

2014

[总第 345 期]

ISSN 0511-4721

6

国家社科基金资助期刊



JOURNAL OF CHINESE HUMANITIES

文史哲

□学术史研究

- 父权缺失与五四文学的发生..... 李宗刚(5)
- 南宋纲目体本朝史的编修及其流变 燕永成(18)

□当代学术纵览

- 试论“共享的历史”与中美关系史研究的新范式 徐国琦(27)
-
- 夏殷“直道而行”说质疑 吴 锐(40)
- 印度佛教向东而非向西传播的原因
- 东西方文化差异的一个案例 郑学檬(50)
- 唐太宗贞观十一年立法研究
- 以《贞观式》有无之悬疑为中心 楼 劲(53)
- 武则天入纪公案与“正统”论 韩宏韬(67)
- 宋代御药院探秘 程民生(80)

生命意识与文艺创作	杨守森(97)
欧美赋学研究概观	[美]康达维(110)
江户初期汉诗人对于《沧浪诗话》的拒斥 ——以石川丈山《诗法正义》为例	祁晓明(119)

□中国哲学研究

“格物致知”新解	王 前 李贤中(129)
试论儒学与科学的相容性	马来平(135)

□政治哲学研究

作为“正义论”的《资本论》	白 刚(143)
“正义”概念辨析	李寿初(152)

《文史哲》2014 年总目录	(166)
----------------------	-------

父权缺失与五四文学的发生

李 宗 刚

摘 要:五四文学创建主体大都在童年或少年时代有着丧父的人生经历,其父权有一个从在场到缺失的过程。父权的缺失,使得中国传统文化的代际传承出现了断裂,约束“子”的外在规范失却了效能。没有了父权的规训,也就意味着由父权所承载的规则、秩序失却了存在的根基。在父权缺失中,促成子权张扬并最终确立的,是晚清政府主导下的新式教育,以及嗣后科举制度的废除。父权的缺失,为这批“没有父亲的孩子”成长为中国传统文化的颠覆者,以及五四新文化和新文学的建构者提供了历史的机缘。当然,五四文学的发生是众多要素共同作用的结果。通过考察五四文学创建主体的父子关系,分析五四文学的发生与父权缺失有着怎样的内在关系,以及父权缺失对五四文学的发生究竟起了怎样的作用,可以发现五四文学发生的特殊规律。

关键词:父权缺失;五四文学;陈独秀;鲁迅;胡适

在五四文学的发生过程中,父权缺失与五四文学的发生有着不容忽视的内在关联。但遗憾的是,这种关联还没有引起研究者足够的关注和深入的探讨。从五四文学创建主体的父子关系来考察五四文学的发生,便会发现,这些创建主体大都在童年或少年时代有着丧父的人生经历,其父权也有一个从在场到缺失的过程。那么,五四文学创建主体的早年丧父,是否造成了他们父权的缺失?父权缺失对文化的代际传承有着怎样的影响?这对他们成长为五四文学的创建主体有什么促进作用?所有这些问题,都需要我们通过对文化现象的梳理,揭示出五四文学发生的复杂机理,进而发掘出五四文学发生的特殊规律。

一

中国传统文化的代际传承主要是在家庭中由父亲规训来完成的。这一特殊的传承方式,使得父亲被赋予了更多的社会权力。那么,父权究竟是怎样的一种权力?父亲依恃着父权的支撑,在文化的传承过程中到底发挥了怎样的作用?

父权本质上是一种要求儿女服从其意志和规范的权力。对此,洛克曾经说过:“父亲通常还有另外一种权力,使他的儿女不得不对他服从;虽然这种权力他和别人都是同样具有的,但是由于这种权力的实施机会差不多总是出现在父亲们私人的家庭里……这就是人们通常所具有的把他们的财产给予他们最欢喜的人的权力。……父亲一般地有权根据这个或那个儿女的行为是否迎合他的意志和脾气而多给或少给。”^①当然,洛克在这里所说的父权,更多地着眼于西方资本主义关系下的父子关系,注重的是对财产的处置权。而在中国传统社会中,父权不仅拥有处置财产的权力,而且还具有规

作者简介:李宗刚,山东师范大学文学院教授(山东济南 250014)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“民国教育体制与中国现代文学”(10BZW104)的阶段性成果。

^① [英]洛克:《政府论》下篇,叶启芳等译,北京:商务印书馆,1964年,第44-45页。

训儿女人生道路的权力,尤其是依据“三从四德”等儒家规范,迫使儿女接受和皈依这套规范体系的权力。

在精神分析学理论中,“父亲”是一种文化符码,代表着权威、强者、传统以及历史等。“在儿童的心目中,父亲是威严的象征,他和理性、责任、能力、纪律、遵从、功利、刻苦、奋斗、冒险、秩序、权威等字眼连在一起。”^①在中国传统社会中,父亲所承载的权力是对纲常名教的皈依和担当,其在社会的权力结构中占据极其重要的地位。父权作为纲常名教特别凸显的权力类型,是确保文化得以完成代际传承的重要保障。按照“三纲”的规定,“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”。其中,就“父为子纲”而言,其所规定的是父亲在儿子成长过程中的训诫和教化作用。《三字经》作为儒家经典便凸显了父亲的权力和责任:“养不教,父之过。”在文化的传承中,父权文化具有绝对的权威性。这正如鲁迅所说的那样:“他们以为父对于子,有绝对的权力和威严;若是老子说话,当然无所不可,儿子有话,却在未说之前早已错了。”^②黑格尔对此也有过这样的论述:“中国人把自己看作是属于他们家庭的,而同时又是国家的儿女。在家庭之内,他们不是人格,因为他们在那里生活的那个团结的单位,乃是血统关系和天然义务……家庭的义务具有绝对的拘束力,而且是被法律订入和规定了的。父亲走进房内时,儿子不得跟入;他必须在门侧鹄立,没有得到他父亲的准许不得离开。”^③由此说来,不管任何情况,作为父亲的“老子”的思想都先验地具有合理性与合法性,其对“子”的驯化正是把他所认同的外在理性规范灌注到“子”的文化心理结构中,成为“子”的外在行为的指导思想。这就是说,“父”通过对“子”的规训与教化,使“子”的思想行为被训诫得更加符合儒家道德的规范要求,进而再遵循着“修身、齐家、治国平天下”的路径,达到“内圣外王”的境界。

“父”对“子”的文化规训,实际上也是父权发挥其社会效能的过程。在此过程中,父权的实现方式主要有两种途径:其一是通过循循善诱,让纲常名教的理性规范以“随风潜入夜,润物细无声”的方式,使“子”在耳濡目染中,把外在的理性规范自觉不自觉地植根于自我的思想与情感中;其二是通过强制的方式,把外在规范强行地镶嵌到“子”的思想和情感中。不管怎样,这两种方式殊途同归,其最终的落足点都是确保外在的理性规范内化为“子”自觉恪守的理性法则。这种情形在中国文学中有着详尽的描述,如曹雪芹在《红楼梦》中就为我们展示了贾政是如何训诫儿子贾宝玉的。贾宝玉因没有遵照父命苦读“圣贤之书”,贾政在诱导无效的情况下,开始动用“家法”对其进行惩戒,贾宝玉因此被打得遍体鳞伤。在此,贾政所使用的“家法”,便是这个大家族文化传承的主要方式,从某种意义上说,它不仅显示了父权在文化传承中的强制性和残酷性,而且也标志着文化在传承过程中具有代际角色转换的特点。由此说来,在中国传统社会里,“正是通过‘父’对‘子’的不断驯化,文化完成了代际传递。所以,儿子一旦做了父亲,便会用自己所传承过来的‘规矩’来约束规范下一代”^④。这恰如鲁迅所清醒地意识到的那样:“做儿子时,以将来的好父亲自命,待到自己有了儿子的时候,先前的宣言早已忘得一干二净了。”^⑤类似的训诫,在五四文学创建主体那里可谓比比皆是。陈独秀在丧父后,由其祖父“代其父权”来对其进行规训,其祖父对陈独秀异常严厉:“我背书背不出,使他生气动手打,还是小事;使他最生气,气得怒目切齿几乎发狂令人可怕的,是我无论挨了如何毒打,总一声不哭。”^⑥鲁迅对类似的训诫,也有刻骨铭心的记忆:“在百静中,我似乎头里要伸出许多铁钳,将什么‘生于太荒’之流夹住;也听到自己急急诵读的声音发着抖,仿佛深秋的蟋蟀,在夜中鸣叫似的。”^⑦这正是鲁迅

① 童庆炳:《作家的童年经验及其对创作的影响》,《文学评论》1993年第4期。

② 鲁迅:《我们现在怎样做父亲》,《鲁迅全集》第1卷,北京:人民文学出版社,1981年,第129页。

③ [德]黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海:上海书店出版社,2001年,第122页。

④ 李宗刚:《父权疆域的寓言化书写》,《鲁迅研究月刊》2011年第2期。

⑤ 鲁迅:《从孩子的照相说起》,《鲁迅全集》第6卷,第80页。

⑥ 陈独秀:《实庵自传》,上海:亚东图书馆,1947年,第6页。

⑦ 鲁迅:《五猖会》,《鲁迅全集》第2卷,第264页。

在被父亲训诫过程中痛楚情感的真实写照。这些现象说明,在文化传承的过程中,如果诱导方式无法承载起规训的使命,那么,强制性的训诫方式便成为了最重要的选项,甚至可以说,传统文化的代际传承绝大多数是伴随着训诫等强制性方式得以完成的。

在“父”对“子”的这种潜移默化的训诫下,大部分“子”还未成长出所谓的独立意识,其个性便被消磨殆尽,外在的规范便内化到其文化心理结构中,成为他自觉皈依与自发恪守的戒律。这正如一位神职人员所说的那样:“把一个小孩子12岁以前的控制权交给我。之后,随你传给他什么宗教都没有作用,因为我已经把我自己的宗教根植于他的思想中,世上再也没有其他力量能够破坏我的工作。”^①对此,弗洛姆亦曾经有过这样的论述:“一个人若在三岁接受了这种遵从模式和规定,以后就决不会抛弃同民众的联系,甚至是殒葬,作为他最后的社会大事,他在死别之前还嘱咐后人,他也必须严格遵从这种模式。”^②这就是说,父亲在对“子”的早期规训中,也就是在其还没有明晰的自我意识时,便把父辈所恪守的道德规范“根植于他的思想中”,从而完成了代际文化的传承。如此一来,儿子一旦做了父亲,便会用他所接受的“规矩”来约束规范下一代,一旦“子”成长为“父”后,出于对理性规范的认同,便会反过来规范约束其“子”,进而成为既有文化秩序的维护者和传承者。在鲁迅的作品《故乡》中,对闰土与其父亲,以及闰土与其儿子之间关系的描写,便很好地显示出了二者之间的角色转换和代际传承关系。早年,闰土“见人很怕羞,只是不怕我,没有旁人的时候,便和我说话,于是不到半日,我们便熟识了”。然而,成年之后的闰土,却和“我”“已经隔了一层可悲的厚障壁了”,“我”与闰土从年少时亲密无间的“兄弟”关系,变成了“老爷”和“奴仆”的关系。不仅如此,闰土还把躲在自己背后的孩子“拖出来”,“给老爷磕头”^③。在这样的一个父子角色转换过程中,我们可以看到,闰土的早年行为缘于“那时是孩子,不懂事”,经过其父的规训,闰土已经把那套“规矩”内化到自我的心理结构之中,并转化为外在的行动。在这套“规矩”中,人处在不同的层级体系中,并被分成“老爷”和“下人”,尤其需要恪守的原则是这个层级绝不能被打破。这样的“规矩”体系,恰好从另一个角度说明了从闰土的父亲到闰土、再从闰土到儿子水生之间的代际传承关系。当然,这样一个懂得“规矩”的过程,恰恰是在父权的制导下完成的,离开了父权的规训,儿子就难以完成“懂事”的过程。父亲正是依照这样的法则,完成了对“子”的塑造。然而,一旦父亲不在场了,父权失却了载体后,儿子是否还会遵循着父亲所希冀的路径来完成自我的社会化过程,那就是一件值得怀疑的事情了。

“父”所恪守的文化作为文化传承的结果,往往会转化为他的一种“从来如此”的文化信念,这不仅使他失却了对自我所信奉的文化理念的质疑能力,而且也失却了挣脱既有文化理念的羁绊而建构新文化的能力;而“子”则不然,其文化心理结构作为一个不断建构的历史过程,其建构基点与其父辈相比,处于不断位移的历史过程中,他们更容易接纳并信奉那些在父辈看来难以理喻的文化理念。

在中国文化的传承过程中,如果“父”对“子”的规训这一链条没有外力干扰的话,如此的传承方式将会周而复始地循环着。但是,随着父亲的死亡,那些还没有“长大成人”的“子”便成了“没有父亲管教”的人,他们犹如流浪儿一样,一下子被置于精神的荒原上。在其精神成长过程中,因为没有外在的、尤其是来自父权的规范约束,他们获得了相对自由的生长空间。对此,巴金曾经这样叙说过其母亲、父亲、祖父相继去世后,自我主体获得张扬的情形:“祖父像旧家庭制度的最后的卫道者那样地消灭了。对于他的死我并没有遗憾。虽然我在哀悼失掉了一个爱我的人,但是同时我也庆幸我获得了自由。从这天起在我们家里再没有一个人可以支配我的行动了。”正是缘于父权的缺失以及代父行使权力的祖父的死亡,代父行使权力的兄长则相对开明宽容得多,这使得巴金“和三哥就考进了外国语专门学校”,后来,因为“被剥夺了获得毕业文凭的权利”,又“打动了继母和大哥的心,使他

① [美]拿破仑·希尔:《成功法则》,刘树林译,北京:中国发展出版社,2003年,第485页。

② [美]埃·弗洛姆:《爱的艺术》,康革尔译,北京:华夏出版社,1987年,第13-14页。

③ 鲁迅:《故乡》,《鲁迅全集》第1卷,第478-482页。

们同意我抛弃了学业同三哥一路到上海去”^①。巴金在此能够相对自由自主地选择和规划未来,这不能不归功于父权缺失后的家庭权力体系的“松动”。

在传统社会中,父权之所以高度重视对“子”的规训作用,除了来自儒家的规训之外,还与国家制导下的意识形态有着紧密的关联。如果说儒家的规训在于让人通过内心的自我认同来完成文化皈依,那么,各个朝代的律例则强迫人们接受这样的规训。封建王朝为了确保自家的江山社稷万代传承,其所制定的诸多律例,都把“父”对“子”的规训纳入到国家的体制内加以确认和推崇。如果“父权”未能有效地设定“子”的人生疆域,使“子”犯下杀头之罪的话,那不仅要满门抄斩,而且还要株连九族。这样的一种连坐制,使得“父”对“子”的规训不仅是其自身的义务和责任,而且还是整个家族的义务和责任,这就把“子”与父母以及整个家族的命运紧密地捆绑在了一起。这恐怕也正是陈独秀的祖父之所以担忧桀骜不驯的孙子会成为“杀人不眨眼的凶恶强盗”的缘由所在,如果真是那样的话,那由“子”而带来的处罚将不再仅仅局限于个人,而且还会殃及整个家门。这正如鲁迅小说《药》中的康大叔所言:“夏三爷真是乖角儿,要是他不先告官,连他满门抄斩。”^②

由于父亲的死亡而导致的父权缺失使得既有的文化传承链条中断了,而“慈母”又难以取代“严父”承载起“父权”的使命,况且,在人们所恪守的“三纲五常、三从四德”等经典戒律中,父亲不在场之后,承载“父权”的不是母亲,而是长子。按照“未嫁从父,既嫁从夫,夫死从子”的“三从”规范要求,长子在家庭中的权力获得了凸显,这为“子”挣脱父权的羁绊、超越“父”的人生疆域的限制提供了极大的可能性。从某种意义上说,正是家庭的衰落以及父亲的病逝,使得清末民初社会文化转型的过程中,文化传承的链条出现了断裂。那些没有父亲“规训”的孩子,便一下子进入了一个相对宽松和自由的权力松弛地带,这为他们走出既有父权设定的人生疆域,相对自主地选择自我人生的展开形式提供了诸多可能性。

父权的缺失,使得约束“子”的外在规范失却了效能;没有了父权的规训,也就意味着那个由父权所承载的规则、秩序失却了存在的根据。于是,在“无父”的情况下,他们通过对“父权”的解构,进而解构“家国一体”的专制君主权力,由“无父”的一代变成了“无君”的一代。如在守旧派攻击陈独秀的“讨父、仇孝、公妻”主张时,便指责其是“无父无君”,陈独秀以“我自幼便是一个没有父亲的孩子”^③,予以了响亮的回击。显然,这话颇有意味。这正说明了五四文学的本质正是对“父权”的解构,而父权缺失则恰好为他们解构“父权”提供了一次难得的机遇。

二

五四文学的发生离不开五四文学的创建主体,而五四文学的创建主体,又是在历史中发展的主体,其人生遭际对其文化心理的建构有着至关重要的作用。由此出发,我们对五四文学创建主体的人生遭际进行考察时便会发现,他们在童年或少年时代,大都有丧父的经历。像李大钊还没有出生就已经没有了父亲;陈独秀幼年丧父;鲁迅、周作人早年丧父;胡适、郁达夫幼年丧父;茅盾童年丧父。五四文学的创建主体如此,五四文学的接受主体和传承主体,同样有着类似的丧父经历:像老舍、郑振铎、孙伏园、胡山源、王统照、成仿吾、田汉、夏衍、丁玲、朱湘、路翎、傅雷、沙汀等均均为早年丧父。这些五四文学的接受主体,尽管并没有直接参与五四文学的创建,但是,他们作为接受主体,实际上也参与了五四文学的发生,并在嗣后迅疾地汇聚到了五四文学的大纛之下。

其实,丧父的人生遭际所带来的父权缺失,早在五四文学发生之前的晚清便已初现端倪。在晚

① 巴金:《家庭的环境》,《巴金全集》第12卷,北京:人民文学出版社,1989年,第401页。

② 鲁迅:《药》,《鲁迅全集》第1卷,第445页。

③ 陈独秀:《实庵自传》,第3页。

清诸多驰骋于思想界和政治界的风云人物中,也多有丧父的人生遭际:康有为、孙中山、严复、蔡元培、宋教仁、廖仲恺、汪精卫等也都早年丧父;还有一些历史人物,尽管没有遭遇到丧父之痛,但却遭遇到了丧母之悲,梁启超、谭嗣同等均早年丧母。以上诸多现象,以如此之高的频率显现于社会转型期时,便使我们不能不发问:他们父亲的去世是否造成了父权的相对缺失?父权的缺失对其走出家庭、走向更具有社会情怀的文学道路是否有深刻的影响?五四文学之所以在陈独秀、胡适、李大钊、鲁迅、周作人等创建主体手里得到了确立,是否与其丧父遭际有一定关联?

父亲的死亡,意味着由父亲所承载的社会权力出现了缺失,这直接导致了家庭内部权力的松动。在传统社会中,尽管母亲在无法“相夫”的情况下还拥有“教子”的责任,但女性还是无法取代男性成为被社会所接纳的社会角色,况且,在家族的诸多事务中,女性根本没有插手的权力,这“空缺”一般都由“长子”去填补。因此,父亲的死亡以及由此引发的父权缺失,便极大地改写了家庭这个社会有机体的内在结构,“子”因此被推到了社会舞台的中央,不得不独自面对社会的生存压力,自主地规划未来人生,这便为其逸出父亲在场时所规范好的人生疆域,提供了无限的可能性。

当然,这种创造新历史的可能性转化为历史的现实,还需要有一定的外在条件。在社会处于剧变的特殊时期,也就是所谓的“乱世”,便为“英雄”的横空出世提供了可能。那些失却了父亲庇护的“无父的一代”,在既有的社会秩序中大都处于被挤兑的边缘化状态,在家庭羁绊相对弱化的情形下,他们拥有了走出既有秩序、重构社会新秩序的机缘。这恰如黑格尔对过渡时代所描述的那样,他们的“精神已经跟他旧日的生活与观念世界决裂,正使旧日的一切葬入于过去而着手进行他的自我改造。……成长着的精神也是慢慢地静悄悄地向着它新的形态发展,一块一块地拆除了它旧有的世界结构”^①。显然,晚清至五四文学发生的这段历史,正是“千百年来未有之变局”的乱世,这使得中国进入了纲常解纽、威权塌陷、群雄逐鹿的变动时期。在“父权缺失”这样相对薄弱的“真空”地带,那些失去了父亲的一代,成为能够“一块一块地拆除了它旧有的世界结构”的人,进而使自己的精神在“跟他旧日的生活与观念世界决裂”中,“慢慢地静悄悄地向着它新的形态发展”,并最终完成了对五四文学的建构。

父权缺失固然为“子权”的张扬提供了无限可能性,但是,如果没有国家主导下的意识形态的转变,那么,“子”在既有的文化环境下,所承继的依然会是父权的衣钵。晚清社会如果不是受到了外部力量的强力冲击,其自我封闭状态下的自给自足的生产方式不但会依然如故地运行着,而且人们的观念也会循着“从来如此”的法则周而复始地传承着,至于上层社会主动地去推动社会变革,更是不可想象的。这正如弗洛伊德所说的那样:“一切有机体的本能都是保守性的,都是历史地形成的,它们趋向于恢复事物的早先状态。于是,我们就会得出这样的结论:有机体的发展现象必须归于外界的干扰性和转变性影响。”^②晚清政府如果不是基于“恢复事物的早先状态”,绝难进行所谓的变革,也不会制定出“师夷长技以制夷”的策略。然而,历史的悖论正在这里,并不是晚清政府不想依然故我地运行着,而是面对外在挑战,晚清政府这个“有机体”已经无法依然故我地保持或恢复其“早先状态”了,它正是为了恢复其“早先状态”,开始对社会进行变革,变革的结果之一,便为那些父权缺失的一代,在欲循既有社会规范而不得的情形下,为子权的张扬提供了历史的缝隙,或者是“走异端”,或者是“逃异地”,进而为其成长着的精神“慢慢地静悄悄地向着它新的形态发展”提供了物理空间。

如果说在传统社会中人们恪守的是“父母在,不远游”的话,那么,“父”不在就为他们远游提供了机缘。晚清所遭遇的严重社会危机,又为他们走出家庭、走向社会提供了更为广阔的选择空间,尤其是新式教育的风行,使得他们走进了由国家主导的新式学堂,接受了西方的科学、文化的熏染。这种新式教育的实行,从知识谱系的传承来看,它中断了其既有文化传承的链条,为他们接纳新式思想提

① [德]黑格尔:《精神现象学》上卷,贺麟、王玖兴译,北京:商务印书馆,1979年,第7页。

② [奥]西格蒙德·弗洛伊德:《弗洛伊德后期著作选》,林尘等译,上海:上海译文出版社,1986年,第40页。

供了极大的可能性。

在父权缺失中,促成子权张扬并最终确立的,是晚清政府主导下的新式教育,以及嗣后科举制度的废除。晚清政府大力主导下的新式教育,在实际推行的过程中,受到了人们头脑中既有思想的抵制,接受新式教育的学生还依然牵挂科举。随着科举制度的废除,既有的文化传承模式中断了,迫使人们认同并皈依国家体制所主导的新式教育。罗兹曼对此曾有过精辟的论述:“科举制度曾经是联系中国传统的社会动力和政治动力的纽带,是维持儒家学说在国家的正统地位的有效手段,……它构成了中国社会思想的模式。由于它被废除,整个社会丧失了它特有的制度体系。”^①事实上也确是如此,科举制度的废除,迫使传统的士大夫抛却了既有的知识谱系和道德体系,并由此开启了向现代知识分子过渡的序幕,这恐怕与晚清政府废除科举、推行新式教育的初衷南辕北辙。在新式教育哺育下成长起来的胡适,之所以留学美国,其根本的考量便是“科举既停,上进之阶,惟有出洋留学一途”^②。这就是说,五四文学的创建主体在其“成长着的精神”的初期,主流意识形态还是起到了重要作用。至于那些处于社会边缘的个体,则像漂浮在社会之河上的落叶,往往被历史之流裹挟而下;当他们“成长着的精神”完成了“它新的形态”后,这些个体则逐渐地由边缘到中心。尤其是当数不清的个体“正在进行成千上万次的行动”时,他们所认同的现代意识便逐渐地汇聚起来,犹如涓涓细流汇成滔滔江河一般,最终演绎成磅礴于时代的现代文学主潮。

相比较而言,那些一直在父权主导下的读书人,则没有像那些父权缺失的一代那样,可以顺畅地实现自我精神与传统文化的决裂。那些受父权主导的一代,尽管也有良好的文学素养,有些人还创作出了具有相当影响力的文学作品,但其人其文依然无法同五四文学创建主体的其人其文相提并论。在清末民初的文坛具有相当影响力的徐枕亚,尽管也接受了新式教育的熏染,但其父权始终规范制约着其人生疆域,甚至于他连婚姻也无法自主,更遑论文化思想和文学思想的变革了。徐枕亚创作的骈体文小说《玉梨魂》,就其主题而言,它不仅揭示了封建礼教是怎样地把那些没有觉醒的人吃掉了,而且还深刻地揭示了封建礼教又是怎样地把那些已经觉醒的人也吃掉了^③。然而,就徐枕亚的思想感情而言,对封建礼教依然是缱绻有余决绝不足,并把“真情”当“孽情”,致使其小说依然滞留在传统小说的道德规劝的层面上。至于其小说的骈文形式,更使其小说与新文学有相当的距离。更为甚者,徐枕亚最后还落得了“卖文为生”的窘境,成为五四文学横空出世时的“多余人”。徐枕亚的悲剧,在某种程度上恰是父权主导下的子权沦落的悲剧。由此可见,在父权可以发挥效力的疆域,“子”的新思想还处于萌芽状态时,便会被及时地“调教与匡正”过来,使之回归到父权所规范的轨道上来。从五四文学的发生来看,那些父权在场的五四文学的创建主体为数不是很多,便从另一个方面说明了父权缺失对五四文学的发生具有重要作用。

父权的在场固然限制了子权的张扬,但父权的缺失也并不必然会导致子权的凸显。如有一些传统的读书人,其父权尽管存有缺失,但他们并没有在父权缺失的缝隙中,通过新式教育完成自我主体的确立。在近代小说创作中产生巨大影响的李伯元,尽管也有丧父之痛,但由于他并没有接纳由此而来的新式教育,更没有像鲁迅、胡适等人那样完成对西学的认同,这使得其创作出来的“谴责小说”依然带有浓重的传统色彩,与五四新文学自然有着较大的差距。这种差距的产生,原因固然是多方面的,但就其所接受的教育而言,恐怕与晚清作家绝缘于新式教育下的现代知识谱系有相当的关联。成仿吾曾就郭沫若若要进文科大学有无必要一事这样说过:“研究文学没有进文科的必要,我们也在谈文学,但我们和别人不同的地方是有科学上的基础知识。”^④这说明,李伯元、徐枕亚等人因为没有“科

① [美]吉尔伯特·罗兹曼主编:《中国的现代化》,陶骅等译,上海:上海人民出版社,1989年,第338—339页。

② 耿云志:《胡适年谱》(增订本),成都:四川人民出版社,1989年,第23页。

③ 李宗刚:《〈玉梨魂〉:爱情悲剧和人生哲理的诗化表现》,《文艺争鸣》2010年第21期。

④ 郭沫若:《创造十年》,《郭沫若全集》第12卷,北京:人民文学出版社,1992年,第82页。

学上的基础知识”作支撑,致使其文学创作无法完成由传统向现代的“基点”位移。

当然,也并不是所有的人率先完成了对新文化的认同,就都必然地缘于父权缺失,以及因父权缺失而完成了对新式教育的皈依。有些人,父权尽管并没有缺失,但缘于父权的相对弱化,致使“子”得以接受新式教育,并因此确立了主体性。“子”一旦确立了自我的主体性,父亲即便在场,也无力再承载起父权的使命,这就使“子”挣脱了父权疆域的限制,尽管在此过程中会产生“父与子”的尖锐的矛盾冲突。像吴虞等对五四文学发生起到过重要作用的历史人物,就是通过其对新思想的接受,走上了反抗父权的道路。这一转型,得力于他们在接受新式教育的过程中,逸出了父权所设定的疆域,在新式学堂获得了一个相对自由的准公共空间,进而确立了其主体性。吴虞的父权尽管对其人生疆域有着种种的规训作用,但是,随着他在物理空间上走出了父权钳制的疆域,并在日本留学时接纳了新思想,以至于走上了与其父所期待的人生截然不同的道路,最终父与子走到了彻底决裂的地步。

在父权依然在场的情形下,缘于新式教育所带来的教育模式的转变,致使进入新式学堂的学生,得以从物理空间上走出了家庭,远离了父权的魔杖,使得其思想在新式教育中有了改变的机缘。在传统的私塾教育中,一般都是由物质富裕的家庭请先生到其家中施教。其间,不但“子”的一举一动都受到了“父”的监督,而且先生的“传道授业解惑”也受到了监督。新式教育体制下的“新学堂”则一改这种传统的小农作坊式的教育模式,代之以大课堂集中式的现代教育模式,学生由此得以远离父权的制衡,获得了独立发展的物理空间。如刘半农,其父权尽管在场,但他在“十七岁时就离开江阴去常州中学读书”,这使他的个性挣脱了父权的羁绊,甚至在常州府中学堂毕业前一年,出于对学校保守教育体制的不满和失望,刘半农作出了一个令父亲和乡亲们都想想不到也难以接受的决定,放弃眼看就要到手的大好前程,毅然从学校退学;后来,他进入上海中华书局担任编辑工作,有了稳定的收入可以养家之后,便把妻子“接到上海居住,开始了独立的小家庭生活”^①。在此情形下,父权对刘半农来说,便是真正的“鞭长莫及”了。至于刘半农父亲去世之后,他更是肩住黑暗的闸门,放胞弟到光明的地方去。对此,刘半农的三弟刘北茂这样说过:“我家兄弟三人。长兄半农先生长我十二岁,二兄天华先生长我八岁。我七岁丧母,十一岁丧父,全靠两兄抚养成人,手足感情之深,非一般兄弟可比。”^②刘半农的人生转型恰好说明,正是基于对父权的反抗,使得父权之鞭无法更改其所认同的新的人生道路。随着父权的缺失,刘半农则不仅改变了自己的人生轨迹,而且还依恃着长兄的权力,也极大地改变了乃弟的人生命运,被誉为“刘氏三杰”。

当然,在新式学堂这样一个相对自由的物理空间中,父权尽管无法有效地起到规训作用,但其存在本身还是对“子权”形成了一定的挤压。如“顾颉刚写过论述家庭的文章,怕自己家里知道,署名‘顾诚吾’,在《新潮》上发表”^③。顾颉刚笔下的旧家庭“极像一座‘古庙’”。显然,顾颉刚“狂妄不羁”的话语,只能在北京大学这样一个远离父权制衡的物理空间中,才有生成与存在的机缘。

总的说来,父权缺失与五四文学的发生,有着一定的关联。那就是“子”因为父权缺失获得了相对自主的权力后,能够得时代风气之先,特别是通过新式教育,确立了自我具有现代性的主体品格,由此出发而走上为文之路时,其所建构的文学便具有了区别于传统文学的新特质。

三

在晚清社会文化处于转型的特定时期,如果父权处于在场位置的话,“子”在文化上的激进主义可能会受到较大程度的抑制;但父权的缺失,便为其文化上的激进主义扫清了一些障碍。这批自幼

① 刘小惠:《父亲刘半农》,上海:上海人民出版社,2000年,第4-5页。

② 刘北茂:《纪念长兄半农先生》,鲍晶编:《刘半农研究资料》,天津:天津人民出版社,1988年,第57页。

③ 俞平伯:《回忆新潮》,《五四运动亲历记》,北京:中国文史出版社,1999年,第327页。

便“没有父亲的孩子”，不仅成长为中国传统文化和文学的颠覆者，而且还成为五四新文化和新文学的建构者。具体说来，父权缺失对五四文学发生的作用，主要体现在以下几个方面：

其一，父权的缺失，使嗣后成长为五四文学创建主体的一代新人，失却了物质上的支持，这既颠覆了原有文化传承所必需的物质条件，又改写了其父为其规划好的科举之路，在顺应晚清新式教育的诉求中，最终使他们从既有的社会晋升方式中挣脱出来，完成了对五四新文化和新文学的创造。

“父”的死亡，不仅意味着家庭中擎天之柱已然坍塌，而且还意味着家庭经济由此进入了败落的窘境，二者之间有着密不可分的关联。在一个男权占据主导地位的社会体系中，男性不仅是家庭政治地位的擎天之柱，而且还是家庭经济的擎天之柱。“父”的死亡便意味着家庭经济失却了赖以支撑的擎天柱；与此同时，“父”的死亡也极大地销蚀了家庭经济。因病而死亡的“父”，大都有一个患病、治病的过程，求医问药便逐渐地消耗掉了家庭积蓄，使得家庭经济从小康人家沦为困窘之家。蔡元培的父亲去世时，其父亲虽“任钱庄经理。去世后，家中并没有积蓄。我的大哥仅十三岁，我十一岁，我的三弟九岁。亲友中有提议集款以充遗孤教养费者，我母亲力辞之”^①。至于鲁迅，众所周知，为了救治父亲的疾病，请的“名医”要“隔日一回”，诊金已经是一元四角，“现在的都市上，诊金一次十元不算奇，可是那时是一元四角已是巨款，很不容易张罗的了”^②，为此，鲁迅不得不去当铺典当中那些值钱的物什，甚至还到了举债无门的地步。“我寄住在一个亲戚家里，有时还被称为乞食者”，这种经济上的拮据，使得“我渐至于连极少的学费也无法可想；我底母亲便给我筹办了一点旅费，教我去寻无需学费的学校去”^③。由此说来，父亲的疾病以及死亡，使得鲁迅最终“从小康人家而坠入困顿”，这一方面改变了鲁迅既有的人生轨迹，使其踏进了新式教育的门槛；另一方面也使鲁迅“看见世人的真面目”^④，为其文学创作提供了人生阅历、情感体验和理性反思等多方面的支撑。

面对经济上的窘迫和社会上的挤压，被迫“长大成人”的“子”，在国家主导的新式学校中，找寻到了他们走出乡村和传统的通衢。新式学校从培养国家亟需的人才出发，举办了一些免费的新式教育，这就解除了失去父亲的一代在物质上的困窘之忧，使之有了一展宏图的物质基础。对此，美国学者在论述严复为什么会走上西学之路时这样说过：“绅士家庭中，由于父亲的去世或某个举足轻重的家庭成员的厄运，导致象严复这样命运逆转的，在中国社会屡见不鲜。然而，对那些仕途受阻的士子来说，改读‘西学’是一种尤为不堪的选择。这种现象只是发生在19世纪后叶。”^⑤这就是说，在晚清社会中，社会对西学不接纳，即便是那些改学西学的士子，也往往是迫不得已的无奈之选。对此情形，鲁迅有过这样的叙述：“那时读书应试是正路，所谓学洋务，社会上便以为是一种走投无路的人，只得将灵魂卖给鬼子，要加倍的奚落而且排斥的”^⑥。相反，随着新式教育为更多的人所接受，比鲁迅稍晚的胡适等人，在考取了官费留学美国之后，则没有了这种“走异端”的感觉，反而还激发起他振兴衰微之家的豪情：“京中举行留学美国之考试……且吾家家声衰微极矣，振兴之责，惟在儿辈……且此次如果被取，一切费用皆由国家出之。闻官费甚宽，每年可节省二三百金。则出洋一事，于学问既有益，于家用又可无忧，岂非一举两得乎？”^⑦从严复到鲁迅，再从鲁迅到胡适，改读由国家予以经济补助的西学，免除了他们即将因家庭困窘而带来的学业中断之虞，这从五四文学的发生来看，正是他们成为创建主体必不可少的一个环节。至于随着现代都市的崛起，报刊等大众传媒已经具有了经济的功能，而文学创作，一方面可以满足他们对文化启蒙的精神诉求，另一方面，还具有经济方面的效益。

① 蔡元培：《自写年谱》，中国蔡元培研究会编：《蔡元培全集》第17卷，杭州：浙江教育出版社，1998年，第421页。

② 鲁迅：《父亲的病》，《鲁迅全集》第2卷，第284—285页。

③ 鲁迅：《鲁迅自传》，《鲁迅全集》第8卷，第304页。

④ 鲁迅：《自序》，《鲁迅全集》第1卷，第415页。

⑤ [美]本杰明·史华兹：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，南京：江苏人民出版社，1996年，第23页。

⑥ 鲁迅：《自序》，《鲁迅全集》第1卷，第415—416页。

⑦ 耿云志：《胡适年谱》（增订本），第23—24页。

如鲁迅之所以能在城市里“谋食”^①,稿费即是其中的来源之一;至于胡适,则早在1910年就对其为什么会在课余翻译外国小说之事这样说过:“云五劝余每日以课余之暇多译小说,限日译千字,则每月可得五、六十元,且可以增进学识。此意余极赞成,后此当实行之。”^②

可见,“父”的死亡与五四文学的发生之间的内在关联,主要在于那些曾接受了中国传统文化熏陶、具有强烈社会情怀的人,因其“父”死亡而使其家庭从“小康人家堕落”下来时,被晚清政府拿来当作“中用”的“西学”等新式教育,在物质上为他们自主地完成从传统的士子转变为现代的知识分子提供了可能性,像陈独秀、李大钊、胡适、鲁迅等人,皆是循着这个“路线图”走到创建五四文学的道路上的。

其二,父权的缺失,使得五四文学创建主体找寻到了业已被神化的精神偶像;而由父亲死亡而来的边缘化社会位置,则又激发了他们改造社会的使命感,从而使他们认同了具有社会改造功能的现代文学。

中国人特有的魂灵观,使得现实中的父权缺失和虚幻世界中的父亲神化结合在一起,这对五四文学创建主体的早期人生起到了砥砺作用,使其自我社会价值的实现有了内在的精神动因。作为没有父亲的一代,其父亲的肉体 and 生命尽管已经消失了,但其父亲的精神和魂灵却一直生活在“孤儿寡母”的精神世界中。在传统文化中,人们似乎更坚信人的灵魂是不死的,人们一直把那些已经逝去的先祖,当作依然有魂灵的人来看待,认为他们生活在另一个世界中,甚至还可以俯视和保佑子孙。因此,在先人的忌日、清明节、鬼节和春节等重要节日,后人都要对先人进行祭奠。从某种意义上说,现实生活中的父权缺失便和精神世界中的父亲偶像纠结在一起,这就使生活在另一个“世界”的父亲依然对“子”的现实人生有着影响。

其实,魂灵是否存在并不重要,重要的是这种信仰对“子”的精神具有重要的影响。从五四文学的创建主体来看,他们在走上五四文学创建道路之前,都曾经叙说过父亲的去世对其精神的重要影响。如陈秀独就曾经有过这样的回忆:“我的母亲为此不知流了多少眼泪,可是母亲对我并不像祖父那样悲观,总是用好言劝勉我,说道:‘小儿,你务必好好用心读书,将来书读好了,中个举人替你父亲争口气,你的父亲读书一生,未曾考中举人,是他生前一桩恨事!’”^③这就说明,在陈独秀所接受的早期教育中,“替父亲争气”,以此了结父亲“生前一桩恨事”,是其可以汲取的重要精神资源。同样,在胡适那里,作为魂灵的父亲亦非常清晰地呈现着:“(父亲)给我母亲的遗嘱上说糜儿天资颇聪明,应该令他读书。给我的遗嘱也教我努力读书上进。这寥寥几句话在我的一生很有重大的影响。”^④母亲对胡适也念叨着:“你总要踏上你老子的脚步。我一生只晓得这一个完全的人,你要学他,不要跌他的股。”^⑤在1910年留美考试中,胡适担心名落孙山,脸上无光,跌父亲的股,便改用“胡适”这一笔名和学名报考。这说明胡适父亲的遗嘱之于胡适精神的作用,似乎比现实中那些循循善诱的规劝或严厉惩戒更有力量。

父亲的死亡,固然为父亲的被神化提供了机缘,但是,父亲的死亡在现实社会中带来的边缘化社会位置,则又使被神化的父亲偶像,成为“子”对抗社会挤压的重要精神动力。这样一来,便使得五四文学创建主体从反抗自我当初被边缘化的“孤儿寡母”的人生境遇开始,在新式教育或异域体验的作用下,最终走上了反抗和改造整个社会的人生道路,由此构成了五四文学发生最为深厚的基础。

在男权社会中,失去了父亲不仅意味着家庭失却了经济上的支撑,而且还意味着将受到族人和社会的挤压,失去了在社会上立足的根本。随着父权的缺失,“孤儿寡母”在宗法社会中被进一步边

① 鲁迅在《故乡》中所使用的话语——“远离了熟识的故乡,搬家到我的谋食的异地去”。

② 曹伯言整理:《胡适日记全编》(一),合肥:安徽教育出版社,2001年,第18页。

③ 陈独秀:《实庵自传》,第7页。

④ 胡适:《九年的家乡教育》,《胡适全集》第18卷,合肥:安徽教育出版社,2003年,第24-25页。

⑤ 胡适:《九年的家乡教育》,《胡适全集》第18卷,第36页。

缘化,其生存空间受到进一步的挤压。如鲁迅在父亲去世后便遭到了族人的排挤,“父亲去世后,鲁迅就代表自己的一家,和族中的十多户人家议事。这些名分上是长辈的人们,常常讥讽和欺侮鲁迅。有时候,当大家公议这一房中的重大事情时,往往逼着鲁迅表态。”^①这样的人生体验,使鲁迅痛切地看清了人生的真面貌,对其“走异路”起到了重要作用。这致使“子”在反抗边缘化的过程中,进一步激发了实现自我社会价值的内在愿望,进而使“子”期待着更大的社会价值的实现,达到“扬名声,显父母”的目的。如茅盾在当年的中学作文中,便自然而然地流露出了这种思想:“吾党少年宜刻自奋勉,效苏秦之往事,鉴于苏秦之贫困,发愤有为,不负父母,斯则一生不虚矣!”^②这表明,茅盾正是以“不负父母”的愿望为出发点,逐渐地走上了自我社会价值实现的道路。然而,如果“子”把自我的价值一味地附丽于父母身上,也可能使“子”失却自我,进入了精神无所依傍的荒原。然而,现实社会的挤压,则又可能反过来促成“子”的抗争与反叛,进而建构起独立的精神世界。事实上,五四文学的创建主体的个性之所以获得自由发展,恰是在对“孤儿寡母”的现实人生的反抗中,最终走上了对社会的反抗,至于他们在异域文化的环境中,体味到“弱国子民”的无限挤压时,又促成了他们把独特人生体验,升华为独特的民族体验,孕育生成了超越个人恩怨的宏大社会情怀,为其创建五四文学奠定了坚实的基石。

由父亲死亡而引发的父权缺失,迫使这批“没有父亲的孩子”在社会中有所担当,这对其主体的确立具有重要的作用。在父亲庇护下的“子”,其所有决策皆由父亲最后裁定,这极大地抑制了其主体的确立。对此,郭沫若曾清晰地描画了“父”是怎样扼杀“子”的新思想。接受了新思想影响的郭沫若大哥,与郭沫若谈论妇女解放的话题,被父亲无意中听到,因此产生了激烈的冲突:“话头无心之间又转到放脚问题来了。大哥又问我是喜欢大脚还是小脚。我说:‘我自然喜欢大脚了。’他满高兴的不免提高了一段声音来说:‘好的,你很文明。大脚是文明,小脚是野蛮。’——‘混账东西!’突然一声怒骂从父亲的床上爆发了出来。——‘你这东西才文明啦,你把你的祖先八代都骂成蛮子去了!’这真是晴天里一声霹雳。大哥是出乎意外的,我也是出乎意外的。我看见那快满三十岁的大哥哭了起来。”^③由此可见,置身于父权统摄下的“子”,其一言一行都会受到父权的规训;而那些失却了父亲的“子”,自然就少了这些规训。父的死亡,迫使“子”从“惟父命是从”转变为“自己独立担当”。至于他们在“走异路”后,尤其是在他们出国留学后,置身异域所体验到的倒不是族人或社会的挤压,而是来自“文明国家”的挤压,这种“弱国子民”的体验是和“孤儿”相似的。如鲁迅在接受新式教育之后,尤其是留学日本之后,则弃医从文,自主地走上了疗救国民精神病端的文学之路,也正是由此基点出发,鲁迅等五四文学的创建主体才建构起了迥异于古典文学的五四新文学。

在五四文学的创建主体获得了社会认同和推崇之后,他们在返回“故乡”的过程中,以其“功成名就”的心态,完成了对过去被边缘化、被挤压的“拨乱反正”。在鲁迅的小说《故乡》中,便可以见出,“我”在告别“多年聚族而居的老屋”,“而且远离了熟识的故乡,搬家到我在谋食的异地去”期间,“又有近处的本家和亲戚来访问我”,尽管“老屋离我愈远了;故乡的山水也都渐渐远离了我,但我却并不感到怎样的留恋”。在此,“我”之所以“并不感到怎样的留恋”^④,这与其当初的那种人生创伤性体验和记忆密切相关。然而,当“我”在一个曾经陌生的“异地”不仅找到了“谋食”的差事,而且还在这个“异地”里住了下来,“母亲”也因此得以走出乡村。在此情形下,人们把“我”编排为“放了道台”、“有三房姨太太”、“出门便是八抬的大轿”^⑤。显然,在小说《故乡》中,鲁迅真切的乡村情结、文化情感与现代理性等多重元素是纠结在一起的。

① 林非、刘再复:《鲁迅传》,北京:中国社会科学出版社,1981年,第16页。

② 沈雁冰:《苏季子不礼于其嫂论》,毛华轩点评:《茅盾少年时代作文》,北京:光明日报出版社,1984年,第13页。

③ 郭沫若:《少年时代》,《郭沫若全集》第11卷,第50—51页。

④ 鲁迅:《故乡》,《鲁迅全集》第1卷,第476—485页。

⑤ 鲁迅:《故乡》,《鲁迅全集》第1卷,第481页。

其三,父权缺失还使母亲的作用获得了进一步凸显,这使得五四文学的创建主体在其早期的精神世界中,母爱成为他们精神和情感世界的重要组成部分。

作为失去父亲的一代,他们与母亲的精神与情感获得了强化,从而促进了他们对社会价值的追求。寡母实实在在地把其人生的全部意义寄托在了孤儿身上,这自然使“失去了父亲的一代”承受了更多的人生负荷。对此,蔡元培就不止一次地说过母亲对其一生的深刻影响:“昼间不能完卷,晚间回家后,于灯下构思,倦了就不免睡着,我母亲常常陪我,也不去睡。有一次,母亲觉得夜太深了,人太倦了,思路不能开展了,叫我索性睡了,黎明即促我起。我尔时竟一挥而就。我终身觉得熬夜不如起早,是被母亲养成的。”^①与此同时,蔡元培还觉得自己身上的宽厚是父亲的遗传,而其文化教育的影响则更多地来自母亲:“我母亲是精明而又慈爱的,我所受的母教比父教为多”^②;陈独秀小时候受其祖父鞭笞,绝不流泪,而当他承受着母爱的滋润时,则情形大不同了:“母亲的眼泪,比祖父的板子,着实有威权。”^③胡适在其回忆中也有过类似的叙说:“我母亲二十三岁就做了寡妇,从此以后,又过了二十三年。这二十三年的生活真是十分苦痛的生活,只因为还有我这一点骨血,她含辛茹苦,把全副希望寄托在我的渺茫不可知的将来,这一点希望居然使她挣扎着活了二十三年。”^④对此,胡适大动感情地说:“我母亲二十三岁做了寡妇,又是当家的后母。这种生活的痛苦,我的笨笔写不出一万分之一二。”^⑤至于在五四文学发生后才走上文坛的老舍也曾这样回忆道:“从私塾到小学,到中学,我经历过起码有二十位教师吧,其中有给我很大影响的,也有毫无影响的,但是我的真正教师,把性格传给我的,是我的母亲。母亲并不识字,她给我的是生命的教育。”^⑥由此可见,伴随着父亲的去世,寡母在其人成长历程中,便扮演了极其重要的角色,以至于如此深刻地影响到了其人生的情感与思想。与“父教”的绝对服从有所不同的是,“母教”更注重对“子”的主体性培养。对此,李大钊曾经说过:“男子的气质,包含着专制的份子很多,全赖那半数妇女的平和、优美、慈爱的气质相与调剂,才能保住人类气质的自然均等,才能显出 Democracy 的精神。我们中国人的一切社会的生活,都不许妇女加入,男女的界限很严,致成男子专制的社会。不独是男子对于妇女专制的社会,就在男子相互间也是一个专制的社会。”^⑦这清晰地说明了五四文学创建主体正是缘于父权缺失,才使得他们的主体性获得了更大程度的确立,而母亲则以其“平和、优美、慈爱的气质相与调剂”,进一步促使了“子”的独立意识的生成。

当然,由父亲的死亡而引发的寡母的人生遭际,在使其子对母爱有着深刻体验的同时,还内化为其人生挥之不去的阴霾,这甚至影响到了他们的人生轨迹。父亲的去世,强化了他们对母亲的依恋,这使其深受母亲人生视野的束缚,对其个性解放具有一定的抑制作用。如鲁迅、胡适等人,往往因为母违母命,在婚姻中做出了更大的牺牲。鲁迅为了母亲,迎娶了他所不爱的朱安女士,这既使鲁迅为此背负了沉重的人生枷锁,也使一个无辜的女子成为其个性觉醒的殉葬品。显然,母亲送给鲁迅的“礼物”,成了鲁迅一生都无法弥合的精神创伤。类似的情形还有胡适。胡适就其婚姻抉择中为什么会最终顺从母亲心愿时,有过这样的解释:“吾之就此婚事,全为吾母起见,故从不曾挑剔为难(若不如此,吾决不就此婚。此意但可为足下道,不足为外人言也)。今既婚矣,吾力求迁就,以博吾母欢心。”^⑧由此说来,母亲为了儿子而牺牲了自己的一切,儿子又为了母亲牺牲了个人的情感,母爱又成

① 蔡元培:《自写年谱》,中国蔡元培研究会编:《蔡元培全集》第17卷,第424页。

② 蔡元培:《自写年谱》,中国蔡元培研究会编:《蔡元培全集》第17卷,第427页。

③ 陈独秀:《实庵自传》,第7页。

④ 胡适:《九年的家乡教育》,《胡适全集》第18卷,第24页。

⑤ 胡适:《九年的家乡教育》,《胡适全集》第18卷,第37页。

⑥ 老舍:《老舍自述》,北京:京华出版社,2005年,第13页。

⑦ 李大钊:《妇女解放与 Democracy》,《李大钊文集》下册,北京:人民出版社,1984年,第102页。

⑧ 耿云志:《胡适年谱》(增订本),第64页。

为桎梏他们的个性走向进一步解放的缰索,使他们成为历史的“中间物”。惟其如此,他们才会在文学创作中把个性解放主题置于错综复杂的社会矛盾中,在高扬其个性解放的同时,也把其觉醒之后的“呐喊”和“彷徨”予以淋漓尽致的艺术呈现。事实上,历史的法则就是如此诡异,这种负值的情感财产,在转化为文学创作时,又成为他们植根于现实人生的最肥沃的土壤,为其文学创作提供了可以自由驰骋的天地。这种“中间物”的人生体验,成为他们从事文学创作取之不尽用之不竭的重要资源。

由此可见,五四文学的创建主体在对“孤儿寡母”的现实人生压迫的反抗中,以其所恪守的“修身齐家治国平天下”的社会责任感和使命感,探寻到自我社会价值的实现方式,那便是在国家面临着危亡的困窘时,传统的士大夫那种“天下为公”的政治情怀,在新式教育为他们所打开的崭新的精神原野上,最终完成了自我文化上的重铸,进而使自己的人生开始升华到了对祖国命运的关注上,使得个体的命运和祖国的命运获得了有机的对接,正是在此基点上,郁达夫在其小说《沉沦》中才有了“祖国呀祖国!我的死是你害我的!”“你快富起来!强起来罢”^①的呐喊。

其四,父权缺失还使“子”对生命与死亡等命题有了真切体验和思考,这既使他们在耳濡目染中形成了精神性创伤,还使他们的情感得到了淬炼,对生命的价值和意义有了更多的叩问。

严格说来,死亡是文学所要瞩目和表现的重要对象,也是文学的基本母题,这根源于人的向死而生的生命法则。人的生命,从某种意义上说,便是悲剧性的,不管人们怎样的抗拒死亡,死亡迟早都会翩然而至。但是,从人对世界认知的基本情形来看,“子”较早地接触到死亡现象,无疑对其文化心理结构产生了极大的影响,这一方面加剧了他们对死亡的恐惧,使得他们那原本晴空万里的心灵天宇中布上了阴霾,由此而形成了创伤性精神体验;另一方面,则促成了他们对自我生命的价值和意义有了更多的叩问。如鲁迅因其父的死亡而带来的创伤性精神体验,对其人生轨迹和文学书写具有相当大的影响,父亲的死亡促成了鲁迅对现代医学的皈依,对现代医学的皈依,又打开了鲁迅更为广阔的人生空间,使其体味到在这个风雨如磐的现实社会中,更需要迫切救治的是人的精神,而救治人的精神的最好方式则是文学,这由此又促成了鲁迅对文学的皈依。如此一来,鲁迅就从当初医治人的肉体疾病走向了医治人的精神疾病。事实上,在这一过程中,隐藏着鲁迅对抗死亡、找寻生命价值和意义的目的所在。可见,鲁迅正是在对死亡的深刻感知中,找寻到了自我生命的意义所在:“我以我血荐轩辕”,也就是通过献身于民族的现代文化的重构,找寻到自我生命的价值和意义之所在。鲁迅对生命的这种思考,渗透到了其文学书写中。如在其小说《孤独者》中,魏连受在父亲死亡时的情感,便折射有鲁迅对乃父死亡时所产生的精神和情感体验。至于矛盾,同样在中学时期便思考人生的价值是什么等问题,并在其早期中学作文中就表达了对久远人生价值的向往:“男子当流芳百世,光耀父母。不然,堂堂七尺之躯,而甘受人之轻侮,不能崭然露头角服人者耶。”^②这说明了矛盾在少年时代便因父亲的死亡而开始了对人的生命价值的思考,并以“流芳百世”为原点,最终认同了“经国之大业,不朽之盛事”的文学,赋予文学改良人生的社会功能,进而完成了由传统向现代的转型,走向了现代文学的创建道路。

在父权缺失的情形下,在客观现实中的父亲因为死亡而带来的缺席,与其在精神世界中因为“子”的记忆而被在场,是联袂而生的。那些已经死亡的父亲,并没有因其生命的终结而被其“子”彻底遗忘,其精神依然存活于“子”的记忆中。这种二律背反的现象,便使得“子”既有的文化心理结构在对象化的过程中无法获得实现,从而导致物是人非、恍如隔世的那种似梦似幻的心理体验。一般说来,当人的心理结构和客体无法对象化时,内在的既有心理结构就会对客体加以想象性建构,从而进一步强化心理结构对象化的动能;相反,一旦心理结构实现对象化,则心理结构的想象性建构便失

① 吴秀明主编:《郁达夫全集》第1卷,杭州:浙江大学出版社,2007年,第75页。

② 沈雁冰:《苏季子不礼于其嫂论》,毛华轩点评:《矛盾少年时代作文》,第13页。

却了前行的动能。正是基于这样的心理体验,五四文学创建主体便会在客观上的“缺席”与主观上的“记忆”之间,引发对人的死亡与存在的深刻反思。如胡适就这样回忆过他的父亲:“我小时也很得我父亲钟爱,不满三岁时,他就把教我母亲的红纸方字教我认……这些方字都是我父亲亲手写的楷字,我母亲终身保存着,因为这些方块红笺上都是我们三个人的最神圣的团居生活的记念。”^①如此看来,在胡适以及其母亲那里,这些“红纸方字”不仅是“团居生活的记念”,而且还成为父亲的人格化载体,成为胡适对父亲想象的媒介。

父亲的死亡,除了给“子”带来无限想象的空间之外,还使得他们由此对死亡有了切实的感知,甚至还成为无法排遣的心理情结一直萦绕在他们心头,成为他们从事文学书写时取之不尽用之不竭的源泉。如鲁迅对生命存在与虚无等生死问题即有深刻的思考,这在《野草》中就有形象的展示。从这个意义上说,五四文学的创建主体之所以能够创造出一代新文学,与其细腻的体察外物的情感方式、博大的人文情怀、对生命和死亡的哲学反思有着密不可分的关联。从某种意义上说,五四文学的创建主体正是在这样一个平台上获得了建构,他们所体味到的人生悲凉和人生悲剧,自然就与古典文学所粉饰的人生截然不同。于是,“人之子”醒来了,他们以其内心所体验到的真实人生和社会为书写对象,以参悟到的西方文化为参照系,以生活在当下的人所操持的话语为文学话语,以个人所体验到的悲凉、悲剧为基调,使其所建构的五四文学获得了区别于古典文学的现代品格。

总的来说,五四文学的发生是众多要素共同作用的结果,我们在此凸显了父权缺失对五四文学发生的作用,并不表明父权缺失就必然地会导致五四文学的发生。实际上,五四文学的发生,有着诸多的原因,可以看作是诸多“力量”“合力”的结果。我们在此突出父权缺失对五四文学发生的作用,只不过是说明,在五四文学的发生过程中,创建主体挣脱了父权藩篱的束缚,这是他们得以完成历史性蜕变最为重要的一环。至于在五四文学确立后,尤其是随着个性意识与民主观念的深入人心,父权在中国文化传承中的霸权地位已经被动摇,父权是否缺失,对从事中国现代文学的创建主体来说,已经无法再起到至关重要的作用了。正是在此情形下,不仅“子”已经挣脱了父权疆域的桎梏,而且“女”也逸出了父权疆域的边界,像丁玲、萧红、谢冰莹等女性,缘于接受了新式教育而依次走出了传统的藩篱。这恐怕也是五四文学发生之后,迅即成长为中国现代文学的传承者,不管是否有丧父的经历,也不管父权怎样顽固地桎梏着“子”或“女”人生疆域的拓展,但总的历史发展趋势已经不再是父权可以制衡得了的。

[责任编辑 刘 培]

^① 胡适:《九年的家乡教育》,《胡适全集》第18卷,第24页。

南宋纲目体本朝史的编修及其流变

燕永成

摘要:南宋中后期以来,纲目体本朝史的编修异军突起,陈均等史家继承和发展朱熹所创的纲目体例,开创了纲目体本朝史,并相继编成《皇朝编年纲目备要》、《中兴两朝编年纲目》、《续编两朝纲目备要》等贯通两宋十三朝历史的纲目体本朝史。随后,这些史书又被刘时举等宋元史家直接改编成《续宋中兴编年资治通鉴》、《续宋编年资治通鉴》等简明编年体史书。简明编年体史书直接脱胎于纲目体本朝史,可以视为南宋纲目体本朝史在宋元之际的发展与流变。纲目体本朝史的大量编修与发展,既是南宋纲目体本朝史自身优势及其影响力的体现,又是宋元时期史学普及化风气的反映,它适应了科举制度、教育文化事业不断进步,以及史书作为商品受到愈来愈多读书人及书商等社会阶层重视的社会需要。

关键词:南宋;宋元史学;纲目体本朝史;编年史

南宋中后期以来,纲目体本朝史的编修异军突起,成为宋元史学发展史上一个极其引人注目的现象。南宋史家陈均在继承发展朱熹纲目体例的基础上,开创了纲目体本朝史,并编修了《皇朝编年纲目备要》和《中兴两朝编年纲目》两部开创性的重要著作。随后,佚名氏史家又承续陈氏《中兴两朝编年纲目》,编修了《续编两朝纲目备要》,从而完成了完整贯通两宋十三朝历史的纲目体本朝史系列。在此基础上,这些史书又被刘时举等宋元史家直接改编成《续宋中兴编年资治通鉴》等简明编年体系列史书。《皇朝编年纲目备要》、《中兴两朝编年纲目》、《续编两朝纲目备要》与《续宋中兴编年资治通鉴》、《续宋编年资治通鉴》以及佚名编纂的《宋季三朝政要》等,构成了流传至今的有宋一代的全史,其对宋史研究所发挥的重要作用是不言而喻的。

纲目体本朝史作为南宋时期兴起的新的史著,是宋元时期史书简明化与史学普及化史学风气的产物。该类史书具有纲目分明,便于检阅等优点,使得该类史书具有提供史源与便于观览的双重实用效果,适应了科举考试并由此有力地推动了宋元时期史学普及化的进程。迄今为止,学界对纲目体本朝史的专题研究较为薄弱,本文拟以《皇朝编年纲目备要》、《中兴两朝编年纲目》、《续编两朝纲目备要》、《续宋中兴编年资治通鉴》以及《续宋编年资治通鉴》等纲目体本朝史与简明编年体史书为中心,对这些史书各自的成书状况及它们之间的相互关系,以及它们在宋元时期刊刻流传时所发生的变化进行细致考证,进而对纲目体本朝史的自身特点、优点及其发展的社会文化大背景进行阐述。

一、南宋纲目体本朝史的编修及其相互关系

(一)陈均的《皇朝编年纲目备要》和《中兴两朝编年纲目》

《皇朝编年纲目备要》凡三十卷,简明记述北宋九朝史事。该书作者陈均(1174—1244)自幼勤奋好学,交游广泛,并且“中年慕尚义理之学”^①。他经过数十年刻苦努力,大致于理宗宝庆、绍定之交

作者简介:燕永成,上海师范大学古籍研究所教授(上海 200234)。

① 赵汝腾:《庸斋集》卷六《陈平甫墓志铭》,《影印文渊阁四库全书》第1181册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第298页。

完成了《皇朝编年纲目备要》^①。后经郑性之推举,该书曾于理宗端平二年三月被宣诏上进朝廷^②。

作为最早依据朱熹所创立的纲目体编修而成的本朝史史著,在具体书法上,陈均并未完全遵奉朱熹之法,而是正如真德秀在该书《序》中所言:“文公所述,前代之史,故其书法或寓褒贬于其间;均今所书,则惟据事实录而已,不敢尽同文公之法也。”也就是说,陈均是本朝人修本朝史,更为注重“据事实录”的编修原则。为此,他在该书《参用凡例》中具体指出:“摭本朝诸《帝纪》及文公《纲目》,参订立为正例、杂例凡十五条,其余变例有该括不尽者,随事斟酌而书之。”他具体制定的十五条《凡例》为:灾祥、沿革、号令、征伐、杀生、除拜、行幸、赐宴、缮修、郊祠、赏赐、进书、振恤、蛮夷朝贡和蛮夷君长死立。该《凡例》与朱熹所订立的《资治通鉴纲目·凡例》(十九条)相比,其中指明注重选用宋国史纪来拟定《凡例》的做法,对此后同类史书纲的编修,则产生了直接影响。

在取材方面,正如林岳在该书《序》中所言,“其取类博”。仅就该书《引用诸书》中指明运用的有关北宋九朝重要史著就包括宋国史、实录、会要以及《稽古录》、《续资治通鉴长编》、《国纪》、《九朝通略》和《东都事略》等17种。而在具体编修方面,陈均依据自定《凡例》拟定纲时,则偏重选取宋国史纪、《稽古录》等简明记事条目来立纲。目则选取记事较为详备的宋国史志列传、《续资治通鉴长编》以及《东都事略》等加以参据编修^③。

现存《中兴两朝编年纲目》凡十八卷,记载南宋高宗和孝宗二朝史事,不著撰人名氏。不过,据宋末赵希弁所言:陈均曾撰有《皇朝编年备要》和《中兴编年备要》二书。并且“其书用《国史》、《实录》等书为编年体例,起于建隆,迄于淳熙,书法盖微仿纲目之例而加斟酌焉”^④。今本《中兴两朝编年纲目》虽则在纪事断限方面与赵希弁著录相吻合,但它是否就是陈均所撰呢?对此,清代藏书家张金吾指出:《中兴两朝编年纲目》纪事“起于建炎之元年,迄于淳熙十七年。体例与《皇朝编年备要》同,盖以续陈氏书也”^⑤。同时,瞿镛指出:“是书不著撰人名氏,亦无序跋,纪南宋高、孝两朝事,始建炎元年,终淳熙十七年。大书分注,体例与陈平甫《编年备要》同。平甫又有《中兴编年举要备要》十四卷,或即其书,后人更其名耳。”^⑥此后陆心源进而指出:“均之《编年》,自当迄于孝宗,则此书即《直斋书录》《举要》、《备要》之改名,为平甫所撰无疑。”^⑦对于以上诸人说法,我们应如何看待呢?

一是陈均撰成《皇朝编年纲目备要》之后,特请时人真德秀为其书作序。今传本《皇朝编年纲目备要》原书前的该《序》记述“莆田陈君均以其所辑《皇朝编年举要》与《备要》之书合若干卷,踵门而告曰”云云,但在《西山文集》卷二十七所存该《序》中,“若干卷”均作“四十八卷”。何以会出现如此差异?经仔细推究,我们认为:真德秀写于理宗绍定二年的该《序》,内有“又将次及于中兴之后”语。这说明他是相当熟悉陈均撰写二书计划的。又我们知道,端平二年陈均曾上进《宋长编纲目》(即《皇朝编年纲目备要》),并且朝廷授予他迪功郎^⑧。当时朝廷授官制词明确指出:“尔胶庠布衣,学博而辩。上自建隆,迄于靖康,凡百六十有七年,网罗旧闻,粹成一编,可谓有志矣。”^⑨由此可知,他上进朝廷者仅为北宋九朝之书。出现以上《序》文不同的原因只能是:真德秀的《序》原本写明为“四十八卷”,但后来仅北宋九朝之书上进朝廷,所以北宋九朝书前的《序》只能改为“若干卷”。如果该推论不误,今存有关北宋九朝的《皇朝编年纲目备要》系三十卷,那么中兴两朝之书则为十八卷,这恰与现存《中兴两朝编年纲目》卷数相合。

① 参见许沛藻:《〈皇朝编年纲目备要〉考略》,《皇朝编年纲目备要》“附录”,北京:中华书局,2006年,第838页。

② 脱脱等撰:《宋史》卷四十二《理宗纪》,北京:中华书局,1985年,第807页。

③ 参见许沛藻:《〈皇朝编年纲目备要〉考略》,《皇朝编年纲目备要》“附录”,第849—857页。

④ 孙猛:《郡斋读书志校证》下册,上海:上海古籍出版社,2006年,第1111页。

⑤ 张金吾:《爱日精庐藏书志》卷九,《宋元明清书目题跋丛刊》第11册,北京:中华书局,2006年,第357页。

⑥ 瞿镛:《铁琴铜剑楼藏书目录》卷九,《宋元明清书目题跋丛刊》第10册,第142页。

⑦ 陆心源:《仪顾堂题跋》卷三,《宋元明清书目题跋丛刊》第9册,第39页。

⑧ 脱脱等撰:《宋史》卷四十二《理宗纪》,第807页;佚名:《宋史全文》卷三十二,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2005年,第2203页。

⑨ 《永乐大典》卷七三二五“郎”字韵引吴泳《鹤林集》;栾贵明:《四库辑本别集拾遗》(上),北京:中华书局,1983年,第314页。

二是《咸淳临安志》作者潜说友在编修其书时,不仅在卷六十七张九成、凌景夏以及姚兴事迹下注明参用过《中兴两朝编年纲目》,而且在卷七纪事注文中指出:“陈均《编年纲目》淳熙四年、五年连书幸秘书省,国史无所考,恐误。”今查对《中兴两朝编年纲目》纪事,在该书卷十七淳熙四年、五年,的确连书“幸秘书省”。又宋末元初人王义山在其《宋史提纲序》中明确指出:“陈均作《宋朝长编备要》,续《纲目》也。其书法多有可议者,如书‘金兵弑其主亮于瓜洲’一条,于理尤悖。”^①王氏所言‘金兵弑其主亮于瓜洲’一事,见今本《中兴两朝编年纲目》卷十三。由此可见,以上南宋时人所征引的陈均之书内容与今本《中兴两朝编年纲目》纪事明显有一致之处。

三是如前所述,清代张金吾和瞿镛均认为该书体例与《皇朝编年纲目备要》相同。该言论是否可信?陈均订立的十五条《凡例》今存于《皇朝编年纲目备要》书前,该《凡例》无疑亦基本适用于他续编的中兴两朝之书。在此我们不妨以《中兴两朝编年纲目》纪事来验证其是否合乎该《凡例》。除《凡例》中的多数“随事斟酌”条目之外,如“郊祠”例规定:“诸史书例不一。今于郊祀明堂必书,郊祀通书曰‘郊’。”我们遍查《中兴两朝编年纲目》,则无不如此。又如“除拜”例规定:“罢则前史及《纲目》其书法不同,或云罢,或云免,或云罢为某官。今仿《纲目》例,皆书‘罢’。”我们通检《中兴两朝编年纲目》,亦如是。再如“蛮夷君长死、立”例规定:“今于辽国、高丽、西夏、交趾诸国,斟酌轻重书于年末。”此如《中兴两朝编年纲目》卷六绍兴五年末载:“是岁,虜主吴乞买死,阿骨打孙亶立。”同书卷八绍兴九年末载:“是岁,夏国李乾顺死。”同书卷十七淳熙三年末载:“是岁,安南李天祚死。”类此书者共六例,均依例而书。它如“除拜”例中的“建储”,陈均以“武德九年,立子承乾为皇太子”为书例。在《中兴两朝编年纲目》中,如卷二载:“建炎三年夏四月,立皇子昀为皇太子。”卷十四载:“乾道元年三月,立皇长子惲为皇太子。”卷十六载:“乾道七年二月,立皇子恭王惇为皇太子。”凡此等等,均表明张、瞿二氏所言不误,由此也表明《中兴两朝编年纲目》基本沿用的仍是陈均所定的《凡例》。

四是陈均在《皇朝编年纲目备要·引用诸书》中指明参据的有关高宗朝重要私著有:《中兴小历》、《建炎以来系年要录》、《三朝北盟会编》、《中兴纪事本末》、《皇宋十朝纲要》,以及蔡幼学的《十朝政要》等。按该类参考书仅能主用于陈均所编的纲目体史书高宗朝部分。经翻检今存《中兴两朝编年纲目》,如该书卷三建炎四年五月“置镇抚使”下,记载有人云:“(桑)仲为其徒所杀,李横代之。横为伪齐所逐,镇遂废,此据《北盟录》编入。”又如该书卷八绍兴七年夏四月“岳飞入见”下,记“《中兴小历》载:飞入朝,以手疏言储贰事”。以上二例无不表明:《三朝北盟会编》和《中兴小历》被《中兴两朝编年纲目》直接参用过。同样,经笔者详细比对,如该书卷三绍兴元年夏四月“张浚杀曲端”事下,其纪事与《建炎以来系年要录》卷四十三同年同月丁亥条纪事全同。又如该书卷三建炎四年十一月“秦桧归自虜”下纪事,相当部分见于《建炎以来系年要录》卷三十九。类似的例子还有不少,这表明该书直接参据过《建炎以来系年要录》。由此可见,该书在取材方面与陈均所指明的多数重要参据书存在相一致现象,这无疑为该书系陈均所撰提供了有力旁证。最后,对于该书书名问题,虽则诸家著录及引用名称不一,但清代藏书家张金吾和陆心源均著录标明:“《中兴两朝编年纲目》十八卷,影写宋刊本。”^②瞿镛也著录表明:“《中兴两朝编年纲目》十八卷,影抄宋本。”^③这说明早在宋代,刻书家已经以《中兴两朝编年纲目》作为书名刊刻传世了。同时,对于该书卷数问题,胡玉缙指出:现存“此本十八卷,《解题》作十四卷者,殆亦后来有所改并欤”^④。该说有一定道理。

综上所述,现存佚名的《中兴两朝编年纲目》当为陈均所撰,该书与《皇朝编年纲目备要》原本构成一个系列整体,并且关系紧密。

① 王义山:《稼村类稿》卷四,《影印文渊阁四库全书》第1193册,第28页。

② 参见张金吾:《爱日精庐藏书记》卷九,《宋元明清书目题跋丛刊》第11册,第357页;陆心源:《仪顾堂题跋》卷三,《宋元明清书目题跋丛刊》第9册,第39页。

③ 瞿镛:《铁琴铜剑楼藏书目》卷九,《宋元明清书目题跋丛刊》第10册,第142页。

④ 《四库未收书目提要续编》卷二,胡玉缙著,吴格整理:《续四库提要三种》,上海:上海书店出版社,2002年,第54页。

(二)佚名的《续编两朝纲目备要》

《续编两朝纲目备要》凡十六卷,记载光宗和宁宗二朝史事,不著撰人名氏。不过,清代瞿镛在该书解题中指出:该书“记光宗、宁宗两朝事,体例与《中兴两朝编年》同,故曰‘续编’。书中‘昀’字注‘御名’,当出理宗时人所作,疑亦平甫之书,平甫于端平初始得官也”^①。又据汝企和先生进一步考证指出,该书当为续《中兴两朝编年纲目》之作,并且极有可能成书于理宗淳祐元年至景定五年之间^②。那么该书是否仍为陈均所撰,还是续《中兴两朝编年纲目》之作呢?

经笔者比较后发现,如《中兴两朝编年纲目》卷一起始介绍高宗继位前史事,《续编两朝纲目备要》同样于卷一前介绍光宗继位前史事,这种极为相似的起始编排叙事方式,表明两书确有一定的承续关系。但它是否就是陈均所撰呢?如按陈均所定的“立后”《凡例》规定:“历代帝纪,皆云立某,封某氏为皇后。封号已见前者不书,如自外聘入者,书云:‘纳皇后某氏。’”但如《续编两朝纲目备要》卷四庆元二年冬十月辛亥记载:“册皇后韩氏。”同书卷七“嘉泰三年二月乙巳”记载:“册皇后杨氏。”此处的“册皇后”体例明显与陈均“立后”《凡例》有异。又据元人吴师道言:“近有续陈均《宋编年》者,颇载(杨)巨源事而多舛错,虽能书安丙杀其参议官杨巨源,而复以擅杀孙忠锐之罪归之。大概当时功归于丙,故其事不白。”^③按:安丙杀杨巨源事,见《续编两朝纲目备要》卷十宁宗“开禧三年六月癸酉”,又此处吴师道明确言该书系“续陈均《宋编年》者”。因此,由以上例证可断定该书并非陈均所撰,而只能是南宋时人续《中兴两朝编年纲目》之作。在取材方面,据梁太济先生考证得知:该书主要取材于宋国史、《建炎以来朝野杂记》、《庆元党禁》、《道命录》、《紫阳年谱》和《对越甲稿》等^④。总而言之,陈均在继承发展朱熹纲目体体例的基础上,编修完成了《皇朝编年纲目备要》和《中兴两朝编年纲目》,随后佚名氏又承续《中兴两朝编年纲目》,编修了《续编两朝纲目备要》,从此构成了贯通宋十三朝历史的纲目体本朝史系列。

二、由纲目体本朝史书改编成的简明编年史

(一)刘时举的《续宋中兴编年资治通鉴》

《续宋中兴编年资治通鉴》凡十五卷,记述南宋高宗、孝宗、光宗和宁宗时期史事。作者刘时举,生平事迹不详,唯史载理宗淳祐四年九月,他作为京学生反对史嵩之起复^⑤。又该书明确注明其曾为“通直郎、国史院编修官”。然而,该书最后议论部分,曾言及“理宗之立,犹能撑拄五十年而后亡”。对此,经笔者查究,该语实出自元人陈栎的《历代通略》卷四,当系后人增附所致。

对于该书取材,梁太济先生就光宗和宁宗部分基本取材于《续编两朝纲目备要》已作了详细论述^⑥,而对于该书高宗和孝宗部分的取材,长期以来难以确认。经笔者仔细考究可知,该书此部分纪事基本出自传世稀少的《中兴两朝编年纲目》,而由作者增补的部分极少。如该书卷一建炎元年五月庚寅朔“即位诏”、卷七绍兴三十二年六月“大赦文”、卷十淳熙十五年八月陈亮的“万言书”,以及卷十三开禧三年二月“诛曦诏”,均系作者增补的内容。同时,如该书卷十三开禧二年六月记毕再遇事,以及卷十四嘉定元年三月“诏泉帛侂冑首于两淮”之议,则分别取材于《鹤林玉露》卷三和卷二。等等。

不过,刘时举依据《中兴两朝编年纲目》和《续编两朝纲目备要》编修其书时,并不是不作任何加工调整,而是根据编修需要,对以上二书的具体纪事采取了如下一些具体改编方式。

一是将发生在不同年份的同类史事归并在一起。如卷一高宗建炎元年末记:“是年八月杭州军

① 瞿镛:《铁琴铜剑楼藏书目录》卷九,《宋元明清书目题跋丛刊》第10册,第142页。

② 汝企和:《续编两朝纲目备要》“点校前言”,北京:中华书局,1995年,第4页。

③ 吴师道:《礼部集》卷十八《题牟成父所作邓平仲小传及济邸事略后》,《影印文渊阁四库全书》第1212册,第259页。

④ 参见梁太济:《〈两朝纲目备要〉史源浅探——李心传史学地位的侧面观察》,《文史》第32辑,北京:中华书局,1990年。

⑤ 王瑞来:《宋季三朝政要笺证》卷二,北京:中华书局,2010年,第157—159页。

⑥ 梁太济:《〈两朝纲目备要〉史源浅探——李心传史学地位的侧面观察》,《文史》第32辑。

乱,九月建州军乱,十一月密州军乱,十二月吉州军乱。”实系将分散于《中兴两朝编年纲目》卷一同年各月的军乱纪事归并到一起。又如卷十二宁宗庆元元年记载:“秋七月,何澹复力攻赵汝愚,乃落职罢祠。十一月,责授宁远军节度副使,永州安置。……明年,汝愚卒于永州。”则是作者将《续编两朝纲目备要》卷四相关年月的史事归并到了一起。二是有意调整了原有纪事次序。如卷六高宗绍兴二十七年三月:“上谓宰执曰:‘徽宗尝言,仁宗朝除执政大臣,必先问曾历亲民否。’乃立改官人注县法。”在此作者将《中兴两朝编年纲目》卷十二纲语“立改官人注县法”调整到了“上谓宰执曰”云云后。又如卷十二庆元五年二月所述“贬刘光祖”事,作者先记“谏议张釜劾刘光祖”云云,后记“先是,光祖撰《涪城学记》”云云,实是将《续编两朝纲目备要》卷五所记此事的次序作了前后调整。三是对原有叙事加以删节节取。如卷十一光宗绍熙五年冬十月记“朱熹奏五事于行宫便殿”,作者就未取《续编两朝纲目备要》卷三所记“五事”的具体内容。又如卷十二庆元四年八月丙戌:“以太上皇帝圣躬清复,诏诣寿康宫上寿。”作者就未取《续编两朝纲目备要》卷五同年月该事末的“后不果行”语。四是对相关内容作了改动增补。如卷十淳熙十三年冬十一月记:“梁克家罢相,与在京宫观。明年六月薨。”其中的“明年六月薨”,是作者对《中兴两朝编年纲目》卷十八同年月所记“薨于明年夏”的改动增补。又如卷十一绍熙五年八月庚午记“签书罗点卒”,与《续编两朝纲目备要》卷三同年月所记该事相比,“签书”二字系增补。五是对一些史事作了归结概括。如卷二建炎三年闰八月:“上以三年四月如建康,至是凡九月。”此实系作者概括此前内容语。又如卷二建炎四年冬十月末有论道:“富平之败,退保巴蜀,虽可为江淮之声援,而关陕陷敌,不可以复矣。张浚轻师失律,不能不任其咎。”此系作者对张浚在此时作为的概括评价。除此之外,该书中所附时人以及作者对相关史事的评论不少。

(二)题名李焘的《续宋编年资治通鉴》

《续宋编年资治通鉴》,又称《续资治通鉴》,凡十八卷,记述北宋九朝史事,题李焘撰。在元建安陈氏余庆堂刻本^①前,附有李焘于孝宗乾道四年四月上进朝廷的北宋前五朝《续资治通鉴长编》表,在本书目录及各卷次前,分别标注有“朝散郎、尚书吏部员外郎兼国史院编修官李焘经进”。目录末还注明“武夷主奉刘深源校定”。此外,在该书目录与正文之间,附有《宋朝世系之图》和《中兴世系之图》,其中《中兴世系之图》已记至南宋末。按李焘主要生活于高宗和孝宗时期,这至少说明该图并非李焘所为。又从该书纪事行文用语来看,如该书卷十六徽宗宣和五年四月记有:“上遣童贯、蔡攸入燕,先曰交割,后曰抚定,燕之金帛子女,职官民户,为金人席卷而东,宋朝捐岁币数百万,所得空城而已。”按该段纪事见于陈均的《皇朝编年纲目备要》卷二十九,唯一相异处是此段中的“宋朝”,在陈均书中作“朝廷”。可见,该书作者并未选用宋人陈均所用的称谓,这表明该书作者当非宋本朝人。再是清四库馆臣指出:《续宋编年资治通鉴》十八卷,“旧本题朝散郎、尚书礼部员外郎兼国史院编修官李焘经进。考《宋史·艺文志》及焘本传,惟载所著《续通鉴长编》,无此书之名。……书中所记皆北宋事实,体例与《宋史全文》约略相似而缺漏殊甚,盖亦当时麻纱坊本,因焘有《续通鉴长编》,託其名以售欺也”^②。清人推论该书系托名李焘之作的结论不误。总之,依据以上所论及今传本最早为元刊本的状况^③推断,该书系托名李焘,实为元人所为。对于该书的取材,经笔者详细对比可知,该书基本以陈均的《皇朝编年纲目备要》为基本框架编修而成。此外,该书作者在编修北宋前七朝纪事时,还明显参取了李焘的《续资治通鉴长编》,以及宋人的行状、墓志铭、神道碑和笔记,等等。

不过,虽然该书基本取材于《皇朝编年纲目备要》,但该书作者并非对其全文照搬,而是往往会根据编修需要,对《皇朝编年纲目备要》具体纪事加以适当选取甚至剪裁加工。在此对具体表现概略例

^① 据《中国古籍善本书目》卷六,上海:上海古籍出版社,1993年,第145页。该传刻本现藏国家图书馆。

^② 永璠、纪昀等撰:《四库全书总目》卷四十八《史部·编年类存目》,北京:中华书局,1981年,第432页。

^③ 据《中国古籍善本书目》卷六《史部·编年类》著录可知,《续资治通鉴》的最早传本有:元陈氏余庆堂刻本、朱氏与耕堂刻本以及云衢张氏刻本(第145—146页)。

证如下:一是根据编修需要加以节取。如该书卷十五徽宗崇宁三年九月记“阶州羌纳土”事,该书作者就仅节取了《皇朝编年纲目备要》卷二十七该纲下的目。二是有意调整了行文次序。如该书卷十三元祐七年八月记“王存罢”事,该书作者就有意将《皇朝编年纲目备要》卷二十三所记该事中的“自吏部尚书出知大名府”,调整到了“时在廷朋党之论浸炽”云云之后。三是对同类史事加以适当归并类聚。如该书卷十六宣和二年十一月记“方腊反”事,该书作者在选取《皇朝编年纲目备要》卷二十九此事的同时,还归聚了此书同卷宣和三年正月谭稹、童贯“讨方腊”和同年夏四月“方腊平”事。四是对相关史事作了缩写概括。如该书卷十一神宗熙宁四年二月记载:“王安石议更科举法,罢诗赋、明经、诸科,以论、策取进士。”此实系作者概括《皇朝编年纲目备要》卷十九“议更科举法”事而成。五是对一些字句作了改动。如该书卷七景祐二年十一月记“废后郭氏薨”事,该书作者在选取《皇朝编年纲目备要》卷十所记此事的同时,还将其中的“既而”改成了“明年春”,又将“谏官姚仲孙、高若讷言”云云缩减成了“谏官姚仲孙等”。最后,该书中还时而附有时人及作者对相关史事的议论。

归结而言,刘时举在南宋末期及时将成书于当时的两部纲目体本朝史改编成了简明编年体史书。随后到元代,又有史家假托南宋著名史家李焘的名义,实则基本仿照刘时举在《续宋中兴编年资治通鉴》中的做法,对陈均的《皇朝编年纲目备要》作了必要的改编加工,并取名《续宋编年资治通鉴》,从而构成了贯通宋十三朝历史的简明编年史系列。

三、简明编年体对纲目体本朝史的改变

朱熹在编修《资治通鉴纲目》并由此创立纲目体时,主要是针对编年体的《资治通鉴》、《目录》和《举要历》及胡安国《通鉴举要补遗》所作的有意改编。同时,他创立的纲目体是指按编年叙事时有纲、目之分。由此可见,纲目体原本就脱胎于编年体,并且其本身仍具有编年体的基本因素。那么,如前所述,南宋时人陈均等及时继承并发展了朱熹的纲目体编修体例,撰修成南宋纲目体本朝史,而刘时举等宋元时人又将这些纲目体史书改编成简明编年体史书,我们应该如何看待这种现象呢?

一方面,从刘时举等改编南宋纲目体本朝史的实用效果来看,一是刘时举等的简明编年史虽在纪事内容方面一般与陈均等的南宋纲目体本朝史难以相比,但它们在直接体现作者思想观点方面,则明显比陈均等人的著述鲜明突出。我们知道,纲目体史书更多地是通过《凡例》及纲来体现作者的编修宗旨和思想观点,也正因为如此,如南宋时人尹起莘等紧紧围绕朱熹的《资治通鉴纲目》进行义例阐释发明,元代陈桱等完全承袭朱熹的纲目体义例编修成旨在阐发义理的史书。而与以上两类突出体现义理的纲目体史书不同的是,南宋史家陈均等编修成的注重事实的纲目体本朝史,在直接体现作者思想观点方面则显得不够鲜明突出,甚至还出现该类史书的纲更多来源于宋国史记的状况。其间,仅能直接体现作者思想观点的该类史著的纲如:《皇朝编年纲目备要》卷二十八政和三年二月记“崇恩太后刘氏暴崩”,此处用“暴崩”,表明哲宗刘皇后实非正常死亡。又《中兴两朝编年纲目》卷九绍兴十一年十二月所记“秦桧奏诛岳飞及张宪、岳云”,则表明岳飞等人因秦桧陷害而死。再如《续编两朝纲目备要》卷五庆元五年春正月庚子纲为“蔡璉诬告赵汝愚异谋”,而《宋史》卷三十七《宁宗纪》则作“枢密院直省官蔡璉诉赵汝愚定策时有异谋”。两者相较,前者的倾向性更为明显。他如《续编两朝纲目备要》卷七嘉泰二年纲记“韩侂胄扼塞言路”,同书卷八开禧元年十二月戊寅纲记“韩侂胄挑虏使”,则表明了韩侂胄专权时的作为。只可惜这种直接表明思想倾向的纲为数不多。

同样,陈均等人的纲目体史书也偶尔附有一些议论,但为数极少。如《皇朝编年纲目备要》卷十七治平四年冬十月“种谔复绥州”和卷二十五元符二年秋七月“置湟水军”下,均附有宋“史臣”对北宋后期西北拓边史事的评论。又如该书卷二十二元祐元年二月“以司马光为左仆射”下,作者直接论道:“呜呼!若曰常参用元丰旧臣,共变其法,实光之所不取也。自国朝治乱论之,曰元祐党者,岂非天哉?后世闻光之言,可以流涕痛哭矣!”再如《续编两朝纲目备要》卷二绍熙三年三月“定杂艺不许任子法”下,卷七嘉泰三年五月戊寅“陈自强为右丞相”下,卷八开禧元年五月己巳“亲试举人”和同年

十二月癸酉“诏永免二浙身丁”下,以及卷十一嘉定元年“皇子垍生”下,均附有“李心传”的议论。这是此书作者借史家李心传之论以表明观点。

与以上仅有极少数叙论表明思想观点不同的是,简明编年史中附有不少时人以及作者的议论,体现了有叙有论、叙论结合的显著特点。如《续宋编年资治通鉴》除极少数纪事内容已缺佚外,共附有73条议论。其中“吕中曰”、“富弼等释曰”、“吕夷简释曰”和“《曾巩政要》曰”分别达14条、7条、6条和4条,其他还有“邵伯温论曰”、“史臣留正曰”以及“史臣曰”等等。同时,作者自己还不时发表议论。如在卷十六宣和五年十一月“幸王黼第观芝”事下,作者论道:“宣和之臣,昧利贪宠,欺诳朝廷,谄佞成风,窃取威福,不能致天下于平直而逢君之恶者,首则有蔡京,继则有王黼、梁师成之徒,危人家国,可胜诛哉!”又如同卷宣和六年八月“童贯落致仕”事下,作者论道:“宋之于辽,欢盟岁久。天祚尝私谓左右曰:‘若女真真来,吾与南宋为兄弟,夏国为甥舅,何忧哉!宋皇渡海与女真盟,来攻天祚,谋复燕云,可谓失计矣。’至是而诱致天祚,未知天祚能南归乎?适足以激金虏之怒,何其愚也。”同样,《续宋中兴编年资治通鉴》所附议论达41条,其中绝大多数为吕中《中兴大事记》的议论,但也有作者刘时举对相关史事的看法。如卷六绍兴二十五年冬十月记“秦桧死”事,作者论道:“罢兵讲和,而使高宗不能成中兴之业者,桧之罪,可胜言哉!”又如卷十三开禧元年三月记“韩侂胄用兵之意遂决”事,作者论道:“时军政修明,人心大喜,以为恢复之期可必,惜朝臣议论不一,不能成功,天也。”

二是在史书内容简约化程度方面,简明编年史明显比南宋纲目体本朝史更具有优势。原本南宋纲目体本朝史卷帙就不大,而脱胎于它们的简明编年史更要达到简约化的效果。为此,该类史书的作者时常会删去纲目体史书中目内诸如奏议等过长的文字,直接节取最为关键的史事内容,甚至直接选取纲作为基本内容,从而使得改编后的史书内容更趋简约化。如《续编两朝编年纲目备要》作者于宁宗嘉定年间共选录真德秀的长篇奏疏七篇,即该书卷十一嘉定元年四月戊午“真德秀论和议”,卷十三嘉定四年“真德秀轮对”和嘉定五年七月戊辰“雷雨毁太庙屋”,卷十四嘉定七年七月庚寅“真德秀请绝金虏岁币”和十一月“真德秀言五事”,卷十五嘉定九年十二月“真德秀论边事”,以及卷十六嘉定十四年十一月癸未“诏左翼军受泉州节制”事,但刘时举仅于《续宋中兴编年资治通鉴》卷十四选取了嘉定七年八月“请绝金虏岁币”和嘉定九年十二月“奏论边事”两篇。与此相类似的是,南宋纲目体本朝史中存录有程颢、程颐、杨时、胡安国、胡寅、尹焞、张九成、张栻以及朱熹等理学家的诸多奏疏,但在简明编年史中,多数已被删节。同样,在直取纲而舍其目方面,如《续宋编年资治通鉴》卷十三元祐五年共8条纪事,其中5条出自《皇朝编年纲目备要》卷二十三同年纲。又如该书卷十三元祐七年共10条纪事,其中6条出自《皇朝编年纲目备要》卷二十三同年纲。再如该书卷十五政和二年共11条纪事,其中6条出自《皇朝编年纲目备要》卷二十八同年纲。同时,如《续宋中兴编年资治通鉴》卷六绍兴十九年共13条纪事,其中10条出自《中兴两朝编年纲目》卷十一同年纲。又如该书卷六绍兴二十六年共29条纪事,其中23条出自《中兴两朝编年纲目》卷十一同年纲。如此等等。

三是在史学普及化方面,简明编年史更有利于在社会上广泛传播。除《皇朝编年纲目备要》标明作者系陈均外,记述南宋时事的《中兴两朝编年纲目》和《续编两朝纲目备要》均以“佚名”出现。其中对于《中兴两朝编年纲目》的“佚名”问题,清人陆心源解释说:“《九朝编年》曾经奏进,无所忌讳,故署名。此书创自平甫,时代益近,恩怨益多,故不署名。”^①那么他的解释是否完全合乎实际?

由前述宋元人引用及论说时指明《中兴两朝编年纲目》为陈均之书可知,此解释显然与实际情况不全符合。对于该书究竟为何变成“不著撰人”,我们认为有两方面的原因:一是与时人的严厉批驳及时代背景有关。现存于《皇朝编年纲目备要》之前的真得秀、郑性之和林邑三人的《序》,均对陈均及其著述赞赏有加,但他们主要是针对记述北宋九朝史事的《皇朝编年纲目备要》而言的。尽管如

^① 陆心源:《仪顾堂题跋》卷三,《宋元明清书目题跋丛刊》第9册,第39—40页。

此,目录学家陈振孙在陈均二书解题中还是批评道:“去取无法,详略失中,未为尽善。”^①此虽属他个人看法,但这无疑对陈均二书的流传刊刻不无影响。而此后王义山和刘克庄的批评则更为严厉。王义山在对陈均之书加以辩驳并求教于刘克庄时指出:自己“所拟《长编纲要》一书,尝略举‘金兵诛逆亮于瓜洲’一条,以求砭订。先生矍然曰:‘此孟子书法也,陈平甫《备要》,壁角里文字耳。子之此书有关于世道大矣,勉之。’某服膺师训,退而成书,凡与陈平甫异者三百余例。谨抄录所说,衍义上千斤削。某虽不获登文公之门,而获就正于先生焉。是何异亲聆文公之教者,岂非今日之大遇哉!”^②随后他又在《稼村自墓志铭》中指出:他“尝取宋一经,撮其要而书之,曰《提纲》;析其目而编之,曰《类纂》,几数十万言。质之焕学后村先生刘克庄,先生以为某之书法,中间有与孟子意合者,陈平甫《备要》,壁角里文字。嗟乎,后村岂轻许人者!”^③王氏的《长编纲要》(即《宋史提纲》)早已亡佚,我们无法窥知该书的具体内容,但就他主要从书法义例方面极力辩驳诸如“金兵弑其主亮于瓜洲”当为“金兵诛逆亮于瓜洲”,以及列举出大节目“与陈平甫异者三百余例”,并且由此受到当时颇有影响的刘克庄的推举来看,其影响无疑是相当巨大的。况且《中兴两朝编年纲目》主要记述南宋高宗和孝宗两朝史事,原本时人对该时期有关战守和等诸多重大问题的看法就因时、因地及因人而异,特别是到宋末元初,时人的华夷之辨意识极为强烈,因此,就会出现诸如王义山和刘克庄等人对该书书法义例的强烈批评。二是与《皇朝编年纲目备要》相比,《中兴两朝编年纲目》原本就是私自流传,影响范围自然有限。基于以上缘由,我们认为,《中兴两朝编年纲目》原有作者之名,但随着时人的极力批评以及流传刊刻较少等因素,从而导致南宋刻书家此后刻印此书时便有意不注明作者了。至于作为续《中兴两朝编年纲目》之作的《续编两朝纲目备要》,同样遇到时人记时事以及注重史实而书法义例不甚突出的问题,且该书在编修方面还存在诸如光宗朝纲系从目出,宁宗朝纲则大多数来自于宋国史纪^④,从而导致编修体例前后不够统一的问题。因此,二书“佚名”在所难免。

而刘时举虽是对《中兴两朝编年纲目》和《续编两朝纲目备要》作了极为简单的改编加工,但《续宋中兴编年资治通鉴》直接标明作者刘时举系“通直郎、国史院编修官”。极为鲜明的史官身份,无疑会使该书在刊刻流传时,比作者“佚名”更容易得到时人的认可和接受。同样,《续宋编年资治通鉴》虽系主要改编自曾上进朝廷的《皇朝编年纲目备要》,但编者除在纪事内容方面作了特意增补掩饰外,还有意采用托名南宋著名史家李焘的方式,由此也使得该书在当时得以广泛传播。也就是说,以上二书之所以会在被改编的纲目体史书仍然存流的情况下出现并流传,与以上二书直接表明作者身份这一因素不无关系。不过,刘时举等的简明编年史自身也存在不少缺陷。一是改编时一些内容删节过度,使人无法深入了解史事发展演变的全貌。我们知道,纲目体史书的目往往采取以类归聚方式,将此后发生的同类事件归聚到一起叙述,由此可以使相关史事得以集中展现,同时也起到了紧缩叙事篇幅的效果。但对其改编者在选取纲目体史书内容时,为使其著述成为篇幅更小的简明类史书,于是他们常常将该书目中的同类事件删除了。同时,改编者还常常删去了原书目中的解释说明类文字。因此,通观刘时举等的简明编年史,在其突现出简约化特点的同时,在史料价值方面,则往往难免过于简略之弊。

二是删节时无意删掉了一些干支,使得纪年更加模糊甚至存有错误。我们知道,作为编年体史书,纪年极为讲求准确性和完整性,而由纲目体改编成的简明编年史,本来就因为纲目体在纪年方面的不太完备而显得纪年不够系统完整,加之改编者在对有关内容删、移时的无意失误,从而导致纪年更加不够完备。如《续宋中兴编年资治通鉴》卷十二宁宗庆元六年记载:“丁亥,寿仁太上皇后崩,谥

① 陈振孙撰,徐小蛮、顾美华点校:《直斋书录解题》卷四,上海:上海古籍出版社,1987年,第121页。

② 王义山:《稼村类稿》卷十二《上待制刘后村论提纲衍义书》,《影印文渊阁四库全书》第1193册,第74页。

③ 王义山:《稼村类稿》卷二十九,《影印文渊阁四库全书》第1193册,第208—209页。

④ 梁太济:《〈两朝纲目备要〉史源浅探——李心传史学地位的侧面观察》,《文史》第32辑。

曰慈懿;壬辰,赵善义、吴玠使金,为告哀使;戊申,同知许及之以母丧去位。”该部分纪事前缺月份“六月”,此乃刘时举在改编《续编两朝编年纲目》卷六纪事时遗漏所致。又如同书卷三高宗绍兴三年“增月桩钱”下的四条记事前,缺月份“六月”,此是改编者在移置《中兴两朝编年纲目》卷五同年“六月以王燮为荆南府等州制置使”至夏四月“杨么事”处时,将“六月”移走后未在原处补月份造成的。再如同书卷九孝宗乾道五年“罢制国用司”以下共两条纪事,实系“二月”纪事,只因改编者未取《中兴两朝编年纲目》卷十五“二月雨雹”条纪事,从而连带造成以下纪事干支不明。他如同书卷十三嘉泰二年记载:“十一月庚子,陈自强知枢密院事,许及之参知政事。”按:该年十一月为壬寅朔,无“庚子”,此处当为“庚戌”^①,此乃因沿袭《续编两朝编年纲目》卷七纪事之误所致。

而与此相对,虽然南宋纲目体本朝史同样以“尤便省览”^②的简明化特点著称,但该类史书还具有“纲简而目详”的明显特征^③。加之该类史书成书时间相对较早,其史料的原始性较强。因此,与简明编年史相比,该类史书具有较高的史料参考价值。更何况简明编年史原本就脱胎于该类史书,该类史书无疑可弥补简明编年史的一些纪事不足。

综上所述,正因为以上两类史书均具有各自较为明显的优缺点,从而出现了后者不能代替前者而是二者并行的现象。

四、余 论

从两类史书编修流传时的社会文化背景来看,无论是陈均等的纲目体本朝史系列,还是刘时举等的简明编年史系列,它们均是宋元时期史书简明化与史学普及化史学风气的产物。南宋后期至元代,随着朱熹以及程朱理学地位的不断抬升,朱熹所创立的纲目体也随之受到统治者的推崇及追随者的喜爱,纲目体史书的编修得以迅速发展。陈均正是及时灵活地运用此种新的史书编修体裁,编修传播本朝历史,随后的本朝史家又能承续陈均的做法,续编本朝史著,从而达到了在史书体裁选择方面新的开拓与发展。加之该类史书具有纲目分明、便于检阅等优点,使得该类史书具有提供史源与便于观览的双重实用效果,并由此有力地推动了宋元时期史学的普及化。其间,由于刘时举等的简明编年史是对纲目体本朝史书的直接改编,这本身也表明它们同样是纲目体发展影响下的产物。

宋元时期,随着印刷技术的迅速发展,科举制度以及教育文化事业的不断进步,以及史书作为商品受到愈来愈多读书人及书商等社会阶层的重视,从而促使陈均等的纲目体本朝史以及刘时举等的简明编年史得以迅速产生并流传。如在宋时,《皇朝编年纲目备要》既有绍定刻本,又有抄本传世,《中兴两朝编年纲目》和《续编两朝纲目备要》均有抄本传世。在元时,以上三书均有“宋刻元修本”传世^④。同时,据陆心源所言,元代时,除无名氏单独刊刻有《续宋中兴编年资治通鉴》之外,云衢张氏曾将《续宋编年资治通鉴》和《续宋中兴编年资治通鉴》同刊,前者题为前集,后者题为后集;陈氏余庆堂更是将《续宋中兴编年资治通鉴》、《续宋编年资治通鉴》与佚名的《宋季三朝政要》三书同刊,并由此构成了有宋一代之全史^⑤。由此可见,这些史书的刊刻流传,无疑是宋元社会客观现实之需的产物。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 脱脱等撰:《宋史》卷三十八《宁宗纪》,第732页。

② 陈均著,许沛藻等点校:《皇朝编年纲目备要》,北京:中华书局,2006年,第4页。

③ 参见许沛藻:《〈皇朝编年纲目备要〉考略》,《皇朝编年纲目备要》附录,第858页。

④ 以上均见《中国古籍善本书目》卷六《史部·编年类》,第146—148、153、154页。

⑤ 陆心源:《仪顾堂题跋》卷三《跋钞本续宋中兴通鉴》,《宋元明清书目题跋丛刊》第9册,第40页。

试论“共享的历史”与中美关系史研究的新范式

徐国琦

摘要: 中外学术界在研究中美关系史时,一直强调中美两国文化的差异与历史背景的不同,侧重中美之间的冲突、对抗以及分歧。作为一种新的研究方法及视野,“共享的历史”方法则是强调中国人与美国人之间共同的历史经历和旅程在中美关系史中的重要意义。用“共享的历史”方法来重新检视中美关系史,可能是学术上的重大突破,让我们得以在研究中美关系方面另辟蹊径,可以读到一部见解独到的全新的中美关系史。

关键词: 共享的历史;中美关系;蒲安臣;留美幼童

中外学术界在研究中美关系史时,一直强调中美两国文化的差异与历史背景的不同,侧重中美之间的冲突、对抗以及分歧。诚然,这些差别和分歧是历史事实,笔者并不否认其存在,但本文旨在提出一个新的研究方法及视野,即强调中国人与美国人之间共同的历史经历和旅程在中美关系史中的重要意义。本文将这一中国人与美国人之间共同的历史经历和旅程笼统称之为“共享的历史”,从中美两国人民“共享的历史”角度,我们不仅可以解读出一种全新的中美关系史,并找到一种具有重要的学术价值的新范式及视野,更重要的是,这一新的认识可能为我们目前和将来创造中美两国和谐外交关系提供有效的历史借鉴。得失与否,尚祈方家教正。

一、我们今天为什么需要一个中美关系史研究的新范式?

熟悉中美两国文化及社会、历史思潮研究的人都明白,在美国学者费正清(John King Fairbank)把当代中国研究(modern China studies)引入西方之前,包括美国在内的西方学术界的中国研究一直汲汲于所谓汉学,实际上缺乏对中国现实关怀的研究传统^①,无真正意义上的当代或近代中国研究。所存在的是侧重文字、哲学等范畴的汉学。费正清不仅是西方近代中国研究的鼻祖,更是从现实关怀角度研究中美关系史的第一人。从某种意义上说,费正清于1948年在哈佛大学出版社出版的《美国与中国》一书是一部里程碑式的著作,因为该书的旨趣在于解读中美关系的过去、现在及未来^②。遗憾的是,由于中华人民共和国的成立及其后冷战思维在国际政治及学术研究无所不在的影响,导致了中美两国学者在中美关系史研究方面的重大缺失,即一味强调中美两国的分歧及不可调和的矛盾。20世纪90年代之后,虽然广义上的冷战已经结束,但中美关系研究仍存在严重误区。一种新的冷战思维似乎仍方兴未艾。如美国学者亨廷顿(Samuel P. Huntington)的《文明冲突论》^③,以及中

作者简介: 徐国琦,香港大学历史系教授。

① 2014年10月20日为笔者在哈佛大学求学时的导师入江昭教授八十岁生日。特撰此文,为恩师祝寿。有关费正清在当代中国研究方面所作的贡献,参阅徐国琦:《略论费正清》,《美国研究》1994年第2期。

② John King Fairbank, *The United States and China*, Harvard University Press, 1948.

③ Samuel Huntington, *Clash of Civilizations and the Making of world Order*, Simon & Schuster, 2010。有关亨廷顿文明冲突论的分析及评论,参阅徐国琦:《美国文化心理情结与文明冲突论》,《中国社会科学》(香港)1994年第2期;徐国琦:《亨廷顿及其文明冲突论》,《美国研究》1994年第1期。

国学者的《中国可以说不》、《中国不高兴》等流传甚广的书籍,都大力强调中美之间的巨大分歧,以及不可避免、不可调和的冲突^①。绝大多数相关历史著作也未能跳出此窠臼,如影响甚大的美国学者孔华润(Warren Cohen)的《美国对中国的反应》一书不仅侧重于美国单方面,更是以冲突为主线^②,国内学者陶文钊近年出版的三卷本《中美关系史》尽管在资料及观点上有不少新意和突破,但还是没有彻底走出纠结于冲突和矛盾的误区^③。质言之,中美学者在中美关系史研究上奇怪地殊途同归,同样缺乏在研究中美关系方面求同存异,相反大都着眼于求异废同。然而,纵观当前中美关系的方方面面,两国间不仅经常要同舟共济(如在经济、环境、反恐等方面),即使在面临不可避免的冲突方面也远不再是传统意义上的零和游戏,亦即在许多竞争中并非此消彼长。甚至在实力竞争方面,中美也许异梦,却经常是躺在同一张床上^④。换句话说,美国梦与中国梦也许并不兼容,但可能是在同一环境下一起做梦。美国学者 Richard Madsen 在其极有新意的一本书中曾表示,他希望在 21 世纪,中美两国人民,而不是政客,会成为主导两国关系的主要动力,并“在错综复杂的相互依存的世界里”合力创造一个“共同家园”^⑤。时代呼唤中美关系研究的新视野,多年未变的传统方法需要新的思维。本文提出着眼于中美共同的历史经历及共享的历史这一新视野,强调在中美关系研究中要“求同存异”,正是出于这样的动机及背景考虑。

必须指出,一些学术巨人以其高瞻远瞩的宏大视野早已意识到学术研究中发掘共性的重要性。哈佛大学著名历史学家入江昭(Akira Iriye)教授在其《文化国际主义和世界秩序》一书中即提到,即使在第一次世界大战后美国总统伍德罗·威尔逊(Woodrow Wilson)寻求建立全新的国际秩序时遇到挫折后,以美国为主导的“文化国际主义”还是应运而生,在一战后的几十年里,“教育人士、学者、艺术家、音乐家,以及许许多多的其他人士跨越国界,促进文化层次的互相理解。这些有识之士期望在一个新的世界里,学生、学者可以交换,学术事业可以合作,艺术展览及时事讨论会的互相交集应该取代军备竞赛及军事同盟并成为国际事务的主导”^⑥。甚至早在四十多年前,入江昭在其《跨越太平洋:美国—东亚关系秘史》一书中就揭示中国人与美国人是两个“最有历史意识的民族”,由于双方经常对两国关系的极其严重的误判而导致灾难性冲突^⑦,他强调中美之间的健康关系必须建立在双方真正学术对话层面,通过学术对话来减少彼此的误解并增加理解。费正清在他的《美国与中国》一书的第一版中也写道,研究中美关系真实历史背景“不是奢侈品,而是必需品”^⑧。

熟悉中国古籍《孙子兵法》的人都知道,生活在几千年前的中国学者实际上早已提出国际及外交关系中“知己知彼”的重要性。这里的“彼”不仅指敌人或对手,甚至也应包括“朋友”。无论是敌或友,只有相知才能互相理解,才能求同存异,才能避免冲突。即使迫不得已时要对抗,要战争,唯有“知己知彼”才能保证“百战百胜”,甚至可以“不战而屈人之兵”。在相当大的程度上来说,本文之所以强调要重视中美两国人民共享的历史和旅程的研究,是因为这一视野有可能提供中美双方在外交及战略层面上做到彼此相知的一个重要学术保证。难怪近来连美国国务院都已意识到研究中美关

① 宋强等:《中国可以说不》,北京:中华工商联合出版社,1996年;宋晓军、王小东等:《中国不高兴》,南京:江苏人民出版社,2009年。

② Warren Cohen, *America's Responses to China: a History of Sino-American Relations*, Columbia University Press, 2010.

③ 陶文钊:《中美关系史》,上海:上海人民出版社,2004年。

④ 有关中美同床异梦的研究,参阅 David Lampton, *Same Bed, Different Dreams: Managing U. S. - China Relations*, 1989 - 2000, Berkeley: University of California Press, 2001.

⑤ Richard Madsen, *China and the American Dream: a Moral Inquiry*, Berkeley: University of California Press, 1995, p. 228.

⑥ Akira Iriye, *Cultural Internationalism and World Order*, Johns Hopkins University Press, 1997, p. 184.

⑦ Akira Iriye, *Across the Pacific: The Inner History of American - East Asian Relations*, New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1967, pp. xv - xvi.

⑧ John King Fairbank, *The United States and China*, p. 9.

系中的共同足迹和共享历史的重要性。2008年8月8日是北京奥运会开幕的日子,美国选择这一天为其在北京的新大使馆大楼正式落成使用的日子^①,并将其称之为“新时代的新使馆(a new embassy for a new era)”。小布什总统亲自来北京主持新馆揭幕并出席北京奥运会开幕式。为纪念这一在中美关系中有里程碑意义的事件,美国国务院还专门编辑出版了一本中英文版书籍,书名就叫《共同的旅程:中美两百年史》(*A Journey Shared: The United States and China - Two Hundred Years of History*)。该书图文并茂,印刷精美^②。然而遗憾的是,它只有短短64页,更令人失望的是,尽管此书有着充满希望的书名,但书中内容仍旧未能摆脱俗套,未能提供真正探究中美两百年历史的新视野及新思路。美国历史学家 John Israel 在为此书所写的书评中甚至贬之为“咖啡桌上的读物”^③。不过,无论如何,编辑者能够意识到该题目的重要性就已显示其不凡的眼光及视野了。这一本小书至少标志着重新审视中美关系共享历史及旅程学术价值的一个良好开端。

中美两国在经历了几个世纪的交往后,两国关系目前已进入密不可分的时期。不管是“同床异梦”也好,“同舟共济”也罢,还是用“水火不相容”之类来形容两国的关系,至少反映了一个重要的事实:两国根本无法“分道扬镳”,而是注定要成为所谓“利益共同体”,或者至少是各自为了自身利益必须力求两国关系不致全面崩溃。几年以前,哈佛大学历史学者 Niall Ferguson 撰写文章,大声疾呼提醒世人关注中美两国密不可分的现状,并提醒世人他创造了一个新的地缘政治名词“Chinmerica”来描述这一新型大国关系^④。遗憾的是,这位极其保守且有大英帝国主义情怀的学者实际上是不自觉地抄袭了其19世纪同胞的语言,因为早在1869年,伦敦《泰晤士报》在其攻击中美之间密切关系的一篇文章里,即用了类似“Chinmerica”一词。有关背景,本文下节将作详细论述。尽管如此,Ferguson 的有关新型中美关系的论述还是充分展示了中美关系中的一个非常明显的现象,即中美两国关系无论从哪个角度来看都已呈现“难舍难分”之势。当然这种“难舍难分”是受双方共同利益及大环境驱使所致。众所周知,中国是美国当前最大的债权国,但这并不意味着中国人钟爱美国,而是持有美国国债对中国来说属相当安全的投资。几年来中国学生留学美国的浪潮波涛汹涌,目前在美國的每四个外国学生中,至少有一人是中国人,而且增长的势头正一浪高过一浪。从中国人的角度来说,这当然意味着他们对美国教育的认可及热衷,但许多美国学校积极争取中国学生就读在相当大程度上实为被中国人的钱包所吸引。中美两国学者间的合作更是蒸蒸日上。2013年8月2日出版的《美国高等教育纪事报》(*The Chronicle of Higher Education*)上的一篇文章写道,就美国高等教育而言,21世纪更可能是太平洋世纪。在2000年到2012年之间,中美两国学者共同合作发表论文的数量增长了700.3%,而在同期,美德学者联合发表的文章数量增长101.2%,美国学者与英国学者合作发表的论文数量增长131.3%。当然我们可以说,中美学者合作论文的大幅度增长是因为起点低,但无论如何,这一巨大增长显示了中美两国学者合作势头的突飞猛进。这一点也同中国赴美高校读书的学生人数大幅度增长相得益彰。与2000—2001年度相比,2011—2012年度中国在美攻读学位学生人数增长了223.7%,而同期英国在美学生人数仅增长12.9%,德国在美学生人数甚至呈下降趋势,下降了7.7%^⑤。

如果说作为世界头号经济大国的美国,不可避免地要同世界第二大经济体中国保持密切往来的

① 有关奥林匹克运动和体育在中美关系史上的意义,参阅徐国琦: *Olympic Dreams: China and Sports, 1895—2008*, Harvard University Press, 2008.

② Department of State, *A Journey Shared: the United States and China - Two Hundred Years of History*, no publication data.

③ See Israel's review of the book in *The Chinese Historical Review*, 19: 2(December 2012), pp. 162—170.

④ Niall Ferguson and Moritz Schularick, “‘Chinmerica’ and the Global Asset Market Boom,” *International Finance*, 10: 3, 2007, pp. 215—239.

⑤ Beth McMurtrie, U. S. *Higher Education Shifts to a “Pacific Century”: Is Europe passé?*, *Chronicle of Higher Education*, August 2, 2013, A21—24.

话,从地缘政治上来说,作为超级大国的美国与国力正不断上升的中国,同样要处理那种“剪不断,理还乱”的错综复杂的关系。两者无法“分庭抗礼”或“分道扬镳”,因为许多重大国际问题需要两国的密切合作方能解决。在朝鲜问题上如此,在叙利亚问题上也是如此。甚至在四年一度的奥运比赛盛事上,中美两国之间的较量也是最引人注意的。两国在奥运金牌榜上的名次近年来常常成为政治及国际关系学者甚或平民百姓解读中美国力及世界影响力的坐标或参照系。在2008年北京主办的第29届夏季奥林匹克运动会上,中国奉献给世人的气势磅礴、美轮美奂的开幕及闭幕式和奥运健儿勇夺金牌数量第一的精彩表现,让不少人认为中国已经或者即将超越美国,成为全球新霸权。2008年重创美国的金融危机更为这种新美国衰落论提供了一种肃杀气氛。但在2012年伦敦奥运会上,当美国重回金牌第一的宝座,中国再次沦为第二时,一些西方政评人士则将之解读为中美之间的“风水”尚未逆转,美国还是霸主。这一从奥运金牌宝座的竞争看类似中美国际地位的相应讨论可能还要延续相当时间^①。从某种程度上说,近年来中美两国政府及人民有着越来越深的瑜亮情节,经常拿对方作参照系或比较。难怪长期关注并对中美关系走向发生影响的美国人基辛格(Henry Kissinger)在其近著《论中国》一书中写道,中美两国因“彼此都太大而不会被另一方所控制,太有个性而不会对另一方迁就,彼此太需要对方面而无法分道扬镳”之特质,决定了中美两国只能互相依存^②。

凡此种种,均说明中美两国关系发展已达到两国必须经历“共享的旅程”或面临“共同的现实”之新境界了。传统的解读中美关系史的冲突模式似乎已过时,至少可以说是“不识庐山真面目”。时代呼唤新的思路和解释模式。从文化及“共享的历史”这一思路重新解读中美关系的“昨天”,对帮助我们全面认识“今天”,甚至指引中美两国人民共创美好和谐的“明天”,都有重大学术意义及现实意义。本文所指的文化主要指中美两国人民在其长期交往中共享或共同经历的梦想、希望、失望、激动以及沮丧。著名历史学家入江昭教授所提的“文化国际主义”(cultural internationalism)更是共享历史方法的重要界碑及路标。根据入江教授的定义,文化国际主义主要包括各国通过互派学生、学者,到对方讲学等活动来建立和培养跨越国境的文化理解和合作并分享不同价值等^③。“文化国际主义”可以用作解读中美关系的一个有效角度,帮助我们读出“庐山真面目”。限于篇幅,本文侧重分析中美共享的历史在中美关系中的影响,至于文化层面在创造中美共享的历史中的作用,当再撰文专门论述。

综观一部中美两国人民交往史,共同的经历或共享的历史可谓比比皆是,我们对其缺乏了解并不意味着它们不存在,充其量只能说我们是视而不见罢了。令人高兴的是,一些学者近来开始注意到某些事件或人物在中美两国人民交往史中可属共同的经历或共享的历史范畴。如中国与美国小罗斯福(Franklin D. Roosevelt)总统合作,在第二次世界大战期间为促成中国成为战后四大强国之一所付出的巨大努力即是一例。哈佛大学的年轻历史学者 Erez Manela 开始对这一案例很感兴趣并加以研究。本人有幸读过其目前尚属未定稿也没有公开发表的相关文章,深感 Manela 的该课题研究有无限的潜力^④。另一个在中美两国历史中具有不凡意义的案例是19世纪中国人在美铺设太平洋铁路及其对美国历史发展的贡献和作用,近来得到国内历史学者黄安年先生的关注,其不久前发表的图文并茂的专著《沉默的道钉》在发掘华工于中美两国人民共享的历史中扮演的重要角色方面,作出了很好的尝试^⑤。同样有鉴于本课题在研究共享历史方面的重大价值,美国斯坦福大学目前正式成立跨学科的北美中国铁路工人综合研究项目,该校华人历史学者张少书(Gordon Chang)及英语

① 有关奥林匹克运动在中国参与国际事务中的作用及影响,参阅徐国琦, *Olympic Dreams: China and Sports, 1895-2008*, Harvard University Press, 2008.

② Henry Kissinger, *On China*, New York: the Penguin Press, 2011, p. 487.

③ 有关文化国际主义的解释及应用,详见前引 Akira Iriye, *Cultural Internationalism and World Order*.

④ Erez Manela, *The Fourth Policeman: Rethinking China's Place in FDR's Version for International Security*, Draft Version, March 2013.

⑤ 黄安年:《沉默的道钉:建设北美铁路的华工》,北京:中信出版社,2006年。

学者费雪金(Shelley Fisher Fishkin)等为该项目主要负责人。该项目目前主要致力于收集相关资料,推进中美学者及相关机构在这一课题上的合作研究,特别侧重在华工对美国历史发展作出何种贡献方面的探讨。此外,有关美国企业与近代中国的国际化,赛珍珠(Pearl Buck)、亨利·卢斯(Henry Luce)等传教士之背景,传教士以及燕京大学等个人或单位在中美共同历史创造中的作用,也开始日渐受到中美学者的关注^①。笔者近年来也一直钟情于中美共同历史及经历的研究,如关注第一次世界大战期间及战后和平会议上中国人与美国人如何在众多问题上利益一致并为建立战后新世界秩序作出共同努力,以及探讨中美两国人民长期以来如何利用体育及基督教青年会等国际组织来增进相互了解,实现共同民族追求及外交战略^②。限于篇幅,本文无法触及许多重要的个案并一一介绍,但笔者要强调的是,尽管学术界可能尚未意识到共享的历史这一新视野,但在中外同仁们的共同努力下,并在时代大潮的逼迫下,本人认为“共享的历史”作为一个新的研究范式可谓呼之欲出,甚至可用“瓜熟蒂落”来形容。本文将侧重通过分析两个迄今为止尚未引起学术界广泛重视或被严重曲解的个案,力图揭示如何使用“共享的历史”作为研究中美关系史的一个重要的新范式及其主要特征,以便为学术界撰写及解读不落俗套的新中美关系史提供一个全新的方法。中国人有一句古语叫“求同存异”,这一新范式的旨趣实在于此。

二、中美两国人民共享历史的案例解读之一:“使臣”蒲安臣

中国近代外交的第一次重大活动是1868年的所谓蒲安臣使团^③。蒲安臣为美国人Anson Burlingame的中文名字,他还不是一般的美国人,他实际上是1861—1867年间的美国驻华公使。更有甚者,他在接受满清政府任命为中国外交官时,他事实上还是美国驻华公使,只是在接受清朝政府任命之后才向美国政府辞职^④。为什么中国人要任命一个美国人作为中国近代第一个真正意义上的外交使团的实际负责人?为什么是蒲安臣?回答这两个核心问题,必须要触及“中美共享的历史”。

要回答清政府为什么任命一个美国人为外交官的问题,我们必须知道大清帝国尽管在鸦片战争后国门大开,被迫进入国际社会,并在洋人的胁迫之下签订了一个又一个不平等条约,但一直不愿意同世界维持一个近代意义上的正常外交关系。中国直到1901年才有真正意义上的外交部。无论从哪个角度看,近代中国不是一个“民族国家”(Nation-state),直到1912年时,它没有一部真正意义上的国家宪法,没有真正的国旗,甚至没有正式的国名。如果中国人在19世纪能自由选择的话,他们可能会选择继续生活在“中央帝国”的美梦中,不与世界进行外交接触。但是鸦片战争后,这一孤立主义外交选项也已被列强拿走。1858年满清政府被迫签订的《天津条约》,外国列强要求中国在10年之内重新谈判修订条款。也就是说,到1868年时中国必须派使团与列强交涉。可惜泱泱大国,无人愿意或能够当此重任。走投无路之时,满清政府把目光投向那位美国驻华公使蒲安臣,认为也许他会为正在没落的中央帝国解围并作出贡献。

蒲安臣毕业于哈佛大学法学院,为麻萨诸塞州在美国众议院的明星议员。1861年他竞选众议

① 有关这些方面的部分研究,参阅吴翎君:《美国大企业与近代中国的国际化》,北京:社会科学文献出版社,2014年;赵梅:《赛珍珠笔下的中国农民》,《美国研究》1993年第1期;Arthur Lewis Rosenbaum ed., *New Perspectives on Yenching University*, 1916—1952(《关于燕京大学的新观点》), Chicago: Imprint Publications, 2012; Kaiyi Chen, *Seeds from the West: St. John's Medical School, Shanghai, 1880—1952*(《来自西方的种子:在上海的圣约翰医学院》), Chicago: Imprint Publications, 2001。

② 详见徐国琦: *China and the Great War*, Cambridge University Press, 2005、2011;《中国与大战》,上海:上海三联书店,2008、2013年;《一战中的华工》,上海:上海人民出版社,2014年; *Olympic Dreams: China and Sports, 1895—2008*, Harvard University Press, 2008; *Chinese and Americans: A Shared History*, Harvard University Press, 2014。

③ 有关此一使团的最全面论述,参阅Frederick Wells Williams, *Anson Burlingame and the First Chinese Mission to Foreign Powers*, New York: Charles Scribner's Sons, 1912。

④ Frederick W. Seward, *Reminiscences of a War-time Statesman and Diplomat*, New York: G. P. Putnam's Sons, 1916, pp. 375—376。

员连任失败后,林肯政府为奖励其为林肯当选总统所作的巨大努力,阴差阳错地任命他为驻华公使。蒲安臣事实上是美国第一任驻北京公使,但他当时对中国可谓一无所知,甚至可以说完全缺乏外交常识,但就在驻华公使任上,蒲安臣一跃而成为西方驻华外交使馆以及清政府共同信赖的人。何以至此?其根本原因在于美国与中国当时有许多共同或类似的经历。美国同中国一样,当时不仅在经济上、军事上属于弱国,更重要的是,美国同中国一样正经历着“内忧外患”的重大考验。其时满清政权正经历太平天国的巨大考验,差点儿丢掉“天命”,此为内忧。鸦片战争后,列强不断压榨满清王朝,令其转让更大的政治、经济、外交、商业等利益,1860年甚至兵进紫禁城,一把火烧掉圆明园,最终强迫清政府同意洋人在北京设立使馆,从而置满清政府于洋人严密监视之下,处皇帝卧榻之侧,使清政府不时受到牵制,此为外患。就在中国经历“内忧外患”的同时,美国实际上同样感同身受,正受到美国版的“内忧外患”之考验。内忧者,南北各州多年来形同水火,到1861年美国内战终于爆发。美国自此开始经历迄今为止最残酷、死亡最多、破坏最严重的长达4年的内战。更有甚者,当1865年内战终于以北方胜利结束后,林肯总统惨遭暗杀,美国随即进入持续数年的政治极其不稳的战后重建时期。从相当大的程度上说,美国当时的内忧比中国更大、更严重。因为南北双方势均力敌,双方均立誓要决一死战,来个鱼死网破。外患者,当美国人面临国破家亡,美利坚合众国可能成为明日黄花时,当时世界上最强的国家也是美国宿敌的英国却幸灾乐祸,一心要将美国的分裂变成事实,为此不惜公开支持一心寻求独立的南方,并为南方政府提供军火及各种援助^①。

除此之外,中国人与美国人还有许多其他共同的地方。如中美两国当时都游离于欧洲列强主宰的世界秩序之外。美国人直到19世纪末,一直着力经营自己的内政及其在北美的势力,奉行所谓“门罗主义”,对欧洲列强的瓜分世界图谋充其量只能称为一个旁观者和跟风者。而如前所述,中国人直到19世纪中期才被迫卷入西方帝国主义的洪流,如美国一样对欧洲列强不信任甚至敌视态度,对当时的国际局势极其恐慌并选择逃避。同时,由于美国的内忧外患,由于美国游离于欧洲列强所主宰的世界秩序之外,1868年时的美国在华的利益很少。中美两国甚至可以说对双方关系互不感兴趣,利益冲突也相对较小。这些都是理解蒲安臣如何最终成为中国使臣这一中美两国人民重要“共同”经历或共享之历史的背景。不从此处着眼,我们会在很大程度上误解蒲安臣中国使团的重大意义。

当然,蒲安臣当选也有其自身所具备的有利条件使然,他可能是唯一一个能够当此重任的美国人。蒲安臣生长在美国边疆,有强烈的正义感。检读他从少年到就任中国使臣期间的演说,人们会发现他一生对“良心”(Conscience)、“道义”(Moral principle)、“文明”(Civilization)、“正义”(Justice)等词运用的频率很高^②。1856年南方分裂势力极其嚣张,并在国会殴打来自麻省的联邦参议员Charles Sumner时,蒲安臣拍案而起,在美国国会发表著名的“保卫麻省”(Defense of Massachusetts)演说。他义正词严地宣称,对南方议员Preston Brooks杖击麻省的Sumner参议员的卑劣行径,“我以麻省的主权名义予以谴责,因为麻省的主权因此杖击受损。我以人道主义的名义予以谴责,我以公平正义的名义予以谴责”^③。他不仅形于言,也践于行,公开同意与杖击Sumner的南方众议员Preston Brooks决斗,并用高超的谋略迫使Brooks不敢接受挑战条件。此举让蒲安臣一夜之间成为北方的英雄。

前面提到蒲安臣“阴差阳错”地成为美国驻华公使,原因则在于林肯政府本来任命蒲安臣为驻维也纳公使,但当他准备赴命时,被奥地利政府宣布为“不受欢迎”的人,林肯只好改任其为驻华公使。

① 有关英国在美国内战期间力图建立两个美国的图谋之分析,参阅徐国琦:《美国内战期间的英美外交研究》,本书编辑委员会编:《野老丹心一放翁——庆祝刘绪贻先生百岁华诞文集》,武汉:湖北人民出版社,2012年。

② Samuel Kim, *Anson Burlingame: a Study in Personal Diplomacy*, Columbia University Doctoral Dissertation, 1966, pp. 6-7.

③ Burlingame, *Speech of Hon. Anson Burlingame of Massachusetts in the United States House of Representatives*, Cambridge, June 21, 1856.

维也纳之所以反对蒲安臣,也是因为蒲安臣的正义行为所致。在1850年代,一位来自匈牙利的革命者 Louis Kossuth 来到美国,鼓吹民族独立,反对奥地利对他国的主权控制。蒲安臣对 Kossuth 予以热情接待,并亲自担任麻省接待 Kossuth 的委员会主席。维也纳当然对此耿耿于怀,宣布其为“不受欢迎”之人也就可以理解了^①。除此之外,蒲安臣最终被中国选为使臣还有其他有利因素。一是他的个性。蒲安臣到中国赴任时只有41岁,年富力强,为人极其热情友好。尤其重要的是,他极富口才,能说会道,有极强的社交能力^②。蒲安臣在北京的家几乎成为英国单身驻华公使 Frederick Bruce 的第二个立脚点,他每天都在蒲安臣家待很长时间,对蒲安臣非常信任^③。更重要的是,满清政府对蒲安臣也很信任和依赖。原因很简单,美国在华不像英国那样有众多盘根错节的利益。美国甚至根本没有具体的对华政策,如同中国没有对美国的具体政策一样。这就给蒲安臣作为中国人代表提供了一个很好的契机。同时蒲安臣热情洋溢,喜欢说好话,并经常表现出为中国打抱不平的姿态,让不擅长与欧洲列强打交道的清朝政府感觉此人不错,可资信赖^④。甚至他的不知为何人所取的中文名字也令中国官员感到受用。“安臣”,无疑让他们听起来很悦耳。蒲安臣的优势同英法俄等列强驻华代表相比更是突出。因为这些国家的驻华公使为保护及扩展本国在华利益,不仅动不动就对中国加以威胁,言辞也极其不友好。甚至蒲安臣缺乏外交经验及对中国缺乏了解也成为其优势。因为他没有任何先入之见,可以因势利导,左右逢源。

凡此种种,促成蒲安臣成为当时中外“合作政策”的重要执行者及发起人,让他可以在列强及满清政府之间折冲樽俎。由于蒲安臣这种独特地位,他甚至一手促成中国第一次主动卷入美国内政。前面提到英国积极卷入美国内战,一心促成美国分裂,制造“两个美国”,一个明显的证据就是英国为美国南方建造舰艇“阿拉巴马号”,此舰一度对北方造成重创。1864年当蒲安臣获悉“阿拉巴马号”可能对美国北方在中国近海的商船实施攻击时,他要求总理衙门向中国沿海各省指示不准“阿拉巴马号”及其他美国南方的船只到中国近海停泊。在相当大的程度上出于对蒲安臣的好感,总理衙门居然言听计从,指示中国沿海各省全力阻止“阿拉巴马号”及美国南方其他船舰攻击美国北方的商船及财产,严禁美国南方船只驶入中国港口。对总理衙门及时的友好行为与援助,蒲安臣及美国政府表示衷心感谢。后来成为美国著名作家的马克·吐温当时甚至写道:“中国是第一个对我们提供公正友好援助的外国政府,它向南部[叛乱]政府所有到处劫掠的阿拉巴马号及其同伙们表示中国不支持[美国]南方叛乱,不向它们提供中国港湾。”^⑤蒲安臣得到满清政府的信任由此可见一斑。而中国政府就美国内战采取的行动可能是中国近代以来第一次卷入与中国无关的国际事务的一个重要行动。尽管迄今为止很少有历史学家注意到这一段中美关系中的特殊经历。

蒲安臣不仅为美国国家利益尽力,他同时也为中国外交走向世界提供了许多力所能及的帮助。美国人惠顿(Henry Wheaton)的《万国公法》(*Elements of International Law*)就是蒲安臣一手促成在中国翻译出版的,这是中国官方出版的第一部重要外交著作。早在1863年,当中国政府在同列强打交道捉襟见肘、进退失据之时,它意识到需要对西方外交及国际法有所了解。为此,署理总理衙门事务的军机大臣文祥询问蒲安臣是否可以介绍一两部权威的国际法书籍供中国参考,蒲安臣立即推荐了惠顿的书,并安排美国人丁韪良(W. A. P. Martin)着手翻译事宜。该书最终由中国政府官方出资翻译出版,并由署理总理衙门事务的另一位重要官员、曾官至户部尚书的董恂为中文版写序及推荐。1865年此书出版后甚至被正式进献中国皇帝。为表示感谢,译者丁韪良还慎重地将此书题

① Frederick W. Seward, *Reminiscences of a War-time Statesman and Diplomat*, 1830-1915, p. 100.

② W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay or China, South and North*, Edinburgh: Oliphant Anderson and Ferrier, 1900, pp. 231, 222.

③ Martin, *A Cycle of Cathay*, pp. 378-379.

④ 董恂:《还读我书室老人手订年谱》,台北:文海出版社,1968年,第92页。

⑤ Mark Twain, "The Chinese Mission," *New York Tribune*, March 11, 1868, p. 2.

献给蒲安臣^①。该书成为中国了解西方国际法及外交的第一部入门书。后来这本书还被引入日本,对日本近代外交也产生了巨大影响。蒲安臣也是把中国学者官员徐继畲所撰的《瀛寰志略》一书介绍到美国的人。徐在此书中称华盛顿为一代伟人。为表彰徐在中国传播美国之功,通过蒲安臣的安排,美国国务院特赠华盛顿正式肖像给徐继畲。如果中国人访问位于美国首都的华盛顿纪念碑,应该去读一下刻在此石碑之上的徐继畲所撰《华盛顿颂》^②。美国人把一个19世纪中国官员的文字刻在其国父纪念碑,同华盛顿英名一样万古长存,应该说是中美两国人民共享历史的一段佳话。美国著名诗人朗费罗(Henry Wadsworth Longfellow)的《人生颂》(A Psalm of Life)在中美文化交流史上占有重要的一页,其中也有蒲安臣的影响。朗费罗曾任哈佛大学教授。其《人生颂》曾风行一时,充分展示美国人乐观好胜的民族性。蒲安臣曾写信给朗费罗,告诉他《人生颂》先由英国外交官兼汉学家威妥玛(Thomas Wade)翻译成中文,然后总理衙门的高级官员董恂将其进一步润色,并写在一幅扇子上。董恂在1865年拜请蒲安臣将作为他友好象征的扇幅交给朗费罗。朗费罗收到礼物后非常感激,特请蒲安臣代他向中国官员致意。蒲安臣后来写信给朗费罗,详细描述董恂收到朗费罗友好信息后的高兴情景。《人生颂》可能是第一篇被翻译成中文的美国文学作品,美国外交官蒲安臣并以此为契机将中国官员与美国作者联系起来,其文化交流意义极其重要。遗憾的是,迄今为止,很少有人意识到蒲安臣牵线搭桥之功,更无人把《人生颂》的传入中国同中美之间的“共享的历史”联系在一起^③。

蒲安臣的所作所为无疑给当时在外交及政治上十分保守的中国官场留下了深刻印象。董恂明显很喜欢和欣赏蒲安臣,曾多次为蒲安臣写诗,称其为中国的朋友,希望他为中国出谋划策及服务^④。由此可见,1867年11月12日当蒲安臣准备辞职并开始向总理衙门辞行时,总理衙门看上去似乎一时心血来潮,突然任命他为中国使臣,而且蒲安臣立即接受就不难理解了^⑤。实际上,总理衙门任命蒲安臣为中国使臣并非贸然之举,而是精心策划和设计的结果。英国驻华公使就向伦敦报告总理衙门为此安排所作的多次试探^⑥。1868年初,蒲安臣尽管对来自中国皇帝任命书的每一个字都不认识,他却带领近代中国第一个真正意义上的外交使团,为中国开始了走向近代世界的不凡之旅。学术界对此后的故事似乎已很熟悉,这里毋庸赘述。但作为使臣的蒲安臣对中美两国关系的重要贡献及影响,迄今为止并未得到中外学术界的充分理解,本文特此予以强调。其一,在当时国门未开的岁月,蒲安臣是中国可能找到的最好代言人。蒲安臣作为受人尊敬的美国政客,他所带领的中国使团在美国受到极高礼遇,如美国参众两院联合接见使团,总统会见,白宫宴请。使团从西海岸到东海岸,所到之处,政界、学界、商界争相邀请,从而使中国的声音、中国的诉求,通过蒲安臣广泛传达到美国各界。美国一些主流媒体也大量正面报道。马克·吐温甚至几次撰稿,介绍使团及中国的理念^⑦。其二,尽管直到今天仍有争议,但蒲安臣通过《蒲安臣条约》为中国争取到近代中国第一个平等条约。须知当时对中国不友好的排华声浪在美国朝野普遍泛滥,但细读《蒲安臣条约》,我们可以看到它以条约形式规定中美两国人民可以自由往来、经商、学习,两国人民在中美两国均享受平等待遇。此一

① Martin, *A Cycle of Cathay*, pp. 221-223.

② R. David Arkush and Leo Lee, eds., *Land Without Ghosts*, Berkeley: University of California Press, 1989, p. 22. 参阅潘光哲:《华盛顿在中国:制作〈国父〉》,台北:三民书局,2006年。

③ Burlingame Family papers, box 1, folder/Burlingame; correspondence. 钱钟书先生在其《汉译第一首英语诗〈人生颂〉及有关二三事》里强调《人生颂》是译成中文的第一首英文诗,不过,钱先生这篇多年旧作对部分史实有点混淆。参阅钱钟书:《七缀集》,北京:生活·读书·新知三联书店,2004年,第133-163页。

④ Burlingame Family papers, box 2 Anson Burlingame/miscellany/songs and poems, Library of Congress, Manuscript division.

⑤ 方濬师:《退一步斋文集》,台北:文海出版社,1969年,第473页。

⑥ British National Archives, Kew Gardens: FO 233/86 File; revision of treaty 1868, confidential papers.

⑦ Mark Twain, "The Treaty with China, its provisions explained," *New York Tribune*, August 4, 1868, p. 1.

条约在相当大程度上推迟了美国通过排华法案十几年。同时也正是《蒲安臣条约》，为中国近代向西方学习的留学潮奠定了一个很好的基础。没有蒲安臣及其在美国的巨大人脉及影响，我们很难想象中国使团能够取得这一巨大外交成果。使团的中方官员志刚和孙家谷直接参与了《蒲安臣条约》的谈判，并不时翻阅他们随身所带的美国人惠顿的《万国公法》作为谈判参考^①。志刚和孙家谷不算一代外交家，可谓谨小慎微，缺乏世界眼光，但他们一致告诉清政府，《蒲安臣条约》里的所有条款对中国都是有利的，并认为该约应成为中国以后需签条约的范例。第三，蒲安臣为了能使中国得到西方公正的对待，可谓不遗余力，呕心沥血，殚精竭虑，并最终在 49 岁英年死在中国使臣任上。换句话说，他是为了中国鞠躬尽瘁、死而后已的。1870 年 2 月当使团到达俄国圣彼得堡时，蒲安臣因劳累过度，病得越来越厉害。志刚写道，即使在临终之际，蒲安臣仍一心惦记着与俄国的谈判，担心他有辱中国使命^②。1870 年 2 月 23 日，蒲安臣作为中国使臣，逝世于俄国圣彼得堡。获悉蒲安臣逝世后，清政府封其为正一品大臣，并给抚恤金白银一万两，丧葬费六千两。蒲安臣及其生平因而成为中美两国共享的历史之重要一章。

由蒲安臣引起的美中两国这一段特殊的共同经历，对欧洲列强形成强大冲力。一方面美国人通过《蒲安臣条约》向中国人及世人展示了美国对华友好及新外交的一面，同时也给欧洲列强造成道义上处于劣势的不利压力。显然，他们不想对中国平等相待，不想放弃在中国的巨大利益。在中国拥有巨大利益的英国对《蒲安臣条约》及中美由此形成的共同经历如鲠在喉，极其恼怒，他们甚至公开抱怨为什么是美国人蒲安臣而不是英国人成为中国的使臣。英国《泰晤士报》在一篇文章中谴责蒲安臣使团及条约体现的中美友好一面，系中美利益共同体（原文为“America-Chinese”）的具体体现^③。当 2007 年在哈佛任教的英国保守历史学家 Niall Ferguson 自称发明了“Chinmerica”来描述中美相互依存的关系时，他可能不知道早在一个多世纪以前英国人已创造了这一名词。当然，我们不可否认美国政府利用蒲安臣及《蒲安臣条约》作为武器，向欧洲老牌列强为代表的国际体系发起旁敲侧击式的外交战，但同时我们不应该就此否定中国人明显是美国这一政策的巨大受益者这一事实。

清政府尽管对蒲安臣使团及其条约的重要意义及影响缺乏深刻认识，但它毕竟对使团表示满意，称“劳使臣所以柔远人也”^④。诚然，蒲安臣毕竟是一个美国人，他代表的核心利益是美国利益，但是我们必须意识到当时的美国利益与中国利益在相当程度上是重叠的。因而给了蒲安臣为两国利益服务的一个历史契机。如果我们换一个角度即可以更好地理解此一观点。20 世纪 70 年代的美国总统尼克松（Richard Nixon）和中国领导人毛泽东在蒲安臣使团出使大约一个世纪后，力挽狂澜，展开中美之间破冰之旅，利用乒乓外交改善中美关系，从而以小球转动大球，中国在世界格局中的地位为之变。毛泽东和尼克松明显代表各自利益，但他们的杰出外交在中美关系中举足轻重^⑤。如果说今天的中国人因为尼克松在中美关系中的地位而称其为“中国人民的老朋友”的话，那么蒲安臣则完全可以称之为中国人民的真正的老朋友！

三、重新解读中美共享历史的案例之二：清季留学浪潮及留美幼童

前面提到，蒲安臣在中美共同经历和共享的历史中的贡献，还在于他在中国近代向西方学习的浪潮中起到的重要作用。1872—1881 年间的 120 位中国幼童来到美国学习，成为中美两国人民在共享的历史中的另一个重要篇章。中国近代官派留学的重要推动者为容闳。容闳本人实为美国教育的产物，他是中国最早毕业于美国名牌大学的第一人。1854 年从耶鲁大学毕业后，他一直有志于让

① Frederick W. Seward, *Reminiscences of a War-time Statesman and Diplomat*, p. 379.

② 志刚：《出使泰西记》，长沙：湖南人民出版社，1981，第 90—91 页。

③ Perry Plus, “Chinese Embassy,” *New York Times*, October 24, 1868, p. 4.

④ 引文见王锡祺：《小方壶斋舆地丛钞》第十一帙，杭州古籍书店 1985 年影印清光绪铅字排印本。

⑤ 有关乒乓外交的中美背景，参阅前引徐国琦 *Olympic Dreams* 一书的相关章节。

更多的中国人能够步其后尘到美国学习,但这一想法直到1871年才为洋务运动首领曾国藩及李鸿章所接受。曾、李二人当时意识到中国如要振兴,必须要向洋人学习。如前所述,19世纪的美国并非先进大国,论国力不如英国,论高等教育更远远落后于欧洲及英国的大学,但最终为什么中国的第一个官方留学生团是派往美国呢?第一,当然是当时已入美国籍后来并娶美国人为妻的容闳的作用,没有他的努力及大力推动,此事恐怕一时难以成行。第二,更重要的就是《蒲安臣条约》。该条约的第7款明文写道:中美两国之民可以享受彼此教育的自由。换句话说,该条约以法律形式保障中国学子到美国学习的权利。第三,也如前面所提到的,中美两国历史上一度相互信任及一些共同的经历也是促成中国近代第一个到国外留学的官方团体得以到美国而非欧洲国家留学的重要原因。的确,与其他国家相比,中国当时对美国更具好感,美国政府及驻华使节也一再大力促成此事^①。

自1872年到1875年间,共有120位中国幼童来到美国,展开中国人从那时起迄今方兴未艾的留学之旅。到1881年幼童被提前召回国时,尽管有些人甚至尚未从美国高中毕业,但他们的人生从此奠定。更有甚者,他们的人生历程从此更与中国的命运密切相连。换言之,他们的留学史,就是一部中美两国共同经历的历史。美国人用他们的教育、文明理念影响了他们,他们用自己学到的知识及各种观念影响了中国。最初那些全部出身平民百姓之家的幼童出国时穿着马褂,留着中国男子当时特有的长辫,大多英语仅仅入门,但短短几年,他们用自己的智慧、优异的表现,及聪明好学的品质,在美国人面前展现出崭新的中国人形象。他们在很短的时间内即在各方面崭露头角。如蔡廷干到美国不到一年即以漂亮的英文书法在比赛中击败美国同学^②。梁敦彦在1878年以其关于俄国侵略行径的题目发表高中毕业演讲,赢得极高荣誉,被美国媒体描述为辩论“雄狮”^③。另一位幼童黄开甲也以其出色的英文辩才在美国同学中备受称赞。他的一位美国同学称,“此人可以在熟睡中被摇醒后不加准备立刻发表一篇很好的演说”^④。幼童们甚至在极短的时间内学会了美国棒球,并组织自己的棒球队,且取得很好的战绩。前面提到的以演说闻名的梁敦彦也是优秀的棒球手及美式橄榄球手^⑤。当时自行车刚刚发明,中国学生吴仰曾是美国康州Hartford中学最先拥有自行车的人。当许多美国人对自行车尚感到非常陌生时,吴仰曾已骑着他心爱的自行车到处跑^⑥。钟文耀生于1860年,个头极小,当他被耶鲁大学录取时,只有5英尺2英寸高,但在耶鲁,他是响当当的名人,深受耶鲁人爱戴,原因是他不仅成绩好,更重要的是他是耶鲁帆船队的号令员(coxswain)。作为一个号令员,他必须激励队员全力以赴比赛。为了鼓励队员奋力拼搏,号令员必须经常用脏话骂人,但钟文耀不习惯用脏话,尽管如此,在他的带领下,耶鲁帆船队在1880年破天荒地击败了老对手哈佛大学队,此前两队比赛通常是哈佛取胜的。钟文耀的取胜之道在于他对水流及航路极其熟悉,适时因势利导,激励有加,因而能够带领队友取得胜利^⑦。

除了运动天赋外,幼童在学习方面大都取得骄人的成绩,以致在1876年美国费城举行的国际博览会上,中国幼童被主办单位邀请与会,以便向博览会展示其出众的才华,并且得到美国总统格兰特

① January 15, 1873 report from American legation in Peking to Department of State, National Archives, College Park, Maryland; dispatches from U. S Minister to China, 1843-1906, M92, roll 33.

② No author, "Excellent penmanship," *Hartford Daily Times*, April 14, 1877.

③ *Hartford Daily Times*, April 18, 1878.

④ Thomas E. La Fargue, *China's First Hundred*, State College of Washington, 1942, pp. 90-91.

⑤ Connecticut Historical Society Museum & Library, Hartford: CHS social scrapbooks, Liang Tun Yen revisits Hartford, Scrapbooks, Vol. 23, pp. 50-53, Connecticut Historical Society Museum & Library, Hartford: MS. 81877 Chinese educational mission, 1872-1979.

⑥ William Lyon Phelps, *Autobiography with Letters*, New York: Oxford University Press, 1939, pp. 83-84.

⑦ Phelps, *Autobiography*, 84, Connecticut Historical Society Museum & Library, Hartford: MS. 81877 Chinese educational mission, 1872-1979 CHS social scrapbooks.

(Ulysses S. Grant)的接见^①。幼童无疑成为博览会的一道亮丽风景线,幼童的作文、书法及其出众才华都一一展示出来。一位美国学者最近写道,由于幼童的出现,迫使一些美国人认识到中国作为一个国家其前途还是有希望的。幼童本身成为中国在博览会的最好代表及代言人^②。当时的幼童同学,后来成为耶鲁大学著名英语学者的 William Lyon Phelps 在其自传中回忆道,中国的同学举止优雅,才华出众,甚至在舞会上也胜美国男同学一筹,成为女同学的邀请对象^③。到 1881 年幼童留学美国的事业主要因为国内保守势力的反对,加上美国日益扩大的排华浪潮而被腰斩时,43 位幼童已进入美国大学。但其中只有詹天佑、欧阳庚、曾朴完成学业。43 位进入大学读书的幼童中,20 位进入容闳的母校耶鲁大学,其他则进入哈佛、麻省理工学院或哥伦比亚等名校。如不被提前召回的话,大概所有幼童都可以考上美国的优秀大学。这在当时是非常了不起的成就,因为当时能够上大学的美国人可谓凤毛麟角。

当获悉中国政府提前召回幼童时,美国前总统格兰特、著名作家马克·吐温、耶鲁大学校长等众多美国政界及教育界人士深表惋惜。他们致函李鸿章,希望不要召回幼童。他们指出幼童已取得了重大进步,假以时日,他们的学业会更精进,将来对中国的贡献会更大^④。《纽约时报》就幼童提前被召回发表文章说,幼童在美国所取得的进步“应该足以成为全中国的骄傲”,他们的留美事业,尽管被缩短,仍是“非常成功”^⑤。120 位送到美国的幼童中,至少有 2 人因病死在美国,大概有 7 人因健康及其他原因被提前送回国^⑥,约有 6 人最终留在美国。这些留在美国的幼童中有李恩富,他曾在美国出版 *When I was a Boy in China*,这是中国人在美国发表的较早有影响的英文著作。在这部书中,李向美国人介绍中国的风土人情、文化、食品、教育及宗教等。另一幼童荣揆后来也留在美国,最终同美国人结婚,并服务于中国在美国的外交机构。还有一位留在美国的幼童张康仁成为美国第一位华人执业律师,不过他后来最终还是回到祖国。这些选择留在美国的幼童当然成为中美共同经历的历史之重要一部分。他们或用笔,或用专业知识,或为外交服务等方方面面去促进中美间相互了解,成为最早一批开拓者。

那些回国服务的幼童们的巨大贡献尤其令人瞩目。在 1884 年中法战争中,参与作战的中国 6 艘舰艇的指挥官均为留美幼童出身,还有更多幼童成为炮手,如“扬武号”舰上就有 5 名留美幼童出身的炮手。在甲午战争中,更多被召回的留美幼童参加战斗,其中 5 名战死。留美回国的詹天佑则成为中国著名铁路工程师和京张铁路的设计者。此外不少幼童成为中国采矿业、电报业,以及教育界、外交界甚至政界的要人及先驱。如民国第一位总理唐绍仪即为当年的留美幼童。留美幼童中后来有两位担任外交部长,两位成为中国驻外资深外交官。蔡廷干成为海军上将,后来更在民国政治中呼风唤雨,发挥很大影响。他还致力于古诗英译及《道德经》研究,他翻译的中国古诗于 1932 年由芝加哥大学出版社出版^⑦,这可能是中国人自己翻译并在美国优秀出版社出版的第一部中国古诗集。留美幼童梁诚后来成为驻美公使,在任期间成功说服美国退还部分庚子赔款,以用于教育中国学生。清华大学就是利用庚款兴建的。一代学人如胡适、杨振宁、钱学森等都是受惠于庚款的留学生。留

① No Author, “Young John at the Centennial,” *Hartford Evening Post*, August 24, 1876.

② John Haddad, *The Romance of China; Excursions to China in U. S. Culture, 1776–1878*, New York: Columbia University Press, 2008, pp. 277, 281–282.

③ William Lyon Phelps, *Autobiography with Letters*, pp. 84–85.

④ Yung Wing, *My Life in China and America*, New York: Henry Holt and Company 1909, pp. 211–215; The Mark Twain project: *Autobiography of Mark Twain*, Berkley: University of California Press, 2010, 1:73.

⑤ No Author, “China in the United States,” *New York Times*, July 23, 1881, 4.

⑥ No author and titles, *Hartford Daily Courant*, April 19, 1875, *Hartford Evening Post*, April 21, 1877, *Hartford Daily Times*, December 2, 1879.

⑦ 蔡廷干:《老解老附串珠》,台北:文史哲出版社,1979年;Cai Tinggan, *Chinese Poems in English Rhyme*, the University of Chicago Press, 1932.

美幼童中的唐国安、蔡绍基后来分别成为清华学校校长与北洋大学校长,周寿臣则成为香港华人领袖。梁诚及周寿臣因在香港贡献卓著,被英国政府封为爵士。丁崇吉,那位在哈佛大学只念了一年书即被召回的学生,后来成为中国海关的副关长,改变了清末中国海关为外国人所掌控的局面,成为在海关升到此高位的第一位中国人。这些留美幼童回国后在各自的岗位上继续用自己从美国学来的知识及人生阅历为中国服务,参与谱写中美两国人民共同经历的历史,其中许多人终生同美国的寄宿家庭、美国朋友保持密切联系。

幼童们的独特经历及巨大成就受到学术界的密切关注,研究成果丰硕,如美国学者 Edward Rhoads 在其新著中称中国政府送幼童出国为“走向世界”的重要一步(“Step forth into the world”)^①,另一本美国人撰写的新书称幼童为“中国的幸运儿”(“China's fortunate sons”)^②,中国学者近年来也出版了不少佳作,但所有著作中几乎无人注意到留美幼童的最大贡献在于他们是中美两国人民共享历史的重要部分,并因此成为迄今方兴未艾的中国出国潮的先驱和杰出代表,研究他们在中美共同经历的背景不仅具有重大学术价值,更对未来中美关系的良性发展具有很好的借鉴意义。1906年,美国伊利诺伊大学校长 Edmund James 在写给美国西奥多·罗斯福(Theodore Roosevelt)总统的备忘录中指出:“能够成功教育中国这一代年轻人的国家,必将会通过自己付出的努力在中国收获到道义上、学术上和商业影响诸方面的极大回报。”^③显然,美国人一直希望美国就是这个国家并长期把中国人在美留学事业纳入其扩大在华影响的重要举措来考量,但中国人同样也可以利用在美留学作为了解和影响美国与美国人的有效手段。无疑,中国人的留学事业过去是,现在是,将来必然更是中国人与美国人之间的共同参与和经历的旅程,而留美幼童则是其中代表精彩和成功一章的响亮开篇。

四、简短的结论

纵观一部中美交往史,中美两国人民共享的经历及历史内容不少。除前述蒲安臣及留美幼童之外,1879年成为美国哈佛大学中文教师的中国人戈鲲化在美国的传奇人生,以及1913年经哈佛大学前校长 Charles W. Eliot 的努力,美国卡内基国际和平基金会的推荐,哥伦比亚大学的支持,古德诺(Frank Goodnow)得以成为刚刚走向共和的中国政府制定一部现代宪法的顾问的经历等,都属中美共享历史的精彩章节。美国哲学家杜威(John Dewey)在中国的五四运动期间从1919年5月初到1921年7月,在中国逗留两年多,亲身力行和直接参与及影响近代中国的发展历程。在此期间,他通过在中国的大量演讲,并经常为美国主流媒体及报刊撰写文章,向美国读者介绍中国人的声音及诉求,成为五四时代在中国的“科学”和“民主”两大“先生”的具体化身及中美两国之间的文化使者。杜威的经历无疑也是中美两国共享历史的重要组成部分。在第一次及第二次世界大战期间,中美两国为同一阵营的盟友,对国际格局在相当大的程度上分享着共同利益及追求。凡此种种,当然更是中美两国人民共享历史中的不凡经历。限于篇幅,本文无法分析更多案例。希望通过上述一个人案例(美国人蒲安臣)和一团体案例(120个留美幼童)的分析和研究,展示中美关系研究的一个新视野及方法,并说明“共享的历史”及“共同的旅程”在中美两国人民交往中的重要意义。“共享的历史”(shared history)研究方法主要有下述几个特点:其一,该范式的核心是“共享”,即着眼于两国人民共同的历程及追求。其二,侧重文化范畴。本文所分析的两个案例在相当大的程度上,反映了此一特

^① Edward Rhoads, *Stepping Forth into the World: The Chinese Educational Mission to the United States, 1872-81*, Hong Kong: University of Hong Kong Press, 2011.

^② Liel Leibovitz and Matthew Miller, *Fortunate Sons: The 120 Chinese Boys Who Came to America, Went to School, and Revolutionized an Ancient Civilization*, W. W. Norton & Company, 2012.

^③ 转引自 Stacey Bieler, “Patriots” or “Traitors”? *A History of American-Educated Chinese Students*, Armonk, New York: M. E. Sharpe, Inc., 2004, p. 43.

质。蒲安臣所强调并代表的中美两种文明因素及留美幼童的人生经历均属广义上的文化领域。其三,强调个人及非政府机构的作用。换句话说,“共享的历史”方法同近年来在美国得到广泛注意的国际史方法(transnational/international history)可谓相得益彰,甚至可以说是由国际史方法的进一步发展而来。笔者曾经指出,国际史是一种全新的史学方法。其追求及旨趣就是要跨学科、踏国别、兼容并包、融会贯通。国际史研究方法既可以运用于国别史如中国史、美国史或世界史,也可以用于微观研究。国际史虽然仍在起步及不断完善及发展中,但它主要有以下几个特点:第一,彻底打破现今历史研究中的“民族—国家”约束。国际史以整个国际体系甚至文化背景为参照系。第二,强调非政治,非“民族—国家”因素之作用及影响。如非政府机构(NGO)、竞技体育、瘟疫等在人类进步及历史进程的作用。第三,强调多国档案研究。全球视野的一个基本要素是多国档案及多种资料的应用。所以多国档案、多国多种不同资料的运用是国际史的一个重要特质。第四,国际史强调“自下而上”(bottom-up)的方法,而非如传统的外交史、政治史着重大人物、政府层面决策的研究。“文化”因素、“弱势群体”、人类共同的追求等常成为国际史研究的突破口^①。“共享的历史”方法可以说是国际史方法的进一步提升和在中美关系史研究领域的具体实践。

用“共享的历史”方法来重新检视中美关系史,不仅是学术上的重大突破,让我们得以在研究中美关系方面另辟蹊径,从而读到一部全新的和与众不同、见解独到的中美关系史,更重要的是,这一方法及视野可以帮助我们重新认识过去,并提供中美两国人民共同谱写和谐未来关系的重要历史借鉴。中国有一句古话,叫“继往开来”,“共同的历史”方法可能可以帮助我们实现“继往开来”的目标。哈佛大学著名历史学家 Ernest R. May 曾经写道:一段中美关系史一度是中美两国“相互滥用”(“mutual exploitation”)的历史,现在应该是由冲突过渡到合作的时候了。他预测中美之间的合作会逐渐成为两国关系的主旋律。May 指出:“我们对[中美之间的]冲突史知之甚多,但对两国之间过去的合作以及未来合作前景知之甚少。”^② May 显然寄望于新一代学者能找出一个新的解释模式,帮助我们了解中美之间过去的合作及探讨未来继续合作的可能。本文提倡的“共享的历史”方法有可能将已在 2009 年不幸辞世的 May 教授的期望变成事实,因为“共享的历史”方法着眼于求同存异,强调合作而非冲突的历史。

[责任编辑 李 梅]

^① 有关国际史方法的详细解读,参阅徐国琦:《“会当凌绝顶,一览众山小”——国际史研究方法及其应用》,《文史哲》2012 年第 5 期。

^② Ernest R. May, “Epilogue: American—East Asian Relations in the 21st Century,” in Warren Cohen ed., *Pacific Passage: The Study of American—East Asian Relations on the Eve of the Twenty—First Century*, New York: Columbia University Press, 1996, p. 388.

夏殷“直道而行说”质疑

吴 锐

摘 要:夏、商、周三代连续直线发展,是儒家的历史观,影响至今。夏族是姒姓,“姒”字的本字是“以”,“以”即“吕”。清人王引之已经指出“以”、“允”二字相通,铜器铭文也证明“以”、“允”通用。古籍所谓“允姓之奸”、獯豸,包括匈奴,都是姒姓,也就是夏族后裔。夏族发祥于西部渭水流域,虽然曾经扩张到东部,但并不意味着夏族一灭亡,商族才兴起。商族是子姓,发祥于东部,属于“鸟夷”。鸟夷族因以鸟为图腾而得名,在《尚书·禹贡》有两处记载,是一个极其庞大的族系,尧、舜、皋陶、般人、秦人、赵人都是鸟夷族。鸟夷文明实为东亚文化的根基。殷礼以源远流长的鸟夷文化为基础,毋需以夏礼为基础。孔子在找不到殷礼以鸟夷文化为根基的情况下,轻率地以本来就模糊不清的夏礼作为殷礼的基石,也是可以理解的。以思想创造为线索,回溯历史虽然是常见的历史研究方法,但这种方法是有局限的,运用时需要慎之又慎。

关键词:夏礼;殷礼;允姓;鸟夷

一、殷礼因于夏礼是儒家创造的思想史而非历史本身

夏,自古以来理所当然地作为中国文化的第一块基石,与商、周合称“三代”。《论语·卫灵公》记孔子的话:“行夏之时,乘殷之辂,服周之冕,乐则韶舞。放郑声,远佞人;郑声淫,佞人殆。”同篇又记载孔子说:“吾之于人也,谁毁谁誉?如有所誉者,其有所试矣。斯民也,三代之所以直道而行也。”三代,自古以来解释为夏商周三个朝代无异词。杞为夏余,宋为殷余,孔子说,“夏礼,吾能言之,杞不足征也;殷礼,吾能言之,宋不足征也。文献不足故也。足,则吾能征之矣”(《论语·八佾》),“殷因于夏礼,所损益,可知也;周因于殷礼,所损益,可知也。其或继周者,虽百世,可知也”(《论语·为政》)。“礼”相当于我们今天所说的“文化”,“因”是因袭、继承的意思。孔子说殷因于夏礼、周因于殷礼,等于说殷文化以夏文化为基础,周文化以殷文化为基础,这可以说是三代直道而行的另外一种表述方式。因此孔门后学跟着说:“三代之礼一也,民共由之。或素或青,夏造殷因。”(《礼记·礼器》)“造”是创始,与“因”相对。在儒家看来,没有夏的创始,当然就没有殷的继承。

以孔子继承人自居并且好辩的孟子,更是言必称“三代”:

孟子曰:“诸侯之礼,吾未之学也。虽然,吾尝闻之矣:三年之丧,齐疏之服,饘粥之食,自天子达于庶人,三代共之。”(《孟子·滕文公上》)

孟子曰:“……设为庠序学校以教之;庠者养也,校者教也,序者射也;夏曰校,殷曰序,周曰庠,学则三代共之,皆所以明人伦也。”(《孟子·滕文公上》)

孟子曰:“三代之得天下也以仁,其失天下也以不仁。”(《孟子·离娄上》)

虽然孔子已经感叹文献不足征,但孔门后学对三代礼制言之凿凿,并且托名为孔子所说。他们还将夏商周与虞合称“四代”,《大戴礼记》有一篇的篇名就叫“四代”。仅以《礼记》为例,关于三代或

作者简介:吴锐,中国社会科学院历史研究所研究员(北京 100732)。

※本文系作者 2013 年 12 月 1—31 日访问台湾大学高等研究院的科研成果,感谢台湾大学高等研究院的资助。

者四代文明的比较就很多,如:

孔子曰:大道之行也与三代之英,丘未之逮也,而有志焉。《礼运》

鸾车,有虞氏之路也;钩车,夏后氏之路也;大路,殷路也;乘路,周路也。《明堂》

有虞氏之旂,夏后氏之綏,殷之大白,周之大赤。《明堂》

米廩,有虞氏之庠也;序,夏后氏之序也;瞽宗,殷学也;顿宫;周学也。《明堂》

有虞氏祭首,夏后氏祭心,殷祭肝,周祭肺。《明堂》

有虞氏官五十,夏后氏官百,殷二百,周三百。有虞氏之綏,夏后氏之绸练,殷之崇牙,周之璧鬯,凡四代之服器官,鲁兼用之。是故鲁,王礼也,天下传之久矣,君臣未尝相戕也,礼乐刑法政俗未尝相变也,天下以为有道之国,是故天下资礼乐焉。《明堂》

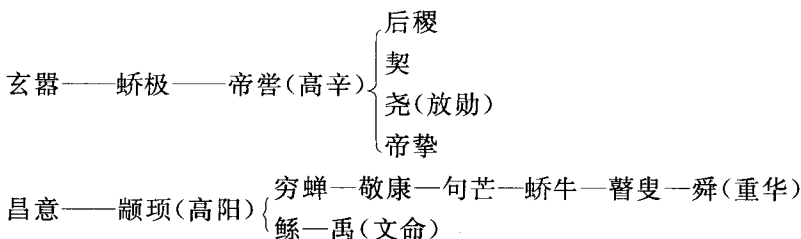
祭法,有虞氏禘黄帝而郊啻,祖颛顼而宗尧;夏后氏亦禘黄帝而郊鯀,祖颛顼而宗禹;殷人禘啻而郊冥,祖契而宗汤;周人禘啻而郊稷,祖文王而宗武王。《祭法》

昔者有虞氏贵德而尚齿,夏后氏贵爵而尚齿,殷人贵富而尚齿,周人贵亲而尚齿。虞、夏、殷、周,天下之盛王也,未有遗年者,年之贵乎天下久矣,次乎事亲也。《祭义》

子曰:虞夏之道,寡怨于民;殷周之道,不胜其敝。《表記》

子曰:虞夏之质,殷周之文,至矣。虞夏之文,不胜其质,殷周之质,不胜其文。《表記》

以上论述为儒家所创造的夏殷直道而行的思想史。按照儒家的历史观,虞夏商周四代加上唐尧就是五代,他们都是黄帝的子孙。《大戴礼记·帝系》记载黄帝的两个儿子玄嚣和昌意的世系如下:



其中禹是夏国^①的缔造者,契是商族的祖先,后稷是周族的祖先。如果黄帝是他们的终极始祖,那么三代直道而行论更加获得族系上的支持。不过这种黄帝一元的历史观,古人已经质疑,经过民国时期古史辨运动的清理,已经显现出漏洞百出。本文将从全新的角度论证夏、商不同族,夏族发祥地在西,而商族发祥地在东,二者在地域上有较大的差别,夏礼与殷礼根基于不同的族群文化,夏文化并非商文化的基石。

二、夏与商族系不同

商族是子姓,夏族是姒姓,族系明显不同。

从图腾崇拜来看,商人为鸟夷,最直接的证据就是《诗·商颂·长发》“天命玄鸟,降而生商”。商族的先祖是契,有“玄王”的美誉,与商族以玄鸟为图腾有关。商族第七代首领王亥,他的名字也见于甲骨文,而且还点缀以鸟的形状。在河南安阳花园庄东地发掘出土的甲骨文,有“𪚩”,即“玄鸟”二字的合文。传世青铜壶有铭文𪚩,即“玄鸟”。夏族始祖是禹,“禹”字从“虫”,古史辨派健将童书业先生认为即“勾龙”^②,说明夏族以龙为图腾,证明1923年顾先生所谓“禹是一条虫”的假说依然是正确的^③。

夏族为姒姓,文献中最早见于《国语·周语下》,大意谓禹治水,立下大功,“皇天嘉之,祚以天下,

① 夏朝、夏代这样的叫法出自后人,也是受儒教历史观影响的结果。

② 童书业:《〈九州之戎与戎禹〉跋》,吕思勉、童书业编:《古史辨》第七册,海口:海南出版社,2005年,第573页。

③ 吴锐:《“禹是一条虫”再研究》,《文史哲》2007年第4期。

赐姓曰‘姒’，氏曰‘有夏’，谓其能以嘉祉殷富生物也”。《史记·夏本纪》载：

帝舜荐禹于天，为嗣。十七年而帝舜崩。三年丧毕，禹辞辟舜之子商均于阳城。天下诸侯皆去商均而朝禹。禹于是遂即天子位，南面朝天下，国号曰夏后，姓姒氏。

……

太史公曰：禹为姒姓，其后分封，用国为姓，故有夏后氏、有扈氏、有男氏、斟寻氏、彤城氏、褒氏、费氏、杞氏、缙氏、辛氏、冥氏、斟戈氏。

夏代还没有文字，姒姓是自称、他称还是后人追述？无法探究。夏后氏是自然形成的，不可能出于分封。“姒”字的“女”字旁，值得注意。《说文解字·女部》：“姓，人所生也，从女、生，生亦声。”这实际上已经很清楚地说明姓来自母系而不是父系。著名人类学家、前中国社会科学院历史研究所研究员杨希枚先生(1916—1993)专门辨析姓来自母系一方而非父系^①。

姒姓究竟因何得名？《左传·昭公元年》载晋平公生病，“郑伯使公孙侨如晋聘，且问疾。叔向问焉，曰：‘寡君之疾病，卜人曰：实沈、台骀为祟。史莫之知，敢问此何神也？’”子产回答说：

昔高辛氏有二子：伯曰阍伯，季曰实沈，居于旷林，不相能也，日寻干戈，以相征讨。后帝不臧，迁阍伯于商丘，主辰。商人是因，故辰为商星。迁实沈于大夏，主参，唐人是因，以服事夏、商。其季世曰唐叔虞。……昔金天氏有裔子曰昧，为玄冥师，生允格台骀，台骀能业其官，宣汾、洺，障大泽，以处大原。帝用嘉之，封诸汾川，沈、姒、蓐、黄，实守其祀。今晋主汾而灭之矣。由是观之，则台骀，汾神也。

实沈的迁往地为大夏，大夏在天上对应的是参星。继实沈之后，大夏的主人是唐国，唐国的末代之君是唐叔虞^②。唐国直到西周初年还存在，后被西周消灭，成为周武王之子、成王之弟叔虞的封国。《史记·晋世家》记载：

武王崩，成王立，唐有乱，周公诛灭唐。成王……于是遂封叔虞于唐。唐在河汾之东，方百里，故曰唐叔虞。

唐为周公所灭，成王封叔虞于此地。关于唐地，司马贞《索隐》载：“唐本尧后，封在夏墟，而都于鄂。鄂，今在大夏是也。及成王灭唐之后，乃分徙之于许、郢之间。”裴驷《集解》载：“《世本》曰‘居鄂’。宋忠曰：‘鄂地今在大夏’。”张守节《正义》则称：“禹都安邑，故城在县东北十五里，故云‘在大夏’也。”唐叔虞之后何以有晋侯之称？《正义》引《毛诗谱》云：“叔虞子燮父以尧墟南有晋水，改曰晋侯。”^③

《史记》所载唐国在河、汾之东，方百里，这里也是大夏的故地。为什么说大夏必然与夏族有关？按《左传·襄公二十九年》记吴公子季札出使鲁国，观周乐，各有评论，又见舞《大夏》者，季札曰：“美哉！勤而不德，非禹，其谁能修之？”《大夏》之舞颂扬禹德，显然是因为禹是夏族英雄。

《左传·昭公七年》又记晋平公有疾，而韩宣子问于子产，称：“寡君寝疾，于今三月矣，并走群望，有加而无瘳。今梦黄熊入于寝门，其何厉鬼也？”子产答：

以君之明，子为大政，其何厉之有？昔尧殛鲧于羽山，其神化为黄熊，以入于羽渊，实为夏郊，三代祀之。晋为盟主，其或者未之祀也乎！”

对比《左传·昭公七年》与前引《左传·昭公元年》所载子产之语，同样是晋平公生病，叔向与子产所言，重点在于“实沈、台骀为祟”，子产与韩宣子所言，重点在于晋为盟主而未能祀鲧。清人刘逢禄认为上述两事是一种传说的分化，一称鲧为祟，一称实沈、台骀为祟。鲧沈于渊，而实沈名曰“沈”；鲧为夏郊，而实沈迁于大夏。鲧障洪水，而台骀“障大泽”；鲧为姒姓之先，而姒姓守台骀之祀。因此推测

① 杨希枚：《杨希枚集》，北京：中国社会科学出版社，2006年，第26—28页。

② 上文引《左传·昭公元年》子产言“唐人……其季世曰唐叔虞”，此唐叔虞为唐国末代之君。《左传·昭公元年》又载子产言：“当武王邑姜方震大叔，梦帝谓己：‘余命而子曰虞，将与之唐，属诸参，而蕃育其子孙。’及生，有文在其手曰虞，遂以命之。及成王灭唐，而封大叔焉。”此为周武王之子叔虞，因封于唐也称唐叔虞，后又称晋叔虞。

③ 司马迁：《史记》卷三十九《晋世家》，北京：中华书局，1959年，第1635、1636页。

实沈、台骀殆亦即鲧之化身也^①。

《左传·昭公元年》载“金天氏有裔子曰昧”，“昧”有昏暗之义，与“玄”、“冥”二字意思相近。《孟子·滕文公上》引《书》曰：“若药不瞑眩，厥疾不瘳。”意思是说，以药治病，先使人瞑眩愤乱，最后病才会好。昧之子“允格台骀”之名，历来没有很好的解释。《左传·昭公九年》有所谓“允姓之奸”，笔者认为“允格台骀”之“允”即允姓，“格”可能即“灵格”，也即神巫。《尚书·盘庚》：“肆予冲人，非废厥谋，吊由灵各。”曾运乾《尚书正读》引《逸周书·谥法》称“极知鬼事曰灵”，又认为“各”读为“格”，即格人，是极知天命吉凶者。《尚书·西伯戡黎》：“格人元龟，罔敢知吉。”《召诰》：“天迪格保，面稽天若。”《多士》：“有夏不适逸，则惟帝降格。”《吕刑》：“乃命重黎，绝地天通，罔有降格。”曾运乾认为皆即“格人”之“格”，亦即“灵格”，是通晓鬼神情状和天命废兴者^②。那么，“允格台骀”可以理解为姒姓的神巫台骀，也即《左传》里的汾水之神。作为黄河第二大支流，汾水发源于吕梁山之管涔山（海拔 2603 米），流经的太原盆地和临汾盆地，自然条件优越。台骀宣汾、洮，障大泽，以处大原，“汾”当然是汾水。我们不要忘记，夏族英雄祖先是禹，禹最擅长的就是治水。大原即“原之大者”，汾水穿行于吕梁山和太行山之间，形成太原盆地，当然称得上“大泽”。台骀疏导的洮水，古代经学家已经无法注疏，其实在西晋司马彪《续汉书·郡国志》中还出现了它的身影。该书在河东郡闻喜之下记载：

邑，本曲沃。有董池陂，古董泽。有稷山亭。有涑水。有洮水。^③

《水经》记载有涑水：“涑水出河东闻喜县东山黍葭谷。”《水经注》云：“涑水所出，俗谓之华谷。至周阳与洮水合。水源东出清野山，世人以为清襄山也。其水东径大岭下，西流出，谓之峪口。又西合涑水。”杨守敬按：“《一统志》，水出绛县横岭山烟庄谷，山在闻喜县东南九十里，山脊横亘，跨绛及垣曲二县界，在闻喜者名小横岭，在绛县南者名大横岭，在垣曲西北者名清廉山。《水经注》洮水源出清野山，世以为清襄山，又清水出清廉山之西岭，世亦谓清营山，清廉、清营、清野、清襄，虽四名，实一山也。”^④涑水发源于今山西省绛县南部、阳曲县西北的山区，西南流到吕庄水库，有沙渠水注入。这条沙渠水也见于《水经注》：“涑水又西，与沙渠水合，水出东南近川，西北流注于涑水。”熊会贞按：“《唐志》，闻喜县东南三十五里，有沙渠。仪凤二年，诏引中条山水于南陂下，西流经十六里，溉涑阴田。《一统志》，在闻喜县东南五十里白石村，俗名吕庄河。”^⑤这就是吕庄水库名称的来历。台骀为汾水之神，他疏导的洮水必然在汾水一带。洮水所在有两种可能，一种可能如酈道元推测的那样，涑水殆亦洮水之兼称。另外一种可能是洮水在沙渠水之北，已经断流消失。

现今的洮水位于甘肃省南部，向北流入黄河，也是甘肃省境内黄河最大的支流。今天的洮水河名是否由夏族从汾水流域带来，是一个值得深思的问题。今甘肃省临夏回族自治州有大夏河，又名大夏川，流经夏河县、临夏县、临夏市，流入黄河刘家峡水库。笔者曾于 2009 年 7 月前往考察。大夏河全长 203 公里，流域面积 7154 平方公里。大夏河古称滴水，又叫“大河”，并不是说这条河的水量很大，而是“河”即是“夏”的同音字。“夏”字，古音户。《史记·秦始皇本纪》载秦始皇二十八年（前 219），秦始皇东巡至琅邪，刻石纪功，夸耀秦朝之广大，说是“西涉流沙，南尽北户，东有东海，北过大夏”。司马贞《索隐》云：“协韵，（夏）音户。下‘无不臣者’音渚，‘泽及牛马’音姥。”张守节《正义》：“杜预云：‘大夏，太原晋阳县。’按：在今并州，‘迁实沈于大夏，主参’，即此也。”^⑥司马贞看出《琅邪刻石》是“二句为韵”，那时候音韵学还不发达，“协韵”就成了他们解说古典的方便法门，直到南宋朱熹注释

① 转引自杨宽：《中国上古史导论》，吕思勉、童书业编：《古史辨》第七册，第 196 页。

② 曾运乾：《尚书正读》，上海：华东师范大学出版社，2011 年，第 116—117 页。

③ 司马彪撰，刘昭补注：《后汉书志》，北京：中华书局，1965 年，第 3398 页。

④ 杨守敬、熊会贞疏，段熙仲点校，陈桥驿复校：《水经注疏》上册，南京：江苏古籍出版社，1989 年，第 574 页。

⑤ 杨守敬、熊会贞疏，段熙仲点校，陈桥驿复校：《水经注疏》上册，第 578 页。

⑥ 司马迁：《史记》卷六《秦始皇本纪》，北京：中华书局，1982 年，第 246 页。

群经,依然停留在“协韵”说阶段。其实“夏”的古音就是“户”,段玉裁注为“胡雅切,古音在第五部”^①。临夏自治州积石山保安族东乡族撒拉族自治县,县城叫吹麻滩镇。该镇的西北有一个与青海省隔黄河相望的镇,叫大河家镇,在黄河南边,笔者于2014年8月25日前往考察。青海前辈学者李文实先生认为“大河家”即“大夏”古音的遗韵^②,其说极是。大夏河、大河家之类的地名,是因夏族曾经在这一带活动而得名。临夏自治州下属的广河县,因流经县境的广通河而得名,广通河在古代也叫大夏水,笔者于2014年8月24日前往考察。可见夏族与西部的关系是非常深厚的,只是有待于深入研究。

夏族的姒姓,古人认为来自植物。《史记·五帝本纪》:“帝禹为夏后而别氏,姓姒氏。”司马贞《索隐》引《礼纬》曰:“禹母脩己吞薏苡而生禹,因姓姒氏。”^③《史记·夏本纪》:“禹于是遂即天子位,南面朝天下,国号曰夏后,姓姒氏。”《白虎通·姓名篇》引《刑德放》:“禹姓姒氏,祖昌意以薏苡生。”《礼纬》、《刑德放》之类的纬书产生于西汉末年,从此竟成为一种最流行的说法。王充《论衡·奇怪》也说:“禹母吞薏苡而生禹。”薏苡的果实即薏仁,也称薏仁米,圆形,是今天一种常见的食物。“以”和“目”是一个字,因此,“苡”又作“苳”。

古文字许多字,即使加偏旁,还是那个本字,这已经成为常识。根据这个常识,“姒”字的本字是“以”,也就是“允”,这是探索姒姓来源的关键。1951年,在山东省黄县出土八件铜器,山东省博物馆收藏。1958年,日照王献唐先生(1896—1961)撰写《黄县·鬲器》,将这批青铜器定为春秋时代。其中盨铭“庆其以臧”五见,其他的盨作“允臧”,三见^④,说明“以”、“允”通用。《诗·邶风·定之方中》“终焉允臧”,《毛传》允训“信”,其实是一个语词。古代允音,过去有三种读法:一读为以,《说文解字·儿部》:“允,信也。从儿,吕声。”《说文声系》、《说文声类》诸书从之,古音入之部;一读为今音余准切的允,《说文解字注》说吕非声,把它归入諄部,《说文声定》从同,《说文通训定声》、《六书通故》的韵读大体与此合;一读如沿,始于《说文谐声谱》,以后《古韵通说》推演其义,把它归入元部。这三种读法,王献唐先生认为只是一音之转,由时间空间不同,发生区别。“允”是把人、目上下合写的,若分作两起来写,便是“以”字。“目”即“以”。《说文解字》没有“以”字,字只作“目”。《待时轩印存》有“殇之以”籀,以作𠄎,为战国期物。后世秦刻石作𠄎,汉代许多镜铭用之,隶作𠄎,变为今体的“以”。《墨子·明鬼》引《尚书》:“百兽贞虫,允及飞鸟,莫不比方。”王引之《经传释词》谓:“允犹以也。”《尚书·禹贡》之兖州,《史记·夏本纪》转述时写作“洸州”,“洸”字水旁在左,隶书把它横写在“允”上,即成“兖”形,实为一字。在作《禹贡》的时候,早就读“洸”为“沿”,字从允声,也知道造“洸”字的人读“允”为“沿”,《说文》古文“洸”字作“沿”,足为验证。“允”字有三种写法:其一,人字在下,其一在右,其一在左。它又有三种声读,三种解释,各各占了一体^⑤。

“允”字在甲骨文中已经出现,作𠄎、𠄎诸体。《戊鼎》允字作𠄎,石鼓文同。《金文编》1434收录4个“允”字形,分别为:

𠄎,《班簋》;𠄎,《秦公罇》;𠄎,《不嬰簋》(此字从女);𠄎,《中山王罍壶》。

《兮甲盘》、《虢季子白盘》獫狁之狁作𠄎,作𠄎,《鬲白琏左盨一》铭文作𠄎,都从𠄎从人目从人,与小篆一系相承。王献唐先生引栾调甫说,认为“允”即《左传·昭公九年》“允姓之玆”之“允”,“允”为允人专字;并强调这些允人,就是獫狁的同族。夏家的姒姓,是出于允族女子的^⑥。栾调甫又据《左传·文公十八年》注疏,说允人为鲧的同族,和夏代姒姓一家。如再认为允人就是獫狁,便可根据《史记·匈奴

① 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1981年,第233页。

② 李文实:《西陲古地与羌藏文化》,西宁:青海人民出版社,2001年,第28页。

③ 司马迁:《史记》卷一《五帝本纪》,第45页。

④ 王献唐:《山东古国考》,济南:齐鲁书社,1983年,第21—22页。

⑤ 王献唐:《山东古国考》,第32、36、37页。

⑥ 王献唐:《山东古国考》,第37页。

列传》，说獫狁一部分即是匈奴。《史记》明言“匈奴，其先祖夏后氏之苗裔也”，正相符合。獫狁见于《诗经·小雅》及西周金文，并非彼时始有此族。由卜辞“允”字上溯《史记·匈奴列传》“唐虞以上”的獫狁，和《史记·平津侯主父列传》“上及虞夏”的獫狁，相距已有一千多年，《史记·五帝本纪》直说黄帝“北逐荤粥”（荤粥亦即獫狁），时代更早^①。

《诗·小雅·六月》：“薄伐獫狁，至于大原。文武吉甫，万邦为宪。”朱熹注：“大原，地名，亦曰大卤，今在大原府阳曲县。”^②但原诗尚有“獫狁匪茹，整居焦获；侵镐及方，至于泾阳”之句，镐是西周首都镐京，在今西安市西南，是固定的；泾阳所在的泾水也是固定的，那么獫狁的大本营大原必然在泾水流域。顾炎武在《日知录》卷三《大原》中明确提出：“然则大原当即今之平凉，而后魏立为原州，亦是取古大原之名尔。计周人之御獫狁，必在泾原之间。若晋阳之太原，在大河之东，距周京千五百里，岂有寇从西来，兵乃东出者乎？”并进而指出《国语·周语》中“‘宣王乃料民于大原’，亦以其地近边而为御戎之备，必不料之于晋国也”^③。犬戎的势力大到灭亡西周，今甘肃省平凉市、镇原市、庆阳市到黄河西边的北渭河流域，都是犬戎的活动地。

“允”字既然是从人会意，从目为声的允族专字，关键部分就是𠂔，字形作何解说呢？笔者主张是盘蛇的象形。字形有𠂔等变化，和小篆之巳一样，还保留了蛇的形状。禹是一条虫、禹为句龙，是古史辨学派轰动一时、备受讥评的观点，现在看来依然是正确的。龙是想象之物，是对蛇的神化，古人归为虫类。《史记·老子韩非列传》载韩非子《说难》：“夫龙之为虫也，可扰狎而骑也。然其喉下有逆鳞径尺，人有婴之，则必杀人。”张守节《正义》：“龙，虫类也。故言‘龙之为虫’。”^④《论衡·讲瑞》载“龙或时似蛇，蛇或时似龙”，“蛇鼠之类辄化为鱼鳖”。黄晖注：“蛇变鳖，今俗犹云。”^⑤1981年，山东省莱阳县出土陶盂一件，其中腹铭为“虫”字，而其下边的“𧈧”字是交尾连接蛇的图形。《晋书》卷十一《天文志》载吴国太常姚信造《昕天论》，称“人为灵虫”^⑥。东晋常璩《华阳国志》卷四《南中志》记载三国时南中的夷人，显然没有文字，诸葛亮为他们作图谱，“先画天地、日月、君长、城府，次画神龙；龙生夷及牛马羊”^⑦。虽然这些夷人没有文字，但必有人为龙生的观念，因此诸葛亮因势利导。这种活生生的民族学资料适足以理解无文字的新石器时代居民的思想观念。

《史记·匈奴列传》：“匈奴，其先祖夏后氏之苗裔也，曰淳维。……自淳维以至头曼千有余岁，时大时小，别散分离，尚矣，其世传不可得而次云。然至冒顿而匈奴最强大，尽服从北夷，而南与中国为敌国，其世传国官号乃可得而记云。”吕思勉据此指出：玩此数语，便知匈奴为夏桀之后，说非无据。盖此数语之意，谓自淳维至头曼，其世传虽不可得而次；其时大时小，别散分离之事，虽亦不能尽记，然要皆不如冒顿时之强大，则犹有可知。因此不能因为匈奴传下来的世系不完整，就否定《史记》所记载的匈奴为夏后之说^⑧。

《史记·匈奴列传》记匈奴之俗：“日上戊己。”《汉书·匈奴传》同。《汉书补注》：“钱大昭曰：以戊己日为吉日也。周寿昌曰：上、尚字同。戊己在天干居五六，匈奴似亦取天地中合之义。”陈槃先生案：“此五行思想，无疑是传自华夏。”^⑨也许还存在另外一种可能，即“巳”在十二生肖中代表蛇。《史记》说匈奴无姓字，或许是司马迁对外国不够了解。夏族姒姓，“以”在小篆中还保留蛇的象形。《史

① 王献唐：《山东古国考》，第35、37页。

② 朱熹注：《诗经集传》，上海：上海古籍出版社，1987年，第78页。

③ 顾炎武著，黄汝成集释，栾保君、吕宗力校点：《日知录集释》（全校本），上海：上海古籍出版社，2013年，第153、154、156页。

④ 司马迁：《史记》卷六十三《老子韩非列传》，第2155页。

⑤ 黄晖校释：《论衡校释》（三），北京：中华书局，1990年，第733页。

⑥ 房玄龄、褚遂良等撰：《晋书》，北京：中华书局，1974年，第280页。

⑦ 常璩撰，任乃强校注：《华阳国志校补图注》，上海：上海古籍出版社，1987年，第247页。

⑧ 吕思勉：《吕思勉读史札记》上册，上海：上海古籍出版社，2005年，第97—98页。

⑨ 陈槃：《旧学旧史说丛》上册，上海：上海古籍出版社，2009年，第326页。

记·匈奴列传》又载：“岁正月，诸长小会单于庭，祠。五月，大会龙城，祭其先、天地、鬼神。秋，马肥，大会蹕林，课校人畜计。”《汉书·匈奴传》：“五月，大会龙城。”可见“龙城”即龙城。龙城也许是因为匈奴人崇拜龙蛇而得名。《史记·匈奴列传》司马贞《索隐》引崔浩云：“西方胡皆事龙神，故名大会处为龙城。”《后汉书·南匈奴列传》记载：“匈奴俗，岁有三龙祠，常以正月、五月、九月戊日祭天神。南单于既内附，兼祠汉帝，因会诸部，议国事，走马及骆驼为乐。”裴骃《史记集解》引《汉书音义》解释为“匈奴秋社八月中皆会祭处。蹕音带”；张守节《史记正义》引颜师古的解释则说：“蹕者，绕林木而祭也。鲜卑之俗，自古相传，秋祭无林木者，尚竖柳枝，众骑驰绕三周乃止，此其遗法也。”^①这是南匈奴归附汉朝以后的情况。

《汉书·武帝纪》：“卫青至龙城，获首虏七百。”最新的《中国历史地名大辞典》据元光元年（前129）卫青出上谷击匈奴，至龙城。此时单于庭在今大青山地区，推测龙城应离此不远，在上谷西北，今内蒙古乌兰察布盟东境。另外一个龙城在漠北，今蒙古国鄂尔浑河上游西岸哈刺巴尔夏逊故城^②。对于龙城，汉朝必欲焚之，原因也许在于龙城是匈奴的祭祀中心，具有极大的象征意义^③。

三、夏族发祥于西部，殷礼则以东部鸟夷文明为根基

中国社会科学院考古研究所殷玮璋先生说，迄今发表的讨论夏文化的文章总数约有四五百篇之多，反映了大家对这个问题的重视。从另一个角度观察，在系统资料尚未发表的情况下能写出这么多文章，提出那么多观点，不能不说是个有趣的现象^④。也有部分西方学者不相信夏王朝的存在，认为商朝才是中国历史上第一个王朝，如《剑桥中国史·先秦卷》^⑤。目前学界支持夏朝存在的证据主要有两点：其一，《史记·殷本纪》记载的殷族世系得到甲骨文的证明，《史记·夏本纪》记载的夏族世系应该也没问题；其二，二里头遗址证明了夏文化。第一点存在着逻辑方面的错误。《史记·殷本纪》记载的正确岂能保证《史记·夏本纪》记载也正确？第二点则存在考古学界和历史学界的循环论证，考古学家引用几条提到“夏”的古文献来佐证考古，历史学界引用二里头等考古发现来证明夏的存在是铁证如山。因此，夏文化的研究必须从基础工作开始，我认为最重要的是跳出“夏文化起源于中原”的思维定式。

东汉许慎《说文解字·攴部》将“夏”解释为“中国之人也”，由于古书“中国”二字在很多地方指中原，古人遂认为夏族必然发源于中原。当代考古学家也是根据这点到河南省去寻找夏文化遗迹。1959年，中国科学院考古研究所（今中国社会科学院考古研究所）徐旭生先生调查“夏墟”，发现了河南偃师县二里头遗址，前辈学者徐中舒先生誉为“夏史初曙”^⑥。后来经过多年发掘，确定将二里头文化分为四期，原来测定文化堆积的年代为公元前1900年—前1500年，现在压缩到公元前1750年—前1530年。其实清人朱骏声主张“夏”字的本义为“大”的同时，又说：“按，就全地言之，中国在西北一小隅，故陈公子少西字夏，郑公孙夏字西。”^⑦根据古人名、字相应之理，春秋人的名、字夏、西对应，诚如刘起钊先生所说，“说明春秋时人的心目中也认为夏人原是处于中原以西的西土的”^⑧。清末王闿运著《尚书笺》三十卷，在《康诰》“肇造我区夏”下释云：“夏，中国也。始于西夷，及于内地。”刘起钊

① 司马迁：《史记》卷一一〇《匈奴列传》，第2892、2893页。

② 史为乐主编：《中国历史地名大辞典》上册，北京：中国社会科学出版社，2005年，第634页。

③ 汉武帝时，严安上书曰：“今欲招南夷，朝夜郎，降羌楚，略濊州，建城邑，深入匈奴，燔其龙城，议者美之。”参见《史记·平津侯主父列传》。

④ 张立东、任飞编著：《手铲释天书：与夏文化探索者的对话》，郑州：大象出版社，2000年，第222页。

⑤ D. N. Keightley, “The Shang: China’s First Historical Dynasty”, in M. Loewe and E. L. Shaughnessy ed. *The Cambridge History of Ancient China*, Chapter 4, Cambridge, 1999.

⑥ 徐中舒：《夏史初曙》，《中国史研究》1979年第3期。

⑦ 朱骏声：《说文通训定声》，上海：世界书局，1936年，第391页。

⑧ 刘起钊：《古史续辨》，北京：中国社会科学出版社，1991年，第152页。

先生称赞这一解释文字至简,而陈义至确^①。

不仅如此,后世尚以“夏”代表西北。北魏杨衒之《洛阳伽蓝记序》:“北有二门:西曰大夏门,汉曰夏门,魏、晋曰大夏门。”北宋郭茂倩编《乐府诗集》卷三十七《陇西行》,一曰《步出夏门行》^②。顾颉刚先生据此指出古代即以夏指西北隅。或称夏,或称大夏,一也^③。可见“夏”最初只指西北的一块具体地域,是夏人的发祥地。

以上是古代学者和古史辨派对“夏”字指西部的探讨。

在马克思主义学派方面,早在七八十年前,范文澜先生在《中国通史》第一册中虽然没有断定夏起源于哪个地方,但他指出中国西部地区称为夏,是其卓识。他引据春秋时郑国大夫子西名夏,证明“夏”有“西”义,又指出夏又含有雅、正、大义。宗周诗篇称雅诗,《秦风》诗篇称为夏声,夏声即雅诗,就是用西方人的声音歌唱的诗篇。东方齐、鲁、卫等大国诸侯本从西方迁来,因之东方诸国称东夏,东西通称为诸夏^④。

不仅兴起于陕西的周人自称为夏(“区夏”、“时夏”),而且从黄河下游西迁到陕西、甘肃的秦人,也称“夏”。《左传·襄公二十九年》载春秋时吴国著名贤公子季札观周乐,“为之歌秦,曰:‘此之谓夏声,夫能夏则大,大之至也,其周之旧乎?’”顾颉刚先生解释说:“夫秦声而曰‘夏声’,且曰‘周旧’,明周与秦所处者皆夏境也。”^⑤孙作云《说雅》指出秦人居周故地(即夏故地),《秦风》得称为“夏声”,西周诗也可以称为“夏声”,《小雅·鼓钟》篇所说的“以《雅》以《南》”也就是“以《夏》以《南》”,这个“雅”字也指夏地。顾先生补充《墨子·天志下》的一条材料:“于先王之书,《大夏》之道之然:‘帝谓文王,予怀明德,毋大声以色……’”所引《大夏》在今《诗·大雅·皇矣》,为“夏”、“雅”相通之一证^⑥。这说明甘肃、陕西境内的渭水流域,正是夏、周、秦重要的活动地域。笔者主张夏族起源于渭水^⑦,虽然曾经扩张到东部,但并不意味着夏族一灭亡,商族才兴起。

在1899年甲骨文发现之前,对夏礼、殷礼的印象无非是孔门后学编纂的《礼记》等书对夏礼、殷礼的想象之词。如《礼记·檀弓》说夏后氏尚黑,殷人尚白,周人尚赤。甲骨文发现之后,学者们才注意从甲骨文中寻找久已湮没的殷礼。甲骨文早期研究者罗振玉将自己在日本的居所名之为“殷礼在斯堂”,还编辑了“殷礼在斯堂”丛书,王国维写下著名的《殷周制度论》。今天,笔者认为可以确认为殷礼的主要特征应包括如下几方面:

首先,殷礼以东部鸟夷文明为根基。商族发祥于东部,属于“鸟夷”,前面已作论证。鸟夷族因以鸟为图腾而得名,在《尚书·禹贡》有两处记载(冀州、扬州)。“鸟夷”在唐代被篡改改为“岛夷”,影响至今,使鸟夷文明的重要性得不到应有的认识。如李学勤列举大汶口文化鸟站在山上的图案,将它们释为“岛”字,认为即《尚书·禹贡》冀州、扬州都提到的“岛夷”,“即古代滨海的部族,大汶口文化正好是分布在我国东方一带的”^⑧。鸟夷是一个极其庞大的族系,占有中国沿海一带,相当于今天的山东、河南、安徽、江苏、浙江诸省,延伸到东北、朝鲜半岛。尧、舜、皋陶、殷人、秦人、赵人都是鸟夷族。正如顾颉刚先生所说:“商是华夏正统文化的三代之一,现在揭开底子,原来是鸟夷的一支,可以说是惊人的发现。”^⑨殷礼以源远流长的鸟夷文化为基础,毋需以夏礼为基础。

① 刘起钎:《尚书学史》,北京:中华书局,1989年,第415页。

② 郭茂倩编:《乐府诗集》第2册,北京:中华书局,1979年,第542页。

③ 顾洪编:《顾颉刚读书笔记》第五卷(上),台北:联经出版事业公司,1990年,第2804页。

④ 范文澜:《中国通史》第1册,北京:人民出版社,1978年。按:此书原名《中国通史简编》,初版于1942年。

⑤ 顾洪编:《顾颉刚读书笔记》第九卷(下),第7567页。

⑥ 顾洪编:《顾颉刚读书笔记》第七卷(上),第4896—4897页。

⑦ 吴锐:《从〈容成氏〉所记桀逃亡路线看夏文化与西部的关系》,《人文杂志》2007年第2期。

⑧ 李学勤:《新出土青铜器研究》,北京:文物出版社,1990年,第6—7页。

⑨ 顾颉刚:《鸟夷族的图腾崇拜及其氏族集团的兴亡——周公东征史事考证四之七》,《顾颉刚全集·顾颉刚古史论文集》卷十(下),北京:中华书局,2011年。

其次,文字的发明也可看作殷人的重要贡献。自1899年山东福山人王懿荣发现甲骨文并加以收藏,后来中央研究院和中国社会科学院考古研究所都在殷墟进行过考古发掘,也都发掘到了甲骨文。2003年,在山东省济南市东郊大辛庄遗址,发现了商代卜甲及甲骨文,其书体、文例与殷墟甲骨文基本一致。1977年,在陕西省岐山县凤雏村一座西周建筑遗址的窖穴内,出土了甲骨17120多片,其中带字卜甲约300片,学术界称为“周原甲骨”。周原位于陕西关中西部岐山、扶风两县之间,是周族的发祥地。2003年以来,在陕西省岐山县城北的周公庙遗址,出土了一万多片西周甲骨,其中可辨识的文字近2600个。西周甲骨与殷墟甲骨的风格一脉相承,确凿无疑地说明是受了商文化的影响。同时,没有任何证据说明甲骨文是受了夏代的影响,夏代也没有发现文字,倒是太皞、少皞都有文字发明传说。《易传·系辞下》说包羲氏始作八卦,东汉许慎《说文解字叙》这样追溯文字的起源:

古者庖牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,视鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作《易》八卦,以垂宪象。及神农氏,结绳为治,而统其事。庶业其繁,饰伪萌生。黄帝之史仓颉,见鸟兽蹄远之迹,知分理之可相别异也,初造书契。百工以义,万品以察,盖取诸《夬》。“夬,扬于王庭”,言文者,宣教明化于王者朝廷,“君子所以施禄及下,居德则忌”也。仓颉之初作书,盖依类象形,故谓之文。其后形声相益,即谓之字。文者,物象之本。字者,言孳乳而浸多也。著于竹帛谓之书。书者,如也。以迄五帝三王之世,改易殊体,封于泰山者七十有二代,靡有同焉。

这段话充满英雄史观,但鸟夷族由发明八卦到发明文字是顺理成章的。

《左传·僖公二十一年》记子鱼曰:“任、宿、须句、颛臾,风姓也,实司大皞与有济之祀,以服事诸夏。”风即凤,是以鸟图腾而得姓。大皞即太皞,又作太昊。在西汉末年的古史系统里,大皞即伏羲。少昊(即少皞)也是鸟夷族,东汉王符《潜夫论·五德志》直接说少皞“是始作书契”。少皞最常见的名字是挚,也作“契”,“契”即契刻的意思。商族的始祖契,《说文解字·大部》:“契,大约也。从大𠂔声。《易》曰‘后世圣人易之以书契’。”关于书,《说文解字·聿部》:“书,箸也。从聿,者声。”这里的“箸”并非指筷子,而是今天所说的著作的“著”。《说文解字叙》:“著于竹帛谓之书。书者,如也。”段玉裁注解这句话,力辨著作之“著”应该作“箸”。他说:

箸,各本作“著”,今正从竹。此字古只作“者”。“者”者,别事词也。别之则其事昭焯,故曰者明,而俗改为著明。别之则词与事相黏连附丽,故引申为直略切之附者、张略切之衣者,而俗亦皆作“附著”、“衣著”。或云《说文》无“著”,改为“箸”,皆未得其原也。“者于竹帛”,附著而著明之于竹帛也。^①

由“书契”一词推知,“契”的本义就是刻划,流传至今的甲骨文就是刻划而成的。《荀子·劝学》“锲而不舍”一词至今仍然活在人们的口头上。《尔雅·释诂》:“契、灭、殄,绝也。”契有断绝的意思,也是从契刻的意思引申而来。

值得注意的是,“书”又音“商”。臧克和引《万姓统谱·鱼韵》:“书,商音。尚书,官名,以官为氏。”认为“书”作为标帜字的姓氏之是从出就是“尚书”,是“书”又音“商”,“商”、“苍”音近。而且“书”属鱼部,“苍”、“商”皆系阳部,得以阴阳对转。也许正是由于“书”可读作“商”,最终使“书契”合成为一词。因为“商”原本有“契刻”之义,见《类篇》:“商,刻也。”因此,“商”作为古代部族姓氏,与其始祖名“契”意义相应相合。“苍颉”即“书契”之语转,“苍颉”是反映民族“集体思维表象”的一个“集合概念”,不能将苍颉认定为一书家,进而坐实为一史官^②。

这样看来,由商族先祖契之名,也可以看出文字是商族发明的。也许商族将这一伟大的发明推给他们的先祖契,意为发明契刻文字的圣人。如果从发明权来说,应该称为“商字”或“殷字”。甲骨

① 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第754页。

② 臧克和:《说文解字的文化说解》,武汉:湖北人民出版社,1994年,第109-111页。

文单字有 3000 多个,能够释读认识的有 1000 多个。3000 多个单字是一个非常可观的数字。从秦朝到西汉汉武帝时,小篆只有 3300 字,这个数字同甲骨文的单字相等。甲骨文记载的内容是对于某一事项的占卜缘起和应验结果,内容单一。商代青铜器铭文有四十多字的,如四祀邲其卣(《商周金文录遗》275),完整记述铸造这件青铜器的缘由。周族虽然征服了殷族,建立西周(前 1027—前 771 年),但不得不承认“惟殷先人,有册有典”(《尚书·多士》)，“商字”或“殷字”必然是用来记录殷族(也即商族)的语言,才能够变成殷族的典册。后世所谓“汉字”与“殷字”一脉相承,可见“汉字”绝非汉族的发明。殷语在春秋时发展为“雅言”,因为在各国通行,被尊奉为“雅”,起着类似今天中国的普通话的交流。日本、朝鲜和中国的交往,也采用殷字和“雅言”。殷字和“雅言”成为沟通东亚的纽带。鸟夷族的商族发明了文字,意义非同小可。

此外,殷礼中还体现出明确的空间观念,如上、下,五方(东土、西土、南土、北土、中商),以及明确的时间观念,如干支纪日、十二月等,反映了商族成熟的心智世界。

尽管考古学界指认河南偃师二里头遗址属考古意义上的夏文化,但对“夏礼”的内容依然不能清楚地表述。上述殷礼的三方面内容,目前只能看作是殷文化自身所有的特点,看不出是受了夏文化的影响。说殷礼因于夏礼,基础显然不坚实。

孔子是宋人后裔,也是殷人后裔,似乎完全忘记鸟夷文化。在找不到殷礼以鸟夷文化为根基的情况下,轻率地以本来就模糊不清的夏礼作为殷礼的基石。儒家后学为制造孔子“祖述尧舜,宪章文武”(《礼记·中庸》)的道统,进一步强化了三代之礼的因革关系。这样就把东西部长期平行发展的文明理想化为前赴后继的直线发展,至今束缚着研究者的头脑。其实早在 1948 年,顾颉刚先生在兰州作《中国历史与西北文化》演讲,就指出“夏、商、周并非一个继一个兴起的国家,而为三个存在时代略分前后的大国”,“周是西北的国家,周的祖先起于岐山,但是周人常自称‘时夏’‘区夏’,我们可以推想原来的夏,或也是西北的国家,所以周人自以为接受了夏的文化系统。并且后来在西方创立的国家也多称‘夏’,如赫连勃勃、赵元昊等都是这样,现在宁夏的名称就是从西夏得名的。同时西北的水也多称‘夏’,如大夏河、夏水(汉水)等。假如他日材料充分时,我这个说法或者可以得到证实”^①。1949 年之后,古史辨派作为非马克思主义学派,逐渐被边缘化,“走出疑古”成为时髦,致使顾先生的远见卓识没有达到振聋发聩的效果。

思想史在多大程度上反映历史真实,不仅构成一个复杂的史学理论问题,而且操作起来极难把握分寸,研究者通常以思想史即使不是反映历史本身,也至少折射了“史影”来加以折衷,于是历史学家纷纷以捕“风”捉“影”为能事。其实夏商周三代“直道而行”是儒家创造的思想史,而非真实存在过的历史。这样的例子还可以举出很多。儒家美化二帝(尧、舜)三王(禹、汤、武王),并认为他们之间有连续相传的“心”,即精一执中、建中建极。笔者已经指出,这只是儒家一个学派的思想,而非二帝三王真实的历史。就二帝三王来说,尧、舜、汤属于鸟夷族系,发祥于东部;禹是公共神,发祥于渭水流域的夏族依托为祖先;周族发祥于西部,以“夏”自承,但与夏族是不同的族系。因此无论从族系还是从空间来看,难以证明二帝三王心心相传,虽然这种思想创造是有价值的。以思想创造为线索,回溯历史虽然是常见的历史研究方法,但这种方法是有局限的,运用时需要慎之又慎^②。

[责任编辑 李 梅]

^① 顾颉刚:《顾颉刚全集·宝树园文存》卷四,第 195 页。

^② 吴锐:《由思想回溯历史的方法和局限——以“二帝三王之心”为例》,中国社会科学院历史研究所中国思想史研究室主办:《中国哲学》第二十六辑,北京:中国社会科学出版社,2013 年。

印度佛教向东而非向西传播的原因

——东西方文化差异的一个案例

郑学檬

摘要:佛教之所以向东而非向西传播,原因之一是兼通梵汉语文的罽宾、大夏、大月支的一些佛教徒、商人是佛教东传的首批传播者,罽宾、大夏、大月、安息、康居及我国西域的龟兹、温宿、疏勒等国,早被佛教,这一地区成为印度佛教东渐的过渡地带,商路、婚姻和语言的沟通,为佛教东传提供了西传所没有的媒介。更为重要的是因为佛教与中国传统儒、佛思想有文化上的“类同”因素,能够和儒、道思想“通解”。而西方的基督教,则与佛教有着更为本质和明显的文化差异,佛教西传至小亚细亚,遂受阻于基督教。

关键词:佛教;东传;儒学;老庄;基督教

印度佛教为什么向东而不是向西传播?也就是印度佛教为何能传入中国,而后“道源东注”,流被韩、日;或经斯里兰卡,东播东南亚诸国,就是不能传入欧洲呢?这是笔者多年来反复思考的一个问题。笔者也曾就此请问过荷兰皇家科学院院士施舟人教授,施教授认为佛教一些教义和制度曾被基督教部分吸收,并说:“佛教向东而不是向西传播是一个要深入研究的问题,首先要联系早期佛教自身的发展历史。佛陀自己在他临终时曾预言说,他的学说要从印度传播到东方。这是十分著名的预训并被广泛传颂的。事实上,早期佛教也曾传到波斯,后来影响基督教。基督教的早期制度,或许受到佛教的影响,这是可能的,值得注意”。他还举出艾塞尼派为例。据说艾塞尼派是存在于公元前3至2世纪基督教派的早期雏形。它实行集体生活(有类出家),一切皆平等分享;没有富人或穷人;不吃肉饮酒,也主张人世轮回等,可视作接受佛教影响。在施氏所作解答基础之上,笔者认为佛教东传虽然是佛陀的遗训,但传播仍需有客观条件和文化上的因素。

公元545年,波斯王居鲁士曾俘虏小亚细亚的希腊人,并将其带到印度^①。波斯帝国鼎盛时,其统治区域东至印度河流域。公元前334年,马其顿国王亚历山大发起东进,征服了波斯帝国,也到达印度河西部,打通了地中海、小亚细亚和南亚的通道。据学者研究,自亚历山大王来过以后,“希腊文化的因子就此深深植入中亚和印度的土壤”^②。印度自此便与地中海沿岸的西方文化有了直接和大规模的交流。按理说,佛教应该首先向西方传播。但是,就在佛教传播到波斯、埃及甚至希腊时^③,在接触早期基督教之后,似乎被基督教这堵墙挡住了。笔者认为,随着基督教合法化和壮大,并成为罗马国教,佛教再传欧洲已无可能。此后顺丝绸之路经巴米扬东传,又顺张骞通西域的路径,悄然于东汉明帝时,白马驮经,到达洛阳。那么,促使佛教东渐及佛教未能西传,究竟还有哪些具体因素呢?

作者简介:郑学檬,厦门大学历史系教授(福建厦门361005)。

① 张星娘:《中西交通史料汇编》,《民国丛书》本,上海:上海书店,1996年,第564、565页。

② 邢义田:《赫拉克利斯(Heracles)在东方——其形象在古代中亚、印度与中国造型艺术中的流播与变形》,荣新江、李孝聪主编:《中外关系史:新史料与新问题》,北京:科学出版社,2004年,第19页。

③ 任继愈主编:《中国佛教史》,北京:中国社会科学出版社,1981年,第73页。

1. 兼通梵汉语文的中亚、西域是佛教东渐的过渡地带。兼通梵汉语文的罽宾、大夏、大月支等地区的一些佛教徒、商人,是佛教东传的首批传播者。中亚和印度河西北地区,广泛分布着雅利安人。他们是在公元前3000至前2000年代从里海西岸分批南下进入伊朗高原的,称为伊朗雅利安人;公元前2000年代以后进入北印度、讲梵语的,称印度雅利安人;其他分布在中亚各地。他们统称印欧语系的雅利安人。公元前3—2世纪佛教从北印度传入中亚的安息、大月支等欧亚语系各国,并扎下根。任继愈先生主编的《中国佛教史》曾有过简要说明:“佛教创立于公元前6—5世纪的古印度,开始主要流行于恒河中上游一带。到公元前3世纪孔雀王朝阿育王时及其以后,佛教向印度各地以及周围国家传播。向南传到斯里兰卡和东南亚国家;向北传入大夏、安息以及大月支,并越过葱岭传入中国西北地区。”^①

仅从慧皎《高僧传》等高僧传记看,这一概括大体上是正确的。汉武帝时张骞通西域,使安息(今伊朗、伊拉克)、大夏(吐火罗,北至今阿富汗北部)、大宛(今费尔干纳盆地乌兹别克、吉尔吉斯)、大月支(大夏衰落后,据有其地,东汉时属贵霜王国)、康居(粟特故地,今哈萨克斯坦西南部,威海东部)、罽宾(今克什米尔)等国和汉朝有了通道。中亚各国是雅利安人,语言上属印欧语系,但因和东方的秦、汉王朝有通商往来,不少僧人、商人既懂梵文又略懂汉语,早期译经均是他们完成的。举例来说:

竺法兰,中天竺人,是和蔡愔(东汉时的郎中,受命赴天竺访佛法)同到洛阳,他“少时便善汉言”,“愔于西域获经,即为翻译”,“汉地见存诸经,唯此为始也”^②。安清,字世高,安息国王子。东汉桓帝初年到中国,“通习华言”,“宣译众经,改胡为汉”。他译的佛经“义理明析,文字允正”。当时天竺语号为“天语”,“言训诡蹇,与汉殊异”,唯其所译,“为群译之首”(第4、6页)。支谶,即支楼迦谶,月支(今河西走廊地区)人,传译《般若道行》、《般若舟》、《首楞严》三部经。东汉灵帝时,天竺僧竺佛朔到洛阳,在译《般若三昧经》时,支谶“传言,河南洛阳张孟福、张莲笔受”。又,安息人优婆塞安玄和沙门严佛调译《法镜经》,“玄口译梵文,佛调笔受。理得音正,尽经微旨”(第10—11页)。孙吴时,月支人支谦受业于支亮(支亮受业于支谶),他“妙善方言,乃收集众本(佛经),译为汉语”(《高僧传》,第15页)。康居人僧会于赤乌十年(247)到建邺,促使孙权建“建初寺”(第15—16页)。僧伽跋澄,罽宾人,前秦时入关中。时邀释道安等名德译经,“跋澄口颂经本,外国沙门昙摩难提笔受为梵文,佛图罗刹宣译,秦沙门敏智笔受为晋本”。赵正又组织跋澄、昙摩难提、僧伽提婆三人“共执梵本,秦沙门佛念宣译,慧嵩笔受,安公、法和对共校定”(第33页)。昙摩耶舍,罽宾人,东晋隆安中到广州,其弟子法度,“善梵汉之言,常为译语”(第42页)。最著名的鸠摩罗什,天竺人,其母为龟兹王妹。少随母至温宿国(今新疆温宿),他在温宿国因辩赢一高僧而“声满葱左,誉宣河外”。龟兹国王亲往温宿迎什回龟兹,他在龟兹“博览群经,特深禅要”,成为名僧。后来到了长安,主持译经。佛教传向东土,他的贡献最大(第45—54页)。

由此可知,罽宾、大夏、大月、安息、康居及我国西域的龟兹、温宿、疏勒等国,早被佛教,这一地区成为印度佛教东渐的过渡地带,商路、婚姻和语言的沟通,为佛教东传提供了西传所没有的媒介。

2. 宗教信仰的“类同”是佛教东传的文化因素。佛教传入汉朝初期,人们当作黄老之教供奉。汉代人开始接触佛教时,把佛经中的“空”,套用老子的“无”来理解;佛教的水、火、地、风四种物质及“天地始终谓之一劫”说亦与汉代方士“五行始终说”近似,这样佛教就易“混淆视听”,易为广被儒学影响的官民所包容、接受,使这一“异教”能在中国流传。

其一,早期佛教教义表现为释迦牟尼的“四圣谛”:苦谛(人生皆苦)、集谛(苦之原因)、灭谛(彻悟苦的原因,达到“涅槃”的境地)和道谛(通过修道达到“涅槃”的途径)。人们通过修行、断惑、涅槃,最终成为阿罗汉(“不生”的意思),而不再堕入人世的轮回。“四圣谛”重在修行,奠定了原始佛教的基本教义,并组成了传教僧团,标志着佛教的正式形成。

① 任继愈主编:《中国佛教史》,第67页。

② 释慧皎撰,汤用彤校注:《高僧传》卷一《译经上·竺法兰》,北京:中华书局,1992年,第3页。下引该书,仅于文中括注明页码。

其二,大乘佛教第一传人是龙树,他创建大乘佛教约在中国的东汉明帝至三国时期。学者认为,支谶所传译的《般若道行》这部经,“把本无当作它的宗教唯心主义体系的至高概念”,“与魏晋玄学提倡的‘以无为本’,‘有生于无’的唯心主义本体论是很相似的”^①。大乘佛教在中国传播最重要僧人是鸠摩罗什,他主持译出《妙法莲华经》、《大智度论》、《中论》、《十二门》、《百论》等经。除《百论》是提婆所著外,其他都是龙树所著。《妙法莲华经》“以慈修身,善入佛慧,通达大智,到达彼岸”的思想,与孔孟思想中“仁”的含义也有某种相通之处。《孟子·尽心上》曰:“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也。”《孟子·离娄下》:“君子以仁存心,以礼存心。仁者爱人,有礼者敬人。”孟子所说社会道德境界与佛教宣传的“彼岸”世界很难区别。老子思想中,也有某些与佛教思想相通之处,如第八章讲“心善渊”(思想深邃宁静),第十章讲“涤除玄鉴”(清除内心污染),第十六章讲“致虚”、“守静”等等。但老子不讲“真空实相”。

这种“类同”因素,导致佛教(大乘佛教)能和流行的儒道思想“通解”,这一点非常重要。例如康居人僧会于赤乌十年(247)到建邺,他对孙皓说:“虽儒典之格言,即佛教之明训。”皓曰:“若然,则周孔已明,何用佛教?”僧会曰:“周孔所言略示近迹。至于释教,则备及幽微,故行恶则有地狱长苦,修善则有天宫永乐,举之以明劝沮,不亦大哉。”(《高僧传》,第17页)可见,“类同”因素可以消除相互理解的鸿沟,促使作为“异质”意识形态的佛教传播。康僧会其父经商,移居交趾(今越南)。来华高僧还乐于学习儒家经典,如竺法护(竺昙摩难刹),其先月支人,世居敦煌,八岁出家,笃志好学,“博览六经,游心七籍”,随师之西域各国,遍学其语言文字,带回佛经,译为汉文,为佛经广流中华出力。孙绰《道贤论》将天竺七贤比作“竹林七贤”,将他比作山涛(巨源)(同上,第23-24页)。

“类同”因素的存在,往往会导致“异质”向“同质”转化。细究之,佛道与佛儒有很多区别,佛学家冉云华指出,佛教的宗教方向以出世为主,“无论是早期的部派或是后期的佛教经典,都是为出家人写的,多是以出家修道为解决烦恼的最后法门。因此之故,佛教在印度历史上,从来没有领导过社会运动”。冉先生举出中印佛教徒对大乘名著《维摩诘经》的态度,说明印度佛教徒注重的是《维摩诘经》的经义,中国佛教徒则注重维摩诘居士此人,“前者重点是智慧,后者的重点是人,自然也是以人的社会为主”^②。可以认为,佛教重点在人的主旨是融入中国社会后的变化,是和儒家思想交融后,“异质”向“同质”转化的结果,从而成为印传佛教和汉传佛教的区别之一。

3. 佛教未能西传的文化因素。施舟人教授指出:佛教传到小亚细亚,当地已经接受了基督教,佛教“一些教义和制度被早期的基督教部分吸收了。所以佛教西止于此”。除此之外,应该还有一个“文化因素”。早期基督教的教义讲“十诫”(《出埃及记·传十诫》),原罪和赎罪(《出埃及记·赎罪银》、《利未记·代罪羊》等),信灵魂会因信仰而重生,信地狱、天堂。《圣经·箴言》教人“智慧、仁义、公平、正直”;但其处世讲聚妻生子、种地养羊、生生不息。而佛教(尤其禅宗)没有这种强烈赎罪感、入世感;汉魏两晋南北朝儒、道也无这种强烈赎罪感。随着欧洲工业化和社会制度变革,清教徒非常注重个人的良知。清教徒所说的良知即灵魂的花园,与禅宗精神难说一致。清教徒很顾家,世俗化,与佛徒空灵化思想大不同。基督教思想与儒家思想有共同点,都很入世,讲仁义,但儒家无“神”主宰观念。佛教与基督教没有前面所说的“异质”向“同质”转化的“文化因素”,至少可说不明显。何况,基督教已是罗马帝国的国教。此后基督教又自行分蘖出主要有天主教、东正教、新教诸派别。

总的来说,佛教传东不传西,有其文化差异原因:基督教的至高无上的“神”,与佛不同;基督教“原罪”与佛教“轮回报应”不同;基督教的“忏悔”与佛教的思过、“禅”以及儒家的“自省”不同;佛教空观与老子的“虚”近似;佛教的“法相”与老庄的“道”,儒家“仁”、“礼”近似等等。浅见如此,敬请教正。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 任继愈主编:《中国佛教史》,第120页。

② 冉云华:《从印度佛教到中国佛教》,台北:东大图书公司,1995年,第3、8页。

唐太宗贞观十一年立法研究

——以《贞观式》有无之悬疑为中心

楼 劲

摘 要:唐太宗贞观十一年立法,所颁行的是《律》、《令》、《格》,但并不包括《贞观式》和《留司格》,以《旧唐书·刑法志》为典型的一组史料之所以发生贞观已有“《留司格》一卷”和“《式》三十三篇”的错误,是因为它们依据的是一个夹注混为正文的《国史》文本。两《唐书·刑法志》、《新唐书·艺文志》和《册府元龟·刑法部》等处关于贞观十一年与《律》、《令》、《格》一起颁行了《式》的记载,都存在着因其所据文本有误而倒错了开元与贞观时代的问题,是断然无法成立的。正由于此,《唐会要》述当时只施行了《律》、《令》、《格》而不及于《式》,《唐六典》关于“皇朝”之《格》始于贞观而《式》则始于永徽的记叙,就更显其准确而值得采信了。贞观十一年确未制行过《式》,但以“式”来指称某些规范的习惯和对各种诏令的审定编纂,则出现了新的趋向,《永徽式》的制定和《律》、《令》、《格》、《式》并行体系的诞生,即是承此发展的结果。

关键词:贞观式;律令格式;法制史

唐太宗自登位之初,即命长孙无忌、房玄龄主持立法,所定诸法告成颁行于贞观十一年(637),这在记载中大体上是清楚的。问题在于,贞观十一年颁行的,除《律》、《令》、《格》三者可以确定无疑外,是否也包括了《式》?这一点在史料中是错杂不清的,从而需要加以辨析来澄清有关问题。关于这一问题,1958年,日本学者滋贺秀三先生曾作考证,结论是所谓《贞观式》其实并不存在^①。这就否定了包括两《唐书·刑法志》在内的不少史料中关于贞观十一年制行了《式》的记载,同时也颠覆了学术界认为其时已形成了《律》、《令》、《格》、《式》并行体制的定论。直至21世纪初,滋贺先生整理出版《中国法制史论集——法典与刑罚》卷时^②,仍将1958年的旧作收为此书第六章,坚持了自己的看法;法制学界的大部分学者也仍继续认为贞观继隋而《律》、《令》、《格》、《式》并行^③,或稍作修正而仍坚持贞观颁行了《式》^④。

作者简介:楼劲,中国社会科学院历史研究所研究员(北京100732)。

① [日]滋贺秀三:《汉唐间的法典についての二三の考证》,日本东方学会编:《东方学》第十七辑,1958年。

② [日]滋贺秀三:《中国法制史论集——法典と刑罚》一书《考证篇》第六章《汉唐间的法典についての二三の考证》三《贞观留司格一卷の不存在——旧唐书刑法志の衍文、新唐书艺文志の批判》,东京:创文社,2003年,第422—435页。

③ 张晋藩主编:《中国法制通史》第四卷《隋唐》(陈鹏生主编)第六章《唐朝的立法》第一节《唐朝前期和后期重大的立法活动》仍持此说(北京:法律出版社,1999年,第141—145页)。高明士新著《律令法与天下法》第二章《唐代武德到贞观律令的制度》第二节《贞观律令格式的编纂》亦袭此说(台北:台北五南图书出版股份有限公司,2012年)。

④ 杨际平《唐令田令的完整复原与今后均田制的研究》:“隋及武德年间皆曾修《律》、《令》,但当时却并无《式》,直到贞观十一年后,《律》、《令》、《格》、《式》始并存。”《中国史研究》2002年第2期。霍存福《唐式佚文及其复原诸问题》论述篇《唐式研究》二《唐式的制定与修缮》(收入杨一凡主编:《法律史论丛》第十一辑《中国古代法律形式研究》,北京:社会科学文献出版社,2011年,第229—237页)一文认为:《旧唐书·刑法志》“有关太宗的部分,记载比较复杂”,其中兼述永徽至开元《格》、《式》的情况,“在体例上属附赘性质,在行文上全部移用了《唐六典》卷六《尚书刑部》‘刑部郎中员外郎’条关于‘式’的本文和注文”。此即滋贺先生之说,但文中还是肯定了《贞观式》的存在。

笔者亦尝检视这段公案,深感其中的孰是孰非所关非轻,《律》、《令》、《格》、《式》并行体系是始于贞观还是永徽,牵涉的是唐史及中古法制史研究的一系列问题。而细读史料,爬梳问题之余,愈见滋贺先生之说虽孤而确,且可进一步加以完善。本文即拟在滋贺先生研究的基础上,集中就贞观十一年立法的基本史料来展开讨论,尽可能澄清史料中的问题,清理当时究竟是否制行了《贞观式》的问题,以有助于对贞观立法及其所定法律体系的认识。

一、贞观十一年立法与《旧唐书·刑法志》对此的记载

关于贞观十一年立法,各处的记载详略不同。其极端如《新唐书》卷二《太宗纪》根本未载当时颁法之事,这自然是其过于追求省文之所致。《旧唐书》卷三《太宗纪下》贞观十一年正月则虽载其事而甚简略:

庚子,颁新《律》、《令》于天下……甲寅,房玄龄等进所修《五礼》,诏所司行用之。^①

从《旧唐书》的编纂特点来判断,这里只说颁行《律》、《令》而不及其他,当是其所据《国史·太宗纪》本就如此。不过这并不能说明当时没有制行《格》、《式》,而可视为史官的常见笔法^②;其所说明的可能是当时即便颁行了《格》、《式》,也被认为是附属于《律》、《令》的观念。这里另值得注意的一点,是当时《律》、《令》和《五礼》(也就是《贞观礼》)的颁行只相隔十几天,说明此前法律与礼典几乎是同时修讫的。与魏晋以来往往《律》、《令》修行先讫,再开始修订礼典的次序相比,其所反映的不仅是礼、法关系更趋紧密的态势,更是各种规范和制度在以往十一年中曾被通盘加以考量和归置的史实,这就为当时编纂与《律》、《令》并行的新法书提供了重要的前提条件。

《唐会要》卷三十九《定格令》载贞观十一年立法之事较为完整:

贞观十一年正月十四日,颁新格于天下。凡《律》五百条,分为十二卷,大辟者九十二条,减流入徒者七十一条;《令》为三十卷^③,二十七篇^④,一千五百九十条;《格》七百余条,以为通式。^⑤

上引文先说“颁新格于天下”,末述“以为通式”,说明当时史官仍在按习惯以“格”、“式”泛称《律》、《令》等各种法律^⑥。其中非常明确地记载了当时修成颁行的,有《律》十二卷五百条,《令》三十卷二十七篇一千五百九十条,《格》七百余条,而其语不及于《式》。如所周知,《唐会要》所据主要是各朝《实录》^⑦,因而是现存最为原始和可靠的唐史记载,尤其《定格令》所载立法之事,并不像其他史书那样详《律》、《令》而略《格》、《式》,其中所记各次立法颁行的《律》、《令》和《格》、《式》,一般都是一一书明的。故其载贞观十一年立法只述《律》、《令》、《格》而不记有《式》,适足以说明《实录》中并无贞观十一年颁《式》的记载,这是引人怀疑贞观《式》是否存在的一个重要理由。

足与相证的是《唐六典》卷六《刑部》那两条关于《格》、《式》渊源的原注。其述《开元格》渊源,紧接北齐《权格》而述“皇朝《贞观格》十八卷”,以下历述永徽《留司格》、《散颁格》直至开元前后《格》之况;至述开元《式》渊源时,则接《大统式》而述“皇朝《永徽式》十四卷”,以下历述垂拱、神龙、开元《式》之况。这样的叙次,特别是为《贞观格》和《永徽式》特别标明的“皇朝”二字,等于是说唐《格》始于贞

① 刘昫等撰:《旧唐书》卷三《太宗纪下》,北京:中华书局,1975年,第46页。

② 《晋书》卷三《武帝纪》泰始四年正月戊子载当时诏颁《律》、《令》而不及《故事》(北京:中华书局,1974年,第56页),《北齐书》卷七《武成帝纪》河清三年三月辛酉载“以《律》、《令》班下”而不及《权令》(北京:中华书局,1972年,第92页),皆用此例。

③ “令”字原文作“分”,显属讹误,故径改。

④ 《新唐书》卷五十八《艺文志二》著录贞观《令》为二十七卷(北京:中华书局,1975年,第1494页)。若其“卷”非“篇”的话,那贞观《令》各篇似未分上、下卷。

⑤ 王溥:《唐会要》卷三十九《定格令》,北京:中华书局,1955年,第701页。

⑥ 《旧唐书》卷五十《刑法志》载贞观《格》十八卷七百余条“留本司施行”(第2138页),故此“颁新格于天下”,显然是不能解释为把新定之《格》颁于天下的。

⑦ 《唐会要》记诸事大都不以干支而以数字纪日,这正是《实录》系日的史例,以干支纪日是强调“正朔”的《国史》史例。

观而《式》则始于永徽。

笔者在研究北魏天兴立法时曾指出,《唐六典》之所以把北魏《律》、《令》的起点放在太武帝神䴥四年(431)而不是放在《魏书》所载的天兴元年(398),是因为天兴所定法律并不合乎其所持有的《律》、《令》标准^①。同理,《唐六典》这里把《贞观格》和《永徽式》分别视为“皇朝”《格》、《式》的起点,也应采取了形态和性质近于开元《格》、《式》的标准,而把那些可以灵活指称为“格”或“式”的敕例或条制之类排除在外了。因此,《唐六典》所述恰好证明了《唐会要》上引文的确凿可靠,也就是说,关于唐《格》、《式》形成时间的这两处最为原始的记载,实际上都否定了贞观十一年曾制订和颁行过《式》。这不能不是研究唐代《格》、《式》的学者必须予以高度重视的证据。

当然两《唐书》等处也还留下了不少关于《贞观式》的记载,其中经常被人摘引,问题也最为明显的,是《旧唐书》卷五十《刑法志》载武德七年(625)颁行《律》、《令》之后的下列文字:

及太宗即位,又命长孙无忌、房玄龄与学士法官,更加厘改……玄龄等遂与法司定《律》五百条,分为十二卷……又定《令》一千五百九十条,为三十卷。贞观十一年正月,颁下之。又删武德、贞观已来敕格三千余件,定留七百余条,以为《格》十八卷,留本司施行。斟酌今古,除烦去弊,甚为宽简,便于人者。以尚书省诸曹为之目,初为七卷,其曹之常务,但留本司者,别为《留司格》一卷。盖编录当时制敕,永为法则,以为故事。《贞观格》十八卷,房玄龄等删定。《永徽留司格》十八卷,《散颁格》七卷,长孙无忌等删定。永徽中,又令源直心等删定,惟改易官号曹局之名,不易篇目。《永徽留司格后本》,刘仁轨等删定。《垂拱留司格》六卷,《散颁格》三卷,裴居道删定。《太极格》十卷,岑羲等删定。《开元前格》十卷,姚崇等删定。《开元后格》十卷,宋璟等删定。皆以尚书省二十四司为篇目。凡《式》三十有三篇,亦以尚书省列曹及秘书、太常、司农、光禄、太仆、太府、少府及监门宿卫、计帐名其篇目,为二十卷。《永徽式》十四卷,《垂拱》、《神龙》、《开元式》并二十卷,其删定格令同。太宗又制在京见禁囚……^②

上引文述贞观立法之事,至“《格》十八卷,留本司施行”,大略仍与《唐会要》前引记载相合;至“以尚书省诸曹为之目”以下,则显得叙次紊杂而内容对错参半,又夹叙了永徽至开元立法的大段文字。特别是其述贞观已有“《留司格》一卷”和“《式》三十三篇”,更与诸处所载冲突而属明显的错误。如《唐会要》卷三十九《定格令》载永徽二年(651)立法之事:

遂分《格》为两部,曹司常务者为《留司格》,天下所共者为《散颁格》。^③

其后文又记垂拱元年:

删改《格》、《式》,加《计帐》及《勾帐式》,通旧《式》成二十卷。^④

《旧唐书·刑法志》后文及《新唐书·刑法志》等处载永徽、垂拱立法莫不如此,说明《留司格》之名及其与《散颁格》的区别,乃始于永徽二年以后,而《计帐式》的出现和《式》最终形成三十三篇二十卷的架构,则是垂拱元年以来发展的结果。但其在《旧唐书·刑法志》上引文中,却都已被混为贞观之事,这就带来了一系列悬疑,并且构成了法史学界长期难以准确认识贞观十一年立法的症结所在。

滋贺秀三先生当年正是围绕这条史料,从其明显的错误出发展开梳理和考证的。经比勘《唐六典》卷六《刑部》关于《格》、《式》的叙述,他指出其中“以尚书省诸曹为之目”一句直至“其删定格令同”,乃是“混入”了《唐六典》有关正、注文的一段文字。其结论则是《贞观式》及贞观《留司格》本来并不存在,《新唐书·艺文志》等处关于《贞观式》和《留司格》的记载不足取信。这就在很大程度上解决

① 楼劲:《北魏天兴“律令”的性质和形态》,《文史哲》2013年第2期。

② 刘昉等撰:《旧唐书》卷五十《刑法志》,第2135—2138页。

③ 王溥:《唐会要》卷三十九《定格令》,第702页。

④ 王溥:《唐会要》卷三十九《定格令》,第702页。文渊阁《四库全书》本作“三十卷”。《新唐书》卷五十八《艺文志二》著录垂拱“《留司格》六卷”,其下原注称其为裴居道、韦方质等奉诏撰;并述当时定《式》增加了“《计帐》、《勾帐》二式”(第1496页),是二式当时并非合为一篇而是分为两篇。

了《旧唐书·刑法志》上引文的释读问题,《贞观式》三十三篇和贞观《留司格》一卷并不存在,尤为确切不移之论。

但既然如此,为什么还有众多学者并不同意滋贺先生的看法呢?究其原因不外乎二:一是滋贺先生此文对《贞观式》存在与否的讨论,特别是对那些载及此《式》的史料的辨析,似还不够充分;二即法史学界长期以来认为贞观已承隋及武德而有《律》、《令》、《格》、《式》并行之制,受此影响,有关史料中存在的问题往往易遭忽略而未被仔细考析。这就需要进一步分析《旧唐书·刑法志》和其他各种记载,以明问题的症结所在,更有必要对《贞观式》存在与否的问题再作讨论。

二、《旧唐书·刑法志》及与之相类的一组史料的共同错误及其原因

关于滋贺先生对《旧唐书·刑法志》上引文的释读,还可以作如下补充说明:

一是《旧唐书·刑法志》中“以尚书省诸曹为之目”至“其删定格令同”这段文字,倘确为“混入”其中的《唐六典》文的话,那么《旧唐书·刑法志》就完全混淆了《唐六典》卷六《刑部》关于《格》、《式》的下列正、注文关系:

正文:“凡格二十有四篇。”原注:“以尚书省诸曹为之目,共为七卷,其曹之常务但留本司者,别为《留司格》一卷。盖编录当时制敕,永为法则,以为故事……北齐因魏立格,撰权格,与《律》、《令》并行。皇朝《贞观格》十八卷,房玄龄等删定。《永徽留司格》十八卷,《散颁格》七卷,长孙无忌等删定。永徽中,又令源直心等删定,唯改易官号曹局之名,不易篇第。《永徽留司格后本》,刘仁轨等删定。《垂拱留司格》六卷,《散颁格》二卷,裴居道等删定。《太极格》十卷,岑羲等删定。《开元前格》十卷,姚元崇等删定。《开元后格》十卷,宋璟等删定。皆以尚书省二十四司为篇名。”

正文:“凡《式》三十有三篇。”原注:“亦以尚书省列曹及秘书、太常、司农、光禄、太仆、太府、省府及监门宿卫、计帐为其篇目,凡三十三篇,为二十卷……后周文帝……命尚书苏绰总三十六条更损益为五卷,谓之《大统式》。皇朝《永徽式》十四卷,《垂拱》、《神龙》、《开元式》并二十卷,其删定与定格令人同也。”

如上所示,《唐六典》原有正、注文叙次是十分清晰的,即其正文先述开元时“凡《格》二十有四篇”及“凡《式》三十有三篇”,然后再分别在下注出当时《格》、《式》的形态及其此前的沿革之况。其中所说开元《格》“以尚书省诸曹为之目,共为七卷,其曹之常务但留本司者,别为《留司格》一卷”,很清楚地说明了这里的《散颁格》七卷和《留司格》一卷皆为开元之物;而其对开元《式》的解释,则并无贞观《式》的任何踪迹。但在《旧唐书·刑法志》上引文中,这种正、注文间泾渭分明的关系已然泯灭不见,结果是把《唐六典》正文述开元“《格》二十有四篇”的原注,放到了贞观《格》名下;又把《唐六典》述开元“《式》三十有三篇”的正、注文,安到了贞观《式》头上;从而给人以贞观时期已有《留司格》和《散颁格》之别,以及贞观《式》已有三十三篇而包括了《计帐式》等一系列错觉。因此,《旧唐书·刑法志》上引文所示贞观《格》、《式》之况,显然都倒错了时代而有违史实,完全无法用来说明《贞观格》的面貌和《贞观式》的存在。

这也就是滋贺先生所说的题中之义。不过在《唐六典》中十分清晰的正、注文关系,在《旧唐书·刑法志》此处居然被混淆成这般模样,更不必说其中还有叙次紊杂、删节失当等种种问题^①,此类现象

^① 《旧唐书·刑法志》上引文前半段述贞观十一年定《律》、《令》、《格》之事,可谓井然有序清晰无比。而其述至贞观《格》“以尚书省诸曹为之目”以下,却忽然插入了一段有类注释关于修《格》的沿革介绍,并且脱开了太宗朝一直说到了《开元后格》,其中的“《贞观格》十八卷,房玄龄等删定”十二字,显属摘抄失当的复文。由此直至“凡《式》三十有三篇”云云,其下又插入了一段类似注释和脱开了太宗朝的沿革文字。其混淆《唐六典》正、注文关系和倒错《格》、《式》时代的错误,也正发生在其忽然插入修《格》的沿革介绍,再转到“凡《式》三十有三篇”的叙次上。此外,其后文的“其删定格令同”六字语意不明,而这一句在《唐六典》关于《式》的原注中,是作“其删定与定格令人同也”(李林甫等编纂:《唐六典》卷六《刑部》,北京:中华书局,1992年,第185页),意即永徽、垂拱、神龙、开元四次主持定《式》者,与同期主持删定《律》、《令》、《格》之人相同。

似乎又说明其并不是直接摘抄《唐六典》之文而成。事实上也很难设想,《旧唐书·刑法志》竟会据《唐六典》所述的开元诸法之况及其渊源,来形成其对贞观十一年立法的阐述,况且《唐六典》中也根本没有提到“《贞观式》”。由此推想,“混入”《旧唐书·刑法志》上引文中的《唐六典》节文,本应是《旧唐书·刑法志》或其所据文献的某种夹注文^①,却在其传抄过程中与正文混到了一起,这才呈现了上面这些在撰史过程中几乎不可能发生的问题。

二是《旧唐书·刑法志》上引文错把开元之法安到贞观头上的现象,在《新唐书》关于贞观立法的记载中亦有其例。如其卷五十六《刑法志》载:

太宗即位,诏长孙无忌、房玄龄等复定旧令,议绞刑之属五十……玄龄等遂与法司增损隋《律》,降大辟为流者九十二,流为徒者七十一,以为《律》。定《令》一千五百四十六条,以为《令》。

又删武德以来敕三千余条为七百余,以为《格》。又取尚书省列曹及诸寺、监、十六卫、计帐以为《式》……自房玄龄等更定《律》、《令》、《格》、《式》,论太宗世,用之无所改变。^②

这段记载述当时“降大辟为流者九十二,流为徒者七十一”,显然补正了前引《唐会要》中“大辟者九十二条”一句中存在的缺失,同时其亦并非现成摘自《旧唐书·刑法志》^③,当是综据了《国史》等处的相关记载^④。其述《令》一千五百四十六条,明显是《唐六典》卷六《刑部》原注所说开元《令》的条数,而迥异于《旧唐书·刑法志》与《唐会要》所载贞观《令》的一千五百九十条。其后文述当时“取尚书省列曹及诸寺、监、十六卫、计帐以为《式》”,也同样是把包括了《计帐式》的《开元式》错认成了《贞观式》^⑤。再如《新唐书》卷五十八《艺文志二》史部刑法类著录了“《贞观律》十二卷,又《令》二十七卷,《格》十八卷,《留司格》一卷,《式》三十三卷”^⑥,其下原注曰:

中书令房玄龄、右仆射长孙无忌、蜀王府法曹参军裴弘献等奉诏撰定。凡《律》五百条,《令》一千五百四十六条,《格》七百余,以尚书省诸曹为目。其常务留本司者,著为《留司格》。

其所著录的“《留司格》一卷,《式》三十三卷”^⑦,以及原注所称的“《令》一千五百四十六条”及“著为《留司格》”云云,同样存在着把开元之法误认为贞观所定的问题。其所提到的贞观《留司格》,不见于《新唐书·刑法志》而见于《旧唐书·刑法志》;所说的贞观《令》一千五百四十六条,又不见于《旧唐书·刑法志》而见于《新唐书·刑法志》;三者的共同点是都发生了贞观、开元所定之法的时代倒错问题,特别是它们皆尽提到的《贞观式》,绝不见于《唐六典》所载。这样的事实进一步证明:《旧唐书·刑法志》和《新唐书》之《刑法志》、《艺文志》把开元之法误为贞观所定及与之相关的种种问题,并不能以它们都“混入”了《唐六典》有关文字来解释,且可排除《旧唐书·刑法志》原有夹注文后来被混为正文,《新唐书》这几处文字又取自《旧唐书·刑法志》的可能,而是因为它们都共同依据了一个存在着这些

① 中华书局点校本《旧唐书》惟《礼仪志》、《刑法志》、《食货志》通篇无夹注,其余《音乐志》、《历志》、《天文志》、《五行志》、《地理志》、《职官志》、《舆服志》及《经籍志》皆有夹注文。颇疑其无注之《志》本来亦有夹注而后混入了正文。

② 欧阳修、宋祁等撰:《新唐书》卷五十六《刑法志》,第1408—1413页。

③ 除《令》条数不一外,《旧唐书·刑法志》述贞观《律》对武德的改动,作“减大辟者九十二条”,《新唐书·刑法志》明确其为“减大辟入流者九十二条”,这都说明其并非径据《旧唐书·刑法志》改写。

④ 《史通》卷十二《古今正史》述《唐书》即唐《国史》的撰作,自贞观初姚思廉“粗成三十卷”,显庆时令狐德棻等“复为五十卷”,到龙朔中许敬宗“混成百卷”;再到长寿中牛凤及“撰为《唐书》百有十卷”,长安中刘知幾、朱敬则、徐坚、吴兢等更“勒成八十卷”(刘知幾撰,浦起龙通释,王煦华整理:《史通通释》,上海:上海古籍出版社,2009年,第346—347页)。据《唐会要》卷六十三《修国史》及《旧唐书》卷一〇二《吴兢传》、《韦述传》等处所载,此后又有开元时吴兢编撰的九十余卷本和天宝时韦述进一步编成的一百十三卷本《唐书》,至肃宗时则有柳芳所编一百三十卷本《唐书》。参见马端临《文献通考》卷一九二《经籍考十九·史部》正史类录《唐书》一百三十卷下引的《崇文总目》此书提要(北京:中华书局,1986年,第1627页)。

⑤ 上引《唐六典》卷六《刑部》原注述开元二十五年《式》“以尚书省列曹及秘书、太常、司农、光禄、太仆、太府、省府及监门宿卫、计帐为其篇目,凡三十三篇”。《新唐书·刑法志》所述《式》有“十六卫”之篇(第185页),显即“《监门宿卫》”篇的异写。

⑥ 《旧唐书》卷四十六《经籍志上》史部刑法类关于贞观十一年立法,只著录了“《贞观格》十八卷”一种(第2010页)。这应当是其所据毋斐等所撰《群书四部录》等处并未著录贞观《律》、《令》或《式》的缘故。

⑦ 这里著录的“《贞观式》三十三卷”,在《旧唐书·刑法志》及《册府元龟》卷六一二《刑法部·定律令三》所载的贞观立法之事中,皆作“三十三篇”,故其“卷”当作“篇”为是。“篇”、“卷”在先秦以来本是帛书和简书之别,后常混用,《新唐书·刑法志》此处亦然。

错误的文本。

三是这个文本,应当就是吴兢以来至韦述、柳芳相继所修《国史》的某个流传本。从上引《旧唐书·刑法志》文中不难看出,其中“以尚书省诸曹为之目”句前的文字,内容大体准确无误,却又与《唐会要》所节取的《实录》文存在着明显区别。至于《新唐书·刑法志》等处述贞观立法的上引文字,更与《实录》迥然有别。由此可断,这些记载很可能都来自于《国史》,且其最有可能是《国史》在唐后期以来的某个流传本。其证如《册府元龟》卷六一二《刑法部·定律令三》所述:

太宗贞观十一年正月,颁新《律》、《令》于天下。初,帝自即位,命长孙无忌、房玄龄与学士法官更加釐改……玄龄等遂与法司定《律》五百条,分为十二卷……又定令一千五百九十条,为三十卷,至是颁下之。又删武德、贞观以来敕格三千余件,定留七百余条,以为《格》十八卷,留本司施行。斟酌古今,除烦去弊,甚为宽简,便于人者。以尚书省诸曹为之目,初为七卷,其曹之常务,但留本司者,别为留司格一卷,盖编录当时制敕,永为法则,以为故事。凡《式》三十有三篇,亦以尚书省列曹及秘书、太常、司农、光禄、太仆、太府、少府及监门宿卫、计帐名其篇目,为二十卷。^①稍加比勘就可以发现,这段文字与前引《旧唐书·刑法志》文相比少了不少内容,但其间显然存在着极大的共同点。其同样可按“以尚书省诸曹为之目”一句为界而分为两截,之前的文字内容也与《旧唐书·刑法志》一样准确有序,自后的文字亦原出于《唐六典》。不过《册府元龟》虽不明各条出处而自有其体例和特点,其述唐代大政,多节录于《实录》和《国史》,且其各条所述只取一种记载,而非综合各种记载加工而成^②。具体到这段文字,《太宗实录》对贞观十一年立法的记载,其要已如前引《唐会要》文所示,与此明显有别。故其应当就是来自《国史》,准确地说是来自《国史》流传至后晋修《旧唐书》、北宋修《册府元龟》时采鉴的那个文本^③。

正是这个明显属于中唐以来史馆所藏的文本,构成了《旧唐书·刑法志》等处关于贞观立法的记载并且发生种种时代倒错之误的共同来源。由于《国史》作者同样不至于据《唐六典》所载来阐述贞观立法,遂可推断这个文本原来曾在叙述贞观《令》三十卷和《格》十八卷诸处句后,分别摘录《唐六典》关于开元《令》、《格》、《式》的相关文字而作过夹注,只是因为这些夹注文在唐末、五代《国史》的流传过程中已被混为正文,在此基础上再加上《旧唐书·刑法志》、《新唐书·刑法志》和《册府元龟》在编纂相关内容时不加详察而照录其文的疏失,才导致了所有这些因时代倒置而无中生有的问题和错误。

四是由于《格》分两部 and 《式》增为三十三篇,分别是永徽二年(651)和垂拱元年(685)以后之事,这不仅可以说明《新唐书·艺文志》史部刑法类著录的“贞观《留司格》一卷、《式》三十三卷”并不存在,且可说明此《志》体例有类后世的《补经籍(艺文)志》,其所录非皆宋人亲见之书,而是可据记载当有之书而加以著录。

这些在滋贺先生上引文中也已说得相当明确。但令人遗憾的是,法史学界至今仍有不少学者信从《新唐书·艺文志》史部刑法类对贞观所定法书的著录,甚则仅有据《通志·艺文略》史部刑法类所录,来断定“《武德式》十四卷”和“《贞观式》三十三卷”这种本属乌有之书在“宋代尚存”者,这是需要深刻反思的。事实上,两宋目录著作以各种方式流传至今者,《崇文总目》据朝廷藏书而录,至南宋又

① 王钦若等编修:《册府元龟》卷六一二《刑法部·定律令三》,北京:中华书局,1982年,第7343页。

② 参周勋初:《册府元龟》(校订本)“前言”,南京:凤凰出版社,2006年,第6-7页;吴浩:《〈册府元龟〉引文方法述论》,《扬州职业大学学报》2010年第4期。

③ 吴玉贵《唐书辑校》“前言”指出:今通行本《旧唐书》自后晋修讫后,曾在宋真宗咸平三年(1000)经历过一次大的修订刊正,这也就是《太平御览》常加引用而文字内容与通行本《旧唐书》多有不同的“《唐书》”(北京:中华书局,2008年,第1-32页)。从《册府元龟》与《旧唐书·刑法志》上引文仍相类似的情况来看,两处问题的根源显然不在咸平三年刊正前后的《旧唐书》,而只与吴、韦、柳《国史·刑法志》夹注文在流传过程中混为正文相关。

明标存阙^①、《遂初堂书目》录及版本、《郡斋读书志》和《直斋书录解题》皆有提要^②，四者均据特定藏书而加撰录，所录存者皆为作者确知传世之书^③。

其余自《新唐书·艺文志》至于《通志·艺文略》，其所著录多有早已不存之书，是为治目录史及留意学术源流者夙知的事实。即以其史部刑法类而言，《新唐书·刑法志》所录如《麟趾格》四卷、《大统式》三卷、《贞观律》十二卷、《贞观令》二十七卷之类，皆为《旧唐书·刑法志》及《崇文总目》所无^④，又不见于宋代类书的征引，恐怕都是《新唐书·刑法志》作者仅据记载有此诸书即行著录之物。再如《通志》卷六十五《艺文略三·史类第五》刑法类著录了多部唐代《格》、《式》，其中本属于虚乌有的“唐《武德式》十四卷”^⑤、“《贞观式》三十三卷”、贞观“《留司格》一卷”皆赫然在列^⑥，另又录有大量早已佚失不存或仅余残本的魏晋以来法书完帙。但若考虑《崇文总目》著录唐代法书至南宋犹存者惟有三部，其余及唐以前法书皆已标“阙”；南宋前期尤袤的《遂初堂书目》和晁公武的《郡斋读书志》中，其史部刑法类已全无唐代法书存在^⑦；南宋后期陈振孙的《直斋书录解题》收书多于《中兴馆阁书目》近八千卷，然其史部法令类所录唐及以前法书，也惟有开元《律》、《令》、《式》三种而已^⑧。以此相衡，时期与尤、晁相近，又与《直斋书录解题》所据藏书密切相关的《通志·艺文略》，其史部刑法类著录的所有唐以前法书，绝大部分并非郑樵亲见或当时实存之书，而同样是类于《补经籍（艺文）志》的据载而录或摘自《新唐书·刑法志》，也就不言而喻了。当然，所录并非亲见而据记载，这于人们了解前代著作之况不无裨补，但具体到武德“又《式》十四卷”及贞观“《留司格》一卷”、《式》三十三卷”这类著录上，却因其所据《国史》文本羈入了另文或发生了正、注文相淆的错误，也就难免无中生有之谬了。

经过以上考析，不仅滋贺先生所说“《贞观式》三十三篇”和“《留司格》一卷”并不存在之说无可置疑，且可同时明确，两《唐书·刑法志》、《新唐书·艺文志》和《册府元龟·刑法部》等处关于贞观十一年与《律》、《令》、《格》一起颁行了《式》的记载，都存在着因其所据文本有误而倒错了开元与贞观时代的问题，是断然无法成立的。正由于此，前引《唐会要》述当时只施行了《律》、《令》、《格》而不及于《式》，《唐六典》关于“皇朝”之《格》始于贞观而《式》则始于永徽的记叙，就更显其准确而值得采信了。而《通典》卷一六五《刑三·刑制下》载贞观十一年立法，以及《资治通鉴》卷一九四《唐纪十·贞观十

① 《四库全书总目提要》卷八十五《史部四十一·目录类一》之《崇文总目》十二卷提要，引《续宋会要》载绍兴十二年十二月权发遣盱眙军向子固言，“乞下本省，以《唐书·艺文志》及《崇文总目》所阙之书，注阙字于其下，付诸州军，照应搜访”云云，指出“今所传本每书之下多注‘阙’字，盖由于此。今亦仍之”（石家庄：河北人民出版社，2000年，第2215页）。

② 其中惟《郡斋读书志》有南宋以来传世本，分为衢州和袁州刻本两个系统。其余《崇文总目》、《直斋书录解题》虽有传世钞、刻残本，而今通行本皆在清修《四库全书》时辑自《永乐大典》辑本的基础上整理而来。《遂初堂书目》则惟有从元代陶宗仪《说郛》辑本的基础上整理而来各本。

③ 此外，《文献通考·经籍考》所录诸书及提要大略转自晁公武、陈振孙等各家所说，然其著录有明显少于《直斋书录解题》同类之书者，亦当在一定程度上反映了南宋以来存书的状况。

④ 《四库全书》本《崇文总目》残本卷四《史部刑法类》所录唐及以前法书，仅《唐律》十一卷、《律疏》三十卷及显属北宋孙奭编辑的《律音义》一卷与《唐开元格令科要》一卷（《新唐书》卷五十八《艺文志二》史部刑法类著录为裴光庭《唐开元格令科要》一卷），其余标明为“阙”的有《梁令》三十卷、《梁式》二十卷、《唐令》三十卷、《开元格》十卷、《式》二十卷、《式苑》四卷、《太和格后敕》四十卷、《开成详定格》十卷、《大中刑法总要格后敕》六十卷、《度支长行旨》五卷，以及后人编辑的《当删此五字》《旁通开元格》一卷、《唐律令事类》四十卷等书。

⑤ 《新唐书·艺文志二》著录武德有“又《式》十四卷”（第1494页），《通志》承此录之，而本属于虚乌有。笔者别有文，此处不赘。

⑥ 见《通志》卷六十五《艺文略三·史类五》，北京：中华书局，1987年，第777页。其中著录“《留司格》一卷”在“《唐格》十八卷”后，“永徽《留本司行格》十八卷”前。可见其“《唐格》十八卷”即指《贞观格》，而“《留司格》一卷”亦即《贞观《留司格》”。此目所录各朝《律》、《令》、《科》、《格》、《式》多有早佚之物，如其中著录的《北齐令》五十卷，前已证此《令》至修《唐六典》时早已只剩一个拼凑而成的八卷本，两《唐志》所录皆为八卷本，至《崇文总目》已无其踪迹，南宋又怎么还会忽然有其完帙呢？

⑦ 孙猛：《郡斋读书志校证》卷八《史部刑法类》，上海：上海古籍出版社，1990年，第330—331页。

⑧ 何广棧：《陈振孙之史学及其〈直斋书录解题〉史录考证》（下）十三《法令类》，台北：花木兰出版社，2006年，第553—566页。

一年》正月记当时颁行《律》、《令》、《格》之事^①，之所以根据《实录》所载而不取两《唐书·刑法志》等处及其所据《国史》文本关于贞观立法的诸般说法，恐怕正是有鉴于其文多有混杂错误而审慎取舍的结果。

三、其他一些“贞观式”史料的问题及其内涵

不过问题至此并未结束，“《贞观式》三十三篇”事实上并不存在，贞观十一年也未与《律》、《令》、《格》一起颁行过《式》，严格说来并不等于此后或整个贞观时期没有制行过篇帙不为三十三篇的“式”。特别是文献中的确还存在着其他一些关于贞观年间有“式”的记载^②，因而需要继续对此加以考辨。

关于贞观有“式”的其他记载主要有二，一是《唐会要》卷二十《公卿巡陵》景龙二年(708)三月记事提到的“贞观式”，二是《旧唐书》卷一二八《颜真卿传》载颜氏代宗时上疏论政，称引了太宗所制的“司门式”。以往学者往往都是以此与两《唐书·刑法志》等处的记载互证，来说明《贞观式》确实存在并讨论其相关内容的；但上面的讨论既已明确《旧唐书·刑法志》所代表的这组关于贞观立法的记载都倒错了时代而无法成立，实际上也就失去了帮助判断这两处“式”是《贞观式》的佐证。现在看来，这两条史料所示之“式”，都难以判断其形态和性质而可两释，即可以解释为具有一定篇卷体例的《式》，也可以按北朝至初唐的指称习惯，将之看作是可为“式”的单行规范章程。在这个问题上，除非找到明确的判据，骤然断论显不足取，而只能在准确释读这两处记载的基础上，明确其中的问题所在，以便澄清讨论的前提，尽可能避免歧误而接近真相。

以下先来考察《唐会要》卷二十《公卿巡陵》的记载：

景龙二年三月，左台御史唐绍以旧制元无诸陵起居之礼，惟贞观式文，但以春秋仲月，命使巡陵。太后遂行每年四季之月及忌日降诞日，遣使往诸陵起居。准诸故事，元无此礼。遂上表曰：“臣伏以既安宅兆，礼不祭墓。所谓送形而往，山陵为幽静之宫；迎精而返，宗庙为享荐之室。但以春秋仲月，命使巡陵，鹵薄衣冠，礼容必备。自天授以后，时有起居，因循至今，乃为常事。起者以起动为称，居者以居止为名，参候动止，盖非陵寝之法。岂可以事生之道，行之于时？望停四季及忌日降诞日并节日起居陵使，但准二时巡陵，庶得义合礼经，陵寝安谧。”手敕答曰：“乾陵每岁正旦、冬至、寒食，遣外使去；二忌日，遣内使去。其诸陵并依来表。”^③

此处提到的“贞观式文”，显然是唐绍表文开头一段述其事由时所引，“春秋仲月，命使巡陵”显非此“式”原文，而只是唐绍对其内容的总括。从中可以看出，所谓“贞观式”包括了不少规定，其中并无“诸陵起居之礼”，而只有遣使巡陵之制。从唐绍表文中还可看出，这个遣使巡陵之制，显然不像武氏所定四季及忌、诞日“祭墓”起居之制那样是违背古来礼制的^④。那么能否将之标点为“《贞观式》文”，并认为太宗时期的确制订了性质和形态类于永徽二年以来那样的《式》呢？

《唐会要》的这条记载，另又见于《通典》卷五十二《礼十二·上陵》及《册府元龟》卷五八七《掌礼

① 《资治通鉴》卷一九二《唐纪八》“贞观元年正月己亥”条已载当时“命吏部尚书长孙无忌等与学士法官更议定《律》、《令》”之事(北京：中华书局，1956年，第6031页)。

② 滋贺先生之文及后来将之修订为《中国法制史论集——法典与刑罚》第六章时，对这些记载均未加以注意，这应当是迄今部分学者并不认同其结论的重要原因。

③ 王溥：《唐会要》卷二十《公卿巡陵》，第402页。

④ 秦汉以来陵园在太常管辖之下，汉代则有太常“每月前晦，察行陵园”之制。见班固：《汉书》卷十九上《百官公卿表上》，北京：中华书局，1962年，第726页；范曄：《后汉书》卷一一五《百官志二》，北京：中华书局，1965年，第3571页。

部·奏议一五》^①，两处皆无“贞观式文”四字，而是在唐绍表文末尾提出的建议中增加了一个“式”字，使之变成：“……请停四季及降诞并节日起居，使但准‘式’二时巡陵，庶义合礼经，陵寝安谧。”这明显是要照应到《唐会要》所据《实录》提到的“贞观式文”，说明太宗所定春秋巡陵之制在当时确是被视为“式”的；且可体会到，一项制度是不是“式”，在史官眼中并不是一件无关紧要的事情。但尽管如此，要视此“式”为《式》，也还存在着若干踌躇难断之处。

一是此“式”形态似不像是永徽以来所定之《式》，其证如《唐会要》卷二十《公卿巡陵》首条记高宗显庆五年(660)二月之事：

上以每年二月^②，太常卿、少卿分行二陵，事重人轻，文又不备，卤簿威仪有阙。乃诏三公行事，太常卿、少卿为副，太常造卤簿，事毕，则纳于本司。仍著于《令》。

由此可见，显庆五年以前惟遣太常卿、少卿行陵，高宗此时有鉴于其“事重人轻，文又不备，卤簿威仪有阙”，方诏“三公行事”，改以太常为副，又增修其卤簿，并将相关制度“著于《令》”。然则“公卿巡陵”始于此时，以前只有太常卿和少卿充使春秋巡陵之制。故若肯定此制在太宗时乃是《式》条，且其《式》形态、性质已近于永徽以来所定之《式》，则其自应有较为详尽而足以规物程事的规定，又怎么能“文又不备，卤簿威仪有阙”呢？再者，此制若本为《式》文的规定，自应一直相沿至显庆此时，高宗改以三公为使而增益其制，又怎么会忽然要将之“著于《令》”呢？难道永徽立法时此制业已出《式》入《令》，且其内容已被大幅删削而至“文又不备”？这都是很难讲通的问题。

二是唐绍上表既请“但准式二时巡陵，庶得义合礼经，陵寝安谧”，似可表明这个关于春秋巡陵的“贞观式”，有可能是《贞观礼》的规定。事实上，三《礼》中根本就没有“巡陵”之说，“礼不祭墓”确是儒经述古代墓葬“不封不树”等文所示的礼意，故这里的“礼经”，要么是指闡说“祭不欲数，数则烦，烦则不敬”之义的《礼记·祭义》之类，要么是应标点为“礼、经”。其“礼”即指当时并行的《贞观礼》和《显庆礼》，今仍存其完帙的《开元礼》“吉礼”部分确有《太常卿行诸陵》篇，而据上引高宗显庆五年之事，可知《显庆礼》中亦有此篇^③。若再追溯，两者皆自《贞观礼》承袭损益而来。

上陵之制虽自秦汉有之^④，但其进入礼典却以《贞观礼》为始。《唐会要》卷三十七《五礼篇目》载太宗诏房玄龄、魏徵等撰定《贞观礼》一百卷分为一百三十八篇之事：

玄龄与礼官建议，以为《月令》蜡法，唯祭天、宗，谓日月已下，近代蜡五天帝、五人帝、五地祇，皆非古典，今并除之。神州者，国之所托，余八州则义不相及，近代通祭九州，今唯祭皇地宇文氏及神州，以正祀典。又皇太子入学及太常行山陵、天子大射、合朔……养老于辟雍之礼，皆周、隋所阙，凡增二十九条，余并依古礼。^⑤

据此则“太常行山陵”之制确为《贞观礼》所增。因此，如果肯定唐绍称引的是“《贞观式》”，那等于是说，当时把“春秋仲月，命使巡陵”之制修入了《式》，同时又把太常充使巡陵之制修成了《贞观礼》中的

① 三处记此事有所不同，如《通典》载唐绍当时为太常博士，上表在同日太常博士彭景直上疏之后（杜佑：《通典》卷五十二《礼十二·上陵》，北京：中华书局，1988年，第1451页）。《册府元龟》亦载绍其时为太常博士，至景龙三年迁左台侍御史兼太常博士，后又迁左司郎中，皆有礼事之奏（第7021—7023页）。而《唐会要》是把彭景直奏事放在卷二十一《缘陵礼物》目中，系于神龙二年二月而其文尤详（第405—406页）。《新唐书》卷十四《礼乐志四》亦载右台侍御史唐绍奏请“准式二时巡陵”，此后又记彭景直之奏（第362—363页）。《旧唐书》卷二十五《礼仪志五》惟载帝亲谒陵，不及命使行陵之制（第941—973页）。又《旧唐书》卷八十五及《新唐书》卷一一三《唐临传》附《唐绍传》皆不载此事。

② 《通典》卷五十二《礼十二·上陵》原注亦载此事，而“月”作“时”，是。

③ 《旧唐书》卷四《高宗纪上》载《显庆礼》系显庆三年正月戊子由长孙无忌奏上，共一百三十卷，二百五十九篇（第78页）。《唐会要》卷三十七《五礼篇目》载为一百三十卷，二百二十九篇（第670页）。

④ 参见杜佑：《通典》卷五十二《礼十二·上陵》，第1446—1452页。

⑤ 王溥：《唐会要》卷三十七《五礼篇目》，第669页。其下文载《贞观礼》于贞观“七年正月二十四日献之，诏行用焉”，其“七”当为“十一”之讹。

一篇。揆诸事理,似无这样的可能^①。更何况,今存《开元礼》卷四十五《太常卿行诸陵》的规定中^②,虽有赴陵行礼的具体仪注,却的确呈现了“卤簿威仪有阙”的状态。可信《贞观礼》中也是如此,这才发生了上面所说高宗规定三公巡陵太常副之,详其卤簿威仪并将之著入了《卤簿令》的史实。由此看来,唐绍上表所称“贞观式文”,很可能就是指《贞观礼·太常行山陵》篇中的规定。称之为“式”,显然是要突出《贞观礼》作为礼典的权威性,至于其之所以要舍显庆而远引贞观之制为据,当是因为其时《显庆礼》和《贞观礼》虽并用^③,但巡陵之制毕竟始定于贞观,而《显庆礼》不少内容与唐绍所要奏革的“祭陵”之制都深受武氏影响而多遭非议^④,实际上是不便据此论事的。

三是循北朝至隋的指称习惯,以“式”指称礼典规定或《律》、《令》等法的现象,在贞观以来仍颇常见。前引《唐会要》载贞观十一年立法之事,即把当时颁行的《律》、《令》、《格》通称为“新格”,同时又泛称之为“通式”。足与相证的,如《贞观政要》卷八《论赦令第三十二》:

贞观十年,太宗谓侍臣曰:“国家法令,惟须简约,不可一罪作数种条,格式既多,官人不能尽记,更生姦诈。若欲出罪,即引轻条;若欲入罪,即引重条。数变法者,实不益道理,宜令审细,毋使互文。”^⑤太宗这段议论所针对的,正是贞观十一年正月《律》、《令》、《格》施行之前的定稿过程。其中提到的“格式”,显然不能释之为《格》、《式》或《格》的规定,而是泛指“国家法令”,在这里主要指的是《律》,因为其主旨是要求《律》文不可一罪数条,轻重有异,将之视为重要的立法原则。事实上,“格式”以及“令式”、“格令”之类,在隋唐以来经常都被用来泛指各种法律规定,其是否确指《格》、《式》或《令》、《式》,是需要根据具体语境来一一判断的^⑥。像《隋书·苏威传》及《李德林传》所述“格式”,即是泛指《律》、《令》等各种法律而言^⑦。贞观以后类此之例,又如《旧唐书》卷一〇二《徐坚传》:

多识典故,前后修撰格式、氏族及国史等,凡七入书府,时论美之。^⑧

徐坚卒于开元十七年(729),其所预修者不外是《开元前格》与《后格》,同时又在《开元礼》的起草过程中占有重要地位^⑨,故上引文中徐坚参与修撰的“格式”,实际上兼指了《开元格》和《开元礼》。贞观以

① 《旧唐书》卷二十一《礼仪志一》载高宗时修改《贞观礼》,载成《显庆礼》一百三十卷,“至显庆三年奏上之,增损旧礼,并与《令》、《式》参会改定,高宗自为之序”(第818页)。其时已行《永徽式》,官修《五礼》既须与《令》、《式》“参会改定”,其间自然不可能是重复关系。

② 今通行本《开元礼》卷四十五以《皇帝拜五陵》、《皇后拜五陵》及《太常卿行诸陵》三篇备拜陵仪,其中并无《公卿行陵》之篇。而《唐会要》卷二十《公卿巡陵》载贞元四年二月国子祭酒包佶奏事,有“谨按‘开元礼’有公卿拜陵旧仪”之文;又载苏氏“议曰:按‘开元礼’春秋二仲月,司徒、司空巡陵,春则扫除枯朽,秋则芟薙繁芜”云云(第403—404页)。今案《唐六典》卷四《礼部》述“五礼之仪,一百五十有二,一曰吉礼,其仪五十有五”,其原注载其“二十二曰拜五陵,二十三曰巡五陵”(第111页)。《通典》卷一〇六《礼六十六·开元礼纂类一》“五礼篇目”原注述开元二十年颁行《开元礼》,“自后续有变更”。又述《开元礼》一百五十二篇,其中吉礼五十五篇,第二十二篇为《拜陵》,第二十三篇为《太常卿行诸陵》(第2761—2763页)。两相参照,《唐六典》和《通典》所存的《开元礼》篇目安排,显然与今通行本不同。则包佶、苏氏所引有公卿行陵内容的《开元礼》,可能是一个不同于今通行本的《开元礼》文本。另一种可能则是指《开元礼义疏》,此书由萧嵩等继《开元礼》撰成,与之相辅而行,且“取历代沿革随文释义”,其中必有公卿巡陵内容,唐后期且与《开元礼》一起被纳入科举考试范围,故又有将之简称为“开元礼”者。

③ 《新唐书》卷十一《礼乐志一》载《显庆礼》颁行后,学者多有非议,“上元三年,诏复用《贞观礼》。由是终高宗世,《贞观》、《显庆》二礼兼行。而有司临事,远引古义,与二《礼》参考损之,无复定制”,第308—309页。

④ 参见吴丽娱:《营造盛世:〈大唐开元礼〉的撰作缘起》,《中国史研究》2005年第3期。

⑤ 吴兢:《贞观政要》卷八《论赦令第三十二》,上海:上海古籍出版社,1978年,第251页。

⑥ 日本学者梅原郁《隋唐书刑法志研究中的若干问题》,译注续中国历代刑法志补记(周东平译,载《中西法律传统》2006年号,第222—242页)二《关于法典的解说》认为,“武则天以来,律令格式的法律框架开始变动,其中尤以‘格’对律令框架的突破最引人注目。从而就‘格’字而言,仍拘泥于律令格式的‘格’的解释,毋宁是自己的一厢情愿”。这是充分注意到文献所述“格式”或“格”所指内涵的敏锐认识,但其所述的这种状况,其实不始于武则天时期,对隋及唐初也是适用的。

⑦ 楼劲:《隋无〈格〉、〈式〉考——关于隋代立法和法律体系的若干问题》,《历史研究》2013年第3期。

⑧ 刘昫等撰:《旧唐书》卷一〇二《徐坚传》,第3176页。

⑨ 《唐会要》卷三十七《五礼篇目》所载《开元礼》撰作缘起之事。徐坚同时又是《唐六典》的重要撰者之一,事在其“七入书府”之后,其中大量摘录了《令》、《格》、《式》文(第670—671页)。参见陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿》三《职官》,《陈寅恪集·隋唐制度渊源略论稿》,北京:三联书店,2011年,第91—110页。

来以“式”指称礼制的情况亦颇常见,即以公卿巡陵之制为例,《唐会要》卷二十《公卿巡陵》载开元十五年二月二十四日敕:

每年春秋二时,公卿巡陵。初发准式,其仪仗出城,欲至陵所十里内,还具仪仗。所须马以当界府驿马充,其路次供递车两,来载仪仗,推辂三十人。余差遣并停。所司别供,须依常式。^①这里前面“初发准式”的“式”,显然就是指公卿巡陵出发时的制度规定^②。后一个“常式”,是指以往巡陵时,所司另行供给公卿及其随行人员的一般标准。其固然有可能是《式》,但也无妨是《令》或《格》的规定,或者是一份标明“永为常式”的敕例。

需要指出的是,唐代制敕提到的“常式”,确有其特定的法律内涵和地位。《唐会要》卷三十九《定格令》:

景龙三年八月九日敕:应酬功赏,须依格式,格式无文,然始比例。其制敕不言‘自今以后’、‘永为常式’者,不得攀引为例。^③

此敕规定,只有那些标明“自今以后”和“永为常式”的制敕,才是有别于一般制敕,可以被行政过程援引的敕例。从中不难看出,这类通过写明“自今以后”、“永为常式”等语而可充例的制敕,以往亦已存在而未必被纳入《式》^④,中宗此敕无非是正式明确了其法定用语和地位罢了。事实上,唐初以来这类敕例经常都在司法过程中起着极为重要的作用,尽管朝廷屡欲抑制其地位和作用,但其实际作用和地位,显然仍是与《律》、《令》、《格》、《式》及礼典的规定相仿的^⑤。在这样的法律背景和用语习惯下,所谓“常式”、“恒式”,自然也就有了不同于一般规范的严肃性,这应当也是前面所说某个制度是不是“式”,在史官看来是需要讲究的部分原因。

从上面所说的这些情况来看,唐绍表文所说内容为“春秋仲月,命使巡陵”的“贞观式”,有可能是指《贞观礼》中的《太常行诸陵》篇,在缺乏更多佐证的前提下,显然不宜将之直截看作是“《贞观式》”。

现在再来看关于贞观“式”的另一条记载。《旧唐书》卷一二八《颜真卿传》载代宗大历初年元载为相,“引用私党,惧朝臣论奏其短,乃请:百官凡欲论事,皆先白长官,长官白宰相,然后上闻”。真卿上疏曰:

御史中丞李进等传宰相语,称奉进止:“缘诸司官奏事颇多,朕不憚省览,但所奏多扶谏毁;自今论事者,诸司官皆须先白长官,长官白宰相,宰相定可否,然后奏闻者。”臣自闻此语已来,朝野嚣然……臣闻太宗勤于听览,庶政以理,故著《司门式》云:“其有无门籍人,有急奏者,皆令监门司与仗家引奏,不许关碍。”所以防壅蔽也。并置立仗马二匹,须有乘骑便往,所以平治天下,

① 王溥:《唐会要》卷二十《公卿巡陵》,第402页。

② 《通典》卷五十二《礼十二·上陵》载开元二十年四月制曰:“寒食上墓,礼经无文,近代相传,浸以成俗。士庶有不合庙享,何以用展孝思?宜许上墓,同拜扫礼,于莹南门外奠祭,饌讫泣辞,食余饌任于他处,不得作乐。仍编入《五礼》,永为恒式。”(第1451页)这是把寒食扫墓修入《五礼》,称为“恒式”,事在开元二十年九月颁行《开元礼》前不久的五月癸卯。今《开元礼》卷七十八《王公以下拜扫(寒食拜扫附)》当即因此而来。

③ 这里的两处“格式”,可以释为《格》、《式》,也可以泛指《律》、《令》等各种法律。

④ 如《唐会要》卷二十四《受朝贺》载贞观“二十三年九月十一日,太尉无忌等奏请视朝坐日。上报曰:‘朕幼登大位,日夕孜孜,犹恐拥滞众务。自今以后,每日常坐。’其后至永徽二年八月二十九日,下诏:‘来月一日,太极殿受朝,此后每五日一度太极殿视事,朔望朝。即永为常式。’”(第455页)顺便指出,以特定用语及其他种种方式来表明某份制敕对今后行政具有指导意义和不同于一般制敕的法律地位,实际上是魏晋以来敕例或条制的共同特点。

⑤ 《旧唐书》卷五十《刑法志》载高宗时“详刑少卿赵仁本撰《法例》三卷,引以断狱,时议亦为折衷”。至仪凤时高宗以为凡此遵守《律》、《令》、《格》、《式》即可,“何为更须作例,致使触绪多疑”?“自是,《法例》遂废不用”(第2142页)。赵仁本所撰《法例》三卷,必是在以往所下刑事敕例的基础上编纂而成的,高宗当时虽否定了“例”的作用和地位,但《法例》可废而以制敕处分和规定政事却在所难免,敕例的不断涌现乃必然之事。《唐律疏议》卷三十《断狱篇》“辄引制敕断罪”条:“诸制敕断罪,临时处分,不为永格者,不得引为后比。若辄引,致罪有出入者,以故失论。”(北京:中华书局,1983年,第562页)这里所说的“永格”,亦即“永式”、“恒式”,说明援例断罪本属合法,无非是何者为“例”有其规定耳。

正用此道也……^①

颜真卿此疏引据了太宗时所著的“司门式”，其内容除监门之司与侍卫须及时引入有急奏之人，不得阻碍外，还有专置仗马两匹，以备急奏者和引者骑乘的规定。司门是刑部四司之一，故此“司门式”名，似可证当时所定之《式》已以尚书诸曹为目，其形态实与《唐六典》卷六《刑部》原注所述《开元式》之况相类^②。考虑到《新唐书》卷一五三《颜真卿传》、《册府元龟》卷五四六《谏诤部·直谏第十三》等处皆载真卿此奏，其文字虽与《旧传》略异而“司门式”之名及其内容基本一致，则据此断言唐《式》始于贞观时期，又何疑之有呢？

这条史料的问题在于，在其他文献据颜真卿此疏所作的记载中，太宗所定的这个有关门司和仗家不得阻碍急奏之人的规定，并不是称为“司门式”，而是以别的名称出现的。其典型如《资治通鉴》卷二二四《唐纪四十·代宗大历元年》“二月辛卯”条亦载此疏，其文作：

太宗著“门司式”云：其无门籍人，有急奏者，皆令门司与仗家引奏，无得关碍。所以防壅蔽也。^③

其文把《旧唐书·颜真卿传》等处所载的“司门式”改成了“门司式”，这显然是与其后文所述“门司”二字相照应的表述。南宋程大昌所著的《雍录》卷十《立仗马》条载颜真卿此事，也说太宗所定的是“门司式”。此外，南宋赵汝愚编辑的《宋朝诸臣奏议》卷三十九《天道门·灾异三》收录的张方平《上仁宗答诏论地震春雷之异》则述：

唐太宗躬勤政理，明于听受，著司马式云：“其无门籍人，有论奏者，皆令监门司马引对，不许关碍。”^④

这里又把“门司式”改成了“司马式”，其“司马”之名同样是与后文“监门司马”相照应的表述。又李焘《续资治通鉴长编》卷四一〇《哲宗》“元祐三年五月”条载苏轼奏言三事，其一有曰：

谨按唐太宗著司门令式云：“其有无门籍人，有急奏者，皆令监门司引奏，不许关碍。”^⑤

从其所引内容可知，苏轼也像张方平那样，是从颜真卿上疏而知唐太宗时有此规定的，但张氏所说的“司马式”在苏氏这里又成了“司门令式”^⑥。以上这些关于唐太宗时著有此“式”的记叙，其共同来源都应该是代宗大历元年颜真卿的上疏，但其“式”名却各各不同。这恐怕不是真卿上疏原文辗转流传而有多个文本的缘故，而是从颜真卿本人开始，各人皆据太宗此制的内容以意命名的产物^⑦。因为在他们所处的时代中，这种有关门司通进的制度的确是可以称“式”，并且经常是由《式》来规定的，至于其在太宗当时究竟是单行敕例还是较为系统的条制或以别的什么形态出现^⑧，是称“司门式”还是“门司式”、“司马式”、“司门令式”之类，则是无关紧要的。无论如何，仅据颜真卿此疏，恐怕是无法确认

① 刘昫等撰：《旧唐书》卷一八《颜真卿传》，第3592—3593页。第清人黄本骥编辑的《颜鲁公集》卷一收录此疏，命名为《论百官论事疏》（上海：上海古籍出版社，1992年，第7—8页）。

② 《唐六典》卷六《刑部》原注载《开元式》三十三篇中包括了“《监门式》”，这是常见于唐代文献的《式》篇，有关门禁的内容当在此篇。据颜真卿此疏则贞观有关门禁是由“司门式”来规定的。

③ 司马光：《资治通鉴》卷二二四《唐纪四十》“代宗大历元年二月辛卯”条，第7189页。此条胡三省注，仍是以《唐六典》所载的《开元式》三十三篇来说明这个“门司式”的。

④ 赵汝愚编：《宋朝诸臣奏议》卷三十九《天道门·灾异三》，上海：上海古籍出版社，1999年，第388页。

⑤ 李焘：《续资治通鉴长编》卷四一〇“元祐三年五月”，北京：中华书局，2004年，第9981页。《宋朝诸臣奏议》卷七十七《百官门·转对》收录苏轼《上哲宗乞依旧制许臣寮上殿》即是轼此上言，其中亦称“司门令式”（第845页）。

⑥ 隋唐人所称“令式”，有时是《令》、《式》的合称，有时则可泛指《律》、《令》等各种法律。如《隋书》卷七十五《儒林·房晖远传》载其文帝受禅，累迁太常、国子博士，深通经义，“奉诏预修令式”（北京：中华书局，1973年，第1716页）。《旧唐书》卷六十《宗室·李孝恭传》载高宗将幸洛阳，令孝恭在京居守，顾谓之曰：“关中之事，一以付卿。但令式阙人，不可以成官政，令式之外有利于人者，随事即行，不须闻奏。”（第2350页）这几处“令式”，如果确指其为《令》、《式》，是讲不通的。

⑦ 这种“以意命名”的“式”文在《白氏六帖》中引有不少，当反映了中唐以来称式的习惯，这种习惯应该是从开元以来编纂《格式律令事类》的风气下逐渐形成的。

⑧ 霍存福《唐式佚文及其复原诸问题》论述篇《唐式研究》二《唐式的制定与修辑》即认为颜真卿上书所称“《司门式》”乃是“单行式”。但其虽引及了《资治通鉴》，却并未注意到其文原作“门司式”，且另有称之为“司马式”、“司门令式”的现象（第231页）。

贞观时期已经制订了《式》并有《司门式》的。

以上考析大体可以表明,现有资料尚不足以证明贞观时期已经制订了形态类于永徽以来的那种《式》,倒是可以证明当时仍像隋及武德年间的情况那样,存在着形形色色可以而又不一定称“式”的敕例、条制之类。不过同时也要看到,这两条关于太宗定“式”的记载,似亦表明贞观时期,一方面被称为“式”的敕例或条制为数必在增多,另一方面以“式”来指称某些规范的习惯也在开始突出起来。这是不难理解的,因为贞观十一年既总结了北朝至武德年间编《格》施行的经验,删定武德以来“敕格三千余件”而编纂了《格》十八卷七百条^①,《格》作为特定法律形式的性质业已空前清晰,那么未被编入其中的敕例或条制更多地称“式”以免混淆,亦属自然之势。在此基础上再进而编纂某种形态的“《式》”,似乎也不是完全不可能的事情。

事实上,唐太宗就认为需要经常审定、编纂各种敕例或条制,并已明确提出了这样的要求。《贞观政要》卷八《论敕令第三十二》载:

贞观十一年,太宗谓侍臣曰:“诏令格式,若不常定,则人心多惑,姦诈益生。《周易》称涣汗其大号,言发号施令若汗出于体,一出而不复也。《书》曰:慎乃出令,令出惟行,行弗惟反。且汉祖日不暇给,萧何起于小吏,制法之后,犹称画一。今宜详思此义,不可轻出,诏令必须审定,以为永式。”^②

这是关于当时立法的重要史料,因为此事正发生在贞观十一年正月颁行《律》、《令》、《格》时或其后不久。从太宗开头说“诏令格式,若不常定,则人心多惑,姦诈益生”,最后又说“诏令必须审定,以为永式”,可以看出其“诏令格式”显然不是指一旦确定下来即须保持相对稳定的《律》、《令》,也不能解释为“诏令和《格》、《式》”,而是指诏令所作的规定,也就是各种以制敕形式出现而可称为“格式”的敕例。如果这样解释并无大误的话,那么太宗这里所说“诏令格式”必须经常审定的问题,针对的其实就是当时删定武德以来制敕而编成的《格》十八卷七百条^③,其所表达的是对其有类于西晋泰始三年编集《故事》,现成删定既有敕例或条制“留本司施行”的立法方式的不满,从而体现了对《贞观格》局限性和如何弥补其不足的思考。应当说,太宗的这段议论,相当典型地再现了北朝以来不断强调《律》、《令》在整个法律体系中的重要性,想要尽可能以制定法来规范各种行政过程,相应则归置和约束各种随时随事所下敕例的立法取向。这就表明了唐太宗在如何处理法典与今上制敕关系这个根本问题上的态度,也构成或预示了魏晋以来法典化运动在当时的进一步发展。

正是在这样的认识基础上和当时已经编纂了《贞观格》十八卷的前提下,在太宗接下来在位的十多年中,在遵此不断审定诏令“以为永式”时编纂出形态与《贞观格》不同的某种“《式》”,确是不无可能的。《唐会要》卷十七《祭器议》载永徽二年礼部尚书许敬宗议筮豆之数曰:

谨按《光禄式》:“祭天、地、日、月、岳、镇、海、渚、先蚕等,筮豆各四;宗庙,筮豆各十二,社稷、先农,筮豆各九;风师、雨师等,筮豆各二。”寻此《式》文,事实乖戾。社稷多于天地,似不贵多;风雨少于日月,又不贵少;且先农、先蚕,俱为中祀,或四或六,理不可通。谨按《礼记·郊特牲》云:“筮豆之荐,水土之品,不敢用褻味,而贵多品。所以交于神明之义也。”此即祭祀筮豆,以多为贵;宗庙之数,不可逾郊。今请大祀同为十二,中祀同为十,小祀同为八,释奠准中祀。自余从

① 《旧唐书》卷五十《刑法志》述贞观十一年立法“又删武德、贞观已来敕格三千余件,定留七百条,以为《格》十八卷,留本司施行”(第2138页)。前已述《旧唐书·刑法志》此文开头一段取自《国史》准确无误,且补充了其他记载的不足之处。所谓“敕格”实际上也就是制敕,这是武德时期在“十二条格”和“五十三条格”相继行用之余,惯称各种敕例或条制为“格”的反映;贞观删此为《格》,实际上也是这种背景和指称习惯的体现。

② 吴兢:《贞观政要》卷八《论敕令第三十二》,第251—252页。

③ 若其语在贞观《格》颁行之前,那就是在强调当时对武德以来制敕加以删定而编纂为《格》十八卷的必要,并申明今后还应经常对后续敕例加以审定。

座,并请依旧式。^①

这里所引的《光禄式》,当然是高宗永徽二年所定《式》中的一篇;其末建议“自余从座,并请依旧式”的“旧式”,显然不能是此年闰九月新颁之《式》^②,而必是贞观十一年以后某次“审定诏令”时,关于祭祀笾豆数量所形成的“永式”。尽管其具体形态今已不得而知,却无疑与颜真卿奏疏引据的太宗“司门式”或“门司式”一样传递了贞观后期立法举措的某些信息和趋向,从而构成了高宗永徽立法时终于定《式》与《律》、《令》、《格》并行,并分《格》为两部的序幕。

四、几点结论

综上所述,关于贞观十一年立法史料及贞观立法的相关问题,可以得而明确的约有以下几点:

一是在贞观十一年立法的各种记载中,较为准确可靠的是《唐会要》卷三十九《定格令》节取《太宗实录》所作的叙述。据此参以其他记载,可以断定贞观十一年颁行的,只有《律》十二卷五百条,《令》三十卷二十七篇一千五百九十条,《格》十八卷七百余条。因此,当时尚未形成《律》、《令》、《格》、《式》并行的法律体系,而是着重对《律》、《令》作了清理和修改^③,又有鉴于《晋故事》至武德“五十三条格”的经验而编纂了《格》十八卷七百余条。

二是以《旧唐书·刑法志》为代表,包括《新唐书》之《刑法志》、《艺文志》及《册府元龟·刑法部》等处对贞观十一年立法的记载,都因其所据《国史·刑法志》文本把摘录《唐六典》所作的夹注混入了正文,而发生了错把开元《令》、《格》、《式》之况误为贞观所定的问题。这组记载提到的贞观《留司格》一卷、《贞观式》三十三篇,皆为子虚乌有之物^④,《新唐书》之《刑法志》和《艺文志》原注所述贞观《令》一千五百四十六条,也只是开元《令》的条数。

三是《新唐书·艺文志》史部刑法类著录的唐初及唐以前法律书,许多都不能视为宋代实存或作者亲见之书,而是但据记载所有之书即行录其书名卷帙,《通志·艺文略》史部刑法类的有关著录亦与之相仿。这种有类于后世《补经籍(艺文)志》的做法,虽可帮助人们了解一代著书撰作之况,但却极易由于所据记载本身的问题而致无中生有的谬误。两处著录的武德“又《式》十四卷”和贞观“《留司格》一卷”、“《贞观式》三十三篇”即其典型。

四是其他几处史料提到的“贞观式”或“司门式”,目前尚难判定其形态和性质,更难说明贞观十一年颁行了有类于永徽以来的《式》,并且据此认为当时已形成了《律》、《令》、《格》、《式》并行的体制。但贞观十一年以后,以“式”指称并未入《格》的重要规范的习惯正在突出起来,进一步归置和约束各种敕例、条制的必要性亦在凸显,这就为永徽定《式》和《格》分两部准备了条件,同时也不能完全排除太宗此后曾编纂过某种形态的《式》的可能。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 王溥:《唐会要》卷十七《祭器议》,第349页。

② 《旧唐书》卷四《高宗纪》:永徽二年闰九月辛未,“颁新定《律》、《令》、《格》、《式》于天下”(第69页)。

③ 《玉海》卷六十六《诏令·律令下》“唐贞观《律》、留司格”条引《唐会要》卷三十九《定格令》载贞观十一年正月十四日立法之文,然其“以为通式”四字后有一条原注:“崔融云:贞观《律》惟有十卷,《捕亡》、《断狱》乃永徽二年长孙无忌等奏加。”(上海:江苏古籍出版社·上海书店,1987年,第1246—1247页)案:崔融或即则天时史官,《旧唐书》卷九十四有传,《玉海》此条原注似表明《唐会要》据《实录》载贞观十一年立法亦可能有误。但贞观、武德与隋开皇《律》一脉相承而皆十二卷,《旧唐书》卷四十六《经籍志上》虽未著录《贞观律》而著录了长孙无忌等撰的《律疏》三十卷,《唐律疏议》卷二十八《捕亡》、卷二十九《断狱》篇首《疏议》分述二篇自《法经》直至隋《律》沿革之况甚详,可断崔融所述实不可信。

④ 刘俊文《敦煌吐鲁番唐代法制文书考释》一书(北京:中华书局,1989年)认为法藏敦煌文书P.4745号应是《贞观吏部式》断片。受此影响,法史学者不少学者类皆列其内容以为《贞观式》文。现在已可断定其显然是据《旧唐书·刑法志》等处纂入的《唐六典》文而认为贞观有“《式》三十三篇”所致的错误拟名。

武则天入纪公案与“正统”论

韩宏韬

摘要:是否将女皇武则天安放在《本纪》,史家争讼不已:德宗时期,沈既济上书《论则天不宜称本纪议》,声讨吴兢,公案肇起。然李唐基本上对则天保持“接纳”态势;自《旧唐书》开始,情感上的放逐已经彰显。范祖禹同司马光因此问题的决裂,表明放逐之声已占主流。公案的实质在于是否认可则天的帝王身份。而史家又在“实录”与“正统”的关系上出现了分歧:欧阳修在卫道的同时,还要考虑为当朝皇权寻找合法的依据,故采取既接纳又放逐的体例形式;范祖禹完全接受沈氏放逐则天的主张,批评实录只是纯粹纪实,不合“春秋之义”,绝非“正统”。终唐之世能够接纳则天入纪,因为她挑战“正统”成功,终于被“正统”接纳。但她在征服“正统”的同时,却又回归“正统”,此即“正统”力量下女人的宿命。

关键词:武则天;本纪;公案;正统

在中国文化史上,武则天是一个特殊的符号。她不仅是中国历史上唯一的女皇,同时也是最具传奇性和争议性的人物之一。封建时代,人们热衷于讨论其如何改朝换代,以及是否善于纳谏;新时期以来,研究的焦点往往集中于评价她的是非功过。然而,有一种历史现象似乎被人们所轻忽:当史学家在书写武则天这段历史的时候,如何将其安放——是写入《本纪》,还是列入《后妃传》,抑或其他位置?这不仅是唐宋人的难题,直至明清时期,仍令史家倍感折磨和纠结,以致成为聚讼千年的公案。当代研究者认为,武则天研究“要特别重视第一手资料,不能把封建文人和史学家的评论当作主要根据”^①。现代史学先驱梁启超更是早已批评史论“无论若何警拔,总易导读者入于奋臆空谈一路,故善学者弗尚焉”^②。也许正是因为学者对于史论不够重视,才导致这段公案没有得到全面深入的探究。我们认为,史家的评论无论客观与否,都分别从不同的角度折射出当时的历史思想。诚如陈寅恪先生所言,“史论之作者,或有意,或无意,其发为言论之时,即已印入作者及其时代之环境背景,……若善用之,皆有助于考史。……今日取诸人史论之文,与旧史互证,当日政治社会情势,益可藉此增加了解”^③。武则天入纪的问题正是武则天研究的基点。本文无意于评价武则天的是非功过,而旨在以《旧唐书》编撰体例为切入点,以关于武则天入纪问题的史论为线索,来考察这段公案的演变与实质,进而探讨和凸显唐人的历史思想及其时代特点。

作者简介:韩宏韬,河南科技大学人文学院副教授(河南洛阳 471023)。

基金项目:本文系山东大学儒学高等研究院重大项目“儒学史论文献汇编暨中国古代史论研究”(编号 12RWZD08)、河南省教育厅人文社科规划项目“社会大变局与隋唐五代历史思想研究”(编号 2013-GH-083)和教育部人文社科规划基金项目“隋唐五代史论研究”(编号 13YJAZH031)的阶段性成果。

① 王双怀:《本世纪以来的武则天研究》,《史学月刊》1997年第3期。

② 梁启超:《中国历史研究法》,上海:上海古籍出版社,2006年,第26页。

③ 陈寅恪:《冯友兰中国哲学史上册审查报告》,《金明馆丛稿二编》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第280-281页。

一、接纳与放逐：则天入纪公案的演变

在中国传统社会,女性是没有权利参与政治的。除非是在体制之外,由某种机缘机遇,比如西施式的“间谍”、吕后式的“垂帘”、贵妃式的“邀宠”、昭君式的“和亲”、木兰式的“扮男”等等,女性往往是通过利用男人,以各种间接的方式登上政治舞台。如此少之又少的可能性,一般为社会和舆论所默许。而武则天却是这种偶然之中的偶然。她不仅利用高宗和太子达到了垂帘的目的,而且冲破政治舞台的最后一道防线,终于从幕后走到前台,端坐于皇帝的宝座。但问题在于,武则天是不是中国古代历史上的合法女皇呢?

问世于后晋开运二年(945)的《旧唐书》将其列入“本纪”,名曰“则天皇后本纪第六”,单独编为一卷。中宗、睿宗合为一卷,是为“本纪第七”。这样,则天的位置便是在高宗之后,中宗之前。于是,《旧唐书》便成为承认则天为合法女皇的第一部正史。论者或曰,《旧唐书·则天皇后本纪》录自唐人吴兢所撰之《唐书》^①,学界因此忽视了《旧唐书》在则天入纪公案问题上的价值和意义。我们认为《旧唐书》于此并不是简单的复制和转述,以下诸端可为明证:

从编撰内容看。《旧唐书·沈传师传》全文详录了传师之父沈既济针对吴兢《国史》所上的一篇奏疏《论则天不宜称本纪议》(以下简称《奏议》)^②。沈既济完全否定了吴兢编撰则天历史的书法体例,明确提出三点主张:其一,史臣追书则天之事,应取消其“上”之尊号,称为“太后”。其二,取消《天后纪》,将其并入《孝和纪》。取消则天朝的年号,太后之事系于孝和年号之下。即“每于岁首,必书孝和所在以统之,书曰某年春正月,皇帝在房陵,太后行某事,改某制云云。则纪称孝和,而事述太后”。其三,别立“则天顺圣武后”传,记其“姓名讳,入宫之由,历位之资,才艺智略,年辰崩葬”,录入《皇后传》,并置于废后王庶人之下。这表明沈既济拒绝承认则天的皇帝身份与地位,并坚决将其逐出《本纪》,厕身《后妃传》,而且连玄宗废后王庶人的地位都不如。此即则天入纪论争的第一次激烈交锋,则天入纪公案亦由此而起。

根据《奏议》,我们发现,《旧唐书》成书之时,对则天入纪问题,已经存在“接纳”与“放逐”两种截然不同的史观。面对迥然有别的书法旨趣,《旧唐书》的态度似乎更倾向于前者,即“接纳”。但是,这种“接纳”毕竟是一种属于《旧唐书》“自己”的抉择。因为,《旧唐书》有自身的编撰体例和原则。

从编撰体例看,《旧唐书》有自觉的整体规划,赵莹《论修唐史奏》云:“臣与张昭等共议,所撰唐史,只叙本纪、列传、十志。本纪以纲帝业,……本纪以纲帝业者,本纪之法,始于《春秋》。以事系日,以日系月,以月系时,以时系年。刑政无遗,纲条必举。须凭长历,以编甲子。请下司天台,自唐高祖武德元年戊寅至天祐元年为甲子转年长历一道,以凭编述诸帝本纪。”^③赵莹奏疏至少透露出两方面的信息:其一,《旧唐书》继承《春秋》以来的书法体例,使用“本纪”来书写“帝业”。其二,《旧唐书》所载“帝业”包括自唐高祖至昭宗、哀帝的所有帝王。也就是说,《旧唐书》将武则天杂厕其间,即是承认她是李唐的帝王之一。《旧唐书》还按照历史的进程,分别称武则天为“太后”、“神皇”、“上”,将武氏

① 《四库全书总目》卷四十六《史部·正史类二》云:“今观所述,大抵长庆以前,《本纪》惟书大事,……是《唐书》旧稿,实出吴兢。……陶等用为蓝本,故具有典型。”(永瑢、纪昀等撰:《四库全书总目》,北京:中华书局,1965年,第410页)清赵翼云:“《旧唐书》前半全用实录、国史旧本。”(赵翼著,王树民校证:《廿四史札记校证》[订补本]卷十六《旧唐书前半全用实录国史旧本》,北京:中华书局,1984年,第345页)现代学者也认为“《旧唐书·则天本纪》几为吴兢所著之原貌”(李娜:《〈旧唐书·则天本纪〉探源》,《山西师范大学学报》2011年第3期)。

② 刘昫等撰:《旧唐书》卷一四九《沈传师传》,北京:中华书局,1975年,第4034—4036页。《论则天不宜称本纪议》题名见《全唐文》。《全唐文》据《旧唐书》全文抄录,并拟此题(见董浩等纂修:《全唐文》卷四七六,上海:上海古籍出版社,1990年,第2155—2156页)。难能可贵的是,《旧唐书》虽然没有采纳沈既济的意见,却全文转录了这篇奏议,既表明了另类立场,又留下了争鸣的空间。至《新唐书》则删除大半。从这个角度说,《旧唐书》具有重要的史料价值。

③ 董浩等纂修:《全唐文》卷八五四,第3973—3794页。

在不同时期的身份严格予以区分,纪年也采用武后年号:

(垂拱四年)五月,皇太后加尊号曰圣母神皇。

载初元年春正月,神皇亲享明堂,大赦天下。……(九月)乙酉,加尊号曰圣神皇帝,降皇帝为皇嗣。

证圣元年春一月,上加尊号曰慈氏越古金轮圣神皇帝……。

万岁登封元年腊月甲申,上登封于嵩岳,大赦天下,改元,大酺九日。^①

这就从“书法”上接纳了武则天,给了她应有的帝王的身分和地位。即便是对吴兢《唐书》的转述,也业已纳入《旧唐书》的体例框架。

从编撰原则看,赵莹《论修唐史奏》云:“臣等虔奉纶言,俾令撰述。褒贬或从于新意,纂修须按于旧书。”^②“纂修须按于旧书”,是说在材料来源与取舍上,《旧唐书》充分利用了保存下来的唐代史料,除了省事的成分,也是由于《唐史》(或称《国史》)出自官方,历经十六帝,前后相续,代表了唐代历史思想的主流^③。终唐一代,史学家基本上是承认则天作为女皇之地位的。因此,沈既济虽然提出异议,结果却是“议不行”^④。《旧唐书》接纳则天入《本纪》也是顺应了唐代史学发展的趋势。“褒贬或从于新意”,是说《旧唐书》对历史的褒贬,则是出自五代史官的“新意”。对此,古今史家都有论述。清人李慈铭《越缦堂读书记》称许“《旧唐书》论赞有极佳者”^⑤。当代学者谢保成也说:“在总体把握《旧唐书》基本思想和主要内容的同时,还可以见其本纪主于详明的特点。……至于纪、志、传相互照应,再指出一点,即纪传部分的论、赞,同样反映后晋史官的才识。”^⑥《旧唐书》除《则天皇后本纪论赞》之外,还有《高宗本纪》、《后妃传》、《李淳风传》、《徐有功传》等诸多论赞部分皆有对武周革命的评价,均表达了旗帜鲜明的褒贬立场。综览《旧唐书》关涉武则天的相关论赞,我们发现,史家表现出了近乎完全否定的思想倾向。

首先,否定关于则天为女主的民间传说。太宗时期,术士袁天纲为则天看相,惊曰:“必若是女,实不可窥测,后当为天下之主矣。”^⑦《旧唐书》认为是无稽之谈,并批评李淳风在编撰《方伎书》时没有删掉此妄言:“国史载袁天纲前知武后,恐匪格言,而李淳风删方伎书,备言其要。”^⑧其次,批评则天是“艳妻”^⑨、“嬖妇”、“破国亡家”^⑩之罪人,将其与韦庶人并列,认定是她们使李唐王朝几乎走向覆亡的境地:“武室、韦宗,几危运祚”^⑪、“韦、武丧邦,毒侔蛇虺”^⑫。故谓其为“贼后”^⑬、“龙螯”、“夔魃”、“奸人妒妇”^⑭,似乎要将所有最难听、最恶毒的字眼都加诸其身。再次,在诸帝本纪之中,却标其目曰“则天皇后本纪”。根据《奏议》,吴兢《国史》应该直称《则天本纪》,不应加“皇后”二字^⑮。另外,《旧唐书》虽然没有采纳沈既济的意见,却全文转录了其奏议,我们是否可以认为,在情感上,《旧唐书》并不反

① 刘昫等撰:《旧唐书》卷六《则天皇后本纪》,第119—124页。

② 董浩等纂修:《全唐文》卷八五四,第3973—3974页。

③ 有唐一代,“国史”一词,泛指时包括一部部的皇帝实录和唐前后相继的唐史,专指时则仅为前后相续的唐史(谢保成:《隋唐五代史学》,北京:商务印书馆,2007年,第131页)。唐代十六帝二十六部《实录》及纪传、编年二体的“国史”,是五代至宋修撰《唐书》的重要依据(同上书,第136页)。

④ 欧阳修、宋祁等撰:《新唐书》卷一三二《沈既济传》,北京:中华书局,1975年,第4539页。

⑤ 李慈铭:《越缦堂读书记》,上海:上海书店出版社,2000年,第325页。

⑥ 谢保成:《隋唐五代史学》,第415页。

⑦ 刘昫等撰:《旧唐书》卷一九一《袁天纲传》,第5094页。

⑧ 刘昫等撰:《旧唐书》卷一九一《方伎传序》,第5088页。

⑨ 刘昫等撰:《旧唐书》卷一一六《肃宗代宗诸子传论》,第3394页。

⑩ 刘昫等撰:《旧唐书》卷八十六《高宗中宗诸子传论》,第2839页。

⑪ 刘昫等撰:《旧唐书》卷五十一《后妃传序》,第2162页。

⑫ 刘昫等撰:《旧唐书》卷五十二《后妃传赞》,第2204页。

⑬ 刘昫等撰:《旧唐书》卷八十五《徐有功传论》,第2820页。

⑭ 刘昫等撰:《旧唐书》卷六《则天皇后本纪论赞》,第133页。

⑮ 参见谢保成:《隋唐五代史学》,第119页。

对沈既济,而之所以作出接纳的选择,是出于一种苦衷,或者是权宜之计,而真实的意图其实正蕴含在这篇奏议里,留待读者去体会呢?且录文之末评论曰“事虽不行,而史氏称之”^①,嘉许之情,溢于言表。也就是说,《旧唐书》虽然将则天纳入《本纪》,但在情感上不愿意承认武则天为“帝”。这一点倒是些许符合沈既济的书法精神。

凡此种种,皆表明《旧唐书》对则天的女皇身份所采取的体例上“接纳”与情感上“放逐”的裁决,不仅其来有自,而且亦是出于一种史论自觉。至宋代欧阳修等重修唐史,对于则天的书法发生了较大变化,《新唐书》一方面继承《旧唐书》体例,接纳则天入《本纪》,将其置于高宗之后、中宗之前,题为《则天顺圣武皇后本纪》,而且使用则天年号纪年。另一方面,《新唐书》却又为则天立传,按时间顺序将其列于高宗王皇后之下。显然,《新唐书》同时受到沈既济历史思想的影响,在体例形式上发生动摇,部分取消并放逐了则天作为女皇的身份,但同时并没有完全采纳沈既济将其置于玄宗废后王氏之下的意见。此外,《新唐书》从情感上对则天也采取完全否定和放逐的态度,斥其“为恶”远甚于“褒姒”^②、“篡弑而丧王室”^③、“盗执国政”,惜“武后之恶,不及于大戮,所谓幸免者也”^④,盖欲置之死地而后快也。

而同为《资治通鉴》的纂修者,主编司马光与助手范祖禹在对待武则天的入纪问题上则发生了严重的分歧。司马光接纳则天入《唐纪》,置于高宗之后、中宗之前,标目的形式基本沿袭《新唐书》,题为《则天顺圣皇后纪》,只不过略去一个“武”字,且用其年号编年记事。范祖禹则完全采纳沈既济的思想,主张将其逐出《本纪》,“复系嗣圣之年,黜武氏之号”。在具体实践上,《唐鉴》把公元684年(嗣圣)至705年(神龙)间二十一年与武则天有关的历史,均用中宗年号加以编撰,先书中宗在房州、均州、东宫,次载武则天事。如此,“虽获罪于君子而不辞也”^⑤,可见范祖禹与司马光之间思想斗争之尖锐。这是中国古代历史上对待武则天入纪问题是“接纳”还是“放逐”的第二次激烈交锋。不同的是,唐代的沈既济是跨越时间的隧道,俯仰三十年,与先人的对话;宋代的范祖禹却是与自己奉为尊师的同时代人的碰撞。

其后,南宋朱熹《通鉴纲目》,在《唐鉴》系年记事的基础上,将武则天附在《唐纪·中宗》之下,并多次否定武则天,说她“秉唐中衰,攘窃神器,任用酷吏,屠杀宗支,毒流绪绅,其祸惨矣”^⑥!清代王夫之称武周政权为“伪周”,其《读通鉴论》将“武氏时事”附于中宗之下。在情感上,不仅采取否定的态度,而且斥其为“妖淫凶狠之武氏”^⑦、“嗜杀之淫姬”^⑧等等,动辄“淫”字当头,认为“武氏之恶,浮于韦氏多矣!鬼神之所不容,臣民之所共怨,万世闻其腥,而无不思按剑以起”^⑨。不仅是对则天的历史审判,简直是人格上的侮辱了。李埏撰《阅史鄙视》,主张“武氏不可入帝纪,亦不可入皇后传,别立篡逆传可也”^⑩。至此,历史学家对武则天的放逐,陷于穷山恶水,已届史域的边陲。明清以来,亦有许其帝王之号者,如李贽称其为“万世公鉴”之“明王”^⑪;赵翼尽管批评武则天残忍好杀,但亦称许她“纳谏知人”,故“不可谓非女中英主也”^⑫。然而,我们也应该看到,李贽、赵翼都是思想界的异端,不过是代

① 刘昫等撰:《旧唐书》卷一四九《沈传师传》,第4036页。

② 欧阳修、宋祁等撰:《新唐书》卷三《高宗本纪赞》,第79页。

③ 欧阳修、宋祁等撰:《新唐书》卷七十六《后妃传序》,第3468页。

④ 欧阳修、宋祁等撰:《新唐书》卷四《则天顺圣武皇后本纪赞》,第113页。

⑤ 范祖禹:《唐鉴》,上海:上海古籍出版社,1981年,第104-105页。

⑥ 朱熹:《通鉴纲目》,朱杰人、严佐之、刘永翔编:《朱子全书》卷四十一、四十二,上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2010年,第8册,第2309-2444页。

⑦ 王夫之:《读通鉴论》卷二十一,北京:中华书局,1975年,第632页。

⑧ 王夫之:《读通鉴论》卷二十一,第634页。

⑨ 王夫之:《读通鉴论》卷二十一,第639页。

⑩ 李埏:《阅史鄙视》卷二,上海:商务印书馆,1937年《丛书集成初编》本,第21页。

⑪ 张建业主编:《李贽全集注》第八册《藏书注五》,北京:社会科学文献出版社,2010年,第226页。

⑫ 赵翼著,王树校校证:《廿二史札记校证》(订补本)卷十九《新旧唐书》,第416页。

表了一种非主流的声音。

综上所述,则天入纪公案发展大势如下:德宗时期的沈既济上书《奏议》,声讨吴兢,公案顿起。不过,唐代基本上采取了接纳的态度,放逐之异调,终究没有得到认可。《旧唐书》、《新唐书》作为两部正史,都基本上顺应了唐代以来历史思想发展的趋势,采取接纳的态度。但是,自五代《旧唐书》开始,情感上的放逐已经彰显,表明“入纪公案”发展路向已经发生转折;及至《新唐书》,不仅情感上放逐,而且在体例上也开始部分接受沈既济的意见。北宋范祖禹同尊师司马光在此问题上的决裂,是“入纪公案”发展的分水岭,接纳的主流开始让位于放逐。此后,各种编年体的史论著述以及相关评论,基本上皆采取放逐的态度,清代李塨所谓武则天“应入篡逆传”之说,表明放逐思想已经发展到极致。

二、实录与正统:则天入纪公案的实质

武则天是否可以写入《本纪》,不过是出入或去留之间的事情,史家为何如此大费踌躇,以致聚讼千年而不止呢?这个问题貌似“简单”,实则相当复杂,因为它不仅是史学家与武则天之间的事情,更涉及到双方所蕴含的象征性意义,及其背后的错综关系。

武则天身为一个女性,却做了一件惊天动地,而且是不该做的事情,那就是当了皇帝,——这原本只是属于男性的政治游戏。因此,她所“革”的不仅是李唐王朝的“命”,还撼动了所有男人的奶酪。自古以来,能够列入《本纪》的应该都是男性,这便是所谓的“正统”。这样说来,则天能不能入《本纪》,其实是男权与女权之间的斗争。她虽然过五关斩六将当上了女皇,《本纪》一关却仍然被男人把持着。对于则天来说,身后入纪之难,或许更甚于生前登基之难!

在古代中国,书写历史的基本上都是男性,这不仅是一种责任,更是一份权利,历史赋予了史家以崇高的地位和尊荣。因此,史家首先代表的是男性的利益。更为重要的是,史家还有一重特殊的身份,即“儒者”。中国古代的历史,其实就是儒家学派撰写的历史,它所传达的是来自于官方,即“正统”的声音。明乎此,我们就不难理解,公案的背后,分明是两个庞大的带有阴阳性质的敌对阵营。可是问题的复杂性还不止于此,既然把守史籍的都是男性,书写历史的都是儒家,那么,为什么有的主张“接纳”,有的坚决“放逐”呢?本文拟就此深入考察则天入纪公案的本质。首先,我们来听一听史家“放逐”的理由。

沈既济主张将则天驱逐出《本纪》,旨在发扬《春秋》劝诫褒贬之义,维护正统。因为史家的责任“本乎惩劝,以正君臣,以维家邦。前端千古,后法万代,使其生不敢差,死不安惧。纬人伦而经世道,为百王准的”。而《本纪》象征着“鸿名大统”,如果“以周氏年历而列为《唐书》帝纪”,“是谓乱名”^①。因此,只有放逐则天,才能做到“正名所以尊王室,书法所以观后嗣”^②。那么,为什么则天入《本纪》就叫做“乱名”,且背“大统”呢?因为她“体自坤顺,位居乾极,以柔乘刚,天纪倒张,进以强有,退非德让”。就是说,则天以女儿之身,做了颠倒乾坤、错乱阴阳的事情。这篇奏议,反复强调了《本纪》的价值:可以用来“正名”,能够使王朝稳定。更重要的是,作为一种书法体例,《本纪》是在为后世立法,用以警戒来者,切勿重蹈覆辙。

在沈氏看来,则天之于《本纪》的出入,是绝对无法调和的矛盾,只能黜之,不能纳之。与之相反,《新唐书》对吴兢所修《国史》表达了极为赞赏的态度,说他将则天纳入《本纪》,正像“司马迁、班固皆作《高后纪》”一样,使用“《春秋》之法”,惩其“盗执国政”“莫大之罪”,“不没其实,所以著其大恶而不

① 刘昫等撰:《旧唐书》卷一四九《沈传师传》,第4034—4036页。

② 欧阳修、宋祁等撰:《新唐书》卷一三二《沈既济传》,第4539页。

隐”^①。同样是本于“《春秋》之义”，但对于书法形式的理解却迥然有别：《新唐书》认为将则天纳入《本纪》是《春秋》的“实录”精神，可使“乱臣贼子惧”，符合“正统”思想。也就是说，实录即正统。沈既济所谓的“实录”与“正统”，则完全对立。绝对相悖的历史思想在《新唐书》这里却似乎得到了较为圆满的通融。就实质而言，《新唐书》与沈既济并无根本分歧，无论是否允许则天入《本纪》，都全面否定武氏以女主称制，而且在形式上也部分接受了沈氏的意见，将则天列入《后妃传》。

但是，《新唐书》这种貌似中庸调和的做法，却遭到了同时代后生范祖禹的强烈反对。针对《新唐书》“武后实有天下，不得不列于本纪，不没其实，所以著其恶也”的所谓“实录”精神，范祖禹批评道：“其于记事之体则实矣。春秋之法，则未用也。”“武后以无罪而废其子，是绝先君之世也，况其革命乎？”“春秋吴楚之君不称王，所以存周室也。天下者唐之天下也，武氏岂得而间之。故臣复系嗣圣之年，黜武氏之号，以为母后祸乱之戒。”^②范氏认为，只有将则天从《本纪》中完全放逐，才能到达惩罚武氏，诫母后祸乱的目的。在他看来，实录就是实录，正统就是正统，绝对不能骑墙。他由此全面回应并完全接受了沈既济的历史思想。

我们愈发感到有趣的是，唐代两位势不两立的宿儒，分别在北宋找到了知音。同时，我们也更加疑惑：《新唐书》与范祖禹似乎把本来简单的问题复杂化了。吴兢把则天纳入《本纪》是实录，沈既济认为实录违背正统，必须放逐。这不过是“实录”与“正统”的矛盾。《新唐书》却赞许吴兢发扬了不没其实、不隐恶的精神，亦合于“《春秋》之法”，范祖禹则批评《新唐书》和吴兢的《国史》实际上只是“记事之体”，没有使用“《春秋》之法”。历史上则天入纪公案的两次最大的论争至此交织在一起，我们有必要将其厘清。究其实，史家最关注的是“实录”之体到底符合不符合“正统”思想，即“实录”能不能起到“正名”的作用。更有趣的是，为了论证这个问题，沈既济、欧阳修和范祖禹，都以“《春秋》之义”和《史记·吕后本纪》作为支撑自己观点的论据。

就“《春秋》之义”而言，沈既济所谓“吴、楚、越之君为王者百余年，而《春秋》书之为子”，正是为了发挥《春秋》“尊卑轻重升降”的褒贬作用，使“过者抑之，不及者援之，不为弱减，不为僭夺”。范祖禹所谓“春秋吴楚之君不称王，所以存周室也”与此意相同。欧阳修所谓《春秋》“其于弑君篡国之主，皆不黜绝之”，亦是旨在“不没其实，所以著其大恶而不隐”。这都是《春秋》书法内容和形式的不同方面，论者不过各取一端罢了。

再说班、马之《吕后本纪》，论者都指出此乃吴兢所撰《则天本纪》之所本。不同之处在于，沈既济认为汉初高后临朝称制期间，在孝惠殁后，孝文之前，出现了“旷嗣”现象，因此撰写《吕后本纪》是不得已而为之的事情。即便这样尚遭到议者的反对^③，那么，武后“迁鼎革命”这样违背大统的事情，更不能写入《本纪》。范祖禹同意沈氏的说法，认定为纪实，即“实录”，而非“《春秋》之法”。我们另从《史记》、《汉书》的论赞，看一看班、马的态度：

太史公曰：“孝惠皇帝、高后之时，黎民得离战国之苦，君臣俱欲休息乎无为，故惠帝垂拱，高后女主称制，政不出房户，天下晏然。刑罚罕用，罪人是希。民务稼穡，衣食滋殖。”^④

赞曰：孝惠、高后之时，海内得离战国之苦，君臣俱欲无为，故惠帝拱己，高后女主制政，不出房闼，而天下晏然，刑罚罕用，民务稼穡，衣食滋殖。^⑤

① 欧阳修、宋祁等撰：《新唐书》卷四《则天顺圣武皇后本纪赞》，第113页。

② 范祖禹：《唐鉴》，第104—105页。

③ 司马迁《史记索隐》云：“吕太后本以女主临朝，自孝惠崩后立少帝而始称制，正合附《惠纪》而论之，不然或别为《吕后本纪》，岂得全没孝惠而独称《吕后本纪》，合依班氏，分为二纪焉。”（司马迁：《史记》卷九《吕后本纪》，上海：上海古籍出版社，1997年，第272页）又司马贞《索隐述赞》云：“高祖犹微，吕氏作妃。及正轩掖，尚私食其。志怀安忍，性挟猜疑。置鸩齐悼，残羹戚姬。孝惠崩殒，其哭不悲。诸吕用事，天下示私。大臣菹醢，支孽芟夷。祸盈斯验，苍狗为蓂。”（司马迁：《史记》卷九《吕后本纪》，第285页）

④ 司马迁：《史记》卷九《吕后本纪》，第285页。

⑤ 班固：《汉书》卷三《高后纪赞》，北京：中华书局，1962年，第104页。

通过对比,我们惊奇地发现,班固虽然站在儒家立场上,在很多方面同司马迁相对立^①,但是在对高后的褒贬态度上却惊人地一致。班固对高后的评价,几乎就是对司马迁的复制,一样嘉许她“无为”而治,“天下晏然”,而使“海内得离战国之苦”的政治业绩。这种“实录”精神,反而成为高后“不虚美”的明证。

我们再回到“《春秋》大义”的问题上。从《春秋》本身来看,书法内容和形式的不同方面虽然都蕴含“奖善惩恶”指向,但关键在于对历史本体如何书写的问题。如果历史都像《春秋》那般“于弑君篡国之主,皆不黜绝之”,并且按照“春秋吴楚之君不称王”的方式来书写的话,沈既济和范祖禹可能就不会大有异议了。因此,如果把则天安置到《后妃传》,不仅“不没其实”,且“著其大恶而不隐”了。而一旦将其纳入《本纪》,则是“虚美”了,反而成为后来者觊觎皇位的恶例,又怎么能起到使“乱臣贼子惧”的作用呢?这正是沈既济与范祖禹所担心的。

现代史学研究者,往往将“吴兢不改史”作为其“实录直书”的明证。《新唐书·吴兢传》载:

初与刘子玄撰定《武后实录》,叙张昌宗诱张说诬证魏元忠事,颇言“说已然可,赖宋璟等邀励苦切,故转祸为忠,不然,皇嗣且殆”。后说为相,读之,心不善,知兢所为,即从容谬谓曰:“刘生书魏齐公事,不少假借,奈何?”兢曰:“子玄已亡,不可受诬地下。兢实书之,其草故在。”闻者叹其直。说屡以情薪改,辞曰:“徇公之情,何名实录?”卒不改。世谓今董狐云。^②

诚然,此则史料足以说明吴兢就张说的问题不为权势而徇私情,表现了史家所具有的“实录直笔”的可贵精神。但是,在则天入纪的问题上,说其“实录直笔”,“不虚美,不隐恶”,则未必尽然。根据赵翼的考证,《旧唐书》前半部多用当时《国史》和《实录》的原文,故对武则天多所回护。例如对她暗害李弘、李贤及薛怀义等事,都未如实直书,这一状况直到《新唐书》才有所修改^③。时人沈既济更直接诘责吴兢《则天本纪》曰:“义以亲隐,礼以国讳。”^④因此可以说,吴兢《国史》并没有很好地发扬“《春秋》之法”,沈既济、范祖禹站在维护“正统”的立场上对他的批评,是有道理的。

如此说来,是欧阳修将问题搞复杂了:吴兢修撰《则天本纪》,是本自班、马《高后本纪》实录不错,但不是为了“不没其实,所以著其大恶而不隐”,而是很大程度上进行了“回护”和“虚美”。相比之下,还是司马光的修史态度更显诚恳:“臣今所述,止欲叙国家之兴衰,著生民之休戚,使观者自择其善恶得失,以为劝戒,非若《春秋》立褒贬之法,拨乱世反诸正也。”^⑤在编撰《资治通鉴》时,这种原则就体现了出来:他并没有受《春秋》褒贬书法的影响,对于史事是秉笔直书。而在对武则天的记载上,他沿袭了司马迁为吕后作《本纪》的传统,用武则天的年号编年记事。

在我们探讨“实录”与“正统”即将结束的时候,还有一个疑问需要索解,即欧阳修为什么要在则天入纪公案问题上制造这样一个“迷局”?他的初衷究竟为何呢?欧阳修是北宋著名史家,无论是《新唐书》,还是《新五代史》,都是他不满旧史,为标举“《春秋》大义”而作的。如前所述,他在情感上是全面否定武则天并主张将其逐出《本纪》的。所以,如果说他“其于记事之体则实矣。春秋之法,则未用也”,简直就是委屈他了。但在具体操作中,他却在《新唐书》中创立了一方面将武则天纳入《本纪》,一方面又为她立《则天皇后传》的体例形式。这本来就是一对矛盾,但是,他必须为了自己的所谓纯粹“正统”的历史思想作出一个合理的解释,所以,他才努力接续前史,自圆其说。“实录”与“正统”的对立,在他那里看起来似乎得到一致和圆融,但还是被范祖禹看出了破绽,批评他的不彻底。

① 班固《汉书·司马迁赞传》曰:“又其是非颇缪于圣人,论大道则先黄老而后六经,序游侠则退处士而进奸雄,述货殖则崇势利而羞贱贫,此其所蔽也。然自刘向、扬雄博极群书,皆称迁有良史之才,服其善序事理,辨而不华,质而不俚,其文直,其事核,不虚美,不隐恶,故谓之实录。”(班固:《汉书》卷六十二《司马迁传》,第2737—2738页)

② 欧阳修、宋祁等撰:《新唐书》卷一三二《吴兢传》,第4529页。

③ 赵翼著,王树民校证:《廿二史札记校证》(订补本)卷十六《旧唐书前半全用实录国史旧本》,第345—346页。

④ 刘昫等撰:《旧唐书》卷一四九《沈传师传》,第4034页。

⑤ 司马光:《资治通鉴》卷六十九《魏纪一·文帝黄初二年》,北京:中华书局,1956年,第2187页。

那么,为什么欧阳修不像范祖禹一样全面接受沈既济的思想,将武则天完全逐出《本纪》呢?主要原因,我们认为大概与当时的政治形势有关。五代和北宋赵匡胤的皇权都是靠武力夺取的,事实上还不如武则天来得光彩。在历史的书写上,承认了武周政权,也就等同于在法律上认可了自己的政权。《旧唐书》的主撰人员,也分别是后晋高祖石敬瑭的股肱大臣。所以,从这个意义上来说,接纳武则天入《本纪》符合历史的逻辑。但是,武则天又毕竟是个女人,不合正统,必须放逐。这着实给史学家出了一道难题。

北宋之后,受理学的影响,正统的呼声越来越高,女性的地位每况愈下,因此,关于则天入纪公案的论争,“放逐”思想成为主流。如果说则天入纪公案有什么历史价值,最为明显的是,因为女性日益遭到“正统”的设防和禁锢,其后,尽管仍有一些女性垂帘听政,但再也没有出现第二个女皇。历史原来就是这样富有意味:它在审判武则天的同时,却也成就了武则天。

三、禁锢与突围:则天入纪公案发生的历史反思

以上,我们考察了则天入纪公案的演变和实质,现在我们重点追溯与检讨公案最初发生的背景与条件,即吴兢的《则天本纪》与沈既济的《奏议》是在什么情况下产生的。则天入纪在当时已经具备以下三个条件:其一,她是大周的皇帝;其二,她是李唐的国母;其三,她是权力斗争(女权张扬)下的政治资本。成为女皇是最根本的条件,后两者则是派生出来的次要条件。而且,这些因素往往是交织在一起而相辅相成的。

唐代与则天入纪相关的史书有《实录》和《国史》两种类别。根据《新唐书·艺文志二》,《则天实录》有两部:一名《圣母神皇实录》十八卷,一名《则天实录》^①二十卷。前者是则天在位时,宗秦客所修纂。宗秦客是“则天从父姊之子”,“垂拱中潜劝则天革命称帝,由是累迁内史”,时在天授元年(690)^②。此书当修成于武则天垂拱四年(688)至天授初的二三年间^③。后者是在则天死后两次修成^④,《新唐书》载其作者为:“魏元忠、武三思、祝钦明、徐彦伯、柳冲、韦承庆、崔融、岑羲、徐坚撰,刘知幾、吴兢删正”。第一次起于中宗神龙元年,未竟;为此,玄宗开元四年刘知幾、吴兢重加修纂,“起嗣圣改元甲申临朝,止长安四年甲辰传位,凡二十一年”^⑤。刘知幾、吴兢的工作主要表现在第二次修纂。关于唐代《国史》的修纂,根据《旧唐书》吴兢本传记载,天宝八年(749),吴兢卒后,其子进所撰《唐书》八十余卷,然“事多纰缪,不逮于壮年”^⑥。又《崇文总目》载:“《唐书》一百三十卷,唐韦述撰。初,吴兢撰《唐史》,自创业迄于开元,凡一百一十卷。述因兢旧本,更加笔削,刊去酷吏,为纪、志、列传一百二十卷。”^⑦又《集贤注记》就《国史》修纂特别提及“韦述缀缉二部,益以垂拱后事,别欲勒成纪传之书”^⑧。可见,《国史》所载《则天本纪》出自吴兢之手,后又经韦述修改增益。后来,唐肃宗时于休烈、令狐垣所修《唐书》皆称武则天为“大圣”、“真天子”,终唐世不改。

我们以上详述《则天实录》及其《本纪》的成书过程,旨在凸显其所涉史家之多、时间之长,从而说明作为女皇,则天被写入本纪在沈既济提出反对意见之前,基本上是没有异议的。而且,当时的监修和许多修撰者,还是武则天的同党和旧臣。其间,虽有刘知幾对《则天实录》的初次修撰表示不满,

① 《新唐书·艺文志二》著录为《则天皇后实录》,“皇后”二字是出于“《春秋》大义”而加,实则未有。

② 刘昫等撰:《旧唐书》卷九十二《萧至忠传》附《宗楚客传》,第2971—2973页。

③ 垂拱四年,武则天加尊号“圣母神皇”,《实录》冠以此号,当始修于此年或其后。

④ 参见谢保成:《隋唐五代史学》,第118—119页。

⑤ 晁公武:《郡斋读书志》卷六《实录类》,南京:江苏古籍出版社,1988年,第152页。

⑥ 刘昫等撰:《旧唐书》卷一〇二《吴兢传》,第3182页。

⑦ 马端临:《文献通考》卷十九《经籍考上》,上海:华东师范大学出版社,1985年,第469页。

⑧ 王应麟:《玉海》卷四十六,南京:江苏古籍出版社、上海:上海书店出版社,1987年,第874页。

“当时同作诸士及监修贵臣，每与其凿枘相违，龃龉难入”^①，但未必就是对《实录》本身的反对。换句话说，则天当时，包括生前和死后，已经被广大的舆论，也就是所谓的“正统”社会所接纳。此外，还有一件事，能很好地说明时人对女皇的臣服和爱戴，即神龙二年（706）五月，唐中宗为武则天举行隆重的葬礼。国子司业崔融撰《则天大圣皇后哀册文》，盛赞她的“鸿业大勋”、“英才远略”，并因哀伤过度，“绝笔而死”，身殉则天了^②。但是，这种接纳对武则天来说实属不易，因为，这是则天对来自正统社会的重重“禁锢”下的“突围”。则天为了登上权力的巅峰，踏进正统的高墙，她自觉地挑战正统，具体地说，她着重是从信仰和性别两个方面求得突破的。

“信仰”的突围，即是挑战儒家，方式有二：其一，颠覆儒家；其二，利用儒家。作为中国正统思想的法人代表，孔子反对女性参政。周武王说：“我有十位能人。”孔子认为：“十人之中，还有妇女，所以只能算九人。”^③所以，武则天不尊孔，不重视儒教。她一方面排挤儒士进入权力核心圈，利用科举扩大取士范围，提拔庶族阶层参政。另一方面，她提倡尊崇佛教，以取代儒教的国教地位；鼓吹神学，利用《大云经》中有菩萨转化为女身当国王的经文作为对抗儒家“男尊女卑”的思想武器，从而树立“圣母神皇”的女皇形象。《旧唐书·儒学传序》描述了唐代儒学兴衰的过程^④，其中高宗和则天朝最为萧条，这与武则天的文化政策有很大关系。同时，她也深知，儒学是中国根深蒂固的正统思想，想要彻底颠覆是不现实的。因此，她不失时机地利用儒家思想中有利于自身的因素，比如“她努力提高妇女的地位，特别是母亲的地位。她把对已故母亲的哀悼时间延长得和对先父的哀悼时间一样长。还借助建祠堂提高了母亲及其家庭成员的地位。她把母亲的影响发展到了儒家所容许的极限，她借母亲对孩子的权威作比喻，率有成效地规范了自己统治的类型”^⑤。

一切都是“造化”惹的祸，上帝给了则天一个女儿身，而她偏偏想做男人最想做的事情。于是，“男扮女装”便成为她达成愿望的最传统的途径。我们认为，则天对“性别”的挑战来自于两个向度：其一，自我男性化；其二，被男性化。则天的自我男性化，已成为现代学者的共识：她基本遵循男权权力行使规则，以“女扮男妆”进入封建权力系统乃至权力之巅。她作为女皇，竭力抹煞女性特征，甚至比男人还男人。按照男权政治和文化规则治理国家几十年，作为母后和君王则更威严和专断，似乎没有丝毫女性气息^⑥。史书记载她的强硬和残酷，俯拾即是，不烦例举，这不能不说是令子民颤栗和臣服的要件。至于被男性化，正史之中记载较少，比较隐蔽，《旧唐书·方伎·袁天纲传》载：

则天初在襁褓，（袁）天纲来至第中，谓其母曰：“唯夫人骨法，必生贵子。”乃召诸子，令天纲相之。见元庆、元爽曰：“此二子皆保家之主，官可至三品。”见韩国夫人曰：“此女亦大贵，然不利其夫。”乳母时抱则天，衣男子之服，天纲曰：“此郎君子神色爽彻，不可易知，试令行看。”于是步于床前，仍令举目，天纲大惊曰：“此郎君子龙睛凤颈，贵人之极也。”更转侧视之，又惊曰：“必若是女，实不可窥测，后当为天下之主矣。”^⑦

史家意味深长地借方士之口，描绘武则天婴儿之时，穿男子的衣服，具有男性的相貌和气质，实则是为女皇埋伏笔，造声势。又《新唐书·后妃传》载：

高宗则天顺圣皇后武氏，并州文水人。……文德皇后崩，久之，太宗闻士彧女美，召为才人，

① 刘知幾撰，浦起龙通释，吕思勉评：《史通通释》卷十《自叙》，上海：上海古籍出版社，2008年，第205页。

② 董浩等纂修：《全唐文》卷二二〇，第298页。

③ 《论语·泰伯》，见李泽厚：《论语今读》，北京：生活·读书·新知三联书店，2004年，第241页。

④ 刘昫等撰：《旧唐书》卷一八八《儒学传序》，第4939—4942页。

⑤ 艾临编译：《武则天和历史学家：一个中国古代的君主和圣徒》，《妇女学苑》1997年第2期。译自Diana Paul, “Empress Wu and the Historians: A Tyrant and Saint of Classical China,” in Nancy Auer Falk and Rita M. Gross eds., *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives in Non-Western Cultures*, New York: Harper & Row, 1980, pp. 191—206.

⑥ 徐琛、罗丽：《女性学者论武则天》，《文艺研究》1995年6期。

⑦ 刘昫等撰：《旧唐书》卷一九一《方伎·袁天纲传》，第5093—5094页。

方十四。母杨,恸泣与诀,后独自如,曰:“见天子庸知非福,何儿女悲乎?”母勉其意,止泣。^①史家又通过则天与母亲诀别,凸显她男儿般果敢冷峻的性格。两部正史耦合,相映成趣。其实,这些交代,在则天的生长经历中未必有其实,更像是她既成法定女皇后,史家为了将其合理地纳入《本纪》所作的无奈的虚构,因为,在史学语境中,这种笔法与其说是扭曲,不如说是美化。如此说来,则天用性别征服了“正统”。

当然,除了武则天个人的突围之外,“正统”势力对女权在一定程度上的让步,也为她登上权力的顶峰创造了机会:其一,垂帘听政。中国古代有一个作为权宜之计的传统惯例,先皇遗孀在当接班人还是个孩子,或者皇帝无力参与国事时,可暂时听政。由于这一位置被默许和认可,则天便有了参政的机会和平台。其二,唐代开放的世风造就了女皇,这一点也已为学界所认可:“唐朝是我国封建史上各民族大融合时期,少数民族不重礼法的社会习俗,渗透并冲击了传统的伦理道德观念。李唐皇室‘胡化’色彩较浓,唐初统治者对讲究经学礼教的山东旧士族采取排斥、压抑的政策。这些为武则天才能的发挥和称帝创造了条件。……唐代女子社会地位较高,束缚较少,这种局面形成了武则天上台称帝的气氛。比如,唐代女性普遍读书习文,武则天正因为‘兼涉文史’,才得以参决政事;唐代女性可以自由进行社交活动,武则天便得以结交外臣,从而取代皇后并称帝;唐代婚姻关系较自由随便,武则天故能由父亲(太宗)的妃嫔变成儿子(高宗)的皇后,得到君临天下的机会;唐代女性具有雄健强悍的性格,武则天的气魄和胆略使她敢于并终于登上皇帝宝座,等等。总之,武则天是唐代‘开放社会’的产物。”^②

则天通过自己的“权术”^③和智慧,突围正统的禁锢,不仅做了大周的女皇,而且通过提倡母亲地位的提高,还享受到李唐后世子孙对她的尊崇;同时,她还创造了女人能像男人一样做皇帝的先例,成为其后女性想登上权力顶峰时似乎可以复制的范本。正是这几种因素交织在一起,共同作用,使得则天人纪成为可能。沈既济的《奏议》,明确地指出了吴兢《国史》“义以亲隐,礼从国讳”的“尊母”情结,他说:“其后五王建策,皇运复兴,议名之际,得无降损。必将义以亲隐,礼从国讳,苟不及损,当如其常,安可横绝彝典,超居帝籍?”^④

所谓“议名之际,得无降损”,是指中宗复位之后,则天的称号一再地变更,李唐子嗣似乎始终想保留她帝王的身份,因此,才会出现《国史》中则天超居“帝籍”,即《本纪》的现象。《新唐书·则天皇后本纪》的记载最为清晰:

(长安五年^⑤正月)丙午,皇帝复于位。丁未,徙后于上阳宫。戊申,上后号曰则天大圣皇帝。

十一月,崩,谥曰大圣则天皇后。唐隆元年,改为天后;景云元年,改为大圣天后;延和元年,改为天后圣帝,未几,改为圣后;开元四年,改为则天皇后;天宝八载,加谥则天顺圣皇后。^⑥

则天逊位后,尽管遗制“称则天大圣皇后,去帝号”^⑦,但在中宗和睿宗时期,分别两次复其帝号。而且,中宗虽复国号为唐,但仍用神龙年号,也不称中兴。中宗恭称则天“内辅外临,将五十载,在朕躬则为慈母,于士庶即是明君”^⑧。如此解释武则天与自己的母子关系,与周唐政权的嬗替关系,分明是“国母”情结之下,官方对则天的最高评价。玄宗即位后,又推崇《孝经》,宣扬以孝治天下,因此对自己的嫡亲祖母,评价较高。盛唐以后的李唐子嗣,对武则天也相当尊重,不仅把武则天绘进《历代圣

① 欧阳修、宋祁等撰:《新唐书》卷七十六《后妃上·则天顺圣皇后武氏传》,第3474页。

② 程志、牛志平:《武则天讨论会综述》,《中国唐史学会会刊》1986年第5期。

③ “才有权数,诡变不穷。”见欧阳修、宋祁等撰:《新唐书》卷七十六《后妃上·则天顺圣皇后武氏传》,第3474页。

④ 刘昫等撰:《旧唐书》卷一四九《沈传师传》,第4034—4036页。

⑤ 《旧唐书》为“神龙元年”。见刘昫等撰:《旧唐书》卷六《则天皇后本纪》,第132页。

⑥ 欧阳修、宋祁等撰:《新唐书》卷四《则天皇后本纪》,第105页。

⑦ 欧阳修、宋祁等撰:《新唐书》卷七十六《后妃上·则天顺圣皇后武氏传》,第3484页。

⑧ 董浩等纂修:《全唐文》卷十七《答敬晖请削武氏王爵表敕》,第84页。

贤图》，而且每当春耕时节，都要让有关人士进献武则天所撰写的《兆人本业记》，效法武则天进行劝农。此外，在乾陵献殿中所塑造的武则天依然是天子形象。皇帝和百官朝谒乾陵时，都要向她行“天子之礼”。凡此说明，终唐之世，最高统治者是认可武则天的“帝王”身份的。

另外，则天称号一再的变更，除了“义以亲隐，礼从国讳”的“尊母”情结之外，还包含着深层的政治内涵，那就是“女权主义”的张扬和延续。也就是说，中宗、睿宗对武后地位的认定与韦皇后、太平公主及同党武三思等人有极大关系。自中宗复位（705年）至太平公主被诛（712年）八年之间，一批“女权主义”者，为借武后之名谋求自己的政治利益，想方设法维护并抬高武则天及武氏陵庙的地位。因此，他们企图在武后尊号、武氏陵庙的礼制及存废等问题大做文章。《新唐书·后妃传》载：

中宗于是复即位。……迁东都武氏庙于崇尊庙，更号崇恩，复唐宗庙。诸武王者咸降爵。是岁，后崩，年八十一。遗制称则天大圣皇太后，去帝号。谥曰则天大圣后，祔乾陵。会武三思蒸韦庶人，复用事。于是大旱，祈陵辄雨。三思誅帝诏崇恩庙祠如太庙，斋郎用五品子。博士杨孚言：“太庙诸郎取七品子，今崇恩取五品，不可。”帝曰：“太庙如崇恩可乎？”孚曰：“崇恩太庙之私，以臣准君则僭，以君准臣则惑。”乃止。及韦、武党誅，诏则天大圣皇后复号天后，废崇恩庙及陵。景云元年，号大圣天后。太平公主奸政，请复二陵官，又尊后曰天后圣帝，俄号圣后。太平誅，诏黜周孝明皇帝号，复为太原郡王，后为妃，罢昊、顺等陵。^①

据此，则天是否为“帝”成为当时权力斗争的政治资本。《则天实录》与《国史·则天本纪》的修纂必然为政治形势所左右。总之，亲情与国情亦促使则天入纪成为可能。

前文我们大略考察了唐代“正统”社会接纳则天入纪的内因与外因。本文所关注的与公案发生相关的另一问题是：究竟又是什么原因引发了沈既济对则天入纪的讨伐呢？我们可以从沈既济本人的《奏议》中，发现个中信息。根据沈文，我们可以从则天逊位前后两个时段加以考察。

“正统”势力对则天的禁锢与讨伐，肇自她登基之前。沈既济云：“伏以则天皇后，初以聪明睿哲，内辅时政，厥功茂矣。及弘道之际，孝和以长君嗣位，而太后以专制临朝，俄又废帝，或幽或徙。既而握图称策，移运革名。”^②则天为实现女皇梦所作的每一步努力都伴随着正统派的反对。上元三年（676），高宗“欲逊位，令天后摄国事”。郝处俊说：“陛下奈何遂欲躬自传位于天后。况天下者，高祖、太宗二圣之天下，非陛下之天下也。陛下正合谨守宗庙，传之子孙，诚不可持国与人，有私于后族。”^③嗣圣元年（684），武则天废中宗立睿宗，临朝称制，政出于己。徐敬业在扬州起兵，以拥戴中宗复辟为号召，把武则天临朝视为伪政权，檄文称她为“伪临朝武氏”^④。裴炎在朝，曾想乘武则天出游时，“以兵执之，还政天子”。扬州起兵后，他又建议武则天归政中宗。其侄裴奂先认为武则天是“唐家妇”，应“复子明辟”^⑤。凡此讨伐之声，皆是“正统”的礼法观念和封建秩序的反映。男女、夫妻、父子、君臣，各有自己的名分，不可逾越，这构成了中国古代的政治伦理体系。武则天打破了这个规矩，成为反常的现象，因此，沈既济指责她“牝司燕啄之踪，难乎备述”^⑥，正是对则天篡逆皇权之异端行为的全面总结。

则天逊位后，正统派随即所要完成的主要任务就是“正名”。沈既济云：

其后五王建策，皇运复兴，议名之际，得无降损。必将义以亲隐，礼从国讳，苟不及损，当如其常，安可横绝彝典，超居帝籍？昔仲尼有言，必也正名。（《旧唐书·沈传师传》）

正名所以尊王室，书法所以观后嗣。且太后遗制，自去帝号，及孝和上谥，开元册命，而后之

① 欧阳修、宋祁等撰：《新唐书》卷七十六《后妃上·则天顺圣皇后武氏传》，第3484—3485页。

② 刘昫等撰：《旧唐书》卷一四九《沈传师传》，第4034页。

③ 刘昫等撰：《旧唐书》卷八十四《郝处俊传》，第2800页。

④ 骆宾王：《代李敬业传檄天下文》，董诰等纂修：《全唐文》卷一九九，第886页。

⑤ 欧阳修、宋祁等撰：《新唐书》卷一一七《裴炎传》，第4248—4249页。

⑥ 刘昫等撰：《旧唐书》卷一四九《沈传师传》，第4034页。

名不易。(《新唐书·沈既济传》)^①

所谓“议名之际，得无降损”，如前所述，自中宗到玄宗，则天名号一再变更，之所以举棋不定，主要是缘于李唐子孙的“国母”情结。直到开元八年(720)，玄宗“加谥则天顺圣皇后”^②，其后一直沿用。也就是说，从玄宗开始，则天的名分才正式定为“皇后”，否定了她“帝王”的身份。玄宗即位后，虽然总体上给予其较高评价，但同时亦持有怨恨和警惕的复杂情绪。玄宗因其母昭成皇后窦氏为武则天所杀，起初也对武则天采取了否定的态度。先天二年(713)“令毁天枢”^③。开元四年(716)降武则天“圣后”之称，改为“则天皇后”，同时改题高宗庙内“天后圣帝”神主为“则天皇后武氏”。开元八年(720)，加谥“则天顺圣皇后”。且自玄宗起，例不设后，盖减则天事^④。在这种情况下，儒士陈贞节揣时希旨，其议太庙、明堂疏中，言“武后篡国”，多所诋毁^⑤。

更富历史意味的是，则天名号的“降损”，并非肇始于别人，而是她自己。《新唐书》载：“遗制称则天大圣皇太后，去帝号”，且“祔乾陵”^⑥。也就是说，则天最后还是决定结束大周的统治，将皇权还给李唐，决定去做李唐的国母和儿媳。也许，这是她一生“血雨腥风”之后，所作的最无奈，也是最明智的选择。我们关心的是，为什么则天由挑战正统，颠覆正统，利用正统，最后却屈服于正统，回归正统呢？挑战与利用正统是为了能顺理成章地取得皇位，而一旦做了合法的皇帝，就要考虑身后之事，也就是皇位继承人的问题。正是在这个问题上，历史又使得她的人性走向分裂。为了做皇帝，可以“女扮男装”，而在选择皇嗣的问题上，她只能作出一种选择，要么是自己的侄子，要么是自己的儿子。天授二年(691)十月，李昭德言于则天：“天皇，陛下之夫；皇嗣，陛下之子。陛下身有天下，当传之子孙为万代业，岂得以侄为嗣乎！自古未闻侄为天子而为姑立庙者也！且陛下受天皇顾托，若以天下与承嗣，则天皇不血食矣。”^⑦立侄，大周的江山也许能够传于万代，但是将来在武家的太庙里却失去了自己的位置。圣历元年(698)二月，狄仁杰陈奏武则天曰：“文皇帝栉风沐雨，亲冒锋镝，以定天下，传之子孙。大帝以二子托陛下。陛下今乃欲移之他族，无乃非天意乎！且姑侄之与母子孰亲？陛下立子，则千秋万岁后，配食太庙，承继无穷；立侄，则未闻侄为天子而祔姑于庙者也。”^⑧立子，周之名实虽不复存在，但可保其庙祭无穷。正统思想给她的非此即彼的选择，让她陷入困境，这确实比做皇帝更难。“武则天毕竟无法突破血祭(封建夫权的血统承袭)与儒教(祖先崇拜)的社会传统观念制约，正是立侄则姑父、姑母皆不得立庙、血祭，立子则庙祭无穷、子孙福佑，使得武则天痛苦地以周一世而斩作代价，立了亲子李显为储君。”^⑨则天既然“遗制，自去帝号”，而且“今祔陵配庙，皆以后礼”，那么，为什么《国史》还保留她《本纪》中“独承统于帝”的位置呢？这分明是“有司不时正，失先旨”^⑩。正是在现实的政治斗争不断清算则天的“篡逆罪行”的时候，而吴兢《国史》对则天问题的处理，似乎已经不合时宜。史家必须行使“本乎惩劝，以正君臣，以维家邦”^⑪最终的历史审判权。沈既济这个时候上书《论则天不宜称本纪议》似乎顺应了历史潮流。但是，“议不行”^⑫，沈既济对则天的“放逐”之声，没有

① 沈氏奏议有两个版本，其一载于《旧唐书》，其二载于《新唐书》，前者详赡，后者简省，在文字方面有一些出入，这些不同的部分，应该是欧阳修出于自己对沈氏的理解所作的表述。因此，我们可以将两者相互参照，来考察沈氏历史思想之来源。此处引文，分别出自新旧《唐书》。

② 欧阳修、宋祁等撰：《新唐书》卷四《则天皇后本纪》，第105页。

③ 刘昫等撰：《旧唐书》卷八《玄宗本纪》，第170页。

④ 司马光：《资治通鉴》卷二一三，第6772页。

⑤ 欧阳修、宋祁等撰：《新唐书》卷二〇〇《陈贞节传》，第5695—5696页。

⑥ 欧阳修、宋祁等撰：《新唐书》卷七十六《后妃上·则天顺圣皇后武氏传》，第3484页。

⑦ 司马光：《资治通鉴》卷二〇四，第6476页。

⑧ 司马光：《资治通鉴》卷二〇六，第6526页。

⑨ 胡阿祥：《武则天革“唐”为“周”略说》，《江苏社会科学》2001年第2期。

⑩ 欧阳修、宋祁等撰：《新唐书》卷一三二《沈既济传》，第4538—4539页。

⑪ 刘昫等撰：《旧唐书》卷一四九《沈传师传》，第4034页。

⑫ 欧阳修、宋祁等撰：《新唐书》卷一三二《沈既济传》，第4539页。

得到官方的落实和回应。也许,女皇的威严,李唐子嗣的“国母”情结,大唐的开放与宽容依然余音缭绕;或者,大唐的子民咀嚼着“无字碑”,正“三月不知肉味”呢。

四、余 论

接纳与放逐,其本质在于是否承认则天“帝王”的身份。但是,史家在阐释的时候,却于“实录”与“正统”的关系问题上出现了分歧:欧阳修认为,接纳就是实录,就是“春秋之法”,合于“正统”思想,因此采取即接纳又放逐的体例形式;范祖禹认为,实录就是纯粹纪实,不符合“春秋之义”,也就不是“正统”,主张从《本纪》中将则天完全逐出。同样是儒者,同样是史家,同样远绍《春秋》,同样是出于卫道的目的,为什么会产生如此严重的分歧呢?原来欧阳修在卫道的同时,似乎还有另一层考虑,那就是为当朝皇权寻找合法的证据:赵匡胤作为篡权者,实同则天,承认武则天政权,无异于承认赵宋的合理性。《旧唐书》亦如此。只不过,则天是女人,必须放逐!范祖禹未考虑这一层,所以更显决绝,更为纯粹。其实在本质上,他们是没有区别的,体现了男权与女权的尖锐对立。

我们认可范祖禹、沈既济指责吴兢《国史·则天本纪》为“实录”的说法。他不仅承认则天为“帝”,甚至为其“讳”。《旧唐书》虽然从吴兢《国史》来,但非其翻版,而是由自身的编撰体例和历史思想。为什么终唐之世能够接纳则天入纪,置沈既济的《论则天不宜称本纪议》于不顾呢?因为她挑战“正统”成功,终于被“正统”接纳。她不仅是女皇,而且是“国母”。女皇的威严,加之对国母的崇敬,在唐代开放博大的世风中,终于给了这个女人特殊的位置。其后,王朝变换,她不再是李唐的母亲,再也没有必要“义以亲隐,礼从国讳”,而且,理学对于女性的敌视甚嚣尘上。所以,放逐之声,必成主流。正统对异端的讨伐,从沈既济开始,到范祖禹终于“清算”。至王夫之,因为异族入侵,基于“尊王室”、“正君臣”、“维家邦”的需要,对则天更是仇视和痛恨,不但将她完全放逐,而且骂她是“淫妇”。则天公案的演变过程,就是正统社会对女性不断禁锢的过程。唐朝是一个开放与宽容的时代,“正统”给女人留有一定的权力、自由和空间。之后,这种空间变得越来越狭小,理学家对女人敌视的目光充斥到各个角落。所以,中国的女皇必然是唯一的。这正是则天入纪公案的实际意义。

作为一个女人,则天为了登上权力的顶峰,突围“正统”,颠覆儒家、利用儒家,最后终于屈服于儒家。在征服“正统”的同时,却又回归“正统”。面对正统,她女扮男装,自我异化,同时也被历史异化,终于在男权与女权的对决中自我“放逐”,迷失了方向。如同孙行者虽然跨越了唐僧的警线,但最终还是没有“突围”出如来的佛掌,则天的结局正是强大“正统”力量下女人的宿命。封建帝制已经消亡,入纪公案早已成为历史的陈迹,女性终于有了与男性同等参政的机遇和权利。但是,数千年传承的“正统”观念也许依然在华夏子孙血液里惯性地延伸着。

[责任编辑 扬眉]

宋代御药院探秘

程民生

摘要:御药院是宋太宗末年始设的医药机构,超出本职的职能开始于宋仁宗朝,活动频繁以宋神宗、宋哲宗朝为高潮。它既是宋代皇宫医药主管,更管理皇家的衣食住行,参与皇家的生老病死,管理皇宫的财物,是皇帝身边不可或缺的服侍者。宫廷之外,起着连接宫廷内外桥梁的作用,并陪同监督起草重要文件,监督管理科举并制定有关制度,参与编修国史、制造乐器和验证历法、翻译佛经。在军事、外交、司法、抢险赈灾等方面,均多有作为。其职能有的是制度,有的是惯例,更多任意指派。御药院制度的特点是性质的隐蔽性,职能的广泛性,使用的任意性,是宋代特有的皇帝的御用工具。宋代皇权表面上不再强硬,但并未削弱,只是换了细密化的新方式。

关键词:宋代;御药院;宦官;皇权

何谓御药院?若顾名思义,就是宫中的御用药房,皇帝的医药保健机构。研读宋代历史者,通常不会对这一非常具体而明确的职官产生疑问,而研究宋代的医药也不会予以关注^①。那么为何要特别关注御药院呢?因为笔者发现,像皇城司实际是宋朝的特务机构一样^②,御药院这一毫不引人注目的机构,也名不副实,其职能的重要性和广泛性出人意外,远远超出了本职。国内学术界业已零星关注到其接待外国使者的职能和传递奏章的作用,但并未给予深入的论述或介绍^③,也未引起更多的注意。本文试图揭示其真相,并由此曲径通幽,了解宋代政治制度设计的微妙。

一、御药院的建制与变迁

与宋朝大多数职官沿袭前代不同,御药院是建国三十七年后新设置的机构。高承载道:“唐尚药局有内药院,宋朝太宗至道三年,又置御药院于禁中也。《东京记》曰:‘掌合和御药,至道三年置,在崇政殿后;祥符八年徙外廊南;宝元二年复移殿后东廊’。”^④宋太宗于至道三年(997)二月病重,三月

作者简介:程民生,河南大学历史文化学院、中国古代史研究中心教授(河南开封475001)。

① 事实上,即使研究宋代医药行政机构者也关注不多。如朱德明《南宋医药行政管理机构研究》(《史林》2010年第1期)言:“南宋时期,纯属医政机构的有翰林医官院、尚药局、御药院、太平惠民局、惠民和剂局、惠民(药)局、施药局及其他保健慈善医药机构等。”既认作纯粹的医政机构,也未作任何介绍。胡玉《宋代医政研究》(河北大学硕士学位论文,2005年)则对御药院有两段简单但比较全面专门的介绍。

② 程民生:《宋代的情报机构——皇城司》,《河南大学学报》1984年第4期。

③ 曹家齐:《宋朝对外国使客的接待制度——以〈参天台五台山记〉为中心之考察》(《中国史研究》2011年第3期)、《北宋熙宁内诸司及其行政秩序——以参与接待成寻的御药院和客省为中心之考察》(《北京大学学报》2011年第2期)对御药院的外事接待等职能有进一步探讨;王化雨《宋朝宦官与章奏通进》(《历史研究》2008年第3期)一文提及,“其他的一些内侍机构,如御药院、入内内侍省等,往往也会承担文书通进的职能”,但未作论述;龚延明《宋代官制词典》中“御药院”的条目有简要介绍,并称“实为皇帝近习亲信”(北京:中华书局,1997年,第64页),可谓中的;[日]远藤隆俊《宋代的外国使节与文书传递:以成寻〈参天台五台山记〉为线索》(《历史研究》2008年第3期)言:“御药就是御药院,由入内内侍省的宦官管理,主要在皇帝的身边照顾,并负责寝食、医务、传达圣旨。”

④ 高承:《事物纪原》卷六《御药院》,北京:中华书局,1989年,第334页。

病故,那么在生命的最后一两个月内创建御药院,当与其病情需要有关。更何况他早就十分喜爱医药:“初,太宗在藩邸,暇日多留意医术,藏名方千余首,皆尝有验者。”太平兴国三年又“诏翰林医官院各具家传经验方以献,又万余首,命(翰林医官使王)怀隐与副使王祐、郑奇、医官陈昭遇参对编类。每部以隋太医令巢元方《病源候论》冠其首,而方药次之,成一百卷。太宗御制序,赐名曰《太平圣惠方》,仍令镂板颁行天下,诸州各置医博士掌之”^①。背景情况表明,御药院的初建主要是为了医疗。仅从表面上看,宋朝御药院与唐朝内药院相比,改变的不但是名称,还有地点:由宫外迁入皇宫主殿旁,地位自然也不同。李焘进一步记载了其人员配置:天圣四年,“置上御药供奉四人。御药院掌按验秘方、和剂药品以进御,及供奉禁中之用。至道三年,始置,以入内供奉官三人掌之,或参用士人。于是,别置上御药供奉,其品秩比内殿崇班,专用内侍。其后多至九人”^②。主管官员原来是入内供奉官或者士人三人,至此另设宦官四人专任上御药供奉,后来增加到九人。其主管官员后来也由三人增加为四人:“御药院,勾当官四人,以入内内侍省充,掌按验方书,修合药剂,以待进御及供奉禁中之用。”^③从至道三年至天圣四年的近三十年间,尽管地址、人员时有变化,但负责皇帝及皇宫医疗的职能始终如一,即研究、审查秘方,制作药品。不过如果细究不免有疑问:皇室的医疗理应由医药师负责,为何主管官员无一专业人士?加大力度增加的却是宦官?答案是御药院还有其他职能。

南宋学者程大昌指出:“御药院,本以按验秘方、合和御药为职,今兼受行典礼及贡举事,虽《会要》亦不言所自。”^④他提到了南宋御药院的其他职能,但明确说即使官方史册《会要》也没有记载这个变化的源头,事实确实如此。但《宋会要》有记载如下:

《两朝国史志》:御药院勾当官无常员,以入内内侍充,掌按验秘方、以时剂和药品,以进御及供奉禁中之用。勾当御药院迁官至遥领团练、防御者,谓之闾转,干冒恩泽,寢不可止。嘉祐五年,诏御药院内臣如当转出而特留者,俟其出,计所留岁月优迁之,更不许累寄所迁资序。非勾当御药院而留者,其出更不推恩。典八人,药童十一人,匠七人。旧置干办官四员,以入内内侍充,今置同。旧置典事二人,局史二人,书史四人,贴书七人,守阙贴书不限人数,今置同,惟是守阙贴书一十五人,分掌取事。生熟药案〔掌〕日常承准应奉御前取索汤药,排办赐臣僚夏、腊药,供奉宣赐官禁、生日、节序物色等。杂事案掌行差取排办御试举人,殿内应干一行合用人物等,并郊祀大礼、使人到阙筵宴,取会诸处合用礼仪节次等,书写御览,修写排办崇奉祖宗香表,斋僧、设浴、看经。制造供进御服、御裹腰、束带等,并日常应奉。本院常程诸般事务,开拆司承受诸处投下应干文字,付合行案分行移发放。^⑤

虽然没有交代御药院从何时衍生出众多职能,但所引《两朝国史志》是记载宋仁宗和英宗史事的史书,也即至少在宋仁宗朝就是如此了。记载表明:(1)御药院工作人员大约分两部分:一部分是典8人、药童11人、匠7人;一部分是典事2人、局史2人、书史4人、贴书7人、守阙贴书15人;共56人,加上主管官员共约60人,是一比较庞大的机构。有史料表明,在每次南郊赏赐时,“御药院自药童副指挥使至裹幙头子祇应,自二两、五匹至二匹、二千为差”^⑥。可见药童还有指挥使、副指挥使的职官,御药院还有裹幙头子祇应等职名,也即御药院人数最多时不止60人。(2)下设部门大约4个:生熟药案、杂事案、开拆司、合行案。职能有炮制药品供应皇帝等宫廷皇室人员、赏赐臣僚,掌握节日、生日等礼品,操办科举考试,操办重大典礼、外交使者的宴会、礼节,书写祭祀祖先的文字,举行宗教活动,制造管理皇帝服饰,接收各处的表章文字并交由有关部门执行等等,至少有八九项。仅由此比例

① 脱脱等撰:《宋史》卷四六一《王怀隐传》,北京:中华书局,1977年,第13507—13508页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷一〇四“天圣四年二月戊申”,北京:中华书局,2004年,第2401页。

③ 马端临:《文献通考》卷五十七《职官考十一》,北京:中华书局,2011年,第1702页。

④ 程大昌:《考古编》卷七《御药院掌礼文》,《影印文渊阁四库全书》第852册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第41页。

⑤ 徐松辑:《宋会要辑稿·职官》一九之一三,北京:中华书局,1957年,第2817页。

⑥ 徐松辑:《宋会要辑稿·礼》二五之一〇至一一,第959—960页。

看来,名副其实的本职工作只是很小一部分。(3)主管宦官升迁不按常规且速度较快,多享受到皇帝的恩惠。至宋神宗朝又有新记载:

《神宗正史·职官志》:御药院勾当官四人,以入内内侍充,掌制药以进御,又供禁中之用,凡药尝而后进。有奏方书,则集国医按验以闻。馈进膳羞,祭祀朝会、燕飧行幸,则扶侍左右。廷试进士,则主行其禁令,封印卷首而给纳之。岁时酌献陵园、春夏颁中外药及元日、生辰致契丹国礼币,则前期为之办具,宫省庆赐亦如之。凡五年进一官,分案三,设吏八。^①

与前不同之处是:本职工作进一步明确;皇帝重大活动服侍身边;下设三案,有8名吏人。职能有增减,吏人却大大减少,下文该时期御药院活动频繁的事实证明,这一记载不确切。

宋徽宗改革官制,一度撤销了御药院。崇宁二年诏:“御药院可候殿中省六尚建局日,除供到汤药事厘归尚药局,及供应御衣等厘归尚衣局外,其崇恩宫等处供应及排办香表、国信礼物、御试举人、臣僚夏药并自来应干事务,并依旧主行,仍改名内药局。其见勾当官已系六尚职事者,令兼勾当,依旧禁中(共)[供]职,今后新差到官准此。”^②御药院职能分别转归新建殿中省的尚药局、尚衣局,在元符皇后崇恩宫的职能和其他职能依旧,但改名内药局。虽然如此,仍是名不副实,因为除了发放福利保健性质的臣僚夏药外,该局与药并无多大关系。之所以如此,恐怕像以前一样是以此来掩饰什么。

宋钦宗靖康元年撤销六尚局,恢复御药院,“诏六尚局并依祖宗法”^③。南宋御药院属于内诸司,与入内内侍省、皇城司、等同类并列^④,”御药院掌应奉礼仪、衣服、汤药”^⑤。大致依然是以前的职能。

御药院的建制与变迁,显示了其职能的增长变化和名称的诡异,初步证明御药院绝不只是皇帝的医疗机构,还有许多其他主要功能。事实上,上文史料以及相关学者研究显示的仍不是其全部职能,因此有必要对其职能作全面考察。

二、御药院的医药本职

御药院在正史中的职能是:“掌按验秘方、以时剂和药品,以进御及供奉禁中之用。”^⑥这是其公开的本职工作,包括以下五个方面。

其一,搜集、研究、保管药方。如前所引:“有奏方书,则集国医按验以闻。”得到新药方后,要召集朝廷的医生研究实验,并将结果报告皇帝。对于皇帝服用的药方要严格保密,以防皇帝的健康状况外泄。绍兴二十年诏:“御药院供进汤药方书不许传录出外。如违,徒二年。干办官不觉察同罪,许人告捉,赏钱五百贯。”^⑦处罚可谓严厉。因有绝对的皇家优势,在药方的收集整理方面贡献很大,流传至今的《御药院方》,就是以宋代御药院药方为主的我国第一部皇家御用药方集^⑧。

其二,制作药剂。即“掌制药以进御”,所谓典8人、药童11人、匠7人以及“生熟药案”掌“日常承准应奉御前取索汤药”,即是这一职能的人员和机构。不仅供应皇宫药品,还有支赐全国高级官员福利性质的药品,所谓“排办赐臣僚夏、腊药”,即冬夏两季的常用或保健药品。比如“腊日赐宰执、亲王、三衙、从官、内侍省官并外阍、前宰执等腊药,系和剂局造进及御药院特旨制造银合,……伏日赐暑药亦同”^⑨,所以其制药量比较大。

① 徐松辑:《宋会要辑稿·职官》一九之一四,第2817页。

② 徐松辑:《宋会要辑稿·职官》一九之一四,第2817页。

③ 脱脱等撰:《宋史》卷一六四《职官志四》,第3881页。

④ 潜说友:《咸淳临安志》卷一〇《内诸司》,《影印文渊阁四库全书》第490册,第108页。

⑤ 李心传:《建炎以来朝野杂记·甲集》卷一〇《内侍两省》,北京:中华书局,2000年,第210页。

⑥ 脱脱等撰:《宋史》卷一六四《职官志四》,第3881页。

⑦ 徐松辑:《宋会要辑稿·职官》一九之一五,第2818页。

⑧ 许国桢编:《御药院方》卷十一,北京:人民卫生出版社,1995年。

⑨ 周密:《武林旧事》卷三《岁晚节物》,杭州:浙江人民出版社,1984年,第47页。

其三,收集药材。药材一般于市场购买,个别短缺者要求产地上供。如元丰元年御药院请示:“药材有市贩所无,乞下诸路转运司具出产州军。如阙,本院以所须名色科置上供。”从之^①。每年立春皇宫鞭春牛仪式上,“内官皆用五色丝彩杖鞭牛。御药院例取牛睛以充眼药”^②。土制春牛的眼睛传说能治眼病。

其四,组织医疗。皇帝有病,不是医官院而是御药院组织医疗,不仅“凡药尝而后进”,明确所进药品必须先尝过,防止毒药或炮制不当、副作用等事故,所有事务也都由御药院安排。元丰三年有诏:“医官使以下诊御脉,并御药院祇应者隶御药院。”^③典型事例是元符三年初对宋哲宗的医治:

是日御药刘友端传宣三省、枢密院,罢初五日紫宸宴。……已午间得御药院申,上吐泻未已,脉气微弱。仍云因大病后失将理,积久伤气。即时驰白三省,约聚都堂,……遂来都堂,同赴东门,请入问圣体。御药刘瑗、刘友端、苏珪同传宣,云服药渐安,十一日决于内东门小殿中相见。……御药又申,上脉气小弱。……是日四御药皆来传宣云:“夜来达旦,灸百壮,脏腑减一次,亦累进粥。然初灸二十五壮方知痛,五十壮已后痛甚。医者云脉气未生,舌强微喘。”……御药院又申:“即日已进朱砂七返丹,及其他补助阳气药不少,然自汗促喘,未得脉顺。”遂促三省上马驰诣都堂,至内东门……五鼓,得御药院申:“医官四更诊,脉气愈微细,自汗不止,不宜更有增加。”……是时都知、押班、御药以下百余人罗立帘外,莫不闻此语,议定遂退。^④

在此非常时期,御药院几乎成了朝廷的主角。对皇太后、太皇太后的医治同样如此。元丰元年,诏“军器库使兼翰林医官使陈易简等五人,入内东头供奉官、勾当御药院李舜举等四人,各转一官”,原因是“近太皇太后服药康复,医官、内侍供奉有劳,可推恩”故也^⑤。元祐三年,“勾当御药院陈衍等三人”,“以太皇太后康复,推恩转官,减年有差”^⑥。

其五,颁发有关药方。御药院掌管着大量宫廷秘方,必要时也会颁发给有关部门。如熙宁十年诏令:西北就粮诸军及汉蕃弓箭手蕃兵“常经召募赴安南行营,染有瘴疠者,御药院以安南军前治瘴药方下逐路经略司修合,随病证给赐”^⑦。为表示皇帝的关怀,减轻瘴毒的危害,将御药院的秘方赐给在广南作战的西北将士。皇帝赐给官员冬夏药,有时并非成药而是御药院的药方和价钱。通常“以川峡路远,艰于时至,故乞止赐方书”,熙宁六年曾有旨“诸路冬夏岁赐药尽计直,及降方书下转运司,就合赐之”^⑧。

由上可知,御药院是宋代皇宫医药主管和核心,也是全国高级官员的保健中心。

三、御药院的宫廷事务

御药院承担的宫廷事务很多也很重要,因为管理着皇帝、皇室的衣食住行,不同程度地参与皇帝、皇室的生老病死,是皇帝身边朝夕相伴、不可或缺的服侍者。

从衣食住行等角度,可了解其在宫廷的作用。

其一,皇帝及宫廷服饰设计、制作、保管。景祐二年,以“帝后及群臣冠服,多沿唐旧而循用之,久则有司寝为繁文,以失法度”,诏令“入内内侍省、御药院与太常礼院详典故,造冠冕,蠲减珍华,务从

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷二八八“元丰元年二月癸丑”,第7045页。

② 周密:《武林旧事》卷二《立春》,第29页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三〇五“元丰三年六月癸丑”,第7428页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷五二〇“元符三年正月己卯注文”,第12362-12364页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二八九“元丰元年四月庚戌”,第7066页。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》卷四一四“元祐三年九月丁巳”,第10061页。

⑦ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二八三“熙宁十年七月丙子”,第6941页。

⑧ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二四二“熙宁六年正月庚午”,第5894页。

简约,俾图以进”。嘉祐元年王洙奏:“天子法服,冕旒形度重大,华饰稍繁,愿集礼官参定。”有诏:“礼院详典礼上闻,而礼院绘图以进。因勅御药院更造。”^①崇宁二年撤销御药院,有关职能归尚衣库:“并御药院供应御衣、帽子、幞头等厘入局”,“本库旧有裁缝匠二人,通御药院今增十二人为缝人”,则是此前御药院有裁缝10人,“旧库有供御裹三人,及御药院有裹幞头帽子五人,造靴作一名,腰带作二人,靴履作、屣作各一人,今通作二十人为典功”^②。则是御药院原有制造靴、帽、腰带等工匠10人。绍兴十五年准备籍田礼上皇帝的礼服,有关工匠来自御药院:“合用熨贴裁缝作二名,腰带、靴履、头冠、面花、棱道、杂钉、戎具、结条作各一名,乞下御药院差。”^③淳熙九年,宋孝宗专门下诏不准其他部门借用御药院工匠:“御药院诸工匠系专一应奉乘輿、服御等物色,特与依制造御前军器处例,不得追呼于他处官司造作,并诸般科敷行役等”;淳熙十三年精简机构,“诏御药院减缕金作、头冠作、戎具作各一人,腰带作、小木作各一人”^④。共裁减5人。楼钥载:“兹奉圣旨,以御药院改易制造头冠、法服,依淳熙十六年体例,干办御药院四人并特与转行一官。”^⑤是因制作礼服有功升官的例子。有时还保管有关礼服,如嘉定十三年皇太子薨,皇帝、皇后的丧葬礼服由文思院制造,“赴御药院送纳”^⑥。宫廷旧服装等,也由御药院组织拆洗。建炎元年“御药院奉圣旨,下开封府买拆洗女童,不计数”,“圣意将服浣濯之衣矣”^⑦。

其二,皇帝饮食的进送。此即负责“馈进膳羞”,保障皇帝的饮食安全。

其三,朝廷建筑的设计与建造。这一职能,前文有关史料的介绍都未提及。宋仁宗时,欧阳修报告:“臣所领太常礼院得御药院公文称,奉圣旨送画到景灵宫广孝殿后建盖郭皇后影殿图子一本,赴太常礼院详定者。其图子,已别具状缴奏讫。”^⑧“影殿图子”就是御药院的设计图纸。元符三年,宋哲宗诏:“差干当御药院郝随,同修内司及宫闾令检视太庙室殿,有损漏去处,如法修造。”^⑨修缮太庙也有御药院的责任。宋徽宗刚即位,就以“禁中营造过当”罪名处分了管勾御药院郝随、刘友端,“并与外任官观”^⑩,足见御药院是宫内日常营建的主管。绍圣四年,朝廷举行北郊祭地大典,工部侍郎王宗望等要求“北郊应缘祀事仪物及坛壝、道路、帷宫,遣官计度,画图闻奏”,宋哲宗批示:“可并依拟定图状,疾速下将作监修盖。仍存留见役添修玉津园兵匠等,应副充役,及差元同相度入内东头供奉官、勾当御药院刘友端共管勾修盖。”^⑪也派御药院参与。元符元年南郊祭天大礼的建筑同样如此。将作监报告说:“南郊青城,奉旨修建殿宇,仍画图闻奏。今具图样,未敢依图修建。”宋哲宗御批:“差入内东头供奉官、勾当御药院刘友端,同将作监管勾修置。”^⑫都是皇帝指定要御药院共同负责修建。

其四,服侍皇帝、皇太后等参加重大典礼。此即前引“祭祀朝会、燕飧行幸,则扶侍左右”。如宋度宗参加郊祀时,“上登大安辇,左右二御药侍立”^⑬。皇太后的仪卫中,有“入内都知、御药院官各一员”、“御药院使臣二员”;皇太妃出入仪卫中,有“御药院、内东门司各一员”^⑭。

在皇室成员的生老病死等方面,也有御药院不同程度的参与。

① 脱脱等撰:《宋史》卷一五一《舆服志三》,第3524—3525页。

② 徐松辑:《宋会要辑稿·职官》一九之六,第2813页。

③ 徐松辑:《宋会要辑稿·礼》六之一六,第485页。

④ 徐松辑:《宋会要辑稿·职官》一九之一五,第2818页。

⑤ 楼钥:《攻媿集》卷二十九《缴冯辅之等转官》,北京:中华书局,1985年《丛书集成初编》本,第393页。

⑥ 徐松辑:《宋会要辑稿·礼》四三之二,第1417页。

⑦ 邓肃:《栟榈集》卷十二《辞免除左正言第九札子》,《影印文渊阁四库全书》第1133册,第320页。

⑧ 欧阳修:《欧阳修全集》卷一一《论郭皇后影殿札子》,北京:中华书局,2001年,第1684页。

⑨ 徐松辑:《宋会要辑稿·礼》一五之一三,第657页。

⑩ 徐松辑:《宋会要辑稿·职官》三六之二〇,第3081页。

⑪ 李焘:《续资治通鉴长编》卷四八七“绍圣四年五月丙辰”,第11562页。

⑫ 李焘:《续资治通鉴长编》卷四九九“元符元年六月癸巳”,第11882页。

⑬ 吴自牧:《梦粱录》卷五《郊祀年驾宿青城端成殿行郊祀礼》,西安:三秦出版社,2004年,第80页。

⑭ 脱脱等撰:《宋史》卷一四四《仪卫志二》,第3393—3394页。

其一,皇室生日赏赐。如绍兴三十二年御药院言:“吴国长公主生日,合取赐酒壹拾硕,系下驻蹕州军应副”,“诏令临安府依数支供”^①。可知御药院负责有关事宜。

其二,皇帝婚姻。在宋仁宗选择皇后的问题上,御药院官员曾起到重要作用。起初皇太后确定立陈子城之女,虽然朝臣宋绶、王曾、吕夷简、蔡齐等都反对,但并未能制止。就在陈氏女“将进御”时,勾当御药院阎士良得到消息立即去见皇帝,见其正选择婚礼的日期便说:“子城使,大臣家奴仆官名也。陛下若纳奴仆之女为后,岂不愧公卿大夫耶。”宋仁宗立即下令将该女放回^②。阎士良力挽狂澜,起到了大臣起不到的作用。

其三,皇室教育。如南宋时设立的教育皇子的资善堂小学,就由御药院长官兼管。庆元六年诏:“资善堂小学主管官可就差干办御药、兼提点资善堂张延礼,手分、入内院子、把门亲事官,并就见今资善堂人相兼祗应。”^③

其四,皇家的医疗、祈祷。其本职的医疗前已专论,此处要补充的是除了药物治疗外,御药院还负责精神治疗,即组织宗教法会祈祷。如元丰二年太皇太后病重,诏令普渡开封寺观童行为僧道,“令御药院于启圣院作大会,以度牒授之”^④,代表官方发放度牒,为太皇太后积德消病。

其五,皇家丧葬。陵墓的选址、建造等以及葬礼,都有御药院参加。如至和元年张贵妃去世,皇帝命参知政事刘沆为监护使,入内押班石全斌及勾当御药院刘保信为监护都监^⑤。元丰二年,诏“迁祔濮安懿王三夫人,给卤簿全仗,至国门外减半。以翰林学士章惇为迁护使,入内东头供奉官、勾当御药院李舜举为迁护都监”^⑥。元祐元年宗室仲晔卒,朝廷追封为东阳郡王,“命入内省供奉官、勾当御药院梁惟简典治丧事”^⑦。这些人都是皇室丧事的主办者之一。

其六,皇家祖先的祭祀。“国之大事,在祀与戎”,这个祀的主要对象之一就是陵墓里、太庙里的皇家祖宗。而前引“修写排办崇奉祖宗香表”、“岁时酌献陵园”正是御药院的主要职能之一。他们负责仪式制定,如元丰七年诏:礼部员外郎何洵直,入内东头供奉官、勾当御药院刘惟简“同参定诸陵荐献供奉式”^⑧。有时还负责祭器的制造,如皇祐二年太常礼院报告确定明堂祭玉尺寸后开始制造,宋仁宗“仍令勾当御药内侍卢昭序领焉”^⑨。至于有关祭祀的文字撰写,则是御药院的日常工作,即使崇宁二年撤销御药院改称内药局后仍予保留,北宋末恢复后一直延续到南宋。如宋仁宗曾“召辅臣观太庙七室题榜于御药院”^⑩。建炎四年,“御药院见管书写崇奉祖宗表词待诏等八人”,其管理如“出职、请给等并依御书院条例施行。遇阙召收试补学生”^⑪,按御书院条例施行,且招收学生补充缺员。绍兴十三年又诏御药院“书写崇奉祖宗表词等,在院已实及二十三年有余,特与依已降指挥递减一官,补授名目出职,今后封题学生转至书艺学祗应十年,依此补授出职”^⑫。即使在战乱之际,其组织管理依然有条不紊。至于皇帝亲祠宗庙时,也有御药负责洗手礼的服侍:“以御药院内臣一员沃盥,一员授巾。”^⑬宋度宗祭祀太庙时,“左右各一内侍,名‘御药’冠服执笏侍立”^⑭。

① 徐松辑:《宋会要辑稿·帝系》八之三八,第181页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷一一五“景祐元年九月辛丑”,第2700页。

③ 徐松辑:《宋会要辑稿·方域》三之二七至二八,第7357页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三〇〇“元丰二年九月壬子”,第7312页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一七六“至和元年正月癸酉”,第4249页。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三〇一“元丰二年十一月辛卯”,第7322—7323页。

⑦ 范祖禹:《范太史集》卷四十六《定国军节度观察留后追封东阳郡王墓志铭》,《影印文渊阁四库全书》第1100册,第498页。

⑧ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三四六“元丰七年八月己丑”,第8350页。

⑨ 徐松辑:《宋会要辑稿·礼》二四之八,第903页。

⑩ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一六一“庆历七年十月丙寅”,第3889页。

⑪ 徐松辑:《宋会要辑稿·职官》一九之一四,第2817页。

⑫ 徐松辑:《宋会要辑稿·职官》一九之一五,第2818页。

⑬ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三一八“元丰四年十月甲戌”,第7691页。

⑭ 吴自牧:《梦粱录》卷五《驾回太庙宿奉神主出室》,第68页。

其七,参与宫廷财务管理。包括削减费用、审查账目等。如宝元二年,韩琦提出“今欲减省浮费,莫如自宫掖始。请令三司取入内内侍省并御药院、内东门司先朝及今来赐予支费之目,比附酌中,皆从减省,无名者一切罢之”。宋仁宗不准三司涉及宫廷账目,诏“禁中支费,只令入内内侍省、御药院、内东门司同相度减省,报详定所”。数日后御药院报告:“今减定本院并内中看经道场大会钱绢,计万四千贯。”^①庆历元年,又诏“御药院、内东门司取先帝时及天圣初帐籍,比较近年内中用度增损之数以闻”^②。则是清查宫廷全部旧账。有时还管理内藏库,如宋神宗即位初认为“今守藏内臣,皆不晓帐籍关防之法。即命干当御药李舜举领其事”^③。熙宁年间,“李舜举御药为林子中言:禁中墨无廷珪成挺者”^④。御药知道宫廷文具等藏品的具体情况,说明至少是参与保管或检查等管理了。

四、御药院的朝廷事务

御药院作为宦官的一个机构,宫廷之内自然是主要活动范围,但宫廷以外的朝廷政务,其作用并不逊色。

首先,起着连接宫廷内外桥梁的作用。

其一,接受、整理并分析奏章。御药院接受多渠道的奏章。宋孝宗时翰林学士洪迈曾对皇帝说:“臣无由可与内臣相闻知,惟御药是学士院承受文字,寻常只是公家文书传达。”^⑤可知学士院与皇帝的公文来往是由御药院传递的。臣僚奏章通常经通进司报送,有特殊情况者经由御药院。嘉祐五年侍御史陈经言:前宰相刘沆子刘瑾,“以张瓌撰父赠官告辞不当,五状诉理,朝廷已黜瓌知黄州,夺瑾校勘之职。风闻瑾所奏状并于内东门进入。瑾身居草土,名落班籍,未知何缘得至于彼。虑瑾阴结左右内臣,谕令收接,并乞根鞫情倖,严行降责”。御药院随即解释说是皇帝有内部指示,比照前宰相晏殊的事例,凡是关于刘沆身后事的奏章一律于御药院投进。宋仁宗另下诏作有限制规定:“今后臣僚乞于入内内侍省、御药院、内东门投进文字者,令逐处申中书,再取旨。”^⑥又如治平元年,复增置同知大宗正事一员,由宗室赵宗惠担任,“许条奏朝政,由御药院进入”^⑦。都属于皇帝批准的特权。另有大臣个人要求者。如庆历三年宰相吕夷简致仕,谏官欧阳修上书说:“风闻吕夷简近日频有密奏,仍闻自乞于御药院暗入文字,不知实有此事否?但外人相传,上下疑惧。”^⑧事实如何且不论,可知的是通过御药院的奏章属于非正常的“暗入文字”,不被朝论认可。在宫廷内部,遇到皇帝紧急索取物品时也要经御药院。熙宁三年,入内内侍省言:“自今应御前逐急取借官物等,令听唤使臣先将白札子经御药院覆奏。”^⑨这些奏章当然都是御药直接进呈皇帝。宋徽宗初即位时,内侍裴彦臣被追五官勒停,送峡州羁管,原因是“坐勾当御药院阎守勤在御前进呈文字,而彦臣辄扣守勤之冠,靳侮不恭,侍御史陈次升弹奏,乞正典刑,故有是责”^⑩。这些奏章,既由御药院传递,也由其整理。如元祐年间太皇太后垂帘听政时,“以内外臣僚所上章疏,令御药院缮写,各为一大册,用黄绫装背,标题姓名,置在哲宗御座左右,欲其时时省览”^⑪。熙宁五年,司天监灵台郎亢瑛上书反对王安石变法:“天久阴,星

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷一二三“宝元二年五月己酉、乙卯”,第2908页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷一三三“庆历元年八月戊子”,第3163页。

③ 脱脱等撰:《宋史》卷一七九《食货志下一》,第4371页。

④ 陆友:《墨史》卷上,北京:中华书局,1985年《丛书集成初编》本,第17页。

⑤ 洪迈:《容斋随笔·三笔》卷十《禁中文书》,上海:上海古籍出版社,1978年,第534页。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一九一“嘉祐五年五月戊子”,第4622页。

⑦ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二〇二“治平元年六月丁未”,第4891页。

⑧ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一四三“庆历三年九月丁卯”,第3446页。

⑨ 徐松辑:《宋会要辑稿·职官》一九之一四,第2817页。

⑩ 徐松辑:《宋会要辑稿·职官》三六之二一,第3081页。

⑪ 朱弁:《曲洧旧闻》卷二,北京:中华书局,2002年,第105页。

失度,宜罢免王安石,于西北召拜宰相。斥安石姓名,署字,引童谣证安石且为变。仍乞宣问西、南京留台张方平、司马光,并都知、押班、御药看详。”^①特别要求将其奏章交由御药等人分析研究,说明御药院有此职能。

其二,传达旨意。皇帝的许多旨意是由御药院传递的。康定元年,宋仁宗热衷于太常博士、国子监直讲林瑀的灾异论著,“上每读瑀书,有不解者,辄令御药院批问。瑀由御药院益得关说于上,大抵皆谄谀之词,缘饰以阴阳,上大好之”^②。御药院是皇帝日常与大臣沟通的渠道,传递着有关事务的问答。在朝堂之上的正式场合,御药更是当然的、专职的传达圣旨者。淳祐五年朝廷举行进孝宗、光宗两朝御集、《宁宗实录》及《理宗玉牒日历》礼仪中,群臣“两拜讫。赞各祇候直身立宣答,御药下殿宣答,提举官、礼仪使并敛身听宣答讫,(原注:御药升殿。)揖,躬身赞拜,两拜讫”^③。在皇帝到太学视察的仪式中,“出崇化堂坐。宰臣已下宣名奏圣躬万福。御药传旨,宣升堂……宰臣以下降阶,讲书官当御前躬身致词,北向立,两拜,御药降阶宣答云:‘有制,谒款将圣,肃尊视学之仪,讲绎中庸,爱命敷经之彦,茂明彝训,允当朕心。’再两拜。御药传旨宣坐,……宰臣以下降阶,北向立,御药传旨不拜”^④。日常事务更是御药传达。明道元年,“封天章阁待制范讽母万年县太君刘氏为永嘉郡太君,时上御药张怀德传宣中书而特封之”^⑤。元符二年,宰相章惇要求罢相,宋哲宗坚决不准:“已封还文字宣召矣”,“是日早,遣御药刘友端往”^⑥。向本人宣布宰相任命的差使也是御药。“故事,拜相遣御药院内侍一员,赍诏宣押赴阙”^⑦。熙宁八年,宋神宗再次任命王安石为相,“上遣勾当御药院刘有方赍诏往江宁召安石,安石不辞,倍道赴阙”^⑧。元祐八年,宋哲宗以执政官缺员多,与吕大防商议想要范纯仁作右仆射,但担心议论纷纷,“或得稳当,且先遣一御药院官赍诏书召赴阙,然后降麻”,于是“遣勾当御药院李倬赍诏书赐观文殿大学士、大中大夫、知颍昌府范纯仁,令乘驿赴阙”^⑨。淳祐年间郑清之、赵葵拜相时,“遂差右司陈梦斗宣赴都堂治事,而陈辞以此貂珥之职不行,遂改差御药谢昌祖往焉”^⑩。说明这一差使按规定或惯例是御药院宦官的事,朝廷官员不耻担当。御药院还可以向地方政府发公文,如“神宗闻安石之贫,命中使甘师颜赐安石金五十两。安石好为诡激矫厉之行,即以金施之定林僧舍,师颜因不敢受常例,回具奏之。上谕御药院牒江宁府,于安石家取甘师颜常例”^⑪。所谓常例,大概是受赐者答谢宦官的礼钱。

其三,督促、伴押大臣就职。在一些特殊时期,任命的宰执不愿就职或宰执要求辞去,皇帝就派御药强制执行赴任或挽留。富弼回顾他被任命为枢密副使时,宋仁宗“累遣都知御药院及诸中使督迫推拥……在中书为首相,丁母忧,归西京持服。仁宗五遣中贵人及御药院使臣诏臣起复”^⑫。绍兴三年,尚书左仆射吕颐浩引疾求去,宋高宗“诏干办御药院赵彻宣押赴都堂视事。……甲寅,吕颐浩再求去,诏干办御药院邵渊宣押视事”^⑬。淳熙十六年正月己亥,周必大转特进、左丞相,进封许国公,加食邑一千户,食实封四百户,“壬寅,御药关礼宣押缀新班。是日,以制词不自安,乞祠,径过灵芝寺。关礼宣押赴堂,复出灵芝寺。癸卯,御药郑邦宪宣押赴国忌行香,出北关,泊仁和馆。御药张安

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷二二九“熙宁五年正月辛丑”,第5571页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷一二七“康定元年五月庚辰”,第3015页。

③ 脱脱等撰:《宋史》卷一一四《礼志十七》,第2717页。

④ 周密:《武林旧事》卷八《车驾幸学》,第127页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一一一“明道元年七月乙酉”,第2584页。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》卷五〇九“元符二年四月己亥”,第12127页。

⑦ 蔡絛:《铁围山丛谈》卷二,北京:中华书局,1983年,第36-37页。

⑧ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二六〇“熙宁八年二月癸酉”,第6336页。

⑨ 李焘:《续资治通鉴长编》卷四八四“元祐八年六月戊午”,第11511-11512页。

⑩ 周密:《齐东野语》卷十八《赵信国辞相》,北京:中华书局,1983年,第338页。

⑪ 晁以道:《景迂生集》卷三《论神庙配享孔子》,《景印文渊阁四库全书》第1118册,第65页。

⑫ 赵汝愚:《宋朝诸臣奏议》卷七十五,富弼《上神宗叙述前后辞免恩命以辩谤》,上海:上海古籍出版社,1999年,第817页。

⑬ 李心传:《建炎以来系年要录》卷六十八“绍兴三年九月癸亥、甲寅”,北京:中华书局,1956年,第1143页。

仁宣押归私第。丙午,后殿奏事退,乞免从驾,御药黄迈就殿门传旨上马,相继行马从驾回,宣押至私第”^①。在这几天内,一直有不同的御药关礼、郑邦宪、张安仁、黄迈陪伴,强制其行动。

其四,安排臣僚觐见。周必大曾上书,认为近来皇帝“延见文武臣僚殆无虚日,而起居注未尝一书,进奏院未尝报行,抑盛德而弗宣,坠故事而弗传”,要求:“愿诏御药院,自今后凡阁门关到陛对班次,候内殿引讫,当日移文阁门,阁门即报所属,庶使四方万里之远,皆知陛下好问如虞舜,无逸如中宗,亦令史官不失厥职。”^②即是御药院掌握着朝廷每天觐见皇帝的官员名单和顺序时间。绍兴二年诏:“今后见任及出使,并前任宰臣、执政官路由国门及到阙,并前五日报御药院闻奏取旨,差官传宣抚问,并赐银合茶药。”^③这些官员要提前五天报告御药院,等待皇帝的旨意。经筵官和学士院的夜间值班名单,也要报御药院备案。乾道八年有旨:“经筵官与学士院官每日通轮一员……如遇轮宿直,用簿子隔日书知押字,将书知宿官姓名便阙报御药院具奏。”^④如此还有些考勤的意味。

其五,外出慰问大臣。如熙宁七年,“遣勾当御药院李宪往相州赐韩琦诏书、汤药”^⑤。次年韩琦去世,宋神宗又“遣勾当御药院李舜举特赐其家银绢各二千五百两匹”^⑥。宋哲宗时,派内内侍省内东头供奉官、勾当御药院李倬前往颍昌府慰问知府范纯仁:“赐卿诏书银合茶药,兼传宣抚问,想宜知悉。”^⑦

如果说以上事务属于间接朝政的话,那么下列事务无疑是直接朝政了。

其一,监督起草重要文件。宋代起草重要文件均实行锁院制度,即将有关人员关闭一处,朝廷宣布文件后才放出。御药是这一制度中不可缺少的人物。如任命官员时,“但庙堂金议进呈,事得允,然后中书入熟第,使御药院内侍一员,持中书熟状内降,封出宣押,当直学士院锁院竟,乃以内降付之,俾草制而已”^⑧。御药携带任命的内容进入学士院,锁院后交给学士起草。凡锁院都有御药在场,他不仅是皇帝旨意的传递者,还是监督者。“凡锁院,御药、监门中官各一员,御药留宿其厅”^⑨。即使学士在得到皇帝面授机宜的情况下,御药依然陪同锁院。如淳熙三年立翟贵妃为皇后并改回谢姓,周必大承担文件起草:“乙酉晚,快行家来宣锁院,……酉时,出自东华门,入对选德殿。上曰:‘太上有旨,立谢后,命卿草制。’必大奏:‘合略及归姓否?’上曰:‘不如此,四方何由知?明言幼随乳母可也。’宣坐赐茶讫,御药王蒙同入院,二鼓后,进草毕。”^⑩御药的作用显然是制度化的监督了。

其二,监督管理科举和考场并制定有关制度。此即前引“廷试进士,则主行其禁令,封印卷首而给纳之”。科举是国家大事,需要严格的管理,御药始终参与在场,起着重要的甚至是主导的作用。“每宣试官赴阁门授敕,值晚即降钥匙开门及留门放入,赴阁门授敕讫,勾当御药院使臣押赴试院。兼计会阁门称,自来差发降南省知举考试官等,系御药院密差人宣到阁门,伺候齐足,方将实封于众试官当面拆封给赐,与当直阁门祇候同押赴逐处锁宿。如值晚宣未齐足,御药与阁门祇候于东华门及左右掖门外齐候,给敕讫押赴逐处,乞更不开留在内门户”^⑪。御药从宣布考官名单后,就开始押送其到试院封锁。考官集合完毕,御药当众拆开密封的考题转交考官,再将各考官一一押送至指定的住室。殿试时,连考生、考官等人的位次都是御药院划定并有图纸,其他事务也都由其负责。如熙宁

① 周必大:《文忠集》卷首《年谱》,《影印文渊阁四库全书》第1147册,第19-20页。

② 周必大:《文忠集》卷一三九《乞诏御药院关报阁门陛对班次》,第1148册,第543页。

③ 徐松辑:《宋会要辑稿·礼》六二之五六,第1722页。

④ 徐松辑:《宋会要辑稿·职官》六之五六,第2524页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二五五“熙宁七年八月己卯”,第6236页。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二六五“熙宁八年六月戊午”,第6517页。

⑦ 范祖禹:《范太史集》卷二十九《赐观文殿大学士知颍昌府范纯仁茶药口宣》,《影印文渊阁四库全书》第1100册,第333页。

⑧ 蔡絛:《铁围山丛谈》卷一,第17-18页。

⑨ 周必大:《淳熙玉堂杂记》卷中,北京:中华书局,1991年《丛书集成初编》本,第23页。

⑩ 周必大:《淳熙玉堂杂记》卷中,第26-27页。

⑪ 徐松辑:《宋会要辑稿·职官》三四之二七,第3052页。

三年诏：“将来于集英殿御试举人，其臣僚及考校并诸司幕次，依今来御药院图子内相度贴定去处，应合行事件，令御药院检举施行。”当时又诏中书门下：“令别定御试举人封弥式样送御药院，仍仰本院誊录两本，分送初、覆考官。”^①御药院掌管试卷密封的样式，类似于现代高考的密封密码，由其誊录后分发给初考官、复试官。嘉祐六年科考，在考官赵扑日记中可看到御药忙碌的身影：“（二月）二十七日晴。上御崇政殿，试进士、明经诸科举人。……御药院公文二道，传宣精加考校……（三月）八日晴。……御药院录白中书札子进士以下等第云云……九日清明，雨。……御药院关奉圣旨看详定夺……”^②御药院不断传达着皇帝的指示，同时将贡院的情况转报皇帝。南宋周必大的记载更证明，所有科场的事务都由御药院传达皇帝：“臣近拟进御试进士策题，缘草本内有合题空之类，失于奏禀，并欲更改一字。今具下项：《祇承内禅》，‘内禅’字合题起；……右欲望圣慈至期一并降付御药院，照应施行。”又有札子云：“臣适见御药院缴御试策问《赴中书省内躬行不息》，误雕作‘躬行不迨’，恐举人答策有害文义，欲望圣慈特令改正。”^③科举的考务、制度等，均有御药院直接参与管理或制定。例如：原来考生对考题不理解可以请示考官解答，至景祐元年，“始诏御药院，御试日进士题目，具经史所出，摹印给之，更不许上请”^④。即不再允许上请，显然是由御药院执行。考试有规定的时间限制，如果天晚尚未答完需要点蜡烛，录取时则要降低等次。庆元年间御药院言：“故事，赐烛，正奏名降一甲，如在第五甲，降充本甲末名；特奏名降一等，如在第五等，与摄助教。”^⑤属于执行考场纪律。北宋时，殿试的前十名卷子由御药院提交皇帝，由皇帝确定名次：“故事，廷试上十名，御药院先以文卷奏御定高下”。至建炎二年宋高宗指示“自今勿先进卷子”才予以改变^⑥。开禧二年，又增加了御药院核对殿试笔迹的事务。命“诸道漕司、州府、军监，凡发解举人，合格试卷姓名，类申礼部。候省试中，牒发御史台，同礼部长贰参对字画，关御药院内侍照应，廷试字画不同者，别榜驳放”^⑦。殿试笔迹与省试、解试不同，定是替考作弊，要单独张榜公布。在新科明法考试中，绍兴十一年“始就诸路秋试，每五人解一名，省试七人取一名，皆不兼经”。次年御试时，“御药院请分为二等，第一等本科及第，第二等本科出身”^⑧。充分说明御药院直接制定了有关科举的录取等级制度。

其三，参与编修国史、制造乐器和验证历法、翻译佛经。这些文化活动原本是文官和技术官的专业，但御药院不仅参与，在有些方面还起着重要作用。熙宁十年，诏令修仁宗、英宗两朝正史，组成人员中有：“命宰臣吴充提举；以龙图阁直学士、右谏议大夫宋敏求为修史；秘书监、集贤院学士苏颂同修史；秘书丞、集贤校理王存，太子中允、集贤校理、崇政殿说书黄履，著作佐郎、集贤校理林希并为编修官；勾当御药院李舜举管勾兼受奏事。”^⑨勾当御药院李舜举的“管勾”兼“受奏事”，一是主管行政事务，二是接受有关报告、请示的奏章转达皇帝。元祐六年诏：“右正议大夫、端明殿学士、礼部尚书邓温伯……入内内侍省内东头供奉官、管当御药院、寄供备库使陈衍，……各迁一官，内陈衍寄资。温伯等并以《神宗皇帝实录》书成赏功也。”^⑩显然，管当御药院陈衍参与了《神宗皇帝实录》的编修并有功劳，所以与编修官一同受到奖励。绍兴五年，《重修神宗实录》成，有关官员晋级奖赏，“而承受入内东头供奉官、干办御药院张令亦进一官”^⑪。曾在史院任职的曾布，为辨明一事对宋哲宗说：“如此事

① 徐松辑：《宋会要辑稿·职官》一九之一四，第2817页。

② 刘昌诗：《芦浦笔记》卷五《赵清献公充御试官日记》，北京：中华书局，1986年，第36—41页。

③ 周必大：《文忠集》卷一二《奏殿试策问题空札子》、《奏改正策问内息字札子》，《影印文渊阁四库全书》第1148册，第340页。

④ 洪迈：《容斋随笔》卷三《进士试题》，第31—32页。

⑤ 佚名：《续编两朝纲目备要》卷五“庆元五年五月戊戌”，北京：中华书局，1995年，第92页。

⑥ 马端临：《文献通考》卷三二《选举考五》，第925页。

⑦ 脱脱等撰：《宋史》卷一五六《选举志二》，第3635—3636页。

⑧ 马端临：《文献通考》卷三二《选举考五》，第935页。

⑨ 李焘：《续资治通鉴长编》卷二八二“熙宁十年五月戊午”，第6903页。

⑩ 李焘：《续资治通鉴长编》卷四五六“元祐六年三月癸酉”，第10921页。

⑪ 李心传：《建炎以来系年要录》卷九十三“绍兴五年九月乙酉”，第1547页。

皆徇私变法及妨废职事,皆臣所不敢为。史院中有押班、御药等勾当,乞一询之,可知虚实。”^①可知史院有御药常驻。古代儒家文明属于礼乐文明,乐曲和乐器是一代重要制度。宋代的乐器制造由御药院监管,如景祐二年四月,“命宰臣吕夷简、王曾都大管勾铸造大乐编钟,参知政事宋绶、蔡齐、盛度同都大管勾,集贤校理李照、勾当御药院邓保信专监铸造,仍以入内都知阎文应提举”^②。至九月工程结束,朝廷按惯例予以奖赏:“祠部员外郎、集贤校理李照为刑部员外郎,赐三品服;入内供奉官、勾当御药院邓保信为理宾副使,以造新乐成也。自余修制官属诸工凡七百余人,悉迁补有差。”^③值得注意的是奖励名单与前边任职名单不同,前言八人的领导班子,奖励时却只单独提到两人,说明不是按人头而是按功劳颁奖,勾当御药院邓保信也在其中,表明他起到了重要作用。涉及历法的检验,御药也要参加。熙宁二年,提举司天监钱象先报告:“乞今后每岁造《大衍》、《宣明》、《景福》、《崇天》、《明天》等历之时,其岁若有日月交蚀,令具注所蚀分数及亏初、蚀甚、复末时刻,或于岁首别立一项声说。遇交蚀,集算造历官于浑仪下对所差御药与两制监测验,浑仪官测验分数。”^④在此,其作用是监督。熙宁初期翻译佛经,领导者中也有“入内侍省内东头供奉官、勾当御药院、监译经臣李舜举”^⑤。

五、御药院的军事、外交、司法、抢险赈灾等事务

朝廷日常政务之外,御药院的事务另有很多方面。首先看其军事事务。

其一,参与军事行动及监军。康定元年宋夏战争期间,宋军屡遭败仗,知枢密事夏守赉“自请将兵击贼”,朝廷任命他为陕西都部署兼经略安抚等使,“仍以入内供奉官、勾当御药院张德明、黎用信为陕西都大管勾走马承受公事,掌御剑随之”^⑥。任用两位御药院主管随行并担任西北边防具体职务,且携带上方宝剑,其意当是既为其壮行,又对他监督。有时,御药直接担任监军。熙宁六年,诏令“勾当御药院李宪为遥郡团练使寄资,给全俸。景思立攻下踏白城,宪监其军,故有是命”^⑦。御药院长官李宪在景思立军中监军,因军队获胜而立功受奖。熙宁十年,入内东头供奉官、勾当御药院李舜举言:“先差随安南行营大兵进讨,蒙改两官,今宣抚使、副皆被责,乞罢臣任职,重行黜责。”^⑧则是在征讨安南的宋军中担任某种职务,因军中主官被处分他却被奖励而不安,要求一同受处分。由此可以推知他在军中起到过很重要的作用。

其二,监督军官考核与检阅军队、民兵。按照宋朝军官的迁补制度,军官迁补前要较试武艺,皇帝亲自检阅,而“前一日,命入内都知或押班一人、勾当御药院内侍一人,同军头引见司较定弓弩斗力标志之。凡弓弩艺等者,人占其一。至日,引见,弓弩列置殿前,命取一以射。军头引见司专视喝箭以奏。如喝失当,即奏改正。入内都知或押班同勾当御药院内侍殿上察视,如引见司不觉举,亦奏改正。枪刀手竭胜负,若喝不以实,并引见司失觉举,并劾其罪”^⑨。在此,御药等人的任务有二:一是测试弓弩的强度做出标记,以防更换作弊;二是监督军头引见司所报的成绩,以防失误、作弊。御药院还负责巡视检查将兵训练情况和战斗力。如元丰六年,宋神宗诏令“客省使王渊,入内东头供奉官、勾当御药院梁从政按阅开封府界第一、第二将兵”^⑩。同时,也巡视检查民兵组织保甲的训练情况。

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷五〇〇“元符元年七月甲子”,第11913页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷一一六“景祐二年四月戊辰”,第2727页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一一七“景祐二年九月丁酉”,第2756页。

④ 徐松辑:《宋会要辑稿·运历》一之八,第2131页。

⑤ [日]成寻著,王丽萍校点:《新校参天台五台山记》卷六“熙宁六年二月廿五日”,上海:上海古籍出版社,2009年,第558页。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一二六“康定元年二月丁亥”,第2971—2972页。

⑦ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二四七“熙宁六年十月辛巳”,第6024页。

⑧ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二八四“熙宁十年八月辛巳”,第6946页。

⑨ 脱脱等撰:《宋史》卷一九六《兵志十》,第4878页。

⑩ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三三二“元丰六年正月己亥”,第8005页。

如元丰五年八月,“命枢密院副都承旨、客省副使张山甫,入内供奉官、勾当御药院刘惟简,案阅提举河北路保甲司所教大保长武艺”^①。当年十一月,“就差案阅河北集教保甲、枢密副都承旨、客省副使张山甫,入内东头供奉官、勾当御药院刘惟简,案阅本路团教保甲”^②。元丰七年,派员到河北、河东路依格按阅保甲,其中“枢密副都承旨张山甫,入内内侍省东头供奉官、勾当御药院刘惟简”到河东路^③。

其三,检查、修缮兵器、工事及购买军粮。军队的后勤装备是战斗力的保证,与日常训练同样重要,御药院经常被派遣查看。如熙宁七年,“遣勾当御药院李宪往鄜延路按阅诸军,点检器甲”^④。数天后又“遣勾当御药院李宪往熙河路勾当公事,兼照管修赞纳克城军马”^⑤。元丰三年,“遣勾当御(医)[药]院宴仕宣往北京,勾当内东门司阎安往澶州编排、点检、封桩两九军军器什物,具析依样与否及可用不可用以闻”^⑥。京城的城防建设更为重要,建中靖国元年,“诏管勾御药院阎守勤,以见存材植制造防城之具”,“初,元丰中城京师楼橹之类,咸极攻坚,所储莫非良材。至元祐尝罢之,以其材他用。上令守勤检校,犹不乏,故俾终其功”^⑦。由其制造城防器材。有时直接出面采购军粮。至和元年,“出内府钱二百万,令入内供奉官、勾当御药院张茂则置司,以市河北入中军粮抄”^⑧。

其四,慰问、表彰边防将士。元丰四年,宋神宗诏出师西夏作战返回延州的宋军主帅沈括:“本路行营之师,自出境以来,逢贼大小战斗,未尝伤沮,迄今保全南路并塞。其士卒适当凝寒之际,加之尝抱饥馁,其于勤劳忠荃,可嘉甚矣……已差勾当御药院刘惟简往来本路传宣抚问,出塞还将士已下并赐银合茶药,犒设支赐。”最早的规定是:“军士疾病先还者不赐。”刘惟简至庆州后感到不妥,遂报告说:“士卒去父母妻子,入万死一生之地,不幸将臣违圣略,失绥抚,粮食不继,逃生以归,其情可贷。今同立廷中,观彼受赐而已不预,小人无知,仓卒之际,恐未易制。”皇帝赞同他的建议,“即听均赐”^⑨。御药不是简单地代表皇帝慰问赏赐,还可根据具体情况提出调整方案的建议,避免发生意外。绍兴三十一年,两浙西路马步军副总管兼提督海船李宝获得胶西大捷,宋高宗大喜,“即赐诏书奖谕。命干办御药院贾竑押赐金合茶药、金酒器数十事,且书‘忠勇李宝’四字表其旗帜”^⑩。不久,晋升李宝为靖海军节度使等职,又“遣干办御药院陈子常押赐旌节、官告、鞍马”^⑪。

其五,搜集报告边防情报。天圣三年,入内供奉官、勾当御药院张怀德报告:“体量环庆路蕃官巡检、三班奉职遇埋,杀牛犒蕃部,传箭欲寇山外。”宋仁宗立即诏令本路部署司“察其巨猾者,即加捕诛,若事有未便,且取酋豪禁质之。”^⑫则是御药院还有收集情报职能。应当引起高度关注的是,他的情报从何而来?可以肯定不是从环庆路部署司这一正常渠道来的,因为该司并不知此事。似是另有秘密渠道,可惜仅见此一条资料。

其六,惩治叛将。元丰四年进攻西夏的战争中,一支部队因供给断绝,天降大雪,饥寒交迫中,“左班殿直刘归仁率众南奔,相继而溃入塞者三万人,尘坌四起,居人骇散。”按宋代军法属于叛军行为,主帅沈括将刘归仁处斩,“既而上使勾当御药院刘惟简来治叛者,括对曰:‘里误士卒者刘归仁,已

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷三二九“元丰五年八月戊午”,第7920页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷三三一“元丰五年十一月辛卯”,第7973页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三四七“元丰七年七月辛丑”,第8322页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二五〇“熙宁七年二月丙子”,第6087页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二五〇“熙宁七年二月壬午”,第6094页。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三〇八“元丰三年九月乙酉”,第7486页。原作“医”,误。宴仕宣在本书中五出于元丰元年至四年,在此前后均为勾当御药院(见第7151、7553、7588页),不当于此忽为“御医院”。据《影印文渊阁四库全书》第319册第282页改。

⑦ 徐松辑:《宋会要辑稿·方域》一之一九,第7328页。

⑧ 徐松辑:《宋会要辑稿·食货》五一之四至五,第5676—5677页。

⑨ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三二〇“元丰四年十一月丙午”,第7727—7728页。

⑩ 李心传:《建炎以来系年要录》卷一九四“绍兴三十一年十一月己丑”,第3276页。

⑪ 李心传:《建炎以来系年要录》卷一九五“绍兴三十一年十二月辛丑”,第3290页。

⑫ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一〇三“天圣三年十月庚戌”,第2390页。

行军法。’惟简遂归”^①。虽未经手惩治,但其任务就是惩治叛者的。

同时,在国家外交活动中,御药院承担着许多职责。

其一,管理外交礼品。嘉祐八年学士院的报告中透露:“当院窃见逐次入国礼物件段数目札子系御药院编排修写,自来直至看礼物讫,方送本院,多临日匆忙,书写不谨,窃恐差误。缘书录凡经四次进印,其书匣又于入国(史)[使]副未进发前给付。乞指挥御(医)[药]院,令每编排定入国礼物数目,先次抄写件段数目札子一本,仍于看礼物五七日以前关送本院,以凭预定修写比对。仍候看礼物讫,续次送进本赴院,再行校勘进呈,免至临日误事。”御药院解释道:“除每年常程礼物亦俟后苑造作所供纳及内降到衣物等齐足,方始见得颜色花样、斤两数目,即于进呈前一二日可以先次具录,供赴学士院。其非泛国信礼物,系逐旋取旨,排办制造,或临时内降,名件不定,即难以预先供写。”宋仁宗诏:“御药院于看礼物前三日供赴学士院。”^②由此可知,所有出使外国的礼品由御药院管理,包括保管和编排清单。具体的筹办仍是御药院的职责。如元丰八年,诏:“太皇太后特送辽国生辰礼物,令御药院依章献太后与北朝皇太后礼物数排办。内:冠朵,缠以金玉;腰带,水晶;鞍辔,以玉;鞋袜,以靴代之。”^③元祐元年,御药院报告:“将来坤成节回答北朝礼物,乞依同天节制造。”^④坤成节是向太后生日,辽国自然派使者来贺并致礼品,宋朝回赠礼品也由御药院筹办。有关礼品的礼节等事务均有御药院操作。元符二年,馆伴辽国泛使所言:“萧德崇等计会朝见交割礼物,称有玉带并小系腰,元无封印,馆伴蔡京等诘德崇不印封因依,德崇曰:‘常礼是有司排办,金玉带珠子系腰是北朝皇帝亲系者,临行时当面付授,所以无封印。’”诏:“札与御药院取旨回答。”^⑤即对辽国该礼品没有封印这一具体情况究竟该怎样处理,交由御药院拿出方案。既说明御药院对此类事务经验丰富,似还说明御药院接受或保管外国使者的礼品。

其二,协助皇帝接见外国人。熙宁十年,注辇国王派使团来宋朝见,“使副以真珠、龙脑登陛,跪而散之,谓之撒殿。既降,诏遣御药宣劳之”^⑥。即由御药上前慰劳一番。元符二年,环庆路押解生擒的西夏军官额伯尔上朝引见,此人“称罪者再三”,宋哲宗“遣勾当御药院刘友端宣谕释缚,贷死”^⑦。由御药院官员上前解开捆绑,代表皇帝宣布免其死罪。

其三,接待外国人。熙宁年间日本僧人成寻来到开封,御药院是主要接待机构之一,对此,曹家齐教授已有专门研究:“归纳起来,御药院宦官在接待成寻一行过程中主要发挥的作用有:迎接并协助办理在京诸项事务、安排日常生活、传递文书及相关信息、陪伴参观京城寺院、颁赐礼品等。”^⑧元符元年,高丽使团来宋,向绾任引伴使,按惯例任务结束后“当得举一指使”。但由于宰相变动未能落实,向绾投诉于宰相曾布抱怨说:“高丽一行,舟船事务极多,岂敢更望他管勾,但照管得他无言,已为幸事。”宋哲宗听说后问:“莫是得钱否?”意思是作为高丽使团的引伴使,是否收了高丽使者的钱物?曾布说:“元丰中得五六百千,元祐才一二百千尔。”向绾说:“押班御药辈亦多知之。”^⑨其事件具体情况不必细究,问题在于透露了引伴高丽使团者也有御药。这一情况在下列史料中得到充分证实。乾道九年诏:“每遇人使到阙,干办御药院官与阁门官应奉事体一同,可特与依阁门等处体例每及十番转一官,仍自干办本院日为始。”^⑩阁门是南宋专门负责外事接待的职能部门,但凡有使者来到

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷三一九“元丰四年十一月丁酉”,第7715—7716页。

② 徐松辑:《宋会要辑稿·职官》六之五〇,第2521页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三五九“元丰八年八月乙酉”,第8586页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三六七“元祐元年二月丁亥”,第8821页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷五〇七“元符二年三月己未”,第12079页。

⑥ 脱脱等撰:《宋史》卷四八九《注辇国传》,第14099页。

⑦ 李焘:《续资治通鉴长编》卷五一五“元符二年九月戊辰”,第12260页。

⑧ 曹家齐:《宋朝对外国使客的接待制度——以〈参天台五台山记〉为中心之考察》,《中国史研究》2011年第3期。

⑨ 李焘:《续资治通鉴长编》卷五〇〇“元符元年七月甲子”,第11913—11914页。

⑩ 徐松辑:《宋会要辑稿·职官》一九之一五,第2818页。

朝廷,御药院其实也都参与接待,而且工作量不少于阁门,所以应当与阁门一样按劳绩升迁。

其四,勘定边界。熙宁七年,辽国要求重新划定与宋朝河东路边界,逼迫宋廷接受以分水岭土堠为界的条件。如此重大事件,皇帝两次派御药院官员前往处理。熙宁七年,“遣勾当御药院李舜举往太原府代州勾当公事”^①。熙宁八年,又“遣勾当御药院李舜举往河东分画地界所勾当公事”^②。最终割让土地七百里。

在司法领域,御药院同样发挥作用,经常受命审理案件或监督审理案件。

其一,审理案件。元丰元年宋神宗手诏:“闻御史台勘相州法司,颇失直,遣知谏院黄履、勾当御药院李舜举据见禁人款状引问,证验有无不同,结罪保明以闻。”^③派御药院官员与知谏院一同,重审御史台审理不实的案件。元丰四年,照河名将韩存宝在泸州平定乞弟时出现问题,宋神宗“命侍御史知杂事何正臣泸州体量公事,入内东头供奉官、勾当御药院梁从政同体量,劾韩存宝等也”^④。结果是韩存宝被处死。九个月后,宋神宗有指示:“勾当御药梁从政可迁七资”,“以推鞠韩存宝狱故也”^⑤。说明在审理该案中梁从政立有功劳。宋哲宗时,在废孟皇后之前有一重大案件成为导火索。孟皇后的养母和尼姑、供奉官“为后祷祠。事闻,诏入内押班梁从政、管当御药院苏珪,即皇城司鞠之,捕逮宦者、宫妾凡三十人,掠掠备至,肢体毁折,至有断舌者。狱成,命侍御史董敦逸覆录,罪人过庭下,气息仅属,无一人能出声者”^⑥。宦官的残忍性暴露无遗。建炎元年,审理宫女私侍伪楚皇帝张邦昌一案,宋高宗“命留守司同御药院官即内东门推治”^⑦。可见,御药院参与的都是重大案件。

其二,监督审理案件。元丰元年,“命权同判刑部员外郎吕孝廉,司勋员外郎、权大理少卿韩晋卿,于同文馆置司,劾相国寺设粥院僧宗梵等事,令勾当御药院宴仕宣监之”^⑧。此案涉及朝廷官员,案情复杂,虽然开封府已经审理,仍派员重审,并派御药院官员监督。

在抢险赈灾方面,御药院也四处奔波。

其一,河防工程。宋代黄河屡屡决口,御药院常出面考察、监督河防工程。如元丰四年,黄河在澶州小吴埽决口,朝廷在任命新的知州同时,任命御药院官员监督堵塞决口:“以权判军器监、朝请大夫李立之权知澶州,遣入内供奉官、勾当御药院宴仕宣监塞小吴埽决河。”^⑨到任不久,宴仕宣就报告:“小吴决口,下至乾宁军扑桩口。相视今河自乾宁军扑桩口以下,流行未成河道;又缘河东北流,自小吴向下,与御河、葫芦、滹沱三河合流,深恐涨水之际,堤防难限。乞令都水监定三河合黄河如何作堤防限隔,或不合黄河,其三河于何所归纳。”宋神宗“诏送李立之相度”。后来李立之言:“三河别无回河归纳处,须当合黄河行流。”诏“从之”^⑩。勾当御药院宴仕宣负责监塞决口,但有问题并不与知州商量,而是直接报告皇帝,皇帝指示他与知州商量。元丰八年,地方和朝廷在澶州黄河是否回归故道问题上一直犹豫不决,知澶州王令图曾建议“回复大河故道,未闻施行”。宋神宗先是诏令吏部侍郎陈安石与入内都知张茂则一同“相视利害以闻。寻命勾当御药院冯宗道代茂则”^⑪。元祐元年,勾当御药院冯宗道再次奉命与吏部侍郎李常奔赴黄河考察堤防,然后联名报告了发现的河防问题、原因及

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷二五四“熙宁七年六月丙申”,第6217页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷二七〇“熙宁八年十一月甲申”,第6627页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二八九“元丰元年四月乙巳”,第7060页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三一“元丰四年正月丁酉”,第7535页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三一六“元丰四年九月辛丑”,第7645页。

⑥ 脱脱等撰:《宋史》卷二四三《孟皇后传》,第8633页。

⑦ 李心传:《建炎以来系年要录》卷七“建炎元年七月丙辰”,第192页。

⑧ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二九三“元丰元年十月壬子”,第7151页。

⑨ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三一二“元丰四年五月己丑”,第7573页。

⑩ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三一三“元丰四年六月己巳”,第7588页。

⑪ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三六一“元丰八年十一月丙午”,第8647页。

对策,“欲乞添置使者”。宋神宗接受其建议,诏添置外都水使者、勾当公事各一员^①。

其二,赈灾抚恤。明道二年四川发生饥荒,朝廷派遣使者分两路抚恤:“天章阁待制王巖益利路,户部副使张宗象梓夔路,上御药杨承德、入内供奉官吕清分路走马承受公事。”^②前两位是主官,上御药杨承德等两位宦官以走马承受公事身份将有关情况向皇帝报告。元丰七年西京、河北两地的水灾,均有御药与朝廷官员共同出使赈济。“诏户部员外郎张询、勾当御药院刘惟简赈济西京被水灾军民,并催督救护官物城壁等。其合行事如有违碍,从宜施行。”同时,河北大名府发生严重水灾,朝廷遣金部员外郎井亮采、勾当御药院梁从政前往“按视,合赈济事,如西京指挥”^③。熙宁年间西北多有战事,导致尸骨遍野,因而派遣勾当御药院李舜举“往收殓吊祭之,仍设水陆斋,为死者营福焉”^④。负责将暴露原野的尸骨收集掩埋并举行祭奠和佛教法会以超度死者。

为保证御药院外出的顺利快捷,在诸急脚马递铺中持有特别证件:“急脚铺别给御前急递及尚书省、枢密院、入内内侍省、御药院往还小历。”可以享受最便捷的待遇^⑤。

六、皇帝对御药院的亲信与控制

宦官是皇帝身边亲密的人,而御药院宦官无疑又是皇帝最亲密、最亲信者,从以下几个事例可见一斑。在宫中,皇帝自己承认御药是最亲密者。如宋高宗言:“朕今在宫中,都知押班御药素号最亲密者。”^⑥在朝廷同样如此。宋仁宗时,知谏院杨畋、司马光上书要求加强保密:“故事,凡臣僚上殿奏事,悉屏左右,内臣不过去御座数步,君臣对问之言皆可听闻,恐漏泄机事非便。”宋仁宗诏:“自今止令御药使臣及扶侍四人立殿角,以备宣唤,余悉屏之。”^⑦御药是皇帝上朝时身边最贴近的人,不怕泄密也不能回避。而且关键时刻总是召唤御药院官员。如宋仁宗时的领御药院张茂则最受信任:“仁宗不豫,中夜促召,茂则趋入扶卫,左右或欲掩宫门,茂则曰:‘事无可虑,何至使中外生疑耶?’”^⑧他不但勇于任事,而且敢于担当。宋代皇帝对御药院颇为满意,多有褒奖。如李舜举“在御药院十四年,神宗尝书‘李舜举公忠奉上,恭勤检身,始终惟一,以安以荣’十九字赐之”^⑨,简直是赞不绝口。李宪三次担任御药院长官,宋神宗曾予以特别赏赐,批示道:“李宪见寄昭宣使,所有南郊支赐,缘宪勾当御药院三,昼夜执事,最为勤劳,难依散官例。”^⑩可谓关怀备至。

特殊的地位及皇帝的宠信,一些御药不免利用权势谋取私利。宋哲宗时,刘安世曾揭发“御药李倬用内降请地事”:“勾当内东门李倬得内降旨挥,欲置启圣院常住白地以为坟莹。朝廷既下所司施行,而寺僧遍诣执政台省,次第陈诉,以谓倬之所请,乃是竹木园圃,栽植有年,数逾万本,其中房舍仅三十间,而敢欺罔天聪,指为白地,诞漫暴横,一至于此。”^⑪更有官员结交御药,谋求升迁或复职。天圣年间,范讽曾“以疾监舒州灵仙观,尚御药张怀德至观斋祠,讽颇要结之,怀德荐于章献太后,遂召还”^⑫。

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷三七四“元祐元年四月辛卯”,第9066—9067页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷一一二“明道二年二月壬子”,第2606页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三四七“元丰七年七月丙午”,第8323页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二四七“熙宁六年十月丁酉”,第6032页。

⑤ 谢深甫:《庆元条法事类》卷十七《驿令》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2002年,第360页。

⑥ 李心传:《建炎以来系年要录》卷一四六“绍兴十二年八月丙子”,第2344页。

⑦ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一九五“嘉祐六年九月壬戌”,第4720页。

⑧ 脱脱等撰:《宋史》卷四六七《张茂则传》,第13641页。

⑨ 脱脱等撰:《宋史》卷四六七《李舜举传》,第13645页。

⑩ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二五八“熙宁七年十一月己巳”,第6297页。

⑪ 刘安世:《尽言集》卷六《御药李倬不合用内降请地乞付有司根治事》,北京:中华书局,1985年《丛书集成初编》本,第71—72页。

⑫ 脱脱等撰:《宋史》卷三〇四《范讽传》,第10061—10062页。

还有人利用御药院的权势招摇撞骗。庆历年间李觐揭露：同乡邹子房自京师寄书其家，“自言因奏封事，得恩为斋郎。乡人以其无行也，初未甚信。及见北来者，且问诸部吏，皆曰无之。于是乡人愈疑其诈矣。今兹来归，果无礼部补牒，独执御药院文书一纸以为符验，而沿路郡府金以衣冠待之。本属转运不疑其欺，又给凭由，使兴置银铜坑冶，因缘形势，蒙蔽州间，万目蚩蚩，无敢明辨。噫！可怪也。觐窃评之曰，以御药院文书可行耶？不可行耶？子房已受补牒而不以随身耶？且三者，皆可为之切齿也。御药院文书可行，则国家之祸耳；其不可行，或已受补牒而不以随身，皆子房之罪也。……今祇欲凭御药院文字，不必朝省指挥，则是宦者夺宰相之权，王命出小臣之手。祸乱之本，莫斯为大！”^①所持御药院文书证明自己已是朝廷官员斋郎，居然也被一些地方官认可，可见御药院的权势。

对于御药院宦官的一些不法行为，朝廷官员进行了激烈的抨击。表面上针对的是御药，实际上面对的是皇帝，针对的是皇权。在皇太后垂帘听政的明道年间，殿中侍御史段少连揭发“上御药杨怀德至涟水军，称诏市民田三十顷给僧寺。按旧例，僧寺不得市民田。请下本军还所市民田，收其直入官。从之”^②。违反制度的行径虽然得到纠正，但未见处分杨怀德。看来说其“称诏”恐怕不是空穴来风，很可能就是皇太后指使，否则“矫诏”的罪名难逃其咎。孔道辅在太后任命他为左正言的当天，即“论奏枢密使曹利用、尚御药罗崇勋窃弄威柄，宜早斥去，以清朝廷。立对移刻，太后可其言，乃退”^③。宋神宗刚即位就任命司马光为御史中丞，司马光上任后首先弹劾御药院长官：“勾当御药院高居简，姿性奸回，工谗善佞，久处近职，罪恶甚多。”宋神宗表示等到宋英宗丧事结束就撤他，司马光说：“闺闼小臣，何系山陵先后！舜去四凶，不为不忠；仁宗贬丁谓，不为不孝。居简狡猾胆大，不惟离间君臣，恐陛下母子、兄弟、夫妇皆将不宁。”连续上书弹劾，表示与其势不两立：“臣与居简难于两留，乞罢中丞与郡。”最终迫使宋神宗罢免了高居简勾当御药院的职务，改任供备库使^④。

与御药院宦官斗争的目的，就是杜绝宦官专权及与大臣勾结造成祸害。“祖宗以来，择内臣谨信者勾当御药院。以其任职最为亲近，恐名位寝崇，岁月稍久，则权势太重，不可制御，故常用供奉官以下为之，转至内殿崇班，则出为外官。此乃祖宗深思远虑，防微杜渐，高出前古，诒谋万世者也”^⑤。在制度设计上，就体现出防微杜渐的用心，御药院长官职位稍高即不可留在身边。至于结交朝臣更不为政坛所允许。嘉祐末，陈旭（即后来的陈升之）被任命为枢密副使，赵抃等人表示强烈反对，重要原因就是他交结御药王世宁：“且今天下之人谁不知陈旭佞邪交结中贵之迹邪？天下之人谁不知陈旭是御药王世宁通家亲戚邪？天下之人谁不知自太祖开国，太宗、真宗三圣以来，迨陛下临御百有余年，未尝有御药中贵人亲戚入两府之人耶？”^⑥最终将其拉下马。

对于御药院的使用，士大夫认为不应多派出差遣。知谏院杨绘对刚即位的宋神宗指责道：“近闻差勾当御药院王中正往陕西勾事，续又差勾当御药院李舜举继往，未几又差押班王昭明继往。御药院、押班最为亲近之职，祖宗已来，差出甚少。外之官吏苟奉上所亲近之人，不惟扰民，抑甚骇物。今乃旬月之中差御药院二人、押班者一人接迹而行。陛下以此辈为腹心乎？则馆阁台省之臣，乃朝廷所养以待用者，岂无一人可为腹心，而必用此辈乎？”^⑦指出御药院长官应当在宫内，外出既扰民，且意味着皇帝不信任士大夫。

御药院宦官的作为还曾激起民愤。靖康年间太学生陈东等率数万人伏阙请愿，要求朝廷恢复李

① 李觐：《李觐集》卷二十八《上蔡学士书》，北京：中华书局，1981年，第314页。

② 李焘：《续资治通鉴长编》卷一一三“明道二年八月庚子”，第2632页。

③ 脱脱等撰：《宋史》卷二九七《孔道辅传》，第9884页。

④ 陈均：《皇朝编年纲目备要》卷十七“治平四年四月”，北京：中华书局，2006年，第402页。

⑤ 赵汝愚编：《宋朝诸臣奏议》卷六十二，司马光《上仁宗论御药院刘保信等与授外任不得暗理官资》，第682页。

⑥ 赵抃：《清献集》卷十《奏疏乞速行退罢陈旭以解天下之感》，《影印文渊阁四库全书》第1094册，第889页。

⑦ 赵汝愚编：《宋朝诸臣奏议》卷六十二，杨绘《上神宗论不当差王中正等往外干事》，第690—691页。

纲、种师道的原职,宋钦宗被迫急忙传宣李纲。群众等急了,“奈其书为奸人蔽塞,不即通,军民因毁阙前栏楯,挝登闻鼓,其不逞者,愤宦官之前为奸也,乘势鼓噪,杀御药朱拱之等,至揉其肤发”^①。这个御药就是被派去召见李纲的,因行动迟缓加以群众对他们长期的积怨被当场惨杀。

平心而论,宋代御药院宦官虽然职权十分广泛,但权势有限,并未酿成大患。士大夫政治及其对御药院的批评压制,显然起到不小的作用。且看范祖禹的威慑力:

元祐初,范公以著作佐郎兼侍讲,每造迹英,过押班御药阁子,都知已下列行致恭即退。顾子敦尝与都知梁惟简一言,公大以为失体。陈衍初管当御药院,来谢,宅门数步外下马,留榜子与闻者云:“烦呈覆,欲知曾到门下。”其后公为谏议大夫,僦居城西白家巷,东邻陈衍园也。衍每至园中,不敢高声。谓同列曰:“范谏议一言到上前,吾辈不知死所矣。”其畏惮如此。^②

御药院宦官畏惧范祖禹,是怕遭他弹劾被皇帝惩治,归根结底还是处于皇权的镇伏之中。宋高宗认为金朝宦官干政和唐代宦官专权的原因,是“天子纵之所致。朕今在宫中,都知、押班、御药素号最亲密者,非时未尝见,见时未尝不正色”。既不多接触,也不给好脸色,目的是“庶使知惧”^③。皇帝和士大夫共同努力,有效地控制着御药院宦官。

七、结 语

总结全文可知,御药院职能包括政治、经济、军事、文化、卫生、外交等,几乎涉及宫廷所有事情和社会各个领域(受史料限制,估计其活动范围不止这些)。这是任何一个官员、职位或职能机构也做不到的,只有皇帝能做到:御药院是宋代特有的皇帝的御用工具。从时间角度看,宋初三十多年间并无其事,宋太宗临死前才设置;其超出医药的职能则是开始于宋仁宗朝;活动频繁以宋神宗、宋哲宗朝为高潮(对皇城司的滥用也以神宗朝为最)。虽说起初有“或参用士人”的记载,但并未见任何证例,可以说除了技术工匠外就是一个宦官机构。这些行为如果单纯是宦官所为也就罢了,历史上宦官做任何事情都不稀奇,问题在于挂羊头卖狗肉,以御药院为名做大量其他工作且远远超出了本职。其职能有的是制度,有的是惯例,更多的是随意指派。可以看到,御药院是皇权的具体体现。对内,御药院像是皇帝私人的办公室,御药像是皇帝的私人秘书;对外,如皇权细长的触角任意伸向任何一个地方和领域。御药是宋代宦官的佼佼者和代表。

概括宋代御药院制度的特点,一是性质的隐蔽性,披着御药院的外衣很少引人注目,以至于千年之后才真相大白;二是职能的广泛性,几乎无所不能,说明皇权的无所不在;三是使用的任意性,一切依专制独裁者意愿行事,并无一定之规。加以皇帝对其亲信有度,控制有效,御药院制度是宋代皇帝对宦官制度的巧妙运用。在职官制度设计上,与名不副实的皇城司制度有异曲同工之妙。由此似可知,在士大夫政治的改造下,宋代皇权表面上不再强硬,实际上并未削弱,以御药院为代表的皇权新动向表明,只是换了新方式,走向细密化,即隐蔽、广泛、具体。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 陈东:《少阳集》卷六《附录·行状》,《影印文渊阁四库全书》第1136册,第326页。

② 晁说之:《晁氏客语》,《影印文渊阁四库全书》第863册,第167页。

③ 李心传:《建炎以来系年要录》卷一四六“绍兴十二年八月丙子”,第2344页。

生命意识与文艺创作

杨守森

摘要:生命意识,是具有了意识活动能力的人类,对自我生命存在的感知与体悟,以及在此基础上产生的对人的生命意义的关切与探寻。从性质上看,生命意识又可分为原初生命意识与文化生命意识两个层级,前者主要体现为生命体验,后者主要体现为生命思考、生命策略与生命关爱。生命意识是一位诗人、作家、艺术家得以成功的保障,是其作品魅力得以生成的重要原因。文艺作品境界的高下优劣,亦与创作主体投入的生命意识的程度与性质有关。创作者只有立足于自己的生命体验,又能以超越性的襟怀,以大生命意识的视野透视人性,观照人生,体察万物,才能创作出境界高超,具有强盛生命活力的作品。

关键词:创作主体;生命意识;文艺作品;艺术境界

生命意识,是人类最为基本、最为普遍、也最为幽深的意识之一。正是生命意识,构成了人类文学艺术生成与发展的本原而又持久的动力,其内在道理,或许正如尼采曾经指出的,艺术原本就是人类“生命的最高使命和生命本来的形而上活动”^①。一首诗,一篇小说,一幅画,一支乐曲,之所以动人情怀,为人喜爱,其中涌动着的生命意识,当是首要原因;其境界层次、价值高低、魅力如何,亦往往取决于作者凝铸于作品中的生命意识的性质与程度。

一、何谓生命意识?

在我国当代文艺学领域,许多学者早已注意到生命意识之于文艺创作的重要性,以“生命意识”为关键词的论述也早已频频可见,如文艺作品要“强化生命意识”、“弘扬生命意识”、“重返生命意识”,“论某某作家的生命意识”、“论某某作品的生命意识”等等。但何谓生命意识?尚模糊纷纭。在西方,虽然已有不少相关研究与论述,如叔本华所说的“生存意志”,柏格森所说的“生命冲动”、“意识绵延”,弗洛伊德所说的“本能冲动”、“潜意识”,萨特所说的“自我意识”等等,但他们所关注的,主要还是人类的无意识现象及生命存在本身,而非特定概念内涵的“生命意识”。在我国学术界,常见的看法有:“生命意识是对生命怀有一种强烈的自觉性意识,它表现为对生命自觉地关怀和热爱”^②;“生命意识,即是人类对自我存在价值的反思与认识”^③;“生命意识是指生命个体对自己或对他人的生命自觉认识,其中包括生存意识、安全意识和死亡意识等”^④;“生命意识,也就是人们对生与死的认识”^⑤。这些不尽相同的看法,虽然均有道理,但在笔者看来,都还不够完满具体,尚难以充分体现“生

作者简介:杨守森,山东师范大学文学院教授(山东济南 250014)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“生命存在与文学艺术”(06BZW003)的阶段性成果。

① [德]尼采:《悲剧的诞生》,周国平译,北京:三联书店,1986年,第2页。

② 郝素玲、鲁新轩:《〈大地〉中的生命意识》,《外国文学研究》1997年第1期。

③ 童盛强:《宋词中的生命意识》,《学术论坛》1997年第5期。

④ 曾道荣:《论叶广芩动物叙事中的生命意识》,《文艺理论与批评》2010年第6期。

⑤ 刘景林:《论先秦儒家的生命意识——兼论当代大学生的生命教育》,《内蒙古民族大学学报》2011年第1期。

命意识”应有的复杂内涵。也有的界定令人疑惑,如有学者认为“生命意识即是生命要达到自身目的的企图”。“生命意识就是我们全部的潜在和显现的欲望、全部潜在和显现的动机和全部支配着我们一切行动的实际力量”。按此论断,作者认为诸如血腥的侵略、贪婪的掠夺、卑劣的阴谋诡计等,背后也都潜藏着人的生命意识^①。据此我们当然还可以进一步联想到,诸如一名贪官的贪腐之欲,一名窃贼的偷盗之欲,一名强奸犯的强奸之欲等等,也都可以说是体现了人的“生命意识”。如果这样一些支配了人的邪恶行动的“潜在和显现的欲望”,也都可以被视为“生命意识”的话,这类“意识”与人们通常正面肯定的生命意识之间又是何种关系?对此又该作何评价?

显然,正是由于对“生命意识”把握的含混、理解的纷乱,人们在使用这一术语时,也就常常显得有些随意,所指亦缠绕不清。如“叶梦让我们看到的是新世纪知识女性的主体意识与生命意识”^②;“苓子的主体意识与生命意识逐步觉醒”^③;“‘生命意识’和‘自由的精神’都反对专制”^④;“东汉末年,社会日趋动荡,知识分子朝不保夕,生命意识、自我意识开始抬头”^⑤;张楚“独树一帜的创作充满了强烈的批判意识、死亡意识和生命意识”^⑥。在这些论述中,出现了与“生命意识”并列的“主体意识”、“自由的精神”、“自我意识”、“死亡意识”等等,这些被“与”的“意识”与“生命意识”之间又是什么关系?难道“生命意识”中原本不含有“主体意识”、“自由精神”、“自我意识”、“死亡意识”之类吗?

那么,究竟何谓生命意识?笔者认为,更为合理亦更为完满的理解应该是:具有了意识活动能力的人类,对自我生命存在的感知与体悟,以及在此基础上产生的对人的生命意义的关切与探寻,具体体现为生命体验、生命思考、生命策略与生命关爱等等。从性质上看,又可分为原初生命意识与文化生命意识两个层级。

英国哲学家休谟在《人性论》中,曾这样区分了人类的两类印象,“第一类印象包括全部感官印象和人体的一切苦乐感觉;第二类印象包括情感和类似情感的其他情绪”。前者是“不经任何先前的知觉,而由身体的组织、精力,或由对象接触外部感官而发生于灵魂中的那些印象”。后者则是次生印象或反省印象,“是直接地或由原始印象的观念作为媒介,而由某些原始印象发生的那些印象”^⑦。休谟所说的人类的“苦乐感觉”、“类似情感的情绪”及其反省印象中,实际上即包含着一般所说的生命意识。他所说的第一类印象与第二类印象,亦大致相当于我们这里所说的人类的原初生命意识与文化生命意识。

原初生命意识,即如休谟所说的是人类基于身体组织而产生的“苦乐”之类的生命体验。如饥寒交迫、欲望压抑、活动受阻,都会令人感到生命的痛苦;而吃饱喝足、随心所欲、活动自由,都会令人感到生命之快适。如果仅以此类生命体验来看,人类与动物并无本质区别。一只吃饱了的兔子也会洋洋自得,一只赢得了配偶的鸟儿也会兴高采烈,一条病弱的狗也会因身体不适而无精打采,一条落入网中的鱼儿也会碰撞挣扎。这类与动物无别生命体验,即可谓人类最为原初,亦最为基本的生命意识。这类向往自由与幸福的生命意识,由于源于生命本原,因而也就具有了天然的合理性,得以满足的程度,自然也就成为衡量一个国家、一个时代、一个社会文明程度的重要标志。

文化生命意识,亦如同休谟所说的,是人类具有了理性反省能力之后,以自身的生命体验为基础而产生的意识。这类意识,本质上已是人类文化观念的体现,主要体现在以下三个方面。

一是生命思考。

① 谢嘉幸:《反熵·生命意识·创造》,北京:工人出版社,1989年,第61页。

② 刘思谦:《女性生命潮汐:二十世纪九十年代女性散文研究》,开封:河南大学出版社,2005年,第207页。

③ 樊洛平:《当代台湾女性小说史论》,郑州:河南人民出版社,2005年,第50页。

④ 郭力:《二十世纪中国女性文学的生命意识》,哈尔滨:黑龙江教育出版社,2002年,第18页。

⑤ 单世联、徐林祥:《中国美育史导论》,南宁:广西教育出版社,2011年,第158页。

⑥ 赤潮主编:《流火——最有价值的音乐评论:1979—2005》,兰州:敦煌文艺出版社,2006年,第50页。

⑦ [英]大卫·休谟:《人性论》下册,关文运译,北京:商务印书馆,1980年,第309页。

人的一生,无论如何绚丽多姿、飞黄腾达,也只能在生与死的两极中展开,诚如美国现代精神分析学家弗洛姆所描述的:“人,无论是人类或个人,一旦降临于斯世,便被抛出如本能一样恒常既定的状态,堕入动荡不定、开放无拘的境遇之中,其间仅有一点是确定不移的:过去以及未来的尽头——死亡。”^①在这样的生命过程中,一个人,能力无论如何强大,都无法完全掌控自己的命运,都不可能随心所欲地得享幸福,都随时可能遭遇意想不到的挫折或灾难。正是这样一种生命过程与生命特征,决定了有着理性意识的人类,不能不产生超越了一般动物的恐惧死亡、忧思命运之类意识,以及“人为什么活着”、“人的生命意义何在”、“人死后去了何处”之类关于生命之谜的沉思。

对此,不少学者作出过各种各样的回答。或如中国的老、庄那样,认为人的生命原本就无所谓目的与意义,不过是一个如同花开花落般的自然过程;或如叔本华那样,认为“生存,就像是大自然赐予的‘财产委任状’,造化在适当的时机引诱我们从自然的怀抱投向生存状态,但仍随时欢迎我们回去”,因而死亡本身并不是灾祸,而是“当生存中或自己的努力遭遇难以克服的障碍,或为不治之症和难以消解的忧愁所烦恼时,大自然就是现成的最后避难所”^②;或像宗教信仰者那样,认为死亡只不过是肉体的消失,而坚信灵魂的永恒存在;或如法国思想家帕斯卡尔那样,当意识到死亡就是使“一生短促的光阴浸没在以前的和以后的永恒之中”时,而“极为恐惧”^③;或如马克思主义者所信奉的那样,人生的意义在于创造更为美好的社会制度,“生为共产主义战斗,死为共产主义献身”。正是这样一些思考与回答,构成了属于哲学、宗教学、心理学、政治学等不同学科范畴的生命意识。

二是生命策略。

拥有了理性思维能力的人类,既知死亡是生命最终的必然结局,也就明白缘此而生的慨叹、悲伤、惊恐之类,都于事无补,都没有什么实际意义。以某种姿态面对生命,以某种方式生活于世,才是人生应有的选择。因此,生命策略,也就成为人类观念中更为重要的生命意识。由于对人生目的、生命意义的不同理解,自然也就直接决定了人们对待生命的不同策略。

在实际生活中,最为常见的主要有:一是悟透生死,顺其自然,如同庄子所主张的“知其无可奈何而安之若命”(《庄子·人间世》);如同法国思想家蒙田所主张的,要坦然面对自然法则,“你是怎么来到这个世界的,就怎么离开这个世界吧——你原来从死到达生就是既无感觉又无恐惧的,那么,你也就以同样的方式,从生到达死吧。你的死,是宇宙系统的组成部分,是世界生命的组成部分”^④。二是礼拜诵经,烧香念佛,抑制欲望,积德行善,希图借助“宁愿信其有,不愿信其无”的“天堂”、“西方乐土”之类宗教世界得以解脱。三是以奋进不屈的意志,最大限度地实现自己的生命价值。用《周易》中的话说,就是“自强不息”;用尼采的话说,就是要以“超人”的气概与“强力意志”,“最大限度地提高人的力”,使自己成为自己的主人,设法将人生的悲剧演成壮剧^⑤。用英国哲学家罗素的话说,就是要“藐视命运的奴隶之懦怯的恐惧,崇拜自己亲手所建的灵地;不沮丧于机运的主宰,而从主宰我们外部生活之反复无常的暴虐中,存存心灵的自由;骄傲地蔑视那能在短暂时光中可容他认知或谴责的无意识力量,像一个疲倦而又不屈地,肩负重担的阿特拉斯(Atlas),独自撑持着他以自己的理想所铸造的世界,不顾那无意识力量的蹂躏行进”^⑥。

三是生命关爱。

人的生命,只有一次,死而不能复生。因而,善待自我,珍惜自己的生命,维护自己生命的尊严,让其放射出应有的生命光彩,而不是自贱自弃,亦是生命意识的重要构成。

① [美]弗洛姆:《爱的艺术》,陈维纲等译,成都:四川人民出版社,1986年,第9页。

② [德]叔本华:《爱与生的苦恼》,陈晓南译,北京:中国和平出版社,1986年,第156页。

③ [德]帕斯卡尔:《思想录》,何兆武译,北京:商务印书馆,1985年,第101页。

④ [美]莫蒂默·艾德勒、查尔斯·范多伦编:《西方思想宝库》,周汉林等译,北京:中国广播电视出版社,1991年,第124页。

⑤ [德]尼采:《权力意志》,张念东、凌素心译,海口:海南国际新闻出版中心,1996年,第135页。

⑥ [英]罗素:《罗素文选》,牟治中译,北京:国际文化出版公司,1987年,第12页。

人类是伟大的,不仅珍视自我生命,且能推己及人,推己及物,故而在其文化观念中,也就早已形成了超个人性的大生命意识。这样一种大生命意识,用中国宋代哲学家张载的话说,就是“民吾同胞,物吾与也”(《西铭》);用中国当代美学家宗白华先生的话说,就是能够将“对于人类社会的同情”,“扩充张大到普遍的自然中去”,这样,就会觉得“全宇宙就是一个大同情的社会组织,什么星呀、月呀、云呀、水呀、禽兽呀、草木呀,都是一个同情社会中间的眷属”^①。由这类看法可见,人类的大生命意识,又可分为两个方面:一是关爱他人生命,即不分亲疏贵贱,无条件地维护所有人生命的神圣与尊严。在西方历史上,自文艺复兴以来得以不断弘扬的人本主义,体现的便是这样一种生命意识。二是以超越人类中心主义的襟怀,将关爱之心广施于宇宙万物,尊重一切生命存在的权利。钱志熙先生曾在《唐前生命观与文学生命主题》一书中提出过“宇宙自然大生命观”之说,认为“这种大生命观,本质上是人类生命直觉的扩大化,人类以自身的生命经验为核心来统一宇宙自然,赋予其生命的性质,并且主观地断定宇宙自然真正是一个与人类生命类似、乃至性质完全相同的大生命体”^②。这种“大生命观”,亦可谓“大生命意识”。在目前已成为世界性文化主潮的生态理论中,有学者正是由这样一种“大生命意识”着眼,认为“生态意识等于生命意识,等于绿色意识”^③。

以上只是就生命意识基本内涵而言,实际上,由于生命环境、生命际遇,以及个人文化修养的差异,在不同的生命个体那里,生命意识又是千差万别的,并由此形成了不同的生命个性与人生境界。

二、文艺作品中的生命意识

英国诗人雪莱曾这样谈过自己阅读文学作品的体会:“我们读到当代最著名的作家们的作品时,对于他们字里行间所燃烧着的电一般的生命不能不感到震惊。他们以无所不包、无所不入的精神,度量着人性的范围,探测人性的秘奥。”^④事实上,自然不只是雪莱所说的“当代最著名的作家们的作品”,当我们面对古今中外一切优秀的诗歌、小说、绘画、音乐作品时,均可以感受到这样一种生命能量。如果进一步分析,可以看出,在这样一种与“人性范围”、“人性秘奥”相关的生命能量中,所包含着的正是作家关于生命体验、生命思考、生命策略、生命关爱之类的生命意识。

在向往自由幸福这一最为原初、也最为基本的生命意识层面上,人类与动物虽无区别,但经由物种进化,人类毕竟已超越于动物,而拥有了能够表达自己生命体验的高级方式,文学艺术正乃其中之一。正是借助这种方式,人类会倾诉自己的欲望,会宣泄自己的痛苦,会吟唱生命欲望得以满足的快适与欢欣。中外文艺理论史上,许多产生了重大影响的见解,如中国汉代何休所说的“男女有所怨恨,相从而歌。饥者歌其食,劳者歌其事”(《公羊解诂》);唐代韩愈所说的“不平则鸣”;奥地利心理学家弗洛伊德所说的文学艺术乃性本能的升华;日本学者厨川白村所说的文艺乃“苦闷的象征”等等,即是着眼于此的。就文学艺术与生命意识之间的密切关联而言,这类看法是很有道理的,至少是符合许多作品实际的。比如一位酒足饭饱之后的诗人,才有可能写出“野花路畔开,村酒槽头榨。直吃的欠欠答答。醉了山童不劝咱,白发上黄花乱插”(卢挚《沉醉东风·闲居》)之类表达生命欢畅的曲词;一位饱受性压抑煎熬的小说家,才会像郁达夫那样,借助于“他面上的筋肉,都发起痉挛来了”,“他的眼睛同火也似地红了起来。他的上腭骨同下腭骨呷呷的发起颤来。他再也站不住了”(《沉沦》)之类的人物描写,来宣泄自己生命压抑的痛苦;一位面临战乱或身处战乱的画家,才会像毕加索的《格尔尼卡》、林风眠的《人类的痛苦》之类作品那样,通过惨烈可怖的场景,表现出生命的悲哀、颤栗与惊恐。

① 宗白华:《美的散步》,合肥:安徽教育出版社,2000年,第100-101页。

② 钱志熙:《唐前生命观和文学生命主题》,北京:东方出版社,1997年,第111页。

③ 刘湘溶:《生态文明论》,长沙:湖南教育出版社,1999年,第58页。

④ 伍蠡甫主编:《西方文论选》下册,上海:上海译文出版社,1979年,第56页。

人类与动物的重要区别还在于,拥有了想象力与联想力。缘此能力,人类向往自由自在、安康幸福之类的生命意识,除了直接的内在生命体验之外,还可由外在物象引发。比如会像杜甫那样,在鸟兽虫鱼那儿感受到生命自由的欣悦,写出“自去自来梁上燕,相亲相近水中鸥”(《江村》)之类悠然快适之作;会像齐白石那样,在一只草虫、一只小鸡身上传达出生命的安逸与自得;或像龚自珍那样,由遭到摧残的花草树木体验到生命的痛苦,写出名垂史册的《病梅馆记》。林语堂曾谓:“试想一枝梅花的姿态,它是何等自在,何等天然的美丽,又何等艺术的不规律!清楚而艺术地懂得这一枝梅花的美,即为懂得中国艺术的性灵说的原理。这一枝梅花就令剥落了枝上的花朵,还是美丽的,因为它具有生气,它表现一种生长的活力。”^①几枝兰草、一截树枝、数茎残荷,之所以常常会成为中国绘画艺术中的主体审美构图,正是因了林语堂所说的其中涌动着“生气”、“活力”之类生命意识。另如,在中外诗文中,时见颂春悲秋之作,显然亦是与“春之为令,即天地交欢之候,阴阳肆乐之时”(李渔《闲情偶寄·颐养部》),“阴意出地,始杀万物”(《历书》)之类的不同季节特征带给人的生命联想有关。

由于人知道必然会死亡,且明白死亡就是肉体的永恒消失,故而关于人何以会死亡,死亡之后去了何处,如何才能逃避死亡之类的思考,也就成为古今中外许多文艺作品中最为动人心魄,也最具永恒意味的生命意识。如陀思妥耶夫斯基的《卡拉玛佐夫兄弟》、贝多芬的《D调庄严弥撒》、米开朗基罗的《最后的审判》等经典作品,殊为动人心魄之处即在于希求在上帝的怀抱中获得永生的生命意识。中外文学史上的许多神话传奇之作,虽荒诞不经,却一直为人耽读,亦主要是因为其中那些或得道成仙,或死而复生的英雄,满足了人类对生命不死的向往。在中外文学史上累累可见的“前头都等待着不可避免的时刻:光荣的道路无非是引导到坟墓”(托马斯·格雷);“一死生为虚诞,齐彭殇为妄作”(王羲之《兰亭集序》);“孤魂游穷暮,飘摇安所依”,“人生自有命,但恨生日希”(孔融《杂诗》其二)之类悲凄哀叹的诗文,实在不利于催人奋发,激励人生,也无助于历史前进,之所以为人喜爱,亦主要是因其追索死亡之谜,能够引人共鸣的生命意识。

在对生命意义的思考、探寻方面,我们常常会看到以下几类作品最为醒目:一是如古罗马的维纳斯雕像,汉乐府《陌上桑》中所描写的罗敷,曹植《美女篇》中所描写的“顾盼遗光彩,长啸气若兰”的“美女”那样,歌颂生命本身的高贵与美好。二是像李白放声歌唱的“且放白鹿青崖间,须行即骑访名山。安能摧眉折腰事权贵,使我不得开心颜”(《梦游天姥吟留别》)那样,鄙弃生命的萎缩与颓靡,向往生命的自由、活力与创造。三是像莎士比亚的《哈姆雷特》、雨果的《悲惨世界》、托尔斯泰的《复活》那样,通过对哈姆雷特、冉阿让、聂赫留朵夫之类人物形象的塑造,歌颂人世间那些原本品行高洁者,或弃恶从善者,或为人类文明作出了某方面贡献的仁人志士,以张扬人类应有的生命价值。

在生命策略的选择方面,常见的作品形态有:或如歌德的《浮士德》、拜伦的《唐璜》、罗曼·罗兰的《约翰·克利斯多夫》、普希金的《自由颂》、罗丹的雕塑《行走的人》、曹孟德的《步出夏门行》那样,以昂然不屈的姿态面对人生;或如陶渊明宣称的“纵浪大化中,不喜亦不惧”(《形影神·神释》),以超然的生命智慧,面对时光的催迫与生老病死;或以直言不讳的口吻,宣扬“人生得意须尽欢,莫使金樽空对月”(李白《将进酒》)。从人生态度来说,这后一种“及时行乐”的生命意识,也许不够高尚,不够积极,但却正是因其对普遍性生命意识的传达,亦能在历史的长河中引发久远的共鸣。

关爱生命,赞美生命,悲悯生命的苦难与不幸,痛恨对生命的摧残与杀戮,亦是文艺作品激动人心的魅力之源。在诸如《荷马史诗》中的阿喀琉斯、赫克托耳,埃斯库罗斯笔下的普罗米修斯,拉伯雷笔下的卡冈都亚、庞大固埃,拜伦笔下的“拜伦式英雄”曼弗雷德、唐璜,海明威《老人与海》中的圣地亚哥等著名文学人物身上,放射出来的便正是人类英勇顽强、刚健不屈的生命光彩。在狄更斯的《艰难时世》、左拉的《萌芽》、契诃夫的《万卡》、鲁迅的《祝福》等中外小说名著中,在令人惊心动魄的“彼苍者天,歼我良人。如可赎兮,人百其身”(《诗·秦风·黄鸟》),“可怜无定河边骨,犹是春闺梦里人”

① 林语堂:《艺术家生活》,季羨林主编:《百年美文·闲情雅趣卷》,天津:百花文艺出版社,2010年,第31页。

(陈陶《陇西行》)之类诗篇中,在令人过目难忘的罗丹的雕塑《老妓》中,涌动着的正是作者悲悯生命惨遭毁损与杀戮的沉重情怀。在蒲松龄的《聊斋志异》中,那些本应是阴森可怖的妖魔鬼怪世界,之所以令人迷恋,重要原因亦在于:在诸如或是鬼魂或是狐女化身的婴宁、娇娜、聂小倩、青凤等人物身上,散发出来的是可亲可近可爱的人间生命的气息。另如薄伽丘的《十日谈》、D. H. 劳伦斯的《查泰莱夫人的情人》等作品,虽因涉嫌淫秽而遭到过查禁,亦终因其对人的正常生命欲望的肯定,对人类美好生命状态的向往,对压抑生命的社会现实的反抗之类强盛的生命意识,而得享文学经典之誉。

三、文学艺术家的生命意识

生命意识,自然是每个正常人都有的,但在有成就的诗人、作家、艺术家那里,通常要比一般人更为强烈,也更为宏阔。与之相关,他们才创作出了能够超越一般人的生命体验与感悟,能够振奋人的生命活力,打动人心的作品。而文学艺术家这样一种超常的生命意识,又是如何生成的呢?

其一,与生命素质相关。

就其生命存在本身而言,作为人类社会一员的诗人、作家、艺术家并不比任何人高级;就其整体性的生命素质来看,他们在某些方面甚至远不如其他社会群体。如在精打细算方面,可能不如企业家、经济学家;在沉着冷静方面,或许不如医生、律师;在胆识与谋略方面,可能比不上政治家、军事家。但在他们的生命结构中,另外一些素质则往往更为强盛,如情感更易激动,感觉更为敏锐,想象特别活跃等等。正是这些素质,会形成他们卓然不同于其他社会群体的生命意识。

面对纷纭世相,一般人可能习焉不察,无动于衷,一位诗人、作家、艺术家,则会为之激动不已。叶落花开,风嘶鸟鸣,都会引起他们心灵的惊喜或颤栗。例如在一般人的视野中,经由人工修剪的盆梅,会更具观赏价值,而清代诗人龚自珍,从中感受到的则是生命遭到摧残的痛苦,竟“泣之三日,乃誓疗之”,并为此写出了著名散文《病梅馆记》。文中虽别有深意,但其创作动因,无疑是源于生命痛苦之体验。面对死亡之类的人生悲剧,虽然人皆会有恐惧与痛苦,但在一般人那里,往往很快会为日常生活所冲淡,而在敏感的诗人、作家、艺术家那里,情况就不同了,由此而引发的对生命死亡的恐惧,会在心灵中留下久远的震撼,并内化为一种强烈的心理能量,影响其创作。如列夫·托尔斯泰九岁丧父时体验到的痛苦,竟致使他在此后的一生中,每当意识到死亡的威胁时,就会全身痉挛,尖声叫喊。奥地利作家茨威格正是由此着眼,认为在托尔斯泰的作品中之所以会看到“一种像巨人反抗宙斯那样的生死搏斗”,根源即在于“托尔斯泰对死的恐惧像他的生命活力一样,是超过常人的”^①。

人类社会文明的本质是秩序与规范,而秩序与规范,毕竟又是对向往自由的个体生命的限制。对此,一般人也早已经由潜移默化的文化规训而浑然不觉,听之任之。而在诗人、作家、艺术家的生命人格中,似乎更多地保留了原初性的向往自由的生命冲动,有着对生命遭到压抑的更为敏感的痛苦体验,而不时有反叛之举。他们,大多小时候就不是循规蹈矩的父母心目中的好孩子、俯首帖耳听命于老师的好学生;成人后,更是喜欢特立独行,率性而为。美国认知与教育心理学家戴维·N·帕金斯曾有是论:“创造性的艺术家是一些不关心道德形象的放浪形骸者;而创造性的科学家则是象牙塔中冷静果断的居民。”^②其论虽不无偏颇,但在诗人、作家、艺术家的生平资料中,我们的确可以更多看到诸如“少无适俗韵,性本爱丘山”的陶渊明,“天子呼来不上船,自称臣是酒中仙”(杜甫《饮中八仙歌》)的李白,自小即桀骜不驯、放达不羁的雨果、拜伦、巴尔扎克、海明威、王羲之、米芾、徐渭、傅山等这样一些有着不同于常人的生命意识者。中外文学艺术史上的许多个案可以证明,一位秉性冷漠、感觉迟钝者,一位逆来顺受、委曲求全者,是不大可能成为优秀的诗人、作家、艺术家的。

① [奥]斯台芬·茨威格:《描述自我的三作家:卡萨瓦诺、司汤达、托尔斯泰》,关惠文译,北京:华夏出版社,2004年,第157、158页。

② [美]阿恩海姆等著:《艺术的心理世界》,周宪译,北京:中国人民大学出版社,2003年,第246页。

其二,与人生处境相关。

人,是一种社会性存在,其生命意识的强弱,又与个人际遇、身份地位之类的人生处境相关。一般来说,一位饱经人生磨难,历尽人生坎坷者,才会对生命有着更为深切的体验,才更易产生对生命意义的思考与探寻。故而我们在中外文学艺术史上可以看到,许多卓有成就的诗人、作家、艺术家,亦往往是经受过更多的人生苦厄者。他们,或如但丁、雨果、索尔仁尼琴等人那样,曾因追求独立自由而遭到专制当局的迫害而背井离乡;或如拜伦、司各特、陀思妥耶夫斯基那样,因身体残疾而更为痛切地体验到了人间的冷暖;或如蒲松龄那样因屡经科场失意而郁闷终生;或如曹雪芹那样经受过繁华梦碎的心灵伤痛。出之于他们之手的《神曲》、《悲惨世界》、《古拉格群岛》、《唐璜》、《艾凡赫》、《卡拉玛佐夫兄弟》、《聊斋志异》、《红楼梦》等,之所以更具人生震撼力,凝铸其中的源于作家人生处境的痛恨生命摧残、悲天悯人、渴望自由之类的强烈生命意识,当是深层原因。

与之相反,一位安享富贵、志得意满、人生畅达者,是难以产生强盛生命意识的,是难以写出优秀作品。这种情况,尤其见之于拥有了一定的政治权势与官位者。他们,即使感兴趣于文学艺术,也会因与权势、官位相关的国家、政治团体、阶级等其他社会意识的框拘,而弱化了个人生命意识,使之难以有大的作为。往往会如宋代的杨亿、刘筠、钱惟演,明代的杨士奇、杨荣、杨溥等“西昆体”与“台阁体”诗人那样,写出的多是粉饰太平,无病呻吟之作。他们,即使原本极具才华,也会因外在环境对个人生命意识的迫压而拘束乃至窒息其艺术生命。如在20世纪后半期的中国文坛上,时值创作盛年的茅盾,之所以再也未能写出像样的作品,恐即是与文化部长身份所承载的国家意志遏制了作为一名作家所需要的个体生命意识有关。在当今中国文坛,亦不乏这样的现象:一些原本写出了优秀作品的作家,身居官场之后,创作遂大受影响,或水平呈下降之势,或基本上停止了创作。

正因为身份地位以及集团的、阶级的意识形态之类会危及创作所需要的个体生命意识,在中外文学艺术史上,我们会看到,那些志向高远的诗人、作家、艺术家,为了保持自我生命意识的活跃,往往会设法有意识地挣脱某种身份处境的束缚。或如中国当代作家李锐、张石山那样,决然辞去省级作协副主席职务,远离官场;或如中国现代文学史上的沈从文、徐志摩、萧军那样,坚守边缘性的文化立场,独立于主流性的社会组织;或如法国画家高更、美国作家梭罗那样,避居蛮荒,远离红尘。

其三,与文化人格相关。

即使有着类似的生命质素及人生处境,不同诗人、作家、艺术家的生命意识,亦会有强弱之别,大小之分。这表明,与个人主体修养相关的文化人格,亦在影响其生命意识。以实例来看,那些有着刚健强盛、博大宏阔的生命意识的作品,亦每每是出之于有着深邃文化视野与卓尔不凡的文化人格者。如巴尔扎克,正是基于“人性非恶也非善”这样的哲学信念,才使其《人间喜剧》中深隐着“兽性借一道浩瀚的生命之流涌进人性里面”之类对人类生命之谜的揭示^①;前苏联作家索尔仁尼琴,也正是基于要“对世界的创伤负起责任”这样一种超自我、超时代、超国度的文化襟怀^②,才能在《古拉格群岛》中,令人震撼地剖析了自己生命中亦流动着的“狼性”血液,更为深刻地揭示了人间灾难之源;中国的李白、法国的雨果、俄罗斯的普希金、意大利的贝多芬等这样一些世界一流的诗人、作家、艺术家,也正是以其鄙弃世俗,不肯屈从权贵,向往独立人格的文化精神,才使其作品中喧腾着奋进不屈、狂傲不羁的生命意识。丹麦著名文学史家勃兰兑斯在《十九世纪文学主流》中曾经分析道:英国诗人拜伦、雪莱的作品中,之所以有着超过华兹华斯、骚塞等人狂放不羁、波澜浩阔的生命气势,重要原因之一即在于:与圈定了专属领地,固守着英国人立场的华兹华斯、骚塞不同,拜伦、雪莱不仅有着超民族的文化视野,而且,拜伦能够将高山、天空和大海视为“是他自身的一部分,而他也是它们的一部分”,能够将自然万物视为都是“不灭的爱”;雪莱也能把他的自我扩大到足以拥抱全宇宙,能“以他灵魂的慧

① 伍蠡甫主编:《西方文论选》下册,第169、166页。

② 宋兆霖主编:《诺贝尔文学奖文库》(授奖词与受获奖演说卷)下册,杭州:浙江文艺出版社,1998年,第39页。

眼看见有灵魂的星球旋转在太空”^①。显然,正是缘于这样的宇宙情怀与博大的文化人格,他们的作品中才涌动着更为震撼人心的“大生命意识”。

除了上述个人性的因素之外,我们还注意到,文学艺术家整体性的生命意识的活跃程度,以及相关创作成就,又与时代的政治、思想、文化环境相关。如在欧洲的中世纪,由于宗教神学对人类生命的压抑,文学艺术所需要的生命意识,以及相关的创作生机,也就被抑制了。自文艺复兴开始,随着社会环境的变化,生命意识得以重新喷涌,才导致了不断兴盛的文艺浪潮。中国的唐代之所以生命意识活跃,形成了群星灿烂的诗歌盛世,当与身为朝廷命官的白居易可以无所顾忌地大写讽谕诗、可以在《长恨歌》中讥讽本朝先皇唐玄宗这样开明大度的政治环境不无关系。中国的“五四”时期,之所以出现了至今仍为人向往的新文学繁荣一时的局面,无疑亦与当时可以“我手写我口”、“写我心”,可以率性而为,自由表达生命意识的社会文化环境相关。

事实证明,在一个掩抑真诚,言不由衷,连小学生的作文中都充斥着虚泛政治概念的文化环境中,是不利于生成真正个性化的生命意识的,当然亦是不利于文学艺术真正兴盛发展的。至于像中国的“文革”时期那样,在戒律森严、动辄得咎、稍有不慎就有可能陷入灭顶之灾的社会环境中,诗人、作家、艺术家们大概也只能存在设法自保之类本能限度的生命意识了。在这样一种情况下,真正的文艺创作,也就不可能存在了。

四、文艺创作中的生命意识

由阅读经验可知,一首诗,一幅画,一支乐曲,一件雕塑,不论多么简单,多么粗糙,只要是源于内在生命意识,就会有动人之处,正是在这个意义上,黑格尔曾将人的“幻想”与天上的“太阳”加以比较,认为即使一个没有什么意义的无聊幻想,由于可以见出人类的心灵活动与自由,“也就比任何一个自然的产品要高些”,与之相比,甚至太阳,也可以不“作为美的东西来看待”了^②。黑格尔的意思是说,太阳虽是伟大的宇宙精灵,施惠万物,但作为客观存在的星体,本身是不自由的,而幻想则是人基于个人自由的生命意识活动,因而会不自觉地从中体味到自我生命存在的喜悦。黑格尔的这类论述,有助于我们更为清楚地认识人类文艺创作活动的特征,即从根本上说,是一种源于自我生命意识的精神创造。在某一诗人、作家、艺术家的创作过程中,当然亦不排除会有另外一些实利性动机,但这些动机,也只有基于真切的生命体验,才能获得创作的成功。文艺作品之所以又有境界高低、价值大小之别,诗人、作家、艺术家投入其中的生命意识的性质与程度,又必会是重要原因。具体来说,在文艺创作过程中,生命意识的重要作用,可由以下三方面看出。

第一,只有投入生命意识,文艺作品才能成为“生命活体”。

尼采曾这样指出:“审美状态仅仅出现在那些能使肉体的活力横溢的天性之中,第一推动力永远是在肉体的活力里面。清醒的人、疲倦的人、精疲力尽的人、干巴巴的人(例如学者)绝对不能从艺术中感受到什么,因为他没有艺术的原动力,没有内在丰富的逼迫——谁不能给予,谁也就无所感受。”^③尼采这里讲的是艺术审美状态的特征,在艺术创作过程中同样如此:一位因生命活力不足,或过于理性、过于功利而缺乏内在生命体验者,亦难以从事有效的艺术活动。一些表面看来似无区别的写写画画,之所以会有艺术与非艺术之别,其内在界点亦在于:有无生命意识的投入。

比如同是绘画,为什么街头广告、宣传画、植物学图谱等不是艺术,而达·芬奇的《蒙娜丽莎》,齐白石笔下的花鸟虫鱼才是艺术?原因即在于,前者的产生过程,要受制于某些功利性的外在要求,作

① [丹麦]勃兰兑斯:《十九世纪文学主流》第四分册《英国的自然主义》,徐式谷、江枫、张自谋译,北京:人民文学出版社,1997年,第362、283页。

② [德]黑格尔:《美学》第一卷,朱光潜译,北京:商务印书馆,1982年,第4—5页。

③ [德]尼采:《悲剧的诞生》,第351页。

者难以注入个人性的生命意识,后者则不同,其过程,会如同我国当代著名画家吴冠中所体会到的:“我画的树,是人,我尤其爱画落叶的树,那是裸体的人,更见筋骨,更美,赤裸裸的美。我画树之群,着眼点是顾盼缠绵,树际关系,人际关系。……我画山,北国的峰峦或江南的丘陵,所见也是伏卧、跃起、奔泻、拥抱、追逐等等的形象意识。我在云南玉龙山麓的工棚里住了一周,困雨,日夜守候,苦待雪山在云雾中露面,终于在一个夜晚云散月明,洁白的玉龙显现了,我惊呼终于见到了苏珊出浴。”^①可见,在画家那里,笔下景物,原本就是作者自我生命意识的体现,而在广告画、宣传画、植物学图谱中,则是难以见出吴冠中所说的视树木山峦为人的生命意识的。

同样是写字,中国的书法之所以成为艺术,亦是因其书写过程中,书家的目的已不仅是写字,而更是“一”画当如千里阵云,“、”画当如高峰坠石,“丨”画当如万岁枯藤(卫铄《笔阵图》)之类生命活力与生命体验的宣泄;是“龙跳天门,虎卧凤阙”(萧衍《古今书人优劣评》),“飘若浮云,矫若惊龙”(《晋书·王羲之传》)之类生命气势与生命力度的表达;是张怀瓘在《书断》中论及草书时所指出的“偶有不连,而血脉不断;及其连者,气候通其隔行”之类生命神采与生命气韵的呈现。

同是写人记事,何以本系虚构的小说反倒要比以“真实”为要则的通讯报道更具引人入胜的魅力?同样是因为,在小说中,作家可以凭其生命意愿,将自己喜怒哀乐之类的生命体验,凝铸于笔下的事件与人物。通讯报道则因其重在传达客观信息,无需记者自我生命意识的充分投入。正因生命意识之强弱,乃至有无,文学作品中的人物会栩栩如生,动人心魄,通讯报道中的人物则往往不过是符号性的信息载体,难以激起读者的情感波澜。

在古今中外文学艺术史上,那些真正优秀的作家、艺术家,在创作过程中,正是注重从生命意识出发,而不是从政治、道德、科学之类其他意识,或金钱、美女、名誉之类欲求出发。是将创作视为生命活动本身,而非达到别的目的之手段。如福楼拜主张为“写作而生活”,而不是“为生活而写作”^②。卡夫卡曾在日记中写道:“我将不顾一切地、无条件地进行写作,这是我为自身的生存所进行的战斗。”^③中国作家史铁生说:“写作就是要为生存找一个至一万个精神上的理由,以便生活不只是一个生物过程,更是一个充实、旺盛、快乐和镇静的精神过程。”^④显然,正因为源于自己的生命意愿,而不是听凭于外力,文学艺术史上的许多优秀作品,才如同德国哲学家卡西尔所说的那样,成为“我们内在生命的真正显现”^⑤。

自然,在文学艺术史上,亦不乏从政治之类社会意识出发而大有成就者,如在中国文学史上创作了《窦娥冤》的关汉卿,创作了《卖炭翁》之类讽喻诗的白居易,创作了《桃花扇》的孔尚任,创作了《狂人日记》、《阿Q正传》的鲁迅等等;在外国文学史上,在雨果、巴尔扎克、拜伦、奥威尔、萨特、索尔仁尼琴等许多卓有成就的诗人、作家的创作动机中,也都不无强烈的政治意识。但这些作家的政治动机与政治意识,亦是由对窦娥、卖炭翁、阿Q、冉阿让、鲍赛昂夫人这样一些生命个体的关爱与怜悯之类生命意识为基础的。此外,这些作家政治动机的形成,有一个重要前提,这就是:源之于个人生命意志的自由选择,而不是听凭于其他外力。在此前提条件下,其政治之类社会意识也就与他们的生命意识融为了一体。其政治追求,实际上也就成了他们自己的生命追求。事实上,一位真正的作家、艺术家,一旦被剥夺了这样一种源于个人生命意志的自由选择,其创作乃至自身生存就会出现危机。前苏联著名作家法捷耶夫的自杀,便显然是与这种自由的丧失有关。他曾在自杀之前的绝笔信中写道:“我看不到继续生存下去的可能性了,我为之献出终生的艺术已被那些专横跋扈而又不学无术的党的领导人毁了,而现在已不可能弥补了。”“文学这是最最神圣的东西,它已被官僚们和人民大众中

① 吴冠中:《纪事记思》,《文艺研究》1991年第4期。

② [秘鲁]马里奥·巴尔加斯·略萨:《给青年小说家的信》,赵德明译,上海:上海译文出版社,2004年,第11页。

③ 叶廷芳:《现代艺术的探险者》,广州:花城出版社,1986年,第183页。

④ 史铁生:《自言自语》,广州:广东旅游出版社,1992年,第117页。

⑤ [德]恩斯特·卡西尔:《人论》,甘阳译,上海:上海译文出版社,1985年,第215页。

的败类所践踏。”“作为一名作家,我的生命失去伟大意义。”^①

长期以来,在我们的文学艺术领域,应该总结的教训正是:压抑了诗人、作家、艺术家源于生命意志的自由选择,让政治、革命、爱国、道德、主旋律之类意识凌驾于生命意识,统辖了生命意识,乃至湮没了生命意识。在我们的现当代文学史上,之所以少见具有世界性影响的作品,之所以长期存在为人诟病的概念化、苍白化、工具化、宣传化之类弊端,莫不与此有关。

在人类社会生活中,不论何人,虽有因时代、民族、性别、社会角色、政治身份之别而决定的文化观念、政治信仰之类的区别,但其生命意识,是有共通性的。因此,在具体创作过程中,投入的生命意识越强,其作品才越有可能震撼人心,才会具有更高也更为普遍的价值与意义。在中国现代文学史上,“五四”时代的文坛之所以风起云涌,深入人心,成就突出,即与在时代思潮启蒙下,诗人、作家们充分觉醒了人类共有的向往自由的生命意识有关。以绘画来看,世界上不知有多少以女性人物为主体形象的作品,何以达·芬奇的《蒙娜丽莎》最具永恒性的迷人魅力?亦显然是因其“永恒的微笑”中隐含了更多人类生命的秘密,闪耀着更为强烈的生命光彩。正如一位西方作家所评论的:“没有一位艺术家曾经如此出色地表达了女性的本质,温柔和献媚,端庄和隐秘的感官享乐,所有冷漠心灵的神秘性,沉思的大脑,一种克制的,不表露任何喜悦神采的个性。”^②在中国书法史上,王羲之的《兰亭集序》、怀素的《自叙帖》,之所以最为高贵,得“天下第一行书”、“天下第一草书”之誉,亦主要是因其中有着最为超逸、潇洒、率真的生命意识。另如在颜真卿的书法作品中,匆匆草就的《祭侄文稿》,倒比其他精心之作更为后人称赏,显然亦是因其线条笔墨中涌动着更为强烈的生命意绪。

在我国20世纪文学史上,不乏这样的现象:不少诗人、作家最高水平的代表作,往往是其处女作或早期之作,如郁达夫的短篇小说《沉沦》、曹禺的戏剧《雷雨》、臧克家的诗集《烙印》等等。时间已证明,许多长期被视为思想不够进步、政治上不够革命,甚至被视为落后、反动的诗人、作家,如沈从文、徐志摩、张爱玲等,其文学成就就要远超过蒋光赤、田间、李季、柯仲平这样一些长期被称颂为进步的革命诗人、作家;一些被肯定为思想进步了的诗人、作家,进步之后的作品质量反倒下降了,如投奔革命圣地延安之后的何其芳、艾青等人,其诗歌成就,就已无法与以前相比了。这些现象,亦可从生命意识角度予以分析。上述问题的症结或许正在于:与年轻时代尚未受到更多外在因素影响的心态有关,在郁达夫的《沉沦》、曹禺的《雷雨》、臧克家的《烙印》之类早期作品中,无疑涌动着更为强烈的苦恼、悲哀、怜悯、恐惧之类本原性的生命意识;与那些更多服从于外在理念而创作的革命诗人、作家相比,那些没怎么受外在观念影响的诗人、作家,注重的恰是能够构成文学之真正感动力的生命体验、生命思考之类;而那些被认为思想进步者,由于其创作过程受到了更多外在因素的支配,这自然会弱化其作品中的本原生命意识,从而影响其更能动人情怀的生命意蕴。

由于生命机制、生活环境、生命经验的差异,每个人的生命存在又是独特的,因而,一位诗人、作家、艺术家,只有从个人性的生命体验出发,其作品才会有个性化的意趣与风味。《红楼梦》之所以超绝于一般的才子佳人之作,即是因其与一般的才子佳人之作不同,在作品中那些各具生命特征的男男女女身上,凝铸着的正是经历过繁华梦碎的作者对生命际遇的无奈,对生命因果的思考,对生命压抑的痛苦之类的独特生命体验。中国当代作家史铁生,正是基于残疾人的生命体验,在《命若琴弦》、《山顶上的传说》、《原罪》、《我之舞》、《我与地坛》等作品中,才有了大不同于同时代其他作家,而独具个性的关于人生苦难与不幸的孤独之思,以及对命运的探问与理解等等。在达·芬奇的画作中,“永恒的微笑”不仅见之于《蒙娜丽莎》,也见之于《圣安妮夫人和孩子》等其他作品,从而形成了达·芬奇独特创造性的重要标志之一。关于达·芬奇这一个性特征的形成,弗洛伊德在《列奥纳多·达·芬奇和他童年时代的一个记忆》一文中,曾由“性压抑”角度进行过分析,其相关见解,是有一定道理的:

① 陈辽等主编:《中外名作家自杀之谜》,北京:中国华侨出版公司,1991年,第131页。

② [奥]弗洛伊德:《论文学与艺术》,常宏等译,北京:国际文化出版公司,2001年,第154—155页。

由于达·芬奇是私生子,三五岁时不得不离开生母,为继母抚养,因此有着对女性的更为复杂的生命体验。达·芬奇画中人物神秘莫测的“微笑”,正是源于画家本人有过的这样一种独特生命体验。

不惟作品内容,相关艺术形式的个性创造,同样与生命意识的倾心投入有关。俄裔法国艺术理论家康定斯基曾经指出:“凡是由内在需要产生并来源于灵魂的东西就是美的。”“如果一个‘艺术家’没有内在需要而袭用别人的形式,那么创作出来的就必定是一件没有生命力的、僵化的赝品。”^①事实正是如此,在文学艺术史上,许多为人类贡献了新的艺术形式的诗人、作家、艺术家,都莫不是凭依生命意识的驱遣,率性而为的结果。中国唐代大诗人李白,其作品中汪洋恣肆的笔调,离奇夸张的想象,绝非效仿他人可致的,而只能是源之于他本人骨子里所具有的“气岸遥凌豪士前,风流肯落他人后”(《流夜郎赠辛判官》)的生命个性。同理,正是基于桀骜不驯的生命个性,明代大画家徐渭,不肯墨守陈规,敢于睥睨前贤,随意挥洒,才在花鸟画的水墨大写意方面,开启了一代画风。荷兰杰出画家凡·高,画作中那独具个性的灰蓝、枯黄色调,那树木、麦田、果园、葵花的扭腾盘旋之状,亦非刻意为之,而是与病态相关的内在生命激情喷涌的产物。康定斯基还曾依据生命内在需要之于文艺创作的重要性,这样尖锐地批判过人类既有的艺术教育体制的缺陷,认为美术学院毫无疑问是糟蹋儿童才能的场所,“即使最伟大的天才,也会或多或少地在这方面被学院磨灭几分,而那些天赋较差的儿童,则会成百上千地遭到扼杀。一个受过学院教育而天赋一般的人的特点在于:他虽然学得了一些带有实用目的的技法,但却失去了聆听内在共鸣的能力。这种人虽然会画几幅‘正确的’图画,但这些图画都毫无生气”^②。这话说得或许有点儿绝对,但许多事实可作为康定斯基这类见解的注脚:世界上那些卓有成就的诗人、作家、艺术家,极少是经由学校的专业教育培养出来的。

第二,只有投入辉煌的生命意识,文艺作品才会具有更高的价值。

生命是可贵的、神圣的,从理论上讲,人类所有正常的生命本能都应得到尊重。关于生命的一切意识,也都应允许体现在文艺作品中。即如一幅春宫画、一部色情电影、一部《肉蒲团》之类的色情小说,缘其毕竟是人的生命意识的呈现,可以激发人的生命活力,有的甚至不无一定审美价值,亦自有其存在的理由。但人类的本能毕竟又是动物性的,因而对其与之相关的生命意识,又不能不施以文明尺度的规约。同理,文学艺术之于人类的意义,亦绝不限于生命激发、审美愉悦之类,还应有更高形态的文化追求。一切生命意识固然都能体现于文艺作品,但文艺作品的价值毕竟又有高下之分。因此,要成为一名真正伟大的诗人、作家、艺术家,就绝不应停留于一般性的生命意识,还应站在人类文明与进步的历史高度,以超越性的目光,张扬能够纯化人心、提升人性的辉煌生命意识。

感官性的体验,固然是文艺创作所必需的最为基本的生命意识,但与之相比,对生命之谜、生命意义的形而上体悟,将会更为深刻而久远地激动人类的心灵。如达·芬奇的《蒙娜丽莎》,不仅因其生命本身的光彩而动人心魄,同时,那神秘莫测的“微笑”,又给人以超然面对人生的永恒诱惑与启迪。法国画家库尔贝那幅如特写镜头般展现了女性阴部的画作,亦正因《世界的起源》之形而上命题对本能生命意识的纯化与提升,不仅不给人淫秽之感,反而给人以圣洁崇高的生命震撼。

在宇宙万物中,人类是伟大的,又是复杂的,虽然“恻隐之心,人皆有之”,但又不乏自私与残忍。人的生命欲求,固然是人类社会前进的本原动力,但如果任其泛滥,则势必会使人类社会陷入灾难。文学艺术,自然不具备直接遏制之力,但却可以通过对卑劣人性的否定,对高贵、善良、美好的生命意识的张扬,促进人类文明的进步。在雨果的《巴黎圣母院》、托尔斯泰的《复活》、曹雪芹的《红楼梦》等这样一些世界文学名著中,无一不渗透着这样一种辉煌的生命意识。

人生苦短的慨叹,命运莫测的呻吟,可以催人泪下,固然可以给人以心灵抚慰,但无论对某一生命个体,还是对整个人类社会而言,亦更需要尼采所主张的将人生悲剧演成壮剧的“超人”精神。如

① [俄]瓦西里·康定斯基:《论艺术的精神》,查立译,北京:中国社会科学出版社,1987年,第70、88页。

② [俄]瓦西里·康定斯基:《论艺术的精神》,第90页。

歌德的《浮士德》、拜伦的《唐璜》、罗曼·罗兰的《约翰·克利斯多夫》、普希金的《自由颂》、罗丹的雕塑《行走的人》；曹操的“老骥伏枥，志在千里”（《步出夏门行》）、李白“长风破浪会有时，直挂云帆济沧海”（《行路难》）、杜甫“会当凌绝顶，一览众山小”（《望岳》）、苏东坡“竹杖芒鞋轻似马，谁怕？一蓑烟雨任平生”（《定风波》）之类，之所以在文学艺术史上闪耀着更为夺目的光辉，便是因为其中洋溢着更为辉煌的生命意识。

第三，只有投入大生命意识，文艺作品才会达到更高的精神境界。

中外文学艺术史上的许多个案证明，一位作家、艺术家，只有立足于自己的生命体验，捕捉生命意识，又能以超越性的襟怀，以大生命意识的视野，透视人性，观照人生，体察万物，如同王国维所说的“入乎其内，出乎其外”，才能创作出境界最为高超，具有久远而又强劲的生命活力的作品。这种大生命意识视野与超越性襟怀常常表现在：

首先，不是以政治的、道德的、法律的尺度，对笔下人物予以是非好坏的简单判定，而是基于对生命的关爱与体悟，探析人性的奥秘，揭示人生的复杂，以有助于人类文明的进步。比如同是监狱生活题材的作品，前苏联作家索尔仁尼琴的《古拉格群岛》，之所以要比中国当代文坛上出现的同类题材的“大墙文学”更具灵魂震撼力，产生了更为广博的世界性影响，重要原因即在于：中国当代的“大墙文学”作家，虽与索尔仁尼琴有过相同的作为政治罪犯遭到关押劳教的生命体验，但在丛维熙的《大墙下的白玉兰》、《远去的白帆》，张贤亮的《男人的一半是女人》等作品中，我们看到的主要还是政治性的是非判断，以及个人生命痛苦的倾诉。而索尔仁尼琴在《古拉格群岛》中，虽亦不乏此类内容，但却多了超越性的生命意识。正是凭依超越性目光，索尔仁尼琴能够透过自己身为军官时，亦曾欺凌奴役过他人的生命体验，意识到自己的身体中亦流动着“狼血”，从而在作品中发出了如此痛切的自责：“我自以为具有无私的自我牺牲精神，然而却是一个完全培养好了的刽子手。要是我在叶若夫时期进了内务人民委员部的学校——那末在贝利亚时期不是正好适得其位了吗？”^①显然，正是与这样一类超越性视野相关，《古拉格群岛》才达到了更高的精神境界。

其次，不是仅从阶级、民族、国家之类的立场出发，对生命个体作出敌人还是同志、爱国还是卖国之类的简单判定，而是出于对人的生命的怜惜与敬畏，反思人类自相摧残与毁灭的悲剧。一些伟大作品之所以伟大，正是基于这样的大生命意识。比如在莎士比亚的《威尼斯商人》中，那位唯利是图、凶狠残忍的夏洛克曾在法庭上爆发出这样的怒吼：“难道犹太人没有眼睛吗？难道犹太人没有五官四肢、没有知觉、没有感情、没有血气吗？他不是吃着同样的食物，同样的武器可以伤害他，同样的医药可以疗治他，冬天同样会冷，夏天同样会热，就像一个基督徒一样吗？你们要是用刀剑刺我们，我们不是也会出血的吗？你们要是搔我们的痒，我们不是也会笑起来的吗？你们要是用毒药谋害我们，我们不是也会死的吗？那么要是你们欺侮了我们，我们难道不会复仇吗？”作者正是通过这样一番怒吼，以超民族的视野，为长期遭受歧视的夏洛克鸣出了不平，并揭示了他之所以仇恨安东尼奥的深层原因。在这样一番怒吼中，自然也包含着作者对人类自相摧残的悲剧的反思。在这反思中，体现的也正是一种希望人间生命平等，能够相互关爱而不是敌视的大生命意识。

在与爱克曼谈论诗人与爱国的话题时，歌德当年曾说过这样一番话：“作为一个人和一个公民，诗人会爱他的祖国；但他在其中发挥诗的才能和效用的祖国，却是不限于某个特殊地区或国度的那种善、高尚和美。无论在哪里遇到这种品质，他都要把它们先掌握住，然后描绘出来。他像一只凌空巡视全境的老鹰，见野兔就抓，不管野兔奔跑的地方是普鲁士还是萨克森。”^②歌德这里所强调的不同于一般意义的“爱国”情怀，而属于“诗的才能和效用的祖国”的“善、高尚和美”，与我们所说的“大生命意识”亦是相通的。歌德进而提出的“民族文学在现代算不了很大一回事”，“诗是人类的共同财

① [俄]亚历山大·索尔仁尼琴：《古拉格群岛》上册，田大畏、陈汉章译，北京：群众出版社，1982年，第164页。

② [德]爱克曼辑录：《歌德谈话录》，朱光潜译，北京：人民文学出版社，1978年，第259页。

产”之类著名论断,以及影响深远的“世界文学”概念^①,不能不说亦正是源于他的“大生命意识”视野。

就具体创作来看,这样一种“大生命意识”,尤其可见之于战争题材的创作。按德国军事理论家克劳塞维茨的说法,“战争是一种政治行为”,“战争是一种暴力行为,而暴力的使用是没有限度的”^②。在这样的战争中,必然要求所有的人,要从自己的国家、族群,或某一集团的利益出发,同心协力消灭对方。依据社会身份,诗人、作家、艺术家,亦必会隶属于某一国家、某一族群;依据利害关系,亦往往会归属某一集团。但诗人、作家、艺术家,毕竟不是战士,不是战地将领,不是政治家、军事家,而应是具有独立视野的“人学家”。战争本身当然有正义与非正义之分,但由文学艺术的本质功能所决定,他们更应关注的不是谁是谁非,谁胜谁负,而是触目惊心的战争本身的血腥与暴行。与之相关,他们的笔墨,不应集中于渲染仇恨,鼓励杀戮,而是应以悲天悯人的情怀,揭示生命惨遭毁灭的恐怖,人类自相残杀的灾难,以发挥文学艺术所应有的消弭人间仇恨的独特作用。或许正是在此意义上,海明威在论及战争题材小说时曾如此强调:“如果他不出于什么爱国的动机,写的东西自己内心知道是不真实的,那么他就完蛋了。战争结束后,人们不要看他的东西,因为他的责任是告诉人们真理,而他却说了假话。”^③由其《太阳照样升起》、《永别了,武器》、《丧钟为谁而鸣》等作品,以及“我这一辈子见过不少战争,我对它深恶痛绝”,“1917年这些战争年头,发生了地球上前所未有的最大规模、最凶残、指挥最糟糕的屠杀。谁不这么写,谁就是说谎”^④之类相关言论来看,海明威所说的要告诉人们的关于战争的真理正是:要关爱人的生命,痛恨人间战争,而不是站在某一立场赞美战争。在诸如托尔斯泰的《战争与和平》、雷马克的《西线无战事》等世界战争文学名著中,涌动着的亦正是这样的“大生命意识”。中国当代作家莫言涉及战争的《红高粱》、《丰乳肥臀》等,之所以会产生世界性的影响,赢得诺贝尔文学奖,显然亦是与其中超越性的“大生命意识”有关。如《红高粱》中的余占鳌,虽曾率领乡民英勇抗击过日寇,但在作者笔下,余占鳌不再是传统意识形态视野中的抗战民族英雄,而是嫉恶如仇,敢爱敢恨,向往自由,具有原始正义感的人类不屈生命活力的化身。在《丰乳肥臀》中的那位母亲——上官鲁氏身上,作者的“大生命意识”表现得更为淋漓尽致。母亲,原本就是生命的象征,与意味着生命杀戮的战争恰成对立关系。因而,战争中的母亲,更易彰显生命意识的信息。在莫言笔下,我们看到的正是:由于战争,上官鲁氏的女儿及女婿们走上了不同的政治道路,她们之间的相互仇视与敌对撕裂了她作为母亲的灵魂,但她不仅在坚韧地承受着这种撕裂,而且仍在以博大的母爱情怀,为她(他)们的生计奔波操劳,为她(他)们的命运忧虑不安,并且含辛茹苦地养育着她们的那些属于不同政治血统的孩子。在这样一位母亲身上,体现出来的正是莫言所说的“超政治”视野,而正是这样一种“超政治”视野,使莫言的小说在精神境界方面,抵达“大生命意识”这样一种世界文学的高度。

在文艺创作中,大生命意识还体现在,诗人、作家、艺术家们,不是仅从人类自身的利益出发,不是以征服者的心态面对宇宙万物,而是以超人类的生命襟怀,以生态伦理主义视野,尊重一切生命的权利,向往人与大自然之间的和谐。近年来,美国19世纪作家梭罗的散文《瓦尔登湖》,奥尔多·利奥波德于1949年出版的《沙乡年鉴》,前苏联作家维·阿斯塔菲耶夫的长篇小说《鱼王》,列昂诺夫的长篇小说《俄罗斯森林》等作品,之所以越来越受到人们的关注与推崇,且已形成了新的研究热潮,便是因为其中涌动着关爱宇宙万物的情怀。可以相信,随着人类对生态问题的日渐重视,随着人类文明程度的不断提高,这样一种“大生命意识”,这样一种更高的文学艺术境界追求,必会愈来愈为诗人、作家、艺术家们所重视,也必会愈来愈为读者所关注。

[责任编辑 贺立华]

① [德]爱克曼辑录:《歌德谈话录》,第113页。

② [德]克劳塞维茨:《战争论》第一卷,中国人民解放军军事科学院译,北京:商务印书馆,1978年,第42、26页。

③ 李复威、范桥主编:《世界文豪妙论宝库》,北京:中国广播电视出版社,1992年,第479页。

④ 李复威、范桥主编:《世界文豪妙论宝库》,第479页。

欧美赋学研究概观

康达维

摘要:在西方学术界,早期研究赋学的多是欧洲的学者,包括奥地利、德国、法国和英国的学者。他们早在19世纪中期便开始研究了,其研究多是从翻译着手。欧洲学者最感兴趣的是《楚辞》,一般认为这是屈原创作的诗歌。奥地利学者费之迈是最早将中国的赋翻译成德文的学者。此后翻译中国辞赋的欧洲学者有法国的汉学家德理文侯爵、英国汉学家理雅各等。翟理斯的《中国文学作品选珍》选译的诗文从最早的文学作品到清代的作品,收录了许多辞赋。20世纪初年,有多位欧洲学者开始专注于中国辞赋的研究,其中较知名的有卫利、叶乃度、赞克等。在美国学者中,较早研究辞赋的是卫德明和海陶玮教授,目前的领军人物是康达维教授。

关键词:欧美汉学;辞赋;赋学

在第一届国际赋学会议(1994年,济南)举办之前,赋学研究确实沉寂了相当长一段时间,如今在中国以及东南亚,赋学研究日趋复兴、日益兴盛,本人感到十分欣慰。我希望在今天不论是在欧洲或是在美国,也都能够继续不断研究下去,但事实上并非如此。赋学研究在西方已有160年的历史,但不论在欧洲或是美国,这仍然是一块很小的学术园地。我希望能够重新审阅赋学在欧洲和美国的研究历史,这或许并不新奇,然而,我将介绍并强调的是,有些西方学者的著作对国际汉学的研究而言,是相当重要的。因此,我希望这篇小文能为各位带来一些研究的新兴趣。

最早开始研究赋学的都是欧洲的学者,包括奥地利、德国、法国和英国的学者,他们早在19世纪的中期便开始研究了。他们的研究工作都是从翻译着手。欧洲学者最感兴趣的著作是《楚辞》,一般认为这是屈原创作的诗歌。就我所知,奥地利学者费之迈(August Pfizmaier, 1808-1887)是最早将中国的赋翻译成德文的学者。

费之迈出生在今天捷克共和国的卡尔斯巴德,他的父亲是小旅馆的东主。他大学本科学的是医学,在研读神学和土耳其文后,他开始自学中文、满文和日文。1843年,他受聘担任维也纳大学东方语言文学编外教授。1848年,费之迈成为维也纳科学院的院士,就在这个时候,他开始在维也纳科学院的刊物发表他的以翻译为主的学术著作,“费之迈在1850年到1887年之间,以平均每年200页的速度发表中译德的作品”^①。在这数十年间,费之迈发表了大量有关中国正史的译文^②。同时,他开始研究、翻译白居易的诗文。就在过世之前,他完成了两篇有关白居易诗歌的专题论著^③。1851

作者简介:康达维,美国华盛顿大学亚洲语文系教授。

① 傅熊(Bernhard Führer):《忘与亡:奥地利汉学史》,王艳、儒丹墨译,上海:华东师范大学出版社,2011年,第71页。

② 翰尔科(Richard Louis Walker),“Pfizmaier's Translations from the Chinese,” *Journal of the American Oriental Society* 69.4 (1949): 215-223.

③ “Die elegische Dichtung der Chinesen,” *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien/Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Klasse 36 (1886): 211-282; “Der chinesische Dichter Pe-lö-thien,” *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien/Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Klasse 36 (1888): 1-80.

年,他在奥地利将《离骚》和《九歌》的翻译呈现给皇家科学院,这两篇译文在1852年出版^①。

费之迈的《楚辞》翻译主要是依据1802年由大小堂出版、收藏在奥地利皇家图书馆的王逸注《楚辞》,费之迈的《楚辞》注解也包括了王逸的评注。由于费之迈自学中文,因此他的译文也充满了错误。下文便是一个例证:

帝高阳之苗裔兮

他译作:

Die Schleppe Ti-kao-yang's und seine Halm' in Feld!

The train [of the gown] of Digaoyang and his stalk in the field!

“帝高阳的袍裾(裔)和田地里的梗茎(苗)”这句话译成德文毫无意义:他将“兮”误作感叹词,而他也误认苗裔的表面意思,他从表面的意思解释“苗”,把苗当作树苗的梗茎,而“裔”他认为是拖地长袍的后裾部分。他的注解作“拖地长袍的后裾和田地里的树苗梗茎,或是后代的子孙”。他或许是根据王逸的注解“苗裔”为“胤末之子孙”。“子孙”代表一个人的后裔、后代,而非“孙子”。费之迈的译文有许多类似的错误。

另一位翻译中国辞赋的欧洲学者为法国的汉学家德理文侯爵(Le Marquis d'Hervey de Saint Denys, 1822-1892)。德理文的父亲为一名男爵。1858年德理文父亲去世,他过继给了叔父,并继承了“侯爵”的称号。德理文十九岁进入巴黎东方语言学校学习中文和满文。1874年,他继法国著名汉学家儒莲教授(Stanislas Julien)成为法兰西学院的第三任主座教授。1878年,德理文当选铭文与文学院(L'Académie des Inscriptions et Belles Lettres)的院士。德理文对汉学最大的贡献是他翻译了中国古典文学的作品,主要的著作包括《唐代诗集》*Poésie de l'époque des Thang* (1863)、《离骚:公元前三世纪的诗歌》*Le Li-sao: Poème du IIIe siècle avant notre ère* (1870)及《今古奇观》12篇小说的翻译(1885, 1889, 1892)。

德理文的《楚辞》翻译是根据朱熹的《楚辞集注》的版本,德理文的法文翻译通顺流畅,不但准确,还具有诗意,远比费之迈的德文翻译为佳。首篇第一句:“帝高阳之苗裔兮”,他译作:“帝高阳是我的先祖”。

19世纪欧洲的汉学家仍然对《离骚》具有强烈的兴趣。首先将《离骚》翻译成英文的是庄延龄(Edward Harper Parker, 1849-1926)。庄延龄1869年来华,1871年至1893年担任英国领事馆官员或领事的职务。1896年被利物浦大学聘为汉学讲师,五年后被推为曼彻斯特维多利亚大学(Victoria College of Manchester)的汉学教授^②。1879年庄延龄在《中国评论》(*China Review*)发表了《离骚》的英译^③。庄延龄的英译本没有序言,也没有注解,甚至也没提到《离骚》的作者为屈原。他的译文押韵,但不严谨,有关植物名称则一笔带过,例如:

朝搴阰之木兰兮 In the mornings I read of Immortal Virtue,

夕揽洲之宿莽 Of Truth at the close of day.

翻译的英文诗句可用白话文作这样的理解:

晨间我阅读有关万古流芳的美德,夕时则阅读永垂不朽的真理。

正确的英文翻译可作:

黎明的时候我在斜坡上摘采木兰花的枝子;

① 见“Das Li-sao und die neun Gesänge, Zwei chinesische Dichtungen aus dem dritten Jahrhundert vor der christlichen Zeirechnung” *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien/Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 3* (1852): 159-174.

② For a good study of 庄延龄, see David Prager Branner, “The Linguistic Ideas of Edward Harper Parker,” *Journal of the American Oriental Society* 119.1 (1999): 12-34.

③ V. W. X., “The Sadness of Separation, or Li Sao,” *China Review* 7.5 (1879): 309-313.

傍晚的时候我从小洲(岛)上采集青草。

我无从理解延龄为什么将“木兰”译作“万古流芳的美德”，而将“宿莽”译作“真理”。

著名英国汉学家理雅各(James Legge, 1814-1897)在他晚年的时候发表了对《离骚》的长篇研究和翻译^①。

理雅各在苏格兰出生。1839年,英国基督教伦敦传道会派他驻马六甲主持英华书院。1841年理雅各开始着手翻译中国的经典,从1861年到1872年间,相继出版了《中国经书》(*Chinese Classics*)五卷一共八本,包括《论语》、《大学》、《中庸》、《孟子》、《尚书》、《诗经》及《春秋左传》。从1876年到1897年,理雅各担任牛津大学第一任的汉学教授,这期间他相继出版了《中国圣典》(*Sacred Books of China*)的六卷英译本,包括《尚书》、《诗经》、《孝经》、《易经》、《礼记》、《道德经》及《庄子》。

理雅各在他的《离骚》长文中,首先根据《史记》的《屈原传》介绍了屈原的身世背景。文章的第二部分大体介绍《离骚》的内容。他对有些章节的评语现在来看则相当幽默。例如,有关屈原寻求的宓妃,理雅各认为她就是“宓羲之女”和“帝誉之妃简狄”。他说:“帝誉统治的年代约为公元前2431年到2362年间,屈原想和她结合的荒谬性不亚于他过去对伏羲女儿的奢侈,而荒唐的程度也不亚于文章内其他求偶(追求女性)的细节。”理雅各在文章的第三部分和最后一部分则是《离骚》的全文翻译,但是没有注解。虽然理雅各的译文没有什么大错,但读之无味。他的译文既不押韵,也不带有诗意。

朝搴阰之木兰兮 In the morning I plucked the magnolias of Pì;

夕揽洲之宿莽 In the evening I gathered the evergreen herbiage of the islands (847).

理雅各的翻译确实接近原文的意思,但是他决定要研究、翻译《离骚》的用意则不清楚,他不认为《离骚》是一部伟大的诗作。最多只能说“我们喜欢(屈原)这个人,但并不是敬佩他的诗文。我们也为屈原不幸的遭遇和多舛的命运感到悲伤”(599)。理雅各对于诗歌事实上没有透彻敏锐的理解,而且《离骚》雕饰和典雅的语言也不是他所喜欢的。

从19世纪末年到20世纪的初年,英国学者对《楚辞》普遍持有下面这样的看法。例如翟理斯(Herbert A. Giles, 1845-1935)对于屈原的诗和他的“学派”作了这样的评论:“他们的诗文狂放不拘,充满了典故和高度的讽谕性,如果没有注解,大多数的诗文可能无从理解。”^②

翟理斯是19世纪后期20世纪初著名英国汉学家。1845年翟理斯在英国牛津出生。1867年来到中国,历任英国驻天津、汕头、厦门、宁波、上海、淡水等地的英国领事。他1892年出版《华英辞典》(*Chinese-English Dictionary*),1893年回国。他的另一部名著是《中国人名辞典》(*A Chinese Biographical Dictionary*),曾获法兰西学院儒莲奖(Prix Stanislas Julien)。

1897年,翟理斯担任剑桥大学的教授,到1932年退休,任教长达35年。当他仍在英国领事馆服务的时候,他就开始着手翻译中国文学。1884年,他的《中国文学作品选珍》(*Gems of Chinese Literature*)出版了,选译的诗文从最早的文学作品到清代的作品^③。1922年,这本书的修订本出版了,他增加了一些清代到民国时期的作品^④。1901年,翟理斯出版了《中国文学史》^⑤,这是英国诗人戈斯(Edmund W. Gosse, 1849-1928)所主编世界文学简史丛书(*Short Histories of the Literature of the World*)的一部分。翟理斯的《中国文学史》是西方语言最早有关中国文学史的著作,但是缺乏分析或是研究的学术性。正如卜立德(David E. Pollard)指出,内容由“断简残篇的翻译组成,……由一

① See “The Li Sao Poem and Its Author,” *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (January 1895): 77-92, (July 1895): 571-99; (October 1895): 839-864.

② See Herbert A. Giles, *A History of Chinese Literature* (1901; rpt. New York and London: D. Appleton and Company, 1923), 50.

③ See *Gems of Chinese Literature*, London: B. Quaritch; Shanghai: Kelly & Walsh, 1884.

④ See *Gems of Chinese Literature*, Shanghai: Kelly and Walsh, 1922; rpt. New York: Paragon, 1965.

⑤ See *A History of Chinese Literature*, New York: D. Appleton and Company, 1901.

些微不足道的,甚至用些毫无价值的轶事作为佐证”^①。翟理斯对中国辞赋的了解相当有限,他对中国辞赋家的认识有些地方甚至明显有错。例如有关司马相如的生平,他说:“司马相如是个好色之徒,他与年轻的寡妇私奔,当他的诗文成名时,他被召到宫中,由皇帝任命担任高职。他的诗文都已失传。”^②相信各位读者对司马相如的作品已经失传的说法,一定会感到相当讶异。

20 世纪初年,有好几位欧洲的学者开始专注于中国辞赋的研究。其中以卫利(Arthur Waley, 1889-1966)为首。卫利是位少见的天才,他在中国文学方面的成就几乎都是立足于自学的。卫利出生于著名德国籍英国犹太人家庭。他父亲戴维·弗雷德里克·施洛斯(David Frederick Schloss)曾在英国商业总部担任公职,家境富裕。他的母亲姓 Waley,也是犹太人。在第一次世界大战反德的情绪下,他便毅然地放弃了父姓,而采用母姓 Waley。卫利在剑桥大学的国王书院(King's College)接受大学教育,主修古典文学,他的家人原希望他能在出口贸易方面取得一席之地,但是在 1913 年,他接受了大英博物馆收藏精美印刷品室的一份职位,也就在这个时候,他开始对中国的事物感兴趣。他任该职一共十八年(1913-1930 年)。在这段时间里,他曾编纂了史坦因(Aurel Stein)所收集的敦煌壁画目录,同时,他也很快地学会了中文,并能翻译中国的诗文了。1918 年,他出版了《中国诗一百七十首》(*A Hundred and Seventy Chinese Poems*),次年出版了《续集》(*More Translations*),在 1923 年,他出版了《白居易游悟真寺诗和其他等诗》(*The Temple and Other Poems*)。这三本书包括一部分辞赋作品。例如他的《中国诗一百七十首》包括了宋玉的《风赋》和《登徒子好色赋》的前半部。他的《白居易游悟真寺诗和其他等诗》则包括更多的辞赋译作,包括宋玉《高唐赋》,邹阳《酒赋》,扬雄《逐贫赋》,张衡《髑髅赋》和《舞赋》,王逸《荔枝赋》,王延寿《王孙赋》、《梦赋》与《鲁灵光殿赋》,束皙《饼赋》,欧阳修《鸣蝉赋》。卫利在该书的前言中提到,将司马相如这样富丽的辞藻翻成另一种文字是一件多么不容易的事。他说:“我想凡是读过司马相如赋的人,一定不会责怪我未能将他的赋完全翻译出来,世界上没有任何作家的笔下能写出像这种滔滔不绝的富丽辞藻……他能与文字语言嬉戏,正如海豚能与海洋嬉戏一般,像这般富丽的辞藻是不能形容的,更遑论翻译了。”^③

卫利翻译的阅读对象是一般的读者,而不是学者专家,他翻译的赋虽然可读性很强,但从训诂学的观点来看,有时候并不十分准确。此外,他的翻译也缺乏详细的注释,因此卫利的书出版不久,德国的汉学家叶乃度(Eduard Erkes, 1891-1958)开始翻译《楚辞》和宋玉的作品。

叶乃度 1891 年生于热那亚(Genoa),于科隆(Cologne)成长。1913 年在莱比锡大学取得博士学位,写的论文是一篇关于宋玉的《招魂》^④。1917 年他以《淮南子的世界论》取得了特许任教资格(Habilitation)^⑤,1917 年当上了莱比锡大学东亚系的编外讲师(Privatdozent, Unsalaried University Lecturer),1921 至 1933 年当上莱比锡民族博物馆的管理员。1929 年,叶乃度被任命为编外教授(Außerordentliche Professor, University Lecturer)。1919 年加入了德国社会民主党(Sozialdemokratische Partei Deutschlands)。1933 年希特勒统治时期,由于他是社会民主党的党员,被迫离开大学。1945 年第二次大战结束后,叶乃度被再度聘为莱比锡大学的编外教授。莱比锡大学是第一所在东德恢复东亚系的大学,时在 1947 年。叶乃度被请回担任教授兼主任。

自 1926 年到 1928 年间,叶乃度发表了宋玉的《风赋》和《神女赋》的英文译文。

约在同一时候,一位原籍俄国,移居法国巴黎的学者马古烈(Georges Margouliès)也出版了《文

① See David E. Pollard, “H. A. Giles and His Translations,” in *Europe Studies China: Papers from an International Conference on The History of European Sinology* (London: Han-Shan Tang Books, 1995), 494.

② See *A History of Chinese Literature*, 97.

③ See *The Temple and Other Poems*, 43-44.

④ *Das “Zurückrufen der Seele” (Chao-hun) des Sung Yüh, Text, übersetzung und Erläuterungen*, Leipzig: W. Drugulin, 1914.

⑤ *Das Weltbild des Huai-nan-tze*, Berlin: Oesterheld & Co., 1917. Habilitationsschrift, Leipzig, 1917.

选辞赋译注》一书(*Le "Fou" dans le Wen-siuan*, Paris: Paul Geuthner, 1926)。其中的译文包括班固的《两都赋》、陆机的《文赋》以及江淹的《别赋》。

叶乃度和马古烈的译文都有详细的注释。马古烈在“序言”中指出,他还计划翻译《文选》中绝大多数的赋篇,并且研究《文选》中所有的赋篇。很可惜的是,马古烈壮志未酬,这本预计中的著作未能与读者见面。

20世纪初年,研究中国辞赋的欧洲学者,以赞克(Erwin Ritter von Zach, 1872-1942)的研究成果最为重要。赞克出生于维也纳一个贵族军官世家。自1901年到1919年间,他曾担任奥匈帝国的领事,在这段时间,他多半住在中国^①。他不但对汉文,而且对西藏文和满文都有深入的研究,1897年,他曾在荷兰莱顿受教于施古德(Gustav Schelgel)的门下,不过他是个自学成才的汉学家,他的第一部主要著作就是在中国出版的,内容是订正翟理斯《中英辞典》(*Chinese-English Dictionary*)。到了1909年,赞克以本书的一部分当作他在维也纳大学攻修的博士论文。

1919年奥匈帝国解体之后,赞克开始在东印度群岛的荷兰领事馆工作,1924年他辞去工作,将全部的时间和精力花在学术研究上。1942年,东印度群岛受到日军的轰炸,岛上的外籍居民开始疏散,他所搭乘的荷兰轮船受到日本鱼雷的侵袭,船上荷兰籍的船员被救起,而船上德国籍的乘客多半落水溺毙。

辞去工作后,赞克多半时候是住在巴达维亚(Batavia),也就是印度尼西亚首都雅加达,就在这段时间,他致力于翻译中国的文学作品,他几乎将所有的杜甫、韩愈和李白的诗翻译成德文,甚至在他过世之前,仍孜孜不倦地致力于《文选》全集的翻译。赞克自1926年开始翻译《文选》,完成的作品占全集的百分之九十以上。但是由于赞克脾气暴躁,而他又过于苛刻地批评其他汉学家的作品,最后导致欧洲学术期刊拒绝刊登他的作品。例如他与著名的法国汉学家伯希和 Paul Pelliot 在1920年代的晚期交换了一些批评对方作品的书信,措辞用字都很不客气,结果伯希和是如此的气忿,他禁止他主编的学术期刊《通报》刊登赞克的任何作品。伯希和说:“赞克先生不配作一名学者,因为他所犯的大错。赞克先生也不配作一个人,因为他粗鲁的行为。从现在起,《通报》再也不会会有赞克先生的问题了。”

“M. E. von Zach s'est déconsidéré comme savant par ses balourdises. M. E. von Zach s'est disqualifié comme homme par ses grossièretés. Il ne sera plus question de M. E. von Zach dans le T'oung Pao.”^②

Mister E. von Zach is discredited as a scholar because of his gross blunders. Mister E. von Zach is disqualified as a man because of his rudeness. There will be no more question of Mister E. von Zach in the T'oung Pao.

结果赞克的译文绝大部分是出版在默默无闻的巴达维亚杂志——他的作品多半登在《德国瞭望杂志》(*Deutsche Wacht*),每月出版一期,主要读者是荷兰占领东印度群岛说德语的人士。1933年之后,他无法再在《德国瞭望杂志》刊登他的译文,他则自己出资,在巴达维亚他所创办的《汉学文稿》(*Sinologische Beiträge*)登载他自己的译作。《汉学文稿》1930年创刊,1939年停办。《汉学文稿》第

^① 有关赞克生平事迹,可参考 Arthur von Rosthorn(骆司同),“Erwin Ritter v. Zach,” *Almanach der Akademie der Wissenschaften in Wien für das Jahr 1943* (Jg 93), 195-198; Alfred Forke(傅尔克),“Erwin Ritter von Zach in memoriam,” *Zeitschrift der Deutschen Morganländischen Gesellschaft* 97 (1943): 1-15; Alfred Hoffman(霍福民),“Dr. Erwin Ritter von Zach (1872-1942) in memoriam; Verzeichnis seiner Veröffentlichungen,” *Oriens Extremus* 10 (1963): 1-60; Martin Gimm(稽穆),“Eine nachlese kritisch-polemischer Beiträge und Briefe von Erwin Ritter v. Zach (1872-1942),” *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Volkerkunde Ostasiens / Hamburg* 130 (1981): 15-53; Bernhard Führer(傅熊), *Vergessen und verloren: die Geschichte der österreichischen Chinastudien*, Ed. Cathay, Bd. 42, Dortmund: Projekt-Verlag, 2001: 157-187;《忘与亡:奥地利汉学史》,第173-207页。

^② Paul Pelliot, “Monsieur E. von Zach,” *T'oung Pao* 26 (1929): 378.

2 册和第 8 册包括了他一部分的辞赋译作,后来哈佛燕京学社收集了这些翻译的作品予以重印,由哈佛大学出版社出版了三本集子,由海陶玮(James Robert Hightower)和方马丁博士(Dr. Ilse Martin Fang)负责编辑:第一本题为《韩愈诗作》(*Han Yü's Poetische Werke*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1952);第二本题为《杜甫诗集》(两卷, *Tu Fu's Gedichte*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1952),包括杜甫所作的 1400 首诗的德文翻译;第三本为《中国文学选集:〈文选〉译文》(两卷, *Die Chinesische Anthologie: übersetzungen aus dem Wen-hsüan*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958)。

赞克翻译了《文选》四十篇的赋,只有下面几篇不曾翻译:班固《西都赋》、《东都赋》,王粲《登楼赋》,宋玉《风赋》、《高唐赋》、《神女赋》、《登徒子好色赋》,江淹《恨赋》、《别赋》,陆机《文赋》。另外,赞克还翻译了枚乘《七发》、曹植《七启》、张协《七命》和扬雄《解嘲》。赞克也是欧洲第一位翻译唐朝辞赋的学者。1925 年,他在欧洲出版的汉学杂志 *Asia Major* 发表了七篇李白辞赋的德文翻译,包括《大鹏赋》、《拟恨赋》、《愁阳春赋》、《悲清秋赋》、《剑阁赋》、《明堂赋》、《大猎赋》^①。除此之外,赞克也翻译了庾信的《哀江南赋》。

赞克自认是位具有“科学精神”的学者,没有时间去理会他所谓“理论学上的胡言乱语”^②。他译文风格有人批评“平淡而且训诂气息太浓”^③,这类的评语可能正是对赞克的一种赞美之词,因为他翻译的目的正是想使他的译文当作学生翻译的解答本,他在 1935 写的《文选序注》前言中,便很清楚地表明了他翻译辞赋的目的,他说:“这些翻译作品不是为一般读者写的,而纯粹是为学者写的,凡是研究汉学的学者在研究读本译文时应该和原文参考比较,如此,数星期的进步,要远比一年来参佐错误的字典和文法书为大。这个节省精力的想法是我决定这么翻译的主因,因此也左右了我翻译的风格,我追求的是翻译的文字精确、文笔一致,而不追求流利与美观的形式。”^④

赞克虽然是这么说,但是这位勤奋不倦的翻译家仍能写出像诗句一般的译文。前面曾经提及,卫利认为司马相如的辞赋是不能翻译的,但是赞克翻译司马相如《上林赋》有关河川这一段,则是充满了诗意,从下面的引文可以看出,每一句的句尾押韵。

Stürzen rollend, brechend,
Überströmend, brausend,
Tosend in den Abgrund,
Stossend, drängend,
Tobend, rasend,
An die Klippen schlangend, in den Tiefen rastend,
Wo sie leis verklingend scheinbar sterben –
Um von neuem aus den Schlünden
Stöhend sich emporzurichtn,
Sprudelnd, spritzend,
Kochend, zischend.^⑤

穹窿云绕,宛淖胶盪,逾波趋汜,荏荏下瀨,批岩冲拥,奔扬滯沛,临坻注壑,澆澆貫队,沉沉
隐隐,砰磅訇磕,滴滴涃涃,滄溟鼎沸。

① “Lit'aipo's Poetische Werke,” *Asia Major* 3 (1925): 421 – 455.

② See Erwin von Zach, “Das Lu – ling – kwang – tien – fu des Wang Wen – k'ao,” *Asia Major* 3 (1926): 469.

③ See Alfred Hoffman, “Dr. Erwin Ritter von Zach (1872 – 1942) in memoriam: Verzeichnis seiner Veröffentlichungen,” *Oriens Extremus* 10 (1963): 49.

④ See *Sinologische Beiträge* 2, 前言。

⑤ *Die Chinesische Anthologie* 1:109; *Deutsche Wacht* 13 (1927): 33.

虽然赞克的翻译字义精确、形式一致,但是他的译文若从训诂学的观点来看,并不一定都是正确的。例如他经常只用罗马字拼出动物和植物的名称,而未能分别去鉴定这些动物、植物的学名和俗名等。下面是他翻译《上林赋》植物名词的一部分:

Der Sha-t'ang-Baum, Li, Chu, Hua-feng, P'ing [-chung], Lu, Liu und Lo, Hsü-yeh, Jen-p'in, Ping-lü, Ch'an-tan, Mu-lan, Yü-chang, Nü-chen [und andere Bäume sind oft] tausend Klafter hoch...^①

沙棠栢櫨,华枫枰栌,留落胥邪,仁频并间,槐檀木兰,豫章女贞,长千仞,大连抱。

古代植物的名称不难辨认,翻译学家在翻译时有义务提供准确的翻译。一般来说,赞克卓越的译文足可弥补一切缺点。很明显的,他在当时是处在一个十分艰苦的环境下从事翻译工作,他的参考书籍相当有限,不过他的翻译大多数还是正确的。赞克对汉学有极深入的研究,一般的汉学家若是也处在与赞克类似的环境下工作,相信他们的译作是不能与赞克相提并论的。

在结束文章之前,我希望就我个人如何开始研究中国的辞赋作一简短的报告。当我还在西雅图高中念书的时候,我就立志研究化学,希望将来做一名医生。这是因为我的母亲是一名护士,她很早就希望我能从事医学。高中的最后一年,我选读了“远东史”这门课,指定的读物有两本,一本是赛珍珠的《大地》(*The Good Earth*),另一本是老舍的《骆驼祥子》英译本。我们的任课老师邀请华盛顿大学的卫德明教授(Hellmut Wilhelm)就这两本指定的读物来课上作一场演讲。

虽然我听过很多大学教授的演讲,独有卫德明教授的演讲给我留下最深刻的印象。他的演讲不但对两本著作具有高度启发式的诠释,而且他对故事的内容和时代的背景也作了详细的说明,同时他所呈现的是对文学不同寻常的敏感性和鉴赏力。最让我感到震惊的是,英文翻译对于《骆驼祥子》的结局作了如此大的变动——为了配合西方的喜好,竟然将悲剧改成喜剧收场。虽然我当时的兴趣主要是在科学方面,但是我真正喜爱的是语言和文学。卫教授演讲之后,他坐下来回答几位同学的问题。他的耐心给我留下了极为深刻的印象。有些问题对他来说,可能既可笑,也太肤浅,但是他为了回答我们的问题,在演讲之后,至少还停留了一个小时。另外,卫教授对中国最直接的(第一手资料的)认知和了解,也给我留下了极为深刻的印象。卫教授是德国人,在青岛出生,在中国现代史上最艰难的一段时间住在中国,对中国的文学和历史都有广博、精深的研究,但是对着我们这群高中学生,他却能将他渊博的学识降低到我们高中学生的层面,让初次接触中国文化的高中学生能够了解。

在听过卫教授的演讲之后不久,我开始重新考虑上大学以后要研读的科目。虽然对研究中国的学科只有一些模糊的印象,但是我决定正式开始研究中国的历史、语言和文学。我上华盛顿大学以后,成了这方面的本科生,而不是化学或生物学。要到三年级的时候我才有信心选修卫教授的课,我选修第一门卫教授的课是整学年的“中国历史”,第二年选的是“中国文学史”。卫教授在课堂上讲授这两门课,学生记笔记,这是当年通行的授课方式。卫教授一星期授课五天,没有教科书,没有指定作业,没有期中考,只有期末考和写一篇期中报告。学生可以自由选择阅读他们感兴趣的书目,事实上,卫教授也鼓励我们这样做。每节课开始的时候,卫教授就在黑板上写出跟今天上课内容有关的书名,包括英文、法文、德文、中文和日文。

在继续这个话题之前,我希望能够谈谈卫教授的生平。

卫教授于1905年12月10日在山东省青岛出生。他的父亲是著名的德国汉学家卫礼贤(Richard Wilhelm, 1873-1930), 1899年,他前往山东省的德国同善会任教。众所周知,卫礼贤最大的贡献就是将中国早期的经典介绍给德国的读者。在西方的学术界,他最著名的成果是《易经》的翻译,而他的儿子卫德明教授,在他父亲研究的基础上,用他一生的学术生涯,继续不断研究、诠释这部经典。

① *Die Chinesische Anthologie* 1: 112.

卫教授早期在中国受教育,在20世纪初年,他对中国的学术界有了更进一步的认知。1924年,他随父亲回到德国。卫礼贤教授受聘担任法兰克福大学的首席汉学教授,而卫德明教授则担任他父亲新成立的中国学院的助手,出版学术季刊《汉学杂志》(*Sinica*)。在这段期间,卫教授继续研读汉学,同时也为他将来的法律事业展开了准备的工作。1928年,他通过了国家法律的考试,并在法兰克福的法庭担任过短暂的工作。1930年,卫教授的父亲过世,他决定承继他父亲在汉学方面的研究工作,在柏林大学攻读汉学的博士学位。1932年,他完成博士学位,他的博士论文是有关顾炎武(1613-1682)的研究^①。

从1933年至1948年,卫教授住在北京。卫教授多年住在中国,他能够更广、更博地研究中国的历史、哲学思想和文学。1948年,卫德明受聘担任美国华盛顿大学教授,直到1971年才退休。在华盛顿大学任教期间,几乎凡是跟中国有关的科目,都由他任教。其中包括文学和哲学,政治和宗教,古代和现代历史。

我第一次接触中国的汉赋是上卫教授的“中国文学史”课,我写的第一篇有关汉赋的研究报告是“扬雄的赋”(扬雄,53 B. C. E.-18 C. E.)。我后来在卫教授的指导之下,完成了有关扬雄辞赋的博士论文。卫教授对汉赋的研究极为精深广博,1957年,他发表了一篇有关汉赋的重要论文《学者的挫折感——论“赋”的一种形式》(“The Scholar's Frustration: Notes on a Type of *Fu*”),当时是为召开中国思想史会议而准备的一篇论文^②,1975年在台湾出版。英国剑桥大学教授李约瑟(Joseph Needham)评论他的论文说:“这本会议论文集集中最重要的一篇论文当属卫德明的《学者的挫折感》——正如他所称的——赋诗的一种形式。卫德明可算是当今最杰出的汉学家之一,而他这篇论文的清晰正是他才智的典型一例。”^③

卫教授在这篇论文中讨论了中国所谓“士不遇赋”的各种类型,他认为汉代的士人学者常为了皇帝和朝廷的认可而挣扎。他甚至认为,这些士人学者要在社会上建立起他们自己的统治阶层。虽然在汉朝的时候,他们达到相当可观的程度,但他认为他们的成功是“双刃”的。他的意思是,他们学术研究达到机构化的结果是缺乏自主性和自由性。他们的主张所依附的唯一机构就是朝廷,他们不像战国时代那样,“不遇”的士人学者可以从一国自由地迁移到另一国。卫教授接着在论文中主要讨论董仲舒的《士不遇赋》和司马迁的《悲士不遇赋》。许多学者包括我在内对卫教授的论文深感启发。《士不遇赋》成为西方研究中国文学的主题之一。

当我在华盛顿大学研读辞赋的时候,我发现有另一位美国学者也是赋学专家,他就是哈佛大学的海陶玮教授(James Robert Hightower, 1915-2006)。大学毕业之前,我曾跟卫教授商量过,他鼓励我申请哈佛大学的研究所,幸运的是,哈佛大学接受了我的申请。海教授那时候已经出版了两本有关辞赋的专著,第一本就是《中国文学论题》(*Topics in Chinese Literature*),主要是为哈佛学生准备的中国文学史的教材。海教授的这本书包括了8页有关中国的赋学史,从《楚辞》到宋朝的赋学史。直到今天,这本书仍是有关中国简短赋学史的最佳英文著作。当我开始学习的时候,这本书我至少读了十几遍。

谈到这里,我希望简短地介绍有关海教授的生平。海教授1915年出生,2006年辞世,享年90岁。海教授从科罗拉多大学化学系毕业后,得到一份奖学金到欧洲研习文学。他这时住在德国和法国,写诗,写小说,并继续他在美国就开始研习的中文。在巴黎的时候,他遇见了詹姆斯·乔伊斯(James Joyce),然而,出于某种原因,他从来没有告诉过我,他决定回美国哈佛大学继续研读中文。

① Gu Ting Lin, *der Ethiker*, Inaugural - Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde de genehmigt von der Philosophischen Fakultät der Friedrich - Wilhelms - Universität zu Berlin, Darmstadt: L. C. Wittsichsche Hofbuchdruckerei, 1932.

② See John K. Fairbank, ed., *Chinese Thought and Institutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1957: 310 - 319, 398 - 403. 中文译文见《学者的挫折感——论“赋”的一种形式》,刘劭尼译,《幼狮月刊》39卷6期,1974 - 1975: 19 - 24.

③ Review of *Chinese Thought and Institutions*, *American Anthropologist*, New Series, 61.2 (1959): 309.

1940—1943年及1946—1948年间,他到北京继续研习中文。郑振铎先生是他的老师之一。1946年,海教授取得哈佛大学的博士学位。一般公认,海教授是他那一代最杰出的研究中国文学的美国专家。他的博士论文《韩诗外传》(哈佛大学出版社,1946年)是任何语言中研究该书最佳的著作之一。1970年,他翻译陶潜诗文的全译注释本正式出版(*The Poetry of T'ao Ch'ien*, Oxford, 1970)。

海教授有关赋学最重要的著作是1954年出版的一篇长文《陶潜的赋》(“*The Fu of T'ao Ch'ien*”)。他在文中讨论并且翻译了陶潜所有的赋篇,其中最重要的是,他翻译并且分析陶潜之前所有对他有所启发的辞赋,因此,他这篇文章实际上也是研究董仲舒、司马迁、张衡、蔡邕、阮瑀、王粲、应瑒、陈琳、曹植和陶潜的《感士不遇赋》、《闲情赋》和《归去来辞》。海教授的这篇文章是严谨学术论文的典范。就我所知,这篇论文还没有翻译成中文,我觉得很值得翻译成中文。

当我开始研习赋学的时候,美国或是欧洲研究这方面的学者不多。有一位法国汉学家吴德明(Yves Hervouet, 1921—1991)早些时候出版了有关司马相如的两本著作,第一本是他的478页的有关司马相如的博士论文^①,一直到今天,这本书还是任何语言中有关司马相如最佳的论著之一,他的第二部著作则是《史记·司马相如列传》的翻译^②。吴教授不但翻译了司马相如大部分的赋,并且还作了详细的批注。吴教授能阐释司马相如赋中十分艰涩的辞藻和言语,这真正显示了他的学术素养和功力。遗憾的是,吴教授没有继续他在赋学方面的研究。过去几十年来,我可能是西方汉学家中唯一继续从事这方面研究的人。

我是美国蒙特拿州人,生于1942年,现任美国西雅图华盛顿大学亚洲语文系教授。我的博士论文由卫德明先生亲自指导,题目为《扬雄、辞赋及汉代修辞研究》,将扬雄所有的赋作都译为英文并详加批注与分析。该论文修改后在1976年由英国剑桥大学出版。我自1980年代以来即着手英译《昭明文选》的工作,预计将六十卷《文选》译为八册英文。在《文选》翻译中,我对赋中的动物植物及矿物,皆加以辨识其学名与俗名,天文星名、地名及典故,亦加以考释。1983年出版了第一本赋篇部分的翻译,1987年继续出版第二本。翻译《文选》之余,我又撰写汉魏六朝的《赋史》。除英译《文选》外,尚有研究汉赋多篇文章发表。从20世纪80年代末开始,我就和中国大陆较早涉足辞赋领域的著名学者龚克昌先生建立了密切的学术交流,我相信,我们都从这种合作中受益良多。

[责任编辑 刘 培]

① *Un Poète de cour sous les Han: Sseu-ma Siang-jou*, Paris: Universitaires de France, 1964.

② *Le Chapitre 117 du Che ki (Biographie de Sseu-ma Siang-jou)*, Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

江户初期汉诗人对于《沧浪诗话》的拒斥

——以石川丈山《诗法正义》为例

祁晓明

摘要:就比较诗学而言,研究中国诗论在东亚传播过程中如何被拒斥,较之关注其怎样被接受,无疑更具有意义。石川丈山《诗法正义》对于《沧浪诗话》的去取,反映出江户初期汉诗人共同的诗学取向。尽管丈山引用沧浪诗论颇多,然其《诗法正义》与《沧浪诗话》之间却存在着根本性的差异,这说明沧浪诗论在江户初期的传播,曾遭遇到坚守朱子学文学观及江西诗派诗学立场的汉诗人的抵制。同时也表明,来自异域的文学新思潮在向接受国传播的过程中,除了受到本土文学的排斥之外,来自同一母国的先期输入的文学思想,也会构成传播的障碍。

关键词:近世初期;诗论;《沧浪诗话》;拒斥;石川丈山

南宋严羽的《沧浪诗话》对日本近世(江户时代)诗学、歌论影响最为深远。特别是近世中期(1647—1783),在获生徂徕萱园古文辞学派的强势推动之下,《沧浪诗话》甚至凌驾于其他宋人诗话之上,被奉为诗学宝典和必读诗论书^①,沧浪诗论也被抬高到前所未有的地位^②。直至近世后期(1784—1868),论诗者还是“依严沧浪之指挥”,其在诗话中“鸡中之鹤”的地位依然难以撼动^③。不过,《沧浪诗话》在近世初期(1589—1646)的传播却并非一帆风顺,曾遭遇到坚守朱子学文学观及江西诗派诗学立场的汉诗人的抵制。著名汉诗人石川丈山对于《沧浪诗话》的去取,就是一个典型的例证。

近世各个时期的儒学者们大都引述过《沧浪诗话》^④,而引述最多的是石川丈山(1583—1672)。

作者简介:祁晓明,对外经济贸易大学中国语言文学学院副教授(北京100029)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“东亚文化交流语境中的《沧浪诗话》研究”(13BZW013)、对外经济贸易大学“211工程”校内启动建设课题“中国文学的海外传播研究”(XK2014304)的阶段性成果。

① [日]中村幸彦:《近世文学论集》,东京:岩波书店,1966年,第10页;[日]日野龙夫校注:《唐诗选国字解》,东京:平凡社,1982年,第14页。

② 参见[日]太宰春台:《新选唐诗六体集序》、《静余选序》,服部南郭:《唐诗选国字解附言》、《南郭先生灯下书》,芥川丹丘:《丹丘诗话》、《丹丘诗话小引》、《丹丘诗话跋》,林东溟:《诸体诗则》,冢田大峰:《作诗质的》等,[日]松下忠:《江户时代的诗风诗论》,东京:明治书院,1969年,第437页。[日]日野龙夫校注:《唐诗选国字解》,第50—51页。[日]池田四郎次郎:《日本诗话丛书》,东京:文会堂店,1920—1922年,卷一,第12页;卷九,第317—319页;卷二,第625页;卷一,第376页。

③ 古贺侗庵在斋藤拙堂《拙堂文话·序》中说,历代诗话“可取者不过数种”,其中以《沧浪诗话》为“鸡中之鹤”。冢田大峰说他年轻时“作诗者”依然“依严沧浪及明人之指挥”。近世后期,三浦梅园、津阪东阳、长野丰山及广濑淡窗等人的诗话对《沧浪诗话》的引用颇多。[日]市野泽寅雄注:《沧浪诗话》,东京:明德出版社,1993年,第5页。[日]池田四郎次郎:《日本诗话丛书》卷一,第376—377页,卷二,第225—226、491页,卷四,第395页。[日]中村幸彦:《近世文学论集》,第401、365、369页。

④ 藤原惺窝《次韵梅庵由己并序》就引用过沧浪“优游不迫”一语。林罗山《〈三体诗〉考》亦曾引用《沧浪诗话》“以时言之……则有唐初体、盛唐体……以人言之……则有沈宋体、陈拾遗体……”之论。松永尺五在为石川丈山《覆觞集》所作的序中几乎全文引述了《沧浪诗话》“论诗如论禅”之论。伊藤仁斋《四季倭歌选引》中的“唐诗尚意兴,宋诗主义理,此唐人之所以庶几于三百篇而非宋人之所能仿佛也”,也出自《沧浪诗话》。贝原益轩《初学诗法》也有多处直接引用《沧浪诗话》。[日]山岸德平:《近世汉文学史》,东京:汲古书院,1966年,第53页。[日]林罗山:《罗山林先生文集》卷六十三,东京:平安考古会,1918年,第341页。[日]太田青丘:《日本歌学和中国诗学》,东京:弘文堂,1958年,第210、213页。[日]池田四郎次郎:《日本诗话丛书》卷三,第228—229页。

他出身武士家庭,曾仕幕府第一代将军德川家康(1543-1616),大阪之役后退引,入妙心寺修禅学。后经林罗山(1583-1657)介绍,投藤原惺窝(1561-1619)门下。宽永(1624-1643)之后,丈山隐居于京都睿山山麓,每日以读书作诗自娱。他擅长作诗,获生徂徕(1666-1728)称他为“东方之诗杰”^①。朝鲜通信使权伋(号菊轩)称他为“日东之李杜”^②。清人俞樾《东瀛诗选》评他的诗“警句多”。丈山著有诗文集《新编覆酱集》二十卷,诗话《诗法正义》一卷等。

《诗法正义》刊于贞享元年(1684),为丈山应他人请教作诗之法而作。全书先分“规式”、“意匠”、“结构”、“指摘”四部分以示作诗之大体。次附“诗源总论”一目,列举汉诗平仄体式,并引古人相关论说,以明著题之法以及律诗、绝句、排律之格法,颇能提纲挈领,得诗学之体要。

《诗法正义》中引用沧浪诗论颇多^③,因而历来有关该书的研究,多侧重于丈山对《沧浪诗话》的接受。例如松下忠说:“丈山的诗文论中明显存在《沧浪诗话》的影响”,“像丈山这样引用了如此多的沧浪诗论的例子还未曾见到”^④。“在丈山的诗文论中留下过明显影响痕迹的,有严羽《沧浪诗话》……”。丈山的盛唐鼓吹论及以格调为中心的诗论中,存在着严羽《沧浪诗话》……的影响”^⑤。太田青丘认为:“近世初期,石川丈山在宽永之际频繁地引述《沧浪诗话》并鼓吹唐诗,今举其最著者如……他对《沧浪诗话》精通的程度于斯可见。”^⑥

但如果细读《诗法正义》文本就可以发现,上述结论是颇值得商榷的。丈山诗论与沧浪诗论存在着根本性的差异,这导致了二者在许多问题上的看法相互对立。《诗法正义》对于《沧浪诗话》的引用并没有改变丈山江西诗派的诗学立场。因此,《沧浪诗话》对丈山的影响并不像松下忠所说的那么“明显”。

一、《诗法正义》与《沧浪诗话》的诗学立场

丈山诗论的基本观点是:“作诗必须先立意”。其《诗法正义》“意匠总论”说:“作诗必须先立意”,“意之于诗,如马之驾车,将之御兵,心之运四体也。有一题,必有一定之意。惟诗之变化无方,而意之经营有主”^⑦。

而重视命意及“以意为主”,是江西诗派的主张。“意”是指作者的观点、见解。在江西诗派看来,诗中有“意”才能称为佳作。被该派尊为“一祖”的杜甫就是“以意为主”^⑧的。而“三宗”之一的苏轼也“工于命意”^⑨,他还以命意为“作文之要”^⑩。而“以意为主”与“以兴为主”正是宋诗与盛唐诗的分别

① 获生徂徕《题石丈山真》:“翁谓之吾东方之诗杰亦可耳。”又《跋石丈山书迹》:“国初时以诗鸣者,莫石丈山若也。”[日]获生徂徕:《徂徕集》卷十八,大阪:松村九兵卫刊本(刊年不详),第11页。

② [日]山岸德平:《近世汉文学史》,第76页。

③ 石川丈山《诗法正义》云:“日本之诗,古今之间,无雅俗穿凿之事,故大半以俗体诗为多。诗之瑕疵虽甚多,然第一可厌者,俗体也。《沧浪诗话》曰:‘学诗先除五俗。一曰俗体,二曰俗意,三曰俗句,四曰俗字,五曰俗韵。’如是类不敢可不知焉。”又云:“梁沈休文所论诗家八病,虽过乎严,作者不必拘拘”,也是沿袭《沧浪诗话·诗体》的观点。又说:“盛唐之诗法……则言兴趣也。”“兴趣”一语即来自《沧浪诗话·诗辨》。[日]池田四郎次郎:《日本诗话丛书》卷十,第351、72、351-352页。

④ [日]松下忠:《江户时代的诗风诗论》,第270-271页。

⑤ [日]松下忠:《江户时代的诗风诗论》,第276页。

⑥ [日]太田青丘:《日本歌学和中国诗学》,第208-209页。

⑦ [日]池田四郎次郎:《日本诗话丛书》卷十,第339页。

⑧ 王世贞《艺苑卮言》卷四云:“太白以气为主……子美以意为主。”丁福保辑:《历代诗话续编》中册,北京:中华书局,1983年,第1005页。

⑨ 范温《潜溪诗眼》云:“东坡作文工于命意,必超然独立于众人之上。”魏庆之编,王仲闻校勘:《诗人玉屑》上册,上海:上海古籍出版社,1978年,第132-133页。

⑩ 葛立方《韵语阳秋》卷三引苏轼语:“天下之事,散在经史中,不可徒使,必得一物以摄之,然后为己用。所谓一物者,意是也。不得钱不可以取物,不得意不可以明事,此作文之要也。”何文焕辑:《历代诗话》下册,北京:中华书局,1981年,第509页。

所在。严羽嫌宋诗“不问兴致”，宋人变唐人之风正在于“始自出己意以为诗”^①。王世贞说盛唐诗“意不尽工”^②，就是注意到盛唐诗人并不在命意方面下功夫。谢榛指出：“诗有辞前意、辞后意，唐人兼之，婉而有味，浑而无迹。宋人必先命意，涉于理路，殊无思致。”“诗有不立意造句，以兴为主，漫然成篇，此诗之入化也。”“宋人谓作诗贵先立意。李白斗酒百篇，岂先立许多意思而后措词哉？盖意随笔生，不假布置。”^③换言之，盛唐诗之有兴致、思致，正缘于其不重立意。

“以意为主”原本是对文章的要求，如果作诗也以此为准，其结果就是“以文为诗”，“以文字为诗，以才学为诗，以议论为诗”^④。“工于命意”的大诗人苏轼就是以“以文为诗”而著称的。清人赵翼指出：“以文为诗，自昌黎始；至东坡益大放厥词，别开生面，成一代之大观。”^⑤严羽是以击中江西诗派的要害自诩的：“说江西诗病，真取心肝刽子手。”^⑥而“以文为诗”，无疑是江西诗派最大的“诗病”，因为它与“诗者吟咏性情”的原则格格不入。

“以文为诗”，则往往于字句的“锻炼”上下功夫，而江西诗派的弊端也在于此。刘克庄指出：“元祐后，诗人迭起，一种则波澜富而句律疏，一种则锻炼精而性情远。要之不出苏、黄二体而已。”^⑦南宋持江西诗派立场的张表臣说：“诗以意为主，又须篇中炼句，句中炼字，乃得工耳。”^⑧可见“以意为主”必然重视字句的“锻炼”。而严羽则认为盛唐诗的“兴趣”、“气象”是“无迹可求”的，不能从字句中见出。诗之妙在浑然天成，亦与锻炼无关^⑨。

“以文为诗”，则往往强调“用字必有来历，押韵必有出处”^⑩。江西诗派“三宗”之一的黄庭坚标榜“无一字无来历”^⑪，其实质就是“以才学为诗”。这与严羽主张的“押韵不必有出处，用事不必拘来历”^⑫正相反。严羽说：“诗有别材，非关书也”，针对的也是“以才学为诗”。苏轼嫌孟浩然读书不多，说他“韵高而才短，如造内法酒手而无材料尔”^⑬。而严羽却持相反之论：“孟襄阳学力下韩退之远甚，而其诗独出退之之上者，一味妙悟而已。”并盛赞孟浩然诗“讽咏之久，有金石宫商之声”^⑭。在严羽看来，韩愈“以才学为诗”，正是其诗不及孟浩然的原因^⑮。

“以文为诗”，则往往“涉于理路”、“尚理而病于意兴”，而江西诗派的流弊也在于此。黄庭坚强调文章“当以理为主，理得而辞顺，文章自然出群拔萃”^⑯。江西诗派与理学本来就有很深的渊源，刘克庄就批评该派“要皆经义策论之有韵者尔，非诗也”^⑰，让诗歌也承担议论的职能，就会损害其抒情性。严羽说：“诗有别趣，非关理也”^⑱，即强调诗歌本身所具有的抒情性。他说，要识《离骚》“真味”，“须歌

① 郭绍虞：《沧浪诗话校释》，北京：人民文学出版社，2005年，第26页。

② 王世贞：《艺苑卮言》卷四，丁福保辑：《历代诗话续编》中册，第1007页。

③ 谢榛：《四溟诗话》卷一，丁福保辑：《历代诗话续编》下册，第1149、1152页。

④ 赵翼：《瓠北诗话》卷五，郭绍虞：《沧浪诗话校释》，第26页。

⑤ 郭绍虞编选，富寿荪点校：《清诗话续编》上册，上海：上海古籍出版社，1999年，第1195页。

⑥ 严羽：《答出继叔临安吴景仙书》，郭绍虞：《沧浪诗话校释》，第251页。

⑦ 刘克庄：《后村诗话》前集卷二，黄霖、蒋凡主编：《中国历代文论选新编·宋金元卷》，上海：上海教育出版社，2007年，第162页。

⑧ 张表臣：《珊瑚钩诗话》卷一，何文焕辑：《历代诗话》上册，第455页。

⑨ 严羽：《沧浪诗话·诗评》：“汉魏古诗，气象混沌，难以句摘。”“建安之作，全在气象，不可寻枝摘叶。”“太白天才豪逸，语多率然而成者。”郭绍虞：《沧浪诗话校释》，第151、158、173页。

⑩ 郭绍虞：《沧浪诗话校释》，第26页。

⑪ 黄庭坚《答洪驹父书》：“自作语最难，老杜作诗，退之作文，无一字无来处，盖后人读书少，故谓韩、杜自作此语耳。古之能为文章者，真能陶冶万物，虽取古人之陈言入于翰墨，如灵丹一粒，点铁成金也。”郭绍虞主编：《中国历代文论选》（一卷本），上海：上海古籍出版社，1982年，第185页。

⑫ 郭绍虞：《沧浪诗话校释》，第116页。

⑬ 陈师道：《后山诗话》，何文焕辑：《历代诗话》上册，第308页。

⑭ 郭绍虞：《沧浪诗话校释》，第12、195页。

⑮ 郭绍虞指出，在严羽看来，孟浩然诗能在韩愈之上，“这就是妙悟的关系”。郭绍虞：《沧浪诗话校释》，第22页。

⑯ 黄庭坚：《与王观夫书三首》之一，黄霖、蒋凡主编：《中国历代文论选新编·宋金元卷》，第62页。

⑰ 刘克庄：《竹溪诗序》，黄霖、蒋凡主编：《中国历代文论选新编·宋金元卷》，第159页。

⑱ 郭绍虞：《沧浪诗话校释》，第26页。

之抑扬,涕洟满襟”^①。诗歌几同于“经义策论”,是“江西诗病”的具体表现,所以戴复古说,“本朝诗出于经”^②。而严羽则以楚骚的抒情传统与宋诗的经学取向相抗衡:“先须熟读《楚词》”,“所论屈原《离骚》,则深得之,实前辈之所未发”^③。这与理学家论诗宗旨已自不同^④。

尽管丈山也说过“诗不似文为好,文不似诗为好。文与诗制法各别”^⑤的话,但他的诗论从根本上说,还是属于江西诗派的。他论诗以“规式”、“立意”、“锻炼”为要,承袭的是江西诗派“三宗”之一的陈师道的主张:“学诗之要,在乎立格命意用字而已……学者体其格,高其意,炼其字,则自然有合矣。”^⑥由于丈山秉持的是江西诗派的立场,因而其诗论中颇多与沧浪不合之处。严羽反对“以文字为诗”,丈山则主张:“诗以工夫锻炼为肝要也,炼字、炼格、炼意、炼韵”^⑦,”下字造语专要也”^⑧;严羽反对“以才学为诗”,而丈山却说:“学诗者千条万绪,因有各种之事,文材不足,诗作不自由也”^⑨;严羽以楚骚的传统否定宋诗的经学取向^⑩,而丈山却对屈原绝口不提,并坚持作诗“必须先知六义”^⑪,其诗论中经学的取向十分明显。

丈山江西诗派的立场,还体现在其对《三体诗》^⑫的批判。《三体诗》主要论诗歌创作中“虚”与“实”的相互关系并以之为重要的诗学原则。而丈山却认为:“盛唐之诗法,不分情景为二,亦不见所谓虚体、实体者也。裴季昌、周弼、天隐,此三子者,误以《三体诗》虚实二事演说之。”^⑬他还驳斥了《三体诗》以情为虚的观点:“夫诗之道者,得性情之正,而思无邪。既有思,则不能无言。有言则咏歌,言其情也。是以情者实而景虚也。虽然,向所云如三子者,以情为虚,以景为实矣。自尔之后,吾邦缙白数百年间,讲习《三体诗》来,迄今不赅其轡,何也哉?”^⑭《三体诗》论虚、实的关系,体现出对诗歌艺术性的重视,这本身就是对江西诗派“以才学为诗”的一种反动。且《三体诗》主要为唐代诗人绝句和律诗的选本,却不选江西诗派尊为“一祖”的杜甫的诗,显示出其鲜明的反江西诗派的诗学立场。而这也是《三体诗》招致丈山不满和批判的主要原因。

丈山江西诗派的立场,还体现在其对元代方回《瀛奎律髓》的认同上。《诗法正义》“诗源总论”引用了《瀛奎律髓》“文之精者为诗,诗之精者为律”^⑮一语,并特别赞赏其“诗先看格高,而意又到、语又工为上;意到语工而格不高,次之;无格无意又无语,下矣”^⑯之论。丈山认同《瀛奎律髓》的观点,是因为方回不仅是“一祖三宗”说的首倡者,且选诗侧重宋代,尤其是江西派诗人,更在理论上总结了江西诗派的诗论。方回本人对严羽的评价并不高。他说:“严沧浪、姜白石评诗虽辨,所自为诗不甚佳。

① 郭绍虞:《沧浪诗话校释》,第184页。

② 翁方纲《石洲诗话》卷四:“石屏有《论诗十绝》,其论宋诗曰:‘本朝诗出于经。’此人所未识,而复古独心知之。”翁方纲撰,陈迺冬点校:《石洲诗话》,北京:人民文学出版社,1981年,第97页。

③ 郭绍虞:《沧浪诗话校释》,第1、253页。

④ 郭绍虞释《沧浪诗话·诗辨》:“沧浪只言熟读《楚词》,不及《三百篇》,足知其论诗宗旨,虽主师古,而与儒家诗言志之说已有出入。”“盖沧浪论诗,只从艺术上着眼,并不顾及内容,故只吸取时人学古之说,而与儒家论诗宗旨显有不同。”郭绍虞:《沧浪诗话校释》,第4页。

⑤ [日]池田四郎次郎:《日本诗话丛书》卷十,第354页。

⑥ 张表臣:《珊瑚钩诗话》卷二,何文焕辑:《历代诗话》上册,第464页。

⑦ [日]池田四郎次郎:《日本诗话丛书》卷十,第354页。

⑧ [日]池田四郎次郎:《日本诗话丛书》卷十,第354页。

⑨ [日]池田四郎次郎:《日本诗话丛书》卷十,第353页。

⑩ 潘德舆《养一斋诗话》卷一:“溯入门工夫,不自三百篇始,而始于《离骚》,恐尚非从顶顶上做来。”郭绍虞编选,富寿荪点校:《清诗话续编》下册,第2010页。

⑪ [日]池田四郎次郎:《日本诗话丛书》卷十,第339页。

⑫ 《三体诗》原名《唐贤三体诗法》,又称《三体唐诗》,南宋周弼编,元代有释元至(号天隐)和裴庚(字季昌)的注释本。

⑬ [日]池田四郎次郎:《日本诗话丛书》卷十,第352页。

⑭ [日]池田四郎次郎:《日本诗话丛书》卷十,第352页。

⑮ [日]池田四郎次郎:《日本诗话丛书》卷十,第353页。

⑯ [日]松下忠:《江户时代的诗风诗论》,第265—266页。

凡为诗不甚佳而好评诗者，率是非相半。”^①松下忠将丈山引自《瀛奎律髓》的“诗先看格高”之论，作为其鼓吹盛唐，以格调为中心诗论的证据，并认为它来自《沧浪诗话》及明代李（攀龙）、王（世贞）的古文辞说的影响^②。实则无论是李、王古文辞说还是遵奉李、王的但徕萱园学派，都是将《瀛奎律髓》视为江西诗派的诗论而极力排斥的。获生徂徕《答问书》就以方回《瀛奎律髓》为“损友”^③，徂徕的弟子山县周南（1687—1752）的门人林东溟（1708—1780）《诸体诗则》卷下亦以《瀛奎律髓》为“终身不读而可者”^④。

综上所述，丈山的基本观点与沧浪存在着根本性差异，其所秉持的江西诗派的诗学立场，使得《诗法正义》与《沧浪诗话》不合之处甚多。因此，不能说丈山的诗论中“明显存在《沧浪诗话》的影响”^⑤。

二、《诗法正义》与《沧浪诗话》的唐、宋诗观及李杜论

丈山还有一个基本观点，就是“以开元、大历为宗”，他说：“匪熟大历之诸作，晓少陵妙工，孰能可窥其阃奥哉。”^⑥友野霞舟也说：“宽永年间，率踵五山禅衲之陋习，萎蕤不振。独翁首唱唐诗，以开元、大历为宗，识亦卓矣。”^⑦此外，石川克说：“我石先生首倡唐诗，开元、大历之体制，遂明于一时，皆其力也。”^⑧可见，丈山之倡唐诗，不仅不排斥中唐，而且对“大历之诸作”推崇备至。

而严羽则主张“不作开元天宝以下人物”。他看不上“大历以还之诗”，斥之为“小乘禅”，“已落第二义矣”，“学大历以还之诗者，曹洞下也”^⑨。对于沧浪的这个观点，丈山并不完全赞同。在对待唐诗的问题上，他不愿意像沧浪那样持偏执极端之论。他在称赞“盛唐之诗法”的同时，也欣赏中唐“大历之诸作”；在承认“唐人著作，映照千秋”的同时，也指出唐人“尺璧微瑕不能相掩”^⑩。可见，丈山对于沧浪的唐诗观是有所取舍的^⑪。

丈山在宽永十四年（1637）曾与朝鲜通信使权弼进行过笔谈。笔谈中，权弼对丈山说过“大概三百篇之后，唯唐人得诗家之风韵，而宋元以下虽谓之无诗可也。贵作出入古今，直与大历诸家互为颉颃”^⑫这样一段话。他称赞丈山的诗，并以此与“大历诸家”并论。丈山主张“以开元、大历为宗”，多半是受到权弼的启发。丈山与权弼笔谈，时间上远早于《诗法正义》刊行的贞享元年（1684），因此《诗法正义》中有权弼的影响，是完全可能的^⑬。

① 方回：《桐江集》卷七，《宛委别藏》第105册，台北：台湾商务印书馆，1981年影印《故宫养心殿》本。

② [日]松下忠：《江户时代的诗风诗论》，第268、272页。

③ 获生徂徕《答问书下》云：“诗文中东坡、山谷、《三体诗》、《瀛奎律髓》之类……皆可视作损友。”[日]井上哲次郎、蟹江义丸编：《日本伦理汇编》卷六，东京：育成会，1901—1903年，第187页。

④ [日]池田四郎次郎：《日本诗话丛书》卷九，第317—318页。

⑤ [日]松下忠：《江户时代的诗风诗论》，第270页。

⑥ [日]池田四郎次郎：《日本诗话丛书》卷十，第353页。

⑦ [日]池田四郎次郎：《日本诗话丛书》卷八，第373页。

⑧ [日]池田四郎次郎：《日本诗话丛书》卷八，第369页。

⑨ 郭绍虞：《沧浪诗话校释》，第1、11、12页。

⑩ [日]池田四郎次郎：《日本诗话丛书》卷十，第340页。

⑪ 松下忠也注意到，丈山在引用《沧浪诗话》“南朝人尚词而病于理，本朝人尚理而病于意兴。唐人尚意兴而理在其中。汉魏之诗，词理意兴无迹可求”一段时，有意略去了“汉魏之诗，词理意兴无迹可求”几句。至于略去这几句的原因，松下忠说：“我考虑这不是丈山一时疏忽而漏引，而是特意去掉的，是主观意识起作用的结果。尽管严羽高度评价汉魏之诗，说‘论诗如论禅，汉魏晋与盛唐之诗，则第一义也’。但丈山却只把盛唐尊为理想，所以引用时特意省去了‘汉魏之诗’几句。”[日]松下忠：《江户时代的诗风诗论》，第271页。

⑫ [日]若木太一：《朝鲜通信使与石川丈山：“日东之李白”考》，《语文研究》第52、53卷，1982年，第74页。

⑬ 中、日文化的影响研究，不能忽视朝鲜因素。例如一般认为，日本水墨画之父天章周文（室町时期的画僧，生卒年不详，道号天章，画号越溪，俗姓藤仓氏）继承了明代赴日画家如拙（生卒年不详，道号大巧）的画风，并传雪舟（1420—1506?）。但有美术史家指出，周文画风的形成与他曾作为使节派遣到朝鲜的经历有关，其画中有朝鲜画的影响。[日]秋山光：《日本绘画史》，常任侠、袁音译，北京：人民美术出版社，1978年，第98页。

松下忠根据《北山纪闻》卷一中丈山的“首先,若欲学诗,应当习盛唐之人诗”,“盛唐之诗,以达性情为主,故近于三百篇,可谓最上之义”^①之论,认为丈山受沧浪影响,也是崇盛唐而黜宋诗的。然而,《北山纪闻》这部书的可信性至今仍有疑问,还不能作为推论的依据^②。松下忠认为丈山诗论中存在《沧浪诗话》影响的另一个根据,就是丈山受到十分推崇严羽崇唐黜宋论的明代“后七子”领袖王世贞的影响。但他拿来作为证据的,仅限于《北山纪闻》而已^③。而仅凭《北山纪闻》来论定丈山与王世贞的关系,尚缺乏说服力^④。如果崇唐黜宋是丈山一贯的主张,这一主张自然也应该在《诗法正义》中有所表述。而通观《诗法正义》全篇,并没有任何一处贬斥过宋诗。从丈山江西诗派的诗学立场来看,他也不太可能对宋诗作《北山纪闻》那样负面的评价。宽永十八年(1641)丈山筑“诗仙堂”于睿山山麓的一乘寺村,命守野探幽(1602—1674)画汉魏至唐宋36位诗人像,自题诗而挂于门楣之上,每日吟哦于其下^⑤。这36位诗人中,就有江西诗派“三宗”的苏轼、黄庭坚和陈师道。赖山阳(1780—1832)指出,丈山的诗“未能脱五山禅僧之臭”^⑥,而五山禅僧们的诗文又是宗宋诗的^⑦。这些都反映出丈山对宋诗的态度。中村幸彦指出,丈山“毕竟是过渡时期的人物,在别的场合对宋代诗歌还是十分欣赏的”^⑧。可见,丈山对崇唐黜宋的观点并不完全赞同。

此外,《诗法正义》与《沧浪诗话》对待李白、杜甫的态度也存在某种差异。就对盛唐诗人的选择而论,严羽最推崇的盛唐诗人是李白、杜甫。他说:“诗之极致有一,曰入神。诗而入神,至矣,尽矣,蔑以加矣。唯李杜得之”,“以李杜二集枕藉观之”^⑨。严羽还曾有意地模仿李白的七古,清代贺裳说他的“古诗亦甚用功于太白”^⑩。而丈山却只尊杜甫,这与丈山江西诗派的诗学立场密切相关。《诗法正义》中言必称“老杜”、“少陵”、“子美”,并说:“已到诗道之高妙至工,以子美为古今第一。”^⑪《诗法正义》中只有一处提到李白,而且明言李白“不及杜甫”:“律诗以变意为专要也。王安石曰:‘李白才格词致,人固莫及。然其格止于此而已,不知变’云云,因之不及杜甫也。”^⑫丈山所引见于《诗人玉屑》

① [日]松下忠:《江户时代的诗风诗论》,第270—271页。

② 例如德田武《近世日中文化交流史研究》就坚持认为《北山纪闻》是部伪书。小川武彦在《石川丈山年谱稿》中指出,《北山纪闻》卷六《诗评》中说,北山曾将其《闲中吟十五首》呈“朝鲜国诗学教授权敬批点”,而《闲中吟十五首》作于宽永十七年(1640)以后,其中还有宽永十九年及二十年的诗,时间上晚于丈山与权氏笔谈的宽永十四年(1637)。因此,《北山纪闻》的记载不可信。[日]若木太一:《朝鲜通信使与石川丈山:“日东之李白”考》,《语文研究》第52、53卷,1982年,第66、75页。

③ 《北山纪闻》卷二《诗话》:“明朝王元美之说云:‘太白七言律,子美七言绝句,皆变体也,仅可间为之,不足多法。又五言律、七言歌行,子美神矣,七言律圣矣,五言次之。’语皆能得味而见之,然也。老于诗者,知此味。”[日]松下忠:《江户时代的诗风诗论》,第272页。所引为王世贞《艺苑卮言》卷四语:“太白之七言律,子美之七言绝,皆变体,间为之可耳,不足多法也。”“五言律,七言歌行,子美神矣,七言律,圣矣。五七言绝,太白神矣。七言歌行,圣矣,五言次之。”丁福保辑:《历代诗话续编》中册,第1005—1006页。

④ 例如陈广宏《明代文学东传与江户汉诗的唐宋之争》(《上海师范大学学报(哲学社会科学版)》2010年第6期)仅据《北山纪闻》就断言,丈山“于后七子一派诗及诗论相当娴熟”。然而比《北山纪闻》更可靠的《诗法正义》中却没有丈山读过“后七子一派诗及诗论”的证据。

⑤ [日]猪口笃志:《日本汉诗》,东京:明治书院,1972年,第29页。

⑥ [日]中村幸彦:《近世的汉诗》,东京:汲古书院,1986年,第17页。

⑦ 五山文学时期仅苏诗注本就有瑞溪《脍说》、大岳《翰苑遗芳》、万里《天下白》、一韩《蕉雨余滴》、木蛇《天马玉沫》等,黄诗注本则有万里《张中香》、一韩《山谷诗抄》、月舟《山谷行云集》等,可见苏、黄受五山禅僧们欢迎的程度。

⑧ [日]尾藤正英:《日本文化与中国》,东京:大修馆书店,1968年,第97—98页。

⑨ 郭绍虞:《沧浪诗话校释》,第8、1页。

⑩ 贺裳:《载酒园诗话》,郭绍虞编选,富寿荪点校:《清诗话续编》上册,第454页。

⑪ [日]池田四郎次郎:《日本诗话丛书》卷十,第355页。

⑫ [日]池田四郎次郎:《日本诗话丛书》卷十,第352页。

卷十四^①，同卷还引述了许多宋人对于李白的负面评价^②。虽然只是引述他人的评论，实际上也反映出魏庆之对李白的态度。而这种态度，自然也会影响到丈山对李白的评价。

《诗法正义》引用过方回《瀛奎律髓》“诗先看格高，而意又到，语又工为上；意到语工而格不高，次之；无格无意又无语，下矣”之论。方回认为诗之极致是“格高”：“夫诗莫贵于格高”，“诗以格高为第一”^③。在他看来，唐代诗人够得上“格高”的有：陈子昂、杜子美、元次山、韩退之、柳子厚、刘禹锡、韦应物^④，而被沧浪尊为“诗之极致”的李白却不在其列。可见丈山对李白的态度，也受到《瀛奎律髓》的影响。

综上所述，丈山无论是对沧浪的唐、宋诗观，还是对其以李、杜为极致的主张，都是有所取舍的。而这种取舍，主要也是基于江西诗派的诗学立场而作出的。

三、《沧浪诗话》在近世初期遭遇抵制的原因

如上所述，《沧浪诗话》对近世初期汉诗论的影响，并没有超过其他宋人诗话，其受人们欢迎的程度，也远未达到近世中期那样巅峰的状态。特别是沧浪的许多观点并不为当时的诗论家所接受，甚至还遭遇到近世初期汉诗人的抵制。究其原因，主要有两个方面：

首先，这与近世初期人们接触《沧浪诗话》的媒介有关。

来自异域的文化借助何种媒介进行传播，往往能够决定该文化在接受国呈现何种形态和特征。例如宋、元时代的绘画，主要是通过入宋、入元或来日的禅僧传到日本的。这就使得传入的绘画题材多为梅、竹、兰、菊，与正统宋、元绘画的以山水、花鸟为主不同^⑤。又如松尾芭蕉(1644-1694)欣赏陶渊明“北窗”的意象，也是因为江户时代日本人欣赏陶渊明，大多是以白居易诗为媒介的。而白居易就曾写有多篇以“北窗”为题的诗^⑥。

同理，近世初期日本人通过何种媒介接触《沧浪诗话》，直接关系到其影响能够发挥的程度。在整个近世初期，《沧浪诗话》并无单行本流传，直到近世中期的享保十一年(1726)，才出现和刻本《沧浪诗话》^⑦。在此之前，日本人接触《沧浪诗话》的媒介，主要是魏庆之的《诗人玉屑》。通过这部诗话汇编，人们可以接触到很多中国诗话、诗论，因此该书受到普遍欢迎^⑧。例如新井白石(1657-1725)说，对《诗人玉屑》应该“再三熟览”^⑨。元政上人(1623-1668)的书信中曾提到友人向他借阅《诗人玉屑》之事^⑩。丈山生活的时代，还出现了《诗人玉屑》和刻本(宽永十六年，1639年刊本)^⑪。现藏于天

① 魏庆之《诗人玉屑》卷十四“杜甫光掩前人，后来无继”条引陈正敏《通斋闲览》：“或问王荆公云：‘公编四家诗，以杜甫为第一，李白为第四，岂白之才格词致不逮甫也？’公曰：‘白之歌诗，豪放飘逸，人固莫及。然其格止于此而已，不知变也。’”魏庆之编，王仲闻校勘：《诗人玉屑》下册，第296页。

② 例如《诗人玉屑》卷十四“白不识理”条引苏辙语：“李白诗类其为人，俊发豪放，华而不实，好事喜名。不知义理之所在也……唐诗人李杜称首，今其诗皆在。杜甫有好义之心，白所不及也。”又“二公优劣”条引黄彻《碧溪诗话》：“太白……此类者尚多。愚谓虽累千万篇，只是此意，非如少陵伤风忧国，感事触景，忠诚激烈，寓著深远，各有所当也。”魏庆之：《诗人玉屑》下册，第295、297页。

③ 方回《瀛奎律髓》卷二十说：“夫诗莫贵于格高；不以格高为贵，而专尚风韵，则必以熟为贵。熟也者，非腐烂陈熟，取其左右逢其源是也。”方回撰，李庆甲集评校点：《〈瀛奎律髓〉汇评》，上海：上海古籍出版社，2005年，第765页。方回《桐江续集》卷三十三《唐长孺艺圃小集序》亦云：“诗以格高为第一。”（《影印文渊阁四库全书》第1193册，台北：台湾商务印书馆，1986年）

④ 方回：《桐江续集》卷三十三《唐长孺艺圃小集序》。

⑤ [日]尾藤正英：《日本文化与中国》，第225页。

⑥ [日]中西进：《日本文学与汉诗——关于外国文学的受容》，东京：岩波书店，2004年，第134-140页。

⑦ 享保十一年(1726)，获生徂徕的门人石川清之将《沧浪诗话》与徐祜卿《谈艺录》、王世懋《艺圃撷余》合刻而成《三家诗话》。

⑧ [日]市古贞次：《日本文学全史·近世卷》，东京：学灯社，1978年，第285页。

⑨ [日]松下忠：《江户时代的诗风诗论》，第350页。

⑩ [日]太田青丘：《日本歌学和中国诗学》，第205-206页。

⑪ [日]市古贞次、野田光辰主编：《日本古典文学大辞典》第2卷，东京：岩波书店，1983年，第192-193页。

理图书馆的旧古义堂藏伊藤仁斋(1627—1705)的手泽本《诗人玉屑》,即为宽永本^①。丈山接触到的《沧浪诗话》自然也不会是单行本。

如果对《诗法正义》作一个大致的统计,就会发现,丈山所引宋人诗话,大都见于《诗人玉屑》。而这些宋人诗话的大多数,其诗学主张基本上都是江西诗派的。丈山“作诗必须先立意”的观点,就是从这类诗话承袭而来^②。“诗以工夫锻炼为肝要”的观点,亦复如是^③。可以说,《诗法正义》之于《诗人玉屑》,较之其与《沧浪诗话》,关系更为密切。市古贞次就敏锐地察觉到这一点:“在和刻诗论方面,宋代魏庆之撰《诗人玉屑》发挥的作用很大……丈山的《诗法正义》、《北山纪闻》也多受其影响。”^④《诗人玉屑》对宋诗津津乐道,与《沧浪诗话》不同。雨森芳洲(1648—1755)曾指出,《诗人玉屑》“评宋诗,称为精绝者,固为不少,求其金华殿中语,未见一句”^⑤。丈山不排斥宋诗的态度,显然受到《诗人玉屑》的影响。而且魏庆之十分尊崇江西派诗人,《诗人玉屑》卷三对于黄庭坚、吕本中等人的警句称道不已,卷十八还专论江西诗派。因此无论是丈山江西诗派的立场,还是其对《沧浪诗话》的态度,都受到来自魏庆之的影响。

而到了近世中期,获生徂徕萱园古文辞学派风靡一世。自享保十一年(1726),徂徕门人石川清之将《沧浪诗话》与徐祯卿《谈艺录》、王世懋《艺圃撷馀》合刻而成《三家诗话》之后,随着传播媒介的变化,《沧浪诗话》的影响也就因而扩大。执文坛牛耳的徂徕本人很推崇《沧浪诗话》^⑥。徂徕承明代李、王古文辞学的衣钵,而李、王又发展了沧浪独尊盛唐的观点,提出“诗必盛唐”。由于徂徕萱园古文辞学派的大力推介,沧浪诗论在当时的诗坛形成了主流话语,这自然会影响到人们对《沧浪诗话》的看法。

其次,这与《沧浪诗话》本身具有的反理学立场有关。

在近世,由于德川幕府尊崇儒学,儒者成为担当文化事业的主流。这就决定了近世诗论对沧浪诗论的评价、取舍,在很大程度上受到儒学的左右。而近世初期的儒学,以朱子学派的势力为最大。藤原惺窝(1561—1619)倡导“朱注”,著《假名性理》、《四书五经倭训》,开近世朱子学先河。其弟子林罗山、林鹄峰(1618—1680)父子的林家朱子学还被德川家康(1543—1616)定为官学。朱子学占据了意识形态的统治地位,并深刻地影响了江户时期的文学观。丈山生活的时代,“诸儒咏言,率出于性理之绪余”^⑦。甚至连著名歌人、歌论家松永贞德(1571—1654)的文学观,也受到朱子学“载道论”的影响^⑧。丈山与林罗山往还密切。他的思想,自然会受到林家朱子学的左右^⑨。例如所谓“三百篇中之诗,悉言国家之大要,王道之世,以诗治天下也”,“夫诗之道者,得性情之正,而思无邪”^⑩。“诗感于物而形于言,所感有邪正,所形有是非,邪正是非显然乎诗中,如见肺肝,则情正之美恶亦何以获覆藏

① [日]太田青丘:《日本歌学和中国诗学》,第205页。

② 魏庆之《诗人玉屑》卷六“先意义后文词”条引刘攽《中山诗话》说:“诗以意义为主,文词次之。意深义高,虽文词平易,自是奇作。”又引黄彻《碧溪诗话》:“故昔人论文字,以意为主。”又“陵阳谓须先命意”条引韩驹《室中语》:“凡作诗须命终篇之意”,“作诗必先命意,意正则思生,然后择韵而用,如驱奴隶”。魏庆之编,王仲闻校勘:《诗人玉屑》上册,第124、127页。

③ 《诗人玉屑》卷八《锻炼》“炼字”条引葛常之语:“作诗在于炼字。”“炼格”条引白居易《金针诗格》:“炼句不如炼字,炼字不如炼意,炼意不如炼格;以声律为窍,物象为骨,意格为髓。”又“炼句”条引范温《潜溪诗眼》:“炼句不如炼意,非老于文学不能道此。”同卷“皮日休”条又云:“百炼为字,千炼成句。”“欧公”条:“老杜云:‘新诗改罢自长吟’。文字频改,工夫自出。”魏庆之编,王仲闻校勘:《诗人玉屑》上册,第172—173、176页。

④ [日]市古贞次:《日本文学全史》第4册,第285页。

⑤ [日]日本随笔大成编辑部:《日本随笔大成》,东京:吉川弘文馆,1975—1976年,第2期,第7部分,第395页。

⑥ 获生徂徕《与江若水》:“足下或能以《沧浪诗话》、廷礼《品汇》、于鳞《诗删》、宛州《卮言》、元瑞《诗藪》朝夕把玩,诗亦在阿堵中。”[日]获生徂徕:《徂徕集》卷二十六,第10页。

⑦ [日]清水茂、揖斐高:《日本诗史·五山堂诗话》,东京:岩波书店,1991年,第492页。

⑧ [日]林达也:《读江户时代的和歌——近世和歌史的尝试》,东京:中央精版印刷,2007年,第43—45页。

⑨ 赵逢夫《日本新的“屈原否定论”产生的历史背景与思想根源初探》(《西北师范大学学报[社会科学版]》1995年第4期)说:“石川丈山专作汉诗,受朱子学派影响,作品多枯燥质直的说教,属载道派。”

⑩ 石川丈山:《诗法正义》,[日]池田四郎次郎:《日本诗话丛书》卷十,第352页。

哉”云云^①，完全是承袭自理学家的文学观。丈山认同《瀛奎律髓》，也是因为方回盛赞朱熹诗“有向上之工夫”，“得六义之旨，非寻常墨客所能及”的缘故。因此，在文学观尚未摆脱理学束缚的近世初期，《沧浪诗话》的反理学立场不太可能为丈山所接受。

而随着近世社会商业的繁荣发展，市民阶层日益壮大，新兴的町人文化、市民文化蓬勃兴起。表现义理与人情的冲突，反对用义理来压抑人情，逐渐成为新时代的文艺思潮。而町人出身的伊藤仁斋古义学的兴起，特别是徂徕的古文辞学的风靡，则为新时代的文艺提供了思想武器。“伊（仁斋）、物（徂徕）之说盛而程、朱之学衰”^②，压抑自然人性的朱子学遂成为批判的对象。近世诗论、歌论因应时代新思潮的变化，也开始回归日本文学固有的抒情传统，抨击宋儒的说理和议论。而沧浪的复古主张适应了仁斋、徂徕儒学复古主义新思潮的需要。长期被忽略的沧浪反理学的一面，又开始受到重视。其真正发挥影响，也是从这个时期开始的。

四、结 语

丈山对于沧浪诗论的去取，反映出近世初期汉诗人共同的诗学取向。事实上，基于朱子学及江西诗派的立场而抵制沧浪诗论，并非仅丈山一人。例如增岛兰园（1773—1844）斥沧浪的“诗有别材，非关学也”为“非知诗者之言”。他这样说，是因为沧浪此论与朱熹的“学问以明理，则自然发为好文章”相悖^③。与丈山一样，林罗山也持江西诗派的立场。江西诗派学古人，讲究渐修而悟。例如范温《潜溪诗眼》说：“先悟得一处，乃可通其他妙处。”^④陈师道《后山诗话》亦云：“学者先黄后韩，不由黄韩而为左杜，则失之拙易矣。”^⑤而林罗山《〈袖里唐绝〉序》也说：“古人之能赋咏者，多云取诸家之长处，虽然，先学一家之风，而仿佛步骤之，而后兼参之。”^⑥这一观点，显然与沧浪“学者须从最上乘，具正法眼，悟第一义”，“工夫须从上做下，不可从下做上”^⑦之论不同。受魏庆之《诗人玉屑》影响而不取沧浪的崇唐黜宋及李杜论，也并非只有丈山。伊藤仁斋、木下顺庵（1621—1699）都持“抑李扬杜”论。仁斋《童子问》卷下说：“李白虽神于诗，其意易识。至杜诗，注者亡虑数十家，是李之所不及。以人之所感自异也。”^⑧同样的观点，亦见于仁斋《语孟字义》卷下及顺庵《长恨歌跋》^⑨。仁斋、顺庵都曾引用过沧浪诗论^⑩，但两人并没有接受沧浪的李杜论。与丈山同时代的松永尺五（1592—1657）于初、盛、中、晚并无轩轻。他也欣赏“韩、柳之博大超然，元、白之序畅分明，李、卢、郊、岛之鬼怪饥寒”^⑪。而林罗山则说：“所谓诗学盛于唐，宜哉！嗜好之有意也。虽宋亦有好诗，而奈唐何哉。”^⑫尺五和林罗山都读过《沧浪诗话》，但他们和丈山一样，并没有完全接受沧浪崇唐黜宋的诗学观。这从林罗山推崇《瀛奎

① 上引为丈山与朝鲜通信使权弼笔谈中的言论。[日]若木太一：《朝鲜通信使与石川丈山：“日东之李白”考》，《语文研究》第52、53卷，1982年，第75—76页。

② [日]广濑淡窗：《淡窗全集》中卷，东京：日田郡教育会，1927年，《儒林评》，第1页。

③ 增岛兰园《雋燕偶记》：“‘诗有别材，非因学也’，是非知诗者之言也。诗以言情性，情性之正，非学何得？朱子曰‘学问以明理，则自然发为好文章’。诗亦然，是学诗之第一义也。”[日]关仪一郎：《日本儒林丛书》第2册，东京：凤出版株式会社，1971年，第16页。

④ 郭绍虞：《宋诗话辑佚》，北京：中华书局，1980年，第328页。

⑤ 何文焕辑：《历代诗话》上册，第305页。

⑥ [日]林罗山：《罗山林先生文集》卷五十，第143页。

⑦ 郭绍虞：《沧浪诗话校释》，第11、1页。

⑧ [日]家永三郎等校注：《近世思想家文集》，东京：岩波书店，1971年，第254页。

⑨ [日]津田左右吉：《现于文学中的我国国民思想研究》（平民文学时代），东京：洛阳堂，1917—1918年，第254页。

⑩ 伊藤仁斋《四季倭歌选引》：“唐诗尚意兴，宋诗主义理。”[日]太田青丘：《日本歌学和中国诗学》，东京：弘文堂，1958年，第203页。木下顺庵《三体诗绝句跋》也引用过沧浪“兴趣”之语。[日]松下忠：《江户时代的诗风诗论》，第326—327页。

⑪ [日]松下忠：《江户时代的诗风诗论》，第224页。

⑫ [日]松下忠：《江户时代的诗风诗论》，第234页。

律髓》并排斥《三体诗》，也可得到证明。他说：“《瀛奎律髓》，诚是学诗者所宜读者也。”又说，王维《阳关三叠》虽称绝唱，但与王昌龄《长信秋词》（奉帚平明金殿开）一样，因其“乃周伯弼所取，故舍是”^①。林罗山排斥周弼《三体诗》的立场，与丈山一致。在丈山生活的时代，江西诗派的势力相当强大。丈山之后，其影响也仍在持续。据松村九山（1743—1822）说，延宝、天和（1673—1684）之际，“宋诗盛行，《瀛奎律髓》、《联珠诗格》，几于家有其书矣”^②。在这种形势下，攻击江西诗派不遗余力的《沧浪诗话》遭到汉诗人的抵制是必然的。因此，丈山对于《沧浪诗话》的抵制并非出于个人的好恶，在相当程度上代表了近世初期汉诗人共同的态度。

而且，丈山对于沧浪诗学的去取还表明，来自异域的文化在向接受国传播的过程中，通常会遭到某种程度的抵制。这种抵制来自许多方面，除了接受国本土文化的排斥之外，先期输入的异域文化，也会成为后期输入的来自同一母国新文化传播的障碍。这方面的例证并不鲜见。平安时代（794—1192），盛行于中国的佛教诸宗大都传入日本，唯独禅宗例外。津田左右吉指出，这是因为，视佛教为祈福之物，视寺院华丽装饰及在法会上得到的官能娱悦为幸福象征，视借助文字获取的知识为无上重要的平安朝人，对于既无祈祷对象，又超绝于一切官能、知识的禅宗，是无法理解的^③。这说明，平安时代的日本人对于先期传入的旧佛教的执著，曾经阻碍了新佛教——禅宗的传入。而当禅宗一旦成为主流话语之后，便又成为来自同一母国新文化传播的障碍。例如室町时代（1338—1573）担任足立尊氏幕府对明外交事务的禅宗僧侣们对先期输入的“宋、元两代传统艺术的尊崇，妨碍了日本完全吸收并同化与其同时的明代文化”^④。同样，丈山对朱子学文学观及江西诗派立场的坚守，在一定程度上也影响了沧浪诗学在近世初期的传播。

[责任编辑 渭 卿]

① [日]林罗山：《罗山林先生文集》卷七十，第428页，卷七，第78页。

② [日]池田四郎次郎：《日本诗话丛书》卷七，第518—519页。

③ 当时入宋的日本僧人接触禅宗的机会其实是很多的，并且往返于两国的商船，其目的港就是禅宗的根据地。尽管如此，入宋僧们对禅宗并未予以关注。延久年间（1069—1074）入宋的成寻（1011—1081）在天台山也曾听说过寒山、拾得，还获赠《永嘉集》、《证道歌》，他本人也被尊称为“智者寻大师”，但他对禅宗丝毫未予留意。向日本传播禅宗始于能忍（生卒年不详，大约生活在平安末期，镰仓初期）、荣西（1141—1215），这是因为，平安末期文化衰颓，人们对天台、真言宗等旧佛教的信仰动摇，急于寻找某种新的信仰，于是禅宗于不知不觉渐见流行。[日]津田左右吉：《现于文学中的我国国民思想研究》（武士文学时代），第159—160页。

④ [日]秋山光和：《日本绘画史》，第95页。

“格物致知”新解

王 前 李贤中

摘 要:从现代认知哲学研究的角度看,“格物致知”并非一种过时的传统思维方式。它展现了直觉思维的本质特征和内在机制,揭示了直觉与逻辑之间隐藏的互动关系,对于理解和把握人类的隐性知识具有重要启发意义。对于“格物致知”的重新解读,也有助于中国哲学与西方哲学的对话与交流。

关键词:认知哲学;格物致知;直觉;逻辑;隐性知识

自“西学东渐”以来,“格物致知”作为中国传统的认知方式,其社会影响逐渐下降。中国近代学者最初将西方近代科学译为“格致之学”,但后来“科学”取代了“格致”的称谓,“格物致知”也被视为非科学的东西而受到排斥,或仅仅作为中国传统哲学的思想遗产而被加以对待。如果只是从逻辑分析和实证研究角度思考问题,这种看法是难免的,但它忽略了“格物致知”在揭示直觉思维的本质特征和内在机制方面的特殊价值。近年来认知科学和认知哲学研究对直觉思维的关注,使得这个问题开始显现出来。对“格物致知”的重新解读,也就成为十分必要的事情。

一、“格物致知”一词的本义

中国古代哲学范畴的一个特点是缺少严格的普适定义,历代学者可以从不同角度和语境出发对其解读,因而彼此理解差异很大,“格物致知”就是如此。如二程训“格”为“至”,认为“格物”就是“穷理”,朱熹也视“格物”为“即物而穷其理”;王阳明训“格”为“正”,认为“格物”即“正心”;王夫之认为“格物”是“博取之象数,远证之古今,以求近乎理”,“致知”是“虚以生其明,思以穷其隐”;颜元训“格”为“搏斗”,即“亲下手一番”;而张岱年先生认为“格”的本意为“量度”,“格物”就是衡量事物的本末先后^①。面对这种状况,与其埋怨中国古代哲学范畴含义模糊,随意性大,不好把握,不如换一种思路想问题:虽然这些解读差异很大,但其中总有某种共性的东西,能够反映“格物致知”的更为抽象的本质。换言之,从更为一般的意义上看,“格物致知”作为中国传统文化中的一种普遍存在的思维方法,其本质应该超越于历史上学者们的各种具体解读,体现为一种贯穿于各种语境之间的更抽象的特征,这样才可能符合其历史上的本义和实际影响。因此,综合“格物致知”特别是“格”的词源和各种语境下的用法,大致推断其更为一般的本义,不仅是必要的,而且是合理的。

按照《说文解字》的解读,“格”的最初含义是“木长貌”,即树高枝长之貌,后来用于指能将器物分置的木制用具,如书架上的格子、窗格、战格(栅栏),引申为法式、标准(规格)、品位(品格、人格、资格)、词汇的恰当位置(主格、宾格、所有格),以及包含动词含义的阻止(格格不入)、匡正(格非、知耻

作者简介:王前,大连理工大学人文学院教授(辽宁大连 116024);李贤中,台湾大学哲学系教授,大连理工大学“海天学者”特聘教授(辽宁大连 116024)。

^① 张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》,北京:中国社会科学出版社,1989年,第238—242页。

且格)、感通(格天)、推究(格物)、搏击(格斗)等等^①。如果概括这些用法,可以大致认为“格”的本义应该是“使某种事物处于适当位置上”。这里“格”既可以做名词,体现为某种器物的功能,又可以做动词,表示为了实现这种功能付出的努力。如果将“格物”与“致知”连用,则“格物致知”的本义应该是“通过使某种事物处于适当位置上,以获得有关事物的本质和规律性的知识”。

那么,“格物”为什么会“致知”?“使某种事物处于适当位置上”对于“致知”有何意义?进一步的解读就涉及“位”和“知”这两个范畴在中国传统思维方式中的特殊价值。

有些学者强调中国传统思维方式的特征是整体思维或系统思维,这种观点有一定道理,可是古希腊德谟克利特和亚里士多德也对整体思维和系统思维有过论述,所以单纯讲整体思维和系统思维并未抓住根本。中国传统思维强调个别事物在事物内部和外部各种有机联系中的相对位置,认为“位”决定了个别事物的存在方式、性质、状态和发展趋势,这才是最具特色的。中国科学史家李约瑟认为中国传统思维是一种“相互联系的思维”。他指出:“象征的相互联系或对应都组成了一个巨大模式的一部分。事物以特定的方式而运行,并不必然是由于其他事物的居先作用或者推动,而是由于它们在永恒运动着的循环的宇宙之中的地位使得它们被赋予了内在的本性,这就使得那种运行对于它们成为不可避免的。如果事物不以那些特定的方式而运行,它们就会丧失它们在整体之中相对关系的地位(这种地位使得它们成其为它们),而变成为与自己不同的某种东西。因此,它们是有赖于整个世界有机体而存在的一部分。”^②李约瑟的这种观点在中国古代经典中可以找到大量例证。《中庸》篇讲“致中和,天地位焉,万物育焉”,公孙龙《名实论》讲“物以物其所物而不过焉,实也。实以实其所实而不旷焉,位也。出其所位非位,位其所位焉,正也”。所谓“不在其位,不谋其政”,“君子以思不出其位”,都是讲这个意思。

寻求恰当的“位”,是部分与整体相互作用发挥功能的重要机制。中国古代认为“五行”在四时五方的时空结构中发挥各自的生克作用,万物皆有其合宜之“位”。《易经》将八卦分别与东(春分)、东南(立夏)、南(夏至)、西南(立秋)、西(秋分)、西北(立冬)、北(冬至)、东北(立春)相配属,由八卦推出的六十四卦蕴含古人各种典型生活情境与律则,每一事物皆与所在之“位”密切相关^③。《序卦传》由天地上下之位衍生出父子伦理之位以及君臣政治之位。无论空间结构、观念是非、官场进退、人伦有序,在认知、表达、实践上皆要符合适当的“位”。“格物”的“格”就是为了推动事物进入适当的“位”,理顺与周围事物之间的关系,使其得以持续存在。无论是在“知至故意诚,意诚故心正”的道德修养的意义上,还是向外物穷理的求知意义上^④，“格物”都要通过“位”来体现事物的内在本性,这就是一个追求恰当“定位”的过程。

接下来看“知”的含义。中国传统哲学中的“知”很多是直觉(或称“直观体验”)的过程和结果^⑤,如老子的“涤除玄览”(《道德经》第十章)之知、孟子的“尽心知性”(《孟子·尽心上》)之知、荀子的“虚壹而静”(《荀子·解蔽》)之知。张载以“内外之合”说“知”,并区别了“见闻之知”和“德性所知”,王夫之认为“形也,神也,物也,三相遇而知觉乃发”^⑥。这些对“知”的理解都同对外部世界的直观体验密切相关。“致知”的目的是穷“理”与知“道”,“道”和“理”都要揭示事物的本质和规律性,但都不是靠逻辑推理和论证,而是通过直观体验,通过领悟,这种思维活动的前提是对世界的整体性和相互联系

① 商务印书馆编辑部编:《辞源》(合订本),北京:商务印书馆,1998年,第0847—0848页。

② 李约瑟:《中国科学技术史》第二卷,北京:科学出版社、上海:上海辞书出版社,1990年,第305页。

③ 刘长林:《中国系统思维的三种模式》,《中国古代思维方式探索》,台北:正中书局,1996年,第343页。

④ 王绪琴:《格物致知论的源流及其现代转型》,《自然辩证法通讯》2012年第1期。

⑤ “直觉”、“直观”都是外来词,是将英文词“intuition”译成日文,再转译成中文的。见《汉语外来语词典》,上海:上海辞书出版社,1984,406。“直觉”是现代学术界常见的词汇,而“直观体验”的用法更能突出中国传统哲学注重亲身体验的特点。本文将“直觉”和“直观体验”视为同一概念的不同表述,在不同语境下分别使用,相互指代。

⑥ 张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》,第214—219页。

的网络结构的认识。《韩非子·解老篇》认为“道”是“万物之所然也，万理之所稽也”。郭象在《德充符注》中讲“物无妄然，皆天地之会，至理所趋”，“道”和“理”都是整体性的相互联系的范畴。因此，“致知”不是将认知对象从周围环境中分离出来孤立地加以考察，而是要将认知对象同周围事物联系起来探讨其合理性。

由此看来，“格物”的价值在于使人们了解到事物能保持其内在本性的适当位置，这样才便于揭示事物之间相互关系的本质特征和规律性，所以才能够“致知”。“格物”是“致知”的基础，而“致知”是“格物”的目的所在。

二、“格物致知”展现的直觉过程

直觉(直观体验)历来是哲学上难以透彻解析的思维活动。一般而言，“直觉”的本意就是指不通过逻辑思维直接洞察事物本质和规律性的过程。若从思维过程的连续性观察，直觉的产生也有逻辑思维的前置作用，逻辑思维也蕴含着直觉而来的某些预设或推理前提。但如果仅仅局限在逻辑思维框架内，研究直觉思维过程的问题会变得十分困难。中国传统哲学对“格物致知”的理解，为解决这个问题提供了新的思路。

关于“格物致知”展现的直觉思维过程，朱熹讲：“是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。”^①朱熹谈到的这个思维过程从逻辑分析角度是难以理解的。“因其已知之理而益穷之”尚可理解为思索和推理，但“至乎其极”、“至于用力之久”，居然能够“一旦豁然贯通”，达到“众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣”的效果，则是不可思议的。此外，朱子十分赞同程明道所说：“穷理者非谓必尽穷天下之理，又非谓止穷得一理便到，但积累多后，自当脱然有悟处。”《朱子语类》卷十八有弟子问程子格物之说。朱熹回答：“须合而观之，所谓‘不必尽穷天下之物’者，如十事已穷得八九，则其一二虽未穷得，将来凑会，都自见得。又如四旁已穷得，中央虽未穷得，毕竟是在中间了，将来贯通，自能见得。程子谓‘但积累多后，自当脱然有悟处’，此语最好。若以为一草一木亦皆有理，今日又一穷这草木是如何，明日又一穷这草木是如何，则不胜其繁矣。”^②《朱子语类》显示的这种由小见大的推测性直觉，与归纳推理并不相同，因为归纳的枚举项必须明确，其类同性也必须清楚，而这种推测性直觉的“小”并不一定清楚明确，个别事例中所构成的“大”的类同性也是模糊的。直觉思维则可以突破这些局限，通过“领悟”实现思维的跨越。

逻辑思维注重对象化的研究，单纯“用力”是不管用的。直觉思维有助于提出合理的猜测和假说，可以使人“豁然开朗”，但“贯通”意味着什么？对象化的研究就事论事，对某一事物的“格物致知”为何能触及“众物之表里精粗”，会使心灵达到“全体大用无不明”的境界？要回答这些问题，还是需要回到“相互联系的思维”，从事物之间相互联系的网络出发加以解读。

按照中国传统哲学的理解，任何事物都有自己的“理”(如物理、事理、伦理等等)，但“理”与“理”之间要相合。这种相合包括某一类型之“理”内部各分支的融通相合，也包括不同类型之理的参照相合。以伦理为例，在相互联系的社会网络中，人们可能面临多重社会角色下伦理抉择之理的相合。一个人的身份可能亦父亦子、亦师亦生、亦主亦从。在道德实践过程中，当作为父亲或儿子，作为老师或学生，作为上司或部属，面临不同角度的利害冲突时，如何做才符合伦理，就是一项需要使之“合理”的考验。《论语·子路》中，叶公语孔子曰：“吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。”孔子曰：“吾党

① 朱熹：《大学章句》，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第7页。

② 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷十八，北京：中华书局，1986年，第396页。

之直者异于是。父为子隐,子为父隐,直在其中矣。”其中包含着父子间的伦理关系、人际的权利和义务关系,如何权衡才合理?至今都是学界所关心的问题。物理与事理间的模拟融通,也是中国传统哲学所关注的。《论语·述而》中提到,子曰:“不愤不启,不悱不发;举一隅不以三隅反,则不复也。”正方之物的四角关系是物理,而师生的教学活动有事理,事理与物理也有其可融通相合之处。“理”与“理”之间的相合与融通都包含着直觉的作用。

诸“理”之间的“相合”,既包括因果关系和规律不相矛盾,也包括根本的伦理原则和道德规范不相冲突;“理”与“理”还要能够彼此相通,这样才可以“举一反三,触类旁通”。如果人们对某一事物的理解与相关事物的“理”都相矛盾,那就是思路受阻,不能“贯通”,就会出现困惑和烦恼。“穷理”的过程就是消除人们理解中的内在矛盾的过程。这可能是一个很费气力的过程,需要长时间的努力。可是一旦找到了对象事物的“理”,能够顺畅说明事物之间各种相互关系,就有“豁然贯通”的感觉。由于“理”与“理”相通,古人经常从具体事物的“理”出发,领悟具有更大适用范围的抽象的“理”,最后获得一个整体上统摄万物的“理”,能够透彻说明各种场合的“用”。达到这种境界,就是“众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣”。王阳明的“格竹子”,应该就是这样的心路历程。

据王阳明《年谱》记载,王阳明21岁时随做官的父亲王华,在京师遍求考亭遗书读之。“一日,思先儒谓‘众物必有表里精粗,一草一木,皆涵至理’。官署中多竹,即取竹格之;沉思其理不得,遂偶疾。”^①有学者曾认为王阳明“格竹子”属于脱离实践的冥思苦想^②,至少也是思想不成熟的表现^③。但从其思维形态上看,王阳明“格竹子”,绝非在自然科学研究的意义上对“竹子”进行观察和实验,而是要“即物穷理”。我们当然无法准确再现王阳明那时的思路 and 状态,但“格物致知”的思维特征表明,王阳明“格竹子”时想到的或许是这样一些事情和问题。比如,如果把“竹子”放到天地万物相互联系的大背景上,“竹子”的特征应该具有何种意义和价值?“竹子”的“理”与其他事物的“理”如何贯通?如何由“竹子”的“理”出发,领会天地万物的共通之“理”?竹子作为“岁寒三友”之一,坚韧挺拔,不惧严寒,是否象征着人的高尚品格?竹子有节而且中空,是否寓示人们处世为人应该节制而虚心?竹子是群生植物,每棵竹子的生长都与整个竹林息息相关,这是否象征着人类的群居和相互关爱的特点?更进一步想,如果竹子的这些特性对为人处世都有所启示,那么竹子的其他特性又能够给人们带来哪些启示?如果竹子能带来这些启示,类似的其他事物能带来哪些启示?“人”与“物”之间在精神层面的沟通有哪些规律性?“格物致知”如何能促进人的心灵的净化和升华?如何浮想联翩,可以由“格竹子”发展成“格万物”以至“格心”,这个发展空间显然是极其广阔的。问题在于,如果将“格竹子”作为思考的起点,或者说是整个推理的出发点,一个最大的困难是无法将“心”与“物”彻底统一起来,因为“竹子”毕竟是外在世界的对象,作为思考的起点势必带来许多矛盾。王阳明可能由此心生困惑,直至后来彻底转向“心学”。由此看来,“格竹子”的失败只是他思想发展的一个转折点,而且是一个思想层次很高的转折点,绝非荒唐之举^④。

王阳明的“格竹子”虽然没有达到预期目的,但却反映了直觉(直观体验)思维的本质特征,就是由小到大,由近到远,由具体到抽象,不断揭示事物之间的本质联系,这是一个视域逐渐开阔的过程。在思考事物的整体性质及其与周围事物之间关系时,特别是在认识宏观的社会问题时,直觉思维是必不可少的。与直觉思维形成对比的是自然科学常用的逻辑分析方法。这种方法将研究对象从周围环境中孤立出来,将对象事物的整体分解为部分,不断发现细节,并用细节之间的逻辑联系说明事物的整体性质,这其实是一个视域不断收缩的过程。直觉思维与逻辑思维虽然各不相同,各有其功

① 王阳明:《年谱一》,王守仁撰,吴光等编校:《王阳明全集》下册,上海:上海古籍出版社,1992年,第1223页。

② 任继愈主编,《中国哲学史简编》编写组编著:《中国哲学史简编》,北京:人民出版社,1973年,第391页。

③ 陈来:《有无之境——王阳明哲学的精神》,北京:北京大学出版社,2006年,第122页。

④ 林乐昌:《王阳明“格竹”经历的深层阐释》,《浙江学刊》1998年第6期。

能而交互作用,但却不可互相取代,原因就在于两者的对象不同,适用范围不同。“格物致知”所展现的是包含高度直觉思维的过程,也需要从直觉思维的角度加以理解。如果仅从逻辑思维角度理解和判断其价值,会因其不“科学”而加以排斥,由此得出偏颇的结论。

三、“格物致知”的现代价值

在研究自然界各种事物的本质和规律性方面,“格物致知”显然不如逻辑推理和实证研究。因而在20世纪初用“科学”取代“格致”来表示现代学术研究,是不可避免的事情^①。但是,在运用直觉思维认识社会生活中各种事物的属性和意义方面,“格物致知”仍有其现代价值。当然,这也需要超越“格物致知”传统形态的历史局限性,赋予其现代表述形式,并且置于当代的学术背景上加以考察。

近年来,认知科学和认知哲学研究对直觉思维,特别是其中的体验过程,给予了越来越多的关注^②。20世纪下半叶,由梅洛-庞蒂的《知觉现象学》引发的“通过身体认知世界”的思想产生了很大影响。认知语言学家拉考夫和约翰逊提出了作为“体验哲学”基础的三点主张:心智本身就是基于身体的,思维几乎是无意识的,抽象概念主要是隐喻的^③。类似“具身思维”、“寓身思维”、“涉身哲学”这样的提法,在认知科学和认知哲学研究中显著增多。然而,这方面研究基本上是从认知心理学、认知语言学和神经生理学角度展开的,基本上采用现象学、语义分析和实证研究的方法,没有注意到中国传统哲学作为直觉(直观体验)思维方式研究的思想资源的价值。这种状况在一定程度上限制了认知科学和认知哲学的发展。“格物致知”的思想方法能够给这方面研究带来新的启发,开拓新的研究方向。

从认知科学和认知哲学角度看,“格物致知”的过程显然不是纯粹符号化的、形式推理和计算的过程,而是从人的亲身感受和体验出发的,是在一定情境中通过认识主体与外部环境交互作用展开的过程,并且以“突现”的方式获得认识上的“贯通”。这些特征现在都是认知科学和认知哲学关注的焦点^④。“格物致知”的过程还蕴含着直觉与逻辑之间隐蔽的互动关系,这是以往对直觉思维的研究容易忽略的。在中国传统思维方式中,人们发现对某一事物性质的理解和判断可能出错,可能招致危险,往往不是通过实验,也不是等到后果最终出现,而是在实践活动中途就可能发现“不对头”的迹象,因而“就此打住”或及时调整,这就是所谓“适可而止”,或老子所说的“知止不殆”(《道德经》第四十四章)。这时候靠的不是严格的逻辑推理,因为此时最后结果还未出来,对象事物的相关信息可能不全,细节不清楚,意义和价值尚不明晰,不具备严格逻辑推理的条件。此时能够意识到的,就是有关对象事物的判断同以往的知识、经验、印象相矛盾,同周围事物的关系在“理”上相冲突,感到“讲不通”。于是,按照“格物致知”的思路,必须寻找对象事物在与周围事物彼此联系的网络中的适当位置,通过调整“定位”来消除认知上的矛盾冲突,获得对事物之间关系的合理解释。这个“定位”可能是人对自身的合理“定位”,包括“正心”;也可能是对思考出发点的合理“定位”,包括选择正确的视角或“立场”;或者是实践活动方式的合理“定位”,包括考虑到行动的社会后果,用适当的规范加以约束,如调节不适合的规章制度,调整生产、生活与生态环境的关系,重新定位人文与科技的关系。这种定位的前提在于对事物整体的把握、整体中各部分关系的把握、整体与部分在变化中关系的把握。在这里,发现矛盾冲突和消除矛盾冲突靠的都是隐蔽的逻辑思维和直觉思维的交互作用。直觉与逻辑的互动,才使得“格物致知”能够在实践活动的中途就发挥审时度势的功能,避免出现“不撞南墙不

① 樊洪业:《从“格致”到“科学”》,《自然辩证法通讯》1988年第3期。

② 费多益:《从“无身之心”到“寓心于身”——身体哲学大发展脉络及其当代进展》,《哲学研究》2011年第2期。

③ 王寅:《Lakoff & Johnson 笔下的认知语言学》,《外国语》2001年第4期。

④ 刘晓力:《交互隐喻与涉身哲学——认知科学新进路的哲学基础》,《哲学研究》2005年第10期。

回头”的结果。

在“格物致知”的过程中,似乎看不出明显的途径和方法的痕迹。王阳明在竹林前“沉思其理”的行为很难说有什么方法论启示。实际上,“格物致知”的过程需要同中国传统思维的其他方面联系起来考察,才能体现其价值。“格物”要寻找对象事物的适当“定位”,从相互联系的角度确定事物的合理解释,一个重要的方法是“取象比类”。这里需要作一点解释。中国传统哲学的“象”,如天象、脉象、意象等等,不同于西方哲学的“现象”。“象”是从直观体验角度对具体事物及其相互关系的整体认识,兼具“形象”和“象征”两方面含义。所谓“取象比类”,就是通过比喻途径,用人们熟悉的具体的“象”解释那些不熟悉的,尤其是较抽象的“象”的本质特征。比如老子讲“上善若水”(《道德经》第八章),《孙子兵法·虚实》篇讲“兵形象水”,《黄帝内经·素问·五运行大论》讲“形精之动,犹根本与枝叶也,仰观其象,虽远可知也”,等等。“取象比类”立足于人们的体验,通过“析取”本体和喻体的共同特征,将对喻体的体验转移到对本体的本质特征的理解中去。“取象比类”的特点在于,不用给出逻辑上的严格定义,也能够通过人们自身的体验,由此及彼趋近对象事物的本质特征^①。“取象”的表达或认知要求进入表达者的心灵世界,而非依赖在一定距离之外的客观考察。这里需要通过比喻求得情感共鸣,引导意志上的投入,一次一次去体会,直到感同身受,合会其理,凝聚成心灵之意象。每个人所形成的意象未必相同,但表达者通过意象所传达的“理”却有着类同性与共通性^②。“取象比类”还能够保留体验的丰富内容,拓展观察思考的视域,发现事物之间新的联系。在西方学术界,与“取象比类”相对应的主要是“隐喻”,这种以往被认为只具有修辞功能的说明方式,现在被发现具有越来越多的认知价值。在“格物致知”的过程中,需要通过“取象比类”选取能够说明对象事物内在本性的恰当比喻,使其能合理解释与周围事物之间的关系,这样才便于调整“定位”,使事物之间关系顺畅。“格物致知”中所谓“因其已知之理而益穷之,以求至乎其极,至于用力之久”,主要讲的就是“取象比类”中反复选择、调整、理顺的功夫。“格物致知”的这种功夫往往是在无意识的隐蔽状态下展开的,人们能感受到自己在思索,在不断选择和变换思路,在体察困惑和消除困惑,但难以说出或写出明晰的推理模式和过程。这种隐性知识活动的机制,只有借助“取象比类”的过程才能显现出来,体现其特有的价值。

“格物致知”的由小到大,由近到远,由具体到抽象,不断揭示事物之间的本质联系的思路,在经济和社会发展日益全球化的时代,具有特殊的意义。近代以来注重逻辑分析的思维方式,一方面带来科学技术的巨大进步和生产力的迅速提高,另一方面造成环境污染、生态危机和人们精神世界的“碎片化”倾向。为了解决全球化时代的问题,需要人们在从事具体的生产和生活实践活动时,有一种全局意识、整体意识、和谐意识,自觉找好自己的“定位”,规范自己的行动。运用“格物致知”的方法,从眼前事物之“理”推及周围事物之“理”以及天下万物之“理”,使合理性的思考有更加开阔的视域,对于提高个人的精神修养和社会的精神文明建设,都是极有意义的事情。“格物致知”可以提高人们对隐性知识作用的敏感性,充分发挥直觉思维和隐喻的创造性功能,促进认知科学和认知哲学研究紧密结合社会生活实践,获得更大发展。

在当代社会背景上重新解读“格物致知”的本义和价值,可以使这一看似过时的思维方法呈现新的面貌。中国传统哲学是在逻辑思维不发达的社会环境中发展起来的,其历史局限性不容忽视;但中国传统哲学对直觉(直观体验)的独特认识,又是当代学术研究十分宝贵的思想资源。立足于当代学术研究规范重新发掘这些思想资源,有助于中国哲学研究走向世界,深化与西方哲学的交流与对话。对“格物致知”的重新解读,正是在这个方向上的一种努力。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

① 具体论述详见王前:《中西文化比较概论》,北京:中国人民大学出版社,2005年,第65-77页。

② 李贤中:《中国哲学研究方法探析》,《文史哲》2008年第1期。

试论儒学与科学的相容性

马来平

摘要:相当一部分人对儒学与科学的相容关系持有根深蒂固的误解。这些误解不消除,儒学的复兴将会阻力重重。儒学与科学的相容性既是一个理论问题,也是一个事实问题。从事实上看,中国古代,科学在相当程度上依附于儒学;近代,不仅西方科学在中国的传播自始至终在格物穷理的名义下进行,而且儒学的每一次转型,都既有其西方科学的动因,也深刻影响了西方科学的传播和发展;在现代,科学是儒学现代化的坐标,儒学则是消弭科技负面后果的重要思想资源。从理论上讲,儒学与科学之所以具有相容性,说到底是因为二者在精神气质上具有相通之处。在一定意义上,二者的关系表现为“善”与“真”的关系。求善把“真”作为前提性环节,求真也离不开“善”的导向和规范,从而决定了二者必然具有相容性。

关键词:儒学;科学;“善”;“真”

中华民族的复兴离不开中华民族文化的复兴,而中华民族文化的复兴,不可避免地要求儒学的复兴。然而,长期以来,相当一部分人在儒学与科学的关系问题上,片面强调儒学与科学的排斥性,坚持认为儒学排斥科学、阻碍科学,进而认为儒学与现代性不相容,提倡儒学复兴是一种复古守旧和历史的倒退。这一成见不消除,儒学的复兴将会阻力重重。换言之,儒学的复兴乃至民族复兴的实现,迫切要求在全社会消除儒学与科学关系问题上的成见,实事求是地认识儒学与科学的相容性。

一、“儒学与科学不相容”的几种代表性观点

关于“儒学与科学不相容”的具体观点很多,这里,择其要者,略予分析:

(一)“不需要科学论”

一些人认为,儒学偏重修身养性,主张遇事返身内求,不鼓励面向外部世界,因而不需要科学。这一观点在学界较为流行。如早在1920年代末,冯友兰先生就认为“中国哲学家不需要科学的确实性,因为他们希望知道的只是他们自己;同样地,他们不需要科学的力量,因为他们希望征服的只是他们自己”^①,“中国没有科学,是因为按照她自己的价值标准,她毫不需要”^②。首先,评价这一观点涉及儒学的流变。学界一般认为,原始儒学和宋明理学是有原则性区别的。用钱穆先生的话说,前者“重在当代之礼乐制度、政府规模上”,后者“则重在‘格、致、诚、正’私人修养上”^③,或者说,前者重视“王道”,后者则重视“性”与“天道”。这说明偏重修身养性,力主遇事返身内求,是从宋明理学开始的,原始儒学虽然也讲修身养性和返身内求,但整体上它的侧重点不在这里。因此,讲儒学观点,就不应以宋明理学取代原始儒学,而且鉴于二者的源流关系,应该更加重视原始儒学的观点才是。其次,就宋明理学的整体而言,也并没有主张绝对不需要科学,没有达到不顾人类肉体层面上的

作者简介:马来平,山东大学儒学高等研究院教授(山东济南250100)。

① 冯友兰:《三松堂学术文集》,北京:北京大学出版社,1984年,第41页。

② 冯友兰:《三松堂学术文集》,第24页。

③ 钱穆:《两汉经学今古文评议》,北京:商务印书馆,2001年,第298页。

自我肯定方式,而一味主张人们应仅仅向内心求幸福的地步。理学家将知识区分为“德性之知”和“闻见之知”,以及后文即将谈到的宋明理学尤其是程朱理学的“格物致知”论,即在一定意义上证明了这一点。

(二)“轻视科学论”

一些人认为,儒学视科学为“奇技淫巧”,一向鄙薄科学技术。这种观点尽人皆知,流布甚广。中国古代谈到“淫巧”,一般是指那些无益民生日用,徒矜工巧,仅供少数人耳目之娱者。所以,老庄、墨子、管子和儒家都不同程度地反对“淫巧”。但除老庄外,其他各派都不排斥用于生产的技术。中国科学史界不少学者认为,儒家在反对“淫巧”方面较为宽容:“不过儒家不像墨家那么极端,他们认为音乐、宫殿的装饰还是必要的。”^①其实,反对奇技淫巧,包含注重物质生产领域里的技术应用的意思,就此而言,它对发展科学技术倒是有利的。至于“斥机器为害心”,是庄子通过种菜老农之口,教训孔子的学生子贡的一句话:“有机械者必有机事,有机事者必有机心。”(《庄子·天地》)这是老庄的观点。尽管老庄的思想对儒学有影响,但整体上看,这种极端的观点不属于儒学。总之,那种基于“诋奇技为淫巧”,断定儒学轻视科学的观点,未免武断了些。

《新唐书·方技列传》有一段话被当成儒学轻视科技的证据,引用率很高。这句话是:“凡推步、卜、相、医、巧,皆技也。……小人能之。”其实这是典型的断章取义,这段话原文是:“凡推步、卜、相、医、巧,皆技也。能以技自显地一世,亦悟之天,非积习致然。然士君子能之,则不迂,不泥,不矜,不神;小人能之,则迂而入诸拘碍,泥而弗通大方,矜以夸众,神以诬人,故前圣不以为教,盖吝之也。”大意是:占星术、卜卦、医术等技术自有天生之质,一般人无法掌握它们,如果君子掌握了它们便会怎么样,小人掌握了它们又会怎么样,等等。这里决无轻视技术之意,更非主张只有小人才能掌握它们。

《论语》中樊迟问稼一事也常被用作儒学轻视科技的证据。其实,孔子之所以严厉批评樊迟问稼,是因为在他看来,管理者的要务是率先垂范并引导百姓践行“礼”、“义”、“信”等道德规范,而不是混同于农人去耕地、种菜。或许这其中所包含的官与民壁垒森严和道德至上等观念有失偏颇,但其关于管理者要把管理职责放在首位的观点是正确的。这件事也无法证明孔子轻视和反对科技。

另一些人认为,儒学以德为“本”,视科学为“艺”,一贯主张“道本艺末”,因此,可以据此断定儒学轻视科学。事实上,在儒学那里,“本”、“末”只限于“道”、“义”的基本关系而言,若具体言之,“艺”固然从属于“道”,但“艺”并非可有可无,“艺”不仅须臾不可离,而且在一定范围内,依然十分重要。

(三)“阻碍科学论”

近代以来,在儒学对科学的作用问题上,学术界、思想界占主导地位的观点是强调儒学对科学的阻碍作用,如严复、梁启超、孙中山、蔡元培、李大钊、陈独秀、鲁迅等,均有过此类观点。中国古代科技史大师李约瑟也说过,“在整个中国历史上,儒家反对对自然进行科学的探索,并反对对技术作科学的解释和推广”^②,“它对于科学的贡献几乎全是消极的”^③。就连主张光大儒学的新儒家中的某些人物,也自觉不自觉地持儒学“阻碍科学论”。如前述冯友兰早年对为什么中国古代没有科学的探讨,以及梁漱溟在《中国文化要义》中关于中国无科学的分析,都把中国没有产生实验科学的原因追溯到了儒家思想。五四新文化运动对儒学的全面否定,尤其是1949年以后,中国大陆在意识形态领域对儒学曾长期持有批判立场,上述“阻碍科学论”一直市场广大。甚至前不久大陆清华大学还有教授在英国《自然》杂志上撰文大谈“孔庄传统文化阻碍中国科研”,说什么“它们使得中国上千年一直处于科学的真空地带,它们的影响持续至今”^④。

① 席泽宗主编:《中国科学思想史》,北京:科学出版社,2009年,第235页。

② [英]李约瑟:《中国科学技术史》第二卷,何兆武等译,北京:科学出版社、上海:上海人民出版社,1990年,第8页。

③ [英]李约瑟:《中国科学技术史》第二卷,第1页。

④ 宫鹏:《传统文化阻碍中国科研》,《自然》第481期。

毫无疑问,儒学与科学是两种性质不同的文化,二者存在冲突因而儒学对科学具有阻碍作用,甚至儒学的某些成分对科学的阻碍作用十分巨大,是十分正常的。问题是儒学对于科学的作用是否“几乎全是消极的”,是否“几乎从一开始就是一种灾难性的障碍呢”?恐怕是需要慎重对待的。

首先,儒学并非与近代科学的诞生绝缘。近代科学诞生在西欧,但对近代科学的诞生作出过贡献的,并不局限于西欧,中国、印度和阿拉伯文明都作出了杰出的贡献。这一点已经得到世界学界的公认。其次,近代科学的诞生是多种原因促成的。古希腊和中世纪科学传统的逻辑发展、资本主义生产方式的产生、文艺复兴运动的蓬勃开展、宗教改革运动的兴起、清教主义与科学在精神气质上的意外契合、工艺传统和学者传统的亲密携手等,都是重要原因。可以肯定地说,尽管近代科学的诞生有其文化上的原因,但决不单单是文化因素所能决定得了的。另外,近代科学革命的发源地仅仅包括意大利、英国、法国和德国等少数几个国家,断言凡不属于近代科学诞生地的国家的传统文化都是阻碍科学的,不仅不合乎逻辑,而且是地地道道的文化决定论。

近代科学没有在中国诞生的原因同近代科学在欧洲诞生的原因一样是复杂多样的。特别是应当注意以下的事实:正值西方近代科学革命如火如荼之际,中国却处于由明末内忧外患、战争频仍,发展到明清易代、清政权实行高压政策企图制服汉人的时期。当时,中国的知识分子处在清廷文化专制主义的统治下,缀文命笔,动辄得咎。在这种形势下,思想与言论尚且不得自由,遑论科学革命!因此,把中国没有发生近代科学革命的责任全部推到儒学身上,实在是没多少道理。

总之,那种把儒学与科学完全对立起来,恣意夸大儒学的消极作用,甚至一笔抹杀儒学对科学积极作用的观点是要不得的。为此,需要完整、准确地理解儒学,实事求是地认识儒学与科学的关系,高度关注儒学与科学的相容性。

二、儒学与古代科学、近代科学的相容性

儒学与科学的相容性,既是一个理论问题,也是一个事实问题。因此,讨论这个问题,不能无视历史事实。对于儒学与科学的相容性,如果说,中国古代科技成就辉煌是间接事实证据的话,那么,从中国古代一直到近代,其直接事实证据也是俯拾皆是的。

(一)儒学与中国古代科学相容性的若干表现

中国古代科学尽管不同于西方近代科学,却毕竟包含大量近代科学的成分,而儒学与中国古代科学的相容性,可约略透露儒学与科学相容性的某些信息。我们应重视以下事实:

1. 儒学经典包含不少科技著作和大量科技知识。如《大戴礼记》中的《夏小正》、《小戴礼记》中的《月令》、《尚书》中的《禹贡》、《尧典》和《周礼》中的《考工记》等,都是中国古代的重要科技著作。至于儒家经典中所包含的分散的科技知识更是令人目不暇接了。例如《周易》号称“《易》道广大,无所不包,旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术”^①,其他各种经书关于日食、月食、彗星和太阳黑子等异常天象的准确记载等数不胜数,以致经书中的科技知识对于历代科学家从事科技研究普遍起到了一定的启蒙作用,经学家们则认为,不习科技,难以治经。恰如戴震所说:“予弗能究先天后天,河洛精蕴,即不敢读元亨利贞;弗能知星躔岁差,天象地表,即不敢读钦若敬授;弗能辨声音律吕,古今韵法,即不敢读关雎鸠;弗能考三统正朔,周官典礼,即不敢读春王正月。”^②戴震甚至坚持认为,中国经典业已囊括了中国古代天文历算的基本内容。

2. 在儒家历代经典中存在大量与科学方法、科学思想和科学精神息息相通的关于求知的精神、方法和态度的论述。如《论语》二十篇中有关的论述俯拾即是,仅在其第一篇《学而》篇就有宣扬学用结合的“学而时习之,不亦说乎”,鼓励勇于纠正错误的“过则勿惮改”,主张勤于学习、独立思考的“学

① 永璿、纪昀等撰:《四库全书总目》卷一《经部一·易类序》,北京:中华书局,1965年,第1页。

② 章学诚:《与族孙汝楠论学书》,《章氏遗书》卷二十二,1922年吴兴刘氏嘉业堂刊本。

而不思则罔,思而不学则殆”,提倡实事求是的“知之为之,不知为不知,是知也”,提倡大胆怀疑、言之有据的“多闻阙疑,慎言其余”等。这些内容在原有的儒学框架内,是服务于道德修养的,但一旦将其分离出来,就会变成科学方法、科学思想和科学精神的养分或直接成为其组成部分了。

3. 中国古代科学技术在相当程度上依附于儒学。尽管墨学和道学包含大量科学技术,但从整体和长时段看,中国古代科学技术在相当程度上依附于儒学。第一,中国古代数学起源于《周易》和河图洛书,而且是《周礼》所规定的“六艺”之一,属于先秦训练官宦子弟的基本内容,唐代则将《十部算经》列为国子监诸生的必读书目。第二,号称“医学之宗”的《黄帝内经》的核心理论——阴阳五行学说,源于《尚书》和《周易》等儒家经典,儒家一向认为儒与医皆明心见性之学,修身、事君、事亲之本,所以历代儒医不分,医为仁术,高水平的儒士往往由儒入医,医术精湛。甚至学界流行一种观点:宁为良医,不为良相。第三,儒家历来信奉通天地人为儒,一物不知,儒者之耻,所以,科学技术知识,被归类于儒者应当学习的知识范围。例如,在《四库全书》所制定的学科分类框架中,天算农医诸学被归于“子部”,地理学被归于“史部”。第四,在科举考试中,经常把科学知识作为考察儒士的题目。唐、宋和明代科举考试经常出现有关天文、历法和数学等自然科学类题目。如宋皇祐年间(1049—1053)的科举考试曾要求考生以赋的形式评论天文仪器;明成祖朱棣曾于1404年亲自下令,该年度的会试必须包括“博学”类题目,结果,会试的策论涉及了天文和医学类内容。

4. 历代儒家学者与科学都有某种不解之缘。首先,历代科学家大都接受过良好的儒学教育,具有深厚的儒学素养,并能在科学研究的价值导向、研究方法等方面自觉地运用儒学思想。其次,许多知名儒家学者重视自然科学研究,有较高的科学造诣,如汉代的董仲舒、刘歆、扬雄、王充和宋代的张载、二程和朱熹等。清代著名科学家梅文鼎曾历数汉、宋两代精通数学的名儒。他说:“自汉以后,史称卓茂、刘歆、马融、郑玄、何休、张衡,皆名算术。……宋大儒若邵康节、司马文正、蔡西山、元则、许文正、王文肃,莫不精算。”^①复次,有些大儒甚至有科技著作传世。如明末清初的徐光启、黄宗羲、方以智,以及清代的戴震、阮元等。

(二)儒学与近代东传科学相容性的若干表现

自1582年利玛窦到中国至1928年中央研究院成立,历时三百六十多年的西学东渐是儒学与传教士带来的西方科学这两种异质文化不断磨合并走向融合的过程。在这一历史过程中,儒学与近代东传科学的相容性给人们留下了十分深刻的印象。

首先,西学东渐时期儒学在历次转型中始终与近代东传科学相得益彰。西学东渐时期儒学发生了多次转型,相继出现了一系列儒学新形态,如明后期陆王心学的先兴后衰、明末清初的实学、乾嘉考据学、晚清今文经学和民国时期的新儒学等。其间儒学的每一次转型都有其西方科学的动因和背景;反过来,儒学作为中国文化的底色,通过其选择和重塑作用,也深刻影响了西方科学在中国传播的内容、形式、范围和速度等,从而充分体现了儒学与科学相斥基础上的相容性。例如,西方科学面向外部世界,汲汲追求外部世界的客观之“理”的精神,以及西方科学所表现出的实用、实理和实效等优秀品质,足以使之跻身实学,并成为整个实学的楷模,因此东传科学与明末兴起的实学思潮一拍即合,并对后者起到了推波助澜的作用,而汹涌澎湃的实学思潮也成为西方科学大面积输入中国的优质土壤。再如,西方科学大量的天文历法和地理等方面的知识,以及以实验和观察为核心的研究方法、以归纳和演绎为代表的逻辑思维方式等,为乾嘉考据学提供了有效的辅助工具和锐利的方法论武器,使得乾嘉学人在继承中国传统考据学方法的基础上如虎添翼。最终,乾嘉学派在贯彻“回到原始儒学经典”的主张上,做得风生水起、成绩斐然,达到了中国经学史上的一个新的高峰,同时,乾嘉宿儒纷纷转身兼治数学和科学,也为西方科学的传播和中国传统科学的复兴,送来了阵阵春风。此外,西方科学所提供的进化观念与力主社会体制变革的今文经学的互动,以及科学经由工业革命促

^① 梅文鼎:《梅氏丛书辑要》卷十一,清光绪十四年(1888)上海龙文书局石印本。

使西方社会率先实现现代化所显示出的巨大威力,促使现代新儒学确立以推动儒学现代化为主要奋斗目标的事实等,也无不凸显了儒学与科学的相得益彰。

其次,西学东渐时期西方科学的传播始终在“格物穷理”的名义下进行^①。早在1602年,利玛窦在其具有传教大纲性质的《天主实义》一书中,率先把“西学”称作格致学;1607年利玛窦在《几何原本》译序中,再次明确地赋予西学以“格物穷理”的名义,指出“吾西陲国虽褊小,而其庠校所业格物穷理之法,视诸列邦为独备焉。故审究物理之书极繁富也”,并且把几何学视为格物穷理的典范,认为“其所致之知且深且固,则无有若几何家者矣”^②。徐光启则在他的《几何原本》译序中,把西方科学界定为“格物穷理”,明确把西学中的神学排除在外:“顾惟先生之学,略有三种:大者修身事天,小者格物穷理;物理之一端别为象数。一一皆精实典要,洞无可疑,其分解擘析,亦能使人无疑。”^③至1612年,徐光启在《泰西水法》序言中,再次重申:“余尝谓其教必可以补儒易佛,而其绪余更有一种格物穷理之学……格物穷理之中,又复旁出一种象数之学。象数之学,大者为历法,为律吕,至其他有形有质之物,有度有数之事,无不赖以用,用之无不尽巧极妙者。”^④不难看出,徐光启借着赋予西方科学以“格物穷理”的名义,一箭双雕,对西学和中学同时进行了德、智二分。对西学而言,德者为天主教教义“修身事天之学”,智者“格物穷理之学”;对中学而言,德者为修齐治平、成圣入贤,智者亦为“格物穷理之学”。这样一来,不仅西方科学和中国传统科学找到了统一性,而且,西方科学和儒学也找到了统一性,从而使西方科学跻身为理学的一部分,为西方科学在中国的传播和发展铺平了道路,同时也促进了儒学的核心命题“格物穷理”由德性向认知方向的转变,为中国科学的现代化开了先声。此后很长时间内,西方科学在中国基本上就是在“格物穷理”或“格致”的名义下进行传播的。

事实上,西学东渐过程中,儒士们强烈抵制西方宗教,而对传教士所带来的西方科学则基本持欢迎态度。因此,利玛窦也才制定了“学术传教”策略。尽管在明末南京教案和清初历狱案等事件中,曾一度出现了某些儒士攻讦西方科学的情况,但从根本上看,这种攻讦西方科学的现象,通常受儒学和西方宗教激烈冲突的裹挟,具有某种暂时性和局部性,彻底反对西方科学的儒士毕竟是极少的。

三、儒学与现代科学的相容性

接着,让我们看一下儒学与现代科学的相容性。

(一)儒学对于中国现代科技发展的作用不容低估

在儒学对科学的作用问题上,一些人坚持认为“儒学与科学不相关”,前者对后者无作用。主要理由是:其一,儒学侧重内心修养,科学专注于外部世界,二者各司其职,互不相关;其二,科学的发展主要取决于科学的体制和运行机制,以及社会制度和经济条件等;其三,儒学在当代已经失去了制度化的基础,尤其其中最重要的两个制度即科举制度和家族制度,或者已经废除,或者已经处于一息尚存状态。因此,儒学对科学的作用微乎其微,几近于零。

这种观点是不符合实际的。在古代,儒学作为中国的主流意识形态,是中国古代科学发展的主要文化背景;在现代,儒学仍然居于中国文化的核心,不论自觉与否,包括科学家、科技管理工作、政府官员和企业家在内的每一位中国人的价值观念、审美情趣和文化心理结构中,都流淌着儒学的血液,活跃着儒学的基因。因此,儒学作为中国科学技术发展的重要文化环境,不可能不和科学发生相互作用。另外,那种以儒学在当代已经失去了制度化基础为由,消解儒学对科学作用的观点,也是不符合事实的。事实是:一方面,家族制度并未真正消失,中国至今仍以家庭为物质生产、人口生产

① 在发现和论证明末清初西学藉“格物穷理”之名进行传播方面,比利时汉学家钟鸣旦和台湾清华大学徐光台教授等做了大量工作。

② [意]利玛窦:《译〈几何原本〉引》,徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,上海:上海书店出版社,2006年,第198页。

③ 徐光启:《刻几何原本序》,徐光启撰,王重民辑校:《徐光启集》,上海:上海古籍出版社,1984年,第75页。

④ 徐光启:《泰西水法序》,《徐光启集》,第66页。

和日常生活的基本单位,家族制度在全社会尤其在广大农村仍有较大市场;另一方面,儒学等传统文化的制度化并不仅仅表现为科举制度和家族制度,教育制度、文学艺术作品、民间习俗、典籍文献等也是儒学等传统文化制度化的重要载体。总之,儒学等传统文化通过各种渠道融入中国人乃至东亚文化圈许多人的精神世界里,薪火相传、世代绵延,儒学等传统文化对现代科学的作用是不容低估的。

(二)科学是儒学现代化的坐标之一

从根本上说,社会现代化,除了工业、农业、科技、国防和社会治理的现代化以外,还包括文化现代化的问题。对于中国,文化现代化的重要内容之一就是传统文化尤其是儒学的现代化,离开儒学的现代化,各方面的现代化根基不牢,缺乏后劲。

儒学的现代化不可能完全是其独立于社会系统之外的自我发展,而应是儒学的自我发展和儒学与现代社会的政治、经济和文化的全面融合。由于科学技术在现代社会中的地位日益突出,儒学与科学的融合或者说儒学的科学化是儒学现代化的根本任务之一。儒学必须适应现代社会,保持与现代科学技术的高度相容性,成为促进现代科学技术发展的优良环境。任何阻碍现代科学技术发展的文化或文化成分,迟早要么被改造,要么被摒弃。从这个意义上说,科学可说是儒学现代化的坐标之一。为此,儒学至少应当做到这样几点:1. 不断改造自己。作为中国传统文化的主体部分,儒学所包含的已有科学成分不仅需要重新改造、需要不断赋予其新的时代意义,而且,它所包含的大量与科学技术不相适应乃至对科学技术发展起阻碍作用的成分,更加需要予以改造。2. 扩大科学文化成分。一是从现代科学的时代精神那里汲取灵感,既然人们已经普遍意识到,现代自然科学和中国古代哲学在哲学前提、核心观念和思维方式等方面存在一定的契合性^①,那么,儒学就完全有可能从现代科学发展的时代精神那里汲取灵感,不断丰富自己;二是引进现代科学的理论和方法,或者通过对自然科学成果的哲学概括,而提炼新的理论和观点来完善自己。3. 寻求科学的支撑。广义地说,科学也包括技术在内。从这个意义上说,科学对于儒学具有支撑作用,因为儒学像其他种类的文化一样,也包含事业和产业两部分,而科学将深刻影响以表现儒学文化为内容的各式各样的文化产品的创作生产方式和传播、传承方式,将开辟以表现儒学文化为内容的各式各样的文化产品的生产力和供给力的新空间,同时,将创造和扩大全社会对于儒学文化消费的种种新需求。

总之,对于儒学的现代化,科学不仅是无比丰富的思想资源、具有一定的导向作用,而且也是其发展的技术支撑条件。

(三)现代科技发展方向和消极后果的矫正亟需儒学的参与

首先,在现代,随着大科学时代科学活动规模的扩大和研究费用的增长,科学技术对政府和企业的依赖性日渐增强,科学技术为权力和资本所控制的程度也在同步提高,科学技术正在发生着一种由为全人类谋福利朝向消耗公共资源而为权力和资本服务的比重日渐增长的异化趋向。要有效克服和减缓这种异化趋向,以“仁”为核心、强调以民为本的儒学,当是一种十分宝贵的思想资源。

其次,科学尤其是现代科学已经充分表明,妥善解决科学技术所引发的负面后果,亟待儒学这类人文资源的积极参与。原则上说,矫正科技所带来的负面后果需要多管齐下,如社会制度的改变、人类认识的提高、舆论和道德的约束,以及法律制度的完善等。所有这些手段,统统贯穿着人的价值观。要想端正人的价值观,强化解决科技所带来负面后果的这些手段,需要从人类一切已有的文化中汲取养分。在这方面,儒学是大有可为的。儒学的核心价值目标有二:一是追求人和自然的和谐;二是追求人与人、人与社会的和谐。而一切科技负面后果的发生,在一定的意义上,都是背离甚至践踏了上述两项价值目标的结果。因此,把儒学的人文精神和现代科学精神有机结合起来,对于避免和解决科学技术引发的负面后果,端正现代科学技术的发展方向,是至关重要的。

诚然,儒学对现代科学发挥积极作用是有条件的。对于儒学的作用需要进行客观、全面的分析,

^① 参见 Fritjof Capra, *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture*, Simon and Schuster, 1982.

实事求是地弄清楚儒学的各个侧面和各种具体观点对科学所起作用的表现、性质、方式和条件等。如就儒学对现代科学所起作用的条件而言,儒学的民本思想对于科学家确立为人民、为国家而崇尚科学的价值观,以及端正科学技术应用的方向是有益的,但这种积极作用发挥的条件是,必须将民本思想与其有可能包含的忠君思想相剥离;儒学的“天人合一”思想有助于科学家增强天人和谐意识、树立生态自然观和生态科学技术观,但这种积极作用发挥的条件是,必须剔除“天人合一”思想有可能包藏的“天人一物”、“内外一理”乃至“天人感应”等糟粕,如此等等。

四、儒学与科学相容的理论根据

为什么儒学与科学具有相容性?要回答这个问题,需要先对儒学和科学的关系有一个基本定位。大致说来,儒学与科学主要表现为三重关系:在儒学作为中国哲学主体的意义上,二者是哲学和科学的关系;在儒学作为中华民族文化,以及在近代科学革命完成之前实验科学曾长期作为西方文化而存在的意义上,二者曾一度是东方文化和西方文化的关系;在儒学作为人文文化的意义上,二者是人文文化和科学文化的关系。在这三重关系中,儒学和科学双方分别表现出一系列不同的精神特性,而二者相容性的根据就深深扎根在这些不同层面上的不同精神特性之中。其中,双方各有一种精神特性是上述三重关系中所共同具有的,这就是“善”和“真”。在一定意义上,儒学与科学的关系表现为“善”与“真”的关系。儒学始终以提升人的精神境界为终极目标,是一种追求以仁为核心的善的哲学。科学求真、求力,也求利,尤其“后学院科学”时代,求力和求利的成分显著增长,但求真当是基础性的,这里的“真”并非绝对意义上的,而是包含一定的社会建构性。总之,儒学与科学均是“真”、“善”、“美”兼举,但儒学的核心在“善”,科学的核心在“真”。

求真不仅要以求善为归宿,而且更为重要的是:第一,求善是以“真”作为前提环节之一的。在伦理问题上,尽管儒学一向重视言传身教的作用,但人类毕竟是理性动物,求善需要对什么是“善”,什么是道德规范,以及求善的方式、方法有一个准确而深入的认识。有了正确的求善意识,未必能真正做到善,但一般情况下,必定会更加有利于求善行为的施行,所以求善需要认识的配合,而认识的问题离不开“真”。儒学历来就有富有特色的求知传统。儒学的核心是“尊德性”,但同时也认为必须“道问学”。“道问学”旨在追求三种知识:德性之知、原典之知和见闻之知。原典之知即是以孔子删定的六经为核心的儒家经典的本意。在一定意义上,“道问学”是“尊德性”的前提。所以,儒家历来强调“以德摄知”。例如,孔子明确主张“未知,焉得仁”(《论语·公治长》)、“知者利仁”(《论语·里仁》),认为“仁”即“爱人”,“知”即“知人”,把“知”作为“得仁”的手段,视“利仁”为“知”的目的和出发点。孔子所确立的“以德摄知”传统被历代儒家发扬光大,例如孟子指出“仁之实,事亲是也;义之实,从兄是也;智之实,知斯二者弗去是也”(《孟子·离娄上》),进一步论证了“知”为“仁”和“义”服务的地位。董仲舒指出“仁而不知,则爱而不别也;知而不仁,则知而不为也”(《春秋繁露·必仁且智》),深入阐明智、仁关系,依然坚持“以德摄知”立场。程颐说:“涵养须用敬,进学则在致知。”^①朱熹进一步指出:“学者功夫,唯在居敬、穷理二事。此二事互相发。能穷理,则居敬功夫日益进;能居敬,则穷理工夫日益密。”^②同样旨在阐明穷理之“知”和居敬之“德”的关系,强调“知”与“德”的相辅相成,以及“知”服务于“德”。王夫之强调见闻之知,认为“人于所未见未闻者不能生其心”^③。戴震则明确提出了“德性资于学问”的命题,把学问赫然置于“德性”的基础地位^④。

儒学的求知传统,尽管把“明道德之善”作为“知”的基本方向,但它并没有否定或丢掉对自然万

① 程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《二程集》,北京:中华书局,1981年,第188页。

② 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷九,北京:中华书局,1986年,第150页。

③ 王夫之:《张子正蒙注》,北京:古籍出版社,1956年,第276页。

④ 戴震:《孟子字义疏证》卷上,戴震撰,杨应芹、诸伟奇主编:《戴震全书》第6册,第165页。

物的认识,而是把对自然万物之“知”主要限定在德性之知的范围之内,视“知”为实现“善”之目的的手段。儒学倡导致用科学目的观,并非与“求真”绝缘,也绝不反科学,只不过在它那里,“真”主要是伦理和性命之理以及政治之真、德行实践之真,求真主要是“穷天理,明人伦”,而自然之真必须从属和服务于伦理和性命之理以及政治之真。因此儒学对于科学具有内在的需求,如敬授民时需要天文历法,“要在安民富而教之”(《汉书·食货志》)需要农学,“上以疗君亲之疾,下以救贫贱之厄”^①需要医学;治国安邦需要地理学等。

第二,求真离不开“善”的导向和规范。求真有一个端正目的、提高效率和矫正求真应用异化的问题。这三者均已涉及价值范畴,而价值的调整是离不开“善”的导向和规范的。关于“矫正求真应用异化的问题”已如上述。下面,仅就前两点略述如下:

1. 求真端正目的离不开“善”的导向。事实上,中国古代科学家研究科技的目的,大都深深打上了儒学的烙印。如最常见的目的有:其一,追求儒学所提倡的强国富民;其二,实践儒学的“忠”、“孝”道德;其三,扫除儒学经典所包含科技知识的阅读障碍,准确理解儒学经典的本义等。同样,儒学对现代科学家端正研究科技的目的,也有一定的助益。按照爱因斯坦的观点,最值得提倡的现代科学家研究科学的目的应当是:视科学为理解宇宙的神圣事业。此即“崇尚真理的价值观”。其具体内容:“首先,它意味着科学家应当:(1)坚信外部世界具有客观规律性;(2)坚信客观规律的可认识性;(3)坚信认识趋向于简单性。其次,崇尚真理的价值观要求科学家要有勇气把对自然界客观规律的认识作为自己的第一生活需要。就是说,在他看来,不是官本位、不是伦理本位,也不是金钱本位、名誉本位,而是事实本位、真理本位。”^②崇尚真理的价值观可以帮助科学家恰当处理求真与致用的关系,确定正确的研究方向;可以帮助科学家战胜世俗因素的诱惑,保证科学研究的顺利进行。因此,是否树立崇尚真理的价值观,既是杰出科学家的标志,也是科学家取得杰出成就的基本条件之一。崇尚真理的价值观,就其属于价值观而言,它是一种人文因素;就其属于科学的内在要求而言,它又是一种科学精神。所以,确切地说,它是人文精神和科学精神的融汇,是一种典型的“科学人文”因素。基于此,它的培养离不开现实的和传统的人文文化的滋养。尽管历史上儒学在培育中国科学家崇尚真理的价值观方面存在种种局限性,但可用的思想资源还是不少,如儒学提倡的“天下为公”的理想、“敬事而信”的作风,以及“知之为知之,不知为不知”的诚实态度等。

2. 求真提高效率需要“善”的规范。从根本上说,科学活动是一种社会活动,而且随着科学活动规模的扩大,科学的社会性渐趋加强。在这种情况下,为了提高科学活动的效率,科学家必须恰当处理个人与他人、个人与集体、科学界与社会,以及个人与名利等方面的关系,而所有这些关系的处理,适当吸收儒家伦理必将大有裨益。儒学是一个博大精深的伦理思想体系,它所倡导的许多道德规范可以为科学研究提供有效的伦理基础。例如,“诚”能够引导科学家实事求是,不作伪;“信”能够引导科学家坚守诺言,保持信誉;“恕”能够引导科学家推己及人,团结同志等。

诚然,儒学不是彻底的善,更不是唯一的善,这一点决定了儒学与科学的相容性,必定是有条件的和有一定限度的,但从“善”和“真”的角度看,二者的相容性是有某种必然性的。

[责任编辑 李梅]

① 张仲景:《伤寒杂病论》,郑州:河南科学技术出版社,1982年,“自序”。

② 马来平:《科技与社会引论》,北京:人民出版社,2001年,第102页。

作为“正义论”的《资本论》

白 刚

摘 要:作为对“资本主义生产方式以及和它相适应的生产关系和交换关系”的研究,《资本论》追求的是一种在根本上超越资本主义生产方式,建构一个“自由人的联合体”,探寻人类从资本的囚笼中获得解放之可能性的“正义论”。《资本论》的“正义论”关注的不再是“物”的形式上的“分配正义”,而是消灭雇佣劳动制的“人”的实质上的“生产正义”——以“自由合作生产”促进人的全面发展。但这一正义仅靠“改良”资本主义不公平的分配方式根本无法实现,而是必须通过彻底“变革”资本主义生产关系、重建“个人所有制”才能真正实现。《资本论》完全可以作为批判和超越资本主义“正义”而构建共产主义正义——“超越正义”的“正义论”来阅读。

关键词:《资本论》;正义;分配正义;生产正义;超越正义

关于“马克思与正义”的问题,是近些年来国内外学者都一直关注和争论的重大理论和实践问题。虽然马克思没有专门和系统地论述其正义理论,但作为一个对社会正义富有激情的人,他却是一个真正的正义论者:“正义在革命的马克思主义信念中占据着一种核心的地位。”^①而马克思倾其一生的巨著《资本论——政治经济学批判》,首先就是一种关于正义与共同体的理论:“在马克思头脑中的最主要的组成概念是正义与共同体,以此作为对经济学的定义思考。”^②所以,《资本论》相对集中地体现了马克思独特的批判和超越资本主义“正义”、建构一个“自由人的联合体”的“超越正义”的“正义论”思想。

一、正义:“生产的”还是“分配的”?

按照亚里士多德的解释,在每个人身上都必须得到他所应得的份额,正义对他而言才存在。所以在亚氏看来,正义主要是指“分配正义”,它意味着给予每个人应得的东西。反之,“只有当平等的人占有或分得不平等的份额,或不平等的人占有或分得平等的份额时,才会发生争吵和抱怨”^③。亚氏对分配正义的基本解释,其影响可谓源远流长,一直到马克思生活的自由资本主义和空想社会主义时代,还是占统治地位的主流正义理论。实际上,这一关于正义的基本理解,最终关注的还是产品“如何分配”的问题,而不是产品“如何生产”的问题。但在马克思看来,后者才是“正义”更为根本的

作者简介:白刚,吉林大学哲学社会学院教授(吉林长春 130012)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重大项目“《资本论》哲学思想的当代阐释”(12&ZD107)、国家社会科学基金一般项目“资本与自由:马克思政治哲学研究”(14BZX021)、教育部人文社会科学研究规划基金项目“《资本论》的政治哲学解读”(13YJA720001)和吉林大学哲学社会科学青年学术领袖培育计划(2012FRLX01)的阶段性成果。

① [英]柯亨:《自由、正义与资本主义》,吕增奎编:《马克思与诺齐克之间》,南京:江苏人民出版社,2007年,第44页。

② [美]乔治·麦卡锡:《马克思与古人:古典伦理学、社会正义和19世纪政治经济学》,王文扬译,上海:华东师范大学出版社,2011年,第339页。

③ [古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译注,北京:商务印书馆,2003年,第135页。

关键问题,因为任何社会中的分配问题都是附属性的假象,这一假象取决于一个社会的基本生产过程,而不是相反。“照最浅薄的理解,分配表现为产品的分配,因此它离开生产很远,似乎对生产是独立的。”但是,在分配是产品的分配之前,它是“生产工具的分配”和“社会成员在各类生产之间的分配”,所以产品的分配“包含在生产过程本身中”,且“显然只是这种分配的结果”^①。但资产阶级及其夸夸其谈的代言人和一些所谓的“社会主义者”,却看不到问题的实质,反而将分配奉若神明,认为以之就可以实现自由平等的正义理想国。马克思却以其穿透历史的深邃目光,看穿了这一皇帝的新装。他批评李嘉图“不是把生产而是把分配说成现代经济学的本题”,强调“在所谓分配问题上大做文章并把重点放在它上面,那也是根本错误的”^②。对此,美国有学者指出:虽然马克思是谴责贫富差距影响力最大的人物,但认为马克思本人是分配正义的捍卫者是错误的,他没有用这种术语来批评资本主义^③。实际上,在马克思这里正义是内在于特定的生产方式之中的,是特定生产方式的本质性因素。资本主义的生产方式——雇佣劳动制是使一切服从于获取剩余价值为目的的,而现存社会秩序的根本罪恶,就内在于资本主义生产方式之中:“资本……会在与它相适应的社会生产过程中,从直接生产者即工人身上榨取一定量的剩余劳动,这种剩余劳动是资本未付等价物而得到的,并且按它的本质来说,总是强制劳动,尽管它看起来非常像是自由协商议定的结果。”^④也就是说,资本主义生产的“起点和终点”、“动机和目的”都是“资本及其自行增殖”,这种“生产”只是为资本而生产,而不是相反。对马克思来说,只有当生产是人的能力的释放和培养,而不是直接或通过剥削他人的交换来谋取生存的一种手段的时候,人才会获得完全的自由——“用那种把不同社会职能当作互相交替的活动方式的全面发展的个人,来代替只是承担一种社会局部职能的局部个人”^⑤,也即实现“生产正义”——“自由合作生产”促进人的全面发展。在此意义上,阿尔都塞指出马克思的《资本论》“在李嘉图使用利润这个名词的地方使用了剩余价值,在李嘉图使用收入分配这个词的地方使用了生产关系”^⑥,是完全正确的。所以说,《资本论》作为对全部资本主义社会体系所围绕旋转的轴心——“资本和劳动的关系”的“第一次科学说明”(恩格斯语),“代表着在生产这个环节上的资本主义社会关系的结构分析”^⑦。由此可见,马克思《资本论》对资本主义社会所谓“正义”的谴责,是抓住和直指其物质生产过程中的根本缺陷,也即其非正义的雇佣劳动制度,因而是一种更深刻的“生产正义”。

在资产阶级的视野中,雇佣劳动是最自由公平的。但在马克思看来,“在雇佣劳动制度的基础上要求平等的或甚至是公平的报酬,就犹如在奴隶制的基础上要求自由一样。你们认为公道和公平的东西,与问题毫无关系。问题就在于:在一定的生产制度下所必需的和不可避免的东西是什么?”^⑧对此,马克思在《资本论》中明确揭示出了雇佣劳动制度下劳动力的买卖表面上符合一般商品交换的平等原则,而实际上却是资本家剥削工人的非正义性。“工人从资本家那里得到的货币,是工人在把自己劳动力交给资本家使用之后,是在劳动力已经在劳动产品的价值中实现之后,才得到的。资本家在支付这个价值之前,已经取得了它。……在资本家以货币形式把那个应支付给工人的等价物支付给工人之前,劳动力已经以商品形式把这个等价物提供出来了。因此,资本家用来支付工人报酬的支付基金,是工人自己创造的。”^⑨这样一来,“资本家和工人之间的交换关系,仅仅成为属于流通过程

① 《马克思恩格斯文集》第8卷,北京:人民出版社,2009年,第20页。

② 《马克思恩格斯文集》第3卷,北京:人民出版社2009年,第436页。

③ [美]塞缪尔·弗莱施哈克尔:《分配正义简史》,吴万伟译,南京:译林出版社,2010年,第132页。

④ 马克思:《资本论》第3卷,北京:人民出版社,2004年,第927页。

⑤ 马克思:《资本论》第1卷,北京:人民出版社,2004年,第561页。

⑥ [法]路易·阿尔都塞、艾蒂安·巴里巴尔:《读〈资本论〉》,李其庆、冯文光译,北京:中央编译出版社,2001年,第194—195页。

⑦ [美]乔治·麦卡锡:《马克思与古人:古典伦理学、社会正义和19世纪政治经济学》,第332页。

⑧ 《马克思恩格斯文集》第3卷,第56页。

⑨ 马克思:《资本论》第2卷,北京:人民出版社,2004年,第422页。

的一种表面现象,成为一种与内容本身无关的并只是使它神秘化的形式”^①。在这里,马克思深刻地看到并揭示出了资本主义社会占统治地位的雇佣劳动制度,以表面的形式正义掩盖了资本主义社会实质的非正义,以形式上的平等掩盖了事实上的不平等——“平等地剥削劳动力,是资本的首要的人权”^②,但雇佣劳动者却没有人权。所以,雇佣劳动的“正义”,只是资产阶级的正义,对广大雇佣劳动者来说,就是彻头彻尾的非正义。雇佣劳动作为“正义”变得片面了,变得敌视人了。

针对资产阶级及其夸夸其谈的代言人把“交换关系”看成是一种普遍永恒的“天然正义”,马克思在《资本论》第三卷中,针对吉尔巴特所谓的“一个用借款来牟取利润的人,应该把一部分利润付给贷放人,这是不言而喻的天然正义的原则”这一论调,予以了坚决反驳:“在这里,同吉尔巴特一起说什么天然正义,这是毫无意义的。生产当事人之间进行的交易的正义性在于:这种交易是从生产关系中作为自然结果产生出来的。……只要与生产方式相适应,相一致,就是正义的;只要与生产方式相矛盾,就是非正义的。”^③在这里,马克思突出强调的是这样一个观点:资本主义的交易造成了它们是纯粹的、超历史的正义的假象,但真正的正义决不是表面的交换和分配问题,而是生产问题。分配不是与生产平行的东西,不是与其无关的东西,也不是人们凭其道德和政治智慧就能进行修改的东西。所有的分配方式都由生产方式决定,属于生产方式的一个功能性部分^④。而要判断交易或制度是否正义,这更多地需要理解它们由以产生的生产方式。但资本主义生产不是“绝对的生产方式”,而只是一种历史的、和物质生产条件的某个有限的发展时期相适应的生产方式,它“具有一种独特的、历史的和暂时的性质”,而资本主义“分配关系本质上和这些生产关系是同一的,是生产关系的反面,所以二者共有同样的历史的暂时的性质”^⑤。可见,分配正义不是人类理性抽象地衡量人类的行为、制度或其他社会事实的标准,毋宁说,它是每种生产方式衡量自身的标准:“改变了的分配将以改变了的、由于历史过程才产生的新的生产基础为出发点。”^⑥因此,并没有适应于任何或所有社会形式的“天然正义”概念或通则。也许,这就是恩格斯何以会说:“是做一天公平的工作,得一天公平的工资吗?可是什么是一天公平的工资和一天公平的工作呢?它们是怎样由现代社会生存和发展的规律决定的呢?要回答这个问题,我们不当应用道德学或法学,也不应当诉诸任何人道、正义甚至慈悲之类的温情。在道德上是公平的甚至在法律上是公平的,而从社会上来看很可能是很不公平的。社会的公平或不公平,只能用一种科学来判定,那就是研究生产和交换的物质事实的科学——政治经济学。”^⑦而这正是马克思的《资本论》——“批判的政治经济学”所做的事。

在《资本论》之后的《哥达纲领批判》中,马克思又对看重“分配”的庸俗社会主义进行了深刻批判:“庸俗的社会主义仿效资产阶级经济学家(一部分民主派又仿效庸俗社会主义)把分配看成并解释成一种不依赖于生产方式的东西,从而把社会主义描写为主要是围绕着分配兜圈子。既然真实的关系早已弄清楚了,为什么又要开倒车呢?”^⑧因为在马克思看来,消费资料的任何一种分配,都不过是生产条件本身分配的结果;而生产条件的分配,则取决于生产方式本身。所以,在正义问题上马克思的核心论点是:不应该基本上隐蔽地根据“分配”设想正义,而应该主要根据“生产”设想正义。如果说“分配倾向性”是19世纪多数社会主义学说的特征,那么“生产倾向性”就是马克思学说的特

① 马克思:《资本论》第1卷,第673页。

② 马克思:《资本论》第1卷,第338页。

③ 马克思:《资本论》第3卷,第379页。

④ [美]艾伦·伍德:《马克思对正义的批判》,李惠斌、李义天主编:《马克思与正义理论》,北京:中国人民大学出版社,2011年,第25页。

⑤ 马克思:《资本论》第3卷,第994页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第31卷,北京:人民出版社,1998年,第245—246页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第19卷,北京:人民出版社,1963年,第273页。

⑧ 《马克思恩格斯文集》第3卷,第436页。

性^①。而马克思所强调和重视的作为“自由人的联合体”的未来共产主义社会之正义实现的所谓“各尽所能,按需分配”,这里的“按需分配”实际上并不是衡量正义与否的“标准”问题,而是真正正义实现的“结果”问题。也就是说,在马克思这里只有“生产正义”(各尽所能)了,才能真正实现“分配正义”(按需分配)。共产主义的根本优越性就存在于其独特的生产过程之中,而不是存在于分配的安排上^②。马克思从没有动摇过这样的信念:生产领域的安排决定了经济的其他领域的安排,并且同样也决定了其他社会制度的安排。因此,在生产领域的根本改变将会自动导致分配中的类似改变。实际上,分配问题在马克思的《资本论》中并不占据中心位置,那种把马克思的正义只当作“分配正义”的观点,是一种狭隘的、改良主义的错误理解。马克思的正义是更为基础和革命性的,他关注的是私有财产权和工资体系本身的根本变革^③。所以说,在马克思这里只有通过使生产资源社会化——而不是使私有财产平等化的方式,这一“生产正义”才能真正实现,也即必须通过彻底变革资本主义生产及其交换关系的无产阶级革命来“废除私有制”才能最终完成。

二、正义的实现:“革命”还是“改良”

正是由于以往的资产阶级理论家及一些所谓的社会主义者把正义主要理解为“分配正义”,也就是说主要是在与消费品有关的分配领域关注正义问题,所以他们主张只要在分配领域进行改良,也即改变所谓不公平的分配方式,就可以实现正义。改良主义暗示,通过对分配领域的修正和控制,换言之,仅仅通过改革收入分配,工人遭受剥削的情况就有可能被消除,“正义”就可以实现。实际上,分配正义只是另一种形式的改良主义,它是对马克思寻求真正革命趋势的共产主义事业的倒退:在阶级斗争被当作一种令人不快的“粗野的”现象放到一边去的地方,留下来充当社会主义基础的就只有“真正的博爱”和关于“正义”的空话了^④。对此,西方有学者也指出:“分配正义‘把注意力指向含混而抽象的正义理念,并且远离了具体的革命目标’。”^⑤在马克思看来,剥削是资本主义的本性,收入分配在很大程度上取决于构成它的生产关系,马克思的首要任务是改变资本主义生产关系这一更根本的问题,并对它进行彻底的革命,而简单地改良工资分配方式根本无法消灭剥削。对马克思来说,资本主义的弊病要求根本废除这种制度,而不仅仅是改变这种制度中的规则:“改良”永远是不够的,因为单纯的改良不可能根除劳动力的买卖^⑥。马克思强烈驳斥和批评那些旨在通过一种逐渐的和演化的过程、通过一种善良行为的稳步推进来实现正义的改良主义者:“应当摒弃‘做一天公平的工作,得一天公平的工资!’这种保守的格言,要在自己的旗帜上写上革命的口号:‘消灭雇佣劳动制度!’”^⑦对此,加拿大学者金里卡指出:使马克思主义的正义有别于罗尔斯式的正义的,并非资源应该被平等化到怎样的程度,而是这种平等化应该采取什么样的形式^⑧。罗尔斯采取的是使每个人所能获得的私有财产的数量平等化,而马克思却持另一种立场:消灭私有制。

退一步说,即使能够从资本家那里夺得在工资和工作条件——例如在英国实行10小时工作日——某些小的改进,这些小的改进也只是掩饰之物,而不是一种真正的解决办法,或者说不是一种真正的解决办法的开始。仅仅调整分配方面还不能使剥削的资本主义生产方式变得可容忍,而且可

① [美]罗伯特·查尔斯·塔克:《马克思主义革命观》,高岸起译,北京:人民出版社,2012年,第72页。

② [美]艾伦·布坎南:《马克思与正义》,林进平译,北京:人民出版社,2013年,第74页。

③ [美]约翰·罗尔斯:《政治哲学史讲义》,杨通进、李丽丽、林航译,北京:中国社会科学出版社,2011年,第351页。

④ 《马克思恩格斯文集》第3卷,第483页。

⑤ [英]诺曼·杰拉斯:《关于马克思和正义的争论》,李惠斌、李义天主编:《马克思与正义理论》,第151页。

⑥ [美]列奥·施特劳斯、约瑟夫·克罗波西主编:《政治哲学史》(第三版),李洪润等译,北京:法律出版社,2009年,第817页。

⑦ 《马克思恩格斯文集》第3卷,第77-78页。

⑧ [加]威尔·金里卡:《当代政治哲学》上卷,刘莘译,上海:上海三联书店,2004年,第320页。

能相反。正如要求“公平分配劳动所得”的那些社会主义者所建议的,就是冒使无产阶级迷失方向的危险,冒把无产阶级自发的革命奋斗倾向转变成走向在现存秩序内零碎改革的小路的危险。这样的口号实际上是计划在工人的头脑中播下这样的幻想:不通过生产方式的根本革命化,就能够解决工人的问题,就能够减轻工人的痛苦。这样的分配倾向性最终指向抛弃革命目标方面。而在马克思看来,我们不可能在不改变生产关系的情况下从根本上改变分配,因为“生产的资本主义形式和与之相适应的工人的经济关系,是同这种变革酵母及其目的——消灭旧分工——直接矛盾的”^①。马克思《资本论》的分析和批判力量无疑说明:资本主义生产关系的这种“不正义、不平等”与资本主义总体系统在结构上是一致的,并且永远不能被改良^②。因此,唯有彻底废除资本主义私有制、消灭劳动分工,才能真正实现正义。

同时,马克思坚决反对改良主义者以“永恒正义”原则和空想社会主义者以乌托邦正义原则来“改造现实”的做法和方案。在《资本论》中,马克思批判蒲鲁东先从与商品生产相适应的法的关系中提出他的“永恒公平的理想”,然后反过来又想按照这种理想来改造现实的商品生产和与之相适应的现实的法^③。针对空想社会主义者的乌托邦正义原则,马克思又强调:“各乌托邦宗派的创始人虽然在批判现存社会时明确地描述了社会运动的目的——消除雇佣劳动制度和这一制度下的阶级统治的一切经济条件,但是他们既不能在社会本身中找到改造社会的物质条件,也不能从工人阶级身上发现运动的有组织的力量和对运动的认识。他们企图用新社会的幻想图景和方案来弥补运动所缺乏的历史条件,并且认为宣传这些空想的图景和方案是真正的救世之道。从工人阶级运动成为现实运动的时刻起,各种幻想的乌托邦消逝了——这不是因为工人阶级放弃了这些乌托邦主义者所追求的目的,而是因为他们找到了实现这一目的的现实手段”^④——联合起来的个人共同占有生产资料的无产阶级革命。而革命的结果就是要消灭一种不公平的社会生产关系,解放和发展人类生产力,因而“生产”是共产主义革命的“实在要义”^⑤。在此意义上,马克思的《资本论》及其他经济学著作,本质上就是“生产革命”的政治经济学。

对马克思来说,只有发动生产的革命,在生产中做到了公平分配劳动,才能在现实中真正实现正义。“在劳动强度和劳动生产力已定的情况下,劳动在一切有劳动能力的社会成员之间分配得越平均,一个社会阶层把劳动的自然必然性从自身上解脱下来并转嫁给另一个社会阶层的可能性越小,社会工作日中用于物质生产的必要部分就越小,从而用于个人的自由活动,脑力活动和社会活动的时间部分就越大。”^⑥而要做到这一点,只能是“社会化的人,联合起来的生产者,将合理地调节他们和自然之间的物质变换,把它置于他们的共同控制之下,而不让它作为一种盲目的力量来统治自己;靠消耗最小的力量,在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质变换”^⑦。对此,马克思主张通过废除私有制,建立“合作社”和“股份企业”来实现:“如果联合起来的合作社按照共同的计划调节全国生产,从而控制全国生产,结束无时不在的无政府状态和周期性的动荡这样一些资本主义生产难以逃脱的劫难,那么,请问诸位先生,这不是共产主义,‘可能的’共产主义,又是什么呢?”^⑧而在《资本论》中,马克思又把合作工厂与股份企业放在一起给予了高度评价:“资本主义的股份企业,也和合作工厂一样,应当被看作是由资本主义生产方式转化为联合的生产方式的过渡形式,

① 马克思:《资本论》第1卷,第562页。

② [美]弗雷德里克·詹姆逊:《重读〈资本论〉》,胡志国、陈清贵译,北京:中国人民大学出版社,2013年,第118页。

③ 马克思:《资本论》第1卷,第103页。

④ 《马克思恩格斯文集》第3卷,第208页。

⑤ [美]罗伯特·查尔斯·塔克:《马克思主义革命观》,第48页。

⑥ 马克思:《资本论》第1卷,第605页。

⑦ 马克思:《资本论》第3卷,第928—929页。

⑧ 《马克思恩格斯文集》第3卷,第159页。

只不过在前者那里,对立是消极地扬弃的,而在后者那里,对立是积极地扬弃的。”也因此,马克思又强调“工人自己的合作工厂,是在旧形式内对旧形式打开的第一个缺口”,因为“资本和劳动之间的对立在这种工厂内已经被扬弃”^①。而这种扬弃,实际上就是:“资本主义的私有制,是对个人的、以自己劳动为基础的私有制的第一个否定。但资本主义生产由于自然过程的必然性,造成了对自身的否定。这是否定的否定。这种否定不是重新建立私有制,而是在资本主义时代的成就的基础上,也就是说,在协作和对土地及靠劳动本身生产的生产资料的共同占有的基础上,重新建立个人所有制。”^②而只有在这种重建的个人所有制基础上,我们才能够建立一个“每个人的自由全面发展是一切人自由全面发展的条件”的“自由人的联合体”——共产主义正义的真正实现。在此意义上,马克思的《资本论》不是关于“资本主义正义”的理论,而是关于“如何推翻和超越资本主义正义”的理论。《资本论》的正义论表达了对个人自由解放的关怀,它把个人当作目的本身而加以尊重,而不是仅把个人当作实现他人利益甚至实现共同利益的手段。

而要想实现共产主义正义——“自由合作生产”促进人的全面发展,就必须走马克思所指出的“变革”生产关系、特别是变革资本主义社会以资本逻辑统治为核心的私有制生产关系,使“联合起来的个人”共同占有生产资料。因为“资本运动的逻辑不允许任何回到一种既是资本主义的又是公正——以自由平等的个人之间的协定为合法的合法性的自然权利原则意义上的公正——的社会秩序的企图”^③。对此,海德格尔曾深刻指出,“对于马克思来说,存在就是生产过程”,因而马克思的“改变世界”就是“生产关系中的改变”^④。但在马克思看来,“要扬弃私有财产的思想,有思想上的共产主义就完全够了。而要扬弃现实的私有财产,则必须有现实的共产主义行动”^⑤。因此,要是没有“在批判旧世界中发现新世界”的“暴力革命”——暴力是每一个孕育着新社会的旧社会的“助产婆”^⑥,真正正义的共产主义正义就不可能实现。对此,恩格斯强调马克思首先是一个“革命家”,“他毕生的真正使命”,就是“使现代无产阶级意识到自身的地位和需要,意识到自身解放的条件”,进而以这种或那种方式“参加推翻资本主义社会及其所建立的国家设施的事业”^⑦,使现存世界“革命化”。资本主义的剥削和压迫关系——非正义“才是社会革命要通过消灭资本主义生产方式来加以消灭的根本祸害”^⑧。所以,在马克思这里由受压迫的无产阶级所进行的猛烈的、世界范围的消灭资本主义生产方式的革命,将是实现共产主义正义的真正“助产婆”。而正是在这一“助产婆”的引领下,资本主义的正义被彻底超越了。

三、《资本论》的正义:“超越正义”的正义

金里卡曾指出:马克思主义要发展成为一种有吸引力的政治理论,“第一步就是去发展一种马克思主义的正义理论”^⑨。在根本而重要的意义上,马克思的《资本论》就是探寻人类从资本的囚笼中获得解放之可能性——“自由合作生产”促进人的全面发展——实现共产主义正义的“正义论”。对此,英国学者强调:在《共产党宣言》发表20年后的《资本论》中,马克思第一次论证了无产阶级的胜利不

① 马克思:《资本论》第3卷,第499页。

② 马克思:《资本论》第1卷,第874页。

③ [德]阿尔布莱希特·韦尔默:《后形而上学现代性》,应奇、罗亚玲译,上海:上海译文出版社,2007年,第54页。

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

⑤ 《马克思恩格斯文集》第1卷,第232页。

⑥ 马克思:《资本论》第1卷,第861页。

⑦ 《马克思恩格斯文集》第3卷,第602页。

⑧ 《马克思恩格斯文集》第3卷,第251页。

⑨ [加]威尔·金里卡:《当代政治哲学》上卷,第319页。

仅是暴力的胜利,而且也是正义的胜利^①,即马克思自己所说的变“资本的独立性和个性”为“活动着的个人的独立性和个性”的胜利。而德国学者韦尔默也认为:《资本论》“通过分析资本主义生产方式”,“摧毁了关于自由、平等和私有财产之间的联系的性质的这种意识形态的幻觉”^②。所以在马克思这里,《资本论》追求的正义决不是一种形式的补救性道德,而是建立在资本主义正义的基础上并超越之的实质性结果:这个“自由王国”只有建立在“必然王国”的基础上,才能繁荣起来^③。

在《资本论》中,马克思明确指出共产主义的正义与资本主义“文明化”的使命相关:“资本的文明面之一是,它榨取这种剩余劳动的方式和条件,同以前的奴隶制、农奴制等形式相比,都更有利于生产力的发展,有利于社会关系的发展,有利于更高级的新形态的各种要素的创造。因此,资本一方面会导致这样一个阶段,在这个阶段上,社会上的一部分人靠牺牲另一部分人来强制和垄断社会发展(包括这种发展的物质方面和精神方面的利益)的现象将会消灭。”^④也就是说,资本主义的正义理论相容于生产资料私人所有的雇佣劳动制,它只是试图在采纳私有财产权的同时消除相应的不平等。而马克思的正义理论更加激进,他认为建立在私有制基础上的雇佣劳动在本质上就是不正义的。在马克思看来,资本主义的劳动契约虽然有其形式正义性,但这种正义付诸现实时工人就感到明显的实质不公平。马克思通过《资本论》等著作对两者之间的张力作出了辩证的表述,这一表述显示出资本主义正义是如何产生其对立面,并乞求与人的潜能的完全实现相符的解决方法的^⑤。所以,只有在这一基础上建立并超越资本主义的共产主义,才能“去发展社会生产力,去创造生产的物质条件;而只有这样的条件,才能为一个更高级的、以每一个个人的全面而自由的发展为基本原则的社会形式建立现实基础”^⑥。在此意义上,马克思的作为“自由合作生产”促进人的全面发展的共产主义,就是一个超越了资产阶级狭义正义的社会。也就是说,马克思通过无产阶级革命实现共产主义时,共产主义的正义并不依赖于抽象的所谓“永恒正义原则”和人们的正义感。共产主义社会中的成员不是那种能够被正义的原则和美德所打动的人,也即他们不是那种具有依据正义的原则和观念来采取行动之倾向的人。作为超越了资本主义正义的共产主义社会,意味着引发分配正义的环境条件被超越了,而且,人们不需要也不会在日常生活中去关注分配正义问题。马克思《资本论》更多的是以一种激进的方式宣称:“一旦新的生产安排出现,将不需要正义原则来安排生产或分配。”^⑦因此,共产主义的正义是在性质上不同于资本主义的正义,它必须被看作是超越了资本主义正义的全新的正义——它不是消费资料或生产资料的一种不同的、更公正的安排及其重新分配,而是一种每个人的“自由个性”得到充分发展和实现的新的文明社会形态。在共产主义社会,真正的正义不是以同样的标准对待每个人,而是对每个人的不同需要给予同等的关注——这才是真正的“各尽所能,按需分配”。所以,资本主义的“正义”在马克思这里既被超越了,也被改变了。

尽管从马克思所提到的共产主义更高阶段的真正正义来看,资本主义社会的生产和分配方式都是不正义的,但在某种意义上,它却是通往令真正的正义得以可能的那个阶段的社会发展必经之途:建立在交换价值基础上的资本主义生产,“在产生出个人同自己和同别人相异化的普遍性的同时,也产生出个人关系和个人能力的普遍性和全面性”^⑧。所以恩格斯才在为《资本论》第一卷作的书评中强调:“正像马克思尖锐地着重指出资本主义生产的各个坏的方面一样,同时他也明白地证明这一社

① [美]罗伯特·查尔斯·塔克:《马克思主义革命观》,第58页。

② [德]阿尔布莱希特·韦尔默:《后形而上学现代性》,第44页。

③ 马克思:《资本论》第3卷,第929页。

④ 马克思:《资本论》第3卷,第927—928页。

⑤ [英]L. 王尔德:《重新思考马克思与正义:希腊的维度》,王鹏译,《世界哲学》2005年第5期。

⑥ 马克思:《资本论》第1卷,第683页。

⑦ [美]艾伦·布坎南:《马克思与正义》,第77页。

⑧ 《马克思恩格斯全集》第30卷,北京:人民出版社,1995年,第112页。

会形式是使社会生产力发展到很高水平所必需的:在这个水平上,社会全体成员的平等的、合乎人的尊严的发展,才有可能。要达到这一点,以前的一切社会形式都太薄弱了。资本主义的生产才第一次创造出为达到这一点所必需的财富和生产力,但是它同时又创造出一个社会阶级,那就是被压迫的工人大众。他们越来越被迫起来要求利用这种财富和生产力来为全社会服务,以代替现在为一个垄断者阶级服务的状况。”^①因此,资本主义的不正义不能简单地被视为道德错误而加以抛弃。为了让生产力发展到真正的正义成为可能的时代,这种“不正义”乃是必要的。就像马克思自己在《资本论》第一版序言中所说的:“一个社会即使探索到了本身运动的自然规律——本书的最终目的就是揭示现代社会的经济运动规律——它还是既不能跳过也不能用法令取消自然的发展阶段。但是它能缩短和减轻分娩的痛苦。”^②也正如此,马克思才会强调共产主义的正义是“在迫使个人奴隶般地服从分工的情形已经消失,从而脑力劳动和体力劳动的对立也随之消失之后;在劳动已经不仅仅是谋生的手段,而且本身成了生活的第一需要之后;在随着个人的全面发展,他们的生产力也增长起来,而集体财富的一切源泉都充分涌流之后,——只有在那个时候,才能完全超出资产阶级权利的狭隘眼界”^③,才能真正实现。由此我们可以看到,马克思通过《资本论》及其相关手稿等努力表明:超越资产阶级“狭隘眼界”的共产主义正义——“自由合作生产”促进人的全面发展,是一场旷日持久的、从根本上改变无产阶级及人类之命运的真实的革命运动。

马克思《资本论》的最大贡献就是通过“政治经济学批判”,把古典经济学的“劳动价值论”改造成了“剩余价值论”。马克思“劳动价值论”的主旨,是挖掘资本主义秩序之外在表象下的深层结构,使我们能够了解劳动时间的花费轨迹,并发现那些使得工人阶级的未付酬劳动或剩余价值能够被剥夺以及剥夺多少的各种制度安排”^④。在此基础上,《资本论》揭示出资产阶级系统地、强制性地攫取工人阶级创造的剩余价值,成为了资产阶级“正义”的必然形式。在此意义上,虽然“劳动价值理论并没有说明马克思主义正义概念的独特性,但它的确能让马克思用资本主义的正义标准来反对资本主义”^⑤。马克思对资本主义正义的批判和超越,不是否认它有赋予现实意义的可能性,而是力图赋予这一抽象名词以一种当前社会现实中丰富的具体内容。所以马克思批评蒲鲁东“完全像一个空论的政治家,……他只是寻求一个新公式,以便把这些力量平衡起来”^⑥。马克思从根本上反对蒲鲁东,因为蒲鲁东的正义只是想平衡对抗性,马克思则反对正义仅是平衡对抗性。也就是说,马克思的正义寻求的不是利益之间的简单均衡,而是利益的自主和共有状态。因此,马克思的正义表达了对超越一切对抗性因而超越了公平作为平衡对抗性这样一个自由团结世界的追求^⑦。对马克思而言,革命的政治不在于把革命家眼中最值得称道的道德规则、法律规则或“正义原则”强加给社会,而在于调整社会的政治制度或法律制度,以适应一种早已在社会中成型的新的生产方式^⑧。马克思相信,为了追求和实现真正的正义,劳资双方的对抗不应被妥协为或转化为某种公平状态,而应该通过对作为一种控制力量的资本逻辑采取革命性的瓦解行动,将它彻底废除。一个肯定性的结论是:马克思以《资本论》为中心的政治经济学批判以及与之息息相关的历史唯物主义阐发,是他以证成“改变世界”和“革命”为己任的政治哲学的一种逻辑推进与历史完成。马克思所追求和实现的正义,根本异质于资本主义之正义。从这种正义出发,马克思激烈批判了资本主义正义,认为这一正义由于只是在一

① 《马克思恩格斯文集》第3卷,第87页。

② 马克思:《资本论》第1卷,第10页。

③ 《马克思恩格斯文集》第3卷,第435—436页。

④ [美]约翰·罗尔斯:《政治哲学史讲义》,北京:中国社会科学出版社,2011年,第342页。

⑤ [加拿大]阿兰·桑德洛:《马克思主义的正义理论?》,李惠斌、李义天主编:《马克思与正义理论》,第357页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第10卷,北京:人民出版社,2009年,第51页。

⑦ [美]罗伯特·查尔斯·塔克:《马克思主义革命观》,第76页。

⑧ [美]艾伦·伍德:《马克思对正义的批判》,李惠斌、李义天主编:《马克思与正义理论》,第26页。

个比较低的和比较特殊的层面上阐述了人的自由、权利、公平、平等,因而并未在根本上触及使人普遍产生异化的资本主义私有制,最终的结果还是普遍的不正义^①。也就是说,资本主义的正义缺失在自我毁灭式的自我发展中实现自我超越的辩证法原则,而《资本论》正是充分利用这一原则,实现了对资本主义正义的批判和超越:“资本的垄断成了与这种垄断一起并在这种垄断之下繁盛起来的生产方式的桎梏。生产资料的集中和劳动的社会化,达到了同它们的资本主义外壳不能相容的地步。这个外壳就要炸毁了。资本主义私有制的丧钟就要响了。剥夺者就要被剥夺了。”^②对此,英国学者指出:马克思既从内部描述和颠覆了资本主义正义的自我证明,又从外部对其进行了批判,然后从超越正义的角度出发,依次对这种证明和批判进行了批判,从而进一步阐发了自己的正义理论^③。也就是说,共产主义的正义只有作为对资本主义正义的超越和彻底化,才能被理解和合法化。

因此,马克思的《资本论》通过对“资本主义生产方式以及和它相适应的生产关系和交换关系”的分析和批判所追求的共产主义正义,是一种比19世纪主流资产阶级思想家和社会主义者的所谓“分配正义”更好的正义——“超越正义”的正义——它既超越了资本主义的正义,也超越了所谓的社会主义者的正义,从而解放那些由旧的正在崩溃的资产阶级社会正义本身孕育的“新正义”因素。所以,《资本论》绝不仅仅是一部劳动价值论的著作,也不仅仅是一部预言经济崩溃的著作,更不仅仅是一部价格决定理论的著作,这一著作毋宁代表了对个体在社会中的自我实现的历史分析和辩证呈现^④。正是在此意义上,恩格斯才强调《资本论》是“工人阶级的圣经”,各地的工人阶级都越来越把《资本论》的结论看成是对自己的状况和自己的期望所作的最真切的表述;自从世界上有资本家和工人以来,没有一本书像《资本论》那样,对于工人的解放具有如此重要的意义^⑤。

一句话,正义是马克思关于未来可能的共产主义社会的核心,马克思的《资本论》完全可以作为超越资本主义的正义而构建共产主义正义的“正义论”来阅读。

[责任编辑 刘京希]

① 李佃来:《马克思与“正义”:一个再思考》,《学术研究》2011年第12期。

② 马克思:《资本论》第1卷,第874页。

③ [英]史蒂文·卢克斯:《马克思主义与道德》,袁聚录译,田世铨校,北京:高等教育出版社,2009年,第72页。

④ [美]乔治·麦卡锡:《马克思与古人:古典伦理学、社会正义和19世纪政治经济学》,第7页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第3卷,第79页。

“正义”概念辨析

李寿初

摘要:正义是一种价值,实体与标准是它不可或缺的两个要素。正义是实体与标准发生关系时产生的属性,是客体属性而非主体属性。实体是用来交换的社会行为,交换的内容为权利义务,交换的原则为利害相等。标准是主体需要,主体需要不同导致正义表现形式有别。只有人才能作为正义主体是社会的普遍意见。为了人类社会的可持续发展,应当反思人类中心主义思想,认真对待生态伦理学关于动物也是正义主体的基本观点。

关键词:价值;社会行为;等利害交换;非人类中心主义

人们对正义的认识都是依据一定标准对某些情形作出价值判断,显然,正义属于价值范畴。价值是客体对主体需要的效用,是客体事实满足主体需要事实时产生的关系属性^①。客体事实又叫实体,主体需要事实又叫标准。价值如何,可以通过标准从实体中推导出来。实体符合标准的属性叫正价值,不符合标准的属性叫负价值,无关标准的属性叫无价值。由于价值能否由事实推出一直是备受争议的问题,但这是理解“正义”概念的前提和基础。因此,对“正义”概念的理解,就涉及以下三个方面:(1)价值与事实的关系;(2)正义实体如何;(3)正义标准如何。

一、价值与事实的关系辨正

在道德哲学或伦理学领域,价值和事实是相互对立的概念。凡有赖于主体需要而存在的事物即价值,不依赖主体需要而存在的事物就是事实。事实既可能是实体,也可能是不依赖主体需要的事实属性^②。事实往往通过“是”或“不是”为系词的判断反映出来,而价值以“应该”或“不应该”为系词的判断反映出来。“事实”与“是”常被当作同一概念使用。但是,相对“应该”而言的事实大都叫做是,相对价值而言的事实才叫做事实,于是就出现两个对子:事实与价值、是与应该。价值与事实或是与应该的关系是伦理学的中心问题,也可以说是一切道德问题的基础^③。休谟认为价值不能由事实或应该不能由是通过理性推导出来,二者之间存在逻辑断裂^④,这是价值领域著名的“休谟问题”。从此在对该问题的研究中形成了自然主义、直觉主义、描述主义、情感主义、规定主义等几大流派。

自然主义用自然的、事实的概念来定义非自然的、价值的概念,用自然的、事实的判断来确证非自然的、价值的判断。密尔是该理论的代表,他说:“我们最后的目的乃是一种尽量免掉痛苦、尽量在

作者简介:李寿初,上海交通大学马克思主义学院讲师(上海 200240)。

① 参见王海明:《新伦理学》(修订版),北京:商务印书馆,2008年,第175—183页。

② 参见王海明:《新伦理学》,北京:商务印书馆,2001年,第54—56页。

③ W. D. Hudson, *The Is - Ought Question: A Collection of Papers on the Central Problems in Moral Philosophy*, ST. Martin's Press, New York, 1969, p. 11.

④ 参见[英]大卫·休谟:《人性论》下册,关文运译,郑之骧校,北京:商务印书馆,1980年,第509—510页。

质和量两方面多多享乐的生活……这种生活既然是人类行为的目的,必定也是道德的标准”^①,因为“可能提供的、证明一事物是可见的唯一证据,是人们实际看到了它。证明一种声音是可闻的唯一证据,是人们听到了它;并且,我们经验的其他来源也都是这样。同理,我觉得,可能提供的、证明一事物是值得想望的唯一证据,是人们确实想望它……幸福已经取得它是行为目的之一的资格,因而也取得作为德性标准之一的资格”^②。杜威说:“价值就是价值,它们是直接具有一定内在性质的东西。仅就它们本身作为价值来说,那是没有什么话可讲的,它们就是它们自己。凡是关于它们可以说得话都是有关于它们发生条件和它们所产生的后果的。这种把直接的价值认为是可以思考和可以谈论的概念,乃是由于把因果范畴跟直接性质混淆不清而产生的结果。”^③自然主义的谬误是把存在当作应该,仅看到客体事实是应该的来源和基础,没看到主体需要事实是应该的必要条件,把人的行为事实如何当作行为应该如何,从行为事实如何直接推导出行为应该如何。

直觉主义认为无需论证就能直接认知一些道德概念和判断的本性,但并不主张一切道德问题的本性都可以通过直觉感知。所谓直觉,就是西季威克所言:“当我把一个关于行为的正当性或错误性的判断称为‘直觉性’的时候,我不是在预先断定这一判断从哲学角度思考的终极效准问题;我仅仅是指它的真实性是被当下明显地认识到的,而不是作为推理的结果而被认识到的。”^④曼海姆说:“哲学的证据只在思辨领域内有意义,而且只得到纯粹直觉的证实。”^⑤直觉主义认为关于善、应该、正当等这些道德概念和判断是自明的、不可定义的。摩尔说:“‘善的’是一个单纯的概念,正像‘黄的’是一个单纯的概念一样。正像决不能向一个事先不知道它的人阐明什么是黄的一样,你不能向他阐明什么是善。”^⑥罗斯进一步指出,价值与事实是因果关系,前者始终是作为结果而发生的属性,是行为事实通过直觉而引起的行为价值^⑦。直觉主义与自然主义都认为价值源自事实,因此被称作客观主义。但直觉主义认为只有通过直觉中介才能由事实产生价值,把事实和价值区别开来,因此更接近真理。作为主体的感受,直觉并不能排斥而是要经得起理性的最终检验。虽然道德中存在可以直觉的而无需理性推理的常识,但不能由此认为直觉可以作为一些基本道德概念和判断的合理依据。如果这样就把道德问题简单化和表面化了,从而走向理性和科学的反面。

描述主义认为从描述或事实判断可以直接推导出评价或价值判断。贝克说:“根据描述主义理论,诸如‘善’和‘不正当’等道德词与‘红’和‘长方形’等普通的描述词相似,二者的意义和使用条件密切相连。”^⑧福特认为,道德证明与描述推理一样都是依赖事实、经验和想象,在评价与描述或价值与事实之间不存在逻辑鸿沟。他举例说,“某人好冒犯别人”是事实判断和描述,从中可以推出“此人无礼貌”的评价和价值判断,理由在于“判断某种行为是否无礼貌时必须运用公认的标准,如果这个标准是‘冒犯’,那么肯定‘冒犯’就不能否定‘无礼貌’。它遵循的逻辑规则是,如果P是Q的充分条件,那么肯定P否定Q就是矛盾的。这就是一个从非评价前提推导出评价结论的例子”^⑨。描述主义的谬误在于把事实判断和描述的逻辑等同于价值判断和评价的逻辑,只看到客体事实判断或描述是价值判断或评价的源泉和实体,没有看到主体需要事实判断或描述是其产生的条件,割裂了主体与客体之间的必然联系,误以为从客体事实判断或描述中可以直接推导出价值判断或评价。

① [英]穆勒:《功利主义》,唐钺译,北京:商务印书馆,1957年,第13页。穆勒,现译作“密尔”。

② [英]穆勒:《功利主义》,第28页。

③ [美]杜威:《经验与自然》,傅统先译,南京:江苏教育出版社,2005年,第251页。

④ [英]西季威克:《伦理学方法》,廖申白译,北京:中国社会科学出版社,1993年,第231页。

⑤ [德]曼海姆:《意识形态与乌托邦》,黎鸣等译,北京:商务印书馆,2000年,第105页。

⑥ [英]摩尔:《伦理学原理》,长河译,北京:商务印书馆,1983年,第13页。

⑦ W. D. Ross, *Foundation of Ethics*, The Clarendon Press, Oxford, 1939, p168.

⑧ [美]斯蒂文森:《伦理学与语言》,姚新中等译,北京:中国社会科学出版社,1991年,第107页。

⑨ Philippa Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978, p. 104.

情感主义认为价值判断的本质在于表达主体情感而非客体事实。厄姆森说:“从否定方面讲,这些理论的共同点在于否定评价言辞的基本功能是传达关于世界任何方面的真或假的信息;从肯定方面看,尽管在细节上有所不同,它们都主张评价言辞的基本功能是表达说话者的情感或态度。”^①由于代表人物有休谟、罗素、维特根斯坦、卡尔纳普、艾耶尔、斯蒂文森等著名哲学家,情感主义在伦理学领域影响深远。休谟是情感主义的真正奠基人^②,他认为:道德不是理性的对象,不在于知性所能发现的任何事实;不论你在哪个观点下观察,你只发现一些情感、动机、意志和思想,恶和德都不是客体的性质而是主体的知觉^③。罗素说,关于价值的问题完全在知识的范围以外,“当我们断言这个或那个具有‘价值’时,我们是在表达我们自己的感情,而不是在表达一个即使我们个人的感情各不相同但仍然是可靠的事实”^④。艾耶尔认为,伦理词的功能纯粹是情感的,表达对某些客体的情感而不对其作出任何断定,伦理判断不能归入真假范畴^⑤。情感主义的谬误在于过分强调价值结构中主体的意义而忽视了客体的意义以及二者的真实关系。表现在:(1)认为价值是主体属性,只能由主体而不是从事实中推导出来。(2)认为价值判断仅仅是主体的情感表达,抹煞了价值判断对客体的事实属性与价值属性的反映,抹煞了价值的客观性。(3)把价值判断是情感的表达片面理解为情感的非认知表达,并进一步主张价值判断完全或主要是非认知表达而无所谓真假。情感表达包括认知表达与非认知表达,前者属于认知范畴有真假之分,后者不属于认知范畴无真假之分。情感的认知表达是对客体的认知,因而有真假之分,属于知识和科学的范畴。情感的非认知表达无关客体真假而仅仅是主体的情感流露,常常体现在文学作品里。在社会生活中,“情人眼里出西施”或“青菜萝卜各有所爱”,就是典型的情感非认知表达现象。

规定主义认为道德语言和道德判断的本性在于规定性。黑尔是该理论的代表。他认为道德语言属于“规定语言”的种类^⑥;道德判断在逻辑上同时具有规定性和普遍化性,规定性是指“应该”对一切当事人具有命令的意义(即使有些当事人实际上并不执行),普遍化性是指一个人说“我应该”意味着他同意同样处境下的任何人都应该^⑦。因此,道德语言和道德判断是一种普遍化的规定性。沃赖特认为,规定属于无真假之分的非认知范畴^⑧。罗思认为,规定主义含有伦理知识不可能存在之意,因为与陈述不同的命令既不是真的也不是假的^⑨。波吉曼认为,规定主义仍旧是一种情感主义,认为道德判断是主体的态度因而无真假之分,但是它改变了道德词表达的重点:从是否赞成的情感到包括普遍化特色和规定成分的判断类型^⑩。规定主义的谬误在于认为价值判断是主体的命令,把规定语言的命令形式等同价值判断的内容,把道德语言的普遍形式等同道德判断的具体内容,从而把规定语言和道德语言的无真假、非认知的本性当作价值判断和道德判断的有真假、是认知的本性。规定主义不但混淆了价值判断的内容和形式,而且抹煞了主体和客体的联系与区别。

总而言之,价值和事实的关系有本体论和认识论之分。作为客观存在,价值是客体事实与主体需要事实发生关系时产生的属性。事物作为客体还是主体都是相对的,没有绝对的客体或主体。客

① [美]斯蒂文森:《伦理学与语言》,第304—305页。

② John K. Roth, *International Encyclopedia of Ethics*, Fitzroy Dearborn Publishers, London, 1995, p. 258.

③ [英]大卫·休谟:《人性论》下册,第506—509页。

④ [英]罗素:《宗教与科学》,徐奕春等译,北京:商务印书馆,1982年,第12页。

⑤ Louis P. Pojman, *Ethical Theory, Classical and Contemporary Readings*, Wadsworth Publishing Company U. S. A., 1995, p. 415.

⑥ R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford University Press, London, 1964, p. 2.

⑦ R. M. Hare, *Essays in Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1989, p. 179.

⑧ M. C. Doerer and J. N. Kraay, *Facts and Values*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1986, p. 36.

⑨ John K. Roth, *International Encyclopedia of Ethics*, Fitzroy Dearborn Publishers, London, 1995, p. 693.

⑩ Louis P. Pojman, *Ethical Theory, Classical and Contemporary Readings*, Wadsworth Publishing Company U. S. A., 1995, p. 428.

体事实是价值的来源和实体,主体需要事实是价值的标准,这是价值的本体结构。对价值和事实的关系的认识是主观活动,属于意识范畴。心理学研究表明,一切有大脑的动物都有意识活动。意识包含认知、情感和意志三部分,其中认知既有真假又有对错,情感和意志只有对错没有真假。真假与对错不可等同,真假是指主观是否符合客观,相符为真不符为假。对错是指客体对主体的效用,有利于主体为对、好或应该,有害于主体为错、坏或不应该。对事实的认识形成事实判断或描述,对价值的认识形成价值判断或评价,事实判断对应价值判断,评价对应描述。事实判断或描述以及价值判断是一种认知活动,有真假对错之分。而评价是整个意识活动,包含认知评价、情感评价和意志评价,认知评价既有真假又有对错,而情感评价和意志评价只有对错没有真假。评价是通过主体需要描述从客体描述中推导出来的。价值判断属于认知评价,是通过主体需要事实判断从客体事实判断中推导出来的^①。客体事实的判断或描述是价值判断或评价的来源和实体,主体需要事实的判断或描述是价值判断或评价的标准,这就是价值认识论。价值形成有赖于主体需要,不同主体既有共同需要又有不同需要,不同需要以致价值标准多元,最终使得价值表现多样。价值有赖于主体需要才能显现,但其不是主体属性或主客关系而是客体属性,是客体事实满足主体需要事实时产生的关系属性。因此,价值是主观性与客观性的统一,价值和事实密不可分。

二、正义实体分析

正义历来都是社会关注的焦点。在古希腊,苏格拉底认为城邦正义是城邦的人各就其位,个人正义就是做自己本分的事情^②;亚里士多德认为正义包含事物和应该接受事物的人两个因素,并且相等的人就该分配相等的事物^③。在古罗马,西塞罗认为正义是“使每个人获得其应得的东西的人类精神意向”^④;乌尔庇安说“正义乃是使每个人获得其应得的东西的永恒不变的意志”^⑤。乌氏定义得到了中世纪神学家托马斯·阿奎那的传承,他说“正义是一种习惯,依据这种习惯,一个人以一种永恒不变的意愿使每个人获得其应得的东西”^⑥。在近代,密尔进一步认为“人公认每个人得到他应得的东西为公道;也公认每个人得到他不应的福利或遭受他不应的祸害为不公道”^⑦。在当代,麦金太尔同样认为“正义是给每个人——包括给予者本人——应得的本分”^⑧;哈特指出正义被认为是维护或重建平衡或均衡,主要观点被格式化为同样情况同样对待,当然不同情况不同对待^⑨。这些不同时期的代表性的正义定义表明,正义的实体是在人们长期的约定俗成中指向的一种社会行为。

首先,正义实体是主体的社会行为。单就人的行为领域,大致可分为三个部分。一是仅仅作为思维活动的思想领域。人的思维活动是个人行为,如果不借助说话、表情、写作、出版等其他方式,外界不可能知道一个人到底在想什么,即使他所说所做也不一定是其真实思想的反映。人只有在思想领域才有真正的自由,才是本真的自我,天马行空,漫无边际,无拘无束。二是社会领域。凡是两个人以上的共同体都可以叫做社会,因此人本身就是社会(父母)的产物。人离不开社会,人只有在社会中才能存在与发展。那些离群索居甚至逃避社会的人也不能真正离开社会,只是跟社会的联系没有其他人紧密而已。三是自然领域。自然界为人类社会的存在与发展提供了物质基础。自然界存在不以人的意志为转移的客观规律,人必须遵循这些客观规律,否则就要遭到自然的惩罚。但人在

① Stephen Edelston Toulmin, *The Place of Reason in Ethics*, The University of Chicago Press, 1986, p. 137.

② 参见[古希腊]柏拉图:《理想国》,郭斌和等译,北京:商务印书馆,1986年,第169页。

③ 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148页。

④ [古罗马]西塞罗:《论共和国法律》,王焕生译,北京:中国政法大学出版社,1997年,第216页。

⑤ [美]博登海默:《法理学:法律哲学与法律方法》,邓正来译,北京:中国政法大学出版社,1999年,第264页。

⑥ [美]博登海默:《法理学:法律哲学与法律方法》,第265页。

⑦ [英]穆勒:《功用主义》,第48页。

⑧ [美]麦金太尔:《谁之正义? 何种理性?》,万俊人译,北京:当代中国出版社,1996年,第56页。

⑨ 参见[英]哈特:《法律的概念》,张文显等译,北京:中国大百科全书出版社,1996年,第158页。

自然面前并非无能为力,人可以探索并顺应自然规律,化害为利,造福人类社会。

人的社会行为,是指人在意识支配下对社会具有利害效用的活动。活动对象既可以是自然界,又可以是人类社会;既可以是物质世界,又可以是精神世界。作为主体同时又是自然界的一分子,人对自然界的一切活动,都会引起自然界的反应,这些反应最终都会对人类社会产生利害效用。社会行为可分为对社会具有利害效用的行为、对他人具有利害效用的行为和对自身具有利害效用的行为三类,前类行为对社会具有直接利害效用,后二类行为对社会具有间接利害效用。社会是两个人以上的共同体,即自己和他人的共同体,直接对自己和他人具有的利害效用也就间接对社会具有利害效用。人的行为,无论组织行为还是个人活动,无论作为还是不作为,如果是仅同自己相关而不具有社会利害效用的本能,或者是不具有社会利害效用的纯粹个人行为,或者是虽具有社会利害效用但是意识不及的行为^①,都不是社会行为。由于社会发展导致私人空间越来越狭小,人在不同领域的行为或不同种类的行为之间的关联度也越来越高,因此几乎很难标识纯粹的个人行为,人一生大部分行为是社会行为。社会行为的过程和结果,无论合乎意识指向的手段和目标还是由于外在因素作用偏离原先意识产生其他后果,都会对社会产生利害效用。

其次,正义实体是具有正价值的社会行为。正价值又叫善或好,负价值又叫恶或坏。人的行为与主体发生关系时无疑具有善或恶的价值^②。行为对于主体的效用、行为的关系属性或者行为的价值就是行为善恶、应当(或应该)和不当(或不应该)以及正当和不正当。行为对一切主体的有利效用,就是行为善、应当或应该,反之就是行为恶、不当或不应该。行为仅对特定主体即社会的有利效用,就是道德善、道德应当、道德应该、社会应当或正当,反之就是道德恶、道德不当、道德不应该、社会不当或不正当。对社会具有利害效用的行为也就是社会行为。应当和正当不能等同,二者既会一致也会不一致^③。对行为者应当的行为,对社会可能正当也可能不正当。例如,通过努力实现梦想的行为对行为者和社会都有利,既应当又正当;而偷盗满足了偷盗者的欲望却破坏了社会秩序,对行为者应当对社会不正当。对社会正当的行为,对行为者未必就是应当的。例如,牺牲生命救他人对行为者有害却对社会有利,对社会正当而对行为者不应当。社会的类型五花八门且处于不断发展之中,因此,在不同类型或不同时期的社会,人们对行为价值的看法是有所变化的。

应当是行为的属性,行为只能是主体的行为,于是有人认为应当是主体的而非客体的属性,“应当是一种纯然的主体活动”^④,“‘应当’是主体之应当,而不是客体之应当。严格地讲,客体本身没有应当不当的问题,它永远按照客观规律运动、变化和发展,只存在‘是’或‘将是’的问题”^⑤。由于应当只存在于行为领域,“主体之应当”实质上就是“主体行为之应当”。之所以得出这种似是而非并广为传布的结论,是因为忽视了行为特有的“主客二重性”。一方面,行为离不开主体,是主体的属性,属于主体范畴;另一方面,主体的行为与主体是两个不同的事物,主体的行为同时又是主体的活动对象,属于客体范畴。主体在从事某种行为前后,都会对该行为进行价值分析:当该行为有利于满足主体需要时,主体就会选择该行为,即行为之应当;反之,主体就不会选择该行为,即行为之不当^⑥。

① 这种情况在现实社会中并不多见,但肯定存在,如人在“梦游”中做出的对他人已具有效用的行为;又如刑法中免于刑事追究的“意外事件”,即行为人的行为在客观上虽然造成了损害结果,但不是出于故意或者过失,而是由于不能抗拒或者不能预见的原因所引起的。这类行为可以叫做社会事件,以区别于社会行为。

② Lawrence C. Becker, *Encyclopedia of Ethics*, Volume II, Garland Publishing, Inc. New York, 1992, p. 897.

③ “应当”的外延比“正当”宽,但也有人将它们等同起来。例如伯顿·波是特说:“正当的都是应当的,反之应当的都是正当的。”(参见 Burton F. Porter, *The Good Life: Alternatives in Ethics*, Macmillan Publishing Co. Inc., New York, 1980, p. 33.)伊温也说:“正当的行为与应该的行为是同义的。”(参见 A. C. Ewing, *The Definition of Good*, Hyperion Press, Inc. Westport, 1979, p. 123.)如果按照该逻辑,“犯罪嫌疑人作案不留痕迹是应当的”也就等于“犯罪嫌疑人作案不留痕迹是正当的”,这显然是荒谬的。

④ 陈华兴:《应当:真理性和目的性的统一》,《哲学研究》1993年第8期。

⑤ 袁贵仁:《价值学引论》,北京:北京师范大学出版社,1991年,第395页。

⑥ 参见王海明:《新伦理学》,第45-46页。

虽然“应当”或“不应当”的行为者只能是主体,但是在价值层面它不是主体的活动而是主体的活动对象,是作为客体的主体行为对主体的效用,是客体和主体需要发生关系时才产生的属性。因此,行为“应当”或“不应当”作为价值是客体的属性而不是主体的属性。

最后,正义实体是应得的社会行为。应得是正当的一部分,应得的社会行为都是正当的社会行为,正当的社会行为却不一定都是应得的社会行为。正义的实体都是正当的、善的、道德的社会行为,不正义的实体也都是不正当的、恶的、不道德的社会行为。反之,正当的、善的、道德的社会行为不都是正义的实体,不正当的、恶的、不道德的社会行为也不都是不正义的实体。弗兰克纳说:“并非凡是正当的都是公正的,凡是错误的都是不公正的。乱伦虽是错误的,却不能说是不公正的。……使别人快乐可能是正当的,但绝不能严格地说成是公正的。公正的领域是道德的一部分而不是全部。”^①哈特也认为,“正义和不正义,与好坏或正确和错误比较,是更具体的道德批评形式”^②。一切社会行为都存在正当或不正当的属性,其中只有一部分社会行为即应得的社会行为才具有正义或不正义的属性。亚里士多德认为,公正的就是平等的,不公正的也就是不平等的;分配的公正在于成比例,不公正则在于违反比例;公正某种意义上就是非自愿交易中得与失之间的适度,交易以前与交易以后所得相等;回报和公正紧密地联系在一起^③。托马斯·阿奎那则进一步说:“正义全在于某一内在活动与另一内在活动之间按照某种平等关系能有适当的比例。”^④由此可知,正义的实体涉及到具有手段目的或因果关系的两个相互交换的社会行为,作为目的或结果的社会行为与作为手段或原因的社会行为意义相等时就成了应得的社会行为即正义的实体。

文艺复兴运动以来,由于个人中心地位的确立,人类成了世界万物的主宰。科技成就使得人们过分自信,甚至产生“无所不能”的错觉。虽然存在各种质疑人类中心地位的思想学说,但人类中心主义思想成了社会主流,人将人以外的一切因素都当成了客体^⑤。有学者就说:“毫无疑问,在任何意义上说,主体都只能是广义的人(包括人的各种社会集合形式),而不是神、‘客观规律’、其他生命形式或物,因为只有人才是实践者、认识者。”^⑥没有更多的人会敬畏神灵和自然,大多数人只关心当下现实社会,即便人类社会过去的历史和今后的延续发展也不足为虑。人类力量的强大使人误以为可以无视其他非人物体的存在意义,人们很少关心宗教正义、自然正义、历史正义、代际正义以及其他正义,而是更多关注当下的人类社会正义。人类社会,静态是人与人结合的群体,动态则是人与人之间相互交换利益的场所,交换的主体包括个人与个人、个人与群体(组织)以及群体与群体。虽然各种交换都要遵守一定准则,但“善有善报、恶有恶报”则是利益交换行为中最古老、最基本的交换原则。善有善报就是:甲给乙好处,乙应该给甲好处;甲给乙多少好处,乙也应该还甲相等的好处。当然,好处的内容是可以不一样的。恶有恶报就是:甲给乙损害,乙应该给甲损害;甲给乙多少损害,乙应该还甲相等的损害,同样,损害的内容也可能是不同的。

简而言之,在价值领域只有社会行为才涉及正义。正义实体是相等或平等或同等的利害交换的社会行为,即等利害交换的社会行为,是应该的、善的、正当的、应得的^⑦。但是并不能简单地以为不

① [美]弗兰克纳:《善的求索:道德哲学导论》,黄伟合等译,沈阳:辽宁人民出版社,1987年,第98页。

② [英]哈特:《法律的概念》,第156页。

③ 参见[古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译注,北京:商务印书馆,2003年,第128—146页。

④ [美]莫蒂默·艾德勒、查尔斯·范多伦编:《西方思想宝库》,《西方思想宝库》编委会译编,长春:吉林人民出版社,1988年,第951页。

⑤ 人类中心主义思想在古希腊已经存在,苏格拉底提出“认识你自己”的命题就意味着人类中心主义思想的出现。但是,人类中心主义思想成为社会的主流观念还是文艺复兴运动以后的事情。

⑥ 李德顺:《价值论》,北京:中国人民大学出版社,1987年,第59页。

⑦ 交换可分为经济交换与社会交换两类。经济交换是目的手段关系,双方交换的手段和目的都是于己有利的物质财富,等价交换就是等利害交换原则在经济交换中的具体表现。社会交换是非经济交换,交换的东西未必是对双方有利的物质财富,有时是有害的东西,但谁也不会把有害的东西作为交换目的,因此社会交换只能是因果关系而非手段目的关系,社会交换遵循等利害交换原则同样是正义的。参见[美]迈克尔·E·罗洛夫:《人际传播:社会交换论》,王江龙译,上海:上海译文出版社,1997年,第7—11页。

等利害交换的社会行为就是不正义的实体,因为其中有些有利于社会,有些有害于社会。小利换取大利和大害报复小害的不等利害交换显然有害于社会,是不应该的、恶的、不正当的社会行为,不正义的实体就是这种恶的不等利害交换的社会行为。大利换取小利和小害报复大害的不等利害交换行为无疑有利于社会,是应该的、善的、正当的。这种善行是与正义无关的另外一个问题,它是高于正义的价值——仁爱或宽恕——的实体。

三、正义标准解析

主体和客体是对应关系,没有对应事物就无所谓主体或客体。客体是主体的活动对象,一切实体及其属性都可以是客体。主体自身也可以是客体,因为主体活动能指向自身,作为认识者或改造者的自我是主体,作为认识对象或改造对象的自我是客体^①。主体只能是实体不能是属性,主体是自主的活动者,主体的活动有目的性。长期以来人是唯一的价值主体是社会的普遍看法,“价值关系实质上是一种属人的关系”^②。但质疑者反问道:“人吃饭与牛吃草,就它们都是生存需要,都是有机体从外界摄取物质和能量的过程而言,两者并无什么区别,为什么前者可称为‘价值关系’而后者则不能称为‘价值关系’?人类与动物一样,都必须同外界进行物质、能量和信息的交换并保持这种交换的相对平衡,既然阳光、空气、水等自然物对人的有用性可称为‘价值’,为什么它对动物的有用性就不能称为‘价值’?”^③“如果我们承认人都有主体性,那么我们就必须承认,猩猩和狗也有主体性,因为它们也具有感觉器官,并且也显示出有目的的行为的迹象。”^④因此,“不仅仅人是价值主体,其他生命形式也是价值主体”^⑤,人作为唯一的价值主体是值得商榷的。

20世纪60年代西方兴起的生态伦理学认为,自然的一切构成都是价值主体。这种观点可以追溯到怀特海那里。他将有机体和有机联系的物体混同,认为一切物体都是以一定规律的有序结构存在的机体或有机体,“机体是产生价值的单位”^⑥。拉兹洛的系统自组织理论更为该观点提供了理论依据。自组织就是系统在无外界干预条件下能够自己形成某种结构和功能的组织。系统的自组织过程普遍存在于自然之中。一切系统,从基本粒子、原子、分子到微生物、植物、动物、人类直至星球乃至宇宙,都存在不同程度的自组织过程。任何自组织系统,都能够在与外界进行物质、能量和信息的交换过程中,通过自动选择性的调节活动形成与维持某种稳定有序的结构。因此,不但“没有感觉的有机体是价值的所有者”^⑦,而且“我们最终必得承认,所有自然的系统,毫无例外,都具有主体性”^⑧。

生态伦理学将自然的一切作为主体显然不对。对无机体而言,自动选择性的调节活动使得系统能形成和维持某种稳定有序的结构,只是机械作用的结果,并非该系统作为主体目的使然。经验的自然科学证明有机体是一个目的论系统:一切生物都是互为目的和手段、互相产生出来的,它们不以外在事物而以自身为目的,只是将外在事物当作维持自己生存与延续的手段,整个无机界均作为有机体产生的手段而被联结在以有机体为目的的系统之中,“全部有机体,不论有意识还是无意识,都是目的论为中心的生命,每个有机体都是一个完整的、统一、有序的‘目的一定向’的活动系统,这些活动具有一个不变的趋向,就是保护和维持有机体的存在”^⑨。目的又可分为合目的性和目的性。合

① 参见王海明:《新伦理学》(修订版),第155页。

② 李德顺、龙旭:《关于价值和人的价值》,《中国社会科学》1994年第5期。

③ 王玉梁主编:《中日价值哲学新论》,西安:陕西人民教育出版社,1994年,第43页。

④ [美]拉兹洛:《用系统论的观点看世界》,闵家胤译,北京:中国社会科学出版社,1985年,第78页。

⑤ 余谋昌:《生态人类中心主义是当代环保运动的唯一旗帜吗?》,《自然辩证法研究》1997年第9期。

⑥ [英]怀特海:《科学与近代世界》,何钦译,北京:商务印书馆,1989年,第104页。

⑦ Holmes Rolston, *Environmental Ethics - Duties to and Values in the Natural World*, Temple University Press, 1988, p. 112.

⑧ [美]拉兹洛:《用系统论的观点看世界》,第81页。

⑨ Paul W. Taylor, *Respect For Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, 1986, p. 122.

目的性是无意识地为了达到一定结果而发生一定过程的属性,为一切生物所具有。例如,植物为了生长,茎朝着光往上长,根背着光向下长;叶肉细胞中的叶绿体,在弱光作用下会发生沿叶细胞横壁平行排列而与光线垂直的反应,在强光作用下则发生沿叶细胞侧壁平行排列而与光线平行的反应,前者为了吸收有利的更大面积的光,后者为了避免吸收有害的过多的光;为了获取食物,变形虫在水中遇到载有食物的固体时就放射式地展开伪足爬向固体以便接触食物,当遇到小棒一类不可食物体时就把伪足撒向同不可食物体方向相反的一边。目的性是有意识地为了达到某种结果而进行某种过程的属性,是价值活动,为一切有脑动物所具有,现实中例子比比皆是。因此,将人以外的有脑动物也作为价值主体有一定合理性,这便是生态伦理学的贡献。

作为人类中心主义理论代表,康德并不否认有机体目的论,但他认为有机体的目的却是道德命题“人是目的”在经验世界中的翻版,是人的理性的产物。人是感性的存在(作为自然的有机体),也是理性的存在(作为道德主体)。如果没有人的理性,人和其他一切有机体并无根本区别,甚至也不高于无机体。而一旦有了人的理性,自然界便显现为以有机体为目的,由于人可以将其他一切有机体当作手段,人的理性存在也就成为终极目的。自然目的在时间上先于道德目的,但在逻辑上后者是前者的先天原理和前提。道德目的并非自然目的推演而来,相反,因为“既然这个世界的事物作为按照其实存来说都是依赖性的存在物,需要一个根据目的来行动的至上原因,所以人对于创造来说就是终极目的;因为没有这个终极目的,相互从属的目的链条就不会完整地建立起来;而只有在人之中,但也是在这个仅仅作为道德主体的人之中,才能找到在目的上无条件的立法,因而只有这种立法才使人有能力成为终极目的,全部自然都是在目的论上从属于这个终极目的的”^①。在康德看来,虽然人来到世界时它早已存在,但是有了人世界才有意义,只有人才能成为世界的价值主体。

正义主体是价值主体,但并非所有价值主体都是正义主体。正义实体是有意识有目的的交换行为,做出该行为的只能是人和有脑动物。人与人之间、人和有脑动物之间以及有脑动物之间都存在交换行为。有脑动物之间的交换行为是自然科学中动物行为领域的研究对象,只有人与人之间以及人与有脑动物之间的交换行为才是社会科学中价值和正义方面的研究对象。交换者的需要是判断交换行为正义与否的标准。人类中心主义论者认为只有人才是正义主体,有脑动物不能作为正义主体,而生态伦理学认为有脑动物可以作为正义主体。

康德反对动物是正义主体。他说:“动物的天性类似人的天性,通过对动物应尽义务这种符合人性表现的行为,我们间接地尽了对人类的责任。因此,如果一条狗长期忠诚地服务于它的主人,当它老得无法继续提供服务时,它的主人应当供养它直至死亡。这样的行为有助于支持我们对人的责任,这是应尽的义务。如果动物的行为类似人类的行为,并有同样的起源,那么我们对动物负有责任,因为这样做培养了对人的相应责任。如果一个人因为他的狗不再能提供服务而杀死它,那么他对狗没有尽到责任。尽管狗无法给出评价,但他的行为是残忍的,而且有损于他相应对人的仁慈。如果他不打算扼杀自己的人性,他就必须对动物表现出仁慈,因为对一个动物残忍的人在处理人际关系时也会变得残忍。”^②当代著名动物权利论哲学家雷根(Tom Regan)认为康德的理论“可以称作‘间接义务论’。不妨这样理解:如果你的邻居踢了你的狗,那么他就做了一件错事,但不是对狗的错而是对你的错。使人难过是错误的,你的邻居踢你的狗使你难过,被伤害的是你而不是你的狗。换句话说,邻居踢你的狗损害了你的财产。既然损害他人的财产是错误的,那么你的邻居就做了错事,当然是对你而不是你的狗而言。就像你轿车的挡风玻璃破了而轿车没有受到伤害一样,你的邻居并没有使你的狗受到伤害。你的邻居牵涉到对狗的义务不过是对你的间接义务。广而言之,我们对动

① 参见[德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2002年,第291—292页。

② [美]维西林、冈恩:《工程、伦理与环境》,吴晓东、翁端译,北京:清华大学出版社,2003年,第263—264页。

物的所有义务,都是人们彼此拥有的间接义务”^①。间接义务论认为动物只是给人带来利益的工具而已,人对动物的义务不过是间接地对他人和社会的义务。间接义务论的实质就是否认动物是价值和正义的主体,动物不应当享有和人一样的权利。

美国生态伦理学家诺兰认为动物拥有权利是当代富有挑战性的道德问题。他说:“生态意识中所包含的道德问题属于我们时代中最新颖的、最富于挑战性的道德困境。这些问题之所以最新颖,是因为它们要求我们考虑这样一种可能性,即承认动物、树木和其他非人的有机体也具有权利;这些问题之所以最富于挑战性,是因为它们可能会要求我们抛弃那些我们所长期珍视的一些理想,即我们的生活应达到一定的水准以及为了维持这种水准应该进行各种各样的经济活动。”^②英国是动物权利思想的发源地之一。1789年边沁就说过:“或许有一天,动物可以取得原本属于它们但只因为人的残暴之力而遭到剥夺的权利。”^③1790年劳伦斯(John Lawrence)建议国家立法保护动物权利以免遭任意虐待,1867年缪尔(John Muir)谴责自私狭隘的人漠视动物权利的愚昧之举,1873年赫尔普斯(Arthur Helps)主张每个生物都拥有权利和适用最高形式的正义^④。1892年英国社会改革家塞尔特(Henry Salt)出版《动物权利与社会进步》著作,影响甚广。20世纪西方思想界兴起了动物权利(或动物解放)运动思潮,引起了全世界的关注和重视。在制度层面,英国最早制定了保护动物权利的法律,1641年的《自由法典》规定:“任何人都不能虐待那些对人有用的动物。必须使那些拉车或耕地的家畜定期得到休息和恢复体力。”^⑤现在,大多数国家都有保护动物的法律,那些濒危和珍稀动物更是引起了全世界的关注。动物和人类关系密切,在和人类的联系中带给人类以利益,人类应该回报给它们相应的利益。因此,动物拥有权利是有一定理据的。

概而言之,正义标准是主体存在与发展的需要。正义实体是有意识有目的的交换行为,能够做出该行为的主体只有人和有脑动物。长期以来人把自己当作这个世界的唯一主体而忽视了动物的应有地位。生态伦理学已经意识到动物对人类社会不可替代的意义,主张动物是价值和正义的主体。生态伦理学的观点正在逐渐被社会大众接受和认可。

综上所述,正义是一种价值,实体和标准是正义价值不可或缺的两个要素。正义实体是等利害交换的社会行为,是一种主体意识支配下的目的性行为。判断正义实体是否正义的标准是主体需要。人(包括人的各种组合)是正义首要但不应当是唯一的主体,一切有脑动物其实都可以是正义主体。人类中心主义者把人当作价值和正义的唯一主体,把人以外的一切因素都当作客体,这是狭隘和自私的人性反映。生态伦理学认为,人虽然成为了世界万物的主宰,但是肆意的掠夺和破坏导致的生态环境恶化,已经殃及人类种族的繁衍。惨痛教训告诉人们,这个世界属于人类,也属于其他生命,没有其他生命存在,人类也将不复存在。为了人类的可持续发展,不但要考虑人与人之间交往的正义问题,而且也要认真对待人和有脑动物之间交往是否存在正义的问题。

[责任编辑 刘京希]

① Stevn M. Cahn and Peter Markie, *Ethics: History, Theory and Contemporary Issues*, Oxford University Press, 4th Revised Edition, 2008, p. 822.

② [美]诺兰等著:《伦理学与现实生活》,姚新中等译,北京:华夏出版社,1988年,第435页。

③ [澳]彼得·辛格:《动物解放》,孟祥森、钱永祥译,北京:光明日报出版社,1999年,第9页。

④ Roderrick Frazier Nash, *The Rights of Nature, A History of Environmental Ethics*, The University of Wisconsin Press, London, pp. 24, 1, 26.

⑤ Roderrick Frazier Nash, *The Rights of Nature, A History of Environmental Ethics*, p. 18.

Abstracts

The Lack of Fatherhood and the Birth of the May Fourth Literature

Li Zonggang

The subjects of the May Fourth literature mostly centered around the theme of losing one's father in childhood. The lack of a father figure resulted in the severance of Chinese culture's tradition of intergenerational inheritance. Also, without a father's discipline, the external rules and orders borne from having a father lose their roots. Under such background, the modern education and the abolition of the imperial examination system in the late Qing allowed for the will of the "son" to finally exert itself. The lack of father figures provided the historical opportunity for the group of "children without fathers" to grow into the subverters of traditional Chinese culture, as well as the constructors of May Fourth literature and culture. Of course, the birth of the May Fourth literature resulted from a combination of various factors, but the paper focuses on the father-son relationship of the subjects of the May Fourth literature, and the internal relation between the birth of the May Fourth literature and the lack of father figures.

The Compilation of the History of Current Dynasty in Compendium Style

in the Southern Song Dynasty and Its Evolvement

Yan Yongcheng

Since the middle and late Southern Song Dynasty, the compilation of the history of the current dynasty in a compendium style emerged. Inheriting and developing the compendium style initiated by Zhu Xi, Chen Jun, and other historians, this style started the history of current dynasty in compendium format, and soon there were compiled *A Collection of Chronological Compendium of the Dynasty*, *A Continued Collection of Compendium of the Two Dynasties*, and other books which linked up the Northern and Southern Song Dynasties. Later on, those books were directly adapted into *A Continuation of Chronological Comprehensive Mirror of the Southern Song Dynasty*, *A Continuation of Chronological Comprehensive Mirror of the Song Dynasty*, and other concise chronological historical books by Liu Shiju and other historians in the Song and Yuan Dynasties. The concise chronological historical books were derived directly from the history of current dynasty in compendium style, and the former could be regarded as the development and evolution of the latter during the Song and Yuan Dynasties. The massive compilation of the history of current dynasty in compendium style reflected both the advantage and impact of the style in the Southern Song Dynasty, and the atmosphere of the popularization of history in the period. It also advanced in step with the imperial examination and educational business, as well as the social needs, the historical books were more and more valued by the social classes such as intellectuals and booksellers.

A Discussion on the "Shared History" and the New Research Paradigm

in the Studies of the History of U. S. -China Relationship

Xu Guoqi

When studying the history of U. S. -China relations, the Chinese and foreign academia have emphasized the differences in culture and historical background of the two countries, and focus on the conflict, confrontation, and divergence between them. This paper aims at putting forward a new research method and perspective, which emphasizes the significance of common historical experience and journey of Chinese and Americans in the history of U. S. -China relations. To review the U. S. -China relationship with the method of "shared history" might be a major academic breakthrough, and could help form a new and insightful history of U. S. -China relationship.

A Query to the View of the Xia and Shang Dynasties "Taking a Straight Path"

Wu Rui

The Xia, Shang, and Zhou Dynasties developing in a straight line is the Confucian idea of history, and is still a widely held belief. The ruling clan of the Xia nationality was surnamed "Si", and the original form of it was

“yi”. Wang Yinzhi, a scholar of the Qing Dynasty had pointed out that “yi” and “yun” were interlinked, and the bronze inscriptions also proved that the two characters were interchangeable. The ethnic minority of “Yun”, “Xianyun”, and “Xiongnu” recorded in ancient books were all surnamed “Si”, and they are the descendants of the Xia nationality. The Xia nationality originated from the Wei river basin in the west. Though they expanded to the east, it did not mean that the Shang nationality only arose once the Xia nationality perished. Originating from the east, the Shang nationality was surnamed “Zi”, and belonged to the Niaoyi nationality, named after its use of the bird totem. Being recorded twice in the chapter “Yugong” of *Shang Shu*, the Niaoyi nationality was a very large lineage, including Yao, Shun, Gaoyao, as well as the people of the states of Yin, Qin, and Zhao. The Niaoyi civilization is actually the foundation of the East Asian culture. The rites of Yin were based on the culture of Niaoyi and not the culture of Xia nationality. It is understandable that Confucius incorrectly considered the rites of Xia to be the foundation of the rites of Yin, as he could not find the foundation was actually the Niaoyi culture. To backtrack the history for clues of ideological creation is a common method in historical studies, but it is limited, and should be carefully applied.

Why Indian Buddhism Disseminated Eastward But Not Westward:

a Case of Cultural Difference between the East and the West

Zheng Xuemeng

One reason for Buddhism to disseminate eastward but not westward was that some Buddhists and merchants from Kasmira, Balkh, and the Great Yüeh-chin with concurrent mastery of both Sanskrit and Chinese were the first batch of Buddhist disseminators processing eastward. Buddhism had already spread over the terrain from Kasmira, Balkh, the Great Yüeh-chin, the Parthian Empire, and Kangqu, to Qiuci, Wensu, and Shule in the Western Region, which acted as a buffer zone for Indian Buddhism disseminating eastward. The communication in commerce, marriage, and language provided media for Buddhism disseminating eastward but not westward. More importantly, many cultural factors of Buddhism resembled the Confucian and Taoist thoughts in traditional China, while there were more essential and obvious cultural differences between Western Christianity and Buddhism. Buddhism disseminated westward to Asia Minor, and then was blocked by Christianity.

A Study of the Legislation by Emperor Taizong of Tang in 637 A. D. :

Centered on the Suspense on the Existence or Nonexistence of *The Zhenguan Constitution*

Lou Jin

In the eleventh year of Zhenguan (673 A. D.), Emperor Taizong of Tang issued the “Laws” (*Lu*), “Ordinances” (*Ling*), and “Regulations” (*Ge*), but *The Zhenguan Constitution* (*Zhenguan Shi*) and *The Regulation Remaining at the Department* (*Liusi Ge*) were not include. The reason why “Treatise on Penal Law” in *Old Book of Tang* mistakenly recorded that there were “one volume of *Liusi Ge*” and “33 pieces of *Shi*” in the Zhenguan years was that they were all based on a text of *National History* in which interlinear notes blended with the main text. The record that the Constitution was issued together with the Law, Ordinance, and Regulation in 673 A. D. in “Treatise on Penal Law” in two texts of *Book of Tang*, “Treatise on Literature Bibliography” in *New Book of Tang*, and “Section of Penal Law” in *Prime Tortoise of the Record Bureau* (*Cefu Yuanguai*) and others absolutely could not stand because the texts they relied on mistook the eras of Kaiyuan and Zhenguan. By contrast, *The Institutional History of the Tang Dynasty* (*Tang Huiyao*) recorded that only the Law, Ordinance, and Regulation were implemented at that time, but the Constitution was not mentioned; and *Six Codes of the Tang Dynasty* (*Tang Liudian*) recorded that the Regulation went into effect during the Zhenguan years, while the Constitution was enforced during the Yonghui years. Those accounts seemed more precise and worthy of adoption. Indeed, the Constitution was not issued in 673 A. D. , but there emerged a new tendency of referring the Constitution to some standardized customs, as well as authorization and compilation of the imperial edicts. The formulation of *The Yonghui Constitution* and the birth of the parallel system of the Law, Ordinance, Regulation, and Constitution, were just the result developed from the tendency.

The Complicated Case of Wu Zetian Being Included in the Basic Annals and the "Orthodoxy"

Han Hongtao

Historians have argued whether the Empress Wu Zetian should be put in the Basic Annals. During the reign of Emperor Dezong of Tang, Shen Jiji submitted "A Discussion against Including Wu Zetian in the Basic Annals", in which he denounced Wu Jing, and the case thus arose. However, the imperial court of the Tang Dynasty had been maintaining a tolerant attitude toward Wu Zetian. Then in the *Old Book of Tang*, this changed. The rupture between Sima Guang and Fan Zuyu reflected this debate. The essence of the case was whether to endorse Wu Zetian's identity as an empress, and historians were divided on the relation between "true record" and "legitimacy". Ouyang Xiu was also searching for a basis for the legitimacy of current dynasty while defending traditional moral principles, so he adopted the approach of both endorsement and rejection. Fan Zuyu, however, completely accepted Shen's stand of exiling Wu Zetian, arguing that the so-called "true record" was by no means the "legitimacy" as it did not meet the essence of *The Spring and Autumn Annals*. Because Wu Zetian successfully challenged the "legitimacy", the Late Tang Dynasty finally accepted her and recorded her in the Basic Annals. Yet she returned the "legitimacy" while conquering it, and that was just the destiny of women under the power of "legitimacy".

An Exploration of the Imperial Pharmacy in the Song Dynasty

Cheng Minsheng

The Imperial Pharmacy was a medical institution established in the last years of Emperor Taizong of Song, which started its function beyond original duty from the reign of Emperor Renzong, and was most active during the reign of Emperor Shenzong and Emperor Zhezong. As indispensable service personnel around the emperor, the Imperial Pharmacy members were not only the medical supervisor for the Song court, but also managed the basic necessities of life as well as finance of the imperial family, and participated in their birth and death rites. Outside the court, they served as a bridge over both inside and outside the court, accompanying the supervision of the drafting of important documents, supervising the imperial examination as well as setting relevant system, and participating in compiling the national history, making musical instruments, verifying the calendar, and translating Buddhist sutras. They also did much in the fields of military, diplomacy, judicature, and disaster relief. Some of their duties were institutionalized, some were simply convention, and there were more of arbitrary appointment. The functions of the Imperial Pharmacy system were secretive, broad, and arbitrary in usage, which was the imperial instrument of the emperor specific in the Song Dynasty. Ostensibly, the imperial power of the Song Dynasty was no longer tough, but it was not weakened, just changing into something more discreet.

The Sense of Life and the Literary and Artistic Creation

Yang Shousen

The sense of life is the perception and reflection on existence by human beings, and the concern and search for the significance of human life. It can be divided into two layers, i. e. the original sense of life and the cultural sense of life. The former mainly manifests as life experience, and the latter as reflection on the intricacies and dynamics of social life. The sense of life is the insurance for success of a poet, a writer, or an artist, and an important reason for the generation of great charm of their works. The quality in realm of the literary and artistic works is also related to the degree and nature of the sense of life devoted by the creation subject. Only a creator bases on one's own life experience, and on the foundation, to see through human nature, to perceive life, and to observe the universe with a transcendent mind as well as grand perspective of the sense of life, could he/she creates works with a high state and strong vitality.

A Review of the Studies of *Fu* in Europe and the United States

David R. Knechtges

In the Western academia, most scholars studying *fu* in early stage were mainly from Europe, including Austria, Germany, France, and the United Kingdom. In the mid-19th Century, those scholars began their studies from translation. At that time, *The Songs of Chu* (*Chu Ci*) was of most interest to the European scholars,

which was generally considered as poems written by Qu Yuan. August Pfizmaier, an Austrian scholar, was the first one to translate the Chinese *fu* into German. After that, French sinologist Le Marquis d'Hervey de Saint Denys and British sinologist James Legge also translated the Chinese *fu*. Herbert A. Giles compiled *Gems of Chinese Literature* in which he selected and translated poems from the earliest times to the Qing Dynasty, and many *fu* were included. In the early 20th Century, many European scholars began to devote themselves to the studies of Chinese *fu*, including Arthur Waley, Eduard Erkes, Erwin Ritter von Zach, and etc. In the United States, Professor Hellmut Wilhelm and James Robert Hightower are the early scholars entering the research field of *fu*, and at present, the leading figure is Professor David Knechtges.

The Rejection of Canglang's *Notes on Poets and Poetry* by the Chinese Poets in the Early Edo Period:

Using *Correct Meaning of Poetic Rules* by Ishikawa Jozan as a Case Study

Qi Xiaoming

In the field of comparative poetics, it is undoubtedly more significant to analyze how the Chinese poetic theories were rejected while spreading in East Asia than how they were accepted. Ishikawa Jozan's partial acceptance and partial rejection of Canglang's *Notes on Poets and Poetry* in *Correct Meaning of Poetic Rules* reflected the widespread approach of the Chinese poets in the early Edo period. Although Jozan cited much of Canglang's poetic theory, there were fundamental differences between the two books, indicating that the spread of Canglang's poetic theory in the early Edo period had encountered resistance from the Chinese poets who stuck to the literary stand of Zhu Xi or the Jiangxi poetic school. Meanwhile, it also showed that besides Chinese literary theory being rejected by native Japanese literature, it is also possible that it could be rejected because of resistance stemming from older Chinese literary theory that had already been introduced to Japan.

A New Interpretation of "Obtaining Knowledge by Investigation of Things"

Wang Qian, Li Xianzhong

From the perspective of modern epistemology, the ancient Chinese philosophical proposition of "obtaining knowledge by investigation of things" is not just an outdated traditional way of thinking. It shows the essential characteristics and internal mechanism of intuition, and reveals the hidden interaction between intuition and logic, which is enlightening to understand and master the implicit knowledge of human being. A new interpretation of "obtaining knowledge by investigation of things" will also be beneficial to the conversation and communication between Chinese and Western philosophy.

A Discussion on the Compatibility of Confucianism and Science

Ma Laiping

There are many people holding entrenched misunderstandings of the compatibility between Confucianism and science. If the misunderstanding is not eliminated, the revival of Confucianism will be faced with tough resistance. The compatibility of Confucianism and science is not only a question of theory, but also a question of practice. In ancient China, the development of science relied heavily on Confucianism; in recent history, not only has the spread of Western science in China been proceeding in the name of "obtaining knowledge of things" (a Confucian concept), but every transformation of Confucianism also both had the agent of Western science, and deeply influenced the spread and development of Western science. In modern era, science acts as the coordinate of modernization of Confucianism, and Confucianism was an important resource of thoughts to dispel the negative consequences of science and technology. Theoretically, the compatibility of Confucianism and science ultimately lies in the essential similarities of the two. In a sense, the relation between them is the relation between the good and the true. Pursuit of the good should take the true as a prerequisite, and pursuit of the true also needs the guidance and criterion of the good, thus the compatibility of Confucianism and science is inevitable.

***Das Kapital* as a Theory of Justice**

Bai Gang

As a study of "the capitalist mode of production, and the condition of production and exchange corresponding

to that mode", *Das Kapital* pursued a theory of justice which could transcend the capitalist mode of production, construct a "community of freemen", and seek for the possibility of liberating the human being from the fetters of capitalism. What the theory of justice in *Das Kapital* was concerned about was no longer the distributive justice in the form of "things", but essentially the productive justice of human being which eliminates the wage labor, i. e. promoting all-round development of human being with "free and cooperative production." However, that justice could never be realized by "improving" the unfair capitalist mode of distribution, but it can only be truly achieved through changing the capitalist mode of production thoroughly, and reconstructing the individual ownership. *Das Kapital* can be understood as a theory of justice "transcending justice", as it criticizes and transcends the capitalist justice as well as constructs the communist justice.

An Analysis of the Concept "Justice"

Li Shouchu

Justice is a kind of value, and entity and standard are the two indispensable elements of it. It is a property caused by the interaction between agent and standard, being objective and not subjective. The agent is the social behavior for exchange. The contents of exchange are rights and obligations, and the principle of exchange is equivalent exchange of benefits and harms. The standard is the needs of the subject, and different needs cause different forms of justice. It is a general consensus that only human beings can be the subjects of justice. For the sustainable development of human society, we should reflect on this anthropocentric bias, and take the basic opinion of ecological ethics seriously that animals are also the subjects of justice.

《20 世纪中国史学编年》简介

《20 世纪中国史学编年》一书是山东大学王学典教授主持的国家社会科学基金后期资助项目的最终成果。全书由王学典教授总负责,陈峰、郭震旦、姜萌执笔编撰,历时十二载而毕其功。

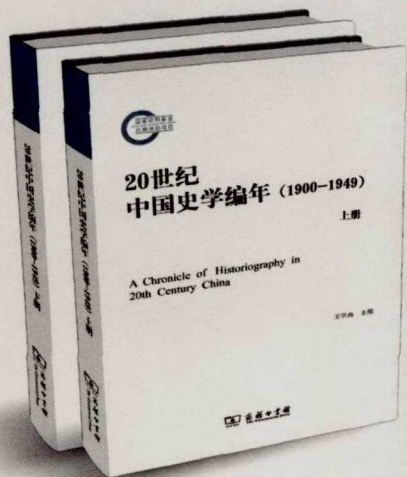
本书按年系事,再由事系人,由人及学,力图全面、细致地反映 20 世纪中国史学发展的历程和概貌。取材务求广博,基本涵盖百年史学发展的方方面面。本书尤其注重点、线、面的结合,力求见树木又见森林,全方位、多角度地再现 20 世纪中国史学的整体面貌。不仅按时间先后排比罗列单个的学术史事件,而且有所倾斜和侧重,凸显史学演进的趋势和主流,尤其关注重要人物、重大事件和重要成就。通过选材多寡、叙述详略突出各个阶段的主流和重心,例如 20 世纪前十年,对以梁启超的“新史学”运动或“史界革命”施以浓墨重彩,以彰显此期史学发展的潮流所向。同时,尽量全面地反映各个时期学术演变的总体状况,对主流之外的支流、新学之外的旧学,也予以适当的记录。

另一方面,本书在体例上作若干探索:基本上以年代和时间为主线,同时吸收整合学案体和纪传体的优长之处,将编年、纪传、纪事本末、学案、专题研究诸体融为一炉,尝试创制一种新的体裁。编年体裁长于展示学术发展的历时性和共时性,而且又避免了记载的前后重复,但单一的编年记事也有其不足,一是因年月区隔将历时较久的事件化整为零,分散于前后各处,失去连贯性;二是许多具体年月不可考的事件难以编排安置,造成遗漏。为克服上述偏失,本书试图以编年为主,融会各种史体,避其短而用其长,力求事有所系而时序不乱,以完整展现波澜壮阔的 20 世纪中国史学的行程。

书中所指“史学”,乃一外延较广之称谓,与今日通行的“史学”概念存在出入。它在某种程度上与“国学”重合,大体囊括文、史、哲诸领域,文学和哲学方面主要侧重于重大的文学史和哲学史研究活动。文学史方面诸如《红楼梦》研究、《水浒传》考证、胡风事件等,哲学史方面则涉及胡适、冯友兰等人的研究,实际上与作为史学门类的思想史存在很大程度的交叉。盖因 20 世纪前半期中国学术尚处于从传统向现代的转型过渡状态,在西方学科体系的影响下,旧有的史学形态面临改造和重组,其学术定位和学科特征还相对模糊。及至 20 世纪后半期,现代中国史学才基本成型,与今人心目中的“史学”相吻合。

本书所纪之事,大体包括下列内容:

1. 与史学有关的国内国际政治、思想、文化大事。比如,科举废除、清末新政、辛亥革命、北伐战争、抗日战争、整风运动、“文革”等,这些对学术发展和走向发生重大影响的事件,能够清晰显示史学演变的时代语境。



王学典主编,商务印书馆 2014 年出版

《20 世纪中国史学编年》简介

2. 重要史学主张和史学思想的提出、重要史学论争与事件、史学理论的建构、历史文献的发现与整理、重要考古活动、史学社群的活动、中外史学交流、历史教育等。重要史学主张和史学思想如：“层累地造成的中国古史”说、“史学本是史料学”、二重证据法、“走出疑古时代”等；重要史学论争如中国有史无史说、“古史辨”、中国社会史论战、古史分期问题讨论、资本主义萌芽问题讨论、历史主义与阶级观点论战、历史发展动力论争等，较小规模的则有始用铁器时代讨论、明成祖生母问题讨论、《老子》及其成书年代问题等；史学理论的建构，包括对历史学性质、历史观、史学研究法的新认识；历史文献的发现与整理，较大规模的如敦煌文书、明清内阁大库档案、海外太平天国文书等重要文献；重要考古活动如西方探险家在西北的劫掠性考古调查、殷墟发掘、西北科学考察团的考古发现、夏商周断代工程等；史学社群的活动，涉及全国性或地方性以及高校内部的史学会、史研究机构，如北京大学国学门、清华国学研究院、中央研究院历史语言研究所、中国社会科学院历史研究所等，除一般性的史学研究会外，还有专门性的史学会，如义和团学会等；中外史学交流包括西方史学论著的引进和影响，中外学者和学术团体之间的交流合作，等等；历史教育方面则包括大学、中学、小学三个层次，涉及历史教育政策方针的变化、学制的改革、教科书的编写、课程的设置和改革等内容。

3. 史家生平经历、学术交游及行止。史家生平侧重于学者的学术经历，其中包括学者的教育经历、留学、教学活动。学术交游则展示学者之间的沟通往来，以及不同学派之间的对立，如新文化运动派与学衡派的纠葛等。史家行止主要记录学者的地域性流动。就 20 世纪上半期而言，学者的集中迁移有三次：一次是 1926 年奉系军阀占据北京后北大学者大批南下闽粤，一次是抗战爆发后内地学者纷纷迁至西南的川滇，或奔赴延安，一次是 1949 年一批学者随国民党政权退走台湾。此外还有学者的个别流动，如 1926 年傅斯年到中山大学，1931 年陶希圣从上海到北京，1949 年钱穆到香港，这些不只是个人生平经历的一部分，对当时的学术发展也具有一定的意义。

4. 新办报刊同已有的史学及与史学相关报刊之动向。既包括《国学季刊》、《历史语言研究所集刊》、《清华学报》、《燕京学报》、《史学年报》等名刊，也涉及《历史科学》、《文化批判》、《求真杂志》、《中华论坛》等边缘性刊物。

5. 刊行的主要著作（包括译著）、文集及报告。代表性的如胡适的《中国哲学史大纲》、郭沫若的《中国古代社会研究》、王国维的《观堂集林》、梁启超的《饮冰室合集》等，此外还涉及大量虽非名家名作但在学术史上有一席之地之作品。

6. 具有较高学术价值或社会影响的论文。典型者如梁启超的《新史学》、王国维的《殷卜辞中所见先公先王考》及《续考》，以及郭沫若的《甲申三百年祭》。

7. 波及全局的学术思想事件。例如，科学与人生观论战、中国本位文化论战、胡适批判运动、真理标准问题大讨论、1990 年代的国学热等。这些事件均对史学发展产生了一定影响。

《20 世纪中国史学编年》简介

本书约 200 万言, 浓缩和集成百年中国史学研究的精华, 在继承前人研究的基础上力求创新, 兼有文献学、学术史、思想史等多方面的价值和意义。

一是文献学的意义。本书的首要价值是对 20 世纪史学文献的搜集和整理。通过检索原始资料查实、考定了以往较为模糊、辗转误传的史学文献、史学现象的时间。例如, 关于郭沫若的《中国古代社会研究》一书的初版时间, 存在多种说法, 编著者根据其最早版本确定是在 1930 年 1 月 20 日。再如, 1990 年代“思想淡出、学术凸显”这一说法的最早提出是在 1994 年 6 月香港《二十一世纪》杂志刊登的李泽厚致编辑部的信中。若干史学文献的形成时间、出版年代的精确化, 为人们更恰当地利用这些文献资料提供了一个坚实的基础。

由于以汇集百年史学重要论著为主, 本书还具有目录学的功能。读者经由本书, 不但可以方便地了解认识 20 世纪中国史学的名家、名作、重大事件、重要论争, 还可以获得关于某一专题的主要原始资料和基本阅读书目。

二是学术史意义。本成果发掘出大量被尘埋的学术史事实, 为准确认识和把握现代中国学术史提供一种新的视角。诸如晚清《湖北学生界》、《安徽俗话报》、《河南》等报刊上的史学论文, 晚清编纂的各种地方史志, 1930 年代流行的马克思主义取向的外国史学译著, “文革”中《人民日报》上的批判文章等。对这些史实的清理发掘将为相关研究提供大量新材料。

编者努力从巨量原始资料中寻求前人所忽略的史实, 并希望通过这些史实充实或补正以往研究的欠缺, 对前人描绘的学术图景加以修正, 甚至可能对 20 世纪中国史学发展的线索和概貌获致一种全新的认识。例如, 通过浏览原始资料发现, 经过晚清“新史学”的洗礼之后, 传统旧学的影响实际仍相当强大, 其实力在后来《清史稿》的编纂中亦得以显示。再如, 通过对 1962 年创办的专门发布资料和考据文字的刊物——《文史》的钩沉, 让人清晰感受到 1949 年后马克思主义史学的主流之下, 考据学统艰难而顽强的延续。这就避免了对某一阶段史学发展状况的简单化认识, 而具备一种更为立体、多元的视角。

三是思想史意义。本成果虽为史学史编年, 以史学史内容为主体, 但也适当辑录了一些对史学发展有直接或间接影响的思想史事件。尤其是在 20 世纪后半期, 对胡适批判、胡风批判、批林批孔、评法批儒的思想运动、政治运动均有所反映。读者一展卷, 百年来思想界的风云变幻、波澜壮阔尽收眼底。这对于把握一个世纪以来史学演变所凭借的思想文化背景有一定助益。

总之, 本书的问世, 可为中国现代学术史尤其是史学史学科提供一份基本资料, 同时对思想史、哲学史、文学史、文献学等领域的研究也有重要参考价值。



文史哲

Wen Shi Zhe

1951 年 5 月创刊

2014 年第 6 期 (总第 345 期)

2014 年 11 月 5 日出版

主 编 王学典

副主编 周广璜 刘京希 李扬眉

主管单位

主办单位

编辑出版

地址

电话

邮政编码

E-mail:

印刷者

总发行处

订购处

国外总发行

定价

中华人民共和国教育部

山东大学

《文史哲》编辑部

济南市山大南路 27 号

(0531) 88364666 88361606

250100

wenshizhezazhi@163.com

东港股份有限公司

济南市邮政局

全国各地邮局

中国国际图书贸易总公司

12.00 元

ISSN 0511-4721



9 770511 472009



刊号: ISSN 0511-4721 (国际标准刊号)
CN 37-1101/C (国内统一刊号)

代号: 国外代号 BM194
国内代号 24-4