特定结构的长期延续,同西方社会的那种断层性特征存在着明显的异质性差别。

农业与手工业的结合造成了自给自足的封闭性,这一点也被有关中国的社会学观察所印证。费孝通说:“中国早期对发展与西方的商业联系缺乏兴趣,部分原因是在原材料和生活必需的制成品方面实现自给自足。”<sup>②</sup>这种“自给自足”,就取决于农业同手工业在农户中的结合。傅衣凌从历史学角度通过有关具体史料的比较,也发现:在中国的明清时期,“新的生产关系的萌芽(指资本主义萌芽——引者注)……不能顺利地成长,而长时间墨守成规,维持同一的生产水平”<sup>③</sup>。他以织布业为例,比较了康熙年间《温州府志》、乾隆年间《永嘉县志》和嘉庆年间《瑞安县志》的记载,结果是“几乎完全相同,在这前后约有一百年的时间内,他(它)的生产形态没有出现什么变化,表现出墨守成规的特征。这里,如实地反映了农业与手工业的直接结合对于大工业生产的一种顽强抵抗力,造成中国资本主义萌芽的长期性与缓慢性”<sup>④</sup>。英国学者乔杜里也指出了这一现象,他说:“在亚洲绝大部分地区,农村居民往往兼顾土地耕作和纺织,而木匠、铁匠、制陶等手工业者也抽部分时间参加农业劳动。”<sup>⑤</sup>对于中国传统社会来说,农业与手工业的结合,固然不是最经济的,因为它会妨碍效率的最大化,但对维系稠密人口的生计却具有最低保障的作用和意义。费孝通就此指出:“分散在各个农户的作坊可能阻碍了生产的提高,但这却是中国传统生计中的一个重要事实。从家庭工业中得到的收入使得缺少土地的人足以生存下来。”<sup>⑥</sup>从一定意义上说,这无非是中国传统社会“内卷化”趋势的一种历史表达。

作为中国传统社会的经济基础,自然经济主要是以家庭为单位被表达的,也就是说它是按照“家庭原则”而非“企业原则”组织并运作的。“家庭原则”讲究伦理,不是竞争性的;“企业原则”讲究效率,是竞争性的。在一个家庭中,不能因为残疾人妨碍效率而将其淘汰掉,但在企业中则不然,“优胜劣汰”永远是企业在竞争中得以生存和发展的必然诉求。正如费孝通所说的,“亲密的血缘关系限制着若干社会活动,最主要的是冲突和竞争”<sup>⑦</sup>。黄宗智认为:“在同一共同体(指自然经济意义上的——引者注)中,尊重人人都有维持生计的基本权利的道德观念,以及‘主客’间的‘互惠关系’等。”<sup>⑧</sup>与此相反,“竞争”则同资本主义具有内在的关联。有学者甚至认为:“没有竞争就没有资本主义。”<sup>⑨</sup>弗里德曼甚至使用“竞争的资本主义”这一措辞<sup>⑩</sup>。当然,人们对此也不是没有争议,例如布罗代尔就强调“垄断”在资本主义中的决定性作用<sup>⑪</sup>。但正如王国斌在谈到贡德·弗兰克的观点时所指出的:“技术变革服从于需求的程度;中国以及整个亚洲对于节约劳动力的技术需求不高,而欧洲人发展了这类技术,为的是更具有竞争力。”<sup>⑫</sup>

纵观中国历史,不难发现,中国社会并无效率偏好,这在很大程度上抑制了商品经济的发展。除了中国历代王朝坚持“重农抑商”的政策这一主观原因外,这一特点构成商品经济不发达的客观原

① 《马克思恩格斯全集》第23卷,北京:人民出版社,1972年,第396—397页。

② 费孝通:《中国土绅》,赵旭东等译,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第92页。

③ 傅衣凌:《明清封建土地所有制论纲》,上海:上海人民出版社,1992年,第198页。

④ 傅衣凌:《明清封建土地所有制论纲》,第198页。

⑤ 费尔南·布罗代尔:《资本主义论丛》,顾良等译,北京:中央编译出版社,1997年,第16页。

⑥ 费孝通:《中国土绅》,第92—93页。

⑦ 费孝通:《乡土中国·生育制度》,第72页。

⑧ 黄宗智:《华北的小农经济与社会变迁》,北京:中华书局,2000年,第4页。

⑨ 郝延平:《中国近代商业革命》,陈潮等译,上海:上海人民出版社,1991年,第7页。

⑩ 弗里德曼:《资本主义与自由》,张瑞玉译,北京:商务印书馆,1986年,第14页。

⑪ 参见费尔南·布罗代尔:《资本主义论丛》,第34—35页。

⑫ 王国斌:《序言》,载安德烈·贡德·弗兰克:《白银资本——重视经济全球化中的东方》,刘北成译,北京:中央编译出版社,2000年,第14—15页。

因。这同西方社会形成鲜明对照。因为西方历史表明,“有效率的经济组织是经济增长的关键;一个有效率的经济组织在西欧的发展正是西方兴起的原因所在”;而“有效率的组织需要在制度上作出安排和确立所有权以便造成一种刺激,将个人的经济努力变成私人收益率接近社会收益率的活动”<sup>①</sup>。追求效率并使之获得制度上的保障,正是商品经济得以出现的客观要求。这是西方社会通过商品经济的发展得以崛起的一个关键。马克思说:“超过劳动者个人需要的农业劳动生产率,是一切社会的基础,并且首先是资本主义生产的基础。”<sup>②</sup>

在中国传统社会,情形则完全不同。正如黄宗智所言,“一个资本主义企业,不会在成本超越报酬的情况下继续投入劳力。但对一个有剩余劳动及挣扎于饥饿边缘的贫农家庭式农场来说,只要边际劳动报酬保持在零以上,便值得继续投入劳力。”<sup>③</sup>此即他所谓的“糊口水平上的小农生产”或曰“糊口性的农业”<sup>④</sup>。杜赞奇的研究也表明,“作为独立于市场之外而作用的纽带,亲戚和其他关系……这种超越市场的纽带是否持久坚韧,对穷得无法自给的村民来说更为重要”<sup>⑤</sup>。中国传统社会的“内卷化”趋势,不仅表现在经济层面,同样表现在政治层面。

日本学者西嶋定生提示过一种更为复杂的情形,认为中国传统社会的农村工业,存在着介于自给自足和资本主义两者之间的一种中间类型,它并不像“非此即彼”那么简单。对此,西嶋作出了折中的解释,他认为到了16、17世纪,在近代欧洲资本主义侵入之前,中国的农村工业即已开始超出“没有商业资本控制的自给自足性的家内劳动阶段”,从而在某种程度上突破了“亚细亚生产方式”的特征,但这却是中国社会自身内在发展的结果。另一方面,中国社会也并未走向近代化,因为“不幸其本身没有任何可以向近代化方向发展的契机”,由于“受到其本身内在的诸方面因素的制约……其再一次的历史性的发展,即向近代化的道路上的发展被阻止了”<sup>⑥</sup>。

值得注意的是,赫德逊也指出了一种“亚细亚现象”,他说:“所有的亚洲文化都是以地租经济为基础的。……商业往往十分普遍,但它对农业及其当地的销售乃是辅助性的。”<sup>⑦</sup>这一现象尤以中国为然。它意味着商业在中国传统社会缺乏足够的自主性和独立性的地位,它有宽度,却缺少厚度。由于历代王朝“重农抑商”“崇本息末”政策的深刻影响和限制,正如另有学者所指出的,“中国商人缺乏西方商人所拥有的政治权力和社会地位”<sup>⑧</sup>。还有学者认为:“1800年前亚洲的商业资本主义确实十分强大,但他们的法律地位并不确定,而且不受社会的重视。”<sup>⑨</sup>尽管早在《易传》中就有对商品交易之活跃的描述,尽管中国在宋代就以产生了纸币(所谓的“交子”),据考证比欧洲早约几百年,但正如马克思所指出的,“在直到目前为止的亚洲”,仍然属于“交换价值尚未掌握所有生产关系的现代农业民族”,其标志之一就在于“货币贮藏起着重大的作用”<sup>⑩</sup>。这样的经济结构只能产生守财奴式的财富积累,而不可能孕育出资本主义性质的简单再生产和扩大再生产。马克思发现,“在亚洲,特别是在印度,货币贮藏不像在资产阶级经济中那样表现为总生产机构的附属职能,这种形式的财富却总是被当作最后的目的”<sup>⑪</sup>。在马克思看来,只有在货币的流通职能获得支配地位时,才同“资本主义生产

① 道格拉斯·诺斯、罗伯斯·托马斯:《西方世界的兴起》,厉以平等译,北京:华夏出版社,1999年,第5页。

② 《马克思恩格斯全集》第25卷,第885页。

③ 黄宗智:《华北的小农经济与社会变迁》,第199页。

④ 参见黄宗智:《长江三角洲小农家庭与乡村发展》,北京:中华书局,2000年,第12、2页。

⑤ 杜赞奇:《文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村》,王福明译,南京:江苏人民出版社,2010年,第9页。

⑥ 参见西嶋定生:《以十六、十七世纪为中心的亚洲农村工业之考察》,刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第6卷,栾成显等译,北京:中华书局,1993年,第23页。

⑦ 赫德逊:《欧洲与中国》,王遵仲等译,北京:中华书局,1995年,第6页。

⑧ 斯塔夫里阿诺斯:《全球通史——1500年以前的世界》,吴象婴等译,上海:上海社会科学院出版社,1988年,第445页。

⑨ 费尔南·布罗代尔:《资本主义论丛》,第20页。

⑩ 《马克思恩格斯全集》第13卷,北京:人民出版社,1962年,第124页。

⑪ 《马克思恩格斯全集》第13卷,第124—125页。

的萌芽阶段”相匹配<sup>①</sup>。

早在20世纪初,中国有学者即已指出:“东方之国自古无巨大商业,非其民不善经商。乃由国家政法、生活习惯均有所以贬抑之束缚之,故致此耳”;“虽然‘吾国民之天性善于经商’天下既有定论矣,顾何以数千年以来,吾国商业之不发达,竟如彼也?噫!吾知之矣。往者中国之宗教家、政治家皆以言利为诟病,凡与于商界者,谓之末业,鲜不贱而抑之。”<sup>②</sup>在中国传统社会,商业活动除了受到官方的限制外,还受到血缘关系的约束。正如费孝通所言:“在中国乡土社会中土地并不充分自由买卖。土地权受着氏族的保护,除非得到氏族的同意,很不易把土地卖给外边人。”<sup>③</sup>杜赞奇同样指出:“在土地买卖中,宗族的权威表现得最为明显。”<sup>④</sup>而土地关系在传统社会又是起决定作用的关系,它的商业化变更采取怎样的形式,不仅往往决定着其他商品交换活动的性质,而且它本身就带有本质的意义和象征意味。血缘关系对于商品经济的制约作用,由此可见一斑。与此相反,在欧洲则出现了“贸易控制了政治”的局面。汤普逊写道:“我们必须追溯到13世纪,不是追忆这一状况的起源,而是它的发展变化。1183年康斯坦茨和约之后,伦巴第公社建立了自由的自治的市民共同体。贸易控制了政治。商人和货币兑换商的强大联盟——商人、交易者、钱商——通过他们选举的行政官员,叫作理事,特别控制了每个城市的地方行政管理权。”<sup>⑤</sup>

诚然,对于“亚细亚现象”的历史描述不是没有争议的,“亚细亚生产方式”这一概念能否成立也有原则性的分歧。但是,无论在历史细节上存在多少失真,它们在把握历史真实的本质性维度上却具有重要的规范价值,这同样是无可否认的事实。从“亚细亚现象”着眼,我们就不难发现,在中国传统社会中,政治的全息性辐射在很大程度上限制了商品经济的独立发展,进而阻止了政治国家同市民社会的历史性分野。

黄仁宇从“中国大历史”的宏观视野,鸟瞰式地揭示了中国历史上的一个有趣现象,即“中国的‘万里长城’就大致与‘十五英寸的同雨量线(15 inch isohyet line)’大致符合”<sup>⑥</sup>。对此可以从不同角度予以解读,譬如黄氏本人即以此来说明中国古代治理方式上的高度集权,他说:“它在地理上构成第三个因素(另外两个因素分别是黄土和黄河——引者注),注定着中国农业社会的官僚机构必须置身于一个强有力的中央体系之下。”<sup>⑦</sup>但笔者认为,这一现象的首要意义,在于它凸显了中国传统社会属于农耕型文明。如果说这是从自然地理的角度所能发现的意义,从人文地理着眼则可以发现另一个有趣的现象,即中国传统社会的主流文化观念是同农业文明相适应并由其决定的。

这一特点可以从一个侧面看得相当清晰:文化的兴盛总是与农业的版图呈高度相关并重合的趋势。正如有人所指出的,“历史上中国文化扩展的趋势,和农业疆域扩展的趋势相同,也是由北而南然后扩散向四方。秦汉天下一统,农业地理重心在北方,文化学术也以北方为盛,南方仅四川可以和北方相比,而四川是当时南方唯一的农业先进区;南方很早就是中国的疆土,却一直到了宋代成为农业地理的重心之后,才人才辈出,文化发展超越北方;边疆地区的台湾也在清朝中叶耕地已经大量开发之后,文教才有高度的成长,士绅成为社会的中坚,和大陆以文化为基础紧密结合,虽受政治力量的分割亦不可变。因此,农业疆域的扩展实际也就是中国文化的扩展。”<sup>⑧</sup>

何炳棣通过考古学揭示了中国的农耕型文明的原初的自然基础。他说:“我们有理由相信我国

① 参见《马克思恩格斯全集》第13卷,第148页。

② 《论中国宜保护商务》(本馆论说),《时报》1904年7月26日第2版。

③ 费孝通:《乡土中国·生育制度》,第72页。

④ 杜赞奇:《文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村》,第72页。

⑤ 詹姆斯·W·汤普逊:《中世纪晚期欧洲经济社会史》,徐家玲等译,北京:商务印书馆,1992年,第315—316页。

⑥ 黄仁宇:《放宽历史的视界》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第145页。

⑦ 黄仁宇:《中国大历史》,北京:生活·读书·新知三联书店,1997年,第26页。

⑧ 梁庚尧:《披荆斩棘——新耕地的开发》,刘岱主编:《中国文化新论·经济篇·民生的开拓》,第132页。

文化的起源……与黄土(loess)区域的自然环境有牢不可分的密切关系。”<sup>①</sup>这种独特的自然环境和地理条件所决定并孕育的历史结果,其文化含义是什么呢?何炳棣将其解读为:“只有在累世生于兹、死于兹、葬于兹的最肥沃的黄土地带,才有可能产生人类史上最高度发展的家族制度和祖先崇拜。”<sup>②</sup>从起源来看,中华民族“自始即定居的村落生活方式”<sup>③</sup>。所以,中国传统社会是“安土重迁”的。《汉书·元帝纪》曰:“安土重迁,黎民之性;骨肉相附,人情所愿也。”“安土重迁”的内在原因固然是文化的,但它的实现却有赖于特定的自然环境作为外部条件。何炳棣曾援引美国学者庞坡里(R. Pumpelly)的话说:“在中国辽阔的黄土地带,几千年来农作物几乎不靠人工施肥都可年复一年地种植。正是在这类土壤之上,稠密的人口往往继续不断地生长到它强大支持生命能力的极限。”<sup>④</sup>所以,中国农业的原始耕作采取的并非有些考古学家所主张的“游耕制”,而是相对固定于同一地域。中国的黄土地带之所以具有如此特点,即它的肥力似乎是无穷无尽的,庞坡里认为其关键在于三个因素:“一是由于它的深度和土质的均匀;一是由于土层中累年堆积业已腐烂了的植物残体,雨后通过毛细管作用,将土壤中的各种矿物质吸到地面;一是由于亚欧大陆内地风沙不时仍在形成新的堆积。”因此,它具有“自我加肥(self-fertilizing)的性能”<sup>⑤</sup>。由以上揭示可见,汤因比的这个判断不无道理,他说:“古代中国社会的策源地是在黄河流域,它从这里扩展到长江流域。”<sup>⑥</sup>

而《易传》上说:“安土敦乎仁,故能爱。”(《周易·系辞上》)一般注家往往是把“安土”诠释为“随所寓而安”,这似乎未能充分地传达出农耕文明的历史积淀的意味,以及土地与特定文明之间的发生学关联,故此解恐怕尚欠准确和妥帖。宋儒程颢说得很分明:“教本于农”<sup>⑦</sup>。因此,源自黄土地的农业文明,必然是一个高度重视道德教化的文明。在中国传统社会,人们对于“恒常”的生存论体验和认同,在很大程度上取决于对经验积累的需要。诚如费孝通所言,“一块农田,经营久了,也摸得住土性。依赖经验的事务最忌常常改行。”<sup>⑧</sup>这是“安土重迁”的一个原因。当然,更重要的原因在于维系并捍卫血缘关系的稳定性。

中国传统社会不鼓励人的迁徙,而是最大限度地维系血缘关系的稳定。儒家讲究“父母在,不远游,游必有方。”(《论语·里仁》)父母歿,要守三年之丧。孔子弟子宰我问“三年之丧”,孔子曰:“夫三年之丧,天下之通丧也。”(《论语·阳货》)《中庸》亦曰:“三年之丧,达乎天子,父母之丧,无贵贱一也。”孟子曰:“死徙无出乡,乡田同井,出入相友,守望相助,疾病相扶持,则百姓亲睦。”(《孟子·滕文公上》)他还说过:“不孝有三,无后为大。”(《孟子·离娄上》)对于血缘关系的重视和捍卫,由此可见一斑。

中国古人有着突出而强烈的“族类意识”,所谓“非我族类,其心必异”<sup>⑨</sup>。关于“族”,班固在《白虎通义·宗族篇》解释道:“族者何也?族者凑也,聚也,谓恩爱相流凑也,上凑高祖,下至玄孙,一家有吉,百家聚之,合而为亲,生相亲爱,死相哀痛,有会聚之道,故谓之族。”族主要规定范围,而宗则主要反映归属。班固释“宗”曰:“宗者何谓也?宗者尊也。为先祖主者,宗人之所尊也。礼曰:宗人将有事,族人皆侍。古者所以必有宗,何也?所以长和睦也。大宗能率小宗,小宗能率群弟,通其有无,所以纪理族人者也。”(《白虎通义·宗族篇》)可见,宗与族内在相关。基于这一诠释,吕思勉先生认为:“宗与族异。族但举血统有关系之人,统称为族耳。其中无主从之别也。宗则于亲族之中,奉一人焉

① 何炳棣:《黄土与中国农业的起源》,北京:中华书局,2017年,第3页。

② 何炳棣:《黄土与中国农业的起源》,第5页。

③ 何炳棣:《黄土与中国农业的起源》,第6页。

④ 转引自何炳棣:《黄土与中国农业的起源》,第3页。

⑤ 何炳棣:《黄土与中国农业的起源》,第3页。

⑥ 汤因比:《历史研究》上册,曹未风等译,上海:上海人民出版社,1997年,第28页。

⑦ 程颢:《河南程氏文集》卷二《南庙试伏道使民赋》,程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》上册,第462页。

⑧ 费孝通:《乡土中国·生育制度》,第184页。

⑨ 《左传·成公四年》,杨伯峻编著:《春秋左传注》(修订本)第2册,北京:中华书局,2009年,第816页。



以为主。主者死，则奉其继世之人。”<sup>①</sup>萧公权先生认为，“‘族’本来是一个血缘关系的群体”<sup>②</sup>。另有学者指出：“‘族’是拥有一个共同祖先的群体，定居在某个地方或邻近地区。”<sup>③</sup>但无论作何解释，它都无法离开血缘共同体的含义。中国人总是基于这一共同体来组织自己的社会和生活，由此也造成了熟人社会及局限于这样一个范围内的交往模式，以及它所派生出来的伦理观念。传统的中国人对于一个陌生的世界，有一种近乎本能的不信任和拒斥。这种自足性、封闭性和以自我复制为特征的再生性，在某种程度上导致了“开放的恐惧”。因此，我们缺乏同陌生人打交道的习惯。从历史上看，这同以血缘关系为轴心建构起来的宗法社会所塑造的人际关系模式内在相关。

从历史上看，血缘关系对商业活动具有一种近乎本能的排斥。在中国传统社会，一般是讲究“谈生意”与“交朋友”分开处理的。和五伦中的夫妇、君臣关系一样，朋友关系亦非血缘关系。夫妇关系构成血缘关系的原初基础。《周易·序卦》曰：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”《中庸》曰：“君子之道，造端乎夫妇，及其至也，察乎天地。”荀子认为：“夫妇之道不可不正也，君臣父子之本也。”（《荀子·大略》）但在血缘共同体中，朋友关系摆脱不了血缘关系的最终制约，所谓“情同手足”。费孝通强调说：“商业是在血缘之外发展的”，这是因为，“在亲密的血缘社会中商业是不能存在的。……普通的情形是在血缘关系之外去建立商业基础”<sup>④</sup>。这本质上意味着利益共同体与利益多元化社会之间的差别。在血缘关系基础上建立起来的利益共同体，不具备商业赖以存在的条件。由此决定了这样的习俗，即“钱上往来最好不要牵涉亲戚”<sup>⑤</sup>。人情与利益的互斥性，由此可见一斑。

从考古学角度看，甲骨文“族”字，上为旗形，下为矢形。有考古学家认为，“族”字最初代表一个军事单位。但张光直认为，军事活动只是“族”的职能之一，它的另一职能则是开垦土地，其组织明显都是以血缘关系为基础的<sup>⑥</sup>。因此，“族的首领不仅是宗族或分支宗族的长老，同时也是军事头目”<sup>⑦</sup>，“‘族’按照血缘关系分为不同的‘宗’，依据政治地位和政治信仰由分为不同的‘氏’。”<sup>⑧</sup>从历史文献的记载看，“族”与血缘关系同样是密切相关，例如《礼记·大传》说：“人道，亲亲也。亲亲，故尊祖；尊祖，故敬宗；敬宗，故收族。”《尔雅·释亲》亦曰：“父之党为宗族。”

以血缘关系为纽带建构起来的社会，只能是一个宗法社会；而调节血缘关系的最有效的方式，就是伦理道德。由此决定了伦理本位主义成为中国传统社会的一个突出特点。

血缘关系决定了人们的交往被束缚在熟人的范围内，所以中国传统社会本质上是一个熟人社会。中国的“面子”文化，正是这种社会的衍生物。中国人特别讲究“面子”。对此，明恩溥说：“如果理解无误，就会发现，‘面子’就是一把钥匙，用它能打开那只藏有中国人诸多最重要性格的密码箱。”<sup>⑨</sup>“面子”之于传统的中国人和中国社会的重要性，就像鲁迅所说的，“这一件事情……是中国精神的纲领，只要抓住这个，就像二十四年前的拔住了辫子一样，全身都跟着走动了”<sup>⑩</sup>。

杜赞奇区分了中国人讲究“面子”在经济活动中的两种功能：一是“面子可以直接影响交易中的几个因素”，诸如在借贷关系中“中人”的面子几乎同市场一样重要，它可以决定贷款的数目、期限以

① 吕思勉：《中国制度史》，上海：上海教育出版社，1985年，第371页。

② 萧公权：《中国乡村——论19世纪的帝国控制》，张皓等译，台北：联经出版事业公司，2014年，第379页。

③ Hu Hsien Chin(胡先缙)，*The Common Descent Group in China*，9. 转引自萧公权：《中国乡村——论19世纪的帝国控制》，第379—380页。

④ 费孝通：《乡土中国·生育制度》，第74页。

⑤ 费孝通：《乡土中国·生育制度》，第73页。

⑥ 参见张光直：《商文明》，张良仁等译，沈阳：辽宁教育出版社，2002年，第150页。

⑦ 张光直：《美术、神话与祭祀》，郭净译，沈阳：辽宁教育出版社，2002年，第21页。

⑧ 张光直：《商文明》，第150页。

⑨ 明恩溥：《中国人的气质》，刘文飞等译，上海：上海三联书店，2007年，第1—2页。

⑩ 鲁迅：《说“面子”》，《鲁迅选集》第4卷，北京：人民文学出版社，1983年，第64页。

至利率。二是“并不直接与经济利益相关”，如“中人的面子对交易的一方（经常是更有势力的一方）可带来社会压力”<sup>①</sup>。其实，这两种功能归根到底是一回事，因为离开了后者，也就无所谓前者；而离开了前者，后者也将失去着落。面子的作用虽然发生并体现在商业交易活动中，但它的功能却是道德的。“当中人地位较高或很有‘面子’时，便使这种‘个人关系或义务’更为强化，从而加重了违约者的心理负担。”<sup>②</sup>显然，商业关系中的“面子”的作用，在于对信誉和信用的保障，而这又依赖于“面子”的压力。正因此，才能使“面子”构成交易中的重要变量。

但需要强调的是，“面子”赖以发生作用的必要前提是“熟人社会”，因为只有“在‘熟人’之间的交往中，才会真正产生‘面子’的压力。相反，在一个陌生人的社会，面子的压力就会丧失殆尽。例如，有一位外国人问一个中国的出租车司机：“你们中国是一个礼义之邦，凡事礼让，吃饭的时候谁也不肯上坐[座]，进出房间的时候谁也不肯先走，为什么你的车子在路上横冲直撞一点也不知礼让？”司机的回答是：“我又不认识他，为什么要礼让？”正如有学者就此指出的：“因为被侵害的是陌生者就不感到道德上的压力，普遍表现在制造业的偷工减料、粗制滥造、假冒商标、饮食业的不讲卫生、出版业的盗印等各方面。”<sup>③</sup>

面子本来是伦理道德赖以维系的条件，但它也存在着游离并独立出来获得某种自主性的可能，以至于出现像罗素观察到的情形：“中国人的‘死要面子’经常使在外的外国人感到荒唐可笑。然而，中国人仅仅是要求实现与他们社会生活方式相一致的个人尊严。每个人都要‘面子’，甚至连社会地位最卑下的乞丐也是如此。如果你不想严重触犯中国人的道德规范，那你就不能使他丢面子，不然你就是在羞辱他。如果你用违反中国道德准则的方式和一个中国人讲话，那他一定会嘲笑你；如果中国人不想把你的行为看作是一种冒犯，那你的话必定被他们当作了笑料。”<sup>④</sup>

从某种意义上说，在中国传统社会，“礼”涵盖了一切可能的领域，对于人们的社会生活和社会关系的调节具有全方位的特点。因此，中国社会可谓是一个礼治的社会。《左传》曰：“礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也。”<sup>⑤</sup>孔子曰：“安上治民，莫善于礼。”（《孝经·广要道章》）《礼记·曲礼上》曰：“夫礼者，所以定亲疏、决嫌疑、别同异、明是非也。”张载则指出：“礼者圣人之成法也，除了礼天下更无道矣。……治民则教化刑罚俱不出于礼外。”<sup>⑥</sup>陈独秀当年也以儒家为例，认为：“儒是以礼治国的人，礼是君权、父权、夫权三纲一体的治国之道，而不是礼节仪文之末。不懂得这个，便不懂得孔子。”<sup>⑦</sup>钱穆先生强调说：“中国政治是一个礼治主义的。倘使我们说西方政治是法治主义，最高是法律，那么中国政治最高是‘礼’，中国传统政治理想是礼治。”<sup>⑧</sup>

在中国文化语境中，“礼”具有某种含混性和暧昧性，毋宁说它是“德”与“法”尚未分化的原初状态。随着“礼”的逐步成熟，其内在可能性逐渐显露出来：一方面演化为“礼俗”即伦理—德治层面，另一方面演化为“礼法”即法律—法治层面。《礼记》有言：“道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备；分争辨讼，非礼不决；君臣上下、父子兄弟，非礼不定；宦学事师，非礼不亲；班朝治军、莅官行法，非礼威严不行；祷祠祭祀、供给鬼神，非礼不诚不庄。是以君子恭敬撝节退让以明礼。”（《礼记·曲礼上》）其中尤其值得注意者，乃所谓“道德仁义，非礼不成”；“分争辨讼，非礼不决”。前者属于道德范畴，后者属于法律范畴，它们概源自“礼”。

① 杜赞奇：《文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村》，第149—150页。

② 杜赞奇：《文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村》，第148页。

③ 韦政通：《伦理思想的突破》，成都：四川人民出版社，1988年，第246页。

④ 罗素：《中国人的性格》，王正平译，北京：中国工人出版社，1993年，第55—56页。

⑤ 《左传·隐公十一年》，杨伯峻编著：《春秋左传注》（修订本）第1册，第76页。

⑥ 张载著，章锡琛点校：《经学理窟·礼乐》，《张载集》，第264页。

⑦ 陈独秀：《孔子与中国》，《陈独秀著作选》第3卷，上海：上海人民出版社，1993年，第386页。

⑧ 钱穆：《中国史学名著》，北京：生活·读书·新知三联书店，2000年，第151页。

相对地说,在中国传统社会,历朝历代的治理,国家层面主要是通过法律(从皇室直至县衙)得以实现;而乡村社会则主要是通过道德得以实现,这就需要借助乡贤这一主体来完成。费孝通先生认为,“乡土社会秩序的维持,有很多方面和现代社会秩序的维持是不相同的。”<sup>①</sup>在他看来,“乡土社会”可以说“是个‘无法’的社会,假如我们把法律限于以国家权力所维持的规则;但是‘无法’并不影响社会的秩序,因为乡土社会是‘礼治’的社会”<sup>②</sup>。费孝通先生未能明确揭示出在中国传统社会中“礼”与“法”之间的发生学关联,仅仅把它们对举,视作乡土社会与现代社会之分野。其实,就如前面所说的,在中国传统社会,“礼”是一个总的源头。伦理关系与法律秩序的合法性,都可以追溯到“礼”那里去。这不仅在逻辑上如此,在历史地发生上也是如此。再者,这里也应强调礼治社会同法治社会之间的区别更表现为中国与西方的不同。费孝通说:“礼是社会公认合式的行为规范。”<sup>③</sup>这一判断是不错的。但把法律同“礼”对举,认为“法律是靠国家的权力来推行的。‘国家’是指政治的权力,在现代国家没有形成前,部落也是政治权力。而礼却不需要这有形的权力机构来维持。维持礼这种规范的是传统”<sup>④</sup>,则有待重新分析;因为它并未澄清“法”与“礼”的真实关系。当然,在强调国家层面主要借助于法来治理这一点上,这个说法自有其一定道理。

林语堂在谈及中国传统社会时写道:“至于讲到法律与裁判的情形,则人民常怕上公堂,百分之九十五的争执是在本地长老辈面前解决的。被卷入诉讼案件,认为事实上的一种羞耻。”<sup>⑤</sup>乡贤角色的重要职能之一,即为断纠纷、主公道、决是非、扬正气,缓解社会矛盾,维系公序良俗,以使乡村社会保持有序化。道德使矛盾纠纷减少。即使纠纷一旦出现,人们也不愿诉诸法律,而是试图通过乡贤的调节得以化解;也就是选择“私了”,而不是“对簿公堂”。如此一来,官府的作用,在事实上便被有限化了。不是官府不重要,而是使它在很大程度上不再是一种必要。

从理论层面说,中国传统社会乃是政治全能主义的(这里借用邹谠教授的概念<sup>⑥</sup>);但在实际操作上,整个社会有序化的保障,则须由其特殊的自组织机制来提供。正如有学者所说的:“在政府权力下达的界限以下,要靠社会的自治”;这是因为,“中国历代在君主政体之下,君主总揽国权,而幅员广大,政府行政结构仅达于县,县之下则由家族组织发挥政治功能”<sup>⑦</sup>。中国自古幅员辽阔,仅从技术层面上着眼,中央政府的权威也很难一直延伸(直接地)到乡村社会的最基层。对于乡村社会而言,正所谓“天高皇帝远”,中央政府“鞭长莫及”。在一定意义上,官府治理的盲区,恰恰需要乡贤来填补。

作为中国传统社会的基础,自然经济固有其自洽性,它在政治上则表现为“无为而治”。正如费孝通所言:“在中国历史上,很少有理论或经验鼓励政权去干扰人民的社会生活。”<sup>⑧</sup>“日出而作,日入而息”,“春耕、夏种、秋收、冬藏”,一切都不过是按照自然而然的节奏运行罢了。诚如孔子所言:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”(《论语·阳货》)关于“无为而治”,林语堂认为,中国传统社会的“中央政府的三大作用:课收捐税、维持和平和保持公正,直接关涉人民者至微。根据中国式的政治哲学,政府统治之最优良者,应最少发挥统治作用,最少管闲事,即垂拱而天下治。此思想历

① 费孝通:《乡土中国·生育制度》,第49页。

② 费孝通:《乡土中国·生育制度》,第49页。

③ 费孝通:《乡土中国·生育制度》,第50页。

④ 费孝通:《乡土中国·生育制度》,第50页。

⑤ 林语堂:《吾国与吾民》,北京:中国戏剧出版社,1990年,第188页。

⑥ 参见邹谠:《二十世纪中国政治:从宏观历史到微观行动的角度看》第6部分“全能主义政治与中国社会”,其中认为:“‘全能主义政治’……仅限于表达政治与社会关系的某一种特定形式,并不涉及该社会中的政治制度和组织形式。”(邹谠:《二十世纪中国政治:从宏观历史到微观行动的角度看》,香港:香港牛津大学出版社,1994年,第69页)

⑦ 耿立群:《礼法、秩序与亲情——中国传统的长幼之伦》,刘岱主编:《中国文化新论·宗教礼俗篇·敬天与亲人》,北京:生活·读书·新知三联书店,1992年,第510页。

⑧ 费孝通:《中国士绅》,第63页。

久而不变”<sup>①</sup>。总之,积极有为的干预,作为社会治理方式,在中国传统社会不占主导地位。据一位晚清时期在华美国侨民威廉·亨特(William C. Hunter)的观察:“对于中国人而言,帝国朝廷派地方官员以及其他一系列官员对他们进行的管理与统治,无非也是无足轻重的事情。”<sup>②</sup>当年吴稚晖从一个无政府主义者的立场出发,也发现了中国传统社会的自治特征,指出:“中国之政府,以消极为治,以不干涉为贤,虽有政府之名,其去无政府也几何哉?”<sup>③</sup>

在中国传统社会,未曾发生过市民社会与政治国家之间的分化。之所以如此,一个重要的原因就是,在中国,“作为个人的士绅是公家官员,掌管政治和行政事务。但他们也是处在家族关系中的成员,并依靠家族关系来维持他们的生计。”这个阶层体现着“政治与经济两重性”<sup>④</sup>。这种双重角色集于士绅阶层于一身,意味着个体与类、政治与经济、家族与国家,抑或“私”与“公”之间的连续性。另据杜赞奇的观察,晚清的中国,“在那些血缘聚落,即村政与宗族相一致的村庄,乡村政权则掌握在由宗族代表组成的公会之中”<sup>⑤</sup>。国家政权与乡绅之间在文化上的彼此承认,这固然是一种妥协的结果,但更应该被看作是文化上的匀质化的产物。杜赞奇写道:乡村领袖及其所代表的宗族或宗教组织,“在一定程度上具有‘合法’的地位,因为它们在下层体现着正统的国家政权。例如,宗族意识就得到国家的默认”;另一方面,“晚清国家政权基本上成功地将自己的权威和利益融合进文化网络之中,从而得到乡村精英的公认”<sup>⑥</sup>。而在费正清看来,欧洲与中国社会异质性的重要表现之一,就在于资产阶级和士绅阶层的不同。他说:“中国所产生的不是一个资产阶级,而是一个大不相同的新阶级(即士绅阶层——引者注)。”<sup>⑦</sup>

在中国传统社会,资本主义何以无法由商品经济历史地派生出来呢?费正清认为,“资本主义之所以不能在中国兴起,是因为商人从来不能摆脱士绅及其官府代理人的控制而独立自主”。与此完全不同,欧洲的商人则“溢出”了封建制度的限度,成为“自由”演进和衍生的历史现象。“在封建时代的欧洲,商人阶级是在城镇里发展起来的。由于地主统治阶级住在乡下的大农庄里,欧洲城镇能在封建体系之外成长起来,而不被吸收到封建体系。中世纪的市民在这些新城镇里有了各自的生息之所,又有民族国家的国王这一新的政治权威来保护他们,于是就取得了独立地位”<sup>⑧</sup>,而在“中国缺乏这些条件”<sup>⑨</sup>。

在中国传统社会,官府治理方式的特点是有限和无为,由此决定了士绅阶层在乡村社会中的不可替代的调节和治理作用,这构成乡村社会趋于有序化的重要保障。当然,士绅的作用仅仅是作为官方政权治理的补充。在中国传统社会,乡贤文化补充了官府所不及的领域(盲区)。在此意义上,中国也存在着“民间社会”。这正是士绅阶层赖以存在的条件。但正如有学者指出的:“中国传统中虽然有民间社会的存在,也就是说,社会并没有完全被国家吞噬掉,但是,第一,这个社会不是市民社会,第二,这个社会在理论上是隶属于国家的。”<sup>⑩</sup>也就是说,中国意义上的“民间社会”,并不是“抗衡”国家,它只是“补充”国家。所以,它同西方的“市民社会”决不可同日而语。在中国历史上并未形成国家与市民社会之间的分裂、博弈和二元论的关系。

① 林语堂:《吾国与吾民》,第188页。

② 威廉·亨特:《天朝拾遗录——西方人的晚清社会观察》,景欣悦译,北京:电子工业出版社,2015年,第134页。

③ 吴稚晖:《论种族革命与无政府革命之得失》,《天义报》第6、7期,转引自侯外庐主编:《中国近代哲学史》,北京:人民出版社,1978年,第434页。

④ 费正清:《美国与中国》,张理京译,北京:世界知识出版社,2000年,第33页。

⑤ 杜赞奇:《文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村》,第206页。

⑥ 杜赞奇:《文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村》,第207页。

⑦ 费正清:《美国与中国》,第31页。

⑧ 费正清:《美国与中国》,第49—50页。

⑨ 费正清:《美国与中国》,第50页。

⑩ 石元康:《从中国文化到现代性:典范转移?》,北京:生活·读书·新知三联书店,2000年,第348页。

有学者指出,有一种关于中国传统乡村社会的认识范式(paradigm),即“‘国家—社会’二元对立的西方政治社会学视角在这里(指中国的传统乡村社会——引者注)落实为‘国家—宗族’或‘皇权—绅权’的二元模式。”<sup>①</sup>这种认识范式所隐含的简单类比,很容易抹杀或掩盖中西社会的异质性差别,从而陷入一种仅仅着眼于表象的肤浅判断。中国传统社会,国家与宗族之间的关系不是权力与权利之间的博弈关系,宗族的自组织不过是国家治理的必要补充,它必须以不妨碍国家权力的支配为绝对前提。不然的话,我们就无从解释中国传统社会的治乱循环和农民起义频仍的事实和现象。在此意义上,国家和宗族的关系并不具有二元的性质。国家—宗族关系是以血缘关系为基础的,而国家—社会关系中的社会则是以利益关系为纽带组织起来的。用英国政治学家梅恩的话说,前者是身份性的角色组织,后者是契约性的角色组织。

杜赞奇所揭示的中国清末及民国初年“国家政权是如何深入并干预村庄生活的”<sup>②</sup>,这其实是中国传统社会的政治全能主义的显性或刚性的表现而已。它不是政治全方位的扩展,而只是政治的全息性支配采取了直观的形式罢了,过去的“自治”不过是政治的间接和隐性的支配形式,而不是政治本身的缺位。费正清指出:“士绅的产生是用来填补早期的官僚政府与中国社会(它正在不断扩大,非官僚政府的力量所能控制)之间的真空。”<sup>③</sup>但士绅阶层的作用终究是补充性的而非替代性的,它扮演的角色是“中介”性的,而非断裂性的。尽管“士绅家族在当地的领导地位和管理职能,可以说明为什么官方努力没有深入到中国的下层社会”<sup>④</sup>;但从另一方面看,士绅的这种作用恰恰意味着官方权力渗入基层社会的间接方式。

一般地说,乡绅阶层在乡村社会生活中扮演的角色和发挥的功能几乎是全方位的,它大致包括:一是扮演精神领袖和道德楷模的角色,从而提供人格范式,以强化乡村社会的凝聚力和认同感,还包括道德教化和移风易俗等;二是整合乡村社会关系,平息纷争和冲突,维系伦理纲常秩序并使之有序化;三是在同外部社会的博弈中,代表并捍卫血缘共同体的利益。就最后一点而言,“士绅也给农民作中间人,他们在执行官吏压迫农民的任务时,也能减轻些官方的压迫”,就是说,它其实扮演的是均衡官方和乡村之间博弈的角色,但这并不能说明它充当政治国家与市民社会的二元关系的基础,恰恰相反,它的“中间人”的角色反而起到了预防这种二分实际地发生之作用。

一个无法回避的事实是,“礼”最初与祭祀有关,它植根于以血缘关系为纽带建构起来的宗法社会。如前所说,“礼”同道德和法律都有发生学关联。在中国传统社会,它们是无法被割裂开来的,由此派生出“家”“国”同构的关系。国乃家的放大,家乃国的缩影。孟子说:“天下之本在国,国之本在家,家之本在身。”(《孟子·离娄上》)“家”“国”同构的关系可以通过两个方面得到证明:一是“忠”与“孝”之间不可剥离的关联,中国传统文化讲究由“亲亲”而“尊尊”,所谓“移孝作忠”;二是由“内圣”到“外王”的展开,这一连续性的关系,也深刻地体现着“家”“国”同构。

孔子弟子有若曰:“其为人也孝弟,而好犯上者,鲜矣;不好犯上而好作乱者,未之有也。君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本与!”(《论语·学而》)马克思当年在评论鸦片战争时指出:“正如皇帝通常被尊为全中国的君父一样,皇帝的官吏也都被认为对他们各自的管区维持着这种父权关系。”<sup>⑤</sup>这其实是中国传统社会的“家”“国”同构关系的一种典型的反映。毛泽东在给张闻天的一封信(1939年2月20日)中谈到陈伯达的著作《孔子哲学》时也指出:“‘家庭中父与子的关系,反映了社会中君与臣的关系’,不如倒过来说:‘社会中(说国家中似较妥当)君与臣的关系,反映了家庭中父

① 秦晖:《传统中华帝国的乡村基层控制:汉唐间的乡村组织》,黄宗智主编:《中国乡村研究》第1辑,北京:商务印书馆,2003年,第3页。

② 杜赞奇:《文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村》,第9页。

③ 费正清:《美国与中国》,第37页。

④ 费正清:《美国与中国》,第37页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第691页。

与子的关系’。事实上奴隶社会与封建社会的国家发生以前,家庭是先发生的,原始共产社会末期氏族社会中的家长制,是后来国家形成的先驱,所以是‘移孝作忠’而不是移忠作孝。”<sup>①</sup>

中国传统社会的“家”“国”同构,可以通过“内圣”与“外王”之间的连续性得到某种佐证。《大学》所说的“格物、致知、诚意、正心”,属于“内圣”的范畴,而“修身、齐家、治国、平天下”则属于“外王”的范畴,所以“格致诚正”同“修齐治平”之间有一个由内而外的展开,此关系是不可逆和不容颠倒的。因为“内圣”构成“外王”的内在理由和合法性来源,“外王”则构成“内圣”的表征和证成。它显示着由“己”到“群”的过渡及其连续性。这就从最基本的社会结构中排除了西方式的市民社会同政治国家之间二分的性质。林语堂说:“在孔教的社会和政治哲学里面,吾们可以看出人民组织范型的接续阶段乃自家直接上升于国。”<sup>②</sup>此处对于家与国的连续性的揭示无疑是对的,但他又认为,“中国是一个个人主义的民族,他们系心于各自的家庭而不知有社会,此种只顾效忠家族的心理即为扩大的自私心理。在中国人思想中初无‘社团’这个名词的存在,不可谓非奇事。”<sup>③</sup>其实,既无公私之别,亦无所谓“私”的存在;既无人的个体与类的分野,也就无所谓“个人主义”。林氏这样说,其实是假设了此一分野的先行有效,但它在中国传统社会不过是一种虚构而已。所以,林语堂认为:“欲求一与‘社团’这个字眼意思最相近的名词,在中文里头乃不能不推两个单字缀成的‘国家’一个连语,这是中国抽象名辞构成原则而来的。”<sup>④</sup>但如此一来,家国一体,岂不又把这一“社团”之意取消殆尽了么?这又何以能够讨论它的有无呢?所以,他所谓的此个人主义非西方式的彼个人主义。美国学者墨子刻指出:“由于我们西方人很难想象一种缺乏个人主义,却一直强调自我确认的社会制度,某些学者便简单化地把中国文化当作集体主义的和缺乏对个人重要性的任何强调的一种文化来加以描述。”<sup>⑤</sup>其实,之所以产生墨子刻所说的这种误解,乃是由于西方学者往往基于他们所熟知的西式的个体与类之间的对立,故难以理解中国传统社会和文化中不存在这种张力的情形。中国社会所塑造的人的存在方式,决定了那种既追求自我实现,而又并非个人主义意识形态的情形是可能的,因为在中国传统社会,人的个体与类之间并未真正分化,两者更没有对立起来。

对此,我们通过《大学》的说法,可以看得更加清晰。《大学》曰:“古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知;致知在格物。”这是反说。《大学》又曰:“物格而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。”这是正说。无论正说抑或反说,其中的因果顺序及其连续性却是一致的,不容倒置和割裂。

依程颐的诠释,“致知在格物,则所谓本也,始也;治天下国家,则所谓末也,终也。”<sup>⑥</sup>朱熹亦曰:“自格物至修身,自浅以及深;自齐家至平天下,自内以及外。”<sup>⑦</sup>此均言明“格致诚正”与“修齐治平”(或曰“内圣”与“外王”)之本末关系。由“内圣”而“外王”的关系,实质上表征着由“家”而“国”、由“道德”而“政治”的连续性,亦即“亲亲”而“尊尊”。这一关系从根本上造成了中国传统社会中的“公”与“私”混沌未分的状态。道德与政治之间无法剥离的内在关联,从孔子的说法中亦可得到印证。在孔子那里,“德”与“政”不可分离。他主张“为政以德”,即所谓“道之以德,齐之以礼”(《论语·为政》)。显然,在这里,道德被放大为政治。孟子有言:“君子之守,修其身而天下平。”(《孟子·尽心下》)在孟子看来,这正是“言近而指远”“守约而施博”的道理所在。由近及远、由约及博,隐喻着由“修身”(道

① 《毛泽东书信选集》,北京:人民出版社,1983年,第145页。

② 林语堂:《吾国与吾民》,第157页。

③ 林语堂:《吾国与吾民》,第157页。

④ 林语堂:《吾国与吾民》,第157页。

⑤ 墨子刻:《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》,颜世安等译,南京:江苏人民出版社,1996年,第41页。

⑥ 《河南程氏遗书》卷二五,程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》上册,第316页。

⑦ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一五,第312页。

德)及至“平天下”(政治),其中的次序和关联甚为分明。“中国人……他们把儒家关于家庭的道德规范应用到他们与其他国家的关系上。”<sup>①</sup>显然,中国人不仅把基于血缘的伦理关系放大为国家关系,而且更进一步放大为国与国之间的关系。此乃以“家”观“天下”的必然结果。这种泛化,意味着血缘关系以及准血缘关系的全息性覆盖和支配。这正是宗法社会的一个突出特点。这显然同西方的那种植根于市民社会与政治国家之分野的私域与公域的二元论关系大相径庭。

其实,早在《诗经》那里,就有这样的说法:“刑于寡妻,至于兄弟,以御于家邦。”(《诗经·大雅·思齐》)这里显然已经隐含着“齐家、治国、平天下”的理路了。其中,由道德而政治的连续性已有显著征候。政治上的合法性归根到底源自道德上的正当性,这是中国传统社会的一个突出特点。《周易·系辞下》曰:“德薄而位尊,知小而谋大,力小而任重,鲜不及矣。”此乃所谓“以德配位”。《中庸》亦曰:“虽有其位,苟无其德,不敢作礼乐焉;虽有其德,苟无其位,亦不敢作礼乐焉。”唯有“德”与“位”相匹配,方可制礼作乐。正如费正清指出的,在中国古代有一个思想,“即民众正义的愤慨是政治的最终公断”<sup>②</sup>。孟子曰:“三代之得天下也以仁,其失天下也以不仁。”(《孟子·离娄上》)这无疑体现了道德与政治之间的连续性和同构性。在中国传统社会中,史华慈观察到一个现象,“即儒家经典中没有划清统治阶级中的个人道德败坏和可称作国家政策的道德败坏之间的界线。”<sup>③</sup>

倘若追根溯源,可以发现,早在中国古代文明的早期阶段,这种道德与政治的连续性就已见端倪。我们甚至能够一直追溯到古代中国的“禅让制”。按照张光直的解读,“这在一定程度上将道德权威赋予了统治者”,因为据传说,“尧在位时,确定以德高望重的舜为继承人,而未选自己的儿子作为丹朱;舜后来也没有选自己的儿子商均,而让治水有功的大禹继位”<sup>④</sup>。尽管这一传说的历史真实性有待确证,——依据张光直的猜测,“此类神话传说也有可能是古代王位‘轮流承继制’(rotary succession)留下的痕迹”<sup>⑤</sup>;尽管它被中国思想家神化为政治继承制度的理想——“古代哲学家们以此作为行为的典范”<sup>⑥</sup>,但是,它毕竟从一个特定层面反映出中国上古政治继承制度的特征。其实,从某种意义上说,这正是中国社会久远的德治传统(所谓“以德配位”)的最初源头。

人们常说,中国传统社会是一个人情的社会。问题在于,它又是何以如此的呢?以血缘关系为纽带建构起来的宗法制社会,必然表征为人情的泛化。费孝通先生指出的“差序格局”现象,就直观地表达了血缘关系和人情关系在中国社会的辐射局面。《礼记·丧服小记》曰:“亲亲以三为五,以五为九,上杀,下杀,旁杀,而亲毕矣。”有学者认为,这其实正是“差序格局”的古典表达<sup>⑦</sup>。而在这种格局中,公私关系是完全相对的,而无二元论意义上的绝对含义。正如费孝通所言:“在差序格局里,公和私是相对而言的,站在任何一圈里,向内看也可以说是公的。”<sup>⑧</sup>其实,如果是向外看,则可以认为是均为私的。

“道始于情”,这隐含着道的发生学秘密,道始于情却又超越于情,但道的发生毕竟源自情。这也就是说,在道与情之间存在着一种发生学关联。这种关系其实折射着儒家基于人的血缘关系并由此而衍生出来道德,表征着道德的发生学基础。孟子曰:“亲亲,仁也”(《孟子·尽心上》)。《中庸》引孔子言:“仁者,人也,亲亲为大。”此之谓“情”,并非指人的一般情感,而是特指基于血缘关系而成立的亲情。汉儒董仲舒是性情并称的,例如他说:“天地之所生,谓之性情……情亦性也,谓性已善,奈其

① 斯塔夫里阿诺斯:《全球通史——1500年以后的世界》,吴象婴等译,上海:上海社会科学院出版社,1992年,第75页。

② 费正清、赖肖尔:《中国:传统与变革》,陈仲丹等译,南京:江苏人民出版社,1995年,第390页。

③ 史华慈:《寻求富强:严复与西方》,叶凤美译,南京:江苏人民出版社,1995年,第10页。

④ 张光直:《美术、神话与祭祀》,第95页。

⑤ 张光直:《美术、神话与祭祀》,第95页。

⑥ 张光直:《美术、神话与祭祀》,第95页。

⑦ 参见杜正胜:《编户齐民——传统的家族与家庭》,刘岱主编:《中国文化新论·社会篇·吾土与吾民》,第15页。

⑧ 费孝通:《乡土中国·生育制度》,第30页。

情何?”(董仲舒:《春秋繁露·深察名号》)戴震说:“理也者,情之不爽失也;未有情不得而理得者也。”<sup>①</sup>而按照《礼记》的诠释,“礼也者,理也。”(《礼记·仲尼燕居》)由情到理(礼),是连续的关系,它实质上内在地蕴含着由伦理到政治的贯通。王安石认为:“性情一也”<sup>②</sup>;因为在他看来,“性者情之本,情者性之用”<sup>③</sup>。此所谓“体用不二”,故曰“性情一也”。“情”固然是指人的喜怒哀乐好恶,但这些情感也只有人的血缘关系中方能本然地发生。因此,“情”意味着血缘关系之本然规定。由情而性,即表征着血缘关系之伦理规定衍生出道德之规定。

在一定意义上,这类似于仁与礼的关系。或可曰:仁者礼之本,礼者仁之用。由用方能达本。孔子儿时的“俎豆之事”(礼),乃是成就其仁的自觉的必要步骤。所以,王安石所谓的“性情一也”的说法,隐含着道德的发生学奥秘。在中国文化语境中,情对于性理而言,具有发生学关联。性理源于情而又高于情,这无疑体现着中国文化的特质。郭店楚简充分肯定了人情的地位和意义。例如,“性自命出”篇有曰:“凡人情为可悦也。苟以其情,虽过不恶。不以其情,虽难不贵。”<sup>④</sup>何谓“悦”?“快于己者之谓悦”<sup>⑤</sup>。又曰:“情出于性。”<sup>⑥</sup>这意味着,情是植根于人性之中的。“道始于情,情生于性。始者近情,终者近义。”<sup>⑦</sup>“礼作于情,或兴之也。”<sup>⑧</sup>“礼,因人情而为之节文者也。”<sup>⑨</sup>这些话在一定意义上提示了一个发生学秘密。也就是说,礼植根于情。作为伦理秩序,礼体现着人伦之理,而人伦之理的发生学基础乃是人的血缘关系,它的最集中而典型的表现即是“情”。正是在此意义上,“礼以人情而为之”才能够成立。孔子尝谓:“父为子隐,子为父隐,直在其中矣!”(《论语·子路》)此乃情感在人伦关系中的最为典型的表达,同时也隐含着道德直觉的世俗根由,其中的内在关联耐人寻味。梁漱溟先生认为,中国传统社会乃是“伦理本位的社会”;而“伦理关系,即是情谊关系”。因此,“举整个社会各种关系而一概家庭化之,务使其情益亲,其义益重”<sup>⑩</sup>。离开了情,儒家所主张并以此为根基的“爱有差等”,便全无挂搭处;离开了血缘关系这一人伦基础,情也就自然失去了附丽其上的根基,因为情是最为本然地植根于人伦关系之中的,而血缘关系构成情赖以存在的基础。中国传统社会之所以被认为是一个人情的社会,这同血缘关系居支配地位内在相关。

费孝通认为,在传统中国,“农村中的基本社会群体就是家,一个扩大的家庭。这个群体的成员占有共同的财产,有共同的收支预算,他们通过劳动的分工过着共同的生活。儿童们也是在这个群体中出生、养育并继承了财物、知识及社会地位”<sup>⑪</sup>。显然,这是一个能够自我复制、稳定延续、自给自足的共同体,是以血缘关系为纽带联系起来并得以维系的具有有机性质的共同体,所以,“非我族类,其心必异”,而“村中更大的社会群体是由若干家根据多种不同目的和亲属、地域等关系组成的”<sup>⑫</sup>。在这里,显然隐含着费孝通所说的那种“差序格局”。按照费孝通的观点,“在差序格局中,社会关系是逐渐从一个人推出去的,是私人联系的增加,社会范围是一根根私人联系所构成的网络,因之,我们传统社会里所有的社会道德也只在私人联系中发生意义”<sup>⑬</sup>。

另外,同西方文化相比,中国文化具有明显的混沌特征,即它在自足的演进中未经充分的分化,

① 戴震著,何文光整理:《孟子字义疏证》卷上,北京:中华书局,1961年,第1页。

② 王安石著,唐武标校:《王文公文集》卷二七《性情》,上海:上海人民出版社,1974年,第315页。

③ 王安石著,唐武标校:《王文公文集》卷二七《性情》,第315页。

④ 李零:《郭店楚简校读记》,北京:北京大学出版社,2002年,第107页。

⑤ 李零:《郭店楚简校读记》,第106页。

⑥ 李零:《郭店楚简校读记》,第107页。

⑦ 李零:《郭店楚简校读记》,第105页。

⑧ 李零:《郭店楚简校读记》,第106页。

⑨ 李零:《郭店楚简校读记》,第159页。

⑩ 梁漱溟:《中国文化要义》,上海:学林出版社,1987年,第80页。

⑪ 费孝通:《江村经济——中国农民的生活》,北京:商务印书馆,2001年,第41页。

⑫ 费孝通:《江村经济——中国农民的生活》,第41页。

⑬ 费孝通:《乡土中国·生育制度》,第30页。



不同职能高度地纠结在一起,难解难分。例如,真、善、美一体化,科学、技术、艺术具有一种原始的融合,等等。这一特征在很大程度上决定了中国文化既早熟又永远长不大。在这种文化背景下,公私之间不存在实质性的张力,也就不难理解了。中国传统社会未曾展开公共领域与私人领域的分野,正因此康有为才会在商品经济和市民社会尚未充分发展的情况下即写出《大同书》,试图“托古改制”,直接提出与《礼记·礼运》相呼应的社会理想,所谓“今欲致大同,必去人之私产而后,凡农、工、商之业,必归之公”<sup>①</sup>。由此也可以理解,黄仁宇何以对中国传统社会作出这样的批评:“总之就是民法无从展开,私人财产权的各种奥妙也不能在法律面前发挥。”<sup>②</sup>这一特点,使传统的中国未曾形成公与私之间的张力结构,这种结构在西方表征为市民社会与政治国家、特殊利益(私)与普遍利益(公)的二元论分裂。在黄仁宇看来,“中国传统政府无此技术能力,也不愿意放弃其道德上的着眼为‘为富不仁’的商人打算。”<sup>③</sup>

在中国传统社会,政治上的合法性必来自道德上的正当性。这一特点,恰恰是“公”与“私”未曾分化从而不存在彼此之间张力的一种典型表现。由此带来的结果是黄仁宇所说的:“道德至高无上,它不仅指导行政,而且可以代替行政”<sup>④</sup>;以至于“技术上的争端,一经发展,就可以升级扩大而成道德问题,胜利者及失败者也就相应地被认为至善或极恶”<sup>⑤</sup>。原本与价值无涉的治理上的技术问题,被归约和泛化为道德问题,从而使一切政治运作和治理行为,都不再具有价值中立的性质。在这样一种格局下,我们根本无法想象能够有私德和公德及其关系得以立足的基础和表达的空间。

### 三、中西比较:市民社会与政治国家的二分何以可能?

从西方社会的历史演进看,商品经济、市民社会、资本主义三者之间存在着内在的发生学关联,构成一个清晰的因果链条。

关于商品经济与市民社会的关联,按照马克思的说法,“‘市民社会’这一用语是在18世纪产生的,当时财产关系已经摆脱了古典古代的和中世纪的共同体[Gemeinwesen]。”<sup>⑥</sup>而马克思认为,“18世纪是商业的世纪。”他还援引荷兰经济学家兼证券交易商艾萨克·平托的话说:“贸易是本世纪的嗜好”;“从某个时期开始,人们就只谈论经商、航海和船队了”<sup>⑦</sup>。商品经济主导地位的确立同市民社会的崛起,在时间节点上的高度重合,并不是偶然的,而是意味着市民社会同商品经济的发达之间,具有某种历史的和必然的联系。从历史上看,商品经济既是传统社会的解构者,同时又是现代社会的建构者。马克思在《大纲》(1857-1858年)中写道:“家长制的,古代的(以及封建的)状态随着商业、奢侈、货币、交换价值的发展而没落下去,现代社会则随着这些东西一道发展起来。”<sup>⑧</sup>马克思所谓的“现代社会”,就是指“存在于一切文明国度中的资本主义社会”<sup>⑨</sup>。

马克思揭示了商品交换活动对基于血缘关系而建立起来的原始公社的解构和瓦解,取而代之的是利益关系。在《政治经济学批判》中,马克思指出:“实际上,商品交换过程最初不是在原始公社内部出现的,而是在它的尽头,在它的边界上,在它和其他公社接触的少数地点出现的。这里开始了物物交换,由此浸入公社内部,对它起着瓦解作用。”<sup>⑩</sup>马克思后来在历史学笔记中写道:“移住、航海和

① 康有为:《大同书》,北京:古籍出版社,1957年,第240页。

② 黄仁宇:《中国大历史》,第304页。

③ 黄仁宇:《中国大历史》,第304页。

④ 黄仁宇:《万历十五年》,北京:中华书局,1982年,第51页。

⑤ 黄仁宇:《万历十五年》,第67页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1956年,第130页。

⑦ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第112页。

⑧ 《马克思恩格斯全集》第46卷上册,北京:人民出版社,1979年,第104页。

⑨ 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1995年,第313页。

⑩ 《马克思恩格斯全集》第13卷,第39页。

各种与商业有关的人员流动——所有这些,以氏族为基础的社会都无法容纳了。”<sup>①</sup>

商品经济是鼓励迁徙的,因为“商人走得愈远,愈是有利可图”<sup>②</sup>。商品经济的发展必然带来血缘关系的松懈乃至瓦解。据黄宗智的观察,“农村经济的加速商品化,使生产关系从一种在相识的人之间、面对面的长期性关系,改变为脱离人身的、短期性市场关系。”<sup>③</sup>由于商品经济的发展,西方社会强调人的流动性。贝尔指出:“西方世界把个人的社会流动性和地理流动性确立为一种价值,而这种价值的确立是因为人们把机会平等看作是西方自由社会中有关平等的压倒一切的定义。”<sup>④</sup>这种“价值”的确立,与其说是由于“定义”,不如说是由于商品经济及其所塑造的人的存在方式更恰当。是商品经济及其塑造的人的存在方式决定了这种定义,而不是相反。因为正如马克思在《资本论》中所说:“商品是天生的平等派”<sup>⑤</sup>。在贝尔看来,正是社会流动性和地理流动性,打破了机会的垄断及其所带来的不平等。城市所代表的商业文化对血缘关系的解构,还可以由杜赞奇在中国传统社会的晚期所观察到的现象予以佐证,他通过若干个案表明:“宗教型村庄邻近城市,而宗族型村庄却远离城市。”<sup>⑥</sup>

马克思在读俄国学者马·柯瓦列夫斯基的《公社土地占有制》一书所作的摘要中,复述了该书中的原话:“与公社毫不相干的资本家阶级侵入公社内部,公社的宗法性质就消失了,同时公社首领的影响也消失了”。马克思就此批注道:“一切人反对一切人的战争开始了。”<sup>⑦</sup>这正是市民社会条件下人与人之间关系的本质特征。黑格尔说过:“市民社会是个人私利的战场,是一切人反对一切人的战场”<sup>⑧</sup>。马克思在《黑格尔法哲学批判》中曾援引黑格尔的这个说法,指出:“这里值得注意的是……市民社会被说成 bellum omnium contra omnes[一切人反对一切人的战争]”<sup>⑨</sup>。在《论犹太人问题》中,他也用 bellum omnium contra omnes 来修饰“市民社会”<sup>⑩</sup>。显然,人作为市民社会成员在利益上的分化和对立,乃是造成这种冲突的根本原因。

从欧洲的历史看,“最初的市民完全是依靠商业为生的”<sup>⑪</sup>,因此,“市民阶级本身就是商业复兴的产物,而最初商人与市民两个名词就是同义语”<sup>⑫</sup>。希尔斯也强调:“市场经济是市民社会经济生活的适当形式(黑格尔对此看得十分清楚;事实上,他视市场为市民社会决定的——如果不是唯一的——特征)。”<sup>⑬</sup>关于市民阶级作为一种历史现象的出现,马克思写道:“在中世纪,每一城市中的市民为了自卫都不得不联合起来反对农村贵族;商业的扩大和交通道路的开辟,使一些城市了解到有另一些捍卫同样利益、反对同样敌人的城市。从各个城市的许多地域性市民团体中,只是非常缓慢地产生出市民阶级。”<sup>⑭</sup>

与欧洲的情形截然不同,中国商业的真正发展,却是相当晚近的事。一个值得注意的历史事实是,“在19世纪中国,具有头等重要意义的是商业,而不是工业”<sup>⑮</sup>。这一迟滞的造成,主要是外部原

① 《马克思恩格斯全集》第45卷,北京:人民出版社,1985年,第521页。

② 皮雷纳:《中世纪的城市》,陈国樑译,北京:商务印书馆,2006年,第78页。

③ 黄宗智:《华北的小农经济与社会变迁》,第212页。

④ 丹尼尔·贝尔:《资本主义文化矛盾》,赵一凡等译,北京:生活·读书·新知三联书店,1989年,第325页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第23卷,第103页。

⑥ 杜赞奇:《文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村》,第11页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第45卷,第304页。

⑧ 黑格尔:《法哲学原理》,范扬等译,北京:商务印书馆,1961年,第309页。

⑨ 《马克思恩格斯全集》第1卷,第295—296页。

⑩ 参见《马克思恩格斯全集》第1卷,第430页。

⑪ 亨利·皮朗:《中世纪欧洲经济社会史》,乐文译,上海:上海人民出版社,1964年,第39页。

⑫ 亨利·皮朗:《中世纪欧洲经济社会史》,第45页。

⑬ 希尔斯:《市民社会的美德》,邓正来、J. C. 亚历山大编:《国家与市民社会——一种社会理论的研究路径》,北京:中央编译出版社,2002年,第38页。

⑭ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第117页。

⑮ 郝延平:《中国近代商业革命》,第4页。

因所致。因为“19世纪中国同西方的经济关系,促进了成熟的商业资本主义,这一商业资本主义构成一场商业革命”<sup>①</sup>。尽管如此,我们不应高估这一发展。另据有关学者判断,“直到19世纪,中国的整个经济环境还是一种非商业环境”<sup>②</sup>。中国的商业发展的滞缓所带来的历史后果,就是家族关系过度的成熟,具有越来越强烈的不可塑性,这同西方在其文明发展的早期阶段就已起决定作用的商品经济,其意义截然不同。

有一个耐人寻味的个案值得一提。有学者指出了中国明清时期某些地区存在的一个有趣的历史现象:“徽州是中国家族制度最为发达的地区之一,在另一方面,它又是近世商业气氛最为浓烈的地区。而且,这两者之间存在着密切的联系。换言之,宗族亲缘制度的发展与商品经济的发达是同步的。这一点,并不仅仅限于徽州,令人惊奇的是,在中国商品经济比较繁荣的几个地区(另一个典型的例子是珠江三角洲),宗族反倒有了普遍的发展,这与人们通常的印象——商业的繁荣会逐步瓦解中国固有的家族组织的想法大相径庭。以徽州为例,在明清时期,一方面是‘徽州风俗,以商贾为第一等生业’;但在另一方面,当地又是‘家多故旧,自唐宋来数百年世系比比皆是。……村落家构祠堂,岁时俎豆’。商业发展与宗族制度,呈现出同生共荣的奇特景观。”<sup>③</sup>这一现象究竟意味着什么呢?它是否证明儒家文化与资本主义的一致性呢?如果做肯定的回答,就过于表面化地看问题了。其实,徽商的传统之形成,相对于漫长的中国历史来说,只是很晚近的事实。所以从历史上看,宗族制度同商业发展绝不是同步的,而是在家族制度已经非常成熟的情况下才出现了商业的发展。家族制度一旦历史地形成,就有其自主性,从而不再受到商业的解构。尽管商业活动必然会伴随着人口迁徙,因为人口流动的半径越大赚钱的机会就越多,但是人口迁徙在宗法制度未成型期和成型期的作用、性质和意义是大不相同的。

杜赞奇也发现,在中国农村的交换行为中,“市场提供的其他服务(除借贷之外——引者注)亦表明,街坊邻里关系在其中起着重要的牵线作用……在借贷、土地买卖及租赁等关系中,同村之人往往充当中人。”即使市场交易行为的信誉和信用的维系和维护,依旧需要借助于熟人关系、亲属关系或血缘关系得以实现。因此,“村民与市场交往并不是建立在牺牲村民内部关系的基础之上”<sup>④</sup>。相反,“市场体系与村民纽带联合决定了乡村经济交往”<sup>⑤</sup>,而“习惯法中中人的作用可以表明,亲戚关系在签约(不论是借贷还是买卖或租佃土地)方面起着重要作用”<sup>⑥</sup>。

关于商品经济同资本主义的关系,马克思指出:“只有在资本主义生产的基础上,商品生产才表现为标准的、占统治地位的生产形式。”<sup>⑦</sup>恩格斯也说过:“商品生产的最高形式即资本主义生产的基本规律”<sup>⑧</sup>。列宁重申了这一判断:“资本主义是发展到最高阶段的商品生产。”<sup>⑨</sup>斯大林也强调:“资本主义生产是商品生产的最高形式。”<sup>⑩</sup>当然,对于这种相关性,沃勒斯坦提出了质疑。他指出:“作为资本主义发展的核心要素,市场规定着资本主义本身……人们往往称封建主义是前市场体系,而社会主义则是后市场体系。今天,我们再也拿这个粗浅的公式当作分析的基础了。……因为它显然大错特错”<sup>⑪</sup>。他的主要理由是:在“封建社会……实际上,市场遍布各地”;而社会主义国家也利用

① 郝延平:《中国近代商业革命》,第1页。

② 许纪霖、陈达凯主编:《中国现代化史》第1卷,上海:上海三联书店,1995年,第36页。

③ 王振忠:《乡土中国·徽州》,北京:生活·读书·新知三联书店,2000年,第40页。

④ 杜赞奇:《文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村》,第5页。

⑤ 杜赞奇:《文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村》,第6页。

⑥ 杜赞奇:《文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村》,第8—9页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第24卷,北京:人民出版社,1972年,第40页。

⑧ 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1995年,第663页。

⑨ 《列宁选集》第2卷,北京:人民出版社,2012年,第626页。

⑩ 《斯大林选集》下卷,北京:人民出版社,1979年,第549页。

⑪ 费尔南·布罗代尔:《资本主义论丛》,第33页。

市场机制,那种认为社会主义国家“置身于世界市场之外的说法并不符合事实”<sup>①</sup>。但问题在于,这里的关键是,对社会制度起决定作用的究竟是什么性质的经济形态。经济形态与社会形态之间的对应关系,并不完全是时间意义上的,而是本质意义上的。试图单纯依靠通过历史性的直观来揭示或证伪其中的本质联系是徒劳的,也是难以理解马克思和恩格斯等所提示的关系的。在这个问题上,黄仁宇的说法更为恰当,他指出:“资本主义只能由市民之特权(municipal franchise)作基点产生。不论从内从外看去,资本主义总是和自由城市结不解缘。因之市民阶级(bourgeoisie)有了他们的绝对优先权。也因此,私人之资本总是在公众生活中构成特殊影响。”<sup>②</sup>

关于城市与资本主义的历史关联,马克思说:“古代的起点是城市及其狭小的领域,中世纪的起点则是乡村。”<sup>③</sup>他还指出:“城市和乡村的分离还可以看作是资本和地产的分离,看作是资本不依赖于地产而存在和发展的开始,也就是仅仅以劳动和交换为基础的所有制的开始。”<sup>④</sup>在《德意志意识形态》“费尔巴哈”章中,马克思基本上是把城市与乡村的分离和对立,看作传统社会同现代社会之对立的表现<sup>⑤</sup>。他认为,“大工业……首次开创了世界历史……它并且把所有自然形成的关系变成货币的关系。它建立了现代的大工业城市——它们的出现如雨后春笋——来代替自然形成的城市。凡是它渗入的地方,它就破坏手工业和工业的一切旧阶段。它使城市最终战胜了乡村。”<sup>⑥</sup>关于城市与资本主义的关系,汤普逊同样认为,“城市、贸易和资本主义在欧洲一齐出现。商业、制造业、银行业、经营技术、信贷,全都起源于城市。”<sup>⑦</sup>的确像有学者指出的,“工业革命以后,城市逐渐被视为一种特殊的社会生活方式,而有别于乡村;甚至被认为是一种与乡村绝不相同、相互对立的生活方式。”<sup>⑧</sup>这是一种时代维度上的转折和变迁。

法国年鉴学派历史学家布罗代尔甚至认为:“在西方,资本主义和城市实际上是合二而一的。”<sup>⑨</sup>这句话的内涵极其深邃而丰富,它以至于需要一部市民社会史来支撑,但其至少可以向我们提示出城市作为现代性的符号所代表的资本主义精神。所以布罗代尔把“城市的现代性”作为其著作的一个节标题来处理。他说:“国家战胜了城市,但是继承了城市的各项体制和精神面貌,它完全不能脱离城市而生存。”<sup>⑩</sup>当传统国家蜕变为现代国家之后,城市的主宰地位变得益加明显而重要。城市因此被作为现代性的象征,成为布罗代尔的一个历史叙事模式。城市与乡村的二分,便构成功利与道德二分的历史基础。

美国学者艾恺(Guy S. Alitto)在其著作中罗列了传统社会/现代社会之间“比较常见和重要的二分法”<sup>⑪</sup>,其中多达96项,作者甚至认为“这样的一个表述可以再扩大到好几百项”<sup>⑫</sup>。在此已经揭橥出来的二分现象中,就包含有道德与理性、精神与物质、农村与城市的对立<sup>⑬</sup>。但艾恺并未进一步揭示农村与城市对立同道德与理性、精神与物质对立之间的因果性。其实,在这些对立中,“农村”构成道德的文化土壤和社会基础;“城市”孕育的则是理性精神、物质至上的文化偏好。正如艾恺所说

① 费尔南·布罗代尔:《资本主义论丛》,第33—34页。

② 黄仁宇:《中国大历史》,第307页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第70页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第105页。

⑤ 参见《马克思恩格斯选集》第1卷,第104—107页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第114页。

⑦ 詹姆斯·W·汤普逊:《中世纪晚期欧洲经济社会史》,第13页。

⑧ 刘石吉:《城郭市廛——城市的机能、特征及其转型》,刘岱主编:《中国文化新论·经济篇·民生的开拓》,第305页。

⑨ 布罗代尔:《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》第1卷,顾良等译,北京:生活·读书·新知三联书店,1992年,第610页。

⑩ 布罗代尔:《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》第1卷,第610页。

⑪ 艾恺:《世界范围内的反现代化思潮——论文化守成主义》,贵阳:贵州人民出版社,1991年,第79页。

⑫ 艾恺:《世界范围内的反现代化思潮——论文化守成主义》,第83页。

⑬ 参见艾恺:《世界范围内的反现代化思潮——论文化守成主义》,第79—82页。

的,“就拿无所不在的城、乡对立二分为例吧,[现代化的]批评者总是偏向于颂扬乡民社会,其制度、生活形态、人们等等;而不喜欢城市的同样方面。都市化是现代化的逻辑结果,事实上过去250年历史也确切地表明:其增长大致与现代化的行进是一致的。”<sup>①</sup>

但以中国的情形作参照,我们就不难发现,这种转型不仅仅是时代维度上的,而且是民族性维度上的。西方的现代意义上的城市也并非突然一下子降临的,而是历史上长期延续的一个结果。西方的前现代的城市已然区别于中国传统社会中的城市,这是由东西方两大文明在民族性意义上的异质性差别所决定的。由此也才能恰当地解释西方城市的现代性进程何以是内生性的,而中国城市的现代性进程何以是外援性的这一现象和事实了。

让我们暂且撇开时代性维度,单从民族性差别着眼,正如张光直所强调的,“中国最早的城市与西方最早的城市在很多方面有相当显著的不同。”<sup>②</sup>韦伯同样揭示了“亚细亚现象”在城市上表现出来的特点,他指出:“关于亚洲和东方具有‘城市’经济特征的聚落,所有确凿无疑的信息似乎都能表明,正常情况下只有氏族联合体——有时还包括职业联合体——才是有组织行动(Verbandshandeln)的载体,而绝不是城市平民这个集体本身。”<sup>③</sup>

在西方古典文明中,有一种公共性特征。“希腊的独特性在于国家政权所具有的特殊形式,在于古代城邦的建立。”<sup>④</sup>在古希腊,“城邦的诞生不仅带来了一系列经济和政治的变化,也意味着思维方式的变化,意味着打开了一片完全不同的思想视野,建立了一个以公众集会广场为中心的、新的社会空间”<sup>⑤</sup>,因为“城邦意味着全体公民都参与公共事业的管理,所有集体活动都具有完全的公开性”<sup>⑥</sup>。正因此,亚里士多德才说:“人类在本性上,也正是一个政治动物。”<sup>⑦</sup>尽管希腊城邦“即使它是个城市,它也有着乡村的气息”<sup>⑧</sup>,但“市民生活仍然是希腊生活的常态”<sup>⑨</sup>。诚然,“在希腊……国家最初是靠血缘纽带结成的联合体。最初的种族就是一个宗教和法律的的基本单位,有它自己的宗教仪式和风俗习惯”,然而,“城市的形成,其一般的结果是乡村对城市的依赖,以及特定的市民生活的建立——原有的家族纽带在这种生活中逐渐消失了”<sup>⑩</sup>。也就是说,“随着城市的诞生,毗邻原则获得了胜利,人们也就生活在邻里关系中,而非血缘纽带中。城市—国家毕竟是一座城市—国家”<sup>⑪</sup>。

在中国传统社会,这种“以公众集会广场为中心的、新的社会空间”却并不存在。费孝通曾以太湖东南岸的开弦弓村为个案,对中国农村社会予以解剖,指出了—个有趣的现象:“村庄的规划中却没有一个人们集中起来进行公共活动的专用场所。……十多年来,从未有过组织起来的公共集会。”<sup>⑫</sup>美国学者杜赞奇则以中国华北农村为例,发现即使是“公共活动”,也不过是宗族关系的建构形式,因此“公”亦即是“私”。他写道:“在华北的大多数村庄,宗族操纵着传统的政治机制。村务管理、公共活动以及构成村公会成员名额的分配,都是以宗族或亚宗族为划分的基础的。”<sup>⑬</sup>

总之,正如汤因比指出的:“希腊人决定希腊是一个由城市组成的世界,不是一个由农村组成的

① 艾恺:《世界范围内的反现代化思潮——论文化守成主义》,第78页。

② 张光直:《中国青铜时代》(二集),北京:生活·读书·新知三联书店,1990年,第4页。

③ 韦伯:《城市:非正当性支配》,阎克文译,南京:江苏凤凰教育出版社,2014年,第29页。

④ 韦尔南:《希腊思想的起源》,第13页。

⑤ 韦尔南:《希腊思想的起源》,第4页。

⑥ 韦尔南:《希腊思想的起源》,第13—14页。

⑦ 亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1965年,第7页。

⑧ 巴克:《希腊政治理论:柏拉图及其前人》,卢华萍译,长春:吉林人民出版社,2003年,第23页。

⑨ 巴克:《希腊政治理论:柏拉图及其前人》,第22页。

⑩ 巴克:《希腊政治理论:柏拉图及其前人》,第37、38页。

⑪ 巴克:《希腊政治理论:柏拉图及其前人》,第38—39页。

⑫ 费孝通:《江村经济——中国农民的生活》,第34—35页。

⑬ 杜赞奇:《文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村》,第65—66页。

世界”<sup>①</sup>这同中国的情形迥然有别。按照费孝通的说法,“从基层上看去,中国社会是乡土性的。”<sup>②</sup>张光直则着眼于考古学视角,认为:“文明是聚积的财富之体现。在古代中国,财富的攫取需主要凭借政治权力;而财富又是获得和保持这种权力的条件。”<sup>③</sup>政治与财富的相互强化,构成古代中国社会的一个突出特征。它意味着“财富的集中是借政治的程序(即人与人之间的关系上)而不借技术或商业的程序(即人与自然之间的关系上)造成的”<sup>④</sup>。这一特点在很大程度上决定着中国城市的政治性质,它甚至可以一直远溯至古代的起源。李约瑟也认为:中国的城市“不是人口自然集中,资本或生产设备集聚的结果;它不单是,或者说本质上不是一个市场中心。它首先是一个政治心脏,是行政网络中的一个结,是官僚(或)……古代封建领主的据点”<sup>⑤</sup>。张光直就此引申道:在中国,“就动机而论,城市构筑其实是一种政治行动,新的宗族以此在一块新的土地上建立起新的权力中心”<sup>⑥</sup>。值得注意的是,张光直发现,在夏、商、周三代,“城邑的分级体系大体上与氏族和宗族的分级分层相吻合”<sup>⑦</sup>。傅筑夫也指出:在古代的中国,“城市不但不是一个独立的经济中心,而且是封建制度实施统制和干涉的神经中枢;换言之,农村不是与城市相分离,而是为城市所控制。总之,在中国社会的封建制度下,不可能产生欧洲中世纪那样独立于封建主直接控制之外的自治的和自由的城市。”因为在西方,“城市的兴起,实标志着封建经济结构分解的开始,是起自封建社会内部的一个最早的离心运动,在这里埋伏下产生资本主义生产方式的种子”<sup>⑧</sup>。

如果说,在中国传统社会,城市本质上不过是乡村的放大;那么,在西方则相反,正如布罗代尔所言:在欧洲,“城市居高临下统治乡村;世界上未有殖民地以前,乡村对城市已起到类似殖民地的作用”<sup>⑨</sup>。但在中国,城市的情形则完全不同。诚如学者指出的,“传统中国社会中,基本上是一种城乡连续体(Urban-Rural Continuum)的结构特征:城和乡基本上没有多大差别,城内城外人民的利害是协调一致的,并未被墙分隔。在这种连锁关系中,来观察中国文化中城市所扮演的角色,才具有意义。”<sup>⑩</sup>因此,“城乡一致性是中国文化的特征。”<sup>⑪</sup>更为重要的是,在中国传统社会,城乡之间的这种连续性是以乡村为基准和出发点的。例如,在中国传统社会,城市居民并没有脱离血缘关系的约束和支配,也未曾产生在市民社会层面上有意义的血缘关系的解构。“如果与西方比较,中国城市居民不构成中产阶级(Bourgeois),不构成法人团体,也没有产生西方公民权的观念,‘城市的空气使人自由’的信念没有在传统中国体现出来。”<sup>⑫</sup>

由此决定了,“中国一直没有都市优越性(Urban Superiority)的观念,也一直不轻视农村和乡土的生活方式及文化,可以说几乎没有明显的都市文化活都市特性。城、乡之间几乎没有界线。”因为“中国人的理想世界更是耕读传家(在乡村),衣锦还乡,或落叶归根。”<sup>⑬</sup>就文化性格、观念层面或价值取向而言,中国的城市不过是延展或放大的农村,或者说是农村的拟化形式。这意味着,“中国传统中国文化的主要据点应是乡村,中国文化基本上是以乡村文化(农业文化)为特质。至少在中国传统

① 汤因比:《历史研究》上册,第237页。

② 费孝通:《乡土中国·生育制度》,第6页。

③ 张光直:《美术、神话与祭祀》,第97页。

④ 张光直:《美术、神话与祭祀》,第114—115页。

⑤ 转引自张光直:《美术、神话与祭祀》,第6页。

⑥ 张光直:《美术、神话与祭祀》,第6页。

⑦ 张光直:《美术、神话与祭祀》,第12页。

⑧ 傅筑夫:《中国经济史论丛》(上),第322页。

⑨ 布罗代尔:《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》第1卷,第605页。

⑩ 刘石吉:《城郭市廛——城市的机能、特征及其转型》,刘岱主编:《中国文化新论·经济篇·民生的开拓》,第306页。

⑪ 刘石吉:《城郭市廛——城市的机能、特征及其转型》,刘岱主编:《中国文化新论·经济篇·民生的开拓》,第334页。

⑫ 刘石吉:《城郭市廛——城市的机能、特征及其转型》,刘岱主编:《中国文化新论·经济篇·民生的开拓》,第333页。

⑬ 刘石吉:《城郭市廛——城市的机能、特征及其转型》,刘岱主编:《中国文化新论·经济篇·民生的开拓》,第334页。

中,城市未扮演重要功能,没有明显的城市文化。”<sup>①</sup>美国学者明恩溥也指出:“与西方人流行的观念相反,相对整个人口来说,中国大城市的数量并没有西方那样多。许多地区级的城市,县首府,只不过是有一些带有围墙和衙门当局的大乡村。”<sup>②</sup>韦伯也揭示了中国城市的特点,认为中国传统城市居民并未摆脱血缘关系的羁绊。他指出:“中国的城镇居民从法律上说乃是宗族的成员,因而也就是原籍乡村的成员,那里有供奉祖先的祠堂,他会由此而细心地维护他所在的联合体。”<sup>③</sup>

韦伯明确地区分了欧洲与亚洲的城市,认为“从政治上定义的城市,其特征就是一个明显的‘资产阶级’等级的出现”;而“可能除了极个别的例外,亚洲的城市根本就不适于进行这样的分类”,因为在中国,“这些城镇也始终是大规模政治联合体的行政当局所在地”,这“却完全不适用于绝大多数中世纪早期典型的西方城市,特别是北欧城市”<sup>④</sup>。

马克思和恩格斯在《共产党宣言》中说:“资产阶级使农村屈服于城市的统治。它创立了巨大的城市,使城市人口比农村人口大大增加起来,因而使很大一部分居民脱离了农村生活的愚昧状态。正像它使农村从属于城市一样,它使未开化和半开化的国家从属于文明的国家,使农民的民族从属于资产阶级的民族,使东方从属于西方。”<sup>⑤</sup>恩格斯在《德国的革命和反革命》中批评“泛斯拉夫主义”时说:“从几个斯拉夫族的历史科学的爱好者的书斋里发起了一个荒唐的、反历史的运动,其目的无非是要使文明的西方屈服于野蛮的东方,城市屈服于乡村,商业、工业和文化屈服于斯拉夫农奴的原始农业。”<sup>⑥</sup>在恩格斯看来,这显然是一种历史的倒退。这个思想,同《共产党宣言》所说的是一致的。

诚如有人指出的,“在中国城市发展史上,只有等到19世纪后半叶,近代通商口岸制度(Treaty Ports System)建立……形成一种城乡对立的态势,已经偏离了传统中国城市发展的主流”<sup>⑦</sup>。因此,近代中国的二元现象所反映的城乡分离和对立,在传统中国并不具有典型性,毋宁说它只不过是通商口岸城市兴起的结果,而通商口岸城市的出现,是西方化的产物。显然,其历史后果是:“造成近代‘都市中国’与‘乡村中国’的隔绝,破坏了传统的城乡一致性,使近代城乡趋于两极化,城乡开始对立”<sup>⑧</sup>。这一现象是外源性的,是西方列强在中国实施殖民统治的产物,它并不反映中国固有的传统及其特点。

其实,即使从中国近代社会的二元结构这一事实出发,我们也不能忽略这一性质,即文化上的“成熟”同商业上的滞后之间的独特关联。因为它造成了商业在中国社会和文化中所具有的革命意义受到了某种历史性的局限。在中国,唐宋以来出现过一革命性的进展。“中国传统城市主要以行政机能为主体(古代则军、政、祭合一),自京师以至各级行政都市均是如此,即使在社会经济上,也是以消费性质为主。但唐宋时代,以行政机能为主的城市起了一大变革,有人称之为‘中古的城市革命’(Medieval Urban Revolution),主要即是‘市’的机能,亦即经济机能的发达。”<sup>⑨</sup>一个显著的标志是,城市的兴衰在此之前主要取决于政治力量的变迁,故与王朝的更迭相吻合,而在此之后则不再同王朝的兴替有直接相关性。尽管唐宋以来的确有一个革命性进展,但中国文化的早熟和成型固化,使得这一新变化不足以从根本上动摇中国传统社会的基本面。

中西历史上的“城市”及其意义的分野,再一次印证了马克思的睿智。马克思在给俄国《祖国纪

① 刘石吉:《城郭市廛——城市的机能、特征及其转型》,刘岱主编:《中国文化新论·经济篇·民生的开拓》,第335页。

② 明恩溥:《中国乡村生活》,午晴等译,北京:时事出版社,1998年,第3页。

③ 韦伯:《城市:非正当性支配》,第20页。

④ 韦伯:《城市:非正当性支配》,第19页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第276—277页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第527页。

⑦ 刘石吉:《城郭市廛——城市的机能、特征及其转型》,刘岱主编:《中国文化新论·经济篇·民生的开拓》,第306页。

⑧ 刘石吉:《城郭市廛——城市的机能、特征及其转型》,刘岱主编:《中国文化新论·经济篇·民生的开拓》,第336页。

⑨ 刘石吉:《城郭市廛——城市的机能、特征及其转型》,刘岱主编:《中国文化新论·经济篇·民生的开拓》,第322—323页。

事》杂志编辑部的信中写道：“极为相似的事变发生在不同的历史环境中就引起了完全不同的结果。”<sup>①</sup>尽管像傅筑夫指出的那样：“从城市的起源上来看，中国古代的城市与欧洲古代的城市，两者并没有什么本质的不同，但是在后来的发展上，两者却又各自遵循着一条不同的道路，从而发展成为两者截然不同的类型，并对整个国民经济的发展，起着完全不同甚至相反的作用。”<sup>②</sup>还有的学者如皮朗强调说：“在任何一种文明中，城市生活的发展都必须依靠工商业。”他甚至认为，“气候、民族和宗教的差异，与时代的不同一样，对于这一事实来说是无关紧要的。”他举例说，譬如“过去埃及、巴比伦、希腊、罗马帝国或阿拉伯帝国的城市是这种情况，今天欧洲、美洲、印度、日本或中国的城市也是这种情况。”皮朗认为，“这种情况的普遍性的原因在于必要性。”<sup>③</sup>在他看来，最主要的是因为城市生活的维系离不开商品交换和工业生产。然而，他们高估了城市的一般特征，而忽略了不同文明及其传统中的城市的异质性。其实，在欧洲城市中产生了市民阶级和市民社会，但在中国城市中并未产生类似的结果，而城市在某种意义上不过是乡村的放大，其政治功能远远大于经济功能。

在西方，“市民”的出现与现代城市的兴起是同步的。值得注意的是，“市民”一词的出现与现代城市的出现之间的关联性。据有关考证，“Bourgeois(布尔乔亚，城市居民)这个词——拉丁文为burgens——首次出现在1007年一份法兰西特许状(charter，即允许给予城市居民以免受奴役的自由之文书——引者注)上面，不久便转化为其他许多欧洲语。”<sup>④</sup>而“大体说来，11世纪和12世纪的各种城市典章制度，都是在反抗封建生活限制的斗争中形成的。”<sup>⑤</sup>而这种典章制度构成现代意义上的城市的重要标志之一。“贸易推广和手工艺工匠行业与农业分离，给工匠和商人的要求增添了势头，他们要求具有一种单独的——既非领主亦非附庸的——合法身份地位。”<sup>⑥</sup>而“Bourgeois”一词，正是作为对这种身份的诉求和地位予以认可的措辞而出现的。

皮朗指出：“在威尼斯，商业与城市本身同时出现”<sup>⑦</sup>。这当然有其特殊原因。特有的地理环境和自然条件对商业的发生和发展所具有的决定性影响，在威尼斯表现得极为突出而典型。“威尼斯，自从它在不毛的滨海沙岛上建立起来的最初日子起，就有了不可缺少的商业需要。”<sup>⑧</sup>这可以追溯到很早以前。“9世纪末期，威尼斯商业已经支配了韦罗纳地区，尤其是为侵入意大利大开方便之门的波河流域。”<sup>⑨</sup>对此，马克思在《资本论》第1卷中已经指出：“在14和15世纪，在地中海沿岸的某些城市已经稀疏地出现了资本主义生产的最初萌芽”<sup>⑩</sup>。

傅筑夫认为，“马克思所说的地中海沿岸城市，主要是指威尼斯、热那亚、佛罗棱萨(今译佛罗伦萨——引者注)等几个城市，其中尤以威尼斯为最重要”<sup>⑪</sup>。从欧洲历史看，资本主义赖以发生的重要前提之一乃是自由。可以说，这种自由最早来自“缝隙”。对此，黄仁宇解释道：“提到资本主义形成的作家，虽说意见分歧，却有一点共同的想法。从马克思到桑巴特，从皮永恩 Henri Pirenne(又译皮朗或皮雷纳——引者注)到鲍德尔(亦译布罗德代尔——引者注)，都承认它归根溯源始于14世纪前后的意大利。期间的原因很多，如罗马法受了早期商业的影响，不受欧洲中世纪封建社会所束缚就是。但是事实上一个更重要的因素，则是教皇与西罗马帝国争权，意大利半岛上好多城市，在此两方顾盼

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第342页。

② 傅筑夫：《中国经济史论丛》上，北京：生活·读书·新知三联书店，1980年，第322页。

③ 亨利·皮雷纳：《中世纪的城市》，第84页。

④ 泰格、利维：《法律与资本主义的兴起》，纪琨译，上海：学林出版社，1996年，第81—82页。

⑤ 泰格、利维：《法律与资本主义的兴起》，第79页。

⑥ 泰格、利维：《法律与资本主义的兴起》，第55页。

⑦ 皮雷纳：《中世纪的城市》，第72页。

⑧ 皮朗：《中世纪欧洲经济社会史》，第25页。

⑨ 皮朗：《中世纪欧洲经济社会史》，第25页。

⑩ 《马克思恩格斯全集》第23卷，第784页。

⑪ 傅筑夫：《中国经济史论丛》下，北京：生活·读书·新知三联书店，1980年，第673页。



不及之间获得自由。期间取得一马当先的地位者则是威尼斯。”<sup>①</sup>汤普逊则认为,资本主义最早在意大利出现,其原因是双重的。具体地说,包括意大利独特的地理位置和教会岁入的大量聚积。他特别指出,意大利的特殊地形使其能够控制利特凡贸易,而罗马既是欧洲的教会首府,也是欧洲的财政金融首府<sup>②</sup>。

米塞斯认为:“资本主义之所以有活力,是因为它从自由主义思想中汲取了丰富的营养。”<sup>③</sup>按照马克思的观点,说资本主义“有活力”,只是相对于前资本主义社会而言才是真实的。更为关键的是,米塞斯在这里似乎是倒果为因了,事实上不是资本主义从自由主义那里“汲取了营养”,而是自由主义从资本主义那里获得了发生学基础,从而才能作为资本主义的意识形态修辞被建构起来。对此,即使米塞斯本人也无法否认,因为他在同一本书中就宣称:“用一个唯一的词汇就能概括自由主义的纲领,这就是:私有制,即生产资料的私有制。”<sup>④</sup>这一说法更符合历史的真实。米塞斯的另一个说法,更是使自由主义的意识形态性质暴露无遗:“自由主义绝不是代表某一特殊阶层的政策,而是为全体人民利益服务的政策。”<sup>⑤</sup>正如马克思和恩格斯所深刻揭示的那样:“资产者的假仁假义的虚伪的意识形态用歪曲的形式把自己的特殊利益冒充为普遍的利益”<sup>⑥</sup>。这种“冒充”,典型地体现了意识形态的一般特征,即马克思所谓的“把自己的利益说成是社会全体成员的共同利益,就是说,这在观念上的表达就是:赋予自己的思想以普遍性的形式,把它们描绘成唯一合乎理性的、有普遍意义的思想”<sup>⑦</sup>。其实,这种虚假的普遍性,正是作为“虚幻的共同体”的政治国家的反映。因为正如马克思所言:“普遍的东西一般说来是一种虚幻的共同体”<sup>⑧</sup>。哈耶克曾经区分了英美传统和欧陆传统的两种自由主义。按照伯林关于自由类型的划分,前者属于消极的自由,后者属于积极的自由。应该说,英美式的自由主义所代表的消极自由,不过是市民社会和资本主义的意识形态修辞罢了。

英美传统的自由主义,是以个人主义作为其要件的,两者具体内在联系。弗里德曼就指出:“自由主义哲学的核心是:相信个人的尊严,相信根据他自己的意志来尽量发挥他的能力和机会,只要他不妨碍别人进行同样的活动的话。”<sup>⑨</sup>另有学者也指出:“自由主义的核心就是对于特殊性的肯定,也就是对于主体性自由的肯定,而对于主体自由肯定所表示的就是对于个人权利的肯定。”<sup>⑩</sup>自由主义同个人主义之间的内在联系,固然可以从不同层面得到说明,但其中的一个重要层面,就在于多元主义作为中介构成这种勾连的基础。雅赛就曾指出:与他所批评的诸种意识形态信念不同,“自由主义则是多元主义的。它的本质就是对多种多样的目的、‘善的观念’予以容忍,而不问这些目的彼此是否能相容。”<sup>⑪</sup>自由主义是多元主义的,它意味着对不同价值偏好的宽容。这种多元主义首先是基于对个体价值偏好的尊重,而这种尊重又是出于对个人权利的正视和承认。这正是其背后的个人主义信念的一种意识形态诉求,其潜台词是:“任何一个人人都同任何别的人有同样的机会去成功地追求他偏爱的目标,而不问其追求的是怎么样的目标(只要这些目标不是不正当的)。”<sup>⑫</sup>用穆勒的话说,即“要求有自由照自己所喜欢的去做,当然也不规避会随来的后果。这种自由,只要我们所做所为并无

① 黄仁宇:《我对“资本主义”的认识》,《中国传统文化的再估计——首届国际中国文化学术讨论会(1986年)文集》,上海:上海人民出版社,1987年,第401页。

② 参见詹姆斯·W·汤普逊:《中世纪晚期欧洲经济社会史》,第13-14页。

③ 路德维希·冯·米塞斯:《自由与繁荣的国度》,韩光明等译,北京:中国社会科学出版社,1995年,第52页。

④ 路德维希·冯·米塞斯:《自由与繁荣的国度》,第61页。

⑤ 路德维希·冯·米塞斯:《自由与繁荣的国度》,第54页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1960年,第195页。

⑦ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第100页。

⑧ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第84页。

⑨ 米尔顿·弗里德曼:《资本主义与自由》,张瑞玉译,北京:商务印书馆,1986年,第187-188页。

⑩ 石元康:《从中国文化到现代性:典范转移?》,第189页。

⑪ 安东尼·德·雅赛:《重申自由主义》,陈茅等译,北京:中国社会科学出版社,1997年,第17页。

⑫ 安东尼·德·雅赛:《重申自由主义》,第21页。

害于我们的同胞,就不应遭到他们的妨碍,即使他们认为我们的行为是愚蠢、背谬,或错误的。”<sup>①</sup>作为倾向于“消极自由”的思想家,以赛亚·伯林坦率地承认:“我是一个多元论者”<sup>②</sup>。尽管伯林认为“多元论和自由主义是互不相同甚至也互不交叉的两个概念”,因为在他看来,“这两者并没有逻辑上的关联”。伯林承认,“我既相信自由主义,也相信多元论”<sup>③</sup>,这只是一种“巧合”。但伯林的这个说法并不真实。弗里德曼更坦率地承认:“自由主义者的主要目的是把伦理问题让每个人自己来加以处理。”<sup>④</sup>如此一来,道德就有可能沦为相对主义的了。

关于自由主义与个人主义的内在联系,斯塔夫里阿斯也认为:“自由主义……其主要特点是把个人从阶级、社团或政府的约束中解放出来。它的兴起与资产阶级的崛起有密切关系,不过,在中欧和东欧,由于那里的资产阶级很软弱,自由主义为一些开明的贵族所采纳。还有,自由主义是以其古典形式在西欧发展起来,就其信条和支持者来说,它实质上仍是一种中产阶级的运动。”<sup>⑤</sup>这里最可注意的是,自由主义的主要特点是“把个人从阶级、社团或政府的约束中解放出来”。这显示了自由主义中的个人主义基因之所在。个体相对于群体的优先性的意识形态修辞,就是个人主义观念。显然,自由主义是以个人主义为基础的;换言之,个人主义构成自由主义的一块基石。

那么,从西方的社会及其历史看,个人主义信念又是源自哪里呢?笔者认为,它大体不外乎这样几个方面:首先,西方的个人主义意识形态,有一个古典的来源,即同古希腊传统的历史关联。赫德逊指出:“希腊的城邦产生出一种个人主义的法理学作为其自己的思想意识,这适合于[后来的]资本主义的企业和产生了希腊的数学和自然科学的思想状态。”<sup>⑥</sup>尽管托克维尔认为:“我们的祖先并没有个人主义一词,这是我们为了自己使用而编造出来的,在他们那个时代,实际上并不存在不隶属任何团体而敢自行其是的个人”<sup>⑦</sup>。但费正清的说法更具有真实性:“近代西方在希腊哲学、罗马法律以及中世纪城镇方面找到了个人主义的根子,这绝不是偶然的。”<sup>⑧</sup>其次,个人主义与基督教的关联。陀思妥耶夫斯基认为,基督教承认个人及个人自由。他说:“基督教的一个最基本的思想……即承认个人及个人的自由(因此也承认个人的责任)。由此并承认义务以及对于履行义务所需要的严格的道德上的要求,同时也完全承认个人的责任。”<sup>⑨</sup>卢克斯也指出,“首先,存在着—项根本的伦理原则:单个的人具有至高无上的内在价值或尊严。这一观念被……看作是《新约全书》和全部基督教义对‘个人主义的重大贡献’。”<sup>⑩</sup>问题在于,从社会根源上说,基督教归根到底仍要由其世俗土壤得到解释。按照马克思的观点,“资本主义生产,像基督教一样,本质上是世界主义的。所以,基督教也是资本所特有的宗教。”<sup>⑪</sup>在此意义上,个人主义尽管有其宗教背景,但从根本上说,依旧需要到商品经济中去寻找它的原初基础。再次,个人主义信念与市民社会的关联。有学者认为,从意识形态的角度说,市民社会的一个突出特点就是“个人主义的被肯定——个人主义的理论”<sup>⑫</sup>。最后,个人主义与商业的勾连。德沃金指出:“18世纪强调个人权利、强调个人对社会的权利的观念”,“英国传统的最伟大的政治理论——洛克和霍布斯等人的理论——都是个人主义的理论”<sup>⑬</sup>。个人主义作为一种意识形态修

① 约翰·密尔:《论自由》,第13页。

② 贾汉贝格鲁:《伯林谈话录》,杨楨钦译,南京:译林出版社,2002年,第136页。

③ 贾汉贝格鲁:《伯林谈话录》,第40页。

④ 米尔顿·弗里德曼:《资本主义与自由》,第13页。

⑤ 斯塔夫里阿斯:《全球通史——1500年以后的世界》,第358页。

⑥ 赫德逊:《欧洲与中国》,第8页。

⑦ 托克维尔:《旧制度与大革命》,冯棠译,北京:商务印书馆,1992年,第134页。

⑧ 费正清:《美国与中国》,第29页。

⑨ 《陀思妥耶夫斯基散文选》,刘季星等译,天津:百花文艺出版社,1997年,第135页。

⑩ 卢克斯:《个人主义》,阎克文译,南京:江苏人民出版社,2001年,第43页。

⑪ 《马克思恩格斯全集》第26卷第3册,北京:人民出版社,1974年,第495页。

⑫ 石元康:《从中国文化到现代性:典范转移?》,第177页。

⑬ 麦基编:《思想家》,周德明等译,北京:生活·读书·新知三联书店,1987年,第372页。

辞,其历史内涵在于:“资产者不允许国家干预他们的私人利益,资产者赋予国家的权力的多少只限于为保证他们自身的安全和维持竞争所必需的范围之内;因为资产者一般以国家公民的姿态出现只限于他们的私人利益要他们这样做的范围之内”<sup>①</sup>。而马克思说过:“早在18世纪,政治就决定于贸易”<sup>②</sup>。既然如此,那么18世纪的政治观念也归根到底取决于贸易。马克思在批判蒲鲁东时指出:“每个原理都有其出现的世纪。例如,权威原理出现在11世纪,个人主义原理出现在18世纪。”值得进一步追问的是:“为什么该原理出现在11世纪或者18世纪,而不出现在其他某一世纪,我们就必然要仔细研究一下:11世纪的人们是怎样的,18世纪的人们是怎样的,他们各自的需要、他们的生产力、生产方式以及生产中使用的原料是怎样的;最后,由这一切生存条件所产生的人与人之间的关系是怎样的。”<sup>③</sup>

18世纪的商业发展,同这个世纪的个人主义信念之间的对应,绝非一种偶然的巧合。马克思说:“现代的市民社会是彻底实现了的个人主义原则”<sup>④</sup>。从这个意义上,毋宁说,市民社会不过是个人主义原则的客体化形式。从西方社会的历史看,产权、法权、人权之间的因果关系,赋予它们的历史联系以内在的必然性。哈耶克就曾断言:“个人主义者的论断的真正基础是,任何个人都不可能知道谁知道得最清楚;并且我们能够找到的唯一途径就是通过一个社会过程使得每个人在其中都能尝试和发现他能够做的事情。”<sup>⑤</sup>这里所谓的“一个社会过程”,就是指市民社会成员所从事的经济活动,即商品经济过程。可见,哈氏所推崇的那种个人主义信念,其历史基础乃是商品经济及其市场逻辑。它典型地体现着市民社会条件下的人的存在方式。在哈耶克看来,真正的个人主义是反理性的,这种反理性的特征,正是市民社会成员的“任性”在人的行为和社会层面上的表现。从“财产权”(property)一词所固有的含义,就不难发现它同个人主义意识形态之间的内在联系。正如麦克法兰所指出的,“财产权具有私有化的、个人的性质(privatized and individual nature)。”<sup>⑥</sup>这凸显了个人主义的世俗根源。在近代维度上,个人主义作为一种意识形态修辞,其社会根源乃在于商品经济本身。

马克思认为,市民社会与政治国家的二元分裂,不过是一个现代性的事实。他说:“国家本身的抽象只是近代的特点,因为私人生活的抽象只是近代的特点。”<sup>⑦</sup>希尔斯认为:“市民社会并不包括国家,但它以国家的存在为前提。它预设存在一种特殊的国家,即只有有限权力的国家。这些权力包括制定法律以保护市场的权力。”<sup>⑧</sup>这一观点,同马克思所谓的市民社会与政治国家之间的二元论关系,具有某种一致性。按照马克思的观点,“市民社会和政治国家的二元论”<sup>⑨</sup>,恰恰表征为“国家获得了和市民社会并列并且在市民社会之外的独立存在”<sup>⑩</sup>。

在市民社会与政治国家的分离问题上,马克思批判地继承了黑格尔。马克思写道:“黑格尔的出发点是作为两个永久的对立面、作为两个完全不同的领域的‘市民社会’和‘政治国家’的分离。当然,在现代国家中这种分离实际上是存在的。”<sup>⑪</sup>在马克思看来,这种“分离”,作为“现代社会的原则”,其历史标志就是法国革命。因为“只有法国革命才完成了……政治生活同市民社会分离的过程”<sup>⑫</sup>。

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1960年,第412页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷,第416页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第146—147页。

④ 《马克思恩格斯全集》第1卷,第345—346页。

⑤ 哈耶克:《个人主义与经济秩序》,贾湛等译,北京:北京经济学院出版社,1989年,第15页。

⑥ 麦克法兰:《现代世界的诞生》,管可秣译,上海:上海人民出版社,2013年,第57页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第1卷,第284页。

⑧ 希尔斯:《市民社会的美德》,邓正来、J.C. 亚历山大编,《国家与市民社会——一种社会理论的研究路径》,北京:中央编译出版社,2002年,第39页。

⑨ 《马克思恩格斯全集》第1卷,第347页。

⑩ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第132页。

⑪ 《马克思恩格斯全集》第1卷,第334页。

⑫ 《马克思恩格斯全集》第1卷,第344页。

正如有学者所叙述的那样,“经济活动中的所有政治性的、以共同体为取向的限制都在 1789 年被清扫掉了,市民社会开始独立于政治领域”<sup>①</sup>。这也就是马克思所谓的“政治解放”,即市民社会从政治领域中独立出来,并同政治国家形成二元论的关系。关键在于,法国大革命的特殊象征意味在于,市民社会的独立获得了制度化的保证,因为它“标志着市民社会与国家的紧张关系的出现,它将人从人的普遍性中的异化制度化了”<sup>②</sup>。

从思想史的角度看,马克思的确是缩减了“市民社会”概念的含义;换言之,他把这一概念狭义化了。正如有论者指出的:“马克思援用了黑格尔的概念,并把它几乎完全地化约为经济领域;而且,从某种角度讲,正是由于马克思这种化约观点的影响,‘市民社会’才一直被人们从纯粹经济的层面加以界定。但这无异减损了黑格尔概念的诸多意义。”<sup>③</sup>另有论者认为:“马克思罔顾亚当·斯密关于道德情操(moral sentiments)的观点,正像他拒绝接受黑格尔关于个人精神统一为绝对精神(Geist)一样。他将自己的注意力集中在市民社会的商业或经济方面。”<sup>④</sup>“在马克思那里,它指谓某种不同于亚当·弗格森写作《市民社会的历史》时所想象的含义。亚当·弗格森认为,商业仅仅是市民社会的一个特征。”<sup>⑤</sup>总之,马克思使“市民社会”概念变得更为“纯粹”。他把这个概念的含义集中于私人利益的领域,而把它在以往所具有的政治和道德含义让位于国家的范畴。马克思使用了“公人”与“私人”的概念。这一处理凸显了公域与私域的区分,使普遍利益同特殊利益的分化和对立,更本质地说,使人的个体和类的分裂和对立,以其更加显豁的方式体现在概念的表达和使用中,从而使其意义变得更为清晰可辨了。这种分裂和对立,在马克思的语境中直接被表征为市民社会与政治国家之间的对立所造成的二元论关系。

在中国传统社会中,血缘关系始终处于轴心地位,起着决定性的作用。这一特点具有发生学意义。在古代中国,血缘关系对于政治的支配,决定了“以血缘纽带维系其成员的社会集团左右着政治权力,这就是中国古代国家最显著的特征”<sup>⑥</sup>。在这种社会关系中,人的社会角色的定位从根本上说就取决于他在血缘关系中所处的位置。宗法社会势必是一个“身份”的社会。这一特点,足以解释梁漱溟先生所说的中国社会“伦理本位”和“以道德代宗教”等特有的文化现象<sup>⑦</sup>。

英国政治学家梅因在其《古代法》一书中指出:“用以逐步代替源自‘家族’各种权利义务上那种相互关系形式的,究竟是个人与个人之间的什么关系。用以代替的关系就是‘契约’。”<sup>⑧</sup>因此,在梅因看来,“所有进步社会的运动,到此处为止,是一个‘从身份到契约’的运动。”<sup>⑨</sup>对此,恩格斯说过:“英国的法学家亨·萨·梅恩说,同以前的各个时代相比,我们的全部进步就在于从身份到契约,从过去留传下来的状态进到自由契约所规定的状态,他自以为他的这种说法是一个伟大的发现,其实,这一点,就其正确之处而言,在《共产党宣言》中早已说过了。”<sup>⑩</sup>显然,马克思和恩格斯在有限的意义上是认同梅因说法的。梅因从法律的角度揭示了“身份”的含义:“在‘人法’(即 Jus Personarum,它相对于 Jus Rerum 即‘物法’——引者注)中所提到的一切形式的‘身份’都起源于古代属于‘家族’所有的权力和特权,并且在某种程度上,到现在仍旧带有这种色彩。”<sup>⑪</sup>梅因指出:“在原始社会组织中,必须

① 阿维纳瑞:《马克思的社会与政治思想》,张东辉译,北京:知识产权出版社,2016年,第208页。

② 阿维纳瑞:《马克思的社会与政治思想》,第208页。

③ 泰勒:《市民社会的模式》,邓正来、J.C. 亚历山大编:《国家与市民社会——一种社会理论的研究路径》,第19页。

④ 希尔斯:《市民社会的美德》,邓正来、J.C. 亚历山大编:《国家与市民社会——一种社会理论的研究路径》,第36页。

⑤ 希尔斯:《市民社会的美德》,邓正来、J.C. 亚历山大编:《国家与市民社会——一种社会理论的研究路径》,第35页。

⑥ 张光直:《美术、神话与祭祀》,第3页。

⑦ 参见梁漱溟:《中国文化要义》,上海:学林出版社,1987年,第5、6章。

⑧ 梅因:《古代法》,沈景一译,北京:商务印书馆,1959年,第96页。

⑨ 梅因:《古代法》,第97页。

⑩ 《马克思恩格斯选集》第4卷,第78页。

⑪ 梅因:《古代法》,第97页。

首先了解的一点是,个人并不为其自己设定任何权利,也不为其自己设定任何义务。……在这样制度下,就很少有‘契约’活动的余地。”<sup>①</sup>其实,契约的缔结依赖于三个条件:一是缔约双方利益的分化和独立化;二是缔约双方的权利与义务的分离;三是缔约双方的博弈基于地位的对等。希尔斯认为:“市民社会必须为私人契约提供条件,这些契约规定具有约束力的义务以及履行这些义务的司法强制”<sup>②</sup>。

按照马克思的说法,“我们越往前追溯历史,个人,从而也是进行生产的个人,就越表现为不独立,从属于一个较大的整体”<sup>③</sup>。这正是马克思所谓的以人的依赖关系为特点的社会。这种个人的从属性,不仅仅是因为生产力低下,个人离开了整体就无法生存下去,还因为只有在这种人身依附中,才能确定自己的社会角色。马克思在其所作的梅因《古代法》一书摘要中写道:“在古代,契约义务变为身份多么容易,而防止身份改变又多么困难,例如俄国就是证明,在那里私人服务直接变为奴役,甚至在自愿的田间劳动等等中也很难防止这种改变。”<sup>④</sup>美国学者劳·克拉德认为,马克思的这一批注表明他同意了梅因的“从身份到契约”的公式<sup>⑤</sup>。克拉德认为:“马克思对梅恩在较早期的《古代法》一书中提出的法律和社会从身份到契约的发展理论也给予好评。”<sup>⑥</sup>汤普逊指出,在欧洲,随着中世纪的终结,“商业契约关系取代了旧的封建联系和庄园关系”<sup>⑦</sup>。契约关系首先表现为商业契约关系,它对以血缘关系为基础的人身依附具有解构和替代作用。按照费孝通的说法,“契约的完成是权利义务的清算,须要精密的计算,确当的单位,可靠的媒介。在这里是冷静的考虑,不是感情,于是理性支配着人们的活动——这一切是现代社会的特性,也正是乡土社会所缺的。”<sup>⑧</sup>理性同利益有关,它在一定意义上乃是利益清算的最有效率的方式。正因此,黄仁宇才把“在数目字上的管理”了解为资本主义的制度特征。费孝通从社会学视角出发,认为:“血缘是身份社会的基础,而地缘却是契约社会的基础。”契约关系并不建立在血缘基础之上,因为“契约是指陌生人中所作的约定”<sup>⑨</sup>。在熟人社会中,人们主要是基于道德感及其基础上的彼此信任进行交往,其交易费用相对低廉;在一个摆脱血缘关系支配的陌生人社会,要想最大限度地降低交易费用,就不得不诉诸契约性的规范。

由此也就容易理解,在中国传统社会,何以存在着广泛而持久的道德本位主义倾向和偏好了。而且,这种道德的广义存在,使得现代性和西方意义上的公德私德问题不具有获得真实性的根据和基础。

纵观全文,笔者认为,可以尝试得出两点可能的结论:一是我们不能在今天的所谓公德私德的意义上讨论中国古典哲学中的貌似相关的概念;二是我们今天谈论公德私德问题不能脱离现代性的语境。倘若忽视了这两点,就有可能因为离开时空坐标而失去所谈论内容的针对性和真实性。作为“亚细亚现象”,中国传统社会所固有的特殊性,未曾为公德私德及其张力结构提供使之得以成立的历史条件。

[责任编辑 李梅]

① 梅因:《古代法》,第176页。

② 希尔斯:《市民社会的美德》,邓正来、J. C. 亚历山大编:《国家与市民社会——一种社会理论的研究路径》,第39页。

③ 《马克思恩格斯选集》第2卷,第2页。

④ 《马克思恩格斯全集》第45卷,第594—595页。

⑤ 参见徐若木:《马克思〈梅恩著作笔记〉通释》,《马克思主义来源研究论丛》第16辑,北京:商务印书馆,1994年,第527页。

⑥ 克拉德:《〈卡尔·马克思的民族学笔记〉评介》,《马列主义研究资料》1987年第2辑,北京:人民出版社,1987年,第181页。

⑦ 詹姆斯·W·汤普逊:《中世纪晚期欧洲经济社会史》,第13页。

⑧ 费孝通:《乡土中国·生育制度》,第75页。

⑨ 费孝通:《乡土中国·生育制度》,第74页。

# 高亨与《文史哲》：漫谈训诂学的基本原则

夏含夷

**摘要：**高亨先生1953年到山东大学工作后，很快便与《文史哲》建立起密切关系，在上面发表了一系列文史训诂考据之作。其中《给〈文史哲〉编委会的信》《谈〈诗经·月出〉篇答王季星先生》《谈〈周易〉“亢龙有悔”》三篇文字，较突出地反映了高亨的学术态度和训诂手法。高亨在前两文中所主张的具体观点在今天看来大概已经无法成立，但他在文中所表达的“传统说法，还不能看作唯一的正确解释；我的说法，当然也不能看作唯一的正确解释”的学术态度则具有很强的超前性，很像是1970年代巴黎后现代主义的哲学和文学批评家的话。在学术手法上，高亨先生惯用训诂学的“通假”之道，提出全新的诠释。问题在于，“以古字通假的条贯”几乎可以将任何一个字读作任何一个字，貌似严格的、缜密的学术方法滋生的却是层出不穷的误解。就此而言，能在读古书（特别是读出土文献）的时候提出最新、最多的“假借”设想，并非衡量优秀训诂学家的恰当标准，因为随之而来的“A利用古字通假条贯来把某一个字读作甲，B利用另一组通假条贯把它读作乙（甚至读做丙、丁、戊等等不同的假借字）”局面，甚至会使训诂学本身名誉扫地。放弃训诂学的“严格、缜密”假象，对每一番训诂操作自觉保持“局限性”意识，将高亨先生终身持守的上述学术态度纳入到训诂学的方法论构成中去，发展出一种开放度更大、批评讨论机制更突出的新训诂学生态，这应成为训诂学与时俱进的基本原则。

**关键词：**高亨；《文史哲》；训诂学；通假；唯一正确；局限性；批评讨论机制

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.03.16

《文史哲》创刊于1951年，至2021年已经历七十年的历史和学术生涯。在《文史哲》创刊的时候，我还没有出生，无法亲知当时的具体学术状态。然而，自从我在1980年前后开始研究中国传统文化史以来，《文史哲》就成为我必读之刊物。譬如说，正好在1980年第一期读到高亨先生的《〈诗经〉续考》，因为当时我的博士论文题目是“《周易》的编纂”，所以当然对高亨先生的研究非常感兴趣。从《文史哲》那篇文章我得知高先生对《诗经》也有深入的研究，以后又发现他对诸子百家都有研究，是中国训诂学大家。为了纪念《文史哲》早年和中期的学术成果，我想趁这个机会简单地说一下我对高亨学术的心得。因为我对高先生的学问仍然知道得不够，所以只好从我自己的研究范围选取两篇小文章来谈谈他的研究方法，并据此发表我自己对训诂学的一些看法。

高亨先生于1900年在吉林省出生，1986年在北京逝世。因此，他的人生差不多正好跟20世纪重合，中国近现代历史也是高先生个人生命的历史。从1931年到中华人民共和国成立这一段时间，高先生的命运像那时的中国一样非常不稳定。他离开故乡前往中国西南各省，先后在河南大学、武汉大学、台县东北大学、成都齐鲁大学、东北大学、川北农工学院、重庆北碚相辉学院、重庆西南师范学院八所大学或学院轮流任教。在1952年他终于迁回吉林，任吉林师范专科学校教授。然而，次年即1953年他又南迁，任青岛山东大学中文系教授，直至1967年留在山东大学，这是他一生中最稳定的阶段。高先生到山大以后与《文史哲》建立了亲密关系，仅在1955年至1957年的三年间就在上面

发表了九篇文章<sup>①</sup>，在60年代和70年代也发表了好几篇文章，在1980年发表了最后一篇<sup>②</sup>。

为了讨论高亨先生的学术态度和训诂学方法，我只想选出他1956年《给〈文史哲〉编委会的信》（发表时以《高亨先生来信》为题）和1980年发表的《谈〈周易〉“亢龙有悔”》（可能是他亲自写的最后一篇）两篇文章<sup>③</sup>，前者针对《诗经》，后者针对《周易》。《给〈文史哲〉编委会的信》是在答复王乃扬对高先生所撰《诗经引论》和《诗经选注》的批评。高先生开始说：

我看到王乃扬先生的文章，非常高兴！我的《诗经引论》中是有些缺点和错误，王先生提出宝贵的意见，如对于《小雅·伐木》《宾之初筵》两篇的分析，我怀着衷心感谢的心情来接受他的批评，但也有些不同意的地方。<sup>④</sup>

“不同意的地方”主要是关于《陈风·月出》的理解。《月出》共三章，每一章四句，是一首很简单的诗：

月出皎兮，佼人僚兮，舒窈纠兮，劳心悄兮。

月出皓兮，佼人憯兮，舒忧受兮，劳心慄兮。

月出照兮，佼人燎兮，舒夭绍兮，劳心惨兮。<sup>⑤</sup>

诗词表面上和爱情有关系。虽然《毛诗序》说这是在讽刺陈国统治者的好色，但朱熹《诗本义》以之为“此亦男女相悦而相念之辞”的说法恐怕影响力要大多了<sup>⑥</sup>。按照《毛传》，“皎，月光也”，“佼”读为“姣”，形容“美好”的女人，“僚”读为“嫖”，“好也”，“窈纠”是“舒之姿也”，形容女子从容行走的体态，“悄”是男子忧愁状态，第二章“憯”是“好貌”，是“妩媚”的意思，第三章“燎”是“明”的意思。《经典释文》说：“佼，字又作姣。僚，本作嫖。”，《史记·司马相如传》索隐和《一切经音义》都引用《诗》曰“佼人嫖兮”，说明《毛传》的读法有文献上的根据<sup>⑦</sup>。以后《诗》学诠释学家对这些训读没有多少分歧，只是清马瑞辰说“窈纠犹窈窕”似乎很有见地，“窈窕”是《周南·关雎》中的词，当然也是形容女子的美好，第二、三章的“忧受”和“夭绍”恐怕也只是同一个词的不同写法而已<sup>⑧</sup>。

与此迥然不同的是，高亨说《月出》的大意是“大领主取得了统治剥削的地位，过着享乐腐化的生活，本质上是劳动人民在豢养他们”，也“反映领主杀害农民的一件事情”。高先生说这样诠释的关键是第二章的“憯”，他说唐陆德明《经典释文》引用的古本作“劉（刘）”，“刘”可以读作“杀”。关于第三章“燎”字，他引用《说文解字》“燎，放火也”和《广雅·释言》“燎，烧也”，证明“燎本是焚烧的意思”。在1957年发表的《谈〈诗经·月出〉篇答王季星先生》，高先生又接着延伸这个读法，说第一章“僚”应该读为“嫖”，说“作僚也好，作僚也好，都可以读作嫖的”。关于第三句的“舒”字，虽然《毛传》简直读作“舒迟”、朱熹读作“舒展”，可是高先生说“舒”是“杼”的假借字，是木名，并接着说他“把舒字读作木名的杼，和诗中的‘窈纠’‘忧受’‘夭绍’分不开的”，又说“窈纠”是“螭”的假借字，意思是卷曲，不会形容美女，而应该形容一个卷曲的动物。什么动物？一个“老鼠”。高先生还说第二章的“忧受”是象声词，“形容风吹橡树的声音”，第三章的“夭绍”是“摇招”的假借字，“是风吹橡树动摇的状态”<sup>⑨</sup>。

① 这九篇文章先后是：《批判胡适的考据方法》，《文史哲》1955年第5期；《史记的思想性与艺术性》，《文史哲》1956年第2期；《〈诗经〉引论》，《文史哲》1956年第5期；《老子的主要思想》，《文史哲》1956年第8期；“中国文学史稿”讨论会发言稿，《文史哲》1956年第9期；《给〈文史哲〉编委会的信》发表时题为《高亨先生来信》，《文史哲》1956年第9期；《周代地租制度考》，《文史哲》1956年第10期；《谈诗经“月出”篇答王季星先生》，《文史哲》1957年第3期；《答谢志文先生》，《文史哲》1957年第4期。

② 此篇即高亨：《〈诗经〉续考》，《文史哲》1980年第1期。

③ 高亨：《谈〈周易〉“亢龙有悔”》，《社会科学战线》1980年第3期（1980年6月16日定稿）。

④ 高亨：《给〈文史哲〉编委会的信》，发表时题为《高亨先生来信》，《文史哲》1956年第9期。

⑤ 程俊英、蒋见元：《诗经注析》，北京：中华书局，1991年，第378—380页。

⑥ 二说参见程俊英、蒋见元：《诗经注析》，第378页。

⑦ 上引《毛传》《经典释文》《史记·索隐》《一切经音义》文句参见马瑞辰撰，陈金生点校：《毛诗传笺通释》，北京：中华书局，1989年，第417页。

⑧ 马瑞辰撰，陈金生点校：《毛诗传笺通释》，第417页。

⑨ 这里高先生的文字一部分引自《给〈文史哲〉编委会的信》（《高亨先生来信》，《文史哲》1956年第9期），一部分引自《谈诗经“月出”篇答王季星先生》，《文史哲》1957年第3期。

在《谈〈诗经·月出〉篇答王季星先生》的最后几句话，高亨作很谦虚的结论说：

总之，《月出》诗的传统说法，还不能看作唯一的正确解释；我的说法，当然也不能看作唯一的正确解释。谁是谁非，尚待讨论。目前我一方面坚持我的说法，一方面也希望同志提出坚强的论据，推倒我的说法。<sup>①</sup>

我觉得没有必要再次推倒他的说法，读者可以自己判断他的读法合理不合理。然而，他说传统说法还不能看作唯一的正确解释，他自己的说法也不能看作唯一的正确解释相当有意思。说两个说法都不能看作唯一的正确解释，好像是说没有一个“唯一的正确解释”，若推而论之，也没有一个“正确解释”。任何解释只要满足某些读者的需要就行。这个结论是在1957年写的，却很像是1970年代巴黎后现代主义的哲学和文学批评家的话。

高亨先生是著名训诂学家，在山东大学的时候属于中文系，搬到北京以后就属于中国科学院哲学研究所。高先生之所以迁到哲学研究所恐怕只是因为他研究了一辈子《周易》，所著《周易古经今注》《周易古经通说》和《周易大传今注》都是20世纪“新易学”最有名的著作。高先生到晚年一直关心《周易》，学术生涯最后一篇文章可能是《谈〈周易〉“亢龙有悔”》（写于1980年6月16日）。这篇文章虽然不是在《文史哲》而是在《社会科学战线》上发表的，可是因为和上述《给〈文史哲〉编委会的信》所用的方法非常相似，所以在此值得简单讨论。

高亨在《周易古经今注》对《乾》卦的爻辞提出了新说法，与历来《易》学的说法都截然不同。在1980年，李威周先生写了一篇文章反对高先生的论点<sup>②</sup>。高先生在开始的时候又谦虚地说：

我看到后非常高兴。在党的“百家争鸣”方针指引下，我们对于学术问题提出不同的看法，展开热烈的争辩，必有助于促进祖国文化的发展是可喜的。<sup>③</sup>

然而，像他对王季星的回答那样，高先生非常坚持他旧有的说法。“亢龙有悔”的“亢”历来注疏家都说是高傲的意思，几乎没有分歧。与此不同的是，在《周易古经今注》里，高先生把“亢”读作“沆”，引用《说文解字》“沆，大泽”，说“亢龙”是“池泽的龙”。李威周说这“字义的解释属于随意通假，缺乏根据”，也说这样解释违背《乾》卦的“内在逻辑”。针对这样的批评，高亨提出通假的例子支持他的训读：

《汉书·王莽传》服虔注引亢龙作“炕龙”；马王堆帛书本《易经》亢龙作“抗龙”，足以证明亢、炕可以通假，亢、抗可以通假，也足以证明亢、沆可以通假。<sup>④</sup>

他还说：

《易经》作于西周初期，是一部占筮的书，六爻爻辞哪有所谓“内在逻辑”！<sup>⑤</sup>

我们暂时不管“亢”“炕”“抗”“沆”的通假关系，这点留到本文最后一部分谈通假理论的时候再说。此处先说一下《周易》的所谓“内在逻辑”。高亨否认这个逻辑和他对《周易》原来面貌的理解是分不开的。他以为《周易》386个爻辞（含乾、坤二卦的“用九”“用六”之辞）是386次占筮的结果。据他说，每一个占筮都是单独的，古人举行某件事情，见到某种事物，曾筮遇某卦，故记之曰某。据高先生说，因为占筮的题目和结果都属于偶然，所以爻辞不可能含有系统。然而，众所周知，《周易》是由六十四卦组成的，每一个卦都围绕某一个“象”，该卦的爻辞不太可能是完全偶然的。并且，卦的爻辞是从初爻到上爻这样自下而上发展的，一般来说，初爻关系到位置低下或处于草创阶段的事物，上爻则代表事物最高的部分或最老的阶段。《咸》卦是比较典型的例子：

初六，咸其拇。

① 高亨：《谈〈诗经·月出〉篇答王季星先生》，《文史哲》1957年第3期。

② 李威周：《〈周易〉“亢龙有悔”的“亢”字辨析》，《社会科学战线》1980年第2期。

③ 高亨：《谈〈周易〉“亢龙有悔”》，《社会科学战线》1980年第3期。

④ 高亨：《谈〈周易〉“亢龙有悔”》，《社会科学战线》1980年第3期。

⑤ 高亨：《谈〈周易〉“亢龙有悔”》，《社会科学战线》1980年第3期。



六二，咸其腓，凶；居吉。

九三，咸其股，执其随，往吝。

九四，贞吉，悔亡；憧憧往来，朋从尔思。

九五，咸其脢，无悔。

上六，咸其辅颊舌。<sup>①</sup>

我们可以先不去管“咸”到底是什么意思，历来《易》学家们提出了各种不同的意见。然而，关于“咸”的宾语没有什么分歧：“拇”是脚趾，“腓”是胫骨后的肉，“股”是大腿，“脢”是背脊肉，“辅颊舌”是头部的面颊和舌头，爻象从下到上很系统地配合了身体的部件，可以表示如下：



咸其辅颊舌

咸其脢

咸其股

咸其腓

咸其拇

尽管《咸》卦只有五个爻辞属于身体的“象”，“九四，贞吉，悔亡，憧憧往来，朋从尔思”与另外五个爻辞不相类，并且，尽管六十四卦不都这样写实，但是很难否认爻辞基本显现了自下而上的“内在逻辑”。

我们也可以不去管“亢龙”到底是什么意思（我坚持自己早年的说法，认为“亢”指二十八宿的亢宿，是中国天文学里苍龙的象，九五的“飞龙在天”是苍龙在夏天的象，之后的上九指秋天亢宿位于西方地平线之时，苍龙即将潜入地平线之下的渊水<sup>②</sup>）。高亨先生把“亢”读作“沆”，说是池泽的意思。因为水是位于低下的处所，所以“沆龙”肯定不适合上九的位置。高先生虽然可以找到通假的条贯来支持这样的训读，可是无论《周易》有没有所谓“内在逻辑”，这样训诂显然违背《周易》自身的条贯，是很不合适的。

高亨先生有一个很有名的故事。在1963年，毛泽东问了他“是研究文学的还是研究哲学的”这个问题。如上所述，高亨的两个专业领域是《诗经》和《周易》，《诗经》当然是文学作品，《周易》也可以视作哲学作品，因此毛泽东的问题确实有一定的针对性。虽然如此，文史哲不分家不仅仅是《文史哲》学刊的基本方针，也是中国传统学问的基本方针。三方面都使用同样的诠释方法，也就是训诂学，或者更确切地说应该是语文学，其基本资料是各种文献，从两汉到现代最基本的问题一直都是怎样准确释读和理解文献所包含的语言。因为各个时代与各个地方的作者根据他们自己的用字习惯将相同的话语写成不同的文字，各个时代与各个学科的读者根据他们自己的知识和兴趣对同一篇文

① 朱熹撰，廖名春点校：《周易本义》，北京：中华书局，2009年，第128—131页。

② 夏含夷：《周易乾卦六龙新解》，《文史》第24辑，1985年。

献产生了不同的读法，所以所谓的假借字和通假字越来越多。高亨先生 1956 年和 1980 年的两篇文章只举出了这一趋势的两个典型例子。无论是《谈〈诗经·月出〉篇答王季星先生》讨论《陈风·月出》时把“𦉳”读作“杀”、把“僚”读为“僚”、把“窃纠”读为“蚰蟥”，还是《谈〈周易〉“亢龙有悔”》解《周易》乾卦上九爻辞时把“亢”读作“沆”，高先生都采用同一个训诂方法提出全新的诠释。简而言之，几乎任何一个字都可以通过通假关系读作任何另一个字。高先生说这样做“以古字通假的条贯来讲，是无问题的”，一点也不错。按照一般的训诂学原则，这些训读实在是“无问题的”。然而，对《月出》这首诗和《乾》卦上九爻辞的本意而言，上述训诂显然都是一种基本误解。他利用严格的、缜密的学术方法得出了这样的误解，使得我们应该重新思考这个方法。

我们读古书的时候（特别是读出土文献的时候），常常觉得谁能够提出最新、最多的假借字，谁就是最著名的训诂学家。问题是，某某人可以利用古字通假条贯来把某一个字读作甲，另外一个人可以利用类似的条贯把它读作乙（甚至读作丙、丁、戊等等不同的假借字），很难有客观标准用来判断原意。

其实，有的时候我们应该承认不一定有一个原意。特别是在写本文化当中，每一个抄手不但可以按照自己的释读能力来写出新的字，而且在某些情况之下，他们必须按照自己的释读能力来写出新的字。因此，马王堆帛书本《周易》之《乾》卦上九写作“抗龙有悔”，“抗龙”不一定正确，可也不一定是错误，而可能反映了抄手的不同理解。我们当然可以说他的理解不对，但是我们阅读马王堆帛书本的时候是为了什么目的而阅读的呢？是为了明白《周易》的原意还是明白马王堆《周易》的意义？这两个目的并不一定是一致的，传世本《周易》的“亢”也并不一定就和马王堆《周易》的“抗”是一个意思。“抗”不一定是“亢”的假借字，而可能是某某人在某一个情况下有意为之的字。

如果真是这样的话，我们又应该依靠什么来阅读古书？在《谈诗经“月出”篇答王季星先生》的最后一段文字，高亨先生说：

诗三百篇的说法，历来是分歧的。汉代古文家今文家、宋儒、明儒、清儒、现代学者，在诗篇的主题和作者上，在诗篇的字句上，真是众口纷纭。这当然需要能够掌握马克思列宁主义的学者们加以清理。……百家争鸣的方针在鼓励我们在学术问题上提出新说法，在鼓励我们展开批评和讨论。<sup>①</sup>

他还说：

封建社会的学者们在解释诗经上的贡献是很大的；但是他们受历史条件的局限，为了给封建统治服务，常常歪曲诗的原意。<sup>②</sup>

我们也应该承认不仅仅是封建社会的学者们常常歪曲古书的原意，现代学者们也会受历史条件的局限，同样也会歪曲古书的原意。但这并不意味着我们不应该提出新的说法，不应该展开批评和讨论，是我们应该意识到自己的局限。

[责任编辑 邹晓东]

① 高亨：《谈诗经“月出”篇答王季星先生》，《文史哲》1957年第3期。

② 高亨：《谈诗经“月出”篇答王季星先生》，《文史哲》1957年第3期。

# 陈炎先生的学术次第与学术贡献

杨天奇

**摘要:**陈炎先生的专业是中国语言文学,学术训练却是哲学美学,其美学研究对中西文化异同、反理性思潮、文明与文化等前沿问题尤为关注。陈先生早年从事美学研究,因成功论说“积淀说”与“突破说”在学界崭露头角;中年后渐由美学转向中国思想史,尤其对先秦诸子学用力最著。与“原教旨儒家”不同,先生力斥罢黜百家、独尊儒术的学术态度,他不建议将儒学观念作形而上的本体化提升,而是希望同时超越“第三期儒学”狭隘的续统意识以及乾嘉学派单一的研究方法,跳出儒学以反观儒学。在后期学术研究中,先生措意于“中华传统文化的创造性转换”“文化多样性与和谐世界构建”等热点问题研究,希冀不同文化在相互交往中能逐渐寻找出可以被异域文化所接受的“最大公约数”,进而向人类共有的“文明”准则不断靠拢。

**关键词:**陈炎;美学研究;儒学;文明与文化

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.03.17

1977年10月21日,《人民日报》正式发表关于《高等学校招生进行重大改革》的社论,中断十一年的高考制度自此正式恢复,先师陈炎生于传统书香之家,自小偏爱读书,高考恢复不及一年,便以优异成绩考入山东大学中文系。此时中国正面临前所未有的转型压力,“拨乱反正”“百废待兴”一时成为社会主潮,“尊重知识,尊重人才”的提议也在全国蔚然成风,先生深知机遇难逢,每日发奋苦读,勤学钻研,即便上课途中,仍不忘手捧阿尔森·古留加所著《康德传》,独享思辨之愉悦。先生自幼聪颖异常,天赋甚高,加之虚心好学,深得老师们赏识,1982年本科毕业之际,学院诸多名师鼓励并力荐其留校任教,此时先生家人又多次来信催促其回京工作,先生思乡心切,意欲北归,然为报母校培育之恩,最终选择留校工作,此后备历艰辛,兢兢业业,数十年如一日,虽心力俱尽,却始终不渝。

陈炎先生的专业是中国语言文学,学术训练却是哲学美学。他1987年获得硕士学位,导师是“和谐美学学派”奠基者、当代著名美学家周来祥教授。先生在山东大学学习工作期间,与周来祥教授论学最多,受其影响最为深刻。1998年,第14届国际美学大会于斯洛文尼亚首都卢布尔雅那举行,周来祥教授受邀参会并发表题为“中国美学走向世界”的主旨演讲,一度引起与会国际人士的高度关注<sup>①</sup>。时隔三年后,第15届国际美学大会于日本东京召开,周来祥教授围绕“21世纪的美学”会议主题,明确提出“既要反对欧洲中心主义,也要反对狭隘的民族主义”的学术主张<sup>②</sup>。体会到老师既立足于本土文化根基,却又主张容纳不同文明的学术用心与夙愿,陈炎先生决心沿袭老师期望的取向不断开拓,力倡“学问无古今”“学问无中西”“学问无大小”“学问无疆界”,他早年虽主攻中国美学与传统文化研究,然其出版的第一本学术著作竟为《现代西方哲学美学述评》。

陈先生拥有深厚的哲学功底,他的专长是文艺理论、文化哲学与中国儒学,其美学思想自成体

**作者简介:**杨天奇,南通大学文学院副教授(江苏南通 250100)。

① 周来祥:《中国美学走向世界》,《东方丛刊》1999年第4辑。

② 周来祥:《21世纪的美学》,《东方丛刊》2003年第4辑。

系,尤其对中西文化异同、反理性思潮、文明与文化等前沿问题颇有见地,晚年主要致力于“中国儒学学科建设”“中华传统文化的创造性转换”“文化多样性与和谐世界构建”三大问题研究,不少论著已在英语学界和日韩学界受到高度关注。怎奈天不假年,先生宏愿未成完璧而与世长辞,留下诸多未竟事业。先生著述宏富,学问广博精深,然限于篇幅,不能尽述,现只就其荦荦大者,略举数端如下。

## 一、美学研究的积淀与突破

进入到20世纪80年代,西方哲学和文学名著再度受到中国读书人追捧,不少大学青年教师开始恶补西学。陈先生早年虽主攻中国美学与中国文化研究,但为进一步比较中西美学思想的异同,不得不将目光投向西方。自1988年始,先生主动请缨为研究生开设“西方美学专题”“西方美学史”等专业课程,自此便与西方美学结下不解之缘。先生以为,学高才能为师,唯发奋苦读才能赢得台下年龄相仿“听众”的认同与青睐,如是三年,他不但将康德、叔本华、尼采、伯格森、海德格尔、萨特等哲学家代表作尽数读完,而且精研各类西哲文献,此后,他又全身心投入到康德、尼采哲学研究之中。

先生方过而立之年,已在学界小有名气。1993年初,上海《学术月刊》编辑林榕立电话告知先生,希望能撰写一篇有分量的文章,以引起学界广泛关注。以先生深厚的文化与哲学修养撰文著书,自如探囊取物,教书之余,他已写出大量书稿,但因各种原因,多数作品尚未公开发表。此时适逢名刊约稿,先生倍感欣喜,特将其中最得意的一篇佳作《试论“积淀说”与“突破说”》认真誊写后寄予编辑部。是年5月,《试论“积淀说”与“突破说”》被《学术月刊》作为头题文章重点刊发,一时得到学界高度赞誉。此后编辑部又围绕该文章陆续召开两场专题研讨会,会上很多学者基本赞成先生的学术观点,但亦有不少学者持反对意见。先生以为,受篇幅所限,文中有很多学理上的问题尚未澄清,但无须为此在会上争得面红耳赤,而应通过撰文的方式作出进一步解释。一年后,宏文《再论“积淀说”与“突破说”》再度被《学术月刊》刊发,对之前存有争论的问题作了详细解答。此后又有《改造并完善“实践美学”》等文章陆续被《光明日报》等报刊发表,其影响已远远超出美学界,这对当时萎靡不振的美学研究来讲,无疑是一副有效的“强心剂”。

20世纪50年代,美学界讨论的重大成果当属李泽厚提出的“积淀说”,而“突破说”的出现则是20世纪80年代美学界最引人注目的成就。李泽厚希望将人类主体自身能力的界限和范围置于社会实践的历史长河中加以考察,进而为人的先验能力找到经验的基础。高尔泰等人则认为以往的社会实践不仅以对象化的形式构成了外在的物质世界,并且以积淀的方式规范着内在的精神世界,甚至限制压抑着主体的创造力<sup>①</sup>。陈先生认为,“积淀说”过多强调“从过去承继下来的条件”而忽视“人们自己创造自己的历史”,常常表现出一种“温和的保守主义倾向”;“突破说”过多强调“人们自己创造自己的历史”,甚至企图“随心所欲地创造”,往往又表现出一种“激进的虚无主义倾向”<sup>②</sup>。职是之故,他既不愿捍卫实践美学,也不打算作超越或取消之尝试,而是希望改造并完善实践美学。他确信,“实践美学”以构建“实践本体论”为首要鹄的,而非拘囿于传统“自然”或“神学”的本体论,是国内迄今为止最有历史价值、最有发展前景的学说;此一本体论既不从经验现象出发,也不从主观幻想出发,旨在从实践入手找到人与自然、人与社会的平衡关系,最终将破碎的世界重新统一<sup>③</sup>。

实践本体论不是由感性个体随心所欲地创造而成,当然也不诉诸消极的文化宿命主义,是真正与“此在”相一致的文化发展论,但此种意义上的“实践本体论”尚未建立,还有很长的路要走<sup>④</sup>。先生本人一直希望在这方面作出有益的尝试,2000年,他本人主编丛书《中国审美文化史》(四卷本)正式出版,此一文化史选择兼跨审美活动的物质形态与审美经验的历史演变两个领域进行全方位阐述,

① 陈炎:《试论“积淀说”与“突破说”》,《学术月刊》1993年第5期。

② 陈炎:《试论“积淀说”与“突破说”》,《学术月刊》1993年第5期。

③ 陈炎:《“实践美学”与“实践本体”》,《学术月刊》1997年第6期。

④ 陈炎:《“实践美学”与“实践本体”》,《学术月刊》1997年第6期。

既有别于以往形而上的“审美思想史”，也有别于形而下的“审美物态史”，从内容到形式皆呈现出前所未有的之特点：首先，在研究对象上，“审美文化史”囊括了“审美思想史”和“审美物态史”的全部内容；其次，在逻辑上，“审美文化史”介于“审美思想史”和“审美物态史”之间；第三，在操作上，“审美文化史”综合并超越了“审美思想史”和“审美物态史”，既不满足于单纯的思辨推理，也不只作单一的实证分析，而是选择在“思辨”“实证”材料的基础上进行别具新意的“解释”与“描述”<sup>①</sup>。“解释”“描述”看似自由、随意，却同时要受到思辨演绎逻辑与实证经验归纳的双重限定，更需“解释者”具备不受专业限制的渊博学识。在陈先生看来，李泽厚的成名之作——《美的历程》并非真正意义上的“通史”，比如对于元代美学，只以“山水意境”一笔带过，而对戏曲艺术的美学成就则完全回避、置之不理，此一避重就轻、删繁就简之举，实乃李著一大缺憾；再如，为彰显其“积淀说”理论，李著只是简单地将彩陶纹样或书法线条圣化为民族心灵符号，对其发展的多种可能，亦未有必要的“解释”<sup>②</sup>。

事实上，李泽厚在撰写《美的历程》结语时，业已认识到问题的复杂性，不但明确指出对艺术风格与美学流派的客观规律“不应作任何简单化的处理”，更主张要通过“层层曲折的渠道”进行“历史具体的细致研究”<sup>③</sup>。然受现实条件所限，李氏很难以一己之力采取层层曲折之渠道对数千年的审美文化作逐一的剖析。先生以为，倘若不对“层层曲折的渠道”加以重视，便极易陷入“经济决定论”以及“庸俗社会学”的误区<sup>④</sup>。他始终坚持“美学”=“感性学”+“情感学”之观点<sup>⑤</sup>，并指出“审美文化”作为一个民族情感方式的内容之一，必然受到与该民族情感方式相关的“生产方式”“生活方式”“信仰方式”“思维方式”等多重因素的影响。单从这一点来看，唯有澄清审美文化形成和发展的条件及背景，庶几才能清晰勾勒出中国审美文化的发展脉络，进而言之，对于中国审美文化的历程，绝不能沉湎于历史表象的材料而无视其背后的规律性问题，也不能将这些所谓的规律等同于完美框架而阉割人类情感乃至历史的复杂进程<sup>⑥</sup>。

再者，就“美学”研究本身而言，同样需从实践以及人类自身的情感入手，遵循“实践美学”之观点。2013年，先生所主编的教材《美学》由高等教育出版社出版，安徽大学顾祖钊教授认为此书与其他“美学概论”相比，不但表现出新的特点、达到了新的高度，且已登上新中国成立以来同类教材的“顶峰”<sup>⑦</sup>。与同类教材相比，该书的最大特点在于不去采用传统感性学美学、判断力美学、艺术哲学美学的阐释模式，而独取“情感学”之路径，以情感为脉络，系统展开论述人与自然、人与社会及人类艺术中的情感问题。《美学》一书并不甘于只作知识的累层与介绍，而是旨在通过对审美的本质、审美的发生、审美与自然、审美与社会等问题的一一检视，来揭示人类情感的发生机制及呈现形式，以期起到开启情商、丰富情感的效用。20世纪90年代，王朝闻主编的《美学概论》、蒋孔阳主编的《美学原理》，是最为流行的两本美学教材，但两书皆以艺术美为依据，对自然美、社会美几无论述。2006年，朱立元主编教材《美学》同样因袭了艺术美学的阐释模式，对自然美、社会美均未详加探赜<sup>⑧</sup>。陈师主编《美学》以自然美、社会美、艺术美三部分展开，让自然、社会与艺术之美三分天下、鼎足而居。此一划分不仅跳出了旧有框架的限定，且别开生面、另辟境界，美学中诸多避而不谈、悬而未解的难题也因此疑窦冰释、真相大白。

以先生之见，当代美学研究有三大路径可走：第一条是生物学的路径，第二条是实践美学的路

① 陈炎主编：《中国审美文化史》（先秦卷），上海：上海古籍出版社，2013年，“绪论”第2页。

② 陈炎主编：《中国审美文化史》（先秦卷），“绪论”第3页；范景中：《贡布里希对黑格尔主义批判的意义》，《新美术》1987年第1期。

③ 李泽厚：《美的历程》，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年，第190页。

④ 陈炎主编：《中国审美文化史》（先秦卷），“绪论”第4页。

⑤ 陈炎：《“美学”=“感性学”+“情感学”》，《美学》2010年第3卷。

⑥ 陈炎主编：《中国审美文化史》（先秦卷），“绪论”第10页。

⑦ 顾祖钊：《顶峰与断崖：当前中国美学研究的成就与局限——从陈炎版〈美学〉教材说起》，《江西社会科学》2017年第2期。

⑧ 顾祖钊：《顶峰与断崖：当前中国美学研究的成就与局限——从陈炎版〈美学〉教材说起》，《江西社会科学》2017年第2期。

径,第三条是符号学的路径,此三条路径又分别针对自然、社会、艺术三个领域,旨在探寻自然美、社会美、艺术美之秘辛。在他看来,自然美通常呈现出多样性、有序性、合目的性三大特征<sup>①</sup>。白香山有诗云:“白浪茫茫与海连,平沙浩浩四无边。暮去朝来淘不住,遂令东海变桑田。”<sup>②</sup>山川河流、生物物种总是随时间推移永无停歇地发生变化,无论是地质构造,还是物种类型,皆随地球亿万年的历史演变而变得更加多样、复杂,从外太空俯瞰地球不难发现,此一变化过程不仅是“越来越多样”的过程,亦是“越来越美”的过程。毋庸讳言,进化是导致自然走向多样化的根本原因,此外还会促使自然产生“从无序到有序”的变化:譬如,由大量分子按一定规律周期排列形成的晶体,常能呈现出十分规则的几何形状;而自然界中很多植物(如向日葵、车前草等)并非随意生长,实际暗藏着诸多鲜为人知的数学密码。除上述两特征外,自然进化还表现为“无目的的合目的性”,特别是人与自然的“异形同构”,极易促成万物的有序性与人的审美体验产生共鸣,从此意义上讲,最有组织性和秩序性的“人体”当为进化的“最高目的”,而“人体美”实为“自然美”之最高形态<sup>③</sup>。

在黑格尔的美学视域中,“美本身应该理解为理念”,而由人的心灵所产生的艺术则脱离于“物质”,更接近于理念<sup>④</sup>。为此,他将自然美、社会美均排除于美学体系之外。不难想象,艺术与自然的相分离,必然致使艺术走向抽象、怪诞的一极,终究只能借助无根之木、无源之水的“古怪幻想”表达所谓的心智。人是自然的人,心智、心灵概莫能外,并不能脱离自然独立地存在,人唯有自观自身、反观外物才能获得审美愉悦。自然美虽是未经人类加工改造产生的美,具有客观性,但对其美的发现和体验却是人类心灵物化的过程,“自然物的美,不在于事物的自然属性,而在于事物所象征的道德意义。自然美的本质,在于作为审美客体的自然物象可以与人比德”<sup>⑤</sup>,所以,研究自然美归根结底是要解决人与对象世界的“情感”问题。而“社会美”同样表现为人的身心的美,是人类活动中人工创造的令人愉快的审美体验<sup>⑥</sup>,在陈先生看来,“社会美”仍是特定历史条件下形成的“情感判断形式”,应从“物象”“环境”“行为”“语言”四个方面讨论社会美的时代性、民族性和地域性等特征<sup>⑦</sup>。不容否认,“行为”“语言”与个体生命息息相关、难以割舍,这就需要研究者在关注生命个体的行为发展及实践方式的前提下,关注其精神自由、情感特征,由是观之,先生所提倡的社会美学绝非冰冷的科学,而是以情感为导向,充满温度的生命之学。

自然美、社会美、艺术美虽鼎足而立,却联系紧密、不可分割,自然进化的终点正是社会发展的起点,而社会实践的终点又恰恰是艺术创造的起点,三种不同形态的美学终得以形成一种薪火相传的承继关系。但这一切的一切又须以“情感”为导向:在自然美中,美的情感判断与自然的进化方向相一致;在社会美中,美的情感判断与社会进步的方向相吻合;在艺术美中,美的情感判断与人的心理层面的提升相呼应<sup>⑧</sup>。《礼记·乐记》有言:“凡音者,生人心者也。情动于中,故形于声;声成文,谓之音。”情感是美学的基础与内核,“美学之父”鲍姆加登(Alexander Gottlieb Baumgarten)同样认为“美学的目的是感性知识的完善”,它的研究对象不能仅停留在物质的美,而是应与“理性认识的完善”相对的“凭感官认识到的完善”<sup>⑨</sup>。“明晰生动”是“完善”的最主要特征,人的情感越强烈,认识也就越明晰生动。此后康德在其《判断力批判》中不仅继承了鲍氏的将情感视为美学基础的观点,甚至

① 陈炎:《创新与跨越:美学研究的三种路径》,《中国社会科学》2016年第6期。

② 白居易:《浪淘沙》,丁如明、聂世美校点:《白居易全集》,上海:上海古籍出版社,1999年,第485页。

③ 陈炎:《创新与跨越:美学研究的三种路径》,《中国社会科学》2016年第6期。

④ 黑格尔:《美学》第一卷,朱光潜译,北京:商务印书馆,1979年,第135页。

⑤ 汝信、曾繁仁主编:《中国美学年鉴》,郑州:河南人民出版社,2003年,第310页。

⑥ 祁志祥:《中国现当代美学史》(下),北京:商务印书馆,2018年,第634页。

⑦ 陈炎:《美学》,北京:高等教育出版社,2013年,第175页。

⑧ 陈炎:《创新与跨越:美学研究的三种路径》,《中国社会科学》2016年第6期。

⑨ 鲍姆加登:《美学》,北京大学哲学系教研室编:《西方美学家论美和美感》,北京:商务印书馆,1980年,第142页。

指出审美趣味判断直接取决于情感<sup>①</sup>。

美学作为独立的精神价值体系,不是任何外在形式的附庸,而要以情感为导向,意在抵抗外界对生命个体的压抑。进入到人工智能时代,社会正失去其双面性,逐渐成为一个只有肯定的单向度社会,故唯有通过弘扬感性与情感,才能减少技术对人的不断压抑与异化。日本美学家今道友信曾言:“美学的将来问题之一,也可以说就是针对科学技术的划一化,阐明地域性的逻辑,表明人类的普遍性就在于理解并包容那种多样性。内在的丰富,仍然不在于机械化而是在于人性化。因为它是要归结于个人的。”<sup>②</sup>尤其是在哲学之本体论和宗教之形而上学分别面临学理和信仰之危机这一时代背景下,给予异化的现实人生以情感之审美观照其实是21世纪的美学必须直面的问题。总之,美说到底是感性的解放、生命的超越,是一种终极关怀,尤其对于当代中国来讲,美不仅关乎个体生命与自然社会的和谐发展,生命宇宙和乐境界的达成,更关乎价值传统与未来文明的重建。

## 二、跳出儒家以反观儒学

20世纪90年代始,陈炎先生之研究渐由美学转向中国思想史,尤其对先秦诸子学用力最著。晚明思想家傅山曾言,“子不如经之尊,习见之鄙可见”<sup>③</sup>,此一观点于当时并未引起世人重视,直至民国,章太炎、马一浮、熊十力倡言“经子一体”,诸子之学才渐由末流之学而登大雅之堂。改革开放以降,国学走向勃兴,儒家与诸子之争再度成为焦点,在陈先生看来,先秦诸子自成系统,此系统中任何一家皆不占据决定地位,他不仅赞成“经子一体”之论,甚至认为孔、孟、墨、庄、老、孙、韩、荀八家实已形成一“共时性系统”<sup>④</sup>。

先秦诸子形态不一、特点各异,儒家倾向于伦理哲学,道家倾向于自然哲学,法家倾向于法哲学,墨家倾向于宗教哲学,先生认为,先秦诸子不但“基本上满足了当时的人们所需要的一切意识形态”,更“以其相互补充的结构功能整合并塑造着中华民族的思维方式和行为方式”<sup>⑤</sup>。

与“原教旨儒家”不同,先生力斥罢黜百家、独尊儒术的学术态度,认为诸子百家与儒家共同创造了丰富多彩的中国文化,故不建议将儒学观念作形而上的本体化提升,而是主张尽早构建经与子间的平等互动关系,使思想文化回到百家争鸣的繁荣局面<sup>⑥</sup>。

先生并不想以儒家正统传人自居,只愿站在“当代人”的立场上,跳出儒家以反观儒学<sup>⑦</sup>。他一直致力于探寻比“新儒学”更“新”的研究方法,希冀借助符号学、人类学、谱牒学、结构主义、历史唯物主义的方法,充分诠释儒家文化的基本精神与现代意义。历史证明,他的努力并没有白费,《多维视野中的儒家文化》一书于1997年问世后,佳评如潮,山东社会科学院儒学研究所曾举办主题为“儒学研究方法论问题”会议专门讨论此书,《东岳论丛》《孔子研究》等杂志也对其作了相关报道。有人谓此书是对西方学术方法的成功运用,从目的到手段,从内容到形式,从思维到表达,皆为儒学研究开辟出“未有之新境”<sup>⑧</sup>。

“儒道互补是两千年来中国思想的一条基本线索”<sup>⑨</sup>,儒道互补说历来倍受文人重视,却鲜有精论

① 安东尼·肯尼:《牛津西方哲学史》第3卷,王柯平译,长春:吉林出版集团有限责任公司,2016年,第115页。

② 今道友信编:《美学的将来》,樊锦鑫等译,南宁:广西教育出版社,1997年,第271页。

③ 傅山:《霜红龕集》,太原:山西人民出版社,1985年,第1065页。

④ 陈炎:《论儒、墨、道、法系统》,《哲学研究》1994年第10期。值得一提的是,我国著名科学家钱学森先生当年在《哲学研究》上读了陈炎先生《论儒、墨、道、法系统》一文后,对此文给予了很高的评价和赞许,并向陈炎先生专门致信以示鼓励。具体可见《钱学森书信补编》(4),北京:国防工业出版社,2012年,第406—407页。

⑤ 陈炎:《论儒、墨、道、法系统》,《哲学研究》1994年第10期。

⑥ 杨天奇:《走出经学时代:陈炎先生儒学研究的“价值与方法”》,《当代儒学》2017年第2期。

⑦ 陈炎:《多维视野中的儒家文化》,济南:山东教育出版社,2006年,第191页。

⑧ 孙希国:《陈炎〈多维视野中的儒家文化〉一书引起讨论》,《东岳论丛》1998年第2期。

⑨ 李泽厚:《美的历程》,北京:文物出版社,1981年,第49页。

者。陈先生突破以往固有的研究范式,代之以多维并存的研究路径,从两性文化、符号学、比较文化的视野对儒道互补这一核心问题进行多方位的探讨,可谓另辟蹊径、独树一帜。

他曾以两性文化的角度解读最难解的《周易》,认为阳、阴两爻分别象征男女生殖器的观点最令人信服<sup>①</sup>。这是因为,相对以往的天地之说、九六数之说,男女生殖之说更接近古人发自具象的联想能力,也更符合古人先具体、后抽象的思维逻辑。先生认为,当古之贤者伏羲氏发现男女交媾以生育子孙的秘密后,便将这种知识扩而大之,不仅发现人与动物是雄雌交媾的产物,而且发现“整个宇宙万物都是由两种相反相成的原始生殖力量共同作用的结果”<sup>②</sup>。

另从社会学的角度分析——由八卦到六十四卦,由《归藏》“坤乾”到《周易》“乾坤”——卦序之变不仅折射出男女地位的变化,更反映出母系社会向父系社会的历史转变,不过在转变过程中,男女间并未形成一种一方相对于另一方的压倒性的独裁和垄断<sup>③</sup>。他确信《易经》是儒、道同出的哲学文本,从男女生殖文化引申出“阴阳”的世界观,构成二元同构理论。此理论的精神实质,即是一种朴素自觉的辩证法。伴随历史的不断演进,阳、阴二爻被儒道两家拆解、划分,最终发展成两条泾渭分明的哲学路线,但因源于相同的方法论,儒道两家又具备了互补的可能性。

在卡西尔眼中,人亦是一种符号的动物<sup>④</sup>,陈先生则认为,人不仅是符号的动物,更是文化的动物,而早期以“相礼”为业的“儒士”正是文化符号的掌管者<sup>⑤</sup>。儒家操纵的礼乐文化实际上是一种符号系统,这套符号以诗、乐、舞的形式规范着人们的社会行为。儒者建构的礼乐符号始终受到“伦理符号”的先天制约,故在其发展过程中不可避免地走向“异化”。“异化”终究导致符号不断泛滥,“一套举世罕见的繁文缛节”也便由此诞生。至于道家,却以消除文饰、践踏礼乐、超越符号为职志,老子主张“绝学无忧”,又言“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽”,庄子的观点则更为激烈:“灭文章,散五采,胶离朱之目,而天下始人含其明矣。”<sup>⑥</sup>

对于儒道间存在的这一矛盾,先生独具卓识,他认为儒家始终在寻求建构逻辑化、符号化的美学世界,而道家则以解构此种审美天地为职志<sup>⑦</sup>,儒家极端性的“建构”与道家无节制的“解构”最终形成了一种相互批判、彼此消长的动力形态,这不仅使中国审美文化得以健康持续地发展下来,且造就了中国文化独特的美学特征<sup>⑧</sup>。如果说儒家代表男权文化,道家则代表女权文化;如果说儒家是礼乐符号的建构者,道家则是礼乐符号的解构者;如果说儒家的弱点在于缺少理性冲动,道家的弱点则在于缺少感性冲动<sup>⑨</sup>。陈先生指出,多元的研究方法既可化解以往儒学研究中存在的“独断论”之弊,又能探明历史上模棱两可、悬而未决的难题<sup>⑩</sup>。

儒家文化的最大缺憾在于不善作抽象的形而上之玄思,习惯以“未知生,焉知死”(《论语·先进》)的态度对待日常生活世界以外的事物,实用与理性结合,无疑客观上限制了中国形上学及科学的发展。先生以为,古代中国人虽曾通过反复测算得出了圆周率 $\pi$ 值的精确数据,却未能建立起欧几里德式的几何学体系;虽曾建造起宏伟精美的天坛祈年殿,却未能建构起牛顿式的力学体系……中国人丝毫不比他人愚笨,然其思辨力与想象力一旦被拴上实用主义的铅砣,皆难高飞远举,这便

① 陈炎:《〈易经〉作为儒、道美学思想萌芽的卜筮观念》,《复旦学报(社会科学版)》2004年第6期。

② 陈炎:《多维视野中的儒家文化》,第56页。

③ 陈炎:《多维视野中的儒家文化》,第61页。

④ 恩斯特·卡西尔:《人论》,甘阳译,上海:上海译文出版社,1985年,“序言”第8页。

⑤ 陈炎:《多维视野中的儒家文化》,第74页。

⑥ 参见陈炎:《儒家的“建构”与道家的“解构”》,《传统文化与现代化》1997年第5期。

⑦ 陈炎:《儒家的“建构”与道家的“解构”》,《传统文化与现代化》1997年第5期。

⑧ 陈炎:《多维视野中的儒家文化》,第81页。

⑨ 陈炎:《再论中国的儒家、道家与西方的日神、酒神》,《求是学刊》1993年第5期。

⑩ 陈炎:《陈炎学术文集》第一卷,北京:高等教育出版社,2016年,“自序”第7页。



是中国古代科学落后于世界的最主要原因<sup>①</sup>。当然,儒家文化与生俱来的优势,其他文化亦无法替代,中国、日本、韩国、新加坡等国家经济取得的瞩目成就,使人们不得不承认,以世俗伦理为核心的儒家文化并非是一具不能与现代社会兼容的僵尸,而是潜藏着巨大活力<sup>②</sup>。在他看来,儒学研究若要真正实现历史性的新突破,就必须舍弃“第三期儒学”强烈的续统意识及乾嘉汉学单一的治学路径,唯有如此,才能理性认识儒家文化的优势与不足——扬弃其不足,弘扬其活力——进而探寻出现代政治、经济、文化转型的有效途径<sup>③</sup>。

有鉴于此,先生晚年一心想解决儒学的形而上学问题,《形而上的诱惑与本体论的危机》《儒家文化的历史生成》《家族血缘关系在中国文化中的作用》等系列文章皆针对这一问题有序展开,此类论著旨在说明:要想解决儒学的形而上学问题,先须从儒家文化的生成历史入手;儒家文明的形成与发展有其深厚的历史积淀,绝非一时“神化”而成<sup>④</sup>。华夏先民曾借助氏族血缘关系发展生产、建立政权,迨至西周,周公充分吸取夏、商两代的理政经验,创立了以嫡长子继承制为核心的宗法制度,随着王室的血缘关系逐渐渗透到整个国家,从亲子血缘关系出发、讲求礼有别异的儒学也便由此诞生<sup>⑤</sup>。

先生曾多次强调,“谁若理解了中国的家族血缘关系,谁就掌握了打开中国文化之门的钥匙”<sup>⑥</sup>。家族血缘关系对中国文化的发展起到了三个方面的影响:第一,在政治制度上,“国”即为放大的“家”,“君君臣臣”就是放大的“父父子子”;第二,在行为准则上,“仁爱”代替了“博爱”,“礼教”代替了“法权”;第三,在信仰方式上,“宗法文化”代替了“宗教文化”<sup>⑦</sup>。“血缘”与“政治”为一体的政治制度虽利弊共存,却十分有利于“家”“国”一体的政治稳定,“没有小家,就没有国家”也渐成为国人的共识,因此,古代中国人既不需要依靠形而上的宗教,也不需要借助形而下的法律,便能井然有序地生活,这在西欧及中亚国家绝难轻易实现。

儒家重本抑末、重义轻利,但这并不意味着它对现代商品经济的发展毫无意义。先生曾提出一设问:将相同数额的资金投放到不同的文化环境中,产生的经济效益是否相等?事实上,不必经过复杂测算便可知晓结果:如将资金投到基督教文化圈,生产效率虽然高效,但劳资摩擦成本开销不菲;投入到佛教文化圈,劳资摩擦成本虽然低廉,但生产效率不容乐观;投入到儒家文化圈,生产效率高,劳资摩擦成本也低于世界水平,但唯一不足的是交易成本往往不可估量。因此,如何在保持高效生产与低度劳资摩擦成本不变的前提下,减少交易成本,是当代儒学乃至传统文化创造性转化发展的重要课题。若无视上述文化造成的差异,将西方企业制度生硬地搬到国内,非但无法避免“富士康员工跳楼”这类悲剧事件的频繁发生,还必然对经济的稳定增长造成负面影响。所以,如何厘清传统文化土壤与现代政治制度间的关系,如何绘制出一条适合本土国情的切实可行的改革路径,对当前积极稳妥地推行政治体制改革来讲,不可或缺、至关重要<sup>⑧</sup>。

历史是具体的、形而下的,可以有古代的、近代的、西方的、中国的历史,却不可能有古代的、近代的、西方的、中国的本体。本体存在只能是信仰的对象,却非认识的对象,因此人们无权利也无必要把信仰全部转换为知识<sup>⑨</sup>。先生之深思,旨在告诫后世:在人类文明史上,以儒学为核心的中国传统文化是一种独特的非宗教的世俗伦理文化,在这一文化环境中,人们不再以任何超验的宇宙主宰作

① 陈炎:《儒家与道家对中国古代科学的制约》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2009年第1期。

② 陈炎:《问题与思路》,《光明日报》2015年4月14日,第7版。

③ 陈炎:《问题与思路》,《光明日报》2015年4月14日,第7版。

④ 陈炎、张艳华:《家族血缘关系在中国文化中的作用》,《思想战线》2004年第2期;陈炎:《儒家文化的历史生成》,《天津社会科学》2015年第4期。

⑤ 陈炎:《儒家文化的历史生成》,《天津社会科学》2015年第4期。

⑥ 陈炎:《多维视野中的儒家文化》,第35页。

⑦ 陈炎、张艳华:《家族血缘关系在中国文化中的作用》,《思想战线》2004年第3期。

⑧ 杨天奇:《走出经学时代:陈炎先生儒学研究的“价值与方法”》,《当代儒学》2017年第2期。

⑨ 陈炎:《形而上的诱惑与本体论的危机》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2015年第5期。

为肉体生命的精神寄托,这是儒学真正的“富矿”<sup>①</sup>。当今世界,市场经济已将人伦情感转化为利益关系,无论是人工智能、资本市场还是民主政治等领域,都严重缺少社群意识与人文关怀。特别是在难民危机、种族矛盾、恐怖主义、宗教冲突等问题影响下,人与人之间的隔阂正在不断加深,更有不少民众纷纷加入邪教组织以寻求心灵安慰,文化安全日益受到威胁。儒家力倡仁爱、正义、社群,确能为人类处理复杂的国际问题、化解诸方矛盾提供诸多支持,然究竟如何借鉴、化用,亟待全球人文学者进一步深思之。

### 三、文明、文化与和谐世界之构建

20世纪80年代后期,世界政治经济体系正经历前所未有之大变革,伴随着柏林墙的彻底倒塌及冷战的骤然落幕,一个崭新的时代随即开启。1992年10月24日,时任联合国秘书长加利在联合国日正式向世人宣布:“第一个真正的全球化时代已经到来。”<sup>②</sup>按照美国史学家伊曼纽尔·沃勒斯坦(Immanuel Wallerstein)的观点,全球化当始于15世纪末:世界帝国体系开始逐步走向瓦解,“现代世界体系”遂以形成<sup>③</sup>。但历史表明,16世纪初至18世纪末,民族国家在世界中仍发挥着主导作用,直至一战前夕,跨国贸易才进入到相对自由的阶段。准确地说,沃勒斯坦所谓的“全球化”只是“初步的跨国化”,而19世纪由自由贸易引发的“全球化”最多不过为“局部的国际化”。有别于前两个阶段的“全球化”,发轫于20世纪末的全球化不只停留在资本、政治与文化层面的交往上,还表现为“风险全球化”。此外,国与国之间在思维方式、意识形态、宗教信仰、价值观念等方面也展开了日益频繁的对话与博弈,这当中有不少民族和国家认为自己的文化价值是迄今为止唯一正确的价值观,并试图将这一价值强加给其他民族,而伊斯兰教、佛教、印度教及儒家文化的信仰者则始终坚守自己的价值理念,并竭力与之抗衡。

“强加”与“抗衡”最终导致文化及其他冲突不断出现,甚有愈演愈烈之势。震惊世界的“9.11”事件发生50多天后,联合国教科文组织第31届大会投票并一致通过《文化多样性世界宣言》,四年后,教科文组织通过又一重要文件:《保护和提升文化表达多样性公约》。尊重文化的多样性无疑是世界和平发展的重要保障,近年来,学界对“世界文化多样性”多有倡导,然其研究成果并不理想,有的只停留在理论分析而缺乏深入的历史探讨,有的则仍未摆脱西方中心主义之影响而缺乏对东方文化的深刻理解。陈先生认为,从事文化研究须摒弃文化一元的霸权意识,当然,这并不意味着回到后现代相对主义的立场,而应在厘清“文明”与“文化”概念的基础上,以包容之精神,对“文化多样性与和谐世界之构建”这一课题进行一体化研究<sup>④</sup>。

在先生看来,文明和文化是两个既相联系又相区别的概念,不能将二者混为一谈。他于2002年在《学术月刊》发表《“文明”与“文化”》一文,明确写道:“文明是文化的内在价值,文化是文明的外在形式。”<sup>⑤</sup>人类文明的发展史,本身即是不同文化系统间相互影响、彼此渗透的过程,倘若只顾文明之一元性而罔顾文化之多元性,便很有可能陷入“西方中心主义”之偏见;倘若只言文化之多元性而不言文明之一元性,便很有可能陷入“文明相对主义”的泥沼<sup>⑥</sup>;文化既看不见也摸不着,但“文化作为一种非物质形态的社会存在,也是一种资源”<sup>⑦</sup>,这一资源取之不尽,用之不竭,却绝不能滥加开发,盲目利用,而应对其形态产生的根源及独特性作出历史性的考察。

① 陈炎:《儒家文化的历史生成》,《天津社会科学》2015年第4期。

② 高德步:《中外经济简史》,北京:首都经济贸易大学出版社,2017年,第308页。

③ 伊曼纽尔·沃勒斯坦:《现代世界体系》第一卷,罗荣渠等译,北京:高等教育出版社,1998年,第12页。

④ 杨天奇:《走出经学时代:陈炎先生儒学研究的“价值与方法”》,《当代儒学》2017年第2期。

⑤ 陈炎:《“文明”与“文化”》,《学术月刊》2002年第2期。

⑥ 陈炎:《“文明”与“文化”》,《学术月刊》2002年第2期。

⑦ 陈炎:《文化资源论》,《天津社会科学》2006年第1期。

其实,探寻人类早期文明的形成路径本身就是一件颇为不易的事,必须回溯到文明所能追溯的“极限”,但这一极限绝不是许烺光所谓的“家庭”,而是人类早期在精神上留下的一根尚未被剪断的原始脐带——“图腾崇拜”<sup>①</sup>。

在《人类早期文明的三种路径》一文中,先生指出,“图腾崇拜”是古希腊、古中国、古印度信奉的自然与血缘的神秘统一体,在古典时代,海洋文明的缔造者希腊人,通过神化图腾崇拜中的自然因素,弱化其血缘因素,最终形成了西方式的超然文化;黄河文明的缔造者中国人恰与之相反,通过制度化其血缘因素,弱化其自然因素,最终形成了儒家式的道德伦理文化;在雅利安人入侵、文明变故的影响下,印度人一方面将其中的自然因素神圣化,一方面又将其中的血缘因素制度化,最终形成了别具一格的种姓文化<sup>②</sup>。法律、伦理和宗教在古希腊、古中国、古印度都必不可少,但三者在不同地域的地位并不相等,概言之,西方人崇尚律法,中国人重视伦理,印度人则崇拜宗教<sup>③</sup>。先生认为,做文化比较之研究,不能只停滞于表象,而应着眼于其早期的文明路径。有鉴于此,他曾试图将不同文化形态区分为若干代表性的信仰系统,如将中东—欧洲文化分为犹太教、基督教、伊斯兰教等价值系统,将南亚—印度文化分为婆罗门教、佛教、锡克教等价值系统,将东亚—中国文化分为儒家、道家、神道教等价值系统。此一划分,既有别于德国历史哲学家斯宾格勒“文化形态学”的八分法,也有别于汤因比“挑战—应战”理论影响下的二十六分法,在陈先生看来,探寻人类主要文化模式的形成及特性,必须舍弃以往“观相式”的直觉把握以及生物学式的类比,而应从文化人类学的角度入手进行客观分析。此外,就文化形态的区分而言,首先应找到人类在建立不同文化系统之前的普遍形态(如图腾崇拜),进而分析不同文化板块对普遍形态所包含的两大因素(“自然”与“血缘”)改造和升级的历史过程,最后才能利用汤因比有关“挑战与应战”的理论模式分析上述“逻辑的可能性”何以成为“历史的必然性”的内在原因,如此才能准确呈现不同价值体系和信仰派别间的区别与联系<sup>④</sup>。

先生期望后世研究者能同时超越“欧洲中心主义”和“华夏中心主义”的立场,将不同文化放在平等的地位上进行研究,以客观中立的态度对待全世界的各种文化形态。他认为,文化只有特色之别,并无优劣之分,只有多样基础上的共生共荣关系,因此,既要防止走向保守主义或沙文主义之陷阱,又要防止仅从单一的民族文化出发讨论其利弊得失<sup>⑤</sup>。他本人对此也作了诸多探索性的尝试,自2008年始撰写并发表了《宗教与科学》《儒家与道家对中国古代科学的制约——兼答“李约瑟难题”》《文明的谱系》《衍圣公世袭制度、教皇选举制度、活佛转世制度的文化特征》等系列文章,旨在阐发他对人类文化演进趋向的认识和理解。先生确信,不同形态的文化,皆为世界文明作出过独特的历史贡献,尽管它们之间存在巨大的结构性差异,却往往能形成功能上的互补关系,是全球化时代人类共有的财富<sup>⑥</sup>。

2012年,先生的第三本论文集《艺术与技术》问世,与前两部论文集《积淀与突破》《文明与文化》相比,《艺术与技术》选题范围更为广泛,内容也更为丰富。先生曾自嘲这些论文如“七宝楼台,炫人眼目,碎拆下来,不成片段”<sup>⑦</sup>,但熟读尼采的他定然深知,真正不朽的著作不在于外在的“形式”,而在于它是否深刻,是否来自“真理核心财富的深处”<sup>⑧</sup>。《艺术与技术》承袭了先生以往汪洋恣肆、超逸出尘、缜密自如的行文风格,但无论从其思想深度或精神境界来看,莫不是最上乘的佳构,亦为他学术生涯的一座里程碑。

① 陈炎:《古希腊、古中国、古印度:人类早期文明的三种路径》,《中国文化研究》2003年第4期。

② 陈炎:《古希腊、古中国、古印度:人类早期文明的三种路径》,《中国文化研究》2003年第4期。

③ 陈炎:《古希腊、古中国、古印度:人类早期文明的三种路径》,《中国文化研究》2003年第4期。

④ 上述论证主要为陈炎先生生病期间向笔者的口述,也是先生文化研究的重要设想,特此申明。

⑤ 杨天奇:《走出经学时代:陈炎先生儒学研究的“价值与方法”》,《当代儒学》2017年第2期。

⑥ 陈炎:《文化资源论》,《天津社会科学》2006年第1期。

⑦ 陈炎:《艺术与技术》,北京:人民出版社,2012年,“后记”。

⑧ 尼采:《权力意志:重估一切价值的尝试》,张念东、凌素心译,北京:商务印书馆,1991年,“序言”第6页。

他一生乐愿为“兼有分析和反省能力”的读者写作,但与尼采不同的是,他既不愿宣称“超人”出世,更不愿宣讲未来世界,而是殷切期望不同文化在相互交往中,能逐渐寻找出可以被异域文化所接受的“最大公约数”,进而向人类共有的“文明”准则上不断靠拢。以先生之见,当今世人不必急于建立一种所谓的“普世价值”,更要避免假借“文化”而挑起无谓的“冲突”与事端,他期待更多人文研究者能抛弃“一己之见”,将一切文化放回到其历史发展境遇中加以考察,最终澄清人类文明发展的多元走向和多种形态,因为,这不仅利于增进各地之间的深入了解,更关乎“国际安全新秩序”与“和谐世界”之构建。

#### 四、余 论

陈先生主张经世致用,从他的研究旨趣及著作篇名就可以看出,他并不甘愿做一名纯书斋式的学者。他中年虽积极致力于当代儒学学科之重建,但他所感兴趣的儒家,“不是经学意义上的儒家,而是文化意义上的儒家;不是书本上的儒家,而是生活中的儒家;不是永垂不朽的儒家,而是不断更新的儒家;不是闭关锁国的儒家,而是面向世界的儒家。”<sup>①</sup>他曾一度打算和自己的研究团队拍摄一部能与《大国崛起》相媲美的电视政论片《文化的兴衰》,并希望通过此纪录片向大众讲述不同文化产生、发展,乃至冲突的过程,以展望人类文化相互交融、彼此促进的可能与未来;他曾亲自筹划并邀请法国诺贝尔文学奖获得者勒·克莱齐奥和中国诺贝尔文学奖获得者莫言展开以“文学与人生”为题的精彩对话,在这次历史性的公开对谈中,作为主持人的他提出了“寓言和魔幻放在一起会产生什么样的化学反应”这一深刻猜想;他曾在第22届世界历史科学大会上发表了题为“一场空前的盛会正在向我们走来”的主旨演讲,祈尚学界能通过世界历史科学大会、尼山世界文明论坛等高端学术平台真正实现不同文化的多元对话。总之,他是一名放眼寰球、求真务实的学者。

先生以为,做学问就好比是下围棋,既可稳扎稳打不断扩大自己的研究范围,也可东投一枚、西掷一子,在适当时将其连成一片以成燎原之势。两种方法虽皆能取胜,但先生更倾向于后者(尽管后者风险更大)。在他看来,近代由于专业分工的不断细化,致使原本浑然一体的“对象世界”被割裂,至于那些皓首穷一经的专家即便对人类文明作出了不可或缺的贡献,然就其个人而言,却是对异化人生的更深异化<sup>②</sup>。职是之故,他宁肯成为“杂家”也不愿成为“专家”,更愿以一个杂家的身份探寻科学与宗教、艺术与哲学、政治与文化间原本存有的内在联系,继而将那些被人为肢解的“光谱”重新组成一条连续不断的七彩虹霓。

2016年12月,《陈炎学术文集》正式出版,该文集主要收录了先生平生发表的论文176篇,近两百万字,共计五卷,堪称皇皇巨著。2017年5月1日(先师仙逝一周年之际),《陈炎学术文集》研讨会在山东大学文艺美学研究中心顺利召开,杜泽逊教授评价此书乃“集腋成裘”之作,曾繁仁先生则认为,此书中的不少成果不但享有很高的学术声誉,且具有“突破性”的价值<sup>③</sup>。

先生于不惑之年,已在美学方面取得极高造诣,常能得到当世名家的褒奖与嘉勉,今重读他的论著,其逻辑之缜密,文笔之畅达,远非后世所能及。吾等天生愚钝,于文章一道,尤愧规错矩,今钻仰吾师德业,弥高弥坚,方知登堂入室之难。《论语·为政》有“君子不器”之语,是谓君子不应囿于一技一艺,需博览古今,通才达识,然通才已日渐凋零,濒临绝迹,吾人今思之,唯叹惋哭哲,撰文以寄耳。

[责任编辑 李梅]

① 陈炎:《多维视野中的儒家文化》,第191页。

② 陈炎:《文明与文化》,济南:山东大学出版社,2006年,“后记”。

③ 郭玉越:《〈陈炎学术文集〉出版研讨会综述》,《文史哲》2017年第5期。

## Abstracts

### **Seeing the World through Traditional Chinese Historiography**

Ge Zhaoguang

The change in China's view of the world as seen through studies in history is quite dramatic. Ever since Sima Qian's *Records of the Grand Historian* in the second century, the Chinese have seen their world as having the Chinese imperial court placed at the center and the neighboring nations as the servile periphery. Although there have been minor variations to this view over the subsequent two thousand years, it wasn't until the middle of the 19th century, when Western knowledge came to China, that this traditional world view was successfully challenged. After this a revised and broader world view took the place of the traditional view in the minds and books of the Chinese people.

### **“The March toward Unification” Notion from the *Spring and Autumn Annals***

#### **and Thought in the Qin and Han Dynasties**

Liu Yuejin

The “March toward Unification” theme found in the *Spring and Autumn Annals* became popular again during the Qin and Han dynasties, revealing not just a trend in historical studies but also a phenomenon in the minds of the populace. This article discusses this occurrence from four aspects. The first is to review the origin of this notion as it appeared in the Confucian classic *Spring and Autumn Annals*. The second is to analyze its historical meaning and significance. The third is to explain the political theory and goals underpinning the March toward Unification ideal. The fourth is to observe its manifestations in Chinese culture. Our conclusion is that Qin and Han dynasty thinkers adapted the March toward Unification ideal for the exigencies of their time and incorporated it into the philosophy, literature, and culture of China from that time onward.

### **The May-Fourth Student Movement with Accumulating Strength and Sudden Outbreak**

Luo Zhitian

The May Fourth Movement was a powder keg on the verge of exploding for a long time. There were many factors that caused so much internal, cultural pressure. The most immediate factor was that there was filled with alternating promises and disappointments among the youth in the period that China making attempt to republicanism, and a radical change in ideology became a natural outcome. While the pressure for change had been building up for a long time, the spark that set off the entire moment came suddenly. After that, one of the core problems with the students of the May Fourth Movement was whether they had any real organization. What had previously been natural gathering of students was appropriated by leaders who imposed their ideology. This led to a change in the fundamental nature of student gatherings during the May Fourth Movement.

### **“Extending Self-examination to Others”**

#### **and the Emotional Approach of the Construction of “Chinese Nation”**

Ren Jiantao

As a nation-state, China's construction of the state-nation and the political state is the two structural aspects of one process. During the construction of the state-nation, the factors of historical and cultural traditions have been playing an important role. “Extending self-examination to others” not only promotes the thinking mode, but also shapes the emotional approach of state-nation construction. The formatted statement of “the 56 Ethnic Groups being one family”, which has dominant influence on the construction of Chinese nation, is a clear proof.

Meanwhile, the connection between kinship and interpersonal intimacy, the direct co-structuring of social identity and state-making, have presented the characteristics of the construction of Chinese state-nation. From ancient times to the present, China's social and political construction has been generally following this emotional approach, which, undoubtedly, is a way to enhance national identity to a certain extent, though obscures the important role of rational design besides emotional logic. In the construction of modern state-nation, emotion and reason, society and politics, are types of power that should be equally stressed.

### **Poetics and Aesthetics: A Case Study from an Exam Question by Tang Tao**

Wang Hui

The studies of poetics and aesthetics are inseparable. Ideas of beauty and morality can be learned from poetics. This is particularly true in the case of the Confucian Odes. The goal of the study of the Odes, according to Confucius, was to seek the perfect harmony between musicality and morality. For him, recognizing aesthetic beauty was both an avenue to and a result of pursuing a moral life. The twentieth century writer and scholar Tang Tao also focused his poetic studies on the harmonious unity of aesthetics and a moral lifestyle.

### **On Confucian Liberalism**

Yao Yang, Qin Zizhong

In a critical dialogue with liberalism, Confucian liberalism can be characterized by the following three features. First, the Confucian individual is not atomic, but situated in interpersonal relations. Confucianism emphasizes personal effort and the diversity of a person's roles in society. Accordingly, individual value is defined by a person's responsibility and roles in his interpersonal relations. Second, Confucianism asks a person to obey li, and his right to self-determination is subject to his respect to rites. However, Confucianism gives individuals sufficient space for self-determination at the institutional level under the principle of "don't impose on others what you don't want yourself". Third, Confucianism doesn't agree with abstract equality derived from homogeneous human nature, but insists on relational equality defined by proportionality. Therefore, Confucianism is congruent with liberalism in the fields of individual value and self-determination. The difference is that Confucianism places individuals in social orders and respects individual merit. As a result, Confucianism is able to avoid the conflict among the three liberal principles, i. e. individual value, self-determination, and equality.

### **The Official Appointed by Heaven: Mencius' Concept of Transcendence and Its Concern for Politics**

—A Systematic Restoration of Mencius' Thoughts

Huang Yushun

Mencius' concept of transcendence was not "immanent transcendence", but inherited the Heaven of Confucius' "external transcendence". This was rooted in Mencius' problem consciousness, that is, his fundamental purpose of the discipline on the power that was derived from his criticism of the political power which was caused by his care for the situation of the people in deep distress. However, this must meet the following three conditions logically. The first is the identification of the disciplinarian who must have the value superiority to the power, so Mencius set up an image of "the official by Heaven" or "the teacher of king" who has "the nobility from Heaven". And this must further meet the two following conditions. The second is the inborn quality of the disciplinarian who must have the same natural endowment as the power-holder, so Mencius originated the Mind-Nature theory of "people of Heaven" which broke the concept of the social hierarchy on the level of human nature. The third is the acquired quality of the disciplinarian who must be the outstanding person of the same kind so as to guarantee the qualification of discipline, so Mencius constructed the theories of mental

worker and manual worker, the awaking man and the awaked man, and the self-cultivating effort for the spiritual level. However, the common supporting condition of the above three conditions is that he must adhere to the externality and sacredness of the transcendent Heaven. Nevertheless, the antinomy between all of the above and Mencius' "ethics of monarch and subject" and "courtier consciousness" turned his ideal to implementing Dao when achieving ambition into an illusion.

### **The Composition Process of "Xici" Excavated in Mawangdui:**

#### **A Comparison of the Received and the Excavated Versions**

Ikeda Tomohisa

For the "Xici" chapter of the *Book of Changes* as presented in the Mawangdui excavated version, the three most important research topics are the date of its composition, the differences between it and the received version, and finally philosophical thought revealed therein. Scholars have long noticed the similarity of philosophical content between the "Xici" and the "Doctrine of the Mean" chapter of the *Book of Rites*, and from this have deduced that the "Xici" was most likely composed after Qin Shi Huang unified China. It also seems evident that the excavated text from Mawangdui was an early version of what we now find in the received text. The Mawangdui text went through many years of emendations from Qin to Han and beyond to eventually become what was handed down to us. Precisely because it was edited by Confucian scholars, the received "Xici" text appears exhibits a secular philosophy that downplays the role of ghosts and spirits and sacrificial offerings, while the excavated text represents the *Book of Rites* text more as a divination manual, which is probably closer to its original content.

### **Fiction in Tang Dynasty Novels: A Study on Pei Xing's Legends**

Ichiro Kominami

Tang dynasty novels were the first to display fictional creation as a literary device. Their use of fiction was for one of two purposes: either to add allure to the story, or to give expression to their own imagination. *Legends of Pei Xing* was a novel typical of the mid to late Tang, in that the emphasis was on the author displaying his own literary and historical knowledge.

### **The Beauty of Song Dynasty Ci**

Zeng Fanren

Song-style *ci* began to proliferate at the end of the Tang and beginning of the Song and quickly differentiated themselves from the Tang-style poetry. As Wang Guowei and Ye Jiaying pointed out in their research, the Song *ci* had quite different aesthetic pursuits and tastes than those of the Tang poetry.

### **A New Source for Studies in Chinese Literary Criticism: A Case Study on *Mingyuan Shihua***

Chen Hong

The significance of *Mingyuan Shihua* for the history of literary criticism is threefold. The first is the document's value as historical material. It has saved for posterity a large amount of female literary creation that otherwise would have been lost. The second is that it preserves the literary theory of Shen Shanbao as well as important information about her life and literary activities. The third is that it preserves the content of an important part of that era's literate, which is women's literature.

### **An Analysis of the Concept of Prejudice in Hermeneutics**

Chen Lai

The concept of prejudice ("Vorurteil") in the Enlightenment was about the understanding of what has been

written, while Heidegger's pre-understanding is about man who understands things. Gadamer surely cares both the prejudice of the interpreter who understands and that of texts as carriers of what has been passed on generation by generation in tradition. Gadamer is against the complete denial of prejudice in the Enlightenment. However, it does not mean that he is utterly for prejudice. In his opinion, prejudice could be divided into two: rational prejudice and irrational prejudice. Understanding could be possible only when both the interpreter and tradition are involved. His Horizon means to bring self-horizon into that of the writer. Such a horizon is a macro-horizon that emphasizes the fusion of the interpreter's horizon and that of the text. According to Gadamer, self-prejudice makes one's present horizon. One's prejudice results from both the present context and the influence of tradition. Likewise, the interpreter's context results from both the present context and the influence of tradition.

### **A Review of Tang Poetry Studies of the Last Twenty Years**

Shang Yongliang

There have been great strides made in Tang Poetry studies over the last two decades. Progress has been made in the fields of constructing a systematic "Tang Dynasty Poetics", excavated texts, ancient versions of texts that have been rediscovered abroad, studies on the transmission and reception of Tang poetry, and Tang poetry documentology and textual studies. Tang poetry studies already is a very mature discipline, but with maturity comes ossification. How to keep the field vibrant is a challenge for scholars today.

### **The Scientific and Humane Connotations of Humanities**

Ge Jianxiang

The generally speaking "literature and history" should refer to all humanities, and all humanities contain the scientific and humane faces. The figures, facts, texts and so on involved all belong to the field of science that could apply to scientific theory and method; while the understanding and evaluations about those belong to the humanistic field without any only right answer or conclusion. The core of the combination of science and humanities that we advocate lies in the mutual respect between science and humanities, as well as scientists and humanists.

### **A Critique of Adam Ferguson's Theory of Evolution of Civilization**

Gao Quanxi

In the context of change of ancient and modern that concerning the relocation of civilizations, Scottish thinkers made creative response to the epochal problem in their respective perspectives. And Adam Ferguson's theory on civilization was one of the more influential theories. By differentiating culture and civilization, Ferguson posed the property of system civilization, and constructed a finite theory on historical progress aiming at restoration of classical political civilization. His theory addressed some of the problems inherent in the theories of his contemporaries such as Hume and Adam Smith. In the 20th century, Ferguson's theories have become popular again especially in England and America. His theories are valuable for their discussions on the relationship between civilization and culture, history and social development, and progress and decline of civilizations.

### **Concerning the Problem of Public and Private Morality**

**from the Characteristics of Traditional Chinese Society**

He Zhonghua

From the perspective of cultural comparison, the problem of public and private morality is essentially a



modern and western problem. As an “Asian phenomenon”, traditional Chinese society is no distinction between civil society and political state, so there is no demarcation between “public sphere” and “private sphere”, so there is no foundation on which public and private morality can be attached. There is a causal chain in the historical development of western society: from commodity economy to civil society, and then to capitalism. The ideological rhetoric of individualism bred on this basis means the separation and opposition between the individual and the species. In contrast, there is no such genetic basis in Chinese traditional society, but it is characterized by the isomorphism of “family” and “country”, which determines the expansion and continuity from “sagely within” to “kingly without”. In Chinese classical culture, there is a difference between public and private, and it is also established in the moral sense; but it is only about the discrimination between morality and immorality, which is different from the public and private morality we are talking about today. The so-called public and private morality today only mean the difference of moral types or fields. Therefore, to “meaning matching” Chinese culture original concepts with public and private morality and their relations will inevitably lead to the trap of “modernizing” and “westernizing” the unique phenomena of traditional Chinese society.

#### **Gao Heng and *Wen Shi Zhe*: A Discussion on Some Basic Principles of Textual Criticism** Edward Shaughnessy

In 1953, Gao Heng came to work for Shandong University and shortly thereafter began working closely with the journal *Wen Shi Zhe*. He issued several papers on textual studies which reflected his ideas and methodologies. While some of his conclusions may be outdated, his general attitude was quite progressive. He clearly stated that traditional exegeses should not be considered irrefutable, nor should his own personal findings. In terms of specific methodology, Gao Heng was particularly fond of using “loan words” to aid in commentarial explanation. The problem with this method is that, when used to loosely, practically any given character can be reread and understood as any other character. Such methodology leads to otherwise untenable readings of the classics.

#### **The Academic Accomplishments of Chen Yan**

Yang Tianqi

Chen Yan’s major is Chinese linguistics, but his academic training is philosophy and aesthetics. His research pays particular attention to frontier issues such as the similarities and differences between Chinese and Western cultures, anti-rational thoughts, civilization and culture. Early on, he was engaged in aesthetics research, famous for his research on the “accumulation theory” and “breakthrough theory”. Later on, he gradually shifted from aesthetics to the history of thought in China, especially for pre-Qin philosophers. Unlike the “fundamental Confucianism”, Chen opposed the academic attitude of “dethroning all schools of thought and respecting Confucianism alone”. He did not suggest that the concept of Confucianism should be metaphysically improved. Instead, he hopes to transcend the narrow continuation of the “third-stage Confucianism” as well as the monotonous research method of the Qianjia School, reflecting on Confucianism from the observer’s point of view. Later still, Chen drew attention to research on hot issues such as “creative conversion of traditional Chinese culture” as well as “cultural diversity and the construction of a harmonious world”, hoping that different cultures will gradually find out the “greatest common divisor” acceptable to all cultures in their interactions, and reach a common understanding and recognition on the norms of “civilization” that we all share.