

2015

[总第 351 期]

ISSN 0511-4721

6

国家社科基金资助期刊



JOURNAL OF CHINESE HUMANITIES

文史哲

中国出版政府奖期刊奖
新中国 60 年有影响力的期刊
2013·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

2015 年第 6 期
(总第 351 期)

2015 年 11 月 5 日出版

顾 问(排名不分先后)

饶宗颐 邢贲思 汝 信

袁行霈 庞 朴 叶 朗

黄楠森 方克立 厉以宁

杨牧之 傅璇琮 方立天

冯天瑜 奚广庆 戴 逸

楼宇烈 张立文 钱中文

李希凡 刘蔚华 李庆臻

海外编委(以姓氏笔画为序)

成中英(美) 杜维明(美)

李福清(俄) 顾 彬(德)

康达维(美)

主 编

王学典

副主编

周广璜 刘京希 李扬眉

封面设计

蔡立国

□当代学术纵览

东方与西方,还是传统与现代?

——论“东西方”两分法的历史渊源和现实误区 原祖杰(5)

□文史新考

秦汉人身高考察 彭 卫(20)

陈宝箴为慈禧密旨赐死说再考辨

——从陈三立“门存”诗谈起 陈 斐(45)

□中国社会形态问题

中国古典共和观及其传承价值 林 明 樊 响(59)

□中国哲学研究

巽之崇 柯鹤立(68)

先秦思想中《乐记》的不同面向

——以诸子的礼乐批判及音乐术语的发展为核心..... 朴素晶(73)

由“记王言”而“代王言”：战国秦汉人臣草诏制度的演生 代国玺(90)

《史记》“世家”历史编纂成就析论

——“应另换一副眼光读之” 陈其泰(102)

“侯景之乱”几则史料辨析 杜志强(112)

晚明耶教“民间布道”之考察：龙华民路线的新定位 柴可辅(117)

论宋初白体七律诗风的演变 张立荣(127)

论文学交际中的对话关系 王汶成(139)

技术进步与文化再生产的互系与互惠

——基于印刷术和自媒体的分析 马晓乐 宁继鸣(146)

□政治哲学研究

集体身份认同与统一国家的建构

——关于多民族国家统一问题的思考 马风书(155)

Contents

Yuan Zujie	The Historical Origin and Misleading Discourse of the East-West Dichotomy	5
Peng Wei	A Textual Research of the Height of Chinese People in the Qin-Han Period	20
Chen Fei	A New Textual Research of the Argumentation that Chen Baozhen Was Granted Death by Cixi's Secret Edict; Starting with Chen Sanli's Poems	45
Lin Ming, Fan Xiang	The Republic Political Outlook in Ancient China and Its Inheritance Value	59
Constance A. Cook	New Discovery on the Trigram "Xun"	68
Park So Jeong	Various Aspects of the <i>Book of Music</i> : Pre-Qin Thinkers' Criticism of Confucian Ritual Music Discourse and the Development of Musical Terminologies in Pre-Qin Period	73
Dai Guoxi	From "Recording King's Words" to "Speaking for King": the Evolution of Officials Drafting Edicts in the Warring States, Qin and Han Period	90
Chen Qitai	A Discussion of the Historiographical Achievement of "Hereditary Houses" in <i>Records of the Grand Historian</i> : "They Should Be Read in Another Perspective"	102
Du Zhiqiang	An Analysis on Some Historical Materials on Hou Jing's Rebellion	112
Chai Kefu	A Research on Jesuits' Preach to Civilians in the Late Ming Dynasty: the New Location of Longobardi's Missionary Method	117
Zhang Lirong	A Study of the Change in the Bai Juyi Style on <i>Qilu</i> Poetry in the Early Song Dynasty	127
Wang Wencheng	On the Dialogue Relation in Literary Communication	139
Ma Xiaole, Ning Jiming	The Reciprocity between Technical Progress and Cultural Reproduction: an Analysis Based on Printing and We Media	146
Ma Fengshu	Group Identity and Construction of Unified Country: Reflections on the Unification of Multi-nationality Country	155

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。

东方与西方,还是传统与现代?

——论“东西方”两分法的历史渊源和现实误区

原祖杰

摘要:当今中国普遍流行的“东西方”划分让人们的思维方式格式化了,以至于我们的教科书中充斥着戴有“西方”帽子的学科领域。笼统地划分中学、西学,所犯的一个简单错误就是将不同时期的文明成果混淆到一起。而事实上,是“地理大发现”之后的文明接触才激发了欧洲的思想变革,催生了现代世界。这个现代世界既不同于传统的亚洲,也与传统的欧洲没有多少必然联系。然而,当现代性被强加于中国等非欧洲国家时,却是以西学的面目出现的,因此造成了“现代即西方”、“现代化即西方化”的误解。中国知识界从晚清以来围绕中西文化、传统与现代进行了多次论争,由于不能区分西方与现代,无论是西化派、本土派还是互补派,都难以产生压倒性影响。正确的思路应该是摒弃“东西方”两分法,戒除动辄诉诸传统的思维习惯,在实现充分的现代化的基础上,引领“全球共同体”的建立。

关键词:“东西方”两分法;东方主义;传统与现代;新文化运动;思想启蒙运动;地理大发现;全球共同体

在当下的中国,“西方”一词像幽灵一样徘徊于各个领域。政治上充斥着对西方意识形态的批判和提防,学术上则将诸多中国文化之外的研究领域都标上西方的标签,诸如“西方文明”、“西方政治思想史”、“西方哲学史”、“西方经济学”、“西方史学史”等等,与此对应的则有“中国文明”、“中国政治思想史”、“中国哲学史”、“中国经济学”、“中国史学史”等等。“东西方”的划分,将我们的思维方式格式化了,以至于抛开这些模糊不清的词汇或术语,我们已经很难顺利地表达自己的政治观念和学术思想了。姑且不论“西方”一词的政治含义是否准确,单就国人对“西学”的理解,似乎自晚清以来就从未彻底走出误区^①。正值新文化运动百年之际,重新审视困扰中国人达一个世纪之久的“西学”话题,检索中西划分的前世今生,或许会有助于我们更全面地认识这场近代中国的思想启蒙运动。

笼统地划分中学、西学所犯的一个简单错误就是将不同时期的文明成果混淆到一起。不仅中国很多学者表现出这一倾向,在一部分欧美学者中也存在这种思维定势,将欧洲传统与现代文明整合一处,似乎西方文明天生就是现代文明,他们论著中的中西文明对比经常跨越不同的历史时段,如将前现代中国与现代英国或法国加以比较,以强化后者的文化优势地位。另一方面,或许是一种对“西方文化优越论”的本能反应,当下中国有关西方化与现代化的话语中存在着一一种错误的思维定势,就

作者简介:原祖杰,四川大学历史文化学院教授(四川成都 610064)。

基金项目:本文系中央高校基本业务费世界史团队项目“15世纪以来世界历史上重大社会转型研究”(skgt201304)的阶段性成果。

① 何兆武先生在不久前的一次演讲中明确指出:“‘学’本身无所谓中和西。几何学中国历史上没有过,它在埃及出现,在希腊形成体系,就是欧几里得几何,我们学的就是欧氏几何,但我们不能说几何学就是希腊学。”何先生还举出20世纪30年代冯友兰请金岳霖为其《中国哲学史》写审查报告,金岳霖却对有没有一种东西叫做“中国哲学”感到没有把握。何先生进一步解释说:“‘学’有真假之分、高低之分、精粗之分,但是没有中西之分。”参见何兆武:《中西文化与全球化》,《现代大学周刊》2014年7月23日。

是认同欧美传统文明与现代文明的整合,将一切现代化的成果统统归之于西方文明。这样就使得我们对“地理大发现”之后人类历史上突飞猛进的发展成果存在着两种选择:一种是接受,而不管是全面接受还是部分接受,都可能被定性为西化;另一种是排斥,更多表现为态度上的对立和语言上的不服气,看到的都是现代文明的弊端,将现代社会的一切乱象皆归咎于西方文明发展的恶果。而抵制现代文明的一贯方式就是回归传统和倡导本土认同。所谓本土认同,除了对传统文化的眷恋,更多的可能还是对于话语权的争夺。现代化即西方化的混淆让非西方国家的现代化道路从起步就打上屈从的烙印。对很多非西方人来说,似乎面临这样的尴尬处境,要跟西方人平起平坐,他们只能以本土文化的面目出现,不然就难以摆脱自身“追随者”甚至“被征服者”的身份。而要以本土文化的面目出现,他们就把人类近代文明进步的一切成果都拱手让人了,留给自己的,除了回归传统文化和宗教原教旨主义,已经没有任何多余的空间了。换言之,把理性思维方式在内的一切现代文明归功于西方,就会窒息自身的发展活力,堵塞自己在现代世界的发展道路。

严格意义上说,所谓西方文明、欧洲文明、东方文明、中国文明等等,所指都应该是现代文明出现之前局限于某一地理空间的区域文明。首先出现在欧洲的现代文明,是“地理大发现”之后,也就是人类历史真正步入世界史阶段之后,经过不同文明之间的接触、碰撞、冲突、融合而形成的。在欧洲的纵向变化,则是在经历了文艺复兴、宗教改革、科学革命和启蒙运动等一系列文化和社会变革之后,形成的一种新的世界观和价值观。英国学者安东尼·吉登斯将这一历史转折称为“人类历史必然经历的‘断裂’(discontinuities)”^①。吉登斯并未否认“传统和现代之间还存在着延续”,但却认为过去三四世纪“出现的巨大转变如此剧烈,其影响又是如此广泛而深远,以至于当我们试图从这个转变以前的知识中去理解它们时,发现我们只能得到十分有限的帮助”^②。即便如此,我们仍然可以看到,过去一个世纪欧美学者在寻求现代性的欧洲渊源方面进行了不遗余力的探索,触角遍及地理环境、矿产资源、财产观念、契约文化、宗教伦理等各个领域,以此来争取欧洲对现代性的专利权。过去三四百年的历史证明,在现代化的大势下,任何传统文明都不能孤立地原汁原味地存在。然而,为什么不少学者在谈西方文明、东方文明或者中国文明时,还要采用一种纵向思维,不加区分地拉通整个前现代与现代的历史,而去认可某种孤立的、单一的、纯粹的、独特的文明形态呢?原因在于,现代性在向人类昭示了一种全新的空间观念的同时,还为他们提供了一种以民族国家为单位的全新的时间观念,那就是具有线性特征的进化史观。杜赞奇将其追溯到黑格尔《历史哲学》,是黑格尔将以理性为目标的精神发展的历史抽象化、进步化了,而这一发现“为马克思主义、韦伯的宗教社会学和民族主义意识形态所继承”,在过去两个世纪主导着人类的历史观^③。吉登斯提出识别“将现代社会制度从传统的社会秩序分离出来的断裂”的三个要素,即现代化变迁的速度、范围和现代制度的某些固有特性,这些特性将现代社会与传统社会截然区分开来^④。

然而,要清楚认识现代与传统的区别以及东西方划分的误区,单从理论上加以说明是不够的,还需回放历史变迁的场景,探索“东西方”概念出现的历史渊源,辨析造成这一思维定势的心理原因。只有这样,才能跳出近代欧洲知识精英主导的现代话语模式和以民族国家为基础的线性历史观,重新认识和建构人类文明史和“地理大发现”以后的世界史。

① [英]安东尼·吉登斯:《现代性的后果》,田禾译,黄平校,南京:译林出版社,2011年,第4页。

② [英]安东尼·吉登斯:《现代性的后果》,第4页。

③ Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 17-18.

④ [英]安东尼·吉登斯:《现代性的后果》,第5-6页。

一、东西方划分的历史渊源

从历史上看,东西方的划分既有地理上的原因又有文化和政治上的原因。欧洲“东西方”概念的建立始于罗马帝国时期。那时存在于东地中海地区的是高度城市化的文化,以希腊语为他们的共同语言,更为乡村化的西方则是以拉丁语为共同语言。公元476年西罗马帝国灭亡后,罗马天主教影响下的西部和中部欧洲与拜占庭希腊文化和东正教影响下的东部渐行渐远,形成不同的文化认同。随着公元7世纪伊斯兰帝国的崛起,古代的东西方形成长期对立之势。“在这一重大而影响深远的转变中,形成了欧洲的认同,被阿尔卑斯山隔开的南北欧合而形成中世纪基督教欧洲”^①。与此同时,他们对那些在地理上位居其东部的民族、文化或者国家则以东方相称。从古代的波斯帝国,到中世纪后期的土耳其帝国,再到“地理大发现”前后的印度和中国,都是欧洲人心目中的东方。众多历史资料显示,“地理大发现”之后,欧洲人心目中东方的范围一再得到扩大,从中东延伸到远东;随着其自身认同与价值取向的联系日渐紧密,对东方的认识也逐步形成浓厚的文化偏见。20世纪中后期的冷战再一次改变了东西方的划分,“西方”的概念不仅包括了原来作为欧洲殖民地的美洲、澳大利亚和新西兰,而且还经常把实行资本主义制度的日本等亚洲国家包括在内。

萨义德在其《东方学》一书的绪论中专门对美国人的东方观与欧洲人的东方观进行了辨析。根据他的观察,对美国人而言,“所谓‘东方’更可能是与远东(主要是中国和日本)联系在一起。而法国人和英国人——还有德国人、俄国人、西班牙人、葡萄牙人、意大利人和瑞士人,尽管没有法国人和英国人那么明显——则与美国人不同,他们有着我称之为‘东方学’(Orientalism)的悠久传统,这是一种根据东方在欧洲西方经验中的位置而处理、协调东方的方式。东方不仅与欧洲相毗邻;它也是欧洲最强大、最富裕、最古老的殖民地,是欧洲文明和语言之源,是欧洲文化的竞争者,是欧洲最深奥、最常出现的他者(the Other)形象之一”^②。这种他者形象一旦形成,便逐步超出了地理范畴,成了欧洲人思想、文化和价值观念的对立物。

中国历史上对“西方”的较为系统的认识始于“地理大发现”之后的明朝中期。而在此之前,无论是欧洲对中国的介绍,还是中国对欧洲的听闻,大多是通过偶然穿行于两地之间的商人、军人、旅者的道听途说,其中最为著名的当属《马可·波罗游记》,以至于多数欧洲人不能分辨赛里斯、契丹、蛮子国究竟哪个才是真正的中国。有学者总结说:“欧洲人这种模糊、错误的地理概念,直到16世纪才由西班牙奥斯丁会士拉达(Martin de Rada, 1533—1578)第一次在文字上指正,到17世纪才由意大利耶稣会士利玛窦(Ricci Mathew, 1552—1610)最终确证契丹和中国是一个国家。”^③也就是说,在“地理大发现”之前,中国与欧洲彼此的认识是模糊而支离破碎的。

毫无疑问,早期欧洲与中国等亚洲国家的相互认识在很大程度上得益于16世纪以来基督教传教士的信息传播,也正是在这种传播中,形成了欧洲知识界更为系统化的东方观,从而也形成了中国人将开始于欧洲的现代化等同于西方化的误解。中国媒体对欧洲诸国较为系统的介绍部分归功于英国传教士李提摩太和中国的蔡尔康合作翻译的英国历史学家麦肯齐(Robert Mackenzie)的《泰西新史揽要》(英文原名为*The Nineteenth Century*,即《19世纪》)^④。从中英文书名的转译中即可以看到,麦肯齐讨论的“19世纪”应该是欧洲的现代史,而到了中国人眼中就成了“泰西新史”。对于对欧洲传统所知甚少的中国人而言,新旧已经无关紧要,关键词成了“泰西”。经过这样的转换,“19世

① Gerard Delanty, *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality* (London: Macmillan Press, 1995), 26.

② [美]爱德华·W·萨义德:《东方学》,王宇根译,北京:三联书店,2007年,第2页。

③ 吴梦雪、曾丽雅:《明代欧洲汉学史》,北京:东方出版社,2000年,第11页。

④ 该书先于是于1894年3月到1895年间在《万国公报》上连载,1895年由广学会出版单行本,据称对清末启蒙思想产生了重要影响。参见王晓静:《试析〈泰西新史揽要〉的内容及影响》,百度文库。

纪”的历史,就成了“泰西史”或者“西方史”了。由于传教士的作用,中国对欧洲的了解一开始就超越了直观的认识,完成了一种新的知识建构和生产。正因为如此,当大批欧洲船只出现于中国的东海岸的时候,他们并没有被中国人按过去的方位习惯叫做“东夷”,而是沿用了李提摩太的“泰西”称谓^①。

东西方的划分,开始或许是受到地理方位的影响,但随着时间的推移,尤其是进入现代社会以后,这种划分被赋予了越来越多的意识形态含义。从早期的欧洲启蒙思想家孟德斯鸠、伏尔泰,到晚近的黑格尔、马克思、韦伯等人,无不受到“欧洲中心论”的影响,经常会带着有色眼镜观察东方社会。及至20世纪50年代卡尔·A·魏特夫的《东方专制主义》一书出版,通过对自然环境和所谓“治水社会”等因素的分析,更将东方国家与专制制度绑在了一起。为了证明他的推断,魏特夫无视至少可上溯到罗马帝国后期的东西方划分,而将之归因于地理大发现后欧洲人观察到的“近东、印度和中国文明所具有的制度共性”,并认为这些共性“既没有存在于古典时代的欧洲,也没有存在于中世纪和现代的欧洲”,因此欧洲的思想家们称之为“东方”或“亚细亚”社会^②。的确,16、17世纪欧洲的思想家们在观察中国、印度等国的文明形态时,自然会更感兴趣于那些不同于其自身文明的特征。然而,这种标签化的做法最终让他们形成一种思维定势,进而强化了他们对所谓“东方专制主义”的偏见,淡化了他们对中国、印度等国历史上早已出现的“现代国家元素”的认识和探索。而后来的欧洲人,包括前面提到的我们熟知的一些思想家,又在这个基础上不断叠加新的内容,建构起所谓的“东方主义”,一个与欧洲或者西方形成鲜明对比的他者形象。令人不安的是,刻意强化东西方划分的不仅有立足于“欧洲中心论”的欧美各国的思想家们,也包括在现代化过程中对自己国家和民族的处境深感忧虑的亚洲各国,尤其是中国的学者们,如果说现代民族主义在欧洲是一种现代化的自然生成,而对于中国等被迫走向现代化的国家,民族主义的形成则更多是一种对外来入侵和压迫的反应,关于东西方划分的讨论正是在这样的语境下展开的。

二、围绕东方与西方、传统与现代的论争

除了明清时期传教士到来后引起的局部的(如历法方面)东西文化之争,以及从鸦片战争到洋务运动期间在应对西方冲击时出现的“体用之争”,20世纪中国思想界有关东西方文化的讨论至少有五次。罗荣渠主编的《从“西化”到现代化》文献集对前四次大论战作了总结,用他的话说:“这四次大论战是:关于东西文化问题的论战(1915—1927年),关于中国现代化问题的讨论(1933年),关于中国文化出路问题的新论战(30年代至40年代),关于中国应以农立国还是以工立国的论战(20年代至40年代)。”^③如果再算上他在编写此书时所经历的80年代后期有关中西文化的讨论,20世纪出现的东方与西方、传统与现代的论争应该有五次之多。

根据罗荣渠的总结,在“五四”前后长达十余年的中西文化论战中,至少有三种不同的声音:第一种声音的代表人物是胡适。在其《我们对西洋近代文明的态度》一文中,胡适提出要打破所谓东西方有“精神文明”与“物质文明”之对立的成见。他指出:“这样充分运用人的聪明智慧来寻求真理以解放人的心灵,来制服天行以供人用,来改造物质的环境,来改造社会政治制度,来谋人类对大多数的最大幸福,——这样的文明应该能满足人类精神上的要求;这样的文明是精神的文明。”罗荣渠认为

① 萧邦齐谈及中国人和欧洲人最初的彼此印象时,曾奇怪中国人在19世纪60年代还将英国大使称作夷酋,却没有将在东海岸出现的英国人称为“东夷”。见 R. Keith Schuppa, *East Asia Identities and Change in the Modern World, 1700—Present* (New Jersey, Upper Saddle River: Pearson Education Inc., 2008), 37.

② Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (New York: Vintage Books, 1982), 1.

③ 罗荣渠:《中国近百年来现代化思潮演变的反思》,载罗荣渠主编:《从“西化”到现代化:五四以来有关中国的文化趋向和发展道路论争文选》,北京:北京大学出版社,1990年,第2页。

这篇文章是西化论者在这场大论战中的代表作。他评论说:“从清末以来,对西方文明的重新估价从器物层次上升到制度层次,现在又从制度层次上升到精神领域,不能不说是一个大进步。”^①

第二种声音的代表人物是梁启超。这位晚清以来中国最卓越的启蒙思想家,曾经敞开胸怀拥抱所谓西方文明。然而当他于第一次世界大战后得以近距离地观察这个文明的时候,看到的却是一个正在经历成长的痛苦的欧洲。20世纪初的欧美国家,资本主义在高速发展阶段暴露出各种社会问题。用罗荣渠的话说:“维多利亚时代的西欧文明被沾满了血污,于是引起了西方信仰危机,西方思潮发生了大变化。在大战的新形势下,从俄国和西方输入中国的马克思主义和无政府主义思潮,持激进的观点批判了西方资本主义文明;从西方、印度、日本输入中国的罗素、泰戈尔、金子马治等人的思想,则持温和的观点重新估价了西方资本主义文明。这样,在这些新思潮的激荡下,中国的新文化运动,东西文化的论战,都面临一个大转折。曾经讴歌过维多利亚的西方文明的梁启超到欧洲旅游归来,对西方文明的幻想破灭了。”^②在《欧游心影录》中,梁启超提出“中西互补”论。罗荣渠认为,“其骨子里却是‘以中补西’论,也就是以重新‘孔化’来代替‘欧化’。从‘五四’新文化运动的角度来看,这无疑是一种开倒车的反现代化思潮。但这一思潮中包含了对西方现代化的批判的审视,从这个角度来看,又有其合理的内核”^③。

第三种是梁漱溟所代表的本土派。在其出版于1921年的《东西文化及其哲学》一书中,“梁漱溟接受并发挥了梁启超的新观点,并把它归结为一个新的命题:东方化还是西方化,也就是孔化还是欧化的问题”。罗荣渠对此评论说:“西化派高呼打倒的儒学转眼之间就披着振兴世界文化的道袍重新登场,这说明反对根深蒂固的传统文化单靠猛烈的文字讨伐是无济于事的。”^④

与以上三种观点相比,蔡元培的兼容东西方文化传统,追求真学问的思想也许更为理性。他比较东西方价值观的相似之处,如将“自由”比作“义”、“平等”比作“恕”、“博爱”比作“仁”的思路,他以中国传统文化中的天下观倡导“世界公民”的策略,不啻为一种打破文化界限追求真理的理性之举。他试图冲破文化自恋与文化自卑的双重误区,建议将东西方文化平等地置于一池(common pool)而筛取各自的理性成分。遗憾的是,这一要求东西两方均放弃自我追求普适的见解却被带有“西方中心论”偏见的美国著名汉学家约瑟夫·莱文森看作是对中国的“文化失败主义”的抚慰^⑤。

显然,在“五四”前后的中西文化论战中还很少有人认真对待“西化”与“现代化”的区别。中国人之所以将现代化误认为是“西化”,是因为中国的现代化开始就是以“西化”的面目出现的,而且在最初出现时就给中国人在心理上种上了被动、屈从的情结。大部分中国人只是到19世纪中期西方坚船利炮打开中国大门并将屈辱的不平等条约强加给中国之后,才开始认识已经初步实现了现代化的欧美国家,所接触到的现代的物质、精神文化无不打上西方的烙印。因此,在关于中西文化的论辩与交锋中,无论是中国知识分子还是政治家们,都很难摆脱对西方亦步亦趋充当小学生的弱势情结。知识分子如梁启超、梁漱溟等在认识到欧洲文明的诸多优越之处时,不是心悦诚服地虚心学习,而是寻找各种借口为不得已的“承受”取得心理平衡,其表现形式就是梁启超的“中西互补”说与梁漱溟“世界文化三期重现说”。政治人物当以孙中山为代表。罗荣渠写道:“孙中山没有参加东西方文化

① 罗荣渠:《中国近百年来现代化思潮演变的反思》,载罗荣渠主编:《从“西化”到现代化:五四以来有关中国的文化趋向和发展道路论争文选》,第6页。

② 罗荣渠:《中国近百年来现代化思潮演变的反思》,载罗荣渠主编:《从“西化”到现代化:五四以来有关中国的文化趋向和发展道路论争文选》,第7页。

③ 罗荣渠:《中国近百年来现代化思潮演变的反思》,载罗荣渠主编:《从“西化”到现代化:五四以来有关中国的文化趋向和发展道路论争文选》,第8页。

④ 罗荣渠:《中国近百年来现代化思潮演变的反思》,载罗荣渠主编:《从“西化”到现代化:五四以来有关中国的文化趋向和发展道路论争文选》,第8—9页。

⑤ Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy* (Berkeley: University of California Press, 1965), 111.

观的论战。但他热情赞扬五四新文化运动。由于他得风气之先,早就深知近代西方文明的弊端,所以他一贯主张把中国固有文明与近代西方新文明结合,才能使中国“驾乎欧美之上”。^①无论器物、制度还是文化,近代中国的学术与政治精英们都希望能够采取“最直捷之途径”以超越欧美,惟其如此方能一雪前耻。

20世纪80年代,在中国重新回到现代化建设的轨道之后,知识分子又重拾古今中西话题。除了罗荣渠在北大领导的现代化研究之外,值得一提的是新生代学者如甘阳围绕中西古今之争提出的一系列颇有见地的观点,尤其是对固化中国文化和西方文化分界的质疑,现在读来都不为过时^②。跳出线性史观,重视现代中国与传统中国的断裂,是这一时期新生代学者在广泛接触欧美最新研究成果之后获得的思想突破。

三、是否存在中国的现代性——对“多元现代性”的反思

20世纪后半期有关现代化的讨论在中国大陆之外从来没有停歇过,其中以香港中文大学金耀基的“中国的现代性”理论最具代表性。金先生对现代性问题的研究,至少可推至20世纪60年代《从传统到现代》一书的问世。在这部著作中,金耀基对中国从传统到现代的社会转型作了较为客观的分析,并清楚地看到,中国的现代化成绩之所以不理想,“乃是由于中国的本土运动中具有反现代化与非现代化的两股势力。这两股势力削弱、抵消了现代化的力量”^③。显然,金耀基在探索中国现代化出路时萦绕于心的还是既要“现代化”又要保持“中国文化”这一难题。

如果说20世纪60年代金先生还对中国的现代化成绩忧心忡忡,那么到2004年他的另一部力作《中国的现代转向》初版时心情就大为改观了,因为进入21世纪以后不仅有了台湾等亚洲“四小龙”步上现代化的先例,而且中国大陆的经济腾飞让一批关注国家前途和命运的学者顿时有了底气。而90年代问世的亨廷顿的“文明冲突论”又让金先生的“多元现代性”理论找到了知音,正是在这部著作中,金先生进一步强化了他的观点,即建立在“多元文明”框架下的“中国的现代性”。他注意到,在全球现代化过程中,非西方人因现代化之增加,不但没有被“西化”淹没,反而增加了对本土化的认同。如果说美国右翼学者亨廷顿是以一种忧虑的眼光去看待本土化趋势,金先生则对此充满乐观。

尽管金耀基认同诺贝尔文学得主、墨西哥诗人帕兹的话,认为现代化是“唯一理性的,事实上也是无可避免的道路”^④,但却并不赞同欧美学者提出的忽视文化特征的“汇流论”(theory of convergence),即认为“基于工业主义的逻辑,所有社会在步上工业化之路后,不论起点如何不同,最终必然越来越走向近似的工业体系以及相关的社会与文化形式”^⑤。他认为:“中国的现代化不是、也不能是摆脱历史的运动。中国的现代化是在中国的历史中进行的。一切现代化的社会,不论是西方的或东方的,都有一些共同的特征:如工业化、都市化、世俗化等,但同样的,任何现代化的社会也必然具有特殊的性格。英、美、德、法都是现代化的社会,但就我所知所见,他们都有各别的风格与面貌,即使东方今日现代化的日本,也复如此。各现代化社会之所以同中有异,不只是因为他们有各别的人种、语言使然,而是他们的历史文化使然。”^⑥可以看出,金先生的思维完全为线性史观所主导,而对吉登斯提醒的传统与现代的“断裂”无所觉察。为了描绘“中国的现代化”蓝图,他分析了台湾和香港现代

① 罗荣渠:《中国近百年来现代化思潮演变的反思》,载罗荣渠主编:《从“西化”到现代化:五四以来有关中国的文化趋向和发展道路论争文选》,第12页。

② 甘阳:《古今中西之争》,北京:三联书店,2006年,第35页。

③ 金耀基:《从传统到现代》,台北:时报文化出版事业有限公司,1988年,第189页。

④ 金耀基:《中国的现代转向》,香港:牛津大学出版社,2013年,第70页。

⑤ 金耀基:《中国的现代转向》,第121页。

⑥ 金耀基:《从传统到现代》,第21页。

化之后的传统元素和人们对传统文化的认同,并据以相信中国人能够建立既是“现代的”又是“中国的”文明秩序^①。金先生所说的现代化进程中的文化个性不能说完全没有道理,但过分强化个性支流而抹煞共性主流显然存在着逻辑上的问题。如果因为中国在现代化过程中保留了某些传统文化因素就可以称作“中国的现代性”,那么金先生上文所称“风格与面貌”各异的英、美、德、法的现代性是否也各有归属,可以分别被称为“英国的现代性”、“美国的现代性”、“德国的现代性”、“法国的现代性”呢?如果都可以这样认定,那么金先生力图论证的“中国的现代性”还有多大意义呢?

金先生之所以如此强调“中国的现代化”,一个重要原因还是在于那无法抹平的“西方化”伤痕。我们从金耀基的论证思路可以看出,尽管他试图摆脱“古典中国在西方文明挑战下所产生的本土运动的几个面向”(即保守主义、全盘西化和中西合璧)^②,用一种理性的眼光来看待中国的现代化问题,却始终对“西方化”如鲠在喉。他坦言:“在东亚,人们总是说他们追求的是现代化,而不是西方化,但从某种程度上看,东亚现代化很难逃出西方化的如来佛手心。”^③金先生的意思是,不管我们怎么标榜自身的现代化,都还是西方化。原因在于,“现代性首先是在西方实现的,最早的现代性是西方的现代性”^④。仅仅因为西方首先开始了现代化,就把后来的所有现代化实践都称作西方化,同样存在着逻辑上的问题。诚如前文提及的何兆武先生的比喻,如果我们不能因为希腊人发明了几何学就把几何学称为希腊学,也就不能把欧洲人开始的现代学术认定为欧学或者西学。我们不能因为汽车最先是在美国发明的就把任何国家生产的汽车都叫做美国汽车:一辆新款奔驰与当年初创的福特汽车相比,虽然制造的基本原理一致,但结构、功能不知复杂了多少倍,这些补充成分包含了来自不同国家的不同发明家和制造商的智慧,谁还能把它称作美国汽车?汽车的设计与制造经历了一个一国首创、不同国家不断改进的过程,固然不能将其归于最先拿到专利的个人或者国家,由不同国家知识精英在不同时段参与的启蒙思想,自然也不能归于哪个国家哪个区域所有;现代学术也经历了欧洲肇始、全球贡献的漫长发展历程,不能不顾后期汇入的众多河流而只认其欧洲源头。

金耀基的“中国的现代性”观点也在部分欧美学者那里得到一定程度的回应和认可。曾经长期在台湾中研院任职的沙培德指出:“中国人的现代化观念是全球和国内环境急速变化的产物。同时,恰恰是由于对启蒙的追求与日常生活交织在一起,并受其影响,一种特殊的中国现代性呈现于20世纪上半叶。中国现代性因而存在于众多具有相似行为模式的群体中,并为这些群体所追求。他们具有共同的行为习惯、处事规则、话语和制度。”^⑤沙培德将“中国现代性”理解为现代性在中国社会群体的日常生活中形成的一种地方化现代性,与金耀基的文化论已经产生了距离。

沙培德试图回到现代性的本义去梳理普世的与地方的现代性之间的区别与联系。对于现代性和现代化,学术界的解释有很多,但还没有提供一个全面、权威的定义。沙培德跳过众多说法,提出两条他比较认可的定义:一个是他称之为“文艺复兴以来西方自我形象中的与过去不同的感觉,一些与早期文明形式的根本断裂一直到今天都是很重要的。这一觉察在法国大革命和工业资本主义崛起后无论是以保守的还是激进的形式都只能被扩大化。两种与这一新感觉广泛联系在一起而又彼此关联的特征是世俗与理性”^⑥。第一种特征比较明确,也就是韦伯所说的文化祛魅。而(工具的、形式的、官僚化的)理性,在沙培德看来,自韦伯以来一直与现代性的核心密切相关:“如果我们从韦伯转向福柯,一个看来十分自然的转移,我们就能看出‘理性’在现代是如何通过权力机构的形式得以

① 金耀基:《中国的现代转向》,第159页。

② 金耀基:《从传统到现代》,第3页。

③ 金耀基:《中国的现代转向》,第126页。

④ 金耀基:《中国的现代转向》,第126页。

⑤ Peter Zarrow, “Introduction: New Discourses and Everyday Life in Modern China,” in Zarrow, ed., *Creating Chinese Modernity: Knowledge and Everyday Life, 1900–1940* (New York: Peter Lang, 2006), 21.

⑥ Peter Zarrow, “Introduction,” *Creating Chinese Modernity*, 18.

扩散的。先进的民族国家获得了空前的强制力和通向财富的途径,作为一种殖民势力,它维持或者协调着一个广阔的网络,一个通过官僚形式组织起来的管理者、军队、农场、工厂和学校网络。不仅如此,通过创造出公民和殖民地属民,它发展出一套将价值与纪律内化于个人的手段。”^①鉴于此,沙培德写道:“事实上,中国在20世纪初期经历了理性化过程,包括管理、消费文化的到来,产业工程和处心积虑地对‘新’的展示。”^②显然,沙培德在谈及中国的现代性时关注的是中国自20世纪初期以来理性化的经验。与金耀基强调传统文化给一个民族、国家现代化进程留下的烙印不同,沙培德强调的是不同社会群体的现代化因日常生活的影响而产生的地方化或者地方经验,但这种区域特征或地方经验不能改变或者背离现代性的共同特征,否则也就不成其为现代性了。

四、全人类共同的现代化进程

人类文明发展史告诉我们,任何一种文化或文明都不可能在一个封闭的体系中获得突破性发展。跨越封闭体系的方式有很多种,比较常见的包括军事征服、商业往来和以宗教传播为主要形式的文化交流。在中国早期文明形成的过程中中原文化与周边文化的交流,中国历史上游牧民族与汉族之间的碰撞与同化,都对文明发展起到刺激和促进作用。欧洲早期文明的发展同样得益于不同文化之间各种方式的接触与交流。有研究者指出,希腊文明是古巴比伦文明和古埃及文明在地中海上相遇而形成的再生文明。从文化上讲,远古的希腊原本是周边不同民族的殖民地,希腊社会事实上是一个由移民构成的社会,具有不同文化背景的移民在这里聚合交流,才创造出早期的灿烂文明。这段历史发生在公元前14、15世纪,与摩西“出埃及记”中记录的移民流散时间大致相当。又有记载说:公元7、8世纪阿拉伯人对原属波斯帝国的中亚、北非、南欧等地中海沿岸广大地区的征服,使他们掌握了比一千年前的希腊人所拥有的更为丰富的知识。欧亚大陆的文明史告诉我们,文明正是在不同区域、不同群体的交流、传递中获得改进和发展的。

在其对欧洲和伊斯兰世界历史冲突的研究中,俄国社会科学院高级研究员伊利亚·盖杜克(Ilya V. Gaiduk)认为,要计量欧洲与阿拉伯世界在几个世纪的冲突与交流中彼此施加的影响是困难的,“很难判断是欧洲还是伊斯兰输出了最有影响的思想。从穆斯林世界输出到欧洲的数字与零的概念,推动了数学、物理学和天文学的发展。没有这些欧洲人就不能实现其科技飞跃,更不用说称霸世界了。而民主、自由的理念,通过拿破仑的埃及远征被带到了伊斯兰,并传播到整个伊斯兰世界,激发了社会改革”^③。美国人马克·格莱汉的著作《伊斯兰怎样创建现代世界》则从另一个角度展示了伊斯兰文明对现代化的贡献。这位与马丁·雅克一样的业余历史学家通过有说服力的历史事实证明,伊斯兰文明才是希腊、罗马文明的接力手。他指出,“在中世纪的欧洲,任何从罗马时代传承下来的医学知识几乎都被遗忘了。我们今天看到的医院根本不存在”。公元805年在巴格达建立的比玛丽斯坦才是第一家现代化医院^④。

早期的文明接触与知识传播也许与现代化运动没有多少直接关系,但却足以说明接触与交流是文明进步最为重要的契机。需要指出的是,这里所说的文明进步是从长时段、整体历史的角度着眼

① Peter Zarrow, “Introduction,” *Creating Chinese Modernity*, 19.

② Peter Zarrow, “Introduction,” *Creating Chinese Modernity*, 19.

③ Ilya V. Gaiduk, *The Great Confrontation: Europe and Islam Through the Centuries* (Chicago: Ivan R. Dee, 2003), 158—159.

④ 格莱汉认为:“如果基督教君主们继续他们对希腊、罗马学问的支持,情况也许会不同。但是,一百年间发生的两件相关的事情决定了欧洲五百年的医学空白。第一件是489年拜占庭皇帝关闭了埃德萨的希波克拉底医学院(Edessa's School of Hippocratic Medicine),然后就轮到柏拉图亲自建立的雅典学院(Academy of Athens),因为其教师中的新柏拉图主义者所从事的神秘的哲学意义上的真理探索,威胁到了东正教的权威。查士丁尼皇帝在529年将该学院关闭。”Mark Graham, *How Islam Created The Modern World* (Maryland: Amana Publications, 2006), 51—52.

的,因为短期、局部的文明接触,尤其是前现代军事征服带来的文明接触,常常会造成一个时期局部地区文明的断裂和倒退。穆斯林世界输出的不仅仅是阿拉伯数字,还有以伊斯兰教为核心的文化专制主义;蒙元对中原征服的直接后果是唐宋以来该地区臻于成熟的政治、经济和文化制度的破坏和中断。即便如此,我们从全人类的整体历史中还是可以看到文明接触的积极作用,而这种接触的现代意义,在“地理大发现”开启了真正意义上的全球史之后得到了全面展示。

在美国的中国史研究领域,无论是早年费正清领导的哈佛学派的“冲击—反应”模式,还是20世纪90年代以来兴起的“中国中心观”,都在一定程度上忽视了不同文明间的相互接触对彼此产生的影响(“冲击—反应”模式只看到单向的影响)。近年来部分美国学者对于地理大发现时期欧亚文明的海上接触作出一些新的探讨,或许可以帮助我们更为客观地观察在现代文明曙光中亚洲人和欧洲人相互交织的身影。在对其主编的《中国与航海时期的欧洲》一书的介绍中,小约翰·E. 威尔斯(John E. Wills, Jr.)强调了欧洲船队进入印度洋之际亚洲各国在这片水域已经建立的繁荣的海上贸易。他指出:

根本的变化是从“欧洲扩张”视角转向“亚洲航海史”视角,前者将欧洲最终对长途海上贸易的控制看作是欧洲人进入印度洋之后不可避免的、可以一蹴而就的结果,而后者将亚洲的统治者、商人、航海家看作这一时期亚洲航海格局形成中积极有效的参与者。今天,亚洲航海史的研究非常本土化了,根植于亚洲各个区域的历史记载,也经常包括亚洲学者的成果。它将许多重要的航海发展看作“交互作用的呈现”,是亚洲各文明特色与欧洲闯入者特色相互影响的结果,之所以成为可能,主要在于亚洲的生产能力和成熟的商业网络,如果将我们的分析划分为“欧洲冲击”和“亚洲反应”是讲不通的。^①

沙培德在讨论中国的现代化问题时也认为,“20世纪初期将现代等同于西方的想法简单地忽视了推动现代化的全球过程”。他补充说:“近来的很多研究强调,现代资本主义和政府形式源自殖民体系,甚至更为确切地说是早期全球贸易体系。”^②学者们从“地理大发现”之后的全球贸易和欧洲殖民体系建立等不同的角度重新审视了全球各个民族、各种文化参与其中的世界现代化的酝酿过程,对于我们解构欧洲话语主导的世界现代史有重要的启发作用。

在名噪一时的《当中国统治世界:西方世界的终结与新全球秩序的诞生》一书中,记者出身的马丁·雅克(Martin Jacques)从他自己定位的西方视角,以生动的语言描述了中国崛起的前景。尽管在严肃的史学家眼中,雅克的断言未免有些虚妄,但他以外行人的眼光的确看到了一些往往为专业史家所忽略的现象。从雅克的描述中我们看到,传统社会的思维方式,在中国与在欧美有很多相似之处,这在一定程度上印证了笔者的观察:15世纪的明代中国,无论是皇帝还是文人,其思维和言辞均离不开过去,远则三代,近则唐、宋,再不就是“国初”、“太祖”;中国人理想的社会是孔子之前的三代,而欧美人的理想社会则是旧约《圣经》中的古代以色列。一直到17世纪新大陆开辟以后,英国的清教徒们还期望到那里去建立一个干净纯洁的上帝之城。雅克在其书中指出:

直到18世纪后半叶,生活在很大程度上是以过去的形式被感知的。与之相应,未来不是一个独立的清晰的观念,而是被当作对过去的重复或者重建。在一个大部分人生活在陆地,变化

① John E. Wills, Jr. ed. *China and Maritime Europe, 1500–1800: Trade, Settlement, Diplomacy, and Missions* (New York: Cambridge University Press, 2011), 19.

② Zarrow 提到的研究包括:Immanuel Wallerstein, *The Modern World – System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World – Economy in the Sixteenth Century* (New York: Academic Press, 1976); Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times* (New York: Verso, 1994); Andre Gunder Frunk, *ReOrient: Global Economy in the Asian Age* (Berkeley: University of California Press, 1998); R. Bin Wong, *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997); Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World* (Princeton: Princeton University Press, 2000). 见 Peter Zarrow, “Introduction,” *Creating Chinese Modernity*, 20n.

极其缓慢的世界,这是可以理解的。物质环境与日常生活孕育出一种哲学和宗教,重建并且敬仰过去。在日常生活和艺术、文学中受到重视的价值是那些经验、年龄、智慧、等级与传统。变化只有在不危及宝贵的属于过去的观念的情况下才能被接受和认可。即使文艺复兴和宗教改革——欧洲人生活中的两支奇葩,也如它们的名称所示,是以过去的形式引导的,尽管它们所包含的事实上更多是关于未来的、新颖的。……从18世纪后期开始,随着现代的到来,人们的世界观开始发生根本改变。现在的人不再生活在过去,而是越来越朝向未来。^①

沙培德在提到有的学者将现代与传统分离时,引用了安东尼·吉登斯的讨论,指出“现代社会制度在某些方面是独一无二的——在形式上区别于所有传统秩序”^②。显然,在吉登斯看来,现代社会与传统欧洲并没有必然的联系;岂止是欧洲传统社会,甚至与美国的传统社会也没有必然的联系。在南方奴隶制被废除以前,美国的拥奴派倡导的“符合自然差别的和谐社会”,就是要维护白人奴隶主对黑人的长期压迫和剥削。而中国儒家文化中的“三纲五常”、“三从四德”,也是将社会和谐与稳定建立在不平等基础之上的,与传统基督教对人类社会的认识有很多相似之处。因此,不能说基督教符合现代精神,而儒家文化是中国特色。几乎所有的人类社会都经历了从传统的不平等社会向现代平等社会的过渡。这种过渡并非一帆风顺,也非一蹴而就,常常要克服巨大阻力和抵抗。北美殖民地诞生之初就是按照不平等的社会蓝图设计的,即使经历了启蒙运动洗礼,“美国革命”教育、《独立宣言》和《权利法案》中对诸多权利观念的宣传和普及,美国还是将违犯人权、平等观念的南方奴隶制度保留将近一个世纪之久。

现代思想的最基本内核是理性主义的思维方式。而这种思维方式的产生正是“地理大发现”后文明碰撞、交流、比较、融合的结果。当然,中国与欧洲之间的偶然性交流至少可以追溯到马可·波罗时代。从马可·波罗的游记中,欧洲人已经了解到中国以江南为中心的大规模的水路贸易网络、精细的劳动分工和庞大的工业品市场等等,这些现象直到18世纪工业革命前夕才出现于欧洲^③。弗朗西斯·福山在其《政治秩序的起源》一书中强调:“我们现在理解的现代国家元素,在公元前3世纪的中国业已到位。其在欧洲的浮现,则晚了整整一千八百年。”^④

近年来中国国内一些有影响的研究已经揭示了“中国观”对启蒙时代欧洲新思想的激励作用。我们有理由相信,中国帝制时期的官僚体系及其选拔和管理方式给伏尔泰等欧洲思想家提供了现代政治制度设计的有益参考。伏尔泰在《风俗论》中写道:“人类肯定想象不出一个比这更好的政府:一切都由一级从属一级的衙门来裁决,官员必须经过好几次严格的考试才被录用。”^⑤卢梭也在《论政治经济学》中颂扬中国的行政和司法,盛赞中国皇帝的民本思想^⑥。也许他们通过传教士获得的有关中国的信息并非全都准确,但不能否认这些信息给他们带来的思想刺激和知识冲击。

然而,启蒙时代之后的一批欧洲现代学者,包括黑格尔、马克思、韦伯、桑巴特等著名思想家在内,在回顾欧洲现代化转型时,已经受到线性史观的左右,总是自觉不自觉地将其追溯到希腊、罗马时期的民主、共和政治,并没有给“地理大发现”前后的文明交流与碰撞以足够的关注。当代部分学者为了让这种文化承传看上去更为合理,宁愿从过去被打上“黑暗时代”烙印的中世纪去寻找现代萌芽的蛛丝马迹,也不愿正视“地理大发现”前后的文明交融之功。当然,也有一些史学家早就关注到

① Martin Jacques, *When China Rules the World: The End of the Western World and the Birth of a New Global Order* (New York: The Penguin Press, 2009), 19.

② Peter Zarrow, “Introduction,” *Creating Chinese Modernity*, 18.

③ John Merson, *The Great Genius That Was China: East and West in the Making of Modern World* (New York: The Overlook Press, 1990), 56.

④ [美]弗朗西斯·福山:《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,2012年,第19页。

⑤ 转引自张国刚、吴莉苇:《启蒙时代欧洲的中国观:一个历史的巡礼与反思》,上海:上海古籍出版社,2006年,第227页。

⑥ 张国刚、吴莉苇:《启蒙时代欧洲的中国观:一个历史的巡礼与反思》,第229—230页。

东西方交流对于近代西方崛起的决定作用:“即使在交流微弱的时期,是欧洲,而非亚洲,经历了一个‘黑暗时期’。”^①中世纪欧洲的封闭与孤立显然制约了其思想文化发展,如果知识精英天天思考的是一个针眼中可以穿过几个天使,怎么能够产生惊世骇俗的科技发现?或许是为了突出基督教文化与现代科学的某些联系,有人举出牛顿科学实验的宗教动机作为佐证。即便如此,又如何解释这些掺杂了宗教动机的科学探索为什么只出现于“地理大发现”之后的欧洲,而在此之前却是数百年的黑暗与沉寂?众多史实证明,以“地理大发现”为分水岭的欧洲扩张及其所带来的与其他文明的交往,以及由此产生的信息爆炸,才是欧洲人在现代思想与科学上居于领先地位的关键。

即使充斥着“欧洲中心论”的东方学,也是西欧文明与其他文明接触、碰撞的结晶。用萨义德的话说:“东方是欧洲文明与文化的一个内在组成部分。东方学作为一种话语方式在文化甚至意识形态的层面对此组成部分进行表述和表达,其在学术机制、词汇、意象、正统信念甚至殖民体制和殖民风格等方面都有着深厚的基础。”^②另有学者的发现呼应了萨义德的判断,认为东方学作为一种科学,对于路易十四时代的知识生产起了重要作用。商人和传教士对于东方各国的见闻记录,成为法国科学进步的动力:“观察对于信息的证实与采用起着关键作用,不仅对卡尔波特(Colbert)如此,而且对全欧洲的科学家们的证据收集都是这样。”^③近代早期法国著名思想家让·博丹(Jean Bodin, 1529—1596)在其一系列著作,尤其是《共和国六书》中,对奥斯曼为核心的东方专制政权进行了分析评论,将奥斯曼帝国以及其他古老和近代的王国作为法国的镜鉴来分析何为理想的政府。虽然孟德斯鸠的比较政府理论最为著名,让·博丹在这一问题上的研究要比孟德斯鸠早了一个半世纪^④。

在谈及文明之间的相互影响、刺激推动了思想与科技进步的时候,人们总是想到正面的文化制度对负面的文化制度的推动作用,而忽视后者对前者的刺激作用。与让·博丹相似的是,孟德斯鸠也在其《论法的精神》中将中国宫廷中的负面经验作为其论述的依据。孟德斯鸠对中国的了解主要来自法国神父杜赫德(Jean-Baptiste Du Halde, 1674—1743)。这位法国著名汉学家,虽然终生未曾到过中国,但却出版了非常详实的介绍中国历史、文化、风土人情的著作《中华帝国全志》(1735)。根据杜赫德的描述,孟德斯鸠在《论法的精神》中专门谈到“中国奢靡的严重后果”。尽管杜赫德对中国的了解主要靠别人的转述,而对于孟德斯鸠来说,这些有关中国的描述更是道听途说,但我们不能不佩服其政治眼光的敏锐。他眼里的东方君主“将他们自己关在宫廷里,其精神变得懦弱,其寿命短暂,皇族凋零,强人崛起,宦官专权,只把孩童置于皇帝宝座;宫廷变成帝国的敌人……皇帝被篡权者弑杀”^⑤。在《法的精神》与《波斯人信札》中,孟德斯鸠都把帝制中国和波斯帝国当作探索宫廷权力的反面教材加以引用。通过商人和旅行家口中传播的东方,“不仅是专制与奢侈的场所,而且是色情堕落的集聚地”。根据图夫茨大学教授麦克卡伯的观察:“这些被天主教视为罪孽的东西先是被认为来自‘他者’(例如,波斯人),然后很快反映到法国内部新的政治‘他者’身上,他们就是可恶的贵族阶层。在很多激进的政治描述中,宫廷贵族都是穿着东方马甲的。”^⑥在这里,东方学或者东方主义从反面激发了欧洲现代思想巨匠们的创作灵感,也许不能说东方的某些专制文化对现代思想有什么贡献,但从历史经验来看,这种交流之功是不能抹煞的。正是基于对文明交流作用的观察,麦克卡伯得出其具有关键意义的判断:“17世纪支持法国帝国梦想的不是军事入侵,而是狂热的传教士、旅行家和收藏家们。商业裁判、贸易协议、科学观察和收藏都是早期帝国主义的工具有一个庞大的信息

① Helen G. Matthew, *Asia in the Modern World* (New York: New American Library, 1963), 13.

② [美]爱德华·W. 萨义德:《东方学》,第2页。

③ Ina Baghdiantz McCabe, *Orientalism in Early Modern France: Eurasian Trade, Exoticism, and the Ancien Régime* (New York: Berg, 2008), 113.

④ Ina Baghdiantz McCabe, *Orientalism in Early Modern France*, 58.

⑤ Ina Baghdiantz McCabe, *Orientalism in Early Modern France*, 275—276.

⑥ Ina Baghdiantz McCabe, *Orientalism in Early Modern France*, 279.

网,其成员通过旅行、绘图、描述和收藏来了解这个世界。在路易的思想中,皈依是与科学努力密切相关的,很多传教士都是科学家。天主教、科学和商业传教使团之间并无矛盾之处;传教士并非不关心法国的商业利益或者法国外交。事实上,他们都是其最好的工具。在人文学科与新兴的科学之间没有界限,虚构的分野得到合理的质疑。在科学学会的初创阶段包含着东方主义。”^①

晚清以来中国学界有关中西交通史的研究同样可以证明,首先发生在欧洲的现代化转型,尤其是17、18世纪欧洲启蒙思想的形成,与“地理大发现”后出现的文明接触、碰撞与融合有着密切的关系。如果说早期学者,如魏源、严复等,所关注的主要是欧洲先进思想的介绍,那么民国初年以来的研究,已经开始注意到中国的物质文化和精神文化对于欧洲现代化进程的影响。以陈垣、张星烺、向达、冯承钧、方豪为代表的一批史学家为中西交通史研究积累了大量史料,在此基础上,改革开放后新一批史学工作者从视角选择到研究方法又多有突破。值得一提的是出版于2000年的吴梦雪、曾丽雅合著的《明代欧洲汉学史》。在这部篇幅不大的著作中,作者对明代欧洲汉学形成过程中的一批重要著作作了较为系统的介绍,从中反映了“地理大发现”之后,通过欧洲传教士的作用,中国文化对于启蒙时代初曙阶段的欧洲现代思想文化形成过程中不可低估的借鉴和启迪作用。而张国刚、吴莉苇合著的《启蒙时代欧洲的中国观》,则让我们更为全面地看到了中国文化对启蒙时代的欧洲,尤其是欧洲思想家们广泛而深刻的影响^②。

在以利玛窦为代表的大批耶稣会士来华之前,在“地理大发现”中起了先锋作用的葡萄牙和西班牙的商人、军人和传教士们就已经开始从对中国周边地区的接触中了解中国。这个时期最早的一部著作是皮雷斯完稿于1515年的《东方诸国记》,其中对中国的介绍“多半依赖于海外华人、华侨提供的信息”,尽管仍停留于表面,但较之于马可·波罗时代近乎传说的描述更为准确可信^③。而其后陆续出现的佩雷拉(Galiote Pereira)的《中国见闻录》、科鲁兹(Gaspar da Cruz)的《中国情况记》、巴罗斯(Joao de Barros, 1496—1570)的《每十年史》、以及门多萨(Juan Gonzalez de Mendoza, 1545—1568)的《大中华帝国史》,则将介绍对象专注于中国的文化制度和风土人情,让欧洲人对中国有了较为全面的了解,尤其是门氏的《大中华帝国史》,“将中国文化与社会的林林总总,以充满激情的笔调,向欧洲作了那个世纪最为完整的介绍,从而构成了西方早期‘中学’的基调,为欧洲汉学的形成奠定了一个良好的基础”^④。

如果说早期有关中国的介绍引发了欧洲人对中国文化的兴趣的话,以耶稣会士为主的晚明至清初的来华传教士对于传播中国文化则是居功至伟。诚如吴、曾二位学者所言:“将中国文化有系统、大范围、深层次、多方面地介绍到欧洲,非耶稣会士莫属。”^⑤传教士们在中国传播的科学与文化知识在明清中国只能引起少数文人士大夫的关注,他们传递回欧洲的有关中国的知识却吸引了较多知识精英的兴趣。其实,直到18世纪末,欧洲知识界和政界对于中国文化的印象还是“积极正面的,甚至是激情狂热的”。萧邦齐(R. Keith Schoppa)对当时欧洲人的“中国热”描述道:“中国事物变成欧洲旋风。欧洲人复制了中国的壁纸、室内装饰和家具;凡尔赛和伦敦的精英房主们建造了内有亭阁的中国园林。欧洲的保皇派和启蒙派哲学家们都充满激情地讨论着政府的中国模式,开明或仁慈的专制主义。”^⑥

① Ina Baghdiantz McCabe, *Orientalism in Early Modern France*, 102.

② 张、吴的研究更为系统和全面,案例包括法国启蒙思想家阿尔让、伏尔泰等以中国的宗教宽容批评法国人的宗教排斥,以及伏尔泰对孔子道德观促成的社会和谐推崇等等。详见张国刚、吴莉苇:《启蒙时代欧洲的中国观:一个历史的巡礼与反思》,第216—254页。

③ 吴梦雪、曾丽雅:《明代欧洲汉学史》,北京:东方出版社,2000年,第11页。

④ 吴梦雪、曾丽雅:《明代欧洲汉学史》,第12—13页。

⑤ 吴梦雪、曾丽雅:《明代欧洲汉学史》,第32页。

⑥ R. Keith Schoppa, *East Asia Identities and Change in the Modern World, 1700—Present*, 38.

毫无疑问,来自中国的事物和信息在一段时期对欧洲知识精英们的思想形成强烈的冲击,至于何种信息产生了哪些具体影响是难以准确估量的。莱布尼茨发明的二进制是否因其热衷中国文化而从《易经》中受到启发也许是个谜案,至少伏尔泰对儒家文化、科举制度、文官制度的评价说明这些中国文化元素在他的大脑中引起了反应。可以断言,正是“地理大发现”之后通过大批耶稣会传教士带来的东方知识,激发了欧洲人的“头脑风暴”(brainstorm),为后来启蒙思想的形成创造了条件。因此,盲目追随部分启蒙思想家们的“欧洲中心论”思维模式,将“地理大发现”以来欧洲在现代化上的领先地位看作自希腊、罗马以来的文化基因所致,显然忽视了文明之间交流、碰撞所产生的驱动作用;而过分强调中国历史上的“理性主义元素”,动辄以中国历史上有过某种元素来排斥和抵制现代化潮流,就会陷入“传统文化自恋症”而自我封闭,其结果必然是重复历史上被动挨打的局面。

五、传统、现代与后现代

中国学者对于传统、现代和后现代的认知明显受到欧美学术潮流的影响。20世纪70年代后期以来,以“文明进步”为主导的世界体系受到越来越多的质疑,杂糅着迷信、宗教复兴和尚古论的新传统主义在世界很多地区得以崛起。在第三波民主化浪潮的冲击下^①,学术关注点由对普世文明规则的追求转向对具体文化传统与经验的理解,“边缘”、“非西方”、“非主流”、“亚文化”、“失去的声音”和“被遮蔽的真相”成为学术界力图挖掘以矫正历时数百年的“西方中心论”话语的热点。左翼批判在攻克了“西方中心”之后开始将目标指向其他各种中心和主流,中国史研究领域的“新清史”正是在这样一个语境下得以崛起的。也正是在这样的语境下,新文化运动与五四运动中的反传统基调被严重质疑,甚至传统社会中的女子缠足陋习也在学者们的重新审视中获得同情的理解。这种思潮也波及到开放不久的中国学术界,80年代的文化讨论,除了在一定程度上重复着“五四”以来传统与现代的攻守,还受到海外带有民主化倾向的左翼思想的影响。正如甘阳当时的观察:

从目前看来,海内外的许多论者似乎都持有一种相当普遍的所谓“反‘反传统’”的态度或倾向。这种倾向认为,近代以来,尤其是五四一代知识分子,由于把“现代化”与“西化”不恰当地等同了起来,以一种全盘否定的“反传统”态度来对待中国文化,因此在客观上“切断”了中华民族的“文化传统”,造成了所谓的文化传统的“断裂带”。因此,今日的任务显然是应努力去弥补这种断裂,以“接上”中国文化的“传统”。^②

甘阳认为这种对传统的眷恋和对“断裂”的担忧是“完全可以理解的”,尤其是“文学中的寻根意识”自有“一番辛酸苦辣在内”^③。把“传统”或“文化传统”看作“已经定型的过去”就造成“唯恐中国人变成不是中国人,中国文化不成其为中国文化的种种心理”^④。甘阳指出:“‘传统’是流动于过去、现在、未来这整个时间性中的一种‘过程’,而不是在过去就已经凝结成型的一种‘实体’,因此,传统的真正落脚点恰是在‘未来’而不是在‘过去’。”^⑤国外学者也有类似论述,埃里克·霍布斯鲍姆(Eric Hobsbawm)认为,“看起来或者声称古老的‘传统’经常源自晚近,并且有时是被发明的”。“‘被发明的传统’(invented tradition)指的是一系列实践活动,而控制这些实践活动的通常是一些被心照不宣地接受的规则、礼仪,或者象征性特征,它们通过不断重来反复灌输某种价值和行为方式,从而自动延伸着过去。”这样我们在“不断变化、创新的现代世界”中会看到一些“构建不变而一致的社会生

① 按照福山的解释,第三波民主化始于20世纪70年代,到90年代达到高潮,进入21世纪后开始退潮。见[美]弗朗西斯·福山:《政治秩序的起源:从前人类时代到法国大革命》,第3—7页。

② 甘阳:《古今中西之争》,第47页。

③ 甘阳:《古今中西之争》,第47页。

④ 甘阳:《古今中西之争》,第48页。

⑤ 甘阳:《古今中西之争》,第53页。

活成分的努力”^①。换言之,传统经常表现为嵌入变化、创新的现代世界的某些“不变”成分,它不会也不应该改变现代化的总体进程。

现代化对于全人类来说,都是进行时,而非完成时,是基于理性原则对宇宙自然和人类社会自身文化制度的不断探索,是在文明进步的大趋势下,人类对于各种现代实践活动的调适、批判与纠正。为了解决现代化过程中出现的种种困扰,人类经常需要诉诸传统文明中的智慧,既包括欧美社会中的基督教福音改革,也包括中国儒、释、道思想中的仁爱观、正义观、善恶观以及对自然界的敬畏与尊重。当欧洲早期的殖民活动在非洲和中南美洲大肆荼毒生灵时,被现代性排斥的基督教传教士尾随而来,通过开办学校、医院以及慈善机构,缓解了殖民主义给本土居民造成的痛苦;当奴隶贸易横行大西洋时,是罗马教廷首先提出尖锐的批评,发出废止的号召;当19世纪后期美国急速发展的工业化造成了触目惊心的垄断、腐败和环境污染时,是基督教福音派推动了改善社会关系的进步运动。历史证明,被现代科学主义轻视、排斥的很多属于传统文化的宗教、伦理、文化、风俗,经常会在现代化的刚性诉求中起到缓冲作用,慰藉着人们脆弱的心灵。

当然,对现代化过程中出现的极端现象的批评并非总是需要诉诸传统,19世纪资本主义的恶性发展曾引起马克思等欧洲知识分子的广泛担忧,并因此催生了马克思主义,形成有史以来对资本主义制度最为严厉的批判和对现代化选择的最为积极的探索。20世纪以来的经济大萧条和两次世界大战,让更多的知识分子加入到对现代化进程中某些极端现象的批判行列。第二次世界大战之后这种反思和批判在更为广泛的层面展开,形成所谓后现代主义。事实上,后现代主义是19世纪以来全球知识分子对现代性批判的继续;后现代实际上并未超越现代,只是通过另一种思维方式在一定程度上调适着现代化所造成的紧张。

然而,20世纪后期以来的历史经验证明,一些试图修正现代性的理论、行动常常会因为矫枉过正而造成出乎意料的后果。过去几十年获得发展的文化多元化、本土化并没有给人类社会带来多少福音,反而鼓励了宗教和文化中的极端势力和偏执情绪,甚至在一定程度上强化了作为现代化副产品而崛起的民族国家之间的隔阂与界限。而民族国家作为一种历史现象早在19世纪就被马克思主义所摒弃,在人类面临愈来愈亟待解决的共同问题(诸如环境污染、资源枯竭、人权践踏等等)的当今世界,已经成为人类争取福祉的障碍了。亨廷顿等欧美学者清楚地看到了文明冲突带来的危险,但却因其头脑中东西方划分的思维定势,只会从其文化本位出发探索文明出路,其胸襟和视野使之难以为人类文明指引未来的发展方向。

相比之下,英国历史学家阿诺德·汤因比的观点可能更有预见性。他认为,未来的人类只有走向一个“世界国家”,才能避免民族国家的狭隘,以及为追求狭隘国家利益而带来的冲突和灭亡。而人类社会要过渡到一个“世界国家”,只有具有“天下主义”传统的中国才能担当此任^②。汤因比在20世纪80年代的预言不免会让一部分中国学者感到振奋,岂止是中国人的天下观,中国儒家的中庸之道、道家的自然观、佛家的慈悲关怀,都可以成为医治现代病的良药。然而,如果因此而让中国思想界抛弃现代化的努力而回归传统,则必然陷国家未来于危险之中。如果中国真要担当起拯救世界的大任,首先要做的是在世界现代化进程中发挥引领作用;而要做到这一点,就要实现充分的现代性,不仅经济上要成为全球的支柱,而且制度、文化上能够取信于人,包括中国人和外国人。在历史上曾经发挥过领导作用的英国和仍在发挥领导作用的美国可以成为中国走向世界的镜鉴:他们无一例外地首先抢占了文明的制高点——作为现代启蒙思想策源地的英国曾经是人类最先进思想的泉源,而

① Eric Hobsbawm, "Introduction: Inventing Traditions," Eric Hobsbawm and Terence Ranger eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press), 1-2.

② [英]汤因比、[日]池田大作:《展望二十一世纪:汤因比与池田大作对话录》,苟春生、朱继征、陈国梁译,北京:国际文化出版公司,1985年。

美国自开国以来一直追求制度、文化上的高标准,以民主、自由等所谓“美国信条”吸引着全球的精英络绎不绝地汇聚而来,形成持之不懈的软实力。这里需要强调的是,尽管美国的文化、政治精英中不乏种族主义者和文化优越论者,但其治国理念很少受到传统文化的干预,无论是对内对外,尚未见到哪届政府动用国家机器宣扬清教文化或者其他基督教思想。因为他们清楚,与现代理念相比,任何对传统文化的宣传都带有狭隘性、排他性,不会产生持久的文化吸引力。只有站在现代文明的制高点,才能引领文明走向,引领现代世界。

金耀基在其书中引用了“罗马俱乐部”(The Club of Roman)1991年的一本书,名为《第一次全球革命》(The First Global Revolution),其中写道:“要建立一个全球社会,没有一种共同,或能包容多种文化的价值观作为基础是很难想象的。只有在一个共同的价值观上人类才能共同面对挑战,也才会有道德力量去因应世界的变化。”金耀基评论说:“事实上,在中西方的价值观念里,有一些已经变成‘世界价值’了。罗马俱乐部讲得很清楚,除非人类能够包容彼此在文化上的差异性或多元性,否则全球社会是不可能实现的。”^①与其说是建立一种“包容多种文化的价值观”这样一个难以完成的使命,不如说是建设一种优于其他文化的价值观,惟其如此,方能形成文化凝聚力与吸引力。而在这方面,哈佛大学荣休教授入江昭提出的“全球一体化”应该是我们需要积极探索和努力争取的。在最近的一次访谈中,入江昭先生的一段话或许可以帮助我们更为清醒地认识未来世界大势。他说:“我想人们就是这么看待历史的。18世纪以后,西方国家在政治、经济和思想上都有了巨大发展,西方的崛起意味着欧美对世界其他地区的影响,以及其他地区对这种影响的回应。我认为,在1950年代和1960年代,这种看法是没有问题的……到1990年代左右,我的想法变了。现在我觉得,世界的每一部分都是彼此相连的,我的意思是,如果有崛起,也是共同崛起,因为他们之间一直有着持续的、反复的交流。我现在的世界观是,人与文化都在持续的接触与交流中,因此不应再以东西方,或者中国与西方的观点来看待整个世界,而应认识到我们每个人都生活在这个共同体里。这是我过去二十年一直强调的一件事。”^②如果说传统文化对于现代化取径具有一定的影响力的话,那么中国传统文化中的“天下主义”和“大同思想”或可成为当代中国推动“全球共同体”的文化基础,而自“新文化运动”以来开启的社会主义或共产主义实践又为这个国家探索进步、理性的现代化道路积累了经验。在全人类都面临着气候、环境、资源等共同问题的当今世界,已经成为全球第二大经济体的中国能够在引领世界先进文化、推动全球一体化发展上发挥更积极的作用。

总之,东西方的划分只是由于某些时期出现的特定历史现象造成的思维定势,既与长时段的文明发展规律相悖,也不足以用来观察和定位当今世界。中外学术研究的诸多发现已经证明,英国在第一次工业革命中的突破在很大程度上是得益于其优越的地理位置,让其承载了“地理大发现”后井喷式的文明交流成果;而美国在19世纪后期的崛起更多依赖于内战前后大批移民带来的文化融合。这让英美在人类共同参与的现代化进程中先后处于领导地位,但却不能因此就将现代文明的所有成果归功于它们,或者所谓西方。换言之,现代文明是“地理大发现”之后首先出现于西欧和北欧进而扩大到全世界的一种文明形式,它不仅区分于传统的伊斯兰文明和亚洲文明,同样也区分于传统的欧洲文明。将现代文明等同于西方文明是历史上“西方中心论”的产物,不仅缺乏可靠的历史根据,也在现实生活中造成思维上的混乱和误导。

[责任编辑 刘京希]

① 金耀基:《中国的现代转向》,第166页。

② 陈越:《入江昭:昨日和今日的世界》,《东方历史评论》日本专刊,2014年9月18日。

秦汉人身高考察

彭 卫

摘 要:秦汉人的身高延续了新石器时代以来的基本态势,呈现出北高南低的基本状况。秦汉时期黄河流域和以北地区成年男性的中等身高大约为166—168厘米,成年女性的中等身高大约为150—152厘米。长江流域和以南地区成年男性的中等身高大约为161厘米,成年女性的中等身高大约为150厘米。秦汉人的身高可能因经济状况和社会地位的不同而有差异,家境较为富裕或社会地位较高的群体,一般来说其平均身高可能要高于家境较为贫寒或社会地位较低的群体。在成年人的确认中,年龄是最重要的因素,身高意义有限。尽管秦汉社会重视人的体貌,但身高与爵位的获得以及官吏选拔之间并不存在制度上的特定联系。商周时期人群的中常身高较之新石器时代的居民可能降低了2厘米以上,秦汉时期居民的中常身高则有所回升,这种情形可能与产业结构以及由此导致的食物获取内容的改变有关。有资料显示,唐宋时期某些地区居民的平均身高较之汉代持续下降,这个现象是否具有普遍性还需进一步研究。

关键词:秦汉;身高;北高南低;制度;变化

一、秦汉人身高推测

涉及古人身高的资料有三类,即传世资料、出土文字资料和考古人类学资料。传世和出土文字资料记录的是某个或某些个体的身高状况,也涉及对当时人一般身高的描述。考古人类学资料是对古人遗骸的鉴定,有两种测算方式:一是对完整肉体或骨骼的直接测量,一是对残存的上肢或下肢骨骼的测算。前者准确性较高,后者则因有不同测算方法而具有估算性质。就后者而言,目前古人类学使用的测量方法主要有Pearson、Sterenson、Trotter and Glese、邵象清、陈世贤、张继宗等测量方法,其间存在不小差异。例如对内蒙古和林格尔土城子战国人骨骼身高用前不同推算方式所得结果都有差距,最大者近5厘米^①。由于这三类资料都有某种不确定性,也都不够完整,因此对秦汉人身高进行复原只能是近似的。

“秉气有丰约,受形有短长。”^②与现代社会相似,秦汉人身高也存在着个体差异,这个时期中国人有着怎样的中常身高?这里有三类资料可以分析。

(一)传世资料中的一般性描述

1.《灵枢经》云:

黄帝曰:“愿闻众人之度。人长七尺五寸者,其骨节之大小长短各几何?”^③

若夫八尺之士,皮肉在此,外可度量切循而得之,其死可解剖而视之。《(经水)》

作者简介:彭卫,天水师范学院讲座教授、中国社会科学院历史研究所研究员(北京100872)。

① 顾玉才:《和林格尔土城子战国居民人口学及相关问题研究》表6“土城子居民身高与其他古代组的比较”、表7“土城子居民身高与其他古代组的比较”,北京大学考古文博学院编:《考古学研究》(七),北京:科学出版社,2008年。

② 萧统编,李善注:《文选》卷五十《宋书·谢灵运传论》注引汉诗《古猛虎行》,北京:中华书局,1977年,第702页。

③ 河北医学院:《灵枢经校释·骨度》,北京:人民卫生出版社,1982年,第325页。

2.《淮南子》云：

吾生也有七尺之形。《《精神》》

自当以道术度量，食充虚，衣御寒，则足以养七尺之形矣。《《汜论》》

夫七尺之形，心知忧愁劳苦，肤知疾痛寒暑，人情一也。《《修务》》

3.《论衡》云：

中人之体七八尺。《《祀义》》

人生长六七尺。《《齐世》》

今燕之身不过五寸，薏苡之茎不过数尺，二女吞其卵、实，安能成七尺之形乎？《《奇怪》》

人形长七尺。《《感虚》》

以七尺之细形，形中之微气，不过与一鼎之蒸火同，从下地上变皇天，何其高也？《《变虚》》

今人之形，不过七尺，以七尺形中精神，欲有所为，虽积锐意，犹筋撞钟、箠击鼓也，安能动天？《《感虚》》

夫通人犹富人，不通者犹贫人也。俱以七尺为形。《《别通》》

以七尺之细形，感皇天之大气，其无分铢之验，必也。《《变动》》

譬犹人形一丈，正形也，名男子为丈夫。《《气寿》》

4.《潜夫论·卜列》云：

夫人之所以为人者，非以此八尺之身也，乃以其有精神也。

以上所述对象均为男性。数据以“七尺”最多，凡9见。“八尺”凡2见。“六七尺”、“七八尺”、“七尺五寸”和“一丈”各一见^①。“七尺”虽然出现率最高，但如我们下面讨论的其他资料所显示的那样，它至少不能反映黄河流域地区居民的中常身高状况。关于身高“七尺”的说法，先秦时期即已出现。如《吕氏春秋·上农》云：“凡民自七尺以上，属诸三官。农攻粟，工攻器，贾攻货。”揆其文义，所谓“七尺”云云，应是把这个高度作为成年标志。但《论衡》每以“七尺”为身高常数，言之凿凿，似乎另有指向所在，对此后文还要讨论。“七尺”和“八尺”、“六七尺”、“七八尺”之间相差20多厘米，这种较为随意的描述表明这大约是一个约略的数字。与“七尺”相应，汉尺六尺（138厘米）是未成年人的身高，“六尺”即成为国家和民间对未成年人的指称^②。故“六七尺”亦非的说。《说文》“夫部”云：“夫，丈夫也。……周制以八寸为尺，十尺为丈。人长八尺，故曰丈夫。”则“八尺”之说与周制有关，即“人长八尺”乃是周尺。据吴承洛推算，周尺长19.9厘米^③，则周“八尺”不足160公分。这个数字是较为低矮的。据出土实物，东周尺度与秦汉接近，但此长度否就符合汉代人对于周尺的理解，还不明晰。因此以目前资料而言，“人形八尺”同样不宜作为秦汉成年男性一般身高的依据。“一丈”之说有其特定语境。《气寿》篇的这段文字是：

百岁之命，是其正也。不能满百者，虽非正，犹为命也。譬犹人形一丈，正形也，名男子为丈夫，尊公姬为丈人。不满丈者，失其正也，虽失其正，犹乃为形也。夫形不可以不满丈之故谓之非形，犹命不可以不满百之故谓之非命也。

显然，王充所言男子高一丈为“正形”，并不是说一丈是成年男子身高的平均值，而是将之作为一个理想化的数字，犹如假设人寿百年。“七尺五寸”（约合172.5厘米）是一个具体可观的数字，后世医学著作亦

① 根据出土实物，西汉和新莽时期1汉尺约等于23厘米，东汉1汉尺约等于23.4厘米。参见丘光明：《中国历代度量衡考》，北京：科学出版社，1992年，第54—56页；白云翔：《汉代尺度的考古发现及相关问题研究》，《东南文化》2014年第2期。白云指出：出土的汉尺出土实物存在明显差异，不能僵死理解。所言是。故本文以23厘米作为1汉尺长度。

② 《汉书》卷四十八《贾谊传》：“可以寄六尺之孤。”颜师古注引应劭曰：“六尺之孤，未能自立者也。”（北京：中华书局，1962年，第2258、2259页）睡虎地秦简《秦律十八种·仓律》：“隶臣、城旦，高不盈六尺五寸，隶妾、舂，高不盈六尺二寸，皆为小。”《法律答问》：“甲盗牛，盗牛时高六尺，𡵚（系）一岁，复丈，高六尺七寸，问甲可（何）论？当完城旦。”（睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，北京：文物出版社，1978年，第49、153页）可知秦律规定，身高6.5尺（约150厘米）和6.2尺（143厘米）分别是男性和女性成年的标志。

③ 吴承洛：《中国度量衡史》，上海：商务印书馆，1937年，第57页。

多取此数。如晋王叔和《黄帝针灸甲乙经》卷二《骨度肠度肠胃所受》说“人长七尺五寸”；唐王焘《外台秘要》卷三十九《明堂序》云：“人长七尺五寸之身”；日人丹波康赖(912—995)《医心方》卷二《诸家取背输法》说“但人七尺五寸之躯虽小，法于天地，无一经不尽也”^①。《灵枢经·骨度》和《黄帝针灸甲乙经》论人身高目的是解释身体结构，并及取穴精准，就此而言从理论上说应是以常人体高为据。明人马蒨(元台)由此认为这个高度是“上古适中之人”^②。因此，“七尺五寸”是一个应予考虑的平均身高数据。

还有一个特别的资料值得注意。《史记·三代世家》褚少孙引《黄帝终始传》云：“汉兴百有余年，有人不短不长，出自燕之乡。”“不短不长”指的显然是中等身高。《黄帝终始传》现仅存残文，著者不详。褚少孙能读此书，可知此书成书大致在元成时期。文中“不短不长”之人，指的是西汉昭宣名臣霍光。据《汉书·霍光传》，霍光身高七尺三寸(168厘米)。

(二)传世文献和出土资料中的个案解说和统计

《后汉书·冯勤传》说冯勤祖父冯偃身高不足七尺，“常自耻短陋”，遂为子娶高身材之妻，生冯勤，高八尺三寸。又汉代文献每以男性身高八尺以上入史，则不足七尺(约161厘米)是男性矮子和常人的界限，而八尺(约184厘米)以上则是高个子。大约正是由于这个缘由，身高八尺通常是《传》、《纪》记录的一项内容。

文献记录的身高八尺以上者有46人^③。其中籍贯在今河北(含北京)4人，即王商(8尺)、盖延(8尺)、卢植(8.2尺)、赵云(8尺余)；籍贯在今山西1人，即郭太(8尺)；籍贯在今河南13人，即陈平(8尺余)、韩王信(8.5尺)、张苍(8尺余)、张苍子某(8尺)、酈食其(8尺)、李守(9尺)、铫期(8.2尺)、冯勤(8.3尺)、刘苍(8尺余)、虞延(8.6尺)、何熙(8.5尺)、何夔(8.3尺)、司马儁(8.3尺)；籍贯在今山东11人，即孔襄(9.6尺)、东方朔(9.3尺)、朱云(8尺余)、巨无霸(1丈)、郭凉(8尺)、郑玄(8尺余)、刘表(8尺余)、管宁(8尺)、程昱(8.3尺)、诸葛亮(8尺)、孙邵(8尺)；籍贯在今苏北2人，即项羽(8.2尺)、韩信(8尺余)；籍贯在今皖北1人，即许褚(8尺余)；籍贯在今陕西关中6人，即车千秋(8尺)、陈遵(8尺余)、昭帝(8.2尺)、刘贺(8尺余)、贾逵(8.2尺)、马腾(8尺余)；籍贯在今甘肃1人，即赵壹(9尺)；籍贯在今宁夏1人，即傅燮(8尺)；籍贯在今四川2人，即彭姜(8尺)、谯周(8尺)；籍贯在今苏南1人，即孙韶(8尺)^④；籍贯在今浙江1人，即董袭(8尺)。此外还有地域不明者1人(9尺)和匈奴人金日磾(8.2尺)。这组数据的前提是，统计样本以入史籍者为限，排除了未入史籍的人员，而后者在数量上远远超过了前者，确切说这个数据是对秦汉时期“精英”阶层高身材者的统计，因此它并不表示当时高身材的数量。不过，如果说它在一定程度上反映了秦汉时期高身材的地域分布，还是颇有说服力的^⑤。若以今南北地区划界标准为据，传世文献所记籍贯在今北方地区(黄河流域及以北、黄淮之间)身高8尺以上者有41人，占总数的89%；籍贯在今长江流域的有4人，占总数的8.7%。而身高在9尺以上者除1例地域不明外，均在北方地区。在黄河流域地区，以黄河中下游地区的河南、山东最多，分别

① 例外者只有《急备千金要方》卷二十九《针灸上》云：“若依明堂正经人是七尺六寸四分之身。今半之为图。人身长三尺八寸二分。”

② 马元台、张志聪：《合注〈素问〉〈灵枢〉》卷三，上海：上海广益书局，1910年印行(北京中西医学研究总会藏版)。

③ 《史记》卷九十六《张丞相列传》说张苍高八尺余，“身长大”(北京：中华书局，1982年，第2675、2682页)。“长大”应是对身高在八尺以上者的另一种表述。“长大”例有韩信(《史记》卷九十二《淮阴侯列传》，第2610页)，陈平(《汉书》卷四十《陈平传》，第2038页)，武帝子昌邑王刘贺(《汉书》卷六十三《武五子传》，第2767页)，光武帝子东平宪王刘苍(《后汉纪·明帝纪》卷上)。统计中均考虑在内。

④ 《三国志》卷五十一《吴书·宗室传》概言孙韶本姓俞，吴人(北京：中华书局，1982年，第1214页)。姑作苏南人。

⑤ 韩王信、酈食其见《史记》各本传。项羽、车千秋、东方朔、金日磾、王商、陈遵、朱云见《汉书》各本传。盖延、铫期、虞延、郭太、赵壹、傅燮、卢植、郑玄、刘表见《后汉书》各本传(北京：中华书局，1965年)。何夔、卢植、管宁、程昱、赵云、许褚、诸葛亮、彭姜、谯周、孙韶、董袭见《三国志》各本传。孔襄见《史记》卷四十七《孔子世家》。张苍父子见《史记》卷九十六《张丞相列传》。昭帝见《汉书》卷七《昭帝纪》。巨无霸见《汉书》卷九十九下《王莽传下》(《荀悦〈汉纪〉卷三十《平帝纪》作“一丈六尺”，合3.68米，远超人类身高极限，不取)。李守见《后汉书》卷十五《李通传》。郭凉见《后汉书》卷二十二《杜茂传》。何熙见《三国志》卷十二《魏书·何夔传》裴松之注引华峤《汉后书》。司马儁见《三国志》卷十五《魏书·司马朗传》裴松之注引司马彪《序传》。孙邵见《三国志》卷四十七《吴书·吴主传》裴松之注引《吴录》。地域不明者见《续汉书·五行志五》刘昭注引《风俗通》。

为13和11例。这与《淮南子·地形》“东方”之地其人“长大”的说法大体相符。据调查,现代中国人的身高地域分布以环渤海地区最高^①,汉代资料似乎也显示出这种迹象。

出土资料中的名簿和诏捕文书涉及到一些人群的身高。笔者搜集的个例共计成年(以18岁以上计^②)男性213人(表1),平均身高为167厘米。包括6.7尺(154厘米)1人、6.8尺(156厘米)1人、7尺(161厘米)11人、7.1尺(163厘米)7人、7.2尺(165.6厘米)101人、7.3尺(168厘米)28人、7.4尺(170.2厘米)12人、7.5尺(172.5厘米)45人、7.6尺(175厘米)3人、7.7尺(177厘米)2人、7.8尺(179.4厘米)2人、8尺(184厘米)1人。所占总数的比例依次是:6.7尺0.4%,6.8尺0.4%,7尺5%,7.1尺3%,7.2尺47%,7.3尺13%,7.4尺6%,7.5尺21%,7.6尺1.4%,7.7尺0.9%,7.8尺0.9%,8尺0.4%。最低者为1.54厘米,最高者为184厘米。依照表中所示的身高人数的分布趋势,165—168厘米最多,合计占总数的59%,这应是最常见的身高人群。172厘米以上和160厘米以下人数很少。在常见身高和少见身高之间还有一些其他身高人数。这个样本不多的统计数据提供了并不模糊的秦汉成年男性的身高状况:即7.2和7.3尺是中位数,7.4尺到7.6尺是身材偏高者,7.7尺以上则为较高身材;7尺和7.1尺为身材偏低者,而7尺以下则为身材矮小者。

表1的统计对象以居延戍边者为主,有籍贯记录的102例人员来自21个郡国,包括京兆(7例)、东郡(3例)、齐国(2例)、鲁国(2例)、魏郡(3例)、淮阳(3例)、济阴(3例)、赵国(1例)、上党(1例)、钜鹿(2例)、河东(5例)、河南(15例)、河内(2例)、颍川(3例)、汝南(1例)、南阳(4例)、张掖(37例)、安定(2例)、酒泉(1例)、蜀郡(1例)、江陵(3例)。其中,19个郡国的98个个例在黄河流域,因此这组数字主要反映的是黄河流域地区成年男性人口的身高。

表1 出土文字资料所见秦汉人身高

身高 ^③	性别 ^④	年龄	身份	籍贯	出土资料及简号 ^⑤
2.5(57.5)	女	1年5月		江陵	《里(一)》550
5(125)	女	16 12 12	从者 隧长孙女	长安 张掖	《肩(一)》73EJT9:94A 《肩(一)》73EJT10:201 《肩(一)》73EJT10:271
	女	10	隧长女		《肩(二)》73EJT24:291
6(138)		16 12 15 16 16	上造 大夫	武威	《居合》7.17 《居合》15.5 《肩(一)》73EJT2:93 《肩(一)》73EJT3:101 《肩(二)》73EJT23:940 《肩(三)》73EJT25:138 《肩(三)》73EJT29:91

① 唐锡麟、王志强、王冬妹:《中国汉族青年身高水平的地域分布》,《人类学学报》1994年第2期。

② 秦汉人记年岁为虚岁。秦汉人以15岁(实岁14岁)以上为成年,考虑到17岁时身体发育基本结束,因此本文以18岁(实岁17岁)以上为成年。

③ 单位汉尺,括号内为折合今厘米数。

④ 凡不注明性别者均为男性。

⑤ 《里(一)》(湖南文物考古研究所:《里耶秦简》[一],北京:文物出版社,2010年);《睡·封》(睡虎地秦墓竹简整理小组:《睡虎地秦墓竹简·封诊式·贼死》,北京:文物出版社,1978年);《居合》(谢桂华等:《居延汉简释文合校》,北京:文物出版社,1987年);《居新》(甘肃省文物考古研究所等:《居延新简》,北京:文物出版社,1990年);《居编》(简牍整理小组:《居延汉简新编》,中研院历史语言研究所专刊之99,台北:文渊企业有限公司,1988年);《肩(一)》(甘肃简牍博物馆等:《肩水金关汉简》[壹],上海:中西书局,2011年);《肩(二)》(甘肃简牍博物馆等:《肩水金关汉简》[贰],上海:中西书局,2012年);《肩(三)》(甘肃简牍博物馆等:《肩水金关汉简》[叁],上海:中西书局,2013年)。

身高	性别	年龄	身份	籍贯	出土资料及简号
6.2(142)	女	16			《居合》54.19
6.3(145)		13		张掖	《肩(一)》73EJT10:130
6.5(150)		15 以下 17			《睡·封》 《肩(一)》73EJT9:279 《肩(一)》73EJT9:289
6.6(152)	女	30		江陵	《里(一)》550
6.7(154)		22			《肩(二)》73EJT23:228
6.8(156)	女	25		江陵	《里(一)》537 《肩(三)》73EJT25:148
7(161)	女	45 大女 35 25 25 50 27	公乘 大奴 大奴 施刑士 治渠河卒 不更 公乘	葆同 安定 河东 张掖 张掖 长安	《居合》37.3 《居合》119.27 《肩(一)》73EJT2:36 《肩(一)》73EJT4:83 《肩(一)》73EJT4:112 《肩(一)》73EJT6:40 《肩(一)》73EJT8:35 《肩(一)》73EJT9:27 《肩(一)》73EJT9:41 《肩(三)》73EJT25:9 《肩(三)》73EJT27:36 《肩(三)》73EJT29:33
7.1(163)		52 18 35 18 41	公乘 公乘	汝南	《睡·封》 《居合》11.19 《居合》15.22 《居合》334.41 《肩(一)》73EJT6:97 《肩(三)》73EJT27:3 《肩(三)》73EJT30:94A ^①
7.2(165.6)		28 25 60 40 47 35 24 36 32 28 28	狱佐、士伍 将车、上造 上造 大夫 不更 大夫 隧长 公乘 大夫 公乘	成都 魏郡 张掖 东郡 张掖 河南 河南	《里(一)》⑧988 《居合》14.12 《居合》14.13 《居合》15.14 《居合》37.22 《居合》37.23 《居合》37.38 《居合》37.57 《居合》43.7 《居合》43.13 《居合》43.16

① 简云：“年卅一二二岁长七尺一寸。”

身高	性别	年龄	身份	籍贯	出土资料及简号
7.2(165.6)		51	隧长		《居合》49.9 ^①
		40			《居合》126.19
		39			《居合》334.31
		30	公乘	张掖	《居合》334.33
		36	将车	张掖	《居合》340.36
		32			《居合》340.43
		20	不更		《居合》387.3
					《居编》121.14
		30	戍卒	南阳	《居新》E. P. C:34
		23	田卒、大夫	南阳	《肩(一)》73EJT2:3
		35	卒、公乘	南阳	《肩(一)》73EJT3:49
		36	卒		《肩(一)》73EJT3:51
				河南	《肩(一)》73EJT3:80
					《肩(一)》73EJT4:52
		34			《肩(一)》73EJT4:185
		33	大夫	葆同	《肩(一)》73EJT5:35
		23	大夫		《肩(一)》73EJT6:31
		28			《肩(一)》73EJT6:53
		30			《肩(一)》73EJT6:99
		45	上造		《肩(一)》73EJT6:135B
				颍川	《肩(一)》73EJT7:47
		34	戍卒		《肩(一)》73EJT8:33
				颍川	《肩(一)》73EJT8:42
		41	戍卒、公乘	张掖	《肩(一)》73EJT8:73
		26	公乘	安定	《肩(一)》73EJT8:104
		42	公乘	齐郡	《肩(一)》73EJT9:24
		50	大夫	陕久	《肩(一)》73EJT9:28
		52	公乘	河内	《肩(一)》73EJT9:67
		26	公乘	东郡	《肩(一)》73EJT9:82
		26	田卒、官大夫		《肩(一)》73EJT9:90
		20	大奴	河南	《肩(一)》73EJT9:122
		20		张掖	《肩(一)》73EJT9:137
		42	公乘	河南	《肩(一)》73EJT9:228
		30	公乘		《肩(一)》73EJT9:241
					《肩(一)》73EJT9:329
				南阳	《肩(一)》73EJT10:1
		40	戍卒、公乘	河南	《肩(一)》73EJT10:103
		23	公乘	淮阳	《肩(一)》73EJT10:104
		23	公乘	河南	《肩(一)》73EJT10:118A
		64	公乘	河南	《肩(一)》73EJT10:129
		30	公乘	河南	《肩(一)》73EJT10:148

① 该简残泐。据公文格式推定其身份。

身高	性别	年龄	身份	籍贯	出土资料及简号
7.2(165.6)		48	公乘	河南	《肩(一)》73EJT10:176
		24	公乘	河南	《肩(一)》73EJT10:190
			公乘		《肩(一)》73EJT10:198
					《肩(一)》73EJT10:255
					《肩(一)》73EJT10:261
					《肩(一)》73EJT10:438
		24	公乘	河东	《肩(一)》73EJT10:490
		28	公乘		《肩(二)》73EJT14:5
		24			《肩(二)》73EJT15:23
		31		淮阳	《肩(二)》73EJT21:205A
		28	戍卒		《肩(二)》73EJT21:329
		33	公乘		《肩(二)》73EJT21:343
					《肩(二)》73EJT21:386
					《肩(二)》73EJT21:402
		25	公乘		《肩(二)》73EJT22:1
		28			《肩(二)》73EJT22:151
					《肩(二)》73EJT23:148
		24	戍卒、大夫	上党	《肩(二)》73EJT23:163
		25	游徼	张掖	《肩(二)》73EJT23:1049
		20	大夫	张掖	《肩(二)》73EJT24:48
		26	大夫	河南	《肩(二)》73EJT24:50
		42			《肩(二)》73EJT24:100
		18			《肩(二)》73EJT24:406
					《肩(二)》73EJT24:490
		26	公乘		《肩(三)》73EJT24:520
		45			《肩(三)》73EJT24:553
		30	大夫	河南	《肩(三)》73EJT25:5
		39	都尉守属		《肩(三)》73EJT25:50
		20	公大夫	张掖	《肩(三)》73EJT25:55
					《肩(三)》73EJT25:64
		42			《肩(三)》73EJT25:95
		57	公乘		《肩(三)》73EJT25:119
			田卒	济阴	《肩(三)》73EJT25:137
		28	田卒、大夫	济阴	《肩(三)》73EJT25:162
		23			《肩(三)》73EJT25:167
		20	大夫	张掖	《肩(三)》73EJT26:118
				长安	《肩(三)》73EJT26:193
		28	公乘	河南	《肩(三)》73EJT27:20
		28	不更		《肩(三)》73EJT27:30
					《肩(三)》73EJT27:92
					《肩(三)》73EJT27:111
					《肩(三)》73EJT28:90
		22		张掖	《肩(三)》73EJT29:4
					《肩(三)》73EJT29:28A
		50			《肩(三)》73EJT29:61
		40			《肩(三)》73EJT30:106
		48	田卒、大夫	魏郡	《肩(三)》73EJT30:117
		28			《肩(三)》73EJT30:183
		26	公乘	河南	《肩(三)》73EJT30:266

身高	性别	年龄	身份	籍贯	出土资料及简号
7.3(168)		63	亭长	赵国	《里(一)》⑧894
		30		河东	《居合》11.4
		19			《居合》37.42
		23			《居合》62.34
		26		张掖	《居合》77.53
		35	《居合》136.2		
		45	河内	《居合》280.3	
		32		《居合》334.28	
		40	张掖	《居合》336.13	
		23		《肩(一)》73EJT6:167	
		35	魏郡	《肩(一)》73EJT7:9	
		23	齐郡	《肩(一)》73EJT9:3	
		35	京兆	《肩(一)》73EJT9:98	
		23	京兆	《肩(一)》73EJT9:128	
		25	张掖	《肩(一)》73EJT9:238	
		35	河东	《肩(一)》73EJT10:112	
		40	戍卒	《肩(一)》73EJT10:191	
		34		《肩(一)》73EJT10:199	
				《肩(一)》73EJT10:385	
				《肩(二)》73EJT21:99	
				《肩(二)》73EJT22:48	
				《肩(二)》73EJT23:28	
		29		《肩(二)》73EJT23:659	
		22		《肩(二)》73EJT24:309	
				《肩(二)》73EJT24:420	
		40		从者、公乘	济阴
26	公大夫	张掖	《肩(三)》73EJT25:180		
			《肩(三)》73EJT30:132		
7.4(170.2)		23	书佐	张掖	《居合》192.25
		30	戍卒、公乘	颍川	《居合》218.50
		24			《肩(一)》73EJT3:95
		40			《肩(一)》73EJT6:28
		28			《肩(一)》73EJT7:2
					《肩(一)》73EJT9:106
		20	张掖	《肩(一)》73EJT10:463	
				《肩(二)》73EJT21:262	
				《肩(二)》73EJT21:446	
		29	戍卒	钜鹿	《肩(二)》73EJT22:24
		60		张掖	《肩(二)》73EJT24:48
					《肩(二)》73EJT24:285

身高	性别	年龄	身份	籍贯	出土资料及简号
7.5(172.5)		32	大夫	张掖	《居合》13.7
		42	大夫	张掖	《居合》37.32
		34	给事佐	张掖	《居合》43.2
		20			《居合》75.5 ^①
		30	隧长、簪裹	张掖	《居合》89.24
		32	隧长		《居合》133.17
		47	隧长、公大夫	张掖	《居合》179.4
		25			《居合》323.3
					《居合》407.15
		38	隧长或候长		《居新》E. P. T3:3 ^②
		36	候长	张掖	《居新》E. P. T50:14
				张掖	《居新》E. P. T52:137
		32	隧长	张掖	《居新》E. P. T59:104
		33			《居新》E. P. T59:563
		30	亭长		《肩(一)》73EJT4:53
		38			《肩(一)》73EJT4:111
		30	游徼	张掖	《肩(一)》73EJT9:1
		28	督盗贼、公乘	张掖	《肩(一)》73EJT9:18
		46	公乘	京兆	《肩(一)》73EJT10:181
		38			《肩(一)》73EJT10:387
		25	属国胡骑		《肩(二)》73EJT14:2
		28	肩水都尉属令		《肩(二)》73EJT14:3
		30		温	《肩(二)》73EJT21:219
		36			《肩(二)》73EJT23:795
		23			《肩(二)》73EJT23:857A
		70		河内	《肩(二)》73EJT23:867
		35			《肩(二)》73EJT23:926
		26	大奴		《肩(二)》73EJT23:968
		25	令史	张掖	《肩(二)》73EJT23:971
		35	大夫	张掖	《肩(二)》73EJT23:973
		23			《肩(二)》73EJT23:982
		30	公乘	张掖	《肩(二)》73EJT23:1027
		30	官员 ^③		《肩(二)》73EJT24:51
		23			《肩(二)》73EJT24:154
		45	从史		《肩(二)》73EJT24:316
		21		张掖	《肩(三)》73EJT25:43
		30	公乘		《肩(三)》73EJT25:109
		37	大夫	张掖	《肩(三)》73EJT26:46
		60	大夫	酒泉	《肩(三)》73EJT26:120
		45		鲁国	《肩(三)》73EJT27:19
					《肩(三)》73EJT28:94
			公乘		《肩(三)》73EJT28:129
		23			《肩(三)》73EJT29:83
		32	亭长		《肩(三)》73EJT29:104
		38			《肩(三)》73EJT29:108

① 原简号似有误,据简号顺序改。
② 简文残缺,据简行文格式推定。
③ 73EJT24:154 云:“送诏狱囚郭谊田万。”则此人应为某官吏。

身高	性别	年龄	身份	籍贯	出土资料及简号
7.6(175)		47 37 46	候长、公乘	敦煌 鲁国	《居合》562.2 《敦煌》1383 《肩(三)》73EJT27:9
7.7(177)		30			《居合》340.19 《肩(二)》73EJT23:962
7.8(179.4)		50			《肩(二)》73EJT23:1063
8(184)		48	右尉、公乘	京兆	《肩(一)》73EJT6:94

（三）出土秦汉人骨身高统计

在古人类学资料中,相对集中的例子(一处墓地 10 例以上人骨鉴定)有 8 处,计男性 450 例,女性 263 例(均为成年人)。

(1)陕西临潼湾李战国至秦墓地 34 例男性个体平均身高 167.9 厘米,27 例女性个体平均身高 160.85 厘米。最高和最矮的差值分别是 161.97—177.1 厘米(男性),153.73—171.14 厘米(女性)^①。男性合汉尺 7.3 尺,女性合汉尺 6.9 尺。

(2)陕西临潼秦始皇陵营建者 117 例男性个体平均身高在 166.5—171.6 厘米之间(按不同方法测算)^②。合汉尺 7.2—7.4 尺强。

(3)北京延庆汉墓人骨 22 例男性,平均身高 165.34 厘米,19 例女性平均身高 159.18 厘米^③。男性合汉尺 7.17 尺,女性合汉尺 6.9 尺。

(4)山东临淄周一汉墓地人骨,汉代 62 例男性平均身高近 164 厘米,37 例女性平均身高 151 厘米(依 K. Pearson 公式)^④。男性合汉尺 7.1 尺强,女性合汉尺 6.5 尺强。

(5)山西侯马鹿祁战国末至汉代墓地人骨,22 例男性平均身高约 164.3 厘米,17 例女性 155.54 厘米。男性合 7.1 尺强,女性合 6.8 尺^⑤。

(6)河南郑州汉墓有三种推算结果,即 25 例男性(以肱骨测算),平均身高 169.014 厘米;43 例男性(以胫骨测算),平均身高约 168 厘米;46 例男性(以胫骨测算),平均身高约 170 厘米。以上综合统计,约为 169 厘米。17 例女性(以肱骨测算),平均身高约 161.2 厘米;24 例女性(以股骨测算),平均身高约 161 厘米;30 例女性(以胫骨测算),平均身高 159.2 厘米。以上综合统计,约为 160.5 厘米^⑥。大体上说男性约合汉尺 7.3 尺强,女性约合汉尺 6.9 尺。

(7)青海大通上孙家寨汉墓 19 例成年男性平均身高 168.7(M. Trotter 和 G. G. Glessner 公式)或 165.4 厘米(K. Pearson 公式)。21 例女性遗骸平均身高 150.9 厘米^⑦。男性合汉尺 7.3 尺强,女性合汉尺 6.5 尺强。

(8)青海西宁陶家寨汉晋墓地 128 例成年男性平均身高 169.31 厘米(M. Trotter 和 G. G. Glessner 公式),或 169.02 厘米(邵象清公式),或 170.11 厘米(陈世贤黄种人身高公式)。113 例女性平均身高 152.16 厘米(K. Pearson 公式),或 156.86 厘米(陈世贤公式),或 158.27 厘米(张继宗中国汉族

① 高小伟:《临潼湾李墓地 2009—2010 年出土战国至秦代人骨研究》,西北大学硕士学位论文,2012 年,第 16 页。
② 陕西省考古研究院、秦始皇兵马俑博物馆:《秦始皇帝陵园考古报告(2001—2003)》,北京:文物出版社,2007 年,第 357 页。
③ 周亚威:《北京延庆西屯墓地人骨研究》,吉林大学博士学位论文,2014 年,第 23—25 页。
④ 韩康信、[日]松下孝幸:《山东临淄周一汉代人骨体质特征研究及与西日本弥生时代人骨比较概报》,《考古》1997 年第 4 期。
⑤ 王思路:《侯马公路货运枢纽中心鹿祁墓地人骨研究》,吉林大学硕士学位论文,2014 年,第 8—9 页。
⑥ 孙蕾:《郑州汉唐宋墓葬出土人骨研究——以荥阳薛村遗址和新乡多处遗址为例》表 3.1“郑州汉代组居民男性身高推算”、表 3.2“郑州汉代组居民女性身高推算”,吉林大学博士学位论文,2013 年,第 20—23 页。
⑦ 韩康信、谭婧泽、张帆:《中国西北地区古代居民种族研究》,上海:复旦大学出版社,2005 年,第 59 页。

女性身高公式)^①。男性合汉尺 7.3 尺强,或 7.4 尺。女性合汉尺 6.6 尺,或 6.8 尺,或约 6.9 尺。

零散例子(一处墓地 10 例以下遗骸鉴定,时代由秦入汉,地域自北向南)有 18 处,计男性 25 例,女性 28 例:

(1)河南灵宝东周秦人墓 1 例女性骨骸身高 164 厘米^②。合汉尺 6.8 尺强。

(2)甘肃武威中路乡石嘴村汉墓 1 例女性骨骸高 165 厘米^③。合汉尺 7.1 尺强。

(3)陕西华县东阳周秦汉墓地 8 个男性身高平均身高 168.7 厘米,7 例女性平均身高 160 厘米^④。男性合汉尺 7.3 强,女性约合汉尺 7 尺。

(4)陕西神木大保当汉墓 3 例男性人骨的平均身高为 166.2 厘米,5 例女性平均身高 150.5 厘米^⑤。男性合汉尺 7.2 尺强,女性合汉尺 6.5 尺强。

(5)陕西澄城汉墓 7 例男性平均身高 168.59 厘米(变异范围 150.76—184.26 厘米),3 例女性平均身高为 152.83 厘米(变异范围 148.42—159.53 厘米)^⑥。男性合汉尺 7.3 尺强,女性合汉尺 6.6 尺强。

(6)山西太原尖草坪西汉墓(M1)1 例男性遗骨身高 210 厘米^⑦。合汉尺 9.1 尺强。

(7)山西浑源西汉墓(M2)1 例男性骨骼 184 厘米^⑧。合汉尺 8 尺。据随葬器物,发掘者推测墓主人生前系武职官吏。

(8)山西朔县汉墓(5M1)1 例男性遗骨骨灰长 175 厘米,女性女性遗骨骨灰长 165 厘米^⑨。男性合汉尺 7.6 尺,女性合汉尺 7.1 尺强。墓葬规模和形制,发掘者推测墓主人系当地的显宦大姓。

(9)北京老山汉墓女性遗骸估测 159.8 厘米^⑩,合汉尺 6.9 尺。墓主人系诸侯王夫人。

(10)河北满城 1 号汉墓中山靖王刘胜金缕玉衣长 188 厘米,2 号汉墓刘胜妻窦绾金缕玉衣长 172 厘米,玉片厚 0.5 厘米^⑪,以此推算刘胜和窦绾身高分别在 187 和 171 厘米以上,分别合汉尺 8.1 尺和 7.4 尺。

(11)河北涿鹿黄帝城 1 例东汉男尸遗骨长 175 厘米^⑫。合汉尺 7.6 尺。

(12)河北沙河汉代女性遗骨长 170 厘米^⑬。合汉尺 7.4 尺。据随葬器物 and 墓葬形制,墓主人属社会上层。

(13)江苏连云港汉墓女性女尸身高 158 厘米^⑭。发掘者推测墓主人系地方官吏之妻。

(14)湖北江陵凤凰山 168 号汉墓男尸身高 167.8 厘米^⑮。合汉尺 7.3 尺。墓主人系武职官吏。

① 张敬雷:《青海省西宁市陶家寨汉晋时期墓地人骨研究》,吉林大学博士学位论文,2008 年,第 146—147 页。

② 王明辉:《北阳平遗址出土人骨鉴定》,《考古》2001 年第 7 期。

③ 林剑鸣、吴永琪主编:《秦汉文化史大辞典》“武威木结构汉墓”条(徐卫民撰写),上海:汉语大词典出版社,2002 年,第 435 页。

④ 何嘉宁:《陕西华县东阳墓地 2001 年出土的周—秦—汉人骨鉴定及研究》,陕西省考古研究所、秦始皇兵马俑博物馆:《华县东阳》,北京:科学出版社,2006 年,第 439 页。

⑤ 韩康信、张君:《陕西神木大保当汉墓人骨鉴定报告》,陕西省考古研究所等:《神木大保当——汉代城址与墓葬考古报告》,北京:科学出版社,2001 年。

⑥ 韩巍:《陕西澄城良辅墓地汉代人骨研究》,吉林大学硕士学位论文,2007 年,第 55 页。

⑦ 山西省博物馆:《太原市尖草坪汉墓》,《考古》1985 年第 6 期。

⑧ 山西省文物工作委员会、雁北行政公署文化局、大同市博物馆:《山西浑源毕村西汉木椁墓》,《文物》1980 年第 6 期。

⑨ 山西平朔考古队:《山西朔县西汉木椁墓发掘简报》,《考古》1988 年第 5 期。

⑩ 朱泓等:《老山汉墓出土人骨的研究报告》,《文物》2004 年第 8 期。

⑪ 中国社会科学院考古研究所、河北省文物管理处:《满城汉墓发掘报告》,北京:文物出版社,1980 年,第 36、244 页及附录 1 “‘金缕玉衣’的清理和复原”。

⑫ 王培生:《河北涿鹿县黄帝城发现一座东汉墓》,《文物春秋》2008 年第 4 期。

⑬ 河北文物研究所等:《河北沙河兴固汉墓》,《文物》1992 年第 9 期。

⑭ 武可荣等:《江苏连云港海州西汉墓发掘简报》,《文物》2012 年第 3 期。

⑮ 吴汝康、张振标:《人类学研究》,湖北省西汉古尸研究小组编:《江陵凤凰山一六八号墓西汉古尸研究》,第 270 页。

(15)湖南长沙马王堆1号汉墓女尸身高154厘米^①。合汉尺6.7尺。墓主人系轪侯夫人。

(16)湖南长沙杨家湾M006号汉墓女性遗骸高164厘米^②。合汉尺7.1尺。据发掘报告,随葬物品有8类、32种、215件,应为当地富裕人家。

(17)重庆万州汉墓1例男性骨骸长145厘米、1例女性骨骸长138厘米^③。男性合汉尺6.3尺,女性合汉尺6尺。

(18)广西贵县罗泊湾汉墓3例女性平均身高152.5厘米^④。合汉尺6.6尺强。三人均系婢女。

以上共计男性475例,女性291例。下面,对上述数据做进一步讨论。

第一,出土文字资料所显示的秦汉成年男性常见身高在7.2—7.3尺之间。人骨或遗骸资料则有两个集中数据,即(1)平均身高7.3尺强或接近7.3尺,包括临潼湾李组、临潼始皇陵组、郑州组、大通上孙家寨组和西宁陶家寨组(以上为相对集中例),以及陕西华县东阳、陕西神木大保当和陕西澄城(以上为散见例),计361例,约占总数的76%。(2)平均身高7.1尺,即山东临淄、北京延庆和山西侯马汉墓人骨,计106例,约占总数的22%。由于(1)的样本数量是(2)的3倍以上,似可说(1)可能更接近秦汉男性的实际常见身高。更可注意的是,(1)的数据与出土文字资料所显示的秦汉男性常见身高,以及《黄帝终始传》所说的“不短不长”的“七尺三寸”的男性身高同样是一致的。

然而,如何理解汉代人同时也将“七尺五寸”视为“中人之体”?毕竟7.2—7.3尺与7.5尺之间有4—7厘米的差异,对于平均身高而言,这不是一个小的区别。我们不清楚《灵枢经》以“七尺五寸”为常人身高标准的依据,它是否是以某个较小地区,或是以来自不同地区但数量不多的人群作为测量基数?由于缺乏资料,尚不能做出结论。就我们现在所见汉代其他人体身高资料,7.5尺要高于这个时代成年男性的中常身高。它后世继续使用,成为一种模式化的描述,例如唐代1尺相当于今制31厘米。唐代医书仍以“七尺五寸”作为中人身高,据此则唐代男性的中常身高为230厘米,这显然更加不准确了^⑤。

第二,传世文献所见男性身高2米以上者共计6人,身材最高者为230厘米,古人类学资料所见男性身材最高者为210厘米。《后汉书·李通传》说李守身長九尺,“容貌绝异”,王莽末,欲逃归乡里,友人曰:“君状貌非凡,将以此安之?”可知于汉人而言,身高2米实为罕见的巨人。又据表1,7.8尺以上者仅3例,仅占成年男性总数的1.4%。青海西宁陶家寨汉墓125例男性人骨,身高180厘米以上或接近180厘米者按不同测量方法有2例(M. Trotter and G. G. Glessner公式)、2例(邵象清公式)和14例(陈世贤公式)^⑥,分别约占测量样本总数的1.6%、1.6%和11.2%。郑州汉墓人骨,分别有25例(以肱骨推测)、46例(以股骨推测)和43例(以胫骨推测),其中只有股骨有1例180厘米

① 湖南医学院主编:《长沙马王堆一号汉墓古尸研究》,北京:文物出版社,1980年,第27页。

② 湖南省文物管理委员会:《长沙杨家湾M006号汉墓清理简报》,《文物参考资料》1954年第12期。

③ 河南省文物考古研究所、重庆市文化局、重庆市万州区文物管理所:《重庆市万州铺埂遗址发掘报告》,《华夏考古》2008年第2期。

④ 彭书琳等:《贵县罗泊湾西汉殉葬人骨》,广西壮族自治区博物馆编:《广西贵县罗泊湾汉墓》,北京:文物出版社,1988年,第120页。

⑤ 或许是看到了这种与现实认得身高相扞格状况,后人提出了一些解释。一种意见是《灵枢经》“七尺五寸”仅是理论上的假定,不具备现实意义(李经纬编:《简明中医辞典》,北京:人民卫生出版社,1979年,第616页)。一种意见是《灵枢经》使用的尺度是周尺,故七尺五寸近150厘米(何爱华:《对〈灵枢·骨度篇有关表面解剖学记载的考证〉一文的商榷》,《浙江中医杂志》1958年第2期)。一种意见是《灵枢经》使用的尺度是天文学中的量天尺,这种比例尺能将任何人的身高分为七十五等分即七尺五寸(陈志远:《沈雪两千年沉冤——〈灵枢·骨度〉初探》,《南京中医学院学报》1987年第3期)。限于篇幅,关于《灵枢经》的人体数据,笔者将另文讨论。

⑥ 根据张敬雷《青海省西宁市陶家寨汉晋时期墓地人骨研究》表7.1“陶家寨墓地古代居民身高的推测(男性)”(第142—144页)提供的数据统计。

者^①,占测量样本的2%。在其他有测量数据的各组中,临潼湾李34例男性(最高者177厘米)、华县东阳7例男性(最高者172厘米)、北京延庆22例男性(最高者近178厘米)、山西侯马22例男性(最高者172厘米)、大通上孙家寨19例成年男性(最高者175厘米)无一例身高180厘米或以上者。值得注意的是,身高接近180厘米或180厘米以上者在出土简牍资料中的比例为1.4%,在古人类学资料中1.6%—2%也更为常见,这些数据所依据的统计样本600多例,这是否就是当时高身材者在人口中所占的比例?尽管目前尚无法断言,但身高180厘米在秦汉时期亦很少见大约是可以相信的事实。秦始皇陵1号坑1087件军吏、军士陶俑,身高在175—200厘米之间,而180厘米以上者数量相当多^②。这种平均身高大幅度超高情形或许与士兵的特定身份有关;且其中是否有夸张因素的存在,目前也不能排除。至少,我们不能以此作为秦人常见的身高。

第三,秦汉时期女性身高资料少于男性。在传世文献中,缺乏对成年女性身高的一般性估计,实例寥寥。在出土简牍有关成年人群身高的216例中,仅有3例是女性,即6.6尺(152厘米)、6.8尺(156厘米)和7尺(161厘米)各1例(表1)。考古人类学资料反映的较为集中的女性身高数据在150—152厘米左右,包括(1)150.5厘米(陕西神木,5例);(2)150.9厘米(青海大通上孙家寨,21例);(3)151厘米(山东临淄,37例);(4)152.16厘米(青海西宁陶家寨汉晋墓地,113例);(5)152.5厘米(广西贵县罗泊湾,3例);(6)152.83厘米(陕西澄城,3例);(7)155.54(山西侯马,17例);(7)159.18厘米(北京延庆,19例)。其他的数据有138厘米(重庆万州,汉代,1例)、154厘米(湖南长沙马王堆,汉代,1例)、158厘米(江苏连云港,汉代1例)、约160厘米—约161厘米(北京老山,汉代,1例;陕西华县,汉代,7例;陕西临潼,战国至秦,27例;河南郑州,汉代,30例);164厘米(河南灵宝和湖南长沙,东周秦和汉,2例)、165厘米(甘肃武威和山西朔县,汉代,2例)、170—171厘米(河北沙河、河北满城、四川梓潼,汉代,3例)。以上共有291例,其中150—152厘米者182例,占总数的63%。这似乎表明,这个高度可能是当时黄河流域地区女性的中常身高。此外,还有另一个推测的思路,这就是在正常情形下,同一地区和同一种群男女之间的平均身高差异。国外研究显示,在这种情形下,成年男性的平均身高比成年女性要高出7%^③,如按此推算,则秦汉时期黄河流域成年女性的常见身高约在156厘米左右。国内研究显示,同地区男女两性身高总均值之间的差距约为10.6厘米^④。如按此推算,则常见黄河流域成年女性的平均身高约在158厘米左右。目前还不能确认这三个数据中何者最贴近历史实际,但由于后两个数据是在假设基础上的推想,且秦汉高身量女性标准为160厘米(详后),似不应与平均身高如此接近,因此我倾向于以实际例证为基础的第一个数据,即黄河流域成年女性的中等身高在150—152厘米左右。

第四,顾颉刚认为春秋时人“无以瘦弱为女子之美者”^⑤。童书业进而指出此时黄河流域“美人”的标准是“身材长得长大”^⑥。男性以8尺为长大,女性则以7尺为长大。身高7尺以上可能是战国

① 根据孙蕾《郑州汉唐宋墓葬出土人骨研究——以荥阳薛村遗址和新乡多处遗址为例》表3.1“郑州汉代居居民男性身高推算”(第20—22页)提供的数据统计。

② 陕西省考古研究所、始皇陵秦俑坑考古发掘队:《秦始皇陵兵马俑坑一号坑发掘报告(1974—1984)》,北京:文物出版社,1988年,第46、51—58页。

③ [英]莫里斯:《男人和女人的自然史》,蒋超等译,北京:华龄出版社,2002年,第7页。值得一提的是,出土的汉代雕像中男性和女性身高也有明显区别,其中有的比例接近现代的测量数据。如马王堆1号汉墓出土木俑,男俑高79—84.5厘米,女侍俑高69—78厘米(湖南省博物馆、中国科学院考古研究所:《长沙马王堆一号汉墓》,北京:文物出版社,1973年,上集,第97页),男俑比女俑高出7%—9%。石家庄汉代石雕人像男子高1.74米,女子高1.6米(石家庄市文保所:《石家庄发现汉代石雕裸体人像》,《文物》1988年第5期),男子比女子高出8%左右。

④ 张振标:《现代中国人身高的变异》,《人类学学报》1988年第2期;山西平朔考古队:《山西朔县西汉木椁墓发掘简报》,《考古》1988年第5期。又,山西朔县汉墓1例男性遗骨骨灰长175厘米,女性女性遗骨骨灰长165厘米。二者差距为10厘米。

⑤ 顾颉刚:《泣吁循轨室笔记》,顾潮、顾洪整理:《顾颉刚读书笔记》,台北:联经出版事业公司,1990年,第733页。

⑥ 童书业:《美的转变》,原刊《知识与趣味》第1卷第6期,1939年12月;收入童教英整理:《童书业史籍考证论集》,北京:中华书局,2005年。

时入宫女子的一项身体指标,齐国“田常乃选齐国中女子长七尺以上为后宫,后宫以百数”^①,可以为证。江陵马山战国楚墓女性遗骨长 160 厘米^②,长沙战国墓(54·长·杨 M6)女性遗骸长 164 厘米^③,前者接近 7 尺,后者超过了 7 尺。这两座墓系贵族墓葬,若所葬者为贵族妻妾,正反映了当时人的这一女性身体观念。东汉时入选后宫女子的标准之一是“长壮妖絜有法相”^④。根据和帝邓皇后高 7.2 尺、灵帝何皇后高 7.1 尺,所谓符合“法相”的身高下限大概就是汉尺 7 尺左右(约 161 厘米)。这个高度超过秦汉女性中等身高近 10 厘米,自然令人有鹤立鸡群之感。现有汉代贵族夫人遗骸有 3 例,即长沙马王堆轪侯夫人(154 厘米)、满城中山靖王夫人(171 厘米)、北京老山诸侯王夫人(近 160 厘米),她们的身高均在中等以上,其中的老山和满城例子分别接近 7 尺或在 7 尺以上。

西宁陶家寨组 113 例女性,身高近 161 厘米及 161 厘米以上者按不同测量方式,分别是 0 例(K. Pearson 公式)、25 例(陈世贤公式)和 31 例(张继宗公式)^⑤。测量者认为张继宗方式的实际值偏高^⑥,若取陈世贤方式,则 7 尺及以上身高者占总数的 22%。郑州组分别有 17 例(以肱骨推测)、30 例(以股骨推测)和 24 例(以胫骨推测)女性,身高 7 尺及以上者分别是 12 例(71%)、13 例(43%)和 8 例(33%)^⑦。华县东阳组 7 例女性身高 7 尺及以上者 2 例(29%)^⑧。这三组数据中,7 尺及以上女性比例颇高,但与西宁组地域相近的青海大通上孙家寨汉墓人骨 24 例女性则无一例 7 尺(最高为 153 厘米)。原因何在尚无法判定,但可以肯定的是,对于汉代女性而言,7 尺以上身高在人群中是少数。

第五,表 1 有未成年人 14 例(女性 4 例,男性 10 例)^⑨。其中,婴幼儿 1 例(女性,1 岁 5 个月),身高 57.5 厘米;10 岁女性 1 例,身高 125 厘米;12 岁男性 2 例,平均身高 132 厘米;12 岁女性 1 例,身高 125 厘米;13 岁男性 1 例,身高 145 厘米;15 岁男性 2 例,平均身高 144 厘米;16 岁男性 4 例,平均身高 135 厘米;16 岁女性 1 例,身高 142 厘米;17 岁男性 1 例,身高 150 厘米。这组样本虽然很小,却也有助于我们管窥当时未成年人的身高状况。所显示的迹象是:第一,秦汉人在青春期时期身高有显著增长。如 15 岁男性身高较 12 岁提高 12 厘米,每年增长 6 厘米(有 1 例 13 岁男性身高较 12 岁提高 13 厘米,比 15 岁男性还高,这应是特例)。第二,1 例 16 岁女性的身高超过了同龄男性的平均身高,这或是特例,但也可能表明当时青春期早期女性因发育较早,其身高增长速度超过男性,这种青春期身高急剧增长和女性因发育较早身高增长早于男性的态势均与现代社会相似。第三,20 世纪五六十年代,国内曾对一些地区进行了新生儿至青年期身体发育的调查,我们将之与相应的秦汉人身高进行对照,可以看出在散见的秦汉时期个例中,新生儿的身高较低,10 岁女性高于现代哈尔滨组、低于杭州组均值,12 岁男性、12 岁女性低于现代哈尔滨组、低于杭州组均值,13 岁男性高于现代杭州组、低于哈尔滨组均值,15 岁、16 岁和 17 岁男性以及 16 岁女性均低于现代哈尔滨组、低于杭州组均值,其中 12、16 岁女性和 15、16、17 岁男性均低于现代哈尔滨和杭州组的均值 12 厘米以

① 《史记》卷四十六《田敬仲完世家》,第 1885 页。又,《诗·卫风·硕人》述卫庄公娶齐庄公女儿庄姜为妻,以“硕人其颀”、“硕人敖敖”形容庄姜外形,则是看重高身量女子由来已久。

② 潘其凤、韩康信:《江陵马山一号楚墓人骨的人类学研究》,湖北省荆州地区博物馆:《江陵马山一号楚墓》,北京:文物出版社,1985 年。

③ 湖南省文物管理委员会:《长沙出土的三座大型木椁墓》,《考古学报》1957 年第 1 期;湖南省博物馆、湖南省文物考古研究所、长沙市博物馆、长沙市文物考古研究所:《长沙楚墓》,北京:文物出版社,2000 年,第 57 页。

④ 《风俗通义》佚文,见王利器:《风俗通义校释》,北京:中华书局,1981 年,第 600 页。

⑤ 根据张敬雷《青海省西宁市陶家寨汉晋时期墓地人骨研究》表 7.2“陶家寨墓地古代居民身高的推测(女性)”(第 144—146 页)提供的数据统计。

⑥ 张敬雷:《青海省西宁市陶家寨汉晋时期墓地人骨研究》,第 147 页。

⑦ 根据孙蕾《郑州汉唐宋墓葬出土人骨研究——以荥阳薛村遗址和新乡多处遗址为例》表 3.2“郑州汉代组居民女性身高推算”(第 22—23 页)提供的数据统计。

⑧ 何嘉宁:《陕西华县东阳墓地 2001 年出土的周—秦—汉人骨鉴定及研究》表 3“华县东阳人骨身高估计”。

⑨ 古人以虚岁纪年,本文相应数据均按现代纪年进行了转换。

上。但如果据此认为秦汉时期未成年人的身高大大低于现代(20 世纪五六十年代)的中国人,似乎有些轻率。首先,我们看到的秦汉资料是散见的个例,就样本数量而言不能构成有效的普遍性身高证明,表 2 所见 13 岁汉代男子的身高超过了 15 岁和男子,而 15 岁男子的身高也超过了 16 岁男子,这些显然都是某个个体的身高状况,并不反映这个年龄段汉代人身高的普遍情形。其次,前文论述秦汉时期黄河流域男性成年人的中常身高约为 168 厘米,女性在 150—152 厘米之间,这个数据与 20 世纪五六十年代的中国成年人身高相仿^①。如果秦汉未成年人的身高普遍低于这个时代的现代中国人,则很难解释成年身高状况的相近。我们看到表 2 中秦汉人身高诸例一方面多低于现代人均值,另一方面又多高于现代人的最小值,其中的 10、12 岁女性例和 12、13、15 岁男性例高于现代人最小值 10 厘米以上。这些有限的例子至少透露出这样的信息,即这些汉代未成年人的身高高于或远高于现代人的最低身高。

表 2 秦汉未成年人与现代中国人身高对比(单位:厘米)

秦汉	哈尔滨(1956) ^②	杭州(1962) ^③	数差
57.5(秦,女性,1 岁 5 个月)	最小 58.4,均值 70.52 (女性,1 岁 6 个月)		-12.12(-0.9)
125(汉,女性,10 岁)	最小 108.1,均值 124.9 (女性,10 岁)	最小 112,均值 126.27 (女性,10 岁)	+0.1(+16.9) -1.27(+13)
132(汉,男性,12 岁)	最小 115.8,均值 135.88 (男性,12 岁)	最小 120,均值 136.77 (男性,12 岁)	-3.88(+16.12) -4.77(+12)
125(汉,女性,12 岁)	最小 122.1,均值 142.24 (女性,12 岁)	最小 114,均值 137.75 (女性,12 岁)	-17.24(+2.9) -12.75(+11)
145(汉,男性,13 岁)	最小 131.5,均值 147.52 (男性,13 岁)	最小 126,均值 142.04 (男性,13 岁)	-2.52(+13.5) +2.96(+19)
144(汉,男性,15 岁)	最小 136.7,均值 159.58 (男性,15 岁)	最小 125.5,均值 155.11 (男性,15 岁)	-15.58(+7.3) -11.11(+18.5)
135(汉,男性,16 岁)	最小 141,均值 163.19 (男性,16 岁)	最小 136.5,均值 161.38 (男性,16 岁)	-27.19(-6) -25.19(-1.5)
142(汉,女性,16 岁)	最小 141.6,均值 155.17 (女性,16 岁)	最小 138,均值 154.27 (女性,16 岁)	-13.17(+0.4) -12.27(+4)
150(汉,男性,17 岁)	最小 144,均值 166 (男性,17 岁)	最小 148.5,均值 164.15 (男性,17 岁)	-16(+6) -14.15(+1.5)

注:数差栏比较顺序按哈尔滨组、杭州组排列,括号内为最小数据。

① 关于 20 世纪 50 年代以后中国成年人身高状况,参见杨晓光、李艳萍等:《中国 2002 年居民身高和体重水平及近十年变化趋势分析》,《中华流行病学杂志》2005 年第 7 期。

② 受调查对象 12000 余人。资料来源:唐锡麟、甘卉芳等:《哈尔滨市新生儿至青年期的身体发育调查》,《哈医学报》1957 年第 5 期。

③ 受调查对象 5913 人。资料来源:王伯扬:《浙江儿童身体发育的一些规律》,《心理学报》1963 年第 4 期。

二、地域之别与身份之别

上述所有数据主要以黄河流域居民为统计样本,较少涉及长江流域,未见珠江流域。前述,传世文献所记籍贯在今北方地区(黄河流域和黄淮之间)身高8尺以上者有35人,占总数的81%;籍贯在今长江流域的有4人,占总数的9%。出土资料中有籍贯记录的102例人员来自21个郡国。其中,19个郡国的98个个例在黄河流域,占总数的96%。体质人类学资料有男性554例,女性344例,其中,只有2例男性和3例女性来自长江流域地区。黄河流域地区的男性和女性遗骸分别占统计样本的99.6%和99.1%。由此导致,关于秦汉时期长江流域成年居民身高的记录十分零散。据表1,在出土文字资料中只有3例记录,即男性1例(成都,7.2尺,165.6厘米),女性2例(江陵,6.2尺,142厘米;江陵,6.3尺,145厘米)。在古人类学资料中只有8个个例,即男性2例(湖北江陵凤凰山,7.3尺,167.8厘米;重庆万州,6.3尺,145厘米),女性6例(湖南长沙马王堆,6.7尺,154厘米;湖南长沙杨家湾,7.1尺,164厘米;重庆万州,6尺,138厘米;广西贵县罗泊湾,3例,平均6.6尺,152.5厘米)。综合以上各项资料,3例长江流域地区成年男性居民的平均身高为159.4厘米,8例女性的平均身高为150厘米。由于支撑这两个数字的资料着实单薄,因此还需要从其他角度对长江流域居民身高状况加以推测。

《汉书·严助传》淮南王刘安上书称“越人脰力薄材”。《三国志·魏书·齐王芳纪》注引习凿齿《汉晋春秋》所记北人谓吴楚居民“脆弱”。“脰力薄材”和“脆弱”都是指身体方面特征,其中包括了较为瘦小或矮小的因素。淮南王刘安长期生活在与江南邻近的淮河流域,东晋襄阳人习凿齿主要活动于长江下游,可知西汉以降至晋中原人对南方居民身体形态的一般看法,这个看法理应是当时人观察的结果。前文提到《论衡》言及汉代常人身高以“七尺”出现次数最多,这个数字与我们对黄河流域地区成年男性居民中常身高的推测相去较远,属于汉代黄河流域居民所认定的较矮身高。王充是会稽上虞(今浙江上虞)人,《论衡》一书屡言“七尺”为常人身高之数,一个可能是作者对其所见家乡和其他邻近地区居民常见身高的印象和描述。同书凡言“七八尺”为常人身高之数,或者是作者来到洛阳后对黄河流域和长江流域居民常见身高的印象和描述——其间可能也或多或少暗含了王充对两个地区居民身高的比较。换言之,如果我们将《论衡》关于汉代成年男性常见身高的歧说,理解为是对南方(“七尺”)和北方(“七八尺”)的描述,这一矛盾的缝隙便可得到弥合。自然,这个推测还需要更多资料的实证。总之,综合衡度现有资料,秦汉黄河流域成年男性的常见身高大约166—168厘米之间,长江流域成年男性常见身高可能在161厘米左右。若按同一时代、地区、族群成年男性的平均身高比成年女性要高出7%的一般规律计,则秦汉长江流域地区女性的常见身高约为150厘米。

陕西临潼湾李组与北京延庆西屯组的情形有些与众不同。湾李27例女性平均身高160.85厘米(最小和最大差值分别是153.73—171.14厘米),西屯19例女性平均身高159.18厘米(最小和最大差值分别是149.7—169.6厘米)。这个数据远高于秦汉时期黄河流域女性成年女性的均高值。相应的是,湾李组和西屯组男性居民的均高分别167.9厘米和165.34厘米,前者在秦汉时期黄河流域成年男性正常范围之中,而后者则略低于当时成年男性身高的均值。换言之,这两个地区的例子显示出,在同一性别中,当地女性居民的身高较高,男性居民的身高则处于中等或中等偏下位置。由于样本数量偏少以及其他相关资料的不足,目前尚不能解释这一情形。

青海西宁陶家寨汉晋墓地人群与甘青地区的卡约文化居民之间存在着密切的关联,表现出了很强的土著特征,属于古代羌人^①。陶家寨墓地128例成年男性平均身高为169.31—170.11厘米,113例女性平均身高152.16—158.27厘米。这个数据高于秦汉时期长江流域人群,与黄河流域其他地区居民相比较,也是较高的。另有一些数据涉及到黄河流域不同地区居民的平均身高状况,因数量

① 张敬雷:《青海省西宁市陶家寨汉晋时期墓地人骨研究》,第164页。

较少,且有某些疑问之处^①,待资料成熟时续论。

一般来说,同一种群居民身高可因营养不同而出现差异。如希腊迈锡尼文明墓葬(前1500)遗骸中,王室成员比平民的骨架平均高2—3英寸(约5—7厘米)^②。1979—1980年对中国居民调查表明,城市19—22岁男性较乡村男性平均高2.2厘米,女性平均高1.73厘米^③。在现代西方社会,身高被认为是可信的等级标志,美国高等级地位者很少会是粗短的小个子,在英国更是如此^④。现代中国城市居民和社会地位较高的阶层的平均身高要略高于农村居民和社会地位较低的阶层。对此现象的一个假设是城市居民营养水平普遍好于农村,而20世纪80年代以来,随着农村生活水平的提高,农村居民的身高呈现出较快增长趋势,也印证了这个解释^⑤。秦汉时期是否也存在类似现象?《周礼·地官司徒·卿大夫》云:“国中自七尺以及六十,野自六尺以及六十有五,皆征之。”国人从征以7尺始,以60岁终;野人从征以6尺始,以65岁终。显然,这并非是描述国人身高较野人为高,而是说国人从征年龄要晚于野人^⑥。但根据表1资料,奴的平均身高是7.17尺(165厘米),卒的平均身高是7.23尺(166.3厘米),亭长、隧长、候长、乡佐、属史、属令、从史、给事佐、狱佐、尉等的平均身高是7.43尺(171厘米)。这个数据或许有助于我们想象不同阶层的汉代人在身高方面存在的差异。

陈平身材长大,“人或谓陈平曰:‘贫何食而肥若是?’其嫂嫉平之不视家生产,曰:‘亦食糠覈耳’”^⑦。可知秦汉人将高大肥胖与饮食联系在一起。经济因素和营养水平是否是决定秦汉人身高群体差异的唯一因素,似不尽然。秦汉社会是一个重视体貌的社会。在当事人的体貌观念中,高身材获得了肯定和褒扬,两性均然^⑧。一般来说,家境好或地位高的家庭,较易找到身体条件出色的异性,《后汉书·冯勤传》所述冯勤曾祖父冯扬,“宣帝时为弘农太守。有八子,皆为二千石,赵魏间荣之,号曰‘万石君’焉。兄弟形皆伟壮,唯勤祖父偃,长不满七尺,常自耻短陋,恐子孙之似也,乃为子伉娶长妻”,即为显例。汉代皇族身高的零星资料提供了另一个观察样本。刘邦身高史书缺载^⑨,按照汉代著史惯例,其身高应是中等身高。但刘邦的后人却屡见身材高大者。如武帝之弟中山靖王刘胜身高187厘米,武帝子昭帝身高近189厘米,武帝另一子昌邑王刘贺为人“长大”。据《汉书·外戚传上》,昭帝“壮大”,武帝“常言‘类我’”,则武帝身材也很高大。武帝和刘胜、昭帝和刘贺均同父异母,其体型相似,可能与前文提到的汉代皇室有意识选择高身材女子入宫有直接关联。据《后汉书·光武帝纪上》,刘秀身高7.3尺,其子东平宪王刘苍却“体貌长大”^⑩,按照前文对“长大”的解释,其身高应在8尺以上,子超其父身高16厘米。这一身高遗传应来自其母^⑪。因此不独营养条件,在遗传上高地位群体也比低地位群体具有优势。因此,我们有理由设想:家境较为富裕或社会地位较高的群体,一般来说其平均身高可能要高于家境较为贫寒或社会地位较低的群体。

① 如属于黄河中上游区域的陕西关中地区女性平均身高集中在160厘米,实例有160厘米(华县东阳,7例)和160.85厘米(临潼湾李,27例)。这两组数字是否具有代表性,令人生疑。

② [美]戴蒙德:《人类历史上的最大失误》,高星译,《农业考古》1993年第1期。

③ 国家教育委员会、国家体育运动委员会、卫生部、国家民族事务委员会“中国学生体质与健康研究组”:《中国学生体质与健康研究》,北京:人民教育出版社,1987年,第1202—1203、1234—1235页。

④ [美]福塞尔:《格调——社会等级与生活品位》,梁丽真等译,南宁:广西人民出版社,2002年,第83页。

⑤ 河北医学院卫生学教研组:《石家庄市区和郊区身体发育调查》,《中华医学杂志》1982年第1期;孙关龙:《试论中国人身高的地域差异》,《地理科学》1988年第3期。

⑥ 《后汉书》卷四十七《班超传》李贤注云:“《周礼》国中六十免役,野即六十有五,晚于国中五年。国中七尺从役,野六尺,即是野又早于国中五年。七尺谓二十,六尺即十五也。此言十五受兵,谓据野外为言,六十还之,据国中为说也。”(第1585页)所言是。

⑦ 司马迁:《史记》卷五十六《陈丞相世家》,第2051页。

⑧ 参见彭卫:《汉代体貌观念及其政治文化意义》,《汉代社会风尚研究》,西安:三秦出版社,1997年。

⑨ 《史记》卷八《高祖本纪》张守节《正义》引《河图》说刘邦身高七尺八寸(第343页),这是后世谶纬家的附会。

⑩ 李兴和点校:《袁宏〈后汉记〉集校》卷九《孝明皇帝纪》,昆明:云南大学出版社,2008年,第116页。

⑪ 刘苍之母即光武阴皇后。《后汉书》卷十上《皇后纪上》:“初,光武适新野,闻后美,心悅之。”(第405页)史乘言其“美”,或包括了身材高挑。

《汉书·高帝纪上》记高帝十一年《求贤诏》有“年老癯病，勿遣”语，将此类人群排除在“贤人”之外。颜师古注：“癯，疲病也。”《汉书·高帝纪上》高帝五年二月条颜师古注引如淳语云：“高不满六尺二寸以下为罢癯。”六尺二寸即143厘米，被汉人视为侏儒，说这是一种“病”也不为过，故诏文称为“癯病”。汉代皇帝诏令具有法律意义，这个要求可能就是汉代国家选拔官吏的一项制度规定。张春树分析居延汉简相关简文，认为负责边地基层指挥工作的下级官吏是必须具备某些体格条件，某一身高尺寸可能是这些条件之一^①。包括笔者在内的一些后来研究者申张了这个观点^②。汉代人的身高与爵位和其他社会身份是否存在某种联系？下面作进一步讨论。

关于身高者的社会地位除传世文献外较为集中的资料主要是河西地区所出汉简。在男性成员216人中，有爵位记录的有82人，有其他社会身份记录的有55人（两项有重合），分别占统计资料的39%和25%。其中，7尺身高者，分别有不更（1例）和公乘（2例）^③，以及大奴（2例）、治渠河卒（1例）和施刑士（1例）。7.1尺身高者有公乘（2例）。7.2尺身高者分别有上造（3例）、不更（3例）、大夫（14例）、公大夫（1例）、官大夫（1例）和公乘（27例），以及隧长（2例）、游徼（1例）、都尉守属（1例）、狱佐（1例）、将车（2例）、戍卒（6例）、田卒（5例）、卒（2例）、士伍（1例）和大奴（1例）。7.3尺身高者，分别有簪袅（2例）、不更（1例）、大夫（2例）、公大夫（1例）和公乘（5例），以及亭长（2例）、书佐（1例）、治渠卒（1例）、戍卒（1例）和从者（1例）。7.4尺身高者分别有，公乘（3例），以及书佐（1例）和戍卒（2例）。7.5尺身高者，分别有簪裹（1例）、大夫（5例）、公大夫（1例）和公乘（5例），以及候长（1例）、隧长（5例）、亭长（2例）、游徼（1例）、督盗贼（1例）、令史（1例）、给事佐（1例）、从史（1例）、都尉属令（1例）、官员（1例）、胡骑（1例）和大奴（1例）。7.6尺身高者有公乘（1例），以及候长（1例）。8尺身高者有公乘（1例），以及右尉（1例）。这些资料显示：

第一，在7尺到8尺的8类身高中，爵位从第二等爵上造到第八等爵公乘。其中，公乘见于所有身高。其他爵位由低而高分别是上造（7.2尺）、簪裹（7.3尺、7.5尺）、不更（7尺、7.2尺、7.3尺）、大夫（7.2尺、7.3尺、7.5尺）、官大夫（7.2尺）、公大夫（7.2尺、7.3尺、7.5尺）。最高爵公乘以7.2尺最多，而低爵簪裹也出现在7.5尺中。可知身高与爵位之间没有特定的联系。

第二，爵位之外，其他身份者多以劳作和宦位显示。其中，卒（包括田卒、戍卒、治渠河卒和“卒”）最多，计17人，其身高分布在7、7.2、7.3和7.4尺中。在基层官员中，隧长和游徼分布在7.2和7.5尺中，见于7.2尺的官员还有都尉守属、狱佐，见于7.3尺的官员还有亭长、书佐，见于7.5尺的官员还有候长、亭长、督盗贼、令史、给事佐、从史、都尉属令等。其中，7.5尺身高类型的身份普遍较高，但这并不能确定这个身高与候长、隧长、亭长等基层官员的选拔有关联，因为在7.2尺和7.3尺中，同样也有隧长、亭长和游徼。这表明，7.5尺的身高不是选拔边塞或内地隧长等基层官员的必要条件，因而也不是一种制度规定。

第三，一般来说秦汉时期成年以年龄为标准，即15岁（虚岁）以上为成年（大男女），以下为未成年（小男女）。由于在汉简中发现了有15岁以上小女和14岁以下大女以及受爵的个例，有研究者认为，身高和残疾等身体因素也是决定傅籍成年的条件^④。受爵和成年是不同的概念，秦汉时期没有爵位的成年人不在少数，这应是我们理解身高与是否达到成年关系的基本前提。前引秦律规定，身高6.5尺（约150厘米）和6.2尺（143厘米）分别是男性和女性成年与未成年人的标志。这个规定是否也适用于汉代尚无直接证据。在汉简资料中，年过15岁男性身高低于6.5尺仍被赐爵的有两例（表

① 张春树：《居延汉简中所见的汉代人的身型与肤色——汉简集论之三》，《汉代边疆史论集》，台北：食货出版社，1977年，第196页。

② 彭卫：《汉代的体貌观念及其政治文化意义》，《汉代社会风尚研究》，第121页；赵宪亮：《行役戍备——河西汉塞吏卒的戍生活》，北京：科学出版社，2012年，第42页。

③ 括号内为人数。

④ 刘敏：《秦汉时期的“赐民爵”及“小爵”》，《史学月刊》2009年第11期。

1之6尺栏);年过15岁男性身高低于6.5尺仍被作为成年人使用有的1例,即《肩(一)》73EJT9:94A:“从者京兆尹长安大原里贾相十六岁长五尺黑色。”因此以目前资料而言,秦汉时期尤其是汉代,确定成年人的基本标准是年龄,身高可能是某种特殊背景下的补充,但在执行中并不严格。

汉代制度,18岁始可从政。《汉书·儒林传》“太常择民年十八以上,仪状端正者,补博士弟子”、《汉书·霍去病传》霍去病“年十八为侍中”、《后汉书·苏章传附兄曾孙不韦传》苏不韦“年十八,征诣公车”等均可为证。18岁较15岁长3年。秦汉时期还另有一个成年年龄标准,即20岁始冠。这个年龄距关于“始冠”的含义《说苑》有下述一段论述:

冠者,所以别成人也。修德束躬以自申飭,所以检其邪心,守其正意也。……故君子成人,必冠带以行事,弃幼少嬉戏惰慢之心,而衍衍于进德修业之志。^①

始冠之后要抛弃“幼少嬉戏惰慢之心”,孜孜于“进德修业”,从而标志着成人过程的完成。由15岁而18岁而20岁,汉代人将成人化视为一个过程,对这个过程的认识可能与当时人的人体发育知识有关。《素问·上古天真论篇》论曰:女子“二七而天癸至,任脉通,太冲脉盛,月事以时下,故有子。三七肾气平均,故真牙生而长极”,男子“二八肾气盛,天癸至,精气溢泻,阴阳和,故能有子。三八肾气平均,筋骨劲强,故真牙生而长极”。女子“二七”(14岁)和男子“二八”(16岁)在生理上虽具备了生育能力,但只是成人的开始。在“三七”(21岁)和“三八”(24岁),生理上的成人过程才告完成。《素问·征四失论篇》还表达了对“年少,智未及”的担忧。因此,汉代人不仅将成人化视为一个过程,而且区别了身体发育和心智发育在时间上的差异。将18岁而不是15岁作为从政的初始年龄,正是这种认识的结果。换言之,在某些情形下,有的年龄不满15岁的人,可能因身材高大而被作为成人使用,但却不会让他从政仕宦。以往我们强调了秦汉时期成人年龄的单一性(即以15岁为成年),忽略了秦汉人关于成人化过程的理解,忽略了秦汉人关于体格发育和心智发育差异的认识,这些都有必要重新认识。

由传世文献可知,秦汉人给予身材高大的男性以积极评价,但其社会表现主要集中在文化心理方面^②。身高因素确实影响了某些人的仕途和命运,但这并非是从政仕宦或从事社会活动的必要条件。《公羊传·宣公十五年》“什一行而颂声作矣”,汉何休注:“选其耆老有高德者,名曰父老;其有辩护伉健者,为里正。”^③可见管理乡里事务者在本地有一定影响和威望,且管理、组织能力较强。这些均与个人的身高无关。汉代文献记录了诸多身材“短小”之人从宦故事^④,正是这种情形的表现。秦汉王朝是中国古代中央集权官僚政体的早期形态,在这个形态中,包括身高和容貌等在内的自然因素让位于有助官僚体系运转的政治和社会因素,这与其说是官僚政体较为成熟的一种表现,毋宁是这种制度运作的必然结果。

第四,《六韬·犬韬》之《武车士》和《武骑士》两篇分别说选拔车士和骑士的身高都在七尺五寸以上。一般认为《六韬》成书于战国后期。表1中有1例属国胡骑,其身高恰为7.5尺。一般来说,军事人员尤其是军队中特殊兵种对身体条件当会有一定要求,例如河北永录长平之战遗址所见30多个男性遗骸平均身高170厘米(7.4尺)^⑤,汉代骑士选拔是否也以7.5尺以上作为身高标准,还有待于更多的资料。

① 刘向:《说苑·修文》,文渊阁《四库全书》本。

② 参见彭卫:《汉代的体貌观念及其政治文化意义》,《汉代社会风尚研究》,第120—122页。

③ 何休注,孔颖达疏:《春秋公羊传注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2287页。

④ 《汉书》卷六十六《蔡义传》说蔡义虽矮小,然由门候累迁至丞相(第2899页)。《汉书》卷八十九《循吏·龚遂传》说龚遂虽“短小”,却以“明经为官”(第3639、3637页)。《汉书》卷九十《酷吏·严延年传》说严延年“短小精悍”,官至太守(第3669页)。《太平御览》卷三七八引谢承《后汉书》云:“汝南周滂字次彦。世祖到常山,问可治兵者谁,滂舅以滂对。世祖见滂短小,以为不能将帅。滂对有词理,拜颍川府丞。”

⑤ 山西省考古研究所、晋城市文化局、高平市博物馆:《长平之战遗址永录1号尸骨坑发掘简报》,《文物》1996年第6期。

三、时代:高低变异

《论衡·齐世》云:“语称上世之人,侗长佼好,坚强老寿,百岁左右;下世之人,短小陋丑,夭折早死。何则?上世和气纯渥,婚姻以时,人民稟善气而生,生又不伤,骨节坚定,故长大老寿,状貌美好。下世反此,故短小夭折,形面丑恶。”王充引述当时人的说法,自然不是学理上的说明,而是汉代崇古思潮中关于人体形态“古”、“今”有别的表述。实际情形如何?

同一种群不同历史时期的身高状况大体稳定和发生变化两种类型。根据考古资料提供的数据,华夏居民身材从化石人类到新石器时期明显增高,且呈现北高南低和东高西低状况。从表3可见,新石器时期黄河中下游一些地区成年男性平均身高在170厘米上下,其中,山东大汶口和西夏侯组、河南舞阳贾湖组成年男性骨骸的平均身高分别为172.26、171.3和171.2厘米,为已知成年男性平均身高最高的人群。成年男性平均身高168厘米或以上人群还有河南荥阳妣组,陕西华县、宝鸡和神木组,湖北房县组。平均身高较低的地点内蒙古赤峰组(163厘米)、青海民和组(160厘米)、河南青台组(157厘米)、浙江河姆渡组(162厘米)、福建昙石山组(162厘米)、广东河宕组(162厘米)和四川成都组(161厘米)。以统计样本数量为考量要素,赤峰大甸子、山东大汶口、山东西夏侯、陕西宝鸡等组都有上百或数百例个体,故具有相当程度的代表性。以此推测,新石器时代中国境内(不包括新疆、西藏和东北地区)的总体情况可能是:男性居民平均身高最高的地区是黄河下游,大致在170厘米左右;黄河中游次之,大致在167—169厘米之间;黄河上游又次之,大致在160—166厘米之间;长江流域、珠江流域最低,大致为161或162厘米。女性平均身高在150—153厘米之间,其中最高的河南荥阳妣组达159厘米。尽管北方某些地区(内蒙古赤峰组、青海民和组、河南青台组)男性居民平均身高也较低,但北高南低、东高西低的基本格局还是清晰的,而这一格局在商周和秦汉时代依然存在。

由表3、表4和前文引录的考古人类学资料可知,商周和秦汉时期古人身高与新石器时代相比表现出如下情状:

第一,在相近地区对比组中,新石器时代人群与商周和秦汉时代人群的平均身高相近,或是前者略高于后者,或是后者略高于前者,波动幅度不大。其例如河南郑州青台新石器时代男性平均身高157厘米,女性平均身高152厘米,河南郑州西北郊洼刘两周时期男性平均身高158厘米,女性平均身高153厘米;陕西华阴横阵新石器时期男性平均身高168.8厘米,陕西华县东阳周秦汉时期男性平均身高168.7厘米;陕西临潼姜寨新石器时代男性170.29厘米(1期)和168.81厘米(2期),陕西临潼新丰镇战国时期男性平均身高169.9厘米;陕西宝鸡新石器时代男性平均身高168.8厘米,陕西凤翔南指挥西村周代男性平均身高168.3厘米;内蒙古和林格尔新店子男性平均身高165.76厘米,女性平均身高155.13厘米,内蒙古和林格尔土城子战国时期男性平均身高163—169厘米,女性平均身高150—156厘米。

第二,在相近地区对比组中,新石器时代人群的平均身高高于商周时期人群。其例如陕西西安半坡新石器时代男性平均身高169.45厘米,陕西西安老牛坡商代男性平均身高158.5—166厘米,陕西西安少陵原西周时期男性平均身高163—165厘米,后一个时期较前一个时期人群的平均身高低3—4厘米。山东泰安大汶口和山东曲阜西夏侯新石器时代男性平均身高分别为172.26厘米和171.3厘米,而山东临淄周—汉时期男子平均身高近164厘米,后一个时期人群的平均身高较前一个时期低7—8厘米。

第三,在较大的空间上,现有资料呈现的基本态势是,新石器时代黄河中上游地区成年男性的平均身高多在168厘米以上,其中的新石器时代,山东大汶口、西夏侯和河南舞阳贾湖组男性平均身高在170厘米以上。而商周时代成年男性的平均身高则多在166厘米以下,例外只有山西永录遗址男性遗骸的平均身高为170厘米,由于这批遗骸是秦赵长平之战的战死者,其平均身高不宜作为一般

成年男性的数据。这两个时期的波动幅度在 2 厘米以上。长江流域地区也有类似的情形。由于现有资料显示的秦汉时期成年男性的中常身高在 166—168 厘米,因此,较之商周时期秦汉人的中常身高可能有所增加。

表 3 新石器时代中国境内部分居民遗骸身高估测

地点	平均身高(厘米)	资料来源
内蒙古赤峰大甸子	男性:163.28,女性:154.4 个体总数 500 多例	中国社会科学院考古研究所:《大甸子——夏家店下层文化遗址与墓地发掘报告》,北京:科学出版社,1998 年,第 260 页
内蒙古和林格尔新店子	男性:165.76 女性:155.13	张全超:《内蒙古和林格尔新店子墓地人骨研究》,北京:科学出版社,2010 年
山东泰安大汶口	男性(8):172.26	颜闾:《大汶口新石器时代人骨的研究报告》,《考古学报》1972 年第 1 期
山东曲阜西夏侯	男性(7):171.3	颜闾:《西夏侯新石器时代人骨的研究报告》,《考古学报》1973 年第 2 期
江苏高邮龙虬庄	男性(37):164.22—167.44, 女性(30):149.88—151.53	龙虬庄遗址考古队:《龙虬庄——江淮东部新石器时代遗址发掘报告》,北京:科学出版社,1999 年,第 430 页
河南舞阳贾湖	男性:171.2	河南省文物考古研究所:《舞阳贾湖》,北京:科学出版社,1999 年,第 867 页
河南长葛石固	男性:167 女性:153.5	陈德珍等:《河南长葛石固早期新石器时代人骨的研究(续)》,《人类学学报》第 4 卷第 4 期
河南郑州青台	男性(42):157 女性(29):152	杜百廉、张松林等:《河南青台原始社会遗址人骨的研究》,《郑州文物考古与研究(一)》,北京:科学出版社,2003 年
河南荥阳妣垭	男性(41):168 女性(12):159	杜百廉等:《郑州西北郊洼刘两周遗址出土人骨的观测(一)性别、年龄、身高和四肢诸长骨的测量》,《河南医学研究》第 13 卷第 1 期
河南灵宝晓坞	男性:169.58—171.34 女性:158.78—166.6	陈靓等:《晓坞遗址仰韶文化墓葬出土人骨的鉴定与初步研究》,《考古》2011 年第 12 期
河南陕县庙底沟	男性:168.8	韩康信:《陕县庙底沟二期文化墓葬人骨的研究》,《考古学报》1979 年第 3 期
陕西华阴横阵	男性:167.9	考古研究所体质人类学组:《陕西华阴横阵的仰韶文化人骨》,《考古》1977 年第 4 期
陕西西安半坡	男性(8):169.45	颜闾等:《西安半坡人骨的研究》,《考古》1960 年第 9 期
陕西临潼姜寨	1 期,男性(5):170.29 2 期,男性(3):168.81	半坡博物馆等:《姜寨》,北京:文物出版社,1988 年,第 484、502 页
陕西宝鸡	男性:168.8	颜闾等:《宝鸡新石器时代人骨的研究报告》,《古脊椎动物与古人类》第 2 卷第 1 期
陕西神木新华	男性:168.5	陕西省考古研究所等:《神木新华》,北京:科学出版社,2005 年,第 334 页

续表

地点	平均身高(厘米)	资料来源
甘肃临潭磨沟	男性(52):166.07 女性(51):155.85	赵永生:《甘肃临潭磨沟墓地人骨研究》,吉林大学博士学位论文,2013 年
青海民和核桃庄	男性:160	王明辉等:《民和核桃庄史前文化墓地人骨研究》,青海省文物研究所、青海省文物管理处、西北大学文博学院:《民和核桃庄》,北京:科学出版社,2004 年
青海大通上孙家寨(卡约)	男性:166.9	韩康信、谭婧泽、张帆:《中国西北地区古代居民种族研究》,上海:复旦大学出版社,2005 年,第 63 页
四川成都	男性:161	张君等:《成都市十街坊遗址新石器时代晚期人骨的观察》,《考古》2006 年第 7 期
湖北房县七里河	男性(15):169 女性(8):164	吴海涛等:《湖北房县七里河遗址新石器时代人骨研究报告》,湖北省文物考古研究所:《房县七里河》,北京:文物出版社,2008 年
浙江余姚河姆渡	男性(2):162	浙江省文物考古研究所:《河姆渡——新石器时代遗址考古发掘报告》,北京:文物出版社,2003 年
福建闽侯县石山	男性:163.5	韩康信等:《闽侯县石山遗址的人骨》,《考古学报》1976 年第 1 期
广东佛山河宕	男性:162	韩康信等:《广东佛山河宕新石器时代晚期墓葬人骨》,《人类学学报》1982 年第 1 期
广西柳江	男性:156.69	彭书琳:《百色坎屯新石器时代墓葬人骨》,《广西考古文集》第 3 辑,北京:文物出版社,2007 年
广西甑皮岩	男性(2):162.52 女性(2):158.11	同上
广西百色	男性(2):169.4 女性(3):157.3	同上

注:括号内为估测个体数。

表 4 商周时期中国境内部分居民遗骸身高估测

地点和时代	平均身高(厘米)	资料来源
内蒙古凉城,东周	男性(11):167	何嘉宁:《内蒙古凉城县饮牛沟墓地 1997 年发掘出土人骨研究》,《考古》2001 年第 11 期
内蒙古和林格尔土城子,战国	男性(177):163—169 女性(62):150—156	顾玉才:《和林格尔土城子战国居民人口学及相关问题研究》,北京大学考古文博学院编:《考古学研究》(七),北京:科学出版社,2008 年

续表

地点和时代	平均身高(厘米)	资料来源
山西浮山桥北， 商代晚期至春秋晚期	男性(8):162.77 女性(4):146.08 ^①	贾莹:《山西浮山桥北及乡宁内阳垣先秦时期人骨研究》，吉林大学硕士学位论文，2006年，第144页
山西绛县横水，西周	东向人群男性164.77，女性155.93；西向人群男性164.91，女性156.88	王伟:《山西绛县横水西周墓地人骨研究》，吉林大学硕士学位论文，2012年，第85、89页
山西侯马乔村， 战国中期	男性(55):166.67 女性(20):161.56	潘其风:《侯马乔村墓地出土人骨的人类学研究》，山西省考古研究所:《侯马乔村墓地(1959—1996)》，北京:科学出版社，2004年
山西侯马乔村， 战国晚期	男性(18):166.59 女性(12):159.67	同上
山西永录，战国	男性(33):170	山西省考古研究所等:《长平之战遗址永录1号尸骨坑发掘简报》，《文物》1996年第6期
河南郑州西北郊洼刘， 两周	男性(456):158 女性(269):153	杜百廉等:《郑州西北郊洼刘两周遗址出土人骨的观测》，《河南医学研究》2004年第1期
陕西西安老牛坡，商	男性(4):158.5—166 女性(4):168.3—154.25	张怀瑁、杨玉田:《1986年春老牛坡商代墓葬部分人骨的鉴定》，刘士莪:《老牛坡》，西安:陕西人民出版社，2001年
陕西长武碾子坡， 先周晚期	男性(19):165.23	潘其风:《碾子坡遗址墓地出土人骨的研究》，中国社会科学院考古研究所:《南邠州·碾子坡》，北京:世界图书出版公司，2007年
陕西长武碾子坡，西周	男性(11):164.03	同上
陕西西安少陵原，西周	男性(22):163—165 女性(22):152—158	陈靓:《少陵原西周墓地人骨鉴定报告》，陕西省考古研究院:《少陵原西周墓地》，北京:科学出版社，2009年
陕西凤翔南指挥西村， 周	男性(6):168.3	韩伟等:《凤翔南指挥西村周墓人骨的测量与观察》，《考古与文物》1985年第3期
陕西华县东阳，周	男性(20):168.7 女性(20):160	何嘉宁:《陕西华县东阳墓地2001年出土周一秦—汉人骨鉴定及研究》，陕西省考古研究所等:《华县东阳》，北京:科学出版社，2006年
陕西韩城，两周	男性(3):162.7 女性(2):153.7	陕西省考古研究院等:《梁带村芮国墓地》，北京:文物出版社，2010年，第245页
陕西临潼，战国	男性(7):169.9 女性(4):163.35	邓普迎:《陕西临潼新丰镇秦文化人骨研究》，西北大学硕士学位论文，2010年，第31—32页

① 对本组遗骸身高估算有三个结果，即男性平均身高162.77厘米(黄种人身高计算公式)或156.42厘米(股骨最大长公式①)或164.59厘米(股骨最大长公式②)；女性平均身高为146.08厘米(黄种人身高计算公式)或144.23厘米(股骨最大长公式①)或155.86厘米(股骨最大长公式②)。表格取第一种估算结果。

续表

地点和时代	平均身高(厘米)	资料来源
湖北长阳, 青铜时代	男性(12):162.3 女性(8):156.1	张振标、王善才:《湖北长阳青铜时代人骨的研究》,《人类学学报》第 11 卷第 3 期
湖北随县, 春秋	男性(1):162 女性(16):149.2	莫楚屏等:《曾侯乙墓人骨研究》,湖北省博物馆:《曾侯乙墓》,北京:文物出版社,1989 年
湖南长沙, 战国	男性(1):158	湖南省文物管理委员会:《长沙出土的三座大型木椁墓》,《考古学报》1957 年第 1 期

注:括号内为估测个体数。

这三个表现呈现出“不变”与“变”两种情状。由于缺乏足够的资料,很难作出确切的判断。谨慎地看待这些表现,似乎可以说,由新石器时代到商周时期,许多地区人群的身高有不同程度的降低;而在有的地区,人群的身高则未出现改变。并且就已有的资料而言,商周人群身高降低的空间范围更大一些。身材高度的变化主要与两种因素有关。其一,外来人群的融入,其二,营养水平的升降。国内学者在解释中国古代居民身高变化时都考虑过两个因素。如山西侯马乔村战国中期男性身高略高于同一地区战国后期男性,这种现象被解释为“可能是居民成分有所变化的反映”^①。河南沿黄河南侧的妫汭、洹刘遗址中,洹刘人群身材较低,这可能与洹刘人距黄河较远,地瘠民贫有关^②。我们知道,新石器时代以来,黄河流域居民没有发生足以导致身体形态变化的不同人群的混融,合理的解释只能来自食物摄入方面。域外人类学者注意到,狩猎采集经济转变为农耕经济后,因营养状况下降,人们的身高也随之降低。如生活在今希腊和土耳其从事狩猎采集先民的平均身高为男性 5 英尺 9 英寸(接近 176 厘米),女性 5 英尺 5 英寸(160 厘米)。农业生活出现后,该地区人群身高降低为男性平均 5 英尺 3.3 英寸(160.8 厘米),女性平均 5 英尺(152.4 厘米)^③。下降幅度为 15 厘米(男性)和 7 厘米(女性)。笔者曾论及中国古人肉类食物摄入情形,其中的一个判断是,与农耕文化全面占据主导地位的后代相比,中国新石器时代黄河流域居民的肉食在食物结构中所占比例可能相对略大一些,西周以后则逐渐降低,由于家庭畜牧业的巩固和官营及皇室畜牧业的发展,汉代人均消费的肉量可能又有所回升,汉代普通百姓的食肉机会以及随之而来的数量,较之前代有一定程度的增长^④。如果新石器时代—商周—秦汉三个时期,人们的中常身高呈现出较高——降低——回升的趋向,农耕经济的大面积推广和稳固化,由此导致的动物蛋白摄入的降低,以及到了秦汉时期发生的家庭畜牧业的成熟,或许是造成这种情形的重要原因。

有研究者对郑州汉唐宋时期墓地出土人骨进行身高测量,结论是汉代男性 36 例,平均身高 169 厘米,女 25 例,平均身高约 160.5 厘米。唐代男性 14 例,平均身高 166.5 厘米,女性 10 例,平均身高 157.1 厘米。宋代男性 20 例,平均身高 164.3 厘米,女性 20 例,平均身高 156.2 厘米^⑤。由汉至唐宋,同一地区居民身高呈现出逐渐下降的趋势。北京延庆西屯墓地时跨包括汉代和北朝时期。如前所述,汉代组男性均高 165.34 厘米,女性均高 159.18 厘米。北朝组有 16 例个体,男性(7 例)均高

① 潘其风:《侯马乔村墓地出土人骨的人类学研究》,山西省考古研究所:《侯马乔村墓地(1959—1996)》,北京:科学出版社,2004 年。

② 张松林、姜楠、刘彦锋:《对郑州市洹刘遗址西周时期人骨的观测》,张松林主编:《郑州文物考古与研究》(一)上册,北京:科学出版社,2003 年。

③ [美]戴蒙德:《人类历史上的最大失误》,高星译,《农业考古》1993 年第 1 期。

④ 彭卫:《汉代人的肉食》,《中国社会科学院历史研究所学刊》第 7 辑,北京:商务印书馆,2011 年。

⑤ 孙蕾:《郑州汉唐宋墓葬出土人骨研究——以荥阳薛村遗址和新乡多处遗址为例》,第 22—27 页。

163.79 厘米,女性(9 例)均高 162.97 厘米。西屯组所显示的情形更为复杂,即北朝男性均高低于汉代,而女性均高则高于汉代。一般来说,人群身高变化与营养水平和异族人口融合关系最为密切,汉代至近代中国人身高的变化也必然受到这两个因素的影响。其间的具体过程如何展现,要依赖于更多的新出资料,而目前对此问题进行研究的时机尚不成熟。

四、结 语

一、根据已有的文献和古人类学资料,秦汉人的身高延续了新石器时代以来的基本态势,呈现出北高南低的基本状况。其中,黄河流域和以北地区成年男性的中等身高大约为 166—168 厘米,成年女性的中等身高大约为 150—152 厘米。长江流域和以南地区成年男性的中等身高大约为 161 厘米,成年女性的中等身高大约为 150 厘米。据传世文献,秦汉时期身材最高的成年男性为 1 丈(230 厘米以上)^①;据古人类学资料,身材最高的成年男性为 210 厘米,女性为 171 厘米;身材最矮的成年男性为 145 厘米,女性为 138 厘米。

二、秦汉人的身高可能因社会地位和经济状况的不同而有差异,社会地位较高或家境较为富裕的群体,一般来说其平均身高可能要高于家境较为贫寒或社会地位较低的群体。

三、在对成年人确认中,年龄是最重要的也是最基本的因素,身高的影响是微弱的。秦汉人对成人年龄的认识不是单一的,而是一种过程化的理解,相应于承担国家徭役,15 岁为成人的标准;相应于从政,18 岁为成人的标准;而 20 岁的“始冠”,则标志着成人化的完成。其间显示了秦汉人关于人的体格发育和心智发育差异的认知。

四、身高可能是某些职业或身份者如军事人员、宫女的一项要求。然而,尽管秦汉社会重视人的体貌,身材较高者可以藉此为自己在仕途上增重,但身高与爵位获得以及官吏选拔并不存在制度上的特定联系。

五、由新石器时代到秦汉时期,中国先民的身高可能出现了某些变化。商周时期人群的中常身高较之新石器时代的居民可能降低了 2 厘米以上,有的地区降低的幅度更大。秦汉时期居民的中常身高则有所回升。这种情形可能与产业结构以及由此导致的食物获取内容的改变有关。有资料显示,唐宋时期同一地区居民的平均身高较之汉代持续下降,这个现象需要进一步研究。

[责任编辑 王大建 范学辉]

^① 汉初名臣张苍之父身高不足五尺(《史记·张丞相列传》),准之今制不足 115 厘米。秦汉时有一些从事倡优职业的侏儒,东方朔谓其“长三尺余”(《汉书·东方朔传》),若以三尺一寸计,则身高约合 71 厘米。《论衡·齐世》说东汉人张仲师身高二尺二寸,则仅有 50 厘米强,是已知汉代人身高最低者。现代医学认为侏儒症成年患者身高不超过 130 厘米,其身高最低极限约为 58 厘米(上海第一医学院、中山医学院主编:《内科学》下册,北京:人民卫生出版社,1980 年,第 633 页)。显然,张苍之父等人均是侏儒症患者。

陈宝箴为慈禧密旨赐死说再考辨

——从陈三立“门存”诗谈起

陈 斐

摘要:关于陈宝箴死因,有慈禧密旨赐死说和“忽以微疾卒”两种说法。陈三立“门存”诗“伶俜余吊属镂魂”、“掌梦难招负石魂”,乃用《左传》吴王夫差赐伍子胥属镂剑自刎和《史记》屈原“怀石遂自投汨罗以死”典,暗指陈宝箴系被最高统治者赐自尽。又陈宝箴卒前三四个月,光绪二十六年二月二十一日《清议报》披露“西后现降密谕”捕拿陈宝箴,三月,宋恕《致孙仲恺书》又云:“荣、刚又下密电于江西,着将陈宝箴中丞就地正法。”均与戴远传《文录》所记“宣太后密旨,赐陈宝箴自尽”之说若合符契。系统分析与陈宝箴死因相关之诸种文献的内容、文体属性、功用、来源和相互关系等等,可以认为:陈三立所撰《行状》云其父“忽以微疾卒”乃微言,陈宝箴之死的真相,当以《清议报》和宋恕《致孙仲恺书》披露、戴远传《文录》记载、陈三立诗歌(特别是“门存”诗)流露的被慈禧密旨赐死说为是。

关键词:陈宝箴死因;慈禧密旨;赐死;门存诗录

陈宝箴(字右铭)、陈三立(字伯严)父子是近代政治史、文学史上的重要人物。光绪二十一年(1895)陈宝箴任湖南巡抚,在其子陈三立的襄助下推行新政。正当各项举措稳步推进之时,戊戌政变发生,陈氏父子被以“滥保匪人”、“招引奸邪”的罪名“革职永不叙用”,“交地方官严加管束”^①,湖南新政随之流产。光绪二十六年(1900)六月二十六日,闲居在南昌府新建县西山靖庐的陈宝箴突然去世。对于其死因,其子陈三立在《皇授光禄大夫头品顶戴赏戴花翎原任兵部侍郎都察院右副都御史湖南巡抚先府君行状》(本文简称“《行状》”)中记述道:

二十六年四月,不孝方移家江宁,府君且留靖庐,诫曰:“秋必往。”是年六月廿六日,忽以微疾卒,享年七十。卒前数日,尚为《鹤塚》诗二章。前五日,尚寄谕不孝,慙慙以兵乱未已、深宫起居为极念。不孝不及侍疾,仅乃及衾敛。通天之罪,锻魂挫骨,莫之能赎。天乎,痛哉!……不孝既为天地神鬼所当诛灭,忍死苟活,盖有所待。^②

1982年,宗九奇在《陈三立传略》一文中公布了近人戴明震之父远传翁(字普之)《文录》中的一条材料,为陈宝箴死因提出另外一种说法:

光绪二十六年六月二十六日,先严千总公(名闳炯)率兵弁从巡抚松寿驰往西山靖庐,宣太后密旨,赐陈宝箴自尽。宝箴北面匍匐受诏,即自缢。巡抚令取其喉骨,奏报太后。^③

自此,学界对陈宝箴死因持两种看法。刘梦溪、邓小军二先生结合当时的政治形势,从陈三立诗歌

作者简介:陈斐,中国艺术研究院中国文化研究所副研究员(北京 100029)。

① 《清实录·德宗景皇帝实录》光绪二十四年八月壬寅(二十一日)上谕,《清实录》第57册,北京:中华书局,1987年,第615页。

② 陈三立著,李开军校点:《散原精舍诗文集》,上海:上海古籍出版社,2003年,第856—857页。

③ 宗九奇:《陈三立传略》,《江西文史资料选辑》第3辑,南昌:江西人民出版社,1982年,第119页;《陈宝箴之死的真相》,《文史资料选辑》第87辑,北京:中国文史出版社,1983年。

中寻绎线索,证实戴远传《文录》所记“慈禧密旨赐死”说^①。胡迎建、李开军、张求会、汪叔子、马卫中、余英时等先生认为“赐死”记载为孤证,不可遽信,当仍以《行状》“以微疾卒”的说法为准^②。

这个问题近年来之所以会引起学界重视,成为一个比较热门的话题,原因有三:首先,陈宝箴是近代史上的重要人物,探究其死因有助于深化近代政治史的研究。其次,陈三立是近代诗坛祭酒,被汪辟疆《光宣诗坛点将录》比作“及时雨宋江”。其父卒于西山靖庐后,始致力于作诗。西山《水经注》作“散原山”,陈三立晚年自号“散原”,并颜所居曰“散原精舍”,名集为“散原精舍诗(文)集”,主要原因是为了“识隐痛也”^③。他后半生频繁创作的悼念父亲的述哀诗,堪称散原集中成就最为突出的代表作。正如王揖唐《今传是楼诗话》所云:“散原集中,凡涉靖庐诸作,皆真挚沉痛,字字如迸血泪。苍茫家国之感,悉寓于诗,洵宇宙之至文也。”^④章士钊《论近代诗家绝句》亦曰:“至情不得开云手,第一靖庐谒墓时。”^⑤故对陈宝箴死因的分析,直接影响到其子陈三立及其诗作的研究,甚至可以说是走进陈三立心灵世界和阐释评价其诗的一个关键。再次,陈寅恪诗歌和史著中蕴含着深沉的家国情结^⑥,弄清其祖父陈宝箴之死因,有助于探究此种情结生成的家族渊源。

笔者以为,探究陈宝箴死因,其子陈三立的叙述是重要文献,但不能仅仅依据其所撰《行状》就率尔断案(因为《行状》的写作要考量当时的政治形势等等),而应全面分析陈三立对其父死因的记述,然后在系统考辨已知诸种文献的内容、文体属性、功用、来源及相互关系的基础上“合众证而质之”、“参众说而核之”^⑦,最后再作出判断。

笔者近日细读陈三立诗文,即在其“门存”诗中发现了数处对其父死因的流露。若知人论世,考虑到作品构思上的系统性和诗作得以生成的友朋唱和场域,联系陈三立所有诗作遣词抒情的特征以及中国诗学的传统,会发现:陈三立“门存”诗流露的其父陈宝箴之死的真相,完全与戴远传《文录》所记被慈禧密旨赐死说相合。另外,陈宝箴卒前三四个月,光绪二十六年二月二十一日《清议报》披露“西后现降密谕”捕拿陈宝箴,是年三月,宋恕《致孙仲恺书》又云:“荣、刚又下密电于江西,着将陈宝箴中丞就地正法。”这些都可以说是“赐死说”的有力证据。

一、“属镂魂”之所指

陈三立“门存”诗,是指其寓居江宁时,在著名的门存唱和中创作的诗歌。光绪二十七年(1901)

① 参见刘梦溪:《慈禧密旨赐死陈宝箴考实》,《中国文化》2001年第17、18期;修订后收入氏著《陈宝箴和湖南新政》(北京:故宫出版社,2012年),题作《陈宝箴之死的谜团及求解》。近来刘先生又发表《陈宝箴系慈禧密旨赐死新证》,载《光明日报》2014年9月2日。邓小军:《陈宝箴之死考》,载《陈寅恪与二十世纪中国学术——纪念陈寅恪先生诞辰一百一十周年》,杭州:浙江人民出版社,2000年;修订后收入氏著《诗史释证》(北京:中华书局,2004年),题作《陈宝箴之死的真相——散原精舍诗表微之一》。邓先生后又发表《殉国:陈宝箴之死的新证据——夏敬观、陈三立赠答诗二首笺证》,《东南大学学报》2013年第3期;修订后收入氏著《古诗考释》(北京:商务印书馆,2013年),题作《“殉国”:陈宝箴死因的新证据——夏敬观、陈三立赠答诗二首笺证》。刘、邓二先生的主张得到不少学者认同,参见马英典:《陈宝箴与近代警察制度》,《兰台世界》2006年第23期;陶江:《靖庐与陈宝箴之死》,《创作评谭》2007年第3期;郑海麟:《陈宝箴、黄遵宪交谊与湖南新政》,《文史知识》2008年第6—9期;郑海麟:《从黄遵宪〈与陈伯严书〉看晚清变局》,《文史知识》2009年第10期等。

② 参见胡迎建:《一代宗师陈三立》,南昌:江西高校出版社,2005年,第62—63页。李开军:《陈宝箴“赐死”考谬——与刘梦溪、邓小军两先生商榷》,《文史哲》2011年第1期;在专著《陈三立年谱长编》(北京:中华书局,2014年,第547页)中,作者重申其说。另外,张求会《陈寅恪的家族史》(广州:广东教育出版社,2000年,第179—185页),汪叔子、张求会编《陈宝箴集》“叙言”(北京:中华书局,2003年,第10—11页),马卫中、董俊珏等编《陈三立年谱》(苏州:苏州大学出版社,2010年,第247—248页),余英时1996年8月15日致刘正信(影印件见刘正:《陈寅恪先生的列祖列宗》,《寻根》2008年第1期)亦质疑“赐死”说。

③ 吴宗慈:《陈三立传略》,陈三立著,李开军校点:《散原精舍诗文集》,第1196页。

④ 张寅彭编:《民国诗话丛编》第3册,上海:上海书店,2002年,第276页。

⑤ 汪辟疆:《汪辟疆说近代诗》,上海:上海古籍出版社,2001年,第53页。

⑥ 刘梦溪先生曾精辟地指出,陈寅恪《乙巳冬日读清史后妃传有感于珍妃事为赋一律》之“家国旧情迷纸上,兴亡遗恨照灯前”,“可以看作是陈寅恪全部诗作的主题曲,同时也是我们开启陈寅恪精神世界隐痛的一把钥匙”。参见刘梦溪:《陈寅恪的“哀伤”与“记忆”》,《学术月刊》2007年第6期。

⑦ 永瑛、纪昀等撰:《四库全书总目·史部总叙》,北京:中华书局,1997年,第611页。

秋冬之际,陈锐(字伯弢)以知县候补需次江宁,陈三立过访,各出所藏书牋,展玩咨嗟,伤今触往。陈锐赠之以诗,陈三立次韵答之。由是同人,如易顺鼎、张伯纯等,用此韵互相酬答,“海内和者殆千数百首不止”^①。陈三立拈起结韵,辑为《门存诗录》十卷梓行,后又编为《续刻》三卷出版。《诗录》以人系诗,卷二收录陈三立诗作30首^②。这些诗作,虽然各有诗题,但睠怀君国、忧心世变,抚昔伤今的基调十分明显。正如陈三立作于同时的《与皮锡瑞书》所云:“回忆囊游,梦影重重而已。”^③某些诗篇寓公于私,通过对湖南新政的追忆和对新政领导者——其父陈宝箴的凭吊,来抒发抱负难以实现的苦闷。正是在这些诗作中,陈三立情不自禁地将其父被慈禧赐死的真相流露出来。《遣兴二首》云:

九天苍翮影寒门,肯挂炊烟榛棘村。正有江湖鱼未脍,可堪帘几鹊来喧? 啸歌还了区中事,呼吸凭回纸上魂。我自成亏喻非指,筐床刍豢为谁存?

刺绣无如倚市门,区区思绕牧牛村。晓移觴榼溪桥稳,晨听篝车田水喧。俯仰已迷兰芷地,伶俜余吊属餒魂。江长海断风雷寂,阴识雄人草泽存。^④

二诗当作于光绪二十七年十月十四日前后^⑤,距其父陈宝箴之死不足一年零四个月。不久,陈三立即赴南昌西山为父扫墓。

先看第一首。首联“九天苍翮影寒门,肯挂炊烟榛棘村”,写寓目所见之景,同时比喻、象征心境。此时陈三立赁居江宁中正街,算不上荒凉,然而他在诗中多次描写寓居环境的萧瑟凄凄,实乃政治心理之感觉。全联意谓:那曾在高空翱翔的鹰隼息影于寒门,拼得在炊烟袅袅、荆棘丛生的村野栖身。比喻自己曾在朝廷任职,志存高远,但现在被打击冷落,拼得在远离政治中心的江宁居处。颌联“正有江湖鱼未脍,可堪帘几鹊来喧”意谓:自己正想着回乡归隐,岂料喜鹊飞到帘幕和几案旁边来聒噪,莫非又有什么喜事(形势或有转机)? 将颓唐和热望交织起伏的复杂心情淋漓尽致地刻画出来,可见作为“神州袖手人”^⑥的陈三立难以真正忘怀世事。下文承此直接抒情。

颈联曰:“啸歌还了区中事,呼吸凭回纸上魂。”“啸歌”,指长啸歌吟。“区中”,犹区寰,即人世间、天下。“区中事”,即人世间形形色色的事情,这里主要指家国大事。陈三立另一首诗亦曰:“变灭区中事,悠悠负我怀。”^⑦“呼吸凭回纸上魂”,指剪纸招魂,古人有此风俗,如夏完淳《细林夜哭》:“肠断当年国士恩,剪纸招魂为公哭。”^⑧尾联云:“我自成亏喻非指,筐床刍豢为谁存?”用了几个《庄子》典故。《齐物论》曰:“以指喻指之非指,不若以非指喻指之非指也……天地一指也……其分也,成也;其成也,毁也。凡物无成与毁,复通为一。唯达者知通为一。”^⑨又曰:“道之所以亏,爱之所以成。果且有成与亏乎哉? 果且无成与亏乎哉?”^⑩亦曰:“丽之姬,艾封人之子也。晋国之始得之也,涕泣沾襟;及其至于王所,与王同筐床,食刍豢,而后悔其泣也。”^⑪末二联意谓:人世间形形色色的事情带来的遗恨还能通过长啸歌吟排遣,亡人(特指其父陈宝箴,详见下文)的魂魄却只能通过剪纸来呼唤;我自是知

① 陈锐:《衰碧斋七言律序》,《衰碧斋集·七言律》卷首,清末刻本。

② 《散原精舍诗集》卷上选录了八题九首。潘益民、李开军二先生据《门存诗录》将余者辑入《散原精舍诗文集补编》(南昌:江西人民出版社,2007年)。一年后陈三立又作有《用“门存”韵寄和黎薇生郎中并示谭组安,破戒缀此,后不复徇之矣》两首,因相隔时间较远,且与本文论题关系不大,不再论及。

③ 陈三立著,潘益民、李开军辑注:《散原精舍诗文集补编》,第259页。

④ 陈三立著,李开军校点:《散原精舍诗文集》,第33—34页。

⑤ 《散原精舍诗集》卷上收录了此二首诗,前一首题为《十月十四夜饮秦淮酒楼,闻陈梅生侍御、袁叔舆户部述出都遇乱事,感赋》,后面相隔数首即录陈三立冬至为父扫墓的述哀诗。

⑥ 陈三立《赠梁启超》残句云:“凭栏一片风云气,来作神州袖手人。”(陈三立著,李开军校点:《散原精舍诗文集》,第737页)

⑦ 陈三立:《同石钦、仁先、聚先、恪士寻富春山水,宿桐庐逆旅,明日易小舸上溯七里泷,登钓台,复还抵桐庐宿焉,赋纪三首》,陈三立著,李开军校点:《散原精舍诗文集》,第548页。

⑧ 夏完淳撰,中华书局上海编辑所编辑:《夏完淳集》,北京:中华书局,1959年,第80页。

⑨ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,北京:中华书局,1961年,第66—70页。

⑩ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,第74页。

⑪ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,第103页。

晓成亏相对、复通为一的道理,安适的方床、美味的肉食又是为谁而存设呢?言外之意:自己将坚守操守和理想,不会因为贪恋舒适生活而改变初衷。

第二首承前首不贪恋舒适生活而言,一开头即表明自己的心愿是在村舍隐居:“刺绣无如倚市门,区区思绕牧牛村。”《史记·货殖列传》:“夫用贫求富,农不如工,工不如商,刺绣文不如倚市门。”^①泂川资言《史记会注考证》云:“刺绣文,工之事;倚市门,商之事。颜师古曰:‘言其易于得利也。’”^②首联意谓:虽然人们常说“刺绣文不如倚市门”,但自己的一点微薄心愿却是在牧牛村舍隐居。颌联“晓移觞榼溪桥稳,晨听篝车田水喧”,描写乡居生活,大意为:天亮以后,把酒杯和酒壶搬到溪桥上稳稳当地当地慢饮;早晨田间水车忙碌着,听起来有些喧嚣。境由心生,“田水喧”三字,景中含情,由此折射出陈三立内心翻腾的波澜。情感的闸门就此打开,下文顺势而下,道出了郁蟠于胸的心结。

颈联云:“俯仰已迷兰芷地,伶俜余吊属镂魂。”“俯仰”,低头和抬头,喻时间短暂。“兰芷”,即兰草与白芷,为《楚辞》常见意象。“兰芷地”当指楚地湖南。光绪二十一年陈宝箴任湖南巡抚,以“变法开新”为己任,陈三立襄助其父推行新政,期望“营一隅为天下倡,立富强根基”(《行状》)^③。倡导董吏治、辟利源、变士习、开民智、救军政、公官权,设置矿务局、官钱局、铸币局、保卫局、工商局等,兴办电信、轮船及制造公司,创立时务学堂、算学堂、南学会、武备学堂等,支持谭嗣同刊行《湘学报》、《湘报》,使湖南风气大开,成为全国最有生气的省份。正当新政取得初步成效时,戊戌政变发生,陈氏父子俱被革职,“永不叙用”,新政随之流产,两年后陈宝箴在南昌西山靖庐突然去世^④。可见,对于陈三立一门来说,湖南新政的流产及先人陈宝箴的突然死亡,实乃关涉家国兴衰的重大事变,故化为心结郁蟠于胸中,成为吟咏遣怀的重要主题。正如陈宝箴卒后半年余,即光绪二十七年正月二十二日,陈三立致信汪康年时所云:“国变家难,萃于一时,集于一身。呜呼!”^⑤陈三立诗亦云:“每从桑海觅湖湘”^⑥、“早晚西山万念存”^⑦。笔者曾将此诗呈与刘梦溪先生请教,刘先生有文精辟地指出:“‘俯仰已迷’则是对湖南新政故地的流连沉醉。此句与陈寅恪诗‘儿郎涑水空文藻,家国沉湘总泪流’、‘死生家国休回首,泪与湘江一样流’,以及‘家国旧情迷纸上,兴亡遗恨照灯前’等,可连类比照,都是抒写对湖南新政及其悲剧结局的记忆。陈宝箴、陈三立父子虽籍江西义宁州,然事业所成、情感所系、悲剧之酿,实在三楚之地的湖南。”^⑧

颈联“伶俜”,指孤单无依。潘岳《寡妇赋》:“少伶俜而偏孤兮,痛切怛以摧心。”《文选》李善注:“伶俜,单孑貌。偏孤,谓丧父也。”^⑨陈三立言“伶俜”,是在强调自己丧父后的孤儿身份。“属镂”,又作“属卢”、“属娄”等,剑名。《左传·哀公十一年》记吴王夫差赐伍子胥属镂之剑自刎事,“王闻之,使赐之属镂以死”。杜预注:“属镂,剑名。”^⑩后《史记》之《吴太伯世家》、《越王勾践世家》、《伍子胥列传》皆有记载。赵晔《吴越春秋·勾践伐吴外传》又记越王赐文种属卢之剑自刎事,“越王遂赐文种属卢之剑,种得剑又叹曰:‘南阳之宰而为越王之擒。’自笑曰:‘后百世之末,忠臣必以吾为喻矣。’遂伏剑而死。”^⑪后来“属镂”常用作忠臣被赐死的典故。如李廌《天封观将军柏》:“尚方属镂赐,朝服东市戮。

① 司马迁:《史记》卷一二九《货殖列传》,北京:中华书局,1982年,第3274页。

② 司马迁著,泂川资言会注考证:《史记会注考证》,北京:新世界出版社,2009年,第5163页。

③ 陈三立著,李开军校点:《散原精舍诗文集》,第852页。

④ 详见刘梦溪:《陈宝箴和湖南新政》。

⑤ 上海图书馆编:《汪康年师友书札》第2册,上海:上海古籍出版社,1986年,第1984页。

⑥ 陈三立:《于乱书堆中忽得吾友廖荪骸广文重刊诗卷,不省何时投寄,未附近岁之作,所未经见,惊喜诵之,系以小诗》,陈三立著,李开军校点:《散原精舍诗文集》,第154页。

⑦ 陈三立:《返西山墓庐将过匡山赋别》,陈三立著,李开军校点:《散原精舍诗文集》,第35页。

⑧ 刘梦溪:《陈宝箴系慈禧密旨赐死新证》。

⑨ 萧统编,李善注:《文选》,上海:上海古籍出版社,1986年,第735页。

⑩ 左丘明著,杜预集解:《春秋左传集解》,上海:上海人民出版社,1977年,第1775—1778页。

⑪ 赵晔著,张觉校注:《吴越春秋校注》,长沙:岳麓书社,2006年,第285页。

君看古功臣，牖下死为祝。”^①刘基《钱塘怀古得吴字》：“鬼蜮昭华袞，忠良属镂。”^②《左传》、《史记》乃古代士子常备书，陈三立自应十分熟悉。故联系陈三立身世、心境，考虑到他将“兰芷地”和“属镂魂”对举，再用“伶俜”强调其“孤儿”身份，可知“属镂魂”乃特指其被“赐死”之尊翁、湖南新政领导者陈宝箴之魂魄。“俯仰已迷兰芷地，伶俜余吊属镂魂”意谓：俯仰之间，曾经在湖南推行的新政已化为陈迹；只剩下自己孤零零一人，凭吊那被最高统治者赐死的父亲。《行状》云：“俯仰之间，家国君父无可复问，此尤不孝所攀天斫地、椎心酈血者也。”^③恰可与此联相互映发，且所用语词、所抒情感也非常相似：“俯仰已迷”即是“俯仰之间”“无可复问”，而“兰芷地”、“属镂魂”则是对“家国君父”的阐释。而这，正是令陈三立“攀天斫地、椎心酈血”的心结所在。尾联“江长海断风雷寂，阴识雄人草泽存”，抒发了对未来形势的惊惧、担忧，意谓：事变是暂时平息了，但自己隐隐觉察到还有非常之人藏身于草泽之中，正酝酿着新的风暴。

综上所述，《遣兴二首》其二“俯仰已迷兰芷地，伶俜余吊属镂魂”，乃陈三立追忆关涉家国兴衰的湖南新政、凭吊新政领导者——其尊翁陈宝箴。若考虑到全诗构思抒情上的系统性，则其一“啸歌还了区中事，呼吸凭回纸上魂”，亦当如此理解。陈三立用“属镂魂”指称其父之魂魄，更是将陈宝箴之死的真相流露出来，即和吴王赐忠臣伍子胥属镂之剑自刎一样，是被最高统治者赐死的。这与戴远传《文录》所记陈宝箴系被慈禧密旨赐死、“巡抚令取其喉骨，奏报太后”之说，若合符契。

《遣兴二首》之“纸上魂”、“属镂魂”乃陈三立特指其亡父之魂魄，从陈三立和友朋就此诗进行的唱酬亦可得到证实。发起门存原唱的陈锐、陶宾南皆曾和陈三立此诗^④。陈锐《奉和伯严遣兴之作》云：“康窞巨鬼瞰高门，此是南无乞食村。弹指楼台空际灭，撑肠龙虎静中喧。大悲世界恒河劫，终古西山片石魂。强借酒杯浇块垒，旁人微笑旧狂存。”^⑤陈锐“弹指楼台空际灭”是对陈三立“俯仰已迷兰芷地”的回应，“强借酒杯浇块垒”是对陈三立“啸歌还了区中事”的回应，而“终古西山片石魂”则明显是对陈三立“呼吸凭回纸上魂”和“伶俜余吊属镂魂”的回应。按：“片石”指石碑。“西山片石”特指后人为纪念饿死西山（即首阳山）之节士伯夷、叔齐所立的石碑^⑥。如周日藻《伯夷叔齐与》：“独醒独清，今人岂必效其奇行，乃采薇遗烈，终不可企矣，阅千年而凭吊，西山片石，尚在人间，当时圣主贤臣未敢褒，而忽动景仰于知人论世。”^⑦有时也用来类比或借指纪念忠贞、气节之士的石碑。如李鸿庥纪念武训联语曰：“生为义丐，死为明神，俎豆祀千秋，真无愧西山片石；文未丧天，道未坠地，胶庠传一脉，大有光东鲁杏坛。”^⑧再如《古今图书集成》“明伦汇编·官常典·忠烈部·名臣列传”记“清溪二义士”云：“贵池人，未详姓氏。当金川失守，建文帝出亡，二士方乘舟，闻燕王已即大位，不禁相向而哭，失声，遂赴水以没，竟不欲以身显。此其与矫激沽名者相去远矣。迄今都人士泊舟其间，见一泓空渌，直与西山片石相映，而月白猿啼之下，二子忠魂隐隐尚在，直应立懦之一助也，以故清溪有专祠。”^⑨陈宝箴卒于南昌西山靖庐，后又葬于西山。陈锐所谓“西山片石魂”乃特指陈宝箴之魂魄，别无他解；就用典而言，可谓十分恰切！“大悲世界恒河劫，终古西山片石魂”意谓：世间充满了像恒河沙数一样多

① 傅璇琮等主编：《全宋诗》第20册，北京：北京大学出版社，1995年，第13560页。

② 刘基：《刘伯温集》，杭州：浙江古籍出版社，2011年，第532页。

③ 陈三立著，李开军校点：《散原精舍诗文集》，第856页。

④ 《门存诗录》卷六所录陶宾南《漫成和伯严》当系陶氏和作，因与本文论题无涉，不再征引。

⑤ 陈三立编：《门存诗录》卷一，清末刻本。

⑥ 《史记》载：“武王已平殷乱，天下宗周，而伯夷、叔齐耻之，义不食周粟，隐于首阳山，采薇而食之。及饿且死，作歌，其辞曰：‘登彼西山兮，采其薇矣……’遂饿死于首阳山。”（司马迁：《史记》卷六十一《伯夷列传》，第2123页）

⑦ 许振伟编：《明清文才调集》，长春：吉林人民出版社，1998年，第820页。黄鹗《圣人百世之师也》亦曰：“噫！饿夫之薇可采，抚西山片石，不偕云物以俱移；死士之垄可登，访东国残碑，不仅谏辞之有据。”（颜建华编：《清代湖南朱卷选编》，长沙：湖南师范大学出版社，2012年，第240页）

⑧ 张明主编：《武训研究资料大全》，济南：山东大学出版社，1991年，第135页。左宗棠《答吴清卿学使》亦云：“已令李佐兴双钩，觅石刻成……嵌之山巔，以当西山片石。”（左宗棠：《左宗棠全集·书信二》，长沙：岳麓书社，2009年，第474—475页）

⑨ 陈梦雷等编：《古今图书集成》第314册，上海：中华书局，1934年，第27—28页。

的劫难,(令尊之死及天下大事带来的遗恨不过沧海一粟罢了,要看开一些),令尊的忠魂,将像伯夷、叔齐一样,与记载其节操、德政的西山之碑一起流芳百世。可见,陈锐已看出“呼吸凭回纸上魂”和“伶俜余吊属髅魂”乃陈三立凭吊其亡父陈宝箴之魂魄。后来,陈三立答谢陈锐、陶宾南酬和的诗作《宾南、伯弢皆有见和遣兴之作,掇此酬之》认可了这种理解,而且,心绪难平的他在情感波澜的推动下,又一次将其父陈宝箴之死的真相流露出来。

二、“负石魂”之寓意

陈三立《宾南、伯弢皆有见和遣兴之作,掇此酬之》诗云:

何人大嚼过屠门,为指初霜梅柳村?天放湖山兼晚色,陆沉怀抱有孤喧。居夷莫问乘桴事,掌梦难招负石魂。赢得风流说江左,新亭明灭谢墩存。^①

首联用设问直接抒情:“何人大嚼过屠门,为指初霜梅柳村?”桓谭《新论·祛蔽》:“关东鄙语曰:‘人闻长安乐,则出门西向而笑;知肉味美,则对屠门而大嚼。’”^②曹植《与吴季重书》:“过屠门而大嚼,虽不得肉,贵且快意。”^③首联描写友朋相见的惊喜、快意,意谓:是谁不嫌荒僻,于清霜初降的时节到梅柳夹道的村庄来访了?大家虽然不能实现理想,但忘形畅谈,各抒怀抱,何其快意!陈三立《文艺阁学士同年挽词六首》其二:“狂言人尽避,大嚼日相存。”^④恰可为“何人大嚼过屠门”一句作注解。

颌联上句写景,下句抒情:“天放湖山兼晚色,陆沉怀抱有孤喧。”“天放”,指放任自然。《庄子·马蹄》:“一而不党,命曰天放。”成玄英疏:“直置放任,则物皆自足,故名曰天放也。”^⑤“陆沉”,比喻埋没,不为人知。黄庭坚《次韵答张沙河》:“丈夫身在要勉力,岂有吾子终陆沉?”^⑥全联意谓:自己在湖山之间放任自然、隐居而处,虽然尚能欣赏傍晚的景色,但埋没不为人知、抱负无法实现,难掩胸中的孤傲不平之气。由此,情感的潮水再次决堤,倾泻出耿耿于胸的心结。

颈联云:“居夷莫问乘桴事,掌梦难招负石魂。”上句用孔子欲“居夷”、“乘桴”典。《论语·公冶长》:“子曰:‘道不行,乘桴浮于海。’”^⑦《子罕》:“子欲居九夷。或曰:‘陋,如之何?’子曰:‘君子居之,何陋之有?’”^⑧皆是孔子对“道不行”的感喟,乃一事两记。许慎《说文解字》“羌”字条把这两章合在一起解说:“夷俗仁,仁者寿,有君子不死之国。孔子曰:‘道不行,欲之九夷,乘桴浮于海。’有以也。”^⑨《汉书·地理志》亦曰:“然东夷天性柔顺,异于三方之外,故孔子悼道不行,设浮于海、欲居九夷,有以也夫。”^⑩“夷”泛指东方土著族群,这里当指陈三立寓居所在地江宁,因江宁一带古为淮夷之地。《尚书·禹贡》谓:“海岱及淮惟徐州……淮夷蜃珠暨鱼,厥筐玄纁。浮于淮泗,达于河。”^⑪《禹贡锥指》云:“淮夷盖在东方荒服之内,故亦谓之东夷。今淮、扬二府近海之地皆是也。”^⑫可见淮夷居于淮河下游流域及近海处,江宁正在此范围之内。陈三立此处用“居夷”、“乘桴”典,言外之意亦是对“道不行”的感喟。联系到陈三立一生的出处进退,所谓“道不行”,正和《遣兴二首》其二“俯仰已迷兰芷地”一样,主要指湖南新政的流产。故“居夷莫问乘桴事”是说:既然自己因“道不行”——湖南新政流产,选

① 陈三立著,李开军校点:《散原精舍诗文集》,第34页。

② 桓谭:《新论》,上海:上海人民出版社,1977年,第29页。

③ 曹植著,赵幼文校注:《曹植集校注》,北京:人民文学出版社,1984年,第143页。

④ 陈三立著,李开军校点:《散原精舍诗文集》,第132页。

⑤ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,第334—335页。

⑥ 黄庭坚著,任渊等注:《山谷诗集注》,上海:上海古籍出版社,2003年,第663页。

⑦ 何晏注,邢昺疏:《论语注疏》,上海:上海古籍出版社,1997年影印《十三经注疏》本,第2473页。

⑧ 何晏注,邢昺疏:《论语注疏》,第2491页。

⑨ 许慎著,段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1988年,第147页。

⑩ 班固:《汉书》卷二十八下《地理志下》,北京:中华书局,1962年,第1658页。

⑪ 孔安国传,孔颖达等正义:《尚书正义》,上海:上海古籍出版社,1997年影印《十三经注疏》本,第148页。

⑫ 胡渭:《禹贡锥指》,上海:上海古籍出版社,1996年,第134页。

择了在古蛮夷之地江宁隐居,就不要再谈什么浮海出国的事了。可能陶、陈二人曾以此劝陈三立,当是为他的安全考虑。因为戊戌变法失败后,慈禧大肆屠杀新政领袖,康、梁等都曾出国避难。

“掌梦”,指主管占梦的官员。《楚辞·招魂》云:“帝告巫阳曰:‘有人在下,我欲辅之。魂魄离散,汝筮予之。’巫阳对曰:‘掌梦。’”王逸注:“巫阳对天帝言:‘招魂者,本掌梦之官所主职也。’”^①又王逸认为,《招魂》乃宋玉为招屈原之魂而作。下文“负石魂”,古典正指屈原之魂魄。《史记·屈原贾生列传》记屈原“于是怀石遂自投汨罗以死”^②。“负石”、“怀石”意同,有时也作“任石”。南人自幼习水,不如此不能自沉。《荀子·不苟》云,“故怀负石而赴河,是行之难为者也”^③,正将“怀”、“负”两个近义词连用。“掌梦难招负石魂”一句,是对陈锐和作的回应。为便于分析,现将诸诗颈联胪列如下:

陈三立《遣兴二首》其一:“啸歌还了区中事,呼吸凭回纸上魂。”

陈三立《遣兴二首》其二:“俯仰已迷兰芷地,伶俜余吊属镂魂。”

陈锐《奉和伯严遣兴之作》:“大悲世界恒河劫,终古西山片石魂。”

陈三立《宾南、伯弢皆有见和遣兴之作,掇此酬之》:“居夷莫问乘桴事,掌梦难招负石魂。”

陈三立用“掌梦难招负石魂”回应陈锐“终古西山片石魂”,一方面,乃认可陈锐对自己诗句的理解,即“纸上魂”、“属镂魂”特指其父陈宝箴之魂魄;另一方面,又难以抑制心中的悲痛,言下之意为:虽然您说先君的忠魂将会流芳百世,但毕竟他是像屈原一样自尽了,即使专门负责招魂的官员,也难以招唤他的冤魂啊!屈原于楚怀王时因造为宪令、以图变法而屡遭谗陷,流放凡十余年。国破家亡之际,悲愤不能自己,终至自沉汨罗而死。这里陈三立用屈原代指其父,除了地域相同外(湖南为古楚国之地),更重要的原因当系两人遭际相似。就死因而言,尽管屈原迫于国破家亡而自尽,陈宝箴为受命自尽,但在迫于情势、自尽而亡这一点上,却是相同的。故陈三立用屈原之“负石”,暗示其父之死因。而这,又与戴远传《文录》所记陈宝箴被慈禧密旨赐自尽之说,若合符契。

尾联“赢得风流说江左,新亭明灭谢墩存”,综合使用东晋贤相王导、谢安二人之事,乃自我排遣,同时又从正面回应陈锐“终古西山片石魂”,意谓:先君主持的新政,将像王导、谢安的风流轶事那样,永远在人们口中流传。

前面已经分析过,湖南新政的流产及先人陈宝箴的突然死亡,乃关涉家国兴衰的重大事变,化为心结郁蟠在陈三立一胸中,成为吟咏遣怀的重要主题。这在陈三立三十首“门存”诗中,十分醒目。除上文分析的三联外,还有下面两联抒写这个主题,且抒情模式类似,都是上联侧重追忆湖南新政,下联凭吊其尊翁、新政领导者陈宝箴:

《园夜和答姚叔节、陶宾南》:“噤吟已了秦庭客,《橘颂》终伤楚些魂。”^④

《酬叔舆》:“琴尊空了黄虞梦,天地孤寻屈贾魂。”^⑤

“噤吟”,《汉书》卷八十七下《扬雄传》引《解嘲》曰:“蔡泽虽噤吟而笑唐举。”颜师古注:“噤吟,锁颐之貌。”^⑥《汉语大词典》释为“下巴上曲貌”^⑦。《史记》载蔡泽干诸侯不遇,从唐举相,唐举戏之曰:“先生曷鼻,巨肩,魃颜,蹙颡,膝挛。吾闻圣人不相,殆先生乎?”^⑧蔡泽笑谢而去,后游说秦相范雎(雎),因其荐拜为客卿。范雎(雎)谢病免相,昭王乃拜蔡泽为相,东收周室。然仅“数月,人或恶之,惧诛,乃谢病归相印,号为纲成君”^⑨。后人多用“噤吟”指蔡泽微时被嘲笑的特相貌。如黄山谷《次韵答

① 洪兴祖:《楚辞补注》,北京:中华书局,1983年,第197—198页。

② 司马迁:《史记》卷八十四《屈原贾生列传》,第2490页。

③ 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37页。

④ 陈三立著,李开军校点:《散原精舍诗文集》,第33页。

⑤ 陈三立著,潘益民、李开军辑注:《散原精舍诗文集补编》,第257—258页。

⑥ 班固:《汉书》,第3568—3570页。

⑦ 罗竹风主编:《汉语大词典》第3卷,上海:汉语大词典出版社,1989年,第515页。

⑧ 司马迁:《史记》卷七十九《范雎蔡泽列传》,第2418页。

⑨ 司马迁:《史记》卷七十九《范雎蔡泽列传》,第2425页。

张沙河》：“丈夫身在要勉力，岂有吾子终陆沉？鄙人相士盖多矣，勿作蔡泽笑嚙吟。”^①《橘颂》乃屈原早期作品^②，通过赞美橘树，诗人表达了追求美好品质和理想的坚定信念。“楚些”指招魂歌，亦泛指楚地的乐调或《楚辞》。“嚙吟已了秦庭客，《橘颂》终伤楚些魂”的古典意当为：下巴上曲的蔡泽在秦国拜相、东收周室的辉煌，因有人构陷，已经结束；品德高尚的屈原因“信而见疑，忠而被谤”投江自尽，捧读其明志之作《橘颂》，让人不禁伤悼其魂。又“楚”乃湖南一带。结合陈三立父子的生平经历，可知此联的今情当为：自己襄助父亲在湖南推行的新政虽然已成陈迹，但每每捧读父亲遗留下来的述志之作，还是让人难以忘怀，不禁为其所受的冤屈悲痛不已。新政“已了”，还在“终伤”乃父之魂，足见其中隐含着极大的冤屈。

“琴尊”，指琴与酒尊，代指悠闲生活。“黄虞”，黄帝和虞舜的合称。“黄虞梦”，指治国平天下的理想、抱负，杜甫诗“致君尧舜上”（《奉赠韦左丞丈二十二韵》）^③可为此作注脚。对于陈三立而言，“琴尊空了黄虞梦”依然是对可能实现治平抱负之湖南新政的追忆、惋惜和慨叹。此诗首联云：“翩翩辞赋照湘门，记否行吟又一村？”^④即在追忆湖南生活，由此起兴。“屈贾”，指屈原和贾谊。“天地孤寻”，正与“伶俜余吊”以及另一首“门存”诗《漫赋一首》尾联“师友平生成洒涕，东南吟望一身存”^⑤一样，都是抒发师友凋零的孤独之感，特别是强调丧父后的“孤儿”身份。因为若是父亲未亡，无论如何也不能说“孤”、“伶俜”或“一身”。此联意谓：湖南新政流产，自己的抱负随之破灭，由此带来的遗恨只能在琴与酒尊之间化解；天壤之间，只剩下自己孤零零一人，寻觅、凭吊父亲的亡魂。

可见，追忆湖南新政，凭吊其父、新政领导者陈宝箴，是陈三立“门存”诗的一个突出主题。而在典故和意象选择上，他又频繁使用与湖南相关的《楚辞》意象及自尽之伍子胥、屈原典故，如“兰芷地”、“掌梦”、“《橘颂》”、“属镂魂”、“负石魂”、“楚些魂”、“屈贾魂”等等。不少友人和作对此有所回应。除上文已举陈锐诗外，再如《门存诗录》卷十所录陶森甲《伯严示近诗多凄楚语，赠一律》：“千年骚怨探修门，如鹤唳野猿啸村。大声直使金石裂，幽韵一洗箜篌喧。于今天地无正色，终古湘潭有断魂。不忍劝君茆苦语，西山浩气赖诗存。”“西山”乃陈宝箴的死亡之所和墓地所在。“湘潭断魂”、“西山浩气”正是对陈三立“属镂魂”、“负石魂”等语词的回应。再如《门存诗录》续刻卷三所录陈芑潭《依韵柬伯严、宾南》：“记随宾从莅章门，单外犹余劫后村。阅尽沧桑同涕泪，铸成错铁任嘲喧。脊令梦断增余痛，楚些歌残惨客魂。漫道靖庐人境远，岁寒盟在定相存。”“靖庐”乃陈宝箴晚年斋名。陈芑潭系陈宝箴挚友，曾协助陈三立葬父。《诗·小雅·常棣》云：“脊令在原，兄弟急难。”^⑥陈芑潭用“脊令梦断”指称陈宝箴之死，实乃暗指其死于仓促之“难”。“楚些歌残惨客魂”一句，明显是对陈三立《园夜和答姚叔节、陶宾南》“《橘颂》终伤楚些魂”的回应。总之，陶森甲、陈芑潭二人诗都强调、回应了陈三立“门存”诗对湖南新政的追忆和对其尊翁陈宝箴的凭吊，而且，“千年骚怨”、“湘潭断魂”、“苦语”、“劫后”、“涕泪”、“铸成错铁”、“脊令梦断”、“痛”、“楚些惨魂”等语词，亦在暗示陈宝箴之死隐含着极大的冤屈。

一般来说，用典乃原有的典故文本与现在所欲说写的文本之间的相遇融合。同一个典故，因说写语境和抒情重心不同，可以衍生出不同的典面。“属镂魂”、“负石魂”之典面，皆突出、强调了伍子胥、屈原死亡之方式和原因，说明起码在这一点上，陈三立以为其父之死与这两位古人相似：用“负石魂”指称其父之魂魄，说明其父和屈原一样，皆忠贞为国，最后在家国巨变之际自尽而亡；而用“属镂

① 黄庭坚著，任渊等注：《山谷诗集注》，第663页。

② 赵逵夫先生认为系屈原行冠礼时所作，可从。详见其《屈原的冠礼与早期任职》，《屈原与他的时代》，北京：人民文学出版社，2002年，第110—129页。

③ 杜甫著，仇兆鳌注：《杜诗详注》，北京：中华书局，1979年，第74页。

④ 陈三立著，潘益民、李开军辑注：《散原精舍诗文集补编》，第257页。

⑤ 陈三立著，潘益民、李开军辑注：《散原精舍诗文集补编》，第254页。

⑥ 郑玄笺，孔颖达等正义：《毛诗正义》，上海：上海古籍出版社，1997年影印《十三经注疏》本，第408页。

魂”凭吊其父,更是流露了其父被最高统治者慈禧赐自尽的真相。

三、《清议报》和宋恕信披露的隐情

戊戌政变后,以慈禧为首的后党一直谋废光绪帝,但因外国公使及海内外各方反对,未能如愿。光绪二十五年(1899)(己亥)十二月二十四日,慈禧诏立溥仪为“大阿哥”,预定庚子年元旦举行光绪帝让位礼,改元“保庆”。不料此举引发广泛而强烈的反对:各国公使拒绝入贺,上海绅商经元善等联名一千余人上书谏止,蔡元培等维新人士和海外保皇党华侨号称数十万人亦纷纷电奏反对,迫使慈禧不得不搁置“建储”计划。这些风波的发生使慈禧感觉到自己的政治权威大为动摇,她那自戊戌政变以来的不安心理愈加严重,于是“重提旧案,而欲流血新党”^①。不少在戊戌政变时遭贬逐的大臣被重新拿究诛杀,以防他们被新党、帝党拥护^②。如张荫桓,即晚于陈宝箴之死一月(光绪二十六年七月二十六日)被处死于新疆贬所。而在陈宝箴卒之前三四个月,已有慈禧下密旨将他拿究正法的消息流出。《清议报》光绪二十六年(1900)二月十一日《汇志立嗣事及京内外近日情形与外人议论》报道,清廷既行立嗣:

又谕各省督抚将前岁政变已获咎诸臣再行拿究,牵连之人,闻颇不少。^③

二月二十一日,该报《续志立嗣事及京内外近日情形与外人议论》继续报道:

西后现降密谕,着各省督抚捕拿各地之维新党人,内有有名望者数人,即翁师傅、沈鹏、前湖南巡抚陈宝箴、御史宋某、翰林张某等。沈鹏前已被拘。翁师傅住宅,现亦派人严行看守,以防脱逃。观其情形,未必其敢将翁师傅正法,以犯众怒。惟其必逼使之自尽,而后乃能绝皇上之羽翼也。^④

明确提到“西后现降密谕”捕拿陈宝箴。而捕拿之目的,即为“绝皇上之羽翼也”。

同年三月前后,即距陈宝箴卒前三四个月,宋恕在《致孙仲恺书》(1900年4月^⑤)中亦谈到“建储”风波以来,慈禧最重要的亲信荣禄、刚毅着将陈宝箴等帝党拿究正法的消息:

正月函所述客腊京师要闻及经太守被拿得保情事,想已入鉴!刻下风波大作……经既得保,成济、贾充辈大怒,于是下密电两江,着将翁师相、沈太史立刻就地斩决以绝帝党之领袖。现已监禁苏狱(笔者注:指沈鹏),陆中丞(编者注:指护理苏抚陆元鼎)欲免其死,电奏假报疯求宽,未知得免否?翁师相住宅已发兵围守(数日内事),闻有日本义士救之出难,或云已逼令自尽,二说未知孰实?荣、刚又下密电于江西,着将陈宝箴中丞就地正法,其余稍涉帝党,无不着令严拿。上海派密差七八人专拿帝党,除文廷式学士、宋伯鲁御史、张元济主事指拿立决外,计开发电谏阻之五十人,一一严拿……五十人之外又开新党,闻有二百余人……看来陈中丞如不出亡海外,必不能免死……闻此外各省指拿名士又共有三百余人(此信已确,惟名单未传于外)。但未知地方大吏实在举行否耳?情形已与明代末年无异。^⑥

宋恕(1862—1910),字平子,浙江平阳人,是近代重要的启蒙思想家。少时受知于侍读学士孙锵鸣,从而成为其女婿。曾问学于孙诒让、俞樾等人,后到上海、南京等地接受西学,逐渐形成了从古文经学出发托古改制的变法维新思想,著有《六字课斋卑议》、《山左陈言录》等。谭嗣同赞其可作后王之

① 《汇志立嗣事及京内外近日情形与外人议论》引《字林西报》言论,清议报馆编:《清议报》第39册,北京:中华书局,2006年影印本,第2544页。

② 参见桑兵:《庚子勤王与晚清政局》,北京:北京大学出版社,2004年,第51—53页。

③ 清议报馆编:《清议报》第38册,第2468页。

④ 清议报馆编:《清议报》第39册,第2542—2543页。

⑤ 《宋恕集》所收信件下编者所注年月皆为阳历,本文除引此书外,他处所言年月皆为农历。编者在该信“便知其详”下注云:“据买二月报,可知本函写于夏历三月。”见胡珠生编:《宋恕集》,北京:中华书局,1993年,第701页。

⑥ 胡珠生编:《宋恕集》,第700—701页。以下所引宋恕信出处同此。

师,李鸿章惊为“海内奇才”。宋恕虽与康有为等人在变法维新看法上存在分歧,但当康、梁等发动维新运动时,他又放弃门户之见真诚地拥护康、梁,赞扬康、梁有“转移天下之人心风俗”的功绩。戊戌政变后,他曾悲愤地写诗哭悼“六君子”。孙仲恺为宋恕内弟,光绪诸生,民国时曾任总统府顾问,兼国务院顾问、国史馆纂修等。写此信时,宋恕时寓上海,消息较为灵通。他之所以详述时事,目的是为了内弟孙仲恺读给岳丈孙锵鸣听。此信详述“建储”以来,以慈禧为首的清廷大肆搜捕新党、帝党之严峻形势,特意提到“荣、刚又下密电于江西,着将陈宝箴中丞就地正法”,并十分肯定地推测“陈中丞如不出亡海外,必不能免死”。宋恕如此言说,有着可靠的消息来源。此信末云:

阁下欲知其详,可买本年正、二月《同文沪报》及《中外日报》、《苏报》、《国闻报》、《天南新报》、《闽报》、《亚东时报》、《游戏报》等细阅,便知其详。

知宋恕信中所言,乃综合当时报章消息而来。

报章所云清廷欲将陈宝箴拿究正法之消息,是否可靠,可从当时的新闻生态和政治形势两方面分析判断。就新闻生态而言,当时清廷对媒体的管控能力有限,很多报章是民间独立的商绅、士绅所办,更有不少国外或租界的报章行销国内。这些报章的政治倾向不尽一致,有些甚至站在慈禧或清廷反面。此种新闻生态决定了某些报章有可能提前披露政治隐情。特别是一些有新闻操守、反对慈禧或清廷的报章,披露清廷政治隐情的可能较大,因为这正是它们所关注的。如上文所引《清议报》即为康、梁流亡日本后创办,在国内影响较大,“李合肥且公然对人赞赏,并传语梁卓如‘嘱其珍重’,官幕私买者络绎不绝”^①。从李鸿章和幕僚们的追捧看,《清议报》极有可能发布政治隐情。宋恕经常阅览各种报章,对不同报章的新闻操守及其变化了然于心。他介绍消息来源的那些报章,应该也是比较敢于披露政治隐情的。所以,他在列举完这些报章后,紧接着用小字注了一段:

《申报》主笔受贿,不齿于人类!^②《新闻报》客冬以前亦大著公论,近被某大臣以三万金买其主笔,渐讳京中隐情,然不如《申报》之甚!

除宋恕所言收买外,清廷及其大臣还会查禁某些报章。这亦从反面证明它们会披露政治隐情。对此,宋恕在这封信中亦有提及:

两湖于去秋后已禁阅各报,甚严,惟受贿之《申报》许阅。直隶现亦禁官民阅报。两江新督、两湖总督均派密员查上海《申报》以外诸报馆主笔姓名,以便密电下拿。现诸主笔势甚危急。

再看政治形势。“建储”引发的轩然大波令慈禧甚是不安,为了杜绝后患,不少已遭贬逐的帝党大臣被重新拿究诛杀。荣禄、刚毅为慈禧宠臣。荣禄时任军机大臣、文渊阁大学士,管理兵部事务,节制北洋海陆各军,统近畿武卫五军;刚毅时任军机大臣、兵部尚书、协办大学士。二人正是执行慈禧旨意,诛杀新党、帝党的总头目。虽然荣禄曾经举荐过陈宝箴之子陈三立,并有可能在戊戌政变发生时为陈宝箴说情,但在慈禧感觉到新党、帝党的威胁陡然提升并大开杀戒之时,深谙权术的荣禄岂能拂逆老佛爷旨意继续为陈宝箴说话?诚如英人濮兰德和白克好司合著的《慈禧外纪》所云:“(戊戌四月)二十三日,帝降决意变法之谕。未降谕之先,帝曾往颐和园稟商于太后,又特召见荣禄一次。太后告帝:‘凡所施行之新政,但不违背祖宗大法,无损满洲权势,即不阻止。’同时又言‘必去翁同龢’,不可迟疑,谓‘彼近日煽动排满,恐其危及朝廷也’。荣禄力荐一维新之人物于帝,乃湖南巡抚陈宝箴之子。此事言之极有趣味,盖欧人皆谓荣禄始终反对变法也,观于此,则知荣禄初亦非坚持反对者,其后情势所迫,乃成势不两立之势。虽其前日所力荐者,亦不得不反而为仇矣。”^③至于刚毅,则一贯力请斩杀翁同龢、沈鹏等帝党。沈鹏上疏倡议归政皇上,并立诛荣禄、刚毅和李莲英“三凶”。因沈

① 宋恕:《致孙仲恺书》(一八九九年十二月三十日),胡珠生编:《宋恕集》,第694页。

② 宋恕:《致孙仲恺书》(一八九九年十二月三十日)亦云:“上海《申报》馆得执政贿二十万,一味颠倒是非。盖执政以《申报》牌子最老,行销最远,故独行重贿,其计毒矣!”(胡珠生编:《宋恕集》,第693页)

③ [英]濮兰德、白克好司:《慈禧外纪》,陈冷汰、陈治先译,上海:中华书局,1916年,第135—136页。

和翁同龢系同乡,“刚毅见此稿大怒,曰:‘此必翁同龢主使,吾必先杀翁同龢,再杀此人。’自有此折,翁师傅之性命盖危于累卵矣。自去年八月以后,翁公日居破山寺,非僧人不敢接见,然犹密旨再三著督抚严密查看,幸两江督抚尚肯保全正类耳。”^①“建储”时,刚毅再次献策:“‘翁同龢不死则祸根不除,必先急除!’于是主者即饬拿翁。旨未下而廖大臣寿恒力争,求免其拿,遂蒙斥出军机之谴。王大臣文韶继以苦求,李合肥亦求免其死,于是暂得免拿。”^②

戊戌政变后,陈宝箴被视为帝党首要分子^③,且有传言云其欲起兵“自称湘南王”^④。二月十一日《清议报》报道“建储”引发的各地风波时,又云:

江西省南昌府居民皆归心皇上,互激忠勇之气,谓西后如将皇上废去,而使溥儀登位,则该处必起勤王之师云。^⑤

陈宝箴当时正住在南昌西山,颇有名望。而慈禧拿究已贬逐帝党大臣的目的,恰是为了防止他们被人拥护起来反对自己。南昌府居民欲起勤王之师的消息,无疑更有可能坚定慈禧杀害陈宝箴的决心。《清议报》云清廷“谕各省督抚将前岁政变已获咎诸臣再行拿究”,又云“西后现降密谕”捕拿陈宝箴等人。宋恕亦云:“荣、刚又下密电于江西,着将陈宝箴中丞就地正法。”综合来看,应该是慈禧下密旨给荣禄、刚毅,由他们电致江西巡抚——旗人松寿执行。至于行刑方式,当如《清议报》所分析清廷可能如对待翁同龢的那样,迫于陈宝箴的名望,为了不犯众怒,应“逼使之自尽”。

正是因为“建储”以来,慈禧严拿新党、帝党逐臣的风声很紧,所以当时有不少友人为陈宝箴的安全担忧不已。如刘梦溪先生所指出的,皮锡瑞《师伏堂日记》二月五日云:“闻居停言萍乡学士(笔者注:指文廷式)又有刊章之捕,汉庭萧傅(笔者注:指翁同龢)恐遭骈首之冤。若戮士不已,至于戮师,元气尽矣!此心怦怦,夜不能寐!不知右老乔梓(笔者注:指陈宝箴、陈三立父子)封神榜无名否?”^⑥所谓“封神榜”,即慈禧捕杀新党、帝党之黑名单。五月十七日,邹代钧《致汪康年书》(九十二)云:“陈右丈乔梓行止,祈属中外日报馆不必登载,千万!陈氏父子实可告无过于天下,公当敦属……伯严已到金陵,而右丈仍在南昌之西山。”^⑦

可见,不论从当时的新闻生态还是从政治形势分析,《清议报》和宋恕信件所言光绪二十六年(庚子)上半年,慈禧密谕各省督抚,着将翁同龢、沈鹏、宋伯鲁、张元济、文廷式、陈宝箴等人拿究正法之消息,无不属实。翁同龢赖有两江督抚庇护,避居破山寺等处,不敢见客。沈鹏归乡后寓居曾朴家,庚子年正月二十七日,“常熟知县忽然登门造访先生(指曾朴),袖出廷寄密电,令捕沈鹏”(张鸿《籀斋先生哀辞》)。所谓“廷寄密电”,当即慈禧密旨。沈鹏被捕后,先由县衙监管,半个月后移苏州省监^⑧,幸亏苏抚陆元鼎报疯求宽,幸免一死。宋伯鲁挈眷避沪,易姓为赵,庇于英领事,“初居日本,旋匿申江”,居沪上三年许^⑨。文廷式避居日本、上海,庚子年六月潜行入湘,为清廷鹰犬发觉,湘抚严敕密拿,文闻警远颺^⑩。张元济韬晦淞滨,尝刻一小印云“戊戌政变予遗”,足见幸免之意^⑪。以上诸人或因地官方暗中庇护,或因自己暗中匿迹,侥幸躲过一劫。陈宝箴性格耿直、襟怀坦荡,即使听到风声也不会躲避,而事实上他也未曾匿迹,所遇江西巡抚又是颺预备位之旗人松寿,故罹难在所难免。后

① 宋恕:《致孙仲恺书》(一八九九年十二月三十日),胡珠生编:《宋恕集》,第693页。

② 宋恕:《致孙仲恺书》(一九〇〇年二月),胡珠生编:《宋恕集》,第696—697页。

③ 范当世《故湖南巡抚义宁陈公墓志铭》:“而人遂汹汹,目公以康党”(《陈宝箴集》,第1990页)。

④ 陈寅恪:《寒柳堂记梦未定稿》,《寒柳堂集》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第216页。

⑤ 《汇志立嗣事及京内外近日情形与外人议论》,清议报馆编:《清议报》第38册,第2469页。

⑥ 皮锡瑞:《师伏堂日记》第4册,北京:国家图书馆出版社,2009年,第144—145页。

⑦ 上海图书馆编:《汪康年师友书札》第3册,第2798—2799页。

⑧ 何振球:《沈鹏疏谏史事论辩》,《常熟文史论稿》,南京:南京大学出版社,1989年,第229页。

⑨ 清史编委会编:《清代人物传稿》下编第1卷,沈阳:辽宁人民出版社,1988年,第125页。

⑩ 清史编委会编:《清代人物传稿》下编第4卷,第152页。

⑪ 汤志钧编:《戊戌变法人物传稿》,北京:中华书局,1982年,第97页。

来,戴远传《文录》记载,陈宝箴系被慈禧密旨赐死。这与《清议报》、宋恕《致孙仲恺书》所言一前一后,合符契。

四、诸说考辨

《清议报》和宋恕《致孙仲恺书》披露、戴远传《文录》记载、陈三立诗歌(特别是“门存”诗)流露的陈宝箴死因,皆为慈禧密旨赐死。然而陈三立所撰《行状》又说是“忽以微疾卒”。我们若考虑到已知诸种文献的内容、文体属性、功用和来源等等,并全面、系统地分析文献间的相互关系,就会发现慈禧密旨赐死说更接近真相。

首先,就文献的内容、文体属性、功用和来源等等而言,《行状》用微言的可能最大。按“行状”,又称“状”或“行述”,是为已故之人所作的传记,多由死者子孙、朋友或门生故吏写作,用途主要有三:一是上达朝廷,给死者请谥;二是呈送史馆,请求将死者的生平事迹载入国史^①;三是递送亲朋故交,为撰写墓志铭提供依据。这种公共性和实用性,决定了写作时难免考量政治形势和人事纠葛等等,有些甚至不能不用微言。陈宝箴卒之当年,陈三立曾将《行状》单独付梓^②,并分发投寄^③。《行状》云陈宝箴“忽以微疾卒”。虽然典籍中不乏某人“以微疾卒”的说法,但若联系全篇和陈三立对其父之死的态度等等,仍让人觉得弦外有音。其一,一般来说,病亡会有一些先兆,而且往往先病,至病重不治而亡。陈宝箴、陈三立父子精通中医,能为人疗病。陈寅恪《寒柳堂记梦未定稿》“吾家先世中医之学”一节对此有详细记载^④。陈宝箴晚年身体一直很康泰。其卒之前一年,邹代钧来南昌相访,当时陈家生计已陷入困境,但陈宝箴依然“天怀泰然,甚是康强”^⑤。卒前两月,陈宝箴还和其子相约,到了秋天就搬到江宁一起居住;卒前数日还曾赋诗二章,卒前五日还写信给陈三立,“懃懃以兵乱未已、深宫起居为极念”(《行状》)^⑥。一点儿死亡的征兆也没有。若真的是因病而亡,精通中医的陈三立不会一笔带过,连得的什么病、病亡时的症状一点儿都不提。其二,陈三立在此处和其他诗文中,提及其父之死,往往用的是“锻魂挫骨”这样表达沉哀巨痛的严重词汇。而且,葬父之后,陈三立以其尊翁墓地所在“散原”为号,以“识隐痛”。每年清明和冬至,他都要返回西山为父扫墓,每次祭拜,都痛哭不止。据陈小从回忆:“一九八一年冬,我到南昌,曾前往西山扫曾祖右铭公之墓,距随侍先父(隆恪)最后一次扫墓时间,已隔三十六年之久。当地之程姓老人,年已八旬,谓彼曾见过先祖,当时彼尚在童年,说先祖每年要来扫两次墓,清明节来过,冬至节还要来,每次来后,匍伏在墓前痛哭不止,一两个小时都不肯起来。”^⑦若是一般的因疾病自然死亡,不至于如此。其三,陈三立的叙述颇耐人寻味,似乎不忍、不便说什么,但又不能不说。这从“忽”、“微疾”、“卒”三个词汇之间的张力,陈三立言自己“忍死苟活,盖有所待”^⑧,并不厌其烦地补叙、交代其父卒前数日、卒前五日“尚”如何如何的行事便可看出。

诗歌具有排遣愁绪、陶写郁积的功能,即使是唱和诗,也仅限于少数几个友朋间酬答,相对来说

① 有些行状直接在正文中对此有所交代。如光绪十年(1884)张謇《清建威将军广东水师提督三等轻车都尉世袭云骑尉瑚敦巴图鲁鲁谥壮武吴公行状(代黄侍郎体芳作)》云:“上之史官,备采择焉。”(李明勋等主编:《张謇全集》第6册,上海:上海辞书出版社,2012年,第54页)台湾故宫博物院所藏档册中,有清国史馆为修纂人物列传所整理的“传包”,传包内容包括了国史馆为修纂列传所咨取或摘抄的各种传记资料,其中即有行状、行述等。

② 今上海图书馆和江西省图书馆等单位皆有藏本。

③ 陈宝箴墓铭为范伯子所作,但散原将《行状》给其他亲朋故交亦有递送。如皮锡瑞《师伏堂日记》光绪二十七年(1901)十月十六日云:“得伯年书,寄示右老行状,述湘事颇能张目”(皮锡瑞:《师伏堂日记》第4册,第510页)。

④ 陈寅恪:《寒柳堂集》,第188—190页。

⑤ 邹代钧:《致汪康年书》(七十八),上海图书馆编:《汪康年师友书札》第3册,第2777页。

⑥ 陈三立:《散原精舍诗文集》,第856页。

⑦ 宗九奇:《陈三立传略》注8,《江西文史资料选辑》第3辑,第132页。

⑧ 邓小军《“殉国”:陈宝箴之死的新证据——夏敬观、陈三立赠答诗二首笺证》一文指出:“‘忍死苟活,盖有所待’,亦是微言,当是暗指自己等待着清廷为右铭公平反冤案的那一天。”所言甚是,若云所待者乃“陈宝箴在湘时的‘孤怀苦志’”(参见李开军:《陈宝箴“赐死”考谬——与刘梦溪、邓小军两先生商榷》),则陈三立所撰《行状》已“述湘事颇能张目”,何待之有?

隐私性、抒情性更强一些。这使作者在情感波澜的推动下,更有可能通过用典等方式含蓄委婉地流露真相。“门存”诗中的《遣兴二首》,从诗题看,创作动机正是为了抒发情怀、解闷散心,没有说假话的必要。至于《清议报》和宋恕信件披露的隐情是否可靠,上文已析,此处不赘。

再看戴远传《文录》。其一,披露它的宗九奇在《陈宝箴之死的真相》1992年增订稿中明确交代了材料的来源经过:“一九五二年冬,家父(宗远崖)与闵孝同(江西省文史馆馆员)、汪际虞(九江一中语文教师)二位先生在戴宅与远传翁晤谈,言及陈三立《巡抚先府君行状》一文中措词之痛心疾首,戴翁特将其《文录》手稿出而观之。”^①其时清社已屋四十多年,陈家也已败落,完全没有了现实利益或人事纠葛的顾忌。由友朋间的闲谈引出这条材料,十分自然,没有造假的迹象。其二,《文录》由当事人之子所记,可信度不言而喻。如戴远传转述其父行令时的场景云:“陈宝箴自缢时,一时气难断,作挣扎状。先父睹之不忍,为减其痛苦,以手猛一拽,气乃绝。”^②此情此景,绝难伪造。其三,正如刘梦溪先生所指出的:“此一记载,时间、地点、人物、情景,均正确无误,不类造假或误记误传之属。”^③

其次,就文献间的相互关系而言,戴远传《文录》在证实《清议报》和宋恕信件披露慈禧下密旨将陈宝箴拿究正法消息、支持陈三立诗歌流露其父陈宝箴死因的同时,又能够解释《行状》用微言的原因,故更接近真相。

《行状》作于陈宝箴卒后不久,要上报朝廷和史馆,并递送亲朋故交。这种公共性决定了陈三立不敢、也不会违背最高统治者慈禧太后意志,将其密旨公布出来。而慈禧之所以采取下密旨赐死的方式,一方面是担心陈宝箴逃走,更重要的是她顾忌陈宝箴的声望,以避免犯众怒引发风波。另外,家族中有人被朝廷赐死,对于陈氏一门来说是至为沉痛的悲剧,站在传统伦理立场看,非光彩之事。陈三立多次在诗中提到自己有口、有舌却不能言,当与这个隐衷有关。如《除日祭诗和剑丞》:

奎蹄缘蠕蠕,不避燔沃灭。棘丛飞翩翩,不戒网罟设。寰壤著大群,颠挤得跛蹇。指掌白马岁,灾变固已烈。四张麒麟楨,辉我炎黄国。宪法顿输灌,合彼海裔辙。猥以资汹汹,霆电诿一掷。吾衰泛江湖,向人有瘡舌。刺取賸余景,咀嚼吐楮墨。且哦且自羞,么禽啾微雪。归欤收视听,蛇尾亦赴穴。瞥君祭诗作,哀锵碎冰铁。所极弄窈冥,霓敷灵草悦。扬我缕缕气,澹与蜃楼结。云龙逐东野,古泪复谁咽?猛掣日月开,划照心头血。^④

此诗作于光绪三十二年(1906)年除夕。“剑丞”即夏敬观,是陈三立之忘年交。两年后,夏敬观致陈三立诗云:“告墓终伤殉国先。”^⑤邓小军先生认为系陈宝箴被赐死的又一证据^⑥。这首诗乃酬和夏敬观《除日祭诗呈伯严》,诗中提到的“白马”“灾变”,古典当指唐“白马之祸”。唐昭宗天祐二年(905),梁王朱全忠为减少称帝阻力,谋除朝廷名臣。宰相柳璨素为朝廷宿臣所轻,盛赞其谋。六月,朱全忠聚原宰相裴枢、独孤损等朝廷名士三十余人于白马驿(今河南滑县境内),以“浮薄”的罪名,敕赐自尽,投尸于黄河。史称“白马之祸”。“指掌白马岁,灾变固已烈”,乃陈三立用唐朱全忠屠杀裴枢等清流之古典,指戊戌政变后慈禧大肆屠杀新政党人之今事。陈寅恪《寒柳堂记梦未定稿》“清季士大夫清流浊流之分野及其兴替”及“孝钦后最恶清流”两节亦云,清季士大夫实分清流、浊流,清流多为主

① 见1992年宗九奇《陈宝箴之死的真相》增订稿。宗氏增订稿未发表,转引自邓小军《“殉国”:陈宝箴死因的新证据——夏敬观、陈三立赠答诗二首笺证》,《古诗考释》,第186页注1。宗九奇《陈三立传略》注2亦云:“戴明震,五十年代任教九江二中,文革中去世。其父远传,字普之,藏书甚多,五四年卒于浔;其《文录》有关陈宝箴之死的记录,家父曾与闵孝同、汪际虞二老于五二年冬同观于戴宅,当即手录。”(《江西文史资料选辑》第3辑,第131页)

② 见1992年宗九奇《陈宝箴之死的真相》增订稿。宗氏增订稿未发表,转引自邓小军:《陈宝箴之死的真相——散原精舍诗表微之一》,《诗史释证》,第371页。

③ 刘梦溪:《陈宝箴系慈禧密旨赐死新证》。

④ 陈三立著,李开军校点:《散原精舍诗文集》,第208页。

⑤ 夏敬观:《寄怀陈伯严》,《忍古楼诗》,上海:中华书局,1937年,第13页。

⑥ 邓小军:《“殉国”:陈宝箴之死的新证据——夏敬观、陈三立赠答诗二首笺证》。

张新政之党人,“其所言,实中孝钦后之所忌,卒黜之杀之而后已”^①。陈氏父子自在清流之列。《资治通鉴》所载朱全忠杀清流之方式——“并所在赐自尽”^②,更与陈宝箴之死完全一样。此诗之“灾变”,对陈三立一门而言,当与《由靖庐寄陈芟潭》“前年朝政按党纲,父子幸得还耕钓……无何昊天示灾凶,坐使孤儿仆且叫”^③之“灾凶”、《靖庐述哀诗五首》其五“惟彼夸夸徒,浸淫坏天纪。唐突蛟蛇宫,陆沉不移晷……儿今迫祸变,苟活蒙愧耻”^④之“祸变”一样,指陈宝箴被赐自尽。由“指掌”二字,足见陈三立记忆之刻骨铭心。故下文在叙述完戊戌政变及其后名实不符、每况愈下的政局后,陈三立紧接着说:“吾衰泛江湖,向人有瘖舌。”“瘖”指发音不出或说话无声。可见,戊戌政变带来的极其惨烈之灾变——父亲陈宝箴被赐自尽,实乃陈三立菀结于心、难以向人诉说之隐衷。从诗末“古泪复谁咽”、“猛挈日月开,划照心头血”等语句,可以看出它给陈三立内心带来了多么巨大的深创剧痛!他时刻盼望着天日重开,朝廷能够为父亲平反昭雪(此即《行状》所云“忍死苟活,盖有所待”者^⑤)。然而一直到清廷倾覆,他也没有盼到这一天。

正是因为迫于政治压力和纲常名教的规范,父亲被赐自尽乃陈三立晚年有口难言之隐衷,所以他在慈禧当权时期撰写的公共性较强的《行状》中谈及父亲之死时,运用了微言。正如邓小军先生所云:“按‘忽以微疾卒’一节文字……皆是弦外有音之微言,暗指陈宝箴死于非命……何以要用微言?此因密旨赐死,恐怖政治下,不能明言,但又不能不言之故。亦因陈宝箴被害至惨,孝子隐痛至深,不忍直言之故。但是,陈三立毕竟是用微言揭示了陈宝箴之死之真相,用血泪之诗抒写了刻骨铭心之隐痛。微言,是中国经史子集作品在政治压力下揭露现实真相之一大传统。”^⑥

综上所述,陈三立所撰《行状》云其父“忽以微疾卒”乃微言,陈宝箴之死的真相,当以《清议报》和宋恕信披露、戴远传《文录》记载、陈三立诗歌(特别是“门存”诗)流露的被慈禧密旨赐死说为是。

【附记】感谢刘梦溪、邓小军、赵逵夫等先生对本文的耐心指教。

[责任编辑 刘 培]

① 陈寅恪:《寒柳堂集》,第219页。

② 司马光主编:《资治通鉴》,北京:中华书局,1956年,第8643页。

③ 陈三立著,李开军校点:《散原精舍诗文集》,第17—18页。

④ 陈三立著,李开军校点:《散原精舍诗文集》,第17页。

⑤ 陈三立《靖庐述哀诗五首》其五亦曰:“平生报国心,只以来誉毁。称量遂一施,堂堂待悼史……儿今迫祸变,苟活蒙愧耻。”(陈三立著,李开军校点:《散原精舍诗文集》,第17页)陈寅恪在《读吴其昌梁启超传书后》一文中,将康、梁托古改制的激进变法与其祖、父“历验世务欲借镜西国以变神州之法者”作了明确区分,并云“据是可知余家之主变法,其思想源流之所在矣”(陈寅恪:《寒柳堂集》,第167页)。可见,陈三立父子虽因新政受到牵连,但他们自认为与康、梁不同,而政变又是因康、梁而起。所以,尽管在康、梁等帝党被通缉的险恶环境下,陈三立依然怀着朝廷有朝一日为其父平反昭雪的期望,希望未来的“悼史”能够如实评价其父之生平业绩。

⑥ 邓小军:《“殉国”:陈宝箴之死的新证据——夏敬观、陈三立赠答诗二首笺证》。

中国古典共和观及其传承价值

林明 樊响

摘要:在古今中西之争愈演愈烈的现代中国,恢复国学的可行途径之一即是将儒学的传统理念参与中国现代国家的构建。在政治架构中,中国古典共和理念主要体现在两个方面:家族法传统和双主体法权。以这两种传统为代表的共和制度是中国古代政治制度的基石。中国古典共和观的传承价值在于:家长制指导下的精英主义在一定程度上是对现代民主制度的修正;政治在社会的范畴中以一种教化的形式作用于人民并让共同体成员自愿服从;家族主义和精英主义传统、善的政治观、国家社会个人的连续性,这些中国古典共和思想的本质理论都能够继续为现代的制度设计发挥作用。

关键词:古典共和观;中西差异;家族主义;双主体法权;传承价值

作为现代民主政治制度的核心,“共和”理念深深影响着近代中国的发展道路与发展模式。现代性的共和观念源于西方,指的是相对于君主制的,一种由不同阶层公民为着共同的善所从事的一项共同事业^①。但是这种观念在古代中国思想史中并非空空如也。中国历史上“共和”一词源于西周时期的共和行政。虽然与现代意义上的“republic”有所不同,但中国语境下的政治观念已经具备了与西方共和主义相似的特征与内核。在中西之争愈演愈烈的现代中国,恢复国学的可行途径即是将儒学的传统理念参与中国现代国家的构建,实现陈寅恪所言之“让中国文化之 idea 获得现代的寄托”^②。作为规范性分析,本文拟从中国古典共和思想出发,通过古今中西的对比,追寻共和理念在中国政治法律史中的规范和实践,以期对当前的政治文明发展理论有所启示。

一、东西方共和思想的历史沿革与发展

(一)西方古典共和主义

共和主义思想起源于古希腊。在早期氏族社会的解体过程中,形成了贫富分化和阶级冲突的政治行为,而不同阶层之间的斗争和冲突的实践则是共和主义产生的土壤。希腊思想家在进行制度建构的时候都或多或少地采纳了这种理念,其中又以亚里士多德为最。在《政治学》中,亚里士多德持一种比例平等的正义观,认为虽然人与人在智力和社会资本上有差异,但任何公民都有参与政治统治的机会,任何阶层都有权分享政治权利,只是机会和权利的大小有所不同,即施特劳斯所谓的分配正义^③。针对柏拉图等早期思想家对多数人统治即民主的鄙视,亚里士多德认为“每一个别的人常常无善足述;但当他们合为一个集体时,却往往可能超过少数贤良的智能”^④。但同时,亚里士多德也不

作者简介:林明,山东大学法学院教授;樊响,山东大学法学院硕士研究生(山东济南 250100)。

① [英]戴维·米勒等编:《布莱克维尔政治学百科全书》,邓正来译,北京:中国政法大学出版社,2002年,第490页。

② 陈寅恪:《寒柳堂集》,上海:上海古籍出版社,1980年,第617页。

③ 参见 Leo Strauss, “Natural Right and the Historical Approach,” *Review of Politics* 12, no. 4 (October 1950), 422-442.

施特劳斯认为政治生活中应当依据不同主体的能力和等级分配公共权力,这样的分配方式才符合自然和正义。

④ [古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1965年,第143页。

否认“平民掌握主权并以此恃强逞暴的行为卑鄙而不义”^①,故需要别的政体来达到制约与平衡,以形成一种中庸的形态。因为只有处于中庸境界的人才能顺从理性的引导,达致幸福。在中庸的语境下,城邦的政治生活既考虑到平民政体的自由因素,又能结合王政和贵族政体的财富与道德因素,这样,各方面的利益都能得到照顾,也能让国家政权避免陷入轮番而治的泥淖。这样一种思想就是共和主义的雏形。这样一种以混合政体为代表的共和主义思想贯穿整个西方政治思想史的始终。在西方共和主义的语境下,社会被认为是动态的,不同阶层在这样一种动态里追求属于自己的利益并以此寻找平衡、分配权力,来达到政治的“善的治理”。

古罗马历史学家波里比阿曾这样描述“共和”的特征:“政治生活中没有任何一部分能主宰其余部分,因此整体情势能保持平衡,任何挑衅行为都被阻止,从一开始每一部分都害怕其余部分的监察。”^②可见西方传统的共和主义的本质是通过制约来防止某一阶层或某种权力坐大而妨害所有人的利益,共和主义传统的先验命题是:任何人都是不可信任的,公共领域必须同私人领域划清界线。

(二)中国古典共和思想

在传统的中国政治思想史研究中,一直认为古代中国是一个中央集权的专制国家,但这并不意味着中国古代的制度与思想中就没有类似西方古典共和主义的思想遗存。有历史学者即认为“古代民主和共和的历史存在,并不限于古希腊罗马世界,而是包括东方国家在内的古代世界范围的一种历史现象,只不过在东西方国家中表现出有所差别而已”^③。

在中国历史中,“共和”一词最早指西周后期的一次政治风波,即周厉王出奔后在没有国君的情况下二大臣执国命,“召公、周公二相行政,号曰‘共和’”^④。此处的“共和”自然与共和主义之“共和”处于不同语境,但从词源学上分析已经包含两个因素:“共”与“和”。“共”指的是数量,即因国君出奔导致国家权力被两个或以上的人共同行使(即卡尔·施米特所谓的“主权者”主体多于二^⑤),“和”指的是状态,即在“共”的治理过程中政治权力处于一个平衡的状态而不因暴力冲突出现动乱。

虽然西周后期的“共和”政体是制度史而非政治哲学的研究命题,但这并不意味着中国古典思想中就没有共和的理念,《说文解字》中提到“仁”字时说“仁,亲也,从人从二”^⑥,即包含“人相偶”的匹配、对应、相互之意,并因此派生出各氏族部落平等分享国家权力的传统意识和普遍关系准则^⑦。在此处,共和的前提是和西方语境完全不同的,即政治权力的分享基于一个善的前提,共和的意义在于善的叠加而非恶的抵消。同时,共和的主体也是多元的,“人相偶”的内容可以是个人,也可以是部落氏族,甚至可以是民族国家,事实上任何与公共领域相关的概念和话题,都是中国古典政治哲学之“共和”探讨的内容。《大学》的开篇就写道:

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。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。自天子以至于庶人,一是皆以修身为本。^⑧

在这里我们可以发现,从天子到庶民,在作为人的基础上并没有本质的差别。在这里,身一家一国一天下的道路虽有先后递进却无上下之分,在这里也体现了另一种“共和”的观念:中国古代政治

① [古希腊]亚里士多德:《政治学》,第146页。

② Polybius, *The Histories* vol. 1, 18.

③ 施治生:《试论古代的民主与共和》,《世界历史》1997年第1期。

④ 司马迁:《史记》卷四《周本纪》,北京:中华书局,1982年,第144页。

⑤ 德国宪法学家卡尔·施米特认为政治的本质是权力制定法律,权力的主体即为主权者。参见[美]施瓦布:《例外的挑战:卡尔·施米特政治思想导论(1921—1936年)》第二章,李培建译,上海:上海人民出版社,2011年。

⑥ 许慎:《说文解字》,北京:中华书局,1963年。

⑦ 武树臣:《移植与播种——个人本位法律观在中国的命运》,《河北法学》2011年第9期。

⑧ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》卷六十《大学》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第1673页。

的本质是纵向的个人、家族、国家社会等各层级的共同治理,从道德伦理秩序的“修身”到社会政治秩序的“齐家、治国、平天下”。在中国古典政治哲学的语境下,“天下”与“家”、“国”不同,并非一个具体实然的政治概念,而更多是一个由人伦之理建构的世界秩序,故在制度史的角度暂且忽略。在家国二元的建构下,一个理想社会的构成同时依赖公民自身和家族性的道德治理与国家政府层面的政治治理。而此处的过渡和渐进又是很奇特的:即纯粹个人的“身”与纯粹公共的“国”之间有一个“家”。在古代,家是大夫的领地,本质上是以大夫为中心以士为主的具有较近血缘关系的低级贵族集团,而东汉之后至今对“齐家”中“家”的理解则变为现代性的家族概念。

在这里,家族的意义是作为贯通私人领域与公共领域的纽带。中国传统社会是一个纯农耕文明的社会,其特征即是大家族构成的聚落之间的来往很少,对于大部分中国人而言,以几个家族为中心的共同体即构成社会的概念。费孝通亦认为中国传统社会构成即是血缘结合与地缘结合的统一:“在传统结构中,每一家以自己为中心,划出一个圈子,就是街坊,这样一个组户的联合就构成了社会。”^①因此在中国古代,家族与社会的概念界限是混淆与杂糅的,可称之为“家族社会”。因此我们归纳出狭义的“共和”的概念应当有三大主体:个人、家族社会、国家。在这三大主体中,抛去纯粹属于私权主体的个人不提,中国古典共和主义当是以家族为中心的社会与国家的二元共和。

从这里可以提炼出这样一种学理概念:在中国古典政治哲学的语境下,私人领域和公共领域是连续的,公私虽有别,本质上并没有太多不同,只是基于共同体的大小各有所指。在这样一种思维下,社会成为了最大的“家族”,此所谓“四海之内,皆兄弟也”^②。在政治哲学中,这样一种理念被称为家族主义,即通过伦常这种自然意义上的伦理观来规范社会,成为政治发展的根本。而所谓共和则是“公”“私”之共和,是道德伦理秩序和社会秩序的共治,亦可理解成公共领域和私人领域的共治。

二、中西差异:比较视野下的中国古典共和精神

中国古典的“共和”思想拥有自己独特的背景和语境,与传统意义上西方语境下的“共和”有所不同。这里将通过比较的手法,以分析中西之间共和观在本质上之异同为手段,探究古今中西之间隐匿的对话。

(一)政治观的中西差异

有政治学者在分析西方传统政治观的时候,认为西方的共和主义政治传统是一种“幽暗意识”,即政治生活中必然有一种恶,不是源于个人就是源于社会^③。奥克肖特也认为“政治是在现有路线中寻求最小之恶的艺术”^④。这样一种恶的政治观源于西方政治哲学对人性的判断,即追求利益是人的天性,而不同人的利益是不能趋同的,同时世界资源无法满足每个人的利益诉求。因此在追求利益的过程中必然出现冲突,而政治的目的即在于协调人的不同利益诉求,来达到一种调和与制衡,以“努力消除具体的罪恶,而不是要试图实现抽象的善”^⑤。

因此,西方政治思想史中的任何一种制度设计都是针对某些恶而设计的,如《政治学》中的寡头制针对的是多数人暴政之恶,而自由主义针对专制之恶。人性多元,恶的种类和方式亦多元,共和主义思想便应运而生。西方特色的共和主义的本质是在政治生活中通过把不同利益诉求平等对待,以实现“不同种类之恶的抵消”,来达到政治生活的平衡,这一点在西方共和制度的变迁中一直被保持。《政治学》中的共和是不同阶层主体的共和,近代共和主义的“三权分立”是不同权力主体的共和,其

① 费孝通:《江村经济》,上海:上海人民出版社,2006年,第69—70页。

② 杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,1980年,第125页。

③ 参见刘军宁:《善恶:两种政治观与国家能力》,《读书》1994年第5期。

④ [英]奥克肖特:《政治中的理性主义》,张汝伦译,上海:上海译文出版社,2003年,第31—32页。

⑤ [英]卡尔·波普尔:《开放社会及其敌人》,转引自刘军宁:《善恶:两种政治观与国家能力》,《读书》1994年第5期。亚里士多德认为政治是善的艺术(《政治学》),波普尔否定了亚氏的观念,但其追求利益主体间制衡的本意与亚氏相同。

思想内核都是防止共和中的一个主体(无论是阶层还是权力)一家独大,导致整个国家成为一小部分人控制社会、攫取私利的工具。

如果说西方消极的政治观按照实然的方式对待人,那么中国古典的共和观念则是基于一种善的政治观,这样一种政治观念的主旨是按照人应然的先验目标即人性本善对待人。中国古典政治思想对社会的未来多抱有绝对的信心,即认为虽然社会中有各种各样的恶,依然能通过人作为实践主体的“修身齐家治国平天下”来达到“大道之行也,天下为公”^①的善之预设。不同共和主体之间具有同样的目的,共和的意义在于不同主体间善的叠加而非恶的抵消。这种善的政治观最著名的体现,当属《礼记·礼运》中“天下大同”的政治理想。“大同”作为一个绝对善的政治预设,在表达了对美好社会生活愿望的同时也为政治道路的发展设定了一个不可能实现的乌托邦终点。为实现这一目标,主权者有权采取积极的作为和伸张性的行动来追求最高的共同善业。这样一种政治观的差异导致的结果是西方的共和主义传统催生自由精神,因为每个人都有自己的善恶,都有自己的利益诉求,政治不需要为社会生活提供方向,更不会涉及善恶是非的讨论。任何人或者权力都是恶且不可信任的,共和主义精神的目的必然是将公权力的“利维坦”关在制度的笼子里。因为共和主义的目的在于用小恶阻挡大恶,而权力的制约与平衡、选举民主、法治则被证明是共和主义制度下阻挡大恶的有效制度。这样一种消极的政治观让西方的共和观成为自由主义的温床。

与之相反,基于家族制的中国古典共和观则提供另一个预设:虽然作用和地位不同,但个人、家族、国家等共和各主体的目标是一致的,整个社会只有一个理想、一个目标,而这种理想和目标成为了共同体存在的唯一目的。换句话说,实现“善”的目标正当性与实现“善”的手段正当性具有同一性。而贯穿中国历史始终的家长制与等级制则将善恶的最终定义权赋予最高统治者(主权者)而非社会中每一个体。因此,积极的政治观导致中国古典共和观的本质是整体主义^②,在这样一种内在逻辑下,家长制成为政治生活的主流,个人的主体性价值被泯灭。这也是传统中国法制史研究中关注威权主义和专制制度而忽视中国古典共和精神的原因。

(二)公私观的中西差异

如果说中西之间共和观的差异源于积极与消极的政治观之争,那么追本溯源,这种政治观的不同又源于另一个政治哲学的重要命题——公私之间的差异问题。从《理想国》到《论语》,不同文明背景下的哲人提出了不同理念。总体而言,西方古典政治哲学强调公私冲突,而中国古典政治哲学强调公私的连续与和谐。这种思维方式和模式的差异导致了中西之间包括共和观在内的政治制度和法律文化的巨大差异。

中国古典政治哲学的本质是家族主义。孔子便认为对家庭这样小圈子的爱即是对整个共同体国家的爱:“子曰:书云:‘孝乎惟孝,友于兄弟,施于有政。’是亦为政。奚其为为政!”^③孔子在家族主义的思想指导下认为,在家庭这种纯私人领域内的“为善”即是西方语境下纯公共领域的“为政”,因为公私一体,作为共同体的国家是家族的扩大,因此家国两者之间的关系是连续而非中断的。

家族主义的本质是人对共同体的责任,这种责任源于一种基于血缘关系的爱和亲善。因为一种对家族与社会的爱,家长才能够以家族法治人,以社会治理教化人,又因作为共同体的整个国家(天下)共同体是最大的家族^④,主权者才能够以国法约束人,以整治治理管理人。因此,中国古典共和观把出于本身的爱和关怀作为发展公益心的起点和渊源,并以这种公私之间的连续性来打破公私冲突的悖论。在这样一种精神的指导下,私人领域与公共领域完全没有冲突。不仅如此,中国古典政治

① 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》卷二十一《礼运》,阮元校刻:《十三经注疏》,第1414页。

② 又称“整体论”,指社会生活中社会整体拥有崇高特殊的地位,个人利益的位阶在集体利益之下。

③ 杨伯峻:《论语译注》,第20—21页。

④ 《论语·颜渊》:“四海之内,皆兄弟也。”

哲学承认私欲,并且认为私欲是公益的基石。在另一个儒家经典文本《孟子》里的一个故事更能够说明于此:孟子见齐宣王,在面对齐宣王三个“寡人有疾”的质疑下,孟子提出了推己及人的政治理念,即“与百姓同之”^①,只有合理的私欲才能让人产生推己及人的想法,才能实现一种和谐的政治状态。

这样一种公私观念下的中国古典共和观,虽有国家与社会之共治、道德治理与社会治理之二分,本质上各共和主体间的界线是模糊而连续的,即使是最高阶层的“国”和“天下”,也基于家族主义的范式结构。而同时,个人在不同等级的共同体中又有不同的地位和身份,并因身份不同在不同的共同体中起到不同的作用^②。因此中国古典共和观是上下层级之间的纵向共和而非平等主体之间的横向共和,基于身份的主体在实践中对于“家”“国”“天下”等不同共同体的责任,由血缘关系递减而递减。因此可以得出这样的结论:公私之间的和谐是中国古典共和的基石。但这样一种观念导致的问题是,面对一个庞大到大部分社会成员没有血缘关系之纽带的共同体,公私的冲突成为一种必然,连续图景下的“共和”难以在实践中持续,它不够可靠也不够有效。因此儒家的对手韩非认为一个人对公共领域的关注就意味着对私人领域的漠视,即“君之直臣,父之暴子也”^③。

与之相反,在《理想国》中,公私之间没有任何相似性,只有区别和冲突,而这区别和冲突也成为了西方政治哲学正义观的源泉^④。通过苏格拉底之口,柏拉图试图说明“任何私人物品都会把监护人变成其他公民的主子和敌人而非同盟”^⑤。但同时,每一个公民又都是城邦的一分子,必然也应当与公共领域产生联系,并在公共领域中为自己的私利据理力争,而公共领域就是私人领域冲突的战场。因此这样一种竞争性共和的主体是平等的(无论是古代的阶层共和还是近代的分权共和),属于横向共和。在《理想国》中,柏拉图面对公私冲突持因公废私的观念,否定了家庭和血亲在政治生活中的作用,因此被卡尔·波普尔认为这样一劳永逸的社会蓝图只能带来灭绝人性的封闭社会^⑥。但是即使是波普尔、哈耶克等自由主义思想家,其思想之根基也是善待私权而恶猜公权,即承认公私之间的矛盾和冲突。西方共和观的本质即是,在公共领域将私利的冲突放上台面并加以解决,不同主体在不同领域相冲突的私利的竞争和妥协产生了一种制衡,这种叫做“共和”的制衡让政治生活处于相对稳定的状态。因此,西式共和源于公私冲突。

(三)精英主义与民主主义的中西差异

如果说政治观和公私观的分野是中西之间共和观差异的根源,那么中西之间共和观在外在表现上的最大差异则是中国古典共和观体现了一种精英主义传统,而西方共和观则与民主精神相生。

中国古典共和观的重要特征是家族主义传统,在制度史上家族主义传统的体现是家长制。家长制的核心是家长的所有权和对共同体成员绝对的约束力,即共同体中自上而下的支配关系,这与民主制度下自下而上的权力流动截然相反。因此,家长制在本质上反民主,大多数人(即庶民)没有参与公权力的权利。家族主义传统源于血缘关系,但在一个大型共同体中,大部分社会成员之间的血缘关系几近于无,因此在国家层面上一个重要政治问题即是合法性危机,即在家族主义的语境之下主权者对基本没有血缘关系的普通民众有没有约束力。关于合法性问题的解决方式有两种:一种是形而上的规范层面上,政治权力的来源是否正当;另一种是形而下的实证层面,即政治权力的所有者是否能让民众相信现行体制是整个共同体内部最普适的体制。前者的判断只有学理意义,而后者的判断主体则是全部成员,即“天下”是否可以“归往”。

① 杨伯峻:《孟子译注》,北京:中华书局,2005年,第37页。

② 如大夫为“家”之主,在“国”中则为听命于诸侯的小宗,诸侯为“国”之主,在“天下”中又是听命于天子的小宗。

③ 王先慎撰,钟哲点校:《韩非子集解》,北京:中华书局,1998年,第449页。韩非子拒绝家族主义的温存,认为对于一个大而复杂的国家,公私之间没有任何联系,只有刑罚和其他统治术才是管理国家的有效途径。

④ 参见 Allan Bloom trans., *The Republic of Plato* (New York: Basic Books, 1991), 5.

⑤ Plato, *The Republic* (Interactive Media, 2012), 415d—417b.

⑥ [英]卡尔·波普尔:《开放社会及其敌人》,陆衡等译,北京:中国社会科学出版社,1999年,第289页。

但在家族主义的背景下,君父有权支配臣子,而民众作为臣子只能服从君父的安排。因此中国古典共和思想解决这种先天性的合法性危机的途径只有一个:以精英主义保证形而下的合法性,以防止社会权力对国家权力的过分抵触。《论语·雍也》有这样一段话:

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。”^①

在这里,孔子认为成为统治者的标准是拥有一种“圣王之德”,即主权者应当是共同体内最精英的人,并以此教化大众。因此,在中国古典政治哲学的语境下,有一个先验的“圣王”来通过“仁”的手段维持正义的社会秩序,通过精英主义的技术合理性使中国古典共和思想的国家之维保持正当性。孟子即认为“尧舜之道,不以仁政,不能平治天下”^②,即主权者只有成为“尧舜”式的人格典范才拥有治理民众的合理性。如果说作为天下这一最大家族的家长的主权者应当是精英主义的“圣王”,相应的,在社会领域,中国古典共和思想也依靠精英主义的“君子”^③做出表率,以教化和治理百姓。如孔子说:“君子之德风,小人之德草。草上之风,必偃。”^④

因此,一个家族主义传统的政治制度,必然是少数人主宰多数人的贤人政治,这种政治体制即基于先验的精英主义,因为只有精英的规范预设才能够给予不同层级共同体的“家长”以治理共同体成员的正当性与合法性。因此,中国古典共和观最重要的外在体现即为精英主义。

但转移到西方的语境下,虽然共和主义和民主主义一直是两个概念,但两者之间的关系是难以理清的。民主最早是西方古典共和主义中的一个共和主体,目的在于“让无数人智慧的总和超过少数贤良”^⑤,达到技术性的优越统治。后人认为这意味着西方式共和的基础在于公权力向全社会开放^⑥,即虽然每个人参与公权力的限度有所不同^⑦,但共同体的每个个体都在共同体内有发言权。在这一点上,西方共和传统明显与家族主义传统中的服从精神相异。而洛克之后的近代西方政治哲学又中断了政治合法性的君主和神学之维,将政治合法的唯一依据赋予人民主权,而共和的主体则变成了公权力的各个部分,即民主成为共和的合法性前提。

与纯精英主义的中国古典共和观相比,西方共和主义传统并不排斥精英。事实上,现代西方共和主义的意义就在于实现正当性与合法性的有机统一,即在保证合法性的民主原则同时,运用少数精英的智慧和优势中和民主的缺陷。或者说,现代共和政体之形式就是人民把政治权力的杠杆交到少数人手中的政体^⑧。但无论精英主义怎样在政治生活实践中发挥作用,西方式共和一直以民主为前提和基础,这一点,与家长制下的中国古典共和观念有本质区别。

三、中国古典共和观的制度表现

虽然秦帝国的建立宣告了专制主义中央集权制国家的建成并延续至辛亥革命,但“共和”的理念一直在中国法制史上有所体现,我们认为此理念主要体现在两方面:家族法传统和双主体法权。以这两种传统为代表的共和制度是中国古代政治制度的基石。

(一)双主体法权与政治共和思想

马克斯·韦伯在谈及中国的时候提出,中国社会是一个悬空的社会,上层的公权力对基层的个

① 杨伯峻:《论语译注》,第65页。

② 杨伯峻:《孟子译注》,第162页。

③ 此处的“君子”为本原意义上的君子,即“君之子”,各家族和小共同体的首领。

④ 杨伯峻:《论语译注》,第129页。

⑤ [古希腊]亚里士多德:《政治学》,第146页。

⑥ 刘军宁:《共和·民主·宪政——自由主义思想研究》,上海:上海三联书店,1998年,第105页。

⑦ 在《政治学》中,君主、贵族、人民各阶层在政治生活中起到的地位和作用不一样,但都是公权力的组成部分。

⑧ [美]斯科特·戈登:《控制国家——西方宪政的历史》,应奇、陈丽微、孟军、李勇译,南京:江苏人民出版社,2001年,第329页。

人生活影响很小^①。事实上,他是以西方共和主义之公私抵触的视角看中国,而忽视了中国古代社会自有的“共和”。近年来,有学者认为西汉之后到辛亥革命中国社会慢慢形成一个能与国家权力抗衡的社会权力中心^②,即在政治权力上被分为皇权国家和宗法社会两个主体。事实上这种二分法在公私一体的中国社会是模糊的,孔子即认为“孝乎惟孝,友于兄弟”这种纯私人领域的行为即是“为政”^③。“君子”作为一种政治参与者,其行为即是“政事”,此所谓“在本朝则美政,在下位则美俗”^④。因此虽然主体不同,社会权力与国家权力是连续的,但这种连续的权力在法律实践中却各有分工,并构成了一种“共和”。

《论语》中有这样一句话:“听讼,吾犹人也。必也使无讼乎!”^⑤中国法律思想史上这样一种独特的“无讼”观念的本质即是一种双主体法权的共和观。中国古代社会的基本精神乃是家族主义,因此“家族实为政治法律的基本单位”^⑥,且“以儒术致显的大家族确实发挥了广泛的社会治理功能”^⑦,而小农经济格局导致了人的“社会”范围一直得不到扩大,仅限于以家族为中心的一个小聚落,因此家族社会中家长对家族的治理即是社会治理。由于家长制的影响,作为政治法律概念的家族社会在私人领域中对作为权利主体的个人有着习惯法上的约束力。家族社会作为与政府对立统一的另一个法权主体,在国家治理中拥有先于政府的权利,即对于共同体成员的治理以道德教化为主,只有道德教化不可行之时才动用公权力的暴力机器。而相应的,公权力在司法等领域的有效治理的前提即是社会进行的广泛有效的自主治理,只有在社会治理失衡的时候才会有政治国家的参与,而“缺乏社会自主治理的基础,政府制定再多法令也不足获得优良秩序”^⑧。

因此共和思想在中国的政治之维,即是一种由社会控制的“软法权”与政府国家控制的“硬法权”双主体的二元共和。在这种双主体法权的共和体系中,国家主导的“硬法权”和社会主导的“软法权”相冲突的时候,国家法权的地位更高,如中国法制史上的容隐制度只针对一般的犯罪,对于危及国家安全利益的重大犯罪则不在此列。但同时,社会治理所蕴含的社会教化功能则是超法律的,为国法所不能触及之部分,因此不能被“硬法权”所取代。这样一种双主体的法权,是共和思想在中国古代政治方面的重要表现。

(二)家族法传统与法律共和思想

法律是政治的产物和衍生品,中国古代社会政治上的“国家”与“家族社会”之二元共和必然导致法律上“国法”与“家法”的二元共和。瞿同祖对中国的法律传统有过一个法社会学的分析:“传统社会可以说全为儒家的伦理和礼教所支配”,而“伦理思想当然渗透着法律全体,无论是国家法,还是民间的家族法”^⑨。在其中“礼”不过是一种外在的表现形式或框架,真正占支配地位的则是基于家族主义的“伦”。因此在中国国家的发展和法律儒家化的过程中,“祖先崇拜由自发的血缘祭祀转变为国家活动”^⑩,这表明国家政权尊重家族在政治生活中的自治地位并允许整个共同体保持家国二元的政治共和形态。作为规范家族自治的手段和工具,家族法在家族自治的过程中应运而生^⑪。

① [德]马克思·韦伯:《儒教与道教》,王容芬译,北京:商务印书馆,1995年,第159—169页。

② 余英时:《士与中国文化》,上海:上海人民出版社,2003年,第166页。

③ 杨伯峻:《论语译注》,第20—21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120页。

⑤ 杨伯峻:《论语译注》,第126页。

⑥ 瞿同祖:《中国法律与中国社会》,北京:中华书局,2007年,第3页。

⑦ 瞿同祖:《汉代社会结构》,上海:上海人民出版社,2007年,第27—39页。

⑧ 范瑞平、贝淡宁、洪秀平主编:《儒家宪政与中国未来:我们是谁?我们向何处去?》,上海:华东师范大学出版社,2012年,第157页。

⑨ 瞿同祖:《瞿同祖法学论著集》,北京:中国政法大学出版社,1998年,第362页。

⑩ 梁治平:《法律的文化解释》,北京:三联书店,1994年,第392页。

⑪ 关于中华法系中家族法的产生原因,主要有儒家思想的推波助澜、农业社会的经济基础、专制政权的社会基础、人情社会的民众基础等,是一个综合而自然的长期过程。

中华法系的家族法传统是指中国古代封建社会中家族内部直接用法规维持族内秩序,并与礼教一起用于调整族内一般纠纷和民事法律关系的传统,是国法的重要补充形式。中国古代的家族法多以儒家思想为指导,以家族习惯为准则,以家长(族长)的意志与价值观为判断手段,调整的范畴庞大到涉及婚姻继承、财产分配、治安维护、税赋征集等公私法诸领域。这样一种准法律的调整模式一般被学界称为“民间法”,但因其受到公权力保护和承认的属性,谓之“家族法”更为妥当。这种制度自春秋战国井田制瓦解以来不断发展,至明清时期达到高峰,只要涉及族内生活的,即是家族法调控的范畴^①。

儒家精神指导下的家族法作为一种强大的法律传统在历史上一直与公权力掌控的“国法”构成法律上“人相偶”式的二元共和,同时家族法在社会生活中比国法拥有治理上的优先性。按传统中国的民间习惯和某些家族的规定,一般家族内的纠纷尤其是民事纠纷必先由族长仲裁,严重的刑事案件或无法族内调处者才“送官惩治”。国法多为刑法,重刑事惩罚;而家族法柔和得多,在法律之中掺杂了以血缘和感情编织成的伦理作为社会治理的纽带。众所周知,中国古老独特的民族文化使中国人具有普遍的重家族重伦理亲情的心理特征,由于家族主义法律“法贵人情”,具有相当的世俗性和“情”、“理”味,拥有与道德伦理维护的价值取向相同的特性,因此在实施过程中容易与民众中普遍存在的家族伦理观念相吻合。法律拥有作为统治工具的政治职能,而家族法传统中大量伦理性的法律规定能为社会各阶层所理解接受,相比于国法能更加有效发挥其作用。历史事实证明,家族法与国法二元并存的法律共和制度在稳定中国古代国家政权和社会生活方面具有重要且不可替代的作用:秦代中央政权在法家精神的指导下曾忽视家族法对于个人和社会治理的重要性,并基于专制主义的直觉用重刑主义来压制社会,因此国家机器被自下而上的暴力起义迅速推翻也不难理解。贾谊曰:“仁义不施,攻守之势异也”^②,仁义不施的表现就是只注重“仁”之“人相偶”的国家一端,并明确将公共领域与私人领域对立起来:“夫父之孝子,君之背臣也。”^③这也表明西方共和主义思路下的公私冲突论不适用于古代中国社会,而家族法传统带来的法律上的“共和”就是一种多重治理秩序。

与国法相比,家族法传统的基础更多的是一种教化上的“道德合法性”而非“主权者的意志”。家族法在整个国家政治生活中起到的乃是“道之以德,齐之以礼”的德性熏陶功能,并辅之以强制性不高的法律准则,在社会生活中起训诫的作用。而公权力掌握的国法通过暴力机器实现惩罚的职能,与家族法共同调控和维护着传统中国的社会秩序。同时,家法与国法是相通而非抵触的,国法所禁,即为家法所止,反之亦然。而就是这样一个温情脉脉的家族法与国法的二元共和,成为了共和精神在中国法制史中的经典体现。

四、中国古典共和观的传承价值

共和主义作为现代民主制度的重要命题源于亚里士多德的《政治学》与古希腊的社会政治实践,这是一段历久弥新的历史传统。每当宪法和共和秩序受到侵害和威胁时,这些传统就会变得鲜活而有力。由于东西方文明在始源和实践上巨大的差异性,在中国接受外来政治文明的法律移植过程中,中国社会一定会产生抗体。因此中国特色的制度设计,应当是西方文明与中国传统的有机结合,而有限政府传统在中国就是政治思想史上的中国古典共和精神和法制史上的家族法传统与双主体法权。但传统与现代之间存在巨大的脱节,我们可以发现中国古典共和观是一种与西方共和主义截然不同的思想。作为一个家族主义思想的政治法律化产物,中国古典共和观可以有效控制一个封闭的农耕文明的社会。但是站在现代的视角下,人民主权思想成为共和主义的先验前提,即共同体的

① 张晋藩:《清代民法综论》,北京:中国政法大学出版社,1998年,第213—216页。

② 贾谊撰,阎振益、钟夏校注:《新书校注》卷一《过秦上》,北京:中华书局,2000年,第3页。

③ 王先慎撰,钟哲点校:《韩非子集解》,第449页。

所有权属于全体共同体成员而非少数精英,这意味着中国传统共和观的精英主义传统只能作为民主的必要补充。同时随着科技与社会的发展进步,开放性的工商文明取代了传统封闭的农耕文明,经济活动的趋于频繁与规模趋于扩大,“社会”的概念从传统的家族中心主义转移到了市场中心,并导致了社会政体规模的扩大,一个新的概念——“市民社会”取代了“家族社会”成为连接个人与国家的纽带^①。市民社会中连接共同体成员的纽带是“经济”而非家族社会中的“血缘”,故公私之间的区别成为了现代社会与政治的前提。而在这种情况下,传统的连续性公私观念已经不再适用。因此,中国古典共和思想从一开始就是一个前现代的概念,无法完全移植到现代社会。

但是,作为一种在传统社会中长期发挥作用的思想,中国古典共和理念的影响力与生命力也是显而易见的:

第一,家长制指导下的精英主义在一定程度上是对现代自由民主制度的修正。在二战后制度移植的过程中,西方式的政治自由与公民自由在亚洲国家受到了不约而同的抵制,即亚洲人的价值观是家族集体本位而非个人本位。而近年来一人一票的选举民主制度也受到了广泛的质疑,即“占人口大多数的选民往往会只考虑自身狭隘的物质利益而忽视子孙后代和生活在国家边界以外的人们的利益”^②,这样一种全面的民主容易使国家重新陷入《政治学》中暴民主义的泥潭。相比之下,中国古典共和思想中家族主义的思维方式和脉络特征即能解决罗尔斯在《正义论》里提出的多值投票难题^③,这样一个体制能在保证全民参与政治生活的同时提高决策的科学性,达成民主主义与精英主义的共和,有利于促成政治决策科学性与民主性的有机统一。

第二,中国古典共和观认为社会在政治治理上对于国家具有优先性。政治在社会的范畴中以一种教化的形式作用于人民并让共同体成员自愿服从,这种治理模式比起传统的国家通过成文法和暴力机器等强制性权力强加于人民,在治理效果上的优势不言而喻。这样一种基于个人自愿的道德治理在实行过程中能够在很大程度上简化行政程序,弱化政府职能,缩小公权力规模。同时积极的政治观让个人——家庭——社会——国家的层级服从关系能够以伦理学的手段保障社会的稳定,以在政治上达到中正的状态。在中国古典共和观的指导下,社会的自主治理成为政府的政治治理之基础,能够在技术上以最经济的手段达到最优的治理结果。

第三,精英主义传统让掌控公权力的政府成员也是善的代表和精英,这种中国特色的政府观能有效拉近民众与政府的距离。只有最精英的人能进入政府,并运用政府官员的权威教化民众,如此,则公权力不再是一个利维坦式的必要之恶,而成为人之为善的表率。公私之间的和谐能够在很大程度上减缓公权与私权的内斗对整个共同体的内耗。在现代的民主与法制社会下,加入中国古典共和观念的合理因素,可以中和民主制度的内在缺陷,以接近正当性与合法性的有机统一。

事实上,家族主义指导下的中国古典共和精神并不意味着与现代民主制度指导下的共和主义完全背离。相反,家长制和精英主义传统、善的政治观、国家社会个人的连续性,这些中国古典共和思想的本质理论都能够继续为现代政治文明发挥作用。因此,今天中国古典共和观虽然因理论前提上的内在缺陷无法被整体沿用,但也不意味着要退出政治哲学领域回到“伦理学保护区”,这种古老的思想依旧能够在新的时代里绽放光芒。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 傅永军、汪迎东:《哈贝马斯“公共领域”思想三论》,《山东社会科学》2007年第1期。

② [加拿大]贝淡宁:《从“亚洲价值观”到“贤能政治”》,《文史哲》2013年第3期。

③ 罗尔斯认为一人一票的民主是暴民主义的源泉,只有具有较高智力和教育背景的人有附加的投票,才合理且符合正义。参见 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999)。

巽之崇

柯鹤立

摘要:在中国古代的占卜中,生育或社会繁殖是其中重要的内容。新近面世的清华大学藏战国竹简第四册《筮法》篇,为了解古老的生育习俗提供了新的材料。在战国晚期与汉代对八卦的一些解说中,“巽”卦可以代指家庭中“长女”的角色,《筮法》则暗示了其与分娩有特定的关系。

关键词:清华简;筮法;占卜;阴阳;卦;分娩

在中国古代的占卜中,生育或社会繁殖(也可理解为社会结构的持续复制),总是其中重要的内容。社会繁殖的一个关键方面是人口的持续增长,当然在这一结构中也包含有对女性的控制。众所周知,早在殷商甲骨文时期,商王们就很关注历日、祖先神灵对其配偶生育能力的影响,从而确保其父权世系的延续。商之后的一千多年,由《左传》和多地发现的《日书》等文献,还可以看到春秋战国时期,那种试图确定哪些超自然因素可以影响生育中婴儿的性别、福禄和职业的愿望。新近面世的清华大学藏战国竹简第四册《筮法》篇^①,为了解上述古老的习俗提供了新的材料。《筮法》包括63枚竹简,竹简展开后像一张地图,方便贞人一次性地考查至少17个不同的区域(简文称为十七命)。清华简整理者根据简文内容及其位置行款,将释文分为三十节。在占卜图表中,绘有一头朝南方的人像。在地图的东北部分,有一节列有八卦之崇,并且解释了致崇的原因以及崇会产生的影响。

我们知道在“筮法”产生一千多年以前的商代,甲骨刻辞记录有祖先作祟,或称为祖先神的诅咒(curse),导致子孙生病等等。甲骨文中的祖先作祟主要是由于子孙没有及时祭祀祖先。由甲骨文我们知道,是祖先作祟于生人,但是到了战国后期,从筮法看,是卦,而不是祖先作祟,在这个意义上可以说,神灵抽象化了,不再是具有人格的具体的神灵。

值得注意的是数字卦中组成每行的数字(阳爻、阴爻)所代表的超自然男性、女性的影响力。性别影响则根据时间、方位因素来计算,如同阴阳五行系统,而《筮法》提供了更为精确的有关月、年之中不同时段吉或不吉与阳爻、阴爻的结合。所有数字卦均为并列的两组,即两组六爻卦,尽管并不见六爻卦之名,只有其中八个三爻卦之名(后世所谓八卦名)^②,本身即体现出男性与女性的角色,好像家庭中的层次结构:丈夫、妻子、三个儿子和三个女儿依年龄顺序排列。卦中女性的相对优势和男性属性会影响对卦的解释。本文将主要讨论巽卦(长女),此卦与生育相关,且有可能与清华简《楚居》

作者简介:柯鹤立,美国理海大学中文系教授。

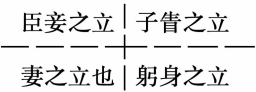
① 本文引用《筮法》释文,均出自李学勤主编:《清华大学藏战国竹简》第4册,上海:中西书局,2013年。除有必要作注明外,不再一一出注。

② 譬如,在第一节“死生”中,简1-2为“111 111 六虚其 116 161 病哭死”,简一之上为“乾乾”,简二之上为“巽”和“离”,是为并列的两个六爻卦。此一节中有不少这类现象。简一是说六爻之位皆为阳爻,故云“六虚”。从卦象上看,“乾乾→巽离”,表明可能会有病忧死亡。六个“1”(代表阳、男性)被两个“6”(代表阴、女性)侵入意味不吉。在《筮法》中,乾卦相当于父亲,巽与离卦相当于长女与中女。父亲被长女与中女代替,卦象变为凶象。在《周易》中,111111等于“乾”卦,而116161等于“家人”卦,但是《筮法》并没有采取这样的形式。

篇所描写的生育有关。尤其有趣的是巽卦所具有的神力,如卜辞中所记的殷人祖先,可以作祟。

为了更好地理解巽卦,我们首先来看《筮法》中对于男性、女性影响力的描述。这是用于解释社会事物的主要原则:包括所有的事情——从婴儿的性别、婚姻到是否参战。

1.《筮法》主要的占卜对象是贵族男性,在简文所显示出的社会结构家族或家庭单位中,贵族男性称为自身(躬身)。《筮法》第二十节为“四位表”,表中,“躬身”与“妻”相对。“躬身”之后代“子姓”(子姓位于躬身的下一级)与臣妾相对(臣妾也位于妻的下一级。如下图)。



2.《筮法》中还有“娶妻”一节(第六节),是有关何时娶妻的占卜。《筮法》第十四节为“贞丈夫女子”节,是有关在“月夕”还是“月朝”娶妻之占卜。

3.《筮法》第二十六节为“祟”,简 51 记载有少见的古代仪式书写者所作评述“夫天之道,男胜女,众胜寡”,将“男胜女”提高到“天之道”来讲,可见,女性影响力在男性之下。

从《筮法》篇中所论男性、女性以及《说卦》注解中明示的性别、地位(清华简整理者已指出《筮法》和《说卦》关系密切^①),我们可如下图所示考察卦之影响:

	等级	卦名	身部	方向	天干	自然与五行神	数码	
男性	夫	乾	首	西北	甲壬		111	奇数:1/5/9
	长男	震	足	东	庚	司雷、木、青	661	
	中男	坎	耳	南	戊	司树、火、赤	616	
	少男	艮	手	东北	丙		166	
女性	妻	坤	胸	西南	乙癸		666	偶数:4/6/8
	长女	巽	股	东南	辛		116	
	中女	离	腹	北	己	司藏、水、黑	161	
	少女	兑	口	西	丁	司收、金、白	611	

根据“筮法”的阴阳八卦系统,个卦的性别由数字中阴或阳爻的位置来确定。我们要特别注意阴爻和阳爻位置的变化,6 代表阴爻,1 代表阳爻,根据 6 和 1 位置的变化,我们可以看出它们所对应的不同的人。比如,图中 1 在左,两个 6 在右者(其实,在简文中,1 是在最上面,下面是两个阴爻)代表少子,最年轻的男孩子。与之相反的就表示长子,中间位置就代表中间年龄的孩子。

考察《筮法》中之“卦位图、人身图”(第二十四节),可以看到每卦与人体部位的配合情况:与阴有关的卦皆为体腔部位(类似于《说卦》“坤为腹……巽为股”),而与阳有关的卦皆占据身体外端。这种内外的分配反映出战国晚期人们对理想社会的描绘。根据卦象之阴阳,占卜结果会向外或向内移动:受阳卦影响多时,占卜结果会“数而出”(即向外);当受阴卦影响多时,则“数而内”(如第四节“弁”简 5—8;第十三节“行”简 22—23),即向内移动。与阳卦“震”(东)、“坎”(南)相关的神灵是司雷、司树。而与阴卦“离”(北)、“兑”(西)相关的神灵掌管“内(入)”,如司收、司藏皆与“入”有关(参第二十四节)。如果阳卦在阴卦之下,则通常(虽并不绝对)为凶相,或者由阳、阴卦之总数来决定。算命的基本原则在“祟”节后面有解释:“夫天之道,男胜女,众胜寡。”^②卦内之每一爻也有阴性、阳性

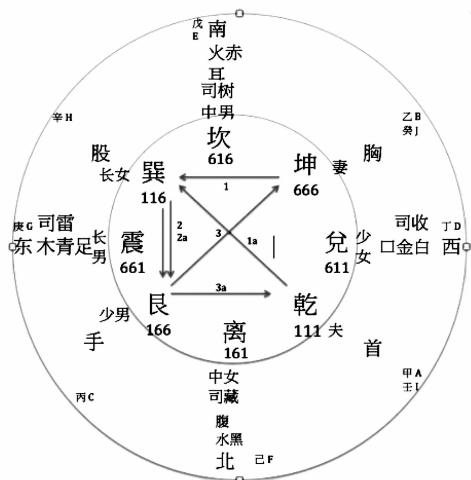
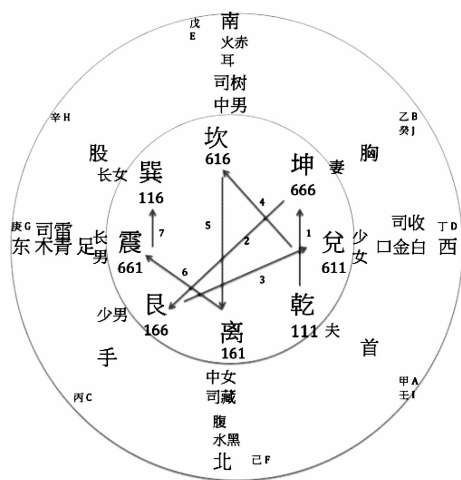
① 参见李学勤:《清华简〈筮法〉与数字卦问题》,《文物》2013 年第 8 期;廖名春:《清华简〈筮法〉篇与〈说卦传〉》,《文物》2013 年第 8 期。

② 李学勤主编:《清华大学藏战国竹简》第 4 册下,第 115 页。

之分,但一般不称为“阴”和“阳”。使用“阴”和“阳”的一个例子是在第二节“得”之第13、14简,“作于阳,入于阴”,此为解释“卦例之右兑出于乾卦之上,左兑入于坤卦之下”,而不是特指某一爻。另外,“阴”用于指天气,如第十一节“雨旱”谓“金木相见,在上,阴”。整体而言,虽然文本不常用经典的“阴阳五行”的术语,但基本的系统还是一致的(需要注意缺少“中”与“土”)。占卜中,爻出现特殊的偶数,如八或四而不是通常的六,与这些数字相对应的爻象,据第二十九节的说法,有流体、圆形、肿胀(“凡爻象,八为风,为水……为肿胀。……四之象为地、为圆……为环,为肿”),皆为典型的后世所认为与阴有关的事类(尽管在此文献中并没有这样的名称)^①。有意思的是《筮法》中将身体的肿胀与偶数关联,很可能暗含有“怀孕”之义。

此外还需要注意的是,家庭等级以及逆、反动(reverse)的观念体现于与卦相应之数上。如就下图看,丈夫(乾)位于甲(第一)处,其运转方式是由乾(丈夫)至妻子(坤),位于乙(第二)处。此后,其运转方式并不是按照既有的顺序运转至长子(庚)而是出现了逆转(reverse),径直转至“少男”(艮,位于丙位),此后又依男女之序转至“少女”(兑,位于丁位),然后依照年龄顺序移至“中男”(坎,位于戊位)、“中女”(离,位于己位),往上到“长男”(震,位于庚位)、“长女”(巽,位于辛位),然后再回到丈夫(位于壬位)和妻子(位于癸位),以涵盖所有十个天干。这种逆、反的概念也明显地出现于“乾坤运转”中(第二十二节)。这种开始于母亲,结束于长女的逆转(向后运动)在“筮法”别处也出现过。我们知道,数字8是最强大的阴性数字,而巽卦是卦中的第八个。“长女”位置相当于数字的8号,这或许暗示“长女”的神力也是很强大的。

在第二十二节,记载在月底,在最黑暗的时间段中,母亲却有最大的神力,她负责月的再生。按照“筮法”的记载,她迎乾(丈夫)在巽卦之处一起停留,五天之后、新月开始显现的时候,夫妻一起转向少子(“艮”)所在之卦,停留十天,然后才返回到它们最原始的位置(“坤晦之日,逆乾以当巽。入月五日舍巽,乾坤当艮;旬,乾坤乃各返其所”)。



从“筮法”的其他部分,我们知道巽卦在春天最强大,而春天总是跟孕育有关。很明显,巽卦与出生、更新相关联。这也可以解释为什么巽之崇,巽的诅咒总是导致危机,以及生育过程中多胞胎的死亡。占卜之时,乾卦在月末为吉,坤卦在月初为吉(凡乾,月夕吉;坤,月朝吉)。乾卦在月末为吉或许是由于其对抗月末象征阴性之黑暗,反之亦然。

^① 按清华整理组注“肿”读如“踵”(李学勤主编:《清华大学藏战国竹简》第4册下,第120—121页)。前一条解释男性数“9”也提到了其他身体部位(头和脚)。脚跟也是马王堆医疗文献中阐述的男性和女性之脉理论中的一个太阳脉点。参见 Donald Harper, *Early Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts* (London: Kegan Paul International, 1998), 203. 实际上,此字或不读如“踵”,而读为“痛”,因为原文音符同于“痛”。“胀”则近于“疮”字的古音。“肿”、“胀”两字古音也相近。

空间和社会地位因素也会影响到个人的命运。空间包括宏观(如地理方位)和微观(如人体不同的部位),本文特别关注后者。《筮法》中令人瞩目之处是人身图,《筮法》之人身图基本与《日书》中相似,皆以卦或日期标识人体部位。不同之处是《筮法》上的图像外有矩形线,矩形有卦位。位于矩形周围的文字,提到相关方位的神性、五行、颜色、卦和某些自然神灵。运转的方向为东南西北,从阳到阴(也可能反映古代楚人思想中配合从“复活”到“死亡”的象征意义)。西和北都是阴位,但西北则是乾卦,最强的阳卦,与东北向的坤(在西南),最强的阴卦对立。南、东和东北都是阳卦,但东南是巽,很强的阴卦。好像阴阳五行与阴阳卦两个象征系统有一些矛盾,无法完全配合。也可能表明两个系统有不同的来源,到了战国后期被人将两个系统糅合起来。

空间的另一个方面是社会地位。当占卜军事或政事时,贞人不仅将四个六爻卦与日相配合,重要的是还要与“四位”相配合。第二十节“四位表”中,包含四个框,每个框中都有四个不同的等级位置。男性占卜对象可以发现自己置身于其中或与某些因素有关:其中军包括上军、中军、下军、次军,家则包括子姓(子辈)、躬身(家族长)、臣妾、妻,政事系统则有君、躬身、臣、大夫,居所则有门、室、外、宫廷。可以推想,贞人在卜问占卜结果时,可能会同时考虑不同节中的不同内容和因素。

在第二十六节“祟”中,概述了与祟相关的八个卦,其中一半的“祟”与女性有关。“阳祟”作用于男性,如“乾祟:……洧乃父之不死”;“阴祟”作用于女性,如“兑祟:长女而妾而死”。祟由“乾祟”开始,然后交替以“阴祟”——“坤祟”,之后是与少男有关的“艮祟”、与少女有关的“兑祟”,再后是中男、中女,最后是长男、长女。配对的阳卦和阴卦在卦爻上也相对反。换言之,一卦中出现阳爻,相应的另一卦中即是阴爻。考察与阴性有关之祟,可见有一些超自然的影响力,这些神力被认为影响女性的健康,包括生育。关于此点,我们会较为详细地讨论:

坤祟:门行纯乃母八乃奴以死乃西祭四乃缢者。

其意为:坤之祟:门、道路;纯(指仅以六构成的坤卦)为母;占筮中出现八则孩子为奴而死,献于西方之神;四则自缢身亡。

兑祟:女子大面端死长为妾而死。

其意为:兑祟:女子;面大者惊吓而死;长女作妾而死。

离祟:热溺者四缢者一四一五长女殇二五夹四辜者。

其意为:离祟:烧死、溺亡者。筮为四,则自缢;筮为四或五,长女早夭;二个五之间夹四则有磔刑。

巽祟:字殇五八乃巫九“粒”滋子(李?①)四非狂乃缢者。

关于巽祟,或有不同的读法。兹句读并解读如下:

巽祟:字殇,五八乃巫,九粒,滋子,四非狂乃缢者。

其意为:巽祟:生育夭折;筮为五或八则为巫;九则胁生多子;四非狂则自缢。

从“巽之祟”上可以看出,巽卦对分娩产生的影响最大,而最厉害的鬼就是死在分娩过程中的妇女。这一卦还说到阴数和阳数有不同的影响力。数字五、九出现时,一个女孩可能会变成巫婆,可能会有多胞胎,或者变得疯狂,或者有可能被绞刑。九代表最强的男性数字,我们知道巽是第八号,这是最强大的阴性数字,而在巽卦中出现最强大的阳性数字,两个最强的力量结合起来,按照一般逻辑,会产生最强大的也会是最好的结果,但或许就是因为强和强的结合,实际上却带来了相反的结果。换句话说,生育的希望变成了一场悲剧。简中的“粒”字,《说文解字·木部》解释为“折木”,但笔者认为与“脅”音近,可读为胁,胁生之胁,清华简《楚居》篇记载有胁生故事。《楚居》记载,楚人之女先祖出现创伤性的分娩,一胎之多子或其中的一子自“胁”而出,“渭(溃)自胁出”,结果,导致其母“宾于天”(死亡)。多子胁生故事是战国时期和以后非周族(夏、商与楚)先祖诞生神话故事中很重要的

① 李学勤指出“粒”字也可能是“木”与“立”的合文,如包山简“渐木立”,而李则有多胞胎的意义,见李学勤主编:《清华大学藏战国竹简》第4册下,第117页。

特征^①。

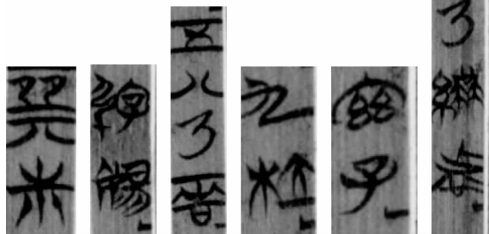
占筮类文献中,唯一涉及多子生育的是王家台秦简:

比曰:比之木木,比之苍苍。生子二人,或司阴司

阳。不□姓□。^②

其大意为:比说:比之木,比之苍。比生二子,其一主管阴,其一主管阳。

“巽”位列天干之八,巽与八有微妙之关联(八号偶尔会代替普通的阴爻六号);“巽”与生育的关系在《筮法》人身图中有进一步的表示,图中,巽卦位于人体的胯部(《说卦》“坤为腹……巽为股”)。在其他版本的人身图中,如睡虎地“日书”、马王堆“胎产术”中,四季各变移部位,胎儿之命运依赖其产日,以及表示“股”之位置的“亥”和“酉”(睡虎地《日书》“人字图”简文谓“在奎者富”,“奎”即股,而在人字图中,代表“奎”的地支是“亥”和“酉”)。《筮法》中与“巽”相配的地支为“丑未”,“丑”是地支的第二位,“未”是地支的第八位(见第二十七节“地支与卦”,简 53),而地支中的丑与未,反过来也与八相配(第二十八节“地支与爻”,简 53)。地支与各种人体图、人体图中“股”之间唯一的关联是,它们都是偶数,因而是女性或阴性。“巽”崇简表明在古代“股”区不但跟分娩有关,而且太过强硬的女性或阴性神力会引起多子胁生以及女性的创伤性分娩。



人体图的出现和对胎儿命运的关注(以及其他类男性活动如结婚时日、疾病、入伍、入仕)将《筮法》与“黄历”(almanacs)如《日书》联系起来。睡虎地《日书》中也有显著的“宇宙性别”(gendered cosmology)观念。如《农事篇》记载有田地与屋宅之神“田毫主”,而“田毫主”据研究即后代“选择通书”中所出现的田主,在“选择通书”中,还有“田祖”、“田父”、“田母”^③。睡虎地秦简《日书》“男日女日”篇将十二地支分为男、女日:“子卯巳酉戌,是谓男日;午未申丑亥辰,是谓女日。”^④男日、女日会影响入葬、娶妻、疾病、土功。反之,不同的天对男、女的影响也不同。放马滩《日书》记录了诡异的时间是太阳升起和降落,阳气最盛之时为黎明,而阴气最盛是在午夜。不同季节的亥日,春、秋或冬是买女子的吉日(其他时间则会伤害到活着的女性,若地气被惊扰)。月亦被分为男月和女月。对于男性,在男日女月娶妻为吉;而女性,则是在女日男月嫁人为吉(《筮法》第六节“娶女”在这方面并不特别,只是阴卦必须占据主动地位则为吉,“凡娶妻,三,女同男,吉”。从卦象上看,离为中女,兑为少女,与坤合为三女,则吉)。放马滩《日书》中,其男、女日以及牡月、牝月与传世文献中的阴、阳,刚、柔,奇、偶是对应的。而《筮法》则似乎是结合了《易》和“日书”的内容,也显示这类文书与筮草占的结合。

总的来说,通过“筮法”,我们可以看到在中国古人的观念中,宇宙是有性别的,而性别的宇宙被人们模拟成当时理想的社会结构,体现在家庭中,则是“男主外,女主内”,贯穿着“男女有别”的观念。在这个宇宙模式中,女子协助男子生育,周而复始,繁衍不息,确保家庭、宗族、社会、宇宙的正常运转。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

① 柯鹤立:《楚先祖的诞生故事》,罗运环主编:《楚简楚文化与先秦历史文化国际学术研讨会论文集》,武汉:湖北教育出版社,2013年,第134—155页。

② 王明钦:《王家台秦墓竹简概述》,艾兰、邢文编:《新出简帛研究:新出简帛国际学术研讨会文集》,北京:文物出版社,2004年,第30页。

③ 刘乐贤:《睡虎地秦简日书研究》,台北:文津出版社,1993年,第47—49页。

④ 吴小强:《秦简日书集释》,长沙:岳麓书社,2000年,第43页。

先秦思想中《乐记》的不同面向

——以诸子的礼乐批判及音乐术语的发展为核心

朴素晶

摘要:《礼记·乐记》是中国古代音乐思想方面最全面的文献,向来备受古今中外学界的关注,但是对此的研究一直围绕着其作者与成书年代的问题进行,对其思想内容仍没有重大突破。一方面,比较《荀子·乐论》、《礼记·乐记》及《吕氏春秋》相关部分,可以看出《乐记》成书时接受了《荀子·乐论》以及不同来源的先秦思想,而其基本音乐术语不会晚于《吕氏春秋》的成书年代;另一方面,理解先秦诸子音乐话语及其对儒家礼乐的批判,对深入探讨《乐记》的成书动机及其各篇章的不同面向十分必要。《乐记》除了证明礼乐思想的正当性以外,也涉及音乐与情绪的密切联系,礼、乐概念的相辅相成,以及声、音、乐概念的系统化等各个方面。《乐记》集儒家音乐讨论之大成,其中有很多丰富的内容值得进一步探讨。

关键词:《乐记》;《荀子·乐论》;先秦诸子;礼乐;音乐术语

《礼记·乐记》是中国音乐思想方面最全面的文献,向来备受古今中外学界的关注,但是对此的研究仍没有重大突破。如果《乐记》要成为学术研究对象,有些基本问题必须要解决,例如其作者与成书年代以及各部分的思想来源等^①,但这些至今都无定论,主要原因之一是学者对儒家乐论大多抱有刻板印象。虽然对《乐记》的研究很多,但大部分学者是在将它断定为儒家音乐论的代表著作的前提下,讨论它的时代归属问题,即便有些研究偶尔涉及其思想内容,也只能限于儒家文献范围内分辨其文字上的异同,或者将《乐记》的各篇章一视同仁地解释为儒家的音乐政治论,而并没有充分说明其思想内容的复杂性及其不同思想倾向之间的关系。

先秦诸子思想的任何议题,就像笔者在另一篇文章中所讨论的^②,并不是一个人或一个学派的产物,而是通过互相参照、互相批评的过程而塑造的,《乐记》也不例外。虽然《乐记》仍可以说是由以儒家为自我认同的学者们所编辑的,但其组成部分绝不是儒家内讨论相继而成的均一主张,而是面对其他思想家的礼乐批判而发展起来的多种理论尝试,同时也是给原为互相矛盾的礼乐话语赋予系统性的一个努力。只有掌握先秦思想特有的这种动态性发展,才可以建立《乐记》的正确的研究方法。笔者反对《乐记》的单一作者说,但也不赞同将它看作毫无系统的庞杂汇编的说法。正如下面将要讨论的,不管公孙尼子或刘德,单一作者说是难以成立的,但我们放下该书必须要由一个作者完成的成见,《乐记》的整体性却不会立刻松散。相反的,我们倒会有精细观察每个章节之间的关系的机会有,以便理解后来被称之为“儒家”的学者们所面临的各种思想挑战,以及他们如何将当时的音乐话语纳入

作者简介:朴素晶,新加坡南洋理工大学中文系及哲学系专任讲师。

① 参见孙星群:《〈乐记〉研究百年回顾》,《中国音乐建设50年》2000年第4期。

② 朴素晶:《先秦诸子音乐话语的当代意义:以古乐与新乐、艺术与道德之辩为主》,《诸子学刊》第10辑,上海:上海古籍出版社,2014年,第1—14页。该文主张超越现成的“诸子”框架来看待诸子思想,换言之,即不拘泥于从前的学派分类而要关注诸子讨论中的共通议题,而本文则进一步主张向先秦诸子讨论的动态性的思维转换。因此,本文中为了沟通的方便沿用的“儒家”并不是在现有框架之中的典型概念,而是我们应该通过诸子讨论的动态性理解来重构的具有灵活性的名字。

在礼乐的框架里而建立可持续性的理论。

本论文首先讨论《乐记》的作者与成书时期的问题,接着讨论《乐记》各篇章的不同思想倾向及其与诸子论乐的关系。笔者主张要打破“墨子主张非乐,道家也主张非乐,因此儒家是论乐的唯一学派”^①这一类陈腐观念,而从先秦诸子讨论的角度来重新考察《乐记》的不同成分。笔者将会参考现有研究的文献分析,但重点不在于《乐记》与其他典籍重叠字句或句式的单纯对照,而在于音乐思想的比较与其意义。本文所采用的方法是:1. 将检查的范围延伸到儒家以外的诸子文献;2. 以语言科学的分析方法来解决不同史料之间的各种矛盾。

一、《乐记》作者问题与成书时期

虽然围绕《乐记》作者问题已有不可胜数的文章,但基本上都始于郭沫若的困惑,就是说,究竟是荀子抄袭《乐记》而成《乐论》,还是《乐记》抄袭荀子的《乐论》?正如表1所示,《荀子·乐论》中相当大的部分与《礼记·乐记》完全一致。虽然郭沫若认为现存《乐记》取自公孙尼子——此说开公孙尼子作者说的先河,但他对荀子这一大儒会抄袭其他文献表示疑惑说,“论时代,荀子当后于公孙尼子,但荀子不至于整抄前人的文字以为己有”^②。他后来面对钱穆的相反主张,即“《乐记》剿袭《荀子》、《吕览》、《易系》诸书,其议论皆出荀后”^③,又怀疑《荀子·乐论》的真实性,说:“荀子虽是富有特创性的大儒,但其《乐论》篇在全书中旧独无注……则《乐论》篇盖亦出于荀门之杂纂。”^④

此外,他提出了“先秦诸子当中只有儒家讨论音乐”的主张。他说:“墨子是主张‘非乐’的……道家也是主张非乐的,但他们更进一步,并不是因为乐不合实利,而是因为乐根本有害……儒家却是不同,他是主张享受的。”^⑤这里他在讨论儒家的音乐思想时,不仅不区分《乐记》的各篇章,还将孔子及孟子也混为一谈。这种一概而论的说法,让人忽略了仔细考察儒家内的不同思想,造成了相当大的问题,后续的许多研究摆脱不开他所提示的研究方向以及议题界定,逐渐形成了思维定式。

以蔡仲德为代表的另一些学者反对“公孙尼子作者说”,而提出“西汉时代河间献王刘德为《乐记》作者说”。他们的依据是《乐记》的文字与《荀子·乐论》以及其他典籍基本相同,以及《汉书·艺文志》“河间献王好儒,与毛生等……以作《乐记》”的记载。由这些依据,蔡仲德将公孙尼子说的主要依据^⑥都看作“不过是揣测之词”^⑦。在传世历史记载中,一些文献说“刘德作《乐记》”,而另一些文献支持“《乐记》取《公孙尼子》”,因此持一种观点者只以有利于自己观点的那一条为证据,武断地推翻对方以为主要依据的记载。甚至为了折中两种记载之间的冲突,有人还提出公孙尼子为西汉杂家说^⑧。

1993年,郭店出土文献的问世,再次点燃了《乐记》作者问题与其成书时期的争论。主张战国时期成书的人认为楚简中《性自命出》等篇与《乐记》思想很密切,因此可以说都是出自公孙尼子^⑨。但这样一来,原来《乐记》与《乐论》之中谁抄谁的问题,答案就成了荀子抄袭《乐记》,因此有些人又着眼

① 令人惊讶的是,以儒家为先秦讨论音乐的唯一学派的这种见解是至今为止最常见的说法。这不仅是下面所引的郭沫若的主张(《公孙尼子与其音乐理论》,写于1943年),徐复观(《中国艺术精神》,1966年初版)、杨荫浏(《中国古代音乐史稿》,1981年初版)、蔡仲德(《中国音乐美学史》,1993年初版)等各方面的学术权威都跟随这种见解。

② 郭沫若:《公孙尼子与其音乐理论》,人民音乐出版社编辑部编:《〈乐记〉论辩》,北京:人民音乐出版社,1983年,第3页。

③ 钱穆:《先秦诸子系年》,石家庄:河北教育出版社,2002年,第531页。

④ 郭沫若:《公孙尼子与其音乐理论》,《〈乐记〉论辩》,第17页。

⑤ 郭沫若:《公孙尼子与其音乐理论》,《〈乐记〉论辩》,第6—7页。

⑥ 参见《隋书·音乐志》所引的沈约《奏答》中“《乐记》取《公孙尼子》”以及张守节《史记正义》中“其《乐记》者,公孙尼子次撰也”等内容。魏征等撰:《隋书》,北京:中华书局,1973年,第288页;[日]泷川龟太郎:《史记会注考证》,台北:万卷楼,1993年,第446页。

⑦ 蔡仲德:《〈乐记〉作者问题辨正》,《〈乐记〉论辩》,第247页。

⑧ 丘琼荪:《〈乐记〉考》,《〈乐记〉论辩》,第69—71页。

⑨ 参见陈来:《郭店楚简之〈性自命出〉篇初探》,《孔子研究》1998年第3期;李学勤:《郭店简与〈乐记〉》,《哲学的诠释与发展》,北京:北京大学出版社,1999年;张世保:《从郭店儒家简谈古代“乐”的形上特征》,《学术月刊》2001年第12期;孙星群:《〈乐记〉成书于战国中期的力证——以湖北郭店楚墓竹简为据》,《天津音乐学院学报(天籁)》2005年第2期。

于《乐记》中的汉代思想成分，反驳《乐记》成书于战国时期的主张^①。

迄今为止，无可计数的《乐记》相关论文问世，对各种文献进行了很详细的分析和对照，也引发我们对中国音乐思想的关注和兴趣，但在《乐记》作者与成书时期这一问题上，一直不免原地踏步的状态。笔者认为要寻找《乐记》的单一作者或原作者的想法是错位的，只能产生无休止的讨论，并不能提高我们对《乐记》的理解。因为在先秦文献当中几乎任何著作都很难说是纯属个人所作，即使可能有，也不能完全排除流传过程中其他因素的影响、成书过程中由编辑者的润色、抄写过程中产生的误谬等种种可能性。我们最好先专注于《乐记》与《乐论》的内容本身和它们之间的一致性，而不应该死抱着几行历史记载，却忽视了内容分析。

首先，让我们重新考察《荀子·乐论》与《礼记·乐记》的相关部分。据统计，《荀子·乐论》全文共 1500 多字中有 700 余字与《乐记》相同^②。此外，《荀子·乐论》第 11 段的内容与《礼记·乡饮酒义》大同小异，第 5、10、12 段的 400 余字以外其他段落都包含与《乐记》相关的句子。因此只出现于《荀子·乐论》的文字不过 680 字左右。

表 1 《荀子·乐论》与《礼记·乐记》相关篇章^③

《荀子·乐论》	有关篇章	不同点
20.1)“夫乐者，乐也”	《乐记·10 乐化》	+ 墨子非之，奈何
20.2)“故乐在宗庙之中”	《乐记·10 乐化》	+ 墨子非之，奈何
20.3)“故听其雅颂之声”	《乐记·10 乐化》	+ 墨子非之，奈何以外，有 43 字
20.4)“且乐者，先王之所以饰喜也”	《乐记·10 乐化》	+ 墨子之于道，犹瞽、聋
20.5)“夫声乐之入人也深”(208 字)		
20.6)“墨子曰，乐者，圣王之所非也”	《乐记·4 乐施》	一条相同[移风易俗]+135 字
20.7)“凡奸声感人而逆气应之”	《乐记·6 乐象》	+ 君子慎其所去就
20.8)“君子以钟鼓道志”	《乐记·6 乐象》	四条相同+47 字
20.9)“且乐也者，和之不可变也”	《乐记·7 乐情》	几条相同+56 字
20.10)“声乐之象”(129 字)		
20.11)“吾观于乡而知王道之易易”	《礼记·乡饮酒义》	* 孔子之话；完全相同
20.12)“乱世之征”(59 字)		

文字上的重复不只是《荀子·乐论》中出现的问题，而且正如表 2 所示，《礼记·乐记》也有不少文字与其他典籍重复。进一步而言，《荀子·乐论》与其他文献重复的情况比较单纯，只在《礼记》里有相同部分而已，但《礼记·乐记》和其他文献的关联情况更是复杂，除了《礼记·祭义》、《荀子·乐论》等由于文字完全相同而免不了抄袭的嫌疑的篇章以外，还有与《周礼》、《尚书》等上古时代音乐纪事有关的内容，以孔子及其弟子名义传述的篇章，甚且超出儒家文献范围的《吕氏春秋》中有关部分的相关联之处。

《乐记》的篇幅是《荀子·乐论》的四倍左右，与其他典籍完全重叠的比率不是很高，在其他文献中未发现相关句子的篇章只有《乐论》、《魏文侯》、《宾牟贾》三章而已。其相关文献中特别值得注意的是《吕氏春秋》。如果认为《乐记》形成于先秦时期，则可以推论《吕氏春秋》吸收《乐记》的思想，《乐本》和《乐言》等只与《吕氏春秋》有关的篇章也可以认为是《乐记》的固有思想。在正式讨论《吕氏春秋》与《乐记》的关系之前，为了对《乐记》有一全面的认识，让我们先看刘向《别录》所载的《乐记》章名

① 章启群：《论〈乐论〉与〈乐记〉的根本区别——兼论占星学对于儒家礼乐思想的冲击与整合》，《哲学研究》2010 年第 2 期。
② 蔡仲德：《〈乐记〉与〈声无哀乐论〉注译与研究》，杭州：中国美术学院出版社，1997 年，第 78 页。
③ 本文引用《荀子》、《礼记》文，分别出自北京大学《荀子》校释组：《荀子新注》，北京：中华书局，1997 年；孙希旦：《礼记集解》，北京：中华书局，1995 年。

及有关研究。由《礼记》传下来的《乐记》只有 11 章,但刘向记录的《乐记》有 23 章,其他 12 章的内容已经失传而其章名流传如下。

表 2 《礼记·乐记》与其他典籍之关联^①

《乐记》	有关篇章	备 考
1) # 乐本	《吕氏春秋·适音/侈乐》、《毛传》	
2) * 乐论		
3) 乐礼	《易传·系辞》	
4) 乐施 *	《荀子·乐论》、《周礼·大司乐》	最后一条与《荀子》同
5) # 乐言	《吕氏春秋·音初》	
6) 乐象 *	《荀子·乐论》	首节与《荀子》同
7) 乐情 *	《荀子·乐论》	首节与《荀子》同
8) * 魏文侯		
9) * 宾牟贾		
10) 乐化 *	《礼记·祭义》、《荀子·乐论》	前半部与《祭义》全同/后半部与《荀子》全同
11) 师乙	《尚书·舜典》、《孟子·离娄上》	“歌永言”和“手之舞之”等共通思维

表 3 刘向《别录》^②所载《乐记》失传 12 章名及其相关文献与类别意见

《别录》章名	有关文字的可能性 ^③ [存疑]	蔡仲德 1997 ^④
12) 奏乐	《说苑·修文》或说泰乐:《吕氏春秋·太乐》	第 1 类:论乐义 [12/14/15/16/19/20/21/22]
13) 乐器 * *	《史记·乐书》、《白虎通·礼乐》	
14) 乐作	散见于《吕氏春秋》	
15) 意始	《吕氏春秋·音初》	
16) 乐穆	散见于《吕氏春秋》	* 第 2 类:[18/23]与前 11 章中《宾牟贾》、《师乙》、《魏文侯》同样,记入前人论乐
17) 说律 * *	散见于《吕氏春秋》	
18) 季札 *	《左传·襄公二十九年》	
19) 乐道	散见于《吕氏春秋》	
20) 乐义	《史记·乐书》、《说苑·修文》	* * 第 3 类:[13/17]论乐器与乐律
21) 昭本	散见于《吕氏春秋》	
22) 昭颂	散见于《吕氏春秋》	
23) 寔公 *	《周礼·大司乐》	

① 表中井号(#)表示在《吕氏春秋》里有一些重迭句的篇章,前面标注星号(*)处表示《乐记》以外未发现有关句子的篇章,后面标注星号处则表示与《荀子·乐论》相关的篇章。本文引用《吕氏春秋》、《毛传》、《易传》、《周礼》、《尚书》、《孟子》文,分别出自陈奇猷:《吕氏春秋校释》,上海:学林出版社,1990 年;毛亨传,郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗正义》,北京:北京大学出版社,1999 年;王弼注,孔颖达疏:《周易正义》,北京:北京大学出版社,1999 年;郑玄注,贾公彦疏:《周礼注疏》,北京:北京大学出版社,1999 年;孔安国传,孔颖达疏:《尚书正义》,北京:北京大学出版社,1999 年;杨伯峻:《孟子译注》,北京:中华书局,1988 年。

② 参见孙希旦:《礼记集解》,北京:中华书局,1995 年,第 975 页。

③ 参见王祎:《〈礼记·乐记〉产生佚文的原因及佚文钩稽》,《古籍整理研究学刊》2010 年第 6 期。作者认为《礼记·乐记》保存之 6680 字以外,如下几类文献中仍保存约 1000 字的《乐记》,即《说苑·修文》约 550 字、《白虎通》100 余字(其中《礼乐》68 字、《五行》40 字)、《风俗通义》100 余字、《周礼·乐师》23 字,以及《吕氏春秋》中存有零散分布的相关文字。

④ 蔡仲德:《〈乐记〉与〈声无哀乐论〉注译与研究》,第 139—146 页。

虽然《乐记》佚文的研究只能依靠其篇章名称猜测,但正如表 3 所示,一些学者认为《乐记》中失传的部分有些散见于《吕氏春秋》。那《乐记》是否有可能转录或吸收《吕氏春秋》?不太可能。如上所说,在《吕氏春秋》有完全相同的句子的《乐记》篇章仅《乐本》及《乐言》两章而已,但内容上类似的语句则不止这两章,还涉及《乐论》、《乐施》、《乐象》等。通过这些相关篇章之间的对照,我们可以看出《吕氏春秋》并不单纯引用《乐记》,而且还以自己的理论术语取舍并修改了《乐记》的语句。

表 4 《乐记》与《吕氏春秋》相关句子的对照^①

《乐记》的相关句子和章节	《吕氏春秋》中相关句子和章节	备考
“凡音之起,由人心生也”(《乐本》), “乐由天作,礼以地制”(《乐论》)	“音乐之所由来者远矣,生于度量,本于太一”(《大乐》)	音、音乐 乐、音乐
“声音之道,与政通矣”(《乐本》)	“凡音乐通乎政”(《适音》)	声音、音乐
“乐……移风易俗”(《乐施》、《乐象》)	“移风平俗者也,俗定而音乐化之”(《适音》)	乐、音乐
“乐……先王着其教焉”(《乐施》)	“故先王必托于音乐以论其教”(《适音》)	乐、音乐

《吕氏春秋》中“音乐”这一复音词共出现五次^②,其中四次与《乐记》有关。按照音乐方面的复音词例如“声音”或“声乐”等的发展顺序来看,“音乐”是最晚出的词汇^③。我们很难想象《乐记》的编者在抄袭《吕氏春秋》时把原为“音乐”的句子逆向转换到“音”、“乐”或者“声音”等词,所以最合理的解释是《吕氏春秋》受到《乐记》的影响而按其编者的音乐术语原则修改了《乐记》的词句。之后,“音乐”被汉代学者所用,例如《史记·乐书》中引用《乐记》相关文字时,还保留“声音”、“音”或“乐”等原来字句,但司马谈作综合评论的时候则根据自己的语言习惯改用“音乐”^④。《乐记》的第 1、2、4、5、6 章都与《吕氏春秋》有关,我们可以认可《乐记》成书时期的下限是《吕氏春秋》。

《乐记》成书时期的上限比较难以界定^⑤。让笔者先总结《荀子·乐论》与《乐记》的问题。荀子撰《乐论》的目的很明显,即树立完整的儒家礼乐理论以反驳墨子的“非乐”主张。这种理论目标在《荀子》的其他篇章中都保持了一贯性。此外,《荀子·乐论》和《荀子·礼论》是相辅相成的文章,荀子说明礼和乐之起源的逻辑完全相同^⑥。语言学上的证据也支持这种看法。“声乐”这一复音词在《荀子》一书中^⑦共出现十次,而在《荀子·乐论》中共出现三次,“声乐”可能不是荀子创造的术语^⑧,然而却是他论及圣王的理想音乐时所常用的,确是荀子论乐的关键词之一。《乐记》引用了几乎一半的《荀

① 参见 Park So Jeong, “Sound, Tone, and Music in Early China: The Philosophical Foundation of Chinese Sound Culture,” *Interculturality and Philosophic Discourse*, ed. Yolaine Escande, Vincent Shen, and Chenyang Li (UK: Cambridge Scholars Publishing, 2013), 285.

② 另外一次是在不是专门讨论音乐的《吕氏春秋·孟春纪·重己》“其为声色音乐也,足以安性自娱而已矣。五者,圣王之所以养性”一段中出现。

③ 参见 Park So Jeong, “Sound, Tone, and Music in Early China,” 284.

④ 参见《史记·乐书》“故音乐者,所以动荡血脉,通流精神而和正心也”。

⑤ 据说《吕氏春秋》完成于秦王政八年(前 239),按照 Knoblock (*Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works* vol. 1, 1988),荀子写好《礼论》(前 283—前 276)之后不久,写成《乐论》(前 275—前 265),他认为两篇都属于荀子早期思想,但学界对他的年代测定存有争议。

⑥ 《荀子·礼论》:“礼起于何也?曰:人生而有欲,欲而不得,则不能无求。求而无度量分界,则不能不争;争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之……是礼之所起也。”《荀子·乐论》:“夫乐者、乐也,人情之所必不免也。……故人不能不乐,乐则不能无形,形而不为道,则不能无乱。先王恶其乱也,故制《雅》、《颂》之声以道之……夫民有好恶之情,而无喜怒之应则乱;先王恶其乱也,故修其行,正其乐,而天下顺焉。”这种逻辑模式在《荀子·王制》中也同样出现,《荀子·王制》说:“势位齐,而欲恶同,物不能澹则必争;争则必乱,乱则穷矣。先王恶其乱也,故制礼义以分之……”《书》曰:“维齐非齐。”此之谓也。”可以说是荀子固有的推论模式。

⑦ 共五篇,即《儒效》、《王霸》、《强国》、《礼论》、《乐论》。

⑧ 在先秦文献中,虽然“声乐”一词使用不多,也还是可以找到,如《管子》两次,《墨子》三次,《韩非子·解老》一次,但《礼记·乐记》却没有“声乐”这一词,在《礼记·礼运》出现而已。

子·乐论》的内容,却没有采用“声乐”这种表达,正如下文所说,这很可能是《乐记》思想主体已建立好“声—音—乐”的阶层结构的关系。如果说荀子接受《乐记》的思想而抄袭其语句,但还是固执地使用“声乐”的话,这真是难以成立的主张。

笔者并不主张《荀子·乐论》纯粹地由荀子本人所写而没有任何的其他成分。荀子也很可能参考过现在我们无法看到的种种资料,如上表1可以看出,荀子根据自己的论辩模式来展开论述以后,第10、11、12段在语气上似乎是荀子引用已有的音乐讨论,但无法确定。这里笔者要主张的是荀子音乐思想及其使用的语言都具有一贯性,且他阐发的音乐话语对《乐记》的成书产生了深刻的影响。但这也不能够证明《荀子·乐论》是《乐记》成书时期的上限。《乐记》不是一时一人之作,对此点不必再有异议,但我们不能完全排除有些与荀子不在同一语境的篇章,例如《乐本》等章同时或者较早存在的可能性。

这里讨论的“成书时期”问题,并不是只关注《乐记》11章或23章成为一篇完整的文字而被纳入于《礼记》的时期,还包括其思想内容及理论结构的成立时期,所以“刘德说”或者多作者说^①等都不是笔者寻找的答案。这种从“一个作者”的质疑开始而得到“很多作者”的结论的最大的问题是:1.《乐记》沦落成西汉儒者的杂记;2.失去儒家乐论的统一性。“刘德说”除了提出一位作者的名字这一点以外,没有对说明《乐记》思想的新颖性和理论价值更有贡献,这可能是更多学者尽管有很多困惑还是想要支持战国时代“公孙尼子说”的原因。但无论如何公孙尼子单独写成完整的《乐记》的主张不可能成立。如果有人仍要坚持这种主张,不应该只依赖传世或出土文献的几句记载,而应该去详细考察《乐记》的文本内容,尝试解释哪些篇章是公孙尼子所作,哪些篇章不是,为什么产生这种差距等等基本疑问。

笔者认为《乐记》是接受不同来源的思想而成的书,但《乐记》不同篇章之间也存在重要共同点,即都是面对儒家之外的诸子思想家的礼乐批判,证明礼乐思想的正当性的努力。有些篇章着重于音乐的本质与存在基础等纯理论性解释,有些篇章着重于音乐对个人情感及社会和谐的作用,有些篇章着重于证明礼乐并不是任意设想的体系而是贯穿天人的原理等等,虽然其具体目标有所不同,对待先王古乐的态度也有相当的落差,但这些问题意识本身是在先秦诸子的讨论中孕育而发展的。即使今本《乐记》中也有可能在流传过程中混入一些后代词汇,这也不应成为将《乐记》基本思想的成立时期下拉到西汉时代的证据,因为如上所说,《乐记》的基本音乐词汇不能晚于《吕氏春秋》的成书年代。

二、诸子论乐及礼乐批判

诸子音乐话语及其对儒家礼乐的批判是《乐记》成书的根本动机。与学界的一般观念相反,儒家并不是思考音乐问题的唯一思想流派,而音乐与情绪问题是先秦诸子思想的共通议题。先秦许多思想家都对儒家的礼乐主张及实践^②抱有怀疑,例如“喜爱音乐对治国有害”这种见解不仅是墨子一个人的主张。除了《墨子》特别强力批评,《管子》、《韩非子》等书也对促进宫廷里音乐活动的儒家想法坚持批评的态度。在《管子》中不难发现以“观乐”为“伤国之道”^③的观点,韩非子也以“好音”为君主的“穷身之事”^④。即使不算《左传》或《国语》等记载^⑤,我们也可以认为诸子对礼乐的批判至少从春秋末年一直持续到了战国末年。

① 王祯将之前的所有主张都网罗在内说:“今本《乐记》的部分乃至主体最初发端于战国时期的公孙尼子,中间经采乐者、诸子等的增删,最后定型于毛公、刘德等人,取名《乐记》。”见王祯:《〈礼记·乐记〉研究论稿》,暨南大学博士学位论文,2009年,第41页。

② 如下面所讨论,这里的“礼乐”一词不是表示单一对象的名字,而是通过诸子论辩演变而成长的思想术语。

③ 《管子·立政·败解》:“人君唯毋听观乐玩好,则败。凡观乐者,宫室台池,珠玉声乐也。此皆费财尽力,伤国之道也。”

④ 《韩非子·十过》:“十过……四曰不务听治而好五音,则穷身之事也。”

⑤ 参见《左传·昭公元年》晋平公(前557—前526在位)沉溺于音乐而伤身的故事,及《国语·周语下》周景王(前544—前520在位)铸大钟而崩的故事。

由于墨子对儒家礼乐思想批评得最激烈且最明确,我们有必要先看看墨子礼乐批判的要点。我们应结合当时的音乐情况来理解墨子的“非乐”主张。墨子“非乐”的主要原因是认为当时流行的为君主及贵族所主导的大型乐团的音乐表演存在弊端。由争霸的强国君主推动的各国重建宫廷礼仪音乐的风潮是春秋中期随着周礼的崩溃而发展起来的,在孔子时代已经成为了普遍现象^①。新音乐周代音乐具有一些共通点,亦即都是在宫廷音乐的框架内开展,具备钟鼓等乐器及干戚等舞具的大型乐舞,但在其表演形式和音乐理解上都产生了很大变化。新音乐与周代音乐话语之间的最大不同是以音乐为享乐的思考。新音乐发展之前的“乐”是作为教国子的主要课目以谋求群体和谐的方法,虽然随着朝代更替产生了不同的音乐,但“以乐教国子”的想法延续到了春秋时代^②,而春秋以来各国诸侯看待音乐的方式则有所不同,他们既用雄壮的新宫廷音乐以显示自己的霸权,同时也由于对音乐本身的着迷而到处寻找新颖的声音^③。

墨子批判的具体对象是当时的宫廷音乐,排斥的儒家礼乐思想也是当时程繁等儒者的礼乐说^④。他对当时儒者的批评是:若按照儒者的主张完备礼乐,不管有多少财富都不可能满足,而且儒者不只以花言巧语说服君主,也用隆重音乐表演来迷惑老百姓^⑤。墨子反对当时儒者所说的音乐对政治能起到积极效用,而下了“鼓励音乐的任何行为都不对”的结论^⑥。他主张不仅因为宫廷音乐表演成本对民生毫无利益,而且因为音乐让大家忽视自己要做的事情,所以所有音乐行为都是不对的^⑦。这种推论在《管子》里也可以找得到^⑧,但墨子不止批评宫廷音乐的弊端,还按逻辑一致性进一步提出了“从王公大人至一般老百姓任何人都都不应该享受音乐”^⑨的主张。

墨子的推论似乎是极端,但有趣的是,这推论促成了先秦音乐话语的重大进展。第一,他明确地认为音乐是一个享受对象。将音乐看作欲望的对象不仅是墨子的想法,也是春秋以来逐渐形成的观念,例如《管子·七主七臣》有以“愉乐音声”为君主的最大欲望的句子,《老子》也有将音乐和食物一视同仁看作吸引人的对象的句子^⑩。但墨子赋予这种观念以逻辑连接。第二,他用“乐”来称呼各种不同的音乐。诸子论乐之前的“乐”并不是包括所有种类音乐的普遍概念,而是礼仪音乐即诗歌舞结合的最发达的音乐表现形式的特定名称。但《墨子》将具备完善表演形式的“钟鼓之乐”也叫做“乐”,

① 参见朴素晶:《先秦诸子音乐话语的当代意义:以古乐与新乐、艺术与道德之辩为主》,《诸子学刊》第10辑,第3-8页。

② 《周礼·春官宗伯·大司乐》:“大司乐掌成均之法,以治建国之学政,而合国之子弟焉……以乐德教国子……以乐语教国子……以乐舞教国子。”

③ 参见朴素晶:《先秦诸子音乐话语的当代意义:以古乐与新乐、艺术与道德之辩为主》,《诸子学刊》第10辑,第2-3页;《左传·襄公十年》及《国语·晋语八》等。

④ 在《墨子·三辩》中,墨子认为下一代比前代音乐变得越来越华丽、复杂而政治状况变得越来越差,不如古代圣王拥有最朴素以致几乎没什么的音乐(“有乐而少,此亦无也”)。程繁批驳时,则是将音乐看作休闲娱乐的方式:“诸侯倦于听治,息于钟鼓之乐;士大夫倦于听治,息于竽瑟之乐;农夫春耕夏耘,秋敛冬藏,息于聆缶之乐。”

⑤ 《墨子·非儒下》所引用的晏子的问题是:“当年不能行其礼,积财不能贍其乐,繁饰邪术,以营世君,盛为声乐,以淫遇民。”这句话也见于《晏子春秋·外篇下一》。

⑥ 参见《墨子·非乐上》。

⑦ 《墨子·非乐上》:“为乐非也。今王公大人……将必厚措敛乎万民,以为大钟鸣鼓琴瑟笙簧之声……然则乐器反中民之利,亦若此,即我弗敢非也。”“为乐非也。今人固与禽兽麋鹿蜚鸟贞虫异者也……赖其力者生,不赖其力者不生。君子不强听治,即刑政乱,贱人不强从事,即财用不足。”

⑧ 《管子·七主七臣》:“从主之所欲也,而况愉乐音声之化乎?夫男不田,女不缁,工技力于无用,而欲土地之毛,仓库满实,不可得也。土地不毛,则人不足;人不足,则逆气生;逆气生,则令不行。”

⑨ 《墨子·非乐上》:“今惟毋在乎王公大人说乐而听之,即必不能蚤朝晏退,听狱治政,是故国家乱而社稷危矣。今惟毋在乎士君子说乐而听之,即必不能竭股肱之力,宣其思虑之智……是故仓粟府库不实。今惟毋在乎农夫说乐而听之,即必不能蚤出暮入,耕稼树艺,多聚叔粟,是故叔粟不足。今惟毋在乎妇人说乐而听之,即必不能夙兴夜寐,纺绩织纴……是故布繆不兴。曰:孰为大人之听治,而废国家之从事?曰:乐也。是故子墨子曰:为乐非也。”

⑩ 《老子·第三十五章》:“乐与饵,过客止。”

将朴素的民间流行的“聆缶之乐”^①同样也叫做“乐”。正如表 5 所示,在墨子来看,古代暴君喜爱的音乐是“声乐”,当时儒者所提倡而君主跟着推动的音乐也是“声乐”^②。墨子把“乐”当成所有种类音乐的普遍概念的用法被广泛接受而后来成为通用的术语。

表 5 先秦时代形成的古今音乐之对立及其概念的演变^③

有关篇章	古	今
《左传·襄公九年》(前 564)	金石之乐	
《左传·襄公十一年》(前 562)	金石之乐	
《左传·昭公元年》(前 541)	先王之乐	烦手淫声
《国语·晋语八》		新声
《论语·子罕》	乐一雅颂	
有关篇章	古	今
《论语·卫灵公》	韶舞	郑声
《论语·阳货》	雅乐	郑声
《墨子·三辩》	* 程繁以“先王之乐”反驳非乐说	
《墨子·非儒下》		* 声乐
《墨子·公孟》	声乐[暴王桀纣幽厉之乐]	* 声乐:当时儒者学习的
《性自命出》	古乐[取:赉、武、情:韶、夏]	益乐=淫乐/郑卫之乐
《孟子·梁惠王下》	先王之乐/古之乐	世俗之乐/今之乐
《孟子·梁惠王下》		流连之乐君臣相悦之乐[新]
《荀子·儒效》	声乐[周公:武象起而韶护废]	
《荀子·乐论》	雅颂之声/声乐	郑卫之音
《礼记·乐记·魏文侯》	古乐/德音	新乐/郑卫之音/溺音
《韩非子·十过》		新声
《吕氏春秋·仲夏纪·古乐》	[乐之所由来者]朱襄氏/葛天氏/陶唐氏;黄帝/颡顓/帝尝;帝尧一舜一禹一汤;周文王一武王一成王	
《吕氏春秋·仲夏纪·侈乐》		乱世之乐……失乐之情
《周礼·春官宗伯·大司乐》	[六种乐舞]云门大卷/大咸/大韶/大夏/大濩/大武	

① 在“乐”的传统概念与墨子的用法之间存在意义上的落差,因此一些学者感到困惑而提出种种议论。如孙诒让认为:“王云,今本《墨子》作‘聆缶’者,‘聆’乃‘聆’字之讹,‘聆’即‘瓴’字也……引《墨子》并作‘吟缶’。‘吟’亦‘聆’之讹……后人不知‘吟’为‘聆’之讹,遂改‘吟缶’为‘吟谣’耳……钟鼓、竽瑟、聆缶皆乐器也。《淮南·精神》篇‘叩盆拊瓴,相和而歌’,盆即缶也。若吟谣则非乐器,不得言吟谣之乐矣。”见孙诒让撰,孙启治点校:《墨子间诂》,北京:中华书局,2001 年,第 39 页。

② 值得注意的是,先秦对礼乐活动的批评言辞中,常常有荀子尽力拥护的“声乐”的字眼,这也许可以理解为,虽然他们同样使用了“声乐”一词,但每个例子所指的含义并不一致,如《管子·侈靡》:“而形色定焉,以为声乐。”《韩非子·解老》:“是以圣人不引五色,不淫于声乐,明君贱玩好而去淫丽。”

③ 本文引用了《左传》、《国语》、《论语》、《墨子》、《性自命出》、《韩非子》文,分别出自杨伯峻:《春秋左传注》,北京:中华书局,1981 年;薛安勤、王连生:《国语译注》,吉林:吉林文史出版社,1991 年;杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,1980 年;孙诒让:《墨子间诂》,北京:中华书局,2001 年;刘钊:《郭店楚简校释》,福州:福建人民出版社,2005 年;陈奇猷:《韩非子集释》,高雄:复文图书出版社,1991 年。

我们需要重新考察,墨子的礼乐批判是否正当,换句话说,墨子所批评的当时的音乐活动是否符合孔子所提倡的礼乐理想。虽然孔子提出“郑声淫”这一很有争议性的命题,但孔子看待新音乐的态度不是一概排斥的。他认为礼乐并不是固定不变的,而是一个需要按照时代的变化以及事情的合理性进行取舍的对象^①。其实,让孔子感动得不知肉味的《韶》乐是他到齐国去才听到的齐国乐人所演奏的音乐^②,不可能是与舜时一模一样的字面上的古乐。如果说他死板地尊崇周代礼乐的话,那他就不应该比《武》乐(即周代礼仪音乐的代表)更欣赏《韶》乐^③。如果说他只推崇先王所作的礼仪音乐而排斥其他种类的音乐的话,那他就不会欣赏民歌中的一首《关雎》^④,也不会以卫国诗歌来论诗而认同子贡和子夏是“可与言《诗》”^⑤的。但与墨子不同,孔子并不认为所有音乐都同样地只具有享受的功能,他进而认为在只追求享受的音乐和通过对其的享受能起到道德教化功能的音乐之间应该要有分别,因此他目睹了以享乐为主的女乐^⑥进入鲁国朝廷之后其政治变得不正常的现象,毫无留恋地离开了鲁国^⑦。

孔子是连用“礼乐”的第一位思想家,也是比任何人更早知道音乐的真正价值的人^⑧。在《左传》等文献中,我们不难找到当时知识分子以“礼”为标准作评论的例子^⑨,而“乐”作为标准则很罕见。孔子不只将“乐”看作必须要学的领域,而且视为学问的完成境界^⑩。这里他所说的“乐”是可以通过音乐得到的一种美德,而不只是某一具体的音乐表演。孔子将“乐”和“礼”结合而成为不可分割的整体,进而将“礼乐”看成任何人的自我完成所必要的学习方法^⑪,和不需要处罚的理想社会的道德规范^⑫。

那孔子会不会支持墨子所批评的礼乐活动?简单的答案是孔子也绝不会支持春秋末期的君主所推动的以享乐为主的宫廷音乐的发展。但墨子不只反对当时君主的音乐活动,他还声称,所有的音乐本质上都有吸引人而败坏社会风气的力量,因此任何音乐一概不应予以鼓励。孔子可能不会赞同墨子的这种推论,但什么可能是正确的答案?有人可以问,如果说先王之乐是对的,新音乐则不对的话,问题何在?音乐本来不可能是固定不变的,而是根据不同时代与地域一直改变的,进而所谓先王之乐本身也是按时代一直变化的,那为什么当时君主的宫廷音乐才有问题?一边要拥护孔子所开

① 《论语·为政》:“殷因于夏礼,所损益,可知也。周因于殷礼,所损益,可知也。”《论语·子罕》:“麻冕,礼也;今也纯,俭,吾从众。拜下,礼也;今拜乎上,泰也。虽违众,吾从下。”

② 《论语·述而》:“子在齐闻《韶》,三月不知肉味,曰:‘不图为乐之至于斯也。’”

③ 《论语·八佾》:“子谓《韶》‘尽美矣,又尽善也’,谓《武》‘尽美矣,未尽善也’。”

④ 《论语·八佾》:“子曰:‘《关雎》,乐而不淫,哀而不伤。’”《论语·泰伯》:“子曰:‘《师挚》之始,《关雎》之乱,洋洋乎,盈耳哉!’”

⑤ 孔子认为“可与言《诗》”的学生只有子贡和子夏两个人。《论语·学而》:“子贡曰:‘贫而无谄,富而无骄,何如?’子曰:‘可也;未若贫而乐,富而好礼者也。’子贡曰:‘《诗》云:“如切如磋,如琢如磨。”其斯之谓与?’子曰:‘赐也,始可与言《诗》已矣,告诸往而知来者。’”《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。’”有趣的是,他们都是卫国出身,他们用来论《诗》的诗歌都是《卫风》,子贡所引的是《卫风·硕人》,子夏则引《卫风·淇奥》。

⑥ “女乐”的最早记载见于《左传·襄公十一年》:“郑人(郑简公)赂晋侯(晋悼侯)以师悝、师触、师鬻……歌钟二肆及其镈、磬;女乐二八。”

⑦ 《论语·微子》:“齐人归女乐,季桓子受之,三日不朝,孔子行。”

⑧ “礼乐”这一复音词,除了《周礼》有争议性的3个例子以外,在《诗经》、《尚书》、《左传》以及《国语》等文献中都没有用例。孔子最初连用“礼”、“乐”而提出“礼乐”这一概念,但儒家讨论中并没有常用,批评孔子思想的人如墨子、庄子等,以“礼乐”当作孔子思想的关键词,直到荀子“礼乐”才重新获得其理论地位。参见 Park So Jeong, “Sound, Tone, and Music in Early China,” 282.

⑨ 《左传》中子产等论礼的人很多。以“非礼”褒贬时事有47段,“无礼”则27段,“不礼”则12段,而完全没有将“礼乐”看作相辅相成的一体而用来评论的例子。

⑩ 《论语·泰伯》:“兴于诗,立于礼,成于乐。”

⑪ 《论语·宪问》:“若臧武仲之知,公绰之不欲,卞庄子之勇,冉求之艺,文之以礼乐,亦可以为成人矣。”

⑫ 《论语·子路》:“为政……名不正,则言不顺,言不顺,则事不成,事不成,则礼乐不兴,礼乐不兴,则刑罚不中,则民无所措手足。”

展而未充分论述的礼乐思想,另一边得应对诸子所提出的对礼乐活动的无效性的批判,这是自我认同为“仲尼之徒”^①或“仲尼之门”^②的思想家共同面对的思想挑战。

孟子的应对是很含蓄的。虽然《孟子》里与礼乐相关的句子很少^③,但他也提出了很有启发性的音乐思想命题,如“今之乐由古之乐”、“与民同乐”^④,以及“仁言不如仁声之入人深”^⑤等。当看到孟子提出“与民同乐”以论证自己的主张时,我们无法避免想起墨子“非乐”的推论模式。因为墨子列出音乐的弊端说,如果王公单独听音乐的话还好,但他总是想要把其音乐跟君子或布衣分享,导致他们不能专注自己的本业,这就是更大的问题^⑥。孟子用与墨子完全相同的假说来证明我们能达到与墨子完全相反的结论。孟子认为如果有人能喜爱音乐,这并不是让他对自己职责懒散而导致混乱的开端,而是依此能够类推别人心情的可能性^⑦。这里我们可以看出孟子并不反对“以音乐为乐趣”的墨子批判的前提,也并不认为只有古代先王之音乐才能被叫做“乐”,因为不管当时流行的音乐,还是古代先王之音乐,如果将它用来扩充我们的同感能力的话,都可以对理想政治有所帮助,故两者无妨都叫做“乐”。但,他还是认为当时音乐的推动方向当中有可以说好的音乐,也有不好的音乐。让人流连忘返荒亡的音乐是不可取的,但如果君臣上下通过音乐能够达到和谐的关系的话就是理想音乐,正如新建立的“君臣相说之乐”^⑧。在孟子看来,要推动的并不是古乐本身,而是发挥古乐的“与民同乐”的精神。

荀子面临墨子的思想挑战,则采用正面进攻的方式,逐条反驳了墨子的主张及其论据^⑨。荀子最着重回驳的是墨子的音乐对政治无用论。他也接受当时以音乐为乐趣的诸子话语,并使它成为一个很明确的命题,即“乐者,乐也”,而在此基础上他论述音乐的不可缺少性,就是说情感是在作为人类存在基础的同时,让音乐成为不可或缺的条件。他接着主张,因为圣王明白这个道理,所以制作《雅》、《颂》之声,即将易于流动的人心能够导向善心的音乐。《荀子·乐论》中将“郑卫之音”与“《韶》、《武》”加以对比,论述它们对人心的不同影响,进而主张我们应该选择可以看到、可以听到的^⑩。荀子理想音乐的模式是先王建立的声乐,就是说,在个人修养方面能“以道制欲”的音乐,且在社会和谐方面能收到“移风易俗”效果的音乐。荀子的乐论在对墨子批评的逻辑反驳上获得了相当大的成功,但它导致了让音乐话语隶属于政治逻辑。

现在让我们看看从另外角度对儒家礼乐所作的批判,这主要是后来被称为“道家”的思想家提出

① 参见《孟子·梁惠王上》。

② 参见《荀子·仲尼》。

③ 孟子没有连用“礼乐”,将“礼”、“乐”在同一段论及的例子也甚少,除了引用子贡之言的例子(《孟子·公孙丑上》:“子贡曰:见其礼而知其政,闻其乐而知其德。”)以外,值得参考的部分还有《孟子·离娄上》:“仁之实,事亲是也,义之实,从兄是也,智之实,知斯二者弗去是也,礼之实,节文斯二者是也,乐之实,乐斯二者,乐则生矣,生则恶可已也,恶可已,则不知足之蹈之舞之。”如果将“礼”和“乐”分开来谈,“礼”出现38段,其中“礼义”5段,但大多见于讨论仁义礼智四端的语境。“乐”则33段,但多次被用为“乐趣”之义。

④ 参见《孟子·梁惠王下》。

⑤ 参见《孟子·尽心上》。

⑥ 《墨子·非乐上》:“为乐非也。今大钟鸣鼓,琴瑟笙簧之声既已具矣,大人锈然奏而独听之,将何乐得焉哉?其说将必与贱人,不与君子。与君子听之,废君子听治;与贱人听之,废贱人之从事。今王公大人惟毋为乐,亏夺民之衣食之财以拊乐如此多也。”

⑦ 《孟子·梁惠王下》:“曰:王之好乐甚,则齐其庶几乎!今之乐由古之乐也。……曰:独乐乐,与人乐乐,孰乐?曰:不若与人。曰:与少乐乐,与众乐乐,孰乐?曰:不若与众。……王鼓乐于此,百姓闻王钟鼓之声、管钥之音,举欣欣然有喜色而相告曰:吾王庶几无疾病与,何以能鼓乐也?……此无他,与民同乐也。今王与百姓同乐,则王矣。”

⑧ 《孟子·梁惠王下》:“今也不然,师行而粮食,饥者弗食,劳者弗息。……饮食若流,流连荒亡,为诸侯忧。从流下而忘反谓之流,从流上而忘反谓之连,从兽无厌谓之荒,乐酒无厌谓之亡。先王无流连之乐、荒亡之行,惟君所行也。景公悦,大戒于国,出舍于郊,于是始兴发补不足。召大师曰:为我作君臣相说之乐!盖征招角招是也。”

⑨ 参见表1及《荀子·乐论》。

⑩ 《荀子·乐论》:“姚冶之容,郑卫之音,使人之心淫;绅、端、章甫,舞韶歌武,使人之心庄。故君子耳不听淫声,目不视女色,口不出恶言,此三者,君子慎之。”

的,其批判内容也可以说是比墨子对音乐效用性的批评更根本性的批评,这敦促我们转过头来看音乐的本质问题。提起所谓“道家”,我们很容易就联想到“五音令人耳聋”^①或“擢乱六律,铄绝竽瑟,塞瞽旷之耳”^②等煽动性句子,因而很遗憾地放弃了对这些语句所隐藏的内涵的探究。正如笔者在另一篇文章^③中所讨论的,老子或庄子等对儒家礼乐的批判是更深刻、更有持续性的,我们不应该被字面意思误导。这里要谈及的是只限于其中与《乐记》的成书有关的几个方面。

所谓道家倾向的诸子的基本批评主要针对儒家将人类所产的礼乐框架认为是音乐本质。这种批判意识发展到两个侧面,一是探讨音乐现象的自然基础,二是对儒家礼乐思想的封闭性的批判。庄子的“天籁”与“乐出虚”可以说是起到了提醒我们人与天地自然的连续性的作用^④,而《管子》等书所载的部分章节^⑤也特别地关注作为音乐存在基础的物理音响、作为天地度数的音律等侧面,例如《管子·地员》包含了中国最早的音律算法^⑥。将“音”和“声”相对而言的最早例子见于《老子》^⑦,也见于《管子》^⑧。如果说关于音乐的自然基础的讨论不算是正面批判的话,针对儒家礼乐的批判则既存在着如上面所提的激进而近乎诽谤性的句子,也存在着部分接受和妥协的态度,如“节乐莫若礼”^⑨等。此外,将人之喜怒哀乐的情感与礼乐密切联系起来的独特想法等也见于这些文献。

三、《乐记》中的不同思想倾向

如上所说,《乐记》成书时期的诸子讨论的范围很广,包含着从各种不同角度提出的批评及议题,而孔子所提倡的“礼乐”未能得到完整的理论支持。面对诸子论乐的批判性及启发性而试图证明“礼乐”的正当性,这就是《乐记》各篇章的共通主旨^⑩,也可以说是《乐记》成书的根本动机。虽然各个篇章都基于音乐对社会秩序及和谐能起到作用这一立场,但具体的想法并不一致。让我们再看看从前的研究对《乐记》不同章节的一些分析。

现有研究早就注意到《乐记》11章的次序问题。现存《乐记》11章的次序有三种,即《礼记·乐记》、《史记·乐书》以及刘向《别录》。其中,《别录》的篇次被认为是最合理的,因为是按时间先后排列最后三章,即以孔子论乐的《宾牟贾》、子贡论乐的《师乙》、子夏论乐的《魏文侯》为序。至于篇章内容的类别,孙尧年和蔡仲德的分析相当一致,都将11章分为四类,其分类标准也是大致相似的,即1. 乐之起源,2. 礼乐与天地的感应,3. 乐之教化,4. 属于附录性质的孔门论乐材料。其不同之处只在第四章《乐施》和第六章《乐象》的交叉排列。孙尧年认为《乐记》大致上属于荀子学派的作品,但也有吸收稷下道家学派的思想而修改荀子思想的部分,因此是“孔子以后到西汉中期以前儒家论乐的综合

① 《老子·第十二章》。

② 《庄子·胠箧》这一篇见于外篇,与《庄子》内篇作者的看法会有距离,但连这些激进性句子也并不至于简单拒绝音乐,而是反映着对儒家以特定标准控制个性的批评,如“擢乱六律,铄绝竽瑟,塞瞽旷之耳,而天下始人含其聪矣”。

③ 参见 Park So Jeong, “Musical Thought in the *Zhuangzi*: A Criticism of the Confucian Discourse on Ritual and Music,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 12, no. 3 (Fall 2013): 331–350.

④ 参见朴素晶:《庄子音乐论之后世影响——以宋代陈旸〈乐书〉及朝鲜雅乐讨论为例》,《哲学与文化》2014年第8期。

⑤ 参见孙尧年:《〈乐记〉作者问题考辨》,《〈乐记〉论辩》,第159–160页。

⑥ 参见《管子·地员》:“呼音中角……呼音中商……呼音中宫……呼音中羽……呼音中徵……以是生黄钟小素之首以成宫,三分而益之以一,为百有八,为徵。”

⑦ 参见朴素晶:《〈老子〉“音声相和”和“大音希声”辨析》,《国际中国学研究》2008年第11辑。

⑧ 《管子·内业》:“不可呼以声,而可迎以音”和“恶音与声,修心静意,道乃可得”都可以认为是将“声”与“音”相对而言的例子。但读为“音”还是“意”很有争议。对此议论,参见陈鼓应:《管子四篇诠释——稷下道家代表作解析》,北京:商务印书馆,2006年,第97–98页。

⑨ 《管子·内业》:“止怒莫若诗,去忧莫若乐,节乐莫若礼……治气养心之术,莫径由礼。”《管子·心术下》:“凡民之生也,必以正平,所以失之者,必以喜乐哀怒。节怒莫若乐,节乐莫若礼,守礼莫若敬。”

⑩ 正如表7所示,除了《师乙》以外,所有篇章都正面讨论“礼乐”或者以“礼”、“乐”对比起来讨论音乐。

著作”^①。蔡仲德则集中讨论“西汉武帝时河间献王刘德作《乐记》说”^②，但就《乐记》的内容分析而言，没有跳过孙尧年的观点。前辈学者对《乐记》内容本身的详细分析也有可取之处，他们都认为《乐记》是采取荀子思想而发展的儒家音乐理论成就，但遗憾的是，他们通过《乐记》与其他文献之间的重复句子的比较等方法，找到在不同篇章的叙述之间互相冲突的种种因素，随之只能判定《乐记》是西汉儒者的作品。

表 6 《乐记》各章节的顺序与类别

《礼记·乐记》	主要内容	《史记·乐书》	刘向《别录》	孙尧年 1983 ^③	蔡仲德 1997 ^④
1)乐本	音之起,由人心生	1)乐本	1)乐本	[1]乐的起源及其社会政治作用 1 乐本/4 乐施*/5 乐言	[1]乐之起源;乐的特征;作乐之事 1 乐本/6 乐象*/5 乐言
2)乐论	乐同礼异	2)乐论	2)乐论		
3)乐礼	作乐制礼/天地	3)乐礼	4)乐施*		
4)乐施*	先王之为乐	4)乐施*	5)乐言	[2]礼乐与天地 2 乐论/3 乐礼/7 乐情*	[2]乐对个人的感化;乐对人民的教化作用 10 乐化*/4 乐施*
5)乐言	情感一声音/感应	7)乐情*	3)乐礼		
6)乐象*	声一气/感应	5)乐言	7)乐情*	[3]乐与个人修养 6 乐象*/10 乐化*	[3]礼乐同异与其与鬼神的作用;2 乐论/3 乐礼/7 乐情*
7)乐情*	乐一礼/天地	6)乐象*	10)乐化*		
8)魏文侯	子夏:新乐	10)乐化*	6)乐象*		
9)宾牟贾	孔子:武音	8)魏文侯	9)宾牟贾	[4]9 宾牟贾/11 师乙/8 魏文侯	[4]9 宾牟贾/11 师乙/8 魏文侯
10)乐化*	声音一心性	9)宾牟贾	11)师乙		
11)师乙	子贡一师乙:声歌	11)师乙	8)魏文侯		

那我们怎么进一步看待《乐记》的不同思想成分？首先，让我们从受荀子影响最鲜明的篇章开始。它与《荀子》有重复句子的共四章，其中《乐化》和前代思想的连贯性最明显，其前半与《礼记·祭义》，后半与《荀子·乐论》完全相同。《乐象》的相关句子也相当多，其主要内容例如“反情以和其志，比类以成其行”也是与荀子思想一致。就这一类而言，孙尧年的分法具有合理性。但与《荀子》有共通句子的另外两章即《乐施》及《乐情》则应该如何理解？这两章中采用《荀子》的句子并不多，在《乐施》最后一条只有谈到“移风易俗”的部分，在《乐情》最前面只有两条谈乐与人之情感密切联系的部分而已。这两道议题都可以说是荀子礼乐思想的核心。如上所述，笔者认为只有通过诸子音乐话语的理解以及对其语言的分析，才能进一步说明这一错综复杂的问题。

正如表 7 所示，《乐化》和《乐象》无妨以“声”说明君子或先王之乐^⑤，但《乐施》及《乐情》则不是。这种词汇选择上的差异，笔者将在下面讨论《乐记》特有的“声—音—乐”框架时再进一步细谈。《乐施》与《乐情》的思想内容之间也有相当大的差别。虽然《乐施》以“移风易俗”收尾，但其主要内容是，以舜命夔作乐的故事^⑥及《周礼》所载的六乐之名来说明天子之制乐，与《荀子》所谈到的先王之乐^⑦

① 孙尧年：《〈乐记〉作者问题考辨》，《〈乐记〉论辩》，第 174 页。

② 蔡仲德：《〈乐记〉作者问题辩证》，《〈乐记〉论辩》，第 233—264 页。

③ 孙尧年：《〈乐记〉作者问题考辨》，《〈乐记〉论辩》，第 148—175 页。

④ 蔡仲德：《〈乐记〉与〈声无哀乐论〉注释与研究》，第 3—4 页。

⑤ 《乐记·乐象》：“发以声音，而文之琴瑟。”“声者，乐之象也。”《乐记·乐化》：“乐必发于声音。”“听其雅颂之声。”

⑥ 参见《尚书·虞书·益稷》。

⑦ 荀子也提到“《武》、《象》”及“《韶》、《护》”等，但其语境与《乐记·乐施》不同。他并不对等地列举六种先王之乐舞，而只是有时将“《武》、《象》”和“《韶》、《护》”相对而言，有时将它们看作相继而取代的关系，如《荀子·正论》：“步中《武》、《象》，趋中《韶》、《护》以养耳。”《荀子·儒效》：“于是《武》、《象》起而《韶》、《护》废矣。四海之内，莫不变心易虑以化顺之。”

即“声乐”^①显然不同。《乐情》则开展一种礼乐与天地感应的思想,即大人通过礼乐能导致天地阴阳万物的和谐发展的说法^②,这一章同提倡“天人之分”^③的荀子思想的差异是更为明显的。

表 7 《乐记》篇章中的“礼乐/礼、乐”和“声、音、乐”^④

《乐记》	主要内容	“礼乐”	声—音—乐出现频度	
1)乐本	音之起,由人心生	礼乐 5	声 15—音 23—乐 21	《吕氏春秋》、《毛传》
2)乐论	乐同礼异	礼乐 8	声/音 x,乐 24	
3)乐礼	作乐制礼~天地	礼乐 3	声/音 x,乐 15	《易传·系辞》
4)乐施 *	先王之为乐	* 礼/乐	声/音 x,乐 10	《荀子》、《周礼》
5)乐言	情感~声音:感应	* 礼/乐	声 1,音 6,乐 6	《吕氏春秋》
6)乐象 *	声~气:感应	* 礼/乐	声 6 音 x,乐 26	《荀子·乐论》
7)乐情 *	乐—礼~天地	礼乐 3	声/音 x,乐 9	《荀子·乐论》
8)魏文侯	子夏—魏文侯:新乐	* 礼/乐	声 12—音 14—乐 10	
9)宾牟贾	孔子—宾牟贾:武乐	礼乐 1	声 1,音 3,乐 2	
10)乐化 *	声音~心性	礼乐 3	声 3 音 x,乐 30	《礼记》、《荀子》
11)师乙	子贡—师乙:声歌	—	声 4,音 2,乐 1	《尚书》、《孟子》*

其次,让我们考察《乐记》中理论上最为成熟的篇章,即《乐本》的思想倾向。即使《乐记》成书之前原来文本基本上都已经存在,如果我们还可以说应该要有一个人来承担编辑而完成这本书的责任的话,那个人也许是《乐本》的作者。正如上面所述,从语言的角度上《乐本》所表达的思想不可能晚于《吕氏春秋》的成书。至于其理论深度,《乐本》也似乎不大可能早于《荀子·乐论》成立而通行。如果将“声—音—乐”的区别论述得这么清晰的文章已经通行的话,就难以想象其后出现的文章偏偏用“声乐”^⑤或“郑卫之乐”^⑥等表达。但这并不等于说,“声—音—乐”这一概念框架本身是《乐本》作者的纯粹创造。我们从《魏文侯》中能找到与《乐本》很接近的想法,即将“声”和“音”严格区分而以“德音”为“乐”的看法^⑦。如上所述,属于所谓道家思想家也运用过“声”与“音”的对立。在诸子讨论所致的语言共识的基础上,《乐本》进而赋予“声—音—乐”以不同层次的概念序列,也把这框架当成儒家音乐理论的基本思维模式。

在《乐记》中有属于这种思维模式的影响范围的另一些章节。按照《别录》重新排序,我们可以看出更清晰的类别。

① 《荀子·王霸》:“重色而衣之,重味而食之,重财物而制之,合天下而君之,饮食甚厚,声乐甚大,台谢甚高,园囿甚广,臣使诸侯,一天下,是又人情之所同欲也,而天子之礼制如是者也。”《荀子·乐论》:“夫声乐之入人也深,其化人也速,故先王谨为之文。”

② 《乐记·乐情》:“是故大人举礼乐,则天地将为昭焉。天地欣合,阴阳相得,煦妪覆育万物,然后草木茂,区萌达,羽翼奋,角觫生,蛰虫昭苏,羽者夬伏,毛者孕鬻,胎生者不殒,而卵生者不殒,则乐之道归焉耳。”

③ 参见《荀子·天论》。

④ Park So Jeong, “Sound, Tone, and Music in Early China,” 274.

⑤ 参见《管子》、《墨子》、《荀子》。

⑥ 参见《性自命出》,刘钊:《郭店楚简校释》,第 88—106 页。

⑦ 参见朴素晶:《先秦诸子音乐话语的当代意义:以古乐与新乐、艺术与道德之辩为主》,《诸子学刊》第 10 辑,第 4—5 页。

《乐记》中运用“声—音—乐”模式的篇章共五章。这五章都没有直接引用其他文献的例子^①，而其中两章《乐本》及《乐言》被《吕氏春秋》、《毛传》等后代文献所接受了，这意味着“声—音—乐”模式不久后产生相当大的影响。此外最后三章是被孙、蔡两位学者一同归入另一类，即不能纳入前八章的系统，三章内容也各不相属的部分^②。后三章之间存在着思想上的分歧，例如对待新音乐的看法、音乐的普遍价值，以及音乐对不同个性的人的影响等，这三章保留着儒家音乐论变得均质化之前的多样性。由此我们可以看出，不但在儒家与其他思想家之间，而且在所谓“儒家”的内部也存在着不同理论的互相竞争^③。但正如表 8 所示，这三章都依据“声—音—乐”的模式来写成的，换句话说，这三章很有可能在《乐记》成书之际，被最终编纂成书的人纳入《乐记》。那这三章究竟是在孔子及其弟子时代已经有的，还是《乐记》的编者或作者假托孔子及其弟子的名义伪造的？笔者还是认为先秦诸子讨论的演变和传承过程具有合理性。虽然后三章在词汇和语气方面都有战国时期的风格，也不可能认定孔子时代已经使用“声—音—乐”的框架，但我们不能完全排除编制《乐记》的人根据古老资料来重新润色的可能性。按相关文献^④来看，子贡与子夏都在诗学方面有很深的造诣而其思想趋向有所不同。与其强求明确的结论，不如存疑慎言。

表 8 按《别录》篇次重新排列的《乐记》篇章的内容分析

分类 ^⑤	《别录》	声—音—乐出现频度	相关文献	
[3]	1)乐本	声 15—音 23—乐 21	《吕氏春秋》、《毛传》	
(2)	2)乐论	声/音 x, 乐 24		
(2)	4)乐施 *	声/音 x, 乐 10	《荀子》、《周礼》	“移风易俗”的延伸
[3]	5)乐言	声 1, 音 6, 乐 6	《吕氏春秋》	
(2)	3)乐礼	声/音 x, 乐 15	《易传·系辞》	
(2)	7)乐情 *	声/音 x, 乐 9	《荀子》	“乐—人情”的延伸
(1)	10)乐化 *	声 3, 音 x, 乐 30	《荀子》、《礼记》	
(1)	6)乐象 *	声 6, 音 x, 乐 26	《荀子》	
[3—1]	9)宾牟贾	声 1, 音 3, 乐 2		
[3—2]	11)师乙	声 4, 音 2, 乐 1	《尚书》、《孟子》*	
[3—3]	8)魏文侯	声 12—音 14—乐 10		

如上所说，“礼乐”是《乐记》所有篇章的共通议题，但各篇章使礼乐正当化的方式也有差异。《乐论》和《乐礼》跟上面所说的《乐象》一样，讨论礼乐与天地的感应，但这两章不再是在荀子命题的基础上修改或补充，而是把礼乐和天地对应起来，探讨礼乐的相反相成的关系。虽然荀子也将礼、乐分开来谈过，例如“乐行而志清，礼修而行成”或者“穷本知变，乐之情也；着诚去伪，礼之经也”（《荀子·乐

① 《师乙》：“故歌之为言也，长言之也。说之，故言之；言之不足，故长言之，长言之不足，故嗟叹之；嗟叹之，嗟叹之不足，故不知手之舞之，足之蹈之也。”最后一句让我们联想到《尚书·舜典》“诗言志，歌永言，声依永，律和声，八音克谐，无相夺伦，神人以和”及《孟子·离娄上》“乐之实，乐斯二者，乐则生矣，生则恶可已也，恶可已，则不知足之蹈之、手之舞之”。虽然如此，这与其可判定其为直接引用，不如说是《师乙》作者自己对古代音乐说法的诠释。

② 参见孙尧年：《〈乐记〉作者问题考辨》，《〈乐记〉论辩》，第 172—174 页；蔡仲德：《〈乐记〉作者问题辩证》，《〈乐记〉论辩》，第 233—264 页。

③ 参见朴素晶：《先秦诸子音乐话语的当代意义：以古乐与新乐、艺术与道德之辩为主》，《诸子学刊》第 10 辑，第 6—13 页。

④ 散见于《论语》、《孟子》以及《荀子》等。

⑤ 如表 8 所示，各篇章前面所赋予的号码是，由荀子思想为儒家礼乐理论的正式开端的话，就可以假定的思想发展逻辑上的顺序，并不一定是从考据学角度来提出的时间顺序。

论》)等。但无论如何,在荀子来看,礼乐是属于人类社会的,并且先王制作礼乐的目的一致,因此乐并不应该独立追求享乐而非要节制不可。《乐论》和《乐礼》则将礼乐不只看作为人类社会的安定所制作的原则,而且看作相辅相成的关系而提升到与天地同一级的抽象原理。更重要的是,正如表 9 所示,这种礼、乐对比的尝试中,乐的思想地位变得比礼高。

表 9 《乐记》中以礼乐为互补并进的思维模式

分类 ^①	《别录》	声—音—乐出现频度	“乐”	“礼”
[3]	1)乐本	声 15—音 23—乐 21	乐和民声	礼节民心
			礼乐皆得,谓之有德	
(2—2)	2)乐论	声/音 x,乐 24	乐者为同	礼者为异
			乐胜则流	礼胜则离
			乐由中出	礼自外作
			乐至则无怨	礼至则不争
			大乐与天地同和	大礼与天地同节
			乐者,天地之和	礼者,天地之序
			乐由天作	礼以地制
(2—1)	4)乐施 *	声/音 x,乐 10	乐者所以象德	礼者所以缀淫
[3]	5)乐言	声 1,音 6,乐 6		
(2—2)	3)乐礼	声/音 x,乐 15	乐者,天地之和	礼者,天地之别
			功成作乐	治定制礼
			乐极则忧	礼粗则偏
			仁近于乐	义近于礼
			作乐以应天	制礼以配地
			乐者敦和	礼者别宜
			乐著大始	礼居成物
(2—1)	7)乐情 *	声/音 x,乐 9	乐也者,情之不可变者	礼也者,理之不可易者
			穷本知变,乐之情也	着诚去伪,礼之经也
(1)	10)乐化 *	声 3,音 x,乐 30	乐也者,动于内《祭义》	礼者,动于外《祭义》
			乐极和《祭义》	礼极顺《祭义》
(1)	6)乐象 *	声 6,音 x,乐 26	乐也者施	礼也者报
			乐,乐其所自生	礼,反其所自始
[3—1]	9)宾牟贾	声 1,音 3,乐 2		
[3—2]	11)师乙	声 4,音 2,乐 1		
[3—3]	8)魏文侯	声 12—音 14—乐 10		

《乐记》集儒家音乐讨论之大成,其中除了荀子思想成分以外,也有以先王之乐作证的尝试,以音

① 这里的号码是在表 8 的基础上,如果我们可以把《乐论》和《乐礼》看作荀子礼乐观的一种突破的话,可以成立的顺序,也只能是按思想发展逻辑来设想的顺序。

乐与情绪的密切联系,礼、乐的相辅相成的对比,以及声、音、乐概念的系统化等值得探讨的很丰富的内容。笔者认为在这些看法之间存在着思想发展的逻辑性,也认为如果没有诸子的批评而儒家不是在诸子讨论的语境的话,儒家或许不会应对种种批评而完善自己的逻辑。如果这么看,《乐记》的成书是一个非常具有动态性的过程,那与儒家保持不同看法的思想方面也有可能对儒家逐渐建立起来的《乐记》思想提出过递进性的评论。

由此,笔者将要举一个对《乐记》的进一步批判的例子来结束本文。这并不是对庄子后学所提出的“《咸池》乐论”的正规分析,而是为了理解先秦诸子讨论的相互性和动态性的一个参照。《庄子·天运》里有一段讨论音乐的故事,即“《咸池》乐论”^①。最早提出《乐记》与“《咸池》乐论”的连贯性的学者是日人福永光司。“《咸池》乐论”由三个不同阶段组成,层层推进地论述音乐的更高层次,最后达到道家乐论的理想境界的形式。福永光司提出^②,第一段的文章大半含有与《乐记》共通的字句,而从第二段开始便减少了儒家音乐论共通词汇,到最后一段则由纯粹道家词汇来组成。他只提到“礼义”、“天理”、“四时”、“万物”、“文武”、“清浊”、“阴阳”^③等词汇,并不作详细的讨论,但是如果仔细考察《天运》与《乐记》,我们可以找到更多相关的表达,也可以据此理解《天运》的作者依这些词汇所表达的用意。

表 10 《庄子·天运》“《咸池》乐论”所用的《乐记》相关词汇或句子

开头	帝张《咸池》之乐于洞庭之野		[乐施]4—2《咸池》,备矣
第一演奏	吾奏之以人,征之以天,行之以礼义,建之以太清。 [* 删 35 字 ^① :夫至乐者,先应之以人事,顺之以天理,行之以五德,应之以自然,然后调理四时,太和万物。] 四时迭起,万物循生;一盛一衰,文武伦经;一清一浊,阴阳调和,流光其声;蛰虫始作,吾惊之以雷霆;其卒无尾,其始无首;一死一生,一僨一起;所常无穷,而一不可待。	天人万物盛衰	[乐本]1—2 ^② 人生而静,天之性也……人化物也者,灭天理而穷人欲者也;[乐礼]3—2 ^① 天高地下,万物散殊,而礼制行矣。流而不息,合同而化,而乐兴焉。 [乐化]10—3 ^④ 乐者天地之命,中和之纪,人情之所不能免。
		太清清浊	[乐象]6—1 ^④ 是故清明象天,广大象地,终始象四时,周还象风雨……倡和清浊,迭相为经; ^⑤ 乐行而伦清,耳目聪明,血气和平,移风易俗,天下皆宁。
		礼义	[乐言]5 ^② 是故先王本之情性,稽之度数,制之礼义。 [乐论]2—1 礼义立,则贵贱等矣。
		天地阴阳蛰虫	[乐论]2—3 ^① 大乐与天地同和;2—4 ① 乐者,天地之和也。 [师乙]11 动己而天地应焉,四时和焉,星辰理焉,万物育焉。 [乐情]7—2 ^② 天地欣合,阴阳相得……蛰虫昭苏。
		四时日月雷霆	[乐礼]3—2 ^③ 地气上齐,天气下降,阴阳相摩,天地相荡,鼓之以雷霆,奋之以风雨,动之以四时,暖之以日月,而百化兴焉。如此则乐者天地之和也;3—2 ⑥ 着不息者天也,着不动者地也。
		文武伦经	[魏文侯] 8 ^② 始奏以文,复乱以武。 [宾牟贾] 9 武音。
		一清一浊	[乐礼] 3—2 ⑥ 一动一静者,天地之间也。 [乐象] 6—1 ④ 倡和清浊,迭相为经。* [模式相似]

① 关于“《咸池》乐论”的基本思想,参见朴素晶:《庄子音乐论之后世影响》,即将刊于《哲学与文化》。

② [日]福永光司:《艺术论集》,东京:朝日新闻社,1971年,第133—134页。

③ 对于“阴阳”可否被认为是《乐记》特有的概念会有争议。“阴阳”可以说是属于道家倾向的思想家发展起来而后来被广泛接受的概念。《论语》及《孟子》都没有用例,但见于《庄子》21处,《荀子》5处,《礼记》13处等。福永光司指出的其他词汇,如“礼义”、“天理”、“四时”、“万物”、“文武”、“清浊”等,其中“礼义”、“文武”、“清浊”等是《乐记》特有的概念。

④ 郭象注以及成玄英疏都没有对此句产生过怀疑,但这35字应为“吾奏之以人,征之以天,行之以礼义,建之以太清”的注解。参见郭庆藩:《庄子集释》,北京:中华书局,1961年,第502—504页。

正如表 10 所示,《庄子·天运》“《咸池》乐论”中只有不到 100 字的第一段借用的《乐记》的概念或相关句子相当多,似乎有意地引用,只能认为有一个隐藏的意图所在。第二段^①虽然有一些共通词汇,例如“阴阳”、“日月”、“刚柔”,但这些词汇不妨说是任何人可以用的共同词汇,并且第二段更强调“变化”即应物自然的理想,与《乐记》有距离。第三段^②则完全没有与《乐记》相关的词汇或句子。

有趣的是,“《咸池》乐论”第一段所引用的词汇并不是集中于《乐记》某些篇章而是在整本《乐记》均匀地出现的,《乐记》的所有章节都有与“《咸池》乐论”第一段相关的句子。这一事实也可以当成《乐记》成书时期的下限不能下拉到西汉中期的旁证,因为这种明显交叉的部分,可以认为是《天运》的作者所理解的儒家论乐的基本词汇。不管《乐记》是否真的成立为一本书,今本《乐记》收录篇章的内容至少应该是当时共通的音乐话语,也可以说,先秦诸子对其内容有一定的认识。否则《天运》的作者不可能把它纳入第一段,即把它当成最基本而将要克服的音乐话语。更重要的是,在几乎每一条都引用《乐记》的第一段落中,找不到《乐记》中常用的“礼乐”这一复音词。《天运》的作者也不采纳“移风易俗”或“礼乐刑政,一也”等将音乐看作治国工具的典型的儒家音乐思维。

综上所述,《乐记》是从先秦诸子讨论的语境中最好理解到的文本。笔者主张只有转换到以思想内容分析为主的研究方法,摒弃过去把《乐记》归属于单一作者的单独著作的研究思路,才能解决《乐记》的复杂来源所引起的种种难题,进而可以从当代的角度来讨论其理论价值。先秦诸子的音乐讨论持续了很久,提出了很有思想价值的议题的思想遗产。本论文只能揭示《乐记》研究的新方向及其基本框架,也尝试提出对先秦诸子音乐思想的真实面貌的一种建议,但笔者相信,通过对诸子思想的动态性发展的认识,我们可以向前迈进一步获得对《乐记》的系统性理解。至于《乐记》研究的具体讨论,例如《乐记》各篇章如何继承、取舍以及发展孔子的礼乐思想,《乐记》各篇章的思想差异及其当代意义等问题,将继续进行讨论。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

① 《庄子·天运》:“吾又奏之以阴阳之和,烛之以日月之明,其声能短能长,能柔能刚,变化齐一,不主故常,在谷满谷,在坑满坑,涂却守神,以物为量。其声挥绰,其名高明,是故鬼神守其幽,日月星辰行其纪。吾止之于有穷,流之于无止。”

② 《庄子·天运》:“吾又奏之以无怠之声,调之以自然之命,故若混逐丛生,林乐而无形,布挥而不曳,幽昏而无声。动于无方,居于窈冥,或谓之死,或谓之生,或谓之实,或谓之荣,行流散徙,不主常声。”

由“记王言”而“代王言”： 战国秦汉人臣草诏制度的演生

代国玺

摘要：人臣草诏之制是中国古代的重要政治制度，这一制度并非始自先秦，而是到东汉初期才完全确立。春秋以前，王命一般用口头方式发布，所以不存在人臣为君王起草文书的现象。到战国时期，由于文字的广泛传播和官僚体制的确立，文书行政机制正式确立，形成了人臣“记王言”的制度。这种制度在秦汉大一统帝国建立之后，仍持续了一段时间，直至东汉时期帝国体制发展到了较成熟的阶段，才最终被人臣“代王言”的制度所彻底取代。学界以往之成说，即西汉时期由御史或尚书负责草拟诏文，不能成立。

关键词：战国秦汉；人臣；草诏；文书行政机制；记王言；代王言

诏令，是中国古代以皇帝名义发布的最高国家命令，它虽然是皇帝的命令，但一般说来，诏文是由近臣起草的^①。历朝历代皆设有专官，负责草拟诏文。明代有殿阁大学士负责草诏^②，唐、宋则有翰林学士和中书舍人分掌内外制^③。魏晋南北朝时期，草拟诏文之权主要在中书^④。东汉之时，尚书郎主司起草诏文。显然，设专官以掌草诏，是中国古代十分重要的政治制度。这种制度，我们可以称之为“人臣草诏之制”。那么，人臣草诏之制是如何确立的，何时确立的呢？

关于人臣草诏之制，历来学者皆未曾注意其何时形成、如何形成的问题，而是理所当然地直接将其视为帝制时代始终都有的制度。杨鸿年、祝总斌以及日本大庭修等秦汉魏晋制度史研究名家通常认为，西汉时期，由御史或尚书负责草拟诏文^⑤。然此一成说，绝非定论，而是存在着极大的臆测成分。因为，能确切证实西汉诏令由人臣起草的相关史料，事实上不仅非常之少，出现的时代更迟至西汉中期以后。恰恰相反，由皇帝自作的诏令，在秦汉传世史籍与简牍当中却比比皆是。清代学者赵翼已经特别指出“汉帝多自作诏”：

汉诏最可观，至今犹诵读。……亦有天子自作者，武帝以淮南王安工文词，每赐安书，辄令

作者简介：代国玺，山东大学历史文化学院讲师（山东济南 250100）。

基金项目：本文系教育部人文社会科学研究青年基金项目“从‘制诏’到‘门下’：汉唐诏令体系变迁研究”（13YHC770007）的阶段性成果，并得到山东大学自主创新基金（IFYT12024）资助。

① 中国古代的皇帝诏令大致分为两种类型：一种是单一式的，内容纯为皇帝命令，如汉代的制书，唐代的制书、论事敕书。一种是复合式的，由臣民章奏与皇帝批答复合构成，如汉代的诏书、唐代的敕旨。设置专官负责起草的是前一种诏令。关于诏令类型，可参见代国玺：《汉代公文形态新探》，《中国史研究》2015年第2期。

② 张廷玉等撰：《明史》卷七十二《职官志一》，北京：中华书局，1974年，第1732页。

③ 脱脱等撰：《宋史》卷一六一《职官志一》，北京：中华书局，1977年，第2783页。

④ 陈琳国：《魏晋南北朝政治制度研究》，台北：文津出版社，1994年。

⑤ 杨鸿年：《汉魏制度丛考》，武汉：武汉大学出版社，1985年，第76页；祝总斌：《两汉魏晋南北朝宰相制度研究》，北京：中国社会科学出版社，1990年，第36页；[日]大庭修：《秦汉法制史稿》，林剑鸣等译，上海：上海人民出版社，1991年，第211页；汪桂海：《汉代官文书制度》，南宁：广西教育出版社，1999年，第113、114页。

司马相如等视草,是帝先具草而使词臣讨论润色也。哀帝策董贤为大司马,有“允执其中”之语,萧咸谓此乃尧禅舜之文,非三公故事,长老莫不心惧,此必非代言者所敢作也。光武诏司徒邓禹曰:“司徒,尧也。亡贼,桀也。宜以时进讨。”立阴贵人为后,诏曰:“贵人乡里良家,归自微贱,‘自我不见,于今三年。’宜奉宗庙,为天下母。”又帝疑侯霸荐士有私,赐书曰:“崇山幽都何可偶,黄钺一下无所处。欲以身试法耶?将杀身成仁耶?”此等文词,亦必非臣下所代作者。明帝登极诏曰:“今上无天子,下无方伯。实赖有德,左右小子。”章帝诏亦有云:“上无明天子,下无贤方伯。”按二帝方在位,而诏云上无天子,人臣代草,敢为此语耶?^①

赵氏所指出的这一现象很值得注意,它促使我们反思人臣草诏制度是否真正在西汉时期已经得以形成。笔者认为:准确说来,战国以至西汉,王命多系自作,人臣负责的一般仅为“记王言”而已。人臣“代王言”制度真正得以确立,是东汉时期的事情。人臣草诏制度,乃帝国体制发展到较为成熟阶段的必然产物,对中国古代国家的发展也发挥了促进作用。本文试推考其演变产生的过程,希望得到方家的指正。

一、春秋以前君命的发布方式

人臣代君主草拟命令的出现,必须以文书行政机制的确立为前提。如果君主发布命令主要依靠语言而非文字,草拟文辞之事就无从谈起。从现有的史料来看,春秋以前王命的发布,具体有两种方式:一是王召集其人,面对面发表讲话;一是王派遣使者,转达其令于人。王命的发布,一般是不依靠文书的。因此,这一时期也就不存在人臣为君主起文书草的现象。

《尚书·汤誓》记录的是商王汤在战前发布的誓师之辞,其载:“王曰:‘格尔众庶,悉听朕言。’”^②“格”是“来”的意思。显然,这是商汤召集众人,现场发布的讲话。《尚书·盘庚》记录了商王盘庚的布政之辞,其曰:“王命众悉至于庭。王若曰:‘格汝众,予告汝训。’”盘庚也是召集众人,现场演讲。我们看到《盘庚》篇所载布政之辞,语意时有重复,情绪溢于言表,这其实就是口语的特征。由此来看,殷商时期,王发布命令的办法比较原始,借助的是语言,而非文字。

西周之时,周王发布政令,主要也是用现场讲话的办法。《尚书·牧誓》曰:“王左杖黄钺,右秉白旄以麾,曰:‘逖矣,西土之人!’王曰:‘嗟!我友邦冢君、御事、司徒、司马、司空,亚旅、师氏,千夫长、百夫长及庸、蜀、羌、髳、微、卢、彭、濮人,称尔戈,比尔干,立尔矛,予其誓。’”这是周武王召集众人,现场发表誓师之辞。《尚书》中的《大诰》、《康诰》、《酒诰》、《洛诰》、《多士》、《多方》、《康王之诰》等篇,记录的主要是周王的布政之辞。这些诰文口语特征比较明显,语意重复繁琐,颇显絮絮叨叨,逻辑并不清晰,层次也不分明,还时有表现即时情感的词汇^③。而铭文中由“王若曰”或“王曰”引领的命官之辞,同样表现出了鲜明的口语特征。张怀通因此指出:“这说明它们都是王的现场讲话,而不可能是由第三者称述或由史官代为宣读的事先写就的命书。”^④这个判断应该是准确的。如《大诰》云:“王若曰:‘大诰尔多邦,越尔御事。’”这是周公向众邦之人发表讲话。《多士》:“惟三月,周公初于新邑洛,用告商王士。王若曰:‘尔殷遗多士,弗弔,旻天大降丧于殷。’”这是周公召集殷遗民,现场训话。

周王现场发布政令之时,史官会在旁记录王言。《尚书》的“命”或“诰”,铭文中的命官之辞,都是由史官在旁记录下来的,而“王曰”或“王若曰”,就是“史官在记录王的讲话时所作的标记文字,表示王的讲话已经开始,下文所记都是实录”^⑤。

周代掌记王命的史官是内史,或称作册,是协助周王治理国家的要臣。周王现场发布的命令,性

① 赵翼著,王树民校证:《廿二史札记校证》卷四,北京:中华书局,1984年,第86、87页。

② 孔安国传,孔颖达疏:《尚书正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第160页。

③ 傅延修:《先秦叙事研究》,北京:东方出版社,1999年,第169页。

④ 张怀通:《“王若曰”新释》,《历史研究》2008年第3期。

⑤ 张怀通:《“王若曰”新释》,《历史研究》2008年第3期。

质同于法令,具有强制效力,需要不折不扣地执行。因此,势必要将王言如实记录于策,以供稽查、核验之用。如若不然,不但赏罚无所依凭,王命要被忽略、歪曲、篡改、编造等等,都极为容易。《易·系辞下》说:“上古结绳而治,后世圣人易之以书契,百官以治,万民以察。”^①文字与国家政教分不开,至关重要的因素即在于它是最好的证据。《慎子》:“书契,所以立公信也。”“立公信”一语,十分精当,可视为《系辞》确诂。史官记录王言,就是要“立公信”。因此,史官记录王言,其目的是为了保存信息,而非传递信息;记录王言形成的文件,其性质属于档案,而非公文。

周王发布命令,除了用现场讲话的方式,还有一种补充办法,就是派遣使者转达(性质同于传话)。《左传·僖公二十四年》载:“冬,王使来告难,曰:‘不穀不德,得罪于母氏之宠子带,鄙在郑地汜,敢告叔父。’”臧文仲对曰:“天子蒙尘于外,敢不奔问官守?”王使简师父告于晋,使左鄢父告于秦。”^②这是周襄王时,王子带叛乱,襄王遣使告难于诸侯,向其求救。“不穀不德”云云,应该是使者转述襄王语。臧文仲说“敢不奔问官守”云云,是其代表鲁国所作的答复语,要由使者转达给襄王。整个过程,基本上是言语往来。这虽然是春秋时期的事情,且周王遣使为的是告难,而不是传命。但由此可以推知,西周之时,天子遣使传命,应该是靠口头方式,而不是借助文书。派人转达命令(即传话),是书信广泛应用之前,打破空间限制的主要办法。

春秋时期,文书逐渐被用来发布、下达政令,但君主命令的发布和下达,主要还是依靠口头方式。其时诸侯布政,一般在朝会之时。诸侯有三朝,由外而内,分别为外朝、治朝、燕朝。外朝朝国人,治朝朝从政诸卿大夫,燕朝见执政大臣^③。《左传》中有很多史例反映出,朝国人则谋及庶人,朝卿大夫则谋及卿士,而燕朝则谋及执政。学者论及三朝,多注意其谋议的特征。其实,有谋议即有决议,故朝会之时也即是布政之时。如《左传·成公十八年》载:“二月乙酉朔,晋侯悼公即位于朝,始命百官,施舍已责,逮鰥寡,振废滞,……使魏相、士魴、魏颀、赵武为卿,荀家、荀会、栾黶、韩无忌为公族大夫。”这是晋悼公布政于治朝。又如《左传·哀公元年》:“吴之入楚也,使召陈怀公。怀公朝国人而问焉,曰:‘欲与楚者右,欲与吴者左,陈人从田,无田从党。’”这是陈怀公下令于外朝。朝会布政,应该还是用讲话的方式,而不用文书。

诸侯君主有事于他国,会遣使“致命”,所谓“致命”,就是转告其意。使者转告君命,有两种类型:一种是直接转告君主语。例如,《左传·昭公三年》载:“齐侯使晏婴请继室于晋,曰:‘寡君使婴曰:寡人愿事君朝夕不倦,……则国家多难,是以不获。……君若不弃敝邑,而辱使董振择之,以备嫔嬙,寡人之望也。’”这使晏婴向晋侯转告齐侯语。又,《左传·昭公四年》载,楚王欲取得诸侯拥护,“使椒举如晋求诸侯,二君待之。椒举致命曰:‘寡君使举曰:日君有惠,……寡人愿结欢于二三君,使举请问。君若苟无四方之虞,则愿假宠以请于诸侯。’”这是椒举向晋侯转告楚王语。另一种是君主只是授予大意,具体的言辞却要由使者自己组织。如前举楚王派椒举到晋国求取诸侯拥护,晋侯许之,“使叔向对曰”云云^④。

春秋时期,各种使者频繁活跃于政治军事舞台之上,而且扮演着重要的角色,其所以如此,应该与当时君命主要靠口头转达有很大关系。

此外,《左传》中常见的“徇于国”、“呼于国”及“宣言于国”之类的记载,也间接反映出口头传令的方式在此时比较常见。如《左传·昭公二十七年》载:“(楚)晋陈之族呼于国曰:‘鄢氏、费氏自以为王,专祸楚国,弱寡王室,蒙王与令尹以自利也,令尹尽信之矣,国将如何!’”所谓“呼于国”,就是在国中奔走呼告。再如《左传·哀公二十六年》载,“(宋)司城筏使宣言于国”云云,又载:“(宋)门尹得、左

① 王弼、韩康伯注,孔颖达正义:《周易正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第181页。

② 杨伯峻:《春秋左传注》,北京:中华书局,1990年,第427—428页。

③ 参见徐鸿修:《周代贵族政体中的原始民主遗存》,《中国社会科学》1981年第2期。

④ 杨伯峻:《春秋左传注》,第1245—1247页。

师……使徇于国曰：‘大尹惑蛊其君，以陵虐公室，与我者，救君者也。’众曰：‘与之！’大尹徇曰：‘戴氏、皇氏将不利于公室，与我者，无忧不富！’众曰：‘无别！’”所谓“徇”，是“遍告”之意。这是政敌双方为争取国人支持，各派人传告其言于国中。大体来说，春秋之时，诸侯城邦人口远不及后世之众，识文断字者亦以贵族为主，传达信息，应该还是以口头转达为主。

整体来说，春秋以前，王命主要依靠口头方式来发布、下达，文字承担的功能主要是记录，而不是传达。这一时期并不存在臣子为君王起文书草的现象。

二、战国时期文书行政机制的确立

中国古代的文书行政机制，确立于战国时期。所谓文书行政机制，是指依靠公文来传递政务信息的政务运行机制。这种机制只有在文字传播和推广到特定的历史阶段，才能确立。我们知道，汉字有很多拼音文字不具备的优点^①，但它同时有一个比较突出的缺点，就是难学、难认，推广起来比较难。正因为如此，五四新文化运动的一些主将，力主废除汉字而以拼音文字代之。鲁迅先生就是代表之一，他说：“方块汉字真是愚民政策的利器，不但劳苦大众没有学习和学会的可能，就是有钱有势的特权阶级，费时一二十年，终于学不会的也多得。”^②鲁迅先生的主张虽不可从，但他指出的问题却真实存在。20世纪五十年代左右，我们曾有大规模的“扫盲”或“文字下乡”运动，就直接说明了这一点。20世纪都如此，印刷术没有发明之前，识文断字的人无疑更少了。再往前推得话，春秋之前，学在王官，只有史官和少数贵族掌握文字^③，这种历史条件下，公文的大量出现和文书行政的确立是无从谈起的。刘国钧曾说：

商、周和春秋时期，各国都设有史官。史官的名称在各朝代虽有不同，但他们的职责都是掌管记录当时的政治大事、统治者的言论行为，以及保管这些记录并在需要时提供这些记录。这些记录都是为供统治者办事时参考，而不是为了向广大群众宣传教育。在当时所谓的著作物，但它的性质是属于后世所说的档案。^④

刘先生将春秋之前的文书定性为档案，应该是正本之论。这也就是说，从汉字推广和传播的情形来看，文书行政机制的确立和公文的大量出现，不会早于春秋后期。

同时，文书行政机制之所以能确立，与国家体制的发展也是分不开的。政府用公文来发布、传递政务信息，究其原因，有两点是很重要的。第一点，公文能保持信息的一致性，不会因为层层下达而走样。依靠口头方式来传递信息就不具备这点优势，口头转达的次数愈多，误传的可能性就愈大。《吕氏春秋·察传篇》说：“夫得言不可以不察，数传而白为黑，黑为白。故狗似猿，猿似母猴，母猴似人。人之与狗则远矣。”这很形象地揭示了口头转达可能出现的弊端。而用文字来传递信息就可以避免这种缺陷。第二点，公文是种证据，可以用来稽核查验。文字是证据，这一点古人已经有充分的认识。《易传·系辞下》说：“上古结绳而治，后世圣人易之以书契。”“书”和“契”并称，就是看到它是一种证据。《后汉书·刘陶传》载，黄巾起义爆发，“州郡忌讳，不欲闻之，但更相告语，莫肯公文”。州郡用语言而不用文字传达政务信息，是害怕留下文字证据，受到中央政府的惩处。就是到今天，我们常说“口说无凭，立据为证”，又说“白纸黑字”，也是重视文字作为证据的功能。政府依靠公文来传递政务信息，实质上就是应用公文的这两个特征。而文书行政机制的确立也间接反映出政府结构已经比较复杂，机构比较庞大，层级比较繁复，还有就是官僚体制渐趋确立。日本学者永田英正先生说：“中国古代的文书行政，是由于其官僚制度的发达和完备以及文字的统一而成为可能的一种行政系

① 参见连登岗：《汉字理论与实践》，兰州：甘肃教育出版社，2000年，第36—40页。

② 鲁迅：《关于新文字》，《鲁迅全集》第6卷，北京：人民文学出版社，1973年，第165页。

③ 参见钱存训：《书于竹帛：中国古代的文字记录》，上海：上海书店出版社，2004年，第8—10页。

④ 刘国钧：《中国古代书籍史话》，北京：中华书局，1962年，第13—14页。

统。”^①他指出文书行政以官僚制度的确立为前提,是很有道理的。由此来看,文书行政的确立应该是战国时期的事情。

睡虎地秦简中有两条魏国法律,其一曰:

廿五年闰再十二月丙午朔辛亥,○告相邦:民或弃邑居野,入人孤寡,微人妇女,非邦之故也。自今以来,假门逆旅,赘婿后父,勿令为户,勿予田宇。三世之后,欲士士之,乃署其籍曰:故某虑赘婿某叟之乃孙。^②

其二曰:

廿五年闰再十二月丙午朔辛亥,○告将军:假门逆旅,赘婿后父,或率民不作,不治室屋,寡人弗欲。且杀之,不忍其宗族昆弟。今遣从军,将军勿恤视,烹牛食士,赐之参饭而勿予殽。攻城用其不足,将军以堙壕。^③

这是魏安釐王于其二十五年(前252)发布的两条命令。两令中的○,据睡虎地秦墓竹简整理小组的意见,应为“王”字,由于抄写者有所避忌而去掉^④。睡虎地秦简有《语书》,是南郡守腾颁发给本郡各县、道的文告,其末尾说:“以次传,别书江陵布,以邮行。”^⑤地方政令已用文书来发布、传达,而且有成熟的邮传系统来传递文书^⑥。睡虎地秦简有秦律十八种,其中的《行书》,对文书的收发、传送有严格规定;《内史杂》,明确规定下级请示必须用书面形式。这些出土材料说明,文书行政机制在战国后期颇为成熟,文书行政已经系统化和制度化。

三、战国至汉初的人臣“记王言”之制

战国时期,由于文书行政机制的确立,君命已广泛用文书来发布。不过,君主的命令文书未必是由人臣起草的。从现有史料来看,这一时期命书的形成过程应该是这样:君主口授,近臣书写于简牍之上并制成规范文书。近臣负责的是“记王言”。战国时期,君主左右有御史一官,掌管文书之事。《战国策·韩策一》曰:“张仪为秦连横,说韩王曰:‘……是故秦王使使臣献书于大王御史。’”《战国策·赵策二》载:“张仪为秦连横,说赵王曰:‘敝邑秦王使臣敢献书于大王御史。’”两条史料说明,御史负责将文书转呈给君主。不过,御史职责不止于此,他还负责书记录君主之言。如《史记·廉颇蔺相如列传》载,渑池之会,秦国御史与赵国御史记录两国君主的言行^⑦。又如《史记·滑稽列传》载淳于髡之言:“赐酒大王之前,执法在傍,御史在后。”御史近侍左右,大约有记言之责。再如《史记·孟尝君列传》载:“孟尝君待客坐语,而屏风后常有侍史,主记君所与客语。”此“侍史”类似于国君左右的“御史”,职掌记言。此类材料说明战国之时设有专官掌记君主之言,此官即御史。由于战国御史还兼司文书的上达,可知其属于行政官员,性质不同于隋唐之起居舍人,起居舍人实际上是史官^⑧。御史既为行政官员,其所记之言,应该就是君主的政令。其过程大约就是君主口授命令,御史书于简牍,然后下达于有司。

① [日]永田英正:《文书行政》,[日]佐竹靖彦主编:《殷周秦汉史学的基本问题》,北京:中华书局,2008年,第224—225页。

② 睡虎地秦墓竹简整理小组:《睡虎地秦墓竹简》,北京:文物出版社,1978年,第292—293页。

③ 睡虎地秦墓竹简整理小组:《睡虎地秦墓竹简》,第294—295页。

④ 参见睡虎地秦墓竹简整理小组:《睡虎地秦墓竹简》,第293页。

⑤ 睡虎地秦墓竹简整理小组:《睡虎地秦墓竹简》,第16页。

⑥ 参见熊铁基:《秦代的邮传制度——读云梦秦简札记》,《学术研究》1979年第3期;高敏:《秦汉邮传制度考略》,《历史研究》1985年第3期。

⑦ 司马迁:《史记》卷八十一《廉颇蔺相如列传》,北京:中华书局,1959年,第2442页。

⑧ 刘师培说:“御史之职在周代之时亦属微官,惟邦国之治,万民之令,均为御史所掌,复兼撮赞书之职,以书从政之人,与后世起居注略同,战国之时秦赵皆有御史,亦属末僚,盖御训为侍,御史犹言侍史,惟居斯职者得以日亲君侧,故至于秦代即为尊官。”(刘师培:《论历代中央官制之变迁》,《国粹学报》第28期,1907年)刘氏认为御史赞书,略同于后世起居注,斯言未必得。起居注之起,在于魏晋之后,秦汉未曾闻也,应是史官体系发展到一定阶段的产物,周代恐无。况且《周礼》御史兼掌抄写法令,固非后世史官之流,而应属于行政官员。

《周礼》有五史之名,御史为其一。《周礼》的成书年代,学界有多种看法。综括传世文献与金文材料来看,《周礼》的问世,应该不会早于战国。彭林从思想史的发展脉络着眼,断定其书成于西汉之初。此说有一定的道理^①。至于《周礼》的性质,学界的看法已趋同,认为此书虽非某个时代官制的实录,但很多内容都是有历史根据的。而《周礼》对御史的某些描述,比较符合战国时期的情形。

《周礼·春官·御史》曰:“御史,掌邦国都鄙及万民之治令,以赞冢宰。凡治者受法令焉。掌赞书。”^②郑玄注“凡治者授法令焉”曰:“为书写其治之法令,来受则授之。”注“掌赞书”曰:“王有命,当以书致之,则赞为辞,若今尚书作诏文。”孙诒让疏曰:“王有诏命,当书之简册,宣布内外,则赞为辞,若今尚书作诏文。”^③郑玄、孙诒让看到御史的职掌与东汉尚书有联系,这是其独到处。不妥之处在于其将“赞书”转换成“赞为辞”。“书”、“辞”虽一字之异,相差甚远。东汉尚书郎主起文书草,负责“代王言”,属于“赞为辞”无疑。但《周礼》御史“赞书”,实际上是“记王言”。赞者,助也。赞书,就是帮助书写。战国之时,书写的材料主要是简牍,书写的工具主要是刀笔。书写远不如后世方便,文书的制成也比后世复杂。故君主设专官负责帮助他书写,而自己口授即可,这样可以省去了不少时间和麻烦。御史“掌赞书”,就是将君主之言记于简牍之上。“赞书”,要求忠实记录,不应润色修饰。“赞为辞”则不同,就是要起草诏文,这是后世尚书、中书之事,战国御史并不承担此任。《周礼》言“御史掌赞书”,恰恰印证了战国时期命书形成的过程。

御史因为掌记君命,遂有“主法”之责。法令出自君主,御史掌记之于策,等于手持法令。《周礼》所谓“凡治者受法令焉”,大约就是指御史抄写法令下发“治者”。睡虎地秦简《秦律十八种》中的《尉杂》曰:“岁讎辟律于御史。”^④“讎”是校对、核对之意。这是由于君主所宣法令,御史记于简册,犹如持法令之正本,故廷尉要到御史处核对法令。可见,御史能掌管法令,缘于其书记王言。盖御史本以文字立业也^⑤。

秦代诏令的形成过程与战国相似,大约还是由皇帝口授,近臣书写,然后发付有司,人臣草诏之制并未确立。《史记·李斯列传》载:“始皇帝至沙丘,病甚,令赵高为书赐公子扶苏曰:‘以兵属蒙恬,与丧会咸阳而葬。’”所谓“令赵高为书”,应指始皇口述,赵高书记。又,睡虎地秦简中,南郡守腾下达给本郡各县、道的文告,名曰“语书”。整理小组据韦昭注《国语》之言,释为“教戒的文告”^⑥。这种说法似乎还可以商榷。其实,所谓“语书”,也有可能指此“书”的来源是“语”,是记录“语”的。西汉有些地方文告就是这样形成的。如《汉书·朱博传》载,朱博为琅琊太守,“阁下书佐入,博口占檄文曰:‘府告姑幕令、丞:言贼发不得,有书。檄到,令、丞就职,游徼王卿力有余,如律令!’王卿得敕惶怖。”^⑦这一檄文是由朱博口授、阁下书佐书记而成的。睡虎地秦简《语书》的形成过程可能与此类似。秦律《内史杂》有条律文曰:“下吏能书者,毋敢从史之事。”^⑧“史”掌书记,且有资格限制,恐与其参与命令文书的制成有关。综括上述的证据,我们认为,秦代的诏令应该是皇帝自作的,近臣一般只负责将其记录于简册之上。人臣依旧是“记王言”,而非“代王言”。

① 彭林:《〈周礼〉主体思想与成书年代研究》(增订版),北京:中国人民大学出版社,2009年。

② 郑玄注,贾公彦疏:《周礼注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第822页。

③ 孙诒让:《周礼正义》,北京:中华书局,1987年,第2140页。

④ 睡虎地秦墓竹简整理小组:《睡虎地秦墓竹简》,第109页。

⑤ 史官本以文字立业也,如章学诚论及《周官》五史,曾说:“五史之于文字,犹太守司会之于财货。”(章学诚著,叶瑛校注:《文史通义校注》,北京:中华书局,1985年,第230页)金毓黻亦曰:“史之初职,专掌管文书及起文书草,略如后世官署之掾史。如谓仓颉、沮诵为皇帝之史官,则其所掌当不外是。凡掌管文书者及起文书草者,日与文字为缘,整齐现行之字,以供起草之用,亦史官之所从事。”(金毓黻:《中国史学史》,北京:商务印书馆,1999年,第6页)由于文字是施行政教的重要工具,故史官也就成为重要官吏的来源。

⑥ 睡虎地秦墓竹简整理小组:《睡虎地秦墓竹简》,第22页。

⑦ 班固:《汉书》卷八十三《朱博传》,北京:中华书局,1962年,第3401页。

⑧ 睡虎地秦墓竹简整理小组:《睡虎地秦墓竹简》,第107页。

西汉初期的诏令，鲜明地反映出历史上确曾有过人臣“记王言”之制。

汉高祖五年（前202）夏五月，诏曰：“七大夫、公乘以上，皆高爵也。诸侯子及从军归者，甚多高爵，吾数诏吏先与田宅，……爵或人君，上所尊礼，久立吏前，曾不为决，甚亡谓也。……今吾于爵非轻也，吏独安取此。……其令诸吏善遇高爵，称吾意。且廉问，有不如吾诏者，以重论之。”^①

六年（前201）冬十二月，诏曰：“天下既安，……或未习法令，或以其故犯法，大者死刑，吾甚怜之。其赦天下。”^②

十一年（前196）二月，诏曰：“盖闻王者莫高于周文，伯者莫高于齐桓，皆待贤人而成名。……今吾以天之灵，贤士大夫定有天下，以为一家，欲其长久，世世奉宗庙亡绝也。贤人已与我共平之矣，而不与吾共安利之，可乎？贤士大夫有肯从我游者，吾能尊显之。布告天下，使明知朕意。”^③

十二年（前195）春二月，诏曰：“燕王绾与吾有故，爱之如子，闻与陈豨有谋，吾以为亡有，故使人迎绾。绾称疾不来，谋反明矣。燕吏民非有罪也，赐其吏六百石以上爵各一级。”^④

十二年三月，诏曰：“吾立为天子，帝有天下，十二年于今矣。与天下之豪士贤大夫共定天下，同安辑之。其有功者上致之王，次为列侯，下乃食邑。……吾于天下贤士功臣，可谓亡负矣。……布告天下，使明知朕意。”^⑤

这五条诏令有两个共同的特点。其一，不可能拟自近臣，只能是汉高祖自作。这一点容易分辨。皇帝称“朕”，秦代已成定制，汉代承袭不变，近臣草诏，岂敢用“吾”、“我”等词？“燕王绾与吾有故，爱之如子”，这话恐怕只能出自汉高祖之口。“王者莫高于周文，伯者莫高于齐桓”，此语正与汉高祖的文化程度相合。其二，简单浅显，明白如话，有较鲜明的口语特征。一诏之中，时而自称“我”，时而自称“吾”，时而自称“朕”，书面语言应该不会这样。“甚亡谓也”、“吾以为亡有”、“可乎”、“可谓亡负矣”等语，好似在面对面说话，情绪溢于言表。结合这两个特点，我们觉得这些诏令，其实是由汉高祖口授，近臣在旁笔录的。

执笔记录的人，应该是侍御史。《汉旧仪》曰：“御史，员四十五人，皆六百石。其十五人衣绛，给事殿中为侍御史，二人尚玺，四人治书给事，二人侍前，中丞一人领。”^⑥又《汉书·周昌传》载，赵尧为符玺御史，侍于高祖左右^⑦。由此来看，汉初应该已经有“尚玺”和“治书”的侍御史。《汉书·陈平传》载：“高祖南过曲逆，上其城，望室屋甚大。……顾问御史：‘曲逆户口几何？’对曰：‘始秦时三万余户，间者兵数起，多亡匿，今见五千余户。’于是诏御史：‘更封平为曲逆侯，尽食之，除前所食户牖。’”寻绎此文，封陈平的诏令，很有可能就是高祖口授，（侍）御史代笔的。汉初在殿中服务的，除了侍御史，还有尚书，但汉初尚书，人数最多不过四人，职责不过在于传递文书，而且其事迹罕见于史文，甚至有人认为：“是时未有尚书。”^⑧据此而论，汉高祖口宣诏令时，执笔记录的人非侍御史莫属。“治书”的侍御史，可能就是专掌笔录的人。

西汉制书以“制诏御史”起首，始于高祖，其后沿用为固定格式。为什么要以“制诏御史”起首呢？一些学者认为原因有两点：其一，诏令要由御史草拟；其二，诏令要由御史大夫颁下。说诏令由御史大夫下发，合乎情理。但说诏令由御史草拟，是成问题的。试想，皇帝让御史草拟诏令，则诏令之辞出自御史而不是皇帝，御史岂敢直接用“制诏御史”（皇帝命令御史）来引领自拟的诏令之辞？现在来

① 班固：《汉书》卷一下《高祖纪》，第54、55页。

② 班固：《汉书》卷一下《高祖纪》，第59页。

③ 班固：《汉书》卷一下《高祖纪》，第71页。

④ 班固：《汉书》卷一下《高祖纪》，第77页。

⑤ 班固：《汉书》卷一下《高祖纪》，第78页。

⑥ 孙星衍等辑，周天游点校：《汉官六种》，北京：中华书局，1990年，第32页。

⑦ 班固：《汉书》卷四十二《周昌传》，第2096页。

⑧ 这是清人沈钦韩的观点，他说：“是时未有尚书，则凡诏令，御史起草，付外施行。”见王先谦：《汉书补注》卷一，北京：中华书局，1984年，第55页。

看,高祖之时,御史的职责其实是“记王言”,而不是“代王言”,高祖才是诏令的真正作者。高祖口授诏令,御史记录在简牍之上,再由御史大夫颁下施行,如此以来,高祖诏令以“制诏御史”起首,就很正常了。

汉文帝的诏令,比起高祖诏,明显要文雅些,但也不是御史草拟。

文帝元年(前179)三月,诏曰:“方春和时,草木群生之物皆有以自乐,而吾百姓鰥寡孤独穷困之人或阡于死亡,而莫之省忧。为民父母将何如?其议所以振贷之。”^①

文帝十二年(前168)三月,诏曰:“道民之路,在于务本。……吾诏书数下,岁劝民种树,而功未兴,是吏奉吾诏不勤,而劝民不明也。且吾农民甚苦,而吏莫之省,将何以劝焉?其赐农民今年租税之半。”^②

文帝十三年(前167)五月,诏曰:“盖闻有虞氏之时,画衣冠异章服以为戮,而民不犯。……今法有肉刑三,而奸不止。……吾甚自愧……《诗》曰:‘恺悌君子,民之父母。’今人有过,教未施而刑加焉,或欲改行为善而道毋由也。朕甚怜之,……其除肉刑。”^③

文帝十四年(前166)春,诏曰:“朕获执牺牲珪币以事上帝宗庙,十四年于今。历日弥长,以不敏不明而久抚临天下,朕甚自愧。……今吾闻祠官祝釐,皆归福于朕躬,不为百姓,朕甚愧之。夫以朕之不德,而专飨独美其福,百姓不与焉,是重吾不德也。其令祠官致敬,无有所祈。”^④

文帝遗诏曰:“朕闻之,盖天下万物之萌生,靡不有死。……当今之世,咸嘉生而恶死,厚葬以破业,重服以伤生,吾甚不取。且朕既不德,无以佐百姓;今崩,又使重服久临,以罹寒暑之数,哀人父子,伤长老之志,损其饮食,绝鬼神之祭祀,以重吾不德,谓天下何?……其令天下吏民,令到出临三日,皆释服。……布告天下,使明知朕意。”^⑤

上列诏令,应该是由文帝自作。表面的证据是,诏令中自称用“吾”,人臣草诏不敢这样。深层的证据是,皇帝下诏示以谦卑之态,说“朕既不德”、“朕甚自丑”、“朕甚自愧”云云,后世虽屡见不鲜,文帝之前其实并没有先例。既无先例,人臣草诏就不敢轻易用,以免干犯忌讳。汉帝诏令称引《五经》,也是从文帝开始的,如上举十三年诏,就引了《诗经》。汉初,黄老思想是主流,儒学地位并不尊显,诏令之中引《五经》,应属政治思想上的大事,人臣草诏是不敢这样造次的。

文帝作诏,具体是口授,还是亲笔?这不易确定,只能推测。简单浅显些的诏令,应是口授,侍御史在旁笔录。精致文雅些的诏令,可能是亲笔草拟。拟成之后,由侍御史按格式誊抄,然后加盖玺印,发送御史大夫颁下。此外,联系到当时书写不易的情形,文辞考究的诏令,不乏历经以下程序的可能:侍御史先将文帝口授的意旨笔录在简牍上,然后将简牍奉上,请文帝审定,待文帝润色完毕后,侍御史再按格式誊抄,进而送御史大夫颁下。总体来说,不论是哪种情形,诏令都由皇帝自作,御史只负责将其制作成正规的文书。

由高祖和文帝的情形来看,西汉初期,皇帝自作诏令应属常态,人臣草诏之制仍未形成,人臣负责的其实仍是“记王言”。

前辈学者受东汉以后历史的影响,觉得设专官来掌草诏,应是皇权时代始终都有的现象,于是逆推汉初的草诏之官,认为御史庶几近之。然而,说汉初由御史草诏,并无直接证据,反倒是皇帝自作诏令的例证,很容易发现。既然有这种矛盾,我们就要问个问题:什么历史条件下,人臣才可能有权“代王言”?简单来说,皇帝能让近臣草拟诏令,而自己只须授意即可,这得有个前提,即诏令怎样写,已经形成了较固定的套路,哪些话可用,哪些话不能用,能用的该怎样用,大体有一定之规。用当下

① 班固:《汉书》卷四《文帝纪》,第113页。

② 班固:《汉书》卷四《文帝纪》,第124页。

③ 司马迁:《史记》卷十《孝文本纪》,第427、428页。

④ 班固:《汉书》卷四《文帝纪》,第126页。

⑤ 班固:《汉书》卷四《文帝纪》,第131—132页。

流行的话讲,就是诏令已经形成一套话语体系。没有这个前提,人臣要“代王言”,说多了,说偏了,都是件大事。那么,汉初诏令怎样写,是否已经有了固定的套路?显然没有。话语体系不是短短几十年就能形成的,得有个过程。在话语体系没有形成之前,近臣所作的,是“记王言”而不是“代王言”,皇帝才是诏令的真正作者。

四、“代王言”与东汉人臣草诏之制的确立

相较于初期,西汉中期的诏令特点有所变化。《文心雕龙》说:“文景以前,诏体浮杂;武帝崇儒,选言弘奥。”确实,汉武帝诏令力求古雅,远离当时的口语。公孙弘任丞相时,曾上奏说:“臣谨案诏书律令下者,明天人分际,通古今之义,文章尔雅,训辞深厚,恩施甚美。小吏浅闻,不能究宣,无以明布谕下。”^①当时的“小吏”,能识字写字,却读不懂武帝的诏令,为什么?因为武帝诏令,喜欢引经典,用古语,要想读懂,得有经学素养。“小吏”文化素养不高,自然难以完全理解武帝的诏令。

汉武帝时,御史和尚书,都还是“刀笔吏”,诏令不会出自他们之手。武帝文化素养很高,有自作诏令的习惯。他每赐淮南王玺书,“常召司马相如等视草”^②,表明玺书由他自拟。武帝诏令,要论文辞最讲究者,莫过于封三王策,而策文正出自武帝之手。西汉末期的褚少孙言及策文,说:“夫贤主所作,固非浅闻者所能知”^③;唐司马贞根据当时的传世文献,指出:“三王策皆武帝手制。”^④都说明了这一点。由此类推,武帝诏令,大约还是以他自拟为主。不过,武帝好辞章,任用东方朔、枚皋、严助、吾丘寿王、司马相如等文学之士为郎,这些词臣常侍左右,可能也承担着草拟部分诏令的职责。

汉武帝的诏令有两个显著的特点:一是注重文辞,追求典雅古奥之美。一是推重五经,凡事喜欢寻求经典上的依据。这两点有着深远影响,是后世诏令的基调。有这个基调,才有人臣草诏之事。不过,这还是得有个过程。从皇帝自拟诏令,到人臣草诏之制完全确立,中间应该还有个过渡期。事实上,西汉中后期,甚至还包括东汉初,正处于这个过渡期。这一时期,皇帝自作诏令仍属常态,但有些诏令已交由近臣起草。

汉宣帝的有些诏令,由他口授,侍御史笔录。东汉胡广说:“孝宣感路温舒言,秋季后请谏。时帝幸宣室,斋居而决事,令侍御史二人治书。”^⑤两位侍御史是书记官,掌“记王言”。元帝也自作诏令。元帝侍中曾评价元帝说:“元帝多材艺,善史书。……牵制文义,优游不断,孝宣之业衰焉。然宽弘尽下,出于恭俭,号令温雅,有古之风烈。”^⑥所谓“号令温雅,有古之风烈”,评价的应是元帝自作的诏令。哀帝策立董贤为大司马,用“允执其中”一语,赵翼已经指出,策文应出自哀帝之手。综括种种迹象,我们认为,西汉中后期,重要诏令还是以皇帝自作为主。

同时,有证据表明,这一时期已逐渐有人臣草诏之事。《汉书·贾捐之传》载,元帝时,长安令杨兴上书说:“君房下笔,言语妙天下,使君房为尚书令,胜五鹿充宗远甚。”由此来看,尚书令似乎偶尔代草诏令。尚书令草诏,是很值得注意的事情。一方面,这表明人臣草诏之制正在逐渐确立。武帝时虽有近臣草诏的情形,但草诏者不是因官而得职,人臣能不能草诏,要看他有没有文学才能,受不受皇帝赏识,和他任什么官职没有直接关系。元帝时不同,人臣能不能草诏,要看他是不是尚书令,不是尚书令就不能草诏。草诏之权在官而不在人,意味着人臣草诏之制正在逐渐形成。另一方面,这说明人臣草诏之制还未正式确立。此时由尚书令草诏,先要看他是否有文学才能,表明草诏依然具有临时差遣的味道,还未彻底成为尚书台这个机构的职责。这与重要诏令主要由皇帝自作,是一

① 司马迁:《史记》卷一二《儒林列传》,第3119页。

② 班固:《汉书》卷四十四《淮南王传》,第2145页。

③ 司马迁:《史记》卷六十《三王世家》,第2114页。

④ 司马迁:《史记》卷六十《三王世家》司马贞《索隐》,第2111页。

⑤ 范曄:《后汉书》卷一二六《百官志三》注补,北京:中华书局,1973年,第3600页。

⑥ 班固:《汉书》卷九《元帝纪》,第298—299页。

致的。

西汉中后期,皇帝口宣的诏令,由谁来笔录呢?皇帝及词臣草拟好的诏令,由谁按格式誊抄,最终制成正规的制书呢?从敦煌悬泉出土的“传信简”来看,主要还是由侍御史负责。如简(Ⅱ0214③:73):“甘露二年十一月丙戌,富平侯臣延寿、光禄勋臣显承制诏侍御史□:闻治渠军猥候丞承万年汉光王充诣校属作所,为驾二封轺传,载从者一各人,轺传二乘。”^①简(Ⅰ0112②:18):“建平四年五月壬子,御史中丞臣宪,承制诏侍御史:敦煌玉门都尉忠之官,为驾一封轺传,载从者。”^②两者皆系中朝臣代宣王言,由侍御史笔录并制成规范的文书。不过,随着尚书台的日渐壮大,尚书也开始染指这一事宜。《汉书·郑崇传》载,建平四年(前3),哀帝要封傅太后的堂弟傅商为侯,尚书仆射郑崇“谏曰:‘孝成皇帝封亲舅五侯,天为赤黄昼昏,日中有黑气。……今无故欲复封商,坏乱制度,逆天人心,非傅氏之福也。……臣愿以身命当国咎。’崇因持诏书案起。傅太后大怒曰:‘何有为天子乃反为一臣所颺制邪!’上遂下诏曰:‘朕幼而孤,皇太后躬自养育,免于襁褓,教道以礼,至于成人,惠泽茂焉。……其封商为汝昌侯。’”^③所谓“诏书案”,颜师古说:“案者,即写诏之文。”可以看出,哀帝下诏封傅商,程序是这样的:他口授诏令,尚书仆射郑崇笔录成文书。则西汉中后期尚书偶尔也负责“记王言”。这和汉初纯由侍御史负责的情形已有所区别。但始终未变的是,侍御史或尚书将皇帝的诏令制成正规的制书后,依然要交付御史大夫,由御史大夫最终颁下。

综观西汉,诏令大多由皇帝自作,侍御史或尚书负责将皇帝的诏令制成正规的文书,然后发送御史大夫颁下。终乎西汉,人臣草诏之制仍未确立。

东汉施行三公之制,制书的制作、颁下之权转而归于尚书。而人臣草诏之制完全确立,就是在东汉。

《汉官仪》载:“尚书郎主作文书起草,夜更直五日于建礼门内。”^④所谓“文书起草”,应指草诏。据《后汉书·周荣传》,安帝时,尚书陈忠上疏说:“诸郎多文俗吏,鲜有雅才,每为诏文,宣示内外,转相求请,或以不能而专己自由,辞多鄙固。”^⑤这条材料说明了两个问题。一是汉安帝时,人臣草诏之制已经完全确立。诏令一般由尚书郎起草,皇帝不必自作诏令。一是制度确立,时间还不太久。如果尚书郎“代王言”早已属定制,选任其人之时,肯定会取才学之士,还不至于出现“转相求请”、“辞多鄙固”的窘态。陈忠的上疏表明,草诏应是尚书郎的新增职责,他们对此还不熟悉,正在适应之中。因此,我们推断,人臣草诏之制完全确立,可能是在章帝或和帝之时。

把人臣草诏之制的完全确立定在这个时间,同时也是考虑到光武帝和明帝还有自作诏令的习惯。光武帝自作诏令之例,清人赵翼已指出了一些,此处再举三个。建武六年(30)十月丁丑,诏曰:“吾德薄不明,寇贼为害,强弱相陵,元元失所。”^⑥建武七年(31)三月癸亥,日有食之。诏曰:“吾德薄致灾,谪见日月,战栗恐惧,夫何言哉!”^⑦遗诏曰:“朕无益百姓,皆如孝文皇帝制度,务从约省。”^⑧这些诏令只能出自光武帝之手。由此推测,光武帝自作诏令,应属常态。又《后汉书·钟离意传》载,明帝时,“诏赐降胡子缣,尚书案事,误以十为百。帝见司农上簿,大怒,召郎将笞之。意因入叩头曰:‘过误之失,常人所容。’”所谓“尚书案事”,极有可能指明帝口授,尚书代笔,所以才会出现“以十为百”的过失。如果诏文由尚书郎草拟而成,理应经明帝审定才可下发,还不致于等到司农上簿,皇帝

① 胡平生、张德芳编撰:《敦煌悬泉汉简释粹》,上海:上海古籍出版社,2001年,第40页。

② 胡平生、张德芳编撰:《敦煌悬泉汉简释粹》,第38页。

③ 班固:《汉书》卷七十七《郑崇传》,第3255、3256页。

④ 孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,第142页。

⑤ 范曄:《后汉书》卷四十五《周荣传》,第1537页。

⑥ 范曄:《后汉书》卷一下《光武帝纪下》,第50页。

⑦ 范曄:《后汉书》卷一下《光武帝纪下》,第52页。

⑧ 范曄:《后汉书》卷一下《光武帝纪下》,第85页。

才觉察其误。同《传》又载:“帝性褊察,……朝廷莫不悚慄,争为严切,以避诛责;唯意独敢谏争,数封还诏书,臣下过失辄解救之。”^①钟离意时任尚书仆射,他“封还诏书”就表明,诏令应出自明帝。综括来说,光武帝和明帝时,重要诏令大约还是由皇帝自作,尚书台主要负责将皇帝草拟的诏令制成规范的制书,然后再将制书颁下。尚书郎“代王言”之制完全确立,应该是章帝或和帝时的事情了。

东汉确立尚书郎“代王言”的制度之后,皇帝自作诏令的现象并未就此消失。尤其是东汉末期,皇帝动辄自作诏令以任命官员。此类诏令称为“尺一”,应该是皇帝临时口授,由近臣写就的,而且不经尚书台就颁布执行。如桓帝时,李云上疏说:“今官位错乱,小人谄进,财货公行,政化日损,尺一拜用不经御省。”^②灵帝时,杨政为老师范升诉冤,“乃肉袒,以箭贯耳,抱升子潜伏道旁,候车驾,而持章叩头大言曰:‘范升三娶唯有一子,今适三岁,孤之可哀。’武骑虎贲惧惊乘舆,举弓射之,犹不肯去;旄头又以戟叉政,伤胸,政犹不退。哀泣辞请,有感帝心,诏曰:‘乞杨生师。’即尺一出升”^③。桓、灵二帝屡屡下达“尺一”任命官员,几成泛滥之势。但是,用“尺一”来命官,频受大臣非议。桓帝延熹年间,时任光禄勋的陈蕃上疏说:“陛下宜采求失得,择从忠善。尺一选举,委尚书三公,使褒责诛赏,各有所归,岂不幸甚!”^④灵帝元和年间,光禄大夫杨赐上疏说:“惟陛下慎经典之诫,图变复之道,斥远佞巧之臣,速征鹤鸣之士,内亲张仲,外任山甫,断绝尺一,抑止盘游,留思庶政。”^⑤可见,皇帝用“尺一”来命官,是违反了正常程序的。一般而言,诏令要由尚书台起草、颁下。

五、结 语

由上可知,人臣草诏之制是东汉初期才完全确立的。春秋以前,王命一般用口头方式发布、下达,所以不存在人臣为王起文书草的问题。到战国时期,由于文字的广泛传播和官僚体制的确立,文书行政机制正式确立,形成了人臣“记王言”的制度。这种制度在大一统帝国建立之后,仍持续了一段时间,等到帝国体制发展到特定阶段,才被人臣“代王言”的制度所取代。

人臣草诏之制的完全确立,有非常重要的意义,简略而言,有三个方面:

第一,标志着帝国的意识形态已趋于稳定。人臣草诏之制的确立,表征着诏令的话语体系已经形成。而诏令的话语体系,反映的实质上是汉帝国的意识形态。我们知道,秦及汉初,儒、法之间争斗一度十分激烈。汉武帝表彰六经,奠定了汉帝国意识形态的基调。人臣草诏之制的确立表明,经过百余年的发展,意识形态已趋于稳定。

第二,标志着皇帝制度的进一步发展。诏令的话语体系一旦形成,诏令如何书写已有一定模式,文辞的组织就变得形式化。人臣草诏之制的确立,既使皇帝摆脱了连缀文辞的琐务,又保证了诏文的质量,应该说是皇帝制度的深化。同时,人臣草诏之制的确立,在某种程度上又限制了皇权。如东汉,尚书郎草诏之制确立后,皇帝自作的“尺一”就遭到抵制。又如唐代,官员明言:“不经凤阁鸾台,何明为敕?”^⑥而且,唐宋还有中书舍人缴还词头,拒绝草拟的史例^⑦。显然,人臣草诏之制的确立,表明皇帝制度发展到了新的阶段。

第三,标志着帝国体制的成熟。人臣草诏,意味着何时颁布何种诏令,已有定制;诏令如何书写,已有定规,这反映的是处理政务的熟练程度。这表明秦代建立的新政治体制,经过近三百年的发展,积累了很多的政治经验,到东汉中期,处理大多数事务,都有例可循,有“故事”可依。简略来说,就是

① 范曄:《后汉书》卷四十一《钟离意传》,第1409页。

② 范曄:《后汉书》卷五十七《李云传》,第1852页。

③ 范曄:《后汉书》卷七十九《杨政传》,第2552页。

④ 范曄:《后汉书》卷六十六《陈蕃传》,第2162页。

⑤ 范曄:《后汉书》卷五十四《杨赐传》,第1780页。

⑥ 刘昉等撰:《旧唐书》卷八十七《刘祎之传》,北京:中华书局,1975年,第2848页。

⑦ 张国刚:《唐代官制》,西安:三秦出版社,1987年,第25—26页。

帝国体制的成熟。

汉代以后,受到政治格局的影响,历朝历代的公文形态常不一致,但是,汉代奠定的人臣草诏之制,后世都在沿袭。东汉以后,诏令由人臣起草,成为各个朝代的定制,历代都设有专官来负责草拟诏文;皇帝自作诏令的现象,偶尔也能看到,例如,明太祖朱元璋就常亲自撰拟诏令^①,但不是常态。同时,后世诏文的体例也大都遵循了武帝奠定的基调,即草拟诏令,文辞上,要追求典雅古奥之美;内容上,凡事要寻求儒家经典上的依据。除了元代的情形比较特殊外^②,其余诸朝,大都如此。

东汉奠定的人臣草诏之制,经过后世的不断深化、发展,成为非常重要的政治制度。东汉尚书郎本为尚书台属官,而尚书台负责的事务比较繁杂,主要以文书的上呈、下达为主,草诏仅为其兼职。到曹魏之时,设秘书监、令(后改为中书监、令),掌赞诏命,记会时事,主作文书^③,则是为草诏事宜专立机构。这是人臣草诏之制的重要发展。随着中书机构的作用日益重要,到唐代,遂有三省之制:中书省负责草诏,门下省负责审核,尚书省负责执行。草诏机构遂成为行政中枢。同时,东汉尚书郎的职权,不过限于编缀文辞,而到唐代中书舍人有参议章表、处理政务的权力,其拥有的草诏之权,具有实质意义。可见,东汉虽确立了人臣草诏之制,但并不成熟。这种制度完全成熟,其实已在隋唐之时了。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 万明:《明代诏令文书研究——以洪武朝为中心的初步考察》,《明史研究论丛》第八辑,北京:紫禁城出版社,2010年。

② 元世祖至元六年(1269)推行蒙古新字(八思巴字)以后,除布告天下的诏令,仍由词臣用文言起草外,很多诏令不再用文言,而是从蒙古语直接译成汉文白话。这与元代蒙古人汉化程度较浅有很大关系。参见张帆:《元朝诏敕制度研究》,《国学研究》第十卷,北京:北京大学出版社,2002年。

③ 李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》卷九《中书省》,北京:中华书局,1992年,第273页。

《史记》“世家”历史编纂成就析论

——“应另换一副眼光读之”

陈其泰

摘要:《史记》共设有“世家”三十篇,足见其地位之重要。以往有的学者错误地指责司马迁“名实无准”,“自乱其例”,实则是未能究明《史记》世家不同类型篇章所反映的历史特点,司马迁所采用的编纂基本范式,及其对体例的灵活运用。我们读“世家”,应当“另换一副眼光”,以创新的观点作出新概括。司马迁通过“世家”体裁的创立,一是以其睿思解决了历史编纂所面临的难题,以“编年纪传二体相兼,经纬交织”的方法,彰显了春秋、战国时期各诸侯国历史的盛衰,并且努力刻画齐桓公、楚庄王、赵武灵王等有作为人物的形象。二是运用别识心裁,将孔子和陈涉立为世家,以表彰古代文化伟大代表人物和农民起义英雄的贡献,因而在历史上产生了深远的影响。三是从汉初一批开国文臣武将中,拔出萧何、曹参、张良等人立为世家,肯定他们真正起到“辅拂股肱”作用的社稷重臣,这样做又与司马迁赞扬汉朝历史进步的“宣汉”立场相一致。

关键词:《史记》;世家;历史编纂学;编年体;纪传体;孔子;陈涉

《史记》五体在“本纪”、“表”、“书”之后,“列传”之前,特设立“世家”一体。共有三十篇,总分量约占《史记》全书四分之一,其地位之重要显而易见。但对“世家”在历史编纂上的成就和特点,尚少有进行全面讨论者。本文愿尝试作专题考察,并期望引起同行共同探讨的兴趣。

以往学者所作的评论中,刘知幾的看法最受我们关注。刘知幾对“世家”历史叙事的对象作了概括:“按世家之为义者,岂不以开国承家,世代相续?”^①这一说法颇有道理,“世家”即是记述天子所封、世代名号相袭的王侯。但刘知幾继之发表的具体看法,是批评司马迁对世家各篇的设置多为“名实无准”,如:“陈涉起自群盗,称王六月而死,子孙不传,社稷靡闻,无世可传”,不应立为世家;三晋与田氏,在未立为国君之前的史事,不能归于世家;汉代的同姓王和异姓封侯者,与古代诸侯“专制一国”不同,也不应立为世家。在其后,仍有学者持严厉批评的看法。如王安石谓:“孔子,旅人也,栖栖衰季之世,无尺土之柄,此列之于传宜矣,曷为世家哉?”故称司马迁“自乱其例”^②。王若虚的批评更加激烈,云:“迁史之例,唯世家最无谓。……且既以诸侯为世家,则孔子、陈涉、将相、宗室、外戚等复何预也。”^③

上述批评意见,实际上未能细心体会司马迁本人在《太史公自序》所言:“二十八宿环北辰,三十辐共一毂,运行无穷,辅拂股肱之臣配焉,忠信行道,以奉主上,作三十世家。”并且未能结合《史记》世

作者简介:陈其泰,北京师范大学历史学院教授(北京 100875)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重点项目“中国历史编纂学的演进路径、优良传统和当代价值研究”(09AZS001)的阶段性成果。

① 刘知幾:《史通》卷二《世家》,上海:上海古籍出版社,1978年,第42页。

② 王安石:《临川先生文集》卷七《孔子世家》,上海:中华书局上海编辑所,1962年。

③ 王若虚:《滹南遗老集》卷十一《史记辨惑》,《四部丛刊》本。

家不同类型的篇章所反映的历史特点,和司马迁编纂“世家”所采用的基本范式以及对体例的灵活运用等关键问题,作深入思考,因而未能窥见“世家”的重要价值。清代学者吴见思则针对这一类偏颇看法指出:“为世家者,另有一副笔仗;读世家者,当另换一副眼光,无作矮子观场,随人笑语也。”^①所论可谓有识。

我们读“世家”三十篇,确实应当“另换一副眼光”,方能恰当地总结出其历史编纂的匠心和成就。以下围绕“二体相兼,经纬交织:‘世家’历史叙事的基本范式”,“《孔子世家》、《陈涉世家》:史识卓异的出色篇章”,“汉初社稷重臣的群像”这三个问题,试作讨论。

一、二体相兼,经纬交织:“世家”历史叙事的基本范式

“世家”在全书结构上放在“本纪”之后,“列传”之前;而其历史叙事的对象,按照司马迁本人所申言,是如同二十八宿环北辰那样的“辅拂股肱之臣”。这实际上是指明,“世家”所记述的人物仅位于帝王之下,而对于国家盛衰和历史进程起到重要的作用。这些“辅拂股肱之臣”应包括三类人,一是周初至春秋战国的诸侯;二是孔子、陈涉和汉初社稷重臣;三是汉初楚元王、梁孝王等同姓王。

明确这一点至关重要。何以言之?打开“世家”三十篇,列在前面的十六篇,其首为《吴太伯世家》、《齐太公世家》、《鲁周公世家》等,末为《赵世家》、《魏世家》、《韩世家》、《田敬仲完世家》。这表明,司马迁著史面临一个重要问题,在纵贯上下设立《五帝本纪》、《夏本纪》等十二篇本纪,记载历代君主行事和盛衰大势之后,应该如何处理春秋、战国时期多个列国之历史的问题。在春秋时,有十二诸侯,战国时,有秦和山东六国。这些列国,虽位置在天子之下,但在周初大分封之时,立为诸侯,用以镇守四方,辅翼王室,而且各列国拥有广大封地,有自行任命的文武官员,有自己的国号和纪年,还拥有独立的军队,各诸侯国均世代相传达数百年之久。而且,其中产生出一批重要的人物,如齐桓公、晋文公、楚庄王、吴王夫差、越王勾践,其威望、作用远远超出本诸侯国之外。即是说,周初分封之后的各诸侯国,虽是在天子之下,却对历史进程起到巨大的作用。要之,这众多的诸侯国其位虽不及天子,却远远高出一般人物。司马迁的高明之处就在于,他创立了“世家”一体,来记述这些在历史进程中起过重要作用的列国和其中的人物,必须这样做,才能反映出这一历史时期等级制的政治结构和这些历史人物的活动。

设立“世家”的目的和作用既然如此,于是,在历史叙事的基本范式上,就采取“编年体与传记体二者相兼”的撰写范式。编年体,是指以年代为先后,记载各列国军政大事;传记体,是同时适当地记述各国主要历史人物的活动,二者相兼。唯其要叙述各国的盛衰变化,齐、晋、楚、吴、越等大国何以能先后称霸,以及“三家分晋”的出现和韩、赵、魏何以最后被秦所灭,因而要用类似于“本纪”那样的编年体;又惟其要凸显如齐桓公、晋文公、郑子产、赵武灵王这些人物的不同作为和结局,因而要用传记体,并将两种著史方法结合起来,融为一体。

我们读“世家”,首先就应当具备这样的“另一种眼光”,否则,不但不能理解世家书写各列国历史的主线,体察不到司马迁的良苦用心和精心安排,认识不到《史记》创设“世家”以恰当地解决反映周初分封以后几百年间出现了十六个诸侯国家,彼此兴衰、消长这一重要的历史局面,反而会产生“名实不符”、“自乱其例”一类的误解。前代学者也曾发表过一些有见识的评论,能帮助我们理解司马迁创立世家的目的,和运用“二体相兼”以写史的独特编纂方法。如宋代学者林駟说:“子长以事之有大于列传,则系之世家。夫子在周则臣道,在后世则师道,故以世家别之。陈涉在夏周则为汤武,在秦则为陈涉,故以世家系之。萧、曹、良、平虽曰通侯,而勋烈冠于群后,皆社稷之臣,则亦列于世家

^① 吴见思评点,吴兴祚参订:《史记论文》第三册《齐太公世家》,上海:中华书局,1916年。

也。”^①清代章学诚也说：“司马迁侯国世家，亦存国别为书之义。”^②当代学者朱东润也说：“史迁所言者，辅弼股肱而已。……周汉之间，凡能拱辰共轂，为社稷之臣，效股肱辅弼之任者，则史迁入之世家；开国可也，不开国也可也，世代相续可也，不能相续亦可也，乃至身在草野，或不旋踵而亡，亦无不可也。明乎此而后可以读《史记》。”^③

“世家”中记述周代各诸侯国的十六篇中，是如何成功地运用“编年、传记二体相兼”的编纂方法呢？我们可从《齐太公世家》等篇中举出典型例子来证明。

齐桓公称霸诸侯是《齐太公世家》记载的重点。由于齐襄公昏庸淫乱引起齐国内乱，公子小白因得到有势力的公族国氏、高氏的支持，立为国君，是为桓公。桓公在位四十三年，篇中记载的主线，即是他如何在贤臣管仲、鲍叔、隰朋的支持下革新内政，并连续解救受到戎狄威胁的小国，保持中原的安定局面，因而被推为各国盟主。在其即位之年即突出记载其治国所采取的重大措施：“桓公既得管仲，与鲍叔、隰朋、高傒修齐国政，连五家之兵，设轻重鱼盐之利，以赡贫穷，禄贤能，齐人皆说。”五年，与鲁有柯之盟，鲁大夫曹沫以匕首劫桓公于坛上，要求退回所侵鲁国之地。齐桓公当场答应，旋又后悔而欲杀曹沫。管仲进谏：不能背信杀之，愈一时之小快，而弃信于诸侯，失天下之援！“于是遂与曹沫三败所亡地于鲁。诸侯闻之，皆信齐而欲附焉。七年，诸侯会桓公于甄，而桓公于是始霸焉。”“二十三年，山戎伐燕，燕告急于齐。齐桓公救燕，遂伐山戎，至于孤竹而还。”“二十八年，卫文公有狄乱，告急于齐。齐率诸侯城楚丘，而立卫君。”“三十年春，齐桓公率诸侯伐蔡，蔡溃。遂伐楚。……乃与屈完盟而去。”“三十五年夏，会诸侯于葵丘。周襄王使宰孔赐桓公文武胙、彤弓矢、大路，命无拜。桓公欲许之，管仲曰‘不可’，乃下拜受赐。秋，复会诸侯于葵丘，益有骄色。……是时周室微，唯齐、楚、秦、晋为强。晋初与会，献公死，国内乱。秦穆公辟远，不与中国会盟。楚成王初收荆蛮有之，夷狄自置。唯独齐为中国会盟，而桓公能宣其德，故诸侯宾会。”显然，司马迁广泛采用了《左传》、《国语》、《管子》等书的史料，把握住春秋齐国以及中原各国整个的历史特点，经过精心的剪裁和撰写，因而清晰地再现了齐桓公称霸的原因、经过和对于历史全局的影响，而且又结合叙事，巧妙地刻画出其性格特点，成功地体现出“编年、传记二体相兼”的编纂方法。

楚国先祖熊绎在周成王时始封，遂在江汉地区发展，春秋以后，熊通自称为武王，此后历文王、成王，相继尽灭周围群蛮百濮等众多小国，成为跨地千里的南方大国。再历穆王，至庄王立，成为一代名君。《楚世家》详细地记述楚庄王在位期间努力向北方拓展的主要事件，同时又刻画其性格特点。庄王继位之初，满足于其先代君王创立的基业，不求进取，“不出号令，日夜为乐”。经大夫伍举、苏从忠言进谏，庄王听从，说：“三年不蜚，蜚将冲天；三年不鸣，鸣将惊人。”于是任用贤能，修明内政，革除旧弊：“乃罢淫乐，听政，所诛者数百人，所进者数百人，任伍举、苏从以政，国人大悦。是岁，灭庸。六年，伐宋，获五百乘。”继之于八年伐陆浑之戎，遂至洛阳，观兵于周郊，周定王使王孙满劳楚王，庄王问周鼎之大小轻重。十六年，伐陈。十七年春，“楚庄王围郑，三月克之。入自皇门，郑伯肉袒牵羊以逆，……楚群臣曰：‘王勿许。’庄王曰：‘其君能下人，必能信用其民，庸可绝乎！’”郑伯请降，楚庄王不恃武力而存其国，践行了华夏族“以德服人”之义理。楚庄王主动退师三十里，并与郑结盟，楚国在政治上、道义上立于不败之地，于是取得邲之战的胜利：“庄王自手旗，左右麾军，引兵去三十里而舍，遂许之平。潘尫入盟，子良出质。夏六月，晋救郑，与楚战，大败晋师河上，遂至衡雍而归。”以德义服郑之举和邲之战的胜利，遂使楚庄王居于春秋五霸之列。

继庄王、共王之后，是楚灵王，其行事与结局，恰好与庄王成为对照。楚灵王先出使在郑，半道闻共王有疾而还，弑王自立。此前，楚与晋已在宋举行了弭兵之会，楚晋两国由连续交战转为双方和

① 林骊：《古今源流至论》后集卷九《史学》，明宣德二年（1427）刻本。

② 章学诚：《和州志·皇言纪》，《章氏遗书》本。

③ 朱东润：《史记考索》，上海：开明书店，1947年，第15页。

好。于是,楚灵王于三年六月,“使使告晋,欲会诸侯。诸侯皆会楚于申”。灵王乃仿效齐桓公召陵之会的仪式举行。大夫伍举谏曰:“君其慎终!”灵王非但不引以为戒,反而更加无所顾忌。于是,“七月,楚以诸侯兵伐吴”。“八年,使公子弃疾将兵灭陈。十年,召蔡侯,醉而杀之。十一年,伐徐以恐吴。灵王次于乾谿以待之”。骄盈无度的楚灵王,只愿听到臣下阿谀奉承之辞:“灵王曰:‘昔诸侯远我而畏晋,今吾大城陈、蔡、不羹,赋皆千乘,诸侯畏我乎!’”(大夫析父)对曰:“畏哉!”灵王喜曰:“析父善言古事焉。”于是灵王一心留在乾谿纵情享乐,乃征发大批民众服劳役,国人痛苦不堪。其弟公子比、公子弃疾乘机在楚都城发动内乱,杀死灵王太子。被征集在乾谿的民众也溃乱逃走。司马迁详细叙述其众叛亲离的情景:“灵王闻太子禄之死也,自投车下,而曰:‘人之爱子亦如是乎?’侍者曰:‘甚是。’王曰:‘余杀人之子多矣,能无及此乎?’右尹曰:‘请待于郊以听国人。’王曰:‘众怒不可犯。’曰:‘且入大县而乞师于诸侯。’王曰:‘皆叛矣。’又曰:‘且奔诸侯以听大国之虑。’王曰:‘大福不再,祇取辱耳。’”最后进一步写出这个骄纵昏乱的君主活活饿死在荒野中的惨状,以作为后人的鉴戒:

灵王于是独彷徨山中,野人莫敢入王。王行遇其故铜人,谓曰:“为我求食,我已不食三日矣。”铜人曰:“新王下法,有敢饷王从王者,罪及三族,且又无所得食。”王因枕其股而卧。铜人又以土自代,逃去。王觉而弗见,遂饥弗能起。

我们读《楚世家》,确能体味到司马迁对“二体相兼”的撰写方法运用之妙,让我们既能了解楚作为南方大国兴衰起伏的历史主线,又能一睹其有为之君和骄侈之主的不同作为和性格特征,并从中获得有益的启示。

在《赵世家》中,司马迁更以酣畅淋漓的笔墨,记述赵武灵王实行军事改革、胡服骑射,使赵国骤强这一重要事件;同时精心刻画赵武灵王勇毅果断的形象,他面对保守派的阻力,毫不动摇,以国家利害和历史经验反复宣谕朝臣,而最终获得变法的成功。

赵武灵王于周显王四十四年(前325)即位后,修治内政达十余年。赵武灵王十九年(前307),召大臣肥义、楼缓等商议强国方略,说:“今中山在我腹心,北有燕,东有胡,西有林胡、楼烦、秦、韩之边,而无强兵之救,是亡社稷,奈何?夫有高世之名,必有遗俗之累,吾欲胡服。”面对朝臣中因循守旧的巨大阻力,他对大臣肥义申明其坚定的决心:“有独智之虑者,任骜民之怨。今吾将胡服骑射以教百姓,而世必议寡人,……虽驱世以笑我,胡地中山吾必有之。”赵武灵王之叔公子成以“袭远方之服,变古之教,易古之道,逆人之心”为理由,表示怀疑。赵武灵王乃亲登其家门,诚恳地陈述历史经验和赵国面临的困厄局势,耐心开导说:“夫服者,所以便用也;礼者,所以便事也。……是以圣人果可以利其国,不一其用;果可以便其事,不同其礼”,“今骑射之备,近可以便上党之形,而远可以报中山之怨”。终于让公子成改变了态度,次日带头改穿胡服上朝。贵族中赵文、赵造等人又提出“如故法便”,企图阻挠。面对他们施加的压力,赵武灵王态度坚定,有力地批驳其错误主张,说:“先王不同俗,何古之法?帝王不相袭,何礼之循?”“法度制令各顺其宜,衣服器械各便其用。故礼也不必一道,而便国不必古。……循法之功,不足以高世;法古之学,不足以制今。”遂即下令全国,胡服骑射。赵武灵王果断变法的结果,使赵国国势勃兴,连年攻略中山,乘胜攘逐群胡。“二十年,王略中山地,至宁葭;西略胡地,至榆中。林胡王献马。归,使楼缓之秦,仇液之韩,王赍之楚,富丁之魏,赵爵之齐”,“二十六年,复攻中山,攘地北至燕、代,西至云中、九原”。赵国一举成为战国中期北方的强国。

次年,武灵王传位给其少子何,为赵惠文王,命大臣辅佐,而自称“主父”。他还曾改装打扮,诈称使者进入秦国探听虚实,令秦人骇惧:“主父欲令子主治国,而身胡服将士大夫西北略胡地,而欲从云中、九原直南袭秦,于是诈自为使者入秦。秦昭王不知,已而怪其状甚伟,非人臣之度,使人逐之,而主父驰已脱关矣。审问之,乃主父也。秦人大惊。主父所以入秦者,欲自略地形,因观秦王之为人也。”司马迁以浓重的笔触记述赵武灵王胡服骑射取得成功的始末,堪称为战国时期的历史放一异彩,赵武灵王也以古代一位成功的改革家而扬名后世。故梁启超曾给予极高的赞誉:“吾观古今中外

诸大小国之君主，其飒爽瑰特，未有过赵武灵王者也。”^①

以上举出齐、楚、赵三篇世家中所记述的盛衰大事和人物活动的生动场面，足以说明：《史记》“世家”的基本撰史方法，是将记载一国大事的编年体与记载人物活动的传记体二者结合起来，使之自然地统一于每一篇世家之中，互相交融无间。客观历史本来是多层面的，从西周至东周几百年间众多诸侯国的世系，政治、军事的成败兴衰，以及各国主要人物的活动，是这一时期历史进程的重要组成部分，不能不写。但如何恰当地容纳和展现，却是一大难题！司马迁对此以“二体相兼”的方法，成功地予以解决，这也是其杰出历史编纂才能的体现。

“经纬交织”同样是司马迁编纂“世家”的重要方法。试想，从吴、齐、鲁、燕，到赵、魏、韩、田齐，多达十六个诸侯国，各自经历初封、世代传袭至灭亡，年代久远达数百年，各国都要作纵贯记述，如果没有高明的叙事编纂方法，岂不成为各自孤立、相互脱节的条条块块？司马迁创造的“经纬交织”的方法，就成功地解决了这一难题。“经”，是指按年代先后纵贯记述一国的盛衰、变迁，“纬”，是指找到两周时期若干重要的事件，特意插入篇中记载，作为历史的横坐标。如周召共和，周宣王即位，周幽王败亡，鲁隐公元年，齐桓公称霸，晋文公践土之盟，孔子卒，等。这样就使各篇的叙事与历史全局结合起来，形成篇与篇之间的有机联系，组织成为一个整体，而免“拼盘”之讥。这样做，尤能大大增强读者的历史感，当读到这些里程碑式的事件时，即可联系天下大势，明瞭这一诸侯国至此所发生的事件，是处于西周或东周时期的某一特定历史阶段。

对于司马迁这种“经纬交织”的成功手法，前代曾有多位学者作过中肯的点评，对我们理解“世家”这一编纂特色很有启发。如明人黄淳耀云：“太史公诸世家，叙诸侯事，而王室始乱，伯主代兴，皆谨书之。如厉王之奔，宣王之立，幽王之弑，周东徙洛，秦始列为诸侯，小白、重耳、宋襄、楚庄之立、卒，与申生之杀，及敌国相灭，各国臣子之弑其君，皆三致意焉。而于孔子之生卒及相鲁尤详，至书‘鲁隐公初立’者以为作《春秋》地也。此等义例，皆不愧良史。”^②清代学者吴见思更明确点出《世纪》世家之创意，即在将本国叙事与列国大事互为经纬：“体虽备于一国，而事通于天下，故以本国之事为经，而他国之事插入为纬，中间又以共和、鲁隐公初立、孔子相鲁、秦始为诸侯事提纲，以下篇篇皆同，史公具眼处。”又云：“列国弑君，诸篇互见，以见天地之大变也。”^③另一位清代学者邹方锬亦谓：“世家纪一国之事，而他国有大故则亦书。国有大故，一国兴亡理乱系焉，天下之兴亡理乱亦系焉，以一国之故而系乎天下，虽在他国，例得书也。”^④

这里即以《燕召公世家》中的记事为例证，说明“世家”是如何以插入周王室及各列国的大事，作为历史时势发展变迁的横坐标的。燕国自召公以下九世至惠侯，载：“燕惠侯当周厉王奔彘，共和之时。”燕顷侯二十年，载：“周幽王淫乱，为犬戎所弑。秦始列为诸侯。”燕缪侯七年，载：“而鲁隐公元年也。”燕庄公十二年，载：“齐桓公始霸。”燕襄公二十六年，载：“晋文公为践土之会，称伯。”燕共公五年，载：“晋公室卑，六卿始强大。”燕湣公三十一年，载：“是岁，三晋列为诸侯。”燕桓公十一年，载：“是岁，秦献公卒。秦益强。”

司马迁在“世家”中运用的“编年、传记二体相兼，经纬交织”的方法，是在对历史的深刻观察指导之下，运用睿思解决了所面临的历史编纂的难题，因而成功地做到再现从周初大分封以后，至春秋、战国时期众多诸侯国的历史，不仅各诸侯国的盛衰变化得到清晰、完整的记述，而且证明在周王室之下，各诸侯国的社会状况是这六百年间历史进程的重要内容。同时，表明像鲁周公、齐桓公、晋文公、楚庄王、赵武灵王等人物，都在一定范围之内起到了推动历史前进的作用。由于彰显了各诸侯国盛

① 梁启超：《战国载记·记六国兴衰梗概章第二》，《饮冰室合集》专集之46，北京：中华书局，1989年，第16页。

② 黄淳耀：《史记论略·齐太公世家》，清乾隆二十二年（1757）宝山县学刊本。

③ 吴见思评点，吴兴祚参订：《史记论文》第三册《齐太公世家》。

④ 邹方锬：《大雅堂初稿》卷六《书史记列国世家后》，清乾隆壬午（1762）刻本。

衰兴坏之理,又努力表现特出人物的作为,刻画了人物的行事风格和内心活动,使《史记》全书“通古今之变”和以记载人物为中心的总体面貌也因“世家”如此成功撰写而更加凸显,更加丰满。世家各篇的记述,既主线分明,又在横向上与其他篇章相互呼应,构成有机的整体,犹如在读者面前翻开一幅幅立体式的、生动鲜明的历史画卷。

“二体相兼,经纬交织”是三十“世家”历史叙事的基本范式,各篇均有体现,是其共性。而《孔子世家》以下多篇记载人物的篇章,则主要围绕人物活动展开,更加凸显他们或在文化创造,或在政治风云,或在治国兴邦方面的杰出作为,其叙事风格在共性中又具有不同的特性。

二、《孔子世家》、《陈涉世家》:史识卓异的出色篇章

以深刻的历史洞察力和丰富的史实,表彰古代文化的伟大代表人物和农民起义英雄的贡献,使《孔子世家》和《陈涉世家》成为“世家”篇目中最为出色的篇章。恰恰由于司马迁别识心裁地以“世家”作为记述孔子和陈涉行事的载体,不拘常格,而使这两篇传记在历史上产生了深远的影响。——这是我们“另换一副眼光读之”所能得到的又一层意义深长的认识。

为什么要强调司马迁“别识心裁”、“不拘常格”呢?这是因为,“世家”犹言世禄之家,是专记王侯的,与记述其他人物的“列传”是不同的体例、规格。而孔子并无王侯之位,“特一布衣”,生前栖栖遑遑到处奔走,司马迁却立之为“世家”,这就给予他崇高的历史地位,给以殊荣。对于这种“破例”的做法,习惯于按刻板思维读史者就无法接受,批评司马迁是“自乱其例”的王安石,即言:“太史公叙帝王则曰本纪,公侯传国则曰世家,公卿特起则曰列传,此其例也。其列孔子为世家,奚其进退无所据耶!”^①然而,正是司马迁用这种“破例”的做法,突出地给予孔子以崇高的历史地位,这就更加引人注目,引起读者更多的思考。实际上,前代有更多的学者对司马迁这种变通体例以表彰孔子的做法心领神会,并且倍感佩服!如唐司马贞云:“孔子非有诸侯之位,而亦称系家者,以是圣人为教化之主,又代有贤哲,故称系家焉。”^②明凌约言云:“太史公叙孔子,自少自老,历详其出处,而必各记之曰时孔子年若干岁。其卒也,则又叙其葬地与弟子之哀痛,叙鲁人之从冢而聚居,与高皇帝之过鲁而祠,若曰夫子生而关世道之盛衰,没而为万世之典刑,故其反复惻怛如此。”^③晚清学者金淑基尤称誉司马迁这一创例,更见其“史例之精”,云:“史有定例,有创例。凡公侯传国者曰世家,定例也,置孔子于世家,创例也。此正子长史例之精。”^④

《孔子世家》的编纂成就,最明显者有以下三项:

一是,篇中既详尽地记载孔子一生的活动,又表达对孔子的极度景仰,这正处处与《太史公自序》中“继《春秋》”自任的旨意相呼应。司马迁以写好内容翔实的孔子传记的殷殷之意,对各种儒家典籍及其他学派著述中有关孔子的资料,广搜博采,备载孔子的行事,状写其言谈风貌,写得生动传神,血肉饱满。《论语》、《左传》是其主要依据,同时又充分撷取《公羊传》、《穀梁传》、《国语》、《礼记》、《孟子》、《韩诗外传》等儒家典籍中的有关记载;对于其他学派如《墨子》、《晏子春秋》、《韩非子》中的零星材料,司马迁也加以吸收。如写鲁昭公二十五年孔子适齐:“(景公)他日又复问政于孔子,孔子曰:‘政在节财。’景公说,将欲以泥谿田封孔子。晏婴进曰:‘夫儒者滑稽而不可轨法;倨傲自顺,不可以为下;崇丧遂哀,破产厚葬,不可以为俗;游说乞贷,不可以为国。自大贤之息,周室既衰,礼乐缺有间。今孔子盛容饰,繁登降之礼,趋详之节,累世不能殫其学,当年不能究其礼。君欲用之以移齐俗,

① 王安石:《临川先生文集》卷七十一《孔子世家议》。

② 司马迁:《史记》卷四十七《孔子世家》司马贞《索隐》,北京:中华书局,1982年,第1905页。

③ 凌稚隆:《史记评林》卷四十七引,明万历年间李觥堂刊本。

④ 金锡龄续编:《学海堂四集》卷十七《读史记孔子世家书后》,清光绪十二年(1886)启秀山房刊本。

非所以先细民也。’后，景公敬见孔子，不问其礼。异日，景公止孔子曰：‘奉子以季氏，吾不能。’以季、孟之间待之。”这一段记载即系采用《墨子·非儒》、《晏子春秋·外篇》及《韩非子·难三》中的史料写成。借此更写出孔子一生所受到的挫折，写出当日不同学派的斗争，从而使这篇孔子传更具真实性。可见，凡是有关孔子的有价值的史料，司马迁都加以搜求，然后爬梳剔抉，熔铸成篇。司马迁对《论语》的重视也很受前代学者关注，如近代学者吴曾祺说：“夫《论语》一书，后之学者，罔不尊信，而史公实为之始。”^①

二是强调孔子作为古代文化杰出的整理者和传播者的巨大贡献。司马迁对儒家六经极为推崇，高度评价其治理国家、维系社会秩序、伦理教化和体现民族智慧的作用。如说：“是故《礼》以节人，《乐》以发和，《书》以道事，《诗》以达意，《易》以道化，《春秋》以道义。拨乱世反之正，莫近于《春秋》。”^②因此，《孔子世家》篇中，他在具体记载孔子的行事和言论的基础上，又上升到更高层次，集中地论列孔子修订六经的功绩。

如说：“孔子之时，周室微而礼乐废，《诗》、《书》缺。追迹三代之礼，序《书传》，……故《书传》、《礼记》自孔氏。”“古者《诗》三千余篇，及至孔子，去其重，取可施于礼义，上采契、后稷，中述殷、周之盛，至幽、厉之缺，始于衽席，……三百五篇孔子皆弦歌之，以求合《韶》、《武》、《雅》、《颂》之音。礼乐自此可得而述，以备王道，成六艺。”尤其盛赞孔子修《春秋》以寄托政治理想，以褒贬微旨寄托治天下之法，作为后世准则：“子曰：‘弗乎弗乎，君子病没世而名不称焉。吾道不行矣，吾何以自见于后世哉？’乃因史记作《春秋》，……据鲁、亲周、故殷，运之三代。约其文辞而指博。故吴、楚之君自称王，而《春秋》贬之曰‘子’；践土之会实召周天子，而《春秋》讳之曰‘天王狩于河阳’；推此类以绳当世。贬损之义，后有王者举而开之。《春秋》之义行，则天下乱臣贼子惧焉。”

司马迁这样全面地论述孔子修订六经的时代意义，其深刻含义，是尊奉孔子既是垂教后世的圣人，又是中国文化伟大的整理者和传播者。还有一点，由于司马迁论述六经的意义多是承袭发挥孟子之说，就使孔、孟直接联系起来。尽管后人对孔子修订六经的具体细节尚有异议，但从总体上，孔子作为中国传统文化杰出的代表人物的地位却不可动摇。

三是，篇末的精彩论赞与篇中的翔实记载相配合，交相辉映。司马迁精心地写了一篇赞语，集中表达对孔子的崇敬。开头引《诗》云“高山仰止，景行行止”，已表达出对孔子的衷心向往，最后又称颂孔子为“至圣”，他对孔子的崇敬可谓无以复加！而更有意义的是，司马迁把孔子跟许多生前享尽尊荣富贵的人作对比：他们的富贵是因据有国君王侯的地位，可是曾几何时，死后统统被人忘却，唯独孔子，身为布衣，却以自己的学说历代受人传颂宗仰。他在文化上、思想上享有任何国君王侯所不能比拟的地位。

《太史公自序》中概括《孔子世家》的撰写义旨：“周室既衰，诸侯恣行。仲尼悼礼废乐崩，追修经术，以达王道，匡乱世反之正，见其文辞，为天下制仪法，垂六艺之统纪于后世。作《孔子世家》。”这是褒彰孔子的学说具有拨乱反正、作为天下统纪和社会伦理准则的价值。老子则与韩非立为一传，内容简略，《自序》论其撰述义旨，也只有“李耳无为自化，清净自正”寥寥数字。对于司马迁推尊孔子的贡献，明清学者多有评论。如陈仁锡云：“史迁可谓知圣人之道者矣，班氏谓其先黄老而后六经非也。观其作《史记》，于孔子则立《世家》，于老氏则立《传》。至论孔子，则曰‘可谓至圣’，论老氏，但曰‘隐君子’。非知足以知圣人而能若是乎？”^③林春溥云：“后世尊孔子者，自史迁始。”^④李景星更极赞司马迁胆识之过人和叙次、组织之高明：“太史公作《孔子世家》，其眼光之高，胆力之大，推崇之至，迥非汉

① 吴曾祺：《漪香山馆文集》二集《史记世家首太伯列传首伯夷论》，上海：商务印书馆，1936年。

② 司马迁：《史记》卷一三〇《太史公自序》，第3297页。

③ 陈仁锡：《陈评史记》卷四十七，明怀德堂刻本。

④ 林春溥：《孔子世家补订序》，《竹柏山房十五种》，清道光十四年（1834）刻本。

唐以来诸儒所能窥测,故刘知幾、王安石辈,皆横加讥刺,以为自乱其例,不知史公之不可及处,正在此也。……至其叙次,摭润群书,自成体段,既不病疏,亦不伤繁,尤其是史公天才独擅。”^①

“桀、纣失其道而汤、武作,周失其道而《春秋》作,秦失其政,而陈涉发迹,诸侯作难,风起云蒸,卒亡秦族。天下之端,自涉发难。作《陈涉世家》。”^②将陈涉起义与汤武革命、孔子著《春秋》一同视为历史上的伟大事件;把诸侯并起、风起云涌的伟大场面归结到由陈涉发难而引起;把雇农出身、起义六个月即告失败的陈涉,评价为推动历史前进的英雄而立为世家——司马迁这种对历史动向的深刻洞察力和他表现在历史编纂上的创造魄力,在二千年后的今天,仍然不失其震撼人心的力量!孔子是古代思想文化的“至圣”,陈涉是反抗暴政、揭竿起义的英雄,而司马迁都破例立为“世家”,这是将对历史进程实质的深刻观察和对历史功过评价的哲理思考,外化为历史编纂形式的创造之成功典范。尤其是,司马迁歌颂陈涉首义的功绩,是对孟子“闻诛一夫纣矣,未闻弑君也”^③的光辉思想的发扬,也是对独夫民贼“残民以逞”的严厉惩戒!晚清学者刘光蕡即有见于此,他说:“世家者,见凡可以为治世安民所必需者,皆可以世其家。……故陈涉之发难,亦可为世家,见天子之位,世不及择贤,则陈涉之事,亦救民之一端,而戢暴君之焰,使之有所惕也。”^④

作为人物传,《陈涉世家》着力刻划陈涉反抗压迫,不畏强暴的精神。他少时为人佣耕,因备受奴役,胸中燃起反抗的烈火,对同伴吐露他的志向,说:“苟富贵,无相忘。”竟受到同伴的讥笑,他发出深沉的感慨:“嗟乎!燕雀安知鸿鹄之志哉!”等到在大泽乡率众起义时,他振臂发出惊天动地的呐喊:“且壮士不死即已,死即举大名耳,王侯将相宁有种乎!”而大泽乡首义的成功,更在于陈涉对于秦朝暴政必将激起全国民众反抗浪潮的形势作出正确的分析判断,因而对吴广计议说:“天下苦秦久矣。……今诚以吾众诈自称公子扶苏、项燕,为天下唱,宜多应者。”并且巧妙地采取“鱼腹丹书”、“篝火狐鸣”的策略,因而首义一举成功!此篇又是陈胜首义称王六个月中全国范围内史事的总纲,对于风起云蒸的起义形势和陈涉如何指派各路将领,均作了提纲挈领的记述。如:“当此时,诸郡县苦秦吏者,皆刑其长吏,杀之以应陈涉。乃以吴叔为假王,监诸将以西击荥阳。令陈人武臣、张耳、陈余徇赵地,令汝阴人邓宗徇九江郡。当此时,楚兵数千人为聚者,不可胜数”,“当此之时,诸将之徇地者,不可胜数。……魏地已定,欲相与立周市为魏王,周市不肯。使者五反,陈王乃立宁陵君咎为魏王,遣之国。周市卒为相”。其时局势多变,头绪纷繁,司马迁却做到全局在胸,详略兼顾,恰当措置。清代学者汤谐对此极表赞赏:“盖陈胜王凡六月,一时是多少侯王将相,起者匆匆而起,立者匆匆而立,遣者匆匆而遣,下者匆匆而下,……种种头绪,纷如乱丝,详叙恐失仓卒之意,略叙又有挂漏之患,岂非难事。乃史公却是匆匆写去,却已一一详尽,不漏不支不躐不乱,岂非神乎!”^⑤

在记述陈涉由揭竿起义到最终失败的全过程之后,司马迁又寓意深长地写了两件事。一是,陈涉称王后,有一个昔日佣耕的伙伴来看他,住下后没有顾忌,讲了陈王以往贫寒的情景。陈王竟听信谗言,把这个伙伴杀了。结果是:“诸陈王故人皆自引去,由是无亲陈王者。”二是,陈王以朱房为中正,胡武为司过,主司群臣。两人以苛察为能事,对于不顺从或无交情的将领,随意逮捕,私自治罪。而“陈王信用之。诸将以其故不亲附,此其所以败也”。这两件事看似下笔寻常,实则寓意至深,总结出陈涉失败的原因,正在于因初步胜利而居功自傲,陷于严重脱离群众的境地,又任用小人,致使将领蒙冤受诛罚。因此造成起义军缺乏坚强的领导核心,陈王周围更没有忠心辅佐的贤才,而导致最后被叛徒庄贾杀害的悲惨结局。以事实揭示出这位反秦起义的领袖最后败亡的深刻教训,更大大增强这篇世家的思想价值。最后,司马迁点明:“陈胜虽已死,其所置遣侯王将相竟亡秦,由涉首事也。”

① 李景星:《史汉评议》卷二《孔子世家》,济南精艺印刷公司印本。

② 司马迁:《史记》卷一三〇《太史公自序》,第3310—3311页。

③ 杨伯峻:《孟子译注》,北京:中华书局,2005年,第42页。

④ 刘光蕡:《史记太史公自序注》,《烟霞草堂遗书》,1919年苏州王典章思过斋刊本。

⑤ 汤谐:《史记半解·陈涉世家》,清康熙五十六年(1717)慎余堂刻本。

与《自序》中“秦失其政，而陈涉发迹，诸侯作难，风起云蒸，卒亡秦族”的话相呼应，再次有力地肯定陈涉起义对于导致秦亡汉兴、推动历史进程的巨大功绩。篇末作这样的交代，更显得全文结构完整、紧密。

梁启超曾评论说：“（《史记》）以社会全体为史的中枢，故不失为国民的历史。”^①司马迁把农民起义领袖“破例”立为“世家”，高度评价陈涉的历史功绩，无疑是显示其国民思想的突出例证，二千年前的史学家能有如此历史眼光，尤其难能可贵。这固然应归因于司马迁具有进步的历史观，而同时也是时代的产物。司马迁所处的时代，一方面是秦亡汉兴的历史风云刚刚过去，人们对于陈涉起义开启了汉朝的建立这一历史大变局仍然印象深刻；另一方面，是文化思想领域的封建专制尚未严密化，所以司马迁能够形成比较自由的思想观点，有新鲜锐敏的观察力，能够对农民起义领袖的贡献作出中肯的评价。而到后来，文化专制日益严密，人们的认识就会出现偏差，因而有刘知幾把陈涉贬斥为“群盗”，称司马迁立陈涉为世家为“名实无准”。相比之下，更加说明司马迁史识之卓越和编纂体例运用创造性之可贵！

三、汉初社稷重臣之群像

汉初人物立为“世家”的篇章中，赫然呈现在读者面前的有《萧相国世家》、《曹相国世家》、《留侯世家》、《陈丞相世家》、《绛侯周勃世家》等篇。人们熟知，同样为汉朝立国建树功业的有一批著名人物，如韩信、樊哙、灌婴、张敖等，他们也都被封为“侯”，而司马迁却如此精心安排，拔出萧何等人立为世家。其深刻含义就是承认萧何、曹参等五人在汉朝立国中功绩尤高，是真正起到“辅拂股肱”作用的社稷重臣；这样做，又恰与司马迁充分肯定汉朝历史进步的“宣汉”立场相一致。——这是我们“另换一副眼光”研读所能得出的又一层有价值的认识。

彰显这些文臣武将为汉朝立国建树的功业，是各篇的共同特色。《萧相国世家》详载萧何自沛郡起兵，即为刘邦所倚重。起义军入咸阳，诸将争掠金帛财物，萧何独收取秦朝律令图书，“汉王所以具知天下阨塞，户口多少，强弱之处，民所疾苦者，以何具得秦图书也”。楚汉战争中，他以丞相身份镇抚关中，安定民众，管理有方，使关中成为稳固的根据地，在刘项长达五年激烈对峙中，全力输送士卒粮饷，支持作战，对刘邦最终取胜起到巨大作用。至天下已定，分封列侯，奏定位次，关内侯鄂君进奏，称萧何应功居第一：“夫汉与楚相守荥阳数年，军无见粮，萧何转漕关中，给食不乏。陛下虽数亡山东，萧何常全关中以待陛下，此万世之功也。”高祖以此论定萧何第一，并给予“赐带剑履上殿，入朝不趋”的特殊优待。在篇末论赞中，更称誉萧何奉行与民休息的政策正符合历史时势的需要：“何谨守管钥，因民之疾秦法，顺流与之更始。……位冠群臣，声施后世，与閼氏、散宜生等争烈矣。”《曹相国世家》则详述曹参攻城野战的赫赫战功，并作了确切的总计：“参功：凡下二国，县一百二十二；得王二人，相三人，将军六人，大莫敖、郡守、司马、候、御史各一人。”曹参治国，贵清静无为，“其治要用黄老术，故相齐九年，齐国安集，大称贤相”。萧何卒，曹参继相位，“举事无所变更，一遵萧何约束”。《留侯世家》、《陈丞相世家》则详细记述张良、陈平在楚汉争战中屡用奇计佐刘邦天下，汉朝建立后，又为国家的安定局面多所筹划。并在《太史公自序》中揭示其著述意旨：“运筹帷幄之中，制胜于无形。……作《留侯世家》”；“六奇既用，诸侯宾从于汉；吕氏之事，平为本谋，终安宗庙，定社稷。作《陈丞相世家》”。

司马迁笔下的这些文武雄才，个个写得栩栩如生，通过着力摹写其语言动作、神情风貌，表现其鲜明的个性。萧何办事处处小心谨慎，他镇守关中，为了消除刘邦的猜忌，先是将本家族十几个人从关中送到楚汉战争前线，继之又拿出全部家财以佐军用，此后又多买民间田宅以污损其相国名声，因而一次次使刘邦“大喜”、“大悦”，终得保全自己。曹参继任相国，躬行清静无为、不事更张的政策，

① 梁启超：《中国历史研究法》，《饮冰室合集》专集之73，第17页。

“择郡国吏木拙于文辞,重厚长者,即召除为丞相史。吏之言文刻深,欲务声名者,辄斥去之。日夜饮醇酒。卿大夫已下吏及宾客见参不事事,来者皆欲有言。至者,参辄饮以醇酒,间之,欲有所言,复饮之,醉而后去,终莫得开说,以为常”。结果是:“百姓歌之曰:‘萧何为法,顛若画一;曹参代之,守而勿失。载其清静,民以宁一。’”^①陈平足智多谋,多次出奇计为刘邦解救危局。在刘项相持之际,韩信已破齐,他拥有大军,并控制着齐、赵、燕、代广大地区,在战争全局中处于举足轻重的地位。如何得到韩信的稳固支持,是刘邦实现对项羽制胜的关键。司马迁极写陈平在此紧要关头的谋略:“淮阴侯破齐,自立为齐王,使使言之汉王。汉王大怒而骂,陈平蹶汉王。汉王亦悟,乃厚遇齐使,使张子房卒立信为齐王。封平以户牖乡。用其奇计策,卒灭楚。”^②一个“蹶足”细节,生动地表现出陈平的智谋,也写出刘邦的随机应变,带出了刘邦在楚汉战争最终胜利的结局。

司马迁写人物,是通过人物的性格、心理、作为,来表现时代的特点,体现人的活动在历史变局中的作用,同时表现出民族的智慧,反映社会生活的种种面相,十分值得我们仔细品味。《梁孝王世家》等篇也各有精彩之处,容另撰文讨论。

四、结 语

至此,可以为本文作简要的总结:为了弘扬民族文化的创造力,当前亟须对中国历史编纂学的丰富遗产作出新的阐释。《史记》共设有“世家”三十篇,足见其地位之重要。以往有的学者错误地指责司马迁“名实无准”,“自乱其例”,实则因为未能究明《史记》世家不同类型篇章所反映的历史特点,司马迁所采用的编纂基本范式,及其对体例的灵活运用。我们读“世家”,应当“另换一副眼光”,以创新的观点作出新概括。一是司马迁以其睿思解决了历史编纂所面临的难题,以“编年纪传二体相兼、经纬交织”的方法,彰显春秋、战国时期各诸侯国历史的盛衰,并且努力刻画齐桓公、楚庄王、赵武灵王等有作为人物的形象。二是运用别识心裁,将孔子和陈涉立为世家,以表彰古代文化伟大代表人物和农民起义英雄的贡献,因而在历史上产生了深远的影响。三是从汉初一批开国文臣武将中,拔出萧何、曹参、张良等人立为世家,肯定他们真正是起到“辅拂股肱”作用的社稷重臣,这样做又与司马迁赞扬汉朝历史进步的“宣汉”立场相一致。由此也进一步证明《史记》确实是民族文化的瑰宝,司马迁在历史编纂上有杰出的创造精神,值得我们认真深入地总结。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 司马迁:《史记》卷五十四《曹相国世家》,第2029页。

② 司马迁:《史记》卷五十六《陈丞相世家》,第2056页。

“侯景之乱”几则史料辨析

杜志强

摘要:萧绎“都督中外诸军事”之职是梁武帝密诏任命,而非朱熹《资治通鉴纲目》所谓之“自命”。萧纪称帝及发兵东下的时间,曹道衡、沈玉成二先生虽有考证,然亦有未密。萧纪的僭越行为主要是素心所致,而不仅仅是受萧圆照之蛊惑。萧恪让郢州刺史于萧纶,而非萧纶逼夺,萧纶自命“都督中外诸军事”,埋下了与萧绎决裂的祸因。记录侯景之乱的《淮海乱离志》作者为萧圆肃,非萧大圆或萧世怡。立场倾向的不同,是导致相关各史歧异互现甚至抵牾的重要原因。

关键词:侯景之乱;萧绎;都督中外诸军事;萧纪;僭号称帝;萧恪;郢州刺史;《淮海乱离志》

侯景于梁武帝太清元年(547)八月起兵反叛,十一月包围建康,太清六年(552)三月被平定,历时四年七个月。这场破坏性战乱使得梁朝实力剧减,也给长江下游地区造成了巨大破坏。对此,史书有较为详细的记载,但由于当时的情势繁乱复杂,故各史所记细节互有不同甚至抵牾。辨析这些不同,对于更为准确地理解这场战乱、评价战乱中的各种人物和力量,都有积极的学术意义。笔者曾有一相关文章^①,兹再辨析数条如下。

一、萧绎“都督中外诸军事”之职是自任,还是受命于梁武帝?

建康城被围后,梁朝诸军纷纷勤王,但均作战不力,直到萧绎荆州军东下时,侯景才胆怯求和。在骗得和局、进入建康后,侯景又出尔反尔,挟持萧衍,并下令解散援军。此情之下,不甘为傀儡的萧衍、萧纲父子希望实力最强的萧绎全力东下。如何调动萧绎呢?

《梁书》卷五《元帝纪》载:“(太清)三年三月,侯景寇没京师。四月,太子舍人萧韶至江陵宣密诏,以世祖为侍中、假黄钺、大都督中外诸军事、司徒承制,余如故。”即梁武帝以密诏的形式赋予萧绎全国的军队指挥权,萧绎成了名正言顺的国家军事统帅。所谓“余如故”,指太清元年以萧绎为“使持节、都督荆雍湘司郢宁梁南北秦九州诸军事、镇西将军、荆州刺史”^②之事。《南史》卷八《梁世祖本纪》、《资治通鉴》卷一六二记载同此。

但是,朱熹《资治通鉴纲目》卷三十三记载有异:太清三年五月,“湘东王绎自称黄钺大都督、中外军事承制”。其不同处在于,时间上一为四月,一为五月,性质上一为任命,一为自命。

按,当以《梁书》、《南史》、《资治通鉴》所载为确。首先,关于时间,司马光《资治通鉴考异》云:“《梁帝纪》在五月,今从《太清纪》。”^③《梁帝纪》见于《隋书·经籍志》杂史类,七卷,作者不详;但《隋志》正史类又著录有《梁书帝纪》七卷,作者为姚察。我们推断,《隋志》著录的《梁帝纪》七卷与《梁书帝纪》七卷应该是同一部著作,《隋志》误作两书。侯景之乱时,姚察尚未成年,其《梁书帝纪》当据入

作者简介:杜志强,西北师范大学文学院副教授(甘肃兰州 730070)。

① 杜志强:《关于侯景之乱的几则史料辨证》,《辽东学院学报(社会科学版)》2009年第6期。

② 姚思廉:《梁书》卷五《元帝纪》,北京:中华书局,1973年,第113页。

③ 司马光编著,胡三省音注:《资治通鉴》卷一六二,北京:中华书局,1997年,第5020页。

陈、隋后的资料与见闻而成,肯定不及萧韶亲历亲见之直接。《太清纪》的作者萧韶正是奔赴荆州宣布密诏之人,到荆州后,江陵官员询问建康之事,萧韶因不能逐一解答,遂作《太清纪》^①。从司马光《资治通鉴考异》的引述来看(见后文),《太清纪》所记不止于太清三年,还包括太清四年之事,应当是记录了整个太清六年间的史事。且不论萧韶著书的立场如何,至少在这个亲历的时间点上他应是不会错的,所以司马光采录了《太清纪》的时间。

其次,关于萧绎职位的任命问题。其实,密诏任命的,不仅有萧绎,还有益州刺史萧纪和江州刺史萧大心。《南史》卷五十三《萧纪传》:“及侯景陷台城,上甲侯韶西上至硤,出武帝密敕,加纪侍中、假黄钺、都督征讨诸军事、骠骑大将军、太尉、承制。”又卷五十四《萧大心传》:“(太清)三年,台城陷,上甲侯萧韶南奔宣密诏,加散骑常侍,进号平南将军。”可见,萧韶是怀揣三份密诏,分别到江州、荆州、益州宣布。进而可推理,梁武帝是鉴于建康的萧纶、东路的萧大连、北路的萧范以及其他援军均作战无力,所以才想调动西路军入援(荆州军在六朝时素称劲悍),于是派萧韶宣布密诏。

相联证据是:《资治通鉴》卷一六二:“(太清三年四月)荆州长史王冲等上笺于湘东王绎,请以太尉、都督中外诸军事承制主盟;绎不许。”显然,在密诏宣布略前,荆州官员曾要求萧绎自封都督中外诸军事,被萧绎拒绝。这说明,尽管萧绎当时野心勃勃,但在关键的名分问题上还是极为审慎的,至少在名义上他不愿冒大不韪。朱熹也许是出于对萧绎的厌恶,也许是出于史法的褒贬,无论如何,将此事记录成“自称”,应该不合史实。

二、是萧恪让郢州刺史于萧纶,还是萧纶逼夺?

侯景之乱初起时,萧纶受梁武帝之命督众军讨伐,但屡战屡败。建康陷落后,萧纶东奔,又辗转至郢州。萧纶是如何得到郢州刺史之职的?相关记载颇耐寻味:

《梁书》卷二十九《邵陵王纶传》载:“大宝元年,纶至郢州,刺史南平王恪让州于纶,纶不受,乃上纶为假黄钺、都督中外诸军事。纶于是置百官。”萧纶虽不接受郢州刺史之职,却接受了萧恪等人的推戴,自称“假黄钺、都督中外诸军事”,“置百官”。《南史》、《资治通鉴》记载同此。萧纶的僭越行为,我们将在后文分析,这里先分析萧恪让位之事,因为司马光《资治通鉴考异》引了不同记载。

《资治通鉴考异》曰:“《太清纪》云:‘三月,纶逼夺恪州,徙恪于郡廨。’今从《梁书》、《典略》。”^②《考异》提到的《典略》即初唐史学家丘悦之《三国典略》,已残佚,但类书中有节录。《考异》所引的《太清纪》,前文已述,其关于萧纶“逼夺恪州,徙恪于郡廨”的记载,与《梁书》、《南史》、《资治通鉴》三史大相径庭。鉴于萧韶《太清纪》是在萧绎鼓励下撰写的这一事实^③,则其对萧绎之对头萧纶的记述就很有可能失实,故三史未取其说。这值得肯定。

萧纶没有“逼取”郢州,尚有侧证:《南史》卷五十三《萧纶传》:“台城陷,纶奔禹穴,东土皆附。临城公大连惧将害己,乃图之。纶觉乃去。至寻阳,寻阳公大心欲以州让之,不受。”可见,会稽是萧大连的地盘,萧纶无法在此立足,于是他奔往江州(治浔阳),江州刺史萧大心要让位于萧纶,萧纶不接受,遂前往郢州。萧纶之所以不接受萧大心的让位,而是在郢州落脚并建立督府,不仅是因郢州为其故地,也有出于敏感人事的考虑。萧大连、萧大心为萧纲之子,而萧纶与萧纲之间存在矛盾,“兄弟相贰,声闻四方”^④。此时的萧纲身陷囹圄,朝不保夕,一旦萧纲去世,萧氏子弟马上会面临着权力承接的问题。从这个角度来看,萧大连、萧大心兄弟在权力承接上比萧纶有优势,可是从时望、实力来看,

① 李延寿:《南史》卷五十一《萧韶传》,北京:中华书局,1975年,第1270页。

② 司马光编著,胡三省音注:《资治通鉴》卷一六三,第5035页。

③ 《南史》卷五十一《萧韶传》:“湘东王闻而取看,谓曰:‘昔王韶之为《隆安纪》十卷,说晋末之乱离。今之萧韶亦可为《太清纪》十卷矣。’韶乃更为《太清纪》。其诸议论,多谢吴为之。韶既承旨撰著,多非实录,湘东王德之。”李延寿:《南史》卷五十一《萧韶传》,第1270页。

④ 李延寿:《南史》卷五十二《萧范传》,第1296页。

则萧纶辈分仅次于萧纲，声望又在大连、大心兄弟之上，所以，萧纶不想留下他乘机夺取萧纲诸子地盘的口实，也不放心与萧纲之子相处；相较而言，萧恪与萧纶为堂兄，关系疏远得多，所以他选择了郢州。

萧纶驻军于郢州，“都督中外诸军事”，密迹荆州，成了萧绎的眼中钉，最终被萧绎击溃。究其因，则萧纶自任为“都督中外诸军事”实为关键。排比萧纶、萧绎、萧纪三人的任职，分别是：萧纶自命为假黄钺、都督中外诸军事，此前在平乱过程中还被任命为司空；萧绎被密诏为侍中、假黄钺、大都督中外诸军事、司徒承制；萧纪被密诏为侍中、假黄钺、都督征讨诸军事、骠骑大将军、太尉承制。如果说萧绎、萧纪之“督中外”、“督征讨”还有区别的话，那么萧纶的“督中外”就显得与萧绎任职无别，尤其是考虑到其“自命”的性质，那不仅是对梁武帝密诏的背离，也是对萧绎的蔑视和对制度的罔顾，当然会留下兄弟阋墙的祸因。由此，再来看萧氏子弟间的形同水火、同室操戈，比如萧大连谋杀萧纶，有人建议萧恪除掉萧纶，以及萧绎攻杀萧纪父子与萧誉，击溃萧纶、逼反萧誉等，则萧氏子弟间这么普遍的矛盾恐怕不仅仅在其自身，也不仅仅在于侯景之乱导致的梁室权力混乱，更在于梁武帝早期的处置不当、安排不公甚至是主荒政谬。再联系前引萧绎拒绝自任都督中外诸军事之事来看，显然，萧绎不仅才华、实力高出其他诸萧，谋略上也更胜一筹，其最后登基称帝亦在情理之中。

三、萧纪称帝、东下的时间

武陵王萧纪盘踞西蜀，实力较强。太清六年四月，萧纪称帝，年号天正，帅全军东下，开启了他与萧绎争夺帝位的战争，但被萧绎迅速击败，父子被杀。关于萧纪称帝、东下的时间，史书记载抵牾杂乱，兹先分条罗列，再综合分析。

萧纪称帝的时间：

《南史·萧纪传》：“（大宝）二年（按，即太清五年）四月乙丑，纪乃僭号于蜀，改年曰天正。”

《梁书·元帝纪》：“（太清六年）“四月乙巳，益州刺史、新除假黄钺、太尉武陵王纪窃位于蜀，改号天正元年。”《资治通鉴》卷一六四记载时间同此。

萧纪发兵东下的时间：

《梁书·武陵王纪传》：“太清五年夏四月，纪帅军东下至巴郡。”

《南史·萧纪传》：“（太清五年）“五月己巳，纪次西陵，军容甚盛。元帝命护军将军陆法和立二城于峡口，名七胜城，锁江以断峡。”

《梁书·元帝纪》：“（太清六年）“八月，萧纪率巴、蜀大众连舟东下，遣护军陆法和屯巴峡以拒之。”

《资治通鉴》卷一六四：承圣二年五月，“武陵王纪至巴郡”。

以上各条所记时间差别较大，其称帝则有太清五年四月，也有太清六年四月；其东下则有太清五年四月，也有太清六年八月，还有承圣二年五月。对此，曹道衡、沈玉成《中古文学史料丛考》曾有辨析^①，认为萧纪称帝于太清六年四月，发兵于同年八月。窃以为，曹、沈二先生的结论不尽稳妥。如果萧纪确系太清六年八月发兵，那有些细节就很难讲通，因为早在五月，萧纪、萧绎就已经接战了，如：

《南史·萧纪传》：“（太清五年）“五月己巳，纪次西陵，军容甚盛。”

《资治通鉴》卷一六四：承圣二年三月，“上（按，指萧绎）闻武陵王纪东下，使方士画板为纪像，亲钉支体以厌之”；同年五月，“武陵王纪至巴郡，闻有魏兵，遣前梁州刺史巴西谯淹还军救蜀”；五月己丑，“纪至西陵，军势甚盛，舳舻翳川”；六月壬辰，“武陵王纪筑连城，攻绝铁锁，陆法和告急相继”。

这里，如果按照曹、沈二先生的结论来看，萧纪太清六年八月发兵，次年五月才至巴郡、西陵郡，即萧纪在自己的地盘上行军八个多月，这不合情理；如果此“五月”指当年之五月，那么萧纪八月才发兵，又何来五月接战之兵呢？显然更不合情理。

^① 曹道衡、沈玉成：《中古文学史料丛考》，北京：中华书局，2003年，第590页。

我们以为,萧纪称帝于太清六年四月,这与曹、沈二先生观点相同;发兵东下于承圣二年四月,比曹、沈考定的时间晚八个月。萧纪称帝时,萧绎刚刚平定了侯景之乱,传景首于江陵;眼见梁朝无主,而萧绎又成为梁朝中兴的希望之星,登基称帝近在望中,于是萧纪抢先称帝。筹备一年之后,萧纪发兵东下,与萧绎决战,八月兵败,父子被杀。这与《通鉴》记载完全一致,而除了《梁书》、《南史》所载之太清五年之外,其他时间均能讲通,包括曹、沈二先生列举的其他事件如尉迟迥伐蜀、杨乾运投西魏等。“太清五年”应误,或有脱文。所以,在萧纪事件的记述上,当以《通鉴》记载最为可靠。

四、萧圆照蛊惑萧纪辨析

《梁书》卷五十五《武陵王纪传》载:“太清五年夏四月,纪帅军东下至巴郡,以讨侯景为名,将图荆陕。”其中时间有误,前已分析,其目的则很明确,即以“讨侯景”为幌子,实为“图荆陕”。可问题是,荆陕可以图谋,而侯景已灭,又去哪里讨伐?《南史》、《通鉴》将其归结为萧圆照的蛊惑。

《南史》卷五十三《萧纪传》:“先是,元帝已平侯景,执所俘馘,频遣报纪。世子圆照镇巴东,留执不遣。启纪云:‘侯景未平,宜急征讨。已闻荆镇为景所灭,疾下大军。’纪谓为实然,故仍率众沿江急进。至路方知侯景已平,便有悔色,召圆照责之。圆照曰:‘侯景虽诛,江陵未服,宜速平荡。’纪亦以既居尊位,宣言于众,敢谏者死。”粗看起来,似乎萧纪称帝、发兵东下,是受了其子萧圆照的蛊惑。萧圆照将萧绎的捷报截留,封锁消息,萧纪以为萧绎被侯景所灭,所以才称帝东下。《通鉴》记载相同。果真如此的话,那萧纪之称帝、东下似乎是正义的,至少其初衷是志在匡济,而不在称帝野心。揆诸情理,此事颇有乖违之处。

萧纪从称帝到帅师东下为期一年。试想:萧圆照要封锁消息并造谣,而且要维持谣言不破达一年之久,应不合情理。因为侯景被平定是荆州以东尽人皆知的事,萧绎雄踞荆州则更是明摆着的事实,即使萧圆照极力封锁,前线将领也会得知相关消息,长江商旅亦会传递消息,无论如何,一年之内,谣言会破灭,萧纪不会不知侯景已灭的事实,更不会不知萧绎的强大存在。退一步讲,即使萧纪称帝时不知情,但其发兵时情势应该还是比较明朗的,仅仅靠蛊惑来唆使萧纪发兵似不可信,那么他发兵的真实原因就只能是骑虎难下的困境所致,既然已称帝,就不能再蜷缩西蜀,更不能自行取消帝位;然则萧纪东下的正义性就无从谈起了。再退一步讲,在称帝这一事关臣节甚至生死的问题上,萧圆照如果完全不懂或违背萧纪的意思,一意孤行,那萧纪完全可视为逆子甚至去讨伐,所以,即使萧圆照没有获得萧纪的明确指令,至少私下里他们应当讨论过称帝的可能性,不然萧圆照也不会如此胆大妄为;进而,当萧圆照自认为时机到来时,才有可能蛊惑、操纵萧纪走向帝位。所以,《南史》、《通鉴》将萧纪称帝、东下均归咎于萧圆照,显然不合理。

五、记录侯景之乱的《淮海乱离志》作者为萧世怡,还是萧圆肃?

《隋书》卷三十三《经籍志二》史部“编年”类:“《淮海乱离志》四卷。萧世怡撰。叙梁末侯景之乱。”可知《淮海乱离志》是记录侯景之乱的编年体史书,该书新、旧《唐书》著录,刘知幾《史通》有评,当亡佚于宋。其作者,则著录迥异:

《周书》卷四十二《萧圆肃传》:“(圆肃)有文集十卷,又撰时人诗笔为《文海》四十卷,《广堪》十卷,《淮海乱离志》四卷,行于世。”

《旧唐书》卷四十六《经籍志上》史部“编年”类:“《淮海乱离志》四卷,萧大圜撰。”《新唐书·艺文志》著录同。

可见,正史记载的《淮海乱离志》作者有三:萧世怡,萧圆肃,萧大圜。三人同为梁宗室,圆肃为萧纪之子,大圜为萧纲之子,世怡为萧恢之子。侯景之乱后,三人均入北,卒于隋。传见《周书》卷四十二、《北史》卷二十九。三者谁最可能?应是萧圆肃。据《周书》、《北史》本传,萧圆肃颇有文采、著述,侯景之乱中,萧纪发兵东下,留下萧圆肃守成都,在尉迟迥进攻成都时,萧圆肃投降西魏。但是,父兄

被诛杀尽净的现实肯定是他心中最深的记忆,撰《淮海乱离志》以记之,正合情理。萧大圜虽然也颇有学问、文采,著述丰富,有“《梁旧事》三十卷,《寓记》三卷,《士丧仪注》五卷,《要诀》两卷,并文集二十卷”^①,但从这些著作来看,萧大圜既著《梁旧事》三十卷,其中必有关于侯景之乱的篇章,然则他再要著《淮海乱离志》,似无必要。萧世怡不见有任何著述或文才的记录,揆诸才性,他也可以从《淮海乱离志》的作者中排除。

六、记录“侯景之乱”的各种史料的立场问题

记录侯景之乱的史书之间立场各有差别。是侯景之乱刺激并促发了诸萧子弟觊觎王权的人性之恶,而且这些恶之花还百端呈现,这就给史学家的记述和评价带来了多样性,尤其是在正统问题的立场上,倾向于这一方,就得去否定另一方。典型如萧绎,他戡乱有功,中兴梁朝,但同时又是梁末宗王同室操戈的元凶,这样的多面人格也直接导致了史书间的迥异立场。

就《淮海乱离志》的态度倾向而言,当以批判萧绎为主,萧圆肃不可能给萧绎以很高的评价,因为是萧绎诛杀了他们一家。这与萧韶《太清纪》之褒美萧绎形成了鲜明对照。其他如何之元《梁典》,虽已亡佚,但其《总论》给萧绎以较高的赞誉,尤其是给萧绎中兴梁室之功给予了高度肯定,其立场当接近《太清纪》。肯定萧绎的还有裴政《太清实录》八卷、《承圣实录》(《隋书》本传作“承圣降录”)十卷、谢吴(两《唐志》作“谢昊”)《梁元帝实录》、刘仲威《梁承圣中兴略》十卷等。裴政、刘仲威均是萧绎的忠实故臣,江陵陷落后,他们又跟从王琳转战,失败后分别入周、入陈。从刘仲威将萧绎的承圣年间定位为“中兴”来看,他对萧绎的评价应当以肯定为主。谢吴虽生平较少,但从他与萧韶一起撰写《太清纪》来看,他也是萧绎的御用文臣,其写作态度也应当是倾向于萧绎的。

萧大圜的《梁旧事》可能会略微客观一些,因为萧绎虽然对萧纲见死不救,但至少没有杀害萧纲诸子,而且对萧大圜还颇为礼遇。立场较为客观的还有丘悦之《三国典略》。丘悦身在初唐,不像诸萧子弟总是存在各种利益或恩怨关联,这使得他能以局外人的眼光来整合史料、理性思考,从而给出自己的判断,现存《三国典略》的许多片段也是如此。

还有许多史著的立场我们无法推定却深耐寻味。如前文提到的《梁书帝纪》,虽已亡佚,但其立场却耐人琢磨,因为自侯景之乱起,梁朝称帝之人先后有萧纲、萧栋、侯景、萧纪、萧绎、萧方智、萧渊明、萧誉、萧庄等,何者为正统,何者为僭伪,对作者来说是一个关键的,也颇能考量史识的问题。再如释亡名之《天正旧事》三卷,“天正”为萧纪称帝时的年号,《天正旧事》应当是记录萧纪西蜀称帝前后的史事,其对萧纪是同情,还是批判?如果同情萧纪,很可能就意味着批判萧绎。还有无名氏之《梁太清录》八卷以及姚最《梁后略》十卷,这些专门记录侯景之乱前后史事的著作,会对萧绎持何种立场?也引人深思。立场不同,记事侧重点肯定不同。正因为立场各异的史料,才有了司马光甄别史料的《考异》。所以,记录侯景之乱的各史料之间的歧异互现,不仅是史书体例各异、各有侧重,立场不同亦是重要原因。

[责任编辑 渭 卿]

^① 令狐德棻:《周书》卷四十二《萧大圜传》,北京:中华书局,1971年,第759页。

晚明耶教“民间布道”之考察：龙华民路线的新定位

柴可辅

摘要：关于“礼仪之争”的历史原因，一直为后世研究所关注。由于“礼仪之争”与平民布道关系至深，而龙华民作为民间路线的开拓者，其传教思路与利玛窦的上层路线颇有不合，所以将龙氏观作利氏的对立方，已然成为相关研究的某种价值预设，甚至有人以龙氏为“礼仪之争第一人”。传统的价值评判，究其根本是为明末清初耶教传教的历史境遇寻求内因，然而这种将“悲剧”结局多少系于龙华民，确有割裂传教方式的历史演变之嫌。事实上，耶教的焦点意识从上层走入民间，由“学者”转至“不学者”，是“合儒补儒以超儒”的既定策略所内蕴的自然趋势，龙华民与利玛窦表面龃龉的背后，是前者在传教史的整体中对后者的直接深化与继承，两种路线之间的转换，又可视作双方在谋求传教的“均衡”运作。如此，利氏坚持以龙氏为继任者，便不应视之为“失察”，而是对下一阶段传教工作的明确安排。

关键词：耶稣会；利玛窦；“麦粒”隐喻；龙华民路线；礼仪问题；译名问题；音译法

龙华民(Nicolas Longobardi)，意大利籍传教士，1582年加入耶稣会，1597年由澳门入华，并主持广东韶州基地的工作。由于他的传教成绩优异，并在1605年的“黄明沙事件”中处置得当，遂为利玛窦器重，于1609年接替利氏担任第二任中国传教区区长。龙氏主张推进平民归化，与当时主导耶稣会中国区的利玛窦上层传教路线多有不同，特别是他对中国礼仪问题的批判以及对音译教义术语的执著。职是之故，龙氏通常被当作“礼仪之争”发端的第一人。1654年，龙华民病逝于北京。

自耶稣会士巴笃理(Daniello Bartoli)认为龙华民的观点“完全与利玛窦相矛盾”^①始，后世研究者对龙氏传教的价值评断便集中于彰显两者的冲突。教内多有认为龙、利观点“完全背驰”^②，龙氏主持教务后异常活跃的民间布道乃是对利氏路线的“脱离”(depart from)^③。教外亦常持该论，将民间化趋势视为“仓促的错误”^④，又因龙氏对利氏路线“没有认真的反思”^⑤，招致耶稣会内部“并不谅解”“本色化”的传教方针^⑥，埋下“礼仪之争”的潜在之患。如是，“龙华民在明末天主教史上的地位，是因为他是利玛窦传教策略的主要反对者，力抗利氏扬儒贬佛，引儒家经典综合中西哲学的传教路线”^⑦这一意见，几乎成了相关研究的价值预设。传统定位的问题在于：对立化处置龙、利关系，那么利玛窦与后利玛窦时代之间便存在断裂，传教方式演变的历史逻辑，便容易在“理论预设”中被悬置与消解。事实上，上层路线较民间布道的先决性，表征的是逻辑先后关系，而非时间先后关系，单独

作者简介：柴可辅，浙江工商大学哲学系讲师(浙江杭州 310018)。

基金项目：本文系国家社会科学基金青年项目“东林学与晚明耶教研究”(10CZX023)的阶段性成果。

① Daniello Bartoli, *Del istoria della Compagnia di Gesù, La Cina* (Ankara, 1841), 233.

② [法]费赖之：《入华耶稣会士列传》，冯承钧译，上海：商务印书馆，1938年，第77页。

③ [美]赖治恩：《耶稣会士在中国》(*Jesuits in China*)，陶为翼译，台北：光启文化事业公司，2007年，第43页。

④ [法]谢和耐：《中国与基督教：中西文化的首次撞击》，耿昇译，上海：上海古籍出版社，2003年，第65、66页。

⑤ 张铨：《庞迪我与中国》，郑州：大象出版社，2009年，第184页。

⑥ 龚道运：《近世基督教和儒教的接触》，上海：上海人民出版社，2009年，第18页。

⑦ 夏嘉伯：《天主教与明末社会：崇祯朝龙华民山东传教的几个问题》，《历史研究》2009年第2期。

的龙华民路线与单独利玛窦路线均不能适应整个帝国,需谋求两者的动态均衡,双方统体才构成完整的传教方针,这是龙华民与利玛窦的共识。而龙氏坚持“音译”术语,乃是其正视利氏路线的重大弊端,试图重拾耶教思想的异质性,以使“合儒”转向“补儒”的既定传教方针得以顺延,这种努力仍在“动态均衡”的视域之内,恰能说明龙氏对利氏的继承。

一、“麦粒”隐喻与传统“龙华民路线”价值预设的逻辑困难

史料记载利玛窦预感到自己将死,便先行对中国区的人事作了安排,包括指定龙华民为继任者。从临终的表现看,利氏“觉得他终于接近结束他的工作了,他为此特别高兴”^①,甚至“有人还听他几次说,他现在能够给予在中国人中促进天主教信仰发展的最大贡献就是死亡”^②。这份“求死之心”寄托于他所叨念的《圣经》片段中:“直到那颗麦粒掉落在地上……”^③“麦粒”隐喻是说麦子若不落地而死,仍是一粒,若是死了,就结出许多粒来。这是耶教在生死问题上的智慧,死亡本身就是新机的开始。对于“新机”,金尼阁(Nicolas Trigault)的解读常被提及:

由于全能上帝的庇护,利玛窦神父的辛勤劳动取得了丰硕成果。上帝不愿意使他像参孙那样,人一死一切努力的影响也就终结了,却恩赐他逝世要比他生前活在大地上更有威力。^④经教士与教友的运作,利氏在身后得到“御赐”墓地,耶教又收获“钦赐”教堂,“这就确实是不仅肯定了整个传教事业,而且由皇上和大臣们这方面认可这个新居的用途以及新居内基督教的工作,也差不多等于赞同了基督教的律法”^⑤。金氏认为,以上作为标杆事件,耶教终于获得最高权力者的正式认可。他的判断可当作一种乐观的误读,皇恩与耶教的合法性没有实质性关联,否则“南京教案”便不可能发生。不过,将其视为对利玛窦入华二十余年生涯的主旨性提炼,某种意义上也即对利玛窦时代中国区传教的历史小结,仍是合适的。在沙勿略的东方精神狩猎中,传教事业往往被寄望于同最高权力者保持良性且直接的关联,利玛窦治下,传教的细部变更不断,但每一次变更背后隐含的标准,均脱不开新策略是否能更有助于接近皇帝。这是他不吝反复强调的,直至临终,“甚至还谈到使皇上皈依”^⑥。所以,利氏能够预期到的是,他死后的耶稣会将继续致力于接触皇帝。但应该看到,皇帝有朝一日的出面,对耶稣会士来说乃是预期中的“不变量”,这就意味着它不能够也不需要以利玛窦之死来达成的新开启。

于是问题转换为,什么才是与利玛窦的生死相捆绑的“可预知的变量”?就传教史来看,耶稣会在利玛窦死后发生了重大变化,即龙华民路线逐渐抬头。利、龙两者的差别是对传教对象的价值界定不同。利氏认为“一位知识分子的皈依较许多一般教友更有价值,影响力也大”;龙氏则更热心于扩大耶教在平民阶层中的影响力,对士大夫阶层表现出远弱于利氏的关注度。两者的分歧在1606年“黄鸣沙事件”后逐渐暴露。有充分证据表明,利氏晚年对耶稣会传教前景存有忧虑,其中上层路线所受到的来自民间布道方面的压力,是他最为关心的^⑦,已知利玛窦的最后一封书信,也表达了他希望就路线分歧与龙华民尽快协商的意愿。职是之故,相较于金尼阁的“御赐”说,龙华民路线至少在两个关键环节上更能诠释利氏的“麦粒”隐喻。首先,它已表现出大异于后者的气质,则它对后者而言可谓真正的“新机”。其次,这种“新机”又是利氏生前就已洞见,其可能的结果也已为利氏有所预知。

① [法]金尼阁:《利玛窦中国札记》,何高济、王遵仲、李申译,北京:中华书局,1983年,第612页。

② [美]邓恩:《从利玛窦到汤若望:晚明的耶稣会传教士》,余三乐、石蓉译,上海:上海古籍出版社,2003年,第89、90页。

③ [美]邓恩:《从利玛窦到汤若望:晚明的耶稣会传教士》,第90页。

④ [法]金尼阁:《利玛窦中国札记》,第617页。

⑤ [法]金尼阁:《利玛窦中国札记》,第648页。

⑥ [法]金尼阁:《利玛窦中国札记》,第613页。

⑦ 参见[意]利玛窦:《利玛窦书信集》下册,罗渔译编,台北:光启文化事业公司、辅仁大学出版社,1986年,第314、409页。

设若以龙华民路线作为利氏预期的启新,核心的困难是,这并不符合两条路线的传统价值预设。教内外一般认为,龙华民出离利玛窦路线,是引发西士与儒者关系逐渐紧张的原因之一,后来的“南京教案”,可以说就是儒者对龙华民路线不良影响的宣泄式排抵。更为一致的意见是,龙华民在礼仪诸问题上的不妥协性,是“礼仪之争”的开端。诚然,无论“教案”还是“礼仪之争”,诱因均不脱耶教向儒学直接坦露宗教诉求,而龙华民倡导的广场公开宣教、平民组织化传教等一系列“不太谨慎”的措施,都对悲剧的发生甚有推助。不过,同时存在的历史事实不应被选择性忽视,龙华民乃利玛窦亲自敲定的继任者。如果从传统价值预设出发,利氏当是选定了在价值趋向上与自己殊异的人物来继承事业,这实在与他向来的小心谨慎颇有出入。一种典型的弥合矛盾的释读是:

(龙华民)当其仅为传教师时,对于其道长利玛窦之观念与方法,已不能完全采纳,但为尊敬道长,不便批评。一旦自为会督后,以为事关信仰,遂从事研求,而在理论与事实上所得之结论,有数点与前任会督之主张完全背驰。其他神甫作同一研求者,意见亦有分歧。顾凡事皆以协合慈爱精神进行,又在服从指挥之下,意见虽分而未形于外,于传教事业尚未感何种障碍也。^①耶稣会的特征是“强调下级对上级要绝对服从,这是一条带根本性的纪律”^②。铁则之下,龙氏只得将传播信仰的精神荣耀与圆润处世的世俗姿态自觉结合,掩藏真正的意见而表现出“热情、谨慎和谦卑”^③,由是才为利玛窦相中。随着龙氏被特拔,他的真见随着影响力的跃升而逐渐暴露,这才引起利氏的警醒。所以,龙氏的继任在某种意义上乃利氏“失察”所致。

这种观点存在可商榷处。首先,“失察”论若要成立,必须预设“黄明沙事件”发生之前,利氏对龙华民路线并无真切体察,遂使龙氏的事后处理变为某种没有前因的“孤立事件”,反成了彰显其危机公关能力的加分项。然而,龙华民路线的崛起并非“黄明沙事件”之后,龙氏从1597年,王丰肃(Alphonse Vagnoni)从1605年起,就已开始将工作重心由结好士大夫转向大范围的平民归化。无独有偶,李玛诺(Emmanuel Diaz)1604年主持南昌后,同样开始公开宣道;甚至在北京,庞迪我(Diego de Pantoja)也于1605年把传教对象位移至周边村民。利玛窦作为总负责人,不可能不清楚这些情况。诸人的转变只能说明龙华民路线的价值取向根本上即是传教士集体的自觉选择。

其次,利玛窦本人在“黄明沙事件”之前,就已经对民间布道跃跃欲试。他在1605年2月《致马塞利神父书》中曾乐观地判断耶教“可以自由传教了”。同年5月,他在《致法比神父书》中首次称赞龙华民韶州传教“工作勤奋”,还轻松地认为“现在我们仅有四座会院,如想建立另外四座并不费力”,而影响会院规模扩大原因仅是“缺少建立与维持新会院的资本”。同月,他在《致高斯塔神父书》中,不但认为“大量归化中国人并不困难”,还把中国区“在短时期内,已皈依了一千教友以上”标榜为一项重大的成绩。又7月,在给阿桂委瓦的年度工作报告中,他首次将“教友增加一倍”列为北京会院的首要成绩^④,这与他往年工作报告中反复强调的不以归化人数评价传教成果的论调出入甚大。1606年8月15日那封被认为是确定龙华民为中国区继承人的信函里^⑤,他提到自己“对传教工作已感疲倦”^⑥,这就说明他不但清楚新的变化,并且正受到变化所带来的工作量激增的牵累。以上种种史实均显示,至少从1605年初开始,利玛窦就与其他传教基地的负责人一样,试图借助乐观的时局来突破上层传教的封域,打探平民布道的可能性。所以,那种认为利玛窦是在“黄明沙事件”之后才逐渐看清龙华民之诉求的传统解释,难以成立。

① [法]费赖之:《入华耶稣会士列传》,第78页。

② 张颢:《庞迪我与中国》,第9页。

③ [法]裴化行:《利玛窦评传》,管震湖译,北京:商务印书馆,1993年,第529页。

④ 罗渔译编:《利玛窦书信集》下册,第264、274、275、288、306页。

⑤ 罗渔译编:《利玛窦书信集》下册,第323页。另,关于此信,裴化行版本中尚有“那么我相信,这几个居留地没有一人比他(龙华民)更适合作教长”之语,参见[法]裴化行:《利玛窦评传》,第529页。

⑥ 罗渔译编:《利玛窦书信集》下册,第325页。

最后,设若龙华民被内定为接班人确实是利玛窦的某种“失察”,1608年前后终于开始严厉批评龙氏,那么从该年到利氏去世的两年间,他竟然不作任何人事方面的调整,便显得无法理解了。不仅如此,如果两种路线之间真是对立关系,那么1609年李玛诺从南方三省教会总负责人的位置上离任,原可说是通过人员调整而重新厘定思路的绝佳时机,可利玛窦偏偏再次选择龙华民继任,这又当难以解释。

括而论之,解读利玛窦对身后传教的新预期,必须重新审视一个根本性问题:利玛窦对龙华民路线的真正态度。那种断然将两种路线对立化处理的释义,并不适宜。龙华民的传教,在依托圣像与民间布道的热忱上,确实类似于后来入华的多明我、方济各会风格,表现出比利玛窦更强大的对信仰纯粹性的高标,这可能是招致后世质疑其路线的重要原因。然而,与方济各或多明我会不同,龙华民的风格并非简单的传教“先见”,而恰恰是在传教过程中形成的经验性总结。从此意义上说,它与利玛窦路线一样,是对症帝国的又一剂药方。

二、完整的“适应”策略:两种路线的“均衡”

龙华民韶州传教有两点应予以重视。第一,韶州在传教版图中地理位置孤立,是当时唯一远离政治中心的基地。利玛窦首赴南京之际,耶稣会视察员曾建议关闭韶州基地,理由是“因为气候不良,因为那里不断闹事,也因为在该地收获果实的希望微弱”^①。客观说,韶州民众与教团的对立由来已久,是传教初期罗明坚与利玛窦不断“试错”所形成的历史遗留问题,龙华民则首当其冲成为这种现实的被动“接受者”。在“孤立”与“对立”的常态下,他发现传教的困难源于“广东的知识分子与其他省份比较,也显得有些迟钝和呆滞”^②。韶州儒者无论数量和质量均成色不足,致使学术传教进展微茫,迫使他“到郊区试一试,看看从学者和贵人中只选择了少数人的上帝是否会在穷人当中召唤更大的数目”^③。所以,龙华民走向民间布道,很大程度是一种基于经验事实的选择,这说明龙华民路线本身也是“适应”策略。

第二,耶教如何觅得表达宗教诉求的空间,历来困扰着教团。上层路线是把双刃剑,靠它获得儒者共同体有限同情的同时,也削弱着传教士的宗教身份。帝国的唱教者习惯以“准儒”来接纳利玛窦,这种身份定位更多寄托的是儒学进行自我确认的心灵需求,它框住了利玛窦的实践,也与教团张扬文化异质性以期“补儒”的整体设计相龃龉。但是,龙华民走入民间后却遭遇到了相反的情形:

(反教儒生和民众)提到中文的基督教教义问答(《天主教要》)时,他们吹嘘说,泰西的律法尽收在四小页书中,那证明它是蛮夷之言,而偶像(佛教)的巨帙著作则词句精美,还有祈祷之方和驱邪的严格指导。他们问道,谁会愚蠢到要选择那本小书呢?这是他们向新教徒提出的问题,遇到就问。而信徒们的普遍回答是说:基督教的书要多得多,但因这儿神父很少,他们又确实正在学新语言,所以还没有时间把书都译为中文。批评者似乎把这回答当作是软弱无力的遁词;于是新信徒受不了侮辱,就特地向龙华民神父送上一份特别请求书,请他捍卫他所宣讲的教义,反驳这种詈骂。^④

在民间,耶教合法性的证得,并没有被引向士大夫所要求的学理思辨与逻辑建构,而是落在学者阶层所排斥的宗教自明之上。也就是说,在底层民众看来,耶教意欲合法,必须通过出示宗教功能来证明它首先是一种符合中国人生活经验的“完整”宗教。传教士们所寻求的宗教身份,在乡村中成了申明

① [法]金尼阁:《利玛窦中国札记》,第452页。

② [美]邓恩:《从利玛窦到汤若望:晚明的耶稣会传教士》,第22页。

③ [法]金尼阁:《利玛窦中国札记》,第441页。

④ [法]金尼阁:《利玛窦中国札记》,第458页。

的前提而非最后的目标。所以,较之“奇物交涉”,龙氏将主要精力转投“书籍布道”,尤其重视刊印祈祷、科仪等直陈宗教性的书籍,那么新举措仍应被视为投帝国精神取向之所好的另一尝试。

无论平民归化与上层传教,还是“书籍布道”与“奇物交涉”,利、龙的对立,实则统体指向中国社会大小传统的二元细部。北京、南京等高流动性的都市,与韶州这般凝滞结板的偏域,是共时性局部现实,知识分子与平民的精神诉求不尽相同,城市精英与郊区大众也便无法遵循一致的心灵运思,彼此间存在落差和断裂。这决定了单独的利玛窦路线或单独的龙华民路线均不可能“适应”整个帝国,想要实现帝国的基督化,只能依靠两种路线的动态均衡。龙华民对此有自觉认知,他在1598年的一封书信中提到:

我们尚需要寄来很多书籍与圣像……因为中国人对我们十分佩服,这些书更引起他们对我们的尊敬,同时对传教大有助益。所以不只三棱镜或其他类似的东西,这些新科学器物为给皇帝作贡品用,借以面圣,求得自由传教外,书籍与圣像也非常重要,这正是属于我们的信仰范围之内,借此可以同中国人交往,并把我们的神圣信仰介绍给他们。^①

他明确肯定了“奇物交涉”与“知识传教”的有效性,但他认为,将它们发展成为传教的某种超验“预设”,则值得商榷。龙华民批评的是那种“只有如何”的思维方式,他提醒教团应去发现“不只有如何”。这充分体现了他正在谋求上层与民间的均衡。

另一方面,利玛窦同样表露着他对“均衡”的思考。首先,在1606年8月15日那封著名信函中,暗示龙华民为继任者一事不宜悬空解读,应将之与同信中不太起眼的请辞中国区教团长职务一事作整体观。利氏自陈请辞是欲摆脱俗务专诚著书,一年前的两封书信中他就已提及希望将学术传教从工作中细分出来加以专职化运作^②。这种“分工”意识缘起于1604年后教团内部对韶州经验的共识,走向民间的冲动带来北京总会工作量的激增。所以,若将1604年至1606年间利玛窦的思索串成完整的事件链,显而易见的是,最后的请辞团长与推重龙氏,均意在将代表上层路线的哲学著述与代表圣像布道的民间归化分置,并由自己与龙华民各自领銜摸索,加以配合,不致在两种路线交错无序的推进中徒费精力。必须正视,虽然“自上而下的做法”因其“基础性效果”而被耶稣会视为“第一位的政策”^③,但这种优先性只表征逻辑关联,“建立一个遍布全国的高层友好人士网络”需与“在大众中传播天主教”同时开展^④,民间传教不是上层路线成功后的自明与必然结果,现实需在“共同进行”中寻求两者的“均衡”。

其次,龙华民路线从1608年前后起,受到利玛窦较为集中的批评,但不能就此断定利氏排斥、否定路线本身。他对民间布道的警觉,其真正的着眼点在于推进中的龙氏经验出现了机械背离自身效果界域的危险趋势。路线的效果界域,基于社会的大小传统,城乡之间精神轨迹的断裂,决定了韶州郊区那种不注重推论与“演算”的传教法,不应草率照搬入紫禁城,反之亦然。龙华民由于长期囿于地方,致使他缺乏对全局的直观感受,试图将强硬的韶州经验注入北京,1609年时甚至要求利玛窦直接面圣申请自由传教权。而利玛窦对该动向的回应,极能说明他对龙华民路线的真正态度:

不但神父您(巴范济),连那些已到中国而未曾来过北京的传教士,都不易明了达到这个目

① 罗渔译编:《利玛窦书信集》下册,第522页。此信是龙华民1598年11月4日写给罗马的阿尔瓦雷兹(Giovanni Alvarez)神甫,历来充当着龙氏反对利氏的证据。作如此解读的第一人,应是耶稣会士巴笃理(Daniello Bartoli)。邓恩认为巴氏《耶稣会史·中国》(*Del istoria della Compagnia di Gesù, La Cina*)中强烈的反龙华民情緒应根据于此。参见[美]邓恩:《从利玛窦到汤若望:晚明的耶稣会传教士》,第95页。

② 两封书信,一封是1605年2月致马塞利神甫:“迄今只我一人执笔,没人能帮我的忙。希望将来有不太忙而聪明才学比我强的神父能继续我这份工作。”参见罗渔译编:《利玛窦书信集》下册,第269页。另一封是同年5月致高斯塔神甫:“因为我每天十分忙碌,工作越有进步,事务也越繁重,且全落在我的肩上,只每天要人的拜访就够受的了。假使能有一位比我更能干的神父,只接待访客,那才能做好这个职务。”参见罗渔译编:《利玛窦书信集》下册,第288页。

③ 张国纲、吴莉苇:《中西文化关系史》,北京:高等教育出版社,2006年,第363页。

④ [美]邓恩:《从利玛窦到汤若望:晚明的耶稣会传教士》,第71页。

的有多难^①,不但不能够,而且连去求的可能也没有!^②

我们应特别注意“那些已到中国而未曾来过北京”这一定语的双重价值影射。作为否定性的“显义”,“未曾来过北京”的龙华民不假思索地想把韶州经验推广到北京,已然是偏失了其路线的有效性界限。然而否定性的“显义”,又以肯定性的“隐义”为前提,龙氏作为“已到中国”的传教士,其运筹的韶州经验具备着真实的适应性,这一点理应加以完全的确认。可以看到,利氏针对的并非龙华民路线本身,他所谋求的也不是以一种路线消解另一种,而是具体到细节,要求韶州经验必须在北京经验的统摄下完成两者的紧密配合。

若将视角放置于更宽阔的传教史中,只有两种价值取向不尽相同的路线并存,其间又系以均衡布局,才有可能使得传教事业在面对各种突发不测的特殊情境时保持伸缩的弹性。在这个意义上,我们也就容易理解为何1606年“黄明沙事件”、1608年南昌传教风波,乃至1634年的“福建教案”,会在结果上与1616年“南京教案”存在那么大的差别了。盖因王丰肃在陪都的急功近利恰恰是对“均衡性”的最典型违背。职是之故,龙华民非但不是利玛窦的价值对立方,相反他与利氏共同构成理想传教的完整形式。利氏反对的是那种出离上层传教的逻辑先决性,且又僭越经验基础而“悬空”设置的民间布道,对龙华民路线本身仍寄予厚望。在生命的最后一段时光中,他“从不拒绝接见教徒中地位最低微的人并和他们亲切交谈;如果他们的来访打断了他更重要的工作,他就对他们微笑,就和他对那些经常来访问他的最重要的人物一样。事实上,他经常的做法倒是越来越花时间关心那些下层信徒”^③,这毋宁说是传达出他的真正动机。传教士追求的“极大报偿”是整个帝国的基督化,而帝国只有一个北京,却有着不计其数的韶州,上层传教无论多么成功,教团都不会停留在这一阶段,必须走入民间,去关注数量庞大的“不学者”,为圣学门庭之外的他们提供心灵资源,这才是“补儒”的有效性所在。所以,龙华民的继任本身就寄托着一种从旧传教阶段顺延向新阶段的考量,而利玛窦将之作为新机的启动,也便不难理解了。

三、从“合儒”到“补儒”:龙华民与“礼仪之争”关系再论

龙华民被视为利玛窦路线反对者的另一根据,是加之其身“礼仪之争第一人”的烙印。“礼仪之争”主要包括两方面:“礼仪问题”与“译名问题”。前者关涉祭孔祭祖等中国礼仪在中西文化中相反的价值性,后者则关涉核心术语在中西语境中的不同内涵。以此比较,反中国礼仪、反“借用”术语的龙华民,同赞成中国礼仪与“借用”术语的利玛窦,可谓意见完全相左。问题在于,以上龙华民的“静态”意见,是否能充分说明他位于利玛窦路线的对立面,这是需要细致分析的。

“礼仪问题”并非始于龙华民,它在利玛窦初涉帝国时便已存在。罗明坚于1590年3月代教宗撰《致大明皇帝万历国书》,居高临下地把中国的崇拜系统与经典系统一并判入异端。他虽未直言礼仪,但直接关乎崇拜与经典的礼仪显然也位于“错谬”之内^④。更重要的,龙华民对待“礼仪问题”的态度,本身就不是静态的。试比较教宗克勉十一世于1704年颁布的针对中国教徒的礼仪禁令、1721年耶稣会士嘉乐作为罗马教廷特使上呈康熙的变通条款,以及1628年嘉定会议时“龙华民派”与“利玛窦派”与会者的相关意见:

① 按:指巴氏附议龙华明,要求利玛窦直接向皇帝争取自由传教权。

② [美]邓恩:《从利玛窦到汤若望:晚明的耶稣会传教士》,第408页。

③ [法]金尼阁:《利玛窦中国札记》,第611页。

④ 罗渔译编:《利玛窦书信集》下册,第549、550页。

“教宗禁约” ^①	嘉乐“准行八条”	嘉定会议(利) ^②	嘉定会议(龙)
1. 只允许使用“斗斯”(Dues), 不得使用“天”、“天主”或“上帝”。	准许非宗教性质的敬孔典礼; 孔子牌位若无“灵位”等字样, 允许供奉与敬香。	金尼阁、王丰肃坚持以“天”或“上帝”指称最高神。 祭孔是后世感谢孔子带来伦理知识的社会性礼仪, 它与耶教教义的冲突有限。可以允许参加简单的礼节性的祭孔, 但不允许参加大型隆重的祭祀活动。	龙华民反对“上帝”等指称, 建议直接使用音译(熊三拔也支持这一方案)。 保留教徒参加简单礼节性祭孔的权利, 但不允许参加大型隆重的祭祀活动。
2. 不得参与祭孔、祭祖, 不得担任主祭、助祭。			
3. 已入教官员、进士、举人、生员等, 每月初一与十五禁止入孔庙行礼, 有新赴任或新得功名者, 亦不得入庙行礼。			
4. 不得入祠堂行一切礼。	准许对亡者、异教者行非宗教性质的社会礼节; 准许向亡者牌位与棺槨叩拜; 准许在丧礼中敬香烛, 供奉蔬果, 但须先声明不从迷信; 准许节日叩拜牌位。	叩拜礼在中国并没有在欧洲那样的是对最高神表达敬意的宗教意义, 而只是一般性的社会礼节, 其仪式是非常世俗的。允许叩拜礼。	允许叩拜礼。
5. 丧礼、扫墓等时, 不得行跪拜礼。			
6. 遇异教者不得行跪拜礼; 异教者若先行礼, 只可旁立。			
7. 家中不得留有中制牌位; 牌位只许刻亡者姓名, 并须在牌位旁补刻耶教孝敬父母的道理。	准许供奉祖宗牌位, 牌位只允许刻考妣姓名, 两旁加注耶教孝道之理。	祭拜祖宗牌位是孝道的仪式, 它使用纪念性、象征性的形式来表达对死者长久尽孝的意愿, 避免孝道因对象消亡而终结, 不存在宗教性。允许整套供奉牌位的仪式, 允许参加隆重的祭祖活动, 但不允许焚烧纸钱、祈祷与请愿。	允许整套供奉牌位的仪式, 允许参加隆重的祭祖活动, 但不允许焚烧纸钱、祈祷与请愿。

“教宗禁约”希望通过禁止祭孔祭祖等仪式纯化缺乏欧陆地缘文化熏陶的耶教徒,“禁约”中“译名问题”只占一条,其余均针对礼仪。嘉乐意在调和中西的“准行八条”,几乎对所有关涉礼仪的“禁约”作了反转式修改,唯独未修改“译名问题”,可见对教廷来说,“礼仪问题”存在妥协空间,“译名问题”则不容存疑,“礼仪问题”是“译名问题”的次生性问题。嘉定会议则相反,关涉礼仪的议题很快于两派间达成共识,但“译名问题”一直分歧不断,所以对耶稣会而言,“译名问题”是“礼仪问题”的次生性问题。龙华民虽支持禁止祭孔祭祖,在继任之初曾一度颁布禁令^③,但他的态度并没有转化为传教的“顽固”方针,而是可以根据不同的现状灵活调整。所以,龙氏面对中国礼仪时,实际上并不存在任

① “教宗禁约”与“准行八条”内容,可参见[意]马国贤:《清廷十三年》,李天纲译,上海:上海古籍出版社,2004年,第169—171页;徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,上海:土山湾印书馆,1938年,第231—237页。

② 嘉定会议相关议题,可参见徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,第327页;[美]邓恩:《从利玛窦到汤若望:晚明的耶稣会传教士》,第266—287页。

③ 徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,第232页。

何困难,他个人的“静态”意见更接近于表述某种“理念”,而不是规定某种“现实”,因此尚未溢出耶稣会的共识。并且,这种“摇摆”的现实态度,本身即表现出他针对两种路线“动态”均衡的考量。所以,给他冠上“礼仪之争第一人”之名,易使其对处“礼仪问题”的历史实态在悬空的“观点”中被忽略。

与“礼仪问题”上富有弹性的姿态相反,龙华民对耶稣会的次生性问题——“译名问题”,表现出人意料的执著,以音译词汇代替“借用”自儒学的术语,是他从未随客观情况而有丝毫松动的主张。继任不久,在征求过杨廷筠、徐光启等归化儒者的意见后,龙氏仍决定向日本—中国巡察使巴范济神甫提议“重新省察和谏言”术语适应政策,谋求推广音译法^①;1617年,受“南京教案”波及而被驱逐出境的耶稣会士熊三拔(Sabbathin de Ursis)在澳门发表论文支持龙华民,耶稣会内部关于“译名问题”的争论公开化;1623年,龙氏借其专著《孔子及其教理》一书,再次抨击使用儒学词汇来解释教义;1627年,耶稣会士史惟贞(Von Spiere)加入龙氏支持者行列;嘉定会议的协商无果后,龙氏紧追不舍,于1633年再次撰文抨击利玛窦的“上帝”译名,“连‘天主’二字都视为不妥”^②。

若将“译名问题”放置于东亚传教的大语境中,则它并非中国区传教的偶然。沙勿略日本开教时便有先例,Deus曾被“误译”为“大日如来”(だいにちによらい),导致耶教在一段时间内与日本真言宗发生身份错位。事实上,“译名问题”乃是文化适应政策的必然,耶教表征教义的概念和术语,本质上无法从异质文化中得到对应词汇的有效支持。

设若以索绪尔体系考察“译名问题”,西士译名“适应”政策中的尴尬会更加清晰。索绪尔认为,语言是由“能指”与“所指”构成的“两面的心理实体”。所谓“能指”,表征语言发音与文字图形等“音响形象”,它是言说者在交流中实际的表达;所谓“所指”,表征“音响形象”背后被赋予的概念,它是言说者在交流中意欲的表达。完整的语言,需有赖于“这两个要素是紧密相连而且彼此呼应的”,只有“音响形象”与“概念”共时性地精确“结合”,才能产生有价值的“符号”^③。这套“语音—表意”体系之所以能够成立,暗含前设,即符号系统作为规范体系,乃一种先验性的“契约”,对其中的个人来说本质上无所谓“接受”与否,如此,同一符号系统中“所指”与“能指”的精确对应性才可能实现。这就意味着,“音响”与“概念”的连接,在同一语言群体中,乃是趋同与共享的,它构成语言运用有效性的限域,并表达为“文化”。于是,当耶稣会士寻找异质文化的词汇来表达自身文化的赋义时,就出现了如下情况:实际表达的“能指”(异质文化的“音响形象”)与意欲表达的“所指”(自身文化的“概念”)并不处于同一符号系统中,“能指”与“所指”的精确对应,对双方中的任何一方而言,都构不成先验性存在与趋同性价值,“译名问题”导致语言从内部断裂了。

日本的耶稣会士早已反思过“文字传教”的有效性。加戈神甫(Gago Baltasar)1555年9月23日的信函中曾提及他以日语“十文字”(じゅうもんじ)解释“十字架”(crux)时,信众“便认为十字架与他们的那个十文字是一回事。因此,我们必须逐字逐句地向他们说明或是变更原来使用的词语”^④。从日语“能指”与“所指”的统一性中,得不到拉丁文“十字架”(crux)的精确含义。这种统一性表达为由词根“十”(じゅう)的“文字形象”抽象得到“十文字”(じゅうもんじ,十字型),“十字架”(じゅうじか)则延异为“十文字”这一广延性“概念”的经验镜像,而“crux”在西语符号体系中表达的“概念”——“耶稣的苦难”,就显得“不可理喻”了。这种语言的“逆向扰动”,龙华民也深有体会:

中国基督徒文人一般都把他们著作中的意义强加给我们,并认为在他们的著作中发现了符合我们神圣教义的诠释。^⑤

① [美]邓恩:《从利玛窦到汤若望:晚明的耶稣会传教士》,第268页。

② [德]魏特:《汤若望传》,杨丙辰译,北京:商务印书馆,1949年,第119页。

③ [瑞士]索绪尔:《普通语言学教程》,高名凯译,北京:商务印书馆,1999年,第101、102页。

④ [日]村上直次郎译:《耶稣会士日本通信》上册,《新异国丛书》第一辑第二卷,东京:雄松堂书店,1984年,第101页。转引自戚印平:《日本早期耶稣会史研究》,北京:商务印书馆,2003年,第220页。

⑤ [法]谢和耐:《中国与基督教:中西文化的首次撞击》,第49页。

儒家解释学传统正是一种先验的知识结构与共享的价值判断,有关天人的一切认知均被置于解经定式所筑造的同一符号体系中。儒者身居其间,以体系的内部演绎原则对新思想进行阐述,是自然且自觉的过程。只有通过如是介入式的阅读,外来的思想才可能转化为自己的生活经验而在体系内部获得同一的价值赋予。所以龙华民所称“强加”,实质是“译名问题”中“能指”与“所指”的断裂所形成的两难处境,即:传教需依靠异质文化的“能指”来唤起异教徒的亲切感,但那些“能指”背后的“所指”,又将严重干扰耶教意欲表达的“所指”,导致教义一致性的滑落。

一句颇令唱教儒者醉心的口号是:“东海西海,心同理同。”问题在于,“同”所表征的中西文化的相似性与公共性,其标准为何。显然,使得儒者克服声音文字之殊的“心同理同”,乃是汉语符号体系赋予他们的先验性观念与趋同性价值。在“周、孔”的意义结构里,使用着儒学术语的耶教,本质上还是对儒学学理的重申。这种先入之见当然是耶教需要澄清的。诚然,异质文化者能通过本民族词汇迅速捕捉到 Dues 在宇宙中的最高位格,获得对教义的初涉,这个阶段毕竟只是“感觉”而非“认知”。况且,即便有儒者涉级而上,理想地克服了同一性符号体系的思维桎梏,困境并未随之消失。当有儒者意识到 Dues 与“上帝”的区别时,并不意味着他们必然使后者服从前者。龙华民在徐光启身上发现,最终占上风的仍然是传统赋义,徐氏坦诚 Dues 不是“上帝”之后,并没有把他“私有”的认知推向儒学的公共论域,龙华民认为这是“为了使他们不被指责为皈依了一种外国教义”,所以儒者必须“按照疏注文行事,否则他们将受到歧视”^①。

以上说明,利玛窦的“借用法”至少存在两方面困境:首先,使用儒学术语并不能有效表达耶教实貌;其次,即使有人能深入发掘耶教自身的特质,也不意味着他攀援教义的必然性。前者表露出历史的困境,后者则揭示了当下的困境。龙华民的忧虑比利玛窦更深刻。在西方语言传统中,语音与概念之间的同一性,又表征着言说与思想之间的透明性。Dues 首先必定是一种发音,当人说出 Dues 这个声音时,意味着同时将关于“最高神”的全部内涵皆加以直陈。也就是说,“能指”与“所指”的统一,其价值在于语音本身就寄托着生活世界里的“神在”,而当经院哲学把信仰与宗教体验渗透入生活的每一角落,并使信仰成为阿奎那主义理性追求下的言说场域与绝对条件时,“最高神”的内涵便转化为传教士们历史与当下的全部生活经验,Dues 即是言说者确认自身的方式,构成一种类似于康德意义上的“先验错觉”(transcendental illusion),而“借用法”割裂了“能指”与“所指”原本的联盟,同时也就割裂了语言与生活经验的统一。还原到“译名问题”上的两方面困境,中西双方呈现出深层交流中的悖论:儒者历史的生活经验无法支持 Dues,而西士历史的生活经验无法获得“上帝”的响应;同时儒者当下的生活经验不允许支持 Dues,而西士当下的生活经验也难以支撑“上帝”。

基于“借用法”本身的困境,我们就不能只根据样貌来判定龙华民是利玛窦的对立方。龙华民路线与利玛窦路线两者乃是均衡、连续的整体,“译名问题”的集中发难,恰恰说明龙氏仍然是在维护上层传教的基本方向性,是要谨防“耶教合儒”经由汉语符号体系的“逆向扰动”而滑入“耶教是儒”的错误境地。他的方案就是采用音译法,转换传播方式。音译法的优势在于,当陈述关键概念时,汉字乃是单纯的“能指”,不再享有汉语符号体系中链接能指与所指的整体价值性。“斗斯”(Dues)完全是一种声响,任何尝试通过历史或当下生活的经验来获知可能之意蕴的企图都无法实现,接受者的思维与知识结构中产生“所指的空白”,而传教士则通过填补空白而成为新的“符号事实”的建构者,可以自由不受羁绊地输入所指,这一过程即“施加权威的方式”^②。

觅得阐释的权威身份,是利玛窦运用“借用法”所追求的目标。《天主实义》开篇便声明“上帝”的真理唯有依靠人的自然理性本身来启动,经典只是自然理性结论的“验算”,并不是推导结论的“前提”,所以儒学不具备自明的权威性。据此他以“古儒”排抵“今儒”,弱化程、朱主导的经典解释学,代

① 参见[法]谢和耐:《中国与基督教:中西文化的首次撞击》,第53、51页。

② [比利时]钟鸣旦:《文化相遇的方法论:以17世纪中欧文化相遇为例》,刘贤译,《清史研究》2006年第4期。

之以耶教对古儒的新权威。这一方法在实际运用中并没有使耶教获得主动权,原因正在利玛窦多少对“语言的力量”估计不足,借用儒学的词汇又意欲抛弃儒学的“所指”,几乎是不可能的。从此意义上讲,龙华民直接继承了利玛窦追求的目标,音译法依然是在抢夺解释的权威。他的新方法在反击韶州地方反教势力的过程中,效果已经得到了部分证明:

第一组文章是以祷告书的形式出现的,有不同情况下的祷词,包括丧葬用的祷词,都是用中文写的,但没有改变拉丁文的术语,除非语言上需要变动的而外。这对教徒是一个很大的慰藉,哪怕他们不懂文本;这种情况在欧洲也是有的,有人以虔诚的感情诵读拉丁文礼拜式,尽管他们可能并不充分明了他们所读的经文。^①

民间传教的天然优势是受众往往并不太关心教义形上意义的阐述,而更关注宗教功能的落实。“不学者”对宇宙最高本体的认知,并没有过多地受到“学者”的限制,表现出更大的开放性。这恰恰为通过音译法创造“符号事实”提供了“所指”的“虚位”。不通语言,并不影响他们从中体会到一种宗教情感的安置,而这种安置,也就是接收“能指”之后对“所指”的等待,即对蒙恩的热切期盼。

显而易见,龙华民的音译法就其经验来源而言,代表了他民间传教的工作倾向,同时也寄托着他上层传教中出现的教义一致性之滑落的补救;这种威胁已经不是“借用法”可以化解的了。嘉定会议虽然在“译名问题”上没有一致意见,不过仍达成了浅层次的共识,即利玛窦作品中以“天”、“天主”与“上帝”称呼 Dues 的地方全部保留。这说明龙华民态度的细部在于,他以承认“借用法”的历史意义为基本前提,试图对当下的上层传教进行修缮。这就意味着他仍然为知识阶层保留着既有的空间,他的思考依然是为了寻找两种路线的均衡点:一种以“对立”表象呈现的“均衡”。上层路线蕴含着“合儒、补儒以超儒”的既定传教策略,从“合儒”至于“补儒”,乃是由“求同”转向“存异”的过程,而“借用法”实际已促成了耶教异质性的滑落,也就削弱了同异转换的可操作性。因此,龙华民执著于“音译问题”,更应被解读为拾回耶教异质性的努力,以使得传教策略能持续顺延。据此而论,他与利玛窦之间并不存在本质性对立。

根据利玛窦的设计,上层路线以说服士大夫为目标,是欲占领社会精英阶层的精神生活,继而通过知识群体对社会生活与思想风尚的直接引领作用,向平民打开信仰之门。然而,上层路线的弊端也须正视,以学术传教作为交好社会贤达的媒质,从实践的现状来看,并不能提供给耶教预期中的身份稳定性。语义与其承载的文化思维的线性,决定了中西双方共享儒学术语,在赢得一部分士大夫“证道”赞誉的同时,又招致另一部分士大夫“卫道”情绪的高涨,双方在核心术语的解释权上始终处于或明或暗的争夺态中,由此才酿成“将官吏和缙绅作为主要的宣教对象,然而明清之际的反教风潮的源头,正是来自于官吏和缙绅”^②这样尴尬的局面。就此而言,龙华民路线的崛起本身即是对上层路线的“治疗”,是为了使上层路线能更准确地传递耶教的真实声音。历史事实是,通过上层传教与共用术语培育出的新一代“西学”士大夫,仍然热衷于将耶教作为儒学的某种支线与旁解,若再无明晰显扬的“异质性”支持,则“合儒”可能会在一片含糊的“混成文化”中失去迈入下一阶段补儒的理论空间,这种危险已是后利玛窦时代耶稣会的某种共识,所以,从利玛窦路线步入龙华民路线的历史进程本身蕴含的,乃是耶教对传教可能性与宣道有效性的阶段性反思,两条路线的配合是发展的整体性要求,两条路线之间的均衡实乃耶教在华发展的集体性新求解。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① [法]金尼阁:《利玛窦中国札记》,第458页。

② 顾卫民:《基督教与近代中国社会》,上海:上海人民出版社,2010年,第47页。

论宋初白体七律诗风的演变

张立荣

摘要:白体在晚唐五代开始流行,宋初为盛。分为两个层次,三种形态。第一层次为五代入宋的诗人,以徐铉、李昉为代表,其七律诗风为典型的闲适唱和型宫廷诗风,但徐、李二人亦有明显差异,产生差异的原因因为二人所处的地域及入宋后的仕途经历不同;第二层次为太宗朝成长起来的新一代诗人,这一阶段,其七律诗风又表现出两种形态,一种为颇有气节的士大夫诗风,代表诗人为王禹偁、田锡、张咏;另一种为纯议论说理式诗风,代表诗人为宋太宗、晁迥。政权交替、社会环境、士人心态等是白体在晚唐、宋初流行的原因。之后,西昆体七律正是在对白体诗风写意说理的继承及对晚唐体七律技巧的探索中,融合李商隐的典实丽密而形成的,江西诗派七律则是对三者的吸收与改进。

关键词:白体;七律;诗体学

白(居易)体为宋初三体之一,在北宋初期六十余年的诗坛上成就最为突出,影响也最为广泛和持久。七律以其整齐的结构和雍容高贵的品质,作为科举考试的科目和唐代文化具有代表性的精神载体,在中国诗歌发展史上作出了重大贡献。白居易七律诗的写作数量在唐代诗人中为最多,他还发起新乐府运动,主张格律诗和乐府的合流,诗歌走向大众化一途。由此形成的白居易的诗歌风格所特有的美学意味、思维方式及创作技巧影响了晚唐和整个北宋时代的七律诗的创作。这一现象很值得我们深思。过去类似的研究不是没有,但论说往往相对概括。本文以七律为线索展开,希望能够更为清晰地观察白体的流行原因、层次演进、特质与贡献。

一、白体在晚唐、宋初的流行及其原因

白居易的诗歌在当时就名扬海内外。白居易去世后,唐宣宗李忱写下《吊白居易》一诗:“缀玉联珠六十年,谁教冥路作诗仙。浮云不系名居易,造化无为字乐天。童子解吟长恨曲,胡儿能唱琵琶篇。文章已满行人耳,一度思卿一怆然。”对白居易深表怀念,给予他非常高的评价,称其为诗仙。就文字本身看,诗仙地位似在谪仙之上,至少在唐宣宗心里,白居易是真正的诗仙。晚唐时期,社会动荡不安,诗人既无“道”可守,又无家可归,精神和身体的双重流浪,造就了一个时代文人性格的漂泊感和软弱性,无奈“为寒苦之句”^①,“声调悲凉”,又故作旷达,在往来唱和中试图自得其乐。清人顾懷三《补五代史艺文志序》曾云:“唐末大乱,干戈相寻,海寓鼎沸。斯民不复见诗书礼乐之化……一时称王称帝者,狗偷鼠窃,负乘致戎,何暇驰驱艺文之林……盖图书之厄,至此极矣。”^②乱世之时,风雅

作者简介:张立荣,山西大学国学院、文学院副研究员(山西太原 030006)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“宋代七律流变史研究”(14BZW057)、教育部人文社科青年基金项目“北宋七律发展流变研究”(10YJC751121)的阶段性成果。

① 贺裳:《载酒园诗话又编》,郭绍虞主编:《清诗话续编》,上海:上海古籍出版社,1983年,第387页。

② 顾懷三:《补五代史艺文志序》,《隋唐五代史补编》第3册,北京:北京图书馆出版社,2005年,第537页。

全失。后周太祖郭威曾云：“朕生长军旅，不亲学问，未知治天下之道，文物官有益国利民之术，各具封事以闻，咸宜直书其事，勿事文藻。”^①在这样的环境下，白居易的诗歌为社会普遍接受，成为效仿和自慰的范式。李商隐为白居易作了墓志铭，对他高度赞赏，顾陶编写《唐诗类选》对其评价甚高，司空图谈景品味亦十分推崇，皮日休视作正乐府以为圭臬，贯休、郑谷、薛逢效其讽喻，黄陶、徐寅学其感伤，而姚合等人钟爱他的闲适、吟咏情性，晚唐诗处处可见白体影像。但在乱离中，诗人只是各奔一隅，寻求安慰，所以晚唐白体还难说是真正的白体。

公元960年，赵匡胤建立宋朝，虽然立了“不得杀士大夫及上书言事人”的誓言^②，但起初并不重文，他曾言“之乎者也，助得甚事”^③，后出于长治久安的考量，实施了重文抑武的国策，即所谓“重文教，轻武事”（《续资治通鉴长编》卷十八）。因此，隆兴诗文成为宋初必然之举，而白居易体即白体成为最为推崇的流行诗风。就其具体原因，可以归纳为以下几个方面。

首先，战火劫难导致的文化荒芜，诗人们一时难以找到创新的出口。宋初诗坛，入宋登台阁的诗人，依然延续晚唐五代白体诗风。来自南唐的诗人徐铉成为当时的文坛盟主。王禹偁是宋代最早提倡继承杜甫、白居易现实主义传统的优秀诗人，自称“本与乐天为后进，敢期子美是前身”（《前赋村居杂兴诗二首间半岁不复省视因长男嘉祐读杜》）。胡仔说：“国初沿袭五代之余，士大夫皆宗白乐天诗，故王黄州主盟一时”（《苕溪渔隐丛话》前集卷二十二）。徐铉位至台阁，在宋初诗坛具有盟主地位。他还是一位文字学家和音韵学家，所以在学习白体风格的同时，在声律、字句以及意象选择方面，都比较讲究，而有些五言诗更有精致细巧的一面，如“断云惊晚吹，秋色满孤城”，“磬声深小院，灯影迥高房”，“吹浪游鳞小，黍苔碎石圆”等诗句，都有些推敲之意，表现出不同于“白体”的特色。他是效法白体最有成绩的一位。

其次，“置君犹役吏，变国如传舍”的时代风气的影响^④。宋朝初建之时，天下并未统一，所谓“天下未一，宋亦列国耳”^⑤，所以入宋也只是换个“单位”，择主而事罢了。而且，入宋后五代台阁诗人的地位变化并不明显，他们仍然在新朝担任着较高的职务。如李昉在后周时历任主客员外郎、知制诰、集贤殿直学士、翰林学士等，入宋，又加中书舍人，后又兼中书侍郎、平章事，监修国史。徐铉降宋后，也曾任翰林学士，在文学上深受器重。尽管朝代更替，身事二主，在这些文士心中多少会触动他们的“操守”情结，却不可能有明末清初那么浓的“遗民意识”。宋初的社会整体形态和意识思维与晚唐五代没有太大的区别，所以诗风也就没有太大的变化。白诗的感伤、闲适、讽喻体式完全能够对应于诗人的现实生活。

第三，宋太祖的“杯酒释兵权”造成朝廷官员享乐成风。如此明白地提倡官员无所作为，肯定享乐，在整个中国历史上也不多见。文人宴游聚会，想要附庸风雅，莫过于诗酒唱和。白居易提供的闲适唱和模式及白体的出语容易、成诗快捷，无疑也是最好的选择。

第四，太宗等皇帝的大力提倡和身体力行。宋太宗博学能文，不仅表现在对文化事业的建设上，而且朝政之余，流艺于翰墨，常亲自操笔，与文士较短长。这种唱和必然是众星捧月，而不是真正的较技。因此，太宗朝欣赏的“援笔立成”，为出语容易的白体诗提供了丰厚的现实土壤。太宗诗也呈现出明显的白体倾向。上行下效，流风所致，真宗、仁宗朝都“有数达官”，效仿白乐天体，引领风气^⑥。

第五，白体在宋初被接受并逐渐发展壮大还有更深层的原因，那就是白居易的处世态度契合寒士入仕后看待功名富贵的心态。代表中唐元和心态的白居易的诗作体现了典型的“中年人格”。很

① 司马光编著：《资治通鉴》卷二九〇《后周纪》，北京：中华书局，1956年，第9455页。

② 丁传靖辑：《宋人轶事汇编》卷一引《避暑漫钞》语，北京：中华书局，2003年，第8页。

③ 文莹撰，郑世刚、杨立扬点校：《湘山野录》卷中，北京：中华书局，1984年，第35页。

④ 陈师锡：《新五代史·序》，见《四库全书》本欧阳修《新五代史》序言。

⑤ 周礼：《续资治通鉴纲目》卷二“开宝八年”条，文渊阁《四库全书》本。

⑥ 欧阳修：《六一诗话》，何文焕辑：《历代诗话》上册，北京：中华书局，1981年，第264页。

多学者都认为宋人在文学和人格上确立了两大范式,即杜甫和陶渊明,却忽略了白居易这个中间纽带。在人格取向上,进则为杜,退则为陶。诗风取向上,积极有为,为世而作,则为杜;怡然放旷,自得其乐则为陶。在北宋很多大诗人,如欧阳修、王安石、苏轼、黄庭坚身上都体现了白居易式的双重人格。这就为白体诗风的最后分野,一支上追杜,一支上溯陶,奠定了基础。终北宋之世,贬乐天者极少,而褒扬者却很多。这种心态上的契合也是白体在北宋能够发展壮大的重要原因之一。宋末的方回说:“宋划五代旧习,诗有白体、昆体、晚唐体”(《桐江续集》卷三十二《送罗寿可诗序》),看到了白体对于矫正五代流弊的作用,实际上也就是推动宋代诗坛转向的功能。

较早提出“白体”概念的当是杨亿,在《武夷新集》中有一首七绝为《读史效白体》,可见,在昆体出现之前,“白体”已有固定的模式。在诗论中进一步强化“白体”概念的是欧阳修^①。这一概念的确立标志着白乐天体从“元和体”中的分离。白居易在七言律诗上的贡献,明胡震亨《唐音癸签》卷十曾有论及:“乐天才具泛滥,……在中晚唐间自为一格,又一变也。”^②至于如何变,胡氏虽未作进一步说明,但已给出一个明确的提示,这就为我们探讨宋初白体诗人的七律创作,提供了一个参考对象。就目前资料所见,最早且唯一确定白体作家群的是方回。在《送罗寿可诗序》中,方回认为白体代表作家有李文正、徐常侍昆仲、王元之、王汉谋诸人,后世评论者多沿其说。实际上,宋初白体诗人并不仅限于此,也不是同时出现于文坛。而且,白体与西昆体不同,西昆体有明确的倡导人及创作模式,并有《西昆酬唱集》中诗作模板,从而有条件形成西昆派。白体本身即为上承五代诗风而来,只是一种类白居易浅易诗风的概括,所以白体诗人群体也只是一个具有类似风格的松散组合。即便是这种组合,也是后世论者在观照前辈诗歌时所作的一种总结性概括,带有很大的随意性。因为整个时代风尚如此,笼罩在此风之下而不受其影响者实在寥寥。因此,白体诗人群体的复杂性,远远超过了宋初其他二体,正如《蔡宽夫诗话》所言:“国初沿袭五代之余,士大夫皆宗白乐天诗”^③,明胡应麟也认为:“宋初诸子多祖乐天。”^④要之,宗尚乐天是当时流风所在,而非某一派别,很难确定具体人数。

白体之所以不像西昆体、晚唐体那样具有凝聚力,主要原因当有两点:一、白居易本身具有多样性的创作风格,他本人就曾将自己的诗作分为四类,这就为后人学白出现分化提供了前提。个人取舍的角度不同,学白的结果就可能不同。二、宋初白体承接五代而来,并非直接学白居易,那么五代人对白体的取舍当直接影响宋初白体的风格,而五代诗风的浅俗鄙俚就可能给宋初白体带来负面影响。从七律创作角度而言,白居易与晚唐五代浅切诗风的代表作家,如杜荀鹤、罗隐等人的诗风已有很大不同。前者流丽浅切,而后者更俚俗化。元稹、白居易、刘禹锡所开创的唱和诗风与其晚唐继承者皮、陆诗风亦有明显差异。因此,宋初白体七律到底呈现出怎样的格局,还需要就具体创作论之。

二、五代入宋白体诗人七律诗风的沿革与地缘因素

方回所列白体诗人由五代入宋的主要有李昉及“徐常侍昆仲”。“徐常侍昆仲”指南唐入宋的徐铉、徐锴兄弟。徐锴卒于太祖开宝七年(974),此时南唐君臣尚未入宋,其七律诗风也不完全是白体风格。真正对宋初文坛产生影响的是徐铉。王士禛评其“诗文都雅,有唐代承平之风”^⑤。这与南唐的文化气氛及徐铉的个人修养有关。南唐是五代十国中少有的重视文化建设的小朝廷,偏安的局面和富庶的生活为文化建设提供了可能性。正如马令所谓“文物有元和之风”^⑥,徐铉正是这种诗风的

① 白居易体从元和体中的分离,有深层原因,另具文论之。

② 胡震亨:《唐音癸签》卷十,上海:上海古籍出版社,1981年,第97页。

③ 蔡启:《蔡宽夫诗话》,胡仔:《茗溪渔隐丛话》前集卷二十二,北京:人民文学出版社,1984年,第145页。

④ 胡应麟:《诗薮》内编卷三,上海:上海古籍出版社,1979年,第56页。

⑤ 王士禛:《带经堂诗话》卷九,北京:人民文学出版社,1963年,第202页。

⑥ 马令:《南唐书》卷十三,傅璇琮、徐海荣等主编:《五代史书汇编》第9册,杭州:杭州出版社,2004年,第5347页。

代表作家。徐铉于宋太祖开宝八年(975)入宋时已五十八岁,其《骑省集》中前二十卷都为仕南唐时所作,后十卷为入宋之作。集中诗以唱和为多,约占四分之三,基本以七律为主。诗集的卷二一、卷二二为入宋后之诗作,风格较前有较大变化,但诗体选择上仍偏重七律。

徐铉前期七律内容广泛,其咏怀诗、咏物诗、怀古诗等属晚唐风调,工整秀丽,词清调美,但终有小巧之感。其数首艳情诗,如《梦游三首》、《赋得有所思》,继承了元、白及杜牧等“以近体写风情”之轻艳一脉。这一方面是晚唐诗风对元和诗风流响的承嗣;另一方面也是南唐诗风的展现。入宋后,其七律诗中少有此调,大约与作者的年龄、处境等相关。他还有一首七律与其他诗作风格迥异,即《和元帅书记萧郎中观习水师》,诗中洋溢着一种豪宕磊落之气。尤其第二联“千帆日助江陵势,万里风驰下濑声”的气魄,直逼盛唐,显示出其性格慷慨激昂的一面。但遗憾的是,这种激情在其七律诗作中只是昙花一现。正如可以为后主置死不顾,同样也可以为宋主颂德歌功一样,时代世情造成的士人人格缺陷在徐铉这里展现无余。

由此可以看出,徐铉前期七律取益多师、不拘一格,尤其是对许浑、郑谷、杜牧的学习,使其诗风更倾向于晚唐。如果按照这样的诗风延续下去,徐铉很难被归为白体诗人。但入宋后,徐铉七律发生了很大变化。首先,题材明显狭窄,几乎全都是唱和与送行,尤以奉和应制为主,显示出创作上的被动。在入宋十数年中,如此狭隘的取向令人惊讶。如果不是诗人精神的全面退缩,实在别无解释。其次是基调由悲转乐,多抒写百无聊赖式的闲适。第三,创作手法上也由早期的重抒情转为后期重写意,早期多写景渲染情绪,后期多用赋笔铺陈。这才是其诗风真正类似白乐天的地方。也即是说,徐铉七律在入宋后呈现出晚唐诗风向白体诗风转变的趋势。这一变化不仅体现了南唐入宋作家心态的转变,也体现了唐末五代到宋初政治格局的变化对士人诗风的影响,及宋初右文政策对士人明松暗紧的束缚。

创作技巧上,徐铉后期七律依然有前期对仗工稳、格律圆熟的特色,语言锤炼上较为率易,多用平直的语言直接叙述,显示出流畅浅切的白体风尚。但与白居易不同的是,白诗语言平易而有思致,徐铉七律却大多是对闲适生活状态的直接描述。写日常生活题材之作,如果没有对现实的反思与人生的感悟作支撑,诗意难免庸弱繁琐。对于白体,徐铉只得其闲适情趣及语言浅切、赋体铺陈等,而未得其神韵,这也是宋初白体的基本风貌。白体七律的好处要待东坡才青出于蓝,发挥殆尽^①。

“国初沿袭五代之余,士大夫皆宗白乐天诗”,其中最重要的一位诗人,就是李昉,在某种程度上,他具有宋初白体开风气之先的作用。整个宋诗的基调,从此确立。很可惜,他却是个在学界几乎被遗忘的诗人。五代入宋的文人中,李昉身份比较特殊。他由后周入宋,颇得太祖信任。历仕太祖、太宗朝,曾两度拜相,地位显赫。后周诗风受白居易影响较大,如后周广顺三年(953),陶穀作《龙门重修白乐天影堂记》就曾言:“世称白傅文行,比造化之功,盖后之学者,若群鸟之宗凤凰,百川之朝沧海也。秉笔之士,由斯道而取位卿相者,十七八焉,得不谓法施于人耶?”^②于此可见一斑。《宋史》本传言李昉“为文章慕白居易,尤浅近易晓”^③,正是后周诗风的体现。后周的文化建设远逊于南唐,而南唐归顺时,已到太祖朝晚期,在太祖朝十余年间,北宋文治逐渐起步的过程中,李昉居功甚伟。到太宗朝,《太平御览》、《太平广记》、《文苑英华》三部大书皆由其主持编撰。可以说,在宋初最先引入白体风范的就是李昉。宋敏求《春明退朝录》卷中也言其喜好白居易诗^④。其文集已佚,现存诗作只有

① 姚鼐《今体诗钞》云:“至于长庆,香山以流易之体,极富赡之思,非独俗士夺魄,亦使胜流倾心。然滑俗之病,遂至滥恶,后皆以太傅为藉口矣。”(上海:上海古籍出版社,1986年,第3页)说明白居易在七律上的变革。方东树《昭昧詹言》云:“(七律)白傅意格,东坡祖本,但坡加以超妙,而无其俚俗,然且往往不免习气。”(北京:人民文学出版社,1984年,第430页)说明在七律创作上,苏轼对白居易的继承。

② 顾学颉校点:《白居易集》,北京:中华书局,1979年,第1583页。

③ 脱脱等撰:《宋史》卷二六五《李昉传》,北京:中华书局,1977年,第9138页。

④ 宋敏求:《春明退朝录》卷中,北京:中华书局,1980年,第32页。

《二李唱和集》及少量佚诗。因其慕刘、白晚期优雅闲适的酬唱之风,所以《二李唱和集》诗体取范方面多受其影响,以七律为多。王禹偁《司徒相公挽歌》言“须知文集里,全似白公诗”^①,由此可见其七律风格。

后周诗风宗白,但它发挥了白体浅切滑易的一面,变得率易粗俗。太祖无暇文艺,唱和未能成风,资料留存有限,很难看出宋初十几年间的诗歌风尚。因此,对宋代诗风的考察基本从太宗朝开始。太宗朝唱和之风渐兴,当有如下原因:其一,与太祖朝提倡朝官无所事事、优游度日的生活态度相关;其二,与太宗本人的雅好文艺密切相关;其三,受南唐君臣唱和诗风的影响。南唐归宋,已到太祖朝晚期,其对诗风的影响很快就在徐铉等一批南唐文臣入宋后的文学活动中显示出来。

李昉文集已佚,对其入宋之前的诗风已难确知,但从王禹偁评价其文集里全似白公诗,可大致考见其前期诗风的总体倾向。李昉目前存诗以《二李唱和集》为主,而《二李唱和集》迟至太宗淳化年间(990—994)才出现,是李昉晚年之作。此时诗坛受南唐诗风浸染已十余年。徐铉七律诗作入宋后显示出晚唐诗风向白体诗风的转变,李昉七律却显示出白体基础上受南唐诗风习染的痕迹。

《二李唱和集》大约作于太宗端拱元年(988)至太宗淳化四年(993)之间^②。李昉为唱和集所作序,即在淳化四年五月,此年十月李昉罢相。淳化年间,已到太宗朝晚期。此时五代入宋文人的创作风格基本已成定式,而宋代新兴士人正逐步进入诗坛。这是一个新旧交汇,而五代旧诗风占主流的时期。五代诗风在徐铉七律中已明显体现出晚唐体与白体合流的趋势,在二李诗集中,晚唐丽句仍不时可见,但白体的出语容易、浅切直白的形式特征及优游闲适的内容表达体现得更为显著。

唱和集中二李之诗,数量并不一一对等。李昉 72 首,其中七律 49 首,约占 70%;五律 23 首(有一首为五排),约占 30%。李至 86 首,其中七律 58 首,约 66%,五律 28 首,约 34%(其中两首五排)。可见就诗体取范而言,宋初唱和基本延续了中晚唐唱和多以近体诗尤其是七言律诗为主的格局。李昉在诗集《二李唱和集·序》中曾言:“昔乐天、梦得有《刘白唱和集》流布海内,为不朽之盛事。今之此诗,安知不为人传写乎?”^③由此可见,其取法对象是刘、白后期以七律为主的唱和之诗,而不是元、白早期唱和的长篇杂律。就形式而言,刘、白酬唱次韵并不多,大量的次韵之作到皮、陆唱和时才出现,而此诗集基本全是次韵之作,体现出对晚唐近体诗创作技法的延续。这也是宋初白体诗人唱和非常明显的特征之一。诗作次韵多为逞才斗巧,增加难度,二李唱和之作诗意单调,在这种情况下,艺术上增加难度就成了必然的选择,正如李至云:“冥搜各要斗珠玑”(《闻馆中宣赐赏雪赋诗之会五十六字呈秘阁侍郎》)。难度的增加,在某种程度上,为整个七律的创作套上了一个枷锁。严羽《沧浪诗话》曾云:“和韵最害人诗,古人酬唱不次韵,此风始盛于元白、皮陆,而本朝诸贤乃以此而斗工,遂至往复有八、九和者。”^④诚然,此后的北宋七律唱和之作,基本以次韵为主。唐代“和意不和韵”的唱和风尚逐渐由次韵之习取代。这也从另一方面反映了一种诗体在法度上由宽趋严的发展过程。

《二李唱和集》基本以慵懒、闲适、无聊之意趣为主,展示了历经战乱的文人进入承平年代后,身居高位而又无所事事的知足感。诗中不时流露出自我满足之态及对宋王朝的感恩之情,这是徐铉七律中所没有的。这种知足感从人性方面而言,源于久困思安,对自身最基本的安全感的渴求。正如丹纳《艺术哲学》所言:“在这样的灾难以后重见太平,岂不等于进了天堂!”^⑤从制度方面而言,当源于宋初提倡官员的不作为,要求敦厚守分,反感狷介进取的“无为而治”思想。

① 王禹偁:《小畜集》卷十,《四部丛刊》本。

② 《二李唱和集》中李至称李昉为“仆射相公”,并言自己身在“藏书之府”(《寄仆射相公》,见傅璇琮主编:《全宋诗》第1册,北京:北京大学出版社,1991年,第562页)。李昉罢为右仆射在端拱元年(988),李至进秘府在雍熙初年(984),因此,二人唱和往来当在端拱元年以后,诗序作于淳化四年(993),当是成书之时。

③ 李昉:《二李唱和集·序》,罗振玉辑《辰翰楼丛书》本。

④ 严羽:《沧浪诗话》,何文焕辑:《历代诗话》下册,第699页。

⑤ [法]丹纳:《艺术哲学》,傅雷译,合肥:安徽文艺出版社,1994年,第283页。

二李之诗在选词用语上体现出晚唐整丽和白体平易的合流,但二人之作却不能像徐铉那样将二者有机统一起来,显示出丽中有质,质中含丽的风格,而是丽则华美,质则率易,泾渭分明,反映出作者熔铸之功的欠乏。李至的情况略好于李昉,从总体成就看,李至数首言怀诗尚有清健之感,当在李昉之上。就章法而言,二李诗都以顺畅流利为主,不讲究章法的曲折变换,基本是铺叙之作。这种对日常生活的诗意化感受及赋笔铺陈的手法无论从内容还是手法上都与白居易七律一脉相承,并成为后来北宋七律最重要的两大特征。这两种特征如果运用不好,前者容易琐碎而后者容易板滞,像苏、黄那样才气纵横的人,毕竟百年不遇,这也是为什么北宋前期七律,后世很少有论者提及。李昉七律除《二李唱和集》外,尚存有九首,风格迥别于唱和集中之诗,如《禁林春值》中“一院有花春昼永,八方无事诏书稀”一联,被纪昀认为“真太平宰相语,其气象广大,太和之气盎然,此故不在语言文字之间”。查慎行也言“第四句道尽太平气象”。因此,方回称其为“宋朝善言太平第一人”^①。这种摒弃华辞丽藻而以平淡质朴的语言歌咏太平气象,却能作到摹写传神,靠语言的内部张力取胜,言人所不能言的手法,直接承接了白居易,而启发了后来同样作为太平宰相,善以平淡之语言富贵气象的晏殊。

总之,《二李唱和集》内容写日常的闲适、时光的流转、对宋王朝的颂美及朋友间的互慰,章法上继承白居易七律的通脱流便、散化铺排手法,语言则在白体浅切上又加以晚唐体的整丽,与徐铉一样,显示出宋初七律白体与晚唐诗风(主要是南唐)的合流。只不过徐铉的转变呈现出一种自身内部的调整,所以能将两种诗风结合得比较圆融贯通,而二李则呈现出外力的注入,追求丽密却不脱旧习,有生硬之感,少自然之趣。其写景联摒弃了晚唐的哀感,显得秀美平和,有盛唐写景之句“丽而和”的一面,也有晚唐过于雕琢刻意的一面,琐碎凑泊,缺乏盛唐写景之作明丽浑成之气象。这是人物格局与时代格局所限,不可强求。

《二李唱和集》除了“次韵”这一特征外,还有一个比较明显的特点,就是以小序为诗题,这也是延白体七律之余续。白居易曾言“索居则以诗相慰,同处则以诗相娱”^②,强调了诗歌的审美性与娱乐性,极大地发挥了“诗可以群”的功能。至太宗淳化年间,酬唱已成为文士生活中不可或缺的一部分,在当时甚至形成礼节,李昉诗题《修竹百竿,才欣种植,佳篇五首,旋辱咏歌,若无还答之言,是阙唱和之礼,恭依来韵,已导鄙怀,调下才卑,岂逃嗤诮》,言及不还答就是阙礼。如此答礼逞才,流风所布,在太宗朝确实出现了一批酬唱集,如宋太宗与群臣唱和的《君臣赓载集》,徐铉、李昉的《翰林唱和集》。只淳化年间,除我们上文所论《二李唱和集》外,还有淳化二年(991)苏易简等人的《禁林宴会集》,淳化三年(993)王禹偁等人的《商于唱和集》等。当一种文艺形式形成礼节的时候,也是其格式风味固定化的时候。李昉等人的创作动机已成了酬礼与逞才。有来有答,和意和韵。和意为酬礼,和韵为逞才。宋初唱和,酬礼的成分似乎还重一些,但李至诗题中已有“尚以疲兵而再战”之语。发展到北宋中期,则完全成了“诗战”,到苏、黄,七律唱和之诗,种种争难斗巧,不一而足。

宋初唱和诗选用诗体,延唐惯式,基本为近体律诗,尤以七律为主。刘、白、皮、陆唱和,即多选用七律。苏易简所编《禁林宴会集》中甚至全为七律。这当与七律在出现伊始,就以唱和、奉和之功能取胜相关。到北宋初,七律技法已臻于成熟,并体现出固定的风貌,最适合用以酬对应答,才大者自可翻澜出奇,才小者亦可勉强成章。这种以七律为主的酬唱之风,在北宋馆阁唱和中,几乎已成定式,并直接影响到其后不久《西昆酬唱集》的出现。

《二李唱和集》中两位诗人年龄相差二十余岁。李至生于947年,是太平兴国初年进士,与田锡、晁迥、张咏、王禹偁等当属同辈之人,是宋朝立国后自己的新一代士人。其与李昉七律诗风的类似,显示了太宗朝晚期,即建国后近四十年,七律诗风总体仍偏于庸弱闲适,手法也延续了五代七律的熟套,除了心境的平和外,基本没有变化。五代入宋诗人到淳化年间虽然影响还在,毕竟已是薄暮之

① 方回选,李庆甲编:《瀛奎律髓汇评》卷五,上海:上海古籍出版社,2005年,第210页。

② 白居易:《与元九书》,顾学颉校点:《白居易集》卷四十五,第965页。

年,有宋一代出现的第一批士人逐渐登上政治舞台,在王禹偁、晁迥等人的诗作中,都显示出对南唐诗风的偏离及学白居易取向的改变。

鉴于南唐与后周对于大宋的不同影响,及徐铉、李昉二人在入宋后地位及心态的不同,二人七律在内容及技巧上似乎并无多大差异,但仔细对比就可发现,一个是归顺之臣,力求迎合新朝的小心翼翼;一个则是对新王朝悠游生活的志得意满。

三、新一代白体诗人七律诗风的演进及其表现形态

太宗朝后期是白体新生代诗人的崛起期,王禹偁、田锡、张咏等人皆以气节自重,他们的七律虽然受白居易影响,但注入了更多个人的情感体验与现实精神,显示了与之前士人迥异的风貌。

新一代的白体诗人在七律内容的拓展及现实情怀的注入方面颇有建树。作为王朝的新生代士人,面对一个百废待兴的王朝,他们皆有“以天下为己任”的使命感,这使得他们的七律题材远比前两位白体诗人丰富。凡唱和寄赠、咏怀咏物、登临怀古、行旅记游等皆有涉及,虽然是唐诗习见之题材,但相比于五代入宋文人七律多为无病之吟,这一变化还是给人耳目一新、豁然开朗之感,可见七律在逐步恢复它往日的生机。但三人亦各有侧重,王禹偁关注国计民生,以刚直自立于朝,直言敢谏,不畏权势,屡屡触怒权贵。对太宗言其“操履无取,行实有违”^①,他毫不退缩,在表文中直言反驳^②。在给刚即位的真宗所上表文中,他言及自己在太宗朝贬官的原因仍云:“始贬商于,实因执法。后出滁上,莫之罪名”,“虚名既高,忌才者众。直道难进,黜官亦多”^③,依旧不卑不亢。其一生三进三黜,仕途坎坷而秉性不移,这种人格精神正是北宋新一代士人精神的写照。

王禹偁幼习白居易诗,后贬商州,更“多看白公诗”^④,受白居易濡染颇深。他学习白居易跟徐铉、李昉等白体诗人不同。徐、李受白居易后期诗风影响较大,而白后期多为近体,尤以七律为多,意绪闲适,内容沉闷,殊乏佳作。取其中尚且得乎下,何况取其下?所以,徐、李二人七律成就皆不高。王禹偁对白居易的体认较为全面,除受时风影响,闲散颓废之作外,他更继承了白居易“歌诗合为事而作”的精神^⑤,如古诗《对雪》、《感流亡》等皆是这方面的典范。在七律创作上,于闲适唱和诗之外,他还继承了白居易七律议论讽刺的风格,如其模仿元、白所作的《放言》诗即为一例。此种七律为元稹首创,自白居易仿作后,唐人七律中无后继之作。百年以后,见于王禹偁集,亦属后世知音。

王禹偁由白居易直接追溯到杜甫,以诗句偶然像杜而自喜,并认为“本与乐天为后进,敢期子美是前身”。他对杜诗的体认源于精神气质上与杜甫的相通,其《吾志》诗云“致君望尧舜,学业根孔姬”,与杜甫的“致君尧舜上,再使风俗淳”如出一辙。清人吴之振《宋诗钞》曾言:“元之独开有宋风气,于是欧阳文忠得以承接流响……穆修、尹洙为古文于人所不为之时,元之则为杜诗于人所不为之时者也。”^⑥敏锐地看到了王禹偁在学杜方面有开风气之先的贡献。这种对白居易、杜甫的关注现实精神的继承,启发了后来的欧阳修、苏舜钦等人,而成为北宋诗文革新的先声。欧阳修曾评曰:“想公风采常如在,顾我文章不足论。”^⑦苏轼也曾从文章、德行等方面激赏王禹偁,认为其“以雄文直道,独

① 《宋大诏令集》卷二〇三《黜翰林学士尚书礼部员外郎知制诰王禹偁制》,北京:中华书局,1962年,第757页。

② 王禹偁《滁州谢上表》云:“况臣粗有操修,素非轻易,心常知于止足,性每疾于回邪。位非其人,诱之以利不往。事非合道,逼之以死而不随。”(《小畜集》卷二十一,《四部丛刊》本)

③ 王禹偁《谢转刑部郎中表》,《小畜集》卷二十二,《四部丛刊》本。

④ 王禹偁《前赋春居杂兴诗二首,间半岁不复省视,因长男嘉祐读杜工部集,见语意颇有相类者,咨于予,且意予窃之也。予喜而作诗,聊以自贺》诗“本于乐天为后进”句下有自注云:“予自谪居多看白公诗。”(《小畜集》卷九,《四部丛刊》本)

⑤ 顾学颉校点:《白居易集》,第962页。

⑥ 宋萃编:《宋诗钞·小畜集钞》,北京:中华书局,1986年,第13页。

⑦ 欧阳修:《书王元之画像后》,《欧阳修全集·居士集》卷十一,北京:中国书店,1986年,第78页。

立当世,……耿然如秋霜夏日,不可狎玩,至于三黜以死”^①。

王禹偁的七律诗作重新恢复了杜诗所注入的爱国忧民传统,尽管数量有限,毕竟有开风气之先的意义。除此之外,其七律诗中以贬谪之意表现得最为淋漓尽致。王禹偁一生三黜,守郡时多于入朝期,这使他的七律创作走出了宋初的台阁,转向了江山风物,从对闲适生活的津津乐道转向了对贬谪之情的婉转诉说,从优游之乐转入了失意之悲。这对北宋初期七律的发展而言,无疑具有开拓性。王禹偁人格与诗品的卓荦不凡,使其成为宋初宗白诗风中成就最高的一位诗人。王禹偁的精神气质代表着北宋新兴一代士人的总体风貌。

田锡也是宋初有名的诤臣之一。范仲淹在《田谏议锡墓志铭》中称其“为天下之正人”^②。《四库全书总目提要》云:“诗文乃其余事,然亦典型。其气体光明磊落如其为人,固终非澳忍者所得仿佛焉。”^③他早年即与王禹偁相识,私交极好。在宋初纷乱的政局中,二人志同道合,皆以耿介孤直立朝,常以诗寄赠,相互慰勉。其七律诗作共87首,题材十分广泛。七律职责所在,免不了歌功颂德。田锡有《乾明节祝寿》12首(原注有19首,7首遗失),富丽华美,铺陈殆尽,显示出一个新兴王朝从内到外都透着一种蓬勃之气。他在《答胡旦书》中言:“帝王好文,士君子以名节文藻相乐于升平之时,斯实天地会通之运也。自数百载罕遇盛事,今锡与君偶斯时焉。”^④这种自觉的颂美心态使得其诗与徐铉应制诗单调铺陈、结归歌颂的庸弱感截然不同。取材意向的变化与诗中所流露的心态,正是新王朝建立伊始,时代气象在士人精神上的体现。与王禹偁相同,田锡的七律诗引入了忧民忠君的现实内容。他的七律诗闲适唱和之作并不多,偶有数首也都呈现出一种磊落不群之感。

张咏,《宋史》本传称其“少任气,不拘小节。虽贫贱客游,未尝下人……少学击剑,慷慨好大言,乐为奇节”^⑤,颇有傲岸不屈的气格。《四库全书总目提要》云:“两莅益州,为政恩威并用,吏民畏服。平日刚方尚气,有岩岩不可犯之节。其文乃疏通平易,不为崑绝之语。其诗亦列名西昆体中(案:西昆酬唱十七人,咏名在第十一)。其《声赋》一首,穷极幽渺,梁周翰至叹为‘一百年不见此作’,则亦非无意于为文者。特其光明俊伟,发于自然,故真气流露,无雕章琢句之态耳。”^⑥他与王禹偁是儿女亲家,与田锡私交亦极好。在宋初,三人以直节立朝,为振拔五代以来萎靡的士大夫之气起到了导夫先路的作用,其七律的社会政治内容较王禹偁、田锡更为突出。王禹偁和田锡的这部分诗作基本以忧国之思及归阙之思为主调,张咏七律则注入了更多的现实因素,更有针对性,发扬了杜甫以七律写时事的精神。如其《再任蜀川感怀》:“官职过身鬓已衰,傍人应讶退休迟。从来蜀地称难制,此是君恩岂合违。兵火因由难即问,郡城牢落不胜悲。无烦苦意思诸葛,只可烦条使众知。”诗后有作者注曰:“李顺、刘干、王均,十年三乱蜀,人人思得诸葛亮整之。亮遇离乱,提一旅之兵平定川陕,非此宏才异略则不济也。方今天子仁圣,国富兵强,只宣驭远宽平之诏,禁暴刑杀之令,不半年自整尔。”^⑦说明了当时的写作背景。整首诗一气呵成,很有古体诗的顺畅感。语言简练质朴,感情真挚,意格老到,颇具悲壮慷慨之气。宋初七律中此种风格并不多见。

张咏的送行诗与王禹偁、田锡二人亦不相同。王禹偁重叙述,田锡重抒情,而张咏之诗介于二者之间。诗人的心意在别情与期许间徘徊,诗风不生硬、不柔弱,自有风调。其七律感怀之作最多,亦最佳。他的《舟次辰阳》、《幽居》、《旅中感怀》、《退居近墅》、《旅怀》等诗,不仅有晚唐七律工稳清新之感,且能将白体的直写胸中之意与眼前所见之景有机融合起来,既避免了白体“以议论为诗”的直率,

① 苏轼:《王元之画像赞》,《东坡文集》卷二十一,北京:中华书局,1986年,第603页。

② 范仲淹:《兵部尚书田公墓志铭》,《范文正集》卷十二,文渊阁《四库全书》本。

③ 永瑤等撰:《四库全书总目》卷一五二,北京:中华书局,1965年,第1306页。

④ 田锡:《答胡旦书》,《咸平集》卷三,文渊阁《四库全书》本。

⑤ 脱脱等撰:《宋史》卷二九三《张咏传》,第9800页。

⑥ 永瑤等撰:《四库全书总目》卷一五二,第1306页。

⑦ 张咏撰,张其凡整理:《张乖崖集》卷三,北京:中华书局,2000年,第24页。

也避免了晚唐七律的凄苦之情,而显得别有风致。如其《旅中感怀》,境界悲凉阔大,显示出了诗人胸襟的磊落,气度的傲岸不凡。其结句虽也是以诗酒消忧,却与王禹偁“已觉功名乖素志,只凭诗酒送浮生”(《诗酒》)的意趣截然不同。王禹偁的诗酒消忧里有一种无可奈何的落寞感和颓废感,而张咏的诗酒消忧却有一种希望,一种寄托。

新一代白体诗人在诗学思想及七律诗风的艺术创变方面颇有特色。王禹偁七律就整体特色而言,语言直率,多议论,章法以流畅为主,多用流水对,不太讲究结构布局,明显偏于白居易七律风格,但同时又具有杜诗沉郁含蓄和晚唐清丽工整的特征,体现出一种整合性诗风。这种诗风的形成与作者的文学思想密切相关。诗人对五代诗风极为不满,认为“文自咸通后,流散不复雅。因仍历五代,秉笔多艳冶。高公在紫薇,滥觞诱学者。自此遂彬彬,不荡亦不野”(《五哀诗》)^①。由此可见,他反对五代以来的艳冶之作,希望建立一种不荡不野,典雅醇正的诗风。他欣赏李白诗,认为是“颂而讽,以救时也;僻而奥,以矫俗也;清而丽,以见才也”^②,他的七律正是这种文学主张的实践。

王禹偁七律中已经含有宋诗渐变的因素,以议论为诗,重理性,重思致及以文为诗,重叙述、重铺排的特征都已露出端倪。但因为他的诗模仿痕迹较重,未能将诸种手法融汇贯通而显得较为生硬,因此四库馆臣言其欲变五代诗体而力有未逮^③。

田锡七律就创作手法而言,与王禹偁七律类似,都有语言直率,不讲含蓄,好用复字的一面,在章法上也体现出一定的顺畅感。其《元日》一诗就是模仿白居易的《八月十五日夜湓亭望月》及王禹偁《上元夜作》而作。但就其整体诗风而言,与白体的重议论,重叙述又有明显差别。田锡七律很善于利用景物描写创造一定的情境来表达自己的意绪。如他的怀古诗与送行诗的风调就与王禹偁有别。王禹偁的怀古诗类咏史,重议论;送行诗重铺排,多劝慰,而田锡的怀古诗及送行诗都更倾向于抒情。这种靠物象组合制造出一种意境来表现诗人思绪与感情的方法,是典型的晚唐诗以意境取胜的手法,迥别于白体的议论、铺排。田锡七律虽然有语言直率的一面,却并非不讲究雕琢。他的诗极长于写景,如《桐江咏》、《七里滩》、《题天竺寺》、《倚楼》等诗几乎都是通篇景语,清丽可人。

在手法上,他和王禹偁又各有偏重。王禹偁诗呈现出明显的白体特征,而在白体上又融入了晚唐七律工整清丽的一面。田锡诗却有明显的晚唐七律精心刻画、工稳清丽、长于抒情的特色,但摒弃了晚唐的哀感并融入了白体语言直率,不讲含蓄、好用复字等特征。两种诗风的融合在王禹偁诗作中尚有无意为之的倾向,因此他的七律模仿白居易的痕迹比较明显,而被明确归为白体诗人。田锡在七律创作上却是有意整合这两种诗风,如在《览韩偓郑谷诗因呈太素》一诗中,他就明确表示:“顺熟合依元和体,清新堪似郑韩吟。搜来健比孤生竹,得出精于百炼金。”这使得他的七律既有白体通畅顺达的一面,也有郑谷、韩偓等诗人清新秀丽的一面,同时还具有劲健之感。种种诗风的有机融合,源于其通达的文学观。田锡欣赏杜牧,在七律《偶题因怀张王二谏议》、《幽居》等屡有提及,他的七律也确有杜牧“豪而艳,宕而丽”的特色^④。他在《贻宋小著书》中曾言:“但为文为诗……任其或类于韩,或肖于柳;或依希于元白,或仿佛于李杜;或浅缓促数,或飞动抑扬,但卷舒一意于洪濛,出入众贤之闾闳,随其所归矣。使物象不能桎梏于我性,文彩不能拘限于天真。”^⑤也正因为诗人的多方取益,纵情任性,信笔挥洒,他的七律呈现出多元化风格。有雄阔深沉者,亦有清婉缠绵者;有高华富丽者,亦有闲适澹远者;有明秀轻快者,亦有疏放豪宕者,这种多姿多彩的七律风格,使得他的七律在宋初七律平弱单调的氛围中颇具异彩。也因此,在宋初,他未被归为白体,也未被归为晚唐体。我们此处将他与王禹偁对举,是因为作为新兴一代诗人,他的七律和王禹偁七律都有学白体的特征,可以略

① 王禹偁:《小畜集》卷四,《四部丛刊》本。

② 《历代名贤确论》卷七十八引王禹偁《李太白真赞》中语,影印文渊阁《四库全书》本。王禹偁《小畜集》中未见此文。

③ 永瑤等撰:《四库全书总目》卷一五二,第1308页。

④ 杨慎:《升庵诗话》卷五,丁福保辑:《历代诗话续编》,北京:中华书局,1983年,第738页。

⑤ 田锡:《贻宋小著书》,《咸平集》卷二,文渊阁《四库全书》本。

作比较,以便更好地说明白体七律在宋初演变的迹象。

张咏诗风较之二人更复杂多样,因此对其体派归属,颇有争议。他曾因参与西昆酬唱而被认为是西昆体诗人。王锡九《宋代的七言古诗》一书中将其归为白体^①。从其所存 37 首七律来看,确如四库馆臣所言“光明俊伟,发于自然,故真气流露,无雕章琢句之态”,因此,就语言质朴、章法顺畅等外观形式来看,七律较类白体,但其中亦间有晚唐工丽之风调。张咏自号乖崖,取“‘乖’则违众,‘崖’不利物”之意^②,看其七律诗作,无论时事政治、送行咏物,还是登临感怀之作,皆有一种落落不群之态。将张咏诗归白体,与田锡类似。就其七律表面特征而言,他们都有出语容易、理性入诗、章法顺畅的一面,这些白体七律特征在其诗作中的明显体现,可作为我们的判断依据。但张咏七律与田锡七律的抒情性特征都较王禹偁明显。他们的七律更多运用了晚唐七律以景造境之手法。张咏的写景造境手法与田锡亦有区别。田锡更长于写景,色彩明秀,清新雅丽,似可入画。张咏的景句则属以情驭景,诗人并不在乎景物的刻画,而是情之所至,以景点染,其主体的参与精神超过了田锡的景句,这与二人的创作心态有关。田锡于文颇为用心,对文学创作亦颇有见地,当属有意为文,所以其七律较张咏更工稳清丽。而张咏诗多为真性情的自然流露,似属无意为文,情深而语工。张咏七律虽然存诗不多,但气格迥异于众,既融入了白体的直抒胸臆又借鉴了晚唐的融情入景,可谓情思兼备。

王禹偁、田锡、张咏三人七律诗风打破了五代入宋士人以闲吟唱和为主的风气,重新将七律题材由台阁引向江山,具有一定的开拓性。在创作手法上,其一,都有白居易七律语言浅切直白,不多用典,章法顺畅,言意好尽,不讲含蓄等特点;其二,在白体的主调上又融入了晚唐律切工丽的一面,而改变了白体七律结构过于顺滑的特征。这两种诗风的融合奠定了宋初七律的基本特色。《宋史》曾言:“三人者,躬骨鲠蹇谔之节,蔚为名臣,所遇之时然也。”^③形于中而发于外。作为新一代士人,他们在名节上的磊落出众,使得他们的七律在时代诗风的大潮中显示出独到的特色。

当时的说理写意七律对七律体式格局亦有所突破。从七律体式而言,宋初的白体诗人有一个重大突破,即大型七律组诗的出现。这些诗从形式到内容都十分特别,甚至其作者也令人意想不到,即宋太宗赵光义。宋太宗喜好白体,从他所存诗作的风格即可见一斑。他现存诗共 538 首,形式十分特殊,《逍遥咏》十一卷,194 首,其中七律 100 首;《缘识》五卷,316 首,其中七律 52 首;另有偈语 18 首;佚诗 10 首,其中七律 2 首。其七律共 154 首,约占总数的 28% 左右。他在《逍遥咏》序中云:

夫诗颂歌辞,华而不实,上不足以补时政之阙失,次不足以救苍生之弊病。假有独擅其名,弗精于用,义同画饼,弃不足珍。争如立至当之言,以济于时世哉。所以姑务契理,不取于文,贻尔方来,悟夫悬解者矣。^④

在序言的每一句下面都有作者的自注,如在“假有独擅其名,弗精于用”后云:“辞也者,所以通万物之情也。假有专其述作之名,昧彼述作之用,所谓华而不实也。”在“争如立至当之言,以济于时世哉”后云:“夫圣人之意,其不可得而见也,故观之于象,而形之于言。应时之所求,合时之所望。义存精当,妙在长生也。”在“所以姑务契理,不取于文”后云:“且务契彼真一之理,故不取于藻丽之文。”从《逍遥咏》序言及自注中可以很明显看出宋太宗的文学观。他认为诗文创作要应时之求,合时之望,能够上补时政之阙失,下救苍生之弊病,所以主张发明圣人之意,反对文饰藻丽之语。这些主张与白居易“惟歌生民病,愿得天子知”(《寄唐生》),“文章合为时而著,歌诗合为事而作”(《与元九书》)的诗文观一脉相承^⑤。他的《逍遥咏》正是其理论的实践。其中的 100 首七律,多为说理教化之辞,语言质朴无文,但这种用大型连章组诗的形式,反复诉说一个主题,是七律理性加强的一种表现,就七律体

① 王锡九:《宋代的七言古诗》,天津:天津人民出版社,1993 年,第 19—23 页。

② 脱脱等撰:《宋史》卷二九三《张咏传》,第 9804 页。

③ 脱脱等撰:《宋史》卷二九三《田锡王禹偁张咏传论》,第 9804 页。

④ 傅璇琮主编:《全宋诗》卷二十二,第 1 册,第 312 页。

⑤ 分别见顾学颉校点:《白居易集》卷一、卷四十五,第 15、962 页。

式而言可谓创变,直接影响到北宋中期邵雍的七律创作,但若就诗歌审美角度而言,可算“恶诗”了。

据文献记载,宋太宗亦十分喜好晚唐清丽诗风,他曾摘杨徽之诗句做成屏风,以便时时观摩欣赏^①。而杨徽之欣赏晚唐郑谷诗^②,其诗作也呈现出明显的工丽秀美的晚唐风尚。

太宗曾数次作诗,或令群臣属和,或赐予新进士人。他在雍熙二年(985),曾诏群臣宴于后苑,赏花钓鱼,即席赋诗,遂成故事。“赏花钓鱼”之作,一般为七律,这就为七律增添了一个特殊的题材。许多北宋名臣如寇准、杨亿、夏竦、苏颂、范仲淹、欧阳修、王安石等皆有应制赏花钓鱼之作。同年,太宗还在贡举后赐宴琼林苑,以诗赐新榜进士,亦形成定制。这些都表明太宗诗风除枯淡的说教外,亦有唯美因素。李至在《二李唱和集》中曾言及宋太宗诗云:“数行御札鸾凤舞,一幅天歌锦绣飞。”这样的评价或许有过誉之嫌,但至少也可见出太宗诗的华美倾向。因此太宗七律诗风也当是白体与晚唐体的结合,只是就现存诗来看,以议论说教为主。

晁迥与王禹偁早年即相识,诗作学白居易用力颇勤,其诗风体现得也最为明显。晁迥有《翰林集》三十卷,已佚。《全宋诗》中共收其诗 56 首,明确表明“拟白乐天诗”的就有 9 首,其中有一首为七律,即《拟白乐天遣怀》,对白居易原诗做了几处改动,学白特征最为显著,甚至可以说是纯粹,因此,尽管其七律仅存一首,我们也在留一笔给他。

四、白体七律的特质与西昆体的转型

从上论可见,白体七律在宋初的演进明显具有两个层次,三种形态。第一层次为五代入宋的诗人,以徐铉、李昉为代表,其七律诗风为典型的闲适唱和型宫廷诗风;第二层次为太宗朝成长起来的新一代诗人,这一阶段,其七律诗风又表现出两种形态,一种为颇有气节的士大夫诗风,代表诗人为王禹偁、田锡、张咏;一种为纯议论说理式诗风,代表诗人为宋太宗、晁迥。

在太祖朝及太宗朝早期,以五代入宋士人为主,他们的诗作学习白居易入洛后的七律诗风,以唱和寄赠的形式抒写平庸闲适的日常生活。创作手法上表现为晚唐体和白体的结合,或言晚唐体向白体转变,或言白体吸收晚唐体,总之,他们的七律诗作体现出类似风貌。内容以表现闲适之感为主,多为淡淡的人生感悟而少作直接的议论,继承了白居易后期七律的情调。艺术上既注重语言的秀丽流畅,又注重对仗的工稳与意境的塑造,纠正了白居易七律本身的浅切滑易和后周白体的浅俗,增加了抒情成分和美感体验。就七律创作而言,真正将晚唐诗风带入诗坛的并不是方回所列的晚唐体诗人,而恰恰是白体诗人,只不过他们的诗风与晚唐诗风一直保留了一种不即不离的状态。

太宗朝后期是白体新生代诗人的崛起期,王禹偁、田锡、张咏等人皆以气节自重,他们的七律虽然受白居易影响,但注入了更多个人的情感体验与现实精神,显示了与五代入宋士人完全不同的风貌。这些走出台阁的士人,江山的壮丽与仕途的坎坷在他们心中重新激起浪花。七律在新一代诗人手中扩大了题材,群山塞漠,烟雨江南,可登临怀古,可行吟感叹,七律正从台阁的死气沉沉中走出,重新恢复了勃勃生机。在写作手法上,尽管两类诗人各有擅场,但也体现了比较明显的一致性。如他们都在白体语言浅切直白的基础上整合了晚唐律切丽密一面,这就改变了白居易七律结构上的顺畅流走,而显得工整铺排,这是宋初白体七律最显著的一个特色。正因为晚唐七律工整特色对白体七律流易特色的冲击,使得北宋七律显示出一个全新的面貌,即语言浅切而对仗工整。这两种特征的融汇贯通,并在后期的发展演变中,形成一种平淡与工整并存的宋调式七律。宋太宗、晁迥为说理言意七律的代表,他们继承并发挥了白居易七律以说理议论为诗的特征,强化了七律的理性气质。

① 王辟之:《澠水燕谈录》卷七,北京:中华书局,1981年,第83页。

② 杨徽之曾编《文苑英华》诗歌部分,选了大量郑谷诗。郑谷擅长七律,曾言“若无文彩入时难”(《锦二首》其一),其诗清丽秀美,对北宋诗坛影响较大。

除上述诸人之外,宋初还有一些朝官诗作体现出明显的白体倾向,如李建中、薛居正、陈从易、程师孟等人的诗作。除晁迥、张咏外,其他收入西昆集的诗入如杨亿、丁谓、舒雅、刁衍、李宗鄂、李维、刘秉等人,早年也都学过白体。可惜,从元至明,诗风宗唐,尤其是明代,极贬宋诗,对宋人诗文集自然也不屑于整理,导致遗失甚多。尤其是宋初诗人文集,多数亡佚,直接影响到我们对宋初白体诗风的探讨。但白体在宋初的流行,则是无可争议的事实。在太宗的提倡并参与创作后,真宗朝白居易地位继续上升,直至仁宗朝,欧阳修在《六一诗话》中还言有数达官,“以诗知名,常慕白乐天”。而真宗朝及仁宗朝前期正是西昆体形成并逐步兴盛的时期。由此亦可见,西昆体产生的背景及白体在此之前为宋诗铺上的底色。

北宋中后期,在西昆体式微之后,平淡诗风又成诗人们的自主追求,而代表平淡诗风的白体再一次进入了诗人的视野。这一时期白体七律诗风的代表为范仲淹与欧阳修,而后者成就更高。他继承了王禹偁式白体七律的特征。流畅与工稳并存,清丽与平淡并重的白体七律特征,在元祐诗坛这种诗风的代表者为苏辙及张耒。苏轼的七律则直接继承了白居易流易的一面,并注入了宋诗因素,而呈现出另一种宋调七律面貌。七律以工稳为正体,因此,欧、苏、张三人七律,尽管学白体,却无变体之嫌,真正的白居易七律及苏轼七律却有变体的嫌疑。宋太宗的大型说理组诗,则直接影响到北宋中期的邵雍。邵雍的七律以组诗为多,尤其是《首尾吟》数量最多,理性特征最明显,也可谓白体的变体。也即是说,北宋中后期,白体七律呈现三种状态,即一正二变,一正为欧阳修、苏辙、张耒等,二变分别为苏轼与邵雍,他们分别发挥了白体七律的其中一个特征,并自成一统。

总之,宋初白体诗人在七律创作上继承和发扬了白居易七律的一些显著特征,如唱和的形式,闲适的内容,理性气质的深化等。在创作手法上,则体现为语言的平淡浅切,句法、章法的顺畅,以写意为主,好以议论为诗。这些特征正是白居易在七律上的创新求变之处。但在晚唐,这些创变并未被普遍接受,直到宋初,在王禹偁等人对白诗的大力提倡下,其七律求新的特征才逐步被体认并发扬。这些唐代七律中的新变因素,经过北宋诗人的实践,逐步成为北宋七律的基本特征。以至于有学者认为“自徐铉兄弟及王禹偁们的‘白体’后,因乐天诗的风格与时代精神相合,他在宋诗中,不知不觉的有如绘画的粉本,各家在此粉本上再加笔墨之功”,“我怀疑北宋的诗人都白诗的底子”^①。这个见解非常精到。

针对白体的语言直白浅切,不太讲含蓄,其后的西昆体希望能从语言华美和讲究思致委婉上加以纠正,但毕竟受到大背景的影响,西昆体七律还是有意无意地接受了白体的言志写意及以铺叙法入律,而使西昆体七律呈现出“以赋为律”的特色,这一特色使昆体诸子七律与他们的宗主李商隐七律的幽婉比兴相比,终有一段距离。

[责任编辑 刘 培]

① 徐复观:《宋诗特征试论》,徐复观编:《中国文学论集续编》,台北:学生书局,1984年,第31页。

论文学交际中的对话关系

王 汶 成

摘 要:言语交际中的对话关系本质上是一种“涵义关系”,即只要交际各方的各表述之间存在涵义上的关联,则无论空间相距多远,时间相隔多长,都应视为建立了一种对话关系。与一般言语交际中的对话关系相比,文学交际中的对话关系有其自身的特点:其一,它是一种间接的对话关系;其二,它是一种隐形的对话关系;其三,它是一种三重交错的对话关系。与此相应,文学交际中的话语似应理解为由作者、作品中叙述人和人物、读者发出的三种声音的混响交合,亦即由作者创作、作品文本、读者解读三种表现形态组合而成的整体。

关键词:文学交际;对话关系;文学话语

借鉴当代对话交流理论,将文学理解为一种交际活动,进而理解为交际活动中的“话语”和“对话”,如今已经成为一个比较时兴的观点。这种理解作为文学研究的一个新视角,的确拓展和深化了原有的对文学本质的认识。但是,文学交际在什么意义上是一种对话,是一种什么对话,它作为一种对话与日常会话有什么不同,简言之,文学交际中的对话关系是怎样的,对这样一个基本问题,有关论者至今并未作出深入探究。而对这样的问题如若不能予以深入探究,则文学是一种什么样的交际活动,是一种什么样的话语,都不可能获得有理据的深刻解答。鉴于此,本文专就文学交际中的对话关系问题作一点探讨,以期抛砖引玉,希望得到有关论者的关注和批评。

一

谈到对话问题,不能不首提俄国的巴赫金。依巴赫金之见,“言语交际要求至少有两个操该语言的说话者——一个说者和一个听者”^①,而言语交际中说者与听者间的关系本质上是一种对话关系,但要构成这种对话关系还需要一个基本条件,这就是言说者的表述之间必须要有“涵义上的关联”。虽然“构成这一关系的成分只能是完整的表述”,但“在完整表述的背后有着实际的或潜在的言语主体,即这些表述的作者”,这些作者都要赋予这些表述以一定的涵义,只有这些涵义间存在着各种应答形式的关联,我们才能说他们的表述之间构成了对话关系。所以,对话关系绝非简单地体现为表述之间的“对话”关系,而是体现为表述之间的“一种特殊类型的涵义关系”^②。“任何两个表述,如果我们把它们放在涵义层面上加以对比……,那它们就会处于对话的关系之中”^③。反之,任何两个表述,即使表面上看存在应答关系,但如果缺乏涵义上的关联,它们之间也构不成对话关系。举例说,你遇到一个熟人,问他:“你身体好吗?”他答道:“天好像要下雨了。”这两句话虽是即时的一问一答的对语,但由于它们之间毫无涵义联系,也就构不成对话关系。但是,假如你给一个远方的朋友写信问

作者简介:王汶成,山东大学文艺美学研究中心教授(山东济南 250100)。

① [俄] M. 巴赫金:《文本 对话与人文》,白春仁等译,石家庄:河北教育出版社,1998 年,第 281 页。

② [俄] M. 巴赫金:《文本 对话与人文》,第 333 页。

③ [俄] M. 巴赫金:《文本 对话与人文》,第 322 页。

好,几天后你收到这位朋友的回信,说他身体很好,请勿挂念。尽管你与你朋友在各自信中的表述,空间上相距甚远,时间上间隔较长,但依然构成了对话关系,因为在你们各自的表述之间存在着直接而明显的涵义关系。甚至生活在不同时代的两个完全不相识的人说出的话,如果都议论着同一个话题,就有着涵义关联,也应被视为构成了对话关系。比如,几百年前某个哲学家说“世界是物质的”,当今某个哲学家说“世界是精神的”。这两句话虽然事隔几百年,而且后一句话并非明确针对前一句话所说,但如果将它们放到一起加以对照,我们也会认为后一句话是对前一句话的反对,在涵义上有一种关联,因而两者之间也就构成了一种对话关系。由此可见,两个话语之间有没有对话关系,不是看有没有表面上的对话关系,而是看有没有实质上的涵义关系。巴赫金认为,正是这种以涵义关联为根本的对话关系决定了任何表述间的本质关系,而任何表述也只有放在这种对话关系中,才能得到透彻的理解。

文学交际中的对话关系当然也取决于表述间有无涵义关联,只不过文学交际中的这种涵义关联及其所决定的对话关系,其表现形式更为复杂多样。譬如我现在正在读列夫·托尔斯泰的《安娜·卡列尼娜》,虽然我不可能认识这部作品的作者,也不可能和作者直接说话,但是我对这部作品总有我自己的一个理解,无论这理解怎么样,都是对作者在作品中描写的人物和表达的思想的一种回应(赞同或反对,一致或不一致),这一回应就与作者的作品在涵义层面上发生了直接关联。这样,我就以我的理解式回应,先是与作品中的人物然后又与创作作品的作者结成了对话关系。其他阅读过《安娜·卡列尼娜》的人也是一样,无论他或她是哪个时代和哪个国度的人,只要对作品产生了一种理解式回应,都是他或她对作者的一次对话,都与作者结成了一种对话关系。所以,文学交际中的对话关系总是表现为超时空性和多重性的复杂形式,尤其是当我们面对的是一部流传于多个不同时代和国度的文学名著,这种超时空性和多重性就更加显著。一部流传久远的文学名著,可以在更长久的时间和更广阔的空间里获得更多样化的理解式回应,因而也就获得更多样化的对话关系。由此可见,文学交际活动作为一种既特殊又复杂的言语交际活动,其中各个表述间所表现出的对话关系也是极为特殊而复杂的。

二

归纳起来,文学交际中的对话关系与一般言语交际中的对话关系相比有以下几个特点。第一个特点是,文学交际中的对话关系是一种间接的对话关系。在文学交际的通常情况下,作者并不直接向哪位确定的读者说话,而是通过作品的创作将他的意图贯注于他所创作的作品中,由此与阅读作品的读者建立一种对话关系。同样,读者也不是直接与作者说话,而是以他对作品及作者意图的理解的方式回应作者,与作者构建一种对话关系。这就是说,文学交际中作者与读者的对话关系通常都是通过作品或以作品为中介而间接地构建起来的。表面上看,作者并没有与确定的读者说话,他只是创作了作品;读者也没有与作者说话,他只是解读了作品。但恰恰就是在这种对作品的创作与解读中,作者与读者之间结成了一种对话关系,这样的对话关系就只能是间接的对话关系。

而在日常交际中表述间的对话关系大多都是直接的,如前面例举的遇熟人问好和给朋友写信的例子,其中的问答呼应都是双方之间的直接对话。即使给朋友写信并非面对面的交际,也是发信人直接跟收信人说话,收信人如若回信也是直接跟发信人说话,这也构成了一种直接的对话关系,只不过这种直接对话中的两个对话在发出的时间上有较长的间隔而已,不像面对面的会话那样是随即发生的。所有这些直接的对话关系都与文学交际中作者与读者的间接对话关系有着显著的区别。

在文学交际的正常情况下(特殊情况除外,如作者直接现身于作品中向预期的读者发言,但这种情况极为罕见,而且这种情况也只是作者跟假想的读者而不是实际的读者说话),作者不可能与他的作品实际读者直接说话。作者只是创作了作品,他创作这个作品并不是他给哪一位确定的读者直接说话,而是假托了一个叙述人讲述一个他所虚构的故事(叙事作品),或者展示一个他所创造的意

象(抒情作品),他正是试图通过他创作的这些故事或意象与读者构成一种可能的对话关系(如果他的作品有人读,就能构成对话关系;如果他的作品没人读,就不能构成对话关系)。而阅读这部作品的读者也不可能直接跟作者说话,也是通过对作品中的故事或意象的理解式应答同作者结成一种对话关系。这样一来,这种对话关系就必然是间接的。巴赫金指出:“文本的生活事件,即它的真正本质,总是在两个意识、两个主体的交界线上展开的。”^①这就是说,“两个意识、两个主体”(即作者和读者的意识、主体)间的对话关系是以“文本的生活事件”的“交界线”为中介,间接地构筑起来的。

至于日常的写信,看似与作家创作作品一样,都是文本的写作,但这两种文本的写作又是截然不同的。前一种文本写作是发信人直接跟收信人说话,构成直接的对话关系;后一种文本写作则首先是故事和意象的创构,然后才可能与读者对话,因而是一种间接的对话关系。诚如卡勒所说,“文学作品声明要向我们讲述这个世界,但如果它成功了,它是通过创造它所讲述的人物和事件得以成功的”^②,“小说通过一部书与读者交谈”^③。卡勒说的“我们”是指一部作品实际的读者,这些读者只有通过读解这部作品(一部书),才能与作者“交谈”,才能建立起一种对话关系,这种对话关系当然就是一种间接的对话关系。

三

第二个特点是,文学交际中的对话关系是一种隐形的对话关系。日常交际中的话语一般都是说话者直接对听话者说话,因而日常话语中的对话关系都是明摆在那儿的,是一种显在的对话关系。但在文学话语中,作者只是创构了作品中的故事或意象,并没有跟任何一位读者直接说话。如果说作者向读者说了些什么东西,发出了什么声音,那么,他的这些声音也只能隐含在他所创构的故事或意象之中。巴赫金把作者向读者发出的这些声音称之为“第二个声音”。他说道,“任何真正创造性的声音,只能是话语中的第二个声音”,“但这第二个声音已不会映出(自身的)影子,因为它表示的是纯粹的关系;而话语那现实客观化、物质化的实体,则全交给了第一个声音”^④。“第一个声音”指的是作品中由作者设定的叙述人以及人物的声音,作者的声音则隐藏在第一个声音里,因而叫做“第二个声音”,其实是“无声”的声音。读者在读解作品时,首先听到的是第一个声音,然后才从第一个声音里猜测到第二个声音,并对这第二个声音作出理解式回应,由此就构成了一种特殊的对话关系。这实际上是一种既无声又无形的对话关系,我们称之为“隐形”的对话关系。

具体说来,文学交际中的这种隐形对话关系,主要是通过以下三种方式在作品中体现出来的:第一种方式是体现在作者对作品的总体构思和布局中。作品是由作者创作的,作品中描述的一切(人物、事件、景物以及意象等等),无论它们被描述得多么生动、多么有个性,但归根结蒂都离不开也逃不掉作者的设计和掌控。在巴赫金看来,“作家——这是处于语言之外而善于运用语言工作的人,是会驾驭非直接言语的人”,作品中“所有的人全是被描绘的形象,有着自己的作者,这作者是纯粹的描绘本源”,作品中“不同的视点,也就是不同的世界,彼此紧密地联系在一个复杂的、多声的统一体中。而使这个复杂的统一体运转起来的是作者”^⑤。可以说,作者确立了作品的基本情调、部署了作品的总体格局、设计了作品的修辞手法、安排了作品中人物的关系和命运。正是在对作品整体的这种设计和安排中,隐含着作者的第二个声音。作者似乎藏匿在作品整体的幕后,作品里看不到他的身影,但又处处感觉到他身影的时隐时现。在作品整体发出的这第一个声音里,始终回荡着作者的第二个声音。例如,作者曹雪芹给《红楼梦》安排的是一个“白茫茫大地真干净”的结局,而不是“大团圆”的

① [俄] M. 巴赫金:《文本 对话与人文》,第 305 页。

② [美] 乔纳森·卡勒:《当代学术入门:文学理论》,李平译,沈阳:辽宁教育出版社/牛津:牛津大学出版社,1998 年,第 104 页。

③ [美] 乔纳森·卡勒:《当代学术入门:文学理论》,第 77 页。

④ 参见[俄] M. 巴赫金:《文本 对话与人文》,第 309、310 页。

⑤ 参见[俄] M. 巴赫金:《文本 对话与人文》,第 309—310、308、347 页。

结局,正是在这种安排里潜伏着曹雪芹的“第二个声音”。至于这里的“第二个声音”到底说了什么意思,那就要看每个读者对它有怎样的理解式回应了。但无论怎么回应,都只能是隐形的、而不是显在的对话关系。

第二种方式是体现在作者对作品中的叙述人和人物的态度上。作者创作作品时,始终处于作品之外,即始终“外位”于作品。作者只有借助于这种“外位性”,才能保证他的创作主体的地位,“才能以统一的、积极确认的能动性,来囊括整个建构,包括价值上的、空间上的和涵义上的建构”^①。作者的外位性不仅决定了他的主体地位,也决定了他难以在作品中直接露面现身,但他可以虚构一个叙述人和众多人物在作品中说话。作品里发出的声音首先是叙述人讲述的声音,其次是叙述人讲述的故事中的人物的声音。这两种声音的交响混合就是巴赫金所说的作品里的“第一个声音”。但是,由于作者作为创作主体假定和虚构了作品中的叙述人以及叙述人所讲述的人物,因而在作者的这种假定和虚构中就不可避免地浸透着作者对他们的态度,这种态度就成为隐含在叙述人和人物的第一个声音中的第二个声音。对此,巴赫金曾明确指出,作品中“所有的人物及其言语,都是作者施以态度的(以及作者言语)的客体”,“作者态度是形象的一个建构因素。这一态度是异常复杂的”^②。鲁迅就曾谈到他对他所创造的阿Q这个人物形象的态度,即他说的“哀其不幸,怒其不争”。阅读《阿Q正传》就可看到,鲁迅的这种哀怒交加的“异常复杂的”态度,并不是在作品中直接表白出来的,而是作为第二个声音蕴藏在作为第一个声音的叙述人的言语和阿Q自己说出的言语中的。读者也只能通过读解第一个声音而达到对第二个声音的揭示,从而感受到鲁迅的态度并对其作出或赞同或反对的回应,从而读者也就与鲁迅结成了一种对话关系,但这种关系只能是一种隐形的关系。

第三种方式是体现在作者所创作的作品言语的“情感语调”上^③。尽管作品文本的言语是由叙述人的言语及其所叙述的人物的言语合成的,但从本原上讲却是作者创作的产物。凡言语都有被特定语境所决定的特定的情感语调。同样的一句话,仅仅因为情感语调的不同就会产生不同的含义。假设有人说“他死了”这句话,如果这个“他”在说话人看来是个很坏的人,那么这句话就可能带有“痛快”的情调,并流露出“死有余辜”的情感倾向;但如果这个“他”在说话者看来是个很好的人,那么这句话就可能带有“痛惜”的情调,并流露出“好人不长命”的感伤。作品文本中的言语,也是作品中的叙述人或人物在一定情境中说出的话,当然也会带有一定的情调。这些话语的情调首先应该是叙述人或人物要表达的情调,因为话语是由叙述人或人物说出的。但由于作者是这些话语的创作本源,他势必会将自己要表达的情调或多或少地灌注到作品文本的言语中,因为他也是在某种情境里进行创作,他也要在创作中表达他的某种情感倾向,有时这种表达甚至是不自觉的。恰如巴赫金所说,“作品的每一因素展现给我们时,已经包含了作者对它的反应”,作者“给自己主人公的每一细节、每一特征、每一生活事件、每一行为、他的思想感情都加上了自己的语调”^④。如此一来,作品言语里就有了两种情调,一种是叙述人或人物的情调,一种是作者的情调。很显然,这两种情调的关系不是并列的,也不是简单叠加在一起的,而是前者包含着后者,前者是显在的,后者是隐蔽的,后者隐含在前者之中。或者说,叙述人和人物的情调是第一个情调,而作者的情调是隐含在第一个声音中的第二个情调。而且作者的情调作为更内在更本原的第二个情调往往是统摄作品全局的,可以说,正是通过它才体现出作品整体的“基调”。让我们以李清照的《声声慢》(寻寻觅觅)为例加以说明。这首词采用了传统的“悲秋”诗的题材,全词写了抒情主人公暮秋一天的所见和所感。抒情主人公自述她在

① 参见[俄]M.巴赫金:《哲学美学》,晓河等译,石家庄:河北教育出版社,1998年,第79页。

② 参见[俄]M.巴赫金:《文本 对话与人文》,第319、320页。

③ “情感语调”是巴赫金相对于“语法语调”提出的一个概念。语法语调是指“作为语言单位的句子的”语调(如疑问语调、感叹语调、祈使语调等),它是“中性的”,“而情感语调句子只是在表述整体中才能获得”,它充满感情色彩。参阅[俄]M.巴赫金:《文本 对话与人文》,第176页。

④ 参见[俄]M.巴赫金:《哲学美学》,第100页。

这一天里心中凄苦异常,若有所失,到处寻找觅求,但又一无所得,反而平添了更多的愁苦。想喝上几杯淡酒以抵挡残秋的悲凉,但无奈的是忽然又听到了南飞秋雁的声声哀鸣;看窗外满地都是败落的菊花,再也不会得到人们的顾恋;偏在这时天又下起了小雨,击打着院子里的梧桐树,淅沥有声。抒情主人公最后感叹说:“这次第,怎一个愁字了得?”其实就词中的这些场景而论,并没有什么特别之处,词中所展示的意象也都是悲秋诗中司空见惯的,无非是淡酒、晚风、飞雁、黄花、梧桐、细雨之类。如果仅仅从抒情主人公诉说的这些情景和从中流露的情调看,我们并不会得到比一般悲秋诗更多的感受。但是,如果我们能够结合作者李清照创作这首词时的具体处境再来读这首词,就可能获得另一番不同寻常的感受。我们知道,女词人创作这首词时正值她的晚年,这时她已经历了靖康之变、丈夫病逝、家财散失、流落异地、居无定所的种种苦难,从一个诗名满天下的才女贵妇一降而成为一个寂寥无告的孤寡老妪,可以想见她当时的忧戚悲苦之情有多么深重!正是处在这样的心境中,女词人创作了这首《声声慢》。首先,女词人选择了“悲秋”这个传统题材,这个题材正好与她的凄凉悲苦的暮年心境相印和。其次,女词人着力塑造了一个秋日里孤寂愁苦的抒情女人公形象,以便假借这个形象来排遣自己的苦闷。最后,更为重要的一点是,女词人在词句的语调上别具匠心地下了更大的功夫,比如她选用了一般悲秋诗很少用的入声韵(如“戚”、“息”、“急”、“识”、“滴”等),并且一改《声声慢》词牌的舒缓语调,大胆而成功地运用了大量的双声叠韵字以及齿舌音字(如“寻寻觅觅”、“冷冷清清”、“点点滴滴”、“戚戚”、“将息”、“伤心”、“憔悴”、“黄昏”等等)。词人的这一切苦心孤诣的选词炼句,不只是加强词句的音乐效果,更重要的是将词人的特殊情思植入到所选用的词句的语调中去,使得词句的语调转换成一种蕴含着词人的特殊情思的情感语调。将词人的情思不加雕琢、不留痕迹地转化为词句的情感语调,可以说是该词最突出的艺术特点和艺术成就。特别是该词的起首一句,词人破天荒地连用了十四个叠字和齿舌音(“寻寻觅觅”、“冷冷清清”、“凄凄惨惨戚戚”),变徐缓为促急,变哀婉为凄厉,为整首词奠定了一种啮齿叮哼的低诉口气和茕独凄惶的情感基调。读者读过此句之后,就可能透过后面描绘的抒情主人公的悲秋形象一下子把捉到埋藏在深处的词作者的情感语调,从而与词作者发生了一种隐形的对话关系。

四

第三个特点是,文学交际中的对话关系是三重交错的对话关系。就一般情况而言,日常话语的对话关系不仅是直接的、显在的,而且是单一的。譬如我要请你在某时间到某餐厅吃饭,你回应说可以或是不可以,这里的对话关系只是在我与你之间发生的单一层次的关系,其中并不嵌入其他的对话关系。但是,文学交际中的对话关系则呈现出三重套叠的极为复杂的情状。总括而言,文学交际中的三重对话关系是这样的:第一重是作品中人物(包括叙述人或抒情主人公)间的对话;第二重是作者通过创作作品而与作品中人物发生对话,读者也通过读解作品而与作品中人物发生对话;第三重是外在于作品的作者与读者之间通过跟作品中人物的对话而构成了一种对话。这三重对话之间的关系是重重交合套叠的关系,即第三重对话套着第二重对话,第二重对话又套着第一重对话。这种关系也可以反过来说,即第一重对话嵌入在第二重对话里,第二重对话又嵌入在第三重对话里。下面让我们举例说明这种对话关系。请看英国大诗人弥尔顿的《五月晨歌》:

晶莹的晨星,白日的前驱,/她舞蹈着从东方带来娇侣,/百花的五月,从绿色的怀中撒下
金黄色的九轮花和淡红的樱草花。/欢迎,富丽的五月啊,你激扬/欢乐、青春和热情的希望;
/林木、树丛是你的装束,/山林、溪谷夸说你的幸福。/我们也用清晨的歌曲向你礼赞,/欢
迎你,并且祝你永恒无边!

这是一首歌唱五月早晨的颂诗,诗中涉及“我们”(歌唱“五月早晨”的人们或该诗的抒情主人公)、“她”(拟人化了的“晨星”)、“你”(拟人化了的“五月的早晨”)以及拟人化的“山林”、“溪谷”等这样几个角色。从这首诗里,可以明显听到这样几个声音,一个是“我们”对“你”的赞美(“欢迎,富丽的五月

啊”、“我们也用清晨的歌曲向你礼赞”、“欢迎你,并且祝你永恒无边”),一个是“她”给予“我们”的奉献(“她舞蹈着从东方带来娇侣”)以及“你”给“我们”带来的愉悦(“你激扬/欢乐、青春和热情的希望”),还有“山林、溪谷夸说你的幸福”,等等。诗中这多种声音的交相呼应,就构成了这首诗的第一重对话。第二重对话发生在作者弥尔顿与作品之间以及阅读这首诗的读者与作品之间。弥尔顿创作了这首诗,创造了诗中那些活泼泼的角色(“我们”、“你”、“她”等)以及那些生动的意象(“晶莹的晨星”、“百花的五月”、“金黄色的九轮花和淡红的樱草花”等)。但是,诗人在这里的创造不是“制作”了一些任其随意摆布的物品,而是凭借其艺术想象力虚构了一些充满着生命的“幻象”^①。可以说,诗人的创造在为诗中的幻象(各种角色和意象)注入生命的同时,也与这些有生命的幻象展开了各种形式的对话。譬如,当“百花的五月”涌现在弥尔顿的眼前时,那“百花”或许争先恐后地吁请诗人,仿佛在说:“带上我吧!带上我吧!”但诗人只选择了“九轮花”和“樱草花”,而婉拒了其他花的请求。这就是一种对话。这就像一个孕妇感受到胎儿的胎动时对胎儿说“宝宝,别乱动”这种对话一样。同样,读者在阅读这首诗时也会与诗中的这些活的角色和意象发生对话,一位读者读到“晨星”一句时可能会发问:“晨星我天天见到,有那么美吗?”接着读下面一句,这位读者可能会听到晨星的回答:“是呀,我确实很美啊,你看我载歌载舞地给你们带来了一位‘娇侣’——一轮东升的朝阳!”另一位读者读到“富丽的五月”也许会困惑于“富丽”一词的用意,下面的诗行接着会给他一个解答,他对这个解答或许赞同,或许不赞同。这些都是读者与诗中的各种有生命的角色和意象的对话。这样,诗人弥尔顿与他创造的角色和意象的对话同读者与他读解的角色和意象的对话一起,就构成了这首诗的第二重对话。这首诗的第三重对话是这样展示出来的:首先是弥尔顿通过他对这首诗的整体幻象的创造,具体说通过对诗中的各个角色和意象的对话性的设计与安排,将他的声音植入到这些角色和意象中,他的这个声音就是巴赫金所说的埋伏在作品中“第一个声音”中的“第二个声音”。深入阅读这首诗,我们就可能隐约听到弥尔顿向我们发出的这个声音:“年轻的朋友们啊,你们的青春就是这五月的早晨,珍爱她吧,热情地拥抱她吧,保持她的美丽一直到永远!”尤其是诗的最后一句“欢迎你,并且祝你永恒无边”,可以使我们更明显地倾听到这个声音。当然,听到听不到这一声音取决于我们对这首诗有没有这样的理解,我们完全也可以有另样的理解。但无论我们有怎样的理解,我们都会听到我们所理解的这“第二个声音”,并给以或赞同或反对的回应,这就构成了这首诗的第三重对话,即,作为作者的弥尔顿与作为读者的我们之间的对话。可见,这首诗的三重对话间的关系是层层套叠、环环相扣的,其中第一重对话是显在的,第二重对话是潜在的,第三重对话是隐形的。

五

上述文学交际中对话关系的特点,足以使我们感受到这一关系的错综复杂性。在文学交际中,无论话语的角色还是发出的言语声音都是多种多样的,而且这多种多样的话语角色和言语声音又盘根错节地交织在一起,构成了一种多主体、多向度、多声部的对话关系。这不禁使我们再次想到巴赫金在评论陀思妥耶夫斯基小说时提出的著名的“复调式”小说理论。他曾断然指出:“有着众多的各自独立而不相融合的声音和意识,有具有充分价值的不同声音组成真正的复调——这确实是陀思妥耶夫斯基长篇小说的基本特点。”^②他还认为,“在陀思妥耶夫斯基之后,复调有力地闯入了整个文学世界”,“多语体性是现代文学所特有的。广义上的狂欢体裁”^③。巴赫金所说的“复调”,一是指并非只有作者一个言语主体发出声音,而是有多个言语主体发出声音;二是指这多个言语主体及其发出

① 可参照美国当代著名哲学家、美学家苏珊·朗格的观点。朗格认为,如果将诗看作是诗人的创造,那么,诗人究竟创造了什么?她的回答是“诗人用语言创造出来的东西是一种关于事件、人物、情感反应、经验、地点和生活状况的幻象”,而且是一种具有“生命的形式”的幻象。参见[美]苏珊·朗格:《艺术问题》,滕守尧、朱疆源译,北京:中国社会科学出版社,1983年,第142—143页。

② [俄]M.巴赫金:《陀思妥耶夫斯基诗学问题》,白春仁、顾亚玲译,北京:生活·读书·新知三联书店,1988年,第29页。

③ 参见[俄]M.巴赫金:《文本 对话与人文》,第316、278页。

的多种声音之间的关系,本质上是一种对话关系;三是指这种对话关系是多种声音的多向度展开,且其本身也具有种种不同的样式。巴赫金认为,这种以陀思妥耶夫斯基为代表的现代“复调式”小说与传统的偏于“独白式”的小说^①有着本质的不同。在复调式小说里,无论是作品的作者和读者,还是作品中的叙述人和人物,都代表一个主体,都发出一个声音。但每个声音又不是在自说自话,互不相关,而是就同一个问题、同一个世界向另一个或几个声音以种种不同的方式作出回应或提出疑问。这其中,每一个说者同时也是听者,也倾听其他说者的声音;每一个听者同时也是说者,也向其他听者发出声音;从而构成了多种声音交错混杂的对话关系。前面我们对文学交际中的对话关系三个特点的概括,就是在巴赫金的这一复调小说理论基础上的一种扩展和发挥。

总之,与日常交际相比,文学交际中的对话关系是极为复杂多变的,它至少是三种话语主体及其声音的混响与互动。这三种话语主体及其声音包括作者的声音、作品中叙述人和人物的声音以及读者的声音。尽管在文学交际活动中,最显在的、也是最先听到的声音是作品里的声音,但又绝不能因此将文学话语简单地理解为只有作品声音这一种声音,只有作品形态这一种形态。

比如当我们阅读鲁迅的《孔乙己》时,我们最先听到的确实是小说里的各种声音。首先是叙述人的“我”的声音,总体上是“我”以回忆的口吻述说了“我”从十二岁开始在咸亨酒店做温酒伙计时有关孔乙己的一些往事,细节上是“我”讲述了鲁镇酒店的格局,讲述了如何成为温酒伙计的过程,讲述了“我”亲眼看到的和听说到的常到酒店喝酒的孔乙己的许多事件,讲述了最后一次见到孔乙己的情形,讲述了自那次以后再也见不到孔乙己,最后一句是:“我到现在终于没有见——大约孔乙己的确死了。”随后听到的就是与叙述人的声音混杂在一起的故事的主人公孔乙己的声音,如“温两碗酒,要一碟茴香豆”,“窃书不能算偷”、“多乎哉?不多也”,等等。此外,还有其他众多人物的声音,如喝酒人的声音“孔乙己,你脸上又添上新伤疤了”,酒店里众人的“哄笑声”,围着孔乙己的一群孩子的“笑声”,酒店掌柜的声音“孔乙己么?你还欠十九个钱呢”。这些都是从作品文本中直接听到的声音。但是,这些声音绝不是这篇小说的全部,只要把这篇小说放到整个文学交际的复杂对话关系中看,就不难发现,除了这些声音外,还有鲁迅发出的声音,还有读者发出的声音。鲁迅为什么虚构“我”这样一个叙述人,为什么塑造孔乙己这样一个人物,为什么选择这样一些事件和场景,为什么采用短篇小说这样一种体式,这一切都体现为鲁迅的创作意图和态度,这也是一种声音——一种发自作者的声音。而读者如何解读“我”讲述的故事,如何阐释孔乙己这个人物形象,如何把握作者的创作意图和态度,当然也是一种声音——一种读者发出的对这篇小说的反应式和回应式的声音。这样,鲁迅这篇小说的话语就包含了三种声音,即“我”以及孔乙己等人物的声音、作者的声音和读者的声音。

从鲁迅《孔乙己》这个例子,我们不仅清楚地看到了构成文学话语的三个声音,还看到了这三个声音之间的关系:作品声音是作者声音与读者声音发生联系的中介;作者声音和读者声音虽然都是从作品文本之外发出的,但时间上有先后之别。作者声音先于作品文本或在创作作品文本时发出,读者声音后于作品文本或在读解作品文本时发出。如此一来,又相应地产生了文学话语的三种形态,即作品文本形态、作者创作形态和读者读解形态。显而易见,所有这些对文学话语的新知解都是以对文学交际中的对话关系的新知解为前提的,由此也可见出本文所探讨的论题的理论价值。

[责任编辑 渭 卿]

^① 如一些设置了一个无所不知的、像上帝一样的叙述人的传统现实主义小说,一些直抒胸臆的传统浪漫主义诗歌,都属于这种“独白式”的文学话语。但巴赫金同时认为,这种独白式的话语也不是绝对的独白:“独白和对话的区别是相对的,每个对话在一定程度上都具有独白性(因为是一个主体的表述),而每个独白在某种程度上都是一个对话,因为它处于讨论或者问题的语境中,要求先有听者,随后会引起争论等等。”参阅[俄]M.巴赫金:《文本 对话与人文》,第191页。

技术进步与文化再生产的互系与互惠

——基于印刷术和自媒体的分析

马晓乐 宁继鸣

摘 要:科技进步提升改进了社会文化再生产的能力。以印刷术和自媒体为代表的技术革新,在不同的历史阶段和社会层面上实现了文化总量的提高和文化结构的优化升级,加速了文化传播,打破了文化的集中与垄断,促进了文化的普及与共享,带动了知识的流通与人才的竞争,催生了文化生产的机构与组织,提升了文化再生产者的素养,优化了文化再生产的人力资本,增加了社会文化资本存量,为文化资源向文化资本的转变奠定了基础,也为文化革新与社会进步注入了活力。

关键词:技术进步;文化再生产;印刷术;自媒体

一

现代社会,无论是物质文化的传播还是精神文化的扩散都离不开科学技术的支撑。人类文明发展的历程向我们昭示了科学技术对社会进步,以及语言和文化传播所产生的巨大效应。从口语传播、文字传播、印刷传播、电子传播到今天的网络传播,科学技术贯彻始终,在推动社会变革与发展的同时,建构了文化传播层累演进的阶梯。

古埃及人创造了象形文字,古巴比伦人首创楔形文字,古印度人发明了哈拉巴文字,中国人创制了甲骨文,古希腊人应用拼音文字,这些语言文字以其有限的数量实现了对其所属文化的承传,虽步伐蹒跚,却开启了语言与文化传播的汤汤航脉。公元 11 世纪,中国宋代的毕昇发明了泥活字印刷;15 世纪,德国人古登堡发明金属活字印刷^①。14 世纪之前,欧洲的书籍通过手抄复制仅有几千册,但到十五世纪末,欧洲已经有两百五十个城镇开设了活版印刷所。据估计,在 16 世纪的第一年,各种著作已出版四万多个版本,正规印刷厂有一百多家,共印出九百多万册书^②。

印刷术的问世和推行,对文化生产及再生产产生了巨大作用。一方面,它变革了文化传播的媒介与途径,大大提高了印刷质量和效率,实现了社会文化总量的积累以及文化结构的优化升级;另一方面,它打破了文化的集中与垄断,促进了文化的普及与共享,带动了知识的流通与人才的竞争,为文化革新与社会进步注入活力。马歇尔·麦克卢汉对印刷术的发明给予极高的评价:“西方机械文化的一切方面都是由印刷术塑造的”,“西方对印刷术的痴迷一直维持到今天”^③。卡特也指出:在“世

作者简介:马晓乐,山东大学国际教育学院副教授;宁继鸣,山东大学国际教育学院教授(山东济南 250100)。

基金项目:该成果得到山东省“软科学”课题“科技进步与文化传播的互动关系及其对现代科技发展的影响力研究”(编号:2010RKGA2013)项目资助。

① [美]伊丽莎白·爱森斯坦:《作为变革动因的印刷机:早期近代欧洲的传播与文化变革》,何道宽译,北京:北京大学出版社,2010 年,第 70 页。

② 吴廷俊:《科技发展与传播革命》,武汉:华中科技大学出版社,2001 年,第 87 页。

③ [加]埃里克·麦克卢汉、弗兰克·秦格龙编:《麦克卢汉精粹》,何道宽译,南京:南京大学出版社,2000 年,第 370 页。

间所有的伟大发明中,以印刷术最具有国际性。中国发明了造纸,并且最先实验雕版及活版印刷术”^①。伊丽莎白·爱森斯坦所著力作《作为变革动因的印刷机:早期近代欧洲的传播与文化变革》,在考辨的基础上提出:在15世纪末和16世纪,印刷术的扩散撕裂了西欧的社会生活结构,并用新的方式将它重新组合,从而形成了近现代模式的雏形。印刷材料的使用促成了社会、文化、家庭和工业的变革,从而推动了文艺复兴、宗教改革和科学革命^②。

逮及19世纪,摩尔斯电码、二进制代码、影像数字化,以及今天广泛应用的网络技术相继问世。伴随传播工具的更新换代与传播载体的日新月异,文化社会化生产的能力再一次刷新了变革的速度与发展的广度,文化生成与传播能力不断得到提升。自即时通讯工具在美国兴起,中国也迎来了个体网络互动时代。微博、微信等网络工具异军突起,近乎根本性地改变了人们信息传递与接收的方式。其传播速度之迅猛、形式之多样,颠覆了信息传送的传统路径,强化了自媒体的发展态势,凸显了自媒体传播的文化功能与社会价值。自媒体的推广应用不仅宣示了社会个体直接参与社会公共议程设置的权益与能力,也再次显示了其强大的文化生产与传播能力。

“自媒体”(亦称为“公民媒体”)这一说法是由美国IT专栏作家丹·吉尔默提出的。他认为迄今为止新闻媒体经历了由“Old Media”到“New Media”再到“We Media”的发展过程。“Old Media”就是我们通常所说的四大传统媒体,“New Media”是指互联网出现后传统媒体的网络版,“We Media”则是指以微博等为代表的个人媒体。2003年,美国学者谢因·波曼与克里斯·威里斯联合发表文章,他们将“We Media”定义为:“自媒体是普通大众借助数字化、信息化技术,与全球信息及知识系统连接后所展现出来的大众如何提供、分享他们自身的信息、新闻的渠道和方式。”^③2002年,丹·吉尔默又发表了他对自媒体特点的认识,提出自媒体发展是机会而不是威胁,其显著特征是读者比作者知道得更多,利用自媒体这种形式可以发起多元化讨论,从而使所有的人受益。自媒体的魅力来源于它的开放、互动,以及信息生产与发布的权益,它冲击甚至颠覆了传统的大众传播模式。在文化传播的语境里,传播主体与客体的界限变得模糊了,信源不再单一,信息传播中“一对多”的关系变成了“多对多”,信宿可以顷刻间华丽转身为信息发表者,这不能不说是信息传播的革命。

印刷术的问世带来了印刷传播时代,网络技术的应用使得资源共享成为现实,预示着网络传播时代的到来。从印刷术到自媒体,文化生产与传播的工具种类繁多,经历了时光流转,也经受了技术进步的洗礼,科学技术介入的程度逐渐深化,权重日益增加,主导地位日臻稳固。作为社会文化发展进步的动力,印刷术和自媒体可以说是印刷传播时代和网络传播时代最具有代表性的科技成果的体现,表现出了强大的文化生成能力,显示了科技进步在文化再生产中的作用,表征了技术进步与文化再生产之间的互系互惠关系。

二

文化再生产是法国社会学家布迪厄的观点,同时也是其代表性论断。他认为,社会文化实践及其不断再生产是社会运作的重要动力,“文化生命有其自我超越、自我生产、自我参照、自我批判和自我创造的特征。文化生命的这种自我超越、自我批判和自我创造活动,也是文化本身内在生命活动的固有需要。文化生命以自我创造为其基本的表现形态,同时也是靠自我创造作为其存在的基本动力。如果说,自然生命可以靠不断维持其自身的特性作为其生存的基本需求的话,那么文化就永远不会满足其自身所已经具备的特性而维持其生命;文化总是要靠其自身的内在生命的不断更新和自

① [美]卡特:《中国印刷术的发明及其西传》,胡志伟译,台北:台湾商务印书馆,1980年,第209页。转引自田建平:《宋代印刷史研究》,河北大学博士学位论文,2012年,第3页。

② [美]埃默里等著:《美国新闻史:大众传播媒介解释史》,展江译,北京:中国人民大学出版社,2004年,第4页。

③ 转引自陈宪奎、刘玉书:《2003—2014年中美自媒体研究和比较分析》,《新闻与传播研究》2015年第3期。

我扩大才能生存下来”^①。

与布迪厄同时代而年龄略长的英国学者雷蒙德·威廉斯也曾关注文化的生产与再生产问题。他认为文化的再生产性是文化的固有属性,“就其本身的特点来说,文化实际上就是一种再生产的模式”^②,同时,文化生产也需要通过不断的再生产来维持自身的平衡,以保持相应文化形态、文化制度甚至是社会制度的延续。而文化再生产的主要途径有两个,一是复制、二是创新。复制往往被看作是一种机械刻板的行为,但在文化社会学的视域下,语言和文化被复制的过程正是社会文化生产与再生产的过程。无论是印刷术还是自媒体,它们都表现出强大的文化复制能力,展现出旺盛的文化生命力和生生不息的传播能力,从而为文化的自我生产、自我更新、自我超越和自我创造奠定了坚实的基础,并通过文化再生产的方式实现了新的文化建构和社会文化资本的累加与增值,甚至构成了新的文化形态,其文化功能、社会价值和历史意义是不可忽略的。这种变革不是依附于原有框架和基础之上数量的累加,而是结构性、系统性的转变,昭示着技术植入文化肌体后质的变化,以及社会文化生产水平飞跃式的发展。析其义理,主要体现在以下方面:

第一,技术进步增加了知识总量,加速了文化传播,积累了社会文化资本。社会文化生产的主要方式有两种,一是人体内在资源的使用;二是外在工具的使用。技术进步主要体现在外在工具的优化升级,以及由此带来的文化生产能力和效率的提升。中国传统社会,知识和文化传播都是通过手工抄书进行的,印刷术的问世使知识进入到了“工具时代”,步入了“工业生产”的行列,使知识传播获得了市场流通意义,从而将中华文化的传承引领到一个新的层面。以宋朝为例,宋被誉为“文治之朝”,印刷技术的进步及政府“右文”政策的引导,带来了有宋一代图书出版和文化事业的昌盛,显示出强大的社会文化生产能力。历史学家漆侠指出:“宋代的雕版印刷业确实发展到一个新的高度……既保存宋以前的传统文化,又推动了宋代创造的新文化,宋代雕版印刷业起了不可估量的作用。”^③在木活字印刷时期,一本大约2万字的书需刻10万到20万木活字或者更多,而且对木材质量要求也比较高,耗时耗力,资金投入多。毕昇所发明胶泥活字,既降低了对原材料的要求,提高了速度,也缩减了成本。《梦溪笔谈》中描述说:“若止印三、二本,未为简易。若印数十百千本,则极神速。”^④在技术支撑下,宋朝文献出现了“千树万树梨花开”的局面,总量大、种类多,传播速度快。统治者重视印刷事业,把这一技术进步与振兴文教、巩固统治和宣扬社会主流思想文化、实现价值认同结合在一起。在此背景下,儒家经典和道家、佛教等书籍的流通蔚为大观,《十三经》、《十七史》、《大藏经》等成套系问世。苏轼说:“予犹及见老儒先生,言其少时《史记》、《汉书》皆手自书,日夜诵读,惟恐不及。近岁市人转相摹刻,诸子百家之书日传万纸,学者之于书多且易致。”^⑤“多且易致”反映了当时图书印刷的繁盛局面。不仅数量多,在内容方面也非常丰富,文学、历史、医药、法律、宗教、艺术、科技、类书、丛书、百姓日用的图书等一应俱全,类似“结婚指南”、围棋谱,以及双语对照的语言学习书籍《景祐天竺字源》等也可以在宋朝找到。特别是文学作品,用琳琅满目、不知凡几来形容绝不夸张,从《楚辞》、《离骚》到《蔡中郎集》、《曹子建集》、《昭明太子集》,再到《李太白集》、《昌黎先生集》,不胜枚举。像《苏东坡集》,更是畅销书和流行文化的典型代表,今可知的彼时版本就有二十多种,既有全集也有选编本,还有“三苏”的合订本,显现出文化生产专门化、精细化的状况。技术的改进优化了图书文献的社会供给,实现了从“小众化”、“贵族化”到“大众化”、“平民化”的转变。当时的知识分子认为自己生而逢时,深以为幸。宋真宗与国子监祭酒邢昺的对话就反映了这一心态:“国初不及四千,今十余万,经、史、正义皆具。臣少从师业儒时,经具有疏者,百无一二,盖力不能传写。今板书大备,

① 高宣扬:《布迪厄的社会理论》,上海:同济大学出版社,2004年,第30—31页。

② Raymond Williams, *The Sociology of Culture* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995), 184—185.

③ 漆侠:《宋代经济史》,北京:中华书局,2009年,第721页。

④ 沈括撰,胡道静校注:《梦溪笔谈》,北京:中华书局,1957年,第597页。

⑤ 苏轼:《李氏山房藏书记》,孔凡礼点校:《苏轼文集》卷十一,北京:中华书局,1986年,第358页。

士庶家皆有之,斯乃儒者逢辰之幸也。”^①复制与生产能力的提升使文化从庙堂走进了市井,民众文化生活变得多样而普及,吟诗作文、品茗论道、读书论画、美食烹调、笔墨收藏,文化生活的丰富和文化认知水平的提升反过来极大地激发了更广泛的文化需求与文化创新。这种需求与供给之间的良性互动和循环为社会文化资本总量的提升创造了条件,也提供了技术和社会环境保障。法国史学家弗雷德里克·巴比耶在其《书籍的历史》一书中论述了中国印刷术的应用、改进及效率问题,明确指出中国的木版印刷术“9世纪它被应用于所有种类的文章(挂历、各种各样的条约、文学作品和佛教或儒教的文章)的印刷上”。“这项技术大大提高了效率,因为它在必要时可以同时印刷几万本书的印刷品,直到移动活字的发明,文章可以分为一定数量的标准化活字的原则才开始实施。用来制造活字的材料首先由黏土构成,它的耐用性不强,不利于印刷机的工作。王祯对其进行了第二阶段的改进:人们将活字刻在小木块上,并且将它们放在绕轴旋转的分隔开的格子里(13世纪末),印刷的过程通过磨压完成。”^②在欧洲,印刷术的问世同样带来了天翻地覆的变化,不仅仅是宗教传播,欧洲文艺复兴以及科学的发展都与印刷有着密不可分的关联。

如果说印刷术所带来的文化复制还可以用数字量化,自媒体对文化生产总量的贡献就不易统计了。在中国,当前自媒体时代的“弄潮儿”非微信莫属。据统计,我国移动电话用户总数约12.5亿,网络覆盖已在全国达到较高的覆盖率。一条微信发布后瞬间就可以被推送共享到上万个甚至更多的手机终端。通过几十个版本的优化升级后,微信在技术方面已经构建了“三维沟通矩阵:X坐标是语音、文字、图片、视频;Y坐标是手机通讯录、智能手机客户端、QQ、微博、邮箱;Z坐标是LBS定位、漂流瓶、摇一摇、二维码识别”^③,构建起了纵横交错、立体覆盖的信息传播渠道,信息技术嵌入到人们的生活、工作、社会交往等各个领域。在传播内容方面,微信纷繁多样,文化类内容在微信总量中占有相当大的比例,其中不乏集成传统文化经典和当代文化精华的内容,如广为转发和共享的“中华文化脉络”、“某某著名画家或者书法家作品集锦”、“成语大全”、“对联辑要”、“诗词鉴赏”、“中医养生”、“中华饮食”等专题,还有名人演讲、书目推荐、当下衣食住行等流行文化的推送,以及较为宽泛的文化信息的共享等等,不一而足,举不胜举。在公共账号中,可以非常便捷地找到有关“国学”、“京剧”、“历史”、“民俗”、“书法”、“茶”,以及以传统文化研究等为主旨的文化信息推送平台。这从根本上改变了大众文化接触、文化认知和文化传播的方式。

在信息即收即发、即复制即推送的过程中,人们既保留了原有的文化接受者身份,同时也成为了文化生产者和知识传播者。这种受众身份的兼容性和复合性得益于网络技术人际传播网络的结合。中国是一个注重伦理并且社会关系网络密集的国家,当技术介入渗透到社会深层结构时,其能量和功能是传统大众传播模式难以解释圆通的。不能不说,技术重塑着当下人际交往的方式和途径,无论是社会个体的公众形象塑造,还是社会的文化涵化,都在不同程度上对技术产生了路径依赖。如果说印刷术的问世使知识的生产与传播告别了社会精英和权威的控制与垄断,那么自媒体时代,3G或4G网络和信息通讯则消解了以物理机械为支撑的文化生产与传播技术。随时随地,即时即刻,化一为万,文化知识的生产和传播已成为一种泛在的社会现实。无论是印刷术还是自媒体,它们都在自身所处的时空范围内生成了一种客观的社会文化存在。文化生产的重要特征是它的物质性特征、制度化特征和社会化特征,印刷术和自媒体的文化生产行为充分体现了文化生产的属性,在文化从资源转化为文化资本的过程中起到了不可取代的作用。就像《圣经·旧约》中的通天塔——巴比塔曾让上帝对语言的力量感到恐慌一样,伴随社会的发展和文明进步,文化领域的新生力量层出不穷,生生不息,一次次刷新人们的认知边界,给世界带来震撼。在今天的大数据时代,自媒体强大的文化

① 脱脱等撰:《宋史》卷四三一《邢昺传》,北京:中华书局,1997年,第3257页。

② [法]弗雷德里克·巴比耶:《书籍的历史》,刘阳等译,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第103页。

③ 单晓彤:《微信传播模式探析》,《传媒E时代》2013年第2期。

生产能力表现令人叹为观止。技术进步确实带来了知识总量裂变式的攀升,美国学者尼尔·波斯曼有一本著作叫做《技术垄断》,该书的副标题是“文化向技术投降”。诚哉斯言,技术对于文化领域的渗透程度愈发深入,从介入、支撑到变革、垄断,亦或是超越当前想象。媒介研究的权威学者麦克卢汉也曾断言“媒介即讯息”。凡此种种,无不昭示着技术进步与文化传播水乳交融、同脉共体的发展态势。

第二,技术进步催生了文化生产的机构与组织,提升了文化再生生产者的素养,优化了文化再生生产的人力资本。技术的作用有些是直接的,有些是间接的。科技进步在增强社会文化生产、增加文化总量的同时,也催生了更多的文化生产机构和组织,在一定程度上改变了所处时代的生产关系。拿印刷术来说,源于书籍印刷技术的提升,书籍生产的数量急速增加,北宋时期刻书之地可考者不过三十余处,而南宋则有近二百处^①。南宋著名诗人陆游在《老学庵笔记》提到“书籍行”^②,说明书籍的出版发行业已成为一个行当。坊肆刻书卖书是宋代社会经济生活的重要组成部分。坊肆也称书林、书堂、书棚、经籍铺等,是以赢利为目的,把书籍作为商品制作和销售的地方,一般都拥有自己的写工、刻工和印工,可以说是专门从事文化生产的地方。由于数量较多,可以理解为宋代“文化产业”的雏形。不仅如此,当时还形成了全国性的大型书市,就连当时相国寺庙会上也卖书籍,《东京梦华录》记载“寺东门大街,皆是幞头、腰带、书籍、冠朵铺席,丁家素茶”^③。漆侠在《宋代经济史》中曾评述:这些书铺对我国古代文化的传播起了不可磨灭的重要作用。书铺代表了民间文化生产的力量,而有宋一代,以书籍出版为主线的文化生产机构包括了诸多层面,政府、个人、书院、寺院、道观等都是当时文化产出的单位和文化传播的主体。拿政府来说,宋代无论是中央政府还是地方政府都高度重视以书籍出版为代表的文化教化,除了国子监、昭文馆、史馆、集贤院等国家权威出版机构实施该项工作之外,译经院、刑部、太医局等职能部门也以书籍发布专门的文化知识,积极参与到宋朝书籍出版格局中。不限于此,以路、府、州、郡、县等地方政府为依托的各种出版机构也加入到这个行列中,出版种类之多、品目之繁,难以胜数。当文化或者知识生产上升为一种国家意志和国家行为,成为制度化安排并夜以继日、如火如荼开展时,文明的进步就会呈现“直挂云帆济沧海”的壮阔景象,如陈寅恪先生所评价:“华夏民族之文化,历数千载之演进,造极于赵宋之世。”^④两宋之所以在文化领域取得如此的成就,与强大的文化生产能力密不可分。与此同时,社会的风气和结构也会发生相应的变化。印刷术的推广,产生了编辑、校勘、刻版、印刷、销售等新的专业分化,社会分工更加细化;产生了书铺、书局、书院、馆阁藏书校书等专门的文化生产机构,进一步巩固了社会文化生产的稳定性和制度化,在某种程度上确保了文化知识传播的准确性。新的社会分工和生产机构的出现代表了新兴生产力,体现了新的社会生产关系,形成了生产力与生产关系的良性互动,催生了新的社会阶层,也凝聚出推动社会发展的新动力。

宋代所形成的这种知识传播的组织架构一直延续到清朝,甚至渗透到今天的出版业。有清一代,“龙威”在书籍编撰发行以及文化生产领域中的最高决定权实为前朝无以比附,皇帝是出版业的“总编审”,很多大部头的传世集大成之作都是亲力亲为。印刷术作为技术进步对文化传播所产生的效应表现得淋漓尽致,加上国家意志的推动力量,完成了文明一次又一次的嬗变。哈罗德·伊尼斯在其代表作《帝国与传播》中曾指出:“在政治的组织和实施中,传播占有关键的一席。在历代各国和西方文明中,传播也占有关键的一席。”^⑤

印刷术促进了中国社会新机构、新行业、新阶层的诞生,同时也提高了印刷从业者的文化技能与

① 参见张秀民著,韩琦增订:《中国印刷史》,杭州:浙江古籍出版社,2006年,第44—45、70—71页。

② 陆游:《老学庵笔记》卷一,北京:中华书局,1979年,第7页。

③ 孟元老撰,伊永文笺注:《东京梦华录笺注》,北京:中华书局,2006年,第301页。

④ 陈寅恪:《邓广铭宋史职官志考证序》,《邓广铭全集》第11卷,石家庄:河北教育出版社,2005年。

⑤ [加]哈罗德·伊尼斯:《帝国与传播》,何道宽译,北京:中国人民大学出版社,2003年,第3页。

素养,使文化生产的人力资本得到优化和提升。伴随印刷术的普及,刻工等技术工人的数量与日俱增,与印刷相关联的技术成为人力资本构成的要素之一。印刷行业整体人力资本的优化是社会文化再生产的重要动力,为文化生产的可持续发展提供了人才保障。

印刷术同样改变了西方社会的文化面貌与格局。一些印刷商的作坊成为一些城镇的学术中心,因为他们要请专家教授、翻译家、图书馆馆长等把关,制定规范,换言之,“16世纪最先进的学术中心似乎从讲演厅和教学中心转移到了一些印刷商的作坊”^①。新兴文化生产机构的问世和文化生产者队伍的壮大是技术进步引发的结构性转变,是与文化生产之间产生的深层次的互动与互惠。印刷术作为技术进步的里程碑之一,对社会的影响从根本上讲是对生产力和生产关系的冲击与重组。正是在这个意义上,文化生产力得到了优化升级和较大发展。

第三,实现了文化资源向文化资本的转变。伊丽莎白·爱森斯坦曾说“印刷术产生的文化变形比任何单一公式所能够表现的更加复杂”^②,它实现了多元化的价值转换,促成了文化的再生产,使原本分散的文化资源通过统一的媒介得到了集中表达,并实现了社会促进。通常情况下,我们会自然地认为丰富的文化资源会带来丰厚的文化资本,仿佛从资源到资本的转换是一个顺理成章、自然孵化的过程。其实不然,在世界文明进程中,历史悠久、文化积淀深厚的民族文化屡见不鲜,但是在全球化背景下能够将历史文化资源转换成为文化资本,从而形成强大“软实力”的就屈指可数了。从文化资源化蛻成蝶为文化资本的因素众多,科技介入可以说是重要的一极。无论是4D影片所带来的飙升的票房收入,还是数字动漫所产生的文化娱乐消费;无论是手工艺品的工业规模化生产,还是声光电综合运用而建构的大型娱乐模式,都显示出科技在文化资本生成过程中的权重。印刷术虽然是科技发展的“初级阶段”,但是也可以说是人类历史上较早出现的“文化产业”,在文化资源向资本的转换方面起到了重要的“原始积累”效果。

“文化资本”这一概念也是由布迪厄提出的,他把经济学领域的资本理念引入文化范畴,提出资本可划分为三种类型,即经济资本、社会资本和文化资本;其中文化资本又可分为三个方面,即物化资本、体化资本和机构资本。随后澳大利亚经济学教授戴维·思罗斯也提出了自己的见解,认为文化资本是以财富的形式具体表现出来的文化价值的积累。这种积累紧接着可能会引起物品和服务不断地流动^③。与此同时,形成了具有文化价值和经济价值的商品。在文化资本原理视角下,印刷术和自媒体都在不同层面和程度上促成了文化资源到资本的蝶变。

印刷术生成的主要是文本形式的文化产品,是一种物化的文化资本,同时,以图书为媒介的知识传播的社会化提高了全民文化素养,从而形成体化资本。该资本形式不以实物或者货币形式呈现,是一套内化的语言、技能、情趣、行为和知识系统,通过人本身表现出来。与印刷术不同,由于网络技术的介入,自媒体的文化生产及其再生产的能力是惊人且难以量化的。自媒体是一种源于民众、活跃于大众、服务大众的共享媒体,其最突出的特点就是文化生产的单位由组织变为个体,依托数字和网络技术的提高打破了文化生产权威垄断的格局,将每一个普通的社会民众都打造成了丰富文化资源的开拓者、文化成果的生产者、文化产品的传播者,以及社会文化资本的创造者。如博客,相对于传统上以组织机构为单位的文化发布与传播方式,它凸显了个人的文化产出水平及其潜能。依据个人兴趣的不同,博客空间所呈现的主题不一,有的关注政治体制改革,有的关心金融投资,有的钟情体育赛事,而文化发烧友也不在少数。他们乐此不疲地创作生产发布带有自我认知标识和情感特质的文化成果,在自媒体技术创造的“文化工作坊”中用心地经营着自我的文化空间,日积月累地进行文化资源的转换与再生工作。如果说博客还是一个相对独立的空间,而微信则把文化的传播与社会

① [美]伊丽莎白·爱森斯坦:《作为变革动因的印刷机:早期近代欧洲的传播与文化变革》,第51页。

② [美]伊丽莎白·爱森斯坦:《作为变革动因的印刷机:早期近代欧洲的传播与文化变革》,第39页。

③ 参看薛晓源、曹荣湘主编:《全球化与文化资本》,北京:社会科学文献出版社,2005年,第554页。

人际交往结合在一起,通过传递和推送具有文化主题、文化内涵、文化属性的信息来达到人际网络建构的目的。在以人际网络的广度密度为权重的中国文化语境下,人脉资源一直被视为社会个体“软实力”的重要表征,处于人际网络维护的视角,这种文化的推送和传递活动无数次被复制,其传播范围不断得到扩展延伸,而社会文化资本正是在每个人轻轻按下“发送”的那一刻得到扩充和层累。

自媒体传播所形成的强大的文化生产能力,一方面源于科学技术的支撑,实现了其呈现、存在和流通方式的转变,另一方面,传播内容的选择编排与更新也是要素之一。如果说博客、微博的内容多少有些网络日志的味道,形散神不散,或形散神也散,那么微信的内容则是形神兼备的典型代表。微信绝大多数以主题聚合的方式面世,或为一篇主题清晰的文章,或为名家书画作品的荟萃,或为健康养生理念的扫盲,或为学院派经典理论的普及,或为摄影技艺的唯美展示,或为艺术生活方式的倡导,或为地域文化特色的宣言,亦或为个人经历、“心灵鸡汤”和即时行为的公共表达,通过群体间的选择、推送、发布,完成文化再生产的历程,演绎出当下文化传播的新气象。文化生成的奥秘在于单位文化的求异性,所以微信之“新”的一项重要内涵就是传播内容的主题聚合。在文化资源总量不变的前提下,按照不同的主题进行编排,呈现出文化 N 次方后的效果。中国文化用内容宏富来形容并不过誉,散逸在每一寸土地,文化资源不仅数量多且种类繁。开采文化的富矿,生成日用的文化产品是一个重要命题。主题聚合在某种程度上发挥了点石成金的效果,通过收集、聚合、分类、编纂、美编等文化生产环节,文化资源得到推送和扩散,生成了具有流通意义的文化产品,发挥了文化普及、公共教育等职能,不仅完成了文化再生产的过程,积淀了物化的文化资本,也催生了营销价值,产生了经济资本,实现了从文化资源到资本的转变。这种基于数字和网络技术支撑的新兴物化资本,改变了人们的阅读方式、文化认知方式、知识传播方式,以及社会交往方式,悄然间作为体化资本载体的当代社会人正在接受着科技进步语境下自媒体技术对人的全新塑造。

在微信强大的信息发布能力、文化生产能力、社会教化功能以及经济催化效应的带动下,多层面的微信运营机构应运而生,主要包括媒体类公众平台,像腾讯科技、新浪科技等门户网站频道;央视、南方周末在内的传统广电及平面媒体;品牌客服类公众平台,如航空公司、星巴克中国等;公共服务类公众平台,如政府、公共机构、非盈利组织、高校等,还有博物馆、各基金会组织等。离开当前的技术条件,这些平台无异于筑室沙上、书字风中。当这些平台的功能充分显现,其所发挥的就是新兴传播组织的作用,从而成为文化资本中机构资本的体现者和重要创造者。

三

从印刷术到自媒体,科技与文化的嫁接和捆绑走过了一段似水流年的历史,推动了文化与社会的发展,如伊尼斯所言:“一种新媒介的长处,将导致一种新文明的产生。”^①在文化再生产的视角下,从技术的起点走到了技术的前沿、从技术的本体走向了技术的价值生成与转换。科学技术的介入与参与,加速了文化从物态形式到精神价值转化的过程,提升了文化资本积累的速度,建构了文化再生产与传播的链条,丰富和优化了文化再生产的方式与途径。如果说印刷术是科技与文化的第一次“亲密接触”,那么自媒体语境下的文化产品已经成为技术和文化的共同体。可以肯定,在人类文明进步的历程中,技术进步与文化再生产之间的关系是互系的,更是互惠的,尽管也有学者敏感地觉察到了技术垄断可能导致的信息失控和文化失范^②,但是其正面价值是难以磨灭和不可取代的,而这种警觉或批判恰恰增强了人类对技术进步本身的全面认识,并在此基础上促进其产生良性循环。因此,社会建构论针对技术的本质提出了一种观点,认为技术是一种社会文化实践,此说深中肯綮。在其理论框架中技术应被理解为一个社会过程,社会因素全面渗入技术中,从而打破了技术与文化的

① [加]哈罗德·伊尼斯:《传播的偏向》,第34页。

② 参见[美]尼尔·波斯曼:《技术垄断:文化向技术投降》,何道宽译,北京:北京大学出版社,2007年。

边界,形成了技术与文化的“无缝之网”。

技术进步与文化再生产的互惠机制具有三个方面的核心要素,一是科学技术水平的不断进步,二是文化资本的特征,三是科技发展、文化生产与文化消费之间循环链条的建构。科学技术的进步具有独立性,按照自身的规律发展演进,以“滚雪球”的方式展示出强大的自主发展能量。它不仅将文化视为遍布于社会之中的分散、抽象而无形的力量,还将文化变成了一种被生产、传播和传递的事物。同时,技术本身还是一种附着性的存在,具有强大的介入和嵌入能力,表现出一种普惠价值,如德国学者F·拉普在其名著《技术哲学导论》英文版序言中所言:“今天的确很难找到不受技术变革影响的个人和社会生活领域。”^①尽管资本本身都有自我扩张的本性,但是文化资本与经济资本不同,源于文化自身的超越性,文化资本可以不受国别边界的限制,不仅被一个国家或民族独有,也可以实现更大范围内的共享。同时,文化资本还有着强大的复制和繁殖能力,或者说具有强大的扩张性,它可以通过学习而内化为体化资本,人本身就是资本的载体,通过人的社会活动,其价值和作用会得到扩散,其表现就是人的素质得到整体的提升与优化,从而为新科技的创制提供智力支持。如马克思所言:“在生产力构成的诸多要素中,人是起最关键作用的。掌握了先进科学技术的人,在对社会发展上所起的作用是无比强大的。劳动者素质完全决定了生产力的发展状况,而劳动者素质的提高在很大程度上取决于科学技术作用在他们身上的力量大小。”^②

再者,文化再生产能力的提高可以加大文化资本存量,从而进一步影响一个国家、民族,或者是区域、族群的文化价值体系。随着这种文化价值体系不断得到强化、扩展,文化资本会日复一日地得到积累与增长,文化价值体系也会发生变迁。人们已经习惯于探究经济学中的价值理论,自1776年亚当·斯密《国富论》以来,人们对经济价值的认同日益深化,对文化价值的认知,探索的脚步一直前行,见仁见智的观点层出不穷,然而学界对文化价值的产生、存在、测量、评估等尚未形成一个可以达成普遍共识的框架。原因是多方面的,毋庸置疑,文化价值自身的特殊性是一个方面,但找到一个适宜的切入视角并能形成开展持续性研究的路径依然是十分重要的。以技术进步作为入思的角度来探讨文化价值的生成与存在不失为一种有益的尝试。从这个意义上讲,科学技术是实现文化再生产、生成文化价值,使文化资本固化、深化和演化的深层动因,是文化资本的一种结构性存在。用文化资本的概念来阐述技术进步作用于文化生产的结果或许不是最佳的方案,但是毕竟提供了一种解释社会文化生产、文化传递的方式,这种方式可以将显性或隐性的社会文化生产实践解释为价值的永续手段,而资本自身的扩张本性以及文化资本的永续性特征,又为加速文化生产及其再生产的技术革新提供激励。

最后,从印刷术到自媒体,一个显著的转变是将文化纳入到了“产业化”甚至“工业化”的序列,并形成了社会文化消费。科技发展越快,文化的再生产能力就越强,所形成的文化产品的种类和数量也会随之水涨船高,从而为更加优质的文化消费的发生奠定更好的基础。于是,在科技、文化再生产和消费之间就构建起了一种循环关系,要使得三者之间的关系实现有序运转和良性循环,就必须重视技术进步的原生动力。应该看到,消费的介入使科技进步和文化再生产之间的互惠互系关系得到进一步加强,甚至形成一种“强互惠”的格局或结构,继而形成计划与市场、社会效益与经济价值的相对统一。但是如果片面强调文化消费,看重文化消费的经济指标贡献度,忽视技术进步带来的媒介发展平衡问题,会使文化生产及其再生产陷入机械运转和僵化不前的境地。

通过印刷术和自媒体,我们分析了技术革新与文化再生产之间的互动与互惠、探究了技术进步所带来的社会文化生成机制的变革,在感叹、认知技术进步的文化功能与社会价值的同时,还应看到,尽管印刷术和自媒体带来了文化再生产的变革,但是两者除了技术的物理特质不同,其在功能和

① [德] F·拉普:《技术哲学导论》,刘武译,沈阳:辽宁科学技术出版社,1986年,第1页。

② 《马克思恩格斯全集》第23卷,北京:人民出版社,1972年,第204页。

发展潜质方面也有所不同。印刷术的问世已经走过了上千年的历程,不仅在当时被认为是一种社会革命,直到今天,其影响依然存在。社会接受新兴文化生成方式并不意味着对传统方式的否定和取代,尽管电子媒介层出不穷、更新换代,但是基于印刷技术的纸质媒体的文化传播能力并没有被削弱,尽管电子图书问世之初有一种取代纸质图书的论调,但实践证明了这一论调的苍白。印刷术生命力的强大一目了然,其文化再生产的能力会在一个较长的历史时期内继续发挥作用。相对于此,以自媒体为代表的新兴科学技术带来了强大的文化冲击,应该看到,自媒体不仅带来了文化生产的变革,更为深刻的是,它造成了文化传播结构的根本性改变。自“传播”的学科概念问世以来,拉斯韦尔“5W”传播模式尽管几经完善补充,但是其线性传播结构和文化传播活动历时发生的机理一直发挥着核心影响。自媒体的存在与发展对传播结构带来了极大的挑战,最为突出的表现就是把传播活动从“历时”转换为“节点共享”,人们在互联网上进行文化生产活动的同时,自身也成为被关注和被生产的对象,所有的网络传播节点都可以被理解成文化生产的出发点。可以说,自媒体的文化生产功能建立在其自身所建构的文化生产关系和传播结构的基础上,它在营造着一个具有革命性意义的“媒介环境”,显示出“瓦解”传统的潜质,显示出在文化生产及其再生产方面的巨大能量。尽管自媒体还处于“初级”发展阶段,但自媒体文化生产存有巨大的挖掘和培育的空间,其发展态势与趋向需进一步关注、观察和分析。

在自媒体时代,科技的进步与文化的消费都已经进入到一个崭新的历史阶段,文化的再生产、文化本体的创新,或者说文化资源自身的优化,成为一个呼之欲出的时代课题。文化生产一般说来指的是文化商品的工业化生产或者感觉、意识或意义的社会生产。文化生产的对象有物化的商品也有非物化的意识与意义。文化再生产的目标在于保持主体的意义生产的结构与形式,主体意义的匮乏和流失将使文化再生产的社会功能大打折扣甚至走向反面。文化资源的推陈出新是“源头活水”,是主体意义诞生和传承的本体,是文化再生产的生产资料,是文化资本赖以衍生的基础,更是高科技发挥作用的土壤。在文化贫瘠的土地上,任凭怎样的尖端科技也难以产出优质的文化产品。技术进步的持续变革无论具有怎样翻云覆雨的能力,都更多体现在“术”的层面上,“道”的问题还需要回归文化的本体,在本体中汲取文化的精髓,在全球化的语境下赋予其更多现代性和世界化的基因。就像自然界生物的多样性对生态循环的意义一样,文化的多样性、丰富性对于社会文化生产及其再生产,对于文化价值累加而产生的文化资本同样具有非同一般的意义。文化本体的多样性是文化生产与消费多样性的天然优势和前提条件。可以肯定,拥有丰厚的文化资源,是技术进步与文化生成互惠机制得以持续实施的土壤和基础,而对文化资源的保护、继承、发扬、创新,通过优质要素的介入产生文化的变迁、流转和文化增值,优化文化资源的基因与机理,是自媒体时代下,文化再生产活动的根蒂所在。

在日新月异的时代里,科技进步与文化再生产之间互系与互惠的故事还将继续,并将作为一种社会历史实践长期存在,但是其互动与互惠关系要得到更深层次的发展,文化资源的丰富程度和质量高低、开发与维护、更新与创新,是一个绕不过去的客观社会存在。

[责任编辑 刘 培]

集体身份认同与统一国家的建构

——关于多民族国家统一问题的思考

马风书

摘要:集体身份是每一个社会成员必然拥有的社会角色,而对某种集体身份的认同或排斥则是选择的结果。在日益多元化的现代社会,集体身份认同的状况直接影响着社会整合和统一的成功与否。对于民族国家而言,民族认同和国家认同是最重要的政治性集体身份认同。在多民族国家内部,这两种集体身份认同之间存在着极为复杂的关系,受到诸如民族政治地位和群体规模,民族的地域分布,民族文化的属性,民族的经济状况、受教育状况和现代化水平,族际交往状况,国家的民族政策等多种因素的影响。在综合考量这些影响的基础上,国家的民族政策和民族制度应以强化国民的国家意识和公民身份认同、弱化其民族意识和民族身份认同为目标,根据国内外形势的变化适时进行调整,这是维护多民族国家统一的重要情感和心理基础。

关键词:多民族国家;身份认同;集体身份;民族认同;国家认同

自人类社会形成以来,每一个成员便被赋予了某种社会身份和角色,发挥着某种社会功能。身份认同是人们依据各种主客观因素,对自身社会身份和角色的认知、情感与期望。对于统一国家的建构而言,政治认同是最核心和最关键的认同,民族认同和国家认同则是最重要的政治认同。对某种政治身份的认同、不认同甚或抗拒,直接影响甚至决定着人们的政治态度、政治立场、组织选择和政治行为。一旦这种态度、立场和行为演变成大规模的群体性社会政治现象,将会释放出巨大的能量,对多民族国家的统一产生重大影响。

一、集体身份认同及其影响因素

“认同”(identity)概念源自拉丁文 idem 一词,意为同样、相同。包括 S·弗洛伊德、E·H·埃里克森、G·H·米德、N·富特、G·P·斯通、E·涂尔干、M·韦伯、J·哈贝马斯等在内的西方学者对这一概念进行了种种定义,但由于他们的学科背景和出发点不同,这些定义存在较大分歧。《现代汉语词典》对“认同”的解释是:1. 认为跟自己共有共同之处而感到亲切;2. 承认、认可。徐贲对认同进行了三种不同的解释:1. “同一性或等同,即某种具有本质意义的,不断延续或重复的东西”;2. “确认和归属”;3. “赞同或同意”^①。根据国内外学者的相关论述,可以将“认同”理解为社会主体对社会客体认可、肯定、赞同甚至欣赏,或认为彼此相同因而感到满意和亲近的心理状态与心理过程。

认同与一定的社会身份相联系便形成了身份认同,它是指社会行为体对特定文化背景下的自我

作者简介:马风书,山东大学当代社会主义研究所研究员、政治学与公共管理学院教授(山东济南 250100)。

基金项目:本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“苏联(俄罗斯)民族问题和民族政策研究”(11JJD710005)的阶段性成果。

① 徐贲:《知识分子——我的思想和我们的行为》,上海:华东师范大学出版社,2005年,第192页。

身份和他者身份所体现的社会地位、道德准则、行为规范、权责义务、功能作用等的认可、赞同、敬畏、忠诚和承诺。纳尔森·富特(Nelson Foote)对身份认同的界定是“对某一特定身份或一系列身份的占有和承诺(appropriation of and commitment to)”^①。“身份认同”包含多个层次,从认同的主体性看包括个体身份认同和集体身份认同两个层面。“个体身份认同”亦称为个体“自我认知”和“自我界定”,是指作为社会单元的个人对自我身份和他者(包括个人或群体)身份内涵和特征的认同,其中前者强调的是自我身心体验,以自我为核心,常表现为个性自由或个人主义,后者强调的是他者的经验和知识,更多地体现为集体主义^②。“集体身份认同”是指社会群体对自身内在规范和外在地位的认同,以及对多群体联合体的认同并自愿成为其中的一员,其中前者是该群体内聚力的基础和决定因素,是群体成员归属感的主要来源,后者则体现了该群体对“非我族类”的包容和融入,是多群体社会实现统一的基本条件(如表 1 所示)。

表 1 身份认同的主体性分类

个体身份认同	集体身份认同
自我身份认同(自我中心、个性自由、个人主义)	自我身份认同(成员归属感、内部凝聚)
他者(个人或集体)身份认同(集体主义)	多群体联合体认同(对他者的包容和融入、社会统一)

从身份认同的属性来看,它包括本原性身份认同和社会性身份认同两个方面。本原性身份认同属于人的自然身份认同,是天然给定、无法改变的,如一个人的血缘身份、时代身份、性别身份、祖籍身份等。社会性身份认同是社会行为体在彼此互动过程中所建构的认同,是后天选择的结果,在一定的主客观条件下可以改变,如文化身份、宗教身份、政治身份、行业和职业身份、等级身份等。马戎教授认为,“人们对认同的对象在程度上会出现或者强化、或者弱化的现象,或者在两者之间多次反复,甚至对某个族群的认同意识也有可能彻底消失”^③(如表 2 所示)。

表 2 身份认同的属性分类

本原性身份认同	社会性身份认同
自然身份、天然给定、无法改变	建构身份、后天选择、可以改变
血缘身份、时代身份、性别身份、祖籍身份等	文化身份、政治身份、职业身份、等级身份等

在历史发展进程中,人们的集体身份认同受到多种因素的综合影响,呈现出不同的形态和演变方向。

个体身份认同是其所属群体集体身份认同最基本的构成要素,也是其发生转变的根本诱因。个体身份认同与集体身份认同不是割裂的,二者既相互矛盾,又相辅相成、相互建构。个体身份认同在达到相当规模和程度后便形成集体意志,表现为集体身份认同。同样,个体身份认同的变化达到相当规模和程度后,集体身份认同也必然发生相应的转变。就个体而言,其个体身份认同与集体身份认同之间存在一个变量曲线。个体身份认同中的自我意识越强,对集体身份的认同就越弱(如图 1 所示)。在个体身份认同对集体身份认同的影响中,起主要作用的是具有巨大影响力和感召力的精英人物的身份认同。当然,集体身份认同并非个体身份认同的简单相加,而是后者的抽象、提炼、归纳和升华,属于统一的规范认同。在身份认同集体化的过程中,存在着明显的去个性化过程,即集体

① 王莹:《身份认同与身份建构研究评析》,《河南师范大学学报(哲学社会科学版)》2008 年第 1 期。
② [澳]约翰·特纳等著:《自我归类论》,杨宜音、王兵、林含章译,北京:中国人民大学出版社,2011 年,第 17、46、47 页。
③ 马戎:《民族社会学——社会学的族群关系研究》,北京:北京大学出版社,2004 年,第 70 页。

身份认同对个体身份认同有一个建构和再建构的作用^①。

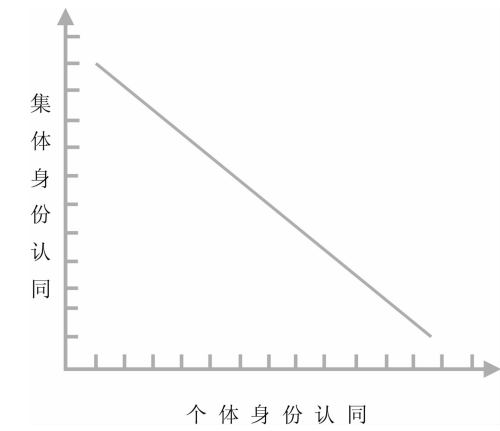


图 1

代际更替在一定条件下会极大地改变个体所属集体的身份认同,从而成为其重要的影响因素。代际更替是人类社会发展的自然规律,随着老一代成员退出历史舞台,在新的时代和社会背景下,新一代成员的社会环境、受教育水平、知识结构、社会化程度、利益关切、思维方式甚至价值观念都会发生或多或少的变化。这必然会影响到他们集体身份认同的内涵、标准和目标。代际更替的代差越大,集体身份认同的变化就越明显^②。

在社会统一体中,人们对该统一体的集体身份认同与群体数量的多寡和群体间差异的大小密切相关。一般来讲,群体的数量越多,群体间的差异越大,人们对统一体的集体身份认同也就越弱(如图 2 和图 3 所示)。

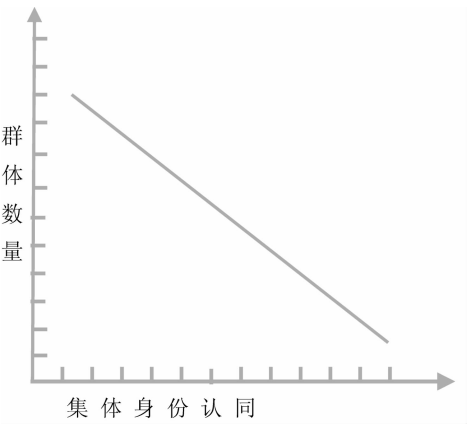


图 2

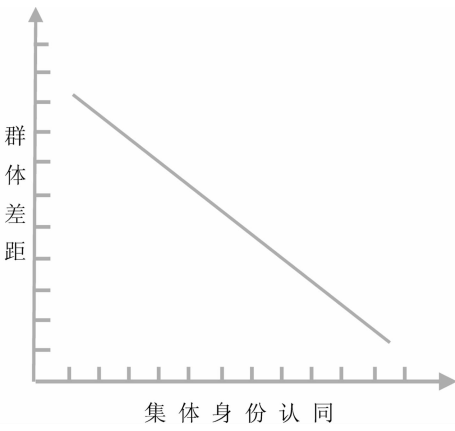


图 3

结构性差异对集体身份认同具有重大影响。受历史和现实各种因素的影响,不同个体和群体之间在受教育程度、基本技能、职业构成、收入水平、生活状况、社会地位、宗教信仰乃至语言等方面往往存在不同程度的差异。这些差异属于结构性差异,短时间内很难消除。由此造成了他们在集体身

^① [澳]约翰·特纳等著:《自我归类论》,第 19、53 页。
^② “代际更替”是社会学、人口学分析社会结构、社会矛盾演变的一个重要视角。例如,新中国成立后在一些落后的少数民族地区实施土地和民主改革,长期受压迫和剥削的普通民众得到了解放和土地,他们对中国共产党和中央政府心存感激,对其具有强烈的政治认同。但在两三代之后,其子孙们对祖辈受压迫的事实逐渐淡忘,对中央政府的传统感情日益淡漠,其价值观和利益追求等也已完全不同,如果没有其他因素的激励,这种认同就有可能逐步淡化。

份认同的属类和强弱程度方面的种种不同。随着这些结构性差异的扩大、减弱或消失,其集体身份认同也会发生相应的改变。

群体的属性和特征同样是集体身份认同的重要影响因素。人类社会中的不同群体依据其所具有的不同属性和特征而相互区别。就其属性而言,社会群体包括血缘群体、种族群体、民族群体、地域群体、社区群体、性别群体、文化群体、政治群体、经济群体、宗教群体、行业群体、职业群体、科研学术群体、兴趣爱好群体等。就其特征而言,有的群体具有严密的组织机构、完整的信仰体系、明确的追求目标、集中封闭的居住格局、对群体间交往的排斥等;有的群体则较为松散,甚至没有固定的组织机构,信仰自由,目标多元,成员居住分散,对其他群体具有开放性和包容性。这些不同属性和特征对社会成员的集体身份认同、该群体对待其他群体的态度,以及更大范围的集体身份认同会产生非常重要的影响。一般来讲,具有极端民族宗教性且封闭聚居的群体,其成员对本群体的集体身份认同十分强烈,对其他群体则极为排斥,对更大范围的集体亦缺乏明确和自觉的认同。

集体身份认同在政治化与非政治化之间有众多过渡阶段,除国家之外的非政治集体身份认同更有利于多群体社会的统一和团结。社会学研究表明,“处在纯粹的文化群体、纯粹的政治实体这两个极端之间的,是一个‘连续统’(continuum),在这条连续统的两端之间存在着无数个中间的过渡阶段。在现实社会中,每个国家内部的各个族群都处于这些过渡阶段的链条之上。……随着社会经济的发展、政府政策的引导和外部势力的推动,这些族群会在这个‘连续统’上向某个端点移动,它所具有的‘政治实体’的性质或者增强或者减弱”^①。事实表明,除国家之外的群体政治化及其成员集体身份认同的政治化往往会激化社会矛盾,强化社会冲突,甚至导致统一国家的解体,群体的非政治化及其成员集体身份认同的非政治化则有利于社会的团结和国家的统一。

无意识认同是集体身份认同的最佳状态。人们的集体身份认同并非时刻处于活跃状态,只有在与其他群体相遇,并体认到相互间的区别和差异时才会活跃起来。而无意识认同,即对自身的某种集体身份不持怀疑、无需追问,认为是理所当然的认同,对集体的凝聚、团结和发展最为有利。

国家的政策和制度对人们的集体身份认同具有引导性作用。在由众多群体组成的多元化社会中,各群体尤其是族群之间往往在政治、社会、经济等方面存在着程度不同的结构性差异和不平衡,这成为群体矛盾和冲突的重要诱因。政府的职责就是要尽可能消除这种差异和不平衡,实现社会成员的平等、团结、包容以及对整个国家的集体身份认同。在这里,国家的政策选择和制度设计发挥着重要的引导性作用。政府有关部门在政策上是把社会成员当作个体性的国家公民还是把他们当作具有特殊性的一个群体来对待,对这些人集体身份认同的强化或弱化具有重大影响。

国外政治宗教势力的干涉和渗透对一国国民的国家认同会产生一定的影响。随着全球化的加速发展,国际交往的规模空前扩大,交往的频率越来越快,特别是国际互联网的普及,使各国的信息交流更加方便快捷,国外政治宗教势力的干涉和渗透变得更为容易。而干涉别国内政,鼓动别国内部不同群体之间的对抗和冲突,一直是西方大国或公开或隐蔽的政策和行为。这会对一些因诸种原因与主流群体和政府存在隔阂与分歧的群体或多或少产生刺激性作用,推动其与社会主体相分离的意识甚至行动,某些跨境民族和宗教活动在这方面的作用更加明显。

二、多民族国家内部民族认同与国家认同的关系

对于民族国家而言,民族认同和国家认同是最重要的政治性集体身份认同。然而,这两种认同的关系在单一民族国家和多民族国家内部极为不同。单一民族国家的民族认同与国家认同具有高度的同一性,只有在与外部发生关系时才会产生相应的意义,其内部的民族认同已无任何实际意义因而十分淡漠。多民族国家的情形则要复杂得多。有学者认为,“民族认同与国家认同是两个对立

^① 马戎:《民族社会学——社会学的族群关系研究》,第576页。

和矛盾的事物”，一方的强化则意味着另一方的弱化，因此二者存在着本质性的冲突^①。笔者以为，这一观点未免过于简单。实际上，在多民族国家内部，民族认同与国家认同之间存在着极为复杂的辩证关系，并非非此即彼或此消彼长的关系。这一关系受到多种主客观因素的影响，其中民族的政治地位和群体规模，民族的地域分布，民族文化的属性，民族的经济状况、受教育状况和现代化水平，族际交往状况，国家的民族理论和政策等最为重要。结合不同因素的影响，从不同角度观察，民族认同与国家认同的关系往往呈现出不同的形态。

民族政治地位和群体规模的视角。一般来讲，统治民族和主体民族的民族认同与国家认同高度契合，其成员对本民族的认同同时意味着对国家的认同，处于被统治地位的民族和弱小民族的民族认同则与国家认同存在不同程度的疏离，其成员对本民族认同的强化通常意味着对国家认同的淡化。但在特定的政治制度、政治结构和政策之下，情形有可能完全相反。例如，尽管俄罗斯族在前苏联占有主体和统治地位^②，但由于俄罗斯民众对政府长期实施向少数民族利益倾斜的政策普遍不满，以及对苏共专权和严重腐败现象的极度失望，在苏联晚期，俄罗斯族对苏联的认同度急剧下降，从而成为苏联解体的重要推动力。而某些被统治民族和弱小民族在现代化发展与长期的族际交往和融合过程中，有可能在经济状况、受教育水平、生活习俗、价值观念甚至语言上愈来愈接近或同化于统治民族和主体民族，独立的政治意识逐步淡化甚至趋于消失，其成员在主观上宁愿被视为统治民族和主体民族的一部分。他们的民族认同主要表现在某些独特的文化符号上，因而并不会导致与国家认同的冲突，其成员对本民族认同的强化也不意味着对国家认同的淡化。例如中国的满族、苗族、壮族、保安族、土家族、白族、畲族等即是如此。

民族居住格局的视角。在多民族国家内部，少数民族大多分布在经济文化相对落后的边疆地带，其居住格局分为聚居、散居和混居三种类型。一般而言，聚居民族，特别是分布在边疆地区的聚居少数民族，其民族认同要强于国家认同。这类民族的大部分成员一生极少离开居住地，对国家的认识基本上来自于对当地国家机关及工作人员的认识，当对国家机关和工作人员产生抵触和反感情绪时，其民族认同就会成为对抗国家认同的强大动力和依靠。处于散居和混居状态的少数民族，因与主体民族交往密切，在社会生产生活中相互依靠、相互帮助，对外部世界的感知和共识较多，一般不会产生强烈的排斥感，其民族认同与区域认同和国家认同往往能和谐兼容。

民族文化属性的视角。人类学认为，文化是一个民族的灵魂，是此民族区别于彼民族的主要坐标，而民族文化的属性对相应民族的民族认同和国家认同具有重大影响。在这方面，文化的世俗性和宗教性所产生的影响最为明显。根据不同的国家属性和民族文化属性，上述两种集体身份认同形成了几对不同的关系组合。1. 在国家世俗化和民族文化世俗化的状态下，政府完全依循世俗法律和道德规范进行国家治理并制定相关政策，国民的民族认同和国家认同主要基于对现实利益、自身法律地位、集体尊严和生活习俗等的理性考虑，很少会出现不理智的集体狂热现象。2. 在国家和民族文化均具有强烈宗教属性的状态下，政府对国家的管理完全依循相关宗教教义进行，民众的民族认同和国家认同往往根据其宗教信仰与教派归属进行选择，较少或完全不考虑现实利益问题。如果某种宗教被官方化和国家化，信仰该宗教的国民的民族认同与国家认同便会高度一致，反之极易产生尖锐矛盾甚至冲突。3. 在国家和主体民族世俗化而某些少数民族文化宗教化的背景下有可能出现两种局面：(1) 政府实施民族差别、民族歧视和民族压迫政策，从而招致被歧视和被压迫民族的强烈不满与反抗，如果这些民族的文化带有浓厚的宗教色彩，这种不满和反抗就会异常激烈而难以调和，其

① 朱军：《浅析多民族国家民族认同与国家认同的关系》，中国民族宗教网 <http://www.mzb.com.cn/html/report/108462-1.htm>。

② 1983年，苏联总人口中俄罗斯族占52.4%，各少数民族占47.6%。1972年，俄罗斯人在苏共中央政治局中的比例达62.5%。见张建华、李朋：《苏联时期俄罗斯民族的特殊地位与“俄罗斯中心论”》，《东欧中亚研究》1997年第3期。

国家认同将降至极点,民族认同成为唯一的集体身份认同。(2)尽管政府实行民族平等甚至对少数民族优惠的政策,但由于民族间事实上不平等的存在,加上认识上的偏差,某些民族仍可能对政府和主体民族产生疏离甚至对抗情绪,其民族认同会成为对抗国家认同的动力,如果其文化与某种宗教相结合,这种对抗就会表现得异常激烈和持久。

民族经济状况、教育状况和现代化水平的视角。由于自然条件、生活方式和历史进程等方面的不同,多民族国家中各民族的经济水平、受教育状况和现代化程度一般都或多或少存在一定的差异,这在一定条件下极易成为引发族际冲突和民族与国家冲突的诱因。在此种状态下,落后民族的民族认同与国家认同必然会发生矛盾。一般来讲,经济发达、受教育水平、文明程度和现代化程度较高的民族对国家的认同度也较高,反之则更倾向于认同自己所属的民族,对国家有更多的疏远感甚至排拒感。

族际交往状况的视角。族际交往是不同民族相互了解、适应、学习、影响和接近的重要途径,也是最终实现民族融合和民族消亡的唯一正确的渠道。然而,由于居住地域、语言和交通便利程度不同,心理和文化价值观不同,对外交往的需求、体验和动机不同,各民族的开放包容性和与异族交往的积极性千差万别。开放包容性较强的民族更容易同其他民族和谐相处,彼此交往频繁,族际差异逐步缩小,族际通婚更易得到认可,民众的国家认同程度更高并与各自的民族认同相互补充、相互支撑、美美与共。开放包容性不足甚至排他性、封闭性的民族往往视其他民族为异类,其民族认同远高于国家认同和地区认同,国家的政治整合、经济整合和文化整合往往面临巨大困难。

民族政策的视角。实践证明,多民族国家的民族政策对国民的民族认同和国家认同具有重要的建构或解构作用。世界上许多国家都不同程度地存在着各种民族问题甚至民族分离倾向,但处理民族问题的方法却大不相同,其结果也大相径庭,有的国家在民族矛盾大爆发中轰然解体(如前苏联、南斯拉夫等),有的则很好地保持了国家的完整统一(如美国等)。究其原因,前者的国民集体身份认同发生逆变是重要因素,即民众对民族的认同急剧上升,对国家的认同则急剧下降,对保持国家统一失去了应有的动力和热情。集体身份认同的这种逆变在很大程度上源自于这些国家的民族政策。总体上讲,近代以来世界各国的民族政策大体分为四类:1. 民族歧视、民族压迫、民族隔离甚至民族灭绝政策。19世纪下半叶至20世纪中叶的美国、1910至1992年的南非、纳粹时期的德国即实行了此类政策。2. 民族分权政策。依据民族标准、以民族为单元建立的联邦制和邦联制国家实行的即是典型的民族分权政策,其遵循的基本原则是民族自决和民族自治。3. 民族同化政策,包括强制同化和自然同化两种。1822年巴西独立后实行的即是这种政策。4. 民族整合和一体化政策,即“在承认国家内部各族群文化多元的前提下,提倡各族群相互接近与容纳,使各族群的生产方式、风俗习惯、价值标准和其他文化要素相互补充,逐渐趋向与文化的合一和同一”。墨西哥是实行民族整合政策的典型例证^①。从民族认同与国家认同的相互关系来看,长期坚持前两种政策导致的直接后果是民族认同的固化甚至强化,民族认同与国家认同始终处于一种或隐或现的矛盾中,在内外形势出现重大危机的情况下国家的统一有可能面临巨大危险。后两种政策带来的后果则是民族认同逐步弱化、淡漠甚至消失,国家认同逐步上升,国家的统一具有更为可靠的国民情感和心理保障。

除了以上视角,民族认同与国家认同的关系还可以从诸如跨境民族问题和外部政治势力的影响等视角进行分析,但国内因素的影响无疑是决定性的。

三、关于多民族统一国家建构的思考

民族本身不是问题,民族差异也并非必然导致冲突,关键是处理民族关系的理论、政策和做法^②。在社会分层日益复杂和多元的背景下,集体身份认同尤其是集体政治身份认同对国家的统一起着至

① 靳薇:《世界各国的民族政策及其影响》,《科学社会主义》2008年第2期。

② 纳日碧力戈:《以名辅实和以实正名:中国民族问题的“非问题处理”》,《探索与争鸣》2014年第3期。

关重要的作用。因此,如何强化和巩固各民族对统一国家的政治认同,是多民族国家面临的重大课题。对此,笔者有如下几点思考。

第一,应遵循民族发展演变的客观规律,不应为民族走向融合和消亡设置人为障碍。作为一种社会现象,民族有其产生、发展、变化和消亡的规律。在社会整合与现代化快速发展的进程中,各民族之间相互包容、相互了解、相互影响、相互接近和融合是必然趋势。政府应在尊重各民族地位和权利平等的基础上,努力为民族间的自然融合创造必要条件,而不应设置种种人为的障碍,更不应刻意制造民族、民族差别和民族隔阂。20世纪二三十年代,苏联政府进行了大规模的民族识别运动,并实行了“注明持有人民族类别的内部护照制度”,为每个国民规定了明确的民族属性,这是“把民族类别和公民个人的民族成分‘制度化’的重要措施”^①。不仅如此,政府还有意识地创造了一系列新“民族”,不仅为其进行了正式命名,甚至为其创造了语言和文字^②。在这一过程中,原突厥斯坦被划分为五个“民族”,苏联全体国民被划分为一百多个“民族”^③。这使得苏联“没有成为‘民族熔炉’,而是成为‘新民族’的孵化器”,除了原有的职业身份、城乡身份差别之外,全体国民又以民族尺度被进一步分割,“民族自然融合出现停滞甚至倒退,这可以被称之为‘去同化’或‘反同化’的新趋势”^④。这种政策和做法违背了民族发展演变的客观规律,给苏联的解体埋下了重大隐患。

第二,强化国家认同和公民身份认同而弱化民族认同,是多民族统一国家构建的情感和心理基础。哈贝马斯认为,现代社会的集体身份认同是做成的,而不是现成的,而政治文化是做成现代集体身份认同的关键^⑤。对于多民族国家的统一而言,强化国民的国家认同和公民身份认同至关重要,为此需要政府努力创建一种有利于该认同的政治文化,即“以政治方式形成的文化”。实践证明,政治文化的引导和渲染对于国民的集体身份认同有着巨大的构建作用。自20世纪60年代起,美国联邦政府在消除民族隔阂、弱化民族认同和强化国家认同方面进行了不懈努力,不仅从政治制度、法律和文化教育上确立了禁止一切民族(种族)主义言行的准则,甚至禁止一切官方的民族命名(美国人的身份证明中没有“民族成分”的内容),“美国公民”成了最具代表性和最具权威的国民身份认同。联邦制架构也完全以历史上的行政区划而不是以民族划分为基础,而且除了历史上遗留下来的“印第安保留地”之外,不允许任何民族独自占领一个地域,也不允许在任何地域内实行任何形式的“民族自治”^⑥。这些举措有效地保证了美利坚合众国的统一与完整。与此相反,苏联则开创了“把民族原则作为联邦结构的基础”的先河,并影响了其他国家(南斯拉夫等)的联邦制度构建。这种政策和制度大大强化了各族民众原本已十分淡漠的“民族意识”,对国家的认同则不断下降。美苏之间的这一差别正是在各自政治文化(包括民族理论及基本制度)引导下形成的。

第三,“去政治化”、“去民族化”是强化多族群国家公民身份认同的重要条件。在现代语境下,民

① [美] 罗伯特·康奎斯特主编:《最后的帝国——民族问题与苏联的前途》,刘靖北、刘振前等译,上海:华东师范大学出版社,1993年,第59页。

② 在沙皇时代,一百多个民族中只有19个民族有文字,其余数十个民族仅有口头语言,没有自己的文字。苏维埃国家曾先后为52种少数民族语言创造了文字。见赵常庆、陈联璧、董晓阳:《苏联民族问题研究》,北京:社会科学文献出版社,2007年,第85页。

③ [俄] 瓦列里·季什科夫:《苏联及其解体后的族性、民族主义及冲突——炽热的头脑》,姜德顺译,北京:中央民族大学出版社,2009年,第59—60页。有学者认为,突厥斯坦被划分为五个民族“是在办公室里构思和决定的”(王志娟:《现代中亚:民族国家的组建》,载潘志平主编:《民族自决还是民族分裂——民族和当代民族分立主义》,乌鲁木齐:新疆人民出版社,1999年,第21页)。斯大林曾自豪地宣称:“谁能想到过去的沙皇俄国是一个至少有50个民族和民族集团的国家呢?可是十月革命打断了旧的锁链,把许多被遗忘了的民族和部族推上舞台,给了他们新的生活和新的发展。”(斯大林:《论东方民族大学的政治任务》,《斯大林全集》第7卷,北京:人民出版社,1956年,第119页)

④ 马戎:《对苏联民族政策实践效果的反思——读萨尼教授(Ronald Suny)的〈历史的报复〉》,《民族社会学研究通讯》第71期,2010年8月。

⑤ 童世骏:《政治文化和现代社会的集体认同——读哈贝马斯近著两种》,复旦大学当代国外马克思主义研究中心编:《当代国外马克思主义评论》第1辑,2000年。

⑥ 贺金瑞、燕继荣:《论从民族认同到国家认同》,《中央民族大学学报(哲学社会科学版)》2008年第3期。

族是一个被赋予了政治意义的概念。英国著名社会学家安东尼·史密斯(Anthony Smith)认为,“民族”(nation)实际上是“民族主义”(nationalism)的产物,是在资产阶级反抗封建王朝的斗争中形成的政治群体,后来在殖民地被压迫人民反抗帝国主义宗主国的斗争中得以进一步巩固和发展,其基本政治诉求是寻求独立,建立属于本民族的独立国家。这与列宁的观点基本一致。列宁认为,自决权,即从统一国家中“分离和成立独立国家的权利”是每个民族最核心的政治权利,也是实现民族平等和国家民主最重要的保证^①。第一次世界大战后,民族自决获得了越来越多的国际共识,罗斯福的“十四点计划”和《国际联盟盟约》都包含有相关内容,1945年民族自决原则更被写进《联合国宪章》,成为国际法的基本原则。这为某些民族谋求独立和脱离某一国家的行为提供了合法性依据,也成为某些大国干预别国内部事务的有力借口。与民族不同,种族(race)、族群(ethnic group)等则是非政治性概念,前者主要基于人种和遗传基因而形成,后者主要基于文化因素(价值观、象征、神话、传统习俗与仪式等)而形成。国际社会普遍认为,二者的诉求均不包含政治内容,更无寻求政治自决的法律依据。正因为如此,某些国家(如美国)一直拒绝在国内使用“民族”这一概念,而以种族和族群来指称“民族性”群体。历史地看,族群交往的大趋势“只能是相互融合而不是进一步分化,是族群成员之间的界限趋于‘模糊化’而不是‘清晰化’”^②，“民族化”则使各族群成员之间的族群意识边界、人口边界、地理行政边界和法律适用程度边界由模糊变得清晰,加剧了社会的分化。正反两方面的事实证明,“去政治化”、“去民族化”是强化多族群国家公民身份认同、维护国家统一的重要心理和情感条件。

第四,“去领土化”并鼓励各族民众跨地域流动和族际交往是实现民族融合的重要途径。领土是主权国家最核心的构成要件,也是民族获取政治独立的必要前提。对于多民族国家而言,民族分布的“领土化”是国家统一的重大隐患。一般来讲,多民族国家的民族居住格局有两种模式,即“混杂居住模式”和“隔离居住模式”。前者是指各族成员比较均衡地混杂居住在不同的地理区域内,后者是指不同民族成员居住相对分离,本族成员居住相对集中,形成居住地域彼此隔离、界限清楚的各民族聚居区,从而使民族分布具有“领土化”性质。历史上,美国 and 苏联是这两种格局的典型代表,其结果也完全不同。20世纪60年代以后,美国政府制定了打破族群居住格局隔离的相关法律,规定若有黑人有意入住(租房或购房)白人聚居区,白人房主不得拒绝,否则将面临高额罚金。不仅如此,政府还鼓励黑人到白人街区购房或租房,并给予免税或其他优惠。同时,还对学校的种族隔离现象制定了严厉制裁的法令。研究表明,这些措施有力地促进了美国各种族之间的交流和融合,种族之间的“分离指数”明显下降。与之相反,苏联则开了民族“领土化”的先河,“中央政府为每个族群划定了以该族命名的加盟共和国、自治共和国、自治区等明确的‘自治地域’……原本在很大程度上以经济活动和行业为特点的群体,开始被固着在‘自己的领土’之上”。“正是‘民族化’政策和民族‘领土化’的制度,使苏联各族民众的‘民族意识’不断强化,相比之下,各族民众心目中的国家意识和对于苏联的认同却在持续削弱”^③,这成为促使苏联解体的强大心理动力。

第五,以地区而非民族为单元实施优惠政策有利于强化国民的国家意识和公民身份认同。受历史上统治民族对被统治民族长期歧视、剥削和压迫的影响,不同民族在经济、政治和文化发展水平上普遍存在着明显差异,少数民族往往要落后于主体民族。因此,尽管当代世界各国在法律上均废除了民族(种族)歧视政策,建立了民族(种族)平等的政治制度,但事实上的不平等在短期内是难以消除的。正是在这个意义上,列宁提出了社会主义国家要逐步实现各民族事实上平等的主张。为此他建议,除了建立一系列保障民族平等的政治法律制度外,还必须使过去的“压迫民族即大民族”放弃

① 马风书:《苏联民族政策的经验教训》,《当代世界社会主义问题》2012年第3期。

② 马戎:《民族社会学——社会学的族群关系研究》,第518页。

③ 马戎:《对苏联民族政策实践效果的反思——读萨尼教授(Ronald Suny)的〈历史的报复〉》,《民族社会学研究通讯》第71期,2010年8月。

一些权利,“以对待自己的不平等来抵偿生活上实际形成的不平等”^①。这意味着,应当允许少数民族在一定时期内拥有一些高于和多于大民族的“特权”。基于这种认识,包括前苏联和中国在内的各社会主义国家均实行了涉及政治、经济、教育和社会福利等方面的少数民族优惠政策^②。应当承认,在一定时期内,这一政策大大促进了少数民族的经济发展和政治地位的提高,对于增进少数民族的国家情感和认同、改善族际关系、加强民族团结曾发挥了积极作用。但是,随着代际更替、人口流动、少数民族与主体民族经济文化水平的逐步接近以及各族内部社会分层的加剧,这一政策的负面效应也日益显现出来。1. 民族优惠政策使被优惠的“族群身份”本身“成为一种特殊‘含金量’并且还是可以遗传的‘社会资本’”。这是另一种形式的“出生决定论”,对于被排除在优惠政策之外的民族成员而言在客观上是一种歧视,必然会引起他们的不满。在苏联时期,俄罗斯族民众对这一政策十分怨恨,认为他们被当成了少数民族的“奶牛”,同时在各加盟共和国内部又是被歧视的“二等公民”。叶利钦恰恰“利用了俄罗斯人对苏联民族政策的普遍不满情绪,在1990年6月的俄罗斯议会率先通过了把俄罗斯联邦变成独立主权国家的《主权宣言》,正是这一事件‘改变了遍及所有共和国的民族主义冲动的性质’”^③。2. 越来越多的少数民族成员不再将优惠政策提供的利益看作是政府的优待,而视为其应有的“自然权利”,因而产生了越来越大的依赖感甚至不满足感。在这种认识支配下,他们的要求往往越来越多,越来越高,一旦得不到满足就极易产生对国家和主体民族的不满甚至愤恨。3. 在利益驱动下,少数民族成员的“民族成分”得以巩固和加强,其向大族群的融合则遭到迟滞。同样受利益的驱动,许多大族群的成员千方百计地试图为自己或子女变更民族身份,从而获得政策带来的好处。20世纪80年代初,我国曾有上百万人因此更改了自己的“民族成分”。康奎斯特将此种现象称之为“逆向民族成分再确定”。4. 民族优惠政策实际上是强使某些具体个人承担起调整民族关系这一宏观目标所付出的代价,不利于各族成员之间的日常交往和感情联络^④。美国学者霍洛维茨研究了各国实行族群优惠政策的短期效果,认为“代价高于收益”。

实际上,包括前苏联和中国在内的许多国家,在中央政府实施扶持少数民族地区经济社会发展计划的过程中,大批主体民族成员迁居到少数民族聚居区,而许多少数民族成员也迁移到比较发达的主体民族地区学习和就业。中国改革开放和西部大开发战略的实施更为这种双向互动注入了新的强劲动力。在这种情况下,就公共资源的分配和使用来看,国民之间的差异越来越多地表现为地区差异而非民族差异,居住在少数民族地区的主体民族成员所享受的资源比居住在发达地区的少数民族成员所享受的要少得多。因此,优惠政策应逐步由民族优惠过渡到地区优惠,对落后地区实行一定的利益倾斜,使这些地区的每一位公民都享受到同等待遇。这不仅可以逐步缩小地区之间发展的不平衡,而且能够有效地消除民族之间的隔阂和对立,强化国民的国家意识和公民身份认同。

民族问题是关系多民族国家统一的重大问题,而国民倾向于民族意识和民族身份认同还是国家意识和公民身份认同,则是决定民族关系走向的重要情感心理因素。因此,在政策和制度设计上尽可能强化国民的国家意识和公民身份认同,弱化民族意识和民族身份认同,是多民族国家应努力的方向。

[责任编辑 刘京希]

① 列宁:《关于民族或“自治化”问题(续)》,《列宁选集》第36卷,北京:人民出版社,1963年,第631—634页。

② 有关前苏联的少数民族优惠政策,见马风书:《苏联民族政策的经验教训》,《当代世界社会主义问题》2012年第3期。

③ [美]大卫·科兹、弗雷德·威尔:《来自上层的革命——苏联体制的终结》,曹荣湘、孟鸣歧等译,北京:中国人民大学出版社,2008年,第190页。

④ 例如,由于中国实行少数民族学生高考加分的制度,同在一个班读书的不同民族的学生高考结果却大相径庭,即使少数民族学生的考试成绩大大低于汉族学生,结果也可能是前者录取,后者落榜。在高考结果直接影响个人前途命运的现实背景下,这难免会令汉族学生产生怨恨情绪,而这种情绪必然会感染到其家长、亲友和邻居。见马戎:《民族社会学——社会学的族群关系研究》,第527页。