

2009

[总第 314 期]

ISSN 0511-4721

5



JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY

文史哲

□中国哲学研究

卸下镣铐跳舞

- 中国哲学需要一场革命 许嘉璐 (5)
- 2008:中国哲学研究的范式变化与前景探索 景海峰 (13)
- 郭店楚简《太一》四时与四季概念 郭静云 (20)
- 《中庸》对于儒学阐释的意义
- 由《中庸》地位问题的争论看当代新儒家的儒学阐释 盛珂 (27)

□文史新考

乡饮酒礼与食犬风俗

- 《仪礼》酒会用牲制度的地域特征和文化渊源 胡新生 (34)
- 北京政府对旧俄条约权益的清理,1917-1922 唐启华 (49)
- 《涉江》中“伍子”为子胥考 姚小鸥 (69)
- 王士禛、赵执信交恶真相考 陈汝洁 刘聿鑫 (73)
- 早期嬴秦人生活方式的探索 陈更宇 (80)

宋代的科举责任追究 肖建新 (94)

19 世纪中国鸦片的生产替代及其影响 仲伟民 (104)

朝堂内外:北宋东京的士人交游

——以“嘉祐四友”为中心的考察 梁建国 (113)

晚清文学与语言变革运动的相似性及其互动 泓 峻 (121)

现代性:文化冲突的表征和文学阐释的维度 王万森 (128)

汉语疑问代词演变的特殊规则 冯春田 (138)

□政治哲学研究

思想史叙事中的范式性遮蔽

——智者学派何以在政治哲学史中消失 张 铭 刘 洋 (147)

自利及其正当性:立宪设计的前提

——以联邦党人的理解为中心 姜 峰 (154)

□动态与综述

市民社会? 法团主义?

——海外中国学关于改革后中国国家与社会关系研究述评 刘 安 (162)

卸下镣铐跳舞

——中国哲学需要一场革命

许嘉璐

摘要:近百年来,中国的哲学逐渐成了西方哲学的奴仆和“名牌产品”并不高明的仿造者,至今还在受着西方传统的束缚之苦。即使致力于开掘中国传统哲学,也是“带着镣铐跳舞”,追求本来并不存在的“超越”、“绝对”,事事处处二分,致使西方观念深入到学术领域的各个方面,并且普及到了社会、学校和家庭生活的角角落落,从而使为数不少的中国人逐渐迷失了本性。现在欧洲中心论将要、也许已经正在被文化多元论所代替,非欧洲的哲学应该有话语权。中国哲学是否能以平等的身份立于多元世界之中,一方面决定于国外学术思想的变革,另一方面则在于中国学术界自身,在于我们能否日益准确地、严密地阐释、论证、弘扬自己的文化遗产,能否用以指出中国人的人生和社会的路向。因此,我们必须试用一种以中国为中心、中国固有的视角,这种视角仔细地选取一些具有特定文化意义的决定因素,以及这些因素据以表达的语汇。哲学研究者,特别是中国哲学研究者,一定要掌握训诂学的基本原理并且能熟练地把它运用到解读中国古代文献的实践中去,要切实加强语文学的训诂学和哲学的解释学的沟通,加快建设跨文化的阐释学。中国学术应卸下来束缚自身的镣铐起舞,以崭新的姿态迎接不同文化对话的明天。

关键词:文化对话;中国哲学;安乐哲;训诂;义理创新;哲学阐释

一、分裂的世界需要对话

世界的混乱与病态,人类的分裂与自残,迫使人们反思自身。如果说两次惨绝人寰的世界大战和“冷战”期间政治、经济的狂风巨浪渐渐地首先震醒了西方的学界,那么,从去年开始席卷全球的金融危机则促使更多的有心人反思自己走过的道路、社会体制和哲学理念。

半个多世纪以来,西方学界——史学、哲学、社会学等等领域出现了巨大变革。美国学者安乐哲教授称之为“一场真正的革命”^①。这场革命的实质,是对西方自文艺复兴之后所形成的“传统”思维方式、路径和结论的反思、质疑和补救。如果追溯到20世纪稍早一些时候,则似乎应该说斯宾格勒肇其端,汤因比继其后并第一次提出“后现代”这一词语。当然,海德格尔、福柯、德里达、克利斯蒂娃等人,后结构主义、新实用主义、解构主义、重构主义、女权主义、后现代主义等学派都为此贡献了智慧。但是只有反思、质疑以至“解构”,是不足以使世界获得新生的。同时,生活在自己文化传统语境中的学者们虽然向自己的文化传统发出了种种质疑,以至于“启蒙运动理想主义正在丧失它对盎格鲁-欧罗巴文化的控制”^②,但是,即使“绝大多数哲学家都在全面地抨击着事实-价值-理论-实践相

作者简介:许嘉璐,北京师范大学汉语文化学院教授,世界汉语教学学会会长(北京100875)。

※ 本文系作者2009年6月23日在“安乐哲师生对话及论坛”(山东,济宁)上的演讲。

① 安乐哲教授(Roger T. Ames)和郝大维教授(David L. Hall)长期合作,他们的许多论著是联名发表的。为行文方便,我在这里只称安乐哲,实际上也“隐舍”着郝大维。

② [美]郝大维、安乐哲:《期望中国——中西哲学文化比较》,施忠连等译,上海:学林出版社,2005年,第165页。

互隔离的状况,但困难在于,他们的努力都受到了其企图克服的传统的影响^①。这一“传统的影响”即其思维模式和方法就是起源于希伯来和希腊,经奥古斯丁系统化和强化了的现象-本质、存在-生成、理性-经验、心-物以及绝对实在、普世价值等等这些二元对立论及其派生物,也就是安乐哲教授引用杜威的话所说的“堵塞着我们思想通道的无用杂物”。

一方面,人类不可知的前途需要不同文化的对话,在对话中了解彼此的异点和同点,以期由对话而融洽,由融洽而和谐,由和谐而永久和平;另一方面,与之有所重合的西方思想界探讨“补救”路径的努力也需要在非西方的环境中找到自己所无而又能够抵消对立抗争的文化模式和基因。

这时出现了另一路人马:葛瑞汉、史华兹、郝大维、安乐哲等学者,他们注意到中国哲学从追求的“本原”到思维方式、表达方法乃至社会实践都有西方所欠缺而应参照的特点。可以说,他们已经逐渐地寻找到并正在体系化且逐步深入的一条沟通中西文化和哲学之路。哲学的反思和变革是整个文化向着变革目标进军的中军。在从葛瑞汉到安乐哲等人的努力下,中西哲学的比较,已经成为中西文化对话的开端和基础。这应该是西方哲学的这场“真正的革命”已经进入一个新阶段的标志。

中国的哲学家不应该置身于这场变革之外。这是因为,百年来,中国哲学逐渐成了西方哲学的奴仆和“名牌产品”并不高明的仿造者,至今还在受着西方传统的束缚之苦。即使致力于开掘中国传统哲学,也是“带着镣铐跳舞”,追求本来并不存在的“超越”、“绝对”,事事处处二分,……其实际后果,就是西方观念深入到学术领域的各个方面,包括史学、文学、教育、艺术、医学等等,并且普及到了社会、学校和家庭生活的角角落落。其后果是严重的,为数不少的中国人逐渐迷失了本性;被世纪之交形成的经济全球化浪潮和被“文明冲突论”强化了的文化一体化趋势卷裹着“大西洋文化”(即安乐哲所称的“盎格鲁-欧罗巴文化”)的最新文化产品汹涌冲击着,甚至漫过了中国已经开始坍塌的文化堤坝。过往和当前中国所经历和面临的问题中,有些就是丢弃了自己的哲学传统,“食洋未化”的结果。今后中华民族如何应对?我们所躲避不开的个体、家庭和社会的种种难题怎样解决?当下的和未来的中国人的心灵应该是怎样的?这些都需要从哲学层面给以回答。显然,社会现实对中国哲学家的期盼是十分急切的。因此中国学者参与文化对话尤其是哲学对话,应该是当然之义。从某种角度讲,我们对几十年来世界文化的这一大势,对西方的哲学革命,了解得太晚了,参与得太少了。

同时,这种参与是世界的需要,是和各国学者共创未来之举。人类正在自我毁灭。无论是人与人、国家与国家,还是人类与大自然的关系,必须让有别于大西洋文化的理念和思维参与进去,这样,或许能够创造一种新的文化,引导人类走向和谐、安宁与幸福。中国有着五千年未尝中断过的文明,积累了丰富的、适应中华民族生存发展的经验和理论,用汤因比的话说,即有着让中华民族几千年“超稳定”的经验^②,自然可以提供给世界参考。

百年来在欧洲中心论的语境中,中国哲学被矮化、丑化、边缘化,许多前辈和时人也难免在西方哲学面前“自愧弗如”,因而,从中西哲学比较的角度重新认识中国哲学,首先从海外开始,也许实属必然。但是作为中华文明的传人,更有责任为了世界的未来而重新认识自己祖先的智慧——这期间当然要了解非中华文化和哲学——并善于把它介绍给各国人民。我认为,在深入研究中国哲学之前,首先要解决一个前提性问题:中国有无哲学?即所谓中国哲学的“合法性”问题。这既是一个学术的原则问题,也是一个中国学者的自信心问题。

西方学界,囿于资料之匮乏和翻译之不确,更重要的是自文艺复兴后形成的“传统”、“理性”的惯性,二百多年来遮蔽了西方学者的眼睛,再加上殖民运动所助长的“中心论”成了难以突破的“传统”,于是或误以为中国无哲学,或视而不见,即使像黑格尔这样的大师也不例外,连近代社会学大师马克

① [美]郝大维、安乐哲:《孔子哲学思微》,蒋弋为、李志林译,南京:江苏人民出版社,1996年,第26页。此书另一译本名为《通过孔子而思》(何金俐译,北京:北京大学出版社,2005年)。我引用时在两译本中“择善而从”。

② [英]阿诺德·汤因比:《历史研究》,刘北成、郭小凌译,上海:上海人民出版社,2000年,第36、287、393页。

斯·韦伯对中国的典籍和历史也有不少误解^①；本杰明·史华兹虽然致力于正确解读中国古典文献，强调“必须仔细斟酌对于原始文本的理解”，但他还是认为周代的“‘天’本身仍然是超越性的”^②。

其实，在“合法性”里面有一个我在前面谈到的具体而现实的学术原则问题：讨论中国是否有哲学，中国的哲学是否“合法”，应该以什么为标准？合与不合的是谁之“法”？在一元的世界里，一个事物一般只有一个标准或“法”；而在多元的环境中，则本应有多个标准和“法”。所以，过去对中国哲学和文化的误判中实际上包含了“唯我为大”、“唯我是瞻”的殖民思想。

现在欧洲中心论将要、也许已经正在被文化多元论（每一“元”就是一个中心，自己的中心）所代替，非欧洲的哲学应该有话语权，这已经成为越来越多的人的共识。在这里我想强调：中国哲学是否能以平等的身份立于多元世界之中，一半决定于国外学术思想的变革，一半在中国学术界自身——我们能否日益准确地、严密地阐释、论证、弘扬自己的文化遗产，能否用以指出中国人的人生和社会的路向。中国的学术界，尤其是哲学界，理应成为研究中国文化和哲学的主力 and 先行者。

实际上，摆在我们面前的许多问题是带有全人类的共性的，需要不同的文化和哲学深思。例如，科技和经济的快速发展，既给人类带来了丰富的生活物质，同时也产生了巨大的负面影响，人类的发展应该把握怎样的“度”面对未来？怎样把握这个“度”？二元对立、逻辑思维等西方的“理性”（包括人们所说的“工具理性”）对二百多年来科学技术的发展起到了不可估量的作用，今后科学技术还会需要它，而这与客观世界的本质在许多方面是矛盾的，与人的精神世界是矛盾的，人类应该如何解决这一难以摆脱的“悖论”？中西文化对话可以促进彼此的了解和相容，在这一语境下，认定有一个超越的、绝对的、权威的“他者”和由此派生的二元对立论与中国的从对宇宙和人生、社会的体验而形成的整体论、“自然”论能不能也相容呢？中国人的不去冥思苦想宇宙的“第一动力因”与西方对此进行的“预设”和逻辑斯能否协调呢？如此等等。我认为，这些问题都关系到人类的未来，人们不能不给予极大的关注；我们应该在不同文化的对话中共同探讨，一代一代地坚持不懈地寻求答案。

二、使者、桥梁和叛逆者

比较哲学是不同文化间交流的最重要、最根本的使者和桥梁；而上文所提到的史华兹、葛瑞汉、郝大维、安乐哲等学者，则是当代这种“使者”、“桥梁”的筑桥人和榜样，是欧洲中心论、以西方哲学理念和语言解释中国哲学的传统的叛逆者。

1. 比较哲学的价值 哲学是文化的核心。不同文化间的同与异，无不决定于这些文化底层的哲学观念的同与异；各个文化的种种形态表现，也总是受着各自哲学的制约和影响。因而文化间的交流，最重要的，归根结底是彼此哲学观念间的交流，虽然在广泛的层面上不同文化的人们接触的只是可见可触的形态文化。

比较，是人类认识事物的基本方法。不同哲学间的对话必须以理解对方的哲学理念为前提，即以哲学的比较为基础。换言之，比较哲学是跨文化交流得以有效进行，并能够使对话永续下去的理论和理念保证。安乐哲说，他们“企图促进各种文化间的对话，以逐渐导致承认相互之间的同和异，从而使各方最后能提出共同关心的重要的理论和实际问题”^③。他们研究的目的，也正是比较哲学在当今的历史性责任。

各个文化需要吸收别的文化的营养（我称之为文化发展的“外动力”，与之对应的，则是文化受自身经济、社会发展影响和文化内部间相互影响的“内动力”），这为文化间交流对话提供了需求；各个

^① 例如马克斯·韦伯在其《儒教与道教》（洪天富译，南京：江苏人民出版社，2008年）中把先秦到清的一些史实作共时性处理以及对一些文本的误读。

^② [美]本杰明·史华兹：《古代中国的思想世界》，程钢译，南京：江苏人民出版社，2008年，第62、65页。

^③ [美]郝大维、安乐哲：《孔子哲学思微》，蒋弋为、李志林译，南京：江苏人民出版社，1996年，第3页。

文化间存在差异,则为交流对话提供了实现其价值的可能性。在交流对话中,需要的是科学的、客观的态度和方法,通过了解“非我”促进了解自我;不以“我”为真理的唯一标准,学会“以子之矛‘解’子之盾”,或曰“以彼之尺,度彼之身”。简言之,就像安乐哲在谈到研究中国哲学问题时所说:“根据中国的想法去理解中国。”^①其效果之一将会是“揭示本土文化所忽略的因素,其中介是研究其他文化思想时所触发的灵感”,“将中国哲学和西方哲学综合起来进行研究,会找到真正有启发的东西”^②。

2. 比较哲学的新境界——安乐哲的贡献 安乐哲和郝大维连续合作二十余年,集中体现他们合作成果的比较哲学“三部曲”(即《孔子哲学思微》、《期望中国——中西哲学文化比较》、《汉哲学思维的文化探源》),把中西哲学比较推进到了一个新的阶段,他们的见解不但为中西文化的对话确定了新的起点,在西方哲学纷纷质疑、“解构”启蒙运动以来众多固有“结论”性“真理”之后,提出了带有根本性的建设性见解,这正是当下和未来人类所需要的,其意义绝不限于西方。同时,他们也为中外比较哲学家(在我看来,特别是为中国哲学家)提供了继续前进的一个范式。他们说:“(西方哲学)同中国思想和文化相结合的主要任务,将是对哲学地位和作用的讨论。”^③因为现在西方的哲学已经蜕变成了陈词滥调,却还在促进理论与实践分离、身与心对立、个人和社会对抗,强化了人类的分裂。

他们的研究没有任何主观预设,他们是从世界文化是多元的这一事实出发,深入到自己传统的源头,沿着发展的长河,寻根究底;对中华文化,他们在谙熟并深入研究中国典籍的基础上,尽力在原来的语境里揭示元典的含义,归纳和演绎并用,实证和思辨结合,得出了一系列具有强大说服力的见解。

他们所使用的方法应该引起我们的高度关注。在我看来,有以下几点尤其重要:

在他们研究中国的和西方的文化元典时,把历代的注释和解说视为注释、解说者对元典的理解和续作,而不是作为无可置疑的依据;他们把哲学解释学和语言解释学巧妙地结合起来,依据训诂学和历史叙事、文化环境而“自我作古”。这样,哲学解释学和哲学比较学就融为一炉了。例如,他们对儒家元典中的学、思、知、信、礼、乐、仁、义、恕、敬、道、德、天、命、始、终、真、明、神、圣、政、刑、法等“特殊”词语,作了透辟的训释与诠解;把对这些特殊词语的训解作为进行客观化论述中国文化的入手之处。他们说:

我们必须试用一种以中国为中心、中国固有的视角,这种视角仔细地选取一些具有特定文化意义的决定因素,以及这些因素据以表达的语汇。也许中国人确实是以与我们自己很不相同的方式来思考、选择,以及组织那些构成他们文化上层建筑、杂乱无章的、细碎的材料。为了正确地评价不同文化的动力群,我们必须尽力使我们自己的世界观不致妨碍我们。^④

正是因为对这些特殊词语作出了令人信服的诠释,证明这些词语所代表的概念来自于现实和实践,并且和家庭、社会、天下有着密切关联,和西方源于绝对超越、先验实在迥然不同,所以他们的确清除了“堵塞着认识中国道路上的无用杂物”,即“第二问题框架”的基本假设。

他们在几本著作中都首先扼要地叙述了西方哲学两千多年形成、成长和定型的脉络。我认为,他们的论断要比福柯、德里达等哲学家的批判犀利得多,深入得多,鲜明得多。他们不止一次地指出:

存在/生成、实在/现象、思想/行动、身/心等等的二分都在上帝/世界的古典二分法中获得了有力支持,上帝/世界的划分体现了对绝对超越现实世界的神圣事物的信仰,该神圣之物或是创造这个世界因而使世界完全受制于他,或在其之上施加某种有目的和(或)有效力的影响。^⑤

① [美]郝大维、安乐哲:《汉哲学思维的文化探源》,施忠连译,南京:江苏人民出版社,1999年,第1页。

② [美]郝大维、安乐哲:《孔子哲学思微》,蒋弋为、李志林译,南京:江苏人民出版社,1996年,第244页。

③ [美]郝大维、安乐哲:《孔子哲学思微》,蒋弋为、李志林译,南京:江苏人民出版社,1996年,第255页。

④ [美]郝大维、安乐哲:《期望中国——中西哲学文化比较》,施忠连等译,上海:学林出版社,2005年,第146页。

⑤ [美]郝大维、安乐哲:《通过孔子而思》,何金俐译,北京:北京大学出版社,2005年,第31页。

延至后世,二元对立论的继承者或信奉者们都沿着奥古斯丁所予以定型的逻辑思维走下来,情况更为糟糕:“哲学家们日益倚重其他思想家的思辨,而不是借助直接的经验和想象来发展他们的认识。这一事实又推动理论日趋形式化、体系化地发展,以便能在逻辑上和辩证中显得正当有理。”^①

在安乐哲的著作中,西方哲学发展过程基本上是按历时顺序叙述的,而对中国哲学则基本上采取了共时叙述。这是因为,对于包括西方读者在内的关心东西方文化交流的人来说,以神学-绝对、超越的二元论为经,理清西方哲学发展的路径,是必要的;而对于中国以儒-道为主干的哲学,还是首先弄清其形成时期的基本理念为好。因此,虽然按照一般习惯,在同一著作中对加以比较的双方运用不同方法叙述,有时是不合适的,但就整体来看,却没有造成不协调或“不公平”的遗憾。

在《期望中国》中,他们提出了“两个问题框架”的概念。这是一个重要的创造,鲜明地显示出盎格鲁-欧罗巴的因果论、二元论、还原论、线性论的思维路线和中国的阴-阳论、整体/多元一体论、“类比关联”思维的不同及其形成的原因。安乐哲提出了一个十分重要的问题:文化的偶然性。的确,几乎在同一时期,中国和西方的哲学都处在发展的十字路口。原本存在于希腊神话、史诗和哲学中的关联类比思维的因素逐渐受到抑制和削弱,以至于最后难见其踪影;而在东方的中国,战国时代也曾出现过重视逻辑、似乎接近了超越的墨家和名家,但是历史在这之后却拐了一个弯:

被宣布为我们西方文化环境的特征的整个评价结构,包括在西方文化中发展起来的第一和第二问题框架,本来可能会是另外一种样子。我们,或者中国人,最终建立了我们实际上已建立了的文化,这决不是人类“心灵”、或“经验”、或“语言”的必然结果。^②

安乐哲分析了在这过程中荀子和汉帝国所起的作用,这是很精辟的见解,对我们解读中国哲学史,乃至研究整个中国思想史、学术史,都是有启发的。这里,我想说一点自己的揣测,或许可以作为安乐哲意见的“备参”材料。我认为,如果我们从更古老的年代寻觅,或许能对认识这一“偶然性”有所裨益。远在殷商时期的“帝”和“天”似乎和周代,特别是孔子生活的时期的“天”、“命”有所差异,前者有着“超越实在”的色彩。如果照这个路向走下去,中国人的思维或许不是后来的样子。实际上史华兹对此也曾有过论述^③。假如这一观察是对的,那么“文化的偶然性”就有了另一个证据。

现在我想说的是,这种偶然性是纯粹的偶然还是必然中的偶然?它有没有自己的根源?在我看来,中国儒家和道家的许多理念来自于人民在长期农耕生产和生活中的实践。农耕时代,不但人们之间(包括个体和个体、个体和群体之间)的关系是人类历史上到目前为止最为密切的阶段,而且也是人对客观(包括人自己的肉体)的关注和了解、对现实与未来的思考最为细腻深入的时期。孔子之于人伦道德和社会秩序,老子之于宇宙和心境,无不可以从“农”里找到源头。而对产生于游牧生产和生活的希伯来文化和希腊的城邦文化,我们也能依此看到它们在诞生之时的环境因素。殷商的带有超越意味的“帝”和“天”、墨家和名家的逻辑和思辨之衰落以至消失,固然有儒家经容纳包括墨、名在内的诸家养分而兴旺,后又经董仲舒的皇家儒学一统独尊的原因,但这只是外部的和社会的力量,而在上万年的农耕环境中,社会群体更易接受、传承面向现世、内向与类推的儒家文化,淡漠与之相比黯然失色的无法实证的超越实在以及墨家、名家学说,则是内部的动力。我并不是自然环境决定论或经济决定论者,但坚信偶然中有其必然,——文化,作为人脱离一般动物的标志和起点,总应该同人所处与所从事的图存谋生手段密切相关。事实上是不是如此,“偶然”的选择到底是如何发生的,相信还会引起更多的人进行深入的研究。

三、任重道远:寄望于中国年轻学者

中国已经发生并将持续进行巨大的变革。这样一个时代需要哲学思维是不待言的。但是我们

① [美]郝大维、安乐哲:《期望中国——中西哲学文化比较》,施忠连等译,上海:学林出版社,2005年,第67页。

② [美]郝大维、安乐哲:《期望中国——中西哲学文化比较》,施忠连等译,上海:学林出版社,2005年,第133页。

③ [美]本杰明·史华兹:《古代中国的思想世界》第三章,尤其是“宗教维度与‘命’的作用”一节。

的哲学界的情况又如何呢?

中国哲学作为一个独立的现代学科发展,也是伴随着鸦片和坚舰利炮的到来开始的,乃至“哲学”一词也是借诸日本。中国固有的哲学经历了起起伏伏,到宋代形成了理学,辉煌了约三百年,及至明代中期以迄清代,逐渐因远离了哲学作为人学、社会之学的本质,空疏而不切实际,不再被社会主流意识——即人民的意识——所认可。随着传统接连被批判摒弃,中国逐步建立起来的哲学几乎是西方哲学的翻版,在很大程度上被启蒙运动事业的“妄自尊大”征服了。几十年来,本体论、宇宙论和目的论,二元、绝对、思辨,被奉为圭臬。如果说西方的传统哲学是宗教的婢女,那么作为学术的中国哲学在某种意义上说就是怡红院里侍候袭人的丫头。

西方哲学影响之深几乎举目可见。在哲学领域,即使像牟宗三先生这样极力要发展中国哲学的大家,也难免受康德的影响,也许是在不知不觉中把“超越”带进了他的哲学。我还想举出另外一个例子。庞景仁(1910—1985)这个名字也许是不熟悉的人,而他却是中国比较哲学的一位先驱。他的哲学造诣很深,在20世纪40年代他“为了使西方人弄懂在那个时期(按:指清代)中国的官方哲学——朱熹哲学,给他们展示出‘理’的概念的含义,指出马勒伯朗士以及西方传教士们的错误”,以《马勒伯朗士的“神”的观念和朱熹的“理”的观念》为题完成了他的博士论文。马勒伯朗士认为中国的“理”的观念和他的“神”的观念是很相似的,“应该剥去‘理’的全部无神论的外壳,使它与‘神’的观念相一致”^①。庞景仁先生假借对话的形式批驳了他。但是庞先生的结论中是这样翻译朱熹“必有为之主宰者”这句话的:“肯定有一个指挥者和命令者。”并用了这样的结论式语句:“因此,天肯定是一种至高无上的人格,或者,如果你愿意这样讲的话,是一种人格神。”^②显然,无论什么人,如果老是随着施特劳斯圆舞曲扭秧歌,慢慢地脚底下也会旋转起来。

与这种对中国哲学的扭曲密切相关的是,中国文化从总体上受到了严重的摧残。这段历史是大家所熟悉的,也是我们不愿意再去回忆和详述的。我只要指出这样一点就够了:传统文化被冠以“封建迷信”的恶名,这和欧洲中心论者斥中国文化为蒙昧、野蛮、原始,其实是异曲同工。其间虽有包括被称为现代“新儒家”者在内的众多学者坚持,并且形诸论著,但也无奈西方学术之大潮何。另一方面,庸庸讳言,也还有固守中国古代的学术格局、方法、视野,不愿参考、吸取中国之外的各种文化结晶者。时至今日,中国的哲学面临着不容回避的选择,不能再对西方哲学正在进行的伟大变革视而不见、无动于衷了。难道我们自己不该来一场哲学的翻天覆地的变化,或曰“一场真正的革命”吗?“意识到我们自己传统的脆弱之处是真诚的标志。”^③说得多么好啊!这句话,是《汉哲学思维的文化探源》的作者对西方读者说的,但是,用在中国不是也很合适吗?“透过对孔子的分析重塑思的意义,以及由这种反思带来的对哲学家性质和责任的重构,可视为对我们自己(按:指西方)哲学文化传统的一种适时贡献。”安乐哲这番话说的也是西方,但是我们中国学者难道不该为世界也同样做出这方面的贡献吗?安乐哲教授说“现在是一个‘中国来了’的时代”^④,但是中国学者应该反思自问:“我们准备好了吗?”答案恐怕应该是否定的。那就让我们赶紧进行准备吧。中国学者投身于比较哲学的活动中去,将不只是对西方哲学变革浪潮的回应,更是对世界文明对话的关注和贡献。借用阿贝马斯的话说,作为“公共知识分子”(其实在中国的传统中,“士”就是关注并积极介入社会公共事务的),值得献身于这一研究事业。

我认为,作为从事中国文化或中西比较哲学的中青年学者,应该做好以下的准备:第一,知己知彼,也就是既要深入把握中国古典哲学的文献和学术发展过程,又要准确地掌握西方哲学史上的关

① 庞景仁:《马勒伯朗士的“神”的观念和朱熹的“理”的观念》,冯骏译,北京:商务印书馆,2005年,“出版前言”(冯骏撰)。

② 庞景仁:《马勒伯朗士的“神”的观念和朱熹的“理”的观念》,冯骏译,北京:商务印书馆,2005年,第116页。

③ [美]郝大维、安乐哲:《汉哲学思维的文化探源》,施施连译,南京:江苏人民出版社,1999年,“前言”,第4页。

④ [美]郝大维、安乐哲:《通过孔子而思》,何金钢译,北京:北京大学出版社,2005年,“附录”,第440页。

键和精髓。第二,掌握工具,学好一门以上外语,熟悉异质文化的表达习惯,最好能够做到用一种外语写作和演讲。为了以上两点,最好能到国外学习工作三五年。第三,纯熟地掌握中国的“小学”,即文字、音韵、训诂和版本、校勘之学,也需要了解西方语言学中的语义分析方法。当然,由于种种原因,不可能每一位从事相关领域研究的人都能做到、做好这三点。但是我敢说,要想成为大家,就必须朝着这个目标努力。中国和世界所需要的,不是一两个或几个,而是一大批大家。

研究哲学本来就是寂寞的苦事,为了做好以上的学术准备,更需要吃更大的苦,耐得住更深的寂寞,需要准备更长的时间坐更冷的板凳。这比单纯学习中西哲学文献,按照别人的思辨路径继续思辨要难得多,在某种意义上甚至要比从“渐修”到“顿悟”难得多。因为社会上的诱惑太多了,有时社会环境和条件也不允许人冷静下来,机制上的困难单靠毅力是难以克服的。但也正因为如此,才更需要一批勇敢者、坚毅者。

四、迅速建设跨文化的阐释学

1. 工欲善其事,必先利其器 要纠正四百年来“非哲学的翻译家”造成并使得其后的人们徜徉于其中的错觉,改变“翻译语言贫乏化”的状况,必须投入精力涉足跨文化的阐释学的创建和发展。

中国的跨文化阐释学并不是从零开始。在西方,理查德、葛瑞汉等人,特别是安乐哲已经为我们展现了“哲学阐释学”一种范式的雏形;在中国,牟宗三、唐君毅、刘殿爵等先生也已经走出了重要的一步。我认为,在前人的肩膀上继续攀登,起码有三件事要注意。一是把阐释的对象扩大,而限于前人已经指出的几部经典和“特殊语汇”。实际上,随着研究中国哲学领域的扩大,应该关注的经典和“特殊语汇”也将不断扩展;例如“五经”的全部、汉唐的注释、宋明以迄清末民初的专著、语录和笔记等等,以及“理、节、气、欲”等词语。而一些看似非“特殊语汇”也是需要特别斟酌的,例如“福、忠、孝、廉、斋、戒、方、正”等等涉及伦理的词语也需要经过一番解说,才能使西方文化语境中的人正确理解。二是从对词语的关注扩展到对语境的深入思考。安乐哲多次谈到古典时期的哲学语境,但由于其著作有着特定的性质和目的,并没有对他的论述所涉及的语境作进一步的充分的叙述。不管是宏观语境还是微观语境,也不管是哲学语境还是语言学语境(二者既有区别又有重合,或者可以把语法和修辞也算在狭义的语境里),对语义的影响是都多方面的。德里达也认为,语言的意义就不是确定无疑的,而是境域性的、流变的。这就和“言语中心主义”宣称的语言交流是体现人们思想和意图的最准确形式,没有时空障碍的观点针锋相对了。从某种角度说,“词不达意”、“言不尽意”以及模糊是语言的常态,因此要准确把握语义—概念就应深究隐含着意义的语境。三是对语词的时代性要高度敏感。中国的文言文延续了两千多年,一般人以为它是完全僵化的语言。其实文言文也在一定的范围和程度上逐渐有所演变。具体到一个个语词,不同时代、不同作者都在改变着或附加上时代的和自己的色彩,这其中就有不少创造或扭曲,这些可能恰好是我们应该察觉并深究的。我们在时贤的论著中不止一次地看到混淆古今语义,或者囿囿对待语义间细微差别的现象,这是应该注意避免的。

2. 加强语文的训诂学和哲学的解释学的沟通 语文的训诂学的原理和成果是哲学的解释学的基础,但它必须深入到历史的叙事中去才有生命力,才能不断丰富和发展;哲学的解释学的成果则可以启发语文的训诂学的拓展和深化。训诂学的任务是语义分析,包括了字词、句段、篇章意义的分析,我称之为语文的训诂;哲学解释学的任务是进行概念分析,我称之为义理的训诂。黄侃先生说过:“小学之训诂贵圆,而经学之训诂贵专。”^①他所说的“圆”即指语文的训诂,是对一个个词语的全面解释;“专”指的是在文献语境中的训诂,其中包括了义理的训诂和哲学的解释。

无论是语文的训诂还是哲学的解释,都应该把文本看作是古人的生命、思想、叙事的延续,后人阐释它,同样是在注入自己的生命、思想和叙事。因此,任何典籍和对典籍的解释都是有时代性和个

^① 黄侃:《训诂学笔记》,载黄延祖重辑:《黄侃国学讲义录》,北京:中华书局,2006年,第242页。

性的,进而是活泼泼的,有生命力的。需要引起我们警觉的是,语文的训诂学现在时常仅仅被当作一种技巧进行传授、使用;更有甚者,认为原有的训诂学缺乏“理论性”,进而使之蜕变为貌似严密、外表“好看”的蜡枪头式的“理论”。于是照抄字典词典或古代成训形成了注释或编纂工具书的惯例,或只满足于学科的“系统性”,却解决不了学者自身阅读或解释典籍的问题。其结果是,活生生的叙事成了死板板的记录,蕴涵丰富的哲理成了干巴巴的教条。安乐哲所说的“哲学语言的贫乏”大概也包括了对这种现象的批评吧。

要之,语文的训诂需要创造、新生;义理的训诂或哲学的解释对训诂学是重要的参照和启发。二者本来是密切关联的,我们应该自觉地沟通二者。这是一项了不起的重担,对中国两方面的学者来说几乎都是一个新的课题。

3. 把握训诂学的基本原理 中国的训诂学可以说是中国的文献语义的解释之学。文献语义不同于哲学语义,但其原理、工具和操作方法,已经有了两千年以上的积累和经验,可以说是集中反映了中国历代古人对自己的语言和文献(他们是把这些文献当成古之贤哲的生命的延续的)的体验,非常值得我们珍惜。例如在训释时贯彻对字的形-音-义三位一体的原则;例如对字词进行训释时义界、互训和推因三种方式并用;例如对广义和狭义语境,或笼统称之为哲学意义上的语境和语文学的语境的重视;例如对近义词之间同与异,特别是异的研究;例如对隐喻和其他表达方法的关注;等等。

中国近几十年大学学科的设置和课程的设计,在一段不短的时间里越来越背离学术发展的规律,学科越分越细,似乎越来越专,实则分析而不能“还原”,或曰一往而不知复,不但文理工互不搭界、文史哲绝缘,即使在文、史或哲的内部也分得极为细密,培养出的人才综合能力差,知古不通今,晓外不涉内。在这种情况下,语文训诂学,即使对于许多从事古代文学或古代史的人来说,也已经漠然不知了,遑论其他。因此,我建议,哲学研究者,特别是中国哲学研究者,一定要掌握训诂学的基本原理并且能熟练地把它运用到解读中国古代文献的实践中去。

从先秦到两汉,人们是重视经学和训诂的关系的,从事这一活动的无不首先是经学家;至南北朝以迄隋唐,虽然也比较重视二者的关系,但是鲜有突破性的发展;至宋,在解释学中哲学的味道胜过了原来意义上的训诂,延续到明,后世所批评的“空疏”也包含了不甚讲究训诂的意思在内;清至乾嘉,小学兴盛,但语文学训诂(“名物训诂”)掩盖了哲学、经学训诂(“义理训诂”),其影响至今未衰。现在到了还训诂起源时的本义,运用这一中国特色的解释工具为中国文化的振兴、为文化和哲学的比较、为多元文化的对话服务的时候了。

现在距安乐哲和郝大维合作发表《孔子哲学思微》已经过去了二十多年,世界的情况、世界哲学界的情况都发生了很大变化。变化中的一个重要方面就是文化的多元化、不同文明间应该对话已经成为多数人的共识。中国的学术界,包括哲学界在内也相应地有了可喜的变化,其中特别引人注目的一点就是今天会场上的景象:生气勃勃的年轻学者越来越多。我不是社会进化论者,但是看到当下的情形,还是要赞叹时间老人的无私,给了我们这么多未来的栋梁,他们的手脚还没有戴上镣铐,或虽戴上了但铐得还不紧,他们会跳出美妙的舞步。因此可以说,我看到了中国学术卸下镣铐跳舞的明天,看到了中国哲学的明天,看到了不同文化对话的明天!

[责任编辑 涓 卿]

2008: 中国哲学研究的范式变化与前景探索

景海峰

摘要:近年来的中国哲学研究有两个显著变化:一是“大哲学”意识的浮现与提升,试图打破哲学二级学科的框限,在中哲、西哲和马哲之间找到对话与沟通的孔道,以共同面对当前的世界格局和中国文化的新处境;二是中国哲学研究的本土化转向,特别是对以往过分依赖于西方的研究范式及方法的深刻反省和努力调整,使得学界之立场与态度、取径与方法,以及问题意识和学问关注等等,均在悄然地发生着改变。以2008年的中国哲学史研究为例,选取几个较为重要的问题,略作述评,可以见其概貌。

关键词:中国哲学;中、西、马对话;国学与哲学;内在价值;诠释方式

回顾2008年的中国哲学史研究,似有波澜不惊之感。在经历了以“中国哲学合法性”大讨论为媒介的学科深度反思之后,学术界稍事喘息、茫然四顾,颇有点不知所从的感觉。几十年来所形成的惯性研究套路和普遍方法被进一步消解和稀释,其与中国思想史、历史文献学,乃至于一般的传统文史学之间的界限也越发模糊,有时甚至难分彼此。而基于后现代哲学的异彩纷呈、扑朔迷离,对于西方思想之新的吸纳与消化,也就同样呈现出了多元化和不确定性的特点,难以形成主流之态势。在传统范式弱化、探索的多向性蓬勃展开的格局下,试图遵循着原有的描述路径和评价方式也变得困难起来,“概括”只能行走在不能概括的密林之中。但多向的探索毕竟打开了更大的空间(问题域),也掘发出了更为深层的话题,这就使得中国哲学史研究以前所未有的丰赡性和多样性呈现出来,其研究成果也层出不穷,我们这里试着举出几题,略予评述。

一、中哲与西哲、马哲的对话和融通

当前的中国哲学研究仍处于分隔和裂散的状态。因学科分类的辖制,中国哲学与西方哲学、马克思主义哲学分河饮马、互不统属,各有一套独立的学术规则和叙事逻辑,在各自的既定情景和惯性轨道上运行。哲学研究与教育的从业者,也是分田耕作,画地为牢,只知有汉,哪管魏晋,早已经习以为常。这种状况由来已久,渐行渐显,只是于今更甚,随着科研、教学体制化的变本加厉和哲学研究从业队伍的急剧膨胀,这似乎已经成为无法疗治的痼疾,积重难返,救无可救。但面对全球化融通时代的到来和由独白走向对话、分隔变为一体的新世界之场景,以世纪性崛起的姿态和文明大国之身份登场的中国,其哲学岂能是这般的四分五裂、甚或面貌不清?目前的中国哲学状态,以未经过充分融合的中、西、马之杂拌形式,显然是难以承担起时代重任的,也不足以代表全面开放、走向世界新纪元的中国哲学之整体。

面对中哲、西哲、马哲亟待进行学科整合与学理融贯的现实要求,继2007年底在深圳大学举办

作者简介:景海峰,深圳大学哲学系教授(广东深圳 518060)。

※ 本文系《文史哲》杂志人文高端论坛之二“传统与现代:中国哲学话语体系的范式转换”与会论文。

了以“对话、融通与当代中国哲学的新开展”为主题的中哲、西哲、马哲专家论坛之后^①，这一年来，不同学术领域和学科背景的学者，就中国哲学的未来发展和如何有效地开展中、西、马之间的对话，纷纷发表议论，提出自己的见解。

学者们普遍认为，现行的哲学分科体制积弊甚重，严重地阻碍了中国哲学的当代发展，体制性障碍使得哲学从业者自限门户、视野狭小，甚至到了“老死不相往来”的地步。研究中国哲学的可以不管马哲和西哲，每个人都对号入座——我是搞西哲的、我是搞中哲的、我是搞马哲的，而很少有人会说我是研究哲学的。因此，有学者提出“大哲学”的观念，意在淡化哲学“二级学科”，呼应马克思早年“一般哲学”的说法^②。“大哲学”以“国学”、“西学”和“马学”为三大支柱，“国学”不是与“西学”对立的中国传统文化研究，而是打破了“中学”和“西学”之间的隔阂，而“马学”和“国学”都是“大哲学”的重要组成部分，理解贯通中西的“国学”，才能了解中国的“马学”之精华。在这个融会的过程之中，仍要防止两种倾向：一是鹦鹉学舌、食洋不化，完全照搬外来的东西，使自己的文明陷入“失语”的状态；二是矫枉过正、走回头路，盲目排斥其他文化，以为靠我们的传统便可以解决一切问题。我们应该清醒地认识到，由于近代以来的世界格局，使得中国人的哲学研究成果并未能走向世界，中外哲学和思想的交流实际上是单向的，近几十年来，中国哲学界和思想界多次出现“西方哲学热”，甚至西方的“汉学”研究也拥有反客为主的力量，但从长远看，这种单向输入的态势对于中国当代哲学的发展是极为不利的。我们的哲学研究成果需要尽快地走向世界，在国际哲学界占据中国哲学和东西比较哲学领域中的应有地位。

如何走向融通？不只是有愿望和共识，还要有切实的路径与方法。有学者将中、西、马的融合分成三个层次，一是“知识”层面，二是“方法”层面，三是“价值信念”层面^③。作为“哲学知识”，自从西方哲学与马克思主义哲学传入中国以后，对话和沟通就从来没有停止过，相互的融贯已经是一个既在的事实。而在“哲学方法”层面，中、西、马的相互吸收和借鉴也已经成为一个很普遍的现象。所以对话的根本是在第三个层次，即价值信念上的融通。作为“哲学”，中、西、马都是以一种理性的形式表达着对人的生命本性的自我理解和自觉意识，都内在地蕴含着对于人的生命价值的反思以及通过这种反思所形成的信念。这种思考所获得的成果用语言文字的方式被“对象化”到了经典文本中，成为了向他人敞开的、可供他人阅读和理解的精神世界；这就意味着，哲学所表达的价值信念与纯粹私人的隐秘体验和“价值直觉”有着重大区别，它是开放的，是能够被理解的，具有充分的可对话性。这一特点就为中哲、西哲与马哲进行价值信念层面的对话提供了可能。但遗憾的是，就价值信念层面而言，和本年度马哲界分外热闹地讨论马克思主义中国化的问题相比，中国哲学史研究中却很少见到积极主动、特别是有深度的回应，反而显得有点沉寂。

实际上，中国哲学在近百年的发展过程中，大力引进西方哲学，“西哲东渐”蔚为大观，形成了不同时期诸多流派各擅胜场的生动局面。而马克思主义脱颖而出、一枝独秀，在千回百折中不断地探索新路，与中国革命实践相结合，创造出了中国化的马克思主义理论体系，成为主导性的社会意识形态。同时，在外来哲学形式的洗礼下，中国传统思想也发生了翻天覆地的变化，在有限延续过去历史谱系的情景之中，先后创造出了新儒学、新道家、新佛教等现代体系，使得其传统不至于断绝。在近百年中，依于现代学术体系之分割而逐步形成的中、西、马三大领域，各有自己奠基的背景和成长的历史，其论域、材料和方法在学者们的书斋中也有渐行渐远的趋势。但作为现实生活之最高凝聚和抽象反映的中国哲学，从来也不曾割裂过，我们既接受亚里士多德、黑格尔的影响，也被马克思、列宁所指

① 参见陈椰：《对话、融通与当代中国哲学的新开展——中哲、西哲、马哲专家论坛综述》，《哲学动态》2008年第2期。

② 赵敦华：《中国哲学现代形态的可能性条件》，《学术月刊》2008年第3期；《“哲学二级学科”刍议》，《中山大学学报》2008年第2期。

③ 贺来：《中国哲学、西方哲学、马克思主义哲学：价值信念层面的对话》，《中国社会科学》2008年第5期。

导,又在日常生活中广被着孔子、佛陀的遗泽。这三者之间在实践中是相互渗透的,有着奇妙的结合。从理论上来说,传统的中国哲学经历了一个被西方化的过程,有了所谓狭义的“中国哲学”之成立。同样,西方哲学各流派在传播的过程中,也有一个被翻译、接受和意义再诠的过程,程度不等地濡染上了所谓中国的色彩或曰中国式的理解。而马克思主义从传入的一开始,就面临着与中国实际相结合的问题,在理论上,明确要求其中国化的各式各样的提法也不绝于耳,只是于今更盛罢了。这三者的相互融通和结合,在今天中国正全面地走向世界的途程当中更显得急迫,融会了近一百年来新的历史经验的中国哲学,能够完整地展现在世人的面前,这不仅是我们自身的需要,也是国际社会的期盼,因为这将会带给世界更多的意义和惊喜。

二、国学、经学与中国哲学

承续近年来传统文化复兴的大潮,“国学热”持续升温、热度不减,它的普及性和社会关注度也远非学院式的研究可比,在大众传播媒介的耸动效应和持续扩散下,天下人皆知有国学。这就提出了一个尖锐而颇有点尴尬的问题,中国哲学和国学是什么关系?如果说中国哲学就是国学,即包含在国学之内,那么还要中国哲学干什么?如果说中国哲学不是国学,或者与国学不是一回事,那么中国哲学所依持的传统背景和国学之间又有怎样的本质区别呢?面对这样的困境和挑战,我们是否有意将费了九牛二虎之力建构起来的现代性的“中国哲学”重新打回到传统的躯壳当中?还是干脆与国学来个划清界限,而沿着西方化的典范继续向前滑行?这两种途程从预期来看,似乎都是前路茫茫、很难走通的。于是乎,围绕着什么是国学、国学与中国哲学的关系、经学与中国哲学的关系等问题,学者们展开了多方位的思考。

从“国学”概念产生的历史来看,此乃近代中西文化交流与互动的产物,其缘于西学而得名,因国势蹇滞而沉寂,又因为“中国崛起”而喧腾。在清末,“国学”出场,表达的是强烈的民族主义之心态和诉求,倡扬国学,于内有复汉排满之意,对外实为保国保种计,通过整体形式上的中、西划界,来拒斥作为“体”的西学。而到了新文化运动之后,“国学”遁入书斋,学院化的形式已成为定局。国学研究被纳入到分而治之的学科体系当中,受到主流学术界关注的“国学”和大学体制紧密地联系在一起,而游离于体制之外的民间讲习或者旧式学者个人的“单打独斗”,已成流风余波,影响甚微。在观念和方法上,全面地向西方学习、向西方看齐,用西学的眼界和方式来整理古代的资料,成所谓“国故”之学。在学科建设上,和海外的“汉学”有着相当密切的关系,甚至是亦步亦趋。这种书斋化、典籍化、材料化的状况,与现实的生活已经脱钩了。所以,单从学术形态的转换讲,“国学”实际上扮演了中国传统学术向现代化演进的中间角色,是旧学问向新学术过渡、中学向西学腾挪的中介形式,是由四部之学的架构转向七科之学的预演^①。按理说,在体制化的学科形式业已确立、新的学术形态已经平稳运行的情况下,国学这一过渡性的中间环节当已完成了它的使命、退出历史舞台,因为它“出场”的特定历史背景已经消失了,它的含混性也不能够适应今天学术发展的状况和要求。那么,当下的“国学热”又为什么会出现在呢?学者们主要从三个方面来探讨其原因:一是传统和现代的关系,“国学热”可以说是对以往蔑视传统、践踏传统之社会风气的强烈反弹。二是中学和西学的关系,长期的“臣服”与“依傍”,唯西方文化之马首是瞻,造成了严重的“失语”状态和创新能力的低下,这成为当代中国人的心病,借“国学”之名以图范式之扭转。三是全球化时代所特有的身份认同的焦虑,既有百余年来民族主义情绪的延伸,也有文化同质化的挤压之下所带来的新的困顿,倡扬“国学”成为显现自身主体性的有效方式。所以,这样一种“国学”的崛起,并不是讲堂上的喧闹,而完全是基于现实的要求,是和世界变幻的风云、时代发展的脉搏与社会大众的意愿紧密地联系在一起的,这就远远超出

^① 景海峰:《国学:从书本走向生活》,《中国社会科学内刊》2007年第1期。

了学术研究所能涵盖的范围,也要比中国哲学研究所面对的问题大得多。

那么,又应如何看待现代中国哲学的研究范式,它与国学研究相比,独特的内在价值和学术意义又在哪里?正像有学者分析的,中国哲学作为“新瓶装旧酒”的理论体系与文化形式,至少隐含了两种身份。第一是现代学术的身份,第二是民族文化的身份^①。就现代学科而言,“中国哲学”是模仿西方学科体系建立的,其直接对应的是西方大学里的哲学学科,背后的理念是西方式的学术标准和学术方法,笼罩在启蒙精神、理性主义、自然科学的影响之下。它的身份是纯学术研究的科目,取价值中立之立场,不论研究哪一个民族和国家,作为研究者及其研究方法都不必强调其种族和国别的特征,不必涉及现实社会人生及个人信仰。这种身份是现代的,也是专业的,从事者则以此为职业来工作和谋生。但中国哲学研究的对象主要是儒、释、道的经典和思想,其内容与西方学科的分类体系难以完全对应。在人生观、价值观的内涵上,作为文化载体和文化认同的对象,它又不可能是西方纯学术意义上的现代学科,而与其他民族的宗教或神学内容有着某种模糊的对应关系,表现出所谓“民族文化”的身份。随着中国的崛起,这后一种身份日渐凸显,原有的研究方式和从业态度则受到了批评,人们不能接受冷漠的、貌似客观的研究,不乐意将儒、释、道的经典看作是现代的或西方意义的、而与中国人的生命和生活无关的纯哲学理论。这就发生了国学与中国哲学之间的紧张,坚持中国哲学之民族精神,就会批评纯学术立场与中国人的生活实践无关,而坚持中国哲学之现代学术立场,就会批评前者的主张是不懂基本的学术规范和要求,这种分歧实际上反映了中国哲学这一学科的身份危机和价值转向。

但国学研究并不能替代中国哲学研究,这是大多数学者的看法。从历史上看,传统学术也是不断更新与变化的,思想与文化的进步靠的是突破与创造,而不是泥古与守旧。像宋儒之于汉儒,就是在经学革新的基础上,继承吸收以往的思想材料,加以创造发挥,建构或丰富了儒家的道体论、心本论,从而拓展了中国文化的精神空间。如果没有宋儒创造性的哲学诠释工作,我们很难想象中国思想的调试与发展,儒释道的兼容并包、有序和谐之精神统一体的形成也是不可能的。就现实而言,中西文化的深度融合已是不争的事实,经过一百多年的发展,从形而下的器物世界到形而上的精神世界,哪里没有西方的影子?几乎已是水乳交融,任何剥离的想象都只能是事倍功半甚或是徒劳无功的。重要的是寻找各自的位置、发挥各自的优势和特长,交互为用,并行不悖,形成推动当代中国文化发展的合力。退一步讲,国学也不是要回到传统意义上的形态,实乃增添了新的因素,从理念到方法,都不可能完全去除现代化的印记。而中国哲学研究也慢慢地在发生范式的变化,更多地融入了传统的特点,与国学的距离越来越近。

国学研究促进了中国哲学范式的转变,也为中国哲学研究的视野和方法打开了新的空间,提供了理论学术与社会生活相联系的中介,同时也把更多的思想资源纳入到了学者们探讨的话题当中。作为国学的主干部分,经学最能引发中国哲学研究者的兴致,哲学在西方学术中的母本地位激发了人们的联想,经学和中国哲学的关系也就成为思考的重点。有学者指出,经学复活是和价值问题联系在一起,中华民族的价值观以经典为载体,废弃经典等于斩断了根脉,造成近代以来中国人精神上的漂浮感。中国传统学术分为经、史、子、集,而经是根本,经学所承载的文化功能在现代学术中一定程度上为哲学所替代,要连接上传统的脉络,当代的中国哲学研究就不能不认真地对待经学资源。所以一个有趣的现象是,很多研究成果偏重于义理的诠释,而传统意义上的经学研究,即文本复原和文献整理的工作,反倒是不那么热。

^① 刘笑敢:《中国哲学,妾身未明?——关于“反向格义”之讨论的回应》,《南京大学学报》2008年第2期。

三、中国哲学内在价值的重估

本年度的中国哲学研究,总体上依然是以儒道二家为盛。就儒家思想研究而言,主要涉及到对传统儒家学说的阐释,也包括对儒家观念的批评和反思;儒学经典诠释方法的研究及其中国诠释学的建构,依旧保持着一定的热度;儒学与其他学科或者领域的关系,如经学、政治、宗教等的交叉研究,也有了一些新的拓展;儒教的重建问题和儒学的精神特质及其意义的研究,是非学院化的圈子当中讨论的比较集中的话题,往往是媒体掀动其间、民间热议不休;对儒学发展史上诸多线索的厘清和规律的总结,还有对儒学未来发展的展望等,仍然是学术界最为常见的关注点。道家思想研究,从文化渊源、发展历史、思维方式、文化品格,以及道家与道教的关系等,都有所展开,而研究的视角不限定在哲学领域,还涉及自然科学、科技伦理、艺术美学等。老庄哲学,重点在对世界本原、理想人格、宇宙本体、天人关系、天命、人性、生死、幸福等观点的看法及其相关的评价。此外,道家思想对于整个人类的身心平衡、自然界的生态保护以及全球的政治智慧之现实贡献等,也受到了极大关注,成为当下道家研究的重点部分。

有学者从比较哲学的角度重新厘定了中国古代哲学的根本特质,认为和西方主客二元对立的思维性逻辑哲学相比,中国古人依持的是一种“后意识的身体性哲学”^①。从阴阳观念到《易经》传统,表现出鲜明的身体性,以己体泛化和体现存有的一切领域,男女之性作为本体之性推及于世界的万事万物,从而得出了一种泛性的宇宙论,衍化成为泛性的伦理学和泛性的宗教观。这种宗教观的终极意识是内在于身体生命之中的超越,“神灵”不过是两性结合的无限生殖力与生命力的象征。所以,不论是早期的祖先崇拜观念,还是后来逐渐凝固化为传统社会结构之柱石的宗法制度,都体现了以血缘为中轴的原初意向。缘乎此,中国古代的伦理思想不是建立在抽象原则或道德律令的基础之上,而是始终以生命个体的即在性和现实感作为思考与发问的基点,社会伦理必须通过身体性的真情实感才能够实现。这样,个人的“修身”工夫就始终居于伦理系统之原点的位置上,由此逐层地推出,社会伦理恰恰是以“齐家”的家庭伦理为其原型的,虽说是“爱有差等”,但民胞物与的“一体之仁”又是无界域的,可以行之久远、推之无限。这种系谱学的原则在宗教超越方面,同样体现为一种家族化的超越,生命之树在个体、家庭、宗族的流转、推衍和持续之中,得以无限地生长,永不枯槁。这就意味着,古人的生命体验在个体有限性的同时,又包含着对整个族类生命之不朽的积极认同,这是其人生观、价值观的内核所在,也是奠定其整个宇宙观的基础。

就儒家学说的核心价值而言,有学者重新检讨了现代以来的批儒风潮,特别是对“三纲五常”等中心观念的彻底否弃,认为这些在时人眼中“不合时宜”的思想,在整个儒学系统中实际上发挥着重要的功能。因为儒家思想的核心价值在其所谓道德性,即人伦规范的确立、生命之伦理意义的揭示和根源于人心的内在德性经由家庭、宗族、社群、国家等形式而最终得到落实。而在儒家众多的伦理观念当中,“五伦”、“三纲五常”等,都是最基础性的,它们是整个人伦道德系统的起点、社会性人际关系网络的主线,也是所有礼教活动赖以建基的中轴和良好社会风尚得以存续的根本保障。就“五伦”观念而言,经过先秦儒家(特别是孔、孟)的思想凝聚和义理提升之后,在此后两千多年的中华文化发展过程当中扮演了十分重要的角色,成为所谓“纲常名教”的中心,深刻地影响着华夏文明的价值选择、精神气质和基本走向,也规范了一代又一代的中国人之社会群体及个人的行为模式和立身处世的根本准则。对这些基石性的观念,应该重新阐释,而不是一弃了之,不然中国传统文化的复兴就只能是无本之木、无源之水,始终是隔膜的。

天人观、宇宙观的独特性,不但决定了中国古代伦理思想的面貌和道德价值的选择,也支配着人

① 张再林:《意识哲学,还是身体哲学——中国传统哲学理论范式的重新认识》,《世界哲学》2008年第4期。

们面对自然、社会与人际间关系时的思维取向和处理方式。有学者将此概括为“中观思维”，认为它是理解“天人合一”、“内圣外王”等核心概念的一把钥匙^①。中观以分别“两边”为前提，按照中观思维，任何事物都由对称的两个方面组成，这个对称是思考问题的张力，而非实存性的对立。从对称而非对立的观点来看待事物的态度，反映在中国人的日常生活当中，它不仅是认识世界的原则，也是人生在世的具体方式。在远古时代，中国人就发明了两种基本符号——阳爻(—)与阴爻(--)，用来表达宇宙万物的生成变化，这可以说是古人最早的一种中观思维。到了春秋战国，诸子百家大多沿着这样的路径往前推进，儒家的中观思维直接继承了周代的礼治思想，而道家亦将中观作为其哲学思考的方法论原则。后来中国哲学的发展，中观思维是贯穿始终的，在不同的历史阶段，其关注与讨论的问题不同，因而表现的方式和形态又是多种多样的。作为处世的方式，中观思维不止是言说，也是修行，是人生的一种丰富的实践过程，这集中地体现在儒家关于“中庸”的学说当中。“中庸”不是骑墙，更不是西方哲学中所谓的折衷主义，一百年来，中庸之道被曲解乃至抛弃，遭到了西方中心主义观念的普遍质疑。今天，西方的过度开发、竭泽而渔，导致自然资源的枯竭和生态的严重破坏，“过犹不及”，使自身陷入了危机，这正是可以发挥“中庸”思想来矫正弊端的时候，我们应当对“中庸”学说作全面深刻的理解和诠释。

就人与外部世界的关系而言，中国哲学更重视环境对人所呈现出来的意义，而不在于如何在人的存在之外去构造一个抽象的世界，所以中国哲学的本体在本质上是一种心性之学，而大不同于西方的超验论。在中国哲人看来，意义世界的构成，首先是基于人变革对象的现实活动，正是通过人的这种活动，本然的对象物逐渐摆脱了自在的性质，取得了人化的形式。正是基于这样的理解，有学者认为，不能用西方的知识论和世界构造体系来说明中国的心性之学，把心学纳入到主客二分的认知框架里去评价，如果那样做的话，便根本曲解了中国哲学、特别是宋明理学的内在精神。意义世界的追寻，不只是一种理论思维活动，同时也是内在地体现人的创造性和实践工夫的过程，是人的本质的对象化和社会化，把个体生命与社会群体、自然环境有机地统一在了一起。这正是中国文化的优长处，不必削足适履，屈就于西方的解释框架。

四、方法探索与诠释定位

对中国哲学内在价值的揭示，显然需要适当的方法，20世纪中国哲学转型的重要标志之一，就是方法论的不断更新与突破。在以往的百年间，传统的致思方式和注经方法逐渐地被西方传入的哲学方法论所取代，或者经过西方哲学的荡除和挤压之后，以某种变形的方式潜存着。新文化运动以来，哲理层面的西学狂飚突进，各种方法论随着西方哲学的介绍和传播而纷至沓来。胡适“拿来”的实用主义的方法，罗素来华开示、随后由“清华学派”继起跟进而衍为风气的逻辑实证主义的方法，冯友兰借以整理中国古代哲学思想的新实在论的方法，由柏格森启迪、经梁漱溟和熊十力掺杂唯识学等传统资源而大加改造过的直觉主义的方法等，均在中国传统哲学的现代转化方面显发过威力。而对20世纪的中国哲学影响最大、最为持久的，当属黑格尔-马克思的辩证法。唯物辩证法自30年代初开始流行，1949年以后更成为官方意识形态的重要哲学基础之一。这一哲学方法影响之深，极大地改变了当代中国人的思维习惯和言说方式，其撼动力之大可以说是无与伦比的。但在相当长的一个时期内，对马克思主义辩证法的理解和运用，陷入了僵化、教条，乃至曲解、践踏的境地。其他方法也渐被漠视，甚至作为辩证法的对立面遭到批判，而后起的一些重要方法则根本没能进入到当代中国哲学的视域中。近二十多年来，中国哲学研究，一方面大力拨乱反正，重新理解马克思主义唯物辩证法的普遍意义和指导作用，恢复一个世纪以来方法论探索所积累下来的积极成果；另一方面又大

^① 胡伟希：《中国哲学的中观思维》，《中国人民大学学报》2008年第3期。

力引进新的西哲方法,对之进行转述、吸纳和消化。这一工作的持续性,伴随着中国哲学的新探索,在不断地发生着变化和成长。

如果说二十年来方法论的复苏和繁荣,乃至越来越多元化,大体上依然是以引进和吸收西方哲学的资源作为基础的话,那么,自中国哲学合法性讨论以来,一个大的转向就是对以往“以西释中”方式总体的质疑和检讨,以及回归到从自身来进行解释的种种努力。本年度,这一趋向越发明显,并且向纵深发展,一方面继续批评“以西释中”所引致的后果和问题,另一方面思考如何才能有效地做到“以中释中”,甚至去“以中释西”。

譬如说,有学者以冯友兰、牟宗三、张岱年和劳思光四先生为例,全面检讨现代宋明理学研究的范式^①。认为冯先生对宋儒的一些基本观念的解释,基本上采用了柏拉图实在论的观点,将这些范式逻辑贯穿到分析程朱的全部系统中,不仅心性之学的精义被遮蔽,也造成了许多细节的误解或者曲解。牟先生的“逻辑一贯性”比冯先生更强,但越彻底,诠释的片面性和扭曲性就越强,离程朱思想的本来面目也就越远。张先生定位张载哲学为气本论,把这一逻辑贯彻到每个命题的解释,否定其心学的成分,结果也造成了误解与片面。劳先生强调“基源问题研究法”,将一些概念范畴逻辑地一以贯之,穿透到每个理学家的思想系统分析当中,往往有削足适履的情况,从而难免于以偏概全的毛病。与宋明理学研究的情况相当,在先秦儒学、老庄思想、汉代哲学、魏晋玄学以及佛道二教的研究方面,也都存在着类似的问题,各自的特点可能有所不同,但屈就于西方的模式和框架,尽量用西方哲学的观念来套解中国传统的材料,反而模糊掉了自己的身份性和固有的特征,却是如出一辙的。由此,有学者着力发掘现代中国哲学中另类的叙述方式,即“以中评西”,像梁漱溟、熊十力、陈荣捷等先生致力的方向,认为他们所做的工作值得同情的理解,可以给当前的叙事转向提供有益的借鉴。

以中国解释中国,是对过往“以西释中”的矫正与扬弃,而不是完全复旧、回到中国传统的语境当中去,毕竟经历了近百年的西方哲学之洗礼,中西两境,深度交融,你中有我,我中有你,实难剥离,从文明对话与融通的时代大环境来讲,复古的向往也只能是一厢情愿式的幻觉。所以绝大多数论者都不赞成完全摒弃西方哲学的方法,回到所谓纯粹中国式的状态当中去,而宁愿采取一种中西合璧的方式,只是在文化自觉意识和凸显中国性方面,比之过去大大地加强了。但如何寻找到恰当的尺度,既能够合理地吸收和运用西方哲学的框架与方法,有选择地延续现代的路径与成就,又能够矫正过往的弊端、更好地体现出中国哲学的特色来,坚守住叙事的主体性?却不是那么容易做到的事情,不免见仁见智,莫衷一是。有学者分“大知”与“小知”,认为近代西方的认识论或知识论形态只是“小知”,而中国哲学追求的目标是“大知”。“大知”是儒、道、法、释各家的共性,重视整体性、辩证性和有机性,与当代科学的发展趋势不谋而合;这可以说是中国哲学对于人类的贡献,应该成为自觉的“中华共识”。也有学者从“尊德性”和“道问学”两途来省视中西学术的差异,认为现代知识论为“道问学”,而中国传统哲学崇尚“尊德性”。现在应该站在融合的角度来重新诠释二者,“尊德性”重践履,内在地规定了其学的思辨形上学性质,“道问学”通过经典来明道,也必然包含了考据和实证性的风格,所以就学术本体而言,“尊德性”就是“道问学”,“道问学”就是“尊德性”。还有从身体哲学、实践性的体知之学、生活哲学以及德性伦理等等方面,来探讨中国哲学之独特方法的。

但就总体而言,方法的困境和中国哲学的诠释学定位依然是学界倍感焦虑的问题,在反思现代哲学“以西释中”所存在的种种弊端、并且自觉地摒弃了部分僵硬的解释模式之后,究竟在何种程度上回归自己的传统?或在何种程度上依然保存西方哲学方法论上的典范意义?这些问题并没有达成共识,在本年度的研究中也并没有太大的突破,我们只能期待着在2009年会有更多的惊喜。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 金春峰:《宋明理学若干特性的再认识》,《陕西师范大学学报》2008年第4期。

郭店楚简《太一》四时与四季概念

郭 静 云

摘 要:郭店楚简《太一》上半部分“太一”成岁之过程,基于古人对周年天象运行与天气变化之观察,且具体描绘出春秋战国时期天象与江南地区气候的状况。也就是说《太一》所言并不是抽象的思想,而是有着客观根据的精致理论。

关键词:先秦哲学;郭店楚简;太一;天地;四时

湖北省荆门市郭店村出土的楚竹书《太一》^①引起了学界热烈讨论,尤其是《太一》的前面一段,在描述宇宙生成时,提到了“太一”、“水”、“天地”、“神明”、“阴阳”等许多传统哲学概念,因此,学者们多从概念的角度来讨论《太一》的理论。在中国古代思想中,虽然这些概念确实有着多元的、广泛的涵义,但在先秦秦汉史中,这些概念各有其演化过程,并不是所有的文献中均用其广义,也时常会用到其狭义。笔者不从概念来探讨《太一》的理论,而是回到文本本身,希望根据《太一》生成论之特殊性来确认这些概念之原始涵义,尝试重新厘清《太一》的生成论。

一、《太一》宇宙生成论之特殊性

郭店楚简《太一》从天地与社会的一致性,论证自然无为之思想,其论证以宇宙生成之过程的描述为出发点,其文如下:

太一生水,水反辅太一,是以成天,天反辅太一,是以成地;天地[复相辅]^②也,是以成神明;神明复相辅也,是以成阴阳;阴阳复相辅也,是以成四时;四时复辅^③也,是以成冷热;冷热复相辅也,是以成湿燥;湿燥复相辅也,成岁而止。(简1-简4)

从文中的“成岁而止”一句看,《太一》是在讨论“岁”的生成,或者说这是个时间哲学的话题。《太一》的理论强调,时间为天地万物造化的中心环节,由此产生出颇为精彩的时间哲学理论。

在目前所留传的宇宙论中,好像尚未见过这么明显地把时间当作造化基础的文章,因此学者多认为,《太一》的理论十分特殊。但如果作进一步考察,便可发现并非如此。古人祭天同时也是在祭时,靠耕田稼穡为生的农人,自古以来最清楚地了解春生秋死、终而复始的规律,这就是《太一》所言的规律:“周而或[始,以纪为]^④万物母。一缺一盈,以纪为万物经。”(简6-简7)因此,笔者认为,当时传统源远流长,它滥觞于史前农耕文化观念,日积月累衍生了时间哲学思想。

作者简介:郭静云,中山大学历史系教授(广东广州 510275)。

① 整理者拟定的篇名是《太一生水》,本文简称其为《太一》,与上博楚简《恒先》一样,视其为以二字命名的同系列的道家文献。

② []内表示原简残缺,按上下文意补充的文字。

③ 一般认为此处缺了一个“相”字,所以有学者将释文补为“四时复相辅也”。但笔者认为,四时与天地、神明、阴阳等不同,没有两两相对的结构,因此原文没有“相”字才是合理的。

④ 此处从裘锡圭说,补入四字。参见荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年,第126页。“以纪为”三字是根据后文的结构来补充的,所以没有疑问;至于“始”字,虽然这是一种假设性的补充,但从上下文义看应该是准确的。

二、时间哲学之渊源

在农耕文化观念中,年岁的规律可以说是农人生活一切行动的依据,因此“太一成岁”概念是农耕文化的命题。古人尚时观念来自农耕生活,不过在《太一》的理论中,“岁”概念应已不仅是农功,农人首先产生天象的崇拜和尚时的信仰,日积月累,这种传统信仰转化为高深的时间哲学,论及岁月之“周而复始”,并将其自然过程定义为造化的规律。换言之,“天道之运,周环无穷”的自然现象,在哲学思想中被视为天地与社会的生活规则和模式。

自古以来,天时循环被当作万物死生之缘故和轨道,先秦两汉传世文献保留了很多相关的记载,如《史记·律书》有:“《书》曰:七正,二十八舍。律历,天所以通五行八正之气,天所以成熟万物也。”“律历”,可谓之“天时运行的节奏”,是昊天生育万物的法则,对此司马贞《索隐》曰:“七正,日、月、五星。七者可以正天时。……八谓八节之气,以应八方之风。”^①补充说明了空间的八风方向与时间的八节有密切关系。此观点恰好与《太一》的理论相合:《太一》先论及时间,然后转到天地的空间。

由于天以“历数”主宰万物,故在古代思想中,时、历都带有天命、天政的涵义,如《论语·尧曰》说:“咨,尔舜,天之历数在尔躬。”何晏集解:“历数谓列次也。”邢昺疏:“孔注《尚书》云:‘谓天道。谓天历运之数。帝王易姓而兴,故言历数谓天道。’”^②《汉书·王莽传下》:“推是言之,亦天时,非人力之致矣。”这些记载都显示了古人“时”的观念,从观察大自然和农业生产的基本需求出发,升华成对昊天的崇拜及“天命”、“天道”、“天理”、“天政”等概念。

古代巫师、国王或史官观察天象,以期掌握天气运转、季节规律,占卜年成丰歉,同时厘清历法。“历法”概念,不仅是自然天历而已,其涵义深广,还蕴含着天地万物造化的规律。由于华夏文明有农耕根源,自古以来建历、正历都是君王的神圣责任,因此《尚书·尧典》的开头首先指出:“乃命羲和,钦若昊天,历象日月星辰,敬授人时。”蔡沈《书集传》说:“人时,谓耕获之候,凡民事早晚之所关也。”^③也就是说将历法颁予百姓,以使知天道时令,按时稼、按时穡,于是获时谷年成。在历代典籍中,此句成为经典文句。《史记·历书》亦曰:“盖黄帝考定星历,建立五行,起消息,正闰余,于是有天地神祇物类之官。”说明“考定星历”乃黄帝一项重大的事务,同样表达出尚时的观点。《左传·文公元年》亦言:“先王之正时也,履端于始,举正于中,归余于终。”

据上所述,《太一》的时间哲学有深刻传统根源,滥觞于上古农人的尚时信仰,对天时的崇拜。时间哲学渊远流长,因此在中国思想中,时间哲学亦成为主流观念,并不仅仅代表某一种学派的观点。

关于《太一》的学派归属问题,学术界均认为系道家思想著作。这样的认定毫无疑问,笔者进一步认为《老子丙组》是《太一》本书的后段,可以假设为《老子》语录之一,换言之,《太一》系形成老子思想的主要文献之一^④。尽管如此,却不能说《太一》的时间哲学是道家思想的产物,其有更久远的渊源,且为各家思想关键之所在,例如,《礼记·礼运》记载:“是故夫礼,必本于太一,分而为天地,转而为阴阳,变而为四时。”这个例子足以揭示,不仅是道家的“道”,传统“礼”的概念亦与太一原本四时的

① 司马迁撰, [日]泷川资言考证:《史记会注考证》卷二十五,台北:大安出版社,1998年,第438页。

② 何晏等注,邢昺疏:《论语注疏》,见《十三经注疏》,台北:新文丰出版公司,2001年,第437-438页。

③ 蔡沈:《朱文公订正门人蔡九峰书集传》卷一,北京:中华书局,1987年,第2页。

④ 笔者赞同李学勤、艾兰、邢文等学者看法,认为郭店楚简《老子》的三个文本都是早期的文献,后来在合编成传世《道德经》过程中,既有所补充也有所省略。参见李学勤:《太一生水的数学解释》,见邢文编译:《郭店老子与太一生水》,北京:学苑出版社,2005年,第252-255页;艾兰:《郭店楚简新见老子道德经与中国古代宇宙观》,见《新出简帛研究:新出简帛国际学术研讨会文集》,北京:文物出版社,2000年,第227-248页;艾兰:《太一·水·郭店〈老子〉》,见邢文编译:《郭店老子与太一生水》,第198-212页;邢文:《郭店〈老子〉与今本〈老子〉不属一系》,见邢文编译:《郭店老子与太一生水》,第244-246页。亦可参见郭静云:《郭店出土〈太一〉:社会归于自然天地之道(再论老子丙组〈太一〉书文的结构)》,见《“我注六经,六经注我”国际学术会议论文集》,香港中文大学,2007年12月,第1-19页。

循环有关,《礼记·中庸》也说:“君子之中庸也,君子而时中。”郑玄注:“君子而时中者,其容貌君子而又时节其中也。”孔颖达疏:“君子心行而时节其中,谓喜怒不过节也。”^①在儒家传统中孔子也被称之为“时中之圣”。

总而言之,时间哲学的概念系中国跨学派的思想,因此《太一》的价值远远超过道家思想形成的议题。本观念源自初民农耕文化,直至先秦时代成为各家思想之基础。《太一》作者只是更精彩地论述了由“时”为中心的天地造化观念。

三、成岁之阶段

既然《太一》的生成论是描述岁之构成,那么其过程的每一阶段必须皆有时间的性质。中国古代习惯以有形之物来描绘非物体的现象^②,所以《太一》中的水、天、地等,不宜直接看作某种物质性的东西,这些都是能够“反辅”、“复相辅”的过程性事物。时间本身有昼夜四时,即是一种流转之过程,《太一》中的每一个阶段亦正好描述流转之过程,同时各阶段之间的关系也并不是一个直线性的连续过程,而是一个流转反复的连续过程,所谓“反辅”、“复相辅”即是准确表达时间的迂曲运行,并且此种迂曲的连续正好揭示了中国文明对天时的理解,即所谓“周回运移,终则复始”^③。成岁的理论必须得有实际“天文”的依据,亦牵涉着“天气”之气候状况;因此,为了理解《太一》所言,必须同时了解古人所观察的天文,以及关注当时当地周年天气的特点。

根据《太一》,“成岁”之过程经过了如下阶段:太一 → 太一与水 → 太一与天 → 天与地 → 神与明 → 阴与阳 → 四时 → 沧与热 → 湿与燥 → 岁。由这一过程的描述可见,前三阶段是生成天地的过程,从天地到四时乃构成周年时间的规律,从四时到湿燥乃四季天气规律之形成,其后才“成岁而止”。下文拟对这些阶段作一些说明。

(一)“太一”、“水”、“天”三元

前三阶段描述有天地之前到天地生成之顺序,皆由太一所组成,故《太一》曰:“天地者,太一之所生也。”(简5)关于天地之前的“太一”、“水”、“天”三元之意旨,笔者已有考证^④,故不再详细论述,仅作如下概括:老子所言“三生万物”,呈现出造化三元观乃为先秦自然哲学的核心概念,为万事万物造化之规律。在汉代文献中,造化三元观均将阴阳二极及其二者之间的“和气”视为宇宙造化之端。这样的情形或许显示了秦汉以降阴阳思想的兴盛。的确,秦汉人将阴阳思想视为正统观念。然而,在先秦百家争鸣时,阴阳学说仅占众家思想之一隅。例如在《太一》所呈现的哲学思想中,并未运用阴阳气化概念,阴阳只是天地和神明之后的阶段,故不宜理解为无所不包的两仪规范。然而,纵使《太一》不用阴阳气化规范,却也论及造化三元观念,且《太一》三元观,与“阴、阳、和”三元同样基于二极及二极之间的“和气”交接观点。上海博物馆《恒先》亦呈现相同的思想模式。

在《太一》和《恒先》两篇文章的三元概念中,源头是虚无不动的太一天恒。在《太一》的理论中,既有“太一”亦有“道”两种概念,且明确是两种不相同的概念,故“太一”不宜当作“道”的别名,这实系占星术文化中的主要祭拜对象。在大自然中,北辰恒静无为,而群星皆围着不动的“太一”运行;况且商周、春秋、战国、两汉及至近代,北极的位置根本没有任何一颗星,每夜能够观察到天道之中极确实是一片虚无,故恒静虚无的太一即是自然北辰状态。太一无为而虚无的概念并非表达抽象混沌的想

① 郑玄注,孔颖达等正义:《礼记注疏》,见《十三经注疏》,台北:新文丰出版公司,2001年,第2192-2193页。

② 古代阴阳家“五行”相配,“五方”、“五色”、“五星”、“五灵”、“五脏”、“五帝”、“五德”等概念也可以说是此种思想模式。五行中的金、木、水、火、土,皆不是物质的现象,而是系统性的概念。

③ 姜岚:《浑天论答难》,见严可均辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》,石家庄:河北教育出版社,1997年,第1613页。

④ 郭静云:《〈上海博物馆竹简·恒先〉与〈郭店楚简·太一〉中造化三元概念》,见武汉大学简帛研究中心编:《简帛》第二辑,上海:上海古籍出版社,2007年,第167-192页。

象,在当时的天象上,确实有确切的依据能证明“天极”即是“无极”,中国哲学将“无”当作宇宙之本,是从虚无的天中“太一”所推知的理论。

《太一》的“水”相当于《恒先》的“或”,形容不可停定的过程与恍惚流动。在“太一成岁”时间生成之理论中,“水”应具体指北天之星辰流动,即紫宫之星象运转。在万星之中,只是紫宫之星才永久循行于天上,从来不藏于地下,因此能够表达天水(在出土文献中被称之为“大水”^①)的无穷流动,与“或”的概念接近。换言之,笔者以为,北极无星是永静的“天恒”,而紫宫之亮星是永久摇光之天璇、天玑,可谓之“天或”。天璇、天玑、摇光这些都是北斗星辰,当时紫宫中的主要星座即是北斗^②。在古代文献中通常指出北斗管理四季:

斗为帝车,运于中央,临制四乡。分阴阳,建四时,均五行,移节度,定诸纪,皆系于斗。(《史记·天官书》)

如何观察北斗以建四时八节呢?《鹖冠子·环流》解释:

斗柄东指,天下皆春,斗柄南指,天下皆夏,斗柄西指,天下皆秋,斗柄北指,天下皆冬。斗柄运于上,事立于下,斗柄指一方,四塞俱成。此道之用法也。

也就是说,春时斗柄从天权至摇光星指往东的方向、夏时往南、秋时往西、冬时往北。《大戴礼记·夏小正》中也有相关的记载:

正月:……斗柄县在下。……六月:初昏斗柄正在上。

冯时先生已论及北斗建时的问题^③。笔者依循上述记载进行实验,发现《鹖冠子》和《大戴礼记》所记载的观察时间不同。《大戴礼记》观察在立春、立秋的初昏时,《鹖冠子》观察在二分二至的半夜时,但都有春秋战国时期的天象根据。

战国西汉文献表达了北斗建时观念,难道《太一》在论及成岁时会不提及北斗?其实,古代水象与北天相当,而当时北天主要指北斗之星象。古代的太史公每夜能观察到,天圆中域恒静冥虚,而周围有七颗亮星像水流环绕冥域,北天之斗星像水渠绕着虚静的极域运转,体现出不停的流动状态和永有状态。

太一虚无、恒静,而水是“有”和不停“行动”的状态,故太一与水自然处于相对的“两极”关系,但二者相合而生“天”。《太一》曰,“上,气也,而谓之天”(简10),说明“天”即是“气”,天以合气使恒无的太一与或然存有的“水”相合,而生成天地。

(二)天地复相辅也,是以成神明

关于天地所生的“神明”之义,笔者曾撰文提出过浅见^④,在此仅略述“神明”观念之重点。笔者搜集归纳相关资料,得到这样一种印象,即“神明”一词的出现与中国先民的天地观密切相关,且具体牵涉到天地万物之“德”的概念。古人认为,天地万物之死生运行皆源自“德”,皆由神明安排,但“神明”并不具备造物主身份,而是天地合德概念。“天地神明之德”首先是《易传》的关键概念之一^⑤,不过,

① 参见郭沫若主编:《甲骨文合集》,北京:中华书局,1982年,第10150-10159、10163、14380、24438、24439、33348-33351等片;艾兰、李学勤、齐文心:《英国所藏甲骨集》,北京:中华书局,1985年,第2593等片。另外,包山楚简第210、213、215、237、243等卜筮祭祷简上,既有“祷太一”,亦有“祷大水”之记录。参见刘信芳:《包山楚简解诂》,台北:艺文印书馆,2001年,第224-225、240-241页。由此可见,自殷商至战国时期,“大水”一直是崇拜对象之一,并且“大水”的崇拜与“太一”的崇拜互有关联。

② 当时北斗亮星为紫宫之内环,目前北斗已在紫宫之外,故已不是永久璇光之星宿。

③ 参见冯时:《中国天文考古学》,北京:社会科学文献出版社,2001年,第89-90页。

④ 郭静云:《“神明”考》,见中华孔子学会编:《中国儒学》第二辑,北京:商务印书馆,2007年,第427-434页;郭静云:《道家“神明”观》,见《道文化国际学术研讨会论文集》,高雄师范大学,2006年5月,第153-168页;郭静云:《先秦易学的“神明”概念与荀子的“神明”观》,《周易研究》2008年第3期。

⑤ 如今本《周易·系辞下》:“阴阳合德,而刚柔有体,以体天地之撰,以通神明之德。”“以通神明之德,以类万物之情。”帛书《周易》作“以达神明之德,以类万物之请”。参见邓球柏:《帛书周易校释》,长沙:湖南出版社,2002年,第438页。《易乾凿度》:“阴阳之体定,神明之德通,而万物各以其类成矣。”参见郑玄:《易乾凿度郑氏注》,《清道光中甘泉黄氏刊四部分类丛书》(影印本),台北:艺文印书馆,1972年,第7页。

《易传》之外,《礼记》、《史记》、《春秋繁露》^①等其他文献也通常采用“神明之德”的概念。

《太一》更加清楚地阐明了“神明”系指天地相辅所造成的情形,因此可谓“神明”体现了天地的相辅。所谓“天地相辅”,是指天与地的互相辅助与交通。也就是说,先有天和地,然后天和地开始交通,天地的交通就有了“神明”。由于“神明”源自天地的相辅,故其聚积天地之德,而本身表达“天地相辅”之义。在古人的天地观中,不是有了天地便会产生万物,天地之间的交通至关重要,对此《礼记》、《易传》都有明确的记录,《太一》指出,天地相辅之道,是由“神明”所实现。天地不交,则无生机;有神明之交,天地之间便有了生机。是故,许多论及自然造化的文献,均重复“神明接”^②等套文,表达“神明接”是万物生长的条件。

“神明”如何实现天地之交?“神明”是以“神”和“明”相对范畴所组成的复合概念。其中“神”系天之精气,而“明”系地之形物,神之降自上,而明之出自下,对此《易传》、《庄子》^③、《孝经》^④,都有相关文献记录,东汉荀爽在《周易荀氏注》作了最明确的解释:“神之在天,明之在地。神以夜光,明以昼照。”这句话造成了学者的误会,将其中的“神”字理解为月,但日或月皆同样出于地,行于天,落于地^⑤。在中国古代观念与信仰中,并没有说月居于天,而日居于地。相反,《山海经》的《大荒东经》记录六山均谓“日月所出”,而《大荒西经》记录六山均谓“日月所入”;《楚辞·天问》也叙述“暘谷”即“明谷”是日和月二明所出之地。日月皆出自“地”,而恒星巡回“天”,两者处于相对状态。此相对即是“天”与“地”的相对,天的恒星发出“神光”,地的日月发出“明照”。是故,东晋时代的《洞真太上八素真经精耀三景妙诀》也记载:“日月之明……,星辰之精……。”^⑥将日月与星辰分为“明”和“精”两种状态,“神”恰好有精气的涵义。古代占星术通过列星位置和光芒的变化,占知人间年景与祸福,因而称为神秘的“夜光”或“神光”。此一问题亦牵涉到“明”与“光”之不同。虽然“光”与“明”二字经常混用,但“光”字却有“明”字所无之用义,明一定是明显的亮,而光可以形容凡人难测的天中永恒之“神光”^⑦。

在大自然中,所谓的“明”是指出自地上的日月。故《帛书周易·系辞下》曰:“日月之行,上明者。”“日往则月来,月往则日来,日月相推而明生焉。”^⑧《周易·乾卦》曰:“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明。”《周易·晋卦》之《象》:“晋,进也。明出地上,顺而丽乎大明。”《象》:“明出地上,晋,君子以自昭明德。”这些材料都说明,“地出明”概念源自日月出自地上的自然现象。两“神”总是天的范畴。是故《太一》曰:“神明者,天地之所生也。”(简5)文献中日月明照与恒星神光之区分具有天文学的依据,或许古巫在观察日月恒星时发现:日、月、星三辰中,列星恒际玄天,故应属于天的范畴,而日和月皆出于地而落于地,故应属于地的范畴。是故曰:“神之在天,明之在地,神以夜光,明以昼

① 如《礼记·乐记》与《史记·乐书》中有“达神明之德”;《春秋繁露·正贯》中有“德在天地,神明休集”等。

② 《淮南子·泰族》和《文子·精诚》皆有:“神明接,阴阳和,而万物生矣。”通过此类叙述又会产生“神明”与“阴阳”之区分问题,对此问题笔者将另文探讨。

③ 《庄子·天下》曾发问:“神何由降?明何由出?”而在《庄子·天道》中则说:“天尊,地卑,神明之位也。”

④ 《孝经·感应》有:“孝悌之至,通于神明,光于四海,无所不通。”《孝经》所表达的“神明→四海”之程序似乎来自常见的“天地→四海”、“上下→四方”这类描述宇宙的套语。如此又可知,神明是天地上下之关联。

⑤ 尽管汉代以降,文献中“夜光”一词能指涉月亮,但严格来说,按照古代的定义,月非“夜光”而是“夜明”;“夜明”一词更能准确表达古人对月亮之看法。《礼记·祭法》曰:“夜明,祭月也。”孔颖达疏:“夜明者,祭月坛名也。月明于夜,故谓其坛为夜明。”况且,“明”字之写法才是从“月”,而“光”并非以月造字。

⑥ 参见《正统道藏》第三十三册,台北:艺文书局,1962年,第466页。

⑦ “光”字的隸型“𠄎”,并不指明亮的状态。在古籍中,“光”字也经常用以表达不明的“神光”,如《楚辞·哀岁》有“神光兮颢颢,鬼火兮荧荧”;《逸周书·皇门》有“先王之灵光”;张衡在《髑髅赋》中也将不可见的神灵称为“神光”(参见张震泽:《张衡诗文集校注》,上海:上海古籍出版社,1986年,第248-249页);《淮南子·俶真》:“外内无符而欲与物接,弊其玄光,而求知之于耳目。”也描述了不可见的玄光。高诱注:“玄光,内明也。一曰:玄,天也。”参见何宁:《淮南子集释》,北京:中华书局,1998年,第147页。

⑧ 邓球柏:《帛书周易校释》,第433、444页。“日月之行,上明者”,今本《周易》作“日月之道,贞明者也”。

照。”由天所下降的恒星“神光”、由地所上升的日月“明照”，其二者相通，乃为大自然中岁代之基础^①。

若从太一成岁之目的来看，则自然时间恰好是以列星与日月的相对位置和运动来定的。恒星始终不变形，居于天，不落于地，恒星之天道恒常，皆围着太一旋转，每一日在天圆上走一周横圈。日月每天轮流着升降，处于不断的易动及变形中，每一天升降并走一周竖圈。因此可以说，恒星和日月处于纵横回转之关系。日月每天纵贯恒星之道，且随着恒星本身的旋转，日月通天的位置每天移动，此移动有固定规律：一天一度，一年一圈。过了一年，日月升天时，又回到一年前的位置，又走一年前的恒星之间的路线。所以在大自然中，“神光”与“明照”之间的关联确实构成成年岁之规律。

（三）神明复相辅也，是以成阴阳；阴阳复相辅也，是以成四时

根据先秦与秦汉古籍，在万物造化中，“阴阳”次于“神明”，如《淮南子·泰族》曰：“阴阳四时，非生万物也……；神明接，阴阳和，而万物生矣。”^②这种文例很多，不必赘述。根据《太一》，在宇宙造化当中，“阴阳”指下一阶段并体现了神与明“相辅”之现象。

虽然“阴阳”之范畴无所不包，但在这里的“阴阳”只能作一种狭义的理解，其中“女男”、“雌雄”、“牝牡”等“阴阳”之用意根本不符合《太一》的内容，“阴阳”亦不能指涉寒暑或湿燥之对立，根据《太一》，寒暑沧热、湿燥，这都是阴阳所生的“四时”之产物。在本理论中，“阴阳”的涵义必须得与成岁的目的有关，并要牵涉到生成“四时”的功能，因此以笔者浅见，在这里“阴阳”只能是指月日和夜昼。

在古书中，“阴”经常具体指称月亮，而“阳”即指太阳，例如：《诗·小雅·湛露》：“湛湛露斯，匪阳不晞。”毛传：“阳，日也。”^③《楚辞·远游》：“阳杲杲其未光兮，凌天地以径度。”《黄帝内经·素问》的《阴阳离合》与《六节藏象论》两篇都记载：“日为阳，月为阴。”^④《盐铁论·非鞅》云：“故利于彼者，必耗于此，犹阴阳之不并曜，昼夜之有长短也。”王利器校注云：“阴阳指日月。”^⑤在中国传统中，这种太阴为月，而太阳为日的用义，确实是大家一致的看法。同时在古籍中，夜昼之旋循也被视为“阴阳”最基本的涵义，例如《礼记·祭义》：“日出于东，月生于西，阴阳长短，终始相巡，以致天下之和。”孔颖达疏云：“阴谓夜也，阳谓昼也。夏则阳长而阴短，冬则阳短而阴长，是阴阳长短。”^⑥扬雄《太玄·摘》曰：“一昼一夜，阴阳分索。夜道极阴，昼道极阳。”是故“阴阳”为月日、夜昼的解释完全符合“阴阳”之意义范围，并合乎《太一》的理论。换句话说，在成岁之过程“阴阳”具体被用来构成“阴阳历”的结构。

从“阴阳”生成四时来看，更加可以确认，阴和阳就是指夕月和昼日^⑦，这是因为古代“四时”概念首先指涉自然二分二至的现象，在大自然中二分二至是由夕月和昼日所确定的。二分时节夜昼的时间相等，月日在天上道路相同，阴阳相衡；冬至时夜长、昼短，月亮在天上的路长，且能升至极高天顶之处，而日升达不到天顶，日在天上的路短，故冬至为阴极之时；夏至时正好相反，夜短、昼长，月亮在天上的路短，达不到天顶，而日反而能升至极高天顶之处，日在天上的路长，故夏至为阳极之时。

所以从各方面来看，在《太一》中“阴阳相辅”概念主要是源自自然夕月和昼日之相辅。

（四）四时复相辅也，是以成沧热；沧热复相辅也，是以成湿燥

关于“太一成岁”之概念，庞朴先生已提出：

我们知道，“岁”字在古代，也有农事收成的意思；这里于阴阳四时之后，由冷热湿燥相辅而成岁，则这个“岁”，似乎正是指的农功——当时人们的生存之本。有了“岁”，往后的其他物事，

① 在古人眼中，日力是颇为关键的，因此荀爽特别强调昼照之日。

② 《文子·精诚》有类似表述。

③ [日]竹添光鸿：《毛诗会笺》第五册，台北：华国出版社，1975年，第10页。

④ 张隐庵集注：《黄帝内经素问集注》，北京：学苑出版社，2004年，第69、89页。

⑤ 王利器校注：《盐铁论校注》，北京：中华书局，1992年，第100页。

⑥ 郑玄注，孔颖达等正义：《礼记注疏》，见《十三经注疏》，台北：新文丰出版公司，2001年，第2036页。

⑦ “夕”的原始意涵和“月”基本相同。

便都不在话下,所以就“成岁而止”了。^①

笔者赞同庞朴先生的观点,《太一》的“岁”概念确实与年成有关系,因此蕴涵了时间与节气两个成分。在《太一》的理论中这两个成分的顺序很清楚:四时之前都论及时间规律的构成,及至有了四时之后,天地、神明、阴阳、夜昼、月日的相辅便影响了天地之间的气候变化。由此《太一》的理论将四时之时间概念联合于四季之气候概念,夜昼四时与四季之循环结合才是完整的万物化生之条件。

以笔者浅见,《太一》的作者从二分二至结构出发,先将周年以二分来分成两种气候之周期:自秋分至春分为沧之气,而自春分至秋分为热之气。然而沧与热并非相隔存在之状况,其也处于复相辅之关连;因有沧与热的相辅,所以年岁不仅有以二分相分的冬与夏之气,亦有以二至相分的春与秋之气。春与秋既有沧亦有热的成分,此外,另有本身的性质,即湿与燥。

换言之,二分将周年分成沧与热的周期,而二至将周年分成湿与燥之周期,从冬至到夏至为湿之气,而从夏至到冬至为燥之气。何以古人这样来分隔二至之间的周期?其原本于江南气候之特殊性:前半年多雨,天气较湿;后半年雨露变少,天气较干。因这种天气状况,俗中便有了春为“春雨”、秋为“秋风”之传统说法,经常出现于南方的诗歌、乐府、民谣等中。从农耕文化来看,春雨系丰年之吉兆,“春雨日时,草木怒生”(《庄子·外物》),而吹秋风乃草木摇落之形象,“秋风起兮白云飞,草木黄落兮雁南归”^②。

根据《太一》的理论,及至有了沧热、湿燥之后,“天时”与“天气”的相辅便产生了“岁”,有了岁后万物才有了完整死生之条件,是故“成岁而止”。“岁”概念蕴涵了天时的规律与天气所有的状态,所以在《太一》的宇宙生成中,“成岁”被定义为终极目的。

总而言之,中国初民农耕文化是靠天时与天气谋生,是故年岁之运行是古代信仰关键所在。春秋战国时期,尚时信仰被哲理化后,就形成由“时”为造化之本的宇宙论。郭店楚简《太一》完整地表达了这种观点。

自然天时的运行,是以天象回转来定的,所以古代农人崇拜天象,且古代巫师观察天象追求厘清天时的规律。是故《太一》的成岁理论牵涉到自然天象之运行,并描述天象的运行所造成的夜昼、二分二至等“天时”的规律。

然而农耕文化对“岁”的意识,实际上蕴涵了“天时”与“天气”时间与气候的运转。《太一》的成岁理论恰好亦表达这种观念。《太一》中“阴阳”所生的“四时”还限于表达二分二至的涵义,但在后阶段二分二至“四时”产生了“四季”的节气现象。及至有了“四时”之时间运行规律,接着有了“四季”的节气气候,宇宙之生成才达到其“成岁”之目的。

[责任编辑 曹峰 李梅]

^① 庞朴:《一种有机的宇宙生成图式》,见《道家文化研究》第17辑,北京:三联书店,1999年,第304页。

^② 参见汉武帝:《秋风辞》,见严可均辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》,石家庄:河北教育出版社,1997年,第269页。

《中庸》对于儒学阐释的意义

——由《中庸》地位问题的争论看当代新儒家的儒学阐释

盛珂

摘要:在中国哲学史的研究中,围绕着《中庸》的成书年代以及《中庸》在儒家经典系统中的地位问题,一直存在着争论。对于《中庸》地位的不同看法,在根本上决定了对于儒家思想的不同理解。而在这种争论背后,反映的是研究者不同的理论立场以及阐释方向。当代新儒家以徐复观、牟宗三先生为代表,以“天道性命通而为一”的义理架构来阐释儒家思想,对于他们来说,《中庸》中出现的“天命之谓性”的思想是这一阐释的历史的、文本的根据。所以,他们在这一争论中,坚持《中庸》一书为早出。并且,这一思想结构为他们建构儒家思想的发展谱系提供了“判教”的标准,进而为当代新儒家的创造性阐释在儒学思想发展中确立了自身的地位。

关键词:《中庸》;天道;性命;新儒家

自宋光宗绍熙元年(1190)朱子刊行《论》、《孟》、《学》、《庸》为四书开始,《中庸》就被作为儒家的基本经典之一,参与到儒学基本义理的建构之中。然而,在《论》、《孟》与《中庸》之间,明显存在着理论上的差异。如何理解这种差异?如何确定《中庸》在儒家经典序列中的地位?就成为儒学阐释中的根本问题之一。围绕着《中庸》的地位问题,在徐复观与钱穆之间产生了一场争论,而这一问题更为明显的意义,则在劳思光与牟宗三对于《中庸》地位的不同理解之间彰显出来。是否透过《中庸》“天命之谓性”的义理架构理解《论》、《孟》,决定了如何理解儒家思想的本质,进而影响了对于整个儒学思想史的阐释。

当代新儒家中,对于《中庸》问题关注最多的是徐复观先生,他在1956年针对钱穆先生的《中庸新义》以及《中庸新义申释》两文,发表《中庸的地位问题》予以回应,反对钱穆认为《中庸》这一文本,是早期儒家在《论》、《孟》之后,汇通庄子思想的作品,而认为《中庸》体现了子思的思想,在时间上是介乎《论语》、《孟子》之间。徐先生进而在《中国人性论史》(先秦篇)中,用大量笔墨,将今本《中庸》分为上下两篇,“上篇可以推定出于子思,其中或也杂有他的门人的话。下篇则是上篇思想的发展。它系出于子思之门人,即将现《中庸》编定成书之人。如后所述,此人仍在孟子之前”^①。本文重点并不在于考察徐复观先生的具体论证,而是试图探究徐复观先生这一思想史判断背后的义理依据,以及这一论断的意义。

钱穆认为,天人合一的思想结构,是先秦儒家与道家思想共有的结构。其不同在于,“孔孟乃从

作者简介:盛珂,首都师范大学哲学系博士后流动站工作人员(北京100048)。

^① 徐复观:《中国人性论史》(先秦篇),上海:上海三联书店,2001年,第91页。

人文界发挥天人合一,而老庄则改从自然界发挥。”^①而至《中庸》、《易传》则是试图汇通老、庄、孔、孟来阐释天人合一。在钱穆看来,《中庸》由“诚”一概念阐释天人合一之道。而“诚”者,如朱子注,是真实无妄之谓。则天地万物皆真实存有,而一切存在之意义就在此真实无妄。《中庸》认为万物之真实存在为天之道,而体认此真实无妄,“凡存在者,知其为真实存在。凡表现者,见其为真实表现”^②,这就是《中庸》所谓“诚之者,人之道”。由此可见,在钱穆那里,《中庸》是由外在的天地之道的诚,来决定人之诚,将价值存在的来源归结到了宇宙万物的真实存在之中。而这一义理结构,与孔子“践仁知天”,孟子“尽心知性知天”的由内在向外扩充的结构不同。由此得出结论:“就思想史立场言,儒家大义,亦历代有异同。不仅荀子与孟子持论相异,即孟子与孔子,持论亦未必全同。《中庸》与《语》、《孟》,意见更多歧出。”^③而这恰恰是徐复观先生所不能接受的论点。“我读后发现,钱先生乃以庄子的一部分思想,来解释全部《中庸》;在此一解释中,《中庸》与孔孟,并无关涉,私心颇为诧异。”^④那么,徐复观如何看待《论》《孟》与《中庸》的关系?我们可以在徐先生对于孔子人性论的阐释中,发现其中的端倪。

徐复观认为孔子之伟大即在于继承了春秋以来,对于天、天命由人格神性格向道德法则的转化,最终至于人格之完成,而这一完成之基础,即是性与天道的合一。在徐复观看来,孔子纯由道德实践上来看问题,在这一基本立场之上,孔子对于鬼神与天、天命采取了两种不同的态度,表现在《论语》中则是“命”与“天命”的不同含义。“命”指的是运命之命,是外在对于人的限制,孔子采取了“俟命”的态度,听其自然;而《论语》中凡与“天”相连的“天命”、“天道”,孔子都是采取敬畏、承当的态度,如“五十而知天命”(《论语·为政》)。“孔子因为到了五十岁才有了这一‘知’,天乃进入到他生命的根源里面,由此而使他常常感到他与天的亲和感、具体感,及对天的责任感、使命感,以形成他生命中的坚强自信。”^⑤“五十而知天命”被徐复观解释成为孔子对于天命的切身的道德体验,孔子经历了长久的道德实践,至五十岁,才真切地感受到天命与自己生命的合一,而这种合一,即是孔子为自己的道德实践、道德存在寻找到了超越的根据。

“孔子所谓的天命或天道或天,用最简洁的语言表达出来,实际是指道德的超经验的性格而言;因为是超经验的,所以才有其普遍性、永恒性。因为是超经验的,所以在当时只能用传统的天、天命、天道来加以征表。道德的普遍性、永恒性,正是孔子所说的天、天命、天道的真实内容。”^⑥这样,通常解释为孔子自述为学次第的这一章,在徐复观那里,就解释成为孔子对于自己的道德境界的体认。而徐复观的这种解释,则是为了在《论语》中,为孔子已然将性与天道合一寻找文本的根据。因此,徐复观接下来将这里孔子对于自己的个体生命与天命的合一,转化成为“性”与“天命”的合一。“孔子所感到的这种生命与天命的连结,实际即是性与天命的连结。所以子贡曾听到孔子把性和天道(命)连在一起说过。性与天命的连结,即是在血气心知的具体的性里面,体认出它有超越血气心知的性质。这是在具体生命中所开辟出的内在的人格世界的无限性的展现。”^⑦即便我们可以接受徐复观对于“五十而知天命”的超越性阐释,然而,将孔子对于个体生命中道德意识的超越根据的体验,进一步解释成为“性”与天命的合一,则存在着某种跳跃性。孔子的个体生命经过长期克己复礼的道德实践,体会到道德存在的超越性,并不意味着,这种超越性即内在于人,而为人之性。天命作为道德的超越性根据,其本身必然为善,而孔子并未明言人之本性即为善。只有到了孟子,才有“性善”的

① 钱穆:《〈中庸〉新义申释》,《中国学术思想史论丛》(二),合肥:安徽教育出版社,2004年,第39页。

② 钱穆:《〈中庸〉新义申释》,《中国学术思想史论丛》(二),合肥:安徽教育出版社,2004年,第41页。

③ 钱穆:《〈中庸〉新义申释》,《中国学术思想史论丛》(二),合肥:安徽教育出版社,2004年,第62页。

④ 徐复观:《中庸的地位问题》,《中国思想史论集》,台北:学生书局,2002年,第72页。

⑤ 徐复观:《中庸的地位问题》,《中国思想史论集》,台北:学生书局,2002年,第78页。

⑥ 徐复观:《中庸的地位问题》,《中国思想史论集》,台北:学生书局,2002年,第77页。

⑦ 徐复观:《中庸的地位问题》,《中国思想史论集》,台北:学生书局,2002年,第78页。

说法。

然而,这一步将孔子的个体生命体验,向作为人的普遍本质的“性”的转化,在徐复观看来,又是不可或缺的。这是因为,如果道德性的存在,只是孔子的个体生命体验,则仅仅在作为圣人的孔子个体生命中具有了内在化的根据,道德仍然不具备普遍性。我们无法在孔子之外的其他人身上建立起道德的超越根据。这样一来,道德的必然性就成为一句空话,道德就失去了存在的根据。所以,道德的存在,必须一方面能够内在化,由个体存在向内转,具有内在的根据;另一方面,又必须具有超越于个体存在之外的普遍化的根据。而这一普遍化的根据,在传统中国思想的语境之中,只有付诸“天”。天是绝对普遍性的存在,是唯一的超越性存在的保障。而个体存在又必须具有一共同的本质,以因应于天的存在,成为天在个体存在之中的内在化体现。唯有普遍存在于一切个体存在之内的“性”能够承担这种既内在于个体存在之中,同时又能够与天相联系的角色。所以,徐复观为了建立起儒家道德的普遍性、绝对性之存在,就必须将天与性连结起来。而这种连结,唯有到了《中庸》,“天命之谓性”才第一次明确地表述出来,也才建立起作为宇宙本体的“天命”与作为人之本体的“性”之间在内容上的连结。“《中庸》在‘率性之谓道’的上面,要追溯出一个‘天命之谓性’。天的本身即是普遍的具体化。因此,由天所命之性,也是人我及人物所共有,而成为具体的普遍。作为道德根源之性,既系内在于每一个人的生命之中,而有其主宰性,有其必然性,同时又超越于个人生命之上,而有其共同性,有其普遍性。人性因为具备这两重性格,才可以作道德的根源。”^①

二

由以上的分析,我们已经可以看出,《中庸》在徐复观先生的儒学阐释中具有的重要意义。而这一问题更明显地表现在劳思光先生与牟宗三先生分别对于先秦儒学以及宋明理学的阐释中。在他们之间,其实存在着另一场没有言明的争论^②。

劳思光先生在检讨了已往中国哲学史研究著作的基础上,提出了他的“基源问题研究法”^③,结合理论分析与材料考证,撰写了三卷四册的《新编中国哲学史》。其中,对于《中庸》问题,提出了自己的看法。

在他看来,《中庸》为晚出,断非子思的作品。“《中庸》作为《礼记》之一篇,其时代及作者亦均不可确定。但非子思所作,则可断言。”^④在他考证之下,《中庸》文体混乱,用词造句多为晚出,尤近于《淮南子》,因此应为汉代作品。并且,在思想上,将心性论与形上学混合,而“形上学在先秦哲学中,主要见于道家学说。《中庸》将心性 with 形上问题混而言之,正可见其时代非儒道严格对峙之时代,而为两家学说混合之时代,此即汉初是也”^⑤。可以看出,劳思光对于《中庸》年代的断定,既有文献考证,又有义理的分析,同时,这一论断其实与他对于儒家思想的阐释有着密不可分的联系。

在劳思光看来,“天”作为一个“形而上学实体”的观念,即他所谓的“形上天”是中国古代早期的原始观念,由更为原始的人格化的“天”转变而来,在《诗经》中已经有“形上天”的意义出现。而孔子则为“完成周人所代表之精神之理论基础之人文思想之宗主。”^⑥孔子之思想特点,在于由“礼”作为起

① 徐复观:《中庸的地位问题》,《中国思想史论集》,台北:学生书局,2002年,第79页。

② 参见谢大宁:《儒家圆教的再诠释》,台北:学生书局,1996年,第49页:“牟先生曾准确地指出了劳先生思路的出处,而认为他们的歧见乃是出在对康德的不同理解上。”第54页,注13:“详见牟先生《中国哲学十九讲》第四讲,第71-73页。牟先生于此段文中虽未指明劳先生,但事实上是针对劳先生而说的。”

③ “所谓‘基源问题研究法’是以逻辑意义的理论还原为始点,而以史学考证工作为助力,以统摄个别哲学活动于一定设准之下为归宿。”见劳思光:《新编中国哲学史》第一卷,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第10页。

④ 劳思光:《新编中国哲学史》第二卷,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第44页。

⑤ 劳思光:《新编中国哲学史》第二卷,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第48页。

⑥ 劳思光:《新编中国哲学史》第一卷,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第78页。

点,而进至“仁”与“义”。劳思光认为,“礼”最核心的问题,则是礼作为秩序的根据何在。在孔子之前,这一秩序的根据建立在“天道”的基础之上,对此,他说:“一般知识分子大抵顺流俗信仰而立论,以为秩序制度,以所谓‘天道’为本。”^①而孔子之创造,即在于将礼的根据由外在的天,而转向人的内在的自觉心与价值意识。这种转向,摆脱了早期原始观念中对于原始信仰的依赖,挺立了人的道德主体性“自觉之意识为价值标准之唯一根源”^②。由此孔子为一彻底的“人文主义”,明确划分了“自觉主宰”、“客观限制”两个不同领域的区别。价值的存在属于“自觉主宰”领域,其核心的问题乃是与非的判断,而人毕竟同时又是一具体的存在,具体地生活在一定的历史条件之中,受到种种外在条件的限制,这就是他所谓的“客观限制”领域,在其中有成与败的问题。根据这两个不同领域的划分,他对《论语》中“五十而知天命”一语就有了与徐复观截然不同的解释。在徐复观那里,孔子对于道德超越性的体验,被劳思光解释成为孔子对于外在客观限制的了解。“此节在俗说中以为表示孔子宠信天命,实则大谬。此明言‘知天命’。‘知天命’者,即知客观限制之领域是也。‘不惑’以前之工夫,皆用在自觉意志之培养上,‘知天命’则转往客体性一面。‘不惑’时已‘知义’,再能‘知命’,于是人所能主宰之领域与不能主宰之领域,同时朗现。”^③

劳思光由此判定,由孔子开启的儒家思想之精神方向就在于将道德生活的根源向内收归于人的“自觉心”。他更以此来理解孟子的思想,在他看来,孔子确定了儒学的方向,而至孟子,儒学理论才初步完成。

劳思光认为:孟子以“四端”而言性善,是为了肯定价值意识的根源在于人的自觉心。一方面,知是知非的价值自觉,随时在人的当下生活之中呈现,这即是各种德性的根源;另一方面,人能够通过反省,确认此一价值自觉,也可以肯定人本有能够成就道德的能力,即人性为善。所以,在劳思光看来,孟子所谓的性善,乃“指性之‘实’含有实现价值之能力而言”^④。劳思光同样将《孟子》中的天解释成为人力所不能决定的外在的限制,而否认《孟子》有形上天的涵义。他为此专门讨论了《孟子》里面天、性、命之间的关系。

在他看来,通常对于孟子“尽心知性知天”的解释,都是与《中庸》的“天命之谓性”合起来看,由此,将孟子的“天”解释成为具有形上意义的天。“性”来自于天,因此,由“知性”才能够“知天”。然而,劳思光坚持认为:一方面,根据他的考证,《中庸》为晚出,是汉初的材料,所以,不能用《中庸》的“天命之谓性”来理解孟子的“尽心知性知天”;另一方面,孟子乃是继承孔子的思想而来,而孔子的精神方向就是将道德的根源内溯于人的内在的自觉心,孟子的思想没有理由不延续这个思路,反而采用《中庸》所代表的、后世出现的形上学思想。而“传统说法所以不察觉此种困难,乃因受汉代后之学风影响,姑忽视古今之异,以为后起之儒者所持之宇宙论及形上学理论,皆为先秦儒学所有。然此实悖于古史,尤不合哲学史所关之史实,今日观之,极难成立”^⑤。

为了排斥孟子思想中具有形而上的维度,他将“尽心知性知天”中的“天”,解释成为“本然理序”:“此处之‘天’字,不重在“限定”,而有‘本然理序’之义。‘天’作为‘本然理序’看,则即泛指万事万物之理。说‘知其性,则知天矣’,意即肯定‘性’为万理之源而已”^⑥。而将孟子“万物皆备于我”(《孟子·尽心上》)解释成为心性中包含有万物之理。他勉强承认,如果要强调这一本然的涵义,可以用一“天”字来作为描述性的概念,但是,绝非是认为天是一个形而上的实体意义。“总之,孟子是以‘天’说‘思’,非说‘心’出于‘天’。其与《中庸》‘天命之谓性’之说不同旨趣,即在于《中庸》取形上学

① 劳思光:《新编中国哲学史》第一卷,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第82页。

② 劳思光:《新编中国哲学史》第一卷,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第86页。

③ 劳思光:《新编中国哲学史》第一卷,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第102页。

④ 劳思光:《新编中国哲学史》第一卷,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第123页。

⑤ 劳思光:《新编中国哲学史》第一卷,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第144页。

⑥ 劳思光:《新编中国哲学史》第一卷,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第146页。

立场,孟子则取心性论立场。形上学重视‘有或无’,故必以‘实体’观念为根本;心性论重视‘能或不能’,故以‘主体’或‘主宰性’为根本。明乎此,则先秦儒学之本旨方不致迷乱也。”^①他更进一步说:“天观念在孟子思想中,只是一辅助性观念,倘除去此观念,孟子之主要理论并不受影响。”^②劳思光由此彻底否定了孟子思想中的形上意义。

至此我们已经可以看出,在对于《中庸》的理解上,劳思光基本上采取了与钱穆相同的立场,将《中庸》所具备的形而上的思考维度,看作是受了道家影响之后,儒道融合的产物。而宋明儒对于孔子与孟子的阐释,也是在这一影响笼罩之下进行的,并非是先秦儒家的本来面目。如果我们仔细观察劳思光的论述,其实已经很难分辨,他对于《中庸》晚出的坚持,究竟是出自文献考证的理由,还是源自他对于孔子、孟子思想的心性论阐释。为了坚持先秦儒家为心性论传统,而没有形而上思考的理解,他不惜将《孟子》中出现的“天”作了多重的解释,将表示“天命”涵义的“天”全部归至于孟子的政治思想领域,解释成为时机与才能;而在心性论领域,则将“天”解释成为“本然”,只是一个虚词。在他看来,形上学立场与心性论立场是相互对立的,绝不能相容。

其实,劳思光先生的解释内部,有着许多无法解决的矛盾。比如,他解“知其性,则知天”之“性”为“万理之源”,然而,并没有进一步解释,内在于人的“性”如何能够成为“万理之源”。假如没有了作为万理之源的根据的形而上的天的存在,所谓的万理之源如何能够成立。更进一步,他其实同样面对徐复观先生引用《中庸》的义理架构试图解决的问题,即道德的普遍性。在他的对于孔子、孟子的彻底的心性论阐释中,其实仍然没有解决道德根源的普遍性问题。

由此可以看出,对于《中庸》问题的判断,自始至终影响了劳思光对于儒学的理解,由另一个角度来看,劳思光对于儒学的整体理解,也影响了他对于《中庸》地位的判断。我们将在后面讨论这一问题。

三

当代新儒家的另一重镇——牟宗三先生曾经在《中国哲学十九讲》中说过这样一段话,一般认为这是针对劳思光先生的阐释而发的评论:

第一种说法是认为儒家的学问只限于孔子讲仁、孟子讲性善,纯粹是道德,不牵涉到存在的问题。持这种态度的人认为儒家完全是属于应当(ought)的问题,并不牵涉存在(being)的问题。他们把儒家限定在这个地方,因此不喜欢《中庸》、《易传》。他们一看到《中庸》、《易传》讲宇宙论,就把它和董仲舒扯在一起,就说《中庸》、《易传》是宇宙论中心。事实上讲宇宙论并不一定是宇宙论中心。董仲舒那一套的确是宇宙论中心。而且还是气化的宇宙论中心。可是《中庸》、《易传》并不是宇宙论中心。如果照他们这种说法,儒家纯粹是道德而不牵涉到存在问题,那么这样一来,儒家除了《论语》《孟子》之外,以后就只有一个陆象山,连王阳明都还不纯。这样不是太孤寡了吗?当然他们这种说法也自成一个理路,也不是完全没有道理,这种说法主要是照着康德的道德哲学来讲的。^③

与徐复观着重于从考证的角度论证《中庸》确为子思的作品,出现在《论语》与《孟子》之间不同,更喜欢哲学思辨的牟宗三则主要由理论的层面分析《中庸》与《论》、《孟》之间的关系。

牟宗三对于《中庸》确切的成书年代并没有着墨太多,他基本上继承了宋儒的看法,认为先秦儒学是为一个整体,不能单单由《论语》、《孟子》两部书来了解,而据以排斥《中庸》、《易传》,而是《论》、

① 劳思光:《新编中国哲学史》第一卷,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第145页。

② 劳思光:《新编中国哲学史》第一卷,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第150页。

③ 牟宗三:《中国哲学十九讲》,台北:学生书局,1989年,第71页。

《孟》、《中庸》、《易传》以及《大学》这五部书作为一个整体结合在一起,共同建构起先秦儒家的义理体系。我们也唯有从整体的角度来理解这五部书的思想,才能勾勒出先秦儒学的完整图像。其中尤其是《论》、《孟》、《中庸》、《易传》,决定了儒家思想的基本精神方向。基于这一点,牟先生并没有坚持判定《中庸》出于《孟子》之前,而是按照思想发展的逻辑的顺序,将它作为《孟子》之后的作品:“就先秦儒家之发展说,是先有《孟子》,然后再澈至《中庸》、《易传》之境。而澈至《中庸》、《易传》之境,始有客观地自天道建立性体之一义。”^①

在牟宗三看来,儒学的本质为一“成德之教”,儒家思想的核心即在于“开辟价值之源,挺立道德主体”^②,是要说明人的道德实践所以可能的超越的根据。而这一超越的根据,必然包含着两个方面:其一为人的内在的本性;另一方面则又与“於穆不已”的天道通而为一,有此两者,则“性体无外,宇宙秩序即是道德秩序,道德秩序即是宇宙秩序”^③。而宋明理学家将《论》、《孟》、《中庸》、《易传》通而一之,正是为了凸显先秦儒家的这一核心精神。从这个角度讲,宋明儒学是先秦儒学的自觉的发展,而取这五部书作为先秦儒家的基本典籍,也是继承先秦儒家思想而来。

在牟宗三看来,孔子在《论语》中虽然没有明言仁与天的关系,即没有明确地指出道德的内在根据与外在的超越的天之间的关系。但是,在《诗》、《书》中,已经具有了天所代表的超越意识,孔子必定也继承了这一超越意识。更进一步,孔子“践仁知天”,当然是在具体的道德实践中去体会道德行为的根据,重视人的主体性以及道德的内在根据。但是,这并不意味着,孔子否定天的客观性与超越性。《论语》里面“五十而知天命”、“畏天命”,都表现出孔子对于外在的超越性的天的崇敬与认知。孔子抛开了超越的天的人格神的面向,只把天理解为一超越的意识。并且,孔子之“仁”,感通无限,“仁心之感通乃原则上不能划定其界限者,此即涵其向绝对普遍性趋之伸展”^④。这一伸展,即包含了仁的无限的超越性的品格,包含了仁与天合一之可能。而此处仁与天合一的“天”,就只能是作为超越实体的天,而不是作为命定义的天。

孔子也没有说“仁”即是人之“性”,性作为一问题,在孔子时尚未被明确地阐发出来,至孟子才正式成立。传统思想中,以“生之谓性”的角度来解释性,告子即是代表这一思想。而在牟宗三看来,孟子转而由人的道德本心说性,把性作为道德行为的内在根据,这显然是在孔子思想影响之下,将仁与性在理论上融合为一。一方面,由道德角度理解心、性,即是由仁来理解性;另一方面,将仁的根源收束到人的道德本心之上,归结为人的性善。唯有至此,人的真正的道德主体性才能够挺立起来。牟宗三认为,经由孟子与孔子思想之间,在“仁”与“心”、“性”之间的关系,我们可以知道,孟子所指出的“心”、“性”与“天”的关系,即同于孔子“仁”与“天”的关系。然而,孟子是从道德实践入手,只是说“尽心知性知天”,同样没有说出心、性与天为合一。然而,孟子曰:“万物皆备于我矣,反身而诚,乐莫大焉。”(《孟子·尽心上》)同样包含了一个本心的无限扩充,本心与孔子的仁一样,同样具备无限感通之能力,可以扩充至与超越性的天合一。

因此,在牟宗三看来,在孔子、孟子那里,其实已经包含了天道与性命通而为一的义理架构,但并没有明确地表述出来。这一切唯有到了《中庸》,“天命之谓性”才明言出来。孟子有所谓:“心之官则思,思则得之,不思则不得也。此天之所与我者。”(《孟子·告子上》)则对于“心”、“性”,孟子已经具有了天之所命的涵义。所以,“天命之谓性”是在与孟子的相互呼应之中产生出来的。“由孟子之自道德自觉上实践的说性,由其如此所体证之性之固有义、天之所与义、以及本心即性、万物皆备于我、心性向绝对普遍性伸展之义,则依一形而上的洞悟渗透,充其极,即可有‘性体与天命实体通而为一’

① 牟宗三:《心体与性体》第一册,台北:正中书局,1990年,第552页。

② 牟宗三:《中国哲学十九讲》,台北:学生书局,1989年,第62页。

③ 牟宗三:《心体与性体》第一册,台北:正中书局,1990年,第37页。

④ 牟宗三:《心体与性体》第一册,台北:正中书局,1990年,第22页。

之提升。《中庸》如此提升,实与《孟子》相呼应,而圆满地展示出。《中庸》如此提升与《孟子》并非互相敌对之两途。”^①由此可以看出,在牟宗三看来,《论》、《孟》与《中庸》之间,存在着一种顺承的关系,《中庸》将传统思想中的“天”的概念发展至作为形上实体的天,以至发展出存在论意义的理路,是《论》《孟》思想发展的自然结果和理论本身的需要,并不是对于《论》《孟》思想的偏离,更不是融合儒道的产物。所以,先秦儒学并非只有心性论面相,同时也包含有超越的宇宙论;并非只是在伦理层面讨论道德问题,同时也有对于存在层面的关怀;并且,在儒家的道德实践过程中,伦理层面与存在层面融合为一,心性论与超越的宇宙论之间也并不矛盾,而是互相依存。

由此可见,牟宗三先生对于先秦儒学“天道性命通而为一”的理解,是建立在将《论》、《孟》、《中庸》、《易传》、《大学》作为一个整体来了解的基础之上的。这种对于先秦儒学的理解,源自宋明儒,又反过来决定了牟宗三如何理解宋明儒学。而《论》、《孟》与《中庸》、《易传》之间的关系,又成了牟宗三对于宋明儒学划分不同派别与发展阶段的标准。

四

经过以上的分析,我们可以看出,如何理解《中庸》在儒家经典序列之中的地位,在根本上影响着后世儒者对于先秦儒学的阐释。而在这背后所凸显出的问题,则是更值得我们深思的。

钱穆和劳思光先生虽然都认为《中庸》为晚出,他们之间却有着不同的理据。钱穆先生不赞同将儒学仅仅作心性论的阐释。在他看来,儒学在中国思想史的不同时代有着不同的理论形态,而宋明儒学的心性论只是其中的一种形态,并不能涵盖儒学所有的内涵。劳思光先生则反对将儒学进行形而上的宇宙论阐释,他认为,儒学的核心在于彻底的心性论而非宇宙论,而这其中的关键,即在于是否通过《中庸》的“天道性命相贯通”的义理模式来理解先秦的儒家经典。

徐复观与牟宗三先生作为当代新儒学的核心人物,在以“天道性命相贯通”的义理架构理解先秦儒学这一点上,有着共同的立场。这一立场继承宋明儒而来,在儒家思想的内在心性一面与外在的天道层面之间建立起联系,将道德存在的基础建立在具有普遍性的天道之上。在当代新儒家那里,先秦儒学与宋明理学之间具有一以贯之的思想核心,用牟先生的话来说,宋明理学对于先秦儒学是“调适上遂”^②的发展,而汉儒以传经为儒学并没有把握到儒学的本质内涵。这样,在当代新儒家那里,“天道性命通而为一”的义理架构,就成为判定儒学之本质的标准,儒家的思想被理解成为牟先生所谓的“成圣之学”、“成德之教”,是为道德存在建立形而上的依据,道德形上学的意义得到了彰显。他们借此建立起一整套的儒学的发展谱系,这套谱系接受了宋明儒的说法,认为先秦儒学的义理唯有到了宋明才再一次得到了重新的掘发。在此基础之上,当代新儒家有所谓的“儒学三期说”,将自身确立为继承宋明儒之后的对于儒家义理的新的阐发,经由宋明儒而直接上溯至先秦儒学。这样,当代新儒家就为自身理论存在的合理性寻找到了义理上的根据,为自身的儒学阐释在儒家“道统”中找到了一个位置。在当代新儒家诸位先生看来,儒学的本质虽然经历了不同历史时代的发展,但是其中却有着不变的内涵。由此可见,“天道性命相贯通”的义理结构,对于当代新儒家来说,有着根本性的意义,不但是他们内在理论发展的需要,同时也是他们的对于儒学的阐释在文献上的根据。所以,《中庸》是否晚出,能否通过《中庸》来解释《论》、《孟》,就成为当代新儒家的诸位先生必须加以论证解决的问题。

[责任编辑 陈绍燕]

① 牟宗三:《心体与性体》第一册,台北:正中书局,1990年,第31页。

② 牟宗三:《心体与性体》第一册,台北:正中书局,1990年,第16页。

乡饮酒礼与食犬风俗

——《仪礼》酒会用牲制度的地域特征和文化渊源

胡新生

摘要:《仪礼·乡饮酒礼》及相关各篇记有贵族酒会使用犬牲的规定,按这一规定举行的乡饮酒礼、乡射礼、燕礼和大射礼都带有食犬宴会的性质。如果不计饮酒仪节,《仪礼》描述的乡饮酒礼其实就是一场“狗肉盛宴”。对照周代用牲制度来看,《仪礼》所说专用犬牲的规定并非当时乡饮酒礼和类似酒会的通例,很可能只是鲁国及邻近地区特有的习惯。西周春秋时期的鲁国保留了较多的商文化因素,该地区乡饮酒礼使用犬牲的惯例当是沿袭了商族常用犬牲和喜食犬肉的传统。辨明《乡饮酒礼》食犬惯例的性质和来源,有助于全面准确地理解《仪礼》的史料价值和周代礼俗的地区差异等问题。

关键词:《仪礼》;乡饮酒礼;犬牲;食犬风俗

《仪礼》的《乡饮酒礼》等篇侧重于描述东周时代贵族酒会的饮酒程序和仪法,对于酒会中牲肉、肴饌方面的情况则只有极简略的说明。后面这部分内容往往不为研究者所注意,其实它最有特点。按《仪礼·乡饮酒礼》的说法,乡饮酒礼例须使用犬牲,《仪礼》书中与该篇内容密切相关的《乡射礼》、《燕礼》、《大射仪》三篇也都有相同的规定或暗含此种规定^①。这种特殊的用牲规定不但在后世正规的礼仪活动中十分罕见,即便在东周时代的礼制背景下也显得别具一格。《仪礼》何以会有这样的记述?用犬规定能否说是周代乡饮酒礼的通例?乡、燕等贵族酒会使用犬牲的惯例原本是哪一地区或族群的风俗?这些问题与《仪礼》的撰作背景、《仪礼》所记礼典的通行程度、周代礼俗的地区差异等许多重要的问题相关联,很有必要详加探讨。以往研究先秦祭祀制度和饮食风俗的论著对当时的犬牲使用情况有所论列,一些考古学著作提供的材料尤为详细。本文将结合这些背景资料对《仪礼》用犬礼制的性质和意义作些初步的分析。本文的看法主要有以下三点:1. 从用牲角度说,《仪礼》记述的乡饮酒礼其实就是乡中贵族共食犬肉的宴会。2. 《乡饮酒礼》所记使用犬牲的规定并非周代乡饮酒礼和同类酒会通用的礼制。3. 《乡饮酒礼》此类记载的素材和依据是鲁国或齐鲁地区带有地方特色的乡饮酒礼。这种特殊的用牲惯例有其古老的文化渊源,其形成与东方民族特别是商族常用犬牲和喜食犬肉的传统有关。下面就对这些观点依次作出说明。

一、《乡饮酒礼》等篇记录的食犬盛宴

《乡饮酒礼》篇末“记”文对该项礼仪使用犬牲有明确的记录:“其牲狗也,亨(烹)于堂东北。”对照这一记载重新检视《乡饮酒礼》对酒会主要程序的描述,可以看出享用犬牲的活动同饮酒仪法一样贯彻于乡饮酒礼的始终。

作者简介:胡新生,山东大学历史文化学院教授(山东济南 250100)。

^① 《大射仪》没有用犬明文。据《礼记·射义》“古者诸侯之射也,必先行燕礼”,可知大射也同燕礼一样使用犬牲。历代礼家均持此说。

乡饮酒礼正式开始的时间一般要根据牲肉煮熟的时间来确定,这意味着使用犬牲已被当成整场酒会的起点。《乡饮酒礼》开篇所记选定主宾、通知主宾、陈设器物诸节只是礼仪开始前的准备工作,等到“羹定”之后主人召集主宾、副宾和众宾前往行礼场所,饮酒礼才算真正开始。这里的“羹定”,实际是一个表示时间的概念,它与士冠礼的“质明行事”、士昏礼的“必用昏昕”、士虞礼的“日中而虞”等说法的性质大致相同,稍有区别的只是“羹定”的概念弹性较大,所指的时间段不像“质明”、“日中”那样固定而已。“羹定”的字面意思是指肉熟,具体到乡饮、乡射诸礼来说,它的含义是指犬牲已熟可以献宾。《乡射礼》“羹定”郑玄注说:“肉谓之羹,定犹孰(熟)也,谓狗孰可食。”^①这条注解比郑玄对《乡饮酒礼》“羹定”的解释更为完备,其中最后四字用于说明乡饮酒礼的“羹定”也同样恰当。酒和肴在贵族酒会中都是不可或缺,像乡饮酒礼这种具有一定规模的贵族酒会更不可能徒饮而无牲肴之佐。酒会中的用酒可以事先准备,杀牲、烹煮却必须临时进行以保持牲肉的新鲜,牲肉不熟酒会就无法举行。因此,乡饮酒礼虽更侧重饮酒礼节,却不能不以“羹定”即“狗孰可食”作为礼仪开始的起点。

乡饮酒礼的前半段特别讲究礼敬和规范,饮酒礼仪的等级差别在这一阶段表现得最为明显。一般的参与者在前半段的饮酒活动中只以脯醢(干肉和肉酱)为佐肴,而身份特别尊贵的主宾、主人和副宾在脯醢之外还可享用“折俎”。“折俎”一词有三种相互关联的含义:表示器物时是指一种专用的俎;表示处理牲体的方式时是指将牲体“枝解节折”后载于俎上;表示俎中食物时相当于今人所说的排骨、带肉骨之类。乡饮酒礼所用的脯醢,经文没有说明系何种牲肉所制;折俎上盛放的牲骨则很明确,就是《乡饮酒礼》“记”文所说的在堂东北煮熟的犬牲之骨。《乡饮酒礼》“记”提到:“俎由东壁自西阶升。”郑玄注说:“亨(烹)狗既孰(熟),载之俎,饌于东方。”^②这条注解有提醒、强调之意,即再次申明折俎中盛放的是煮熟的犬牲而不是其他牺牲。《乡饮酒礼》“记”又说:“宾俎:脊、胁、肩、肺;主人俎:脊、胁、臂、肺;介俎:脊、胁、肫、胙、肺。肺皆离。皆右体进腍。”根据前面的分析,这三种“折俎”上盛放各类带肉骨以及专供祭俎之用的“肺”,都是特指犬牲而言。

尊贵人物享用折俎而众宾没有资格享用的现象,并非乡饮酒礼所特有,而是饮酒礼仪中的通例。清人凌廷堪曾归纳道,《仪礼》中“凡献酒皆有荐(笔者按:“荐”指脯醢),礼盛者则设俎”^③。这条通例说明,俎肉俎骨在各类肴饌中具有非同寻常的地位。又据《乡饮酒礼》描述,酒会前半段比较严格的献酒程序结束之后,“司正升自西阶,受命于主人,主人曰:‘请坐于宾。’宾辞以俎”。郑玄注说:“请坐者,将以宾燕也。俎者,肴之贵者。(宾)辞之者,不敢以礼杀当贵者。”^④主人的意思是请主宾安坐,下一步将进行相对轻松适意的饮酒活动,而主宾却以折俎仍在、不敢放肆为由礼节性地作出谦让和推辞。对待折俎必须出之以庄重和严肃的态度,在它面前不能简省礼仪、过于随便,那些较为自由安闲的饮酒活动只有等撤除折俎以后才能进行。由此可见,折俎确是行礼者心目中的“肴之贵者”。对于折俎用犬牲的乡饮酒礼而言,“俎者,肴之贵者”的通例其实可以更具体地表述为“狗骨者,肴之贵者”。乡饮酒礼前半部分的重头戏是主人献宾、宾酢主人、主人酬宾、主人献介、介酢主人等一系列使用折俎的饮酒仪式,这部分礼仪之所以气氛庄严,一个重要的原因就在于折俎的设置。从这种意义上说,使用犬牲之俎又是乡饮酒礼前半部分能够正常进行的支点之一。

应当指出,主宾、主人和副宾在饮酒过程中并不真正食用俎骨,只是撕掉肺末表示祭俎并象征性地品尝一下肺块。折俎的设置乡饮酒礼中基本上是一种摆设。然而这并不影响折俎的重要。行礼者是把折俎上的带肉骨看得太重要太尊贵了,以至于觉得不便在庄严的气氛下当众大嚼,由此才会形成饮酒时不动俎骨的习惯。《乡饮酒礼》“记”提到,酒会进行到撤俎阶段时,“宾、介、遵者(临时

① 阮元校刻:《十三经注疏》上册,北京:中华书局,1980年,第993页。

② 阮元校刻:《十三经注疏》上册,第990页。

③ 凌廷堪:《礼经释例》卷三,阮元编:《清经解》卷七八六,上海:上海书店,1988年,第5册,第152页。

④ 阮元校刻:《十三经注疏》上册,第988页。

参加的贵宾)之俎,受者以降,遂出,授从者;主人之俎以东”。酒会中为宾、介等人设置的折俎撤下后都要送交他们各自的随从,让这些贵宾回家品尝;主人之俎则收藏在东壁下,供主人或其家属享用。折俎所载的犬骨肉最终仍然是供食用的,它的象征性质仅限于行礼的场合。《礼记·祭统》说:“凡为俎者,以骨为主。骨有贵贱。……俎者,所以明祭之必有惠也。是故贵者取贵骨,贱者取贱骨,贵者不重,贱者不虚,示均也。惠均则政行,政行则事成,事成则功立。”和祭礼对俎的处理一样,乡饮酒礼的主持者将贵贱不同的犬骨肉分送贵宾,同样带有佳肴共享和显示身份差异的双重性质。

与乡饮酒礼前半部分的礼数繁多、仪态矜持不同的是,酒会后半部分不再刻意强调饮酒程式和对贵宾的礼敬,而是侧重营造一种亲密、友好、自由和轻松的气氛。这一阶段称为“无算爵”——郑玄注为“算,数也。宾主燕饮,爵行无数,醉而止也”,意思是不计行爵数量,也不再讲固定的行爵次序,来宾可以自由发挥,直到饮醉尽兴为止。需要注意的是,正是在这个自由敬酒的“无算爵”阶段,乡饮酒礼所具有的集体享用犬牲的特点更充分地表现出来。《乡饮酒礼》写道,撤除折俎后,包括“众宾长”在内的贵宾脱屣升堂,就席安坐,“乃羞,无算爵,无算乐”。郑玄于“乃羞”下有详注:

羞,进也。所进者,狗臠、醢也。乡(向)设骨体,所以致敬也;今进羞,所以尽爱也。敬之爱之,所以厚贤也。^①

“狗臠”是指切好的大块的狗肉。宋人李如圭对郑注有进一步解释:“臠,切肉也。荐羞不逾牲,此牲狗,则羞者狗臠也。醢则杂馐牲兼作之。”^②参加乡饮酒礼的众宾在前面讲究礼数的饮酒活动中只能享受脯醢之荐,那时他们不过是主宾、主人和副宾的陪衬。进入“无算爵”阶段以后,“众宾长”代表众宾共享狗臠,众宾可以自由“敬酒”,酒会的集体性公共性渐次凸显。在杯觥交错和言笑之中,在“无算乐”的伴奏之下,乡饮酒礼被推向高潮。

“无算爵”阶段的享用狗臠和饮酒活动是乡饮酒礼中非常重要的内容,它在很大程度上决定了整场酒会的性质。

首先,“无算爵”一节在乡饮酒礼中用时最多,酒会持续时间的长短不是由其他程序而是由“无算爵”决定的。《乡饮酒礼》记录撤俎之后宾出之前的礼仪只用了“说(脱)屣,揖让如初,升,坐。乃羞,无算爵,无算乐”十六个字,其记述之简略与经文前段对饮酒仪法的详尽描写形成鲜明的对比,容易使人形成“无算爵”阶段的饮酒活动很快就草草收场的印象。其实这是一种错觉。此处记述简略是因为“无算爵”阶段礼仪减省,没有什么值得特别提示的仪法,这并不意味着“无算爵”的实际过程也简短匆遽。恰恰相反,“爵行无数,醉而止也”意味着自由随意的饮酒活动耗时很长,以至于难以对它的结束作出严格、准确的时间限定。据《仪礼》的《燕礼》和《大射仪》描述,这两种礼仪进行到“无算爵”阶段时,司正(酒会上负责监督失礼、维持秩序的人员)要向来宾传达国君的命令:“无不醉!”来宾则全体起立,齐声回答:“诺,敢不醉!”乡饮酒礼规格稍低,没有司正向众宾传达命令的仪法,然而根据“无算爵”的情势可以推断,乡饮酒礼中同样少不了司正向众宾劝酒、众宾之间相互劝酒等内容,因为“爵行无数”本身就含有不计时间开怀畅饮之意。《燕礼》有“宵,则庶子执烛于阼阶上,司宫执烛于西阶上,甸人执大烛于庭,閤人为大烛于门外”之说,《诗·小雅·湛露》有“厌厌夜饮,不醉无归”、“厌厌夜饮,在宗载考”之咏。对照来看,乡饮酒礼也有可能因为“无算爵”的漫无休止而一直持续到夜间^③。从用时的角度说,“无算爵”比酒会前半段规范的献酒礼仪持续更久,是它构成了乡饮酒礼的主体部分。

其次,“无算爵”也最能反映乡饮酒礼的本质特征。乡饮酒礼来源于古老的氏族酒会,原本就是

① 阮元校刻:《十三经注疏》上册,第989页。

② 李如圭:《仪礼集释》卷四,台北:商务印书馆影印《文渊阁四库全书》第103册,第104页。

③ 《礼记·乡饮酒义》“饮酒之节,朝不废朝,暮不废夕”,系据常规而言,其实夜饮现象并不鲜见。

全体族人欢聚一堂共享饮食的活动^①。随着文明的发展,这种酒会所附带的尊贤尚齿的功能被不断强化,同时又被逐渐加入很多显示政治等级差别即所谓“贵贵”的内容,最终就演变成为具有强烈等级色彩的乡饮酒礼。尽管如此,乡饮酒礼毕竟承传了氏族酒会的历史传统,它在发生诸多变化的同时仍然保持了重视酒食共享和追求亲睦欢洽的基本品格。《周礼·大宗伯》说:“以嘉礼亲万民:以饮食之礼亲宗族兄弟,……以飨燕之礼亲四方之宾客。”乡饮酒礼虽是大夫或士一级的酒会,但其性质与《周礼》所说的天子举行的“饮食之礼”和“飨燕之礼”没有太大区别,同样是以强化亲爱之情作为主要目的。按照上引郑玄所说“乡(向)设骨体,所以致敬也;今进羞,所以尽爱也”,乡饮酒礼可以分成两大部分:“无算爵”以前的礼节偏重于“致敬”,狗截上堂之后的“无算爵”阶段则偏重于“尽爱”。很明显,只有强调亲爱欢洽的“无算爵”阶段的饮酒活动才最能体现乡饮酒礼的宗旨和特点。荀子认为乡饮酒礼具有“贵贱明,隆杀辨,和乐而不流,弟长而无遗,安燕而不乱”五方面优点^②,实则“贵贱明,隆杀辨”不过是等级制度的发展在氏族酒会上烙下的印记,只有“和乐而不流,弟长而无遗,安燕而不乱”特别是“无算爵”所表现的“安燕而不乱”,才能代表乡饮酒礼的原始意义和本质特征。没有宾、主、介之间显示贵贱差异的酬酢礼仪,乡饮酒礼仍然不害其为宗族酒会;但如果没有“安燕而不乱”的“无算爵”、“无算乐”环节,乡饮酒礼即失去其特有的风貌,变成一种贵族的私宴或家宴了。

“无算爵”一名本是指饮酒而言,研究者往往因此忽略了与饮酒同时进行的享用牺牲的内容,实际上“无算爵”与后面这项内容密不可分。乡饮酒礼的“无算爵”同时就是全体来宾(众宾由三位“众宾长”代表)共享狗截的活动。“无算爵”决定了乡饮酒礼的总体性质,实即意味着全体行礼者共食犬肉的活动构成了此种酒会的重要内容。

《乡饮酒礼》对酒会结束后慰劳司正的描述,可以从反面映衬出此种酒会共享犬牲的特点。经文说,乡饮酒礼举行后的第二天,主人要专门举办小型的宴会以“息(慰劳)司正”。“息司正”不再请昨日的宾、介参加,主人只按个人意愿邀请少数“先生君子”作为嘉宾,所以这种宴会真正带有私宴、家宴的性质。由于不是公共宴会,其礼仪规格明显降低,所用酒肴大为减省:“不杀,荐脯醢,羞唯所有。”据郑注,“不杀”是指“市买若(或)因所有可也”,质言之即不再另杀犬牲。不杀新牲也就谈不到设置折俎。清人杨大培对“羞唯所有”的解释是:“‘羞’字承上言之,谓荐脯醢所用之羞,视见(现)在所有何物则用之。饮酒正礼用狗截,此不杀,则无狗截,故唯所有。”^③乡饮酒礼的“正礼”需要杀烹犬牲以供设置折俎和品尝狗截之用,非“正礼”的慰劳司正活动则不需要另杀犬牲,从中可以看出乡饮酒礼与贵族私宴的区别。

综上所述,从乡饮酒礼行礼起点的确定,到酒会前半段强调等级强调礼敬的献酒程序,再到酒会中持续时间最久而且对酒会性质影响最大的无限量的自由饮酒程序,乡饮酒礼的进行无时不与享用犬牲保持关联。这种乡饮酒礼既是乡中贵族共饮的酒会,又是按身份地位分配折俎和宗族成员共享狗截的带有某种“狗肉宴”性质的聚食活动。

这里还有一个问题应当略作探讨。《仪礼》的《乡饮酒礼》、《乡射礼》、《燕礼》、《大射》经文都没有“其牲狗也”的记载,这句极其关键的话只见于前三篇的“记”。按传统的看法,“记”的可信性稍逊于经文。这是否意味着《乡饮酒礼》所记酒会本来并不特别强调使用犬牲,所谓“其牲狗也”只是后人的一种猜度呢?回答应是否定的。关于《仪礼》经与记的关系,沈文倬先生认为“附经之‘记’本来就是经文的组成部分,……经与附经之‘记’不是前后撰作的两种书,而是同时撰作的一书的两个部分”^④。沈先生所说经、记同时撰作的结论还可以讨论,但记与经的写成时代不会相去太远却毋庸置疑。据

① 杨宽:《西周史》,上海:上海人民出版社,1999年,第749—754页。

② 《荀子·乐论》、《礼记·乡饮酒义》。《乡饮酒义》认为此语出自孔子,不可信。

③ 胡培堉撰,杨大培补撰:《仪礼正义》卷七,阮元编:《清经解续编》卷七〇四,上海:上海书店,1988年,第3册,第574页。

④ 沈文倬:《略论礼典的实行和(仪礼)书本的撰作(下)》,《文史》总第十六辑,1982年。

笔者分析,《仪礼》篇末“记”的编撰只比经文稍晚而早于《礼记》解释经义诸篇,其时代下限在公元前4世纪中期。经和记虽有早晚之分,但都是春秋末到战国中期以前这一较大时段内的作品^①。从这种意义上说,沈先生的论断自有道理。《乡饮酒礼》诸篇经文未记用牲种类,可能是因为作者把乡礼使用犬牲视为普通平常、无须特别提示的事实。稍后的“记”文作者作出“其牲狗也”的补充说明,目的在于提醒后来读者注意这个关键的事实。如果不是对乡饮酒礼的用牲特点相当熟悉,不是对经文文字背后的内容相当熟悉,不是有真实的礼俗背景为依据,“记”文作者绝不可能作出“其牲狗也”这种特殊的说明。

二、使用犬牲并非周代乡饮酒礼的通例

《仪礼》各篇大致写成于战国早、中期,书中关于乡、射、燕诸礼使用犬牲的描述是以当时真实存在的风俗为依据的。不过,《仪礼》的这种用牲规定却并不像古代学者理解的那样是周代通行的礼制。从其他史料反映的周代用牲惯例特别是周代贵族酒会的用牲情况来看,乡、射、燕诸礼使用犬牲很可能只是一种地区风俗。换言之,这种特殊的用牲习惯在周代的乡饮酒礼中并不具有普遍意义。

食犬现象在周代日常生活中比较常见。与唐代以后屠犬职业衰微的情形相对照^②,犬在周秦时期确是“受到极大偏爱的常见食物”^③。然而这只是问题的一个方面。需要注意的另一面事实是,由于家犬、猎犬在人类生产和生活中具有猪羊等家畜所不具备的特殊作用,它始终未曾成为肉类食物中的主要品种。通常所谓某一时代某一地区有食犬之风,只是强调此时此地的食犬现象相对而言比较突出而已。与食犬习惯在日常生活中的地位相对应,古代礼仪生活中使用犬牲的情况虽因时代、地域、民族的不同而有差异,但总体说来人们对犬牲的重视程度要远低于牛、羊、猪等牲畜。周代的情况正是如此。

春秋时期,贵族阶层的用牲等级已经相当明确和规范。按当时的用牲礼制,士级礼仪使用的牺牲是猪或犬,大夫使用羊或由羊、猪组成的“少牢”,国君以上贵族使用牛牲或由牛、羊、猪组成的“大牢”^④。这种规定意味着犬、豕已被列为下等牺牲。《国语·楚语上》记载,屈到执政期间曾为楚国制订一系列包括“祭典”在内的“法刑”:

其祭典有之曰:国君有牛享,大夫有羊饗,士有豚犬之奠,庶人有鱼炙之荐,筵豆、脯醢则上下共之。不羞珍异,不陈庶侈。^⑤

屈到担任楚国莫敖见于《左传·襄公十五年》,他“承楚国之政”制定祭典当在稍后,时间上大致与孔子诞生的年代相当。《国语·楚语上》记有楚庄王时大臣申叔时要求楚太子学习《春秋》、《诗》、《礼》等经典一事,说明春秋时期楚国的礼制和上层文化与中原各国大体一致;又据屈到之子、楚令尹子木(屈建)说,屈到的这套“法刑”不但受到楚人的拥护,而且广受其他各国的赞誉。因此,楚国“士有豚犬之奠”的祭典实际上可以理解为当时各国通用的礼制。楚大夫观射夫对春秋贵族的用牲等级作过更详细的论述:

祀加于举。天子举以大牢,祀以会;诸侯举以特牛,祀以大牢;卿举以少牢,祀以特牛;大夫举以特牲,祀以少牢;士食鱼炙,祀以特牲;庶人食菜,祀以鱼。上下有序,则民不慢。^⑥

据韦昭注,这里的“举”是指“朔望之盛饗”。“举”和同段文字中的“食”都是指祭祀以外一般礼仪的用牲。“祀加于举”的意思是说,大型祭典的用牲规格要高于一般的礼仪活动。此外,《礼记·曲礼下》

① 胡新生:《论仪礼篇末“记”的编撰时代》,《文史》2007年第3辑。

② 尚秉和:《历代社会风俗事物考》卷七“唐时已不食狗”条,南京:江苏古籍出版社,2002年,第87页。

③ [美]尤金·N·安德森:《中国食物》,马嫫、刘东译,南京:江苏人民出版社,2002年,第31页。

④ 商代卜辞中的“大牢”、“小牢”可能另有含义,周代的“大牢”、“少牢”则只能按传统的解释来理解。

⑤ 《国语》,上海:上海古籍出版社,1998年,第533页。

⑥ 《国语》,上海:上海古籍出版社,1998年,第564—565页。

所谓祭礼中“天子以牺牛，诸侯以肥牛，大夫以索牛，士以羊豕”，同书《玉藻》所谓“君无故不杀牛，大夫无故不杀羊，士无故不杀犬豕”，《大戴礼记·曾子天圆》所谓“序五牲之先后贵贱：诸侯之祭牲牛，曰太牢；大夫之祭牲羊，曰少牢；士之祭牲特豕，曰馈食”，以及《仪礼》本身关于大夫祭祖用少牢馈食礼，士祭祖用特牲馈食礼等等，都与《国语》记载的用牲等级基本相合。春秋时期等级化的用牲制度表明，在周人的观念里，犬牲作为祭品和礼仪供品的价值低于牛、羊、猪，并不是一种很被看重的牺牲。

先秦文献中有“六牲”、“五牲”、“三牲”等说法。按汉晋注家的解释，“六牲”的排列顺序是马、牛、羊、豕、犬、鸡^①；马牲罕用，故有“五牲”之称，排列顺序依然是牛、羊、豕、犬、鸡^②；“五牲”中去掉不太重要的犬和鸡就是“三牲”，又称“三牺”^③。根据上面对周代用牲等级的分析，这些注家排列的“六牲”次序符合周人的基本观念。周人对牺牲“先后贵贱”的认识和对犬牲的较低评价，决定了他们不会把犬牲的位次排在牛、羊、豕之前，也决定了他们不会把“乡饮酒礼专用犬牲”视为一种通行的礼制。

犬牲之所以被列为礼仪用牲中较低规格的供品，除了它多被低级贵族使用的原因之外，又与它被经常使用于小规模礼仪有关。这两方面实际上是彼此关联的。低级贵族只有资格祭祀神祇体系中地位较低的神灵，所能主办的其他礼仪活动也不可能有太大的规模。高级贵族虽然有权使用包括犬牲在内的“六牲”或“五牲”，但从有关记载来看，他们通常是在举行一些小型的礼仪时才使用犬牲，而在重要的礼典中却很少使用或只是将它作为一种陪衬的供品来使用。

《左传·隐公十一年》记载：“郑伯使卒出豶，行出犬、鸡，以诅射颍考叔者。”《诗·小雅·何人斯》云：“出此三物，以诅尔斯。”毛《传》解释说：“三物，豕、犬、鸡也。”如毛说可信，那么用犬牲实施诅咒应是西周就有的传统。诅咒仪式的规模和重要性显然不能与那些庄严隆重的大型祭典相比拟。《周礼·秋官》有“犬人”一官，职责是“掌犬牲。凡祭祀，共犬牲，用牲物。伏、瘞亦如之。凡几、珥、沈、辜，用豮可也”。文中的“凡祭祀，共犬牲”一语颇为笼统，没有涉及具体内容；随后提到的使用犬牲的仪式则都不很重要。例如，“伏”是指出行前举行的祭祀路神的“馘”祭仪式——将磔犬伏于道路令车轮碾过，这是一种规模很有限的仪式。“瘞”是指祭祀山林等地上神祇时将牲、玉等物埋在地下。据《周礼》所述惯例，“祭地瘞埋，用牲不用犬”^④，瘞埋犬牲仍然多被用于不太重要的场合。“几珥”应作“刳珥”，是为器具、建筑等物涂抹血液的衅礼。《周礼·秋官·士师》特别提到“凡刳珥，则奉犬牲”，可见犬牲确被经常用于衅礼，而衅礼中除衅宗庙、衅社稷较为重要外，其他衅礼都是一般的礼仪。“沈”指沉牲于川泽。川泽有大小，犬牲能否作为主牲祭祀大江大河很成疑问。“辜”即《周礼·大宗伯》所说的“鬻辜”，指劈裂牲体以“祭四方百物”。春秋时期秦德公有“磔狗（于）邑四门以御蛊灾”之举，郑众等学者认为汉代民间“磔狗祭以止风”的风俗还保留着周代“鬻辜”的遗意^⑤。磔狗之祭主要用于禳除灾祸，可以断定不是重大祭典。《山海经》“山经”部分多次提到以牲、玉祭祀山神，涉及犬牲的有《南山经·南次三经》“其祠皆一白狗祈（刳）”、《东山经·东山首经》“祠，毛用一犬祈”、《中山经·薄山之首》祭“尸水”“用一黑犬于上，用一雌鸡于下，刳一牝羊，献血”。这些用犬牲祭祀远方山川的仪式与《周礼·大宗伯》所谓“祀大神，享大鬼，祭大示（祇）”不可同日而语，应当就是《周礼》常说的“小祭祀”。《逸周书·世俘》说，周武王克殷后“用小牲羊、犬、豕于百神水土、于誓社……用小牲羊、豕（豕

① 《周礼·膳夫》“膳用六牲”郑玄注。同书《牧人》注略同。王引之《经义述闻》卷八“膳用六牲”条，据《周礼·食医》所述“六食”，认为马、牛、羊、豕、犬、鸡为祭用六牲，《膳夫》所述六牲应为膳用六牲即牛、羊、豕、犬、雁、鱼。

② 《左传·昭公十一年》杜预注。《大戴礼记·曾子天圆》卢辩注同。东汉服虔注《左传》“五牲”列入四种野兽，王引之《经义述闻》卷十九“五牲三牺”条已予纠正。

③ 《国语·楚语下》有“三牲”，韦昭无注，清徐元诰《国语集解》引《太平御览·礼仪部四》孔晁说：“三牲，牛、羊、豕也。”《左传·昭公二十五年》提到“三牺”，杜预注为“祭天、地、宗庙”的三种牺牲，系误说。“三牺”即牛、羊、豕三牲，详王引之《经义述闻》卷十九“五牲三牺”条。

④ 孙诒让：《周礼正义》卷六十九“犬人”疏，北京：中华书局，1987年，第11册，第2867页。

⑤ 详《史记·封禅书》、《风俗通义·祀典》、《周礼·大宗伯》郑玄注引郑司农说，《尔雅·释天》郭璞注。

上当脱一‘犬’字)于百神水土社二千七百有一”。在这里,犬被作为“小牲”用以祭祀神位较低的“百神水土”是十分明确的。

与犬牲多被用于小祭祀、小礼仪的情况相对应,在记述西周春秋历史的一等史料中,在一些重大祭典和类似的礼仪活动中,我们很少看到专用或主用犬牲的事例。如《尚书·召诰》说,周公、召公在新邑“用牲于郊,牛二”、“乃社于新邑,牛一,羊一,豕一”;同书《洛诰》说:“王在新邑烝,祭岁,文王骍牛一,武王骍牛一。”《逸周书·世俘》说:“武王乃以庶祀馘于国周庙^①,翼予冲子,断牛六,断羊二。”《诗经》多处涉及祭典用牲,但没有一处提到犬牲。如《周颂·我将》“我将我享,维羊维牛”,《豳》“於荐广牡,相予肆祀”,《丝衣》“自羊徂牛,鼎及鼐”;《大雅·旱麓》“清酒既载,骍牡既备,以享以祀,以介景福”;《小雅·楚茨》“济济跄跄,絜(洁)尔牛羊,以往烝尝”,《信南山》“祭以清酒,从以骍牡,享于祖考”,《甫田》“以我齐明,与我牺羊,以社以方”;《鲁颂·閟宫》“白牡骍刚,牺尊将将”,如此等等,均以牛羊为主牲。此外,《论语·雍也》有“犁牛之子骍且角,虽欲勿用,山川其舍诸”之喻,《老子》第二十章有“众人熙熙,如享太牢,如春登台”之说,《左传·桓公六年》记有国君接见新生太子使用大牢的例子,都说明大礼使用牛羊或太牢是周代通行的惯例。

《周礼·大司寇》有“大祭祀奉犬牲”的说法,同书《槁人》提到“掌豢祭祀之犬牲”,《墨子·天志上》也说过“昔三代圣王”“莫不刍牛羊,豢犬彘,洁为粢盛酒醴,以祭祀上帝鬼神”。这些记载与以上对犬牲地位的分析并不矛盾。《周礼》所谓司徒掌牛牲、宗伯掌鸡牲、司马掌羊牲、司寇掌犬牲、司空掌豕牲^②,是从五行观念出发所作的一种设计,其精神实质与《吕氏春秋·十二纪》、《礼记·月令》所说的按季节用牲的设计相同,并非现实中真实存在的祭祀制度。《周礼·大司寇》所谓“大祭祀奉犬牲”、《小司寇》所谓“小祭祀奉犬牲”,都是按这种套路先验设定的礼制,其可信性要打很大折扣。退一步说,即便真正存在过大司寇“大祭祀奉犬牲”的制度,也只表明犬牲在大型祭祀中是配合大牢、少牢使用的牺牲(《墨子·天志上》所述即属此类),因为先秦时期很难看到单独使用或主要使用犬牲祭祀皇天上帝、社稷和始祖的事例。

总之,按周代通行的礼制,犬牲被确定为士级贵族的用牲,高级贵族也只在不很重要的场合使用犬牲,或者是在大祭祀大礼仪中把犬牲当作一种陪衬的小牲来使用。在这种总体背景下,《仪礼》所记乡、射、燕、大射诸礼专用犬牲的规定就显得特别奇怪。乡饮酒礼大多由乡大夫主持。郑玄《目录》认为乡饮酒礼是“诸侯之乡大夫三年大比,献贤者能者于其君,以礼宾之,与之饮酒”的礼仪^③。孔颖达归纳说,乡饮酒礼适用于“三年宾贤能”、“乡大夫饮国中贤者”、“州长习射饮酒”、“党正蜡祭饮酒”等四种场合^④。可见这是一乡范围内规模很大的酒会。《仪礼》记录的燕礼、大射则是级别更高的国君之礼。这种较高级别的宴会,不用公认高规格的羊或牛而专用犬这种“小牲”,与当时通行的用牲制度和用牲观念明显不合。如果说《乡饮酒礼》所记属于士礼,《燕礼》、《大射》的用犬之制也都是采用了士礼,那么这些礼仪何以强调专用犬牲而不用士级贵族更常用的豕牲?无论从哪方面看,酒会专用犬牲都只能说是一种奇特的规定,周代各国乡、射、燕诸礼不可能都采用这种礼制。东周时期齐国个别地区曾有“长女不嫁,为家守祠”的“巫儿”制,我们根据它与当时通行的婚姻制度和婚姻观念明显不合,就可以确认它是一种不具有广泛性和普遍意义的地方性礼俗。与此同理,《仪礼》所述用犬之制的适用范围和影响范围应该也是很有限的。

以上从礼制背景方面分析《乡饮酒礼》专用犬牲的规定与周代通行的祭祀用牲制度和用牲观念相悖,只是从可能性的角度说明周代的乡饮酒礼不会都是“狗肉宴”式的酒会。然而用犬是不是周代

① 此句“国”字应在“祀”前,详黄怀信等:《逸周书汇校集注》上册,上海:上海古籍出版社,2007年,第441页。

② 《周礼》冬官部分已佚,据《周礼》体系理应如此安排,详《周礼·小宗伯》郑玄注引郑司农说;又详孙诒让《周礼正义》卷三十六,第五册,第1440页。

③ 郑玄注,贾公彦疏:《仪礼注疏》卷八引,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第980页。

④ 孔颖达:《礼记正义》卷六十一,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1682页。

乡、燕通例的问题,仅靠分析祭祀用牲制度很难得出结论,因为这里还有另一种可能,即祭祀用牲与乡、燕用牲或许有所区别,周人祭祀不看重犬牲并不必定意味着他们对于乡、燕诸礼也持同样的观念。古代经师肯定乡、燕用犬礼制的普遍适用性,大都是从后面这种可能性上立论的。例如元代学者敖继公虽然承认“狗于牲为贱”,但仍将乡、燕用犬视为通用的礼制^①。因此,问题的关键尚不在于可能如何而在于事实如何。先秦文献很少记载乡饮实例,仅有的几例又没有涉及用牲情况,不过一些间接的事实已足以说明问题。按《仪礼》所述,诸侯举行的燕礼和大射也专用犬牲,如果事实上有些性质和级别相近的酒会另用其他牺牲,那么《仪礼》“其牲狗也”的规定就很难说是一种通行的惯例或制度。下面试看金文、《诗经》、《周礼》记载的与《仪礼》之说相反的例子。

西周晚期的三年癸壶铭文云:“隹三年九月丁巳,王在奠(郑),乡(飨)醴,乎虢叔召,易(赐)羔俎;己丑,王在句陵,乡逆酒,乎师寿召兴,易彘俎。”^②铭文提到的羔俎、彘俎应即周王飨礼中癸本人所用的“折俎”,礼仪结束后周王将此俎赏赐给癸,癸感到十分荣耀,特铸铜壶以为纪念。这次飨礼有没有犬俎不得而知,可以确定的是它也使用了羊牲和豕牲。飨礼其实就是高级的乡饮酒礼^③。周王召集的酒会要比一般国君的飨礼、燕礼隆重复杂一些,但不会相差太远。对比癸壶所记事实,很难想象周代诸侯国君的燕礼都像《仪礼》记述的燕礼那样只用犬牲不用羊猪。西周早期的士上盃铭文(即郭沫若《两周金文辞大系考释》所称“巨辰盃”)云:“王令士上罍(暨)史矢殷于成周,豊(礼)百生(姓)豚。”^④铭文中的“殷”是指大规模的殷祭。按周代礼俗,这种较大规模的祭祀往往伴有集体饮食活动,其性质与非宗教性的飨燕之礼也有相近之处。“礼百姓豚”实即为百姓设置彘俎,就此而言它可以与三年癸壶铭文相互印证。

《诗经·豳风·七月》最后一章说:“朋酒斯飨,曰杀羔羊,跻彼公堂,称彼兕觥,万寿无疆。”无论此章描写的是公侯级的飨酒之礼还是规模较小的乡饮酒礼,其用羊而不用犬都与《仪礼》所记不合,足可证明使用犬牲不是周代乡、燕通例。汉唐学者也发现了其间的矛盾,但他们对问题作了一种很牵强的解释。毛《传》说:“飨者,乡人饮酒也。乡人以狗,大夫加以羔羊。”^⑤孔颖达《正义》疏解道:“礼者,乡人饮酒以狗为牲,大夫与焉则加以羔羊,言‘曰杀羔羊’,是乡人见大夫而始发此言,故称‘曰’也。”^⑥其实《乡饮酒礼》记录的就是乡大夫之礼,通篇都是说使用犬牲,其中已经明确提到来宾中若有“诸公、大夫”则如何,“公如(或)大夫”则如何,却丝毫未见大夫参与即另杀羔羊的意思。何况《仪礼》认为国君举行的燕礼也专用犬牲,绝不可能要求乡饮时“大夫加以羔羊”。毛《传》为解决“曰杀羔羊”和《仪礼》用犬规定的矛盾,按自己的揣测给《仪礼》添加本来没有的东西,显然不足为训。郑玄《笺》因毛说难通,另出新解:“十月,民事男女俱毕,无饥寒之忧,国君间于政事而飨群臣。”如此解释仍与《燕礼》不合。孔颖达看到这一点,最后作出解释说:“《燕礼》‘记’云:‘其牲狗。’此大饮,大于燕礼,故用羊也。”孔氏何以知道《七月》所说酒会是级别高于燕礼的“大饮”?恐怕并无依据。其实只要不把《仪礼》使用犬牲的规定看作通礼,不迷信《仪礼》的规定在周代礼仪生活中具有样板性和经典意义,就根本无须对《诗经》“曰杀羔羊”作如此费力的解释。

《诗经·小雅·伐木》小序云:“燕朋友故旧也。”从内容看,全诗确是描写贵族酒会的场景。诗中:“伐木许许,酺酒有藇,既有肥羜,以速诸父……于粢洒扫,陈馈八簋,既有肥牡,以速诸舅。”酒会中有羊有豕,也说明乡、燕使用犬牲并非通例。孔颖达于此解释道:

今《燕礼》者,是诸侯燕其群臣及宾客之礼。礼“记”云“其牲狗”,不用羊豕。此云“有肥羜”

① 敖继公:《仪礼集说》卷六,台北:商务印书馆影印《文渊阁四库全书》第105册,第222页。

② 中国社会科学院考古研究所编:《殷周金文集成》09726,北京:中华书局,2007年,第6册,第5115页。

③ 杨宽:《西周史》,上海:上海人民出版社,1999年,第754—767页。

④ 中国社会科学院考古研究所编:《殷周金文集成》09454.1,北京:中华书局,2007年,第6册,第4971页。

⑤ 今本《毛诗正义》误脱“乡人饮酒也”数字,详阮元《毛诗注疏校勘记》八之一、《说文》段注“飨”。

⑥ 孔颖达:《毛诗正义》卷八,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第392页。

者,天子之礼异于诸侯也。宣十六年《左传》曰:“王殽有体荐,燕有折俎;公当飧,卿当燕,王室之礼”,是天子燕飧之礼异于诸侯,牲亦不同也。^①

孔氏说《伐木》是写天子之礼,主要依据是诗中有“陈馈八簋”一语。毛《传》云:“天子八簋。”看来毛氏、郑玄没有像解说《七月》“曰杀羔羊”那样对《伐木》的用牲特点作更多的说明,是由于他们认为《伐木》反映天子之礼已经是无须加以证明的事实。孔颖达对此所作的补充说明是:

《周官》“掌客”职,五等诸侯簋皆十二;又《公食大夫礼》上大夫六(笔者按:另有加饌二,应为八)簋。此天子云八簋者,据待族人设食之礼。其《掌客》所云,谓殽饗之大礼;《公食大夫》,是诸侯食大夫之礼。

与认定《七月》所记飧礼是高于国君燕礼的“大饮”一样,这一解说也缺乏根据。按《仪礼》所述礼制,八簋可用于招待上大夫,从《伐木》诗中的“八簋”实难推出这是天子之礼。《伐木》是诗歌不是礼书,所谓“八簋”只是形容宴会上食物的丰盛,由此认定《伐木》所写是天子之礼或诸侯、大夫之礼都未免穿凿。不过,本诗末章说到“有酒酹我,无酒酤我”,表明宴会的级别不会太高。天子招人聚饮不会出现无酒而酤的情形,诗人吟咏的酒会不过是乡饮酒礼一类普通的聚饮活动而已。这种酒会用羊而不用犬,并不意味着它的规格比乡、燕诸礼高出一筹,只说明《仪礼》所记乡、燕诸礼的用牲习惯并不足以代表当时所有的同类礼仪。

《周礼·地官·牛人》说:“飧、食、宾、射,共其膳羞之牛。”在《周礼》作者看来,天子举行的飧礼、射礼是使用牛牲的。贾公彦《疏》云:“天子诸侯射,先行燕礼,皆有肴俎,故有牛也。”^②贾氏没有解释为什么这里的燕礼用牛而《仪礼》中的燕礼用犬,只是强调天子之燕与一般的燕礼有所不同,“其牲犹得有牛”。孙诒让《周礼正义》说:“《燕礼》‘记’云:‘其牲狗也。’郑《目录》以彼为诸侯燕群臣之礼。此经天子射前之燕有牛,故贾谓天子礼异。……以《诗》及此经参证,天子燕牲其用大牢与?”^③按孙氏的猜测向下推论,诸侯一级的燕礼至少应该使用少牢或特牛,怎么会突然下降到使用犬牲?周代各级贵族用牲的不同呈现为一定的等级次序。如果确实存在同一类礼仪天子用大牢、诸侯用犬牲这种无序的现象,等于说各国皆可按自己的喜好和习惯随便使用牺牲,那么《仪礼》所述乡、燕用犬的规定就更谈不上是广泛适用的礼制了。

古代礼家有一个根深蒂固的观念,即认为《仪礼》中的礼仪是圣人所制或圣人所定。贾公彦《周礼注疏》开篇即说:

《周礼》、《仪礼》,发源是一,理有终始,分为二部,并是周公摄政大平之书。《周礼》为末,《仪礼》为本。

今文经学派更强调孔子在确定礼仪方面的贡献。清人邵懿辰《礼经通论》的《论孔子定礼乐》一节说:

礼本非一时一世而成,积久服习,渐次修整,而后臻于大备,旁皇周浹而曲得其次序。大体固周公为之也,其愈久而增多,则非尽周公为之也。^④

又有《论孔子定礼十七篇亦本周公之意》一节,认为《仪礼》十七篇的精神与《周礼》相贯通。这些观点很容易使人得出《仪礼》所记礼仪在周代具有经典意义或普遍意义的结论。宋人吕大临所谓“冠、昏、射、乡、燕、聘,天下之达礼也。《仪礼》所载谓之礼者,礼之经也;《礼记》所载谓之义者,训其经之义耳”^⑤,就明显表现出这种倾向。其实《仪礼》不过是孔门弟子以个别地区流行的礼仪为蓝本加工改造而成的礼书,其中固然有不少的仪节、程序如饮酒礼的献、酢、酬之类具有广泛的适用性,也无庸否认作者下笔之际会有意识地融入某种指导思想并自认为是在为天下人立法,但是就实际影响而言,《仪

① 孔颖达:《毛诗正义》卷九,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第411页。

② 郑玄注,贾公彦疏:《周礼注疏》卷十三,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第724页。

③ 孙诒让:《周礼正义》卷二十三,第3册,第928页。

④ 邵懿辰:《礼经通论》,阮元编:《清经解续编》卷一二七七,第5册,上海:上海书店,1988年,第586-587页。

⑤ 朱彝尊:《经义考》卷一三〇引,北京:中华书局,1998年,第692页。

礼》记载的这些礼仪在周代并不具有经典或样板的意义。古代学者所想象的周公制礼作乐之后各地都曾比照一种“旁皇周浹”的制度举行礼仪活动的情况是不存在的。春秋时期鲁国曾请周王室的礼仪专家来鲁国指导郊庙之礼^①，晋国执政官士会甚至不知道有按等级使用体荐和折俎的礼制^②，可见在此之前鲁国举行的郊礼和晋国举行的享宴之礼肯定不合王朝典制。晋、鲁两国卿大夫见面，前者“尚羔”而后者用雁^③；西周春秋时期的鲁国都城内一直有两种不同的葬俗^④；《仪礼·士冠礼》后半段记有“若不醴则醢用酒”一节，郑玄认为“醢用酒”就是与醴法不同的地方性“旧俗”；《礼记·曲礼下》也有“君子行礼，不求变俗，祭祀之礼，居丧之服，哭泣之位，皆如其国之故，谨修其法而审行之”的说法。这些事例和论述，都反映出周代各国礼俗甚至是一国之内不同族群的礼俗颇有差异。另外，由特殊事件导致的地区性的礼仪变异更不鲜见，晋人的“墨衰经”^⑤，邾娄人的以矢招魂，鲁国妇人的“鬻而吊”^⑥，都是其例。就大者而言，西周春秋时期已经有了相对统一的礼制和文化（如礼器制度、文字和基本的价值观念等等），然而具体到各个国家和地区，礼制风俗又各具特色。在文化交流非常便利的现代社会，各种地区风俗尚能保持顽强的生命力，何况是在山水阻隔、地域封闭性较强的周代。周代各国的礼仪实践不可能都按《仪礼》描写的那种模式来进行。特别是冠、昏、丧、祭、乡、射等等受王朝政治影响较小而受地区传统影响较大的社会性礼仪，其现实形态的多样性和复杂性尤其不是一部《仪礼》所能概括的。《仪礼》能部分地反映却不可能全面反映周代各地的礼仪生活，它和其他所有史料一样也有自身的种种局限。

朱熹曾说：“《仪礼》，不是古人预作一书如此。初间只以义起，渐渐相袭，行得好，只管巧，至于情文极细密，极周经处。圣人见此意思好，故录成书。”^⑦这段话比盲目夸大《仪礼》适用性的说法要圆熟得多，也比较接近《仪礼》成书的历史实际，但其中隐含的《仪礼》所记礼仪最细密最全面最合常道的意思仍不可取。按本文的分析，《仪礼》所谓乡饮酒礼使用犬牲的规定不但不够经典，而且是与周代通常所见的用牲习惯背道而驰的另类风俗，是只被某一地区的人群认为“行得好”而不具有普遍意义的特例。

三、用犬规定的地域特色和文化渊源

根据《仪礼》的成书情况和周代食犬风俗的地域分布，可以推知书中所记使用犬牲的规定原是鲁国乡、燕、射礼特有的习惯。

《仪礼》的撰作与孔子、儒家和鲁国学术有着密切的关系。《礼记·杂记下》说：“恤由之丧，哀公使孺悲之孔子学士丧礼，士丧礼于是乎书。”这段话不但表明《仪礼》中的一些篇章在孔子晚年已经写成，也透露出《仪礼》撰作的地域背景。《仪礼》其他各篇可能写定于稍后一段时间，其作者应当就是孺悲一类深受孔子思想和鲁国礼乐文化熏陶的孔门弟子。就像《春秋》原是鲁国国史而被儒家用作历史教本一样，儒家编纂《礼经》所依据的主要资料也是来自鲁国的礼制风俗。《尚书·顾命》的记述体例与《仪礼》颇为相近，说明西周史官早有记录礼典、仪法的传统。这类书籍在春秋时期被统称为《礼》，《国语·楚语上》所说太子必读的《礼》就是其中的一种。春秋各国都有这种《礼》书，号称尽传周礼的鲁国所保存的《礼》类文献理应更为丰富。孔子口述的《士丧礼》以及孔门弟子陆续撰作的《仪礼》各篇，极有可能就是根据鲁国史官保留的这些礼制资料修订加工而成的。“六艺”中的《易》、

① 《吕氏春秋·当染》，《诸子集成》第6册，上海：上海书店，1986年，吕书第20页。

② 《左传·宣公十六年》，阮元校刻：《十三经注疏》下册，第1888—1889页。

③ 《左传·定公八年》，阮元校刻：《十三经注疏》下册，第2142页。

④ 山东省文物考古研究所等：《曲阜鲁国故城》，济南：齐鲁书社，1982年，第188—189页。

⑤ 《左传·僖公三十三年》、《左传·襄公二十三年》，阮元校刻：《十三经注疏》下册，第1833、1976页。

⑥ 《礼记·檀弓上》，阮元校刻：《十三经注疏》上册，第1278页。

⑦ 黎靖德编：《朱子语类》第6册，北京：中华书局，1994年，第2194页。

《书》、《诗》、《乐》主要出自王朝,各地传习的内容比较划一,与此不同,《仪礼》和《春秋》可以说是纯粹的鲁国典籍,其中除了记有各国共遵的礼制以外,肯定还有很多独具特色的内容。对于这些内容,只有将其放在鲁国的历史文化背景上来认识才能得到合理的解释。

如果说根据《仪礼》与鲁国礼制的联系推论乡、燕用犬风俗的地域范围还过于笼统,那么通过《乡饮酒礼》一篇与鲁国礼俗的联系可以帮助我们更好地识别这种风俗的地域印记。《论语·乡党》说:“乡人饮酒,杖者出,(孔子)斯出矣。”这是礼书以外的先秦文献明确提到乡饮酒礼的唯一实例。孔子经常参与乡饮酒礼,孔门弟子熟悉的也是这套礼仪,他们依据鲁国礼俗撰成《乡饮酒礼》是十分自然的事情。《乡饮酒礼》记录的“旅酬”是酒会参与者按照尊卑次序递相酬酒的仪法——尊者先饮,然后向身份稍卑者敬酒;后者饮过,再向下一位身份稍卑者敬酒;如此依次相酬,直到身份最低的“沃洗者”也都接受敬酒为止。这种“甲饮讫送爵于乙,乙送于丙,丙送于丁,依次而遍”的饮酒礼仪很有特点,王国维曾将它与蒙古族的饮酒礼相提并论^①。周代各地的乡饮酒礼是否都有“旅酬”之仪尚不明确,事实是现在所能看到的唯一的“旅酬”实例也是鲁国的,此即《左传·襄公二十三年》所记季孙氏酒会中“及旅,而召公鉏,使与之齿”一事。礼书中谈到“旅酬”的文字如《礼记·曾子问》所谓“摄主不厌祭,不旅”,子思《中庸》所谓“旅酬下为上”等等,也都出自孔门弟子之口。由此可以大致推定,《乡饮酒礼》的撰作同最早写定的《士丧礼》一样,主要是参考了鲁国的礼俗。

从饮食文化背景方面来分析,乡饮酒礼使用犬牲的规定应是齐鲁居民嗜食犬肉的习惯在礼仪上的反映。春秋战国时期,食用犬肉并非某地某族特有的风俗,但是把犬肉视为珍羞并当作宗族酒会中固定使用的酒肴,却只有在食犬之风特别流行的地区才有可能。综观先秦文献中的相关记载,可以发现以齐鲁为中心、北到燕国南到吴越一线是食犬之风最为兴盛的地区。《左传·昭公二十三年》记有鲁国人杀狗而食的例子:“(晋)吏人之与叔孙(媯)居于箕者,请其吠狗,弗与。及将归,杀而与之食之。”《晏子春秋·内篇谏下》记载,齐景公在晏婴的劝说下放弃了厚葬死狗的打算,“趣庖治狗,以会朝属”。《国语·越语上》说,越王句践的“十年生聚”政策中有“生丈夫,二壶酒,一犬;生女子,二壶酒,一豚”之类的内容。这三例都发生在孔子生活的时代。战国时期,孟子曾对梁惠王和齐宣王说过“鸡豚狗彘之畜无失其时,七十者可以食肉”(《孟子·梁惠王上》),说明在泗上、齐、梁人的肉食结构中,狗和鸡豚一样是人们经常食用的品种之一。秦统一前夕,河内轵县人聂政“杀人避仇,与母、姊如齐,以屠为事”,自称“客游以为狗屠,可以旦夕得甘毳以养亲”;“荆轲者,卫人也,其先乃齐人……荆轲既至燕,爱燕之狗屠及善击筑者高渐离。荆轲嗜酒,日与狗屠及高渐离饮于燕市”(《史记·刺客列传》);汉初大将沛人樊哙早年也“以屠狗为事”(《史记·樊酈滕灌列传》)。战国以来燕、齐、丰、沛一带屠狗业的发达,正是春秋时期当地流行的食犬风俗不断发展的结果。

民间流行的食犬风尚只是乡饮酒礼专用犬牲的惯例得以形成的风俗基础和必要条件,但这种基础和条件并不必然派生贵族酒会专用犬牲的惯例。换句话说,虽然上述东方各国都有喜食犬肉的习惯,却不能由此推出这些地区的乡饮酒礼都用犬牲的结论。《仪礼》记录的乡饮酒礼是由一整套井然有序仪法构成的礼仪活动,它的形成除了要有民间风俗的积淀之外,还需要有一批热衷于礼仪规范化和制度化的文化人员对当地的风俗习惯不断地加以整理和总结。后面这一条件只有鲁国具备^②。作为鲁国儒家的作品,《仪礼·乡饮酒礼》关于使用犬牲的规定直接来自于当地的饮食习惯。前面详细列举鲁国以外东方地区的食犬风俗,只是想说明这条用牲规定其实也可以视为东方一带食犬习尚的反映。因为有这种相对宽广的饮食文化基础,《乡饮酒礼》“记”文的作者在补记“其牲狗也”一条时,才不会顾虑它有可能被外地学礼者看成一种不合情理的令人厌弃的规定。

鲁国乡、燕诸礼使用犬牲的习惯不是一朝一夕突然出现的现象,它同其他地区风俗一样有着久

^① 刘盼遂:《观堂学礼记》,载《古史新证——王国维最后的讲义》,北京:清华大学出版社,1994年,第316页。

^② 齐国饮酒礼可能较少限制,《史记·滑稽列传》所记淳于髡对饮酒活动的描述即是如此。

远的历史文化渊源。

在夏、商、周三个依次崛起的民族中,商族对犬牲最为重视。商代墓葬中以犬殉葬特别是在墓底腰坑内埋葬犬牲的现象颇为常见,可以说是商文化的重要标识之一。墓穴以外使用犬牲的祭祀遗迹在晚商文化遗存中更为多见,如安阳殷墟宗庙基址附近、王陵区和家族墓地的祭祀坑中就有不少是专用犬牲的“狗祭坑”。殷墟宗庙宫殿区还发现有直接埋在夯土基址下或打破夯土基址的葬坑,“这些葬坑一般埋有人、犬,或羊、牛。……埋犬的坑通常每坑1犬,少数3犬或5犬,最多的埋20犬”。商代中期郑州商城东北发现过社祭遗迹:在6块大石周围分布着8个埋有狗骨架的祭祀坑,“仅就保存较好的狗头骨统计,8个坑内就有92个,一坑最多者23个,最少者6个”^①。殷墟卜辞中说到使用犬牲的辞例很多,据日人岛邦男的综括有130多条,而这个统计还不完全。卜辞所见犬牲多被用于“寮”祭和“有”祭,祭祀对象涉及上帝、社神、先王、先公和先妣,一般用犬数量自一犬至十犬不等,较多者用百犬,最多者达三百犬^②。比较典型的卜辞有“丁巳卜,侑寮于父丁百犬百豕卯百牛”、“甲午卜,侑于父丁犬百羊百卯十牛”等^③。犬牲在商代祭祀中的地位虽不能与大牢、小牢或特牛相比,但是如此频繁、大量地使用犬牲却不能不说是商文化独有的特征。

殉犬和坑犬只能间接地反映商族人对犬的重视和喜爱,杀犬为牲则能直接反映该族群嗜食犬肉的习惯。古代祭礼中供奉给神灵的牺牲,一部分或大部分最终要由祭祀者享用。周代祭祀祖先的祭肉和黍稷除了由“尸”即祖先代理者直接享用以外,另由专门选定的“饩者”吃完“神灵”的剩饭。祭礼结束后,祭礼主办者还要将部分祭肉分送给宗族、国家中与自己关系密切的人物。《周礼·大宗伯》所谓“以脰膾之礼亲兄弟之国”,就是指天子向同姓诸侯分赐祭肉。据《左传·僖公九年》所记周天子赐胙于齐桓公、《左传·僖公二十四年》所说宋国“于周为客,天子有事膾焉”等事,“二王后及异姓有大功者,亦得脰膾之赐”^④。《史记·孔子世家》说,鲁国也有国君郊祭后“致膾俎于大夫”的惯例。祭祀过程中族人分享祭肉,祭祀之后向有血缘关系或婚姻关系的部落氏族分送祭肉,是原始社会遗留下来的古老传统。在这方面,商周两族不会有太大的差异。上引殷人祭祖使用的百犬、百羊、百牛,实际上可以理解为宗族盛会中供人享用的食品。一般说来,神灵的喜好不过是人类自身喜好的翻版,供奉给神灵的食物大多也是人类经常食用和特别喜爱的。商族人将犬牲作为鬼神喜爱的食物频繁地使用于祭礼,正折射出他们在日常生活中对犬肉有特殊的嗜好。

商文化特别是晚商文化对周代齐鲁地区的礼制风俗产生过深远的影响。考古工作者将晚商文化概括为六个主要类型,其中三个类型分布于今山东地区或其附近:泰沂山脉北侧地区内的晚商文化被概称为苏埠屯类型,其遗址分布“大致西起鲁西北的阳谷、东阿一带,沿泰沂山脉北侧分布,东不过潍河,其北界约在今滨州市一带”;“以菏泽曹楼村安邱堍堆遗址命名的晚商文化安邱类型,其分布区主要是在苏鲁豫皖交界地区的鲁西南和豫东一侧”;鲁南地区的前掌大类型“大体以曲阜、滕州一带为中心,西界不过今天运河、昭阳湖、微山湖一线,东界或可及临沂地区的西部,可能还包括江苏北部的部分遗址”^⑤。其中的苏埠屯类型和前掌大类型,与文献反映的晚商时期山东地区的两个商文化中心蒲姑和商奄的影响范围大致相当。这两个方国就是商朝被推翻之后带领东方各族向周朝发动反扑的商朝旧势力的代表。周公东征以后,殷墟一带的商族分崩离析:有的随武庚和其他首领逃奔幽燕地区和朝鲜半岛,有的随微子受封宋国迁到商邱,有的被移徙于新邑成周,另外很多分支则附随

① 中国社会科学院考古研究所:《中国考古学·夏商卷》,北京:中国社会科学出版社,2003年,第355、352页。

② 王宇信、杨升南主编:《甲骨学一百年》,北京:社会科学文献出版社,1999年,第544页。该书所举用百犬以上的卜辞有:《甲骨文合集》第15521、16241、32674、32698号;《小屯南地甲骨》第204、503号。该书所举第32674号释文与原拓文句不尽相符,“侑燎于父丁犬百羊百卯百牛”应为“侑燎于父丁百犬百豕卯百牛”。

③ 《甲骨文合集》第32674、32698号,北京:中华书局,1979—1982年。

④ 孙诒让:《周礼正义》卷三十四,第5册,第1365页。

⑤ 中国社会科学院考古研究所:《中国考古学·夏商卷》,第313、315、316页。

鲁、卫等新封的姬姓诸侯到原商族势力较强的地区扮演以殷治殷的政治“工头”的角色。在这些商遗民比较集中的地区,鲁国是保留商文化因素较多的国家。西周大分封时,鲁公伯禽分得“殷民六族”。这些随伯禽迁入的殷商旧族以及奄邑原有的商族遗民构成了鲁国“国人”的主体,他们供奉着商族传统的社神“亳社”,顽强地传承着商族的风俗习惯。曲阜鲁国故城内的墓葬在葬俗方面有明显的差别,其中甲组墓时见腰坑和殉狗现象。与《左传·定公六年》“阳虎又盟公及三桓于周社,盟国人于亳社”的记载相对照,可知鲁故城内的甲组墓是以崇奉“亳社”的商遗民为主体的鲁国原住居民的墓葬^①。孔子本人就是商遗民的后裔,孔子的祖先当年从宋国迁到曲阜也与这里分布着商遗民的聚居点有关。商族的饮酒之风原比他族为盛,商遗民的饮酒礼俗对鲁国饮酒礼仪势必产生较大的影响。以孔子常见的“乡人饮酒”礼俗为蓝本写成的《乡饮酒礼》,以及性质近似的《燕礼》、《乡射礼》、《大射仪》等篇,对犬牲表现出一种非同寻常的兴趣和热情,这与鲁国保留商文化因素较多,鲁国重视犬牲、喜食犬肉的人群比较密集等情况完全相符,其间的联系绝不会只是偶然的巧合。

追溯东周时期鲁国的食犬风俗和酒会用犬礼制的来源,还应当注意到历史更古老的少皞氏部族。也就是说,除了商文化的影响之外,泗上一带少皞族后裔的饮食传统对促成鲁国乡饮酒礼惯用犬牲的礼制也起到了一定作用。周人习称曲阜为“少皞之虚”,这里本是嬴姓少皞族的故地。周公分封鲁国时要求伯禽统治和安抚的“商奄之民”,应即包括一部分嬴姓的少皞族后代在内。目前学术界对商文化的起源还有不同看法,但根据商族与少皞族都曾流行以鸟为始祖的图腾崇拜等事实,两个族群之间必有一定的地域联系和文化联系。值得注意的是,少皞族和商族一样也有重视犬牲的风俗。

关于中国史前时代的犬牲使用情况,高广仁、邵望平先生曾有专文作过总结。文章指出:“史前时代饲养家犬或以犬为食,主要是黄河、长江两河流域。但以犬为牲、以犬随葬的情况却仅在有限的地区内发现。”文章列举了1986年以前相关的考古发现,包括江苏邳县刘林、江苏邳县大墩子、山东兖州王因、山东胶县三里河、渤海海峡砣矶岛、河南浙川下王岗、四川巫山大溪(今属重庆市)、江苏武进圩墩、上海松江广富林等九处遗迹。这些考古发现表明,“以犬为牲的现象集中发现于大汶口—龙山文化之中,并散见于长江流域的几处遗址中……至于黄河流域上、中游地区史前文化中不见或罕见以犬为牲的现象”。文章认为:

在大汶口—龙山文化系统中,以犬为牲的出现不迟于公元前4000年前,一直延续到龙山文化晚期。属于东夷之域的徐州、滕县一带的商代遗址里也发现了犬牲。这样就为商代以犬为牲找到了可信的祖型。也可以说,商代以犬为牲这一新的文化因素不是来自先商的本土,而是吸收了东方海岱地区(也有可能来自长江流域)的文化因素发展而成。^②

从时代和地域上看,考古学上的大汶口—龙山文化与先秦传说中的太皞—少皞族有对应关系,其中泰山南北区的大汶口文化中晚期遗存最有可能是少皞系部族创造的文化^③。大汶口—龙山文化发现的用犬现象可以从一个侧面反映少皞族对犬牲的重视和嗜食犬肉的习俗。如果说东周时代鲁国贵族酒会专用犬牲的制度在商文化之外还有更古的渊源,那么这个渊源无疑就是少皞族的文化。

另有一个间接的证据是,拥有鸟图腾信仰、一般认为来源于东方少皞族的嬴姓秦国也对犬牲表现出特殊的偏爱^④。《吕氏春秋》是秦丞相吕不韦召集门下宾客编写的一部书,书中的“十二纪”在综合各地礼俗的基础上按五行观念设计了祭祀五帝的祭典:春季祭太皞,夏季祭炎帝,“中央”祭黄帝,秋季祭少皞,冬季祭颛顼。其中,春、夏、“中央”、冬季所祭诸帝都不是秦国宗教体系中原有的神祇,

^① 张学海:《试论鲁城两周墓葬的类型、族属及其反映的问题》,《中国考古学会第四次年会论文集》,北京:文物出版社,1985年。

^② 高广仁:《中国史前时代的龟灵与犬牲》,见氏著:《海岱区先秦考古论集》,北京:科学出版社,2000年,第300页。

^③ 栾丰实:《太昊和少昊传说的考古学研究》,《中国史研究》2000年第2期。

^④ 关于秦与少皞族或东夷集团的渊源关系,详见祝中熹:《早期秦史》,兰州:敦煌文艺出版社,2004年。

只有被安排在金行、西方、秋季的嬴姓始祖少皞才是秦国传统的祭祀对象,《史记·封禅书》所载秦襄公“自以为主少皞之神”即可为证。按《吕氏春秋》“十二纪”的规定,天子每季度应当食用不同的肴饌,与秋季祭祀少皞相对应的礼制是“天子食麻与犬”。这种安排耐人寻味。“十二纪”的祭典设计大都有其理据可寻,从中可以窥见许多中原和东方地区已经遗失的文化传统。例如,这个祭典还为东夷族的祖先大皞和少皞安排了位置,而战国时代东方学者所设定的“五帝”系统却数典忘祖,把这两个曾对东方历史文化发生过重大影响的神灵排除于大型祭典之外^①;“十二纪”将大皞列在东方是依据远古的事实,将少皞列在西方则是着眼于当下的事实——“自以为主少皞之神”的秦国当时正充当西方的霸主。《吕氏春秋》的编写宗旨是为即将统一的秦王朝规划蓝图,它对祭典的设计包括将食犬与祭祀少皞联系起来不是一种随意的安排^②。联系上引秦德公“磔狗邑四门以御蛊灾”等史实,笔者推测“天子食麻与犬”同祭祀少皞一样是秦人固有的传统,这种传统从侧面反映了少皞族喜用犬牲的风俗。虽然从现存文献中很难直接看到东周时期留居鲁国一带的少皞族后裔的饮食习俗,但是根据西迁秦族的重犬风尚可以推测后者同样保留着相似的饮食习惯。因此,在追溯鲁国乡饮酒礼用犬惯例的文化渊源时,不但要注意鲁国商文化因素的影响,也应把当地少皞氏遗族重视犬牲的因素考虑在内。

东周时期的鲁国和其他各国一样早已形成等级化的用牲礼制,也同样遵循以犬牲为“小牲”的通例。在这种背景下,乡饮酒礼以及类似酒会所保留的专用犬牲的习惯带有一种历史胎记的性质。周代贵族常用的从初民遮羞物演化而成的“芾”饰,用罍器盛放社肉分送亲友的“受脤归脤”礼节,饮酒礼仪中置而不饮的清水“玄酒”,士冠礼中第一次加冠使用的礼毕即可弃置的缁布冠,士昏礼中新人同匏而饮的合巹之礼……都是与生活常规有一定距离而被刻意保存下来的旧习。鲁国乡、燕用犬的情形与这些现象也有相似之处。

按郑玄的解释,乡饮酒礼专用犬牲的习惯还包含一层更深的寓意。《乡饮酒礼》“其牲狗也”郑玄注:“狗取择人。”^③按郑氏之意,乡饮酒礼是“诸侯之乡大夫三年大比,献贤者能者于其君,以礼宾之,与之饮酒”的礼仪活动,它的主要功用是“择人”即选择贤者,这种“择人”的礼仪也要使用具有“择人”习性的牺牲。依照此说,人们在乡饮酒礼中专用犬牲不仅是延续了古老的习惯,而且有其特定的用意。“狗取择人”说有附会之嫌,明人郝敬即曾讥其为“迂”。不过,乡饮酒礼使用犬牲毕竟是一种比较特殊的规定,当时人自有可能对“何以乡礼必用犬牲”持有某种神秘观念或作某种特别的解释。关于乡礼用犬的“理由”,吕思勉先生曾作如下推测:

古男子多畜犬,女子多畜豕。乡饮酒之礼:“其牲狗。”《士昏礼》:“舅姑入室,妇以特豚馈。”

《越语》:“生丈夫者二壶酒,一犬;生女子者,二壶酒,一豚。”盖各因其所牧以为饌。”^④

所谓上古“女子多畜豕”未必属实,而“古男子多畜犬”的说法则比较可信。《仪礼》记录的乡饮酒礼、乡射礼、燕礼、大射仪四种使用犬牲的集体聚会活动,都是只有男子参加的礼仪,其中从上古射箭比

① 徐旭生:《中国古史的传说时代》,北京:文物出版社,1985年,第204—208页。

② 《墨子·迎敌祠》、贾谊《新书·胎教》引《青史氏之记》皆以犬为南方火行之牲,其说当另有理由。又有以犬为木行者,见李时珍《本草纲目》卷四十八“犬”条。

③ 阮元校刻:《十三经注疏》上册,第990页。关于乡饮酒礼用犬的解释,除(1)郑玄“狗取择人”说之外,另有:(2)元代敖继公认为“狗于牲为贱,而君之燕礼差轻,故用之,大射礼放此”。详见《仪礼集说》卷六,台北商务印书馆《四库全书》第105册,第222页。(3)明代郝敬认为“《易·象》艮为狗,东北艮方,阳气所发生,饮以养生,故牲用狗”。详见胡培肇:《仪礼正义》卷七引,《清经解续编》卷七〇四,第3册,第574页。(4)清代方苞认为“狗所以养老”。详见《仪礼析疑》卷五,台北商务印书馆《四库全书》第109册,第74页。(5)清人夏忻认为“其牲狗者,是大夫之飨士用狗也”,“天子、诸侯飨用牛”,“诸侯与诸侯燕及天子燕诸侯”用牛羊。详见《学礼管释》卷四“释乡饮酒礼牲用狗”条,《清经解续编》卷九六九,第4册,第454页。以上(2)至(5)说或很牵强,或未讲出道理,反不如郑说可能保留了古义。清人吴廷华《仪礼章句》卷四说:“用狗义未详。”可见古代学者对用犬礼制的由来实无太好的解释。吴说见《清经解》卷二七四,第2册,第347页。

④ 吕思勉:《先秦史》,上海:上海古籍出版社,1982年,第328页。

赛演变而来的两种射礼尤其崇尚男性的勇武。按古代“互渗”式的思维习惯,食用某物即可传染或接受此物的某方面属性。在男性贵族的酒会上不杀他牲专食犬肉的习惯是否也基于一种“互渗”的需要?鲁国旧族在嗜食犬肉的同时是否又赋予这种习惯以增强勇猛品质的巫术意义?不能说没有此种可能。据凌纯声所引资料,北美某些民族中确有类似的观念。如堪萨斯州的印地安人在出战之前,“在主将之家举行吃狗宴,因为狗奋不顾身卫护主人,吃了狗肉就可得其勇气”;达科他州有些部落的勇士“须吃狗肝,杀狗取肝,切成小条,悬在竿上,蹈舞时以口衔食,不准用手取”;加拿大太平洋岸某岛部落“信奉吃狗教,他们割或撕狗肉成块,吃若干块狗肉,对于所吃之狗,有宗教上的意义或热忱”^①。对比这些资料,不妨对“自古男子多畜犬因而男性酒会用犬”的说法作进一步引申:乡饮、乡射、燕、大射等只准男性参加的聚会,最初都带有选拔勇士或表彰勇士的性质,这类礼仪活动中要求使用犬牲,一开始很可能有其特定的宗教—巫术方面的用意——通过食犬传递犬类的勇猛属性。惟其与这种深层的观念相关联,加之当地有重大风尚,乡、射诸礼不用羊猪而专用犬牲才会作为一种不可更改的古老惯例延续下来。至于东周时代沿袭用犬旧制的人是不是还有这种意识,是不是仍然关心专用犬牲的来历,都不妨碍此种特殊礼制在其形成时期曾经包含神秘的意义。

乡饮酒礼使用犬牲的规定直到东汉时期仍为行礼者所遵行。司马彪《续汉书·礼仪上》说:“明帝永平二年三月,上始帅群臣躬养三老五更于辟雍。行大射之礼。郡、县、道行乡饮酒于学校,皆祀圣师周公、孔子,牲以犬。”^②《仪礼·乡饮酒礼·记》“乡朝服而谋宾介”郑玄注曰:“今郡国行乡饮酒之礼,玄冠而衣皮弁服,与礼异。”^③郑氏注解“其牲狗也”没有提示“今”礼与古礼相异的问题,说明他看到的郡国乡饮酒礼亦用犬牲。汉代食犬之风较为普遍,这时的乡饮酒礼使用犬牲仍有比较深厚的生活基础。《晋书·礼志下》:“武帝泰始六年十二月,帝临辟雍,行乡饮酒之礼。诏曰:‘礼仪之废久矣,乃今复讲肄旧典。’赐太常绢百匹,丞、博士及学生牛酒。”^④文中没有说明此次乡饮酒礼使用何种牺牲,从礼仪之后赏赐“牛酒”来看,即使其中仍用犬牲,也已经不是唯一或主要的牺牲。唐代是食犬风尚趋于衰微的时期,朝廷颁行的乡饮酒礼虽然也说到“设折俎”、“羞肉馐醢”,但不再提使用犬牲。唐人所撰《晋书·礼志下》引用《续汉书·礼仪上》“郡、县道行乡饮酒”一段文字时将其中的“牲以犬”改成了“牲以太牢”,这种改动无意中透漏出唐人讳食犬肉的心理。此后的宋、明、清三朝官撰礼书都没有明确规定乡饮酒礼的用牲种类。这些事实表明,乡饮酒礼专用犬牲的规定自汉代以后已经成了只具文献意义的被废弃的古礼。

就总体性质而言,战国以后以“乡饮酒礼”名义举办的酒会包括汉代仍然使用犬牲的乡饮酒礼,实际上都是刻意仿古的假古董。周代的乡饮酒礼是现实生活中常见的礼仪活动,战国以后的乡饮酒礼却是在社会上已经不再流行此礼的情况下根据《仪礼》文本生造出来的礼仪表演;周代的乡饮酒礼多是乡中贵族自发之举,战国以后的乡饮酒礼却大都是奉旨而行;周代的乡饮酒礼除了政治意义之外还有增进血缘情感的社会意义和很强的社会控制功能,战国以后的乡饮酒礼却主要被当成了一项政治任务,士大夫标榜的通过此礼养老、尊贤、明孝悌等等其实大都流于空谈。总之,战国以后的乡饮酒礼因为丧失了古礼所具有的日常性、自发性和社会性,不但不能再现族人共食犬肉的原始风貌,而且整体上变成了一种缺少内在精神的很不自然的古礼仿制品。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 凌纯声:《古代中国及太平洋区的犬祭》,《民族学研究集刊》1957年第3期。引自《二十世纪中国民俗学经典·信仰民俗卷》,北京:社会科学文献出版社,2002年。

② 《后汉书》,北京:中华书局,1965年,第11册,第3108页。

③ 阮元校刻:《十三经注疏》上册,第990页。

④ 《晋书》,北京:中华书局,1974年,第3册,第670页。

北京政府对旧俄条约权益的清理, 1917-1922

唐启华

摘要:旧俄于清末民初在华取得许多条约特权。1917年十月革命爆发,北京政府及东北、新疆地方当局,于1917至1922年间相机收回大部分旧俄在华条约权益,造成既定事实,为日后《中俄协定》苏联原则上放弃条约特权奠定下坚实的基础。在此过程中,北京政府与东北、新疆地方当局的协力合作,值得注意。北京外交团担心条约权益受损,常干涉中方的清理行动,北京政府虽作了部分让步,但在主权攸关部分,则能坚持立场。藉由对北京政府清理旧俄条约权益之考察,可增进学界对北洋外交的理解,并可对苏俄“主动”、“自愿”放弃旧俄在华条约特权之旧说,作适度的修正。

关键词:中俄协定;不平等条约;外交档案;中外关系

以往学界多认为,旧俄(或称帝俄、沙俄)在华条约特权系苏俄“主动”、“自愿”放弃,先于1919、1920年两度宣言,后在1924年5月《中俄协定》中正式承认:“将中国政府与前俄国政府所订立之一切公约、条约、协定、议定书及合同等项,概行废止,另本平等相互之原则暨一九一九与一九二十年苏俄政府各宣言之精神,重订条约协定等项。”苏俄执行对华平等、尊重中国主权之新外交,协助中国“反帝废约”之说,数十年来似乎已成定论。然而,此说基本上反映了苏俄及当时亲苏之国、共两党的观点,贬抑北京政府的外交努力,似乎认为中俄旧约的废除,全系苏俄的慷慨大度,北京政府在外交上追随协约国列强,一再拖延承认苏俄,最后在民意舆论的强大压力之下,才勉强与苏俄订约,坐享苏俄对华平等慷慨的成果。

笔者近年探究中苏条约关系演变,深感由北京外交部档案所得的理解,与上述说法有相当大的不同。为了厘清苏俄是否真的放弃了在华旧约特权,笔者分三个阶段审慎考察中俄条约关系的变化历程:1. 1917-1922年北京政府及地方当局逐步清理收回旧俄条约特权,造成既定事实;2. 1920-1924年中苏谈判过程与《中俄协定》中的废除旧约问题^①;3. 1924-1927年中俄会议过程^②。本文集中于第一阶段。

旧俄于清末在华取得许多条约特权及广大的势力范围,并在条约之外多方扩张权益,辛亥革命前后,进一步扩张在蒙古的特权。俄国这种不断进逼的趋势,在1917年十月革命爆发之后发生了转变,北京政府及东北、新疆地方当局,都乘机片面收回了许多旧俄条约权益及种种违法扩张的成果,过程中虽遭到协约国列强干涉,但仍尽可能坚持收回国权。主要成果包括:北京政府片面废止《中俄蒙协定》,出兵外蒙,1919年11月外蒙撤销自治。新疆当局屡次建议修改《伊犁条约》,要求到期修约,并于1920年5月与苏俄中亚当局签署新俄局部通商协定,去除旧约免税弊端。1920年9月大总统令:停止旧俄使领待遇,实质废除俄侨领事裁判权,收回俄租界。1921年8月,中俄《伊犁条约》第四次十年届满,因无俄方政府可谈判修约,1922年1月大总统令:自4月1日起废止俄商陆路减免税

作者简介:唐启华,台湾政治大学历史系教授。

① 参见拙作《1924年〈中俄协定〉与中俄旧约废止问题——以〈密件议订书〉为中心的探讨》,《近代史研究》2006年第4期。

② 参见拙作《1924-1927年中俄会议研究》,《近代史研究》2007年第3期。

特权。东北当局于1917年12月派军队恢复在中东路区之主权,在哈尔滨俄租界设置警察,各地设税关,派中东路总裁,等等。简言之,1917-1922年间,北京政府及地方当局实质上收回大部分旧俄在华条约特权,造成既成事实,为日后《中俄协定》苏俄原则上放弃旧俄条约特权,奠下坚实基础。

到目前为止,对1917-1922年间北京政府清理旧俄条约权益研究最详者,应属 Robert Pollard 的 *China's Foreign Relations, 1917-1931* 一书,内中有专章讨论此问题^①。另外,大陆学者李嘉谷《中苏关系(1917-1926)》一书,论及北京政府停止旧俄使领待遇^②。本文主要参考北京政府《外交档案》^③,并参照英国外交档案(FO)及近人研究成果,集中于中俄商约的修改、废除及停止旧俄使领待遇。至于中东路及外蒙古部分,因前人研究已多,本文仅作简单的整理与引用。

一、中俄商约的修改

1. 俄国革命后之修改商约尝试

光绪七年(1881),曾纪泽与俄议定《伊犁条约》,给予俄商在陆路通商上种种特权,惟在该约第十五条规定“此约所载各条及所附陆路通商章程,自换约之日起十年后可以商议酌改”,保留了日后修约的机会。清政府在1891年和1901年两次十年届满,均未提议修改。第三次十年限满于宣统三年正月二十六日(1911年2月12日)到期,经清政府提议修约,双方展开交涉,后因辛亥革命爆发而中止,以旧约展限十年告终。此次交涉虽一无所成,但已系中国方面依据条款“到期修约”的第一次尝试^④。1917年俄国十月革命之后,政局动荡,北京政府对俄基本上追随协约国,对苏俄采取不承认态度,旧俄公使继续驻在北京,中俄旧条约关系仍然维持。然而,受旧约影响较深的新疆当局,屡次要求废除俄商减免税特权,加以国际时势转移,北京外交部也开始逐步清理旧约。

因民初中俄旧约展限十年,俄商在新疆伊犁、塔城、喀什各城贸易,持续“暂不纳税”,英商援引最惠国待遇,亦一体免税,部分华商也投入外籍,希图免税,导致重重弊端。而俄商每据“暂不纳税”特权,即使贩运土货亦皆抗税,新疆省长兼督军杨增新对此十分不满,1917年冬下令向英、俄商民在该省内贸易者征收税厘。经英、俄两使抗议,北京政府指示杨氏不应向两国商民征收各项税捐^⑤。

十月革命后,俄国内战激烈。1918年初,杨增新为避免红、白两军进入新疆境内,下令封锁边界,中俄双边贸易大幅萎缩。同时,杨增新再次将俄商抗税情形咨告中央,建请外交部向俄使提议修改《伊犁条约》^⑥。11月21日,杨增新函北京政府,指出《伊犁条约》第四届又将期满,“所有条约内俄商贸易暂不纳税之条,亟应及时修改,以挽利权”,并建请北京政府在巴黎和会中,提议先行废止免税条款^⑦。12月3日,外交部复电杨增新,云:“查中俄通商条约沿用数十年,国税商货两受损害,自应及早修改,以挽利权。惟此两国单独条约与普通公约不同,未便提出和议大会,现在俄无正式政府,亦无从与议,将来俟有时机,自当设法修改。”^⑧

俄国革命后,旧政府与各国签订的条约是否继续有效?1919年4月,代理部务外交次长陈篆与

① Robert Pollard, *China's Foreign Relations, 1917-1931*, London, 1932. 中译本见[英]波赖:《最近中国外交关系》,曹明道译,南京:正中书局,1935年,第五章“俄国在华权益的清理”,第89-125页。此书虽出版于1932年,不可能使用档案文献,但写作态度十分严谨,尽可能参考了相关资料与研究成果,加以视野开阔、立场客观,尽管近年档案公开,该书的立论大多仍能屹立不摇,仍有相当高的学术价值。惟此书未讨论到北京政府片面修改《伊犁条约》一事。

② 参见李嘉谷:《中苏关系(1917-1926)》,北京:社会科学文献出版社,1996年,第67-76页。

③ 藏于台北南港“中央研究院”近代史研究所档案馆,过去近代史研究所整理《外交档案》编印有《中俄关系史料》,然而只刊行了1917-1921年部分。

④ 参见拙作《清季官方修约观念与实践之研究》,《政大历史学报》第26期,2006年11月。

⑤ 远东外交研究会编:《最近十年中俄之交涉》,哈尔滨:远东外交研究会,1923年,第233-234页。

⑥ 《新疆省长(4月8日)咨》,1918年6月5日,《外交档案》03-19-119-02。按:此件亦见远东外交研究会编:《最近十年中俄之交涉》,第234-235页;但未收于《中俄关系史料》。

⑦ 《新疆省长(1918年11月27日)咨》,1919年1月9日,《外交档案》03-19-120-03。按:此件未收于《中俄关系史料》。

⑧ 《新疆省长欢电》,1919年6月27日,《外交档案》03-18-037-01。

法国驻北京公使柏卜(Auguste Boppe)就北京政府片面废除1915年6月7日《中俄蒙协约》,取消外蒙自治,出兵外蒙古一事有所争议^①。柏使以为:“本国与其所订立之各项条约均完全存在,继续发生效力。”陈篆认为:“现在乱事方殷,俄国已成无政府国家,与前俄所订条约可作为无效,否则将来如果俄国分为数国,则此项条约将如何办理。”柏使强调:“以法律言之,此项条约当然存在。”陈篆谓:“惟以事实而论,则断难存在耳。”^②

1919年春,新疆当局又呈请外交部:《伊犁条约》将届十年修约之期,应提议修改,并声明原约所载免税之条应请废除,另订条约开议税则。外交部注意到此事,开始加以研究^③。6月,杨增新再请将废止暂不纳税提出和会,若“碍难提出大会,即请正式与俄使严重交涉,先行废止暂不纳税字样,及早改订税则”^④。外交部意见是:凭空提议势难做到,于修约年期提出照商^⑤。

11月27日,杨增新再电外交部:“明年又届期满,切勿再事错过,又留十年之患。请由外交部早为筹备,预向俄使提议修改此约,以除后患。”杨增新同时遍函京中各机关,推动修改俄约事。各地商会呼应杨氏意见,甚至有主张“俄乱未已,无法交涉,应请援照《中俄蒙协约》成例,直接宣布无效”^⑥。12月3日,杨氏又发电称:“现在俄国无统一政府,订约固属难事。然此时若不提议,又需十年方能修改,可否与俄使及俄鄂(木斯克)政府交涉,将此条先行作废,先令俄商照内地通商章程完税。如必待俄政府统一再行提议,则明年修改期限内,恐未必能实行改订新约,未免有误事机。”^⑦总统府、国务院、财政部等都接此电,咨询外交部:“俄无统一政府如何办理?”陈篆批:“拟由俄约研究会讨论。”^⑧

1919年起,苏俄中亚政权即试探与新疆建立贸易关系,杨增新抱持审慎态度,静观其变。1920年初,俄新党塔什干政府正式派代表要求新疆开放通商,双方开始官方接触。4月1日杨增新致电北京政府,除再建议中俄修约外,也报告中亚新党屡向新疆以通商为言,“拟趁此时机,遴派委员,前往……接洽,即将免税之例,磋商废弃,另议俄货进口税则”^⑨。29日,外交、财政部联名复电:“俄新党本以国际平等为主义,似可乘此时机,派员商办,概将俄货照民国六年十二月公布规定税率条例标准征税。如未能办到,或为交换之协定,俾中俄两国货物,各纳同一之税率,以符平等之义。”^⑩杨增新命塔城道尹与俄新党交涉,指示:“俄新党如要求通商,该道尹即应要求将俄商在新疆暂不纳税之例废除,照国际通例平等纳税”,并报告外交部^⑪。不久,中亚新党派代表前来伊犁会商,杨增新于5月18日指示伊犁道尹许国桢:两国平等通商,废除暂不纳税之条,俄商在新疆天山南北两路贸易,运货入口出口,应依照新疆统税章程办理,与华商一律待遇^⑫。

① 废除俄蒙商务专条,参见张启雄:《收复外蒙主权》,台北:蒙藏委员会,1998年。

② 《代理总长(9日)会晤法柏使问答》,1919年4月11日,《外交档案》03-18-037-01。

③ 《新疆交涉员(张绍伯4月16日)呈》,1919年5月27日,《外交档案》03-18-037-01。

④ 《新疆省长欢电》,1919年6月27日,《外交档案》03-18-037-01。

⑤ 《国务院(27日)公函》,1919年6月28日,《外交档案》03-18-037-01。

⑥ 《收绥远总商会等电》,1919年12月5日,《外交档案》03-18-037-01。《收京师总商会呈》,1920年1月13日(1920年1月12日发),《外交档案》03-18-037-02。

⑦ 《中俄关系史料·一般交涉(中华民国九年)》(以下简称《中俄关系史料》)“四、中俄通商”,第5-6页, No. 7《收新疆省长兼督军[杨增新]咨》,1920年1月11日(1919年12月3日发)。

⑧ 《外交档案》03-18-037-01。按:1919年7月26日陆征祥自巴黎电外交部注意俄约事,外交部8月20日电告设立“俄约研究会”,见《外交档案》03-18-037-01。

⑨ 《中俄关系史料》,第291页, No. 479《收新疆省长[杨增新]咨》附《新疆新订伊犁中俄临时通商全案——呈政府[东]电》,1920年4月1日。

⑩ 《中俄关系史料》,第295页, No. 479《收新疆省长[杨增新]咨》附《新疆新订伊犁中俄临时通商全案——北京来[艳]电》,1920年5月2日。按:1917年12月25日颁布之《国定税则条例》原为针对德、奥而设,战后北京政府欲将之扩大到所有无约国,但因技术性的困难,未能坚持。

⑪ 《中俄关系史料》,第123-125页, No. 195《收新疆杨省长电》,1920年5月16日(11日发)。

⑫ 《中俄关系史料》,第298-299页, No. 479《收新疆省长[杨增新]咨》附《新疆新订伊犁中俄临时通商全案——呈政府[皓]电》,1920年5月21日。值得注意的是,杨增新此时已多次使用“不平等条约”、“不平等之条约”的语词。

新疆省政府与中亚代表谈判顺利,在通商及其他相关问题的处理上达成共识。5月20日杨增新致电外交部:“现拟由省城外交特派员及喀什道尹先行向俄国塔什干公民总会致函声明,如俄国愿与中国通商,应即商订临时通商纳税税则。……如俄新党承认在新疆纳税,我国应即准其在新疆通商。”^①北京国务会议以“此事系为互换利益起见,趁此解除旧约,重定新章,未始非挽回税权之道,似可允其照办”^②。国务院、外交部25日复电:“希飭特派员等就近商订税则,以为救时办法,报由中央核夺。仍俟俄事确定,再行正式商订。”^③外交部另电杨氏:“尊拟与俄新党商订临时税则,极佩荅筹。办理情形如何,仍盼随时电部接洽。”^④27日,新疆当局与俄中亚当局,在伊宁订定《伊犁临时通商条件》十款,俄商进出口“均需依照新疆统税章程,与中国税关纳税”。“两国人民因贸易发生争论时,及所有民刑诉讼各事,均以住在国法律裁判执行之。”^⑤杨增新报告称:“是不惟新疆数十年丧失之税权,足以挽回,凡因此一切弊端,可全扫而空。而华侨资产保护,裁判渐致收回,尤为国际上难得之事实。”^⑥杨增新并将此临时通商办法,扩展到喀什、迪化,飭令俄商一律纳税^⑦。7月1日设立税关,8月2日俄商开始征税。杨增新并请:“将此项俄税,仿照张家口征税俄货之例,由新省拣员呈请派为监督往收,不入海关范围,无须提用海关洋员,所得税款,即作为新省边防军费。”^⑧9月中旬,大总统谕:“交院处部照准,并奖励数语。”^⑨10月30日,大总统指令:新疆省长呈与俄通商征税作为新省边防军费各情形由,呈悉,交外交、财政、陆军三部查核办理^⑩。

同时,北京政府对俄态度也有变化。1920年初,协约国对俄国内战态度转变,各国自西伯利亚撤军,英、法等国与苏俄政府接触之外电频传,驻丹麦使馆秘书曹云祥也迭次电告北京外交部^⑪。4月6日远东共和国成立,第一次加拉罕对华宣言也传送到北京。5月中旬,总统府交下“关于英、法、意对俄通商劳农政府渐有成议,我国宜急起直追筹定办法”条陈,云:“令外交边防各机关拟议,将来如与俄定约,旧约何者宜存?何者宜废?新约应增若干件?或即以劳农政府通牒为根据,筹定办法预备开议。盖我国应付劳农政府,本视协约国为转移,今英国与俄开议既有显状,我自宜急起直追,以免东邻先我着鞭,攘取权利,转碍边局。”徐世昌大总统批:交院部即核夺^⑫。

5月13日,参议院通过议员王学曾等提出“请政府及时筹备明年修改中俄条约,整顿蒙古、新疆人口税则建议案”,咨达国务院查照办理,21日阁议议决:交外交、财政两部核议^⑬。财政部也因滨江关监督密函称:中俄前订东省铁路合同,依据《伊犁条约》铁路运费按三分减一纳税,应研究取消。税务处反对,主张现在俄虽无正式政府,然中俄邦交并未断绝,旧约仍应视为有效,将来可修约。财政部认为釜底抽薪之计,应以修正《伊犁条约》为先决问题,询问外交部:中俄改约之期将至,应否于期内先向俄使声明,以立实行修订之基础?外交部复称:现在俄新党势力膨胀,旧政府已全归消灭,从

① 《中俄关系史料》,第148-149页, No. 225《收新疆杨省长20日电》,1920年5月26日。

② 《国务院函》,1920年5月31日,《外交档案》03-18-037-03。

③ 《中俄关系史料》,第154页, No. 233《收国务院交抄复新疆省长电》,1920年5月28日。

④ 《中俄关系史料》,第149页, No. 226《发新疆省长[有]电》,1920年5月26日(27日到)。

⑤ 《中俄关系史料》,第150-152页, No. 229《中俄委员会在伊犁伊宁城内会议定案》,1920年5月27日;第224-225页, No. 376《收新疆省长支(4)电》1920年9月6日。另《中俄关系史料》,页289-311, No. 479《收新疆省长咨》1920年11月5日(9月23日发),附:新疆新订伊犁中俄临时通商全案1920年4月1日-7月15日,多件北京来电,甚具参考价值。另见杨增新:《补过斋文牍续编》卷十一,1926年;又见李信成:《杨增新在新疆》,台北:国史馆,1993年,第266-267页。

⑥ 《中俄关系史料》,第235-237页, No. 380《收新疆省长虞电》1920年9月9日(7日发)。

⑦ 《中俄关系史料》,第238页, No. 383《收新疆省长灰(10)电》1920年9月14日。

⑧ 《中俄关系史料》,第235-237页, No. 380《收新疆省长虞电》1920年9月9日(7日发)。

⑨ 《中俄关系史料》,第240页, No. 387《收国务院交抄府秘书厅12日函》1920年9月16日。

⑩ 《中俄关系史料》,第288-289页, No. 477《收国务院指令》1920年11月3日。

⑪ 见《外交档案》03-18-037-02各件。

⑫ 《国务院公函》,1920年5月18日,《外交档案》03-18-037-02。按:当时北京政府称苏俄为劳农政府。

⑬ 《中俄关系史料》,第141-143页, No. 216《收国务院公函》,1920年5月22日(21日发)。

前中俄所订旧约,已有不废自废之势,当然不能受其束缚。现驻京俄使,本属旧政府一系,已无丝毫权力,自无庸向其声明。5月24日财政部再询问:贵部对于中俄旧约主张不废自废,而税务处则以中俄邦交未断,原订合同仍应视为有效,所见不同。而《伊犁条约》又将届十年期满,现在俄国尚未成立正式政府,自无可为通知之处,但主张废约办法,应否有相当之表示,并应用何种表示方法,请由贵部详加酌核。至东省铁路纳税办法,应俟前项问题解决后,再行核办^①。同时,劝办实业专使也函外交部:“明年二月俄约已届修改之期,所有减免税捐条款,现时似应确实考虑,以备将来提议修改。”^②

外交部遂于5月27日照会俄国公使库达摄夫(Nikolai A. Kudashev):《伊犁条约》将届第四次十年限满之期,条文“多不适用,亟应及时变更,惟按之贵国现在时局,本国政府亦无从提议,只可俟贵国统一政府成立,经本国政府承认后,再为斟酌办理。但原约所载修改期限,当然不能受其束缚”^③。俄国使馆复称:“阅悉备案。”^④

北京政府进一步积极讨论如何修改中俄旧约,6月国务会议议决交由外交、财政两部核议。财政部及国务院都以与俄通商问题,亟应拟定表示方法,函请外交部核酌办理^⑤。外交部遂于17日向国务会议提出对俄使声明稿,云:“查中国与前帝俄时代所订通商条约,多属俄国片面利益,在我损失甚多,税务一端,尤为重要,亟应标明宗旨,以彼此对等之利益为衡。在未经中国正式承认俄政府暨未经中俄两国修改另订通商条约以前,所有中俄两国各种货物课税,均应均平协定,以免偏枯。”^⑥23日国务会议议决照办,惟将“所有中俄两国各种货物课税,均应均平协定,以免偏枯”,修改为“所有入口俄货,自应依照国定税率完纳”^⑦。外交部正准备照会俄使,因对苏俄态度转变而中止。

总统府对修改中俄旧约十分关心,6月底抄交外交部说帖一件,称:“英政府将来亦必与俄缔约,我国似更未可落后,前曾……请主管机关筹备与俄开议,先为酌拟条件。刻下情形,似须赶办,拟令主管机关,一面调查协约各国对俄现状,一面将与俄旧约如何酌量改订,……妥速筹议,以便进行。”^⑧7月中旬,总统府又发下“与俄通商缔约等事拟交外交部妥为筹拟”条陈,云:“我国向与协约各国取一致行动,今英、美对俄如此,我与通商缔约等事,或应举行,或应预备,似皆未可再缓,拟交外交部妥为筹拟,以免迟误。”^⑨8月再发下说帖称:英美各国,拟与劳农政府通商,我国自无再封锁之理。惟免税一节,理难仍行沿袭,拟交主管机关酌定办法^⑩。

2. 中苏谈判期间北京政府对旧约之清理

此时,中俄关系有了变化。1920年5月30日,远东共和国外长向北京政府发出照会,提议两国建立正式关系,并设立领事机构和举行官方代表会议。6月上旬,远东共和国派优林(Ignatius L. Yurin)使团访华,试图建立与中国的政经友好关系,并有权订约,被苏俄授权解决中东路等问题。优林到达恰克图,滞留到直皖战后,8月26日抵达北京。

同时,“督办边防事务处”6月下旬派陆军中将张斯麟为首之代表团到达上乌丁斯克,与该国外部谈判。9月5日抵莫斯科,与苏俄政府达成互派领事协议。但北京方面担心得罪协约列强,召回使团。张斯麟11月抵彼得堡,会晤列宁,28日返抵北京,带回第二次《加拉罕宣言》,此为中苏非正式交往的一次尝试。张斯麟建议对苏俄采取联络主义,议定商约,但因皖系失势,其建议未发生影响。

① 《中俄关系史料》,第145-146页, No. 221《收财政部公函》,1920年5月24日(22日发)。

② 《中俄关系史料》,第147-148页, No. 224《收劝办实业专使公函》,1920年5月25日(24日发)。

③ 《中俄关系史料》,第153-154页, No. 232《发俄库使节略》,1920年5月27日。

④ 《中俄关系史料》,第157-158页, No. 242《收俄馆节略》,1920年6月1日(5月29日发)。

⑤ 《中俄关系史料》,第168页, No. 264《收财政部11日咨》,1920年6月14日。

⑥ 《中俄关系史料》,第174-175页, No. 270《发院秘书厅公函》,1920年6月17日。

⑦ 《中俄关系史料》,第179页, No. 282《收国务院密函》,1920年6月24日(23日发)。

⑧ 《中俄关系史料》,第183-184页, No. 298《收国务院公函》,1920年6月30日。

⑨ 《中俄关系史料》,第194-195页, No. 321《收国务院函》,1920年7月20日。

⑩ 《中俄关系史料》,第210-211页, No. 348《收国务院公函》,1920年8月10日(7日发)。

远东共和国代表优林抵北京,正值颜惠庆接任外交总长,积极处理中俄问题。颜惠庆请顾问宝道(George Padoux)研究《伊犁条约》宣示无效一事。8月27日宝道提出《修改中俄通商条约之说明与意见》,云:依约中国可对俄表示修改通商条款之意思,但不能中止该条款之效力,即此项通商条款于磋商修改时期内,仍旧有效^①。

9月总统府又发下“拟与俄劳农政府通商说帖”一件,称:“查中俄通商条约,施行已久,权诸目下情形,多不适用。关于免税各条,尤应废除,以重国课。……现前项条约应如何改订,已由外交部随时研究,一面并由财政部、税务处设关征税各节,预为筹备,以便相机实行。”^②再交下“关于中俄通商说帖”一件,云:“上乌金斯克……代表来京,我与议商务,实当然之理,自难因他国之阻挠而废止。现库使行将离职,旧约照理亦宜失效,拟由该主管机关将边境通商办法,请速行另拟新规,为急切推行便利商民之计,并示我国自主之权,固未稍损。至正式订约一层,则须俟之俄政府完全统一,各国承认以后。”^③

9月23日,北京《大总统令》:“该国原有驻华使领等官,久已失其代表国家之资格,实无由继续履行其负责之任务。……即日明令宣布,将现在驻华之俄国公使领事等停止待遇。”^④天津、汉口俄租界“由特派员代为管理。至中俄人民诉讼及俄人犯罪等事件,均归我国法庭审理”^⑤。于是,北京政府不再承认旧俄在华使领地位,收回俄租界及俄侨之领事裁判权。10月13日,英国代办询问颜惠庆:现在各种办法自是暂局。总长云:是有限制的暂局,非绝对的暂局,譬如中俄商约明年期满,按照现约,我……一概不得征税,中政府业于二十年前商请俄国修改此条,倘俄乱延宕不定,我国亦将长此受其束缚^⑥。

1920-1921年北京政府与优林谈判商约,优林提出通商条约草案,外交部提出对案及声明文件。然而因北京政府坚持先议定蒙古及中东路问题,再议商约,优林则主张先议商约^⑦,谈判因之耽搁。

谈判期间,1921年8月19日中俄旧约又届十年期满。8月11日国务会议,外交部提出“关于中俄陆路通商条约暂时中止同时提出同等待遇”说帖^⑧,拟乘旧约终止之机,挽回税务以保利权,阁议议决照办。外交部函询税务处:“对俄商税在与彼未订新约以前,声明暂照各国协定税则征收,以免各国疑问,抑或但称由税务处另订规则办理,俾留伸缩自由地步?”税务处意见为:“查中德恢复和平以来,凡德商运货,均照普通(即协定)税则完纳。将来重订中俄新约,于征收货税一层,谅亦不能独异。在中俄新约未订以前,所有中俄陆路通商货税,似可声明照滨江等关现行办法,按协定税则三分减一完纳,以归一律。”颜惠庆批示:“极不妥,既称普通税则,何以改为三分减一。税务处所虑者,并不在俄而在日本,因俄国陆路税则既改,则日本无例可援矣。三分减一系属例外,何得以德货税则相比。”又批:“中俄边界修改税则事,似应催办。”^⑨外交部与税务处对税则问题意见不合^⑩。

此时,华盛顿会议即将召开,11月初新疆督军杨增新建议,新俄临时通商条件虽可挽回前清条约放弃权利之失,但是中国对于苏俄政府既未正式承认,而此项条件乃与国际正式条约有关,且英商免税之事经行已久,势难以此项条件施之英商而推行,“拟请政府电知赴美代表,将新疆对于外人征

① 《中俄关系史料》,第220-221页, No. 371《收宝道[G. Padoux]顾问致[颜惠庆]总长8月27日函》,1920年9月2日。

② 《中俄关系史料》,第241页, No. 389《发国务院会函》,1920年9月16日。

③ 《中俄关系史料》,第246页, No. 401《收国务院公函》,1920年9月23日(21日发)。

④ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第39页, No. 50《发大总统呈》,1920年9月23日。

⑤ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,《外交部发各省督军、省长、三都统电》,1920年9月23日。

⑥ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第119页, No. 205《总长(13日)会晤英克代使回答》,1920年10月18日。

⑦ 《中俄关系史料·一般交涉(中华民国十年)》“十七、中俄通商”(以下简称《中俄关系史料》“中俄通商”),第549-551页, No. 686《收总长[颜惠庆]会晤优林问答》,1921年10月3日。

⑧ 《颜惠庆日记》第二卷,第60页。

⑨ 《中俄关系史料》“中俄通商”,第518-519页, No. 670《收税务处函》,1921年9月27日。

⑩ Alston to FO, D. Nov. 15, 1921, R. Dec. 28, [F4853/168/10] FO371/6625。

收关税一事在太平洋会议中提议,以符国际通例而复国权”^①。财政部同意,拟电稿致中国代表,称新疆督军请于华会中提出对外一律征税,以复国权,“查关税自由本为吾国拟提议案之一,该省所称不平等各情,或亦足备引证之助”^②。外交部于15日将此电发给中国代表团。

11月11日华盛顿会议开幕,23日太平洋及远东问题委员会第五次会议,顾维钧提出关税自由问题,会中决定成立关税问题分股^③。29日华会关税问题分股第一次会议,中国提出税则案六项要求,包括“中国现行陆路进出口或抽税减成章程应即废止”^④。1922年1月4日分股会议,通过陆路通商减税办法之议决案^⑤。次日,远东委员会第十七次会议,关税分股主席向委员会报告中国关税案:“公同议定将中国陆路边界减税制度废除,俾世界各国咸知夫门户开放机会均等。”^⑥会议通过该案,并起草条约。最后于2月6日《九国公约》与《关税条约》签字。后者第六条:中国海陆各边界划一征收关税之原则,即予以承认。第二条所载之特别会议应商订办法,俾该原则得以实行。

就在华会讨论废除中国陆路关税减成办法时,北京政府继续推动废止中俄边界通商特权。外交部于1921年12月19日提出国务会议:《伊犁条约》第四次十年期满,虽曾向俄库使声明该约应行修改,惟以俄国现在时局无从提议,只可俟俄国统一政府成立后,再行斟酌办理,并声明不受原约修改期限之束缚。“查原正附约,关于通商各款,均属俄国之片面利益,本部曾拟将俄国按照旧约在陆路所获通商特别利益概行废止,所有货物均照普通税则征收,备具节略提出国务会议议决照办各在案。应请由钧院呈明大总统以明令公布声明。”^⑦国务会议议决照办,但“命令暂不公布,候有适当时间再行发表”^⑧。待华会通过决议后,1922年1月8日《大总统令》:

中俄所订条约暨陆路通商章程已届第四次十年期满,现在中俄边界商务日见发达,今昔情形不同,依照原约,应即重行修改,并历届由中政府提议在案。现在俄国正式政府尚未成立,无从提议。政府为利便两国商务起见,现经决定在中俄未改订新约以前,所有关于中俄条约及通商章程内规定之三分减一税法暨免税区域,免税物品各种办法,自本年四月一日起,应即毋庸继续履行,嗣后俄商由俄国运来货物,及在中国运出洋土各货,应完进出口税项,均照现行海关进出口税则完纳,以昭公允。^⑨

此令事实上等于中国片面修改中俄《伊犁条约》。

总税务司安格联(Francis Aglen)认为此令有窒碍难行之处,指出:“陆路减税废除……宜俟云南、安东等各处边界一律废除,再行同时办理,不宜独将俄边一处办法先行解除。”^⑩财政部虽反对展缓,但也担心日本反对中韩陆路贸易一并办理,要求外交部与日本商议^⑪。外交部与日本交涉,称中韩间陆路减税办法系援照俄国减税办法而来,“现在中俄陆路减税办法业奉大总统明令宣布自本年四月一日起毋庸继续履行,所有满鲜交界运货减税办法,应予同时废止,以符原议”^⑫。日本使馆反对,3月10日复照称:中韩陆路减税“均系根据上述最惠国待遇之根本原则而成立者,……今于未废止南境英、法两国关系轻减率之先,而独欲废止日本帝国关系之陆境轻减率,……断难同意”^⑬。颜惠

① 《收新疆省长(3日)电》,1921年11月5日,《外交档案》03-39-020-01。

② 《收财政部函》,1921年11月15日,《外交档案》03-39-020-01。

③ 《远东委员会关税会议录》,金问泗译,关税调查处,1921年,第13页。

④ 《收美京顾施王代表电(29日)电》,1921年12月1日,《外交档案》03-39-020-01。

⑤ 《收美京顾施王代表(4日)电》,1922年1月5日,《外交档案》03-39-020-02。

⑥ 《远东委员会关税会议录》,金问泗译,第15页。

⑦ 《中俄关系史料》“中俄通商”,第638页, No. 822《发国务院咨呈》,1921年12月24日。

⑧ 《国务院函》,1921年12月28日,《外交档案》03-19-121-01。

⑨ “大总统令”,1922年1月8日,北洋政府《政府公报》,1922年1月9日,第2104号。

⑩ 《税务处咨》,1922年2月16日,《外交档案》03-19-121-01。

⑪ 《财政部咨》,1922年2月23日,《外交档案》03-19-121-01。

⑫ 《照会日本小幡公使》,1922年2月23日,《外交档案》03-19-121-01。

⑬ 《日本馆照会》,1922年3月10日,《外交档案》03-19-121-01。

庆与日使小幡西吉交涉,日使抗议,认为应等关税特别会议解决,否则日、法必挑剔^①。外交部只好让步,函告税务处:中韩交界陆路运货减税办法,各该关暂行照旧办理^②。

至于英商在新疆免税一节,2月24日国务院函外交部:“本系援用中俄陆路通商章程,现在关于中俄约章免税之规定,业奉明令废止,我国政府自应根据俄约,正式向英使声明撤销。”^③28日杨增新请外交部与英使交涉,通知喀什英领,“奉令俄商免税废止,英商应一并纳税”^④。外交部答称:“查俄民免税办法,业经明令定期取消,英人在新疆等处,自不能再援用最惠国待遇之例,此事可不必由部先向英使及各使声明,将来彼如提出抗议,本部自当据理拒驳。”^⑤财政部亦认为:“中俄陆路通商章程既经奉令废止,此次华府会议对于中国海陆各边界划一征收关税办法,又经议决通过,是英商援案邀免一节,早已失其根据,在我与之交涉,尤属词严义正,当亦不难就范。”^⑥

1月24日,英国驻北京公使艾斯顿(Beilby F. Alston)向伦敦报告:对大总统令我们不能抗议,请求伦敦指示如何通知英领事^⑦。英国外交部询问印度部“此令影响到印新商务,目下英国政府不能抗议,印度部是否赞成”^⑧。伦敦外交部内部讨论后,认为英国政府不必承认违反英国利益之单方面修正条约,但是华盛顿会议才通过承认中国海陆各边界划一征收关税之原则,因此不能坚持目前之特权,指示英使照办^⑨。新疆遂自4月1日起顺利对英、俄商收税^⑩。

1921年12月苏俄政府裴克斯(Alexander K. Paikes)使团抵京,与北京政府正式展开交涉,欲在华会前解决中东路问题,保障苏俄权益。但北京政府已收复中东路,华会中又成功抵制列强国际共管中东路方案,不急于与苏俄解决此问题,而着重于外蒙古撤军及苏蒙友好条约事宜。双方目标不同,迟迟不能正式开议。苏俄代表于3月29日向外交部提出抗议:本年1月8日大总统令,取消1881年中俄陆路通商条约,自4月1日起实行。1月19日海关税务司遵行上项命令,暨总税务司训令,申明所有以前关于由俄国进口暨由满洲出口各货物减征关税权利,自4月1日起停止。中国政府此种举动,本代表不得不视为异常非法不公之举动,迫不得已,特由政府名义提出抗议。理由是:

查一八八一年条约,仅关于由天津、肃州经过蒙古陆路之商务,该约虽停止实行,亦不能将一八九六年条约所规定之税权连带取消。所以海关税务司之通令,显属非法。至论及一月八日大总统命令,就一八八一年条约言之,亦甚似诧异。盖中政府实在无单独废弃该约之必要,劳农共和政府曾迭向中政府宣告,劳农政府准备及情愿与中政府商改前俄帝政府所订各项中俄条约之意,以期去除妨碍中俄人民友好之各条款,劳农政府至今仍准备从速开议修改各约。故中政府未经预商,遽尔取消该约,殊难索解。^⑪

苏俄代表抗议之主要用意在于希望从速开议。外交部于4月15日答复,对片面修改《伊犁条约》称:中俄陆路通商章程截至本年已届四次期满,边界商务情形与前大异,而俄国适因政变,原订约之政府既不存在,而现状莽如,莫斯科政府迄尚未得国际正式之承认,中国政府对于此,实有无从就

① 《总长会晤日本小幡公使问答》,1922年3月14日,《外交档案》03-19-121-01。

② 《公函税务处》,1922年3月27日,《外交档案》03-19-121-01。

③ 《国务院函》,1922年2月24日,《外交档案》03-19-095-04。

④ 《杨增新28日电》,1922年3月4日,《外交档案》03-19-095-04。

⑤ 《发新疆省长电》,1922年3月7日,《外交档案》03-19-095-04。

⑥ 《财政部公函》,1922年3月11日,《外交档案》03-19-095-04。

⑦ Alston to FO, D. Jan. 24, 1922, R. 28, [F410/410/10] FO371/8023。

⑧ FO to India Office. Feb. 9, 1922, [F410/410/10] FO371/8023。

⑨ Alston to FO, D. Jan. 24, 1922, R. Mar. 20, [F1127/410/10] FO371/8023。

⑩ 《电新疆省长》,1922年3月16日,《外交档案》03-39-020-03。

⑪ 《劳农代表致外交部节略第317号》,1922年3月29日,《中俄会议参考文件》第二类中俄问题往来文件,十八,第121-125页。1896年9月8日,柏林“合办东省铁路公司合同章程”第十款:“……至货物由俄国经此铁路运往中国,或由中国经此铁路运赴俄国者,应照各国通商税则,分别交纳进口、出口正税,惟此税较之税则所载之数,减三分之一交纳。见王铁崖编:《中外旧约章汇编》第1册,北京:三联书店,1957年,第674页。”

商之苦,是以不得不采取必要之方法,将该章程取消。对北满与苏俄间进出口税率,承认苏俄代表所称之1896年合同规定之税率,中国政府现已飭令暂仍旧贯,俟日后之解决^①。英使亦报告:“苏俄抗议北满减税优惠被取消,北京政府指示海关取消。”^②然裴克斯仍无法与北京政府开议,黯然回国。

苏俄政府改派越飞(Adolf A. Joffe)来华交涉,于1922年8月12日抵达北京。越飞使团对吴佩孚期望极高,试图解决各问题,恢复中苏邦交。但仍因为中东路及外蒙古问题,进行不顺。苏俄第二次对华宣言中取消第一次宣言中将中东路无偿归还中国的条款,要求重新取得中东路权益,对此,北京政府与吴佩孚甚为不满。而苏联红军于1921年6月开入外蒙古,组织蒙古共和国,11月订《苏蒙友好条约》,实际上等于承认外蒙独立,北京政府不满,严重抗议。越飞不能解决这些问题,11月7日越飞宣言,正式否认第一次宣言无偿归还中东路的条款。17日答复北京外交部抗议,否认《苏蒙友好条约》侵犯中国主权,中苏谈判实质失败,唯一收获,系与孙中山达成协议。1923年8月苏俄改派加拉罕(Lev Kharahan)来华,于次年5月与北京政府签订《中俄协定》。

二、收回旧俄条约特权

俄国十月革命之后,内战爆发,政局动荡。北京政府追随协约各国,对苏俄采取不承认态度,旧俄使领在华仍然享有种种条约特权。1920年初,协约国对俄国内战态度有转变,除日本之外,各国纷纷自西伯利亚撤军,英、法等国与苏俄政府接触之外电频传。北京政府在1920年初,曾考虑与苏俄接触,并解决旧俄使领问题。国务院顾问辛博森(Lenox Simpson)建议:解决外交官及领事问题,将交付之赔款仍留自手,否认俄国已停止权力之旧官吏之权利^③。外交部对旧俄公使态度趋于严苛,4月初,报载苏俄发表对华加拉罕宣言,愿归还俄国所有在华不平等条约权利,而旧俄驻北京公使库达摄夫致外交次长陈篆的照会被退回,法使代为说项,陈篆答以:俄库使在华,对俄国“毫无实权,动辄照会,是实处中国政府于困难地位”^④。

1920年7月直皖战争后,直系掌握北京政府,外交上采反日亲英美路线。是年8月,靳云鹏组内阁,颜惠庆(1877-1950)任外交总长,时年43岁,开启了北洋外交中的“颜顾体制”或所谓“外交系”^⑤主掌外交的阶段。在1920年8月至1922年8月任内,经颜氏大力整顿,外交部自主性增强,抗拒外界干扰,完成几件外交要案,如:停止旧俄使领待遇(1920年9月)、废除中日军事协定(1921年1月)、签订《中德协约》(1921年5月20日)、主持华盛顿会议等。而停止旧俄使领待遇就是颜氏上任后首先处理的要案。

1. 停止旧俄使领待遇

8月17日颜惠庆就任外交总长,加以远东共和国外交代表优林抵达北京,确认苏俄两次对华宣言,欲展开谈判,北京政府乃确立“接近新党,疏远旧党”之对俄宗旨^⑥。颜惠庆积极处理旧俄使领问题,首先“对彼缓发就职通知,亦无庸投刺。此举殆为准备新内阁对于帝俄代表地位,采取不承认的初步”^⑦。其次,电询驻欧各使节:“亚俄远东各临时政府,各国对之持何态度,有无表示意见。再,前

① 《外交部答劳农代表团节略》,1922年4月15日,《中俄会议参考文件》第二类中俄问题往来文件,二十五,第141-143页。

② Alston to FO. D. May 11, 1922, R. June 22, [F2144/410/10] FO371/8023。

③ 《中俄关系史料·俄政变(中华民国九年)》,第30页, No. 57《收国务院交抄辛博森君关于俄国问题意见书》,1920年1月23日。

④ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第1页, No. 1《收法馆问答》,1920年4月3日。

⑤ 直系控制北京政府时期(1920年8月至1924年10月),外交部主要由颜惠庆、顾维钧主持。川岛真称之为“颜顾体制”,见氏著:《中华民国北京政府之国际联盟外交》,第2页;《中华民国北京政府之外交官试验》,第303页。“外交系”参见金光耀:《外交系初探》,金光辉、王建朗主编:《北洋时期的中国外交》,上海:复旦大学出版社,2007年。1920-1927年间,颜惠庆、顾维钧、王正廷主掌北京外交部,甚至多次担任阁揆。

⑥ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第2页, No. 5《俄约研究会第六次会议录》,1920年8月24日。

⑦ 《颜惠庆自传》,姚崧龄译,台北:传记文学出版社,1973年,第106页。

俄皇政府代表在各国留驻者,驻在国如何待遇?希详查迅复。”^①各使报告各国与旧俄政府代表多无往来^②。外交部内“俄约研究会”也讨论关于远东共和国及否认俄使领收回领事裁判权等问题,认为辛博森建议之以通知否认俄使领地位,似未妥协。俄约未订以前,国内牵涉俄人诉讼案件,即照无约国人民办法,归普通法听审理。密令交涉员署及司法官厅遵照办理,毋庸以明文公布,以免他国借口“中国废约”进行干涉^③。

24日,颜惠庆会晤库达摄夫,指出:贵使地位诚反常例,不独贵使困难,本国政府办理中俄交涉事宜,亦颇感不便。优林既代表俄国一部分之人民,商务上不能不有接洽^④。同日阁议中,外交部提出两种办法:(一)对于帝俄原派驻华公使,及各地领事,不予承认,以免对苏俄新政权发生恶感;(二)一俟时机成熟,我国对于苏俄新政权,即予以承认^⑤。

颜惠庆命外交部参司会议讨论对待旧俄使领办法,“筹一根本解决办法,以免一切障碍”。30日,参司会议建议:“一面事实上与俄旧党使领断绝往来,一面声明为办事便利,中对俄态度仍与协约国一致,对俄条约不能完全废止,只能遇事临机措置。”^⑥并具体建议第一步借口俄领事馆潜匿逃犯案照会俄使,诘责其无实力办理交涉,惟有停止与俄使领接洽。9月1日,外交部电询东北、新疆疆吏:拟与俄使领停止外交关系,或暂留领事一部分之职权,俾照料中俄商务,尊处意见如何^⑦?9日,外交部电告东北、新疆疆吏:各国对旧俄代表多不来往,近来新疆省长已与新党代表商定临时通商办法,请预筹办法^⑧。疆吏们原则上都赞成停止外交关系,但都是着重于实务上之处理事务,及列强之态度。

当北京政府决心拒付俄国庚子赔款时,日、法公使都支持俄使,9月初,俄使要求英国协助,将该款留在海关总税务司之手,不让中政府动用,直到将来交给被承认之俄政府,但未得英国支持^⑨。

北京外交部持续对旧俄使施压。7日,俄使因发给哈尔滨领事馆的密电被退回,要求外交部解释,颜惠庆告知他现状已不能维持,中俄接壤数千里,许多俄官不承认俄使,因此中国政府不能再允许俄使领在中国交换密电。俄使质疑优林使团到北京,虽未被正式承认,已可与中国官员来往,并可与莫斯科密电来往,要求颜氏稍缓^⑩。英国驻北京代办克莱武(R. H. Clive)询问颜惠庆,云俄库使称赞总长希望该使辞职,并自行取消所有俄国在华领事之资格。颜氏答曰:近复发生领馆藏匿逃犯之事,于是余授意库使自行辞职^⑪。但俄库使坚持只有他本国的撤回命令,或中国政府对他撤回其承认的行动,才能解除他对在华3万俄侨的责任^⑫。

俄使要求法国接手俄使馆、银行、租界,遭法国拒绝;但法国认为协约国未承认苏俄,应保护上述财产免于中国政府之侵犯,直到有被承认之俄政府出现,再转交之。并要求英国政府如此训令英使^⑬。英驻北京代办鉴于优林到达北京对华示好,认为英国要小心不能如法使要求般地压迫中国,也

① 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第1页, No. 2《发驻英、法、义、比、和公使、代办电》,1920年8月19日。

② 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第2-14页, No. 3、4、6、7、12、17各件。

③ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第4-5页, No. 5《俄约研究会第六次会议录》,1920年8月24日。

④ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第6-7页, No. 8《收总长(24日)会晤俄库使问答》,1920年8月27日。

⑤ 《颜惠庆自传》,第106页。

⑥ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第7-11页, No. 9《关于俄使领地位事参司会议记录》,1920年8月30日。

⑦ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第12页, No. 11《发东三省巡阅使、吉林督军、黑龙江督军、新疆督军电》,1920年9月1日。

⑧ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第15-16页, No. 21《发东三省巡阅使、吉林督军、黑龙江督军代电》,1920年9月9日。

⑨ Clive to FO, Sept. 7, 1920. [F2086/2086/10] FO371/5344.

⑩ Clive to FO, Sept. 10, 1920. [F2100/2086/10] FO371/5344.

⑪ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第32页, No. 44《收总长会晤英克代使问答》,1920年9月15日。

⑫ [英]波赖:《最近中国外交关系》,曹明道译,南京:正中书局,1935年,第111页。

⑬ 法国大使照会, Sept. 17, 1920. [F2148/2086/10] FO371/5344.

不可作任何会驱使中国倒向苏俄的行动^①。

9月23日北京政府《大总统令》:停止旧俄使领待遇,“凡侨居我国安分俄民及其生命财产,自应切实照旧保护。对于该国内部政争,仍守中立,并视协商国之趋向为准。至关于俄国租界暨中东铁路用地,以及各地方侨居之俄国人民一切事宜,应由主管各部暨各省区长官妥筹办理”^②。随即颁布《管理俄侨办法》及《对于汉口、天津俄国租界接管办法》^③。外交部通告地方长官:“各地方对于所驻俄领,均应停止待遇。至一切保护及管辖俄国在华人民等事宜,即由各当地特派员或交涉员接续行其职权。其有俄国租界地方,由特派员代为管理。至中俄人民诉讼及俄人犯罪等事件,均归我国法庭审理,由司法部另订详细办法续达。其余暂仍照旧办理。”^④

2. 收管旧俄使领馆

北京政府实行接收代管北京俄国公使馆及各地领事馆,但此片面断然行动,严重冲击条约体系,协约国列强试图维护条约特权,纷纷表达关切之意。

北京外交团因《辛丑和约》关系,介入管理俄国使馆。10月4日,外交团领衔西班牙公使白斯德(Don Luis Pastor)照会颜惠庆:因俄使馆在东交民巷使馆界内,《辛丑和约》各国代表2日会商,议决承担保管俄公使馆产业责任,暂托库达摄夫代办,俟库使离京时,再由各国代表接管。俟经各国承认之俄国正式政府之代表来华,再行交付^⑤。1921年1月11日,领衔公使又照会,称:现库使于本月12日出京,外交团公推荷兰公使欧登科(W. J. Oudendijk)代表保管俄使馆事宜,俟俄政府经各国承认正式代表来华,即行交付^⑥。4月15日,外交部照会领衔公使,声明:“所有保管旧俄使馆事宜既由贵公使团担负责任,则所有该馆之房屋、器具、案卷暨其他附属物之保全,中国政府对于无论何方面概不负责。”^⑦

收管各地21处俄领事馆也遭外交团干涉,外交部指示各地交涉员与旧俄领事交涉,接收代管领馆房屋案卷等。上海俄国领事馆位于公共租界,情况较为特殊,9月24日,外交部指示江苏交涉员许沅:“俄领馆房屋案卷等,能由彼交出我代保管最好,否则可暂听该领处置。”^⑧10月23日,外交部派员与领衔公使会商,拟派交涉员与沪领袖英领事接洽俄领职权^⑨。11月11日,领衔公使照会外交总长,俄政府在华产业,外交团不能不设法保管。外交团意见,令俄前领事官等,将所有产业,开具清册,交与外交团,再由外交团交与各该口岸领事团,转交中国地方官接收。无领事团之处,可直接与中国地方官办理接收,皆系代表外交团办理,所有各处俄前领事,如尚欲在该署暂住者,照贵总长前与各公使面允之言,仍准其居住^⑩。17日,英代办询问颜惠庆:“使团要求共同接管俄国领馆一事,贵部拟如何办理。”总长云:“拟分两种办法,一、其已由本国交涉员接收者,则继续不变。二、其未经本

① Clive to FO, Sept. 20, 1920, [F2164/2086/10] FO371/5344.

② 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第39页, No. 50《发大总统呈》, 1920年9月23日。

③ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第35-38页, No. 47《内务部致外交部函》, 1920年9月21日(23日收)。

④ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第40页, No. 52《外交部发各省督军、省长、三都统电》, 1920年9月23日。

⑤ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”, No. 129《西班牙领衔驻华公使白斯德致中国外交总长颜惠庆照会》, 1920年10月4日。

⑥ 《中俄关系史料·东北边防、外蒙古(中华民国十年)》“停止俄使领待遇篇”,第8页, No. 21《收领衔日[斯巴尼亚]白[斯德]使照会》, 1921年1月11日。

⑦ 《中俄关系史料·东北边防、外蒙古(中华民国十年)》“停止俄使领待遇篇”,第98-99页, No. 126《发葡国领衔符公使照会》, 1921年4月15日。

⑧ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第44页, No. 62《外交部发特派江苏交涉员许沅电》, 1920年9月24日。

⑨ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第135-137页, No. 242《收黄宗法(23日)往晤领衔日白使问答》, 1920年10月25日。

⑩ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第187-188页, No. 299《西班牙领衔驻华公使白斯德致中国外交总长颜惠庆照会》, 1920年11月11日(13日收)。

国官吏收管者,俄领如交使团收管,本部拟不过问。当即将按照上述两种办法答复领衔公使。”^①

事实上,北京外交部尽可能收管各地俄国领事馆,与外交团及各地领事团往复交涉。上海交涉员许沅拟定接收俄领馆办法,经领团通过呈报外交团,但久未得复,1921年2月上旬电请外交部速与外交团接洽核定,以便实行。外交部电令:既由领团请示使团,自应仍由领团催复^②。16日,外交部指示上海交涉员:“接收俄领馆办法,本日准领衔使文称:已得各使同意,希速与领团接洽,即日实行。”^③最后,在上海公共租界之俄国领馆并未封闭,由上海领事团、上海交涉署及外交部会商,在俄领馆设“俄国事务局”,由交涉员管辖,但由前俄领事以代理资格行使之,只管行政事务,司法事件则由中国法庭或会审公堂处理之^④。

接收天津俄国领事馆,1920年12月4日,直隶交涉员祝惺元报告接收领馆文卷产业交涉经过^⑤,不久领事团介入,“迭向俄前领商榷,彼以奉有北京公使团饬知应交与天津领团接收为词,不允径行交接。嗣又磋商再四,并酌拟办法,由该前领查明领馆所有文卷产业,分别开具清单,订期交接,并于交接之日邀领袖领事到场作为保证”,才于12月31日实行交接,但所交文卷内有十三号俄界地皮卷宗未经交收,已送交北京公使团存储,请外交部与外交团交涉。外交部答复:收管财产其宗旨在代为保存,无代为处分之必要,且一为处分即负重大之责任,现既由彼交存使团,只要手续上分明,在我尽可不问也^⑥。

哈尔滨交涉员谭士先于1920年12月8日至15日接收省城俄领房屋文卷^⑦。12月30日驻奉俄馆逐件点清^⑧。新疆各处俄领事自停止职权,所有领馆房屋案卷均交由中方接管^⑨。塔城道尹张健呈称:逐项点收清楚^⑩。喀什、黑河、延吉、长春、伊犁皆收管。12月14日,外交部答复领衔公使:俄领署产业已交者(哈、吉、汉、津、黑、营口)由本国接收,未交者,由外交团接收处置^⑪。

最后,除俄国公使馆由于在使馆区内,由北京外交团介入收管外,各地领事馆,除广州沙面俄领馆由英领封闭外,科布多领馆由当地俄侨团体领袖代管,其余在中国、蒙古19所领馆,大多数都由中国当局接收代管,所有接收清单,一起交给北京外交团^⑫。直到1924年《中俄协定》签署后,各地领事馆逐步交还给苏俄领事。

3. 收回俄租界市政

1920年9月23日大总统令后,随即颁布管理俄侨办法、对于汉口、天津俄国租界接管办法^⑬。

① 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,页194, No. 312《英馆问答》,1920年11月17日(23日收)。

② 《中俄关系史料·东北边防、外蒙古(中华民国十年)》“停止俄使领待遇篇”,第40页, No. 59《收上海特派员(8日)电》,1921年2月9日。

③ 《中俄关系史料·东北边防、外蒙古(中华民国十年)》“停止俄使领待遇篇”,第45页, No. 68《发上海交涉员电》,1921年2月16日。

④ [英]波赖:《最近中国外交关系》,曹明道译,南京:正中书局,1935年,第120-121页。

⑤ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第215-217页, No. 330《收特派直隶交涉员(4)函》,1920年12月5日。

⑥ 《中俄关系史料·东北边防、外蒙古(中华民国十年)》“停止俄使领待遇篇”,第4-5页, No. 11《外交部特派直隶交涉员祝惺元致外交部呈》,1921年1月6日(7日收)。

⑦ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第239页, No. 357《黑龙江督军兼省长孙烈臣致外交部电》,1920年12月16日(17日收)。

⑧ 《中俄关系史料·东北边防、外蒙古(中华民国十年)》“停止俄使领待遇篇”,第1页, No. 2《外交部特派奉天交涉员关海清致外交部电》,1920年12月30日(1921年1月1日收)。

⑨ 《中俄关系史料·东北边防、外蒙古(中华民国十年)》“停止俄使领待遇篇”,第4页, No. 9《收新疆省长(12月28日)电》,1921年1月6日。

⑩ 《中俄关系史料·东北边防、外蒙古(中华民国十年)》“停止俄使领待遇篇”,第28-35页, No. 52《新疆省长兼署督军杨增新致外交部咨》,1920年12月28日(1921年2月4日收)。

⑪ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第237-238页, No. 351《发日白使照会》,1920年12月14日。

⑫ [英]波赖:《最近中国外交关系》,曹明道译,南京:正中书局,1935年,第112页。

⑬ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第35-38页, No. 47《内务部致外交部函》,1920年9月21日(23日收)。

外交部通告地方长官：“各地方对于所驻俄领，均应停止待遇。至一切保护及管辖俄国在华人民等事宜，即由各当地特派员或交涉员接续行其职权。其有俄国租界地方，由特派员代为管理。至中俄人民诉讼及俄人犯罪等事件，均归我国法庭审理，由司法部另订详细办法续达。其余暂仍照旧办理。”^①

北京政府实行接收天津、汉口俄租界，25日直隶交涉员黄荣良与俄领接洽，27日接收天津俄租界，黄荣良与警察厅长等赴俄界工部局，交接文书卷宗账簿，升中华国旗，收回俄租界^②。汉口俄租界也于28日由湖北交涉员吴仲贤接洽接管事宜^③。

法、意、日等国拟组各国委员会，管理中国境内各租界及权利，“以免中国开破坏约章之恶例”，美国态度摇摆，英国则以为此事只系中俄两国之问题，并无可干涉之余地^④。24日，美使柯兰(Charles R. Crane)会晤颜惠庆，转陈美国政府来电云：“美国政府以为中国政府不欲乘此俄国孱弱之时，取消或妨害中国对俄之义务。”颜惠庆答曰：“此次仅系停止待遇，与绝交情形不同。……各租界并非收回，是暂代管理也。”^⑤次日，法使柏卜也在会晤时关心俄租界^⑥。29日，英代办会晤颜惠庆，关心俄人条约权利，颜氏回答：俄在华之租界及利益，本国俱不取回，亦不废止，一切办法，俱与对待德、奥者不同，由特派交涉员暂代领事职权^⑦。英代办报告伦敦云：“我向外交总长表达……应尽量减低租界行政之改变。颜惠庆说若俄国在一合理期间内无法建立一个被承认的政府，中国不可能无限期保管，……我训令英领不加入任何抗议，但随时报告情况。”^⑧因列强对列强对介入管理俄租界意见分歧，北京政府顾问端纳(William Donald)建议“妥定办法，令在俄界内各国之权利不受影响，似公共管理之说当可取消”^⑨。

10月11日，领衔西班牙公使白斯德致节略回应大总统令及后续法规，声明：“中政府万不能永远取消俄人按约在中国所享之利益，此不过暂时办法，俟俄国将来政府成立，经各国承认时，再行议订一切。”并请中国政府与外交团商订暂时管理俄人在华利益办法^⑩。外交部回复后，外交团内部讨论外交部所拟各项办法后，11月18日，领衔公使照复：“兹为保护公共利益起见，拟将中国政府已施之各办法，略为变更如下：租界：承认(一)所有俄国租界，可自编警察，应归该市政厅管理。(二)所有俄国各租界之市政厅，仍应照现行制度继续办理。”^⑪29日，外交部照复领衔公使婉拒，云：“凡涉及各外国人利益之处，本政府业经声明郑重注意，断不至发生若何影响，……贵公使团既因俄事有所提议，亦祈为本国设身处地而一加考量焉。”^⑫1921年2月28日，外交部答复领衔公使，坚持中国在原俄租界内之警察权、司法权，津、汉交涉员代理俄领事职权，继续办理公证人之职务，令俄国顾问襄助之；交涉署俄国顾问，襄助交涉员处理关于俄人事务，蒙、疆或北京无聘用俄顾问之必要^⑬。

① 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”，第40页，No. 52《外交部发各省督军、省长、三都统电》，1920年9月23日。

② 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”，第50-54页，No. 77 & 78《收直隶交涉员黄荣良致呈》，1920年9月28日。《晨报》(北京)1920年9月28日第3版。

③ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”，《湖北督军王占元、省长孙振家致外交部电》，1920年10月1日。

④ 《国务院(8日)函一抄送端纳条陈中国对俄利权之行动由》，1920年10月12日，《外交档案》03-18-137-03。按：此件未收入《中俄关系史料》。Clive to FO, Sept. 24, & FO to Clive, Sept. 25, 1920, [F2245&F2148/2086/10] FO371/5344。

⑤ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”，第57页，No. 86《总长(24日)会晤美国柯使问答》，1920年9月29日。

⑥ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”，第66-67页，No. 105《收(25日)法馆会晤问答》，1920年10月1日。

⑦ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”，第77页，No. 132《总长(29日)会晤英克代使问答》，1920年10月5日。

⑧ Clive to FO, Oct. 2, 1920, [F2307/2086/10] FO371/5344。

⑨ 《国务院(8日)函一抄送端纳条陈中国对俄利权之行动由》，1920年10月12日，《外交档案》03-18-137-03。按：此件未收入《中俄关系史料》。

⑩ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”，第94页，No. 170《收日斯巴尼亚领衔公使节略》，1920年10月11日。

⑪ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”，第206-208页，No. 321《西班牙领衔驻华公使白斯德致中国外交总长颜惠庆照会》，1920年11月18日(29日收)。

⑫ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”，第208-210页，No. 322《发领衔日白使照会》，1920年11月29日。

⑬ 《中俄关系史料·东北边防、外蒙古(中华民国十年)》“停止俄使领待遇篇”，第51页，No. 84《发领衔日[斯巴尼亚]白[斯德]使照会》，1921年2月28日。

4. 收回领事裁判权

9月23日北京大总统令停止旧俄使领待遇,此举在法律上是中国政府对于俄国权益行使代管,至俄国能重新行使对人民权益之管辖权为止。但由交涉员代行旧俄领事职权,实质上已收回俄侨之领事裁判权,系有意的作为,总统府顾问端纳之说帖即指出:“刻有收回领事裁判权之机,未始不可从长计议。”^①北京政府实行接收俄国租界及各地俄国领事馆,将俄侨纳入中国司法管辖之下。23日,外交部通告地方长官:“中俄人民诉讼及俄人犯罪等事件,均归我国法庭审理,由司法部另订详细办法续达。”^②

北京政府之片面断然代管行动,严重地冲击了条约体系,协约国列强试图维护条约特权,纷纷表达关切之意。24日,美使柯兰询问颜惠庆:“俄民按照条约应享之领事裁判权必归为乌有矣。”颜氏答曰:“此盖暂时因俄领去后不得已之情形也。”^③29日,英代办会晤颜惠庆,也关怀俄人条约权利^④,并报告伦敦云:“颜惠庆说若俄国在一合理期间内无法建立一个被承认的政府,中国不可能无限期保管,无论如何,俄侨之领事裁判权自大总统令起应视为中止。”^⑤

10月11日,领衔西班牙公使白斯德请中国政府与外交团商订暂时管理俄人在华利益办法^⑥。英、美对外交团干涉持较保留的态度,但十分关心中国停止俄领待遇后俄侨之治外法权问题^⑦。

报载北京外交部回复外交团对于处理俄侨法权问题:“中国治外法权依然享受,不过稍有改革。如遇俄人诉讼案件,遵照俄国法律,在中国法庭审判,并同时聘请俄国律师以资商酌。”外交团对于此项照会表示承认,但要求公式答复,俾有确切保障,并声称:将来处理俄侨事宜,如有困难情形,可与外交团协议办理^⑧。外交部于22日正式照复领衔公使:“俄国在华人民,仍留其由条约所赋予之利益,……俄领事裁判权当然中止,……中政府于维护俄国人民固有利益,委曲求全,……自无与外交团另订暂时管理俄人办法之必要。”^⑨

30日,北京政府颁布《管理俄人条例》,次日颁布《东省特区法院编制条例》,进一步取消俄侨之治外法权。11月18日,领衔公使照会:“兹为保护公共利益起见,拟将中国政府已施之各办法,略为变更如下:法权:所有俄国在华原有之各法庭,其组织之职员,均仍其旧,嗣后该法庭以中华民国名义行使法权。……关于治外法权之各权利,仍应完全保存其主义。”并强调:“外交团念所有由本年九月二十三日大总统令所发生暨涉及中国有约各国人民利益之困难,仅可以根据上列各大纲之办法解除之,则外交团自不能漠视。”^⑩

29日,外交部照复领衔公使,云:“凡涉及各外国人利益之处,本政府业经声明郑重注意,断不至发生若何影响。”婉拒公使团之变更办法提议^⑪。12月1日,大总统徐世昌令重申:“责成各地军民长官督饬军警,对于侨居境内俄国人民,务当照旧切实保护,一体妥为待遇。”^⑫但外交团仍有疑虑,14

① 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第78-79页, No. 133《收国务院函(1日)》,1920年10月5日,附《经济调查员端纳9月23日条陈》。

② 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第40页, No. 52《外交部发各省督军、省长、三都统电》,1920年9月23日。

③ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第57页, No. 86《总长(24日)会晤美国柯使问答》,1920年9月29日。

④ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第77页, No. 132《总长(29日)会晤英克代使问答》,1920年10月5日。

⑤ Clive to FO, Oct. 2, 1920, [F2307/2086/10] FO371/5344.

⑥ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第94页, No. 170《收日斯巴尼亚领衔公使节略》,1920年10月11日。

⑦ A. Geddes to FO, Oct. 5, 1920, [F2326/2086/10] FO371/5344. Clive to FO, Oct. 15, 1920, [F2456/2086/10] FO371/5344.

⑧ 《晨报》(北京)1920年10月16日第3版。

⑨ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第130页, No. 232《发领衔日白使照会》,1920年10月22日。

⑩ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第206-208页, No. 321《西班牙领衔驻华公使白斯德致中国外交总长颜惠庆照会》,1920年11月18日(29日收)。

⑪ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第208-210页, No. 322《发领衔日白使照会》,1920年11月29日。

⑫ 《政府公报》第1723号,1920年12月2日。

日,领衔公使照复:俄侨法律地位 12 月 1 日大总统令,欣悉一切。惟侨居华境俄民法律上之位置,要求说明四件事^①。外交部没有答复。1921 年 2 月 2 日,领衔公使再次照会催问^②。28 日,外交部答复侨华俄人法律上地位四件事,仍坚持中国在原俄租界内之司法权^③。

最棘手的莫过于上海俄侨法律地位问题。1920 年 11 月 16 日,领衔公使照请外交部:“飭知沪上交涉员与驻沪领袖领事商办旅沪俄侨地位按照法律保护。”^④19 日,外交部派上海交涉员许沅与领袖英国领事商办^⑤。28 日,领袖领事提出大纲,许沅提出修改意见^⑥。几经交涉,最后司法部建议:“拟即规定在会审公堂未收回以前。所有上海俄人民刑一切案件无论俄人为原告为被告,均暂归上海会审公堂审理,一切办法拟即照无约国人民办理。其关于俄人案件,会审公堂所为之判决,在中国境内特予承认有效。”^⑦次日,外交部电令上海交涉员:“兹照协议接收上海俄领职权办法,即委该特派员为办理俄国通商事务局总办,格罗恩为会办。”^⑧3 月 7 日,“上海管理俄侨通商事务局”正式开局,订定“俄侨通商事务组织大纲”十二条,依据 1920 年 12 月接收上海俄领职权办法大纲十四条,与领事团接洽,删去两条后定案^⑨。

不久,上海特派交涉员许沅报告外交部,俄人诉讼案件均暂归会审公堂审理,但领袖英总领事认为:俄人受俄国法律办理,系俄人以条约所得之特权与利益,应继续享受。因此一切诉讼,凡被告系俄人,会审公堂必须使用俄国法律。5 月 6 日,外交部咨司法部:“此事是否可行?”^⑩11 日,司法部拒绝^⑪。于是,上海俄侨司法诉讼暂归会审公堂审理,上海领事团任命前俄副领事为会审公堂关于俄人案件之最高顾问^⑫,但北京政府坚持将俄侨纳入中国法律管辖。

三、中东路与外蒙古

1. 收回中东路区主权

1917 年二月革命后,中东路管理者霍尔瓦特(Dmitrii Leonidovich Khorvat)宣告独立。十月革命后,苏维埃电令哈尔滨共产党人驱逐霍尔瓦特,12 月,北京政府派遣军队进入中东路区,解除工兵代表苏维埃的武装,押解出境,哈尔滨及沿路军营由华军入驻^⑬。1918 年 4 月,中东铁路总公司在北京召集临时股东大会,重组董事会,选出七名俄董,及吉长道尹颜世清为中国董事,董事长亦称督办,

① 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第 236-237 页, No. 350《收领衔日白使(13 日)照会》,1920 年 12 月 14 日。

② 《中俄关系史料·东北边防、外蒙古(中华民国十年)》“停止俄使领待遇篇”,第 27 页, No. 50《收领衔日[斯巴尼亚]白[斯德]使函》,1921 年 2 月 2 日。

③ 《中俄关系史料·东北边防、外蒙古(中华民国十年)》“停止俄使领待遇篇”,第 51 页, No. 84《发领衔日[斯巴尼亚]白[斯德]使照会》,1921 年 2 月 28 日。

④ 《中俄关系史料·东北边防、外蒙古(中华民国十年)》“停止俄使领待遇篇”,第 41 页, No. 60《发日[斯巴尼亚]领衔[白斯德]使照会》,1920 年 11 月 19 日。

⑤ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第 193 页, No. 309《收江苏交涉署(11 月 28 日)快函》,1920 年 12 月 5 日。

⑥ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第 212-215 页, No. 329《收江苏交涉署(11 月 28 日)快函》,1920 年 12 月 5 日。

⑦ 《中俄关系史料·东北边防、外蒙古(中华民国十年)》“停止俄使领待遇篇”,第 48 页, No. 76《收司法部咨》,1921 年 2 月 23 日。

⑧ 《中俄关系史料·东北边防、外蒙古(中华民国十年)》“停止俄使领待遇篇”,第 49 页, No. 78《发上海特派员电》,1921 年 2 月 24 日。

⑨ 《中俄关系史料·东北边防、外蒙古(中华民国十年)》“停止俄使领待遇篇”,第 100-101 页, No. 130《收江苏交涉员(16 日)呈》,1921 年 4 月 19 日。

⑩ 《中俄关系史料·东北边防、外蒙古(中华民国十年)》“停止俄使领待遇篇”,第 112-113 页, No. 142《发司法部咨》,1921 年 5 月 6 日。

⑪ 《中俄关系史料·东北边防、外蒙古(中华民国十年)》“停止俄使领待遇篇”,第 115 页, No. 148《收司法部咨》,1921 年 5 月 11 日。

⑫ [英]波赖:《最近中国外交关系》,曹明道译,南京:正中书局,1935 年,第 120-121 页。

⑬ 薛衔天:《中东铁路护路军与东北边疆政局》,北京:社会科学文献出版社,1993 年,第 177-210 页。

由吉林省长郭宗熙兼任,霍尔瓦特为会办又称坐办,拉琴诺夫(V. D. Lachinov)为局长。1918年各国出兵西伯利亚,日本与北京政府签订防敌协定,进军北满,沿中东路驻军。1919年3月各国“国际监管”中东路,到1922年11月,北京政府利用美、日矛盾,坚决争取中东路的护路权^①。

1919年7月25日,苏俄发表第一次加拉罕宣言,愿将中东路及附属产业无条件归还中国。1920年1月,霍尔瓦特欲夺取路区统治权,31日北京阁议:暂行接管中东路,如霍尔瓦特不肯就范,唯有暂用强权,以资解决。吉林督军兼中东路督办鲍贵卿与霍氏谈判,改组董事会,2月19日协议,俄董五,华董四,并谈判收回护路军及警察权。3月,铁路员工反对霍尔瓦特发动大罢工,日本拟趁机夺取中东路,北京政府征得张作霖同意后,驱逐霍尔瓦特出境。3月14日,中东路督办兼护路军总司令鲍贵卿,宣布解除霍氏职务。次日,华军占领护路军司令部,接管沿路俄军警武装。16日霍氏辞职,标志着俄国势力在中东路统治的结束,中国收回中东铁路区警察、司法、市政等主权^②。

俄国十月革命为中国收复中东铁路路区主权提供了良机,日、美争夺中东铁路斗争的加剧又给中国以可资利用的矛盾,也增加了收复路区主权的困难。北京政府及东北当局,在错综复杂的矛盾中,利用有利条件,经过三年之久的艰苦斗争,终于分步骤收复了路区主权。有学者认为北京政府的策略是成功的,首先利用以霍尔瓦特为首的旧俄势力,遣散了哈尔滨工兵代表苏维埃,乘机派兵进驻路区,迈出了关键的第一步。又利用日、美矛盾,使两国均未能将中东铁路抢到手,特别是成功地利用了美国,顶住了日本对中东铁路的进逼。再利用路区内的“新党”,赶走了霍尔瓦特,乘机收回各项主权。可以说,在外交、均势、政治几个方面的斗争都招招得手^③。

中苏谈判期间,对路区主权应属于中国问题,苏方并没有异议。《中俄协定》第九条及《暂行管理中东铁路协定》引言,规定苏俄政府对于十月革命以后中国政府遣散哈尔滨工兵代表苏维埃、收复中东路区域军队护路权、警察维护治安权、司法审判权、民政管理权、市政管理权和取消原俄国在满洲里和绥芬河所设海关、在路区征收俄民税款等行使国家主权的举措,在法律上予以确认;并宣告沙皇政府和临时政府侵夺路区中国主权的种种非法行为彻底结束了。《中俄协定》还明文规定扼制了日、美等国染指中东铁路的野心。

基本上,东北地方当局及北京政府收回中东路区主权,系“维约”行为,即乘俄乱收回旧俄违法在中东路区侵及中国主权之处。例如司法权,当1920年底北京政府在停止旧俄使领待遇后,取消中东路区内之各级俄国法庭,并驳斥外交团抗议,云:

东省铁路界内之俄国法庭,既非根据于东省铁路合同,亦并非在中俄条约领事裁判权范围之内。当时俄人方面,擅自设立法庭,未曾得中国政府之许可,此项逾越条约范围,本属侵损中国主权之行为。在停止俄使领待遇以前,业经东省铁路督办暨地方官迭向俄领交涉,已有成绩,并非因停止待遇而始有此举,其与停止待遇,系截然两事,理甚明了。^④

《中俄协定》签订后,按规定地亩处各权应归于中国,苏方难以提出异议。中国地亩管理局始于1925年制定《租放章程》,将地亩管理权收回。至此《中俄协定》所规定的司法、军务、警务、市政、税务、地亩各项中国政府在路区应行主权,一概收回^⑤。

总而言之,东北地方当局利用俄国革命后之良机,将中东路区之主权与行政权收回大半,北京政府在《中俄协定》及《暂行管理中东铁路协定》中,再将管理权收回一半,并缩短交还与赎回期限,使后人更有进取之余步。奉天当局又在《中俄协定》签署后,进一步将残存的地亩权收回,甚至还试图争取更多之管理权,致有董事会与俄籍局长权限之争,引发许多争执。

① 薛衔天:《中东铁路护路军与东北边疆政局》,第241-262页。

② 薛衔天:《中东铁路护路军与东北边疆政局》,第277-292页。

③ 薛衔天:《中东铁路护路军与东北边疆政局》,第292-293页。

④ 《中俄关系史料》“停止俄使领待遇篇”,第208页, No. 322《发领衔日白使照会》,1920年11月29日。

⑤ 薛衔天:《中东铁路护路军与东北边疆政局》,第318-319页。

2. 收回外蒙古的努力与失败

俄国革命之后,北京政府乘机利用日本作为后盾,策动蒙古官府具呈请愿取消1911年11月3日《俄蒙协约》与《商务专条》,及因1915年6月7日《中俄蒙协约》^①而来之自治。

北京政府乘俄乱筹画收回外蒙主权,1919年1月5日,外交部致电驻库伦大员陈毅:“查近年以来,俄蒙协约中如限制驻兵、设邮二事,事实上业经破坏。但协约固在,终为蒙事莫大之障碍。然蒙情多疑,进行又不宜过骤。本部意见,拟请执事向机与外蒙另订条约,俾得以新约废除旧约,将来承认俄新政府时,即以此为交换条件之一。新约大意以俄蒙商务专条内俄国所得之利益,转移于我为基础。……总之,以排除俄力,固节蒙心为要素。”^②16日,咨国务院,云:“现在俄国内乱甚殷,国势微弱,我国正宜乘此时机,将沿边中俄间从前所发生之各项重要悬案,或预备进行,或设法解决,以为先发制人之计。”^③外交部21日致电陈毅:“取消俄约,正为外蒙恢复权利摆脱束缚起见。”^④

同时,恰克图佐理员函国务院,称:“当此俄乱频仍,外蒙失所倚恃,我国于此时在外蒙扩张权利,彼亦无可如何。现在世界日趋和平,列强主张正谊,仰乞将民国四年六月中俄蒙三方协约,提交和平会议讨论,藉维主权而张国势。”^⑤3月13日,陈毅复电云:“查此案提出平和会议,未始非解决善法,惟势必牵动外蒙自治全局问题,必外蒙能先承认解除协约限制,将来要求俄正式政府承认,倘不能决,再提出和平会议,始不受亏,较为稳妥。”^⑥

北京政府派兵入乌梁海,与俄军冲突,俄使屡次抗议中国出兵外蒙古与唐努乌梁海为违背条约。日本与谢米诺夫(Grigorii Semenov)勾结,煽动内外蒙独立。督办参战事务处参谋长徐树铮拟率参战军入蒙。4月初,外交团领衔、英国驻华公使朱尔典询代总长陈篆:“贵国派兵入蒙之举,恐有破坏中俄条约之规定。”陈篆答以“俄人对于中俄条约所规定维持蒙古地方秩序一层,现在不能履行”,中国出兵为防止俄党窜入,维护地方秩序^⑦。5日,外交部电陆征祥:英使询问,派兵入蒙有无违背中俄协约。本部答以“中俄协约一层,现俄国分裂,新政府成立无期,从前协约,暂时当然停止效力”。英使无异议^⑧。

北京政府成立西北边防筹备处,西北筹边使徐树铮拟订西北筹边办法大纲,6月国务会议通过,准备出兵外蒙。7月18日,大总统公布西北筹边使官制。俄使请解释与1913年11月5日中俄声明文件及1915年6月7日中俄蒙三方协约,“如何相容”^⑨?30日,英国驻华公使朱尔典询问:“现在西北筹边之计画,贵国似欲废弃中俄条约,并恢复中国从前在外蒙之地位。”陈篆否认之,强调为预防谢米诺夫窥伺外蒙^⑩。

8月,大总统令:裁撤督办参战事务处,改设督办边防事务处,并特任段祺瑞督办边防事务。中旬,陈毅电:与外蒙商妥,由官府请愿:俄无政府,谢布蔑视协约,煽惑外蒙独立,以武力胁迫,“唯有取消协约及自治官府,仍统一于中央政府,恢复旧制,图保安全。所有声明文件另件协约及商务专条,均声明无效”^⑪。20日,国务会议,外交部说帖,原只想改订条约,现外蒙愿取消自治,应有以副其希

① 该约见王铁崖编:《中外旧约章汇编》第二册,北京:三联书店,1957年,第1116-1120页。

② 《中俄关系史料·外蒙古(民国八年)》,第305页, No. 1《发驻库大员[陈毅]电》,1919年1月5日。

③ 《中俄关系史料·外蒙古(民国八年)》,第305页, No. 2《发国务院咨呈》,1919年1月16日。

④ 《中俄关系史料·外蒙古(民国八年)》,第310页, No. 8《发驻库大员[陈毅]电》,1919年1月21日。

⑤ 《中俄关系史料·外蒙古(民国八年)》,第311-312页, No. 10,《收国务院函》,1919年1月25日。

⑥ 《中俄关系史料·外蒙古(民国八年)》,第342页, No. 54《收驻库大员[陈毅]电》,1919年3月13日。

⑦ 《中俄关系史料·外蒙古(民国八年)》,第362页, No. 84《代理总长会晤英朱使问答》,1919年4月2日。

⑧ 《中俄关系史料·外蒙古(民国八年)》,第365页, No. 89《发陆[征祥]总长电》,1919年4月5日。

⑨ 《中俄关系史料·外蒙古(民国八年)》,第442页, No. 213《收俄使馆函》,1919年7月21日。

⑩ 《中俄关系史料·外蒙古(民国八年)》,第448页, No. 228《次长会晤英朱使问答》,1919年7月30日。

⑪ 《中俄关系史料·外蒙古(民国八年)》,第464-465页, No. 257《收驻库大员[陈篆]电》,1919年8月17日。

望,但应“名此事全属出于外蒙请求,并非政府利用时机,强事干涉”^①。通过后,陈毅与外蒙商议取消自治条件草案。10月条件提交各部签注意见,28日提出阁议通过。10月24日哲布尊丹巴胡图克图汗呈大总统书,11月4日到北京^②。但西北筹边使徐树铮对陈毅所拟外蒙撤销自治善后条例不满^③。

22日,大总统令:俯如所请。“再前订中蒙俄三方条约,及俄蒙商务专调,并中俄声明文件,原为外蒙自治而定也,今既自己情愿取消自治,前订条件,当然概无效力。”^④24日俄使抗议,声明:“各国彼此订定国际条约,除发生战事状况外,断不能于一方单独取消。”^⑤12月10日,外交部答复:“从前外蒙要求自治,实由于外蒙自愿,而此次取消自治,亦由于外蒙自愿。前后制度之变更及恢复,均完全因新形势之发生,以外蒙全体之意思为根据。来照所称国际条约取消之先例,比拟不伦,本政府不能认为同意。”^⑥17日,俄库使会晤陈篆:“本使所抱宗旨,为维持中俄旧有之条约,……故此次照例抗议,以尽本使分内之事。”^⑦

12月1日,北京政府裁撤库伦督护使署,派西北筹边使徐树铮督办外蒙善后事宜。27日,册封专使徐树铮抵库伦,1920年1月1日,册封活佛。7月,直皖战争爆发,徐树铮离开库伦。

收回外蒙主权后,东北当局又谋恢复呼伦贝尔地区的主权。黑龙江省西部呼伦贝尔地方的蒙古族人,于1912年模仿外蒙古先例,驱逐中国官宪,设立一自治政府。由于该区域横跨中东铁路,1915年11月6日,俄国与北京政府签订《呼伦贝尔条件》,把呼伦贝尔划为特别区域,直隶于北京,俄国享有经济优先权利^⑧。俄人又与呼伦贝尔蒙署取得捕鱼、采矿、砍木、摆渡等合同^⑨。

俄国革命后,1920年1月10日,黑龙江督军孙烈臣电外交部,云:呼伦贝尔代表来江会议,“自愿取消特别区域会议,所有以后呼伦贝尔一切政治,听候中央政府核定治理,并将民国四年会订条件声明作废等情,当场签字”^⑩。28日,大总统令:将俄国与中国会订呼伦贝尔条件取消^⑪。次日,俄使抗议,文字与抗议外蒙相同^⑫。3月11日,外交部答复俄库使,云:“本国政府对于此事看法,与外蒙古完全相同,……来照所称各节,本国政府歉难同意。而况呼伦贝尔在前清本为黑龙江道属,其地位尤非外蒙可比。”^⑬1920年12月20日,外交部咨孙烈臣:“查中俄会订呼伦贝尔条件,业经明令取消,所有根据该条件成立之蒙俄各项合同,当然随之而消灭。惟在条件未经取消以前,某某种合同之已经履行者,却未便概作为无效。”^⑭

四、结 语

过去学界在讨论中苏谈判时,通常认为谈判的基础是苏俄两次宣言放弃旧俄条约特权,北京政

① 《中俄关系史料·外蒙古(民国八年)》,第471-472页, No. 262《提国务会议蒙事说帖》,1919年8月20日。

② 《中俄关系史料·外蒙古(民国八年)》,第573-574页, No. 386《收哲布尊丹巴胡图克图汗呈大总统书》,1919年8月20日。

③ 《中俄关系史料·外蒙古(民国八年)》,第574-576页, No. 387《收西北筹边使[徐树铮]库伦来电》,1919年11月4日。

④ 《中俄关系史料·外蒙古(民国八年)》,第601-602页, No. 439《大总统令》,1919年11月22日。张启雄:《收复外蒙主权》,台北:蒙藏委员会,1998年,第106-107页。

⑤ 《中俄关系史料·外蒙古(民国八年)》,第603页, No. 441《收俄使[库达摄福]照会》,1919年8月24日。

⑥ 《中俄关系史料·外蒙古(民国八年)》,第610-611页, No. 458《发俄使[库达摄福]节略》,1919年12月10日。

⑦ 《中俄关系史料·外蒙古(民国八年)》,第611页, No. 460《代理总长会晤俄库使问答》,1919年12月17日。

⑧ 该约《外交档案》中称为《呼伦贝尔条件》,王铁崖所编《中外旧约章汇编》依据法文本译为《呼伦条约》,见该书第二册第1124-1125页。

⑨ 参见《外交档案》03-32-153-01各件。

⑩ 《中俄关系史料·外蒙古(民国九年)》,第2页, No. 4《收黑龙江督军[孙烈臣]电》,1920年1月10日。

⑪ 《政府公报》第1423号,1920年1月29日。

⑫ 《中俄关系史料·中东路与东北边防附外蒙古(民国九年)》,第10-11页, No. 23《收俄[库达摄夫]使照会》,1920年1月31日。

⑬ 《中俄关系史料·中东路与东北边防附外蒙古(民国九年)》,第12页, No. 27《发俄库[达摄夫]使节略》,1920年3月11日。

⑭ 《中俄关系史料·外蒙古(民国九年)》,第67页, No. 101《发黑龙江省长[孙烈臣]咨》,1920年12月20日。

府乃得以在《中俄协定》中收回种种权益。争论的焦点常放在苏俄放弃在华特权不够彻底,尤其在中东铁路与外蒙古方面。然而,依据上文之探讨,笔者认为,与其说是两次对华宣言是中苏谈判的基础,不如说是1917-1922年间北京政府与东北、新疆地方当局,把握有利时机持续不断地清理旧俄在华条约权益,造成中苏正式谈判开始时,旧俄条约特权已绝大部分被中国收回的既成事实。换句话说,谈判的基础应是承认现状,不宜太过强调苏俄之“主动”与“自愿”。

1924年时,已有学者指出苏俄所让与中国之权利,其实是已丧失的,如曾友豪《中俄协定给与中国之利害》一文云:

表面上,中俄协定对于中国的利总比害多些。但我们要知道中国所得的利益,并不一定是苏俄高兴给的,其实苏俄简直没有供给这些利益的能力。譬前俄帝国和中国缔结的不平等条约,自民国六年俄国帝制灭亡后,已不再为中国承认。纵使这一次苏俄政府不肯放弃前俄帝国与中国缔结的条约,苏俄也没有法子使中国承认。^①

但这种说法,在当时舆论一片亲苏言论中,只占不成比例的极少数,没有引起注意。

或云因为苏俄两次对华宣言,使北京政府有清理旧俄权益的依据,因此加拉罕宣言仍有其作用。但是细考两宣言传入中国的时间,1919年7月25日第一次加拉罕宣言,于1920年3月传到中国,4月远东共和国成立,8月优林使团到北京。8月17日颜惠庆就外交总长职。9月23日大总统命令停止旧俄使领待遇,实质上是废除俄侨领事裁判权,收回俄租界。此举严重地冲击了条约体系,引起外交团多次干涉,维护条约特权。10月第二次加拉罕宣言,交张斯麟带回中国。准此,东北当局收回中东路区主权之“维约”行动,及新疆当局的清理行动主张,早在加拉罕宣言传到中国之前就已开始。至于北京政府之停止旧俄使领待遇,则很可能是受到加拉罕宣言的影响。

事实上,苏俄多次借口中国没有及时答复两次对华宣言,不认为应受两次对华宣言的束缚。加拉罕来华,以两次宣言签发人身份,不断强调将依循宣言精神对华谈判,宣扬新外交,但也承认中国抗拒外交团之阻力,自行收回俄国权益。1923年9月14日,加拉罕与王正廷第一次正式会谈,加氏云:“俄国一九一九及一九二〇年及余最近宣言,足证俄国对华诚意,且宣言中除为外交团所阻止者外,已经中国自己实行矣。”^②加拉罕宣言与中国政府之清理旧约作为,可称是相辅相成,苏俄有世界主义外交之理想,以及清除旧俄在华势力之现实需求,中国则有摆脱条约束缚之愿望及增加税收之实际好处。此外,清理行动有北洋修约外交自身发展的脉络。

北京外交部的清理行动,许多是依循1917年对德宣战后,清理德、奥在华条约权益,收回在华租界、领事裁判权等之先例。当时颁布种种处理敌国人民法权及财产的相关管理法规,此次对俄援例颁布。1917-1922年清理旧俄权益,也展现了许多重要的先例与策略。诸如十年“到期修约”之再次实践,以及片面废约、修约之强硬措施。清末曾尝试以到期修约条款,与俄国谈判修改《伊犁条约》,但遭到羞辱而失败。新疆督军杨增新及各地商会,一再请求于1921年务必“到期修约”,去除“不平等条约”束缚。这对1926年初北京政府确立“到期修约”方针,应有重要的影响。北京政府之片面废约,承参加欧战废除对德、奥条约之举,1919年出兵外蒙古,11月22日,大总统令:接受外蒙古取消自治请求,于是1911年《俄蒙协约》与《商务专条》,1915年《中俄蒙协约》,“当然概无效力”。虽遭旧俄库使抗议,但北京政府不予理会。1920年1月28日,大总统令:将俄国与中国于1915年会订《呼伦贝尔条件》取消,又遭旧俄库使抗议,外交部依然不理。1922年1月8日,大总统令:取消《伊犁条约》俄商免税特权,遭苏俄代表裴克斯抗议,“中政府未经预商,遽尔取消该约,殊难索解”,北京也不予理会。

北京政府以大总统令停止旧俄使领待遇,是另一种外交上之创例。虽强调“停止待遇与绝交情

^① 《东方杂志》第21卷第20号,1924年10月25日,第33页。

^② 《中俄问题谈话节略》,1923年9月14日,《外交档案》03-32-483-05。

形不同”、“无意侵犯俄国条约权益”，但以中国政府成为未来被承认之俄国政府的代管人，俄国政府公产将来要交给各国承认之正式政府之代表。“租界并非收回，是暂代管理。”俄侨领事裁判权部分，则借口领事停止待遇后，由特派交涉员暂代领事职权，但坚持将俄侨纳入中国法律管辖。这些都是可言之成理的策略运用。此外，得益于列强分裂，中国得以“以夷制夷”。例如，利用华盛顿会议美国对门户开放之坚持，争取到陆路关税与海路一致，加强中国之地位。在外蒙问题上，北京政府不顾外交团的反对，片面宣布废除《俄蒙协约》。在中东路问题上，又藉美、日矛盾，俄国新、旧党矛盾，得以收回中东路区主权。甚至藉苏俄对华宣言，清除旧俄在华势力。遗憾的是外蒙古之得而复失，庚子赔款、废除北满之减税办法未能成功。

北京政府这些作为，多系片面措施，在国际法上，必须由中苏两国正式订约来确认。但是，一则因苏俄两次对华宣言，一则因中国造成之既成事实，日后苏俄代表来华，必须先承认加拉罕宣言精神，允诺放弃旧约权益，为日后《中俄协定》的签订，奠下坚实的基础。诚如波赖所云：“实际上中国对任何俄国新政府，其仍欲坚持俄国在华一切政治权益者，拟以不承认来阻碍其成立的意思，却是显然的。”^①

北京政府与东北、新疆当局的合作，也值得注意。奉天、新疆当局，早已实质收回旧俄权益，并不断建议北京政府收回国权。1920年直皖战争使段祺瑞失势，亲英美之直系掌权，颜惠庆锐意进取。加以苏俄政权逐渐巩固，协约列强对其态度趋于缓和，苏俄第一次宣言于1920年初传抵中国，远东共和国代表优林8月抵北京，确认加拉罕宣言，表达善意。颜惠庆决定清理俄约权益，并与苏俄接触。新疆于1920年5月27日与俄方中亚当局签订《伊犁临时通商协定》，实质上收回俄商贸易免税特权及治外法权，创下与苏俄交涉先例，鼓舞北京政府接待远东共和国使团。北京政府也利用1921年8月《伊犁条约》十年期满，宣布废约。黑龙江当局率先“维约”，1917年底乘俄乱收回旧俄违法在中东路区侵及中国主权之处，北京政府也在停止旧俄使领待遇后，取消中东路区内之各级俄国法庭。当时，北京政府虽号令不及于东北及新疆，但在外交上，中央和地方常能合作，相辅相成，颇发人深省。

北京外交团尤其是仍享有条约特权的协约国列强，害怕清理旧俄条约权益，牵一发而动全局，常常干涉北京政府的清理行动，给外交部带来许多困扰。如在收回使领馆时，外交团就介入代管了东交民巷内之俄国使馆。并在保障俄侨司法权益上，向北京外交部提出种种要求。然而，外交团内部立场不一致，法、日、义主张对华强硬干涉，英、美则较缓和，给予中国较大的运作空间。外交团不断照会外交部，迫使交涉署聘用原旧俄领事担任顾问，保障俄侨权益。在司法上，不断介入，保障俄侨权益。北京政府虽作了部分让步，但在有关主权方面，则坚持立场。

藉以上对1917—1922年北京政府之清理旧俄条约权益之考察，一方面可了解北洋“修约外交”之发展脉络，另一方面可对1917—1927年之中苏关系有较全面的理解。注意到北京政府的作为，才能摆脱过去由苏俄角度所作的诠释，也才能将《中俄协定》放在较长与宽广的大脉络中来理解，得出较为公允的历史评价。

[责任编辑 扬眉]

^① [英]波赖：《最近中国外交关系》，曹明道译，南京：正中书局，1935年，第113页。

《涉江》中“伍子”为子胥考

姚 小 鸥

摘 要:学者多认为伍子胥是楚国“国贼”，有人并据此否定《楚辞》王逸注有关《涉江》中“伍子”为伍子胥的说法。考诸传世文献和出土文献可知，春秋时期的“父”、“君”观念与后世有很大差别。《郭店楚简·六德》将其概括为“为父绝君，不为君绝父”，《国语·楚语》也反映了类似观念。子胥出楚境，为吴臣，“楚国贼”说系后人的误解，伍子胥对吴国的忠诚是屈原对其加以咏叹的原因，《楚辞章句》相关内容不误。明乎此，方可进一步讨论《九章》中《惜往日》与《悲回风》两篇的作者问题。

关键词:《涉江》；伍子；伍子胥；国贼；父君

屈原《涉江》中有“伍子逢殃兮，比干菹醢”一句。王逸《楚辞章句》：“伍子，伍子胥也。为吴王夫差臣，谏令伐越，夫差不听，遂赐剑而自杀。后越竟灭吴，故言逢殃。”^①自宋代李壁始对此加以质疑，他认为伍子胥“于吴实貔虎，于楚乃枭鸱”。伍子胥既是楚国的“国贼”，屈原绝不可能称许他，并认定此“伍子”当指伍子胥的父亲伍奢和兄长伍尚。其后魏了翁引用李壁的意见说：“子胥挟吴败楚，几墟其国。三闾同姓之卿，义笃君亲，决不称胥以自况也。”^②近代学者多以此立论。如刘永济先生说：“子胥于吴诚忠矣，然教吴伐楚，残破郢都，鞭平王之尸，自此之后，吴楚构兵不休，贻害楚国甚大，实乃楚之逆臣，屈子决无以忠许之之理。此‘伍子’当属伍奢。”^③刘永济先生还据此判断《九章》相关篇章如《惜往日》与《悲回风》的作者归属。力之先生撰文力主“伍子”是子胥而非伍奢等人，实为有见，但对屈原咏叹子胥一事仍不得其解。他在论文的结尾中说：“李壁之说并非一无是处，不过这不在其结论，而在其能促使后人深入思考：屈原既为楚的忠臣，他何以称颂伍子胥？”^④

伍子胥是否是“国贼”？对此，陈子展先生认为不能用后世狭隘的爱国思想或民族主义作为判断标尺。他指出：“王土王臣的观念，中国一统、天下一家、四海之内皆兄弟的思想，早已成为思想领域上的统治思想，这在无形中压住了褊小的地方观念、狭隘的爱国思想。……在那一时代里，这一国的人材一点不避嫌疑的出仕那一国，那一国的君主一点不生猜忌的延揽这一国的人材。楚材晋用、朝秦暮楚，不算一回事。”^⑤陈子展先生不赞成将伍子胥视作国贼，确属有见，但其论证尚未切中要害，故不能十分服人。

事实上，由于家族之仇而与故国为敌者，先秦时期并非罕见，即在楚国，即为屈氏，亦有著例。

作者简介:姚小鸥，中国传媒大学文学院教授(北京 100024)

① 洪兴祖：《楚辞补注》，北京：中华书局，1983年，第131页。

② 这一论断最早由李壁提出，后经魏了翁在《鹤山渠阳经外杂抄》引用而为世人所广泛知晓。参见熊良智：《〈楚辞·九章〉真伪疑案的一段文献清理》，《文献》1999年第2期。

③ 刘永济：《屈赋通笺》，北京：中华书局，2007年，第184页。此外还有许多学者作如是说。参见雷庆翼：《楚辞正解》，上海：学林出版社，1994年，第391—394页。

④ 力之：《〈涉江〉的“伍子”为“伍子胥”无误辨》，《云梦学刊》2002年第4期。

⑤ 陈子展：《楚辞直解》，南京：江苏古籍出版社，1998年，第538页。

《左传·成公七年》记载楚子重、子反杀害申公巫臣的族人,继而又霸占他们的财产^①。申公巫臣发誓要使二人“奔命以死”。其后巫臣果然“教吴乘车,教之战阵,教之叛楚”。家族利益与国家利益矛盾时,古人往往以家族利益为重。这种宗亲重族的思想深刻地反映了当时的伦理观念。《大戴礼记·曾子制言》篇说:“父母之仇,不与同生;兄弟之仇,不与聚国;……族人之仇,不与聚邻。”^②此类论述亦见于近年公布的出土文献。《郭店楚简·六德》篇说:

为父绝君,不为君绝父;为昆弟绝妻,不为妻绝昆弟;为宗族杀朋友,不为朋友杀宗族。^③

所谓“为父绝君”,是建立在血缘关系上的伦理判断:父子之间血脉有亲,不可断绝;君臣之间没有这种血缘关系,因而可去可绝^④。由简文,可知当父子所代表的家庭关系和以君臣所代表的社会关系发生冲突时,“要以家庭关系为上。为什么?因为‘先王之教民也,始于孝弟’,‘孝,本也’。社会关系是建立在家庭关系之上的”^⑤。这与《孝经·开宗明义章》引孔子所言“夫孝,德之本也,教之所由生”^⑥的内涵一致。强调父子之亲胜过君臣之义,学者指出,“这是儒家本来的说法”^⑦。《礼记·哀公问》记载鲁哀公向孔子请教为政之道,孔子回答说:“夫妇别,父子亲,君臣严。三者正,则庶物从之矣。”^⑧相似的说法亦见载于《大戴礼记·哀公问于孔子》篇^⑨。《郭店楚简·六德》篇说:“夫夫、妇妇、父父、子子、君君、臣臣,六者各行其职,谗谄无由作也。”^⑩以夫、妇、父、子、君、臣作为执政中的六个重要因素,与大、小戴《礼记》所载的三组发展序列一一对应,反映出其时这一观念的成熟与稳定。《六德》篇又有“男女辨生言,父子亲生言,君臣义生言”之说,这也就是《礼记·昏义》所说的“成男女之别,而立夫妇之义也。男女有别,而后夫妇有义;夫妇有义,而后父子有亲;父子有亲,而后君臣有正”^⑪。《昏义》中说“昏礼者,礼之本”。婚礼为诸礼之本,建立在其基础之上的父子关系、宗族关系有不同于君臣关系、朋友关系的特殊意义。传世文献与出土文献中所记载的这种由父子到君臣的关系,体现了由家庭人伦到政治伦理发展的序列。

上文论及《六德》篇“为父绝君”的观念。事实上,《郭店楚简》其他篇章对此亦多有发明。如《语丛三》记载说:

父无恶,君犹父也,其弗恶也,犹三军之旌也,正也。所以异于父,君臣不相在也,则可已;不悦,可去也;不义而加诸己,弗受也。

这段话的意思是说:子不得称父恶;对臣下而言,国君如同父亲,作为号令三军的表率,也不得称恶。但父子与君臣之间又有区别。因为君臣“不相在”,缺少父子之间血脉依存的天然之性,因此臣下可以离开君主,对君主不合道义的要求,也可以不予接受。

《左传·宣公二年》记载,晋灵公要杀害赵盾,赵盾被迫出逃。这就是《语丛三》所说的“不义而加诸己,弗受也”。之后晋灵公被弑,赵盾“未出山而复”。晋太史董狐记录此事,直书“赵盾弑其君”。赵盾指责董狐所记失当,董狐回答说:“子为正卿,亡不越境(境),反不讨贼,非子而谁?”《左传》引用孔子的话说:“董狐,古之良史也,书法不隐。赵宣子,古之良大夫也,为法受恶。惜也,越境(境)乃

① 《左传》记载说:“子重、子反杀巫臣之族子闾、子荡及清尹弗忌及襄老之子黑要,而分其室。子重取子闾之室,使沈尹与王子罢分子荡之室,子反取黑要与清尹之室。”

② 王聘珍:《大戴礼记解诂》,北京:中华书局,1992年,第91页。

③ 荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年,第188页。

④ 亦有论者以为此段仅就服丧制度而言,本文不取。参见李零:《郭店楚简校读记》,北京:北京大学出版社,2002年,第63页。

⑤ 廖名春:《荆门郭店楚简与先秦儒学》,姜广辉主编:《郭店楚简研究》,沈阳:辽宁教育出版社,1999年,第63页。

⑥ 李隆基注,邢昺疏:《孝经注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第2524页。

⑦ 李零:《郭店楚简校读记》,北京:北京大学出版社,2002年,第137页。

⑧ 郑玄注,孔颖达正义:《礼记正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第1611页。

⑨ 王聘珍:《大戴礼记解诂》,第13页。

⑩ 荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,第188页。

⑪ 郑玄注,孔颖达正义:《礼记正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第1681页。

免。”^①晋国表里山河，所谓“未出山而复”，指赵盾出奔时未出晋之边境即返回国都。按当时人的观念，赵盾未出境，即与晋灵公依然维系君臣之义。杜预注云：“越竟（境），则君臣之义绝。”孔颖达进一步申论说：“今君欲杀己，逃奔他国，君之于臣既已绝矣，臣之于君能无绝乎？”晋灵公以不义加诸赵盾，“君欲杀己”，赵盾自然可以“弗受”，有离开权利。未出境而返，君臣之义未绝，义当担责。楚人滥杀申公巫臣宗族，属不义之举，巫臣因此与楚义绝，而教吴伐楚，使子重、子反疲于奔命。申公巫臣此举对吴、楚而言皆意义重大。《左传》说吴“是以始大”，此后吴楚之间干戈不断。《国语·楚语上》记载伍举说巫臣教吴人射御之法，又引导吴人伐楚，是“申公巫臣之为也”^②。伍子胥挟吴败楚，正是在此历史大背景之下所发生。

《国语·楚语下》记载，楚昭王十年（前506）吴、楚发生战争，吴人攻入郢都，昭王出逃郢地。郢公斗辛之父子期当年被昭王之父平王所杀，因此郢公之弟斗怀意欲杀昭王以报父仇，郢公被迫护送昭王逃往随国避难。昭王返回郢都后，论及刑赏，均赏郢公、斗怀兄弟二人。《楚语下》记载说：

王归而赏及郢、怀。子西谏曰：“君有二臣，或可赏也，或可戮也。君王均之，群臣惧矣。”王曰：“夫子期之二子耶？吾知之矣，或礼于君，或礼于父，均之，不亦可乎？”^③

楚国公子子西对昭王的赏赐表示异议，他认为郢公护君有功，当赏；而斗怀企图弑君，罪当诛杀。楚昭王则指出：二人“或礼于君，或礼于父”，皆当褒奖。在身为君王的昭王眼中，君臣之义并未凌驾于父子之亲上。“君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。”（《论语·颜渊》）最高阶层的主导思想必然对整个社会产生重大影响，此即所谓“上下同风”。斗怀说：“平王杀吾父，在国则君，在外则仇。见仇弗杀，非人也。”这段话首先区分“在国”与“在外”的不同。“在外则仇。见仇弗杀，非人”，这也就是《礼记·曲礼上》所说的“父之仇，弗与共戴天”。昭王与斗怀的言行均反映出当时整个社会以孝为本的人伦观，这与我们前文所引《郭店楚简》的表述可以互相印证。

据学者考证，《郭店楚简》所出楚墓的墓主曾任楚国太子的老师。以墓葬年代推论，这位太子应当是怀王太子横，即后来的顷襄王^④。曾有论者认为墓主是屈原，此说未必妥当，但墓葬诸方面的迹象显示，墓主与屈原年代相近，身份地位相当。可知在屈原生活的时代，简文所记载的思想在楚地贵族社会中广为流行。这就是伍子胥去楚至吴复仇，以及昭王均赏郢公、斗怀二人的思想文化背景。

伍子胥的复仇对象是楚平王及其子昭王。楚昭王十年，伍子胥引导吴军攻入郢都，鞭尸平王，昭王被迫出奔，其间遭斗怀追杀。事后昭王不但未追究斗怀逆君之罪，反而因为其能为父复仇而加以赏赐。昭王行事尚如此，楚国其他人更不会以“国贼”之罪议诸子胥。与此相联系，终先秦之世未见视伍子胥为“国贼”、“逆臣”的论断。

根据《左传》记载，伍子胥之父、兄伍奢、伍尚被杀一事，发生在鲁昭公二十年（前522）。之前伍奢被楚王囚禁，楚国佞臣费无极向楚王进言，认为伍奢二子均有才干，若至吴国，必为楚国大患，一定要将二人一同杀害。楚王诱杀伍尚，而子胥逃往吴国。伍奢听说后，有“楚大夫其盱食乎”之叹，可知子胥借吴国之力向楚国复仇属必然之势，时人皆晓。伍子胥因父、兄被杀，复仇于楚，正是基于“孝，本也”这一根本的伦理观。所以《吴越春秋》记载子胥在逃离的过程中与申包胥相遇说：“吾闻父母之仇，不与戴天履地；兄弟之仇，不与同域接壤，……今吾将复楚辜，以雪父兄之耻。”^⑤

通行本《楚辞章句》注“专惟君而无他兮，又众兆之所讎”：“百万为兆，交怨曰讎。言己专心思欲竭忠情以安于君，无有他志，不与众同趋，故为众所怨讎，欲杀己也。”什么样的仇恨必欲杀之而后快呢？黄灵庚教授发现，“交怨曰讎”四部丛刊本《楚辞章句》作“父怨曰讎”。他又进一步发现《慧琳音

① 杜预注，孔颖达等正义：《春秋左传正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第1867页。

② 徐元诰：《国语集解》，北京：中华书局，2002年，第491页。

③ 徐元诰：《国语集解》，第524页。

④ 李学勤：《先秦儒家的重大发现》，姜广辉主编：《郭店楚简研究》，沈阳：辽宁教育出版社，1999年，第14页。

⑤ 赵晔：《吴越春秋》，南京：江苏古籍出版社，1999年，第19页。

义》等经典文献引相关王逸注皆作“父怨”。故“父怨”为正，“交怨”为讹无疑。“交”、“父”字形相近，意义则有极大不同^①。孔颖达《礼记正义》解释《礼记·曲礼上》“父之讎，弗与共戴天”一句说：“此不共戴天者，谓孝子之心，不许共仇人戴天，必杀之乃止。”^②正是“孝子之心”使伍子胥与楚王有了不共戴天之仇，必欲杀之而后快。孝子复仇是先秦时期最重要的伦理信条，《楚辞章句》异文证明，王逸对此是有所认识的。汉代以后的人们对此则往往已不甚清楚了。

伍子胥至吴，臣事夫差，尽忠而死，在先秦时期就已成为忠臣的典范，哀其人、叹其行、书其事迹者不绝。《悲回风》中说“浮江淮而入海兮，从子胥以自适”，洪兴祖《楚辞补注》引《越绝书》谓：“子胥死，王使捐于大江，乃发愤驰腾，气若奔马，乃归神大海。”子胥神归大海，《悲回风》说入海从子胥，足见作者对其向往之意。《惜往日》“吴信谗而弗昧兮，子胥死而后忧”之句，亦见作者对子胥命运之惋叹。司马迁在《史记·伍子胥列传》中称赞子胥说：“向令子胥从奢俱死，何异蝼蚁。弃小义，雪大耻，名垂于后世，悲夫！”^③《汉书·艺文志》颜师古注云：“（子胥）春秋时为吴将，忠直遇谗而死。”^④《史通·内篇·探赜》亦叹美子胥说：“若伍子胥、大夫种、孟轲、墨翟、贾谊、屈原之徒，或行仁而不遇，或尽忠而受戮。”^⑤以上略举汉唐史家所论，尚不计自先秦以迄后世历代文学艺术作品中的咏赞^⑥。而宋代以来的伦理道德，忠君重于孝亲，即在忠孝不能两全的情况下，宁肯牺牲亲情^⑦。在此历史背景下，李壁、魏了翁等一反前说，责备子胥为楚国逆臣。对此思想观念之变迁当细加辨析，不可盲目因袭误说。

综上所述，可知伍子胥报父仇于楚具有历史的合理性，“国贼”说系后人误解。子胥臣事夫差尽忠而死，屈原于楚为忠臣，引子胥为同道，作赋颂之，在情理之中。明乎此，可确知《楚辞章句》相关内容不误，在此基础上，方可进一步讨论《九章》中《惜往日》与《悲回风》两篇的作者问题^⑧。

【附记】高中华参与了此文的撰写，谨表谢忱！

【责任编辑 刘培】

① 黄灵庚：《楚辞与简帛文献》，未刊稿，第147页。

② 郑玄注，孔颖达正义：《礼记正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第1250页。

③ 司马迁：《史记》，北京：中华书局，1982年，第2183页。

④ 班固：《汉书》，北京：中华书局，1962年，第1740页。

⑤ 刘知几撰，浦起龙释：《史通通释》，上海：上海古籍出版社，1978年，第211页。

⑥ 如《慎子·知忠》“无遇比干、子胥之忠”，《庄子·盗跖》“世之所谓忠臣者莫若王子比干、伍子胥。子胥沉江，比干剖心”，《荀子·大略》“比干、子胥忠而君不用”。汉人拟《骚》赋如《七谏·怨世》“思比干之泔泔兮，哀子胥之慎事”，《九思·哀岁》“俯念兮子胥，仰怜兮比干”等等。此外汉画像石中有关伍子胥的内容，敦煌变文中所记载伍子胥的故事，均可证成此说。

⑦ 李零：《郭店楚简校读记》，第137页。

⑧ 正如力之先生文章所指出的，“《惜往日》与《悲回风》说到‘子胥’，这对证《涉江》的‘伍子’为‘伍子胥’有意义，而对证明其所自出的作品是否为屈原所作无价值。”力之：《〈涉江〉中的“伍子”为“伍子胥”无误辨》，《云梦学刊》2002年第4期。

王士禛、赵执信交恶真相考

陈汝洁 刘聿鑫

摘要:王士禛是清初诗坛领袖,其诗歌创作和诗学理论影响巨大,被奉为康熙诗坛的“一代正宗”。赵执信是王士禛甥婿,他著《谈龙录》攻讦王士禛,遂使“王、赵之争”演为清代诗学一大公案。前人对“王、赵交恶”多有探讨,但歧说纷纭,莫衷一是。依据新发现的《赵执信与王渔洋信札》,可以考知“王、赵交恶”真相,结合这封信读《谈龙录》,能够使人更准确地理解赵执信的诗学主张。

关键词:王士禛;赵执信;神韵说;《谈龙录》

王士禛(1634-1711)是清代康熙年间的诗坛盟主,论诗主“神韵”说,开一代诗风,于清代诗学影响巨大。赵执信(1662-1744)是王士禛的姻戚后辈,康熙四十八年(1709),赵执信著《谈龙录》,对王士禛诗学、诗作嘲诮百端,遂使王、赵之争演为清代诗学的一大公案。关于王士禛与赵执信交恶的原因,历来颇受学界关注,前人已多有考述。然由于缺乏确凿史料,致使前人考论歧说纷纭,其中不乏猜测附会之谈。2008年12月2日,佳士得香港国际艺术品拍卖有限公司拍出《赵执信与王渔洋信札》一件(见于该公司互联网上的拍卖预展),是一封长信,后有刘墉题跋。从笔迹来看,此件确系赵执信书札真迹。而细读此札,竟是赵执信与王士禛晚年交恶的函件,弥足珍贵。前人考述王、赵交恶,鲜有提及此札者,故笔者从解读此札入手,再考王、赵交恶之真相,三百年来之文坛公案,或可就此结案矣。

赵执信书札云:

甥婿赵执信惶恐、惶恐,顿首、顿首。十一尊舅大人阁下:前侍饮谈,方切欣幸。昨闻执端弟传责望之言,甚以为骇。既而谕之张司允,乃知玉斧之所陈者,又窃以自宽也。欲默然以俟,诚不忍使之区区之怀,掩于巍巍之口。辄冒昧有言,愿垂听焉。

信始学为诗,即蒙称许过当。追随十载,深知鄙性好为狂迂之论。时时面有异同,而吾舅未尝稍介意者,无以间之故也。被放以来,日远日疏。然于《题大木(晴川诗)》,即讥赏誉之滥;于《三昧集》初成,即以书言其小有疏误。皆承报书,谬加奖慰。自庆古道可行,知己无恨。不意丁丑之秋,横被口语,无以自明,断绝笔墨者四年。后蒙曲宥,复理旧业。胆落魄悸,言必审择。其自称受声格于新城先生,播在交游,著之文笔,天下其谁不知之?非如巍巍者流,依附光华,冀有成立。实不忍轻负知己,兼不能作违心语耳。若必欲反唇相谤者,固不必始崇奉之既深且久,而后自反其说;又不必誉诸天下之人,而毁诸其子侄之前,唯恐其闻之不速也,乃若玉斧之所述则亦有之。

前临别时,既持《子青墓志》以行,舆中览之数过。既至石桥,饮酌醉,而紫廷出制义见示。因攻其所短,不少自匿。玉斧愤愤,旁作谐语,漫及时辈,欲以相压。既不能胜,因举吾舅。信之推尊凡百余言。玉斧云:“视某某如何?”信曰:“此当代一人,皆非其伦也。”玉斧又云:“比韩苏何

如?”答曰:“是则未能。”坐中愕然,固征其说。信已醉狂,则答曰:“前人之称人也,不溢其量,而行文无小疏赘。如朱生《墓志》,所以誉之者可谓过矣。又,前既言不屑帖括,后不必更言‘连不得志于有司’。此为疏矣。”玉斧亦面题之。不谓彼顿忘数百言之推尊,而独识此一段为贡谀伯父之具也。嗟乎!伤哉!使信其日留止城中,面读斯文,忽焉承问,未必不言之而非耶,所谓“小称意则小怪之”者也;言而是耶,所谓“刮垢磨光”者也。于舅固无所损,其在信则仍是十余年前异同之论,及其讥滥赏、言疏误,行古之道者也。前则毫不介意,而今则触之即发,将无丁丑之余焰犹未平耶?信以不才,年垂五十,文章所就,去古甚远。今之词场,非有晋楚、刘项必争之势,信亦非如虎牢、成皋之比,其为重轻,曾何足道!而纤见小鼓舌吻,遂使大人长者弃好崇仇,横见罪过。信复何所于避?特不忍终负三十年之知己,故喋喋陈辨,以冀鉴原。或不能释然,信有赋《青蝇》而退矣。临池战栗,寒汗如浆。执信谨再拜。谨空。

此信较长,内容颇丰,列目详考于下。

一、涉及的人物及其关系

王士禛与赵执信有多重姻亲关系。王士禛的季妹是赵执信的从叔父赵作肃的妻子,王士禛的二哥王士禧是赵执信的姑夫,三哥王士祐是赵执信堂兄赵执桓的岳父。康熙十七年(1678),赵执信娶同邑孙宝仍之女。孙宝仍的妻子王氏,是新城王与阶之女,与王士禛同高祖。以姻亲而论,王士禛是赵执信的妻舅,故信中赵执信自称甥婿。王士禛兄弟四人,而于同祖兄弟排行十一,故赵执信呼王士禛为十一舅。

向赵执信传达王士禛“责望之言”的赵执端,是王士禛小妹之子,与赵执信同曾祖。检《笼水赵氏世谱》:“赵执端,字好问,号缓庵,附贡生,选汶上县教谕,载邑乘文苑传。著有《宝菌堂诗集》。”^①《宝菌堂诗集》为王士禛评定,不少诗后有王氏评语。王士禛与赵执信交恶,赵执端站在其舅王士禛一边,曾作诗讥刺赵执信。其《经先舅渔洋公旧邸》云:“闲行帐触忽生哀,落日楼台首重回。突兀龙门群仰望,飘零宅相独徘徊。依然万壑朝宗在,不禁蝼蚁撼树来。万户千门纷甲第,更谁奖借解怜才。”^②“蝼蚁撼树”即是嘲讽赵执信著《谈龙录》攻讦王士禛。信中开头说,赵执端代其舅氏向赵执信兴师问罪。赵执信询问张司允,方知向王士禛透漏赵执信冒犯王士禛言论者是玉斧。信中所提及的张司允,为赵执信同乡张虞言,字司允,康熙四十一年(1702)举人,官曹州府教授。著有《棟堂诗》一卷、《南征草》二卷、《北征草》一卷、《小洞庭诗》一卷。《乾隆博山县志·文苑》有传。卢见曾《国朝山左诗钞》选其诗四首,其小传云:“司允自少能诗,为从舅渔洋山人所器重,以‘清真’目之。”^③是知张虞言为王士禛从外甥。又据赵执信《先府君行略》记载,赵执信的父亲有两个女儿,其中次女“适同里壬午举人张虞言”。赵执信《张母王夫人哀辞》亦有“余(执信)女弟归张孝廉虞言”。是又知张虞言为赵执信妹夫。

检《新城王氏世谱》,可知“玉斧”系王启座,是王与阶之孙,王士禛族侄。赵执信的岳母是王与阶之女,即王启座的姑母。所以,王启座与赵执信的妻子孙氏是姑表兄妹或表姐弟关系。《新城王氏世谱》载:“王启座,字玉斧,号钝斋。行一。郡增生,性孝友。嗜诗歌。胸次和平乐易。早岁从伯父大司寇公京师十余年,一时名流相与接纳。所著有《金台杂咏》、《学诗偶存》等集,伯父赏其有裴王风味,为梓而行之。”^④“大司寇”即王士禛,曾任刑部尚书。王启座跟随王士禛在京师十余年,王士禛并为其刊刻著作,自然感情较深。王启座诗集未见流传,他与赵执端交好,赵执端《宝菌堂遗诗》中有

① 《笼水赵氏世谱》,博山赵氏家族光绪三年刻本。

② 赵执端:《宝菌堂遗诗》卷下,影印《四库存目丛书》本,济南:齐鲁书社,1997年。

③ 卢见曾《国朝山左诗钞》注明此段话引自《县志》,检《博山县志》张虞言传记中无此段话。《诗钞》所选张氏《清风店梦渔洋先生以新诗见示时先生已谢世七年矣感赋》一诗有自注云:“先生评余诗以‘清真’二字。”

④ 《新城王氏世谱》,桓台王氏家族1994年重修本,第225页。

《留别玉斧》二首，就是写给他的。

王启庭兄弟四人，启庭排行居长，其弟王启庭，字紫庭。赵执信信札中的“紫廷”，应该就是王启庭，“廷”字是赵执信的笔误。检《新城王氏世谱》：“王启庭，字紫庭，郡廩生。行二。志清行洁，为文矫健，工书法。学使者叹为异才，以大器期之。三蹶棘闱，郁愤成疾，卒年三十八岁。详内翰王秋史《传》。”^①王启庭能文，可能也以能文自负。他饮酒间出示制义，赵执信指示文中瑕疵，“攻其所短，不少自匿”，以致引发与王启庭兄弟的争论。赵执信十四岁中秀才，十七岁中山东乡试第二名，十八岁中会试第六名，殿试二甲第六名。由此来看，赵氏娴于制义无疑，且身后有《秋谷先生遗文》（制义文）传世，他指摘王启庭制义中的失误，该是有发言权的。

还有一位当时已经故去的人物，即“子青”、“朱生”，此人乃王士禛门人朱绂，字子青，别字橡村，山东济南人。著有《云根清壑》、《枫香》、《观稼楼》诸集，皆王士禛论定。王士禛有《题门人朱子青绂诗卷》云：“吾州之湖号莲子，数峰纯浸湖光里。当年房豹亦佳人，解道风沦历城水。橡村居士苦耽吟，寄我新诗韶护音。仿佛鹤华秋色好，扁舟系著使君林。”^②王士禛《蚕尾续诗》中有几首与朱绂交往的诗，如《橡村图为子青赋》、《送朱子青归济南二首》（卷六）、《朱子青桐荫清昼图》、《与圣舆子青游漪园》（卷七）等；《残尾剩稿》收有他与朱绂书信二通，可证王士禛与朱绂交往颇密。朱绂卒于康熙四十六年（1707）二月，王士禛为其撰《候补主事子青朱君墓志铭》，收入王氏《蚕尾续文集》卷十五。

二、信札的作期

赵执信的这件信札没有写明写作日期。信中提及王士禛所撰《子青墓志》，朱绂卒于康熙四十六年（1707）二月初三日，故这一信札的作期不会早于康熙四十六年二月初三日。信中有“前侍饮谈，方切欣幸”以及“前临别时，既持《子青墓志》以行”等语，是知此前赵执信曾与王士禛会面并饮酒。信中又有“既至石桥”之语，石桥旧属新城县，位于新城县城以南，赵执信居益都县颜神镇，位于新城县以南，赵执信辞别王士禛回返路过石桥，这说明二人会面饮酒的地点大约是在新城。王士禛于康熙四十三年（1704）罢官家居，康熙五十年（1711）五月十一日去世。因此，这封信的作期应在康熙四十六年（1707）二月初三日至康熙五十年（1711）五月十一日的范围内。又，赵执信于康熙四十八年（1709）六月写就《谈龙录》，对王士禛诗学、人品攻讦甚烈，矛盾已经激化，故而二人这次会面不会晚于康熙四十八年六月。信中有“信以不才，年垂五十”之语，赵执信生于康熙元年（1662），至康熙四十六年（1707）为四十六岁，这里所说的“五十年”应是举成数而言。信中又说“特不忍终负三十年之知己”，赵执信康熙十八年（1679）中进士入翰林院，王士禛时任翰林院侍读学士，这应是二人结交之始，至康熙四十六年（1707），近三十年。从信中所提及的《子青墓志》来看，这应该是王士禛的一篇近作，所以赵执信与他会面后，他将此文送给赵执信看。综上，赵执信的这封信大约写于康熙四十六年（1707）二月至四十八年（1709）六月之间。

三、交恶的原因

关于王士禛与赵执信交恶的原因，前人著述中有多种说法，如《四库全书提要》就说赵执信向王士禛求《观海集序》不得，导致赵氏不满，遂产生矛盾^③；而梁绍壬《两般秋雨盒随笔》则说是因为王士禛不借给赵执信《声调谱》之故^④。然这些说法不见于赵、王二家著述，极有可能是猜测附会之语。著名清代文学研究家严迪昌先生在《清诗史》一书中用大量笔墨考证赵执信与王士禛交恶的原因及时

① 《新城王氏世谱》，桓台王氏家族 1994 年重修本，第 226 页。

② 袁世硕主编：《王士禛全集》，济南：齐鲁书社，2007 年，第 1290 页。

③ 永瑤、纪昀等撰：《钦定四库全书总目》（整理本），北京：中华书局，1997 年，第 2759 页。

④ 梁绍壬：《两般秋雨盒随笔》，庄威点校，上海：上海古籍出版社，1982 年，第 55 页。

间,严先生认为王、赵的诗学之争是清初文学领域里的“朝野之争”,并言“赵执信明确地形成自己的诗学观体系,并树异帜与王士禛相抗衡,是早在《谈龙录》著成前十年间就发生了。他俩因论诗而‘交恶’,渔洋‘怒’之甚,则是康熙三十五年(1696)到四十年(1701)之前这个阶段”^①。细读赵执信的这封信,我们知道严先生的考论并不准确。其一,从信中来看,赵、王发生激烈冲突有两次,第一次是在康熙“丁丑之秋”,康熙丁丑是康熙三十六年(1697);第二次发生冲突就在赵氏此信写作前不久。其二,按照严先生的结论,赵执信之所以与王士禛发生争论,是因为赵氏有意与王氏抗衡。其实,从信中我们不难看出,赵、王第二次出现矛盾是由于赵氏酒后指摘王氏文章导致。而第一次出现矛盾也是由于赵氏酒后指摘王氏诗歌导致,这在《谈龙录》中有明确记载:

司寇昔以少詹事兼翰林侍讲学士,奉使祭告南海,著《南海集》,其首章《留别相送诸子》云:“芦沟桥上望,落日风尘昏。万里自兹始,孤怀谁与论?”又云:“此去珠江水,相思寄断猿。”不识谪宦迁客更作何语?其次章《与友夜话》云:“寒宵共杯酒,一笑失穷途。”穷途定何许?非所谓诗中无人者耶?余曾被酒于吴门亡友顾小谢以安宅漏言及此,客坐适有入都者,谒司寇,遂以告,斯则致疏之始耳。^②

赵执信于康熙三十五年(1696)秋自家乡颜神镇动身南游广州,至次年五月返里,此行两次路过苏州。赵执信在苏州友人顾小谢家饮酒,酒酣耳热之际,谈及王士禛《南海集》中两首诗诗中无人,感情不真,于是“客坐适有入都者,谒司寇,遂以告也”,以致触怒王士禛。从信中来看,这次王士禛火气很大,致使赵执信“断绝笔墨者四年”。赵执信在《冯舍人遗诗序》中也曾提及二人的这次不愉快。康熙三十九年(1700)赵执信德州友人冯廷樾卒,次年,赵执信“将往哭先生(指冯氏),适渔洋公暂假归新城,余过谒公,问先生临歿状,相对陨涕。时余方以论诗逢公之愠。先生诗,皆公所谥者,言将尽取而论定之。余至先生家,遂不问其诗,避嫌且不忍也”^③。“论诗逢公之愠”就是指康熙三十六年(1697)那次不愉快。赵执信《怀旧集》中怀念吴雯诗的小序中,也提及这件事。他说:“余好用冯氏法攻人之短,惟莲洋不以为忤。……晚相值于津门,出诗卷见示曰:‘曩之所攻,悉删改矣。’乃知其非名辈所及也。属余论定,余请俟异日。盖其时正逢阮翁之怒,不敢阑入诗坛故耳。”^④吴雯的父亲吴允升为王士禛同年,王士禛《渔洋文集》卷七《吴临颖墓表》就是为吴雯之父写的。这篇《墓表》开头叙写王氏与吴雯的交往说:“戊申(康熙七年,1668年)三月,苍头通宾客,视其刺,则雯也。跃起相见,稍稍与谈艺,多微中。”^⑤康熙十八年(1679)吴雯进京参加博学鸿词科考试,是年赵执信也赴京参加会试,赵执信与吴雯初交大约就是在这一年。赵执信于康熙四十年(1701)在天津与吴雯重逢,吴雯让赵执信论定他的诗集。由于吴雯诗作先前曾受到王士禛的称赞,而赵执信在诗学上与王士禛异趣,加之康熙三十六年(1697)二人发生了冲突,所以赵执信没有接受吴雯的请托。

赵执信这封信中主要写的是他与王士禛的第二次矛盾。与前次矛盾相比,这次与前次产生矛盾的原因很相似。同样是酒酣耳热之际,赵执信指摘王士禛《子青墓志》中的失误,并且直言王士禛的文学功绩不能与韩愈、苏轼比肩,以致引发了王士禛侄子王启座的不满。事后王启座将赵执信的言论转述于王士禛,遂使王士禛让其外甥当面责问赵执信,转达他对赵执信的不满。赵执信在信中说:“信以不才,年垂五十,文章所就,去古甚远。今之词场,非有晋楚、刘项必争之势,信亦非如虎牢、成皋之比,其为重轻,曾何足道!”这与严迪昌先生所认为的赵执信有意与王士禛立异抗衡相反,赵执信在信中辩解他无意与王士禛一争高低。

① 严迪昌:《清诗史》,杭州:浙江古籍出版社,2002年,第620页。

② 赵执信:《谈龙录》,见赵蔚芝、刘聿鑫校点:《赵执信全集》,济南:齐鲁书社,1993年,第535页。

③ 赵执信:《怡山文集》卷二,见《赵执信全集》,第380-381页。

④ 赵执信:《怡山诗集》卷十八,见《赵执信全集》,第322页。

⑤ 王士禛:《子青墓志》,见《王士禛全集》,第1628页。

四、是非曲直

赵执信有才气，为人率真，用他自己的话来说就是有些“疏直”^①，“不能作违心语”。信札中，他对王士禛的总体评价是“此当代一人，皆非其伦也”。其《谈龙录》也说王士禛是大家，是书云：

或问于余曰：“阮翁其大家乎？”曰：“然。”“孰匹之？”余曰：“其朱竹垞乎！王才美于朱，而学足以济之；朱学博于王，而才足以举之。是真敌国矣。他人高自位置，强颜耳。”曰：“然则两先生殆无可议乎？”余曰：“朱贪多，王爱好。”^②

但金无足赤，人无完人，大家之作也难免有瑕疵。平心而论，前次，赵执信指摘王士禛《南海集》中的两首诗诗中无人、感情不真，确为真知灼见，找准了王氏诗作之病；这次他所指摘《子青墓志》中的矛盾也很有道理。为便于说明问题，现将王士禛《子青墓志》摘抄于下：

历下发地皆泉，金膏水碧，与湖山相照映。士生其间，翕清轻以为质，煦鲜荣以为词，所从来矣。自唐李北海为守，太白、子美皆来游止。自时厥后，曾子固、苏子由、李公择、晁无咎、赵子昂相继作郡，而李文叔、辛幼安、张希孟、李溉之之流，皆以文章先后鹤起。方有明盛时，文苑推四杰、七子，而边华泉、李沧溟实为职志。又有刘希尹、殷正甫、谷少岱、许殿卿诸人，左提右挈，风流文采，遂与湖山之胜同在人口。百年已来，亦稍衰歇矣。吾门朱君子青晚出，风流文采，独能自见于当世。方期以远大，庶几成一家之言，以继诸先哲之后，而竟天阕以死。……

子青讳绚，别字橡村。……少负逸才，自六经、三史、四库、七略，旁及天官、壬遁之书，无弗习。顾薄科举程文，以为不足为，而独致力于歌诗。其为诗，义兼《骚》、《雅》，体被文质，干之以风力，润之以丹青，彬彬然近代一作手也。子青既盛有时名，四方胜流名士过历下者，揽湖山之秀，挹泉流之洁，而未识子青，则犹以为未足也，必停车结驷而造焉。所居有“云根清壑”之堂、“枫香”之阁，花竹窈窕，房廊靛深。群贤翕集，更阑烛跋，笔墨横飞。说者谓：金粟道人玉山雅集而后，世无此乐三百年矣。自有子青，湖山若增而秀，泉流若增而洁，而今已矣。斯亦湖山之不幸也。……

子青天性纯孝，又耽尚丘壑。既连不得志于有司，则循近例入赘，得授曹郎。……^③

此种谀墓文字，词气浮夸，誉扬过当，在古人已成风习。不过，具体到对朱绚的评价，在朱氏生前，王士禛对他的诗歌评价就很高，他在《题枫香集》中说：“老夫年来，日早起坐堂皇，治司空城旦书，日昃归邸，便下帘投床酣睡，视吾舌虽在，不复阑及风雅矣。得子青新诗，如麻姑爪搔背，不禁结习复作，雨窗点笔，辄竟其卷，饮光胜尊，闻箏起舞，信有之乎！同里老友王士禛书。”^④显然，赵执信认为王士禛对朱氏誉扬过当，因朱氏出王士禛门下，不免有阿私之嫌。赵执信所指出的“前既言不屑帖括，后不必更言‘连不得志于有司’”，确实是王士禛文章中自相矛盾之处。对于评价人物，赵执信认为应“不溢其量”，实事求是。反之，一味称述，誉扬太过，就是“善贡谀者”。他在《谈龙录》中说：“奖掖后进，盛德事也。然古人所称引必佳士或胜己者，不必尽相阿附也。今则善贡谀者，斯赏之而已。”^⑤赵执信对王士禛“滥赏”不满，由来已久。早在康熙二十九年（1690），他在《题大木所寄〈晴川集〉后》中曾写道：“渔洋诗翁老于事，一一狎视海鸟翔。赏拔题品什六七，时放瓦釜参宫商。”^⑥从赵执信的信札来看，这首对王士禛提出批评的诗，王士禛是知道的。

赵执信曾多次当面或在书信中对王士禛提出批评，如这封信中他曾提及王士禛《唐贤三昧集》刊

① 赵执信：《谈龙录序》：“余自惟三十年来，以疏直招尤。”见《赵执信全集》，第532页。

② 赵执信：《谈龙录》，见《赵执信全集》，第540页。

③ 王士禛：《候补主事子青朱君墓志铭》，见《王士禛全集》，第2216—2217页。

④ 王士禛：《题枫香集》，见《王士禛全集》，第2345—2346页。

⑤ 赵执信：《谈龙录》，见《赵执信全集》，第539页。

⑥ 赵执信：《怡山诗集》卷三，见《赵执信全集》，第75页。

刻不久,他就给王士禛写信指出书中的一些失误。《谈龙录》也有两段专记此事:

山阳阎百诗若璩,学者也。《唐贤三昧集》初出,百诗谓余曰:“是多舛错,或校者之失,然亦足为选者累。如王右丞诗:‘东南御亭上,莫使有风尘。’‘御’讹‘卸’,江淮无‘卸亭’也。孟襄阳诗:‘行侣时相问,潞阳何处边?’‘潞’误‘浔’,潞阳近湘水,‘浔阳’则辽绝矣。祖咏诗:‘西还不遑宿,中夜渡京水。’‘京’误‘泾’,京水正当圃田之西,‘泾水’则已入关矣。”余深韪其言,寓书阮翁,阮翁后著《池北偶谈》,内一条云:“诗家惟论兴会,道里远近,不必尽合。如孟诗:‘暝帆何处泊,遥指落星湾’,落星湾在南康”云云。盖潜解前语也。噫!受言实难。夫“遥指”云者,不必此夕果泊也,岂可为“浔阳”解乎?

百诗考据精核,前无古人。好为诗,自谓不工,然能知其指归。余与中论《三昧集》曰:“右丞云:‘人闲桂花落,夜静春山空。’诸家曲为之解,当阙疑也。储光羲云:‘山云拂高栋,天汉入云流。’下句‘云’字定误,不轻改正可也;漫而取之,使人学之,可乎?李颀《缓歌行》,夸炫权势,乖六义之旨。梁锴《观美人卧》,直是淫词,君子所必黜者。”百诗大以为然。比岁阮翁深不欲流布《三昧集》,且毁《池北偶谈》之刻,其亦久而自知乎?^①

从这封信中,我们知道赵执信曾写信告诉王士禛《唐贤三昧集》中的失误。结合《谈龙录》来看,赵执信是将阎若璩发现的《唐贤三昧集》中的地理问题写信告诉过王士禛,赵执信所提出的质疑则与阎若璩交换过意见,阎氏“大以为然”。由此我们不难看出赵执信的直率和富有识见。

本来,这两次事件都是发生在席间酒后,若没有好事者传话,或许就没有王、赵交恶。言语脱离了当时的语境,很容易传播走样。同时,这也极易让王士禛觉得赵执信在背后诋毁其诗文。赵执信少年科第,颇受王士禛垂青,居京十年,与王士禛相交甚密。王士禛在当时文坛上名望日高,被目为泰山北斗,作为姻亲后辈的赵执信公然指摘其诗文之失,友朋之间传播赵氏的这些言论,确实有损王氏文坛领袖形象,这自然令王士禛不能容忍,以致大伤感情,大动肝火。

五、赵氏学于王氏及“越轶山左门庭”问题

康熙三十八年(1699),赵执信为其叔祖赵进美写《行实》,向王士禛求作《墓志铭》。赵执信在《行实》中说他曾学于王士禛,文中写道:“又计当世之文,无逾新城王先生;而先生与公(指赵进美),累世交契,周旋最久,习亦无逾先生者。执信状公而有所不知,先生其知之。况执信学于先生者也,虽荒略,敢以为请。”^②在这封信中,赵执信再次说他曾受教于王士禛。他说:“其自称受声格于新城先生,播在交游,著之文笔,天下其谁不知之?”这说明赵执信在诗学问题上确曾受教于王士禛,信中更明确地说受教的是“声格”,即声调和格律。但赵执信于王士禛不执弟子之礼,这缘于赵执信对诗学的认识。赵执信在《谈龙录》中这样说:

阮翁律调,盖有所受之,而终身不言所自;其以授人,又不肯尽也。有始从之学者,既得名,转以其说骄人,而不知己之有失调也。余既窃得之,阮翁曰:“子毋妄语人。”余以为不知是者,固未为能诗;仅无失调而已,谓之能诗可乎?故辄以语人无隐,然罕见信者。^③

赵执信认为格律与声调仅是创作诗歌的基本规律,只掌握这些基本规律而不重视诗歌的思想内容,是写不出真正的诗的。所以,在他看来,他从王士禛所学习“声格”不过是关乎诗歌创作的浅层次学问,不是诗学的根本问题。他所崇奉的是冯班的诗学理论,尤其是冯班诗学思想中强调的“温柔敦厚”、“美刺”等儒家诗教,最为赵执信所遵奉。赵执信在《冯舍人遗诗序》中说他“越轶山左门庭,弃其

① 赵执信:《谈龙录》,见《赵执信全集》,第536页。

② 赵执信:《钿山文集》卷十,见《赵执信全集》,第483页。

③ 赵执信:《谈龙录》,见《赵执信全集》,第533页。

家学，而宗虞山冯氏，讪笑哄然，渔洋亦内薄之”^①。所谓山左门庭，就是明代以来山东诗坛上所流行的摹古风习；所谓家学，就是他的叔祖赵进美所遵奉的“七子”诗学。赵进美在为王士禛《阮亭诗选》写的《序》中，推崇“七子”，抨击公安、竟陵和虞山诗派。他说：“近世公安、竟陵，排击历下、琅邪不遗余力，虞山指摘，并及何、李，几于棘手骂座。然杜少陵诗中大成，而推服六朝、唐初人不容于口，自今视之，六朝、唐初人何如少陵？公安、竟陵、虞山著作具在，又何如北地、信阳、历下、琅邪乎？此语独可与吾贻上道，亦愿与贻上共勉之。”^②赵进美与王士禛一样，诗学受明代以来山左诗风的影响，均从“七子”入手，讲求声调与格律。而赵执信则更注重诗歌的社会功用，因此他越轶山左门庭弃家学而宗奉虞山冯班诗学。

六、“匿情避谤”再解

赵执信于康熙四十八年(1709)写出《谈龙录》，标志着王、赵交恶公开化。从上面的引述，也不难看出《谈龙录》中的一些论点能够从这封信中找到。因此，笔者推测，赵执信写给王士禛这封信后，并没有达到“以冀鉴原”的目的。当然，王士禛晚年疾病缠身，发生这次冲突后三四年即去世，或许他已没有精力再理会这些事情。而王氏子侄如王启座等，极有可能仍从维护王士禛的立场出发，对赵执信表示不满。赵执信在此信之后，没有“赋《青蝇》而退”^③，而是写了《谈龙录》，公开批驳王士禛的诗学、诗作、人品、学问。可以说，王、赵第二次冲突，是赵执信写作《谈龙录》的直接原因。

赵执信在《谈龙录序》中有这样的话：“私计半生知见，颇与师说相发明。向也匿情避谤，不敢出，今则可矣。乃为是录。”^④“师说”，即赵氏所宗奉的虞山冯班之说。而关于“向也匿情避谤，不敢出，今则可矣”一句，赵蔚芝《〈谈龙录〉完成于什么时候——和章培恒先生商榷》一文和赵蔚芝、刘聿鑫《〈谈龙录〉注释》以及严迪昌《清诗史》均言赵氏之所以“不敢出”，是因为赵执信碍于其妻孙氏情面，因孙氏为王士禛甥女。及至康熙四十六年(1707)，孙氏卒，赵执信才无所顾忌，将《谈龙录》公之于世。台湾学者吴宏一也赞同此说^⑤。然笔者觉得这一说法是值得商榷的。

王士禛是赵执信的“妻党舅氏”，这没错，但从世系来看，王士禛与赵执信的岳母同高祖，至赵执信妻孙氏，血缘关系已较远。更何况在封建社会那种夫权在家庭生活中占主导地位的时代，说赵执信碍于妻子情面，“不敢出”反驳王士禛的言论，也不合实情。笔者认为，“匿情”就是隐匿自己的真实想法，即对王士禛诗学的这些意见；“避谤”就是避免由表达真实见解而招来的骂语。赵执信在信中说：“而纤见小鼓舌吻，遂使大人长者弃好崇仇，横见罪过。信复何所于避？”既然已“横见罪过”，谤语已无法逃避，于是索性将自己真实的见解表达出来，所以他说“今则可矣”。

综上所述，不难看出，通过解读赵执信的这封信，能够使三百年来蒙着烟雾的王、赵交恶这一文坛公案真相大白。同时，赵执信《谈龙录》中的一些主张，在这封信中已露端倪，结合这封信读《谈龙录》，能够使人更准确地理解赵执信的诗学主张。

[责任编辑 渭 卿]

① 赵执信：《怡山文集》卷二，见《赵执信全集》，第380页。

② 见《王士禛全集》，第528页。

③ 《诗经·小雅·青蝇》：“营营青蝇，止于樊。岂弟君子，无信谗言。”郑玄笺：“蝇之为虫，污白使黑，污黑使白，喻佞人变乱善也。”因以“青蝇”比喻谗言小人。

④ 赵执信：《谈龙录》，见《赵执信全集》，第532页。

⑤ 赵蔚芝：《〈谈龙录〉完成于什么时候——和章培恒先生商榷》，见《淄博师专学报》1987年第3期；赵蔚芝、刘聿鑫：《〈谈龙录〉注释》，济南：齐鲁书社，1987年；严迪昌：《清诗史》，杭州：浙江古籍出版社，2002年；吴宏一：《赵执信〈谈龙录〉研究》，见台湾《中国文哲研究集刊》创刊号，1991年3月。

早期嬴秦人生活方式的探索

陈更宇

摘要:早期嬴秦人的生活方式与生存状态的课题,应当在秦史研究领域占有重要的位置。传统上,人们认为早期秦人以游牧、狩猎为其经济生活的主要内容。近年来有学者提出,早期嬴秦人的经济形态是农牧兼营。考之古籍文献,可知嬴秦人在立国之前实际上是一支专门的从事商贸活动的部族。他们专以商贸为主的生活方式,最早的起源可以追溯到其祖先伯益。明乎此,或许有助于对史学意义和考古学的秦文化多样性、开放性和功利性等鲜明的特质的理解与解释。

关键词:嬴秦;早期秦史;古代商业;伯益;中湫

早期嬴秦人的生活方式与生存状态的课题,应当在秦史研究领域占有重要的位置。它不仅直接关系到秦文化形成的渊源,并且也对如何理解秦国政治、经济、军事等方面诸多问题有着重要意义。传统上,人们认为早期秦人以游牧、狩猎为其经济生活主要内容^①。近年来有学者提出,早期嬴秦人的经济形态是农牧兼营^②。关于这个问题,笔者略有思考,藉此谈一点浅见,并以本文诚心向各界贤达求教。

一、由猜想提出的假设

最近二十年来,随着考古学不断地揭露出许多新的发现,人们对早期秦史的了解也越来越多,从而将相关研究逐渐引向深入。不论是考古学抑或史学意义上的秦文化的面貌,也日益清晰地呈现出来。根据学者们对秦文化特质的分析、总结,文化因素的多样性和浓厚的功利主义色彩分别是其最显要的特征之一。它们是怎样形成的呢?笔者最初的思考也是从传统的观点出发,以为早期嬴秦人因游牧或狩猎而不停地游移迁徙,广泛接触不同的人群、吸纳各种文化因素最终集聚起自身的文化特质。这样的理解和解释看上去相当合理,一度使笔者放弃继续思考。可是,当笔者面临另一个问题时却发觉,从这个角度去理解和解释是根本行不通的。

史籍所刊,嬴秦的始祖伯益生活在尧、舜、禹时代。那么,自五帝末期至中湫定居西垂的一千多年里,嬴秦人的历史及文化活动表现得若隐若现、扑朔迷离。他们起源极早,而特定的文化却形成甚晚。以致关于他们的文献记载与考古学观察间竟有长达千年以上的空白。这是一种十分奇特的历史文化现象。不少学者在解释这个现象时主张,嬴秦人在商时使用商文化,在西周时使用西周文化^③。学者们的见解有一定的道理。古籍文献表明,早期嬴秦人一方面经常处于流动无定的徙居之

作者简介:陈更宇,清华大学西北小区16-533(北京100084)。

① 林剑鸣:《秦人早期历史探索》,见礼县秦西垂文化研究会、礼县博物馆编:《秦西垂文化论集》,北京,文物出版社,2005年,第40页。

② 雍际春:《论天水秦文化的形成及其特点》,《天水师范学院学报》2000年第4期。

③ 刘明科:《也谈秦族源、秦文化考古及有关问题》,见《周秦社会与文化研究——纪念中国先秦史学会成立20周年学术研讨会论文集》,西安:陕西师范大学出版社,2003年,第739-757页。另:此论点是刘明科先生对学界流行观点的综述,刘先生反对该论并提出了批评。

中,另一方面则又始终与夏、商、周王室保持着相当紧密的联系。他们的活动似乎总是以王室所在作为中心。此种情况,与典型游牧民族的传统习俗大相异趣,疑惑颇多。这是为什么?显然,用游牧的视野考察无法圆满地解释。如果从相对稳定的畜牧、狩猎角度去看,他们的活动范围又显得过于宽广。在千余年漫长岁月里,他们究竟过着怎样的经济生活?又是怎样成功地避免了族群的消亡?该如何去理解这一系列问题,引发了笔者对早期嬴秦人生活方式的再度审视和重新思考,并感到嬴秦人西迁定居西垂的原因或许就是探索这个问题的一条途径。

在学者们讨论嬴秦族源“东夷说”的相关论述中,嬴秦西迁的时间和动因非常关键,直接关乎立论根本。学者作出的解答很多,有太王翦商、先周文化扩张、商末归周、周公东征、为周保西垂以及不同时间、不同原因分批迁徙汇合等等。比较多数的意见是为殷、周两代戍守边疆的缘故——因为殷人的西部边疆在关中西部,所以他们就在关中西部;因为周人的西部边疆拓展到甘肃东部,所以他们就迁往天水、陇南地区^①。这种意见明显地基于政治、军事方面的考量。虽有道理,却有失粗疏。

从世界人类历史的范畴观察,一个民族或种族的迁徙,一方面受到生态、气候等自然环境以及所属社会环境的变化等诸多外在因素影响;另一方面则与他们的生存状况、谋生方式等内在因素密切相关。政治、军事方面的因素固然重要,可究其根本俱为人类经济目的的延伸。笔者认为,嬴秦人西迁最主要的原因在于他们自身经济生活的必需。由此,笔者萌生了这样一种猜测:在殷商、西周时期的社会经济体系里,嬴秦人极有可能扮演着商人的角色。更准确一点说,那时的他们是一个专门从事中原诸族与西方诸族间贸易活动的部族。针对这个猜想能否成为一个学术立论,笔者于是尝试在古籍文献研究的基础上结合学习当代学者已经发表的众多考古学成果进行了探索。依据所学心得,笔者在此提出一个颇为大胆的假设:嬴秦人在立国之前实际上是一支专门的从事商贸活动的部族。他们专以商贸为主的生活方式,最早的起源可以追溯到其祖先伯益的祖辈。为论证说明这个假设的合理性,笔者将从以下若干方面展开讨论。

二、西周以前历史时期内是否存在专门的商贸部族

自周平王东迁以后的春秋时代开始,中国古代商业的飞速发展已是不争的事实,无必要再去讨论。由此上溯,中国古代商业形态的起点究竟从哪里算起,可以说是一个重大的学术课题,是目前史学界研究的重点之一。

在人类经济史上,商业最初的根源起于人们物品交换行为,随社会分工的逐渐发展而日趋独立出来。现代经济学鼻祖亚当·斯密(Adam Smith)曾经指出,互相交换是人类天生的特性,是社会分工的诱因,分工的程度受市场规模的限制^②。斯密这里所谓市场的含义是指人们的实际需求。人们对某种物品的需求越多,就越会促进该种物品的生产,并使生产分工更加细化。因为分工的细化,产生了各种专门的行业。又由于专门行业的不断增加,人们的交换行为也愈发频密。一些专门充当交换中介角色的人群也就应运而生,成为最早的职业商人。

英国已故著名历史学家阿诺德·汤因比(Arnold Toynbee)认为,完全以交换为生的商业民族出现于人类掌握冶金技术之后。其言曰:

冶金的发明为阶级分化和阶级冲突埋下了种子。“史密斯”这个曾经独具特色的姓氏就表明,在一个“铜石并用”时代的村庄里,人们把锻工看做是与其他村民不同的人,多数村民还没有参与专业分工。的确,旧石器时代可能已经有了技术分工的萌芽。那时的人类懂得,不同的燧石作为制造工具的材料,具有不同的价值。他甚至懂得开采最有用的燧石。但在发明冶金术之前,不可能有人专门从事某种行业,完全以交换为生,而无需直接参加为自己生产食物的村社基

^① 王志友:《秦人西迁“西垂”的动因》,《西安电子科技大学学报》(社会科学版)2007年第2期。

^② [英]亚当·斯密:《国富论》,郭大力、王亚南译,北京:商务印书馆,1974年,第14-18页。

本劳动。^①

具体到中国古代商业的起源,中国大陆学者最近二十多年来进行了大量研究。综合业已取得的成果,能够肯定商业作为独立的社会经济部门在殷商时期即已形成。其最初的阶段至迟在五帝末期或夏代初期^②。其间是否有专门的商贸之族存在,张光直先生曾说:

关于谁从事运输货物这一职业的问题,目前我们还不太清楚。因为有些族是专职的商人(professional traders),贝壳作为交换的货币参与流通,因此,“商人”在商代社会无疑扮演着重要角色;事实上,商王国的臣民都精于商品贸易,他们的后人大多以商品贸易为职业,时至今日“商”字仍有“商人”(merchant)之意,和当时所指的商人(Shang people)为同一个词。遗憾的是,我们没有任何关于商代贸易和商代“商人”的可靠资料。^③

笔者读过数十篇相关论文,发现相当多学者持有同样的观点,并且大部分都相信,殷人先王之一的王亥就是专门从事贸易活动的代表人物。譬如何靖先生在《论商代贸易问题》一文中提出:

考古资料显示,无论是先商文化和商代的早、中、晚期商文化,农业都占了很大比重,因此我们应该认识到,并不是商文化的所有居民都在进行贸易,进行贸易的可能主要是直属商先公先王的部族,这个部族有相土、冥、王亥、王恒、成汤等先公先王,我们已确知他们能畜养牛羊,长于贸易。这个部族多次迁徙,说明这个部族与商文化的其他主要从事农业的部族有所不同,这个部族主要从事贸易,农业是他们较次要的产业。由于这个部族靠贸易积累了财富,故成为商民族中最强大的一个部族,商先公先王就是这个部族的首领。^④

杨升南先生曾出版专著《商代经济史》一书,在充分研究的基础上,详尽阐述了商代经济的发展程度,梳理了那时社会产业分工的状况,其中也论及商业作为独立行业的存在^⑤。在一篇研究商代水上交通工具的论文中,杨升南先生通过分析商代青铜器提出,《殷周金文集成》一书收录编号分别为1459和1838的两鼎的徽识,即是一支部族的族徽,“表示此族人是经商为业或其首领是主管经商的国家官吏而以此为‘官族’”^⑥。笔者查阅了中国社会科学院考古研究所编《殷周金文集成释文》第二卷,该书将此两徽识释作“𠄎”字^⑦。与之相关的殷周青铜器还有很多,释文大多和商贸活动有关。如西周时代的“𠄎生簋”铭文就记有王室承认的贸易行为^⑧。2004年底,山西省运城市绛县横水村发现了规模宏大的西周𠄎国墓群,引起了国内外界的关注。此遗址证实了殷周时确曾有过一个“𠄎国”,而且一度拥有相当的繁荣^⑨。通过考察更多最新的考古学材料,张、何、杨诸先生的论述不仅具有代表性,而且令人信服。郑州商城、偃师商城、郑州小双桥、安阳殷墟等多处殷商王都遗址都有规模较大的青铜铸造、制陶、玉石器制造、骨角牙器制造、蚌器制造、酿酒等作坊遗存。殷商时代社会经济持续的发达程度确实是不难想见的,完全能够印证类似《左传·定公四年》殷民以业分族的记载。细致的专业分化,是商业发生、发展的必要前提。由于考古学自身的局限,现代人不可能充分观察到的古代人与物质遗存间的关系,故而“难以见到(那时)人们物质活动的全貌”^⑩。那么,根据所能够看到的物质情况,推测从殷商早期开始便有专门的商贸部族存在不能说是无妄之谈。同时,这些部族

① [英]阿诺德·汤因比:《人类与大地母亲》,徐波等译,上海:上海人民出版社,2001年,第36页。

② 参见吴慧主编:《中国商业通史》第一卷,北京:中国财政经济出版社,2004年,第6-45页。

③ 张光直:《商文明》,张良仁、岳红彬、丁晓雷译,沈阳:辽宁教育出版社,2002年,第235页。

④ 何靖:《论商代贸易问题》,《中华文化论坛》2007年第1期。

⑤ 杨升南:《商代经济史》,贵阳:贵州人民出版社,1992年。

⑥ 杨升南:《商代的水上交通工具》,《殷都学刊》2006年第4期。

⑦ 中国社会科学院考古研究所编:《殷周金文集成释文》第二卷,香港:香港中文大学中国文化研究所,2001年,第65、118页。

⑧ 连劭名:《〈𠄎生簋〉铭文新释》,《人文杂志》1986年第3期。

⑨ 宋建忠、吉琨璋、田建文:《山西绛县横水发掘大型西周墓葬》,《中国文物报》2005年12月7日,第1版。

⑩ 张忠培:《浅谈考古学的局限性》,《故宫博物院院刊》1999年第2期。

活动范围之广泛也是相当惊人的^①。殷商时期既已如此,西周以后的情形自不待言。

近代以降,很多学者都主张《尚书·禹贡》为战国时人所作,其中记载的“五服”制度不一定是真实的。最近这些年,学者们通过系统研究,已逐步认识到《禹贡》及其“五服”制度不是古人的无端臆说,而是“曲折地反映着龙山时代中原与四邻的相互关系”^②。笔者认为,不但“五服”制度确曾存在过,《禹贡》所记以“贡赋”表达的九州各地物产情况也是较为真实的。其中载录的很多东西除可在《山海经》、《左传》等先秦古籍中得到印证外,考古学发掘出的绿松石、玉石、玉器石料、青铜矿石、龟甲、海贝等等实物,也可以透过来源的分析得到证明。因此,《禹贡》成书也许确实较晚,然而其所宗本必有深厚的事实积淀,能够折射出古代早期商贸活动的史实。

假如同意汤因比的观点,按照人类冶金技术的发明划分界限,中国古代商贸部族的出现至迟应该在尧、舜、禹所属的五帝时代末期。事实上,中国早期古籍所反映的情况可能更早。《周易》卦辞有很多内容与古人出行有关。钱穆先生曾经提到,“八卦之兴,本在游牧之世”^③。笔者认为,《周易》很大程度也体现着远古人类的商贸活动,譬如途中的遭遇见闻和获利机会等。单纯用卜筮的眼光看,《周易》未尝不是古代商贸部族出行前进行占卜及事后验证的结果的总结记录。如《益》云,“利有攸往,利涉大川”;又如《蹇》云,“利西南,不利东北”。《周易·系辞下》则明言了商业的起源,谓:

包牺氏没,神农氏作,斫木为耜,揉木为耒,耒耨之利,以教天下,盖取诸益。日中为市,致天下之民,聚天下之货,交易而退,各得其所,盖取诸噬嗑。

神农氏在中国古代史上代表着农业文明的兴起与昌明。无须冗言,农业经济的发达,最直接的结果就是有力地推进了经济产业的分化和社会分工的迅速发展。因此古人所谓商业起于神农之世不无道理。如今发掘的史前遗址,距今大约 5300—4800 年的河南西山古城极有可能就是一处仰韶时代的贸易中心。据李鑫先生发表的论文,该处仅为 6000 多平方米的发掘面积里,却分布储藏窖穴多达 2000 座。考古调查发现,遗址现存东南部边缘的断崖上有比较密集的陶窑分布。李鑫先生经研究认为:

以上这些聚落之间很可能不是一种统治与被统治的关系,而是一种经济上的互补和依赖关系。西山聚落作为其聚落群的经济交换中心,自然会成为资源相对集中的地方,丰富的资源自然会吸引周围的聚落加入到这种经济交流的行列。而外围面积超过 10 万平方米的陈庄和大河村聚落与西山聚落的关系很可能是一种紧密的经济交往关系。^④

商业活动必然会通过追求效率而谋取利益,因此装载、运输设备是实现这种追求的有效工具。《周易·系辞下》曾记载了舟、车等交通工具的出现和使用:

黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治,盖取诸乾、坤。剡木为舟,剡木为楫。舟楫之利,以济不通,致远以利天下,盖取诸涣。服牛乘马,引重致远,以利天下,盖取诸随。

另有一些古籍记载,舟车的发明和普遍使用是在大禹治水时代。如汉初陆贾《新语·道基第一》云:

当斯之时,四渎未通,洪水为害;禹乃决江疏河,通之四渎,致之于海,大小相引,高下相受,百川顺流,各归其所,然后人民得去高险,处平土。川谷交错,风化未通,九州绝隔,未有舟车之用,以济深致远;于是奚仲乃挠曲为轮,因直为辕,驾马服牛,浮舟杖楫,以代人力。铄金镂木,分芭烧殖,以备器械,于是民知轻重,好利恶难,避劳就逸;于是皋陶乃立狱制罪,县赏设罚,异是非,明好恶,检奸邪,消佚乱。

① 何靖:《论商代贸易问题》,《中华文化论坛》2007年第1期。

② 赵春青:《〈禹贡〉五服的考古学观察》,《中原文物》2006年第5期。

③ 钱穆:《国学概论》,北京:商务印书馆,1997年,第4页。

④ 李鑫:《西山古城与中原地区早期城市的起源》,《考古》2008年第1期。

今天考古出土所见最早独木舟在浙江河姆渡遗址,距今大约7000余年前。车的实物出现较晚,完整形态见于河南安阳殷墟。但郑州商城遗址有青铜车軛的陶范出土,所以古代车的使用不会晚于夏末殷初。林梅村先生以空首斧等主要造车工具为线索,对上世纪70年代以来甘肃、新疆、湖北和内蒙古等地的考古发现进行了系统的梳理和研究,指出早在公元前2100年至前1800年左右,造车工具的完整组合已在中国北方草原初步形成,随后很快便传入夏代的中心地区。他还考证了《世本》等先秦文献所言中国古代车的发明者——夏车正奚仲——非出身中原民族,乃是部落在今宁夏泾源鸡山的奚族^①。如果此论正确,那么中国古人有关舟、车出现和广泛使用的文献记载大体无误。熟练驾御舟、车乃是人们远行必备的基本技能。舟、车的出现必然大大提升了人类行动的空间和效率,成为商贸活动快速发展的根本性物质基础。

当然,远在3000年以前的社会经济体系不可与现代社会同日而语,不能用现代的认识或标准去衡量。那个年代商人的含义,与后来形成的概念大不相同。吕思勉先生在其《中国通史》中的论述,颇为精辟:

商业当兴起时,和后来的情形,大不相同。《老子》说:“邦治之极,邻国相望,鸡犬之声相闻,民各甘其食,美其服,安其俗,乐其业,至老死不相往来。”这是古代各部族最初孤立的情形。到后来,文化逐渐进步,这种孤立状况,也就逐渐打破了。然此时的商人,并非各自将本求利,乃系为其部族做交易。部族是主人,商人只是伙友,盈亏都由部族担负,商人只是替公众服务而已。^②

综而言之,中国古代洎五帝晚期至西周末年,其间虽有夏启伐有扈、殷代夏、周灭殷等重大变故,但总体上社会经济保持了持续稳定的迅速发展。该历史时期内,完全以交换为生的专门的商贸部族很可能在初期产生,到殷末周初趋于繁盛,西周晚期开始解体,向独立的商人阶层转变。

三、伯益是否出身远古游牧民族

本文开始说过,人们的传统观点认为早期秦人以游牧、狩猎为其经济生活的主要内容,主要依据便是古籍文献中秦人祖先的业迹乃至他们的名字,大都与牧畜、狩猎有关^③。譬如《史记·秦本纪》始谓伯益“佐舜调驯鸟兽,鸟兽多驯服”,后又记周孝王言曰“昔伯翳为舜主畜,畜多息”。还有关于伯益后人费昌、造父的善御,非子擅长养马以及伯乐、九方皋等秦地相马专家的诸多记载,确实给人留下这种印象。所以,有些学者虽然不赞同早期嬴秦人是游牧民族的观点,却主张他们的经济生活为农业与畜牧业的混合类型^④。这些观点均有合理的一面,但仍然值得商榷。

据史料,大禹治水以后,舜以伯益为虞。裴骃《史记集解》引马融曰:“虞,掌山泽之官名。”《尔雅·释言》:“虞,度也。”邢昺疏:“茹、虞,度也……皆谓测度也。”《汉书·百官公卿表》颜师古注曰:“虞,度也,主商度山川之事”。考《周礼·地官司徒》,虞又有山虞、泽虞之分,各掌山林、湖泽事。由此可知,虞之为官乃古人为管理山川湖泊所出自然资源而设。《左传·襄公四年》记魏绛谏晋侯伐狄狄时尝引《虞人之箴》曰:

芒芒禹迹,画为九州,经启九道。民有寝庙,兽有茂草,各有攸处,德用不扰。在帝夷羿,冒于原兽,忘其国恤,而思其麇牡。武不可重,用不悛于夏家。兽臣司原,敢告仆夫。

《虞人之箴》是春秋时代尚存的一部古书,虽早已亡佚,但从此段文字可以知晓,中国古人极早便明白人类对山林湖泽的开发应当适度的道理。《逸周书·大聚解》不失为另一佐证,言曰:

旦闻禹之禁:春三月山林不登斧,以成草木之长;夏三月川泽不入网罟,以成鱼鳖之长。且

^① 林梅村:《古道西风:考古新发现所见中西文化交流》,北京:生活·读书·新知三联书店,2000年,第60-76页。

^② 吕思勉:《吕著中国通史》,上海:华东师范大学出版社,2005年,第196页。

^③ 林剑鸣:《秦史稿》,上海:上海人民出版社,1981年,第18页。

^④ 祝中熹:《嬴秦与马的不解之缘》,《陇右文博》2002年第1期;徐日辉:《论秦早期的农业经济》,《农业考古》2005年第1期。

以并农力执，成男女之功。

作为一个官职，虞，必定负有协调人们开发自然资源的行为之责任。同时，从司马迁的讲述判断，虞还可能是一种古老的职业。《史记·货殖列传》谓：“农而食之，虞而出之，工而成之，商而通之。”这里农、虞、工、商并列，自是虞非官职而为职业之一。考其起源应与狩猎有关。《说文》云：“虞，驺虞也。白虎黑文，尾长于身。仁兽也，食自死之肉。”可见虞之本义或为兽类，引申为掌山泽之官名，其部族很可能即猎人。《左传·昭公二十年》有言：“齐侯田于沛，招虞人以弓，不进。”又《哀公十四年》云：“十四年春，西狩于大野，叔孙氏之车子钮商获麟，以为不祥，以赐虞人。”古代猎人进入山林沼泽，多披服兽皮、羽衣，既可以抵御深山荒水间的阴寒，又可以掩饰身体，尽量接近猎物，提高捕猎效率。虞人之得名，或许与此有关。累年的山林生涯，必会积累丰富的经验和知识；辨别方向，以不致迷途；识知草木种类功效，或解饥饿，或以疗伤；熟悉鸟兽习性，一则有效捕杀，一则不为其所伤。凡此种种，实为猎人之专业本领。

伯益熟识草木鸟兽之性，古籍刊载向无疑义，是以可知他极可能是一位出色的猎手。这项专业本领在伯益辅佐大禹治水时发挥了极大的作用。《尚书·益稷》载其事言：

禹曰：“洪水滔天，浩浩怀山襄陵，下民昏垫。予乘四载，随山刊木，暨益奏庶鲜食。予决九川，距四海，浚畎洫距川；暨稷播，奏庶艰食鲜食。懋迁有无化居。烝民乃粒，万邦作乂。”

此段文中，伯益与后稷的贡献都是解决了人们的食物问题。伯益事在治水过程中，后稷事在治水成功之后。《史记·夏本纪》与此略有不同，谓大禹“令益予众庶稻，可种卑湿。命后稷予众庶难得之食”。历代注家、学者对这些区别有不同的理解。笔者以为《尚书正义》孔颖达疏比较符合实际。其注伯益所进“鲜食”曰：“鸟兽新杀曰鲜。与益槎木，获鸟兽，民以进食。”今人周秉钧先生注《尚书》从此说^①。那么，伯益既为舜之虞，其出于狩猎之族或许能够肯定，而言其为游牧民族却似无据。

大禹治水实为一项无比庞大的公共事业，所涉必众。民以鸟兽为食，非大规模捕猎不可。《孟子·滕文公上》言：

当尧之时，天下犹未平，洪水横流，泛滥于天下。草木畅茂，禽兽繁殖，五谷不登，禽兽逼人。兽蹄鸟迹之道，交于中国。尧独忧之，举舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山泽而焚之，禽兽逃匿。

从实际情况推想，伯益火焚驱禽兽而后捕杀之，的确是效率最高的捕猎方式。但可能仅为权宜之策而已。故平水土以后便有后稷教民播种。《尚书正义》孔颖达疏注后稷时谓：“艰，难也。众难得食处，则与稷教民播种之，决川有鱼鳖，使民鲜食之。”疏“懋迁有无化居”云：“化，易也。居谓所宜居积者。勉劝天下，徙有之无，鱼盐徙山，林木徙川泽，交易其所居积。”司马迁于《史记·夏本纪》言：“食少，调有余相给，以均诸侯。禹乃行相地宜所有以贡，及山川之便利。”可以推定，古人通过治水相互间联系愈加紧密，其间食物短缺的状况大大促进了商贸活动的发展和繁荣。此种情况，当今也有学者注意并发表了专文阐述^②。进而论之，狩猎和游牧生活一样，人们自身劳动所得不能满足基本生活必需，还要依靠同他人交换获取更多物资。伯益的祖先也许就是以狩猎为主的部族，但总免不了经常地用多余的猎物交换其他生活必需品。所以，伯益很可能在大禹治水时代成为了中国历史上最早的商人之一。

大禹治水除使人们得以避免水害之外，首要好处即是交通有了极大便利。太史公言此甚明。古书《虞人之箴》所谓“经启九道”诚不为虚言。参酌《禹贡》，九州各地相连水路几乎无所不通，无所不至。从舟、车出现的顺序来看，中国古人最早首先利用的是水道交通。根据有关学者们的研究，中国自远古时代地面水系极其发达。有学者统计，甲骨文可识别中原腹地黄河中下游地区有名河流 150

^① 周秉钧：《尚书注译》，长沙：岳麓书社，2001年，第27页。

^② 周斌：《夏商西周时期的区际贸易》，《喀什师范学院学报》1996年第3期。

条,湖泊13处^①。由此看来,不独《禹贡》,另一部涉及地理古代典籍《山海经》最初雏形形成的年代极可能很早。西汉刘歆《上山海经表》曰:

禹乘四载,随山刊木,定高山大川。盖与伯翳主驱禽兽,命山川,类草木,别水土。四岳佐之,以周四方,逮人迹之所希至,及舟舆之所罕到。内别五方之山,外分八方之海,纪其珍宝奇物异方之所生,水土草木禽兽昆虫麟凤之所止,禎祥之所隐,及四海之外,绝域之国,殊类之人。禹别九州,任土作贡;而益等类物善恶,著《山海经》。

《山海经》是否确为伯益所著,无可考证。当今学者一致认为该书非成于一时一人。不过,刘歆非妄语之人,如此言之凿凿,也应有其所本,或许汉时多存此种传说。东汉王充《论衡》记此事和刘歆完全相同,如出一辙。推测刘向所本书籍到王充时尚存于世。将此书与伯益牵上关系定有缘故。是以该书作者是否为伯益可不必理会,而这个提法的原因却值得重视。

作为《山海经》的主要部分,《五藏山经》明显有别于其他诸篇的在于,其重点是记录各地物产资源,计有铜、铁、金等金属矿;白垩、赭石、丹髓等非金属矿以及玉石石料、禽兽、特殊木材、药用植物等等。并且,在描述各个经次山系方位时,均有距离数据,以十里为精度单位。在每一山系最后还记录了该地的神祇与祭祀方法。在今日世界,这类书籍不啻就是一部甚为实用的商业指南。就人类历史而言,绝大多数早期地理著作都与商人有着莫大的关系。职业旅行家和探险家的出现是很晚的事情。《山海经》的原始形态非常有可能便源自那些四处远行的古老的商贸部族。

上面说过,《史记·夏本纪》与《尚书》略有抵牾。有人认为伯益既然“予众庶稻”,所以必然是农业之族。笔者认为这其实是一种误解,司马迁的原意很明白。伯益“予众庶稻,可种卑湿”的意思乃伯益传播了稻种是实,却不一定必为农业之族。伯益、后稷同佐大禹,关系必十分密切。《春秋左传·襄公二十九年》载,吴公子季札聘鲁,闻《秦》歌后曰:“此之谓夏声。夫能夏则大,大之至也,其周之旧乎?”秦、周素有旧交,春秋时人共知。如此,伯益所传稻种来自后稷之族亦未可知。类似的情况还有皋陶例证可参。《世本·作篇》云:“咎繇作耒耜。”有人据此证明皋陶族是以农业为生。辛怡华先生曾发表专文论述金属布币的起源,认为“最早的金属布币源于农具斧斤,可能至迟在昭王时期就已出现”^②。此虽推论,却十分合理。考古发现证明,古人确实很早就开始了生产工具的专业化制造。如山西省襄汾县塔儿山支脉大固堆山南坡有一处史前遗存,该处避风向阳,面积约15万平方米,有大量残存石制品。研究者认为是史前大型的石器制造场^③。又如河南登封县王城岗夏文化城址内的石器制作场所,出土了铲(耜)、镞、斧、镰、刀、锥、凿、矛、镞、研磨器、装饰品和砺石等各类石器,既有成品,也有半成品和废品^④。规模庞大的专业化生产,肯定会招致许许多多的人们往四处传播产品。其中包含专门或半专门的商贸之族的可能性是很大的。故此,所谓“皋陶作耒耜”的传说,或许就是说皋陶曾经作为这样的部族出现在各地。

说到皋陶,历代大部分学者都相信就是伯益之父大业。然而,从传世文献的诸多记载里面,几乎看不到他曾经是个猎人的迹象。自古以来,皋陶在人们心中一直是位公正无私的审判者,被传称为中国古代法律的鼻祖。除上文引陆贾《新语》,《尚书·舜典》云:

帝曰:“皋陶,蛮夷猾夏,寇贼奸宄。汝作士,五刑有服,五服三就。五流有宅,五宅三居。惟明克允。”

皋陶为何会有这样的形象?又为何被舜任命为主持司法的士?难道这些与皋陶的出身无关吗?当代人无论种族国家都知道,平等、自愿是一切商业行为的根本准则,也是人类法律体系不可动摇的

① 吴浩坤:《甲骨文所见商代的水上交通工具》,《陕西师范大学学报》(哲学社会科学版)1995年第4期。

② 辛怡华:《布币起源与农具》,《农业考古》2002年第1期。

③ 王向前、李占扬、陶富海:《山西襄汾大固堆山史前石器制造场初步研究》,《人类学学报》1987年第2期。

④ 李京华:《登封王城岗夏文化城址出土的部分石质生产工具试析》,《农业考古》1991年第1期。

基石。法律的诞生与财产私有制度和物品交易行为有着不可分割的关联。前引《周易·系辞下》谓古人交易之事取象《噬嗑》。《周易·噬嗑》云：“噬嗑，亨。利用狱。”《象》曰：“雷电噬嗑，先王以明罚敕法。”从《尚书·皋陶谟》可以知晓，中国古人为皋陶赋予了法律精神的几乎全部精髓。这是偶然的吗？笔者认为，答案是否定的。

《史记·殷本纪》所记《汤诰》与今见《尚书》晋人伪作《汤诰》不同，被认为是最早的可信文本。其中说佐大禹治水的是皋陶而非伯益，言曰：“古禹、皋陶久劳于外，其有功乎民，民乃有安。”《孟子·万章上》可资参较：“益之相禹也，历年少，施泽于民未久。”史云尧帝时代中国有万邦。治水是繁浩宏大的公共事业，必有众多部族参与，各种纠纷乃至剧烈冲突不可避免。《山海经·海外北经》谓：

共工之臣曰相柳氏，九首，以食于九山。相柳之所抵，厥为泽溪。禹杀相柳，其血腥，不可以树五谷种。禹厥之，三仞三沮，乃以为众帝之台。

因此，牵涉极广的公共事业，必然依靠公正无私、坚强有力并广为各族人们接受的最高审判者、裁决者协调各种关系。传说中的皋陶无疑承担了这个工作。如果没有深厚的生活蕴积，皋陶又怎能成为这样的角色？

所以，综合上面的分析，笔者推测，皋陶的生活和商贸活动大有关系。倘若说他就是伯益之父，那么即便他们父子在尧舜时代还过着狩猎生涯，其中也有相当大的比重是从事商贸活动。

四、嬴秦在西垂是否为戍守边境

前文已论，关于嬴秦西迁的动因，当今学界出于政治、军事方面的考量，比较多数的意见是为殷、周两代戍守边疆的缘故。倘果然如此，那么嬴秦人必有悠久的军事传统和比较强大的军事力量。商鞅变法以后，秦国军队的强悍骁勇可谓尽人皆知，毋须质疑。然而考究其军事传统却颇有困惑，古代典籍里似乎找不到证据。被认为是早期嬴秦遗存的甘肃甘谷县毛家坪遗址，也没有发现大量的兵器。

战争，至今仍是人类社会重要的行动。其惨烈、残酷、血腥令人极度恐怖，一旦在人们心底留下印记，势必绝难磨灭。古人对战争的重视绝不亚于现代人，所谓“国之大事，在祀与戎”的经典之说即是明证。如果某一民族祖先曾经有过显赫的战争业绩，后人绝不会轻易忘却，即便没有文字记载，也一定会以口头传说的形式世代传颂，直至有文字能够记录下来。可是这类记录却在早期嬴秦人的神话或传说中难觅其踪。目前已知的各种有关资料中，几乎见不到早期嬴秦人夸耀其先祖军事功绩的内容。尽管《史记·秦本纪》文中有“自太戊以下，中衍之后，遂世有功，以佐殷国，故嬴姓多显，遂为诸侯”的说法，以及卜辞也有征伐的内容可能和早期嬴秦人有关，但没有证据能准确无误地体现出他们是以战斗者的身份参与其中。一向被后人目为助纣为虐的蜚廉、恶来，大部分的描述显示，他们绝非英勇善战的军事统帅，不过只是想方设法满足纣王贪心的阿谀之臣而已。在关于周穆王西征的传说里，善御者造父也更像是个熟悉道路的向导，没有显现出有过作战军功的迹象。今人能够见到的嬴秦人最早有军事行动的记载，是晚在周宣王之时的秦仲征伐西戎，其结果显然不算是成功。秦仲反而死于西戎之手，实难使人相信他们有着历久弥坚的军事传统和骄人的煊赫武功。早期嬴秦人的这些形象，与剽悍好斗的游牧民族大相径庭。所谓中湫“在西戎，保西垂”的“保”字，传统的解释大抵为保卫的意思。这实在疑窦丛生，经不住仔细推敲。他们自恃武力获居西之说，大可质疑，尚待深入考究。笔者以为这是站不住脚的。

究竟该怎样解释早期嬴秦人在殷商时代“遂世有功，以佐殷国，故嬴姓多显，遂为诸侯”的记述呢？笔者认为，在军事行动中立功，实际不惟参战一途。参谋画策、向导引路、供给军需等辅助、保障活动也十分重要，为战争之不可或缺的行动，同样能够显示出不凡的功绩来。孟戏、中衍、造父等以善御见宠，除却驾驭车马的卓越技能，熟悉道路、善辨方向的本事具有同样重要的意义。即使没有战争，譬若早期嬴秦人这种专门的商贸之族，为中原殷周王朝源源不断提供必需的马匹、玉石、金属矿

石等重要物资,亦是一项了不起的业绩,足可称道。这一点,可以通过对蜚廉、恶来的行迹分析见到端倪。

关于蜚廉、恶来在殷的情况,史载极略。《史记·殷本纪》谓“纣又用恶来。恶来善毁谗,诸侯以此益疏”。恶来居处殷纣王身边,以阿谀进谗为能事。他书所言亦大抵如此,不载其或有外出之事。而蜚廉不同。《史记·秦本纪》载说:“是时蜚廉为纣石北方,还,无所报,为坛霍太山而报,得石棺,铭曰:‘帝令处父不与殷乱,赐尔石棺以华氏。’死,遂葬于霍太山。”此处“蜚廉为纣石北方”一句颇费解,注家语义各有不同。裴骃《集解》引徐广曰“皇甫谧云作石椁于北方”。司马贞《索隐》云:“石下无字,则不成文,意亦无所见,必是《史记》本脱。皇甫谧尚得其说。徐虽引之,而竟不云是脱何字,专质之甚也。”或许正因这里文字有所脱落,又鲜有其他资料可供参酌考证,是以现在很少有学者钩沉发微,专门详细阐述。但蜚廉的行踪和目的关涉秦人后来的状况,且很有影响,极需要进行探索。祝中熹先生在其《早期秦史》中探讨了这个问题。他认为,此处“石北方”的“石”字,当为出使的“使”字,此话的意思是蜚廉为纣王出使北方^①。祝先生的解释确有道理,有文献方面的依据。不过,笔者认为祝先生此说还不够完备,尚有进一步探究的余地。

《史记·秦本纪》虽然指出蜚廉活动的方向为北方,但同时明言他最后落脚之处在霍太山,就是今天的山西中部的霍山,又叫太岳山。裴骃《史记集解》说:“《地理志》:霍太山在河东彘县。”又说:“皇甫谧云:去彘县十五里有冢,常祠之。”也就是说,蜚廉设坛祭纣及死后埋葬之地在彘县。从现今大的地理方向看,这里应该算殷纣都城安阳的西面。《尔雅·释地》云:“西方之美者,有霍山之多珠玉焉。”《史记·殷本纪》称殷商末期,纣王无道,“厚赋税以实鹿台之钱,而盈钜桥之粟。益收狗马奇物,充仞宫室。益广沙丘苑台,多取野兽蜚鸟置其中”。蜚廉活动的目的,基本上可以说是专为纣王搜集美玉、石材和金属矿石等重要物资。而《史记·秦本纪》所录石棺铭文又说蜚廉“不与殷乱”。究其大意,蜚廉的活动里似未有劫掠行为,故而主要还应属于商贸活动的范畴。

蜚廉、恶来在殷事纣,通过满足纣王淫欲而获利,可谓典型的恶劣商人之行径。其同类之人于古今中外史册书之不绝,绝非鲜见事也。换言之,与其说他们是殷纣王的心腹爱将,毋宁说实为唯利是图、无有良知的奸商更加确切。

五、嬴秦为何在西垂定居

目前,学界经二十年的充分探讨,早期嬴秦人的活动中心西垂,位于今甘肃省礼县境内已无可争议。除此地外,甘肃天水市甘谷、清水、张家川等县亦为他们生活的地域。从地理形势上看,这一地带处两条大河——渭水和西汉水——的上游,有形态良好的山麓台地,植被繁盛,物产丰饶,气候温和,四季分明,冬无严寒,夏无酷暑,日照充足,降水适中,是十分典型的农牧两宜的区域。而且,礼县盐官镇还有井盐,可以保障人类生存必需的食盐。同时,这里地处陕、甘、川三省交界,也是非常重要的交通要冲。向东地连关中、西秦岭和汉中盆地;往西通青海、西藏、新疆,直至中亚;南部可入四川盆地;北上能进宁夏与蒙古草原。真可称之为枢纽之地。

2002年3、4月间,甘肃省文物考古研究所、陕西省考古研究所等五家单位组建了专业研究课题组和联合考古队,对西汉水上游干流及其支流流域进行了全面的勘察,获得的资料非常丰富。调查报告称,此次考察极大地增强了人们对该地区史前考古学文化的认识,“初步掌握了这个地区的文化谱系和发展序列”^②。据该报告,史前时期及以后的历史阶段,陇山两侧和东方关中地区的众多考古学文化不断地涌进西汉水流域,尤以仰韶时期遗址分布最为密集,遗存也最为丰富。报告还提醒学者们注意,古时人们这种行为的动因是否与这里出产食盐等自然资源有关。

^① 祝中熹:《早期秦史》,兰州:敦煌文艺出版社,2004年,第131页。

^② 李永宁、梁云、田有前等:《西汉水上游新石器时代遗址调查简报》,《考古与文物》2004年第6期。

另据安成邦先生等学者研究,距今约4000年前甘肃中部曾经出现气候迅速干凉化,造成一定程度的干旱,明显影响了当时居民的生活,致使该地齐家文化和辛店文化、寺洼文化间产生了断层^①。考古学调查表明,与早期秦文化共处西垂的同期考古学文化基本只有寺洼文化。两种文化遗址的分布规律性明显,容易识别^②。可以推想,在早期嬴秦人定居该地前后比较长的时期内,那里没有绝对强势能够凌驾他族之上的力量存在。如此肥饶丰美的生态环境,又无有傲然雄霸的地方土著强族,无疑为早期嬴秦人的定居提供了极大的便利。张天恩先生在对礼县等地早期秦文化遗存有关问题研究时洞察到,早期嬴秦人迁徙至西垂之地有“更深层的原因”,“极有可能与经济利益有较大的关系”,提出他们自定居直到始皇时代之所以从未放松过对该地的经营,是因为“有保证军民用盐供给的意义”^③。笔者觉得非常有必要在张天恩先生见解基础上进一步发挥,在更深更广的层面进行探究。数十年现代考古学积累的丰富资料,业已昭示了古代东西方人们的物质文化交流历史起源甚早。史前人们为什么会不远万里,征服高山大川、沙漠戈壁的重重险阻,锲而不舍地奔波往来的原因,恐怕不是简单地用气候环境的变化就能解释的。

笔者在研讨嬴秦族源问题时注意到,殷末周初的剧烈社会动荡之际,嬴秦人分化为三大支系:中漓本人并蜚廉早死,子恶来、革之子女防一系在西垂;蜚廉、恶来父子一支东进中原至殷都,“俱以材力事殷纣”;季胜一支,虽未明详居处,但依照“自蜚廉生季胜已下五世至造父,别居赵”的说法和孟增早在西周之初即得幸于周成王的情况,推测此支系居处关中西部当属合理。考《史记》殷、周二本纪史实,当是时殷纣王穷奢极欲,需索甚广;周文王已渐兴于西部,联合姜戎准备东进灭商。故此两方均需要大量物资。蜚廉、恶来事纣王,得利于殷。《史记·秦本纪》申侯谓周孝王言,中漓“以亲故归周,保西垂,西垂以其故和睦”,亦可见中漓又与周文王交好,受益于周。如此左右逢源,不愧精明商人本色。

此段文中“保西垂”之“保”字,笔者以为与武力无关。《说文》云:“保,养也。”孟德斯鸠曾说过一段名言:

贸易的自然结局导致和平。两个国家之间有了贸易关系,那么这两个国家就需要相互依存。因为一方从买进获利,而另一方则从卖出获利。可以说两个贸易国之间的所有的和睦关系均是建立在相互需求的基础上的。^④

这是极具启发意义的。从这个角度观察与思考,早期秦人们自定居于甘肃东南部以后,之所以能够在相当长的时期内保持着和平,贸易活动应当是最主要的原因。1978年,陕西宝鸡出土一批秦武公时青铜器,其中秦公甲钟铭文为:

秦公曰:我先祖受天命商宅受国,昭文公、静公、宪公不坠于上,邵合皇三,以虢事蛮方。

“虢”,《说文》云:“恐惧也。”王辉先生认为是小心翼翼的意思,即嬴秦公族到武公时代仍以谨慎地处理与西戎的关系自诫^⑤。这是十分精当的见解,也是贸易活动的必需。

很多学者都论述过,远在西汉张骞凿空西域、开通丝绸之路以前近2000年,这条名震后世的西部商道便已存在。包括礼县在内的甘肃天水地区正处在这条商道的东端,为东进中原腹心的必经之路。现已发掘的早期秦人墓葬和遗址中,全都能见到如和田玉、琥珀等西来之物。可见,秦文化中来自西方的文化因素甚多。因此说嬴秦人很早就参与了东西部贸易流通,应该没有什么疑问。他们很可能因循着中原所需马匹、玉石等物资的交易通路来到西垂。

① 安成邦等:《甘肃中部4000年前环境变化与古文化变迁》,《地理学报》2003年第5期。

② 毛瑞林、梁云、田有前等:《西汉水上游周代遗址考古调查简报》,《考古与文物》2004年第6期。

③ 张天恩:《礼县等地所见早期秦文化遗存有关问题刍论》,《文博》2001年第3期。

④ [法]孟德斯鸠:《论法的精神》下册,张雁深译,北京:商务印书馆,1963年,第3页。

⑤ 徐日辉:《论秦与大地湾农业文化的关系》,《农业考古》1998年第1期。王辉先生见解从该文析出。

六、西周时期嬴秦人有关贸易的活动

西周时代关中地区乃至中原社会经济的蓬勃发展,不仅古籍文献有明确记载,而且考古学的发掘揭示昭然。学者们发表了大量研究成果,证明史册无虚。囿于本文篇幅,不再多论。有必要探究的是,当时经济的繁荣与嬴秦人有怎样的关联。

史称,季胜子孟增“幸于周成王,是为宅皋狼”(《史记·秦本纪》)。皋狼故城在现在山西省吕梁市附近,离石县西北,位于吕梁山中段以西山区,地理位置偏僻。周成王既幸孟增,为何又将其安置在此穷僻之地?比较合理的解释应该是,该处四周山区蕴藏的矿物资源比较丰富。孟增到此,也是与为周室寻求矿物有关,与蜚廉活动的目的类似。《史记·秦本纪》随后又说:“缪王以赵城封造父,造父族由此为赵氏。自蜚廉生季胜已下五世至造父,别居赵。”张守节《史记正义》为“赵城”注解道:“《括地志》云:赵城,今晋州赵城县是。本彘县地,后改曰永安,即造父之邑也。”造父为孟增之孙,上溯至蜚廉恰好五代。故穆王封造父于赵城,似乎并非随意而为,必有其特定的意图。赵城现属霍州市,在洪洞县北赵城镇之西南,距离蜚廉故居彘地不远,位于山西中南部汾河河畔,连通临汾、晋中盆地,扼控山西南北交通要冲。除却军事意义之外,还是尽得商贸之利的绝佳处所。《史记·秦本纪》说女防的后裔“以造父之宠,皆蒙赵城,姓赵氏”,则是明确指出远在西垂的女防族和季胜、孟增族群始终保持着紧密的联系。也就是说,中涓时代形成的自中原而抵西部的嬴秦族群贸易孔道,一直保持着通畅,贸易活动不曾有过较长时间的中断。

1975年,在陕西岐山董家村发现了一座西周窖藏,出土了一批青铜器,其中有铭文者30件,年代跨度从穆王到宣王。此批器物将一个曾经富甲一方的煊赫家族暴露在人们眼前。这就是著名的裘卫家族。这批青铜器的铭文是学界极为重视的重要材料,内容涉及土地交易、司法诉讼、王室制度等,大凡学者研究西周社会相关问题时必要提及。周瑗、尚志儒、刘士莪等先生曾先后发表论文,指出裘卫家族为嬴姓^①。根据学者们对卫盃铭文的解读,裘卫曾与矩伯庶人交易,用玉璋、鹿皮等名贵物品换得土地一千三百亩^②。通过逐件了解这批器物铭文,可以得知裘卫家族的巨大财富异常惊人,除却大片田地,还有贵重玉器、丝帛织品和虎皮、鹿皮等等。关于裘卫的身份,流行的观点认为他是供职于周王室的小官近臣,即《周礼·天官冢宰》中所说的司裘。对此学界还未确认,但比较一致地认可裘卫及其家族是活跃于西周中晚期的富商大贾。其服务、交易的对象大概皆为矩伯、邦君厉等高级贵族。如果裘卫家族确为嬴姓,笔者推测他们可能便是周初时季胜的后裔。当然,详尽的论述还需要更多的证据。

关于非子,可谓声名昭彰,在早期嬴秦人的历史上,无疑是一个标志性人物。依《史记·秦本纪》言,非子因善于养马而蒙孝王器重,受封为附庸,“邑之秦”。非子所居“秦邑”的具体地点,目前学界争议颇大。有说在陕西宝鸡一带,有说在甘肃清水县,有说在甘肃张家川县等^③。笔者发现,诸说虽歧,但共同之处也很明显。那就是这些地方全部是交通要道且均有很多早期嬴秦人活动痕迹。依照古人的概念,所谓附庸不过五十里之地,对于大规模放养马匹是相当局促的。故此,周孝王选择此地封与非子的目的,当有方便其继续发展商贸活动的意味。此后嬴秦公族屡迁都邑,所选地点无不控扼水陆咽喉,其商业目的甚是明显。

还有一个史实值得关注。众所周知,周厉王的无道导致了西周王室的灾难。《国语·周语上》载

^① 参见尚志儒:《秦人青铜文化初探》,《文博》1984年第1期;刘士莪:《周原青铜器中所见的世官世族》,见《周秦文化研究》,西安:陕西人民出版社,1998年,第401页;周瑗:《矩伯、裘卫两家族的消长与周礼的崩坏——试论董家村青铜器群》,《文物》1976年第6期。上述三位先生的阐述条理分明、论证充分,笔者认为可以为信。

^② 张传玺主编:《中国历代契约会编考释》,北京:北京大学出版社,1995年,第3页。

^③ 参见刘明科:《秦族源及早期都邑、葬地歧说集举》,见雷依群、徐卫民主编:《秦都咸阳与秦文化研究——秦文化学术研讨会论文集》,西安:陕西人民教育出版社,2003年,第481页。

之较详,内有芮良夫言曰:“匹夫专利,犹谓之盗,王而行之,其归鲜矣。”厉王究竟如何“专利”,无可确考。究其本质,不外乎强行改变社会财富的分配规则,为王室聚敛资财。从芮良夫话里意思推断,自然也包括对商贸规则的改变,有垄断资源,强买强卖之嫌。厉王如此行为的动机,有学者认为与厉王发动的连年战争有关^①。此论确否,尚须考究。厉王“专利”的后果,即是引发了著名的“国人暴动”。厉王被迫出逃,避居于彘,并在此终老。这个彘地,恰是曾为蜚廉所处,距嬴秦分支聚居的赵城很近。没有迹象表明,早期秦人参与了驱逐厉王的行动。是否暗示着厉王与嬴秦人间存在某种关联呢?史无明言,无迹可循。不过,已知的青铜器铭文里似乎隐藏着一些线索。据《国语·周语上》的记载,当时参与王室决策的大臣中有荣夷公和芮良夫。在后人眼里,荣夷公被视为厉王的佞臣。《墨子·所染》云:“厉王染于厉公长父、荣夷终。”荣夷公乃厉王之坚决支持者,可能和嬴秦人有些瓜葛。陕西岐山贺家村三号周墓曾出土一件西周中期青铜器,名为“荣有司禹鼎”。尚志儒先生研究认为,禹为荣氏家族的家臣,嬴姓,出自裘卫家族^②。假如这个结论能够肯定,那么毫无疑问,嬴姓的裘卫家族继祖先蜚廉、恶来之后又一次扮演了助纣为虐的角色——他们通过荣夷公的影响,从厉王的“专利”行为中大获其利。

不过,厉王“专利”也为嬴秦带来了几乎是毁灭性的灾难。《史记·秦本纪》言:“秦仲立三年,周厉王无道,诸侯或叛之。西戎反王室,灭犬丘大骆之族。”此事颇存蹊跷。自中湣“在西戎,保西垂”至是时,嬴秦人在西垂与西戎诸族和平相处历二百余年。何以生出如此深仇大恨,大骆一族竟罹灭族大难?笔者以为个中原委很可能与贸易利益分配规则有关。该场战争本质应是商业战争。限于资料不足,笔者只是猜测,不敢妄下断语。

其后从秦仲、世父等辈拼死血战夺回西垂故地,到穆公伐戎王、开地千里、称霸西戎,嬴秦人的发展路径非常清晰。他们一方面致力于建立、巩固、强化其在西部的主导地位,另一方面也绝不放松和周王室及中原各国紧密的联系。只是平王东迁以后,嬴秦东进线路被三晋阻隔。故此,春秋时代秦晋关系甚是微妙。既有“秦晋之好”的联姻,又有摩擦不停的冲突。

综观西周时期,关中一带商贸活动极其兴盛,民俗尽染牟利之风。《史记·郑世家》载桓公与太史伯问对事云:

公曰:“吾欲居西方,何如?”对曰:“其民贪而好利,难久居。”

《史记·货殖列传》云:

关中自汧、雍以东至河、华,膏壤沃野千里,自虞夏之贡以为上田,而公刘适邠,大王、王季在岐,文王作丰,武王治镐,故其民犹有先王之遗风,好稼穡,殖五谷,地重,重为邪。及秦文、德、繆居雍,隙陇蜀之货物而多贾。献公徙栎邑,栎邑北却戎翟,东通三晋,亦多大贾。孝、昭治咸阳,因以汉都,长安诸陵,四方辐凑并至而会,地小人众,故其民益玩巧而事末也。南则巴蜀。巴蜀亦沃野,地饶厄、姜、丹沙、石、铜、铁、竹、木之器。南御滇楚,僦僮。西近邛笮,笮马、旄牛。然四塞,棧道千里,无所不通,唯褒斜馆鞞其口,以所多易所鲜。天水、陇西、北地、上郡与关中同俗,然西有羌中之利,北有戎翟之畜,畜牧为天下饶。然地亦穷险,唯京师要其道。故关中之地,于天下三分之一,而人众不过什三;然量其富,什居其六。

由此可见,始自西周下迄战国八百余年,乃中国古代商业空前发展、空前繁荣的时期。嬴秦由弱小而勃兴,终于强盛以致尽灭六国。秦文化所凸现的浓烈的功利主义因素,应该直接源自他们早期的生存状态和谋生方式,即以族群为单位的专业的商贸活动。

七、嬴秦主要的贸易内容

关于嬴秦人贸易活动的主要内容,最令人瞩目的莫过于马匹。《史记·秦本纪》载费昌、中衍、造

^① 张应桥:《重评周厉王》,《郑州大学学报》(哲学社会科学版)2006年第2期。

^② 尚志儒:《秦人青铜文化初探》,《文博》1984年第1期。

父之善御,非子养马而“大蕃息”等事,无一不确指他们与马匹很早便有着不解之缘。关于中国古代驯化家马的起源或输入的时间与路径等问题,学界一直就有争论,迄今未见停息。不过,陇右自古即为中国马匹繁育主要基地总为事实。早期嬴秦人何时开始马匹贸易,史料阙如,但春秋时代肯定已经有之。《韩非子·说林下》里记有这样一则故事:

伯乐教其所憎者相千里之马,教其所爱者相驽马。千里之马时一,其利缓;驽马日售,其利急。

伯乐相传是秦穆公时的人物,虽然已在春秋之际,但是其著名的相马术被用于马匹交易肯定是真实生活的反映并有一定的悠久传统。千里之马身价高昂,相者收取的佣金必然很高,但不是每天都有。而品评劣马的佣金虽少,却每天都有交易,故此实际收入远过专相千里马者。若无经常性的、批量较大的贸易,恐怕不会有这样的结果。这个故事应该能够说明,马匹贸易当是早期秦人重要的经常性商贸活动之一,且交易规模不算小。时至今日,甘肃礼县盐官镇仍然是陇右地区最大的骡马交易市场,据说年成交数量在万头以上^①。

据多种古籍记载,中国西部今天新疆的和田地区是古代中原玉器的重要来源。如《尚书·禹贡》说西方雍州“厥贡惟球、琳、琅玕”。又如《尔雅·释地》云:“西北之美者,有昆仑虚之璆、琳、琅玕焉。”另据考古学研究报告,殷墟妇好墓出土的玉石制品,很大部分即来自该地。如今大多数学者都相信,早在丝绸之路之前一千多年,沟通中原与西部的商道便已存在,可称之为“玉石之路”^②。如此遥远路途,绝非殷人单凭武力所能够征服,主要以贸易方式输入玉石石料应可以确认。古方先生细致研究了和田玉东输的路线和方式,认为“沿途的起中转作用的史前文化为分布在甘青一带的齐家文化、分布在内蒙古南部和陕西北部的新华文化、分布在晋南的陶寺文化”^③。这些史前文化分布的大部分地区,也是早期嬴秦人活跃的区域。故此推断,玉石应当为早期嬴秦人重要的贸易物品之一。他们经营玉器的证据,除了前面提到的裘卫家族之外,还可见到以玉随葬的葬俗,是战国以前秦人墓葬的普遍现象。再有,现在已知最早的人工冶铁的铁器是从早期秦墓中发现。到春秋时期,秦国是最早使用铁器的诸侯国之一,此结论已得到文献和考古发掘实物的双重证实,无可怀疑。那么同样可以推断,早期嬴秦人也是铁器和冶铁技术由西向东传播的承担者之一^④。

马匹、玉石和铜、铁等金属都是比较令人瞩目的重要物资,所以学者们研究时较为关注。事实上,嬴秦人经常性贸易物品还应包括人们日常生活不可或缺之物,如食盐。《管子·轻重甲》言:“国无盐则肿,守圉之国,用盐独甚。”食盐非随处可得,大多数人必待贸易获取。《说苑·臣术》言:

秦穆公使贾人载盐,征诸贾人,贾人买百里奚以五羖羊之皮,使将车之秦,秦穆公观盐……

又如《战国策·楚策四》云:

夫骥之齿至矣,服盐车而上太行。蹄申膝折,尾湛腑溃,漉汁洒地,白汗交流,中阪迁延,负轭不能上。伯乐遭之,下车攀而哭之,解纆衣以冪之。

尽管这两则记载均为春秋时事,但不可否认食盐贸易必有古久的历史。位于山西运城的解池是中国古代最重要的食盐产地之一。考古发掘表明,早在新石器时代的人们似乎就已对这里的盐湖进行了控制^⑤。虽然不能证明那时即有食盐贸易,但仍能些许窥测食盐商品化的初期历程。早在20世纪60年代,任乃强先生就已提出,历史学和考古学研究应当重视食盐对人类社会演进的影响^⑥。比

① 康世荣:《秦都邑西垂故址探源》,见礼县秦西垂文化研究会、礼县博物馆编:《秦西垂文化论集》,北京:文物出版社,2005年,第335页。

② 参见杨伯达:《“玉石之路”的布局及其网络》,《南都学坛》(人文社会科学学报)2004年第3期。

③ 古方:《良渚玉器部分玉料来源的蠡测》,《华夏考古》2007年第1期。

④ 参见赵化成:《宝鸡市益门村二号春秋墓族属管见》,《考古与文物》1997年第1期。

⑤ 山西省考古研究所:《山西芮城清凉寺新石器时代墓地》,《文物》2006年第3期。

⑥ 任乃强:《说盐》,《盐业史研究》1988年第1期。在此文附言中,任乃强先生言此论文写于1960年,因“右派”问题未能刊出。

较遗憾的是,当前中国盐业考古学研究依然较为薄弱,学者们对古代食盐贸易的认识还不够清楚^①。

粮食贸易肯定也是古代大宗贸易之一。随着社会分工的日益细化,那些专门从事冶金、制陶、纺织等行业人们的食物来源,势必依赖粮食供应。《左传》记载的春秋时诸侯国间大宗粮食贸易事件很多。如《左传·隐公六年》:“冬,京师来告饥。公为之请籴于宋、卫、齐、郑,礼也。”其中最大规模的莫过于鲁僖公十三年“泛舟之役”——秦输粟于晋,舟车自雍及绛相继,绵延不绝。如果平素没有大量的粮食储备和庞大的舟车数量,岂能在短时间内行此盛举。《左传·昭公元年》载秦伯之弟公子鍼流亡晋国,随车辆竟达千乘。斯时秦国造车业之发达可见一斑。春秋战国秦墓中出土有不少陶甗,或称陶仓,还有陶牛、陶车的模型^②。足见仓储、运输设备对嬴秦人的重要。

再有,纺织品无疑是古代贸易的大宗物品。《诗经·卫风·氓》云:“氓之蚩蚩,抱布贸丝。匪来贸丝,来即我谋。”《史记·货殖列传》给出了一个秦人经营纺织品的实例,其言曰:

乌氏保畜牧,及众,斥卖,求奇缯物,间献遗戎王。戎王什倍其偿,与之畜,畜至用谷量马牛。

据《史记集解》和《史记正义》,所谓乌氏,在汉代为县,位于今甘肃省泾川县北。虽然乌氏保是秦始皇时代的人物,年代已晚,但未尝不能反映早期嬴秦人的贸易内容和方式。在人们常规的认识上,中国自古与西方的贸易总离不了丝绸。目前中外考古学所发现最早出现于西方墓葬的丝绸实物,大约可断代在公元前5世纪,出土于今俄罗斯境内阿尔泰地区的巴泽雷克墓地^③。也有学者研究认为,丝绸西传的年代更早,不晚于商末^④。事实上,丝绸固然在唐代以前只产于中国,但是在秦汉之前的中国本土,丝绸的产量并不很大,也是极其稀缺的昂贵物品,绝非寻常人们所能拥有。尤其早在殷商和西周时期,丝绸基本上属于王室和贵族家族的专享品,不太可能大批量向西方输出。故此在西方早期墓葬出土物里很难见到丝绸的踪影,实在是很正常的。然而这并不妨碍对早期秦人贸易内容作出推测。因为中国古代殷、周时期的大宗纺织品乃是用麻、葛等植物为基本原料,而且相关工艺也相当发达。如《诗经·周南·葛覃》:“葛之覃兮,施于中谷,维叶莫莫。是刈是濩,为缡为绤,服之无斁。”另外,麻类也是中国古代传统农业的主要作物之一。所以,当时中国早期输出的纺织品很可能以麻、葛织物为主,皆为游牧民族不能自行大批生产,而日常生活又离不开的产品。

综上所述,诸多迹象和证据都能够说明嬴秦很早便已是一支专门的从事商贸活动的部族,在长期广泛的商业生涯中,他们接受、吸纳各种文化的影响,一旦定居,便开始显现自己独特的文化。

中国俗语至今犹谓“无商不奸”,是对商人的贬斥。商业与商人的本质就是以追逐利润为目的,向来拒绝更多的道德约束。为了生存,商人必须同更多的人打交道,必须理解不同文化背景的人们的需求,必须兼容各种各样的意识形态;成功的商业行为必须建立在平等、自愿的基础之上。在今天,这些准则依然是商界人士尊奉的圭臬。

无论史学意义的秦文化抑或考古学秦文化,多样性、开放性和功利性皆是其鲜明的特质。如果从早期嬴秦生活方式以商贸为主的角度去理解,它们的成因均不难解释。这种生活方式的影响为后来商鞅在秦国实施变法的成功奠定了坚实的基础。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 陈伯桢:《中国盐业考古的回顾与展望》,《南方文物》2008年第1期。

② 张证明:《楚墓与秦墓的文化比较》,《华中师范大学学报》(人文社会科学版)2003年第4期。

③ 沈爱凤:《从中亚和草原墓葬看中西丝绸文化交流》,《丝绸》2006年第3期。

④ 屠恒贤、张实:《商周时期丝绸的外传》,《东华大学学报》(社会科学版)2006年第2期。

宋代的科举责任追究

肖建新

摘要:宋代科举责任追究涉及科举的许多科类及其过程,形成一定的体系和机制:在正式考试前,考官要做好考题拟定、物品购置、考场安排、周边安全等工作,接受监司、御史等的监督;在科举判卷录取中,特别是地方的发解判卷定第时,不能高下其等,更不能徇私舞弊;在发解中,举送官、监试官等必须核准解解的人数、名额、考第,以及被解者的学识、品德、负犯、籍贯以及解额等,并由相关官吏担保这些内容的真实有效,否则,要承担相应的责任。至于徇情谋利,贪赃枉法,更要承担行政责任乃至刑事责任。

关键词:宋代;科举;责任追究

近一二十年来,宋代科举制度研究日益全面深入,涉及举子资格、考官资格、考试内容、考试时间、考试场所、解额分配、及第授官等方面,对科举防范措施和科场处罚也有相关或专门的研究^①,但对于科举责任追究虽有所论及,但尚未深入系统,是一个新的课题,需要进行探索性研究。宋代的科举官吏,主要有知贡举、同知贡举、编排试卷官、封弥官、点检试卷官、详定官、巡铺官等考官。此外,科举期间的保官——知州、通判、升朝官等,他们有担保举子的权力,并负有担保的责任,也是科举官吏的组成部分。他们分工明确,责任清晰;相互制约,临期差遣。科举官吏是科举的组织者,又是责任的承担者。本文在以往宋代科举制度基本事实和相关研究的基础上,一定程度上借鉴行政管理学、行政法学等理论方法,侧重科举的过程并兼顾准备、保障等多方面来初步探讨宋代的科举行政责任追究。

一、准备保障性的责任追究

宋代制定了一系列科举的防范措施和原则,无论考生还是考官,违反了这些规定就要受到相应的责任追究,这实际上为科举责任追究奠定了制度性的前提。同时,宋代又在科举地准备及其过程中的保障等方面对考官规定一些职责,并追究其失职行为,保证科举的顺利进行。

考题是考生回答问题的依据,拟题则是考官的职责,也是一项严肃细致的工作。宋代科举有解试、省试、殿试以及常科、特科等各级各类的考试,考试的内容、门类、场次都有所不同,也时有变化,情况较为复杂。如元祐时三省奏请的进士、新明法科考试分别有四场、五场:“考试进士分为四场,第一场试本经义二道、《论语》或《孟子》义一道,第二场试律赋一首、律诗一首,第三场试论一首,

作者简介:肖建新,安徽师范大学学报编辑部教授(安徽芜湖 241000)。

基金项目:国家社会科学基金项目“宋代行政责任追究制度研究”(05BZS008)。

^① 参见冯陶:《北宋初期科举制度研究综述》,《晋阳学刊》2003年第1期;郭渊:《百尺竿头 更进一步——全国第三届“科举制与科举学”学术研讨会会议综述》,《教育与考试》2007年第1期;高桂娟等:《国内科举制研究的脉络及其进展》,《中国地质大学学报》(社会科学版)2008年第3期;王曾瑜:《宋史研究的回顾与展望》,《历史研究》1997年第4期;陈高等:《中国考试通史》第二卷,北京:首都师范大学出版社,2004年;朱瑞熙等:《宋史研究》,福州:福建人民出版社,2006年。

第四场问子、史、时务策三道。以四场通定去留高下。新科明法依旧试断案三道、《刑统》义五道，添《论语》义二道、《孝经》义一道，分为五场。”^①尽管科举考试如此复杂，宋代对具体考试的拟题范围、形式等还是作了一些正面或限制性的规定。北宋时，仁宗要求“自今试举人，非国子监见行经书，毋得出题”^②，哲宗时要求“考试官于经义、论、策通定去留，毋于《老》、《列》、《庄子》出题”^③、“秘阁试制科论题，于九经兼正史、《孟子》、《扬子》、《荀子》、《国语》并注内出，其正义内毋得出题”^④。绍圣时礼部、国子监亦说：“其所试《春秋》，许于三传解经处出题。虽缘经生文，而不系解经旨处，不许出题。”^⑤南宋时，也有一些相似的规定，孝宗下诏曰：“自今岁试闈，六经义并不许出关题，亦不得摘取上下经文不相贯者为题。”^⑥其实，这些要求或规定，往往是在官僚批评科举出题不当之后提出的，有时针对解试，有时针对省试，如孝宗的要求就是在国子祭酒沈揆批评“关题”之后下了上面的那一道诏书，他说：“六经自有大旨，坦明平正（道），不容穿凿。关题既摘经语，必须大旨相近。今秋诸郡解试，有《书》义题用‘在璇玑玉衡，以齐七政’，关‘舞干羽于两阶，七旬有苗格’者。据此题目，判然二事，略不附近，岂可相关！谬妄如斯，传者嗤笑。此则关题之弊。有《易》义题云：‘时乘六龙，以御天也；云行雨施，天下平也。’至此当止矣，而试官复摘下文‘君子以成德为行’相连为题。据此一句，其义自连下文，若止已上四句为题，有何不可？此则命题好异之弊。”^⑦后来，宁宗嘉泰元年（1201）仍有官僚批评命题，“治经以经旨为主，文辞为辅。近者经学惟务遣文，不顾经旨，此非学者过也，有司寔启之。盖命题之际，或于上下磔裂，号为断章；他处牵合，号为关题。断章固无意义，而关题之显然浑成者，多已经用，往往搜索新奇，或意不相属，文不相类，渐成乖僻。士子虽欲据经为文，势有不可，是有司驱之穿凿。乞今后经义命题，必本经旨。如所谓断章、关题，一切禁约。庶几学者得以推原经文，不致曲说”^⑧。直至嘉定时，国子博士钟震还在指出地方命题中的问题，“后缘外州场屋命题，多是牵合字面求对，更不考究经旨。如以‘在璇玑玉衡，以齐七政’合‘七旬有苗格’之类，但合七字，更无义理，岂不有碍经旨？所以关题自嘉泰元年后不曾再出。今来奏请以全题有限，自后场屋若问题关题，理亦可行”^⑨。为此，关题未见尽废，但对这种命题的不当和失误，则应予纠正，并追究考官的责任。

宋代对拟题失误的处罚是比较严厉的，即使在一般考试命题，如“引试上舍”、“公试上舍”中，如有不当也是重罚。徽宗政和五年（1115），“河间府考试官引试上舍，出《书》义题‘无轻民事惟艰’作‘为难’字，陛下赦其过失，止从薄罚”，尽管“今看详于经意别无违戾”，但“系公罪事理稍重”，后来还是“诏元出题官特冲替”。又如政和八年（1118），“泸州公试上舍题目，内有差漏并错引事迹，及试经义题目，失先后之序”，显然情况要严重些，于是，“所有考试官，资州龙水县尉王行、合州司录钱挺显不子细出题，致有差错违误。诏行、挺并放罢”^⑩。他们所受到的放罢处罚，自然也比冲替重一些。至于科举命题更为重要，如有失误更应追究责任，严惩不贷。如南宋乾道七年（1171）十一月，“诏四川类省试院进题目，考试官何着仲所撰第三场第三道策题，用事差错，特降一官放罢，今后不差充试官”^⑪。可见，不仅罢免此官，而且还取消了他日后担任考试官的资格。当然，也有针对特殊情况的出题责罚，建炎四年（1130）九月，“诏利州试官宋愈、陈协各特罚铜十斤。臣僚言：‘驻跸会稽，是为首善

① 李焘：《续资治通鉴长编》卷四〇七“元祐二年十一月庚申”，北京：中华书局，2004年，第9899页。

② 《续资治通鉴长编》卷一二二“宝元元年四月乙未”，第2872页。

③ 《续资治通鉴长编》卷三九四“元祐二年正月戊辰”，第9593页。

④ 《续资治通鉴长编》卷四七三“元祐七年五月癸巳”，第11284页。

⑤ 《宋会要辑稿》选举三之五五，北京：中华书局，1957年。

⑥ 《宋会要辑稿》选举一之二一。

⑦ 《宋会要辑稿》选举一之二一。

⑧ 《宋会要辑稿》选举五之二四—二五。

⑨ 《宋会要辑稿》选举六之四二。

⑩ 《宋会要辑稿》选举一九之二三—二四。

⑪ 《宋会要辑稿》选举二十之二一。

之地。愈出策题谏宰相,为得王佐,夏旱秋霖,而协以为雨暘时若。导谏如此,何以求切直言?’故有是罚。”^①因而,宋代对考试的拟题比较重视,设置了点检官进行校阅试卷(当然也从事其他监察性的工作),同时,针对考试、点检上存在的问题,又加强对考试官和点检官的管理,正如南宋庆元时臣僚所奏:

诸郡与漕闾考官,必差一员为点检主文,凡命题与所取程文皆经点检,以防谬误。比年以来,徒为具文,一时考官各骋己意,异论纷然,甲可乙否,以致题目多有乖谬。去岁秋举,诸州所申义题,或失之牵强,文理间断而不相续,或失之鹵莽,文理齟齬而不相类;赋题、论题,或失之破碎,文理捍格而不相贯,以至策问专肆臆说,援引失当,皆由点检官不择才望之士,考官中有矜能挟气者,不同心商确,故有题目出于一人之见,其他官旁睨,不欲指其疵类。及有摘发其失,出题之官独被谴责,而无点检之名。乞今后漕臣若非由科第,即别委本路提刑、提举、总领有出身者,每举从朝廷专委一司选差试官,须择其素有文声名望、士论所推者充点检官,专以文柄责之。诸考官先供上题目,点检官斟酌审订,择其当理而不悖古训,兼通时务者,然后用之。及考官所取合格试卷,点检官仍加详校,公定去留。礼部俟其中到题目及程文,再行点检。如有乖谬,将点检官重行黜责。^②

宋宁宗听从了这个建议,强化了出题和试卷的管理以及程序,明确了考试、点检官的责任,如有失误,将被重行黜责。

命题固然是科举考试的关键环节,而在考试之前及其过程中还有一些准备和保障工作要做,并且也有相应的责任。政和五年(1115)二月,翰林学士兼侍读王甫等,“乞每岁锁院前十日,令诸司官及管勾贡院什物库官,具排办足备文状,申尚书礼部,差郎官一员专行点检,保明申尚书省。内贡院见管什物与举人就试书案,岁久数多,应办不足,所存亦皆弊坏,乞特命有(司)措置添修”^③。徽宗听从了这建议,并且还制定了专门的法规,做好考试的物质准备。后又针对场屋怀挟、传义之弊和伪冒滋长的现实,加强监门官和点检官的职责,嘉定十六年(1223)正月臣僚言:“臣细绎诸弊为日久,如门钥当责胥吏收买牢固者,监门官点检,不容灭裂。其引试日引放既毕,每日辰酉请门官监开,传送饮食。”^④保障的工作和责任很具体,甚至包括考场周围的防火,如元丰八年(1085)五月,“正议大夫、户部侍郎李定,承议郎、给事中、兼侍讲蔡卞,奉议郎、起居舍人朱服,各降一官。坐知贡举日,开宝贡院遗火。权知开封府蔡京、判官胡及、推官李士良,各罚铜八斤。坐救火延烧寺,延及人口,虽会赦,特责之也”^⑤。这类保障性的工作属于事务性的,十分烦碎,必须仔细认真才可避免差错,否则,招致相应的责任追究。如试卷封弥差误就会遭到严惩,宣和五年(1123)御史惠柔民等言:“准敕应充府监发解别试所考官,九月二日,具武士合格字号奏闻。数内字号系内舍试上舍试卷,其当行人为是同场引试,却误同外舍试内舍印子,致有差误。除已改正,将当行人施行,并元封对号官已举觉外,所有臣等罪犯,伏望重行黜责。”于是,“诏惠柔民可罢殿中侍御史,柳约罢著作佐郎”^⑥。再如,政和三年(1113)八月,臣僚言:“窃见以谓凡试院之事,虽尽在主司,至于关防周悉,全籍封弥官谨密详察。号既已定,岂容复有差互……显见封弥所并不子细点检,对二人卷子重叠用号,所失甚大。伏望重行黜责。”“诏管号官朝请郎周劲特降两官,依冲替人例施行,系公罪,事理稍重。”^⑦在科举考试过程中,需要做的防范性工作很多,若不能尽职,即会招来责罚,嘉定九年(1216)“诏知荣州杨叔兰放罢,朝奉郎刘光特降

① 《宋会要辑稿》选举二十之三。

② 《宋会要辑稿》选举二二之十五。

③ 《宋会要辑稿》选举四之九。

④ 《宋会要辑稿》选举六之四八。

⑤ 《续资治通鉴长编》卷五六“元丰八年五月丙辰”,第8502页。

⑥ 《宋会要辑稿》选举十七之三四。

⑦ 《宋会要辑稿》选举十九之二三。

一官。以潼川提刑、权运判魏了翁言‘荣州解试拆号后，士人赵甲等诉试院欺弊事。叔兰系举送官，关防不谨，以致官吏作弊。朝奉郎刘光不能训其子，使抵冒法禁’故也”^①。至于未能履行保障职责，甚至纵容作弊，更严加惩罚，绍兴二十六年(1156)闰十月，“诏鄂州通判任贤臣监试不职，容纵举人假手传义，特降一官”^②。可见，在科举中出题失误，保障不足，监试不力，都会受到行政责任追究。

这类考务性责任是在考试的具体过程中直接产生的，追究往往是在事中或事后进行。而有些追究则是针对违反限制性规定或预防性规章的，以起到防微杜渐的作用，保障考试的顺利进行。如违反锁宿限制，大中祥符七年(1014)八月就有诏云：“今后所差考试、发解并知举官等，宜令闈门候勅出。召到，画时令闈门祇候引伴指定去处锁宿，更不得与臣僚相见言话。如违，仰引伴使或闈门弹奏，并当重行朝典。如候鞍马未至，即闈门立便于左骥驥院权时供借。”这个诏书是有其原因的，“先是，王曾等授勅知贡举，与李维偶语于长春殿阁子，至审刑院伺候鞍马，迟留久之。押伴闈门祇候曹仪虑其请嘱，因以上言，即令曾、惟演分析，与李维词同，特放曾等。乃有是诏”^③。又如绍兴八年(1138)五月诏，“楼玮为贡院对读官，规避妻党，牒试托故出院，特降一官”^④。所以，在科举过程中，锁院时与大臣相见言语、主持考试时不回避亲戚等会受弹劾、降官等追究。其中科举回避应当是宋代行政回避制度中的亲属、职事回避规定的组成部分，与执政和御史“不应交通”，以及“禁同省往来”等限制十分相似。这种追究，显然是为了克服人际关系、职事关连中的障碍，保障科举顺利进行。

二、判卷录取时的责任追究

解试的通过及发解与否，直接取决于评卷和考第，这也决定举子的命运和仕途，为朝野广为关注。

在科举判卷时，考官一般根据举子回答的内容和程度，给予通、粗、否的等第，然后决定发解和及第与否。真宗咸平元年(998)五月礼部贡院言：

窃见诸州府及贡院考试诸科举人，于义卷上多书粗字。盖试官庇容举人，免作十否殿举。今后并须实书通、否，不得依前以粗字庇容，如有固违，乞行朝典……自今后不问新旧人，并须文章典雅，经学精通。当考试之时，有纰缪不合格者，并逐场去留。如有容庇，发解、监试官并乞准前条勒停。^⑤

礼部贡院针对考官为了逃避责任、庇护举人而在判卷时多书“粗”等的现象，要求实书“通”或“否”，明确态度，否则，如有包庇，徇私不公，发解官、监试官都将被依法勒停。因为不恰当或不公正的判卷，必然直接损害考生的切身利益，造成考生的不满或怨恨，以至上奏诉说，考官也会咎由自取。早在大中祥符五年(1012)九月，《毛诗》学究王元庆就诉贡举官判卷不当，结果，“贡院考试官、前宁州司法参军、国子监说书王世昌勒停，知贡举官晁迥、刘综、李维、孙奭并赎铜三十斤”^⑥。天禧三年(1019)二月，“礼部下第举人陈损诣登闻鼓院诉贡举不公，诏龙图阁学士陈尧咨、左谏议大夫朱巽、起居舍人吕夷简等于尚书都省召损等，令具析所陈事理及索视文卷看详考校，定夺以闻。继而进士黄异等复讼武成王庙考试官陈从易不公，诏尧咨等如前诏详定。尧咨等言：‘礼部所送进士内五人文理稍次，武成王庙进士内二人文理荒缪，损等所讼亦有虚妄。’诏损、异等决杖配隶，连状人并殿两举，惟

① 《宋会要辑稿》选举十六之三二。

② 《宋会要辑稿》选举二十之十二。

③ 《宋会要辑稿》选举十九之六。

④ 《宋会要辑稿》选举二十之五。

⑤ 《宋会要辑稿》选举十四之十七。

⑥ 《续资治通鉴长编》卷七十八“大中祥符五年九月庚午”，第1784页。

演等递降一官”^①。天圣元年(1023)十一月,又有举人上诉开封解试不公。结果,“降侍御史高弁为太常博士,职方员外郎吴济为都官员外郎,太常丞、直集贤院胥偃为著作佐郎,监察御史王轸为太常博士,监兖州、涟水光化军、郢州酒税,左正言刘随罚铜五斤”^②。可见,宋代对此类因判卷不公而导致的责任,予责任人以罚铜和降官、降差遣的处罚,是比较严厉的,而对举人上诉不当,处以配隶,更是重罚。

在判卷录取中,考试官的职位不同,职责不同,处罚也有所区别,庆历四年(1044)六月,“诏进士诸科点检考试……经科举人如有过落不当,具考试、覆考官,于知举官下减等定罪”^③。而责罚的轻重往往取决于判卷失当或违法判卷的程度,宋代对此似有具体的规定:

五年,诏士曾预南省试者,犯公罪听赎罚。令礼部取前后诏令经久可行者,编为条制。诸科三场内有十“不”、进士词理纰缪者各一人以上,监试、考试官从违制失论,幕职、州县官得代日殿一选,京朝官降监场务,尝监当则与远地;有三人,则监试、考试官亦从违制失论,幕职、州县官冲替,京朝官远地监当;有五人,则监试以下皆停见任。举送守俸,诸科五十人以上有一人十“不”,即罚铜与免殿选监当,进士词理纰缪亦如之。^④

这道诏书指出了考试判卷过程中不当的行政行为,并且根据责任的大小,规定了处罚的相应方式和程度。不同阶段不同类型的考试责任又有所不同,如前述天圣时刘随等解试不公被罚铜五斤,而熙宁、元丰时省试不公的责罚要重得多,熙宁九年(1076)三月诏,“殿试进士,初考官:翰林学士陈绎,集贤校理孙洙、王存,崇文院校书练亨甫、范镗,审官东院主簿陆佃,各罚铜二十斤;覆考官:翰林学士杨绘、龙图阁直学士宋敏求、同修起居汪钱藻、秘阁校理陈睦、崇政殿说书沈季长、检正中书刑房公事王震,各罚铜十斤。并坐考校第一甲进士不精也”。元丰五年(1082)三月,“诏御试所考官苏颂等六人,覆考官安焘等六人,详定官蒲宗孟等三人,各罚铜三十斤。颂等考黄裳等(第)下等,上亲擢为第一,故罚之”。其中有“不称旨命”,也有“高下失实”的问题,主要在于考核不精,定等不当^⑤。至北宋后期有些变化,贡举时只责罚点检官而不坐考官,故绍圣元年(1094)正月,右通直郎蔡安持建言:“欲于贡举勅内改‘点检’为‘考试官’字,庶几条约均一,士无遗滥。”于是将点检和考官涵盖在考试官之中,使之都承担相应的责任^⑥。政和时,责任追究的实施可能差一些,出现“唐开祖程试纰缪,主司校考不精,宜有薄罚,未见施行”的情况,但在大臣的奏请之下,最后还是有所改正^⑦。可见,在北宋后期政治秩序较为混乱的情况下,科举责任追究并没有停止。

南宋科举判卷录取上的问题,从《宋会要辑稿》的记载来看,较北宋要多一些,问题也严重一些,如考校不精、对读脱漏,“经义但看冒头,诗赋仅阅一二韵,论策全不过目”^⑧,尤其四川的漕试、解试以及类省试“私取之弊”为多^⑨。为此,对考试官的责罚也屡见于史载,如绍兴十五年(1145)四月,“诏太学博士杨邦弼御试进士,对读试卷,有所脱漏,罚铜十斤”^⑩。而大臣们对此类责任也密切关注,并且有的还及时上奏,提出自己的看法,如嘉泰元年(1201)二月,右谏议大夫程松言:“若有司所取不当,他时上彻听闻,则考官降黜,所取驳放。”^⑪嘉定六年(1213)八月,臣僚言:“乞今(令)礼部速牒诸州,严

① 《宋会要辑稿》选举十九之七。

② 《续资治通鉴长编》卷一〇一“天圣元年十一月己未”,第2343页。

③ 《宋会要辑稿》选举三之三十。

④ 《宋史》卷一五五《选举一》,中华书局本校记指出,“五年”疑为大中祥符五年,第3610页。

⑤ 《宋会要辑稿》选举八之三。

⑥ 《宋会要辑稿》选举十九之二十。

⑦ 《宋会要辑稿》选举四之八—九。

⑧ 《宋会要辑稿》选举六之十七。

⑨ 《宋会要辑稿》选举六之二四。

⑩ 《宋会要辑稿》选举八之四三。

⑪ 《宋会要辑稿》选举五之二三。

责考官精择,正解之外待补卷子亦加精考,并要分明批抹,与选者批文理何处优长,黜落者批文理何处纒缪,卷首具考官职位。开院后,将所取草卷解发运司点检,如有卤莽,定加责罚。”^①后来绍定时,针对“举人程文雷同”的情况,“命礼部戒飭,前申号三日,监试会聚考官,将合取卷参验互考,稍涉雷同,即与黜落。或仍前弊,以致觉察,则考官、监试一例黜退”^②。也就是一旦发现判为合格的答卷雷同,不只黜落考生,而且要黜退考官、监试官。

三、发解举解中的责任追究

发解或举解是科举过程中联结解试与省试,即地方与中央考试的关键环节。宋代对发解条件的规定是比较全面的,考生即贡生既要通过解试,解试成绩真实有效,又要符合其他解送条件(包括考生的主体资格等),才能发解,参加省试。如果不应解而解,或解后又发现其他问题,则解送及考试官吏都必须承担解送的行政责任。正如宋太祖时,权知贡举卢多逊所言:

伏以礼部设科,贡闈校艺,杜其滥进,是曰宏规。所以发解之时,必积程试,取其合格,方可送名。岂有经试本州,列其贯籍,考其艺能,动非及格,殊乖激劝之道,渐成虚薄之风……仍解状内开说当州府元若干人请解,若干人不及格落下论,若干人合格见解。其合申送所试文字,并须逐件朱书通、否,下试官、监官仍亲书名。若合解不解、不合解而解者,监试官为首罪,并停见任,举送长官,闻奏取裁。^③

卢氏所云涉及州府发解的目的、人数、名额和考试结果、考官署名等一系列发解要求,以及监试官、举送官的职责和责任。这是对一般发解的规定,至于发解锁厅应举者也有相似要求,如太宗雍熙二年(985)六月,“中书门下言:近日诸道州府解到官吏去官赴举者,礼部贡院考试,多是所业未精。欲望今后锁厅应举者,须是文学优赡,才器出群,历官无负犯之尤,检身有可观之誉,即委本处先考程试。如文艺合格,以闻待报,解送礼部考试。如所业纒缪,发解官、与(举)送长官必置重罪,本人免所居官”^④。至十二月又下了相关诏书,“诸科举人,省试第一场十不者殿五举,第二、第三场十不者殿三举,其三场内有九不者并殿一举。其所殿举数,并于试卷上朱书,封送中书。请行指挥及罪发解试官、监官。又卷头子上,如有虚书举数场第及诈称曾到御前者,并驳放殿举。……监官、试官如受请财物,并准枉法赃”^⑤。可见,举人参加省试,如有“十不”之类,固然要受到殿举之罚,而发解试官等因虚书受请也会受到法律制裁。所以,端拱元年(988)三月,翰林学士、知贡举宋白说:“考试贡举人内,有墨义十不者,请责罚举送官,以诫滥进。”太宗听从了这个建议^⑥。真宗天禧二年(1018)也有类似的诏书,“自今锁厅应举人所在长吏,先考试艺业,合格者始听取解。如至礼部不及格,当停见任。其前后考试官、举送长官,皆重寘罪。至天圣时除其法”^⑦。到南宋庆历四年(1044)八月,礼部贡院仍云:“今请解送举人,有保明行实不如式者,知州以下坐罪,仍以州县长吏为首。解试日,有试院诸般情弊,止坐监试官考校不精、妄有充荐。至省试日,拖白纒缪十否,止坐考试官。若所差试官非其人,考校不公,坐所差官司。若试官因缘受贿,有发觉者,其所差官司,于不按察罪名之上,更加严谴。其考试官坐罪,即不分首从。”^⑧这进一步把发解官与主持考试官员的责任区分开来,以便准确地追究责

① 《宋会要辑稿》选举六之十七。

② 《宋史》卷一五六《选举二》,北京:中华书局,1977年,第3637页。

③ 《宋会要辑稿》选举十四之十三—十四。

④ 《宋会要辑稿》选举十四之八。

⑤ 《宋会要辑稿》选举三之五。

⑥ 《宋会要辑稿》选举三之六。

⑦ 《文献通考》卷三十《选举考三》,北京:中华书局,1986年,第288页。

⑧ 《宋会要辑稿》选举十五之十二—十三。

任,至于考试官“因缘受贿”,已属较为严重的犯罪,也就不分首从,都将严惩不怠。当然,其中最为重要的是,发解责任的落脚点在于解试结果以及举子的解试成绩能否经得起省试的检验。这些相关的发解要求,不断重申,无非表明解试后的发解问题常常存在,而朝廷也非常重视,并归责考官。至于考生在举解时也是有责任的,“至省试程文纒者,勒停;不合格者,亦赎铜放,永不得应举”^①。又如,“先朝时,锁厅举进士者,时有一人,以为奇异。试不中者,皆有责罚,为私罪。其后,诏文官听应两举,武官一举,不中者不获罚”^②。举子考试责任,以今天观念来看也属行政责任,但这里主要探讨考官的行政责任,故考生举子的责任略及而已。

在史书中,确有不少宋代官吏因发解受到追究的记载,除前面提及的外,又如:真宗咸平元年(998)六月,“密州发解官鞠傅坐荐送非其人,当赎金,特诏停任,仍令告谕诸道,以警官吏”^③。天禧二年(1018)九月,任布“等后以解送不当,递降诸州监当,复罚铜三十斤”^④。至崇宁时,一度停罢科举,地方的解额拨作贡额,但贡举中也有责任追究的规定,“贡士至辟雍不如令者,凡三十有八人,皆罢归,而提学官皆罚金”^⑤。这些发解官、解试官等多因“送非其人”、“解送不当”、“不如令”而受到罚金、停任、罢黜等责罚,也就是由于解试不当、解送不实而导致的行政责任追究。

发解不当的科举责任,实际上主要基于解试本身要求而形成的,如上述解试的判卷考第失误,就有可能成为发解责任的根源。而解试时的问题又难以及时发现,举子得以蒙混过关,相关官吏也侥幸免责,至省试时,举子的考试成绩以及其他问题被发现,如前面提及的天禧二年诏书所云“其前后考试官、举送长官,皆重真罪”,也就是说,“锁厅举人试不合格者并坐私罪”^⑥。尽管这一规定后在天圣、景祐时曾被废除过,但宋代发解责任追究基本存在。当然,这种发解责任有其特点,往往解试时的问题至省试时发现,从而回溯追究原来考试官、发解官的责任。因而,咸平元年(998)礼部就提出,加强解试考第的评定和举子身份的核实,以免误差,否则,或“如有固违,乞行朝典”,或“发解、监试官,追一任”,而南省考试官“不得庇容,如失举行,并当连坐”^⑦。至五年(1002),翰林学士李宗谔言:“准诏分定监试、发解官荐送纒十否九否举人刑名。”制定了具体的解试失误的处罚标准,处以勒停、殿选、与远小处监当停见任、罚铜等^⑧。考试官解试时的责任有相当一部分是到省试发现后才予追究的。如嘉祐时针对川、广解试之弊,要求贡院严加考核,诏曰:“应明经诸科省试三场以前九否十否者,今(令)贡院再考校本处解送试卷。若其间以否为粗,以粗为通,出义不依条制,致有妄荐者,以旧条坐之,不在末减。若考校通粗及出义,依条别无差谬,省试三场以前有九否十否,即考试官与于元条下减一等定罪,旧条合殿选者与免试,选人该冲替者十殿一选,京朝官勒停者与冲替,冲替者与监当,监当者与远处差遣。”^⑨这与发解要求和处罚原则是一致的。

在发解中,发解官除了要保证应举者考试等第的真实有效外,还要核实和保证他们学识、品德、负犯、籍贯以及解额等方面内容符合解送的条规,否则,也要承担相应的发解责任。这可称之为发解担保责任。如前所揭雍熙二年(985)六月中书门下所提出的“锁厅应举者”的文学、才器、负犯等方面要求^⑩。不久后,淳化三年(992)诏书对应举者的身份规定更为具体:

应举人今后并须取本贯文解,不得伪书乡贯,发解州府子细辨认。如不是本贯,及工商杂

① 陆游:《老学庵笔记》卷五,北京:中华书局,1979年,第68页。

② 司马光:《涑水记闻》卷三,北京:中华书局,1989年,第50页。

③ 《续资治通鉴长编》卷四十三“咸平元年六月庚寅”,第912页。

④ 《宋会要辑稿》选举十九之六。

⑤ 《宋史》卷一五七《选举三》,第3666页。

⑥ 《续资治通鉴长编》卷一一四“景祐元年四月壬辰”,第2672页。

⑦ 《宋会要辑稿》选举十四之十七。

⑧ 《宋会要辑稿》选举十四之二三。

⑨ 《宋会要辑稿》选举十五之十六。

⑩ 《宋会要辑稿》选举十四之十。

类,身有风疾,患眼目,曾遭刑责之人,并不在解送之限。如违,发解官当行朝典,本犯人连保人并当驳放。如工商杂类人内有奇才异行、卓然不群者,亦许解送。^①

在核实考生文解时,发解官对籍贯(乡贯、户贯)尤为重视。考生的寄籍或冒贯是长期困扰宋代科举的问题。这直接挤占寄籍地区的解额,加剧该区域的科举竞争,从而引起本地举子不满甚至骚动,故宋代要求发解官仔细核辨籍贯,不能妄保,否则课以重责。天圣四年(1026)八月诏,“解发举人,窃虑妄有保委寄贯户名,宜令开封府下司录司及诸县,并依前后条贯施行,更不得妄保寄户名。如有违犯,重行断遣”^②。在两宋之际,尤其南宋初期,由于时局动荡,人口迁徙,户籍散佚,核实难度加大,举子籍贯问题陡增,引起统治者的高度重视,如建炎四年(1130)六月,礼部言:“欲下转运司令遍下所部州军,候发解开院毕,具合格人数、姓名并试卷,及缴连本部元立定解额指挥、真符赴部。如曾经兵火州军,令当职官及考试官结除名罪,人吏结编配罪保明;若稍涉虚冒,不依元立解额,致大放举人,虽已出官,令行改正,仍乞不以去官赦降原减。”^③籍贯等方面失实的处罚,当职官为除名,人吏为编配,并“不以去官赦降原减”,这是严厉的行政或刑事责任形式。绍兴二十六年(1154)二月诏,“若已后发解就试人多,不得过绍兴二十六年所取之数。仍立为定制。若已用流寓户贯得解之人,许自陈,并入东南户贯。其已得举数,即合通理。如有违犯,并依贡举条法。若州军辄行大解,当职官吏并发解官依法徒二年科罪,举人即从下驳放”^④。可见,当职官吏、发解官必须根据户籍依额发解,否则,处以“徒二年科罪”的刑罚。当然,这类编配、徒刑等发解责任形式为刑罚,但又是由发解的行政不当或不作为所致,应属行政性的刑罚,而非因刑事罪名而承担的刑事责任。

在此还必须指出,上述发解担保责任是宋代科举行政责任的一种重要形式和组成部分,并且处在宋代科举行政责任的基础性地位。而担保责任几乎贯穿科举整个过程,涉及解试、省试以及制举、特奏名、经明行修科等类科考,它在维护科举法制,净化科举环境,实现公平竞争,促进社会安定和谐等方面发挥了重要的作用。

四、受贿贪赃导致的责任追究

在上述科举准备、判卷和发解等过程中,考试官吏的失误失职,有的是客观的,有的是主观的;有的是过失,有的是故意。而考试官吏在科举中的受贿贪赃则是主观、故意的违法,乃至犯罪行为,往往予以行政直至刑事处罚,或者直接处以刑罚。这类处罚在科举法律责任追究中是最为严厉的,与一般的刑事责任没有很大区别。这可能与我国古代特别注重“赃罪”有一定的关系,“我国封建刑法是抓住‘赃’这一具体鲜明、可以计量的特征,将一切与‘赃’有关的犯罪一概计赃定罪量刑”,它的侵犯客体是公私财物或正常行政^⑤。不过,在科举中受贿贪赃与直接侵占、盗窃公私财物又有所区别,它是在特定的科举行政过程中形成的法律责任,即利用或因为手中的权力而谋利或获得钱财,从而徇私枉法(或徇私不枉法),破坏科举法制和秩序,损害考生利益,乃至危害政权。考试官在此所承担的责任形式基本上是刑事的,但是在古代仍然属于广义的行政责任,处罚的形式和方法也如前提及的行政性刑罚。

早在太宗时,雍熙二年(985)十二月诏,“监官、试官如受请求财物,并准枉法赃论”^⑥。在法律上,“枉法赃”与“不枉法赃”都是罪名,并且前者较后者的法律责任显然要严重得多,当然,具体处罚的程

① 《宋会要辑稿》选举十四之十五-十六。

② 《宋会要辑稿》选举十五之六。

③ 《宋会要辑稿》选举十六之三。

④ 《宋会要辑稿》选举十六之九。

⑤ 叶孝信等主编:《中国法律史研究》,北京:学林出版社,2003年,第4页。

⑥ 《宋会要辑稿》选举三之五。

度则要视其受赃数量和情节而定,科举责任的追究就是如此。咸平元年(998)九月,“淄州邹平县令正可象坐考试举人受钱三万,法当绞,诏贷死,决杖配少府监役,知州、通判各停官”^①。该县令因主考时受贿三万依法当判绞刑,只因皇上开恩贷死决杖配役,知州、通判则承担相应的连带行政责任而停官。这类科举违法犯罪为举子深恶痛绝,也极为朝野重视,如在景德元年(1004)九月,“令御史台谕馆阁、台省官,有以简札贡举人姓名嘱请者,即密以闻,当加严断。其隐匿不言,因事彰露,亦当重行朝典”^②。庆历四年(1044)六月,朝臣亦言:“科举所以收天下之英俊,且为孤寒之地。比年百计徇私,内而省闈廷试,则有暗记牢笼之弊,如黄度、罗点辈私取陈亮以魁多士是也;外而诸路,如福建考官黄广被差之后,受金入院,寻即事发,为言者论列是也。属当大比,来岁春闈,万一考官私相结约,阴取党类,接受贿赂,欲与计偕者,并令监试留意举觉,不得容令复蹈前辙。春闈委在院台谏官觉察,否则事发,并坐其罪。”仁宗听从了这个建议^③。同时,又有不少大臣竭力主张严惩科场贪赃徇私,如包拯上奏说:“乞特降约束,其逐处试官、监试官如稍涉徇私及请托不公,并于常法外重行处置;不然,令别定刑名,庶使官吏等各知警惧。”^④这些都表明了宋朝对这类科举嘱请和受贿的态度,一方面加强台谏的监督,另一方面“重行朝典”,“并坐其罪”。科举官吏的受贿贪赃,影响恶劣,社会危害大,以一般的行政责任追究难以奏效,只有严刑重罚才能起到震慑作用。所以,宋代科场又以重罚著称,如上面的邹平县令考试时受贿三万,法当绞死。

但是,严刑重罚还是禁止不了科举中受贿贪赃案的发生,尤其在政治较为动荡的时期,如南宋中后期的情况就比较严重,但朝廷并没有放弃严惩的态度。宁宗嘉定初,就有臣僚指出:“仰惟国家数路取士,得人最盛,莫如进士设科。近年奸弊滋甚,据权势者以请嘱而必得,拥高费者以贿赂而经营,实学寒士,每怀愤郁。”并有针对性地提出建议,“考校差官,要当精择。盖考官精明,去取允当。否则,是非易位,遗才必多。乞诏大臣精加选择,无取昏谬,充数其间”^⑤。这个建议实际是强调科举时的用人,在他们看来,任人比任法还要重要一些,但关键仍在于依法科举,严惩违法犯罪。对何周才发解受赂一案的处理就反映科场情况和朝野态度。这一案件的处理和过程是这样的:

(嘉定)十一年十一月十一日诏“荣州发解监试官、承直郎、签判何周才特贷命,追毁出身以来文字,除名勒停,免真决,不刺面,配忠州牢城,免籍没家财。考试官石伯酉、扈自中、冯寅仲各特降一资,并放罢。刘颐并徒二年,私罪赎铜二十斤,仍照举人犯私罪不得应举。杨元老徒二年,私罪荫减外,杖一百,赎铜十斤。刘济特送五百里外州军。刘颐、杨元老特分送三百里外州军,并编管。”以周才充发解监试,受刘光昧赂,用杨元老之谋,约以策卷中三“有”字为暗号,取放光之子颐(改名宜孙)及其孙济二名。既为赵甲经漕司告试院孔窍之弊,下遂宁府,鞫得其寔,具按来上,从大理拟断。于是臣僚言:“周才、光等罪犯皆得允当,伯酉、自中、寅仲不合擅令周才干预考校,又听从取放,乞并镌罢。”故有是命。^⑥

在这一案件中,发解监试官何周才受刘光贿赂,通过试卷标记暗号,而取放刘颐等,终被举发,何周才受到除名、勒停、配役等行政、刑事处罚,同时相关考试官也受到相应的行政、刑事处罚。这反映了科场问题的严重性,也表明了朝廷惩治的态度。就其相关责任人承担的责任形式而言,有编管、勒停、降资、放罢、赎铜,以及不应举等行政责任形式,还有配役、徒、杖等刑事责任形式,并且二者结合起来追究责任,行政处罚的特色很浓。当然,宋代追究行政责任时,各类责任形式往往相互配合。

为了防止科举官吏受贿贪赃,宋代十分重视对这些官吏的选拔和监督,如南宋绍兴二十六年

① 《宋会要辑稿》选举十九之三。

② 《宋会要辑稿》选举三之七。

③ 《宋会要辑稿》选举五之二十。

④ 包拯撰,杨国宜校注:《包拯集校注》卷一《请依旧封弥誊录考校举人》,合肥:黄山书社,1999年,第16页。

⑤ 《宋会要辑稿》选举六之一。

⑥ 《宋会要辑稿》选举十六之三二—三三。

(1156)对发解官就有专门的诏书：“诸路转运司所差发解试官，务在尽公，精加选择。如所差徇私及庸缪不当，令提刑司按劾，御史台、礼部觉察闻奏。”^①这种专门的监督，主要针对考试官的选任及其品行作实时监控，追究相应责任，保证科举的正常进行和科举责任落到实处。又如嘉定十三(1220)年，殿中侍御史胡卫针对知贡举的选任和监督就说：“照得知贡举一员，同知贡举二员，皆择禁从近臣，儒学时望，又以台谏参之。嘉泰间，谓司谏司考校，不无迎合，乞专纠察，而于议题去取高下勿预焉，即增置同知贡举一员……乞将台谏同知贡举一员改作监试，其校文之官有勤惰不一者察之，执事之吏有内外容奸者纠之。”^②可见，宋代让台谏以及礼部监察科举，旨在保证考试、判卷、发解等的公平公正，防止各种弊端的产生。宋代科举中的受贿贪赃即使无法杜绝，而朝廷的严惩、朝野的态度则是鲜明的，至于特殊时期的科场状况以及皇帝法外开恩则又另当别论了。

宋代是一个重视科举的时代，所谓“天下之治乱，由于人材之盛衰；人材之盛衰，由乎科举之当否”^③；“国家取士，惟进士得人为盛。故于三岁大比，每加详而致意焉”^④。这种对科举的称赞，是有所根据的，与宋代科举法制的发展是密不可分的。所以，宋人既肯定科举的成果，也称颂科举制度，如嘉定十五年(1222)右正言龚盖卿说：“本朝科举之法最为严密，将试而委官，已试而锁院。虑考官之容私也，胡(故)立糊名、誊录之法；虑士子之饰欺也，故立代笔、传义之法。三百年间，名卿才士皆此涂出。”^⑤同时，宋代科举问题又比较多，上述许多科举责任追究的制度或措施，正是针对科举中的问题而设置或制定的。

毋庸置疑，宋代的这些制度、措施的形成和发展促进了科举制度的发展。据前所论，宋代的科举行政责任追究制度，主要包括科举准备和后勤保障不力、判卷和录取不当、发解失误、举解落第、担保不实、受贿贪赃等方面的责任追究。若进一步深入考察，则会发现，这一科举责任追究制度，涉及解试、省试、武举、制科、特奏名等类型及其过程，最为关键者在解试和发解阶段，这一阶段相关的科举责任追究诏令制条也特别多；针对科举官吏的准备、保障、考判、发解、担保方面存在的问题，规定了相应的科举法律责任；采用的追究责任方式虽无具体定罪量罚的标准，但大致来说，对于一般违法犯规的行为，处以罚俸、罚金、降官、罢官，而对于情节严重、手段恶劣的犯法行为，则往往处以杖刑、徒刑、配役等。总之，宋代在科举的过程、方法、类型、主体、对象等各方面都有相关的责任追究的规定，比较详细、系统，基本上得到落实施行。所以，即使宋代科举在某些时期出现问题，责任追究也形同虚设，但总体来说还是比较成功的。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 《宋会要辑稿》选举二十之十一。

② 《宋会要辑稿》选举六之三六。

③ 《宋会要辑稿》选举五之十六。

④ 《宋会要辑稿》选举八之二四。

⑤ 《宋会要辑稿》选举十六之三四。

19世纪中国鸦片的生产替代及其影响

仲伟民

摘要:罂粟早在唐代就由阿拉伯商人引入中国西南地区种植,19世纪以前是作为花卉和药物使用。中国种植罂粟且作为加工毒品的原料,大约在19世纪初期,19世纪30年代后种植渐广,种植范围也逐渐由西南边疆扩大到内地。两次鸦片战争期间,清政府表面上仍然执行禁烟措施,但因为内外交困的形势,在执行过程中已经力不从心。实际上,清政府在默许鸦片走私合法化的同时,也采取了容忍甚至鼓励农民种植罂粟的政策,不少官员主张以自产鸦片代替进口鸦片,这直接导致罂粟种植面积迅速增加,鸦片加工质量也逐步提高,已经逐渐可以同进口鸦片进行竞争。云贵川西南边疆始终是中国罂粟的主产区,19世纪后期云南全省有三分之一的耕地种植罂粟,鸦片成为该省最重要的农产品。至19世纪末20世纪初,国产鸦片已经基本可以满足国内消费需求,进口鸦片已退居非常次要的地位。鸦片是在中国历史上传播时间最短而种植地域最广的一种作物。种植罂粟不仅是政府增加财政税收的一个非常重要的项目,也是农民增加短期收益的一个重要手段。但是,广大农民不仅没有因为种植罂粟改变严酷的生活处境,反而更加悲惨,主要表现在两个方面:因种植罂粟而染上鸦片瘾者越来越多,他们陷入更困难的生存状态;种植罂粟必然占用大量耕地,粮食生产受到很大影响,经常造成饥荒。

关键词:19世纪;西南边疆;罂粟种植;鸦片加工

19世纪中国的鸦片史,读来令人心酸:从严禁、弛禁、开禁到自种自吸,乃至最后成为世界上最大的鸦片生产和消费国。也就是说,中国人从被侵害到自我损害,从开始丧失自尊到最后毫无自尊,这是一个屈辱的世纪。清政府既无力阻止鸦片的进口,也无力阻止鸦片的吸食,后来索性放任自流,从而导致毒品肆虐,中国人民深陷灾难之中。

一、中国最早种植作为毒品原料的罂粟之时间考察

罂粟在中国种植很早,可能早在唐代就被阿拉伯商人引进到中国西南地区,但一般作为花卉和药物使用,种植者很少。根据相关史料记载,在19世纪之前,鸦片大多来自外洋,吸食鸦片者尚少,种植者更少,基本没有为加工毒品而生产的罂粟。罂粟的使用发生质的变化,即把罂粟作为加工毒品的原料,应该在19世纪以后。那么,为后一种目的而较为普遍种植罂粟究竟开始于何时?学术界意见不一,有人认为开始于1820年代,罂粟种子最初由印度传入我国的南疆云南,此后又传至四川、贵州、甘肃,再由甘肃传至陕西和山西^①。有人认为开始于1830年代,因为早在道光六年(1836),太常寺卿许乃济就在给道光皇帝的奏折中提出了听任国内种植,以抵制外来鸦片的主张^②。有人则认

作者简介:仲伟民,清华大学历史系教授(北京 100084)。

基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“19世纪中国的‘危机’意识及其社会回应”(05JJD770105);清华大学亚洲研究中心2009年度一般项目。

^① 李三谋:《鸦片在山西的危害》,《晋阳学刊》1990年第6期。

^② 朱庆葆、蒋秋明、张士杰:《鸦片与近代中国》,南京:江苏教育出版社,1995年,第2页。于恩德认为:“当此时期中(指1729—1830年),鸦片完全来自外洋,并无内地种植者,如有亦为数甚少。如雍正七年之定例,仅及兴贩及开设烟馆者。关于吸食者并无明文规定。盖吸食之人并不甚多。”见氏著:《中国禁烟法令变迁史》,上海:中华书局,1934年,第9页。

为,鸦片战争前国内尚无鸦片生产,到1850年代以后才有相关材料记载^①。

中国种植罂粟以作为加工毒品的原料,估计最晚应该在19世纪20年代。因为到了1831年,国内关于鸦片种植的记载突然很多,朝廷频频命令各省缉查鸦片种植与吸食问题,这绝非偶然现象。下面这条材料值得注意:

谕内阁:前据给事中邵正笏奏:“近年内地奸民种卖鸦片烟,大多小贩,到处分销,地方官并不实力查禁。”当经降旨,严飭各省督抚确切查明惩办,并将如何禁绝之处,妥议章程俱奏。兹据阿勒清阿奏:“查明山西省尚无栽种鸦片烟地方,惟太谷、平遥、介休各县民人,多在广东及南省等处贸易,日久沾染,颇有嗜食之人。此烟既非晋省所产,则系来自外方,自应责成各该地方官认真查拿,使贩者无从托足,则食者不禁而自绝。”著通谕各省督抚严飭所属,如有奸民种作鸦片烟,随时拿获究办,并著飭令各关口及州县文武各员严行查禁。如有奸商夹带偷漏,一经拿获,即当究明来历,将偷漏之关口暨失察之地方官,一并交部议处。^②

这段话有几个地方值得注意:其一,邵正笏言“近年内地奸民种卖鸦片烟”,至少透露出两个信息,一是内地民众种植鸦片已有几年,即最晚在19世纪20年代末就开始种植了;二是种植地方不止一处,可能已扩展至很多地方。其二,阿勒清阿为山西解脱,但又说“既非晋省所产,则系来自外方”,暗指其他省份可能有种植。其三,朝廷把查禁自种鸦片当作一件大事来抓,当不是捕风捉影。

此后几个月,各省纷纷来报。如在陕西,史缙奏:“陕西地方,向不出产罂粟花葵花,并无造作鸦片烟之事。惟近来多有私食之人,自系外来奸商偷运贩卖,地方官查察不力。”^③在安徽,邓廷楨奏:“安徽省现在尚无私种罂粟花熬烟贩卖之事。惟徽州、宁国、广德等属,毗连江、浙,山地居多,恐有外来棚民串通该处业户,私种分肥,不可不豫定章程,杜其萌蘖。”尤其值得注意的是,朝廷谕令安徽地方关于应“于每年初冬春尽时,两次委员严查,如有私种熬烟情弊,除首从各犯分别问拟军徒外,其贪利放种之业户,即照私种为从,例杖一百,徒三年”^④。从谕令内容分析,朝廷似乎知道安徽已有罂粟种植。在河南,杨国楨奏:“豫省民风纯朴,飭属确查,据陆续覆到,均无种卖。”但朝廷不相信杨的奏报,指责“该属何得以各属具报,均无种卖,遂信以为实?”^⑤

果不其然,不久以后,各省陆续发现有鸦片种植的现象。朝廷在给河南的谕旨称:“豫省地广民稠,奸民私种罂粟等花渔利,事所必有,自应严申禁约。”^⑥谕湖南:“鸦片流毒最甚。湖南为数省通衢,五方杂处,奸民种植偷卖,事所必有,自应设法严查。”^⑦

在云南,罂粟种植更是言之凿凿:

滇省沿边夷民,向有私种罂粟,收取花浆煎膏,名为芙蓉,以充鸦片。内地民人,亦复栽种渔利,自应设法查禁。兹据该督(指阮元——引者注)等奏称“民间私种罂粟,缘费工少而获利多,积习已久。该省又多深山穷谷,若不峻立其防,则奸民易犯。惟所称每年冬令,罂粟出土之时,该地方官员会同营员,亲往躡查锄毁一次。次年春末,开花结苞之时,再躡查铲毁一次”等语。该处深山穷谷较多,若令种植之家锄铲,是必不可信之事。若豫带多人,以备锄铲之用,又无此查办之法……至土境夷民栽种罂粟,系在迤西迤南边外。著照所议,责成该管道符,严飭土司,晓谕夷民,毋得栽种。^⑧

① 许涤新、吴承明主编:《中国资本主义发展史》第2卷,北京:人民出版社,2003年,第301页。

② 《清宣宗实录》卷一八四,道光十一年二月戊戌。

③ 《清宣宗实录》卷一八七,道光十一年四月庚寅。

④ 《清宣宗实录》卷一八七,道光十一年四月乙巳。

⑤ 《清宣宗实录》卷一八九,道光十一年五月癸酉。

⑥ 《清宣宗实录》卷一九〇,道光十一年六月癸巳。

⑦ 《清宣宗实录》卷一九一,道光十一年六月辛丑。

⑧ 《清宣宗实录》卷一九一,道光十一年六月丙午。

上引材料足以证明,到1831年,不仅各省已经普遍种植罂粟,而且在一些地方(如云南)已经难以控制。因此,笔者认为,早在19世纪20年代,至迟在20年代后期,种植罂粟在全国各地已经不是什么希奇的事了。只是地方官员为了逃避责任,在给皇帝的上奏中故意隐瞒和否认而已。

综上,中国较早种植罂粟的地区是云南。云南自然条件比较适于罂粟的生长,又位处边疆,清政府的控制相对薄弱,早在1736年(乾隆元年)出版的《云南府志》就有关于罂粟种植情况的记载,且产量逐年提高。19世纪初,罂粟种植技术传到四川,至迟在1821年(道光元年),涪陵一带很多农民就弃粮种烟了,所产“川土”远近闻名。此后,罂粟种植又从四川传至甘肃、陕西、山西等省^①。至19世纪30年代,罂粟种植在边疆省份蔓延,因此,1831年以后的记载非常之多是很自然的。

二、罂粟种植及国产鸦片的增长

如上文所述,作为毒品原料的罂粟在中国种植始于19世纪20年代。19世纪30年代,全国多省(包括东部和内地)发现种植罂粟的现象,但因为这个时期清政府实行了较为严厉的禁烟措施,因此罂粟种植多在边远和贫困地区,罂粟真正在全国较大规模种植是在19世纪40年代以后。当然,两次鸦片战争期间,清政府表面上仍然执行禁烟措施,但在内外交困的形势下,在实际执行过程中已经力不从心。在某种程度上说,清政府在默许鸦片走私合法化的同时,也采取了容忍甚至鼓励农民种植罂粟的政策,不少官员主张以自产鸦片代替进口鸦片。光绪朝《东华续录》卷九十八云:“咸、同以后,烟禁已宽,各省种植罂粟者,连阡接畛,农家习为故常,官吏亦以倍利也,而听之。”不过,因为这时中国的鸦片加工技术不高,鸦片质量很差,因此在市场上的销路并不太好,尚未形成对进口鸦片的竞争态势。“总的来说,五口通商时期自1840年至1857年,鸦片贸易的波动很小。”^②这也是很多学者认为中国自种始于19世纪50年代的重要原因。

19世纪60年代后,罂粟种植面积迅速增加,鸦片加工质量也逐步提高,已经逐渐可以同进口鸦片进行竞争。云贵川是中国罂粟的主产区。在云南,偏远地区地区和少数民族居住地区广泛种植,如布朗族在19世纪70年代就熟练掌握了罂粟的种植技术,他们从11月烧地,12月下种,次年5月收割,连种7至15年后再另择荒地开垦^③。不仅如此,甚至省城昆明附近都有罂粟种植,如光绪年间有人游览昆明时描述道:“出南门,绕过金马碧鸡坊,过迎恩堂,时暮春天气,罂粟盛开,满野缤纷,目遇成色。”^④据估计,云南全省竟有三分之一的耕地种植罂粟,鸦片成为该省最重要的农产品^⑤。

贵州省种植罂粟显然是受到云南和两广的影响。贵州土质和气候特别适合罂粟成长,尤其在黔中部和东部地区,到19世纪六七十年代,种植面积相当大。因为贵州鸦片品质极佳,价格又不高,几与洋货相抗衡,因此前来购买者络绎不绝。如开州(今开阳)、婺川(今务川)等地“开垦之地半种洋烟……查种烟为近来民利大宗,积习已久,骤难禁革”^⑥。到光绪初年,贵州所产烟土已运销两广。在黔西北和黔西南的彝族居住区,人们也学会了种植罂粟^⑦。

四川罂粟种植更是后来居上。川东罂粟种植主要受广东影响,同治《酉阳直隶州志》卷十九记载,邻近湖南和贵州的土家族聚居区酉阳州(治今四川酉阳)种植罂粟就相当普遍,加工的烟土“得价甚昂贵,故乡村篱落皆遍种之”。以涪陵为中心的周边地区也有大量耕地改种罂粟,同治八年(1869)《涪州志》记载:“远近有种罂粟,牟利倍蓰。”涪陵成为西南地区鸦片贸易中心。1883年,刘光第路经

① 参见苏智良:《中国毒品史》,上海:上海人民出版社,1997年,第176页。

② 姚贤镐编:《中国近代对外贸易史资料》第1册,北京:中华书局,1962年,第629页。

③ 参见王树五、宋恩常编:《布朗族社会历史调查》第2辑,昆明:云南人民出版社,1982年,第53页。

④ 包家吉:《滇游日记》,“小方壶斋舆地丛钞本”第七帙,昆明:云南人民出版社,1985年点校本,第35页。

⑤ 参见朱庆葆等:《鸦片与近代中国》,南京:江苏教育出版社,1995年,第2页。

⑥ 徐建生编:《疆本堂汇编》,转引自苏智良:《中国毒品史》,第164页。

⑦ 《彝族简史》编写组:《彝族简史》,昆明:云南人民出版社,1987年,第159页。

涪陵,对此景象“不胜骇然”,他在日记《南旋记》中这样描述鸦片种植的盛况:“此地与忠州、丰都皆以种罌粟为要务,胡、豌豆、菜、麦,至市他邑,故通市难觅菜油,日用则桐油,皆罌粟油也。”^①

19世纪六七十年代后,罌粟种植遍及全国,史籍中很难找到不种罌粟的省份了。北至蒙古、东北三省,西至甘肃、陕西,南至福建、广东,以及山西、山东、河南和相对富庶的江浙地区等,大量的土地用来种植罌粟,甚至成为部分农民的主业(见表1)^②。著名汉学家和传教士理雅各曾从北京由陆路旅行到镇江,“据他说,黄河和长江之间的土地上都布满了罌粟田”^③。郑观应忧心忡忡地说:“今直省相率仿种,甚如川黔,全境皆是。”^④很多地区的罌粟种植面积占耕地的一成以上,有的则高达半数以上。如福建闽北各地,“农民嗜利者,大半栽种罌粟为衣食之谋。近日有加无已,连畦接畛,几如丰台芍药,无处不花,而嗜烟者亦传染愈众”^⑤。浙江台州府的罌粟种植更是十分惊人,“浙东台郡,田家春熟,概种罌粟,豆麦则十居一二,每五月后,罌粟收获,始下谷苗”^⑥。有人估计,1880-1881年间,“四川、云南、贵州三省共出烟土二十六万五千担”,“山东、满洲等处每年所出烟土亦有一十三万五千担”^⑦。如果这个估计大体可信的话,那么云贵川占到了全国罌粟产量的60%以上,四川一省可能就占全国的40%。川土售价低廉,尤其具有竞争力,很快增加了市场占有率,不仅排挤了洋药,而且压制了其他省区的土药^⑧。

表1 中国罌粟产量及耕种面积的估计(1866-1894)

年份	土烟数量 (斤)	罌粟种植面积 (亩)	耕地总面积 (亩)	罌粟种植面积占耕地 总面积的百分比
1866	5500000	1833000	79000000	0.2
1870	7700000	2566000	80100000	0.3
1880	40000000	13333000	82700000	1.6
1894	40000000	13333000	86600000	1.5

资料来源:苏智良:《中国毒品史》,上海:上海人民出版社,1997年,第166页。

因为国内罌粟种植面积的扩大和鸦片质量的提高,外国进口和走私鸦片逐年减少,至1880年代以后,国产鸦片数量超过了进口鸦片。

中国鸦片对进口鸦片的竞争优势大约开始于1860年代末期,因为直到1867年,“印度鸦片的到货数量虽然略少于前年的数量,但是看来还没有受到中国自产鸦片产量增加的重大干扰”^⑨。但是,仅过了一年,进口鸦片就受到了国产鸦片的激烈竞争。1867年鸦片进口值达2230.4万两,而1868年仅为1853.7万两,下降了近17%;不仅如此,“其价格也同地下降了”,原因是多方面的,其中“主要障碍是云南和四川两省种植罌粟面积大为扩大”^⑩。此后,类似记载甚多,反映了中国鸦片产量逐

① 转引自朱庆葆等:《鸦片与近代中国》,第4页。

② 参见李文治编:《中国近代农业史资料》第1辑,北京:中华书局,1962年,第456-464页。

③ 《领事麦华陀1872年度贸易报告》,见《上海近代贸易经济发展概况:1854-1898年英国驻上海领事贸易报告汇编》,第257页。

④ 郑观应:《盛世危言》卷四《禁烟上》。

⑤ 《益闻录》第123号,光绪八年九月十七日。

⑥ 《益闻录》第201号,光绪七年八月三十日。

⑦ 李文治编:《中国近代农业史资料》第1辑,第458页。

⑧ 秦和平:《清季民国年间长江上游地区的鸦片税捐(厘)》,陈锋主编:《明清以来长江流域社会发展史论》,武汉:武汉大学出版社,2006年,第163页。

⑨ 《领事文板司脱关于鸦片的补充备忘录》,见《上海近代贸易经济发展概况:1854-1898年英国驻上海领事贸易报告汇编》,李必樟编译,上海:上海社会科学院出版社,1993年,第162页。

⑩ 《领事麦华陀1868年度上海港贸易报告》,见《上海近代贸易经济发展概况:1854-1898年英国驻上海领事贸易报告汇编》,第168页。

年大幅度提高,如“罂粟种植量的增加对外国鸦片的消费量起了极其有害的影响,在近五年间,其进口量始终停滞不前,1872年则确有下降,与此同时,中国鸦片的产量确已是原来的四倍还要多”^①。“目前中国生产鸦片数量如此之大,进口鸦片遭到的竞争如此严重,以致任何有关这个问题的报告如果不考虑到这种竞争就会显得不够完整。”^②到1879年,全国鸦片的自给率竟达到80.12%^③。到1881年,不仅波斯鸦片进口全部停止,而且“在四川、云南、山西、陕西、甘肃和贵州等省,印度鸦片几乎都被赶出了市场,现在简直不再运往这些地方,那里的消费全部由中国产的鸦片供应了”^④。中国鸦片的发展速度惊人,仅过一年即1882年,鸦片已经不仅完全满足国内需要,而且可以出口了。“外国鸦片不仅在华西和西南地区,而且在沿海地区也正在逐渐让位于中国鸦片。就像华西的鸦片正在大批流入缅甸一样,东面的台湾和其它岛屿现在也从大陆获得其部分鸦片供货”;因此,“中国鸦片终将把外国鸦片赶出中国,这只是一个时间问题而已”^⑤。原来进口鸦片在沿海尤其在消费水平较高的大城市有较大市场,但到19世纪末,这种情况也发生了根本改变,以上海为例:

运来上海当地消费的中国产鸦片数量大增。外国船从四川省运来鸦片经过海关的数量多达2093箱,而1891年仅179箱。据说最近几年来中国生产的鸦片质量大有提高,现在所有上海的鸦片店里都能找到它。外国鸦片价格的上涨无疑在一定程度上起了刺激消费中国鸦片的作用,但是显然,全中国都在发生以中国鸦片逐渐取代外国鸦片的情况。任何地方对外国鸦片的需求都没有上升的倾向。它最多只能维持住原地,而在有些地方,如中国北方各港,它几乎已完全退出市场。另一方面,吸用中国鸦片的地区以及耕种罂粟的面积都在与年俱增。^⑥

各项统计显示,至19世纪末20世纪初,国产鸦片已经基本可以满足国内消费需求,进口鸦片已退居非常次要的地位(见表2)。

表2 1879及1906年鸦片生产及消费(单位:关担)

项目	1879年	1906年
国产合计	334300	587300
进口量	82927	54117
消费总量	417227	641417
自给率	80.12%	91.56%
进口率	19.88%	8.44%

资料来源:王良行:《清末对外贸易的关联效果(1860-1911)》,《中国海洋发展史论文集》第6辑,台北:中研院中山人文社会科学所,1997年,第319页。

不过,尽管在1880年以后的许多年中鸦片进口数量逐年减少,但鸦片在进口的外国产品中仍占有很大数额,价值仍然最高^⑦。

① 《领事麦华陀1872年度贸易报告》,见《上海近代贸易经济发展概况:1854-1898年英国驻上海领事贸易报告汇编》,第257页。

② 《领事麦华陀1873年度贸易报告》,见《上海近代贸易经济发展概况:1854-1898年英国驻上海领事贸易报告汇编》,第304页。

③ 王良行:《清末对外贸易的关联效果(1860-1911)》,《中国海洋发展史论文集》第6辑,台北:中央研究院中山人文社会科学研究所,1997年,第318页。

④ 《领事许士1881年度上海贸易报告》,见《上海近代贸易经济发展概况:1854-1898年英国驻上海领事贸易报告汇编》,第607页。

⑤ 《领事许士1882年度上海贸易报告》,见《上海近代贸易经济发展概况:1854-1898年英国驻上海领事贸易报告汇编》,第634-635页。

⑥ 《领事哲美森1892年度上海领事管区的贸易和商业》,见《上海近代贸易经济发展概况:1854-1898年英国驻上海领事贸易报告汇编》,第782页。

⑦ 《领事许士1880年度上海贸易报告》,见《上海近代贸易经济发展概况:1854-1898年英国驻上海领事贸易报告汇编》,第566页。

三、鸦片生产发展的原因及其后果

罂粟种植在如此短的时期内就遍及全国,大概是中国历史上传播时间最短而传播地域最广的一种作物。那么到底是什么原因造成这样的一种情况呢?笔者认为最主要的原因有两条:

第一,清政府既然不能阻止鸦片进口,则索性弛禁;有官员认为,与其大利为外人所得,则不如允许自种;甚而有人认为,种植罂粟不仅是增加政府税收的一个重要项目,而且是一种“爱国行为”。

弛禁的言论早在鸦片战争之前就已存在,最著名的弛禁者当然是许乃济,他的观点多年来被作为爱国主义教育的反面典型。道光十六年(1836),他向皇帝呈上《鸦片例禁愈严流弊愈大亟请变通办理折》,其中最后一段话说:

鸦片烟土,系用罂粟花结苞时刺取津液,熬炼而成,闽、广、浙东、云南向有栽种罂粟制造鸦片者,叠经科道各官奏请严禁,内地遂无人敢种,夷人益得居奇,而利藪全归外洋矣。其实中原土性和平,所制价廉利薄,食之不甚伤人。上瘾者易于断绝。前明淡巴菘,来自吕宋,即今之旱烟,性本酷烈,食者欲眩,先亦有禁,后乃听民间吸食,内地得随处种植,吕宋之烟,遂不复至,食之亦竟无损于人。今若宽内地民人栽种罂粟之禁,则烟性平淡,既无大害,且内地之种日多,夷人之利日减,迨至无利可牟,外洋之来者自不禁而绝,特虑夺南亩之地方,荒农夫之耕作,则关系匪轻。但以臣所闻广东省情形言之,九月晚稻,刈获既毕,始种罂粟,南方气暖,二三月便已开花结实,收粟后乃种早稻,初无碍于地方,而大有益于农夫,应请敕查各省旧种罂粟处,如果于早晚两季,均无妨碍,亦准听民之便,庶外洋无奇可居,而夷舶之私售鸦片者,久之可以渐绝,此亦转移之微权,是否可行,合并陈明请旨。^①

站在今天的立场来看,许乃济的观点肯定是要受到批判的。但是如果我们从当时中国的实际处境来考虑,他的话或许不无道理。从历史的发展,尤其从鸦片在中国传播的历史来看,他的观点反而得到了应验——正是土烟将洋烟赶了出去。另外,当时朝臣最为关注的是白银外流问题,在走私横行和禁吸无效的情况下,许的观点不失为一种暂时妥协的办法。当时赞同弛禁观点的尚有两广总督邓廷桢、粤海关监督文祥等。但后来弛禁观点遭到众多官员和社会舆论的批评,许乃济以致于声名狼藉,被夺官削职。禁烟当然没有错,错就错在我们对外面的世界了解太少,对近代外交与贸易的一窍不通,以及对禁烟后的一系列后果没有充分的估计。

鸦片战争起源于鸦片贸易,导火索是禁烟,由于中国在战争中失败,因此禁烟条例尽管没有作废,但实际上已形同虚文。虽然清政府在战后并未承认鸦片贸易合法,但慑于外来强权,对鸦片贸易已基本不干涉,而是想通过缉拿吸食者来禁止鸦片。“其意谓苟吸食者无人,则贩卖者不驱自退,如此可杜绝鸦片之来源;且中国治内地之人民,外人亦无所藉口。”^②这种想法实在太荒唐,根本无法执行不说,实际的后果是弛禁。国内罂粟种植恰恰就是在这个时期蔓延至全国,绝对不是偶然的。

在清政府高层,弛禁派人数在增多,他们通过各种方式表达出自己的意见。具有讽刺意味的是,连原来禁烟派的最著名的代表人物林则徐在鸦片战争后也有了弛禁的想法!为了摆脱越来越严重的银荒,很多地方官员都在考虑在自己辖区种植罂粟以抵制洋烟,阻止白银外流。林则徐在陕西巡抚任上时,署江西抚州府文海征求他的意见。此时林则徐的观念已经发生了根本性的变化,他明确表示赞同以国内种植罂粟来抵制鸦片进口和白银外流。文海曾致信林则徐,提出严禁洋钱洋货的建议。1847年初,林则徐这样答复文海:

至于变通之说,鄙意亦以内地栽种罂粟于事无妨。所恨者内地之嗜洋烟而不嗜土烟,若内地果有一种黄蓉,胜于洋贩,则孰不愿买贱而食?无如知此味者,无不舍近图远,不能使为绍兴

^① 《许太常奏议》,中国史学会主编:《鸦片战争》第1册,上海:神州国光社,1954年,第474页。

^② 于恩德:《中国禁烟法令变迁史》,第81页。

之美馔、湖南之铤烟,内地自相流通,如人一身血脉贯注,何碍之有?尊意曲折详尽,洵为仁人君子之用心,第恐此种食烟之人未必回心向内耳!^①

林的这段话特别有意味。其一,他从最为严厉的禁烟转而赞成弛禁,仅仅过了不到十年的时间;其二,其禁烟的根本原因,是当时大量的白银外流,使国家财政状况窘迫;其三,如果自种自吸,即“内地自相流通”则完全无碍,此前他曾经说过的那些危害人们身体健康的豪言壮语早已抛到九霄云外去了。其实,林的观点与道光十四年(1834)两广总督卢坤说的话几乎如出一辙:“有谓应弛内地栽种罂粟之禁,使吸烟者买食土膏,夷人不能专利,纹银仍在内地转运不致出洋者。”^②

第二次鸦片战争后,鸦片贸易已经合法,但仍规定官员不许吸食鸦片,不许开设烟馆,不许种植罂粟。但众所周知,上述条文形同虚设,罂粟种植不仅不能制止,反而很快导致罂粟花开遍全国。这其中的原因很简单,一是清政府“禁内不禁外”的政策根本不可能实行下去,地方官员也大多充耳不闻;二是清政府“利令智昏”,借禁烟而大肆收敛钱财,此即所谓臭名昭著的“寓禁于征”。当时在华的外国人也注意到了清政府这种言行不一的现象,即种植罂粟虽然形式上被禁止,但实际上却由于提高对外国鸦片的关税征收而受到鼓励。另外,在上海、汉口、天津等口岸,尽管形式上禁止中国生产鸦片,但却正式向生产者征收厘金,而且还比向外国鸦片征收的税低50%,因此中国鸦片在同外国鸦片竞争中,实际上是受到清政府保护的。虽然很多中国人认识到了鸦片的危害,但也有不少人认为鸦片“是必不可少的,从而减轻了鸦片有害的想法。他们还向政府力陈把这种已经证明是无法完全禁止的东西作为一种税收来源的可取性”;他们希望排除一切进口商品,认为进口会抽走本国财富,而“如果我们提高厘金,并在国内运输途中设置障碍,进口外国鸦片就会变得无利可图”^③。

关于“寓禁于征”的实质,学者已有很好的论述:

盖当时朝廷深知鸦片弛禁每年可收巨款,又正值军用浩繁需款孔急,遂决定弛鸦片之禁公开收税。但禁与弛禁二者根本不相容,既弛禁则主禁之政策,决不能并立,而“寓禁于征”之政策,亦实根本欺人之谈也。因吸烟者一经成瘾,苟非施以强迫之压力,不易戒除。虽倾家荡产售妻鬻女,而鸦片不能不吸。故“寓禁于征”政策实行之结果,徒使吸烟者速至于“家败人亡”之地步而已。况所谓“寓禁于征”之主旨,乃在于“征”,而非在于“禁”。结果此种政策反成为禁烟成功之阻碍,因政府恃为利源,而不肯舍弃也。自鸦片弛禁之后,使大多数国民陷于万恶之毒害中,国力既因之而疲,国势亦因之而弱。^④

总之,为了与外国鸦片争利,为了不使中国财富流向外国,更为了增加财政收入,以应付和填补诸如支付战争赔款、购置洋枪洋炮、镇压太平天国等等而导致的国库空虚的现状,征收罂粟种植税和鸦片交易税便成为清政府的首要选择。

第二,对于广大农民来说,种植罂粟比种植粮食和其他经济作物有利,从生产效益来说,其密集型劳动适合于中国国情。

鸦片的禁吸与否和罂粟的禁种与否,通常是政府和官员们考虑的事情,农民只关心自己的生存问题。19世纪的中国内忧外患,危机重重,生存于这个世纪的农民非常艰难和不幸,因此他们会想尽各种办法来谋生,而种植罂粟就是他们最好的选择之一。对于广大农民来说,这种选择是天经地义的,因为不仅种植罂粟的经济效益比种植粮食和其他经济作物高,而且要求的种植条件不高,市场也大,容易出售。

种植罂粟比种植粮食和其他经济作物的经济效益到底高多少?笔者没有找到非常精确的材料,

① 林则徐:《复署江南抚州府文钞》,《林则徐全集》,福州:海峡文艺出版社,2002年,第117页。

② 卢坤:《道光朝外洋通商案》,载故宫博物院文献馆编:《史料旬刊》第25期,北京:京华印书局,1931年。

③ 《领事麦华陀1874年度上海港贸易报告》,《上海近代贸易经济发展概况:1854-1898年英国驻上海领事贸易报告汇编》,第333页。

④ 于恩德:《中国禁烟法令变迁史》,第96-97页。

但相关记载证明,前者至少是后者经济价值的 3 倍以上,最多可能达十几倍。所谓“种植罂粟花,取浆熬烟,其利十倍于种稻”;“今鸦片之利,数倍于农。小民无知,孰不弃农而趋利乎?”^①19 世纪后期,在广大农村种植罂粟如同种植五谷杂粮一样司空见惯,很多地区家家户户都种,不种反倒很奇怪。云贵川陕等许多地区有大批罂粟种植专业户,华北、江南、华南等地农民也在自己零散的土地上竞相种植。

与其他作物相比,种植罂粟需要投入更多的劳动力。而这一点恰恰适合中国国情,因为中国土地资源紧张,人均耕地非常少,农村有大量剩余劳动力,劳动力价格便宜,因此实际上不但没有增加成本,反而充分利用了闲置的劳动力资源。只要最后的实际经济效益高于其他作物,对于农民来说就是划算的。一般情况下,清末民初在产烟地区的烟土市场上,1 两烟土约值大洋 1 元,1 元大洋可以买几十斤大米,以每亩烟土产量 50 两计,便可交换大米近 2000 斤。以此计算,每户农民如果种植 3 亩罂粟,在扣除各种杂税后,基本可以达到温饱或略有剩余的水平^②。这是极有吸引力的。当然,从各地情况看,农民种植罂粟所得仍然非常有限,大利为官府及贪婪的官员所得。

种植罂粟的确给清政府带来了较高的税收收入,在一定程度上缓解了清政府入不敷出的财政状况,但罂粟的广泛种植也给清代社会带来严重的恶果。上文说到农民种植罂粟比种植其他作物的收益较高,但只是相对而言,实际上广大农民不仅没有因为种植罂粟改变严酷的生活处境,反而更加悲惨。主要表现在两个方面:

1. 因种植罂粟而染上鸦片瘾者越来越多,他们陷入更困难的生存状态。

全国广泛种植罂粟直接导致吸食者迅速增加,一是国产鸦片产量提高后,不仅使鸦片价格下降,而且随处都容易买到,改变了原来进口鸦片一统天下的局面。此前因为鸦片数量少,价格高,吸食者多限于城市和农村中的富裕人家。随着烟禁的废弛和国内罂粟产量的提高,农民中的吸食者迅速增加,并远远超过城市吸食人口。二是农民自种自吸,许多农民收获了自己种的罂粟后,便迫不及待地在田间地头架锅煮烟,“享受”自己的劳动成果。

吸食鸦片不仅使广大人民的生活更加艰难,而且严重损害了他们健康,增加了犯罪行为和社会不安定因素;吸食者不仅身体上被拖垮,精神上也被击垮。当时的在华传教士丁韪良曾对吸食鸦片者和酗酒者作过比较,他说:

这两种毒品间的后果的差别是十分巨大的……醉鬼不喝酒时能正常工作;吸鸦片的人离了烟枪什么也干不成。大多数酗酒者可凭意志戒掉这个恶习;抽鸦片是一种病,要戒掉得全靠吃药。酒在几年内才能把人变为奴隶;大烟几个星期或几个月就能完全俘虏吸食者……最终,许许而来的毒品侵蚀了体力,麻痹了神经,当然缩短了寿命。吸食鸦片的费用尽管数额巨大,但与所失掉及从中觉醒所需要的时间和精力相比简直算不了什么。^③

2. 因种植罂粟而占用大量耕地,粮食产量受到很大影响,经常造成饥荒。

对于中国社会来说,种植罂粟是一种破坏性的生产,有百害而无一利。至清代后期,中国的人均土地和粮食占有率已经很低,却又因种植罂粟使情况变得更糟。据统计,1900 年中国鸦片产量为 37.6 万担,1894 年产量估计约 30—35 万担,取中数 32.5 万担;以平均亩产鸦片 3 市斤计,则 32.5 万担鸦片侵占耕地达 1300 万亩;如依每户平均种植罂粟田 6 亩计,则需耗用 200 余万户的农业劳动力^④。罂粟田挤占粮田,粮食自然大幅度减少。由此我们可以推论,19 世纪社会经常动荡不安,战乱频繁,流民增多,与大规模种植罂粟有很大的关系。

① 《筹办夷务始末》(道光朝)卷一,道光十六年九月壬午。

② 参见朱庆葆等:《鸦片与近代中国》,第 151—152 页。

③ [英]约·罗伯茨:《十九世纪西方人眼中的中国》,蒋重跃、刘林海译,北京:中华书局,2006 年,第 64 页。

④ 许涤新、吴承明主编:《中国资本主义发展史》第 2 卷,第 302 页。

种植罌粟的危害在1870年代的华北特大旱灾中毕露无疑。1876-1878年华北发生连续干旱,饥荒遍及北方各省,华北地区“很大的可耕面积都播种了罌粟,因为人们发现这比种麦或其它谷物更为有利;结果粮仓都是不满的,连一年旱灾的储备粮也没存下”^①。山东的情况至为糟糕,“据估计有300多万名男女和儿童从那里迁往南方”^②。山西的情况是“自境内广种罌粟以来,民间蓄积渐耗,几无半岁之种,猝遇凶荒,遂至无可措手。……小民获利较重,往往以膏腴水田遍种罌粟,而五谷反置诸硗瘠之区”^③。旱灾所造成的影响迅速波及全国,在华的外国人详细描述了当时的境况:

饥荒——遗憾的是我不得不报告:由于发生了中国近代史上涉及面最广,持续时间最长和危害性最大的干旱,以致以前曾因土地特别肥沃而被称为“中国的乐园”的华北各省再次受到了饥荒的蹂躏,而这些地区,如我曾经指出的那样,是英国货的主要消费地。干旱向北延伸到蒙古,向东延伸到朝鲜,最西端的甘肃和四川北部也遭到旱灾之害;另一方面华南包括四川南部在内则同时遭到暴雨引起的严重水灾,而在旱灾与水灾地区之间构成缓冲地带的长江流域却遭到蝗群的蹂躏。^④

被称为天府之国的四川以前不仅能自给自足,而且经常可以调出多余的粮食;自从罌粟面积扩大排挤粮食作物后,也经常发生粮食危机,“一遇荒歉即有鲜饱之虞”^⑤。从19世纪晚期开始,四川从全国最主要的商品粮出口省之一转而从外面购进粮食,其原因是“唯罌粟乃能获利”,致使大片良田“渐变烟苗,丰年之粒食尤昂,歉岁之阻饥立告……官禀私藏,并形匮竭”^⑥。此后,无论丰年歉年,粮荒一直伴随着中国人,直至20世纪。

19世纪的中国人被鸦片所害,似乎中国人被施了魔法,从高价买入到“自食其果”,一步步愈陷愈深而不能自拔。这是我们民族的创伤和耻辱,是永远都需要汲取的教训。正如张之洞1883年所说,“欲振中国之贫弱,必以此为大端”^⑦,即必须严禁鸦片。鸦片不仅毒害了中国人民的身体,更侵蚀了中国人民的精神,后者比前者更难以治愈。“治理鸦片问题的全过程,似乎在向我们昭示这样的事实:铲除鸦片烟毒,精神上的因素比身体上的因素更重要。”^⑧事实的确如此。

[责任编辑 扬眉]

① 《领事达文波1877年度上海贸易报告》,见《上海近代贸易经济发展概况:1854-1898年英国驻上海领事贸易报告汇编》,第437页。

② 《领事达文波1876年度上海贸易报告》,见《上海近代贸易经济发展概况:1854-1898年英国驻上海领事贸易报告汇编》,第408页。

③ 《曾忠襄公奏议》卷八《申明栽种罌粟旧禁疏》。

④ 《领事达文波1878年度上海贸易报告》,见《上海近代贸易经济发展概况:1854-1898年英国驻上海领事贸易报告汇编》,第502页。

⑤ 光绪《垫江县志》卷三《物产》。

⑥ 锡良:《锡良遗稿·奏稿》卷五《覆奏陈钟信请整顿积谷折》,北京:中华书局,1959年,第427页。

⑦ 张之洞:《陈明禁种罌粟情形折》,《张之洞全集》卷七《奏议七》,石家庄:河北人民出版社,1998年,第202页。

⑧ [美]史景迁:《中国纵横——一个汉学家的学术探索之旅》,夏俊霞等译,上海:上海远东出版社,2005年,第311页。

朝堂内外:北宋东京的士人交游

——以“嘉祐四友”为中心的考察

梁建国

摘要: 东京士人的交游遍布朝堂内外的都市空间,他们日常的往复过从,营造出特有的社会氛围。身处北宋的政治中心,东京士人的交游与朝堂政治有着千丝万缕的联系。被称为“嘉祐四友”的王安石、吕公著、韩维、司马光诸人,在宋仁宗时开始登上东京的活动舞台,在朝堂之外游从聚合。宋神宗即位之后,随着政局的变幻,“嘉祐四友”的身份也发生了改变,彼此的关系也发生了微妙的变化。基于在变法上政见的分歧,昔日的好友在政治上开始对立和斗争,个人关系也渐行渐远,朝堂外的交游更无从谈起。朝堂之外与朝堂之内既有不同,又密不可分。官场的纷争往往与个人之间的恩怨交织互动,伴随着时代的风云跌宕起伏。

关键词: 北宋;东京;士人;嘉祐四友;交游;朝堂

对于宋代士人交游问题的研究,以往多从属于政治史或人物个案的考订,而对于士人群体在东京的交游情形,还少有宏观上的考察。时至北宋,士人的政治地位空前提高。参加科举考试或出仕做官乃宋代士人的重要身份特征^①,这也决定了朝堂乃其生存、发展中密切关注的焦点。因而,以朝堂作为观照背景来研究士人的活动,既有助于解析其中所蕴涵的社会意义,也有助于探讨士人社会的世态人情。然而,以往对于士人交游的研究,鲜见有以此为视角的探讨。

北宋时期活动于东京的士人不计其数,本文不可能论及所有这些士人的交游,而主要是基于现存史料,选择具有代表性的“嘉祐四友”为例,探讨士人交游与朝堂政治之间的微妙关系,试图透过个案来综观整体,希望能够对东京士人交游全景的一些侧面获得新的认识和理解。

一

身居天子脚下,东京士人能够最直接地感受到政治气候的变化,他们的交游也难免会受到时局的影响。

宋太祖、太宗时期,天下局势未稳,随意宴饮、寻欢作乐当然不合时宜,朝廷对于臣僚的交游行为也有所约束。如果从时段上来纵向考察,北宋前期的宴饮、雅集等交游材料明显少于中后期。至道元年(995),李昉“欲寻洛中九老故事”,筹备过一次雅集,“议将集,会蜀寇而罢”^②。由于时局尚不稳定,即使热衷宴饮的李昉也不敢恣意畅饮尽欢。

这种状况一直持续到真宗年间。时任枢密副使的周起“尝与寇准过同列曹玮家饮酒,既而客多引去者,独起与寇准尽醉,夜漏上乃归。明日入见,引咎伏谢”。显然,周起自己也认为夜宴聚饮违反

作者简介: 梁建国,中国社会科学院历史研究所助理研究员(北京 100732)。

^① 参见邓小南:《北宋苏州的士人家族交游圈——以朱长文交游为核心的考察》,《国学研究》第三卷,北京:北京大学出版社,1996年,第474页。

^② 《宋史》卷二六五《李昉传》,北京:中华书局,1985年,第9139页。

了朝廷的规定。意外的是,宋真宗不以为然地笑曰:“天下无事,大臣相与饮酒,何过之有?”^①周起为枢密副使至少在大中祥符四年(1011)西祀汾阴之后。“咸平、景德以后,粉饰太平”^②,宋真宗发起了一系列诸如东封西祀这样的活动,其目的就是为了烘托、营造一种太平盛世的气氛。“天下无事”这句话,既解释了此前禁止臣僚宴饮的缘故,也对随后宴饮之风的盛行表示了默许。

经过宋初三朝的恢复发展,到宋仁宗时,政治环境相对宽松平稳,文化教育蒸蒸日上,涌现出一大批在宋代,乃至整个古代历史上卓有影响的文化名人,可谓群英荟萃,盛况空前。当时的士人既有学术上的追求,又有治国经世的抱负。由于心之所系,在日常的游从酬唱中自然会关注、谈论朝堂上的政治问题^③。正如欧阳修所云,他们习惯于“开口揽时事,论议争煌煌”^④。

身居政治中心的京城,特别是与当权者交游之时,即使自己无意于朝堂,也难保不引起外人的联想与猜测。比如:

唐待制肃先与丁晋公为友。后居水柜街,宅正相对。丁将有弼谐之命,唐迁居州北。或问其故,唐曰:“谓之入则大拜,数与往还,事涉依附;经旬不见,情必猜疑,故避之耳。”^⑤

丁谓拜相之后,其身份的政治色彩也随之强化,处于政治漩涡的中心,与之往来者即使无意于政治的纷争,也难免不受到猜疑,甚至牵连。明哲保身的唐肃主动迁居,意在通过在空间上与丁谓保持一定的距离,从而远离朝堂政治的是非。

类似的情形再如北宋晚期的王黼。政和六年(1116)十一月,王黼受赏昭德坊的赐宅一区^⑥,左邻为已故门下侍郎许将的府邸。王黼为了与梁师成毗邻而居,竟然“逼许氏夺之,白昼逐将家”^⑦。王黼备受宋徽宗的宠遇,其住的楼阁被徽宗名曰“得贤治定”。一次王黼家的堂柱长出灵芝,宋徽宗“乘舆临观”,发现“梁师成与连墙,穿便门往来”,“帝始悟其交结状。还宫,黼眷顿熄,寻命致仕”^⑧。王黼因受宠而得到赐宅,进而恃宠逐邻,择邻而居,并穿墙开门,私相勾结,最后由此失宠,罢官致仕。

身居京城的官员,在空间上毗邻王朝的政治核心,交游的对象又大都出入于朝堂,因而彼此的游从往来难免与朝堂发生千丝万缕的联系。在诡谲变幻的政治风云影响下,东京士人的交游承受着巨大的冲击,呈现出不同的情形:既有至交密友的分道扬镳,亦有政治压力下的交谊深笃;既有不同派别的根连蒂结,亦有同道同调的心心相印。

二

千百年来,王安石变法持久地吸引着后人的关注和研究兴趣^⑨。这一政治运动不仅对宋朝乃至后世的政治、经济、文化产生了深远的影响,而且波及当时众多人物的交游关系,其中极富戏剧性和代表性的,当数被称为“嘉祐四友”的王安石、吕公著、韩维、司马光诸人。他们在宋仁宗时开始登上东京的活动舞台,常常游从聚合,堪称至交密友;在宋神宗、宋哲宗时又先后执掌朝纲。以他们为中心,关涉到一个庞大复杂的交游网,彼此之间的恩怨纠葛伴随着时代的风云跌宕起伏,绵延数十年。在此拟以“嘉祐四友”为例,考察东京士人交游活动的一个侧面,藉以探讨士人在朝堂外的交游与朝堂内的政治活动之间的微妙关系。

① 《宋史》卷二八八《周起传》,第9672页。

② 王楙:《燕翼诒谋录》卷二,北京:中华书局,1981年,第17页。

③ 参见陈植锷:《北宋文化史述论》,北京:中国社会科学出版社,1992年,第51-56页。

④ 《欧阳修全集》卷二《镇阳读书》,北京:中华书局,2001年,第35页。

⑤ 潘永因编:《宋稗类钞》卷三,北京:书目文献出版社,1985年,第205页。

⑥ 《宋会要辑稿·方域》四之二三,北京:中华书局,1957年;《宋史》卷四七〇《王黼传》略同。

⑦ 《宋史》卷四七〇《王黼传》,第13681页。

⑧ 《宋史》卷四七〇《王黼传》,第13683页。

⑨ 参见李华瑞:《王安石变法研究史》,北京:人民出版社,2004年。

(一)王安石与吕公著在庆历二年(1042)同登进士第^①，之后分别到地方为官。嘉祐(1056—1063)年间，二人与司马光、韩维等人齐聚东京，“同在从班，特相友善。暇日多会于僧坊，往往谈燕终日，他人罕得而预。时目为‘嘉祐四友’”^②。在“嘉祐四友”的周边还活跃着他们的兄弟、友人，形成一个引人注目的交游圈。

韩氏家族乃京城的名门大族^③。韩氏兄弟活跃于当时的士人交游圈，东京的寺观、园林等各种场所都留下了他们与友人诗酒游从的足迹。比如皇祐四年(1052)正月二十七日，韩维与梅尧臣、江休复、杜挺之以及刘敞、刘攽兄弟在定力院聚会饮酒^④。再如，韩维有诗写到与吴充在金明池、骊骥池的游赏唱和之事^⑤。

王安石进京之后与韩缜毗邻而居，遂结为挚友。王安石有诗，题曰：“始与韩玉汝相近居，遂相与游，今居复相近，而两家子唱和诗相属，因有此作”^⑥。这里所说的结识时间当为嘉祐年间安石在京为馆职时，玉汝乃韩维之弟韩缜的字。由于住宅邻近，二人常相过从，韩缜也由此发现王安石“不事修饰奉养，衣服垢污，饮食粗恶，一无所择”^⑦，遂拉其同浴，并为其备新衣。由这些日常琐事的往来，更显出彼此关系的亲厚。《曲洧旧闻》亦载，王安石“少喜与吕惠穆、韩献肃兄弟游，为馆职时，玉汝常率与同浴于僧寺，潜备新衣一袭，易其敝衣，俟其浴出，俾其从者举以衣之，而不以告。荆公服之如固有，初不以为异也”^⑧。吕惠穆即吕公弼，韩献肃即韩绛。可见，通过韩缜，王安石进而与韩氏兄弟的其他成员也相识、相交。而且，这种交谊还延续到双方的子弟后辈。王安石在诗中云：“羁旅儿童得近邻，相知邂逅即情亲。当时岂意两家子，此地更为同社人。”看到子弟们和睦友好，唱和往来，作为父辈也甚感欣慰，彼此的感情进一步增进。嘉祐四年(1059)秋，韩维前来王安石宅中造访，王安石赋诗向韩维倾诉身在宦途沉浮中的内心感慨^⑨，足见二人关系的深笃。

通过韩氏兄弟，王安石逐渐融入到他们的交游圈中。嘉祐中，韩维与老朋友刘敞、吴充等人在骊骥池上会饮，其中即出现王安石的身影。二十年后，刘敞有诗追忆这次聚会，诗题曰：“嘉祐中，与王丞相、吴枢密、韩端明、王学士会饮骊骥池上，去今将二十年，王有感事诗见示次韵。”^⑩

友人之间的日常走访并非都抱有明确的功利目的，但是，如果交游的对象拥有权势这一稀缺资源，旁观者往往会产生某种联想。朋友之交与势利之交往往往只有一步之遥，交游中一旦渗透出利益与权力的交易，朋友之交往往就发生质变，从而惹人非议。关于王安石与韩维等人的交游，《西塘集耆旧续闻》云：

嘉祐、治平间，韩氏、吕氏，人望盛矣。议者谓魏公将老，置辅非韩即吕。故王介甫结韩持国，又因持国以结子华。持国入政府，每言介甫知经术，可大用。神宗初政，即以学士召。又与

① 杜大珪撰，洪业等编纂：《琬琰集删存》卷三《王荆公安石传》，上海：上海古籍出版社，1990年，第370页；卷三《吕正献公公著传》，第349页。吕氏为宋代最为显赫的家族之一，其婚姻状况参见王章伟：《宋代士族婚姻研究——以河南吕氏家族为例》，《新史学》第4卷第3期，1993年，第19—57页。

② 徐度：《却扫编》卷中，《丛书集成初编》本，第108页。

③ 参见王善军：《宋代真定韩氏家族研究》，《新史学》第8卷第4期，1997年，第113—142页。

④ 梅尧臣：《宛陵先生集》卷十四《正月二十七日江邻几杜挺之刘原甫贡甫韩持国邀饮于定力院》，四部丛刊本。

⑤ 韩维：《南阳集》卷四《和冲卿晚秋过金明池》、《骊骥池上与冲卿同赋》，影印文渊阁四库全书本。

⑥ 王安石：《临川先生文集》卷二十三，四部丛刊本。

⑦ 潘因永编：《宋稗类钞》卷四，第287页。

⑧ 朱弁：《曲洧旧闻》卷十，北京：中华书局，2002年，第231页。

⑨ 《临川先生文集》卷七《韩持国见访》。此诗的写作年代依照李德身：《王安石诗文系年》，西安：陕西人民出版社，1987年，第122页。

⑩ 刘敞：《彭城集》卷十四《嘉祐中与王丞相吴枢密韩端明王学士会饮骊骥池上去今将二十年王有感事诗见示次韵》，影印文渊阁四库全书本。《宋史·韩维传》云：熙宁年间“王安石罢，会绛入相，加端明殿学士、知河阳”。由此可知，刘敞诗题中的韩端明当为韩维。诗题中的“王丞相”当为王安石，因为安石在嘉祐中与韩维、刘敞多有来往，且于熙宁拜相。

子华同入爰立,遂用晦叔为中丞。^①

即使《宋史·王安石传》也没有将这些朝堂外的“琐事”加以过滤,对此亦有大同小异的记述^②。这些文字无非是为了表明,王安石远道而来,没有什么家族背景和政治根基,他有意通过结交韩氏、吕氏兄弟,以引起神宗的注意、赏识和重用。不过,已有学者考证指出,王安石与韩、吕两家的交游并非出于攀附的考虑^③。客观效果与主观动机的错位是历史上常见的现象,但也不能就此否认没有明确动机的交游活动所具有的历史意义。从客观效果来看,韩维兄弟在宋神宗面前为王安石多有赞誉引荐之辞,这确实为王安石步入朝堂起到过关键作用。权贵手握荐贤举官的权力资源,士人在与其交游之时无形中也增加了被知遇、荐拔以至升迁转官的机会,这一点是毋庸置疑的。《过庭录》载,王安石“最为子华(韩绛)所服,事多折衷于介甫”^④。韩绛与富弼爱安石之才,遂“皆力荐于朝”^⑤。吕公著“始与王安石善,安石兄事之,安石博辩聘辞,人莫敢与亢,公著独以精识约言服之”。安石尝谓人曰:“晦叔为相,吾辈可以言仕矣。”另外,王安石年少时亦与曾巩相交甚欢,曾巩将其荐于欧阳修^⑥。应该看到,王安石确有真才实学,得到荐拔和重用也在情理之中。

更耐人回味的,是王安石第一次拜相前的政治运作。据《石林燕语》载:

神宗初即位,犹未见群臣,王乐道、韩持国维等以官僚先入,慰于殿西廊。既退,独留维,问王安石今在甚处,维对在金陵。上曰:“朕召之肯来乎?”维言:“安石盖有志经世,非甘老于山林者。若陛下以礼致之,安得不来?”上曰:“卿可先作书与安石,道朕此意,行即召矣。”维曰:“若是,则安石必不来。”上问何故,曰:“安石平日每欲以道进退,若陛下始欲用之,而先使人以私书道意,安肯遽就?然安石子雱见在京师,数来臣家,臣当自以陛下意语之,彼必能达。”上曰:“善。”于是荆公始知上待遇眷属之意。^⑦

治平四年(1067)正月,赵顼登基,闰三月即命王安石知江宁府,数月后欲召其进京重用。神宗本想让韩维先写信告知安石,而韩维对此的第一反应是不甚妥当。毕竟是相知甚深的故人,韩维意识到,以安石的为人,欲通过这种私人的方式召其进京,肯定会让其感到不快。于是,韩维就在王安石之子王雱前来造访之时,向其透露神宗打算起用乃父的旨意。这样,通过私人交游的渠道,不露声色地向王安石传达了朝堂上重要的人事信息。

熙宁元年(1068)四月,王安石自知江宁府调任翰林学士,进京后找房屋居住,非要与司马光“卜邻”,“以其修身齐家,事事可为子弟法也”^⑧。显然,此时王安石与司马光的关系非常友好。不过,交游主体的相互认同是一个动态的过程,并与交游活动相伴始终,即使良好的关系得以生成,也需要在之后的交游中继续维系。如果认同基础发生变易,双方的认同程度、关系亲疏也可能发生变化,这方面最著名的例子也莫过于“嘉祐四友”。

(二)宋神宗即位之后,随着政局的变幻,嘉祐四友的身份也发生了改变,彼此的关系也出现了微妙的变化。基于在变法上政见的歧异,昔日的好友在政治上开始对立和斗争,个人关系也渐行渐远,朝堂外的交游更无从谈起。他们共处的主要空间也由朝堂外的宅园、僧坊转移收缩到朝堂之上。

熙宁二年(1069)二月,王安石拜参知政事,开始实行变法。御史中丞吕海“论安石过失十事,帝为出海,安石荐吕公著代之”^⑨,认为吕公著必定会支持、匡助自己实施变法。然而,方行青苗法,吕公

① 陈鹄:《西塘集耆旧续闻》卷三,中华书局,2002年,第315页。

② 《宋史》卷三二七《王安石传》,第10543页。

③ 詹大和等:《王安石年谱三种·王荆公年谱考略》卷五,北京:中华书局,1994年,第287页。

④ 范公偁:《过庭录》,北京:中华书局,2002年,第338页。

⑤ 范公偁:《过庭录》,第331页。

⑥ 陈鹄:《西塘集耆旧续闻》卷三,第315页。

⑦ 叶梦得:《石林燕语》卷七,北京:中华书局,1984年,第101页。

⑧ 《陆游集·渭南文集》卷二十八《跋居家杂仪》,北京:中华书局,1976年,第2258页。

⑨ 《宋史》卷三二七《王安石传》,第10545页。

著就极言不便，王安石大失所望，其怨怒之状可想而知。神宗欲用吕惠卿为御史，吕公著又曰：“惠卿固有才，然奸邪不可用。”王安石“益怒，诬以恶语”，吕公著遂出知颍州^①。随后，司马光草诏，有“士夫沸腾，黎民骚动”之语，王安石怒，抗章自辨，神宗令吕惠卿谕旨，韩绛又劝帝留之。“安石与光素厚，光援朋友责善之义，三诒书反覆劝之，安石不乐。”^②在新法上，吕公弼与王安石也政见不合，“数言宜务安静，又将疏论之。从孙嘉问窃其稿示安石，安石先白之，帝不乐，遂罢为观文殿学士、知太原府”^③。

随着变法的实施，在对待保甲法一事上，韩维也与王安石发生了冲突。时知开封府的韩维上言“开封民避保甲，有截指断腕者”。神宗以此问安石，安石虽然加以辩解，但由此与韩维的关系开始由亲转疏。熙宁三年（1070），韩维为御史中丞，以兄绛在枢府，力辞之。“安石亦恶其言保甲事，复使为开封。”后韩维考试制举人，孔文仲对策入等，以切直罢归。韩维言：“陛下毋谓文仲为一贱士，黜之何损。臣恐贤俊解体，忠良结舌，阿谀苟合者将窥隙而进，为祸不细。”王安石“益恶之”^④，二人结怨愈深。

韩绛与王安石的关系则更为复杂。变法之初，韩绛与安石政见多有契合，深得安石信任，并“恃以为助”。当时，吕公著、韩维与王安石的关系已经出现裂痕，韩绛还曾极力弥缝，但未能奏效。韩维、吕公著与王安石“几若世仇”^⑤。熙宁三年，韩绛任参知政事。七年（1074），复代王安石相。“既颺处中书，事多稽留不决，且数与吕惠卿争论，乃密请帝再用安石”。然而，王安石返回东京再次拜相后，政见“颇与绛异”。二人的矛盾在是否任用刘佐之事上激化。不久，韩绛离京，出知许州^⑥。

一方面，士大夫在政治上恪守着各自的原则性立场，不受私交的左右；另一方面，朝堂外结成的深挚感情，也不会被朝堂上的纷争所轻易割断。比如曾巩与王安石，同出自人文荟萃的江西。景祐三年（1036）相识于京师，二人可谓惺惺相惜。曾巩有《寄王介卿》云：“君材信魁崛，议论恣排辟。……寥寥孟韩后，斯文大难得。”可见曾对王的不胜倾慕。庆历二年（1042），王安石有《答曾子固南丰道中所寄》，激赞曾巩云：“吾子命世豪，术学穷无问。”对曾巩的文学才华，他更是给予高度的评价。《西塘集耆旧续闻》载：“介甫微时，与曾子固甚欢，曾又荐于欧阳公。”^⑦曾巩向欧阳修称誉王安石“文甚古，行甚称文”，“如此人古今不常有”^⑧。作为同乡兼好友，他们彼此尊重，相互推挽。同为欧阳修的门生，曾巩与王安石皆蒙欧阳修的教诲提携，为其道德文章所薰蒸浸渍。曾、王自身的学养及所受到的影响颇多相似之处，所以他们的文章也有相近的特点，如长于道古，长于说理，简洁明畅，不事雕饰等。虽然二人私交甚厚，但这并不能够左右各自对待变法的态度。王安石当政之时，曾巩“遂与之异”^⑨。另一方面，政见的不同并未割断双方的友情。据《南游记旧》所载：“南丰先生病中，介甫日造卧内。”^⑩这一记载出自曾巩之侄曾纁之手，当属可信。曾巩病卒之时为元丰三年（1080），当时曾巩与王安石均在江宁府。曾巩卧病之时，王安石每天都前往探视，这已不能被视作礼节性的行为，而是饱含着深厚的交情。当然，也可以从另一角度来推测，或许王安石此举正是为了弥合政见分歧所造成的感情裂痕，毕竟相知半生的友人病入膏肓，大限之期似已不远。

居于高位的当权者，既对于带有明显势利色彩的应酬退避三舍，也需要亲密的友情。熙宁三年

① 《宋史》卷三三六《吕公著传》，第10774页。

② 《宋史》卷三二七《王安石传》，第10545—10546页。

③ 《宋史》卷三一—《吕公弼传》，第10214页。

④ 《宋史》卷三一五《韩维传》，第10307页。

⑤ 陈鹄：《西塘集耆旧续闻》卷三，第315页。

⑥ 《宋史》卷三一五《韩绛传》，第10304页。

⑦ 陈鹄：《西塘集耆旧续闻》卷三，第315页。

⑧ 《曾巩集》卷十五《上欧阳舍人书》，北京：中华书局，1984年，第237页。

⑨ 《宋史》卷三一九《曾巩传》，第10392页。

⑩ 陶宗仪等编：《说郭三种》卷四十九《南游记旧》，上海古籍出版社，1988年，第787页。

(1070)冬,王安石自参知政事拜同中书门下平章事,监修国史,前来拜贺之人络绎不绝。王安石“以未谢恩,皆不见之,独与余坐西庑之小阁”^①。宰相的人选自然备受瞩目,朝中官员将来在仕途上的沉浮荣辱无不与宰相息息相关。因而,百官争相登门拜贺也就不足为奇,也不会单单是王安石拜相时所独有。升官不仅对士人自己而言乃一件快事,与之能够搭上关系者也多觊觎“一人得道,鸡犬升天”。不少人都乐于借此机会登门拜贺,以增进感情,密切关系。不过,正由于升官拜贺成为官场的礼俗,反而不容易看出个人之间的真实关系。比如此前的大中祥符五年(1012),丁谓除参知政事^②,与其私交不合的杨亿也前往祝贺,私下却对同列曰:“骰子选尔,何多尚哉?”^③然而,这位“拗相公”王安石并不屑于这些锦上添花的虚文缛节,前来拜贺之人大都吃了闭门羹。

众所周知,王安石变法对宋朝社会的总体走势影响深远。此外,这场政治变革也波及到士人之间的私人关系,诸如“嘉祐四友”的分道扬镳,欧阳修与王安石关系的由亲转疏,等等。对于当时的士人社会,王安石推动的变法就像一场大地震,不仅影响到身在东京的“嘉祐四友”,而且也波及到京城之外的士人交游。熙宁初年,王正甫人在洛阳,监西京粮料院。一日约邵雍同吴处厚、王安国一起吃饭。邵雍“辞以疾”。次日,王正甫再来,邵雍解释说:“吴处厚者好议论,平甫者介甫之弟。介甫方执政行新法,处厚每讥刺之;平甫虽不甚主其兄,若人面骂之则亦不堪矣,此某所以辞会也。”^④这场变法对于士人的交游产生着直接或间接的影响,邵雍正是预见到了吴处厚与王安国会因新法而发生龃龉,所以谢绝了王正甫的邀请。

当时的西京洛阳聚集着众多的士大夫,他们虽然身在江湖,也大都关注京城的政治风云,因而其游从往来自然与朝政有着千丝万缕的联系。宋代士大夫有着强烈的入世精神,即使在野的官员也会密切关注朝中的政治动向。元丰八年(1085)三月哲宗即位,以宫观闲职居洛阳的司马光来到东京,“谒时相于私第”^⑤。元丰八年三月的“时相”,当为左仆射兼门下侍郎的王珪或者右仆射兼中书侍郎的蔡确^⑥。早在元丰五年(1082)官制改革之时,对于是否起用司马光,王珪与蔡确的确起到过关键性的作用。《宋史·王珪传》载:

先是,神宗谓执政曰:“官制将行,欲新旧人两用之。”又曰:“御史大夫,非司马光不可。”珪、确相顾失色。珪忧甚,不知所出。确曰:“陛下久欲收灵武,公能任责,则相位可保也。”珪喜,谢确。帝尝欲召司马光,珪荐俞允帅庆,使上平西夏策。珪意以为既用兵深入,必不召光,虽召,将不至。已而光果不召。^⑦

东京是政治波澜动荡起伏的漩涡中心,回到京城的地方官员,前往权贵宅中拜谒,既在礼节上合情合理,也是捕捉政治讯息的便捷途径。随着神宗的病逝,高太后的当权,司马光的进京,朝廷正暗伏着一场政治波澜。而此次司马光拜谒“时相”之举颇有新旧交接的意味。一个多月后,王珪病卒,蔡确升任左相,章惇升任知枢密院事,司马光则任门下侍郎为执政^⑧。不久,新法就开始被逐个废除。

元祐元年(1086)司马光“疾作二十八日,执政往问”。当时的执政官有尚书右仆射兼中书侍郎吕公著、门下侍郎韩维、尚书左丞李清臣、尚书右丞吕大防等人。重病在身的司马光预感到大限不远,希望通过前来探望的这些同僚能够将其未了的心愿付诸实施,因而嘱托曰:“某有数札子,切为留意,若不蒙施行,光死不瞑目。”^⑨由于宾主双方特殊的政治身份,这一私宅中看似普通的探病,承载了重

① 魏泰:《东轩笔录》卷十二,北京:中华书局,1983年,第140页;《苕溪渔隐丛话》前集卷三十四引《隐居诗话》,所云与此略同。

② 《宋史》卷二一〇《宰辅一》,第5441页。

③ 夷门君玉:《国老谈苑》卷二,《全宋笔记》第二编(一),郑州:大象出版社,2006年,第185页。

④ 邵伯温:《邵氏闻见录》卷十九,北京:中华书局,1983年,第209-210页。

⑤ 王明清:《挥麈录·后录》卷六,北京:中华书局,1961年,第150页。

⑥ 《宋史》卷二一一《宰辅二》,第5494页。

⑦ 《宋史》卷三一二《王珪传》,第10242页。

⑧ 《宋史》卷二一一《宰辅二》,第5494-5495页。

⑨ 莫君陈:《月河所闻集》,《全宋笔记》第一编(十),郑州:大象出版社,2003年,第306页。

要的政治内容和意义。

参与政治活动是大多数士人实现人生抱负的主要途径，游从过往乃士人在朝堂外的重要活动。士人游走于朝堂内外，不仅其政治行为与交游难以剥离，而且官场的纷争往往与个人的恩怨交织互动。而在这一过程中，作为交游空间的宅第，无形中承载着超出个人生活起居的政治意蕴。

三

一般而言，“朝堂”可以视作朝廷的代称，主要指百官治事之所。作为处理政务的机构，衙署本为朝堂的空间载体。因而，在物质空间的意义上，朝堂之内即意指各种衙署机构。朝堂之外的范围则更加广阔，包括寺观、园林等休闲娱乐空间，酒楼、茶坊等商业消费空间，以及住宅、庭园等私人生活空间，等等。

作为行政机构，衙署本质上虽是处理公务的场所，但其中也渗透着私人性质的交往活动。具体而言，大致可分为两类现象：一是同僚之间谈笑、聚食、宴饮、宿直、唱和等交往过从，一是衙署外的非办公人员前来私谒。东京的一些大型寺观、园林也承办朝廷的游宴庆典，这些活动既是朝堂事务的延伸，又具有交游的性质；而一些私人饯行活动的背后，也往往折射出朝堂风云的讯息。作为商业性交游空间的酒肆、茶坊，虽然与朝堂有一定的距离，但其中发生的交游活动一直受到朝廷的关注。宋初，朝廷明令禁止朝中的某些官员到茶坊、酒肆饮酒。社会步入承平时期以后，前往酒肆这样的场合在士人社会已经广为流行。随着商业化的进程，酒楼作为交游的功能日益重要，已经不容朝廷漠视。士人的住宅与庭园，不仅是个人生活的起居空间，而且是私人交游的重要场所。宅第属于比较私密的个人空间，能够被主人邀请到宅中，尤其是赏玩私藏的珍贵书画，更能说明宾主双方的交情非同寻常。

交游空间与士人交游之间有着复杂微妙的关系，东京士人的往复过从，共同营造出富有特色的社会氛围。都市空间是物质的，士人的活动则赋予都市空间独特的人文意蕴，年代愈久远，愈益散发出历史的鲜活与厚重。

除了作为活动载体的物质空间概念之外，朝堂还兼有参与政治活动、实现政治抱负的象征意义。宋代士人以参加科举、入仕做官为人生追求和身份特征。士人的活动不可避免地关涉一定的政治背景，或者带有直接的政治目的，或者渗透出某种政治态度，或者无意之间涉及敏感的政治问题。无庸赘言，研究京城的士人交游，不可能全然脱离对于以朝堂为重心的政治因素的分析。

士人在朝堂内外的活动，有意无意之中都处于朝堂风云的笼罩之下。反过来，士人的交游关系也对朝堂事务产生一定的影响。作为士人活动的不同舞台，朝堂之内与朝堂之外既有所区分，又密切联系。朝堂之外可以说是朝堂之内的延伸，朝堂内外的交游充盈于广阔的都市空间，营造出北宋士人社会所特有的氛围，即使士人在朝堂内的表现也无法超脱于此。

朝堂之外与朝堂之内自有诸多不同之处。“不在其位，不谋其政”，朝堂内外的差别首先体现在活动的内容上。处理朝政、治国安邦乃朝堂之内的基本内容，这些活动直接面对的是王朝的重大政治、经济、军事以及文化的决策、实施；而朝堂之外的活动内容则是与这些活动没有直接关系的日常生活，诸如往复过从、议论谈笑、宴饮唱和、赏花品茶、欣赏歌舞以及品鉴书画文物、观赏借阅藏书等等。其次，朝堂内外的不同活动内容及方式所凸现出的问题及其性质又有不同。朝堂之内的活动是围绕着社稷的安危与朝廷的利益，属于公务性质的范畴；而朝堂之外的交游则以士人自身为中心，属于私人性质的活动。内外有序是传统政治伦理的秩序法则，对于有悖于此的行为，朝廷往往采取措施予以调控，比如谒禁法的颁行，等等。

朝堂内外又密切相关，互不可分。朝堂乃宋代士人生命中的心之所系。朝堂既是王朝政治风云变幻的中枢，也是士人实现人生抱负的舞台，因而既吸引着广大士人的密切关注，也关涉到士人在朝堂之外的种种行为。具体而言，朝堂之外的士人交游又可区分出诸多层次，而不同情形下的交游与

朝堂的关系距离也有远近疏密之别。

身处天子脚下,东京士人的交游与朝堂的空间距离更为接近,即使无意之中也容易与朝堂政治发生关系。朝堂之外的有些交游乃朝堂活动的直接延伸,具体来看又呈现出各种情形。衙署中处理公务的活动自然归为朝堂的范畴,而其中的交往活动则是在公务的间隙中发生,在空间上与朝堂互为一体,这些活动所反映的同僚往来也势必与朝堂事务存在一定的关系。也有些事务兼有朝堂内外的双重性质。

作为有着自我意识的活动主体,士人对于往来对象、交际内容的选择绝非漫无目的。宋代士人怀有强烈的人世精神,汲汲于科举的道路,其终极目标即为步入朝堂,经邦治国。即使身处朝堂之外,也时刻关注着朝中的动向,等待时机登进或重返朝堂。士人的有些交游,意图明确地指向朝堂,因而与朝堂的关系也更为直接。士子的行卷是出于对科举功名的渴望,拜谒名师是出于对学业精进的追求,下层官员的干谒是出于对仕途升迁的热衷。这些形形色色的拜谒既反映出当时士人的人生追求,也是他们生存、发展的重要途径。

作为社会性的活动,士人的交游既以特定的时代背景为依托,也受其限定和约束,从而呈现出相应的形式与内容。士人的很多交游是基于情趣相投的消遣娱乐,主观上并没有明确的政治动机或意图,但身处政治中心的东京,特别是在重大政治事件到来之际,他们往往会身不由己地被卷入政治漩涡之中。在诡谲变幻的政治风云影响下,士人的交游承受着巨大的冲击,呈现出不同的情形:既有至交密友的分道扬镳,像“嘉祐四友”;亦有政治压力下的交谊深笃,比如王洙、王巩、范镇等人虽受“乌台诗案”的牵连,但依然与苏轼情深谊笃。

学界以往在讨论政治人物、政治事件时,虽也曾注意到人际关系的因素对于朝堂事务的影响,但关注的多是重大事件中所凸现的人际关系的客观结果,对于此前这些关系所赖以生成的交游场景及过程还少有探讨。就这些凸现于事件过程的“关系”而言,其生成历程绝非一朝一夕,而是渗透于此前的日常交游之中。孤立地看,这些过从活动也许显得平淡、琐细;但如果进行长时段的考察,其意义也就凸现出来。“时势造英雄”,个人在风云际会的历史舞台上往往处于被选择的角色,这些名垂青史的历史人物及其交游,很多情形下是因朝堂政治所波及,从而进入时人的视野并被载入史册。有些时候,很难说当事者在交际之时就心怀明确目的。也就是说,士人交游虽然是主观性的个人活动,但其与朝堂的关系则往往存在于有意无意之间,而这也正是朝堂内外关系的微妙之处。

虽然朝堂之内的重大政治活动会直接影响到朝政大纲、时代走势,但东京士人社会的整体气氛,则更多地取决于朝堂之外的诸多因素,诸如士人群体的价值取向、情趣追求以及彼此之间的游从互动,等等。士人在朝堂之外的走访、雅集,正是退朝之后的生活常态。由于远离传统史学所关注的重大事件,这些“常态”在此前的讨论中似乎没有寻得“意义”。实际上,人际关系的建构需要感情的投入,看似琐细平淡的交游在这一过程中能够起到润滑剂的作用。在日积月累、潜移默化的日常交游中,形形色色的社会关系得以缔结、维系,并可能在将来的关键时刻发挥作用。也正是由于这种时效上的后延性,重大事件之前的一系列交游不易进入研究者的视野,这也使得后人所展现的历史发展脉络出现或大或小的缺环。在这个层面上来看,士人在朝堂之外的这些日常交游,正如处于缓缓流动中的历史长河,既构成延续历史进程的不可缺少的一部分,也为波峰浪尖的高潮积蓄着力量。

[责任编辑 刘培]

晚清文学与语言变革运动的相似性及其互动

泓峻

摘要:晚清的语言变革与文学变革要求,都源于进步知识分子的现代性焦虑。近代先驱在设计社会变革路径时,最初并没有把文学摆在重要位置。梁启超等人对文学看法的改变,与他们维新变法失败后,在中国社会变革问题上思路的调整有关。与此同时,一些进步人士在试图引入西方的科技文明与文化观念时,发现自己曾经得心应手的汉语书面语系统已经显得言不及意,新民、开发民智目标的实现也需要语言的转换。晚清语言变革与文学变革在实践的层面上相互依存,互为前提。以启蒙大众与政治变革为目的的文学革命,极其看重白话的作用,把语言变革当成了重要突破口;而由于文学在中国古代文化中居于核心地位,近代的语言变革运动必须最终突破这一堡垒才能够言胜。

关键词:晚清;小说界革命;白话文运动;现代性焦虑;政治启蒙

鸦片战争后,进步知识分子开始寻找使古老落后的中国走向现代国家的出路。技术上的师法外夷,政治上的变法立宪失败之后,文化变革渐渐成了有识之士共同关注的话题。而文化变革,最终则落实在了变革文学与变革语言上面。就语言而言,传统的文言系统一方面导致知识阶层与大众隔绝,使得现代性启蒙难以展开;另一方面,文言绝不仅仅是一种工具,它同时蕴藏着属于自己的文化价值观念,这种文化价值观念与中国社会现代化转型过程中急需建立的新的价值观念有着尖锐的冲突。因此,要启蒙大众,需要转换知识分子的语言;要完成文化的重建,也需要从语言的重建入手。就文学而言,一方面,西方近代资产阶级启蒙运动里文学所发生的巨大作用以及通俗文学在中国民间广泛的影响力,深深地吸引了变法失败后陷入无助困境、开始意识到唤醒民众的重要性的维新派思想家;另一方面,文学在中国古代文化中的核心位置也使得包括语言变革在内的任何一种文化变革,如果不攻克这一堡垒,不仅难以言胜,而且最终可能前功尽弃。

中国近代的语言变革与文学变革,看起来属于两个不同的领域,实际上关系十分密切。它们都产生于晚清知识分子深深的现代性焦虑之中,是中国社会向现代化转型的重要组成部分,其深层次的内涵高度一致。在实践的层面上,文学变革与语言变革则相互依存,互为前提。

一

晚清文学变革的呼声最初来自两个方面,一是文学内部:传统的文学形式越来越显得没有生机,需要新的文学形式的冲击;一是来自文学外部:社会变革要求文学承担起新的使命,这种使命是传统的文学形式无法承担的。两个方面尽管互相纠结,但着力点并不相同。前一种努力意在拯救文学,后一种努力意在通过文学推动中国社会的现代化进程。后来真正左右了近代文学变革的力量,实际上是后者,这决定了文学变革在近代社会变革中的中介性地位。

有清一代的大多数时间里,文学生长的环境其实并不理想。当清代学者在义理、考据、辞章之间

加以区分与选择时,实际上也包含了一种价值判断。考据学派的兴起,不仅使空谈心性的宋代学术受到否定,同时也使以模山范水、吟咏性情为目的的诗文的地位大为降低。鸦片战争后,睁开眼睛看世界的知识分子多主张实学救国。在这批倡导实学的人的心目中,与实学(新学)相对的“旧学”就包含了作为传统文人事业重要组成部分的文学。对于当时重实学轻“旧学”的情况,王韬在《上当道论时务书》中描述说,“当今天下纷然,竞尚洋务矣……至于学问一端,亦以西人为尚,化学光学重学医学植物之学,皆有专门名家,辨析毫芒,凡若非此不足以言学,而凡一切文字词章,无不悉废。”^①一直到维新变法时期,严复还认为,包括文学在内的传统学术只能在“富强而后,物阜民康”的情况下“以为怡情遣日”,对于试图“救弱救贫”的维新运动,则为无用之物^②。当时人们的这种理解,影响到了中国近代教育制度的设置。1898年夏,孙家鼐在奏覆筹办京师大学堂情形时讲:“诸子、文学皆不必专立一门。”《学务纲要》中亦云:“惟近代文人,往往专习文藻,不讲实学,以致辞章之外,于时势经济,茫无所知,宋儒所谓一为文人,便无足观,诚痛乎其言之也。”《奏定大学堂章程》中则称:“集部日多,必归湮灭,研究文学者务当于有关今日实用之文学加以考求。”^③

最初人们对文学的忽视,还可以从近代翻译的情况得到进一步印证。在清代,不但最初一些传教士在翻译介绍西方的思想与文化时,极少涉及西方近代的文学作品,就是19世纪中期以后洋务派与维新派为强国而译介西方的著作时,也主要选择西方近代的科学技术与政治哲学思想,同样极少涉及西方近代的文学作品与文学观念。以在西方社会影响巨大的小说的翻译而言,据陈平原统计,1840—1896年之间有证可查的域外小说翻译只有7篇^④。

显然,在近代先驱设计社会变革路径时,最初并不看重文学。只是到了后来,当洋务运动与维新变法运动相继失败,人们反思失败的教训时,通过变革文学而变革社会,以及为变革社会而必须变革文学才真正成为人们的共识。其中两个事件具有标志性的意义,一是梁启超从新的角度对文学价值的强调,一是在梁启超文学价值论指导下的小说创作与翻译。

梁启超“欲新一国之民,不可不先新一国之小说”的观点是人们所熟悉的。在探究梁氏文学功能观的理论根源时,人们往往要追溯到清代文学内部的变革,以及在这种变革过程中出现的对文学经世致用的强调。其实梁启超所倡导的小说界革命,与此前清代的文学变革之间有着本质上的不同:梁氏之前的文学变革多为文学内部的调整,主要目的是为了拯救文学。在这一过程中,尽管像龚、魏等极个别的人也有文学之外的考虑,但他们的“经世致用”文学观仍然属于传统儒家的思想范围,在这一思想范围内,文学与政教的关系只能是辅助性的。实际上,清代学风向经世致用方向转移,只能导致文学的日渐边缘化,而不可能导致文学的真正复兴。因为用经世致用的观念去看,最有用的不可能是文学。在诸多经世致用的学术事业中,文学只是其中之一,且是不甚重要的一个部分。而在戊戌变法后倡导文学革命的梁氏那里,既然“欲新道德,必新小说;欲新宗教,必新小说;欲新政治,必新小说;欲新风俗,必新小说;欲新学艺,必新小说;乃至欲新人心、欲新人格,必新小说”,那么新小说也就成为与以新道德、新宗教、新政治、新风俗、新学艺、新人心、新人格为内容的“新民”事业二而一的事情。而且,变法失败后的梁氏借文学革命以“新民”的主张,实际上是希望民众在阅读文学的过程中,接受资产阶级的民主、民权思想,认识到现有统治秩序的不合理,进而产生改变现状的愿望,其文学观念背后隐藏着的,是具有鲜明时代特色的近代资产阶级政治启蒙观,它与属于封建思想范畴的“经世致用”观是不可同日而语的。

梁启超之所以会把文学,特别是小说提高到如此重要的位置,与他在戊戌变法失败后的痛苦反

① 吴拯寰等编:《清文观止》,长沙:岳麓书社,1996年,第595—596页。

② 严复:《救亡决论》,《严复集》第1册,北京:中华书局,1986年,第42页。

③ 张传敏:《晚清学制改革中的白话与文学——作为“五四”新文学发生的前奏》,《山东社会科学》2006年第1期。

④ 陈平原:《中国20世纪小说史》第1卷,北京:北京大学出版社,1997年,第33页。

思分不开。最初,梁启超像其他维新派一样,是轻视文学的,认为“方今世变日亟”,如果溺于词章之类,无异于玩物丧志。所以梁启超虽然强调“译书为强国第一要义”,但1897年他在《论译书》一文中,论及需要“择书而译”的科目时,涉及法律、教育、历史、矿学、农学、数学甚至古希腊的哲学,却唯独没有提及西方的文学^①。在通过政治变革社会的努力失败之后,文学成了他进行社会变革的新的突破口,甚至成了他终生事业的最后一根救命稻草。在维新变法过程中,康有为就发现,从读者范围的角度看,“书、经不如八股,八股不如小说”,小说是知识分子联系下层民众的最佳方式,因而提出了“‘六经’不能教,当以小说教之;正史不能入,当以小说入之;语录不能喻,当以小说喻之;律例不能治,当以小说治之”的主张,赋予了文学以极重要的使命^②。在维新变法失败后,对小说重要性的认识几乎成为有识之士的一种共识。中国20世纪文学史上第一个小说创作的高潮,正是在这种背景下出现的。

当梁启超等人赋予文学以前所未有的重要使命时,他们发现,现有的文学是不能承担起这一使命的。正统的文人诗赋文章,不仅陈陈相因,了无生气,而且从形式到内容都远离时代,远离民众,当然不能担当此任。对于现有的通俗文学,他们承认其巨大的影响力,但认为其影响主要是负面的。梁启超在《小说与群治之关系》一文中,曾痛陈旧小说之危害:“吾中国人状元宰相之思想何自来乎?小说也,吾中国人佳人才子之思想何自来乎?小说也,吾中国人江湖盗贼之思想何自来乎?小说也,吾中国人妖巫狐鬼之思想何自来乎?小说也。”他认为,旧小说“综其大较,不出海淫海盜两端”。对近代启蒙思想家而言,小说这一文体是一种不能不利用的资源,而旧小说在内容上又是一无可取之处的。这样,小说革命作为一个与社会变革直接相关的命题的提出,也就是势所必然的了。

二

在中国近代社会变革的焦点逐渐聚集到了文学变革上的同时,语言变革的声音也变得越来越强烈起来。

在一个理想的社会形态中,社会的发展与变化必然导致语言的发展与变化,语言的发展与变化又会成为社会进一步发展与变化的前提。而在中国两千多年的封建社会中,作为汉语核心的文言则是一套高度封闭的语言。这套语言总是抱持一种以不变应万变的态度,试图将所有新生事物都同化到自己的观念体系之中。中国封建文化的超稳定结构,在很大程度上就是由这套语言支撑起来的。然而,19世纪中期以来,作为中国文化主体的知识阶层中的一些人物,在强烈的民族生存危机的逼迫下,试图引入西方的科技文明与文化观念时,却遭遇了极大的语言上的困境。他们发现,自己曾经得心应手的汉语书面语系统在转述来自西方的由近代科技创造的许多器物名称的时候,传达来自西方的进步思想观念的时候,时常显得言不及意。严复在翻译赫胥黎的《天演论》时,就遇到很大困难,原因是原著“新理踵出,名目纷繁,索之中文,渺不可得,即有牵合,终嫌参差”^③。这种语言的困境不是靠翻译家个人的努力能够解决的。尽管严复有很好的古文基础与英文基础,他的翻译工作也是以一套完整的翻译理论为支撑的,但最终还是难以避免把英文著作“On Liberty”译成“群己权界论”这么一种尴尬。梁启超在20世纪初回顾中国曾经走过的现代化之路时,深有感触地说,“社会之变迁日繁,其新现象新名词必日出……言文分,则言日增而文不增,或受其新者而不能解,或解矣而不能达,故虽有方新之机,亦不得不窒。”^④在梁启超看来,正是言文分离的现象,严重束缚了新生事物的产

① 梁启超:《论译书》,见氏著《变法通议》,北京:华夏出版社,2002年,第145-149页。

② 康有为:《〈日本书目志〉识语》,见陈平原、夏晓虹编:《20世纪中国小说理论资料》第1卷,北京:北京大学出版社,1989年,第13页。

③ 严复:《天演论·译例言》,王栻编:《严复集》第5册,北京:中华书局,1986年,第1322页。

④ 梁启超:《新民说·论进步》,《新民丛报》第10-11号,1902年6月。

生与传播,阻碍了中国现代化的步伐。

实际上,对言文分离现象不满的声音在19世纪后期已经变得越来越多。“洋务运动”首先需要翻译介绍大量的西方科学技术知识与新事物,这已经使汉语文言系统显得捉襟见肘。所以,有人认为“文言兴而后实学废,白话行而后实学行”^①,把白话与西方科学技术的传播直接联系起来。同时,“洋务运动”要想真正取得成功,还必须与传统的保守观念进行斗争,引入与西方现代科技相伴而生的新的世界观与人生观,并使之深入人心。“新民”、“开发民智”因此成为“洋务运动”取得成功的另一个前提。对于变法维新派而言,新民的任务则更加艰巨:“政欲利民,必自民各能自利始;民各能自利,又必自皆得自由始;欲听其皆得自由,尤必自其各能自治始……顾彼民之能自治而自由者,皆其力、其智、其德诚优者也”。因而,“鼓民力,开民智,新民德”被谭嗣同称为“今日要政”^②。而这一切,在知识分子的文章用语普通民众根本不知所云的情况下,是难以实现的。因此,在戊戌变法过程中,裘廷梁撰文指出“愚天下之具,莫文言若;智天下之具,莫白话若”,明确宣称“白话为维新之本”^③。

在近代报刊发展过程中,语言问题也成为十分突出的问题。与主要在官员之间流传,以传达皇帝谕旨为目的的中国古代的“邸报”不同,近代报刊主要是一些有识之士受西方影响而创立的,他们主要是希望报纸能够像在西方那样,一方面实现传播新思想启蒙大众的目的,另一方面成为表达民情、民意的工具。传达新思想的启蒙目的,面向大众的读者定位,使得近代报刊不可能采用在文化形态上充满惰性,只有在士大夫文人之间才能够顺利流通的规范的文言,而必须寻找一种相对通俗的语言形式。

语言变革的呼声最初有很大一部分就来自中国近代的报人。许多开明之士在对西方社会有所了解之后认识到“中国人要想发愤立志,不吃人亏,必须讲究外洋情形,天下大势;要想讲究外洋情形,天下大势,必须看报。要想看报,必须从白话起头,方才明明白白”^④。为传播自己的进步主张而办报,因办报而主张语言变革,是中国近代史上相当普遍的现象。王韬、郑观应、黄遵宪、裘廷梁、梁启超等人莫不如此。正因为如此,从最初的“新文体”,到白话文的语言变革实践,也主要在近代的报刊上展开。到20世纪初的时候,社会上已经形成了一个白话报刊的创办热潮。根据陈万雄《五四新文化的源流》一书统计,这一时期出现的白话报刊不少于140种,不仅上海、北京等大城市有白话报刊出现,河南、山西以至黑龙江、蒙古、新疆、西藏等地区也有白话报刊出现。其中像《杭州白话报》(项藻馨1901年创办于杭州)、《京话日报》(彭翼仲1904年创办于北京)、《安徽俗话报》(陈独秀1904年创办于芜湖)、《中国白话报》(林獬1903年创办于上海)等白话报刊在全国都颇具影响力。没有这一时期白话报刊的大量印行,后来胡适等人倡导的白话文运动就不可能迅速获得成功。

语言问题在近代引起广泛关注,还与一些开明之士试图效法日本与欧洲的社会变革历程以推动中国社会现代化进程的努力有关。实际上,近代中国的语言变革,直至后来胡适的白话文主张都直接受到了欧洲文艺复兴时期语言变革的启发。黄遵宪在写于1887年的《日本国志·学术志二》中,由“罗马古时,仅用腊丁语,各国以言语殊异,病其难用。自法国易以法音,英国易以英音,而英法文字始盛”为例,论证了“适用于今,通行于俗”的语言文字变革的合理性。梁启超、胡适等人更是将西方国家民族语言的建立,看成西方社会现代转型的前提,以此证明语言变革对中国社会变革的巨大意义。

但在谈论这一问题时,我们还应当注意到中国近代的语言变革所走的道路与欧洲文艺复兴时期民族语言的产生之间的差异:中国近代以来的语言变革要求天然地包含了两个方面,一是言文合一

① 裘廷梁:《论白话文为维新之本》,王运熙主编:《中国文论选·近代卷》下册,南京:江苏文艺出版社,1996年,第30页。

② 谭嗣同:《仁学》(上),《谭嗣同全集》,北京:中华书局,1981年,第337页。

③ 裘廷梁:《论白话文为维新之本》,王运熙主编:《中国文论选·近代卷》下册,南京:江苏文艺出版社,1996年,第30页。

④ 《白话报小引》,《演义白话报》第一号,1897年10月13日。转引自杨光辉等编:《中国近代报刊发展概况》,北京:新华出版社,1986年,第124-125页。

的白话文运动,一是规范与统一汉语语音,建立并推行“国语”的努力。在统一语音的过程中,方言是作为一种不利于语言在不同群体中流通的因素而要加以克服的。而西方的民族语言建立的过程,恰恰是语言分化的过程,它的结果是,一方面固然抛弃了拉丁文,在不同的民族内部实现了言文的合一,另一方面也造成了原先的语言(文字)共同体内不同人群之间的分离。之所以如此,是因为西方文艺复兴时期的语言变革除语言的通俗化诉求外,还有借对民族语言的强调而获得民族身份认同的目的。而汉语在近现代的变革要求则是在不分割原先的语言共同体的前提下展开的,其目的主要是为了使语言在这一语言共同体中更方便地流通。汉语近代变革与欧洲语言在文艺复兴时期的变革之间路径上的差异,恰恰表明了汉语的语言变革要求源于中国社会自身面对的具体问题,而不是简单地对欧洲文艺复兴时期语言变革过程的模仿。

总起来讲,中国近代的文学变革与语言变革要求的产生,源于同一语境,那就是进步知识分子思想中存在的深深的现代性焦虑。在西方列强的枪炮声中睁开眼睛放眼世界的有识之士,意识到中国要想自立于世界,必须借鉴西方的文明成果。而如果不对中国自身的文化结构加以改造,无论是在器物层面上,制度层面上,还是在思想层面上,西方现代文明都无法在中国立足。于是,要变革社会必须先变革文化,变革语言,变革文学,逐渐成为人们的共识。晚清到民初的语言变革运动,从废文言倡白话的主张、统一国语读音的主张、推行注音字母的主张,直至废除汉语汉字,改用世界语或拼音文字的主张,都是把现代性作为自己合法性的最直接依据的。而断言白话是“惟新之本”也好,主张“要救国,就要提倡注音字母”也好,实际上与梁启超“欲新一国之民,不可不先新一国之小说”的文学革命主张使用的是完全同一的逻辑。这种主张的积极意义在于:在强调白话的言文合一特性、强调语言的当下交际效果、强调普通民众语言文字学习的方便等问题时,传统语言观中文言相对于白话的中心位置、书面语相对于口语的中心位置受到了触动,普通民众使用语言的权利受到了关注。这种变化,与在传统文学格局中处于边缘位置的小说代替诗文成为文学的核心、文学把一般民众而不是士大夫阶层设定为自己的读者,具有同样进步的意义。同时,因为语言变革与文学变革被认为事关民族生存与现代化事业的展开,它们都被赋予了太重的历史使命,得到了太多的关注。而在热闹的语言变革与文学变革之中,语言与文学又都是处在工具的位置上,语言的文化承继功能、文学的审美性,都被严重地忽视了。

三

对于中国 19 至 20 世纪之交的文化变革而言,语言变革与文学变革常常是分则为二,合则为一的。从分的角度讲,语言变革与文学变革是两个不同的领域,涉及的具体问题存在很大差异。在具体的社会实践层面,也的确存在相对独立的语言变革运动与相对独立的文学变革运动。从合的角度讲,无论是当时的语言变革还是文学变革都是手段,它们背后的目的其实只有一个:通过传播新知,改造国民而完成中国社会的现代转型。而且,在具体的实践过程中,两个领域的变革也更多地表现为相互影响、相互渗透、相互促进。文学变革的成功最终离不开语言变革,语言变革的成功最终同样离不开文学变革。

由于梁启超等人于世纪之交发起的文学革命,是以启蒙大众与政治变革为目的的,因此,他们一方面要求文学承载新的思想内容,另一方面要求文学在形式上通俗易懂。梁启超之所以说“小说为文学最上乘”,看中的正是这种文体在民众中产生的广泛影响力。在探究小说这一文体何以对民众具有不可抵抗的吸引力时,梁启超认为有两点值得重视,一是小说所叙内容贴近普通之人性而感人至深;一是小说语言使用的是“浅而易”的俗语而流传广泛。梁启超对中国古典小说的具体内容评价是相当低的,甚至认为旧小说乃“吾中国群治腐败之总根源”。而他所倡导的小说界革命,实际上就是要吸收旧体小说贴近人性及语言形式通俗易懂的特点,而将其中帝王将相、忠孝节义、才子佳人的

内容转换成有利于政治变革的新思想、新观念。早在1897年,梁启超就发现,今人“下笔必效古言,故妇孺农氓靡不以读书为难事”,“而《水浒》、《三国》、《红楼》之类,读者反多于六经”,就因为其语言上的便利。因此,他说,“今益专用俚语,广著群书,上之可以借阐圣教,下之可以杂述史事,近之可以激发国耻,远之可以旁及彝情,乃至宦途丑态,试场恶趣,鸦片顽癖,缠足虐刑,皆可穷极异形,振厉未俗,其为补益,岂有量哉!”^①在《小说与群治之关系》一文中,他更明确地讲,“在文字中,则文言不如其俗语”。所以,当梁启超断言“小说为文学最上乘”时,他心目中最理想的小说绝对不是以古雅的文言文为载体的文人笔记小说,而是像《水浒传》那样的白话通俗小说。这样一来,梁启超对小说价值的强调,就不仅仅是颠覆了传统文学中诗文相对于小说的优越地位,而且也颠覆了文言之于白话的优越地位。清末“小说革命”的最直接的成果,就是白话小说的前所未有的繁荣。而晚清的诗界革命之所以没有成功,与其仍不肯放弃文言有关。在诗歌领域,早在1868年,黄遵宪就喊出了“我手写我口”的口号。梁启超倡导的诗界革命,也曾把使用“新语句”作为重要内容。但是由于诗歌本身在中国传统文人的事业中属于“传世之文”,一直到五四新文化运动前,诗界革命在创作实践上都没有从形式上与旧的文人诗歌真正拉开距离,因而也就没有从根本上完成新旧的转型。与20世纪初年小说界的红火热闹相比,原来一直处于文学核心地位的诗歌却相对寂寥,其成就与影响力都远不及小说。这种状况与清末诗界革命的不彻底直接相关。真正具有颠覆意义的诗歌革命,是从胡适倡导白话诗歌之时才启动的。

与之情况类似的还有近代翻译文学。林纾试图以标准的文言文翻译西方小说,以求小说语言的“古雅”。其结果是不得不把西方小说的情感、思想甚至故事情节都纳入到中国传统文化的范畴之中,造成极大的“误读”。比如,林纾用中国文化中的“孝”这一道德伦理范畴去解读西方小说,把狄更斯的小说“The Old Curiosity Shop”(现译《老古玩店》)翻译成《孝儿耐丽传》,使其翻译显得不伦不类。另外,林译小说中常常将原著中大段文字简化为一两句极简略的概述,究其原因,也与文言小说的表达习惯直接相关,更根本的原因则在于中国古代文言到后来已经成为一种与严肃的公文及文人一本正经的科举时文、言志文章十分相宜,而与日常生活相距甚远的语言,根本无法准确地转译西方充满世俗生活气息的近代小说。有人断言,林纾的小说翻译与后来的现代白话小说翻译有本质的区别,应当把它算在古典文学的范畴之中^②。这种情况再一次证明了近代以来的文学转型离开语言的变革是根本不可能实现的。

近代文学变革与语言变革的关系,一方面表现在文学变革需要通过文学语言的变革才能够真正实现;另一方面表现在语言的变革也只有借助文学才能够真正成功。

以“语言统一”和“言文一致”为行动纲领的国语运动也是从清末就开始了。这一运动除要用白话代替文言外,还包括通过制定汉语拼音方案以统一语音的努力。然而,不仅白话文最终取代文言文是五四文学革命之后才真正成为现实的,就是统一国语读音的努力,在新文学建立之前也收效甚微。早在1892年,卢懋章就撰写了《一目了然初阶》,提出了第一个汉语拼音方案;之后,王照制定了只拼写北人俗话的《官话合声字母》,劳乃宣编《增订合声简字谱》。以什么方言为基础来统一全国的语音和怎样来统一全国的语音,学者之间也进行了热烈的讨论,形成了一些方案。然而,这些探讨大都局限在学者的范围内,并没有对汉语的使用产生太多实质性的影响。甚至到民国初年,中华民国教育部临时教育会议通过《采用注音字母案》,以行政手段推行国语教育,同样进展缓慢。只有到新文化运动展开,“国语的文学”渐成气候的情况下,“国语运动”才得以迅速推进。

在传统文人的写作中,文学(诗与美文)的写作居于核心地位,在相当长的时间内,它构成中国文人正经的事业(经术、政事、文章)的一个极重要的组成部分。如果没有文学语言的变革,近代的语言

^① 梁启超:《论幼学》,见氏著《变法通议》,北京:华夏出版社,2002年,第117-118页。

^② 高玉:《现代汉语与中国现代文学》,北京:中国社会科学出版社,2003年,第171页。

变革不仅是不完全的,而且是相当表面的。而只有表面变革的语言变革不可能是成功的语言变革。

在晚清梁启超等人的语汇里,有“传世之文”与“觉世之文”之说。按梁启超的划分,“传世之文,或务渊懿古茂,或务沉博绝丽,或务瑰奇奥诡,无之不可。觉世之文,则辞达而已矣,当以条理细备、词笔锐达为上,不必求工也”^①。显然,梁启超所谓的“传世之文”,更加接近传统文人的诗文创作,具有更高的文学性;觉世之文,主要是指近代文人的一些报刊文章,以议论时政、启蒙民众为目的。在晚清的文章语言变革中,我们经常可以看到这样的现象:大部分人在报章上写时文小说时使用的是“平易畅达,时杂以俚语、韵语及外国语法,纵笔所至不检束”的报章文体;文集文章则使用的是与传统文人的诗文创作没有实质区别的文言。就诗歌而言,正如有学者曾经指出的,晚清以用俗语入诗、学习民歌语言等为主要内容的诗歌语言改革,其实是以前中国古典诗歌反复实践过的路径,并不具有太大的革新意义^②。因此,从整体上讲,晚清的语言变革只涉及到文人文章中很小的一部分,就文学而言,只是传统文学中的边缘部分。这正是晚清的语言变革不彻底的地方,也是其最终没有完成语言的现代转型的原因所在。只有到五四新文化运动时,当语言革命涉及到传统文学当中的“传世之文”,特别是涉及到文人的诗歌创作时,才算是触及到了中国语言传统与文化传统中最核心的内容。而当汉语文学特别是诗歌彻底摆脱文言文系统,使用新的白话语言时,古代汉语连同它所承载的古代文化传统才轰然倒塌。

就晚清而言,文学变革与语言变革两个事件是在白话小说上交汇的:一方面,白话倡导者的语言通俗化、大众化诉求,借助小说这一本身就具有大众化、通俗化倾向的文体得到了最大程度的彰显;另一方面,梁启超等人赋予小说的“新民”使命,借助于白话这种更贴近大众的形式得以最大程度地实现。白话小说是近代语言革命的主战场,也是文学革命的主战场。白话小说创作的繁荣,标明的既是近代文学变革的实绩,也是近代语言变革的实绩。

[责任编辑 贺立华]

① 梁启超:《湖南时务学堂学约》,《饮冰室合集·文集》第2册,北京:中华书局,1989年,第27页。

② 钱竞、王彪:《中国20世纪文艺学学术史》第1部,上海:上海文艺出版社,2001年,第401页。

现代性：文化冲突的表征和文学阐释的维度

王万森

摘要：现代性是文学研究的重要理论资源。从解析现代性传播中的话语冲突以及现代性焦虑的形成和激化入手，能够更恰切地理解获取这一资源的必要性和可能性，并确切地把握中国式现代性的文化表征。由此，可以在现代性与中国现当代文学相联系的阐释中，建构认识论的基础，提供方法论的启示。社会现代性与文化现代性的关系问题是理解现代性之复杂性的路径，也是揭示中国文学现代性之特性和丰富性的路径。无论“一体化”时期，还是“一体化”解体之后的时期，中国文学现代性始终是值得关注的问题。

关键词：中国式现代性；文化冲突；文学阐释；文学史建构

一、文化冲突的表征

现代性已是学术界普遍关注的问题，成为文学研究的重要理论资源。一个值得注意的现象是，就其导入中国的传播态势而言，现代性呈现慢热状态，不像后来的现代主义以及后现代，一旦引进便立即彰显为显性文化，甚至弥漫成为时尚话语。

现代性成为热门话题是近几年的事情，然而它却不属于新概念。在它的发源地的西方文化中，它的出现可以追溯到启蒙时代的卢梭。在中国，它早在1918年就已经出现在周作人的文本话语之中。其出现的时间，比起1857年波德莱尔《恶之花》作为现代主义标志性作品^①的出现要早得多，比起1958年纳博柯夫《洛丽塔》作为后现代文学的标志性作品的出现，更是早得多。现代主义登陆中国，便迅即乘着五四文学风暴的威势，风行于文坛。显而易见，原因是现代主义契合了五四文化的迫切需要，直接成为那个时代强势话语的组成部分，再就是参与现代主义传播的是一批大师级人物，陈独秀、田汉、胡愈之、沈雁冰、朱光潜、郭沫若等。现代主义在中国的传播促成从理论到创作的系统性建构，使五四现代主义文学成为世界文学的组成部分；由于现代主义的传播与五四的“人的文学”的发展同步，既具有现代主义的特性，又秉持五四文化的主体立场，因而形成了文化传播中的独立地位。后现代在中国的传播，发生在上个世纪80年代，同样适逢其时。商品经济催生大众文化的形成过程中，消费主义和解构的思潮为后现代的传播准备了适合的语境。

相比之下，现代性在中国的传播就没有这般幸运。首先，遭遇话语冲突。源自西方的现代性在其发展过程中逐渐形成特定的话语方式，倡导理性，张扬启蒙精神。中国五四文化的核心是民主和科学，也就是德先生和赛先生。虽然，同样也是来自西方话语体系，但是，作为舶来品的洋概念，一旦在中国落地生根，便洋溢着五四时代的中国味道。一方面，中国五四的启蒙话语来自西方，但与西方的启蒙话语并不完全等同，采取了选择性的话语方式。另一方面，鲜明的地域性特征。从

作者简介：王万森，山东师范大学文学院教授（山东济南250014）。

① [美]弗雷德里克·杰姆逊：《后现代主义与文化理论》，唐小兵译，西安：陕西师范大学出版社，1987年，第3页。

近代历史以来,仁人志士前赴后继寻求复兴之路,认定的目标就是“新民”和“强国”。这既是历史目标,又是当务之急,于是,“民主”和“科学”便成为五四启蒙的主题,成为中国现代性的标志性口号。此时,中国五四的现代性话语与西方现代性话语由于追求方向和发展轨迹的趋同性,其间的话语冲突处于隐性状态,几乎被人们忽略。然而,接踵而至的革命浪潮和民族解放战争的语境,却使得现代性话语冲突浮出了历史的表面,这就是“启蒙”和“救亡”之间的龃龉。这是一个基本的历史事实。另外一个基本的历史事实,是此后的很长一段时间,从延安时代到文革十年,在反对封建主义的同时,把资本主义列为革命对象。西方现代性话语(诸如自由、民主、博爱、人道主义、人性等等)一概被置于革命话语的对立面。西方现代性话语与中国当时作为主流意识形态的革命话语被扭曲和夸大成为不可调和、冰炭不相容的对立关系。在世界上各个发达国家大行其道的现代性,在中国当时的革命文化语境中却被遮蔽,甚至遭到批判和排斥。实际上,革命的年代并没有真正抛弃现代性,而是一直沿着现代性的轨迹发展下来的。只不过在当时的语境中坚持了特定的现代性话语策略,也可以理解为,在排斥西方现代性话语的同时,坚持了中国的现代性话语方式。尽管如此,现代性在中国的传播曾经遭遇话语冲突,则是一个不争的事实。

其次,在文革结束之后到来的新时期,现代性呈现为焦虑状态。西方现代性经历了自文艺复兴以来几个世纪的时间流程,在中国,由于采取特定的现代性话语策略,现代性话语的正面表述到了新时期才有了话语合法性。现代性叙事激情既具有导引性又具有焦虑性的双重特征。所谓导引性,一方面体现为改革和发展的现代化进程中的中国特色社会主义精神,另一方面体现为科学发展观“以人为本”的核心理念。这既是一种全球化语境中的现代风范,同时也是具有鲜明的民族性和地域性色彩的独特范式。所谓焦虑性,既是中国现代文化特有的历史情结,也是新时期大发展的时代症候。对于前者而言,一般认为,自鸦片战争以来,国人的文化意识萌动现代性欲望,五四文化运动凝成科学与民主的百年期盼。由于首要的问题是民族国家的兴亡和国民生存,于是,启蒙只能转换话语方式或者遭遇延宕。现代性成为现代中国文化的历史情结,然而,它所面对的,不仅是五千年的民族文化传承,还有西方文化的近逼,更有无产阶级革命话语的强势权威。现代化的进程在我们这里呈现为独特的、曲折迂回起伏跌宕的历史样态。在艰难前行的步履中,沉潜着不弃不离的现代性焦虑。对于后者而言,是指新时期现代性的躁动。按照时间形态来考量,西方自文艺复兴以来,用数百年走过的市场化现代经济的道路,中国在新时期只用二十几个年头就跨越式地实现了。按照社会结构形态来考量,从工业化初期到资本的高度垄断和全球化,西方呈现为次第行进的时间化的现代秩序,而中国新时期的跨越发展,是把时间化的西方现代样态拿来放置在中国特色的社会主义平台之上,创造了以改革开放和发展为主题的中国式现代化经验。相对于西方的时间化社会发展而言,这是一种空间化的状态。多样化经济形态纷至沓来,多样化文化形态并置于共时性发展平台。空间化历史结构集中体现为积聚百年的现代化激情。可是,在社会转型的结构调整和价值整合之中,激情可以迸发空前的现代创造力,也可以转化为躁动不已的焦虑症候。

再次,全球化文化语境,既为现代性的张扬提供机遇,同时也激化了现代性焦虑。经济的全球化为中国进一步扩大改革开放的成果提供了千载难逢的历史机遇,经济持续高速运行,经济结构加快了调整步伐,在此基础上确立了可持续发展的科学发展观和以人为本的现代理念。中国社会出现了现代性高度张扬的发展阶段。然而,伴随经济全球化而来的是文化的多元化。在中国历史条件相当不充分的情况下,现代主义、后现代等形形色色的文化思潮一拥而进,对中国的社会生活、文化观念的冲击所造成的影响可想而知,势必会加剧现代性焦虑。本来,商品经济的急剧发展和市场化极大扩张,已经使物质主义、消费主义、享乐主义在中国社会初见端倪,全球化语境中的文化多元化使之进一步放大。这种影响所造成的后果,不仅冲击人们的价值观念和社会文化结构,而且,对于巩固和发展改革开放所取得的成果,对于正在步入良性发展道路的现代化事业,也带来严重的威胁和严峻的挑战。

针对现代性焦虑的文化语境,我们所要做的,不是放弃现代性,而是从中国现代化的实际出发,确认现代性在中国的特定形态和特有内涵,是认同我国现代性的独特话语。正如我们对于“中国特色社会主义”有一个认识过程一样,对于中国特有的现代性也曾存在遮蔽现象。最常见的现象就是套用西方现成的现代化话语体系,来解读中国现代化的历史驱动。首先,须承认不存在普泛意义上绝对的现代性,对现代性作出放之四海而皆准的界定不仅不可能,也是毫无意义的。尽管现代性最早出现在欧洲,而且毋庸置疑的是,人类的现代化进程呈现着普遍性的现代时间观念和现代价值取向。可是,同样不可忽视的是,现代性存在着地域性的差别,每个现代民族国家各自有属于自己国家的和本民族的现代性。欧美有现代化历史所体现的现代性,我们国家有着自己的现代化凝聚的现代性,我们有理由对本国本民族的现代性作出自己的概括,它是内在于我国现代化进程中的精神结构,是社会转型中时代变革的内在张力,是在传统与现代的交替中文化的冲突、融合与提升,是民族复兴中的不停顿的精神嬗变和价值重构。西方现代性拥有以启蒙和理性为核心的文艺复兴、启蒙运动以来的现代性话语;包括与此互为依存的对于异化的反思,也包括对于现代性自身的质疑和批判;由此形成西方的现代性话语系列。但是,现代性的发生在中国与在欧美存在着诸多差异:第一,历史文化语境的差异;第二,社会结构的差异,包括经济基础的差异,也包括政治制度的不同;第三,现代化所选择的路向和途径的差异,等等。文化的差异、民族发展选择的差异和国情的差异,使得我们在认同现代性的基本精神取向及其所标志的人类发展的现代规律性的同时,更应当理直气壮地确认我们中国式的现代性话语,这就是:维新变法、五四精神、民主共和、三民主义、新民主主义以及反侵略反压迫的革命、翻身、解放,特别是改革、开放、发展、中国特色社会主义。虽然这样罗列并非严格意义上的逻辑序列,甚至并非同一范畴,不可否认这都属于我们这个现代民族国家现代性话语的大的范畴。

与此相联系的是怎样认识中国的现代性语境以及现代性内涵。今天谈现代性语境,仍然不能脱离古与今和中与外这两对关系。“现代现象是中国三千年来未有之大变局。由于现代化进程在中国是植入型而非原生型,现代性裂痕就显为双重性的:不仅是传统与现代之冲突,亦是中西之冲突。……汉语思想家中已有论者(梁启超、冯友兰)识察到,中西文化的价值理念之争(体用之争)实质为古今之争,即传统与现代之争。”^①现代性固然是对于传统性的反拨,但历史是不可能割裂的,即使从古代到现代历史实现了新旧交替,也并不意味着现代性完全解构了传统性,作为精神文化的现代性,既是对于传统性的反叛,也是传统性的传承。现代性之中烙印着民族精神传统的密码,复活着民族性格传统的基因。民族精神的传统和文化心理的积淀,必然渗透在现代性语境之中,凝聚而成民族特色。在中与外的关系上,理所当然要肯定来自外国的现代化经验和现代性精神,无论对于现代化在中国的发生还是其后的发展,都有着至关重要的作用,其积极作用不可或缺。但是,这并不等于说,中国的现代性就是西方现代性的中国版。尽管现代性内涵确实有不分国界不分地域的普遍性,但是也存在着国家之间区域之间的差别性。中国现代性拥有自己的独特内涵。例如,毛泽东的《新民主主义论》提出“新民主主义”的论断,是从中国社会“半封建半殖民地”特殊性质出发,规划中国革命“分两步走”:第一步,进行反帝反封建反官僚资本主义的新民主主义革命;第二步,进行社会主义革命。毛泽东在1940年初提出“最低纲领”和“最高纲领”的战略思想,就是要回答“中国向何处去”这样一个历史性问题,也就是回答一个“半封建半殖民地”的中国能否建成现代民族国家以及通过怎样的历史道路建设的问题。这是一个有关“革命性”的命题,今天,我们可以顺理成章地对此进行“现代性”解读。再看中国农民的启蒙问题,也并没有遭遇欧洲式的工业革命,而是先经过“翻身”和“解放”的革命和战争的历练,后经过“改革”和“开放”的现代化的洗礼,是用中国的独特方式积累着农民现代性的历史经验。五四文化运动由西方借鉴“科学”和“民主”的理念是现代性,以“翻身”和“解放”为目标的革命也是现代性的体现,是中国式的现代性。

^① 刘小枫:《现代性社会理论绪论·前言》,上海:上海三联书店,1998年,第2页。

更能够说明问题的是当今改革开放时代的现代化运动。不少人把新时期解释为“五四”的赓续。从中国的现代性在历史发展中的连续性来考虑,这样说当然有道理。可是,两者相比,尽管“正是在这万马齐喑、闷得透不出气来的黑暗王国里,陈独秀率先喊出了民主与科学”,然而,其“科学”和“民主”的理念却是从西方引进的,即“介绍西洋文化,攻击封建思想”^①;虽然新时期的一个突出特征就是引进外资、引进先进国家的生产技术和经营管理模式、引进先进文化,可是,其核心理念“改革”、“开放”和“发展”却是土生土长,根在中国,生成也在中国。基于这一点,我们就可以获得这样的启示:中国选择了一条正确的现代化道路,既汲取了先进国家的经验又符合中国的历史条件,重要的是牢固地建筑在中国社会现实的基础之上。也就是说,我们发现并创造着中国式的现代性,我们有充分的理由在全球化的语境中坚持属于我们自己的现代性,坚持改革、开放和科学发展。现代性焦虑的存在也不完全是坏事,因为它可以转化为改革、开放和科学发展的动力。应当承认,现代性焦虑存在于中国特色社会主义所取得的胜利及其取得胜利的过程中,而且并非个别的现象。即使遇到现代性焦虑所衍生的问题,也只能用深入改革、坚持开放的方法来解决,用科学发展的方法来解决。因为,只有这样,才能够更有效地发展生产力、发展科学技术、发展经济,才能更好地推动优秀传统道德的现代转型,才能更进一步繁荣文化,繁荣文学艺术;只有这样,才能用科学发展的理念消解现代性焦虑,让中国式的现代性在现代人文精神的建构中不断获得新的生长点。

汉语思想界认同现代性在文化冲突中存在的意义:“百年来中国知识分子所主张的保守主义也好,全盘西化也好,中西合璧也好,都是古典中国在西方文明挑战下所产生的本土运动的几个面向。”对此,历史已然作出现代性的选择:“世界摆在我们的面前,我们已明白地看出,中国的出路不应再回到‘传统的孤立’中去,也不应无主地倾向西方(或任何一方);更不应日日夜夜地在新、旧、中、西中打滚。中国的出路有而且只有一条,那就是中国的现代化。其实,这也是全世界所有古老社会唯一可走并正在走的道路。”^②刘小枫归结中国现代性路向的述语就十分显豁:“带着中国问题进入西方问题再返回中国问题,才是值得尝试的思路。”^③

二、文学阐释的维度

我们还可以把对于中国式的现代性的认知引申到文学领域当中来。确认中国特有的现代性与西方现代性同中有异,可以为我们在诠释现代性与中国现当代文学的关系问题时建构认识论的基础,提供方法论的依托。

现代性理论为我们整合五四以来的文学史给出新的可能性。怎样建构自“五四”至今的百年文学史的整体性模型,曾经是一个既简单又复杂的问题。说它简单是因为,五四文学革命,革命文学,解放区文学,以及“十七年”文学,“文革”文学,新时期文学等文学史概念已经获得普遍认同,段落划分也十分清楚;说它复杂,是因为当试图对百年文学作出文学史的整体性概括时,却发现其间存在着模糊性的节点。

一个节点是在“启蒙”与“救亡”两者之间。“启蒙”和“救亡”是对这个节点之前和其后的两种时代文化的科学概括:用“启蒙”来概括“五四”文化,凸显了个体自由、个性解放的文化诉求;用“救亡”来概括“时代的危亡和剧烈的现实斗争”的时代文化主题,集中体现“救亡—革命—战争的现实要求”^④。如果“启蒙”和“救亡”分头表述,倒也都能顺理成章。问题是作为同一个时代的文化,用毛泽

① 李泽厚:《中国现代思想史论》,北京:东方出版社,1987年,第17页。

② 金耀基:《从传统到现代·自序》,北京:中国人民大学出版社,1999年,第12页。

③ 刘小枫:《现代性社会理论绪论·前言》,上海:上海三联书店,1998年,第3页。

④ 李泽厚:《中国现代思想史论》,北京:东方出版社,1987年,第32页。

东的概括,就是同为新民主主义社会的文化,理应有整体性的表述,仅仅用“转折”、“变奏”、“压倒”,所表述的不过是从一个到另一个,或者说是一个与另一个之间关系的表征,仍然不是整体性的表征,难以掩饰更难以弥合整体性的叙事危机。正是在这里的节点之处,现代性的整体性表征可以揭示两者之间的同构关系。

“启蒙”和“救亡”的关系也体现为作家个体的内在冲突。例如,丁玲是一个矛盾的复杂存在。她是一个政治化的作家,在她的身上始终存在着政治与文学的矛盾。她的灵魂里搏动着“飞蛾扑火,非死不止”的冲动,即使是在受难的日子里,也没有泯灭她的政治激情。她总是幻想着成为身披铠甲威风八面的战士,然而政治却并没有给予她想象中的机遇,竟至于无情地让她几经磨难,沦为阶下囚。在她的性格命运之中,始终隐含着“文小姐”和“武将军”的矛盾,不妨认为这是政治现代性和文学现代性双重性的存在。无论是政治现代性还是文学现代性,都没有一成不变的模式,表现于每一个体更会是千差万别。作为政治现代性与文学现代性的矛盾体,丁玲并没有能够披上铠甲取得政治的成功,文学也因政治的牵连和压抑而不能充分施展才情。就丁玲的文学道路而言,从《莎菲女士的日记》到《“三八节”有感》、《在医院中》,再到《太阳照在桑干河上》,再到《牛棚小品》、《杜晚香》,断断续续,几经曲折,文化时空的转换把她的文学道路裁为几截。但是,我们仍然可以运用现代性话语,对其进行整体性解读。早期的“自由”、“幻想”、“飞翔”的诗意思象和精神自由、个性解放的文学追求,是启蒙文化现代性的审美体现。《太阳照在桑干河上》则转而体现革命文化的现代性,她其后的创作,包括“文革”之后重返文坛写的作品,大致可以看作是革命现代性叙事的延伸。将丁玲断断续续、曲曲折折的文学生涯纳入现代性范畴作整体性解读,可以超越文化伦理层面的纠葛,同时显示了历史的机缘,机缘的节点就在延安:“从进步的青年学生到红军指战员,从北京、上海、长沙等大中城市到井冈山、鄂豫西、延安的穷乡僻壤,从知识者追求真理的个人主义到浴血奋战的集体主义,并且,长期地紧密地处在农民出身的指战员和农民群众所包围所簇拥所共同战斗的环境中,这一转变不也是很自然的吗?”^①

另一个节点是在“五四”文学与新时期文学之间。当代文学史叙事习惯于将“五四”文学和新时期文学对接,把新时期文学说成是“五四”文学的回归。应当说,这种说法并非虚妄,两者确实可以互为参照,也确实有着启蒙性和文学性的内在关联,知识谱系、价值观念、文学理想、审美形态、话语诉求等存在同构关系。这种文学史叙事模型,是把“五四”作为一端,把新时期作为另一端,让两者对接而成文学史叙事的节点。这种文学史模型尽管存在着叙事的合理性,但却留下了太多的遗憾:几近半个世纪的文学被节略,被边缘化了,成为文学的中空时段。这种遗憾,主要还不是指这个中空时段有几多艺术品位高或者较高的作品,而是质疑只靠启蒙、纯文学的理念是否能够覆盖复杂万状、五味俱全的现当代文学史。还是用现代性来进行梳理,除去用启蒙现代性和文学现代性来维系文学史构成之外,是否在实际存在着另外的现代性同时参与文学史建构?对此,作品的实证分析应当具有说服力。先举一类具有普遍意义的实例:“三红一创”。如果说,自“延安文艺座谈会”以降很长一段时间的文学的普遍形态可以被称之为“工农兵文学”的话,那么,“三红一创”当属代表之作。其特征十分突出:英雄主题,英雄人物,英雄叙事的工农兵话语规范。“翻身”“解放”的革命主题似乎与“个性自由、个体解放”的启蒙无关,然而,却是中国的现代化历史实践赋予工农兵文学的独特的现代性,一切为着革命的胜利的集体主义是这种现代性的主要特征。文学史家可以对其叙事伦理做出各自不同的评价,也可以并且理所当然地将其革命现代性与启蒙现代性进行比较分析,并进而做出各自不同的判断,可是,前提是得承认这些作品主题所呈现的革命现代性是构成文学史的一维。而从现代性主题来观察,文学史原本就是多维构成。朱老忠、梁生宝、江姐和她的同志们,还有打一仗进一步的石东根、刘胜,一色的工农兵,非工农兵充当作品主人公成为禁忌,这显然有违于文学的审美特

^① 李泽厚:《中国现代思想史论》,北京:东方出版社,1987年,第34-35页。

性。与此同时,还是得承认工农兵是革命主体,甚至还得服膺在特定历史条件下文艺应当为工农兵服务这个相对真理。既要承认其现代性历史存在的合理性,又不能否认这一违背艺术自身规律的缺憾,的确有些混乱。我们不能把现代性当作灵丹妙药,不能指望它十全十美,它不过是现代文化精神的表征。它自有知识谱系,自有话语系统,它可以穿越时空勾勒现代精神文化架构,但是,它自身又是充满矛盾的。当我们用现代性试图填充被启蒙叙事节略的文学史中空时段时,这种矛盾也无可回避。工农兵话语一改贵族气和精英气,用工农兵的鲜活语言充实文学性,在工农兵文学初始阶段这种话语就充盈着现代性气息。不过,一是主流意识形态一旦处于操控地位,原本新鲜的工农兵语言也难以摆脱充当主流话语代言者的命运;二是工农兵文学语言一旦被纳入主流话语体系,成为文学叙事的准主流话语,就谋求一花独放的地位,营造一统天下的格局。

其实,与其说这是一种文学话语现象,毋宁说这是工农兵文学的症结所在。作为革命现代性的体现,表征着文学史架构的一个维度,无疑是“五四”和新时期文学之间的合理性的文学存在。由于主流话语的掌控和一体化的文学制度,工农兵文学秉承革命现代性,走上了无限扩张之路,放大自身,唯我独尊,助长了越来越强势的排他性。文学史应当是现代性的多维建构,但是,由于工农兵文学的偏移,造成文学史结构的严重失衡。可悲的是,这种不良后果的产生,并非由于其他力量的冲击和影响带来的,而主要是由革命现代性自身存在的矛盾所造成。

我们之所以选择现代性的阐释维度,是因为“我们可以理解为一个反思过程的开始,一个对批判和自我批判某种程度先进的尝试,一种对知识的渴求”^①。凭借这种反思、批判和自我批判以及对知识的渴求,才使我们得以运用现代性阐释取代沿用已久的本质化和政治化的阐释。

三、现代性的两重性

有一种说法,西方国家的现代性具有两重性:社会现代性和文化现代性,并且它们之间存在着矛盾和张力。中国现代性却是单一性的。由于社会现代性在中国语境中的独特遭遇,也由于中国现代化历史进程的特殊性,中国社会始终保持着高度的组织性和整体性,文化、文艺乃至科学活动没有获得独立、自主的合法性,没有形成相对于社会现代性的文化现代性。因此,中国现代性只有单一性,不存在二元对立的内在矛盾和张力^②。按照通常理解,文学现代性是审美现代性的一种,是文化现代性的构成部分。上述说法所涉及的是整体语境,包括文化、文学与政治、主流话语之间的关系问题,也包括文学自身的问题,大体符合实际的基本情形,判断也有一定的说服力。的确,“为政治服务”的指令,制度化的语境,使文学备受压抑,遭受钳制,沦为“工具”。但是,如果因此就得出“中国现代性只有单一性,不存在二元对立的内在矛盾和张力”的结论,难道就是全面而准确的概括吗?

对此,周宪对于现代性理论的阐释可以作为参照:“我倾向于把现代性看作是一个充满矛盾的复合体,特别是在社会现代化过程中体现出来的合理化、工具化和科层化现象,与其文化的尤其是审美冲动之间的紧张关系。”首先,现代性是一个复杂性的概念,对其不能作简单化的处理:“与其去强调现代性统一的、完整的某种属性或特征,不如更加关注现代性自身的差异性、矛盾性和内在冲突。即是说,我把现代性设想为一个包孕多种因素或成分的总体概念,或者说,它是一个维特根斯坦意义上的‘家族相似’的概念,或者说,是一个本雅明意义上的‘星丛’式的概念。为了不至于简单化地处理这一复杂的概念,就有必要考察现代性自身的差异和矛盾。”其次,从现代性自身的内部张力来揭示其复杂性。这是现代性自身固有的“紧张关系”,称之为“现代性的冲突”^③。

① Henry Lefebvre, *Introduction to Modernity*, London: Verso, 1995, pp. 1 - 2.

② 袁金刚:《新时期的文学现代性学理研究》,《西北师范大学学报》2002年第7期。

③ 周宪:《审美现代性批判》,北京:商务印书馆,2005年,第4-5页。

在这里,周宪是把这种“紧张关系”作为理解现代性的复杂性的路径提出来的。“紧张关系”是普遍性存在,只是由于语境的不同,“紧张关系”存在的形态存在着差异。比起“只有单一性”的表述,“文学现代性的双重性”更符合中国现代性语境的内在逻辑。这是因为“文学的现代性并不是单向度和单面的”。“对于中国现代以来的文学艺术来说,它与现代性的关系显得更为紧张和复杂。”“一方面,文学艺术作为一种激进的思想形式,直接表达现代性的意义,它表达现代性急迫的历史愿望,它为那些历史变革开道呐喊,当然也强化了历史断裂的鸿沟。另一方面,文学艺术又是一种保守性的情感力量,它不断地对现代性的历史变革进行质疑和反思,它始终眷恋历史的连续性,在反抗历史断裂的同时,也遮蔽和抚平历史断裂的鸿沟……后者显然在欧洲的文学艺术中可以看到清晰的脉络,而前者则在中国现代以来的文学艺术史显现无遗。即使是后者,也依然可以看到作为文学艺术,它所表达的思想情感具有某种多重性。”^①陈晓明在这里所论述的是文学现代性的双重性的普遍性和特殊性,既看到中国文学现代性与欧洲文学艺术的结构形态的差异,又认定中国文学现代性同样具有双重性。“紧张关系”建构的条件既在于现代性在总体上是复合体,文学现代性是其中的一个组成部分;也在于文学自身的特性和功能。就文学自身而言,文学本体性受时代语境制约,在文学发展中时沉时浮时隐时现,文学本体性的存在,自始至终是文学存在的基本依据。即使是语境过分压抑,十分恶劣,文学的本体性依然会存在于文学之中。换言之,是文学依赖其本体性存在于此等环境之中。否则,文学本体性的消解,就意味着文学的名存实亡。既然文学因文学的本体性而存在,理应与现代社会现代性相区别,中国现代性就不至于绝对化地“只有单一性”。从文学的功能来看,文学的多种功能,在主流话语的掌控下,可能造成功能的扭曲和各种功能之间关系的倒置,比如曾经把教育功能误导为“第一”甚至是“唯一”。即使如此,有两点仍然是可以肯定的,一是文学的审美功能无论如何也不可抹杀;二是无论文学的各种功能孰重孰轻的位置如何颠倒,整个来看文学的功能仍然是不可替代。既然“不可抹杀”和“不可替代”,那么,文学相对于社会现代性的地位也就毋庸置疑。从现代性来看,现代性的总体特性是复合性,它体现的是一个时代的现代性,具有整体性的特点;它又具有包容性,包容各种名目的现代性,但是,一般不会是一种单一现代性的抽象,而是各种现代性相互区别又相互依存。中国的政治现代性与文学现代性之间的关系正是如此。

“不同的思路的确瞥见了现代性的不同层面。”^②沿着“中国现代性的单一性”的思路,必然导致“中国现代性只有单一性,不存在二元对立的内在矛盾和张力”和“没有形成相对于社会现代性的文化现代性”的结论^③。而沿着周宪的思路“关注现代性自身的差异性、矛盾性和内在冲突”,就会发现中国现代性的不同层面,而且,可以从中发现两种现代性之间的“张力格局”：“两种现代性——启蒙现代性和审美(或文化,或浪漫)现代性——之间的冲突,构造了审美现代性的基本价值取向和内在发展逻辑。换言之,审美现代性的问题必须在与启蒙现代性的参照中才可以得到解答,它的文化意义是相对于启蒙现代性而存在的。”^④

在人类走向现代化的途中,“现代性的内在矛盾和张力”是普遍性的存在,哪里有现代化,哪里就存在两种现代性之间的“张力格局”。因此,在不同的地域,“内在矛盾和张力”不是有无的问题,“张力格局”不是存在与否的问题,而仅仅是程度不同,形态各异。不能因为中国曾经有过的政治过度阐释,就对文学现代性的独立存在视而不见,并轻易得出“中国现代性只有单一性”这样的绝对化、抽象化的结论。首先,“文学的独立自主性主要指文学是独特的审美文化形式,是自律自足的系统,其本身的存在就具有合法性,不依附、不服从于非文学的系统 and 目的,如政治、宗教、道德等。当然,

① 陈晓明:《现代性与文学研究的新视野》,《文学评论》2002年第6期。

② 周宪:《审美现代性批判》,北京:商务印书馆,2005年,第3页。

③ 袁金刚:《新时期的文学现代性学理研究》,《西北师范大学学报》2002年第7期。

④ 周宪:《审美现代性批判》,北京:商务印书馆,2005年,第10页。

这并不意味着割断文学与政治、宗教、道德等的联系，它们之间的联系是割不断的；而只是说，文学是根据自身的性质、规律和特点进行自主的活动的，与它们是平等对话的关系，相互影响的关系，不是它们的工具。学者们明确指出，‘文学独立是现代文学的另一基本特征’……是文学现代性的鲜明标志之一。”^①其次，新时期文学几度掀起的“纯文学”的热潮，就是对于强势的主流话语（工具理性的强势，消费主义和享乐主义的流行）所作出的相对的回音。此外，中国的启蒙现代性本身就存在着内在结构的二重性（现代民族国家，思想启蒙），五四以来的文学不断在二者之间选择，或交叉，或震荡，或更迭，或相融，呈现中国文学现代性相对于启蒙现代性的特有形态。这正是中国文学现代性一直以来存在和发展的状态。只是在历史发展的不同阶段，由于不同语境中的中国现代性的“张力格局”的演变，才是我们得以发现审美现代性的基本价值取向和内在发展逻辑的丰富内涵，才是我们能够不断开拓中国文学现代性的研究视野。

即使是在中国文学曾经经历过的“一体化”的阶段，也不能抽象出“只有单一性”的结论。“‘一体化’并不是一种‘单一化’。”^②据洪子诚先生考察：“‘一体化’趋向的全面实现，到这种‘一体化’的解体”发生在一个特定的文学时期，即“中国的‘左翼文学’（‘革命文学’），经由40年代解放区文学的‘改造’，它的文学形态和相应的文学规范（文学发展的方向、路线，文学创作、出版、阅读的规则等），在50至70年代，凭借其影响力，也凭借政治的力量而‘体制化’，成为唯一可以合法存在的形态和规范。”^③为什么说“一体化”并不意味着就是“单一性”呢？起码可以从以下几个方面加以说明。首先，在马克思主义文学理论范畴，诉诸文学现代性时，处于主流话语地位的是以毛泽东为代表的文学思想，同时也存在胡风等人的顽强的理论抗争。“胡风的关于‘民族形式’问题的力排众议、关于文学主体性的大力强调以及对文学与生活、世界观与创作方法等一系列理论问题的阐述，不只是体现出反潮流的理论勇气，更值得重视的是这里蕴含着至今仍有意义的真知灼见。”^④值得注意的是，在文学“一体化”的时代，这种处于非主流地位的理论探索虽则时起时伏，但却并未停歇。其次，在“一体化”的文学体制之中，却有颇具影响的作家（包括地位显要的革命作家）抱持着有别于主流话语的文学思考，表达着革命现代性语境中的异样情怀。郭小川位居文学领导部门要津，他的政治抒情诗和长篇叙事诗所具有的文学现代性，并未汇入集体主义英雄主义颂歌的大合唱，而体现为“情感上对个体价值的依恋，对人的生活和情感的复杂性的尊重，诗中并不完全回避、且理解地表现了矛盾的具体情景，而具有了某种情感的丰富性……他经受的磨难、焦虑、欢欣、不安，获得审美上的价值。”^⑤赵树理被认为是与延安主流文化最贴近的人物，在工农兵文学方向上是代表性的作家，曾经深得主流权威的赏识。在他的小说叙事中，可以找出许多“翻身”、“解放”这样的与社会现代性话语十分贴近的例子。可是，应该看到，这仅是赵树理小说文本中之一个层面，在这一层面之外，起码还有另一个层面，凝聚着作家赵树理的文学发现和独特思考。《登记》写小飞蛾的故事。这个人物的性格内部出现了尖锐的矛盾：在旧社会她能追求自由婚姻，并执著地付诸悲情行动；来到新社会她却退守旧的婚姻观念，成为女儿自主婚姻的阻碍。在普天同庆新中国诞生的年头，赵树理却在艺术形象的刻画中忧思：中国农民身在新社会，思想观念仍然滞留在旧的历史沉滓之中。他用小说叙事、文学话语表达有别于社会意识形态的审美态度。在社会文化高扬乐观主义的语境中，作家的叙事是严肃的而且有几份凝重，蕴含着批判性意味。大跃进是高歌猛进的年代，也是大话空话满天飞的年代，盛行廉价的乐观主义。赵树理却在《“锻炼锻炼”》中推出“小腿疼”和“吃不饱”这两个农村妇女形象。无论是从旧社会走过来的中年妇女，还是长在红旗下的青年妇女，意识的深处都埋藏着小生产者的劣根。作家用

① 袁金刚：《新时期的文学现代性学理研究》，《西北师范大学学报》2002年第7期。

② 洪子诚：《问题与方法：中国当代文学史研究讲稿》，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年，第87页。

③ 洪子诚：《中国当代文学史·前言》，北京：北京大学出版社，1999年。

④ 许志英、邹恬主编：《中国现代文学新潮·绪论》，福州：福建教育出版社，2001年，第16页。

⑤ 洪子诚：《中国当代文学史》，北京：北京大学出版社，1999年，第76—77页。

轻喜剧的叙事所进行的沉重的发掘,同主流话语所体现的激进的社会现代性形成鲜明对照。我们在赵树理身上发现的双重性,应当不仅仅属于他这一个作家。再次,“一体化”时期存在文学的结构和内涵被意识形态的主流阐释遮蔽的现象,近年来兴起的“当代文学的一种读法”,却是在借助文学性阐释祛蔽,在“遮蔽”与“祛蔽”之间,显露出权力叙事与文学叙事之间的“一个戏剧性的演变关系”^①。这种“读法”的意义在于,不仅呈现出“一体化”时期的文学作品的“双重叙事”,而且可以确认文学现代性在“双重叙事”中的存在和逸出“一体化”的结构形态。另外,在“一体化”形成和确立的过程中,不难发现文学地位的相对性存在,是一种彰显文学现代性的自在的存在。时代如火如荼,中国作家竟然远离时代大潮,用文学的手段另起炉灶。“四十年代是血与火的年代,而作为时代感应神经的文学在为时代鼓与呼、为民族的苦难哭泣外,还迸发出了一股耀人炫目的浪漫奇幻景象,它如彗星般在中国文学的上空掠过……这就是徐訏和无名氏的小说作品。……这些脱离时代主潮的文学作品为何能在四十年代风行大后方?此类小说之盛行折射出怎样的时代心理?这是一个极其复杂的文学史课题。”^②与此相类似的还可以举出沈从文、张爱玲等的创作。这类文学的存在,而且是具有相当高度的文学性存在,显然不是社会现代性的“只有单一性”所能涵盖得了的。

全球化语境中多元化文学格局的建构,不仅意味着“一体化”的解体,而且确证了新时期文学现代性的独立品格。一方面,汪曾祺小说掀起的“纯文学”的冲动,重读文学史的求索,文学性讨论的众声喧哗,在文学创作、文学史和文学理论领域,全方位地而且高调地阐发和探讨文学的现代性;另一方面,文学结构的内在矛盾和张力也在新时期文学运动中进一步显现出来。反思性和批判性成为新时期文学的总体特征,凸显了独立的文学立场。文学主题、文学叙事、文学话语、文学审视、文学思维,呈现出鲜明的文学身份。文学现代性既担当历史变革潮流的先驱者,又充当历史文化遗存的守望者。前者如1976年天安门诗歌运动,一大批伤痕文学、反思文学作品;后者如李杭育的《最后一个渔佬儿》、王润滋的《鲁班的子孙》、刘玉堂的《最后一个生产队》等,还有“新历史小说”和一部分寻根文学作品。新时期文学不止在某个方面或者某几个方面,而是全面地体现文学现代性的特征;文学现代性也不止体现于某个环节,而是贯穿于创作、生产、传播整个流程。在大众化语境中,文学呈现为多样化、多元化的形态;大众文化需求和大众传媒途径,使文学现代性弥散于文化的各个领域。

文学现代性所获得的相对独立的地位,归根结底是由文学性的本体特性所决定;社会现代性对于文学现代性的制约则反映着中国现代化对文学的要求,由于特定历史文化语境的影响,这种要求体现着历史的合理性。正如周宪所说:“审美现代性与启蒙现代性之间的张力格局造就了它的重要机能,但从根本上说,它本身又是启蒙现代性的产物。因此,对审美现代性的思考一定要关联这样复杂的语境。”^③现代性双重性这一问题的启示在于,对中国文学现代性的思考,应落脚在“复杂的语境”中其参照性和相对性的意义上,既充分解析其中国式的形态和特性,也要避免过度阐释。

在“现代性与文学性”问题的研究中,张华对中国现代文学考察所取得的成果颇具说服力:“正是现代性与文学性,构成了中国现代文学的价值向度,又正是这样双重价值向度的追求,造就了中国现代文学的辉煌。”他将这一“辉煌”定位于“文学的自觉”:“在漫长的中国文学历史上,如果说魏晋是文学的自觉时代,那么,第二次更高层次的自觉,则是见之于中国现代文学。……中国现代文学历程中涌动着的文学意识的自觉,与现代性的科学追求显然是密切相关的。这样一种自觉,既是对文学独立性的维护,也是追求民主与自由的时代大潮的组成部分。”^④

张华由两个方面论证文学现代性的自觉。一是中国现代作家的“独立人格精神”:“在人格精神

① 张清华:《话语与权力:一个戏剧性的演变关系——当代文学的一种读法》,《文艺争鸣》2000年第4期。

② 许志英、邹恬主编:《中国现代文学主潮》上册,福州:福建教育出版社,2001年,第592—593页。

③ 周宪:《审美现代性批判》,北京:商务印书馆,2005年,第11页。

④ 张华:《现代性与文学性》,《文史哲》2006年第6期。

方面,这一时期的许多诗人、作家也表现出鲜明的现代性风范。他们不肯轻易趋奉某种政治势力,或归依某一社会集团、某一党派,而是设法保持着独立不羁的个性。”^①具有文学现代性意识的作家,无论社会语境发生什么样的变化,都不应放弃自由精神、独立思考和独立的人格立场。只不过在不同的话语环境中,“独立人格精神”的表现形态各不相同,或隐或显。这种个人性特点与高度政治化的社会语境之间,不是完全同一性的关系,而暗含着一种微妙的“张力格局”,衍生出“大一统”时代文学史叙事中的隐性结构。即使是在极端崇尚政治的威权时代,作家自我的“审美冲动”也绝不会在威压下消沉。在中国现当代作家和艺术家中不乏这样的例证。譬如余秋雨心目中的谢晋:

一切依附于时代的作品,往往会以普遍流行的时代话语,笼罩艺术家自身的主体话语。谢晋的可贵在于,即使被笼罩,他的主体话语还在顽强地扑闪腾跃。其中最顽强之处,就是集中表现女性。不管外在题材是什么,只要抓住了女性命题,艺术也就有了刚中有柔的功能,人性也就有了悄然渗透的理由。在这方面,《舞台姐妹》就是很好的例证。“文革”中批判它的最大罪名,就是“人性论”。^②

这里有包括“顽皮地”、“女性命题”等个人的审美特性,是个人化的样态;同时,又是具有普遍性的审美形态,表征着那个时代审美现代性的存在形态。也就是说,谢晋在“普遍流行的时代话语”所坚守的“审美冲动”,不是孤立的个案,而是秉有现代性意识的作家和艺术家的基本格调。独立人格精神的坚守,使文艺面对强势政治,依然保持着或隐或显的独立性。

张华论证的另一面是文学本体的特性:“在现代文学中,……从整体上看对文学的本体特性,也一直是高度重视的。”^③在现代性与文学性的关系中,“审美感是现代性的一个标志”^④。正是因为审美感的支撑,才使审美现代性在与社会的现代性的关联中形成张力结构:“文化的或审美的现代性与社会的现代性相对立,恰恰构成了现代性的张力。用哈贝马斯的语言来说,就是经济、政治的合理化‘系统’,与体现为个性、意义和象征的‘生活世界’之间的张力。”这种张力形成的因素之一,便是文学本体的审美现代性的价值取向,周宪称之为“审美现代性的四个层面”:一、审美的“救赎”;二、拒绝“平庸”;三、对歧义的宽容;四、审美的反思性^⑤。值得注意的是,他是在论证两种现代性之间的张力时,似乎是将这四种审美现代性作为例证提出来的,而这四种特性恰恰又是审美现代性的普遍性特征。

“中国一直在追寻西方的现代性,同时又试图摆脱西方现代性的普遍准则,找到中国的特殊道路。”^⑥在认同西方现代性的普遍性影响的同时,应当对中国的现代性确立适当的认知态度。中国的现代性是具有独特性的,中国的审美现代性同样也是具有独特性的存在。正如李欧梵所言:“有人认为像中国、印度、日本这些国家,其现代性都源自西方,表面上看似如此,但是事实上,在文化的内涵上却很难说西方现代性的理论、现代性的发源对于这些国家的文化和现代性的发展有主宰作用。”^⑦如果一味按照西方现代性的模式来框范中国的现代性,就难免走向迷失。而对于中国文学现代性的认知,对于中国文学与现代性之间紧张和复杂的关系的探索,正有许多工作在等待着我们呢。正如李欧梵所言:“追求现代性。”^⑧

[责任编辑 贺立华]

① 张华:《现代性与文学性》,《文史哲》2006年第6期。

② 余秋雨:《门孔》,《收获》2009年第1期。

③ 张华:《现代性与文学性》,《文史哲》2006年第6期。

④ 刘小枫:《现代性社会理论绪论》,上海:上海三联书店,1998年,第300页。

⑤ 周宪:《审美现代性批判》,北京:商务印书馆,2005年,156-178页。

⑥ 陈晓明:《现代性与文学研究的新视野》,《文学评论》2002年第6期。

⑦ 李欧梵:《中国现代文学与现代性十讲》,上海:复旦大学出版社,2002年,第3页。

⑧ 李欧梵:《未完成的现代性》,北京:北京大学出版社,2005年,第57-58页。

汉语疑问代词演变的特殊规则

冯春田

摘要:汉语代词在历史上往往发生一种特殊变化,即由一个疑问代词跟一个非疑问词组合形成一个复音式疑问代词,这个复合式疑问代词又可以通过省缩原来的疑问词部分而保留起初的非疑问词部分,然后成为一个新的疑问代词,这一过程又常常伴随着音变。汉语史上代词的这种变化不是偶然的现象,而是汉语代词历史演变的一种特殊规则。注意这种特殊变化,对于研究汉语代词的历史演变及探索汉语发展变化的规律,都不无意义。

关键词:汉语史;疑问代词;特殊规则;同类型变化

从汉语史研究来说,代词的历史变化、尤其是代词的形成或来源的探讨是一大难点。其原因可能是多方面的,但不排除有代词自身演变特殊性的因素。就这类问题加以考察,对于汉语代词历史研究的深入以及探索汉语语法的变化规律,都是有意义的。由于代词涉及的内容较多,有些问题也有待进一步研究,所以本文只涉及疑问代词本身的有关问题。文章的主要观点是,汉语疑问代词在历史演变过程中往往呈现一种特殊的变化,体现出一种特殊的变化规则:由原本属于疑问词与另外一个非疑问词构成的短语变化而来的双音式疑问代词,可以通过缩略原来的疑问词部分而产生或者说形成一个可替换原先这个双音式疑问词的新的疑问代词;在省缩过程或经过省缩之后,新的词形又可能发生音变。由于这个新的疑问词形原来属于非疑问词,它们跟旧有的疑问词并非一对一的变化关系,因而这个新的疑问词较之原词可说是面目全非。也正因此,人们对这类代词的历史演变或来源颇感困惑。但是,这种通过省缩途径形成新的疑问词——而且是省旧存新的变化,并非个别现象,而是具有同类型变化特点或一致性规则的演变。那么,这就应该是符合汉语历史事实而且值得重视的问题。本文通过对汉语里一些重要疑问代词的历史考察,来探讨、揭示汉语的这一特殊演变规则^①。

一、何等>等>底

“底”是南北朝时期出现的一个疑问代词,对这个疑问代词的来源问题,已有包括古今中外的不少学者提出过意见或看法,如唐代的颜师古(581-645),近、现代以来的学者章太炎、唐钺、张相、高

作者简介:冯春田,山东大学文史哲研究院教授(山东济南 250100)。

^① 本文调查及引例的主要文献依据(以首次引例先后为序,重复者不列):《史记》,中华书局1982年;《汉书》,中华书局1983年;《三国志》,中华书局1959年;《后汉书》(a),中华书局1965年;《世说新语》,中华书局1984年(徐震堃校笺);《毛诗正义》,中华书局1980年;《乐府诗集》,中华书局1979年;《宋书》,中华书局1974年;《北齐书》,中华书局1972年;《全唐诗》,中华书局1960年;李善注《文选》(a),中华书局1997年;六臣注《文选》(b),中华书局1987年;《后汉书集解》(b),中华书局1984年;《隋唐嘉话》,中华书局1979年;《酉阳杂俎》,中华书局1981年;《敦煌变文集》,人民文学出版社1957年;《神会语录》,刘坚、蒋绍愚主编《近代汉语语法资料汇编·唐五代卷》,商务印书馆1990年;《祖堂集》,日本禅文化研究所“禅籍基本丛刊”本,1994年;《南齐书》,中华书局1972年;《左传》,中华书局1980年;《朝野僉载》,中华书局1979年;《唐语林》,中华书局1984年。凡以上经笔者亲自调查的引例一律注明出处,其他采用此前学者论著的例子则注明采自某论著及页码。

名凯、周法高、王力、吕叔湘和江蓝生先生,外国学者则有马伯乐(H. Maspéro)和志村良治等。以上诸家意见,可以大别为两派。

一派主张疑问代词“底”来源于表疑问的“等”。这种意见由唐代颜师古首先提出,颜氏说:“俗谓‘何物’为‘底物’(丁儿反),‘底’义何训?”“此本言‘何等物’,其后遂省,(但言)直云‘等物’耳。‘等’字本音都在反,又转音丁儿反。”认为“去‘何’而直言‘等’,其言已旧,今人不详其本,乃作‘底’字”^①。章太炎说:“等”“音转如‘底’,今常州谓‘何’为‘底’”^②。张相显然也倾向“底”来源于“等”^③。日本学者志村良治既承认表疑问的“等”有可能是“何等”之省,又去推测“底、等、是”语源上的相通关系,认为:“ti或接近于这个音的指示词存在于口语中,‘底、等、是’是反映其音的假借字”^④,则使问题偏离了正确轨道。江蓝生不仅认为“底”源自“等”,并且有对相关词语之间关系的分析,因此尤其值得重视^⑤。

另一派不赞成“底”源于“等”字说。较早对颜师古“底”来自“等”字说提出否定意见的可能是著名法国汉学家马伯乐,马伯乐(1914)承认“等”有音变为“底”的可能(“等”失落韵尾),不过又认为这种表疑问的“等”晚于疑问代词“底”,因此“底”就不可能是来自“等”^⑥。高名凯指出:“马伯乐先生的理由是不可靠的,因为这种用法的‘等’字在《后汉书》中就已发现”,但是高先生跟马伯乐一样不同意“底”源于“等”,理由是:“‘底’和‘等’之相同,是语言上的相同,这两个字都是当时用来表示t一音的一个询问词,不见得是‘何等’的缩形。因为这一类的缩形只能把‘等’字去掉,不能把‘何’字去掉。”同时,高氏还提出了另一种假设:“根据‘那’字的来源和其用法来看,可以说‘底’(或‘等’)和‘那’都是由指示词变来的询问词。”^⑦王力则认为“底”的来源是尚待研究的问题^⑧。吕叔湘也不同意“底”字语源的传统意见,同时又提出了新的分析:“我们怀疑这个底字有无可能是者字的另一形式。我们知道跟者相对的若兼有指别和疑问两用,那么者字除指别外另有疑问的用法,也是可能的。”^⑨

由上文可以看到,对“底”出自“等”持否定意见一派的主要理由实际上可归纳成两点:一是马伯乐认为跟疑问代词“底”用法相似的“等”是晚于“底”而出现的,然而如同高名凯所说,马伯乐的根据有不熟悉汉语历史语言事实而导致的错误;二是高名凯所提出的“何等”只能省缩为“何”而不能省缩为“等”(如果“等”不能单表疑问的话),因此也就不能由“等”音变为“底”。但是“何等”可以省缩为表疑问的“等”不仅在理论上没有问题,而且有历史语言事实以及相关疑问词演变的证据。此外,高名凯、吕叔湘提出的新假设也还存在疑问:因为自从吕先生提出之后,“者”是否的确是指示词“这”的前身至今还没有得到进一步的证明,那么以古代的“若”兼有指别和疑问来反证疑问词“底”的前身是“者”就似乎显得缺乏说服力。高先生以“由指示词变成询问词是语言的普遍现象”为根据,主张表疑问的“底”由“底”的指示用法变来,也还是限于理论上的可能,而缺少实证的分析,事实是汉语历史上“底”字代表的疑问词用法比指示词用法要早。

根据历史语料的调查以及对诸家意见的分析,本文认为能够认定“底”是“何等”省缩式“等”的音变式,疑问代词“等”可以看作“底”的直接来源。但是,“底”出自“等”的意见曾受到众多质疑,至今也还不能说有了较统一的看法。近十余年来在疑问词“底”的研究方面应该引起重视的是江蓝生,尽管

① 颜师古:《匡谬正俗》卷六,德州卢氏雅雨堂本(清乾隆丙子年镌),1794年。师古“此本言‘何等物’,其后遂省”之说已涉及省缩问题。

② 章炳麟:《新方言》,上海:上海古书流通处据浙江图书馆《章氏丛书》刊本影印,1924年,第3页。

③ 张相:《诗词曲语辞汇释》,北京:中华书局,1953年,第93页。

④ [日]志村良治:《中国中世语史研究》,江蓝生、白维国译,北京:中华书局,1995年,第153页。

⑤ 江蓝生:《说“底”与“们”同源》,《中国语文》1995年第3期。

⑥ 马伯乐的意見參看高名凱:《漢語語法論》,台北:台灣開明書局(1985),1946年,第584頁。

⑦ 高名凱:《漢語語法論》,台北:台灣開明書局(1985),1946年,第583-584。

⑧ 王力:《漢語史稿》(中),北京:中華書局,1980年,第292頁。

⑨ 呂叔湘著,江藍生補:《近代漢語指代詞》,上海:學林出版社,1985年,第178-179頁。

江先生并非专门讨论这个问题,但是她对相关代词关系问题的分析,在研究思路或方法上有启示作用^①。

疑问代词“何等”形成于汉代,魏晋时期常见。在意义与用法上,“何等”跟“底”都与“何”或“什么”相当。这种作为词的“何等”来自短语“何十等”(“等”的原义消失)。例如:

(1) 闻且立为王,时其母病,武帝自临问之,曰:“子当为王,欲安所置之?”王夫人曰:“陛下在,妾又何等可言者?”(《史记·三王世家》:6·2115;褚少孙补)

(2) 衍曰:“夫人所言,何等不可者?”(《汉书·外戚传上·孝宣许皇后》:12·3966)

(3) (蔡)起坐曰:“不知公对杜袭道何等也?”(《三国志·魏书·杜袭传》:2·666)

(4) 吴狗,何等为贼?(《三国志·吴书·三嗣主传》裴注引《华阳国志》:5·1169)

(5) 上问:“何等兵?”丹等对言:“上谷、渔阳兵。”(《后汉书·景丹传》: a3·772)

(6) 令有酒色,因遥问:“伦父欲食饼不?姓何等?可共语。”(《世说新语·雅量》:201)

上例的“何等”,在构成或意义上大多不必解释成“何十等(等类)”。《诗经·王风·黍离》“悠悠苍天,此何人哉”,郑笺:“此亡国之君,何等人哉?”以“何等”释“何”;唐孔颖达正义:“何等人犹言何物人。大夫非为不知,而言何物人,疾之甚也。”(《毛诗正义》:330)又以“何物”(什么)释“何等”,说明“何等”在汉代就已经可以是一个词(非短语)了。

疑问代词“底”出现于南北朝时期,多用作宾语,有时用在动词前;唐宋时期多见,除作宾语外,作名词修饰词的例子也多了起来^②。“底”字唐宋时又作“抵”等;除用作宾语时可前置以及修饰形容词之外,跟“何等”具有很大程度的一致性。例如:

(7) 寒夜尚未了,郎唤依底为?(《乐府诗集·子夜四时歌·秋歌》:2·648)

(8) 单身如萤火,持底报郎恩?(《乐府诗集·子夜四时歌·欢闻歌》:2·656)

(9) 我去,不知朝夕见底?(《宋书·始安王休仁传》:3·1877)

(10) 之才谓坐者曰:“个人讳底?”(《北齐书·徐之才传》:477)

(11) 摘荷空摘叶,是底采莲人?(张祜《读曲歌》,《全唐诗》:1·267)

(12) 去帆不安幅,作抵使西风?(温庭筠《西州词》,《全唐诗》:17·6708)

由此可见,从意义到用法两个方面都表明“何等”跟“底”可能存在着源流关系。“何等”省缩为“等”,表示“何”、“何等”的意义,这是“底”的直接来源。迄今对魏晋南北朝文献所作调查的结果,虽然也还只是下面的两例,但确凿可信:

(13) 文章不经国,筐篋无尺书。用等称才学,往往见叹誉?(应璩《百一诗》,萧统《文选》: a305-306;所据颜师古本误作“应璩”)

(14) 后黄祖在蒙冲船上大会宾客,而衡言不逊顺,祖惭,乃呵之。衡更熟视曰:“死公,云等道?”祖大怒……(《后汉书·祢衡传》: a9·2657)

例(13)三国魏应璩诗李善注:“言文章既不经国,筐篋又无尺书,乃用何等而称才学,往往而见誉?问者之辞也。”(a上·306)李周翰注:“问璩何等用而称才学,往往为人所叹誉也。皆有人问词也。”(b中·399)二李注都把应璩诗“等”字例认作问句,又都用“何等”解释“等”,说明“等”是表示“何等”义的疑问代词。那么,这个“等”显然应该就是“何等”的省缩式。例(14)“(云)等道”李贤注:“死公,骂言也。等道,犹今言‘何勿语’也。”(a9·2658,着重号为引者所加)王先谦《集解》:“‘死公云等道’谓‘死公云何语’也,并无别解。”(b下·927)唐代李贤以“何勿”释“等”,虽不免破词之嫌(“云等”应该是一个词,不当分开解释),但也说明“等”原来就是一个跟“什么”(何勿)、“何”或者“何等”同义的疑问代词。那么,这个“等”的语源显然是作“什么”解的“何等”,“等”的形成方式则是“何等”的省缩。

① 江蓝生:《说“麽”与“们”同源》,《中国语文》1995年第3期。

② 吕叔湘著,江蓝生补:《近代汉语指代词》,第177页。

在疑问代词“底”多见的唐宋时期,跟“底”同义、同用法的“等”也能见到。例如:

(15)念君等₁为死? 万事伤人情。(王维《哭殷遥》,《全唐诗》:4·1256)

(16)等₁是新年未相见? 此身应坐不₂归田。(苏轼《和子由除夜元日省宿致斋》;张相 1953:53)

(17)暗中魑魅籍姓名,我有朋侪等₁不足!(陈藻《寄刘九诗》;张相 1953:93)

“等为死”即“底(何)为死”、“等是”即“底是”(为何)、“等不足”即“底(何)不足”。这也透露出“底”由“等”音变产生以后,旧的形式仍有遗存的信息。

根据以上的分析,我们比较相信疑问代词“底”的直接来源应该就是“何等”的省缩式“等”。由“等”到“底”,自然又有一层词音变化的关系。颜师古说“等”“本音都在反,转音丁儿反”;隋唐“等”有多肯切跟多改切两音,都在反与多改切同。据王力《汉语语音史》:魏晋南北朝时期,“多肯切”音[tɛŋ],“多改切”音[teɪ],这是韵尾[ŋ]→[i]的变化^①。“底”都礼切,南北朝以前音[tiei],跟“等”的多改切相近;而且在方言里也不排除“底”有变为[teɪ]的可能(如广州话里的[ei]韵,即包含着切韵里的“齐”、“荠”、“霁”等),这样就正与“等”的多改切同音^②。

上文说明:由“何+等(等类)”凝固而成的疑问代词“何等”的省缩式“等”通过词音变化形成了“底”。“等”是“底”的直接来源,“何等”是“底”的间接来源,“底”跟它的直接、间接语源形式在意义和用法上都是相通的。因此可以说,由“何等”到“等”、再到“底”是通过双音复合式语源形式省缩而发生音变的方式形成的。

二、何物>勿/没,什么(麼、摩)>什/甚;作物(勿)>作/怎

跟疑问代词“底”的产生时代大致相同、由同样方式形成或者说发生同样变化的又有“物(勿)”系疑问代词。疑问代词“何物”(什么义)原本也是“何+物”的短语形式,魏晋以后变化成为一个词。“何物”后又作“何勿”^③。例如:

(1)卢志于众坐问陆士衡:“陆逊、陆抗是君何物?”(《世说新语·方正》:167-168)

(2)游道发怒曰:“往日官府何物官府,将此为例!”又云:“乘前旨格,成何物旨格!”(《北齐书·宋游道传》:654)

(3)市肆贱类营衣食尚有一事长处,汝所为如此,竟作何物?(《酉阳杂俎》:185)

(4)汝技艺可知,精神极钝,何物驴畜,敢于御史里行!(《隋唐嘉话》:37)

(5)借门(问)此中何物罪,只是浮屠杀罪人。(《敦煌变文集》:726)

(6)先生恨胥何勿事,遂向江中而覆船?(《敦煌变文集》:199)

正因为“何物”成为一个词,“物”的原义已经消失,这一方面导致词形变化为“何勿”,又给“何勿”发生省缩变化提供了条件;“何勿”省缩为“勿”,或因时代变迁,或因方域差异,唐五代时期又作“没”、“莽”、“摩”等,宋代开始比较固定用“麼”。下面是唐五代时期“没”作为疑问代词的一些例子:

(7)若求无上菩提,须信佛语,依佛教。佛道没语?(《神会语录》:34)

(8)今推到无住处立知作没?(《神会语录》:37)

(9)问:“离念是没?”答:“离念是不动。”(《大乘五方便》;志村良治 1995:165)

(10)“觉是没?”答:“觉是离。”“佛是没?”“佛是觉。”(《赞禅门诗》:165)

(11)缘没不攒身入草,避难南归?(《敦煌变文集》:86)

① 王力:《汉语语音史》,北京:中国社会科学出版社,1985年,第114-227页。

② 参看江蓝生:《说“麼”与“们”同源》,《中国语文》1995年第3期。

③ 吕叔湘著,江蓝生补:《近代汉语指代词》,上海:学林出版社,1985年,第128页。吕先生认为“是勿”是“是何物”的省缩,笔者不同意这种观点,但这里吕先生已提出省缩问题。

(12)缘有何事诈认狱中罪人是阿娘?缘没事漫语?(《敦煌变文集》:733)

(13)今受困厄天地窄,更向何边投莽人?(《敦煌变文集》:57)

“没/莽”又可以用词头“阿”。经过这样的变化,疑问代词“何物/何勿”就由省缩变化产生出一个独立的、跟原词形式同义的疑问代词“勿/没”,“勿/没”由原词省缩变化产生而可以替代原词。显然,这跟“何等”省缩为“等”、音变为“底”是一致的演变轨迹。

发生同样变化的还有,当“勿/没”由“何勿”省缩变化形成以后,在近代汉语前期就又跟“是”重新组合成“是勿/是没”,跟“作”组合成“作勿/作没”。当“是勿/是没”、“作勿/作没”融合为一词,尤其是在变为“什摩”、“作摩(生)”的阶段(“摩”的异形有数个,不备列),又发生了分别省缩为“什”和“作(生)”的变化。例如:

(14)尽乾坤都来是你当人个体,向什处安眼耳鼻舌?(《祖堂集》:355)

(15)师又问僧:“离什处?”学云:“离应天。”(《祖堂集》:368)

(16)魔女魔王入室也,作生烧恼处唱将来。(《敦煌变文集》:623)

(17)问:“丹霞烧木佛意作摩生?”云:“时寒烧向火。”翠微迎罗汉意作生?”云:“别是一家春。”(《祖堂集》:512)

至于“什摩/甚麽”、“作摩/怎麽”省缩为“甚”和“怎”,晚唐时期已有例子,宋元以来汉语里常见。“甚”、“怎”词音固然有原词(非省缩式)下字“摩/麼”声母[m]的混合成分或影响因素,跟省缩为“什”或“作(生)”不完全相同,但其基本形成方式却是一样的^①。

三、奈何>那(哪)

反诘疑问代词“那(哪)”的来源也是汉语发展史上的重要问题之一。高名凯认为它“是由指示词变来的询问词”,根据是“由指示词变成询问词是语言的普通现象”。高先生又说:“我们知道‘那’字一方面是用作指示词的,我们又知道‘底’字有时也是用作指示词的,这两个字刚刚好用作后来的询问词,可知他们都是由指示词变来的。”^②但是,诘问词“那”东汉就已出现,在产生时间上要早于指示词“那”。因此诘问的“那”跟指示词“那”应不存在源流关系,高先生在这个问题上的理论推断跟汉语的历史事实不相符合。

按照一般的推理,由一个疑问词“那”兼有反诘问与询问处所是很自然的事,因此有些学者就不加区分。如日本学者太田辰夫已经注意到“那”有诘问与问处所两种用法,不过他又认为:“表示处所的名词一般兼充副词(例如‘何’‘安’‘焉’‘奚’以及现代汉语中的‘哪儿’)。因此‘那’有这两种用法是可以理解的。”^③吕叔湘不仅区别用于指示和用于疑问的“那”,而且指出:因为用来询问事理、特别用于意在否定的反诘的“那”在词形上跟询问处所的形式相同,所以很容易让人设想它是由处所的意义引申出来的逻辑意义(如说“我哪里知道”,原来是“从哪里知道”的意思,变成“怎么会知道”的意思);“但是经过历史的考查,就知道这个假设是错误的。询问事理的哪的出现不但远在询问处所的哪里之先,并且还在询问事物的若箇和询问样式的若为之先”^④。吕先生的分析应该是正确的,“那”的表示反诘跟询问处所不是同一个词的两种用法,而是同字形的两个词。

诸家都承认诘问词“那”跟“如何”、“若何”、“奈何”有某种关系,所以“那”如果真的源自其一,那么“那”就与它们形成了同源关系。至于哪是直接来源,以往却是各有主张。如周法高、王力等主张

① 冯春田:《疑问代词“作物”、“是勿”的形成》,《中国语文》2006年第3期。

② 高名凯:《汉语语法论》,台北:台湾开明书局(1985),1946年,第583-584页。

③ [日]太田辰夫:《中国语历史文法》,蒋绍愚、徐昌华译,北京:北京大学出版社,1987年,第212页。

④ 吕叔湘著,江蓝生补:《近代汉语指代词》,第260-261页。

“那”为“奈何”的合音^①。吕叔湘的意见跟以往的看法不同，他倾向于“那”为“若何”或“如何”的合音。吕先生说：“这个那字既然出现在若为之先，自然不能说是若为之省。它很可能是若何的合音，若字失去介音，何字失去声母。”^②魏培泉不同意“那”出自“若何”的合音，因为“‘若(X)何’从战国末年就急速锐减了，在两汉也难得见到”。而“那”用为反诘时，还是“奈何”、“如何”的流行期，两者也常用作反诘，“所以‘那’可能是‘奈何’或‘如何’的拼合”^③。不过，魏先生更倾向于“那”是“如何”的合音（上字取声母，下字取韵母）。这样取舍的根据，在于可以见到跟“那”在句中的组合关系一致的“如何”的例子（即“那”、“如何”后面接助动词，详见下文）。

从词音的角度看，“如何”、“若何”、“奈何”这几个复合式疑问代词的下字“何”音“胡歌切”（匣母，歌韵）。上字音分别是：如，“人诸切”（日母）；若，“而灼切”（日母）；奈，“奴带切”（泥母）。而“那”有“诺何切”（泥母，歌韵）、“奴可切”（泥母，驾韵）两音。如果从常规合音角度说，“奈何”正好合音为“那”（跟“诺何切”同音，“奴可切”下字调异）。然而，吕叔湘不主张“那”为“奈何”的合音，而主张“若何”的合音；魏培泉则主张“那”既非“奈何”、亦非“若何”的合音，而是“如何”的合音。出现这样的局面应该跟对“那”及相关词语“如何”、“若何”、“奈何”用法异同的认识有关。

主要表示反诘的“那”大约形成于东汉，南北朝时期已很常见。例如：

(1) 于时谯令平洪贲财与公家等，太祖曰：“我家贲那得如子廉耶？”（《三国志·魏书·曹洪传》注引《魏略》：1·278）

(2) 西门豹古之神人，那可葬于其边乎？（《三国志·魏书·田豫传》注引《魏略》：3·729）

(3) 谢公夫人教儿，问太傅：“那得初不见君教儿？”（《世说新语·德行》：21）

(4) 卿那得如此诡异！（《北齐书·祖珽传》：514）

(5) 欺巧那可容！（《南齐书·豫章文献王传》：1·414）

从用法上看，“那”大多跟“得”、“可”连文，尤以用在“那得 VP”式的例子居多。其次，“那”也有跟“能”构成“那能 VP”式的用法，但出现时代可能比“那”跟“得”、“可”连文要晚一些^④。在南北朝时期之前，“那”后不接“得”、“可”、“能”之类助动词（个别为动词）的例子则很少见。

至于“如何”、“若何”、“奈何”，则都有放在句首或谓语前表示询问或反诘的用法。例如：

(6) 明耻教战，求杀敌也。伤未及死，如何勿重？（《左传·僖公二十二年》：1814 上）

(7) 有罪，若何告无？（《左传·襄公十四年》：下·1957 中）

(8) 奈何欲以一旦之功而加万世之功哉？（《史记·萧相国世家》：6·2016）

(9) 不用公言，以至于此。今已败，奈何复追？（《三国志·魏书·贾诩传》：2·329）

(10) 君奈何与小人同舆？（《世说新语·贤媛》注引《晋阳秋》：374）

但是跟“那”早期基本上与“得”、“可”连用的情形相反，“如何”、“若何”、“奈何”是基本上不与“得”、“可”连用。吕叔湘就已经指出：“唐以前的例句里，大多数那字跟得、可、能连起来用，唐以后这个倾向才不十分显著。”^⑤这一点非常重要。假设认为诘问词“那”是“如何”或者“奈何”、甚至“若何”的合音式，那么这个“那”按说在用法上应以“那 VP”式为常而不应该相反，才跟原式“如何/若何/奈何 VP”相配。但是表示反诘的“那”的用法（组合类型）又正与“如何/若何/奈何”相左，在绝大多数情况下，“那”是跟“得/可/能”连用。甚至还可以见到下面这样的“奈(如)何”与句子主体间有连接词的例子：

① 周法高：《中国语法札记》，台北：《史语所集刊》第二十本，1953年，第197-281页。王力：《汉语语法史》，《王力文集》第十一卷，济南：山东教育出版社，1990年，第112页。

② 吕叔湘著，江蓝生补：《近代汉语指代词》，第262页。

③ 魏培泉：《汉魏六朝称代词研究》，台北：中央研究院语言研究所，2004年，第256页。

④ 吕叔湘著，江蓝生补：《近代汉语指代词》，第261页。

⑤ 吕叔湘著，江蓝生补：《近代汉语指代词》，第262页。

(11)陛下奈何乃疑相国受贾人钱乎? (《史记·萧相国世家》:6·2018)

(12)先生奈何而言若是? (《史记·范雎蔡泽列传》:7·2407)

(13)今子幸而听解,能奈何乃从他县夺人邑中贤大夫权乎! (《史记·游侠列传》:10·3187)

(14)刑戮将甚不详,奈何而忽! (《汉书·食货志》:4·1155)

(15)金以为先民既没,而德音犹存者,亦赖之于见述也。今其如何而阙斯礼! (蔡邕《郭有道碑文》;《文选》卷五十八:下·801)

(16)袁绍孤客穷车,仰我鼻息,譬如婴儿在股掌之上,绝其哺乳,立可饿杀。奈何乃欲以州与之? (《三国志·魏书·袁绍传》:1·191)

上例“奈(如)何”用在“乃/而+VP”之前;但是由于助动词“得/可/能”(有时是动词)的原因,“那得/可/能”是不能够用在有“乃/而”之类连词性成分的句子之前的。从用法(语法位置)角度看,认为诘问词“那”出自“如何”、“若何”或“奈何”的合音都是有问题的。根据我们的调查分析,认为主要用于诘问的“那”来源于“奈何”,但它并非形成于合音,而是来自省缩、音变——即“奈何”省缩为“奈”、音变为“那”。

日本学者志村良治把顾炎武《日知录》解释《左传·宣公二年》“弃甲则那”的“直言之曰‘那’”称为缩约音(一般中国学者视为“合音”),“拟从‘那’(为何)跟‘奈’等的关联上寻求渊源”^①。尽管缺乏论证,但是他的见解不乏合理成分。当然,相关的语言现象古代学者早已注意到了。三国魏张揖《广雅》:“奈,那也。”王念孙《广雅疏证》:“《宣二年左传》:‘弃甲则那?’言‘弃甲则奈何’。‘奈何’二字,单言之则曰‘奈’。……‘那’为‘奈何’而又为‘奈’,若‘诸’为‘之于’而又为‘之’矣。”^②王引之《经传释词》:“‘奈何’或但谓之‘奈’。《淮南·兵略篇》曰:‘唯无形者无可奈也。’杨雄《廷尉箴》曰:‘惟虐惟杀,人莫予奈。’‘奈’即‘奈何’也。”又:“那者,奈之转也。《魏志·毋邱俭传》记载文钦与郭淮书曰:‘所向全胜,要那后无继何?’言‘奈后无继何’也。故《广雅》曰:‘奈,那也。’”^③相关的例子另如^④:

(17)是善男子善女人为极尊贵,魔终无那何。(支婁迦讖 224:446 中)

(18)释人启佛:当那贼何?(康僧会 152:31 上)

(19)牢之怒曰:“……但平玄之后,令我那驃骑何?”(《宋书·刘敬宣传》:3·1410)

唐代以后以“那”代“奈”例不胜枚举,而“那何”、“那X何”省“何”例也很多。例如^⑤:

(20)那将最剧那,付与苦慵人。(白居易《罢杭州领吴郡寄三相公》)

(21)更吹羌笛关山月,无那金闺万里愁。(王昌龄《从军行》)

(22)争那高皇酬恨切,扇开帘卷问大臣。(敦煌变文《捉季布传文》:上·57)

(23)项羽领兵至北面,不那南边有灌婴。(敦煌变文《汉将王陵变》:上·38)

由此可见,反诘疑问词“那”是由“奈何”省缩为“奈”及发生音变而形成是很有可能的(“奈”汉代以前有入声-k韵尾,南北朝时是元音-i韵尾;可能有受“何”字音影响的因素)。

四、若何>若(若为);如何>如

在南北朝时期,汉语里还出现了新的疑问代词“若”、“若为”等,询问样态、情状或方式。在词形上以作“若为”为常。在用法上,又以作修饰语为常。例如^⑥:

① [日]志村良治:《中国中世语法史研究》,江蓝生、白维国译,北京:中华书局,1995年,第142页。

② 王念孙:《广雅疏证》卷五(影印本),南京:江苏古籍出版社,1984年,第167页。

③ 王引之:《经传释词》卷六(影印本),南京:江苏古籍出版社,1985年,第60页。

④ 例(1)、(2)转引自魏培泉:《汉魏六朝称代词研究》,第256页。

⑤ 唐诗例转引自张相:《诗词曲语辞汇释》,第286页。

⑥ 例(2)转引自魏培泉:《汉魏六朝称代词研究》,第287页。

(1)人居贵要,但问心若为耳。(《宋书·王景文传》:4·2182)

(2)可驶归去,看汝家若为。(慧皎 2059:394 上)

(3)魏静云:“安置朕何所,复若为去?”杨愔对:“在北城别有馆宇,还备法驾,依常仗卫而去。”(《北齐书·高德政传》:409)

(4)僧远问僧绍曰:“天子若来,居士若为相对?”(《南齐书·高逸传》:2·928)

(5)经三日,还以马送旧坐处,令一心腹人看,有人共婆语,即捉来。须臾一人来问:“明府若为推逐?”即披布衫笼头送县。(《朝野僉载》:110)

(6)徐君年随情少,酒因境多,未知方十复作,若为轻重?(《酉阳杂俎·语资》:113)

(7)高宗曰:“油若为得不漏?”对曰:“能以瓦为之,不漏也。”(《唐语林》:36)

用来表示反诘的例子南北朝时期罕见。如:

(8)(河清二年,元海为和士开所谮)责云:“……不义无智,若为可使?”(《北齐书·上洛王思宗传》:184)

比较而言,单用“若”的例子不如“若为”那么流行,也偶有“若生”。例如:

(9)敬则问:“我昔种杨柳树,今若大小?”(《南齐书·王敬则传》:1·484)

(10)你的的专知抄略边疆,今日捉降,若生是?(《敦煌变文集》:上·92)

吕叔湘指出“若为”是“如何”或“怎么”的意思,又说:“若为的构成方式跟怎么(<作物)相同,都是一个疑问代词加一个表作为的动词。”^①我们所强调的是:可以断定,疑问词“若”即“若何”的省缩^②，“若为”则是“若何”省缩为“若”以后形成的新的复合式:不论是单用的“若”,还是“若为”或“若生”的“若”,都由“若何”省缩而来。“如何”、“若何”、“奈何”是同源的,或者说是同一词的历史词音变体,“若何”可以省缩为“若(为)”,那么“奈何”可以省缩为“奈”、音变为“那”,就不是偶然的语言演变现象了。

同样不能看作偶合的是,这种类型的变化也有可能并不是仅仅发生在“若何”的变为“若”、“奈何”的变为“奈>那”。魏培泉曾列举出下面的例子^③:

(11)譬若如人,从生而盲,若百人若千人若万人若千万人,无有前导,欲有所至,若欲入城者,不知当如行?(支婁迦讖 224:440 下)

(12)哀恸呼天,动一山间,云:“吾子如之?当如行求之乎?”(康僧会 152:10 上)

(13)梵天之际,天王见敕,守五道路,不知如之?(竺法护 186:507 下)

例中的“如”表示“如何(怎么,怎样)”,那么这种用法的“如”应该就是“如何”的省缩式,只是在汉语本土文献里暂未见到同样的例子。此外,魏晋南北朝时期又偶见“云那”:

(14)殷洪远答孙兴公诗云:“聊复放一曲。”刘真长笑其语拙,问曰:“君欲云那放?”(《世说新语·排调》:432)

有人理解成“君欲云/那放”,即把“云”和“那”割裂开来,那就错了。“云那”是跟“云何”同义、同类构成方式的词,“若何”、“如何”的意思;“君欲云那放”就是针对殷融“聊复放一曲”问他“你想要怎么放?”魏培泉曾也举出汉译佛典文献 1 例^④:

(15)我后把国政者,当云那治诸释?(支谦 198:88 上)

“云那”里“那”的性质就同于“云何”的“何”。那么,“云那”的“那”是如何形成的?从用法、意义来看,“云那”跟“奈何”不同,“那”应该就是询问动作行为方式的“若何”的省缩式“若”(省“何”)的音变:若

① 吕叔湘著,江蓝生补:《近代汉语指代词》,上海:学林出版社,1985年,第264-265页。

② 冯春田:《近代汉语语法研究》,济南:山东教育出版社,2003年,第119页。

③ 魏培泉:《汉魏六朝称代词研究》,第276页。

④ 魏培泉:《汉魏六朝称代词研究》,第288页。

何>若(省缩式)>那(音变式;“那”泥母,日母的“若”有人声-k尾,之所以能变为“那”音,可能有受“何”字音影响的因素)。这个省缩音变式“那”至今并没见到有单独用作询问样式的例子,而是仿照“云何”构成了“云那”的形式(“那”等同于“何”)。上文曾举过《后汉书·祢衡传》“云等道”的例子,“云等”亦犹“云何”,“等”则是“何等”的省缩式,替换了“云何”的“何”就成了“云等”。

五、结 语

综上所述,可把本文所述及的汉语历史上疑问代词发生省缩变化的情况概括为:

- [A]底:何等>等(又复合为“云等”)>底(音变);
- [B]勿:何物(何勿)>勿/没(莽)……(音变);
- [C]什/甚:是物(勿)/拾没/什摩/甚摩>什/甚(音变)^①;
- [D]作/怎:作物(勿)/作没(摩)/怎麽>作(生)/怎(生)(音变)^②;
- [E]那(反诘疑问):奈何>奈>那(哪,音变);
- [F]若(询问方式):若何>若(又复合为“若为”)>那(复合为“云那”);
- [J]如(询问方式):如何>如。

这些疑问代词在发生省缩变化时虽然省去的部分前后不同,但都是省了这些疑问代词融合成新词之前单独作为疑问词的部分,而后来融合为一词、原来并非疑问词的部分则被保留了下来,作为这个复合式疑问代词的省缩形式。因此可以说,汉语历史上疑问代词往往通过复音式疑问代词的省缩形成新的疑问代词,而且这种省缩变化又有着一致性规则:至少,这些发生省缩变化的复合式疑问词,原本都由一个先前作为独立的疑问词和一个非疑问词复合变化而成。如果把这些在历史上曾经发生过省缩变化的词暂且看作是由疑问和非问两个语素构成,而把其中的疑问语素记作Y、把其中的非疑问语素记作F的话,那么发生省缩变化时省缩的部分都是Y(先前可作为独立的疑问词的部分),而保留下来作为这个疑问词省缩式的部分却都是F(先前的非疑问词部分)。这种变化的结果是,先前的非疑问词部分作为完整式的省缩形式而成为一个新的疑问代词(有的省缩形式又发生音变)。因此,汉语疑问代词的这类变化是具有规则性的,可以把这种变化的规则视为汉语疑问代词历史变化的特殊规则。了解这种特殊变化及其规则,对于探索汉语代词的历史演变及汉语发展的规律,都应该是有意义的。

在汉语的历史上,类似或相关的疑问及其他类代词变化现象还远不止这些。假设把所谓“合音”也看作一种缩略的话就更多。就已有的观察,另如指示词的“如馨”、“如许”的形成,近指代词“这”、“箇”的演变方式等。这些都是极为重要的问题,值得进一步分析论证。

此外需要说明的,上文所述疑问代词[A]至[J]各项变化之初都有一个短语词化的阶段(即“何+物>何勿;是+物>是勿;作+物>作勿;何+等>何等”等等)。但这种词化现象(可看作语法化的结果)并不仅仅体现在汉语代词的历史演变上,汉语史上包括代词在内的很多复音词也是通过短语词化产生的。因此,本文不把短语词化视为汉语代词历史演变中的特殊变化。

[责任编辑 刘 培]

①② 冯春田:《疑问代词“作勿”、“是勿”的形成》,《中国语文》2006年第2期。

思想史叙事中的范式性遮蔽

——智者学派何以在政治哲学史中消失

张 铭 刘 洋

摘 要:苏格拉底及其弟子在学术界被很多人看成是古希腊自然哲学转向政治哲学的标志。这种看法虽然也有一定的依据,但在今天人们对理性主义政治学的反思中,它却多少是坚持理性主义认知范式的结果。除去这种范式所带有的特定遮蔽,我们可以看到古希腊政治哲学发展史的另一幅画面:智者学派具有自己特点鲜明的政治哲学思想,它全面参与了政治哲学转向的过程。当今时代变革催生的“认知范式”转换正颠覆着理性主义政治哲学史的解释框架。

关键词:政治哲学史;认知范式;理性主义;苏格拉底;智者学派

一、希腊城邦政治哲学史的既有建构范式

论及西方政治哲学发展历史,很多学者都认为古希腊城邦社会实现从自然哲学向政治哲学转向的奠基者是以苏格拉底为首的城邦晚期思想家,而智者学派在这一转向中的作用似乎不值一提^①。在坚持这一立场的学者中,美国学者萨拜因(George H. Sabine)也许可以算作是一个典型。一是因为,萨拜因在自己的《西方政治学说史》中明确地罗列了他为什么要这样来“剪裁”思想史的理由;二是因为,他的这本书作为美国经典政治思想史的教科书,很受推崇,前后好几版,历时数十年,印数甚巨,流传广泛,甚至还被译成很多种文字,影响所及,远远超出英语世界。以至于当代思想史研究大家施特劳斯(L. Strauss)也以编写一本能取代萨拜因《西方政治学说史》的教科书作为自己的一个目标^②。

那么,萨拜因在思想史叙事中推崇以苏格拉底为首的城邦晚期思想家、贬低智者学派的理由何在呢?从《西方政治学说史》中,我们可以看到有这样两条:一是对智者学派以诡辩术见长颇有微词,认为智者学派注重的辩论术算不上是什么政治上的“爱智”。萨拜因就此评论道:“就诡辩学派而论,他们根本不讲什么哲学,他们讲授的是富裕的学生们愿意付学费的知识。”^③因此在萨拜因看来,智者

作者简介:张铭,山东大学威海分校法学院教授(山东威海 264209);刘洋,山东大学政治学与公共管理学院博士研究生(山东济南 250100)

基金项目:本文为国家社科基金重点项目“当代中国政治价值体系建构方法研究”(06AZZ02)的阶段成果。

① 持有这一看法的人很普遍,古罗马时期的西塞罗、现代美国著名政治思想史专家萨拜因以及美国当代思想大家施特劳斯都持有这一立场。西塞罗认为“苏格拉底是第一个将哲学从天上召唤下来,并且迫使它对人生和礼俗以及善恶之物进行研究的人”(参见[美]施特劳斯:《自然权利与历史》,彭刚译,北京:三联书店,2006年,第121页)。萨拜因更是明确地反对把智者学派看成古希腊政治哲学形成过程的参与者。而施特劳斯等人编的《政治哲学史》(李天然等译,石家庄:河北人民出版社,1993年),则把修昔底德这位史学家而不是智者学派纳入到古希腊政治哲学思想形成的过程之中。

② 参见[美]施特劳斯等:《政治哲学史》,李天然等译,石家庄:河北人民出版社,1993年,第1048-1049页。

③ [美]萨拜因:《西方政治学说史》,盛葵阳、崔妙因译,南木校,北京:商务印书馆,1986年,第50页。

们在这方面严格说来算不上思想家。二是认为,即便智者学派有些人文主义关怀,但也没有踩到政治哲学的“点子”上。因为这些人文关怀没有指向“追求变化中的不变和多样性中的统一性”这个古希腊的理性传统,而是指向了“任何人愿意相信的任何事物都是真实的”这个似乎荒谬的、“白费气力”的怀疑论^①,因而偏离了政治哲学的主要的任务。

由此看来,萨拜因所谓的政治哲学,其主要任务就在于探明社会公共领域中变化与多样背后的“不变”与“统一”,就在于在这个确定性的基础之上为人类的应然政治生活提供一个不可置疑的、能“知善恶”的坐标。不难理解,在这样一种理解范式面前,智者学派带有怀疑论和相对主义色彩的人文思想的确显得有点“不入流”,它们在萨拜因的思想史叙事中消失也就的确不难理解了。

然而,今天的人们大概已经很难毫无保留地认同萨拜因这样一个有关政治哲学的取舍标准了。对古希腊政治思想颇有研究的英国政治哲学家巴克(E. Barker)就很明确地主张,凡是涉及到人文和人伦的思想探讨都应归入政治哲学范畴,而不必考虑其目标指向,因为“人与国家的联系是如此紧密,以至于根本不可能纯粹地讨论个人的伦理,任何关于人类行为的哲学都必定在很大程度上是一种‘政治的’哲学”^②。

更重要的问题似乎还不在这里。萨拜因的这个认知范式实际上还决定了他对以苏格拉底为首的城邦晚期思想家政治哲学的解读眼光,即苏格拉底、柏拉图、亚里士多德一脉究竟在什么意义上推动了古希腊自然哲学向政治哲学的转向。在萨拜因看来,希腊城邦晚期三大政治思想家在公共生活进行的研究中最值得重视的,是他们“继续沿着业已为自然哲学所开辟的老路线——追求变化中的不变和多样性中的统一性”^③前进的倾向。苏格拉底及其弟子们最突出的思想贡献便体现在这个方面。

但是,今天人们对苏格拉底、柏拉图与亚里士多德这三位思想家的发掘似乎进入了更深的层次。英国当代思想大家奥克肖特(M. Oakeshott)认为,城邦晚期三大思想家对政治哲学的最大贡献其实并不在于他们对确定性、本源性和一元性知识的追求,他们的最大思想贡献实际上在于对城邦既有主流知识体系的怀疑与颠覆。在他看来,政治哲学最大的特点正好不是对于确定性知识的追求,而是对于社会公共领域中的确定性知识的质疑与颠覆^④。另一位著名的美国保守主义政治哲学的代表人物施特劳斯也反复强调,人们先前对于苏格拉底思想的解读一直有误。在他看来,苏格拉底对于政治哲学发展所作出的杰出历史贡献不在其他地方,而在这位思想家于彻底的思想怀疑与自觉的行为节制之间找到了自己的平衡点^⑤。施特劳斯所提出的“回到古典政治哲学去”的口号,实际上是建立在这个认识基础之上的。很自然,这种新的视角向我们展示出了一个不同的苏格拉底学派,也展示出苏格拉底学派对于政治哲学的形成有着另一种完全不同的贡献。

用这种新的眼光来打量希腊城邦从自然哲学向政治哲学的转向,我们便会觉得萨拜因建构他政治学说史的框架带有着一个已经逝去时代的厚重印记。在那个时代中,学者们感兴趣的是使政治学研究走向科学化,是要揭示出隐藏在事物背后的那个“不变”,是想为政治学说与政治实践寻找一个确定的、不可怀疑的基础。在这样一个时代中,政治学说史发掘出希腊城邦晚期三大思想家,放大他们在这些方面的思想,并把他们看成是这些方面的代表人物当然是不奇怪的。然而斗转星移,在经历了对于理性主义、科学主义的反思和后现代主义思潮洗礼的今天,人们认识世界、社会和政治生活

① [美]萨拜因:《西方政治学说史》,第50-51页。

② [英]巴克:《希腊政治理论》,卢华萍译,长春:吉林人民出版社,2003年,第110页。

③ [美]萨拜因:《西方政治学说史》,第51页。

④ M·Oakeshott. *Religion, Politics and the Moral Life*. Editor, Timothy Fuller. New Have: Yale University Press, 1993. 119-155.

⑤ 这里的思想可参见施特劳斯的《自然权利与历史》(第124页)以及甘阳为该书中文版所写的导言。甘阳指出,苏格拉底开创古典政治哲学的起点,“就是为了克制‘哲学’的走火入魔,以维护政治社会的稳定”。参见该书第60页。

的“范式”有了很大的变化。一切对于确定性知识的寻求,对于建立在一元论基础上的终极根源的追索,不仅不再具有先前那样的重要性,而且还在人们对复杂大系统有越来越清醒认识的情况下,被认为是人类认识史所走进的一个误区。在这样一个重大认识变化的基础上,我们有必要通过对智者学派的政治哲学地位的重新审视,与前人在不同的范式基础上进行一场新的对话。

当然,在展开这一对话前,我们还是要先对智者学派的政治思想全貌作一简单的扫描,从而为重新认定智者学派在政治哲学发展历史中的地位提供一个基础。

二、智者学派的政治哲学架构:个体主义、怀疑论与相对主义

智者学派用来与既存的客观主义本体论自然哲学相抗衡的基础,是它对于个体感知的强调。从个体感知出发,它形成了自己的个体主义、怀疑论与相对主义立场,并在这样一种立场上,智者学派形成了自己认识社会、认识人类公共生活的理论框架。

首先,智者学派从强调人们的个体性感知出发,颠覆古希腊自然哲学认识论中的客观主义基础,在一定程度上破解了政治至善主义的独断倾向。我们知道,古代希腊的自然哲学家们大多坚持自然与社会的同一性,无论是毕达哥拉斯建立在“数”基础上的正义理念,还是赫拉克利特建基于“火”之上的贤人统治合理性,都在本质上体现出用“一”来统摄“多”的基础主义思维模式。应该承认,这样的思维方式的形成有着相当积极的意义。它在一定程度上反映了人类抽象思维能力的提升^①,也反映了人类出于自身发展和社会治理需要而对确定性知识产生的依赖。但从另一方面讲,人们对于“一”的过度关注,往往总是通向对于一元整体和一统真理的强调,忽略对于差异性存在的注意。而在政治上,这样的关注与追求也隐含着政治理性主义和政治至善主义的独断倾向。毕达哥拉斯已经有了将社会乌托邦化的萌芽,而深受其影响的柏拉图更是明确地提出了“哲学王”与理想国家的理论体系。尽管柏拉图的哲学王与理想国思想在古希腊并没有得到在实践中全面展开的机会,但现当代一些国家的历史却全面演绎了这种思想可能包含的恐怖内涵。正是在这样一个大背景下,当代一些思想家断然反对这种带有浓厚理性主义、独断主义色彩的政治思想。奥克肖特指出,人们“如果已知绝对确定性和普遍适用的原理或公理,任何政治建议可参照它们决定其优点,论证性的政治论说就有可能出现”^②。这实际上也就是说,在一元的、确定的真理统治下,一个基础主义的时代就离我们很近了。在这个时代中,一切差异与变化会被真理统一起来,真正的创造性都会受到排斥。

很显然,智者学派“不打算去穷究事物的第一因。他们开始立足于经验之上,并试图在生活的所有领域里积累大量的知识,然后再从中引出某些结论”^③。在今天来看,智者学派的一个重要学术贡献,就是从这种以“一”统摄“多”的认知范式中突围出来,从根本上否定这样一种难免会走向定于一尊的理性主义逻辑结构。我们看到,普罗泰哥拉从感知主体出发,强调了事物的相对性,注意到了事物用途的多样性,以及人的判断尺度的多元性。他在回答苏格拉底关于“好”是否有利的问题时说,“我们知道许多东西——肉、酒、药物和许多别的事物,有的对人有害,有的对人有利;有的对人既无害也无害”^④。一句话,对事物进行判断的尺度总是因人而异的。

智者学派在谈及认识和评判社会政治生活的标准时,更多地将人们的主体感知作为判断尺度。

^① 基础主义思维是通过抽象来把握特殊背后的普遍,个别背后的一般。这就摆脱了在人类文明滥觞时期普遍对事物进行直观把握的局限。关于这一观点,可以参考黑格尔对泰勒斯命题的精彩论析。参见[德]黑格尔:《哲学史讲演录》第一卷,贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆,1959年,第186-187页。

^② [英]奥克肖特:《政治中的理性主义》,张汝伦译,上海:上海译文出版社,2003年,第72页。

^③ [德]策勒尔:《古希腊哲学史纲》,翁绍军译,贺仁麟校,济南:山东人民出版社,2007年,第82页。

^④ 苗力田:《古希腊哲学》,北京:中国人民大学出版社,1995年,第263页。

普罗泰哥拉有关“人是万物的尺度,是存在的事物存在的尺度,也是不存在的事物不存在的尺度”^①的说法,肯定了个人主体感知的真实性和重要性,将个人的主体感知、见解和体验看作是真实的存在,是权衡利弊、真假的标准^②。这种对于个体感知的强调很明显地与爱奥尼亚学派的“理念论”划清了界限,从而不再去苦苦追求万物归一的那个本源。正是从个体的感知出发,以普罗泰哥拉为代表的智者学派拓展出了一个向多元、差异和主体性建构开放的空间。

其次,智者学派从对个体感知的强调出发,进一步以个体主义中的多样性和相对性去对抗和颠覆当时社会政治生活中的整体主义。如果说苏格拉底、柏拉图和亚里士多德的政治思想更多地受城邦社会主流生活的影响,因而带有整体主义色彩的话,那么智者学派则强调了一种个体主义的政治观,更多地关注建立在个体感知基础之上的多样性和相对性,反对城邦对于政治生活的划一安排,反对以善的名义,以多数人的名义实行思想和行为的一统。

智者学派通过对于个体感知的强调,使人的主体地位得到了充分的张扬,突出了自己对于既成的客观一元本体论自然哲学的颠覆与叛逆,并对于早期带有拟人化和超人化特点的希腊神学和神话提出了质疑。以至于泰勒斯所谓的“神就是宇宙的心灵或理智”^③,到了普罗泰哥拉那里,则变成了“至于神,我既不知道他们是否存在,也不知道他们像什么东西”^④。这种对于神的实在性和神圣性的怀疑和否定态度落实到政治领域,也就使得政治生活的合理性不再依附于、外在于人自身的超自然对象身上,不管这种超自然的对象是采取神的形式,还是采取理念或者客观精神这种形式。这样一来,古希腊城邦政治中的整体主义取向实际上也就被掏空了得以存在的基础,而一种建立在个体感知和人的主体性、多样性基础上的政治哲学便大体上有了自己的一个轮廓。

最后,智者学派还从个人感知的主观性、相对性出发,以一种怀疑主义的态度对于以追求本源性、确定性为特征的既存自然哲学和后来的政治哲学进行了解构。我们知道,古希腊自然哲学和萨拜因理解下的苏格拉底学派的政治哲学虽然在对象的指向上有所不同,但他们在方法上却有着惊人的相似之处,这相似之处便是热衷于对事物的本源和确定性知识的追求。也正是这种对于事物本源和确定性知识的追求体现出了这种哲学内在的本质主义和理性主义。

智学学派中有些人严厉地拒斥这种本质主义哲学。他们从不可知论,从个人感知的主观性、相对性出发,进而得出了“一切皆为虚妄”的结论。这方面,高尔吉亚也许可以算是一个代表。他在《论非存在或论自然》中提出自己的三个原则,“第一个是(除了人们的自觉之外)无物存在;第二个是:如果有某物存在,这个东西也是人无法认识的;第三个是:即令这个东西可以被认识,也无法把它说出来告诉别人”^⑤。高尔吉亚的“三原则”在这里解构的实际上是当时主流社会认知范式所赖以确立的本体论、认识论和语言学基础,是一切以确定性面貌出现的事物。他所谓的“在每个职业上和每个年龄上,我们每个人都对每一件事有自己的美德”^⑥的看法已经使他成为了一个典型的相对主义论者,已经非常接近当代思想家费耶阿本德“什么都行”的观点。

综上所述我们可以看到,智者学派从感知、从经验、从主体出发所走向的相对论、怀疑论观点,不仅使得依赖于绝对本源与绝对知识之上的一统真理观、一统价值观成为不可能,而且也撼动了当时作为希腊城邦社会基础的整体主义以及与整体主义相应的等级制度秩序。在这个意义上,智者学派

① 北京大学哲学系编:《西方哲学原著选读:古希腊罗马哲学》,北京:商务印书馆,1985年,第138页。

② 这里需要指出的是,智者学派所反对的是外在于人的客观标准,而对个体理性他们并不排斥。相反,普罗泰哥拉认为要想成为有教养的人应该在少年时就开始学习。联系到大多数智者都以教师为业,我们可以认为智者对于作为个体认识论意义上的理性是有着肯定态度的。

③ 苗力田:《古希腊哲学》,第22页。

④ 北京大学哲学系编:《西方哲学原著选读:古希腊罗马哲学》,第138页。

⑤ 北京大学哲学系编:《西方哲学原著选读:古希腊罗马哲学》,第138页。

⑥ 北京大学哲学系编:《西方哲学原著选读:古希腊罗马哲学》,第154页。

的尝试的确收到了如思想家罗素所言的,一种哲学是另一种哲学的解毒剂的功效。著名思想家卡西尔(E. Cassirer)在这方面也画龙点睛地指出:“智者们的哲学以及他们本人精神的最本质的特征就是他们那令人惊异的多面性。他们心平气和地对待每一件事。他们以一种新的精神突破了由传统的概念,一般的偏见和社会习俗所形成的障碍。”^①而哈维洛克则明确指出,古希腊政治哲学中的自由主义精神直接表现在反抗苏格拉底学派的智者学派传统中^②。

当然,如何看待和评价智者学派所倡言的相对主义,这恐怕还是个见仁见智的问题。因为在这方面,每一种看法实际上取决于认识与评价主体本身的价值偏好。而且从实践的角度来说,智者学派的个体主义转向也未必就一定解决希腊城邦社会面临的危机。但是,我们如果从思想史发展的意义上来看,智者学派的确创造性地提供了一种新的视角,开拓了一种新的认知范式,它颠覆了既有的主流认知框架,颠覆了一元真理观的基础,成就了政治哲学史上极有意义的认知范式转变,为人类最终走出整体主义困局迈出了可贵的尝试步伐。因此,将政治的基础构筑于人的感觉、需要、欲求的基础之上,无论从什么角度看,它都是对于基础主义、本质主义、理性主义和科学主义思维进行平衡的有效手段。这对于经历了20世纪政治理性主义风云肆虐的我们来说,恐怕会有着特别的感受。

三、遮蔽与去蔽:认知范式间的对话与转换

英国思想家柯费尔德(G. Kerferd)曾就早期智者学派的政治思想探索在政治哲学史上受到不合情理的遮蔽,得不到后人承认一事,谈过自己的看法。在他看来,事情的原因似乎主要有两个:一个是因为智者学派本身流传下来的著作十分稀少;另一个是因为柏拉图充分发挥自身天赋对智者学派极尽攻击之能事^③。这样的解释诚然有一定道理,然而细究起来似乎也有说不大通的地方。智者学派目前的传世作品固然不是很多,但作为一个整体,它并不比之前的自然哲学家们所留下的作品更少。为什么这些自然哲学家们的思想没有受到遮蔽,而智者学派的思想却受到遮蔽呢?至于智者学派受到其论敌柏拉图等人的恶意攻击,似乎也不能作为生活在现当代的后人们不承认智者学派学术地位的充分理由。今天的政治哲学史毕竟是由后人而不是由柏拉图他们在编写。

因此在我们看来,智者学派的政治哲学思想受到忽略甚至无视的原因,恐怕与特定时代政治哲学史编撰者的认知范式,或者说与柯林伍德意义上的“绝对预设”,与荣格意义上的“集体无意识”不无关系。正是政治哲学史的编撰者所特有的理性主义认知范式、理性主义的绝对预设和集体无意识,决定了他们的眼光,决定了他们对史料的剪裁,决定了他们通过剪裁所力图展示出来的理性主义“意义世界”,决定了“近现代对希腊政治思想史的书写,与对希腊政治的书写一样,完全是按照柏拉图与亚里士多德所希望的那样在书写”,也决定了“智者们在所谓的古典主义影响受到最大削弱的地方才会受到关注”^④。

国内学者马德普先生曾指出,西方政治思想文化中有着一种历时弥久、影响至深的“大理性传统”,在这种传统中,“古代强调自然理性,中世纪强调上帝理性,而近代强调人的理性”^⑤。虽然马先生这样的划分线条似乎粗糙了一些,但个中揭示的道理却极为深刻。正是这样一个大理性传统构筑的认知范式长期左右着人们看待世界、看待社会、看待社会政治、看待思想理论的眼光与方法,使我们对世界的认识在很大程度上带有一种理性主义的偏执,一种追根求“源”、万宗归一的形上偏执。

在政治思想史上,柏拉图也许可以算是在西方世界确立这种理性主义认知范式的第一人。他在

① [德]卡西尔:《国家的神话》,范进等译,北京:华夏出版社,1990年,第66页。

② 参见 E. Havelock. *The Liberal Temper in Greek Politics*, London: Jonathan Cape, 1957, pp. 17 - 18.

③ [英]柯费尔德:《智者运动》,刘开会等译,兰州:兰州大学出版社,1996年,第1页。

④ E. Havelock. *The Liberal Temper in Greek Politics*, London: Jonathan Cape, 1957, pp. 17 - 18.

⑤ 马德普:《普遍主义的贫困——自由主义政治哲学批判》,北京:人民出版社,2005年,第123页。

综合米利都学派为代表的对于世界万物本源探索,毕达哥拉斯学派对抽象本质追求和巴门尼德对于感性和理性区分的基础上,在继承苏格拉底对概念本质的探求和对绝对善的强调的前提下,构建起了一个以“理念”为核心的理性主义认知范式。在这个认知范式中,理解与把握这种超然于现象世界、作为万物本源、决定着万物发展的理念便成为一切知识中的核心知识,哲学家的使命就是要去揭示这隐藏在万物背后的本真之源,去把握这事关世界与人类命运的真理认识,去提供一个现实政治可以去依之施工的可靠蓝图。而哲学家的理性也就成为开启这理想世界之门的**不二法门**。

柏拉图极度张扬理性主义的认知范式的影响虽然由于希腊城邦世界的湮没而一度缩小,但它却从来没有被真正摧垮。相反,这个认知范式于一千多年后在科学全面进军的大背景下获得了报复性的疯长,理性主义与科学主义联手来开始向人文世界全面进军。近现代人文学科的探索为获得自身存在合法性而加速向科学主义认知形式靠拢,向往着在人文领域建立类似于牛顿力学式的精确理论体系。在这种情况下,政治哲学立志于发现社会与政治生活借以立足的原点,进而通过“中性”观察揭示出其发展的“客观”规律,力求精确地描绘出人类社会与政治生活未来发展的前景,力求获得没有争议的政治生活指导原则和行为依据,也就成为了一件完全可以理解的事情。霍布斯抱着成为政治学领域牛顿的目标进行他的“利维坦”研究,自然法学派对于确定的人性的努力发掘,斯宾诺莎对伦理学的几何化处理,孔多塞通过“人类进步史表”对普适规律的追寻,功利主义者对可量度的幸福感的热衷,历史决定论者身上所体现的对历史必然规律性的追求,行为主义政治学对于“价值祛除”的向往,都充分地体现出理性主义认知范式对确定性知识、普适规律的渴望,对自然科学方法的崇拜与模仿。不难理解,诞生于这样一种背景之下的政治哲学史研究,会很自然地带有“理性主义的传统”^①,会很自然地“发现在人类的社会历史中,在理性的人们中间存在着对于客观的善,在社会生活中实现这种善的手段,以及关于彼此冲突又相互促进的政治家的艺术和公民权利方面存在着一种基本的一致性”^②。我们从萨拜因《西方政治学说史》中看到的“编织”主线,正是思想家对于所谓的客观本源本体、确定性知识的基础、事物发展内在原则、社会秩序不变规律的探索与“发现”的努力。因此,萨拜因将西方政治哲学发展的故事向我们娓娓道来的同时,也充分展示了那个时代人们所持有的认知范式的局限。

毫无疑问,这样一种以理性主义和科学主义为背景的认知范式的出现有着它自己在那个时代的合理性,也有着一种所谓的“不可避免性”。但在我们今天的时代大背景下,市场经济与多元时代的充分展开,人们对复杂大系统发展中的开放、不可精确预测与操控特点的知晓,人类建立自己完美社会实践的灾难性后果的一再重演,已经对人文学科中理性主义的认知范式有了一种清算性的反省。哈耶克对于滥用理性与科学可能造成严重后果的揭示,波普尔对于建立在理性认识基础之上的一元历史决定论的批判,伯林从多元价值角度出发对于理性主义的一元独断的声讨,奥克肖特有关怀疑主义政治合理性的阐述,大体上完成了一种新的认知范式的建构。这样一种新的认知范式的问世,不可能不引发政治哲学史的地震。而后继的后现代主义思潮则以一个更为广阔的视角和更加激进的态度,对以崇尚普遍规律、普世价值为标志的理性主义和科学主义思潮进行了猛烈的攻击。以德里达、福柯、利奥塔和罗蒂等人为代表的后现代主义者解构逻各斯中心主义与知识话语霸权,不承认有客观的真理和普遍的价值追求,以多元与差异、倒错与间断这类话语消解人们对于元叙事方式的执着,他们反对以技术思维作为政治思维的认识原则,解构一切超验标准和神圣性,完成了对西方近

^① 这里所说的理性主义传统内容,我们可以在冈内尔(J. Gunnell)的著述中得到启示。他指出,“带有传统观点的思想牢牢地控制了政治理论史研究。其中最重要的观点是,传统分类中的经典著作(至少包括下列人物的著作:柏拉图、亚里士多德、圣奥古斯丁、圣托马斯·阿奎那、马基雅维利、霍布斯、洛克、卢梭和马克思)……人们一般都认为这个传统始于希腊的苏格拉底和柏拉图”。参见[美]冈内尔:《政治理论:传统与阐释》,王小山译,岳麟章校,杭州:浙江人民出版社,1988年,第39页。

^② 这里引用的是卡特林(G. Catlin)在其所著 *The Story of The Political Philosophers* 中的话,转引自唐士奇:《西方政治思想史》,北京:北京大学出版社,2002年,第526页。

现代主流思想文化的根本颠覆。他们中间的激进分子如费耶阿本德更是接受了一种知识观上的无政府主义,接受了一种哲学上的相对主义。

当然,后现代主义是一个有着复杂多样成分的思潮,其中突出的极端倾向也不无负面的影响。但它所完成的认知范式上的转换却是无法否认的。在新的认知范式以及这种范式带来的新的意义世界中,我们对于古希腊城邦政治哲学发展过程的观察,便不能不形成一幅新的画面:智者学派在思考社会与政治事务时所坚持的主体性、怀疑论和相对主义的思想都有了更大的意义阐释空间^①。他们用主观感知去抗衡一元本体和唯理主义;用相对主义去怀疑理性专断和确定性知识;用约定建构去反对神圣与绝对原则;“教人向对他们有权威的东西去运用思想”^②;用政治平等说“与直到那时为止依然盛行于希腊人之中的神秘主义、精英主义的政府观”相抗衡^③。智者学派的这些思想在新的认知范式中,显然不只应该被算作是政治哲学史上的重大事件,而且其历史地位与理论意义也远远超过柏拉图理念论对于政治哲学发展的贡献。在这个意义上,我们又有着什么样的正当理由,可以把希腊城邦世界出现的从自然哲学向政治哲学转向的起点与智者学派隔离开来呢!

这样说来,把以苏格拉底为首的城邦晚期思想确定为希腊政治哲学转向的实现者是不是就完全没有道理呢?这恐怕不是一个可以简单加以回答的问题。因为这里的关键还是要看我们如何来理解苏格拉底等对于政治哲学发展的贡献。如果我们把苏格拉底仅仅看成是通向柏拉图理性主义政治学的阶梯,那么苏格拉底、柏拉图、亚里士多德在今天的新认知范式中便很难成为实现这种转向的思想家。如果我们突出苏格拉底等对确定性知识的怀疑主义的态度(“我知道自己不知道”),突出他们的人文关怀精神和对雅典政治实践与理论的颠覆性批判,那么我们就完全可以把他们看成是与智者学派一起完成了政治哲学转向的思想家。而且,也只有作了这样的一种区分之后,我们对斯特劳斯有关“回到苏格拉底”,“回到古典政治哲学”的呼吁,恐怕才会有较为确切的把握。

如果说,政治哲学的最大发展是政治认知范式的转换,那么不同认知范式间的对话正是我们消除遮蔽,形成新的视角的必经之路。尽管我们知道,我们的时代同样也有我们自己难以逾越的“遮蔽”。

[责任编辑 刘京希]

^① 针对理性主义价值一元论的独断,伯林认为,“始终存在着一种反对这种观点的学说,它可以上溯到古希腊智者学派的普罗泰哥拉、安提丰和克里蒂亚斯,认为包含着价值判断的信念和以此为基础的各种制度,并不取决于对客观不变的自然事实的发现,而是取决于人类的意见,后者是可变的,会随着社会和时代的不同而不同”(〔英〕伯林:《反潮流:观念史论文集》,冯克利译,北京:译林出版社,2002年,第2页)。无独有偶,常士闫先生在其研究中认为,后现代主义思想所揭示的权力与知识的密切关系,与古希腊智者学派的“强权就是真理”的观点不谋而合。参见常士闫:《政治现代性的解构——后现代多元主义政治思想分析》,天津:天津人民出版社,2001年,第92页。

^② 〔德〕黑格尔:《哲学史讲演录》第二卷,贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆,1960年,第9页。

^③ 〔英〕约翰·格雷:《自由主义》,曹海军、刘训练译,长春:吉林人民出版社,2005年,第4页。

自利及其正当性:立宪设计的前提

——以联邦党人的理解为中心

姜峰

摘要:联邦党人相信“自利”是进行立宪设计的基本前提,他们提出的规范性原则是“使各人的私人利益可以成为公众权利的保护者”。自利既可以促进经济生活中的效率,也因其与平等和民主价值的内在联系而获得正当性。要利用自利的正当性,必须注意到个人在私人选择和公共选择中存在的差异,以通过优化制度规则将个人私利引导至有助公益的方向。通过考察联邦党人制度设计的若干描述性定理,我们也发现,他们是基于对人的行为特征的一般性假定,而不是对人进行道德区分来进行制度设计的。所有这些都体现了联邦党人政治理论的制度主义特征,这与那种徒劳地通过谋求人性改善来实现良好政治秩序的方式形成了对峙。

关键词:人性;自利;制度主义;宪政;联邦党人

在联邦党人的政治哲学中,公共利益居于重要地位。对古典共和主义来说,公共利益通过公民美德来实现,它强调个人应为公共利益作出牺牲。但是,在个人利益与公共利益的分裂不可避免的商业社会,古典共和美德将受到严峻挑战。麦迪逊认为,民主在很大程度上意味着差异、自利和个人选择的正当化,而这将对政治秩序提出新的要求。在这种情况下,立宪设计的主要方式不能再求助于古典共和美德,而是转向“用相反和敌对的关系来补足较好动机的缺陷……以便彼此有所牵制——使各人的私人利益可以成为公众权利的保护者”^①。这一规范性立宪原则的重要前提,正是人性的自利特征。尽管自利在经济生活中的利他作用已为人们所熟悉,但它在政治领域中的意义尚待厘清。

本文试图说明,自利在其描述性意义上既是“民主制的人类学基础”,在道德层面上也可因其与平等主义和反暴政价值的内在联系而获得正当性。揭示这一点,有助于我们深入理解现代立宪主义的一些基本理论前提。本文第一部分讨论了联邦党人对古典公民美德在一个多元化商业社会衰落后的政治反应,亦即要寻求新的方式实现公共利益;第二部分归纳了联邦党人关于人的政治行为特征的六个描述性定理,它们表明,自利原则事实上是进行立宪制度设计的人性基础;第三部分从经济、政治和道德层面讨论了自利原则的正当性问题,强调自利的功能不仅促进经济效率,而且在政治生活中体现平等和民主价值;第四部分通过讨论联邦党人对个人在私人选择和公共选择中的特征的认识,表明可以通过良好的外部规则设计达到“使个人的私人利益服务于公共利益”的效果。

一、公民美德的衰落

联邦党人追求政治决策的公共利益价值,他们反对多元主义那种把政治过程当成私人利益表决

作者简介:姜峰,山东大学法学院讲师(山东济南 250100)。

① [美]汉密尔顿、杰伊、麦迪逊:《联邦党人文集》,程逢如等译,北京:商务印书馆,1980年,第264-265页。

器的主张,也不认为在政治、经济和社会中的强势力量经由民主过程就可以获得垄断性宪法优势。与古典自由主义强调反对少数人的专制不同,他们旨在设计一个防止多数派专政的宪法体制,以克服当时邦联体制对大众民主的纵容。为了防止立法受激情或非理性主导(这往往由多数派造成),宪法分权机制被设计得相当细致:国会分为两院,以实现立法机构内部的彼此牵制;有力的总统否决权和独立的联邦司法权力,则进一步限制了多数派通过政治过程实施暴政的可能。就追求一种独立于私利的“公共利益”而言,这一体制带有明显的共和主义色彩。

借用古典共和主义的口吻,联邦党人认为“每部政治宪法的目的就是,或者说应该是,首先为统治者获得具有最高智慧来辨别和最高道德来追求社会公益的人”^①。尽管如此,古典共和美德是一种公共美德,它不同于谨慎、节俭、勤奋等个人美德。正如休谟所言,这些品德大多对人们“自己有用,使他们能够促进个人利益的发展”,但它们不是“使人们投身社会的那种品德”^②。公共美德是指为了社会利益牺牲个人的私欲的那种品德。在古代高度同质的共和国里,对公共事务的参与和热爱是与个人的人格完善和幸福分不开的,公益是个人生活的一部分,丧失它即意味着个人生活的不完整,意味着抛弃与他人的社会联系。联邦党人面临的一个关键性困难是,在一个商业共和国,古典共和主义那种要求公民舍己为公的主张,在技术上越来越成为不可能。商业社会在很大程度上分裂了个人利益与公共利益的一致性,分工限制了人们的视野,由于公务并非人们的日常活动,他们所获得的信息往往限于狭窄的范围,因此让每个人都从全局、长远角度来作决策是困难的。不仅如此,政治共同体的扩展带来了规模难题:共同体越大,人口越多,让所有人无偏私地关注公共利益的难度也就越大。

在联邦党人的时代,一个以政治、宗教、伦理和经济利益多元化为特征的商业社会已经初具规模。面对邦联体制的缺陷,当时已有人公开声称:“不幸的是,残酷而不近人情的战争一旦结束,奢侈和腐化开始在国内蔓延,节俭、朴素和勤奋,这些在战争中表现出来的美德则烟消云散。”^③另一位反联邦党人也正确地指出,国家面临的困难“是因为公共美德的丧失,我们是私人利益优先,而置任何其他利益于不顾”^④。曾经作为古典共和主义之核心的对公共生活的参与和热爱,既不在每个场合为个人生活所必需,也不再构成自由主义信条的主要内涵。麦迪逊敏锐地注意到了这给政治制度构成的挑战:“有产者和无产者在社会上总会形成不同的利益集团。债权人和债务人也有同样的区别。土地占有者集团、制造业集团、商人集团、金融业集团和许多较小的集团,在文明国家里必然会形成,从而使他们划分为不同的阶级,受到不同情感和见解的支配。”^⑤党派私见的泛滥,已然成为困扰政治制度的一个问题,“对各种财产征税的分配,是一条看来需要极其公平的法令,然而恐怕没有一条法令能为居于统治地位的党派提供更大的机会和诱惑来践踏正义的准则了。它们每使处于劣势的派别多负担一个先令,就给他们自己的腰包节省一个先令”。基于此,麦迪逊不得不承认,管理各种多样且互不相容的利益集团,必然成为“现代立法的主要任务”^⑥。

如果说古典共和主义增进公益的方式是抑制个人利益的话,那么自由主义则把个人诉求当作目的性的价值,因此一个深刻的悖论在于,民主和公共利益存在内在的张力。联邦党人的政治理论必须回答一个难题:一方面留恋公共利益,另一方面又不能再寄望于通过古典共和美德来实现公共利益。对此,联邦党人拒绝了霍布斯式的通过建立一个强大的“利维坦”国家来谋求公益的方式,他们

① [美]汉密尔顿、杰伊、麦迪逊:《联邦党人文集》,第290页。

② David Hume, *A Treatise on Human Nature*, L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch (eds.), Oxford: Clarendon Press, 1978, p. 587.

③ Jonathan Elliot, (ed.) *The Debates of the State Conventions: On the Adoption of the Federal Constitution*, J. B. Lippincott Company, 1836, p. 240.

④ [美]赫伯特·斯托林:《反联邦党人赞成什么》,汪庆华译,北京:北京大学出版社,2006年,第49-50页。

⑤ [美]汉密尔顿、杰伊、麦迪逊:《联邦党人文集》,第47页。

⑥ [美]汉密尔顿、杰伊、麦迪逊:《联邦党人文集》,第47页。

的办法是使各人的私人利益服务于公共利益。

二、“民主制的人类学基础”

立宪设计需要面对自利这一事实。本杰明·富兰克林在费城制宪会议上说：世上有两种激情，总是对人间事务产生强有力的影响，这两种激情就是野心和贪婪：爱权和爱钱^①。汉密尔顿也指出，不能把政治的良好状况寄望于人们的公益感，因为这“暴露了全然不知驱使人类行为的真正动力，并且违背了建立民权的原来动机。究竟为什么要组织政府呢？因为如果没有约束，人的情感就不会听从理智和正义的指挥”^②。在制宪会议上，麦迪逊也屡次借用休模的著名观点：每个人都应被假定为是一个恶棍。他在《联邦党人文集》第51篇提出的论断是：“政府本身若不是对人性的最大耻辱，又是什么呢？如果人都是天使，就不需要任何政府了。如果是天使统治人，就不需要对政府有任何外来的或内在的控制了。”^③“党争”这一“共和病”，也是自利带来的，它“深植于人性之中”^④。史蒂芬·霍姆斯就此指出，联邦党人和其他18世纪思想家们关于人性自利的理论，事实上奠定了“民主制的人类学基础(anthropological foundations for democracy)”^⑤。

为了详细阐明这一问题，本文结合联邦党人关于立宪设计的考虑，归纳了他们关于(政治)人的行为特征的六个描述性定理。

定理一：人的情感随着与对象距离的渐远而趋于减弱。

这一命题是在用来消除宪法反对派对建立联邦的恐惧时提出的。汉密尔顿说：“众所周知的事实是：人性的情感通常随着对象的距离或散漫情况而减弱。根据这个原则，一个人对家庭的依附胜于对邻居的依附，对邻居的依附胜于对整个社会的依附。各州人民对他们的地方政府往往比对联邦政府怀有更强烈的偏袒，除非这一原则的力量为后者的大为优越的管理所破坏。”^⑥由于州政府与人民最亲近——例如对刑事和民事案件审判的管理，它必将得到人们的热爱、尊重和崇敬。相反，联邦政府的作用很少直接被公众所注意，人们无需担心联邦政府会取代州政府。这一抽象命题也可以解释私人选择与公共选择的不同。通常由于公共选择的后果与自己的直接利益关系有限，个人的审慎程度就会下降。

定理二：职务任期长短与个人的坚定性成正比。

在说明总统连任的必要性时，汉密尔顿说：“任期越长，保持个人坚定这一优点的可能性也就越大。凡人对其拥有之物，其关心程度均取决于其所有权是否可靠，这是人性使然；所有权具有临时或不定的性质，就比较少重视，而所有权具有长期或肯定的性质，则会更加重视；当然，为了后者也就比起了前者更加甘冒风险。这一情况之适用于政治特权，或荣誉，或委托，亦不亚于普通一件财物。”^⑦根据这一道理，职位的任期应该同其对稳定的需要程度而定。与稳定相对的价值是回应民意，而任职时间的长短、是否可以连任的考虑，都与这两种价值的协调有关。在立宪设计中，参议院被认为是政府中“一个精选而稳定的组成部分”^⑧，因此参议员的任期应该较长(六年)；众议院应体现民意特征，故议员任期较短(两年)；联邦法官只要行为端正，即可终身任职，其强调稳定价值的意图显然

① [美]麦迪逊：《辩论——美国制宪会议记录》上册，尹宣译，沈阳：辽宁教育出版社，2003年，第42页。

② [美]汉密尔顿、杰伊、麦迪逊：《联邦党人文集》，第75页。

③ [美]汉密尔顿、杰伊、麦迪逊：《联邦党人文集》，第264页。

④ [美]汉密尔顿、杰伊、麦迪逊：《联邦党人文集》，第46页。

⑤ Stephen Holmes, *Passions and Constraint: On the Theory of Liberal Democracy*, Chicago: University of Chicago Press, 1995, p. 65.

⑥ [美]汉密尔顿、杰伊、麦迪逊：《联邦党人文集》，第83页。

⑦ [美]汉密尔顿、杰伊、麦迪逊：《联邦党人文集》，第363页。

⑧ [美]汉密尔顿、杰伊、麦迪逊：《联邦党人文集》，第319页。

更为明显;总统任期四年,可以连选连任^①,似乎旨在谋求民意约束与稳定性的折中。

定理三:负责的人数与个人的责任感成反比。

联邦党人看重责任对于决策者的约束作用。在为一人制行政首脑辩护时,汉密尔顿详细对比了一人制、委员会制在激励行政首脑责任感上的区别。一人单独负责,自然会产生更切实的责任感,对自己声誉的关切,他将更强烈地感到自己有义务、以更大之关注细心考查职务要求的各项条件,更易排除私情,遴选具有最佳条件的人任职^②。而一职多人总有产生不同意见的危险,一旦产生此种分歧,必然有损其声望,削弱其权威,破坏需要共同执行的计划和工作^③。责任与民意是一对不同的价值,制度设计需要考虑不同部门对这两种价值的需求程度。行政权的属性需要强调统一和效率,故责任感很重要,需要一人负责。这一价值在立法部门则要让位于民意约束,而民意需要不同的人来代表,因此立法机关的规模在各部门中也最为庞大。

定理四:道德和宗教约束随决策人数的增加而减弱。

这一定理典型地显示了决策群体的规模同决策因素之间的关系。一般来看,个人对于公共决策承担的责任份额越大,道德和宗教约束就越强,反之越弱。汉密尔顿说,当恶行的臭名由许多人分担时,其影响比单独落在一个人身上要小些。党争精神容易玷污团体的思想,促使组成团体的个人行为不当而且过度,而当他们以私人身份行动时,对此是会感到羞愧的^④。麦迪逊在第51篇中也提及这一规模问题:如果冲动恰好遇到放纵的机会,无论道德或宗教的动机都不能作为适当控制的依据。如果在少数人的不义和暴力行为上都难有道德和宗教的约束,那么随着人数的增多,道德和宗教的约束就更是减少^⑤。在涉及各个机构规模的辩论中,这一定理是根本性的,联邦党人据此得出的规范性命题是:尽可能地控制决策群体的规模,尤其是国会众议院人数不宜太多。行政权归于一人的宪法设置,也是基于这一原理。

定理五:荣誉感能使掌权者自我约束。

在处理私人事务时,个人会表现出有效的自我约束;在处理公共事务时,如果个人的荣誉感同公共决策的后果密切相关,也能促进决策者自我约束,获得类似于处理私人事务的效果。麦迪逊说,由于众议员的荣誉和抱负同选民的支持之间存在密切的联系,所以能够促使他们自我约束^⑥。汉密尔顿在讨论总统职位时,也持同样的看法,“举凡可以影响人类思想的一切理由,诸如荣誉、誓言、声望、良心、爱国心以及家庭情感,均足以保证其忠予其事”^⑦。这一定理反映了联邦党人冷峻的政治科学立场:人性当中除了需要警惕的一面,也有值得信任的方面,因此需要“正视人类天性,不扩大其美德、不夸张其瑕垢”^⑧,正是这种对人性的双重看法,为在制度设计上进行“深思熟虑和自由选择”^⑨留下了余地。按照联邦党人的解释,宪法的诸多设计旨在张扬“美德”,拒绝“瑕垢”。周期性选举制造的政治压力、总统的否决权、参议员的长任期、联邦法官的终身任职和稳定的薪俸,都旨在确保官员的责任、荣誉感、独立性等美德。

定理六:人人皆会犯错。

① 总统可连选连任的规定,后为第22条修正案改为连任不超过两届。

② [美]汉密尔顿、杰伊、麦迪逊:《联邦党人文集》,第383页。

③ 参见[美]汉密尔顿、杰伊、麦迪逊:《联邦党人文集》,第358页。

④ 参见[美]汉密尔顿、杰伊、麦迪逊:《联邦党人文集》,第75页。

⑤ 参见[美]汉密尔顿、杰伊、麦迪逊:《联邦党人文集》,第48页。

⑥ 参见[美]汉密尔顿、杰伊、麦迪逊:《联邦党人文集》,第291页。

⑦ [美]汉密尔顿、杰伊、麦迪逊:《联邦党人文集》,第331页。

⑧ [美]汉密尔顿、杰伊、麦迪逊:《联邦党人文集》,第385页。

⑨ [美]汉密尔顿在《联邦党人文集》第一篇指出:“时常有人指出,似乎有下面的重要问题留待我国人民用他们的行为和范例来求得解决:人类社会是否真正能够通过深思熟虑和自由选择来建立一个良好的政府,还是他们永远注定要靠机遇和强力来决定他们的政治组织。”见[美]汉密尔顿、杰伊、麦迪逊:《联邦党人文集》,第3页。

这一定理复述的是一个常识,但许多政治理论并不承认这一点。所有垄断性政治权力体制,都假定当权者不会犯错,因而权力可以不受约束。自利的动机可能使人背离真理的立场,但如果犯错的原因只需要动机即可解释,那就意味着好的动机不会导致错误。显然,情况并非如此。麦迪逊在第37篇列举了一些动机之外的技术性原因,感觉、知觉、判断、欲望、想象和记忆力等的不完善,人类语言自身的含混等等,都可以成为导致判断错误的原因,这些都提醒人们“必须进一步节制我们对人的智慧的力量期望和信赖”^①。“人人皆会犯错”这一定理,是美国立宪设计的一个重要前提。既然人人皆会犯错,那就必须有纠正错误的机制。

上述定理只是解释性的,因此可能并不全面,它们旨在说明政治生活中的人在自我利益的驱使下所表现出的某些行为规律。在联邦党人看来,立足于这些一般规律,可以确立进行立宪设计的规范性原则,诸如:使私利服务于公益、防止做自己案件的法官、以野心对抗野心、控制和利用党争、减少制度挑战良心的机会,等等。

三、自利的正当性

联邦党人对人性自利原则的利用,并非仅仅是对共和美德衰落之后的一种无奈反应和策略性选择,像许多17至18世纪的经典自由主义理论家们一样,他们也注意到了自利、差异、党争在政治和道德上的正当性。根据他们的看法,自利与平等主义和民主思想存在内在的联系,同美德一样,它是现代共和主义思想的基本要素。这里从经济、政治和道德三个方面作简要阐述。

自利在经济生活中的作用,一直是经典自由主义思想的一个核心命题。一个唯利是图的商人在获得利润的同时,也在增加他人的利益,因为每一次自愿交易都应被视为双方利益的增进,亚当·斯密据此说:“追求自己的利益,往往使他能比在真正出于本意的情况下更有效地促进社会的利益。”^②这一看法既消解了经济学与道德哲学的对立,也提供了一种深刻的政治洞见。如果保持权力是政治家的利益,那么即便是出于策略考虑,服务于公益仍不失为明智之举。麦迪逊就曾发现,众议员对选民的忠诚,会由于议员的利己动机而加强,因为不管心怀何种动机,“大多数因受人民拥戴而飞黄腾达的人,不会轻易实行损害人民权利的做法”^③。富兰克林也指出,政治家追求名誉的自利之心,可以成为服务于公益的动因^④。

不仅如此,民主制内在地与尊重个人价值相一致,它承认个人诉求在原则上是正当的,强求为公益而牺牲私利,在政治和道德上会变得可疑。史蒂芬·霍姆斯在考察“自利的神秘历史”时,提醒人们要注意到自利在政治生活中的道德性:普遍的自利是民主和平等价值的主要动因,“自利是一个深刻的平等和民主观念,只有少数人拥有等级特权,但利益却是人人都有的。……承认私利的正当性,等于说所有的公民,无论社会地位如何,其利益都值得关注”^⑤。在约翰·斯图亚特·密尔看来,对人的自利性的承认为制度设计提出了一项重要的道德义务,亦即要关注“被排斥者的利益”(the interest of excluded)^⑥。托克维尔在评论美国的民主制度时也说,多数之所以拥有强大的道德权威,也是

① [美]汉密尔顿、杰伊、麦迪逊:《联邦党人文集》,第181页。

② [英]亚当·斯密:《国民财富的性质和原因的研究》(下),郭大力等译,北京:商务印书馆,1997年,第27页。

③ [美]汉密尔顿、杰伊、麦迪逊:《联邦党人文集》,第291页。

④ 在制宪会议上,富兰克林说:“做好事和为自己的国家服务给他们带来的乐趣,还有这种行为给他们带来的当之无愧的受人尊重,在某些人的心中,就构成足够的动机,愿意把自己的大部分宝贵时光奉献出来,为共和国服务,心中不受金钱满足的任何卑劣引诱。”参见麦迪逊:《辩论——美国制宪会议记录》上册,第45页。

⑤ Stephen Holmes, *Passions and Constraint: On the Theory of Liberal Democracy*, p. 63.

⑥ John Stuart Mill, *Collected Works*, J. M. Robson (ed.), vol. 19, *Essays on Politics and Society*, Toronto: University of Toronto Press, 1977, p. 406.

因为“基于这样一种原则，即最大多数人的利益优于少数人”^①。

自利的确可能源于邪恶的动机，也可能表现为追求不当的利益，因此自利的一般本性会使人的行为带有机会主义特征，它既表现为当政者纵权谋私，也表现为公民滥用自由。正如汉密尔顿指出的，“滥用自由与滥用权力一样，都可能危及自由”^②。但是，公开承认人的自利本性，目的是要提醒人们去防备，而不是纵容它。因此，人性自利这一普遍特征非但不是要使社会“原子化”，恰恰是要防止弱肉强食。自利是最强的人类行为动机，因此也最能用来对抗他人^③。正如18世纪思想家特伦查德和戈登(Trenchard and Gordon)评论的那样，“所有对于人性中的不诚实和腐化的揭露和抱怨，并非恶意剪断联结社会的纽带，恰恰相反，它想指出的是，由于自利是人的最强烈的偏私，每个人都应可以用来对抗他人，以免使自己成为他人的猎物”^④。基于此，自由主义思想家并不是要通过承认自利鼓励自私，而是要通过法律约束遏制自私的影响。他们对“暴政”的定义，也与反对仅给予少数人自利特权的政治垄断联系起来。特伦查德和戈登说，“暴政不过是一个人，或少数人，压制多数人的主张或者利益”^⑤，麦迪逊则进一步说：“立法、行政和司法权置于同一人手中，不论是一个人、少数人或许多人，不论是世袭的、自己任命的或选举的，均可公正地断定是虐政。”^⑥

麦迪逊认为，立宪设计不是要消极地接受自利原则，而是要对党争进行积极、建设性的利用。《联邦党人文集》第10篇关于治疗党争危害的论述，显示了自利、差异对于维护政治自由的意义。麦迪逊提出，党争既来自对个人利益的承认，其危害后果也可以通过个人利益的对抗来加以遏制。有两种克服党争的办法可供选择，一是消除党争赖以存在的原因，二是控制党争的后果。消除党争原因也有两种方法：一是消除其存在所必不可少的自由；一是给予每个公民同样的主张、同样的热情和同样的利益。第一种纠正方式“比这种弊病本身更坏”，因为“自由于党争，如同空气于火，是一种离开它就会立刻窒息的养料。但是因为自由会助长党争而废除政治生活不可缺少的自由，这同因为空气给火以破坏力而希望消灭动物生命必不可少的空气是同样的愚蠢”^⑦。而第二种办法是做不到的，如同第一种办法是愚蠢的一样。“只要人类的理智继续发生错误，而且人们可以自由运用理智，就会形成不同意见。”^⑧只能控制党争的后果。在麦迪逊看来，自利、差异、政治自由乃是一回事，保护自利和差异就是在保护政治自由。这一道理也很自然地让我们想起了伏尔泰对维护宗教自由的想法，他在《哲学书简》中说：“假使英国只有一种宗教，那我们就要害怕专制主义，假使有两种，它们之间会相互残杀；但是如有三十种，他们却都和平相处。”^⑨

进一步来看，差异与自利的确可能是自私与邪恶的源泉，但若离开它，社会生活中的美德也将不复存在。亚里士多德认为，基于财产私有而导致的差异，恰是美德(如仁慈、慷慨)的根源，“人们在施舍的时候，对朋友、宾客或伙伴有所资助后，会感到无上的欣悦；而这只有在财产私有的体系中才能发扬这种乐善的仁心”。宽宏慷慨的品德，都是在财物方面表现出来的，因为宽宏必须有财产可以运用，相反，在一切公有的城邦中，人们没法做出慷慨的行为，谁都不再表现施济的善心^⑩。霍布斯有同样的看法：“在所有各类事物中，美德一般说来就是以出类拔萃而见贵之物，存在于比较之中。因为

① Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, George Lawrence, New York: Doubleday, 1969, p. 247.

② [美]汉密尔顿、杰伊、麦迪逊：《联邦党人文集》，第324页。

③ 参见 Stephen Holmes, *Passions and Constraint: On the Theory of Liberal Democracy*, p. 65.

④ Trenchard and Gordon, *Cato's Letters*, vol. 2, New York: Da Capo Press, 1971, p. 53.

⑤ Trenchard and Gordon, *Cato's Letters*, vol. 2, p. 22.

⑥ [美]汉密尔顿、杰伊、麦迪逊：《联邦党人文集》，第246页。

⑦ [美]汉密尔顿、杰伊、麦迪逊：《联邦党人文集》，第46页。

⑧ [美]汉密尔顿、杰伊、麦迪逊：《联邦党人文集》，第46页。

⑨ 转引自[美]戈登·伍德：《美国革命的激进主义》，傅国英译，北京：北京大学出版社，1997年，第6页。

⑩ 参见[古希腊]亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1965年，第55-56页。

如果所有的人的一切都轩轻无分,那就没有可贵的东西了。”^①联邦党人也持同样的看法。汉密尔顿曾在制宪会议上提醒人们,财产的不平等与公民自由必然是共存的,前者是后者的自然结果^②。基于此,联邦党人拒绝通过政治权力的平等分配来消除差异,达到最后的情感、见解、利益上的平等,因为那意味着一个丧失美德的社会的来临。

四、个人选择与公共选择

立宪设计以人性自利为前提,并非承认人性的邪恶,联邦党人一贯“正视人类天性、不扩大其美德、不夸张其瑕垢”的中性立场,在我们理解其立宪设计的自利假定时是必要的,因为只有承认这一点,才能把政治秩序的变革建立在对制度和规则的“深思熟虑和自由选择”之上,否则,如果“人们没有充分的德行可以实行自治,只有专制政治的锁链才能阻止他们互相残杀”^③。在理解这一问题时,我们需要注意到联邦党人在考察人的私人选择和公共选择时揭示的洞见。

尽管“损人利己”确实也是自利的动机,但宪法制度的设计并不需要建立在这一基础之上。像现代公共选择理论一样,联邦党人深刻地发现,当时邦联体制的缺陷更多地来自于制度缺陷对人的行为的不当激励,如果能够明智地设计外部规则,就有可能把个人在私人生活中的审慎、负责和精明带到公共选择中去,从而使“恰当的自利”成为人们在公共生活中追求的目标,并抑制对不当私利的获取。

如果个人在处理私人事务时是审慎而精明的,那就没有理由认为他们在作公共选择时的激情和武断应该归因于道德和才智缺陷。借用现代公共选择理论的口吻,我们可以提出这样的问题:一个在私人生活中体现了高度责任感和判断力的人,为什么在公共选择中会变得漫不经心、激情满怀甚至愚蠢呢?霍布斯曾说:“善于治家和善于治国并不是程度不同的两种慎虑,而是两种不同的事情;正像小于原物、等于原物和大于原物的绘画不是程度不同的艺术一样。一个普通农民对于自己的家务比一个枢密大臣对旁人的家务更能深思熟虑。”^④约翰·亚当斯也曾说,“干大事的本领实际上同恰如其分地处理日常事务的能力不相上下”^⑤。因此,个人在私人选择和公共选择中表现出的那些差异,应该从个人的道德和智力因素之外的地方寻找原因。

原因在于外部约束不同。一个人的决策审慎程度与其负责范围是成正比的,即使是同一个人,因其所处环境的不同,也会有不同的责任感。公民在处理私人事务中,如果决策的收益和成本确定地归于自己,就有充足的激励为获得所需的信息付出努力,也心甘情愿地冒险进行长期投资。就像现代的通常情况那样,父母通常有耐心为子女漫长的教育期支付高额花费,这是因为他们对这种支出会带来更大的回报充满信心(单从经济上考虑是这样)。公共选择却处于不同的外部约束之下,因此会大大影响行为人的动机,这主要是因为公共选择的回报预期不确定甚至很低。公共选择中的不审慎之所以司空见惯,是因为执着于自己的利益范围,而不顾及其他,也正因此,进行公共选择时了解充分信息的动机往往不足,用安东尼·唐斯的话说,公众很容易成为“理性的无知”者——每个投票者都明白,其选票或观点不会对政策的最终结果产生实质性影响,因此他们没有动力掌握充分的知识或信息^⑥。

① [英]霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,北京:商务印书馆,1985年,第49页。

② 参见[美]麦迪逊:《辩论——美国制宪会议记录》上册,第214页。

③ [美]汉密尔顿、杰伊、麦迪逊:《联邦党人文集》,第286页。

④ [英]霍布斯:《利维坦》,第53页。

⑤ Robert J. Taylor, and C. James Taylor, (eds.) *Papers of John Adams*, Vol. 1, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University, 1977, p. 50.

⑥ 参见[美]安东尼·唐斯:《民主的经济理论》,姚洋、邢予青、赖平耀译,上海:上海人民出版社,2005年。

在《联邦党人文集》第63篇，汉密尔顿从常识角度指出了个人在私人选择和公共选择中的不同。

负责任，如果要求得合理，必须限于负责一方权力所及的事务上；而要做到有效的负责，又必须关系到此种权力的行使上，这样选民才能对之形成及时而恰如其分的判断。……一个民选代表机构，如果任期甚短，则只能在关系普遍福利的那一系列措施中提供一两个环节，因之也就不应对其最终结果负责；正如一名管家或者一家佃户，受雇或承租一年，当然不能合理地要求他们对于至少需要五、六年才能完成的工作负责。另一方面，有些事物发展，原因复杂，历时数载，而各届代表机构则每年改选，其各自应负多少责任，人民实在无从估量。即使是选民可以看得到的、个别实施并马上见效的单项行为，要确定一个人数众多的机构中各个成员个人应负的责任，也是十分困难的。^①

虽然联邦党人没有明确指出，但我们也没有理由推论其对大众民主的怀疑系基于对民众道德素养和判断力的贬低，因为在通常情况下，一个人在不同场合不会表现出两种相互矛盾的品性。说明这一点的价值在于，对民众的不信任并非建立在道德判断之上，而是纯粹的技术性问题，它在根本上取决于个人在作公共选择时的外部约束如何。认识到这一点，我们就能像联邦党人那样，把追求良好政治秩序的努力转向完善制度设计方面，而不是徒劳地求助于道德教化或致力于人性改造。

五、结 论

联邦党人关于立宪设计的基本命题是，在古典公民美德不复存在的情况下，公共利益可以通过对私利的建设性利用来获得。在一个商业社会，联邦党人相信普遍自利在设计良好的宪法制度约束下，会使政治决策参与者表现出增进公益的效果。这一转向并不意味着需要把大众民主制的缺陷归因于人民道德和才智不佳，他们转而从外部制度设计方面找原因，并通过优化宪法规则来解决问题。当规则对人产生某种正向约束时，个人的利益可能有助于公益；反之，如果规则设计对人的行为产生反向激励，就会为放纵私利提供机会。就这一角度而言，他们与现代公共选择理论的看法是一样的。联邦党人提供的启示是，自利尽管是政治设计所要防备的对象，但它也是建设性的：采行合适的宪法规则能够使“各人的私人利益成为公众权利的保护者”。

本文尤其强调的是，对自利的制度性承认也是反对专断和暴政的当然含义。如果专制意味着少数人或者一个人将自己的利益强加于多数人，那么民主就意味着对所有人正当利益的承认。对民主的这一理解有两个结果：一方面，宪法应被定义为政治生活中的反托拉斯法，从而避免单一决策源确立自我利益的优势；另一方面，对人性自利特征的制度性承认，意味着要用自利来约束自利，亦即要“以野心对抗野心”，这样，自利的制度性设置就成为保障平等和民主的一个关键性安排，每个人只可以追求“恰当的自利”，任何超出这一要求之外的利益要求，都将受到他人利益的约束。总之，立宪设计以人的自利为前提，乃是反对谋取法外不当利益的一个核心设置，就这一意义而言，自利有助于强化公正和民主价值。

[责任编辑 刘京希]

^① [美]汉密尔顿、杰伊、麦迪逊：《联邦党人文集》，第320—321页。

市民社会？法团主义？

——海外中国学关于改革后中国国家与社会关系研究述评

刘安

摘要:改革开放以来,利益多元分化重塑了当代中国国家与社会的关系。市民社会理论与法团主义框架被越来越多地用于认识这一重塑过程。前者预设了多元主义的前提,强调独立于国家之外的社会空间及其对国家权力的制衡与约束。后者则认为社会的自主活动不足以形成秩序,强调国家对于市民社会的参与、控制以及国家与社会之间制度化的联系渠道。其实,市民社会理论与法团主义框架均延续了极权主义理论和利益集团理论所开创的“连续统”思维模式,并不完全符合中国的文化传统与社会结构。对改革后中国国家与社会关系的解释框架必须来源于其自身的经验;即使将西方的概念框架应用于解释中国,也应当是一种“概念再造”。

关键词:海外中国学;国家与社会;市民社会;法团主义

对改革前中国国家与社会的关系,海外中国研究当中有两种代表性的理论框架:极权主义(totalitarianism)理论^①和利益集团(interest group)理论^②。前者强调国家与社会关系中国家的主动性,后者则认为真正的政治活动是以利益集团为基础的。极权主义因其强烈的意识形态色彩、过分强调国家的绝对控制而备受争议与批评。事实上,几乎所有的学者——包括那些极权主义理论的创始人——都承认,社会主义国家建立之后的现实情况并不像极权主义理论所描述的那样走向总体控制的最极端,而且整个国家也并非无时无刻地处于一种政治总动员的状态中。相比较于极权主义来说,利益集团理论则走到了另外一个极端,它强调国家与社会关系中社会的主动性,置国家于被动地位,认为“利益集团之间的相互作用构成了政治生活现实”^③,而“国家只是不同利益集团追逐各自利益的舞台与背景”^④。

改革开放以来,中国社会结构发生了巨大变化。利益多元分化调整和重塑了改革后中国国家与社会关系。在这一背景之下,无论是极权主义还是利益集团的理论框架都显得陈旧与不合时宜。为客观描述中国改革后国家与社会关系所出现的新特点,学者们提出了诸多新的解释框架。在此当中,市民社会理论和法团主义框架逐渐盛行。

作者简介:刘安,南京师范大学社会学与社会工作系讲师(江苏南京 210097)。

① Victor Nee and David Stark, ed., *Remaking the Economic Institution of Socialism: China and Eastern Europe*, Stanford University Press, 1989.

② H. Gordon Skilling, “Interest Groups and Communist Politics Revisited,” *World Politics*, Vol. 36, No. 1. (Oct., 1983), pp. 1-27.

③ [美]华尔德:《共产党社会的新传统主义:中国工业中的工作环境和权力结构》,龚小夏译,香港:牛津大学出版社,1996年,第6页。

④ Jean C. Oi, *State and Peasant in Contemporary China*, University of California Press, 1989, p2.

驱动市民社会理念复兴的一个较为深久的原因,主要是 19 世纪与 20 世纪之交初显并于 20 世纪中叶炽盛的形形色色的“国家主义”,人们寄希望于市民社会的重塑来捍卫社会相对于国家的独立性,调整国家与社会的关系^①。市民社会被人们寄予如此的厚望,主要在于市民社会所具有的多元主义理论前提。多元主义假定权力的分布是分散的、非单一集团控制的,社会中包含许多在利益和价值方面相互冲突的群体,它们由个体组成,个人通过参加群体集中利益、影响政策。在竞争性的政治市场中,各种群体依据自己的资源即支持率取得影响力^②。就国家与社会的关系而言,多元主义将社会视为先于国家产生、外在于国家、具有不受外界影响的独特运作逻辑的一个自主和独立的领域。在没有国家强权侵扰的情况之下,社会民众根据自己的意愿和利益需要组成各种利益团体,各利益团体相互竞争并以竞争的过程和最终结果来确保自身利益能够获得实现,而社会则可以从利益团体的竞争中获益。此外,多元主义还认为国家应当是社会意志的代表机构,应当是经由社会赋权而获得合法性的。在这样的理论背景之下,当国家主义潮流下社会被国家权力挤压和侵蚀的时候,市民社会强调要确保国家与社会的明确边界,要确保市民社会独立于国家的运作,同时也强调市民社会对日益强势之国家权力的制约。社会政策的制定不应当仅仅是国家意志的体现,而应该是社会利益团体利益表达和相互竞争的结果,市民社会正是其表达和竞争的舞台。

改革开放刚刚开始,市民社会的理论框架就被一些海外学者应用于研究中国国家与社会关系所出现的新变化,包括部分并没有使用市民社会这一字眼的研究者^③。从 20 世纪 90 年代初开始,更是在中国大陆掀起了一场关于市民社会的大讨论。一些学者认为:不管能不能称之为市民社会,可以肯定的是,中国的改革开放导致了国家体制之外的社会空间的出现,这是一种“社会自身非国家整合结构的复苏”(the resuscitation of a society's own non-state structure of integration)^④。相信随着改革的深入,必将伴随而来的是中国市民社会的逐渐发展和壮大。

持市民社会萌芽和发展论的研究者们试图在改革之后中国社会中新出现的那些结构性变化因素当中寻找证据,以支持其论点。比如怀特通过浙江萧山地区民间社团的研究论证道,从前中国社会组织基本不具备自主的能力,完全处于国家的控制之下。而改革后,首先是经济组织具有并且体现出了更多的自主权利,尽管国家的支配和优势依然明显,但这预示着市民社会在中国的孕育与发展^⑤。倪志伟则认为中国经济制度由再分配向市场的转型,将对中国的社会结构秩序产生十分重要的影响。这种影响的直观表现就是国家与社会关系的调整,倪志伟也据此对中国未来市民社会的生成与发展有一个乐观的预期^⑥。赵文词也认为,公共领域或者是市民社会的概念有助于我们理解中国改革后政治秩序所出现的新趋势和动向,市民社会的概念与理论将会对今后的当代中国研究产生深远而重要的影响^⑦。何包钢则提出改革后中国虽然并没有出现一个西方意义上的市民社会,但是

① 邓正来:《市民社会与国家——学理上的分野与两种架构》,《中国社会科学季刊》(香港),1993 年总第 3 期。

② Christopher Ham and Michael Hill, *The Policy Process in the Modern Capitalist state*, Harvester Wheatsheaf, 1993. 转引自张静:《法团主义》,北京:中国社会科学出版社,1998 年,第 3 页。

③ Baogang He, *The Ideas of Civil Society in Mainland China and Taiwan, 1986 - 92*, *Issues & Studies*, June 1995.

④ Mayfair Mei-hui Yang, *Gift, Favors and Banquets: The Art of Social Relationships in China*, Ithaca: Cornell University Press, 1994, p287.

⑤ Gordon White, *Prospects for Civil Society in China: A Case study of Xiaoshan City*, *The Australian Journal of Chinese Affairs*, No. 29. (Jan., 1993), pp. 63 - 87.

⑥ Victor Nee, *The Emergence of a Market Society: Changing Mechanisms of Stratification in China*, *American Journal of Sociology*, Volume 101, No. 4(Jan 1996), pp908 - 49.

⑦ Richard Madsen, *The Public Sphere, Civil Society and Moral Community: A Research Agenda for Contemporary China Studies*, *Modern China*, Vol. 19, No. 2, Symposium: "Public Sphere"/"Civil Society" in China? Paradigmatic Issues in Chinese Studies, III. (Apr., 1993), pp. 183 - 198.

如下的现实是显而易见的:政府依靠社会组织实现社会控制,而社会组织依靠政府的权力来实现自身的发展;在中国的现实,无论是国家进入社会还是市民社会成为国家的要求,两者的边界是清晰可见的。由此,何包钢认为中国将孕育和发展一个“半市民社会”^①。弗洛里克则通过对“希望工程”、浙江萧山的社会组织、农村选举和厦门商业组织的分析,指出在中国基层社会出现了国家领导的市民社会,尽管短期来看这与真正意义上的市民社会还有不小的差距,但不能因此就对中国市民社会的长远发展作否定性的判断^②。甚至还有学者认为中国大学拥有越来越多的自主权,这与中国市民社会的出现和成长有重要联系^③。

与海外中国研究学者不同,大陆一些学者对市民社会的关注源自于他们对中国实现现代化转型与发展的强烈关怀。他们认为,中国现代化始终面临着一个严峻的结构性挑战:作为现代化的迟-外发型国家,中国必须做出相当幅度的政治和社会结构调整,以容纳和推进现代化的发展。在这一结构的调整过程中,需要解决的核心问题是如何改造传统的政治结构和权威形态,使其在新的基础上重新获致合法性并转换成具有现代化导向的政治核心^④。因此,本土市民社会论者并没有像西方论者那样仅仅强调作为国家对立面和国家权力“监督者”的“市民社会”;而是试图通过建立“中国的市民社会”,在新权威主义和新保守主义之外,寻找到另一条中国现代化与民主化的建设路径。中国市民社会的建构之路是:第一个阶段要初步建立起市民社会,形成国家与市民社会的二元结构;第二阶段要实现市民社会对国家决策进行正面意义的影响,即积极地参与^⑤。

但是,也有一批学者对中国出现市民社会或者是将市民社会框架应用于理解中国社会并不乐观。比如针对市民社会论者强调最多的,中国的改革首先在经济领域催生了国家体制之外的力量,并由此导致市民社会孕育和发展的观点,皮尔逊就反驳到,中国改革后所出现的合资企业相比较于国有企业来说,可以被认为具有更多的非国家成分与色彩。但其研究表明,合资企业并没有完全从国家体制的控制下摆脱出来,不仅无法联合起来与国家“对抗”和“谈判”来更多地为自己牟取利益,甚至其生存与发展在决定性的层面上依然依靠国家体制。从中,我们看不到所谓市民社会空间的成长或是力量的壮大^⑥。除此之外,更有一些学者认为,市民社会的概念或是框架根本不适用于理解中国社会,其他的一些概念框架似乎更加准确。比如许慧文认为历史上中国形成了一种自身独特的、互相分割的、类似细胞状的地方结构。尽管表面上国家全面控制整个社会,但分割的地方主义结构一直存在甚至有所加强^⑦。按照许慧文的思路,这种蜂巢状的地方分割结构显然与市民社会相去甚远。戴慕珍则认为,在改革后的中国农村地方社会层面,代表国家的县政府、代表市场的企业与代表社会的村庄,形成了一种相互依赖、彼此合作、互相交织在一起的错综复杂的权力关系格局,这一结构形态显然不像市民社会所描述的那样,她称之为“地方性的国家法团主义”^⑧。黄宗智更是直接指出,市民社会预设了国家与社会之间的一种两分的对立,而国家与社会之间的二元对立,是从西方历史发展过程中所抽象出来的一种理想类型,它并不符合中国的实际,适用于中国现实的一个更加准

① He baogang, *The Democratic Implications of Civil Society in China*, Macmillan Press Ltd, 1997, p9, p13.

② B. Michael Frolic, *State-Led Civil Society*, In Timothy Brook and B. Michael Frolic eds, *Civil Society in China*, M. E. Sharpe, Inc, 1997.

③ Ruth Hay hoe and Ningsha Zhong, *University Autonomy and Civil Society*, In Timothy Brook and B. Michael Frolic eds, *Civil Society in China*, M. E. Sharpe, Inc, 1997.

④ 邓正来,《导论》,邓正来,[英]J. C. 亚历山大编,《国家与市民社会——一种社会理论的研究路径》,北京:中央编译出版社,2002年,第14页。

⑤ 邓正来、景跃进,《建构中国的市民社会》,《中国社会科学季刊》(香港)创刊号,1992年11月。

⑥ Margaret Pearson, *The Janus Face of Business Associations in China; Socialist Corporatism in Foreign Enterprise*, *The Australian Journal of Chinese Affairs*, No. 31 (Jan., 1994), pp. 25 - 46.

⑦ Vivienne Shue, *The Reach of the State; Sketches of Chinese Body Politic*, Stanford University Press, 1988.

⑧ Jean C. Oi, *The Role of the Local State in China's Transitional Economy*, *The China Quarterly*, No. 144, Special Issue: *China's Transitional Economy*, (Dec., 1995), pp. 1132 - 1149.

确的概念应当是“第三领域”^①。

这样说来,市民社会理论在解释当代中国国家与社会关系时难以回避如下的问题:市民社会理论的一个基本视角是将国家和社会视为相互对抗的两个角色,对抗关系决定了社会整合的结构与政治秩序。但是,无论是从国家的角度还是从市民社会的角度对“国家与社会”的关系作单向度的强调,都很难适用于中国社会发展的当下状况。市民社会是一个彻底的西方概念,在将其运用到中国研究当中的时候,我们必须注意的问题是应该从“实体建构”的角度还是从“解释模式”的角度来讨论中国的市民社会问题^②。然而,无论是从哪个取向上将市民社会的概念运用到中国的经验研究当中,我们都会发现,作为市民社会概念基础的某些假设具有明显的西方特征,中国实际却不具备这样的特征。正如周雪光在其研究中所指出的那样,有这样两个与市民社会有关的、基于西方的假设在应用于中国的时候存在问题,一是公共领域与私人领域存在分明界限;二是私人领域内的结构具有市场化倾向^③。显然,在运用市民社会框架考察当代中国国家与社会关系时缺乏现实基础。

二

其实在前面如皮尔逊、戴慕珍、索林格等人的研究当中,我们已经可以看到法团主义的一些端倪。尽管与市民社会理论一样,法团主义框架与多元主义同样有着割裂不断的联系,但是两者的理论前提却不尽相同。法团主义认为国家是影响利益构成和团体作用的决定性力量,应当寻求在利益团体和国家之间建立制度化的联系通道,重视利益团体对国家与社会关系的协调作用。因此,法团主义大量使用的词汇是中介(intermediation)或调整(regulation)。在以往的社会发展中,各个社会组织都在其长期的实践中取得了社会分工位置,它们各自的职能得到了社会认同。但当社会进入组织化的资本主义阶段后,为了避免团体争斗危及秩序,国家需要把它们吸纳到体制中,让它们在制定公共决策时发挥作用,同时接受国家的统一管理。法团主义者称,这个协调体制之所以必要,是因为市场过程的自由竞争,不会出现一个对各个集团都公正的政策结果。社会的自主活动不足以形成秩序,国家对于市民社会的参与、控制以及国家与社会之间制度化的联系渠道因此成为法团主义思想的核心^④。虽然法团主义框架也承认正式体制外利益组织化为利益集团的“合法性”,但是较之市民社会框架而言,法团主义框架视利益集团与权威当局的关系为一种制度化上传下达的渠道,而不是一种“压力”。

法团主义框架被引入到认识和解释改革后中国国家与社会关系的主题上来,同样源于西方学者对社会主义政治发展的探讨与认识。社会主义政治体制的稳定性和包容性使得西方学者去寻找到底是什么理论模式和政治理念在指引着人们的政治生活。不少西方学者认为,较之以前所使用的理论框架,法团主义的理论框架能很好地解释这个问题。以各个社会主义国家为经验案例来验证法团主义框架的研究也不断涌现^⑤。中国发展的独特性更是吸引了一大批学者将法团主义的框架应用于改革后中国社会整合结构与政治秩序,以及国家与社会关系的研究。

论及运用法团主义框架研究东亚及中国社会,就不得不提到昂格尔和陈佩华。在他们那篇著名

① Philip C. C. Huang, “Public Sphere”/ “Civil Society” in China? The Third Realm Between State and Society, *Modern China*, Vol. 19, No. 2, Symposium: “Public Sphere”/ “Civil Society” in China? Paradigmatic Issues in Chinese Studies, III. (Apr., 1993), pp. 216 - 240.

② 邓正来:《国家与社会——中国市民社会研究的研究》,王铭铭、王斯福主编:《乡土社会的秩序、公正与权威》,北京:中国政法大学出版社,1997年,第631-634页。

③ Xueguang Zhou, Unorganized Interests and Collective Action in Communist China, *American Sociological Review*, Vol. 58, No. 1. (Feb., 1993), pp. 54 - 73.

④ 张静:《法团主义》,北京:中国社会科学出版社,1998年,第23页。

⑤ Samuel L. Popkin, Corporatism and Colonialism: The Political Economy of Rural Change in Vietnam, *Comparative Politics*, Vol. 8, No. 3, Special Issue on Peasants and Revolution. (Apr., 1976), pp. 431 - 464.

的文章中,两人提出,学者们数十年来所使用的社会科学范式已不能恰当地适应90年代的中国,而一个有帮助的概念是“法团主义”。这一概念虽然并不能包容今天中国发生的一切,但是,似乎对一些比较重要的倾向具有诠释的价值。昂格尔和陈佩华认为,在改革时代开始之前,中国就已经有了法团主义组织。这可以追溯到中国建国后照搬的苏联模式。这一模式的前提是,在社会主义国家,领导与被领导、管理者与工人,大家都为了建立繁荣的社会主义这一使命而团结一致。在此模式之中,法团主义地方分支诸如工会和农协等相当于上情下达、下情上达的“纽带”。它们是党中央与某一群体之间的双向通道,自上而下的传递是为了国家的集体利益动员工人和农民增加生产;自下而上的传递是表达基层的权利和要求。改革后,中国政府在经济发展上进一步放手,国家对社会的直接控制也进一步弱化。因此,需要更多的机制来补充因此而出现的控制上的不足,从而创出大批新的团体,来充当法团主义的中介机构和代理人。昂格尔和陈佩华敏锐地指出:同东亚新经济国家的情形相对照,中国是从另一个方向朝国家法团主义发展的。这时,国家法团主义已不是用来作为进一步加强国家对经济和社会控制的一个机制,它所起到的反而是放松控制的作用^①。此外,陈佩华还通过对中国工业企业的分析提出:中国改革与转型的一个重要特点是国家主导,在这样的情况之下,“市民社会”在中国的发育不仅是困难的,而且可能是充满冲突的。而法团主义可能是一条出路,它可以继续原有社会体制的路径,同时通过法团主义团体在中国的双重地位获得自身的发展。这是一种通过统一结构增进组织利益的方法,沿着这个路径发展的结果,是“社会主义的社会法团主义”模式(socialist societal corporatism)。它的最终发展趋势不是从国家当中分离出市民社会,而是一种新形式的国家与社会的制度化联结。而这一模式,能够将中国改革的代价即转型所导致的冲突减少到最低限度^②。

另外,针对市民社会论者所寻找到的那些证据,法团主义论者也提出了反驳。皮尔逊发现,中国合资企业渴望有机会独立发展,但是它们不能建立完全独立的社会联合体,而必须依赖于国家。因而,这些组织与其说具有自主性地位,不如说是法团主义式的^③。裴敏欣通过对在国家、省、市等各级政府登记的民间组织(civic association)的相关数据进行分析认为,改革后大量民间组织的出现,改变了国家与社会关系的格局,但是这并不意味着一个具有完全自主性的市民社会的出现。实际上,这些民间组织具有明显的“国家法团组织”(state-corporatist)特征^④。古德斯坦则通过比较中国与苏联的经济改革,认为法团主义的模式较之市民社会的模式更准确地解释了中国转型的实质^⑤。

法团主义框架还影响了不少中国本土研究者的理论视角与提问方式。张静通过对企业职工会案例的研究说明了社会基层与国家的制度化联系渠道,以及建立在此基础之上的基层社会结构与政治秩序。她认为这种“中介”与“联结”的研究视角正是属于“法团主义式”的^⑥。顾昕在其关于民间组织的研究中提到,改革后中国社团空间的监管体系具有的国家法团主义特征,高度强调国家的控制,同时在社团的唯一性、代表性、垄断性等方面,施加严格的控制。而作者认为理想的发展路径是,国家担当能促性角色,走向社会法团主义,推进民间组织在社会公益领域中发展,反过来可以有效增强

① Jonathan Unger and Anita Chan, China, Corporatism, and the East Asian Model, *the Australian Journal of Chinese Affairs*, No. 33 (Jan., 1995), pp. 29 - 53.

② Anita Chan, "Revolution or Corporatism? Workers and Trade Unions in Post-Mao China", *The Australian Journal of Chinese Affairs*, No. 29 (Jan., 1993), pp. 31 - 61.

③ Margaret Pearson, "The Janus Face of Business Associations in China: Socialist Corporatism in Foreign Enterprise", *The Australian Journal of Chinese Affairs*, No. 31 (Jan., 1994), pp. 25 - 46.

④ Minxin Pei, Chinese Civic Associations: An Empirical Analysis, *Modern China*, Vol. 24, No. 3, (Jul., 1998), p. 285.

⑤ Steven M. Goldstein, China in Transition: The Political Foundations of Incremental Reform, *The China Quarterly*, No. 144, Special Issue: China's Transitional Economy. (Dec., 1995), pp. 1105 - 1131.

⑥ 张静:《利益组织化单位:企业职工会案例研究》,北京:中国社会科学出版社,2001年。

国家推动社会发展的能力^①。另外，自 20 世纪 90 年代中期以来，关于中国非政府组织(NGO)发展的讨论当中，亦有广泛地强调国家在非政府组织发展当中重要作用的声音——尽管他们并没有使用“法团主义”的字眼，但是这其中也很容易看到法团主义框架的影子。

然而，法团主义框架在解释改革后中国国家与社会关系时并非没有问题。从理论路径上来说，当遵循法团主义的思路去探讨当代我国社会和政治秩序的来源与基础的时候，我们仍然走到了与市民社会理论相同的道路，即组织化的体制外利益通过“中介”上传到正式体制之内，通过影响社会政策的制定来谋求自身利益要求的实现。不同的只是法团主义将国家对利益团体的“领导”作为基本和重要的前提。在这样的理论路径下，法团主义框架同样无法回避如下的问题：首先，法团主义关注的是社会中的组织化利益通过什么机制进入国家的决策结构，其必要前提是社会结构分化基础上的利益代表范围及权利界定的相对发展。但至少到目前为止，作为前提的社会结构分化基础之上的代表范围及权利界定的发展，并没有出现在当前我国社会当中。其次，与市民社会理论一样，法团主义框架无法解释当前我国社会体制外利益不曾广泛聚合的现实，甚至可以说体制之外的利益集团化程度远没有达到法团主义之标准。作为利益集团化程度重要指标的“集体行动”在中国与其说是一个基于利益组织化的有意识和理性的过程，不如说是国家与社会关系导致的大量个体自发行为的聚合体，它不仅不是出于利益的组织化，而恰恰是源于利益的未组织化^②。既然法团主义基础之利益集团尚未完全形成，那么又如何去谈论是国家法团主义还是社会法团主义呢？再次，法团主义框架虽然强调基层社会与权威当局之间的“中介”与“联结”机制，但是它往往将上述“中介”与“联结”机制置于正式体制与基层社会之间。而就当前中国社会的实际情况来看，基层民众与权威当局之间具有“中介”与“联结”作用的结构性机制表现得并不清晰。此外，还没有令人信服的证据说明，在当前的中国，无论是法团组织对国家政策制定的影响力还是法团组织对于国家政策执行的参与程度，都已经达到了法团主义制度安排的要求。因而，我们可以说当今中国国家与社会关系有某些法团主义特征，尤其是在法团主义所强调的体制内外制度化联系与沟通的渠道方面；但这些暂时还没有定型的特征是否就说明中国已经走上了国家法团主义的道路，还值得商榷。

三

早期的极权主义理论与利益集团理论虽然已经被证明在解释社会主义国家(包括中国)时的错误，但是，极权主义理论和利益集团理论却为后来的国家与社会关系研究给出了一个基础性的思维框架。这一思维框架具体表现为将国家与社会置于一个连续统(continuums)的两极，国家一极意味着国家全面控制社会，社会一极则意味着自由多元主义、甚至无政府主义。任何一个国家在特定时期的国家与社会关系，或者处于这两极当中的一极，或者处于两极中间连续统的某一个特定位置。其位置的确定，依赖于国家与社会力量的对比。因此，通过国家与社会互动关系的研究以确定国家与社会力量对比情况，并由此表征国家与社会关系的特征，就成为一种普遍的做法。虽然后来的学者往往都会在其研究中说明，他们的研究框架与极权主义和利益集团理论有何不同，更多的时候，极权主义理论和利益集团理论是作为他们研究的标靶；但这些研究却仍然落入到了上述国家与社会关系的连续统当中去了。比如华尔德使用“非正式网络”的概念，侧重于理解社会利益诉求达至国家决策层面的渠道^③；戴慕珍使用“地方性国家法团主义(local state corporatism)”的概念，侧重分析地方政府的独特运作对国家与社会关系的影响^④。其实从最为基本的思维模式看，上述论者依然是在国

① 顾昕：《公民社会发展的法团主义之道——能促型国家与国家和社会的相互增权》，《浙江学刊》2004年第6期。

② Xueguang Zhou, Unorganized Interests and Collective Action in Communist China, *American Sociological Review*, Vol. 58, No. 1. (Feb., 1993), pp. 54 - 73.

③ [美]华尔德：《共产党社会的新传统主义：中国工业中的工作环境和权力结构》，龚小夏译，香港：牛津大学出版社，1996年。

④ Jean C. Oi; *State and Peasant in Contemporary China*, University of California Press, 1989.

家与社会连续统的框架之下讨论问题。这样说的意思是,无论是“非正式网络”还是“地方性国家法团主义”的概念,背后都预设了国家与社会的两极,而与极权主义和利益集团理论的不同之处在于它们并没有静态地讨论国家与社会孰强孰弱,强到什么程度、弱到什么程度的问题;而是动态地分析国家与社会之联系渠道与互动的关系形态。但依照此逻辑分析国家与社会之关系,必然是落入到连续统中的某一个位置。

市民社会理论与法团主义框架逐渐盛行于对当代中国国家与社会关系的解释,更加清晰化了上述连续统的观察视角。市民社会论者强调的是社会对于国家的制衡与影响;而法团主义论者在强调社会对于国家政策影响的同时,同样强调国家对社会的控制与管理。这两者的共同点是关注社会转型之后,体制外利益聚合体的形成、西方政治学意义上的“公共领域”在中国社会出现和发展的可能、以及在上述两者的基础之上“社会”对“国家”政策制定产生影响的可能性。国家与社会关系连续统的预设加上市民社会或者法团主义的框架,使得国家与社会关系的理论假说被设计为“全能主义模式→国家法团主义模式→社会法团主义模式→市民社会模式^①”。这一预设本身已经决定了其所能够得到的结论。从市民社会或法团主义的立场来看待改革之后中国国家与社会的结构分化,必然得出这样的结论,即国家从社会领域的撤退以及与此同时社会自主性增强带来的社会领域的崛起。同时,这亦是中國民主化进程的必然道路。就当前的中国社会而言,无论是强调国家控制社会、社会影响国家还是同时强调上述两者,都从一个角度把握了这种关系的实质,但是都不能说全面和真实。市民社会与法团主义作为描述与理解改革后中国社会结构与秩序两种主要和流行的框架,存在着不可克服的障碍。这种障碍可以从这样两个意义上来说明。一是从实体建构的意义上来说,无论是市民社会还是法团主义,都是源自西方社会的历史、文化与政治独特性。它们被应用于理解中国当前的社会现实,信度与效度都有赖于中国是否具有市民社会或法团主义的独特历史、文化与政治特征。二是从解释模式的意义上来说,市民社会与法团主义的制度安排预设了国家与社会两极对立的连续统,而如果这一连续统并非现实当中国家与社会关系之存在形态的话,无论是市民社会还是法团主义——这种在两极对立连续统当中确立国家与社会关系位置与形态的做法便存在问题。

改革开放以来,经济体制的转轨逐渐引发了社会体制的转型。在这一背景之下,国家与社会关系的调整与重塑成为不争的事实。在对这一主题进行理论阐释的过程中,源自西方的市民社会理论与法团主义框架都存在无法克服和逾越的障碍。产生这一障碍一方面是由于改革后中国国家与社会的关系远比“市民社会”或是“法团主义”所提供的解释要复杂得多;另一方面则是由于中国经验相对于这两者产生的西方背景所具有的独特性。虽然这两个概念已经被证明了其应用于特定地区特定时期的有效性;但是必须对当代中国国家与社会关系的解释框架进行“概念再造”(reconceptualization)^②,新创造的解释框架必须来自于中国自身的经验。或许,对源自西方的概念框架进行“实体建构”与“解释框架”的区分揭开了“概念再造”的序幕,但是我们应当在这条路上走得更远。

[责任编辑 刘京希]

① 李略:《市民社会和社团主义——国家与社会关系分析模式》,《中国社会科学季刊》(香港)1999年春季号,总第25期。

② Marie-Claire Bergere, *Civil Society and Urban Change in Republican China*, *The China Quarterly*, No. 150, Special Issue: Reappraising Republic China. (Jun., 1997), pp. 309 - 328.