ISSN 0511-4721

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

文史哲®

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY & PHILOSOPHY

2006·5

山东大学犹太教与跨宗教研究中心

中心概况



中心主任　傅有德教授

山东大学犹太教与跨宗教研究中心（Center for Judaic and Inter-Religious Studies of Shandong University）成立于2003年4月，其前身是1994年1月成立的山东大学犹太文化研究所，2004年被教育部评为全国人文社会科学重点研究基地。傅有德教授担任中心主任，牛建科教授任副主任，北京大学哲学宗教学系主任赵敦华教授为名誉主任。中国人民大学方立天教授、南京大学赖永海教授、美国波士顿大学凯茨（Steven Katz）教授为中心顾问。

山东大学犹太教与跨宗教研究中心以犹太宗教与哲学为研究重点，兼及跨宗教和跨文化研究，经过十多年的努力，逐步形成了犹太宗教与哲学研究的学术特色和优势。近年来，中心加强与国内外学术界的密切合作，进一步拓宽研究视野，将跨宗教研究与对话作为重要研究领域，取得了一批可喜的成果。目前山东大学犹太教与跨宗教研究中心已经成为在国内享有较高知名度并有一定国际影响的学术研究重镇。

山东大学犹太教与跨宗教研究中心下设的子机构有：犹太教研究所、基督教研究所、佛教与道教研究所、宗教哲学研究所、日本与印度宗教研究所、巴哈伊教研究所。主要学术梯队包括傅有德、艾理克（Avrum Ehrlich）、刘杰、傅永军、蔡德贵、谢文郁、何中华、刘新利、黄福武、陈坚、牛建科、赵杰、刘平、孙增霖、沈顺福、郭鹏、黄启祥、刘天路、胡卫清、王丽丽。中国社会科学院、北京大学、中国人民大学、浙江大学、复旦大学、武汉大学、南京大学等中外高校的10多位教授为本中心的兼职研究员。

2005年，山东大学以犹太教与跨宗教研究中心为主体组建国家“985”二期创新团队，成为学校5个“哲学社会科学创新基地”之一。

与科研工作同步，山东大学犹太教与跨宗教研究中心还承担着繁忙的教学工作。山东大学于2000年由教育部批准设立宗教学本科专业，同年设立宗教学硕士点，2005年增设宗教学博士点。2001年始招收宗教学专业本科生，自2001年以来一直招收硕士研究生，并在中国哲学和外国哲学博士点上招收比较宗教或宗教哲学方向的博士生，2006年开始招收宗教学专业博士生。多年来，本中心与山东大学哲学与社会发展学院共同培养学生，实现了从本科到博士研究生多层次培养学生的目标。从1994年到现在，已招收和培养研究生65人。

山东大学犹太教与跨宗教研究中心位于山东大学东校区老校6号楼，办公面积达200多平方米。中心拥有面积100多平方米的图书资料阅览室，藏有6万多册中外文专业图书，100多种中外文报刊和多种光盘；共享山东大学图书馆350多万册中外文图书和5000多种中外文期刊。

担承社会责任　致力学术繁荣

——庆祝山东大学建校105周年

山东大学是一所历史悠久、学科齐全、学术实力雄厚、办学特色鲜明，在国内外具有重要影响的教育部直属全国重点综合性大学，是国家“211工程”和“985工程”重点建设的高水平大学之一。山东省人大常委会副主任朱正昌研究员任党委书记，著名青年数学家、博士生导师展涛教授任校长。

山东大学创建于1901年，是我国历史上最悠久的著名大学之一，历经迁徙分合、春华秋实，成为中国现代大学教育的重要发祥地和文化科教重镇。著名学者闻一多、老舍、梁实秋、王淦昌、孙鸿泉、尤家骏、童第周、丁履德、刘先志、邓从豪、潘承洞，共和国元帅罗荣桓，诗人臧克家等一大批学界泰斗、栋梁之才都曾在此执掌教鞭或蒙沐教泽。百余年来，山东大学汲取齐鲁文化营养，秉承学术自由、兼容并包的办学理念，形成了博大精深、历久弥新的文化底蕴，跻身中国著名学府的行列。改革开放后，山东大学获得新的发展机遇，成为国家首批进入“211工程”重点建设的高校。2000年7月，原山东大学、山东医科大学、山东工业大学合并组建为新的山东大学，揭开了山东大学历史发展的新篇章。



2000年7月22日，原山东大学、山东医科大学、山东工业大学合并组建为新的山东大学，学校进入新的发展时期。

学校本科生和研究生层次教育涵盖了文学、史学、哲学、经济学、管理学、法学、理学、工学、医学、教育学、军事学等十一大学科门类。拥有一级学科博士学位授权点25个，二级学科博士学位授权专业181个，硕士授权专业253个，本科专业106个。

新世纪，新山大，新机遇，新发展。山东大学以中华民族的伟大复兴为使命，担承社会责任，致力学术繁荣，培育民族中坚，服务社会发展，探求科学真理，引领文明进步，全面实施全方位开放式发展战略、教育创新战略和人才战略。学校充满了青春和活力，呈现出蓬勃的生机，步入了历史上最好的发展时期，2004年进入中央直管的副部长级大学行列。2005年8月22日，教育部和山东省人民政府签署继续重点共建山东大学的协议。



2005年12月，山东大学第十二次党代会胜利召开，为学校进入新的历史时期的发展指明了方向。以此为指导的十一五发展规划确立了未来五年的发展目标。

山东大学致力于培养中国最优秀的本科生和富有创造力的研究生，秉承“气有浩然，学无止境”的校训，“山之魂，海之韵”的山大文化，弘扬“求真务实，开放拓新”的校风，培养民族和社会的中坚，即具有高度的社会责任心和国际视野、过硬的社会竞争力和创造力、个性与人格健全发展的高素质人才。

在新的发展阶段，站在新的历史起点，学校将全面提升学术竞争力、社会影响力和国际化水平，经过“十一五”期间和更长时间的建设，到建校120周年之际，建设成为我国高水平创新人才培养、高新技术研究和成果转化、高层次决策咨询的重要基地，成为国内外知名的综合性、开放性、研究型高水平大学。深厚的历史积淀融于创新精神的办学理念，使百年山大焕发出蓬勃的青春活力，成为海内外学子治学与成才的理想殿堂。



合校以来，张远教授、彭实戈教授当选院士。



山东大学在国家本科教学工作水平评估中名列前茅；刘建亚、高英茂、于良春被评为“国家级教学名师”，《中华民族精神概论》和《传统文学修养》等一批课程被评为国家级精品课程，一大批教材入选国家十一五规划教材。



王小云教授在密码学领域的研究震惊世界。



程林教授主持的国际空间合作研究项目进展得到丁肇中教授的高度评价，2006年8月，程林教授成为国家“973计划”项目——“高能耗行业典型换热设备节能的先进理论与方法”首席科学家。



以《文史哲》为龙头的一批学术期刊屡获大奖，在学界享有极高的声誉。



山东大学的办学理念和创新教育举措受到社会的普遍关注和高度评价。2006年5月31日，《新世纪》周刊推出“从学生角度来看大学：中国大学满意度排行榜”，山东大学总评成绩位列第四，其中，学习氛围满意度山东大学得分最高，居于首位。

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

文史哲

双
月
刊

1951 年 5 月创刊

2006 年第 5 期
(总第 296 期)

2006 年 9 月 24 日出版

顾问(排名不分先后)

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

海外编委(以姓氏笔画为序)

成中英(美)　杜维明(美)
李福清(俄)　顾　彬(德)
康达维(美)

主编

王学典

副主编

周广璜　刘京希

封面设计

韩济平

文史哲 2006年第5期(总第296期)

□人文前沿/后现代视野中的中国史学传统

中国古代史学文本的理论与实践 …… 李洪岩(5)

特约评论人语 …… 李振宏(19)

□国学研究/孟子学专辑

21世纪孟子学研究的新展望 …… 黄俊杰(20)

试析仁义内外之辨 …… 庞 朴(28)

孟荀"心性论"与儒学意识 …… 林启屏(31)

世硕与王充的人性论思想研究

——兼论《孟子·告子上》公都子所述告子及两"或曰"的人性论问题 … 丁四新(43)

□疑古与释古

"疑古"学说"破坏"意义的再估量

——"东周以上无史"论平议 …… 李扬眉(55)

□史学新证

"县官"与秦汉皇帝财政 …… 刘德增 李 珩(70)

"官家"与宋代皇权的理性定位

——以宋太祖朝为例 …… 王育济(75)

〔期刊基本参数〕CN37-1101/C*1951*b*A4*168*zh*P*¥12.00*7000*19*2006-09

严肃严谨
求是求真
繁荣学术
扶植新人

□文学研究

从李煜到苏轼
——“士大夫词”的承继与自觉 …… 刘锋焘(82)
北宋隐士词人的潘阆生平考索 …… 王兆鹏(88)
论陆游的“无题诗” …… 诸葛忆兵(98)
鲁迅与中国近代启蒙思潮的嬗变 …… 洪峻峰(103)
想象的革命图景与虚拟的知识阶级叙述
——论冯雪峰的革命观与知识分子观 …… 柳传堆(111)
缺席、在场都是尴尬的存在
——新时期浪漫主义文学研究述评 …… 石兴泽(118)

□哲学研究

体道与成人
——《庄子》视域中的真人与真知 …… 杨国荣(125)
超越实证与思辨
——马克思哲学的历史思维方式 …… 程 彪(136)

□政治哲学与法哲学研究

近百年来中国政治思想史研究综论 …… 葛 荃(143)
领域分化后的道德寓所
——兼论公共行政的道德原则 …… 张康之(153)
亚里士多德公正德性的伦理类型
——与 Gerasimos Santas 及 Douglas B. Rasmussen and Douglas J. Den Uyl 商榷 … 黄显中(160)

特约校对/王春霖

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 5, 2006
(Serial No. 296)

Theory and Practice of Ancient Chinese Historical Texts ····· Li Hongyan (5)
A New Prospect of Mengzi Studies in the 21st Century ····· Huang Junjie (20)
On the Discrimination of Ren and Yi as in an Outer-inner Structure ····· Pang Pu (28)
Mengzi and Xunzi's Theories of Mind-nature and Confucian Consciousness ····· Lin Qiping (31)
On Shi Shuo and Wang Chong's Doctrines of Human Nature, also about the Two "It is Said"s and Master Gao's Viewpoints about Human Nature as Presented by Gongduzi in the *Mencius* 11:6 ····· Ding Sixin (43)
Re-estimating the "Destructive" Intention of the Historical Skepticism: Appraisal of "No History before the Eastern Zhou Dynasty" ····· Li Yangmei (55)
Xian Guan and Emperor Finance ····· Liu Dezeng; Li Heng (70)
Governor and the Rational Basis for Imperial Power in the Song Dynasty: the Case of Song Tai-zu's Period ····· Wang Yuji (75)
From Li Yu to Su Shi
—Inheritance and Self-awareness of Literati-official's *Ci* ····· Liu Fengtao (82)
A Biographical Study of Pan Lang the Hermit Poet of Northern Song Period ····· Wang Zhaopeng (88)
On Lu You's "Untitled" Poems ····· Zhuge Yibing (98)
Lu Xun and the Development of Chinese Enlightenment in Modern Times ····· Hong Junfeng (103)
An Imaginary Revolutionary Vista and the Narration of a Suppositional Intellectual Class
—On Feng Xuefeng's views of revolution and Intellectuals ····· Liu Chuandui (111)
"Absence" or "Presence", an Awkward Existence Alike
—On Romanticism in the New Era ····· Shi Xingze (118)
Experiencing Dao and the Cultivation of Personality ····· Yang Guorong (125)
Beyond Positivism and Reflectivism: the Historical Thinking of Marxian Philosophy ····· Cheng Biao (136)
Studies in the History of Chinese Political Thoughts during the Last Century ····· Ge Quan (143)
On the Moral Dwells after Fields Polarization ····· Zhang Kangzhi (153)
The Ethical Type of the Virtue of Justice in Aristotle's Ethics ····· Huang Xianzhong (160)

英文审订/李绍明

文 史 哲
2006 年第 5 期(总第 296 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 5, 2006(Serial No. 296)

中国古代史学文本的理论与实践

李 洪 岩

(中国社会科学院 马克思主义研究院,北京 100732)

摘 要:中国古代史学文本理论具有客观主义的特质,史学文本写作实践却表现出反客观主义的文学化情形,由此而形成理论与实践的二元对立,并延展到近代史学,构成考察整个中国史学脉络的一个线索。史学文本中的文学化现象表现在许多方面,具有必然性和认识论上的某些理据,时常造成历史认知的变形。反文学的史学文本思想则缺乏历史认识论的澄明,甚至成为悖论,但客观主义的史学文本书写规则并未因此而失效。将古今之文本理论与史学实践结合起来,参照后现代主义史学思潮予以观照,对史学观念颇多警示与警醒作用。后现代主义逼使客观主义深刻地反躬自省,然而,无论史学文本具有多么强烈的诗性结构,"历史真实"的概念却依然可以成立,史学文本所表现出的客观性、公正性和科学性,都无从抹煞。将后现代主义中"异化的力量""解构"掉,吸取其"合理内核",历史学将变得更加自信。

关键词:史学文本;客观主义;后现代主义;文笔之辨

中图分类号:K092 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)05-0005-14

历史研究离不开写作。写作之成品,是曰史学文本。在我国丰富的史学遗产当中,不仅有数量庞大的史学文本,而且还有丰富的史学文本理论。然而,文本与文本理论之间,却呈现出二元对立的价值倾向。作为主流史学文本理论核心的思想指导乃是客观主义的历史认识论,而史学文本实践却表现出一种反客观主义的文学化情形。细言之,即在史学理论上反对和排斥文学,而在史学实践中却大量运用文学的思维、手法和技法。

这种理论和实践之间的张力或差异,反映了两种不同的写作观。因为崇尚客观性,所以"尚质",重简洁,寻质朴,讲究直书其事;因为离不开艺术性,所以"尚文",富华丽,多渲染,难免绮文夺实。古代文体论中的文质之争、文笔之辨,史学思想中"史家之文"与"文士之文"的区分、"简要"与"繁缛"的分歧,等等,都可在这种二元对立中得到反映。而且,当理论家们(如刘知几、章学诚)提出一套很完整的反文学的史学文本主张时,其自身撰史却可能照样与艺术有染。而实践家(如司马迁、班固)在采用艺术化的撰写手法时,在理论上也可能照样持反文学的立场。理论与实践的区别和对立,在实际中相互纠缠,殊难分清,但在"逻辑"上又是非常清晰的。就逻辑的区划来讲,这里隐含并映现出科学化与艺术化的两种史学性质观,也反映了修词学上实用派与文艺派的对立。

一、史学文本中的文学化现象

在近代所谓"科学史学"产生以前,史学和文学于中西方均有着悠久而密切的关系。这种情况,我们越是循历史上溯,看得越是清楚。例如,"西塞罗和昆体良,第欧根尼和琉善都认为历史应当采取近乎诗

收稿日期:2005-12-06

作者简介:李洪岩(1963-),男,天津人,中国社会科学院马克思主义研究院副研究员,主要研究领域为史学理论及中国近代史学史。

人的语言，认为历史近乎诗，在某种程度上是不拘格律的诗，认为写作是为了说明而非为了证明，认为它具有诗意等等"①[1](P147)。这种文史合一现象的产生，原因在于"史"原本是从诗歌中分离出来的。吴贯因《史之梯》划分史学为五大时代，诗歌时代与小说时代均在科学时代之先②，即蕴涵此意。而从中国的情况看，这种历史记载与艺术的密切关联，又与常被指称为中国史学之原的史官文化有着直接关系。如《论语·雍也》："质胜文则野，文胜质则史。"白寿彝先生解释说，此处之"史"，当为史官。"因为史官要参加宗教活动，他所作的媚神之词，总难免华而不实，是文胜质的。"[2](P6)而《韩非子·难言》："捷敏辩给，繁于文采，则见以为史。"《易·系辞下》："其旨远，其辞文，其言曲而中。"于此也不无透露。

随着科学意识与思想的强化，史学与艺术在门类上逐渐分家。但是，在史学实践中，艺术化的手法又常常被史学家所运用，以致克罗齐标列出所谓"诗歌性历史"、"修词性历史"[1](P21,P27)一类名目。此类史学样式，可以创造"美感"，制造"效果"，因而自觉或不自觉地成为艺术生产的一部分。例如，有人就曾说，中国史学的问题不在于"六经皆史"，而在于"百史皆文"。写历史、写函札、写公私文告，首先看重的便是修辞和文藻。上法堂打官司，到朝廷告御状，往往只要文字铿锵，官司也就打赢了一半。对此现象，朱谦之《历史科学论》[3](P426-427)、陈训慈《史学观念之变迁及其趋势》[3](P306-307)、李宗侗(玄伯)《中国史学史·自序》[4]均有论述。陈氏且特意列出"美术的史观"一种名目，认为它专以文学美术眼光视史，而马班均表文采，其后史家，多兼重文辞；文人所作传记，皆赖其文以传；后人称道良史，或视文采而定；所言马班之不可及，太半亦由于尚美取娱，等等。因为有这种史实作背景，所以又有人说，《战国策》是"小说家言"，《史记》是"太史公文集"、是"历史小说"。甚至连康熙皇帝也说过："《史记》、《汉书》亦仅文词之工，记事亦有不事处。"③

这样，史学与文学即有了同质性，即全都尚美丽、重文采，且源远流长，蔚为大观。缘此，故钱钟书提出："史蕴诗心、文心。"④克罗齐则说，很大一部分纯诗歌能在被称为历史的书籍中找到[1](P25)。与克罗齐一样，德罗伊森、尼采、黑格尔均把历史修撰置于文学艺术当中[5](P68)。有人甚至说，一切历史叙述在某种意义上都是"艺术"的，这已是史学理论中的老生常谈[5](P110)。这种"史蕴诗心"的现象，反映在记言与记事上，即表现为常常涉笔成趣，添枝加叶，增饰情节，渲染气氛，而不论根据之有无、情理之当否；其增饰部分，徒为文词之幻象。陈登原《历史之重演》一书，就有《历史由记载而重演例》、《历史由溢辞而重演例》两节。而钱钟书所论，最为详博彻底。要其指归，则曰：史"有悄空之巧词"，"不乏弄笔之狡狯处，名以文章著者为尤甚。虽在良直，而记言记事，或未免如章实斋《古文十弊》之三所讥'事欲如其文'，而非'文欲如其事'"。又说："史传记言乃至记事，每取陈编而渲染增损之，犹词章家伎俩，特较有裁制耳。"⑤[6](P363-364)尽管史传中的增饰渲染"较有裁制"，但它已足以使读者为作者"所弄"，从而对历史的认识发生偏差。这样一来，文本结构与历史认识也就挂上了钩。

同时，中国古人作文，喜欢模仿其先辈文章的文体和风格。学人写史，也多有沾染此风者。故尔，"模仿古人"还是"直书今语"，就成了"史文"问题的重要内容。姚永朴《史学研究法》专门列有《史文》一篇，在探讨繁简、奇偶、直曲之外，就特别探讨了史文的古今问题。他从桐城派立场出发，认为在不"乖于今事"的前提下，史文应尽力"师古"，因为只有古文才是"雅言"，"今文"只是"俚语"。"与其用俚语，何如从雅言？"⑥《史通》中《言语》、《因习》、《题目》、《叙事》诸篇，对这个问题有深刻阐述。很显然，这种"怯书今语，勇效昔言"之风的弊病，不仅在于"使周秦言辞见于魏晋之代，楚汉应对行乎宋齐之日"，而且尤其在于"取赝遗真"，直接造成历史事实的失真，用钱钟书的话讲就是："史传载笔，尚有准古饰今、因模拟而

① 另参见钱钟书《管锥编》，中华书局1986年版，第5册第144－145页。

② 见吴贯因《史之梯》(上海联合书店1930年版)第3章"历史进化之历程"。另参见钱钟书《谈艺录》，中华书局1984年版，第38页。

③ 参见汪荣祖《史传通说》，台北联经出版事业有限公司1988年版，第59、83页。又《管锥编》第5册第154页。

④ 钱钟书自注：参见《管锥编》第88－90页、95－98页、164－166页、1297－1298页。

⑤ 钱钟书自注：参见《管锥编》第117页，又《宋诗选注》论范成大《州桥》。

⑥ 见姚永朴《历史研究法》(1914年3月京师京华印书局印行，另有1935年《国学小丛书》本)之第4篇《史文》。

成捏造，况词章哉！"①[7](P364,P220)

更有甚者，即为了音韵和谐而不惜杜撰史实，把音律置于历史真实的原则之上。本来，《宋书·范晔传》所载范晔与诸甥侄书，早以"韵移其意"为"文士"一患，但他写史却自蹈此弊。刘知几对此有过严厉批评："班（固）《述》之叙圣卿（董贤）也，而曰董公惟亮；范（晔）《赞》之言季孟（隗嚣）也，至曰隗王得士。……文逐韵而便作。……近代为史，通多此失。"[8](《称谓》)照理，董贤是汉哀帝的同性恋人，隗嚣是新莽末的作乱将军，应该直书其名。而此处，却只为"逐韵"方便，便来了个"忽隐其讳"。对此，钱钟书指出：范氏"逐"上句"公孙习吏"之"韵"，遂虚构"好士"之"意"，《后汉书·赞》中此类当尚有，亦见即不为"文"，未必全无"患"、"累"[7](P1277)。

诸如此类，均属于海登·怀特所谓"具有令人难以琢磨的含义"的"历史叙事的虚构性"[5](P170)。它显然采用了词章家的手法，因而使得史书"语有来历而事无根据"[7](P588)，给历史认识造成障碍。当然，有的时候，词章家手法的运用，也会使人们的认识更加清晰。这就仿佛翻译中的"意译"，译文未必完全"信"，却更能够"达"，因为加入了翻译者一定限度的创造。这种创造，也许正是一种必需。就史家而言，他有义务通过修辞或其他手段，在不违背历史真实的前提下，使模糊不清的史实清楚明白起来。正如波普尔所说：一切好的译文都是对原文的解释，都是一种理论重建，都是紧扣原文的意译，甚至包含零星评论；清晰性比精确性和确实性重要[9](P19-21)。但是，这种清晰，毕竟是"修词者"所给予，毕竟对"精确性和确实性"有所改动，因而不全是客观对象的本来昭示了。"此犹口吃人期艾不吐，旁人代申衷曲，足征听者之通敏便给，而未得为言者之词达也。""犹月无光而受日以明，……异于空依傍、无凭借而一篇跳出者。"[7](P608)所以，就对象的"本来面目"而言，它毕竟走样了。

较词章家手法更进一步的，是直接采用小说创作中的对话、独白等手法。史家此时，实已成为一个"历史小说家"，以"代言"取代了"记言"。这种"纯乎小说笔法"的情况，在《左传》中表现得非常突出，虽然并非《左传》一家如此。正因为史书中掺杂了小说成分，所以后世有小说评点家直接认为"小说始于史迁"[10](P123)。史学家夏曾佑则认为，"小说家即史之别体"[11](P244)，又说："有人身所作之史，有人心所构历史，而今日人心之营构，即为他日人身之制作，则小说者又为正史之根矣。若因其虚而薄之，则古之号为经史者，岂尽实哉！"②大体说来，"小说笔意"在前四史中表现明显，后世史书则相对较少。不过，在海登·怀特看来，"所有历史叙事中都有虚构要素"；而且整个历史叙事，就是"扩展的隐喻象征结构"。只是，不应把"虚构"看作造假，而应视为"解释"的一种方式[5](P190-191)。基于此类理由，后现代主义者常给人一种暗示，即历史学家并不能捕捉到过往之事，而只是像小说家一样，让人觉得他好像在这么做[12](P206)，这显然夸大了问题的边际。

从思维上说，采用文学化的手法，主要缘于"拟想"。"代言"就是"拟想"的结果之一。关于史家之拟想，柯林伍德在《历史的观念》第5编第2节《历史的想象》中有专门论述，虽然词费，而结论不差。借钱钟书的话讲，就是："史家追叙真人实事，每须遥体人情，悬想事势，设身局中，潜心腔内，忖之度之，以揣以摩，庶几入情合理。盖与小说、院本之臆造人物、虚构境地，不尽同而可相通；记言特其一端。"[7](P166)

这种"拟想"或"悬想"，不完全同于小说家的"虚构"或"臆造"。正如柯林伍德所说，小说家只有单纯的一项任务，即构造一幅一贯的有意义的画面。史家则有双重任务，即不仅要做到这一点，而且还必须构造一幅事物的（像其实际存在的那样）和事件的画面（像其实际发生的那样）。就是说，史家要受一些规则的约束，而小说家却不必。这些规则包括，史家的画面必须在具体时空中定位，必须处在各种关系的一致性中，必须有相关的证据作基础，等等[13](P342-343)。《韩非子·解老》曰："人希见生象也，而得死象之骨，案其图以想其生也；故诸人之所以意想者，皆谓之象也。"史家的想象，正是这样一种"据实拟想"。在这里，大象骨头作为证据，决定了想象的规则。这种规则，既约束史家不能任意想象，出圈出格，同时

① 参见周振甫《中国修辞学史》，商务印书馆1991年版，第103－105页。

② 见夏曾佑《本馆附印说部缘起》。并参见王栻《严复在〈国闻报〉上发表了哪些论文》的考证，载《严复集》第1册，附一。另参见拙文《夏曾佑及其史学思想》，载《历史研究》1993年第5期。

也使得想象得以进行。这就仿佛下棋或球类运动的规则，既束缚了运动者的手脚，又使得游戏得以进行。作为有规则的、非任意的，反映了它的科学性与合理性；作为想象的，反映了它的艺术性与随意性。史家拟想，正是介乎这合理与随意之间，即所谓"据往迹、按陈编而补阙申隐，如肉死象之白骨，俾首尾完足"①[7](P166)。因此，它是一种建设性的而非创造性的想象。

但是，不论史家的想象多么合乎科学规则，然而就其本性而言，它毕竟是一种艺术范畴。所以，海登·怀特在谈论柯林伍德时说："如何构造特定的历史状况，取决于历史学家将特别的情节结构与要赋予特别意义的一组历史事件进行匹配的感性。这从根本上讲是文学的，即小说创作的运作。"[5](P177-178)换言之，史家一旦进行了"拟想"(这常常是一种必需②)，也就与艺术脱不掉干系了，因而也就必然会与客观主义发生紧张关系。

二、反文学的史学文本思想

但是，艺术化的史书写作手法和史学样式，在我国主流的史学理论体系中，向来不被承认，而且受到质疑和批判。

所谓主流的史学理论，其核心与根本，即"直书其事"，亦即兰克所谓"Wie es eigentlich gewesen"③。此一命题贯穿于我国史学之始终，最典型的便是宋人吴缜所谓"有是事而如是书，斯谓事实"[14](P338)。细绎其意，可知"直书其事"实包含史德、史文两个层面。排除价值性过于强烈的史德层面不论，单就相对冷性的史文层面而言，它实际蕴涵了在历史学性质上的一个命题，即历史学不是一门艺术。不管历史学是什么，反正它不是艺术。这可以说是客观主义的史学理论的基本原则。近代以来，随着科学精神的张扬，清除史书中的艺术成分即成为史学界的集体潜意识。故尔这方面的言论非常多，例如：

李宗侗：我国论史者，有时不顾史书之真实而只重史书之文笔，此马、班、欧阳、范蔚宗之所以尤受推崇也。昔圣有言：言之不文，行而不远。固也。然史之尤重者，尤当在于记载之真实。若能文笔奇伟，记事翔实，两者均兼，斯为上矣。若不能如此，宁留翔实而略奇伟……后人常忽略此节而偏重其文，其因亦在乎世间多文士而少史家故也。[4](《自序》,P2)

陈训慈：(美术史观)既尚美取娱，则描写一事，往往增损其间，遂致忽弃真实也。后之史家，斥文史混一之弊者，如傅玄、王充、刘知几、章学诚等，比比皆在，不一而足。[3](P307)

朱谦之：我们是根本反对以历史认为文学的说法。我们承认历史同文学的互相关系，但这种互相关系只在于史学史之最初时期，即故事式的历史时期。若从根本的观点来看，则历史和文学是绝对不相同的。[3](P427)

李泰棻：史家事业，异于文学家。史学不讲趣味，不管是否枯燥。④

朱希祖：历史而以文学出之，令人迷乱，不知所谓，不可不谓为幼稚之史学也。[15](P37)

何炳松：文学同历史完全是两种东西，对其界限，应绝对划清。断不可以文学手段去做历史工作。历史以事实为限，文学以艺术为限；精神目的，根本不同。文学以神思为根，可凭虚御空，历史则不许想象。[16](P68,P70,P163)

周容：史学要成为科学，就应该摆脱文学的束缚，二者分离。[17](P17)

杨鸿烈：中国学者把历史当作文学的附庸，非常偏面。[18](P304)

卢绍稷：以文学释史，已为陈腐之谬论。倘文史合一，则历史本身不能成为科学。史有因果，文

① 按关于史家想象之讨论，似乎已题无剩意。如吕森在《历史思考的新途径》(上海人民出版社2005年版)中的相关见解，即未出钱钟书先生的见解范围(见该书第98页)。

② 罗兰·巴特曾说，历史的话语，不按内容只按结构来看，本质上是意识形态的产物，或更准确些说，是想象的产物。见张文杰编《历史的话语：现代西方历史哲学译文集》，广西师范大学出版社2002年版，第122页。

③ 据悉，在西方已经没有人再如此宣称。见《历史的真相》第212页。

④ 见其《史学研究法大纲》，北京武学书馆1921年版。又散见于《西洋大历史》(第5版)及《中国史纲》(第2版)"序论"。

学则无；史贵直书，文贵婉约；史贵简，文贵奇。①[19]

吕思勉：史学与文学纯系两事。文学系空想的，主于感情；史学系事实的，主于理知。所以在人类思想未甚进步，主客观的分别不甚严密的时代，史学和文学的关系，总是很密切的，到客观观念渐次明了时，情形就不同了。天下人有文学趣味者多，懂科学方法者少，所以虽然满口客观，其实读起记事一类书来，欢迎主观的叙述。喜读稗史而厌正史；喜前四史而厌宋以后史。殊不知四史等的叙述，全以主观为主，时代愈后，则客观的成分愈多，作者只叙述事实的外形，而其内容如何，则一任读者的推测，不再把自己的意思夹杂进去了，这亦是史学的一个进步。②

将上述言论集于一处，其"意义链"的价值即彰显出来。它们的共同之处，在于全都否认史学是艺术，全都把艺术看作是史学的破坏性力量，认为艺术与史学的本质（即真实）相对立。至于为什么，显然缺乏理论上的充分论证，而经验的、不证自明的成分明显重于理论的、理智的、自觉的因素。直到当代，依然有学者大声疾呼："文史不分违背历史发展规律"，"文史要分，而且要严格地分，要把历史作为科学与文学分得清清楚楚。历史是科学，它根本不容许有任何一点浪漫主义的色彩，也不容许像写实主义文学那样来写作"③，足见此种思想影响之深远。

当然，也有学者提出过不同观点。例如，胡适曾说："做历史有两方面，一方面是科学——严格的评判史料，——一方面是艺术——大胆的想象力。"他认为，在史料或史料的意义空缺时，不得不靠史家的想象力去填补和解释[20](1921年8月13日，P431)。刘节说："历史学是介于科学同艺术之间的一种学问。考证史料是一种科学，排比史料却与艺术有莫大的关系。""'历史学是一种科学'也是一种艺术，而总其成者，还是一种哲学呢！"[21](P47，P64)周谷城更是从"情知合一"的高度，不仅认为史学与文学在表现手法上有一致之处，而且认为它们在本质上并无区别，全都在于洞晓人生的究竟、达致人生的理想[22]。此外，张荫麟也曾提出过同类主张[23](P270-278)。但是，与近代滚滚涌动的科学思潮相比，他们的意见不是主流，也没有把史学归结为纯粹的艺术，更不必说胡适原本是以宣传"科学方法"而声名大噪的了。

这种把艺术排除于史学之外、把文史分别得清清楚楚的反文学的"史学理论"，在中西史学史中可以找到许多例证。而从中国的情况看，此种观念或思想可谓渊源有自。而最能反映古今观念一脉相承的命题，就是古人对所谓"史家之文"与"文人之文"的严格区隔[7](P1275)。例如：

梁简文帝《与湘东王书》：良史之材裴氏乃是，了无篇什之美。

萧统《文选·序》：至于记事之史，系年之书，所以褒贬是非，纪别异同，方之篇翰，亦已不同。若其赞论之综辑辞采，序述之错比文华，事出于沉思，义归乎翰藻，故与夫篇什，杂而集之。

刘知几《史通·鉴识》：夫史之叙事也，当辩而不华，质而不俚，其文直，其事核，若斯而已可也。必令同文举（孔融）之末异，等公幹（刘桢）之有逸，如子云（扬雄）之含章，类长卿（司马相如）之飞藻，此乃绮扬绣合，雕章缛彩，欲称实录，其可得乎？

又《核才》：昔尼父有言："文胜质则史。"盖史者，当时之文也。然朴散淳销，时移世异，文之与史，皎然异辙。故以张衡之文，而不闲于史；以陈寿之史，而不习于文。

郑樵《诗辨妄·读诗法》：夫文章之体有二：有史传之文，有歌咏之文。史传之文以实录为主。

章学诚：文人之文，与著述之文不可同日语也。著述必有立于文辞之先者，假文辞以达之而已。文士务去陈言，而史笔点窜涂改，全贵陶铸群言，不可私矜一家机巧也。虽然司马生西汉，而文近周秦战国，班陈范沈亦拔出时流，彼未尝不藉所因以增其颜色，视文士所得为优裕矣。文士撰史，惟恐不自己出；史家之文，惟恐出之于己，其大本先不同矣。史体述而不造，史文而出于己，是为言之无征，无征且不信于后也。辞章之士，不可与论经史专门之学久矣。八家文章，实千年来所宗范，而一

① 按卢氏又谓："夫以文学释史，虽已为陈腐之谬论，然史学精神中之文学色彩，则宜有相当之保持，否则暗淡无光，必益使历史为枯燥之垒积品。"盖不欲违背其师何炳松之教，而又欲有所变通，终有进退失据之嫌。

② 《历史研究法》，永祥印书馆1945年版。另见《史学四种》，《民国丛书》第1编第73种，上海书店1989年版。

③ 参见李新《文与史》及《文笔·论笔·史笔》，分别载《历史研究》1984年第1期、第5期。

涉史事，其言便如夏畦人谈木天清秘，令人绝倒。文人不可与言史事。文士为文，不知事之起讫，而以私意雕琢其间，往往文虽可观，而事则全非；或事本可观，而文乃不称其事。①

也就是说，在他们看来，史文和艺文，尽管都是文字写作的产物，但二者各有其特定的规则和特征，立意、修词、目的、根据、价值等等，全不相同。

这个结论是文士和史家共同得出的。但是，结论的价值，在双方却截然不同。文士，如梁简文帝、萧统，意在把史文排除在文学之外，反映的是一种艺术的本体观。在他们看来，历史著作没有资格进入"经国大业、不朽盛事"的文艺殿堂，不配与文艺相提并论；或者说，因为史文没有资格与艺文相提并论，所以它不是文艺作品。故尔，像《文选》这样的文学作品集，是不会把"记事之史、系年之书"收进去的，除非史书中像"赞论"、"序述"之类"事出于沉思，义归乎翰藻"的文字，可以例外。在简文帝看来，没有"篇什之美"，总是"良史"的一个缺憾。而且他还认为，该把瞧不起文学的人关到监狱里去——"论之科刑，罪在不赦"。

这样一来，史文与艺文的差别，就成了二者价值上的高低。亚里士多德的《诗学》最早提出了诗比史来得高明的观念，后世许多文人（如歌德）对此都予以了继承。简文帝、萧统，也可以说是这一派中的人物。但是，在刘知几、章学诚一类史家看来，这纯粹是文人的浅见薄识。所以，他们以史的本体观去代替诗的本体论，认为史文比艺文高明得多，史家全都能文，而文人不能修史②。

刘知几《史通·叙事》：夫史之称美者，以叙事为先。至若书功过，记善恶，文而不丽，质而非野，使人味其滋旨，怀其德音，三复忘疲，百遍无斁，自非作者曰圣，其孰能与于此乎？史之为务，必藉于文。自"五经"已降，"三史"而往，以文叙事，可得言焉。而今之所作，有异于是。其立言也，或虚加练饰，轻事雕彩；或体兼赋颂，词类俳优。文非文，史非史，譬夫乌孙造室，杂以汉仪，而刻鹄不成，反类于鹜者也。

郑樵《夹漈遗稿》卷三《上宰相书》：修书自是一家，作文自是一家；修书之人必能文，能文之人未必能修书。若之何后世皆以文人修书？

章学诚《文史通义》：文士之识，非史识也。夫史所载者事也，事必藉文而传，故良史莫不工文。史之义出于天，而史之文，不能不藉人力以成之。才艺之士，则又溺于文辞，以为观美之具焉，而不知其不可也。[24]（《史德》）

陆懋德：能文者固未必皆能作史，而作史者之必有资于能文，自无可疑。[25]（P108）

这种以史为本的文史区隔，由古代而近代，从而形成贯穿于中国史学始终的客观主义传统。一方面，文人修史带来的弊端，确实不少。例如陆机工于"文人之文"，而其"著述之文"如《晋三祖纪》毛病不少，《史通》"本纪"、"曲笔"二篇即弹射之，而"大唐修《晋书》，作者皆当代词人。远弃史班，近宗徐（摛、陵）庾（信）。夫以饰彼轻薄之名，而编为史籍之文，无异加粉黛于壮夫，服绮纨于高士者矣"[8]（《论赞》）。另一方面，一些文人也承认自己不行。例如，苏东坡就承认自己不善于作史，"虽工为词人之文而不能为史家之文也"③。

孔子说："文质彬彬，然后君子。"（《论语·雍也》）《礼记·表记》："情欲信，辞欲巧。"是否可以"文质"合一、"信巧"一致呢？为什么"巧"了，就不够"信"，"质"了，便不会"文"呢？难道历史本身就是"质"的吗？赤壁大战、八王之乱，等等，不是比艺术作品本身还富有"艺术"性吗？照一些人的看法，历史本身比艺术品"文"多了、"巧"多了；按理，越是艺术性的笔法越能传达历史的真实才是呀！这里的关节何在？我们将看到，我国古代的史学理论家们，对这些问题均有所触及。所需要的，是我们必须将其揭示出来。为此，就必须请我国古人与西方哲人对一对话，特别是与西方的所谓后现代主义者对一对话。

---

① 参见仓修良《章学诚和文史通义》（中华书局1984年版）第4章第9节《主张文人不能修史》。

② 与种观念可相比较的是，"年鉴派"为抵制"小说的"或"戏剧化的"史学文本，甚至试图将"叙事"从史学中驱逐出去。这种以稳定性的社会结构为研究对象的史学本体观，实际上以承认叙事的文学本性为前提。参见《后现代历史叙事学》第134－136页。

③ 语出朱弁《曲洧旧闻》卷二，转引自钱钟书《管锥编》第1275页。

三、史学文本的事、义、文结构

当我们提出我国古人具有一套反文学的史学文本思想并进而形成了源远流长的客观主义传统的时候，马上就会有人质问：我国古人不是还提出过“事、义、文”三者合一的史学文本理论吗？既然把“文”当作三位一体的组成要素，那么何以谓其排斥“文”、特别是“文学”呢？对此，有必要作出清晰的解答。

所谓史学文本，乃是撰写的历史，属于历史叙述（Historie），因而不再完全是客体的“历史”（Geschichte）。对此，哲学家海德格尔曾经予以特别强调，以凸现文本的主体性[26](P25,P544)。人们经常提起的克罗齐所谓“一切真历史都是当代史”，柯林伍德所谓“历史即思想史”，前者实指“历史”，而后者则指“写史”。两个命题，都蕴含着研究对象与研究主体之间的转换。

我国古人也有很明确的史学文本概念，名之曰“史文”。《史记·三代世表·序》：“孔子因史文，次《春秋》，纪元年，正时日月，盖其详矣。”又如《太史公自序》载司马谈临终时对儿子司马迁说的那番话：“余为太史而弗论载，废天下之史文，余甚惧焉，汝其念哉。”这里所说“史文”，就是指一个构造起来的作为语言系统的历史，而不是指组成这个语言系统的单独句子。孔子或司马迁，不仅担负着重新书写史文的重任，而且还要依靠其自身的经验去丰富它，使史文一代一代地流传、丰富下去。此一概念的源头，出自《孟子·离娄下》：

> 王者之迹熄而《诗》亡。《诗》亡然后《春秋》作。晋之《乘》，楚之《梼杌》，鲁之《春秋》，一也。其事则齐桓、晋文，其文则史。孔子曰：其义则丘窃取之矣。

中国古代的理想史书，就是史义、史事、史文的有机结合。三者缺一，即不能称良史。后世史家所谓才、学、识，朴学家所谓义理、词章、考据，理学家所谓作性、记性、悟性，均在逻辑上与史义、史事、史文三要素具有对应关系，反映了事、义、文三维结构理论的深远影响。

但是，上述三维的重要性，在古人心目中，是按照史义、史事、史文的顺序，依次递减的。清末曹佐熙在《史学通论》①一书中，把史义、史事、史文三者统统叫做“史之内容”，同时又把它们分为两组：史事、史义为一组，是史之“体”、史之“经”、史之“内研”；史文单独为一组，是史之“用”、史之“纬”、史之“外研”。从这个安排构架，就可清楚看出，“史文”是相对最为次要的构成要素。他认为，“义”是历史著作的最终归宿，而“文”只是引导读者认识“义”的向导。同时，“史文”又是最表面化的东西。义在事中，事在文里，文在事表。读者通过语言文字这一外在的载体，层层递进，内在地了解到“史事”，进而明“义”。不消说，史学作为比事、阐义、缀文的有机之学，也是以“阐义”最为重要，比事次之，缀文又次之。

曹佐熙之前，章学诚《文史通义·言公上》也曾明确说：“载笔之士，有志《春秋》之业，固将惟义之求，其事与文，所以藉为存义之资也。”之后，陈汉章《史学通论·论史论之变迁》则说：“事与文皆以求义者也。……要之史义不精，而徒驰骛于其文其事，皆史学所当深戒也。”②对此，钱基博先生曾经作过一个比喻：史犹人体，“事，譬则史之躯壳耳，必敷之以文而后史有神彩焉，树之以义，而后史有灵魂焉”[28](P7-8)。很明显，在事、义、文三者中，“文”的地位最低，尽管只是相对而言，却是我们首先应该明确的。

那么，“文”的内涵是什么呢？按照章太炎《国故论衡·文学总略》的说法，凡是“著于竹帛”的，都可以叫做“文”。这是指广义的由语言文字组成的一切文本，而史学文本与文学文本均归属其中。作为文学文本，其特征乃如钱基博所说：“盖复杂而有组织，美丽而适娱悦者也。复杂乃言之有物；组织，斯言之有序；然言之无文，行之不远，故美丽为文之止境焉。”[28](P1)但作为史学文本，“文”虽然也有指向文学的意涵，却绝不限于文学。它还具有文字、文法、修辞、风格等更多层面的意涵。而且，即使将其局限于文

① 另，罗元鲲《史学概要》（武昌亚新地学社 1931 年版，开明书店 1935 年本改名为《史学研究》）一书的第 3 章《史及史学之内容》完全抄自曹氏。

② 陈著为中央大学讲义，约完成于 1929 年，收入《民国丛书》第 2 编第 70 种。

学的层面，无妨追求“美丽”的形式，在古代史学理论家们看来，也必须在不违反客观主义的原则下进行。所以，第一，史学文本中的“文”，并不直接指向文学；第二，一旦指向文学，立即会遭到客观主义原则的约束。

例如，曹佐熙说，“史文”乃是各种“缀文之术”。为此，须“辨体”、“订例”、“正名”、“属词”，即辨别体裁、订正体例、规范概念、修词设色。在修词的意义上，它更多地表示“叙事”的规范化与条理化，所以《礼记·经解》说：“属辞比事而不乱，则深于《春秋》者也。”[27]缘此，钱钟书先生曾提出：“修词之法，在我国最先拈出者为史家而未为文家，所谓‘书法’。”①[7](P967-968,第五册P21)如此看来，“史文”的“文”，与我们现今所理解的文学概念，实在相去甚远。至于戴震、姚鼐等人所说“义理、考据、词章”中的“词章”，据吴孟复先生解释，乃指“文理、文法，包括俞樾《古书疑义举例》中所说的各点”，是“读懂资料的前提”，属于“基本技能”[29](P1-3)，自然也不是指文学。而刘知几所谓“史才三长”中的“才”，据瞿林东解释，乃指“掌握文献的能力、运用体裁、体例的能力和文字表述的能力”，特别是“叙事”的才干[14](P320)。也就是说，它是一种史家素养论，并非直接指向史书的修词和美学趋向，更非要求史书须向文学靠拢。所以，在刘知几笔下，“文士”与“史才”乃是相对应的概念，而且明确指出艺术手法“施之文章则可，用于简策则否”。章学诚更是言词激愤地提出，“辞采以为才”，绝不是“良史之才”；如果“以文笔言史”，那只能算是“史选”，根本不够“史学”的格[30](P342)。此外，章氏还强调“文欲如其事”，抨击“事欲如其文”[24](《古文十弊》)。总之，在客观主义的原则内，“文”可以是“史文”的重要一维。可它一旦成为客观主义的异化力量，就会遭到古代史学理论家们的排斥。

客观主义既是原则，也是处理文本写作中文质关系的平衡器。史学文本，可以“辨(辩)”，但不能“华”；可以“质”，但不能“俚(野)”；“文”要“直”，“事”仍须“核”。班氏父子称赞司马迁，所依据的正是这些原则。如果能坚守这些原则，那么，自可任意施展“文”才。正是在这个意义上，古代理论家才对“文”给予高度重视。《说苑·善说》谓：“夫辞者，人之所以自通也。”《史通·叙事》谓：“史之为务，必藉于文。”陈训慈《史学观念之变迁及其趋势》亦说：“史全凭文字以传。”[8](P308)因此，掌握并驾驭“文辞”、“文字”的能力，也是衡量史家优劣的重要标准。但这一切，都必须在客观主义的允许范围内。据陈汉章所说，中国古代史论，以“史义”为核心，曾经形成了“评文”、“评事”两大派：“据文以求义，则如《公》、《谷》之说文例；据事以求义，则如《左氏》之称君子。”而评文一派，又分为三小派：“一则综合诸史之文，如《史通》及朱明镐之《史纠》，章学诚之《文史》、《校雠》二‘通义’是也。一则互勘两史之文，如倪思之《班马异同》、许相卿之《史汉方驾》、沈炳震之《新旧唐书合钞》、赵绍祖之《新旧宋书互证》是也。一则商榷一史之文，如吕夏卿之《唐书直笔》、《新例须知》是也。而归有光、方苞之合评《史记》，吴汝纶之点勘《史记》及钟人杰之《史汉汇评》不与焉，以评史文而无涉于史义也。”②应该说，这三个以“文”为对象的史论派别，立足点均不在评论对象的文学性。

历史客观主义者是否绝对地排斥文学呢？我们以为是的。不过，这种绝对排斥采取了一种非常巧妙而往往使人迷惑的形式，那就是将文学消融于客观主义的历史理解当中。例如兰克说：“真实的历史比虚构的小说要有趣味得多、要美得多。”这话实际上正是培根《新工具》中两段话的缩写：“自然的精微远较论辩的精微高出多少倍。”“自然的精微较之感官和理解力的精微远远高出若干倍。”按说照此逻辑，只有采用相应“有趣味”的、“美”的、“精微”的文本形式才能最大限度地表达这种“历史”或“自然”，才能尽可能使写作与对象相互统一。可是，他们却得出相反的结论。兰克接着说：“于是，我离弃了小说，决心在我的著作里避免一切虚构和幻想而坚持写真实。”③[31](P178)培根则说：“因此，人们所醉心的一切，像煞有介事的沉思、揣想和诠释等等，实如盲人摸象，离题甚远。”[32](P9,P14)可见，虽然他们排斥文学，但并未排斥“美”。反映在中国传统史学上，这种“美”便表现为真实之美、质朴之美、简洁之美[14](P350)。

① 另参见周振甫《中国修辞学史》第9、15页。

② 见陈汉章《史学通论》第7篇《论史论之变迁》。按这是该书最精彩的一段文字，其他均无足观。

③ 参见海登·怀特《元史学：19世纪欧洲的历史想象》，译林出版社2004年版，第223页。

应该看到，古代理论家所缺乏的，是对“文”的隐喻性属性的深入分析。“史文”确乎处于“史”表，为史事、史义之向导。然惟其如此，正可为“史”之“障”或“彰”，或引人思入正轨，或误导而入歧途，而事、义因之或彰或障。就是说，事、义二者可因“史文”转移，“体”而化为“用”，“用”复变为“体”矣。换言之，义、事二者可以包括在史文当中。义者，史文之旨也；事者，史文之指也。旨为所意谓(significatum)，指为所指谓(designatum)，两者同是史文之二柄[7](P37)。而后结构主义正是从这里切入，展开了对客观主义的所谓颠覆。

四、史学文本的书写规则

我国古代史家重视“史文”，但将其置于客观主义的架构内。由此，我们可以明白，为什么我国古代史学理论将“文”作为史学文本的重要一维。在上述原则下，我国史家还提出过一套非常完整的史学文本书写规则。他们一般认为，在史学文本的书写过程中，必须反对夸张、繁华、流宕、虚张、雄辞、俪事、雕采，亦即反对所谓“增饰”。第一位对此明确表态的是孟子。其后，王充、刘知几、章学诚均有阐说[7](P96-97)。到近代，也似乎没有一个史学家不反对“增饰”的。罗元鲲《史学概要》甚至认为增饰是不道德的败德行为。刘师培在《文说·记事篇》中，指出中国“记事之文”有三大毛病：寓言、虚设、讹误。其中“虚设”即大体相当于“增饰”。对此，他举出大量例证，予以抨击。在抨击“讹误”现象时，他说：“讹言乱真，另有一因：怯语今语，勇效昔言。碑铭所勒，传记所载，或虚引他邦，冒为己邑，如称袁则饰之陈郡，言刘则系之彭城是也；或侈用古官，施之今职，如京尹必称京兆，不计都邑之迁移，相臣必号平章，不计官阶之同异是也；或虚引古事，饰为雅言，如荷坚抚盘，易为推案，洛干脱帽，易为免冠是也。”[33]这里“讹言乱真”云云，清楚地表明了反文学的史学立场。而在“古史辨”派看来，整个中国历史记述体系，就是一个大“增饰”。而且，随着历史的发展，增饰的成分，即历史的尘埃也在增加。这样看来，整个历史记载进程，即成为文学油彩不断涂抹、加厚的过程。无疑，“古史辨”派也是反对增饰的。

《仪礼·聘礼记》早谓：“辞多则史，少则不达。辞苟足以达，义之至也。”《论语·卫灵公》载孔子语：“辞达而已矣。”《礼记·曲礼上》则曰：“不辞费。”讲的都是简洁。假如历史著作能做到“片言如约，而诸义皆备”，那是最好不过的。刘知几对“简要”的强调，人所熟知。简要不是贫乏，“文约而事丰，此述作之尤美者也”。把“多余的”去掉是“简要”；该说的而不说，却不是“简要”。后世史家多重简要，而各自之侧重点不同。曹佐熙认为：“谨如其事，若义之实而为之词，无有过、弗及者，谓之称。沉字浮文，一切刊落，谓之简。纲目厘然，趣昭而理斯著，无不尽之旨，无不发之微，谓之明。”[27](第5篇《史学之研究·外研·属词》)如果不“称”不“明”，则“简”也就成为“乏”了。刘师培《文说·记事篇》提出“简要详博，不杂芜词”，意即文词简要而内容详博、内容详博却又不杂芜词，可谓片言居要。足见，“简要”并不意味着席勒所抨击的干枯如土的史家作风①。但是，简要并不是“史传之文”的专利，因而也不是用以与其他文体区别的标准，这是中国史家所忽略的方面。例如，刘知几《史通·叙事》提出“用晦”，就与文艺作品的“含蓄”有类似之处[7](P164)。就是说，使文字作品留有许多空白点，形成未定区域，由读者的想象去填补。这就仿佛中国画的“空白”，利用“减省”方法，达到“不画之画”、“不写之写”的实际效果。

从某种意义上说，“简”是“繁”的对立。中国史家论述繁简关系，多少缺乏些辩证意味。按说，史书修词，当繁则繁，当简则简。而中国史家论繁简，有点只重简不重繁。对此，姚永朴曾有批评：“字句复沓，诚为文章之病，然减省已甚，则于事必将郁而不明；即或能明，亦必不能曲传其神致。”就是说，字句繁复，可能“正所谓必须重叠而情事乃尽者，亦不得以为繁也。而况文辞之芜累，固在字句少锻炼之功，尤在不讲义法；遂致浮辞盈牍，无所取裁。使明乎史之有义，则知其所重者，惟欲考兴衰、审沿革、劝善惩

① 席勒把职业历史学家叫做混饭吃的学者，他们以干枯如土的态度对待枯骨般的历史学的赤裸裸事实，其雄心就是成为一名尽可能狭隘的专家，从而对越来越少的东西知道得越来越多。参见《历史的观念》第119页。

恶，以昭法戒。若夫庸常之人，猥琐之事，何肯犯其笔端？”[①]这说明，是否繁简，取决于所叙述的内容和文章义法；同时，又与其他史书的详略有关：“使明乎史之有法，则凡他书已详者，自不必更详于此书。”“他篇已见者，亦不必更见于此篇。”因此，是繁是简，应从大处着眼，不应“沾沾于单词只字之间”。显然，姚永朴的见解是确当的。

总的来看，史学思想家们认为，历史著作应保持一种质朴的文风，因为只有这样，才能维持历史的真实。那么，怎样才算质朴呢？他们的意见却又多少有些不一致。例如，晚清民初的知名史家陈黻宸，提出“史质说”，认为“史质”就是“史文”的对立面。他说：“我又不解世之为史者，不复求其所自然，而务雕琢曼辞、耀于文章以竞胜，浑沌穿凿，失彼天真，史欤史欤，是直灭其质耳、贼其质耳。质之不存，史于何有？是故文人学士之著作，不若妇人女子之所述为尤真；明堂太室之流传，不若野史之所详为可贵。语曰：文胜质则史。……夫史乃至以文胜哉？是诚我夫子所伤心太息而道之者矣。”[②]可见，“史质”是指“自然”的、“天真”的、不加修饰的写作风格。为维护这种风格，他不惜别解“文胜质则史”那句话，把它说成是“我夫子所伤心太息而道之者”，可谓用心良苦。陆懋德《史学方法大纲》在谈到“史笔总以描写如真为贵”时，则说：“所谓文者，非指后世虚词浮藻之谓，乃指用字正确、造句正确及写意正确、叙事正确之谓。此皆有需于文法学及论理学之智识。……实则用字正确、造句正确，即是尽文法学之能事；写意正确、叙事正确，即是尽论理学之能事。如于文法、论理无误，实即至上之文字。……后人作史，多重古典词藻，反失史笔的价值。”认为用字、造句、写意、叙事正确，就是至上文字，这不免使人想起白寿彝先生的论断：“把我国历史文学的优良传统总结起来，最值得注意的是六个字：准确、凝练、生动。”[2](P28)这里所谓“生动”，主要是指古代史撰实践，而在史学思想上，“生动”常常被视为应该排除的因素。

从文体论角度看，这种具有质朴风格的史家之文，就是“笔”。文、笔之辨，是古代文体论中很重要的议题，刘勰、阮元、刘师培等人均有专门论述。总结各家之说，有一个基本点，即：史文隶属于笔，但笔并不就是史文；史文是“笔”的一种。不过，这种理论上的界定，并不代表实际的操作。事实上，“史文”常会越出“笔”的规定，而涉足于“文”。换言之，作为“笔”，实际又包含文、笔两派。晚清国粹派史学思想家陆绍明已经提出这种观点[34]。但是，在他看来，重笔一派盛于尚文一派，而“记言之史宜于尚文，记事之史始宜于重笔”，却经不住深入推敲。前文已言，所谓“重笔”，多为理论阐述，“尚文”多为实际操作。论其理，可谓笔盛于文；论其实，文未尝不盛于笔。“记言尚文”难免增饰、代拟，而重笔者直攻其不可，则“宜”字之称，也难言矣。

关于文、笔的内涵及其伸缩变化，刘师培《中国中古文学史》在其同乡先辈阮元《研经室集》三集五《学海堂文笔策问》、续集三《文韵说》的基础上，作了最详细的考证和论述，把古书中的例证全都举尽了。从中可知，“笔”的范围较“史”为宽。而且，自汉魏，至六朝，越来越宽。而“史”大体相当于“笔”中最狭义的部分，即：无藻韵，单语散行，质朴素净，直书序事。

中国古人所倡导的史书文字，正是这种狭义的“笔”。事实说明，在一定的意义上，这种“笔”，确实最适合历史写作。例如，刘师培书中所举梁代任昉的《奏弹刘整》，就既有“文”，也有“笔”。为什么在同一篇文章中包含了两种风格很不相称的文体呢？这是由实际内容决定的。文中议论部分，以“文”，而记事部分，则不得不以“笔”。只有如此，才能相得。对此，钱钟书先生有精细考证[7](P1420)。

可见，质朴的文字风格确实有更适合于表达历史实际的功能。脱离这种风格，有时候不但会破坏历史的真实，甚或干脆连史实都表达不清楚。什么时候用“文”，什么时候用“笔”，怎样用，用多少，都应该具体分析，不能一概而论。另一方面，“文”“笔”均有各种各样，均分类别、层次；什么情况下用什么样的“文”，什么样的“笔”，也应具体分析。就是说，客观主义的史学文本理论，有其合理性与正当性。它并非像后现代主义者那样一群“心灰意冷的知识分子”在嘲讽和绝望的世界观指导下所斥责的那样糟糕。这一点是完全可以肯定的。

---

① 见姚永朴《历史研究法》第4篇《史文》。

② 详见拙文《论陈介石的史学思想》，《史学理论研究》1992年第4期。

但是，客观主义的史学文本理论，确有许多漏洞。特别是在西方人文化思潮以及海登·怀特所谓"后现代历史叙事学"的映衬下，它不仅被指责为难保"史学贞洁"的"禁欲主义的言语方式"，而且其理论上的诸多"悖论"，也得到了精致而细密的揭示。于是，我们看到，在西方，史学撰述与历史文本理论之间，也出现了两张皮。所不同的是，理论那张皮越来越走向文学，而实践那张皮，却依然固守着客观主义①。

五、后现代主义下的观照

提到后现代主义，人们首先想到的，就是西方哲学与人文社会思潮的"语言学转向"。其实，就后现代主义对历史学的侵犯来说，其最直接的人文背景，乃是所谓"诗的转向"。由"诗的转向"而导致所谓"对历史学的造反"。

1969年，美国历史学会主席C. Vann. Woodward在题为《历史的未来》演讲中说，人文学者胆敢向历史学家造反，是从尼采、易卜生和纪德开始的。不过，现代与当代文人对史学的造反却更加厉害。其中，站在最前列的，有法国的存在主义者安德烈、马尔罗、阿尔贝·卡米及早先的萨特。而这些人的态度，在保罗·瓦莱里、詹姆斯·乔伊斯和托马斯·曼的著作中已有先兆。美国文化界某些最重要的文人，一直在喋喋不休地攻击史家笔下的历史是平淡无味的、平庸陈腐的、低级庸俗的、道德上迟钝的、美学上陈旧的、思想上生锈的，等等。甚至有些戏剧家和小说家把史学家描绘成滑稽可笑的角色，在舞台上东游西荡，成为观众的笑料[35](P154)。

后现代主义史学正是在"对历史学造反"的背景下产生出来的，它首先是一种情绪和不满的反映。1962年，另一位美国历史学会主席Carl Bridenbaugh在题为《历史的大变异》的演讲中，就曾愤愤地说："优秀的历史学家，不会屈从于社会科学家那一套不讲人情味的方法，也不会去崇拜那位混账女神：计量方法。"在我国，有人曾经对洪业（煨莲）开玩笑："历史这两个字，读来有点像'立死'，乃是要死的学术。"[18](P51)正是有鉴于客观主义史学的种种流弊，特别是过于向实证科学靠拢所带来的所谓"认识论上的困境"，后现代主义者才乘虚而入，并将人们久已积累的不满化作解剖的刀子，实施了对历史学的拆解。所以，说后现代主义是客观主义史学的一剂清醒剂，并不过分。

后现代主义实施"造反"和拆解的驱动力，就是"文艺"（如海登·怀特就是文学批评家）。事实上，他们确实侵入了许多文化领域，以至于西方哲学与神学中的许多重要流派都在纷纷涉及诗学，有的甚至把诗学问题提到首位。解释学、结构主义、无神论存在主义、有神论存在哲学、新托马斯主义、现代新教哲学、现代天主教哲学、解构主义、新马克思主义哲学，等等，全都不仅在自己的理论构架中给予诗以相当的位置，而且还著有各种诗学专著[36](P35)。对于这种现象，美国哲学家理查·罗蒂在其名著《哲学和自然之镜》中，作了非常清晰的学术梳理。他提出教化（edification）思想家的概念，指出这类人不是为千秋万代营建，而是为自身时代摧毁；他们极力以文艺取代科学作为文化的中心，从而使诗人和文艺创作开始在"哲学"中得到本体论证。有的诗化哲学家甚至认为，对某一哲学作品最真实的解读，就是将其当作文学，当作一种虚构的修词学构造物，其成分和秩序由种种文本的强制要求所决定[37](P2,P13,P16,P146,P181注六,P340,P370,P376,P378,P400)。自然，史学文本也不例外。

在20世纪80年代后的中国，这种试图借助艺术成分来修正史学的过于趋向客观主义的努力，也时隐时现地涌动过②。何兆武教授便提醒人们注意，"近年来西方历史哲学发展的一般趋势是把历史研究

① 三位美国的女性历史学者就曾写道，美国的专业史学者对理论性的辩论没有兴趣，认为那些议题应该留给"历史哲学"，或是留给少数对这类题目特别感兴趣的史学家，通常是思想史研究者。而他们认为与自己相干的，依旧是研究档案文献，撰写学术论著。又说："传统主义者不改其反对新理论的一贯作风，认为新理论是擅闯历史领域的多余的、不健康的外来者。"见《历史的真相》，第9、205页。按：该书对后现代主义予以批判，颇有参考价值。

② 例如朱本源的《漫谈历史是科学还是艺术的问题》（《中学历史教学参考》1986年第3期），李桂海的《历史学家不应该回避史学与文学的关系》（《学术研究》1987年第3期）及《历史学家也要有艺术家的创新精神》（《社会科学研究》1989年第3期）。

越来越看作是一种人文研究而非一种科学(包括社会科学),着重点越来越转到历史写作的结构和布局方面,似乎是日愈在回到自古以来文史不分的传统老路上来"①[38]。尔后,便有学者论述当代西方"新叙事史的复兴"以及"当代西方人本主义历史哲学",有学者还提出在历史研究中引入"接受美学"的概念与方法[39]。这些看上去并不搭界的言论,其实都与后现代主义具有逻辑关联,因为正如海登·怀特所说,"在人文领域,在后现代主义名义下的整个文化运动的主要特征,便是支持一种有计划的(如果是反讽的)向叙事的回归"[40](P3)。

我们应该肯定后现代主义思潮对历史学的警示与警醒作用。伊格尔斯在讲到历史学的语言学转向时,以"历史学作为科学的终结"为题,不无感慨地总结说:"历史科学自19世纪作为科学学科创立以来所依赖的前提假设就受到了质疑。历史科学所传习下来的世界构图对于20世纪晚期的思想界已被证明是太简单了。"[41]后现代主义正是对这种简单化的反弹,也是各类对历史学造反行为的集大成。由此,历史学作为客观主义的一系列理论观念、理论原则、操作规则,就不能不受到冲击。

从认识论层面讲,后现代主义对"直书其事"的批评十分发人深省。所谓"直书其事",其中"事"是历史写作的最初出发点和最终落脚点。对写作结果是否与事实一致的检验,就是拿事实去与写作结果相对照。所谓"直书",表示写史者必须尽力消除一切主观因素,以公正客观、不着情感的"空白心灵"去全盘接受史料提供的全部信息,以期达到对历史完全真实的还原,即"求真"。"书"与"事"相统一,不应存在张力和偏差。由"事"转换为"书",其过程应该是"直"的,中间不应有丝毫走漏,亦即所谓"还历史以本来面目"。历史学家对史料的理解,就是接受其中的客观性,然后通过写作活动把这种客观性表达出来,交给读者,传承下去,直到永远。现在看来,这种认识线路的漏洞非常明显。它不仅在逻辑上有循环论证的毛病,而且忽视了历史认识过程中语言的作用、修词的作用,特别是认识主体的作用,忽视了史学文本固有结构与秩序对历史认识的反弹,忽视了写史(历史叙述)和历史(叙述对象)之间的张力。"事实"无法同时充当写作依据以及写作标准。作为写作依据,它本来不是给定的,而有待证明;作为写作标准,它又有待揭示,需要去挖掘。所以,这里存在悖论。"直书其事",用什么去检验?——用"事"?而"事"恰恰有待于"书"。这种情况,正如休谟所说,表明"是这样(is)"和"应该怎样(ought)"两者合不拢。

现在,人们已经非常清楚,写作必然伴随着"走漏"。写出来的历史永远不可能是客观历史的原样还原。柏林《历史的必然性》曾以"常语分析之法"谓善恶是非涵泳于语言文字之中,作史者即不欲彰善瘅恶,亦不能也[42](P26)。萨伊德曾经说:叙述必然走样。刘静修《读史评》:"记录纷纭已失真,语言轻重在词臣;若将字字论心术,恐有无边受屈人。"王安石《读史》:"糟粕所传非粹美,丹青难写是精神。"②语言由媒介物而成为障碍物、史家由中间人而成为离间人,都干扰着"直书其事"的实现。对此,德里达、巴特等人的论著作了技术性很强的细微揭示。而这些,恰恰被客观主义者忽略了。

如此说来,后现代主义便与我国古代史学文本中的文学化现象发生了关联。而以客观主义为特征的史学文本理论,则成为了被批判的对象。理论与实践的位置,恰好发生了颠倒。原本作为实践并"不合理"存在的,现在似乎得到了本体论的证明,跃升为理论。而原本一统天下的理论,遭到了拆解。但是,我们认为,客观主义原则,并未因此而失效。所应改变的,是客观主义应该对"历史经验"概念作出本体论的说明,而不是把它看作是不证自明的因而冷落之。这对于"事实上没有任何历史经验"的后现代史学理论来说,将是最有力的回应。客观主义原则已经存在了两千多年,这说明它必然有其合乎史学自身属性的合理性。而且,当它提出自己的原则时,必然有所依据,只是没有充分地"说"出来。因此,后现代主义的"造反",与其说是破解了客观主义的神话,不如说是逼使客观主义深刻地反躬自省,从而将其未"说"出的"道理"说出来③。

① 另参见其《对历史学的若干反思》,载《史学理论研究》1996年第2期。

② 参见《谈艺录》第160-161页。

③ 此点可参考安克施密特《历史与转义:隐喻的兴衰》第246-247页。作者是一位准后现代主义者,但批评海登·怀特的转义理论没有给"历史编纂的真相"以及"可证实性"一类概念留出空间,让人印象颇为深刻。

事实上，客观主义已经“说”出了一些“道理”。当代西方释义学中具有相对客观主义倾向的著名思想家贝蒂(E. Betti)和赫施(E. D. Hirsch)就曾指出，既然历史现象是客观存在，那么历史现象的意义也必然是客观存在的。由此出发，可以想见，历史学与自然科学必然有其相统一的方面。正如卡西尔所说：“人类世界并不是一个独立不倚的存在或自行其是的实在。人生活在物理环境之中，这环境不断地影响着他并且把它们的烙印打在人的一切生活形式上。”“物理事实与历史事实是同一个经验实在的组成部分，都具有客观的真理。”[43](P256-257,P224,P233) 因此，“历史学家在探讨真理时像科学家一样受制于同样的形式规则”[43](P224,P242,P259,P236-237)。而且，尽管历史学无法完全还原历史事实，但历史真实却是历史学所表现出来的基本内容。这一基本面，无从否认。正是基于如此显而易见的理由，尽管胡塞尔深刻了解到科学的客观主义，近代的、甚至数千年以来的所有客观主义向超验的主观主义的转变，是现代西方最伟大的变革[44](P81)，但他本人最终仍没有抛弃理性和科学。而历史学之所以能够做到将历史真实建构为自己的基本面，乃在于它贯穿了追求“历史真实”的理念。一旦放弃“真实性”的原则和企图，那才是对历史学的真正“解构”。因此，史学文本不论怎样富于诗性或离不开艺术性，但所表现出的客观性、公正性和科学性，都无从抹煞。历史学毕竟不能完全归结为主体的外化，毕竟要受史料限制，而史料毕竟有其客观内容。历史学的客观性可以减之又减，但最终不能化为零，这是中西史学史昭示的不争事实。

从根本上讲，我们有理由像斯图尔特·休斯那样为史学的“中庸特征”，即半是科学半是艺术的性质而感到自豪[35](P154)。历史学确实从未与文学的思考方式完全分开，但即便是主张历史学作为一门艺术的罗素，也承认“历史必须由忠于事实的企图来支配，不管它在多大程度上可以作为艺术来从事研究”。“甚至从最纯粹的艺术观点来看，除非历史学家尽最大的努力来保持对事实的忠实，否则历史就不值得称赞。”真正的历史学应该是在文学性与科学性之间寻求平衡，以达到古人所谓“情欲信，辞欲巧”的理想境界。

因此，我们与其对后现代主义予以拒斥，毋宁与其进行对话。后现代主义并不可怕。借用荷兰学者安克施密特的比喻来说，就算后现代主义带来了历史学的秋天，它也不过是吹落了历史学这棵大树上的一些叶子——因为后现代主义史学关注的终归是“叶子”，而大树的主干还是岿然屹立的。再说，“后现代主义并不拒斥科学的历史编纂”，即便海登·怀特的转义学，也“并不必然意味着与科学和科学认知理念的激进断裂”，毋宁说它还处于“科学认知理念的心脏”[45](P11,P223,P228)。后现代主义促使我们反躬自省，帮助我们加深对许多问题的认识，还帮助我们建立新的视角，开拓出许多新的研究领域。特别是在对我国古代史学遗产的研究中，我们可以借助它来促使古代史学生发新的意义，焕发新的色彩(毕竟，后现代主义史学所针对的基本问题，我国古人也涉及到了)。而这些，须建立在我们对历史学自信的心理基础上。当我们将后现代主义这一“异化的力量”转化为“建设的力量”的时候，当我们将后现代主义中那些“异化的力量”“解构”掉而吸取其“合理内核”的时候，历史学将变得更加自信。

参考文献：

[1][意]贝奈戴托·克罗齐. 历史学的理论和实际[M]. 傅任敢译. 北京：商务印书馆，1986.

[2]白寿彝. 中国史学史：第1册[M]. 上海：上海人民出版社，1986.

[3]蒋大椿. 史学探渊：中国近代史学理论文编[C]. 长春：吉林教育出版社，1991.

[4]李宗侗. 中国史学史[M]. 北京：中国友谊出版社，1984.

[5][美]海登·怀特. 后现代历史叙事学[M]. 陈永国，张万娟译. 北京：中国社会科学出版社，2003.

[6]钱钟书. 谈艺录[M]. 北京：中华书局，1984.

[7]钱钟书. 管锥编[M]. 北京：中华书局，1986.

[8]程千帆校笺. 史通笺记[M]. 北京：中华书局，1980.

[9][英]卡尔·波普尔. 无尽的探索——卡尔·波普尔自传[M]. 邱仁宗译. 南京：江苏人民出版社，2000.

[10]邱菽园. 客云庐小说话[A]. 阿英. 晚清文学丛钞：小说戏曲卷[C]. 北京：中华书局，1960.

[11]夏曾佑. 最新中学中国历史教科书：第1册[M]. 上海：商务印书馆，1904.

[12][美]乔伊斯·阿普尔比，林恩·亨特，玛格丽特·雅各布. 历史的真相[M]. 刘北成，薛绚译. 北京：中央编译出版社，1999.

[13][英]柯林武德. 历史的观念[M]. 何兆武，张文杰译. 北京：商务印书馆，1997.

[14]瞿林东. 中国简明史学史[M]. 上海：上海人民出版社，2005.

[15]朱希祖. 中国史学通论[M]. 重庆：独立出版社，1943.

[16]何炳松论文集[M]. 北京：商务印书馆，1990.

[17]周容. 史学通论[M]. 上海：开明书店，1933.

[18]杨鸿烈. 史学通论[M]. 上海：商务印书馆，1939.

[19]卢绍稷.史学概要[M].上海:商务印书馆,1930.
[20]曹伯言整理.胡适日记全编:3[M].合肥:安徽教育出版社,2001.
[21]刘节.历史论[M].南京:正中书局,1948.
[22]周谷城.历史与人生[A].中国史学之进化[M].北京:生活书店,1947.
[23]张荫麟.素痴集[M].李洪岩编.天津:百花文艺出版社,2005.
[24]仓修良编.文史通义新编[M].上海:上海古籍出版社,1993.
[25]陆懋德.史学方法大纲[M].南京:独立出版社,1945.
[26][德]海德格尔.存在与时间[M].陈嘉映,王庆节译.北京:三联书店,1987.
[27]曹佐熙.史学通论[M].湖南中路师范学堂印本,1909.
[28]钱基博.中国文学史:第1册[M].北京:中华书局,1993.
[29]吴孟复.古书读校法[M].合肥:安徽教育出版社,1983.
[30]金毓黻.中国史学史[M].石家庄:河北教育出版社,2000.
[31][英]古奇.十九世纪历史学与历史学家:上册[M].耿淡如译.北京:商务印书馆,1989.
[32][英]培根.新工具[M].许宝骙译.北京:商务印书馆,1984.
[33]刘师培.刘申叔先生遗书:第20册[M].宁武南氏铅印本,1936.
[34]陆绍明.史学分文笔两学派论[J].国粹学报,1906,第4号.
[35]现代史学的挑战——美国历史协会主席演说集,1961-1988[C].王建华等译.上海:上海人民出版社,1990.
[36]刘小枫.拯救与逍遥[M].上海:上海人民出版社,1988.
[37][美]理查·罗蒂.哲学和自然之镜[M].李幼蒸译.北京:三联书店,1987.
[38]何兆武.沃尔什和历史哲学[J].史学理论,1988,(3):23-29.
[39]朱政惠.从接受角度研究史学[J].历史教学问题,1986,(5):30-35.
[40][美]海登·怀特.形式的内容:叙事话语与历史再现[M].董立河译.北京:文津出版社,2005.
[41][美]格奥尔格·G·伊格尔斯.二十世纪的历史科学——国际背景评述(续五)[J].王燕生译.史学理论研究,1996,(2):142-159.
[42]汪荣祖.史传通说——中西史学之比较[M].台北:联经出版事业有限公司,1988.
[43][德]恩斯特·卡西尔.人论[M].甘阳译.上海:上海译文出版社,1985.
[44][德]胡塞尔.欧洲科学危机和超验现象学[M].张庆熊译.上海:上海译文出版社,1988.
[45][荷]F.R.安克施密特.历史与转义:隐喻的兴衰[M].韩震译.北京:文津出版社,2005.

Theory and Practice of Ancient Chinese Historical Texts

Li Hongyan
(*Institute of Marxism, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing* 100732)

Abstract: The theory of ancient Chinese historical text bears the characteristic of objectivism, yet the writing practice of historical texts exhibits literariness opposite to objectivism, thus forming the dualistic opposites between theory and practice which extends to the modern history, and supplies a clue for observing the veins of Chinese history. Expressed in multiple aspects, the literariness of historical texts is quite logical and has certain epistemological grounds, often leading to the deformation of historical cognition. And the ideology of historical writing opposite to literariness lacks the clarity of historical epistemology and even becomes paradox, but the objectivist principle in historiography doesn't lose its effectuality. Combining the theory and practice of ancient and modern historical texts in the light of post-modern historical trends of thinking will constitute some alert for our historical idea. Postmodernism forces historical objectivism to look back at itself, but, no matter how strong the literary structure is in historical texts, the concept of "historical reality" is still tenable, and objectiveness, impartiality and scientificity of historical texts cannot be totally denied. History will be more self-confident when the "alien strength" of postmodernism is deconstructed and its "rational crux" absorbed.

Keywords: historical texts; objectivism; postmodernism

[责任编辑 李扬眉]

文 史 哲
2006 年第 5 期(总第 296 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 5, 2006(Serial No. 296)

特约评论人语

李 振 宏

(河南大学历史文化学院教授)

在任何一门学科的发展史上,似乎都有一些具有永恒意义的话题,不同时代的人们都能从对之返本开新式的研究中获得新的启迪。李洪岩先生的《中国古代史学文本的理论与实践》一文,讨论的就是这样一个历久弥新的学术话题。

史学文本的文学化主张,与坚持"直书其事"的客观主义倾向,可以看作是自古及今两种略带极端性的书写主张,而"片言如约,而诸义皆备"、"文约而事丰"的中庸取舍,则构成了我国古代史学文本书写的基本传统。其实,在古代史学家那里,无论是哪种书写主张,都不曾离开历史的客观性来谈论史学文本的书写问题。如果将其置换为近代以来的史学学科属性的争论,即历史学是艺术还是科学的争论,则可以说,中国古代史家从来都不曾将历史看作是一门艺术,"文"与"质"之间,"文"从来都是从属于"质"的,即使那些强调"文"的理论,也不曾离质以谈文。孔夫子"质胜文则野,文胜质则史"的说法,即可看作是关于艺术性的文学修辞与客观性的质朴叙事之关系的表述。及至章学诚,更是明确地把"文"看作是对"史"的一种辅助性手段,"文"之用途仅止于"史义"之表达:"诚得义理之所齐,而文辞以是为止焉。"(《文史通义校注》卷四《说林》)客观性是修史或史学活动所追求的主要目标。

作者文中引白寿彝先生的话,将"质胜文则野,文胜质则史"的"史"解释为"史官",是可以商榷的。"史"与"野"相对,如果"野"释为粗陋,那么"史"最好还是按传统的说法释为"虚饰"或"浮夸"为好,这样它与"野"也就意义相对了。《仪礼·聘礼》中有和此处之"史"完全相同的用法,其言曰:"辞多则史,少则不达。"如果将"史"释为"史官",也无法与后面的"不达"相对待。如果取白先生的解释,"文胜质则史"当然就是一个极端的文学化主张了。但如果将史释为"虚蚀"或"浮夸","质胜文则野,文胜质则史"就是一个关于史学书写原则的辩证命题了。

应该说,中国古代传统的追求客观性的书写原则受到了后现代主义的质疑,而这种质疑并非没有道理。"直书其事"用现在的话说就是从事实出发,但"事实"又在哪里呢?真正的客观的历史事实已经逝去,任何恢复出来的"事实"都是历史学家主体能动性的建构。于是,在历史研究中我们看到的情况则是,同一条材料,拿在不同的人手中,就变成了不同的事实,呈现出不同的价值或意义;任何书写出来的历史事实,都无例外地渗透着历史学家的主体意识。传统的历史书写原则,所忽视的就是历史认识中的主体性问题。后现代主义的发人深省之处也正在这里。但后现代主义也有它的极端、偏颇之处。从认识论的角度讲,强调史家主体对历史事实的建构,也决不意味着对历史表达客观性的否定。关于这一点,本文的论证的确富有辩证色彩。后现代主义冲击了"直书其事"的客观主义原则,但却不能解构古代史学的理论大厦。这些分析都使我们有理由和作者一起相信:"当我们将后现代主义这一'异化的力量'转化为'建设的力量'的时候,当我们将后现代主义中那些'异化的力量''解构'掉而吸取其'合理内核'的时候,历史学将变得更加自信。"

中国古代史学文本书写理论的文史之辩、文质之争,实在是一个永恒的话题。作者认为:"真正的历史学应该是在文学性与科学性之间寻求平衡,以达到古人所谓'情欲信,辞欲巧'的理想境界。"这使我们感到,作者在转了一个大圈之后,又回到了传统的语境之中。这实在是一个无可奈何的选择。史学表达中文学性与科学性的对抗和张力存在于任何时代的史学书写实践中,它不仅仅是一个理论话题,更是一个实践中如何把握的问题。洪岩先生今天的旧题新论起码有两点意义:一是在后现代叙事思想的冲击下,中国古代史学的这一命题如何得到新的阐释;二是惊醒当今史家,今日之史学书写是不是少了一点文采?这后一点是我的借题发挥,虽不是洪岩先生的本意,却也是读此大作引发的感想。

21 世纪孟子学研究的新展望

黄 俊 杰

(台湾大学 历史学系)

摘 要:孟子学研究颇获海内外学者重视。以往的研究方法有:"内在研究"集中在性善论、身心关系论、知言养气论等三大议题之上,采取一种"即心言心"的进路,将孟子的"心"视为具有"自我立法"能力的、自给自足的、具有自主性的"道德主体",肯定"心"之独立自主性,对孟子思想的历史与文化的脉络性掌握,常有未达之憾;"外在研究"注重在历史文化脉络中解读孟子学的内涵,将孟子思想置于政治与历史的具体情境之中考察,使孟子学中的诸多概念或理念,取得了鲜活的具体感,不再是抽象的概念,潜藏着某种未经明言的人性论预设:认为人是在具体的、特定的历史条件之中创造历史、进行思考活动,人不是遗世而独立的山林逸士,将孟子"脉络化"于历史情境中的研究进路,推至极端,就有所蔽。未来的孟子学研究必须"内""外"兼顾,得其全貌。三个可能的研究新方向是:孟子思想中的身心关系论与修养工夫论;东亚孟子学的发展及其思想的同调与异趣;全球化时代孟子思想的普世价值。

关键词:孟子学;"性善论";身心关系论;修养工夫论;知言养气论

中图分类号:B2 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)05-0020-07

一、引 言

在儒学研究的众多领域中,孟子学研究自 1990 年代以降颇获海内外学者之重视。除了大陆所出版数量可观的专书之外,台湾及海外研究孟子学的著作也如雨后春笋,或从孟子学解释史入手析论中国经典解释学之特质,或比较孟子与康德之伦理学,或通论孟子思想之哲学内涵及其历史发展,或分析孟子哲学重要概念及其与早期儒学思想之关系,或探讨北宋二程对孟子学之发挥,或以孟子为中心析论儒家身体哲学,或比较孟子与王阳明之伦理学,或从现代观点分析孟子的修养工夫论、政治思想与心性论,或析论德川时代(1600 - 1868)日本古学派对孟子政治思想之论辩,或析论朝鲜时代(1392 - 1910)朝鲜儒者对孟子"四端"说的辩论[①],不论就研究的深度或广度而言,都已为孟子学研究开拓出新的境界。展望 21 世纪全球化时代的孟子学研究,因应新时代的课题与挑战,势必将有新的发展。

本文写作主旨在于回顾 20 世纪学术界有关孟子学研究的成果,并指出 21 世纪孟子学研究的新方向。本文第二节回顾既有研究成果的主要方法、重要议题及其贡献,第三节则进一步盱衡全球化时代的趋势,建议未来孟子学研究的可能议题与新动向。第四节则提出若干结论性的看法。

二、20 世纪孟子学研究的进路及其方法论问题

20 世纪中外学术界关于孟子学的研究论著,如夏日繁星,我在旧著《孟学思想史论(卷二)》第一章,

收稿日期:2006-05-27

作者简介:黄俊杰(1946-),男,台湾高雄人,台湾大学历史系教授,美国华盛顿大学哲学博士,(台湾)中央研究院中国文哲研究所合聘研究员,主要研究东亚思想史。

以及最近检讨台湾学术界的孟子学研究的英文论文[②]，对于中外学者有关孟子学的研究成果，已有详细检讨，本文不再赘述，仅扣紧若干具有代表性的研究论著的研究进路及其所涉及的方法论问题加以讨论。

20世纪中外学术界关于孟子学的研究，可以大别为两种研究进路：一是哲学/观念史的进路，一是历史学/思想史的进路。我们依序讨论这两种研究进路及其方法论问题。

第一种研究进路将《孟子》视为与社会、政治、经济变迁无关的哲学文献，并有意无意间假定孟子思想体系内各个观念或概念具有某种自主性，在这个假设上解剖孟子学中的重要概念。采取这种研究进路的学者，都是哲学家或以概念分析为主的思想史家。1930年代的李查兹(Ivor Armstrong Richards, 1893 - 1979)，战后港台新儒家唐君毅、徐复观、牟宗三，以及李明辉、信广来等人[③]，均采取这种研究进路，可称为"内在研究进路"。

这种"内在研究进路"对孟子学的研究，集中在(1)性善论、(2)身心关系论、(3)知言养气论等三大议题之上，而以信广来与李明辉的研究论著较具代表性。信广来分析孟子伦理学的仁、义、礼、智、信、心等概念，也分析孟子哲学中的"义"与"心"。信广来指出，孟子学中人之所以知"义"乃源于"心"，他以《孟子·告子上》第四及第五章为中心展开论证。我在《孟学思想史论(卷一)》第五章中，也从思想史背景指出杨朱、墨子及荀子论"义"均得其一偏，只有孟子在"义"的内在涵义、社会涵义及宇宙涵义之中建立一种动态之统一体。孟子所持义利之辨之思想史意义，亦由此彰显无遗。我的说法与信广来之说可以互相呼应。

李明辉在2001年出版的《孟子重探》一书，是哲学的研究进路下孟子学论著的重要新作。李明辉的书共有五篇论文，分论孟子工夫论、政治论与心性论，而以对《孟子·公孙丑上》"知言养气"章的新论最为精彩。李明辉指出："孟子的'知言'与'养气'这两种工夫均以'心'为主宰，'知言'是以心定言，'养气'是以心御气，主要工夫均在'心'上作，其效果则分别表现在于'言'和'气'上。"[1](P39) 这一段话应可视为对孟子"知言养气"说之善解。李明辉在本书以及其他论著中析论孟子心性论，大致都采取一种"即心言心"的进路，将孟子的"心"视为具有"自我立法"能力的、自给自足的、具有自主性的"道德主体"，肯定"心"之独立自主性。这是"内在研究进路"的一大特色。

从方法论立场言之，这种"内在研究进路"的优点在于对孟子学之诸多概念，较能进行细致的分析，故常能发前人之所未发，例如信广来以《孟子·告子上》第四及第五章，分析"义"源于"心"，李明辉重探《孟子·公孙丑上》，指出"知言"、"养气"均以"心"为主，均有创见。但是，这种研究进路常预设概念之发

---

① 以上所涉及内容参见黄俊杰《孟学思想史论(卷一)》(台北：东大图书公司1991年版)，《孟学思想史论(卷二)》(台北：中央研究院中国文哲研究所1997年版)，Chun-chieh Huang, *Mencian Hermeneutics: A History of Interpretations in China* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2001)；李明辉《康德伦理学与孟子道德思考之重建》(台北：中央研究院中国文哲研究所1994年版)；李明辉编《孟子思想的哲学探讨》(台北：中央研究院中国文哲研究所1995年版)，黄俊杰编《孟子思想的历史发展》(台北：中央研究院中国文哲研究所1995年版)；Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought* (Stanford: Stanford University Press, 1997)；近藤正则《程伊川の《孟子》の受容と衍義》(东京：汲古书院1996年版)；杨儒宾《儒家身体观》(台北：中央研究院中国文哲研究所1996年版)；Philip J. Ivanhoe, *Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mencius and Wang Yang-ming* (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1990)；李明辉《孟子重探》(台北：联经出版事业公司2001年版)；张昆将《日本德川时代古学派之王道政治论：以伊藤仁斋与荻生徂徕为中心》(台北：台大出版中心2005年版)；李明辉：《四端与七情：关于道德情感的比较哲学探讨》(台北：台大出版中心2005年版)。

② 参见黄俊杰《孟学思想史论(卷二)》第二章，第1 - 62页。此书有简体字版，书名为《中国孟学诠释史论》(北京：社会科学文献出版社2004年版)；Chun-chieh Huang, "Contemporary Chinese Study of Mencius in Taiwan," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, December 2004, Vol. IV, No. 1, pp. 151 - 166.

③ 参见I. A. Richards, *Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definition* (Westport, Conn.: Hyperion Press, Inc., 1930)；关于当代新儒家学者对孟学的解释，参看黄俊杰《孟学思想史论(卷二)》第十章，第421 - 464页；李明辉《孟子重探》，第39页；信广来正在撰写三部关于孟子及儒学的专书：第一本是Mencius and Early Chinese Thought；第二本是*Devolopment of Confucius-Mencius Thought*，研究朱熹、王阳明与戴震；第三本是*The Spirit of Confucian Thought*。第一本书已由美国史丹福大学出版；Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought* (Stanford: Stanford University Press, 1997)；黄俊杰《孟学思想史论(卷一)》(台北：东大图书公司1991年版)第五章，第111 - 160页。

展乃独立于具体历史情境之外，并在这项预设之上对概念进行分析。这种研究进路类似罗孚若(Arthur O. Lovejoy，1873－1962)所谓"观念史"(History of Ideas)研究法①，解析哲学概念虽能，但因未能将概念置于概念所生之历史脉络中，时或不免明察秋毫然而又有不见舆薪之病。孔孟之学皆不仅有心于解释世界，更致力于改变世界，所以，孔孟思想中的概念虽是作为普遍命题而提出，但与时代政治及思想背景均有密切关系。这种"内在研究法"对于孟子思想的历史与文化的脉络性的掌握，常有一间未达之憾。

第二种研究进路常将孟子及其思想放在历史或文化史脉络中加以考虑，尤其注意分析孟子学在思想史中之浮沉变化，这种研究进路勉强可以称为"外在研究法"，所注重的是在历史文化脉络中解读孟子学的内涵。徐复观、近藤正则和黄俊杰接近于这种研究进路。这种研究进路常常将孟子思想加以"脉络化"(Contextualization)，例如徐复观指出，孟子的性善说是中国古代文化长期发展的结果。② 这种解释较其他当代新儒家学者的解释，更具有历史意识与历史视野。我过去研究宋代思想家对于孟子政治思想的争辩，并探讨在争辩往返之中所蕴涵的问题。北宋以降，宋代知识分子之所以争辩孟子政治思想的引爆点，在于孟子不尊周王并游说诸侯以一统天下的行为。孟子不尊周王之所以成为引爆点，实有其北宋政治史的特殊背景在焉。从北宋初期的大环境来看，孟子不尊周王这件事实所潜藏的王霸异质论与君臣相对说，对北宋以降中央集权的政治体制以及尊王的政治思想，均形同水火。而就王安石变法特别标榜孟子作为精神标杆而言，孟子无形中被王安石利用来为新法运动背书，遂激起反新法人士的批判。在这两大政治史因素的辐辏作用之下，孟子的不尊周王终于成为众矢之的，引爆宋儒的孟子学争议。

这种研究进路因为将孟子思想置于政治与历史的具体情境之中考察，而使孟子学中的诸多概念或理念(尤其是政治思想)，取得了鲜活的具体感，而不再只是抽象的概念。这种研究进路潜藏着某种未经明言的人性论预设：认为人是在具体的、特定的历史条件之中创造历史、进行思考活动，人不是遗世而独立的山林逸士。这种人性论预设就孟子学研究而言，有其相当的相应性，因为孟子生于战国季世，他目睹各国国君"争城以战、杀人盈城；争地以战，杀人盈野"[2](《离娄上》)的悲剧景况，他痛心于"民之憔悴于虐政，未有甚于此时者也"。[2](《公孙丑上》)他以全副的生命为之拨乱反正。孟子的政治思想均有其针对性与具体性。

但是，从另一方面来看，这种将孟子"脉络化"于历史情境中的研究进路，却也不可持之太过，胶柱鼓瑟，刻舟求剑，以致失去了人在历史巨流中的主动性。这种研究方法如果推至极端，就有所蔽，而难以有效地解释孟子学中诸如"尽心"、"知性"、"知天"[2](《尽心上》)，以及以"诚"感通"天之道"与"人之道"[2](《离娄上》)等具有超越性的思想内涵。

三、21世纪孟子学研究的新展望

我们在上文中从方法论角度，简略回顾20世纪孟子学研究的两大进路及其方法论的长处与局限之后，可以进一步对未来的孟子学研究方法与新课题加以探讨。

(一)研究方法：内外交融

首先，从过去既有的研究成果看来，上文所说的"内在研究法"与"外在研究法"不可执其一端，而应交互为用，以求相得益彰。我们可以以孟子政治思想研究为例，阐明这项观点。

---

① Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of Ideas* (Cambridge: Harvard University Press, 1961), pp. 3－23; Arthur O. Lovejoy, "The Historiography of Ideas," in Arthur O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1948), pp. 1－13, esp. 13.

② 参见徐复观《中国人性论史·先秦篇》(台北：台湾商务印书馆1969年版)；近藤正则《"讀余隱之尊孟辯"に見える孟子の不尊周への對應》，《日本中国学会报》第33期(1981年10月)，第101－115页；近藤正则《王安石における孟子尊崇の特色——元豐の孟子配享と孟子聖人論を中心として》，《日本中国学会报》第36期(1984年)，第134－147页；黄俊杰《孟学思想史论(卷二)》；徐复观《中国人性论史·先秦篇》，第161－164页。

孟子政治思想有两项主轴：一是“王道”，二是“民本”。我们研究孟子政治思想可以首先采取“内在研究法”，解析孟子政治思想的这两个核心概念。但是，“王道”与“民本”实际上是两个互有关系的“概念丛”(ideas complex)，各自可以再细分为若干概念。例如“王道”政治是孟子政治思想的目标，也是自孟子以后东亚各国历代读书人永恒的乡愁。孟子的“王道”政治理想，在时间上由“三代”(夏、商、周)的典范人物尧、舜、禹等圣王所实践，因此，我们分析孟子的“王道”政治思想，就必须再细致地探讨，作为韦伯(Max Weber，1864－1920)式的“理想型”(Ideal type)的“三代”与尧舜这两项概念。“三代”与“尧舜”虽然是孟子所建构的理想中的“类型”，但是，却是孟子政治思想中强有力的精神杠杆，使孟子可以通过对三代历史的解释，而批判他所身处的战国时代，并指引未来历史的走向。如果我们采取“内在研究法”，对孟子政治思想体系进行细致的概念解析，我们就会对孟子政治思想的内部结构有更精确的掌握①。

但是，孟子政治思想实际上是透过对三代历史“是如何”加以重构，而提出未来历史的“应如何”的方向。这一套政治思想体系以“民本位”为其基础，与两千年来东亚各国之以“君本位”为基础的政治传统，不仅南辕北辙，而且形同水火。明代专制帝王朱元璋(在位于1368－1398)读《孟子》至“草芥寇雠”之语而大怒，于洪武三年(1370)黜孟子祠②，并于洪武二十七年(1394)命大学士刘三吾(1312－1396)删《孟子》书③；明孝宗(在位于1488－1505年)弘治元年(1488)，皇帝在文华殿听大学士刘机讲《孟子》，讲到“责难于君谓之恭，陈善闭邪谓之敬，吾君不能谓之贼”[2]((离娄上))这一段，孝宗皇帝问何以不讲末句。经筵讲官答以不敢。皇帝说：“何害？善者可感善心，善者可惩逸志。自今不必忌讳。”[3](P1b)德川时代讲官为日本皇太子讲《孟子》，亦以民本为禁忌④。两千年来东亚儒者正面诠释或反面批驳孟子的论著，在君主专制体制下的帝制中国或德川日本或朝鲜时代的历史情境中，使《孟子》成为为苦难人民伸张正义的伟大经典，召唤历代读书人的良心。明初的钱唐之所以上表朱元璋说：“臣为孟子死有余荣”[4](卷9，P9)，正是在孟子的历史的心魂之感召下，所发出的良心的呼唤！

但是，也正因为孟子政治思想所高标的以民为本的“王道”政治理想，与东亚专制现实落差过大，所以，孟子其人其书，对中、日、韩各国的专制政治，都有极大的冲撞力，德川时代日本思想家对孟子政治思想就因疑惧而争辩不已，尤其集中在(1)汤武放伐与君臣关系、(2)仁义与礼乐之辨、(3)管仲是否仁者、(4)王霸之辨、(5)人性论等五项课题之上。日本儒者之所以批判孟子，实因他们将孟子政治思想置于德川封建体制的具体历史脉络中思考，深感孟子对德川政治体制的颠覆性⑤。从以上所述看来，我们研究孟子政治思想除了采取“内在研究法”之外，还要运用“外在研究法”，探讨孟子政治理想与东亚各国政治现实之互动，内外兼顾，庶几得其全貌。

---

① 关于先秦儒家的“三代”概念，参考 Chun-chieh Huang, “Historical Thinking in Classical Confucianism Historical Argumentation from the Three Dynasties,” in Chun-chieh Huang and Erik Zürcher eds., Time and Space in Chinese Culture (Leiden: E. J. Brill, 1995), pp. 72－88

② 朱元璋命国子监黜孟子祠，据《明史》记载系洪武五年(1372)事。容肇祖(元胎，1897－?)据全祖望《鲒埼亭集》及李之藻《泮宫礼乐疏》，认为应系洪武三年，其说较有据，参考容肇祖《明太祖的〈孟子节文〉》，《读书与出版》第2年第4期(上海：生活书局1947年版)，第16－21页。

③ 洪武二十七年(1394)，朱元璋命大学士刘三吾修《孟子节文》(成书于1398年10月癸酉)。

④ 德川时代日本皇太子和天皇皆须研读《论语》及《孟子》，但《孟子》书中凡与皇帝专制不合者，讲官在进讲之际均删除不讲。16世纪日本皇室讲官清原宣贤(1475－1550)在永正十三年(1516)10月17日至翌年10月21日进讲《孟子》时，就指出《孟子》之中许多“御读禁忌”，京都大学清家文库现藏《永正钞本宣贤自笔孟子》，共七册，列为“国宝”，现已上网：http://ddb.libnet.kulib.kyoto_u.ac.jp/exhibit，参考井上顺理《本邦中世までにおける孟子受容史の研究》(东京：风间书房1972年版)，第513页。

⑤ 参见张昆将《日本德川时代古学派之王道政治论：以伊藤仁斋与荻生徂徕为中心》(台北：台大出版中心，2005)，第五章《王道政治论在德川儒学的回响——对孟子政治思想的争辩》，第219－286页；另参考黄俊杰《德川日本〈论语〉诠释史论》(台北：台大出版中心2006年版)第二章《日本儒学中的〈论语〉与〈孟子〉对比》，第69－106页。

(二)研究课题的新展望

现在,我们可以进而展望未来孟子学研究的新课题:

(1)东亚孟子学的同调与异趣:

我们可以研究《孟子》东传日韩各国之后,在当地的新转化与新解释及其思想史的新意义。

这项新课题的探讨,乃是因为在东亚思想史发展中,儒家经典既像是中古欧洲的羊皮纸(palimpsest),也像是武器库,并且发挥两者的作用。我说儒家经典像是"羊皮纸",是指近两千年来的东亚思想界中,儒家经典的解释者不断地对经典提出新诠,宛似中古欧洲知识分子在珍贵的羊皮纸上写文章,但是东亚后起的儒者又在前人解释的基础上别创新解,很像羊皮纸上文章的新作者擦拭羊皮纸上的旧文章另撰新作。东亚的经典解释者何以并如何擦拭前人在作为羊皮纸的经典上所留下的旧说?如何踵武前修,出新解于陈编?他们的经典新诠,又如何影响后人之解释?凡此种种问题,都值得我们深究。我说儒家经典像是"武器库",是指东亚儒家经典解释社群常在政治领域进行对话,例如汉代盐铁辩论中的贤良与文学双方人士,引经据典均有其政治立场与动机;德川时代日本儒者争辩孟子的汤武放伐论,又何尝不是政治立场在经典解释上的表现?朝鲜儒者争辩孟子"四端"与《礼记·礼运》的"七情"的所谓"四七之辩"更是对"两班"的地位以及朝鲜的国内及对外政策均有影响。东亚解经者常将经典当作武器库,这个库房紫电青霜,大小武器应有尽有,他们可以随时入乎其中,选取武器,出乎其外,以与当代政敌从事意识形态的战争。总之,既是羊皮纸又是武器库的儒家经典,确实是两千年来东亚思想变化转折的公分母,又是温度计。东亚近世儒者均向往孔孟精神原乡,《论》、《孟》、《学》、《庸》系东亚儒者必读之经典。《四书》中之问题如"道"、"天命"、"学"、"已发"、"未发"、"四端"、"七情"均为东亚儒者哲学思考之起点,从历代东亚儒者对《孟子》中的问题意识及重要命题之解释言论,我们就可以窥见日韩儒学思潮之动向、解经策略及其方法论立场。再从东亚各国的政治、社会及文化脉络来看,所谓"儒者"在中日韩各国所扮演之角色与发挥的作用,均大不相同[①],所以他们对《孟子》也有不同的解读角度与切入点,值得我们细加分析,进行比较。

在21世纪全球化新时代里,我们如果希望将来与其他文化出身的人进行有益的对话,就必须深入中国以及东亚的文化情境,以东亚为研究之视野,以经典为研究之核心,以文化为研究之脉络,既宏观中西文化交流,又注意东亚各地文化之互动,并在上述脉络中探讨经典与价值理念之变迁及其展望。《孟子》这部书既有炽热的现实关怀,又有超越的形上内涵,正是我们分析东亚儒学发展的重要切入点。

这个课题的领域之中,值得探索的问题甚多,仅就孟子政治思想在东亚儒学史之发展而言,至少有以下问题值得探索:

(a)中国历代的孟子诠释者如何在乱世(例如公元第9世纪晚唐的林慎思[②])或大一统帝国之下(例如宋代的知识分子),重新解释或争辩孟子的政治思想?

(b)朝鲜时代的儒者如何赋孟子以新义,以适应朝鲜时代王权统一之政治现实[③]?

(c)德川时代日本儒者如何诠释孟子政治思想以因应孟子对德川幕府体制的冲击?

(2)孟子学中的身心关系论与修养工夫论

我在旧著《孟子思想史论》卷二第二章,对于20世纪中外学界关于孟子的身心关系论与修养工夫论

---

① Hiroshi Watababe, "Jusha, Literati and Yangban: Confucianists in Japan, China and Korea," in Tadao Umesao, Catherine C. Lewis and Yasuyuki Kurita, eds., Japanese Civilization in Modern World V: Culturedness (Senri Ethnological Studies 28) (Osaka: National Museum of Ethnology), pp. 13 - 30; 渡边浩《儒者·读书人·两班—儒学的"教养人"の存在型态》,收入氏著《东アジアの王权と思想》(东京:东京大学出版会1997年版),第115 - 141页。

② 参见林慎思《续孟子》(知不足斋丛书本)。

③ 例如申教善曾以自问自答的方式提出问题云:"问齐宣王之以汤放桀武王伐纣谓臣弑其君者,其非欤?纣虽残贼,曾为万乘之王,则谓之一夫而加诛焉,得无迫切欤?"见申教善《读孟庭训》,收入《韩国经学资料集成》(首尔:成均馆大学大东文化研究院1998年版),第45册,《孟子》十一,第62页。

的研究论著，已有所检讨，在既有研究论著中，以杨儒宾所著《儒家身体观》[①]一书最为细密详瞻，但这个议题尚有发展空间。

包括孟子在内的东亚儒者都承认人的身体有其不完整，均有赖于"心"之指导，一般认为是孟子后学作品的马王堆帛书《五行篇》〈经 22〉说得好："耳目鼻口手足六者，心之役也。心曰唯，莫敢不〔唯。心曰诺，莫〕敢不〔诺。心〕曰进，莫敢不进。心曰浅，莫敢不浅。"[5](P61) 德川时代古学派学者伊藤东涯(1670 - 1736)也说："人有是心，则有是事，有是事，则不得不由是心。"[6](卷1,P14) 而19世纪朝鲜的实学派儒者丁若镛(1772 - 1836)更强调"心"对"身"之驾驭见之于具体的行事，而不是见之于静坐沉思之中[7](卷1,P10)。东亚儒者均认为"心"之所以可以驾驭"身"，而使"身体"从不完整臻于完整之关键，乃是因为"身"拥有流动性的"气"贯通于人之"心"(意识)与"形"(形体)，而使人的身体成为整合性之整体。孟子有"养吾浩然之气"、"夜气"之说，宋明儒各形各色的气论，日本德川古学派大师伊藤仁斋(1627 - 1705)云："盖天地之间，一元气而已"[8](卷之上,P11)，19世纪日本阳明学者山田方谷(1805 - 1877)更有"天地万物一大气"[9](P6)之说。在东亚思想史中"气"论一系的思想光谱中，孟子最具理论之深度，尤其是"形"、"气"与"神"、"心"之关系特别值得深入梳理，发其意蕴。

这个课题领域中，可以探索的问题如下：

(a)在孟子的思想世界中，"精神的身体化"或"身体的精神化"如何可能？

(b)在孟子的工夫论中，从"养气"通向"知言"的理论基础何在？

(c)在孟子的身心关系论中，如何以"心"定"气"？又如何以"心"定"言"？

(d)孟子的"知言养气"说，在中日韩三地经历何种诠释的转折变化？中日韩儒者之诠释言论，有何思想史的及诠释学的意义？

(3)全球化时代孟子思想理念的普世价值

第三个值得开发的新课题是孟子思想理念在全球化时代中的普世价值。这项课题之所以值得探讨，乃是全球化固然是21世纪不可遏止的新潮流，但是全球化在表面的一片荣景之下，却潜藏着巨大的不公与不义，因为"全球化"事实上是抽离并凌驾于世界各国之上的一种政治经济工具，而不是内在于世界各国互动之中的理念。"全球化"的机制如国际货币基金会、世界银行、WTO等，莫不掌握于"全球化"的中心国家手中。处于"全球化"边缘位置的亚、非、拉穷国与弱国，在卷入"全球化"潮流之后，更会加速被剥削的悲剧，这就是为什么每年八大工业国部长会议举行时，常引起反"全球化"人士集会示威抗议的根本原因。

在思想领域中，全球化也使得处于全球化之"中心"位置的西欧与北美国家的价值理念，随着政经势力的扩张，而逐渐扩散成为普世价值。但是，全球化的积极涵义应是世界各国政经生活的共为一体，以及不同的价值理念的沟通对话。曾获诺贝尔经济学奖的哈佛大学教授 Amartya Sen 曾指出，西方知识界必须正视亚洲知识分子愈来愈重视亚洲传统与价值观的趋势。他强调，今日西方知识分子与政治人物迫切需要对亚洲文化有更深刻的了解[②]。在文明对话新时代中，西方知识界对亚洲文化应多加了解，我们有必要深入阐释孟子学中诸多价值理念的普世意义，才能进行文明间的对话。

我们举"人权"这个理念说明这项看法。"人权"这项价值理念始于17世纪洛克与卢梭的论述，是近代西方的价值理念，是人民与政府对抗中所获得。诚如以撒·柏林(Isaiah Berlin)所说，在古代世界中并没有关于"个人自由"(individual liberty)的清晰论述[③]，但是，这并不能扩大论断为中国文化无类似于

① 参见杨儒宾《儒家身体观》；Philip J. Ivanhoe, Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mencius and Wang Yang-ming (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1990)。

② Amartya Sen, "Thinking about Human Rights and Asian Values," Human Rights Dialogue, vol. 4 (March, 1996), pp. 2 - 3.

③ Isaiah Berlin, Four Eassays on Liberty (Oxford: Oxford University Press, 1969), p. xl.

近代西方的"人权"观之价值理念。我过去曾以孟子思想为中心撰文指出[①],儒家文化中不但不缺乏类似近代西方的"人权"概念,而且儒家式的"人权"概念并非如近代西方之将个人与群体视为对立之敌体,而是在其博厚高明的宇宙论与人性论基础之上,在"个人"与"群体"之间以及在"人文世界"与"自然世界"之间建立联系性关系,较之西方式的"人权"概念更具有高度与广度。近代西方的"人权"观是以"权利"(right)为中心,则中国儒家中的"人权"观可以说是以"责任"(duty)为中心而展开的论述。如果说近代西方的"人权"观植根于近代西方文化中"断裂"(rupture)的文化之中,"个人"与"国家"在这种"断裂"的文化中,恒处于某种对抗关系中,"权利"是"个人"向"国家"争取而得的不可剥夺的权利,那么,儒家传统中的"人权"观,则浸润在古典中国文化之作为"连续性"(continuum)的文化氛围之中。遗憾的是,由于中华帝国规模与格局的早熟,使古代儒家如孟子所揭示的类似近代西方的"人权"理念,遭到专制体制的架空而未能落实于现实世界之中!

除了孟子民本政治思想中所潜藏的"人权"相关理念之外,孟子学中尚有其他可资开发的理念,如相对"人爵"而言的"天爵",以及与诠释学方法论(如"以意逆志"、"他人有心,予忖度之"之提法)、生态环保思想(如"斧斤以时入山林"的提法)相关的诸多价值理念,及其在近两千年来中、日、韩各国儒者的诠释言论中,都值得我们深入挖掘并开发其21世纪的新意义。

这个课题领域中,值得探讨的问题如下:

(a)从中、日、韩各国儒者对《孟子·尽心上》"万物皆备于我"的诠释讨论中,透露何种东亚儒学中"人"与"自然"的关系之理论基础?

(b)孟子对儒家环境伦理学[②]或所谓的"深层生态学"(Deep ecology)[③]的主要贡献何在?

四、结 语

"沉魄浮魂不可招,遗编一读想风标"(王安石《读孟子》诗),孟子其人及其书虽已走入历史但并未消亡,两千年来孟子思想如惊涛拍岸,呼唤着东亚知识分子的心魂,形塑东亚读书人的人格气象,使他们在专制帝王的肆虐之下,写下大量的注孟释孟的文字,成为东亚思想史的重要资产。

本文首先回顾20世纪中外学者有关孟子学的研究成果,指出其研究进路可分别为"内在研究法"与"外在研究法"两大阵营,但两者缺一不可,互为补充,互相发明。本文站在回顾既有论著的基础之上,盱衡未来研究的新取向,建议未来的孟子学研究必须"内""外"兼顾,庶几既入乎其内,又出乎其外,而得其全貌。

本文建议未来孟子学研究的三个可能的新方向:一、孟子思想中的身心关系论与修养工夫论;二、东亚孟子学的发展及其思想的同调与异趣;三、全球化时代孟子思想的普世价值。第一项议题是向内挖掘孟子思想的重要方向,并可与近20年来日益受到注目的身体哲学互相切磋。第二及第三项议题可以落实"从东亚出发思考"的策略,在21世纪全球化时代中,为东亚知识界取得较为扎实的发言地位,值得我们努力以赴。

参考文献:

[1]李明辉.孟子重探[M].台北:联经出版事业公司,2001.

[2]孟轲.孟子[M].诸子集成本.上海:上海书店影印世界书局版,1986.

[3]张廷玉等.明史[M].四部备要本.北京:中华书局,1957.

[4]孙承泽.春明梦余录:卷9[M].台北:台湾商务印书馆影印四库珍本六集224.

① 黄俊杰《儒学与人权——古典孟子学的观点》,收入刘述先编《儒家思想与现代世界》(台北:中央研究院中国文哲研究所,1997),第33－55页。

② 参考 Mary Evelyn Tucker and John Berthrong eds., Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans(Boston: Harvard University Press, 1998).

③ George Sessions eds., Deep Ecology for the Twenty－first Century (Boston and London: Shambhala, 1995).

[5]庞朴. 帛书五行篇研究[M]. 济南:齐鲁书社,1980.
[6]伊藤东涯. 闲居笔录[M]. 关仪一郎编. 日本儒林丛书[C]. 东京:凤出版,1971.
[7]丁若镛. 与犹堂全书:第 2 集大学公议[M]. 首尔:民族文化文库,1936,1960,2001.
[8]伊藤仁斋. 语孟字义[A]. 井上哲次郎,蟹江义丸编. 日本伦理汇编[C]. 东京:育成会,1901.
[9]山田球. 孟子养气章或向图解[M]. 大阪:惟明堂大阪支店据东京弘道书院藏版刊印,1902.

A New Prospect of Mengzi Studies in the 21st Century

Huang Junjie

(*Department of History, Taiwan University*)

Abstract: Mengzi studies attract much attention of scholars of home and abroad. During the former studies, the "internal studies" focus on the three topics of the theory of good nature, the theory of body vs. mind, and the theory of accomplishment cultivation, which hold the approach of "considering mind in isolation", viewing the "mind" discussed by Mengzi as the self-sufficient "moral subject", and affirming the independence of the "mind", but the kind of studies often fail in the contextualization of history and culture of Mengzi's thought. The "external studies" lay stress on interpreting the intentions of Menzi's thought from the historical and culture contexts, and inspecting Mengzi's thought in certain political and historical circumstances, which have lifted the concepts and ideas in the Mengzi studies out of the abstract concepts, but gaining vivid sense of existence, and concealing the kind of untold presumption on human nature, that man only creates history and considers under concrete and specified conditions, but not the hermit freed from the world. Yet the kind of approach which contextualizing Mengzi into historical circumstances will be one-sided either when reaching the extreme. Consideration must be given to both the internal and the external in the future Mengzi studies to get the comprehensive understanding. The three possible new approaches are the theories of body vs. mind and accomplishment cultivation, the development and ideological similarities as well as differences of East-Asian Mengzi studies, and the universal value of Mengzi's thought in the era of globalization.

Keywords: Mengzi studies; theory of good nature; theory of body vs. mind; theory of accomplishment cultivation

[责任编辑　东方文]

文 史 哲
2006 年第 5 期(总第 296 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 5, 2006(Serial No. 296)

试析仁义内外之辨

庞 朴

(中国社会科学院,北京 100732)

摘 要:后世学者多用"人心内外"来解说告子的"仁内义外"。认为告子主张"仁爱之心生于内,而事物之宜(义)由乎外";而孟子则相信"仁义礼智根于心","非由外铄我也"。因此,孟告争论的焦点是道德情操,特别是"义"德的发生问题。其实,这是一种误判。告子所持的仁内义外说,不是说仁出于内心,义起于外物,不属于道德发生论的范畴,而只是叙说了仁义的施行范围之别。

关键词:告子;孟子;仁内义外

中图分类号:B222.5 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)05-0028-03

《孟子》中记录有孟子同告子辩论人性和道德的一些资料,是了解孟子和告子以及人性论史和伦理学史的宝贵文献。其中有个核心论题是,告子倡"仁内义外"说,孟子则主张仁义皆发自内心;二人各持己见,争论不休,读来如临其境,如闻其声,不亦悦乎!遗憾的是,由于记录文本是由孟子弟子整理的,所以每场论争都让孟子出尽风头;而告子的议论,总给人以未畅欲言的感觉,以至于影响到对其思想的了解,引发出一些错误的判断。一个最大的误判是,后世学者多用"人心内外"来解说告子的"仁内义外",认为孟告之战的焦点是道德情操特别是"义"德的发生问题,认为告子主张"仁爱之心生于内,而事物之宜(义)由乎外"(朱熹《孟子集注》卷十一);而孟子则相信"仁义礼智根于心","非由外铄我也"(《孟子·告子上》)。两千多年来,这种论断一直为大家所公认,好像未见有谁提出过什么异议。其实,如愿摆脱一下性善说的氛围,冷静细致地再读一下相关文献,应该能够发现,这实在是一场大误会!

一

误会的关键在于对"仁内义外"说的"内""外"二字作了非原义的理解,从而将告子所维持的仁、义二德的适用范围问题,错当成孟子所关心的道德情操何由发生的问题。

我们知道,告子是主张"食色,性也"和"生之谓性"的。就是说,告子认为,所谓人性,只是人作为动物的自然性,没有什么社会性。所以他又主张"性无善无不善"。据此,我们不假思索便能看得出,一个认为人性只是食色的人,一个相信性无善恶的人,怎么会主张"仁爱之心生于内"呢?要知道,他那个"内"里面,除去自然性的食色而外,别无长物;而食色,不用说,与仁爱是有先后天之别的。可见,告子那个"仁内义外"的"内",显然不会是指的人性或内心,而应该别有所指;告子所要讨论的内外问题,便不是道德发生论的问题,而应该别有所是。谓予不信,请看告子自己对"内外"的规定:

> 吾弟则爱之,秦人之弟则不爱也,是以我为悦者也,故谓之内。长楚人之长,亦长吾之长,是以长为悦者也,故谓之外也。(《孟子·告子上》)

什么是告子所谓的"仁内"?简单说来就是:爱吾弟而不爱秦弟。这意味着,仁爱是局部的、有范围的体爱,不是无边际的、普遍性的兼爱。这个范围以"我"为界,故谓之内。什么叫"义外"?简单说来就是:敬楚长亦敬吾长。这意味着,义敬的范围不限于我,而是延伸到了我外,凡长皆敬之,故谓之外。

收稿日期:2006-06-18

作者简介:庞朴(1928-),男,江苏淮阴人,中国社会科学院研究员。

这种以吾弟秦弟之别为言的内与非内，很显然，只能是血缘的、族群意义上的“内”，而不可能是心性层面上的内；因为在心性层面上，吾与秦、兄与弟，大家同是异于禽兽的人类，无从分出内外。同样，这个规定着内外之别的“我”，也显然既非一己之小我，亦非人类之大我，而只能是与秦楚相当的族群之我！

这一推断，有《礼记》为证。《礼记》上有“门内”、“门外”的说法，“门”即家族，按礼制规定，家族内外不仅在丧服丧期上有所差异，其在伦理道德方面，也有所谓“门内之治，恩(仁)掩义；门外之治，义断恩(仁)”(《礼记·丧服四制》)的不同。这个门内仁掩义，是说在族群内部，仁爱大于义理，直至有“父子之间不责善”(《孟子·离娄上》)的习俗，有攘羊互隐的故事(见《论语·子路》)，亦有舜弃天下、窃负而逃的假设(见《孟子·尽心上》)。门外义断仁，则是说族群外部的社会，方是理性道德的世界，情感伦理于此，便不能通行了。这个“门内”、“门外”，“掩义”、“断仁”，正就是告子仁内义外说的事实根据和思想渊源。

学人们对告子的“我”与“内外”的误解，还经常出现在对如下一段话的解释上。告子曾有曰：

彼长而我长之，非有长于我也，犹彼白而我白之，从其白于外也，故谓之外也。(《孟子·告子上》)

这是说，楚人的长者得到我的尊敬，并非由于他长于我；只因他是楚人的长者，受到楚人的尊敬，我便也随着尊敬。这是族群之外的事，故谓之外。人们往往将这里的“非有长于我也”释为并非先有一个尊敬的观念于我心中。这是一种性善论式的解释。其实，在告子，是绝不会先有一个尊敬的观念于心的。因为告子的性，是无善无不善的。总之，告子所持的仁内义外说，不是说仁出自内心，义起于外物，不是这样的道德发生论的问题，而只是叙说了仁义的施行范围之别；这是大概可以肯定的。

近年出土的郭店楚简，为我们提供了一段很好的证明。其《六德》篇有“仁，内也；义，外也；礼乐，共也”之说，说的是，仁德施行于内，义德适用于外；而礼乐二者，内外皆可适用，故曰“共”。这个内外，从该篇后文所说“门内之治”、“门外之治”、“为父绝君”、“为昆弟绝妻”等等来看，清楚无误地指的是家族内外，而不是什么仁自中出、义由外作那样的形而上的问题。

二

告子这种幼吾幼不及人之幼的仁内说，这种限仁爱于族内的规矩和定则，并不是告子在自我作古，而是自然需求和历史事实的某种映射。

《中庸》上说：“仁者人也，亲亲为大；义者宜也，尊贤为大。”作为仁义二德之主要内容的亲亲与尊贤(或尊尊)，是表述上古重血缘关系与重社会关系那样两种不同文化的习惯用语，有时也称为质与文；以之概括历史现象，常有殷尚质、周尚文之说。这二者之中，重视血缘关系的亲亲原则，譬如说爱吾弟不爱秦人之弟，带有浓厚的保护与繁衍自我族群的自然色彩，其出现时间应该大大在前；而重视社会关系的尊尊原则，譬如说长楚人之长，已突破血缘脐带的缠绕，具有更多的社会色彩，其出现时间应该靠后。在时间之流中，二者各自还有自己的进展与变化，并在“仁”“义”二字的字形和字义上，留下了很有趣味的痕迹，使我们得以摸清仁义二德的来龙去脉，进而对孟告之争给出恰当的评价。

我们知道，从人从二的“仁”字，出现时日较晚。甲骨文中，与后来“仁”字相当的文字是“尸”字或“人”(微曲其躬)字。所谓“仁者人也”者，或许本系指此而言[①]。尸或人亦即“夷”字，有蹲踞义，亦为以蹲踞为特色的东方一大部族的称号。旧有“夷俗仁”之说[②]，亦有“夷者群居无礼义”之讥(《白虎通·礼乐篇》)，足证夷人重视亲亲原则或血缘关系，而对族群之外的社会关系及其准则即所谓礼义者，是知之不多的。

“仁”字后来写作“上身下心”，大量出现在近年出土的郭店楚简中，与许多表示心态的从心的文字共在，代替了原先假借“夷”、“尸”、“人”作“仁”的办法。仁字字形上的这一变化，这一从与“夷”字相通而改作“上身下心”的变化，反映着仁观念在发展中的一个重大进展，一个时代性的飞跃，值得特别注意。我们注意到，“仁”字起先与“夷”字为一的事实，以及“夷俗仁”之说的存在，这些都表明，仁爱之德乃是夷族的特色，或者说，仁爱本为地域性的族群性的道德。后来“上身下心”字的出现，及其取“夷”形字符而代之，那是要表示，仁德并非夷人所专有，而是每个人都应该具有并能够具有的情操，如儒家所宣称所确认

① 仁者人也，谓今日习用的“仁”字，即是过去曾用的“人”字。

② “夷俗仁”，见于《说文解字》“夷”字条。类似提法可参见《山海经》之《海外东经》、《海外南经》及《后汉书·东夷列传》之夷人“好让不争”、“言仁而好生”等语。

所要求的那样。这种将仁爱由特殊性的道德向普遍性的道德的提升，无疑是文明大道上的一大跃进。这一跃进之显示于文字字形，大概是在孔子以后的子思时代；其在观念上的酝酿和施行，当然要早得多了。后来孟子倡性善，则可看作是给这一变化画了个句号。由此，我们似乎可以作出这样的判断：告子主张仁内而不仁外，肯定爱吾弟而不爱秦弟，以及他所谓的以我为悦等等，不管它有多少历史习惯，在当时，乃是试图将仁爱限制在区域性的范围之内和特殊性的水平之上，无视仁爱观念已经突破血缘防线的事实，逆时代潮流而动的一种抱残守缺的行为。

同样的，告子主张"义外"说，我们也不能只从认识论的角度去肯定它；而要首先搞清楚，"义"德的本义是什么，告子何以会认为它与"仁"德不同，适用于外而不宜于内？

查"义"本今之"仪"字。现在我们用作"仁义"的"义"字，原作"宜"。所谓"义者宜也"者，或许亦系指此文字上的变化而言。这"宜也"的"宜"字，后世多释作所安、合适、应当之类的意思，以粉饰其本来的蛮荒面目，那都已不是"宜"字的原始含义，而是后人的狡猾和机智了。"宜"字本义是杀割，与"俎"字、"肴"字同根，见于甲骨及《周礼》等上古文献。（文多字繁，难以具录。详情请参见拙著《儒家辩证法研究》）。

知道了"义"的本义是宜是杀戮，我们对于"仁内义外"说，便能有个全面而完整的了解了。前面我们说到，仁于族内而不仁于族外，爱吾弟而不爱秦弟，带有浓厚的保护与繁衍自我族群的自然色彩；现在我们应能更进一步看到，义（宜，杀戮）于族外而不义于族内，显然便是消灭异己扩张自我以图族群生存发展的武力要求。仁内与义外，一个爱一个杀，一个对我一个对敌，正是以此形成相互补充共同促进对立统一的正反两手，维持着上古族群的艰辛存在与缓慢绵延。

后来，随着社会历史的日益进步，族群之间武力争斗的必要渐疏，义德的杀戮性能遂逐步萎缩，而原先与杀戮并生的刚毅、果敢、节烈、羞恶以及正直、牺牲、崇敬、理智等类情愫，乃逐渐壮大成长，冲淡了"义者宜也"的本来面目，成为义德的主要内容①。在字面上，便出现了以表示威仪的"义"字来替换表示杀戮的"宜"字的现象。出土文献告诉我们，中山王三器上，"宜"字用作仁义之"义"者凡七见；到郭店楚简中，只有三篇文章是以"宜"作义的，其他各篇已都改为从"我"的"义"字了。只是郭简"义"字的写法还很混乱，直至有六种不同样式之多，这似乎表明，义德的含义，当时也许尚未十分固定，一切都还处在变化之中。

行文至此，应该说明，我们所说的武力对外的"义外"，与孟告所争的义外，有着很大的不同。从《孟子》一书的材料来看，无论是孟子还是告子，都并没有"义"乃杀戮的说法；他们所争论的义内还是义外，从举例来看，仅仅限于尊敬族外长者一事，全无任何血腥气味。这一现象表明，此时干戈已经化为玉帛，敬长取代杀敌，义德的原始含义隐退，二级含义凸显，文明大大进步了。但与此同时，这个进步也障蔽了我们对义观念之发展历史的观察，模糊了对仁义之对立同一情景的认识，从而影响着对整个思想历史的把握，也是一桩无可奈何的事情。当然，正由于此，它却又是引人入胜的，理宜庆贺！

On the Discrimination of Ren and Yi as in an Outer-inner Structure

Pang Pu

(*China Academy of Social Sciences*, *Beijing* 100732)

Abstract: Later scholars often interpret Gaozi's "inner ren and outer yi" with "the inner and outer of mind". They consider that Gaozi insists that "the kindheartedness grows from the inner, and the properness of thing generates from the outer", and Mengzi believes that "benevolence, unrighteousness, courtesy and wisdom all originate in mind". Thus, the focus of the debates between Mengzi and Gaozi is the morality, especially the generation of "yi". Actually, that is a kind of misjudgment. The proposition of "inner ren and outer yi" held by Gaozi doesn't mean that ren originates in the inner mind, and yi originates in the outer things, which belongs to the field of moral geneticism. It just describes the discrimination of ren and yi on the limits of performance.

Keywords: Gaozi; Mengzi; the inner ren and outer yi

[责任编辑 陈绍燕]

① 但"义"字的杀气腾腾形象，仍时隐时现，如："理财正辞，禁民为非曰义"（《易·系辞下》）；"司寇之官以成义"（《大戴礼记·盛德》）；"除去天地之害谓之义"（《礼记·经解》）。

文 史 哲
2006 年第 5 期(总第 296 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 5, 2006(Serial No. 296)

孟荀"心性论"与儒学意识

林 启 屏

(台湾国立政治大学 中文系)

摘 要:孟、荀二子,念兹在兹者均在于"价值世界"能否在人间证成之事上。只不过孟子立定心之大根大本,直探价值之超越真实,在扩充之工夫中,昂首人间。荀子则立足世界,以统类之心通贯历史与社会,在大无畏却极具忧患意识中,开展"道"的现世性格。两人虽于"心性"之主张不同,却仍有相补相辅之可能。孟子道心性,强调践形工夫下的价值开显;荀子则重在价值之客观化上,故重视社会实践下的道德行为。两人均是一种"化成世界"的观点,而且是以"价值世界"为"生活世界"的意义所在。孟子内化伸展的学说取向,深化了儒学价值根源的理论深度;荀子则于外向实践的主张里,客观化了价值实践的具体可能。孟、荀二子俱为"儒学意识"作了不同向度的深化和开展,其于儒学之发展,实各有其功,不必强分高下。

关键词:心性;孟子;荀子

中图分类号:B222 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)05-0031-12

一、前 言

就儒学史的发展而言,我们可以发现一个极为重要的课题,不断地出现在历代儒者论辩与关怀之中。此即"圣人之道"的内涵与方向,究竟应当从何论起的讨论。并且由此而衍生出的争议,亦于先秦之后,沸沸扬扬,成为儒学发展史中的常态。其实,换另一个角度来说,上述的问题应当是涉及"儒学本质"的认同争议。举例言之,宋明儒者高标孔、曾、思、孟为其理想中之道统正传系谱,并且强调《易传》与《四书》的重要性,绝非是他们一时的兴来之举;而清儒动辄批判宋明儒学近于佛学,且斥之为"异端",主张从"礼"的实践中,逼近与回归先秦儒学的看法,亦是一种有所为的做法。前者突出了"心性"为"儒学本质"的思考取径;后者则强调生活世界之化成的"具体实践"之旨,方可许为儒学之首义[①]。两者在思考轴线的取向上虽然不同,但他们所涉及的问题则一,即"儒学本质"是也。

事实上,即使是宋明儒对于"心性论"在他们理想中的儒学图像之位置,亦有不同的主张。例如程朱或陆王学者,他们对于"心性"内涵的理解,就存在着许多差异;当然,清代儒者在"经世"的时代要求下,思考从"实践"角度入手,阐发儒学义理中的"具体性"面向,并在经典义理内涵的讨论过程中,突出了儒门中"道问学"的客观知识面向[②],但仍不免惹来没有哲学深度之讥[③]。由此看来,两代之儒,俱道儒学,且号真儒,但在他们思路背后的"儒学图像",实不相同。因此,我们可以说"儒学本质"的问题,"召唤"着历代儒者参与其间,并且是以"生死以之"、"天厌之! 天厌之!"[④]的强烈信念,相信他们已然触及终极的"圣人之道"。但吊诡的是,在这一段认证圣学的路上,看似自由而宽广,可以存在着许多异说,实则窄小而相互排斥。在"异端"之名乱飞的争辩下,如何判定儒学义理内涵属性之课题,不得不成为儒学发展史上的重要研究方向。

收稿日期:2006-04-26

作者简介:林启屏(1963-),男,台湾大学中文所博士,台湾政治大学中文系教授,主要研究方向为儒学、中国思想史及出土文献。

※本文为台湾国科会 NSC93-2411-H-004-031 专题研究计划之部分成果。

不过，如果揆诸儒学史中的重大争议而言，“心性论”在历代儒者的讨论中，显然占着极为重要的位置。因此，如果想对“儒学本质”的分析，作一深刻的论述，则“心性论”仍然是不可避免的重点。是以，本文将讨论焦点锁定在孟子与荀子的“心性论”观点上。因为孟子与荀子在“心性”观点上的差异，构成了儒学史上重要的争端。虽然此一课题的讨论，已有汗牛充栋的研究成果。但是，我希望深入分析此种不同“心性”观点下，所建立的“儒学图像”对于日后儒学发展的意义为何？进而厘清“儒学意识”的表现样态与趋向。因此，本文将从孟子、荀子的“心性论”切入，透过“身体”与“心性”的思考，凸显孟荀心性观点在道德实践过程中的意义，并由此梳理先秦儒学意识分化的可能性⑤。

二、孟子的身心观与价值世界的开显

作为继孔子之后，而为先秦儒学发展的高峰而言，孟子与荀子实当之无愧。然而，相当有趣的是，两位影响儒学日后发展极为深远的大师，虽俱被视为儒者。但在荀子的眼中，孟子的思想与主张，却是背离孔门义理的罪人，破坏儒学精义的刽子手。所以在《非十二子》篇中，荀子便不客气地批评孟子：

> 略法先王而不知其统，然而犹材剧志大，闻见杂博。案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解。案饰其辞而祇敬之曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟轲和之，世俗之沟瞀儒嚾嚾然不知其所非也，遂受而传之，以为仲尼、子弓为兹厚于后世。是则子思、孟轲之罪也。[1](P67)

在如此严厉的批判下，反映的应是孟子与荀子所理解的儒学义理，有着重大的差异。否则，若依今日考古出土的相关文献——《五行》（包括帛书与楚简），则孟子所言之“五行”内容当为“仁、义、礼、智、圣”一事，实与荀子生平持说之内容，并无相去太远之处。关于此一问题之研究，学界已有许多专文讨论⑥。本文不拟赘述对“五行”内容的争议。我只想指出一个必须深思的问题，此即孟、荀二子俱道孔子，且共同为人尊称“儒家”之名，但从荀子的批评态度中，我们不难发现“儒学为何?”的分歧，其实已肇始于此了。

基本上，如果孟子与荀子均可共同享有“儒家”此一名号，则“儒家”此一名称或概念，必然可以存在着一种可以共同指涉上述不同外延（extension）对象之内涵（comprehension）。我们知道，一个概念的“内涵”是为此一概念的全部特性，“外延”则是此概念陈述的所有范围。而一个概念的“内涵”愈广，则其“外延”便愈窄；反之亦同。是以，孟荀可以同为“儒家”一词的指涉对象，则意指二子必有某些特质是吻合“儒家”的内涵。否则，如果认为孟、荀二子绝无相同的交集，但却又认为他们可共享“儒家”一词，则此种情形的可能性，有如下两种：一是使用者用错词，一是“儒家”的内涵项目甚少，以致其外延可以包涵所有的差异时，那么“儒家”一词，也就没有什么太大的辨义作用了。如此一来，则上述的情形，恐怕不会是

---

① 中世纪之后至近代的儒学史发展，即是在“心性”与“实践”之学的对抗中渡过。清儒掀起的“汉”“宋”之争，除了释经方法上的差异外，更重要的是对“儒学本质”的理解不同。相关讨论参见拙著《儒家思想中的具体性思维》（台湾学生书局2004年版）第二章“‘正统’与‘异端’”。

② 参见余英时《从宋明儒学的发展论清代思想史——宋明儒学中智识主义的传统》，收入其《历史与思想》（台北：联经出版事业公司1976年版）第87－119页。

③ 牟宗三与劳思光都认为近三百年的中国学术史之发展，对于哲学义理较无相契之可能。牟先生之说，参见其《从陆象山到刘蕺山》（台湾学生书局1990年版）第3页。劳先生虽亦将“乾嘉学风”视为中国哲学思想之一阶段，但认为此时的释经工作，是在追求客观了解下的诂经事业，其于哲学思想之发展，实无帮助。参见其《新编中国哲学史（第三卷下）》（台北：三民书局1998年版）第812－816页。

④ 朱子就对于其所理解的孟子充满信心。如《朱子语类》载黎季成问“配义与道”句，朱子答以：“‘道义在人。须是将浩然之气衬贴起，则道义自然张主，所谓「配合而助之」者，乃是贴起来也。’先生作而言曰：‘此语若与孟子不合者，天厌之！天厌之！’”像朱子以赌咒式的自剖其心，实是基于其对“圣人之道”的体会所致，这可称之为“信仰”。见[宋]黎靖德编《朱子语类》（台北：华世出版社1987年版）第四册第五十二卷第1250页。

⑤ 学界最早对于“身体观”投注关怀的是杨儒宾教授。本文所论即建立在其论述的基础上。相关讨论参见杨儒宾《儒家身体观》（台北：中央研究院中国文哲研究所筹备处1996年版）第一章“儒家身体观的原型”、第三章“论孟子的践形观”（第27－83页及第129－172页）。

⑥ 参见黄俊杰《荀子对孟子的批判——“思孟五行说”新解》，收入其《孟学思想史论（卷二）》（台北：中央研究院中国文哲研究所1997年版），见第106－108页。

一个有认知意义的语言行动了。当然,我们相信历代儒者或就荀、或亲孟,其立场的确定,不会只是一场语言行动而已,其中实深蕴有某种"信仰"成分的心理认同作用。因此,如何找出一个大家均可接受的"儒家"内涵,并以之来甄别出"儒学"发展之可能,从而阐明"儒学意识"在不同儒者身上的作用,就成为一项极为重要的研究工作了。基于以上的问题,我认为从"心性"的论题切入,将是一条相当适切的进路。

事实上,孟子对于"心性"观点的主张,自古以来即是学者研究的重点。时至今日,研究儒学者于此课题之成果,更是汗牛充栋。如牟宗三、唐君毅、徐复观、刘述先、劳思光、黄俊杰、袁保新等[①]。本文以下所论之意见,也并没有提出一套有别于前贤观点的解说。但是,值得我们重视而需再加以讨论的是,孟子的"心性"观点与"身体"的关系,对于儒学成德之教的影响,才更是我们必须投以关注的部分。因为,先秦儒者既以"道德意识"之发扬与实践为职志,且闻名于当代,则实践与发扬此"道德意识"的场域,只能以"身"为其介面,否则儒者之说将一无挂搭。由"身"往内省,则论及"心性";往外言,则触及社会、国家等。而儒学的终极目标不仅在于成圣,也在于一个美好新世界的完成。于是"由圣而王"或"即圣即王",儒者通过"身"与"心"的联结,将个人的成德工夫修养,转化为"生活世界"的价值标准,形构了儒学在"化成世界"上的坚持[②]。因此,处理孟子的"心性"观点,必须置于"身体"的视角下,我们才能更为透辟地点出其儒学理论的特色。

"身体"作为道德实践的中介而言,既是行道的力量之所系,也是阻碍行道的重要源头。是以,儒者若欲讨论道德工夫之养成及扩充,便不得不面对"身心"问题的思考。孟子在《尽心下》的一段文献,是历来学者讨论孟子"性命"说的重要依据,由于与本文讨论有关,兹引录如下:

> 孟子曰:"口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也,有命焉,君子不谓性也。仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,智之于贤者也,圣人[③]之于天道也,命也,有性焉,君子不谓命也。"[2](P369)

在这段文字中,孟子对于古来"生之谓性"的观点,提出了不同的看法。他认为属于人自然生理血气的诸种反应,虽然在过去的语用传统中,均称之以"性",但从一个强调成德的君子而言,这些"反应"均受到"命"的限制,所以无法为成德之业带来保证。因此,孟子认为这些生理反应,充其量只能称之为"命",而不可称之为"性"。很明显,孟子的主张与"性"义的传统用法,有了重大的歧异。孟子理想中的"性",并不是属于生理的制约反应,而是归诸"价值判断"的领域。所有属于生理之制约反应者,应是"命"的客观限制范围。所以孟子乃进一步指出"仁、义、礼、智、圣",是"人"可以自我决定以行之的部分。他认为这些才是"性"。于是只有在"价值"领域中,能展现人的"自由"身份,突破"命"的客观限制者,孟子才许之为"性"[④]。是故,"命也,有性焉,君子不谓命也",正是指出孟子所认为的"性",不应受到客观限制而能自由决定者。虽然,"仁、义、礼、智、圣"的实践,是否成功,看似受到"命"的客观限制。是故父子之于仁、君臣之于义、宾主之于礼、贤者之于知、天道之于圣人的伦理分位或天道真理之"完成"与否,恒非人所能决定。但是要不要做出"仁、义、礼、智、圣"的行为,却是行为者可以自行决定之事,此一决定当可凸显"人"的尊严。于是我们看到人的尊严必须是建立于价值领域的实践上,而此种实践行为之决定,即是显

---

① 参见牟宗三《圆善论》(台湾学生书局 1985 年版);唐君毅《中国哲学原论·原性篇》(台湾学生书局 1984 年版)第一章。徐复观《中国人性论史·先秦篇》(台湾商务印书馆 1987 年版)第六章;刘述先《孟子心性论的再反思》,收入李明辉主编《孟子思想的哲学探讨》(台北:中央研究院中国文哲研究所筹备处 1995 年版);劳思光《新编中国哲学史(一)》(台北:三民书局 1997 年版)第三章下;黄俊杰《孟学思想史论(卷一)》(台北:东大图书公司 1991 年)及《孟学思想史论(卷二)》(台北:中央研究院中国文哲研究所 1997 年版);袁保新《尽心与立命》,收入李明辉主编《孟子思想的哲学探讨》。当然,相关研究实是甚多,此处不再一一罗列。

② 劳思光曾就"主体"的角度,分析中国思想史上的"三个世界观",其中儒家便是"就事以实现理,化成中透露健动不息之自由"。参见劳思光《新编中国哲学史(一)》第 243 页。

③ 杨儒宾亦曾指出朱子已注意到此处"圣人"一词之"人",当为衍文。参见杨儒宾《儒家身体观》"德之行与德之气",第 261 页。

④ 参见李明辉《儒家与康德》(台北:联经出版事业公司 1990 年版)中《孟子与康德的自律伦理学》、《再论孟子的自律伦理学》诸文,见该书第 65、67、69 - 71、89 - 92 页。

豁"人"能自作决定,而不为客观局势所限之特性。是以,"人"的自由身份,是由"性"的发动所证成。

从以上的讨论,我们可以发现孟子并非不了解"性"义的传统内涵①,他反而是有意识地要调整此种论述的视角,从而将成德实践的主动权,划归回道德行为者的手中。值得注意的是,孟子了解到传统的"性"义,恐怕无法为"人"的存在本质,提供太多有意义的说明,充其量也只是一种现象上的表述而已。因此,他设法要在"人禽"之间,找到一个具有"辨义作用"的理论说明。于是,"人"在价值领域上立尊严的自由身份,乃成为孟子关注的焦点,其道德哲学的讨论,便是以此为立论基点。但是,孟子的"性"义,虽为新创而有别于传统之用法。可是,孟子也并不是为了树立人的价值尊严,因而忽略甚或断绝了以"身"论"性"的观点。他反而是进一步地化解"身""心"之紧张关系,从而为其"性论",开发出另一种深邃的面向。在《孟子·尽心上》便有一段极具代表性的文字:

> 孟子曰:"广土众民,君子欲之,所乐不存焉。中天下而立,定四海之民,君子乐之,所性不存焉。君子所性,虽大行不加焉,虽穷居不损焉,分定故也。君子所性,仁义礼智根于心。其生色也,睟然见于面,盎于背,施于四体,四体不言而喻。"[2](P354-355)

孟子在此以"欲"、"乐"、"性"三个层次,论述君子行事原则之所取。其中"所欲"与"所乐"的项目,虽不必然为君子所排斥,但君子并不以之为成德实践的终极目标。进一步分析这段话,可以发现孟子对于"所欲"、"所乐"下的"外王事功"之态度,符合其"义务伦理学"之主张。例如他在《公孙丑上》第二章回答公孙丑问伯夷、伊尹、孔子三人异同时,指出这些圣贤之相同处在于:

> 曰:"然则有同与?"曰:"有。得百里之地而君之,皆能以朝诸侯有天下。行一不义,杀一不辜而得天下,皆不为也。是则同。"[2](P234)

孟子清楚地表明"得天下"所付出的代价,若是以"人"的"道德"背离为交易筹码,则圣贤不可能接受此等魔鬼般的交易。这便无异于标明了"道德"的无价。所以,李明辉在讨论儒家"义利之辨"的问题时,便认为此种主张道德具有"不可化约性"的观点,即是一种"义务伦理学"的理论形态[3](P151-152)。当然,孟子在此所坚持的道德理想,并非只是一种抽象式的论述。在具体的人间世脉络中,如论者所言,孟子也不会是必然排斥"非道德意义的善"②。

只不过,更值得我们进一步深思的是,如果"有天下"之"欲"与"乐",不是孟子视为是成德实践的最重要目标,那么孟子在意的会是什么?依前文所论,"所性"才是孟子认定的价值所在。其实,孟子之所以对于君子"所欲"与"所乐"之事,没有将之置于首出之位,实是这些事均属于"命"的范围。因为"得天下"与"不得天下",并不是行为者的意愿问题,其中所涉是客观限制的领域。是以,"成不成"、"得不得",并不会成为判定一个人是否有意义、有尊严的最后判准。也就是说,人是否是一位拥有自由意志的尊严者,不在于客观成败上。职是之故,"所性"乃成为孟子理论建构的焦点。

"所性"的内涵,在于道德实践的价值之体现,故以"仁义礼智"为核心。但孟子认为"所性"并非是一种外在的价值规范,必须立于"心"上言,"仁义礼智"才能有根。这也就是孟子"即心言性"的主体哲学立场③。但是,孟子所理解的"心性"虽然是着眼于道德主体,强调人如何于此做工夫,进而显豁人的自由身份。可是,这种自由人身份的取得,也不是以拒斥"身体"而得到的。我们知道,古代许多思想家对于"身体"与成道之间的关系,有着深刻的思考洞见。其中,多数认为"身体"是成道的最大障碍。其因在于"身体"本身所具有的动物性本能,常会在具体的行动脉络中,影响了"道"之追求。不管这"道"的内涵,

---

① 戴君仁先生很清楚地指出,孟子在《尽心下》有关口、目、耳、鼻、四肢之论,已说明了他并非不了解传统性义。其主张仁义礼智为性,则反为新义。相关讨论可参见其《梅园论学续集》(台北:艺文印书馆1974年版)《孟荀异同》、《再论孟荀异同》文,第302-310页。

② 李明辉指出:"义务伦理学不一定排斥非道德意义的善;它只是反对以之为道德价值之惟一或最后的判准。因此,这种伦理学仍可能接受功利原则作为衍生的道德原则。"见《儒家与康德》第149页。

③ 不过,我们必须注意到孟子所言之"心",不能只是心理层次的对象而已,否则"心"将无法由尽心知性以知天,而此具有"超越"面向之可能的"心",便是以价值意识为其主体。参见杨儒宾《儒家身体观》第3页。

有无"价值"意味①。不过,孟子或许也意识到"身体"的某些特质,于"道"之途有害。因此,他要将"性"义,从传统的"身体"义,释放出来。但他也了解到求"道"是不可能脱离此一可以活动的具体场域,即能达致。甚至,我们可以进一步地说,失去了此一"肉身",所有的求道之说,都将成为"空话"。以是,则孟子言"其生色也,睟然见于面,盎于背,施于四体,四体不言而喻"之文,便能理解了。杨儒宾认为孟子的这个说法,必须从四端之发用流行处论起,方能得其深意。他说:

> 如果顺着四端发行,它可以在我们的感官四肢、动容周旋间,呈现精神的极至境界。在这种境界中,人的身体成为精神化的身体。"精神"不再是无形无象,也不再只是"意识",它从生命的最内部以迄形躯的最外表,不断地渗透、转化、体现,终至于"小体"无"小"义,全体皆大,旁观者可在无言之中触目证道。[4](P143)

诚如杨儒宾在此的分析,孟子的"心性"观点并不能仅停留在心性处言之,"身体"的转化、渗透与体现,才应该是孟子心性论的重点之一。这一点的厘清,相当重要。因为,孟子知道传统"性"义之焦点,在于"身"所表现出来的一些特质。是以,若依此以论"人性",则"人"当被封锁在这个受到生理制约的客观肉体上,不得自由。甚至被认为此肉身的表现,与"禽兽"之间,恐怕无别。因此,人是否具有独立自主性,必然受到质疑。于是,孟子主张"人性"不能从受到制约的传统"性"义立说,而应当立于价值领域,以证成人的自由。但现实上,"人"却必须依此肉身方能行动,所以肉身所带来的沉重限制,变成是"人"与"存有者"之间的共同宿命。是故,孟子在理论的说明上,便必须安顿"肉身"此一存在现象,并且要将其可能带来的限制解消,如此方可证成"人"立于天地间的特殊地位。由此,孟子才会认为当"所性"成为"身"之主时,透过气化流行的动力,将价值领域的"仁、义、礼、智",流布至生理结构上,则"肉身"的本质将获得理义的驯化[4](P141-142)。孟子论"知言养气"一段,最能体现此种观点的内涵,劳思光也称之为"生命情意的理性化"[5](P174)。当然,此时的"身心"关系是一种相互涵摄的状态,"心性"是道德性的,"身"也是道德性的,"身心"处在"一如"的相互渗透状态下。

由此看来,孟子的"心性"观点与传统的"性"论,的确有重大分歧。归结其重点,大要如下:传统的"性"论重在以人的生理反应,说明人的存在现象。但孟子认为此种受到限制的"人性",不足以说明人的尊贵与自由,于是乃从确立价值根源以说明人性,从而区别出"人"与其他"存有者"之不同。并在论证过程中,将"心""性""气""身",通贯起来,使之成为一连续性关系②。而且,显豁了人"身"有突破生理命限,转入价值领域的可能。所以,就孟子的"心性"观点而言,他实开辟了一个新的论述,从而将儒学的人性论,带进价值领域立说,而不再单就人之生理现象而发言。

前文曾提及"身体"常是"行道"时的一大障碍,但孟子亦体会到"行道"也不可能脱离"身体"而可行,所以深悟"肉身成道"、"道成肉身"的必要性。但是,儒者成德修养工夫之道的完成,也不仅在于个人一己之身的修持而已,儒者是将目标放在整个"生活世界"上。虽然,君子会于"所性"处不被满足时,毅然割舍"所欲"与"所乐"的目标。但君子若能于"性"处,深造有得,则对于所欲所乐的"外王"世界,也不会采行排斥态度。此时,"身体"等于是以"心性"立价值的客观化过程之中介[5](P191)。

我们知道"人"处于"生活世界"中,此一"生活世界"的价值性,并不是自成的,也不是自明的存在。也就是说,这个"生活世界"的价值性是有待发觉的③。若无此一自觉的发现过程,世界自世界,人自人,其间的意义结构恐是一种自然的存在状态。但一旦"人"能自觉其"所性"之召唤,则根于"心"的价值根苗,将促动"身"以践形天下,从而完成一定意义转换之工作。《孟子·尽心上》对于舜的书写即透露了如

---

① 庄子对于"身体"的态度,便不认为其中蕴涵有何种价值意识。最明显的例子是在《大宗师》,庄子于此假孔子与颜回之对话,说明"坐忘"便即是"堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通,此谓坐忘"。以此看来,入道的第一要务便是要对治此一妨道的"身体"。是以,身体在庄子眼中,不会是价值意识的载体。参见郭庆藩辑《庄子集释·大宗师第六》(台北:华正书局 1980 年版)第 284 页。

② 详细论证参见杨儒宾《儒家身体观》第 154 - 161 页。

③ "生活世界"概念之使用,自有其西方现象学之历史与意义。杨秀宫便曾对国内使用此词以研究儒家哲学者进行梳理,可供参考。请见杨秀宫《"儒学理想结构"刍议——以孟荀为例的一个论证》,发表于 2005 年 11 月台湾哲学年会暨"哲学反省与知识创新"研讨会,第 8 - 10 页。

此讯息。其云：

舜之居深山之中，与木石居，与鹿豕游，其所以异于深山之野人者几希。及其闻一善言，见一善行，若决江河，沛然莫之能御也。[2](P353)

孟子的这段话，饶富兴味。舜作为古代史中的理想典范人物——"圣王"，常常是许多不同思想家，喜据以论述己方主张的具体人物。尤其是儒者更是喜道"三代"，盛言"尧舜"①。而孟子于此指出，倘若舜只是个简居于深山之中的人，则与"野人"无异。也就是说，即使圣王如舜者，当他尚未自觉之时，其与其生存的"生活世界"也只存在着自然的关系，"价值"的意义尚未将其与生活世界联成一体。于是"舜"似乎仍处于浑全的原始状态，而未进入"人文"的意义结构中。是以，此时的舜虽有内在的道德之美，或有"仁义礼智"之"心"存焉，但与人伦世界无涉，所以仍未处于转化的枢机。但当舜"闻一善言，见一善行"的"机缘"来到，圣王如舜乃由"视、听、言、动"的具体性脉络中，显发"仁义礼智根于心"的道德意识，并由"身体力行"中，完成"生活世界"的"价值开显"。在《离娄下》中，孟子更进一步地说：

舜明于庶物，察于人伦。由仁义行，非行仁义也也。[2](P294)

这句话至为紧要。因为，舜在"庶物"与"人伦"世界中的"明"与"察"，便是一种"价值"的证立过程。而负载此证立过程的介面，必须是"身心一如"状态下的"身体"，方可达此境界。因此，孟子说是由"心"渗透至"身"的"由仁义行"来主导，此时的"身"就绝不是仅为生理意义下的"身体"。同时，更严格地说，即使是行为如"仁义"，但此仁义若非由"心性"以发，则"身心"结构当非一如，而为断为两橛之关系的话，那么这种情况，也不是孟子所认可的状态。

因此，总结以上的讨论，我们可以发现孟子的"心性"观点，通过对于"身体"的渗透，进而与"生活世界"有了意义的联系，因而树立价值领域之尊严，使人的自由身份，得以突破客观命限之限制。于是，"有限"的人间世，不再仅是无生命的草木土石，当人从价值领域证立尊严的刹那，人已跃入大化之流中，即"有限"而"无限"，同体大用，也就不是挂空的口号；"反身而诚，万物皆备于我"，乃信而有征。所以，孟子的"心性论"为儒学的人性观点，打开了一条与生活世界接榫的道路，人不是被抛掷的此世的宇宙孤儿；而世界的真实性，也因人的涉入，有了意义与价值。

三、荀子的身心观与价值世界的客观化

以往，学者评价荀子的思想大都对于其"人性论"的"性恶"观点，采取负面的批评，如朱熹等②。其实，检讨如此主张的根由，大抵与他们认为荀子的思想乃以"性恶"说为核心有关。因为他们认为建立在"性恶"视角下的"人性论"，是一种贬损人性的偏差思想，难以承担建构光明人间世的任务。不过，近来学者却逐渐意识到，将"性恶"主张视为是荀子思想之主轴核心的做法，未必恰当。如唐君毅便不赞同此种评论，他认为"而直接由荀子之言性恶之理论，则只证明荀子视性为待变化者。然其所以当变化之理由何在，及变化之力自何来，与荀子整个政治文化之思想，全不能由其性恶观念以引出"[6](《导论篇》第四章，P111)。因此唐君毅乃言："则谓荀子之思想中心在性恶，最为悖理。"[6](《导论篇》第四章，P111)张亨也认为荀子的性恶说，充其量只能说明礼法的起源，但却无法阐明其礼法思想之形成，故"性恶"说是一种不完整的"主张"[7](P156)。由此观之，仅从"性恶"方面来论述荀子思想，或可突出其思想之某种特殊观点，但也常会因此而有不够公允的评价出现。因此，如何避免讨论荀子思想时，产生上述之问题，即成为重要课题。基本上，我认为讨论其"心性"观点，必须置于其整体思想之"脉络"中，此即必须在"身体/世

① 黄俊杰对于儒家论述"三代"的方式有着深刻的见解。他认为儒者的三代论述是一种"反事实思考方式"(counterfactual mode of thinking)，并且以之针砭现实。参见其《儒家论述中的历史叙述与普遍理则》，收入黄俊杰编《中国经典诠释传统(一)通论篇》(台北：喜马拉雅研究发展基金会2002年版)第403－431页。

② 相关讨论参见拙著《〈荀子·正论〉及其相关问题》，发表于2006年2月18－19日由台湾云林科技大学汉学资料整理研究所主办之"荀子研究的回顾与开创国际学术研讨会"。

界"的角度下，相关的论证才易得其情实[①]。是以，以下的讨论将扣紧此一方向，进行辩证。

《荀子·劝学》曾云：

君子之学也，入乎耳，箸乎心，布乎四体，形乎动静；端而言。蝡而动。一可以为法则。小人之学也，入乎耳，出乎口。口、耳之间则四寸耳，曷足以美七尺之躯哉？古之学者为己，今之学者为人。君子之学也，以美其身；小人之学也，以为禽犊。[1](P9)

杨儒宾认为荀子此处的看法，有着与孟子一样的"践形"主张，并引《不苟》论"养心"、"致诚"之说，以为佐证[②]。不过，他也说：

荀子虽然有由内往外、转化身躯的思想，但由"内"到"外"不是直线型的，"内"因并不是"外"果的充分条件，最多它只是具备某种的动力因，荀子这种想法和孟子学派视价值内在，道德即扎根于渊深的身心深层，大异其趣。[4](P69)

又说：

荀子的治气养心虽然也有要求学者返身内证，并思求以对立面的德性克治自己身心气质上的偏差。但荀子很明确地要求：工夫不能只是从内在面流出上着眼，人性不是价值的根源，学者没有那么强的自主性，他需要师长的扶持；在学习态度上则要始终一贯，坚持下去；更重要的，一定要遵循礼。[4](P70-71)

这是相当重要的观察。因为，对于强调经验性格的荀子而言，"人性"之可以"辨合符验"处，是在于具体行为的展现上。而从基本的经验上来看，人性所经常表现出来的部分，并不在于"道德价值"的坚持。相反地，人性表现的好恶之情，却常与道德价值冲突。这正是儒家人物所希冀克服的问题。由此看来，"人性"似乎在荀子的理解下，应当不会是"价值根源"的所在。不过，此举也使得荀子陷入历代儒者的非议中。

其实，荀子对于"价值根源"的兴趣，的确不高。即使有涉及相关讨论，荀子也只是信心十足地推给"圣人"。但是否因此之故，荀子在"人性"论的观点中，就完全嗅不出任何一丝价值根源的可能性吗？《性恶》云：

凡性者，天之就也，不可学，不可事。礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成者也。不可学，不可事而在天者，谓之性；可学而能，可事而成之在人者，谓之伪；是性伪之分也。……问者曰："人之性恶，则礼义恶生？"应之曰：凡礼义者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。[1](P391-393)

荀子在这段话中，值得我们进一步分析的是，"性"、"伪"与"价值"的关系。从文中，我们可以很清楚地看到荀子所理解的"性"，应即是"生之谓性"的传统旧义[③]。而且，荀子认为树立人的价值尊严处，不能由"生之谓性"的"性"处着眼。因为人的自然生理反应，或欲求之生发，容易为社会带来偏险悖乱的结果，从而悖离道德礼义。是以，荀子此处对于"性"之持论，颇近乎孟子的"小体"之说。此外，荀子也提出"礼义"是由于"圣人"之"伪"而产生。因此，荀子似乎如论者所云，将显豁"价值根源"的责任，归之于"圣人"的"伪"作[④]。但是，如果我们深入思考，就可以发现，当荀子说"伪"是"人"（意指所有人，非仅为圣人）可学而能、可事而成时，荀子对于"人"与"礼义"的关系是充满信心的。也就是说，对于荀子而言，从人的自

① 伍振勋在其博士论文中，曾从"生活世界与道德主体"、"社会过程与个性发展"、"历史意识与人格世界"三个角度切入荀子思想的研究，具有相当的见解。在论文中，他认为从"心性论－主体哲学"的研究视角，易忽略社会性因素对于个性发展之影响，故强调从"行为主体"入手的重要性。参见其《语言、社会与历史意识——荀子思想探义》（台湾国立清华大学中文所博士论文，2005年2月修订版）第1－10页。

② 《不苟》所论有关"养心致诚"之说，就其文字形式与内涵，俱与《孟子》、《中庸》极为近似。详细说明参见杨儒宾《儒家身体观》第68－69页。

③ 参见戴君仁《孟荀异同》文，《梅园论学续集》第303－304页。

④ 劳思光指出讨论价值根源可分为三方向，分别为一、归于"心"；二、归于"天"；三、归于形躯。其中"天"又分为"非人格化"与"人格化"之天，后者意谓一权威主义之外在主宰。劳先生认为此即荀子论价值根源所必然之归趋，并因而导致"尊君"，开日后法家论人主之术之由。参见其《新编中国哲学史（一）》第六章"荀子与儒学之歧途"，第338－343页。

然本性处，虽无法建立价值世界，但人与价值世界并不是断裂关系。所以，自然生理的人性虽然不是价值之根源，可是，人之所以可贵，亦在于人可以以其意欲"活"在价值世界中，而此种"可以"与"意欲"便点出荀子思想中的另一种价值的可能性。

关于这一点，学者多认为从其"大清明"之"心"的养成上，或可说明一二。也就是说，透过"心"，荀子认为人与价值世界的关系应该是极为密切的①。尤其是在经过"虚壹而静"的工夫之解蔽下，"心"的功能乃由认知客观对象的能力，一举突破"人"的生理限制，进而有了参化天地的超越性格。《解蔽》便云：

> 虚壹而静，谓之大清明。万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位。坐于室而见四海。处于今而论久远，疏观万物而知其情，参稽治乱而通其度，经纬天地而材官万物，制割大理而宇宙理矣。恢恢广广，孰知其极！睪睪广广，孰知其德！涫涫纷纷，孰知其形！明参日月，大满八极，夫是之谓大人！夫恶有蔽矣哉。[1](P351-352)

就荀子这里如此乐观且有信心的宣示，我们或可说荀子表现了另一种形态的"天人合一"思想②。因为，当人的"心"在经过"解蔽"的工夫之后，其"心"就绝非以生理意义所能范限。如果，我们在此引进孟子论述"气"→"浩然之气"来类比的话，应当不难发现荀子的"心"→"大清明之心"，一如孟子一般，正进行着"原始生命理性化"的工作③。所以，经过解蔽工夫的养成后，人恢复其宇宙人的性格，进而跃入宇宙大化之流中。杨儒宾就认为荀子的观点，突出了"存有论"的功能，从而加以"定位宇宙"④。当然，必须再说明的是，"心"是容易为外物所引，所以"心"不全然是"可道"、"守道"，而有可能"可非道"。但如果经由解蔽工夫之后，"心"转为"大清明之心"时，则"心"将为"形之君而神明之主，出令而无所受令"[1](P354)作最好的诠释。因为此时的"心"，当即"是之则受，非之则辞"[1](P354)，如此则"心"之所"是"与"非"，必然以合乎"礼义"为原则。是以，荀子所论之"心"，必须分成两个层次来看：第一层次是拥有生理认知能力的"心"，虽有认知能力，但其自主、自律之功能，并不被肯认。这个层次是多数学者据以论述荀子之"心"为"认知心"的重要根由。第二层次则是"大清明之心"，此心可以"须道""事道""知道""体道"，并且参稽天地大化宇宙之理，故可直探价值根源。此一层次明显地与"认知心"有了不同，而为唐君毅认为是向上可能之依据。

不过，"大清明之心"或可直探价值之根源，但荀子毕竟无意深究此一价值根源建构的理论性说明⑤。在荀子的相关文本中，荀子通常在面对这种问题的讨论时，会笔调一转而入于"圣王"教训的信心喊话。事实上，荀子所关心的课题，不在价值根源的讨论是否合理。他会认为我们只要遵守"圣王"所定下的礼义教训、典章制度，则完成道德价值实践的可能性，便可彰显。《解蔽》即云：

> 故学也者，固学止之也。恶乎止之？曰：止诸至足。曷谓至足？曰：圣王也。圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也。两尽者，足以为天下极矣。故学者，以圣王为师，案以圣王之制为法，法其法

① 唐君毅认为荀子言"心"虽与"性"分，但未曾论断人性会使人的价值之心消亡。而且，荀子的"心"正是其求合于"道"中于"理"之心。所以，荀子之"心"与孟子之内在之"心"，稍有不同。但不能否认其"心"有向上之能。杨儒宾也主张荀子能改变气性的关键即是"心"。此外，学者们或许对于荀子之"心"视为是强调认知能力的"心"，但也都意识到其认知对象是道德命题，而非客观知识。赤冢忠亦注意到"大清明"之"心"，可以使"人心"转往"道心"。唐说参见其《中国哲学原论·导论篇》第四章"原心下"，第119－121页。杨说参见其《儒家身体观》第72－73页。赤冢忠之说参见其《荀子研究的若干问题》，载《国立政治大学哲学学报》第十一期(2003年12月)，见第102页。

② 有关荀子的天人思想讨论，历来多认为荀子采取了较为进步的理性做法，认为"天"仅为一自然的客观对象，甚而蕴有人定胜天的内涵。其实，是否适宜如此二分的处理方式，恐有弹性的讨论空间。

③ 参见黄俊杰《〈孟子〉知言养气章集释新诠》，收入其《孟学思想史论》(卷一)，见第346页。

④ 杨儒宾的这个说法极有创见，颇能清楚勾勒荀子的"心"论内涵是有超越面向之可能。参见其《儒家身体观》第75页。另外，唐君毅也对此段文献释以"统类心"，并认为荀子之说应统"诸子女对之有同类之亲子关系"，"一切后世子孙对之有同类之后裔关系"，"有同类之社会政治之上下位分关系"以及"同类之由之生养之关系"诸关系，如此则伦类明，人文世界斯立，而天地位焉，制割大理也才有可能。参见其《中国哲学原论·导论篇》第四章"原心下"，第115－117页。

⑤ 参见邓小虎《现代性与荀子》，发表于2006年2月18－19日由台湾云林科技大学汉学资料整理研究所主办之"荀子研究的回顾与开创国际学术研讨会"，尤其是第12－13页的结尾说明。

以求其统类，以务象效其人。向是而务，士也；类是而几，君子也；知之，圣人也。故有知非以虑是，则谓之攫。有勇非以持是，则谓之贼；察孰非以分是，则谓之簒；多能非以修荡是，则谓之知；辩利非以言是，则谓之谜。传曰："天下有二，非察是，是察非。"谓合王制与不合王制也。[1](P362)

圣王代表在"伦"、"制"两方之典范。人活在生活世界中，"伦"涉人与人的关系合理性之安顿；"制"则关乎人与制度关系的客观建构问题。而且，此时空下的"人"必须以彼时空下的"圣王"所完成之伦制为典范，方可称为有道之人。于是，"历史性"、"时间性"乃涉入荀子对于人的理解。荀子在将"人"置于社会化的制度性、礼义性脉络的同时，也将"人"与"历史性"、"时间性"紧紧地联结起来①。这实是一个重要的立场选择。然而，我也必须指出，荀子此处所凸显的"历史性"或"时间性"，并不是仅在强调人受限于特定时空的有限性存在关系。相反地，荀子此处的主张却是建立在他对"圣王伦制"的"普遍性"信心基础上。也就是说，荀子相信"圣王伦制"所凸显的人文价值，有着"普遍真理"与"普遍人性"之基础②。所以，荀子认可的"圣王伦制"不只是在"时间"之中，也在"时间"之上。更进一步说，"圣王伦制"虽是历史过去的产物，且在其特定时空下建构了其与"人"的意义联结，但却不会只被封印在历史过去。"圣王伦制"的历史性或时间性意义，不在于他是时间或历史的产物，而在于他是可以在"任何时间"都起作用的这个事实。至于促成其能于任何时间脉络中均起作用的要素，便是"圣王伦制"体现了"普遍真理"与建立在"普遍人性"基础上的事实。

经由以上的讨论，不难发现荀子对于价值根源的兴趣的确不高，可是他却深信发生在历史过去的"圣王伦制"③，早已显出"价值"之真义。荀子对于此种带有"百王之所同也"，未有知其所由来者也的理想性说法，则是信心十足。然而，我们也不能就此认为荀子的历史观是停滞的状态。因为，如同上述荀子认为"圣王伦制"虽是往古已然，但那是基于价值的普遍性基础上所建立的人类文明。此一人类文明不会只是历史灰烬，它的普遍性意义与价值，会对其后的历史开显。也就是当后代人们依循其伦制以安顿自家生命时，"圣王伦制"的意义便是在"人"的"向是而务"、"类是而几"、"知之"的进程中，行使意义的召唤工作，进而改变了人格类型，由"士"→"君子"→"圣人"。甚至因而有了"正理平治"、"化成世界"之可能。如此一来，"价值根源"的讨论似乎就不是那么重要了。

荀子既然将价值的问题诉诸"圣王伦制"，那么如何实践此圣王伦制之真义，恐怕才是荀子真正关心的地方。而"身"正是荀子考虑的重要对象。前述荀子对于"心"到"大清明之心"的讨论，其实是有机会由此转入"心性"与价值根源的探讨。但由于此一内在化的议题，在孟子从"尽心知性以知天"的角度，以发挥价值与超越面向的关系之后，荀子对此种处理方式大表不满，而有诸多责难。是以，在强调辨合符验的精神下，荀子乃将焦点转向圣王伦制。此一转向，"身"就成为其理论思考的一大重点了。

基本上，荀子意识到人"身"的生理欲求在社会化的过程中，容易带来悖离礼义的情事。可是，载人以活于天地之间者，亦是此"身"，无此身则人不仅无法彰显生命之事实，"价值"亦将成为不可能。因为荀子认为"人有气、有生、有知亦且有义，故最为天下贵也"[1](P127)，所以要彰显"义"，便得有人身才有此可能。而"身"最易为人所识者，便是"欲"。"欲"是人的自然生理欲求，其实践虽有悖离礼义之可能，但却不可能断绝。职是之故，荀子认为"先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求"[1](P308)，"礼"正是为了因应人身之欲而出。而且，"礼"并不止于满足人的欲求，更重要的是，"礼"将人身欲求导入于规范之中，使其不至于破坏了人们所营构出来的生活世界。荀子称：

---

① 伍振勋对此课题有深入分析，参见其《语言、社会与历史意识——荀子思想探义》第 107 - 171 页。

② 基本上，荀子将圣王伦制视为是人文化成的终极标准，则此一圣王伦制便具有"经典"的神圣性位阶。是以，圣王伦制当如"经典"一般，建立在"普遍真理"与"普遍人性"的基础之上。相关讨论参见拙著《论汉代经学的"正典化"及其意义——以"石渠议奏"为讨论中心》，收入《第四届汉代文学与思想学术研讨会论文集》(台北：国立政治大学中文系 2002 年版)，第 206 - 219 页。

③ 荀子常常在有意无意间凸显"圣王伦制"的权威性，而且是强调此种"圣王伦制"自古已然，因此会令人有托古的保守心态。事实上，如果我们能注意到荀子的"历史感"并不是一种扁平式的僵化史观，而是运用如黄俊杰所云"反事实式思考"(counterfactual mode of thinking)为其思想武器之一，则此一看似保守的主张背后，实有原始儒家的批判精神深蕴其间。相关讨论参见拙著《〈荀子·正论〉及其相关问题》第 6 - 11 页。

君子既得其养，又好其别。曷谓别？曰：贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。[1](P309)

"别"从文意上看，似乎是荀子对于社会阶层采取了保守的封建态度。实则，荀子之主要意旨在于人类生活世界，绝非素朴的共同体生活而已，人文化成的生活之中，必然涵蕴诸多差异存在的合理安排。否则齐一式的公平，背后恐会造成更多的不公平。是以强调"别"与"分"，即为一个礼义社会之必然。以此观之，荀子的"人"必得于此一"社会架构"中存活，其为人之意义才能展现。故论者称之为"社会人"。其身体亦自然为一"社会化的身体"①。此一社会化的身体被安置于一个合乎圣王伦制的社会。荀子说：

凡礼，始乎棁，成乎文，终乎悦校。故至备，情文俱尽；其次，情文代胜；其下，复情以归大一也。天地以合，日月以明，四时以序，星辰以行，江河以流，万物以昌；好恶以节，喜怒以当，以为下则顺，以为上则明，万变不乱。[1](P313)

荀子要"人身"在情文各得其宜的安顿下，营造出一个"天人"和谐的生活世界。当然，"身体"在如此合乎秩序的社会中，接受一切意义的洗礼，使得人性中不合价值的表现，得以改善，从而纳入社会之正轨。所以，人身便成社会化身体一般，一切的好恶喜怒均从合于社会之好恶喜怒，身与社会变成一种"同质"的存在方式，两者之间是一种"同一化"(identify)的关系[4](P82)。就此而言，荀子思想中的价值世界，乃在人身的修饬下，落实于社会实践的客观化中。客观化的人文世界必待人身的转化之后，其价值意义才能彰显。故此，荀子的身体观便不只是碳水化合物的自然生成对象而已，也不是生理欲求盲动下的无方之民，而是在"天生人成"，符合"礼之三本"下的意义载体，是能凸显与实践的真实"主体"。

再进一步分析，我们可以说，荀子思想中的"身"，不仅受到社会规范的涵育，而有摄受者的角色，其"身"更是价值世界客观化成为可能的依据。"身"固然接受社会规范之意义洗礼，而能成就道德人格；但无此"身"之修饰，价值世界的客观化亦成泡影。所以，荀子说：

天地者，生之始也，礼义者，治之始也，君子者，礼义之始也。为之，贯之，积重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地；君子者，天地之参也，万物之总也，民之父母也。无君子，则天地不理，礼义无统，上无君师，下无父子，夫是之谓至乱。[1](P126)

"天地"、"礼义"之所以能显豁其意义，而可配称为"理"或"统"，不是因为其自存如此，而是有待于君子人在修饬其"身"之后，方可使其真实性成为可能。也就是说，一个君子人依其身而得以在参与社会化的建构中，赋予天地礼义以真实，此真实不是"返古"复原式的真实，而是载时以进的"新"意义之真实。于是"社会"、"时间"与"君子"通统于"身"，意义与价值乃于此产生客观真实。这时，生理欲求的"身"退位，价值彰显的"身"入场，"天"、"人"、"社会"取得了同一性的关系，此岂不是一个"正理平治"的理想世界吗？

总结以上的讨论，我们可以发现荀子对于人的理解充满着戒慎恐惧，他充分意识到自然生理下的人性，对于价值世界的破坏力；但他也体认到人心是与价值世界有着紧密的联系关系。虽然他没有从价值根源内在化的角度深入剖析，而显得堕入他律道德的批评中，可是他实已基于历史上圣王"礼义"事实之真实的信心，而认为此非其关心要点。是以，其着眼于我们此"身"如何在"世界"(包涵历史、社会之生活世界)中，彰显此一真实人文世界的价值意义。因此，荀子所行的"求道"之途，或许当如唐君毅先生所言是一种强调人文统类的曲通之道吧[6](《原道篇第一》第十三章，P445)。

---

① 杨儒宾从人类学的角度论述了躯体与群体的关系，并以之说明了荀子的"身体观"是一种"社会化的身体"，相当深刻。其实，当代西方结构功能论的社会学大师派深思(T. Parsons)，便曾于其"一个讯息控制的层级(a hierarchy of informational controls)"中，区分四个不同的行动系统：文化、社会结构、人格、有机体。这四个不同的行动系统又透过四个功能(适应、目标达成、整合与潜伏模式)之运作，完成了一个复杂的交互影响过程。其中"人格与有机体"即可属于本文所讨论的"身体"，而若依派深思之说，则此四个系统在四个功能的运作下，交互渗透，互相影响，正是道出荀子的"身体观"，既是一个受影响的被给予者；但也会对此一社会、文化系统带来转变之影响，从而凸显双向的回旋关系。相关讨论参见唐纳著，马康庄译《社会学理论的结构》(台北：桂冠图书公司 1985 年版)第三章"要件功能论：派深思"，第 78 - 81 页。杨儒宾之说参见其《儒家身体观》第 77 - 78 页。

四、结 论

先秦儒学发展史上的两座高峰，无疑是非孟子与荀子莫属。但从文献上来看，两位伟大思想家的人性论立场，却看似南辕北辙，以致在其后的儒学史中，不断地有许多人要对两人的"儒学地位"进行评价。其评价之基准点，便在两人的人性善恶上。若就此评价的结果而言，尤其是自唐宋之后，孟子的性善之说，明显取得了压倒性的胜利；荀子的性恶主张则在视为大醇小疵的谅解下，甚至转成歧出的儒者之判断。但是，如此简单地二分方式，是否足以适切地反映二子学说的公允价值，其实是相当令人怀疑的一件事。

从以上两节的讨论中，我们可以知道孟、荀二子，念兹在兹者，的确均在于"价值世界"能否在人间证成之事上。只不过孟子立定心之大根大本，直探价值之超越真实，在扩充之工夫中，昂首人间。荀子则立足世界，以统类之心通贯历史与社会，在大无畏却极具忧患意识中，开展"道"的现世性格。两人虽或于"心性"之主张不同，然细绎其说，却仍有可相补相辅之可能。孟子道心性，强调践形工夫下的价值开显；荀子则重在价值之客观化上，故重视社会实践下的道德行动。两人均是一种"化成世界"的观点，而且是以"价值世界"为"生活世界"的意义所在。因此，我们可以说这是两人的最大公约数。在这最大公约数的基础上，孟子内化伸展的学说取向，深化了儒学价值根源的理论深度；荀子则于外向实践的主张里，客观化了价值实践的具体可能。此一内一外，固于"心"的理解有别，但于化成世界之途则一。且唐君毅先生亦指出：

> 荀子虽未尝明言心善，然循荀子所谓心能自作主宰，自清其天君，以知道体道而行道上说，则仍不得不承认荀子之所谓心有向上之可能……。此意志行为之心，乃能上体道而使之下贯于性，以矫性化性者。……于是荀子养心之道，亦不似孟子之重在直继天道之诚而思诚，以为人道之反身而诚。而要在由知道而守道行道，以措之于矫性化性之行。而此诚之工夫，则为致诚固诚笃之工夫。由诚固诚笃之工夫之彰著，而人之精神即下化自然之性，而心之知道之知，亦下贯而条理此自然之性，此知之明，亦澈于此自然之性。故孟子之思诚，乃直明此诚。荀子之致诚，乃由致诚而明。[6]((导论篇)第四章，P120-121)

诚哉斯言。唐先生实指出孟、荀二子的"诚之"工夫虽不同，但所思所致，其实均集中在"诚"(天道/人道)之开展上，亦即是价值世界之坚持上，二子实为同调。职是之故，我们可以说，孟子与荀子俱为"儒学意识"作了不同向度的深化与开展，其于儒学之发展，实各有其功，不必强分高下。

不过，历史的发展有时常出人意料之外，本不必相冲突的二子主张，却成为日后儒学发展的两个主要面向。首先，孟子的地位虽然要到五代两宋之际，才站稳儒学巨擘的位置。但其于"儒学意识"的发展上，却因开发了"价值意识内在化"的理论深度，凸显儒学的道德主体性，使得自宋至今的儒学问题焦点，无不绕着与"心性"相关的立场出发，即使是天道理气的存有论问题，亦与之不可分割。于是，儒家的道德哲学的主体性问题，乃成为儒学的特色。其次，荀子则在先秦之后，影响汉家的传经事业，强化了"儒学意识"中面对具体生活世界的客观化实践面向。然而，此一立足于生活世界的学问，却不幸在纠缠于心性"善恶"的争辩中，以至于价值客观化实践的深义，未能成为思想家最核心的课题。可是，时移清季，价值客观化的问题却成为时代的主流问题。当然，清儒的此一"典范"问题的改变，自有其方法论的意义与思考，非本文于此能清楚说明。但思考价值客观化的问题，则不得不与荀子的理论趋向，有着若合符节之处。职是之故，孟、荀二子的学术遇合，乃成为儒学发展的曲线，而其意义就在于"儒学意识"中的价值问题之"内在化"与"客观化"。

参考文献：

[1]北京大学注释组. 荀子新注[M]. 北京：中华书局，1979.

[2]朱熹. 四书章句集注[M]. 北京：中华书局，1983.

[3]李明辉. 从康德的"幸福"概念论儒家的义利之辨[A]. 儒家与康德[M]. 台北：联经出版事业公司，1990.

[4]杨儒宾. 儒家身体观[M]. 台北：中央研究院中国文哲研究所筹备处，1996.

[5]劳思光.新编中国哲学史(一)[M].台北:三民书局,1997.
[6]唐君毅.中国哲学原论[M].台北:台湾学生书局,1984.
[7]张亨.荀子的礼法思想试论[A].思文之际论集——儒道思想的现代诠释[M].台北:允晨文化实业股份有限公司,1997.

Mengzi and Xunzi's Theories of Mind-nature and Confucian Consciousness

Lin Qiping
(*Department of Literature, University of Politics, Taiwan*)

Abstract: "Xin Xing Lun" or "the theory of mind and human nature" has clearly played an immense role in the history of Confucianism across the centuries. Thus, "Xin Xing Lun" is inevitably a major focus for discussion in any penetrating analysis of the essential nature of Confucianism. The difference in Mengzi and Xunzi's views on mind and human nature constitutes a core controversy in the history of Confucianism. Mengzi's view on the mind and human nature is intimately connected with his sharp insights into the practical aspects of human life, while Xunzi's understanding of the mind, on the other hand, is full of apprehension and foreboding about the darker aspects of human nature. Xunzi undoubtedly recognized that humans, if left uncultivated, posed a severe threat to the higher values, potentially even incurring their destruction. However, he also realized that the mind had a close connection to the world of higher values.

Keywords: mind and human nature; Mengzi; Xunzi

[责任编辑 陈绍燕]

文 史 哲
2006 年第 5 期(总第 296 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 5, 2006 (Serial No. 296)

世硕与王充的人性论思想研究

——兼论《孟子·告子上》公都子所述告子及两"或曰"的人性论问题

丁四新

(武汉大学 哲学学院 暨中国传统文化研究中心,湖北 武汉 430072)

摘 要:在本性问题上,告子属于"无善无不善"论;"性可以为善,可以为不善"更近于扬雄"性善恶混"论,而与世硕、王充的观点不类;"有性善,有性不善",则与世硕、王充"人性有善有恶"的主张相同。世硕诸儒与王充,在本性问题上观点是相同的。第一种人性主张,属于"性一"之论;最后一种,则非。因此主张"性一"的竹简《性自命出》(《性情论》)篇,不属于宓子贱、漆雕开、公孙尼子和世硕这帮儒者的作品。

关键词:告子;世硕;扬雄;王充;人性论;《孟子》;《论衡》

中图分类号:B222　　**文献标识码**:A　　**文章编号**:0511-4721(2006)05-0043-12

一、追问世硕、公都子所述"或曰"及王充人性论之关系

《论衡·本性》所谓世子以为"人性有善有恶"的主张,及其与公都子所述"或曰"、王充等汉儒所持之人性论之间的关系,一直是学者们所关心,然而至今悬而未决的一个较为重要的问题。世硕,在汉代可以说是一位曾经受到人们高度重视的先秦儒家。《汉书·艺文志》云:"《世子》二十一篇。"班固自注:"名硕,陈人也。七十子之弟子。"《本性》篇以之为"周人"。二说可以并立,其实未必矛盾①[1](P259)[2](P531)。从《汉志》"七十子之弟子"的说法来看,世硕生活的时代与孔门弟子相接,系与子思同时的一位儒者。孔门七十子及其弟子虽然夥众,然而《汉书·艺文志》所载先秦早期儒家的著作远算不上丰富,《世子》一书能够传之于汉代,其人性说并受到王充的推崇,从一个侧面说明了世硕在同时代儒家中的重要性以及对于后来儒学的影响颇为深远。从帛书《五行》、《孟子·告子上》、《春秋繁露·俞序》和《论衡·本性》引用或保存了世子的学说来看②[3](P22)[4](《春秋繁露·俞序》),这一点是完全可以得到切实的证明的。

世硕"人性有善有恶"的主张,明确见于《论衡·本性》篇:

> 周人世硕,以为"人性有善有恶。举人之善性,养而致之则善长;恶性,养而致之则恶长"③[5](P133)。如此,则情性各有阴阳④[5](P133),善恶在所养焉。故世子作《养书》一篇⑤[5](P133)。密子贱⑥[5](P133)、漆雕开、公孙尼子之徒,亦论情性,与世子相出入,皆言性有善有恶。

孙蜀丞说:"本作'恶性,养而致之则恶长',与上'善性,养而致之则善长'对文。今作'性恶',盖误倒也。王应麟《汉书·艺文志考证》引此,正作'恶性',知宋本尚未倒也。"[5](P132-133)黄晖按:"孙说是也。《玉海》五三引亦作'恶性'。"[5](P132-133)世硕具有"人性有善有恶"的主张,这一点是确定的,然而此一"有善有恶"的主张到底应该怎样来加以理解呢?这是说凡性皆有善有恶呢,还是说有的人其性善,有的人其性恶呢?这是必须加以追究的问题,否则,我们不仅对于世子,而且也对于与其一起"皆言性有善有恶"的一群儒者的人性论⑦[6](P80-81),从根本上一并加以误解了。

收稿日期:2006-05-18

作者简介:丁四新(1969-),男,湖北黄陂人,哲学博士,武汉大学哲学学院副教授、中国传统文化研究中心研究员。

世硕对于人性善恶的论述，学者们常常将其与《孟子·告子上》公都子所述"或曰"的人性论主张关联起来考虑。《告子上》云：

> 公都子曰："告子曰：'性无善无不善也。'或曰：'性可以为善，可以为不善。是故文武兴，则民好善；幽厉兴，则民好暴。'或曰：'有性善，有性不善。是故以尧为君而有象；以瞽瞍为父而有舜；以纣为兄之子，且以为君，而有微子启、王子比干。'今曰'性善'，然则彼皆非与？"

孔广森《经学卮言》引上述《论衡·本性》篇文后，评论道："按公都子此问，即其说也。《汉书·艺文志》'《世子》二十一篇。（名硕，陈人，七十子之弟子。）'《韩非子》'八儒'，有漆雕氏之儒，世子或其徒与？盖或人二说，皆原于圣门，而各得其一偏。'可以为善，可以为不善'，所谓'性相近，习相远'也；'有性善，有性不善'，所谓'上智与下愚不移'者也。"[7](P441) 公都子所述"或曰"的人性论主张，孔广森以为世硕之说；又推测漆雕子与世子有师徒关系，并认为"或曰"二说出于孔子之教。漆雕子、世子的人性论与孔子关系密切，并且在根本主张上也是相同的，这些都是毋庸置疑的论断，然而孔氏将二子推测为师徒关系，则并无确实的证据⑧。

从《告子上》的孟告之辩来看，告子的人性论是非常清晰的。他的人性论主张是建立在"生之谓性"的基础之上，而认为人性譬如湍水，"决诸东方则东流，决诸西方则西流"，与此"无善无不善"之说完全相一致。而公都子所述第一个"或曰"认为人性"可以为善，可以为不善"，这并不一定必为人性有善有恶的主张。因为它不是从人性内在的方面（本体）来判断其是善是恶的，而是从作用的方面来判断其为善或为恶的，下文说"是故文武兴，则民好善；幽厉兴，则民好暴"，就是明证。不过，既然民随其君之善而好善，随其君之恶而好暴，则所谓人性可以为善、可以为恶，是不是与人性同时兼含善恶二元的因素有关呢？有的学者据此断定，这是世硕"人性有善有恶"的观点⑨。然而果真如此吗？这是应当加以深入讨论的。不仅如此，赵岐还将告子与此"或曰"所言的人性主张直接关联起来，而云"亦由告子之意也"⑩[7](P441)。这也是我们应该加以仔细分辨的。第二个"或曰"所谓的人性主张，以为"有性善，有性不善"。此所谓"有性善，有性不善"，从下文"以尧为君而有象"等数语来看，这是就不同个体之人性的善恶差别而言的，所以"有性善"毫无疑问指有的人其本性善，"有性不善"指有的人其本性不善。赵氏注："公都子曰，或人以为人各有性，善恶不可化移。尧为君，象为臣，不能使之为善；瞽瞍为父，不能化舜为恶；

---

① 张舜徽云："《论衡》以世子为周人，盖指其时，谓为周末战国时人也。班《注》谓为陈人，则指其所生之地。各言其一，非异辞也。"见张氏著《张舜徽集·汉书艺文志通释》，华中师范大学出版社2004年版，第259页。钱穆说："《论衡》谓之周人，不知为周代人耶？抑周地人耶？与班异，无可定。"见钱氏著《先秦诸子系年（外一种）》，河北教育出版社2001年版，第531页。

② 参见国家文物局古文献研究室编《马王堆汉墓帛书[壹]》（文物出版社1980年版，第22页）与《春秋繁露·俞序》。其他相关文献，见正文所引。

③ 黄晖说："又按：以下文例之，此文盖述《世子》语。"见黄氏撰《论衡校释》第一册，中华书局1990年版，第133页。又，"有恶"字下，时人引用多加逗号，鄙见则以为加上句号，其义更为恰当。

④ "情性"，一本无"情"字。参见黄晖撰《论衡校释》第一册，第133页。

⑤ "情"字下，《玉海》五三引有"性"字。黄晖说："陈世宜曰：《玉海》五三引'养'下有'性'字，当据补。晖按：王应麟《汉书·艺文志考证》卷五引无'性'字。"见黄氏撰《论衡校释》第一册，第133页。

⑥ 黄晖《校释》："《艺文志》：'《宓子》十六篇。注：名不齐，字子贱。孔子弟子。'《赵策》作服子。《颜氏家训·书证篇》：'虙子贱，俗字为宓，或复加山。'"见黄氏撰《论衡校释》第一册，第133页。

⑦ 对于上引《论衡·本性》的一段文字，董洪利说："这个观点认为，人性中先验地存在着善和恶两种因素；善的因素得到培养，人性就表现为善；恶的因素得到培养，人性就表现为恶。"见董氏著《孟子研究》，江苏古籍出版社1997年版，第80－81页。董将世硕、公孙尼子、漆雕开、宓子贱的人性论看作"这个观点"（一个观点），这是正确的；然而他对"这个观点"真正涵义的理解则是错误的。

⑧ 宓子贱、漆雕开、公孙尼子与世子一样，"皆言性有善有恶"，在人性本体上，其持论是相同的，在论证的方法、具体人性论的主张上彼此则可能是"相出入"的。他们之间很可能是一个有着共同兴趣的集团，甚至曾经成为一个真实存在的话语集团，但是从《论衡·本性》来看，无法得知他们之间是否真正具有师徒关系。

⑨ 今人多持此观点，不一一列举。

⑩ 赵氏注："公都子曰，或人以为可教以善不善，亦由告子之意也。故文武圣化之起，民皆喜为善，幽厉虐政之起，民皆好暴乱。"载焦循撰《孟子正义》，第441页。

纣为君，又与微子、比干有兄弟之亲，亦不能使此二子为不仁，是亦各有性也。"[7](P441) 其意是也。朱熹《集注》以"三品"之辞概说之，而云："韩子性有三品之说盖如此。"[8](P328) 第二个"或曰"无疑是持人性三品论的主张的。性三品之说可能萌芽于孔子"性相近"和"惟上知与下愚不移"的说法[9](《论语·阳货》)，并在公都子所说的此一"或曰"里得到了具体而清晰的展现，但其说得到深入而充分的发展则无疑是在两汉时期。有的学者认为这属于漆雕开等人的人性论，而与世硕不同①[10](P191-192)。钱穆氏此前曾认为世子的人性论"盖出三说之外"②，又以为"两取孟荀以为说"[2](P531)。总之，自赵氏以来，人们关于两"或曰"人性主张的准确理解及其与告子、世子、漆雕子等人的关系问题，学界的观点就一直存在意见不一，甚至彼此矛盾。不仅如此，公都子所述的两个"或曰"代表的人性观点，在汉代似乎得到了更为热烈的反应，彼此之间的对立也因此更为激烈了。如扬雄主张人性"善恶混"论，董仲舒主张性善情贪之说，王充则赞成人性有善有恶的主张，并且这几种性说都包含了三品之论，而董、王诸子亦皆是己非人。从思想史来看，他们的人性主张是应当加以仔细的清理和分辨的。不仅如此，当学者将汉儒与公都子所述"或曰"的人性论主张关联起来思考的时候，问题就变得更为复杂了。在《论衡·本性》篇中，王充明确地认为在诸儒性说之中"唯世硕、公孙尼子之徒颇得其正"，并大肆批判了诸如孟、告、荀、陆、董、刘、扬之说，可是仍然有人却偏偏认为世子的主张与"善恶混"相同③[11](P86)，而与王充的人性主张相异。在此，不得不深入追问：到底是王充的论述自相矛盾而无法证成其说呢，还是这些学者的理解做出了不符合原文之意的想当然的"创见"？这必须依赖于对《论衡·本性》原文的细致分析，尤其对世子、扬雄、王充等人的人性论作出深入的理解与辨正。

二、王充的人性论：本性论与修养论

王充为什么认为"唯世硕、公孙尼子之徒"论人性"颇得其正"？这当然是基于他对自己及其所批评的诸种人性论，具有清晰、细致的理解。在《论衡·本性》篇中，在批判诸儒人性论之后，王充最后说道：

> 自孟子以下，至刘子政，鸿儒博生，闻见多矣，然而论情性竟无定是。唯世硕、公孙尼子之徒，颇得其正。由此言之，事易知，道难论也。鄤（丰）文茂记④[5](P142)，繁如荣华；诙谐剧谈，甘如饴蜜，未必得实。
>
> 实者，人性有善有恶，犹人才有高有下也，高不可下，下不可高。谓性无善恶，是谓人才无高下也。禀性受命，同一实也。命有贵贱，性有善恶，谓性无善恶，是谓人命无贵贱也。九州田土之性，善恶不均，故有黄赤黑之别，上中下之差；水潦不同，故有清浊之流，东西南北之趋。人禀天地之性，怀五常之气，或仁或义，性术乖也；动作趋翔，或重或轻，性识诡也。面色或白或黑，身形或长或短，至老极死，不可变易，天性然也。[皆知水土物器形性不同，而莫知善恶禀之异也。]⑤[5](P142)
>
> 余固（故）以孟轲言人性善者，中人以上者也；孙卿言人性恶者，中人以下者也；扬雄言人性善恶

① 就上引《论衡·本性》一段文字，李启谦曾指出："这段文字比较费解，因为周人世硕认为'人性有善有恶'，漆雕开等人也'皆言性有善有恶'，他们的主张不是一样吗！为什么这里又说世硕与漆雕开等人'相出入'（不一样）呢？应进行研究。《孟子·告子上》一段材料，可以帮助理解这个问题，该书大意说，人性有三种。第一种认为，性无所谓善与不善；第二种认为，同一个人同时具备善性和恶性；第三种认为，有的人性善，有的人性恶。参照此情况并研究《论衡》上面那段话，就可以看出，世硕的人性论是属于第二种，而漆雕开是属于第三类。即漆雕开认为，有的人性善，有的人性恶。他的这一说法，正确与否且不论，不过总算是一家之言。"见李氏著《孔门弟子研究》，齐鲁书社 1987 年版，第 191－192 页。李氏通过文献比较，又通过排除法，推测漆雕开是持"有的人性善，有的人性恶"的观点的。然推究其实，未必然也。《论衡·本性》虽然说宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒"与世子相出入"，但是说他们"皆言性有善有恶"，所以他们之间的"出入"，不是在根本主张上的出入，而不过是在更具体的人性论内容上的不同罢了。

② "三说"，指公都子所说的告子及两"或曰"的人性论。

③ 汪荣宝云："是善恶混之说，实本世硕。"见汪氏撰《法言义疏》上册，中华书局 1987 年版，第 86 页。

④ 杨守敬说："'鄤'读作'丰'。"见黄晖撰《论衡校释》第一册，第 142 页。

⑤ 黄晖说："此十九字，据上文补。"见黄氏撰《论衡校释》第一册，第 142 页。

混者①[12](P8-10)，中人也。若反经合道，则可以为教；尽性之理，则未也。[5](P143)

王充在这里批评孟子、荀子和扬子的人性论皆有所得，亦皆有所失，说他们的主张"若反经合道，则可以为教"，但是"尽性之理，则未也"，认为他们对于人性的真理都没有达到全面而透彻的理解。真实的情况是，有的人其性善，有的人其性恶。人们虽俱禀天地之性(阴阳之气)而生，然而在所怀五常之气上有或仁或义，在行为上有或重或轻，在形色上有或白或黑、或长或短的差异。

王充的人性论，在《论衡·率性》等篇中有更进一步的说明②[5](P81)。篇题之"率"字，黄晖云："率，'□'之叚字。《玉篇》'□，导也。'"[5](P68)刘盼遂云："性善者，劝率无令近恶；性恶者，率勉使之为善。开篇数语，即王氏为《率性篇》解题而作。黄晖释'率'为'□'之叚字，疑失之曲。"[5](P68)《玉篇》行部："□，循也，导也。今或为率。"黄晖取"导"义。率，亦有劝勉义，见《故训汇纂》玄部[13](P1440)。其实，二义相通，并不矛盾。《率性》正文"率"字出现多次，有"勉"、"导"、"循"三义，惟"循"义不合《率性》之旨。

首先，王充在《率性》篇中认为"人之善恶共一元气"，"性"是由"元气"生成的。《无形》篇也说"人禀元气于天，各受寿夭之命，以立长短之形"，同篇又说"用气为性，性成命定。体气与形骸相抱，生死与期节相须"。在他的元气自然偶化论中，人性虽"不异于物"③[5](《论衡·道虚》)，但是性命之分在人与人之间是不同的。人性如何不同？《率性》认为"气有少多，故性有贤愚"，"禀气有厚泊(薄)，故性有善恶"。禀气之厚薄、多少，是性有善恶、贤愚的关键。需要指出的是，王充的"气"观念具有物质性和理义性，对于人而言尤其如此。禀气也不仅是所受物质性之气的厚薄、多少，而且主要是所受理义之气的厚薄、多少。王充说："残则受不仁之气薄，而怒则禀勇猩也。仁薄则戾而少愈(慈)，勇猩则猛而无义，而又和气不足，喜怒失时。"从所禀而言，在身有仁气、勇气、和气乃至喜怒之气等；从所自禀而言，这些在性之气，也是自元气而绎的宇宙之气、阴阳之气。实际上，王充将理义之气如何禀受在身，说得更为具体："人受五常，含五脏，皆具于身。"[5](《论衡·率性》)五常，《本性》等篇有"五常之气"，《命义》等篇有"五常之性"的说法。"五常之气"与"五常之性"有所区别。"五常之性"指仁、义、礼、智、信，"五常之气"则连带着五脏、五行而曰仁之气、义之气、礼之气、智之气、信之气，属于体气的概念。《论衡·物势》篇云："且一人之身，含五行之气，故一人之行，有五常之操。五常，五行之道也④。五脏在内，五行气俱。"[5](P147)从天道而言，由元气而

---

① 按照全文的论述方式，王充应该在《本性》篇中对扬雄"人性善恶混"的主张有具体的论述，然而除却此句之外，并没有其他具体的说明文本；推测开来，疑有脱文。又，"扬雄"，四部丛刊本作"杨雄"。关于雄之姓扬、杨之争，参见何永宁《〈太玄〉研究》(武汉大学博士学位论文，指导教师：萧汉明，2005年10月)，第8－10页。

② 《率性》篇的本性论和修养论内容主要包括：(1)"论人之性，定有善有恶。其善者，固自善矣；其恶者，故可教告率勉，使之为善。凡人君父审观臣子之性，善则养育劝率，无令近恶；恶则辅保禁防，令渐于善。善渐于恶，恶化于善，成为性行。"(2)"初生意于善，终以善；初生意于恶，终以恶。……其有所渐化为善恶，犹蓝丹之染练丝，使之为青赤也。……人之性，善可变为恶，恶可变为善，犹此类也。蓬生麻间，不扶自直；白纱入缁，不练自黑。彼蓬之性不直，纱之质不黑，麻扶缁染，使之直黑。夫人之性犹蓬纱也，在所渐染而善恶变矣。"(3)"圣主之民如彼，恶主之民如此，竟在化，不在性也。"(4)"其尤甚不率者，唯子路也。世称子路无恒之庸人，未入孔门时，戴鸡佩豚，勇猛无礼。闻诵读之声，摇鸡奋豚，扬唇吻之音，聒贤圣之耳，恶至甚矣。孔子引而教之，渐渍磨砺，圄导牖进，猛气消损，骄节屈折，卒能政事，序在四科。斯盖变性，使恶为善之明效也。"(5)"性恶之人，亦不禀天善性，得圣人之教，志行变化。……夫铁石天然，尚为锻炼者变易故质，况人含五常之性，贤圣未之知熟锻炼耳，奚患性之不善哉？……夫人有不善，则乃性命之疾也，无其教治，而欲令变更，岂不难哉？"(6)"今夫性恶之人，使与性善者同类乎，可率勉之，令其为善；使之异类乎，亦可令与道人之所铸玉、随侯之所作珠、人之所磨刀剑钩月焉，教导以学，渐渍以德，亦将日有仁义之操。"(7)"小人君子，禀性异类乎？譬诸五谷，皆为用实不异，而效殊者。禀气有厚泊(薄)，故性有善恶也。残则授(受)不仁之气泊，而怒则禀勇猩也。仁泊则戾而少愈(慈)，勇猩则猛而无义，而又和气不足，喜怒失时。计虑轻愚妄行之人，罪(非)故为恶。人受五常，含五脏，皆具于身。禀之泊少，故其操行不及善人，犹[酒]或厚或泊也，非厚与泊殊其酿也，曲糵多少使之然也。是故酒之泊厚同一曲糵，人之善恶共一元气。气有少多，故性有贤愚。""愈"，元本作"慈"，按：作"慈"是。参见黄晖撰《论衡校释》第一册，第81页。

③ 《论衡·道虚》："夫人，物也。虽贵为王侯，性不异于物。物无不死，人安能仙？"

④ 黄晖《校释》："五行，旧作五常，各本误同。吴曰：崇文局本改作'五行之道'是也。……晖按：朱校元本正作'五行之道'，今据正。"见黄氏撰《论衡校释》第一册，第147页。

阴阳，由阴阳而五行，五行禀之于五脏，而木气仁、金气义、火气礼、水气智、土气信一并禀之①[14](P140)[15](P53)。《白虎通·情性》对此前儒家思想中的阴阳五行观作了总结，所说五行、五藏的搭配关系，系采用今文《尚书》说②[16](P69)[17](P383-384)[16](P78-79)。王充属于今文家，其五行、五脏、五常之搭配当与《白虎通·情性》同。是为其证。《物势》篇说肝、肺、心、肾、脾五脏，禀含木气、金气、火气、水气和土气五行气，并认为一人之行因此而具有仁、义、礼、智、信五常的操守。由此看来，王充认为五常内在地具于五行之气中，不过五行之气是从禀受宇宙阴阳之气而言的，指人自然的生命，而五常虽是由五行之气生展出来的，然而毕竟是五行之气活动的应然性指向与规范。所以王充又说"五常，五行之道也"，人与动物不同，其生命活动是具有道德性的。既然五常具有先天的内在性，则五常亦可以谓之源于禀受所得。《率性》篇正是如此认为的："人受五常，含五脏，皆具于身。禀之泊少，故其操行不及善人，……人之善恶共一元气。气有少多，故性有贤愚。"五常随阴阳、五行之气的流行，亦内在地、先天地含于五脏，具于人身之中。不过，在"物偶自生"的过程中③[5]《论衡·物势》，不同的人从性上来看，其所禀之气（五常随之）先天地有厚薄、多少之分，所以人性有贤愚、善恶的差别。这主要是从道德性来说的，王充并非将人的自然才质完全看作无道德意义的。他还说："夫铁石天然，尚为锻炼者变易故质，况人含五常之性，贤圣未之知熟锻炼耳，奚患性之不善哉？……夫人有不善，则乃性命之疾也，无其教治，而欲令变更，岂不难哉？"[5]《论衡·率性》这段话值得特别注意，王充虽然认为性恶之人"不禀天善性"[5]《论衡·率性》，但是他并没有否认性恶之人也"含五常之性"。由此可以推明，当王充说人性有善有恶的时候，他是在五行、五常一致性的基础上以禀气之多少、厚薄为裁判标准的。当禀这气之时，连着这五常之性也一齐禀了。但是王充没有说明禀气之多少、厚薄要到何种程度时，才是所谓的性善或者性恶之两端。另外，王充对"性"、"命"两个概念作了区别，对于生命活动的道德性和非道德性的两个构成方面作出了重新的理解，这是必须注意的。

王充虽然认为人性"定有善有恶"[5]《论衡·率性》，并且认为"禀之薄少，故其操行不及善人"[5]《论衡·率性》，但是即使从性上而言，他并不认为人的生命活动完全是由先天禀气之多少决定的，相反道德生命与人后天的修养关系显得更为密切，并明确提出了"变性"、"化性"等观念[5]《论衡·率性》。在此，王充完全认识到了人性的善恶，和人在修养、操守活动上的善恶是两个根本不同的概念，不能混淆起来。王充的人性修养论，可以从三个方面加以说明。

其一，对于性善的人，其所行"固自善矣"[5]《论衡·率性》，尧、舜、孔子等天生圣人，《中庸》所谓"自诚明"者或《孟子·离娄下》所谓"由仁义行"者，即是如此；但是绝大多数的中人，其人性界于善恶两端之间，王充认为他们的人性修养有所谓"操行"的方面。由于中人天生所禀之气有多少、厚薄的不同，一方面他们

① "五脏在内，五行气俱"，及将仁义礼智信五常随附之的思想，起源较早，而《庄子·骈拇》对此作出了批评。《骈拇》："多方乎仁义而用之者，列于五藏哉，而非道德之正也。"《释文》："《黄帝·素问》云肝、心、脾、肺、肾为五藏。"成《疏》："言曾史之德性多仁义，罗列藏府而施用之。"（见郭庆藩《庄子集释》，载《诸子集成》第三册，中华书局1954年版，第140页）王先谦说："案：多术以施用仁义者，以五性为人所同有，而列于五藏以配五行，然非道德之本然。"（见王氏撰《庄子集解》，载《诸子集成》第三册，第53页）《骈拇》下文云："且夫属其性乎仁义者，虽通如曾史，非吾所谓臧也。属其性于五味，虽通如俞儿，非吾所谓臧也。属其性乎五声，虽通如师旷，非吾所谓聪也。属其性乎五色，虽通如离朱，非吾所谓明也。"（郭庆藩《庄子集释》，第147－148页）更是以五行理解人性的明证。曾，一般认为指曾参。曾参、史鰌将五行、五藏（脏）、五性相配，表明此一传统非常久远。

② 《五行大义》卷第三引许慎《五经异议》："《尚书》夏侯、欧阳说云：肝木，心火，脾土，肺金，肾水。此与前同。古文《尚书》说云：脾木，肺火，心土，肝金。此四藏不同。按《礼记·月令》云：'春祭以脾，夏祭以肺，季夏祭以心，秋祭以肝，冬祭以肾。'皆五时自相得，则古《尚书》是也。"许慎从古文说，而《五行大义》亦载"郑玄驳曰"，从今文说，郑并以《月令》为今文统系。见萧吉著《五行大义》，上海书店出版社2001年版，第69页；陈立撰《白虎通疏证》上册，中华书局1994年版，第383－384页。《礼记·中庸》郑注、《淮南子·时则》高注，亦同今文说。《中庸》郑注："天命，谓天所命生人者也，是谓性命。木神则仁，金神则义，火神则礼，水神则信，土神则知。"对此，萧吉说："《诗味》等说亦同，毛公传说及京房等说皆以土为信、水为智。……按：毛公及京房、汉史皆以土为信，可谓其当。……水有含润流通，是其了智明叡也；……土有持[载]含容，以时生万物，是其附实不欺也。郑玄集《诗纬》以土为智者，以能了万事莫过于智，能生万物莫过于土，故以为智。水为信者，水之有潮，依期而至，故以水为信。此理[寡]证狭，于义乖也。"见萧吉著《五行大义》，第78－79页。

③ 《论衡·物势》："天地合气，物偶自生。"

的操行不及善人，另一方面他们之间在道德操行、意志方面也有差别，其禀气多厚者，其操行能力和意志就强固。“操行”，对于汉魏，乃至于整个中国传统士人来说是一个很重要的概念。王充使用此一概念，表明他具有道德自力的观念，并包含了中人以上都有养其性中之善，操守和扩充其性中之善的思想。而由于他认为人性是禀气而生的，仁、义、礼、智、信五常也都表现为活动的“体气”，具有很强的生理、心理生命力，因此养性在他那儿也就同时是所谓的养气。

其二，由于中人以下其性具有恶的因素的一面，这种恶在中人那里除了用善的道德自力去加以限制之外，王充认为性恶是可以通过“教”加以变化的。《率性》开篇云：“人之性，定有善有恶。其善者，固自善矣；其恶者，故可教告率勉，使之为善。凡人君父审观臣子之性，善则养育劝率，无令近恶；恶则辅保禁防，令渐于善。善渐于恶，恶化于善，成为性行。”这是王充人性修养论的纲领，也是其思想重心所在。王充虽然没有否定人性对于人为善为恶的重要性，但是他认为人的善恶“亦在于教，不独在性”①[5]《论衡·率性》，甚至说“竟在化不在性也”[5]《论衡·率性》。这里，他将性之善恶和人之善恶区别开来，并在此基础上认为即使是性恶之人也“可教告率勉，使之为善”②。他没有放弃性恶之人为善，乃至成圣的可能。王充还认为善恶是相互渐化的，善可以受到恶的影响，恶可以为善所变化，这是人性发展的道路。“性行”之“行”，疑训道路③，义同“性术”。《本性》篇有“性术”一词，《礼记·乐记》：“声音动静，性术之变。”孔《疏》：“性术，性之道路。”《乐记》说乐的声音动静④，会影响人性之道路向善或向恶的发展变化。正因为看到了人性之道路有向善或向恶发展、改变的可能，“人之性，善可变为恶，恶可变为善”[5]《论衡·率性》，王充认为“夫人之性犹蓬纱也，在所渐染而善恶变矣”[5]《论衡·率性》，又举子路受孔子教导之例，说明“斯盖变性，使恶为善之明效也”[5]《论衡·率性》。这不但包含着“化性”的思想，而且明确提出了“变性”的主张。

其三，对于性恶者的人性修养和变异问题，王充还具有更为深沉的思考。他说：“今夫性恶之人，使与性善者同类乎，可率勉之，令其为善；使之异类乎，亦可令与道人之所铸玉、随侯之所作珠、人之所磨刀剑钩月焉，教导以学，渐渍以德，亦将日有仁义之操。”[5]《论衡·率性》他说，设若性恶之人“与性善者同类”（向性善者看齐），则可以劝勉之，令其为善；而如果他与性善者“异类”（与性善者背离），也可以琢磨、磨砺之，以圣学教导之，以德行渐渍（陶化）之，也将会有仁义的操守。王充在这里看到了教化与操守的关系，教化是将善的观念向内化，一方面化易恶性，另一方面化成善的体气，但都是外力作用的结果；操守则是在已化成之善的体气上，凭借着主体自发的力量来护持此道德化的体气，此体气的来源仍然是外力作用的结果，但是其护持乃至扩充、生发，则是由主体自身的意志与力量导致的。在《率性》中，王充还说“初生意于善，终以善；初生意于恶，终以恶”，人的善恶最终是由其初生之意决定的，从意念之动上论明了现实的善恶的根源，同时为他的工夫理论提供了主观心灵世界的基点。应该说，王充对于变化恶性具有十分冷静的态度和充分的耐心，而变易恶性在他看来也正是教化的根本任务。

总之，王充的人性论是以元气自然偶化观为基础，并在性、命二分的思维框架上构造出来的。在他那里，命与人的富贵穷达、生死寿夭紧密相关，性则与人的善恶操行关联密切。王充认为，依据禀气的多少、厚薄，人性有善恶的区别。如此，他认为情性虽然禀之于阴阳，但是反对将情性阴阳对应化，以仁贪的价值判断来加以处理。王充以五脏、五行、五常相配的汉人思想将“人身”复杂化，并为其修养教化论提供辩说的基础。王充认为在性善与善恶混者之中，因为其人性是纯善的或具有善的一面，所以就有操行、涵养的问题；然而在性恶与善恶混二者之中，因为其人性是纯恶的或具有恶的一面，所以就有所谓将性中恶的因素转变为善的现实的问题。王充认为性恶也是可以转变为善的，这是一个很重要的观念。而所谓性恶转变为善的，不是说即性而言将此恶之本性转变为善的，而是在心意之动上，在现实的生命

① ② 《论衡·物势》：“天地合气，物偶自生。”

③ 《尔雅·释宫》：“行，道也。”《诗·豳风·七月》：“女执懿筐，遵彼微行。”

④ 古人“乐”的观念与现代人不一样，其有动静指配乐之舞而言。《乐记》开篇即论音与乐的区别：“声相应，故生变，变成方，谓之音。比音而乐之，及干戚、羽旄，谓之乐。”

活动上而言，将其作用转变为善的，由此王充提出了“变性”的观念。又由于性恶者性中本无善因，而心意之动可能为善，王充又认为通过教化的方式可以将“善”的观念植根在人的生命活动之中，并在化成的过程中，他也意识到了仍然存在操养的问题。而养性和养气，是王充人性论思想的必然话题。

三、“人性有善有恶”及其相关问题申论

在《论衡·本性》篇中，王充批评了扬雄“人性善恶混”的主张，以为只合于中人之性。扬氏的人性观点，又见于《法言·修身》篇：

人之性也，善恶混。修其善则为善人，修其恶则为恶人。气也者，所以适善恶之马也与？

晋人李轨注：“混，杂也。”并以为扬子性论备极孟、荀两家之说[11](P85)。司马光说：“夫性者，人之所受于天以生者也，善与恶必兼有之，犹阴之与阳也。是故虽圣人不能无恶，虽愚人不能无善，其所受多少之间则殊矣。善至多而恶至少，则为圣人；恶至多而善至少，则为愚人；善恶相半，则为中人。……故杨子以为人之性善恶混。混者，善恶杂处于心之谓也，顾人所择而修之何如耳。修其善则为善人，修其恶则为恶人，斯理也，岂不晓然明白矣哉！如孟子之言，所谓长善者也；如荀子之言，所谓去恶者也。杨子则兼之矣。韩文公解杨子之言，以为始也混，而今也善、恶，亦非知杨子者也。”[11](P85-86)司马光这里说“混者，善恶杂处于心之谓也，顾人所择而修之何如耳”，虽然他将扬雄人性善恶混的涵义放在心上而言，然而由于此善恶被认为是心所本具的，因而仍然属于性中之善恶。司马光还将扬雄的人性论理解为三品之说。在他看来，扬雄之人性善恶混乃是说善恶在性中必须同时兼而有之，不可能缺少其中任何一方，“是故虽圣人不能无恶，虽愚人不能无善，其所受多少之间则殊矣”，并由此而指明了扬氏的性善恶混论，也当具有三品之说。这个推论，当然是司马光理解的结果，但是与扬子的人性主张并无根本的矛盾。

今人徐复观对于扬雄的人性论，曾评说他“在言性上斥阴阳观念而不用”，并又说他的人性修养是由无善无恶的气“载着善或恶念向前走”，“人要站起来，很难由自身的自觉，而特须外力的塑造”①。“自觉”这一概念，是指人心自身的灵明发动，没有这一特性，任何外力对于人都是很难起作用的。载善恶之气固然是“适善恶之马”，然而人若没有自觉的“意”，他怎么可以凭借此气力适善或适恶呢？扬子固然重视学师之教化，但是此学师的外力也首先必须通过自觉的“意”内化为适善恶的主宰。《法言·修身》云：“有意哉！孟子曰：‘夫有意而不至者有矣，未有无意而至者也。’”同篇又云：“或问‘铭’。曰：‘铭哉！铭哉！有意于慎也。’”强学力行，乃至或善或恶，皆是“有意”而为的结果。因此，认为扬氏“特须外力的塑造”而否定人的自觉因素对于人为善为恶之重要性的徐氏此一看法，实将扬雄“人”的概念过分简单化，而没有意识到“心”固有的“自觉”品性②。对于“气也者，所以适善恶之马也与”一句，汪荣宝《义疏》云：“司马云：‘梦得曰：志之所至，则气随之。’言不可不养以适正也。乘而之善，则为忠，为义；乘而之恶，则为慢，为暴。”按：“孟子云：‘夫志，气之帅也；气，体之充也。夫志至焉，气次焉，故曰：持其志，无暴其气。’赵注云：‘言志所向，气随之。’”[11](88)此所谓善得其意者也。

从《法言·修身》篇来看，扬雄固然“在言性上”未见使用阴阳概念，但是徐氏说扬雄有意“斥阴阳观念而不用”，则似有推测太过之嫌。其一，在扬雄《修身》篇这一段33字的文本中，要将其所有的人性论主张及其思想背景叙述出来，这是强人之所难。而徐氏据此说他“斥阴阳观念而不用”，并说是他效仿“孔子未尝言阴阳”而故意如此为之的，这只能说是出自他一己之私的推测之辞罢了。若扬雄有意效仿“孔子未尝言阴阳”，则在其思想体系的各个层面都不应该使用阴阳观念，不独“在言性上斥阴阳观念而不用”。然而，《太玄》有多篇文章直接提到阴阳观念，可以说明扬雄的人性论，亦是从阴阳宇宙观演化出来的。不仅如此，扬雄也运用五行思维模式来考虑人性问题，例如在《玄数》篇有性仁、情喜，性宜、情怒，

① 徐复观《扬雄论究》，载《大陆杂志》，1975年第50卷第3期。

② “心”的自觉品性，与心的主宰性是紧密相关联的。郭店竹简《五行》《语丛》等、帛书《五行》《孟子·告子上》、《荀子·解蔽》等，乃至道家的著作，都认识到了心对于感官而言具有主宰性和超越性。这是诸子百家的一个通识，也是其思想议论相差异的前提之一。

性礼、情乐，性智、情悲，性信、情恐惧之说[25](P199)，这与其“性善恶混”的主张可能具有紧密的关系①[12](P65-68)。由此看来，徐复观之论塙然失其实矣，在写作《扬雄论究》一文时，他甚至可能根本未及瞥览《太玄》一书。

又，对于扬雄人性善恶混的观点，汪荣宝评论道：

> 今按《论衡·本性》云：“周人世硕，以为‘人性有善有恶，举人之善性，养而致之则善长；恶性，养而致之则恶长’。如此，则性各有阴阳，善恶在所养焉。故世子作《养书》一篇。宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒，亦论情性，与世子相出入，皆言性有善有恶。”是善恶混之说，实本世硕。《艺文志》“《世子》二十一篇”，注云：“名硕，陈人也，七十子之弟子。”则此说出于七十子。故宓子贱、漆雕开之徒，其论并同，明必孔门之旧闻也。[11](P86)

从汪氏的按语来看，他认为扬雄善恶混之说“实本世硕”。可是王充在《论衡·本性》篇说“唯世硕、公孙尼子之徒，颇得其正”，对于扬子则说“扬雄言人性善恶混者，中人也”，显然认为世硕、扬雄的人性论有较大的差别，而不是相同的。设若王充之说有所本据，那么这里必须对世硕与扬雄的人性主张作出区别。扬雄人性善恶混的主张，即使按照司马光“善至多而恶至少，则为圣人；恶至多而善至少，则为愚人；善恶相半，则为中人”的论说将人性划为三品，且不说他对于圣人、愚人、中人划分界线不甚确定，从而具有一定程度的相对性，单是从扬子三品的人性皆是善恶杂处于心的这一点上来看，也不可能有所谓至善（纯善）与至恶（纯恶）的人性划分。而这一点，与王充的人性论正有着根本的不同。王充主要根据禀气的厚薄、多少，而不是根据阴阳情性相须对待的理论，认为人性善恶的产生不是阳善阴恶在人情性上的继续，而是在禀气的过程之中自然而偶然产生的。王充元气自然偶生的思想是哲学理论上的一个巨大转折。王充依此禀气的理论，可以必然地认为有人天生禀得至善之性，有人天生禀得至恶之性。这不仅在人性善恶的理论根据上与扬雄不同，而且在具体的三品人性理解上也差别巨大。扬氏是不承认有所谓纯善或纯恶的人性的，然而王充却正是在承认纯善或纯恶的人性的基础上来划分人性之三品的。因而，在王充看来，扬雄的三品人性论，说到底皆不出于其中人之性外。

世硕的人性论，在传世文献中表露得最为明显的莫过于《论衡·本性》篇。王充在《本性》中评论世子的人性论时说：“如此，则情②性各有阴阳，善恶在所养焉。”[5](P133)所谓“各有阴阳”，按照王充的理解，是指情、性皆各有阴阳，而皆禀之于阴阳二气，而不是阳善阴恶、性仁情贪的观念。如此，世硕的人性论在本原上与王充的观点是相一致的，而人性善恶的产生乃在于禀气的结果之中。“善恶在所养焉”，是就已禀受阴阳二气之情性而言的。因为情性已禀受此阴阳二气，所以此情性不论天生是善或是恶的，然而禀之于体却总是具体而活动的，这正是“养”之所以可能的根本原因。王充还将性之有善有恶与人后天之为善为恶区别开来，从而特别强调了后天之“养”的意义。

世硕“人性有善有恶”的主张，今人又常将其与《孟子·告子上》公都子所述两“或曰”的人性论主张关联起来。这是必须加以反复辨明的。第一个“或曰”云：“性可以为善，可以为不善。是故文武兴，则民好善；幽厉兴，则民好暴。”文武，至善者也；幽厉，至恶者也；民则为介于文武、幽厉之间的中人。以“文武兴，则民好善；幽厉兴，则民好暴”来证明“性可以为善，可以为不善”的主张，似乎是就此中人之性来说的，中人之性毫无疑问是可以为善、可以为不善，并间接地指明了它不可能同于告子的“性无善无不善”论③[7](P441)，因为后者是一个普遍性的陈述。然而“性可以为善，可以为不善”，毕竟是从作用上而言的，其关于人性本体之主张则有待揭明；且它到底是一个一般性的陈述还是一个特殊性的陈述，这也是有待

---

① 扬雄人性论构设的宇宙论来源及其复杂性，参见闫永宁《〈太玄〉研究》，第65－68页。

② “情”字通津草堂本无；不过从上下文看，疑有脱文，当据《玉海》五三引文补。黄晖《校释》：“‘性’上，旧校曰：一有‘情’字。陈世宜曰：《玉海》五三引正有‘情’字。晖按：王应麟《汉书·艺文志考证》引无‘情’字，岂与辑《玉海》时所据本不同邪？”见《论衡校释》第一册，第133页。

③ 赵岐注：“公都子曰，或人以为可教以善不善，亦由告子之意也。故文武圣化之起，民皆喜为善，幽厉虐政之起，民皆好暴乱。”赵氏谓此“亦由告子之意”，疑非。告子“决诸东方则东流，决诸西方则西流”的人性主张，虽然与“性可以为善，可以为不善”的思想不相矛盾，但是在人性本体的设定上则尚未必相同。赵氏注，载焦循《孟子正义》，第441页。

论明的。设若它是一个特殊性的陈述，则专就中人之性而言，而与引文中所举之例相谐，如此就必然推出此"或曰"将文武处理为性善者，幽厉处理为性恶者，民处理为兼善恶者。这里就包含着性善、性恶和性善恶混的人性三品说，而与王充及其所认为的世硕、公孙尼子的人性论思想倒是相一致的。又，设若它是一个一般性的陈述，则突破了所举之例证，而认为文武、幽厉之性皆可以为善、可以为不善，只不过在作用上文武只为善，幽厉只为恶罢了。而在本体上，人性的内涵就存在两种可能：一种即是告子的"性无善无不善"论，另一种则是"性善恶混"论。"或曰"认为作为中人之民受到文武、幽厉的影响，而可以好善、可以好暴，但是这里必须追问，作为人之两极的文武是否具有后天受恶而不为恶，幽厉受善而不为善的情况呢？从逻辑上来说，这是必定的。如此，就必须进一步追问：是什么使文武具有只为善而不为恶，使幽厉具有只为恶而不为善的特性的？难道仅仅是后天一系列偶然的行为因素造成的，还是他们先天具有此为善或为恶的人性呢？至此，文武天生具有向善、幽厉天生具有向恶的自然倾向，也即是说文武天生具有善性，而幽厉天生具有恶性，这一点是我们完全无法否认的。但是这与将"性可以为善，可以为不善"作为一个一般性陈述的假设前提，又自相矛盾了。因而，必须进一步追问：如何可能使这些陈述和结论之间不自相矛盾呢？这里或许只能采用扬雄所谓"善至多而恶至少"、"恶至多而善至少"的人性善恶混理论，来区分圣人和下愚之人了。从《论衡·本性》篇可见，王充批评了扬雄"性善恶混"的主张，因此即使我们可以将"性可以为善，可以为不善"用"性善恶混"理论构造为一个一般性的陈述，但由于在王充看来"善恶混"不是世硕的主张，"性可以为善，可以为不善"也就不可能作为世硕的观点来看待。总之，公都子所述的第一个"或曰"，如果作为一个特殊性的陈述来加以理解，那么它就同于王充的人性三品论；如果作为一个一般性的陈述来加以理解，那么它就可能与扬雄人性善恶混的观点相同，而不可能是王充的人性主张。

《孟子·告子上》公都子所述的第二个"或曰"云："有性善，有性不善。是故以尧为君而有象；以瞽瞍为父而有舜；以纣为兄之子，且以为君，而有微子启、王子比干。"从所举之例及"有性善，有性不善"的理论概括来看，无须赘言，与王充的人性三品说是非常吻合的。按照王充在《论衡·本性》中的看法，这当然也就是世硕、公孙尼子的人性主张。然而问题在于：如果将公都子所言的第一个"或曰"作为一个特殊性的陈述加以处理的话，那么它也很可能是王充的人性三品观；如此，在公都子所述的"性无善无不善"、"性可以为善，可以为不善"与"有性善，有性不善"这三种人性论之间，它们在本体上到底是相互区别的呢，还是可以相互雷同的呢？——这取决于理解条件的设置或呈现。设若它们之间是相互区别开来的话，那么第二种人性说在本体上就不可能与王充或告子的人性说相同，而只可能属于扬雄人性善恶混的观点。设若它们之间只从作用而并非必定从本体上区别开来的话，那么告子的"性无善无不善"与第一个"或曰"的"性可以为善，可以为不善"之间，则未必矛盾，甚至像赵氏所说的后者"亦由告子之意"，二者可以构成表里关系；而第二个"或曰"与第一个"或曰"之间，也可以构成表里关系，在本体上则皆与王充的人性说相同。综合起来，问题的焦点就集中在对第一个"或曰"的理解上，而"性可以为善，可以为不善"在本体上其涵义呈现出三种可能性：其一，同于告子"性无善无不善"论；其二，同于扬雄"性善恶混"论；其三，同于"有性善，有性不善"论。在此基础之上，还必须作出更进一步的选择。

在《孟子·告子上》中，孟子在回答公都子"今曰'性善'，然则彼皆非与"的问题时说道："乃若其情[①][26](P41)[27](P135－166)[28](P97)，则可以为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。"从答文来看，孟子

① 赵岐注："若，顺也。性与情相为表里，性善胜情，情则从之。……能顺此情，使之善者，真所谓善也。"朱熹《集注》："乃若，发语辞。情者，性之动也。人之情，本但可以为善而不可以为恶，则性之本善可知矣。"两注皆误。乃若，发语辞，赵说非。情，实也，赵、朱两注皆非。二人皆以汉、宋的性情观解说之，未得先秦故训真谛。戴震认为："情犹素也，实也。"其说是。见戴氏著《孟子字义疏证》，中华书局1982年第2版，第41页。郭店楚简《性自命出》"情"字出现20次，亦训"实"。参见拙作《论郭店楚简"情"的内涵》，载丁四新主编《楚地简帛思想研究》，湖北教育出版社2005年版，第135－166页。《韩非子·解老》："礼为情貌者也，文为质饰者也。夫君子取情而去貌，好质而恶饰。夫恃貌而论情者，其情恶也；须饰而论质者，其质衰也。……凡物不并盛，阴阳是也；理相夺予，威德是也；实厚者貌薄，父子之礼是也。由是观之，礼繁者实心（"心"字，王先谦说衍文）衰也。"明确以"质"、"实"解"情"（王先慎《韩非子集解》，《诸子集成》第五册，中华书局1954年版，第97页）。

申述自己的性善主张，显然是以“为善”与“为不善”二词为基础展开论述的。在他看来，为不善乃出自后天的人为心动，而与“才”（质实之性自身）并无关系。孟子并不否认“为善”与“其情”的关系，也即是说由于性之善因，所以才有以使为善者。从“若夫为不善，非才之罪也”来看，这正是孟子批判那种将“为不善”与“才”作因果联系的观点的[①][29](P399)[26](P41)，因而从他的相关批判中可以反省出，孟子所批判的那种观点必然认为在“才”之中天然地包好了为不善的因素。简而言之，孟子所批判的那种观点以为人性有善恶之分，此善恶之分正是导致为善或为不善的先天原因。因此，这是可能属于两个“或曰”的人性论观点，但绝不可能指向告子的思想。对于人性，告子持“决诸东方则东流，决诸西方则西流”的善恶人为论[②][7](《孟子·告子上》)，也即是说，在告子看来，善恶完全是由后天的人为因素造成的，而与先天的人性内涵毫无因果关系。实际上，在《告子上》前五章中，孟子已经对告子的人性论及其义外说作出了专门的批判，故在此他应当没有对后者的观点作出更进一步批评的必要。而且，从孟子对于为善与为不善的评论角度来看，他显然是站在内因上来评论善恶的，而不是像告子那样将善恶处理成人为（外因）的结果。因此可以推断，很可能在孟子、公都子看来，告子与两个“或曰”中的人性论其内涵在本体上其实是根本不相雷同的。又由于“性可以为善，性可以为不善”二句是同时并指，而就“本性”以言其作用的，因此这一陈述在本体上只可能与扬雄“性善恶混”的观点相同，而不可能是“有性善，有性不善”的观点。简单说来，第一个“或曰”的涵义在孟子师徒的讨论语境中，只可能属于扬雄所谓的“人性善恶混”的观点。

对于公都子引述的“或曰”与《论衡·本性》所称述的世子诸儒的观点，后人评论不一：“性可以为善，可以为不善”，或以之为告子的观点，或以之为扬雄的观点，或以之为世硕的观点，或不辨扬雄、世硕诸儒而笼统言之，学者已多不能较其锱铢、辨其是非了。实际上，通过上文详细的分析和论证，《孟子·告子上》公都子所述告子及两个“或曰”的人性论在本体上只可能是相互分别的，第一个“或曰”属于“人性善恶混”的主张，第二个“或曰”则属于“人性有善有恶”的观点，因此赵岐将“性可以为善，可以为不善”与告子的人性主张混同起来，孔广森未辨二说的差别，以为“公都子此问，即其（指世子——引者注）说也”，汪荣宝以为“善恶混之说，实本世硕”等说法或判断，都是不正确或不够辨审的。

上面的论述，还牵涉到王充与世硕的“人性有善有恶”的主张，其含义是否相一致的问题。众所周知，《论衡·本性》说“周人世硕，以为人性有善有恶”，然而其含义究竟应该如何理解，学者们具有根本不同的看法。可能根据“举人之善性，养而致之则善长；恶性，养而致之则恶长”的下文，许多学者认为世硕所谓“人性有善有恶”的观点，乃是指在单个的个体之中即已包涵了善恶兼备的先天人性，也即是说与扬雄人性善恶混的观点相同。然而如此一来，这势必与王充的相关论说形成尖锐的矛盾。在《本性》篇中，王充批评了扬雄人性善恶混之说，认为仅得中人之性，然而对于世硕的人性主张，则云“唯世硕、公孙尼子之徒，颇得其正”，对于前者，他显然是不同意的，对于后者则是高度赞成的。如果我们将世硕的人性论理解为扬雄善恶混的观点的话，那么必然会让王充在《本性》篇中作出的相关论述和判断形成不可调和的自相矛盾。因此如果不是王充对于世硕的人性观点理解有误，那么就是人们对于前者所述后者的人性观点理解有误。怀疑王充之理解有误的观点，则必然导致对其阅读、判断能力的怀疑，以及对其在当时条件下掌握了大量第一手相关资料之可能性的断然否定。实际上，这种怀疑和否定是很难成立的。

---

① 《说文》：“才，艸木之初也。从丨上贯一，将生枝叶；一，地也。”“才”是一个象形字，出土古文可参见《说文解字新订》（臧克和、王平校订，中华书局2002年版）第399页。孟子以“才”指谓性将发未发之质体。戴震《孟子字义疏证》卷下：“言才则性见，言性则才见，才于性无所增损故也。人之性善，故才亦美，其往往不美，未有非陷溺其心使然，故曰‘非天之降才而殊’。才可以始美而终于不美，由才失其才也，不可谓性始善而终于不善。性以本始言，才以体质言也。体质戕坏，究非体质之罪，又安可咎其本始哉！”见《孟子字义疏证》第41页。

② 见《孟子·告子上》：“告子曰：性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也。孟子曰：……今夫水，搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。”《告子上》还说：“告子曰：性犹杞柳也，义犹栝棬也；以人性为仁义，犹以杞柳为栝棬。孟子曰：子能顺杞柳之性而以为栝棬乎？将戕贼杞柳而后以为栝棬也？如将戕贼杞柳而以为栝棬，则亦将戕贼人以为仁义与？率天下之人而祸仁义者，必子之言夫！”孟子在这里已经批评了告子“性无善无不善”论，告子的善恶观纯粹是外因论的，而孟子认为为善乃性善有使为之，为不善则是外因作用的结果。

首先《汉书·艺文志》有"《世子》二十一篇"、"《公孙尼子》二十八篇"等记载，说明东汉时期这些著作是存在的，而王充的相关论述显然是建立在对这些书籍阅读的基础之上的。又，王充在《本性》中不仅比较了世硕、公孙尼子、宓子贱、漆雕开的人性说，而且比较深刻地批判了孟子、荀子及汉代诸儒的人性主张。这样看来，我们是不能够随意怀疑他的阅读和批评能力的。总之，世硕"人性有善有恶"的观点，只可能属于王充有善、有恶以及善恶混的人性三品论。在《论衡·本性》"周人世硕，……亦论情性，与世子相出入，皆言性有善有恶"一段文字下，黄晖《校释》云："《孟子·告子》篇：'或曰：有性善，有性不善。'盖即谓此辈。今人陈钟凡《诸子通谊下·论性篇》以世硕之论谓性善恶混，非也。扬雄主善恶混，世硕主有善有恶，两者自异。故仲任以世硕颇得其正，而扬雄未尽性之理。"[5](P133) 其说甚是。

《论衡·本性》说："周人世硕，以为'人性有善有恶。举人之善性，养而致之则善长；恶性，养而致之则恶长'。如此，则情性各有阴阳，善恶在所养焉。故世子作《养书》一篇。""书"上，《玉海》五三引有"性"字。此字不论原本是有还是无，世子具有养性之说，这一点是毫无疑问的。王充不赞成情阴恶、性阳善的成说，而认为情、性皆各有阴阳；人性之或善或恶，乃是由于禀气之或多或少、或薄或厚所导致的。从思想实质的意义上来说，在他看来，这与世子的观点相同。王充认为性善之圣，自然操行、养性之善；但性恶之人在他看来也并非永远为恶，而是可以通过教化的方式为善的。不过，从"举人之善性，养而致之则善长；恶性，养而致之则恶长"来看，世子可能是在立足于中人之性而涵括圣愚两端的基础之上而言人性之修养的。举，发也①。此发动，当然是指用心去发动。中人之性善恶混，发动其善性，养而致之，则善生长出来；发动其恶性，养而致之，则恶生长出来。上圣性善，只有善性可发；下愚性恶，只有恶性可发。一个人具有善性或恶性，并不意味着他在现实上已经是善的或恶的；现实之善恶虽有其性善或性恶的根源，但是从根本上来说取决于人的养致方向和工夫程度。所以王充说世子人性修养论的关键乃在于"善恶在所养焉"。显然，养性在世子看来是一个非常重大的问题，为此他专门写作了一篇叫做《养书》的文章。"养"，在这里是一个中性词，即使是至恶之人，也是因为养其恶性而致之的。可以推断，世子所谓"养"的功夫，首先也必须通过心的抉发作用将性中静而未动之善、恶发动出来，然后加以养护，并推之于外的。同时，这种养护也当然是气论的。可以断定，世子具有养气论的思想。然而，世子到底是如何主张养性与养气的？从传世文献来看，人们已无从得知了。新近出土文献有简帛《五行》篇，其主要内容属于养性与养气论的，而在帛书《五行》的说解部分两次引用世子的话以资论证作者的观点，这是否说明世子也具有类似于《五行》篇的养性与养气论呢？这依赖于《五行》与世子之间学派关系的探讨②。

参考文献：

[1]张舜徽. 张舜徽集·汉书艺文志通释[M]. 武汉：华中师范大学出版社，2004.

[2]钱穆. 先秦诸子系年（外一种）[M]. 石家庄：河北教育出版社，2001.

[3]国家文物局古文献研究室编. 马王堆汉墓帛书(一)[Z]. 北京：文物出版社，1980.

[4]苏舆. 春秋繁露义证[M]. 北京：中华书局，1992.

[5]黄晖. 论衡校释[M]. 北京：中华书局，1990.

[6]董洪利. 孟子研究[M]. 南京：江苏古籍出版社，1997.

[7]焦循. 孟子正义[M]. 诸子集成（一)[C]. 北京：中华书局，1954.

[8]朱熹. 四书章句集注[M]. 北京：中华书局，1983.

[9]刘宝楠. 论语正义[M]. 诸子集成（一)[C]. 北京：中华书局，1954.

[10]李启谦. 孔门弟子研究[M]. 济南：齐鲁书社，1987.

[11]汪荣宝. 法言义疏[M]. 北京：中华书局，1987.

① 《庄子·让王》："三日不举火，十年不制衣。"举火，生火也。《韩非子·外储说左上》："举兵而伐中山，遂灭也。"举兵，发兵也。"举"作为一个动词，其附属意义众多，"发"为其一义。《论衡·率性》云："初生意于善，终以善；初生意于恶，终以恶。"所谓"举人之善性"、"举人之恶性"云者，当是指以此"意"发动之。

② 关于简帛《五行》的学派归属问题，大多数人从庞朴先生的说法，以为思孟学派的作品。鄙见以为，这一见解虽然不乏相关的证明材料，但是仍然存在重大的疑问。庞说，参见所著《马王堆帛书揭开了思孟五行说之谜》，载《文物》1977年第10期；亦再刊于其《简帛〈五行〉校注与研究》，台湾万卷楼图书有限公司2000年版。

[12]闾永宁.《太玄》研究[D].武汉大学博士学位论文,2005,10.
[13]宗福邦,陈世铙,萧海波主编.故训汇纂[C].北京:商务印书馆,2003.
[14]郭庆藩.庄子集释[M].诸子集成(三)[C].北京:中华书局,1954.
[15]王先谦.庄子集解[M].诸子集成(三)[C].北京:中华书局,1954.
[16]萧吉.五行大义[M].上海:上海书店出版社,2001.
[17]陈立.白虎通疏证[M].北京:中华书局,1994.
[18]礼记[M].阮元主持校刻.十三经注疏[C].北京:中华书局,1980.
[19]何宁.淮南子集释[M].北京:中华书局,1998.
[20]尔雅[M].阮元主持校刻.十三经注疏[C].北京:中华书局,1980.
[21]诗经[M].阮元主持校刻.十三经注疏[C].北京:中华书局,1980.
[22]徐复观.扬雄研究[A].大陆杂志:第50卷第3期,1975.
[23]荆门市博物馆编.郭店楚墓竹简[Z].北京:文物出版社,1998.
[24]王先谦.荀子集解[M].诸子集成(二)[C].北京:中华书局,1954.
[25]司马光.太玄集注[M].北京:中华书局,1998.
[26]戴震.孟子字义疏证[M].北京:中华书局,1982.
[27]丁四新.论郭店楚简"情"的内涵[A].楚地简帛思想研究:二[C].武汉:湖北教育出版社,2005.
[28]王先慎.韩非子集解[M].诸子集成(五)[C].北京:中华书局,1954.
[29]臧克和,王平校订.说文解字新订[M].北京:中华书局,2002.
[30]庞朴.马王堆帛书揭开了思孟五行说之谜[J].文物,1977,(10)
[31]庞朴.简帛《五行》校注与研究[M].台北:万卷楼图书有限公司,2000.

On Shi Shuo and Wang Chong's Doctrines of Human Nature, also about the Two "It is Said"s and Master Gao's Viewpoints about Human Nature as Presented by Gongduzi in the *Mencius* 11:6

Ding Sixin

(*School of Philosophy &. Research Center for Traditional Chinese Culture, Wuhan Univerity, Wuhan* 430072)

Abstract: In terms of the original human nature, (1) Master Gao insists that "There is neither goodness or evil with human nature"; (2) The statement that "Human nature can become good or evil" is very close to Yang Xiong's idea that "Goodness along with evil is originally and interiorly miscellaneous in human nature", but contrary to Shi Shuo and Wang Chong's; (3) The conception that "There is someone whose nature is totally good while the other's is completely bad" is the same as Shi Shuo and Wang Chong's contention on human nature. Moreover, Shi Shuo's viewpoint of the original human nature is the same as Wang Chong's. Of the above three points, the first one is with the conception that "All human nature is the same for everyone", but the last one is not. Therefore it can be said that the bamboo slips, namely *xing zi ming chu*, do not bear the conception composed by the early Confucians such as Fu Zijian, Qi Diaokai, Gongsun Nizi and Shi Shuo.

Keywords: Master Gao, Shi Shuo, Yang Xiong, Wang Chong, Doctrines of Human Nature, the *Mencius*, *Lun Heng*

[责任编辑 陈绍燕]

文 史 哲
2006 年第 5 期(总第 296 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 5, 2006(Serial No. 296)

“疑古”学说“破坏”意义的再估量

——“东周以上无史”论平议

李 扬 眉

(山东大学《文史哲》编辑部,山东 济南 250100)

摘 要:20 世纪前半期,在以“古史辨”为代表的实证主义文献批判运动的推动下,现代史学的“证据”尺度得以确立,传统“三皇五帝”的上古史系统因此被全盘颠覆,这就是胡适和顾颉刚的“东周以上无史”论的主体内容。“东周以上无史”实质上是一个历史知识论而非本体论范畴内的命题,即他们认为应予推翻的并不是东周以上实际发生的历史,只是传世文献、尤其是权威经典中有关上古史的叙述。在时人看来,现存有关东周、夏商甚至于更早时期的历史记载,天然地缺乏切实的“证据”——“直接的史料”,也就是无法“拿证据来”。既无法“拿证据来”,这些记载便自然失掉了成为真确的历史知识的基本条件。因此,“东周以上无史”实际上是一个被“证据”法则逼出来的结论。在当时普遍不信任传统典籍和历史记载的前提下,又因为实证主义史学家以探求“真实”为最终目的,严格恪守“有几分证据,说几分话”的戒律,始终无法对漫长的上古历史形成全面的把握,出土材料也同样不能从根本上解决这一问题。事实上,上古史重建工作必须冲破材料及证据的局限,建立在相关理论的基础之上。

关键词:“古史辨”派;实证主义;上古史重建

中图分类号:K061 - 02　　**文献标识码**:A　　**文章编号**:0511 - 4721(2006)05 - 0055 - 15

“五四”时期,打破偶像、重估传统成为当时社会的“一般风气”和主流时尚[1](P445)。表现在历史学领域,则是“以反抗传统史学之末流的仁义道德史学为特征的”[2]实证主义文献批判运动的兴起。顾颉刚先生所领导的“古史辨”研究以及由此结集的七大册《古史辨》,则是代表了这次运动最高水平的学术成果之一。在整理古籍古史的过程中,这些学者们所运用的原本细密审慎的史料学方法却起到了大刀阔斧、雷霆万钧般的革命性作用,所有的、包括“信史”在内的古代经典由此被当作“文献(documents)”来处理[3](P408),——成为“历史研究的客体,而不复为其前提”[4](P102-103)了。这样一来,以往围绕着圣道王功、圣经贤传而谱画的“三皇五帝”的上古史系统,在新的历史观念及“证据”尺度的照射下整体性地发生了问题,变作必须加以彻底审查、清理和扫荡的对象。胡适和顾颉刚的“东周以上无史”论可谓是其中最具代表性的命题。这一论点因被视为历史抹煞论和历史虚无主义而一直备受诟病,特别从 20 世纪 90 年代开始,似乎更已是声誉扫地①,然而它的逻辑轨道以及方法论支撑仍然值得我们进行仔细的审视。

一、“东周以上无史”论的形成过程及其内涵

众所周知,“东周以上无史”的论点滥觞于胡适。他在 1918 年为《中国哲学史大纲》一书所作的“导言”中指出:“以现在中国考古学的程度看来,我们对于东周以前的中国古史,只可存一个怀疑的态度。”②[5](P16)而在 1921 年 7 月 31 日的讲演《研究国故的方法》中,他更进一步地说:“在东周以前的历史,是没有一字

收稿日期:2005 - 09 - 04

作者简介:李扬眉,女,山东曲阜人,历史学博士,《文史哲》编辑部讲师。

可以信的。以后呢？大部分也是不可靠的。”[6](3,P358)这就是所谓的“东周以上无史”论。

“东周以上无史”论发源于胡适当时所笃信不移的一个考据学原则，那就是“宁可疑而过，不可信而过”[7](P406,1921年7月31日)，或者说“宁可疑而错，不可信而错”[6](3,P357)，“宁疑古而失之，不可信古而失之”[8](P23)。而最先热烈回应了这一原则及论点，并在研究工作中始终对之加以贯彻的，则是胡适当时的忠实信徒顾颉刚。

自上世纪20年代以来，推翻传统“三皇五帝”的古史系统（“疑古”）以及疑“大禹为虫”等，始终是顾颉刚身被的最为醒目的标签。他毕生致力的上古史研究，的确肇始于有关“三皇五帝”等古史人物文献记载的考辨与发见。这一路向的选择，便是由胡适予以明确启迪的。早在大学时代，顾氏便非常服膺胡适的学术理念，之前因读康有为的《孔子改制考》而萌生的“上古史靠不住的观念”也由此巩固了下来[9](P36)。在1920年12月15日致信胡适时，他提出：

> 中国号称有四千年（有的说五千年）的历史，大家从《纲鉴》上得来的知识，一闭目就有一个完备的三皇五帝的统系，三皇五帝又各有各的事实，这里边真不知藏污纳垢到怎样！若能仔细的同他考一考，教他们涣然消逝这个观念，从四千年的历史跌到二千年的历史，这真是一大改造呢！[10](P12-13)

这里，顾氏首次向整个“三皇五帝”系统发起了攻击。之所以有信心令“四千年的历史跌到二千年”，是由于他认定“现在所谓很灿烂的古史，所谓很有荣誉的四千年的历史，自三皇五帝以至夏商，整整齐齐的统系和年岁，精密的考来，都是伪书的结晶”[11](P35)。换言之：“把伪史和依据了伪书而成立的伪史除去，实在只有二千余年，只算得打了一个‘对折’！”[9](P43)1921年时，他将胡适对上古史“怀疑的态度”明朗化，并断言：“照我们现在的观察，东周以上只好说无史。”③[11](P35)1922年，当他经胡适介绍为商务印书馆编纂《中学本国史教科书》中的上古史内容时，因整理排比《诗经》、《尚书》、《论语》等经典中的上古史传说，进而发现尧、舜、禹之地位的历历变化，并“建立了一个假设：古史是层累地造成的，发生的次序和排列的系统恰是一个反背”[9](P51-52)，遂于次年在与钱玄同的通信中提出“层累地造成的中国古史”说。这一论断，可以说首先便是以“东周以上无史”论为前提和底色的。

而明确声称“东周以上无史”，依据何在？——上古史缺乏系统可靠的原始资料，后世的历史记载又反复呈现幅度异乎寻常的流变，显然是最大的问题所在。其中，顾氏首先发现，禹是“周代人心目中最古的人”[12](P60)，同时也是《诗经》中“讴歌最多，赞叹最热烈的”唯一古人，由此“可以晓得禹是他们那时的古史中的惟一主要人物”[13](P3)。他“顺着传说的次序”，将有关禹的材料归为四个层次：从最早的《诗经·商颂·长发》中“一个开天辟地的神”（“洪水芒芒，禹敷土下方，……帝立子生商”），到《鲁颂·閟宫》中“一个最早的人王”（“是生后稷。……奄有下土，缵禹之绪”），再到《论语》中“一个耕稼的人王”（“禹稷躬稼”，“禹……尽力乎沟洫”），而到了《尚书·尧典》的“禹拜稽首，让于稷契”，则“把后生的人和缵绪的人都改成了他的同寅”[9](P52)。顾颉刚由此总结道，从春秋上推到西周时期的这一系列我们现今可以见到的

---

① 如杜正胜先生即在《考古学与中国古代史研究——一个方法学的探讨》（《考古》1992年第4期）一文中说，传统的上古史世界“被顾颉刚著名的‘层累造成说’真空化。古代长达数千百年，中国人在这漫长时间内所建立的社会，形成的国家，创作的文化，都落入朦胧的虚无之中”。而在李学勤先生看来，“疑古思潮……对于古史，对于古代文化，在某些方面否定过度了，以致造成了古代历史文化的空白”，如“东周以上无史”论，使得“过去说中国有五千年历史文化，一下子缩短了一半，以上部分统统成了空白”（李学勤《走出疑古时代》（修订本），辽宁教育出版社1997年版，第39页）。余敦康先生也认为：“上一个世纪二三十年代疑古派史学家顾颉刚说中国上古史是不可信的，许多都是假造的，这就把中华民族的文化根基摧毁了。”（见《中华文明的“前轴心时代”》，载2006年1月10日《光明日报》）

② 在本文中，胡适还对那种“全不问用何史料”的“邃古哲学”表示了强烈反对。而他在1919年为《曹氏显承堂族谱》所撰序文中也认为，“中国的族谱有一个大毛病，就是‘源远流长’的迷信”，因此“希望以后各族修谱，把那些‘无参验’不可深信的远祖一概从略”；依照族谱“存真传信”的本意，“把全副精神贯注在本支本派的系统事迹上，务必使本支本派的家谱有‘信史’的价值”。若能如此，则“将来中国有了无数存真传信的小谱，加上无数存真传信的志书，那便是民族史的绝好史料了”（见《胡适文存》一集卷四第251、253页，上海亚东图书馆1930年版）。这一批评建议与“东周以上无史”也属于同一思路。

③ 在原载于1943年1月1日《学术季刊》第一卷第一期的《中国古代史略》一文中，顾颉刚仍坚持这一立场：“我们的古史……在东周以前，简直渺茫极了，我们只知道有那几个朝代和若干个人名地名，但都是零零碎碎的，联贯不起来。”此处引文据《顾颉刚古史论文集》第二册，中华书局1993年版，第477页。

较早材料，可以看出"禹确是一个富于神性的人物"，而此后至春秋以下，他之所以成为了"一个历史上的人物"，"乃是由于他的神话性的故事经过了一番历史的安排以后的种种记载而来"。至于禹"是否实有其人"，可以暂置不论，他"尽可以是一个历史上的人物"，但因为"更古的材料，我们大家见不到，如何可以断说他的究竟"[9](P64-65)。而禹的故事本是"战国以前的一件最大的故事"，舜的故事却后起为"战国时的最大的故事"，甚至是"我国古代最大的一件故事"——"从东周、秦、汉直到晋、唐，不知有多少万人在讲说和传播，也不知经过多少次的发展和变化，才成为一个广大的体系；其中时地的参差，毁誉的杂异，人情的变化，区域的广远，都令人目眩心乱，捉摸不定"；不仅禹的故事由此"渐渐销沉下来"，"许多古史上的故事都以它为中心而联结起来了"，并且"后世儒者把其中的神话部分删去，把人事部分保存，就成了极盛的唐虞之治"①。舜的形象，也如同禹一样，在文籍中经历了一个不断人化和历史化的变迁：从《论语》中"无为而治"的圣君，到《尚书·尧典》中"家齐而后国治"的圣人，"到孟子时就成了一个孝子的模范了"[12](P60)。而著名的"尧舜禅让"故事的另一主角尧，在《山海经》中本来地位平平，只是到了战国时期儒墨两家的文籍中才壮大成一位伟大的帝王，儒家更是将其奉为上古黄金时代中代表了最高道德水平的人物[14](P124-127)。

"三王"的情况尚且如此，更遑论在此之前的"五帝"及"三皇"了。单是"三皇-五帝-三王"的上古史基本架构，就屡经变易，直到东汉的谶纬书籍中才最后确定下来。战国后期盛行"五帝、三王、五霸"说，即便是在西汉时期的各家著作里，《淮南子》中只说到"二皇"，《春秋繁露》称"九皇、五帝、三王"，《史记》所记载的古史只截止到"五帝、三王"，刘歆的《世经》则在司马迁的"五帝"之上添加了伏羲与神农二人，却仍然没有提及"三皇"之说。与此同时，其中每一个层次中所包含的人物，不论是在不同时代，还是同一时代的不同著作甚至是同一著作中，都有着相去径庭的面貌：关于"五帝"，至少有六种以上的不同说法，包括《大戴礼记·五帝德》的"黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜"说，《易·系辞下》等的"包牺、神农、黄帝、尧、舜"说，《吕氏春秋·十二纪》的"太皞、炎帝、黄帝、少皞、颛顼"说，《世经》的"少皞、颛顼、喾、尧、翼"说，王莽一朝曾定为国家典制的短暂的"喾、尧、舜、禹、汤"说，以及梁武帝的"黄帝、少皞、颛顼、喾、尧"说等。至于"三皇"系统，也前后有过《尚书大传》的"燧人、伏羲、神农"说，《春秋纬》中《运斗枢》及《元命苞》的"伏羲、女娲、神农"说，《礼号谥记》的"伏羲、祝融、神农"说，刘恕的"伏羲、神农、共工"说，《古文尚书·序》的"伏羲、神农、黄帝"说，以及王莽新朝的"黄帝、少皞、颛顼"说。甚至只在《世经》这一本书中，就并存着两个内容迥然不同的"五帝"系统②。此外，不仅各种系统所含的元素有别，对各个人物的描述也是同样的纷纭莫测，其中比较典型的有黄帝的例子。按，黄帝本是司马迁《史记》所叙上古史的顶限，而《史记》又是现代史家公认为足资信据的史书，但对于黄帝的记述，不仅在儒道两家的学说中存在着巨大的差异，而且从纵向上来看也可谓变化多端——"起初是上帝，后来变成好战的人王，后来又变成谈玄说妙的道家，最后乃变成修道升天的仙人"，总之"时代潮流怎样变，他的人格也怎样变"，从战国到西汉数百年间，"总是一个站在时代前面的人物"，顾颉刚也因此调侃他是一位"时之圣者"了[13](P61-62)。

顾颉刚本已观察到"古时只有代表人物而没有史"[15](P9)，因此考辨古史人物在他的工作中占据了相当大的比重。他曾经论及，之所以首先注意到尧、舜、禹三人的古史传说，原因在于"他们是儒家所奉的中心人物，是《尚书》一经中的最大偶像"[16](P45)。众所周知，《尚书》在儒家经典中地位最为崇高，它不仅奠定了中古时期上古史系统的骨干，更充当着伦理及政治理论的最高指导，影响至为深远。而通过揭示出附着在尧、舜、禹等人物身上的神话传说成分，分析其由神到人、由传说到历史的演变，以及他们在古史系统中地位和层次上的富有戏剧化的变动，这些所谓"史实"的真实性便当然受到了根本性的质疑，并

① 参见顾颉刚《古史辨第一册自序》第70页，《中国上古史研究讲义》第25页，以及《虞初小说回目考释》(原载1925年6月15日《语丝》第31期，修订后载于1931年8月《史学年报》第3期，20世纪70年代经过大量修订后又收入《顾颉刚古史论文选集》第二册，此处引文据该书第5页)。

② 参见顾颉刚《中国上古史研究讲义》第260、204页。另见顾颉刚、杨向奎《三皇考》(载《古史辨》第七册中编)，刘起釪《古史续辨》中《几次组合纷纭错杂的"三皇五帝"》、《古史词条四则》诸文，以及李学勤主编《中国古代文明与国家形成研究》(云南人民出版社1997年版)一书中第二篇第一章"古史传说时期的'五帝'"的相关内容。

进而牵连到整个上古史系统，乃至传统学术中坚与根基的倒坏。这也正如徐旭生评说的："尧、舜、禹的人格问题，几乎可以说为疑古学派所努力打击的中心问题。"[17](P29) 而经过顾颉刚等人对古史人物的一番梳理，"黄帝，颛顼，帝喾，尧，舜，鲧，禹等，确实有无其人虽不可知，但他们的身上附有很多的神话，却是事实。把这些神话传说剥去，他们的真相也就所剩无几了"[18](P2)。退一步讲，"就是仍旧相信这些古圣的人，对于他们所代表的内容也变更了许多"[19](P46)。

除了认识到上古史是由充满着神话传说色彩的帝王人物系统建构起来的之外，上古史的时间纪年问题也使顾颉刚等人疑窦丛生，且同样波及到他们对历史记载真伪的判定。钱玄同就曾说，即便承认尧、舜等古代帝王并非"无是公"或者"乌有先生"，而从《尧典》之说确有其人，但他们"是什么时代的人，我们实在无从知道"，因为古史年代在《史记》纪年所始的周召共和元年（前841年）之前是"绝无可考"的[20](P104)。顾颉刚在20世纪20年代初也对"相传的四千或五千的年数是从什么地方出来的"，以及光复时处处张贴的"黄帝纪元四千六百零九年""这个历历可数的年岁是依据的什么书"发生了疑问，而从各种书籍中得到的答案，也依旧是各无所凭、纷乱杂处的[9](P45)。顾氏认为，更为古远的尚且不论，即使通过鼎彝铭记来复原殷、周年历，都面临着重重困境[21](第八卷上，P5848-5850)。那么，像汉代《命历序》等书中所记载的上起于"天皇"的精确世数及年数，又怎会是实际的情况①！

更有甚者，当顾颉刚等人追溯夏代历史时，只是"从种种方面知道商以前确有这一个大国，但究竟是怎样状况，因为没有得到他们的遗物，已经'茫昧无稽'"[16](P45)，现存典籍中则"除《史记》所载王名外，竟是一片空白"[21](第十卷，P7974)，至少商朝以前的历史"传说的成分极多，史实的成分极少"[22](P195)。童书业由此总结说："夏以前的古史十分之七八是与神话传说打成一片的，它的可信的成分贫薄到了极点！"[18](P2) 我们于是可以看到，随着时间、人物等要素的真实性被逐个颠覆和瓦解，我们原有的上古史，包括一直以来最占势力的三代史，还能剩下些什么？

正因如此，疑古太过、破坏性太强，始终是学界针对"古史辨"派的一种非常普遍的批评。如李济说："有一个时期，中国的革新者对过去的记载和关于过去的记载全都发生怀疑，也怀疑历史本身。"[19](P467) 徐旭生的态度则更为严厉："我国极端的疑古派学者对于夏启以前的历史一笔勾销，更进一步对于夏朝不多几件的历史，也想出来可以把它们说作东汉人伪造的说法，而殷墟以前漫长的时代几乎变成白地！"[17](P30) 应该看到，这些批评实际上都是在将历史资料等同于历史本身，而胡适、顾颉刚并非这样糊涂②。就在质疑传统上古史真实性的同时，他们也始终是以认识和重建"真实的上古史"为最终的理想。胡适在古史讨论的初期便明确"讨论的目的是要明白古史的真相"[23](P189)，而顾颉刚本人也一再声明他"坚定的立足点"是"在客观上真实认识的古史"[9](P65)和"建设真实的古史"[24](P4)，并认为"正应该从载记中研究出一个较可信的古代状况"[25](P271)。而"东周以上无史"论之所以会一直背负着否定和抹煞历史的罪名，实在是由于本体论历史和知识论历史被混淆的缘故。因此，必须加以澄清的是，不论是胡适所说的"先把古史缩短二三千年，从《诗三百篇》做起"[8](P22)，还是顾颉刚断言的"东周以上只好说无史"，这里"史"的概念，都仅属于历史认识论而非本体论的范畴，所指的乃是可以征信的历史记载。换言之，在他们看来，发生问题的并非是东周以前真实存在过的历史本身，而只是保存在历代文献、尤其是权威经典中的对相关时期古史面貌的描述。事实上，顾颉刚等人并没有完全排除"禹"等古史人物有真实存在的可能性，只是力图清除其身上神话及传说的成分，并且相当地承认《周易》、《诗经》等都是可信的古史材料[26](P7)。他们所着力推翻的"伪古史"，不过是缺乏切实凭据的叙述、增长和变化，那些"时代越后，知道的古史越前；文籍越无征，知道的古史越多"③[12](P65)，或是"虽是文献无征之世也可用了排列法排出它

① 有关内容可参见顾颉刚《中国上古史研究讲义》第262－267页。

② 关于两者之间的差异，李大钊在《史学要论》中即已作了明确的区分。他说，"所谓史实，原有'实在的事实'和'历史的事实'之别，前者相当于实在发生过的事实，后者意谓史籍所著录所解喻人群所记忆的事实"。见《李大钊选集》（人民出版社1962年版）第483页。

③ 又，陆懋德对于顾颉刚所论此点曾有所评说，参见其《评顾颉刚〈古史辨〉》，《古史辨》第二册第370－371页相关内容。但陆氏所论重点在于近代以来考古学的实物发掘，事实上已超出顾本来的论述范围，故不再征引辨别。

的制度来"[13](P122)的情形;他所重点打击的对象,也是经过历代的"整齐"最终占据了权威地位、并且是依据了类似于阴阳五行或三统说等理论而构筑起来的、日渐细密化和精确化的上古史系统。顾颉刚一向特为关注思想意识和伦理政治对历史记载的深刻塑造,并认为这些都是使文献记载大大偏离"真实"的消极因素①。如他在1933年总结说,"我们的古史里藏着许多偶像",其中,帝系所代表的是种族的偶像,王制是政治的偶像,道统是伦理的偶像,而经学则是学术的偶像[27]。这一辨析与他1923年所提出的,在考辨古史方面应该具备的数项标准——打破民族出于一元的观念,打破地域向来一统的观念,打破古史人化的观念,打破古代为黄金世界的观念[28](P99-102),实亦相辅相成。一方面,上述四种"建立在不自然的一元论上"的偶像,共同构成了"旧系统下的伪史的中心",它们彼此关联,如"帝统即是道统,而道统是国性国本之所系,所以这一个系统就成了国家的功令,伦理的中心"[13](自序二,P9),也同样是伪史丛集之处[13](自序一,P3)。另一方面,这些偶像也正是依照着顾氏认为应该打破的上述几种观念而树立起来的,比如"儒教的正统","自尧、舜至禹、汤,至文、武、周公,至孔、孟,又至周、程们,把古代与近代紧紧联起。究竟尧、舜的道是什么?翻开经书和子书,面面各各不同,教我们如何去确定它?"再如,古时各民族本是多线发展的,各有始祖而互无统属的关系,但日后从战国时期大国不断兼并,到秦始皇完成一统事业,固有的深刻种族观念却无法以单纯武力消弭,一元的历史观也正是在这种背景下应运而生的。为了泯除华夏内部的商、周民族,以及华夏与蛮夷民族的隔裂,以宣扬一种"天下本来一家"的观念,达到"收拾人心,号召统一"的政治作用,便有人将古史中的帝王传递从横向的多元系统合并转化为纵向的一元系统。这种手法确实发挥了效力,民族被认为是向来一元,地域也是向来一统的了,"但这种说法传到了后世,便成了历史上不易消释的'三皇五帝'的症瘕,永远做真史实的障碍",再加上阴阳五行之说大行于汉代,"不少的古代史迹已被迫领受了这个洗礼",上古史由此变得愈加纷乱[27]。而这样以非历史的原则记述的材料,又怎可以不加辨别地拿来作为我们把握上古史真实状况的凭藉呢?

另外,还有不少人认为顾颉刚的古籍辨伪是在搞破坏,本质上类似于秦始皇焚书,这也是值得商榷的。对此,顾本人就有着非常清楚的辨析。他申明,考辨古籍的真伪乃是手段,确定其写成年代才是目的[27](P18)。他也曾反复强调,自己的工作固然是偏重于破坏的,但破坏与建设其实本是事物的两面,即在推翻古籍旧说的权威地位,辟去它们之为"真实的上古史"的伪形态的同时,还原它们的本来面目以及在思想史上的真正价值。比如,在考订典籍方面,"于《易》则破坏其伏羲、神农的圣经的地位而建设其卜筮的地位;于《诗》则破坏其文、武、周公的圣经的地位而建设其乐歌的地位",并将其还归周代以及各诗人,以为只有这样,新的《易》、《诗》也才有可能在此基础上建设起来[26](P1,P2-3)。在考证人物方面,则要打破"三皇"为"古代史实"以及与殷、周的关系,恢复它为"秦汉以来宗教史问题"的归属②。顾氏认为,他们的"破坏"工作"并不是一种残酷的行为",并非要将被认定为伪的材料销毁或者抛弃,只是"扫除尘障","把它的时代移后,使它脱离了所托的时代而与出现的时代相应",以使其"各各回复其历史上的地位:真的商周回复其商周的地位,假的唐虞夏商周回复其先秦或汉魏的地位。总之,送它们到博物院去"。对于后者,"与其说是破坏,不如称为'移置'的适宜"。他力图以此方式来揭晓古代的真相,并使一些本来被包蒙在圣道王功之下的有关民族信仰和民众生活的真材料显露出来。由此,在学术方面可以"破坏假的上古史,建设真的中古史",在文化方面,则"要使古人只成为古人而不成为现代的领导者;要使古史只成为古史而不成为现代的伦理教条;要使古书只成为古书而不成为现代的煌煌法典"③。

① 直到晚年,他仍坚持说:"我认为古史的传说固然大半由于时代的发展而产生的自然的演变,但却着实有许多是出于后人政治上的需要而有意伪造的。"(见《我是怎样编写〈古史辨〉的?》,《古史辨》第一册第二十五页)

② 参见顾颉刚《三皇考·自序》,见《古史辨》第七册中编第49页。此外,顾还说:"我们是要把他们从古史里清出去,清到宗教史里去。这不是侮辱他们,只是要使他们得到一个最适当的地位。"见该册第51页。

③ 以上参见顾颉刚《古史辨第二册自序》、《古史辨第三册自序》及《古史辨第四册顾序》各处。

二、"东周以上无史"是被"证据"逼出来的一个结论

顾颉刚先生晚年回顾自己早期的"古史辨"工作时曾说,"当'五四'运动之后,人们对于一切旧事物都持了怀疑的态度,要求批判接受"[29](P9)。确切地说,"怀疑的态度"便是不"对于任何事物作无条件的信仰"[27](P19)。这种除旧布新的努力则使得学界先进们对旧学顽固之现状尤为不满。钱玄同1921年即已痛陈:"直到现在,还有人根据《周礼》来讲周史的!"[30](P41)周予同也赞许顾颉刚"古史辨"的工作在当时的学术界,尤其在传统学术方面,不仅"是必要的,而且是急需的",因为"谈古史的,还固执《周礼》以为是周公治平之绩;谈哲学的,还援引《伪大禹谟》'道心人心'的话,以为理欲二元论起源于舜;谈文字学的,还推尊仓颉为中国文字的创始者,而以许君《说文》为不祧之祖"[31](P323-324)。直至30年代,"还有人说仰韶彩陶是以黄帝颛顼时的《丹书》作权舆的"[32](P12)。新旧两种学术立场鲜明乃至尖锐的对峙由此也可见一斑。以顾颉刚为首的"古史辨"派之所以能够在当时的环境下破土而出,引领学术风尚,甚至如徐旭生认为的,从"五四"前夕到中华人民共和国成立之间的"近三十余年,疑古学派几乎笼罩了全中国的史学界"①[17](P26),原因即在于他们对中国现代史学的开创之功,其中首要的便是由于运用"科学"的史料批判方法来整理旧学所取得的成绩。而众所周知,"我国历史学界受了西方的影响,对于古史才有所谓疑古学派出现"[17](P26)。

实际上,"疑古"是中外科学史学出现后的一个通例。如在欧洲,当中世纪临近尾声时,随着基督教神学和哲学体系作为历史研究先天和普遍前提的地位的消解,历史学也开始了它的重新定向,而历史学家们首先被带动着"大举清除中世纪历史编纂学中一切幻想和毫无根据的东西"[33](P100)。正是在这个时期,有关各个国家早期起源的许多传说被纷纷颠覆了,例如意大利历史学家波利多尔·维吉尔"在16世纪初期就推翻了特罗伊人布鲁塔斯建立不列颠的那个古老的故事,并奠定了英格兰考据历史学的基础"[33](P100-101)。到17世纪初,培根开始制订科学方法的原则,他否定历史研究主要在于"窥测贯穿于事实之中的神的计划",而将目光转向了历史事实本身[33](P101)。17世纪下半叶,更兴起了一个新的历史学派,他们"所设想的历史学仍然是以权威著作为基础","但历史学家正在学习着以一种彻底批判的精神来对待他们的权威著作"。其中,当本笃派的一支——波兰狄派学者在批判的基础上重写圣徒传时,他们以一种前所未有的深入程度"钻研了资料的来源问题和传说所经历的成长方式"。同时:

> 正是由于这个时期,而特别是由于波兰狄派,我们才有了剖析某种传说的这一观念,同时又承认它传到我们手中是经过了媒介的歪曲的,从而就一劳永逸地消除了要么作为是真的而全盘接受它,要么作为是假的而摒弃它这两者之间的老大难题。[33](P106)

之后,18世纪的维柯进一步发展了历史学的批判方法,他明确否认和割裂了历史研究对权威著作的依赖,推进了本学科的独立性。这一自中世纪结束前后便持续强化的趋势,终于发展成19世纪那种"为自然科学而服务的"实证主义历史编纂学[33](P189)。就如同我们所知道的,其宗旨即在于"正像它本来发生的那样"来陈述事实。是否足以与所谓的"客观实际"相印证、相符合,也从这时开始空前地成为了历史知识能否成立的首要前提。将权威文献视为"资料"而加以系统审判和检验的"批判的历史学",则可以德国历史学家尼布尔(1776-1831)的研究作为其顶峰时期的典范。这位"近代史学史中第一个有权威的人物"[34](P92)在其代表作,也是被誉为"曾经出现过的对这个题目最富批判性的分析"[35](下卷第三分册,P209)的《罗马史》系列讲稿中,"批判地查核了早期罗马史的资料及其可信程度"[34](P98),并以一种柯林武德称之为"语言学的考据方法",对该领域内的权威著作——李维的《罗马史》进行了处理。李维在撰述该书时,遵循的是一种罗马式的,认为"历史是一门艺术","应该灌输道德观,培养公德、提倡爱国情操"的理念。他虽然因为"文献缺乏、不能写出罗马早期历史而深表遗憾",也曾被传说和历史之间的纠缠所深深困扰,时有怀疑和选择,却"无保留地相信古代占卜官和祭司预测未来的无比洞察

① 周策纵也认为,"'五四'以后,疑古派的怀疑精神一直在学术界盛行"。见《五四运动史》第446页注②。

力"[35](上卷第一分册,P107-108)。此时尼布尔则论证道,"大部分通常被认为是早期罗马史的,都是更晚得多的时期的爱国热情所虚构的故事;而且就连那最早时期的老底层也不是严肃的历史事实,而是类似于民谣文学的一种东西,是一部远古罗马人民的民族史诗"[33](P193)。由此,我们也可以更好地理解,为什么胡适会概括说,"西洋近百年来史学大进步,大半都由于史料审定的方法更严密了"[5](P14),以及他缘何如此关注传统学术史上的辨伪潜流,关注姚际恒、崔述等人及其著述的原因。

许冠三在《新史学九十年》一书中尽管对胡适治学方法之简陋浅薄多有指摘,却仍称许他为20世纪学术名家之中"最先有方法自觉的一位"[36](P150),并说,"拨开政治云雾和意识型态的纠缠,就史学论史学,胡适所留下的最珍贵的遗产,当推中国史学界的方法学自觉"[36](P187)。而胡适所亲自启迪、引导并积极参与其中的"古史辨"研究,便是一种以怀疑、批判为基调的史料考订方法来整理传统经典文献的工作,这种方法的核心即在于对"科学"与"证据"尺度的运用;在首倡将一切经典文献都当作"材料"来处理的研究态度,以及确立"研究史学,第一步的工作该是搜集史料和批判史料"①[37](P124)的现代史学方法等方面,"古史辨"派工作的意义都是不可磨灭的。从中我们也可以看到,与欧洲相类似的是,中国史学由传统向现代的转型同样肇始于以实证方法进行的经典批判运动。

胡适早年留学美国期间即已十分注意西方的实证方法,曾分析说,与中古时代"据经典之言以明其说"的"据"不同,近代以来"证"的"科学的方法"乃是"根据事实,根据法理",并就此主张,"欲得正确的理论,须去据而用证"[38](P186,1915年8月21日)。而严格地"尊重事实,尊重证据"[6](3,P450),认为"证据"是"科学的唯一武器"[39](二集卷二,P241),是追求最大限度地建立在"事实"基础之上的"真理"的唯一途径。这种思想可以说贯穿了胡适、顾颉刚以及"古史辨"派学术研究之始终。

与此密切相关的,倡导人们要善于在习常处发生怀疑,努力"战胜传说",则是胡适在20世纪20年代大力整理、革新和改造传统学术,宣扬"科学方法"所着意阐释的另一重点。他总结和引述了赫胥黎的"存疑主义",同样认为"必须要严格的不信任一切没有充分证据的东西",而"只有那证据充分的知识,方才可以信仰,凡没有充分证据的,只可存疑,不当信仰"[39](二集卷二,P237,P236)。类似的不论是"疑而后信,考而后信,有充分的证据而后信"[39](三集卷二,P273),"破除主观的成见,多求客观的证据"[39](三集卷三,P308)和"要注重证据,跟着证据走,跟着事实走,切忌一切不曾分析过的抽象名词"[39](三集卷七,P977)的观念,还是"寻求事实,寻求真理"的所谓"科学精神",以及"撇开成见,搁起感情,只认得事实,只跟着证据走"的所谓"科学态度"[39](四集卷五,P463),它们所最先打击到的对象,自然是在传统学术中居于中心和正统地位的部分。就如同胡适所说:

> 我要教人知道学问是平等的,思想是一贯的,一部小说同一部圣经贤传有同等的学问上的地位,一个塔的真伪同孙中山的遗嘱的真伪有同等的考虑价值。肯疑问佛陀耶舍究竟到过庐山没有的人,方才肯疑问夏禹是神是人。有了不肯放过一个塔的真伪的思想习惯,方才敢疑上帝的有无。[39](三集卷二,P273)

而既然已将所有学问都视作"平等"的,认为"一切旧书——古书——都是史也"[6](3,P357),那么:

> 一切主义,一切学理,都该研究。但只可认作一些假设[待证的]见解,不可认作天经地义的信条;只可认作参考印证的材料,不可奉为金科玉律的宗教;只可用作启发心思的工具,切不可用作蒙蔽聪明,停止思想的绝对真理。[39](一集卷二,P189-190)

不仅如此,由于胡适对历史"证据"持一种"无意于伪造史料"的判别标准,甚至认为"杂记与小说皆

---

① 在此前的《战国秦汉间人的造伪与辨伪》一文中,顾颉刚也早已强调过"研究历史,第一步的工作是审查史料"。见《古史辨》第七册上编第1页。而不惟顾颉刚本人,"古史辨"研究中的许多骨干力量在其论述中都是以此来开宗明义的。如钱玄同便主张:"凡治历史科学,第一步必要的工作是'审查史料的真伪',简称可曰'辨伪'。"(钱玄同《重论经今古文问题》,见《古史辨》第五册第25页)被评价为"顾颉刚先生以后,集'疑古'的古史学大成"的杨宽也说:"原夫史学之研究,基于史料,无史料,斯无史学也。史学之方法,必先之以史料之搜罗咨访与考证批判",而"上溯史料之来源以探求事实之真相,乃治史者最先必经之步骤"(杨宽《中国上古史导论·自序》,见《古史辨》第七册上编第65-66页)。

无意于造史料，故其言最有史料的价值，远胜于官书”[39](三集卷七，P974)，而传统典籍中那些“有意”撰述并传世的经、史、子部之作，则早已被他认定为“大多数是不可靠的”[6](3，P358)。同样地，顾颉刚也曾批评中国旧史“专注重于朝廷而脱略于社会”，因而“无从见当时气运”，“是以官书不如私史”[21](第一卷，P248)，认为诗歌等文学作品足以充当史料，最重要的，他也已经非常明确地将权威经典严格作为“材料”来对待并加以审查检验。如在处理由《尚书·金縢》篇所记周公求替武王死的事件而衍生的各种“传说”与解释时，他强调说，应知道“这一种传说与那几种传说的地位是平等的，我们绝不能因这一个在经文里而尊它，也绝不能因那几个在百家杂说里而贬它”[40](P68)。此外，他也不能满意于司马迁与崔述“考信于六艺”的标准，以为他们仍未能彻底地打破“经”的偶像：一方面，“《六艺》以外的东西并不曾因为他们的不闻不问而失其存在”，“况且就是《六艺》里的材料也何尝都是信史，它哪里可以做一个审查史料的精密的标准呢？”[13](自序一，P1)而钱玄同也早已点明过辨论经部典籍的重要性：因经书“自来为学者所尊崇，无论讲什么，总要征引它，信仰它，故‘伪经辨证集说’之编纂尤不容缓也”[30](P41)；另又指出，“不把‘经’中有许多伪史这个意思说明，则周代——以及以前——的历史是永远讲不好的”[41](P52)。

由是，我们可以进一步说，当这些实证主义历史学家们高举着“证据”的火把以探求历史“真实”时，在传统学术、尤其是历史学的范畴中，首当其冲被映照到的黑暗地带，必定是上古史一段。这不仅是因为有关的历史记载中最为密集地凝结着他们认为应当最先从“史”的领域中清扫出去的“有意”的、有“道德和政治的联络”和“抽象的意义”[16](P51)——具有信仰色彩、伦理意义或政治功用等非客观、非实际的成分，更由于其先天地最为缺乏直接的材料和证据。

在胡适自认为是其《文存》中一篇“最精采的方法论”的《古史讨论的读后感》中，他提出，“要明白古史的真相”的唯一方法，“就是寻求证据”，只有证据的充分与否可以作为“我们信仰与怀疑的标准”；“历史学家只应该从材料里，从证据里，去寻出客观的条理”。其中，

> 我们对于“证据”的态度是：一切史料都是证据。但史家要问：(1)这种证据是在什么地方寻出的？(2)什么时候寻出的？(3)什么人寻出的？(4)地方和时候上看起来，这个人有做证人的资格吗？(5)这个人虽有证人资格，而他说这句话时有作伪(无心的，或有意的)的可能吗？[23](P190，P196，P197-198)

这便是他所谓“用严格的考据方法来评判史料”[39](四集卷五，P461)的基本条律。即，若要从“材料”里“寻出客观的条理”，第一步的工作，须得对材料的可信与否及其程度加以多方面的辨析。使用更加明确的表述，则是首先要详细鉴别它是直接抑或间接史料。所谓“史料”，是“往时人类思想与行为所留遗之陈迹”，我们所见的“历史”，都“由史料构成”，我们对历史的了解和解释，也必须首先建立在“适当的判断一史料确为事实之遗迹”的基础上[42](P1)。对于史料的判断法则，梁启超给出了这样的界说：“直接的史料者，其史料当该史迹发生时或其稍后时，即已成立。”[43](P98)但这类材料由于种种原因极易湮灭，历史学家所面对的仍多属所谓的“间接的史料”，“故鉴别此种史料方法，为当面最切要之一问题”[43](P99)。梁氏并认为，虽然需要谨慎地防范其负面作用，但“最先最近之史料则最可信，此固原则也”[43](P94)。以此来衡量，那么“鉴别间接史料，其第一步自当仍以年代为标准。年代愈早者，则其可信据之程度愈强”，——以“彼所见之直接史料多，而后人所见者少也”[43](P99)。这就是说，实证主义史家们既然以探求历史的“真”、“事实”或“本来面目”为最高理想，却又无法以实际发生过的历史本身作为参凭，因此就文献材料而言，便基本以当时当世之记载为最可靠者；若退而求其次，则再推“最先最近之史料”。那么，当学者们着手考察已有的上古史材料时，必然首先追问，中国以往那自盘古开天辟地传递下来的，有着整齐的年表且看似非常可信的历史，“是怎样来的呢？根据什么呢？”若说夏禹时中国就已拥有了那么广大的统一疆域，证据在哪里呢[6](3，P358)？或者，“如果你对尧舜的盛世给予过多的颂赞，好吧，拿出你的证据来；如果你论及公元前3000年大禹在工程上的伟绩，证据也得拿出来”[19](P467)。再如，《尚书》及《大戴礼记》等典籍中那些以往被认为信史的各篇，是根据什么材料来编纂的呢[17](P33)？倘若有人认为由于古人历史观念的进步，足以认识到愈来愈前的古史，他们向前推进依据的又是什么材料呢？……上古史的绝大弊端也就随着诸如此类的问题暴露了出来。最为要害的一点，也是上古史与之后的历史存在着根本差异的地方，就

在于我们只能够知道"某一件事在传说中的最早的状况",如"战国时的东周史"或"东周时的夏商史",却无从获知"某一件事的真确的状况",即"东周时的东周史"及"夏商时的夏商史"[12](P60)。另外,顾颉刚也曾说:

> 我以为无史时代的历史,我们要知道它,固然载记没有一点用处;但在有史时代,它原足以联络种种散乱的遗作品,并弥补它们单调的缺憾,我们只要郑重用它,它的价值决不远在遗作品之下。我们现在讨论的古史,大都在商周以降,已入有史时代,载记的地位已不可一笔抹煞。要讲遗作品直接出于古人,载记何尝尽是后人写的。要讲载记多伪作难以考定,遗作品又岂纯粹无伪作而又易考定呢。[25](P270-271)

这里,他区分"无史时代"和"有史时代"的标准,显然就在于有无当时的载记。而徐旭生对于古史材料的价值断定也持同样的立场。在他看来,除去少数的例外,经过整理、系统和综合的材料价值要普遍低于"未经系统化的材料"[17](P32),并设定"当时的记录"为文字记载的最终参照。——因为不论文字材料本身有着什么样的伪误或问题,"如果已经有了当时人的记录,现代的历史工作人员总还可以根据当时的环境状况推测他所记录的可靠的程度"。也就是说,书面记载的稳定性和可信度总是远高于口耳相传的形式,因而也可以将是否具备"当时的记录"作为划分是否已进入"狭义的历史时代"的标准[17](P22-23)。反之,由于"在当时根本上就没有清楚的记载或传说",像炎、黄、少皞、颛顼诸帝的年数一类的问题也就永远被取消了解决的可能性[17](P14)。

以上所有的论述其实都可以归结为一点,那就是传世文献中的东周、夏商以至于更为古远的历史,是拿不出可靠的"证据"——"直接的史料"来的;既无法"拿证据来",这些记载便当然失去了成为切实的历史知识的最基本条件,"三皇五帝"的上古旧说无疑也随之丧失了它们的"信史"及"史实"地位。因此,20世纪前期所谓"疑古"思潮的兴起,"原不是我们几个人忽发奇想想出来的,也不是我们的态度激烈,有意打倒前人而鼓吹起来的"[27](P19),同样"不是胡适异想天开地从外国搬回来的",相反地,这种态度是由"考证学的内在理路逼出来的"[44](P184)。换言之,一旦将"证据"确立为历史研究的基本准则,以"三皇五帝"为骨干的上古史系统的真实性根基便将立刻荡然无存。这也就是顾颉刚所说的,与作为"信仰的对象"不同,"三皇五帝"一旦"作为研究的对象,那就失掉他们在历史上的地位"[21](第十卷,P7739)。我们由此看到,"东周以上无史"实在是被"证据"逼出来的一个结论。

概括来说,正是由于历史学内部"证据"这一富有批判性的学科尺度的确立,"古代史的一部分乃是神话,并非事实"[18](P1)才开始在20世纪的中国逐步蔓延成一种常识。也正是由于现代史料学方法的应用,我国古史中的所谓"传说时代"与"狭义的历史时代"才得以廓清:前者所指的便是没有当时的文字记载、缺乏系统纪年的盘庚迁殷之前的漫长历史时期①。而当许多史学家继之以"古史人物为社会发展符号"的思路重行阐释上古史时,同样是以"不肯轻易承认它的历史的地位"[40](P68)的观念为底色的,他们与胡适、顾颉刚们其实是站在同一基点上,那就是东周以上本无信史。

三、仅靠实证方法能否重建东周以上的历史?

按照通常的理解,某段历史与我们的时空距离往往与我们对它认识的真确性成反比,但事实上,最为遥远、似乎最有可能实现"客观"理想的上古史反而一直是非常难以接近"历史事实"概念的那一部分。不仅如此,它还几乎自始至终把握着历史学的命脉。——纵观长达千余年的中古时期,以"三王三代声名文物之治"为代名词的上古史不仅是政治、伦理、经学之圭臬,也一直是传统史学的总宰。即便到了20世纪前半期,也就是中国现代学术确立和成熟的相当长一个时期内,上古史研究仍然是历史学发展的风向标。正如钱穆所观察到的,胡适出长北京大学文学院时,曾公开声称办文学院只是办历史系,而历史系在上古史方面,除却钱氏所承担的必修课之外,又开设八门选修课,其中顾颉刚与傅斯年各任一

① 参见徐旭生《中国古史的传说时代》第22－26页。

门，由此可以看出“当时学术界凡主张开新风气者”，“史学则偏重先秦以上”，而“先秦以下，不能存而不论，但亦急切难有新成就”[45](P169)。顾颉刚自己也总结说，“最近二十多年来的古史的研究，可说是当代史学的核心之一”，“已得到了相当的成就，[学者们]对于中古史以及近代史的研究，反而热心较差”[37](P122)。他并将其中原因分析归纳为：“(一)史学上寻源心理的发达；(二)西洋的科学治学方法和新史观的输入；(三)清代中叶以来疑古学的渐次兴起；(四)考古学的抬头”[37](P123)。的确，“实证”的科学方法在清理传统上古史时施展得极为大刀阔斧，锋刃最显其锐利，成效也最为卓越。而上古史作为传统学术之集大成，也不啻为反传统的极佳切入点。认为“古史辨”派“对于封建主义的旧史学的摧陷廓清的功绩仍是不可抹杀的”[46]，应该说还是较为人所公认的评论。这里需要指出的一点是，同样由于胡适和顾颉刚等人积极的反传统立场，已不可避免地影响到他们对上古史形成更加准确和到位的认识，并使他们怀疑的底线设置偏下，对古代文明期及文明程度估计过短过低等①。前者如顾颉刚将《左传》等书也认定为后人伪造的典籍，后者则如胡适在1923年5月30日致信顾颉刚时，表示认同安特森(J. G. Anderson)将商代划入新石器时代的假定②。可以说，在社会/文化转型期里最易发生的那种因补偏救弊而矫枉过正的倾向，此时也非常鲜明地体现在他们身上。不仅如此，由于实证主义史学方法自身存在的一些缺憾，还导致了他们在推翻传统的上古史之后进而试图着手重建它的事业时，遭遇了一系列对他们来讲几乎无法提供答案的问题。

但我们也应看到，“疑古”和“反传统”的事业并不是单纯由胡、顾等人来承担的，把“疑古”当作一顶帽子仅仅扣在他们两人头上更是失之偏颇。事实上，当20世纪早期的社会思潮将大多数知识精英都席卷至“新文化”的立场时，对传统学术、尤其是传世经典的不信任态度早已在他们中间形成了压倒性的优势。“疑古派”的情况自不待言，即便是以“古史重建”而享有盛誉的傅斯年和李济等人，实际上也都是从同一个大前提出发而分赴各自的研究工作的。换句话说，一方是就地清理，一方是另起炉灶，虽然取径与操作有异，但他们在对待传统文献的革命性态度上却并不存在十分遥远的距离。如傅斯年在1930年11月19日所作题为《考古学的新方法》的讲演中便说：“我们大概都可以知道，古代历史多不可靠，就是中国古史时期，多相信尚书左传等书，但后来对于尚书左传，亦发生怀疑，不可信处很多很多，于是不能不靠古物去推证。”[47](P185)从中可以看出，傅的逻辑在不自觉中完成了一个转向，也就是说，他绕过了在确定古代历史记载不可信之后的一项重要工作，即就其本身所应开展的系统批判整理③，而直接将其抛弃了。但在时人看来，“考证批判之工作，本不能增加固有之史料，仅能淘汰虚妄之传说；本不能增加已有之观念，仅能肃清错误之成见，故其所得之成绩，多属破坏而不在建设”[48](P65)。胡适也认为：“从文字的校勘以至历史的考据，都只能尊重证据，却不能创造证据。”[6](3,P455)诚然，就以顾颉刚的研究为例，在他打破了那个原有的古史瓶子之后，其中的大部分碎片已被他用来贴补到中古时期，特别是战国到两汉一段的思想史上去了，自己也表示更愿意踏实地做一个“中古期的上古史说”的专门家[24](P6)。这当然可谓是一种物尽其用、扬长避短，甚至可以说是化腐朽为神奇的思路，但这样也就直接导致了另一个后果，即可以保留在上古原地的碎片已经是少而又少，不仅旧貌不复可见，至于该怎样做成一个令人满意的新瓶子，其蓝图都已是无从着手。所以，随着20世纪20年代前半期古史讨论的揭幕并逐步走向深入，人们更容易感觉到可靠史料的有减无增以至于匮乏。考古发掘的出土实物此时恰恰为上古史研究提供了全新的材料，不仅自宋代以来即已开始发展的扩充史料范围的努力，如传统金石学等至此发生了一个质

① 如饶宗颐先生认为，辨明古史记载很多乃是出于后世的增饰附会是“古史辨”的最大贡献，但“把古代文明过于低估(如钱先生说湘域古无文化之类)，把古代空间缩得太小，反而离开史实”。见其《古史重建与地域扩张问题》一文，原载《九州》第二辑(商务印书馆1999年版)，后收入陈其泰、张京华主编《古史辨学说评价讨论集》(京华出版社2001年版)，见第554页。

② 胡适《论帝天及九鼎书》，见《古史辨》第一册第200页。后来胡适根据中央研究院历史语言研究所在安阳殷墟的发掘成果修正了自己先前的观点，承认“商朝不仅有铜器，而且有高度的文化”，但亦几乎终生都将此事“引为遗憾”。有关情况可参考其日记“1930年12月6日”条(见《胡适日记全编》(5)第887页)以及《胡适之先生年谱长编初稿》“1958年6月9日”条(见该书第七册第2711页)。

③ 在这一点上，顾颉刚曾说：“我们在研究的工作上，对于新材料的要求加增，对于旧材料的细心整理，有同等的重要，应当同时进行，不宜定什么轻重，分什么先后。”见《答李玄伯先生书》，《古史辨》第一册第272页。

的转换和飞跃，对于当时普遍受到实证的科学方法洗礼的史学界来说，也实在堪称一个莫大的惊喜。

与西方考古学不同，中国现代考古学是"应运而生"，负载着重建上古史的使命成长起来的。田野考古学的奠基人之一李济曾多次谈及20世纪的经典批判运动对现代考古学的催生作用。他认为，在"拿证据来"的"怀疑精神之下，单纯的文字记载已不复被认为是有效的佐证了"，而"现代中国考古学就是在这一种环境之下产生的"[19](P467-468)；或者说，"这一[怀疑的]传统到了民国初年，与近代科学渐渐地合了流，发展出来了近代的田野考古学，为中国新史学奠定了更稳固的基础"[49](P188)。作为这一历程的亲历者，李济的总结观察当然是很可信的，但更为贴近实际的说法可能是，当时的考古学与历史学是相互启发的。一方面，顾颉刚也曾说过，"最使人们的古史观念改变样子的，是考古学"[16](P43)。随着前后相继的甲骨文字的发现，仰韶和殷墟遗址的发掘，"出土古物愈多，时常透露一点文化的真相，反映出书籍中所写的幻相，更使人对于古书增高不信任的意念"[9](P78)。这就说明，他们的怀疑并非空穴来风，"也就是因得到一些社会学和考古学的知识，知道社会进化有一定的阶段，而战国、秦汉以来所讲的古史和这标准不合，所以我们敢疑"[29](P28)。而另一方面，"考古学在中国是历史科学的一支，它的主要功能是重建史前史并且辅助文献史料重建古代史"[50](P8)。中国现代考古学在其发端时期便以新的地下出土的"哑巴材料"，冲破了传统对"史"只包括文字记录的界说[19](P89)，为历史研究、尤其是这一时期的上古史研究寻出了文字史学以外、以前的材料，这当然是历史研究的新天地。而这些材料最引人入胜的地方，便在于它们似已具备那种不容置疑、无可辩驳的"科学"和"实证"性质。

如前所述，实证主义史学家们的终极目的是探求可信的"事实"，对材料的要求也以"直接"为至上，出土实物恰恰最符合他们的这种理想："直遗的作品直接出自古人。古人所能看见的，除了缺破以外，我们仍能看见。所以它的价值远非传钞错误，伪作乱真的载记所可比拟。"[51](P269)考古实物之所以能够取信于人，还可以借甲骨文字先被章太炎舍弃而后成为现代文字学的真实材料作为例说。就此，李济分析道，章氏所见的甲骨属于古董性质，他不相信也是可以理解的，而

> 至于现代文字学家相信甲骨文字的理由，也是容易说明的。发掘出来的甲骨文字的材料，在地面下的情形，出土的情形以及出土以后的情形，都有很清楚的交代，每一步的历程所保存的记录都是多方面的可以互相校勘的。最要紧的证据自然是：殷商时代确有龟甲兽骨贞卜并刻文字的这件事，而骨卜的起源远在商朝以前已有不少的实物可以证明。在这一情形下，真实资料之能取信于人似乎是必然的；至少就甲骨文出土的历史看，可以作此一判断。[52](P378)

由此可见，考古发掘在当时整个的历史研究中，无疑已被视为非但材料最为直接真实，并且工作程序最契合科学方法的要求，因而也成为最贴近"要把历史学语言学建设得和生物学地质学等同样"[53](P10)的理想境界的那一部分了。实物材料由此得到了历史学家，尤其是治上古史者空前的重视。胡适即认为商民族的来源无法从文字记载中得以考核，对于商朝历史"应该向'甲骨文字的系统的研究'里去寻材料"[28](P97)。傅斯年在讲解何为"直接史料"时，多举毛公鼎、卜辞等出土文物为例，并概括"直接史料的出处大致有二：一、地下，二、古公廨，古庙宇，及世家之所藏"[47](P193-194)。此外，他还认定，"古代历史，多靠古物去研究，因为除古物外，没有其他的东西作为可靠的史料"[47](P184)。考察其中原因，归根到底都是因为"鼎盘及甲骨文字均为上古实物，其价值在科学上固当高出于书本万万也"[54](P372)。

在对出土实物给予了极高的肯定及赞誉的同时，考古学方法也随之被推到了上古史研究，以及上古史重建工作的最前沿。本来，胡适在最早提出对东周以前的历史"只可存一个怀疑的态度"时，他的依据便是"现在中国考古学的程度"。到了20年代，这种认识可以说一直在呈上升的态势。周予同在评说"古史辨"的成绩时便说："大概我们要考证古史的真相，逃不了两个方法：一，实物考证法；二，记载考证法；而前者方法的价值实远胜于后者。"他含蓄地批评顾颉刚将过多的注意放在就文字材料解释字义的方法上，作用可谓消极，因而劝他"努力于实物考证法"。他还说："我并不以为考证古史的真相是永远不可能的事，我只以为在现在考古学这样幼稚的时候，所得的结论究竟不容易有力量。"[31](P324-325,P326-327)陆懋德也认为，顾的古史论辨之所以没有得出圆满的结果，即因为他"未能举出考古学上之证据"，也是"因吾国考古学之成绩不良，不足以为顾君之资助故也"。他并断言，"上古事迹本无史册记载，全凭器物

证明”，而近代西方国家都在通过考古发掘“将前代文化愈推愈远”，以此反对胡适“现在先把古史缩短二三千年”的说法。最后则道明，“在西国，凡研究上古史事，纯为考古学家之责任”[54](P369,P383,P371)。这种取向，从之前1924年李玄伯提出“要想解决古史，唯一的方法就是考古学”[51](P270)，到随后傅斯年所强调的，用“周朝钟鼎文和商代彝器上所刻的文字去纠正古史的错误，可以显明在研究古代史，舍从考古学入手外，没有其他的方法”[47](P184)，都属一脉相承的实证路径。在这一脉络下，历史学家在上古史领域里的职责权限可以说已被剥夺到了最低的程度；原本应是“研究中国上古史最基本的资料”[19](P89)的传统典籍，也基本上被视为没有出路的“语来语去”而放逐到边缘地带去了。

实证主义史学家此时群体性地将重建上古史的希望寄托于考古学之上，并非出于偶然。既然要求“证实的”和“有证据”的知识，并且已经认定传世文献无可征信，出土实物作为“证据”又最为直观而可靠，他们有这样的选择自是必然的。甚至于胡适也据之而宣布要“信古”了，——在1928年的《治学的方法与材料》一文中，他也乐观地认为考古发掘所出的实物足以“拉长东周以前的古史”到几千年、几万年以至更大的幅度①[6](3,P456)。但在兜了一个大圈子之后，胡适在晚年却重新回归到公元前1384年②，个中原由也无非在于，不论某些考古材料能将古史的“传说时代”拉长到怎样的程度，其间的大量时段仍然会因为缺乏充分、可靠的证据而无法准确叙述，“信史”照旧是无从说起。这里便牵涉到胡适在使用“证据”方面所特别注重的“分寸”问题。——如就“科学方法”而言，他说：“没有证据，只可悬而不断；证据不够，只可假设，不可武断；必须等到证实之后，方才奉为定论。”[39](四集卷五,P463)在考证研究的过程中，则“决不可作无证据的概论”，而须严格地恪守“有几分证据，说几分话”的戒律：“有一分证据只可说一分话。有三分证据，然后可说三分话。”③“有七分证据，只可说七分话，不可说八分话，更不可说十分话。”[6](7,P188)而惟有等到“有十分证据，才可说十分的话”[6](2,P216)。由此，胡适对上古史的态度便最终归于，“东周以前，无可信的材料，宁可阙疑，不可妄谈‘邃古’”[39](三集卷七,P974)。如他曾说，“以山西为中心之夏民族，我们此时所有的史料实在不够用，只好置之于‘神话’与‘传说’之间，以俟将来史料的发现”④。这种一旦缺乏可靠材料便宁肯“存而不论”的倾向同样非常清晰地表现在顾颉刚身上：对于大禹是神是人的问题，西周以上“更古的材料，我们大家见不到，如何可以断说他的究竟”[9](P65)；至于《尚书·金縢》所记内容的“真的事实怎样，我们因为没有确实的史料，不能够知道”[40](P68)。而这样彻底遵循和步步服从“证据”、力图通过“寻求无数细小问题的细密解答”和“一点一滴的努力”[7](2,P215)来重建上古史的方式，确实是实证主义史学家必会采取的主要作业路径。换言之，他们也只可能为上古史的重建提供一种聚沙成塔、集腋成裘式的解决方案。如李玄伯之所以对考古学抱有巨大希望，原因之一就在于“用载记来证古史，只能得其大概——譬如西周以前的形势与西周时不同，而不能得其详情”[51](P269)。顾颉刚自然也不例外。应该说，在顾氏的内心深处，始终是以写出一部“正确的《中国上古史》”为最高理想的，他大半生沉潜的勤奋，也莫不是在为尽力靠近上古史的真相。但同样由于他实证主义的致知取向，令他只想“一部书一部书地做去”、“一块砖一块瓦地造起屋子来”，但上古史的问题又动辄是牵一发而动全身的，“该建设的则一个小问题往往牵涉到无数大问题上”，他由此特别强调学术研究的分工问题，同时又主张“我们一方面要急进，一方面又要缓进；急进的是问题的提出，缓进的是问题的解决：在我们的学力上，在时代的限制上，如不容我们得到充分的证据作明确的断案时，我们只该存疑以待他日的论定”⑤。

余英时先生认为，中国自清代以来导源于经典文献研究的考证学与西方那种师法自然科学的现代

① 相反地，对于一直甚为推崇的清代考据学和顾颉刚的“古史辨”研究，胡适在文中则显示出一派近乎苛责的态度来。许冠三也已在《新史学九十年》中就文章所犯的种种逻辑失误提出了相应批评，参见该书第188页相关内容。

② 《胡适之先生年谱长编初稿》“1961年8月1日”条记：“董作宾来，送给先生一本他的《中国年历简编》(艺文版)，还只出了上册，是从有熊氏黄帝元年丁亥，西元前二六七四，民元前四五八五年编起的。先生说：‘这是属于古史传说时代的年代，其实都可以不要；就从殷盘庚十五年丁巳，西元前一三八四年起就行。’”见第十册第3686页。

③ 胡适1936年6月23日致罗尔纲书，见罗尔纲《师门五年记·胡适琐记》(三联书店1995年版)第57页。

④ 胡适1923年5月30日致顾颉刚书，见顾颉刚《答刘胡两先生书》，《古史辨》第一册第98－99页。

⑤ 参见顾颉刚《古史辨第三册自序》第2,9页，以及《古史辨第四册顾序》第2页。

实证主义历史学有很大不同,"前者往往用诠释方法以济实证之穷;后者则与诠释处于直接对立的位置"①。虽说中国现代史学中"实证"与"诠释"的界限相对模糊,史家对历史真实的要求也并不完全等同于所谓"纯粹客观",但我们同时也应看到,起码在上古史领域,只要是关注点多数集中在较为具体的问题上,将所谓"证据"提到超过一定的高度,或者倾向于将研究的结论主要建立在作为"证据"的材料的基础之上,那么他们自其工作之初可能便已注定无法达到本来期望的目的;那种对西方实证主义史学"空前的掌握小型问题和空前的无力处理大型问题"[33](P195)的评价,在这里依旧是适用的。换言之,实证主义历史学家们既恪守"有几分材料,说几分话",没有材料就没有发言权的准绳,又无法放弃在细节上追求相对完备而系统的复现,则他们在物资稀缺、材料匮乏的上古史领域里必然面临最大的困境。因为假若依照实证范式对材料的要求,事实上就已决定了:一方面,他们从此材料到彼材料之间的辐射能力只可能维持在一种较低的水平上,即便是考古学材料,从横向的空间及纵向的时间上论,其疏密程度依然大大越出了"实证"所许可的范围,绝不足以供他们连点成线、缀线为面,更不必说完成立体的呈现;另一方面,他们在推翻了传说材料的完全史实地位之时,因严扣"证据"的尺度,对它们或是存而不论,或是像周予同和徐旭生所指摘的那样,置其中含有的历史"素地"及"核心"于不顾而把它们一笔勾销了②。

况且,上古史方面的可信材料不仅数量稀少,自身还存在诸多复杂的问题。如就文字材料来说,李玄伯、张荫麟、周予同和徐旭生等人对顾颉刚所提出的过度使用"默证"③,无视传说材料的史实"素地"等一类的批评,其实也已从不同侧面反映出有关上古史的书面材料,不论是较早的歌谣故事或神话传说,还是后来勒成系统的史乘载记,都有着将实际历史经过长时期的口耳相传,再转换为文字形式,继而代代承递、改写这一过程中所必然累积起来的一系列甚至令后人难以分辨的重大弊端。而对于实物材料,时人也早已对它的局限性有所警惕并加以指陈:出土文物的性质极为错综复杂,"它们的真实价值一时尚难以准确的估计"[49](P187);这部分材料,不论甲骨文字、"应付人生之需要者"或其他种类,多半数量过小且支离破碎,极不易构成规模④;并且上古史中还存在着诸多考古学几乎触碰不到的空白⑤。也就是说,考古材料如果不能得到相应的辨析和阐释,也便失却了基本的意义,更遑论倚重它来实现上古史重建的任务了⑥。

因此,实证主义历史学家树立和坚持"材料"和"证据"的学科尺度是正确的,但始终将它放在历史研究的首要位置却是成问题的;主张上古史研究应当合文字学、社会学、人类学、民俗学、宗教学等学科群力而为之是合理的,而始终将研究聚焦于具体的细节却是成问题的;在辨去具体人物的真实性上是应当的,连同其社会发展的符号意义一并抹煞却是成问题的。要言之,因为无法跳脱"拿证据来"这一方法论的禁囿,便使得他们对上古史面貌无法形成"切实的把握",而"东周以上"的实际历史仍然是无从描述的,只能继续呈现为"茫昧无稽"的荒野形态。"证据"本来是实证主义史学家们摧枯拉朽最为得力的工具,但过分迷信"证据"也反过来构成了他们最深重的羁绊。学术史已经证明,如果走不出"证据"的限制,的确就会像顾颉刚在20世纪30年代前期所说的那样,系统的上古信史的重建事业终究还是那座可

① 参见余英时《中国文化的海外媒介》,《钱穆与中国文化》(上海远东出版社1994年版)第174－177页。

② 参见周予同《五十年来的中国新史学》,见朱维铮编《周予同经学史论著选集》(上海人民出版社1996年版)第550页,以及徐旭生《中国古史的传说时代》第28－30页。

③ 参见张荫麟《评今人对于古史之讨论》,《古史辨》第二册第271－273页。

④ 参见徐旭生《中国古史的传说时代》第28－30页;傅斯年《考古学的新方法》,《傅斯年选集》第185页;李济《中国考古学的过去与将来》,《李济考古学论文选集》第47页;杨宽《中国上古史导论·自序》,《古史辨》第七册上编第66页。

⑤ 如顾颉刚说:"有许多古史是考古学上无法证明的,如三皇五帝,我敢预言到将来考古学十分发达的时候也寻不出这种人的痕迹来。"见《古史辨第二册自序》第5页。

⑥ 可以看到,在历史学羽翼下发生发展的中国现代考古学,也同样已经走到了规避理论的极端,——"特别重视考古材料的获取和考证,而不信任主观的理论,常认为'理论'不过是一种成见,因而把理论硬套在考古材料上便不是严谨的治学方式"(见张光直为《时间与传统》所作序文)。

望而不可即的神山[①]。

正当顾颉刚等实证史家在上古史的原野里感到山穷水尽、歧路彷徨之时，以郭沫若为代表的唯物史观派史学家则迅速崛起；他们也恰好崛起在上古史领域。与顾等人"惟穷"史料的"流变"不同，唯物史观派史学家将人类学、社会学理论与方法，特别是这些学科的"血缘"、"宗法"、"国家"、"婚姻"、"氏族"、"私有制"等概念大规模引进到上古史事实的清理中来，从而在关于史前史的大量神话传说中发现了真实的社会历史内容。如顾颉刚等史家对"民知其母不知其父"、"知母不知父"、"古之时……人民但知其母不知其父"等众多资料一直感到无从索解，而摩尔根的人类学模式的引入，《家庭、私有制和国家的起源》的被接受，使得学术界不能不承认，中国的上古也同样存在着一个所谓的"原始社会"，同样存在着为摩尔根所揭示的"血族群婚"、"彭那鲁亚婚姻"形态。这样，包括有巢氏、燧人氏、伏牺氏以及"知母不知父"等传说就不再被视为荒诞无稽的神话，转而带有了某种指示历史进程的意义。这大概就是所谓"理论"与"方法"的效用。正因为这种"理论"与"方法"在上古史、先秦史领域里充分显示了以材料考辨为主体内容的实证方法所无法比拟的治史优势，从20世纪20年代末开始，唯物史观在学界"奔腾而入"。为此，顾先生本人在《古史辨》第四册的"顾序"中有一大段非常著名的表态。他说，"我自己决不反对唯物史观"；"在分工的原则之下，许多学问各有其领域，亦各当以其所得相辅助"，他们的工作在于"考证事实"，"等到我们把古书和古史的真伪弄清楚，……将来从事唯物史观的人要搜取材料时就更方便了，不会得错用了。是则我们的'下学'适以利唯物史观者的'上达'"[27](P22-23)。至于唯物史观学说的阐释力、生命力究竟怎样，当然直到如今都仍是可以从容探讨的问题，但可靠资料越稀少，时间跨度越长，历史编纂对于理论、概念的依赖程度就越高，则是毋庸置疑的事实，而这里所关注的上古史，就尤为集中地体现出这一特点。在当今学界普遍高度关注"材料"本身的风尚之下，我们更需要指出，上古史重建工作必须冲破"材料"及"证据"的限制，建立在相关理论或富有阐释力的"假设"之上。

参考文献：

[1][美]周策纵. 五四运动史[M]. 长沙：岳麓书社，1999.

[2]张光直. 序[A]. [美]布鲁斯·炊格尔. 时间与传统[M]. 蒋祖棣，刘英译. 北京：三联书店，1991.

[3]余英时. 顾颉刚、洪业与中国现代史学[A]. 文史传统与文化重建[M]. 北京：三联书店，2004.

[4]Benjamin A. Elman, The Historicization of Classical Learning in Ming-Ch'ing China, in Q. Edward Wang & Georg G. Iggers ed. *Turning Points in Historiography: A Cross-cultural Perspective*. NY: the University of Rochester Press, 2002.

[5]胡适. 导言[A]. 中国哲学史大纲[M]. 上海：上海古籍出版社，1997.

[6]胡适文集[M]. 北京：人民文学出版社，1998.

[7]曹伯言整理. 胡适日记全编：3[M]. 合肥：安徽教育出版社，2001.

[8]胡适. 自述古史观书[A]. 顾颉刚. 古史辨：第一册[C]. 上海：上海古籍出版社，1982.

[9]顾颉刚. 自序[A]. 古史辨：第一册[C].

[10]顾颉刚. 告拟作《伪书考》跋文书[A]. 古史辨：第一册[C].

[11]顾颉刚. 自述整理中国历史意见书[A]. 古史辨：第一册[C].

[12]顾颉刚. 与钱玄同先生论古史书[A]. 古史辨：第一册[C].

[13]顾颉刚. 中国上古史研究讲义[M]. 北京：中华书局，2002.

[14]刘起釪. 古史续辨[M]. 北京：中国社会科学出版社，1991.

[15]顾颉刚. 战国秦汉间人的造伪与辨伪[A]. 吕思勉，童书业. 古史辨：第七册上编[C]. 上海：上海古籍出版社，1982.

[16]顾颉刚. 三皇考·自序[A]. 古史辨：第七册中编[C].

[17]徐旭生. 中国古史的传说时代[M]. 桂林：广西师范大学出版社，2003.

[18]童书业. 自序二[A]. 古史辨：第七册上编[C].

[19]张光直，李光谟编. 李济考古学论文选集[M]. 北京：文物出版社，1990.

[20]钱玄同. 研究国学应该首先知道的事[A]. 古史辨：第一册[C].

[21]顾洪编. 顾颉刚读书笔记[M]. 台北：联经出版事业有限公司，1990.

[22]顾颉刚，童书业. 夏史三论[A]. 古史辨：第七册下编[C].

[23]胡适. 古史讨论的读后感[A]. 古史辨：第一册[C].

[24]顾颉刚. 自序[A]. 古史辨：第二册[C]. 上海：上海古籍出版社，1982.

[25]顾颉刚. 答李玄伯先生[A]. 古史辨：第一册[C].

[26]顾颉刚. 自序[A]. 古史辨：第三册[C]. 上海：上海古籍出版社，1982.

[27]顾颉刚. 顾序[A]. 罗根泽. 古史辨：第四册[C]. 上海：上海古

① 参见顾颉刚《古史辨第四册顾序》第1页。童书业在20世纪50年代进行自我批判时也曾说，"实验主义是一种反科学的不可知论"，而"老实说：用实验主义的方法是永远建设不起真古史来的"(《"古史辨派"的阶级本质》，载《文史哲》1952年第3期)。

籍出版社,1982.
[28]顾颉刚.答刘胡两先生书[A].古史辨:第一册[C].
[29]顾颉刚.我是怎样编写《古史辨》的?[A].古史辨:第一册[C].
[30]钱玄同.论编纂经部辨伪文字书[A].古史辨:第一册[C].
[31]周予同.顾著《古史辨》的读后感[A].古史辨:第二册下编[C].
[32]刘节.刘序[A].顾颉刚.古史辨:第五册[C].上海:上海古籍出版社,1982.
[33][英]柯林武德.历史的观念[M].何兆武,张文杰译.北京:商务印书馆,1997.
[34][英]乔治·皮博迪·古奇.十九世纪历史学与历史学家:上册[M].耿淡如译.北京:商务印书馆,1989.
[35][美]J. W. 汤普森.历史著作史[M].孙秉莹,谢德风译.北京:商务印书馆,1992.
[36]许冠三.新史学九十年[M].长沙:岳麓书社,2003.
[37]顾颉刚.当代中国史学[M].上海:上海古籍出版社,2002.
[38]胡适留学日记:下册[M].合肥:安徽教育出版社,1999.
[39]胡适文存[M].上海:亚东图书馆,1930.
[40]顾颉刚.《金縢篇》今译[A].古史辨:第二册[C].
[41]钱玄同.论《诗》说及群经辨伪书[A].古史辨:第一册[C].
[42][法]朗格诺瓦,瑟诺博司.史学原论[M].李思纯译.上海:商务印书馆,1931.
[43]梁启超.中国历史研究法[M].北京:东方出版社,1996.
[44]余英时.《中国哲学史大纲》与史学革命[A].现代危机与思想人物[M].北京:三联书店,2005.
[45]钱穆.八十忆双亲·师友杂忆[M].北京:三联书店,1998.
[46]夏鼐.五四运动和中国近代考古学的兴起[J].考古,1979,(3):193-196.
[47]傅斯年选集[M].天津:天津人民出版社,1996.
[48]杨宽.中国上古史导论·自序[A].古史辨:第七册上编[C].
[49]李济.《中国上古史》编纂计划的缘起及其进行的过程[A].李光谟编.李济学术文化随笔[M].北京:中国青年出版社,2000.
[50]张光直.考古学与"如何建设具有中国特色的人类学"[A].中国考古学论文集[M].北京:三联书店,1999.
[51]李玄伯.古史问题的唯一解决方法[A].古史辨:第一册[C].
[52]李济.论"道森氏·晓人"案件及原始资料之鉴定与处理[A].安阳[M].石家庄:河北教育出版社,2000.
[53]傅斯年.历史语言研究所工作之旨趣[A].国立中央研究院历史语言研究所集刊:第1本第1分[C].广州,1928.
[54]陆懋德.评顾颉刚《古史辨》[A].古史辨:第二册[C].

Re-estimating the "Destructive" Intention of the Historical Skepticism: Appraisal of "No History before the Eastern Zhou Dynasty"

Li Yangmei

(*Editorial Board of Journal of Literature, History and Philosophy, Shandong University, Jinan* 250100)

Abstract: Under the positivist textual criticism symbolized by the "Ku-shih-pien" debates during the early 20th Century, the rule of "evidence" was established in the field of modern history, and the former ancient history system of the Three August Ones and the Five Lords was thus totally subverted-such is the main content of the proposition of "no history before the Eastern Zhou dynasty" put forward by Hu Shih and Ku Chieh-kang. What should be made clear is that the proposition belongs to the field of historical epistemology but not ontology. That is to say, the "history" they mean to overturn is not the actual history before the Eastern Zhou dynasty, but was the historical narrative in the documents, especially in the authorized Classics. The reason lies in that the existing historical records are totally lack of the support of evidence, i. e. the "direct material", and they lose the most rudimentary possibility to be the proper historical knowledge consequently. So the proposition of "no history before the Eastern Zhou dynasty" is in fact a conclusion compelled by the rule of evidence. At that time, under the overwhelming circumstances of doubting the ancient classics and documents, as the positivist historians held historical facts as their eternal aim, sticking on the rule of evidence, they never reached an overall grasp of the ancient history from beginning to end, and even the excavated materials cannot solve this problem fundamentally. In fact, the reconstruction of ancient history must be done by breaking the limitation of material and evidence, and by laying the foundation on certain theory.

Keywords: the "Ku-shih-pien" School; positivism; reconstruction of prehistory

[责任编辑 王大建]

文 史 哲
2006 年第 5 期(总第 296 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 5, 2006(Serial No. 296)

“县官”与秦汉皇帝财政

刘德增[1] 李 珩[2]

(1. 山东教育学院 院长办公室,山东 济南 250013;2. 山东大学 外国语学院,山东 济南 250100)

摘 要:在《史记》、《汉书》等文献与出土简牍中,屡见“县官”一词,注家或释为天子,或释为朝廷,或释为县令。凡此诸说皆不妥。“县官”初指少府掌管的皇帝财政;从汉武帝以后,渐用为天子或朝廷的代称。

关键词:县官;少府;皇帝财政

中图分类号:K232 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)05-0070-05

一

“县官”一词,始见于《史记·范雎蔡泽列传》:“秦王乃拜范雎为相。收穰侯之印,使归陶,因使县官给车牛以徙,千乘有余。”穰侯魏冉被罢官,时在秦昭王四十一年(前 266)。此后,“县官”一词屡见于文献典籍。在《史记》与《汉书》中,“县官”一词共出现 89 次。出现频率最多的是《史记·平准书》与《汉书·食货志》,《平准书》出现 19 次,《食货志》为 21 次。按时间分,汉武帝一朝最多,计 44 次。

何为“县官”?三国时人如淳注《汉书·霍光传》云:“县官谓天子。”唐人司马贞注《史记·绛侯周勃世家》也如是说。或云县官指朝廷,如明人于慎行《谷山笔麈》卷十三《称谓》:“西汉臣子称朝廷为县官。”也有人认为“县官”既指皇帝又指朝廷,如袁庭栋说:“‘县官’,这是一个很容易混淆的称谓,在汉代,主要是用作对天子、对朝廷之称。”[1](P165)明人董说《七国考》卷一《秦职官》以郡县制之县令注释“县官”,目“县官”为县令。睡虎地秦墓竹简整理小组释“县官”曰:“县官,县中官吏。”[2](P18)江陵张家山二四七号汉墓竹简整理小组释“县官”云:“县官,指官方。”[3](P134)

检索文献,“县官”一词的内涵,可以汉武帝一朝为界,分为两个时期:

从秦昭王到汉武帝,“县官”一词皆与财物有关,即在财物收支时及之。从财物收入来看,关涉“县官”者有四。一是罚没的财物归到“县官”名下。如《史记·李斯列传》:“群臣诸公子有罪,辄下高,令鞫治之。杀大臣蒙毅等,公子十二人僇死咸阳市,十公主矺死于杜,财物入于县官,相连坐者不可胜数。”二是“县官”经营盐铁。如《史记·平准书》:“郡国多不便县官作盐铁,铁器苦恶,贾贵,或强令民卖买之。”三是“县官”负责铸钱。如《汉书·食货志》:“从建元以来,用少,县官往往即多铜山而铸钱。”四是卖官鬻爵的收入也进了“县官”的口袋。如《汉书·食货志》:“贵粟之道,在于使民以粟为赏罚。今募天下入粟县官,得以拜爵,得以除罪。”

从财物支出对象来看,关涉“县官”者有五。一是皇帝赏赐,从“县官”支出。如《史记·平准书》:“大将军将六将军仍再出击胡,得首虏万九千级。捕斩首虏之士受赐黄金二十余万斤,虏数万人皆得厚赏,衣食仰给县官。”二是买马的经费由“县官”支付。如《史记·平准书》:“车骑马乏绝,县官钱少,买马难得,乃著令,令封君以下至三百石以上吏,以差出牝马天下亭,亭有畜牸马,岁课息。”又《史记·汲郑列传》:“匈奴浑邪王率众来降,汉发车二万乘。县官无钱,从民贳马。”三是用“县官”之钱赈济流民。如《史记·酷吏列传》:“山东水旱,贫民流徙,皆仰给县官,县官空虚。”四是用“县官”之钱救济投降之人。如

收稿日期:2005-08-12

作者简介:刘德增(1962-),男,山东平度人,山东教育学院教授;李珩(1956-),女,辽宁丹东人,山东大学外国语学院馆员。

《史记·平准书》:"胡降者皆衣食县官。"五是用"县官"之钱资助移民。如《汉书·食货志》:"徙贫民于关以西,及充朔方以南新秦中,七十余万口,衣食皆仰给于县官。"

出土文献中,"县官"一词始见于睡虎地秦墓出土的秦简《语书》,这是秦王政二十年(前227)四月南郡郡守腾颁布的一篇文告[2](P16)。湘西里耶出土秦代简牍36000余枚,《中国历史文物》2003年第1期发表了其中37枚释文[4],其中有12枚简牍出现"县官"一词。湘西里耶出土秦代简牍中的"县官"也与财物罚没有关:"卅三年四月辛丑朔丙午,司空腾敢言之:阳陵下里士五(伍)盐有赀钱三百八十四。盐戍洞庭郡,不智(知)何县署。今为钱校券一,上谒言洞庭尉,令盐署所县责以受(授)阳陵司空,[司空]不名计,问何县官计付署,计年为报,已訾责其家,[家]贫弗能入,乃移戍所。报署主责发。敢言之。"[4]类似的案例在《中国历史文物》发表的37枚湘西里耶秦代简牍中,还有11例。

湖北江陵张家山二四七号汉墓出土竹简1236枚(不含残片),其中526枚为《二年律令》,包括律27种、令一种。据李学勤、高敏等先生考证,《二年律令》是吕后二年(前186)的法律文书[5]。《二年律令》中屡见"县官"一词,计出现35次。《二年律令》中的"县官"也大多与财务有关,如《二年律令·田律》:"马、牛、羊、殽鼠、鼠食人稼穑,罚主金马、牛各一两,四殽鼠若十羊、鼠当一牛,而令挢稼偿主。县官马、牛、羊,罚吏徒主者。贫弗能赏(偿)者,令居县官;□□城旦舂、鬼薪白粲也,笞百,县官皆为赏(偿)主,禁毋牧鼠。"[3](P167)这里的"县官"有马、牛、羊,由"吏徒"牧养。从《二年律令》来看,"县官"还有车辆、器物等。罚没的财物也归到"县官"名下,如《二年律令·□市律》:"市贩匿不自占租,坐所匿租臧(赃)为盗,没入其所贩卖及贾钱县官,夺之列。列长、伍人弗告,罚金各一斤。"[3](P168)又如《二年律令·户律》:"诸不为户,有田宅,附令人名,及为人名田宅者,皆令以卒戍边二岁,没入田宅县官。"[3](P177)煮盐、采银等"山海之入",要向"县官"交税,如《二年律令·金布律》:"诸私为(卤)盐,煮济、汉,及有私井盐煮者,税之,县官取一,主取五。采银租之。"[3](P192)

值得注意的是,在《二年律令》中屡见"县道官"、"县道官令长"、"县道官守丞"之名称,这里所指即县、道的官吏,他们与"县官"有明确的区分,不相混淆。《二年律令·具律》中还有"县廷"一词:"诸欲告罪人,及有罪先自告而远其县廷者,皆得告所在乡,乡官谨听,书其告,上县道官。"[3](P148)显然"县廷"即县、道之官衙。《二年律令》为法律文书,对"县官"、"县道官"、"县廷"的使用是有明确界限的。

总之,从秦昭王到汉武帝,"县官"有特定的内涵,既不是指皇帝,也不是指朝廷,更不是县令或县中官吏的别称。

二

《汉书·百官公卿表序》:"少府,秦官,掌山海池泽之税,以给共养。"应劭注:"名曰禁钱,以给私养,自别为藏。少者,小也,故称少府。"颜师古注:"大司农供军国之用,少府以养天子也。"国家财政与国君财政分离,乃西周之制;除国君外,诸侯、卿大夫也都有自己的财政收入。秦少府的收入除山海池泽之税外,还有人口税。秦孝公十四年(前348),"初为赋"[6](《秦本纪》)。此赋即人口税,因按每户成丁人口征收,故在湖北云梦睡虎地秦墓出土的秦简《法律答问》中称"户赋"[2](P222)。汉初将这种税收称为"头会箕敛"[7](《张耳陈余传》),"头会,随民口数,人责之税。箕敛,似箕然,敛人财多取意也"[8](《氾论训》高诱注)。此项税收,"输之少府"[8](《氾论训》)。此外,少府还负责皇帝所需物品的制作与保管[9](P113-129)。20世纪80年代,考古工作者在西安市未央区未央宫乡柯家寨村西南发掘了一处建筑遗址,研究者认为当即西汉少府遗址[10](P79-89)。

尹湾汉简《东海郡吏员簿》中有"小府啬夫"一职[11]。据此,汉代各郡设有"小府",掌其事者为啬夫。又,《汉书·循吏传·文翁》:"减省少府用度,买刀布蜀物,赍计吏以遗博士。"颜师古注:"少府,郡掌财物之府,以供太守者也。"据云梦睡虎地秦墓竹简《法律答问》,秦有"县少内"一职[2](P165)。湘西里耶秦代简牍中也有"少内"之名[4](P13)。秦汉郡县当皆有管理守令私人财物的机构,郡称"小府"或"少府",县名"少内"。

汉制,诸侯王国与列侯侯国各有自己的财政收入,"山川园池市井租税之入,自天子以至于封君汤沐

邑，皆各为私奉养焉，不领于天下之经费”[6](《平准书》)。《汉书·百官公卿表序》：“景帝中五年令诸侯王不得复治国，天子为置吏，改丞相曰相，省御史大夫、廷尉、少府、宗正、博士官。”此后，诸侯王国又有“私府”之设，《汉书·路温舒传》：“迁广阳私府长。”颜师古注：“藏钱之府，天子曰少府，诸侯曰私府。长者，其官之长也。”又有“中御府”，见《史记·扁鹊仓公列传》。又有“中府”，见《汉书·田叔传》，颜师古注：“中府，王之财物藏也。”又《汉书·东方朔传》载，馆陶长公主命令其“中府”曰：“董君所发，一日金满百斤，钱满百万，帛满千匹，乃白之。”颜师古注：“中府，掌金帛之藏者也。”“中府”当即“中御府”之省称。

诸侯王国连城数十，“汉独有三河、东郡、颍川、南阳，自江陵以西至蜀，北自云中至陇西，与内史凡十五郡，而公主列侯颇食邑其中”[6](《汉兴以来诸侯年表序》)。这样，大司农管辖的国家财政收入就大量减少。高祖四年(前203)八月，“初为算赋”[7](《高帝纪》)，研究者认为，这里的“算赋”包括“算赋”与“口钱”两项税收[12](P137)。算赋于八月征收，归大司农。《汉书·高帝纪》如淳注引《汉仪注》：“民年十五以上至五十六出赋钱，人百二十为一算，为治库兵车马。”汉初征收算赋的年限为15岁至60岁，昭帝以后改为15岁至56岁。“口钱”也称“口赋”。《汉书·贡禹传》：“禹以为古民亡赋算口钱，起武帝征伐四夷，重赋于民，民产子三岁则出口钱，故民重困，至于生子辄杀，甚可悲痛。”口赋并非自武帝时起征，武帝只是又多加征三钱：“口赋钱，人二十三。二十钱以食天子，其三钱者，武帝加口钱以补车骑马。”[7](《昭帝纪》如淳注引《汉仪注》)有人把“口钱”目为“国家财政”[13](P51)，是不确切的。“口钱”属于少府财政。武帝加征三钱“以补车骑马”，这三钱应纳入国家财政。

元狩三年(前120)，御史大夫张汤提出把煮盐收归官府经营，以垄断这一财源。武帝诏准。同年，大农令郑当时推荐东郭咸阳、孔仅为大农丞，负责盐铁官营事务。元狩六年(前117)，盐铁官营实施，盐铁税收也转归大司农。东郭咸阳、孔仅在盐铁官营方案中说：“山海，天地之藏也，皆宜属少府，陛下不私，以属大农佐赋。”[6](《平准书》)在始元六年(前81)召开的“盐铁会议”上，曾负责盐铁官营的桑弘羊也提到了这一变化[13](《复古》)。武帝以后，盐铁税收归大司农成为定制。《续汉书·百官志》：“郡国盐官、铁官本属司农，中兴皆属郡县。”入东汉，只是把盐铁官的隶属关系从大司农划归郡县，税收仍然属于国家财政。

盐铁税收划归国家财政，是税制的一个重大变化。如前所述，国家财政与国君财政分离，乃西周分封制下的财政制度。秦废分封，行郡县，在行政制度上进行了重大改革；在财政上，却沿袭分封制下的财政制度。武帝把传统的“山海池泽之税”划归国家财政，是财政制度的一项重大改革。

三

“县官”所涉及的财物收支，基本上属于少府管辖范围。盐铁税收属于“山林川泽之税”，元狩三年(前120)以前，盐铁税收归少府。《汉书·百官公卿表序》：“初，御羞、上林、衡官及铸钱皆属少府。”元鼎二年(前115)，武帝设置水衡都尉，将少府管辖的铸钱等事务转到其名下。《史记·平准书》：“及杨可告缗钱，上林财物众，乃令水衡主上林。”由此来看，罚没的财物也应归入皇帝财政系统。

“县官”支出的项目，也属于少府管辖范围。汉哀帝时，毋将隆曾提到大司农与少府的区别：“国家武备，缮治造作，皆度大司农钱。大司农钱自乘舆不以给共养，共养劳赐，一出少府。”[7](《毋将隆传》)由此，“劳赐”之费用从少府开支。又《太平御览》卷六二七《赋税》引桓谭《新论》：“汉定以来，百姓赋敛，一岁为四十余万万，吏俸用其半，余二十万万，藏于都内，为禁钱，少府所领园地作务之八十三万万，以给宫室供养诸赏赐。”据此，“诸赏赐”是从少府开支。《汉书·百官公卿表序》：“太仆，秦官，掌舆马。”太仆主马政，武帝时太仆管辖的各厩有马40万匹。另外，水衡都尉属官有“六厩”，养马万匹。养马的费用也属于少府管辖范围。至于赈济流民、救济投降之人、资助移民等费用，并无明文规定从少府支出。武帝时从“县官”开支，是有特殊原因的。

秦始皇时，繁重的徭役与沉重的赋税把社会经济推到了崩溃的边缘，而秦末战乱，又雪上加霜，给社会经济以巨大的破坏，刘邦接过来的江山，满目疮痍。摆在汉初君臣面前的当务之急，是恢复发展生产。而饱受兵燹之害的黎民百姓，也亟须休养生息。于是，清静无为成为有识之士的共识。在“无为而治”的方针下，国家少事，政治清平，轻徭薄赋，约法省禁。残破的社会经济逐渐恢复、发展起来。到武帝君临

天下时，社会经济出现了空前繁荣的景象，据《史记·平准书》说："至今上即位数岁，汉兴七十余年之间，国家无事，非遇水旱之灾，民则人给家足，都鄙廪庾皆满，而府库余货财。京师之钱累巨万，贯朽而不可校。太仓之粟陈陈相因，充溢露积于外，至腐败不可食。"

确切点讲，经济的大繁荣是在建元六年（前135）前后出现的。汉元帝时，贾捐之说："至孝武皇帝元狩六年，太仓之粟红腐而不可食，都内之钱贯朽而不可校。乃探平城之事，录冒顿以来数为边害，籍兵厉马，因富民以攘服之。"[7]《贾捐之传》按，此处的"元狩六年"乃建元六年之误。因为武帝君臣谋伐匈奴，是从元光元年（前134）开始的，到元狩六年（前117），战事已基本结束，且此时的国库早已空虚。

不仅国家财政积累了大量财物，皇帝财政亦然。汉初，"开关梁，弛山泽之禁"[6]《货殖列传》，少府的税收大量增加。而汉初诸帝，励行节约，如："孝文皇帝即位二十三年，宫室苑囿车骑服御无所增益。"[7]《文帝纪》文帝所节省的财物，属于少府掌管的皇帝财政。到汉武帝即位时，皇帝财政也积累了大量财物。武帝凭藉父祖积累的财力，"外事四夷"，"内兴功利"，所费不赀。到元朔二年（前127），国库已捉襟见肘。元朔五年（前124），大司农奏报："臧钱经用，赋税既竭，不足以奉战士。"[7]《食货志》在这种情况下，武帝只好动用少府财物，以补贴国家财政：

元朔六年（前123），"大将军将六将军仍再出击胡，得首虏万九千级。捕斩首虏之士受赐黄金二十余万斤，虏数万人皆得厚赏，衣食仰给县官"[6]《平准书》。

元狩三年（前120），"胡降者数万人皆得厚赏，衣食仰给县官"[7]《食货志》。

元狩四年（前119），"关东贫民徙陇西、北地、西河、上郡、会稽凡七十二万五千口，县官衣食振业"[7]《武帝纪》。

到元狩三年，"县官不给"。元狩四年，"县官大空"[7]《食货志》。少府财政也出现赤字。元狩六年（前117），盐铁官营实施，武帝正式将盐铁税收从少府转归大司农，以补贴国家财政。

"县官"为少府财政，还可以举出几条具体的例证。《史记·绛侯周勃世家》："条侯子为父买工官尚方甲楯五百被可以葬者。取庸苦之，不予钱。庸知其盗买县官器，怒而上变告子，事连汙条侯。"司马贞《索隐》："工官即尚方之工，所作物属尚方，故云工官尚方。"据《汉书·百官公卿表序》，尚方属于少府。又《史记·平准书》："令县官销半两钱，更铸三铢钱。"时在元狩三年。《汉书·百官公卿表序》："初御羞、上林、衡官及铸钱皆属少府。"元鼎二年（前115）置水衡都尉，铸钱之事划归水衡都尉管理。元鼎二年以前，铸钱归少府属下的技巧、钟官、辨铜三官负责。陈直先生考证，技巧负责刻范；钟官，职司鼓铸；辨铜，负责原料[15](P117)。汉武帝"令县官销半两钱，更铸三铢钱"，这里的"县官"显然即指少府。

又《汉书·外戚传》："是时，昭帝始冠，长八尺二寸。贺弟安世为右将军，与霍将军同心辅政，闻贺称誉皇曾孙，欲妻以女，安世怒曰：'曾孙乃卫太子后也，幸得以庶人衣食县官，足矣，勿复言予女事。'"这里的"皇曾孙"即后来的汉宣帝刘询。他的祖父是汉武帝的太子刘据。征和二年（前91）秋七月，直指绣衣使者江充诬陷太子刘据，刘据举兵反，兵败自杀，刘据的良娣史氏、儿子刘进、刘进的夫人王氏，也全部被杀。刘进之子刘询当时才出生数月，也被投进大牢，廷尉监邴吉可怜他无辜，偷偷地把他收养起来，才幸免一死，"后有诏掖庭养视，上属籍宗正。时掖庭令张贺尝事戾太子，思顾旧恩，哀曾孙，奉养甚谨"[7]《宣帝纪》。张安世说刘询"幸得以庶人衣食县官"，即指此事。由此，掖庭属于"县官"。据《汉书·百官公卿表序》，掖庭属于少府。

四

少府掌管的皇帝财政何以名为"县官"？唐人司马贞注《史记·绛侯周勃世家》说："县官谓天子也。所以谓国家为县官者，《夏官》王畿内县即国都也。王者官天下，故曰县官也。"实际上，县出现于春秋战国时期。《文献通考·职官十七》："春秋时，列国相灭，多以其地为县。"楚是最早设县的诸侯国之一。《左传·宣公十二年》提到楚国"九县"，杜预注："楚灭九国以为县。"据杨宽考证，楚国灭亡边境小国而改置之县可考者有七个，利用边境小国旧都改置之县六个，利用楚国边境别都改置之县四个[9](P61-830)。县直属于君主，长官由君主直接派遣；县之税收，归入君主名下。及至战国，列国诸侯多设县，并逐渐形成

以郡辖县的郡县制。郡县制是地方集权中央的基础。最初县之税收归君主,"县官"遂成为君主财政的代名词。从"县官"与皇帝财政的关系推测,置县之目的,最初主要是征税。

汉武帝以后,"县官"的内涵开始发生变化,逐渐成为皇帝的代名词。《汉书·霍光传》:"禹为大司马,称病。禹故长史任宣候问,禹曰:'我何病?县官非我家将军不得至是。今将军坟墓未干,尽外我家,反任许、史,夺我印绶,令人不省死。'"[7](《霍光传》)这里的"县官"指汉宣帝。《汉书·宣元六王传》:"宇谓中谒者信等曰:'汉大臣议天子少弱,未能治天下,以为我知文法,建欲使我辅佐天子。我见尚书晨夜极苦,使我为之,不能也。今暑热,县官年少,持服恐无处所,我危得之!'"这里的"县官"指汉成帝。《汉书·京房传》:"中书令石显、尚书令五鹿君相与合同,巧佞之人也,事县官十余年。"这里的"县官"指汉哀帝。《后汉书·刘玄刘盆子列传》:"军中常有齐巫鼓舞祠城阳景王,以求福助。巫狂言景王大怒,曰:'当为县官,何故为贼?'"这里的"县官"指皇帝,谓赤眉应西进长安,夺取政权,建立自己的皇朝。

朝廷是君主接受朝见和处理政务的地方,也指以君主为首的中央政府。因此,"县官"也成为朝廷的代名词。《三国志·魏书·武帝纪》:"辛未,令曰:'自顷已来,军数征行,或遇疫气,吏士死亡不归,家室怨旷,百姓流离,而仁者岂乐之哉?不得已也。其令死者家无基业不能自存者,县官勿绝廪,长吏存恤抚循,以称吾意。'"这里的"县官"不是指汉献帝,而是指朝廷。同样的称谓也见于魏晋以后文献。

参考文献:

[1]袁庭栋.古人称谓漫谈[M].北京:中华书局,1994.
[2]睡虎地秦墓竹简整理小组.睡虎地秦墓竹简[Z].北京:文物出版社,1978.
[3]张家山二四七号汉墓竹简整理小组.张家山汉墓竹简(二四七号墓)[Z].北京:文物出版社,2001.
[4]湖南省文物考古研究所,湘西土家族苗族自治州文物处.湘西里耶秦代简牍选释[J].中国历史文物,2003,(1):8-25.
[5]李学勤,高敏等.张家山汉简《二年律令》汉律价值初探(笔谈)[J].郑州大学学报,2002,(3):5-16.
[6]史记[M].北京:中华书局,1982.
[7]汉书[M].北京:中华书局,1983.
[8]何宁.淮南子集释[M].北京:中华书局,1998.
[9]杨宽.杨宽古史论文选集[M].上海:上海人民出版社,2003.
[10]刘庆柱,李毓芳.汉长安城[M].北京:文物出版社,2003.
[11]连云港市博物馆.尹湾汉墓简牍释文选[J].文物,1996,(8):26-31.
[12]田昌五,安作璋.秦汉史[M].北京:人民出版社,1993.
[13]钱剑夫.秦汉赋役制度考略[M].武汉:湖北人民出版社,1984.
[14]桓宽.盐铁论[M].北京:中华书局,1992.
[15]陈直.汉书新证[M].天津:天津人民出版社,1978.

Xian Guan and Emperor Finance

Liu Dezeng Li Heng

(*Shandong Institute of Education*, *Jinan* 250013; *Foreign Language School*, *Shandong University*, *Jinan* 250100)

Abstract: From among the literatures that have been handed down from ancient times, such as *Shi Ji* and *Han Shu*, and those unearthed bamboo slips, the term "Xian Guan" can be seen from time to time. Annotators interpreted it either as the Son of Heaven, or the Holy Court, or the County Commander. Those interpretations cannot be deemed proper. The term "Xian Guan" preliminarily meant "Emperor Finance Managed by the Younger Nobility", and then gradually came to be the substitute for "Son of Heaven" or "Holy Court", after Emperor Hanwu.

Key words: xian Guan; younger nobility; emperor finance

[责任编辑 王大建 范学辉]

文 史 哲
2006 年第 5 期(总第 296 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 5, 2006(Serial No. 296)

“官家”与宋代皇权的理性定位

——以宋太祖朝为例

王 育 济

(山东大学 历史文化学院,山东 济南 250100)

摘 要:“官家”,是宋代皇帝最为流行的称谓。从“天子”到“皇帝”,再到“官家”,称谓的变化,反映出“君权神授”观念的某种微妙松动,包蕴着一些值得关注的时代信息。“官家”这一称谓在宋代的流行,事实上已多少把“官家”视为“职业分类”而与“农家”、“渔家”、“酒家”等等置于同一层面。正是在这样一种背景下,才有了宋太祖君臣关于“天下何物最大”的讨论,才有了天下“道理最大”,“不以天下奉一人”的朝野共识,从而明确了皇权应置于“道理”制约之下的理性定位。

关键词:官家;称谓变化;皇权;理性定位

中图分类号:K244 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)05-0075-07

官家,是宋代对当代皇帝的流行称谓。

把皇帝称为“官家”,最早见载于《晋书·石季龙载记上》:

> 官家难称,吾欲行冒顿之事,卿从我乎?

《资治通鉴》卷 95“晋成帝咸康三年六月”引此文,胡三省注云:“称天子为官家,始见于此。”但那时候,“官家”一词既不流行,也不是皇帝的专称。只是从五代十国时期开始,“官家”才成为对皇帝的流行称谓,如后蜀花蕊夫人《宫词》即曰:“自教宫娥学打球,玉鞍初跨柳腰柔。上棚知是官家认,遍遍长赢第一筹。”“明朝腊日官家出,随驾先须点内人。回鹘衣装回鹘马,就中偏称小腰身。”尤其是到了宋代,“官家”一词最为流行,并且“成为皇帝之专称”①。

宋太祖就常常被他的臣民们在各种场合下呼为“官家”。如:

> (太祖)大宴,雨骤至,上不悦,少顷,雨不止,形于言色,以至叱怒左右。赵(普)近前奏曰:“外面百姓正望雨,官家大宴何妨?只是损得些少陈设,湿得些少乐人衣裳,但令乐人雨中做杂剧。此时雨难得,百姓得雨快活之际,正好吃酒娱乐。”上于是大喜,宣乐人就雨中奏乐入杂剧。[1]

这是开国元勋宰相赵普在君臣宴饮时当太祖之面称其为“官家”②。

> 太祖尝暑月纳凉于后苑,召翰林学士窦仪,草诏处分边事。仪至苑门,见太祖岸帻跣足而坐,仪即退立。阍门使督趋,仪曰:“官家方取便,未敢进。”[2](卷一)

这是翰林学士窦仪在应皇帝召见时称太祖为“官家”。

> 党进者,朔州人,本出溪戎,不识一字。一岁,朝廷遣进防秋于高阳,朝辞日,须欲致词叙别天陛,阍门使吏谓进曰:“太尉边臣,不须如此。”进性强很,坚欲之。知班不免写其词于笏,侑进于庭,教令熟诵。进抱笏前跪,移时不能道一字,忽仰面瞻圣容,厉声曰:“臣闻上古,其风朴略,愿官家好将息。”仗卫掩口,几至失容。后左右问之曰:“太尉何故忽念此二句?”进曰:“我尝见措大们爱掉书

收稿日期:2005-08-28

作者简介:王育济(1957-),男,山东文登人,山东大学历史文化学院教授,博士生导师。

袋，我亦掉一两句，也要官家知道我读书来。"[3](卷八)

这是武将党进在临行辞殿的正式场合称太祖为"官家"。

吴越钱俶初来朝，将归，朝臣上疏请留勿遣者数十人。太祖皆不纳，曰："无虑。俶若不欲归我，必不肯来，放去适可结其心。"及俶辞，力陈愿奉藩之意。太祖曰："尽我一世，尽你一世。"乃出御封一匣付之，曰："到国开视，道中勿发也。"俶载之而归，日焚香拜之。既至钱塘，发视，乃群臣请留章疏。俶览之泣下，曰："官家独许我归，我何可负恩？"[4](卷四)

这是十国之一的吴越国主钱俶在吴越臣民面前称太祖为"官家"。

昭宪皇后因不豫，召韩王普至卧榻前，问："官家万年千载之后，宝位当付与谁？"[1]

这是太祖的母亲昭宪杜太后呼太祖为"官家"。

孝章皇后同言曰："官家作天子日久，岂不能用黄金装肩舆，乘以出入？"[5](卷一)

这是太祖的妻子孝章宋皇后呼太祖为"官家"。

陈抟，字图南，有经世之才，生唐末，厌五代之乱，入武当山，学神仙导养之术，能辟谷，或一睡三年，后隐于华山。自晋、汉已后，每闻一朝革命，则嘬戚数日，人有问者，瞪目不答。一日，方乘驴游华阴，市人相语曰："赵点检作官家。"抟惊喜大笑，人问其故，又笑曰："天下这回定垒也。"[6](卷一)

这是陈桥兵变后市民们呼宋太祖为"官家"。

诸如此类的记载还可以举出很多[②]。在这些史料中，最奇异的一则记载是：宋太祖尚未称帝前的一天，突然有一个"青巾白衫"的人跑到后周宰相们办公的政事堂，大呼曰："宋州官家遣我来。"当时宋太祖的官衔就是归德军(治宋州)节度使[④]。另一则有趣的记载是，一个自称是"官家邻人"的囚犯向太祖求情，太祖以为他是河北老家的乡亲，一问才知道，这位官家的高邻原来是住在皇宫的东华门外。此事逗得"官家"很开心，当场就宽大处理了这位高邻[⑤]。

"官家"的称谓就是如此地流行，甚至于宋太祖本人也常常随口把皇帝和自己称之为"官家"，如《闻见近录》载：

太祖即位，方镇多偃蹇，所谓十兄弟者是也。上一日召诸方镇，授以弓剑，人驰一骑，与上私出固子门大林中。下马酌酒，上语方镇曰："此处无人，尔辈要作官家者，可杀我而为之。"

《东原录》则记载：

艺祖尝留王仁赡语，赵普奏曰："仁赡奸邪，陛下昨日召与语，此人倾毁臣。"艺祖于奏札后亲翰，

---

① 薛瑞兆《释"官家"》(载《文史》第18辑，中华书局1983年版)云："赵宋以前历代帝王并不称'官家'……而'官家'之称也并不专指帝王。裴启《语林》卷下：'(桓温)征苻健还于北，得一巧作老婢，乃刘越石妓女。一见温入，潸然而泣。温问其故，答曰：'官家甚似刘司空。'即以'官家'称桓温。至赵宋，官家之称才为当代皇帝独有。宋曾布《曾公遗录》卷7：'程奇者家有六岁小儿，因饮酒戏谑，自称官家，为乳母所告。其母亦有与之酬答之语。上以其年小，不足深罪，遂令开封府推治。'小儿戏言，不足深罪，犹交开封府推治，可见'官家'已为皇帝之专称，绝对不许他人称之。"按，宋代吴地妇女对公婆亦有称"官家"者，事见宋人王楙《野客丛书》卷十二"称翁姑为官家"条。这大约是偏僻乡村沿袭以前的习惯。就普遍情形而言，"官家"的确应为宋代皇帝之专称。

② 《宋朝事实类苑》卷十五引《丁晋公谈录》与此略同。又，此事亦见于《续资治通鉴长编》卷十四"开宝六年八月甲辰"条，但其文字为"一日，大宴，雨骤至，上不悦。雨良久不止，上怒形于辞色，左右皆震恐，普因进言：'外间百姓正望雨，于大宴何损，不过沾湿供帐乐衣耳。此时雨难得，百姓得雨各欢喜，作乐适其时，乞令乐官就雨中奏技。'上大悦，终宴。普临机制变，能回上意类此"，显然经过了李焘的加工，时代感反而不如《丁晋公谈录》等宋人野史笔记的记载。

③ 如文莹《玉壶清话》(中华书局1984年版)卷七曰："田重进，范阳人，不识字，忠朴有守。太宗在藩邸，以酒饵赐之，拒而不受。使者曰：'晋王赐汝。'重进曰：'我只知有官家，谁人能吃他人酒食乎？'人语太宗，极许之。"

④ 《括异志》卷一载："太祖仕周日，尚未领宋州节钺，时有狂僧携弹走荆棘中，顾谓人曰：'此地当出天子。'又，显德末，一人青巾白衫，登中书政事堂，吏批其颊曰：'汝是何人？敢至此！'其人曰：'宋州官家遣我来。'擒见宰相范质。质曰：'此病心耳，安足问！'遂叱去。其后太祖果自归德军节度使受禅，遂升宋州为应天府。"《说郛》卷四九亦曰："先是，周末忽有一人，衣粗布衣，裹青巾，草履而入于中书省政事堂内，箕踞而坐。群吏见之，咸大惊，叱之：'何人也！'答曰：'官家教我来。'吏曰：'官家在甚处？'复答曰：'在宋州。'寻白于诸相，相曰：'此狂人尔，不须奏，恐累诸门守卫者，事非细尔。'乃寝。因卒逐之出外。今上移镇商丘，少主禅位，上开国为大宋。宋州官家，是天命已兆之也。"又，宋太祖晚年，曾命内侍王继恩就建隆观设黄箓醮，令道士张守真降神，据《宋朝事实》卷七记载说："真君降言曰：'安得使小儿呼啸，以鄙吾言，斯为不可。汝但说与官家，言天上宫阙已成，玉鍰开，晋王有仁心。'翌日，太祖升遐，太宗嗣位。"

⑤ 范镇《东斋记事》(中华书局1980年版)卷一曰："太祖一日御后殿虑囚，内有一囚告：'念臣是官家邻人。'太祖以为燕蓟邻人，遣问之。乃云：'臣住东华门外。'太祖笑而宥之。"

大略言:"我留王仁赡说话,见我教谁去唤来,你莫肠肚儿窄,妒他,我又不见是证见,只教外人笑我君臣不和睦,你莫恼官家。"赵约家见存此文字。

在中国古代的历史上,君临天下的统治者最为流行的称谓是"天子"和"皇帝"。"天子"这一称谓较早,如《尚书·洪范》曰:"天子作民父母,以为天下王。"秦王嬴政统一六国后,又合"三皇五帝之尊"为"始皇帝"。此后,"皇帝"与"天子"一词并行,成为中国古代最高统治者独有的尊号。

虽然,皇帝和天子从称号上都显示出一种至高无上的尊贵,但细绎之下,二者之间似乎也有一点未为人们所注意的不同——天子,乃天帝之子,所谓"号为天子者,宜视天如父,事天以孝道也"[7](卷十《深察名号》)、"天子者,爵称也。爵所以称天子者何?王者父天母地,为天之子也"[8](卷一《爵》),"这不单表明了其政权是神授的,同时又表明了他是神种,原是不同于凡民的"[9](P5)。而"皇帝"虽然也摆脱不了君权神授的观念,但基本上是从道德、功业,即"德兼三皇,功过五帝,故自号曰皇帝"①的角度立意的,神化、天命的色彩显然要淡薄许多。

这种微妙的变化应该说是社会文明理性不断积累发展的一种曲折反映,而非秦始皇个人有意为之。按秦始皇个人的意愿,自己既然成就了千古无匹的大业,正应该有一个远迈千古的"名号",但他想不到的是,"皇帝"这个"德兼三皇,功过五帝"的名号比起"天子"来,反倒是有些等而下之了。人不可能随心所欲地创造历史,看来,再大的英雄在"运势"面前也是不自由的。

如果说"皇帝"与"天子"相比,已经有了些许微妙的变化,那么"官家"一词的流行,就更有一些待揭的底蕴了。

这里首先涉及到对"官家"含义的理解。从文献记载看,宋人对"何故谓天子为官家"的问题是相当关注的,也不止一位"官家"向大臣们提出过类似的问题。如僧文莹《湘山野录》卷下即记载了北宋的第三位皇帝宋真宗与侍读学士李仲容讨论"官家"含义的一段故事:

> 李侍读仲容,魁梧善饮……一夕,真宗命巨觥俾满饮,欲剧观其量。引数大醉,起,固辞曰:"告官家撤巨器。"上乘醉问之:"何故谓天子为官家?"遽对曰:"臣尝记蒋济《万机论》言:三皇官天下,五帝家天下。兼三、五之德,故曰官家。"上甚喜。②

这位侍读学士的解释,虽有"典故"为依据,但却基本上是为了讨"官家"欢心所作的附会。因为当时对皇帝,不仅称"官家",也有称"朝家"的。这个"朝"字,与"三皇官天下,五帝家天下"就完全扯不上了③。

一个流行词语的社会蕴含,即它所反映的社会信息,不是一个"典故"所能解释的,在此类问题上,

---

① 《资治通鉴》卷六:"王并天下,自以德兼三皇,功过五帝,故自号曰皇帝;欲传世以一至万,乃除谥法,号始皇帝。"又,《史记·秦始皇本纪》记载"皇帝"这一称谓产生的过程如下:秦王嬴政曰,"寡人以眇眇之身,兴兵诛暴乱,赖宗庙之灵,六王咸伏其辜,天下大定。今名号不更,无以称成功,传后世。其议帝号"。廷尉李斯、丞相王绾等集公卿百官议:"昔者五帝地方千里,其外侯服夷服,诸侯或朝或否,天子不能制。今陛下兴义兵,诛残贼,平定天下,海内为郡县,法令由一统,自上古以来未尝有,五帝所不及。臣等谨与博士议曰:'古有天皇,有地皇,有泰皇,泰皇最贵。'臣等昧死上尊号,王为'泰皇'。命为'制',令为'诏',天子自称曰'朕'。"秦王嬴政最后的决定是,"去'泰'著'皇',采上古'帝'位号,号曰'皇帝'。他如议。"故司马迁明确提出,"始皇自以为功过五帝,地广三王,而羞与之侔",方自号为"皇帝"。《汉书·百官公卿表上》颜师古注引张晏论"皇帝"称谓时亦曰:"五帝自以德不及三皇,故自去其皇号。三王又以德不及五帝,自损称王。秦自以德褒二行,故兼称之。"足见"皇帝"的称谓,所突出的正是功业和道德,其天命、神授的色彩反而很淡薄。

② 类似的记载还见于王君玉《国老谈苑》卷二、田况《儒林公议》卷上、孔平仲《谈苑》卷四等。这些记载中所涉人物不尽相同,对"官家"的释义却基本一致。但在考订官家的源起时,却是众说纷纭。《湘山野录》上溯到曹魏时的《万机论》;高承《事物纪原》卷一引刘向《说苑》,追寻到秦嬴政;洪迈《容斋四笔》卷二据盖宽饶奏封事所引《韩氏易传》,推得更远:"'五帝官天下,三王家天下,家以传子,官以传贤.'……自后称天子为官家,盖出于此。"参看薛瑞兆《释"官家"》,载《文史》第18辑。元代胡三省在《资治通鉴》卷九五"晋成帝咸康三年六月"注中则说:"西汉谓天子为县官,东汉谓天子为国家,故兼而称之。"

③ 宋人"朝家"之称,义同"官家"。吴自牧《梦粱录》卷二十《百戏伎艺》:"遇朝家大朝会、圣节,宣押殿庭承应。"又,宋人还称当代皇帝为"官里"。赵彦卫《云麓漫抄》卷三:"今人曰官家,禁中又相语曰官里。"周密《武林旧事》卷七:"太上赐官里御书《急就章》并《金刚经》。官家却进御书《真草千字文》。"张端义《贵耳集》卷一:"(颜元)问云:'官里如何信任他,不知去得他否?'王答云:'大臣去留,出自圣断。'"圣断即官里之断。元杂剧亦用之。关汉卿《玉镜台》第四折外云:"老夫奏过官里,特设一宴,叫做水墨宴。"无名氏《鸳鸯被》楔子冲末云:"如今被左司朦胧劾奏过,官里听信谗言,差金牌校尉拿我赴京问罪。""官家"又称"朝家"、"官里",可证"三皇官天下,五帝家天下",兼三五之德,故曰"官家"之说,纯系附会。究其实,"官"原可用作对君主的尊称,如汉之言"县官",南朝齐荀伯玉亦称齐高帝为"官"(见《南齐书》本传),"家"则词之后缀。参看薛瑞兆《释"官家"》,载《文史》第18辑。

"身在此山中"的古人反倒不易道破其"庐山真面目"。那么,"官家"的确切含义到底是什么呢?今人薛瑞兆《释"官家"》一文中的解释颇值得注意:

> 当时称医者为"医家",宦者为"内家",僧侣为"禅家",诗人为"诗家",酒保为"酒家",田舍翁为"农家"等等。"朝家"、"官家"之"家",也是如此。①

原来,所谓"官家",同"医家"、"农家"、"酒家"等等一样,是一种职业的分类,只不过皇帝是较为高贵的职业类别,而且这一类称呼只能用于皇帝一人身上,如此而已。

这不能不说是一个很重要的变化。从"天子"到"皇帝",又到"官家",称谓的变化,反映出历史的某种进步,反映出社会发展过程中理性因素的逐渐增加,反映出君权神授,即"天命"、"神种"色彩的消褪。这种微妙的变化,似乎还没有被研究者所注意。

宋代的"官家",当然不可能理性地意识到上述变化,但却会自觉不自觉地反映出上述变化。宋太祖作为开国的"官家",在这一点上就特别的明显。建隆元年四月,即昭义节度使李筠联合北汉起兵反宋前夕,刚刚做了四个月"官家"的宋太祖与李筠的儿子李守节有这样一段口舌上的"交锋":

> 筠遂遣守节入朝,且伺朝廷动静。上(宋太祖)迎谓曰:"太子,汝何故来?"守节矍然,以头击地曰:"陛下何言!此必有谗人间臣父也。"上曰:"吾亦闻汝数谏,老贼不汝听。不复顾藉,故遣汝来,欲吾杀汝耳。盍归语而父,我未为天子时,任汝自为之,我既为天子,汝独不能小让我耶?"守节驰归,具以告筠,筠谋反愈急。[10](卷一)

"老贼"指的是李筠。这是一个相当精彩的细节,尤其是后面几句,最为传神:我若没当天子,你李筠老贼自可为之,我既然已经抢先下手了,老贼为什么就不能"小让"我一把呢?这一通话,可是当着满朝文武百官之面说出的。如此直白,哪里还有一丁点儿"君权神授"、"天命所归"的意味?

的确,除了极个别场合外,宋太祖这位官家似乎也就没有把自己看成是"真龙天子",不但是内心没有这种念头,即便是公开场合,他也是如此。如"陈桥兵变"时,他对众将和士兵们讲的就是"汝等自贪富贵,立我为天子"[10](卷一);兵变成功,马上要做皇帝时,他竟当着后周宰相范质等人的面,呜咽流涕曰:"吾受世宗厚恩,为六军所迫,一旦至此,惭负天地,将若之何?"[10](卷一)当然,这些举动都有些英雄欺人"做戏"的味道,但同样是欺人做戏,汉唐时的靠政变登基的"天子"们,却都口口声声是"祇畏天命"、"敢不钦受"的,何曾有过"惭负天地"这般气短之语?

官家不把自己看成是真命天子,臣下在这一点上,也没把官家高看一眼。太祖一度想把老将符彦卿任命为禁军统帅,赵普反对,双方争执不下,太祖的任命已经下达,又被赵普收回来了,太祖恼怒地说:"卿苦疑彦卿,何也?朕待彦卿至厚,彦卿岂能负朕耶?"赵普反问道:"陛下何以能负周世宗?"[10](卷四)[11](职官三八之一)一句话,噎得官家"默然",也无意间道明了所谓"天命有归"的真相——哪里有什么"真命天子",皇位只不过是实力(或者还有阴谋)所成而已②。

学术界已经注意到了,"历史发展到了宋代,神圣不可动摇的皇权,已产生了一些微妙的、潜在的变化",并标举邓牧"所谓君者,非有四目两喙,鳞头羽臂也;状貌咸与人同,则夫人固可为也"[12](《君道篇》)的言论,以说明"真命天子的神秘外衣已被剥得一干二净"[13],其立论甚精。但邓牧作为由宋入元的遗民,其言语之间多带激愤不平之气。反不如宋初太祖君臣的平常对话,不经意间即道明了"天子人人可为"的事实。至于"真命天子的神秘外衣",更是太祖君臣从来就未曾披过的。

---

① 周一良《魏晋南北朝史札记》"家"字条则引王利器先生《家人对文解》,从"家"的含义入手,对"官家"进行了解释,"《魏志》九曹爽传注引《魏略》,'太祖笑谓左右曰,东曹毛掾数白此家,欲令我重治'。案:家犹人也,而有尊敬之意。又见《魏志》一二崔琰传注、一六杜畿传注、二三裴潜传注等引《魏略》、《吴志》十一朱然传等。王利器先生《家人对文解》(载辽海引年集)举东周至隋百余处以家字与人字对文之例,并论证此家、官家、大家即此人、官人、大人,其说极是。然此种以家为人之用法出现较晚,王文所引家与人之对文,南北朝以前大多例句中之家字仍系家族家庭之意也。家字亦用于姓后……犹言某姓之人。家字与表示机构之词相连,可以作集体名词。……称贵人为官,亦加家字曰官家,即官人,多指皇帝"。中华书局1985年版,14－15页。

② 《续资治通鉴长编》卷一"建隆元年正月癸卯"条记赵普在陈桥兵变时即对众将曰:"兴王易姓,虽云天命,实系人心。"

上述变化是有深刻社会原因的。首先与五代十国时期的具体历史状况有关。正如学术界已经指出过的那样："从公元907年到960年，即历史上的五代十国时期。在这短短的五十三年之中，中原更换了五个朝代、八姓十三君。唐末五代的动乱，猛烈地冲击了天子的神圣地位。'天子，兵强马壮者当为之！'唐末五代动乱的现实，竟形成了如此这般的皇权观念！在这里，几乎已经看不到'君权神授'的影子了。而宋王朝只不过是继五代之后的第六个政权。它的建立，同五代十国的其它政权一样，是靠篡夺建立的。因此，去宋不远的五代强权政治的历史与现实，给宋代的君主与士大夫留下了深刻的印象，也在一定程度上影响和改变了人们的皇权观念。"[13]这五十三年动乱时期中的"八姓十三君"，还只是限于北方中原地区，若将大致同一时间内的"十国"中的帝王和其他偶发性的称帝称王者计算在内，就更可以看出，这的确是一个"称王称帝如春雨之蒸菌"的时代，是一个"如今天子用担挑"的时代。"春雨蒸菌"、"担挑车载"的结果是不言而喻的："中国纷纷，孰为天子？"哪里会有什么"真龙天子"！又会有什么"真命"可言！

更深刻的社会历史动因，则与我们上面讲到的"天子"—"皇帝"—"官家"这种微妙的推演，亦即"君权神授"观念的逐渐淡化有关。随着社会历史的向前发展，科学、文明、理性的因素无疑会有一个不断积累的过程，积累到一定的程度，就会有明显的变化。宋代"官家"这一称谓的流行，正是这种变化的一个表征。甚至五代十国时期"天子，兵强马壮者当为之，宁有种耶"[14](《安重荣传》)、"中国纷纷，孰为天子"[15](卷二六九)之类的动乱跋扈之语，也曲折地反映着上述内容，有着与其他历史时期所不同的特色。例如，秦汉之际的陈胜、吴广，也有"王侯将相，宁有种乎"的豪横壮语，但"王侯将相"终究不是"天子"；汉高祖刘邦"吾以布衣提三尺剑取天下，此非天命乎，命乃在天"[16](《高祖本纪》)，与安重荣"天子，兵强马壮者当为之"，也都是马上取天下的枭雄之语，但相似的内容，从不同时代的人口中讲出，其精神竟有如此大的差异：刘邦强调的是"命乃在天"即"三尺剑"之外的"天命"，而安重荣则只论"兵强马壮"。

上述两个方面的原因，构成了宋太祖皇帝生涯的基本背景——他既要重振乾纲，振兴五代动乱中跌落的皇权，树立起一国之君的权威，又要顺应"君权神授"观逐步淡化的大趋势，适应由"天子"到"皇帝"再到"官家"的变化，对皇权作出更为恰当地自我认知和理性定位。从宋初发生的两个故事中，可以对上述情形作出一些具体的说明。

故事之一，记载在北宋著名学者沈括的《梦溪笔谈》中。一天，太祖问赵普："天下何物最大？"万乘之尊、亿兆之上的皇帝问到这样的问题，的确让身为臣子的赵普为难，他沉吟了好长一会儿，未作回答，可皇上似乎非要搞明白这一点，又追问了一遍，赵普最终说出了影响深远的四个字："道理最大。"我们知道，宋太祖平日并不十分满意赵普的学识和器量，他们君臣之间的许多讨论，也常常是以"卿无复言，朕已喻"而结束。但此次"道理最大"这四个字，却让太祖对赵普真正刮目相看了——"上屡称善"①。

故事之二，记载在南宋史学大家李焘的《续资治通鉴长编》以及多种文献中。那是太祖做官家已有十余年的一天，他的三女儿永庆公主穿着一件贴绣铺翠的短袄入宫，太祖很不高兴地说："你把这个放在我这儿，以后再也不准穿这样奢华的衣服了。"公主反而笑着说："一件短袄又用得了几根翠羽呢？"并同皇后一起指着宋太祖平常所乘的轿子说："官家做天子这么长时间了，也应该用黄金装饰一下，以显示皇家的风范。"结果引来宋太祖一段对后世很有影响的话：

> 我以四海之富，宫殿悉以金银为饰，力亦可办，但念我为天下守财耳，岂可妄用。古称以一人治天下，不以天下奉一人。苟以自奉养为意，使天下之人何仰哉，当勿复言。[10](卷十三)

这两个故事当中，都反映出宋太祖对皇权的一种很理性的自我认知，反映出宋初君臣对皇权的一种很理性的定位。这种定位并不否定皇帝为"天下第一人"的尊崇和高大，这是一个基本的前提；但同时却又明白无误地将皇权置于"道理"和"天下"的制约之下。包括皇帝在内的一切人，都要置身于"道理"之

① 《梦溪笔谈·续笔谈十一篇》："太祖皇帝尝问赵普曰：'天下何物最大？'普熟思未答间，再问如前，普对曰：'道理最大。'上屡称善。"又，《宋史全文》卷二十五上亦记载："太祖皇帝尝问赵普曰：'天下何物最大？'对曰：'道理最大。'太祖皇帝屡称善。夫知道理为大，则必不以私意而失公中。上曰：'固不当任私意。'"

下，都要以“天下”而不是以“一人”为行事的准则。

诸如此类的认识，其实也不是宋初太祖君臣所独具，而是宋代一种较为普遍的认识。关于这一点，海内外学者如余英时、朱瑞熙、张其凡[①]等，已经有了相当深透的研究。如朱瑞熙先生在《中国政治制度通史·宋代》中论及“政治制度的新变化”时就曾经精辟地指出：“皇帝的地位虽然依旧至尊至贵，但皇权有时却要受到舆论和各种条法的制约。思想家们还提出了一套正确处理皇帝与国家，皇帝与百姓之间关系的理论。宋末元初人金履祥提出：‘国，天下之国；家，天下之家也。君之者，长之而已，固非其所得私也，况可专其利以自私哉？’南宋人朱熹认为：‘民富则君不至独贫，民贫则君不至独富。’表示了‘君民一体之意’。叶适也说：‘有民而后有君，有天下而后有国。有国有君，而后有君与国之用。’他们把国和家视为天下百姓所有，皇帝不过充当其‘长’而已，皇帝要以公心对待，不能私专其利。皇帝与百姓‘一体’，密不可分。有了百姓而后有皇帝，有了‘天下’而后有国家，有了国家和皇帝，而后有皇帝与国家的财用。这些理论对于不断完善宋朝的皇帝、官僚政治体制起了促进的作用。”[17](P5)

的确，在两宋时期，对皇帝与“天下”的关系，皇权与“道理”、“法度”的关系，是有着相当理性的思考的，诸如“天下，天下人之天下，非一人之私有”[18](《孟子集注》卷九)，“天下者，中国之天下，群臣、万姓、三军之天下，非陛下之天下”，“天下之法，当与天下共之……天子不得而私也”[19](卷二九三、卷七十、卷二一三)，士之“道隆德骏者又不止此，虽天子北面而问焉，而与之迭为宾主”[20](卷八十二《虔州学记》)等等言论也屡屡出自于臣民之口。这些议论，与“官家”这一称谓的流行其实是互为表里的，都反映出宋代皇权的某种时代性的变化。

宋太祖作为宋代的第一位“官家”，应该说，正是上述变化的首位倡导者。他的“道理最大”和“不以天下奉一人”的观点，无论从哪一个角度看，都与上述变化相通。正如南宋名臣留正所言：

> 天下惟道理最大，故有以万乘之尊而屈于匹夫之一言，以四海之富而不得以私于其亲与故者。若不顺道理，则曰：“予无乐乎？为君惟予言而莫予违也。”私意又安得不肆？寿皇圣帝（指宋孝宗）因臣下论道理最大，乃以一言以蔽之曰：“固不当任私意。”呜呼！尽之矣。[21](卷二十五上)

更重要的是，作为一位创业垂统的开国之君，当他把“道理最大”和“不以天下奉一人”的理念落实到具体的政治行为之中时，当他以“官家”而不是“天子”的心态来行使一国之君的权力和创立一代制度时，当他以“官家”而不是“天子”或“皇帝”的“认知范式”来定位自己的权力时（在以往的研究中，人们所关注的往往只是宋代士大夫阶层对皇权的制约，而忽略了皇权在“官家”时代的“自我认知”和“自我定位”），必然会对消解传统君主政治的弊端产生某种微妙的作用。

【附记】本文系笔者正在撰写中的《宋太祖传》中的一小节，成稿于五年前，题为“官家”。此次发表，除改为现标题外，还有三点增补：第一，依据余英时先生的《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，增补了王安石关于“士”与“皇帝”可以“迭为宾主”这一条极其重要的材料。此条材料醒豁地标示了宋代政治生活中对皇权的某种定位；第二，由范学辉君代为补充了宋人龚鼎臣《东原录》中一条有关宋太祖自称“官家”的史料；第三，王利器、周一良先生关于“官家”一语的考证，亦承范君检示增补。

参考文献：

[1]丁谓.丁晋公谈录[M].百川学海本.
[2]王君玉.国老谈苑[M].文渊阁四库全书本.
[3]文莹.玉壶清话[M].北京：中华书局，1984.
[4]叶梦得.石林燕语[M].北京：中华书局，1984.
[5]江少虞.宋朝事实类苑[M].上海：上海古籍出版社，1981.
[6]魏泰.东轩笔录[M].北京：中华书局，1983.
[7]董仲舒.春秋繁露[M].北京：中华书局，1992.
[8]班固.白虎通义[M].北京：中华书局，1994.
[9]周良霄.皇帝与皇权[M].上海：上海古籍出版社，1999.

① 余英时《士与中国文化》，上海人民出版社1984年版；朱瑞熙《中国政治制度通史·宋代》，人民出版社1996年版；张其凡《北宋“皇帝与士大夫共治天下”略说》，收入作者《宋初政治探研》，暨南大学出版社1995年版。

[10]李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,2004.
[11]徐松辑.宋会要辑稿[M].北京:中华书局,1957.
[12]邓牧.伯牙琴[M].北京:中华书局,1959.
[13]王瑞来.论宋代皇权[J].历史研究,1989,(1):144－160.
[14]旧五代史[M].北京:中华书局,1976.
[15]资治通鉴[M].北京:中华书局,1956.
[16]史记[M].北京:中华书局,1959.
[17]朱瑞熙.中国政治制度通史·宋代[M].北京:人民出版社,1996.
[18]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
[19]杨士奇.历代名臣奏议[M].文渊阁四库全书本.
[20]王安石.临川文集[M].文渊阁四库全书本.
[21]宋史全文[M].文渊阁四库全书本.

Governor and the Rational Basis of Imperial Power in the Song Dynasty: the Case of Song Tai-zu's Period

Wang Yuji

(*School of History and Culture, Shandong University, Jinan* 250100)

Abstract: Governor was the most popular appellation to the emperor in the Song dynasty. From the Son of Heaven, Emperor to Governor, the change in appellation to the emperor had much to tell. It reflected some subtle transformation of the conception of Divine Right of Kings. Actually people, to some degree, had learned to regard governing as a profession, which was leveled with the farmer, the fisherman and the bartender. Against such background, there was brought a discussion about "which is the most important thing in the world" between Song Tai-zu and his ministers. Some common ideas were reached, such as "the reason is the most important thing in the world", and"it is not right to consign the world to one man."From then on, a rational basis was theoretically established that imperial power should be put under the restriction of the reason.

Key words: governor; the change in appellation; imperial power; rational basis

[责任编辑 王大建 范学辉]

文 史 哲
2006 年第 5 期(总第 296 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 5, 2006(Serial No. 296)

从李煜到苏轼

——"士大夫词"的承继与自觉

刘 锋 焘

(陕西师范大学 文学院,陕西 西安 710062)

摘 要:李煜后期的词作"感慨遂深",与前期词作的绮靡香艳绝不类同,在词史上第一次"变伶工之词而为士大夫之词"。但这一开创性的贡献直到苏轼的出现才真正得到了自觉的继承。从李煜突变性的开创,到宋初诸人有意无意地渐变,再到苏轼明确地自觉,"士大夫之词"在各种内因外因的作用下完成了它演进确立的过程。而李煜和苏轼,则是千年词史上两个重要的关节点。

关键词:李煜;士大夫词;苏轼;继承;自觉

中图分类号:I206.2 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)05-0082-06

"词为艳科"在晚唐五代已成为词坛的风尚,以晚唐词人温庭筠为代表的花间词人,喜用华丽的词藻来描绘女子的容貌服饰及居室之设,题材狭窄,风格香软浓艳。稍后,到了南唐词人手里,词作的格调有所变化,但直到后主李煜前期的创作,依然充斥着大量缠绵绮靡、温软香艳的作品。南唐亡后,李后主的词中有了此前词作中所没有过的厚重的情感内容与深沉的感慨。词体至此"眼界始大,感慨遂深,遂变伶工之词而为士大夫之词"[1](王国维《人间词话》),昭示了一个全新的境界。

一

所谓"伶工之词",是指歌妓舞女、伶人乐工在青楼、在教坊、在酒席筵宴、在宫廷深院演唱的歌词。其作者并不一定是伶人乐工,主要是文人,是文人为了伶工歌妓演唱的需要而作的应歌之词。这样的作品,其创作目的是应歌;其功能是用以演唱,佐酒助欢,析酲解愠,娱宾遣兴;其内容多为男女情爱,尤以艳情为主;其主导风格则是香软柔婉。就作者而言,并不是抒写自己的情感与怀抱,而是代演唱者谱写歌词,虽有少量的作品自觉或不自觉地托男女伤春怨别以寄寓词人自己的某种情意,但总的来说是一种代言体,缺乏真情实感。而"士大夫之词"则与此不同,它不再是一种"代言体",而是"自言体"或称"言志体",其特点是:1. 不是代伶工写作的歌词,而是直接抒写词人自己情怀的言志抒怀之作;2. 眼界大,题材范围广,不仅写男女之情,还写人生感怀、志向抱负,写家国感慨;3. 感慨深,有真性情、真感情;4. 与之相适应,风格不再是一味的柔婉香软,而趋于多样,时常还会加进一些阳刚的成分。

李煜一生的创作,正好实现了这二者之间的转变。李煜前期的词作,主要展现了一位纵情声色的帝王的生活画面。他在位期间,"保境安民,颇有小康之象。因得寄情声乐,荡侈不羁"[2],如《玉楼春》(晚妆初了明肌雪)、《一斛珠》(晓妆初过)、《浣溪沙》(红日已高三丈透)等,多表现对宫中歌舞游宴与声色的迷恋和欣赏,比之花间词人,虽具"自然而工"的特色,却依然是绮靡香艳,内容空泛而格调不高,是典型的"伶工之词"。

收稿日期:2005-02-22

作者简介:刘锋焘(1964-),男,陕西淳化人,陕西师范大学文学院教授,博士生导师,中国社科院文学所博士后。

国破家亡后，后主被封了一个屈辱的“违命侯”，囚居在“一桁珠帘闲不卷，终日谁来”的小院中，过着“日夕只以眼泪洗面”[3](卷下)的痛苦生活。此期词的创作，一洗绮罗香泽之气，追忆与悔恨的哀痛，取代了游乐赏玩的情调。词作如《乌夜啼》(林花谢了春红)、《浪淘沙》(帘外雨潺潺)、《虞美人》(春花秋月何时了)等，无一不是心碎肠裂之作。如《乌夜啼》(无言独上高楼)一首，黄昇曾评曰：“此词最凄婉，所谓亡国之音哀以思。”[4](《唐宋诸贤绝妙词选》卷一)俞陛云亦有这样的体会：“后阕仅十八字，而肠回心倒，一片凄异之音，伤心人固别有怀抱。”[4](《五代词选释》)这类抒发悲慨的词作，与前期的艳情之作殊不类同。王国维《人间词话》云：“尼采谓：‘一切文学，余爱以血书者。’后主之词，真所谓以血书者也。宋道君皇帝《燕山亭》亦略似之。然道君不过自道身世之戚，后主则俨有释迦、基督担荷人类罪恶之意，其大小固不同矣。”[1]的确如此，李煜亡国后的作品，突破了香艳软媚的格套，在以往用以析酲解愠、娱宾遣兴的小词中注入了个人的深沉感慨，融入了深刻的哲理性的人生体验，感情从绮靡浅浮转为深沉抑郁。从词体的功能方面说，他是把诗的言志功能带入词中，把教坊乐工用以配乐演唱、娱宾娱己的歌词初步转为抒发个人情怀与家国感慨的具有一定内涵的文人创作，借用胡适的话说，就是将“歌者之词”转为“诗人之词”。用王国维的话讲，就是将“伶工之词”变为“士大夫之词”。与晚唐五代的其他词人(尤其是花间词人)相比，这几乎可以说是一个突变，词作眼界大了、感慨深了(后者尤为关键)。这一转变，是词体内涵的转变，是词体功能的转变，也是一种境界与品味的转变，因而具有重大的词史性意义。

李煜后期词之所以能“感慨遂深”，关键是因为其身世遭际的巨大变化。后主即位之初，南唐已对宋纳贡输绢以偷生，他本人亦生活在相互倾轧、苟延残喘的环境中，但作为偏安一隅的小皇帝，他的生活仍十分的骄奢淫逸，《五国故事》载其“尝于宫中以销金红罗幕其壁，以白银钉琥珀而押之。又以绿钿刷隔眼，糊以红罗，种梅花于其外……每七夕延巧，必命红白罗百匹以为月宫天河之状，一夕而罢，乃散之”[5]。其宫中夜晚亦不点烛，而“悬大宝珠，光照一室，如日中也”[3](卷中)。又曾“微行娼家……乘醉大书右壁曰：‘浅斟低唱偎红倚翠大师，鸳鸯寺主，传持风流教法’”[6](陶穀《清异录》卷上)。舒适、风流、狎昵之态于此尽见。亡国之后，他由皇帝变为囚徒，无异于由天堂掉进了地狱，“日夕只以眼泪洗面”，“每怀江国，且念嫔妾散落，郁郁不自聊”[6](蔡絛《西清诗话》)。身份与环境的急剧改变，同样造成了一种巨大而又悬殊的感情势差，使得他一方面对过去怀有深深的眷恋和悔恨，另一方面，对现实则充满了一种难以隐忍的激愤。这一切，倾注于词中，首先导致了思想内容的巨大变化，同时又造成了开合巨大的沉雄笔势。

其次，后主之所以能实现词体的这一实质性的转折变化，也与他对词体的得心应手及其出身环境密不可分。李煜天资聪颖，“少而聪慧，善属文，工书画”[7]，“善音律”[5](《五国故事》)，对词体尤为喜爱且擅长；由于他的出身身份、家庭环境以及自幼所受的良好教育及其精到的艺术造诣，使得他的创作本来就有避艳俗而趋高雅的潜在趋势；而他作词又喜以白描手法真率地抒写自身的真切感受，不假斧凿，自然而工。所以，当他的遭际、心境发生了天翻地覆的巨大变化后，他的词作也随之很自然地表现出“亡国之音哀以思”的特点。内容变了，风格变了，词体也一改其娱宾自娱的职能以及声色丝竹的内涵，而表现出“感慨遂深”的新特征。其词作如“剪不断，理还乱，是离愁，别是一番滋味在心头”(《乌夜啼》)，“离恨恰如春草，更行更远还生”(《清平乐》)，又如“问君能有几多愁，恰似一江春水向东流”(《虞美人》)，“自是人生长恨水长东”(《乌夜啼》)，等等，感情真挚，凝重凄怆。词人将这种极具个性而又能引起人类普遍共鸣的感慨和情感注入词中，遂使作品感喟深沉，也有了强烈的艺术感染力。

其三，父辈的影响，也是李煜词风转变的一个因素。中主“大有众芳芜秽、美人迟暮之感”[1](王国维《人间词话》)的作品，冯延巳“堂庑特大，开北宋一代风气”[1](王国维《人间词话》)的词作，已经自觉或不自觉地渗入了一种忧患意识，他们在年光之叹中表现出的对人生、对生命的慨叹，已不再是歌妓乐工们的情感体验，而是一种士人的情感内涵。这样的作品，对李煜自然不可能没有丝毫的影响。

以上诸因素，加于李煜一身，表现在创作中，便使词体发生了“变伶工之词而为士大夫之词”的实质性改变。

二

然而，在词史上意义十分重大的李煜后期之"士大夫"词，却并没有顺延着继承下去。北宋初期，社会处于休养生息的阶段，词坛也沉寂了半个世纪。六十年间的词人词作，只有17位作者、45首作品①。至仁宗朝，社会复苏，都市繁荣，"新声"盛行，作为倚声而填的小词，随之亦复兴盛。但是，李煜后期词作中那种深蕴士大夫之情怀的创作却没有随之兴起。

宋初的词，以"二晏一欧"及柳永为代表，直承晚唐五代词风，内容不离"艳科"范围。与《花间》诸作相比，二晏及欧阳修的词作，只是词风上避艳俗而趋文雅了（欧阳修的一些词作也还十分俗艳），在题材内容方面并无多少突破。至于开启了宋词新天地的柳永词，则尤以"俗""艳"著称，所作多迎合当时日渐庞大的市民阶层的心理和审美好尚，或写男欢女爱，或写社会承平气象，与"士大夫之词"实在有着太大的差别。当然，宋初词坛与花间诸作并不完全类同，士人意识已经渗入词中，如晏、欧的作品，写"闲情"，写年光之叹，已经是士人的忧患意识。而柳永的许多作品，尤其是那些抒写羁旅行役之情形及感受的作品，充满了词人自己的真切感受，也常常体现出或浓或淡的忧患意识。这种感受和意识，也是士人的意识，是一种既个性化又带有普遍性的情感体验。而这样的作品，自然可以称为"士大夫之词"了。此外，尚有范仲淹、王安石等人的一些词作，数量虽然不多，但表现的已经是士人的情感与心志（后文详及）。但总的说来，宋初词坛仍是以娱宾遣兴为主。李煜开创的"感慨遂深"的"士大夫之词"并没有得到自觉的继承。

宋初词坛之所以没有继承李煜的开创性贡献，与当时整个社会因承平而弥漫的享乐气氛大有关系。北宋结束了干戈扰攘的状态后，经过几十年的发展，经济已相当繁荣。据李焘《续资治通鉴长编》卷359记载，当时京城汴京商铺至少有一百六十多行，六千四百多家。孟元老《东京梦华录》详细记载了当时商品经济的繁荣状况。经济的发展使整个社会的享乐成为可能。加上宋初时，太祖赵匡胤为了保证皇位的稳固，采取"杯酒释兵权"的手法解除了大批开国功臣的兵权，劝他们及时行乐，公开提倡"多积金，市田宅以遗子孙，歌儿舞女以终天年"[8]（《石守信传》）的享乐生活。最高统治者的倡导，客观上促使全社会形成了一种纵情声色、歌舞享乐的社会风气和文化氛围。官员可以留恋声色欢娱的场所，士人可以去歌楼妓馆，享受浅斟低唱的乐趣，而贵族家中更是蓄养舞鬟歌妓以娱己娱宾。在那个"朝野多欢民康阜"的太平盛世，"新声巧笑于柳陌花衢，按管调弦于茶坊酒肆"[9]（《东京梦华录·序》），留连光景、歌颂升平、描写男欢女爱的词作便大量产生。这正是"经济基础"决定"上层建筑"的规律，何况词在当时本来就是人们在筵席欢娱之时要听的小曲，有着特殊的消费群体和消费心理。消费者听这些小曲，想要得到的是一种感官上的愉悦和享受。同时，由于商品经济的高度繁荣，市民阶层也迅速庞大，这为宋词的发展提供了广阔的社会基础，更为"俗艳"之词提供了温床。在政治稳定、经济繁荣的基础上，歌颂承平气象和表现享乐与艳情的词作自然就占据了词坛。

社会承平固然是一个绝对重要的原因，而文人的生存状况，也是一个重要原因，在宋初承平安宁的时代背景中，文人们大都过着一种悠闲自在的生活，没有类似于李煜那种惨烈的人生遭际，所以自然也就没有沿着他的路子走。在歌舞升平的大环境中，人们自然也就将词当作官场之外、公事之余的消遣，视为宴饮聚会之时娱己娱宾、取乐遣兴的工具，这是很自然的事情。"太平也，且欢娱，不惜金尊频倒"（蔡挺《喜迁莺》），正是当时文人生活及其心态的一个侧面，也是当时词作的一种典型状态。

承平的时代与安定的生存状态，在某种程度上决定了文人的词学观，而他们对词体的认识，更是从深层次上影响了词的创作。当时，士大夫都以词为"末技小道"，或称之为"小词"，或称之为"郑声"，或称之为"妇人语"等，对词体十分轻视鄙薄。欧阳修《归田录》载，钱惟演自言平生好读书，然而他"坐则读经史，卧则读小说，上厕则阅小辞（词）"[10]。这种观念无疑反映了词在当时士大夫心目中的地位。在他们看来，词作为和乐应歌、娱宾遣兴的产物，主要是用来反映男女情爱与伤时

① 此统计数字引自刘扬忠《唐宋词流派史》第134页，福建人民出版社1999年版。

惜别的内容，而且总是以婉约缠绵的格调表现出来的。所谓“词为艳体”、“诗庄词媚”，所谓文明道、诗言志、词言情。在他们的心目中，词这种文学体裁与家国之慨、济世之志是毫不相干的。在他们的创作观念里，不同体裁的功用有着明确的分工。因而，北宋文人便因了文学体裁的不同而面目不同，常常显示出“多重人格”。其中典型者如北宋诗文革新的领袖人物欧阳修，其诗文表现出“温柔敦厚”、庄重严肃的儒家学者的一面，也体现出强烈的积极淑世的精神；而词则近乎《花间》，多有恋情、相思、惜春、离别之作，流露着另一面真实的感情。这是因为欧阳修认为文章是关乎道德风化、时政现实的，他明确反对那种“弃百事而不关于心”、为作文而作文的倾向[10]（《答吴充秀才书》），提倡文章必须“中于时病而不为空言”[10]（《与黄校书论文章书》）；对于诗，他也自觉地矫正西崑体脱离现实的创作倾向，重视“触事感物”和“美刺”，并提出了著名的“诗穷而后工”的理论，认为诗人“内有忧思感愤之郁积，其兴于怨刺，以道羁臣、寡妇之所叹，而写人情之难言”[10]（《梅圣俞诗集序》），也是兴观群怨说的观点；而对于词作，他却这样自述：“因翻旧阕之辞，写以新声之调，敢陈薄伎，聊佐清欢”[10]（《西湖念语》），与欧阳炯的《花间集序》并无实质性的差别，依然是一种传统的、保守的观点，并有词云：“青春才子有新词，红粉佳人重劝酒”（《玉楼春》），“鬓华虽改心无改，试把金觥，旧曲重听，犹如当年醉里声”（《采桑子》）。在他的眼里，词只是“佐欢”、“劝酒”的“薄技”，与“风化”、“怨刺”无涉，所以他的词作在内容、格调等方面便表现出与诗文截然不同的风貌。而当时许多文人在作完词后，又往往“自扫其迹，曰谑浪游戏而已也”[6]（胡寅《向芗林酒边集后序》）。可见，士人们虽然喜好词曲，但却总是认为它是“末技”，登不得大雅之堂，所以要“自扫其迹”以避嫌疑。在这样的观念左右下，词的创作在北宋中期达到了兴盛期，然而词的品格、地位却十分低下，李煜后期摆脱“艳科”藩篱而抒写心灵的词作，在这样一个承平享乐的时代、在士大夫严格的文体分工的观念下，并没有被自觉而明确地继承下来。

三

苏轼步入词坛，内容贫瘠的词坛焕发出了新的生命力。苏轼扩展了词体的堂庑，提高了词的品位。他笔下的词，不再只是“小词”“余技”，而是与诗一样，可以言情也可以言志抒怀的一种文学体式，可以深层次地袒露士人的性情与旨趣。词由此开始步入了“大雅之堂”。

综观《东坡乐府》三百多首，我们看到，东坡的词作，虽不如其诗文一样无所不写，却也是题材广泛，内容十分丰富。他曾称自己的诗文，“山川之秀美，风俗之朴陋，贤人君子之遗迹，与凡耳目之所接者，杂然有触于中，而发于咏叹”[11]（《南行前集叙》）。其词作亦庶几似之。词人不为传统所囿，于柔情风月之外，将送别、闲适、壮志、旅怀、风景、田园、怀古、咏物、贺寿、悼亡、嘲谑等等一概入词，把词从歌楼酒馆的旖旎风情中解放出来，成为文人言志抒怀的工具，不仅将词的题材范围扩大了，而且能从词作中见出作者的性情胸襟。如《卜算子》（缺月挂疏桐）在孤寂中寄寓其清高孤傲的情操，《临江仙》（夜饮东坡醒复醉）表达摆脱束缚、追求生命自由的愿望，《念奴娇·赤壁怀古》抒写壮志难酬的感慨，《水调歌头》（明月几时有）表现“人有悲欢离合，月有阴晴圆缺”的人生感悟。他如《定风波》（莫听穿林打叶声），词人以不避风雨、听任自然的经历描写，展示了自己达观的思想和超旷的精神世界。郑文焯叹曰：“此足征是翁坦荡之怀，任天而动。琢句亦瘦逸，能道眼前景。以曲笔直写胸臆，倚声能事尽之矣。”[1]（《大鹤山人词话》）刘熙载《艺概》指出：“东坡词颇似老杜诗，以其无意不可入，无事不可言也。”[1]王灼《碧鸡漫志》卷二谓：“东坡先生非心醉于音律者，偶尔作歌，指出向上一路，新天下耳目，弄笔者始知自振。”[1]都是从不同的角度指出了苏轼对词体的贡献。这一贡献，实质上是完成了“伶工之词”到“士大夫之词”的转变。

将词充分士大夫化的苏轼词的出现不是偶然的。首先，从北宋初期起，词的创作已经开始有了一些或隐或显的变化，已有词人开始渐渐地用词来抒写自己对生活的真切感受，如范仲淹的《渔家傲》（塞下秋来风景异），将边塞的军旅生活引入词中，词风苍凉，尽脱晚唐五代的柔靡绮艳，在反映社会内容的广度、境界的开拓和感情的深度上来说，都具有十分重大的词史性意义。王安石的《桂枝香》（登临送目）打破了五代以来的绮靡旧习，格调高昂，意境开阔，感慨深沉。晏殊的《山亭柳》（家住西秦）寄寓了自我人格形象和身世之感，而苏舜钦的《水调歌头》（潇洒太湖岸）则表达了迁谪

失意的感叹。还有，晏殊、欧阳修的一些词作抒写年光之叹，表现对生命的感悟。这些，可以说都为苏轼在词中抒发士大夫情怀提供了一定的艺术借鉴，从文学史的角度看就是一种铺垫和准备。其次，稍后一些时候，频繁而激烈的新旧党争，导致了许多文人仕途的动荡蹭蹬。仕途的挫折又导致了他们生活与心态的巨大落差，进而又导致了其创作内容及情调的变化。其三，北宋文坛，"破体为文"渐成时尚，许多文人尝试以文为诗，以古入律，以赋为文，以文为赋，以文为四六。而在苏轼的时代，词逐渐脱离了音乐而成为"不歌而诵"，这就为苏轼革新词体、"以诗为词"创造了条件。"不歌而诵"一方面推动着词的内容、形式及创作方法等的变化，另一方面，由于词逐渐脱离了与女声歌唱的联系，就使得词人在创作时能尽可能地表现他们自己、表现文人士大夫这一阶层的思想感情及其审美情趣，也就必然地促进了词作内容与情调的改变。

而就苏轼本人而言，他之所以能以词抒情写志，变"诗余""小词"为"士大夫之词"，也是和他本身的遭际分不开的。苏轼自幼便"奋厉有当世志"[12](附录一《栾城集墓志铭》)，但一生仕途淹蹇，屡历坎坷，艰苦备尝，逆境远远多于顺境。熙宁年间，就因难容于新党而被迫出京外任，后来又因著名的"乌台诗案"而入狱，而被贬，尤其是在哲宗朝，连连遭贬，颠簸于岭南蛮荒之地。直到徽宗即位才蒙赦内迁，却于北归途中去世。他自己曾说"问汝平生功业，黄州、惠州、儋州"[12](《自题金山画像》)，贬逐生涯伴随着他走完了生命的最后历程。而正是这种坎坷艰苦，改变了他的生活状态，磨练了他的性格，造就了他的胸襟气度，形成了他旷达乐观的人生态度，也因此引起了他词作风格的变化。如密州、徐州时期，因为经历与视野的变化，便开始创作了豪雄壮观如《江城子·密州出猎》这样的词作；也因为思想矛盾以及作者的自我开解，便有了《水调歌头》(明月几时有)这样的词作。黄州时期，是苏轼一生中处境最悲惨的时期，词作却达到了最辉煌的阶段。这一时期的词作，完全是作者生活处境及内心情态的自然流露与真实体现。从内容上看，很能体现出词人内心的思想矛盾及其变化，体现出词人渐趋旷达、乐观处世的人生态度；从语言特色及风格方面看，密州时期渐露端倪的豪放与超旷词风更趋成熟与定型。人生遭际的变化为苏轼对词体的改革提供了最佳的契入点，最终使他的创作"指出向上一路，新天下耳目"，从而把李煜晚年开创的"感慨遂深"的"士大夫词"在间隔几代词人后终于明确而自觉地继承了下来。

当然，苏轼对词体的这种改革是通过他诗文革新的观念以及这种观念的成功实践来完成的。作为当时的文坛盟主、一位天才的诗人，苏轼不满于当时的文坛现状，在积极致力于诗文革新的同时，同样也会致力于对词体的革新，而对词体革新的核心就是"以诗为词"。所谓"以诗为词"，即是以写诗的态度来写词，将传统认为属于诗的题材入词，且在一定程度上以写诗的手法写词，在具体的创作中，苏轼还善于化用前人(尤其是唐人)的诗句，大量用典，这样就把诗的内在品格及其所蕴涵的文化信息向词移植，也加大了词作内涵的容量与厚重感，进而打破了诗词的界限，开拓了词的题材领域，提高了词的境界，逐渐使词摆脱了乐曲的附庸地位，使得原本为"诗余"、"小技"的词作也显示出"诗人之雄"，成为文人自由地抒情写志的工具。与之相适应，词风也就必然摆脱"艳科"的藩篱，避俗而趋雅，从而最终完成了"伶工之词"到"士大夫之词"的转变。

自然，苏轼之所以大量创作这样的"士大夫之词"，就他本人而言，并不是有意识地要效法李煜。虽然在北宋之时，李煜的词文人应该是比较熟悉的，宋初人所编的《尊前集》中就收有李煜词，王安石与黄庭坚论词亦问"作小词曾看李后主词否"[1](《苕溪渔隐丛话》引《雪浪斋日记》)，都是李词文本流传的证明；而宋太宗闻听"一江春水向东流"之歌词遂赐牵机药，则是李词演唱传播的证明。就苏轼而言，他批评后主《破阵子》词"当恸哭于九庙之外，谢其民而后行"，而不该"挥泪对宫娥，听教坊离曲"[13](卷四)，虽然表明了他对这首词的不满，也说明他对李词是很熟悉的。既然熟悉，就难免会有潜在的影响。更重要的是，李后主"变伶工之词而为士大夫之词"，在他所处的时代只是一个特例，是他自身的遭际、个人素养等因素促成的一个个别现象。这种创作上的变化，对他本人而言并不是自觉的、有明确意识的行为；而苏轼对词体所作的革新，则是一种自觉的行为，是当时的时代背景、文化背景、创作背景(其他人的创作积累)以及他自身遭际及个人素养等因素共同促成的一种必然行为。虽然苏轼本人并非有意要仿效、继承后

主词，但我们研究文学史的，却不能不看到这是一种隔代的创作精神上的继承、一种词史上的接轨。就改变词的职能、提高词的品味与境界这一角度看，李煜和苏轼都是千年词史上两个重要的关节点。

总之，李煜后期的词作，扩大了词的题材范围，拓展了词的意境，把绮靡浮艳的感情转为深沉抑郁，把伶工传唱的花间酒边小曲变为抒发个人情怀和家国感慨的词作，简言之，即是“变伶工之词而为士大夫之词”。可是，直到苏轼出现之前，他的这种开创性的贡献却没有能够得到自觉地继承。这期间，虽也有范仲淹的边关感慨、柳永的宋玉之悲、晏欧的年光之叹、王安石的兴亡之感，这些都属于“士大夫之词”的内涵，但这种内涵，都难说是作者自觉的创作，更不是词坛的主流。远距离地看，在这近百年的时间里，词史上出现了一个若断若续的空隙。这种“空隙”，其实也是文学史上的一种规律性现象，如陶渊明的诗、韩愈的散文等，都出现过类似的情形。而这种“空隙”的连接、这种文学史上的接轨，必须有其恰当的契机与充足的条件，包括时代背景、文化背景以及杰出作家的天分、涵养、创作成就及其在文坛的盟主地位，等等。在李煜去世80年之后（起码到苏轼知密州后），苏轼的出现，正好具备了这些必须的条件，因而完成了这一隔代的精神实质上的继承，而且将其化为一种自觉的行为，“指出向上一路”，使词体像诗一样，成为文人抒情写志的自由工具。所以，远距离、粗线条地看，从李煜到苏轼，是词史上的一种接轨；而仔细地审视，李煜“变伶工之词而为士大夫之词”，可以说是一种突变，此后范仲淹、柳永、晏殊、欧阳修、王安石等人，又是一种不自觉、无意识的渐变，到了苏轼，终于演变成为一种明确的自觉，“士大夫之词”的观念最终得以确立，并为后人所继承。后来的辛弃疾、陈亮等人，更是以词为主要的写作体裁，以“士大夫之词”为其核心内容，奏响了一个时代的最强音。

参考文献：

[1]唐圭璋. 词话丛编[M]. 北京：中华书局，1986.
[2]龙榆生. 南唐二主词叙论[A]. 龙榆生词学论文集[C]. 上海：上海古籍出版社，1997.
[3]王銍. 默记[M]. 北京：中华书局，1981.
[4]史双元. 唐五代词纪事汇评[M]. 合肥：黄山书社，1995.
[5]中国野史集成[M]. 成都：巴蜀书社，1993.
[6]吴文治. 宋诗话全编[M]. 南京：江苏古籍出版社，1998.
[7]马令. 南唐书[M]. 文渊阁四库全书本. 上海：上海古籍出版社，1987.
[8]脱脱等. 宋史[M]. 北京：中华书局，1985.
[9]孟元老. 东京梦华录[M]. 北京：中华书局，1982.
[10]欧阳修. 欧阳修全集[M]. 北京：中华书局，2001.
[11]苏轼. 苏轼文集[M]. 北京：中华书局，1986.
[12]苏轼. 苏轼诗集[M]. 北京：中华书局，1982.
[13]苏轼. 东坡志林[M]. 北京：中华书局，1981.

From Li Yu to Su Shi—Inheritance and Self-awareness of Literati-official's *Ci*

Liu Fengtao

(*School of Chinese Language and Literature, Shaanxi Normal University, Xi'an* 710062)

Abstract: The *ci* of Li Yu in the latter period of his life became profoundly emotional and set itself apart from those with flowery diction but superficial feelings that he produced before, which first marked the change of *ci* from the words of actor's to those of literati-officials in the history of Chinese *ci*. But his pioneering contribution had not been inherited until Su Shi, another famous literati-official in China. From Li Yu's creative pioneering, through the gradual evolution in the conscious and unconscious efforts by a number of literati-officials in the early Song dynasty, then to Su Shi's definite awareness, literati-official's ci experienced a process of transmutation and establishment by internal and external actions. Thus, Li Yu and Su Shi stand as two key joints in the history of Chinese *ci*.

Key Words: Li Yu; literati-official's *ci*; Su Shi; inheritance; self-awareness

[责任编辑 刘 培]

文 史 哲
2006 年第 5 期(总第 296 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 5, 2006(Serial No. 296)

北宋隐士词人潘阆生平考索

王 兆 鹏

(武汉大学 文学院,湖北 武汉 430072)

摘 要:潘阆是宋初著名隐士、词人、诗人。他的事迹一向湮没无闻,史乘所载,时相矛盾。经考订,知潘阆一生颇富传奇色彩,常以卖药为生。为人疏狂放荡,虽是隐士,却热衷功名,喜结交宫廷权贵,先后两次卷入宫廷皇位斗争,两遭缉捕,一次入狱。太宗时曾任国子助教,可没几天就被撤职。真宗时做过闲散的州参军。平生与柳开、王禹偁等友善,多有唱和。

关键词:潘阆;隐士;传奇人生;宋代词人;诗人

中图分类号:I206.2 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)05-0088-10

宋代有一个流传很广泛的诗谜说:"佳人佯醉索人扶,露出胸前白雪肤。走入绣帏寻不见,任他风雨满江湖。"① 这后一句就是指宋初著名的隐士词人潘阆(962? - 1010)。

潘阆虽是隐士,却曾闹得"风雨满江湖",名声震天响。先后两次卷入宫廷皇位的斗争,两遭追捕,一次入狱。曾任国子助教,可没任命几天就被撤职。一生只做过几任闲散的参军,生平事迹本应很简单,但有关记载,却是彼此矛盾,一笔糊涂账。兹勾沉载籍,予以考辨,以揭开这位著名隐士的神秘面纱。

一、字 号

他的字号,说法有不同,有的说他字逍遥,有的说他号逍遥子。如北宋刘攽《中山诗话》、沈括《梦溪笔谈》卷二五、南宋晁公武《郡斋读书志》卷四中、彭乘《墨客挥犀》卷一都说他"字逍遥"。而北宋吴处厚《青箱杂记》卷六、阮阅《诗话总龟》前集卷十一、南宋江少虞《宋朝事实类苑》卷三六等又都说他"自号逍遥子"。都是宋人之辞,莫衷一是。《四库全书总目》卷一五二《逍遥集提要》以为应是号逍遥:"阆大名人,晁公武《读书志》谓其字曰逍遥,江少虞《事实类苑》则谓其自号逍遥子。少虞说或近是欤?"[1](P1306) 明人所编《诗渊》说他字梦空[2](P409),不知有什么依据,宋人都没有提到这一点。逍遥无论是字是号,均指潘阆,倒也不会引起歧义。

二、籍 贯

比较麻烦的是他的籍贯。晁公武《郡斋读书志》卷四中说他是"大名人",即今河北大名市人。而陈振孙《直斋书录解题》卷二十又称"广陵潘阆",说他是江苏扬州人。晁、陈两位都是目录学家,肯定都有所依据。释文莹《续湘山野录》有段记载:

> 如京使柳开与处士潘阆为莫逆之交,而尚气自任,潘常嗤之。端拱中,典全州,途出维扬,潘先世卜居于彼,迎谒江涘,因偕往传舍,止于厅事。[3](P75)

这段话透露出潘阆的先世曾居扬州,所以陈振孙说他是扬州人。但先世卜居之地未必就是他的籍贯。

收稿日期:2005-10-12

作者简介:王兆鹏(1959-),男,湖北鄂州人,武汉大学文学院教授、博士生导师,上海大学特聘教授。

基金项目:本文为王兆鹏主持的国家社会科学基金项目"两宋词人丛考"成果之一(03BZW037)。

笔者以为，晁公武所说潘阆是大名人，比较可信。他的莫逆之交柳开(947 - 1000)就是大名人，两人是老乡，所以很早就成了好朋友。柳开的籍贯，似可作潘阆籍贯的一个旁证。宋初翰林学士宋白(936 - 1012)曾有诗说："宋朝归圣主，潘阆是诗人。"[4](卷十)宋白也是大名人，与潘阆是同乡，所以特别推崇潘阆。

关于潘阆的籍贯还有几种说法。一说他是江都人，《嘉靖惟扬志》卷十八、《明一统志》卷十二和明凌迪知《万姓统谱》卷二五都说他是"江都人"。江都，宋时属扬州，江都与扬州，所指为一地，一指郡，一指县而已。这种说法与陈振孙的说法接近，也许他的"先世卜居"之地，就在江都。

另一种说法是他属山西太谷人。《两浙名贤录》卷五十三、《四库全书》本《浙江通志》卷一九四、《嘉庆重修一统志》的《杭州府·人物·流寓》就说"潘阆，太谷人，寓居钱塘"。这种说法不知有何根据。

有一点是可以肯定的，潘阆晚年定居钱塘(今杭州)，他死后也安葬在钱塘。杭州有潘阆故宅、潘阆祠、潘阆巷可证。《梦粱录》说："潘逍遥祠，在潘阆巷，以宅基建祠祀之。"[5](卷十四，P131)《咸淳临安志》也记载："潘阆居钱唐，今太学前有潘阆巷。"[6](卷九三)

三、生年推测

潘阆的生年已难确考，但可以推测个大概。

王禹偁雍熙年间(984 - 987)所作《潘阆咏潮图赞并序》曾说："处士潘阆……弱冠之年，世有诗名。"②文中既说到潘阆"弱冠之年"，那么雍熙年间潘阆肯定是年已及冠，由此向前推二十年，他的生年应在太祖乾德(963 - 967)初年。

太平兴国七年(982)，潘阆做过秦王赵廷美的记室参军(详后)。从情理上推断，潘阆做记室参军应不会小于20岁，或者年纪还要稍长一点。由982年向前推20年，潘阆的生年应在962年或稍前。

王禹偁在《神童刘少逸与时贤联句诗序》中称潘阆为"潘生"，从语气上看，王禹偁应比潘阆大几岁。而王禹偁生于954年，潘阆如果生于962年或稍前，王禹偁正好比潘阆年长几岁。

根据以上三条理由，我们推测潘阆生于962年或更早一点。上引宋白赠潘阆的诗说："宋朝归圣主，潘阆是诗人。"从语气上看，潘阆当生于宋朝立国之初或之前。

四、太平兴国四年(979)，在汴京与柳开、寇准等有诗唱和

潘阆与当时文坛巨公、政坛名流，如王禹偁、柳开、寇准、魏野、钱易、宋白、孙何、丁谓、张咏等都曾往来并有诗唱和。与柳开更是莫逆之交，往来频繁，赠诗较多。

太平兴国四年(979)三月，柳开由宋州录事参军抽调到行阙，随太宗赴边平定北汉，潘阆闻之，作《寄赠柳殿院开授崇仪使赴边上》诗送行：

> 从来长见说兵机，今日君恩志岂违。骢马不骑骑铁马，绣衣休挂挂戎衣。雄师已听心皆伏，丑虏将闻魄尽飞。应笑苦吟头白者，二南章句转衰微。[7](P625)

何以知此诗作于太平兴国四年三月？因为柳开授崇仪使赴边是在此时。祝尚书《柳开年谱》载太平兴国四年三月柳开"擢赞善大夫，从驾平北汉，督运楚汉泗八州粮草"[8](P224)。柳开授崇仪使事，史乘及年谱未载。"殿院"，是官署名，即殿中侍御史所居官廨。柳开后迁殿中丞，故称"柳殿院"。按，据《柳开年谱》，柳开赴边回来后迁知常州，因平盗有功又迁殿中丞。柳开拜殿中丞，是赴边回来后之事。诗题的"柳殿院"，并非送行写诗时所称，应是寄赠之后、即柳开官迁殿中丞后所加。

同年中秋，潘阆与柳开、寇准、宋白在汴京城内宋白宅中聚会，有《中秋与柳赞善开宗赞善坦寇学士准宿宋拾遗白宅不见月》诗纪事：

---

① 胡仔《苕溪渔隐丛话》前集卷三三，人民文学出版社1962年版，第223页。又见曾慥《类说》卷四七，文渊阁四库全书本。传说此诗谜是王安石所作。前三人分别指贾岛、李白和罗隐。

② 《小畜外集》卷十，四部丛刊本。此文原未署写作年月，是王禹偁在长洲知县任内所作。而王禹偁是在雍熙元年至雍熙四年(984 - 987)任长洲知县，故知此文一定作于这四年之间。参徐规《王禹偁生平事迹编年》，中国社会科学出版社1982年版。

共约中秋来看月，一轮终不见清辉。众人眠后唯孤坐，翻忆无云宿翠微。[7](P628)

这时柳开已从边庭回京，《柳开年谱》即系此诗于本年，主要依据是诗称柳开为"柳赞善"，而柳开是太平兴国四年三月升赞善大夫。此年后即改任其他官职。

此后，潘阆又有《舟中自吴之越寄润州柳侍御开杨博士迈》诗。诗题中"润州柳侍御开"，指知润州的柳开。据祝尚书《柳开年谱》，太平兴国五年(980)冬，柳开自知常州移知润州，拜监察御史。太平兴国九年，柳开始离润州任。诗有"三月天"云云，当作于太平兴国六年至九年的某年三月，其时潘阆行进在自吴赴越的船上。太平兴国七年四月，柳开在京城因秦王案而遭缉捕(详后)，故不大可能是太平兴国七年三月所作。《柳开年谱》系此诗于太平兴国八年(983)，虽无确据，但也有可能。

五、太平兴国七年，因卷入宫廷斗争而遭缉捕，后脱逃

太平兴国七年(982)，潘阆因卷入秦王赵廷美案而遭缉捕。关于潘阆此次遭缉捕的原因与过程，史乘所载不尽一致。

先说事件的起因。释文莹《湘山野录》的说法是，卢多逊为相时图谋立秦王赵廷美为皇帝，潘阆参预其谋。后卢多逊和秦王事败，潘阆受株连而遭追捕①。沈括《梦溪笔谈》和龚明之《中吴纪闻》(详后)的记载与此相近②。叶绍翁《四朝闻见录》的说法是，潘阆为秦王赵廷美的记室参军，秦王事败，潘阆受牵连而遭拘捕。③

这两种说法，有相同之处，即都与秦王赵廷美的宫廷斗争有关。不同之处是，一说潘阆是卢多逊的党羽，一说潘阆是秦王的记室参军。其实卢多逊与秦王原是一党，这两种说法并不矛盾。在宋太祖去世前后，卢多逊想立秦王赵廷美为帝(秦王廷美与太祖、太宗为兄弟)，最终是宋太宗夺得皇位。所以太宗登基后，就秋后算账，将秦王和卢多逊等人一网打尽。

这场血腥的宫廷斗争，以秦王赵廷美的失败身亡而告终。不管是与卢多逊有连，还是跟秦王有关，潘阆终究是卷入了这场宫廷斗争并遭拘捕。潘阆一介隐士，居然卷入宫廷事变，这与唐代自称"山人"的卢仝卷入甘露之变被杀有些近似。

次说事情的经过。释文莹所说潘阆遭追捕而脱逃的经过，的确有些像传奇故事，真实性有多大，无从考实，只能疑以传疑。

潘阆从京城逃脱后，文莹说他逃到秦地(今陕西)，叶绍翁没有具体说明逃到何处。而沈括、龚明之、陈振孙等都说他逃到中条山。这是否可信，也需打折扣。因为沈、龚二氏说潘阆到了中条山后，友人许洞有诗赠

① 《湘山野录》卷下说："潘逍遥阆有诗名，所交游者皆一时豪杰。卢相多逊欲立秦邸，潘预其谋。混迹于讲堂巷，开药肆，刘少逸、鲍少孤二人者为药童。唐巾韦带，气貌爽秀。后太宗登极，秦邸之谋不集。潘有诗曰：'不信先生语，刚来帝里游。清宵无好梦，白日有闲愁'之句。事败，已环多逊宅，斯须将捕于阆。阆觉之。止奔其邻曰：'吾谋逆事彰，吾若就诛，止一身，奈汝并邻，皆知吾谋，编审屠戮者不下数十人。今若匿得吾一身，则脱汝辈数家之祸。然万无搜近之理，所谓弩下逃箭也。吾出门则擒之，汝辈自度宜如何？'其邻无可奈何，遂藏于壁。少顷捕者四集，至则失之矣。朝廷下诸路画影以搜，狱既具，投多逊于崖。已而沸议渐息，阆服僧服髡须，五更持磬，出宜秋门，至秦亭，挈檐为箍桶匠，投故人。阮思道为秦理掾，阴认之，遂呼至庭，俾葺故桶。阮提钱三镮明示于阆，大掷于案，乘马遂出。阆谕其意，提金直入于室，因匿焉。既归，责阁者曰：'案上三镮及桶匠安在？'皆曰不知，遂痛杖阁者，令捕之。阁恨之，遍寻于市，数日不得其踪。阮后徐讽秦帅曹武惠彬曰：'朝廷捕潘阆甚急，闻阆亦豪迈之士，窜伏既久，欲道死地，稍裂网他逸，则何所不至？公大臣也，可奏朝廷少宽捕典，或聊以一小官召出，亦羁縻之一端也。'帅然之，遂削奏太宗，以四门助教招之，因遂出。"(中华书局1984年版，第54页)。

② 陈振孙《直斋书录解题》卷二十则疑以传疑："或云坐卢多逊党追捕，变姓名僧服，入中条山。"晁公武《郡斋读书志》卷四认为这是小说家言，不可信："小说中谓阆坐卢多逊党尝追捕，非也。"

③ 《四朝闻见录》甲集卷一说："潘阆居钱塘，今太学前有潘阆巷(俗呼为潘郎)。阆工唐风，归自富春，有'渔浦风波恶，钱塘灯火微'之句。识者称之。唯落魄不检，为秦王记室参军。王坐罪下狱，捕阆急甚，阆自髡其发，易缁衣，持磬出南熏门。上怒既怠，有为阆说上者曰：'阆不南走粤，则北走胡尔。惟上招安之。'上旋悟，时阆已再入京，敕授四门助教。阆以老懒不任朝谒为辞，自封还敕命，时文法疏简犹若此。未几，论者谓阆终秦党，语多怨望，编置信上。至信上，勺道旁圣泉，题诗柱上曰：'炎天□□热如焚，恰恨都无一点云。不得此泉□□□，几乎渴杀老参军。'犹称记室旧衔也。先是卢多逊与潘善，故有四门之命，多逊潜赵普不行，普相，多逊罢。故阆终不免。"(中华书局1989年版，第2页)《咸淳临安志》卷九三亦引录此说。

之，而许洞的赠诗是不是这次潘阆逃入中条山后所赠，大可怀疑。且看沈括《梦溪笔谈》卷二五的记载：

> 潘阆字逍遥……后坐卢多逊党，亡命，捕迹甚急。阆乃变姓名，僧服入中条山。许洞密赠之诗曰："潘逍遥，平生才气如天高，倚天大笑无所惧。天公嗔尔口呶呶，罚教临老头补衲，归中条。我愿中条山神镇长在，驱雷叱电依前赶出这老怪。"后会赦，以四门助教召之，阆乃自归，送信州安置。仍不惩艾，复为《扫市舞》词曰："出砒霜，价钱可，赢得拨灰兼弄火。畅杀我。"以此为士人不齿。放弃终身。①

再看龚明之《中吴纪闻》的记载：

> 许洞，……与潘阆、钱易为友，狂放不羁。阆坐卢多逊党，亡命，乃变姓名僧服，入中条山。洞密赠之诗曰："潘逍遥，……驱雷叱电依前赶出这老怪。"[9](卷一，P2)

许洞诗中称潘阆为"老怪"，又说"临老""归中条"，显然是写给老年的潘阆。而太平兴国七年的潘阆，只有二三十岁，不是"老怪"。所以沈、龚二氏所说许洞的赠诗，似不可能是此次潘阆逃入中条山后所赠。潘阆入中条山，应是中晚年之事。

再说此事的结局。按照文莹的说法，潘阆脱逃后即在秦中潜伏起来，故人阮思道劝秦帅曹彬，让他上书太宗赦免潘阆。曹彬上奏太宗，太宗不再追咎，并以四门助教的官职召他出山回京。这种说法也不可靠。潘阆授四门助教，是在至道元年(995)赐进士之时，这已是十三年后的事情了。而且授四门助教的举荐人是王继恩，不是曹彬(详后)。文莹此说有误。又曹彬平生没有做过"秦帅"，说"秦帅"曹彬为潘阆说项，纯属想当然。

根据现有的资料，我们能够大致确定的是，潘阆因卷入秦王赵廷美的宫廷血案，曾遭拘捕，后逃脱。至于逃往何处藏身，难以考实。

六、卖药为生

潘阆以卖药为生计，而且不止在一地卖过药，好像是个流动药贩子。雍熙年间(984 - 987)王禹偁在苏州长洲作县令时，说潘阆"跨江而来，钱塘、会稽卖药自给"[4](卷十)。除在杭州、绍兴一带卖过药外，他还在汴京讲堂巷开过药铺。前引《湘山野录》卷下就说他"混迹于讲堂巷，开药肆，刘少逸、鲍少孤二人者为药童"。② 讲堂巷在大相国寺东门，此巷有药铺："南北讲堂巷、孙殿丞药铺、靴店，出界身北巷，巷口宋家生药铺。"③讲堂巷既实有其地，潘阆在此地开药铺之事应该是可信的。《东都事略》又说潘阆曾"卖药成都"[10](卷一百二十)，看来他卖过药的地方还真不少。

潘阆卖药为生计，既非一地，也非一时。王禹偁说他在钱塘、会稽卖药自给，是雍熙年间(984 - 987)的事。由此看来，潘阆从京城逃过追捕之后，辗转到杭州、会稽卖药为生。至于在汴京讲堂巷开药铺，是在卷入秦王案之前还是在此后，也难考实。前引《湘山野录》是先叙潘阆在京城开药铺，接着说"后太宗登极，秦邸之谋不集"，从行文语气推测，秦王案发之前潘阆已在京城开药铺了，其时约在太宗太平兴国(976 - 984)五、六年间。

直到淳化末至道初，他还在京师卖过药。王禹偁淳化四年(993)所作《寄潘处士》就说："卖药先生白布衣，书来方信在京师。"[11](卷九)至道元年(995)，潘阆在京师卖药，结识内侍王继恩(详后)。

需要说明的是，至道元年潘阆还在京师卖药，并不意味着他此前一直在京师卖药而没有离京远游。

七、雍熙年间以咏钱塘江潮词著名

潘阆在雍熙年间(984 - 987)就以咏钱塘江潮词著名，当时太子中舍李允为之作"潘阆咏潮图"，李

---

① 文物出版社 1975 年影印《元刊梦溪笔谈》本。又见《墨客挥犀》卷一引录，中华书局 2002 年版，第 286 页。

② 《隆平集》卷二也有记载："布衣潘阆，常卖药京师，好结交上。"(文渊阁四库全书本)

③ 孟元老《东京梦华录》卷三《寺东门街巷》，上海古典文学出版社 1956 年版，第 20 页。魏泰《东轩笔录》卷十三也曾提及讲堂巷在相国寺附近："旧传东京相国寺，乃魏公子无忌之宅。至今地属信陵坊。寺前旧有公子亭，丁谓开保康门，对寺架桥，始移亭子近东寺，基旧极大，包数坊之地。今南北讲堂巷，即寺之讲院，戒身巷即寺之戒坛也。"(中华书局 1983 年版，第 148 页)

又请苏州吴县知县罗思纯为序、长洲知县王禹偁为赞。上引王禹偁在雍熙年间所作《潘阆咏潮图赞并序》说：

处士潘阆……总角之岁，天与诗性，故亲族骇其语焉。弱冠之年，世有诗名，故贤英服其才焉。今内翰广平宋公(白)赠诗云："宋朝归圣主，潘阆是诗人。"其见许也如是。……脱屣场屋，耻原夫之流；栖心云泉，有终焉之计。言念吴越，跨江而来，钱塘会稽卖药自给，因赋浙江观涛之什，称为冠绝。太子中舍李公(允)以春官之臣被墨绶之贬，好奇尚异，有古人风。乃出轻绡征彩毫绘彼诗景，悬为句图，飞翰走僮以越茂苑，且曰若得吴县序之、长洲赞之，可垂于不朽矣。会予卧病不果，疾闲之日，复出图以阅之，诵诗以味之，乃知处士之句绝唱也，李公之画好事也，罗君之序乐善也。援毫赞之，以卒予志。

王禹偁所言潘阆观潮之什，当指潘阆《酒泉子》咏潮词，其词曰：

长忆观潮，满郭人争江上望，来疑沧海尽成空。万面鼓声中。　弄涛儿向涛头立，手把红旗旗不湿。别来几向梦中看。梦觉尚心寒。[12](P6)

有好事者又把潘阆本人画成《潘阆咏潮图》广泛流传：

昔王维爱孟浩然吟哦风度，则绘为图以玩之。李洞慕贾岛诗名，则铸为像以师之。近世有好事者，以潘阆遨游浙江，咏潮著名，则亦以轻绡写其形容，谓之《潘阆咏潮图》。①

顺便一提，雍熙间，潘阆曾携神童刘少逸赴长洲见王禹偁。② 王禹偁有《神童刘少逸与时贤联句诗序》记其事：

神童刘生，……七岁孤藐，游于山阴，诗人潘阆见而奇之，乃引之以语，教之以诗。生性如生知，辞如老成，一联一咏，令人振惊。潘生许以并行，诲之不倦，且以其兄之子妻之。逮十一岁，成三百篇，求之古人，曾不多让。生又长于联句，敏而能精，若虚谷之应声，洪钟之待扣也。……一日，潘生与之偕行，惠然肯顾，因解榻以延之，唱诗以验之，然后知其神矣。[11](卷十三)

《诗话总龟》前集卷二引《续归田录》也有类似的记载：

苏州童子刘少逸，年十一，文辞精敏，有老成体。其师潘阆携以见长洲宰王元之、吴县宰罗思纯，以所作赞二公。二公名重当时，疑所赞假手，未之信，因试之。与之联句，略不淹思。……元之曰："一回酒渴思吞海。"少逸曰："几度诗狂欲上天。"凡数十联皆敏。二公惊异，至闻于朝，赐进士及第。官止尚书员外郎。③

雍熙四年(987)八月，王禹偁在长洲被召赴阙，潘阆有诗送行，对王禹偁很是推崇：

蒿兰不并香，泾渭安同流。小人有千险，君子生百忧。名重圣主征，道光史策收。一鹗秋空飞，鸟雀徒啾啾。④

王禹偁也有《寄潘阆处士》诗：

烂醉狂歌出上都，秋风时节忆鲈鱼。江城卖药长将鹤，古寺看碑不下驴。一片野心云出岫，几茎吟发雪侵梳。自应冷笑文场客，岁岁求人荐子虚。⑤

八、淳化年间，在汴京，与孙何、丁谓交往，有诗唱和。曾送白银资助王禹偁

淳化二年(991)，潘阆在汴京，有《阙下留别孙丁二学士归旧山》：

---

① 吴处厚《青箱杂记》卷六，中华书局1985年版，第60页。此则又见江少虞《宋朝事实类苑》卷三六，上海古籍出版社1981年版，第461页。按，此段记载实源出王禹偁《潘阆咏潮图赞并序》。韩淲《涧泉日记》卷下亦载："潘阆遨游浙江，咏潮著名。或以轻绡写其形容，谓之《潘阆咏潮图》。"(丛书集成初编本)

② 徐规《王禹偁生平事迹编年》系此事于雍熙四年，中国社会科学出版社1982年版，第47页。

③ 人民文学出版社1987，第25页。又见《吴郡志》卷二十五引录。

④ 潘阆《送王长洲禹偁赴阙》，《全宋诗》卷五六，北京大学出版社1998年版，第618页。又参徐规《王禹偁事迹著作编年》，第50页。

⑤ 原载《永乐大典》卷一三四五〇，徐规《王禹偁事迹著作编年》第47页首次辑出。

名利路万辙，我来意如何。红尘三尺深，中有是非波。波翻几潜没，来者犹更过。归去感知泪，永洒青松柯。[7](P619)

诗题的"阙下"，指汴京；"孙丁二学士"，指孙何、丁谓。孙何与丁谓齐名，并称"孙丁"。

淳化元年秋冬至淳化二年(991)春天，孙何、丁谓二人都在汴京，曾分别拜访过王禹偁①。淳化三年(992)春，孙、丁二人同榜进士及第(孙何是状元)。及第后，孙何通判陕州，丁谓通判饶州，双双离开了京城。潘阆在京城写诗留别孙、丁，应是在淳化二年。如果是在淳化三年孙何状元及第之后，诗中会有所涉及，诗题也不会称孙何为"学士"，而应称"孙状元"。从潘阆诗可知，他在汴京生活很不如意，于是离京回旧居(在何地不详)。

淳化四年(993)春，潘阆重返汴京卖药。老友王禹偁贬居商州，生活贫困，潘阆曾寄白银襄助救济。王禹偁有《寄潘处士》诗说：

卖药先生白布衣，书来方信在京师。减君炉里烧丹术，助我山中买酒资(原注：处士自京寄白银相赠)。闲似野云终不仕，闭如笼鹤已多时。飘飘又去黄河北，更负中条几首诗。②

同年八月，王禹偁回京再任左拾遗，曾到潘阆的住处访问，结识了潘阆的生死之交冯德之道士(详后)。结识不几日，冯道士离开京城前往天台山，行前，王禹偁有诗送行③。潘阆也有《送冯尊师德之出长安》和《与道士冯德之话别》诸诗："一宿山房话别离，殷勤劝我酒盈卮。更教弟子横琴送，弹彻悲风尽泪垂。"[7](P628)

九、至道元年，因内侍王继恩举荐赐进士及第，授国子四门助教。旋即追还

潘阆并不是天生的隐士，年轻时一度热衷功名，想挤进仕途。刘克庄曾将潘阆和他同时的隐士魏野两人作过比较，说魏野心态恬静，是真隐士，而潘阆却是叫嚣求进取，不甘寂寞：

魏野五言云："常怜李斯首，不及严光足。"真处士语也。潘阆云："白日升天易，清朝取事难。"野聘召而不至，阆叫呼而求用。味其诗与张元、姚嗣宗何异？④

潘阆曾经几次参加进士考试，都失望而归。只是仕进无门，才迫不得已做了隐士。韩淲《涧泉日记》说：

潘阆累试不捷，太宗登极，以龙蛇皆变，惟己轗轲，乃兴归隐之志、高放之情。吟诗寄陈希夷先生曰："不信先生语，刚来帝里游。清宵无好梦，白日有闲愁。世态既如此，壮心应已休。求归归未得，吟上水边楼。"既达宸聪，惧其言如讪上，乃逃于江表。数载后入灵隐山。[13](卷中)

做了隐士之后，他还是心有不甘，经常与上层显贵交结往来，希望能走捷径，寻找到进身之阶。不知什么机缘，他结识了内侍王继恩。王继恩于太宗有拥戴之功，深得太宗宠信。王继恩向太宗举荐潘阆，太宗即赐潘阆进士及第，并授国子四门助教。事在至道元年(995)。可不久，潘阆因行为不检，又被收回成命。《宋史》卷四六六《王继恩传》说：

继恩初事太祖，特承恩顾。及崩夕，太宗在南府，继恩中夜驰诣府邸，请太宗入。太宗忠之。自是宠遇莫比，喜结党，邀名誉，乘间或敢言荐外朝臣，由是士大夫之轻薄好进者从之交往。每以多宝院僧舍为期。有潘阆者，能诗咏，卖药京师。继恩荐之，召见，赐进士第。寻察其狂妄，追还诏书。[14](P13604)

关于潘阆赐进士及第、授国子助教旋被追还任命之事，《续资治通鉴长编》等史书也有记载。

(至道元年四月)丙申，赐布衣潘阆进士及第。未几追还诏书，以阆所为狂妄故也。[15](卷三七)

至道元年四月十四日，诏布衣潘阆对，赐进士及第，试国子四门助教(阆卖药京师，好交结贵近，

---

① 参徐规《王禹偁事迹著作编年》，中国社会科学出版社 1979 年版，第 79 页；池泽滋子《丁谓年谱》，《丁谓研究》附录，巴蜀书社 1998 年版，第 261 页。

② 《小畜集》卷九。又参徐规《王禹偁事迹著作编年》，第 105 页。

③ 《小畜集》卷四《送冯尊师(原注：再为拾遗)》，四部丛刊本。参徐规《王禹偁事迹著作编年》，第 110 页。

④ 刘克庄《后村诗话》前集卷二，中华书局 1983 年版，第 21 页。按：关于张元、姚嗣宗其人，可参吴曾《能改斋漫录》卷十一："田承君记姚嗣宗《题崆峒山寺壁》云：'南粤干戈未息肩，五原金鼓又轰天。崆峒山叟笑相语，饱听松声春昼眠。'范文正公帅延绥，因巡边见之，大惊，索之不得。久之，表为幕府。姚有诗：'踏破贺兰石，扫清西海尘。'而张元、吴昊竟走西夏，为边患。张亦有《鹦鹉》诗，卒章有'好置金笼收拾取，莫教飞去别人家'。"(上海古籍出版社 1979 年版，第 338 页)

有言其能诗者，因召见而有是命），未几追还诏书。①

《续资治通鉴长编》说太宗后来察觉潘阆为人"狂妄"，又收回诏书。其实这并不奇怪，潘阆为人确实有些疏狂放荡，他自己就在《寓泊浙江寄汉阳孙迈郎中》诗中说："气概贫犹在，颠狂老渐疏。"[7](P621)一点也不像有仙风道骨、不食人间烟火的高人隐士。沈括《梦溪笔谈》卷二五也说：

潘阆字逍遥，咸平间有诗名②。与钱易许洞为友，狂放不羁，尝为诗曰："散拽禅师来蹴鞠，乱拖游女上秋千。"此其自序之实也。

拉禅师打足球，拖游女上秋千，这哪里是高人隐士的做派？他还曾倒骑驴，以怪异之举吸引别人的眼球：

（潘阆）自华山东来，倒骑驴以行，曰："我爱看华山，其实不喜入京也。"故当时有潘阆倒骑驴之语。[16](卷下)

他的朋友魏野有《赠潘阆》诗说：

昔年放志多狂怪，若比来今总未如。从此华山图籍上，又添潘阆倒骑驴。（原注：潘阆昔有过华山诗云："昂头吟望倒骑驴。"[17](卷一)

潘阆倒骑驴的形象，后来被北宋著名画家许道宁画入图中③。金源也曾流传潘阆倒骑驴的图画，金诗人赵元《题潘阆夜归图》诗咏道：

不是诗人灞水壖，又非野老曲江边。风姿便认王摩诘，蕴藉还疑李谪仙。驴背倒骑莲岳下，牛腰稳跨竹林前。掀髯对月余高兴，明日佳篇几处传。[18](卷五)

十、至道三年，受王继恩牵连又遭通缉，并再度逃脱

潘阆跟宫中显贵交接，似乎命中注定要犯事。前与秦王赵廷美来往，差点儿送掉性命。这次与王继恩交结，又受牵连遭通缉。《郡斋读书志》说：

潘阆字逍遥……，王继恩与之善。继恩下狱，捕阆甚急，久之弗得。[19](卷四中)

明田汝成《西湖游览志余》亦记载：

潘逍遥阆，钱塘人。以诗名，宋太宗将官之，辞不就。与王继恩善，继恩败，捕之，遁，弗得。[20](卷十二，P175)

太宗跟前的大红人王继恩何故被贬而累及潘阆？原来这又与皇位的争夺有关。太宗驾崩之前，王继恩与参知政事李昌龄、知制诰胡旦共谋立太祖之孙为帝，差点儿让真宗不得继位。所以真宗登基后，就将王继恩三人尽行诛窜。潘阆参与其谋，于是也遭缉捕，幸而逃脱及时，后免于罪。王明清《挥麈录·余话》载：

太宗大渐，继恩乃与参知政事李昌龄、枢密赵镕、知制诰胡旦、布衣潘阆谋立太祖之孙惟吉。适泄其机，吕正惠时为上宰，锁继恩而迎真宗于南衙，即帝位。继恩等寻悉诛窜。[21](卷一，P208)

《续资治通鉴长编》言之更详：

（至道三年五月）甲戌，户部侍郎、参知政事李昌龄责授武忠节度行军司马，宣政使桂州观察使王继恩责授右监门卫将军、均州安置，安远节度行军司马胡旦削籍流浔州。太宗之即位也，继恩有力焉。太宗以为忠，自是宠遇莫比。继恩喜结党，邀名誉，乘间或敢言事，荐外朝臣，故士大夫之轻薄好进者辄与往来。每以夕寓僧舍为期。潘阆得官，亦继恩所荐也。阆者，倾险士。尝说继恩乘间劝太宗立储贰，为它日计，且言南衙自谓当立。立之，将不德我，即议所立，宜立诸王之不当立者。南衙谓上（鹏按，指真宗）也。继恩入其说，颇惑太宗。太宗讫立上。阆寻坐狂妄，绌。太宗疾革，继恩与昌龄及旦更起邪谋，吕端觉之，谋不得逞，上既即位，加恩百官。继恩又密托旦为褒辞，旦已先坐绌，于是并逐三人者。诏以继恩潜怀凶慝，与昌龄等交通请托，漏泄宫禁语言也。籍继恩家赀，多得

① 《宋会要辑稿·选举九之一》，中华书局1957年版，第4397页。《隆平集》卷二、《东都事略》卷一百二十、《古今事文类聚》新集卷三一、《郡斋读书志》卷四中、《直斋书录解题》卷二十也都有相同的记载。

② 咸平（998－1003）是真宗年号。其实在太宗时潘阆就很有诗名了，沈括所说不准确。

③ 郭若虚《图画见闻志》卷四："许道宁，长安人。工画山水，……今存有《山水寒林》、《临深履薄》、《早行诗意》、《潘阆倒骑驴》等图传于世。"（文渊阁四库全书本）

蜀土僭侈之物。寻诏中外臣僚，曾与继恩交结及通书问者一切不问。后二年继恩死于贬所。[15](卷四一)

刘攽《中山诗话》则说潘阆遭通缉是与献方书有关：

太宗晚年烧炼丹药，潘阆尝献方书。及帝升遐，惧诛，匿舒州潜山寺为行者。题诗于钟楼云："绕寺千千万万峰(忘第二句)。顽童趁暖贪春睡，忘却登楼打晓钟。"孙仅为郡官，见诗曰："此潘逍遥也。"告寺僧，呼行者。潘已亡去。[22](P286)

据《宋史》卷五《真宗本纪》载，宋太宗卒于至道三年(997)三月二十九日癸巳。同日，皇太子枢前即位，是为真宗。刘攽所说潘阆在太宗"升遐"后，因担心被诛而匿居舒州潜山寺，当在至道三年三月之后。而王继恩之贬在至道三年五月，潘阆遭捕亦即此时。二书所说潘阆遭缉捕的时间基本相同，只是原因有异。《中山诗话》说潘阆是献方书而惧诛，可能是为真宗讳。其实事涉宫闱，危及帝位，故遭缉捕。离开京城之后，潘阆即逃往舒州潜山寺。

十一、咸平初，入京被收系入狱，真宗释其罪，授滁州参军

潘阆逃脱不久，在咸平初(998)重回汴京，结果被京兆尹抓获收系入狱。好在时过境迁后，真宗不再追咎，赦免了潘阆，并给他一个闲职——滁州参军。《郡斋读书志》载：

咸平初，(潘阆)来京师，尹收系之，真宗释其罪，以为滁州参军。后卒于泗上。[19](卷四中)

赴任滁州途中，潘阆写有《赴滁州散参军途中书事》诗：

微躯不杀谢天恩，容养疏慵世未闻。昔日已为闲助教，今朝又作散参军。高吟瘦马冲残雪，远看孤鸿入断云。到任也应无别事，愿将清俸买香焚。[7](P625)

所谓"微躯不杀谢天恩"，就是对真宗赦免其罪表示感激。魏野闻知潘阆有滁州之命，作有《闻潘阆新授滁州散参因以寄贺》诗：

江乡去想胜还乡，官职寻常事不常。会得圣君无别意，只应图继贾司仓。[17](卷二)

滁州任满后，潘阆写有《离滁阳》诗：

长亭黄叶正纷纷，一曲骊歌酒十分。须信滁阳人有意，满城来送散参军。[7](P629)

十二、咸平四年，有诗送孙何、张咏

咸平四年(1001)，友人孙何任两浙转运使，赴任时，潘阆有《送孙学士两浙转运使兼简杭州知府张侍郎》诗送行并寄杭州知府张咏。

怎么知道诗题中的孙学士指孙何、张侍郎是指张咏？要弄清这两人是谁，需依两个条件来判断，一是孙、张二人分别同时任两浙转运使和杭州知府，二是张姓者既是杭州知府，又任过某部侍郎。而在潘阆时代，符合这两个条件的只有孙何和张咏。

先说张咏。查吴廷燮《北宋经抚年表》卷四，宋初太宗朝至真宗大中祥符年间做过杭州知府的张姓者，只有张去华和张咏二人，而张咏是以工部侍郎知杭州，张去华是以给事中知杭州。因此，"杭州知府张侍郎"，应是张咏。张咏于咸平二年(999)知杭州。再查张其凡《张咏年谱》，更确知张咏咸平二年四月改工部侍郎、知杭州，咸平五年(1002)八月离任，移知永兴军[23](P145-149)。潘阆《送孙学士两浙转运使兼简杭州知府张侍郎》应作于咸平二年至五年张咏任杭州知府期间。

再说孙何。孙何曾任两浙转运使，《东都事略》卷四七、《隆平集》卷十三、《宋史》卷三百六、《名臣碑传琬琰之集》下卷七《孙何传》都有明确记载，只是没说具体的任职时间。《东都事略》卷四七说：

孙何，字汉公，蔡州汝阳人也。幼嗜学，与丁谓齐名。王禹偁尤所题奖，以为自唐韩柳后三百年有孙、丁也，时人谓之"孙丁"。举进士，开封、礼部、殿试俱第一。……寻出为京东、两浙转运使。[10](卷四七)①

① 按，李之亮《宋代路分长官通考》认为《宋史》本传所载孙何任两浙转运使有误，"当是副使"，并将孙何任两浙路转运副使的时间系于咸平六年(1003)和次年即景德元年(巴蜀书社 2003 年版，中册，第 805 页)。其实，孙何所任是转运使，而非副使，《宋史》所载不误，任职时间也不可能是在咸平六年。

再考《续资治通鉴长编》，知孙何任京东转运副使是在咸平三年五月，不久，即改任两浙转运使。《长编》载：

（咸平三年五月）户部判官右司谏、直史馆孙何出为京东转运副使。何上疏曰……。未几，徙两浙转运使。[15](卷四七)

根据"未几，徙两浙转运使"推测，孙何由京东转运副使改任两浙转运使，应是在咸平三年五月之后不久，最迟也是在咸平四年。

再看潘阆《送孙学士两浙转运使兼简杭州知府张侍郎》原诗：

吴山挂魂碧，浙江入梦清。旦暮东南望，徒使华发生。君今运邦计，不得同舟行。即听江仓丰，伫见汴廪盈。

晓帆迭迭飞，夜橹连连鸣。贪吏诚守廉，饥民苏念生。岸花有异态，沙鸟无娇声。钱塘太守贤，好共致升平。[7](P629)

诗中所写"岸花有异态，沙鸟无娇声"，应是春夏间景致，故此诗应作于咸平四年春夏间（咸平三年春夏间孙何还在京城任右司谏）。也就是说，潘阆送孙何赴杭州任两浙转运使，是在咸平四年春夏之间。"钱塘太守贤"，指张咏。而咸平四年春夏，张咏正在杭州。写此诗时，潘阆大约还在滁州。

十三、大中祥符三年卒于泗州，道士冯德之迁其遗骨葬于杭州

潘阆卒年，今人记载都说是在大中祥符二年（1009），主要依据是《舆地纪胜》卷二《人物》引钱易所撰《潘阆墓志铭》：

潘阆，字逍遥，钱塘之潘阆巷，其所居也。钱易铭其墓云："逍遥与道士冯德之居钱塘，约归骨于天柱山。"大中祥符二年为泗州参军，卒于官舍。德之遂囊其骨以归吴中，葬于洞霄宫之右。①

元邓牧《洞霄图志》也载录有钱易所撰《潘阆墓志铭》，然所记卒年是"大中祥符三年"（1010）而不是"大中祥符二年"。其说云：

潘逍遥墓，在宫内方丈西庑后。宋潘阆，字逍遥，钱塘诗人。直集贤院钱易铭其墓云："逍遥尝与道士冯德之居钱塘（今城中有潘阆巷），约归骨于天柱山。大中祥符三年为泗州参军，卒于官舍。德之遂囊其骨归吴中，葬于洞霄宫之右。"今至元丙戌隐士叶林作《些文》曰："若有人兮山之深，字曰逍遥兮善于吟。其名流传与图南仲先并兮，夫岂异世而异心。惜不置之华山泉石之阴，彼何人兮干戈相寻。……[24](卷四)

《舆地纪胜》和《洞霄图志》所引钱易撰墓志铭内容完全相同，只是时间一作大中祥符"二年"，一作"三年"。潘阆墓就在洞霄宫内，《洞霄图志》所引的墓志似更可信，故定其卒年为大中祥符三年。

钱易是潘阆的平生好友，他写的墓志铭，当然可信无疑。而道士冯德之收拾潘阆遗骨自泗州回钱塘之事，《洞霄图志》也有记载：

冯德之字几道，河南人。少习儒业，书无不读，京师号冯万卷。不慕声利，弃家入道，被旨住杭州洞霄宫。时公卿皆以诗饯行，宋真宗锐意玄教，尽以秘阁道书出降余杭郡，俾知郡戚纶、漕使陈尧佐选先生及冲素大师、朱益谦等修校成藏以进，号《云笈七签》。初诗人潘阆与先生为道义交，任泗州参军，卒，先生囊其骨归葬天柱山。钱易铭潘墓，具载其事。[24](卷五)

大中祥符间，冯德之确居杭州洞霄宫，《咸淳临安志》卷七十五所载可作印证：

洞霄宫在（余杭）县西南一十八里，……大中祥符间，陈文惠公尧佐领浙漕，语道士冯德之曰："尝梦游山中，见仙人，顾予有鼎鼐之称。"既大用，遂造紫石大香鼎二，置于洞前各为铭以表其异。[6](卷七十五)

参考文献：

[1]永瑢. 四库全书总目[M]. 北京：中华书局，1965.

[2]佚名. 诗渊[C]. 北京：书目文献出版社，1987.

① 中华书局1992年影印道光二十九年刊本，第129页。《全宋文》卷二百一十钱易《潘阆墓志》（第642页），亦据《舆地纪胜》录入。

[3]文莹.湘山野录[M].北京：中华书局,1984.
[4]王禹偁.潘阆咏潮图赞并序[A].小畜外集[M].四部丛刊本.
[5] 吴自牧.梦粱录[M].哈尔滨:黑龙江人民出版社,2003.
[6]潜说友.咸淳临安志[M]. 文渊阁四库全书本.台北:商务印书馆,1985.
[7]北京大学古文献研究所.全宋诗[C].北京大学出版社,1998.
[8] 祝尚书.柳开年谱[A].宋人年谱丛刊[C].成都:四川大学出版社,2003.
[9] 龚明之.中吴纪闻[M].上海:上海古籍出版社,1986.
[10]王偁.东都事略[M]. 文渊阁四库全书本.台北:商务印书馆,1985.
[11] 王禹偁.小畜集[M].四部丛刊本.
[12]唐圭璋.全宋词[C]. 北京:中华书局,1980.
[13] 韩淲.涧泉日记[M].丛书集成初编本.
[14] 脱脱.宋史[M].北京:中华书局,1977.
[15]李焘.续资治通鉴长编[M]. 文渊阁四库全书本.台北:商务印书馆,1985.
[16] 吕希哲.吕氏杂记[M]. 文渊阁四库全书本.台北:商务印书馆,1985.
[17] 魏野.东观集[M]. 文渊阁四库全书本.台北:商务印书馆,1985.
[18]元好问.中州集[M].四部丛刊本.
[19]晁公武.郡斋读书志[M]. 四部丛刊本.
[20]田汝成.西湖游览志余[M].上海:上海古籍出版社,1998.
[21] 王明清.挥麈录[M].上海:上海书店出版社,2001.
[22] 刘攽.中山诗话[M].历代诗话[C].北京:中华书局,1981.
[23] 张其凡.张咏年谱[A].宋人年谱丛刊[C]. 成都:四川大学出版社,2003.
[24] 邓牧.洞霄图志[M]. 丛书集成初编本.

A Biographical Study of Pan Lang the Hermit Poet of Northern Song Period

Wang Zhaopeng

(*School of Humanities, Wuhan University, Wuhan* 430072)

Abstract: Pan Lang was the famous hermit and poet in the early Northern Song period. His deeds have always fallen into oblivion, and the narrations in historical records have been contradictory. Through the textual research, we can know that Pan Lang had lived a legendary life, always earning a living by selling medicines. He had an unrestrained disposition, yet hankered fame and position though as a hermit. He was fond of associating with the influential officials, and was twice involved into the struggles upon imperial powers, being arrested twice and sent to jail once. He once held a post of assistant teacher in the Imperial College during the Tai-zu's period, but was discharged in only several days. Then during the Zhen-zong's period, he acted as a leisurely staff officer. He was friendly with Liu Kai and Wang Yucheng, and there had been a great deal of exchanges of poems among them.

Key words: Pan Lang; hermit; legendary life; poet of the Northern Song period

[责任编辑 刘 培]

文 史 哲
2006 年第 5 期(总第 296 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 5, 2006(Serial No. 296)

论陆游的“无题诗”

诸葛忆兵

(中国人民大学 文学院,北京 100872)

摘 要:唐代以前,文人诗歌创作很少涉足男女情欲的描写。晚唐时期,文人群体笼罩在世纪末的绝望哀伤之中。李商隐大量的“无题”诗所倾诉的,是文人声色享受过程中的男女恋情体验。宋人对“无题”诗的理解大致分为两类:其一,“无题”诗是专门写男女情爱的;其二,不愿意标明诗歌题目的。陆游还原李商隐“无题”诗的本意,他所作的七首“无题”诗,首首写男女情爱。而且,诗风缠绵哀怨,轻灵空濛,隐约委婉。受李商隐诗风影响,陆游“无题”诗的抒情模式也近似歌词。苏轼的词,人称“以诗为词”,陆游的“无题”诗则可称“以词为诗”。

关键词:无题诗;陆游;艳情

中图分类号:I206.2　　**文献标识码**:A　　**文章编号**:0511-4721(2006)05-0098-05

宋人严辨诗与词的界限,“诗言志,词言情”,泾渭分明。柳永填词,声情婉娈,诗则有《鹭海歌》,作风近似白居易的“新乐府”诗;李清照填词,缠绵缱绻,《乌江》(生当作人杰)诸诗则慷慨悲壮、酣畅淋漓。所以,钱钟书先生评价宋人诗词创作说:“爱情,尤其是在封建礼教眼开眼闭的监视之下那种公然走私的爱情,从古体诗里差不多全部撤退到近体诗里,又从近体诗里大部分迁移到词里。除掉陆游的几首,宋代数目不多的爱情诗,都淡薄、笨拙、套板。”[1](p10) 换言之,陆游的几首爱情诗,与词的风格相通,委婉多情,在宋代独树一帜,成为宋诗创作中的“另类”。其间,陆游的七首“无题”诗,非常引人注目。

一、唐前文人诗歌创作和李商隐的“无题”诗

唐代以前,文人诗歌创作很少涉足男女情欲的描写。只有在民间创作中,才能找到坦率真诚、火热大胆的男女情欲以及性爱之表现。《诗经》中有最健康最开朗最优美的写男女性爱的爱情诗篇,那是一个性爱观念相对自由、男女情感交往没有受到不通人性的社会伦理道德规范时期的产物。以后,爱情诗的创作传统只是保留在民间,从汉代的《上邪》、南朝民歌,一直到唐代的敦煌曲子词《菩萨蛮》(枕前发尽千般愿),都是如此。

孔子说:“《诗》三百,一言以蔽之,曰:思无邪。”[2](《为政》) 从孔子开始,已经按照自己的伦理价值观念,随心所欲地解释《诗经》。于是,《诗经》中的爱情诗在儒家的阐释中,都有了另外一副面目。如《关雎》篇,儒家学者解释说:“周之文王生有圣德,又得圣女姒氏以为之配。宫中之人,于其始至,见其有幽闲贞静之德,故做是诗。”[3](卷一)《汉广》篇,他们又别出心裁地解释说:“文王之化,自近而远,先及于江汉之间,而有以变其淫乱之俗。故其出游之女,人望而见之,而知其端庄静一,非复前日之可求矣。”[3](卷一) 这样的勉强、歪曲解释,是很难令人信服的。对一些实在无法解说的爱情诗,儒家学者便直接加以拒斥。如斥《静女》篇为“淫奔期会之诗”[3](卷二),《将仲子》篇为“淫奔者之

收稿日期:2005-05-21

作者简介:诸葛忆兵(1959-),男,浙江温州人,文学博士,中国人民大学文学院教授,博士生导师。

辞"[3](卷四),《溱洧》篇为"淫奔者自叙之辞"[3](卷四)等等。无法自圆其说的还是要牵强附会,或者是干脆的呵斥。儒家学派在这里传达出一种非常清晰的信息:不许谈论情爱!在文学创作中不许涉及男女情欲!

先秦之后唐代之前,在文人的诗歌创作中,爱情或性爱的题材被悄悄挤到了角落或干脆消失。一直到了晚唐李商隐等诗人出现的时代,文人的性爱心理才更多地在诗歌中得以表现。晚唐时期,文人群体笼罩在世纪末的绝望哀伤之中。这就进一步促使他们退缩到自我生活的狭小圈子中,及时行乐,自我陶醉,以醇酒美女消磨时光。如温庭筠"初从乡里举,客游江淮间,扬子留后姚勖厚遗之。庭筠少年,其所得钱帛,多为狭邪所费"[4](四八九·杂录六"温庭筠"条)。"杜牧少登第,恃才,喜酒色。初辟淮南牛僧孺幕,夜即游妓舍,厢虞候不敢禁。"[5](卷七)"落魄江湖载酒行,楚腰纤细掌中轻。十年一觉扬州梦,赢得青楼薄倖名。"(杜牧《遣怀》)是当时文人的典型生活方式。李商隐大量的"无题"诗,就出现在这样的社会背景之下。它所倾诉的,是文人声色享受过程中的男女恋情之体验。

二、宋人对"无题"诗的理解

"无题"诗的创作,因李商隐而声名显赫。李商隐之前,诗人极少有将自己的诗歌标为"无题"的。自李商隐"无题"诗出,一时形成创作风气。宋人承继模仿,时有"无题"之作。但是,何为"无题",宋人却有各自的理解。陆游说:"唐人诗中有曰'无题'者,率杯酒狎邪之语。以其不可指言,故谓之'无题',非真无题也。近岁吕居仁、陈去非亦有曰'无题'者,乃与唐人不类。或真亡其题,或有所避,其实失于不深考耳。"[6](卷八)宋人对"无题"诗的理解大致分为两类:其一,"无题"诗是专门写男女情爱的;其二,不愿意标明诗歌题目的。

宋人对"无题"诗的不同理解,在诗歌创作中充分体现出来。北宋中叶以前,人们一致将"无题"诗理解为"杯酒狎邪之语",其"无题"诗作皆言男女之情,如寇准、晏殊、宋祁、梅尧臣、文彦博等人都有这方面的创作。以晏殊《无题》为例,诗云:"油壁香车不再逢,峡云无迹任西东。梨花院落溶溶月,柳絮池塘淡淡风。几日寂寥伤酒后,一番萧瑟禁烟中。鱼书欲寄何由达,水远山长处处同。"[7]

不从男女情爱的角度去理解"无题"诗,从现存的文献资料来看,北宋自苏轼始。苏轼现存三首"无题"诗,皆不涉及"艳情"。举一首为例,诗云:"六秩行当启,区中缘更疏。不贪为我宝,安步当君车。故国多乔木,先人有弊庐。誓将闲散好,不著一行书。"[8](卷三十八)诗歌乃是苏轼自我宽慰之词。苏门弟子所作的"无题"诗,也都与"艳情"脱离关系,包括擅长写男女之情的秦观。如秦观《无题》云:"君子有常度,所遭能自如。不与死生变,岂为忧患渝。西伯囚演易,马迁罪成书。性刚趣和乐,浅浅非丈夫。"[9](后集卷一)其创作观念受师长的影响比较明显。而后,宋人所作的"无题"诗多数与男女艳情无关,表明宋人"无题"诗创作观念的转变。

陆游对"无题"诗的理解却与时人迥异。李商隐的大量"无题"诗,无论后人对其作何种诠释,这些诗歌中渗透了诗人的性爱体验,应该是没有疑问的。否则,这些诗歌就无法如此深深地打动后代为情所苦所困的千千万万痴男怨女了。可是,李商隐却不敢明确表达,遮遮掩掩,甚至连题目都不敢取,统统冠之以"无题"。后代读者,便可以用"比兴法"诠释李商隐的"无题"诗,得出政治寓意、身世感伤之类的结论,仿佛诗人没有在诗歌里流露自己的性爱心理。陆游还原李商隐"无题"诗的本意,认为都是"杯酒狎邪之语",这样的认识更为直接而准确。陆游自己所作的七首"无题"诗,首首写男女情爱,直接体现了陆游对"无题"诗的根本认识。

陆游对李商隐"无题"诗的概括,后代凡持"寄托说"者都不能同意。清代吴乔《西昆发微序》质疑说:"李义山《无题》诗,陆放翁谓是狭邪之语,后之作《无题》者,莫不同之。余读而疑矣。……义山始虽取法少陵,而晚能规模屈宋,优柔敦厚,为此道之瑶草奇花。凡诸篇什,莫不深远幽折,不易浅窥。何故于艳情诗讳之为《无题》,而遣辞惟出于赋?"[10](《附录》)吴乔对陆游的理解似是而非,对李商隐"无题"诗的理解也曲意求深。而陆游对李商隐"无题"诗的独特认识以及自己的相关创作,则与他个人的情感经历相关。陆游早年曾经历一场婚变,宋人三种笔记或诗话均记载了此事。今人认为,以刘克庄《后村诗话》的记载最为平实可信:"放翁少时,二亲教督甚严。初婚某氏,伉俪相

得。二亲恐其惰于学也，数谴妇。放翁不敢逆尊者意，与妇诀。某氏改事某官，与陆氏有中外。一日通家于沈园，坐间目成而已。翁得年最高，晚有二绝云：'肠断城头画角哀，沈园非复旧池台。伤心桥下春波绿，曾见惊鸿照影来。''梦断香销四十年，沈园柳老不吹绵。此身行作稽山土，尤吊遗踪一泫然。'"[11](卷六)陆游作品中写这场婚变的沈园诗一共十多首。年轻时的这场婚变，铭心刻骨，在陆游心头留下难以愈合的创伤，陆游因此观察男女情爱的角度就与时人不同。

三、陆游"无题"诗之题材与风格

从题材的角度考察，陆游"无题"诗所写与歌词完全一样。

首先，陆游将笔墨集中到酒宴间歌儿舞女身上，以欣赏的口吻描写她们的服饰、装扮、体态、风姿，充满怜爱之意。三首七绝云：

半醉凌风过月旁，水精宫殿桂花香。素娥定赴瑶池宴，侍女皆骑白凤凰。[12](卷十三)

出茧修眉淡薄妆，丁东环佩立西厢。人间浪作新秋感，银阙琼楼夜夜凉。[12](卷十三)

碧玉当年未破瓜，学成歌舞入侯家。如今憔悴蓬窗里，飞上青天妒落花。[12](卷十五)

陆游所赏识的是薄妆素雅的歌女。她们娥眉淡扫，环佩丁东，在"水精宫殿"、"银阙琼楼"之精美环境中，在"瑶池"盛宴间，举止轻盈如"凌风"。环境与美人相互映衬，美仑美奂。最后一首七绝对歌女除了怜爱之外，又有了许多同情。陆游有《浣溪沙》词描写歌女，词云："浴罢华清第二汤，红绵扑粉玉肌凉。娉婷初试藕丝裳。风尺裁成猩血色，蟾奁熏透麝脐香。水亭幽处捧霞觞。"同样是用华美精致的语词来描写酒宴间的歌女。上述三首"无题"诗和一首《浣溪沙》词，都是继承了"花间"作风的。陆游《花间集跋》对"花间词"的一段批评非常著名，他说："方斯时，天下岌岌，生民救死不暇，士大夫乃流宕如此，可叹也哉！"[13](卷三十)然陆游自己也未能免俗。即使像陆游这样的爱国志士，也不免歌舞酒宴间的应酬，也会有对年轻貌美歌女的由衷欣赏，也会有休闲娱乐的时间。陆游的"无题"诗和诸多歌词，所展现的就是诗人生活的另一侧面。陆游晚年为自己所创作的长短句作序，自称："予少时汩于世俗，颇有所为，晚而悔之。……念旧作终不可掩，因书其首，以识吾过。"[13](卷十四)恐怕言不由衷。之所以要将自己的这些歌词收集起来，且为之序，应该是一份割舍不了的喜爱之情。陆游的"无题"诗创作，可以从另一个角度印证这一点。

陆游"无题"诗中，更多的是相思之作。与歌词一样，陆游模拟女子口吻，以"代言"的方式，替闺中女子抒情。其七律云：

斑辘毡车赴密期，追欢最数牡丹时。新春欲近犹贪喜，旧爱潜移不自知。宝镜尘生鸾悵望，钿箏弦绝雁参差。玉壶莫贮胭脂泪，从湿泥金带上诗。[12](卷十四)

追忆旧情，惆怅怨苦。当年牡丹盛开的大好春季，乘坐毡车赴爱人密约，贪欢贪爱，情景喜人。如今"旧爱潜移"，"宝镜尘生"，无意梳妆；"钿箏弦绝"，无心再弹，终日以泪洗面。但是，闺人转念一想，又害怕泪水打湿"泥金带"，模糊了当年情人题留在上面的赠诗。连这最后供其追忆的信物也失去了，情何以堪？如果连流泪的可能也被剥夺了，闺人又何以排解愁思？被情所苦的女子，就是这样的矛盾痛楚，无法解脱愁苦的缠绕。离情别思的抒写，比之酒宴间对歌女的一般性描写，笔墨更加深入到人物的内心世界。

陆游有时又假托思边，写闺中情思。其七律云：

画阁无人昼漏稀，离悰病思两依依。钗梁双燕春先到，箏柱羁鸿暖不归。迎得紫姑占近信，裁成白纻寄征衣。晚来更就邻姬问，梦到辽阳果是非？[12](卷四)

诗中有"征衣"、"辽阳"等语词，仿佛是闺妇思边之作。然宋人好假托思边写闺思，如贺铸《捣练子》云："砧面莹，杵声齐，捣就征衣泪墨题。寄到玉关应万里，戍人犹在玉关西。"陆游这首"无题"诗的用意与之相同。

陆游作诗，有"小李白"之称。陆游诗主要抒发抗金救亡的爱国之情，或激昂，或悲苦，或沉郁。钱仲联先生总结陆游诗的艺术风格说："具有奇秀、豪横、沉雄、雅健、空灵、超妙、淡远、明丽等各种特色，而以雄健沉郁和清新圆润两种为主。前者多体现在爱国作品方面，后者多体现在闲散作品方面。"[12](《前言》)不过，钱先生的总结是以对陆游"无题"诗的忽略为前提的。陆游的"无题"诗，缠绵哀怨，轻灵空濛，隐约委婉，完全表现为一种全新的风貌，与陆游多数诗作异趣。

"无题"诗总是对一段已经逝去的旧情眷恋不已，其中时而含有难言的隐痛。诗人往往采取"追忆"的方式抒发情感，"此情可待成追忆，只是当时已惘然"(李商隐《锦瑟》)。陆游的"无题"诗正是采用了这种基本的抒情方式，表现出与李商隐"无题"诗之间的直接的脉络关系。其七律云：

金鞭朱弹忆春游，万里桥东罨画楼。梦倩晓风吹不去，书凭春雁寄无由。镜中颜鬓今如此，幙下朋俦好在不？箧有吴笺三万个，拟将细字写新愁。[12](卷二十六)

万里桥在四川成都，这首诗是陆游追忆自己当年蜀中的一段生活。陆游远赴巴蜀，投身军中，当然是为了抗金报国的宏大目标。但是，这并不妨碍陆游平日有自己的个人私生活。《宋词纪事》辑录"陆游妾"和"蜀妓"两则歌词本事，都与陆游相关①。当年"金鞭珠弹"之"春游"，豪纵富贵，意气风发。"万里桥东罨画楼"也是"春游"的一项内容，楼中的旖旎风光和春宵一刻，更令陆游心神荡漾，追忆不已。这样的生活情景，与"轫辚毡车赴密期，追欢最数牡丹时"相似。告别蜀中以后，对这一段生活诗人还是时时记起，无奈"梦倩晓风吹不去，书凭春雁寄无由"。物是人非，难寻旧日伊人，只留给诗人怅惘落寞的情思。眼前"镜中颜鬓"如此衰残，往日同游的"幙下朋俦"也已星散。诗人只能将这一段旧情托之"吴笺"，细细咀嚼回味，"细字写新愁"了。

前文列举的陆游"无题"诗云："追欢最数牡丹时"、"谁记山南秉烛游"，都是以"追忆"的方式抒情。追忆，意味着旧情的难以寻觅，意味着眼前的寂苦哀伤。靠追忆消磨时光的诗人，一定是被寂寞凄苦所缠绕的。当这一种情感缓缓委婉说出来时，情真意挚，便具有了动人心魄的艺术魅力。陆游的"无题"诗，就是以凄婉抒情取胜。寄情于景、寄意于事，欲说还休、吞吐含蓄，构成了陆游"无题"诗的基本风格。如"画阁无人昼漏稀"一诗，诗人从环境的寂寥说到季节的更替，季节的更替又是通过"双燕"、"鹡鸰"的更变婉转说出。将"双燕"、"鹡鸰"与"钗梁"、"筝柱"组合，闺中情思便渗透其中。尔后，诗人又通过求紫姑占卜、裁白纻寄衣、就邻姬问讯三件具体的事情，层层展示闺人思念之苦、之深、之痴。自从情人离去，上述的数件事情就是闺人的日常活动，季节的更替也是在这样的日常活动中完成。诗歌的抒情达意就是如此的反复转折，细腻深入。

与李商隐"无题"诗或"花间词风"比较，陆游"无题"诗的语言要相对清新晓畅。陆游的"无题"诗，抒情虽然含蓄委婉，但却不晦涩。对所喜欢的女子、所追忆的旧情，陆游都能明白道来。诗人不用秾丽的辞藻、堆砌的名物、难懂的典故，更多的是用流畅易晓的语言抒情。如"碧玉当年未破瓜"这首绝句，用的几乎都是口语，有"清水出芙蓉"的天然风貌。陆游作诗，摆脱"江西诗风"的牢笼，有着积极的现实目的，诗歌语言的整体风貌表现为明白晓畅。正如他本人所言："文章本天成，妙手偶得之。"[12](卷八十三)陆游"无题"诗的语言作风，与《剑南诗稿》的整体风格一致。

李商隐的"无题"诗风与晚唐词风相近。追忆的方式、委婉的抒情，都是歌词擅长的写作手段。受李商隐诗风影响，陆游"无题"诗的抒情模式也近似歌词。也就是说，从题材内容到艺术风格，陆游的"无题"诗全面向歌词靠拢。苏轼的词人称"以诗为词"，陆游的"无题"诗则可称"以词为诗"。

四、陆游其他写妇女题材的诗作

陆游不仅仅"无题"诗视角独到，其他写妇女题材的诗作，也别具新意。这些诗作，与陆游早年婚变的经历密切相关，可以与"无题"诗参照阅读。兹举一首为例：

女生藏深闺，未省窥墙藩。上车移所天，父母为它门。妾身虽甚愚，亦知君姑尊。下床头鸡鸣，梳鬟著褊裙。堂上奉洒扫，厨中具盘飧。青青摘葵苋，恨不美熊蹯。姑色少不怡，衣袂湿泪痕。所冀妾生男，庶几姑弄孙。此志竟蹉跎，薄命来谗言。放弃不敢怨，所悲孤大恩。古路傍陂泽，微雨鬼火昏。君听姑恶声，无乃遣妇魂。[12](卷十四《夏夜舟中闻水鸟声甚哀若曰姑恶感而作诗》)

据诗题可知，陆游乃夏夜乘舟闻水鸟鸣叫声有感而作。诗人的联想跨度非常大，他想到的是无辜遭遣的怨妇。怨妇孤魂难泯，化作夏夜水鸟，作哀怨苦鸣。陆游对被遣的怨妇抱有深深的同

① 见 唐圭璋《宋词纪事》290、291 页，上海古籍出版社 1982 年版。按："蜀妓"一则，或言蜀妓乃陆游客自蜀中挟归，或言乃陆游本人所为。此事虽不可落实，然用来说明陆游在蜀中生活时亦颇多青楼"狎邪"之游，当无异议。

情。女子未出嫁时，娇生惯养，深藏闺中。出嫁之后，"父母为它门"，环境是完全陌生的。再碰上一位难以侍奉的姑婆，新妇的日子便是雪上加霜。新妇闻鸡晨起劳作，洒扫厅堂，准备餐食，可谓"夙兴夜寐，靡有朝矣"。然而，始终难得婆婆的欢心，终因无后被遣。遣归娘家后，命丧黄泉，化作怨魂，都是情理中的事了。这是一篇宋代的《孔雀东南飞》，陆游完全是站在怨妇的立场抒情，其中对"姑恶"的谴责明白直露。这种谴责，将诗人内心深处的隐痛揭示出来。"放弃不敢怨"是表面上的顺从，事实上，怨魂不散，怨气难消。这种对长辈的不满乃至谴责，是有悖封建孝道的，陆游却借"闻水鸟声"的题目不加顾忌地表现出来，可见陆游内心隐痛之深。姚范《援鹑堂笔记》卷四七称此诗"非所宜命题"，就是站在封建卫道的立场上批评陆游的。

陆游或借"宫怨"写女子的悲苦生活，《长门怨》云：

> 未央宫中花月夕，歌舞称觞天咫尺。从来所恃独君王，一日谗兴谁为直？咫尺之天今万里，空在长安一城里。春风时送箫韶声，独掩罗巾泪如洗。泪如洗兮天不知，此生再见应无期。不如南粤匈奴使，航海梯山有到时。[12](卷十七)

宫人将被疏远的原因归之"谗兴"，事实上所怨恨者为"咫尺之天"。诗人对宫女空闻"箫韶"、"独掩罗巾"的寂寞悲苦生活深寄同情。结尾与"南粤匈奴使"相比，思维方式与王安石《明妃曲》"君不见长门咫尺闭阿娇，人生失意无南北"相同，显示出明显的先后承继关系。

正是有了对女子生活状态的深刻同情，陆游的胸襟和视野要超越同时代的文人士大夫，陆游观察妇女问题的视角更要新颖独特。从陆游诸多写妇女题材的诗作来反观陆游的"无题"诗，更能够理解陆游写思妇、怨妇时的立场和角度。这也是陆游爱情诗不同于时人的根本原因所在。不过，陆游的"无题"诗深受李商隐诗歌的影响，表现为温婉细腻的作风，与陆游其他妇女题材诗作之激切直露不相类似。

参考文献：

[1]钱钟书. 宋诗选注[M]. 北京：人民文学出版社，1982.
[2] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京：中华书局，1980.
[3]朱熹. 诗集传[M]. 上海：上海古籍出版社，1980.
[4]太平广记[M]. 北京：中华书局，1961.
[5]王谠. 唐语林[M]. 北京：中华书局，1987.
[6]陆游. 老学庵笔记[M]. 北京：中华书局，1997.
[7]晏殊. 元献遗文[M]. 文渊阁四库全书本.
[8]苏轼. 苏轼诗集[M]. 北京：中华书局，1982
[9]徐培均. 淮海集笺注[M]. 上海：上海古籍出版社，1994.
[10]刘学锴，余恕诚. 李商隐诗歌集解[M]. 北京：中华书局，2004.
[11]刘克庄. 后村诗话[M]. 文渊阁四库全书本.
[12]陆游. 剑南诗稿校注[M]. 上海：上海古籍出版社，1985.
[13]陆游. 渭南文集[M]. 四部丛刊本.

On Lu You's "Untitled" Poems

Zhuge Yibing

(*School of Humanities, Renmin University of China, Beijing* 100872)

Abstract: The poetry creation seldom involves the sexual passion before the Tang dynasty. But during the late Tang period, the literati were enveloped in the *fin de siècle* despair. What was expressed in the large number of Li Shangyin's "untitled" poems was just the experience of romantic love during sexual pleasures. There were two kinds of understanding of the "untitled" poems: one is that the poems especially mean to narrate the love between men and women, and the second is that the poet was unwilling to indicate the purpose of the poems. Lu You returned to the original meaning of Li Shangyin's "untitled" poems, and each of the seven "untitled" poems written by him narrated the love between men and women with the sentimental, graceful and mild style. Influenced by the genre of Li Shangyin's poems, the mode of Lu You's "untitled" poems was also similar to lyrics. Su Shi's *ci* is called "*ci* as poem", and Lu You's "untitled" poems can be called "poem as *ci*".

Key words: the untitled; Lu You; erotic

[责任编辑 刘 培]

文 史 哲
2006 年第 5 期(总第 296 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 5, 2006(Serial No. 296)

鲁迅与中国近代启蒙思潮的嬗变

洪 峻 峰
(厦门大学 学报编辑部,福建 厦门 361005)

摘 要:鲁迅早年的立人思想从属于 20 世纪初的改造国民性思潮。他在五四时期结束沉默,加入新文化人的启蒙呐喊,不是对早年立人思想的回复,而是对新的启蒙课题的重新认同,是他早期思想发展的一个飞跃。鲁迅从早年的立人思想到五四时期对思想启蒙的重新认同,鲜明地体现了中国近代启蒙思潮从 20 世纪初的改造国民性思潮到五四思想启蒙的嬗变。这种嬗变主要表现在:启蒙的根本目标由民族自救转变为民主追求,启蒙的中心任务由改造国民性转变为道德革新,启蒙的基本手段由引进西学转变为反传统。

关键词:鲁迅;中国近代启蒙思潮;五四启蒙运动;改造国民性
中图分类号:I206.6 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)05-0103-08

鲁迅早年留学日本时,曾致力于启蒙宣传,并形成了初具体系的立人思想。人们往往把五四时期鲁迅投入思想启蒙运动,看作是他早年立人思想的延续和发展,甚至以他早年对"改变精神"的认识来说明后来对五四思想启蒙的认同。其实,鲁迅早年的立人思想从属于 20 世纪初的改造国民性思潮,这一思潮与五四思想启蒙是中国近代启蒙思潮演进的两个不同阶段,各有不同的历史背景、思虑焦点和中心一环。就鲁迅的思想发展而言,他在五四之前就已经离开了早年立人的思想轨道,沉默了近十年。他之奋起呐喊,是对陈独秀等人在辛亥革命后提出的"五四"一代的新的启蒙课题的重新认同。从立人,到沉默,再到启蒙的重新认同,这是鲁迅早期启蒙思想的演变轨迹。鲁迅对五四启蒙课题的认同,不是对早期立人思想的简单回复,而是超越。这具体表现在,他对于启蒙的根本目标、中心任务和基本手段等根本问题的认识,趋同于陈独秀等人的主张,超越乃至背离了自己早年的立人思想。这个超越是鲁迅早期思想发展的一个飞跃。

鲁迅从早年的立人思想到五四时期对思想启蒙历史课题的重新认同,鲜明地体现了中国近代启蒙思潮从 20 世纪初的改造国民性思潮到五四思想启蒙的嬗变。

一、启蒙的根本目标:由民族自救转变为民主追求

20 世纪初以改造国民性为中心的启蒙思潮源于对戊戌变法失败的反思。戊戌变法是在甲午战败的刺激下爆发的,自强救国、民族自救是其根本目标;尽管变法提出制度层面的改革,但这一改革只是手段。维新变法失败后,康有为、梁启超等改良派的目标是保皇救国,原先的民主改制主张则在与革命派的论战中沦失。因此,民族自救成了 20 世纪初梁启超倡导启蒙的根本目标,他当时发表的并且产生了深远影响的《新民说》,便具有强烈的民族主义和国家主义倾向。梁启超提出的启蒙任务是改造国民性,其思想基础是进化论、社会达尔文主义:因为国家和民族的生存竞争需要国民具备良好的素质和能力,所以必须改革国民的劣根性[①]。可见,改造国民性的根本目标还是在于

收稿日期:2006-02-12
作者简介:洪峻峰(1958-),男,福建石狮人,厦门大学学报(哲社版)编辑部副编审。

民族自救。

鲁迅留日时深受梁启超改造国民性思想的影响，他当时的主导思想是反帝救国、民族自救。他早年作《斯巴达之魂》、《中国地质略论》等就是为了激发民众的爱国救亡思想，其他科学作品也是为了科学救国的目的；而他之所以弃医从文，同样是出于这种思想。从鲁迅后来对"幻灯片事件"的追述可以看出，他受到的刺激和得到的认识是，精神麻木的国民只能做外国列强示众的材料和看客，而不能奋起反抗；他当时转入启蒙考虑的是如何救治"愚弱的国民"以抵抗外侮，而不是争得民主权利。

在当时改良派与革命派的论战、对峙中，鲁迅倾向于革命派，一般的研究著作都持此说。但应当注意的是，他倾向的是革命派中的章太炎、光复会一系，而不是孙中山、黄兴一系。同盟会中的章太炎、光复会一派，奋斗目标是倒清、民族自救，即强调"光复"，而孙、黄一派所追求的民权主义、民主政治的目标，则是模糊的。章太炎还写了《代议然否论》，认为代议政体必不如专制为善，对民主政治公开表示怀疑。当时章太炎与梁启超虽然分属革命与改良两个不同阵营，但在民族自救这一目标上则是接近的，只是章视清廷为异族，梁则视清廷为同族。鲁迅可说是同时接受了梁、章的影响，体现了二人的共同处，即追求民族自救的根本目标。后来，鲁迅写道："光绪末年的所谓'新党'，民国初年，就叫他们'老新党'。甲午战败，他们自以为觉悟了，于是要'维新'，……要给中国图'富强'。""'老新党'们的见识虽然浅陋，但是有一个目的：图富强。……待到排满学说播布开来，许多人就成为革命党了，还是因为要给中国图富强，而以为此事必自排满始。"[1](P342,P343) 鲁迅在此明言维新派的目的在图强，并把革命党与维新派联系起来，指出其目标一致，即图强，但途径有异，即排满与保皇之异。由此可见鲁迅对维新派与排满派的看法。

鲁迅留日时在追求民族主义的同时又表现出对民主主义的背离，有学者将之概括为"反民主"的思想倾向[2](P267)[3]。鲁迅的这种倾向主要体现于《文化偏至论》对立宪国会这一民主政体形式的批判，它与章太炎的《代议然否论》可谓异曲同工。但鲁迅主要是以西方最新的现代主义、个性主义来反对作为西方近代文明核心的民主思想的"偏至"，这又与章太炎不同。鲁迅提出"掊物质而张灵明，任个人而排众数"，这是受个性主义影响，对西方文明的一种异化现象，即个性被"物质"和"众数"（即取"众治"形式的民主制度）所压制、所束缚的反拨。鲁迅对个性的张扬是他的立人思想的核心部分，因此说，鲁迅早年的立人思想本身是带有"反民主"色彩的。这在世界范围内属于20世纪初的反启蒙思潮，但在当时中国却具有启蒙意义。

鲁迅带有"反民主"色彩的立人思想，从属于梁启超等人倡导的改造国民性思潮。20世纪初梁启超主编的《新民丛报》与革命派的喉舌《民报》展开论战，焦点是主张"君主立宪"抑或"民主立宪"。梁启超和《新民丛报》之所以主张"君主立宪"，反对"民主立宪"，是以对国民劣根性的认识为根据的。当然，"君主立宪"也是一种民主形式，但在梁启超那里这只是一个口号，他的真实主张是"开明专制"，后来他便公开举此旗号。1906年《〈民报〉第三号号外》公布《〈民报〉与〈新民丛报〉辨驳之纲领》，第三条即："民报以政府恶劣，故望国民之革命；新民丛报以国民恶劣，故望政府以专制。"[4](P272) 应该说，这个概括是非常深刻的。在梁启超们看来，以中国当时国民素质的低劣，根本不能实行民主立宪制度，甚至不能实行任何形式的民主政治。所以，认识国民劣根性与反对民主、反对立宪，似有一种理论上的联系。从根本上说，当时的改造国民性思潮包含着"反民主"思想因素。

五四启蒙思潮源于对辛亥革命的反思。它以对民主政治的追求为前提，根本目标在于维护或重建民主政治，这是它与20世纪初改造国民性思潮在根本目标上的不同。辛亥革命虽已推翻帝制，建立民主共和制度，但政权落入专制者手中，结果"招牌虽换，货色照旧"，接着又出现两次复辟。所以，在陈独秀等人看来，革命的失败即是民主政治的失败。陈独秀的启蒙思路即是以维护或

① 林非《鲁迅对"国民性"问题的理论探讨》一文通过历史考索，认为梁启超等中国近代启蒙者"将国民性与民族性等同起来，而且视其为建立民族国家极为重要的精神支柱"。文载《鲁迅研究月刊》1990年第4期。

重建民主政治为出发点的。在《青年杂志》创刊号上，他就撰文逐条批驳筹安会诸人主张废共和复帝制的五大理由。接着他在《吾人最后之觉悟》一文中又明确指出："开宗明义之第一章，即为抉择政体良否问题"，进而提出："弃数千年相传之官僚的专制的个人政治，而易以自由的自治的国民政治。"[5](P177-178)

鲁迅对五四启蒙课题的认同，首先也就是对维护或重建民主政治的根本目标的认同。也就是说，他的目标追求，已由原先的民族主义转变为民主主义，追求民主政治。虽然在五四时期，鲁迅著作中很少出现"民主"一词，但他的这种转变，可以从以下两个方面看出。

其一，鲁迅之所以结束沉默，奋起呐喊，根本的原因是两次复辟事件的刺激。众所周知，鲁迅之开手做白话小说，直接出于钱玄同的劝说、约稿。钱玄同从1917年8月起，便经常去鲁迅、周作人兄弟寄住的绍兴会馆座谈。周作人后来回忆说，刚刚过去的张勋复辟事件是他们谈论的中心；这次复辟事件在他们内心引起震动，促使他们认同于思想革命，"深深感觉中国之改革尚未成功，有思想革命之必要"[6](P214-215)。而在此前，鲁迅已经亲历了袁世凯帝制复辟。两次复辟是对辛亥革命建立起来的民主共和制度的颠覆。在鲁迅、周作人们看来，国民的蒙昧是辛亥革命民主改制不能成功的深层原因，因此，"有思想革命之必要"；他们由此而奋起投入五四思想启蒙，体现了对民主政治的追求。

其二，鲁迅早年进入沉默是由于对国民昏愚的失望，五四时期的重新奋起则是新的希望的抬头。但是，鲁迅这时的希望并不表现为对"打破铁屋子"之可能的信念，相反，他对此仍无信心。他的希望是以人类的进步为着眼点的，而这便意味着，他早先的民族主义思想已经完全淡化了。这一点又是与陈独秀、胡适等人相一致的。陈独秀于1914年底在《爱国心与自觉心》一文中，即感于民主政治的失败和对国民程度的极端失望而提出"亡国论"，反对"执爱国之肤见"，主张涕迎"海外之师至"："失国之民诚苦矣，然其托庇于法治国主权之下，权利虽不与主人等，视彼乱国之孑遗，尚若天上焉，安在无国家之不若恶国家哉！"[5](P118)这种在今天看来的怪论，完全以民主追求为依归，毫无民族主义的影子。胡适投入启蒙运动时也持这种观点。1917年3月7日，他在日记中写道："若以袁世凯与威尔逊令人择之，则人必择威尔逊。其以威尔逊为异族而择袁世凯者，必中民族主义之毒之愚人也。"[7](P553)其论调及思想倾向均与陈独秀相同。鲁迅在1918年8月20日给许寿裳的信中说："历观国内无一佳象，而仆则思想颇变迁，毫不悲观。盖国之观念，其愚亦与省界相类。若以人类为着眼点，则中国若改良，固足为人类进步之验(以如此国而尚能改良故)；若其灭亡，亦是人类向上之验，缘如此国人竟不能生存，正是人类进步之故也。"[8](P366)鲁迅的说法虽然有异于陈、胡，但其民族主义、爱国主义之观念的淡薄，则如出一辙。这时，鲁迅自称思想颇变迁，而这种变迁，最主要的就是对早年的民族主义思想的否弃。这是他在五四时期对启蒙课题重新认同的结果。

二、启蒙的中心任务：由改造国民性转变为道德革新

20世纪初的启蒙思潮，以改造国民性为中心任务。国民性即国民的品性、根性，梁启超最初提出了建立、培养国民性的问题。他认为，中国人只有做臣民的品格，而没有做国民的品格，即没有国民性。那么，如何建立国民性？如何培养"新民"？梁启超等人便进一步把问题由建立国民性变为改造民族劣根性，以揭露劣根性作为塑造理想人性的前提。

鲁迅留日时受梁启超等人的影响，形成了改造国民性的思想①。他的同学、挚友许寿裳后来回忆说，鲁迅1902年4月进入东京弘文学院后，常与他谈论三个相关问题："(一)怎样才是理想的人性？(二)中国国民性中最缺乏的是什么？(三)

① 关于鲁迅改造国民性的思想的来源，学界尚有各种不同观点：认为直接来源于美国传教士史密斯的《支那人气质》一书，如冯骥才《鲁迅的功与"过"》(《收获》2000年第2期)；强调明治以来日本的国民性问题讨论热潮的影响，如潘世圣《关于鲁迅的早期论文及改造国民性思想》(《鲁迅研究月刊》2002年第9期)；认为直接诱发、形成于1902年弘文学院院长嘉纳治五郎与杨度的论辩，如靳丛林、田应渊《鲁迅与杨度改造国民性思想之关联——从杨度与嘉纳治五郎的论辩谈起》(《鲁迅研究月刊》2004年第12期)。还有研究者认为，鲁迅的改造国民性思想受包括上述因素在内的多重影响，如袁盛勇《国民性批判的困惑》(《鲁迅研究月刊》2002年第10期)。

它的病根何在？……后来，他又谈到志愿学医，要从科学入手，达到解决这三个问题的境界。"[9](P7)鲁迅思考、谈论的这三个问题，也就是改造国民性思潮中提出、探讨的最主要的问题。关于理想人性，那时的启蒙者大都把目光转向异国异族，认为先进国家的国民性好。第二个问题换个角度讲，即是国民劣根性的表现。对此，梁启超有很多论述，主要把中国国民性的弱点归结为爱国心薄弱、公德心缺乏及自治力欠缺，而鲁迅当时则认为主要是缺乏诚和爱。

中国国民性的病根何在？梁启超早于1901年在《中国积弱溯源论》一文中就作过比较深入的分析。而鲁迅当时对病根的看法却自成一说。许寿裳曾回忆鲁迅当年的说法："当然要在历史上去探究，因缘虽多，而两次奴于异族，认为是最大最深的病根。做奴隶的人还有什么地方可以说诚说爱呢？"[9](P59-60)可见，鲁迅那时主要归于两次异族入主，即元、清两朝的异族入主①。异族入主为何会造成国民劣根性？在他看来，一是国人沦为异族奴隶，故只能生出奴隶根性；二是蒙、满二族都是游牧民族，文明程度比汉族低。同样是从历史上找原因，同样强调国民的奴隶地位造成劣根性，但梁启超看到的主要是做统治阶级的奴隶，即阶级压迫，鲁迅看到的则是做异族的奴隶，即民族压迫。鲁迅之所以会有这种看法，主要是由于章太炎的影响，是政治观点上的排满复汉思想使然。既然把国民性的差劣归咎于异族的入侵，那么未遭异族入侵时的国民性当是较好的、较理想的。因此，先进国家的国民性和中、远古时代的国民性，便成为鲁迅当时的理想模式，进而，改造国民性既可以"别求新声于异邦"，也可以通过"复古"的方式来实现。

五四启蒙运动在其初期仍然接过了20世纪初改造国民性的话题。陈独秀在创办《新青年》之初一再论及国民性问题，对国民劣根性从各个方面作了揭露。可以说，五四启蒙初期对改造国民性问题的探讨，是梁启超等人前期工作的继续，但这一继续也是超越。

首先，关于什么是理想的人性，梁启超、早期鲁迅以先进国家国民的人性和中国先民的纯古人性为标准，五四启蒙者则以人的自然本性、人的灵肉一致的人性为标准。同样是追求返璞归真，20世纪初鲁迅等人是返归于古代，而五四启蒙者则主张返归自然，试图通过开启尘封、还原本性，来达到国民性的改造和理想人性的重塑。最能代表五四启蒙者对人性问题的看法的，是周作人发表于1918年12月的《人的文学》一文②。应该说，对自然人性的推崇更接近于启蒙思想。

其次，关于病根何在、如何救治的问题。早期鲁迅认为病根在于异族入侵，梁启超认为病根在于民贼专制及其对国民的奴役，五四新文化人则认为在于传统礼教对人性的扭曲。于是，早期鲁迅主张驱逐异族、光复革命，梁启超主张托古改制、复古解放，五四新文化人则主张反传统、道德革命。梁启超也讲传统思想学说对人性的扭曲，但认为这是后来的伪学所致，不从先秦找根源，故认为通过复古可以达到解放，后来提出了"以复古为解放"之说。"五四"也归因于封建专制政治，但认为这尚不是根本之因，根本之因乃在于传统礼教。礼教不仅是维护专制政治的保障，而且也是统治人心的根本力量。它不像专制政治作为外在力量而强制性压抑人心，而是通过改变、塑造人们的内心信念，作为内在力量统治人心、塑造人性的，因此是更根本、更深层之因。

把中国国民性最根本的病根归之于传统礼教，从而把揭露劣根性推进到批判礼教，这是五四启蒙运动在改造国民性问题上超越于20世纪初改造国民性思潮之处。五四启蒙运动正是因为对"病根"认识的这一超越，所以才进一步提出道德革新的问题，并以此为启蒙的中心任务。陈独秀在《吾人最后之觉悟》一文中指出，中国传统伦理以封建礼教为核心，旨在别尊卑、明贵贱；破除这种传统伦理纲常，而代以西方近代自由平等独立的伦理原则，通过这种道德革新，才能实现国民的"最后觉悟"[5](P179)。在随后发表的批判孔教的一系列文章中，陈独秀又对伦理道德革新问题作了

① 鲁迅直至晚年仍坚信这一看法，参见1936年3月4日致尤炳圻信，《鲁迅全集》第14卷，人民文学出版社2005年版，第411页。

② 李新宇认为，五四时期，鲁迅和周作人的思想大致相同，许多重要文稿都是互相讨论的结果；鲁迅通过把生物进化学说引入人学领域而建构的人性观念，在周作人发表的《人的文学》中得到最充分的表现。参见其《鲁迅的选择》，河南人民出版社2003年版，第82－83页。

进一步的阐发。

道德革新是改造国民性工作引申出来的，但有新质，标志着中国近代启蒙思潮的另一个阶段。

首先，改造国民性提出的是改造国民的心理特质或称文化心理结构问题，而道德启蒙则提出了开启国民的思想觉悟问题。民族心理的重塑是全民族的改造问题，对象是全体国民，因此，此乃渺茫之事。而思想觉悟问题则可以部分人先行解决，五四启蒙又集中于解决青年问题，因为有一定范围，故较容易做到。

其次，道德革新还涉及信仰的重建问题、终极关怀问题。因为中国的传统伦理有着双重功能，一是道德规范，另一是终极关怀，起着宗教的作用。应该说，对于这两个问题，20 世纪初也有涉及。梁启超喊出"道德革命"的口号，提出"发明一种新道德"，其实只是要提倡社会公德。因为他认为中国传统道德都是私德，而缺乏公德；也就是说，他只是想补充，而不是要改革。章太炎则力倡宗教，主张"用宗教发起信心"，有重建终极信仰的意味。鲁迅当时深受其影响，在《破恶声论》中便对宗教予以肯定。五四启蒙运动所倡导的道德革新，既是对章氏宗教论的否定，也是对梁氏道德论的超越。

鲁迅自觉地认同于五四道德革命，从肯定人的个体生命的角度，批判以群体为本位的传统伦理。他在投入五四思想启蒙的开笔之作《狂人日记》中，便借狂人之口揭露封建"仁义道德"的"吃人"本质："我翻开历史一查，这历史没有年代，歪歪斜斜的每叶上都写着'仁义道德'几个字。我横竖睡不着，仔细看了半夜，才从字缝里看出字来，满本都写着两个字是'吃人'！"[10](P447) 1918 年《新青年》对"贞操问题"展开讨论，周作人翻译日本作家的《贞操论》，胡适发表《贞操问题》。鲁迅也发表《我之节烈观》一文，批判传统礼教的节烈观，指出这种传统道德是野蛮残忍的"畸形道德"，抨击"以前的道德家"把片面的贞操观念强加给处于被征服地位的女子。对传统"孝道"的揭露和批判，是五四道德革命最引起争论的一个问题，陈独秀、吴虞等发表了许多深刻的言论。鲁迅也发表《我们现在怎样做父亲》一文，批判传统礼教的父权伦常，揭露中国传统父权孝道的虚伪及其恶果，反对"长者本位"的旧道德，提倡"幼者本位"的新道德。

三、启蒙的基本手段：由引进西学转变为反传统

20 世纪初启蒙思潮的基本手段是输入西学，包括人文科学和自然科学。严复、梁启超当时都致力于介绍西学。梁启超在引进西学的同时，往往着力于中西对比，在对比中揭示西方文化价值。

鲁迅也是以输入西学为手段的。从他写作《斯巴达之魂》、《文化偏至论》、《摩罗诗力说》，出版《域外小说集》，可见一斑。他当时尤其注重材料的介绍，所以写《人之历史》、《科学史教篇》，翻译科幻作品，乃至学医、研究"兰学"。而鲁迅对西方人文精神的求索，用他的话来说，就是"别求新声于异邦"。他求诸异域的新声，主要是以拜伦、雪莱等诗人为代表的"摩罗精神"和 19 世纪中叶以来的非理性主义的个人主义，如叔本华、施蒂纳、基尔凯郭尔、尼采以及易卜生等人的思想学说。鲁迅在《文化偏至论》中指出，"立人"（即其启蒙思想的核心）的"道术"在于"尊个性而张精神"，这一"道术"实际上乃是西方近代精神的概括；换言之，"尊个性而张精神"本身即是西方精神的输入。

鲁迅在《文化偏至论》中提出"取今复古，别立新宗"，比较完整地表述了他早期的文化观。鲁迅说："明哲之士，必洞达世界之大势，权衡校量，去其偏颇，得其神明，施之国中，翕合无间。外之既不后于世界之思潮，内之仍弗失固有之血脉，取今复古，别立新宗，人生意义，致之深邃，则国人之自觉至，个性张，沙聚之邦，由是转为人国。"[10](P57) 从这段话可以看出，鲁迅在 20 世纪初投入文化启蒙，根本目标是使沙聚之邦转为人国，即民族自强、救亡图强；在他看来，国人之自觉至、个性张，即"立人"，是达到沙聚之邦转为人国的途径，而"取今复古、别立新宗"则是"立人"的基本手段。虽然鲁迅的文化理想是"别立新宗"，但是通过"取今"即引进西学而紧跟世界潮流与通过"复古"而延续固有血脉，是他那时的两种基本取向。从这里也可看出，鲁迅当时对待传统文化的基本态度，不但不像五四时期的全面反传统，而且还试图通过"复古"而延续传统文化的血脉。

在 20 世纪初的旅日华人中盛行着复古思潮，鲁迅的复古倾向也很明显。对此他曾多次言及，

如在《呐喊·自序》中说,"我们那时大抵带些复古的倾向"[10](P439)。周作人也忆及留日时复古的情况[11]。复古思潮在当时的流行,是排满复汉的民族主义目标使然。鲁迅后来说:"那时的留学生中,很有一部分抱着革命的思想,而所谓革命者,其实是种族革命,要将土地从异族的手里取得,归还旧主人。"[12](P451)这也就是"光复旧物"。鲁迅当时的"复古"也明显地受章太炎的影响。章太炎1906年6月从上海出狱来到东京,提出新的思想武器:"第一是用宗教发起信心,增进国民的道德;第二是用国粹激动种性,增进爱国的热肠。"[13](P272)而鲁迅1908年夏秋听了章太炎的文字学讲座,此间受影响最深。当然,20世纪初鲁迅也在中西对比中对中国传统文化有所批判,但其基本态度则是认同。

五四思想启蒙的基本手段是反传统。陈独秀最初曾致力于介绍西方学说,进行中西比较,但自1916年10月《新青年》第2卷第2号之后,便转入对传统的全面批判。此后,五四新文化人便致力于对中国旧传统的各个方面的清算,反传统成为五四启蒙的显著特征。陈独秀在《〈新青年〉罪案之答辩书》中说得很明确:只因为要拥护德先生(民主)与赛先生(科学),才不得不反对孔教、礼法、国粹,反对旧伦理、旧宗教、旧文学等等。可见,《新青年》的目标是追求民主与科学,反传统则是为实现这一目标而采取的基本手段。

鲁迅是很自觉地认同于五四思想启蒙的这一手段的。在五四新文化运动中,他几乎没有介绍西学的文字,而对传统的态度也由原来的认同变为激烈批判;对旧传统尤其传统礼教及其造成的国民劣根性的揭露和批判,成为他在五四时期进行启蒙活动的主要内容。鲁迅1918年5月发表《狂人日记》这篇名作,便十分精辟地用"吃人"二字来揭示封建礼教的实质,因而迅速为当时的新文化人所接受。此后,打倒"吃人的礼教"便成为反传统的共同口号。直到1925年五四启蒙退潮时,鲁迅还说:"我总还想对于根深蒂固的所谓旧文明,施行袭击,令其动摇,冀于将来有万一之希望。"[8](P32)在这里,他还是把反传统作为通达希望的途径。应该说,鲁迅对传统的批判是十分深刻、全面而又坚决的。

鲁迅认同于五四反传统这一启蒙手段的一个突出表现,就是猛然改变"复古"倾向,转而致力于"反复古"。众所周知,鲁迅在十年沉默期间已经远离西学,背离了早期文化观中的"取今",但沉湎于读古书、抄古碑、校古籍,强化了"复古"。五四时期他始从"复古"转向"反复古",主张不看中国古书,批驳"保存国粹"论,放弃文言改用白话,并对《学衡》、《甲寅》周刊等一切反对白话、鼓吹文言、主张复古的守旧派予以猛烈的抨击。

最能体现鲁迅对基本手段认识的转变的,莫过于1919年4月表达的对《新潮》倾向的意见。傅斯年征求鲁迅对《新潮》的意见,鲁迅回信,对《新潮》注重于介绍西方学理而相对忽略了批判传统这一倾向不以为然。鲁迅说:"《新潮》每本里面有一二篇纯粹科学文,也是好的。但我的意见,以为不要太多;而且最好是无论如何总要对于中国的老病刺他几针。"[14](P235)傅斯年在《新潮》第1卷第5号发表《答鲁迅》,承认对西方科学理论过于热情了点,但同时又表达了与鲁迅等人的不同看法。美国学者舒衡哲(微拉·施瓦支)在《中国的启蒙运动——知识分子与五四遗产》一书中评论说:"老师们把自己视为蛇,以理性怀疑的毒液布毒于同时代人长期奉守的信仰。另一方面,学生们把自己比拟为'夜猫',以来自海外的知识的喧闹来惊醒同胞们的昏睡。"[15](P89-90)这一评论是甚为中肯的。在这里,鲁迅是背离了早期的观点而认同于五四启蒙,即由着力于引进西学转而注重于反传统①。鲁迅与学生们的上述意见分歧,表明他在五四时期对启蒙手段的重新选择的彻底和坚决。

四、启蒙认同中的个性特征

鲁迅是个充满个性的思想家。他在认同五四思想启蒙课题的同时,仍然保留着自己的鲜明个性。要指出的是,鲁迅在五四时期的思想个性也是对早期立人思想的超越,即继承中的超越。

首先,在对改变精神的重要意义的认识上,鲁

① 与鲁迅不同,学生们的观点则离开了五四启蒙思想而回到早期鲁迅。这种情况是五四精神由思想启蒙转向文化复兴的体现。其实《新潮》的创刊就是学生们对老师们先前启蒙的不满和超越的体现,是当时思想启蒙转向文化复兴的体现。这个问题可作进一步探讨。

迅的思想没有变。对这一意义的认识，也是20世纪初和五四时期两次启蒙共同的思想基础。但是，鲁迅关于改变精神的药方和效果的认识，却有明显的变化。

在早期，鲁迅认为药方是西学，是科学。到了五四时期，胡适实际上仍持这种看法，陈独秀在一定程度上也是如此，所以致力于倡导科学与民主思想。在《敬告青年》中，陈独秀说："欲根治之，厥维科学"；"国人而欲脱蒙昧时代，羞为浅化之民也，则急起直追，当以科学与人权并重。"[5](P135) 1917年他又提出"以科学代宗教"的主张，指出："余辈对于科学之信仰，以为将来人类达于觉悟获享幸福必由之正轨，尤为吾国目前所急需，其应提倡尊重之也。"[5](P253,P255) 对于"科学"这一药方，鲁迅是认同的。他在1918年11月发表的《随感录》之三十八中指出："我希望也有一种七百零七的药，可以医治思想上的病。这药原来也已发明，就是'科学'一味。"[10](P329) 这既是先前思想的继承，也是对陈独秀等人观点的认同。但是，鲁迅虽然在理智上认同于五四的"科学"之药方，内心深处却存有疑义。他在1918年1月4日致许寿裳的信中说："吾辈诊同胞病颇得七八，而治之有二难焉：未知下药，一也；牙关紧闭，二也。牙关不开尚能以醋涂其腮，更取铁钳撬而启之，而药方则无以下笔。"[8](P357) 此乃对挚友私下所言，反映的是真实思想。他在上引1919年4月16日致傅斯年的信中，也认为介绍纯科学的文章不宜多[14](P235)。1916年12月胡适填了一首词，词中有句："敬谢诸仙我不才，葫芦里，也有些微物，试与君猜。"[7](P523) 胡适此词作于回国的几个月前，他自认为已为国人准备好医治的药方，而鲁迅则称"未知下药"，这形成了鲜明的对比，也显示了鲁迅的个性。但鲁迅在公开发表的文章中又称找到了"科学"之药，这应从他当时参与启蒙呐喊的"遵命"意识来说明。

对于五四启蒙改变国民精神的效果，鲁迅是悲观的，这一方面是由于他当时的思想个性，另一方面又是对自己早年思想的超越。鲁迅的悲观基于两方面的认识，即他1918年1月4日致许寿裳信中所说的"未知下药"和国民的过分昏沉（即所谓"牙关紧闭"）。他当时并不认为启蒙呐喊可以见效，而认为打破"铁屋子"是万难的，与其呐喊不如让其沉睡。应该说，陈独秀内心也有悲观之感，但他并不表露，而胡适的乐观则与此形成鲜明对比。1917年3月8日，胡适于回国之前曾引荷马诗解释道："如今我们已回来，你们请看分晓罢。"[7](P556) 言语之中可见其信心十足。鲁迅早年对启蒙是有信心的，他筹办《新生》杂志，选定的封面画题即是"希望"。民国初年，他也觉得中国将来都有希望。他后来写道："说起民元的事来，那时确是光明得多，当时我也在南京教育部，觉得中国将来很有希望。"[8](P31) 但是，"见过辛亥革命，见过二次革命，见过袁世凯称帝，张勋复辟，看来看去，就看得怀疑起来，于是失望，颓唐得很了"[16](P468)。他此时的悲观，是早年启蒙失败的教训使然，也是十数年来政局动荡的经验使然。

其次，坚持对国民劣根性的揭露，终生不变。五四的道德启蒙是改造国民性问题的深化，但道德启蒙开展后，陈独秀、胡适、李大钊等人很少去揭露国民的劣根性，而鲁迅则坚持这方面的工作，直到1925年3月在给许广平的信中还写道："此后最要紧的是改革国民性，否则，无论是专制，是共和，是什么什么，招牌虽换，货色照旧，全不行的。"[8](P32) 这显示出他的思想个性及其对20世纪初启蒙工作的继承。但也明显可见，鲁迅之所以坚持改造国民性，是出于对民主政治的追求。

鲁迅在改造国民性方面对先前的超越，最重要的还在于发现了启蒙者自身的劣根性，认识到"国民"也包括启蒙者自身在内。在《狂人日记》中，他在揭露礼教吃人的同时，就借狂人之口提出自己是否也吃过人的疑问。对启蒙者自身劣根性的发现和鞭挞，这是鲁迅超越于自己早期思想而又异于五四其他启蒙者之处。由此，他形成了深重的"历史中间物"意识。鲁迅在《我们现在怎样做父亲》一文中指出："中国觉醒的人，为想随顺长者解放幼者，便须一面清结旧账，一面开辟新路。""各自解放了自己的孩子，自己背着因袭的重担，肩住了黑暗的闸门，放他们到宽阔光明的地方去。"[10](P145,P135) 这段话清楚地表达了启蒙者的"历史中间物"意识和艰难的二重选择：一方面肩住闸门，开辟新路，解放幼者，另一方面又背着因袭，清结旧账，随顺长者——也就是仍旧遵循传统伦理规范。

鲁迅对启蒙者一辈自身弱点的发现和历史中间物意识的形成，首先是他自己人生经历积淀的结果。他遵母命而完婚、家累而归国等等，生活使

他认识到自身的弱点以及弱点的不可克服，从而产生中间物意识。此外还有一点值得注意，即对青年的失望和不信任。他在1918年5月29日致许寿裳函即称："而今之青年皆比我辈更为顽固，真是无法。"[8](P362) 陈独秀以青年为启蒙对象，旨在拯救青年；而鲁迅则缘于对青年的不信任而喊出"救救孩子"，这也是其启蒙个性的表现。

参考文献：

[1]鲁迅全集：第5卷[M]. 北京：人民文学出版社，2005.

[2]汪晖. 鲁迅研究的历史批判[A]. 汪晖. 无地彷徨[M]. 杭州：浙江文艺出版社，1994.

[3]李海林. 鲁迅"反民主"辨——兼论鲁迅早期思想特征[J]. 鲁迅研究月刊，1992，(7)：16-20.

[4]中国史学会. 辛亥革命(二)[M]. 上海：上海人民出版社，上海书店出版社，2000.

[5]任建树等. 陈独秀著作选：第1卷[M]. 上海：上海人民出版社，1984.

[6]周作人. 知堂回忆录·"复辟前后(一)"[M]. 兰州：敦煌文艺出版社，1998.

[7]曹伯言. 胡适日记全编(2)[M]. 合肥：安徽教育出版社，2001.

[8]鲁迅全集：第11卷[M]. 北京：人民文学出版社，2005.

[9]许寿裳. 我所认识的鲁迅[M]. 北京：人民文学出版社，1981.

[10]鲁迅全集：第1卷[M]. 北京：人民文学出版社，2005.

[11]周作人. 我的复古的经验[A]. 周作人. 自己的园地·两天的书[M]. 北京：人民文学出版社，1988.

[12]鲁迅全集：第3卷[M]. 北京：人民文学出版社，2005.

[13]章太炎. 东京留学生欢迎会演说辞[A]. 汤志钧. 章太炎政论选集：上册[C]. 北京：中华书局，1977.

[14]鲁迅全集：第7卷[M]. 北京：人民文学出版社，2005.

[15][美]微拉·施瓦支. 中国的启蒙运动[M]. 太原：山西人民出版社，1989.

[16]鲁迅全集：第4卷[M]. 北京：人民文学出版社，2005.

Lu Xun and the Development of Chinese Enlightenment in Modern Times

Hong Junfeng

(*Editorial Board of Journal of Xiamen University, Xiamen* 361005)

Abstract: The early thought of Lu Xun's "establishing the man" belonged to the trend of "changing the nature of the Chinese nationality" at the beginning of the 20th Century. He stopped keeping silent during the May 4th movement, and devoted himself to the enlightenment campaign along with other reformers. The reconfirmation of "establishing the man" was nothing like a repeat of his early ideas but a re-identification of the new topic, representing a great development of his early thoughts. The change in Lu's thoughts of "establishing the man" in his early age to the re-identification of the enlightenment during the May 4th reflected the development of the Chinese enlightenment from the beginning at the 20th Century to the May 4th. This development expressed itself mainly on that the essential purpose of the enlightenment changed from the nation's slef-salvation to democratic pursues; that the main mission changed from reforming the national trait to morals rejuvenation. The basic manner of enlightenment changed from importing Western ideas to fighting the Chinese tradition.

Key words: Lu Xun; the development of Chinese Enlightenment; the May 4th enlightenment campaign; reforming the national trait

[责任编辑 立 华]

想象的革命图景与虚拟的知识阶级叙述

——论冯雪峰的革命观与知识分子观

柳传堆

(三明学院 中文系，福建 三明 365004)

摘 要：冯雪峰以马克思主义的阶级论为元话语，在《革命与知识阶级》一文中提出了泛"国民解放运动"的概念，认为"五卅"之后，"国民解放运动有再转向的必要"，即在国民革命尚未成功的时候就应该进行一场工农阶级对资产阶级的革命。在此革命逻辑支配下，冯雪峰对革命图景的想象充满着相当的气势：一是渲染革命的铁血狂欢；二是把革命的流血牺牲化为文学艺术的浪漫与潇洒；三是把精神的变革包容在革命含义之中。中国"知识阶级"的概念是李大钊、陈独秀、鲁迅、梁启超等革命者或革命的知识分子出于革命的需要对西方"intelligentsia"一词进行译介、阐释的产物。冯雪峰以"革命与知识阶级"关系的向度，参与了"知识阶级"概念的本土化阐释与命名工作，但他却以替"知识阶级"划分类群的方式，促使"知识阶级"的内涵发生了比较大的转变，其目的是借此虚拟的历史叙述，为重构革命与知识阶级、知识阶级与文学的关系寻找理论依据。

关键词：冯雪峰；文艺理论；国民解放运动；革命想象；知识阶级

中图分类号：I206.6　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：0511-4721(2006)05-0111-07

冯雪峰《革命与知识阶级》一文历来为学界所重视。最近，程凯博士从解构传统历史叙述的目的出发，认为冯写作此文的根本目的是要颠覆创造社争夺革命文学领导权的虚幻感，因此全文才有那种居高临下的"模拟政策"[1](P18)的发言方式。笔者以为与其说是为了革命文学领导权之争，不如说是冯为了重构"革命"和"知识阶级"本身的历史叙述学。

一、冯氏的革命想象

第一次大革命期间，冯雪峰在北京与丁玲、胡也频等几个文友靠卖文为生，同时也关注时代、思考革命，而他的关注与思考的方式是知识分子型的。1928 年，25 岁的冯雪峰脑子里演绎出一套独特的"革命"发展逻辑——认为从"五卅"开始，中国革命就应当应和着世界无产阶级的滚滚红潮，立即将"国民解放运动"转向更为高级的"工农"革命。他脑海里有一个泛"国民解放运动"概念——视 1911 年辛亥革命所创立的"中华民国"为全中国人民为之奋斗的民族国家实体。他把为"中华民国"的创立、独立、自由、民主而努力的一切革命运动，包括军事、政治、经济、文化的革命统统纳入到一个大的泛"国民解放运动"这个概念里来，因而他才会认为国民解放运动的起因是"鸦片战争"，起点是辛亥革命，焦点是"五四运动"。所谓的到了"五卅"之后，国民解放运动有再次转向的必要的观点，并非转向到一场与中华民国的国民解放运动完全无关的革命中去。就是说，他所理解的"工农的党"所领导的工农阶级与资产阶级的斗争的革命还依然属于那个大的"国民解放运动"的范畴。相应地，他考察中国现代知识分子的精神谱系的视野也必然延伸至整个国民解放运动的

收稿日期：2005-07-21

作者简介：柳传堆(1962-)，男，福建大田人，副教授，从事中国现当代文学的教学与研究工作。

历程。冯雪峰泛"国民解放运动"概念还有一层蕴涵的意义是:整个国民革命的发展轨迹是层递上升的,是一浪高过一浪的革命,越是到后面的革命就越先进、越纯粹,对知识分子的要求也就越高。工农阶级领导的"工农革命"是泛国民解放运动的高级阶段,工农革命获得了"国民解放运动"的命名。他考察中国知识分子与"革命"关系的坐标,便由原来的"国民解放运动"置换为工农革命,虽然革命的内在的意义转换了,但它依然获得了"国民解放运动"之名,从而为后来那一套从低到高的进化论式的革命历史叙述学的构建奠定了理论基石。

有什么样的革命逻辑,必然会有什么样的革命想象图景。一般而言,知识阶级眼中的革命图景,或者是一幅非常浪漫的革命图景(如创造社、太阳社文人的革命加恋爱的革命想象),或者是非常恐怖的革命图景(如冯雪峰)。1927年1月,冯雪峰在《莽原》半月刊第2卷第5期发表散文《结论》,开始思考生命与时代的关系。他预言当时的时代是个"可怕的东西","它是唯一消灭个人存在的机器。它永远饥饿着似的要求人的头颅,它嗜好用鲜血涂抹它的额、手、爪……"[2](P157),在《革命与知识阶级》中,进而把时代描绘成很恐怖惨烈冷酷的图景。"革命毫无情面地夺去了保障你底肉体的物质的材料,它是并要粉碎你底精神的生活的一切凭依,它粉碎了你的自尊,粉碎了你的灵魂。从前一切尊贵的,神圣的,不朽的东西,都成为失了色的死的东西;而这一切,都是通过你自己的眼睛的,你无法使它不真实……"[3](P287)。

冯雪峰对革命图景的想象充满着凌厉夺人的气势。他极力强化革命的神圣,更极力渲染革命的恐怖。《革命与知识阶级》,从题目上看,"革命"摆在前面,整篇文章完全是以"革命"作为主语,将它拟人化,所谓"革命没有特别看轻知识阶级的必要",而将"知识阶级"作谓语,将他们拟物化("它"),所谓"在大动摇的时代,革命的时代,十月到来的时代",知识阶级必定扮演了它自己的角色,而且一旦向它提出工作,它必定动摇起来,不断地变质分化。这种人/物或人/事倒置的形式很耐人寻味。这样的革命,表层看意味着革命者的无条件牺牲,意味着对革命者的考验与选择。可是如果从深层次看,意味着文学知识分子对"革命"的狂欢与诗意想象,同时更意味着"工农的党"改造"知识阶级"的革命诉求。

考察冯氏想象的革命图景,有四个特征:第一个特征是革命的铁血狂欢。这与现代知识分子对"革命"的独特体认有很大的关系。中国传统文人没有现代意义的"革命"(revolution)概念,他们对历代以来的各式各样的战争的审视,既没有时间上的差异(古今如一),也无空间性的差别。现代知识分子生逢、目睹的是现代意义上的"革命",一些所谓"革命的知识分子",如冯雪峰,1927年在北京耳闻过蒋介石在上海血腥屠杀共产党人的恐怖消息,目睹过军阀张作霖绞死李大钊的惨剧,特别是他那时的革命偶像李大钊的死,让他如五雷轰顶,脑子里"有一两分钟好像失去了魂魄似地没有一点主意"[4](P133),为此他毅然决然地加入中国共产党,从事革命的地下活动,受过国民党政府的通缉,过着颠沛流离的生活,可他都无怨无悔。其主体对革命的介入达到狂欢的地步,革命流血的惨烈由痛感转换成快感,这种痴狂般的快感不是古代战争中个人的无条件牺牲,而是为了革命信念的集体式的殉难!第二个特征是他把革命的流血牺牲化为文学艺术的浪漫与潇洒。冯雪峰文面上说它是"可怕东西",但从他的叙述语气看,"可怕东西"并不可怕,作为一个革命者,生逢革命,介入革命,以自己的头颅和鲜血充当涂抹革命大机器运转的膏油,那是一项神圣而光荣的事业;第三个特征是他把精神的变革包容在革命含义之中,从肉体到精神都要经历革命风暴的袭击与洗礼,都要经历凤凰涅槃似的脱胎与换骨,死亡与新生!"中国式现代革命观的建立意味着革命成为至高无上的新道义。它带来一个重要结果,这就是用暴力推翻旧制度、实行彻底变革的正当化。必须指出,由于'革命'这个词直接和彻底根本改变相联系,一旦以辩证唯物论作为新的天道,革命的流行不仅意味着对整体彻底变化的推崇,也意味着视暴力为正当观念的普遍化和斗争哲学的成熟。"[5](P7)阶级斗争一旦被视为推动历史进步的基本力量,那么革命观念中进步的含义不仅和激烈改变及斗争等含义合而为一,而且它同革命观念中用暴力夺取政权之意义相联,从而导致暴力革命的合法化和神圣化。

革命既要革去肉体生命,更要革去一切精神凭依,革去灵魂……把革命强化到狂欢的极致,匍匐于"革命"脚下的,一般都是像冯雪峰这样的知

识分子。如果说创造社、太阳社的知识分子仅仅是属于对革命的表层的狂热的话，那么，冯雪峰则属于冷峻外表掩盖下的深层的狂热。二者的区别在于前者热得快，退却得也快；后者热得慢，退却得也慢。二者都会将革命推向异化的境地。惟鲁迅对革命的认识比较辩证。他一方面对其残酷性有充分的认识，认为"革命是痛苦，其中也必然混有污秽和血，决不是如诗人所想象的那般有趣，那般完美；革命尤其是现实的事，需要各种卑贱的，麻烦的工作，决不如诗人所想象的那般浪漫；革命当然有破坏，然而更需要建设，破坏是痛快的，但建设却是麻烦的事"[6](233-234)；另一方面也注意到革命的建设性任务，如他严厉批判过成仿吾辈极端的革命论调，"好似革命一到，一切非革命者就都得死，令人对革命只抱着恐怖"，"其实革命是并非教人死而是教人活的。这种令人'知道点革命的厉害'，只图自己说得畅快的态度，也还是中了才子＋流氓的毒"[6](P297)。革命革去生命，不论是知识分子还是普通的革命家，都有思想准备。作为知识分子的一种想象，冯雪峰的革命图景与太阳社蒋光慈的革命图景没有太大的本质区别。蒋光慈小说《咆哮了的土地》(又名《田野的风》)中的李杰赞同李木匠烧掉土豪房屋的建议后，李木匠进一步逼问："但是李家的老楼怎么办呢？不烧吗？"此时，"李杰的脸孔顿时苍白起来"，"这病在床上的母亲，这无辜的事故不知的小妹妹，可以让他们烧死吗？可以让他们无家可归吗？这不是太过分了吗？啊？……"[7](378-379)然而，李木匠的那种"残酷的，尖冷的，侮辱的声调"一次次在逼迫，使他最终接受了这种无情的审判。这种毁家、弑亲的革命行为，也很符合冯雪峰的革命想象，因为它正好是"粉碎你底精神的生活的一切凭依，它粉碎了你的自尊，粉碎了你的灵魂"！

二、冯氏对"知识阶级"的想象与解构

冯雪峰"知识阶级"概念的元话语与参照系来自苏俄，但他又绝不是在苏俄革命前的"知识阶级"概念内涵上使用"知识阶级"。

俄国人在1870年代出现的"intelligentsia"一词，它特指那些在政治、哲学、社会等领域富有批判性精神的知识分子，到了1890年代，"一个俄国人只受过教育、在公众生活里扮有一角，已经不足intelligentsia资格，还必须坚决反对旧体制的整个政治与经济制度"[8](P157)；俄国知识阶级以贵族出身的知识分子占主要成分，品位高雅，具有忏悔意识和拯救意识，这些也是俄国知识阶级区别于西方知识分子特别是中国的知识分子的最大不同点。随着俄国资本主义经济的兴起，贵族势力的逐步削弱，平民出身的知识分子越来越多。"开始时贵族占优势，后来则是平民知识分子居多。多余的人、忏悔的贵族以及后来的积极革命者——这就是实际存在的知识分子的不同成分。"[9](P26)一句话，俄国知识阶级的最大特点是他们的独立批判意识、忏悔意识和拯救国民于水火的普世情怀。

(一)"知识阶级"概念的本土化阐释

"知识阶级"作为一个概念引进中国后，它在中国有一个逐渐被接纳、阐释、构建、改造、充实、甚至被扭曲的过程。首先是晚清以降因废除科举后被体制剥离出来游荡于社会的"士"、"士子"、"读书人"在学术层面接受它，他们给自己命名为"知识阶级"，找到了与国际接轨的时尚感觉。其次是在文化的批判层面接受了它，五四新文化运动前后时期的知识分子把政治批评、文化批判视为一种精神力量与道义担当。李大钊在"五四"时期欢呼《知识阶级的胜利》，他尊奉知识阶级为民众的"先驱"，认为民众是知识阶级的"后盾"。鲁迅在《关于知识阶级》一文中，从中国传统文化基因视角审视知识阶级，质疑中国知识阶级的操行，认为中国"伪知识阶级"多而"真知识阶级"少。再次是在泛政治批评的层面接受了它，陈独秀是其中的代表性人物。1923年他发表《中国国民革命与社会各阶级》一文，从政治的功利视角审视了知识阶级，看出了知识阶级的"动摇性"。另外是从政党政治层面接受了它，冯雪峰的《革命与知识阶级》就是从马克思主义政党的眼光审视甄别"知识阶级"，认为"知识阶级"如果能够清楚地看到那些依附于旧的经济制度之上的"旧社会的个人主义的生活样式和文化艺术"必然走向灭亡("坟墓")的历史发展规律的话，那么，知识阶级就不能不发生动摇与分化……。

总之，李大钊、陈独秀、鲁迅、梁启超等都参与了"知识阶级"内涵的阐释与构建。整体上看，他们过多地从政治、泛政治层面接受俄国知识阶级

的内涵，而对俄国知识阶级文化的内涵的揭示比较欠缺。作为革命民主主义者的李大钊、鲁迅、梁启超等人，无论他们作如何解释，他们的共同特点是肯定了知识阶级作为一个阶级存在的合理性，尽管在称谓上出现了某些微妙的变化，如所谓"革命的知识阶级"、"小资产阶级的知识阶级"等等。但是冯雪峰是个异数，他的《革命与知识阶级》对知识阶级的二级"命名"，促使了"知识阶级"的概念内涵发生了比较大的转变——知识阶级由革命的"启蒙者"转变为革命的"他者"形象，他笔下的知识阶级也由批判性的思维品质转换成对革命、革命阶级的顺从，他把完全顺从于无产阶级革命意识形态的称之为"革命者"，把与无产阶级革命意识形态相背的称之为"反革命者"，把对无产阶级革命意识形态的顺从不够坚定的称之为"动摇者"和投机者。正是"批判了权威的信仰"之后，"又恢复了信仰的权威"。与俄罗斯知识阶级相比，现当代中国知识分子的精神的普遍特征，与冯雪峰对知识阶级的政治性阐释与解构，恐怕是有一定的关系的。

（二）如何理解冯氏笔下的"知识阶级"概念

在中国语境里，"知识阶级"与"知识分子"两个概念，一般常常混淆使用。但在革命意识形态的眼光里，二者之间，还是有明显的区别的，前者侧重于复数概念，后者侧重于单数概念；前者侧重于主体的独立与自由，后者倾向于集体主义或某个集团组织。一般说来，1949年之前，绝大多数的人习惯于用"知识阶级"概念，如李大钊、陈独秀、梁启超、鲁迅、冯雪峰等都是习惯用"知识阶级"概念。那么他们用"知识阶级"命名知识分子的真实意图是什么？是为了显示知识分子作为一个类群的团结力量，或者为彰显作为高贵的启蒙者的标识？

其实，冯雪峰使用"知识阶级"概念是暗含着政党的斗争策略与意图的。同样都喜欢用"知识阶级"概念，非党派的鲁迅以及李大钊等人所理解的知识阶级，更接近于俄国"知识阶级"概念，看重的是启蒙者的标识和与体制对立的独立的精神品格。而冯氏很能代表早期共产党人对知识阶级的暧昧态度，即一方面，在革命成功之前，从党的意识形态意图上说，从革命的反抗性和统一战线的力量上说，是更希望以"知识阶级"来命名那些有知识、有文化、有思想、有批判精神的人群。因为革命在结成同盟军的时候，争取到的是一个"阶级"的力量，而不是一群零散的"分子"的砝码；另一方面，早期共产党人（如陈独秀）从马克思主义经济学角度看，知识阶级显然缺乏作为一个阶级独立存在的经济基础，敏锐地看出了知识阶级的依附性以及他们不断分化的趋势。最典型的例子是像胡适这样的知识者，就被共产党认为他已由反封建的斗士蜕变成"反动的知识阶级"——资产阶级的附庸了。而在冯雪峰看来，像鲁迅这样的知识者还不能叫"反动的知识阶级"，应当视为无产阶级革命的"同路人"。但麻烦的是，鲁迅依然觉得自己是知识阶级中的一员，毕竟还是"知识阶级"中的一个"分子"。冯作为共产党员，他最希望的是像鲁迅这样的知识者，如果能够让他改移自己的阶级立场，转变成"无产阶级"中的一个"分子"，那是最圆满的了。

当然，知识阶级与"革命"的悖论关系，也给"知识阶级"和"知识分子"概念的使用与辨析增加了可变参数。知识分子作为一个阶级（阶层），以居高临下的"启蒙者"自居，自信而又自负地"启蒙"了民众，参与了革命。革命胜利了，结束了，知识分子还是固执地认为自己是"知识阶级"中的一个"分子"，而不是无产阶级或执政党中的一个"分子"，因而知识阶级与生俱来的批判思维并没有终结，而是还在继续。所以，1949年之后，人们喜欢用"知识分子"的概念。冯雪峰1949年之后的文章，也是舍弃"知识阶级"概念而使用"知识分子"概念[10](P518)，并参与了主流意识形态对知识分子的思想改造工作[11](P496)。因为"分子"带有单数、个体化的性质，——政治家们当然不希望在一个和平建设时期出现一个具有批判意识的"知识阶级"。1956年周恩来在中央召开的知识分子问题会议上的报告中说："知识界的面貌已经发生了根本的变化"，知识分子的绝大部分"已经成为国家工作人员，已经为社会主义服务，已经是工人阶级的一部分"。如此一来，"知识阶级"作为一个阶级已经不复存在，知识分子也绝不是知识阶级中的一个"分子"，而是"工人阶级"中的一个"分子"，这使成千上万的知识分子立刻找到了一种附属于最革命阶级的皈依感、安全感。

此外，尽管知识分子自身也喜欢以"知识阶级"命名自身，但知识分子在文学艺术活动中自审性评价往往又自动解构作为一个"阶级"存在的合

理性。频繁的笔墨官司，不断的“内讧”，以及这个群体精神上的“自嘲”、“自讽”、“自艾”、“自戕”、“自虐”等行为，直接导致“知识分子”形象的扭曲与失真。相应的，现代文学家笔下的中国知识分子，也没几个正面的成功的形象——不是概念化的英雄，就是摇摆不定的投机者，或者是迂腐的书呆子。领袖或职业革命者眼中的知识分子，是一种可利用的资源。他们会根据不同的革命时期、阶段，根据不同的需要，来给知识分子命名、分类和派定任务。大众眼中的知识分子，是一群因掌握知识资源而高不可攀的人，在知识分子被意识形态全面改造之前，一般只能仰视他们，在知识分子被意识形态全面改造之后，知识分子在大众的正义、勇敢、直率、诚实、朴素等革命品质的映衬之下，则越发呈现出集胆小、懦弱、动摇等弱点于一身的被贬抑的形象。所以到了反右、文革时期，包括冯雪峰在内的知识分子们都有赎不完的“罪”。知识分子沦落到如此地步，则可能是冯雪峰始料未及的。

（三）冯氏对“知识阶级”的解构及其原因

早在冯之前，创造社、太阳社等倡导“革命文学”的“革命家”们，已经将“知识阶级”区分为“革命的”或“反革命的”或“左右摇摆的”等类群。鲁迅在《关于知识阶级》一文中更径直地区分为“真知识阶级”和“伪知识阶级”两大类。但他们的分析不是为了争夺革命的话语权，就是为了区分良莠，无意去解构“知识阶级”作为一个“阶级”的存在。冯不一样，他为知识阶级划分类别，是为了改变知识阶级的属性，以便使知识阶级转变自己的阶级立场，聚合到工农阶级阵营中来，统一由工农阶级政党来领导。除了革命者、反革命者外，“革命”对那动摇者、投机者还有予以关注、争取、改造的必要，争取他们站到革命（即工农革命）的立场上来。可见冯雪峰的真实意图是要瓦解知识阶级。

冯一方面站在无产阶级革命的立场上去审视知识阶级，解构知识阶级；另一方面他又很难超越知识分子革命既成话语体系的影响和个人经验的限阈。经验迫使他看出“革命”改造、分化、瓦解知识阶级任务的艰巨性，迫使他从“革命”的宏观角度去看待知识阶级成分的芜杂性和知识阶级思想的复杂性与多重性，特别是能够超越“革命文学家”们的俗见，没有把“知识阶级”简单地划分为“革命”与“反革命”两大类，而是有区别地对待，认为像鲁迅那样的知识分子，是革命的“同路人”，应该团结和利用他。这确实比当时的创造社、太阳社的革命文学家们的认识能力更高一筹，因而获得了现代文学史家的好评。但是，如果从政治文化生态学角度看，冯的知识阶级类群辨析法对于知识阶级来说，它的解构是毁灭性的，因为在他的意识里，革命对知识阶级的分类、改造带有化整为零的特点，最终的目的是消解整个知识阶级，让他们彻底转换阶级立场，站到工农阶级的立场上来，变成无产阶级的一个“分子”。而创造、太阳两社的革命文学家们，他们极左的“革命”或“反革命”的简单化划分方法，话语的深层次里还承认革命必须有一个“革命的知识阶级”，尽管前面加前缀“革命”，但他们依然是一个阶级的存在。他们认为，革命文学家们应当同情无产阶级，站在无产阶级立场上说话，创造无产阶级文学，在遥远的将来，“我们的目的是要消灭布尔乔亚阶级，乃至消灭阶级的；这点便是普罗列塔利亚文艺的精神”[11](P365)。

当然，冯对鲁迅“常常反顾人道主义”的情怀还是给予了必要的理解与宽容，认为“革命在它的手段上”必须抛弃人道主义，“但是在理想上”，“革命是无论如何都不肯彻底抛弃人道主义的”。冯的这些言论，似乎可以看作在他“革命”观彻底意识形态化之前，政治理性与人道悲悯情怀之间的矛盾纠葛。当时的他，不可能认识到，在革命的年代，文学可以大显身手的领域恰恰在人道主义的关怀，而文学在政治理性面前，恰恰是最软弱无力的，诚如鲁迅所言，“一首诗吓不走孙传芳，一炮就把孙传芳轰走了”[12](P190-191)。政治理性理想的目标是要摧毁政治生态的多样性，没有异己，没有杂音，而文学正是要呵护政治生态的多样性，当一种强势的话语压倒一切的时候，政治理性有可能漠视失势者、失败者、弱小者、零余者的微弱的呻吟，而文学恰恰要关注、倾听这些微弱的声音。

冯雪峰之所以要为中国的知识阶级作类群辨析，解构知识阶级的革命性，直至企图解构知识阶级本身，有两个因素值得我们思考：一是革命知识分子自身考察“知识阶级”视角。他们分析知识阶级的理论逻辑是来自书本上的无产阶级革命理论，即无产阶级革命的最终目的是要消灭一切阶级，实现共产主义。依照经典的无产阶级革命理

论分析，小资产阶级、资产阶级知识分子更具有动摇性与两重性，所以判定鲁迅为革命的追随者、同路人，是符合“革命”逻辑的。革命若能瓦解知识阶级，将鲁迅这样的左右摇摆的同路人作家争取到革命的阵营中来，使之成为绅士阶级的逆子贰臣，成为“共产主义者”，成为无产阶级的一个“分子”，也是非常符合“革命”逻辑的。冯雪峰一生中最“闪光”的业绩之一便是做鲁迅与党之间的桥梁。二是民主革命以来的一些革命先驱者、革命知识分子关于知识阶级的系列“言论”。中国无产阶级革命对知识分子的评价有一个规律，开始评价比较高，越往后越呈下降趋势。李大钊视“知识阶级”为“民众的先驱”，他认为，“民众作知识阶级的后盾”，“知识阶级的意义，就是一部分忠于民众作民众运动的先驱者”[13](P308)，知识阶级与民众构成的关系是先驱与后盾的关系，亦即领导与被领导的关系。到了陈独秀那里，“知识阶级”的社会地位因“经济”因素开始动摇，评价开始降低，已经显露出将知识阶级“分子化”的端倪。认为“小资产阶级的知识阶级，他本没有经济的基础，其实不能构成一个独立的阶级，因此他对于任何阶级的政治观念，都摇动不坚固，在任何阶级的革命运动中，他都做过不少革命的功劳，也做过不少反革命的罪恶”，“正因为知识阶级没有特殊的经济基础，遂没有坚固不摇的阶级性，所以他主观上浪漫的革命思想，往往一时有超越阶级的幻象，这正是知识阶级和纯粹资产阶级所不同的地方，也就是知识阶级有时比资产阶级易于倾向革命的缘故”[14](P159)。其实，像“不合作”“农村立国”“东方文化”“新村”“无政府”“基督教救国”“教育救国”这些在俄国没有理由不被看成革命的行动，在中国则被陈独秀看成是回避革命，也就是不革命，到了后来文革极左时期，则几乎被视同反革命了。鲁迅有感于杨杏佛遇刺后知识阶级普遍的惶恐，慨叹“盖怕死亦一种智识耳”[15](P387)。鲁迅有时还愤激地认为，“知识分子，实在是应该轻蔑的，他们花样多……有些事情就败于他们之手”[8](P310)。毛泽东在反右时也说：“智慧都是从群众那里来的。我历来讲，知识分子是最无知识的。知识分子把尾巴一翘，比孙行者的尾巴还长。”[16](P452)知识分子的自我贬抑评价与政治家对知识分子的评价似乎可以找到一种潜在的逻辑联系。换言之，知识分子在虚构自身形象的同时，也映射到了革命者的脑海里，虚幻的镜像逐渐变成真实的形象。

总之，冯雪峰不仅以其独特的革命逻辑“想象”了革命，而且以苏俄无产阶级革命理论为元话语，为中国的知识阶级作类群辨析，虚拟出一套辨认知识分子身份的历史叙述方式，并借此历史叙述，解构知识阶级作为一个阶级存在的合理性，为重构革命与知识阶级、知识阶级与文学的关系寻找理论依据。此后，他的一整套文艺批评理论，关注的不是充满个人主义情调的“莎菲”，而是丁玲《水》中的英雄“群像”，这是很耐人寻味的。

参考文献：

[1]程凯. 国民革命与“左翼文艺思潮”发生的历史考察(1925-1929年)(答辩本)[D]. 北京：北京大学，2004.05.

[2]冯雪峰. 雪峰文集(1)[M]. 北京：人民文学出版社，1981.

[3]冯雪峰. 革命与知识阶级[A]. 雪峰文集(2)[M]. 北京：人民文学出版社，1983.

[4]冯雪峰. 雪峰文集(4)[M]. 北京：人民文学出版社，1985.

[5]金观涛. 革命观念在中国的起源和演变[J]. 台北：政治与社会哲学评论. 2005，(13)：1-51.

[6]鲁迅. 对左翼作家联盟的意见[A]. 鲁迅全集(4)[M]. 北京：人民文学出版社，1982.

[7]蒋光慈. 蒋光慈文集(2)[M]. 上海：上海文艺出版社，1983.

[8][英]以赛亚·柏林. 俄国思想家[M]. 彭淮栋译. 台北：台湾联经出版事业公司，1987.

[9][俄]尼·别尔嘉耶夫. 俄罗斯思想[M]. 雷永生，邱守娟译. 北京：生活·读书·新知三联书店，2004.

[10]冯雪峰. 胜利在于彻底[A]雪峰文集(3)[M]. 北京：人民文学出版社，1983.

[11]麦克昂. 桌子的跳舞[A]. 中国社会科学院文学研究所现代文学研究室.“革命文学”论争资料选编(上)[Z]. 北京：人民文学出版社，1981.

[12]鲁迅. 关于知识阶级——十月二十五日在上海劳动大学讲[A]. 鲁迅. 集外集拾遗补编[M]. 北京：人民文学出版社，1982.

[13]李大钊. 知识阶级的胜利[A]. 李大钊选集[M]. 北京：人民出版社，1959.

[14]陈独秀. 中国国民革命与社会各阶级[A]. 中央档案馆. 中共中央文件选集(1)[Z]. 北京：中共中央党校出版社，1982.

[15]鲁迅. 致曹聚仁(1933年年7月11日)[Z]. 鲁迅书信集(上)[M]. 北京：人民文学出版社，1976.

[16]毛泽东. 打退资产阶级右派的进攻[A]. 毛泽东选集(5)[M]. 北京：人民出版社，1977.

An Imaginary Revolutionary Vista and the Narration of a Suppositional Intellectual Class
—On Feng Xuefeng's views of revolution and intellectuals

Liu Chuandui

(*Department of Chinese Literature, Sanming College, Sanming* 365004)

Abstract: Taking Marxist class theory as a meta-discourse, Feng Xuefeng put forward the concept of pan-national liberation movement in his article "Revolution and the Intellectual Class." He thought that there was the necessity of re-turn for the national liberation movement after the May 30th Incident, i. e. a revolution of the workers and peasants class against bourgeois should be put before the success of national revolution. Dominated by this revolutionary logic, Feng's imaginary revolutionary vista was full of fierce vigor: first was the romance of the excitement of revolution; next was the change of bloody revolutionary victimization into literary romance and light-heartedness; and finally was to include the spiritual innovation into the meaning of revolution. The concept of a Chinese intellectual class was the interpretation of the word "intelligentsia" by such revolutionary intellectuals as Li Dazhao, Chen Duxiu, Lu Xun, Liang Qichao, etc. Directed by the relationship between revolution and an intellectual class, Feng took part in the naturalizing and nominating of the concept of intellectual class. However, with his categorization for the intellectual class, he made the connotation of the intellectual class change greatly. The purpose of this is to seek a theoretical foundation for the re-construction of the relationship between revolution and the intellectual class, and between the intellectual class and literature.

Keywords: Feng Xuefeng; the theory of literature and art; the national liberation campaign; revolutionary imagination; an intellectual class

[责任编辑 立 华]

文 史 哲
2006 年第 5 期(总第 296 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 5, 2006(Serial No. 296)

缺席、在场都是尴尬的存在

——新时期浪漫主义文学研究述评

石兴泽

(聊城大学 文学院,山东 聊城 252059)

摘 要:浪漫主义文学创作及其研究是新时期文学的重要问题。但与其他文学形态及其研究相比,备受冷落。关于新时期文学研究的论文和著作汗牛充栋,大都忽视了它的存在,以至于浪漫主义文学研究者在开始研究之前不得不花费大量笔墨论述其"在场性",寻找存在的条件,分析遭遇冷落的原因。而其"在场性"刚刚得到认可,研究还没深入,论者就迫不及待地探讨其"终结"的原因,致使浪漫主义文学研究中存在许多问题。无论"缺席"还是"在场",都说明浪漫主义文学在新时期处境尴尬。

关键词:浪漫主义文学;缺席;在场

中图分类号:I206.7　　**文献标识码**:A　　**文章编号**:0511-4721(2006)05-0118-07

新时期浪漫主义文学及其研究是一个重要问题,本文的目的是考察其研究情况。鉴于这时段浪漫主义文学的历史发展和现实形态、研究的特殊背景和尴尬现状,在进入问题本体之前,有必要对新时期浪漫主义文学的缺席和在场及其相关问题的研究作简要介绍。这个问题在此提出似乎是"此地无银",但如果视线稍微扩大,不把眼睛紧紧盯在少数有关研究文章上,就不难理解,这对于梳理和了解新时期浪漫主义文学及其研究至关重要,是前提,是背景,也是述评的重要内容,或者说原本就是题中应有之义。

在中国当代文学史上,浪漫主义是一个重要的文学现象,曾经借助于意识形态的提倡而创造过辉煌,也曾经被意识形态扭曲,变调走形失去应有的内涵而陷入沼泽,沦为"假、大、空"而声名扫地。进入新时期之后,随着政治干预文学的时代远去,浪漫主义也因历史问题拖累成为不受欢迎的概念。作家避讳它,不愿意承认自己是浪漫主义作家,不愿意将自己的创作与浪漫主义相关联,避之唯恐不及,更不要说打出旗号发动运动掀起浪潮。新时期文学有过许多思潮,许多流派,许多宣言,许多旗号,唯独没有浪漫主义的宣言和旗号。而在各种主义、流派、思潮风起云涌、众声喧哗的文学环境里,刻意倡导、极力炒作尚且难以浮出水面引起注意,像浪漫主义这样在流派林立、多元竞争的边缘地带自在自为,悄无声息,其生命力和影响力更是有限,不能引起读者、研究者注意也是必然的。

新时期文学走到现在已经有三十年的历程,有关研究也有大体相当的历史。由于这时段文学成就辉煌,社会文化和艺术审美信息量丰富宏大,大批研究者云集这个领域,他们运用各种理论武器批评和研究,从各个角度、各个层面切入分析,宏观研究和微观分析结合,个案细读与整体把握共举,目光遍及新时期文学的各种现象,但浪漫主义文学却是鲜有论及。一部有新意的作品的出现尚且有可观的评论或者研究文章,一种文学思潮的发生更是引起众多批评家的兴趣,甚至某些微

收稿日期:2005-05-02

作者简介:石兴泽(1954-),男,山东茌平人,聊城大学文学院教授、硕士生导师,主要从事中国现当代文学教学与研究工作。

基金项目:本文是国家社科规划课题《社会转型时期中国浪漫主义文学研究》之一部分(03BZW005)。

不足道的创作现象、微不足道的作品、某些无价值的争论都被炒来炒去，而浪漫主义文学却得不到应有的正视，更不要说重视！在数以百计的文学史著作和教材中，为新时期浪漫主义文学开辟专章专节的几乎没有；即使专门研究中国当代文学思潮的某些理论著作如《中国当代文艺思潮》[1]，也没有浪漫主义的位置。《中国当代文艺思潮》立足于新时期文艺思潮设立章节，兼及前三十年，思潮的划分和章节的设定都比较科学，其论述也很见功底，该书一连论述了本体论、主体论、生产论、价值论、人本主义等十几种思潮，却不给浪漫主义文学思潮一个位置。在一部全面研究当代文艺思潮的煌煌大书中，不提曾经是两大思潮之一、在当代文学发展史上有较大影响、曾经被大力提倡、风头显赫的浪漫主义，不能不说是浪漫主义的悲哀。

或者可以说，该书不是一部研究新时期文学思潮的专著。但既然以新时期为主要研究对象，既然涉及大量的被许多论者视为浪漫主义的文本，涉及知青文学、朦胧诗以及张承志等人的创作，涉及与浪漫主义相关联相接近的话题，如理想主义、主观抒情、英雄精神、自然主义等等，对这些很容易使用、并且也确实使用了浪漫主义话语进行评述概括的地方，论者都悄悄躲过，避免与浪漫主义相关联，对浪漫主义的漠视和冷落可谓彻底。放眼看去，像这样无视和回避浪漫主义的做法并非个别，似乎像是一种"集体表决"。

如果说某些著作面对的是整个当代文学，新时期只是其中的部分，按其比重无法开列章节单独论述，上述做法勉强可以理解的话，那么，在相当多的专门研究新时期文学的著述中，在某些专门研究新时期文学思潮的著作中，竟然也不给浪漫主义文学留下篇幅，也极少论述。《当代文学新潮》是一部从文学思潮的角度研究新时期文学的专著，该书"对发生与发展于新时期的文学进行系统地梳理与论述"，"本书所论虽然都是新时期以来活跃于我国文坛的重要思潮，却并非涵盖全部思潮"。对于九十年代出现的某些思潮关于"人文精神"的论争就没加评论[2](P2)。限于篇幅和体例，对于某些思潮忽略不论，这是可以理解的，但从未予论及的思潮例举中我们却看到另一问题：提到而未加评论，虽然有些遗憾，不过毕竟认可其存在了；但浪漫主义则连提都没提，因为论者根本不承认它的存在。

孟繁华的《1978：激情岁月》以别种方式说明了新时期浪漫主义文学及其研究的处境。论著的重心，如书名所示，是1978年激情岁月期间的文学。"文革"刚刚结束，拨乱反正方兴未艾，无论国家意识形态还是主体社会情绪都激发起浪漫主义情怀，政治热情、理想主义、人道主义、青春情怀、世俗英雄主义、审美意识崛起……这些都在当时的创作中得到出色的表现，致使当时的创作包含着浪漫主义因素。作者对于知青文学、改革文学、朦胧诗等富有激情的文学现象的论述，不少地方涉及浪漫主义的内涵和外延，或者说作出合乎浪漫主义的分析，但始终讳言浪漫主义，最多说到某些作品营造了"浪漫情调"[3](P59)，某些作品具有"鲜明的抒情风格和浪漫气息"[3](P63)，一般情况下均使用"理想主义"、"理想精神"表述原属于浪漫主义的内容。面对的是浪漫主义，使用的是浪漫主义那套话语，却又讳言浪漫主义，不承认浪漫主义的存在……真不知是浪漫主义的悲剧还是喜剧，也不知这是浪漫主义的力量还是作者实事求是的学术态度。但无论怎样，都让人感受到缺席论的巨大力量。

新时期浪漫主义研究者意识到周围巨大的冷漠和否定，也意识到开题立论首先要做的不是分析新时期浪漫主义文学的特点形态，而是花费很大气力论述浪漫主义的在场性及其原因。关于这一话题的讨论也就成为评述新时期浪漫主义文学研究的重要内容，也是我们无法绕开的话题。

在我们有限的视野内，曹文轩较早地论及新时期浪漫主义文学的"在场性"。《中国八十年代文学现象研究》专设一章《浪漫主义回归》。其内容不单是研究80年代浪漫主义文学现象，而且全面探讨浪漫主义回归的必然性。作者从文学发展的历史逻辑上、从"社会上的欲望"即社会需要上、从作家的艺术个性得到尊重并使其得到发挥上、从社会主体审美意识的强化等四个方面展开论述，指出浪漫主义文学在20世纪80年代出现，属于"自然而然"[4](P214)。他的分析是全面深刻的，逻辑推论也有说服力，但在无边的漠视中，其在场性论证连同新时期浪漫主义文学特点的分析，都没有得到应有的呼应。

几年之后，刘思谦走进新时期浪漫主义研究的"不毛之地"。她虽然注意到浪漫主义文学处境艰难，研究亏空，但她对"在场性"颇有些自信，用肯定的语气对其存在形态作了形象性描述，可谓

典型的在场性话语："在现实主义与现代主义的夹缝中，浪漫主义这一中外文学史上源远流长的创作潮流也在默默地萌发、生长，在新时期大潮中发出了自己的由微弱到激越的音响。它的运作过程不像现实主义和现代主义那样总是伴随着种种争议，也很少有热热闹闹的理论批评为之助兴。十多年来浪漫主义的发展基本上是一个从无到有、从不被察觉到被发现被认同的过程。"[5]

曹文轩的逻辑分析是有说服力的，刘思谦的满怀信心也有根据，但他们的声音在其开始就淹没在虚无的旷野里。其后几年，新时期浪漫主义文学研究仍然十分寂寥。研究新时期文学的著作和文章越来越多，场面的热闹火爆更显浪漫主义文学处境的尴尬，以至于后来的研究者似乎对自己的研究缺乏信心，在开题立论前还要花费气力论述其"在场性"。李庆本考察20世纪浪漫主义美学，最后落脚在新时期，他很清楚摆在面前的是一个"悬而未决的问题"，不惜花费很多笔墨确认浪漫主义"在当代的在场存在"。《当代浪漫主义的终结》从五个方面证明"浪漫主义存在于新时期是一个客观事实"，每一条都是扎实确凿的立论："第一，文革'伪古典主义'解体本身，就为新时期浪漫主义的产生提供了逻辑前提。其二，新时期关于文学与政治关系问题的讨论，扬弃了'文艺为政治服务'的命题，促使审美意识从对实践意志的依附地位中摆脱出来，为浪漫主义的产生提供了逻辑前提……"[6]

曹文轩为浪漫主义的在场性归纳了四条，李庆本总结了五条，两位研究者从九个方面论述浪漫主义的在场性，尤其是李庆本提出的第五条，似乎更具有说服力，"第五，新时期文学受到了西方现代主义猛烈的冲击，加快了审美意识由再现向表现过渡的进程"——浪漫主义和现代主义都强调主观，重视表现，二者有千丝万缕的联系；缺席论者将众多主观色彩浓、自我意识强的文学现象统统归到现代主义门下，在突出一向被忽视和排斥的现代主义的同时，忽视甚至否定了曾经有过辉煌、现在声名狼藉的浪漫主义。李庆本的论述虽然有固守三大文学思潮共掌天下的传统观念之嫌，但注意区分浪漫主义的主观表现与现代主义的主观表现的区别："由于中西社会和文化背景的差异，西方现代主义的大量涌进并不一定必然导致中国现代主义的产生，至少在1985年以前，许多受西方现代派影响的文学作品都难以将它们归为现代主义的范畴。原因是这时的作品表现的是对自我的肯定，而不像西方现代主义那样否定自我；世界、人生、自我，在西方现代主义那里是分裂的、破碎的、无序的，但在中国新时期则是统一的、整合的、有序的，这些作品归于浪漫主义范畴更为恰当。"[6]此后，浪漫主义文学的"在场性"开始得到较多研究者的认可。

尹昌龙没有专门讨论浪漫主义文学，其著作《1985：延伸与转折》所面对的是80年代前期文学的整体风貌和转折，但他很看重所论视域的浪漫主义文学。在他看来，80年代前期是浪漫主义"颇为盛行"的时代[7](P63)，甚至认为新时期以来中国文学在其前期曾经存在着"强烈的浪漫主义"[7](P77)。但他没有论述浪漫主义怎样盛行，色彩如何强烈，而是着重考察新时期文学及其浪漫主义的"延伸与转折"，以及"延伸与转折"的过程和原因。他所关心的是"这种强烈的浪漫主义与理想主义，到底是如何获得力量的源泉、激情的逻辑？"[7](P77)在他看来，新时期浪漫主义文学"强烈"的原因是从50年代开始形成的"中国情结"，或者说国家感情以及因此产生的国家想象、国家理想、民族国家的现代性想象，"正是那种'有意识和公开'的'中国情结'，才导致了新时期文学在相当长时间内的抒情风格"[7](P77)。而新时期浪漫主义"正是从对现代化的民族国家的想象中""获得抒情的依据和动力的"。这是对新时期浪漫主义文学在场原因所作的带有"历史感"、切合实际的分析。到杨彬的论文发表时，新时期浪漫主义文学已经不是简单的"在场"与否的讨论。在她心目中，浪漫主义作为一股颇有声势的文学潮流"再度萌发"，进而成为"新时期多元文学格局中颇具有影响的一元"[8]。她从对政治的超越、主体意识的增强和"传统的民族精神和文化精髓"的张扬等三个方面论证了浪漫主义小说"再度兴盛"的原因，并将其"兴盛"看成作家自觉追求和主观努力的结果。浪漫主义文学是否"兴盛"或许可以讨论，但她在为浪漫主义文学"在场论"提供新的思路的同时，也进一步凿实了浪漫主义文学的存在。

浪漫主义文学具有悠久的历史和辉煌的传统，在中国20世纪文学史上发挥过很大的作用。无论是作为文学现象、创作思潮还是精神追求，都在一定程度上影响着新时期文学，影响着创作主

体的创作追求和精神状态，是复杂的新时期文学中产生过影响、发挥过一定作用、强化着某种质素的现象，属于多元中的一元，全面研究新时期文学就不能忽视其存在。既然如此，新时期浪漫主义文学的处境为什么如此尴尬？为什么研究新时期浪漫主义文学还要耗费笔墨证明其在场？

其原因自有共识。研究者将其归咎于“历史”，认为浪漫主义被“弃置一角”、遭作家厌弃、受研究者冷落的原因在于“背负着特定历史时期加于它的恶名”[9]，因为“左”倾政治意识形态的扭曲而落下了恶名。李庆本说“从主观上，由于在对‘文革’文艺定性问题上存在理论偏差，误以为‘文革’中的‘假、大、空’都是浪漫主义所致，因此许多理论家对浪漫主义采取敌视的态度，甚至有人简单地将浪漫主义与唯心主义划等号，这都造成浪漫主义审美意识难以形成强有力的发展势头，以至于许多人根本否认浪漫主义审美意识的客观存在”[6]。刘思谦也注意到浪漫主义存在和发展艰难的原因，感叹“建国以来，以理想的无限膨胀和浮夸高调为特征的伪浪漫主义败坏了浪漫主义的声誉，使社会审美心理受挫，浪漫主义元气大伤”。谈到重铸浪漫主义审美品格的艰难，其思路自然指向那段不光彩的历史。“首先在于伪浪漫主义没有也不可能从此偃旗息鼓彻底根除。几年来在诗歌、散文、小说、影视、戏剧作品中，仍然可以看到面目可憎的伪浪漫主义徘徊不去的身影，词藻华丽、意象堆砌而空洞无物矫饰做作的高调时有所见。其次是寻找、重建理想的困惑。理想和个性是浪漫主义的灵魂”，而我们正处在理想冲突和价值转换的时代，处在社会理想与人生理想的错位、分化与重新协调、弥合时代，不只一代人陷入理想的失落、破灭和追求、重建的精神裂变之中。“在这种情况下，浪漫主义既存在着失去现实主义基础的可能，又存在着与现代主义的悲观主义、非理性主义哲学完全认同的可能。”[5]其结果导致浪漫主义离开现实基础沦为苍白、贫血的消极浪漫主义。这是颇有说服力的见解，道出问题的某些实质。

与“在场性”讨论相关联的是“终结”——这是一个意味深长的并列，浪漫主义的“在场性”还没有得到应有的认可，研究也谈不上深入，“终结”问题就已经浮出水面，成为几乎所有研究者关心的话题，也是研究者大都认定并且认真分析的话题。因为新时期浪漫主义文学太不景气，研究是在巨大的冷漠和无声的否定中进行的。研究者虽然为自己的选题立意寻找到很多理由，但毕竟响应者少，赞成者寡，少数论者的声音散落在众声喧哗的争吵中，引不起注意。尤其是1985年之后，浪漫主义受到现代主义的强大挑战，受到商品经济大潮、世俗化追求的猛烈冲击，在夹缝中生存，备受冷落，更加飘散游移。浪漫主义的尴尬处境让在场论者找不到更多文本支撑，也看不到振兴的希望，坚持既已困难，“终结”论就此产生。关于浪漫主义终结的原因，研究者作了深入探讨，是我们述评新时期浪漫主义文学研究的另一内容。

较早地宣判浪漫主义“终结”的是“在场论”者李庆本。1996年关于新时期浪漫主义“在场性”话题还只有曹文轩、刘思谦等极少数人谈论，李庆本自己关于浪漫主义在场性分析还没出笼的时候，他就开始讨论“终结”的问题——在此我们说的是他的论文《当代浪漫主义的终结》。此后又在其著作中对浪漫主义“终结”作了更为具体的分析。他认为80年代中后期，随着现代主义的崛起，浪漫主义与之合流并被现代主义淹没，——这是大多数人的看法，比较符合新时期浪漫主义文学的发展实际。那么，现代主义为什么会导致浪漫主义的消失？作者是山东大学的美学博士，有坚实的理论基础，他从美学的角度论述20世纪浪漫主义，也从美学的角度研究新时期浪漫主义的“终结”，其论述有学理性和学术深度。他在论文中使用了很多美学理论及术语，总的意思是说，现实主义与浪漫主义有区别，但对浪漫主义的威胁是外在的；现代主义与浪漫主义有内在的联系，即都强调主体自我，强调感性意欲，但现代主义将主体自我和感情意欲推向极致，“现代主义审美意识对浪漫主义的消解却带有内在性和根本性”。“它是从审美主体的内部，使浪漫主义赖以存在的感性意欲与理性目的的结构统一体产生分化，使审美主体的感性意欲从理性目的中剥离下来，因此，这种解构便更具有致命性。”[6]

如前所述，李庆本注意到现代主义与浪漫主义在主体性问题上的区别，因此他指出，真正“终结”浪漫主义的是90年代出现的后现代主义。从王朔的弃置精英意识到新写实小说放弃主体参与的“零度感情”、“还原客体”、“放逐自我”以及大众文化立场，都构成了对审美主体性的“致命一击”，完成了对浪漫主义的最终解构。但他同时认为，新时期浪漫主义之所以会“终结”，还与它本身相关。“当代浪漫主义自身所存在的缺陷也是造成其解体的重要原因。

一种审美意识的产生和发展虽然并不一定必然依靠文艺运动，但声势浩大的文艺运动却可以强化和具体推动审美意识，而在新时期，当代浪漫主义却缺少这种强化和推动，浪漫主义没能形成一种声势浩大的文艺运动，它只作为一种隐性的审美意识而存在。"[6]李庆本看重"运动"、"声势"对主体审美意识的推动作用。因为没有"声势"，缺乏社会影响，"当现代主义或者后现代主义潮流迅猛袭来的时候，它的退场便就是必然的了"[6]。

李庆本的意见具有代表性，在此前后，刘思谦、陈国恩也从不同的角度表示了大致相同的看法。稍微不同的是，陈国恩认为浪漫主义"终结"（他使用的是"消失"一词）的原因在于没有形成固定的作家群，没有"专注守一"的浪漫主义作家，"浪漫"精神没有真正深入到作家的骨髓；与此相反，现代主义的主观表现更适合新时期作家，也更具有吸引力。因此，随着现代主义思潮扩展，文学所承载的现代主义成分越来越多，"最终就整体性地融入了现代主义的浪潮"。也就是说文学作品中的现代主义超过了"临界点"，"浪漫主义就不可避免地划上了句号"[10](P296)。虽然这个句号划的早了点，但他的分析却有些道理和新意。

尹昌龙论著的"时间区域"——1985年是社会文化深度转型时期，在许多人眼里，正是这一年，文学创作中的浪漫主义走向"终结"。他虽然没有明确宣示"终结"，但他所说的"转折"已经包含这层意思。谈到"转折"的原因，其分析也与浪漫主义"强劲"的原因的指涉一样，归结为民族国家的现代化想象——1985年以后，民族国家的现代性想象遭遇现实的巨大困难和挑战，因增加了民族性、传统性内容而变得复杂，政治激情消失，民族国家的文学想象内部出现了自我解构的力量，浪漫主义因此"式微"。这种观点也许算不上深刻，但与某些大而无当的理论分析相比，却具有独到的地方——起码，提供了一个新的思路。

刘忠、杨金梅的文章也就浪漫主义"终结"进行了探讨[11]。因为他们介入较晚，无论"在场"还是"终结"的研究都已经深入。他们只能寻找新的角度或者话语阐述相同相似的意思。如果说他们为将李庆本所看重的"声势""运动"解释为"集一化消融"而煞费苦心，那么他们沿着新时期浪漫主义价值取向的思路分析达到相同终点的努力无疑是新的思考。他们认为，作家们寄希望于现代化要求，充满热情，也有急切感，但这种理想和激情都属于社会政治层面，不可避免地受到政治本位论和目的价值论的双重加压，浪漫精神的丰富内涵面临被抽取和改造的危险，造成主体部分的被遮蔽和丧失。浪漫主义的核心是主体性，现在主体性既然已经"被遮蔽和丧失"，浪漫主义也就打了折扣。他们的目的是就此说明新时期浪漫主义的"隐性形态"，说明"式微"的原因。谈到式微，他们认为，除审美心态和价值取向的悖论之外，新时期浪漫主义还存在创作观念的游移和错位——刘思谦等人也曾谈到作家的"游移和错位"，从中寻找浪漫主义式微的原因；本文的总体思路与刘思谦大同小异。区别在于，刘思谦看重浪漫主义与现实主义之间的联系，本文侧重于"创作观念"，认为新写实动摇了浪漫主义精神的一根支柱——对世俗生活的超越性，而后现代主义和大众文化的广泛传播从根本上侵占了它的最后一块领地——主体性。他们将浪漫主义的"政治性价值取向"和"大众文化的广泛传播"引进到浪漫主义式微原因的探讨，也算是有说服力的理由。

曹文轩的著作出版于1988年，刘思谦的文章发表于1994年，李庆本的文章发表于1996年，刘忠、杨金梅的文章发表于2001年，杨彬的文章发表于2004年——在长达十六年的时间里，研究者为说明新时期浪漫主义在场性坚持不懈，一再努力。在这期间，新时期文学研究在许多问题上都有着大幅度的掘进，而浪漫主义文学研究却还在重复十几年前的话题——论证浪漫主义存在的理由，为浪漫主义的在场寻找合理的根据，清理研究障碍。如果说这样的话题不是浪费笔墨证明一个人所共知的常识的话，那就是表现了一种学术真诚：在虚无的旷野里高喊实有的声音。尽管有些声音缺乏新意和深意，但联系如前所说的浪漫主义的尴尬处境，研究的严重缺席，联系当下文学的萎靡现状，以及研究者仅仅把当下文学的不足理解为作家想象力的匮乏，而绝口不提对浪漫主义的忽视，即可发现，为浪漫主义争取存在的理由，呼唤关注，并不是单纯的真诚。

但令人遗憾的是，无论是逻辑论证还是具体分析都没有得到应有的重视，也没有改变浪漫主义的形象和命运。虽然陆续有人加盟到研究新时期浪漫主义文学的队伍，也颇有几篇高质量的文章，但从整体上看仍显沉寂。在无边的缺席和巨大的冷漠里，在场论者的发言似乎是自说自话。仁者见

仁，智者见智，面对同一研究对象，无论出现多大分歧都没有人计较，当然也很少呼应。新时期文坛风云四起，学术争论不断，但浪漫主义一隅出奇地平静，甚至是寂寞。对于浪漫主义文学及其研究来说，这是一种可悲的沉默，可怕的冷漠。

由此形成严重的后果。作家回避，研究者缺席，造成浪漫主义处境尴尬，发展艰难，因此无人重视，因此生存困难，因此研究缺席 ……周而复始，恶性循环。浪漫主义是一种文学流派，一种创作方法，也是一种精神追求，是主体对社会现实、历史文化和人生的态度，甚至也是一种人生境界。它的艰难处境不仅严重影响了文学发展，而且也影响了社会主体的价值取向、人生状态、精神诉求和审美追求。社会进步、主体精神生活提高、文学健康发展都需要浪漫主义，需要浪漫主义所坚持的理想主义、英雄主义、崇高精神、澎湃激情、生命强力。正像诺瓦利斯所说，“这个世界必须浪漫化”，通过浪漫化，“把普遍的东西赋予更高的意义，使落俗套的东西披上神秘的外衣，使熟知的东西恢复未知的尊严，使有限的东西重归无限”。“低级的自我通过浪漫化与更高更完美的自我同一起来。”[12](P33) 有人看到这一问题的严重性而大声呼吁，但积重难返。文学因上述内容缺席而暴露出价值迷失、审美错乱、状态萎靡等颓势。从研究的角度看，因搁浅和忽视，人们对浪漫主义认识之肤浅，在某些问题上至今还停留在 20 世纪 30 年代朱光潜等先生的水平上，甚至还不如朱光潜先生当年的认识有深度。在对新时期浪漫主义文学研究中存在着许多的困惑和混乱，对概念的内涵、外延、特质的界定，对具体作家作品的认定，对文本特点的概括和具体论述，对某些现象的指认和厘定，都存在混乱，杂乱，面对同一文学现象或作家作品，不同论者的认识有时甚至会恰恰相反。

这当然不是正常现象。浪漫主义是一个对人类文学发展产生过重大影响的文学思潮，在 20 世纪文学发展史上曾经发挥过重大作用。时代需要浪漫主义，文学需要浪漫主义，主体精神提升需要浪漫主义，健康发展的文学应该有浪漫主义的创作和研究空间。

其实，新时期文坛上原本就存在着较为丰实的浪漫主义创作及其研究空间。本文开始所谓“此地无银”意在尊重研究事实，昭示浪漫主义文学存在的尴尬和研究的薄弱。只要不固守偏狭的标准——像 20 世纪五六十年代那样，仅仅把浪漫主义缩减为一种创作方法，而把它当作美学范畴，当作主体的人生追求和精神境界；只要不是按照那个时代的理论标准理解，仅仅把它理解为英雄主义、理想主义和乐观主义，而是用发展变化的眼光看取浪漫主义，考量新时期特殊的文化和文学环境对浪漫主义的影响及其自身的发展流变，就会发现，浪漫主义是一个不容忽视的存在。虽然没有形成运动和浪潮，也算不上显在的文学现象，甚至如某些研究者所说没有固定的作家队伍，但它始终是新时期文学的重要构成。浪漫主义文学研究虽然遭遇了长时间的冷漠，走偏看低，欠系统，不充分，但也仍有不少研究者进入这一领域，且逐渐出现较好的发展势头。

就创作而言，新时期浪漫主义文学在新时期的各个发展时段都有较为明显的表现（80 年代前期尤为突出），并且在各种显在的文学思潮和现象中也都有较为明显的表现，甚至决定了某些思潮的整体品格，使其成为带有浪漫主义品格的文学思潮。知青文学中那些充满青春激情而又相伴着艰辛和悲苦的世俗英雄主义的浪漫主义，如高晓生的《这是一片神奇的土地》、《今夜有暴风雪》，那些寻找精神家园和生命寄托的乌托邦式的浪漫主义，如孔捷生的《南方的岸》、史铁生的《我遥远的清平湾》；爱情书写中那些右派或准右派作家鲁彦周、张贤亮等创作的如《天云山传奇》、《绿化树》等作品，在表现主人公苦难岁月的艰辛生活和悲剧命运的同时，也充满激情地书写他们的爱情奇遇，由此构成凄美的爱情浪漫主义故事，而《红高粱》等创作则开创了性爱浪漫主义先河；在乡村风俗的浪漫主义创作中，既有如刘绍棠以传奇性、理想性和田园牧歌情调写作的民间浪漫主义，也有以富有诗意的笔墨书写乡村风情、人际关系、生活情调如汪曾祺的文人雅士的浪漫主义；在自然浪漫主义书写中，除了高亢悲凉如秦腔般遍及西部文学的浪漫主义之外，还有表现大自然博大、雄浑、壮美品格的某些创作，如邓刚的大海系列、郭保林的西部书写，更有以杨志军的《环湖崩溃》为代表的生态浪漫主义创作——其突出特点是淡化人物、故事、社会背景，突出自然形态及其精神品格，旨在呼吁保护自然、维护生态平衡；张炜被视为道德理想主义作家，张承志属于审美浪漫主义作家，他们的创作既保持了传统浪漫主义的某些特点又

有新的开拓，被视为新时期浪漫主义作家队伍的中坚；在新时期诗坛上，既有以抒情强度、厚度和力度为表征的以政治抒情诗为主体构成的传统浪漫主义诗潮，也有舒婷、顾城、食指等现代浪漫主义诗人，他们或者书写忧伤情怀，或者构建浪漫主义童话，或者执著于未来，赞美生命，都表现出浓厚的浪漫主义特色；而江河、杨练等诗人则游移在传统和现代之间，属于凝重深邃的文化浪漫主义。

浪漫主义是新时期文学的重要构成，也是新时期文学的精神品格，因为它的存在使得新时期文学呈现出蓬勃昂扬的精神品格。换言之，如果不是浪漫主义精神贯注其中，新时期文学便不会有那段光荣与辉煌、激情与梦想的岁月，甚至可以说会提前十五年呈现出世纪末才出现的世俗化和颓败走势。而由于理论批评界对浪漫主义的冷漠、忽视及其他原因，浪漫主义文学在现代主义崛起的后新时期发展中大受影响，并且从某种程度上说正是因为对于浪漫主义的冷漠才导致后新时期文学失去80年代的文学品格，出现以世俗化为表征的颓势和低迷。“缺乏理想与激情的社会是没有希望的社会，拒绝理想和浪漫的文学同样也是没有希望的文学。”[13] 回顾新时期文学发展的历史，我们倍感浪漫主义精神的重要，尤其是在市场化、商品化日趋严重的当下，更有必要高扬起浪漫主义文学旗帜，将新时期文学从世俗的沼泽里拯救出来，为主体人格的完善和精神提升，为民族精神的振兴，发挥其应有的作用。

参考文献：

[1]陆贵山. 中国当代文艺思潮[M]. 北京：中国人民大学出版社，2002.
[2]朱寨，张炯. 当代文学新潮[M]. 北京：人民文学出版社，1997.
[3]孟繁华. 1978：激情岁月[M]. 济南：山东教育出版社，1998.
[4]曹文轩. 中国八十年代文学现象研究[M]. 北京：北京大学出版社，1988.
[5]刘思谦. 新时期浪漫主义文学思潮描述[J]. 河南大学学报，1994，(1)：56-59.
[6]李庆本. 当代浪漫主义的终结[J]. 中国文化研究，1996，冬之卷：92-95.
[7]尹昌龙. 1985：延伸与转折[M]. 济南：山东教育出版社，1998.
[8]杨彬. 浪漫主义小说在新时期的超越[J]. 中南民族大学学报，2004，(6)：161-164.
[9]肖云儒. 新时期浪漫主义创作在中国西部文学中首开先河[J]. 西安交通大学学报，2001，(3)：5-9.
[10]陈国恩. 浪漫主义与20世纪文学[M]. 合肥：安徽教育出版社，2000.
[11]刘忠，杨金梅. 新时期文学中的浪漫主义及其走向[J]. 学习与探索，2001，(1)：94-98.
[12]刘小枫. 诗化哲学[M]. 济南：山东文艺出版社，1986.
[13]黎风. 呼唤浪漫：关于新时期浪漫主义文学的忧思[J]. 文艺争鸣，1995(4)：29-34.

“Absence” or “Presence”, an Awkward Existence Alike
—on the Romanticism in the New Era

Shi Xingze
(*School of Humanities, Liaocheng University, Liaocheng* 252059)

Abstract: Romanticism literature and related researches are so important in Chinese literature of the new era, yet so little attention has been paid to them compared with other literary morphologies. Research texts about the literature in the new era are numberless, but most of them tend to neglect romanticism. So that researchers of romanticism have to spend much effort proving its “presence”, trying to find the conditions for its “existence”, or to analyze the reasons for its absence. Before the “presence” just having been recognized, the research went deeper and came to make conclusions as to the reasons for its “termination”, resulting in many unsolved questions in the matter of romanticism. Either “absence” or “presence”, what is exhibited is the awkward condition of romanticism in the new era. Actually, as long as we put illiberal understanding aside, it can be seen that during each period of the new era, especially the prophase of the 1980th, romanticism factors existed in various kinds of literary thoughts, which even became the dominating factor of thoughts and phenomenon characters. Romanticism is a major component of literature in the new era and should be fully recognized.

Keywords: romanticism, absence, presence

[责任编辑 立 华]

文 史 哲
2006 年第 5 期(总第 296 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 5, 2006(Serial No. 296)

体道与成人

——《庄子》视域中的真人与真知

杨国荣

(华东师范大学 哲学系 暨中国现代思想文化研究所, 上海 200433)

摘 要:《庄子》区分了体道之知与极物之知:后者限于经验领域,前者则指向形上的智慧;通过二者之分,《庄子》彰显了道的智慧对人之"在"的意义。体道之知与人的存在之间的关系,具体地展开为"真知"与"真人"之辨:真知在融入于意识与精神世界的过程中化为人的具体存在,人的存在境域又在不同的层面上构成了面向对象、敞开世界的本体论前提。以如何得道为指向,《庄子》一方面提出了坐忘与心斋之说,由此强调了解构、消除、净化既成精神世界对于把握道的意义;另一方面又突出了"以神遇"的直觉方式。对《庄子》而言,以道为内容的"真知"不同于经验层面的知识:经验之知所指向的是外部对象,"真知"则旨在提升人自身的存在形态(广义的成人),后者蕴含着认识与涵养、认识方式与存在方式的交融。

关键词:《庄子》;真知;真人;体道;成人

中图分类号:B223.5　　**文献标识码**:A　　**文章编号**:0511-4721(2006)05-0125-11

在本体论上,《庄子》[①]强调道通为一,在物我关系上,《庄子》要求以道观之;前者表现为存在的原理,后者则涉及把握存在的原则。作为存在的原理与把握存在的原则,"道"构成了《庄子》一再追问的对象,与之相关的是如何得道的问题。在《庄子》那里,如何得道既涉及广义的"知",又与如何成就人相联系,后者具体展开为"真知"与"真人"的互动。

一

《庄子》对"知"的理解,与技和道之分相联系。在庖丁解牛的寓言中,《庄子》提出了技进于道之说,这里所谓"技",涉及的是操作层面的经验性知识,"道"则超越了经验之域而表现为形上的原理。对《庄子》而言,惟有与"道"为一,才构成真正意义上的"知"(所谓"真知")。这样,在"技"与"道"的区分背后,便蕴含着"知"本身在形态上的差异。

相应于"技"的"知",主要指向"物":"知之所至,极物而已。睹道之人,不随其所废,不原其所起,此议之所止。"(《庄子·则阳》)"极物而已",即仅仅限定于物;作为区别于"道"的存在,"物"主要呈现为经验领域的对象,所谓"知之所至,极物而已",意味着经验之知无法超越经验对象。值得注意的是,《庄子》在这里将"知物"与"睹道"区分开来,从而更明确地划分了以物为对象的经验之知与指向道的形上之知。上述意义上的经验之知常常被视为"小知",与之相对的形上之知或道的智慧则被理解为所谓"大知",对《庄子》而言,停留于经验层面的"小知",将遮蔽以"道"为对象和内容的"大知";惟有消除"小知",才能彰显"大知":"去小知而大知明。"(《庄子·外物》)

收稿日期:2006-01-18

作者简介:杨国荣(1957-),男,浙江诸暨人,华东师范大学哲学系、中国现代思想文化研究所教授,长江特聘教授。

从本体论的层面看，经验之知所指向的“物”，形成于“道”的分化过程。作为分化的存在形态，“物”处于变迁过程，具有不确定性：“彼出于是，是亦因彼，彼是方生之说也。虽然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可。”(《庄子·齐物论》)对《庄子》来说，这种变动不居的经验世界当然并非理想的存在形态，但它却构成了经验之知所面对的现实对象。经验世界的这种相对性、不确定性，使“极物而已”(限定于物)的经验之知一开始便面临着困境：“夫知有所待而后当，其所待者特未定也。”(《庄子·大宗师》)对象的“未定”性，使经验之知本身难以获得确定的内涵，从而缺乏可靠性，所谓“知有所困”，便是对如上关系的概述(《庄子·外物》)。

“知”之所“困”不仅体现于所知(对象)，而且表现于能知(主体)。以现象的感知过程而言，在不同的感知主体中，无法找到统一的判断标准：“庸讵知吾所谓知之非不知邪？庸讵知吾所谓不知之非知邪？且吾尝试问乎女：民湿寝则腰疾偏死，鳅然乎哉？木处则惴栗恂惧，猨猴然乎哉？三者孰知正处？民食刍豢，麋鹿食荐，蝍蛆甘带，鸱鸦耆鼠，四者孰知正味？猨猵狙以为雌，麋与鹿交，鳅与鱼游。毛嫱丽姬，人之所美也；鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤。四者孰知天下之正色哉？自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然殽乱，吾恶能知其辩！”(《庄子·齐物论》)从逻辑的层面看，《庄子》的这种推论无疑颇成问题：人与其他动物分属不同的类，墨家早已指出，异类之间无法加以比较，这一点也适用于不同主体对感知对象的不同评判。当然，《庄子》罗列以上现象，主要在于强调：在经验领域，对同一对象，不同的主体之间，难以形成一致的判断准则②。感知层面的以上困境，同时也制约着广义的价值评判，与何为“正处”、何为“正色”、何为“正味”都无法以统一准则加以判定一样，对价值领域的仁义、是非，也难以作出确定的判断。通过强调经验世界之“知”的如上困境，《庄子》进一步突出了经验之知与“真知”的距离。

类似的问题也存在于一般的论辩过程，《庄子》曾假设了论辩过程的几种情况，得出的结论是论辩的参与者之间无法相知：“既使我与若辩矣，若胜我，我不若胜，若果是也，我果非也邪？我胜若，若不吾胜，我果是也，而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我与若不能相知也，则人固受其黮闇，吾谁使正之？使同乎若者正之？既与若同矣，恶能正之！使同乎我者正之？既同乎我矣，恶能正之！使异乎我与若者正之？既异乎我与若矣，恶能正之！使同乎我与若者正之？既同乎我与若矣，恶能正之！然则我与若与人俱不能相知也，而待彼也邪？”(《庄子·齐物论》)以上推论在形式上似乎相当合乎逻辑，但在认识论上却无法立足③。这里的问题在于，在上述种种假设中，判断的准则都被仅仅限定于主体之间，从而无法获得普遍有效性：认识论上的是非之争如果单纯地从主体之间去寻找判断的根据，则确乎难以达到普遍、客观的结论。如后文将进一步看到的，《庄子》本身当然并没有否定普遍的准则，事实上，与道通为一的本体论立场与齐是非的认识论原则相一致，《庄子》对普遍性给予了更多的关注。稍加分析便不难看到，《庄子》的以上推论涉及的主要是经验之知：对《庄子》而言，经验之知或者无法超越个体之域④，或者仅仅限于主体间的关系，正是在这里，更具体地突现了“极物”之知(经验之知)与道的智慧(真知、大知)之间的差异。

“极物”之知与道的智慧作为“知”的二重不同形态，同时表现为“知”与“不知”的区分：“不知深矣，知之浅矣；弗知内矣，知之外矣。”(《庄子·知北游》)这里的“知”，即对经验领域之物的把握，“不知”或“弗

① 《庄子》引文皆据郭庆藩辑《庄子集释》，中华书局1961年版。

② 通常以此作为《庄子》在认识论上主张相对主义的根据，但事实上，上述现象恰好构成了《庄子》责难、批评的对象：对《庄子》而言，在未始有封的未分化形态下，并不发生对象本身及关于对象的判断的相对性问题，惟有当存在分化为不同的形态时，才形成以上种种现象。与其说《庄子》试图以上述现象论证相对主义的论识论原则，不如说它旨在以此突出分而齐之的必要性。从《庄子·徐无鬼》所记叙的庄子与惠施的如下对话中，我们可以更具体地看到此点：“庄子曰：‘射者非前期而中，谓之善射，天下皆羿也，可乎？’惠子曰：‘可。’庄子曰：‘天下非有公是也，而各是其所是，天下皆尧也，可乎？’惠子曰：‘可。’庄子曰：‘然则儒墨杨秉四与夫子为五，果孰是耶？’”郭象注曰：“可乎，言不可也。”在此，惠施的立论明显地表现出相对主义的倾向，《庄子》则明确地对其观点提出责难：对各是其所是的如上批评，无疑同时表现了反相对主义的立场。

③ 后期墨家曾对“辩无胜”的观点提出质疑，认为此说“必不当”(《墨子·经下》)，其中显然也包含着对《庄子》这一类推论的批评。

④ 在“师乎成心”的过程中，所谓“成心”亦属个体之见，详后文。

知”则并非完全无知，而是超越了经验层面、以道为内涵或“体道”之知：体道之知不以经验之物为对象，相对于极物之知或经验之知，它也可以视为“不知”或“弗知”。而达到了如上认识境界的人，则被视为体道者：“夫体道者，天下之君子所系焉。”(《庄子·知北游》)上述意义上的“不知”或“弗知”，也被称为“不知之知”：“弗知乃知乎！知乃不知乎！孰知不知之知？”(同上)体道之知虽“弗知”于物，但仍是一种“知”(弗知乃知)，极物之知虽有知于物，但却无知于道(知乃不知)，较之极物之知，无知于物而有知于道，乃是更高境界的知(所谓“知不知之知”)。在这种玄之又玄的表述后面，是对极物之知与体道之知的区分以及对后者(体道之知)优先性的强调。在《庄子》看来，一般人仅仅着眼于“知之所知”，而对“不知之知”的意义却未能予以充分的关注：“人皆尊其知之所知，而莫知恃其知之所不知而后知，可不谓大疑乎？”(《庄子·则阳》)“知之所知”也就是经验之知，“知之所不知”则是体道之知，尊奉前者而忽视后者，显然不能视为明智的选择。

具体而言，经验之知虽有知于物，但亦“极物而已”，从而蕴含自身的局限，这种限定决定了它无法成为走向世界或返归自我的出发点：“古之行身者，不以辩饰知，不以知穷天下，不以知穷德。”(《庄子·缮性》)“穷天下”以认识世界为指向，“穷德”则以自我认识、自我涵养为内容，而在这一过程中，经验之知都难以作为凭借和依赖的对象。在相近的意义上，《庄子》提出了“知止”的观点：“知止乎其所不能知，至矣。”(《庄子·庚桑楚》)“故知止其所不知，至矣。”(《庄子·齐物论》)在此，经验之知被规定了一个限度：它不能越出自身界限、融入认识世界与认识自我的过程。

极物之知，既限定于物，又展开于与物打交道的过程。以知作用于物，便难免产生所谓“机械”、“机事”，后者又进一步影响人的内在精神世界：“有机械者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中，则纯白不备；纯白不备，则神生不定；神生不定者，道之所不载也。”(《庄子·天地》)“机事”即借助经验之知而作用于物的活动，“机心”则与“技”处于同一序列，主要被理解为经验之知在“机事”过程中的体现。作为“机事”的产物，机心既表现为有意而为之，从而与自然相对，又与精神世界的统一性、纯粹性相对，所谓“机心存于胸中，则纯白不备”。在以上二重意义上，“机心”都构成了对“道”的否定。从认识论的层面看，对机心的如上批评的实质涵义，是进一步强调经验之知与道的智慧之间的张力。

与机事、机心相联系的“知”，同时呈现工具的意义，事实上，在“技”的层面，经验之知已表现出工具的性质。对《庄子》而言，作为工具，“知”更多地具有负面的意义：

> 将为胠箧、探囊、发匮之盗而为守备，则必摄缄縢、固扃鐍，此世俗之所谓知也。然而巨盗至，则负匮、揭箧、担囊而趋，唯恐缄縢、扃鐍之不固也。然则乡之所谓知者，不乃为大盗积者也？故尝试论之，世俗之所谓知者，有不为大盗积者乎？所谓圣者，有不为大盗守者乎？(《庄子·胠箧》)

世人试图运用经验、技术层面之知，来达到某种实际功用的目的，但这种“知”反过来却往往成为对人自身的否定。《庄子》的这一看法注意到了经验之知作为作用于对象的手段，具有服务于不同价值目标的可能，但它由此认为一切“知”均是为盗所用的工具(“为大盗积”)，则忽视了经验层面的知识具有价值中立的特点，而将知识运用的多重价值取向归结为单一的负面定向。正是从这种抽象的立场出发，《庄子》引出了如下结论：“故天下每每大乱，罪在于好知。”(《庄子·胠箧》)作为乱天下的根源，“知”便自然成为消解的对象：“故绝圣弃知，大盗乃止。”(同上)《庄子》的以上看法与《老子》大致一脉相承，但在《庄子》那里，所弃之“知”，更直接地与“机心”、“技”相联系并以经验之物为其对象。

《庄子》对“知”的以上考察，以体道之知与经验之知(极物之知)的区分为主要关注之点。在《庄子》的视域中，经验之知首先指向物并限定于物(极物而已)，无论从所知抑或能知的角度看，它都呈现不确定、不可靠的性质。就其作用方式而言，这一意义上的“知”又与“技”、“机心”处于同一序列，并相应地表现出负面的形态。对《庄子》来说，“知”的如上形态，既与存在的分化过程相联系，又与是非之辩的展开相应。从本体论上说，由未始有封到分而化之，意味着存在的分裂(失去统一的形态)，从认识论上看，是

非之辩的纷起，则意味着道术之裂[①]。《庄子》对"知"的种种怀疑、责难，首先表现了对分化的存在形态及一曲之士的是非之争的不满。对《庄子》而言，分化或分裂的存在形态中的"知"，仅仅指向分别之物，难以再现统一的世界，与这一立场相应，它对所知及能知的不确定性、相对性的论述，对是非之争中普遍判断准则的质疑，主要并不是试图展示一种相对主义的原则，而是旨在扬弃存在的分裂与是非的纷争，回归统一的世界图景。换言之，相对主义在这里更多地呈现为《庄子》力图超越的对象，而非它所肯定或认同的原则。

然而，《庄子》对经验之知的理解，无疑存在自身之弊。它指出并强调所知与能知的相对性，固然注意到了问题的一个方面，但同时却忽视了二者所内含的确定性。事实上，就所知而言，经验对象既处于变迁的过程之中，又内在于一定的时空关系，具有确定的存在形态和规定，并呈现相对稳定的性质；就能知而言，具有正常感官及感知能力的主体，对同一条件下的同一对象，可以形成相同或一致的感知，所谓"凡同类同情者，其天官之意物也同"(《荀子·正名》)。同时，对命题或陈述的断定，其评判准则并不仅仅限于主体间，它更需要引入基于知行过程的主客体关系。主体间关系并不是认识过程中唯一的关系，在认识过程中，主体间关系与主客体关系本身具有互动的性质，命题、陈述所包含的认识内容，既需要为主体间所理解并置于主体间加以讨论，也需要衡之于相关对象，以判断其正确或错误。从根本上说，经验命题的判断，不能仅仅限定于主体间，而应当同时走出主体间、引入主客体关系。《庄子》对认识过程的以上复杂性，显然未能予以充分注意。

在《庄子》那里，经验层面的"知"往往被纳入"技"或"机心"之域，而"技"或"机心"又与机事相联系，被赋予消极或负面的意义。历史地看，经验之知或以"技"的形式表现出来的工具性之知在人的"在"世过程中具有重要作用，无论是广义的生产劳动，抑或日常的生活实践，都无法离开"知"与"技"：略去上述意义上的"知"，人与世界的关系便将停留或回到前文明的形态。《庄子》对经验之知的批评、责难，无疑缺乏历史的意识；而在《庄子》那里，这种立场同时又与天人之辩上将自然(天)理想化的趋向一致。

与经验之知向"技"、"机心"还原相应的，是经验之知与体道之知的张力。如前所述，《庄子》区分了"技"与"道"，体道之知即以道为内容的形上之知。对《庄子》而言，经验之知以分化的存在为对象，仅仅限定于具体之物(极物而已)，体道之知则超越了经验之物，以分而齐之为指向，二者难以相融；在技进于道、"小知"与"大知"等表述中，已蕴含了体道之知与极物之知的分野。从认识论上看，经验之知或极物之知可以视为知识，体道之知则近于形上的智慧；知识固然应提升为智慧，但智慧本身并非隔绝于知识。事实上，经验层面的知识与形上的智能本身呈现为互动的关系：知识的形成总是受到智慧的制约，智慧则奠基于知识并体现于知识的展开过程。《庄子》将体道之知与极物之知加以对立，似乎未能注意二者的相关性与互动性。

当然，《庄子》严于体道之知与极物之知、大知与小知之辨，主要在于通过二者的比照，进一步彰显道的智慧对人之"在"的意义。与《老子》一样，《庄子》将理解与把握道，视为达到理想存在形态的前提，正是由此出发，它一再追问以何种方式才能知道、安道、得道："何思何虑则知道？何处何服则安道？何从何道则得道？"(《庄子·知北游》)对道的如上关切，同时也使形上之知如何可能的问题，在《庄子》那里获得了优先性。

二

在《庄子》那里，对道的追问，并未引向思辨的玄想；形上之知如何可能的问题，与人本身如何走向真实存在的问题，呈现为相互关联的二个方面，而道的关切，则最后落实和体现于人的存在。体道之知与

① 《庄子·天下》："天下之人，各为其所欲焉以自为方。悲夫！百家往而不反，必不合矣！后世之学者不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。"

人的存在之间的关系，具体地展开为“真知”与“真人”或“真知”与“至人”之辩[①]。

经验之知与体道之知的区分，既以对象世界的“物”与“道”之分为前提，又以人自身不同存在形态的区分为内涵。就人自身之“在”而言，真人或至人无疑表现为理想的存在之境，而在《庄子》看来，走向这种存在形态，又以体道或得道为条件。作为理想的存在之境，至人或真人的品格始终与道相联系：

> 夫道，于大不终，于小不遗，故万物备。广广乎其无不容也，渊乎其不可测也。形德仁义，神之末也，非至人孰能定之！夫至人有世，不亦大乎！而不足以为之累。天下奋棅而不与之偕，审乎无假而不与利迁，极物之真，能守其本。故外天地，遗万物，而神未尝有所困也。通乎道，合乎德，退仁义，宾礼乐，至人之心有所定矣。（《庄子·天道》）

“道”作为存在原理，具有普遍性，“德”则可以视为道的具体体现。至人或真人不同于常人的主要之点，在于“通乎道，合乎德”，亦即从不同的层面体悟并把握了道。他固然也与物打交道，但却并不停留于经验的层面，而是指向物的真实根据（“极物之真，能守其本”）。在这里，成就至人与得道、体道展开为同一过程。

作为理想的人格之境，至人或真人不仅以得道为指向，而且在知与行的过程中始终坚持而不违逆道：“不忘其所始，不求其所终，受而喜之，忘而复之，是之谓不以心捐道[②]，不以人助天，是之谓真人。”（《庄子·大宗师》）“捐道”与认同道相对，“不以心捐道”，从正面看，也就是对道的接受、认同、贯彻，而这一过程同时表现为顺乎自然（“不以人助天”）。无论是积极意义上的“通乎道”，抑或消极意义上的“不以心捐道”，走向真人或至人之境，都伴随着对道的把握与认同。

上述论点，可以概括为“有真知而后有真人”。在肯定真知与真人的如上关系的同时，《庄子》又强调了问题的另一方面，即“有真人而后有真知”（《庄子·大宗师》）。真人与真知的如上关系，以成就真人和体道的过程性为其逻辑前提。对《庄子》而言，超越经验层面的极物之知而达到形上之知、从执著于“技”到“通乎道”、从囿于“机心”的常人到真人之境，都非一朝一夕之功，而是展开为一个过程。从过程的角度看，真人与真知之间便内在地呈现为“有真知而后有真人”、“有真人而后有真知”这样一种互动的关系。

作为达到真知的前提，“真人”在《庄子》那里有多重内涵。从某些方面看，真人往往被赋予某种超凡入神的形态：“古之真人，不逆寡，不雄成，不谟士。若然者，过而弗悔，当而不自得也。若然者，登高不栗，入水不濡，入火不热，是知之能登假于道者也若此。”（《庄子·大宗师》）如果说，“不逆寡，不雄成”等等主要表现为一种现实的社会性品格，那么“登高不栗，入水不濡，入火不热”则已走向神化之境。《庄子》以后者描述真人的品格，既试图进一步展示道与经验现象之间的区别，也希望由此突现把握形上之道与达到经验之知在前提、方式上的差异。当然，对真人的如上渲染，也使之蒙上了几分神秘的色彩，它对后来道教的得道成仙诸说，似乎也产生了历史的影响。

不过，从如何把握道的角度看，真人与真知之辩更实质的意义，在于对主体作用及其内在规定的关注。在认识论的视域中，真人或至人首先可以理解为具体的存在，作为达到真知的前提，这种存在不同于某一或某些方面的特定能力，而是表现为整个的人。在谈到真人或至人的特点时，《庄子》便指出：“故素也者，谓其无所与杂也；纯也者，谓其不亏其神也。能体纯素，谓之真人。”（《庄子·刻意》）“素”与“纯”原有本然、自我同一等义，而以“无所杂”、“不亏神”具体地界定其内涵，则同时强调了真人在精神等层面的统一性和整体性。以上特点同样体现于“至人”之上：“至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。”（《庄子·应帝王》）“用心若镜”，是直观对象而不改变其本然形态，“不将不迎，应而不藏”，则是顺物之自然，二者都指以如其所是的方式来敞开世界，在这一过程中，“至人”始终呈现为统一的存在，而非仅仅是某一方面的规定。

---

① 在《庄子》那里，真人与至人彼此相通，所谓“不离于真，谓之至人”（《庄子·天下》），亦表明了这一点。

② “不以心捐道”一句，王叔岷认为：“‘捐’盖‘损’字之坏，下文‘不以人助天’，一损一助，相对而言，意甚明白。《史记·贾谊列传》《索隐》引此文，正作损。”（王叔岷《庄子校释》卷一，商务印书馆1947年版）按：王说可从。

真人与真知之辩及对真人的以上理解，在更内在的层面上涉及认识论与本体论的关系。如前面所分析的，真人在认识论意义上首先表现为一种统一的存在形态，与之相应，“有真人而后有真知”，意味着肯定人的存在形态与得道、体道过程之间的联系。《大宗师》借南伯子葵与女偊之间如下对话对此作了进一步的阐述：“南伯子葵问乎女偊曰：‘子之年长矣，而色若孺子，何也？’曰：‘吾闻道矣。’南伯子葵曰：‘道可得学邪？’曰：‘恶！恶可！子非其人也。’”这里的值得注意之点在于对学道与“其人”关系的确认：“其人”即处于一定存在境界的人，非其人，意味着尚未达到这种存在形态，对《庄子》而言，人能否学道或把握道，以他是否具备了相应的存在形态或境界为前提。“非其人”（未具备某种存在的规定），便难以学道。质言之，人之“知”，以人之“在”为前提；唯有达到了一定的存在形态，才可能真正理解和把握道。

“知”与“在”的如上关系，在鲲鹏与蜩、学鸠的视域差异中得到了更形象的阐述。在《逍遥游》中，《庄子》作者曾以寓言的形式，描述了鲲鹏与蜩、学鸠的不同境界。鲲鹏欲“背负青天”而“图南”，但这种宏远的志向却遭到了蜩与学鸠的嘲笑：“蜩与学鸠笑之曰：‘我决起而飞，抢榆枋，时则不至而控于地而已矣，奚以之九万里而南为？’”《庄子》作者由此作了如下评论：“适莽苍者，三飡而反，腹犹果然；适百里者，宿舂粮；适千里者，三月聚粮。之二虫又何知！”不同的存在方式，往往伴随着不同的观念；蝉与鸠的活动范围，只是蓬间树丛而已，这种存在境域，使它们无法理解飞越九万里的鲲鹏之志，《庄子》以“之二虫又何知”，着重指出了蝉鸠的存在境域对其“知”的限制。

“知”的层面所展示的以上差异，同时被理解为小知与大知之别，所谓“小知不及大知”（《庄子·逍遥游》）。关于这种小大的区分，《庄子》作者有如下的具体解释：“穷发之北有冥海者，天池也。有鱼焉，其广数千里，未有知其修者，其名为鲲。有鸟焉，其名为鹏，背若太山，翼若垂天之云，抟扶摇羊角而上者九万里，绝云气，负青天，然后图南，且适南冥也。斥鴳笑之曰：‘彼且奚适也？我腾跃而上，不过数仞而下，翱翔蓬蒿之间，此亦飞之至也。而彼且奚适也？’此小大之辩也。”（同上）叙事的内容与上文大致相近，其侧重之点同样在于存在形态不同所导致的视域差异。不过，与小知与大知之分相联系，这里的“小大之辩”进一步突现了存在境域与认识视域之间的相关性、对应性。

从把握道的层面看，存在境域对人的影响展开为多重方面，在《秋水》篇中，《庄子》作者通过对井蛙、夏虫、曲士各自特点的概述，具体地阐明了这一点：

> 井蛙不可以语于海者，拘于虚也；夏虫不可以语于冰者，笃于时也；曲士不可以语于道者，束于教也。（《庄子·秋水》）

井蛙、夏虫在此隐喻具有某种存在形态的人。“虚”涉及存在的空间，引申为特定的环境，“拘于虚”，亦即受制于特定环境；“时”关乎时间关系，引申为具体的历史条件，“笃于时”，即为一定的历史条件所限定；“教”与学说、观念相关，它所涉及的是一定的思想背景，“束于教”，指具有片面性的思想、观念对人的影响。作为具体的存在，人总是受到内在、外在的各种因素的影响，而不同的存在境域，又进一步制约着人对世界（包括道）的认识和理解。在此，特别值得注意的是“束于教”。与“虚”与“时”涉及的主要是人之外的条件有所不同，观念形态的“教”更多地通过人自身的接受、认同而化为人的内在意识、融入于人的精神世界，从而与人同“在”，如果说，从真知到真人，又由真人到真知着重从积极的方面体现了人之“在”与人之“知”的互动，那么，已有的一偏之见向人的精神世界的渗入、这种观念通过转换为人的思想背景而限定把握世界的过程，则从消极的方面体现了同样的关系。

不难看到，有真知而后有真人、有真人而后有真知，二者展开为真知与真人的互动。真知在融入于意识与精神世界的过程中化为人的具体存在，人的存在境域又在不同的层面上构成了面向对象、敞开世界的本体论前提，人之“在”与人之“知”的如上关系，同时体现了认识论与本体论的统一。

三

真人与真知之辩通过肯定人之“知”与人之“在”的相关性，着重展示了达到真知和道的本体论背景。以此为进路，《庄子》对如何得道的过程作了进一步的考察，而“坐忘”与“心斋”则构成了其中重要的

范畴。

在《庄子》以前,《老子》曾区分了为学与为道:"为学日益,为道日损,损之又损,以至于无为。"(《老子·第四十八章》)"为学"是一个经验领域的求知过程,其对象主要限于现象世界;"为道"则指向形上本体,其目标在于把握统一性原理与发展原理。在《老子》看来,经验领域中的为学,是一个知识不断积累(日益)的过程,以形上本体为对象的为道,则以解构已有的经验知识体系(日损)为前提,后者构成了无为的具体内涵之一。

《老子》对为道过程的如上理解,在《庄子》那里得到了进一步的发挥。与《老子》强调"日损"相近,《庄子》提出了"坐忘"之说。何为"坐忘"?在《大宗师》中,《庄子》作者以孔子与颜回对话的方式,对此作了阐述:

> 颜回曰:"回益矣。"仲尼曰:"何谓也?"曰:"回忘仁义矣。"曰:"可矣,犹未也"。他日复见,曰:"回益矣。何谓也?"曰:"回忘礼乐矣。"曰:"可矣,犹未也。"他日复见,曰:"回益矣。"曰:"何谓也"?曰:"回坐忘矣。"仲尼蹴然曰:"何谓坐忘?"颜回曰:"堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通,此谓坐忘。"仲尼曰:"同则无好也,化则无常也,而果其贤乎,丘也请从而后也。"

这里,《庄子》作者显然是借孔子与颜回之口,以述己意。从精神活动及意识活动的角度看,"忘"的特点是有而无之,亦即将已融合于主体精神世界并入主其中的内容加以消除。仁义、礼乐表现为文明的社会规范,"形"与身相关,主要从感性的层面表征人的存在,"知"则涉及人的理性能力与理性之知。如果说,仁义礼乐构成了人存在的社会文化背景,那么,"形"与"知"则更多地与个体存在相联系;与之相应,忘仁义、礼乐,意味着疏离社会文化背景,由文明的约束回归自然的形态;离形去知,则是从个体的层面,消解感性与理性的规定,所谓"堕肢体,黜聪明"表达的也是同一意思:肢体涉及形,"聪"、"明"则分别与耳目的感官能力相联系。对《庄子》而言,消除社会文化背景的影响,还具有外在的性质,因此,仅仅"忘仁义"、"忘礼义",虽"可矣",但"犹未也";以"堕肢体,黜聪明,离形去知"为内容的"坐忘",则由消除外在的影响,进一步回到个体自身,从感性(形)与理性(知)等方面净化个体存在,使之"同于大通"(与道为一)。

"离形去知"分别涉及"形"和"知",对"坐忘"的分析,也具体地展开于以上两个方面。在《庄子》看来,与"形"相联系的"聪"和"明",首先指向以"声"、"色"为内容的外在世界:"是故骈于明者,乱五色,淫文章,青黄黼黻之煌煌非乎?而离朱是已。多于聪者,乱五声,淫六律,金石丝竹黄钟大吕之声非乎?而师旷是已。"(《庄子·骈拇》)五色、五声既是经验领域的对象,又表现为文明演化的产物,"聪"、"明"作为耳目的功能,本来以经验现象为作用的对象,而在以上的关系中,它同时又指向了文明的世界。"骈"与"多"在此指赘生之物,对《庄子》而言,体现于五色、五声的耳之"聪"、目之"明",便属于赘生的多余之物;一旦执著于"聪"和"明",便不免沉溺于声、色的世界:"说(悦)明邪,是淫于色也;说(悦)聪邪,是淫于声也。"(《庄子·在宥》)就人的存在而言,耳之"聪"、目之"明"可以视为"形"的表征,而人之"形"又影响人之"心",以"形"为依托,往往导致心随形化:"其形化,其心与之然。可不谓大哀乎?"(《庄子·齐物论》)作为"坐忘"的内容之一,"黜聪明"、"离形"等等,既旨在超越感性的世界,也意味着消除"形"对"心"的消极影响。

与"离形"相联系的是"去知"。在《庄子》那里,"知"与"故"被视为同一序列,二者的消除,构成了循天之理的前提:"去知与故,循天之理。"(《庄子·刻意》)"故"本来包含有意为之的涵义,在此引申为诈伪[①],"知"与"故"并提,使之同时被赋予否定的意义。有意为之或伪诈,是文明演进的伴随物;广而言之,"知"与"故"都是在文化及文明发展的影响下形成的,在此意义上,"去知与故",以消除文明发展对个体的影响为实质的内容。这里既渗入了天人之辩:以去知与故为循天之理的前提,便是自然原则对于人化观念的优先性,又表现出对已有知识结构的消极理解。

去知与故的主张,在师其"成心"之说中得到了进一步的展开:"夫随其成心而师之,谁独且无师乎?"(《庄子·齐物论》)成心即既成或已有的观念,它产生于一定的社会文化背景,在形成之后,又融入主体

① 参见刘文典《庄子补正》,云南人民出版社1980年版,第494页。

之中，并构成了其思维定势及考察问题的前见。每一个体都无法摆脱外在的社会影响，从而也都相应地有自身的成心，而以成心为师，便难免囿于内在的成见，由此出发，便容易衍化出是非之分："未成乎心而有是非，是今日适越而昔至也。是以无有为有。"（同上）在此，成心即被视为是非之分与是非之争发生的根源。前文所提及的"束于教"，在某种意义上也体现了"成心"对人的影响："教"内化于主体的意识，便转化为"成心"，成心的制约又使个体成为一曲之士。就其内容而言，"成心"表现为一种观念系统，其中既包含关于经验事实的知识，也蕴含价值取向或价值立场；与批评"束于教"、师其"成心"相应，"去知"在此具体地表现为解构既成或已有的观念系统。

在观念形态上，与"成心"相联系的是"机心"。成心表现为已有的知识结构与价值定势，机心则既以知识系统与价值取向为内容，又展开为具体的动机意识或目的意识。在"有机械者，必有机事，有机事者，必有机心"的逻辑关系中，机心便表现为基于一定的知识背景及功利目的而展开的谋划和算计，它在体现较强的功利意识的同时，也隐含着向"伪"发展的可能，在此意义上，机心与"故"无疑有相通之处；《庄子》认为"机心存于胸中则纯白不备"，显然也肯定了这一点。机心的以上特点，决定了它与得道过程之间的紧张，所谓"纯白不备，则神生不定，神生不定者，道之所不载也"（《庄子·天地》），便突出了以上关系。如果说，对"成心"的消解可以视为"去知"的引申，那么，对"机心"的否定则更多地表现为"去故"。

作为坐忘的具体内容，离形去知在总体上表现为闻见与心知的双遣："目无所见，耳无所闻，心无所知，女神将守形，形乃长生。"（《庄子·在宥》）目之所见、耳之所闻，属感性之知；心之所知，则与理性相涉，对二者的否定所引向的，是"解心释神"："堕尔形体，吐尔聪明[①]，伦与物忘，大同乎涬溟。解心释神，莫然无魂。"（《庄子·在宥》）堕形体、吐聪明，主要侧重于感性之"形"及感性之知，解心释神，则具有综合的意义，它所指向的，不仅仅是理性的内容和规定，而是兼及精神领域的各个方面。在消除了感性作用与精神领域的不同存在形态以后，个体的精神世界便随之解体。这既是一种较为彻底的"忘"，也是对精神世界的有意解构，在《庄子》看来，由此达到的便是合乎道、与自然为一的境界，所谓"伦与物忘，大同乎涬溟[②]"，即可看作是对这种状况的写照。

为学过程及精神世界的形成，更多地展现建构的性质，然而，当知识系统及精神世界的建构衍化为"成心"时，则这种建构本身也呈现消极的意义：它在认识论上容易引向独断论。从这方面看，解构已有知识系统及精神世界，无疑具有通过消除成心以抑制独断论的意义。笛卡尔以怀疑的方法对曾经接受和相信的一切加以重新审视，便表现了如上趋向；胡塞尔要求悬置已有的知识与信念，也在某种程度上体现了类似的观念。《庄子》主张"解心释神"，既表现为从精神世界的建构走向精神世界的解构，又意味着超越以"成心"为形式的独断论，后者显然具有更实质的意义。

与"坐忘"相联系的是"心斋"。何为"心斋"？从《庄子》的如下阐释中，我们可略见其大概：

若一志，无听之以耳，而听之以心；无听之以心，而听之以气。听止于耳，心止于符，气也者，虚而待物者也，唯道集虚。虚者，心斋也。（《庄子·人间世》）

"一志"即专注而有定向，"听之以耳"泛指感性的考察方式，"听之以心"则以理性的方式为指向。这里值得注意的是"听之以气"之说。"气"作为本体论的范畴，有质料之义，但《庄子》在此则以"虚"说气，将"气"主要与"虚"联系起来。耳目之知与心知，具有对象性或意向性：耳所听者，为感性的对象；心所指向的，则为理性之域。与之相对，以"虚"为内涵的"气"，则不具有对象性或意向性。《庄子》要求由"听之以耳"、"听之以心"，进而"听之以气"，意味着从对象性的关切及意向性的活动，返归虚而无物的精神形态。"虚"在此既被理解为道的体现（所谓"唯道集虚"），也被视为进一步把握道的前提，而以"心斋"指称这种"虚"的形态，则使之平添了几分玄秘的色彩。"斋"本来与祭祀活动中的自我净化相联系：惟有消除世俗的不洁之物，才能与神明沟通，《庄子》以此作为得道之境所以可能的前提，无疑突出了解构、消除、

① 王引之："吐当为咄，咄与黜同。"（参见刘文典《庄子补正》，第361页）按：《庄子·大宗师》有"堕肢体，黜聪明"语，用法与之相通，此似亦可印证"吐聪明"当为"黜聪明"。

② 成玄英："涬溟，自然之气也。"（《庄子疏·在宥》）

净化既成精神世界对于把握道的意义。

从先秦哲学看,将"气"引入精神领域,当然不限于《庄子》,事实上,孟子也曾从精神的层面解释"气"。在谈到"浩然之气"时,孟子作了如下阐发:"其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间。其为气也,配义与道,无是,馁也。是集义所生者,非义袭而取之也。行有不慊于心,则馁矣。"(《孟子·公孙丑上》)就其内容而言,这里值得关注的,首先是孟子以"义与道"来规定"气","义"表示价值的观念或价值的规范系统,与"义"处于同一序列的"道",其内涵首先也涉及价值的理想。在此,以"义与道"为具体的内容,"气"更多地与精神领域的积累、沉淀过程相联系,所谓"集义所生",也表明了这一点。同是对"气"的规定,孟子的"集义"与《庄子》的"集虚"无疑表现了不同的趋向:前者侧重于形成、确立内在的精神世界,后者则更倾向于对其加以解构;而在以上二重趋向的背后,则蕴含着理性的强化与理性的限定、独断的走向与独断的消解等张力。

四

以解构已有的精神世界为指向,"坐忘"和"心斋"着重于"破"或否定。既"破"之后,如何体道和悟道?《庄子》由此进一步考察了通常的感知和理性之外的方式。前文曾提到,在经验的层面,耳目之知首先指向外部对象,所谓"极物而已",也隐含着这一涵义。从体道的角度,《庄子》对耳目的作用方式作了不同的规定:"夫徇耳目内通而外于心知,鬼神将来舍,而况人乎?"(《庄子·人间世》)在这里,耳目不再以对象为指向,而是反身向内;这种反观又不同于理性之知,相反,它以"外于心知"为特点。表现为"内通"的耳目之知,也涉及"聪"和"明",但此"聪"、此"明"并不以外部对象为内容,关于这一点,《庄子》有如下的解释:"吾所谓聪者,非谓其闻彼也,自闻而已矣;吾所谓明者,非谓其见彼也,自见而已矣。夫不自见而见彼、不自得而得彼者,是得人之得而不自得其得者也、适人之适而不自适其适者也。"(《庄子·骈拇》)这里区分了二种"聪"和"明":"闻彼"之聪与"自闻"之聪、"见彼"之明与"自见"之明。从目的的层面看,自闻、自见旨在自适;从作用的方式看,自闻与自见则以反视内听为特点。

作为把握道的方式,耳目的"内通"或反视内听(自视自见)在认识论或方法论上究竟具有何种意义?从认识论上看,耳目之知或"聪"和"明"既与广义的"观"及"听"相联系,又具有直接性(无中介)的特点,在对耳目及聪明重新界定之后,将其引入得道的过程,无疑同时肯定了以直接(无中介)性为特点的这种"观"或"听"的作用,然而,以"内通"规定耳目的功能,并将其与"心知"隔绝开来,则使之不同于经验或感性的直观,而在实质上表现为某种区别于单纯理性作用的直觉。事实上,当《庄子》从方法论的角度对庖丁解牛的过程加以概述时,已从一个方面表明了这一点;在它看来,上述过程的根本特点之一在于"以神遇而不以目视"(《庄子·养生主》)。不以目视,是指不以"见彼"(指向对象)的方式"视";"以神遇",则是以内在的明觉直接地把握。用"以神遇"来表示这种直觉,主要在于突出其非程序性、非推论性以及难以言说的特点。这种体悟的方法,对应于"技进于道"的过程[①],从而,所谓"以神遇"在实质上便被视为得道的方式。

通过"以神遇"的方式领悟道,在形式的层面上表现为对感性直观与理性推论的双重扬弃,其前提则是有见于单纯的感性直观或逻辑推论都难以把握道。与之相应,"以神遇"的直觉方式,本身也隐含多重方面。它不限于感性直观,但又包含"观"的因素(包括想象等);它超越了理性的、逻辑的推论,但又内在地渗入某种理性的内涵:所谓"内通"、"自闻"、"自见",都已不同于单纯的感性活动,而是交错着理性的作用。事实上,"以神遇"之"神",便既有神而不可测(非逻辑或理性的程序所能限定)之意,也兼指精神的综合作用。心斋之说中所谓"听之以气",也以扬弃"分"而走向"合"为其深层内涵:在《庄子》那里,"气"往往与统一性、综合性相联系,所谓"通天下一气耳"(《庄子·知北游》)、"游乎天地之一气"(《庄子·大宗师》)、"游心于淡,合气于漠"(《庄子·应帝王》),等等,"气"的本体论内涵便具体表现为"通"、

① 《庄子》借庖丁之口,以"技进于道"概括庖丁解牛的内在意义(参见《养生主》)。

"一"、"合",后者同样体现于作为得道方式的"听之以气"。对《庄子》而言,"气"既以"虚"为其特点,也以超越界限的方式沟通、联接存在形态以及把握存在的方式;惟其"虚",故在本体论及方法论上都不限定于某一方面,而能展现普遍的涵盖性。也正是在相近的意义上,《庄子》将"养气"与"通乎物之所造"联系起来:"壹其性,养其气,合其德,以通乎物之所造。"(《庄子·达生》)

《庄子》对"虚"和"以神遇"的如上理解,无疑注意到了直觉在体道过程中的作用,与本体论上注重"齐物"、突出"道通为一"相呼应,它在确认存在本身"未始有封"的同时,也肯定了把握存在的方式不能限定于耳目之知或心知,这些看法显然有见于得道或体道方式的综合性、整体性等特质。不过,在强调"以神遇"等直觉的方式具有非限定性特点的同时,《庄子》对感知、心知等往往未能给予合理的定位。在"自闻"、"自见"以及"慎女(汝)内,闭女(汝)外"(《庄子·在宥》)等主张中,对道的把握过程不仅疏离于感知,而且似乎被隔绝于外部世界;而"无思无虑始知道"(《庄子·知北游》)等看法,则进一步悬置了理性思维。这样,在《庄子》那里,尽管"以神遇"、返身"内通"作为直觉的方式在逻辑上渗入了感知、心知,但在自觉的方法论层面,它们似乎并没有获得应有的确认。事实上,"闭女(汝)外"、"无思无虑"与"坐忘"、"心斋"等思想彼此交融,在相当程度上赋予体道的方式以超验的、神秘的性质。

就其认识论涵义而言,"无思无虑"同时意味着向前概念形态的回归。从逻辑上看,"坐忘"、"心斋"、"以神遇"等形式,本身具有超越感知、心知等界限的特点;与之相近,前概念的形态也以无思虑、感知等区分为其特点:在无所"分"这一点上,二者无疑呈现某种相通之处。这样,从超越认识能力之分的直觉,走向无耳目之知与心知之分的前概念形态,也有其内在的关联。与悬置思虑、心知相应,《庄子》将"同乎无知"、"结绳而用之"视为至德之世的形态:"夫至德之世,同与禽兽居,族与万物并,恶乎知君子小人哉?同乎无知,其德不离。"(《庄子·马蹄》)"子独不知至德之世乎?……当是时也,民结绳而用之。"(《庄子·胠箧》)"至德之世"即理想之世,"同乎无知"、"结绳而用之"则是前概念的存在形态。这里不仅仅涉及历史的回溯和评价,作为理想的存在形态,它内在地蕴含着"应当"的要求:理想的也就是"应当"达到或实现的。从后一方面("应当"之维)看,"同乎无知"、"结绳而用之"的前概念形态,同时也构成了走向"道"的前提:在一定意义上,以上论述可以看作是"无思无虑始知道"的注脚。

在《庄子》看来,相对于"思虑"和心知,前概念形态对人而言更合乎得道之境。关于这一点,《达生》篇有一具体阐释:"夫若是者,其天守全,其神无郤,物奚自入焉?夫醉者之坠车,虽疾不死,骨节与人同,而犯害与人异,其神全也,乘亦不知也,坠亦不知也,死生惊惧不入乎其胸中,是故逆物而不慴。彼得全于酒而犹若是,而况得全于天乎?""全"、"无郤"有统一而无分之意,"其天守全"、"其神无郤",主要表示本然之性(天)及精神世界的浑而未分。按《庄子》之见,当人处于无知无识的形态时,其精神世界便具有统一而未分("其神全")的特点,后者同时体现了与道为一的境界,所谓"致道者忘心矣"(《庄子·让王》);正是以上背景,使人虽遇变故(坠车)而能免予伤害。在这里,无所知的前概念形态构成了"其神全"的前提,"其神全"则既体现了得道之境,又为个体的安然"在"世提供了担保。

不难看到,由回归前概念的形态而体道,其意义已不仅仅限于在理论层面把握道,而是更多地涉及实践层面的存在方式。对《庄子》而言,以道为内容的"真知"不同于经验层面的知识:经验之知所指向的是外部对象,"真知"则旨在提升人自身的存在形态。前概念形态的特点在于既无物我之分,又无感知与心知之别,它在某种意义上体现了"未始有封"的存在形态,惟其如此,故能得道和体道。在这里,认识的方式已与存在的方式相互交融:"未始有封"既是人把握道的背景或前提,又是人自身的存在方式。

认识方式与存在方式的如上交融,在更深沉的意义上涉及认识与涵养的关系。如前所述,《庄子》一再肯定真知与真人的互动,这种互动已蕴含着达到真知与成就真人之间的统一。从成就真人的维度看,问题总是关联着涵养。事实上,前文所论及的"坐忘"、"心斋",都同时展开为一个涵养的过程。"坐忘"以忘仁义、忘礼乐为前提,其中包含着对儒家道德系统的解构或扬弃,这种解构同时构成了达到"真人"的条件。正是在此意义上,《庄子》将"坐忘"之境与"贤"联系起来,所谓"果其贤乎",便表明了此点。同样,"听之以气"的"心斋",也渗入了个体的涵养,以"唯道集虚"为内容,"心斋"意味着对个体精神世界的净化,这种净化包含着个体在精神层面的努力和工夫。"心斋"的讨论以颜回与孔子对话的形式展开,在

谈到"心斋"所体现的"虚"时,《庄子》继续借用这种对话的方式来加以阐释:"颜回曰:'回之未始得使,实自回也;得使之也,未始有回也。可谓虚乎?'夫子曰:'尽矣。'"(《庄子·人间世》)这里所说的"未始有回",是指人格或观念形态的转换:在实现"心斋"之后,原来的"我"以及"我"的精神世界便不复存在,取而代之的是经过净化的自我及其精神世界。人格或精神世界的这种转换,从一个方面体现了涵养工夫及其效应。

认识与涵养的以上关系,同时被理解为一个二者互动的过程。在谈到"恬"与"知"的关系时,《庄子》写道:"古之治道者,以恬养知;知生而无以知为也,谓之以知养恬。知与恬交相养,而和理出其性。"(《庄子·缮性》)"恬"有"静"之义,在此指合乎"天"的自然形态,它本身可以视为涵养的产物。事实上,这种静而天之境,在《庄子》那里又与"养神"过程相联系:"纯粹而不杂,静一而不变,淡而无为,动而以天行,此养神之道也。"(《庄子·刻意》)"以恬养知"所肯定的,也就是涵养所登达到的合于"天"(自然)之境对认识过程的作用;"以知养恬"则是指认识对涵养的影响。

知与恬的"交相养",在总体上表现为得道或体道过程的相关方面。如前所述,得道不同于对象性的认知,它一开始便指向人自身之"在":达到与道为一的真知与成就真人,在《庄子》那里表现为一个统一的过程;认识与涵养的互融,可以看作是真知与真人互动的体现。从哲学史上看,以成就人自身为"知"的目标并将涵养引入认识过程,同样构成了儒学的内在特点,在这方面,《庄子》与儒学无疑有相通之处。不过,儒家的涵养以德性的形成、提升为指向,《庄子》则将净化精神世界作为知与恬的"交相养"的内容,而这种净化又以消解德性为题中之义。不难看到,《庄子》与儒家尽管都以人之"在"为关注之点,但在何为人之"在"的理想形态、人应如何"在"等问题上,却表现了不同的趋向。

Experiencing Dao and the Cultivation of Personality

Yang Guorong

(*Department of Philosophy & Institute of Modern Chinese Ideological Culture, East China Normal University, Shanghai* 200433)

Abstract: Zhuang Zi tells the knowledge from the experiencing of Dao that involves metaphysic spheres from the knowledge of things that involve the empirical world, and by doing so, Zhuang Zi emphasizes the meaning of the wisdom of Dao for the "being" of man. The relationship between the knowledge of Dao and the human being is reflected in the relationship of true knowledge and true person. True knowledge is understood to exist with the process of practice of man, and the ontological situation of man serves as, in turn, the precondition of disclosing the world. For Zhuang Zi, true knowledge which takes the wisdom of Dao as its content points at the cultivation of virtue of man, and accordingly the process of knowing and that of cultivating interact with each other.

Keywords: true knowledge; true man; experiencing Dao, cultivation of personality

[责任编辑 陈绍燕]

文 史 哲
2006 年第 5 期(总第 296 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 5, 2006(Serial No. 296)

超越实证与思辨

——马克思哲学的历史思维方式

程 彪

(吉林大学 哲学基础理论研究中心,吉林 长春 130012)

摘 要:马克思哲学的历史思维方式是建立在对资产阶级政治经济学的实证主义和传统思辨哲学的思辨主义的双重批判的基础上的,同时它又超越了上述两种思维方式。马克思哲学的历史思维方式实现了对资本主义社会的意识形态批判与历史性研究的内在统一,开创了一条能够真正深入资本主义现实的独特的思想之路。

关键词:马克思;实证主义;思辨主义;历史思维方式;意识形态批判;历史性研究

中图分类号:B5 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)05-0136-07

如何理解马克思哲学以及马克思所开辟的思想道路,是马克思哲学研究中的一个核心问题,对这一问题的回答却一直摇摆在"科学"与"哲学"之间[①]。这一方面呈现出对马克思哲学的理解必然无法绕过马克思哲学与"科学"和"哲学"的关系。人们今天重提"柯尔施问题",原因就在于此[②]。另一方面又反映出如何理解马克思哲学的本质这一问题的确是非常繁难的。马克思哲学的确具有其独有的思想特性,柯尔施把这种独特性理解为是一种结合社会批判(政治经济学批判)和意识形态批判的"批判的哲学"[1](P63)、"革命的哲学"[1](P57)。其实,如果跳出马克思哲学的时代,从整个现当代哲学发展的角度看,那就会很清楚,随着对日益窘迫的人类生存状况的关注,哲学逐渐与具体科学尤其是社会科学融合为一体。"社会理论越来越哲学化了,……哲学也越来越社会学化了。"[2](P56)哈贝马斯曾指出,马克思主义的位置存在于科学和哲学之间,可谓一语中的。在科学和哲学之间寻求马克思哲学的定位越来越成为哲学界的共识。

如果说在哲学与科学之间寻求马克思哲学的定位是一条合理路径的话,那么,马克思哲学,作为一种新形态的哲学,绝不是摇摆于哲学与科学之间的"不定形物",更不是"科学知识"和"哲学原理"的混杂或综合,而是对科学的"实证"(实证主义)与哲学的"思辨"(思辨主义)两种思维方式的超越。因为只要我们不停留在马克思的文本的表面,而是深入其底层,就会发现马克思哲学所呈现出的是一种崭新的思维方式。[③]正是在批判和超越资产阶级政治经济学(科学)的实证主义和传统思辨哲学(哲学)的思辨主义两种思维方式的基础上,马克思哲学逐渐建构起了其独特的思维方式,也正是凭借这种独特的思维方式,马克思哲学才能够深入人的现实存在的历史性维度,揭示出资本主义条件下人的现实存在的历史性内涵,以及这种存在方式的历史性改变的可能性。因此,我们把马克思哲学的思维方式称为"历史思维方式"。本文所探讨的就是马克思哲学的历史思维方式是如何实现对实证主义和思辨主义的超越的。

收稿日期:2005-08-12

作者简介:程彪(1973-),男,山东沂水人,哲学博士,吉林大学哲学基础理论研究中心副教授,主要研究哲学观。

基金项目:吉林大学哲学社会科学研究青年基金项目"法兰克福学派对马克思的解读"(2005QN003)。

一

马克思哲学的历史思维方式是在对资产阶级政治经济学的实证主义和传统思辨哲学(以黑格尔哲学为代表)的思辨主义的双重批判的基础上建立起来的。马克思不仅分别实现了对实证主义的批判和思辨主义的批判,而且把对两者的批判内在有机地结合起来。

在马克思哲学的形成过程中,马克思首先批判的是以黑格尔哲学为代表的传统思辨哲学的思辨主义的思维方式。在《黑格尔法哲学批判》中,马克思指出,黑格尔的法哲学从其逻辑学的立场出发把人归结为精神,把家庭、社会、国家等都归结为"绝对精神"实现自身的不同环节,把国家作为理论精神的最高体现,神圣化为市民社会的真理和目的,这样就颠倒了国家与市民社会的真实关系:不是"市民社会"决定国家,而是国家以神秘的方式决定"市民社会"。这种神秘主义的颠倒根源于黑格尔的"逻辑学"、"理念论"。因此,马克思认为,尽管黑格尔的法哲学把社会存在、历史发展纳入其研究视野,考察了家庭、市民社会、国家等人的现实生存状况并提出了一些很深刻的见解,但这些都只不过是假象,黑格尔法哲学所真正关注的并不是人的现实存在,而是关于人的现实存在的逻辑,这种逻辑又从属于一种更高的逻辑,即"绝对精神"的逻辑。无论个人还是市民社会、国家乃至整个的历史发展,都不过是"绝对精神"自我实现的不同环节和表现,是"绝对精神"自我发展的验证。在黑格尔的法哲学中,"理念变成了独立的主体,而家庭和市民社会对国家的现实的关系变成了理念所具有的想象的内部活动"[3](P250)。"在这里具有哲学意义的不是事物本身的逻辑,而是逻辑本身的事物。不是用逻辑来论证国家,而是用国家来论证逻辑。"[3](P263)因此,"整个法哲学只不过是对逻辑学的补充"[3](P264)。黑格尔法哲学是思辨主义的思维方式的典型体现,按照这种思辨主义的思维方式,对事物的理解和把握不是从事物本身出发,而是从某种超越于事物之外的(先定的、必然的、普遍的、客观的、绝对的、理想的……)抽象观念或原理出发,逻辑地推导出关于事物的理论。这种思辨哲学的思维方式虽然能编织出一个无所不包、逻辑圆满的思想体系,却不可能达到对现实的真实理解,而只能远离和歪曲现实事物。因为在实际考察事物之前,就已经预先规定好了事物的内在逻辑或本质,把对事物的理解限制在某种既定的抽象观念或原理的范围之内了。这是一条从观念到现实、让现实适应观念的思辨主义的思想道路,它根本无法把握和揭示人的现实存在状况,甚至也根本不关注人的现实存在状况。

通过对黑格尔法哲学的思辨主义的批判,马克思认识到,要真正理解和把握事物,必须走与思辨哲学完全相反的思想之路,即:不是从观念到现实、让现实适应观念的抽象思辨,而是从现实出发、从对现实的实际研究中得出关于现实的观念。也就是说只有从市民社会本身出发才能理解市民社会,只有深入人的现实生活世界才能达到对现实存在状况的真正理解。这一认识促使马克思转向从资产阶级政治经济学中寻求对"市民社会"的解剖、对现实社会状况的理解。然而,马克思很快就认识到,资产阶级

---

① 对马克思哲学的不同理解一直存在于马克思哲学的历史演进中。一种理解是把马克思哲学理解为"科学的世界观和方法论",尤其是关于社会历史发展的科学。甚至认为,没有所谓的马克思"哲学"。与此相对,另一种理解是把马克思哲学理解为一种彻底的人道主义精神,它以人的自由个性为目的,其精髓是一种彻底的批判精神。这两种截然相反的理解,既是对立的又是互补的。一方面,他们都力图克服把马克思哲学完全归结为科学的思想倾向,另一方面,他们的理解都没有跳出哲学与科学的二元关系,总是在哲学与科学的对照中定位马克思哲学。

② 《哲学研究》2004年第6期发表了徐长福先生的论文:《求解"柯尔施问题"——论马克思学说跟哲学和科学的关系》,《哲学研究》2005年第2期又发表了邓晓芒先生的商榷文章:《"柯尔施问题"的现象学解——兼与徐长福先生商讨》,从而激发了新一轮关于马克思哲学的实质问题的讨论。其实最近几年中,围绕马克思主义哲学研究中的学院化倾向和非学院化倾向的争论,也折射出对马克思哲学的不同理解,《哲学研究》2004年第9期发表的郁建兴先生的文章:《在科学与意识形态之间——关于马克思主义哲学研究的合法性问题》使这一问题更加明朗了。

③ 已故著名哲学家高清海先生把马克思哲学理解为"实践观点的思维方式"。此后,有许多国内学者结合现代西方哲学的发展,阐明马克思哲学的思维方式变革及其内容。如:孙正聿先生所提出的"从两极到中介"的观点、俞吾金先生所提出的"实践诠释学"的观点、李文阁先生提出的"生成性思维"的观点等等。

政治经济学的实证主义的思维方式同样也不能揭示、反而由于其隐含的思辨主义的思维方式而扭曲和掩盖了人的现实存在状况，于是，马克思转向了对资产阶级政治经济学，尤其是对其“虚假的实证主义”的批判。

《1844年经济学—哲学手稿》是马克思的第一个政治经济学批判文本。从文本的内容看，马克思首先从国民经济学的各个前提出发，得出了与“国民经济学”完全不同的结论。马克思指出：“我们从国民经济学本身出发，用它自己的话指出，工人降低为商品，而且降低为最贱的商品；工人的贫困同他的产品的力量和数量成反比；竞争的必然结果是资本在少数人手中积累起来，也就是垄断的更惊人的恢复；最后，资本家和地租所得者之间、农民和工人之间的区别消失了，而整个社会必然分化为两个阶级，即有产者阶级和没有财产的工人阶级。”[4](P50) 马克思揭露出了“国民经济学”的抽象理论所掩盖的现实，揭示了“国民经济学”的理论与现实的矛盾。然后，马克思就直接从“国民经济学”所无法说明的“当前的经济事实出发”，揭示了工人在资本主义生产中的异化，提出了“异化劳动”概念，并反过来以这一新概念去分析“当前的经济事实”，揭示出国民经济学所由出发、却不能说明的理论前提——私有财产，从而实现了对资产阶级政治经济学的批判。

然而，马克思对资产阶级政治经济学的批判并不仅仅是对其理论前提和具体结论的批判，更是对其思维方式的批判。资产阶级政治经济学与思辨哲学不同，它直接面对的是人的现实生活，并声称是从事实出发对人的经济活动和经济关系的实证研究。在《1844年经济学—哲学手稿》中，马克思识破了这种实证主义的虚假性和肤浅性，并着重揭示和批判了资产阶级政治经济学在其实证主义外表下所隐藏的思辨主义的思维方式。首先，马克思指出，在资产阶级政治经济学所由出发的最基本的经济“事实”中包含着最严重的思辨抽象。比如：政治经济学从生产和从事生产的人出发，把劳动看作人的本质，只考察生产过程中的人，即作为工人的人；把生产看作是创造财富的过程，抹杀了利润、地租之间尤其是它们与工资之间的本质区别，进而看不到工人与资本家之间的阶级对立。其次，资产阶级政治经济学的根本前提——“私有财产”的观念是未经反思的，然而它却决定着政治经济学所有其他范畴，如：“买卖”、“竞争”、“资本”、“货币”等[4](P63)。另外，在《1844年经济学—哲学手稿》中马克思还隐约认识到，诸如“人权”、“自由”、“平等”等一系列资产阶级意识形态观念，都被资产阶级政治经济学奉为毋庸置疑的永恒真理，是其所由出发的未经反思的思想前提。因此，资产阶级政治经济学，在其实证主义的外表下，不仅预设了一些既定的抽象观念，而且从这些抽象观念出发去理解和说明现实的经济关系和经济活动，它仍然遵循着从观念到现实的思辨主义的思想道路。它的“实证主义”仅仅是表面的，其深层实质仍然是思辨主义的。

基于政治经济学与思辨哲学在思维方式上的共同性，马克思在《1844年经济学—哲学手稿》中把对两者的批判内在结合起来，既揭示了资产阶级政治经济学的实证主义外表掩盖下的思辨主义的思维方式，又揭示了黑格尔哲学尤其是“精神现象学”在批判的外表掩盖下的非批判主义和国民经济学家的立场[4](99-101)。这样不仅深化了对资产阶级政治经济学的批判，而且把对黑格尔哲学的批判向前推进了一步。此后，马克思对青年黑格尔派的批判以及对资产阶级政治经济学批判所遵循的都是这种双重批判的思路。比如对青年黑格尔派的批判，马克思一方面批判他们以观念的批判代替现实的批判，另一方面又揭露出他们在激进的言辞背后所掩盖的深刻的保守主义。又比如对资产阶级政治经济学的批判，马克思一方面认为它们直接从现实出发的实证主义不可能达到对现实的科学理解，另一方面又指出它们从资本主义的意识形态观念出发理解资本主义生产方式，从而把资本主义生产方式天然化、神圣化、永恒化的倾向。霍克海默把实证主义与形而上学等同起来，看作是资产阶级统一的世界观一起进行批判，显然是受到了马克思的启发[5](P5,P37)。

通过对实证主义和思辨主义两种思维方式的批判，马克思认识到，要真正做到从现实出发，深入揭示人的现实生存状况，就必须开创一条科学研究的新路径，探讨和建构一种既不同于思辨哲学的思辨主义、又不同于政治经济学的实证主义的独特的思维方式。

二

在《关于费尔巴哈的提纲》中，马克思第一次明确了自己的哲学主题："哲学家们只是用不同的方式解释世界，问题在于改变世界。"[6](P57) 随着"改变世界"这一新的哲学主题的明确提出①，建构新的哲学思维方式的要求就显得更加必要和迫切了。因为要改变世界，首先必须达到对现实世界的真正理解。围绕改变世界这一新的哲学主题，马克思哲学建构起了自己独特的历史思维方式，从而最终实现了对传统思辨哲学的思辨主义和资产阶级政治经济学的实证主义的超越。

在《德意志意识形态》中，马克思提出了自己独特的思想之路。"在思辨终止的地方，在现实生活面前，正是描述人们实践活动和实际发展过程的真正的实证科学开始的地方。关于意识的空话将终止，它们一定会被真正的知识所代替。对现实的描述会使独立的哲学失去生存环境，能够取而代之的充其量不过是从对人类历史发展的考察中抽象出来的最一般结果的概括。这些抽象本身离开了现实历史就没有任何价值。"[6](P73-74) 这段话基本阐明了马克思哲学的历史思维方式，也即阐明了对实证主义和思辨主义两种思维方式的批判和超越。

马克思在这段话中，非常明确地表明了自己的思维方式与思辨哲学的思辨主义的截然不同，这是很明显的，也很容易理解。除这段话以外，在《德意志意识形态》中，马克思还在很多地方明确阐明了对思辨主义思维方式的拒斥和批判，如"德国哲学从天国降到人间；和它完全相反，这里我们是从人间升到天国"。"不是意识决定生活，而是生活决定意识。""符合现实生活的"考察方法是"从现实的、有生命的个人本身出发"[6](P73)。又如"不是在每个时代中寻找某种范畴，而是始终站在现实历史的基础上，不是从观念出发来解释实践，而是从物质实践出发来解释观念的形成"[6](P92)。可以说，这些阐述，就其对思辨主义的拒斥和批判而言，是非常直白的。然而，其中所体现的对实证主义的批判却是比较隐晦的，而且马克思的一些说法，反而很容易让人把马克思哲学的思维方式理解为一种实证主义，把马克思哲学理解为一种关于社会历史发展的科学，如"真正的实证科学"、"经验观察"、"对现实的描述"、"可以用纯粹经验的方法来确认"等。后来，马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中说生产的经济条件方面所发生的变革可以用自然科学的精确性指明[7](P33)，以及在《资本论》中说"社会经济形态的发展是一种自然史的过程"，声称揭示出了"现代社会的经济运动规律"[8](P11-12)，就更加重了这种实证主义色彩。但是，马克思从来都不是一个经验主义者或实证主义者，马克思对资产阶级政治经济学的实证主义的批判态度也从来没有改变，如："只要描绘出这个能动的社会过程，历史就不再像那些本身还是抽象的经验论者所认为的那样，是一些僵死的事实的汇集，也不再像唯心主义者所认为的那样，是想象的主体的想象活动。"[6](P73) 后来，马克思干脆把实证主义称作"腐朽的实证主义"[9](P236)，把经验主义叫做"粗率的经验主义"，并指出这种"粗率的经验主义，已变为错误的形而上学、经院主义，挖空心思要由简单的、形式的抽象，直接从一般规律，引出各种不可否认的经验现象，或用狡辩，说它们本来和这个规律相一致"[10](P68)。这里，马克思把经验主义和唯心主义、形而上学、经院主义放到一起，与以前对传统思辨哲学和资产阶级政治经济学的双重批判是一致的。

但是，仅仅把实证主义归结为思辨主义并不能超越实证主义，只有揭示出资产阶级政治经济学的实证主义所无法揭示的人类存在的社会根源和历史前提，真正达到对现实的理解，才能根本超越实证主义。这同时也是对思辨主义的根本超越。也就是说，只有建构起了能够真正深入现实的新的思维方式，才能构成对实证主义和思辨主义的根本超越。对马克思哲学而言，这种新的思维方式就是历史思维方式。稍加注意就会发现，马克思在批判实证主义和思辨主义的时候，对人的现实存在的历史性（过程性、

① 我们把"改变世界"理解为马克思哲学的主题（参见程彪、郭玉芳《"改变世界"：马克思哲学的主题》，《学习与探索》2005年第2期），孙正聿先生把马克思哲学理解为关于"人类解放"学说（参见孙正聿：《解放何以可能——马克思的本体论革命》，《学术月刊》2002年第9期），我们认为，两者是一致的。改变世界的问题也就是解放何以可能的问题。

实践性、能动性)有着充分的自觉意识,并非常强调历史性研究的基础意义。在上面我们所引的段落中,就有这样的一些说法:"描述人们实践活动和实际发展过程的真正的实证科学……"、"只要描绘出这个能动的社会过程……"、"始终站在现实历史的基础上……"等等。对人的现实存在的历史性自觉与强调,不仅是马克思的历史观区别传统历史观之根本所在,而且也是马克思哲学的历史思维方式与思辨主义和实证主义的思维方式的根本区别之所在。可以说,整个马克思哲学都是在这种历史意识的指导下对资本主义条件下人类的现实存在状况的历史性研究,这种历史性研究的最终成果便是《资本论》。由于缺少这种历史意识和对现实的历史性研究,传统思辨哲学只能是遵照历史之外的某种尺度("理性"、"自由"等)来理解现实历史,无法揭示和理解资本主义生产方式、以及资本主义的一系列意识形态观念的历史性。

与思辨哲学一样,资产阶级政治经济学虽然一再声称是从事实出发的实证研究,但它的实证研究同样缺少一种历史意识和历史性维度,相反,却是在自然化、永恒化甚至神化现存的资本主义生产方式的前提下进行的,它所能够达到的最多是对资本主义生产方式的理论表述。一方面,它根本不可能意识到自身的历史性,反而把"生产"、"商品"、"资本"、"利润"等范畴当作是适用于一切时代的永恒的、普遍的范畴。另一方面,它根本不可能触及资本主义生产方式本身的历史性前提。它的实证研究"不过是把日常生活过程中的某些现象按照它们外表上显现出来的样子加以描写、加以分类、加以叙述,并列入简单系统的概念规定中"[11](P179),"他们只诉诸实际经验。而理由和原因仍然是秘密"[8](P256)。这里涉及对"从现实出发"的不同理解:对资产阶级政治经济学而言,从现实出发就是从资本主义的现实出发,对资本主义生产方式进行经验描述和实证考察;而对马克思哲学而言,从现实出发则意味着深入到资本主义社会的根源,揭示出资本主义生产方式的历史性前提。正如柯尔施所认为的那样,马克思哲学作为一种更为彻底的社会批判,"这个批判,通过政治经济学的批判而达到了社会的根源"[1](P63)。相应地,马克思所看到的社会现实(事实)也就根本不同于政治经济学家眼中的社会现实(事实)。在资产阶级政治经济学家眼中,现实是超历史的、僵死的、永恒的、天然合理的;而在马克思眼中,现实则是历史的、能动的、暂时的、其合理性需要辨明的。资产阶级政治经济学,作为对资本主义的理论表述,就和所有资本主义的意识形态一样,都只不过是对资本主义的非历史的、辩护性解释,即只是用不同的方式解释世界,而马克思哲学的主题是改变世界。这就要求马克思哲学必须对资本主义进行批判性的、历史性研究,揭示出资本主义的历史性前提,揭示出资本主义生产方式的内在规律及其必然灭亡的历史发展趋势,从而展现变革资本主义的可能性。

三

在超越思辨主义和实证主义的基础上,马克思哲学的历史思维方式实现了对资本主义的意识形态批判与历史性研究的内在统一。如果割裂了两者的内在统一而仅仅强调其中的一个方面,就会导致对马克思哲学的曲解。或者把马克思哲学仅仅看作是对资本主义进行意识形态批判的批判哲学,这种批判离开了对资本主义真实的历史性研究,就成为一种抽象的人道主义批判;或者把马克思哲学仅仅看作是对资本主义进行历史性研究的实证科学,这种科学离开了对资本主义的意识形态批判,也就失去了内在的历史性维度。

一方面,马克思哲学的历史思维方式意味着对资本主义采取彻底的意识形态批判。马克思对资本主义的意识形态批判是由资本主义生产方式的独特性所决定的。马克思认为,资本主义生产方式作为特定历史条件下的生产方式,不同于其他生产方式的独特性在于,在资本主义生产方式中,人们在生产中所结成的生产关系只能以物的形式表现出来,并独立于生产过程和生产者之外成为统治生产和生产者的似乎有生命的力量。"人与人之间的社会关系可以说是颠倒地表现出来的,就是说,表现为物与物之间的社会关系。"[12](P22)在这里,真正的关系被颠倒了、被隐匿起来了。马克思非常形象地把这种颠倒比作"拜物教"[8](P89)("商品拜物教"、"货币拜物教"和"资本拜物教")。资本主义生产方式的这种颠倒本

性或拜物教构成了资本主义社会的深刻的意识形态，是资本主义社会中的人的全面异化（物化）的根源。在资本主义社会这个颠倒了的世界中，任何经验观察和实证研究都不可能达到对资本主义现实的真正理解。只有首先对这种颠倒本性的或拜物教的意识形态进行批判，把被资本主义生产方式颠倒了的关系再颠倒过来，才能谈得上真正理解。而资产阶级政治经济学，作为资本主义生产方式的理论表述，只是对这种颠倒关系的理论表述，它不可能意识到这种颠倒，也就更不可能对这种颠倒进行剖析和批判。因此，资产阶级政治经济学不可能达到对资本主义现实的真正理解，而只能强化资本主义的颠倒本性或拜物教。

另一方面，马克思哲学的历史思维方式意味着对资本主义进行真实的历史性研究。虽然马克思哲学对资本主义的意识形态批判是非常强烈的，但是，这种意识形态批判却并非像空想社会主义者那样仅仅出于道德义愤或某种抽象的乌托邦理想，而是以对资本主义的真实的历史性研究为基础的。这从马克思对待资本主义的科学态度上也能看出。众所周知，马克思并不盲目地反对资本主义，而是充分肯定了资本主义的合理性方面，如：对生产力的促进作用、对生产关系的革命作用等，这些都是建立在对资本主义的深入的历史性研究基础上的。马克思曾指出："研究必须充分地占有材料，分析它的各种发展形式，探寻这些形式的内在联系。"[8](P23) 而无论在占有材料方面，还是在分析材料方面，马克思都堪称典范。要研究资本主义，就必须首先充分掌握关于资本主义的历史和现实的各种材料。为了撰写《资本论》，马克思收集和积累了大量的第一手资料，翻阅了各种相关文献档案，做了大量笔记，这是众所周知的。但是，"充分地占有材料"仅仅是研究的起点，材料本身并不能说明任何问题，因为它们仅仅是对事物的现象形态的描述。要揭示事物的内在本质还必须对材料进行进一步分析，而这就需要遵循科学研究的客观规律。这一点从马克思对辩证法的理解、改造和自觉运用中可见一斑。马克思剥去了黑格尔辩证法的唯心主义的神秘外壳，"使辩证方法摆脱它的唯心主义外壳并把辩证方法在使它成为唯一正确的思想发展形式的简单形态上建立起来"[7](P13)。作为"唯一正确的思想发展形式"，合理形态的辩证法所揭示的不过是思维从表象到抽象又从抽象到具体的运动发展过程[7](P17-20)。在《资本论》第二版的"跋"中，马克思在分析和驳斥关于《资本论》的方法的各种评论的基础上，公开宣称对黑格尔辩证法的继承关系。

在马克思哲学及其历史思维方式中，对资本主义的意识形态批判和历史性研究这两个方面是内在统一的。两者互为基础、相互促进，处于一种类似"解释学循环"的关系之中。对资本主义的意识形态批判，决定了对资本主义的研究必然是一种历史性研究；而对资本主义的历史性研究，又进一步明确和坚定了对资本主义的意识形态批判立场。马克思哲学对资本主义的意识形态批判立场，决定了对资本主义的批判必须深入揭示出资本主义的历史性前提。"改变世界"或"人类解放"作为马克思哲学的宗旨，也是马克思哲学的基本立场。这一立场始终体现在马克思哲学对资本主义的历史性研究之中，如从实践或生产方式出发理解人；从物质基础出发剖析人类社会及其历史发展；从资本与雇佣劳动的对立出发剖析资本主义生产方式等。综观马克思哲学，马克思对资本主义的批判立场是非常鲜明的，马克思在很多场合都表明自己的无产阶级或人类的立场。然而，我们不能把马克思哲学看作是一种普通的意识形态。与其他种种意识形态理论相比，马克思哲学，如果我们可以称其为"意识形态"的话，是一种自觉的意识形态。它的自觉性首先体现在马克思哲学对自己的阶级立场的自觉意识。但更根本的是，马克思哲学对资本主义的意识形态批判立场是以对资本主义的历史性研究为基础、并且随着研究的不断深入而不断自我超越的。这也正是马克思哲学的高明之处。马克思哲学，作为一种意识形态，高于其他意识形态的地方就在于这种基于研究的自觉性和自我超越性。正如詹明信所说的，理论之间竞争的关键，在于谁能意识到自己是意识形态，并在此基础上实现突破，创造出一个新的意识形态论述[13](P8)。

最能体现马克思哲学的意识形态批判和历史性研究两者内在统一的是马克思哲学自身的形成发展过程。马克思哲学的形成发展过程，既是对资本主义的意识形态批判逐渐深化的过程，也是对资本主义的历史性研究逐渐深入的过程。从博士论文时期的"自由"观念，到手稿时期的"类本质"观念，再到"现实的人"观念，最后达到"人的全面发展"观念。这一系列不同时期的观念，既是不同时期马克思对资本

主义进行意识形态批判的思想武器，它们分别构成了不同时期马克思哲学的思想立场；同时又是不同时期马克思对资本主义进行历史性研究所取得的成果的凝结。以这些研究成果为基础，马克思对资本主义的批判不断深入。马克思哲学正是在意识形态批判和历史性研究两者的内在统一中，不断实现着一种自觉的、开放的自我批判、自我超越和自我发展。

参考文献：

[1]陈学明.二十世纪哲学经典文本：西方马克思主义卷[C].上海：复旦大学出版社，1999.

[2][英]安东尼·吉登斯.社会理论与现代社会学[M].北京：社会科学文献出版社，2003.

[3]马克思恩格斯全集：第1卷[M].北京：人民出版社，1956.

[4]马克思.1844年经济学-哲学手稿[M].北京：人民出版社，2000.

[5]霍克海默.批判理论[M].重庆：重庆出版社，1989.

[6]马克思恩格斯选集：第1卷[M].北京：人民出版社，1995.

[7]马克思恩格斯选集：第2卷[M].北京：人民出版社，1995.

[8]马克思.资本论：第1卷[M].北京：人民出版社，1975.

[9]马克思恩格斯全集：第31卷[M].北京：人民出版社，1972.

[10]马克思.剩余价值学说史：第1卷[M].北京：人民出版社，1975.

[11]马克思.剩余价值学说史：第2卷[M].北京：人民出版社，1978.

[12]马克思恩格斯全集：第13卷[M].北京：人民出版社，1962.

[13]张旭东.詹明信再解读[J].读书，2002，(12)：4-12.

Beyond Positivism and Reflectivism: the Historical Thinking of Marxian Philosophy

Cheng Biao

(*Center for Fundamentals of Philosophy, Jilin University, Changchun* 130012)

Abstract: The historical thinking of Marxian philosophy bases itself on a dual critique of positivism in bourgeois political economics and reflectivism in traditional reflective philosophy, and transcends, at the same time, the latter two modes of thinking. Realizing the union of the ideological critique and the historical research of bourgeois society, the historical thinking of Marxian philosophy paves a possible and special way to understanding the reality of bourgeois society.

Keywords: positivism; reflectivism; historical thinking; ideological critique; historical research

[责任编辑 全 成]

文 史 哲
2006 年第 5 期(总第 296 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 5, 2006(Serial No. 296)

近百年来中国政治思想史研究综论

葛 荃

(山东大学威海分校 法学院,山东 威海 264209)

摘 要:中国政治思想史作为一个相对独立的学科,始于 20 世纪初叶,迄今已近百年。近百年来,这一研究领域固然出现了众多学术大师,却没能够形成得到学术界公认的明显的学术派别。尽管如此,以方法论为参照,大体上还是可以划分为"新学历史学"、"马克思主义历史学"和"现代政治学"三个流派。其中,新学历史学流派在三四十年代最为活跃,可谓大师辈出;马克思主义历史学流派的鼎盛时期是 50 年代至 70 年代的大陆学术界;现代政治学流派源起颇早,兴盛却晚,然而这一流派代表着中国政治思想史研究的发展方向。

关键词:中国政治思想史;新学历史学派;马克思主义历史学派;现代政治学派

中图分类号:D092;K091 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)05-0143-10

中国政治思想史作为一个相对独立的现代学科,出现于 20 世纪初叶,就现有的文献来看,首倡其功的是梁启超和谢无量。1922 年,梁启超在《先秦政治思想史》"自序"中写道:"启超治中国政治思想,盖在二十年前,于所为《新民丛报》、《国风报》等,常作断片的发表。虽大致无以甚异于今日之所怀,然粗疏偏宕,恒所弗免。"[1](P1) 是知在 1900 年之后,梁启超已经开始把中国政治思想作为一门学问来研究。不过在这一时期,研究中国政治思想史的文章尚属凤毛麟角,似乎还没有学者对中国政治思想史进行专题性研究或总体的思考,梁启超本人亦仅作"断片的发表"。因此,我们大体上可以认定,在 20 世纪初叶,中国政治思想史的研究尚处于探索阶段,学科建设则属于草创而未就。

根据现有的相关资料来看,晚清经学家孙诒让(1848 - 1908)曾著有《周礼政要》一书。《周礼》亦名"周官",是记述周代职官的典籍,属儒家"六经"之一,一般认为其中没有多少思想可言。孙著从政治认识的角度,将中国政治制度与西方政治制度进行比较,多少涉及到一些政治观念。不过从主要内容看,孙著的研究范围和认识特点均不属于政治思想史。因而《周礼政要》虽然早于梁氏之《先秦政治思想史》,却不宜以此作为中国政治思想史的开端。

中国政治思想史学科的建立应在 20 世纪 20 年代初。根据有二:其一,中国政治思想史作为一门学科,被列为课程,搬上了课堂。据载,1922 年,梁启超分别于春季和秋冬在北京法政专门学校及东南大学讲授《先秦政治思想史》。其二,有两部研究中国政治思想史的专著问世。一是谢无量的《古代政治思想研究》,于 1923 年由商务印书馆出版;二是梁启超的《先秦政治思想史》(一名《中国圣哲之人生观及其政治哲学》),于 1924 年由中华书局出版。其中后者的书稿完成时间是 1922 年。梁书中的"序论"部分对中国政治思想的特点,研究的内容、资料以及研究方法等等,都作了详细的阐述。

另外,需要略作说明的是,1924 至 1925 年,北京大学已经开设了"政治思想史"课程,由高一涵讲授。嗣后,清华大学也于 1927 年和 1928 年,开设了"政治思想"课程。这些课程的名称只是标明"政治思想",却没有说明是"中国"还是"外国"。鉴于高一涵本人著有《欧洲政治思想史》,而清华大学在 1932 年以后,添设了有关"国情"的课程,其中明确设置有"中国政治思想",据此我们可以推知,北大、清华于 20

收稿日期:2006-02-02

作者简介:葛荃(1953-),男,安徽巢湖人,山东大学威海分校法学院教授,博士生导师。

年代开设的"政治思想"当指"西方",而非"中国"。

根据以上分析,梁启超、谢无量在中国政治思想史学科建设中有首创之功,筚路蓝缕,不可埋没。

一、中国政治思想史研究的发展阶段

从20世纪20年代始,中国政治思想史研究的发展大体经历了三个阶段。第一个阶段,20世纪20年代至40年代;第二个阶段,20世纪50年代至70年代;第三个阶段,20世纪80年代至今。历时几近百年,步履可谓蹒跚。

概括而言,第一阶段是政治思想研究的发轫时期。

20世纪20年代的中国正值共和初创,国难重重,国内政治局面混乱,思想文化处于新旧变革的多元发展时期。这一时期的中国政治思想史研究作为一个相对独立的学科从无到有,伴随着近代文化的日新月异,出现了一批学问大家,他们的学术视野已经涉及中国政治思想史的研究对象、研究方法、对于中国传统政治思想的基本评估等等。其中,有些学者的研究成果对于这一学科领域的发展产生了极为深远的影响。如梁启超的《先秦政治思想史》、萧公权的《中国政治思想史》等。

第二阶段是中国政治思想研究发展不平衡时期。

由于众所周知的政治原因,中国大陆与台湾地区形成了相互敌对的两个政权,分属于不同的政治营垒,在这样的政治条件制约下,中国政治思想史研究的发展趋向一分为二,呈现出不同的风貌。

在中国大陆,中国政治思想史的命运在这一阶段可以划分为前、后两个时期。前一个时期是1949年中华人民共和国成立至60年代中期,即"文化大革命"爆发前;后一个时期是"文化大革命"时期,即从1966年至1976年。

在前一时期,中国政治思想史的研究基本处于停滞状态。1949年建国之初,全国各大院校仍然保留了政治学系,"中国政治思想"作为一门专业课程仍然存留在教学体系之中。1952年,高等院校进行院系调整,各高校的政治学系建制被取消。于是,在此后的很长一段时间内,有关政治学的教学和研究基本终止了。政治学专业的教师和研究人员大多改行从事其他工作。直到1960年,北京大学、复旦大学、中国人民大学三校恢复了政治学系,但为时不久,即都改为"国际政治系",主要研究方向为:民族解放运动、西欧北美政治和国际共产主义运动。在学科建制和课程设置方面并未涉及中国政治思想史[2](P48)。

总的来看,这一时期的学术发展与全国的政治形势始终保持着一致性,学术研究与其他各项工作一样,一切都是为了无产阶级革命与社会主义事业的需要。在这样的政治和文化条件下,中国政治思想史的命运是可以想见的。

从学术研究的成果来看,这一时期研究中国政治思想史的学术论著很少。而且,这些论著的理论方法和学术规范基本属于历史学科,学术观点普遍受到处于主流地位的政治教条主义的严重影响。

在后一时期,史无前例的"文化大革命"席卷大陆,教育界、学术界成为革命的首要目标。1949年以来的政治秩序完全被打乱,学生成为战士,教师沦为敌人,阶级性与革命性成为判定是非的唯一标准。在这样的情势下,学术要么成为革命的对象,被批判消灭;要么变成革命的工具,政治取代了学术。在"文革"后期,中国政治思想史被当时的弄权者所利用,明确的政治目的和无需掩饰的政治利益成为著述者的唯一立场和出发点。一时间,"儒法斗争"成为所有社会科学"研究"的根本规律和指导原则,中国政治思想史完全陷入了政治漩涡。这一时期的大陆已经没有什么学术可言,中国政治思想史研究与大陆学术的整体命运相一致,进入了特殊的历史阶段。

在中国台湾地区,1949年前后,一批学者移居台湾,中国政治思想史的研究基本没有受到政治局面变幻的影响,得以延续下来。在学风上,台湾学者承袭了民国时期的研究路径与方法,特点有二:

一是研究的内容横亘古今。研究者们著书立说大多从开天辟地讲起,一直论述到孙中山,这一点与民国时期的学风无二。例如谢扶雅的《中国政治思想史纲》(中正书局,1954),萨孟武的《中国政治思想史》(三民书局,1969),叶祖灏的《中国政治思想精义》(中央文物供应社,1984)等等都是如此。

二是在学术观点上往往承袭前贤。例如，谢扶雅自称所作《中国政治思想史纲》与梁启超作《先秦政治思想史》，“所取观点大致相合，惟造词略有不同，观念遂稍有出入耳”[3](P11)。叶祖灏亦言：“中国政治，若论其内容，如梁任公所论有三：世界主义、平民主义（民本）、社会主义。”[4](P2)由此可知台湾学者治中国政治思想可谓成就不少，亦有新见，然而总体上守成有余，创新略嫌不足。

第三个阶段是中国政治思想史研究的大发展时期。

20世纪80年代起始，随着“文革”被否定和“改革开放”发展方向的确立，“思想解放”成了时代潮流。知识分子从“文化大革命”的噩梦中醒来，迎来了学术发展的拨乱反正，进入了学术研究的新阶段。伴随着批判“四人帮”和恢复高考制度，高等院校和科研机构的教学、研究工作基本恢复了正常。这一时期，全国各综合性大学纷纷恢复政治学系，“中国政治思想史”终于得以恢复名誉，成为政治学专业的专业基础课程。此外，由于中国政治思想史学术领域的特殊性，一些高校在历史系或党史系也纷纷开设了中国政治思想史课程。

从20世纪80年代起始，在大陆学术界，中国政治思想史的研究取得了突破性进展。主要表现在四个方面。

首先，从研究方法上看，尽管大多数学者仍然以马克思主义理论作为最主要的方法论，用来分析、研究历史上的各种政治学说，但是这一时期已经有研究者有意识地试图从长期束缚和困扰人们头脑的政治教条主义中走出来。有些研究者的方法论已经不再仅仅局限于阶级分析，而是辩证地、实事求是地看待历史上的思想命题和思想家；也有研究者借鉴和运用现代政治学的理论方法分析中国传统政治思想，力求在研究中保持学术的客观性与思维理性。

其二，中国政治思想史的研究对象得到重新界定。梁启超早在20世纪20年代的《先秦政治思想史》中，即从两个层面对中国政治思想史的研究内容进行了归类。一是从“所表现的对象”来划分，可分为“纯理”和“应用”两类；二是从“能表现之主格”来区分，可分为“个人的思想”和“时代的思想”。梁氏的概括，其功在首创，但过于笼统。20世纪80年代以后，中国政治思想史的研究对象成为学者们率先思考的研究课题。提出具有代表性观点的学者有徐大同、陈哲夫、谢庆奎、朱一涛、刘泽华等。他们的认识对于中国政治思想史学术论域的开拓起到了引导定向的作用。

其三，对中国政治思想史的断代史研究更加深入，除了有大量的学术论文发表，还屡有专著问世。这段时期，研究者们对中国历史上的各个时期的政治思想都进行了专题性的研究。其中比较有代表性的著作不下十余种①。这些著作在研究领域的广度和理论分析的深度上都超越了以往，标志着20世纪80年代以降大陆学术界学术开放的程度。

其四，随着研究的深入，研究者们对于中国政治思想史的理论结构或价值分析形成了一些深刻的认识，有些观点极具概括性，研究者的分析与立论具有鲜明的学术个性。例如，刘泽华对中国传统政治思想的本质特征进行总体把握，认为“王权主义”是中国传统政治思想的核心。他提出，所谓王权主义指的是“社会的一种控制和运行机制”。大体上可分为三个层次：“一是以王权为中心的权力系统；二是以这种权力系统为骨架形成的社会结构；三是与上述状况相应的观念体系。”[5](P2)

又如，熊月之对中国近代民主思想的发展概括为：一条特殊逻辑：中国民主思想进程是“一开始就从政治制度着手，先提出立宪主张，而后才出现自由平等思想，遵循的是议会制度——自由平等这样一条恰好与欧洲相反的逻辑”。两个否定过程：“第一个否定过程，民主共和——君主立宪，反映了中国人民反对专制由空想转向现实的飞跃。”“第二个否定过程，君主立宪——民主共和，标志着中国人民对封建清朝幻想破灭，转而觉醒的飞跃。”[6](P20,P24,P25)

① 主要有徐大同等编著《中国古代政治思想史》（吉林人民出版社1981年版）；刘泽华主编《中国古代政治思想史》（南开大学出版社1992年版）、《中国政治思想史（三卷本）》（浙江人民出版社1996年版）；邵德门主编《中国近代政治思想史》（法律出版社1983年版）；熊月之著《中国近代民主思想史》（上海人民出版社1986年版）；林茂生等主编《中国现代政治思想史》（黑龙江人民出版社1984年版）；彭明著《中国现代政治思想史十讲》（河南人民出版社1986年版）等等。

刘、熊的观点颇具代表性。与此前的两个阶段相比较，无可争辩的是，这一时期的中国政治思想史研究在理论认识的深度上，已经达到了新的层次，表明了20世纪80年代的"解放思想"价值理念在学术领域取得的成功。

二、中国政治思想史研究流派分析

由于中国政治思想史研究发展的迭宕起伏，一波三折，近百年来，这一研究领域固然出现了众多学术大师，却没有能够形成得到学术界公认的明显的学术派别。如果我们把学术派别的形成视为学术发展深化的标志，那么，学术派别不明显正是中国政治思想史研究不够发达的证明。尽管如此，在近百年的学术发展历程中，如果我们以方法论为参照，大体上也还是可以区分出不同的流派。当然这种划分只是为了有助于今人对中国政治思想史百年历程获得更为清晰的认识，并不说明这是学术界既有的共识。

比较而言，中国政治思想史研究的流派可以归纳出三种：新学历史学流派，马克思主义历史学流派，现代政治学流派。下面分而述之。

1."新学历史学"流派

如前所述，中国政治思想史肇源于20世纪初叶，其时国家动荡不宁，文化及学术发展亦处于新旧交替而纷杂不一。这一时期，西方社会科学及其方法论已经流入中土，对于中国学者的理论方法形成了不同程度的影响。虽说这一时期能真正借鉴西学，并且用于实际研究者为数不多，但是，在中国政治思想史的研究上，仍然有不少学者在承继了传统的史学方法的同时，不同程度地吸纳了东渐而来的西学，典型者如梁启超、杨幼炯等。

梁启超在20世纪20年代就提出了中国政治思想史的研究方法问题，并且进行了专门论述。他认为，政治思想史的研究法有三种：

第一，问题的研究法。这种方法是"先将所欲研究的事项划出范围，拟定若干题目，每个题目，皆上下古今以观其变迁……此法长处，能令吾侪对于各种重要问题，得有致密正确的知识，而且最适于实地应用。其短处，在时代隔断，不易看出思想变化之总因间因，且各问题相互之关系，亦不明了"。

第二，时代的研究法。"此法按时代先后顺序研究。例如先三代次春秋次战国次秦汉……等。在同一时代中，又以思想家出生之早晚为次……此法长处，能使思想进化之迹历历明白，又可以将各时代之背景——即政治实况及社会实况——委细说明，以观思想发生的动机。其短处，则同一时代中或资料太多，对于各问题难于详细叙述……又一派之学说先辈与后辈年代隔离，令读者迷其脉络所在。"

第三，宗派的研究法。"此法将各种思想抽出其特色，分为若干派"进行研究。"此法长处，对于一学派之思想渊源——其互相发明递为蜕变及大派中所含支派应时分化之迹，易于说明。各派对于具体问题所主张，亦易于比较。其短处，在时代隔断……对于思想进化次第，难以说明。又各派末流相互影响甚多，归类难以正确。又数大派之外，其有独立思想而势力较微者，容易漏略。"[1](P12-14)

其后，杨幼炯探讨了中国政治思想史研究法，认为有三个层次：

首先，研究政治思想之时代背景，"即政治思想产生之时代的政治、经济及社会背景"。包括政治制度、实际政治情况、政治动向、生产方法的变化等等；其次，用历史的比较方法，以研究政治思想之变迁；最后，研究各个思想家的个性[7](P3-4)。

杨幼炯还提出，中国政治思想史的记述方法亦有三种：1. 编年体，以年代为区别。2. 列传体，以每个思想家为叙述之主题。3. 学说体，以每种学说为论题[7](P3-4)。

不言而喻，上述列举中已经注入了一些新的观念。如梁启超的问题研究法，采用的逻辑分析的方法，与单纯的编年史相比较是有新意的。杨幼炯注重思想的时代背景，认为"盖政治思想之实现恒结晶以成为一种之制度。故政治制度，必与其时代之要求相适应，此即彼时代政治思想之表现也"。"在经济方面，生产方法之变化，引起一切社会关系之改变。人类社会组织之历史的进化，完全由于生产方法之变更而进化。故一时代之经济状况，实与彼时代之政治思想以至大之影响，而社会生活、风尚、习惯对于思想，亦有至深切之关系。凡此种种皆为时代之背景"[7](P3)。这样的认识显然已经具有了近代学术的

内容，研究者已经关注到经济生活、政治制度、生产方式、社会生活、社会关系等等与思想的联系。与传统学术相比较，近代学术研究的时代印痕是十分清晰的。

不过，我们一旦深入他们的研究本身，就会发现，他们实际采用的研究方法仍然是以传统的史学研究模式为主。他们在研究的过程中，注重历史资料的考订钩沉，热衷于梳理史实，通过归纳思想的师承脉络、变化融合，来给思想或思潮订正流派，概括特点和评定意义。一般而言，这一流派并不注重运用现代学术理论对中国传统政治思想进行理论分析，他们的分析框架和理念基本没能走出传统的史学语言模式，具有明显的新旧学术相结合的印记。这种研究方法具有学术过渡性质，在很长的时期内被治中国政治思想史的学者们普遍采用。"新学历史学"学派在近现代中国政治思想史学界有着广泛的影响。

需要说明的是，1949 年以后，台湾与大陆两分，台湾学术界在中国政治思想史的研究方法方面明显与大陆不同。台湾地区的学者们主要继承了梁启超、萧公权等人的研究路数，以传统史学研究法为主，同时辅以西学。这就是说，"新学历史学"流派于 50 年代以后，在台湾学术界得以延续和发展。由于在方法论上过于注重历史内涵，故而显得多少有些僵固，对于前人的研究方法和学术观点显得承袭有余、创新不足，结果研究路数不免渐趋狭窄之势。总的来看，台湾学者在中国政治思想史的研究上长于历史资料的挖掘排比，在理论分析的深刻程度上则稍显逊色，对于这一学术领域的开掘亦不能十分突出。

2. "马克思主义历史学"流派

20 世纪初叶，以"新文化运动"为主要标志，中国文化的发展进入剧烈变动时期。马克思主义正是在这一时期伴随着诸多西方学术和政治思想而流入中土的。一些先进的知识分子接受了马克思主义历史观，历史唯物主义和辩证唯物主义作为一种新型的方法论引起了某些学者的兴趣，并且实际运用于中国政治思想史的研究之中。典型者如吕振羽。吕振羽在 1943 年修订版的《中国政治思想史》"导言"中即提出："我们对于历史上某一时代思想的研究，要想能得出一个正确的结论，第一重要的，须要正确地掌握这一时代的经济情况和政治情况，正确地明了这一时代的生产方式，以及其矛盾之发展的根本形式。……在另一方面，意识形态的自身虽属原则地受着社会存在所决定，然其对于社会存在自身亦能给予反作用，而给其发展过程以多多少少或正或负的影响，从而又影响其自身。"[8](P4) 这种认识显然是典型的马克思主义历史唯物论。其后，在 1955 年的"修订版再版代序"中，吕振羽讲得更为明确。他遍引马、恩、列、斯以及毛泽东、刘少奇等革命领袖的语录，强调："历史唯物主义断言：社会思想、意识依存于社会存在；而社会存在总是先行的，思想、意识的产生或变革常常落后于社会存在。"[8](P11) 他又征引毛泽东"各种思想无不打上阶级的烙印"[8](P15) 的语录，强调思想的阶级属性。

进入 20 世纪 50 年代，在中国大陆，由于中国政治思想史的学科归属被推给了历史学，史学方法的采用便成了自然而然的事。与前期侧重传统史学方法不同的是，这一时期的研究者们普遍以历史唯物主义和辩证唯物主义作为学术研究的指导思想，同时，这也成了研究中国政治思想史的主要方法论。研究者用于评判思想性质的标准是"阶级性"，思想家的家庭出身、本人成份、思想家之思想是为哪个阶级服务的等等成为研究者们必须采用的认识手段。思想的合理与否往往取决于这种思想是顺应了历史潮流还是相反，是推动了历史的前进还是形成了阻碍，以致成为"反动"的思想。在这种研究方法的推动下，马克思主义历史学覆盖了中国大陆。这一时期的代表巨著是侯外庐、赵纪彬、杜国庠等撰著的 5 卷本《中国思想通史》。虽说这部著作不是政治思想的专门著述，不过其中包含了相对完整的政治思想研究内容，其论点亦有代表性。全书贯穿着历史唯物论和辩证唯物论，阶级分析方法亦成为这部著作的主要方法论。例如，《中国思想通史》分析孟子的"阶级论"，认为："孟子的阶级立场是很明显的。他不主张在贫富关系上破坏已往的阶级制度"；"孟子对于阶级关系的变化，抱着反对的态度，对于旧贵族却具有强烈的同情心"[9](P386,P388)。

总括而言，马克思主义历史学方法对推动中国政治思想史研究走出帝制时代传统史学的局限，促进史学研究的科学性与当代意义等方面都是很有助益的。然而，由于 20 世纪 50 年代以来，在中国大陆实际存在的马克思主义教条化倾向，也使得中国学术界受到了当时弥漫全国的教条主义思潮和阶级斗争极端化的极大影响，肇源于"新文化运动"的马克思主义史学方法也逐渐趋向教条化，政治思想史研究日

渐变得僵固和公式化，导致马克思主义历史学流派的发展走上了曲折的道路。

上述这种曲折发展道路的典型表现是，大陆的学者们事实上已经背离了马克思主义作为一种方法论所要求的辩证和唯物地研究问题的科学性，反而简单地套用"经济基础决定上层建筑"、"阶级二分"等教条公式，用阶级斗争解释一切思想文化现象。这种学术倾向的普遍化和极端化，必然使得中国政治思想史极为丰富的思想文化内涵被简化为阶级矛盾和社会冲突的文化表象，思想成为阶级斗争的派生物，思辨的科学分析与理性思维被置换为背离思维逻辑的政治公式和政治推演。

到了20世纪60年代中期，随着"文化大革命"的爆发，已经绝对化了的阶级斗争则被进一步简化为"儒法斗争"。在"政治挂帅"的指引下，学术界要用"儒法斗争"重写中国历史，学术研究实际成为政治闹剧，马克思主义历史学已然面目全非，中国政治思想史的科学研究也根本无从谈起。

进入20世纪80年代，随着中国的改革开放，马克思主义历史学研究得以恢复，大陆学者在经历了天翻地覆的政治动荡之后，开始深入反思教条主义的教训与危害，有些富于学术个性的学者在总结前人研究成果的同时，对研究中国政治思想史的方法论进行了有益的探索，这种现象可以被视为马克思主义历史学流派的新发展。例如，刘泽华在其专著《先秦政治思想史》中即指出，对政治思想史应该像广角镜那样，从多方面着眼，用多头并进的方式开展研究。就研究的体例方面，刘著认为，首先，需要进行的是按思想家或代表作进行列传式的研究。这种个案式的方法是研究政治思想史的基本方式之一，属于基础性的研究。其次，要进行流派研究。从思想史看，只有形成流派的思想，才能把人的认识推向深入，才能构成一种强大的社会力量。政治思想流派对历史的影响比之个人要大得多，理应成为研究的重点。再次，要开展社会政治思潮和一个时代重大课题的研究。此外，研究政治思想的重要概念、范畴，各种政治思想的比较，政治思想与政治实践的关系等等也是十分重要的。

就研究的理论方法而言，刘著的认识显然走出了教条主义的围栏，提出"一方面要注意学科自身的认识规律，循序渐进；另一方面还要借鉴思想史和哲学史研究的经验与教训"。研究中国政治思想史不能只限于描述思想内容和思想发展的历史过程，同时还要考察思想的价值。在这里，关于政治思想的价值性认识和是非判断性认识具有特别重要的意义。关于价值性认识，刘著认为："为了判明一种思想的价值，首先要明确价值标准。……这就是历史唯物主义。但经验告诉我们，在实际运用中，却又表现为千差万别，比如，同是一个孔子，有的认为他是反动派，有的认为是革命党。在两种极端认识中间，还有一个广阔的余地，……价值问题不只是个阶级定性问题，还有许多其他方面的内容。政治思想史不作价值分析，政治思想史就会变成一笔糊涂账。为了更好地判明各种思想的价值，应该探讨一些价值标准问题。在这个问题上，既要借助历史学中已获得的成果，又要结合政治思想史的具体情况，理出一些自身特有的标准。"[10](P11)关于是非判断性认识，刘著认为："从哲学上说，这个问题已经解决，人所共知，实践是检验真理的标准。但是把这条原则用于政治思想史，就产生了许多节枝。"在刘泽华看来，在历史上，一些代表剥削阶级的政治思想付诸实践，是可行的，有效的，"甚至起了促进历史的作用"。那么"在这种情况下，真理与谬误该如何分辨，代表剥削阶级利益的政治思想中有否科学和真理？实践证明是可行的，起了积极作用的思想是否就是实践检验证明了的真理？人民美好的，但不能付诸实践的政治愿望，与真理是什么关系？凡此种种，是急需讨论的问题"[10](P12)。刘著提出的问题对于打破思想的坚冰具有重要的冲击意义，代表了思想解放的时代，大陆学者关于中国政治思想史研究的新思维。

以刘泽华为代表的一派学者，在学术认识上承袭了20世纪初叶"新文化运动"的反思精神与批判意识，他们站在现代化理念的立场上，对覆盖了数千年君主政治的传统政治思想与文化进行了批判、反思和启蒙。这类学者多数具有鲜明的学术主体性，构成了马克思主义历史学流派中的"反思学派"。

总体来看，20世纪80年代以后，大陆学者在继承马克思主义指导方法和坚持历史唯物主义、辩证唯物主义的同时，更加注重对传统理论方法的更新，从而为中国政治思想史的研究开拓出一片新天地。

3. 现代政治学流派

鉴于中国政治思想史的学理特点，史学方法其实是非常必要的。如果从近百年来中国政治思想研究所取得的成果来看，无一不标志着史学方法得到了普遍的成功的运用。然而，研究中国政治思想史如

果仅仅局限于史学方法，则又意味着某种缺陷。这一学科的政治学品性已经表明，在研究方法上，政治学的方法是不可或缺的；也就是说，如果缺少政治学的方法，将中国政治思想史的研究推向深入则是不可想象的。事实上，已经有研究者比较早地注意到了这一点，他们在某种程度上采用了史学与政治学相结合的研究方法。最有代表性的是萧公权。

萧公权在20世纪40年代出版的《中国政治思想史》，如其自叙，就是"采政治学之观点，用历史之方法，略叙晚周以来二千五百年间政治思想之大概"[11](P2)。例如萧著论孔子："孔子政治思想之出发点为从周，其实行之具体主张则为'正名'。以今语释之，正名者按盛周封建天下之制度，而调整君臣上下之权利与义务之谓。"[11](P57)又如，萧著论晚明黄宗羲："梨洲贵民之古义，不啻向专制天下之制度作正面之攻击。使黄氏生当清季，其为一热烈之民权主义者，殆属可能。然而吾人细绎待访录之立言，觉梨洲虽反对专制而未能冲破君主政体之范围。故其思想实仍蹈袭孟子之故辙，未足以语于真正之转变。"[11](P616-617)这些评析运用了权利、义务、民权、政体等概念，其评价的角度亦从民主、专制等政治学价值理念而立论，其在方法论上的政治学特点是十分明显的。大约正是由于萧著的政治学理论特色，较之一般意义上的历史学研究更经得起推敲，因而时隔50余年之后，多数于三四十年代问世的中国政治思想史论著已经退出了课堂教学，退居为研究者的案头参考，惟有萧著至今仍然被海内外多所高校列为教科书或教学参考书，其学术生命力之绵延长久，印证了萧著的学术品性。

进入20世纪80年代，政治学流派有了比较明显的发展。在方法论上，学术界的认识也更为清晰。一般而言，从方法的角度看政治学，可以分为两个方面，一是技术方法，一是认识方法。

所谓技术方法是说，由于现代政治学是20年代"行为主义"思潮的产物，因而在现代政治学研究中普遍运用了个案调查、问卷调查、统计分析等技术手段，以期提高政治学研究的科学性。认识方法是说，现代政治学的基本理论，包括一整套概念和命题，被研究者用来作为认识和分析问题的手段，并据此进行评估，作出解释，概括意义。在中国学术界，这两种方法都被用于中国政治思想史的研究。不过，就当前的研究状况和现有的研究成果来看，与史学流派相比较，历史学方法仍然得到广泛的使用，运用政治学方法者尚属个别。而且，即便运用政治学方法，一般也只是局限于认识方法，例如前引萧公权，所谓"系政治学之观点"，就是以政治学理论作为一种认识方法来运用的。至于技术方法，80年代之前几乎无人涉猎，之后渐有著述问世。90年代以来，尝试运用者时有所见，出版了一些有代表性的论著。主要有：闵琦著《中国政治文化——民主政治难产的社会心理因素》(云南人民出版社1989年版)；张明澍著《中国"政治人"》(中国社会科学出版社1994年版)。不过总的来看问津者依然寥寥。

值得关注的是，在刘泽华主编的三卷本《中国政治思想史》中，作者借鉴了"政治文化"理论，从政治价值、政治意识、政治心态等层面对中国传统政治思想的某些命题进行了阐发，由于视角新颖，故而新见迭出。例如关于"汉以孝治天下"，刘著专门列有《忠、孝观念的社会意识化》一节，分别分析了忠和孝的价值结构与行为规定，然后指出：忠和孝的价值规定在认识上是相通互补的，这样就使得人们对于君与父组成的社会政治权威在认识上形成了普遍的认同；然后，汉统治者通过强化忠孝义务观念，对全社会的政治行为导向形成巨大的强制力。忠、孝观念的社会意识化直接关系到某些政策方针的制定，对于汉代的政治运行具有直接的影响[12](P173-174)。政治文化是现代政治学的一个研究领域，刘著的借鉴可以视为在政治学认识方法方面的一种成功的尝试。

以上关于三个学术流派的区分只是就中国政治思想史研究的概貌总而言之，其中，新学历史学流派在三四十年代最为活跃，可谓大师辈出；马克思主义历史学流派的鼎盛时期是50年代至70年代的大陆学术界；现代政治学流派源起颇早，兴盛却晚，然而这一流派代表着中国政治思想史研究的发展方向。随着社会的现代化步履和学术研究的发展，这一流派理应成为中国政治思想史研究的主流。

三、中国政治思想史的学理特点与研究价值

1. 学理特点

这里说的"学理"指的是一个学科自身的知识特点及其独特的逻辑结构，一般可以从价值结构、认知

逻辑和知识体系等方面予以把握。中国政治思想史的学科归属首先是政治学，其学理特点必然首先受到政治学学科的规定，其次则要受到历史学的规定。这就是说，中国政治思想史实际带有某种交叉学科的性质，学理特点主要表现在以下几个方面。

其一，在价值结构方面，中国政治思想史吸纳并建构了以政治学价值理念为主体的价值理论体系。这将影响并决定着中国政治思想史的学科领域及其研究对象。从一般意义而言，政治学价值理念的观照范围集中在政治权力、政治利益以及相关的问题方面，因之，与政治权力和政治利益有关的诸多制度、组织、规则、行为、活动和关系，以及各种政治现象都是政治学的研究对象。与之相应，中国政治思想史的价值构成势必也将集中在有关政治权力与利益，以及相关问题的思想、理论等方面；这也就决定了中国政治思想史的研究对象不外乎是关于政治权力、政治关系、政治行为与规则、以及政治角色等各种政治现象的思想和理论认识。研究者当以此为据来把握研究对象，划分论域边界。当然，在实际社会政治生活中，人们的政治认识不可能是完全划一的，其中不可避免地会包含有非政治性的内容；换言之，人们在认识政治问题和政治现象的同时，常常夹杂着与之相关的对社会、人生等问题的思考或感悟。不过这并不妨碍中国政治思想史价值结构的政治学特性，这一点恰恰是中国政治思想史的学理特点之一。

其二，在认知逻辑方面，中国政治思想史研究遵循政治学理论的认知逻辑过程，以政治性价值判断作为其最基本的认识方式和分析手段。研究者对于历史上的政治认识成果和思想产品进行梳理、分析、评价和判断，是其所以进行研究的主要目的，如果缺少这一环节，所谓研究就会成为单纯的思想描述。基于中国政治思想史的认知逻辑，研究者在评价和判断的过程中，必然会受到政治学理论的制约。政治学的价值标准，诸如专制、民主、平等、自由等成为分析、评价政治思想的工具。中国政治思想史的学科知识体系正是以政治学的价值准则为基准而建立起来的，关于中国政治思想的历史进程的论述也是以政治价值作为参照系而达成的。这种评价体系和由此而形成的认知逻辑具有相对的独立性，是构成中国政治思想史的学术性与科学性的认识前提和基本保障。

其三，在知识体系方面，中国政治思想史具有明确的历史性。作为一个学科的研究对象，中国政治思想史的知识组成是历史知识，是那些已经过去了的历史遗存，是已经成为“历史遗迹或遗物”的知识。因此，中国政治思想史的学理特点与那些以当代社会及文化现象作为研究对象的学科不同，在研究方法和认知方式上必然要采用历史学的分析方法，在价值判断上也要参考和运用历史学的价值标准。特别是在确定和判断具体研究对象的内涵方面，参照具体的“历史语境”，即以具体的历史条件或历史环境作为“参照系”无疑是极为必要的。历史价值的判断或历史意义的评价在中国政治思想史的研究中有着特殊的重要性，正是因为有了这一层认识，关于思想理论的政治价值分析才不会成为单纯概念推演的空论，不会成为玄而又玄的文字游戏，而是成为真实可信的学术论断。研究者通过历史的定位，对人们的政治思想或理论作出尽可能公允的评价，从而使我们得以在长时段的历史视野中，对于中华民族的政治文明的思想演进过程形成更为合理的阐释与认知。

2. 中国政治思想史研究的文化价值

19世纪末20世纪初在中国是中外文化激烈碰撞和急剧汇合的历史交汇时期，中国政治思想史研究作为一门完整意义上的学科，只有在这一历史转折点才有发生的可能。事实上，“中国政治思想史”是当时的仁人志士为改变中国“积弱积贫”的落后局面，急切地向西方学习而产生的一门应急实用的学问。

在中国传统社会，以儒家思想为主体的政治思想长期覆盖了全部历史过程，故而中国政治思想史研究具有鲜明的文化意义。“人物隔代，思想长流”[13](P41)，传统文化长期积淀的政治智慧、政治理念和政治心理在当代社会仍然具有生命力，其积极而有助益的一面理应发扬光大，其消极而成为文明阻碍的一面则应尽力剔除。因之，深入地了解中国政治思想史研究的文化价值，是我们得以面对传统予以选择的认识前提。

从传统文化的民族个性来看，中国文化的政治品性极为凸显。自上古三代以至春秋战国，文化的发展大体上经历了一个从神性到人性的曲线，先秦诸子首开理性突破之先河，他们指点江山，宏发议论，或梳理历史发展过程，或评判人性善恶，或针砭时政得失，或讲论致治之方。然而无论谈及何事何物，诸子

关注的着眼点总是针对现实社会的实际政治，表现出鲜明的现世性和政治性[①]。这两点是中国文化的基本特点，我们从这里切入，才有可能洞解中国政治思想史研究的文化价值。

从社会政治运行的层面来看，中国传统社会的根本特征是政治权力支配社会。在长期延续的官僚制君主政治条件下，以君主为首的特殊政治利益集团掌控着所有社会资源，对社会实行全面宰制。以士大夫为主体的官僚系统承载的是基于专制王权的再分配权力，他们分享权力即分割利益，他们的历史定位和政治规定性是"统治工具"。然而在某些特定的情况下，士大夫集团与王权之间也可能会形成某种短暂或局部的政治张力。但是由于王权与士大夫之间的统属关系是绝对的和无条件的，这种冲突或对峙虽说有时也会伴随着某种调节与均衡——这种调节与均衡无非是统治者"自我削减"或自救能力的体现，但最终总是以王权的压倒性覆盖而结局。这正是典型的中国式官僚制君主政治的特色所在。

由于士大夫是中国传统政治思想与政治文化的承载者，又由于古代社会君主政治的行政管理能力是有限度的，于是政治思想便成为统治者用以弥补行政能力不足的重要补充手段，士大夫则成为行政管理和思想统治的双重实施者。自汉武始独崇儒术，以儒家思想为主体的政治意识形态渐次形成，士大夫阶层为了达成主流思想的政治身份化而不遗余力，同时他们也为儒家思想及其政治价值观念能为全社会接受而竭尽其传播、教化、宣讲和言传身教的功能。

将政治权力和政治统治与一种政治意识形态紧密地结合起来，用普遍的长期的思想道德教化来弥补管理能力的不足，这种历史选择的结果是，思想文化成为中国传统社会特有的统治手段。用古人的话语表述，可以谓之"道治"：

> 《管子·君臣上》："君失其道，无以有其国"；"明君之重道法，而轻其国也。故君一国者，其道君之也。王天下者，其道王之也。大王天下，小君一国，其道临之也。"[14](P278,P281)
>
> 《吕氏春秋·恃君览》："自上世以来，天下亡国多矣，而君道不废者，天下之利(高注：之利亦当作利之)也。故废其非君，而立其行君道者。"[15](卷二十第1页乙)
>
> 《读通鉴论·宋武帝》："君天下者，道也，非势也。"[16](P478)

这里的表述延自先秦以至于清初，可以视为一种长期延传的传统认识。其中尤以王夫之的断语最为明确。如果我们将古人的表述转换为现代话语，无非是说，在中国传统社会，以儒家思想为主体的政治思想体系对于政治运作和政治发展具有强劲的统摄力。传统政治思想所内涵着的政治价值、观念和信仰等等在维护君主政治秩序方面实际发挥着难以估量的作用，而且渗透充盈在社会文化之中，演化为一般社会成员的普遍政治选择，所谓"荡诸四海，变习易俗"[17](《基义》)，对整个民族文化形成深远的影响。道的权威性的泛化可以从下面的征引中得到证明。晋人挚虞作《门铭》曰：

> 禄无常家，福无定门；人谋鬼谋，道在则尊。[18](P1904)

由此可见，政治思想在传统中国的实际社会政治生活中具有重要的作用，思想与政治运作、与政治制度、与人们的行为选择之间，实际存在着或彰显或隐蔽的互动过程。因而，研究中国政治思想史，对于深入揭示和理解中国传统文化，其价值是不言自明的。王亚南在《中国官僚政治研究》中说过，"中国古典官僚政治形态"有三种"性格"："(一)延续性——那是指中国官僚政治延续期间的悠久，它几乎悠久到同中国传统文化史相始终。(二)包容性——那是指中国官僚政治所包摄范围的广阔，即官僚政治的活动，同中国社会各种文化现象如伦理、宗教、法律、财产、艺术……等等方面，发生了异常密切而协调的关系。(三)贯彻性——那是指中国官僚政治的支配作用有深入的影响，中国人的思想活动乃至他们的整个人生观，都拘囚锢蔽在官僚政治所设定的樊笼中。"[19](P38-39)此论堪为上述分析之佐证。

如果我们以20世纪初叶作为分界线，此前的中国始终维系着君主政治的政治传统。大体上从19世纪中叶开始，中国传统的政治、经济与社会结构等均发生了重大的改变，其中的国体和政体等方面更

---

① 这里说的"政治性"是从广义文化的角度来谈的，与现代政治文化理论层面的"政治"不是一回事。政治学意义上的"政治文化"是美国政治学界在20世纪50年代提出的一个研究论域，具有明确的理论界定、研究的边界与方法。一般指的是决定和影响人们行为选择的"主观"因素。可参见拙作《它山之石 可以攻玉——作为方法论的政治文化》，《天津社会科学》1991年第3期。

是发生了质的变化。这是一个方面。此外,从另一个方面来看,伴随着政治上的变化,却是思想与观念的相对滞后。例如一般社会成员普遍具有权威崇拜和官本位的理念或心态,民间风习普遍存在着天、圣崇拜以及对于伦理道德的极度崇敬。这些等级观念、官本位意识、对于政治权力的崇拜等思想层面的东西显然不是20世纪民族革命和民主革命的传统,而是与传统中国的主流政治思想有直接的源流或因果关系。这种历史的表象与其文化传承的不同步,恰恰说明了思想文化积淀的深厚和影响力的久远。因而,完整地解读历史和解析传统与当代,就需要对中国传统政治思想进行深入的剖析,特别是其价值层面的分析,这是透过表象以审视历史本质规律的必要路径。这样的认识过程恰恰展现了研究中国政治思想史的文化意义。

参考文献:

[1]梁启超.先秦政治思想史[M].上海:中华书局,1936(中华书局和上海书店于1986年根据1936年的版本复印并联合出版).
[2]北京大学政治学与行政管理系系史(打印本)[M].北京:北京大学图书馆藏,1999.
[3]谢扶雅.中国政治思想史纲[M].台北:中正书局,1954.
[4]叶祖灏.中国政治思想精义[M].台北:中央文物供应社,1984.
[5]刘泽华.中国的王权主义[M].上海:上海人民出版社,2000.
[6]熊月之.中国近代民主思想史[M].上海:上海人民出版社,1986.
[7]杨幼炯.中国政治思想史[M].上海:上海书店,1984年影印.
[8]吕振羽.中国政治思想史:上册[M].北京:人民出版社,1949.
[9]侯外庐等.中国思想通史[M].北京:人民出版社,1957.
[10]刘泽华.先秦政治思想史:第1卷[M].天津:南开大学出版社,1984.
[11]萧公权.中国政治思想史:上册[M].台北:中国文化大学出版社,1982.
[12]刘泽华.中国政治思想史:秦汉魏晋南北朝卷[M].杭州:浙江人民出版社,1996.
[13]陈旭麓.陈旭麓文集:第4卷[M].上海:华东师范大学出版社,1997.
[14]赵守正.管子注译:上册[M].南宁:广西人民出版社,1987.
[15]许维遹.吕氏春秋集释:下册[M].北京:中国书店,1985年据清华大学1935年版影印.
[16]王夫之.读通鉴论:中册[M].北京:中华书局,1975.
[17]董仲舒.春秋繁露[M].北京:中华书局,1975.
[18]严可均.全上古三代秦汉三国六朝文:第2册[M].北京:中华书局,1958.
[19]王亚南.中国官僚政治研究[M].北京:中国社会科学出版社,1981.

Studies in the History of Chinese Political Thoughts during the Last Century

Ge Quan

(*School of Law, Shandong University at Weihai, Weihai* 264209)

Abstract: The first time when the history of Chinese political thoughts was studied as a relative independent discipline was in the early times of the 20th Century. This paper studies the early status of history of Chinese political thoughts and tries to generalize it from three aspects. First, we repartitioned development phases of studies in the field of history of Chinese political thoughts. Second, we analyzed this history in three different schools, namely, the history school of Xinxue (new-learning), the history school of Marxism and the school of modern political science. And third, we also analyzed the technical characteristics and the cultural values of history of Chinese political thoughts. This kind of generalization and analysis can provide some clues and facilitate relevant researches.

Keywords: the history of Chinese political thoughts; the history school of new-learning; the history school of Marxism; the school of modern political science

[责任编辑 刘京希]

文 史 哲
2006 年第 5 期(总第 296 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 5, 2006(Serial No. 296)

领域分化后的道德寓所

——兼论公共行政的道德原则

张 康 之

(中国人民大学 公共管理学院, 北京 100872)

摘 要:人类社会经历了农业社会和工业社会的历史阶段,现在正处于后工业化的过程中。在农业社会,社会的一体性决定了它的制度是"权制"的,它的治理模式是"权治"的,道德的因素在不同的社会阶层中会有着不同的要求和表现。工业社会是一个社会分化的过程,特别是领域的分化,把道德主要限制在日常生活领域之中。私人领域也要求道德的支持,但是,自利的追求往往把道德置于客观结果的位置上。至于公共领域,则是一个非道德的领域。在后工业化的进程中,出现了领域的融合,从而为普适性道德的出现提供了历史前提,也为在道德发展最新成果的基础上进行道德制度和德治体系的设计提供了契机。

关键词:道德;社会分化;领域分化;领域融合;公共领域;私人领域

中图分类号:B82-051 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)05-0153-07

改革开放后,中国人文社会科学突出了如何建构我们的社会这一宏大主题,可以说,一切人文社会科学的研究成果都试图去直接或间接地提出如何建构我们的社会的建言。中国的先秦"诸子百家"在如何建构中国古代的农业社会问题上所展开的热烈争论,为中国古代发展出一个旷世无比的农业社会作出了准备。同样,正是有了 18 世纪前后启蒙思想家的探索,才有了西方国家当前所展示出来的那种工业社会的成功模式。当前,中国社会正在发生的这样一场研究和探索活动,将会成为中国建立起一种全新的社会及其治理体系的前奏。就中国当前的人文社会科学探讨而言,主要包含着两种基本取向:一种取向是注重引进西方近代的社会理论以及实践中的成功经验来匡定中国现实和指引中国未来;另一种取向是要求中国传统在现代社会再次"降生",表现出对中国农业社会和传统文化的无限怀恋,希望中国的未来能够出现历史上的那种盛世,并永恒存续。这两种取向主导了中国人文社会科学的全部研究活动,几乎全部的意见表达的"话语权"都是在这两种研究取向之间进行分配的,年轻的、试图跻身中国人文社会科学研究队伍的人们,只能在这两者之间作出选择,否则是没有生存空间的。其实,这两种取向的共同特点是:从某一或某些既有的思想或理论出发去剪裁中国现实,而不是从中国当前的现实出发去思考我们应当学习和借鉴什么。所以,我们必须指出那些既有的理论、思想发生的背景以及所要解决的问题,进而去思考建构中国社会应当拥有什么样的现实取向。正是出于这一愿望,本文从人类历史演进中去考察社会生活中最为基本的道德因素的变动,以求揭示道德因素在走向未来的社会建构中所应有的价值。

一、农业社会的"权制"和"权治"

人类的农业社会历史阶段是以社会等级化为标志的,而社会的等级化又要求在社会治理的过程中

收稿日期:2005-12-25

作者简介:张康之(1957-),男,江苏铜山人,中国人民大学公共管理学院教授,博士生导师;燕山大学讲座教授。主要研究方向:行政哲学与文化。

必须以权力的行使为基本内容。无论是东方还是西方，处在农业社会历史阶段中的社会治理都是运用权力的治理。对于这种形态，我们称之为"权治"，它有别于近代社会的那种依据法律进行治理的治理模式。但是，正如福柯所追问的："什么是权力，或者，说得更明确些，权力是如何实施的；当某人对另一个人实施权力的时候，究竟发生了什么？"[1](P27) 答案非常明显：那就是权力必然意味着压迫、惩罚和服从。即便在社会发展过程中权力的行使变得文明化了，它的根本性质却没有改变，只要权力还在发挥作用，就存在着权力行使者与权力客体之间的压迫和服从的强制性关系，就存在着权力两极之间的社会落差。而且，这种落差在实质上就是社会的不平等。所以，在农业社会，权力又反过来强化了社会的等级秩序。当然，在农业社会也会出现社会平等的理想，却没有实现的基础。

在中国的农业社会中，发展出了典型的权力治理方式。正如西方国家近代的法治是发展得最为完善的治理方式一样，中国农业社会的权治也是最为发达的。就中国农业社会是由"父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信"[2](《孟子·滕文公上》) 五个条目编织起来的治理模式而言，其中，除了第五个条目是一种横向的关系，前四个条目所反映或规范的都是一种纵向的关系，都包含着权力关系的线索。所以，中国农业社会的制度，从结构上看是一种权力制度(权制)，在这种制度框架下所发生的社会治理过程，也就因而成为权力的治理(权治)。当然，农业社会等级化的权力制度是以家为原点而展开的，是"家元"伦理关系的社会化和政治化。所以，在"五条目"中，父子关系是第一位的，被列为"五条目"之首。这样一来，"孝"就成了权力制度意识形态的核心内容。正如马克斯·韦伯所说："世袭制则以孝为基础，孝是元德。""因为对于所有这些人，孝在本质上是一样的。封建的忠，事实上被引申为官僚阶层内部的庇护关系。忠的基本性质是家长制的，而不是封建的，子女对父母的无限的孝，正如一再强调的，绝对居于一切道德之首。"[3](P207-208)，正是由于这一原因，人们往往把中国农业社会的治理过程误读为"德治"的，而我们的看法恰好相反。中国农业社会的治理是一种完全的"权治"而不是"德治"。因为，在这个社会中，根本不存在普世性的道德，至于那些常常被人们误解为道德的、具有普世性的因素，其实只是一些习俗，是一些还未被提升为道德的社会整合力量。至于道德，在不同的等级中，是有着不同的规定和不同的内涵的。虽然在社会治理的过程中，也要求治理者拥有一定的道德素养，遵从一定的道德规范，但是，这些道德因素并不要求治理对象也同样拥有，因而，治理者与被治理者是分属于不同的道德规范体系的。我们看到，早期儒家每每将君子与小人对立起来，且君子是有德性的，小人则唯利是图。孔子说："君子义以为上。"[4](《论语·阳货》)"君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之。君子哉！"[4](《论语·卫灵公》)"君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。"[4](《论语·里仁》) 荀子说："人之生固小人，无师无法则唯利之见耳。"[5](《荀子·荣辱》) 孟子也说："何必曰利？亦有仁义而已矣。"[2](《孟子·梁惠王上》)

早期儒家在这方面的基本观点贯穿于整个农业社会的不同历史时期，只要人们思考社会、思考人的时候，就会提出"君子小人之大辨，人禽之异，义利而已矣"[6](卷十六)。诚如马克斯·韦伯所说："'等级制'的儒家哲学却是一种士大夫阶层的道德，受过教育的骄傲是他们的特征。""这种伦理对除了纯粹个人的关系——包括亲族的、学生的或同事的关系——以外的关系的拒斥。"[3](P257,P259) 真正的道德制度必须建立在治理者与被治理者共处于一个统一的伦理体系中；同样，能够被称作为德治的社会治理方式，也是以治理者与被治理者共同拥有统一的道德原则和规范为前提的。更何况，在道德制度赖以确立的社会中，治理者与被治理者之间的界限已经被打破，治理者同时也是被治理者，治理与自治是整合为一的。

但是，在农业社会的历史条件下，为什么人们总是感受到道德在整合社会、调节人的行为方面要比法律发挥更大的作用呢？这是由于法的精神与权力意志之间的矛盾对立所造成的。法的精神与权力意志一样，都是较为狭隘的，权力意志从属于等级关系，而法的精神则要求平等自由的社会关系作为它得以贯彻的支持因素，权力意志与法的精神之间存在着根本性的对立和冲突。而道德则有所不同，在权力意志发挥作用的等级社会中，存在着与权力意志相适应的等级化的道德，它与权力意志之间不会表现出冲突的情况，反而会表现为权力意志的补充。但是，在仔细的考察中可以看到，到了工业社会，当法的精神取代权力意志而成为社会的主导性精神力量并被转化为现实的制度安排的时候，就开始在一切正式的社会生活领域排斥道德的作用。这时，道德只是在一些传统社会的特征保留得比较明显的社会生活

领域中才发挥作用。

二、工业社会的领域分化

农业社会是同质性的社会，而且，也只有在一个同质性的社会中，权力的力量才会得到充分张扬，权治体系以及权力制度才能得以充分的完善。中国的农业社会之所以生成了一个极其稳固的权力制度和拥有一个具有极大张力的权治体系，就在于这个社会的同质性程度极高，它能够有效地扼杀和防止非同质性因素的出现。在西方国家的农业社会历史阶段中，之所以权力制度和权治体系都发展得不够典型，也是因为这个社会存在着大量的非同质性因素，即使在最黑暗的中世纪，"王权"与"教权"之争也从来没有停息过。近代社会不同，社会处于一个迅速分化的发展过程中，社会生活的一切方面，都被纳入了一个不断分化的历史进程之中。

在近代社会的分化中产生了公共领域与私人领域，同时，日常生活领域也开始以一个相对独立的领域而出现。日常生活领域是传统的保留领域，当公共领域和私人领域批判传统和抛弃传统的时候，日常生活领域则尽可能地把传统聚集和保留起来，如果我们试图去发现现代生活与农业社会有什么相似的地方的话，到日常生活领域中去寻找了。这一点是非常重要的，在近代以来的整个工业化的进程中，关于如何对待农业社会传统的问题一直争论不休，在中国改革开放后，也存在着同样的问题，甚至有些学者要求在公共领域中恢复农业社会的传统。这是错误的。我们这个时代与农业社会的关系，如果存在着继承性的话，那是在日常生活领域，在这个领域之外去谈论继承性的问题，是极其有害的。

当然，公共领域、私人领域和日常生活领域实际上是社会生活的三种形态，是无法实体化的。不过，在这三个领域中，又分别存在着一些最具有代表性的实体，它们反映着三个领域的特征。比如，在公共领域中，政府应具有公共性的特征；在私人领域中，公司的私人性是显而易见的；在日常生活领域，家庭则是最具有日常性特征的。所以，在行政改革和政府再造的过程中，如果有人到农业社会的传统中去寻找借鉴的因素，显然是不合适的。如果我们根据后工业化的要求去再造政府以及政府与社会的关系，根据工业社会的政府建设理念去行动，也是一个严重的方向性错误。同样的道理也适应于公司治理结构及其模式的再造。只有在日常生活领域中，我们可以尽可能地把传统文化甚至习俗方面的一切积极因素都加以保留、加以强化。这就是我们当前各种社会行动的原则。

由于领域的分化，这三个领域也对人提出不同的要求。在日常生活领域，要求人讲道德，根据习俗和习惯去开展活动，人是日常生活中自然而然的行为承载者。也就是说，在日常生活领域中，如果人的行为表现出一种刻意的追求和谋划，就会被认为是做作的，是破坏和谐的因素。在私人领域中，人的能力被看作为头等重要的因素，虽然这个领域也要求人在交往、交易的过程中讲道德，但是，人的能力总是成功的秘诀，正是因为能力，才使人能够理性地计算和谋划。在公共领域中，人被要求按照这个领域中的基本理念行事，具体表现为应坚持原则，不管这个领域中所制定的各种各样的原则是否正确，都应无条件地遵守和坚持，至于这些原则是否需要修订，那不是个人的事情。这就是领域分化而对人的角色所作出的分解，使人们在这三个领域中穿行，不断地变换自己的角色。

由于社会的分化，也由于人类分工的发展和科学技术水平的提高，人们之间的交往媒介也在不断地发生变化，直接的、面对面的交往变得越来越少，以至于人们之间的情感也变得疏离，社会也变成了完全陌生化的世界。这个时候，农业社会的那种直接交往过程中的群体整合力量完全被消解了。其结果是，个体在社会生活中不能不转向希望通过制度建设而实现对复杂社会现象的有效控制。因而，抽象系统，无论是符号系统还是专家系统，都被置于社会结构体系中，承担着一种特殊的社会结构功能，并通过这些功能的正常发挥去维护社会整体的秩序与功能。抽象性系统所表达的实质上是社会结构本身通过其功能对这个社会中所有成员所作出的承诺。非制度性的个人承诺以个人人格为担保，以对他者的经验感觉为依据，具有主观不确定性；而制度性承诺则以非人格的制度构架及其客观运作机制为保证，具有客观确定性。制度性承诺使得生活在多元开放社会中的个人获得了某种可以依赖的客观性依据，其行

为也具有了可预期性，进而拥有了安全感。

尽管斯密认为竞争可以自然地生成秩序，但是，近代历史却证明这是不可能的，至多，竞争是在极低的层次上才会生成暂时性的秩序，在大的社会系统中，在竞争行为结果的积累中，总是产生破坏秩序的力量，或者说，竞争所造就的垄断，更倾向于破坏竞争从而支持经济集权甚至政治集权的秩序。竞争行为如果说能与秩序联系在一起而被人们思考的话，那也是由于竞争之外的因素产生了秩序。比如，道德的因素为竞争的顺利进行提供了秩序。但是，由于竞争总是在人的心理层面破坏道德，直接地攻击道德的基础，所以，寄希望于道德因素去为竞争提供秩序也是不可能的。正是这种不可能性，决定了近代社会从不寄希望于道德，而是选择了法律及其制度。由此看来，近代社会的法制所代表的秩序并不是来源于竞争本身，而是来自于竞争之外的规范力量。正是有了法制，才使竞争得以正常地进行而不受其自身所产生的恶果的破坏。法制作为一种竞争的秩序，它既限制竞争又鼓励竞争，它在限制竞争中显示出自己提供秩序的能力，而在鼓励竞争中去证明自己存在的必要性。因为，没有了竞争，法制也就会失去存在的价值。总之，法制作为竞争的秩序是与竞争联系在一起的，一旦社会走出竞争的状态，法制存在的合理性也就会受到怀疑。但是，人类在一个相当长的时期都不可能消除竞争，在可预见的未来，竞争依然会作为一种不可缺少的社会发展动力而存在。这也说明，法制的生命力也会持续一个相当长的时期。但是，法制的存在本身，并不意味着人类社会只能容纳竞争这一种行为模式，在法制继续保持生命力的条件下，另一种行为模式即合作的行为模式也应当得到探讨和自觉的建构。

三、领域分化中的道德阈限

费尔巴哈指出："只有把对自己的义务认为是对他人的直接义务，只有承认我对于自己有义务只因为我对他人（对我的家庭、对我的乡村、对我的民族、对我的祖国）有义务时，对自己的义务才具有道德的意义和价值。"[7](P474) 费尔巴哈所说的这种义务无疑是人的社会性的基本内容。但是，它并不是作为公共领域的因素而存在的，在很大程度上，它是作为日常生活领域的要素而存在的。当然费尔巴哈不可能理解公共领域、私人领域以及日常生活领域的不同，他没有看到近代社会的这一分化过程，他试图在一般社会的意义上来谈论义务的问题，所以，他的义务观并不属于科学理解的结果，而是作为一种想当然的规定提出来的。同样的问题也存在于罗尔斯那里。罗尔斯认为："一个组织良好的社会的基本结构包括某种形式的家庭。"[8](P450) 也就是说，家庭是社会的一个构成要素，一个社会在组织良好的情况下，应当包括对家庭存在形式以及社会功能的充分考虑。但是，在家庭定位的问题上，绝不能把它划归到现代社会的公共领域或私人领域中去，在这一点上，不仅罗尔斯，而且包括哈贝马斯在内的许多思想家都是不清楚的，他们以为近代社会的公共领域与私人领域的分化把家庭纳入到了私人领域中来了，其实，家庭是传统社会的遗产，虽然家庭也随着社会的发展而出现了一定程度的变革，但是，就家庭自身作为血缘实体而存在这一点来说，它是从很古老的历史中遗传下来的。在农业社会混沌的社会结构中，家庭是构成这个社会的基础性要素，到了工业社会，随着公共领域与私人领域的分化，家庭的社会活动有一部分具有私人领域的行为特色，但是，就家庭自身以及更多的家庭活动来看，则属于日常生活的范畴。

应当看到，家庭也受到公共领域的规范和调整，比如，"一夫一妻制家庭就是主要的社会制度的实例"[8](P5)。但是，家庭绝不是公共领域的构成部分。家庭在人的社会过程中发挥着重要作用，比如，人的正义感、道德意识都可能是首先在家庭中生成的，家庭也是培育公民的场所。罗尔斯也看到，"当父母对孩子的爱由于其显明意图而被他认识到时，那个孩子就确信自己具有作为一个人的价值"[8](P451)，从而在"心中唤起一种价值感，唤起一种要成为某种像父母那样的人的愿望"[8](P453)，进而，按照父母认同的标准行事。但是，这只是一个社会中的日常生活领域与公共领域以及私人领域互动的表现，并不因为家庭拥有了这些功能而转化成公共领域或私人领域的构成部分了。一个基本的事实是，在公共领域中，人们特别关注的平等问题，在家庭中就不是那么重要；同样，在私人领域中处处存在着的交换关系，在家庭中则用赠与关系取而代之了。罗尔斯实际上也已经意识到这个问题，至少他看到了，家庭"在正常情

况下以一种明确的等级制度为特征，在这个等级制中每个成员都有一定的权利和义务"[8](P454)。所以，家庭在一切基本的方面，都是既不同于公共领域也不同于私人领域的，而是社会生活中的一个日常生活领域。遗憾的是，罗尔斯并没有得出这个结论。因而，罗尔斯的正义理论所能涵盖的也主要是由公共领域和私人领域构成的社会生活领域，对于日常生活领域，他的理论则是缺乏解释力的。其实，从启蒙时期的社会契约论开始，思想家们所关注的都是由公共领域和私人领域所构成的这个世界。在近代伦理思想史上，休谟可以说是最早试图对道德进行区分的思想家，他区分出"自然之德"和"人为之德"，认为正义属于"人为之德"的范畴。他说："自然之德与正义的唯一区别只在于一点，就是：前者所带来的福利，是由每一单独的行为发生的，并且是某种自然情感的对象；至于单独一个人的正义行为，如果就其本身来考虑，则往往可以是违反公益的，只有人们在一个总的行为体系和制度中的协作才是有利的。"[9](P521)至于"人为之德"，就需要在社会整体的意义上来加以理解，它是通过社会行为体系和制度来体现的。

然而，在休谟所处的时代，关于公共领域与私人领域分化的问题还没有以理论形式出现，日常生活独立于公共领域和私人领域的事实，更没有得到人们的理解。所以，他还没有意识到，"自然之德"实际上是在传统社会中普遍存在的，到了近代社会，随着社会的分化，"自然之德"主要存在于传统社会因素能够得以保留下来的日常生活领域，而"人为之德"才是公共领域和私人领域中的最基本的道德价值。与休谟相比，罗尔斯的正义理论显然片面得多，因为，他没有充分考虑到"自然之德"的问题。即便休谟是以否定的方式来谈论"自然之德"的，但他毕竟认识到这一道德形态的存在。罗尔斯对于这个问题则是采取了回避的态度，特别是当他不愿意对正义理论是否适用于家庭发表意见时，或者说，当他断言正义理论不应用于理解家庭的时候，他实际上是放弃了对家庭所在的日常生活领域进行研究的工作。只有在今天，当我们从事行政伦理研究的时候，才真正地把公共领域、私人领域与日常生活领域区分开来。因为，只有在这种区分中，才能准确地把握公共行政的道德特征。否则，在一般的意义上去谈论道德及其功能的问题是无的放矢的。公共行政是公共领域中的一个构成部分，虽然公共行政随时都会作用于私人领域以及日常生活领域，但是，公共行政中的道德原则、道德规范等是与私人领域中的道德原则、道德规范等有所区别的。而且，在目标指向以及功用上，都有所不同。同样，开展公共行政活动的人是一个特定的社会群体，他们是行政人员，手中掌握着公共权力，这也与私人领域和日常生活领域中的人是不同的。在私人领域中，人以掌握自然资源、资本、个人能力、智力等为参与社会活动的条件，而在日常生活领域中，人们在活动中更多地从自己既有的身份出发，在亲情以及比附亲情的关系模式中为自己的行为确定方向。所以，只有在这三个领域的区别中来认识行政道德及其功能，才能清楚地理解行政人员应当做什么和怎样做什么。

四、领域融合中的道德普遍化

不道德的制度必然造就"不道德的社会"。近代社会之所以会出现一个"道德的人与不道德的社会"[10]并存的局面，根本原因就在于在这个历史阶段中作出了不道德的制度选择，用一种形式化了的、完全剔除了道德合理性的制度来规约这个社会，从而也在人们之间的多重社会关系中抽象出了利益关系这一单向度的关系，使人陷入工于计算的利益谋划之中。尽管在日常生活领域，传统的道德因素还在调节着人的行为，但是，对于这个社会的结构却没有实质性的影响，而且，日常生活领域中这些以道德的人而存在的人们，所依据的道德也大都是陈旧的、来自于传统社会的和没有得到充分的理论探讨并重建的道德。这就是工业社会时常出现道德危机的总根源。

近代社会的发展以突出的经济成就而骄人，但是，"一种在经济上高效率的系统绝不意味着就是一个好的或有道德的社会，经济也并不就是社会的全部"[11](P2)。科斯诺夫斯基在历史中清楚地看到了，把经济看作为社会中的一个独立系统，这只是现代的事情。在前现代社会，经济活动与宗教的、家庭的、政治的活动密不可分，只是随着资本主义的到来，经济活动才成为社会的一个独立的有着自身规律的领

域。科斯诺夫斯基对这个过程的合理性提出了疑问:这个过程是一个解放的和在道德上可被证明为合理的过程,还是一种使人失去尊严和异化的过程?我们是不是要从马克思对其问题的回答中得到一些启发?[11](P2)显然,答案是:当经济成为一个相对独立的系统的时候,道德合理性丧失了。所以,直面我们社会的经济生活,需要进行道德反思。但是,也应理解,近代社会经济成为一个相对独立的领域也是社会进步的一个必经阶段,从农业社会的社会一体化状态中走出来,让社会生活分化为不同的领域,毕竟是一个现实的历史进程,对它的任何一方面的合理性提出怀疑都只是服务于追求一个更高的社会形态的目标。既然近代历史的社会分化以道德理性的丧失为代价,那么我们所追寻的未来世界就应当着力于恢复道德理性。

不过,在20世纪,我们看到这样一种现象,随着政治社会化的趋势日益增强,出现了社会公共生活私人化和私人生活公共化的双向运动,公共生活的领域与私人生活的领域的分界开始变得模糊不清,属于私人的部分变得越来越少,属于公共的部分却越来越大。面对着迅速膨胀的公共部分,自近代成长起来的"管理行政"模式陷入了一个尴尬的境地:如果按照既定的方式对公共生活进行管理,就必须通过行政机构及其支出的扩张来实现管理职能,这就意味着行政成本的增加和社会负担的加重;如果限制行政机构的扩张和行政支出的增加,行政管理就会变得越来越低效,从而无法赢得公众的满意。由于这个原因,从20世纪70年代开始,世界各国都积极地通过行政改革去寻找解决这一问题的出路,并尝试了各种各样的社会治理路径。与此同时,社会发展也出现了新的趋向,特别是人类开始从工业社会向后工业社会过渡。因而,由公共领域、私人领域和日常生活领域构成的社会结构也发生了新的变动趋势。在这个变动趋势中,我们看到的是近代社会分化进程的结束和领域融合趋势的开始。如果我们能够看到20世纪后期以来公共领域与私人领域重新融合的趋势的话,就可以面对整个社会去寻找并发现道德,而不是像"新公共行政运动"的代表人物那样,从"宪法原则"中去谋求行政道德的支持。在某种意义上,我们应当认识到,近代以来社会治理体系的非道德性恰恰是应当由"宪法原则"来负责任的。既然在宪法框架中已经产生了非道德的治理体系,再从宪法中去发现建构道德化的治理体系的可能性,又有多大的意义呢?所以,如果要寻找一个终极性的解释的话,那么以公共行政为代表的"管理行政"以及整个社会治理体系中的道德,就需要在人的道德存在中去发现原初的生长点。其实,在现实的制度安排中,这样做是没有充分的必要性的,因为,只要直接地根据现实社会中的实践理性去进行制度安排,就已经能够满足制度道德化的需要了。这样一来,我们只要去努力发现人类历史的变迁在实践理性方面造就出了什么样的新形式就可以了。如上所说,从20世纪后期开始,人类社会进入了从工业社会向后工业社会转型的历史进程,它向人们展示了实践理性的最新趋势,那就是合作理性开始形成。在这种情况下,我们只要根据合作理性的要求去自觉地进行制度设计和制度安排,就可以获得一个道德的制度。

鲍曼看到,在后现代的条件下,公共空间成为一个公开承认个人秘密和个人隐私的地方。公共空间日益缺乏的是公共问题,它已经无法扮演过去那种作为私人问题和公共问题聚会与对话的地点的角色。"公共空间"被"私人"占领着;"公共关注"被贬低为对公众人物私生活的好奇心;公共生活的艺术也被局限于私人事务以及公众对私人感情承认的公开展示。个体作为一个公民的保护性盔甲在逐渐地被剥除掉,与此同时,个体所具有的公民能力和利益也被剥夺一空[12](P61)。鲍曼所描述的是公共领域与私人领域融合趋势的一个方面的具体表现,但是,他并没有真正理解公共领域与私人领域的融合已经是一个行进中的历史进程,而是认为这意味着"个人使得公共空间殖民化"了[13](P130)。其实,这是一个误解,它并不是一个"殖民化"的问题,恰恰应当将其理解成工业社会公共领域与私人领域分化的历史走向终结的迹象,表现的是公共领域与私人领域重新融合的历史趋势,用萨特的话说,这是一个"总体化"的过程。沿着公共领域与私人领域相融合的趋势发展下去,社会就会重新获得总体性的特征,从而使道德作为社会共有的基础成为可能。

当然,人的基本道德理念是变化着的。比如,在农业社会,贪婪是万恶之首,而到了工业社会,特别是在工业社会的私人领域,尽管还有人用农业社会的道德标准批评贪婪,然而在心灵深处已经认可了贪婪,甚至会把贪婪视作为经营资本所必要的美德,通过倡导、张扬和激励每一个人的贪婪而为社会的发

展提供动力。所以，作为工业社会的深邃的代言人，黑格尔倡导人们去研究和认识“恶”。当然，在道德理念以道德规范的形式而存在的时候，会有更大的恒久性，农业社会的道德规范会被带入工业社会，但是，如果把这些道德规范放在其体系中来观察，就可以看到，规范体系的结构发生了变化，一些在农业社会处于道德规范体系核心的基本规范，到了工业社会，开始走向道德规范体系的边缘；同时，一些原先处于道德规范体系边缘的规范和一些新生的规范，开始向道德规范体系的中心运动。道德规范是道德的形式，发生在道德规范体系中的这种运动过程，促动了道德的实质部分即道德理念的变化。

正如恩格斯所指出的，“我们拒绝想把任何道德教条当作永恒的、终极的、从此不变的伦理规律强加给我们的一切无理要求，这种要求的借口是，道德世界也是凌驾于历史和民族差别之上的不变的原则，相反地，我们断定，一切以往的道德归根到底都是当时的经济状况的产物”[14](P435)。原则上说，道德受到经济状况的决定和制约，这是没有什么问题的。但是，进一步地考察就会发现，在农业社会，习俗才是道德的温床，可以说，农业社会中的一切道德都是来源于习俗的，是习俗的提升和理性化。工业社会把习俗限制在日常生活领域，因而，只有在这个领域中才能够发现道德发展的秘密。在走向后工业社会的进程中，由于领域的融合，广泛的社会合作成为一个必然趋势，因而，在社会治理过程中，也出现了合作治理的要求。在这种情况下，凸显出合作理性的价值。人文社会科学研究的使命就在于根据合作理性的要求去自觉地建构这一历史阶段中普适的道德，并在这种道德的基础上去建构道德的制度和德治体系。

参考文献：

[1][法]福柯. 权力的眼睛：福柯访谈录[M]. 上海：上海人民出版社，1997.
[2]杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京：中华书局，2005.
[3][德]马克斯·韦伯. 儒教与道教[M]. 北京：商务印书馆，1995.
[4]杨伯峻. 论语译注[M]. 北京：中华书局，1980.
[5]王先谦. 荀子集解(上)[M]. 北京：中华书局，1988.
[6]王夫之. 读通鉴论[M].
[7]周辅成. 西方伦理学名著选辑：下卷[M]. 北京：商务印书馆，1987.
[8][美]罗尔斯. 正义论[M]. 北京：中国社会科学出版社，1988.
[9][英]休谟. 人性论[M]. 北京：商务印书馆，1980.
[10][美]莱茵霍尔德·尼布尔. 道德的人与不道德的社会[M]. 贵阳：贵州人民出版社，1998.
[11][德]P·科斯洛夫斯基. 资本主义的伦理学[M]. 北京：中国社会科学出版社，1996.
[12][英]齐格蒙特·鲍曼. 流动的现代性[M]. 上海：上海三联书店，2002.
[13][英]齐格蒙特·鲍曼. 个体化社会[M]. 上海：上海三联书店，2003.
[14]马克思恩格斯选集：第3卷[M]. 北京：人民出版社，1995.

On the Moral Dwells after Fields Polarization

Zhang Kangzhi

(*School of Public Administration, Renmin University of China, Beijing* 100872)

Abstract: Having experienced agricultural and industrial societies, man is now placed in a post-industrialization context. In the agricultural society, the integrative characteristic determining its institution is a“power system”, and its governance style is“power governance”, with moral factors asserting different requirements and appearance in different social classes. The industrial society is a process of societal polarization, with moral aspects limited to daily life field due to fields polarization. While the private field requires support from the moral sphere, selfish pursuits always set morality in the position of objective result. As for the public field, it is regarded as a non-moral field. In the course of post-industrialization, fields amalgamation begin to appear, providing historical pre-condition for universally applied morality, and also providing chances for a moral system and moral institution design that based on newest fruits of moral evolution.

Keywords: morality; social polarization; fields polarization, fields amalgamation, public field; private field

[责任编辑 刘京希]

文 史 哲
2006 年第 5 期(总第 296 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 5, 2006(Serial No. 296)

亚里士多德公正德性的伦理类型

——与 Gerasimos Santas 及 Douglas B. Rasmussen and Douglas J. Den Uyl 商榷

黄 显 中

(湘潭大学 学报编辑部,湖南 湘潭 411105)

摘 要:关于亚里士多德的公正德性,桑托斯认为公正德性为目的论伦理,道格拉斯认为他的伦理学为某种目的论伦理和义务论伦理,二者都否认其公正德性为德性伦理。这不符合亚里士多德伦理学的伦理类型,也不符合他阐述的公正德性本身。根据德性伦理的基本结构,公正德性应归属为德性伦理的范围,可以称之为德性功利主义。但公正德性又非仅仅是德性伦理,它在某种意义上也是目的论伦理和义务论伦理。

关键词:亚里士多德;公正德性;德性伦理;目的论伦理;义务论伦理

中图分类号:B82-05;B82-051 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2006)05-0160-09

亚里士多德的伦理学属于目的论伦理学、义务论伦理学还是德性论伦理学,在亚里士多德的研究者中意见不一[①]。不过这并非在此要讨论的主题。既然多数学者[②]在批评或捍卫德性伦理时,把亚里士多德的伦理学作为德性伦理,本文也暂且肯定他的伦理学为德性伦理学。我们假设亚里士多德的伦理学为德性伦理学,不意味着在此讨论他的公正的伦理类型就属多余。应该说正是主张其伦理学在总体上为德性伦理学,当下主题的意义才显现出来。此其一。其二,既然不少学者否认其伦理学为德性伦理学,那么就要探讨把其伦理学归属为其他伦理类型的理由及可能引起的问题。其三,亚里士多德的公正在什么意义上,在多大程度上属于德性伦理的范围,这是研究其公正思想必须追问的内容。其四,公正德性与其他伦理德性殊为不同,确定公正的伦理类型可以使公正与它们的联系和区别更加显著。关于亚里士多德公正德性的伦理类型,国内至今无人论及。本文试图在与 Gerasimos Santas 及 Douglas B. Rasmussen and Douglas J. Den Uyl 商榷的基础上,通过剖析德性伦理的基本结构,证明其公正德性属于德性伦理的范围。

一、公正非德性伦理范围?

在亚里士多德公正理论的伦理类型上,桑托斯明确地把它定位为非德性伦理的范围,确切地说是目的论伦理学[1](P284)。桑托斯根据亚里士多德对公正的论述,认为他对公正的思考分为四个步骤:(1)用公正的行为解释公正是一种品质;(2)用总体公正的合法行为解释公正行为,用比例平等解释部分公正中的分配公正行为;(3)公正的法律和公正的比例平等反过来又用公正的政体解释;(4)公正的政体用政体对城邦目的或至善的贡献来解释[1](P279)。这几个步骤简单地说就是:公正的品质-公正的行为-公正的法律-公正的政体-城邦的至善[1](P281)。或者:公正的人,公正的行为;公正的行为,合法的行为;合法

收稿日期:2006-02-29

作者简介:黄显中(1972-),男,湖南桂东人,湘潭大学学报编辑部副教授,伦理学博士,主要从事亚里士多德伦理学的研究。

基金项目:教育部青年基金项目"公正德性论——亚里士多德公正思想研究"(05JC720028)。

的行为，公正的法律；公正的法律，公正的政体[1](P284)。如果不过分挑剔，桑托斯的解读是符合文本逻辑的。桑托斯认为亚里士多德的公正理论非德性伦理的原因是：其一，他用公正的行为解释公正的品质，显然偏离了德性伦理[1](P279)。亚里士多德用公正的行为解释公正的品质，与柏拉图用公正的品质解释公正的行为，正好反其道而行之。柏拉图的公正理论是德性伦理，亚里士多德的公正理论则否。其二，亚里士多德用法律解释总体公正，是其德性并非皆德性伦理的有力证据[1](P280)。这种解释把公正的法律置于公正的品质之上，根据公正的法律判断行为的公正，而非根据公正的品质判断行为的公正。法律的公正取决于法律对整个共同体福利的促进，提供的正是一个普遍主义或非利己主义目的论伦理理论的模型。其三，亚里士多德最终用至善的促进来解释公正行为，故他的公正理论是用目的论方法进行叙述的。特别是他的分配公正中的三种分配标准互不相让时，他诉诸城邦的目的及各种标准对城邦目的的贡献来解决其争端。

桑托斯竭力在亚里士多德的文本中为公正德性搜寻目的论的证据，然而其主张和证明还是存在一些漏洞。这些漏洞不能说明他把公正归为目的论伦理为错，但可以推论把公正仅视为目的论伦理是不全面的。其一，桑托斯误解了亚里士多德的公正定义中公正品质与公正行为的关系。亚里士多德所谓的公正，“是一种由之而做出公正的事情来的品质，由于这种品质人们行为公正和想要做公正的事情”[2](P94)。亚里士多德的公正定义涉及公正品质与公正行为的关系：公正品质先于公正行为。城邦公民是因为公正品质才有做出公正行为的稳定趋势，不仅行为公正而且想做公正的事情。对于公正的城邦公民来说，其公正行为根据公正品质加以判断，且由于公正品质而得以施行。在公正德性与公正行为的这种关系中，亚里士多德与柏拉图完全一致。但是桑托斯认为这与柏拉图完全相反，并以此为由否定其公正理论为德性伦理。桑托斯对公正品质与公正行为的关系的解读，当然也可以在亚里士多德的文本中找到根据。亚里士多德说伦理德性由习惯沿袭而来，正如建造房屋才能成为营造者，做公正的事情才能成为公正的人[2](P28)。然而，同样是公正品质与公正行为的关系，它们却是两个相互独立的问题，前者是公正品质的功用问题，后者是公正品质的形成问题。前者做出公正行为是因为施行公正品质，后者做出公正行为则完全是他律的结果。桑托斯以为其定义中公正行为先于公正品质，是错把不具有公正品质的人做公正行为，当成了具有公正品质的人做公正行为。其二，桑托斯没有正确理解亚里士多德合法的公正的含义。这实质上是公正的行为与合法的行为，或者说公正与合法的关系问题。亚里士多德明确地说合法的是公正的。合法是公正的并非指按法律行事，合法的行为本质上是公正的人做出的行为。在这个问题上亚里士多德与柏拉图具有共识[3](P225)。亚里士多德的公正有多种形式，与之相适应，他所谓的法律的外延远远大于我们现代的法律范围。古希腊的法律对所有的行为都有规定，如果没有公正的品质，其行为不可能都合法，都是公正的行为。公正的人不仅熟悉城邦的法律，他的公正品质构成了他自身和城邦至善的重要基础。正是基于城邦优良生活的持续不变的信念，城邦公民才能作出智慧的判断，做出合法的公正的事情。桑托斯的错误源于，他对古希腊的法律和现代的法律未加区分。现代的法律是由国家制定和认可并公开强制执行的规则体系，其目的是保证社会秩序和安全以便个人追求其幸福。亚里士多德也知道这个意义上的法律，并且这样的法律不可缺少。但他拒绝这样的法律概念，因为这样的法律把公民当成了动物，只能满足公民的基本需要，不能实现城邦优良生活的理想。其三，桑托斯认为他的公正作为目的论伦理存在循环论证的问题，这实际上是承认了亚里士多德的公正

---

① 亚里士多德伦理学的类型在学术界有三种完全不同的观点：罗斯明确认为他的伦理学是目的论伦理学。参见 Ross, W. D. *Aristotle*, New York, 1959, P. 184. 有人认为他的伦理学为规范伦理学，既是目的论伦理学又是义务论伦理学，但其意义与现代所谓的目的论伦理学和义务论伦理学略有区别。参见 DOUGLAS B. RASMUSSEN AND DOUGLAS J. DEN UYL, *Liberty And Nature—An Aristotelian Defense of Liberal Order*, America: La Salle, Illinois, 1991, PP. 58 – 61. 而库柏则认为他的伦理学既不是目的论伦理学，也不是义务论伦理学，而是德性论伦理学。参见 Cooper, J. M, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge Mass, 1975.

② 有代表性的是 Slote, M., *Goods and Virtues*, Oxford, 1989; Trianoski, M., “What is Virtue Ethics All About ?” *American Philosophical Quarterly*, vol. 27, no. 4, 1990; Watson, Gary, On the Primacy of Character, in O. Flanagan and A. Rorty, eds., *Identity, Character and Morality*, Cambridge, Mass., 1990; Schneewind, J. B., The Misfortunes of Virtue, *Ethics* vol. 100, no. 5, October, 1990.

为德性伦理，从而与他视公正为非德性伦理相矛盾。桑托斯根据对亚里士多德公正论证结构的分析，认为在他那里公正行为最终用公共善来解释。他在回顾亚里士多德的分配公正后，又说他的至善就是优良生活，就是德性的实现。所以他用数个问句坚决肯定其公正理论为循环论证[1](P280)。桑托斯的这个结论清楚地表明，亚里士多德的公正从公民的德性开始，最终又回到了公民的德性。它意味着桑托斯承认亚里士多德的伦理学为德性伦理，他的公正德性也属于德性伦理的范围。

桑托斯认为亚里士多德的公正非德性伦理范围，使亚里士多德的德性伦理更加复杂化了，同时也使本文的讨论更具有理论价值。不论他的观点是否正确，这为亚里士多德伦理学的定位提供了另一种可能：他的多数德性属德性伦理的范围，但有些德性则不为德性伦理①。桑托斯的这种新思路与他觉察到公正和其他德性存在区别分不开，所以他认为像慷慨和仁慈等德性都应归为德性伦理，但公正德性则否。桑托斯把公正德性置于德性伦理之外，显然受到了现代道德哲学家的影响。

道格拉斯②把亚里士多德的伦理学归属为另一种规范理论，因而与桑托斯一样也拒斥亚里士多德的公正德性为德性伦理。道格拉斯的论点包含着与众不同的东西，值得亚里士多德的研究者了解，并反思其已经存在和可能产生的问题。

道格拉斯根据现代两种规范伦理的概念，认为亚里士多德的伦理学既不是目的论也不是义务论，而是超越于现代目的论和义务论伦理学。道格拉斯赞同库柏的观点："在亚里士多德的理论中，人类善（部分地）由德性行为组成，所以他的理论明显不是现代意义上的目的论伦理学，也不是现代意义上的义务论伦理学。"[4](P88)道格拉斯的目的就是要探究其伦理学怎样超越现代两种规范伦理。他与桑托斯的共同之处在于，都认为亚里士多德的伦理学是目的论伦理学，并且都在如下意义上使用：人类善构成了所有道德评价最终建立的基础。但他们关于目的论伦理的意义又稍有差别，桑托斯认为亚里士多德最终用城邦至善来判断行为公正与否，而道格拉斯则认为亚里士多德是用城邦至善判断德性的正确性[5](P60)。道格拉斯与桑托斯的另一异点在于，他认为亚里士多德的伦理学又是义务论伦理学，因为在他那里行为的道德价值由规范的原则决定，原则引导并决定什么是正确的行为[5](P61)。然而道格拉斯又走向了桑托斯反对的一面，因为后者认为亚里士多德的伦理学中，可能有些德性之间的伦理类型互不相同。

道格拉斯试图用现代规范伦理的图式解释亚里士多德的伦理学类型，从而使亚里士多德的伦理学具有了现代意义。他认为城邦共同体生活需要道德原则，与人类知识的有限性和人类幸福的本性相关[5](P59)。道德原则既指导人们行动，又通过行为使原则构成优良生活。道德原则可以用作手段也可以用作目的，那些被叫做目的的原则，也就是人人皆知的"德性"。具体说明这些原则的行为，不仅有助于我们自然目的的实现，而且行为本身就构成了我们的自然目的。前者具有目的论的性质，后者具有义务论的性质。所以，这些原则或德性超越了通常的目的论和义务论方法。道格拉斯的这种诠释与其运用的方法密切相关，可以看出他是用康德的方法解释亚里士多德的伦理学。康德极端重视原则，而他把亚里士多德的德性当作原则。康德反对把幸福当作道德的基础，他反对用计算的结果评价特定行为的德性。康德为了建立目的王国制定定言命令，而他认为优良生活需要观念化的原则。所以在亚里士多德那里，优良生活不仅需要服务于公民活动的原则，这些原则还必须反映优良生活的目的。在城邦共同体生活中，公民争论的也在于行为是否为原则的例证，原则是否合理表达了城邦幸福的最终目的。

道格拉斯诠释方法的关键在于，他把德性理解为原则。他的理论的正确性大体建立于其上。然而德性与原则之间的距离客观地存在着。对于行为的道德性的判断，一种伦理类型主张根据原则，比如义务论理论和功利主义理论；一种伦理类型则是根据人的德性，比如古希腊的德性伦理。这说明从原则判断行为

① 桑托斯认为这种可能性完全被忽视了。根据他的理解，已有的成果无论对亚里士多德的德性作什么分析，都把它们同等看待。参见 Gerasimos Santas, *Goodness and Justice—Plato, Aristotle, and Moderns*, UK. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2001, P. 267.

② *Liberty And Nature—An Aristotelian Defense of Liberal Order* 一书为 DOUGLAS B. RASMUSSEN AND DOUGLAS J. DEN UYL 合著，他们的姓氏相同，合称之为道格拉斯。

与从品质判断行为是两种不同的道德判断。经过人类经验证明的普遍性原则，或许对行为具有指导作用，但行动者必须具有德性，没有德性的原则是僵死的。而亚里士多德的德性之人，因其德性而具有履行德行的确然趋向。有人主张道德的美德与道德义务的原则相互对应①，实际上道德的美德比道德的原则丰富得多[3](P249)。道德原则必须反映人类的至善理想，而德性的活动本身就是城邦和公民的至善。城邦共同体生活并非不需要原则，城邦的法律对于所有公民来说都是原则。亚里士多德的伦理学同样给予了原则应有的地位，但这不是对其德性伦理的否定②。亚里士多德描绘的是城邦伦理成员的标准，他关心公民应该成为什么样的人，而不是公民应该做什么。因此，在亚里士多德的德性理论中，根本不用去寻找一系列的原则。道格拉斯把德性当作原则，未能准确把握亚里士多德伦理学的宗旨。

桑托斯和道格拉斯把亚里士多德的公正德性置于德性伦理之外，说明各种伦理类型之间紧密相连，甚至具有相互对应和解释之势。他们俩的共同之处在于，都脱离了城邦共同体的时代背景，都忽视了亚里士多德伦理学的根本鹄的。亚里士多德的公正德性，正如其他德性一样，都属于德性伦理的范围，尽管这可能仅是其一个方面。我们把公正定位为德性伦理，是因为公正符合德性伦理的基本结构。

二、德性伦理的基本结构

桑托斯和道格拉斯否定亚里士多德的公正为德性伦理，但是他们不是根据德性伦理理论作出的结论，致使他们的推理过程不符合思维的逻辑。如若亚里士多德的公正德性符合德性伦理的基本图式，那么没有道理认为它不属于德性伦理的范围。德性伦理有其基本的结构，正如目的论伦理和义务论伦理有其基本范式；研究亚里士多德的公正思想，不能不对德性伦理本身加以探讨。

有些道德哲学家认为，最典型的德性伦理属于柏拉图，而非亚里士多德。特诺斯盖在分析《国家篇》时，认为柏拉图对公正之人的描述，说明了纯粹德性伦理的特征。因为一个公正的人的灵魂的三部分各司其职，相互结合成为一个和谐有序的整体；他如果必须做什么，就可以把它转入实践[6](P124)。特诺斯盖正是根据柏拉图的公正之人的形象，对德性伦理作了两条规定：(1)在根本不判断行为的正确性的情况下，至少一些德性的判断能够被证实；(2)行为的正确性取决于德性事先具有的善[7](P336)。特诺斯盖宣称柏拉图对灵魂的公正的界定，完全与这两条规定一致，因此他那里包含着纯粹的德性伦理。桑托斯似乎也同意特诺斯盖的观点，故他以亚里士多德用公正行为解释公正品质为由，断定他的公正德性偏离了德性伦理。而柏拉图把个人公正定义为灵魂的状态，根本未提及公正行为。不过如果这是柏拉图的个人公正为德性伦理的理由，亚里士多德会第一个站出来反对。仅仅看到柏拉图用灵魂的秩序定义个人公正，把个体公正视为灵魂状态的和谐有序，实际上否定了柏拉图的德性本身，割断了城邦正义与个人正义的联系。柏拉图同样把德性看作是功能的出色履行。所以，统治者的德性是智慧，卫国者的德性是勇敢，辅助者的德性是节制。个体的正义德性不是纯粹的心灵活动，它必然是城邦公民的公正德性，必然是统治者或卫国者或辅助者的公正德性。把个体正义囿于灵魂之内，个体正义就因其失去行为的定势，成为单一的性情而非德性。柏拉图把个人正义与城邦正义进行类比论述，实质上是在分别说明统治者、卫国者和辅助者的灵魂状态。他的个体正义充分展示了确定的行为取向，因而其个体正义为纯粹德性伦理，与其是否用公正行为解释公正德性无关。

---

① 参见 G. J. 沃尔诺克《道德学的目的》，第 6 章，伦敦：梅修恩公司 1971 年版。

② 威廉·弗兰克纳反对德性伦理具有独立的地位，因为他认为“缺乏原则指导的品质特征是盲目的”，并且还因为除非我们已经对某些原则作过描述，否则我们不可能知道应该鼓勉哪种品质特征(参见威廉·弗兰克纳《伦理学》第 2 版，新泽西：普伦蒂斯－霍尔公司 1973 年版，第 65 页)。弗兰克纳的这个观点在抽象的意义上是正确的，但不适合于亚里士多德的伦理学。他拒绝亚里士多德的伦理学为德性伦理，是因为他把亚里士多德的伦理学孤立起来了，而没有放在城邦共同体背景中去理解。结果他在割断德性与原则的联系的同时，也把德性伦理本身否定了。在亚里士多德看来，事物的本性就是目的(参见亚里士多德《政治学》，载《亚里士多德全集》第九卷，中国人民大学出版社 1997 年版，第 6 页)。故原则的本性只有在目的中加以判断。这正如家庭和个人的形成早于城邦，但城邦在本性上先于家庭和个人。既然如此，说德性伦理没有独立的地位是毫无道理的，因为这正如说城邦对于家庭和个人没有独立地位。

特诺斯盖试图从柏拉图那里概括出纯粹的德性伦理的结构：德性与行为的关系。站在德性伦理的立场，行为却不足以判断德性的好坏，而德性则具有双重角色：它告诉我们什么是正确的，并促使我们去做正确的事情①。后者体现着德性的意志功能，前者把德性伦理与非德性伦理加以区分。因此在德性伦理中，德性与行为的关系是单向而非互逆的。特诺斯盖的两条规定应该说抓住了德性伦理的根本，他使品质中心的判断独立出来，从而能够与义务中心的判断并驾齐驱。但是，他的这种抽象没有突出德性本身的地位，因而他提出的德性伦理的结构不够完整全面。

克服特诺斯盖德性伦理结构之弊端的是构成性理论，它把德性伦理的结构总结为两条：(1)正确的行为用德性加以定义；但是，(2)德性是善(或幸福)的独立或者主要的构成要素[8](P457)。沃森认为这种理论自然可以称为德性伦理，并且这两条的确是德性伦理的基本要素，因为它不仅是用德性判断行为，而且明确了德性在价值序列中的地位。然而这种理论仍有不足或者说不够清楚。在亚里士多德那里，德性被认为是主要的善，但德性本身并不是幸福；幸福是德性的实现活动，而不单纯是对德性的占有。德性无论是独立的或者主要的善，关键在于它的负载者在谁身上，德性拥有者是否必然过德性生活。这样，德性伦理的问题最终要上升为目的的目的，即与德性的生活联系在一起。特别是在现代社会，德性虽然被认为是独立的善，但拥有德性与实现德性总有无法消除的鸿沟。因此，德性生活既为德性指出了功能性方向，又为德性的实现提供了无穷的动力。

沃森的德性伦理理论则基本上综合了以上两者的所有要素。他把德性伦理的结构概括为：(1)过德性生活(人类的功能善)要求拥有和证明某些德性 T；(2)因此德性 T 是人类的善，并且德性的拥有者被认为是善良的人；(3)根据德性 T 以 W 的方式行动(证明而不是与 T 相反)；(4)因此，W 是正确的(好的或错误的)②。如果不过分挑剔，沃森提出的德性伦理的基本结构是全面的。他的德性伦理的四条规定，大体总结了德性伦理的内容；他在把这些内容逻辑地关联起来的同时，又把德性伦理与其他伦理类型作了区分。但是他的理论仍然缺少一个环节，即没有涉及德性生活与幸福生活的关系。故与前面两种理论犯有同样的错误。而柏拉图和亚里士多德的德性伦理，无不以幸福生活和德性生活同一为前提。倘若德性生活并非至高自足的幸福生活，德性对行为的判断就失去了基础。同时，德性作为一种伦理类型，以它为中心的判断就不仅是对行为方式的判断，而且是对整个行为的正确性做出判断。如果德性仅对行为方式加以判断，德性伦理就根本不足以成为一种伦理类型。

特诺斯盖的理论、构成性理论、沃森的理论有着共同点，德性伦理的核心就在于：德性是评价一切行为正当与否的终极标准。斯坦特斯在总结德性伦理时说："在德性伦理学中，正当的行为界说于、或得自于、或确证于、或解释于德性。"[9](P262)行为的正确性以德性为中心加以判断，标志着德性伦理自成一种伦理类型，它与以原则为中心的规范伦理截然不同。根据这三种德性伦理的基本结构，在此姑且把德性伦理的基本结构概括为如下序列：(1)德性是最重要的善，幸福就是合乎德性的现实活动；(2)过幸福生活要求拥有相应的德性，拥有者被认为是德性之人；(3)德性之人根据德性判断行为的正确性；(4)因德性做出的事情被认为是正确的事情。这种归纳包括了前三种理论的内容，又克服了前三种理论的不足；更重要的是考虑到，它或许比较契合亚里士多德的德性伦理。我们判断其公正德性是否属于德性伦理，必须以德性伦理的这个结构为理论根据。

现代规范伦理对于德性伦理的基本结构误解较深。有人把德性伦理的基本结构理解为："增进还是减少德性乃是评价一切行为道德、正当与否的标准。"[10](P12)这种诠释完全颠倒了德性与行为的顺序，它是用规范伦理的基本结构解释德性伦理的基本结构，致使原本是评价主体的德性变成了被评估的东西。

---

① 弗兰克纳认为德性扮演着双重角色，一是促使我们去做我们所做的事；二是告诉我们应该做什么。尼森把德性的双重角色表述为：他们不(仅)行动、死亡，他们(还)提出理由。参见弗兰克纳《伦理学》，生活·读书·新知三联书店 1987 年版，第 139 页。

② Gerasimos Santas, *Goodness and Justice—Plato, Aristotle, and Moderns*, UK. Oxford : Blackwell Publishers Ltd., 2001, P. 265. 也参见 Watson, Gary, On the Primacy of Character, in O. Flanagan and A. Rorty, eds., *Identity, Character and Morality*, Cambridge, Mass., 1990.

德性伦理主张德性是行为正确与否的最终判断，还引起了规范伦理的进一步追问：德性根据什么标准加以判断？或者说判断德性的根据又是什么？丹尼尔·斯戴特曼就是其中的代表之一，他说："如果德性不能用正当的行为来确证，人们自然要问：德性的依据又在哪里呢？"[9](P8) 他们认为这是德性伦理本身无法回答的问题，是它不可逃避而不得不面对的尴尬。这一致命的诘问从根本上否定了德性伦理本身。在规范伦理看来这只有它的两种伦理类型才能解决，从而德性伦理也依据规范伦理的类型分为两种。如若德性伦理把利益或善作为终极标准，那么它就是以利益或善来说明德性，这种德性伦理被他们称之为功利主义或目的论德性伦理。特诺斯盖认为，今日绝大多数有影响的德性伦理学家所捍卫的是一种目的论。假使德性伦理把德性或正当作为终极标准，从而以德性自身来说明德性，这种德性恰恰是义务论，他们称之为义务论德性伦理。斯戴特曼认为斯洛特是这方面的代表人物。特诺斯盖和斯戴特曼评论说，确实存在"两种基本类型的德性伦理学：目的论的和非目的论的（或义务论的）。在目的论德性伦理学看来，德性是用善来说明的，而善的界定却是不依赖德性的。在非目的论德性伦理学看来，'关于德性特质的基本判断的说明，则完全基于德性自身，而不必诉诸任何非德性的善'"[9](P11)。

规范伦理替德性伦理所作的回答，显然不合乎亚里士多德的德性伦理。桑托斯甚至认为规范伦理与德性伦理的冲突在于，是行为正确的原则用德性定义，还是德性用行为正确的原则定义[1](P265-266)。桑托斯提出了与规范伦理同样的问题。其前半句是正确的，但后面半句有误。德性不用行为正确的原则定义，也不用行为正确的原则判决。根据德性伦理的基本结构，德性不用行为正确的原则来评价——不论其为功利主义或是义务论，而是由幸福的生活决定。幸福是目的的目的，是高于一切具体善的至善。幸福生活的理想要求人们拥有与其相应的德性，要求人们把幸福实现于其德性的成功活动之中。规范伦理学的功利主义和义务论解释方法，它们用利益或善、德性或正当作为德性的终极标准，实际上都是用具体的善来判断德性，混淆了至善与具体善的区别。功利主义和义务论不仅对德性伦理的解释不正确，而且它们为自己确定的判断标准也并非是终极的。它们用利益或善、德性或正当作为德性的终极标准，同样受到德性伦理的质疑，即利益或善、德性或正当又由什么决定呢？人们用什么说明利益或善、德性或正当呢？利益或善、德性或正当在德性伦理看来，无不为幸福生活所需要的善，无不为德性的实现所需要的善。因此，利益或善、德性或正当不能作为功利主义和义务论的标准，更不能作为德性伦理判断德性的最终标准。功利主义德性伦理和义务论德性伦理都是错误的，它们的错误不在于德性伦理作为一种伦理类型的错误，而是来源于用功利主义和义务论解释德性伦理本身①。

功利主义和义务论伦理学从其自身理解德性伦理，说明规范伦理与德性伦理并非完全相互排斥。一种完整的伦理学既包括规范的部分也包括德性的部分。穆勒和康德的伦理学都是极好的证明。麦金太尔也不是要用德性伦理取代规范伦理："他们误把这本书解释为对作为代替'一种规则伦理'的'一种德性伦理的辩护'。"[11](P2) 亚里士多德的伦理学也包括规范部分，但它不能否定亚里士多德的伦理学为德性伦理，也不妨碍我们用德性伦理的基本结构验证其公正德性的伦理类型。

三、公正归属于德性伦理

既然德性伦理有着其基本结构，这种结构对各种德性就具有检验的作用。我们首先把公正放入德

① 对于德性伦理的两种类型，有人认为只有义务论德性伦理才是真正的德性伦理（参见 Daniel Statman, *Virtue Ethics*, Edinburgh University Press, 1997, P. 11.）。但是这种意见遭到国内有些学者的反对。王海明先生认为功利主义德性伦理把增进每个人的利益奉为评价一切行为是否道德的道德终极标准，故功利主义德性伦理不攻自破；义务论德性伦理把增进每个人的品德奉为评价一切行为是否道德的道德最终标准，而美德就其自身来说，是对拥有美德的人的某些欲望和自由的压抑，是一种害，故而义务论德性伦理也不能成立（参见王海明《新伦理学》，商务印书馆 2001 年版，第 13－15 页）。王海明先生正确地认识到，道德的目的决不可能是为了道德或品德自身。但是他把美德理解为德性，进而把德性理解为对人的欲望的压抑，显然与亚里士多德的德性伦理完全相反。不论道德哲学家们对功利主义德性伦理和义务论德性伦理如何评价，既然这是用功利主义和义务论的方法解释德性伦理的结果，在德性伦理看来它们从一开始就是错误的，因而都不可能是德性伦理本身。

性伦理的基本结构之中，从而可以得到以下序列：(1)德性是最重要的善，幸福就是合乎德性的现实活动；(2)过幸福生活要求公正德性，拥有者被认为是公正之人；(3)公正之人根据公正德性判断行为的公正性；(4)因公正德性做出的事情被认为是公正的事情。因此，公正德性是否为德性伦理的问题，不需要通过其他方法证明它不是德性伦理，而是要用德性伦理本身的方法证明它确实是德性伦理。

但是序列(3)容易被人们误解。关键在于亚里士多德把公正定义为合法，法律规定了什么是公正和不公正，并表现了全体的或者只是统治者的利益。如果用现代意义上的法律解释公正德性，公正德性就具有了义务论伦理的意蕴；如果用现代意义上的利益解释公正德性，公正就是彻底的目的论伦理。显然这些理解都被赋予了浓烈的时代气息，但都忽略了公正的人[①]与公正本身的特点。公正是一种完全的伦理德性，其首要原因在于它是一切德性的总汇。公正之人拥有公正德性，意味着拥有所有的德性；拥有所有德性的人，当然能判断行为的公正性，并且做出公正的事情。故而可以判断(4)也是正确的。法律虽然规范人们做德行，而对于恶行加以惩罚，但是行为的每个场合都要求主体掌握独特的分寸，这是法律所无法规定的；法律的抽象规定，只有德性的人才能根据具体的情境灵活运用。故麦金太尔说，惟有具备正义德性的人，才可能知道怎样施行规则。所以非公正的人即使有法律的规定，也未必能做出公正的事情，更不可能积极地行公正。公正的人恰恰相反，他的公正的品质先于公正的行为，因此他在适当的时机具有履行公正行为的趋向，具有自己的典型的德性行为。他拥有的德性告诉他应该如何做，并且促使他做出德行，而他的德性行为正是公正行为。

序列(1)与(2)在亚里士多德的伦理学中，是相当清楚明确的，无需多解释。公正是公民的完全德性，没有公正德性的人不符合城邦成员资格。公正是城邦的共同善，没有公正就不可能是真正的城邦，亚里士多德的整个政治学就是在论证公正为城邦建立的原则。那些否定公正为德性伦理的人，实际上是否定公正为公正之人的德性，也是否定公正为城邦政体的德性。对于过城邦共同体生活的古希腊人来说，他们不禁要问：缺少公正德性的人能组成城邦吗？不按照公正原则设置政体能够治理好城邦共同体吗？然而序列(1)与(2)还是有人在误解。这种误解来源于对德性的概念、幸福的概念的现代诠释。有些人把古希腊的德性理解为现代伦理学中的美德，把德性伦理的幸福概念理解为规范伦理中的善，以致德性变成了压迫人的东西，幸福蜕变成为个别的东西。这些思想对于德性伦理的复兴，对于公正德性为德性伦理的传统，都具有严重的阻碍作用。

公正德性虽然属于德性伦理范围，但它毕竟与慷慨和仁慈等个体德性不同。在亚里士多德的伦理学中，慷慨和仁慈等都是个体的伦理德性，而公正则为“非个体的个体德性”。在此意义上，桑托斯把公正看作与慷慨和仁慈不同的德性，觉察到了公正的独特之处，也符合亚里士多德的伦理思想。公正既然与慷慨和仁慈等个体伦理德性有差异，它在德性伦理的类型上也必然与它们相区别。如果说慷慨和仁慈等个体伦理德性是最能导致自身幸福的伦理德性，那么公正则是最能促进普遍幸福的伦理德性。因而，可以把慷慨和仁慈等个体伦理德性称之为德性利己主义，把公正这一“非个体的个体德性”[12](P61-69)称之为德性功利主义[②]。

德性功利主义与功利主义德性伦理并非同一概念。功利主义德性伦理把利益或善当作判断德性的最高标准，这与德性伦理对善的主张完全相反。德性功利主义认为灵魂的善是最大最重要的善，灵魂在

① 亚里士多德的整个伦理学就是在塑造德性之人的形象，这是其伦理学理论关于德性行为的普遍定义的一个核心问题。A·古谢伊诺夫、Γ·伊尔利特茨称亚氏为道德个人，并详细剖析了这个概念。该书作者同意当代研究古希腊罗马文化的著名学者吉贡的观点，认为这个概念和这个形象在德性活动中起着完全确定的作用，它们是一般和特殊之间的中间环节(参见A·古谢伊诺夫、Γ·伊尔利特茨《西方伦理学简史》，中国人民大学出版社1992年版，第149－153页)。因此站在德性伦理学的立场，“在行为和活动中没有法定的准则……”(参见亚里士多德《大伦理学》，载《亚里士多德全集》第8卷，中国人民大学出版社1997年版，第265页)。个人的德性替代了准则，德性的人一开始就以德行为目标，他是德性行为的保证。

② 弗兰克纳认为德性伦理与责任伦理一样，可以分为三种类型：一是品性利己主义，认为德性是最能导致自身善或幸福的品质；二是品性功利主义，认为德性是那些最能促进普遍善或幸福的品格；三是品性义务论，认为某种德性是有德性的，仅仅是因为它们自身的缘故，而不是因为它们所具有的或促进的非德性价值。参见弗兰克纳《伦理学》，生活·读书·新知三联书店1987年版，第132－133页。

单纯的意义上对于我们比财物和身体更为珍贵。德性功利主义肯定幸福的生活属于德性方面修养有素而外在善适中的人，这种人比外在善过剩而德性不及的人更加幸福[13](P231)。在德性功利主义那里，德性是首要的善，而外在的善是辅助性的善；而在功利主义德性伦理中，外在的善被视为首要的善，德性本身反倒被彻底否定了。德性功利主义区别于功利主义德性伦理，但它仍然在一般意义上采用功利主义概念。具有公正德性的人具有完全的德性，他不仅是以德性对待自己，而且以德性对待他人。因此，德性功利主义中的德性，在促进自己的德性实现的同时，又促进他人的德性的幸福生活。德性功利主义造就的是普遍的幸福，德性功利主义中的德性是完全的德性。但是，德性功利主义不是用功利主义的方法解释德性伦理，我们仅是在德性促进共同幸福的意义上使用德性功利主义概念。

公正归属为德性功利主义，主要是把它与德性利己主义区分开来。慷慨和仁慈等个体伦理德性的特点在于，它仅表明个人拥有什么样的品质；它意味着个人的德行源于相应的德性，但它不促进他人德性的幸福生活。相反，公正德性以合法为公正，公正的人遵守法律，不仅是培养自己的德性，而且也影响他人的德性。公正德性以公平为公正，公正的人取适其分，既使自己获得应得的分额，也使他人获得其应得部分。一个德性之人不仅在个体德性的实现中实现幸福的理想，他还在成就他人幸福的过程中体验到幸福。因此，公正德性在灵魂上和外在善方面都对他人的幸福生活起着背景作用。公正的人以德性对待自己，也以德性对待他人，它与个体德性具有本质的区别。这也正是把慷慨和仁慈等德性称之为个体德性，而把公正称之为“非个体的个体德性”的原因。

把公正德性归结为德性伦理，具体说归结为德性功利主义，并不意味着公正德性仅是德性伦理，仅为德性功利主义。因此桑托斯主张亚里士多德的伦理学为目的论伦理，道格拉斯主张其为某种目的论伦理和义务论伦理，又具有其合理性。桑托斯和道格拉斯对亚里士多德伦理学的评论表明，德性伦理与目的论伦理和义务论伦理之间并非毫无关系。但是，他们俩以亚里士多德的公正德性为目的论伦理和义务论伦理为由，肯定公正德性并非德性伦理，又没有全面囊括公正德性的伦理类型。

必须承认公正德性同样为目的论伦理，但它又与规范的目的论伦理存在着差异。后者把非道德价值作为判断道德意义上的正当、不正当或尽义务等等的基本或最终标准。这种非道德标准作为行为的结果而存在，它直接或间接的要求是产生的善超过恶[14](P28)。德性的目的论伦理并不根据促进人类幸福的行为的特定结果来判断道德价值，而是把人类幸福视为道德价值的判断标准。可见规范的目的论伦理与德性的目的论伦理判然有别。前者追求行为产生善大于恶的结果，后者则崇尚德性的幸福生活。德性伦理中的幸福实现于德性的活动之中，而不以行为的结果为衡量的标准。更为重要的是，亚里士多德的伦理学既然为德性伦理，那它就必然是目的论伦理学。亚里士多德论述的所有德性，都是为了德性之人过德性的幸福生活；德性的幸福生活不仅要求公民具有公正德性，还要求公民具有其他个体德性。幸福生活是至善，是目的的目的，它成就于德性合乎理性的实现活动之中。因此，亚里士多德的伦理学在整体上是目的论伦理。亚里士多德伦理学的这种性质，与他以城邦为伦理学的背景相吻合。罗斯说：“亚里士多德的伦理学是社会的，而他的政治学是伦理的。”[15](P183)换言之，个体德性只有在伦理目的中才能理解，公正德性只有在城邦共同体中才具有显赫地位。

公正德性同样也可以转换为义务论伦理，但仅在其类似的意义上理解。义务论伦理为非效果论理论，与德性的目的论伦理一样，反对规范的目的论伦理，因而两者又具有更为切近的关系。义务论者主张道德标准独立于功利目的而存在，它深信行为的正确性不是因为行为的效果，而是因为行为本身或其背景情况的某些特点[16](P84)。这即是所谓的实质的义务论伦理学。道格拉斯在解释亚里士多德的伦理学时，也认为它是义务论伦理学。但是当他把德性视为原则时，亚里士多德的伦理学变成了形式的义务论伦理学。显然道格拉斯的诠释不符合亚里士多德伦理学的要旨。亚里士多德的德性伦理以德性的幸福生活为目标，故人的德性的自由全面施展本身就具有价值上的正确性。公正公民在行公正之事中实现幸福，公正德性的活动本身就是最大的善。因此，德性伦理中的公正德性作为义务论伦理，并不在行为的义务原则决定行为的道德价值上成立（规范伦理中的形式义务论伦理），也并不在行为的外在结果决定行为的道德价值上成立（规范伦理中的目的论伦理），而在行公正之事本身即是幸福的意义上称之

为义务论伦理。这个问题同样可以从反面得知。因为一个不公正的人，不仅意味着不是一个好的合作者，还意味着严重的公正德性上的背离。在城邦共同体中，德性的缺失就是德性上的恶。公民缺少公正德性，是德性上最大的恶，它是公民不行公正之事的根源，本身就不具有正当合理性。

亚里士多德的伦理学虽然也是目的论伦理和义务论伦理，但它最基本的伦理类型是德性伦理。他的公正德性也是如此。因为只有把公正德性列入德性伦理的范围，它才可能是目的论伦理；同样也只有把它归属为德性伦理，才能理解它的义务论的伦理性质。在德性伦理中德性是判断的基础，而义务不过是德性的产物；义务判断或者是从德性判断中派生出来，完全是从属的或不必要的。所以有人认为与义务论伦理相比，亚里士多德的德性伦理更有先见之明和更能够接受[17](P12-14)。在此意义上用类似实质义务论伦理的方式，理解亚里士多德的公正德性，也是多余和费力不讨好的工作。

参考文献：

[1]Gerasimos Santas. *Goodness and Justice—Plato, Aristotle, and Moderns*[M]. UK. Oxford : Blackwell Publishers Ltd., 2001.

[2]亚里士多德. 尼各马科伦理学[A]. 亚里士多德全集：第8卷[M]. 苗力田译. 北京：中国人民大学出版社，1997.

[3]汤姆·彼彻姆. 哲学的伦理学[M]. 北京：中国社会科学出版社，1990.

[4]John M. Cooper. *Reason and Human Good in Aristotle*[M]. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University, 1975.

[5]Douglas B. Rasmussen and Douglas J. Den Uyl. *Liberty And Nature—An Aristotelian Defense of Liberal Order*[M]. America: La Salle, Illinois, 1991.

[6]柏拉图. 国家篇[A]. 柏拉图全集：第2卷[M]. 王晓朝译. 北京：人民出版社，2003.

[7]Trianoski, M. "What is Virtue Ethics All About ?"[J]. *American Philosophical Quarterly*, vol. 27, no. 4, 1990.

[8]Watson, Gary. On the Primacy of Character[A]. O. Flanagan and A. Rorty, eds., *Identity, Character and Morality*[C]. Cambridge, Mass., 1990.

[9]Daniel Statman. *Virtue Ethics*[M]. Edinburgh University Press, 1997.

[10]王海明. 新伦理学[M]. 北京：商务印书馆，2001.

[11]阿拉斯戴尔·麦金太尔. 谁之正义？何种合理性？[M]. 北京：当代中国出版社，1996.

[12]黄显中. 公正作为德性——亚里士多德公正德性探析[J]. 中国人民大学学报，2006，(2).

[13]亚里士多德. 政治学[A]. 亚里士多德全集：第9卷[M]. 颜一，秦典华译. 北京：中国人民大学出版社，1997.

[14]弗兰克纳. 伦理学[M]. 北京：生活·读书·新知三联书店，1987.

[15]W. D. 罗斯. 亚里士多德[M]. 纽约：巴恩斯和诺布尔公司，1964.

[16]艾伦·格沃斯等. 伦理学要义[M]. 北京：中国社会科学出版社，1991.

[17]菲利帕·福特. 美德与恶德[M]. 牛津：巴兹尔·布莱克维尔公司，1978.

The Ethical Type of the Virtue of Justice in Aristotle's Ethics

Huang Xianzhong

(*Xiangtan University Journal*, *Editors*, *Xiangtan* 411105)

Abstract: With regard to Aristotle's virtue of justice, Gerasimos Santas considers it as teleological ethics, while Douglas B. Rasmussen and Douglas J. Den Uyl consider it as teleological and deontological ethics. They both deny the virtue of justice to be virtue ethics, which does not accord with the ethical type of Aristotle's ethics and the virtue of justice itself. According to the structure of virtue ethics, the virtue of justice should be virtue ethics, which can be called virtue utilitarianism. But the virtue of justice is not just virtue ethics. It can also be teleological and deontological ethics in a sense.

Keywords: Aristotle; the virtue of justice; ethical type

[责任编辑 刘京希]

学术队伍



中心成员

山东大学犹太教与跨宗教研究中心现有专职编制17人，其中教授12人，副教授5人，博士生导师10人，具有博士学位的研究人员11人。兼职人员13人，其中校内5人，校外8人（其中包括英国1人，香港1人）；兼职人员皆为教授，而且大多数为博士研究生导师。

本中心的研究队伍有这样几个特点。一是在老中青三代俱全的同时，中青年学者成为主体力量。50岁以下的研究人员占绝大多数，这些人年富力强，朝气蓬勃，精力充沛，富于创新精神。二是受教育程度高。在这支队伍中，85%以上的人员具有博士学位，学历层次高，知识结构新。三是留学人员多。70%以上的研究人员具有国外学习经历，外语好，业务基础扎实。四是学术水平高。这支队伍中不仅多数为教授、博士生导师，而且其中还有数人进入了“国家百千万人才工程”（第一、二层次）或入选教育部新世纪人才计划，属于国内有较大影响力的优秀学科带头人。可以说，这是一支年轻有为、实力雄厚、精干高效的研究队伍。

国际合作与交流



切磋交流

近年来，山东大学犹太教与跨宗教研究中心同以色列希伯来大学、美国波士顿大学犹太中心、香港中文大学宗教系、香港汉语基督教研究所建立了固定的合作关系，定期选派教师和研究生到对方学习深造，对方定期派教师来讲学。中心的教师也不定期地到英国、美国、德国、以色列、日本的一些大学或研究所访学。2001年以来，先后有包括牛津大学著名教授Richard Swinburne，美国福布来特学者Mel Stewart，英国伦敦犹太学院院长Jonathan Magonet，香港中文大学温伟耀教授，美国普渡大学宗教社会学学者杨凤岗教授，美国哈佛大学犹太研究中心主任Jay Harris教授等50多人次前来长期或短期讲学。

本中心多次举办和参加国际学术研讨会。2001年山大百年校庆之际，举办了“中美第七次哲学与宗教研讨会”；2002年，与山东大学欧洲研究中心联合举办了“以色列民族与国家国际研讨会”；2004年举办了“国际犹太文化研讨会”；2005年举办了“跨宗教对话：儒教、犹太教和基督教研讨会”；2006年举办了“中国基督徒伦理道德问题研讨会”；另外还有海峡两岸“丘处机学术研讨会”（2002年）等。本中心还有20多人次到美国、英国、德国、以色列、土耳其、韩国等国家和中国香港、台湾地区参加专题讨论会。



国际会议

研究成果与承担的重大课题

山东大学犹太教与跨宗教研究中心共承担国家、教育部、山东省和山东大学科研项目35项，获得科研经费240万元，同时还获得国外科研合作经费36万元。

中心成立十多年来，共发表科研论文440篇，出版著作100余种。集中反映本中心研究特色的有：



（一）译著：《汉译犹太文化名著译丛》（山东大学出版社，包括《犹太教审判：中世纪犹太—基督两教大论争》、《近现代犹太宗教运动：解放与调整的历史》、《迷途指津》、《大众塔木德》、《简明犹太民族史》、《论犹太教》、《犹太教的本质》、《犹太教：一种文明》、《觅人的上帝》、《救赎之星》10种）//《斯宾诺莎》（台湾版）//《神圣罗马帝国文化史》（1648–1806）（人民出版社）//《蒂迈欧篇》（上海人民出版社）//《宗教与日本社会》（中华书局）



（二）专著：《现代犹太哲学》（傅有德等，1999）//《犹太名人传·思想家卷》（傅有德主编，2002）//*Leadership in the Habad Movement: A Critical Study of Habad Leadership, History and Succession*（艾理克，2000）//*The Messiah of Brooklyn: Understanding Lubavitch Hasidism Past and Present*（艾理克，2004）//*The Concept of Freedom: The Platonic–Augustinian–Lutheran–Kierkegaardian Tradition*（谢文郁，2002）//Non–sensuous Perception and its Philosophical Significance in *Whitehead and China. Relevance and Relationships*（谢文郁主编，2005）//《中国与西方：跨宗教对话》（傅有德等主编，2005）//《当代伊斯兰阿拉伯哲学研究》（蔡德贵，2001）//《宗教研究指要》（犹太教部分，傅有德，2005）//《当代新兴巴哈伊教研究》（蔡德贵，2001）//《基督教与西方文化》（刘新利，2000）//《基督教与德意志民族》（刘新利，2000）//《烦恼即菩提——天台宗“性恶”思想研究》（陈坚，2001）//《无明即法性》（陈坚，2004）//《复古神道哲学思想研究》（牛建科，2005）



（三）犹太研究集刊：中心于2002年创办了《犹太研究》集刊，它是目前国内唯一的以犹太研究为主要内容的专业性学术集刊。内容涉及犹太宗教和哲学、历史与文化、伦理与法制、文学与艺术、意识形态与政治制度、民风与习俗、犹太教与基督教以及和其他宗教或文化的关系，等等。目前，该刊已出版4期。

（四）目前正在从事的研究课题：犹太哲学研究（国家社科基金）//犹太文化名著翻译（教育部基地重大项目）//犹太教史（教育部基地重大项目）//宗教比较与对话研究（教育部基地重大课题）//反犹主义研究（教育部基地重大课题）//宗教比较与对话（省属重大课题）//哲学与宗教关系研究（“985”重大课题）//世界宗教关系史研究（“985”重大课题）//基督教与德意志文化性质（教育部十五规划项目）

文史哲
Wen Shi Zhe
1951年5月创刊
2006年第5期（总第296期）
2006年9月24日出版
主　编　王学典
副主编　周广璜　刘京希

主管单位　中华人民共和国教育部
主办者　山东大学
编辑出版　《文史哲》编辑部
地址　济南市山大南路27号
电话　(0531) 88364666　88361606
邮政编码　250100
E-mail: lhp@sdu.edu.cn
印刷者　山东旅科印务有限公司
总发行处　济南市邮局
订购处　全国各地邮局
国外总发行　中国国际图书贸易总公司
定价　12.00元

ISSN 0511-4721
09>
9 770511 472009

刊号：ISSN 0511-4721（国际标准刊号）
CN 37-1101/C（国内统一刊号）
代号：国外代号 BM194
国内代号 24-4