2009
[总第311期]
ISSN 0511-4721

2

文史哲

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY

文史哲 2009年第2期(总第311期)

□本刊特稿

深研元典　振兴道家 …… 许嘉璐 (5)

□人文前沿

现代经济理论的失败:建设性后现代思想家看全球金融危机

——柯布博士访谈录 …… [美]柯　布　樊美筠 (10)

特约评论人语 …… 黄少安 (16)

□文史新考

西安、洛阳唐两京出土景教石刻比较研究 …… 葛承雍 (17)

碧霞元君信仰与华北乡村社会

——明清时期泰山香社考论 …… 叶　涛 (24)

论八股文文体的内在多样性

——从爱拉斯谟的人文主义理论出发 …… 董铁柱 (38)

《三国志平话》叙事的原则与视角 …… 涂秀虹 (45)

钱塘才媛沈善宝与山东寿光安邱李氏之情缘 …… 王力坚 (54)

□中国哲学研究

孔子"正名"新考 …… 曹　峰 (61)

道之以德,齐之以礼:社会运行的理性规范

——春秋战国时期儒家社会思想研究 …… 郑杭生　胡翼鹏 (70)

宋明理学对自然秩序与道德价值的思考

——以张载为中心 …… 丁为祥 (77)

〔期刊基本参数〕CN37－1101/C＊1951＊b＊A4＊168＊zh＊P＊￥12.00＊7000＊19＊2009－03

昌明传统学术
锻铸人文新知
植根汉语世界
融入全球文明

朱纨事件与东亚海上贸易体系的形成 …… 廖大珂（87）
论清朝前期国际贸易政策中内外商待遇的不公平问题
——对清朝对外政策具有排外性观点的质疑 …… 陈尚胜（101）
中国传统社会的社团及其与现代社团的区别 …… 徐秀丽（112）

□左翼文学问题

阶级革命与知识分子人格
——重论鲁迅的“第三种人”观 …… 黄　悦（121）
隐含话语、政治策略与伦理立场的夹缠
——再论左联、鲁迅与“第三种人”的论争 …… 张景兰（132）

□审美文化

“身份化”、“艺术化”与“象法天地”
——中国古代服饰的美学特征及深层原因 …… 李　梅（140）

□国情研究

农村义务教育非均衡发展状况研究
——基于对四川省的实证调查 …… 曾　新（147）

□政治哲学与法哲学研究

论税政民主与法治 …… 肖金明（155）
政治：一种语言的存在
——兼论政治语言学的建构 …… 雷大川（162）

特约校对/王春霖

文 史 哲
2009 年第 2 期(总第 311 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2009(Serial No. 311)

深研元典 振兴道家

许 嘉 璐

摘 要:道家对中华文化、对人类最大的贡献就在于建立了以"道"为核心的一整套世界观、人生观、伦理观的价值体系,并且成为中华文化的脊骨。道家的核心教义和信仰,集中地涵蕴在《道德经》这短短的五千文中。《道德经》言简意赅、博大精深。论道、讲经,首先就应该从这部伟大的元典开始。中国道教要振兴,提高对道教经典和教义的研究水平,既需要与儒学、佛教交流、"对话",相融共生,也需要走出国门,和各种宗教进行交流切磋。道教要为促进社会和谐做出更大贡献,除了发挥宫观的作用外,修道之人还应该走进社会。佛门讲经,玄门论道,这是宗教自身生存和发展的需要,是建设社会主义和谐社会的需要,也是共同建立适合人类未来发展需要的伦理观、世界观,促进世界和谐的需要。

关键词:道教;《道德经》;宗教对话;和谐社会

佛门讲经,玄门论道,这是宗教自身生存和发展的需要,是建设社会主义和谐社会的需要,也是中国人民和世界人民一道消除"欧洲中心论",抵御"物质至上"、"科技迷信"等现代世界性疾病,共同建立适合人类未来发展需要的伦理观、世界观,促进世界和谐的需要。

道家对中华文化、对人类最大的贡献就在于建立了以"道"为核心的一整套世界观、人生观、伦理观的价值体系,并且成为中华文化的脊骨。这次的论道和讲经,将有各大宫观的高道就《道德经》一展多年学道、修道的收获和体验,无疑将对中国道教界的自身建设、对学界今后的研究起到巨大的推动作用。在这里,我要向中国道教协会邀请我参加这一盛会表示衷心的感谢,预祝崂山论道和讲经活动圆满成功!

中华民族在两千五百年前出现了老子,接着又出现了孔子和孟子,这是中华民族的幸运。虽然两千多年来历代都有兵荒马乱,都有饥馑流离,但是循道以求"和"、求善、求真的思想始终支撑着无数中国人的心灵,在无形无声中抵消着不和、不善之行,维系着中华民族的生存和一统。当前,经济全球化挟裹着消费主义、贪欲膨胀等等违背人生、社会和自然规律的意识形态滚滚而来,侵蚀着人们的灵魂,腐蚀着人们本应亲切和谐的关系,扭曲了人本来纯朴善良的性格。照此下去,社会将不得安宁,世界将不得安宁。无论是伊拉克战争,还是近来惊骇全球的金融危机,究其实质,无不是悖"道"而行之的结果。在混乱不安的当今世界,唯有中国"风景这边独好",呈现出一片祥和安定,即使我们遇到了自然的灾害和人为的干扰,我们也都能沉着应对,使挑衅失败,变难关为不难。这是偶然的吗?不!这是因为我们的制度优越、我们的领导力量坚强、我们的人民可爱;而贯穿于制度、领导和人民心理意识中的,是中华优秀传统文化和社会主义的时代精神。在飘忽不定、动荡不安的世界风云中,中国要立于不败之地,要对世界的和平与繁荣做出我们独特的贡献,就必须弘扬中华民族优秀的文化传统,就需要充分发挥宗教在构建和谐社会主义社会和促进中国与世界各国人民交流对话的作用,而要做到这一点,我们就必须深入研究各个宗教的经典,强化宗教的戒律和仪轨,加强宗教与

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

※ 本文为作者 2008 年 10 月 11 日在 2008 崂山论道暨首届玄门讲经活动上的讲话。

国家哲学社会科学学术期刊数据库
National Social Sciences Database

社会的结合。

道家的核心教义和信仰，集中涵蕴在《道德经》这短短的五千文中。《道德经》言简意赅、博大精深，世人皆知。论道、讲经，首先就应该从这部伟大的元典开始。回顾历史，世界上不同文化源头的经典，几乎都是每当社会发生变革时都要出现结合当时的社会情况和需求而重新进行阐释的浪潮。欧洲文艺复兴以来，西方社会对《圣经》的重新阐释几乎每隔三四十年就要进行一次。我国历代对中华文化元典的阐释一直在进行，但真正大范围的潮流，大约需要经过几百年才出现一次。现在当我们面对麦当劳式文化的挑战和逼迫的时候，站在今天的高度，以全球的视野，在前人研究的基础上再来一次对《道德经》的认识和阐发，无疑已经紧迫地提到了所有出家人和在家的道学研究者的面前。对此，我们必须积极应对，否则就要落伍，就有可能被时代所淘汰。概言之，时代需要道学道教，道学道教需要理论，理论需要创新，创新需要继承。我之所以说这次论道和讲经"对中国道教界的自身建设、对学界今后的研究起到巨大的推动作用"，就是因为这个缘故。

我认为，在当前以这次论道和讲经作为一个非常好的开始的标志，在道教和道学今后的发展壮大中，需要注意并处理好以下几个关系，我不揣冒昧说出来，请各位高道、大德不吝赐教。

一、学道与修道的关系

学道对于出家人的重要性，无需多说。但是，学道，亦即以钻研经典为中心的学习代替不了修道。《道德经》开篇说："道可道，非常道；名可名，非常名。"[①]这是说，老君所发现并坚持的道，是无法用语言表述清楚的。我认为开宗明义先把"道不可道"置于开卷第一章，是有深义的，是一开始就告诫后人，要在实践中用心去体验，而不应该拘泥于语言和文字。按照中国古代哲人的观察认识，人类的语言有着很大的局限性，人的思想感情不是语概念就没有下过西方式的定义；颜渊在称颂老师的时候也只是用了"仰之弥高，钻之弥坚；瞻之在前，忽焉在后"(《论语·子罕》)这类语句来作模糊的描述。佛家"捻花微笑"的故事，固然是为禅宗"不立文字，教外别传"确立依据，却也符合语言的实际。这是中国古代圣哲绝顶聪明的地方。但是，多么深奥的道理总还是要用语言作为传递的媒介，因此《道德经》第二十五章又说："有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，强字之曰'道'，强为之名曰'大'。"[②]这是说"道"这个词充其量只是"先天地生"、"可以为天下母"、"恍兮忽兮"之"物"的别名，称之为"道"，也是不得已而名之。

因此我认为，我们学道，在钻研经典时，既不可人人斤斤于一字一音的考证，也不可只停留在文句的表面，而应该静思沉虑，体悟道之至大永恒，道之为一切的本源；同时还应该结合参与和谐社会的构建和社会各界人民意气风发的生活实际，体味道之无穷。《内观经》说："道不可见，因生以明之。"而"生"就在我们眼前、身边，无处不在。我高兴地看到，"生活道教"的理念已经得到越来越多道内人士的赞同。我想，"生活道教"既符合党的宗教政策，也符合道教的教义和悠久的历史传统，同时也有利于道教中人士对教义的领悟。宗教的神圣性在很大程度上来源于它的纯洁性，而纯洁性又主要来源于出家人严守戒律，"诸恶莫作，众善奉行"。持戒，这也是修道必须的环节，归根结蒂，是让奉道者清静寡欲，能够"道心不二"，深入体验"道"的真谛。只有这样，受箓者才能成为信道众生的表率。毋庸讳言，现在全世界处处弥漫着浮躁，出家人清正宁静的表率作用太有意义了。要之，既然戒律保证了道教的纯洁性，宗教所应有的神圣性也就自然而升。

二、道与儒、佛的关系

儒、释、道是中华文化的三大支柱。在儒学突破了董仲舒及其末流的束缚、佛教经历了六七百年

① 陈鼓应：《老子今注今译》，北京：商务印书馆，2004年，第73页。

② 陈鼓应：《老子今注今译》，北京：商务印书馆，2004年，第169页。

国家哲学社会科学学术期刊数据库
National Social Sciences Database

对中土的适应这一过程中，道教同时走过了创立、发展、理论系统化的几个阶段，三家已经是我中有你、你中有我，而又各自保持着自己的特色了。三家曾经有过对立、冲撞，彼此的每一次挑战都诱导着对方认真思考、建树，进一步完善自身。兴盛于明代的三教合流论，不管其科学不科学，可行不可行，却是三教异中有同、同中有异的反映。我曾经说过，中国三大宗教的相融共生，是人类历史上的奇迹，也是中华文化包容大度的表现。正是因为三教自古相融共存，更增强了中华民族对异质文化包括外来宗教的包容能力，所以此后陆续进入中国的基督教、伊斯兰教和天主教，也都能在不同程度上中国化，在中国生根、开花。现在，三教的教职人员和信徒彼此间融洽相处，正是大家在享受着自古以来无数先哲的遗泽。

在这样的环境下，我一直在思考，处在新时代、发展新阶段的儒、释、道，还有没有继续互相研究、彼此学习的必要？我的结论是还有这个必要，而且是非常必要。因为第一，大家都在进行重新阐释经典的工作，各有自己的体会，在这些收获中也是有异有同，彼此应该了解，相互学习。第二，各家经典中，本来就存在着前人汲取他家营养后的创造，如果我们只读本教经典而对外典不知不晓，就只能知其然而不知其所以然，难得真谛。第三，相互比照，彼所云者的涵义或可帮助我们对本教教义获得新的理解。例如，无论是道家、佛家都讲宗教体验，讲开悟，也就是经过修为，用心去领悟那无形无声、不可言说的真谛。其实，儒家何尝不是如此？儒家讲言－行－思合一，而其最高级的境界也是不可言说的。云何孔子说："知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静；知者乐，仁者寿。"(《论语·雍也》)对这句话，其弟子和后人也只能仔细地慢慢地领会。所以子贡说："夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。"(《论语·公冶长》)不是孔子不关心性和天道，而是他无法用语言表述，学生只能从老师的所行和所言中，从自己达到"告诸往而知来者"(《论语·学而》)的过程中去开悟了。在这点上，三家是不是可以交流呢？又如，道家讲"气"，孟子则有"浩然之气"；丘处机高道主张"直下见性"，禅宗则讲"明心见性"，理学讲究一个"理"字，其实三家都是主张要寻觅自性的；儒家和道家都讲"和"，等等，这中间是否有宋儒所说的"理一分殊"的道理在？这"一"是什么？"殊"在何处？何以"殊"？如何分？都是只有在研究了他家学说和教义之后才能得出答案的。

基于以上的思考，所以我曾向各大宗教的领袖们建议，大家不要满足于各教之间的和睦相处，还应该进行宗教的"对话"。"对话"，意味着对对方了解、理解、尊重、学习，其间当然也会出现彼此辩难，而辩难正是交流深入的手段和表现。对话的结果不仅仅是自己视野的开阔，更重要的是携手并进，大家都像古代大德那样进入到一个更高的层次。在《道藏》中有不少儒家乃至墨、农、兵、医等家的经典，意即在此。古人没有社会发展规律和文化演变的自觉，因而三教的交流基本上是被动的；现在的我们就应该自觉地实现相互对话，加强交流。今年4月，我和澳门中华文化交流协会合作，在道教协会、佛教协会的支持下，在澳门大学举办了"儒释道对话暨论坛"，取得了初步试验的成功。我希望这类活动今后能够继续下去。但是，这种向社会公开的对话还是有很大局限的，我们可以把这种对话日常化，生活化，使三方面人才多交教外知己，使交流和辩难成为各方必不可少的求学求道和生活内容。

三、出家与在家的关系

近年来，一个可喜的现象是在家的道学学者多起来了，著述日丰；同时，在家居士也渐渐增多，其中不乏对道教经典有较高造诣者。这对道教今后的兴盛无疑是重要的辅助力量。如何加强出家、在家人的联系，对未来道教促进社会和谐发挥更大的作用，是摆在我们面前的重要问题。

出家人与在家人的联系既要体现在对教理教义研究方面的默契分工合作，也要有合适的组织形式。先说前者。出家人和在家人对道教经典的研究是彼此不能替代的。如上所述，出家人有自己的信仰和宗教体验；在家人，特别是宗教学学者，自有其冷静、客观的心态和一套研究的"工具"。二者各有其长，应该紧密联系，互补互促。现在各大宫观与各地大学和研究院所中的宗教学者的关系都

国家哲学社会科学学术期刊数据库
National Social Sciences Database

很良好，但双方主要是在各种研讨会上见面，也有些学者到宫观讲学，或高道到高校任教。前一种方式双方接触时间既少，后一种方式彼此接触面也不够大。建议大家继续探索新的方式和渠道，促进两支力量形成更大的合力。

道教要为促进社会和谐做出更大贡献，除了发挥宫观的作用外，修道之人还应该走进社会；而在家人本来就在不同社群中生活。二者如何合作，帮助社会需要物质和精神帮助的人们，如何以道教教义使更多的人精神有所依归，也是值得研究的问题。我在经过一些调查研究后认为，无论佛、道，居士和居士林都可以在这方面发挥很大的作用。但是，居士林怎样管理，要不要发展，是需要认真研究的。上海佛教居士林以宗教局为主管单位，组织运行良好，是可以借鉴的经验。

中国道教要振兴，提高对道教经典和教义的研究水平，就需要走出国门，和各种宗教进行交流切磋。在这方面，出家人和在家人也是可以紧密合作配合的。应该承认，迄今我国本土宗教——道教和佛教，乃至儒学，在世界上的话语权很小。我们应该发下宏愿，让道教和佛教真正成为世界显学，中国的出家人和在家人真正成为这一显学的主力，同时本着"自觉觉他"、"度己度人"的精神，成为世界和谐和安宁的有生力量。现在比较急迫的是要努力培养出一批（而不是一个两个）精通一两种外语，在哲学、历史、文学等相关领域具有一定修养的国际型的出家人和在家学者。为此，我曾经做过一点点试验，先后在澳门和北京组织或单独进行儒－释－道以及儒－犹、儒－耶面对面的对话。这些对话虽然是初步的，还不够深入，但已经增强了我的中国宗教和儒学完全可以在新的时代以一个新的视角、新的高度与异质文化和宗教进行对话的信心。在山东省有关部门的支持和配合下，明年9月我将在曲阜主持国际性的首届"尼山论坛"。希望这一论坛在各方共同努力下逐步成为我国主办的世界不同文明对话的主要平台，也成为帮助我国学者和出家人成为国际型人才的一股力量。"尼山论坛"基本上两年举行一次，明年拟先进行儒－耶对话，可能以宗教与社会伦理为年度主题；以后还会开展儒－伊、佛－印、道－犹等等对话。每届我们都将尽量多邀请一些世界著名的学者和神职人员，他们将带来西方和中东、印度研究宗教和文化问题的最新思路和成果。希望在座各位对这个论坛给予大力支持，踊跃参加。

要培养一批国际型人才，只靠请进来是远远不够的，还应该走出去。去年在西安和香港举行国际论坛，我看到不少外国求道者，身着道服，甚为虔诚。经了解，其中有些人经常到中国来，有些还曾经长期居住在中国。我想，我所说的"走出去"，也应该包括像人家那样到某个国家去住上几年这样的方式。

四、道教和哲学的关系

任何宗教都有自己的哲学。丰富的道教经典中同样包含着深刻的哲学思想和成果。《道德经》、《南华经》当然是道教哲学的源头，而历代高道居士也有很多人为丰富道家的哲学宝库做出了杰出贡献。我们钻研经典不能不就其中的哲学，也就是形而上深入思考。所谓冥思静虑，也就包括了对经典中不可道不可名、玄之又玄的"道"作深刻的领悟。

中国的哲学，特别是道家的哲学，与西方哲学有着出发点、旨趣和归宿的不同。古代贤哲所创立的哲学是从自然、人生、社会中经过体验/经验，通过关联性思维，把宇宙、社会、人身作为整体进行观察分析而总结出来的，不管是哪一代的哲人，其学说最终都要面对现实。西方哲学则是先验的，是从推论圣父圣子圣灵之有无以及三者的关系、从神的启示的内涵及其内在逻辑开始的。基督教哲学与希腊哲学（同样与神有着极其密不可分的关系）结合，逐步完善，体系博大，分支迭出。但西方历代的哲学家总离不开基督教的影子。人神对立，天人对立，心身对立，现象和本质对立，好与坏对立，以至在家里夫妻对立、父子对立，等等，总之，一切事物都由对立物组成，施之于自然科学，即二分法，原以为分之又分，等到认识了部分也就认识了整体，亦即所谓还原论，但实践证明，只有二分法，缺了整体论，就还原不成。扩至人文社会，则也是一概以二元对立思考，于是一味竞争、斗争，乃至进行战争，

国家哲学社会科学学术期刊数据库
National Social Sciences Database

再加上把自然科学的达尔文主义移到人类社会，于是以种族优胜劣汰、适者生存作为侵略他人的理论依据。天、人的对立，造成二百多年来大自然的急速毁坏；人与人的对立，造成家庭、社会、国家、世界的分裂，心、身的对立，促使多少人获得了物质，丢失了灵魂，抑郁症、分裂症患者越来越多。长此下去，人何以堪，社会何以堪，世界何以堪！救之之道，唯有东西方文化互相尊重、学习、吸收，经过若干时间的努力，形成一种新的哲学理念，贯彻于万事万物，恢复世界的整体，人与自然的整体，心与身的整体。显然在这方面道家大有可为。但是如果我们只限于历代经典的表层意思，而不能归纳提升到哲学层面，那是难以服人的，也是经不起主客观世界的纷繁复杂考验的。西方有的学者以爱护心情说道，中国的哲学和科学、经济等领域一样，已经被殖民化，希望中国哲学摆脱“欧洲中心论”的羁绊，从自己传统哲学中汲取营养，建成中国现代的哲学体系。我想，这番话是客观的、冷静的、严肃的，很值得我们参考。

五、道家与其他科学

中国古代的种种学说，大多出于老君。史书上说诸子中的许多家出于史官，而老君就是位史官，他的学说实际上就是历史的总结。因为“道”的思想揭示的是主客观的规律，所以先秦诸子几乎无不与之有着渊源或借鉴关系。《道藏》中收有许多其他家的典籍是有道理的。认识事物和道理的规律就是这样，仅仅在本系统内认识是不够的，常常需要环顾其周围，特别是与之有亲缘关系的领域。时至今日，由于受了近代西学的影响，学校和科研单位里学科越分越细，连我们的宗教所钻研的范围也越来越窄，大概只有藏传佛教还保留着原来的传统，每位喇嘛除了佛典，还要学习医、数、天文、地理、艺术等等。回顾道教的历史，历代有多少高道不但精通道学，而且是高明的医学家、数术家、诗人。这个道理，只要我们温习一下《南华经》的《天下》篇，就能够不言自明。

历史的经验值得注意。我希望各个宫观在普遍提高出家人素质的同时，要鼓励一些基础较好、悟性较强的道士，涉猎道家经典之外的学问。也许再过若干年，在我们广大的道众和居士中就会涌现出一批道义专精，又饱学其他学科的杰出人才。这同样是道教的需要，国家的需要，世界的需要。

我是一个学中国古代语言学的人，虽然也有近五十年的教龄，但是由于社会的原因，加上不知用功，可谓先天不足，后天失调，自己的本行都没有精通，今天在这里却信口谈论道教和道学，实为不自量力，班门弄斧。因此所言不当应属必然。但请相信，我是以一种热爱道教道学，崇敬道教道学的心情，以一种知无不言的态度在向大家请教，诚恳地希望听到高道大德的批评指教，以帮助我今后继续学习道家经典和精神。

[责任编辑　渭　卿]

国家哲学社会科学学术期刊数据库
National Social Sciences Database

文 史 哲
2009年第2期(总第311期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2009(Serial No. 311)

现代经济理论的失败：建设性后现代思想家看全球金融危机

——柯布博士访谈录

[美]柯 布 樊美筠

[编者按] 目前，美国已陷入20世纪30年代经济大崩溃以来最严重的一次金融危机。从房市泡沫破裂、次贷危机、油价与物价上涨、经济衰退到一系列大公司倒闭，一连串的人为因素造成了华尔街哀鸿遍野的败象。那么，是什么原因导致了这次美国金融危机的爆发呢？应《文史哲》杂志的邀约，带着这个问题，利用世界著名建设性后现代思想家，美国著名生态经济学家，中美后现代发展研究院院长柯布博士(John B. Cobb, Jr.)参加中央编译局和中美后现代发展研究院在美国克莱蒙举办的"马克思主义与生态文明国际学术研讨会"的宝贵机会，美国《世界文化论坛》报主编樊美筠博士专门采访了柯布博士。在访谈中，柯布博士从建设性后现代主义视角对当前这场金融危机进行了诊断。他精辟地指出，此次金融危机实际上宣告了现代西方经济理论特别是风靡一时的新自由主义经济学的失败，因为它是建立在现代机械哲学和个人主义之上的。他明确预言："美国作为世界经济中心的日子正在飞快地走向终结。"并向世人发出了预警："美国在不久的将来会成为危险的敌人"，至少"它不会是一个很可靠的朋友"。

关键词：现代性；建设性后现代主义；新自由主义；美国金融危机

问：这次华尔街金融危机的爆发震惊了世界，也引起中国政府和中国人民的极大关注。我们很想了解到底是什么原因导致了这场危机。从目前发表的各种分析来看，有的将之归罪于华尔街大亨"无底洞式的贪婪"，有的归咎于格林斯潘的"放任政策"，有的归咎于共和党的乡愿哲学，更多的则是归罪于布什政府的无能，还有的把眼前这场美国金融危机，仅仅说成是"美国靠借钱发展的模式"出了差错。作为一个建设性后现代思想家，著名生态经济学家，您是如何看待这场危机的呢？

答：您提到的上述这些分析都有一定道理，但大都还是就金融谈金融，或者归结为某项具体政策的失误。在我看来，这场金融危机不仅标志着全球金融体系的破产，而且标志着现代资本主义体系的破产，其根源在于现代西方经济理论。可以说，这场危机打破了"自由经济"的神话，宣告了现代西方经济理论特别是风靡一时的新自由主义经济学的破产，宣告了现代性的破产。

问：我知道作为一位世界著名建设性后现代思想家和生态经济学家，您早在几十年前就开始从后现代的角度反思现代性了。为此，您和世界著名生态经济学家、世界银行首席经济学家赫尔曼达利合著了《为了共同的福祉》一书，您是如何界定现代性的？现代经济理论也是它的一部分吗？

答：现代性即现代世界观和现代思维方式。它是后现代主义(不管是解构性的还是建设性的后现代主义)所要重点弹劾的对象。谈到后现代主义，总使人想起你们中国的"风水轮流转"的古语。不久以前，"现代"还是个充满褒义的词语。当人们谈到"现代文明"、"现代科学"、"现代医学"、"现代艺术"、"现代经济"时，无不充满着仰慕。因为"现代"总是指最新的进展。而今天，"现代"则与一个

作者简介：柯布，美国克莱蒙研究生大学中美后现代发展研究院院长；樊美筠，美国《世界文化论坛》报主编。

过去的时代或至少正在过去的时代联在一起。它成了一个批判的对象,反思的对象。当然这并不是说,现代性在今天已不再统治我们的生活了。事实上,现代性依然很强势。它仍旧统治着我们的公共生活。政治家依然执著于现代价值观,大学依然是"现代的"或正在努力成为"现代的",现代经济模式依然占主导地位,世界范围的农业现代化进程正在不断加快。实现现代化仍然是发展中国家的首要战略目标。

然而变化毕竟发生了。那就是,在过去的几十年里人们对现代性的态度发生了变化。也就是说,由以前对现代性的盲目崇拜,一心讴歌,转变为冷静的审视和尖锐的批判。后现代主义的面世就是这种态度转变的结果。从某种意义上可以说,后现代主义的出现与风靡,标志着统治着我们西方长达数百年的现代世界观的破产。在这种世界观影响下的现代经济理论和现代经济模式自然也不可避免地受到批判,因为现代经济模式对我们的生活的影响太重大了。

问:您是建设性后现代主义的奠基人之一,著名的建设性后现代主义的代表人物大卫·格里芬又是您的学生,您能否扼要地介绍一下建设性后现代主义的主要理论主张?

答:建设性后现代主义(Constructive Postmodernism)指的是一种建立在有机联系概念基础之上的推重多元和谐的整合性的思维方式,它是传统、现代、后现代的有机结合,是对现代世界观和现代思维方式的超越。其主要思想特征我想可以包括这样几个方面:一是反对二元论,主张整体有机论,认为宇宙是一个有生命的整体,处于一种流变的过程中,并且相互联系。世界的发展是一个开放的体系,是一个不断演化的过程。二是在人与人的关系上,摈弃激进的个人主义,主张通过倡导"主体间性"(intersubjectivity)和"共同体中的自我"(self in community)来消除人我之间的对立。三是在人与自然的关系上,主张人与自然之间是一种动态的平衡关系,人与自然应该和谐共处,因此主张生态主义。四是在方法论上推重高远的整合精神。五是在不同文化和宗教之间鼓励对话和互补。六是对现代性的态度不是简单地否定,而是扬弃,既克服又保留。七是在经济上所诉诸的是共同体的发展和可持续的发展,所寻求的是一个"既是可持续的,又是可生活的社会"。

问:您能否具体地谈一谈现代经济理论所迷信的主要假设是什么?

答:现代经济理论或者说新自由主义经济理论是建立在如下一些基本假定基础上的:1)财富的增加会消灭阶级斗争引发的贫穷问题。只要作为整体的这块蛋糕做大了,所有的阶级都会受惠。因此没有必要从富人那里分一杯羹来提高穷人的生活水平。2)经济的增长可以提高就业率,并可把失业率控制在可以接受的范围内。比如经济的增长会促使公司雇佣更多的雇员。3)当人们习惯于市场中所拥有的自由时,就会反过来要求参与政治生活的自由。这也就是说市场可以提高人们的参政意识和推进民主进程。4)经济增长会带来人们人口观念的变化。随着经济的增长,人们会更倾向于要更少的孩子,这就不必采取强制措施来控制人口的增长。5)经济增长将会解决环境日益恶化的问题。物质生活水平的提高会促使人们更多地关心环境和采取必要的措施来保护环境。6)经济增长可以让人们有机会去追求更多的其他价值。其核心是让政府放手,"让经济来主导社会的发展"。

这套理论听起来的确很迷人,也在一定范围、一定时间段里取得了一定的成效,以至于现代主流经济学家视之为放之四海而皆准的真理,许多发展中国家及其政府也奉之为包医百病的灵丹妙药。但在我看来,它的这些假定都是经不住推敲的。现代经济学家的许多美丽的许诺并没有兑现;相反,它还导致了今天这种全球范围的金融危机。

首先,现实中不仅主流经济学家,而且很多国家的领导人都在试图让人们相信经济增长是解决贫穷问题的先决条件。现时所作出的一些牺牲只是暂时的,而这种牺牲是为经济发展做准备的。但是在我看来,有这样三个原因让我无法相信现时的痛苦是暂时的。一是要想通过经济增长消灭贫穷,其前提条件是政府所制定的经济政策核心是为穷人谋福利。但是现代各国最大限度地促进经济增长的政策都是以经济发展为中心的,而不是以为穷人谋福利为中心。经济增长的结果实际上是让财富越来越集中到那些已经很富有的人的手中,只会让富者愈富。二是以 GDP 作为衡量经济增长

的指标是存在很大问题的，它与经济增长所实际带来的福利之间存在着很大的差距。三是当代全球经济背后还有一个根本性的错误观念，就是天真地认为经济增长可以无限地持续下去。其实，无论是从经济增长所需要的自然资源还是从技术所能吸收的废物的限度来看，这种无限制的增长都是不可能的。技术能够提高利用资源的效率和减少废物的产生，但它不能从根本上解除这些限制。如果经济学家们还抱着这些天真的想法不放，那么经济增长根本就等不到解决贫穷问题的那一天，因为在此之前它就会遇到这些致命的发展瓶颈。

其次，现代经济理论承诺会控制失业率。迄今为止，以美国经济为例来看，整体经济增长在这方面确实取得了一些成效。失业率虽然受到了控制，但是工作的质量却下降了，这包括工资水平、工作安全防护等。作为第一世界代表的美国都是这样，在第三世界这种情况就更糟糕。第三世界的传统社会为其大部分国民提供了一些就业，但是现代化的进程却削弱了其作用，从而使得失业率攀升到了非常高的水平。而一旦发生这种情况，通过实现工业化来实现发展似乎成了唯一的希望。然而可供发展的基金却是由那些对失业问题毫无兴趣的人掌控的，因此当资金发生流动时，就业就会发生大幅度波动，这会从根本上影响整个社会的就业率。

再次，现代经济理论承诺市场的发展会提升政治民主水平。应该说，从某种程度上说这是能够实现的，但是必须注意的一点就是，参与市场活动的机构是否真正允许人们参与到与其生活以及国家密切相关的基本决策中来，而这个问题的答案常常是否定性的。因为全球市场的自由化趋势导致了地区经济在很大程序上受到远在他国的某个商业集团决策的影响。而市场的自由化则使得地方政府对于经济事务的干预是很有限的。在一个以经济为中心而组织起来的社会里，国民所能决定的就只是应该选举谁来配合和支持这种全球性的经济发展趋势。这也就是我反对现行的全球经济自由化的重要原因。在我看来，真正的全球一体化是由享受充分自由的人们所组成的，不管是贸易还是其他的经济活动都要由各个不同的国家和地区自己来决定，而不是把经济决定权让渡给少数跨国公司。

另外，现代经济理论相信经济增长会控制人口爆炸。应该说二者的确存在某种联系，不控制人口的增长，要提高人均国民生产总值就会变得非常困难。但是仔细地研究会使我们发现，实际上家庭规模更多地是受到比如妇女在社会中的地位这样的因素的影响，而不是收入的多少。而且一味追求经济增长的政策只会让贫穷的人更加贫穷，正确的方法应该是综合利用不同的因素来控制人口增长，而不是把希望只寄托在经济增长上。

此外，现代经济理论坚信经济增长会遏制环境恶化。应该说人们在生活富裕之后的确会把更多的注意力放在环境保护上，但是，环境恶化却是由那些只顾追求经济增长的政策造成的。如果要等到所有人富裕之后再来关心环境保护，环境就已经恶化到一发不可收拾的地步了。而且环境的恶化也阻碍了人们走向富裕的道路，我们需要的是直面处理如全球变暖这样的环境议题，而不是等经济发展了再腾出手来解决环境污染等生态问题。“先发展后治理”模式显然对于发展中国家是一条死路。

最后，现代经济理论坚信，只有经济足够富裕的人们才能去追求他们所期望的一些价值，比如艺术、旅游、进修等。虽然这一观念同现代经济理论的其他主张一样有其合理之处，但如果想以此证明以经济发展为中心的政策是合理的，那就是另外一回事了。因为现代经济理论在给人们带来一些价值机会的同时，也在破坏着另一些价值。现代经济理论的背后是古典和新自由主义经济学理论，它将自我价值定义为尽可能多地获得产品和服务。尽管市场需要个体的诚信、团队合作精神和勤奋，但是现代新自由主义经济学对个体利益的过分强调却在不自觉地腐蚀着这些价值。这些价值都需要从人类共同体那里获得培养，但是追求经济增长的政策却在不断地抵制传统社群和破坏着其中的价值。

问：从建设性后现代哲学的角度看，现代经济理论的主要问题何在呢？

答:如您所知,与法国的解构性的后现代主义不同,建设性后现代主义是从怀特海的过程哲学基础上发展起来的。怀特海的过程哲学是以强调事物之间的内在联系著称的。

从这样一种哲学视角出发,你会发现,现代经济理论的最大问题是它的现代机械论和个人主义思维方式。正是这种机械思维方式导致了它对具体现实作了抽象的理解。怀特海称之为"具体误置的谬误"。

具体地说,当经济学家发现某个经济分析模型有效或者正确的时候,它就被当作是普遍有效的,至于这种模式或假设所产生的特定历史条件则被忽略掉了。也就是说,这种规律所产生的现实条件发生变化或者处于不同的现实背景中时,它仍然被看作是有效的。这就是经济规律所面临的真正问题所在,即经济学家割裂了经济规律与产生它的现实之间的有机联系。而且很多现代经济学家都是把经济现象当作一个相对独立的抽象对象来加以研究,这样做也忽视了现实生活中各个部分之间的内在联系。而用这些抽象的、脱离了与整体和其他部分关系的规律去解释变化了的现实或者指导实践,就会对现实造成歪曲和导致严重的破坏性后果。怀特海曾说:"政治经济学作为一门科学,在亚当·斯密死后的早期研究中,它所带来的损害要多于它所带来的好处。虽然它摧毁了许多不切实际的经济幻想并教给人们如何看待经济革命及其发展,但是它也给人们套上了一系列抽象概念的枷锁,而这给现代思想所带来的后果是灾难性的。"

一个典型的例子就是,将一个具有完美竞争力的市场所调控的产品和收益的循环流程抽象化。在经济学家看来,这一流程类似于机械,其中的动力就是个体力图将商品的效用及利润最大化,这一流程是从人类群体与生物物理界的相互依赖中抽象出来的。它只强调了通过个体自我利益之间所发生的机械式相互作用来达到资源的合理分配。至于现实中的其余部分如生态环境、社会民主和平等等问题都被当作是外在的东西而被忽视了。达利曾说经济学的教科书教给我们的是,经济活动是在一个循环的、自我更新和自我满足的体系中进行的。然而这就好比是一台永动机,它在现实中是不存在的。因为它根本没有考虑经济活动的损耗需要由这个封闭系统之外的其他因素来补充。

而在过程哲学家或建设性后现代思想家看来,经济活动是一个开放的系统,它与自然环境的关系不可以在抽象的过程中被忽视掉。事实上,正是这些所谓的外在的东西在对经济的抽象过程起着修正的作用,因为它们代表的正是现实经验中被经济学家忽视的东西。这就需要我们重构经济学中的某些基本概念,用以涵盖之前被当作是"外在的"那些东西。

问:是否可以说,现代金融领域的"金钱崇拜"是"具体误置谬误"在经济领域里的具体表现?

答:正是这样。金钱本来只是抽象的象征和交换价值的衡量标准,但由于金钱本身的某些性质及其所象征的东西使得积累金钱变成了一种目标,而不再仅仅是交易的手段和工具。但是,金钱的积累并不能总和现实的财富相匹配,这就会产生很多后果,其中一个后果就是我们大家所熟知的通货膨胀。把注意力放在金钱和市场而不是具体的商品上,已经成了整个现代经济的特征。而现代经济所作出的相应判断也是从商品流通过程及其模式,而不是从具体的处境和现实中得出来的。由于今天很多国家所追求的经济增长只是一种建立在抽象的货币基础上的指数增长而缺乏相应的物质基础,金融或"虚拟经济"爆炸性的增长远远大于实体经济的增长,这就为金融危机埋下了伏笔。也就是说,现实中具体财富的增长与抽象的经济增长相比根本不成比例,而由此所造成的一个结果就是需要通过货币的贬值等方式恢复二者之间的平衡,于是产生了通货膨胀和金融危机。我曾担心金融泡沫崩溃的后果会对实体经济产生影响,在今天看来它真的成了实体经济衰退的主要因素。

问:这意味着,现代自由主义经济学在根本上将财富视为神明、奉为上帝是导致今日金融危机的一个重要原因。

答:金融领域乃至整个资本主义社会的"金钱崇拜"的确难辞其咎。金融体系本应是为生产体系服务的。财富应该是由能够使他人受益的辛勤的劳动和生产获得的。而现代资本主义制度却将对财富的追求与生产分割开来。虽然金融体系从最初就有寄生的特性,但最近几十年这种特性恶性膨

胀，成为占主导地位的特征。财富的积累靠的是金融操作和投机，而这种操纵常常造成对生产体系的伤害。今天的金融危机就是一个很好的例证。

问：新自由主义的经济学主张政府完全放手，一任市场自动调节。今日这场危机是否跟新自由主义的经济理念有关呢？是否是美国市场过于信赖自由主义的结果？

答：应该说建立在现代机械论和个人主义思维方式基础上的新自由主义经济学对此的确难辞其咎。众所周知，在任何形式的政府中，财富都意味着权力。如果财富很分散，这种权力便不会威胁政府的相对独立性。但如果财富高度集中，财富的拥有者便会极大地影响甚至控制政府。政府的作用于是便变成，让全国的财富流入那些业已很富的人的手中。这样的情况发生在今天的美国，也发生在其他国家，如果它们采取新自由主义的经济原则，情况更是如此。

自然，银行不喜欢政府加在它们身上的限制。它们认为，如果不是被限制得那么死，它们会赚更多的钱。于是它们努力多年，企图减少政府对自己的限制。与此同时，它们在政治上越来越强大。美联储负责大多数的这些限制，它实际上属于更大的一些银行。财政部长主要来自华尔街，他在这个领域也要负责。由于银行在财政上对各级竞选的贡献，国会批评的声音便减弱了。于是，渐渐地，它们摆脱了那些意在防止它们出轨投机的大多数规章。它们利用这一新获得的自由发明了新的投机方法。这常常使它们大发横财。但是，由于在价格日益攀升的房地产方面进行了投机，它们目前正面临巨大损失。

华尔街当前的危机生动地说明了资本主义的危险性：将一切都私人化了。美国政府把本应由政府解决的问题完全托付给私人机构。在美国，这甚至包括军事行动方面的一些事情。

这场危机向世人表明，美国作为世界经济中心的日子正在飞快地走向终结。美国在不久的将来会成为危险的敌人，至少它不会是一个很可靠的朋友。

问：您如何看待当前美国政府的救市行为呢？

答：华尔街的力量（即便是不得志时）表现为这样的事实：某个华尔街银行家代表政府和华尔街银行家们谈判。这些银行家们一同提出了某项计划来拯救华尔街，并将它导向新的投机冒险。可能没有好的选择，但是鼓励银行家们将经济拖向极端的危机，甚至给他们提供这样做的方便，这显然就是最糟糕的方案了。

在美国政府中，好像只有真正保守的共和党国会议员在抵制这个方案。反对政府花万亿美元去救驾华尔街。他们认为，商业的成败应悉听尊便，政府不应介入。他们不赞成“利润私有化，损失社会化”的做法。真正的保守主义者信仰财政责任。在增加国债方面再跨一大步，是他们所不欢迎的。但也有其他一些保守主义者，他们想挫败政府介入社会消费的企图。他们在现行的政府机构中有作用。国家负债越多就意味着债务将消耗更多的预算。巨大的军事支出已经大大地增加了国债。救驾华尔街是又一次这样干的机会。也许，将会把那些他们刚刚才摆脱的规矩重新加在他们头上。但是，很可能，几年之后，银行又会摆脱这些限制。有些银行将会赚一大笔，随之而来的是又一次破产，最后又由政府出面来救驾。怀抱这一目的的人一步一步地降低税收，以便减少可用来消费的钱。随着国家信贷的下降，贷款将变得更难更贵。在某些方面，政府将不能再资助教育、保健，以及老年人的社会保险了。这些资助项目将萎缩，由风险投资来代替。当然，当这样的服务性项目以利润为唯一目的时，穷人就会被排除在外。

问：在您看来，这场危机对中国可以带来哪些警示和启示呢？

答：在我看来，目前的全球金融危机构成的最大威胁是，它将被金融全球化的利益集团所利用。我希望中国不会使自己的金融体系向任何全球金融寡头的控制低头。事实上，我希望中国能够帮助世界清楚地认识到，全球金融机构控制全球经济一定程度上是为了私人银行。它们的力量早就过于强大了。如果它们手中的力量进一步得到强化，那将是一场灾难。如果世界各国都掌控它们的银行系统并制造自己的货币，世界将会好得多。没有必要禁止私人银行，但是有必要消除美国的联邦制

度。因为它允许银行对所持存款进行多次借贷。在新的规定下,银行只能借贷所存入的货币。它们的利润将来自偿还存款人利息和征集贷款人利息之间的差额。它们也可以向客户收取金融服务费。

同样,也没有必要取消虚拟经济。然而,如果我们取消联邦储备银行,虚拟经济将会大大地减小规模并在服务实体经济中发挥更大的作用。这将成为一个更可持续的系统。鉴于美国的货币制造国有化需要巨大的变革,我想中国更接近这样。对于中国来说重要的决断是,避免陷入全球金融体系中,因为这个金融体系是靠盘剥每个国家为生的,是一条巨大的寄生虫。

问:为了应对这场世界范围的金融危机,中国政府准备通过扩大内需以促进中国经济的发展,为此已经颁布了一些具体措施,您如何看待中国政府的这一举措呢?

答:我要说,这是一个非常具有智慧的布局,一个非常明智的举措。它非常符合我和达利这些年所倡导的后现代的绿色经济理念。

问:您能否具体阐发一下这一后现代的绿色经济的概念?

答:所谓后现代绿色经济,用一句话来概括就是,"以一种自然的方式通过可持续的经营来发展人类经济"。它将最广大民众的利益,社会的利益和环境的利益放在优先考虑的位置。经济的发展是为前者服务的,而不是相反。

在我看来,虽然没有什么地方比中国的生态经济问题更为严峻,但中国也是世界上最有可能实现后现代绿色经济的地方。

问:是什么使您作出如此肯定的判断呢?

答:关于我为什么看好中国,在给贵国中央编译出版社出版的《生态文明与马克思主义》一书所写的序言中我讲了三点理由:一是中国政府对大多数穷人的真正关心;二是中国文化中的讲和谐的基因;三是中国人民懂得巨大的社会变革是可能的。从目前的情况看,中国政府准备斥巨资于基础设施和其他项目建设上,这将提供有效的工作岗位以取代出口工厂的需求。这些资金中的一部分可以用在中国工业和城市生活的绿化上。中国也可以将资源投向大量的贫困地区使其脱困,同时也能扩大内需。这也许将成为深层次转向的一个开端,即从依赖于其他国家购买力的出口驱动型经济,向中国自己提供所需的商品和服务的自足型经济的转变。从建设性后现代的视角看,这将会获取巨大的收益。我很高兴地看到,现在中国正致力于改善广大乡村地区的生活。在这样一个背景下,目前的巨额支出计划将特别有助于迈向后现代的绿色经济。如果这些钱花在乡村基础设施、教育和医疗上,中国乡村的生活将获得改善。如果农业产品以实际价值定价,农民将变得富裕,乡村对工业品的需求也会上升,从而渡过眼前这场危机。

[责任编辑 刘京希]

文 史 哲
2009年第2期(总第311期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2009(Serial No. 311)

特约评论人语

黄少安

(山东大学经济研究院教授)

柯布(John B. Cobb, Jr.)教授就这一次金融危机及其相关问题接受采访,通过采访稿知道了他对有关问题的见解,从而有一些思考。柯布教授是著名的建设性后现代主义思想家,也被认为是生态经济学家。作为前者,他让我们更多地反思所谓的现代化、现代性,但是又不至于让人们失望。作为后者,称呼并不严格。可能称之为生态哲学家或经济哲学家更合适。从人与自然和谐的意义上强调经济的可持续发展,强调人是自然的组成部分,这无疑是正确的。但是这只是一种经济伦理观。经济可持续增长理论,不是严格的经济学的增长理论,而是一种增长观,一种经济伦理,尽管它非常重要。所以,按照经济科学的标准,我不认为他是严格意义上的经济学家。如果经济哲学家也可以归于经济学家行列的话,称之为经济学家也可以。他自己好像更乐意承认是基督教神学家。

柯布思想受到阿尔弗雷德·诺斯·怀特海(Alfred North Whitehead)的影响,也受到马克思和马克思主义的影响,但是,他不是马克思主义者。尤其他关于人与自然的关系的思想,受怀特海的影响很深。可以说,怀特海的关于人与自然的思想是柯布生态哲学观或经济伦理观的重要思想来源。他认为马克思主义和资本主义都是彻底的人类中心主义,而怀特海不是。我不想评论他对马克思主义和资本主义的判断是否准确,但是,我完全认可:工业革命以后的人类发展,充分体现了人类沙文主义或人类中心主义。所谓的现代主义、现代化就是充满了人类中心意识,充满了对自然其他组成部分的不尊重。后现代主义对现代化的反思确实值得我们重视。柯布认为,人类是自然共同体的产物,是生态系统的组成部分,我们个人的健康和福祉是和这个共同体或生态系统的健康和福祉密切关联的。我也很认同这种认识。

因为柯布有这样的生态哲学观或经济哲学观,他对这一次金融危机的解释就很容易被理解,很符合其思维逻辑。但是看得出来,他对现代经济理论,即使限于他自己所说的现代主流经济学或新自由主义经济学的评价,过于一般化和简单化。新自由主义经济学是一个很大的谱系,有众多流派,它们之间是有差异的。除非是市场原教旨主义者,否则,不会把市场机制的作用推向极端。现代新自由主义经济学很少有这样极端的。我们应该注意到,许多人从哲学层面批评自由主义和新自由主义经济学过度强调个人主义、强调追求个人私利不合适,因为导致人们过度相信或依赖市场机制的作用,而市场机制自发作用的结果不仅不能实现现代经济理论家所预期的目标,反而带给人们以灾难,例如经济危机,人与自然之间和谐关系的被破坏。我们经历和正在面临的经济危机以及生态危机,确实源于人类自身的行为,但其是否是现代经济学理论的误导所致?经济学没有这么大的功能。如果经济学如此神通广大,经济危机和生态危机的问题就很好解决了,经济学家们或一部分经济学家吸取教训,重建一个经济学理论,这些问题不就解决了吗?更何况,自由主义经济学对个人私利的肯定,对个人偏好的尊重,认可市场机制的作用能够自动地引导资源优化配置,从哲学层面上,也是一种顺其自然的哲学理念。

如果我们简单地把这一次金融危机归因于新自由主义经济学,很容易让人们崇尚国家干预主义经济学和计划经济甚至集权经济。实际上,历史上历次危机的到来,都会使得国家干预主义或集权主义抬头。当我们考察最近一百年人类发展的历史,或者人类经济发展的历史时,应该理清楚到底是集权主义带给我们的灾难多还是自由主义带给我们的灾难多。这一次金融危机,可以说很大程度上导源于美国对市场机制过度信赖。但是,这还不足以否定市场机制的作用,更不能引导我们对集权主义或国家干预主义心存太多幻想。当然,我们的市场机制需要完善,不能迷信其作用。极端的个人主义和过度强调竞争,都是偏颇的,我们应该更加重视人类的合作,包括个人之间、企业之间、国家之间、地区之间的合作,也包括人与自然其他部分的合作等等。经济学也应该重视对人类合作行为的解释,从制度构建层面上引导人们的合作。这样,人类的麻烦也许会减少很多。这一点我与柯布教授应该可以在理念上取得一致。

我们与其怀疑市场机制,不如具体质疑或反思所谓的金融工具创新。现代金融体系复杂化和经济的虚拟化,不是新自由主义经济学的价值取向,也不是其理论的逻辑结论,而是政府某些政策和法律的纵容所致。任何金融衍生工具的创新,都是为某些主体套取利益和转嫁风险服务的,而实际上金融市场本身任何时候都不可能创造一分钱的财富,那么,所谓的套利只是剥夺别人的财富,所谓的规避风险,只是不断转嫁和累积风险,累积的巨大风险现实化为经济危机就是必然的,剩下的,只是由哪根导火索引发的问题。

文 史 哲
2009 年第 2 期(总第 311 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2009(Serial No. 311)

西安、洛阳唐两京出土景教石刻比较研究

葛 承 雍

摘　要:2006 年洛阳出土的《大秦景教宣元至本经幢记》石刻,不仅证明了洛阳景教徒的传教活动,也证明唐代两京景教之间的互相联系与遥相呼应。通过从时代背景、地域空间、中外人名、民族信徒、家族信仰等五个方面,对长安景教与洛阳景教进行多角度的对比分析,可以看出:景教在唐代虽是一个外来小宗教,传世文献很少,进入中国后又有所变异,但西安、洛阳都有景教的教区传播中心,这已是确凿无疑的了。长安景教碑和洛阳景教经幢是中国景教历史上最重要的两个出土石刻,尤其是"记"反映的社会内容信息更多,研究的焦点应集中在"记"而不仅仅是"经"。

关键词:洛阳;西安;景教石刻

2006 年 5 月在洛阳出土的《大秦景教宣元至本经幢记》石刻,被学术界誉为世界级的文化发现,洛阳景教的传播过去人们比较模糊,不清楚其线索,也不像长安那样有景教碑、墓志和其他文献可以互相印证。这次景教经幢的出土,使我们可以对长安景教与洛阳景教进行比较研究。学术史回顾表明,西安《大秦景教流行中国碑》在明末出土时曾引起西方传教士的关注,因为在唐代"三夷教"中只有景教能与后来的基督教衔接得上,所以外国学者纷纷翻译研究①。时隔 300 多年后,洛阳又出土了《大秦景教宣元至本经》汉文经幢,再次引起海内外学术界的关注,介绍文章和研究论文纷纷刊出②。景教《宣元至本经》在敦煌已有残本可互补校勘,林悟殊教授等最近又进行了很深入的研究③,所以研究的焦点应集中在"记"而不仅仅是"经","记"的内容信息更多,值得认真反思。

一、从盛世景象到中兴传承

据《大秦景教流行中国碑》记述,开元、天宝时期是唐朝对景教宽容优待的时间,唐玄宗亲自用榜字为景寺题写匾额,既委派宁王等五王亲临景寺观瞻建立坛场,又赐绢百匹让高力士送五位皇帝画像到景寺悬挂,天宝三年(744)还在兴庆宫聆听了来自叙利亚新主教佶和等十七名景僧的"修功德"祈祷仪式歌咏演唱,所以第二年就颁发诏令,将"两京波斯寺"正名为"大秦寺",这不仅说明朝廷当时对长安、洛阳两京景教寺院的共同重视,而且估计在当时也趁机发展了更多的景教教徒。"安史之乱"期间,景教士也积极投身在助唐平叛的前线,"赐紫袈裟僧伊斯"跟随郭子仪活跃在朔方行营中,"为公爪牙,作军耳目";"始效节于丹庭,乃策名于王帐"。唐肃宗为了得到西域军人支持平叛,在灵武等五郡"重立景寺";唐代宗还于自己生日赐宫廷御食给前来庆贺"降诞之辰"的景教徒。

作者简介:葛承雍,国家文物局文物出版社教授(北京 100007)。

① 耿昇:《中外学者对大秦景教碑研究综述》,《中西初识》,郑州:大象出版社,1999 年,第 186 页。又见林悟殊:《西安景教碑研究述评》,《唐代景教再研究》,北京:中国社会科学出版社,2003 年,第 3 - 26 页。

② 张乃翥:《一件唐代景教石刻》,《中国文物报》2006 年 10 月 11 日;《跋河南洛阳新出土的一件唐代景教石刻》,《西域研究》2007 年第 1 期。罗炤:《洛阳新出土〈大秦景教宣元至本经及幢记〉石幢的几个问题》,《文物》2007 年第 6 期。冯其庸发表在 2007 年 9 月 27 日《中国文化报》上的《〈大秦景教宣元至本经〉全经的现世及其他》一文,对两京的差异一概未提,又见《新华文摘》2007 年第 23 期。

③ 林悟殊、殷小平:《经幢版〈大秦景教宣元至本经〉考释——唐代洛阳景教经幢研究之一》,《中华文史论丛》2008 年第 1 期。

然而,“安史之乱”后,由于安禄山、史思明等“杂种胡”发动叛乱给唐两京地区造成巨大社会创伤,助唐平叛的回纥人收复洛阳后,杀人放火抢劫府库,剽掠财帛于市井村坊。到代宗时,“九姓胡常冒回纥之名,杂居京师,殖货纵暴,与回纥共为公私之患”[①]。因此,唐朝从朝廷到民间社会弥漫着一种厌恶、歧视甚至憎恨胡人的思潮,这必然会对留居洛阳的景僧产生影响,特别是对粟特胡人中的景教徒带来强烈冲击,因为洛阳粟特胡人可能以回纥为靠山而攫取利益,间接影响到景教徒受累。

面对唐朝朝野上下排斥胡化的尴尬局面,一些粟特人因遭受歧视或蒙受打击纷纷向河北藩镇或者其他地区转移,一些武威安氏、康氏等家族改姓为李,或迁徙他乡,或籍贯京兆[②],但为唐朝廷平叛立过功劳的景教徒用不着改姓迁籍之举,从《大秦景教宣元至本经》汉文经幢题记可知,洛阳仍有不少安姓、康姓、米姓的粟特胡人在此继续生活,并拥有相当的家族势力,他们坚持粟特后裔的身份,既不寻求新的生存之地,也不改换姓氏、郡望来转胡为汉,还坚守自己原有的景教信仰。

从洛阳景教经幢题记来看,在中国的景教士虽然没有实现使唐朝君臣皈依景教的理想,但是他们融入粟特移民的努力取得了一定的成效,他们允许教徒祭母祭祖,甚至大秦寺寺主、威仪大德、九阶大德等集体出动亲自参加教徒母亲的移坟仪式,这不仅给景教教徒以安慰,也给当地汉人一个感动,符合儒家孝亲文化,更易为中国百姓所接受,所以经幢中记载大和三年(829)他们在洛阳县感德乡柏仁里买地立茔,不仅有“崔行本处买保人”,而且还有“庄家人昌儿”见证。由此我们也可知,尽管景教比不过佛教势力,为统治者效劳服务也不像佛道两家那样强大,但它们苦苦支撑着自己的传教系统。长安景教碑树立于建中二年(781),洛阳景教经幢刻立于大和三年(829),一西一东前后相距48年,虽然景教不会再像开元、天宝时期那么鼎盛,但至少证明景教半个世纪中还在不断延绵,并且是在长安、洛阳两地同时传承。

景教在唐代是一个小宗教,传世的文献又少,进入中国后肯定会有一些变异。洛阳景教经幢与长安景教碑从时间上、空间上显然都有差别,景教传播也不会几十年不作一点变化,但是作为唐代东、西两京都有景教传播中心,这已是不争的事实,洛阳有景教教区是确凿无疑的了。

二、从西京长安到东都洛阳

唐代两京之制,始自唐高宗显庆二年(657)定洛阳为东都,武则天天授二年(691)又移民数十万户以充实东都洛阳,随着洛阳政治地位的提高,文武官员、扈从将士也随着皇帝来往于两京之间,并可携带家属,所以很多官员在长安和洛阳两地都有住宅。各国使节、粟特质子、四夷酋长、番客胡商等这一时期也云集洛阳,特别是胡人纷纷拥戴新政权以期得到自己的实际利益,聚钱造天枢、呈献珍宝物,这在史书和文物中多有记录,不再赘言。景教于贞观十二年(638)在长安建寺几十年后开始向洛阳发展传布,根据景教碑颂扬唐高宗“克恭缵祖,润色真宗,而于诸州各置景寺”,“法流十道”,“寺满百城”,估计这一时期景教已在洛阳建立了寺院。有人依据洛阳出土的波斯人阿罗憾墓志判断景教进入东都,向达曾引用桑原陟藏说法“阿罗憾及其子俱罗,原为景教徒”[③]也算一说。但是安史之乱后东都残破,人口骤然减少,皇帝不再东赴洛阳,陪都地位急剧下降,景教的大秦寺却还能坚持存在,虽殊为不易,却也说明洛阳还有不少西域胡人生活。

景教士建立景教寺院的地址应该是有选择的,至少是两京胡人集中居住区,便于争取愿意皈依的粟特胡人,这方面长安和洛阳是一样的。长安的大秦寺位于义宁坊十字街东北,正在通往西域起点的开远门内,从贞观二年(628)开始允许阿罗本建寺度僧,就一直是东方教会在中国的大本营,也是地位最高的教会中心。这里距离蜚声域外、胡汉贸易的西市仅隔一坊,作为西域胡人聚集之地和

① 《资治通鉴》卷二二六“唐德宗建中元年”,北京:中华书局,1956年,第7287页。

② 荣新江:《安史之乱后粟特胡人的动向》,载《暨南史学》第二辑,广州:暨南大学出版社,2003年,第102－123页。

③ 向达:《唐代长安与西域文明》,北京:三联书店,1957年,第25页。

主要活动范围，有益于景教的传播。来自中亚何国质子后代的何文哲就死于义宁坊，他的夫人康氏也是康国人后裔[①]，虽然我们不知他们夫妻的宗教信仰，但至少说明义宁坊有上层身份的胡人居住。《酉阳杂俎》续集卷二"元和初，上都义宁坊有妇人疯狂，俗呼为五娘，常止宿于永穆墙垣下，……一夕而死，其坊率钱葬之"[②]。"永穆墙"后人一直不知何意，按"永穆"字义应为永恒肃穆庄严之意，义宁坊大秦寺如收留疯妇五娘，也是景教慈善范畴之举，所以我疑惑是否与大秦寺景教悼念逝者纪念墙（哭墙）有关，有待通识者进一步解读。洛阳大秦寺位于修善坊[③]，民间早就以"波斯胡寺"名闻四方，唐人韦述《两京新记》记载说修善坊"坊内多车坊、酒肆"，这里毗邻商贸兴隆、邸店众多、蕃夷聚集的南市，南市又有胡祆祠，《朝野佥记》卷三记载立德坊及南市西坊皆有胡祆神庙，每岁胡商在此祈福，烹猪杀羊，琵琶鼓笛，酣歌醉舞。胡人肯定是居住这里的活跃群体，但是景教肯定不会赞成祆教吸引教徒的方法，双方在争取胡人信徒上不可能相似。

长安景教与洛阳景教的区别是什么？似有多种角度可以对比。

西安《大秦景教流行中国碑》是比较正宗的聂思脱里派，而洛阳是中亚移民后代土生胡，与叙利亚来的传教士有所不同，洛阳景教徒更加佛教化，名字、名号都用佛号，这表明洛阳与长安的信教群众基础有可能不同。如果说长安景教对统治者上层展开强势宣传，洛阳景教则有可能更多地是对民间百姓展开布道。长安毕竟是国都，现任掌权官员多，而洛阳是安置退休官员居住的地方，"分司"或罢黜闲散人员很多，特别是安史之乱以后，景教传教士打交道时面对的官府人物可能有极大不同。

长安义宁坊大秦寺与洛阳修善坊大秦寺无疑是同出一脉，或是同源别枝，洛阳景教士是否能像长安景教教主那样总结自己在洛阳地区的传播功业，建立一座歌颂彰显景教的巨碑，目前还不得而知，仅从景教徒把《大秦景教宣元至本经》在经幢上重刻了一遍，这意味着洛阳景教寺主可能还没有得到东都官方的大力支持，没有直通上层路线的彰显。

经幢是一种融雕刻艺术与文字为一体的石刻建筑形式，它是在古代长条形布帛幡幢基础上演变而发展形成，始创于唐代初期，兴盛于唐中后期佛教寺院中，用于镌刻佛名或经文，多以八菱形为主，上部多刻有佛头、垂幔、飘带等图案和篆字额题，中部刻有陀罗尼经等佛教经文。当时道教也吸收了经幢这种兴盛一时的石刻形式来刻写《道德经》文，南北方均有保存。记载《大秦景教宣元至本经》的石刻采用了经幢形式，表明景教虽然不与佛教融合，但吸取了佛、道教宣扬自己宗教的手段方式。

长安景教碑是立在景教自己的寺院里，洛阳景教经幢则是立在教徒的墓地里，两者差别在于一个是朝廷允许的，一个是民间自发的[④]。洛阳中唐后几经蹂躏，几经恢复，但粟特人还在此生活，并与长安的家族亲人有往来，保留着共同的宗教信仰。如果说尘世中的现实生活是悲悯的，但在神性照耀下的宗教生活则是安然的。有了精神的寄托，他们在劫后的洛阳城内继续生存才有希望。

西安景教碑正面下方用叙利亚文字勒刻的景教教会领袖人物，其中助检校试太常卿赐紫袈裟寺主业利（Yeh-li），其职务是"牧师、执事长及长安、洛阳的教堂主"[⑤]，这就意味着业利管理着唐两京的景寺。而此处的洛阳教堂，就是洛阳景教经幢石刻上的"大秦寺"，说明长安、洛阳的景教寺院都接受叙利亚总教区主教的指派传教任务，即使洛阳大秦寺有相对独立性，两京之间也应该是密切往来的。叙利亚文长安"克姆丹"（Kumdan）与洛阳"萨拉格"（Sarag）并称，说明当时对两地景寺同等重视，洛

---

① 魏光：《何文哲墓志考略》，《西北史地》1984年第3期。

② 段成式：《酉阳杂俎》，北京：中华书局，1981年，第214页。

③ 李健超：《增订唐两京城坊考》（修订版），西安：三秦出版社，2006年，第322页。

④ 林悟殊教授提醒笔者注意"洛阳景教经幢之立，亦属当地盛事，照理推想，也应得到官方认可，幢记第17行记有敕东都右羽林军押衙、陪戎校尉守左威卫、汝州梁川府……，实际暗示也有官员介入"。按笔者的理解，这名官员应该是"中外亲族"的成员之一，不作为官方参加建墓立幢的身份依据，列出他的官衔无非是一种炫耀家族显赫罢了。

⑤ 本文采用段晴在《唐代大秦寺与景教僧新释》中的最新翻译和释读，见《唐代宗教信仰与社会》，上海：上海辞书出版社，2003年，第466页。翁绍军对业利身份的释读似乎错行不对应，见《汉语景教文典诠释》，北京：三联书店，1996年，第77页。

阳经幢记中外亲族题字中有上都(长安)任职者,安氏家族成员也许有可能是从长安迁居过来的。

洛阳景教经幢与长安景教碑,还有着"坟墓经幢"和"景寺碑刻"的区别,洛阳佛教势力一贯太大,景教要想生存和传播,只能在外观上处处模仿佛教,利用或借用"经幢"就是其一种表现。然而,佛教是在佛寺中立有经幢,在佛教徒墓地中也树有经幢,即"寺幢"和"坟幢",那么景教在墓地和寺院中也都立有经幢吗?这样的疑问还需要新的材料证明。长安景教碑叙利亚文第二组第五人有"西蒙圣墓,长老"或是新译"西蒙(Simon),坟墓的牧师"头衔①,这个人可能是一个负责守护墓地与葬礼事务的神甫,说明长安也许有景教教徒自己的墓地,那么洛阳景教经幢上"检校茔及庄家人昌儿"是否类似于长安守墓事务的人呢?或是"昌儿"也是一个汉人景教徒呢?"检校"这个词有官方查核察看之意,百姓一般用之较少。

对比长安、洛阳两京景教传播的差别,还要注意到唐代景教与宫廷的关系,特别是景教碑中记载景教与儒道的论战(尽管论战材料没有流传下来),武则天圣历年间(698)是在洛阳由佛教发起论战,唐玄宗先天初期(712)是在长安由道教发起论战。景教一直坚持不懈,能得到朝廷的宽容庇护,其中的政教关系值得研究。

三、从外国番名到中国俗名

长安的景教传教士基本上是叙利亚东方教会委派的高僧,传授的景教徒以粟特人为主,西安景教碑上众多景僧的题名没有一位标注他的俗姓,而洛阳的景教僧则将自己的俗姓一一刻在经幢上。这样的差别在于长安的景教徒可能有波斯人或叙利亚派来的主教全面主持教会,粟特人教阶不高不能掌握镌刻权。而在洛阳已是民间传播,其教主变成了米国人,间接传播的因素增大,已脱离了原汁原味的叙利亚基督教模式。洛阳景教经幢上没有一个外国文字,这似乎说明洛阳粟特人的景教徒已经丧失了使用原始母语的文化价值,母语是一个人最初学会的一种语言,人人都有自己的母语,母语是民族文化的载体,是民族生存发展之根,在长安、洛阳这类多元文化交汇地区,母语会受到本民族人员的普遍重视,尤其是宗教传播的激烈竞争,交流思想感情,颂读景教经典,掌握传教知识,都离不开母语。但为什么经幢刻石不运用一点母语,让教徒感受母语、亲近母语,确立民族文化身份的认同呢?显而易见,这些粟特人入华汉化到已经不会运用母语写作,至少是有几代人了。

敦煌文献中的景教经典是汉文的文本,这是否是给汉化胡人阅读的?如果都是粟特胡人景教徒,需要汉文景教经典吗?汉语景教文本应该是给中国人看的,能否说明唐人中可能有景教信徒,才需要景教汉文本呢?同样,《大秦景教宣元至本经》用汉文镌刻在经幢上,也是可以给汉人阅读的,这也是以中国人能接受的方式向他们介绍基督教教义。然而,也有可能是来自西域粟特人入华的后裔,他们汉化已深,使用汉语文字,所以景教文本为汉文。晚唐咸通时米国人后裔米崇吉曾评注胡曾《咏史诗》②,不仅说明他"总岁讽诵"汉化已深,而且汉语文学水平相当深厚,像这样的西域胡人后裔虽然自署籍贯为"京兆郡",实际上是入居长安汉化很深的移民后代。一般来说,母语是民族文化的载体,是民族生存发展之根,是家族交流思想感情最亲近的工具,洛阳粟特人运用汉文镌刻景教文本,说明他们入华时间不会太短了。可以设想,景教僧侣不考虑文化因素单纯传教在中国土地上是根本不可能的,即使能在交流时会话沟通,面对巨大的文化差异他们还是难以和当地百姓融合,因为他们不是在同一个文化平台上交谈。景教采取的"本地化"措施最终是为他的传教使命服务的,本地化就是"入乡随俗"的"华化",外来移民融入当地社会的第一步努力,就是语言沟通,找到共同的

① 对"西蒙"职务的翻译,见前引翁绍军、段晴两人著述。段晴认为西蒙头衔很奇怪,推测他是一个住在墓穴之中一个独立的苦行僧,令人存疑。笔者认为西蒙可能是负责临终葬礼与守护墓地的神甫教士。

② 《胡曾咏史诗》注本署名"京兆郡米崇吉评注并续序",张政烺《讲史与咏史诗》四:"米氏乃西域米国归化人,即昭武九姓之一。米崇吉盖胡兵之子弟,故云'余非士族,迹本和门'。""和门"即军门之意。米崇吉作为定居长安的禁军胡兵子弟,读书讽诵,博识于一时。见《中央研究院历史语言研究所集刊》第10本,1948年。

语言。

我们已经注意到中国景教与粟特景教在语言上的差异。中亚景教徒使用的是叙利亚语或粟特语，中国景教徒却使用汉语。根据敦煌写本《三威蒙度赞》的题记，景教僧景净被皇帝邀请将景教文献由梵文译成汉文，但景教文献的原始语言显然不是梵文。圆照《贞元新定释教目录》中记载，贞元四年(788)景净和出身罽宾的佛教高僧般若三藏有过合作翻译，景净帮助般若把《大乘理趣六波罗密多经》由中亚胡语译成汉语①。这都说明当时在翻译过程中景教僧侣很注意到语言的重要性，吸收大量佛教术语来润色丰富自己的景教传播。

洛阳经幢上除了镌刻有中国俗名，还有经幢上部所刻的天神，有些与敦煌佛教的飞天造型接近，天神手捧莲花，也可见受佛教的影响。经幢刻成的时间，据经幢记是元和九年(814)十二月八日，大和三年(829)二月十六日是迁葬的时间，经幢是初葬时刻成的，所以迁葬的题记补刻在第八棱末尾的上端，说明前面早已刻满经文。

值得注意的是，宣传十字架救赎理论是景教神学的重要内容，十字架是上帝与人和好的福音象征，《大秦景教流行中国碑》一开始就叙述"判十字以定四方，鼓元风而生二气"，接着又说"法浴水风，涤浮华而洁虚白；印持十字，融四照以合无拘"。反复讲述十字标志的重要，并不是要把十字架和赎罪观联系一起，而是要光耀四方。西安景教碑上的十字架与洛阳景教经幢上的十字架都是典型的马耳他十字架(Maltese Cross)，即是东方叙利亚教会十字架。其形状为十字头大，内中较细。十字上下左右均衡，不是上下长而左右短那种。但在装饰上两者有区别，西安十字架呈三朵花瓣形，旁边饰以莲座、榴花(或是百合花)；洛阳经幢十字架分为两种：一是中心有花朵的，另一种是素面无花的，两旁不仅饰有祥云流苏类图案，还有两幅不同的人物飘逸形象。全世界各地共有 300 多种基督教十字架造型，长安和洛阳的正方形十字架是否属于叙利亚东方教派的独有形象②，是否严格遵守叙利亚东方教会礼仪年七个时令中的十字架节礼拜，都值得进一步研究。

寺院道观中的神像崇拜是一项重要内容，如果唐两京景教士受佛教祭拜释迦牟尼和道教始祖李耳的影响，无疑也应该实行偶像崇拜。但景教入华初始时可能还没有基督圣像，西安景教碑叙述阿罗本"远将经像，来献上京"，大概是将开元、天宝以后景教才有的基督圣像提前编造了，虽然耶稣基督为拯救众人受死于十字架的思想肯定也是当时景教传教士宣讲的道理，实际上西方迄至 8－9 世纪始有耶稣被钉死十字架的造像③。早期基督教为加强一神观念反对偶像崇拜，《圣经》十诫规定"不可制造和敬拜偶像"，据西方学者 wall 认为景教徒绝不许可崇拜画像，也不许可崇拜十字架④。景教经由中亚传入中国后采取何种模式崇拜圣像，因史料模糊又无实物，无法考证。至今遗憾的是，没有发现唐代存有基督圣像，这从另一个方面说明唐代景教可能还是延续着无偶像、重音乐的宗教礼仪传统。长安大秦寺悬挂唐朝五位皇帝的画像来迎合君臣百姓，所以推测洛阳大秦寺也没有基督圣像，直到元代蒙古人才接受了基督受难形象，并佩带十字架铜铁徽章。

四、从米国寺主到粟特信徒

"大秦寺寺主法和玄应，俗姓米；威仪大德玄庆，俗姓米；九阶大德志通，俗姓康。"主持景教寺院的寺主，均为来自米国姓"米"和来自康国姓"康"的粟特人。米国是昭武九姓中的小国，但是其王族

① 这段史料由日本学者高楠顺次郎利用圆照《贞元新定释教目录》中记载指出，发表于 1896 年第 7 期的《通报》上。后收录于 1930 年张政烺编辑的《中西交通史料汇编》第一册，遂为景教研究者普遍引用，现有中华书局 2003 年本。

② 康志杰《基督教礼仪节日》一书介绍，十字架有正方形、纵长方形、叉形等，正方形十字架多用于希腊教会，纵长方形十字架多用于拉丁教会。北京：宗教文化出版社，2000 年，第 58 页。笔者观察西安、洛阳唐代景教均为正方形十字架，而元代景教(也里可温)则为纵长方形十字架，其间变化亦可见基督教教派的不同。

③ [俄]谢·亚·托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，魏庆征译，北京：中国社会科学出版社，1985 年，第 549 页。

④ 朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993 年，第 86 页。

中有人信仰景教，例如1955年西安出土代表米国国王入唐质子的米继芬墓志，其子思圆就是长安大秦寺景僧[①]。这就说明米国人不是一个单独的景教士，而是有一些人为景教士，甚至在洛阳担任了大秦寺寺主。这绝非偶然因素，证明景教在米国的影响非同小可，即使洛阳大秦寺"米寺主"是进入中国后的土生胡，也说明景教一直在他们中间继承，经历过几代人传播。

建中二年(781)树立的《大秦景教流行中国碑颂》末尾叙利亚文记载：主教及烈乃总摄长安、洛阳两地景众之主教。既然主管两京大秦寺，长安景教米姓僧侣与洛阳景教寺米姓寺主，或许就是一个家族的成员，至少同为米国人不会相距太远。从永贞元年(805)米继芬墓志年代上看，元和九年(814)安氏太夫人逝世到大和三年(829)迁坟，这期间分别间隔为九年或十四年，时间也不是太久。距西安景教碑树立时间四十八年。说明在半个世纪里，两京地区的景教活动非常频繁，圣火未停，正如经幢记上镌刻着景教徒们坚定的信仰理念："愿景日长悬，朗明暗府，真姓不迷，即景性也。"蔡鸿生先生提示笔者要注意洛阳"米"姓与长安"米"姓、粟特"米"姓之间的联系。三"米"既有差异又有关系，研究时不得不联系但应该有区别。这是非常有见地的看法，值得我们加以甄别和深入研究。

粟特后代，特别是来中国居住几代之后的后裔，他们与佛、道的关系已经大大深化，并脱离了本土的历史环境。粟特人的景教信仰活动肯定要适应长安、洛阳的宗教氛围和社会环境。可以说，景教是被佛、道包围的一个孤岛。他们家乡被阿拉伯人征服已经很久了，他们离开家乡也很久了，但仍然坚持景教信仰不动摇，他们要藉经幢之外形来宣传自己的信仰，即用汉语向中国人说明景教的主张。如果说刚入境的人，汉化程度肯定低，但现在洛阳出土景教石刻则表明他们在中国生活比较久，不会是新入境的，一种教义传入变成中国人能理解一种宗教不是那么简单，包括摩尼教入华都经过长时间的传播，从唐代长安、洛阳到宋元泉州变为明教，经历了很长时间。洛阳城内居住的粟特胡人中，安氏、康氏可能为数更多，有些甚至是"举族来至"、"按部归降"。上层人物如安菩其先为安国大首领，本人为"陆胡州大首领"[②]，其子安金藏在两京非常著名并有宅第。缘州安长史夫人康氏为康国大首领之女，其丈夫安夫子为安国首领，属于举族来华一支。下层人物如龙门石窟造像记题名中有在洛阳北市丝行、香行、彩帛行等处从商的康国、安国、何国等胡人，而且就居住在南市的周围。至于洛阳出土唐代墓志中明确记载本人或其先辈为西域胡人的事例亦是屡屡出现，虽然他们的宗教信仰各不相同，或隐默不显，但唐外来人口当中估计景教信徒应占有一定比例。

从洛阳景教经幢题记中，我们还看不出景教徒有像长安北周祆教徒那样的集中墓地，但是记载"安国安氏太夫人"墓地有神道，这就又说明景教徒在采用汉式埋葬方法时模仿了当时佛教的做法，尽管现在无法证实安氏太夫人墓葬中是否有墓床等陪葬物品，但至少证明地表上立有石刻纪念物。

五、从个人信仰到家族信仰

安国安氏太夫人，生前无疑是景教教徒，否则不会在纪念她的经幢上镌刻《大秦景教宣元至本经》，这是唐代第一次女性景教信徒的出现。我们更可以发现，景教经幢记上竭力渲染整个家族的成员，生怕"道不名，子不语"，明确勒刻"中外亲族，题字如后"[③]，在坚硬的石料上留下柔和的亲情，这是以前很罕见的。安氏太夫人的一个儿子就是立幢人弟弟景僧清素，应该是洛阳大秦寺的传教士，虽然我们不清楚他的事迹，但作为景僧他应该不遗余力地在亲朋好友中间宣讲传播景教教义，或许在经幢上镌刻景教宣元至本经就是他的主意，因为他作为景僧知道宣元至本经在景教经典中的崇高地位，清楚基督教义的基础，能有拯救亡灵、造福生人之效。

---

① 阎文儒：《唐米继芬墓志考释》，《西北民族研究》1989年第2期。

② 赵振华、朱亮：《安菩墓志初探》，《中原文物》1982年第2期。

③ 本文采用《大秦景教宣元至本经及经幢记》拓本中之录文，由河南洛阳市第二文物工作队提供，罗炤先生也赠送了经幢原物照片，特此致谢。赵君平等编著《河洛石刻精粹》也刊布了此经幢拓片，但将"买南山之石，磨龚莹澈，刻勒书经"误认为"龚莹澈刻勒书经"(北京：北京图书馆出版社，2007年，第128页)。

从洛阳景教经幢上看，立幢人的从兄安少诚、舅安少连等均列名其上，这不仅证明粟特人有聚族居住的习惯或习俗，而且其家族在景教信仰上也是一脉相承的，不是某些研究者猜测的一个家庭可以分为几种信仰。笔者曾研究西安出土《米继芬墓志》时指出："米继芬的小儿子思圆为大秦寺景教僧侣，暗示了其父辈、祖辈必定都是景教徒，其家庭固有的景教信仰会给后代留下深刻的烙印，否则米继芬不会让自己儿子去做专职的景教僧侣。"①有人认为儿子信仰景教，不见得其父亲或其他家人也信仰景教，还有人说僧思圆为景僧，与其父是两回事，不能就一个人的信仰来判定整个家族的信仰。这类推测被景教经幢证明是想当然的臆测。宗教信仰常常是维系一个家庭或一个家族生存延续的精神纽带，而且在古代社会一个家庭信仰往往是一致的，特别是外来民族的家庭为了团结互助必须保持巩固一个宗教信仰。洛阳景教经幢题记不仅充分证明笔者多年前提出的家庭信仰观点是完全成立的，而且证明笔者曾推测米国人中还有景教徒的预言也是正确的。

由于经幢断裂缺少文字，石刻上记载安氏家族成员，我们只知有"义叔"而不知其姓名，供职于上都（长安）左龙武军散将兼押衙宁远将军守左武卫大将军置同政员，这是粟特人担任武官常见的职衔，也许是贞元三年（787）以后两京胡客归属左右神策军的挂名职衔安排，也许是作为外来蕃将效力供职朝廷的人物。题记勒刻的洛阳"敕东都右羽林军押衙陪戎校尉守左威卫汝州梁川府□"，虽佚缺姓名，我认为可能也是安氏家族的成员之一，"敕"表示皇帝朝廷赐封他的官衔而已。作为安氏家族成员或直系亲属都来参加了"岁时奠酹、天地志同"的迁坟大事见证仪式。

至于有"亡师伯和□"记载②，大概这是一个传教士，但将已故去的尊师名字勒刻在经幢上，除了表示尊敬怀念外，可能这个传教士曾对安氏太夫人以及安氏家族都产生过很大的宗教影响，是他们"皆获景福"的神学导师。安氏太夫人"承家嗣嫡"的儿子迁坟建经幢，无疑是一次重要的景教徒活动，使得大秦寺寺主和传教士都来参加安家的迁葬仪式，这是宗教史走向社会史的反映，即可以联络团聚教徒巩固传统信仰，又在洛阳地区浓烈的佛教氛围中凸显自己的独树一帜。

景教经幢上的传教士中昭武九姓胡占了三姓：安、米、康，历史文献和出土墓志都表明他们之间民族通婚比例较高，有的来自同一个绿洲邦国，有的则是都是中亚诸姓王国。粟特有大量移民进入汉地，这使得他们更容易在族群内部找到婚姻伴侣。涌入中原两京的粟特移民有些汉语程度低，或受教育程度低，因此他们更倾向于生活在与外界相对隔绝的社邑聚落里通婚，只有那些身份较高和汉化较深的胡人才跨种族和其他民族结婚。一般来说，移民人口更容易在本族群内部婚配，与外族通婚少，显示移民注重增强自身家族的文化认同。但第二代移民或后裔会比父母接受较多的当地教育，他们与外族人通婚较多。景教经幢上大秦寺寺主和威仪大德均姓"米"，九阶大德姓"康"，虽然不清楚他们之间的亲属关系，但作为家族之间通婚则是完全有可能的。美国康斯维辛大学汤普森教授曾认为："中国景教徒都是国际难民，是在波斯被阿拉伯军队打击占领之后逃到中国来的，阿罗本是来看望难民时得到允许译经传教的。"③我们不禁怀疑，如果阿罗本是来看望难民，以后传教怎么解释？入华米氏、安氏、康氏诸家族显然不适合波斯逃窜难民说法，他们在中国有着自己的聚落，而且各个聚落之间经常互相来往，共同的景教信仰也许是他们联系的纽带。

总之，长安景教碑和洛阳景教经幢是中国景教历史上最重要的两个出土石刻，证明了唐代两京景教之间的互相呼应，相得益彰，但由于洛阳景教经幢残断了一半，许多疑惑还不能解决，若追寻线索再能进行考古发掘，就会破解更有价值的难题，将使整个东方基督教历史研究呈现新的局面。

［责任编辑　王大建　范学辉］

① 葛承雍：《唐代长安一个粟特家庭的景教信仰》，《历史研究》2001年第3期。

② 洛阳景教经幢上"亡师伯和□"，应是一个汉名为"和□"的传教士，西安景教碑叙利亚文与汉文对配者题名中有"和吉"、"和明"、"和光"诸僧，可证景教传教士华化名字之规律。

③ 此观点为笔者在2006年奥地利萨尔茨堡第二届"景教在中国和中亚研究国际会议"上所记录，未见发表原文。

文 史 哲
2009年第2期(总第311期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2009(Serial No. 311)

碧霞元君信仰与华北乡村社会

——明清时期泰山香社考论

叶 涛

摘 要:以泰山神灵为奉祀主神、以到泰山朝拜为结社目的的泰山香社,兴于唐宋,盛于明清,并一直延续至今。明代中后期,碧霞元君信仰深入民间,以碧霞元君为奉祀主神的泰山香社也开始空前活跃,这种景象一直持续到清康熙、乾隆时代,余波至于光绪年间。明清时期泰山香社的繁盛集中表现在民间香社在泰山的活动空前增多,香社组织和进香仪式臻于完备,出现了为香社和香客进香活动服务的各种设施;同时,自明末开始征收香税,各地也纷纷以碧霞元君为主神建立庙宇。泰山香社在明清时期的繁盛,既是民间信仰自身发展的规律所致,也与朝廷对民间信仰和宗教的态度密切相关。

关键词:碧霞元君;泰山;香社;民间信仰

在中国历史上,民众的朝山进香行为主要是以香社组织的形式来实现的。香社,或称香会,是民众由信仰志趣相同而自发结成的民间信仰组织。正如顾颉刚先生所感慨的:"朝山进香是他们生活中的一个重要部分,决不可以用迷信二字一笔抹杀的。我们在这上面,可以看出他们意欲的要求,互助的同情,严密的组织,神奇的想象;可以知道这是他们实现理想生活的一条大路。他们平常日子只有为衣食而努力,用不到思想,惟有这个时候,却是很活泼的为实际生活以外的活动,给予我们以观察他们思想的一个好机会。"[①]而泰山香社则是指以泰山神灵为奉祀主神、以到泰山朝拜为结社目的的民间信仰组织。泰山香社兴起于唐宋,繁盛于明清,一直延续到21世纪的今天。我们对泰山信仰中民众进香行为的研究,离开了泰山香社则无从谈起。历史上,尤其是明清以来视碧霞元君为奉祀主神的泰山香社活动,构成了泰山信仰发展史上颇为壮观的一页。

一、碧霞元君信仰与泰山香社

碧霞元君是中国历史上影响最大的女神之一。明清以来,碧霞元君在民间的影响已经大大超过了泰山主神东岳大帝,以至于当时的文人士子对此颇有微词,有人即曾说:"岱为东方,主发生之地,故祈嗣者必祷于是,而其后乃傅会为碧霞元君之神,以诳愚俗。故古之祠泰山者,为岳也;而今之祠泰山者,为元君也。岳不能自有其尊,而令它姓女主偃然据其上,而奔走四方之人,其倒置亦甚矣!"[②]

泰山碧霞元君肇始于宋真宗东封时的玉女石像,不过《宋史》不见载此事,马端临《文献通考》则保存了一条资料:

泰山玉女池在太平顶,池侧有石像。泉源素壅而浊,东封先营顿置,泉忽湍涌;上徙升山,其

作者简介:叶涛,山东大学文史哲研究院教授(山东济南 250100),中国社会科学院世界宗教研究所研究员(北京 100732)。

① 顾颉刚编著:《妙峰山》(国立中山大学语言历史学研究所1928年9月),上海:上海文艺出版社,1988年影印本,第6页。

② 谢肇淛:《五杂俎》卷四《地部二》,北京:中华书局,1959年。

流自广，清泠可鉴，味甚甘美。经度制置使王钦若请浚治之，像颇摧折，诏皇城使刘承珪易以玉石。既成，上与近臣临观，遣使砻石为龛，奉置旧所，令钦若致祭，上为作记。[①]

这条资料称将石像"奉置旧所"，说明在真宗东封发现玉女石像之前，玉女曾经受到过尊崇，所以才会有石像和旧所等遗迹。

马端临是宋末元初人，稍早于马端临的王应麟在其所撰《玉海》[②]中，也保存了数条有关真宗东封的资料。该书卷二十八"祥符东封圣制"条引晏殊《东封圣制颂序》："皇帝御极之十二载，受灵贶，对休命。……于是有登泰山谢天书述二圣功德之铭。……于是有九天司命、青帝广生之赞。……于是有天齐王灵源之赞。……于是有昭烈、武成、文宪王之赞。怀柔百神，登秩群望，于是有玉女石像之记。"卷三十一"祥符泰山铭赞"诸条云："祥符二年五月戊午，对辅臣于后苑，出御制御书《登泰山谢天书述二圣功德铭》，司命天尊、仁圣天齐王、周文宪王、玄圣文宣王《赞》、《玉女像记》示之。"结合上述马端临的记载可知，玉女的信仰在真宗之前曾经出现，到真宗时不过是恢复其信仰而已。遗憾的是宋真宗为玉女所作的记文今已不传，使我们失去了知其详情的线索。

宋真宗对于玉女石像不仅是"奉置旧所"，令人致祭，而且还在岱顶修建了奉祀玉女的庙宇——玉女祠（即现存的碧霞祠）。对于玉女祠，《泰山道里记》引《岱史》云："宋建昭真祠，金建昭真观，明洪武中重修，号碧霞元君。成、弘、嘉靖间拓建，额曰'碧霞灵佑宫'。"[③]庙宇虽建，但在宋元时期，泰山玉女的信仰还是附着在东岳大帝之下，并没有成为独步民间的神灵。现在所能见到的宋代关于泰山玉女的史料非常有限，直接称其为碧霞元君的则没有[④]。吴龙安论及碧霞元君信仰在北宋时期的发展时，引证了宋人钱世昭《钱氏私志》中提到的"玉仙圣母"能授人子嗣一事："贤穆乳母永嘉董夫人一日入禁中，慈圣（仁宗后）问云：主主以未得子为念，为甚不去玉仙圣母处求嗣？董奏曰：都尉不信，事须是官家娘娘处分。后数日，……光玉奏云：既得圣旨，安敢不信！遂择日与贤穆同诣玉仙，止留知观老道士一名祝香祈祷，道士见贵主车服之盛，歆艳富贵，云：愿得贫道与大主做儿子。归而有娠。"但其中的"玉仙圣母"是否就是后来的碧霞元君，证据尚不充足。吴氏还发现了万历《盱眙县志》中关于碧霞元君的一条资料，该县志卷八《古迹志》"瑞岩观"记载："县西玻璃泉南石岩上，宋时女冠朱妙真建，殿三重，所专奉者曰碧霞元君。始名瑞岩庵，元末废于兵，洪武永乐间重建三清、三官、玄帝三殿。近于天顺七年，改名曰观。今道会司所驻，邑人名曰上观。其香火自春入夏，士女络绎，昼夜不绝，盖盱眙之胜，此山独擅。自宋元石刻盈山，至今为游观佳境。"同时还援引了《都梁记》的记载："盱眙县碧霞元君瑞岩庵，宋宗室女尼开林，赐赉甚盛。后以南渡割据，事金于泗，每岁南使驻节盱眙来庵，遂为游观之所。旧迹碣文满山，至今道场仍旧。"盱眙县曾属安徽凤阳府，今属江苏，地近山东。万历《盱眙县志》中虽然说瑞岩观"专奉者碧霞元君"，但是，以明代志书的记述来推证宋代建庙时奉祀神灵的情况，还是难以令人信服[⑤]。

而吴氏在其论文中提到的两条北宋末至金明昌年间，有两处奉命礼岱岳、次谒玉女祠的刻石资料，却是值得特别注意的。这两条刻石题记收录在清人阮元的《山左金石志》中，其一为宋人刘衮的题名："兖海守刘衮奉诏祈雪，次谒玉女祠，率巡山刘孟、邑令林会登二绝顶，临四观，遍览胜概。元祐丁卯孟春三日。"其二是金时题名："皇姑濮国大长公主奉命同驸马濬州防御蒲察敬诣岱岳，焚香礼

① 马端临：《文献通考》卷九十《郊社考》，北京：中华书局，1986年。

② 王应麟：《玉海》，扬州：广陵书社，2003年。

③ 聂剑光：《泰山道里记》，岱林等点校，济南：山东友谊书社，1987年，第17页。

④ 泰安岱庙内今存有一块"东岳元君香火之碑"，碑文多有漫漶，其中有"碧霞元君"字样清晰可见，时间署为"大宋辛酉"。但此碑从形制（碑头有龙纹）到内容（尤其是时间落款）疑点颇多，尚难以作为"碧霞元君"出现于宋代的确切史料使用。

⑤ 参见吴龙安：《碧霞元君信仰、传说之研究》第三章第一节"碧霞元君信仰之重兴与发展"，台北：私立中国文化大学中国文学研究所硕士论文，1989年6月。

毕。明日,遂登绝顶,拜于玉仙祠下。时明昌元年三月十二日。"[①]元祐为北宋哲宗年号,丁卯年为公元1087年。明昌是金章宗年号,明昌元年为公元1190年。刘衮奉诏祈雪,然后拜谒玉女祠;金濮国公主与驸马"敬诣岱岳",然后也登顶"拜于玉仙祠下"。"玉女祠"和"玉仙祠"是不同时代对岱顶女神庙宇的不同称呼。宋真宗在岱顶置玉女祠,即表示官方对泰山玉女的信仰给予了肯定;这种推崇行为自然会在民间信仰中产生影响。上述两条资料虽然都是官方留下来的,但由此也可以想见,在当时民众对泰山神灵的崇祀已经十分普遍、泰山的香社活动已经成熟的时代,普通民众也一定会从信仰行为上对泰山玉女有所表示,只是没有留下历史记载而已。

泰山玉女发展为后来的碧霞元君,一个关键环节是她与泰山神东岳大帝的关系。作为神仙名山,历来是一名神灵主司一座名山,东岳大帝自然是泰山的主神,但在五岳之首的泰山,宋代之后却出现了女神碧霞元君与东岳大帝共主一山的现象,甚至碧霞元君的影响在民间大有凌驾于东岳大帝之上的势头。这种现象的出现有一个历史发展过程。泰山的神灵在宋真宗之前没有显赫的女神(九天玄女之说仅存于文献中,王母娘娘也始终没有成为泰山主神),宋真宗修建玉女祠奉祀玉女后,泰山玉女在一个时期内只是附祀于东岳大帝之下,这在上引的两条北宋和金代的刻石题记中也有所反映,他们是在泰山上完成"祈雪"和"敬诣岱岳"后,再去拜谒玉女祠和玉仙祠,泰山玉女的附祀地位十分明显。岱顶玉女和东岳大帝的关系最迟在元末被确立为父女关系。生活在宋末元初的马端临在《文献通考》中根本没有提玉女和东岳大帝的关系,最早明确提到泰山玉女和东岳大帝父女关系的,是元人秦子晋所撰《新编连相搜神广记》的"东岳"条:"帝一女:玉女大仙,即岱岳太平顶玉仙娘娘也。"[②]把泰山玉女与东岳大帝的父女关系确立下来,使她在泰山上的地位合法化,使她可以名正言顺地与东岳大帝及其儿子(东岳有五子)一起承受人们拜祀泰山神的香火。

泰山玉女被"天仙玉女碧霞元君"的称呼所取代大概是在明朝初期,而且与宋元道教以及明代民间宗教对泰山神灵系统的吸纳有关。宋代诸帝对道教的提倡,以宋真宗和宋徽宗为最。宋代时,泰山神已被纳入道教体系之中,宋真宗东封泰山,虽为夸示四方,着重在政治上的宣传,但多少也有神道设教的意味。因此,对泰山玉女的推崇,自然容易被纳入到道教体系之中。但在泰山玉女信仰的发展中,有宋一代,在道教谱系中还没有泰山玉女或碧霞元君的地位。碧霞元君的称呼具有浓重的道教色彩。"元君"之称,明代人认为是道教对女仙的称呼:"男高仙曰真人,女曰元君。"不过,说元君之称只用于女仙,并不尽然。晋人葛洪在《抱朴子·金丹》中说"元君者,老子之师也";"元君者,大神仙之人也,能调和阴阳,役使鬼神风雨,骖驾九龙十二白虎,天下众仙皆隶焉"。这里所说的元君,不是碧霞元君,而是太乙元君,乃元始天尊的雏形[③]。自明代起,就有人依据唐代刘禹锡的诗句"堪为列女书青简,久事元君住翠微"(《送东岳张炼师》),认为诗中所说的元君就是泰山的碧霞元君。刘禹锡提到的元君虽然与泰山有关,张炼师也应该是道教中人,但这个元君是男是女尚不确定,与碧霞元君的关系就更不好说了。从《新编连相搜神广记》中可知,元代末期,道教信徒才开始把泰山玉女拉来做了东岳大帝的女儿。在明代万历三十五年(1607)由皇帝敕命编修刊印的的《万历续道藏》中,有了冠以"碧霞元君"之称的道经——《碧霞元君护国庇民普济保生妙经》,说明碧霞元君之称此时已经规范化。称呼泰山女神为碧霞元君,《岱史》中还记有弘治十六年(1503)、嘉靖十一年(1532)皇帝派太监致祭碧霞元君的"御祝文"[④];近年,泰安市的文物工作者在修复泰安城内原碧霞元君的下庙灵应宫时,发现了一块正德二年(1507)皇帝派遣太监致祭碧霞元君的明碑(今存灵应宫)。皇帝派员致祭,说明"碧霞元君"的称呼及其信仰已经在宫廷中有了牢固的根基,碧霞元君在宫廷中的地位也必然与

① 毕沅、阮元:《山左金石志》卷十七,载《历代碑志丛书》第15册,南京:江苏古籍出版社,1998年。

② 秦子晋:《新编连相搜神广记》,见《绘图三教源流搜神大全》(外二种),上海:上海古籍出版社,1990年,第484页。

③ 参见刘慧:《泰山宗教研究》,北京:文物出版社,1994年,第133页。

④ 马铭初、严澄非:《岱史校注》,青岛:青岛海洋大学出版社,1992年,第149页。

民间碧霞元君信仰的发展密切相关。

明代北方的民间信仰和民间宗教迅猛发展，明中期以后各种新兴的民间宗教均崇奉无生老母，并把其信仰概括为“无生老母，真空家乡”八字真言。在传世的各种民间宗教宝卷中，无生老母是创世女神，她生下96亿“皇胎儿女”，把他们遣往东土；在社会现实中，无生老母又是一位救世主，对受苦受难的世间男女来说，她是一位慈祥的老母。不仅如此，此前佛、道及神话传说中的女神，大都成为这位女神的部下或化身。泰山女神也很自然地受到民间宗教家们的重视。郑振铎在《中国俗文学史》中，提到他“在北平得到了不少的明代(万历左右)的及清初的梵箧本宝卷”；在他认为比较重要的21种宝卷中，有两种宝卷和泰山女神有关：《天仙圣母泰山源留宝卷》(五卷)、《灵应泰山娘娘宝卷》(二卷)[①]。车锡伦《中国宝卷总目》是目前收录宝卷书目最全的著作，书中收录的关于泰山女神的宝卷则有：《天仙圣母源流泰山宝卷》(五卷)，明普光撰，简名《圣母宝卷》、《天仙圣母源流宝卷》，最早为明嘉靖二十七年(1548)刊本；《灵应泰山娘娘宝卷》(二卷二十四品)，明悟空编，西大乘教宝卷，又名《娘娘经》、《泰山真经》，最早为明万历本；《泰山天仙圣母灵应宝卷》(二卷)，清刊本；《泰山圣母苦海宝卷》(九卷)，清钞本[②]。《灵应泰山娘娘宝卷》中的泰山女神被称作“圣母娘娘”或“泰山娘娘”，系西牛贺洲升仙庄金员外妻黄氏所生，三岁吃斋，七岁悟道。皇上召她为妃子，不就，到泰山修行；父母追她到泰山，不归。在泰山修行三十二年得道成仙，“天佛牒文、玉帝敕令”封她为天仙玉女碧霞元君，永镇泰山。她为民众送子送药，劝人行善，并具有护国佑民的神格。卷中还讲述了北京董氏夫妇在家供养泰山娘娘、眼光娘娘和送子娘娘，刊印施放《十王卷》(即《泰山东岳十王宝卷》)和《伏魔卷》(即《护国佑民伏魔宝卷》)，又发愿作此宝卷，舍财刊板施放，祈子求福。卷中说他们“夫妇共一心，施财留经文。娘娘来加护，准定得子孙”。在《天仙圣母源流泰山宝卷》中，天仙圣母的出身却非平常人家的儿女，而是皇帝的女儿千花公主。另外，车锡伦还指出：“明隆庆末王之纲《玉女传》引《玉女卷》实际上也是一部宝卷。该卷今不传，全称不详。王文中引用的一段话是宝卷开头，介绍主人公出身的话，似非原文。这段话又经常被研究者引用。”[③]王之纲《玉女传》引《玉女卷》云：“汉明帝时，西牛国孙宁府奉符县善士石守道妻金氏，中元七年四月十八日子时生女名玉叶，貌端而性颖，三岁解人伦，七岁辄闻法，尝礼西王母。十四岁，忽感母教欲入山，得曹仙长指，入天空山黄花洞修焉。天空盖泰山，洞即石屋处也。三年丹就，元精发而光显，遂依于泰山焉。泰山以此有玉女神。”[④]

宝卷是一种十分古老而又同宗教或民间信仰活动相结合的讲唱文学形式，由于它采用了民众所喜闻乐见的“宣卷”(或称“念卷”)仪式，借助了民众熟悉的民间曲艺说唱表演艺术，兼具教化和娱乐的双重功能，非常容易在民众中传播开来。碧霞元君信仰在明代中期以后，一方面被道教吸纳进神灵系统，并得到官方的认可；另一方面又被民间宗教所吸收，于民间得到更为广泛的传播，在民间流传最广、影响最大的前引《灵应泰山娘娘宝卷》，即为明万历年间西大乘教的教徒所编印。

随着碧霞元君影响的扩大以及在民间的普及，有关碧霞元君身世的各种说法也应运而生。1929年罗香林曾在《碧霞元君》[⑤]一文中详细考证了碧霞元君的身世，对碧霞元君的来历共归纳出四种说法：一为东岳大帝的女儿说，二为黄帝遣七女迓西昆真人说，三是华山玉女说，四是民间凡女得仙说。罗香林的资料征引极为丰富，后来学者对这个问题的论述均无出其右。在文章中，罗香林自己是将碧霞元君归为民间的“三姑六婆”，实际上也就是他所归纳的“民间凡女得仙说”。

泰山女神被封为“天仙圣母碧霞元君”，传统的说法是宋真宗的加封，但在《宋史》和《文献通考》以及宋代公私著作中，均是对宋真宗的封禅记述甚详，而没有提及他给泰山女神加封之事。到了明

① 郑振铎：《中国俗文学史》下册，上海：上海书店影印本，1984年，第308－310页。

② 车锡伦：《中国宝卷总目》，北京：燕山出版社，2000年。

③ 车锡伦：《东岳泰山女神——泰山老奶奶》，见《中国宝卷研究论集》，台北：学海出版社，1997年，第185页。

④ 马铭初、严澄非校注：《岱史校注》，青岛：青岛海洋大学出版社，1992年，第153－154页。

⑤ 罗香林：《碧霞元君》，《民俗》第69、70合期，第1－67页。

代，弘治十六年、正德二年、嘉靖十一年的祭告文，《岱史》中所载刘定之、尹龙、徐溥等人的《纪略》，王之纲的《玉女传》等，都已经提到“碧霞元君”或“天仙玉女碧霞元君”，但都没有说明封号为何时所加，可见这个封号也不是明代皇帝加封的。如果是明代帝王加封，那一定会在当时文人们的著作中大书特书一番。将加封之事归功于宋真宗，最初见于明末刘侗、于奕正《帝京景物略》，该书引“稗史”曰：

> 元君者，汉时仁圣帝前有石琢金童玉女。至五代，殿圮，石像仆。至唐，童泐尽，女沦于池。至宋真宗封泰山还，次御帐，涤手池中，一石人浮出水面，出而涤之，玉女也。命有司建小祠安奉，号为圣帝之女，封天仙玉女碧霞元君。后祠日加广，香火自邹、鲁、齐、秦，以至晋、冀。①

这段记述中关于玉女封号来自宋真宗的说法并没有确凿的史料证据。根据前文对泰山玉女和碧霞元君称号的历史考察，我们可以比较肯定地说，元代末期，道教信徒开始把泰山玉女纳入道教神灵体系；到明代，皇帝和后妃们崇奉泰山女神，道教信徒趋炎附势而给泰山女神加上了封号。泰山女神有“天仙玉女碧霞元君”的封号，时间应该在明代前期。到明中期的弘治、正德年间，碧霞元君的封号已经非常普及，并通过民间宗教利用宝卷的形式广为传播，为广大民众所熟知。

考察碧霞元君封号的历史，实际上也就是对碧霞元君信仰历史沿革情况的考察。明代初期，朱元璋整顿祀典，登基的第三年（洪武三年，1370）就下诏书罢去泰山“东岳天齐仁圣帝”的封号，单称“东岳泰山之神”。为什么去掉“王”、“帝”这些封号呢？按朱元璋的说法：“因神有历代封号，予起寒微，详之再三，畏不敢效。盖神与穹同始，灵镇一方，其来不知岁月几何？神之所以灵，人莫能测，其职受命于上天后土，为人君者何敢预焉！惧不敢加号，特以‘东岳之神’名其山。”②削去泰山神的帝王封号，无形中把东岳大帝和碧霞元君原来的差别（一主一从）缩小了，二者同为泰山神灵，一男一女，平起平坐，这就为民间崇奉碧霞元君提供了机缘。从洪武三年罢去泰山神的封号，到弘治十六年（1503）皇帝派员致祭碧霞元君，在这一百三十多年的时间里，碧霞元君已从宋代的默默无闻，经元末明初的陪祀东岳，最后发展成为声名显赫与东岳大帝并驾齐驱的泰山主神。尤其是到了明代中后期的嘉靖、万历年间，碧霞元君信仰深入民间，在民众心目中牢牢地扎下了根基，以碧霞元君为奉祀主神的泰山香社也空前活跃，民众在泰山的进香活动进入历史上最繁盛的时期。这种繁盛景象一直持续到清代的康熙、乾隆时代，余波至于光绪年间，时间长达四百余年。

二、明清时期泰山香社的繁盛

明清时期泰山香社的繁盛集中表现在：民间香社在泰山的活动空前增多，香社的组织和进香仪式臻于完备，出现了为香社和香客进香活动服务的各种设施；同时，自明末开始征收香税，以及各地以碧霞元君为主神纷纷建立庙宇，也是碧霞元君信仰和泰山香社繁盛景象的反映。

（一）繁盛时期香社在泰山的活动 我们现在所能见到的反映泰山香社繁盛时期最直接的资料，就是保存在泰山南北山麓从明代至民国年间的香社碑。在笔者搜集到的363块香社碑中，共反映了411次（个）香社活动的情况，在这些被记录下来的400多次活动中，既有一个香社单独组织的进香活动，也有几个香社或几十个香社共同组织的活动（如自清乾隆到光绪年间，在泰安东部地区出现的“合山会”）。我们必须承认，自宋代泰山香社形成以来的几百年间，能够在泰山留下石刻资料的香社毕竟只是极少数，大多数香社、更多的香客都已经成为泰山进香历史上的过客，我们再也无法了解他们登顶拜岳、进香修醮、祈福求祥的情况了。因此，以现存香社碑所反映的香社数目为依据，以数十倍于这个数字来看待明清时期实际在泰山活动的香社，大概也不为过。

在现存的香社碑中，明代的有215块，时间从嘉靖直到崇祯，以万历年间最多（80块），天启（34）

---

① 刘侗、于奕正：《帝京景物略》卷三，北京：北京古籍出版社，1983年，第132－133页。

② “明洪武去泰山封号碑”（习称《去封号碑》）今存泰山岱庙天贶殿西侧的北碑台上，碑文收入《岱史》，见马铭初、严澄非：《岱史校注》，青岛：青岛海洋大学出版社，1992年，第86页。

和崇祯(36)次之。从其所反映的香社和香社活动方面统计,嘉靖年间为3次(个),万历年间为93次(个),天启年间58次(个),崇祯年间59次(个)。这些明代香社碑主要保存在泰山北麓的灵岩寺,泰山南麓只在万仙楼发现有明代后期天启、崇祯年间的几块碑。作为唐代海内四大名刹之一的灵岩寺,到明代继续保持着繁荣的景象。明代民间香社到泰山进香,灵岩寺是进香行程中的重要一站,这在许多碑文中都有所反映。现存泰山最早的一块香社碑——"嘉靖二十六年归德府商丘县、凤阳府宿州香社施财碑",在其碑文中就明确讲到"因登泰顶,道经灵岩,修会一中"①,还有多块碑中提到"朝参圣母完功,随喜灵岩","朝泰山进香,赴灵岩寺修醮"。因此,灵岩寺所存明朝中期到清代前期的香社碑,都可以视作香社赴泰山进香情况的反映。

除香社碑外,明代的地方志中也记述了当地民众进香泰山的情况。仅以山东部分明代方志为例,嘉靖三十一年(1552)《临朐县志》:(季春月)"多登岱,起岳社"。临朐县地处鲁中山区,东镇沂山②就在其境内,历来有结"岳社"进香泰山的传统。万历三十七年《邹县志》:"时醵金钱结社,以祠诸望。"崇祯五年(1632,康熙六十一年增补)《历城县志》:"季春月,多登岱,起岳社。"万历二十四年(1596)的《兖州府志》,更把当时民间结社的情况作了更为详细的描述,称当时的民众结集的各类香社有"香社"、"义社"、"粮社"、"祭社"、"酒社"等,明朝中期民间结社的兴旺景象,由此可见一斑。

在地方志的"艺文"部分,还收录有记述当地庙宇创建修缮情况的庙记一类的文字,其中有的也会提到民间结社的情况。如明万历三年(1575),张国筹在《重修女郎山泰山行宫记》中提到章丘县民众结集的泰山香社:"邑之善人张姓名自成,与乡中善信结为'香社',泰山岁一往焉。"③万历九年(1581),马迁在《泰山别庙纪胜碑》中谈到鲁北临邑县民众进香泰山的情况:"邑人结社旅泰山者,率先期具香楮告行;或有故不往,亦拜祝而中止焉,岁久,颇著灵异。俗传四月十有八日,为神之初度。嘉靖末年,诸社约从设醮三日,……乃张茶肆,具酒食,以待远人之饥渴;借市集,陈货贝,以需往来之贸易,已为胜会焉!传行渐远,集客渐多,加醮七日,以香谒而至者,社过百人,数过百里。"④

在灵岩寺的香社碑中,多处刻有"三山进香"的字样。至于三山进香所指为哪三山,我们没有见到对此进行明确解释的文字。不过,地方志中的记述值得我们参考,万历二十八年《东昌府志》记:"又时裹赢钱,走泰山、武当,渡海谒普陀,祈请无虚。"泰山、武当、普陀为中国东部三座信仰名山,历来也是香客云集之地,上引《兖州府志》也说"东祠泰山,南祠武当",以泰山、武当、普陀解释泰山信仰中出现的"三山进香"之说,似为不谬。以三山进香为香社活动的理想,也体现了香社组织者的决心和香客们对神灵信仰的虔诚⑤。

另外,也有文人的著作对明末清初泰山进香的繁盛景象有所反映,虽然直接写到香社活动的并不多见。明末清初散文家张岱(1597-1679)在其代表作《陶庵梦忆》中,有一段记述"泰安州客店"的文字,讲的是他进香泰山时⑥所见到的情景:"客店至泰安州,不复敢以客店目之。余进香泰山,未至店里许,见驴马槽房二十三间;再近有戏子寓二十余处;再近则密户曲房,皆妓女妖冶其中。余谓是一州之事,不知其为一店之事也。投店者,先至一厅事,上簿挂号,人纳店例银三钱八分,又人纳税山银一钱八分。店房三等。下客夜素、早亦素,午在山上用素酒果核劳之,谓之'接顶'。夜至店,设席贺。谓烧香后,求官得官,求子得子,求利得利,故曰贺也。贺亦三等:上者专席,糖饼、五果、十肴、果

① 该碑现存泰山南麓灵岩寺天王殿东碑林。

② 山岳有五镇,定制于隋代,至明代五镇为东镇沂山、南镇会稽山、中镇霍山、西镇吴山、北镇医巫闾山。参见潘心德主编:《东镇沂山》,济南:济南出版社,1998年,第20页。

③ 张国筹:《重修女郎山泰山行宫记》,道光《章邱县志》卷十四。

④ 马迁:《泰山别庙纪胜碑》,道光《临邑县志》卷十五。

⑤ 关于"三山进香"的说法,刘慧在考察了灵岩寺香社碑后,认为这与民间流行的进香必须连续三年的传统有关,"三山"意为"三次进山",即连续三年来泰山进香。

⑥ 据冉云飞《张岱年谱简编》,张岱一生中曾两次游历山东,分别于崇祯二年(1629)和崇祯四年(1631)到过曲阜和兖州。而按照张岱的记录,登泰山似在崇祯四年和游兖州在一起。参见张岱:《夜航船》,成都:四川文艺出版社,1996年,第584页。

核、演戏;次者二人一席,亦糖饼,亦肴核,亦演戏;下者三四人一席,亦糖饼、肴核,不演戏,用弹唱。计其店中,演戏者二十余处,弹唱者不胜计。庖厨炊爨亦二十余所,奔走服役者一二百人。下山后,荤酒狎妓惟所欲,此皆一日事也。若上山落山,客日日至,而新旧客房不相袭,荤素庖厨不相混,迎送厮役不相兼,是则不可测识之矣。泰安一州与此店比者五六所,又更奇。"[①]仅一个客店当中,唱戏的二十余处,厨房锅灶二十余所,服务人员一二百人,终日里人来人往,熙熙攘攘,如此客店,不过是泰安五六家同等规模客店中的一家,泰安客店的繁荣景象历历如在眼前。泰安客店生意的兴旺自然离不开朝山进香的香客,更离不开香客们的组织——香社。

明人于慎行(1545-1607),山东东阿人,官至万历朝礼部尚书、东阁大学士。他对泰山情有独钟,一生中曾七次登上泰山,留下了大量咏写泰山的诗文。《登泰山记》写于万历九年(1581)第三次登泰山时,文中描述了当时泰山进香的情况:"若在三四月间,五方士女,登祠元君,以数十万,夜望山上篝火,如聚萤万斛,左右上下蚁旋鱼贯,叫呼殷振鼎沸雷鸣,弥山振谷,仅得容足之地以上。"王世懋在《东游记》中,则对碧霞祠前的香火进行了描述:"且舆且步,至天门则荡然平壤矣,为市而庐者可三十家,尽庐则碧霞元君宫焉。前为焚楮地,广亩许,火日夜不息,金铺朱户,楔棹俨立,天辟福地,似非偶然。"王世懋登山在秋天的八月,当时的碧霞祠香火极盛,"火日夜不息"。谢肇淛在《登岱记》中也记述了岱顶的情况:"梯尽而得平壤,乃有周庐廛巷,成小村落,皆衣食于元君祠者。"[②]在山顶的天街上因民众的进香而形成了小村落,"为市而庐者三十家",碧霞元君确实成为这些人家的衣食父母。明代王锡爵在写于万历二十一年(1593)的《东岳碧霞宫碑》中说:"自碧霞宫兴,而世之香火东岳者咸奔走元君,近数百里,远数千里,每岁办香岳顶者数十万众。"[③]明清时期来泰山朝拜的香社范围明显扩大。我们仅以万历年间香社碑上出现的上百个泰山香社为例,除泰安和山东地区的香社以外,还有来自河南、江苏、浙江、安徽、河北、山西等地的香社。"统古今天下神祇首东岳,而东岳祀事之盛首碧霞元君。……庙在泰山顶,自京师以南,河淮以北,男妇日千万人,奉牲牢香币,喃喃泥首阶下。"[④]难怪张岱会说:"元君像不及三尺,而香火之盛,为四大部洲所无。"[⑤]

泰山现存清代香社碑共94块,其中顺治、康熙、乾隆三朝计54块,后期比较集中的是光绪时期,有21块。就其所反映的香社活动而言,94块碑反映了清代154次(个)香社活动,仅前三朝就有89次(个)。清初程穆衡在其《燕程日记》中,记录他于乾隆二年(1737)二月十七日道经泰安,路遇香客进香泰山的情景:"早过泰安州。……路逢进香者,男妇累累,蓬头垢面,或乘牛车,或骑驴。前负香亭供元君号。一板箱方广二尺许,香贮焉,揭黄布于前为帜。先是岳庙香税颇重,历代俱设官主之,勒石征之。元泰定帝兔儿年一碑,尤鄙琐可笑。今上登极汰之,故进香者倍常耳。沿途控驴待雇者比比,嚣声聒耳。"[⑥]西周生[⑦]辑著的《醒世姻缘传》主要描写了明末清初北方(主要是山东地区)民众的普通社会生活。其中,在第六十八和第六十九两回中,十分生动形象地记述了一个香社进香泰山的完整过程。在《醒世姻缘传》中,称碧霞元君为"泰山娘娘"、"泰山奶奶"。书中以女主人公素姐进香泰山为线索,以侯、张两个道婆为香社的首领,描写了香社的组织情况、进香泰山的仪式、日常的信仰活动等,是一份十分难得的记录明清时期泰山香社活动的史料,正如胡适在20世纪30年代所指出的:"我可以预言:将来研究十七世纪中国社会风俗史的学者,必定要研究这本书。"[⑧]

---

① 张岱:《陶庵梦忆·西湖梦寻》,上海:上海古籍出版社,1982年,第39-40页。

② 以上三文见马铭初、严澄非:《岱史校注》,青岛:青岛海洋大学出版社,1992年,第387、371、401页。

③ 王锡爵:《东岳碧霞宫碑》,载《重修泰安县志》卷十四,1929年刊本。

④ 《泰山志》卷十"祠庙志",清韩锡胙记。

⑤ 张岱:《琅嬛文集·岱志》,长沙:岳麓书社,1985年,第71页。

⑥ 程穆衡等撰:《听雨闲谈》(外二种),上海:上海古籍出版社,1983年,第230-231页。

⑦ 胡适在《〈醒世姻缘传〉考证》一文中认为西周生"也许就是《聊斋》的作者蒲松龄,也许是他的朋友"。见《醒世姻缘传》"附录二",上海:上海古籍出版社,1981年,第1451-1452页。

⑧ 《醒世姻缘传》"附录二",上海:上海古籍出版社,1981年,第1494-1495页。

明清泰山香社活动的繁盛，还体现在泰山香税的征收上面。泰山征收香税，专为碧霞元君而起。自明武宗正德十一年(1516)泰山碧霞元君祠开始征收香税，曾引起一些大臣的反对，原因是元君祠属于不在祀典的淫祀。不过朝廷并没有顾忌这些"正祀"与"淫祀"的争论，仍旧在泰山照收香税，可见其中利益之大①。明查志隆《岱史》专设一卷"香税志"，记述香税征收、管理和使用的情况。明清王朝对于香税的征收形成了一套完整的管理体制，从岱庙遥参亭至山上的红门宫和岱顶碧霞祠前分别设点，设总巡官一名，分理官六名，征收来自山前山后善男信女的香税，"一律验单放行"，"规定本省香客每员五分四厘，外省香客每名九分四厘"。据史料记载，仅岱顶的碧霞祠一处每年就要收银近二万五千两，至于香客们施舍的珠宝玉石、首饰、金银娃娃、铜钱、伞盖袍服、纱罗绸布等，更是不计其数。朝廷每年分夏冬两季委派府佐一员前往，会同总巡官一起登顶启门收验，同香税一并解赴布政司储库②。对于香税的征收，时人有诗讽曰："自是神人同爱国，岁输百万佐升平。"③清雍正十三年(1735)高宗(乾隆)即位，当年就曾对泰山香税一事提出异议："朕闻东省泰山，有碧霞灵应宫，凡民人进香者，俱在泰安州衙门输纳香税，每名输银一钱四分，通年约计万金。若无力输税者，即不许登山入庙。此例起自前明，迄今未革。朕思小民进香祈祷，应听其意，不必收取税银，嗣后将香税一项永行蠲除。"④次年六月下旨革除香税。进香而征收香税，对泰山进香活动理应有所影响，但香税征收的二百多年间，恰恰是泰山香社活动的繁盛时期，民众进香泰山的热情并没有因香税的征收而稍减。这也从另一个方面证明了泰山信仰的强大力量和民众碧霞元君信仰的虔诚程度。

(二)碧霞元君信仰功能的演变 碧霞元君从最初配祀东岳，就与泰山信仰的基本功能——"育化万物，始生乾坤"结合在一起。因此，把碧霞元君最初的职司定位于生育神应该是恰当的。明人谢肇淛云："岱为东方，主发生之地，故祈嗣者必祷于是，而其后乃傅会为碧霞元君之神。"⑤碧霞元君生育神的职司最晚于明朝初年就已经具备。因为到嘉靖年间拓建岱顶碧霞祠时，就有了碧霞元君的副神子孙娘娘殿的辟建。嘉靖十一年(1532)，皇太后曾遣太子太保到泰山"致祭于天仙玉女碧霞元君之神"，为嘉靖皇帝求子，御祝文云："皇帝临御海宇，十有二载，皇储未见，国本尚虚，百臣万民，无不仰望。兹特遣官敬诣祠下，祗陈醮礼，洁修禋祀，仰祈神贶，默运化机，俾子孙发育，早锡元良，实宗社无疆之庆，无任垦悃之至。"⑥上述资料表明，碧霞元君所具有的能致人生育的职司，已经得到宫廷的认可。这种功能的具备必然是在民众之中经过一段较长时间的发展之后，才会从民间而进入上层、进入宫廷，又经过宫廷的认可、提倡(为皇帝求子是最好的提倡)，而这种认可和提倡又必然会反过来对广大民众产生重要影响。实际上，碧霞元君信仰发展到嘉靖、万历年间，碧霞元君的职司已经从单一的生育神演变为无所不能的神灵。万历二十一年(1593)王锡爵《东岳碧霞宫碑》铭记云：

> 齐鲁道中，顶斋戒弥陀声闻数千里，策敝足茧而犹不休，问之，曰：有事于碧霞。问故，曰：元君能为众生造福如其愿。贫者愿富，疾者愿安，耕者愿岁，贾者愿息，祈生者愿年，未子者愿嗣，子为亲愿，弟为兄愿，亲戚相厚，靡不交相愿。而神亦靡诚弗应。⑦

不同的阶层、不同的愿望一起汇集到泰山，大明王朝的子民们虔诚地匍匐在碧霞元君的面前，元君则"靡诚弗应"。正如有的学者所指出的："泰山碧霞元君的信仰，是各种关于生育成长神话传说的综合，最后集中到'泰山娘娘'身上。宋真宗筑'昭真祠'供奉的只是玉女，但因祠建在与生育成长观念

---

① 《明实录·武宗实录》卷一三九载：(正德十一年七月甲申)"东岳泰山有碧霞元君祠，镇守太监黎鉴请收香钱，以时修理，许之。工科给事中石天柱等言：'祀典唯东岳泰山之神，无所谓碧霞元君者，淫祀非礼可更崇重之乎？况收香钱耗民财，亏国典，启邪慢，请毁之便。'疏入，付所司知之。"见官美蝶、周祚绍等编：《明实录类纂·山东史料卷》，武汉：武汉出版社，1994年，第1027页。

② 参见马铭初、严澄非：《岱史校注》卷十三《香税志》，青岛：青岛海洋大学出版社，1992年，第188－190页。

③ 陶允宜：《碧霞元君》，见马铭初、严澄非：《岱史校注》，青岛：青岛海洋大学出版社，1992年，第303－304页。

④ 转引自马铭初、严澄非：《岱史校注》，青岛：青岛海洋大学出版社，1992年，第190页。

⑤ 谢肇淛：《五杂俎》，北京：中华书局，1959年。

⑥ 马铭初、严澄非：《岱史校注》，青岛：青岛海洋大学出版社，1992年，第149页。

⑦ 王锡爵：《东岳碧霞宫碑》，载《重修泰安县志》卷十四，1929年刊本。

密切的泰山，于是日渐汇集各种生育观念，成为我国古代妇女信仰的主要偶像。”①

碧霞元君在运河两岸还有“永护漕河福德神”的称号，这也与碧霞元君神司职能的演变有关。写于明崇祯年间的小说《梼杌闲评》，其中曾写到江苏宝应县的泰山庙：“宝应县城北泰山庙，香烟最盛，四季皆是挨挤不开，香气尝闻四五十里。”书中说，宝应泰山庙是因为黄、淮决口，碧霞元君显灵助修河堤而建；碧霞元君自称“吾乃泰山顶天仙玉女，碧霞元君，奉玉帝敕旨来淮南收伏水怪，保护漕堤，永镇黄河下流，为民生造福”，故称她为“永护漕河福德神”②。小说中所描写的背景和唐宋以来的漕运有关。唐宋以来南粮北运称为漕运，大运河成为沟通南北的主要通道，故又称为漕河。运河沿岸地带，历来崇奉泰山神灵，早在南宋时期，杭州的东岳庙就已经香火兴旺。苏北地区运河大堤因黄、淮水患，常常被冲垮，明代碧霞元君信仰兴起后，把碧霞元君作为“永护漕河福德神”，是希望她能够“收伏水怪，保护漕堤”，因而运河沿岸多建有碧霞行宫，香火也异常兴旺。

碧霞元君信仰功能的扩展，既是民众信仰需求的结果，也是碧霞元君影响不断增强的具体体现。这种功能的演变，对于碧霞元君这个女神而言有着特殊的意义，它为不同阶层、不同性别的人氏进香于元君提供了依据，在很大程度上扩大了它的信众的范围，其结果便是民众进香活动的兴盛，也自然会带来香社活动的繁荣。

（三）臻于完备的香社组织和进香仪式 泰山香社在明清时期的繁盛还体现在香社的组织结构和活动形式。对这一时期泰山香社活动的具体状况，除小说《醒世姻缘传》中有比较形象的描述外，其他相关记载（如方志、文人笔记）均为只言片语，我们只能对香社的活动和仪式进行大略的勾勒。不过，即使这种不完备的勾勒，也已经完全可以使我们对当时香社的繁盛状况有所了解。

至明代中期，已经出现了以泰山进香为主要目的的香社，而且还有专门的名称，出现了“泰山香社”、“泰山香会”的称谓③。嘉靖年间的《临朐县志》和崇祯年间的《历城县志》称泰山进香的香社为“岳社”，结集香社为“起社”。万历四十七年（1619），鲁中淄川县民众在灵岩寺香社碑的题记中明确称自己的香社为“泰山香社”：“淄川县在城各街乡村居住人氏，聚集泰山香社一道朝参圣母完功，随喜灵岩。”也有称作“泰山香会”的，崇祯三年（1630）济南历城县泰山香会碑：“大明国山东济南府历城县在城各地方居住泰山香会一道，蒿里山建醮一坛，灵岩建醮一坛，姓名开列于后。”这些香社是把泰山进香作为香社的主要目的。西周生《醒世姻缘传》中素姐参加的香社，也是因进香泰山而结成的香社，他们的活动都是围绕着碧霞元君信仰和泰山进香而举行的。

结社后进香泰山，也有专门的称呼。万历二十四年《章丘县志》：“岁时伏腊，则多随香社，缴福于泰山，名曰上顶。”“上顶”便是进香泰山的民间说法。上顶前后以及在山顶之上都有一系列的仪式。《醒世姻缘传》、张岱的《岱志》和程穆衡的《燕程日记》为我们描述了去泰山前后的一系列仪式性活动：要给泰山奶奶“烧信香”，就是在出发前向老奶奶发去报信通知；烧信香的同时还要“演社”，就是抬着泰山奶奶的圣驾在街上巡游，使大家知道香社要去泰山了。进香途中专门有香亭供奉元君，住宿时要先“安驾”，就是要安置好老奶奶的神像。一路上，香社成员还要打着专门为进香而准备的小旗。到了泰安城，要安排住店，在店内的娘娘庙“号佛宣经”，登顶后则有烧香许愿、舍钱施财，下山则有店家的接顶宴贺、唱戏玩耍，有条件的香社还会委托店家或者庙宇为香社刻石立碑，留名千古。从泰山回到家里，还要到当地的娘娘庙“烧回香”，感谢泰山奶奶保佑平安归来。当然，上面的进香仪式是综合考察当时香社的仪式总结得出的带有普遍性的程序，不同区域、不同香社在具体操作中会有

---

① 中国社会科学院世界宗教所道教研究室：《道教文化面面观》，济南：齐鲁书社，1990年，第153页。

② 佚名：《梼杌闲评》，刘文忠校点，北京：人民文学出版社，1999年，第12－13页。

③ “香会”一词最早出现在宋代，《宋会要辑稿·刑法二》“禁约”条载，大观二年（1108）信阳君言：“契勘夜聚晓散，传习妖教及集经社、香会之人，若于男女杂处，自合依条断遣外，若偶有妇女杂处者，即未有专法。乞委监司，每季一行州县，觉察禁止，仍下有司立法施行。”香会之名元代也有记载，耶律楚材《湛然居士集》卷八：“夫杨朱、墨翟、田骈、许行之术，孔氏之邪也；西域九十六种，此方毗卢、糠瓢、白莲、香会之徒，释氏之邪也；全真、大道、混元、太一、三张左道之术，老氏之邪也。”

所差异，但也是大同小异。上述现象表明，以碧霞元君信仰为中心的明清时期的泰山香社，在组织形式和仪式化程序等方面已经相当完备。

（四）东岳庙与泰山行宫 前面我们已经谈到，至两宋时期，泰山信仰已经覆盖到各个地区，全国许多地方都修建了以奉祀东岳大帝为主神的东岳庙。在元末明初，碧霞元君信仰兴起之时，碧霞元君在泰山之外往往是附祀在祭祀东岳大帝的东岳庙中。北京的东岳庙始建于元代延祐年间（1314－1320），是泰山之外华北地区最大的奉祀泰山神的庙宇。该庙在明代万历年间扩建时，在大殿后面添建了后罩楼，专供奉祀碧霞元君之用，后来，仅北京东岳庙里就有五处供奉碧霞元君或其化身①。清乾隆帝曾仿效泰山碧霞祠的建筑，在承德避暑山庄建起了“碧霞元君”庙，以示对元君的推崇。到了清朝后期，甚至连颐和园这样的皇家园林中，也修建了专门奉祀碧霞元君的元君庙。

明代中期碧霞元君信仰兴盛之后，虽然有的地方碧霞元君仍旧在东岳庙中供奉，其香火却远远超过东岳大帝。同时，各地以奉祀碧霞元君为主神的庙宇也大量涌现。山东各地以碧霞元君为主神的庙宇主要修建于明代正德、嘉靖、万历年间，最早的是元代至正二年（1342）潍县东南隅的天仙宫。山东各地对碧霞元君庙宇的称呼主要有：泰山庙、泰山殿、泰山阁、泰安庙、泰山行宫、碧霞元君庙、碧霞宫、碧霞庙、碧霞元君行宫、碧霞元君祠、碧霞祠、碧霞行宫、元君庙、碧霞元君殿、碧霞庵、昭真宫、东岳行宫、岱岳行祠、泰岳行宫、天仙宫、天仙行宫、大仙行宫、天仙庙、娘娘庙、奶奶庙等。《古今图书集成·职方典》卷一九九和二百“济南府部·祠庙考”中，涉及29个府州县，奉祀碧霞元君的庙宇有三十余处。这个数目自然是编纂者搜集各地方志所得。《古今图书集成》编成于清康熙、雍正年间，历时十余年，在资料的汇集方面颇下了一番工夫。不过，方志的编纂在祠庙的认定和记载方面并无严格的要求，全凭编纂者的态度，缺记者远较见记者为多。因此，《古今图书集成》所载济南府及其周边地区碧霞元君庙宇的数字，与当时所实际存在的庙宇之间差距一定是很大的。代洪亮根据历史文献的记载，统计出至清朝末年，山东各地碧霞元君庙至少有三百余座，东岳庙大约有一百六十余座，这个数字还不包括大量的没有进入当时文人视野的乡村庙宇。即使按照这个数字来计算，至清末，仅山东一地，平均每县就有两座以上专门奉祀碧霞元君的庙宇，其他庙宇中也还会有碧霞元君的神像供人们祭拜②。由此可以看出，碧霞元君信仰的普及程度是其他神灵所无法企及的。

碧霞元君信仰扩展的地带还是在华北地区，河北便是其发展的重镇。河北的碧霞元君庙在明朝嘉靖年间就有创建。明人孙绪在《新建碧霞元君行祠记》中讲到故城元君行祠的情况：“岱宗直望，肇自唐虞，封禅之典，增崇累代，泰山有祠，其来远矣！独其巅祠所谓碧霞元君者，不见策籍；然楮泉之盛，人心归依，竦慝之诚，天下之祠莫加焉！……故元君祠比他女郎为尤盛，作俑者计亦巧矣！岁久惑益深，村墟市镇，随在有祠，燕赵魏博之间，榱桷相望。故城旧无是祠，嘉靖壬午（元年）春，乡耆陈赞、胡钦二十八人，共请于太学生马君嘉贞。……远近闻之，虫薨蚁集，神输鬼运，有倾家来施，不告姓名而去者。”③嘉靖元年（1522），碧霞元君信仰已经在华北地区普及开来，势不可当，正所谓“村墟市镇，随在有祠，燕赵魏博之间，榱桷相望”。河北碧霞元君信仰的发展除地近山东之外，和京都所在也有密切关系。明代中期以后，除北京东岳庙加祀碧霞元君外，京城及其周边还有多处碧霞元君庙宇，至明末形成了环绕京城的“五顶”，《帝京景物略》卷之三“弘仁桥”条载：“祠在京师者，称天仙玉女碧霞元君。麦庄桥北，曰西顶；草桥，曰中顶；东直门外，曰东顶；安定门外，曰北顶。盛则莫弘仁桥若。”④康熙所说的“郛郭之间，五顶环列”⑤就是指这五顶。同一条中，还对当时弘仁桥元君庙元君诞辰的庙会活动，作了十分生动形象的记述：

---

① 参见陈巴黎编著：《北京东岳庙》，北京：中国书店，2002年。

② 参见代洪亮：《泰山信仰与明清山东社会》，天津：南开大学历史学系硕士学位论文，2000年。

③ 孙绪：《新建碧霞元君行祠记》，见《沙溪集》卷四，四库全书本。

④ 刘侗、于奕正：《帝京景物略》，北京：北京古籍出版社，1983年，第133页。

⑤ 康熙语见《重修西顶广仁宫碑》，见《日下旧闻考》卷九十九，北京：北京古籍出版社，1983年，第1640页。

岁四月十八日，元君诞辰，都士女进香。先期，香首鸣金号众，众率之，如师，如长令，如诸父兄。月一日至十八日，尘风汗气，四十里一道相属也。舆者，骑者，步者，步以拜者，张旗幢、鸣鼓金者。舆者，贵家、豪右家。骑者，游侠儿、小家妇女。步者，窭人子，酬愿祈愿也。拜者，顶元君像，负楮锭，步一拜，三日至。其衣短后，丝裤，光乍袜履，五步、十步至二十步拜者，一日至。……人首金字小牌，肩令字小旗，舁木制小宫殿，曰元君驾，他金银色服用具，称是。后建二丈皂旗，点七星，前建三丈绣幢，绣元君号。①

明末京师碧霞元君信仰的兴盛状况、民间香会的严密组织、进香香客的虔诚程度，被描摹得栩栩如生。万历二十一年(1593)刊印的《宛署杂记》中，曾对西直门外高粱桥娘娘庙有所记述："高粱桥在县西五里，有娘娘庙。塑像如妇人育婴之状，备极诸态，……俗传四月八日，娘娘神降生，妇人难子者宜以是日乞灵，滥觞遂至倾城妇女，无长少竞往游之。各携酒果音乐，杂坐河之两岸，或解裙系柳为围，妆点红绿，千态万状，至暮乃罢。"②

江苏的碧霞元君庙也多建于明代，以嘉靖、万历年间修建的最多。道光《重修宝应县志》：(泰山殿)"晏公庙旧址，明嘉靖四十年建，一曰'碧霞宫'。万历间河工成，遣官祭告，太后遣中官挂袍。"光绪《江都县志》：(碧霞行宫)"在东关外官河沿，祀泰山碧霞元君，名泰山行宫，俗呼之曰'奶奶庙'。明嘉靖初建，万历二十四年遣内官至祭，铸铜鼎供器于庙。"

明代中期以来，碧霞元君在泰山也呈现出压倒一切的势头，东岳大帝的香火根本无法和元君相比，甚至连佛教的寺庙也要靠供奉碧霞元君才能够维持生计。红门宫原为和尚主持的寺院，供奉佛像。清初，红门宫内香火冷落，供奉十分微薄，有时甚至连僧徒们的基本生活都无法保障，最后，他们只好在西院供上了碧霞元君的神像，并且把帐幔装潢搞得比弥勒佛还要隆重。佛教徒竟要供奉道家的神，这大概在全国也不多见，这种怪现象使我们对碧霞元君独霸泰山的局面有了更深切的了解。在各地兴修碧霞元君庙宇的同时，泰山上的碧霞祠也受到特别关注，明代对碧霞祠曾进行过多次扩修、重修，同时，还先后在泰安城建起了灵应宫(碧霞元君下庙)、红门碧霞元君殿、壶天阁元君殿，使泰安城内有了多处碧霞元君的庙宇。

各地碧霞元君庙宇的纷纷建立，是否会对泰山庙宇的香火、以及民众到泰山进香的行为造成冲击呢？对此，需要辩证地分析。一方面，各地庙宇的建立，在一定程度上自然会分散泰山庙宇的香火，会影响到直接去泰山进香的人数。但另一方面，正如我们所熟知的南方庙宇中祖庙和分香庙宇之间的关系那样，各地庙宇的纷纷建立，在更大程度上加强了碧霞元君信仰在当地的影响，更强化了人们对泰山祖庙和泰山神灵的崇信程度。我们还可以从《醒世姻缘传》中了解各地碧霞元君庙宇和泰山庙宇之间的关系，以证明笔者的推测不谬。素姐参加的侯、张两个道婆组织的泰山香社，平时的活动主要都是在当地的娘娘庙中进行(也有在其他庙宇进行的，如玉皇庙)，但是这个香社一年中最大的活动就是去泰山进香，娘娘庙只是他们平时烧香、祭拜和举行登顶仪式(烧信香、演社、烧回香)的场所。因此，作为泰山香社，他们还是以去泰山进香、去岱顶拜神作为全体社友的最高目标。这个香社的主要活动都是围绕着去泰山进香而进行，当地的娘娘庙并没有妨碍这个最高目标的实施。何况，进香泰山除了烧香拜神、许愿还愿之外，还有其他一些在当地庙宇中所无法实现的功能，如"观山逛景"等，这就更是只有走出乡里才能实现。

三、香社繁盛与明清社会政策

泰山香社在明清时期的繁盛，既是民间信仰自身发展的规律所致，也与当时朝廷对待民间信仰和宗教的态度密切相关。当明朝初创，碧霞元君并没有引起朝廷的重视。从朱元璋撤五岳帝号、并

① 刘侗、于奕正：《帝京景物略》，北京：北京古籍出版社，1983年，第133页。

② 沈榜编著：《宛署杂记》，北京：北京古籍出版社，1983年，第191页。

祭于山川坛来看，他对于传统山岳信仰的政策只在于自然神的崇功报德，所以，从严格意义上来讲，碧霞元君崇拜应该在被禁止的淫祀之列。《明会典》卷八十一云："洪武初，天下郡县皆祭三皇。后罢。止令有司各立坛庙，祭社稷、风云雷雨、山川、城隍、孔子、旗纛及厉。庶人祭里社、乡厉及祖父母父母，并得祀灶，余俱禁止。"不过，朱元璋的敕令，并没有得到其后诸帝严格的执行。在京师（北京）东岳庙依然存在，而且对东岳的祭祀也没有合祭于山川坛。京师既然已经独立祭祀，在泰山所在的泰安州自然也可以祭祀于泰山的庙宇（岱庙）。《明会典》卷九十三"群祀三"云：（京都祀典）"东岳泰山庙，洪武三年，春秋合祭于山川坛。二十一年后，春附祭于郊，秋祭仍旧。今罢。惟每岁圣诞及三月二十八日，用牛一、羊一、豕一、果品五、帛一，遣太常寺堂上官，祭于其庙。"（有司祀典上）"……东岳泰山，山东泰安州祭。"《明会典》被称作是"于一代典章，最为赅备"，但各地所列祀典，却因为过于繁杂，而只录"岳镇海渎，及历代帝王陵寝"，那么面对如此简略的记载，到底哪些神灵属于祀典神祇，关键就看地方官员自己的理解了。碧霞元君是否属于祀典神灵，官方对她所采取的态度，取决于是否肯定她与东岳泰山之间的关系。明徐溥认为碧霞灵应宫是"国家秩祀之所载"，属于《明会典》所说的"秩在有司，不可胜列"之列，因此，对碧霞元君的祭祀属于国家"正祀"①。但到了正德十一年（1516），议论收取碧霞元君祠香税时，又有官员认为"祀典惟东岳泰山之神，无所谓碧霞元君者，淫祀非礼，可更崇重之乎？"②碧霞元君似乎又从来没有被列入过国家的祀典。对于碧霞元君是否载于祀典的认识差异如此之大，既说明了《明会典》记载神祀过于简略，为人们的理解造成了歧义，同时，我们也可以从中看出当时的官员（士大夫阶层）对碧霞元君信仰的截然不同的两种态度。

我们暂且把碧霞元君是否属于国家正祀的争论放在一边，这种争论并没有影响碧霞元君信仰的发展。明朝二百八十多年间，泰山碧霞祠多次受到敕命重修的待遇，而且还派出太监前往监修祀事。对于一般神灵而言，是否载于祀典是其能否生存发展的关键，而碧霞元君却没有受到这种威胁，且在这种背景下还得到了快速发展，这应该与强大的民间力量有着密切的关系。成化年间两修碧霞祠可以证明明代前期泰山碧霞祠香火之盛。《明一统志》卷二十二济南府"寺观类"记："昭真观，在泰山顶，元因旧址建，本朝洪武初重建。"洪武年间重建碧霞祠未见正史记载，可能是民间力量所为。但在成化元年（1465）以前，碧霞祠的祭拜者已经十分踊跃："成化乙酉（成化元年）春，……是岁三月朔……入天门，东行数里，诣昭真观。易冠服，荐祀紫［碧］霞元君。问道士，云：'不知创始，每岁春月四方谒者踵至，心弗虔立致奇报。'"③当时朝山香客之盛，也可从碧霞祠所储存的香钱得知。成化四年（1468），朝廷开始对碧霞元君祠的香钱进行管理，同年，重修碧霞祠，一切费用全由官方负责。又过了十二年，成化十六年（1480）时奉诏对碧霞祠进行大规模修建，殿宇、回廊扩建，材料多用砖瓦，神像换为沉香，"而其所费，一皆输财于神贮之帑藏，以充其用事，而毫芒不取于民"④。在岱顶进行如此浩大的工程，一切费用全从12年来的香火钱中支出，由此可见前来朝拜香客之多，以及香火钱之丰厚。

到弘治元年（1488），又有稽正群祀之议，而以太祖定制为准。在朝议中，对东岳等又有罢免之议，而明宪宗以维持既定事实为由，使东岳免于罢免，碧霞元君自然随之得免。弘治四年（1491）大旱，朝廷遣官致祭于泰山神和玉女。弘治八年（1495），下诏重修庙宇，并从皇宫内赐金银助修。明孝宗对泰山碧霞元君的重视，不仅体现在赐银助修庙宇，更因为他身体欠佳而派遣太监致祭于碧霞元君："维弘治十六年岁次癸亥正月朔初一日己巳，皇帝遣御马监太监苗逵，致祭于碧霞元君曰：懿德含宠，仁慈广霈，佑苍生于寿域，鼓群品以沾依。兹因眇躬偶爽调摄，敬祈神力永保康宁。特以香帛，用

① 马铭初、严澄非：《岱史校注》第九卷"碧霞灵应宫"条"徐溥记略"，青岛：青岛海洋大学出版社，1992年，第151页。

② 《明实录·武宗实录》卷一三九，见官美蝶、周祚绍等编：《明实录类纂·山东史料卷》，武汉：武汉出版社，1994年，第1027页。

③ 李裕：《登泰山记》，见马铭初、严澄非：《岱史校注》，青岛：青岛海洋大学出版社，1992年，第351－352页。

④ 尹龙：《重修泰山顶庙记》，载李锦等纂修：《泰安州志》卷六，弘治元年刊本。

伸告祭，益彰灵应，福佑家邦，谨告。”[①]把自己的健康和国家的福祉都祈佑于碧霞元君，孝宗对于碧霞元君的推崇，绝不亚于此前的宪宗，碧霞元君信仰的兴盛，应该起于宪宗、孝宗二帝。

嘉靖、万历年间对碧霞祠也多次进行修葺，尤其是万历年间，泰山香火之盛、香社活动之活跃，几乎冠于全明，这种盛况的形成与朝廷的提倡大有关系。明世宗嘉靖皇帝被称作是中国历史上最后一位“道士皇帝”，一生异常崇道，道教在嘉靖年间显贵一时。世宗特别爱好“却疾不老”的丹药、符箓秘方和祈风唤雨的咒术，在位期间，宫廷内日夜设斋打醮、炼汞化铅。嘉靖朝四十五年期间，社会上宠信道教的风气大盛，道教得以广泛传播。此时以道教为主体的泰山，自然也受到嘉靖皇帝的恩宠。嘉靖十一年(1532)，皇太后专门遣官祭告碧霞元君，为大婚十二年未生子嗣的嘉靖皇帝求子。后来求子如愿，嘉靖皇帝还专门派遣官员来泰山谢神。嘉靖朝泰山香社的活动也十分活跃，虽然现存的香社碑中嘉靖时期的只有两块：一为嘉靖二十六年(1547)河南归德府、凤阳府宿州香社施财碑(0178)，一为嘉靖三十九年(1560)开封府肃宁县修会功德碑(0183)，但其香社组织、进香仪式等已经非常完备。嘉靖时期，还有今存泰安岱庙中的铁塔也是当时香社活动繁盛的例证。岱庙中的铁塔为嘉靖十二年(1533)铸造，原在天书观，抗日战争期间天书观被毁后，铁塔也遭破坏，后移至岱庙。塔身为八角十三级，分层铸造，然后套合。现仅存底部四级，每层高0.6－0.9米不等，通高3.8米。其中有三级塔身上铭刻着捐款者的姓名、籍贯及铸造者，据统计约为一万多香客，来自开封府原武县西街、武县磁固堤、武县宝家湾、武涉县毡家店和西沟村、获嘉县魏庄社、济南府桓台县、凤阳府太和县等。万历年间，在泰山上活动的香社留下的碑刻最多，现存万历时期的80块香社碑，留下了上百个香社的进香记录(有的是一块碑上面，同时刻有几个香社的进香题名)。万历时期泰山上下的香火达到鼎盛，时人于慎行、王世懋都曾在纪游文章中有详细描述，吴同春在《登泰山记》中也写道：“四方挟香楮至者，呼吁鸣轰，震动岩谷，山上下诸馆舍，悬灯张市，送逆往来，繁若元夕。”[②]

在泰山上，曾有两位著名的“菩萨”陪祀泰山女神，即“九莲菩萨”和“智上菩萨”。这两位菩萨最初被供奉在天书观。天书观为宋真宗时修建，即王钦若得“天书”的地方。《泰山道里记》载：“汶阳桥北为天书观。……自正德间即其中为元君殿，尝遣中官致祭，有御祝文勒殿东壁。其后为九莲殿，万历中命中使特修。……又其后为智上殿，崇祯间敕建。副使左佩弦碑云：‘皇上追崇孝纯皇太后为西天净土极乐世界菩萨，上号曰智上，建宝刹于岱。’……像设皆范铜镀金为之。”[③]这两位菩萨分别是明代万历和崇祯两位皇帝的生母。将自己的生母加上封号，并为她们在泰山建殿供奉，让她们追随泰山女神做女神的陪祀，这实际上也是对泰山女神的一种尊崇。天书观今已不存，两尊铜像被移至别处当作碧霞元君供奉[④]。

明代泰山的碧霞元君信仰及其香社活动，到明末天启、崇祯年间稍有衰微。其间，虽然也有庙宇重修的举动，但朝代末期的社会动荡对民众的进香必然带来影响。明末陈弘绪在《寒夜录》卷中云：“沈晴峰《登岱记》称每岁三四月，五方士女登祠元君者数十万。夜望山上，篝灯如聚萤万斛，上下蚁旋，鼎沸雷鸣，仅得容足以上。予来已后期，不及见祈禳之盛，询之庙祝，云：崇祯己巳(二年)以前，每岁香客多至八十万，少无六十万，今不满四十万矣！畿辅齐鲁，以迄中州江北，苦虏苦寇，半毙于锋镝，半窜于荆莽，何暇祷祀名山。未知数十年后，又复何似。听之惕然。”[⑤]政治力量对民间信仰有极大的影响，而社会清平与否也会在民间信仰活动中反映出来，上述明末泰山进香情况的记述就是一个例证。明代末期，各地兴建和重修碧霞元君庙的记载非常多，这或许也与战乱人们无法远行有关。

---

① 马铭初、严澄非：《岱史校注》，青岛：青岛海洋大学出版社，1992年，第149页。

② 吴同春：《登泰山记》，见马铭初、严澄非：《岱史校注》，青岛：青岛海洋大学出版社，1992年，第376页。

③ 聂剑光：《泰山道里记》，岱林等校，济南：山东友谊书社，1987年，第32－33页。

④ 九莲菩萨铜像现安置于红门宫，智上菩萨铜像被安放在斗母宫。

⑤ 陈宏绪：《寒夜录》，载《百部丛书集成》，台北：艺文出版社，1967年。转引自吴龙安：《碧霞元君信仰、传说之研究》，台北：私立中国文化大学中国文学研究所硕士论文，1989年6月。

明朝亡于各地纷起的农民起义，社会的动荡状况也持续了相当一个时期。在这个朝代更迭的时段里，民众进香泰山的活动虽然受到一些影响，却并没有中断。自明崇祯到清顺治的三十多年间，泰山现存香社碑53块，反映了来自山东、河南、河北、安徽等地120多次(个)香社的活动情况。

清朝初定，作为异族入主中原的统治者，面对历经多年战火、兵燹之乱的民众，自然要以安抚、收拢人心为要务。利用汉族固有的民间信仰以示其宽厚则是最好的方法之一，这种方法可使民众在信仰力量的感召下甘于统治，从而达到稳定政权的效果。对于这种安民的办法，清初诸帝均擅其长。以在清朝受到特别关照的关公为例，关公的影响固然和小说《三国演义》有关，虽然从宋代就对其有所加封，但真正使关公信仰普及民间还是清朝诸帝的功劳，清统治者看中的是关帝的"忠"和"义"，这对稳定江山、怀柔异族至关重要。基于安抚民心的政策需要，关帝受到了朝廷的重视，碧霞元君信仰经过明代三百多年的发展，形成了庞大的信仰势力，自然也会成为清朝统治者拉拢利用的对象。碧霞元君在清朝得到的敕封虽然不及关帝显赫，但是对其赐额之多，则是明朝诸帝所不及。自顺治十七年(1660)至乾隆三十五年(1770)，111年间，碧霞祠敕命重修达四次之多。对于碧霞祠的赐额除顺治外，康熙、雍正、乾隆各有所赐，分别为"坤元叶应"(康熙)、"福绥海宇"(雍正)、"震维灵岳"及"赞化东皇"(乾隆)。除赐额外，乾隆在继位之初，就革除了已经征收二百多年的泰山香税，这对民众进香泰山无疑会起到推动作用。乾隆还是历史上到泰山次数最多的皇帝，他曾经六次登岱顶祭祀碧霞元君，宣统《山东通志》卷一一一《典礼志》云："乾隆二十二年，皇帝南巡。四月十一日，圣驾回銮抵泰安，谒岱庙，即日登山祀碧霞祠。"乾隆曾题诗十余首刻于碧霞祠，他还曾两度为碧霞祠作记文，尤其是乾隆三十五年所作《重修碧霞元君庙碑记》，其中对碧霞元君的态度颇值得注意：

> 《易》曰："乾，天也，故称呼父。坤，地也，故称呼母。"……泰山者，万物之始，阴阳之交，众岳之宗。以是证之，太一青元实惟其所宜乎。有生之属斋心祗绂，愿揭其虔于元君，而元君亦将闵其勤而锡之羡。然则国家秩祀泰山之神与亿兆人奔走奉事碧霞元君之神，其为翼绎元化，二乎一乎。……今之肖像炳灵者，既蔽旒秉圭矣，又安知闵闵穆穆其对越乎祎、翟、珈、笄者，不诚二而一乎。以是比类而推，北如"玄冥"，南如"祝融"，西如"颛灵应"，具有其主名正位，黎然食报于方望，此物此志也。①

这里，乾隆超越了关于碧霞元君"正祀"、"淫祀"之争，认为碧霞元君信仰与国家祀典所载的泰山神(东岳大帝)是二而一、一而二的关系，这就把碧霞元君和东岳大帝都统一到泰山身上，"国家秩祀"与"亿兆人奔走奉事"的神灵本质上是一回事。这种态度，基本上认可了民众的碧霞元君信仰，自然也会对当时的民间信仰产生一定的影响。清初帝王对碧霞元君的态度，带来了康乾时期民众进香泰山的热烈场面，这从清初王渔的《齐鲁游》中即可看出："盖自宋真以后，封禅之礼久废，举天下奔走祷祀而至者，皆奉碧霞元君。余先在州治中，夜望山间火光，蜿蜒若烛龙，自上而下，终夕不绝。问之，曰：'为元君供香火者也。'诘朝，升舆登山，行久之，私怪山中曾无拱把之木。既见道旁遗燎，及丛枝栖列，云'以照行客'。乃知木皆薪之，夜间所睹，即是物也。宜其为童山矣！……愚夫愚妇上下，口诵佛号，与乞丐号呼之声，喧然应和，至动山谷，尤可姗笑，每岁春秋二时以为常。予登山时九月，累日塞道不得前，赖州守先为辟人，乃坦行矣。"②清朝开国之初就对碧霞元君大力提倡，终清一世，碧霞元君信仰及由此形成的香社活动一直保持着旺盛的势头，并在康乾及光绪朝形成了两个高峰期。

[责任编辑　扬　眉]

① 姜丰荣：《泰山历代石刻选注》，青岛：青岛海洋大学出版社，1993年，第426－427页。

② 王渔：《齐鲁游》，载琴石山人编：《续天下名山胜景记》，上海：上海会文堂，1924年。

文 史 哲
2009 年第 2 期(总第 311 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2009(Serial No. 311)

论八股文文体的内在多样性

——从爱拉斯谟的人文主义理论出发

董铁柱

摘　要:长期以来,八股文一直被视为一种呆板迂腐、限制人思想自由的文体。但是与文艺复兴时期著名人文主义者爱拉斯谟的写作理论相比较,八股文其实给写作者提供了很大的自由空间。虽然八股文不是一种绝对自由的文体,但它和西方同时代的文体相比并没有显得保守,而其在 19 世纪末 20 世纪初的式微很大程度上并不是由于它的僵化刻板,而正是由于它的多样性。

关键词:八股文;爱拉斯谟;copia(丰富);多样性

众所周知,盛行于明清两朝的八股文在科举时代结束之后一直受到各界猛烈的抨击。金克木先生将一般人对八股的批评总结为三点——"一伤思想,二害文学,三毁国家。"[①]这三点其实并未触及八股作为一种特殊文体自身所具有的价值。明清两代,八股文不仅流行于科举,更是力压小说、戏曲、诗歌占据着"最热门的文体"[②]之位置。著名戏曲家汤显祖、哲学家王阳明等人皆是八股大家,这足以证明八股并未影响他们的文学和思想成就。启功、张中行、金克木等老一辈学者在《说八股》一书中已经指出,八股文"本身并无善恶可言"[③]。黄强在《八股文与明清文学论稿》一文中也对八股文从解释学的角度进行了重新的认识。在这些前辈学者的研究基础上,笔者发现,八股文的写作技巧与基本体例和文艺复兴时期荷兰著名文艺理论家爱拉斯谟(Desiderius Erasmus,约 1466－1536)在其著作 *De Copia*(《论丰富》)中所提倡的写作理论非常相近。

爱拉斯谟在写于 16 世纪早期的《论丰富》中所提出的"copia"(丰富)理论"在本质上是一种通过选择不同的词汇和多样的语言技巧来产生影响的方法"[④]。它与八股文理论的相似之处首先在于两者强调写作中表述方式的多样性,强调用不同的句型和词汇来描述特定的观念。其次,两者都尝试在写作中表述古人的性格特征。更重要的是,对于经学的诠释同时构成了两者的理论基础:八股是对《四书》等儒家经典之意的发扬,而爱拉斯谟的理论则基于对基督教经典的诠释。

虽然爱拉斯谟的理论和八股文体例有如此多的相似,而且都在 15－16 世纪非常流行,但是它们最后的命运却迥然不同。与八股文被视为帝国时代的保守残余相反,爱拉斯谟的"copia"在今天仍然被西方学界尊为"引申法"(amplification)写作的重要理论之一。这表明在西方学界,八股文和爱拉斯谟的"copia"理论所强调的用不同方法来阐述相同观点的写作模式即使在现代社会依然有着一定的重要性。因此,笔者认为我们有必要重新审视八股文自身的文学价值。虽然八股文长期被视为帝

作者简介:董铁柱,美国加州大学伯克利分校东亚语言文化系博士候选人(Berkeley, USA 94720)。

① 金克木:《八股新论》,见启功、张中行、金克木:《说八股》,北京:中华书局,1997 年,第 81 页。

② 黄强:《八股文与明清文学论稿》,上海:上海古籍出版社,2005 年,第 2－3 页。

③ 启功、张中行、金克木:《说八股》,第 1 页。

④ Mary Jane Barnett, "Erasmus and the Hermeneutics of Linguistic Praxis," in *Renaissance Quarterly*, Vol. 49, No. 3, 1996, pp. 542－572.

国时代统治者控制文人精神的工具，但是笔者将在分析八股文和爱拉斯谟的“copia”理论相同性的基础上，指出八股文是一种给写作者提供了很大自由空间的文体。虽然八股文显然不是一种绝对自由的文体，但它和西方同时代的文体相比并没有显得保守，而其在19世纪末20世纪初的式微很大程度上并不是由于它的僵化刻板，而正是由于它的多样性。

一

八股文作为文体的灵活自由性，首先体现在它的起源上。八股文的起源众说纷纭，其中最具影响力的理论认为八股文起源于宋元经义，但是直到明朝才呈流行之势。美国学者宇文所安(Stephen Owen)在其所撰之《中国文学选》中指出：“明代教育发展迅速，而《四书》成为了朝廷所认可的教育核心”①，在这样的情况下，八股文才逐渐成为了占据统治地位的应试文体。而其之所以成为主要应试文体的一大原因，正是它的综合性。黄强指出，“八股文溯源的众多说法恰恰说明，它是一种综合力极强的文体”②。我们可以看到，清代学者中，焦循认为八股和元杂剧有关，他指出：“余谓八股人口气代其人论说，实原本于曲剧。”③阮元以为八股源于骈文。袁枚则认为“时文八股，其流派实始于唐人应制之八韵应制诗”④。这充分说明八股文吸收了诗歌、骈文、戏剧等多种文体的特点，不是一种封闭的文体。明清两代学者在应试之外，用八股文在私人之间交流思想，表达感情甚至做文字游戏的例子比比皆是，启功等学者已有详论。启功认为八股文本身并无功罪，因为它是由古代各种文体“拼凑而成的一种文体”⑤。

笔者认为八股文不但无罪，而且有功，因为它是各种文体之融合。《西堂杂俎》中所载清人尤侗以《西厢记》“怎当他临去秋波那一转”为题的八股文，就是八股和戏剧的巧妙结合，所描写的张生心态维妙维肖，毫无陈腐之气。笔者认为正是八股文的多源性使得它成为了文人展现自己才华的绝佳舞台，其功用和唐代的诗歌相仿佛。

笔者认为八股的这种综合性还与它的基本形式直接相关。八股文的基本形式很简单，从破题、承题、起讲到具体论述的“八股”和结尾，其格式在启功看来并不比体育评论员对体育比赛的实况解说更复杂。形式的简单自然给人以自由发挥的空间。事实上，现在中学生做议论文其实正是按照八股文“起承转合”的模式。这种模式可以让人以简洁的文字清楚地阐述自己的观点。如果一个文人不能以最简单的形式阐述自己之所想，那么我们很难想象他为官之后可以成功地理民断案。从这种意义来说，八股文提供了一个反映人思维能力的平台。

虽然对应试八股文而言，其题目都来自于《四书》，但是这些题目很灵活，可以从一个字到一句甚至是一小段话。作为八股文的第一部分，“破题”要求用两句话来从侧面点明题意。如果一个题目很长，作者会在破题中展现自己的概括能力。如果一个题目很短，作者则需要展现自己的诠释水平。这不但要求作者对儒家经典非常熟悉，而且对文字的运用要恰到好处。所以在破题这一部分，作者可以充分展示自己的能力。从经典诠释的角度来说，这一部分正是一种思想的发挥。以《论语》注疏为例，从何晏、皇侃到朱熹都是在看似收录前人所言的基础上发挥了自己的观点。伽达默尔说：“即使生活像处在革命时代那样产生巨变之时，总是有多得过常人想象的旧事物在转变中保存下来。这些旧事物和新事物融在一起，创造了新的价值。”⑥换言之，保存“旧”的并非毫无价值。所以破题在对

① Stephen Owen, *An Anthology of Chinese Literature*, New York, W. W. Norton & Company, 1996, p725.

② 黄强：《八股文与明清文学论稿》，第50页。

③ 焦循：《易余籥录》卷十七，光绪戊子夏德化李氏刊《木犀轩丛书》本，第30册，第7页。

④ 袁枚：《答戴敬咸进士论时文》，《小仓山房尺牍》卷三，见《袁枚全集》第五册，南京：江苏古籍出版社，1993年，第50页。

⑤ 启功、张中行、金克木：《说八股》，第48页。

⑥ Gadamer, *Truth and Method*, London, Sheed and Ward, 1989, p281.

《四书》本身和朱熹注的基础上，并非必然完全扼杀作者的创造性。著名的破题例子，如九岁神童赵时春破"子曰"为"匹夫而为万世师，一言而为天下法"，完全体现了破题者语言和思维能力的发挥。清人刘熙载云："余谓题出于书者，可以斡旋，题出于我者，惟抱定而已。破题者，我所出之题也。"①由此可见在当时虽然圣人之论在八股文中占据着正统地位，但是至少部分八股文作者认为他们有绝对的自由来诠释题目，而不认为题目是对自己思想的一种束缚。美国学者肯特(Guy Kent)也认为破题的评分标准包含两部分：对正统的理解以及论证的透彻性和生动性②。就具体技巧来说，有咏叹而异其说者，有旁证而实其义者，有反收而见奇者，绝非让作者用僵硬的笔法来阐述观点。

破题后的"承题"要求人用三句话进一步解释题目。在破题和承题两部分，八股文作者以自己的思想判断《四书》中的古人之说。所以这两部分确立了全文的基调。接下来的"起讲"部分则更加灵活，不但可以用一到十句话来解释自己要讲的主题，而且计算句子的方法也并不严格。有时候一个有许多顿处的长句也被看作一个句子。这样十句话实则给八股文作者提供了很大的论述空间。在"起讲"后，则是真正的"八股"部分。这八股其实可以分作四比，也就是起比(含第一、第二股)、中比(含第三、第四股)、后比(含第五、第六股)和束比(含第七、第八股)。每比中的两股要求对仗。这一形式其实和律诗相去不远，而且非常灵活，如果作者在前六股中已经写完自己的想法，那么最后两股并不是非写不可。这样就从形式上鼓励作者不空言。八股文最后，以简短的"收结"结束。

中国古代的各种文体都有自己的体例，八股文的体例并没有特别严格之处。我们大可以将这些规定视为对习作者语言和思维能力的训练，而不是将其简单看作一种无理的束缚。从起讲到收结，作者都应该用古代圣贤的口气叙述，这叫做"入口气"。这也是焦循所谓八股文与曲剧的相似之处。这种入口气的合理性在中国古代也并不是毫无理论依据。欧阳修在《诗本义》中宣称人们可以认识《诗经本义》，其重要理论就是"情，古今一也"。如果我们认为人情是一致的，那么用古代圣贤的口气来阐述观点的八股文也并非空中楼阁。朱熹在《论语集注》中亦引程子之语云："读书者，当观圣人所以作经之意与圣人所以用心。"③所以八股文作者在入口气时能否准确把握圣贤的口气，正是其是否领会经意的体现。清人刘大櫆云："以代圣贤之口语，不惟发舒其义，而且摹绘其神，所以使学者朝夕从事渐渍于其中而不觉也。故习其业者，必皆通乎六经之旨。"④所以八股文的高下，不但取决于文字技巧，而且取决于经学造诣。

但是从20个世纪以来，众多学者都对八股文的体例进行了批评。在西方，亚当·刘(Adam Liu)认为八股文的形式阻碍了学者的独创思想⑤；宇文所安在被美国高校广泛使用作教材的《中国文学选》中对八股文的介绍只是一笔带过，这一忽视表明西方学界并没有把八股文当作一种值得重视的文体。在中国，即使连试图重新认识八股文价值的黄强也将八股文的消失归咎于其"无论是内容还是形式，都已经僵死"⑥，和西方新式教育比缺乏活力。不过笔者认为这些对八股文形式的指责并不令人信服。事实上，现代西方文化源于文艺复兴，而文艺复兴中的主要写作理论——爱拉斯谟的"copia"理论，与八股文理论非常相近，所以八股文的形式本身和西方文化相比并不存在天然的缺陷。下面，笔者将具体比较八股文和爱拉斯谟的"copia"理论之间的相似之处。

---

① 刘熙载：《艺概》卷六，上海：上海古籍出版社，1978年，第173页。

② Guy Kent, "Fang Bao and the Ch'in-ting Ssu-shu-wen (bagu wen)," in *Education and Society in Late Imperial China* (1600 - 1900), ed. Benjamin Elman, Berkeley, The University of Californian Press, 1994, pp. 145 - 177.

③ 朱熹：《论语集注》，见《论语》第一册，北京：中华书局，1998年，第486页。

④ 吴孟复校点：《刘大櫆集》，上海：上海古籍出版社，1990年，第97页。

⑤ Lui, Adam, "Syllabus of the Provincial Examination under the Early Ch'ing (1622 - 1795)," in *Modern Asian Studies* Vol. 8, No. 3, 1974, pp. 391 - 396.

⑥ 黄强：《八股文与明清文学论稿》，第315页。

二

爱拉斯谟不仅是15、16世纪欧洲著名的修辞学家，也是具有极大影响力的人文学者和神学家。在他的身上，我们可以发现，研究神学和提倡人文自由并不存在着矛盾。神学并非只是保守的代名词。作为一个罗马天主教徒，他一生都严厉地批评罗马天主教堂的不合理之处，而写作正是他批评的主要武器之一。

爱拉斯谟作于16世纪早期的 *De Copia* 很快就成为了当时英国人文主义教学的主要教材。"Copia"一词在古罗马雄辩家昆体良(Quintilian，35－95)的著作中就已经得到重视，但是爱拉斯谟赋予了它新的意义。作为文艺复兴时期修辞学(rhetoric)教学的重要目标和方法，爱拉斯谟指出 copia 的目的在于使学生可以从多方面发现自己的思想并将其雄辩地表达出来。他主张通过训练让学生在脑海中储存大量的词汇、结构和表达方式，从而使学生在各种交流场合都能游刃有余地表达自己的思想。

爱拉斯谟的这一理论和八股文的相似首先体现在两者都注重在既有模式下写作的多样性，也就是在传统和自由之间的平衡。爱拉斯谟指出，多样性是写作的重要方法。但是他并不认为多样性不需要规则的约束，换言之，并不是所有的任意的阐述都适合某些特定的场合。对他来说，多样性主要是"对于避免同义反复有用"。同义反复则会使读者感到厌烦。他认为最重要也是最简单的多样性办法"依赖于用不同的词汇表达完全相同的思想"。在这一原则下，爱拉斯谟建议作家们应该在文中用"那位诗人"(the poet)来指称荷马，而不是直接称呼荷马其名。这与八股文的"换字"要求几乎一样。换字是八股文的基本技巧。比如说要求用"圣人"指代孔子，用"大贤"指代孟子、颜回等人，"贤人"指代孔子众弟子。虽然启功对这样的规则不无微辞，但是笔者认为如果我们从爱拉斯谟的理论出发，完全可以将八股文的"换字"视为一种激起读者阅读兴趣的方法，而不是简单的文字游戏。

其次，爱拉斯谟对于论述的模式也非常关注。他认为最具有丰富表现力的写作模式"*expolitio*"包括七个部分："概要、理由、双关论述、反面论述、明喻、例证和结论。"[①]这一格式和上文所述的八股文格式同样强调结构对于论证的重要性。爱拉斯谟认为作者应该在开篇阐明自己的论点，并在结尾再次强调论点，这样的收场自会激起读者的情绪，从而对作者的看法产生共鸣。在他看来，有机的结构可以给写作带来力量，而不仅仅是一种机械的用于约束人的模式。

更值得注意的是，爱拉斯谟对以不同方法阐述同义思想的重视很大程度上来自于基督教经学的影响。玛丽·巴内特(Mary Barnett)指出，在基督教经学传统中，耶稣常常通过不同的叙述方法来教同一思想，而爱拉斯谟的理论正是继承了这一方法[②]。爱拉斯谟认为耶稣用多种方法教学生是因为"自然"自身特别地喜欢多样性。因此，虽然写作的多样性只是一种写作方法，但是在本体论上，写作的多样性并不低于耶稣教学的多样性，因为两者都源于"自然"本身的多样性。于是，爱拉斯谟赋予了"用不同方法论述同一思想"这一写作方法内在的合理性。

我们很容易发现爱拉斯谟这一理论的经学影响和八股文体例的相似之处。八股文作者需要用间接的方式来破题，因此他们必然要运用不同的手法来解释相同的题目。诠释的方法越独特越新颖，就越可能吸引人。故在使用不同表述的过程中，八股文作者和文艺复兴时代的欧洲写作者们一样，利用语言的灵活性和多样性进行表述方式的创造。金克木认为即使很多人认为八股文是废话，

---

① Erasmus, *De Copia* (On Copia of Words and Ideas) tr. Donald B. King and H. David Rix, Milwaukee, WI, Marquette University Press, 1963, p16, p19, p83.

② Mary Jane Barnett, "Erasmus and the Hermeneutics of Linguistic Praxis", in *Renaissance Quarterly* Vol. 49, No. 3, 1996, pp. 542－572.

可是"以废话传达无信息的信息,仍可有信息"①。

更为重要的是,孔子在《论语》中的教学方法和耶稣在《圣经》中的教学方式非常相近。和耶稣一样,孔子经常根据学生的特点,对相同的问题给予不同的答案。孔子因材施教的方法已经被前辈学者所充分认识,笔者在此不再赘述。因此,笔者认为,八股文就同一题目用不同方式破题的特点,其实可以追溯到孔子这一教学方式。朱熹在《读论语孟子法》中引程子曰:"学者须将《论语》中诸弟子问题便作自己问,圣人答处便作今日耳闻,自然有得。"②不同之人必然会对孔子对"仁"、"义"等问题所作的阐述有不同的理解。所以不同的破题其实正是八股文作者对孔子进行跨时空"对话"之后对其所教之理的领悟,是一种反身切己的过程。正是因为八股文作者应当接受并继承孔子的这种教学方式,所以他们应当具有用多种方式表达思想的能力。诚然,这种要求至于末流可能变成一种文字游戏,但是这一体例本身却无疑是一种对个人修养多元化的提倡。

三

如果爱拉斯谟的"copia"理论和八股文只是满足于模式的固定性和作者个体的多样性之间的简单平衡,那么它们就不会遇到解释学的困境。但是,事实上,在提倡写作方式多样化的背后,它们不约而同地提出写作的目的在于理解并表述古代圣人之意——对爱拉斯谟来说古代圣人是基督教最初的传道者,对八股文作者来说则是《四书》、《五经》中的圣贤。这样的一个目的显然基于确信经书中圣人之意的客观性和可认识性,可是同时却否认了作品和作品之文意之间存在着清晰的联系。也就是说,形式的多样性和文意的统一性之间存在着内在的矛盾。

爱拉斯谟在论述以古圣人口气写作的重要性时清楚地为多样性设立了一个"界限"。他说:"我们展现远处的或者已经过世很久的人之谈论特点。如果我们让那些古人复活,面对现在的时代,他们难道不应该也说出相同的话么?"因此遵循爱拉斯谟"copia"理论的作者虽然拥有自由,但他们的自由却被古人之意所限制。此外,作者的自由还会被读者所约束,因为他们在写作中所要表现的意义可能会受到读者的曲解。虽然20世纪以来的解释学已经充分赋予了读者自由解读的权利,可是读者的自由却毫无疑问损害了作者的权威。在《论丰富》中,爱拉斯谟反复提醒我们:读者是作品的鉴定人。之所以作者需要费尽心机地让作品保持多样性,正是为了取悦读者,不让读者在阅读过程中失去耐心。他说:"文体之于思想正如衣服之于身体。正像着装和外表可以增加或者损害人体本有的美丽和尊贵一样,言辞也可以增强或者损害思想(的影响力)。让表达方式具有多样性的实践就像换衣服一样。如果一个男子在公共场所穿得像一个女人,那会很滑稽。"③笔者以为这段话中至少有两点值得我们的注意。第一,一个男子应该把自己打扮得像一个男子意味着社会的承认度,是衣着同时也是写作的根本尺度。虽然衣着可以有多样性,但是它必须符合人的身份。一个男人自己可能觉得穿裙子很舒服,可是他自己没有判断自己美丑的权利。那些看见他穿着的人才有权决定他的穿着是否合适。同样,尽管写作也应该有不同的表述方法,但是多样性应当以社会的评判而不是作者本人的尺度为标准。因此,这意味着作者事实上并不能脱离社会的影响而完全自由地写作。换言之,写作并不是为了仅仅表述自己的观点,更是作者和读者之间的互动。所以爱拉斯谟非常注重社会对写作的影响。但是,社会是在不断变化的,而读者的审美观也随之不断改变。因此,选择一种适当的写作方式,就要不断地迎合读者不断变化的口味。这样爱拉斯谟间接地否认了私人写作的合理

① 金克木:《八股新论》,见启功、张中行、金克木:《说八股》,第103页。

② 朱熹:《论语集注》,北京:中华书局,1998年,第486页。

③ Erasmus, *De Copia* (On Copia of Words and Ideas) tr. Donald B. King and H. David Rix, Milwaukee, WI, Marquette University Press, 1963, pp. 53 – 54, p. 18.

性，写作的多样性是一定要保持在社会认可的范围之内的。

第二，读者所直接看到的是写作的多样性，这种多样性在表述了作者思想的同时也可能改变作者的写作本意。因此爱拉斯谟的理论增大了读者理解作者本意的难度。虽然读者拥有了自己理解文本的自由，可是他们同时也失去了真正了解作者的可能。当然，从作者的角度来看，我们也不禁要问，作者是否能成功地通过模仿古人的口气准确地向别人表述自己真正的思想？换言之，在写作过程中，在写作的多样性和作者的想法之间，究竟谁是连接作者和读者的最根本纽带。即使作者真的能做到准确地模仿传达古人之意，读者依然有可能并不能透过变化的句法和词汇领会作者的意见。这样，多样性在取悦了读者之后，反而有可能成为读者理解作者的障碍。正因为如此，玛丽·巴内特指出爱拉斯谟对修辞效果的重视损害了他试图从古人的角度完全理解早期传道者之意的目标①。这不仅是因为语言和意义之间的分离，也是语言和实践之间的分离。基督教经学的多样性反而使作者失去了让读者领会作者本义的可能，更不用说成功地展现远处的或者已经过世很久的人之谈论特点。

八股文和爱拉斯谟的理论一样，遇到了同样的困境。虽然圣人传教的方式是多样的，但是圣人之教的本义却是一致的。所以，破题的多样性也不能脱离圣人之意。刘大櫆说："八比时文，是代圣贤说话；圣贤意所本有，我不得减之使无，圣贤意所本无，我不得增之使有。"②那么八股文作者为了模仿圣人的口气，究竟应该怎么做才能保持破题的多样性和圣人之意的统一性之间的平衡呢？明清两代的学者对此有两种不同的看法。如刘大櫆等人自然认为八股文作者可以而且应该表现圣人之意。而以焦竑为代表的学者则认为作者在八股文中应该表达的是自己的意见。焦竑说："圣贤之言，岂一端而已？学者当曲畅旁通，各极其趣。安有立定一说，而使天下强屈其见，以从一家也？"③在焦竑看来，破题多样性原则自身就表明作者应该表达多种的思想。既然八股文作为主要应试文体，那么其作者们作为将来的官员，就需要面对并解决各种社会问题，由此也需要有自己的思想和解决实际问题的能力。而《四书》所载圣贤之语显然不能提供所有解决现实社会问题的办法，所以八股文作者拥有自己的观点在焦竑看来自是当然。可是，这显然和八股文阐圣人之意的初衷相悖。因此，和爱拉斯谟的理论一样，八股文的多样性不可避免地导致了一个解释学的困境：多样性否认了表述和意义之间静态联系的可能，并且在实际上间接地激励了八股文的作者去挑战儒家经学的解释权威。

四

虽然爱拉斯谟的"copia"理论和八股文有着相似的主张，也面临了相同的困境，但是它们所得到的评价却截然不同。尽管一些西方学者如大卫·科来思(David Cressy)开始质疑将文艺复兴时代视为教育黄金时代的传统观点④，然而大部分学者依然肯定主要由爱拉斯谟提倡的人文主义写作教学模式。爱拉斯谟这种强调经学和多样叙述法文体的写作教学法依然被埃利斯·弗雷德曼(Alice Friedman)尊为"个人解放之路"⑤。汉纳·格雷(Hanna Gary)指出，人文主义的一个基本特征就是"一种对修辞的实际应用的关注，特别是这种实际应用在根本上推动人们依照他们所理解的道德规

① Mary Jane Barnett, "Erasmus and the Hermeneutics of Linguistic Praxis," in Renaissance Quarterly Vol. 49, No. 3, 1996, pp. 542 – 572.

② 转引自钱基博：《中国文学史》下册，北京：中华书局，1984年，第985页。

③ 焦竑：《焦氏笔乘续集》卷三，上海：上海古籍出版社，1986年，第271页。

④ David Cressy, Literacy and Social Order: Reading and Writing in Tudor and Stuart England, Cambridge, University of Cambridge Press, 1980.

⑤ Alice Friedman, "The Influence of Humanism on the Education of Girls and Boys in *Tudor England*," *in History of Education Quarterly* (Spring-Summer, 1985), pp. 57 – 70.

则行事，而这些道德规则则是（由写作）传递给他们的”①。爱拉斯谟在《论丰富》中所推崇的写作原则无疑符合格雷所描述的人文主义特征。尽管如前所述，他的“copia”理论消除了表述方式和所表述意义之间的静态关系，但是它可以提供多种方式来解释基督教经学和认识世界。它肯定读者理解文本的权利虽然使得这一理论自身遇到了解释学悖论，可是在实践中它使得作者和作为普通人的读者可以有权利捍卫他们自己的思想。因此，爱拉斯谟至今仍被西方学界所尊重。

不幸的是，八股文并不是作为一种人文主义的教学模式出现并且流行的。作为全国性的应试文体，它自然会被后人认为是朝廷控制士人的手段。可是事实上，清人吕晚村在谈到八股文时认为，写八股时“人必不为习俗所移，而后可以移习俗”②。由此可以证明即使在清代，开明文人并没有把八股仅仅当作是一种考试手段，而是一种可以改变习俗的文体。吕晚村被清廷杀害虽然有着更为复杂的原因，但是不可否认的是，吕之文学主张与清廷文化控制相悖也是一大因素。所以，朝廷虽然将八股文作为了应试文体，但朝廷本身并没有认识到八股文作为一种文体本身所具有的活力。文人依然可以运用这一文体来表达自己的观念，而通过八股文表达自己的独立思想则更为隐蔽而有效。黄强也在多处指出明清八股大家并没有将八股文题目的限定当作是一种束缚。所以尽管不少当代学者认为八股文的一大作用是保证中国知识分子对于朝廷的文化忠诚，但是笔者以为八股文的多样性和爱拉斯谟的理论一样，赋予了文人独立理解儒家传统的权利，在实践中使得文人有权利捍卫他们自己的思想，从而在实质上可以削弱文人对于朝廷的盲目忠诚。所以吕晚村对八股文的见解和其所受的遭遇之间并非没有联系。本杰明·艾尔曼（Benjamin Elman）指出中国帝国时代晚期的科举制度经历的一大变化是科举制度本身——而不是八股文——变得越来越繁琐③，而在科举制度变得繁琐的同时，八股文在科举中的影响力却在逐渐下降。因此，笔者认为正是朝廷在逐渐认识到八股文隐藏着自由表述思想的隐患之后，才花气力试图通过完善体制来控制八股文。事实上，清廷曾数次主动希望取消八股，但是很多文人并不同意。这从侧面也反映了文人对于八股所提供的自由的肯定。总而言之，正是八股文的多样性在一定程度上使清廷开始削减八股文的势力。所以早在民主革命到来之前，八股文已经注定走向了消失，而其后所受的指责，更多的只是人们在忽视八股文文体本身的情况下因成见而发之论。如果我们认为爱拉斯谟的“copia”理论有着积极的人文意义，那么和它相近的八股文体不应该再背着旧有的恶名了。

[责任编辑 刘 培]

① Hanna Gary, "Renaissance Humanisim, The Pursuit of Eloquence," in *Renaissance Essays*, ed. Paul Kristeller and Philip Weiner, New York, Harper Torch Books 1968, pp199 – 216.

② 吕晚村：《选大题序》，《吕晚村先生文集》卷五，《续修四库全书》第1411册，第159页。

③ Benjamin Elman, "Changes in Confucian Civil Service Examinations from the Ming to the Ch'ing Dynasty," in *Education and Society in Late Imperial China* (1600 – 1900), ed. Benjamin Elman, Berkeley, University of Californian Press, 1994, pp. 112 – 44.

文 史 哲
2009年第2期(总第311期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2009(Serial No. 311)

《三国志平话》叙事的原则与视角

涂 秀 虹

摘　要:《三国志平话》叙述三国故事大体遵循三条原则,即历史原则、报应原则、道德原则。《平话》在《资治通鉴》编年体之外创造了艺术的叙事文本,确定了迥异于正史的叙事视角,把历史本真的复合结构改变为刘备蜀汉发展的单线结构。《平话》对刘备蜀汉同情与赞颂的叙事中积淀了魏晋以来不同时代复杂的社会心理。《平话》的艺术图景中凸现的主要是蜀汉方面不多的几个人物,经常占据叙事焦点、最为活跃、塑造得最有生气的人物是张飞。《平话》的叙事原则与叙事视角,表现了市民接受群的审美风尚与道德观念、价值判断,表现出民间艺术来源于史著、但又别异于史著的艺术趣味与评价倾向。

关键词:《三国志平话》;叙事原则;尊刘倾向;市民趣味

"三国"故事发展到唐代,如"张飞胡"、"邓艾吃"、"死诸葛走生仲达"等传说已在民间广泛流传。宋代崇宁、大观以后,讲史艺术中更出现了说《三分》的专家霍四究①。

现存《三国志平话》是元代至治(1321－1323)建安虞氏刊本,藏于日本东京内阁文库。封面上书"建安虞氏新刊",中为三顾茅庐图,下分三列,中为"至治新刊",左右题"新全相三国志平话"。分上中下三卷,各卷卷端、卷末题名较为统一,多为"至治新刊全相平话三国志卷(之)上(中、下)",唯卷上末还有一阴文"二十二终",卷下所题"刊"字写作"梨",卷下卷末题阴文"新全相平话三国志下卷终"。

另有一种《三分事略》,存于日本天理图书馆。封面版式与虞氏刊本同,题"建安书堂"、"甲午新刊"、"新全相三国志□□(故事)"②。上卷卷端题"至元新刊全相三分事略上",卷末题"照元新刊全相三分事略上";中卷卷端题"至元新刊全相三分事略中",卷末题"照元新刊全相三分事略中";下卷卷端题"照元新刊全相三分事略下",卷末题"新全相三分事略下",下卷卷端所题"刊"字也写作"梨",卷末题字也是阴文。

此两者是同一部书的两家刻本,其情节、文字、版式、图像都基本相同,只是建安书堂刻本少了八页,这八页都在各卷卷末之前一两页,而版心序号连贯,陈翔华先生认为是有意偷工漏刻。建安书堂刻本图像更为拙朴,与虞氏刻本相比刷印很模糊,难以卒读。从建安书堂刻本的漏刻和各卷题名,以及图像文字的粗陋看来,此本不是初刻本,而是翻刻本,且是原本畅销后的迅速仿刻本。

上海古籍出版社"古本小说集成"影印本辑二者为一册,本文论述即以此为据,以下所引用文本根据虞氏刊本《三国志平话》③。

三国故事在唐宋能成为孩童的笑谑之资,使顽薄小儿爱善而憎恶,并独立为讲史之专门一家,可想而知当时的说话艺人妙舌如簧,具有强烈的艺术感染力。但现存《平话》的事件叙述多存梗概,较

作者简介:涂秀虹,福建师范大学文学院教授(福建福州 350007)。

① 宋高承《事物纪原》卷九《博弈嬉戏部·影戏》记载:"宋朝仁宗时,市人有能谈三国事者,或采其说加缘饰作影人,始为魏、吴、蜀三分战争之像。"据王云五主编《丛书集成初编》本(商务印书馆1937年版)。宋代崇宁、大观以后,东京瓦肆伎艺盛行讲史,出现了说《三分》的专家霍四究。参看宋孟元老撰、邓之诚注:《东京梦华录》卷之五《京瓦伎艺》,北京:中华书局,1982年,第133页。

② 题目最后一字缺,倒数第二字可见"故"字的一半,因而学界推断此缺字为"故事"两字。

③ 《古本小说集成》第三辑,上海:上海古籍出版社,1990年。引文中的别字或俗字,笔者用括号标出校字。

为粗略，从这个角度来说，“三分事略”的命名似乎要比“三国志平话”更为确切。这可能是艺人的说话底本，至今说书术语称之为“梁子”者。说话之演述在于临场发挥，故“梁子”只大概保留当时说话的基本纲目。但其超越史实所作的艺术性创造仍使它在小说发展史上具有重要意义。

一、三条叙事原则

《三国志平话》叙述三国历史大体遵循三条原则，即历史原则、报应原则、道德原则。

首先是历史原则。《平话》所叙，大框架多据正史，主要情节也多见于历史记载。如“黄巾叛”、“玄德作平原县丞”、“董卓弄权”、“吕布刺董卓”、“吕布投玄德”、“曹豹献徐州”、“水浸下邳擒吕布”、“曹操斩陈宫”、“白门斩吕布”、“关公刺颜良”、“张飞拒桥退卒”、“赵云抱太子”、“黄盖诈降蒋干”、“赤壁鏖兵”、“曹操杀马滕(腾)”、“关公斩庞德佐”、“关公水渰于禁军”、“先主托孔明佐太子”、“刘禅即位”、“诸葛七擒孟获”、“诸葛造木牛流马”、“孔明斩马谡”、“孔明百箭射张郃”、“孔明出师”、“秋风五丈原”等基本按历史顺序叙述，且都是有一些历史依据的。但往往是依据一鳞半爪的历史事实，捏合出虚妄幻诞的故事，细节铺排虚构远远多于史实。如黄巾起义是史实，但此《平话》为之设想了一个很具体的起因——孙学究因病自投地穴，获医书，传给张角，张角以此聚众；又把黄巾起义与刘、关、张相捏合，夸大刘关张在灭黄巾中的作用。这样，有着“黄巾起义”作为史实依据的“黄巾叛”故事就和历史真实相去极远了，“黄巾叛”故事也就脱离了史实而获得了艺术叙事的自足品质。

而《平话》情节中更多的是超越于史传的艺术创造。如桃园三结义；如刘、关、张破黄巾有功，反遭太守、督邮等迫害，投太行山落草，皇帝杀十常侍，以十常侍的头招安刘关张。又如七星坛诸葛祭风，刘玄德私遁黄鹤楼，吴夫人见刘备胸盘金蛇而不忍杀他，诸葛亮黄婆店遇神女，刘渊复汉，等等，都是于史无征、而且荒谬绝伦的虚构。因此，《三国志平话》以三国历史为基本轮廓，但不受史料束缚，大胆虚构，有着浓厚的民间文学色彩。

分析《平话》的情节，与史传的联系大概有这么几种：

一是依据史著。如“诸葛亮六出祁山”，《三国志·蜀书·诸葛亮传》：“十二年春，亮悉大众由斜谷出……据武功五丈原，与司马宣王对于渭南……八月，亮疾病，卒于军，时年五十四。”裴注引《汉晋春秋》曰：“杨仪等整军而出，百姓奔告宣王，宣王追焉。姜维令仪反旗鸣鼓，若将向宣王者，宣王乃退，不敢逼。于是仪结陈而去，入谷然后发丧。宣王之退也，百姓为之谚曰：‘死诸葛走生仲达。’或以告宣王，宣王曰：‘吾能料生，不便料死也。’”《平话》情节依据史实，也融合了《汉晋春秋》中的传说成分，而大体合于史实。但《平话》据一点史实，在裴注的传说成分之外还加以了大胆的铺张、想象。

二是变形。《三国志·蜀书·诸葛亮传》裴注引《晋阳秋》曰：“有星赤而芒角，自东北西南流，投于亮营，三投再还，往大还小。俄而亮卒。”《平话》最后一图为“将星坠孔明营”。前一图为“秋风五丈原”，图下叙述文字有：“当夜军师扶着一军，左手把印，右手提剑，披头点一盏灯，用水一盆，黑鸡子一个下在盆中，压住将星，武侯归天。”这样的叙述应当就是受《晋阳秋》之说启发，变形而成的。《平话》应当也还有描写武侯将星的段落，惜《三国志平话》可能因跳跃刊载而缺落。

三是移花接木。《三国志·蜀书·先主传》中曾记载刘备怒鞭督邮，《平话》却把这一鞭督邮行为移于张飞身上，说张飞怒鞭督邮至死。这一移置可谓一箭双雕，一是使刘备形象稳重，与刘备人君地位相称；二是更突出了张飞粗暴、义气、耿直的性格特征，使《平话》叙述具有痛快淋漓的喜剧色彩。

四是添枝加叶。《平话》糅合史实与虚构，重新创造的“历史”具有故事自身的事理逻辑，《平话》往往沿着这一事理逻辑的惯性痛快铺张。如张飞怒鞭督邮后，刘、关、张三人上山落草，朝廷只好杀十常侍，以十常侍的头招安刘备三人。《平话》这样添加的情节往往表现出民间文学粗朴、单纯的风格，叙述远离历史甚至于具有滑稽的喜剧特征。也有一些添加对塑造人物、表现叙事倾向有重要作用，如“诸葛亮祭风”，几乎把本属周瑜的赤壁之功全归了孔明，突出孔明的神机妙算，表现出《平话》喜爱刘备方面，忽略或贬抑东吴方面的主观倾向性。

据史、变形、移花接木、添枝加叶，这四种方式有机融合，创造出了全新的三国故事，艺术地表现出民间对三国历史的理解，表现了平话超越史传的艺术创造思维，以这种艺术思维创造文学艺术，出现了一大批演义历史的艺术，《三国志平话》肇始之功不可没。

其次是报应原则。《平话》对三国历史的理解与正史迥然不同。《三国志》与《资治通鉴》以客观叙事分析性地探讨汉末动乱、天下三分之所由，认为皇帝昏庸、宦官乱政及至后来的军阀混战是根本的原因。《平话》与后来毛宗冈修订《三国演义》对三国历史的阐释也不同。毛本谓："话说天下大势，分久必合，合久必分。"《平话》却认为："江东吴王蜀地川，曹操英勇占中原。不是三人分天下，来报高祖斩首冤。"把汉朝天下三分归于因果报应。在这一首诗后叙述了一个头回故事，谓司马仲相到阴间断案，审理汉高祖刘邦与吕后恩将仇报，屈杀功臣韩信、英布、彭越一案。司马仲相传蒯通折证，断定了这桩公案。奉天公谕旨，教三人分了汉朝天下：韩信为曹操，占了中原；彭越为刘备，占了蜀川；英布为孙权，占了东吴。汉高祖则生于许昌，为献帝；吕后为伏后，教曹操囚帝杀后，以报前仇。蒯通转生为诸葛亮，作为刘备的谋臣。司马仲相断案有功，许多年后托生为司马仲达，并吞三国，一统天下。此以为三国历史之所由。表现了民间对天下三分的天真认识，但也深沉地表达了民众对刘邦杀戮功臣的不平、对韩信等功高被杀的同情。

杨义在《中国叙事学》中说："中国著作家往往把叙事作品的开头，当作与天地精神和历史运行法则打交道的契机，在宏观时空、或者超时空的精神自由状态中，建立天人之道和全书结构技巧相结合、相沟通的总枢纽。"由于"中国叙事文学对开头的异乎寻常的重视，以及它在时间整体性观念和超越的时空视野中的丰富的文化隐义"，因而这些开头的形式被称为"叙事元始"。"所谓'元始'，意味着它不仅是带整体性和超越性的叙事时间的开始，而且是时间的整体性和超越性所带来的文化意蕴的本原。"[①]尽管由于民间叙事技巧的粗疏，《三国志平话》的头回意旨未能在主体故事中得到细密的照应，但这一头回故事的设置，正是这样的"叙事元始"，是中国叙事典型的以时间呼应天道的思维方式，隐含着中国人对历史运行法则的认识，但它主要不是理性认识，而是关于历史运行的一个隐喻，属于悟性认识。以中国人"道生一，一生万象"的理论，则历史是"道"的具象，因而也是一个混沌的整体，这个混沌整体有其运行的自然法则，因而或有"天下分久必合，合久必分"之说，或有"三百年一个小轮回，五百年一个大轮回"之说。这种混沌的悟性认识与外来的佛教理念相结合后，便在历史运行法则中明确了因果报应的观念。《三国志平话》的头回故事在后人看来非常荒谬，但在宋元时代则为民众所认可所乐道，而且它对于历史变迁的分析比起"分久必合，合久必分"的文人套话来似乎更为具体些，也更为抒情，抒发慷慨悲凉之情。这个隐喻式的开头，是宋元民众透过宗教慰藉对历史的艺术式拷问，有些悲怆，也有点无奈。

这种因果报应的原则还表现在《平话》的叙事之中。《平话》下卷在叙述曹丕登受禅台称帝时插了一歌一诗，歌曰："……人言台善名不善，尽是阴谋篡汉基。善恶到头中(终)有报，恶来还有恶图之。曹家欲袭千载业，司马依前袭帝基。"诗曰："屈斩东宫绝汉孙，善(禅)台魏祖立仇君。都来五帝阴司报，司马图王杀未轻。"《平话》结尾叙述魏禅位于晋，道："少帝禅位于司马，封少帝为陈留王。汉献帝闻之，笑而死。"汉末魏晋历史便这样被勾画于因果报应的怪圈中。

再次是道德原则。《平话》的叙事视角与叙事焦点的确定，就表现出强烈的感情色彩：尊刘，确定曹魏、孙吴为刘备正统的敌对面，潜在地以刘蜀为善，以其敌对面为恶，把三国之争演绎为善恶之争。在故事情节的展开中，更强调刘备作为刘汉血统的高贵与正统地位，歌颂刘备为仁义之君；称曹操为篡逆，把他作为罪恶的化身加以鞭挞；视出身低贱的孙坚为小人。

曹操在《三国志》、《资治通鉴》等史著中是"明略最优"的"非常之人，超世之杰"(《三国志·魏书·武帝纪》)，是位杰出的政治家与军事家，史著虽然也客观地表现了他诛杀异己的种种政治行为，叙

① 杨义：《中国叙事学》，北京：人民出版社，1997年，第129－130页。

述的态度也不无道德的谴责与批判，但总体来说，所表现的曹操形象是具有复合多元性格的，评价相对客观和公允。而在《三国志平话》中，只有在平原县邀请刘关张共破吕布这件事情中，曹操表现出慧眼识人、不计出身、唯才是举的政治家素质，虽然叙述的目的是为了表现刘关张之能，不是以曹操为正面表现对象，但叙述的态度对曹操是肯定的。其他，在《平话》中仅有的几次叙及曹操，都是描述曹操失算或战败的狼狈的。特别是曹操杀汉帝太子，向汉帝建议立自己的儿子曹丕为太子的情节，远离史实，无论民间艺人对历史真实了解多少，正是叙述者丑化曹操面目的艺术虚构。

由于叙述者与接受群善良的愿望，正义与道德最终总会战胜邪恶取得胜利，因此，《平话》在"司马仲达平三国"之后，又为故事加了个尾声："刘渊兴汉巩皇图"。这是一个象征性的团圆结局，为的是抚慰接受者面对蜀汉失败、道德法则衰微而深切悲哀的心灵。

隐喻式的开头和象征性的团圆结局，这是《平话》叙述三国历史的大框架，它包含了民间艺人叙述三国历史的诗意追求与哲学思考——这一追求与思考为当代民众接受群所共鸣。假如脱离了混沌思维的背景和轮回报应的宗教精神，纯理性地理解这一叙事框架，则必然失其本质而浅薄误读。

二、迥异于正史的叙事视角

《三国志平话》的主体部分是以时间先后、历史发展进程为叙事顺序的，但它在《资治通鉴》编年体之外创造了艺术的叙事文本。这根本地就在于它确定了迥异于正史的叙事视角。

叙事视角在叙事艺术中是至关重要的枢纽问题，它直接表现作者看取世界的态度与方式，蕴含着作者的人生哲学与历史哲学。

从陈寿《三国志》到司马光《资治通鉴》，关于三国历史的正史记载无不以曹魏集团的活动为主体。尽管《四库全书总目》在评价《三国志》时曾这么解释陈寿等尊魏为正统者的历史哲学："其书以魏为正统，至习凿齿作《汉晋春秋》始立异议。自朱子以来，无不是凿齿而非寿，然以理而论，寿之谬万万无辞。以势而论，则凿齿帝汉顺而易，寿欲帝汉逆而难。盖凿齿时晋已南渡，其事有类乎蜀，为偏安者争正统，此孚于当代之论者也。寿则身为晋武之臣，而晋武承魏之统，伪魏是伪晋矣，其能行于当代哉！此犹宋太祖篡立近于魏，而北汉、南唐迹近于蜀，故北宋诸儒皆有所避而不伪魏。高宗以后偏安江左近于蜀，而中原魏地全入于金，故南宋诸儒乃纷纷起而帝蜀。其皆当论其世，未可以一格绳也。"然而以魏为主体叙述当时的历史是符合三国时代的历史情形的。正如司马光所说——《资治通鉴》卷六十九继"汉纪"之后接以"魏纪"，在"魏纪一·文帝黄初二年"有一段关于正闰之论的"臣光曰"，认为"天下离析之际，不可无岁、时、月、日以识事之先后。据汉传于魏而晋受之，晋传于宋以至于陈而隋取之，唐传于梁以至于周而大宋承之，故不得不取魏、宋、齐、梁、陈、后梁、后唐、后晋、后汉、后周年号，以纪诸国之事，非尊此而卑彼，有正闰之辨也"。并认为"昭烈之于汉，虽云中山靖王之后，而族属疏远，不能纪其世数名位，亦犹宋高祖称楚元王后，南唐烈祖称吴王恪后，是非难辨，故不敢以光武及晋元帝为比，使得绍汉氏之遗统也"(《资治通鉴》，北京：中华书局，1956年，第2187－2188页)。因此，在《三国志》基础上撰写成的编年体史书《资治通鉴》(相关部分)俯瞰历史，把握历史发展的全局，力求表现历史本真错综复杂的面貌，叙事线索多元复合，历史主流之外，历史潜流此起彼伏。事实上，曹魏集团的发展是汉末三国时期的历史发展主流，因而若说这一段的历史叙述有哪一条线索是主要线索的话，那无疑是曹魏集团发展的线索。后来朱熹《通鉴纲目》尽管在汉祚衰亡后接以蜀汉编年，但也无能改变历史大事中曹魏动作为主这样基本的历史原貌。

然而《三国志平话》的历史哲学似乎与官方意识形态，与史官所代表的社会上层主流意识无关，《三国志平话》的历史哲学和人生哲学自有其民间叙事的固执潜流。关于《三国志平话》，学界有成书于唐代、宋代、元代等多种说法，学者们根据各个时期的主流意识讨论《三国志平话》可能出现于什么时代，不可能出现于什么时代，这些讨论对于我们认识《三国志平话》所积淀的历史文化是有益的。但是，无可辩驳的是，在大一统的唐代，已有"死诸葛走生仲达"的故事；唐代诗文中多咏"铜雀妓"，颇

含讥讽，而对于蜀汉之君臣则几乎是众口一辞的赞誉；唐代吕温写于贞元十四年的《诸葛武侯庙记》断言："武侯命世，实念皇极。魏奸吴轻，未获心膂。"（《唐文粹》卷五十五上）在"迹近于魏"的北宋，更有"闻刘玄德败，颦蹙有出涕者；闻曹操败，即喜唱快"的塗巷小儿①。尊刘贬曹的倾向可谓由来已久。可见，民间对于三国历史的叙述自有其固有的走向，它决定于民众的道德评价和抒情意愿。

《三国志平话》叙事在总体上采用的是全知视角，无论天道轮回的因果报应，还是三国盛衰的历史线索，叙事者探其因果，叙其原委，以阔大的视野展现历史。从光武时代书生司马仲相与晋代司马集团的因缘，从汉代末年的动荡到黄巾乱，从刘关张的结义到诸葛亮的出山，从借荆州到得益州，从赤壁大战到白帝城托孤，从诸葛亮秋风五丈原到三国归晋，历史的点点滴滴了然于胸，叙述者随手俯拾，捭阖自如。但事实上任何"全知"都是相对的，不受史官客观如实全面展现历史原貌束缚的民间叙事，更有着自己在"全知"中选择视角的自由。在貌似全面展现三国历史的"全知"中，《平话》叙事者悄然选择了以刘备一方作为叙述三国历史的固定视角，以刘备集团的兴衰胜败为叙述主线。因而《平话》的叙事结构与叙事焦点迥异于《资治通鉴》，与以蜀汉编年的朱熹《通鉴纲目》也完全不同。

《平话》叙事把历史本真的复合结构改变为刘备蜀汉发展的单线结构。这样的改造首先悄悄楔入于头回之中。头回的"玉皇敕"如此写道：

> 与仲相记，汉高祖付（负）其功臣，却交三人分其汉朝天下：交韩信分中原为曹操，交彭越为蜀川刘备，交英布分江东长沙吴王为孙权，交汉高祖生许昌为献帝，吕后为伏皇后。交曹操占得天时，囚其献帝，杀伏皇后报仇。江东孙权占得地利，十山九水。蜀川刘备占得人和。刘备索取关、张之勇，却元（无）谋略之人，交蒯通生济州，为琅邪郡，复姓诸葛，名亮，字孔明，道号卧龙先生，于南阳邓州卧龙冈上建庵居住，此处是君臣聚会之处；共立天下，往西川益州建都为皇帝，约五十余年。交仲相生在阳间，复姓司马，字仲达，三国并收，独霸天下。

这段"天公判断"颇为偏重刘备，在曹操、孙权、刘备、司马仲达四个集团中，最为关注的是刘备集团。在说刘备占得人和之外，还备述刘备集团的其他主要成员，关张之勇和诸葛谋略，更叙及诸葛亮的出身、字号、居住地，刘备集团的建都与统治时间。这段叙述是《平话》叙事元始中对于刘备集团的预叙事，从中已露出三国叙事以刘备集团为重心，以及诸葛亮在刘备集团中特殊的地位等叙事端倪。

《平话》上卷的头回之后紧接着叙述主体故事，在叙述"孙学究得天书"、"黄巾叛"之后，立刻撇开史实中黄巾起义复杂的战事与朝廷的乱政，聚焦于刘关张的出场及其"桃园结义"，并捏合两者，叙述"张飞见黄巾"、"破黄巾"、"得胜班师"，夸大刘关张在扑灭黄巾起义中的作用，叙述"功高受屈"的常见母题。接着又在与董卓相持的故事中夸大刘关张的作用和武艺，"三战吕布"、"张飞独战吕布"，以天下无敌的吕布比衬刘关张的不凡。从"吕布投玄德"到"白门斩吕布"，正史对此有较多记载，当然更成为《平话》铺叙的焦点。《平话》中卷从"汉献帝宣玄德关张"开始，刘备因为系汉室宗亲受到汉献帝重视，但因曹操排斥而出为徐州太守，后来投袁绍、投刘表，三顾孔明，被曹操追杀，得到孙权支持，联手取得赤壁之战胜利，取得荆州。《平话》中卷只有"曹操勘吉平"、"曹公赠云长袍"、"曹操拜蒋干为师"、"黄盖诈降蒋干"、"曹璋射周瑜"几个标题涉及曹魏、孙吴方面事件。《平话》下卷始于"庞德谒玄德"，此后刘备会刘璋，取益州，封五虎将，关公守荆州与孙吴、曹魏相持，关公被杀，先主败于猇亭，白帝城永安宫托孤，刘禅即位，孔明七擒孟获，六出祁山，秋风五丈原。《平话》下卷的标题之中只有"曹操杀马滕（腾）"、"马超败曹公"二则涉及当时刘蜀之外的历史故事。可见《平话》在纷繁的历史线索中只挑出刘备集团发展的线索，聚焦于蜀汉方面君臣的传奇故事，而且为此改变与增饰了很多史事。而汉末动乱、英雄竞出、风起云涌的政治背景，曹魏、孙吴的兴衰历史以及这两个集团众多谋臣

① 苏轼《东坡志林》卷一《怀古·塗巷小儿听说三国语》记曰："王彭尝云：'塗巷中小儿薄劣，其家所厌苦，辄与钱，令聚坐听说古话。至说三国事，闻刘玄德败，颦蹙有出涕者；闻曹操败，即喜唱快。以是知君子小人之泽，百世不斩。'"王松龄点校：《东坡志林》，北京：中华书局，1981年，第7页。

武将的英雄事迹，则为《平话》叙述所不顾，或为“盲点”。

《平话》所叙，大体框架合于史实，然所叙具体之人物事件时间地点，则与史实相去甚远，其颠三倒四、顺序错乱、真假杂陈者，实在是数不胜数。而文中别字俗字甚多，人名、地名、官职等等，多非本字。若稽之史书，大概需要从头到尾逐一订正。上海涵芬楼翻印此书时曾有跋谓：“作者师承白话，未见史传正文，每以同音习见之字通用之。省俗形近，传录讹伪，又复杂出其间，坊贾据以入梓，难可校订，盖出自江湖小说人（“小说人”，见宋吴自牧《梦粱录》，即今之说书者）师徒相传之脚本。开卷则市井能谙，入耳则妇竖咸晓，乃后世通俗演义之嚆矢，当日士夫所不屑寓目者也。”①

《平话》的文本面貌既跟说书人的文化修养有关，也跟接受者的文化修养相关。接受者识字无多，缺乏历史文化知识，这使得他们对文本的错别字和史实的讹误没有判断能力，也不可能有什么要求；并且由于理解能力有限，他们需要说书人在纷繁的历史中梳理一条单纯的故事线索。然而，对于听什么故事，怎么讲故事，接受者有着自然的判断，这种判断来自世代累积的故事传说和历史积淀的情感倾向。接受者有着什么样的接受要求呢？听一个善有善报、恶有恶报的故事，一个君臣共济、艰苦创业的故事，一个赞扬仁义道德、批判恶德暴政的故事，这便是统摄《三国志平话》的精神内涵。《平话》对三国历史的叙述表现了民间艺人面对历史的道德评判与价值判断。在民众心中，只有皇家枝叶、而又仁政爱民的刘备才为正统；在三国中蜀汉最早亡国，但刘备君臣鼎力开创天下、而又为兄弟义气不惜争霸大业，却最得民心。

《平话》立足于蜀汉一方，倾注了全部的同情。褒刘而贬曹，这一叙事倾向渊源久远。

一方面，这样的叙事倾向源自正史。从源头陈寿《三国志》已开其端绪。在陈寿撰《三国志》之前，各国史书（包括杂传）各记其事，多立足于某国，以一国为视角记录三国历史。陈寿却以他超人的见解和胆识，并列魏、蜀、吴三国，名之为《魏书》、《蜀书》、《吴书》，总其名为《三国志》，独创出融国别与纪传、断代为一体的新体例。把魏国从独尊改为并立，这已经开了后来尊刘抑曹之先河。客观地说，陈寿《三国志》记载了曹魏很多恶德之事，如欺压献帝、族灭伏皇后满门，以及荀彧、杨修之死等等。相对来说，《三国志》所载刘备多美德，《蜀书·先主传》连篇铺叙的是先主如何深得民心、因民心而逐步发展的历史，记载其不忍攻刘琮、携民渡江等故事。

后来裴松之注大量征引当时的史书杂传，更增强了文献褒刘贬曹的倾向。如引孙盛《异同杂语》，谓时人许子将评曹操：“子治世之能臣，乱世之奸雄。”又记载曹操杀吕伯奢之事，其中曹操所言“宁我负人，毋人负我”，令曹操奸雄形象刻画无遗。裴注引《曹瞒传》颇多，所引资料大多不利于塑造曹操的正面形象，如关于曹操的出身，儿时假装中风的故事等（《三国志·魏书·武帝纪》）。《曹瞒传》虽为曹魏的敌对方吴人所撰，但可见关于曹操的贬抑之辞在当时就多有流传。而裴注更利于褒刘倾向的形成。如裴注引晋代傅玄所著《傅子》曰：“刘备宽仁有度，能得人死力。诸葛亮达治知变，正而有谋，而为之相；张飞、关羽勇而有义，皆万人之敌，而为之将：此三人者，皆人杰也。以备之略，三杰佐之，何为不济也？”（《三国志·蜀书·先主传》）《傅子》这一段记载，所论精辟，几乎可视为《三国志平话》或讲说三国故事的人物事件大纲。

自东晋习凿齿《汉晋春秋》开始帝蜀伪汉，后来偏安之世，史臣往往以蜀为正，以魏为闰，以此为偏安争正统，以帝蜀倡言统一、激励复国。对此，学者所常道，兹不赘言。

另一方面，魏晋乱世，文人动辄招祸，生命危如累卵，对曹操的贬抑，是文人对政治不满的表达，同时，对刘备的尊崇，则表达了文人圣君贤相的理想。晋人张辅在《名士优劣论》中明确声称：“世人见魏武皇帝处有中土，莫不谓胜刘玄德也。余以玄德为胜。”“而其（武帝）忌克，安忍无亲。董公仁、贾文和恒以佯愚自免，荀文若、杨德祖之徒多见贼害，孔文举、桓文林等以宿恨见杀。良将不能任，行兵三十余年，无不亲征。功臣谋士，曾无列土之封，仁爱不加亲戚，惠泽不流百姓。岂若玄德威而有

① 1929年上海涵芬楼翻印东京帝国大学影印本。书后附《全相平话三国志校勘记》与姜殿扬跋。

恩，勇而有义，宽弘而大略乎！”[①]贬曹大概是两晋南北朝一种普遍的舆论，从此时大量的野史杂传可见。由于战乱不休、政治黑暗，渴望太平、渴望安定的文人与普通民众共同的对法家之术充满畏惧与厌倦，这应该是曹操在三国故事流传过程中失去民心的重要原因。然而，寄托着文人圣君贤相理想的刘备一方却败得最惨，惨败的结局又正好契合了魏晋时代以悲怨为美的文学思潮，人们抒发刘备惨败的悲怨，也正是自己心中悲怨情绪的释放。

从东汉末年至于魏晋的二百多年间，在乱世中产生的文学艺术以悲怨美为风尚，建安文学慷慨悲凉，正始文学沉痛忧愤，正是在这样的审美氛围中产生了最早的三国故事叙述，因而也产生了最早的三国故事叙事倾向。曹、刘、孙三家相比较而言，其实曹操以天下为己任的忧患意识与责任感，孙吴父子兄弟前仆后继的不懈努力，都是时代的最强音，具有深沉的感人力量。相对而言，刘备立国最晚、力量最弱，但却广为重视与同情，除了可能有刘汉宗族正统的原因（其实血缘已远，因而也是很牵强的），很重要的可能是因为它代表着圣君贤相的理想却败得最惨而深受同情，以悲怨美为风尚的魏晋叙述对它倾注了更多的注意，人们借以抒发自己悲怨的情绪。这种倾向，很重要地包涵了人们生逢乱世对于生命不安的悲吟，对于强权的受压抑心理。所以，三国故事最早的褒刘贬曹叙事倾向归根结底或在于魏晋时代普遍的审悲意识，传达出慷慨悲凉、沉痛忧愤的时代悲音。

魏晋以来，随着三国历史的叙述不断积累，在民间叙事中褒刘贬曹的叙事倾向也不断积累，宋元时代的讲史与戏曲成为褒刘贬曹叙事倾向的集大成之作，在这些民间艺术中，叙述者表现出对于三国历史极为任性的偏颇叙述，对刘蜀一方倾注了所有热情，而有意忽略曹魏在三国历史中的主导地位。在对刘备蜀汉同情与赞颂的叙事中积淀了魏晋以来不同时代复杂的社会心理：因为刘备为汉之宗脉，刘蜀事业遂成为倡言正统、思汉复国的象征；刘备遇诸葛亮如鱼得水，君臣共济，君明臣贤，便成为历代文人君臣理想的典范；因为刘备重民心，处君臣如兄弟，民间传说更演化出刘备视兄弟情义高于江山社稷的江湖义气，这使他在普通民众心中具有恒久的人格魅力；因为刘、关、张出身低微，但经过不懈努力改变了命运，取得了非凡的成就，这与中下层文人建功立业的白日梦、普通民众与命运抗争的努力相契合，“将相宁有种乎”，是对民众的极大鼓舞；以刘、关、张智勇兼备、天下无敌，以诸葛亮神仙般的超凡智谋与不懈努力，以他们堪为楷模的忠义道德，终于覆国惨败，蜀汉的故事最大程度地满足了民众的审悲心理。

三、《平话》叙事最偏爱的人物形象

由于陈寿《三国志》的成功纪传，在三国的历史图景中人才极盛，英雄辈出。然而在《三国志平话》的艺术图景中，凸现的则主要是蜀汉方面不多的几个人物。笔者对《平话》标题略作统计，发现，在包括上图题目与下文节目的现存 87 个标题中（若包括上图题目与下文节目相同或相似的重复计算，则为 111 个标题），以诸葛亮的行动为中心的最多，共 18 个：（三顾孔明，）诸葛出庵，孔明下山，军师使计，孔明杀曹使，（鲁肃引孔明说周瑜，）孔明班师入荆州，孔明引众现玄德，孔明说降张益，诸葛使计退曹操，（先主托孔明佐太子，）孔明七纵七擒，孔明木牛流马，孔明斩马谡，孔明百箭射张郃，孔明出师，秋风五丈原，将星坠孔明营。其次是张飞，共 12 个：张飞见黄巾，张飞杀太守，张飞鞭督邮，张飞独战吕布，张飞摔袁襄，张飞三出小沛，张飞见曹操，张飞捉吕布，张飞拒水断桥（张飞拒桥退卒），张飞刺蒋雄，张飞议摄（义释）严颜，张飞捉于昶。关羽 8 个：关公袭车胄，关公刺颜良，（曹公赠云长袍，）云长千里独行，关公斩蔡阳，关公单刀会，关公斩庞德佐，关公水渰七军。刘备或刘关张三人为主的行动大概有 15 个标题，其他还有赵云、黄忠等为主词的标题。总之，绝大部分标题都以蜀汉方面的人物或行动为中心。标题基本上概括了《平话》的主要内容，因而可以清楚地看出《平话》的绝大部分演述内容是蜀汉方面的故事。

---

① 严可均辑：《全上古三代秦汉三国六朝文》第二册，北京：中华书局，1999 年，第 2063 页。

在三国历史的叙述中，自陈寿以来就对诸葛亮情有独钟。陈寿《三国志·蜀书·诸葛亮传》谓，诸葛亮病逝后，“黎庶追思，以为口实。至今梁、益之民，咨述亮者，言犹在耳，虽《甘棠》之咏召公，郑人之歌子产，无以远譬也”。并且蜀人因为追思诸葛亮而特别崇爱亮之子诸葛瞻的才敏，“每朝廷有一善政佳事，虽非瞻所建倡，百姓皆传相告曰：‘葛侯之所为也。’”自三国时代以来，民间推崇诸葛亮之智慧与品格，因而乐道诸葛亮之事，诸葛亮故事在长期的流传中增饰愈来愈多。至于《三国志平话》的时代，诸葛亮的传说大概最为丰富，因而一部《三国志平话》，主要是蜀汉发展的历史，其实基本上是诸葛亮智慧与品格的传奇史。

在《平话》中，诸葛亮出场较迟，至卷中大约三分之一篇幅后才由徐庶口中道出：“今有二人，腹熟吕望之书，坐握掌中，决胜千里之外，觑天下易可也。”“南有卧龙，北有凤雏。凤雏者是庞统也；卧龙者诸葛也，见在南阳卧龙冈盖一茅庐。复姓诸葛，名亮，字孔明，行兵如神，动止有神鬼不解之机，可为军师。”接着就是三顾茅庐的故事。正如陈寿对诸葛亮推崇备至，《三国志》以《诸葛亮传》为破格之文，“三顾茅庐”的故事在《三国志平话》中也是特别的片段。《平话》文本叙事粗略，但“三顾茅庐”一段却不惮繁琐前引刘备之诗二首，后引诸葛亮“隆中对”长文，其中还不乏人物语言和心理活动，确实是《平话》中难得的铺排。其后《诸葛出庵》、《军师使计》，初出茅庐的诸葛亮初展锋芒，刘备取得了出道以来难得的胜利，也使诸葛亮出山之前刘备辗转天下无立锥之地的半本《平话》故事成为比衬诸葛亮神威的“留白”。

由于叙述者对诸葛亮特别的推崇与喜爱，以及接受者审美要求等影响，《平话》对诸葛亮的刻画可说是以超凡笔墨塑造神仙之人。正如鲁迅先生评价后来的《三国演义》之诸葛亮形象，“欲状诸葛之智而近妖”。《平话》中的诸葛亮不仅神机妙算，而且有着种种神仙的本领。《平话》多次叙及诸葛亮观天象、知水文，预测人事之吉凶，还善于祭风、“抚琴降温”、“善能行医”，善于布阵，制造风轮、木牛流马，在刘备死时“压住帝星”，在他自己死前“压住将星”。正如《三谒诸葛》一段所叙：“诸葛本是一神仙，自小学业，时至中年，无书不览，达天地之机，神鬼难度之志；呼风唤雨，撒豆成兵，挥剑成河。司马仲达曾道：‘来不可袭，坐不可守，困不可围，未知是人也，神也，仙也？’”

然而相对于集儒家、道家、法家的智慧与品格于一身的诸葛亮来说，具有丰富市井生活经验的民间艺人也许更能理解与把握粗暴侠义的武夫张飞的精神、性格与言行。因而虽然诸葛亮在《三国志平话》中的身份很特殊、很重要，但是，《平话》中经常占据叙事焦点、最为活跃、塑造得最有生气最为形象的人物却是张飞。

《平话》的上卷几乎完全是张飞的故事。故事从“黄巾叛”一转入刘关张故事的叙述之中，张飞形象就表现出最强的行动性。张飞“在门首闲立，见关公街前过，生得状貌非俗，衣服蓝缕”，便主动向关公施礼问候，认定关公有“大丈夫之志”，便邀关公同往酒肆。在酒肆中遇见刘备，三人义气相投，又是张飞邀请他们同到自己宅中，“桃园结义”，誓为兄弟。接着叙事角度转向“见黄巾”与“破黄巾”，又是张飞的主意：

> 却说张飞，一日告二兄曰：“今黄巾贼遍州郡，劫掠民财，夺人妻女，倘若贼来，飞虽有家财，不能作主。”玄德曰：“似此若何？”飞曰：“咱不若告燕主，招些义兵，便贼来何惧？”玄德并关公言曰：“此举有理。”即便上马，离家来见燕主议事。

然后，投奔朝廷皇甫嵩是张飞的主意，张飞又自告奋勇独闯杏林庄、智夺兖州，“破黄巾”的功劳全在于刘备之军，尤其在于张飞的奋勇善战。朝廷封赏之前，“十常侍”之一的段珪欲敲诈三十万贯金珠，刘备没有金珠奉献，段珪恶言相骂，“张飞大怒，挥拳直至段珪根前。刘备关公二人扯拽不住，拳仲(拳中)唇齿绽落，打下牙两个，满口流血”。刘备被委任定州附郭安喜县县尉，在定州县受太守责骂，心情烦恼。被张飞看出，又问了亲随之人，张飞大怒，晚上便杀了太守二十余人。因此朝廷派来督邮，张飞一气之下，又打死了督邮。

此后董卓弄权，天下诸侯共破董卓，曹操邀请刘关张前往破敌，刘备犹豫不决，张飞却非常积极，

他对刘备说："哥哥，自从桃园结义，共破黄巾，图名于后。今国家正是用人之际，随众诸侯到虎牢关，与董卓、吕布交战，托赖皇帝洪福，杀了董卓、吕布，落得凌烟阁上标名，强如平原县为宰，得个腰金衣紫，荫子封妻。哥哥若不去，小弟张飞愿往。"曹操走后，刘备还是犹豫，张飞说："弟兄放心，我独自去破董卓，诛吕布。"三人因出身低微被众诸侯排斥，张飞"死生不顾"，一定要争这口气，"三战吕布"，"独战吕布"，终于打败了吕布。后来摔袁襄，因酒失徐州，误夺吕布钱物，三出小沛，见曹操求救援，活捉吕布。总之，上卷的所有故事皆因张飞而生发，立功是张飞，惹祸也是张飞。张飞的性格形象较之后来《三国志演义》的描绘更为细致丰满。张飞性格非常粗蛮，但很有主意，同时也颇有心计，如投奔皇甫嵩、独闯杏林庄、智夺兖州等，都表现出张飞的智勇双全，在刘备受定州太守侮辱后，张飞很机敏地发现刘备的情绪，并细心地盘问随从，确证太守无理后才怒杀之。这些细节的描绘使得张飞的形象远不只是一个粗蛮无理的一勇之夫。

《平话》中卷比较集中地表现关羽，在诸葛亮出山之后，诸葛亮的智谋成为故事的中心或行动的生发者。但张飞的行动仍然是引人注目的。如失徐州时设计劫曹营，参看演绎同一故事的杂剧，可见张飞仍是勇于惹祸的一贯性格，只是《平话》中卷、下卷叙述比之上卷又更粗略，因而不仅张飞，关羽、诸葛亮等中心人物的故事也都缺乏连贯的细节。又如张飞占古城为王，《平话》借巩固之言描述："则说小人独镇中园，近有一人引十匹马来，杀败小人，每月要进奉。在于山南一古城，自号'无姓大王'。古城内建一宫，名曰黄钟宫，立年号是快活年。使一条枪丈八神牟（矛），万人难敌。"很具张飞独特的味儿，所以，刘备一听，就估计此人是张飞。张飞与赵云交战一段也叙述得很生动，很有个性：

> 却说张飞在古城宫内，正坐间，小军报曰："不知甚人，城外搦战。"张飞听得，大叫一声："是谁？那个敢死的？"急令备马，火速披挂，掉枪上马，引部下数骑出城北门。望见先主军兵，便飞将来。两阵相对。张飞曰："甚人搦战？"赵云出马持枪。张飞大怒，使丈八钢牟（矛），却取赵云。二马相交，两条枪来往如莽（蟒），硬战三十合。张飞怒曰："曾见使枪的这汉真个强！"又战三十合，赵云气力不加，败回马本阵里来。张飞怒曰："正好厮杀，嗑早败！"纵马持枪，赶赵云至阵前。

诸葛亮出场后，张飞仍时有个性化的语言与行动，但叙述至为简略。惟张飞之死的描述，虽然不够细致，但传达出浓厚的悲伤情绪：

> 前后一月，帝至白帝城下……帐下一人叫言："小臣引军五万，当斩贼将！"帝认的是爱弟张飞。张飞带酒。玄德曰："吾弟老矣！"
>
> 来日出军，令张飞看寨。三次圣旨，不交张飞出战。张飞言帝："思桃园结义，共死泉下！"拔剑自刎。帝急令人抱住。张飞对先主无君臣之礼，众官簇拥入寨。张飞仰天大恸："先主不交我与关公报仇！"言未尽，声响若雷。大风过，把张飞帅字旗杆刮折。张飞叫把旗人王强当面打五十棒。王强当夜归于本投下。说张飞就食，肉味不堪，带酒叫庖官至当面，觑张山、韩斌。张飞连骂数句，令人各打三十。当夜，王强、张山、韩斌等三人吃酒，软痛大醉，言张飞今日醉，多思小过，不甘的一般。三人同至帐下，杀了张飞。三人提头投吴去了。

张飞之死有其性格的缺陷，但叙述者对他充满同情：关羽之死令刘备和张飞都失去了理智，兄弟情义令人动容，然而英雄老矣，加之气数已尽，因而悲感之情流溢于粗略的言辞之间。叙述（或文本）是粗糙的，而感情却是细腻的。

《平话》对张飞故事的偏好表现了市民接受群的审美风尚，市民接受群喜好滑稽热闹的喜剧色彩，崇尚勇敢与侠义，赞赏君臣之间情同手足、义气至上的平等情谊。因而《平话》的叙事焦点与叙事意向，表现出民间艺术来源于史著、但又别异于史著的艺术趣味与评价观念。

《三国志平话》超越史传的艺术性创造，为三国系列的文学艺术开拓了广阔的空间。在此基础上，后世的艺术家创造出了三国戏、《三国志通俗演义》等一系列不朽的杰作。

[责任编辑　渭　卿]

文 史 哲
2009年第2期(总第311期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2009(Serial No. 311)

钱塘才媛沈善宝与山东寿光安邱李氏之情缘

王 力 坚

摘 要:钱塘才媛沈善宝是清道咸年间女性文坛的领袖之一。沈善宝一生交游广泛,不仅广交各地才媛,还结识了不少男性文人,其中也包括与山东寿光安邱李氏结交的情缘。沈善宝与山东寿光安邱李氏的交往固然也体现在物质生活方面,但对其文学创作生涯的影响显然是更为重要的。沈善宝与山东寿光安邱李氏的情缘,对她的一生具有颇为重要的意义与作用,不仅使她能得以顺利克服其人生道路上的坎坷与险阻,还成为她在文学创作上走向成功的极大支持与助力。

关键词:才媛;沈善宝;寿光;安邱;李氏

沈善宝,字湘佩,号西湖散人,籍贯浙江钱塘,生于嘉庆十三年(1808),卒于同治元年(1862)。嘉庆二十二年(1817)沈善宝十岁时全家随父沈学琳(1783-1819)离钱塘赴江西义宁(今修水)。嘉庆二十四年(1819),沈父猝然逝世于江西义宁州判任所,是年沈善宝十二岁。道光三年(1823),奉母返杭。道光十七年(1837),北上入京,次年,归安徽来安武凌云(?-1862)。寓京十七年后,于咸丰四年(1854)随夫赴晋。同治元年(1862),随夫自晋朔平府告归返京就养,同年六月十一日辞世,享年五十五岁。沈氏幼秉家学,工于诗词,著述甚丰,有《鸿雪楼诗选初集》、《鸿雪楼词》及《名媛诗话》传世。沈善宝一生游走南北,广结各方才媛,尤其是通过《名媛诗话》的编撰,奠定了她在清道咸年间(1821-1861)女性文坛上的领袖地位。

沈善宝早年失怙,长年四方奔走,奉母养家,因此也形成其自主且自信的人生态度、早熟且开阔的思想胸襟、通脱且独立的性格情怀、娴熟且持重的交际手段,从而致使沈善宝在一生中不仅广交各地才媛,还结识了不少男性文人,其中也包括与山东寿光安邱李氏结交的情缘。这些交往,极有助于沈善宝在其人生及文学道路上的发展,对其生活的改善、才学的增进,乃至社会声望及文学地位的确立与肯定亦无疑有不可否认的帮助。

关于山东寿光安邱李氏,据寿光李氏十七世孙李博生创办的网站"斟灌春秋"介绍,李氏上世祖母(上世祖名孟贤)携三子于明初从原籍江西丰城北上迁徙山东。长子曰士,居安邱;次子曰农,居日照;三子曰民,随母居寿光。明清时期,安邱、日照、寿光各支系名贤辈出,活跃于当时的政坛与文坛,并且产生了较大的影响①。

由于种种因缘际会,钱塘才媛沈善宝在清道光年间,与山东寿光及安邱李氏结下了不解情缘;而这一情缘,对她的人生以及文学创作皆产生了深远的影响。

一、谢庭问字师原父——与寿光李怡堂的情缘

道光八年(1828)夏,山东寿光人李怡堂(1757-1837)访杭,初识吐属风雅、学问淹博的沈善宝即收为弟子,返里后,又致函沈善宝收为螟蛉女(义女)。除了李怡堂,沈善宝一生中前后还拜识过五个

作者简介:王力坚,台湾中央大学中文系教授。

① 参看"斟灌春秋",http://zgcqls.com/index.html。

业师与两个寄父[①]，而李怡堂是沈善宝唯一的一位业师兼寄父，也正是沈善宝所结识的山东（寿光安邱）李氏家族的第一人。

李怡堂，名世治，亦作世淮，字尧农，号怡堂。乾隆庚子科举人，授工部虞衡司员外郎，湖北德安府知府，拣发甘肃候补道，西宁兵备道。因父竹溪公（李鋐）嘉庆十八年（1813）致仕，遂告终养不出。李怡堂精工书法，更工于诗律，有《怡堂散草》、《怡堂六草》等行世。陈毓橘（？－1833）、李湘棻（1798－1866）、李湘莒、张问陶（1764－1814）等为其《怡堂散草》、《怡堂六草》作评点，张问陶、陈毓橘、李湘莒还为其《怡堂散草》作跋[②]。

其时李怡堂虽已七十二高龄，却仍然能"镫窗扬榷，午夜无倦容，每当惬意时掀髯一笑，双眸炯然，豪迈之情溢于颜色"[③]。李怡堂对沈善宝甚为赏识，在为沈善宝《鸿雪楼诗稿》所作序中，便流露了其按捺不住的欣喜之意、关爱之情及赞赏之心。沈善宝对李怡堂也深怀敬仰之心与感佩之情。李怡堂离杭返里时，沈善宝作诗《山左李怡堂观察世治来杭过访，即蒙收为弟子，赋此志感，即以送别》二首，前首表达对李怡堂的景仰崇敬之情，后首则倾诉了依依惜别之意，并且在末二句提及李怡堂故里"也园"，似不经意流露欲随其师返里求学的心愿。或许正因如此，李怡堂返里（山东寿光）后，又致函沈善宝收为义女（螟蛉女）并召赴山东寿光。于是，道光八年（1828）冬，沈善宝"不辞客路千重远，为感师门一往情"（沈善宝《阻雨》[④]），与长兄笛舟同行，途经吴江、镇江、清河等地赴山东寿光。李怡堂也因此便成为沈善宝唯一一位业师兼寄父者："谢庭问字师原父，伏室传经父即师"（沈善宝《李观察怡堂师以书见召，并命作螟蛉女，感激赋呈》）。

寓居寿光时，沈善宝多有诗作，如道光九年（1829）三月初三上巳日，与李怡堂之女李倚香同游也园，作《上巳与李倚香四姊同游也园》，同日又作《题怡堂寄父村居杂咏》四首，而李怡堂《怡堂散草》卷一《村居题词》之三十一又恰是为"受业女弟子沈善宝湘佩"而作。

道光九年（1829）暮春时节，沈善宝由李怡堂陪同返杭。启程前离情依依，作《题画芍药留别倚香四姊》、《留别也园》等诗留别，诗中显示了对倚香与也园的眷恋不舍之情。回程途中，所作的《郯城寄倚香姊》亦有如此表现："道旁垂柳碧毿毿，惯把离情绾再三。忆别也园才十日，雨丝风片已江南。"李怡堂与沈善宝沿途同游山水、赋诗唱和。经扬州，沈善宝作《侍怡堂寄父游平山堂》；回抵杭州，亦陪李怡堂到西湖、云林寺（即灵隐寺）等景区游玩，作《夏日侍怡堂寄父泛舟湖上》与《游云林寺瀑来亭和怡堂寄父作》等诗。

道光十七年（1837），李怡堂逝世，享年八十一岁，沈善宝作诗《恭挽李怡堂寄父》（八首）悼之。诗中诉说师徒之谊及父女之情、推崇李怡堂的文学成就，并通过内文注释追溯李怡堂在仕途上的功勋政绩，以及急流勇退不复东山再起的意愿。同年还作《读怡堂寄父诗集怆然有感》，该诗内文及诗末的自注，在倾诉哀悼情怀之际，更凸显了李怡堂在文学创作方面对沈善宝的深刻影响。

二、高谊何殊泰岱云——与安邱李湘棻李湘莒的情缘

沈善宝所结识的山东李氏家族的第二人，应是安邱分支的李湘棻。据《鸿雪楼诗选初集》卷二载录显示，沈善宝自道光八年起与李湘棻开始诗函往来唱和。按照《鸿雪楼诗选初集》卷二的排序，沈

---

① 业师有谭柳原（庭锡），道光二年拜识；陈箫楼（权，？－1831），约道光三年拜识；陈毓橘（两桥，？－1833），道光八年拜识；张理庵（？－1838），道光十年拜识；文庆（？－1856），入京后拜师识。寄父有姚树堂（昀，？－1838），最迟道光五年拜识；黄武陵，约道光七年拜识。

② 参见柯愈春《清人诗文集总目提要》上册，北京：北京古籍出版社，2002年，第930－931页。另参见"斟灌春秋"，山东寿光李氏十七世孙李永吉整理《斟灌李氏民国十三年宗谱》（二），十一世"世淮"条，及《怡堂散草》、《怡堂六草》。

③ 陈毓橘：《〈怡堂散草〉跋》。本文有关李怡堂及其《怡堂散草》、《怡堂六草》的资料，均引自"斟灌春秋"，http://zgcqls.com/index.html。

④ 本文所引沈善宝诗，均出沈善宝撰《鸿雪楼诗初集》十五卷本，出版时间不详，北京国家图书馆藏。为了行文方便，除特殊情况外不再胪列出处。

善宝与李湘棻交往最早的诗《山左李云舫孝廉湘棻以〈说剑山房诗稿〉寄示奉题》(四首),紧跟在《山左李怡堂观察世治来杭过访,即蒙收为弟子,赋此志感,即以送别》(二首)之后,沈善宝《李云舫先生在清江见拙集题诗寄赠依韵奉答》(二首)也还排在《李观察怡堂师以书见召,并命作螟蛉女,感激赋呈》之前。可见,沈善宝应该是与李湘棻未曾见面便先有诗函交往。二人的见面,当是在沈善宝应李怡堂之邀赴山东,途经江苏清河之时。由上亦或可推测,沈善宝是由于李怡堂的关系而与李湘棻互通信函,赴寿光途中,在清河二人得以见面相识。在那里,沈善宝还结识了李湘棻的堂兄弟李湘莒,以及李湘棻的母亲李太夫人(?-1844)。

李湘棻,字莲初,号云舫,又号鹿樵,为沈善宝义母李太夫人之子,早年失怙,受母教以成才,其早年身世遭遇及志趣与沈善宝颇为相似。或许正因如此,沈善宝与李湘棻于道光八年开始诗函寄奉唱和并且互为寄赠诗集。如该年李湘棻寄示其所著《说剑山房诗稿》,沈善宝为之作诗《山左李云舫湘棻以〈说剑山房诗稿〉寄示奉题》四首。李湘棻在清河得读《鸿雪楼诗稿》并题诗寄赠,沈善宝依韵奉答二首《李云舫先生在清江见拙集题诗寄赠依韵奉答》。沈善宝与李湘棻确实可谓情投意合且惺惺相惜,表现了密友间的遥望景仰,知己间的肝胆相照。沈善宝应该是先与李湘棻诗函交往,后赴山东寿光途经清河才与李太夫人相识并获收为义女。可见,李太夫人是由于李湘棻的关系才与沈善宝结缘,沈善宝因而获李太夫人抚之为女。沈善宝与李湘棻关系更为密切,二人互敬互重,感情颇为深挚。

从《清实录》与《清史稿》看,李湘棻的仕途可谓大起大落:嘉庆二十三年(1818)戊寅科副榜,道光五年(1825)乙酉科举人,道光十二年(1832)壬辰科进士。后相继仕翰林院庶吉士,散馆二等,转户部陕西司主事,升广东司员外郎。道光二十一年(1841),英军入侵,清宗室奕山(1790-1878)奏请,李湘棻随营赴广东剿办,派充行营翼长,总理七省军务,军功奖戴孔雀翎,即选湖北郧阳知府。道光二十三年(1843),改选宁国府知府。凯旋赴都,擢授太常寺少卿,会同江南河道总督麟庆(1792-1846)办理江北淮扬等处防堵事务。署理漕运总督,旋实授兵部侍郎兼都察院右副都御提督,海防军务漕运总督,帮同钦差大臣镇守广东将军宗室耆英(1790-1858),办理江南通省善后事宜。并于是年九月以三品顶戴,实授漕运总督。道光二十四年(1844)三月丁忧离职,之后被投闲置散,直至咸丰三年(1853)春方获以"五品衔前任漕运总督"之称起用帮办地方团练。咸丰四年(1854)三月一度擢授二品衔,然四月因防御太平军不力,又惩以降为三品顶戴,旋即更被革去顶戴,于五月发往军台效力赎罪。咸丰五年(1855),赏六品顶戴,遣赴山东日照试开银矿。咸丰九年(1859),复赏四品顶戴,协同僧格林沁往山东各海口查办商贸税务①。沈善宝关涉李湘棻的数首诗作中,亦大略显示了李湘棻的宦海沉浮的轨迹,并从中可进一步考察沈善宝与李湘棻的互动关系。

沈善宝入京后,或因寄母李太夫人的关系,仍与李湘棻保持着密切联系,二人之间不乏寄奉唱和之作。如道光十七年(1837)十一月,李湘棻随户部左侍郎文庆赴河北滦河,沈善宝作《送云舫十兄出使滦河》二首,诗中既流露了自己千里来京托依李府的感恩情怀,亦表述出与李湘棻情同兄妹的密切关系,还将二人的关系重心落实为文学创作的共同志趣。

《送云舫十兄从军东粤即用松亭三兄原韵》作于道光二十一年(1841),鸦片战争爆发于前一年,是年一月,清廷对英宣战,李湘棻随奕山赴广东剿办军务。这是李湘棻仕途崛起的重要阶段,该诗句句紧扣时局形势,末二句(并进一步借助自注)推显了李湘棻因应时局而作《平夷二十策》②,由此可见沈善宝对时局的关注以及对李湘棻文才武略兼备的了解。次年十二月,李湘棻即以署漕运总督兼暂

① 参看《清实录》之《宣宗成皇帝实录》(四)卷二百十一,(六)卷三百五十二、卷三百七十六、卷三百七十七、卷三百七十九、卷三百八十一、卷三百八十二、卷三百八十六、卷三百八十七、卷三百八十八、卷三百八十九、卷三百九十七,《文宗显皇帝实录》(二)卷八十五、卷八十九、卷九十三,(三)卷一百二十三、卷一百二十七、卷一百二十九、卷一百三十、卷一百五十七、卷一百六十二,(五)卷二百九十二、卷二百九十七,《清史稿》本纪十九《宣宗三》。

② 参看张晓生主编:《中国近代战策辑要》甲编,北京:军事科学出版社,1993年,第146-158页。

署徐州总兵，宣宗还有“将伊（李湘棻）量才改武之意，又因漕督一时简署乏人，是以未发耳”（王先谦《东华续录》道光四十八）。

《寄云舫十兄》作于道光二十六年（1846）。如前所述，道光二十四年（1844）三月李湘棻因母逝丁忧离职，之后好几年被投闲置散，为家事及宦途皆失意的低潮时期。该诗其一着重于以归隐适性安贫守节来开解李湘棻，并暗示其终究会有东山再起之时；其二除了末二句以“终见恩纶”来鼓舞斗志，其余篇幅皆围绕着亲情做文章：从别离思亲、自己的丧子哀伤到与李湘棻妻曹云锦夫人的深厚情谊，处处彰显了沈善宝与李湘棻及其家人的密切关系。

咸丰四年（1854）沈善宝在《和松亭三兄赠别原韵》诗末注曰：“时闻云舫十兄被议，为之扼腕。”由王先谦（1842－1917）《东华续录》（咸丰三十三至三十七）陈述可知，是年李湘棻“以革任大员犹单衔奏事并未有与贼接战，迫不可缓之势，殊属妄为”，因此“着降为三品顶戴”；又只因“具折谢恩”，便被认为是“负气狂妄”，再“着革去顶带”；接着，更由于被袁甲三（1806－1863）奏“统带兵勇驻扎郝家集”时延误战机，宣宗大怒，“着即发往军台效力赎罪”，即使李湘棻“呈诉冤抑”，也被视为是“自为掩饰，居心尤属巧诈”，被令“迅即起解，毋许逗留”；甚至下达“着准其（李湘棻）留营差遣，如不得力，即行正法”的旨令。至此，李湘棻真可谓陷入其政治生涯最低谷。沈善宝在给友人的唱和诗中为李湘棻的厄运“扼腕”，寥寥数语，流露出深切关怀之意。

李湘莅，字春畹，生卒年不详。根据李氏后人提供的资料称，李湘莅父李于星与李湘棻父李于京同属安邱支系第十五世，故李湘莅与李湘棻为堂兄弟（第十六世）。因此，也就与寿光支系第十一世的李怡堂有密切的宗亲关系。李湘莅与李湘棻二人皆曾为李怡堂的《怡堂六草》与《怡堂散草》作评点，李湘莅还为《怡堂散草》作跋，李湘棻则为《怡堂散草》校订。

根据相关史料记载：道光五年（1825）二月，李湘莅以京察一等圈出，交军机处记名以道府用；道光六年，为江南河道道员。从李湘莅为《怡堂散草》所作跋中可知，道光八年（戊子），李湘莅正任职河库道于袁江（即清河），李怡堂是年春赴杭州途中，先到此地（夏日抵杭）与李湘莅久别重逢，后者为其《怡堂散草》作跋。同年冬，沈善宝受寄父李怡堂之邀，与长兄笛舟同行，取道吴江、镇江、袁江等地赴山东寿光。途经袁江时结识了李湘莅（应与李湘棻同时——见上文），二人互动颇频，沈善宝相继作《清河呈春畹李观察湘莅》、《和春畹观察见赠原韵》、《再和春畹观察原韵即以告别》数诗以呈赠。“观察”，即为对道员的尊称，河库道亦属道员之列。沈善宝应该是由于李怡堂的关系才结识了李湘莅。二人初识，沈善宝即作上述诗篇反映其景仰贤才、渴望有所作为的心境。二人日后亦多有唱和、寄奉之作。如道光十一年（1831），沈善宝在杭州赋诗《寄春畹观察清江》寄呈李湘莅。道光十二年（1832）秋仲，沈善宝携弟琴舫赴袁江售卖书画以助母持家，从袁江返杭时，作《袁江返棹呈春畹观察》云：“安得乘槎到斗牛，离怀渺渺水悠悠。西风吹吟双蓬鬓，负米无多又放舟。”内容固然是描写其袁江之行收获不佳，心情怅惘，但从诗题看，可见其袁江之行亦应该得到任职于此的李湘莅的帮助。

道光十七年（1837）九月，兵部尚书朱士彦（1771－1848）查勘浙江海塘，遂赴南河验料垛工程，盘查仓库，以李湘莅在任河库道多年，所具呈道光八年（1828）以后至十六年（1836）收支册卷，库存实数，与册不符，前后矛盾，着即行革职，留于河工听候传质①。据王先谦《东华续录》（道光三十六）载，道光十五年（1835），林则徐（1785－1850）奏称李湘莅“明练朴诚、办事细致”；道光十六年，陶澍（1778－1839）则奏称李“心地明白，谨饬安详”；因此，道光十七年李湘莅案发后，牵连到陶澍（时任两江总督）与林则徐（时任湖广总督），致使宣宗大怒，不仅将李湘莅“革职示惩”，还将陶、林二人“交部议处”。可见此案在当时影响甚大，对李湘莅打击也应该是甚大，此后，有关史料中再也没有李湘莅的记录。或许正因如此，沈善宝道光十七年北行入京后，仍与李湘棻保持联系并有诗作唱和（或许也由于其寄母李太夫人的关系——见下文），但与李湘莅却不再有任何往来。

① 见《清实录》卷三一〇，赵尔巽等撰《清史稿》卷三百八十一。

三、寄生欣有托——与李太夫人及其他家人的情缘

如前说述，沈善宝虽然早年失怙，但在青少年时期却先后有三位寄父、五位业师，似乎并不十分缺乏男性长辈的庇护；然而，终其一生，似乎只有一位寄母（义母）。沈善宝的寄母即李湘棻之母，山东高密人氏，母家姓史，归于山东安邱李于京，故《名媛诗话》卷七除了首次出现称为"高密史太夫人"外，其余皆称之为"李太夫人"①。

在《名媛诗话》卷七，沈善宝对李太夫人极为推崇，叙述李太夫人如何素日治家整肃，使李湘棻无后顾之忧。并时时训诫李湘棻尽力王事、戮力王室。此外，沈善宝在《名媛诗话》中还介绍及评述她跟李太夫人结识的经过、李太夫人对她的恩情以及在诗学方面对她的影响。沈善宝只叙说道光八年（1828）始识李太夫人于袁江，至于在什么情况下结识，《名媛诗话》并无详细记载。然而据《鸿雪楼诗选初集》卷二载录显示，沈善宝自这年起与李太夫人三子李湘棻开始诗函往来唱和。

无论是何缘故结缘，李太夫人对沈善宝确实是关爱备至。道光十二年（1832）沈母逝世，五年后，即道光十七年（1837）冬，李太夫人将沈善宝"召至京寓"，并于翌年"择配遣嫁"与道光十五年（1835）进士武凌云为继室。归后还时常"促之归省，盖数日不相见，即思之不能释"（俱见《名媛诗话》卷七），感情之深厚不言而喻。道光二十二年（1842）春，李太夫人率眷返里，沈善宝黯然相送。李太夫人此番返里，或许跟当时英军犯袭长江，李湘棻临危受命有关。道光二十二年十二月，李湘棻授署漕运总督，李太夫人寄书与沈善宝言此事，既表达了对浩荡皇恩感铭肺腑，更透见冷静生惧惴惴不安。沈善宝固然由此在国家意识的层面，高度表彰了李太夫人"高怀卓识，非流辈所及"，并体现出李太夫人与沈善宝之间心灵相契的知己情缘。

返里之后，李太夫人作《别后见怀寄示》四章与沈善宝。这组诗既颇为详尽地追述了李太夫人与沈善宝结缘及日后发展的经过，还抒发了对沈善宝的思念与关怀之情，令沈善宝深感"四诗文情兼至，令人不能竟读，寸草春晖，益深孺慕"（《名媛诗话》卷七）。无论是引诗的叙述内容还是沈善宝的读后感，都显而易见交织着沈善宝与李太夫人虽无血缘却亦同样如血浓于水的母女之情。还值得注意的一点是，从《名媛诗话》的指导思想与叙述结构上看，这四首诗当是作为体现其"深得六朝神韵，感时叙事皆从性灵中来"（《名媛诗话》卷七）的性灵诗学观的例子而入选的。沈善宝以"文情兼至"概括四诗，即是凸显性灵诗学以性情为根本的精神，由此亦可见沈善宝在《名媛诗话》所体现的性灵诗学观②，应在一定程度上也受到其寄母李太夫人的影响。

《名媛诗话》还在不同地方随机指涉李太夫人，如卷七追忆道光十八年（1838）春，随李太夫人往谒当朝尚书文庆母费莫门富察太夫人，获富察太夫人拂拭奖许，"此后顾复优厚，宝亦依恋若老亲焉"。富察太夫人逝世后，"宝拟作挽词未就，读李太夫人所做五律二首，觉情真语挚，包括生平，遂不敢落笔矣"，如果说李太夫人引领沈善宝拜识富察太夫人，为其日后在京交游开拓途径，那么，李太夫人为富察太夫人所作挽诗则使沈善宝"遂不敢落笔"，进一步显示了其诗学功底，并以"情真语挚"的评价凸显其以性情为根本的性灵诗学观。

虽然沈善宝在道光八年（1828）就结识李太夫人，但二人之间的文学交往当是在沈善宝入京之后。除了《名媛诗话》所引二人的诗作唱和外，《鸿雪楼诗初集》卷五之后亦多有载录，颇为详尽地叙述了李太夫人与沈善宝的密切关系。如道光十七年（1837）冬沈善宝甫抵京，便获安排入住李府，因作《入都即蒙李寄母史太宜人扫舍相赠感激赋此》。道光二十二年（1842），李太夫人返里，沈善宝作《送李寄母史太恭人回安邱》二首，既表达了依依不舍之情，更回顾了与李太夫人朝夕相处心心相印

① 沈善宝：《名媛诗话》（十二卷加续集上中下三卷），清光绪鸿雪楼刻本，收录于《续修四库全书》[1706]集部/诗文评类（上海：上海古籍出版社，2002年）。为了行文方便，不再胪列出处。

② 参看王力坚：《清代才媛文学之文化考察》，台北：文津出版社，2006年，第139－164页。

的亲密情景。日后致李太夫人的《答李寄母作》、《日来风雪交作感成寄李寄母》亦抒发了浓浓的思亲愁情。道光二十七年(1847)在四十岁生日所作诗内注文,仍怀念"余自人都,每遇初度,皆承李寄母设筵招饮"(《四十初度口占》其四)。

《鸿雪楼诗初集》卷九所收录的一组诗共二十三首,记载了道光二十三年(1843)秋,沈善宝与好友许云林相约同行赴津门探访李太夫人一家的经过。据《清实录》宣宗成皇帝实录(六)载,该年九月,李湘棻由署漕运总督以三品顶带实授为漕运总督。漕运总督的职责便是管理漕粮的征收、上缴与监押运输,并兼巡抚淮(淮安)、扬(扬州)、凤(凤阳)、庐(庐州)等处。沈善宝在《台庄不寐漫成》诗中称:"阿兄开府镇淮甸,飞刍挽粟供天仓。"表明李湘棻此时正忙于漕运总督的职任,因此沈善宝天津之行没有任何作与李湘棻的诗,其诗所指涉的对象,主要就是李太夫人,有赴津途中表述对李太夫人的思念及企盼早日重逢的心情,有通过题画的形式,抒发与李太夫人重逢的喜悦,亦有临别流露依依难舍之情,返京途中所作的《杨村旅次》诗,则再次陷于离情别绪的万般惆怅。

除了李太夫人,沈善宝赴津省亲的诗作还指涉了其他李氏家人,如曹云锦与李小舫。曹云锦为李湘棻室,沈善宝在《名媛诗话》卷九介绍曹云锦"亦解文翰,且甚贤孝",在《舟中杂记》其三中作注曰:"云锦嫂喜玩山水。"沈善宝与之关系甚为密切,道光二十六年(1846)在《寄云舫十兄》中为"千里怀人劳梦寐"作注云:"余常梦与嫂氏曹云锦夫人晤语,次日即得至书。"道光二十七年(1847),亦作《云锦十嫂以手织丝绸见寄赠此以谢》,表达了同样的深情厚谊。在赴津省亲时,沈善宝则作《题曹云锦十嫂小照》三首,第一首为遵嘱题之而似作戏语,第二首赞扬曹氏奉母相夫的贤孝美德,第三首便是表达沈善宝与曹云锦二人久别重逢后更显情投意合。

赴津省亲诗中有一首《题李小舫侄玩马图》:"公子翩翩气似虹,龙媒出厩马嘶风。如何神驭千金骨,都在英雄一顾中。"诗题中的"李小舫侄",即李湘棻长子李麟遇(字仁卿,号小舫),《清实录》有载,李麟遇曾在僧格林沁等率领下追剿捻军且屡立战功,沈善宝诗的描绘委实有史书所载李麟遇的英雄神韵。

无独有偶,沈善宝在《名媛诗话》卷九介绍李湘棻长女李琬遇时,亦引其诗《赠小云弟姬人相梦兰感成二绝》,此处的"小云"便是李湘棻次子李骏遇(字义卿,号小云,又号幼舫)①。《赠小云弟姬人相梦兰感成二绝》乃是李琬遇纪念李湘棻妾月涵女史而作。沈善宝《名媛诗话》卷九载其事,而且是将此事置于指涉李湘棻家庭众成员互动关系的整体情境中展现:这一段记述从介绍李湘棻长女李琬遇带入,显然将后者"幼而敏慧,性就吟咏,虽不甚讲求格律,而往往出口成章,自然秀逸"的杰出才艺,归功于"秉祖慈之教育",由此反映了李氏祖孙三代家学承传的现象;同时,还以"(李琬遇)常问字于余,闻余诗话将成,寄诗二章至"的记述,进一步将李氏家庭跟沈善宝的关系作了更为紧密的联结。

李琬遇诗序所反映的则是李氏家庭成员之间的情感关系:李琬遇于乙巳(即道光二十五年,1845年)归宁时,李湘棻赐以其妾月涵女史所遗手制桃花粉,琬遇转赠弟媳并题二绝句,二绝重点固然在对月涵女史昔日风采的追忆,其间亦不难看出作者的惆怅伤感之情。也正在道光二十五年,沈善宝作《挽王月涵女史》二绝,缅怀月涵女史与李家上下诸成员深挚缠绵的情感互动关系。通过这两首挽王月涵女史的绝句,也可见沈善宝对李氏家庭成员的深厚感情。沈善宝赴津省亲后次年,即道光二十四年(1844),寄母李太夫人与世长辞②。

但令人困惑的是,沈善宝在其著作——包括《名媛诗话》与《鸿雪楼诗初集》,没有任何有关其寄母李太夫人逝世的纪念文字。而《名媛诗话》卷十却只是通过闺友蔡冷香于道光二十四年四月所作《读〈鸿雪楼诗集〉画红绿梅扇题诗》的内注,透露了李太夫人去世的消息:"余失恃,闻君因寄母李太

① 据李永吉介绍,李湘棻有五个儿子:李麟遇、李骏遇、李来安、李海安、李骅遇,后三者早亡。李麟遇,字仁卿,号小舫,恩监生,剿匪钦加按察使。李骏遇,字义卿,号小云,又号幼舫,太学生,候选都司,赏带蓝翎,诰授昭武将军。

② 《新校本清史稿》卷一百九十九载称,李湘棻于道光二十四年甲辰三月丙申丁忧。

夫人弃养，为服期丧人以为难。”《鸿雪楼诗初集》卷十收录沈善宝道光二十四年(1844)与二十五年(1845)的作品，道光二十四年的作品中便有对蔡冷香上述赠诗的和作二律，和诗中亦无对李太夫人弃养有任何表示；而且此二律正好是排在《挽陈仙九女史敦蕙》之后，是年冬则作《挽包孟仪夫人》诗，次年亦有《挽王月涵女史》二绝以及悼念伯母鲍太夫人所作之《感成》；对女友、伯母及义兄妾之死尚且致诗哀挽，为何对自己恩重如山且感情深挚的寄母李太夫人却不置一词？委实令人费解！

从上文讨论可知，钱塘才媛沈善宝与山东寿光安邱李氏的情缘，主要集中体现在与李怡堂、李湘莅、李湘棻及其母亲李太夫人的交往上。沈善宝与他们结识于其生活前期，这正是她人生坎坷、文学创作亦尚未有所建树之际，李氏诸人在这两方面都给予她颇为有力且有利的帮助与支持，李怡堂固然是寄父兼业师，李太夫人事实上也起到了亦母亦师的双重作用。前者于道光八年(1828)邀沈善宝赴寿光，后者于道光十七年(1837)接沈善宝入京，都对沈善宝的人生产生了重大的影响。

沈善宝与山东寿光安邱李氏交往的影响固然也体现在物质生活方面，但对其文学创作生涯的影响显然是更为重要的。李怡堂、李湘莅、李湘棻在这方面的表现自不待言，即便是李太夫人，自道光十二年(1832)沈母逝世后，她就基本上成为了沈善宝实际上的母亲——从接进北京同住到择偶婚配，乃至平日无微不至的关怀与照顾；同时，李太夫人对沈善宝文学创作道路的影响也不容忽视——从性灵诗学思想的灌输到日常的诗词唱和奉答。当然，沈善宝与其他李氏家族成员如李倚香、李琬遇、曹云锦、王月涵、李小舫、李小云等的交往或许较为疏浅、短暂，但也从更为广泛的范围体现了沈善宝与山东寿光安邱李氏情缘的意义及重要性。总而言之，沈善宝与山东寿光安邱李氏的情缘，对她的一生具有颇为重要的意义与作用，不仅使她得以克服其人生道路上的坎坷与险阻，还成为她在文学创作上走向成功的极大支持与助力。

【附记】 本文的撰写，得到山东寿光李氏十七世孙李博生、李永吉先生热情提供族谱资料及解答疑难，在此谨致以衷心感谢！

[责任编辑 刘 培]

文 史 哲
2009年第2期(总第311期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2009(Serial No. 311)

孔子"正名"新考

曹 峰

摘 要:孔子"正名"说和"名分论"、"名实论"并无天生的关系。《论语》的"正名"之所以会被赋予各种各样的解释,很大程度上是后人依据后代的"正名"观去臆测孔子,在名思想发展史进程中将孔子"正名"说从一个虚壳一步步充实成为一个实体。孔子"正名"的原义或许很简单,并不是要建立什么"名"的规范系统,而只是在历史上孔子第一个意识到了语言对政治的重要性。也就是说,孔子作为一个政治家注意并预见到了名之不确定性、暧昧性、随意性对政治所可能带来的影响,看到了语言在无法准确表意、或为人无法准确接受时会出现的政治后果,意识到了"名"作为明确是非、建立标准之手段对社会政治所能产生的巨大作用。孔子虽然提出了言语之不统一会导致政治的不统一,却没有贡献解决的方法。

关键词:孔子;正名;名分论;名实论

在《论语·子路》中,有这样一段话:"子路曰:'卫君待子而为政,子将奚先?'子曰:'必也正名乎。'子路曰:'有是哉,子之迂也。奚其正?'子曰:'野哉,由也。君子于其所不知,盖阙如也。名不正则言不顺,言不顺则事不成,事不成则礼乐不兴,礼乐不兴则刑罚不中,刑罚不中则民无所措手足。故君子名之必可言也,言之必可行也,君子于其言,无所苟而已矣。'"[①]这是关于"正名"的最早记述,凡是与"名"相关的论述,几乎都加引用。然而孔子所要"正"的究竟是什么"名"?围绕这个问题产生过许多解释,至今莫衷一是,没有得出统一的结论。

一、至今为止关于孔子"正名"的各种解释

在此先对主要的观点加以归纳。1."正名"就是正"字",即做文字的规范工作,"名"作"字"解。此说源于郑玄对《子路》篇的注释:"正名,谓正书字也。古者曰名,今谓之字。"历史上持此观点的人并不多,直到清代考据学家,才重新提出"文与字,古亦谓之名"[②]的问题,称"孔子曰'必也正名',盖必形、声、义三者正,而后可言可行也。亦必本义明,而后形、声、义三者可正也"[③]。这一解释着眼于当时列国"言语异声,文字异形",语言文字不统一所带来的种种麻烦。此说虽可通,但最大焦点在于没有解释为什么孔子到了卫国才想到这个问题。目前完全沿用此观点的人很少[④]。

2."正名"即正"政"。这由朱熹《论语集注》明确提起:"是时出公不父其父而祢其祖,名实紊乱

作者简介:曹峰,山东大学文史哲研究院教授(山东济南 250100)

① 本文所引《论语》,以程树德《论语集释》(北京:中华书局,1990年)为底本。

② 卢文弨:《说文解字读序》,见段玉裁:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1981年,第789页。

③ 江沅:《说文解字注后叙》,见段玉裁:《说文解字注》,第788-789页。

④ 如郭沫若指出正名"不是后人所说的大义名分之谓,而是日常所用的一切事物之名,特别是社会关系上的用语"。参见郭沫若:《名辩思想的批判》,北京:东方出版社,1996年,第235页。李耽发挥郑玄的注释,认为与名分、名实相关的解释都是无稽之谈,还说"名之必可言也"为"不止'正'字的形、声、义,而且还要'正'语法和修辞"。笔者以为,这句话与后句"言之必可行也"相对而言,恐无李耽先生所说意思。参见李耽:《孔子"正名"解》,《先秦形名之家考察》,长沙:湖南大学出版社,1998年,第19页。

矣，故孔子以正名为先。"[①]因卫出公在政治上与其父蒯聵是对手，故在祭祀上"不父其父"而"祢其祖"卫灵公。朱熹解释的主要功劳是为孔子"正名"赋予了历史背景，解释了为何到卫国才想起"正名"问题[②]。如下文所述，将"正名"同围绕"君臣父子"展开的名分观与名实观联系起来，并非朱熹的发明，但朱熹使其更为明确，从此"正名"主要不再是语言与政治的问题，而上升为纯粹的政治问题。

当人们接受朱熹的影响，认定孔子"正名"说的是与"君臣父子"相关的名分观与名实观后，《论语》、《左传》等文献中有关孔子的论述，也被纷纷搜罗进来当作佐证。其中最著名的例子是：

齐景公问政于孔子，孔子对曰："君君，臣臣，父父，子子。"公曰："善哉。信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？"(《论语·颜渊》)

这段话一向被认作是孔子"正名"观最好的注脚，即为君者，为臣者，为父者，为子者都要遵守由其名分所规定的伦理道德规范和行为准则，如果名实相离，名不符实，政治秩序就会产生混乱[③]。"正名"在《论语》中仅仅出现一次，它虽然点明了"正名"的重心在社会与政治上，但仍然存在几个无法解决的问题，第一，为什么要"正名"？原文并未说明，现在通过朱熹等人的解释知道是因为"君不君，臣不臣，父不父，子不子"之类的名分混乱现象在当时太普遍了。从此孔子的"名"被安排了一个明确的对象，即需要"正"的是混乱了的身份制度和等级秩序。第二，用什么来使"名"正，使"言"顺，即"正名"的标准是什么？原文模糊不清，通过朱熹等人的解释，我们明白了是与宗法等级观念相应的礼仪制度。第三，究竟是"正名"还是"正实"？通过朱熹等人的解释，我们得知"正名"其实是用"名"正"实"，而不是让"名"去符合"实"。因此，较之"正名"，称其为"正实"或许更合适些吧。

解决了以上这三个问题，孔子的"正名"论一下子丰满了起来，可以形成一个体系了。目前，为数甚多的学者就是沿着这一思路去阐释，大部分的《论语》注释本及几乎所有的哲学史逻辑史都将"正名"和名分、名实联系起来。例如，胡适的《中国哲学史大纲》虽然也是从郑玄的解释出发，认为"名"指的"就是一切名字"，"'正辞'与'正名'只是一回事"，但他进一步阐发孔子的"正名主义"时，还是将它与"是非真假的标准"相系联，与"君君臣臣，父父子子"的名分制度联系起来[④]。冯友兰的说法就更有代表性，"孔子以为苟欲'拨乱世而反之正'，则莫如使天子仍为天子，大夫仍为大夫，陪臣仍为陪臣，庶人仍为庶人。使实皆如其名"。"孔子以为当时名不正而乱，故欲以正名救时之弊也"[⑤]。

3. 孔子之"正名"是中国逻辑学的先声，它主要阐述的是名与实的关系。这主要是逻辑学史研究者的观点，他们对上述两种观点均作了部分吸收，然后按西方逻辑学的概念、方法进行发挥。例如温公颐《先秦逻辑史》认为"名"是概念，"言"是判断，孔子已有了概念论、判断论和推理论[⑥]。孙中原《中国逻辑史(先秦)》说"孔丘所谓'名正'(名词概念正确)主要就是要求名称与实际一致，名实相符，即语词、概念与其所指对象一致"[⑦]。也就是说，首先，逻辑学史研究者们不排斥"名"与"语言"的关

---

① 朱熹：《四书章句集注》，上海：上海书店，1987年，第93－94页。

② 这段历史可参照《史记·卫世家》。《史记·孔子世家》虽引用了与《子路》篇基本相同的这段"正名"论，但完全没有谈到与卫出公之间的关系。

③ 除此之外，《论语》常被引用的有："八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也。"(《论语·八佾》)"邦君树塞门，管氏亦树塞门。邦君为两君之好，有反坫，管氏亦有反坫。"(《论语·八佾》)"子曰：'觚不觚，觚哉，觚哉。'"(《论语·雍也》)这几段常作为礼乐制度或器物使用上名实关系紊乱的例子。以表明等级制度的崩溃，及礼乐制度的名存实亡。此外，《左传》中常被引用的是："夫名以制义，义以出礼，礼以体政，政以正民。"(《桓公二年》)"王命诸侯，名位不同，礼亦异数，不以礼假人。"(《庄公十八年》)"唯器与名，不可以假人，君之所司也。名以出信，信以守器，器以藏礼，礼以行义，义以生利，利以平民，政之大节也。若以假人，与人政也。政亡，则国家从之，弗可止也已。"(《成公二年》)"是以为君慎器与名，不可以假人。"(《昭公三十二年》)《左传》桓公二年和成公二年这一段的论述与孔子"正名"看上去有接近之处，都是从"名"一直谈到"政"。但《左传》确实反映的是名称与身份制度的关系，孔子"正名"却不同，强调的是语言之确定性对政治的影响。

④ 参见胡适：《中国哲学史大纲》第四篇《孔子》，北京：东方出版社，1996年。

⑤ 冯友兰：《中国哲学史》，上海：商务印书馆，1931年，第59、60页。

⑥ 参见温公颐：《先秦逻辑史》第二编第一章，上海：上海人民出版社，1983年。

⑦ 孙中原：《中国逻辑史(先秦)》，北京：中国人民大学出版社，1987年，第27页。

系，但将它上升到了概念的高度。其次，他们吸收了名实混乱的说法，认为孔子所说的"名"有着明确的对象，孔子"正名"的本质是"名实一致"论。再次，通过孔子"正名"以"名"正"实"的特征，他们从中读出孔子名思想中有违背物质第一性、思维第二性的唯心主义特色。这种思维方式至今仍占据着主导地位，即便是主张摆脱西方逻辑学框架束缚，按中国历史实际重新解释"名""辩"思想的一些新近出版的论著中仍无太大的改变。如崔清田《名学与辩学》名学篇之第一章这样写道：

> 虽然孔丘倡导的"正名"论是以"正政"为根本目的，以奴隶主宗法制度的"君臣父子"政治等级与名分为基本内容，但这一主张的提出，开创了先秦名学讨论"正名"问题的先河，对先秦名学的思想内容和发展方向都产生了广泛而深远的影响，在整个中国名学的理论体系中，占有举足轻重的地位。第一，孔丘的"正名"论在思想内容上涉及了名学的基本问题——名实关系。……孔丘所认定的名实关系是名为第一性的，在事物发生变化与固有名称出现矛盾时，所做的工作不是重新厘定新名，而是根据固有之名，即用表示奴隶主阶级等级秩序的名分来否定社会发展变化的客观事实。……第二，孔丘将名实关系问题的研究引介到社会政治生活领域，使先秦名学具有明贵贱，分等级的关注社会现实的思想取向。……第三，孔丘的"正名"学说指明了名学的核心内容，为先秦名学的多元发展奠定了基础。……它的基本内容包括名的意义、要求，名与名所对应的对象之间的关系及二者何为第一性，"正名"的方法和标准。①

也就是说，在孔子那里，先有名实关系的理论，之后才被引入社会政治领域，而且孔子的"正名"学说已为后世名学的发展埋下了伏笔，一切多元的解释都可由此找到源头。《论语》中仅此一处、语焉不详的短短几句话，发展到今天竟衍化为如此复杂深刻的理论，真让人叹为观止②。

二、《论语》中所见的"名"和历史上关于孔子"正名"的引用

毋庸置疑，如此复杂深刻的孔子"正名"解释学，是在历史上一步步形成的，它本是中国传统思想演变的结晶，到近现代又披上了一件西方哲学的外衣，最终被弄得面目全非。为了恢复其历史本来面貌，只能将后代附加上去的成分，一点点剥去。本文在此试图做这一工作。

在此首先有必要确认"名"在《论语》中的使用。"正名"一词，在书中仅出现一次，是个孤例。"名"字在《论语》中凡八见。除"正名"一段中出现三次外，其余五次是：

1. 子曰："富与贵，是人之所欲也。不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也。不以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名。"(《论语·里仁》)

2. 子曰："大哉，尧之为君也！巍巍乎，唯天为大，唯尧则之。荡荡乎，民无能名焉。"(《论语

① 崔清田：《名学与辩学》，太原：山西教育出版社，1997年，第44－45页。

② 日本中国古代思想史、逻辑史学界按这套思路去理解孔子"正名"的学者也很多，如内山俊彦在《荀子名实论的性格について(荀子名实论的特征)》(收入池田末利古稀记念事业会编：《池田末利博士古稀记念东洋学论集》，1980年)中说："《论语·子路》中'正名'之语可以视为先秦名实论的出发点，这个'名'，如同马融、皇侃所解释的那样，是'百事'、'百物'的名称、名辞，所谓'正名'，就是使名辞和实态相一致，具体而言，指的是我们常常引用的、使人做到'君君，臣臣，父父，子子'(《颜渊》)之要求吧。孔子及其学派所重视的名，正是称之为'君'、'臣'、'父'、'子'的，对他们来说意味着象征着周代氏族制'封建'制秩序的东西，从这个意义上看，指的是传统的名。对这种传统的名加以再确认，就是通过'正名'，将社会、政治的现实形态，朝着与传统的名相一致的方向牵引，换言之，是将'封建'的秩序，从面临崩溃的现实形态中拯救出来，并加以恢复，——这就是《论语》说的'正名'，名所象征的'封建'的秩序(当然是理想化的)理念，正是现实应该与之靠近之理念。"(原文见第259－260页，中文为笔者所译)此外，加地伸行在《中国论理学史研究(中国逻辑学史研究)》(东京：研文出版，1983年)第一部第三章第二节《名实论の登场(名实论之出现)》中说："春秋战国时期，是随着诸侯分封制的崩溃，逐渐走向郡县制的时期，曾经有过的秩序及其价值受到巨大冲击。作为时代变迁的反映，礼制的课题，换言之，思想的课题(礼制就是当时最大的思想体现)表现为名、实关系论之出现。为什么呢？如果在一个协和的时代，名、实关系本来是一致的，然而到了这个时代，名、实关系的分裂，却已经成为常态。……对这种名实分裂，尤其是在礼的世界中呈现的名实分裂，具有强烈的危机感，当作思想的问题自觉地加以意识的第一人正是孔子。孔子既然以传统之礼的继承者自居，那么他所明确追求的就是阻止这一分裂，恢复名实的一致。这就是'必也正名乎'这句话出现的背景，所以'正名'是肩负着恢复礼制的目标，作为一个哲学史命题登上历史舞台的。"(原文见第81页，中文为笔者所译)

·泰伯》)

3. 达巷党人曰:"大哉,孔子。博学而无所成名。"(《论语·子罕》)

4. 子曰:"君子疾没世而名不称焉。"(《论语·卫灵公》)

5. 子曰:"小子,何莫学夫《诗》? ……多识于鸟兽草木之名。"(《论语·阳货》)

1和3、4指的是名声、名望,2作动词使用,意为描述、形容,5指的是事物的名称。因此几乎都与"正名"无关,"正名"中的"名"首先与"言"相对,然后"名"、"言"又和事即人事、礼乐、刑罚相关联,最后的落脚处还是在"言",所以说"君子于其言无所苟而已矣"。因此,"名"哪怕如郑玄所言,指的是"字",或如马融所言,指的是"百物之名",因为与"言"相对应,从广义上理解,说它指的就是语言,"正名"说的是语言与政治的关系,当无太大问题。既然"正名"中的"名"与"言"相对,那么就应该也分析《论语》中的"言"的论述,关于这一点,下文将详细展开。

不可思议的是,对后世产生了如此重大影响的"正名"一词,在《论语》中以孤例的形式登上历史舞台后,在很长一段时间中却未被人引用。《孟子》中不见引用,《荀子》中也不见引用。《孟子》中虽有"名实"的用法,但指的均为名声和实利①。《孟子·离娄下》有"言无实不详",但这是指"言"不能空洞,要有相应的实际内容。在孟子那里,实际内容指的就是道德的内涵,如《离娄上》说"仁之实,事亲是也。义之实,从兄是也。智之实,知斯二者弗去是也。礼之实,节文斯二者是也。乐之实,乐斯二者,乐则生矣"。这同后来发展起来的政治意义上与名分制度相关的名实论,逻辑学意义上与知识论相关的名实论均无关。《荀子》专设《正名》一篇,集中讨论的是"名实"和政治之间的关系,却丝毫未提及孔子的"正名"。其实在荀子生活之时代前后,"正名"是个非常流行之词汇,名实论也已是重要的话题,屡见于名家、法家、黄老思想家之文献中,不过意涵却各自不同,差异甚大②。《荀子》的"正名"是以此为思想背景的。他作《正名》的最初目的是为了批判名家,但他树立的新"正名"观又对战国后期的法家、黄老思想家产生了很大影响③。《荀子》也谈论"君君臣臣",如《王制》说:

> 君臣,父子,兄弟,夫妇,始则终,终则始,与天地同理,与万世同久。夫是之谓大本。故丧祭,朝聘,师旅,一也。贵贱,杀生,与夺,一也。君君,臣臣,父父,子子,兄兄,弟弟,一也。农农,士士,工工,商商,一也。

这种表述完全根基于荀子的基本思想即"分"的思想,可是荀子并没有将它和"正名"串在一起,这是值得注意的现象。作为儒家的传人,孟子不谈"正名",荀子把"正名"和"君君臣臣"分开来谈,这一定是有原因的,这一原因,随着下文的展开,会越来越清楚。

从目前所能找到的文献看,有关孔子"正名"这段文字的引用,几乎都是汉以后的事。董仲舒《春秋繁露·实性》先引"名不正则言不顺",然后予以解释,其主要立场是,"观孔子言此之意,以为善甚难当"。从而批判孟子"万民之性皆能善",董仲舒强调成善的过程中王教之重要,"圣人之所名,天下以为正","其名不正,故不受也",故"圣人于言,无所苟而已矣"。总结这段关于"正名"的论述,其最主要的特征是,这里的"名"和"言"是圣人的"名"和"言",董仲舒以君民关系为论述基盘,指出在使万民成善的过程中圣人的"名"和"言"发挥着重要的作用,所以圣人的"名"和"言"必须时时正之。因此,我们可以说,第一,这种"名"和"言"和已经崩溃的礼乐制度基本无关。第二,和社会等级、名分制度的再确认也无关。第三,从中看不到"名实"论的影子,和"名实"论无关。

《春秋繁露·玉英》并未直接引用孔子的"正名",但从"非子路之所能见"这句话来看,它显然是

---

① 如《孟子·告子下》:"淳于髡曰:'先名实者,为人也。后名实者,自为也。夫子在三卿之中,名实未加于上下而去之,仁者固如此乎。'"

② 曹峰:《中国古代における"名"の政治思想史(中国古代"名"的政治思想史)》(东京大学博士学位论文,2004年)上编第二章《政治思想としての"正名论"、"名实论"、"形名论"(作为政治思想的"正名论"、"名实论"、"形名论")》,对这方面情况有详细论述。

③ 曹峰《〈荀子·正名〉篇新论》("儒学全球论坛(2007)——荀子思想当代价值国际学术研讨会"论文,山东大学,2007年8月)对这方面情况有详细论述。

以《论语·正名》为背景的:"谓一元者,大始也。知元年志者,大人之所重,小人之所轻。是故治国之端在正名。名之正兴五世。五传之外,美恶乃形。可谓得其真矣。非子路之所能见。……是故春秋之道,以元之深,正天之端,以天之端,正王之政,以王之政,正诸侯之即位,以诸侯之即位,正竟内之治。五者俱正,而化大行。"可见《玉英》所说"正名",就是正名辞之使用。它认为,名辞的正确使用与否,对政治制度的完善有着莫大的影响。通过端正语言的使用来端正大义名分,在春秋三传特别在穀梁、公羊二传中表现得最为强烈。以穀梁、公羊的春秋传为桥梁,孔子的"正名"被引向了大义名分的方向。

《韩诗外传》卷五中讲述了一个孔子的故事,最后引《论语》和《诗》中的话作结。《新序·杂事》中有几乎完全相同的内容。

> 孔子侍坐于季孙,季孙之宰通曰:"君使人假马,其与之乎?"孔子曰:"吾闻君取于臣谓之取,不曰假。"季孙悟,告宰曰:"自今以来,君有取谓之取,无曰假。"故孔子正假马之名,而君臣之义定矣。《论语》曰:"必也正名乎。"《诗》曰:"无易由言,无曰苟矣。"①

通过"假"与"取"两种用词之不同可以明确"君臣之义"。也就是说,作者认为,孔子是想通过"正名"即正名辞之使用以规范君臣之间的差别。和《春秋繁露·玉英》一样,这是目前所见将"正名"和贵贱等级制度联系起来的最早的例子吧。正名就是正名分制度,这种后世的通说,可以溯源于此。换言之,后世的通说必须以汉人的著述为起点。然而,"正名"在汉代依然是一个意涵不确定的概念。如果说上述诸例都是将"正名"和政治思想直接联系起来,下例则不同,同样是《韩诗外传》,同样引了《论语·子路》中一段话,思想的背景和话题的展开与上述诸例完全不同。

> 天下之辩,有三至三胜,而辞直为下。辩者,别殊类,使不相害,序异端,使不相悖,输志通意,揭其所谓,使人预知焉,不务相迷也。是胜者不失所守,不胜者得其所求,故辩可观也。夫繁文以相假,饰辞以相悖,数譬以相移,外人之身使不得反其意,则论便然后害生也。夫不疏其指而弗知谓之隐,外意外身谓之讳,几廉倚跌谓之移,指缘谬辞谓之苟。四者君子所不为也,故理可同睹也。夫隐、讳、移、苟,争言竞为而后息,不能无害其为君子也,故君子不为也。《论语》曰:"君子于其言,无所苟而已矣。"《诗》曰:"无易由言,无曰苟矣。"(《韩诗外传》卷六)②

这段话一看就知道是在评论战国时代盛行一时的名辩思潮,与贵贱等级制度无关。在对辩者"别殊类"、"序异端"加以肯定的基础上,对其"繁文以相假,饰辞以相悖,数譬以相移","使不得反其意"的弊端给予了批判,类似的批判也见于《荀子》、《韩非子》、《吕氏春秋》对早期名家的批判及司马谈"论六家要旨"为名家所作评论中。引用《论语》如同引《诗》一样,只是用圣人之语作为旁证而已。其实早期名家所作的努力,正是借助各种分析的、推理的手段,使本来确定性非常差的古代汉语得到比较准确清楚的表述,他们的努力方向才是"君子于其言,无所苟而已矣"。如同下文所引《尹文子》和《墨辩注序》一样,倾向名家的人也完全可以借用孔子的话为自己的观点服务。这正说明《论语》这段话,其本意是非常模糊的、不确定的,可以被后人从完全不同的立场去使用。

其次可以引述的是《尹文子·大道上》:"大道无形,称器有名。名也者,正形者也。形正由名,则名不可差。故仲尼云:'必也正名乎,名不正则言不顺也。'"《尹文子》因涉及是否伪作的问题,故在引用上应当谨慎。从名思想的角度看,笔者认为它绝非后人轻易可以伪造,但完全成书当在汉之后。从《尹文子》全文看,其中的"名"既与道家的名思想有关,所以它说"大道无形,称器有名"。也和名家有关,不然说不出"有形者必有名,有名者未必有形"之类的话,即它已有将共相之"名"与个别之"名"

---

① 刘向:《新序》,上海:上海古籍出版社,1990年,第31页。

② 韩婴撰,许维遹集释:《韩诗外传集释》,北京:中华书局,1980年,第208－209页。《史记·平原君列传》云:"平原君厚待公孙龙。公孙龙善为坚白之辩。及邹衍过赵,言至道,乃绌公孙龙。"《集解》所引《别录》中也有与此几乎相同的一节,孙诒让《札迻》据此认为《韩诗外传》卷六此节也引自刘向《别录》。但《集解》所引《别录》只有同这一节前半部分类似的部分,不见《论语》的引用。

相区别的意识。同时也和法家的、黄老思想家的名思想相关，其中的“正名”、“形名”论都是把“名”看作是君主的御臣、治民之术。所以其学说是以高度发展了的、整个战国秦汉的名思想为背景的，和战国中后期盛行的“名实”论、“名分”论都有着一定的关系。不过，《尹文子》中孔子“正名”的引用并无特别的意义，只是引用名人之言佐证其学说而已。

要说孔子“正名”何时与“名家”结缘而成为“名学”先声，恐怕得上溯到班固《汉书·艺文志》。

> 名家者流，盖出于礼官。古者名位不同，礼亦异数。孔子曰：“必也正名乎？名不正，则言不顺，言不顺，则事不成。”此其所长也。及警者为之，则苟钩（鈲）析乱而已。

这段文字原出于刘歆《七略》，《七略》虽亡，但《汉书·艺文志》作了完整引用。这是按照经学的观点，对古代的名思想作了一次大融合、大调整。把名家与礼官和孔子串联到了一起，因为班固不能无视曾经极其发达的名家思想，但他又想用儒家政治思想对其加以整理改造，所以为它找到了来自礼官和孔子的正统源流，同时对其“苟钩析乱”的不足加以批判。从此孔子和名家正式挂上了钩。我们今天研究名家时，必然先讲孔子“正名”，其实受的正是班固的影响。值得注意的是，为名家第一个下定义的是司马谈，他的定义虽然对后世产生很大影响，但其在“论六家要旨”对名家的定义中孔子“正名”并未登场。这既与他的道家立场有关，也说明孔子“正名”与名家本来就无关。

《隋书·经籍志》沿袭《汉书·艺文志》的说法，但更加发明广大，从政治上将孔子“正名”论与名分论、名实论的关系说得更清楚：“名者，所以正百物，叙尊卑，列贵贱，各控名而责实，无相僭滥者也。《春秋传》曰：‘古者名位不同，节文异数。’孔子曰：‘名不正则言不顺，言不顺则事不成。’《周官·宗伯》：‘以九仪之命，正邦国之位，辨其名物之类。’是也。拘者为之，则苛察缴绕，滞于析辞而失大体。”①

晋代鲁胜在《墨辩注序》中说：“名者，所以别同异，明是非，道义之门，政化之准绳也。孔子曰：‘必也正名。名不正，则事不成。’”②即便是研究“墨辩”这种纯思辩的著述，也要和孔子“正名”挂上钩，可见孔子的“正名”的意义在当时极为宽泛，只要是与“名”相关，都能套得上去。

南朝梁代儒学家的皇侃在《论语义疏》中对于《正名》篇中这一段，作如下解释：

> 孔子答曰：若必先行，正百物之名也。所以先须正名者，为时昏礼乱，言语翻杂，名物失其本号，故为政必以正名为先也。所以下卷云，邦君之妻，君称之曰夫人之属，是正名之类也。
>
> 且夫名以召实，实以应名。名若倒错不正，即言语纰僻，不得顺序也。③

这里举《论语·季氏》“邦君之妻，君称之曰夫人，夫人自称曰小童。邦人称之曰君夫人，称诸异邦曰寡小君。异邦人称之，亦曰君夫人”为例，其立场有如上引的《韩诗外传》卷五。其中所见名实的议论其实与六朝前后名实论的盛行也不无关系。从“正名”的解释史来看，一直到六朝，才将“正名”与历史上已经出现的作为政治思想的名分论、名实论明确地、全面地结合了起来。

正因为孔子“正名”的意义如此宽泛，其思想流变如此复杂，竟然可以将孔子和后代的名家、法家、儒家、黄老思想家等原本相互对立的学派集合在一起，那么其释义的真实性就不能不令人怀疑了，甚至有学者怀疑这段话自身的真实性，例如日本津田左右吉指出：“《论语·子路》说‘必也正名乎’，这果真是孔子说的话吗？令人怀疑。”④“应该说，孔子的这段话，是儒家将正名概念和政治关联起来之后制作出来的东西，可能与荀子的思想有某种关系。值得注意的是，‘事不成则礼乐不兴，礼

---

① 魏徵等：《隋书》，北京：中华书局，1973年，第1004页。

② 房玄龄等：《晋书·隐逸·鲁胜传》，北京：中华书局，1974年，第2433页。

③ 本文所引皇侃《论语义疏》用的是日本学者武内义雄校勘，大正十二年（1923年）弘文堂印刷的怀德堂本《论语义疏》。

④ 参照[日]津田左右吉：《道家の思想と其の展开（道家的思想及其发展）》（东京：岩波书店，1939年）第三篇第四章《辩者及び名家の思想（辩者及名家之思想）》，中文为笔者所译。

乐不兴,则刑罚不中'中,观念的转变过程有十分勉强的地方,礼乐的观念是勉强塞入的。"[①]武内义雄说:"事不成则礼乐不兴,礼乐不兴,则刑罚不中"这三句话"因果关系暧昧,逻辑上无法贯通,事不成与礼乐不兴究竟是什么因果关系,礼乐和刑罚完全是不同的东西,如果论述其前后关系,'礼乐兴'应当在'刑罚中'的后面才对。"所以主张这三句话是"后人之掺入"[②]。也就是说,津田和武内怀疑这段话是后人附会到孔子身上并塞入《论语》的。本论在此不拟讨论这段话的真伪,因为这涉及到《论语》的成书问题,只把讨论重点放在这段话的解释史上。

西方的学者在翻译《论语》时,最初也是按"名""实"对照的意识去理解的。故关于"名不正",Arthur Waley(伟烈亚力)译作"What is said does not concord with what is meant"(所言与所想不协调)。J. Legge(理雅各)译作"Language is not in accordance with the truth of things"(语言与事实不一致)。但西方学者后来发现与"言"相一致的实(reality)并不存在于《论语》这段话中,而是要通过许多外加的解释才能说得通。所以后来的翻释就越来越谨慎了。如 B. Schwartz(史华慈)译作"one's words willnot be in accord[with one's actions]"(一个人的言辞不能符合[其行为])([]为作者所加)。D. Hall & R. Ames(郝大维和安乐哲)译作"what is said is not attuned"(所言不协调)。J. P. Reding(瑞丁)译作"discourse incoherent"(说话不连贯)。刘殿爵译作"what is said does not sound reasonable"(所言不合理)。A. Graham(葛瑞汉)译作"saying is out of accord"(言而不一)。[③] 也就是说,越来越摆脱关于"名""实"一致的明确说明,只给读者一些模糊的提示性的启示。

总之,笔者只能得出这样一个结论,假设《论语》中这段话是真实存在的,并非"后人之掺入",这段话本来也无固定的含义,那些明确的意涵都是后代附加上去的。

三、孔子"正名"是"名分"论和"名实"论吗?

汪奠基的《中国逻辑思想史》对中国古代逻辑研究的影响甚大,他在该书中指出:

> 孔子的正名思想,事实上包括这两方面:一为"正形名"的名实概念,一为"正名分"的伦理规范意义。所谓正形名,主要属于自然、社会和一般事物的客观历史观察。所谓正名分,则是属于主观政治伦理方面的实践法则问题。前者是要作到立名言、别同异、明是非、辨真伪等等有关逻辑内容的"事实判断"的认识。后者则是实行定名分、治纲纪、正理平治,以及明贵贱、别善恶等等以封建政治伦理为基础的"价值判断"的问题。孔子的正名论,刚好概括了这两方面的问题,即统摄了名言事实关系和名分正理。[④]

孔子正名观的解释史其实就是中国古代名思想发展史和近现代逻辑思想研究史的写照。在笔者看来,上述汪奠基这段话非常简练地概括了历史上逐步形成的孔子"正名"解释学的中心内容,即孔子"正名"的意义主要表现在两个方面,可以分出两条线索。一为"名实"思想,汪奠基称为"事实判断"的一个侧面。一为"名分"思想,汪奠基称为"价值判断"的一个侧面。只是从本文第二节所见历史上"正名"解释史来看,"事实判断"与"价值判断"并没有分得那么清楚,所谓"事实判断"的部分很大程度上是附属于"价值判断"或是为"价值判断"服务的,而且"价值判断"中也有名实观念。汪奠基之所以要将这两者并列起来,目的是为了突出"名实"思想在"事实判断"方面的作用。其实这与 20 世纪

---

① 参照[日]津田左右吉:《论语と孔子の思想(论语和孔子的思想)》(东京:岩波书店,1946 年)第四章《论语のできたみちすぢ(论语构成的路线)》,中文为笔者所译。

② 参照[日]武内义雄:《论语之研究》(东京:岩波书店,1939 年)第四章《下篇十篇の中七篇は齐人所传の论语(下篇十篇中有七篇是齐人所传论语)》,中文为笔者所译。西方学者如[美]Waley, A. The Analects of Confucius(New York: Vintage Books, 1938)也认为这一段是后期篡入的结果。

③ 这些译文均参照的是[比利时]Carine Defoort(戴卡琳)《解读〈鹖冠子〉》(杨民译,沈阳:辽宁教育出版社,2000 年)第八章中的介绍。引文的出处均见书末的"参考书目"。

④ 汪奠基:《中国逻辑思想史》,上海:上海人民出版社,1979 年,第 124 页。

西方逻辑思想在中国的传播及产生的巨大影响有关。难能可贵的是汪奠基对"价值判断"的重视,因为大部分逻辑史著述只注意"事实判断"的部分,而使真正体现出中国古代名思想特征的一面受到了忽视。"价值判断"与"事实判断"究竟哪头更重的问题姑且不谈,无论是在历史上还是在今天,孔子"正名"说的是"名实"论和"名分"论几乎已成定论了,然而事实果真如此吗?基于前二节的事实论述,我们不能不提出以下这些疑问:第一,《论语》中"正名"一段所见三处"名"的意义暂且不谈,其余地方所见之"名"都与"名实"、"名分"无关,因此《论语》中所见的"名"与"名实"论、"名分"论可以轻易地结合起来吗?《论语》中勉强可以与"名实"论对应的是"言行"论,但事实上"言行"论无法直接导出"名实"论,而战国中后期的"名实"论则引导了儒家"言行"论的发展方向①。第二,如此深刻重要的思想在孟子等孔子后学中均未见论述,在《荀子·正名》中也未见提及,这种现象正常吗?第三,历史上对孔子"正名"的引述时代甚晚,几乎都在汉以后,无论是与"名分"论相关的论述,还是与"名实"论相关的论述,这一现象该如何解释?第四,"事实判断"和"价值判断"在思想史上几乎是两条线索,说孔子"正名"同时意识到这两点,这种可能性存在吗?结论非常简单,《论语》"正名"之所以被赋予各种解释,很大程度是后人依托后代的"正名"观臆测孔子,或者说是在名思想发展史进程中将孔子"正名"从一个虚壳一步步充实成为一个实体。

事实上,"名""实"成为认识论上相对的概念,"正名"真正成为重要话题,与名家的兴起有着重要的关系。之后,一部分儒家、法家、黄老思想家又把这些概念移植到政治领域。"名实"论和"正名"说最为兴盛的时代在战国中晚期,公孙龙子和墨辩从语言、从认识论的角度,《荀子》从语言和政治相结合的角度,《管子》、《韩非子》、《吕氏春秋》、《尹文子》、马王堆帛书《黄帝四经》主要从政治的角度谈论"名实"和"正名",此时"正名"才真正和"名实"论结合起来。这一时代的名实论既为从事"事实判断"者利用,也为从事"价值判断"者利用,但两者的地位却不是并列的,前者常成为后者批判或否定的对象。同样,与"君君臣臣,父父子子"相关之"名分"论也是到了战国中晚期之后,才随着君主集权主义的发展,社会分工与等级秩序的强化,一下成为社会的热门话题。除了《荀子》、《管子》、《韩非子》、《吕氏春秋》、《尸子》、《尹文子》②、马王堆帛书《黄帝四经》等文献中"名分"是重要话题外,《春秋》三传,尤其公羊学对此话题最为热衷③。《大戴礼记》、《礼记》中借孔子之口强调名分之别的论述也甚多④,但值得注意的是,即便这些晚出的所谓孔子论述中,"名分"与"正名"仍没有正式挂上钩。

正因为战国秦汉名思想是从"名实""名分"两条路线去发展的,所以后人才会从这两个角度去附会孔子,但这种附会也不是一下子就完成的,最初只是借孔子之名,提高自己学说的知名度。到了后代,才倒过来,认为孔子说的正是这些内容。最后才会有《汉书》、《隋书》这种集大成式的说法。反过来说,孟子等孔子后学并未意识到孔子"正名"是一个与"名实"论、"名分"论相关的有着重大思想价值的话题,荀子在谈论"名实"论、"名分"论时也并未意识到他是在阐发孔子的精义。一直到汉以后,尤其在儒学独尊,孔子的语录也上升到有如《诗》《书》的经典地位之后,孔子"正名"才被人当作圣人之言引用,但也仅仅是引用而已,看不到一处完整的阐释。

如果孔子"正名"与"名实"论"名分"论无关,那么,它究竟指的是什么?即孔子的问题意识究竟是什么?从整段文章的文意看,重点有二。第一,"名"对政治即礼乐刑罚有直接影响。第二,"名"所

---

① 曹峰:《郭店楚简〈缁衣〉所见的政治思想》,《人文论丛》2001年卷,武汉:武汉大学出版社,2002年,对此问题有过论述。

② 《尹文子》中"名分"意义比较宽泛,虽有时表示等级和分工,但大部分时间做名称用,特指君主所需把握的名称。这方面的详细论述可参照曹峰:《〈尹文子〉に见える名思想の研究(〈尹文子〉所见名思想研究)》,《东洋文化研究》第8号,2006年。

③ 公羊学利用君臣父子阐发的不仅仅是名分之别,也着重于"亲亲"与"尊尊"即家族关系之道德与君臣关系之道德两者之交叉。可参照[日]日原利则:《春秋公羊传の研究(春秋公羊传研究)》(东京:创文社,1976年)四《人伦道德》。

④ 如《大戴礼记·哀公问于孔子》中借孔子之口谈"正政"即正"夫妇,父子,君臣"之别。"公曰:'敢问何谓为政?'孔子对曰:'政者,正也。君为正,则百姓从政矣。君之所为,百姓之所从也。君所不为,百姓何从。'公曰:'敢问为政如之何?'孔子对曰:'夫妇别,父子亲,君臣严,三者正,则庶民从之矣。'"《礼记·礼运》以孔子的名义提出"以正君臣,以笃父子,以睦兄弟,以和夫妇","以正君臣,以笃父子,以睦兄弟,以齐上下,夫妇有所"。

对应的是"言"与"行",但主要是"言",因为最后结论归结到"君子于其言无所苟而已矣"。此外,既然是卫君"待子而为政",那么孔子"正名"就是站在统治者立场上思考政治的具体问题,而不是作哲学的反思。它也不像马融等人解释的那样是"正百事之名",因为它与具体的名称并无直接关系。

因此,孔子"正名"的原意或许很简单,并不是要建立关于"名"的具体的规范系统,而只是在历史上孔子第一个提出了语言对政治的重要性。也就是说,孔子作为一个政治家注意到了名之不确定性、暧昧性、随意性对政治会带来的影响,看到了语言在无法准确表意、或为人无法准确接受时会出现的政治后果,意识到了"名"作为明确是非、建立标准之手段对社会政治所能产生的巨大作用。

在这段话中,孔子谈到"礼乐"与"刑罚",这是分别施用于君子与小人的不同规范,"正名"则超越了这两种规范。因而孔子所要正的"名"可能是一种有利于君主统治,相对统一、稳定的语言使用准则。不过孔子的"正名"只是指出了这一意愿,"正名"的标准和对象都不明确。"正名"的保障手段也只是依赖君子"于其言无所苟",即依赖君子的自发道德意识,而非外在的规范。

同这里的"君子名之必可言也,言之必可行也"一样,《论语》中的"言"许多地方是与"行"相对的,《论语》虽然也强调"名"与"行"的相互照应,但在重心上似乎更倾向"行"。如"敏于事而慎于言"(《学而》),"先行其言,而后从之"(《为政》),"君子欲讷于言而敏于行"(《里仁》),"听其言而观其行"(《公冶长》),"君子耻其言而过其行"(《宪问》)。或直接强调言与行之确定性,如"古者言之不出,耻躬之不逮也"(《里仁》),"言必信,行必果"(《子路》),"言忠信,行笃敬"(《卫灵公》),"言中伦,行中虑"(《微子》)。这反映出孔子试图通过个人道德行为之约束,通过"言"之"无所苟",甚至通过寡言,去避免言的反复多变,避免言之不确定性、随意性,以减少政治上的不良后果。所以《论语》中所见的"言行"论其实与《子路》篇中所见"言行"论是一致的。要分析孔子之"正名",不应该从《论语》中找不到根据的"名实"论"名分"论出发,而应该从"言行"论出发。

《大戴礼记·四代》中有这样一段话:"公曰:'禄不可后乎?'子曰:'食为味,味为气,气为志,发志为言,发言定名,名以出信,信载义而行之,禄不可后也。'"《四代》记录的是孔子和鲁哀公之间的对话,属于后世流传的各种孔子传说中的一个。看上去这里也是"名""言"相对,"名"也与政治相结合,但出发点完全不同。《四代》的"言"在前,"名"在后。"名"在此绝非单纯的语言,它有着确定的主体、确切的语义,代表的是不可侵犯的君主意志。与《四代》可以相对照的是《左传·昭公九年》传文中的一段话,即"味以行气,气以实志,志以定言,言以出令"及《宣公十五年》的一段话,即"君能制命为义,臣能承命为信,信载义而行之为利"。同《左传》一样,《四代》的"名"可与"命"或"令"相应,因而被赋予了明确的特殊的政治意义。所以它是君主专制发展到一定程度的产物。在论述孔子"正名"时常被引用的"夫名以制义,义以出礼,礼以体政,政以正民"(《左传·桓公二年》),"名以出信,信以守器,器以藏礼,礼以行义,义以生利,利以平民,政之大节也。若以假人,与人政也。政亡,则国家从之,弗可止也已"(《左传·成公二年》),其中出现的"名"虽然指的是统治者的名字或器物名称,但思想的展开与上述《四代》篇,与《左传·昭公九年》、《宣公十五年》两段话并无差别,因此在语义的展开和思想背景上与孔子"正名"完全不同。

总之,孔子之"正名"对于中国古代名思想史最大的贡献不是开启了虚构的"名实"论"名分"论,而是意识到名之不确定性、随意性必然对政治带来影响。如果说孔子"正名"是中国一切"名"之逻辑思想、政治思想的起源,那只能勉强落实在这一点。正如木村英一所言,孔子关于"正名"之言论并不是具体的政治对策,只不过是一种政治上的敏感而已。但这种政治上的敏感是和语言相关的敏感,这正是笔者所要特别强调的。

[责任编辑 刘 培]

文 史 哲
2009年第2期(总第311期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2009(Serial No. 311)

道之以德,齐之以礼:社会运行的理性规范

——春秋战国时期儒家社会思想研究

郑杭生　胡翼鹏

摘　要:春秋时期兴起的人事理性思潮,促使儒者对社会治乱之根源的探索转向人本性。儒者坚信,人心之仁、人性之善是社会秩序的合理基础,包含着遵守社会规范的内在自觉。仁是个人内在的道德修养,也是人际互动必须遵从的、体现的价值准则。个人天然具有仁爱之心、良善之性,从而能够遵从礼的约束和规定。儒者之礼已经从殷周以来的具有强烈象征的、仪式性的礼仪,升华为具有抽象的礼义,成为独立的、对生活具有普遍意义的思想和行动规范。这些规范通过个人培养和陶铸自己的仁爱、孝悌、信义等道德情感,内化为个人的品性修养和个人的行动意识。内在的道德情感与内化的思想规范确保个人的理性行动,从而能够有效和合家族,由家族而邦国、天下,推动社会的良性互动与有序运行。

关键词:儒家;仁;礼;社会运行;社会秩序

春秋战国时代,中国的思想文化得到了前所未有的辉煌发展,出现了孔孟老庄等大哲,形成了诸子百家等流派。不过这一时期是典型的乱世,诸子百家、孔孟老庄无不感叹王纲解纽、礼崩乐坏。社会等级的松弛与天下形势的动荡,蕴含着促进思想繁荣的结构空间。而思想的繁荣,又是对当时社会失范的不同回应,墨者企图遏止兼并战争,道者希望回归小国寡民,而儒者承继夏、商、西周三代的文化传统,希冀重新恢复秩序与和谐。

一、仁者爱人与儒者之维

春秋时期,一种人文主义的、理性的思潮勃然兴起,传统天命观念出现分化,虽然天作为一种不言而喻、不证自明的终极根据,仍旧左右着人们的思想观念,但天人关系中天的神秘色彩已开始弱化,人的位置逐渐凸显。《左传》记载史嚚之言:"吾闻之:国将兴,听于民;将亡,听于神。神,聪明正直而一者也,依人而行。"(《庄公三十二年》)天神依从人,意味着人事成为家国兴亡的主宰,人从天的笼罩中解脱出来。类似的言论层出不穷,郑国裨灶主张用国器瓘斝禳除火灾,子产不听:"天道远,人道迩,非所及也,何以知之?"(《昭公十八年》)《孙子兵法·计篇》:"天者,阴阳、寒暑、时制也。"天,就是阴阳变换、寒暑交替、四季流转。此时对具有真知卓识的思想者来说,天的神秘性、权威性已相当弱化了。

中国文化中牢笼万象的价值本源——天,遭到了理性的挑战,孔子显然也受到这种在精英知识人中流行的人文主义理性思潮的影响。在记载孔子言行、事迹的《论语》一书中,就有孔子理性对待

作者简介:郑杭生,中国人民大学社会学理论与方法研究中心教授(北京 100872);胡翼鹏,武汉大学社会学系讲师(湖北武汉 430072)。

鬼神、客观对待天意的言谈、事例①。《论语·述而》曰："子不语怪、力、乱、神。"大约在弟子的记忆中，孔子从不谈论鬼怪、神异之事，而且要求弟子对鬼神之事敬而远之，《雍也》篇载，樊迟问知，孔子曰："务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。"对于与鬼神类似的天，孔子曰："天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？"(《阳货》)四季运行，万物化生，都是天的自然状态。由此，在儒家的创始人孔子那里，天已经从巫觋氛围中脱魅，成为客观自然的认知对象，不再居于思想的中心，而是淡化为观念的背景②。

正是由于受到当时这种人事理性的影响，孔子对社会失范根源的探索转向人本身，特别是人心的本质。孔子使用的概念是"仁"。在《论语》中，"仁"字出现了百余次，而且孔子及其弟子多次郑重讨论仁。在孔子之前，虽然仁是德的一项重要指标，但其内涵有范围限制③。而在孔子的思想体系中，仁是包含其他德目的最高概念，具备了普遍的根本性特质，指人的内在道德修养④，是维护社会秩序、促进社会良性运行的人性基础。不过，孔子并未对"仁"作出确切的、一贯的解释，对于不同的提问者，他的回答也不同。颜渊问仁，子曰："克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。"樊迟问仁，子曰："爱人。"仲弓问仁，子曰："己所不欲，勿施于人。"(《颜渊》)子贡问仁，子曰："己欲立而立人，己欲达而达人。"(《雍也》)子张问仁，子曰："能行五者于天下，为仁矣。"(《阳货》)仁是善良的源泉和正义的依据，人培育这种感情并以此处理自己与他人的关系，就有了"爱人"之心。孔子没有以定义或概念解释仁，而是以实际生活中的具体行动揭示仁的内涵。恭敬辞让、谨慎勤俭、廉直义勇、宽恕惠敏，特别是个人以一种爱人之心进行换位思考后的行动选择就是仁。

那么，关于"仁"的一般内涵是什么呢？《礼记·中庸》："仁者，人也。亲亲为大。"郑玄注曰："人也，读如相人偶之'人'。以人意相存问之言。"仁，即"相人偶"，人际间的人情关爱。《说文解字》："仁，亲也，从人二。"段玉裁引郑玄、何晏、孔颖达等关于人偶、相人偶的解说，注曰："人偶，犹言尔我亲密之词，独则无耦，耦则相亲，故其字从人二。"⑤刘文英认为，相人偶是一种古老的礼仪，二人见面，互相作揖表示敬意。"仁"字的结构就是相人偶的象形，相人偶礼仪是仁的观念的客观原形⑥。白奚则以为，相人偶是以待人接物所应有的礼貌和情感来表达敬意和亲爱之情，即郑玄所谓的"以人意相存问"⑦。这些解说都从"人二"出发，将仁看作由人际关系而生发的社会互动准则。此外，许慎还补充说，古文"仁"字还从"千心"。不过从出土竹简来看，"千"乃是"身"的误写。郭店楚简"仁"写作"㤅"，此外"义"、"勇"、"畏"、"顺"、"疑"等一大批字也都从心符⑧。由此，廖名春认为，仁字之"二"实为"＝"，是"心"的简化符号。许慎误认为二，兼爱说、相人偶说等都是从许慎之错中衍生的误解⑨。

孟子从人性的角度探索仁的渊源，他称人性有四种善端：恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之

---

① 李泽厚指出，《论语》只是反映了孔子思想的一个侧面。一方面，孔子的言行、事迹并不限于《论语》一书，从《春秋》、《左传》、《礼记》，到诸子百家，再到《说苑》、《新序》，以及其他一些所谓的"伪书"中，还可以找到许多记录和记载。另一方面，《论语》是由曾参学派的弟子辑录而成，只是突出了曾子一派的喜好和旨趣，如果由子张的学生来记录，孔子和《论语》的面貌会大不相同，因为曾子强调内在修养，而子张强调政治。参见李泽厚：《论语今读》，合肥：安徽文艺出版社，1998年，第15－16页。

② 孔子也说过"天生德于予"(《述而》)、"知我者其天乎"(《宪问》)之类的话，似乎他也相信天命、也服从天意。我们认为，这并不是孔子对天认识矛盾，而是天作为传统文化的底色，已经成为人们潜意识中的、日用而不知的价值本源，你可以心存怀疑，但却不能割断天与人心的联系，尤其是修辞性的语境中。当然，曾子、子思一派重视天，但支流并不能取代主流，而是表现了儒家思想的多样性。

③ "爱亲之谓仁"是当时通行的理解，而且不同社会位置的人，仁的要求有所不同。参见陈来：《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》，北京：三联书店，2002年，第257页。

④ 美国学者史华兹认为，仁是个人的内在道德修养，这种修养包含自我反省与自我反思的能力。参见史华兹：《中国古代的思想世界》，程钢译，南京：江苏人民出版社，2004年，第75页。

⑤ 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年，第365页。

⑥ 刘文英：《仁之观念的历史探源》，《天府新论》1990年第6期。

⑦ 白奚：《仁与相人偶——对仁字的构形及其原初意义的再考察》，《哲学研究》2003年第7期。

⑧ 庞朴：《仁字臆断》，《寻根》2001年第1期。

⑨ 廖名春：《仁字探原》，《中国学术》2001年第4期，北京：商务印书馆，2001年。

心，亦即仁、义、礼、智[①]。《公孙丑上》和《告子上》两篇都提到这四种善端，孟子认为这些善不是后天习得，而是"人之所不学而能"、"不虑而知"，是"赤子之心"天然具备的良知良能。这些善端也是人与禽畜不同之处，"人异于禽兽者几稀"，动物的行动体现的是自然本能，而人除了本能之外，还有仁义、慈爱、善良等社会属性。实际上，孟子作为子思学派的传人，其解释仁就兼顾了人与人心，《尽心下》曰："仁也者，人也。合而言之，道也。"朱熹注曰："仁者，人之所以为人之理也。然仁，理也；人，物也。以仁之理，合于人之身而言之，乃所谓道者也。"[②]按照《中庸》"亲亲为大"的说法，这个"仁"就是指人的互相关联、彼此关系的社会属性。而《告子上》曰："仁，人心也。"仁的特质又表现为个人内在的道德修养。因而仁首先是个人的内在品质、内在道德修养，而且这种品质不是个人孤芳自赏的精神财富，而是在与他人的互动关系中秉持的情感原则和价值取向。

综而言之，所谓仁实际上包含着两层意思：首先，仁是内在的道德修养，也是个人心灵自我遵循的一种价值实体，就是善[③]；其次，仁是人际互动必须遵从的、体现的价值准则，即惠爱。因此儒者强调的仁、善等个人修养，是社会秩序的合理性基础，包含着遵守社会规范的内在自觉。

二、克己复礼与儒者之纲

孔子一生颠沛奔波，游说诸侯，希望能够恢复周代的和谐秩序，特别是西周时期的礼制。在孔子看来，周公是最伟大的君子、圣人，西周是最符合仁、礼的理想时代，所以他说："周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。"(《八佾》)而周礼的核心是确立等级结构，亲亲、尊尊、长长、男女有别，"人道之大者也"(《礼记·丧服小记》)，把这些原则推及到天下，进而推动社会良性运行并确立社会秩序，就是"王道之大者也"(《史记·太史公自序》)。

礼的原始型态是祭祀的仪节，后来这种仪节被挪用到其他形式互动过程中，形成各式各样的礼仪制度，并逐步抽象为社会生活的普遍互动规范[④]。孔子之前的儒者，既传授诗书礼乐的知识，也从事礼仪的具体操作。作为儒者的后裔，孔子自幼就对礼仪很感兴趣，据《史记·孔子世家》："孔子为儿嬉戏，常陈俎豆，设礼容。"日常生活中"入太庙，每事问"(《八佾》)。不过，孔子的行动表明，儒者已经趋向于将礼仪视作一种程式，从而更看重仪式蕴含的道德意识和象征意义，也就是极为重视礼的规范性意义。季氏作为大夫却僭用天子之礼仪，这种严重破坏等级秩序的行为引起孔子的担忧，孔子谓季氏："八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也？"又感叹："人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？"[⑤]

礼作为一种社会规范体系，在社会结构之中的具体表征，就是名或者分。儒者在克己复礼的实践中还认识到，人心之仁、人性之善等内在修养虽然是遵从礼的价值基础，但是要想恢复三代之时礼俗醇美的景象，还需要个人将礼表征的名、分内化为自己的认知，才能以仁爱之心有效地、恰如其分

---

① 据王充《论衡·本性》，在孟子之前很早的儒者中，已经有人在讨论这一问题。《论语·阳货》曰："性相近也，习相远也。"郭店楚墓竹简《性自命出》篇曰："性自命出，命自天降。道始于情，情生于性。"《中庸》曰："天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。"据李学勤、庞朴、陈来、廖名春等学者推断，《性自命出》为儒家作品，且可能是孔门后学子游、子思或公孙尼子等人的作品。参见李学勤：《先秦儒家著作的重大发现》，庞朴：《孔孟之间——郭店楚简中的儒家心性说》，廖名春：《荆门郭店楚简与先秦儒学》，陈来：《荆门竹简之〈性自名出〉篇初探》，以上四人之论点分见《郭店楚简研究》(《中国哲学》第二十辑)，沈阳：辽宁教育出版社，1999年，第14、24、58、309页。而《中庸》是孔子之孙子思的作品，孟子又是子思的传人，表明儒家对人性的关注有一个连续性。

② 朱熹：《四书集注·孟子》，北京：中华书局，1957年，第334页。

③ 在孔、孟用语中，仁与善基本可以互换。《论语·里仁》："苟志于仁矣，无恶也。"仁、恶对立，则仁、善等同。海外汉学家魏礼、史华兹等就将仁译作善，见[美]史华兹：《古代中国的思想世界》，第77页。而孔子也曾论善，《季氏》曰："见善如不及，见不善如探汤。吾见其人矣，吾闻其语矣。"虽然另一位儒家大师荀子主张人性恶，但这种与先贤的分歧只是在于对人性本质的不同认识，在通过人性的发现、寻求社会秩序与社会运行的出路上却毫无二致。

④ 郑杭生、胡翼鹏：《礼序人伦，乐移风俗：社会运行的二重性规范——两周时期的社会思想研究》，《学习与实践》2007年第10期。

⑤ 朱熹指出，《论语》的记录者将此句序于大夫八佾、《雍》彻僭越之后，可能是为僭礼乐而发。见《四书集注·论语》，北京：中华书局，1957年，第34页。

地遵从礼的规定，维护礼的运转和社会秩序。因此，孔子特别强调正名，他回答子路“为政奚先”的提问说：“必也正名乎！……名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。”(《子路》)名，是这个连锁反应的总根源，作为一种角色符号，代表一个人在社会结构中的位置。张德胜指出，孔子所说的名，实际上就是社会学术语——地位，作为行动准则的礼则是规范。名相对于礼而言，就等同于地位之于角色①。所以孔子强调，必须辨正名分，以使个人的社会行动与其在社会结构中的名分保持一致，这样才能使每个人安心于自己的角色，也才能够使社会运行的状态与礼的规划协调一致②。

孔孟认为，人天然具有仁爱之心、善良之性，故而乐于尊崇礼义，所以克制自己的欲念而恢复仁、善，也意味着个人行动回归礼义。荀子则认为人性本恶，人无法自觉地克服欲望，必须依靠外部的强制力量，惩罚、规训人们遵从礼义规范。他说：“人之性恶……其善者伪也。”(《荀子·性恶》)③人性之所以为恶，是因为“人生而有欲”，这种欲望天然合理，但却会使社会陷入混乱纷争，于是“先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求”(《荀子·礼论》)。对于如何由乱而至治，荀子一如前辈儒者，将礼义作为克定乾坤的关键。不过，荀子从人的群体特性，提出发挥礼之社会功能的新机制——分(fēn)，也就是分别、区分，“使有贵贱之等，长幼之差，知愚、能不能之分，皆使人载其事而各得其宜，然后使悫禄多少厚薄之称，是夫群居和一之道也”(《荀子·荣辱》)。分，作为礼之发挥功能的机制，能够使人们确定彼此的社会位置，明晰相互的等差秩序，从而使人们和谐相处，协调一致。

古代哲人曾就人类社会的起源、人与动物的区别提出种种假说，荀子则就人类的生存方式指出，人力不如牛，跑不如马，但牛马却为人所用，人之所以能够凌驾于禽畜之上，根本原因在于“人能群，彼不能群”(《荀子·王制》)，即人能够组成群体、由群体互动而联接为社会④。人何以能够组合为有机群体呢？在于人能够确定彼此的名分：“人何以能群？曰：分。”(《荀子·王制》)“人之生，不能无群，群而无分则争。”(《荀子·富国》)分(fèn)，即角色、地位，《礼记·礼运》：“男有分，女有归。”⑤郑玄注云：“分，犹职也。”分的本义指职业，一指行政系统中的职位，二者指人们从事的行业，尤其是农业生产关系⑥。由分(fēn)产生的结果分(fèn)，表征个人在社会中的地位，即君臣、父子、兄弟、男女等不同社会角色之间的区别和地位，体现了独特的社会结构⑦。

荀子关注的分，与孔子关心的名在本质上是相同的。名，作为来源于象征的符号，表征的“实”是个人在社会结构的角色。分，作为个人与他人的区别与差异，相应的名也是个人在社会结构中的地位。因此，儒家主张“正名定分”，严格确定个人的角色地位，同时控制角色之名与地位之实保持一致，其实质就是确定尊卑有序、贵贱有别的等级分野⑧。名与分，就是礼义确定的名号与地位，故荀子

---

① 张德胜：《儒家伦理与秩序情结》，台北：巨流图书公司，1989年，第76页。

② 葛兆光认为，儒者之所以重视名，源于典礼仪式的象征意味。仪式作为隐喻、暗示、符号，已经成为人们认识外部世界的路径依赖对象，因而儒者相信，如果这一套象征符号整饬有序，就可以促成事实世界的整饬有序；如果象征倒塌，就意味着社会秩序的崩溃。因此，由象征与联想而产生的心理力量就被当作实际力量，儒者希望通过正名来辨正实际。参见葛兆光：《中国思想史》第一卷，上海：复旦大学出版社，1998年，第178页。

③ 伪，不是虚伪、虚假，而是“人为”，也就是“可学而能、可事而成之在人者，谓之伪”。

④ 社会人类学家布朗(Brown)曾说，社会学的老祖宗应当是中国的荀子。参见费孝通：《文化：传承与创造》，《中国书评》第7期，1995年。不过，这种说法只是一种修辞、类比，只是表明了社会学关心的问题，与荀子关注的问题有相似性而已。社会学有确切的创建时空和文化背景，也有确切的研究视角和理论范式，而儒家是中国古代的一个思想流派，荀子本人的思想包罗万象，对社会生活、社会问题、社会模式等的思考，表达为感悟的、思辨的、片段的文学陈述。故《荀子》与现代社会学除了神似之外，并不能等量齐观。

⑤ 分，是个人在伦理关系与等级序列中所处的位置。男子可以获得相应的社会地位，有机镶嵌在社会结构体系中。归，谓女子出嫁，女性通过婚姻，依附于特定地位角色的男性，同样可以获得相应的地位与角色，融入社会结构。荀子所论的分，就是《礼记·礼运》所言的分。参见王处辉、胡翼鹏：《论传统大同与小康的理想社会秩序观》，《南开大学学报》(哲社版)2005年第2期。

⑥ 参见谢遐龄：《释“分”》，《复旦大学学报》(社科版)1990年第3期。

⑦ 参见王处辉：《中国社会思想史》上册，天津：南开大学出版社，2000年，第134页。

⑧ 实际上，法家、名家和道家也强调“分”，也都主张“正名定分”，但各家的具体实践思路不同。

曰:"人道莫不有辨,辨莫大于分,分莫大于礼。"(《荀子·非相》)而礼在于辨别差异:"曷谓别?曰贵贱有等,长幼有差,贫富轻重皆有称者也。"(《荀子·礼论》)礼别尊卑贵贱之名、亲疏远近之分,这种主张是儒家的共识,在其他儒者的著述中也有类似的表述。《礼记·哀公问》曰:"非礼无以辨君臣、上下、长幼之位也,非礼无以别男女、父子、兄弟之亲,昏姻疏数之交也。"《汉书·艺文志》总结《周易·序卦》之精神,指出:"有夫妇、父子、君臣、上下,礼义有所错。"礼义能够使君臣、父子、夫妇恰如其分地处于各自的位置,也就是孔子强调的"君君,臣臣,父父,子子"(《论语·颜渊》)。

因此,礼确定了不同社会成员的社会身份和角色地位,强化了不同人群的等级阶层意识,使人们自觉地认同礼义标识的等级区分和伦理秩序。尽管儒家学说包含着太多理想而显得有些迂阔繁琐,但是也不得不承认,"若夫列君臣父子之礼,序夫妇长幼之别,虽百家弗能易也"(《史记·太史公自序》)。

三、为政以德与齐之以刑

商周时期,儒者是巫祝史宗一类神职人员的后裔,他们传授《诗》《书》,主持礼乐。在春秋时代,孔子秉承三代传统,尤其是西周的社会思想和文化特质,通过传授弟子、游说诸侯,逐渐形成一个影响深远的思想流派。对比诸子百家,可以说儒家与传统的礼、德联系最为紧密,尽管历代儒者也有所修正、有所发挥,但内在理路没有太大的分野。

儒家尊奉的六经之一《尚书》已经阐明,明德慎刑、为政以德是一种源远流长、影响深远的社会理念。《大禹谟》记载帝舜教诲皋陶:"明于五刑,以弼五教,期于予治,刑期于无刑。"以刑罚辅助教化,表明儒家理想中的圣王并不将刑罚作为治政的主要手段,刑只是德的补充。周公称颂文王,"克明德慎罚,不敢侮鳏寡,庸庸,祗祗,威威,显民",并一再告诫康叔,"告汝德之说于罚之行"(《康诰》),天下之人乐德而恶刑,所以必须多施恩德而少用刑罚。与孔子同时代的子产认为:"德,国家之基也。有基无坏,无亦是务乎!有德则乐,乐则能久。"(《左传·襄公二十四年》)儒家秉承了这种传统理念,主张守礼尊德,施行仁政。孔子说:"为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之。"(《论语·为政》)如果以德治天下,则万民归心,意味着社会运行流畅,秩序井然。孟子则曰:"尧舜之道,不以仁政,不能平治天下。"(《孟子·离娄上》)如果尧舜不施仁政,也就不能治平天下,所以他主张以"仁"治天下,"以不忍人之心,行不忍人之政,治天下可运之掌上"(《孟子·公孙丑下》)。

当然,儒家并没有彻底放弃刑罚的应用,当人们的行动超出了礼的容忍限度而受到惩罚时,就已经是刑律在发挥作用了。即使如孔子大力提倡仁、礼、德,他本人也没有放弃使用刑罚。公元前500年,齐、鲁两国国君在今山东境内的夹谷相会结盟,孔子其时为鲁国大司寇,随从鲁定公出访。据《穀梁传》记录,鲁定公与齐景公会谈结束后,"齐人使优施舞于鲁君之幕下。孔子曰:'笑君者罪当死。'使司马行法焉,首足异门而出。"此事又两见于《史记》:一为《鲁周公世家》:"齐欲袭鲁君,孔子以礼历阶,诛齐淫乐。"一为《孔子世家》:"优倡侏儒为戏而前。孔子趋而进,历阶而登,不尽一等,曰:匹夫而营惑诸侯者罪当诛,请命有司。有司加法焉,手足异处。"不过,《左传》、《公羊传》并未提及此事,后世学者也对此讳莫如深,我们不必拘泥于孔子诛杀优倡的细节是否真实,这种文字只是表明了儒家思想的某种实然性。孔子杀优的举措尽管与其一贯宣扬的仁、德不能一致,但确实是维护礼的必要行动,即使说这是杀人建威以争取外交筹码,但至少其借口是维护礼的威严。

孔子诛杀优倡之事,表明儒者的实践没有放弃刑罚,而是主张以礼为主以刑为辅,以维护社会秩序。孔子曰:"道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。"(《论语·为政》)刑、政具有外在的威慑力量,德、礼却可以感召人们从内心里认同等级、人伦秩序。虽然孔子推崇德、礼,但是政、刑也不可偏废,所以孔子主张先礼后刑、先教后杀[①],他认为"不教而杀谓之虐"(《论语·

① 刘泽华:《中国政治思想史》,天津:南开大学出版社,2001年,第31-32页。

尧曰》)。与此类似，荀子则明确指出教与诛的辩证关系，先教后诛，教诛并重："故不教而诛，则刑繁而邪不胜；教而不诛，则奸民不惩。"(《荀子·富国》)不过，荀子主张的诛，与孔子主张的杀已经相当不同。孔子将刑罚作为德政、礼治的必要补充，荀子则把刑罚作为整顿社会的基础手段。实际上，处在战国晚期的荀子，虽然仍然坚持礼乐的象征意味对社会生活的示范意义，但是治理社会的具体思路已发生了微妙的转向。这种转向比较突出的特征，就是明显吸收了法家思想的因子，由礼转向了法①。荀子认为礼是法的基础，"礼义生而制法度"(《荀子·性恶》)，治理天下必须礼法并重，"隆礼重法，则国有常"(《荀子·君道》)。在"隆礼"的同时主张"重法"。礼法二者相辅相成，缺一不可，"治之经，礼与刑。"(《荀子·成相》)

事实上，虽然儒者各自有不同的思路，礼、乐、刑、政却是他们共同探索的原则。《礼记》为孔门七十子及其后学的作品，《礼记·乐记》曰："礼以道其志，乐以和其声，政以一其行，刑以防其奸。礼、乐、刑、政，其极一也，所以同民心而出治道也。"正可表明刑、政在儒者治平天下的实践中也是一以贯之的手段。

四、修身齐家与社会运行

诚如我们前文指出，儒家追寻社会失范的根本原因，关注的目光由天转向人本身。礼崩乐坏、等级秩序颠覆，乃是因为人心不仁、人性不善。克服自己的欲望，重新找回已经放逸的仁爱之心和善良之性，就成为儒家整顿社会秩序、经济家国天下的基础工作。《礼记·大学》设计了一个从格物致知、正心诚意，到修身齐家、治国平天下的流程，其曰："物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。"②这个流程由个人扩充至家族，再由家族推广至邦国，再由邦国普及至天下，是一个逐步放大的社会系统。在这个社会系统中，个人是基础要素，也是根本，决定着家族能否和谐，决定着社会是否有序。《大学》强调："自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。其本乱而末治者，否矣。"所谓修身，就是推己及人、一视同仁，也即是孔子的仁人之心、忠恕之道③。这说明儒家设计的推动社会秩序化的进程，是从个人向家族拓展，再由家向国拓展，再由国向整个社会拓展，层层推进，最终营造社会的有序格局。故孟子云："人有恒言，皆曰'天下国家'。天下之本在国，国之本在家，家之本在身。"(《孟子·离娄上》)

因而儒者特别强调修身，培养自觉的仁爱、善良之心性，"知所以修身，则知所以治人；知所以治人，则知所以治天下国家矣。"(《中庸》)修养品性的目的，在于维护家族安定、宗族和合，更在于实现邦国安康、天下大同。儒者以为，人心之仁和人性之善的根源在于人们的血缘亲情。孔子坚信，人的本性中血缘之爱是无可置疑的，儿子爱父亲，弟弟爱哥哥，都是人共有的从血缘中自然生出来的真性情，真性情引出真感情，这种真感情就是孝、悌④。仁是善良和正义的源泉与依据，人保有这种感情并且以此来处理自己与他人的关系，就可以推己及人，产生广泛的爱人之心。孔子要求："弟子入则孝，

---

① 《商君书·开塞》："故圣人承之，作为土地货财男女之分。分定而无制，不可，故立禁。禁立而莫之司，不可，故立官。官设而莫之一，不可，故立君。"荀子所论之分，内涵与此一致。法家实施君主专制，荀子的思路也以君为终点，《荀子·君道》："君者何也？曰：能群也。"《荀子·富国》："人君者，所以管分之枢要也。"

② 据宋代理学程、朱的看法，《大学》为孔子之言、曾子所传。参见朱熹：《四书集注·大学》，北京：中华书局，1957年，第3、7页。虽然这种说法曾遭到后世学者的怀疑，但从《大学》的内容来看，确实与孔孟之学密切相关。实际上，对《礼记》与儒家、特别是与七十子及其后学的关系，汉儒就有推测，《汉书·景十三王传》云："献王所得书皆古文先秦旧书，《周官》、《尚书》、《礼》、《礼记》、《孟子》、《老子》之属，皆经传说记，七十子之徒所论。"《汉书·艺文志·六艺略·礼》："《记》百三十一篇。"自注："七十子后学者所记也。"唐代孔颖达《礼记正义》云："《礼记》之作，出自孔氏。""七十二之徒共撰所闻，以为此《记》。"而且，宋儒也正是依据大小戴《礼》进行七十子的发掘，以次重建所谓的道统。参见李零：《重见"七十子"》，《读书》2002年第4期。此外，学术界根据近年出土的郭店楚简、上博楚简的内容，进一步确证《礼记》诸篇大体是孔门七十子及其后学的作品，《大学》篇也不例外。参见吴亚文：《〈礼记〉有关篇章作者及成文年》，《吉林师范大学学报》2005年第4期。

③ 《论语·卫灵公》："子贡问曰：'有一言而可以终身行之者乎？'子曰：'其恕乎！己所不欲，勿施于人。'"

④ 冯友兰：《中国哲学史》上册，北京：中华书局，1984年，第94页。

出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁。”弟子有若则曰：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”(《论语·学而》)而孟子曰：“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。天下可运于掌。”(《孟子·梁惠王上》)家庭、家族之中的孝、悌之情，是人心之仁的突出表现，这种血缘亲情无疑符合道德理性，是社会治乱的根本。

儒家之所以强调个人品性修养，即是希望通过个人和合家族的实践，达成治平天下的任务。孔子心目中的君子人格与道德理想就是“修己以敬”、“修己以安人”、“修己以安百姓”(《论语·宪问》)。这种思路肇源于古代中国社会结构的特点。古代中国社会被称为“家国同构”，家族的组织结构、行动原则也是邦国、甚至天下(社会)的组织结构、行动原则，社会是一个放大的家族，而家族是社会的模型或缩影。家族不仅是个人社会化的空间，而且个人在家族结构中地位、角色，也是其在社会结构中的角色、地位，符合家族要求的仁爱道德、礼义规范，同样适用于庙堂、社会。涂尔干指出，如果次级群体与个人的联系非常紧密，那么这个次级群体就会强劲地把个人吸收进群体活动，纳入整个社会生活的主流之中①。中国古代的家、家族，就是社会与个人之间的一个次级群体，个人要想有效融入社会，就必须努力履行和合家族的伦理规范。故《孝经》曰：“君子之事亲孝，故忠可移于君；事兄悌，故顺可移于长；居家理，故治可移于官。”治家有方，则可做社会管理者。即个人如果能有效履行伦理规范和合家族，就意味着将这些原则应用于更广阔范围的社会，维护社会秩序，促进社会良性运行。

因此，孔孟儒家的终极关怀，实际上就是礼造就的社会秩序。在孔子看来，仁与礼具有同一性，他并没有将仁作为礼的合法性基础，而是认为仁与礼具有同样的价值内涵，所以说“克己复礼为仁”。而孟子则将礼、仁、义、知看作人性之善的四端，也是将礼、仁看作平行的、对等的存在。仁的价值立场，就是礼的规范要求，只要人们充分发挥爱人之仁，那么遵守礼就不成问题。也即是说，仁是个人的内在修养的外化表现，礼是一种笼罩于整个社会之上的行动规范，二者虽为不同的概念，但却有着共同的基础：遵守礼的人性基础是善，而仁这种实体性的内在修养表现出的价值立场也是善，由此礼、仁达成了一种价值关联。儒家学者对人心之仁、人性善恶的探索，重在说明重新恢复西周的礼是可能的。仁、义、知、信、敬、恭、宽、信等道德修养，能够从不同的角度促使礼的正常运转。当然如果个人不能遵从礼义规范，儒家也不排除使用刑罚惩戒其回归礼的轨道。

儒家把能否遵守礼乐规范看作是人心善恶的表现，因为礼不仅是外在的仪式，也是社会秩序的象征，而秩序得以保证的前提是人对礼的尊重和敬畏。对礼的敬畏和尊重又依托于人的伦理与道德自觉，没有礼，个人的道德无从寄寓和表达，社会秩序便无法得到确认和遵守②。所以孔子要求，“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”(《论语·颜渊》)，并反复强调，“不学礼，无以立”(《论语·季氏》)，“不知礼，无以立”(《论语·尧曰》)。在儒者的话语中，礼已经抽象为制约个人行动的制度化的社会规范体系，礼确定了个人的社会身份和角色地位，也确定了彼此的互动关系和行动结构，全体社会成员形成一个秩序井然的等级序列。在这种差序格局中，个人的位置就是其在社会结构中的位置，人们各就其位、各安其分、各司其职、各劳其事、各得其所，毫不错乱，由此形成了尊卑有序、贵贱有别的社会秩序。

总之，儒家从个人与社会的关系出发，由个人的内在修养和理性行动，逐次推广，将个人、家族、邦国乃至天下纳入一个体系。个人天然具有仁爱之心、良善之性，从而能够遵从礼的约束和规定。所以个人必须培养自己的仁爱、孝悌、信义等道德情感，才能够顺适礼义，并将礼义内化为自觉的行动意识。内在的道德情感与内化的思想规范确保个人的理性行动，从而能够有效和合家族，由家族而邦国、天下，推动社会的良性互动与有序运行。

[责任编辑 着 雨]

① [法]涂尔干：《社会分工论》，渠东译，北京：生活·读书·新知三联书店，2000年，第40页。

② 葛兆光：《中国思想史》第一卷，上海：复旦大学出版社，1998年，第178页。

文 史 哲
2009年第2期(总第311期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2009(Serial No. 311)

宋明理学对自然秩序与道德价值的思考

——以张载为中心

丁 为 祥

摘 要:儒学的核心问题是天人关系问题,但在不同的时代,这一问题却可以具有完全不同的表现。在先秦,它主要表现为"性与天道"的关系问题,在汉代则表现为宇宙本源及其生化问题,到了宋代,则又表现为自然秩序与道德价值的关系问题。因此,对宋明理学的天道观、宇宙论,切不可仅仅从实在论的角度作认识论的解读,而必须看到其自然秩序背后的道德秩序与道德价值;而所谓的自然秩序,说到底也不过是理学家心中道德秩序和道德价值的投射与映照而已。对理学研究而言,这就是实事求是;而对宋明理学的诠释来说,这既是一种"原汤化原食"的工作,同时也是一条真正能够推陈出新的途径。

关键词:宋明理学;自然秩序;道德理性;张载

儒学的核心问题是天人关系问题,这一问题不仅表现为子贡"夫子之言性与天道,不可得而闻也"的感慨,表现为司马迁"究天人之际,通古今之变"的宏愿,也表现在张载"性与天道合一存乎诚"的论定中。因此,这一问题可以说是贯彻儒学始终的问题。但对于这种贯彻始终的重大主题,不同时代的儒学却可以根据不同的视角作出不同的探索与回答,——这又构成了儒学发展的历史性与时代性;而不同时代的儒学,其借以区别的标志,往往也就体现在对天人关系不同的把握视角上。

具体到宋明理学,它的一个根本性任务,就是对天地万物作出本体论的思考和论证;这样一种任务,同时也表现着其作为新儒学对佛老之空、无本体论的一种创造性回应。至于张载"为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平"①,其实也表现了理学家经天纬地的关怀。但是,当理学家在这一规模的基础上展开其"造道"追求时,一个基本性的前提却在于:我们究竟应从自然秩序出发来说明道德价值呢?还是应从道德理性出发给天地万物以人伦道德的观照?在宋代,大多数理学家对这一问题作出了明确的回答,这就是必须以道德价值来说明宇宙天道的自然秩序。这一点正是理学之为理学的标志。宋明理学这一形成上的特色不仅从根本上决定了研究理学的途径,而且也决定着对理学推陈出新的基本方法。

一、天人合一的不同传统

已如前述,天人关系问题是传统文化中最古老的问题,但在不同的思想派别或思想谱系中,对这一关系却可以具有不同的把握视角,如道家的"无以人灭天"与儒家的"参天地,赞化育"就代表着两种不同视角。而在儒学内部,不同时代的儒学也可以因为不同的时代思潮而具有不同的探索侧重。

从天人合一的角度看,天与人的合一首先取决于天的涵义,但"天"之涵义又是由人对"天"之不同的取义决定的,正如《尚书·泰誓》所谓的"天视自我民视,天听自我民听"。春秋时代,随着传统天

作者简介:丁为祥,陕西师范大学哲学系教授(陕西西安 710062)。

① 张载:《近思录拾遗》,《张载集》,北京:中华书局,1978年,第376页。

命观的式微,“天”的涵义大体分裂为三层,这就是对应着传统天命观并作为传统天命观之遗留的神性主宰义,对应于“西周人文精神的跃动”而形成的道德超越义,以及对应于人对自然和社会历史现象的不断反思所形成的客观自然义;这三重含义,正好落实在当时正在形成中的儒、道、墨三家中。儒家作为三代文明的主要继承者,其对“天”的取义当然是三种含义并存的,但由于它以复兴周礼为职志,因而主要弘扬了“天”的道德超越义;道家出于史官,“历记成败、存亡、祸福、古今之道,然后知秉要执本,清虚以自守,卑弱以自持”(《汉书·艺文志》),所以主要阐扬了“天”的客观自然义;至于墨家,由于其社会下层的出身、强烈的社会不平感以及为了确保其“兼爱”情怀得以贯彻落实的“天志”、“明鬼”诸说,则主要发挥了“天”的神性主宰义。如此一来,从天人合一的角度看,春秋时代的天人关系主要也就表现为三种进路或三种不同的形态。道家的“无以人灭天”表现了人与天之自然而又本源式的合一,从老子的“天下万物生于有,有生于无”(《老子·第四十章》)一直到王弼的“崇本以息末,守母以存子”①,就典型地表现着道家之反向溯源的思路;而庄子的“万物一也”、“通天下一气耳”,不仅给天与人以完全自然的解释,而且其“无听之以耳,而听之以心;无听之以心,而听之以气”(《庄子·人间世》)的认知方式以及其“生于陵而安于陵,故也。长于水而安于水,性也。不知吾所以然而然,命也”(《庄子·达生》)的修养要求,也都明确表达了一种将人生自然化的追求指向。墨家主要是以天能赏罚、鬼能报应的方式宣扬它的“天志”说,这也就是以赏罚报应的方式发挥天的神性主宰义。至于儒家的天人关系则显然要复杂一些。一方面,作为三代文明的主要继承者,当时天的三种含义在儒学中都有所表现。另一方面,由于儒家主要以西周以来的“德治”传统作为弘扬对象,因而道德超越义的天也就成为其天人关系的主要担当者;而神性主宰义、客观自然义也就全然围绕着道德超越义展开。如此一来,作为三代文明的主要继承者,儒学同时也就成为当时思想文化界的主流了。

正因为儒家既是三代文明的主要继承者,同时又是当时思想文化界的主流,所以当时所有的天人关系以及其合一的种种进路在儒学中都有所表现;而从发展的角度看,儒学各种不同的历史形态实际上也就成为其天人合一之各种不同进路的历史展现了。比如孔子的“天”就既有道德超越的含义,又有神性主宰的含义,同时还有客观自然的含义;与之相应,其天人合一的途径也就具有了各种不同的表现。比如“获罪于天,无所祷也”(《论语·八佾》)、“知我者其天乎”(《论语·宪问》),自然表现了天的神性主宰义;而所谓“天生德于予”(《论语·述而》)、“下学而上达”(《论语·宪问》),则又表现着天的道德超越义;至于“四时行焉,百物生焉”(《论语·阳货》),显然又具有客观自然的含义。

正由于儒家在思想界的主体地位,因而它也就不得不直接面对当时“礼崩乐坏”的人伦现实,而急切的拯救情怀也使它无暇他顾,必然要以“德治”传统中“德”(仁)与“礼”的互补、以“为己”与“正己”的互校作为对治“礼崩乐坏”的主要方法。这样一来,“文行忠信”就必然成为其施教的主要内容,由“孝弟”以至于“泛爱众”的日用伦常也就必然要成为其基本的入手。这样一种进路,自然会促成子贡“夫子之文章,可得而闻也,夫子之言性与天道,不可得而闻也”(《论语·公冶长》)的感慨。但孔子并非全然不谈天人关系,他只是以“孝弟”、“亲仁”的方式表现其“下学而上达”——合人于天的实践诉求而已。此后,由于道、墨两家的刺激,所以到子思,就一方面以“天命之谓性”的方式直接揭示天与人的价值渊源关系,同时又以“诚者,天之道也;诚之者,人之道也”(《礼记·中庸》)的方式明确地表达其天人合一的祈向。到了孟子,干脆以个体更为内在、也更为具体的“集义”、“养气”实现“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣”(《孟子·尽心上》)的关怀。所以,在整个先秦,儒家的天人合一既表现为“天”对“人”之道德性的赋予,又表现为“人”之自觉地不离人伦日用的道德追求,——通过自己的道德实践,既实现对“天意”的贯彻和落实,同时也表现其超越“上达”的天人合一诉求。

战国秦汉以降,虽然汉儒也极为重视天人关系,但其天与人却主要沿着两个方向展开。一方面,汉儒的天具有明确的神性主宰义;同时,其天与人的合一则又主要表现为从天之生化到人之禀赋以

① 楼宇烈编:《老子指略》,见《王弼集校释》,北京:中华书局,1980年版,第196页。

及从人到天之"相副"和比附式的合一。比如关于天的神性义,董仲舒说:"天者,百神之大君也,事天不备,虽百神犹无益也。"(《春秋繁露·郊祭》)这显然是就其神性主宰义而言。至于天与人的具体关系,董仲舒又说:"人之(为)人本于天,天亦人之曾祖父也。此人之所以上类天也。人之形体,化天数而成;人之血气,化天志而仁;人之德行,化天理而义;人之好恶,化天之暖清;人之喜怒,化天之寒暑;人之受命,化天之四时;人生有喜怒哀乐之答,春秋冬夏之类也。……天之副在乎人,人之情性有由天者矣。"(《春秋繁露·为人者天》)从这两处论述看,虽然天也代表着人之生命的根本依据和最后根源,但天与人的联系却既要借助其神性义来表现天的主宰性,又必须借助自然的生化来展开、落实这种天人关系。——其"天亦人之曾祖父"一说,一方面固然表现了天对人之生命的根源、依据和主宰性,同时人又必须借助自然的禀赋和近乎血缘一样的传承来表现其对天的遵从与"相副"关系;另一方面,由人到天则既需要通过人之充满敬畏的"相副"和效法来实现,同时天也会不断地以"灾异谴告"的方式表达它的意志。所以董仲舒又说:"灾者,天之谴也;异者,天之威也;谴之而不知,乃畏之以威。……凡灾异之本,尽生于国家之失,国家之失乃始萌芽,而天出灾害以谴告之,谴告之而不知变,乃见怪异以惊骇之,惊骇之尚不知畏恐,其殃咎乃至。以此见天意之仁而不欲陷人也。"(《春秋繁露·必仁且智》)

在董仲舒的天人关系中,天固然是"百神之大君"、"人之曾祖父","天意"固然也是"不欲陷人也",但天的意志及其作用却完全是通过自然的力量——灾异谴告的方式实现的:一方面,通过自然的生化以表现天对人包括宇宙万物的根源和依据关系;另一方面,又必须时时以灾异谴告的方式体现、贯彻并落实天的意志。自然的生化固然表现了天对宇宙万物的根源性,而灾异谴告则体现着天的神性主宰义。这样一来,从伦常经验的角度看,天的神性主宰义就主要落实在它的自然生化义上了。正因为这一原因,两汉天人关系实际上也是通过神性义与自然义的互补实现的;又由于天意高远而难知,因而其天人关系最后就只能落实在作为宇宙本源及其通过自然力量所展现的生化关系上了。这正构成了汉代天人关系的主流。所以,汉代纬书这样规定宇宙本源及其与天地万物的生化关系:

> 夫有形者生于无形,则乾坤安从生?故曰:有太易,有太初,有太始,有太素。太易者,未见气也;太初者,气之始也;太始者,形之始也;太素者,质之始也。气、形、质具而未相离,故曰浑沌,言万物相浑沌而未相离也。(《易纬·乾凿度》)①

> 天地未分之前,有太易,有太初,有太始,有太素,有太极,是为五运。形象未分,谓之太易;元气始萌,谓之太初;气形之端,谓之太始;形变有质,谓之太素;质形已具,谓之太极。五气渐变,谓之五运。(《孝经纬·钩命诀》)②

在这一演化过程中,如果说确实包含着天人关系,那么从无生命的山川土石到作为万物之灵的人,其实都是最原初之"太易"的产物;而所谓天人关系,实际就是作为宇宙本源的"太易"与作为其生化之产物——天地万物的关系了。在这里,如果说还存在着道德性的合人于天的问题,那么董仲舒的"禾、米"(《春秋繁露·实性》)之喻与扬雄对"气"之"适善恶之马"(《法言·修身》)的定位也就只能将善的实现问题落实为"气"的一种或然性了。所以,虽然汉儒高扬了天的神性主宰义,但其天人关系实际上却只落实在自然生化的层面上;而整个这一过程,又主要是通过宇宙演化的途径实现的,所以汉儒的天人合一,最后也就落实为一种宇宙生化论式的天人合一了。

二、宋明理学的特殊进路

天人关系问题在宋明理学中得到了新的处理。这种处理既缘于来自佛教形上本体视角的批评,

① 黄奭辑:《易纬》,上海:上海古籍出版社,1993年,第9-10页。

② 黄奭辑:《孝经纬》,上海:上海古籍出版社,1993年,第34页。

同时也是通过宋儒对汉唐儒学天人合一之宇宙论进路的不断反思实现的。

所谓来自佛教的批评,其实主要是一种反衬。两汉以后,儒学之所以退缩于注经一隅,主要是因为汉儒宇宙生化论基础上的天人合一说存在着重大的理论难题:一方面,以灾异谴告为特征的神性主宰义固然诡异而难知,——其所体现的天意虽然超绝实际上却并不具有超越性;另一方面,建立在宇宙生化基础上的天人合一说又缺乏本体论的依据,——虽然它也有宇宙论的规模,但却缺乏来自形上本体层之所谓超越性与绝对性的支撑。两汉以降,佛老二教之所以能够大行其道,也主要是以其本体理论与形上境界为依托的。这就形成了"浮屠老子之书,天下共传"的格局;而儒家士大夫也对佛老之学是"信其书,宗其道,天下靡然同风"①。而在中唐,华严五祖宗密甚至还专门以"原人论"的形式从形上本体的高度给儒道两家的宇宙生化论以严厉的批评。他说:

> 万灵蠢蠢,皆有其本;万物芸芸,各归其根。未有无根本而有枝末者也。况三才中之最灵,而无本源乎?且知人者智,自知者明。今我禀得人身,而不自知所从来,曷能知他世所趣乎?曷能知天下古今之人事乎?……然今习儒道者,只知近则乃祖乃父,传体相续,受得此身;远则混沌一气,剖为阴阳之二,二生天地人三,三生万物,万物与人,皆气为本。②

宗密的这一批评主要是针对汉唐时代儒道两家的气本气化论立说的。在宗密看来,气本身属于生化流变之物,仅仅建立在气之生化流变基础上的人生理论既不足以安立人生,也不足以为人生提供本体依据。从道家来看,"所言万物皆从虚无大道所生者,大道即是生死贤愚之本,吉凶祸福之基,基本既其常存,则祸乱凶愚不可除也,福庆贤善不可益也,何用老庄之教耶?"③就是说,如果天地万物都源于由原始一气所表现的虚无大道,那么,老庄所有的立教、言说活动也就成为纯粹的蛇足之举了。从儒家来看,既然天地万物都源于一气,而"天地之气,本无知也,人禀无知之气,安得欻起而有知乎?草木亦皆禀气,何不知乎?又言,贫富贵贱、贤愚善恶、吉凶祸福,皆由天命者,则天之赋命,奚有贫多富少,贱多贵少,乃至祸多福少?苟多少之分在天,天何不平乎?……既皆由天,天乃兴不道而丧道,何有福善益谦之赏、祸淫害盈之罚焉?又,既祸乱反逆皆由天命,则圣人设教,责人不责天,罪物不罪命,是不当也。然则《诗》刺乱政,《书》赞王道,《礼》称安上,《乐》号移风,岂是奉上天之意、顺造化之心乎?是知专此教者,未能原人"④。显然,在宗密看来,这种建立在原始一气基础上的人生理论不仅不足以说明人伦现实,而且与儒家"《诗》刺乱政,《书》赞王道,《礼》称安上,《乐》号移风"的传统相悖谬。而在宗密看来,儒家这种由《诗》《书》《礼》《乐》传统所表现出来的"参天地,赞化育"精神,其实有着更为深厚的精神凭藉,只是这种建立在气本气化基础上的宇宙论不足以说明之而已。

宗密的批评,实际是站在本体论高度对儒道两家的宇宙生化论提出了一种超越的评判,以揭示其理论根底的不彻底性与不牢固性;而这种不彻底与不牢固又正好成为当时"浮屠老子之书,天下共传"的理论根源。所以,对新崛起的宋代新儒学来说,这种来自本体论视角的批评也就正好成为它的一个非常重要的理论借鉴,——欧阳修的"修其本以胜之"⑤,实际上就已经表现出宋儒对这一问题的充分自觉;而所谓"出入佛老,返于六经"⑥,自然也就成为两宋理学家的一种共同的思想经历了。

从宋明理学来看,虽然其本体论视角主要表现在对汉唐宇宙生化论视角的反省与人生理论的批评中,但这种反省与批评首先是通过对来自佛教本体论视角之批评的充分借鉴实现的。因为在宗密

---

① 范育:《正蒙序》,《张载集》,第4-5页。

② 宗密:《华严原人论·序》,载《华严义海》,西安:三秦出版社,1995年,第228页。

③ 宗密:《华严原人论·斥迷执第一》,《华严义海》,第229页。

④ 宗密:《华严原人论·斥迷执第一》,《华严义海》,第229页。

⑤ 欧阳修:《本论》上,《欧阳文忠公文集》卷十七,见《全宋文》第三十四册,上海、合肥:上海辞书出版社、安徽教育出版社,2006年,第367页。

⑥ 此语不知最初为何人所提出,大体指谓两宋理学家共同的思想经历,比如张载"……访诸释、老,累年究极其说,知无所得,反而求之《六经》"(《宋史·张载传》)。程颢也是"泛滥于诸家,出入于老、释者几十年,返求诸《六经》而后得之"(《明道先生行状》,《二程集》,北京:中华书局,1981年,第638页)。总之,都属于对理学家共同思想经历的概括。

对儒道两家的批评中，本体论视角就是其一以贯之的理论前提，而这种来自本体论视角的批评，与张载对汉唐儒学的反省也基本一致。请看张载对汉唐儒学的反省：

……以为知人而不知天，求为贤人而不求为圣人，此秦汉以来学者大蔽也。[①]

学者有专以礼出于人，而不知礼本天之自然，告子专以义为外，而不知所以行义由内也，皆非也，当合内外之道。[②]

今之人灭天理而穷人欲，今复反归其天理。古之学者便立天理，孔孟而后，其心不传，如荀扬皆不能知。[③]

很明显，在张载的这一反思中，一个基本的概括就是"孔孟而后，其心不传"，而所谓"荀扬皆不能知"也自然是指对孔孟精神的继承而言的；至于"知人而不知天，求为贤人而不求为圣人"，又显然是指秦汉以来的儒学既缺乏超越性追求又缺乏本体论建构而言的，所以才被张载视为秦汉以来学者的"大蔽"。显然，如果仅就汉唐儒学之缺乏超越性追求和本体论建构而言，那么张载的这一反省与宗密的批评实际上是完全一致的。但张载的立场毕竟又不同于宗密，所以在其反思中，张载同时又依据儒家传统的体用不二精神，提出了天人一贯（所谓"礼本天之自然"）的指向与合内外之道的标准。很明显，这样的观点不仅不是宗密的佛教本体论立场所能提出的，而且其基本精神也是相互背反的。

正因为这一原因，所以张载不仅对汉唐儒学进行反省，而且在"返于六经"的基础上，同时展开了对佛老与时儒的双向批判。这种批判当然首先是从天道观的领域展开的：

若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏"有生于无"自然之论，不识所谓有无混一之常；若谓万象为太虚中所见之物，则物与虚不相资，形自形，性自性，形性、天人不相待而有，陷于浮屠以山河大地为见病之说。此道不明，正由懵者略知体虚空为性，不知本天道为用，反以人见之小因缘天地。……语天道性命者，不罔于恍惚梦幻，则定以"有生于无"，为穷高极微之论。入德之途，不知择术而求，多见其蔽于诐而陷于淫矣。[④]

这里的批评，当然首先是针对时儒的，但时儒的理论并非出于自创，——不是对道家的因袭就是对佛教的照搬；而这两家理论，虽然表现相反，但"言乎失道则均焉"[⑤]，这就是在其看似相反的表现中却存在着一个共同的"体用殊绝"的毛病。在张载看来，道家将太虚与气、无和有理解为前后相生的关系，从而陷入了"虚无穷，气有限"式的体用殊绝；佛教则将宇宙万象仅仅理解为"太虚中所见之物"，从而成为"物与虚不相资"、"形性、天人不相待而有"式的体用殊绝。这两种"体用殊绝"，使时儒的天道性命之学"不罔于恍惚梦幻，则定以'有生于无'，为穷高极微之论"。很明显，构成这一反省的基本精神，就是儒家传统的体用不二，而这种体用不二，既是张载批评佛老的思想武器，同时也成为其阐发儒家天人合一思想的主要方法。

在张载看来，对于佛教的本体论视角，儒学是必须借鉴的；但对于其本体的内涵，儒学又必须进行批判，因为它存在着似是而实非的重大毛病。所以到了人生论部分，张载就集中批评佛教的本体观念——空观理论，并以两种不同的本体观念处处突出儒与佛之间的根本对立。他指出：

释氏语真（实）[⑥]际，乃知道者所谓诚也，天德也。其语到实际，则以人生为幻妄，以有为为疣

① 《宋史·张载传》，《张载集》，第386页。

② 张载：《经学理窟》，《张载集》，第264页。

③ 张载：《经学理窟》，《张载集》，第273页。

④ 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，第8页。

⑤ 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，第7页。

⑥ 此处"实际"当为"真际"之误。因为无论从其对"实际"之所谓"诚也，天德也"的规定和诠释看，还是从其后面从对比角度所提出的"其语到实际"来看，前面所谓的"实际"都应当是指"真际"而言。如果再结合其后面的"彼欲直语太虚，不以昼夜、阴阳累其心，则是未始见易，未始见易，则虽欲免阴阳、昼夜之累，未由也已。易且不见，又乌能更语真际"来看，其所谓"真际"其实也正与"诚"、"天德"处于同一层面；如果再从其"真际"、"实际"的对比言说来看，则这里的"实际"也只能首先指"真际"，然后才能有对"实际"的言说，所以这里特意以对比的方式校出。

赘，以世界为荫浊，遂厌而不有，遗而弗存。就使得之，乃诚而恶明者也。儒者则因明致诚，因诚致明，故天人合一，致学而可以成圣，得天而未始遗人，《易》所谓不遗、不流、不过者也。彼语虽似是，观其发本要归，与吾儒二本殊归矣。道一而已，此是则彼非，此非则彼是，故不当同日而语。……彼欲直语太虚，不以昼夜、阴阳累其心，则是未始见易，未始见易，则虽欲免阴阳、昼夜之累，未由也已。易且不见，又乌能更语真际！舍真际而谈鬼神，妄也。所谓实际，彼徒能语之而已，未始心解也。①

在张载的这一批评中，他对佛教的本体论立场与本体追求精神始终有所肯定，所以他并不否认佛教在这一层面上的"得"。但是，一当进入到价值观部分，他又处处强调二者的"二本殊归"，并认为二者是"此是则彼非，此非则彼是"的关系。这说明，在承认本体及其超越性这一层面上，儒与佛一致，当然，这同时也说明张载的"造道"必然要在本体论层面展开。但是，一当涉及到本体的内涵——价值观部分时，儒与佛又成为"二本殊归"的关系了，儒家是诚明一致，所以坚持天人合一；佛教则是"诚而恶明"，因而也就成为所谓真俗背反了。这又说明，张载不仅准确地把握了佛教的本体论视角及其立场，而且对其本体的内涵以及儒与佛在价值观上的分歧也有着准确的认识。因此，他不仅可以根据天道本体与其发用流行的关系阐明儒家诚明一致、天人合一的道理，而且还根据这一原则批评佛教对真际与实际一并皆妄的错误理解。

这样，张载对汉唐儒学、老庄与佛教理论都既有肯定又有批评，因而其为理学的"造道"成为一种博大精深的"择术而求"的活动。这种"择术而求"，首先表现在他对儒家传统天人合一主题的诠释中。

三、自然秩序与道德价值

当张载面对天人合一的传统主题时，儒学发展的历史为他提供了两种可能的选择。第一种选择就是由孔孟所代表的通过尽心而知性知天（或者也可以表达为通过"孝弟"、"亲亲"以至于"泛爱众"）的"下学上达"路线。这一路线虽然起始于"孝弟"、"亲亲"，但又以道德实践的方式指向了"以天下为一家，以中国为一人"（《礼记·礼运》），因而可以说是儒家传统的经典路线。但由于这一路线起始于个体的文行忠信而又始终具有不离人伦日用的特点，因而与佛老相比，难免使人有"大道精微之理，儒家之所不能谈"②之嫌。第二种选择就是以汉儒为代表的宇宙生化路线。但这种建立在自然生化基础上的天人合一说，既缺乏超越的追求指向，又缺乏本体论的依据，所以无法抗衡来自佛教本体论视角的批评；而仅仅建立在自然生化基础上的宇宙论既不足以彰显道德理性的绝对性，又不足以表现其超越性。正因为这些方面的原因，所以张载也就必须在对《六经》、《论》、《孟》综合继承的基础上，以"当自立说"的"造道"方式重新完成天人合一的论证。具体说来，这就是"以《易》为宗，以《中庸》为体，以孔孟为法"③，——《六经》、《论》、《孟》熔为一炉基础上的综合创新活动。

张载的这一选择显然突出了本体论的取向。对传统的天人合一来说，这就既要发掘天道本体的涵义，又要以之贯通天人。一方面，将儒家的道德理性以天道本体的方式贯注于日用伦常之中，从而完成对道德理性的天道本体化论证；另一方面，在完成对道德理性之人伦日用化落实的同时也就实现了对人伦生活的天道本体化提升。这样一来，对《六经》、《论》、《孟》而言，张载就必须将其渗透于伦常日用中的道德理性提升到天道本体的层面；而对于汉唐儒学的气化宇宙论来说，又必须为其充实以天道本体的基础，从而使其宇宙论真正成为天道本体贯注与统摄下的宇宙论，同时又使其本体论成为发用流行于宇宙论之中的本体论。这样一来，儒家传统的天人关系也就转化为本体论与宇宙

① 张载：《正蒙·乾称》，《张载集》，第65页。

② 范育：《正蒙序》，《张载集》，第4页。

③ 《宋史·张载传》，《张载集》，第386页。

论、自然秩序与道德价值的关系了。

对于宋明理学中自然秩序与道德价值的关系问题，近代以来，人们常常习惯于从自然秩序的角度说明其道德价值的形成，以宇宙生化的方式来说明其天道本体论。实际上，这是一种很大的误解。因为纯粹的自然秩序只能属于宇宙生化论，而宇宙生化论本身并不足以说明道德理性的价值，尤其不足以说明道德理性的超越性与绝对性；而在宋明理学中，也很少存在所谓纯而又纯的自然生化论的情形。实际上，儒学的这一特点，在宗密对汉唐儒学气化宇宙论的批判中就已经表现出来了，因为其所有的宇宙论都要完成对道德理性的论证和说明，这是完全超出其自身能力的；而张载对汉唐儒学气化宇宙论的扬弃，同样也是从其宇宙生化论之缺乏本体论依据与超越性指向上着眼的。

那么，张载究竟如何处理二者的关系呢？这就是以道德理性和道德价值贯注于自然秩序之中，从而使自然秩序呈现出明显的道德价值和道德色彩。请看张载对二者关系的论述：

天道四时行，百物生，无非至教；圣人之动，无非至德，夫何言哉！

天体物不遗，犹仁体事无不在也。"礼仪三百，威仪三千"，无一物而非仁也。"昊天曰明，及尔出王，昊天曰旦，及尔游衍"，无一物之不体也。①

生有先后，所以为天序；小大、高下相并而相形焉，是谓天秩。天之生物也有序，物之既形也有秩。知序然后经正，知秩然后礼行。②

"四时行，百物生"包括"圣人之动"，一定程度上都可以说是纯粹自然的行为，但张载却从中看到了"至教"与"至德"；对张载来说，所谓"天体物不遗"也就必须要由"仁体事无不在"来说明。至于"生有先后"以及所谓"小大、高下"等等，这本来只是自然事物之纯粹自然的属性，但张载却视之为"天序"、"天秩"，并以此作为"经正"与"礼行"的前提基础。显然，这里的自然秩序都已经被张载道德化了，所谓"天序"、"天秩"的说法，也正是张载将自然世界之自然属性道德化的表现。所以，从一定程度上说，张载的自然观首先也就是他的道德秩序观和道德价值观。

对于这种道德化的秩序观和价值观，以往人们常常习惯于将其归结为"事实与价值的相混"，或者说是"认识与道德的不分"，意即这样的现象完全是因为张载搞不清二者关系的结果。如果张载真的搞不清二者的关系，那他就无法对二者加以准确区分，可事实上，张载对二者的区别又是把握得非常清楚的。比如对作为最高存在的天，张载常常以"天德"与"天道"来表达天之本体及其发用流行两面，就是说，天本身就是天道本体及其发用流行的统一；对人而言，自然也就是其所有道德的最后根源。按照这一规定，天无疑具有彻底的道德性；而张载的《西铭》甚至还专门以天地、乾坤为人的父母。从这个角度看，天显然是人之所有道德的最后根源。但在张载的论述中，天却不仅具有道德的一面，同时还具有非道德的一面，甚至也可以说是纯粹自然的一面。请看张载对天的论述：

天无心，心都在人之心。一人私见固不足尽，至于众人之心同一则却是义理，总之则却是天。故曰天曰帝者，皆民之情然也，讴歌讼狱之不之焉，人也而以为天命。③

《订顽》之作，只为学者而言，是所以订顽。天地更分甚父母？只欲学者忠心于天道，若语道则不须如是言。④

天本无心，及其生成万物，则须归功于天，曰：此天地之仁也。⑤

从这些论述看，张载无疑是非常清楚地知道天之"无心"与纯自然一面的。那么，当他将人之道德理性"归功于天"时，究竟是因为"搞不清"二者关系而无意为之呢？还是因为"搞得清"而自觉地为之？从上面的论述看，张载显然是自觉为之，尤其是从他的"天本无心，及其生成万物，则须归功于天"来

① 张载：《正蒙·天道》，《张载集》，第13页。

② 张载：《正蒙·动物》，《张载集》，第19页。

③ 张载：《经学理窟》，《张载集》，第256页。

④ 张载：《语录》，《张载集》，第313页。

⑤ 张载：《经学理窟》，《张载集》，第266页。

看，张载实际上是非常自觉地这样做的。不过在他看来，这种“自觉为之”与其说是“故意这样做”，不如说是一种“不得不然”。如果说这就是一种“搞不清”或“相混”，那么张载也是自觉地“搞不清”或自觉地“相混”的。因为正是这种“搞不清”，才显现了张载对道德理性之绝对性与超越性的准确把握。

让我们再从儒家传统的天命观来说明这一点。在三代的天命观中，无论“王令”还是“天令”，其根源都在于天，而一切存在与非存在的根据也都决定于天，这就是孔子将最无奈的感慨和最强烈的希冀上诉于天的原因①。在此背景下，张载自觉地将人的道德理性“归功于天”，并不是说张载真正相信冥冥苍苍之天会给人禀赋以道德的教条或训诫，而是说只要我们对人的精神生命进行穷根究底的思索，那么，道德理性就既代表着人之为人的最高本质，同时也是人之为人的最后根据；而从认知的角度看，它又代表着人所能认知的极致。道德理性代表着人对自身精神生命所能穷究的极致，除此之外我们再也无法找到可以解释我们精神生命的其他根源，而穷极人的认识能力，我们又无法说明它的具体生成，因而我们只能将这种道德理性的根源寄之于天了。以此反观孟子，其对人的恻隐之心所归结的“我固有之”、“天之所与”，其实并不是从生存论的角度说是天给人禀赋了这种道德理性，而是指此道德理性既代表着人对自身精神生命认识的极致，同时也是人之精神生命的最后底限。——意即除了我们的内在固有与不得不然之外，我们再也无法对其作出任何说明，所以只能将其归结为“天之所与”②。实际上，这正是道德理性的超越性与绝对性，当然也是人之精神世界的最后根源。所以对张载来说，将人的道德理性“归功于天”，只可以说是“不得不然”，而绝不是一种“有意为善”式的“故意而然”。正是这种“不得不然”，才真正体现了张载对道德理性之超越性与绝对性的准确把握，如果张载是以“有意为善”的方式故意将道德理性“归功于天”，那就成为一种地地道道的自欺欺人之举了③。

正因为这一原因，所以在张载的哲学中，所有的自然秩序都透显着道德的庄严。比如对于宇宙演化和天地开辟，张载就作了这样描述：

> 游气纷扰，合而成质者，生人物之万殊；其阴阳两端循环不已者，立天地之大义。
>
> “日月相推而明生，寒暑相推而岁成。”神易无方体，“一阴一阳”，“阴阳不测”，皆所谓“通乎昼夜之道”也。④

“游气纷扰”、“阴阳循环”，从宇宙演化的角度看，完全是一个纯粹自然的世界，但张载却从中看到了“天地之大义”；至于日月轮转、寒暑“相推”以及表现神无方、易无体的“阴阳不测”，其实也都是自然的四季轮转现象，但张载却从中看到了“易”之“通乎昼夜之道”。而所有这些，实际只说明了一点，这就是张载是自觉地将道德价值视为自然秩序之真正依据和最后根源的；而这种根源和依据，并不是张载故意要对道德秩序与道德价值作出此种神化与夸大，不过是其心中道德理性之绝对性与超越性的表现与映照而已。在这里，道德理性确实具有无从解释的性质，但它本身却是一切解释和一切说明的最后根源。显然，这也就是张载不能不将道德理性“归功于天”的原因。所以说，对于自然秩序与道德价值，作为理学的开创者，张载完全是以道德价值来诠释自然秩序的。

正因为张载的这一开端及其所挺立的道德理性的超越性与绝对性，所以此后的理学家无不坚持这一基本的立场和原则，也无不坚持以道德价值来解释自然秩序。比如对于理气关系，朱子就一方面坚持“未有天地之先，毕竟也只是理。有此理，便有此天地；若无此理，便亦无天地，无人无物，都无

---

① 参见丁为祥：《命与天命：儒家天人关系的双重视角》，《中国哲学史》2007年第4期。

② 参见丁为祥：《从“我固有之”到“天之所与”——孟子对道德理性之发生机理、存在依据及存在根源的探讨》，《哲学研究》2008年第8期。

③ 张载曾明确指出：“有意为善，利之也，假之也；无意为善，性之也，由之也。有意在善，且为未尽，况有意于未善耶！”见张载：《正蒙·中正》，《张载集》第28页。

④ 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，第9页。

该载了！有理，便有气流行，发育万物”[①]；同时又认为，“且如万一山河大地都陷了，毕竟理却只在这里”[②]。在朱子的这一论述中，如果仅仅从“先后”的角度看，那么朱子时而坚持理可以存在于气之先，时而又认为理可以存在于气之后，看起来完全是一种表达上的“自相矛盾”，其实朱子并非认为世界真的存在着一个只有理而没有气的阶段，也并非认为理就可以脱离气而独立存在。他之所以要反复地对比言说，并不是一定要坚持天理的独立自在性，而恰恰是要揭示天理的超越性与绝对性。至于所谓“先”、“后”等等比喻，也不仅仅是揭示天理的逻辑先在性，而恰恰是为了突出道德理性对于“气”的超越性和对人之精神世界的绝对性。

张载、朱熹都属于客观性较强而又比较注重外向认知的理学家，他们也自然是从客观一面来揭示道德理性的超越性与绝对性的。那么，对于比较注重人之主体性和道德实践的陆王心学来说，情况又如何呢？请看陆象山与王阳明的相关论述：

> 此道充塞宇宙，天地顺此而动，故日月不过，而四时不忒；圣人顺此而动，故刑罚清而民服。[③]
>
> 此理充塞宇宙，天地鬼神，且不能违异，况于人乎？[④]
>
> 人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石无人的良知，不可以为草木瓦石矣。岂惟草木瓦石为然，天地无人的良知，亦不可为天地矣。[⑤]

在这里，从陆象山的“日月不过”、“四时不忒”到王阳明的“天地无人的良知，亦不可为天地矣”，其所强调的只有一点，这就是道德理性“固不以人之明不明、行不行而加损”[⑥]，并且也正是在这一基础上，才有所谓“天地无人的良知，亦不可为天地”的。显然，所有这些论述，并不是说道德理性就是自然事物的存在根源和依据，而仅仅是就道德理性之超越性与绝对性而言的。这说明，以道德理性和道德价值来解释自然秩序，正是跨越理学各派的一个基本共识。所以，从道德理性的超越性与绝对性来说明自然秩序和自然世界，既是理学形成的共法，自然也应当成为打开理学世界的钥匙。

四、关于理学研究与诠释的反思

对于宋明理学，所谓道德本体论的定位现在基本上已经成为一种常识了[⑦]。这一定位无疑是比较接近宋明理学自身特质的。但是，能否真正从道德本体——所谓道德理性的超越性与绝对性的角度来把握宋明理学，则又是我们能否真正进入宋明理学、能否对宋明理学推陈出新的关键。

在20世纪理学研究中，一个较为普遍的出发点就是实在论视角。这种实在论有两种典型表现。第一种就是从宇宙论角度对道德理性作出符合宇宙演化和社会发展的说明；第二种则是从存在论或认识论角度对道德理性作出符合人的一般认识进程的说明。比照于宋明理学本身的特质，应当说这种视角本身并不足以揭示道德理性的超越性与绝对性，因而在20世纪的宋明理学研究中，对它的否

---

① 黎靖德编：《朱子语类》卷一，北京：中华书局，1986年，第1页。

② 黎靖德编：《朱子语类》卷一，第4页。

③ 《陆九渊集》卷十《与黄康年》，北京：中华书局，1980年，第132页。

④ 《陆九渊集》卷十一《与吴子嗣》，第147页。

⑤ 《王阳明全集》卷三《语录》，上海：上海古籍出版社，1992年，第107页。

⑥ 《陆九渊集》卷二《与朱元晦》，第26页。

⑦ 关于宋明理学总体上之道德本体论的性质，请参阅牟宗三《心体与性体》第一册第三章《自律的道德与道德的形上学》，主要指宋明理学是由道德的进路直达形上超越的领域，而不是将道德（规范）直接提升至本体的层面，牟宗三常常指谓宋明理学包括整个儒学都是“成德之教”，就是指其由道德的进路直达宗教信仰的领域而言的。见牟宗三：《心体与性体》，台北：正中书局，1990年，第115－190页。关于宋明理学的这一特点，也请参阅张岱年《中国哲学大纲》中的《中国哲学之特色》一节，比如“中国哲人探求真理，目的乃在于生活之迁善，而务要表见之于生活中”；“中国哲人在方法上更极重道德修养，以涵养为致知之道……穷究宇宙人生的真际，要在德行实践上做工夫”；“中国哲人认为真理即至善，求真乃即求善。真善非二，至真的道理即是至善的准则。即真即善，即善即真”。甚至，张岱年在1957年该书的“新序”中明确指出：“程朱理学以‘理’的名称把封建道德的基本范畴永恒化绝对化了，以为是宇宙万物的根源……”。以上引文均见张岱年：《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，1982年，第5－7页；最后一条引文则见于其“新序”，第13页。

定远远大于对其所应有的肯定，而理学也往往是作为一个负面概念出现于人们的言谈中的。如果说宋明理学本身就代表着儒学发展的一种较为高级的形态，那么这种根本不到位的研究既影响着人们对它的认识，同时也深深地影响着传统文化的推陈出新，影响着传统文化的现代化。

让我们先从这两种不同的研究视角说起。

第一种研究主要是将道德理性的天道观基础仅仅归结为宇宙演化的说明，因而它往往从自然世界之发生发展或人类社会之发展变化的角度来说明宋明理学，并由此说明道德理性的形成。由于这种研究本身就是从宇宙生化论出发，因而它表现出两个明显偏向：其一即以宇宙论为本体论，视宇宙生化之源为天地万物的本体；其二则是将道德理性归结为对自然秩序之扭曲性的认识，或者是从自然秩序之发生发展的角度说明道德理性的生成。这种研究实际上是将宋明理学的道德本体论诉诸汉唐儒学的气化宇宙论来说明。如果从形成角度看，那么这种研究实际上又是与宋明理学的形成相逆而行的：理学所要扬弃的宇宙论，恰恰成为它所弘扬的自然宇宙论或客观天道观；而理学所要弘扬的道德本体意识，则又往往因为其无法理解、无法说明而成为其批判对象。这种研究的最大偏蔽是无法把握道德理性的超越性与绝对性，因而总是试图给道德理性以宇宙演化或历史发展的说明。

第二种研究主要是将宋明理学的道德本体论仅仅作为揭示客观世界的存在论或作为一般认识论来把握，所以它往往将宋明理学概括为一种在对客观世界认识基础上所形成的知识论或概念化体系，并诉诸人的一般认识进程来把握，即运用所谓客观存在论来说明理学家的精神世界，运用所谓认识规律来比照、套解宋明理学的范畴关系。所以，对于它所不能理解的关系，不是诉之以“神秘”来回避，就是斥之为“夸大”来批判。作为一种典型表现，比如对于宋明理学中的“格物致知”说，人们往往将其作为一种认识论的案例来解剖；而对于程朱的天理观，则又往往诉诸认识论的所谓普遍规律来“格义”；至于理学中的知行关系，则又直接以认识和实践的关系来定性。由于这种研究往往将理学家的精神世界视为一种存在论，其方法则以主客二分为前提，因而实际上也就等于已经预设了研究者与理学之间的悬隔和距离；而宋明理学的意义，似乎也就仅仅停留在对现代人之认识论思想的启发性上了。这种研究的最大偏蔽，就在于将道德理性的超越性与绝对性仅仅落实为存在论的普遍性；而对其道德修养与践行精神，则又往往作为一种概念关系来分析解剖，从而也就是以理论形成之逻辑推演的方式来代替道德理性之实践落实的任务了。

对于宋明理学来说，前一种研究主要是将其意义定位在宇宙生化论上，道德理性只有作为宇宙演化与社会发展的产物时才有其价值，并且也只有在宇宙演化和社会发展的过程中才有其意义；后一种研究则又往往将其意义定位在对古代社会的认识上，虽然它也承认理学是一种道德本体论，并且特别重视道德修养，但这种道德修养说到底也只有认识古人之道德心理方面的意义，并且还存在着历史的局限性。前者的问题在于没有看到宋明理学对于汉唐气化宇宙论的扬弃，后者则又完全无视从张载到程朱陆王所一贯坚持的道德理性之于物理认知的超越性。所以，这两种研究都不是就道德来研究道德，也不是从道德理性之超越性与绝对性的角度来把握宋明理学的道德本体论。这样一来，对理学的诠释与推陈出新来说，恐怕也就只有各取所需之“照镜子”的意义了。

实际上，宋明理学作为儒学发展的一种高级形态，其根本特征主要在于对道德理性之本体化思考与本体论论证上，而这一论证既是对传统天人合一主题的极大推进，——由宇宙演化论推进到道德本体论，同时也是对人之为人精神的一种穷根究底的探索。因此，宋明理学的真正价值，主要也就集中在其对做人之基本精神与道德关系的思考与提炼上；而其超越性的意义，也就在于它真正塑造了一种“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”的儒家知识分子。这种“四为”，既是理学家担当精神与为人气象的表现，同时也是其最具有现代价值、最值得推陈出新的精神。

[责任编辑 蓍 雨]

文 史 哲
2009年第2期(总第311期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2009(Serial No. 311)

朱纨事件与东亚海上贸易体系的形成

廖大珂

摘　要:明代中后期东亚海上贸易有四种主导势力:明朝政府、中国私人海商、日本人和葡萄牙人,彼此之间的激烈竞争,其实质乃是新旧贸易体制之间的斗争。朱纨事件的发生,与此一历史背景紧密相连,对当时东亚海域各种势力的消长及其活动,对葡萄牙人占据澳门以及早期东亚海上贸易体系的形成,都发挥了较大的历史影响。

关键词:朱纨事件;葡萄牙人;东亚海上贸易体系

16世纪初,世界历史进入一个新的时期,西欧各国迅速崛起,对外扩张,在世界范围内建立起殖民统治;与此同时,闭关自守的中国社会发展开始停滞不前,明王朝在东亚国际秩序中的中心地位受到中外各种势力的挑战,彼此之间为争夺海上贸易展开激烈的竞争。朱纨事件就是在这种国际背景下发生的,其结果是导致了以澳门为中心的东亚海上贸易体系的形成。对朱纨事件进行分析,对于我们拓宽研究的视野,把当时中国东南海上的活动,纳入世界历史发展的范畴,以探索中西各方面对现代化之肇始所采取的不同对策和不同走向,是很有必要的。

一、朱纨时代的东亚海域

朝贡制度是中国与海外国家进行交往的主要形式,自秦汉以来,以朝贡制度为基础,在东亚形成了以中国为中心的国际秩序,即所谓的"华夷秩序"。明朝建立以后,明太祖以传统的朝贡制度为基础,致力于重建东亚国际秩序,其对外政策主要可以归纳为两点:一是对海外国家实行朝贡贸易,规定"是有贡舶即有互市,非入贡即不许其互市";二是实行海禁,严禁私人海上贸易①。两者相辅相成,目的在于把海外贸易严格控制在官方许可的范围内,将周边国家纳入以中国为主导的东亚国际秩序。明成祖登基之后,派遣郑和七下西洋,海外诸国"附随宝舟赴京朝贡"②,中国与海外国家的朝贡关系进入了鼎盛时期。然而,明中叶以后,随着国力衰退,内忧外患日趋严重,其对外政策和战略重点,也被迫从洪武、永乐时期的进攻转为防御、收缩,从海上转向北方和西北内陆前线。这也导致明王朝海防废弛,对东亚海域的控制能力大为削弱,朝贡贸易遂逐渐走向衰落。随着明朝海上力量的削弱,东亚海域崛起了三股新兴的力量,对明朝在东亚国际秩序中的地位构成严重的挑战。

首先,私人航海贸易势力兴起。明初实行海禁,甚至规定"片板不许下海"③,企图以外国朝贡为海外贸易的唯一渠道,私人海外贸易虽备受压制和摧残,但仍以各种形式在政权压迫的夹缝中艰难生存。明中叶以后,由于商品经济的发展和国内外形势的变化,曾经盛极一时的官方朝贡贸易江河日下,趋于衰落。同时,明代社会中已逐渐形成因利益驱动而要求向外发展的新兴势力,即私人海

作者简介:廖大珂,厦门大学东南亚研究中心、南洋研究院教授(福建厦门 361005)。

① 王圻:《续文献通考》卷三十一《市籴考》,《四库全书存目丛书》子部,第185册,济南:齐鲁书社,1996年,第167－168页;薛允升:《唐明律合编》卷八,北京:法律出版社,1999年,第477页。

② 巩珍:《西洋番国志·自序》,北京:中华书局,1961年,第6页。

③ 谢杰:《虞台倭纂》卷上《倭原二》,《玄览堂丛书续集》本,南京:国立中央图书馆,1947年,第7页。

外贸易在政权的高压下非但没有消亡，反而日益壮大。尤其是闽浙沿海地区，人民多以航海贸易为生，实行海禁，“海滨民众生理无路”[①]，势必与明朝的海禁政策发生激烈的冲突，甚至进行武装抗争，因此被称为“海寇”。正统年间(1436－1449)，福建巡海签事董应轸言：“旧例濒海居民贸易番货，泄漏事情，及引海贼劫掠边地者，正犯极刑，家人戍边，知情故纵者罪同，比年民往往嗜利忘禁。”[②]下海通番不绝。嘉靖时走私贸易更加炽盛，下海通番之人遍布沿海各地，走私商舶“往来络绎于海上”[③]。走私活动的规模也越来越大。嘉靖之前，走私船“各船各认所主，承揽货物，装载而还，各自买卖，未尝为群”[④]，嘉靖后则成群结队，动辄达数百人，甚至成千上万，他们“各结艅依附一雄强者以为船头，或五十只，或一百只，成群分党，纷泊各港”[⑤]，形成众多的武装贸易集团。走私贸易的兴起严重地冲击着明朝的海禁樊篱，以致尽管明政府有令“片板不许下海，艨艟巨舰反蔽江而来，寸货不许入番，子女玉帛恒满载而去”[⑥]。在这些武装海商集团中，实力最强的是许栋(即许二)兄弟和李光头集团。许栋，歙州人，李光头，闽人，皆以罪系福建狱。嘉靖十九年(1540)越狱下海，以浙江定海的双屿港为基地横行海上，既从事走私贸易，又寇掠闽浙地方，被人称为“正门庭之寇也”[⑦]。

其次，倭寇的猖獗。明洪武初年，日本正处在南北朝分裂的混战年代(1333－1392)，室町幕府不能控制局面，诸侯割据，互相攻战。在战争中落败的一些南朝封建主，就组织武士、商人和浪人到中国沿海地区，与方国珍、张士诚的残余部众勾结，进行武装走私和抢劫烧杀的海盗活动，史称“倭寇”。但在明初，由于明政府重视海防建设，及时打击倭寇进犯，故倭寇未酿成大患。当时明朝与日本的贸易以勘合贸易为主。然而，明朝对日本的勘合贸易限制很严，限其10年一贡，船不过3只，人不过300，刀剑不过3000[⑧]，这使中日贸易被严重扭曲，远远不能满足日本国内对中国商品的需求。日本勘合贸易的实权，起初掌握在幕府手上，由禅宗的僧侣管理勘合印与勘合符。遣明大使与副使亦任命禅宗僧侣担任。贸易船以幕府的直营船只为主，有实力的守护、大名、寺社亦得以参与其中，经常为取得勘合而激烈竞争。应仁之乱(1467－1477)后，勘合贸易的大权归大内氏与细川氏所掌握，双方亦相互争夺对明贸易的垄断权，导致1523年在宁波发生冲突事件。这就是中国史籍中所谓的“争贡之役”。争贡之役表面上是倭人内讧，实质上是日本对华贸易要求长期得不到满足的矛盾总爆发，暴露出明朝与日本的勘合贸易的严重危机，也造成了日本同明朝通商贸易的正常渠道在较长时间内被堵塞的后果。日本私商合法贸易的大门被关闭，然而“其人利互市，留海滨不去”[⑨]，遂与中国私商合流，从而推动了中日民间走私贸易的发展，又因中日贸易渠道的不顺畅，导致倭寇的猖獗。倭寇与中国私商合流，成为东亚海域的强大力量。

第三，葡萄牙人的东来。新航路开辟以后，葡萄牙人率先来到东方。1511年，葡萄牙人占领马六甲，继续扬帆北上。1514年，葡萄牙人阿尔瓦雷斯(Jorge Alvares)乘坐中国帆船于6月抵达广东珠江口的屯门岛(Tamao，即伶仃岛)，在那里竖起刻有葡萄牙王国纹章的石柱[⑩]。从此，葡萄牙人频频来到广东沿海，把屯门作为活动的据点，企图打开中国的贸易大门。然而，葡萄牙人在华的活动并不顺利，在朝贡贸易体制面前屡屡碰壁，因为根据中国的制度，“是有贡舶即有互市，非入贡即不许其互市”，而葡萄牙并非朝贡国。正德十六年(1521)七月，明朝廷重申：“自今海外诸夷及期如贡者，抽

① 郭造卿：《防闽山寇议》，载顾炎武：《天下郡国利病书》卷九十六，《四部丛刊》三编本。
② 陈寿祺：《重纂福建通志》卷二七〇《洋市》，台北：华文书局，1968年，第5127页。
③ 张时徹：《招宝山重建宁波府知府凤峰沈公祠碑》，《明经世文编》卷二四三，北京：中华书局，1962年，第2542页。
④ 范表：《海寇议》，《四库全书存目丛书》集部，第77册，济南：齐鲁书社，1996年，第618页。
⑤ 万表：《海寇议前》，《四库全书存目丛书》子部，第31册，第36页。
⑥ 谢杰：《虔台倭纂》卷上《倭原二》，《玄览堂丛书续集》本，第7页。
⑦ 朱纨：《甓余杂集》卷四，《双屿填港工完事》，《四库全书存目丛书》集部，第78册，第93页。
⑧ 李金明：《中国古代海外贸易史》，南宁：广西人民出版社，1995年，第255页。
⑨ 《明史》卷三二二《日本传》，北京：中华书局，1974年，第8350页。
⑩ 张天泽：《中葡早期通商史》，香港：香港中华书局，1988年，第38页。

分如例，或不赍勘合及非期而以货至者，皆绝之。”[①]甚至“有司自是将安南、满剌加诸番舶，尽行阻绝”，实行完全禁绝“番舶”的闭关政策[②]。葡萄牙人求合法贸易不得，遂在广东沿海进行海盗活动，由此引发了中西两大势力的冲突。1522年8月，中葡在西草湾发生激战，明军击败葡军，葡人被逐出广东沿海。然而，葡人被逐出广东后，并未罢休，认为“与中国的贸易太有价值了，以至于不能放弃。于是避免广东港，贸易船从马六甲直接驶往浙江和福建”[③]，在闽浙沿海从事走私活动。

中国私商、倭寇和葡萄牙人三股势力在东亚海域兴起的意义在于：葡萄牙人的到来，不仅受到沿海人民的欢迎，而且也被早在这里活动的中日海商集团视为“羽翼”，得到他们的帮助[④]，三股力量相结合，声势相倚，相互推波助澜，席卷东亚海域，逐渐取得海上贸易的主导权，从而对明王朝传统朝贡贸易体制形成强烈的冲击，对以明王朝为中心的东亚国际秩序构成空前严重的挑战。

二、双屿港的兴起与东亚海上贸易体系的萌芽

双屿，位于浙江之外海，悬居海洋之中，“去城（舟山城）东南百里，南洋之表，为倭夷贡寇必由之路”[⑤]，扼南北航线和中日航线之要冲，“乃海洋天险”[⑥]。明初，双屿被列为“国家驱遣弃地”，岛民全部内迁，无人居住，遂成为走私贸易船泊聚的理想场所。每当海禁严厉时，浙江本地的走私商人往往引诱外国商船到此贸易，而那些原来在广州贸易的外商，因“欲避抽税，省陆运”，亦纷纷由他们导引改泊双屿，每岁夏季而来，望冬而去[⑦]。明人郑舜功撰《日本一鉴·穷河活海》卷六称：“浙海私商始自福建，邓獠初以罪囚按察司狱。嘉靖丙戌（1526）越狱逋下海，诱引番夷私市浙海双屿港，投托合澳之人卢黄四等，私通交易。”此所谓“番夷”乃指日本私商，双屿最初不过是中外私商的一个季节性贸易场所。双屿成为中国私商的巢穴，大约始于嘉靖十七年（1538）[⑧]，郑若曾记载：“双屿港之寇，金子老倡之，李光头以枭勇雄于海上，子老引为羽翼，迨子老去，光头独留，而许栋、王直之故主也。初亦止勾引西番人交易，二十三年始通日本。”[⑨]可见，最早据双屿为巢穴的是金子老。不久，许栋、李光头、王直等人下海，纠引日本私商和葡萄牙人，也来到双屿结巢，双屿遂发展成为当时中外私商和海寇最大的据点。

葡萄牙人的到来，对双屿发展成为东方国际贸易大港起了关键性的作用。早在西草湾战后，葡萄牙人即在中国走私商人导引下来到浙江沿海，与当地商人进行和平的贸易活动[⑩]。葡萄牙人的贸易不仅得到当地官员的默许和纵容，而且许多官吏、军士也乐此不疲，以牟巨利。例如，“宁绍奸人通同吏书，将起解钱粮物料领出，与双屿贼船私通交易”，“绍兴卫三江所军士王顺与见获钱文陆各不合私自下海，投入未获叛贼冯子贵船内管事，与伊共谋投番导劫，常到海宁大尖山下泊船”[⑪]。在葡萄牙人初至浙江的相当长的时期内，“系泊双屿等港，私通罔利”，“每岁夏季而来，望冬而去”[⑫]，尚未在双屿构筑巢穴。直至嘉靖十九年（1540），徽州私商许松等人到满剌加，招引来大批葡萄牙人至浙江沿海贸易，葡萄牙人才在双屿安营扎寨。对此郑舜功《日本一鉴》记曰：“嘉靖庚子，继之许一（松）、许

---

① 《明世宗实录》卷四“正德十六年七月己卯”，上海：上海古籍书店，1983年，第208页。

② 黄佐：《泰泉集》卷二〇《代巡抚通市舶疏》，《明清时期澳门问题档案文献汇编》（五），北京：人民出版社，1999年，第265页。

③ J. M. Braga, The Western Pioneers and Their Discovery of Macau, Macau, 1949, p. 65.

④ 桑贾伊·苏拉马尼亚姆：《葡萄牙帝国在亚洲，1500－1700：政治和经济史》，澳门，1997年，第110页。

⑤ 顾炎武：《天下郡国利病书》卷八十九《浙江七》，第8页。

⑥ 朱纨：《甓余杂集》卷四《双屿填港工完事》，《四库全书存目丛书》集部，第78册，第94页。

⑦ 胡宗宪：《筹海图编》卷一二《经略二·开互市》，文渊阁四库全书本。

⑧ 谈迁：《国榷》“嘉靖二十七年四月癸酉”，《续修四库全书》第361册，上海：上海古籍出版社，1995年，第467页。

⑨ 郑若曾、邓钟：《筹海重编》卷八《寇踪分合始末图谱》，《四库全书存目丛书》史部，第227册，第146页。

⑩ [葡]克路士：《中国志》，引自C. R. 博克舍：《十六世纪中国南部行纪》，北京：中华书局，1990年，第133页。

⑪ 朱纨：《甓余杂集》卷四《生擒海贼事》，第90页；卷三《不职官员背公私党废坏纪纲事》，第55页。

⑫ 朱纨：《筹海图编》卷一二《经略二·开互市》，第399页；《日本一鉴·穷河话海》卷六《流逋》，第8页。

二(楠)、许三(栋)、许四(梓)勾引佛郎机国夷人(原注:斯夷于正德间来市广东,不恪,海道副使王铉驱逐去,后乃占满剌加国住牧,许一兄弟遂于满剌加而招其来)络绎浙海,亦市双屿、大茅等港。"顾炎武《天下郡国利病书》卷九〇《浙江八》亦记:"(嘉靖)十九年,福建系囚李七、许一等百余人越狱下海,同徽歙奸民王直、徐维学、叶宗满、谢和、方廷助等勾引番徒,结巢于霏衢之双澳,出没为患。"谢杰《虔台倭纂》卷下《倭绩》也说,双屿"港在定海之霏衢所,贼李光头、许栋等所屯,由庚子至戊申盘据者九年,营房、战舰无所不具"。双屿的葡萄牙居留地逐渐形成。从此中国私商、倭寇和葡萄牙人合流,三位一体,双屿作为中外海盗商人的巢穴和东亚国际贸易走私港,遂开始崛起。

葡萄牙人占据双屿之初,主要从事在中国沿海的走私贸易。朱纨《甓余杂集》卷四《双屿填港工完事》描述当时双屿的走私活动:"浙江定海双屿港,乃海洋天险,叛贼纠引外夷,深结巢穴,名则市贩,实则劫虏。有等嗜利无耻之徒,交通接济。有力者自出赀本,无力者转展称贷,有谋者诓领官银,无谋者质当人口,有势者扬旗出入,无势者投托假借。双桅三桅,连樯往来,愚下之民,一叶之艇,送一瓜运一罐,率得厚利,驯致三尺童子亦知双屿之为衣食父母,远近同风。"然而,1542年左右,葡萄牙人"发现"了日本,又开辟了对日直接贸易。日本文献《南浦文集·铁炮记》说,在天文十二年(1543)八月,有3名葡萄牙人漂流到种子岛①。博克舍据葡文记载说:"1542年,搭乘一只福建船上的三个葡萄牙逃兵偶然发现了日本,由此开辟了一个有利可图的,广阔的新市场,这使葡萄牙人转移了重开与中国官方贸易的迫切努力。但是不久,在台风季节,他们笨拙的帆船在中国海航行的危险迫使他们致力于获得一个处于满剌加与长崎之间的庇护港口。此外,还需要一个安全的基地,以获得充足的中国生丝的供应,中国生丝是他们运往日本的船货中最有利可图的部分。"②而双屿正是这样的一个安全基地。当时葡萄牙人在双屿的贸易活动主要是从事日本、闽浙和满剌加之间的三角贸易,其贸易形式是,与中日私商合伙,从满剌加等地贩来胡椒、香料等东南亚商品,在双屿与当地商人交换丝绸、棉布,然后运往日本出售,换回白银,再用以购买下一趟航行的船货。另外也勾引日本商人前来双屿贸易,"伙伴王直于乙巳岁(1545)往市日本,始诱博多津倭助才门等三人来市双屿,明年复行风布其地"③。葡萄牙人除了在双屿与中外私商交易,也继续发船到闽浙沿海从事买卖活动,甚至深入到长江内河各港口。如嘉靖二十七年(1548),"见有师四老大船并佛狼机大船二只在两头洞海洋系泊,又分苏喇哒贼船一伙进入扬子江各要,掳财物丰多方回,往彭坑等国等语"④。由于"日本盛产白银,中国货在那里可以赚大钱"⑤,葡萄牙人对中国和日本的三角贸易获利甚厚,而且,"在1542年发现日本之后的几年里,这种贸易是对所有人开放的"⑥。因此,双屿不断吸引来大批的葡萄牙人和中外私商,并从这里继续前往日本和东南亚各地。在日本的平户,"大唐商船来往不绝,甚至南蛮(指东南亚)的黑船也开始驶来平户津。大唐和南蛮的珍品年年充斥,因而京都、堺港等各地商人,云集此地,人们称作西都"⑦。双屿港的国际贸易蒸蒸日上,盛极一时,到此经商、定居的葡萄牙人也迅速增加,他们苦心经营,把双屿建成一个繁荣的居留地。

16世纪40年代后期,平托曾造访双屿,说"那里有许多来自满剌加、巽他、暹罗和北大年的葡萄牙人。他们习惯在那里越冬"⑧;在他的笔下,双屿是一个葡萄牙的村落,房屋逾千,设有市政及其他

---

① [日]木宫泰彦:《日中文化交流史》,北京:商务印书馆,1980年,第619页。

② C. R. Boxer, *Fidalgos in the Far East*, 1550 – 1770, *Fact and Fancy in the History of Macao*, The Hague, 1948, pp. 2 – 3.

③ 《日本一鉴·穷河话海》卷六《海市》,第2页。

④ 朱纨:《甓余杂集》卷九《俘获海贼事》,第233页。按:彭坑即彭亨,时葡萄牙人在此设有商站。

⑤ [葡]费尔南·门德斯·平托:《远游记》,金国平译,澳门:葡萄牙航海大发现事业纪念澳门委员会、澳门基金会、澳门文化司署、东方葡萄牙学会,1999年,第408页。

⑥ C. R. Boxer, *Fidalgos in the Far East*, 1550 – 1770, *Fact and Fancy in the History of Macao*, The Hague, 1948, p. 4.

⑦ [日]木宫泰彦:《日中文化交流史》,北京:商务印书馆,1984年,第618页。

⑧ [葡]平托:《远游记》,第162页。

各种机构。当他和法里亚等人进入双屿港，受到葡萄牙人的盛大欢迎，并“在一片鼓号齐鸣及中国、马来亚、占城、暹罗、婆罗洲、琉球及各种各样的乐器声中来到了码头。上述国家的人都在葡萄牙人的卵翼下经商，原因是害怕横行海上的海盗”①。平托对双屿的葡萄牙居留地还有如下描述：“当时那里还有三千多人，其中一千二百为葡萄牙人，余为其他各国人。据知情者讲，葡萄牙的买卖超过三百万金，其中大部分为日银。日本是两年前发现的，凡是运到那里的货物都可以获得三、四倍的钱。这村落中除了来来往往的船上人员外，有城防司令、王室大法官、法官、市政议员、死者及孤儿总管、度量衡及市场物价监察官、书记官、巡夜官、收税官及我们国中的各种各样的手艺人、四个公证官和六个法官。每个这样的职务需要花三千克鲁札多购买，有些价格更高。这里边三百人同葡萄牙妇女或混血女人结婚。有两所医院，一座仁慈堂。它们每年的费用高达三万克鲁札多。市政府的岁入为六千克鲁札多。一般通行的说法是，双屿比印度任何一个葡萄牙人的居留地都更加壮观富裕。在整个亚洲其规模也是最大的。当书记官们向满剌加提交申请书和公证官签署某些契约时都说‘在此忠诚的伟城双屿，为我国王陛下服务’。”②按：对于平托的双屿纪事，近代学者虽多斥之为一派胡言，然而，与平托同时代的葡人克路士亦记曰：“事态发展到葡人开始在宁波诸岛（指双屿）过冬，在那里牢牢立身，如此之自由，以致除绞架和市标外一无所缺。”③17 世纪旅行家曼里克曾在远东各国游历，亦称：“葡萄牙人在中国建立的第一个居民点是宁波市，此地在澳门以北二百里格，其交往和贸易的规模之大，可以与印度的主要城市相比。”④他们与平托的记述基本上相吻合。

至于双屿的人口，平托称有 3000 多人，其中葡人 1200 名，学者也多认为是夸大之词。然而，据中国方面的记载，嘉靖二十七年（1548）四月明军克破双屿之后，“浙海瞭报，贼船外洋往来一千二百九十余艘”⑤。在双屿活动的中外私商帆船如此之多，估计其人数应不下数万。另嘉靖二十六年（1547），“林剪自彭亨诱引贼众驾船七十余艘至浙海，会许二、许四合为一踪，劫掠沿海地方”⑥。来自彭亨的“贼众”当在数千人以上，其中不少是葡萄牙人自无疑义。又据嘉靖二十七年六月朱纨奏称：“近报佛郎机夷船众及千余，两次冲泊大担外屿。”这些“佛郎机夷”，“皆自浙海双屿驱逐南下，无五澳人（指福建私商）在内”⑦，与平托所记完全一致。明人王世贞亦记：“舶客许栋、王直等，于双屿诸港拥万众，地方绅士，利其互市，阴与之通。”⑧双屿诸港中外私商达万人以上，平托称双屿一地有 3000 余人，当不为过。此外，自从葡萄牙人与中国私商李光头、许栋等盘踞双屿九年期间，“营房、战舰无所不具”⑨。如果双屿诸港私商达万人，那么平托称葡萄牙居留地建有房屋 1000 所，应是可信。明军攻克双屿后，“将双屿贼建天妃宫十余间、寮屋二十余间、遗弃船只二十七只，俱各焚烧尽绝”⑩。此“天妃宫”，当包含天主教堂在内，仅天妃宫和天主教堂就达 10 多所，可见当时岛上人口之多，建筑之盛了。战后，朱纨登岛巡视，报称：“双屿港既破，臣五月十七日渡海达观入港，登山凡逾三岭，直见东洋中有宽平古路，四十余日，寸草不生，贼徒占之久，入货往来之多，不言可见。”⑪这也证实了平托对双屿贸易之繁荣的记载。

---

① ［葡］平托：《远游记》，第 192、197 页。

② ［葡］平托：《远游记》，第 699 页。

③ 克路士：《中国志》，载 C. R. 博克舍：《十六世纪中国南部行纪》，北京：中华书局，1990 年，第 133 页。

④ C. E. Luard, tr. &ed. *The Travels of Fray Sebastion Manrigue*, 1629 – 1643, London, 1927, Vol. 1, pp. 68 – 69. 中译文见《文化杂志》（澳门）第 31 期，1997 年，第 179 页。

⑤ 朱纨：《甓余杂集》卷四《双屿填港工完事》，第 94 页。

⑥ 《日本一鉴·穷河话海》卷六《流逋》，第 11 页。

⑦ 朱纨：《甓余杂集》卷三《亟处失事官员以安地方事》，第 68 页；卷五《六报闽海捷音事》，第 133 页。

⑧ 王世贞：《弇州史料》卷三，《湖广按察副使沈密传》，明崇祯刊本，《明清时期澳门问题档案文献汇编》（五），北京：人民出版社，1999 年，第 97 页。

⑨ 《虞台倭纂》卷下《倭绩》，第 3 页。

⑩ 朱纨：《甓余杂集》卷二《捷报擒斩元凶荡平巢穴以靖海道事》，第 40 页。

⑪ 朱纨：《甓余杂集》卷四《双屿填港工完事》，第 94 页。

葡萄牙人对日贸易的开辟，使双屿成为联结东南亚、中国东南沿海、日本大三角贸易市场的中心，促进了双屿国际贸易的繁荣和葡萄牙人居留地的发展，来自亚洲各地、甚至欧洲的商品都在这里交换、中转和集散，东亚海上贸易体系终于破土而出。无疑，这个以双屿为中心的海上贸易体系是一个新兴的、生机勃勃的、近代意义上的世界贸易体系，它对传统的、没落的、古代的朝贡贸易体系而言，不啻是一个严重的威胁：它是如此接近中华帝国的心脏，而又完全不受中央集权的控制。如果任由其发展，不仅将导致明王朝丧失东亚海上贸易的主导权，而且势必导致明王朝苦心经营的整个朝贡贸易体制的解体，甚至最终导致封建主义中央集权的崩溃，这是明王朝统治者所不能容忍的。因此，双屿港的兴起自然引起明朝统治者的关注，认为必须加以打击，甚至予以摧毁，朱纨事件就是在这种背景下发生的。说到底，朱纨事件是近代的与古代的两种贸易体系之间对立和冲突的产物。

三、朱纨出巡闽浙

正当双屿港蓬勃发展，中国私商、倭人和葡萄牙人在闽浙沿海大肆从事走私活动，甚至"无法无天到开始大肆劫掠，杀了些百姓"①，东阁大学士谢迁在余姚的宅第亦"遭其一空"，明朝备倭把总指挥白濬、千户周聚、巡检杨英也被掳②，明朝在东南沿海的统治面临着失控的危险之际，明朝廷派遣右副都御史朱纨巡抚闽浙，以图恢复"秩序"。

1. 朱纨其人

嘉靖二十六年(1547)，浙江、福建海盗、倭患大作，明廷勅谕都察院右副都御史朱纨："今特命尔前去巡抚浙江，兼管福建福、兴、建宁、漳、泉等处海道提督军务，在杭州省城住札"，以"调度官员，实时剿捕防御"③。嘉靖二十七年(1548)四月，又给朱纨旗牌，授其便宜行事之权。朱纨，字子纯，号秋崖，长洲(今江苏苏州)人。据《明史》本传载："正德十六年进士。除景州知州，调开州。嘉靖初，迁南京刑部员外郎。历四川兵备副使，与副总兵何卿共平深沟诸寨番。五迁至广东左布政使。二十五年擢右副都御史，巡抚南赣。明年七月，倭寇起，改提督浙、闽海防军务，巡抚浙江。"可以说朱纨的军事生涯始于四川兵备副使，其职"专一整饬兵备、综理粮储、操练军马、抚治羌夷"④，同时，嘉靖皇帝还给予其"从宜处之"的权力；巡抚南赣，全称为"巡抚江西南安赣州、福建汀州漳州、广东南雄韶州惠州潮州各府及湖广郴州地方"，职在"提督军务、抚安军民、修理城池、禁革奸弊"，以及严督相关官员剿捕盗贼⑤。在这些职位上，朱纨积累了大量与寇盗土匪势力斗争的经验。一直到巡抚浙江之前，朱纨的政治生涯都是很顺利的。

朱纨到闽浙之后，针对严重的海盗倭患，采取了以下措施：

(1)行令禁革，以清弊源。朱纨严禁乡官之渡船，他认为夷贼不可怪也，可恨者林希元等地方官绅，"不惜名检，招亡纳叛，广布爪牙，武断乡曲，把持官府。下海通番之人，借其赀本、藉其人船，动称某府出入无忌，船货回还，先除原借，本利相对，其余赃物平分，盖不止一年，亦不止一家矣"，"漳泉地方，本盗贼之渊薮，而乡官渡船又盗贼之羽翼……惟不禁乡官之渡船，则海道不可清也"⑥。故欲治海防，不可不禁乡官渡船，以清弊源。于是，朱纨采纳了"佥事项高及士民言"，"革渡船，严保甲，搜捕奸民"⑦。朱纨的这个措施严重触犯了地方乡官的利益，这是日后朱纨获罪的重要原因。

(2)重保甲之令。朱纨认为："倭寇、番夷、佛郎机等贼倚海为窟，出没不时，诚难底诘。然此等非

① 博克舍：《十六世纪中国南部行记》，北京：中华书局，1990年，第133页。

② 《日本一鉴·穷河话海》卷六《流通》，第11页。

③ 朱纨：《甓余杂集》卷一《浙江巡抚》，第14页。

④ 朱纨：《甓余杂集》卷一《威茂兵备》，第13页。

⑤ 朱纨：《甓余杂集》卷一《南赣军门》，第13页。

⑥ 朱纨：《甓余杂集》卷二《阅视海防事》，第25－26页。

⑦ 《明史》卷二〇五《朱纨传》，第5404页。

藉漳泉之民，虽不禁之，亦不来也。”朱纨经过认真思量，虽明瞭可能面临的讹言诽谤和各种压力，但在“惟不严海滨之保甲，则海防不可复也”的情势下，终于嘉靖二十六年十月二十八等日，督率有司推行保甲。他认为：“惟沿海官兵保甲，严加防范，使贼船不得近港湾泊，小船不得出港接济。贼船在海久，当自困，相机追击，乃胜算耳。”严格保甲制度，很快收到了一定的成效，“旬月之间，虽月港、云霄、诏安、梅岭等处，素称难制，俱就约束”①。

(3)整顿军队，加强海防军事力量。朱纨在闽、浙设置了一些军事防御设施，添置了战船，并培养了一支训练有素的部队，分驻在各海防要塞。朱纨首先令各寨澳清查、修复破损舰船。福建铜山等水寨原有舰船大部分已不存在，尚存的也不能出海。经过整顿之后，铜山水寨能出海的船有10只，玄钟澳5只，浯屿寨15只，南日山4只，小桯7只，烽火门13只，各寨在修的还有25只。其次，收买查禁的违式双桅大船，充作军舰。再次，朱纨在辖区内募乡兵，募民船，也从广东购买乌尾船等大船，以壮军威。

(4)挟“便宜行事”之权，“重典施于治乱堪定”。朱纨认为：对“夷狄”，“不可以中国之治治之，入贡则怀之以恩，入寇则震之以威，谓之化外”②。朱纨严厉打击佛郎机、倭寇、中国海盗等海上势力，执法甚严，以剿灭斩杀为主，以安抚为辅，他主张：“重典施于治乱堪定，然后抚绥。”③然而，重典必然滥杀，后来“擅杀”之罪成为导致朱纨受劾入狱的另一个重要原因。

在整顿海防的基础上，朱纨展开大规模的军事行动，矛头直指双屿港，打击包括中国私商和葡萄牙人在内的“倭寇”，以恢复明王朝在东南海域的统治秩序。

2. 双屿港的毁灭

嘉靖二十六年(1547)，朱纨派遣副使柯乔、都指挥黎秀等分驻漳、泉、福宁诸地，阻遏双屿港湾的私商船只。翌年初，又命柯乔从福建“选取福清惯战兵夫一千余名，船三十只”，“又行浙江温、处兵备副使曹汴选取松阳等县惯战乡兵一千兵”，俱委福建都司都指挥卢镗统领，约在浙江海门屯扎④。三月，卢镗督发福清兵船开洋，前往双屿贼巢，相机剿捕。四月，卢镗率明朝水师向双屿“开洋追剿”中，发现“大贼船一只”，遂派船追击。“追至九山大洋，与贼对敌”，“攻杀番贼落水不计数，斩首级二颗，生擒日本倭夷稽天、新四郎二名，贼犯林烂四等五十三名”⑤。史称“九山洋之战”。

初战告捷之后，卢镗统各路兵直捣双屿，葡萄牙人和中日私商则坚壁不出。至嘉靖二十七年(1548)四月，“风雨昏黑，次日寅时，双屿贼船突驾出港”。明军一面占领双屿，一面分兵追击，据朱纨《甓余杂集》卷二《捷报擒斩元凶荡平巢穴以靖海道事》记载，“打破大贼船二只，沉水贼徒死者不计其数”，“生擒哈眉须国黑番一名，法里须；满咖喇国黑番一名，沙哩马喇；咖呋哩国极黑番一名，嘛哩丁牛；喇哒许六；贼封直库一名，陈四；千户一名，杨文辉；香公一名，李陆；押纲一名，苏鹏；贼伙四名，邵四一、周文老、张三、张满”。据郑若曾等人记，此役“俘斩溺死者数百人，贼酋许六、姚大总与大窝主顾良玉、祝良贵、刘奇十四等皆就擒。镗入港，毁贼所建天妃宫及营房、战舰，贼巢自此荡平”⑥。鉴于双屿是孤悬于大洋中的海岛，四面大洋，势甚孤危，难以立营戍守，而且明军主力“福兵俱不愿留”，于是朱纨下令以木石筑塞通往双屿港的南北各水口，使所有船只无法进入内港，从此葡萄牙人和中外私商惨淡经营多年的国际贸易大港遂成废墟。这就是闻名中外的“双屿之战”。

葡人克路士的记载对双屿之战则一笔带过：“这些恶行(指葡萄牙人海盗行径)不断增加，受害者呼声强烈，不仅传到了省的大老爷，也传到了皇帝。他马上下旨福建准备一支大舰队，把海盗从沿

① 朱纨：《甓余杂集》卷二《阅视海防事》，第26－27页；卷三《海洋贼船出没事》，第66页。

② 朱纨：《甓余杂集》卷二《请给令旗令牌事》，第30页；《议处夷贼以明典刑以消祸患事》，第46页。

③ 朱纨：《甓余杂集》卷五《旷官违众乞残喘以存大体献末议以图久安事》，第120页。

④ 朱纨：《甓余杂集》卷二《瞭报海洋船只事》，第37－38页。

⑤ 朱纨：《甓余杂集》卷二《捷报擒斩元凶荡平巢穴以靖海道事》，第38－39页。

⑥ 郑若曾、邓钟：《筹海重编》卷五《浙江倭变纪》，《四库全书存目丛书》史部第227册，第85页。

海，特别从宁波沿海驱逐走。”[①]但是平托却记：“他（指朱纨）立即派了一位如同我们中海军上将的海道，率领一支由三百艘中国大帆船及八十艘双桅帆船，六十万大军，在十七天内做好备战工作。一天清晨，这一舰队向葡萄牙人的村落发动了攻击……所有东西被付之一炬，夷为了平地。基督徒死亡达一万两千人，其中八百名葡萄牙人。这些人分别在三十五艘大船和四十二艘中国帆船上被活活烧死。据说，仅在白银、胡椒、檀香、荳蔻花、核桃及其他货物上就失了一百五十万金。”[②]其实，平托并未经历双屿之战，他的游记中关于明军数量和死亡人数显系道听途说的耸人传闻。

明军攻占双屿，葡萄牙人和中外私商失去巢穴，“余党遁往福建之浯屿”[③]。其实，逃往福建的葡萄牙人仅是其中一部分，大部分仍留滞浙江沿海，“分泊南麂、礁门、青山、下八诸岛”[④]，或出没福建北部海域，继续与明军周旋。朱纨指挥明军乘双屿战胜之威扫荡残敌，经过大小数十战，至嘉靖二十七年十二月，才将葡萄牙人和中私商海盗船赶出浙江海域。至此，正如朱纨《甓余杂集》卷四《五报海洋捷音事》所言：“台温海岛巢穴俱已荡平，凡可栖隐去处遍哨，无警收兵。”

3. 浯屿、走马溪之战

双屿战后，浙江的葡萄牙人失去巢穴，“又因风暴不能返回满剌加，于是来到福建沿海，与当地的葡萄牙人和中外私商汇合，占据浯屿为新巢。明军在朱纨指挥下乘胜追击，于是中葡双方在福建沿海发生了一连串的冲突。

浯屿，有新旧之别。新浯屿在厦门岛，旧浯屿，又称外浯屿，则在厦门岛南大海中，水道四通八达，为月港、同安之出海门户，形势最为要害。明初江夏侯周德兴在此置水寨戍兵防倭。据明人郑若曾《郑开阳杂著》卷一《福建兵防论》记载，大约在成化年间（1465－1487），浯屿水寨“迁入厦门地方，旧浯屿弃而不守，遂使番舶南来据为巢穴”。明人洪受《浯屿水寨移设料罗议》也说：“料罗、浯屿，均为贼之巢穴。”[⑤]1546年，葡萄牙人罗浦·侯门（Lopo Homen）所绘制的古航海图，显示过去数年葡萄牙人在中国沿海的贸易据点，图中标示着“料罗，交易在此进行”[⑥]。每年三、四月东南风汛时，葡萄牙商船自海外趋闽，抛泊于旧浯屿，然后前往月港发货，或引诱“漳泉之贾人往贸易焉”[⑦]。双屿之战以后，浙江葡人大批转移到浯屿建立居留地，并建有港口和防御设施。“夷屿背倚东北，面向西南，北口用大木栅港，巨缆牵绊，南口乱礁戟列，止通西面一港”[⑧]。所以《筹海图编》卷四《福建事宜》记胡宗宪说：“外浯屿乃五澳地方，番人之巢窟。”关于浯屿葡人居留地之建立，平托是这么说：被驱逐出双屿后，“葡萄牙人欲重新在一个名叫漳州的港口建立一村落，做买卖。那个地方亦在中国，位于双屿下方一百里格处。当地的商人因为可以得到许多好处，他们用重金贿赂买通了当地官员，让他们对此采取默许的态度。在大约两年半的时间内，我们在此和当地人平安无事地做着买卖”。因浯屿被葡萄牙人据为巢穴，故又称为“夷屿”。

嘉靖二十七年九月，朱纨催令福建备倭都指挥使卢镗率明军主力回师福建，“与柯乔合势”[⑨]。当时葡萄牙人仍占据“大担屿夷船（屿）二处”，朱纨亲到福建督战，准备对浯屿发起总攻。“但以海为家之徒众怒群猜，讹言日甚”，“比因沿海妄传军门已革，上下观望，倡为夷船志在贸易货物，因缺粮食遂欲行劫之说”，“卢镗惑于浮言，已回都司掌印”。福建地方的大多数官员也不赞成对葡萄牙人采取大规模军事行动，试图阻止中葡大战。一些士大夫劝朱纨“须为善后之计，不然复命之后，难免身后

① 克路士：《中国志》，载C. R. 博克舍：《十六世纪中国南部行纪》，第133页。

② ［葡］平托：《远游记》，第699－700页。

③ 胡宗宪：《筹海图编》卷五《浙江倭变记》，第85页。

④ 《明史》卷二〇五《朱纨传》，第5404页。

⑤ 引自杨国桢：《东亚海域漳州时代的发端》，载《文化杂志》（澳门）第42期，2002年春。

⑥ 张增信：《十六世纪前期葡萄牙人在中国沿海的贸易据点》，载《中国海洋发展史论文集》第2辑，台北，1986年版，第75页。

⑦ 张燮：《东西洋考》卷七《饷税考》，北京：中华书局，1981年，第131页。

⑧ 朱纨：《甓余杂集》卷五《六报闽海捷音事》，第138页。

⑨ 朱纨：《甓余杂集》卷五《六报闽海捷音事》，第136－137页。

之罪。臣(朱纨)问其计,不过曰开市舶耳"[①],即主张让葡人通商合法化来消弥紧张局势。朱纨承认:"忧在福建布按二司中合干该道与臣共忧者,惟巡视海道副使柯乔而已。其余因循成性,各分彼此,凡有施行,相率观望,至有见移文而聚讼者。"[②]但是,即使是柯乔也以"夷船之攻其难有三"来规劝朱纨,可见朱纨在福建没有得到广泛的支持。但朱纨仍不为所动,力排众议,一意孤行,督令卢镗到漳州与柯乔会合,攻击浯屿。

十月"二十六日,卢镗亲督兵船出洋,分布曾家湾、深澳等处",断绝浯屿与外界联系,截击接济之船,并派兵船到浯屿外挑战,葡人坚壁不出。"十一月初七日夜,卢镗募兵砍去贼巢栅索,并获番旗一名,贼人知觉,几被追获。初八日早,兵船前向攻捕,夷船不动如故,适遇无风,顺潮退回。初九日早,大夹板船齐鸣锣鼓发喊,放大铳三十余个,中波鸟铳不计,又山觜上放大铳一个,石砲如碗。二十日夜,卢镗督李希贤等兵船驾入夷屿,前船举火,又因风息,夷哨各来截敌",明军阵亡4人,负伤3人。明军的这几次进攻属于窥伺性质,但也证明浯屿地势险要,防守严密,正面攻击难以奏效,明军遂加强对浯屿的封锁,以困葡人。克路士也说:"第二年,即1549年,(明朝)舰队的军官更严密防守海岸,封锁了中国的港湾和通道,以致葡人既得不到货物又得不到粮食。但不管警戒防卫多严,因沿岸岛屿很多(它们成排沿中国伸延),舰队不可能严密把守到没有货物运送给葡人。"[③]

嘉靖二十八年(1549),恃险困守了3个月的葡萄牙人及其同伙不得不放弃浯屿,于正月"二十五等日分舟宗陆续开洋,兵船随踪跟随"。此时正是东北季风时节,葡人原可乘风汛之便返回满剌加,但其中一部分人却因商欠未得偿还,不愿离开闽海,"有夷王船并尖艚等船复回,投镇海鸿江澳湾泊,差人登岸,插挂纸帖,开称各货未完,不得开洋,如客商不来完帐,欲去浯屿,如催客帐完备,即开洋等语"。"所谓完帐者,即倭夷稽天哄骗赀本之说也。"[④]

当葡萄牙人撤离浯屿之后,卢镗即亲往铜山(即东山)部署,柯乔也率部往诏安会捕,当不愿离去的葡萄牙人船驾至走马溪附近的灵宫澳下湾抛泊,却中了明军的埋伏。十月二十一日,双方发生战斗,葡人几乎全军覆没。曾参加此战的俞大猷回忆道:"往岁诏安走马溪夹板数只,同日而亡,猷所亲见。"[⑤]这就是闻名中外的"走马溪之役"。关于走马溪战役,中葡双方均有记载,其中以朱纨给朝廷的奏报和克路士的报道最详,朱纨《甓余杂集》卷四《六报闽海捷音事》云:"本月二十日,兵船发走马溪,次日,贼夷各持鸟铳上山,被梅岭伏兵乱石打伤,跑走下船。卢镗亲自挝鼓督阵,将夷王船两只,哨船一只,叭喇唬船四只围住。贼夷对敌不过,除铳镖矢石落水及连船飘沉不计外,生擒佛郎机国王三名……共一十六名。黑番鬼……共四十六名。……李光头的名李贵……共一百二十名。番贼妇哈的哩等二十九口颗,斩获番贼首级三十三颗,通计擒斩二百三十九口颗……前项贼夷,去者远遁,而留者无遗,死者落水,而生者就缚,全闽海防,千里肃清。"此外,陈寿祺《重纂福建通志》卷二六七《明外记》曰:"(嘉靖)二十八年春三月,佛郎机犯诏安县,副使柯乔、都司卢镗率兵击之,获李光头等,余遁去。"注云:"乔、镗迎击佛郎机于走马溪,擒光头等九十六人,械送军门,都御史朱纨俱以便宜诛之。"瞿汝栻亦记:朱纨"复偕卢镗、柯乔出洋中,迹贼至诏安之灵官澳","擒夷王三人、贼首一百十二人,及黑白诸番鬼,凡五澳宿贼骁黠者并歼焉"[⑥]。

克路士《十六世纪中国南部行纪》记载:葡萄牙人"把没有处理的货物留在两艘中国船上,这是中国人早从中国开出来的,在葡人庇护下作海外贸易。他们留下三十名葡人看守船只和货物,让他们

① 朱纨:《甓余杂集》卷四《三报海洋捷音事》,第85页;卷五《六报闽海捷音事》,第138页;卷五《旷官违众乞残喘以存大体献末议以图久安事》,第121页。

② 朱纨:《甓余杂集》卷三《冒大讥昧大罪以赞成大计事》,第48页。

③ C. R. 博克舍:《十六世纪中国南部行纪》,第135页。

④ 朱纨:《甓余杂集》卷五《六报闽海捷音事》,第138－139页;《申论议处夷贼以明典刑以消祸患事》,第143页。

⑤ 俞大猷:《正气堂集》卷一五《论商夷不得恃功恣横》,1991年据清道光刻本重印本,第241页。

⑥ 瞿汝栻:《皇明臣略纂闻》卷五,《明清时期澳门问题档案文献汇编》(五),北京:人民出版社1999年版,第83页。

保卫这两条船，并设法在中国某个港口售卖留下来交换中国货的商品，吩咐完毕他们就启航赴印度。中国舰队的官兵发现了仅留下的两艘船，别的都开走了，就向它们发起进攻。因为受到当地某些商人的唆使，他们向官兵透露了这两艘船上有大量的货物，而防守的葡人却很少。因此他们设下埋伏，在岸上布置一些中国人，携带武器好像要进袭船只跟葡人打仗(因为船靠近陆地)，以激怒葡人，让他们出船交锋；这样两艘船就没有防卫，暴露给舰队，那舰队可就近攻击它们，藏在突入海中的一个岬石背后。留下来看守船只的人被惹怒，他们本应怀疑有埋伏，却没有留意，其中一些人冲出去跟岸上的中国人交战。舰队的士兵守在埋伏中，见对方中计，以迅雷不及掩耳之势直袭两艘船，杀了些在上面发现的葡人，杀伤另一些躲存的葡人，占领了这些船”。据说，明军指挥官卢镗向上报告被俘的葡人中有4名是马六甲王，并下令杀掉在那里被俘的所有中国人，共杀了90多名。

曾亲历此战的平托亦有记述，其游记英译本说：我们在漳州进行旅行，“沿着整个海岸有大量军队在活动，原因是有许多抢劫者，抢劫是倭寇所为。因此在混乱中无法从事任何商业，因为商人不敢离开他家出海。由于上述的原因，我们被迫转往走马溪(Chabaquea)港。抛锚时我们发现那里有12只船，他们进攻我们，我们5只船中有3只被夺走，有400名基督徒被打死，其中82人是葡萄牙人。至于其他两只船，有1只是我所搭乘的，仿佛是由于奇迹而脱逃了”。但关于葡方的损失，中译本则有不同：“我们那十三艘泊在港内的大船竟被他们烧得一艘不剩，五百葡萄牙人只有三十人只身逃命。”①

以上记载在具体细节上颇有出入，但对于战役的主要经过则大致吻合，可以互相印证，窥知战役之大略。关于葡方及与其联手的中国海盗的损失，朱纨言为239人，指的是被俘和被斩首的人数，其他溺水失踪者未计；平托则为400余人，可能包括了在战斗中溺死和失踪者。另据《弇州史料》载：朱纨“最后悉平佛郎机黑白番舶，虏其酋并余众四百余”②，与平托的记载相合。因此葡萄牙人与中国海盗的损失当以400多人较为可信，其中大约有30名葡萄牙人当了俘虏③。

四、朱纨之死

双屿、浯屿和走马溪之战后虽然给予葡萄牙人与中外私商以沉重打击，但也因此切断了闽浙势家大族的通番之利和以走海为生的沿海居民的生计，从而导致社会各阶层的不满，民怨沸腾，在闽浙社会上引起了极大的震荡。在浙江，据朱纨的报告：双屿之战后，“亦未闻浙中官兵肯赞一词，效寸忠，徒鼓浮言，造巧谤，恐吓当事之人”，还有“城中有力之家素得通番之利，一闻剿寇之捷，如失所恃，众口沸腾，危言相恐”，甚至有“定海把总指挥马奎倡言军人劳苦，欲罢双屿工役”。在福建，据卢镗、柯乔会呈：“本年二月二十一日以来，贼夷既擒，远近聚观者日不知几万人，又有不知名奸人假捏指挥等官、李希贤等连名，伪呈一纸，由漳浦县铺递送本道，扇动人心，沿海汹汹，各携族属沙中聚语，不知几千家。漳州府知府卢璧验出贼肘暗地解脱，夜坐公堂达旦不寐，职等严加防范，未敢懈弛。”④据载：走马溪之战后，“漳人大恐，有尽室浮海者，日走往聚观诸俘，偶语藉藉，踰时乃定。捷闻，则与连者无所释憾，反疏言其擅杀作威”⑤。可见，朱纨虽然取得军事上的胜利，但并未解决问题，反而使得局势更加紧张，以致随时可能发生大规模骚乱。在此情形下，朱纨“随蒙军门差千户刘铉等赍令旗令牌前来，案仰会同守巡各官，将见获贼首李光头等并有交通内应贼犯督率卫府等官审认明白，遵照军令，

① Henry Cogan(tr.), The Voyages and Adventures of Ferdinand Mendez Pinto, London, 1890, p. 393;《远游记》，第701页。

② 王世贞：《弇州史料》后集卷二十五《浙江巡视都御史朱纨传》，明崇祯刊本，见《明清时期澳门问题档案文献汇编》(五)，北京：人民出版社，1999年，第97页。

③ C. R. 博克舍：《十六世纪中国南部行纪》“导言”，第27－28页。

④ 朱纨：《甓余杂集》卷八《公移二·福建浙江提督军务行》，第213页；卷二《议处夷贼以明典刑以消祸患事》，第45页；卷五《旷官违众乞残喘以存大体献末议以图久安事》，第119页；卷六《奉行军令军法以安地方事》，第150页。

⑤ 刘凤：《续吴先生赞》卷六《朱纨传》，王士骐：《皇明驭倭录》卷五，《续修四库全书》史部，第428册，第335页。

即于军前斩首”,“其夷王以下既称仪容俊伟,果非凡类,未审朝廷作何处置,连亲属安置别室,优其食用,慰其忧疑,候旨施行”①。

然而,朱纨的斩杀俘虏、草菅人命的行为引起朝野舆论的一片哗然,“百姓们都谴责他们滥杀和酷刑,因为在中国如无皇帝批准而杀人,是一件不寻常的事”②。朝中众多官僚,尤其是闽浙籍官员也极为不满。早在双屿之战结束后的嘉靖二十七年六月,巡按御史,闽人周亮与给事中叶镗,两人借口朱纨系浙江巡抚,兼辖福建海防,“每事遥制诸司,往来奔命,大为民扰”,奏改巡抚为巡视,以杀其权③,使之“凡军马钱粮、刑名贤否”,“皆不得与闻”④。走马溪战后,他们更纷纷上奏章对朱纨不分青红皂白滥杀俘虏进行谴责。

据《甓余杂集》卷六《兵部一本为六报闽海捷音事》记载,兵部侍郎詹荣等在奏本中责问道:“夷船初在旧浯屿地方,及逐出复回灵宫澳下湾,曾否登岸及在海打劫杀人?所开纸帖、货帐是否居民勾引接买启衅?该地方官员曾否为其追理?及查往年夷船突至沿海劫掠,及止作买卖未曾劫掠者,各应得何罪?该省相沿旧规作何处分,应否即行擒杀?再照前项夷贼虽称敌获,被伤兵夫,有无隐匿失事重情?斩获贼犯首级是否真正?生擒夷王党类作何审处?交通内应贼犯是否情真,有无枉误?”巡按福建御史陈九德上奏说:被杀“九十六人者未必尽皆夷寇也,同中国姓名者,非沿海居民乎?又恐未必尽皆谋叛者也。如有通番等项,岂无应分首从者乎?……百十人犯一时刈如草菅,既经题题请而不行少候,是曰擅杀;既干人众而不行复审,是曰滥杀”,要求朝廷“速行查勘明实,具奏施行”。兵部等衙门尚书翁万建等奉旨“兵部会同三法司看议”后,对朱纨所杀之人提出质疑:“所斩贼首李光头等并交通内应贼犯九十六名是否俱在夷船拒敌?曾否驾使双桅大船流劫边海,勾引外夷等项,应否斩首示众?处斩之时果否在于军前?如已擒获日久,因何不行奏请。”对于众人的指责,朱纨上章辩解:“臣看得闽中衣食父母尽在此中,一时奸宄切齿,稍迟必贻后悔。漳州反狱入海,宁波教夷作乱,俱有明鉴。兵机所系,间不容发,先人夺人,事当早计,一面差官赍捧钦给旗牌驰赴军前行事,一面具本于本年三月十八日题请。”⑤朱纨的辩解显系强词夺理,不得要领。朝廷面对众多官员的参劾,下旨差兵科给事中杜汝桢与会同巡按御史陈宗夔从实查勘具奏,而“朱纨不待奏请,辄便行杀,革了职听勘;卢镗、柯乔等差去官提了宪问”⑥。

杜汝桢、陈宗夔两人经过勘查回报称:所谓葡萄牙人乃满剌加国商人,每年私招沿海无赖之徒,往来海中贩卖外国货物,未尝有僭号流劫之事;嘉靖二十七年复至漳州月港、浯屿等处,各地方官在其入港之时,既不能羁留其人货,上报朝廷,反而接受其贿赂,纵容其停泊,使内地居民交通接济之。至事情暴露后,始派兵围攻,致使外商拒捕杀人,有伤国体;而后诸海寇被擒,又不分外商或本国百姓,首犯或胁从,擅自处决,使无辜者并受其难,确如陈九德所言,朱纨身负大罪,反上疏告捷。而卢镗、柯乔与朱纨相佐,应以首犯论处,其他官员如通判翁灿、指挥李希贤等罪次之,指挥佥事汪有临、知府卢璧、参将汪大受又次之;拒捕顽抗的葡萄牙人方叔摆等4人当处死,其余佛南波二者等51名当安置;现存通番奸徒当如律发配发遣。兵部三法司根据杜汝桢等人的调查进行复审,判处朱纨、卢镗、柯乔有罪,翁灿等人下巡按御史审问,汪有临等人分别扣除薪俸⑦。

陈九德、杜汝桢等人列举朱纨的主要罪状不是他严格执行了海禁,而是他擅自滥杀无辜和谎报战功。正如詹荣等人所质疑,杀李光头等人,其中“有无隐匿失事重情”?关于其中之内情,杜汝桢给

① 朱纨:《甓余杂集》卷六《奉行军令军法以安地方事》,第150－151页。

② C.R.博克舍:《十六世纪中国南部行记》,第137页。

③ 《明世宗实录》卷三三八“嘉靖二十七年七月甲戌”,第6167页。

④ 朱纨:《甓余杂集》卷五《申论不职官员背公私党废不纪纲事》,第115页。

⑤ 朱纨:《甓余杂集》卷六《奉行军令军法以安地方事》,第151－152页。

⑥ 朱纨:《甓余杂集》卷六《兵部一本为六报闽海捷音事》,第158页。

⑦ 《明世宗实录》卷三六三“嘉靖二十九年七月壬子”,第6471－6472页。

朝廷的报告有详尽的描述："参照福建都司统兵署都指挥佥事卢镗，行同鬼魅，言尤足以饰奸，性若豺狼，术偏长于济恶。走马溪岂用武之地，妄云与贼百战，对阵生擒；玄钟所非行刑之场，敢先斩首数人，专权滥杀。"①显然，被斩之中许多人属于无辜者。何乔远对此事也有一番评论："此时，有佛郎机夷者来商漳州之月港，漳民畏纨厉禁，不敢与通，捕逐之，夷人愤起格斗，漳人擒焉。纨语镗及海道副使柯乔，无论夷首从，若我民悉杀之。歼其九十六人，谬言夷行劫至漳界，官军追击于走马溪上擒得者。纨业以厉禁，为浙中二三贵家所不乐。先是，言官业请改巡抚为巡视，以轻纨权，以消浙人之觖望之意。至是御史九德劾纨专擅滥杀。诏罢纨，下镗、乔吏，遣都给事中汝桢即讯，讯报则满剌加夷来市，非佛郎机行劫者，专擅滥杀，诚如御史言。"②

葡萄牙人克路士亦有如是说：卢镗"拼命劝诱4名看来比中国人神气的葡人承认他们是马六甲王。他终于劝服了他们，因为他答应待他们比中国人好，同时又以利诱。他在夺获的衣物中找到一件袍和一顶帽，就问一些和葡人同时被俘的中国人那是什么服饰，他们让他相信那是马六甲王的衣物，所以他马上命令照样再做三件袍和三顶帽，这样他把他们四个人都打扮成一个模样，使他的欺诈变真，使他的胜利更加辉煌。此外还有卢镗的贪婪，他想可否挽留他在船上夺得的大批货物。因此他既企图因打败马六甲王会得到皇帝对他忠心服务的厚赏，又企图占有他虏获的货物，拿动产同中国人显示他的赫赫战功。为了更安全做到这一点，不被人一眼识破骗局，他对那些和葡人同时被俘的中国人施行大处决，杀掉其中一些，还决定要杀余下的"，"他奉命动向去见海道（实际上是朱纨）；他命令准备四乘轿子给那四个叫做叛王的人坐，体面地送他们去。其余葡人则坐囚笼，头露出，脖子用木板夹紧，使他们不能把头缩进去，受伤的人亦如此，沿途暴露无遗在阳光和露天里"，"他们一致同意，为保守秘密，卢镗应继续干他开始干的事，也就是杀掉在那里被俘的所有中国人。他们即刻命令执行，因此共杀了九十多名中国人，其中有几名小孩。他们仍留下三、四名青年和一个男人，通过这些人（把他们控制在自己手里）他们可以向皇帝证明他们所冀图的，那就是指葡人为盗，隐瞒了他们夺取的货物，也通过他们证实那四人是马六甲王。葡人不懂中国语言，得不到当地任何人的支持和保护，只有死路一条"③。克路士报道的主要情节与杜汝桢的报告以及朱纨给朝廷的奏报基本上一致，朱纨擅杀之罪证据确凿，并非是罗织罪名④。

值得注意的是，走马溪之战发生在嘉靖二十八年正月二十日，而朱纨直至杀了李光头等96人之后，才在三月十八日向朝廷六报闽海捷音，说"生擒佛狼机国王三名"等⑤，其中奥秘也许正如克路士所言，是为了编造事实，谎报战功，而滥杀无辜，杀人灭口。

朱纨获悉朝廷判处他有罪的消息后，心中十分恐惧，大概是害怕事情败露，被治以重罪遂饮鸩自尽。《明史·朱纨传》有这样的记载："纨闻之，慷慨淯涕曰：'……纵天子不欲死我，闽浙人必杀我。吾死自决之，不须人也。'制圹志，作绝命词，仰药死。"他把自己的获罪归结闽浙人是文过饰非之词，时人亦有不少为之鸣冤叫屈者。对此明人王士骐反驳道："第走马溪役，毕竟为卢镗所误，一时斩决悉皆满剌伽国之商舶与闽中自来接济诸人，非寇也。陈御史九德之劾疏，杜给（原误作"稹"）事汝桢之招拟，凿凿可证，岂书阿私闽人乎？国史谓纨张皇太过，又谓功过未明，尚非曲笔他书，谓闽中贵臣相响纨不休而阴迫之死，则多影响之谈而不察于事理者矣。纨谓去海中之盗易，去中国之盗难；去中国之盗易，去中国衣冠之盗难，其言得无少过乎？"王士骐乃朱纨之乡人，"以吴人而为闽人辨，敢自附

① 王士骐：《皇明驭倭录》卷五，《续修四库全书》史部第428册，上海：上海古籍出版社，1995年，第332－334页。

② 何乔远：《名山藏·王亨记》，扬州：江苏广陵古籍刻印社，1993年，第6086页。

③ C.R.博克舍：《十六世纪中国南部行纪》，第136－137页。

④ 万明：《中葡早期关系史》，北京：社会科学文献出版社，2001年，第65页。

⑤ 朱纨：《甓余杂集》卷五《六报闽海捷音事》，第132页。

于直笔"[1],难能可贵。然而,朱纨之死客观上也造成"中外摇手不敢言海禁事"[2],朝廷罢浙江巡视而不设,海禁大弛,走私贸易更形猖獗,标志着明朝海禁政策走向破产。

五、朱纨事件的影响

朱纨事件最直接的影响莫过于嘉靖倭患的发生和葡萄牙人占据澳门。关于嘉靖倭患,史家已有诸多论述,于此不赘。这里重点探讨朱纨事件对葡萄牙人占据澳门的影响。

步入16世纪之后,世界的发展开始进入了一个全球化时代。著名印度历史学家潘尼迦(K. M. Panikkar)在他的《亚洲和西方优势》中论述到:"在亚洲历史的达·伽马时代(1498-1945),没有什么事件比葡萄牙在整个16世纪取得和维持的在印度洋和马六甲海峡以东的海域的主导性乃至垄断性的贸易地位更重要的了。"葡萄牙的东来,"把人类大家庭的几个主要分支连在了一起"[3]。由此造成了整个世界历史发展方向的改变,产生了深远的影响。由中日私商和葡萄牙人共同建立的以双屿港为中心的海上贸易体系就是这个时代的必然产物,适应了时代发展的要求。然而,以明王朝为代表的旧势力,"在'小资本主义生产模式'彻底地改造社会关系与日常维生的合理性之际,仍然用尽一切力量维系'进贡制的生产模式'"[4],而进步的贸易体制则要求反对落后的体制束缚,获得自由发展的空间,这势必造成新旧两种贸易体制之间激烈的对立和冲突。

作为明王朝朝贡体制的维护者和海禁政策的执行者朱纨,实际上是与两种力量作战斗:一种是葡萄牙人与中国私商、倭寇联合的外部势力,一种是中国社会内部以林希元、陈九德等人为代表的要求开放海禁的势力。他们代表了世界历史的发展潮流,代表了中国社会发展海洋经济、发展商业资本的内在需求。而朱纨及明政府的所作所为是与历史潮流背道而驰的。凭借强大的国家机器,朱纨虽然取得一时的胜利,却引来了民众的嫉恨和报复,"个人报复有两种典型的模式,分别属于两种性情或两种人:君主喜欢战胜对手,人民喜欢看到大人物下场可悲"[5]。最终,人民实现了报复,朱纨在慷慨忧愤中饮鸩而亡。的确,朱纨的死起了安抚人心,缓解社会动荡的作用。

在这一场较量中,结果是两败俱伤,双方都付出沉重的代价,正如杨翰球所说:"与西欧各国相反,明王朝通过海禁政策及其他反对发展私人航海贸易的措施,使国家政权力量与私人航海贸易势力处于完全对立的地位,不仅不能一致对外,而且彼此消耗力量。国家政权不得不用很大力气来阻止私人航海贸易势力的向外发展,而私人航海贸易势力为了争得发展航海贸易的权利,也不得不首先把主要的精力用于反对明王朝海禁政策的斗争。随着国家政权力量与私人航海贸易势力这种对立的激化,终于演变为嘉靖时期二十多年的国内战争,即所谓的嘉靖时期严重倭患。其结果是明王朝的海军以及明王朝从人民那里掠夺来的巨量人力财力受到重大损失,更重要的是消灭了数以万计的中国私人航海贸易势力,镇压了许多私人航海贸易的骨干力量即海商与海盗的魁首。"[6]惨痛的教训,迫使双方继续斗争的同时,也不得不寻求某种形式的妥协。诚如张增信所说:"嘉靖浙江巡抚朱纨禁海的失败,就是有明海洋政策转变的一个前奏。代表沿海通商利益的乡绅巨室,在中央朝廷形成新生力量(以闽人为主),与代表内地反对沿海通商的传统官僚、地主势力互争;结果前者获胜,朱纨去职听勘。过去商贾在社会被压抑;如今因为商业利益日益丰厚,国内外市场日渐扩大,使工、商及有产阶级在朝廷中培养出势力,有了自己的代言人。如朱纨事件中的林希元,是闽省地方乡绅巨

① 《皇明驭倭录》卷五,第332页。

② 《明史》卷二〇五《朱纨传》,第5405页。

③ C. R. Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 1415 - 1825, London: Hutchinson, 1969, p. 39; p. 2.

④ Hill Gates, *The Commoditization of Chinese Women*, 1989. 引自卜正民、格力高利·布鲁主编:《中国与历史资本主义》,北京:新星出版社2005年,第233页。

⑤ [美]哈维·C·曼斯菲尔德:《驯化君主》,南京:译林出版社,2005年,第174页。

⑥ 杨翰球:《十五至十七世纪中叶中西航海贸易势力的兴衰》,《历史研究》1982年第5期。

室的代表;而巡按御史陈九德、兵科给事中杜汝桢等,就是其在朝廷上的代言人。由于沿海通商派在政治竞争中的得胜,影响了明季海洋政策的发展。"[①]朱纨之死,绝不是他一个人的悲剧,而是明王朝的悲剧和中国历史上一次严重的错误,所以此后还继续发生着这样的悲剧,譬如胡宗宪、俞大猷、卢镗等人,甚至于李光头、许栋、汪直也是,无非形式不一样,但根源却是一样的。朱纨事件标志着明东南沿海大规模、传统海盗式冲突时代的结束,另一个充满动荡、杀戮、流血与阴谋的时代降临了。

走马溪战后,葡萄牙人被迫重返广东,这时的葡人已汲取了以往在浙江和福建的教训,"完全放弃了任何诉诸武力的做法,而代之以谦卑、恭顺的言谈举止","他们在中国采取了一种截然不同的政策,即贿赂与奉承的政策"[②]。因为在中国沿海一连串的挫折使葡人认识到,继续沿用在马六甲和前期对中国的那一套做法,必然会断送葡萄牙在东亚开拓事业的前景。同时,葡中贸易的巨额利润以及中国沿海的不可或缺性,使他们必不会放弃重新来华贸易的努力。于是,受到朱纨的严厉教训后,葡萄牙人已对中国的政治文化有所感悟,学会了自甘卑下、阴柔处事的生存之道,以求与明王朝朝贡体制和平共处。在明朝政府这一方,也开始了政策调整,于隆庆元年(1567)在漳州月港部分开放海禁,承认私人出海贸易的权利,而"广东地方政府的实权人物们,既考虑到海上贸易乃是广东社会各阶层的利益所在,又从朱纨的失败中吸取教训。于是,当葡人再次来到广东沿海上川和浪白各岛进行贸易时,他们不是以武力加以驱逐,而是给予了默许"[③]。1553年,葡萄牙日本航线船队的长官苏萨(Leonel de Sousa)与广东海道副使汪柏接洽商谈贸易事宜,翌年终于达成口头协议[④],允许葡萄牙人在浪白澳贸易,给予葡人贸易以实际的合法地位,葡萄牙人终于在中国沿海站稳了脚跟。

不久,葡萄牙人利用这一契机,得寸进尺,于1557年入据澳门,"随着澳门在1550年代的建立,远东贸易结构呈现了新的轮廓。葡萄牙人现在广东市场,在东南亚、广州和日本之间扮演了主要的货运者角色"[⑤]。以澳门为中心,早期的东亚海上贸易体系逐渐形成。尽管这一贸易体系存在一定的缺陷:它位于明帝国的边陲,对帝国的心脏地区影响甚微,并被迫接受明王朝制定的某些贸易游戏规则,处于明王朝的某种程度的监控之下。然而正是上述的特点,使它不再对明王朝朝贡贸易体制构成直接的威胁,才得到明王朝的容忍,从而在东亚形成两种贸易体系共存的局面。可以说,澳门的出现是东亚国际化进程中,新旧两种制度、两种命运相互斗争又相互妥协的产物。

朱纨事件的发生,似乎是上帝和葡萄牙人开的一个玩笑。一方面,葡人和中日私商在闽浙沿海进行贸易辛苦积累的成果,如双屿、浯屿,皆毁于一旦;另一方面,葡人被迫回到了广东,终于占据澳门,建立起新的贸易网络,东亚海上贸易体系终于形成。朱纨事件对朱纨本人来说是悲剧性的,但对于葡萄牙人来说,却未尝不是一种新的契机,这就是历史布下的"怪圈"。

总而言之,朱纨时代的东亚海域,早已超越了地域性,进入了国际化的视野;而当时在广阔地区的各种势力的活动,也已在不知不觉中,或主动或被动地被纳入了全球国际化的进程。

[责任编辑 王大建 范学辉]

---

① 张增信:《明季东南中国的海上活动》,台北:私立东吴大学中国学术著作资助委员会,1988年,第21页。

② 张天泽:《中葡早期通商史》,香港:香港中华书局,1988年,第106页。

③ 张廷茂:《从汪柏与索萨议和看早期中葡关系的转变》,《安徽史学》2007年第2期。

④ 《苏萨于1556年1月15日致路易士亲王函》,引自张海鹏主编:《中葡关系史资料集》,成都:四川人民出版社,1999年,第249－251页。

⑤ Roderich Ptak, *The Ryukyu Network in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries*, Revista de Cultura, 2003, p. 6.

文 史 哲
2009年第2期(总第311期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2009(Serial No. 311)

论清朝前期国际贸易政策中内外商待遇的不公平问题

——对清朝对外政策具有排外性观点的质疑

陈 尚 胜

摘 要:自19世纪以来欧洲主流学术界认为清朝前期海外贸易政策具有闭关性和排外性的观点,一直被我国学术界所接纳和认同。所谓"闭关"的观点,虽然揭示了清朝海外贸易政策的根本属性,但它却是英国等西方工业化国家强加于清朝的话语霸权;若从英国本身自17至18世纪末曾连续颁布的排他性的《航海条例》等法令看,当时英国指责清朝实行闭关政策的虚伪性显而易见。如果对清朝关于本国商民出海贸易与外国商人来华贸易的基本政策、关税征收和具体管理措施进行比较,可以发现清朝采取的是有利于外国商人却不利于本国商人的海外贸易政策。因此,清朝政策并不具有排外性。从本质上看,清朝在海外贸易方面对本国商人与外国商人采取不同待遇的政策取向,是"重农抑商"和"怀柔远人"两种传统观念的反映。

关键词:闭关;西方话语;《航海条例》;优惠外商;抑制内商

自19世纪以来,欧洲主流学术界认为当时清朝所奉行的国际贸易政策具有闭关性和排外性,甚至马克思也接受了这种观点。他在1853年所写的《中国革命和欧洲革命》一文中说:"清王朝的声威一遇到不列颠的枪炮就扫地以尽,天朝帝国万世长存的迷信受到了致命的打击,野蛮的、闭关自守的、与文明世界隔绝的状态被打破了,开始建立起联系。"[①]同时,他还认为,清朝实行对外闭关自守政策,不仅有着地理上和文化(人种)上的原因,而且有着满洲贵族统治全国的政治原因:"仇视外国人,把他们逐出国境,这在过去仅仅是出于中国地理上、人种上的原因,只是在满洲鞑靼人征服了全国以后才形成一种政治制度。欧洲各国从17世纪末为了与中国通商而互相竞争,它们之间的剧烈纠纷曾经有力地推动了满洲人实行这样的排外政策,这是毫无疑义的。可是,推动这个新的王朝实行这种政策的更主要的原因,是它害怕外国人会支持很多的中国人在中国被鞑靼人征服以后大约最初半个世纪里所怀抱的不满情绪。由于这种原因,外国人才被禁止同中国人有任何来往。"[②]

在上述文字中,当时西方学者对于清朝前期的对外贸易政策作了两个方面的认定:一是清朝前期对外贸易政策具有闭关性,二是清朝前期对外贸易政策具有排外性。而正是这种对外国人的排斥性决定了清朝前期对外贸易政策的闭关自守性。西方学术界的这种观点,自20世纪50年代以来,基本上被我国学术界所接受并认同[③]。人们普遍认为,清朝在鸦片战争以前采取了闭关锁国政策,而闭关政策造成了中国近代的落后挨打。本文的研究将围绕着西方学术界关于清朝前期海外贸易政策具有闭关性和排外性这两个方面的问题予以展开,并对清朝海外贸易决策取向的思想观念进行

作者简介:陈尚胜,山东大学历史文化学院教授(山东济南250100)。

① 《马克思恩格斯选集》第2卷,北京:人民出版社,1972年,第2页。

② 《马克思恩格斯选集》第2卷,第6-7页。

③ 陈尚胜:《"闭关"或"开放"类型分析的局限性——近20年清朝前期海外贸易政策研究述评》,《文史哲》2002年第6期。

溯源考察，以便从清朝海外贸易政策的个案来探讨中国传统文化的涉外特性。

一、"闭关"话语系统的真实性、虚伪性和片面性问题

西方主流学术界关于清朝前期实行闭关自守政策的观点，当时是针对清朝政府对于英国等西方来华贸易商人的政策而作出判断的。不过，我国著名清史专家戴逸先生在研究中却发现："清政府的闭关政策，一方面限制中国人民出海贸易，或在外国侨居，禁止许多种货物出口；另一方面，对来华的外国人也作了种种苛细而不必要的限制和防范。"①就是说，清朝的闭关政策不仅针对外国来华贸易商人，也针对本国出海贸易商人。

自20世纪80年代初开始，以严中平先生为代表的中国学者先后著文对马克思的相关观点进行过质疑。严中平先生认为："在明清两代，中国政府是针对外国海盗冒险家的行径，限制他们只许在少数港口进行贸易，并加以管束监督的，这是出于保障人民生命财产的安全和社会秩序的安宁所采取的国防措施。世界各国无不如此，中国当然也必须提高警惕。只要外国人在中国法律规章允许的范围之内，进行贸易，他们就受到保护和优待。"实际上，据英国下议院东方贸易情况调查小组在1830年的调查，"绝大多数在广州住过的作证人都一致声称广州的生意几乎比世界一切其他地方都更方便好做"。所以，他"不承认在历史上中国封建政府，曾经实行过什么'闭关自守'政策。更不承认，中国曾经出于地理上、人种上的原因，对外实行过'野蛮的''与文明世界隔绝的''闭关自守'政策。马克思对这个问题的提法是一个失误"。在他看来，马克思之所以在清朝对外政策问题上产生认识上的失误，是由于深受当时西方殖民主义者有关报道和议论的影响。当时，清朝面对西方人在华的诸多不法活动，"只许英商在广州一个口岸和政府特许的少数行商进行贸易，并对外国人的行动加以约束，禁止鸦片进口。于是在鸦片贩子的带头之下，向中国推销工业品的产业资本家，经营中英印贸易的商业资本家，从事欧亚航运的商船资本家，在英国内外市场上进行活动的银行资本家群起鼓噪，一致叫喊中国仇外排外，贸易不自由"。于是，"闭关自守"就成为这些西方殖民者对清朝海外贸易政策进行诋毁和攻击之词。而事实上，清朝对外商来华贸易实行的是严格管理监督的政策②。

几乎同时，郭蕴静先生在《清代对外贸易政策的变化——兼谈清代是否闭关锁国》一文中也认为，清朝并没有实行闭关锁国政策。她指出，清朝统治者入关后，因忙于国内统一战争，无暇顾及对外贸易。1655年以后，为了对付郑成功的反清力量，清朝先后出台的"海禁"令和"迁海"令，只是权宜之计，并非对外关系的既定国策。她还认为，"一、历来任何主权国家的统治者，为了维护国家、民族的利益和自身的地位，在对外关系方面（无论政治或经济）制定的政策、措施，都带有限制性"；"二、清政府制定的各种规章制度，无疑是严厉的，有些条文过于苛刻。然而，其内容和目的却没有超出'限制'与'防范'的界限，并不是从根本上断绝对外通商往来"；"三、所谓'闭关锁国'，并未见诸清代史籍、文献。而最早使用这一措词的却是西方列强，他们迫切希望扩大中国市场，愤于清政府的种种限制，而将之强加于清政府的"；"四、（清朝）即使关闭一些口岸，但并没有影响对外贸易的进行"③。后来，黄启臣、夏秀瑞、王永曾诸学者也通过自己的研究提出了相似的观点④。

上述学者的研究，主要围绕着清朝海外贸易政策的内容是否允许外国商人进入中国贸易来讨论

---

① 戴逸：《闭关政策的历史教训》，《人民日报》1979年3月13日。该文又收于宁靖主编：《鸦片战争史论文专集·续编》，北京：人民出版社，1984年，第91－98页。

② 严中平：《科学研究方法十讲——中国近代经济史专业硕士研究生参考讲义》，北京：人民出版社，1986年，第192、177、172、173页。按：这本著作虽出版于20世纪80年代中期，却是严中平先生给1982级研究生授课时的讲义。

③ 郭蕴静：《清代对外贸易政策的变化》，《天津社会科学》1982年第3期。

④ 黄启臣：《清代前期海外贸易的发展》，《历史研究》1986年第4期；夏秀瑞：《清代前期的海外贸易政策》，载叶显恩主编：《清代区域社会经济研究》下册，北京：中华书局，1992年，第1106－1119页；王永曾：《清代顺康雍时期对外政策论略》，《社会科学》（甘肃）1984年第5期。

闭关问题的。然而，马克思在《中国革命和欧洲革命》一文中却是围绕着清朝海外贸易政策的性质来讨论闭关问题的。从这种内容与性质的差别看，人们举例质疑并未完全解决问题。那么，究竟如何来认识一个主权国家在对外贸易政策本质上的“闭关”或“开放”问题呢？客观地说，作为一种带有“闭关”或“开放”性质的主权国家对外贸易政策，应是15世纪以后全球化出现后的产物。由于全球化进程的出现，使各个主权国家都面临日益激烈的国际竞争的外部环境。从此，一些主权国家的政府采取积极利用外部环境的对外贸易政策，来谋取本国的经济实力发展；也有一些主权国家的政府则采取消极限制外部环境的对外贸易政策，来维护自身的经济秩序和政治稳定。因此，界定这种对外贸易政策性质上的“闭关”或者“开放”，关键是要考察这个政府在政策的本质倾向上是消极地限制还是积极地利用外部环境因素。就此而论，清朝无疑是用消极的防堵、隔离和限制性的措施来处理日益发展的国际贸易事务。于此而观，清朝在海外贸易上实行闭关政策的观点应具有相对的真实性。

然而，从语源上看，“闭关”和“开放”等词汇是在西方国家通过工业革命奠立机器大工业生产格局后所出现的一种话语系统。随着西方资本主义大工业生产体系的确立，西方工业资产阶级不仅需要为其工业生产准备充足的原料，更需要为其大量的工业产品寻找市场。由此，他们不仅需要加强对已成为殖民地国家的控制，还需要对一些独立的仍是农业文明的主权国家进行贸易扩张，甚至进行更大规模的殖民侵略。于是，“闭关自守”和“闭关锁国”就成为他们指责这些主权国家妨碍其贸易扩张的理论武器，“开放”也就成为他们企图打开这些国家市场的“文明”话语。据考察，汉语系统中的“闭关锁国”等词汇，最初来自于日本。1801年，日本兰学家志筑忠雄节译德国人恩格尔伯特·肯普费(Engelbert Kaempfer)所著的《日本史》时，曾用“闭关锁国”的概念来表述日本德川幕府初期的对外政策①。清朝末年，“闭关锁国”等词汇即从日本输入中国。从德国人肯普费已明确指出日本德川幕府实行闭关锁国政策的情况看，日语中的“闭关锁国”等词汇显然起源于西方国家。而在记载中西贸易的英语文献中，18世纪末和19世纪初的西方部分对华贸易商人，基于清朝把他们的对华贸易事务限定在广州一个口岸和政府特许的少数行商进行交易，使得他们扩大对华贸易的诸多要求并未得到全部满足，于是他们开始以“闭关”话语来诋毁和攻击清朝对外贸易政策，甚至叫喊中国人仇外和排外。1793年，英国派遣马戛尔尼使团访华谋求向广州以外的中国口岸扩展对华贸易的企图受阻后，英国政界和知识界也开始采用“闭关自守”的话语对清朝海外贸易政策进行指责和诟病。我们不难发现，英国等西方国家当年对清朝海外贸易政策使用“闭关自守”和“闭关锁国”等标尺进行评判的举动，充分地表达了他们要求占领中国市场的真实用心。而对于清朝前期的中国来说，国民经济体系的高度自给自足性本身就缺乏向英国商人“开放”的客观环境。如果我们绝对地使用“闭关”话语来讨论清朝前期的海外贸易政策，不仅盲目地认可了西方国家经济霸权的正当性，而且对于清朝这样的农业文明国家的国际贸易政策运用工业文明国家的国际贸易标准进行评判，也难免有生搬硬套之嫌。

其实，即使在当时算是标准的工业化先进国的英国，对其他国家也没有采取他们所要求的“开放”。众所周知，英国在17世纪以后曾连续制订和实行排他性的《航海条例》，禁止外国商人染指英国本土以及其殖民地的运输业和商业。而英国在工业革命以后，仍然存在着排他性的对外贸易政策。譬如，1785年英国与爱尔兰之间所草拟的通商条约，原是为两国工业品进入对方市场提供互惠特遇而订，就因为遭到英国制造商公会的反对而被抛弃②。由此可见，连当时形成“闭关”或“开放”话语标准的英国也没有绝对的开放，他们却起劲地指责清朝海外贸易政策的闭关锁国和排外，显然带

① 参见[日]高桥碛一：《高桥碛一著作集》第2卷，日本あゆみ书房，1984年；[日]加藤荣一：《幕藩国家的形成与对外贸易》，日本校仓书房，1993年。

② [法]保尔·芒图：《十八世纪产业革命》，杨人楩等译，北京：商务印书馆，1983年，第319页。

有虚伪性。

而且,"闭关"或"开放"的政策研究取向,实际上也难以处理清朝前期海外贸易政策演变的复杂进程。从1644年到1840年,清朝前期几乎占有整整二百年的时间。在这期间,清朝统治者鉴于国内外形势的变化而对海外贸易政策也先后多次予以调整。而简单地以"闭关"或"开放"来判定清朝前期海外贸易政策的性质,都是将它视为一成不变的政治行为,因而无法揭示清朝前期海外贸易政策的演进的复杂轨迹。中国台湾学者张彬村在考察明清两代海外贸易政策时就已注意到,明清两朝关于官方海外贸易的政策,无论是中国官方的出海活动还是外国官方的来华朝贡贸易,都是在走向消极退化的方向;而就民间贸易政策而言,则表现出积极进取的发展趋势。因此,单用"闭关自守"来形容明清两朝的海外贸易政策,即使适用于官方贸易,也决不适用于民间贸易①。

另外,我们还应当看到,清朝海外贸易政策"闭关论"已无法从海外贸易政策层面揭示出清代中国何以落后挨打的真正原因。在闭关论的学者看来,清朝采取闭关政策,阻碍了中外经济文化交流的发展,特别妨碍了中国人民学习世界先进的思想文化和科学技术,从而使中国在科学技术、社会生产等方面完全落后于西方,由此造成了近代中国的挨打局面。我们认为,上述观点对中国落后挨打的归因过于简单化。关于这一失误,高翔曾经指出:中国落后于西方是历史长期演变的结果,它有着广泛的历史原因,而把落后完全归罪于清朝所推行的闭关政策是不公正的②。同时,上述观点只是结论,缺乏具体的事实论证。闭关论者所确认的"闭关",多是指清朝对外国商人来华贸易所采取的严密防范和严格限制的措施。既然外国商人普遍受到这种防范和限制,为何清朝海外贸易发展的最后结果却是:被动贸易(指外国商人的来华贸易,尤其是西方商人的来华贸易)的日益发展和主动贸易(指中国商人的出海贸易)的不断萎缩呢③?显然,用这种"闭关"政策无法解释本国商人海外贸易不断萎缩和外国商人来华贸易日益发展的原因。因此,"闭关"论也就不能从海外贸易的政策层面揭示出清代中国何以落后挨打的原因。

从世界历史发展进程看,也不乏闭关锁国并未导致落后挨打而对外开放却未缩小与发达国家差距的实例。例如,与清朝处于同一时段的日本江户幕府(1603-1867),在1639至1854年间就采取了比清朝更为限制的海外贸易政策,它仅仅允许中国、荷兰、朝鲜和琉球四国商船前往日本贸易,而禁止日本商人的出海贸易。日本江户幕府的上述政策,已被学术界认定为"锁国"政策。但一些学者却认为,锁国政策是推动明治朝(1868-1911)日本近代经济发展的一个正面因素④。而依附论学者也看到,一些第三世界国家虽然采取了对外开放的政策,但其经济却一直处于不发达甚至落后的局面⑤。由此可见,简单地使用"闭关"或者"开放"的研究取向来研究一个国家的对外贸易政策,已难以说明上述国家现代化的不同结果。

二、清朝海外贸易政策中的国内商人与国外商人的待遇比较

西方学者根据清朝对外国商人来华贸易采取一些限制性措施而认定清朝海外贸易政策具有排外性的观点,我们认为这种判断过于简单,因为它忽略了对清朝海外贸易政策的国内商人内容的全面了解。从英国的《航海条例》来看,他们在航运业和贸易事务上所采取排外性的措施完全是为了保

① 张彬村:《明清两朝的海外贸易政策:闭关自守?》,载吴剑雄主编:《中国海洋发展史论文集》第四辑,台北:中央研究院中山人文社会科学研究所,1991年,第45-59页。

② 高翔:《康雍乾三帝统治思想研究》,北京:中国人民大学出版社,1995年,第444页。

③ 陈尚胜:《也论清前期的海外贸易——与黄启臣先生商榷》,《中国经济史研究》1993年第4期。

④ [日]北岛正元:《江户时代》,东京:波岩书店,1971年,第34页;[日]信夫清三郎:《江户时代·锁国の构造》,东京:新地书房,1987年,第171-207页;Marius B. Jansen, "Tokugawa and Modern Japan", John W. Hall and Marius B. Jansen, des., *Studies in the Intitutional History of Early Modern Japan*, Princeton, princeton Univ. Press, 1970, pp. 317-330。

⑤ [英]安德鲁·韦伯斯特:《发展社会学》,陈一筠译,北京:华夏出版社,1987年,第55-61页。

护英国国内商民的利益。因此，要考察清朝对外国商人的来华贸易政策是否具有排外性的问题，同样也应该结合清朝对于本国商人的出海贸易政策进行全面地比较和观察。

首先，我们就清朝对本国商民出海贸易与外国商民来华贸易的基本政策作一考察和比较。

顺治三年(1646)清朝在公布《大清律集解附律》时即保留了其蓝本《大明律》中有关"私出外境及违禁下海"的条文：

> 凡将马牛、军需、铁货(未成军器)、铜钱、缎匹、绸绢、丝绵私出外境货卖及下海者，杖一百。(受雇)挑担驮载之人，减一等。物货、船车并入官。于内以十分为率，三分付告人充赏。若将人口、军器出境及下海者，绞(监候)；因而走泄事情者，斩(监候)。其该拘束官司及守把之人，通同夹带，或知而故纵者，与犯人同罪(至死减等)。失觉察者，(官)减三等，罪止杖一百。军兵又减一等。(罪坐直日者，若守把之人受财，以枉法论。)①

从此，清朝开始实行"海禁"，直到康熙二十三年(1684)在全国正式开放"海禁"为止，本国商民的出海贸易(除采办洋铜的官本商船外)以及外国商船的来华贸易基本上受到禁止。清朝虽然在这一期间局部对本国商民实行过"出海市铜"的措施，但从总体上却维持了"海禁"政策②。

不过，在清初"海禁"期间，海外国家却可以凭借清朝允许的"朝贡"活动前来中国贸易。清朝顺治四年(1647)二月的"颁诏天下"，其中一条即希望建立与海外国家的传统"朝贡"关系："东南海外琉球、安南、暹罗、日本诸国，附近浙闽，有慕义投诚纳款来朝者，地方官即为奏达，与朝鲜等国一体优待，用普怀柔。"③不久，清兵攻占广东，清朝政府又在针对广东地区的《颁恩诏》中宣布："南海诸国、暹罗、安南，附近广地，明初皆遣使朝贡，各国有能倾心向化称臣入贡者，朝廷一矢不加，与朝鲜一体优待，贡使往来，悉从正道，直达京师，以示怀柔。"④

此外，澳门葡萄牙人也于顺治八年(1651)以后享受与内地商人贸易的优待，由南海和香山两县官员协同市舶司机构对澳葡的贸易事务进行管理⑤。清初"海禁"期间市舶司在澳门贸易方面所征收的关税收入，据康熙元年兵部尚书明安达礼的题报：

> 香山县所属濠镜澳，乃夷众聚集之地，先是其商贩越洋前来贸易，市舶司每年可获二万二千余两税银，用资军饷。每逢船回澳门，市舶司官员即会同香山县掌印官员丈船抽税，每年合计报部，汇入军饷办理。⑥

由此可见，清初"海禁"期间澳门的葡萄牙人也享受了允许贸易的政策优待。

康熙二十三年，清朝在东南沿海地区正式设立了粤、闽、浙、江四海关，从此开放了本国商民的出海贸易和外国商船的来华贸易。然而，清朝对于本国商民出海贸易的政策，在康熙五十五年(1716)至雍正五年(1727)的十二年间就有剧烈波动，并且采取过"南洋之禁"的政策⑦。乾隆五年(1740)，由于荷兰殖民者在巴达维亚大量屠杀华商，酿成"红溪惨案"，又险些造成新的"南洋之禁"政策的出台⑧。而清朝对于外国商民来华贸易的政策，在此期间却比较稳定，但在乾隆二十二年也出现重大变

---

① 《大清律例》卷二〇《兵律》"私出外境及违禁下海"条，天津：天津古籍出版社，1993年，第327－328页。

② 陈尚胜：《清初"海禁"期间海外贸易政策考》，《文史》2004年第3辑。

③ 《清世祖实录》卷三〇"顺治四年二月癸未"，北京：中华书局，1985年。

④ 《清世祖实录》卷三十三"顺治四年七月甲子"。

⑤ 陈尚胜：《清初"海禁"期间海外贸易政策考》，《文史》2004年第3辑。

⑥ 《兵部尚书明安达礼等题报澳门相继有船来可否抽取税银请交户部议奏本》(康熙元年十二月十八日)，载《明清时期澳门问题档案文献汇编》第一册，北京：人民出版社，1999年，第44页。

⑦ 韦庆远：《论康熙时期从禁海到开海的政策演变》，《中国人民大学学报》1989年第3期；收入氏著《明清史新析》，北京：中国社会科学出版社，1995年，第372－388页。

⑧ 郭成康：《康乾之际禁南洋案探析——兼论地方利益对中央决策的影响》，《中国社会科学》1997年第1期。

化，清朝把外国商人的来华贸易从原来的四个海关所属港口自由选择改为只许广州一口通商[①]。两广总督李侍尧也根据清廷决策而制订了《防范洋人条规》，意在对来广州贸易的外国商人的人身活动进行限制。不过，外国商人的来华贸易虽然受口岸限制，他们在广州贸易虽然也受到人身活动的限制，但他们在广州的贸易活动本身却丝毫未受影响。嘉庆(1796－1820)、道光(1821－1850)时期，清朝先后颁布了《民夷交易章程》(嘉庆十四年)、《防范夷人章程》(道光十一年)和《防范贸易夷人新规》(道光十五年)，虽然不断修订并完善对来华贸易的外国商人的防范措施，但允许外国商人来广州贸易的基本政策却依然未变。然而，有间接证据表明，本国商民的出海贸易，在道光十五年(1835)左右因为"防夷"的需要而被清朝政府禁止。道光十五年，两广总督卢坤在《防范贸易夷人新规》中的第八条曾述及：

> 惟粤省与福建、浙江、天津等省，洋面毗连，各省奸徒坐驾海船在外洋与夷人私相买卖货物，即从海道运回。此等奸贩既不由粤省海口出入，无从堵拿，而洋货分销，入口渐少，于税饷甚有关系。[②]

从上述"各省奸徒坐驾海船在外洋与夷人私相买卖货物"一语看，清朝在此时已对本国商民的出海贸易采取了禁止政策。所以，卢坤才在"条规"中规定：

> 无论何省海船置买洋货，一律赴粤海关，请用盖印执照，详注货物数目，不准私买，咨明闽、浙各省通行遵照，并于各海口严行稽查。如有海船运回外洋货物，查无海关印照，即属私货，照例究办，船货入官。[③]

闽、粤等省的商人"置买洋货"，必须先到粤海关纳税，看来闽、粤等海关已完全停止受理本国商民出海贸易的纳税事务。此后，林则徐也在道光十九年(1839)的一份奏折中说道："华民惯见夷商获利之厚，莫不歆羡垂涎，以为内地民人格于定例，不准赴各国贸易，以致利薮转归外夷。"[④]由此我们也可以看到，清朝对于外国商民来华贸易的基本政策，要比它对于本国商民出海贸易的基本政策更为稳定和开放。

其次，我们再就清朝对于本国商民和外商的关税政策作一考察和比较。

康熙开海时所确立的关税，有货税和船钞两类。由于货税是按照进出口货物所征收的关税，本国商民出海贸易和外国商人的来华贸易，只要进出口的货物相同，同一海关内其税率也完全相同。所以，从货税角度来看，中外商人的贸易待遇是基本平等的。不过，在减免货税待遇上，中外商人的待遇却不尽一致。如雍正二年(1724)、雍正六年(1728)曾专门下旨，准许暹罗商人运米来华时，其他货物可以免税[⑤]。而此时清朝却强行规定，本国商船前往东南亚必须运载大米回国，但却没有对其他货物免税的待遇。直到乾隆四年(1739)，清朝才取消了本国海商必须携带米粮回国的规定。乾隆八年(1743)，清朝又将外商带米免税的临时措施作为定例规定下来："自乾隆八年始，嗣后凡遇外洋货船来闽、粤等省贸易，带米万石以上者，著免其货税银十分之五；带米五千石以上者，免其十分之三。"[⑥]三年后，因两艘暹罗商船载米在四千石左右而不足五千石事例的出现，清廷又补充规定：对运

---

① 陈尚胜：《1757年广州一口通商政策的形成与澳门问题》，载耿昇、吴志良主编：《16－18世纪中西关系与澳门》，北京：商务印书馆，2005年，第117－133页。

② 梁廷枏：《粤海关志》卷二十九《夷商》，广州：广东人民出版社，2002年。

③ 梁廷枏：《粤海关志》卷二十九《夷商》。

④ 中山大学历史系编：《林则徐集·奏稿·中》，北京：中华书局，1963年，第640页。

⑤ 席裕福：《皇朝政典类纂》卷一一七《市易》"藩部互市条"，台北：文海出版社有限公司，1982年。

⑥ 光绪《大清会典事例》卷五一〇《礼部》"朝贡·市易"条，北京：中华书局，1991年。

米不足五千石之数，免其货税银十分之二[①]。而乾隆帝对于本国出海商民载米回国是否应该免税的问题，虽然屡次接到个别官员的奏请，但却拖延不决。乾隆十六年(1751)，福州将军兼管闽海关事新柱在一件奏疏中说："内地贩洋商船，每年出口自五十余只至七十余只不等，若令回棹多带食米，则较番船更为充裕。在洋商船大者载货七八千石，其次载货五六千石，但涉历风涛，权衡子母，其带别货之利胜于带米，是以带归者少，唯有大加宽恤，自必踊跃乐从。"为此，他请求嗣后援照乾隆八年外洋番船带米免税之例，略为变通，凡带米三千石以上者，免其货税十分之三；带米五千石以上者，免其货税十分之五；带米七千石以上者，则货税全免；不及上述数量者，地方官员给予一定奖赏，带回之米听商民自行粜卖。乾隆帝接到新柱这件奏疏后，批示军机大臣会同户部官员讨论决定[②]。第二年，两广总督阿里衮也上奏请求，对本港洋船(指广东省前往东南亚地区贸易的商船)载米回粤，应照外洋船只(即外国来华商船)之例，一体减免货税。乾隆帝接到阿里衮奏请后仍不同意，专门"谕军机大臣等：阿里衮奏称，本港洋船载米回粤，请照外洋船只之例，一体减免货税等语。外洋货船随带米石，至闽、粤等省贸易，前经降旨，万石以上免其货税十分之五，五千石以上免其货税十分之三。原因闽、粤米价昂贵，以示招徕之意。若内地商人载回米石，伊等权衡子母，必有余利可图，若又降旨将船货照例减税，设一商所载，货可值数十万，而以带米五千石故，遂得概免货税十分之三，转滋偷漏隐匿情弊，殊非设关本意。至上年新柱在粤，因米价未平，出示晓谕，乃随时酌量办理之事，岂可援以为例耶？著传谕阿里衮知之"[③]。然而，由于当时米价昂贵，乾隆帝为平抑米价，最后还是同意并下令："准其照外洋番船之例，一体分别减免船货之税。"[④]不过，这项对本国海商载米免税的待遇只是在大米供应严重不足引起米价昂贵时的临时措施。由此可见，清朝在载米免税问题上给予外商的待遇要厚于本国出海商人。

再看清朝海关对中外海商征收船钞的情况。康熙时期曾规定船钞是分本国商船和外国商船并按商船的等级进行征收。从表面上看，清朝海关对于外国商船所征收的船钞税银要高于本国商船所征收的船钞税银，如外国一等商船，需交船钞一千一百二十两。而外国一等船的标准，是指船长在7丈5尺及其以上，船宽在2丈4尺及其以上，长宽相乘之积为18平方丈，这样每平方丈平均征银62.2两。而本国一等商船的标准，是指船长在7丈3尺及其以上，船宽在2丈2尺及其以上，长宽相乘之积为16.6平方丈，每平方丈平均征银15两。依照商船丈量的数据计算，外国二等船每平方丈征船钞银的标准为57.1两，而本国二等商船每平方丈则征13两；外国三等商船每平方丈的征收标准为40两，而本国商船每平方丈所征收的标准仅为11两[⑤]。不过，由于船钞的征收标准是计算船只的面积而不是体积，而外国商船尤其是西方商船吃水较深，既使其长宽尺寸与本国商船的尺寸相同，其载重量却远远大于本国商船，因而它所载货物的货值也远远高于本国商船。据一位学者研究，在船钞负担与商船载货值的比例上，即使是一等船，西方商船所负担的船钞占商船载货值的0.75%，而本

---

① 据《清高宗实录》卷二七五"乾隆十一年九月戊午"条。但据《清朝文献通考》卷三十三《市籴考》记载：乾隆七年七月，"有暹罗国商人方永利一船载米四千三百石零，又蔡文浩一船载米三千八百石零，并各带有苏木、铅、锡等货，先后进口。查该番船所载米石，皆不足五千石之数，所有船货税银未便援例宽免。得旨：该番等航海运米远来，慕义可嘉，虽运米不足五千之数，著免船货税银十分之三，以示优恤"。这与上引《实录》中所载的免货税银"十分之二"不同。然而，《清朝文献通考》卷二九七《四裔考》中却记载："该番航海远来，仍加恩免其货税银十分之二。"看来，《清朝文献通考》卷三十三文中记载有误。我们认为，从不足五千石情况处置，最有可能是免货税银十分之二，以示与超过五千石有所区别，故以《实录》卷二七五的记载和《清朝文献通考》卷二九七的记载为准。

② 新柱：《奏请酌免洋船带米货税以裕民事折》，载《宫中档乾隆朝奏折》第一辑，第815－816页。

③ 《清高宗实录》卷四二四"乾隆十七年十月己亥"条，北京：中华书局，1986年。

④ 阿里衮：《奏请准本港洋船带米回粤者减免船货税折》，载《宫中档乾隆朝奏折》第三辑，台北：故宫博物院，1976年，第772页。

⑤ 《粤海关志》卷九《税则》的记载，划分外国商船的等级标准，一等：长七丈五尺，宽二丈四尺，长宽相乘之积为十八平方丈；二等：长七丈二尺，宽二丈二尺，长宽相乘之积为十五点八四平方丈；三等：长六丈六尺，宽二丈，长宽相乘之积为十三点二平方丈。划分本国商船的等级标准，一等：长七丈三尺，宽二丈二尺，长宽相乘之积为十六点六平方丈；二等：长七丈，宽二丈，长宽相乘之积为十四平方丈；三等：长六丈，宽一丈八尺，长宽相乘之积为十点八平方丈；四等：长五丈，宽一丈六尺，长宽相乘之积为八平方丈。

国商船所负担的船钞则占商船载货值的0.85%[①]。依此可见，本国商船所负担的船钞税实际上要重于外国商船所缴纳的船钞税。

从雍正时期开始正式征收的"规礼银"，在鸦片战争前夕曾是引起西方商人对清朝海关关政最为不满的内容之一。粤海关对于外国商船所征收的规礼银，自雍正时期开始为1950两。至道光十年(1830)，清朝本着"以示体恤"的精神对外国商船进出口规礼银的主要部分减免二成，成为1719两[②]。而在本国出海商船较多的闽海关，一等商船也要向地方官员交纳进出口规银1200两。虽然本国海商所交纳的规礼银数目还是比外商交纳规礼银的钱额少，但若考虑本国出海一等商船所载货物的货值不及西方商船所载货物的货值三分之一左右的情况[③]，那么本国商船所负担的规礼银占商船所载货值的比例，实际上又远远高于西方商船负担的规礼银占其商船所载货物的货值的比例。尽管乾隆二十九年(1764)清廷曾经下令查处过地方大员的这种违法行为[④]，但不久却又恢复。道光时期曾有人深有感慨地说：

> 福建之厦门码头，本为内地贩洋商船聚泊之所，后因陋费繁重，屡次禁革，乃愈禁则愈甚，遂致洋行歇业，洋贩不通。幸内地商人可任其所之，不致激成事端。[⑤]

本国出海商人竟为沉重的规银陋费所累，因无处伸理，最后结局只能是被迫停止出海。而从时人"幸内地商人可任其所之，不致激成事端"的简短之语中，我们也可以感受到这位官员对于中外商民在关税待遇上的不公平甚为痛心。显然，本国商船所负担的规银陋费远比外国商船所负担的为重。

即使是清朝海关在征收其他的杂税时，也存在着本国商人重于外商的情况。如粤海关在对船料征加耗银时，规定外国商船不另加征，而本国商船则要加征10%的耗银。海关在向户部报解税银时，通常也要征收一种叫做"添平银"的附加杂税。粤海关在乾隆二十六年(1761)以前，每千两关税加缴添平银20两，乾隆二十六年以后则改为15两，其添平率为1.5%。这些添平银，最后自然要落实到进出广东各港口的中外海商来负担。不过，在乾隆二十四年(1759)以后只受理本国海商出海贸易的闽海关的添平银负担率，却相当于粤海关的十三倍之多。嘉庆六年(1801)，清廷"覆准闽海关征收二八添平银两，永行革除"[⑥]。所谓"二八添平"，即加缴20%。仅从20%与1.5%的添平银缴纳费率的巨大差别看，只受理本国海商出海贸易事务的闽海关远远高于内外商贸易事务兼理的粤海关。显然，清朝海关向本国海商所征收的杂税也远远重于向外国来华贸易商人所征收的杂税。

因此，从上述清朝海关所征收的货税、船钞、规礼、杂税等四个方面情况看，本国出海商民所承担的关税率明显高于外国来华商人所承担的关税率。

再次，我们就清朝对于本国商民出海贸易和外商来华贸易的具体管理措施作一比较。清朝管理海外贸易的具体措施，从演变趋势上基本表现为对于本国商民出海贸易的管理逐渐放宽，而对于外国商人来华贸易的管理却在逐渐加强。然而，细察清朝对于海外贸易管理措施的具体内容，对本国商人出海贸易的管理却远远严格于对外商来华贸易的管理。清朝对于本国商民出海贸易的管理措施，在康熙二十三年开海之初，曾规定有商人在出海前取具保结，从所在地方领取印票执照，只能打造单桅并且是五百石以下船只，禁止携带枪炮等武器出洋[⑦]。到康熙四十二年(1703)，出海商船才许用双桅，但仍有梁头尺寸和船员人数的限制。雍正时期，虽然出海商人携带军器的禁令一度被取消，

---

① 陈希育：《中国帆船与海外贸易》，厦门：厦门大学出版社，1991年，第350页。

② 参见马士：《东印度公司对华贸易编年史》第四卷，第396页。

③ 据陈希育考察，外国商船平均贸易额为150000两，而中国商船贸易额却只在21429至42858两之间。见前揭书第349页。

④ 《清高宗实录》卷七〇七"乾隆二十九年三月甲戌"条记载："谕军机大臣等，前因闽海关有陋规番圆，各衙门朋分收一案，因命舒赫德等前往查办，并有旨传询杨应琚、福增格，令其据实具奏。"

⑤ 文庆等纂修：《筹办夷务始末》(道光朝)卷六十四，北京：中华书局，1964年。

⑥ 《清朝续文献通考》卷二十九《征榷考》，杭州：浙江古籍出版社，2000年。

⑦ 《大清会典事例》卷一二〇《吏部》"处分例·海防"条；卷七七六《刑部》"兵律·关津"条。

但却仍有限制，如每艘商船火炮不得超过二位，火药不得超过30斤等。直到乾隆末年，这一携带有限火炮的措施才得以被许可。乾隆十二年(1747)，清朝还曾规定："福建省牯仔头，桅高篷大，利于走风，未便任其置造，以致偷漏，永行禁止，以重海防。"[①]嘉庆十四年(1809)又规定："商、渔船只，各按海道远近人数多寡，每人每日带食米一升之外，并带余米一升，以防风信阻滞。若有多带米谷以及麦豆杂粮，即系偷运。"[②]由于上述措施的执行，使得本国海商在航海能力(帆船桅杆数量、米粮供应能力)、载重量、安全防卫能力(携带枪炮、刀具等武器数量)等方面，无法与外商展开竞争。

中国海商在本国大宗商品的外销经营上也受到清朝的严格限制。乾隆二十年(1755)，清朝为了维护"以商制夷"的广州洋行体制，曾规定外商在广州所购买的生丝和茶叶，一律由行商采购，其他商人不得染指。为了维护广州行商的采购制度，清朝又严禁闽、皖、浙等省出产的茶叶从海路运销广州或海外。嘉庆二十二年(1817)，嘉庆帝曾专门下达关于茶叶外销途径的"敕谕"：

> 闽、皖商人贩运武彝茶、松罗茶，赴粤省销售，向由内河行走。自嘉庆十八年渐由海道贩运，近则日益增多。洋面辽阔，漫无稽查，难保不夹带违禁货物，私行销售。从前该二省巡抚并不查禁，殊属疏懈，念其事属已往，姑免深究。嗣后着福建、安徽及经由入粤之浙江三省巡抚，严饬所属广为出示晓谕，所有贩茶赴粤商人，俱仍照旧例，令由内河过岭行走，永禁出洋贩运。趋有违禁私出海口者，一经拿获，将该商人治罪，并将茶叶入官。若不实力禁止，仍听私运出洋，别经发觉查明，系由何处海口偷漏，除将守口员弁严参外，并将该巡抚严惩不贷。漏税事小，通夷事大，不可不实心实力杜绝弊端也。[③]

而从"从前该二省巡抚并不查禁，殊属疏懈"之语看，关于禁止中国商人向海外运销茶叶的规定早已存在。这样一来，使得中国商人在海外贸易活动中无法经营本国的优势货源——茶叶。而外国商人尤其是英国东印度公司商人却因此垄断了中国茶叶在世界市场上的销售。

在生丝的出口贸易方面，清朝政府曾一度采取禁止的政策。乾隆二十九年(1764)，清廷最终取消了生丝出口的禁令，但却作出了生丝出口的数量限制，规定江苏省赴日本采办铜料船，每船准带二三蚕糙丝一千二百斤；一般出洋商船，每船准带糙丝三百斤；浙江省赴日本采办铜料船和出洋商船，每船准带土丝一千斤、二蚕糙丝一千斤；福建省出海商船，每船准带土丝一千斤、二蚕糙丝一千斤；广东省出海商船，每船准带土丝一千斤、二蚕糙丝六百斤[④]。但清朝对于外国商船载运生丝的数量，却许以一万斤的数量。清朝规定，"至粤省外洋商船，较他省为多，其配往各洋丝斤，亦较他省加广，请令每船于旧准带丝八千斤，再准加带粗丝二千斤，连尺头总以一万斤为率"[⑤]。这样，中国出海商人在本国大宗商品的销售领域，由于清朝相关规定的严格限制，在与外国来华贸易商人的竞争中处于劣势。

从清朝对来华贸易外商的管理措施看，康熙开海之初就采取了洋行商人的管理体制。外商来到清朝设关港口后，即入住洋行商馆，并由洋行商人评定物价和代交关税，签订贸易合同。乾隆中期限定外商在广州一口贸易后，强调了洋行商人对外商的管理责任，清朝政府也连续颁布章程，对来粤外商加强管理和防范。不过，清朝对外商的管理和防范措施，主要是针对他们在华的活动所作出的限制，如外商必须投宿行商的商馆，不得在内河闲游，不得带外国妇女进广州城，不得在广州过冬，不得携带枪炮火药进入广州，外商雇用人夫也是先受禁止后受限制，外商遇事也必须用禀帖形式通过行商转递给广东地方官府等。这些限制，基本上与贸易本身无关。关于这一点，连西方商人

---

① 周凯：《厦门志》卷五，1931年重印本。

② 光绪《大清会典事例》卷六三〇《兵部》"绿营处分例·海禁"条。

③ 《粤海关志》卷一八《禁令二》"茶之禁"条。

④ 《清高宗实录》卷七〇八"乾隆二十九年四月丙戌"条。此处并综合了《清朝文献通考》卷三十三《市籴考》和《大清会典事例》卷二三九《户部》两书中的有关记载。

⑤ 《清朝文献通考》卷三十三《市籴考》。

也承认，虽然在广州的生活受到一定限制，但“比起能积累一笔可观资财的前景来，根本算不了一回事”[①]。

在上述对外商的管理章程中，还有一项关于外商的护卫兵舰不得在广州近港黄埔驻泊的规定。即使有这项规定，清朝对于他们提出的补给生活必需品等要求却能给以满足。如嘉庆七年(1802)，英国护卫兵船司令黎尔提出，因“本国与佛兰西、吕宋二处有隙，货船来粤回国，恐被拦截抢夺，是以国王派有兵船三只来往护送。船内粮面缺乏，恳求准买米粮，以资口实”。两广总督吉庆在接到报告后，即派人通知黎尔：“尔等皆远涉重洋护货来广，自应仰体大皇帝怀柔远人德意，按口计食准买口粮。”[②]而清朝因为沿海地区粮食不足，对于本国商船出海贸易却一直实行数量限制。

从广州洋行体制的表层看，可能构成对外商来华贸易的限制。因为在这种体制之下，行商基本上垄断了与来华外商的主要贸易业务，束缚了外商与行外商人的自由交易。然而，清朝之所以设立洋行体制来具体管理外商的来华贸易，则是带有保护外商贸易利益的目的。在清朝统治者看来，“商得其人，则市易平而夷情洽；商不得人，则逋负积而饷课亏”[③]。由此来看，清朝设立行商制度的目的，有着通过稳定市场秩序使“夷情”融洽和完成关税的双重任务。正是带着融洽“夷情”的目的，清朝从乾隆二十四年(1759)开始就曾明令禁止行商对外商的“商欠”，一旦得悉行商对外商的“商欠”发生，清朝必将当事人的财产变卖予以偿还。当某位行商因破产而无法偿还外商的“商欠”时，清朝从乾隆四十五年(1780)开始便实行其他行商共同分摊的办法，来偿还破产行商对外商的债务。而当行商们不能及时共同分摊某位行商对外商(夷商)的欠款时，乾隆帝甚至下令动用关税垫付：

> 内地商人拖欠夷商银两，若不即为清欠，转致贻笑外夷，着福康安等即将关税盈余银两，照所欠先给夷商收领，再令各商分限缴还归款。[④]

因此，在鸦片战争前夕不少西方商人都曾承认，在广州做生意，比在世界其他任何地方，都更加容易和安全[⑤]。然而，清朝却没有用相同的规定来约束外商。而且，清朝对外商欠本国行商的债务却不闻不问。所以，在鸦片战争前，也有一些不讲信誉的西方商人在广州欠下大量债务后，往往溜之大吉，本国行商则无从追讨。由此也可认定，清朝行商体制虽有“防夷”意图，实际上也采取了片面的利惠外商的措施。

这一措施不仅体现于广州的行商制度中，在本国出海商人的贸易事务中也有实例。乾隆七年(1742)，曾有浙江慈溪商人邵士奇在苏禄国骗得该国采购货款3730两而卷逃回籍，结果为苏禄朝贡使团所告发。清朝在得悉这一情况后，立即将邵士奇从原籍提解归案，但由于邵士奇已将所骗银两花费，浙江巡抚便从浙江地方府库中支取同额银两偿还给苏禄[⑥]。所以，从清朝对海外贸易制订的各种管理措施和具体处理事例看，对本国商人的限制要远远甚于对来华外商的限制，而对来华外商的债务利益更采取了具体的保护措施。

根据上述三个方面的考察，我们可以发现，清朝无论是在海外贸易的基本政策上，还是在关税政策和具体的管理制度方面，都呈现出一种限制本国商人要远远甚于来华外商的政策特征，而外商从清朝那里所得到的贸易利益待遇也远远高于中国本国商人，甚至还以牺牲本国商人利益来成就来华外商的利益。从这一比较看，清朝在海外贸易政策方面可以说是“排内”而不“排外”。

---

① 马士：《中华帝国对外关系史》第一卷，北京：三联书店，1957年，第85页。

② 《两广总督吉庆奏闻晓谕英护送兵船须停泊澳门外洋情形片》(嘉庆七年三月)，《明清时期澳门问题档案文献汇编》第一册，第623页。

③ 《粤海关志》卷二十五《行商》。

④ 《粤海关志》卷二十五《行商》。

⑤ 格林堡：《鸦片战争前中英通商史》，北京：商务印书馆，1961年，第55页。

⑥ 中国第一历史档案馆藏：《军机处录付奏折》，案卷号1261－3，《乾隆八年八月二十六日浙江巡抚常安奏折》。

三、余论："怀柔远人"与"重农抑商"

清朝为什么要在对外贸易政策上实行一种对外商优惠而对本国商人限制的不同待遇？我们认为，这是由于清朝统治者在制订相关政策时的指导思想不同所造成的。从清朝对于本国商人的出海贸易政策看，康熙帝在统一台湾之后虽然开放了对本国商民的海禁，认为商业贸易可以裕民利国，但后来却在政治上把与外国有联系的本国商业势力视为有害力量，特别是他执政的后期。他曾说："海外有吕宋、噶喇巴等处，常留汉人，自明代以来有之，此即海贼之薮也。"①而同意开放南洋之禁的雍正帝曾认为："凡士工商贾，皆赖食于农，故农为天下本务，而工贾皆其末也。……是逐末之人多，不但有害于农，而并有害于工也。"②由于他认为商贾增多会有害于农工两业，因此更加歧视出国海商："朕思此辈多系不安本分之人，若听其去来任意，不论年月之久远，伊等益无顾忌，轻去其乡而漂流外国者愈众矣。"③由此可见，清朝最高统治者已从政治上把本国海商视为一种潜在的不安定因素，所以清朝兵部也要求有关官员"详立规条，严加防范"④。乾隆帝也曾明确地说："国家设立榷关，原以稽查奸宄，巡辑地方，即定额抽征，亦恐逐末过多，藉以遏禁限制。"⑤而对于出海商人在海外惨遭杀害的情况，清朝也是表示"其在外洋生事被害，孽由自取"⑥。显然，清朝统治者在制订本国商人出海贸易政策以及制订具体管理制度时的指导思想，依据的是传统的"重农抑商"观念。

而在制订外商来华贸易政策方面，清朝从最初在迁海时期为澳门的葡萄牙人网开一面，即是为了体现"朝廷的柔远之意"；到康熙末期清廷与罗马教廷之间发生"礼仪之争"时，清朝采取禁止本国海商前往南洋贸易的措施，却仍是本着"怀柔远人"的方针，维持了西方商人的来华贸易政策。即使是乾隆、嘉庆、道光三个时期，虽然清朝连续制订和颁布了多份防范外商的管理章程，但用清朝最高统治者的话来说，也是因为"粤省地方濒海，向准各国夷船前来贸易，该夷商远涉重洋，懋迁有无，实天朝体恤之恩。然怀柔之中，仍应隐寓防闲之意"⑦。由此可见，"怀柔远人"仍是清朝处理外商来华贸易事务的指导思想。所以，清朝在对本国商船准带2000斤生丝出海时，却许外国商船带出一万斤生丝，"以示加惠外洋至意"⑧。清朝最高统治者之所以对于行商欠外商债务问题如此重视，也是基于"抚驭远人，全在秉公持正"的"怀柔"理念⑨。即使林则徐在广东为查禁鸦片而与不法外商进行斗争的艰难时刻，他仍然坚持开放对外商的茶叶和大黄贸易，"准其照常互市，以示怀柔"⑩。

清朝在制订本国商人出海贸易的政策和管理制度时，依据的是"重农抑商"观念；而在制订外商来华贸易政策和管理制度时，依据的则是"怀柔远人"的思想。政策构成的理念的不同，导致了中外商人在清朝海外贸易政策待遇上的巨大差异。从我们所作的上述实证研究看，西方学者所认定的清朝国际贸易政策具有排外性的观点，撇开其国家利益方面的曲解不论，至少也是一种对清朝实际情况的误判。

[责任编辑　王大建　范学辉]

---

① 《清圣祖实录》卷二七〇"康熙五十五年十月壬子"，北京：中华书局，1986年。

② 《清世宗实录》卷五十七"雍正五年五月己未"。

③ 《清世宗实录》卷五十八"雍正五年六月丁未"。

④ 《清世宗实录》卷五十四"雍正五年三月辛丑"。

⑤ 《粤海关志》卷一《皇朝训典》。

⑥ 《署两广总督庆复奏覆仍准各国船只来粤贸易折》，载《明清时期澳门问题档案文献汇编》第一册，第190页。

⑦ 王之春：《清朝柔远记》卷七"嘉庆十九年冬十二月申定《互市章程》"，北京：中华书局，1989年。

⑧ 《清朝文献通考》卷三十三《市籴考》。

⑨ 梁廷枏：《粤海关志》卷二十五《行商》。

⑩ 《钦差大臣林则徐奏得洋商已缴鸦片请暂缓断绝互市片》（道光十九年二月二十九日），见《鸦片战争档案史料》第一册，上海：上海人民出版社，1987年，第511－512页。

文 史 哲
2009年第2期(总第311期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2009(Serial No. 311)

中国传统社会的社团及其与现代社团的区别

徐 秀 丽

摘　要:中国传统社会存在大量的不同类型的民间结社,它们不仅有助于满足团体成员的精神需求,有利于抵御生存困境提高生存能力,有益于社会资本积累和个人发展;而且承担一定的社会管理功能,发挥社会整合作用,是政府职能的延伸和补充。但传统社团与现代社团存在本质的区别:传统社团没有法律空间;其功能和价值目标与政治国家高度重合,缺乏独立性;传统民间组织[①]系统不构成政府系统的抗衡力量,不是影响政府决策的基本变量。中国传统社会乃至于近代中国是否存在独立于政治国家的公民社会,仍然是一个需要继续加以探讨的问题。

关键词:传统社团;现代社团;公民社会

社团结合是人类集群生活的需要,现代民权理论将之视为一项基本人权,认为结社行为根植于人类的本性之中,人类合群的天性和个人人身与财产的有限性是结社的根本动因[②],因此它具有相对于国家的先在性。历史学家则一般把结社的产生看作历史发展到一定阶段的产物,是国家产生、社会有一定分化之后的现象。研究中国传统社会结社行为的学者指出,"会社的活动,发轫于先秦,自汉迄清,一直延续,期间虽有盛衰,但其活动却并无停歇"[③]。有学者则认为原始社会不可能产生社团,从夏代开始,中国虽然进入了阶级社会,但周代以前还不存在产生社团的历史条件,传统社团产生于周王室衰落、私学兴起、社会经济发展的春秋时期[④]。无论对社团的产生持何种意见,毋庸置疑的是,中国传统社会有大量的社团存在,并在社会生活中发挥着一定作用,在某些方面甚至可以说发挥了重要作用。当然,与现代社团相比较,传统社团具有独特的存在方式和功能。

一、传统社团的类型与功能

1. 类型　在当代社会,民间组织系统作为社会的三大部门之一,对公民的社会生活具有重要意义,承担着复杂的社会功能,涉及面广,类型多样,分类标准多元,根据主体、职能、区域、自主程度、是否会员制、组织紧密程度等可将其划分为不同的类型[⑤]。相对而言,传统民间组织的作用大体上是国家机能的延伸和补充,地域性较强,功能较狭窄。最方便的分类方法是按照其组织功能归类,而社团的组织功能,大体上相当于社会生活的各个方面。陈宝良将中国传统社团分为政治型会社(包括朋党、秘密结社、乡里组织)、经济型会社(包括合会和义助会、善会和善堂、行会、会馆与商会)、军事型会社(包括义社与义会、团练、民团与商团)、文化生活型会社(包括诗文社、讲学会、怡老游戏之会、

作者简介:徐秀丽,中国社会科学院近代史研究所编审(北京 100006)。

① 文章根据具体语境交叉使用"社团"和"民间组织"两个概念,在内涵上则无区别。

② 参见刘培峰:《结社自由及其限制》,北京:社会科学文献出版社,2007年,第29、30页。

③ 陈宝良:《中国的社与会》,杭州:浙江人民出版社,1996年,第13－14页。

④ 中国社团研究会编著:《中国社团发展史》,北京:当代中国出版社,2001年,第3－4页。

⑤ 关于当代社团的分类,参见俞可平等:《中国公民社会的制度环境》,北京:北京大学出版社,2006年,第7、9页;王颖、折晓叶、孙炳耀:《社会中间层——改革与中国的社团组织》,北京:中国发展出版社,1993年,第43－77页。

宗教结社、社会及庙会、风俗之会)四大类,挖掘了中国历史上丰富的结社史料并进行类型分析,在学术上具有开拓性意义[①]。这种分类方法简单有效,适合于传统社团的研究。但笔者认为,前近代社会不存在政治性结社;慈善团体不应归入经济性会社,慈善性结社在中国传统社会的结社活动中具有特别重要的地位,另分一类似更为恰当。

陈宝良的"政治型会社"下有三类组织:朋党、秘密社会、乡里组织。朋党是一种政治力量,而且是一种强大的政治势力。朋党往往朝野结合,讲学议政相为表里,訾毁时政,裁量公卿,同则誉广,异则毁深,在有限校正政治弊病的同时,表现出对社会秩序的强大破坏性力量。连雅负清望的"东林党",其余绪尚且演变为"同同相扶,异异交击,有好恶而无是非,急友朋而忘君父,事多矫激,人用偏私"[②]的利益团体,以利益相结合的朋党当然更是等而下之。因此,中国的传统政治文化排斥结党联朋,"结党"与"营私"并提,不但朝廷坚决抑制,士大夫也多以不入朋党为清高,所谓"秀才不入社,作官不入党,便有一半身份"[③]。

但朋党不是结社。首先,它没有明确的团体边界,更不可能有社规会约的约束,它只是官僚士大夫气质上的相互吸引、道德上的相互承认或者利益上的相互奥援。影响深远的东汉"党锢事件"中,"太学诸生三万余人,郭林宗、贾伟节为其冠,并与李膺、陈蕃、王畅更相褒重。学中语曰:'天下模楷李元礼,不畏强御陈仲举,天下俊秀王叔茂。'"[④],形成了强大的社会舆论。但这种"望风影从"并不是结社,更有甚者,朋党往往是政治对手的中伤诋毁和栽赃诬陷。东林本是书院名称,东林学社是一个有规约有边界的讲学团体,但被视为政治集团的"东林党"则并不是团体成员的自称,相反,他们讳言东林党,因为"东林名色,乃附逆时捏出害人者耳"[⑤]。其次,"政治性社团按照严格的定义必须是以政治任务为中心的组织。它代表一定社会群体的利益,参与国家政治活动。但它不同于政党。政党是在社会活动中通过权力的获取实现其影响力。社团参与政治,作为社会力量,通过言论、意见发表,通过政治协商制度,以及与党政组织的互动关系,施加影响,反映和维护本群体的利益"[⑥]。就是说,政治社团是公民向国家要求分享政治权利的组织,它是国家和社会适度分离、公民权利得到一定尊重的社会环境的产物,在国家笼罩社会、家国同构的中国古代,显然不可能存在政治性社团。即使貌似激进的"东林党",在政治意识形态方面其实也是很保守的。

秘密结社是社会的灰色地带,它是游离性人群的特殊联结。中国传统社会是一个身份社会,士农工商分野清晰,各务本业,人际环境大致为熟人社会,流动性极弱。但无论怎样控制严格的社会,都还是会有或大或小的离散人群的存在。他们或者是失去土地的农民,或者是亡命天涯的罪犯,或者是游手好闲的浮浪子弟,或者是职业流动性较强的商贩、工匠、船民、码头脚夫、漕运水手、乞丐、相士等,或者是流氓无赖化的缙绅、士人、僧侣,或者是从军队离散出来的散兵游勇[⑦]。秘密结社因其组织的隐秘性和行为的反社会性,对社会秩序产生很大的威胁和冲击,在社会突变期,秘密结社往往成为反抗行为的策源者和中坚力量,成为改朝换代的有力工具。历史上五斗米道、明教、白莲教、拜上帝会都曾扮演过这样的角色。正因为如此,秘密结社历来为政府所严厉禁止;正因为如此,秘密结社带有很强的政治色彩。陈宝良将之划入"政治性会社",认为它是"具有一定政治目标的比较复杂的社会团体","在很大程度上带有政治色彩"[⑧]。

---

① 参见陈宝良《中国的社与会》一书。

② 朱一是:《为可堂集·谢友人招入社书》,转引自陈宝良:《中国的社与会》,第 52 - 53 页。

③ 吴麟征:《家诫要语》,转引自陈宝良:《中国的社与会》,第 46 页。

④ 范晔:《后汉书》卷六十七《党锢列传》,北京:中华书局,1965 年,第 2186 页。

⑤ 《崇祯长编》卷十八,转引自陈宝良:《中国的社与会》,第 61 页。

⑥ 王颖、折晓叶、孙炳耀:《社会中间层——改革与中国的社团组织》,第 44 页。

⑦ 参见陈宝良《中国的社与会》一书中的"秘密社会"部分。

⑧ 陈宝良:《中国的会与社》,第 135、133 页。

秘密结社确实容易染上政治色彩，容易为政治集团所利用，并且本身也容易转化为政治集团，但笔者认为，将秘密结社归类为政治性会社不够妥恰。从功能上说，秘密结社首先是为了满足其成员的生存需要。在身份社会中，游离于社会既定秩序的个人生存空间狭窄，生存成本高昂，结社更主要地是他们相互帮助的生存手段，而不是实现政治抱负的工具。另外，研究现代民间组织的学者，一般把秘密结社排除在外。这是因为，在现代社会，结社自由被认为是公民的基本权利之一，但与所有其他自由一样，结社自由也有其制约，即不得因此损害其他公民和其他社会团体的自由和权利，结社自由应该成为扩大自由的手段，而不应当是形成社会分裂和社会歧视、社会对抗的机制。要在社会实践中实现这一原则，除社团的自律外，还须保证所有社团在宪法和法律的框架内活动。秘密结社因其目的和行动的秘密性，给国家的监管带来困难，因此许多国家把结社的公开性作为结社自由的外在限度之一。现代结社应当是公开的，研究现代结社，通行的做法是将秘密会社排除在外①。本文的主旨之一在于比较传统结社与现代结社的异同，为了在论述范围上保持相对一致，未把秘密结社纳入视野。而且，即使在传统社会，秘密结社也为官方所严禁，不然就无所用其"秘密"。当然，笔者并无意否认，秘密结社也是社会组织的一种，是中国社团史研究的重要对象。

至于乡里组织，在中国历史上有比较复杂的演化，但基本上是官方或者半官方的行政性辅助组织，不是一种自愿集合，有别于一般意义上的社团。

慈善团体是现代民间组织中的重要类别，它所涉及的社会救助、社会福利、社会服务等内容是特别适合民间组织参与的领域。在中国传统社会，国家机构只设置到县一级，其主要职能为征收赋税和维持治安，社会弱势群体的救助、突发灾难的应变、公共设施的建立和维护等等社会管理职能，大体由民间人士和民间组织承担。慈善行为存在于所有社会，在中国源远流长，但这方面的研究在现代学术史上长期被忽略。陈宝良将善堂善会纳入中国社团史研究视野；近年来，日本学者夫马进和台湾学者梁其姿对中国传统慈善团体的研究，大大拓展了学术空间，并引发了学者对传统社会丰富性和复杂性的深入思考②。梁其姿的著作以两千多种地方志为素材，分类统计了清代慈善组织的数量，分析了明清时期慈善组织大量产生的时代背景，考察了近三个世纪中慈善组织发展演变的各个阶段及其特征，提出了清中期以后慈善组织的"官僚化"和"儒生化"的问题，揭示了慈善组织背后的社会文化史和思想史流变，对于中国传统社会的"公共领域"(作者称为"公共范围")和公民社会问题的争论提出了基于实证研究基础上的看法。夫马进的研究不但具体而微地展现了江南地区善堂善会的历史，读者甚至有可能借此了解某个善堂的经营情况，某个历史人物的慈善活动，某个受助人的人生窘境；勾勒了江南地区慈善机构的分布网络，慈善组织与工商同业行会的彼此关联；更有意义的是，在重建历史的基础上，对国家与社会关系提出富有挑战性的问题并进行了极具启发性的分析。

根据夫马进的研究，在明清时期的江南社会，慈善团体扮演了极为重要的角色。例如太平天国之后的杭州，各种各样的善堂在数量上非常可观。众多的善会善堂虽然设立背景各异，但它们之间的联系却非常紧密，统辖这些善会、善堂的组织机构也就非常庞大，宛如现代城市的市政府，夫马进称之为"善举联合体"，其总负责人为善举总董。1883年前后杭州的善举联合体大致由25个部门或善会、善堂组合而成，其活动几乎涵盖了居住在这一城市的居民生活的各个方面：弃婴有育婴堂，孤老有养老院，贫穷无依寡妇有清节堂，贫家子弟或灾难孤儿有义塾，对付疫病有施药局，小额资金的融通有借钱局，清理倒毙路旁尸体并将之葬在义冢有掩埋局，搭救落水遇难者有救生船，过钱塘江有义渡，调节粮价或救荒有义仓，救助饥民有粥厂，维护治安有保甲局，教化轻罪犯有迁善所，疏浚西湖

① 参见刘培峰：《结社自由及其限制》，第182、194页。

② 夫马进：《中国善会善堂史研究》，伍跃、杨文信、张学锋译，北京：商务印书馆，2005年；梁其姿：《施善与教化——明清的慈善组织》，石家庄：河北教育出版社，2001年。

有浚湖局，消防救火有救火义集，“与今天的都市行政其实没有什么两样”[①]。上海的慈善组织同仁辅元堂本身就是上海近代地方自治即近代市政的出发点[②]。

因此，慈善性民间组织应当作为传统结社的一种重要类型进一步加以深入研究，而且，并不适合将它归入“经济性会社”。经济性会社以成员的互助性为特征，如合会和工商业行会，而慈善团体，虽不排除为自身和亲友考虑的因素，但从根本上说，慈善是一种普遍的善，其对象选取，依据的是特殊人群的特殊需求，而不是与从事者的人身关系。总之，笔者认为，依照社会生活的领域对社团进行分类，是研究传统社团的有效手段，但传统社会中不存在政治性社团；明清以后，慈善性团体在各类团体中尤其重要，且其性质具有特殊性，宜作为一个大类深入研究。

2. 功能 社团存在的必然性，决定了其功能上的不可替代性。

社团的功能，法学学者刘培峰归结为三个方面：第一，社团有助于公民道德的培养和公民个人需求和个人权利的实现。结社自由成就个人德性并进而成就公共道德，也就是说，自尊、信任、宽容、平等、合作、互助、团结这些公民的基本德性是在参与社团的活动中产生和实现的；结社自由以组织的形式实现“利益的表达”和“利益的集结”，从而满足个人需求；结社自由是个人权利实现的重要方式。第二，结社是社会参与和社会动员的重要途径。作为一种组织化的参与，社团参与克服了个人参与的无力倾向，同时可克服群体参与过程中的无序性，实现有序参与；社团相对广泛的信息渠道，整合各种信息的能力，辩论和讨论机制，妥协和协调机制，正是复杂的现代社会的政治参与所需要的；结社自由是促进社会民主的基本形式。第三，社团参与社会治理，可弥补政府和市场的不足，促进社会和谐发展。社团参与社会治理主要表现在三个方面：通过施加压力促使社会民主化；和政府合作提供公共服务；对特殊人群提供帮助，维护公民的基本人权，并推进特殊人群的能力建设[③]。

以上分析，是对现代民主制度下的契约型社团的功能界定，第三方面更是20世纪后半期全球治理危机背景下治理理论的新发展，可以说，中国的当代社团与之尚有很大的差距，传统社团就更不具备这些功能了。

有学者将社团功能分为内在功能和社会功能两类。内在功能包括：维护成员利益，满足成员发展需要，参与政府方针政策的制定执行和行政管理。社会功能包括中介功能和整合功能。以上五种功能为社团所共有，而不同类别的社团还有其特有的功能[④]。这一分析也主要是针对现代社团而言的，显然，传统社团并没有参政功能。

陈宝良总结的传统社团功能，也分为对内和对外两个向度。对内而言，包括社团维系内部团结的目标及其手段，具体可析为以下诸方面：组织成员，使其成为一个社会团体；结合并扩大社团内各成员的力量与智慧；使团体成员产生一种奋发图强的心理；能使其中的个人发现潜在的兴趣或才能；能在社团成员中发现并培养领袖。对外而言，社团功能包括维护社会行为固有的模式，维持社会系统的整合，达成社会所树立的目标，促进社会的适应能力，扩大人们的社会交往和丰富人们的生活内容，社团之间实现互动（主要是互助和冲突）。对于传统社会而言，社团的功能具有双重性，即既有正面作用，也有负面影响[⑤]。这一分析针对中国传统社团而作，但稍嫌平面。

参照以上观点，笔者试提出自己对传统社团功能的看法。

第一，社团生活可满足团体成员的精神需要。在传统社会，人们主要在家庭和家族内部满足友爱、信任、关怀、理解、尊重、支持等情感需要，但团体生活丰富了情感满足的内容，加大了情感满足的强度。即使在宗族内部，仍有“宗亲会”之类的结社，一方面将一定的价值观念和行为规范传导给子

① 参见夫马进：《中国善会善堂史研究》第九章“杭州善举联合体与都市行政、行会及国家”。

② 夫马进：《中国善会善堂史研究》，第534页。

③ 刘培峰：《结社自由及其限制》第三章“结社自由的功能分析”。

④ 中国社团研究会编著：《中国社团发展史》，第8－12页。

⑤ 陈宝良：《中国的社与会》，第465－473页。

弟，增加其适应社会的能力，另一方面通过聚会宴饮以敦亲亲之谊，联络宗族成员感情，强化血缘纽带。以地缘结合的“社会”(以祭祀土地神为中心的地区性团体)为乡邻共同行动提供了方便的舞台，在“社火”、“社戏”的红火热闹中，人们释放感情并获得认同。游戏娱乐、消闲兴趣之会更是直接满足了人们的精神需求，在吟诗作画、饮酒品茗、种花养鸟等活动中，团体成员获得认同、欣赏、分享、友谊等情感体验。宗教性结社则在来世的幻影下，一起朝山进香，诵读经文，举办法事，并借机踏青游览，获得现世的归属感与安稳感。

第二，社团结合有助于抵御生存困境，提高生存能力。这主要就社团的经济功能而言。在传统社会中，生产力低下，没有社会保障，财富分配不均，人们的生存能力相当薄弱，尤其是对于普通民众来说，一场疾病，一次婚丧大事，一年歉收，都可能造成灭顶之灾。人们仍然首先借助家族和宗族的力量来抵抗压力，而集合同质团体彼此互助也是一种重要的方法。例如，以融通资金为目的的合会在中国有悠久的历史；为了某种单一的目的设立的互助团体也普遍存在，如义助会，专为互助父母丧事而设，不但助银，而且助力。防御性的义社、义会、联庄会、看青会等是为了乡人人身和财产安全而组织。手工业和商业行会则用统一业规、设立准入门槛、限制竞争等手段维护同业利益。

第三，团体活动有利于个人的发展。一方面，如陈宝良所言，在团体活动中，一些人潜在的兴趣或才能被发现并得以充分展示，还能在社团成员中发现并培养领袖人物；另一方面，有些社团旨在促进成员的道德修养和专业水准，有助于他们社会地位的提升。如讲学会和诗文社的切磋唱和，显然有助于成员文学水平的提升和学术成果或文学产品的流传，在一个重视文教的社会中，因此在声望和学术地位上获益并进而可能对仕途产生正面影响，即积累“符号资本”，是可以想象的。一些文社、文会则专为揣摩八股风气以利应试而设，具有较为浓厚的功利色彩。还有些团体为个人的发展提供直接的支持，如科举制度下的“同年”组织，在客居地的同乡组织等等。

第四，社团作为政府职能的延伸，承担社会管理的职能。前文已经提及，中国传统社会没有履行社会管理职能的政府部门，这部分工作由民间人士或民间组织担任。在乡村，由保甲、里甲等准行政组织负责社会治安和协助政府征收赋税，由乡约负责教化。在城市，由于人口密集、人们的职业固着程度较低、社会构成复杂多元，市政建设和管理范围较广、要求较严，社会管理的广度和难度远超乡村地区，这种情况尤以大城市为甚。像杭州的“善举联合体”，扮演的就是市政府的角色。但它只有义务没有权利，只是政治国家的补充和延伸而不是独立的公民社会。

第五，社团具有社会整合功能。社团的整合功能，即通过社团将社会联结为彼此依赖、相互作用的有机体。社团的存在，为个人与个人、个人与组织、组织与组织的联系提供了载体，尤其是在城市，社团的整合功能是比较显著的。如夫马进认为太平天国后的杭州“善举联合体”事实上起到了市政府的作用，罗威廉通过研究清代中后期汉口行会组织的组织和功能得出了相似的结论，他指出，“对汉口来说，结果是形成了一个以行会为中心的、实质层面上的市政管理机构”①。无论慈善团体，还是行会组织，都属于民间社会。

然而，不管是就类别言，还是就功能言，传统社团都有很大的局限性，大部分社团都是成员互益的与个人生活密切相关的小团体，对国家政治生活影响甚微。与现代社团比较，区别极为明显。

二、传统社团与现代社团的区别

传统与现代都是历史概念和相对概念，不能截然两分。现代社团有相当比例是由传统社团发展演变而来的，近代史学界做了不少这样的个案研究。就单个社团而言，“尤其是处于从传统社会向现代社会转变的过渡时期的社团身上，其传统性和现代性不是泾渭分明的，往往是同时并存或交混一起的；即使是基本上是传统的社团，其传统性也有轻重之分，基本是现代的社团，其现代性也有强弱

① [美]罗威廉：《汉口：一个中国城市的商业和社会(1796－1889)》，江溶、鲁西奇译，北京：中国人民大学出版社，2005年，第418页。

之别”，需要具体分析[①]。

尽管如此，学者从各自的角度出发，对传统社团和现代社团都作了一定的区分。如《中国社团发展史》的作者从组织形态和功能两个方面区分传统社团和现代社团。在组织形态方面，现代社团表现为法人性、次属性和正规组织性；传统社团则基本没有法人性，只限于首属社团，大多为非正规组织的社团。功能方面，包括功能弥散与特定、整合功能的传统性与现代性、自治和参政三个方面的区别[②]。有学者认为，前近代社团以初级群体为基础，大多规章不很完备，成员之间血缘或地缘、业缘关系仍很密切，具有封闭性特征，排他性比较强。而“近代社团则与此显然相异”，大都具有内部关系程序化和结构化的特征，血缘、地缘、业缘联系的影响大为削弱。近代社团还具有开放性特点。这一看法，大致相当于前文所说的组织形态方面的“首属性”和“非正规性”，并增加了一项开放度指标。

现代法学学者则更重视从社团的法律地位和成员之间的关系性质来区分传统社团和现代社团。刘培峰指出，传统社团有两大特点，一是从总体上说国家对社团采取抑制态度，公民结社权并没有得到法律制度的确认，社会关系的架构中也没有社团存在的合法空间；二是就社团的内部特征来看，也不具有自由社团的特点，契约关系是现代社团内部关系的基础，身份关系则是许多传统社团的基础，庇护-效忠关系是其基本的模式[③]。这无疑是一种更为本质的揭示。

社团的地位和功能是观察社会由传统向现代变迁的一个重要角度和重要指标，传统社团和现代社团当然不能截然分割，但对之进行区分，不但是必要的，而且是可能的。

笔者认为，现代社团和传统社团的区别，主要体现在相互联系的三个方面：是否有法律空间、是否有独立功能、是否对国家的重大决策有重要影响。此外，还有若干较为次要的区别，如：规模大小、内部关系的契约化程度、分支机构的普遍性、开放度高低，等等。

第一，传统社会中的社团没有法律空间。结社自由是政治民主化的产物，它所秉持的是权力分享的理念[④]。国民结社自由的条款规定于现代宪法之中，在传统的法律体系中，不存在民间组织的法律空间。与以宪法为基本法的现代法律体系相比较，古代立法有两大特征，一是国家的最高统治者外于法律、超于法律，他的任何言论都是至高无上的法律，所谓“口含天宪”，却不受任何法律的约束；二是立法的基本用意在于对叛逆性行为进行惩罚，而不是进行权利保护。立宪的意义，则在于制定一部“一国之人，无论为君主，为官吏，为人民皆共守之”，“为国家一切法度之根源”[⑤]的宪法，即现代学者所谓的“驯化统治者”，对君主和政府的权力加以限制，并给人民一定的政治参与权。

中国法律对结社自由的规定始于清末新政时期。清廷于1908年颁布《宪法大纲》，在中国历史上第一次规定了“臣民于法律范围以内，所有言论、著作、出版及集会、结社等事，均准其自由”[⑥]，与此同时，宪政编查馆制定了《结社集会律》，对结社集会给予一定的法律空间并进行相应限制。从法律条文可见，除对秘密结社严行禁止外，对政治性结社（“政事结社”）的限制綦严。首先，政治性结社须向官府申报并得其核准，“政事结社应由首事人于该社成立前开具左列各款，呈报该管巡警官署或地方官署，在京申呈民政部核准，在外由巡警道局申呈本省督抚核准，咨部存案”。呈报内容包括结社宗旨、名称、社章、办事处、设立之年月日、首事人佐事人姓名履历住址、办事人姓名履历住址、现有入社人数。与政治及公事无关的结社则毋庸呈报，除非巡警或地方官署为维持公安起见谕令呈报。其次，对政治性结社的参加对象进行严格的资格限制，规定以下人员不得参加政事结社及政论集会：常

① 中国社团研究会编著：《中国社团发展史》，第15页。

② 中国社团研究会编著：《中国社团发展史》，第14－15页。

③ 刘培峰：《结社自由及其限制》，第92－93页。

④ 1908年颁布的《钦定宪法大纲》是中国历史上第一个宪法性文件，其主体部分为“君上大权”，但也附设了六条包括“于法律范围以内，所有言论、著作、出版、及集会结社等事，均准其自由”在内的“臣民权利”。

⑤ 梁启超：《立宪法议》，《饮冰室合集·文集》之五，北京：中华书局，1989年，第1页。

⑥ 故宫博物院明清档案部编：《清末筹备立宪档案史料》（上），北京：中华书局，1979年，第59页。

备军人及征调期间之续备后备军人、巡警官吏、僧道及其他宗教师、各项学堂教习学生、未满20岁男子、妇女、曾处监禁以上之刑者、不识文义者、外国人。第三,规定政事结社以100人为限。第四,民政部、本省督抚及巡警道局、地方官得在"维持公安"的名义下解散或暂令停办任何结社①。这一法律对政治性结社的限制极为苛严,但毕竟开了一丝缝隙,对于其他类型的公开性结社则几乎不加限制,甚至不加管理,不需要呈报备案。

毋庸讳言,宪法权利只是一种宣告性权利,它需要通过相应法律法规的实施加以落实,宪法也会被专制者挟持,成为其追逐或巩固政治权力的工具;而法律法规在"强人"手中也可以变有为无,化此成彼。这在中国近代史上表演得淋漓尽致。然而,是否有法律空间,仍然是判别传统社团和现代社团的最主要依据。在法律条文的背后,是权力的公共性原则和合法性认定,有了这种宣告,超过合理限度的对民间组织施限将以牺牲民意和合法性基础为代价,其随意性随之受到约束。

中国传统社会中,由于社会生活的实际需要,民间结社大量存在,它们没有法律空间,但有事实空间,皇帝和官员根据自己的利益和喜好对民间结社进行选择性鼓励或打击,充分体现了传统社会的人治特征。清政府对民间结社的态度便很能说明问题。清朝对于民间结社严厉禁防,尤其严禁文人结社。清初规定"凡异姓人结拜弟兄者鞭一百",顺治十八年更规定"凡歃血盟誓,焚表结拜弟兄者,著即正法"②。如果说这一禁令旨在防范对清朝统治的军事反抗的话,那么,对于士人结社的禁止就是为了构筑思想上的防线。顺治九年、十七年曾两度下令,规定"诸生不许纠党多人,立盟结社,把持官府,武断乡曲","以后再有这等的事,各该学臣即行革黜参奏。如学臣隐徇,事发一体治罪"③。雍正帝甚至亲撰《盟党论》,痛陈盟党之祸害。这显然与明末东林、复社等江南文社对政治带来的强大冲击力有关,也因为文人对清初的政治秩序重建具有或显或隐的威胁。这一政策产生了深刻的影响,民间聚合尤其是文人结社如空谷足音,几成绝响。但其中也有例外,清政府对于维护统治、安定社会有利的民间结合,始终网开一面。学者对明末清初慈善组织演变的研究表明,虽然在严禁结社的高压下,明末盛行一时的以善会为基础的江南慈善事业也一时沉寂,但是,这些慈善组织却并未中断,如扬州的育婴社由于其组织的推动人自始至终是商人,与明末的东林文人关系并不深,得以在清人关后不久即复社。雍正朝后,由于皇帝对普济堂和育婴堂的积极肯定和提倡,这两种慈善机构在全国各地大量设置,并且呈现"官僚化特征"④。

第二,传统社团的功能和价值目标与政治国家高度重合,缺乏独立性。在现代社会,民间组织介于国家和个人之间,有相对独立和固定的活动领域和价值导向,它是个体意志的整合,也是国家权力的平衡,以民间组织为核心的公民社会的健全是民主政治的保障;民间组织在结构、功能、目标诸方面均有别于政治国家,它与政治组织和经济组织鼎足而三,支撑社会的良性运行。

但中国前现代的民间组织的功能只是国家权力的延伸和补充。在中国传统社会,家国同构,族权与政权统一,"修身齐家治国平天下"是知识者循序渐进的人生目标;民间组织存在的意义,被设定为"补王道之不足"或者说"补官治之不足"。明末同善会组织的领导人通常以善会的每季聚会作为辅助乡约的教化工具,浙江嘉善同善会的创办人陈龙正在《同善会第一讲》中即说:"官府讲乡约,有劝有戒……这会(指同善会)只当是讲乡约的帮手。"⑤自觉与官方采取同一立场。同善会领导人在主流视野中颇具"异端"色彩,为当道侧目,其实他们在政治上和意识形态上是极为保守的,他们所反对的只是"不道德"的官员,对于皇帝和整个政治体制则高度认可并自觉维护。非文人的结社意识形态色彩较弱,但也以维护既存社会秩序为己任。清同治潮州《汀龙会馆志·馆志序》中说:"或曰会馆非

① 《结社集会律》,《大清法规大全》卷七"民政部"第2册,政学社印行,,第1-2页。

② 转引自中国社团研究会编著:《中国社团发展史》,第184页。

③ 转引自桑兵:《清末新知识界的社团与活动》,北京:生活·读书·新知三联书店,1995年,第288页。

④ 详细讨论见梁其姿《施善与教化:明清的慈善组织》第三章"慈善组织的制度化(1655-1724)"。

⑤ 转引自梁其姿:《施善与教化:明清的慈善组织》,第90-91页。

古制也，而王律不之禁者何耶？予曰：圣人治天下，使民兴于善而已。会馆之设，有四善焉，以联乡谊明有亲也，以崇神祀明有敬也，往来有主以明礼也，期会有时以明信也，使天下人相亲相敬而持之礼信，天下可大治，如之何其禁耶？"①其中"崇神祀"是会馆的重要功能和实现内部整合的重要纽带，利用神灵"以范围尘世人之心，使之震慑而罔敢越"，让人们"体此意，而检其身，而慑其心，无敢慢，无敢渎，无作坏，无作恶"②，完全与国家维护统治的目标一致。宗族组织由至高无上的族长统领，除处理有关祭祀、宗祧承祠等宗族内部事务外，还承担着调处民事纠纷、检举命逃重案、处分争斗詈骂、进行司法仲裁、维护社会治安、完纳国家钱粮等职责，并通过家训族规加以确认，对族众具有刚性约束力。国家则强调"立宗原以佐治"，承认家规家法的法律效力，家法俨然国法，祠堂等同法庭，不仅可以对家族成员施以各种经济的和肉体的惩罚，甚至可以剥夺其生命。宗族法不仅与国法本质上一致，而且适用时相通，凡属违犯国法的行为，必定为家法所严禁，凡属违反家规的行为，也必定为国家所不容。"家政"是"国事"的自然延长，诚如朱熹所云："家政不修其可语国与天下之事乎？"③

第三，传统民间组织系统不构成政府系统的抗衡力量，对政府的重大决策缺乏影响力。在一个健全的公民社会中，以争取和维护一定人群权益为目标的政治性社团是民间组织的核心和中坚，这些利益团体的诉求，往往对国家政策造成重大影响，这种重大影响，可以是法律的修订或修改，可以是针对性措施的采用，也可以是社会各阶层重大的利益调整。从另一方面说，民间组织是公民意见的集体表达，即使不涉及特定群体的利益，民间组织对国家政策仍有重大影响，它是政治权力的制衡器官，是影响政府决策的基本变量之一④。但传统社会的民间组织在权力结构中不具有重要性，不可能对国家法律制度和大政方针产生重要影响，民间组织也没有制度性的参与渠道。雍正对善堂的态度很值得玩味。雍正二年曾表彰京师普济堂和育婴堂，要求地方官"时加奖劝以鼓舞之"，"劝募大善之人，于通都大邑，人烟稠集之处，……推而行之"，并赏赐白金以为提倡。然而，他在带有一定私密性的地方官员奏折批文中，却将上述两种善举归为"妇女慈仁之类"、"道婆之政"⑤。显然，普育两堂及其背后的民间力量和民间组织并不真正被看重。

夫马进以太平天国后杭州的"善举联合体"为例生动而有力地说明了当时"强国家弱社会"的情形。杭州善举联合体包括25个相互紧密联系的组织，有工作人员1000人左右，到19世纪末，一年的总支出在钱约10万千文，换算成银两约6万两，作者认为，"将如此庞大的善举联合体与现在的市政府联系到一起来考虑，或者将其首领善举总董视为市长之类的存在，恐怕没有什么不妥"。但这个"市政府"完全依靠民力运作，在越来越庞大的慈善事业面前，其资金支持必然会成为一个大问题，巨大的缺口只好由"市长"赔补。长期担任善举总董的丁丙不仅心力交瘁，而且经济损失巨大。丁于光绪二十五年去世，到去世的前一年，由他垫付的善堂资金累计已达10万千文。即使在这样的艰难竭蹶之中，直到辛亥革命前，仍然看不到任何改革的动向。这种情况不限于杭州一地，在江南富庶地区它是一种普遍现象，夫马进称之为"善举的徭役化"⑥。民间组织不但只有义务没有权利，而且自愿性

---

① 转引自王日根：《明清民间社会的秩序》，长沙：岳麓书社，2003年，第64页。

② 嘉庆《什邡县志·风俗》，转引自王日根：《明清民间社会的秩序》，第219页。

③ 参见张晋藩：《清律研究》，北京：法律出版社，1992年，第325、326、329页。

④ 雷颐曾在一篇文章中谈到有关北京公园的两件趣事。一是"文化大革命"期间，北海、景山这两个开放了近半个世纪的"公园"突然关闭，重新收归为"官园"，并且未作任何通告启事。除北京市民外，大多数"全国人民"是在粉碎"四人帮"后，从"王洪文、张春桥、江青、姚文元反党集团罪证(材料之一)"中，才知道这两个公园曾被关闭。一是2003年，北京市有关方面决定将动物园搬迁到距离市区35公里的大兴县，并对此严格保密。此事由民间环保群体组建的公益网站"绿网"于2004年春首先披露，引起公众广泛关注，质疑在这一事件中公众的知情权和参与决策权受到侵犯，提出只有在公众享有充分的知情权，经过广泛充分的公共讨论后，才能决定是否搬迁。结果，北京动物园迄未被搬迁。作者认为，从这两起类似事件中，可以看到30年来中国社会的巨变，看到中国"社会"开始重建，"公共领域"开始发生作用，因而意义不菲。雷颐：《公园古今事》，《炎黄春秋》2008年第4期。

⑤ 梁其姿：《慈善与教化：明清的慈善组织》，第129－131页。

⑥ 参见夫马进：《中国善会善堂史研究》，第九章"杭州善举联合体与都市行政、行会及国家"；第八章"善堂的官营化与善举的徭役化——由普济堂的经营看'国家'与'社会'"。

义务演变成强制性义务，这样软弱的民间组织，绝不可能制衡政治权力，影响政府决策。

笔者认为，以上三个方面是区别传统民间组织和现代民间组织的主要标准。除此之外，如学者所指出，还有若干其他区别。但这些区别或较次要，或较表面，或难以覆盖，总之不是本质性的区别。如规模大小的区别，不具有本质的规定性。现代民间组织大量属于小规模组织，尤其是兴趣组织，如果规模过大，就难以保证成员的同质性，难以实现组织社团的目标预期。而传统民间组织虽一般而言规模较小，却也有例外。如明末的善会在"善与人同"的观念下，以会员制的形式组成，规模较大，"决不是一乡一村，即局部地区的领袖的集会，而是以一府一州一县，即相当广大的地域为单位的"；清前期苏州育婴堂的接婴半径可达100公里，其背后的育婴会必然不是小规模的；光绪年间，杭州的"善举联合体"的委员、董事、副董有30余人，被称为司事的专职人员有60余人，包括下面从事各种劳作的雇员在内，总计约在1000人左右，仅工作人员就达千人，整个组织规模的庞大可想而知①。

内部关系的契约化程度，可分两个方面考察，一是契约之有无，二是契约的"自由"程度。研究传统社团的学者都确认中国传统社团契约关系的普遍性。陈宝良指出，社与会建立以后，随之而来的是设立一整套规章制度，以此来约束其内部成员，使组织更具有凝聚力。这种规章制度，一般称作会约、约法、盟词、课程、规条、章程、科条、条例。有的寥寥数语，有的长篇大论②。明清时期江南规模庞大的善会善堂组织，都有详细的契约规定资金来源、职责分工、管理细则、会计报告诸方面，完全依赖人治的话根本无法运作。从契约的自由度衡量，传统社团与现代社团的区别确实是十分明显的。法学学者认为，现代社团即"自由社团是建立在平等、自愿、互利的基础之上的，契约关系是社团内部关系的基础，结社和退社的自由是社员的基本权利。但是我们观察前资本主义时期的社团就会发现，身份关系是许多社团的基础，庇护－效忠关系是其基本的模式"③。并以行会为例，说明其组织是以共同的职业为前提，以师徒关系为基础的，参加行会是执业的前提，服从行规是强制要求，脱离行会就可能失去谋生机会。然而，并不是所有的传统社团都是强制的，善会的参与者当然多多益善，也不可能有不得退出的限制；而把加入同业组织作为从事某一行业的资格，在现代所在多有，如律师公会、医师公会之类，不是传统社团的独特现象。

当然，传统社团的契约关系与现代社团仍有区别。现代社团的契约权威性更高，对于职员的产生及其职责、权限有明确规定并有制度化的保证，内部结构科层分布，人治色彩淡漠；加入和退出的自由度也确实更大，绝不可能出现社员身故之后由子孙继替的现象④。

至于分支机构的设置（即有学者所说的次属性）和开放度程度，传统社团和现代社团确有不同，与上文所述两个方面相似，这些不同既不能一概而论，也不具有重要意义，不再申论。

无论在什么时代，人类的结社行为都是社会生活的内容之一，但它在政治法律制度上的定位和实际生活中的作用的深度和广度是极不相同的。如果忽视了这一点，就容易被一些表面的相似性所遮蔽。近代以后，社会逐渐从政治国家分离，取得相对独立的地位，产生了类似于公民社会萌芽的现象：作为民主政治主要内容之一的结社自由获得了法律上的承认，作为公民社会主体的民间组织大量出现并在社会生活中发挥重要作用。这是近代中国有别于传统中国的一个重要方面。至于近代民间结社的性质如何，是否存在以民间组织为核心的公共领域或公民社会，民间组织与政治国家的关系等等，这些已经讨论了二十多年但仍众说纷纭的问题，随着资料挖掘的深入和理论认识的厘清，仍然需要并且值得进一步探讨。

[责任编辑 扬 眉]

① 夫马进：《中国善会善堂史研究》，第155、251、480页。

② 陈宝良：《中国的社与会》，第439页。

③ 刘培峰：《结社自由及其限制》，第93页。

④ 在唐宋时期的敦煌文书和明清时期的会簿中均发现了社团成员世袭的规定，退社须受肉体惩罚和（或）经济处分。见陈宝良：《中国的社与会》，第444页。

文 史 哲
2009 年第 2 期(总第 311 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2009(Serial No. 311)

阶级革命与知识分子人格

——重论鲁迅的“第三种人”观

黄 悦

摘 要:在新的历史条件下重新探讨鲁迅对“第三种人”的基本态度,对其中蕴含的鲁迅的深层意识及其意义有必要进行重新解读。在 20 世纪 30 年代那场论争过程中,鲁迅《论“第三种人”》等措词比较温和的文章,既与左联领导人冯雪峰等采取“同一步调”,又对“第三种人”的“中立”深表怀疑——后者作为“弦外之音”蕴含着鲁迅对“阶级革命”问题的建立在双向否定的体验中的独特理解:他既坚决反对以共同人性来掩盖阶级对立和政治屠杀的严酷现实,又无法容忍“革命文学家”在虚拟的阶级斗争中采取恐怖主义;既坚决反对“非革命即反革命”的二值逻辑,又无法容忍将一切是非相对化的中庸主义。对“第三种人”的批判,意味着他在这“双向否定”的“失语”的苦苦挣扎中,对一个人在严酷现实面前应该采取什么态度的道德思考和行为选择,这一思考和选择来自于他所一贯坚持的底层立场。

关键词:鲁迅;阶级;左翼;第三种人;中立;底层立场

一、现代史经验与当代史经验的隔膜与对话

1949 年以后,学界对 1930 年代左联与“自由人”、“第三种人”论争的评价,也同对现代文学史上其他运动、事件的评价一样,大抵随着主流意识形态的变动而起伏,由“文革”时期及其以前对“自由人”、“第三种人”的彻底否定,到 1980 年代以后的逐渐逆转,经过“拨乱反正”、“解放思想”、“祛左翼化”,左联当年在这一论争中所表现出的宗派主义与极左倾向已被普遍确认;而“自由人”、“第三种人”所表现出的对待文学和政治的比较中立而宽容的姿态,则似乎更易与当下人们的意识形态衔接。但随着社会状况和思潮的变化,作为对“祛左翼化”的反拨,新的转向似也露出些迹象。

尽管如此,我们却不应认为这类认识、评价完全是在主流意识形态的牵引下被动地展开的。以 20 世纪 70 年代末、80 年代初的情况来看,“拨乱反正”、“思想解放”不仅仅是一个自上而下的方针政策,而且是各层次的社会力量以不同的方式推促、碰撞而最终达成某种程度的妥协的结果。在此,不同意识形态之间的斗争曾以异常复杂的形式展开,甚至主流意识形态的每一点松动,都可以说是对这一斗争所付代价的微弱回报。

从这个角度来看 1980 年代初期对左联与“自由人”、“第三种人”论争的重新评价,就可以发现,当时一些学者对左联“关门主义”和“左倾幼稚病”的有限度的批评,对“自由人”、“第三种人”文学观念的一定程度的肯定,并非仅仅是为了适应政治思想潮流,而是属于试图突破主流意识形态的长期困扰的诸多冒险中的一次,意味着经过“文革”等历次运动,人们对政治的恐惧和厌恶,以及试图摆脱

作者简介:黄悦,北京语言大学汉语学院副教授(北京 100083)。

基金项目:本文为国家社会科学基金项目“鲁迅与左翼文化运动”(06BZW051)的成果之一。

意识形态对文学的干涉、控制的内心要求。正是带着自身的当代史的“血和泪”的经验[①],1980年代的中青年学人走进了他们所未曾经历过的中国现代史,发出了不同于以往的声音。

然而这一产生于自身的用“血和泪”写下的当代史经验,不但似乎与产生于前代人的同样是用“鲜血写下”的现代史经验之间难以沟通,而且,随着时间的推移,当政治运动和“阶级斗争”不再是意识形态的主流话语,“学术中立”也不再具有反意识形态的革命色彩,反而不时走入主流意识,成为学院理论的护法的时候,那个“血和泪”的当代史经验也就逐渐洗去了淡淡的血痕和泪渍,不但新一代学人再也听不出1980年代那声音中的非主流意蕴,而且已成为老一代的那些学人,似乎也早已忘记了当年那声音中所凝聚的沉重与兴奋,沉静在与时俱进的学术冥想中。于是在对1930年代的研究中,人们所看到的就是论争双方“思想方法、思维方式”的“某种一致性”[②],即双方都将理论问题、学术问题与政治问题等同起来,使论争不再具有学理性。但假如双方都不将理论问题、学术问题与政治问题等同起来,使论争具有学理性,其“思想方法、思维方式”岂不就有了另种“一致性”吗?由此可见,问题倒不在于是否采取同一“思维方式”,而在于这一“思维方式”是否可被人们认同。以当下的“意识形态”来看,似乎将学理问题只当作学理问题来讨论,才是最易被认可的“思维方式”。

表面上看,这种1990年代以来的“思维方式”与1980年代初的“思维方式”有着某种形式上的“一致性”,但是对1980年代初那段自身的当代史多少还有些记忆的人是不会被这种表面的一致所迷惑的。1980年代初,当人们以“实事求是”、“科学”、“客观”去要求学术研究的时候,是以历史科学主义为武器,以反对“政治化思维”的方式来表现自己的非主流意识形态的“政治立场”的,而1990年代以来的学术中立,则越来越趋向于建立一种与现实的意识形态无关的纯正的“学术态度”,以学理研究来消解从前的情感记忆,在学术的理性天平面前,其他一切都变得无足轻重。从某种意义上说,这种反意识形态化的学术研究倒是主流意识形态所乐于接受的,而学术也因此获得了自身的稳固和安宁。

这种“思维方式”是否真的推动了学术研究呢?从某些方面看仿佛是这样,但从另外一些方面看,情况却未必乐观。以对1930年代那段公案的研究为例,1980年代初,当我们试图带着自身当代史的“血和泪”去接近它的时候,我们尚能看到原先未曾看到、未曾敢看的一部分真实,尽管对另一部分同样用“鲜血写成”的东西却视而不见;1990年代以来,当我们试图超越自身的历史性,更无偏见地去观照那段历史的时候,我们却惊奇地发现,不但论争的双方都离我们远去,而且我们似乎没能从自身的历史性中超越出来,甚至我们的无偏见的企图,也正是出于一种偏见。这种偏见可能使我们以后来者的身份站在历史进化的最高点上,藐视前人的一切努力,把它们看得无足轻重。

如果我们不得不承认自己也在历史之中,那就只有凭借并充分利用这块土地,带着自身的“血和泪”的经验与历史对话,才能从那历史中获得某一面的真实。但是,在这对话过程中,假如我们无视或者回避前人用“鲜血写成”的东西,无视或者回避使人类历史前行的“血战”,由此形成的“真实”不也是很可疑的吗?从某种意义上说,与现代史的交流是“血”与“血”之间的碰撞和沟通,21世纪以来中国政治经济的发展状况以及由此出现的社会分层似乎越来越多地给了我们与那段历史沟通的机缘,我们得抓住它。

二、关于论争的缘起与鲁迅的出场

左联与“自由人”、“第三种人”的论争起于1931年底,先是胡秋原在几篇文章中站在“自由人”立

① “血和泪”以及下文的“鲜血写下”,见李旦初:《左联时期同“自由人”与“第三种人”论争的性质质疑》,《中国现代文学研究丛刊》1981年第1期。

② 朱晓进:《政治化思维与三十年代中国文学论争》,《中国社会科学》2002年第6期。

场上反对“将艺术堕落到一种政治的留声机”[①],又以“真正马克思主义”的姿态对左翼批评家钱杏邨的文艺批评进行“清算”[②],引起左翼方面的愤怒,论争由此开始。至 1932 年 5 月,苏汶以代表“第三种人”自居,批评左翼只重功利,不要真理和文艺[③],论争由此升级。左翼方面参加论争的有瞿秋白、冯雪峰、周扬、陈望道[④]、鲁迅等,以瞿秋白《文艺的自由和文学家的不自由》理论含量最丰,洛扬(冯雪峰)《“阿狗文艺”论者的丑脸谱》措词最为激烈。鲁迅直到 1932 年 10 月才加入论争,而他的《论“第三种人”》,一般认为是比较温和的文章,不但对胡秋原略而不谈,对苏汶似乎也注意手下留情。到 1932 年 11 月,冯雪峰的态度似乎突然改变,在《关于“第三种文学”的倾向与理论》(署名丹仁)中,明确表示“不把苏汶先生等认为我们的敌人”[⑤],而另一篇《第三种人的问题》(署名洛扬),则更多地对左联内部的关门主义进行批评。对于“自由人”胡秋原,在据说由瞿秋白代笔的仍署名洛扬的《并非浪费的论争》中,口气也比先前和缓了许多。至此,左联与“自由人”、“第三种人”进行的历时一年的论争基本告一段落,此后,尽管小规模的“战斗”还时有发生,但总的看,大规模的“集团冲锋”已经停止。

据考,左翼方面态度的突转是由于中共领导人张闻天的作用,他于 1932 年 11 月 3 日在中共中央机关报《斗争》第 30 期上以歌特为笔名发表《文艺战线上的关门主义》,严厉批评了左翼文艺内部的“关门主义”倾向,明确表示承认“第三种人”和“第三种文学”的存在[⑥]。

但在论争后期,左翼对“自由人”胡秋原和“第三种人”苏汶显然采取了不同对策,对于前者,尽管洛扬文章的语气有所缓和,但依然对他充满了猜疑,这显然与胡秋原“托派”背景的传言有关。对苏汶的明显的友善态度,则似乎与冯雪峰等人同苏汶的私交不无关系,正像许多学者注意到的,就是在论争前期,那些充满火药味的文章也常常于发表之前由对方先睹。

鲁迅在论争中的表现则似乎更为微妙,尽管论争初期他就对此开始关注,但十个月中却一直按兵不动,及至开口说话,不仅态度比较温和,而且只限于与“第三种人”苏汶对话,对于始终被左翼怀疑的“自由人”胡秋原,则只在文章开头作了如下暗示:

> 这三年来,关于文艺上的论争是沉寂的,除了在指挥刀的保护之下,挂着“左翼”的招牌,在马克斯主义里发见了文艺自由论,列宁主义里找到了杀尽共匪说的论客的“理论”之外,几乎没有人能够开口……。[⑦]

有人认为鲁迅这样写只是出于与左联“步调一致”,他本人对胡秋原不但殊无恶感,而且很多看法也与之接近,而胡秋原对鲁迅似乎也一直保持尊重,未有过肆意攻击[⑧]。但细读胡秋原与苏汶的文章,可以发现二人的观点其实相差无几,鲁迅何以放过首犯,反将胁从拿来问罪呢?而且特别奇怪的是,当冯雪峰已经代表左联公开表示苏汶是友非敌,左翼方面已基本偃旗息鼓,出场迟迟的鲁迅却为何迟迟不肯退场呢?从 1932 年至 1936 年,他涉及到“第三种人”的文章竟多达十余篇,计有:《论“第三种人”》(1932 年 10 月 10 日)、《“连环图画”辩护》(1932 年 10 月 25 日)、《又论“第三种人”》(1933 年 6 月 4 日)、《答杨邨人先生公开信的公开信》(1933 年 12 月 28 日)、《化名新法》(1934 年 5 月 10 日)、《“以眼还眼”》(1934 年 9 月 30 日)、《又是“莎士比亚”》(1934 年 10 月 1 日)、《脸谱臆测》(1934 年 10 月 31 日)、《略论梅兰芳及其他(下)》(1934 年 11 月 1 日)、《中国文坛上的鬼魅》(1934 年 11 月 21 日)、《叶紫〈丰收〉序》(1934 年 12 月 17 日)、《“骗月亮”》(1935 年 2 月底或 3 月初)、《“题未定”草

---

① 胡秋原:《阿狗文艺论》,见陈漱渝主编:《鲁迅论争集》上卷,北京:中国社会科学出版社,1998 年,第 557 页。

② 语出胡秋原:《钱杏邨理论之清算与民族文学理论之批评》,见《鲁迅论争集》上卷,第 570 页。

③ 苏汶编:《文艺自由论辩集》,上海:现代书局,1933 年(上海书店 1982 年影印本)。

④ 陈不是左联成员,但与左联关系密切。

⑤ 苏汶编:《文艺自由论辩集》,第 268 页。

⑥ 程中原:《歌特为张闻天化名考》,载张培森编:《张闻天研究文集》第一集,北京:中共党史资料出版社,1990 年。

⑦ 鲁迅:《论“第三种人”》,《鲁迅全集》第 4 卷,北京:人民文学出版社 2005 年,第 450 页。

⑧ 刘逢敏:《鲁迅与“自由人”胡秋原——从〈鲁迅全集〉一个注释谈起》,《张家口师专学报》1994 年第 3 期。

(六至九)》(1935年12月18—19日)、《且介亭杂文二集〈后记〉》(1935年12月31日—1936年1月1日)、《答徐懋庸并关于抗日统一战线问题》(1936年8月3—6日)等等,这还没有算上论及施蛰存的文章以及涉及到"第三种人"的私人通信,这在当时的左翼阵营中,可以说是独一无二了。

我猜鲁迅的出场,是应了冯雪峰之邀,而冯邀请鲁迅的目的,却不是要加强火力,而是想缓和气氛,给"第三种人"留条出路。冯雪峰自己曾承认鲁迅的《论"第三种人"》经他修改,如结末的"怎么办呢",以及那段左翼作家"不但要那同走几步的'同路人',还要招致那站在路旁看看的看客也一同前进"的名言,据说都是在他的建议下添上去的①。这至少可以说明鲁迅这篇文章的产生,与冯雪峰关系密切。左联时期,雪峰邀鲁迅助阵的事,经他后来承认的有两次:一次是稍后不久的"辱骂与恐吓"事件,一次是1936年"两个口号"论争中,冯以鲁迅名义发表《答托洛斯基派的信》等二文。那两次既都有借鲁迅的威信调停事端的意思,则这一次也可能是冯雪峰因不满左翼方面对"第三种人"的过度批判,请鲁迅出来主持局面,而鲁迅未向胡秋原开火的原因也可由此得到解释。这一推测如能成立,左翼方面只因张闻天的批评才改变态度的说法就要重新讨论了,因为鲁文写作时,张似尚未涉足文坛②。事实上,被偶然推上"战场"的事,在鲁迅一生不知发生过多少次,甚至不少以鲁迅为主角的论争,最初都是从"助阵"开始的。

但是,自称写"遵命文学"的鲁迅,却未必真能做到俯首听命,冯雪峰的修改,说明鲁迅的文章并不能令他十分满意。鲁迅虽然没有像瞿秋白、周扬那样将"第三种人"视为向统治阶级卖身投靠,帮助资产阶级的狗来咬左翼文坛,但也没有像冯雪峰那样把苏汶的主观动机和客观效果相区别,一面将其看成是可以团结的"朋友"、"同路人",一面指出其行为在"客观上"有"反革命的性质"。他没有在"敌乎友乎"上面去做明确判断,只是奉劝"第三种人"要有"自信的勇气",不要一面自称"死抱住文学",一面又因幻想着会被左翼骂为"资产阶级的走狗"而"搁笔"。对此,"第三种人"苏汶的理解是:"他这话,只要没有弦外之音,是显然地允许了作者以创作的自由。"③但他"显然"是感到了鲁迅的"弦外之音"了。

因此,如果我们把《论"第三种人"》看成是鲁迅在冯雪峰的邀请下写出来为雪峰助阵的,或者退一步,虽然没经过雪峰的邀请,却是在同他商议的过程中完成,因而可以为他助阵的,我们就得承认,这里面有着某种"听从将令"的成分,其婉转曲折的行文,似劝似讽的语气,点到即止的方式,甚至对左翼回护中的微词,似乎都与此不无关系。换句话说,鲁迅在文中即便没有把苏汶当成朋友,但至少也没有把他当作敌人来对待。然而另一方面,如果我们没忘记,以鲁迅的为人,尽管他可以为了"听从将令"而用些"曲笔",但是在一些事关原则的问题上却不肯轻易让步,甚至连单四嫂子"竟""做到看见儿子的梦"这样的话都不肯说,没忘记此后鲁迅对"第三种人"越来越严厉的批判,那么,我们就还应对这篇文章的"弦外之音"加以倾听,从而对鲁迅的基本态度有一些更深入的理解。

三、鲁迅的"失语"

其实,苏汶所指的"弦外之音"并不难说破,就是鲁迅并不相信苏汶代表"第三种人"说的话:因怕被骂而"搁笔"。真正热爱文学、"死抱住文学不放手"的人,会因为怕挨骂就"放手"吗?何况此时左翼无权无势,将来什么时候骂,是否能骂,还遥远无期。因此,在鲁迅看来,苏汶的问题在于自己做不成"第三种文学"反迁怒于左翼。对此,苏汶回应说:

> 我绝对相信鲁迅先生自己是从来就很宽大,尤其是对于创作自由和"同路人"那一类的问题;但是,他不能替人文过,说整个文坛一向就像他自己那样地宽大。以前左翼所犯的武断主

① 陈则光:《我和冯雪峰同志通信的一点说明》,《新文学史料》1980年第4期。

② 程中原:《歌特为张闻天化名考》,张培森编:《张闻天研究文集》第一集,北京:中共党史资料出版社,1990年,第107页。

③ 苏汶编:《文艺自由论辩集》,第292页。

义，加帽子主义等等的事实俱在，必要的时候，我很可能列举出来，而况何丹仁先生也的确声明了有纠正以前的左倾宗派主义的必要。如果尽非事实，则又何所用其纠正？[①]

鲁迅文中的确有回护左翼的意思，说他“替人文过”也不为过，问题在于，鲁迅何以要“替人文过”？事实上无论胡秋原还是苏汶，对左翼的批评都常能击中要害，他们对文学的性质和作用的理解，似乎也远比左翼的唯阶级论、唯武器论等更与当下的认识接近。其实，胡、苏二人都还是在承认阶级性的前提下来谈文学的超越性的，从“学理”上看，现在要走得远多了，我们有成套的理论和足够多的事实来说明文学并不总是有“阶级性”的，而且“阶级”也并不总是具有理论所赋与的“性”。我们无法轻易否定自己，假如这里包含着太多当代史的“血和泪”。但是在现代史上，也许还有同样多的“血和泪”，是我们无法触到的，但有人触到过，他就是鲁迅。鲁迅代表了那一代见过太多“血和泪”的人在与我们对话，他站在历史的另一端——这历史是断裂的，“血和泪”是连结这断裂的河。我们在河对岸倾听鲁迅的诉说，但我们听到的是：

可是我实在无话可说。[②]

当我沉默着的时候，我觉得充实；我将开口，同时感到空虚。[③]

我于是只有而已而已！[④]

政治黑暗自然是无话可说的重要原因，但是仅此而已似乎还不能说明全部问题。1928 年以后的很多鲁迅文章，解读起来会感到十分吃力，它们依然是那样睿智，那样犀利、深刻、风趣，但是似乎少了些前期那种令人熟悉的东西，多了些跳宕、变幻、矛盾、模糊，甚至含混、芜杂。特别是在涉及理论及其论争的时候，这种感觉尤其强烈。我感到鲁迅在谨慎地选择着新的语词，吃力然而执着。他决不像一般青年批评家那样可以立即把一种新的理论或思潮洋洋洒洒地复述出来，甚至对那些高谈阔论充满了疑虑；他逐字逐句地翻译那些深奥的理论著作，小心、拘谨；他用自己的方式理解那些新概念，只有当它们可以与自己的生活经验发生某种关联时才拿来使用；他反对翻跟头式的“突变”，然而试图改变自己，从一点一滴开始。但是，在他的灵魂深处，似乎总有某种无法改变事实上也不愿改变的东西——如果改变意味着回到一个他曾从那里走出，不愿再回到的地方，如果改变意味着从前那些“血和泪”都可以置之不顾，彻底地脱胎换骨，轻松地与自己的昨天告别，但是，如果不变意味着必须留在一个他所决不愿逗留的地方，如果“你”——作为实体的自身——“就是我所不乐意的”[⑤]，那“我”就“还是走好罢”[⑥]。就是这样，鲁迅向左转了，带着他的过去所加给他的全部的沉重和沉痛，他的全部的“血和肉”，以及他所不断看到的太多的“血和泪”，艰难地转过了头。然而他“失语”了，他在不断地言说，比以前说得还要多很多，还是那么睿智、犀利、深刻、风趣，但是，似乎混杂着矛盾、模糊、含混、芜杂。他言不及义，言不由衷。不是因为他不知所云，在他内心深处，似乎有一种只能用否定的方式表达的肯定性，任何肯定的表述对他来说都具有某种不确定性，因而也就有着某种意义上的活变性。当他试图改变以往的思维方式，用对他来说新的理论去认识现实，或者反过来，以现实的经验作为理解新理论的基础，特别是当那些经验中凝聚着他的过去所加给他的全部的沉重和沉痛的时候，理论和经验之间的冲撞发生了，他在这理论与经验之间苦苦挣扎，在这一过程中，话语出现了危机。对鲁迅来说，这意味着，他不愿意再以过去的经验或理论的系统方式说话，但也不愿意按照新理论的概念系统说话。假如他“拿来”新的理论是为了用那理论之火“煮自己的肉”，假如那“煮”的过程不但是自我重塑的过程，也是理论更生的过程，假如那火的试炼过程也正是火的熔铸过程，那么，在

① 苏汶编：《文艺自由论辩集》，第 293 页。

② 鲁迅：《记念刘和珍君》，《鲁迅全集》第 3 卷，北京：人民文学出版社，2005 年，第 289 页。

③ 鲁迅：《〈野草〉题辞》，《鲁迅全集》第 2 卷，第 163 页。

④ 鲁迅：《〈而已集〉题辞》，《鲁迅全集》第 3 卷，第 425 页。

⑤ 鲁迅：《影的告别》，《鲁迅全集》第 2 卷，第 196 页。

⑥ 鲁迅：《过客》，《鲁迅全集》第 2 卷，第 199 页。

这一艰难痛苦的过程中，话语就会出现危机，逻辑处在时断时续之中。于是，曾在左联成立大会上亲耳听到鲁迅讲话的苏汶说：

> 那时候，他对于共产党的那一套，简直没有入门，不知说些什么，而且其人头脑无条理，不精密，竟是胡扯了一顿。①

但是，头脑"精密"的苏汶只是对他所看到的一面进行了恶意夸大，他无法看到鲁迅思想中那个只以否定方式存在的肯定，那个竹内好意义上的"回心之力"，那个超逻辑的逻辑，那个"无"。话语的危机不就是语言的危机，作为内的语言——无，是鲁迅能将理论与经验，新与旧，内与外熔铸起来的"力"："当我沉默着的时候，我觉得充实"。这一否定的肯定，意味着：我不知道该怎么说，只知道不该那么说；但是，如果任何言说都是不理想的，而不说更不理想，那么，我知道我该说什么，因为我知道在某种情况下一定不能说什么。鲁迅的"失语"，正是以一种特殊的方式对不可言说者言说。因此，对鲁迅的倾听，要从"失语"处听起。

四、开放视域中的"阶级性"主张

其实，如果把鲁迅在不同场合下说过的一些话来同胡秋原、苏汶的相对照，就可以发现彼此之间似乎并不少相似之处。比如，双方都在承认文学有阶级性的前提下反对狭义的武器论；双方都强调文学创作的真实性，反对概念化；双方都反对政治领域里非此即彼的二值对立的思维逻辑，主张允许中间层的存在。那么，鲁迅对"第三种人"的不满究系原因何在？在因此涉及到的对鲁迅文本"失语"处的探究中，我以为须注意他对于当时一些新概念的理解与一般理解特别是经过规范后的理解间的异同，即鲁迅是在什么历史语境下承认阶级论的，这一理解对他来说意味着什么。

关于文学的阶级性、功利性问题，胡秋原和苏汶都在承认阶级性的前提下，强调其复杂性的一面，反对把任何文学都看成是阶级斗争的武器。在《"第三种人"的出路》中，苏汶试图说明"不是一切文学都是有阶级性的"，至少文学的阶级性并不等于作品中都"包含一种有目的意识的斗争作用"②，何况文学还可以真实、客观地反映生活，而这"与赞助某一阶级的斗争毫无关系"③。胡秋原在《浪费的论争》中虽然承认"一切文学都是有阶级性的"，但认为文学在有阶级性的同时也还有别的"性"，比如，"一篇作品反映其阶级心理，同时反映其时代的一般特征"；"同一阶级，又表现有不同的层或集团的意识形态"；"有阶级斗争"，"又有阶级同化"；"有阶级的忠臣"，"又有阶级的逆子"；"文学上阶级性之流露，常是通过极复杂的阶级心理，社会心理，并在其中发生'屈折'的"；"从来的文学作家，常大多数属于中间阶级"，"他们的阶级性常表现一种动摇与朦胧"。因此，那些"某文学对于某阶级不是武器，就是利刃"，"一切艺术都是宣传"等说法，都是"革命的武断"④。二人的这些主张其实很可以使人想到鲁迅在1928年革命文学论争中所说过的一些话，特别是"'都带'，而非'只有'(阶级性)"，"一切宣传却并非全是文艺"等说法。文学并非只表现为阶级性，更不仅仅是阶级斗争的工具，这些看法是早被鲁迅承认的，在《论"第三种人"》中，鲁迅似乎也有意避免具体的理论问题上的纠缠，也许在他看来，问题不在于对文学的"阶级性"、"武器性"等应该理解到什么程度，而在于这些话语后面的意指是什么。尽管如此，我以为鲁迅在对文学的阶级性、功利性等问题的比较开放的认识中，即使单在理论上，也还是与胡、苏二人有着明显的区别。先来重读他在《文学的阶级性》中的话：

> 在我自己，是以为若据性格感情等，都受"支配于经济"(也可以说根据于经济组织或依存于经济组织)之说，则这些(按，指"吃饭睡觉"之类)就一定都带阶级性。但是"都带"，而非"只有"。

① 戴杜衡：《一个被迫害的纪录》，《鲁迅研究动态》1989年第2期。

② 苏汶编：《文艺自由论辩集》，第118页。

③ 苏汶编：《文艺自由论辩集》，第119页。

④ 苏汶编：《文艺自由论辩集》，第199－200页。

所以不相信有一切超乎阶级，文章如日月的永久的大文豪，也不相信住洋房，喝咖啡，却道"唯我把握住了无产阶级意识，所以我是真的无产者"的革命文学者。[①]

把这段话理解为鲁迅对阶级性的比较开放的认识，既承认阶级性的普遍存在，又反对用阶级性来代替一切，固然不错，但是，细读起来，鲁迅这段表述其实十分模糊。既然"吃饭睡觉"之类的生理要求在其具体表现中是"都带"阶级性的，那么，所谓"而非'只有'"是指什么呢？鲁迅并不同意托洛斯基用人们对"死之恐怖"的共同性"来说明文学中有不带阶级性的分子"，无论是"吃饭睡觉"还是"死之恐怖"，一涉及具体行为的时候，就"都带"阶级性，并没有给具体的共同人性留下存在的特殊空间。所以在严格的逻辑意义上，"都带"和"而非'只有'"是不能共存的。"都带"阶级性，就是没有具体的不带阶级色彩的共同人性。但是，这一逻辑层面上的矛盾却表现出了鲁迅对阶级性问题的一种先于逻辑的理解和把握：对阶级性在理论层面上的完全认同，和在直觉层面上的不完全苟同。这是一种建立在双重否定基础上的理解和把握，意味着他既不愿承认可以有不带阶级色彩的人性，又不能容忍阶级论的滥用。

尽管鲁迅与胡秋原、苏汶都不赞成将阶级和阶级斗争的理论扩大化，但是这中间有一个根本指向的不同：无论胡、苏对阶级性作出怎样的肯定，他们的真正目的，都是想要找到一个可以超越阶级论的空间。当胡秋原问："我在一切讲文艺的文字中否认过阶级性没有？"时，瞿秋白回答说：

然而胡先生的确说过了文学的最高目的在于消灭人类间的一切阶级隔阂；而且胡先生的确没有一次肯定文艺的阶级性，而只申明永远相信"文艺的高尚情思"。[②]

认为阶级和阶级斗争的理论妨碍了文学创作的自由，因而试图找到一种消解的方式，这是胡、苏理论的关键，也是最能引起20世纪80年代初学者共鸣的地方。相反，鲁迅对阶级论的比较开放的解释，其根本目的却不是要消解它，而是要以自己可以把捉的方式把捉它，以他认为正确的方式运用它。事实上，在《文学的阶级性》中，"'都带'，而非'只有'"，是鲁迅针对李愷良信中认为"有产者"和"无产者"有不带阶级性的共同人性而说的，所强调的首先还是"都带"。同样，"一切宣传却并非全是文艺"的说法，是以对"一切文艺是宣传"的肯定为前提的，这一肯定针对着董秋芳信中所流露出的不满于文学的功利论，认为艺术有"独立的无限的价值"的看法。因此，可以说鲁迅是在对"革命文学家"对文学的阶级性和功利性的不正确的认识和实践的批判中重新肯定文学的阶级性和功利性的，这既决定了鲁迅与一般左翼理论家们的不同，也决定了鲁迅与梁实秋、胡秋原、苏汶们的不同。所以，问题尚不在于鲁迅是否认可某一种理论，而在于他是在什么意义上认可它的，他何以要认可它。

如果说在反对阶级论的滥用中包含着鲁迅对"革命文学家"虚拟的"阶级斗争"的恐怖记忆，那么，对普遍人性的怀疑则起于他对现实的"阶级斗争"的恐怖记忆吧。

鲁迅是在经历了1927年的屠杀后，公开赞成阶级论的，他自称在那次屠杀以后，先前所相信的"进化论"就"轰毁"了[③]，这是因为他看到杀害青年的人，大抵也还是青年——他们并不比老一代更强。"一代更比一代强"，这种看似幼稚的理想主义不仅曾是鲁迅那代人的普遍信仰，而且符合人们理解人生的一般心态：尽管人们也会看到社会中的不同阶层的不同生活状态和思想差异，但是，从整体上，他们通常总是首先对群体进行代际划分的：上代人，同代人，下一代。当人把自身算在"我们这代人"之中的时候，他就在将自己这一代看作一个整体的同时，将自身的意识看作这一整体的整体意识的代表，而在无意中将那些同一代中的不同意识悬置起来。因此，事实上，尽管鲁迅早就注意到人与人之间的阶层性及其差别，注意到"上等人"与"下等人"之间的不可逾越的等级界线——那个人与人之间的"厚障壁"，但是，他却将这种等级现象及其观念的改变，寄托在代际变化之中：通过"思想革

① 《鲁迅全集》第4卷，第128页。

② 苏汶编：《文艺自由论辩集》，第84页。

③ 鲁迅：《〈三闲集〉序言》，《鲁迅全集》第4卷，第5页。

命”，使“新”的思想逐渐越来越多地渗透到一代代人的意识中。“思想革命”的搁浅给予鲁迅的打击首先还不是这一革命收效甚微，而是原先那些热衷于“思想革命”的知识人的散伙。在鲁迅看来，散伙的原因还不仅在于启蒙者的认识有了改变，尤其在于启蒙者的自身社会地位有了改变：

后来《新青年》的团体散掉了，有的高升，有的退隐，有的前进，我又经验了一回同一战阵中的伙伴还是会这么变化，……①

随着社会身份的提高，原先的启蒙者在作为成功人士（“高升”）获得社会认同的同时，他也就认同了社会，于是，最初的以改造社会为己任的知识人，就在通过“改造”使自身“升”入“上等人”行列的过程中，被社会所改造：“思想革命”的结果只是使一些“革命者”在社会中为自己“革”到位置，而一旦有了这样一个位置，他也就不再以原先的方式去思想。人的思想会随着其社会身份的变化而变化，而身份总是与利益结合在一起的。因此，鲁迅思想中“进化论”的“轰毁”，实际上可以溯源于对作为代际意义上的“新青年”的认识的“轰毁”，而这“同一战阵中的伙伴”的分化，起因于人的“物质”方面的变化，青年思想的“新”与“旧”，是与其自身的物质利益密切相关的。社会的政治革命的“血的事实”则进而使鲁迅的这种感受成为恐怖记忆，他以这样两句诗来概括1927年及其以后的政治恐怖和屠杀：

一阔脸就变，所砍头渐多。②

“大革命”的“失败”所给与鲁迅的直接印象是，社会地位的改变，权与利的获得，对于那些“革命者”的思想和行为会产生怎样的巨大影响：当“革命”使他们变成财产和权力的新的占有者的时候，他们就不由自主地站在“阔人”立场上，为了维护“阔人”利益而向“穷人”开刀。这一“革命”的结果在鲁迅所亲身经历的现代史上绝非仅见，但如果说以前的每一次主奴异位式的“革命”使他看到的是人们深层意识中普遍存在的“国民性”问题，这次的主奴异位，则更使他对那个“异位”的“位”本身特别关注。“位”这个站在一切可变性之外的唯一不变性，是使一切可变性成为现实性的动力源。人的思想感情并不总是随着历史的发展而进化的（“进化论”），而更多地是可以随着个人经济和社会地位的提高而“退化”的（“阶级论”）。一个人对社会的认识评价一般地总与自身的生活处境有着微妙的联系：当他没有争得个人地位、获得社会认可的时候，他可以表现出某种激进的、革命的姿态来；一旦争得地位、获得认可，他也就同时认可了现存社会：因为对现存社会的合理合法性的认可，也就是对自身地位和权力的合理合法性的认可，但这也同时就得是对社会贫困与弱势群体存在的合理合法性的认可，对不满于自身处境的底层社会的反抗的不认可。鲁迅是在取得政权后的统治者“阔”而“变脸”、为了维护自身利益而向曾经助其取得统治权的人民开刀的意义上来理解阶级压迫的残酷性的，是在被统治者面对统治者的残酷压迫和屠杀进行新的革命和反抗的意义上来理解反压迫的阶级斗争的合理性和正义性的，是在取得了标志着人的财富和权势的“统治阶级”地位的人与其尚未取得这一地位前在政治立场、道德观念等方面的巨大反差的意义上来理解阶级作为一种“位”，一种社会级差，对于个人思想和感情的支配性的，因此，当他说到“穷人决无开交易所折本的懊恼，煤油大王哪会知道北京检煤渣老婆子身受的酸辛”③时，他所强调的是在不同经济条件的影响下“阔人”与“穷人”之间理解上的无法沟通。对他来说，这种阶级之间在思想感情上的鸿沟较之由年龄差异形成的“代沟”要更加鲜明得多，解决阶级矛盾的方式既不能靠代际转换，也不能靠阶级调和，而是要靠“斗争”。

这一斗争在其心中所构成的矛盾在于：一方面，只有通过“斗争”才能改变“上等人”与底层人、“阔人”与“穷人”之间强与弱的势差，底层人也才能在由弱转强的过程中与“上等人”形成实力的对抗；在“斗争”尚未取得真正进展、实力尚未真正养成的时候，弱势一方尚无资格来谈“费厄”，谈妥协，

① 鲁迅：《〈自选集〉自序》，《鲁迅全集》第4卷，第469页。

② 鲁迅：《赠邬其山》，《鲁迅全集》第7卷，第451页。

③ 鲁迅：《“硬译”与“文学的阶级性”》，《鲁迅全集》第4卷，第208页。

谈共同人性。另一方面，如果“斗争”的结果依然只是一种彼此间的“换位”，“位”的结构及其对于人的作用并没有发生根本变化，那么，在斗争中获胜的新的利益集团就依然会以新的“砍头”方式来“变脸”——这一可能性他似乎已在“革命文学家”虚拟的“阶级斗争”中有了某种预感。

因此，“都带，而非‘只有’”这一双向否定，暗示了鲁迅在对现实的和虚拟的“阶级斗争”的恐怖记忆中的艰难选择：对那些掌握着“阶级”话语权的人的高度警惕，并不能使他否认“阶级斗争”的现实性。与胡秋原和苏汶不同，在鲁迅看来，“真实”并不是与阶级和斗争相对立的东西，相反，假如不去正视现实中的“淋漓的鲜血”，就是在有意无意地回避现实中最不该回避的“真实”。

五、“中立”的语境分析及底层视角

是否以及如何真实地面对现实，首先还不是一个文学问题，鲁迅也不是单从文学理论的角度去与苏汶进行论辩的，他所关注的是作家、知识分子在现实面前应持有什么态度，在残酷的“阶级斗争”面前，知识分子的“社会良心”应该如何体现。

这一问题并非由鲁迅首先提出，当苏汶打出“第三种人”旗号时，敏感的左翼批评家们立刻注意到了这一口号的“政治立场”。尽管冯雪峰对苏汶的主观动机表示了充分的理解，但他也不否认苏汶的理论在“客观”上，是“帮助了地主资产阶级”，“含着很大的反无产阶级的，反革命的性质的”[①]。这很可以使人联想到“革命文学家”所习用的“非革命即反革命”的政治公式，鲁迅自己就曾是这一公式的受害者，在几年后的“两个口号”论争中，他敏感地意识到自己又一次受到了类似的“不是国防文学，就是汉奸文学”的二值对立逻辑的检验。

对这一逻辑的敏感和厌恶似乎理应使鲁迅对“第三种人”及其文学抱有一种宽容的态度，从《论“第三种人”》看，鲁迅的确较之其他左翼批评家要宽容。但是，如前所说，鲁迅对苏汶的政治中立的标榜却明显表现出不信任，使人感到鲁迅态度上虽接近冯雪峰，但观点上却似乎更接近瞿秋白：在他看来，苏汶有两个“心造的幻影”，一是幻想“拔着头发”“离开地球”，做超阶级、超时代的作家，一是幻想着会被左翼指为“资产阶级的走狗”，因而不敢做这样的作家。可以说，鲁迅正是从后一个幻影所表现的迁怒于人中怀疑苏汶“中立姿态”的诚意的。在他看来，当苏汶感到无法摆脱严酷现实的威逼，又不敢向严酷的制造者抗议，因而反将责任推给作为受害者和反抗者的左翼，向它发出不满之声的时候，他就已经在一种并非“中立”的行为中体会到了自己的非中立指向：

> 虽是“第三种人”，却还是一定超不出阶级的，苏汶先生就先在豫料阶级的批评了，作品里又岂能摆脱阶级的利害；也一定离不开战斗的，苏汶先生就先以“第三种人”之名提出抗争了，虽然“抗争”之名又为作者所不愿受；而且也跳不过现在的，他在创作超阶级的，为将来的作品之前，先就留心于左翼的批判了。[②]

鲁迅对“第三种人”政治中立的怀疑，进而对一切自命无倾向的政治表态的怀疑，是从人是否能够而且应该站到一个“中立”的“局外人”立场上来对待严酷的现实问题的思考出发的。对这一问题的思考从1920年代中期女师大学潮中与“现代评论派”“正人君子”的论争开始，直到1930年代中期关于“文人相轻”问题的讨论，十余年来，尽管论争的具体问题和对手在变化，但鲁迅的基本主张却始终未变，他一向反对“彼亦一是非，此亦一是非”的中庸主义和无是非观，甚至固执地将这些观念看成是人对其行为的倾向性的掩盖，坚持认为人，尤其是文人，应“有明确的是非，有热烈的好恶”[③]。在“第三种人”问题上，这一“是非”表现在，当现实处于一种压迫、被压迫与反压迫，“吃”—“被吃”—“反被吃”的激烈斗争中，人，尤其是文人，是否能够而且应该远远地退到一边，以不介入的方式来表示其

① 苏汶编：《文艺自由论辩集》，第272页。

② 鲁迅：《论“第三种人”》，《鲁迅全集》第4卷，第452页。

③ 鲁迅：《“文人相轻”》，《鲁迅全集》第6卷，第309页。

公正？你的不介入，是否就是公正的？或者，当你自以为在做“局外人”的时候，你已经介入了，当你高喊“死抱住文学”的时候，你已经在以“为艺术”的方式来反对文艺向压迫者抗争，并因此在压迫者一边获得了创作的“自由”？当你以“中立”自居的时候，你真的能从自身的利益中超越出来吗？如果一切都与你自身的地位和处境无关，你又何必站出来发言呢？你代表“第三种人”发言，难道不是由于自己的既得利益和前途使你在心底里对“阶级斗争”的日益激化怀着恐惧，希望这一斗争能够平息，安定的社会局面能够出现？而当你面对压迫者的压迫无能为力时，你是否会不由自主地迁怒于被压迫者的反抗呢？——如果没有这反抗，社会局面岂不就处于安定之中了吗？

因此，尽管鲁迅反对“非革命即反革命”，“不是‘国防文学’就是‘汉奸文学’”等非此即彼的思维逻辑，但是，对另一方面的以种种理由消解倾向性的亦此亦彼或无此无彼的无是非说也同样反对，于是他再次以双向否定的方式，从语言的逻辑范围之外向我们发问：如果说对社会问题的认识采取非此即彼的二值对立方式是不对的，那么，取亦此亦彼或无此无彼的相对主义方式就对了吗？假如我们不该以“非革命即反革命”的思维逻辑为“第三种人”定性，那么是否就应该承认可以有不具倾向性的“第三种人”？进一步说，在统治阶级与被统治阶级、吃人者与被吃者之间所进行的压迫与反抗的斗争中，站到一个“客观”的“中立”立场，是否是一个道德正确的选择？

在鲁迅看来，如果“中立”在事实上是不可能的，它只能成为对于倒向强势者的自身倾向性的一种掩盖，那么，这一选择也就是不道德的。在《又论“第三种人”》中，鲁迅针对戴望舒将法国的参加反法西斯运动的纪德称为“第三种人”，指出纪德对苏联与德国的“同一手段”（“恐怖政策”）所采取的或“赞成”或“反抗”的不同态度，正说明他与中国的“第三种人”是完全不同的，他不是以第三者的旁观姿态对待现实问题，而是尽其所能地积极介入到现实的反法西斯斗争之中，他对苏联的理想化的“赞成”，是含着使“一向做着受压迫者”的人们得到“发言权”的道德倾向的。在此基础上，鲁迅进一步强调了无倾向在现实中的不可能性。在鲁迅看来，“第三种人”在“理论”上，可以有不介入的“第三种人”，但是，在现实中的“第三种人”，却已打着“中立”的旗号介入进来。而且，这一“中立”的介入，似乎又总是站在强势一边，特别是当弱势的反抗以及强势对这反抗的镇压威胁到自身的地位和利益的时候，“中立”就成为他们不由自主地对强势认同，向弱势“迁怒”的掩盖。甚至“中立”本身，也是具有“倾向性”的，作为一种被“上流社会”普遍认同的道德风范，“中庸之道”可以将“上等人”的“行私利己”、恃强凌弱进行温文尔雅的合理合法化包装，将“无刀无笔的弱者 ”“欺侮到赴诉无门”①。

因此，鲁迅对“第三种人”的政治立场的不满和警惕，是首先源于基本的道德立场的。在他看来，当左翼正在受到当局压迫和杀害的时候，当左翼的文学斗争正与受压迫和杀害的底层人的反抗同步的时候，一个有良心的人即或不能站出来为他们说话，至少也不应以“中立”的面目对其说三道四。不是说左翼没有问题，或者不能批评，而是说，鲁迅更看重言语在实际中所产生的作用，因此在其表面的不拘一格的喜笑怒骂中，他其实更慎于言。他知道言语不是可以从其现实语境中抽离出来的东西，同是一句话，在不同时期、不同环境下产生的作用可以完全不同。在一个阶级分化的时代，他总是不由自主地站在被压迫的底层立场上看问题，不愿意自己在无意中帮了统治阶级的忙。

这样一个底层视角对于理解鲁迅来说至关重要。底层视角并不仅意味着通常意义上的站在广大劳动人民一边，特别是当这种“人民性”已经与某种特别意义上的“集团主义”连在一起，成为压制独立精神的符号。鲁迅的底层视角，首先脱生于反“集团主义”的独立精神，当他从旧营垒中冲杀出来，“反戈一击”的时候，他就再也不愿回到那个他曾经居住过的地方，那个充满着“集团主义”杀气的营垒中，在那里，是无论上层还是底层，都还只是从差不多同样的上层视角看世界的。底层视角未必就是底层人的视角，——未必总是那样的视角，但它也不是一个非底层人根据某种主义的理念或人道的同情强加给底层的“视角”。作为一个“视角”，它就在底层这一层级中，要获得它，就得真正下到

① 鲁迅：《我还不能“带住”》，《鲁迅全集》第3卷，第260页。

那里去，不是“深入生活”，“改造思想”意义上的“下”，也不是访贫问苦，了解民情意义上的“下”，更不是回到民间，寻找草根意义上的“下”，而是，当一个人与底层共命运的时候，当他不能不在感情上而不是在理智上把底层利益当成自身利益的一部分，在感情上而不是在理智上与受难的底层人一齐受难，与抗争的底层人一同抗争的时候，他所获得的那个看世界、理解人生的视角，而只有当他无论历经怎样的更新换代也决不再回去，只要世界上有底层在，他就与底层同在的时候，他才能永远保有那个视角，真正完成“从一个阶级到另一个阶级”的“转变”。从这个意义上说，“向左转”须以“向下走”为基础，没有这样一个基础而一味地左转下去，终于会转向右边的。因此，早在左联的成立大会上，鲁迅就提醒大家，左翼是很容易变成右翼的。假如我们把这一变化理解成是由下向上的视角或立场的转变，那么事实的发展也确如他所料。当苏汶说左翼动不动就指“第三种人”为“资产阶级的走狗”时，鲁迅说左翼现在尚无说话的自由，但一旦将来可以发表批评了，如果“只从坏处着想”，那是“有可能”的，“也可以想得比这还要坏”，但因此而不去创作，却“大可不必”①。话语中虽然带着讥刺的口气，但细玩“也可以想得比这还要坏”，似乎也隐含着对左翼未来的担忧。然而鲁迅却并未因为对左翼运动中存在的种种问题以及对其将来的可能性的忧虑而去反对它，而是尽其所能地保护它、支持它，这就不能不与左翼及其文学“现在在和无产者一同受难(Passion)”②，“和革命的劳苦大众”“受一样的压迫，一样的残杀，作一样的战斗，有一样的运命”③这样一种现实状态有关，与底层视角的鲁迅对于现实问题所持有的一贯原则立场有关。

因此，鲁迅对“第三种人”的不满和批判，是从在底层社会与上层社会、“吃人”与反“吃人”、专制与反专制、“无产阶级”与“资产阶级”的对立和斗争的现实处境中，一个人对现实所可能和应该采取什么态度的角度来考虑问题的。在此，“应该”作为一种行为选择，已经超出了非此即彼还是亦此亦彼的无休止的逻辑思辨，而涉及到了有关主体的道德良知的实践理性问题。在对这一问题的思考中，被思考者不再是一个与己无干的他人，而同时也指向了思考者自身；不是只考虑他在干什么，而是同时在考虑，在中国的现实处境下，我们“应该”怎么办？尽管现实中的对立和斗争呈现出极其复杂的形态，尽管在这复杂斗争中的人们面临着十分艰难的选择，尽管每一选择都可能造成不同程度的后果，因而使每个选择者不得不背负起需由自己负责的存在之罪，但是，如果我们不得不生存，我们就不得不行动，不得不在行动中作出选择。作为这一艰难处境中的一员，鲁迅也许比别人有着更多的矛盾和痛苦，有着更多的预感和担忧，也许在他的灵魂深处永远有我们所无法进入的黑洞——那个“沉默”中的“实有”，那个无言中的言，然而，当他着眼于具体的现实问题的时候，具体到不得不对压迫与反抗、吃人与被吃等政治斗争进行道德选择的时候，我们却清晰地看到，作为行动的鲁迅，他坚定地站到了被压迫的反抗者一边，而对那些口称中立的人的公正性提出质疑，特别是当他们对制造黑暗的当权者不发一矢，而对受压迫者反加以指责的时候。

[责任编辑　立　华]

① 鲁迅：《论“第三种人”》，《鲁迅全集》第4卷，第451－452页。

② 鲁迅：《黑暗中国的文艺界的现状》，《鲁迅全集》第4卷，第295页。

③ 鲁迅：《中国无产阶级革命文学和先驱的血》，《鲁迅全集》第4卷，第290页。

文 史 哲
2009年第2期(总第311期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2009(Serial No. 311)

隐含话语、政治策略与伦理立场的夹缠

——再论左联、鲁迅与"第三种人"的论争

张 景 兰

摘 要:1930年代关于"第三种人"的论争,在不同时代曾分别被认为是文化上的"敌我斗争"或在"极左"影响下排斥"同路人"、压制"文艺自由"的事件,而鲁迅在其中从未敌视过"第三种人"。但考察历史会发现,这两种观点皆来自持论者各自的意识形态,而非历史本身。事实上,这场争论很多是在隐含话语层面进行的,在其整个过程中,既有"极左"思维影响下的视友为敌,也有明智情境下的政治策略,更有基于伦理学的批评,乃至"穷追不舍"。某种程度上,鲁迅后来是把"第三种人"视为敌人的,但仅仅是伦理之敌,而非政治之敌。而所有这一切夹缠在一起,构成了一个至今也难以公论的历史事件。

关键词:左翼;"第三种人";隐含话语;政治策略;伦理立场

1980年代初,研究界开始重新评价发生在1930年代左联与"自由人"、"第三种人"的争论,一些研究者也一反过去全面肯定左联对"自由人"、"第三种人"的批判的观点,认为瞿秋白、周扬等把主张文艺自由的胡秋原、苏汶等视为敌人,导致把本来是同路人乃至友人的一批文艺工作者推向了真正的反动营垒,体现了当时即已盛行的"极左"政治思维;而与此形成对照的是,鲁迅对他们则采取了宽容和开放的态度,视他们为同路人和友人。这样的对比评价,应该说在当时是极为新颖的,不仅显示了重估历史的勇气,还隐含着经历了一个极左政治时代的知识分子灾难性的痛切体验,具有突破传统意识形态束缚的时代意义。此后20年多年来,学界对这一课题的研究无论是冷或热,都大抵沿着反对"极左",充分理解和合理化胡秋原、苏汶的文艺自由论的路子进行,并越来越显出"纯学术化"和"客观化"的研究特征。

然而,这种看似"纯学术化"和"客观化"的研究,既没有"复原"历史,也谈不上"纯粹"与"客观",而是基于1980年代问题的话语建构。当时过境迁,当年反对"极左"、倡导文艺自由的问题性不再显得尖锐,那原本极具新颖性和尖锐性的见解,也就凝固成一种超越时空的抽象逻辑。在这种逻辑笼罩下,发生在1930年代的这场争论只是作为反思"极左"的历史材料,而鲁迅在这场争论中所表现的一以贯之的道德立场和文化着眼点也就被遮蔽了,他那在中国现代历史语境中的独特"左翼性"也因涉嫌"极左"思维而变得暧昧不清。

本文对左联、鲁迅与"第三种人"论争的再解读,力图尽可能恢复其在1930年代发生时的现实感,在文本和语境的动态关联中考察其原初的位置及其对当代的昭示意义;以鲁迅对"第三种人"的态度反应为考察重点,把问题放在鲁迅的精神图景中进行全面审视,试图揭示左翼文化阵营内部的多样性和1930年代左翼文化的真正价值。

作者简介:张景兰,淮海工学院文学院教授(江苏连云港 222005)。

基金项目:本文为国家社会科学基金项目"鲁迅与左翼文化运动"(06BZW051)的成果之一。

一

如果说"革命"是中国20世纪文化的第一个关键词[①],那么1930年代初则是涵盖在"革命"意义下的政治斗争和文化斗争极为尖锐激烈的年代。正是在这样的历史背景下,一场影响广泛的关于文艺自由的论争发生了。

论争的缘起始自胡秋原。1931年12月,胡秋原在其独立创办的《文化评论》周刊上连续发表系列文章,既指斥政权当局所炮制的民族主义文艺运动是"最丑陋的警犬"、"摧残思想的自由";同时也对左翼文艺运动和主张提出批评:"将艺术堕落到一种政治的留声机,那是艺术的叛徒。"[②]紧接着,胡秋原又写了《钱杏邨理论之清算》,以正统马克思主义理论家的姿态批评左联理论家钱杏邨为赝品马克思主义。对此,左联理论家们纷纷发文进行捍卫与反驳。就在双方论战激烈的时候,1932年5月,原本是左联成员的杜衡以苏汶为笔名在《现代》杂志上发表文章,以第三方的姿态出现,指责左翼文坛只从目前政治需要出发,不要真理,不要文艺,并声称:"在'知识阶级的自由人'和'不自由的,有党派的'阶级争着文坛的霸权的时候,最吃苦的,却是这两种人之外的第三种人。这第三种人便是所谓作者之群。"[③]在反对左联利用文艺进行政治宣传、主张文艺的独立价值、把文学和政治对立起来等方面,苏汶与胡秋原在根本态度上是一致的。

放下左联的回应话题,我们先来简单勾勒一下这一论争发生的现实状况:1930年6月,由国民党当局策划的民族主义文艺运动鼓吹以"民族主义"为"中心意识",企图扼杀左翼文学;1931年2月7日,柔石等五位左联青年被当局秘密杀害于上海龙华;由于当局对左联的压迫加剧,1933年1月,原太阳社主编之一、左联分盟剧联第一任党团书记杨邨人脱离左联并公开发表脱党声明;左联成员韩侍桁也于同年自动退出左联。也就是说,胡、苏对左联文艺主张的批评出现在统治者用警犬文化和屠刀围剿左联及其所属政党、左翼文艺阵营发生分化的背景下,因此,左翼文坛的回应文章在理论辩驳的同时,都敏感地抓住对方的政治意图,一致指斥对方在理论言说的背后是帮助统治者攻击无产阶级文艺,是"为虎作伥"。不可否认,左联的反应有政治上的敏感与过激,但在那种受当局压迫的政治环境下,这种反应也是合乎情势逻辑的。

参与论战的左联成员主要是瞿秋白、冯雪峰、周扬,他们的文章在强调文艺的政治功能上立场一致,对论争对手的态度又有个体差异。瞿秋白最引人注目的是"留声机说":"文艺——广泛的说起来——都是煽动和宣传,有意的无意的都是宣传。文艺也永远是,到处是政治的'留声机'。"[④]其实,这种观点在当时的左联理论家中是普遍存在的,实际上也是1928年革命文学论争时期的观点的延续。但他声明文艺只是煽动的一种,而并非一切煽动都是文艺,这自然让我们联想起鲁迅在革命文学论争中关于一切文艺固是宣传而一切宣传并非都是文艺的说法。虽然强调文艺的政治宣传功能、批评胡秋原是资产阶级的自由主义,瞿文在态度和语气上都比较缓和。对于自称"第三种人"的苏汶,他说:"在这天罗地网的阶级社会里,你逃不到什么地方去,也就做不成什么'第三种人'。"[⑤]

周扬的文章则主要针对苏汶指责左翼文坛不要真理、不要文艺进行反驳,指出:一个真正的马克思主义者行动和理论是分不开的,只有通过实践才能辨别真理与谬误,"我们承认客观真理的存在,但我们反对超党派的客观主义。无产阶级的阶级性,党派性不但不妨碍无产阶级对客观真理的认识,而且可以加强他对于客观真理的认识的可能性"。周文是对马克思主义理论的熟练演绎,也显露出"唯我独革"的排他性思维逻辑:"你假使真是一个前进的战士,你就一定要站在无产阶级的立场,

① 王富仁:《鲁迅与革命》,《鲁迅研究月刊》2007年第2期。

② 胡秋原:《艺术非至下论》,见苏汶编:《文艺自由论辩集》,上海:现代书局,1933年,第7页。

③ 苏汶:《关于文新与胡秋原的文艺论辨》,《文艺自由论辩集》,第74页。

④ 易嘉(瞿秋白):《文艺的自由和文学家的不自由》,《文艺自由论辩集》,第93-94页。

⑤ 易嘉(瞿秋白):《文艺的自由和文学家的不自由》,《文艺自由论辩集》,第97页。

百分之百地发挥阶级性，党派性，这样，你不但会接近真理，而且只有你才是真理的唯一的具现者。"①

最有意味的是冯雪峰在论战中的前后态度变化。在1932年5月29日发表的《"阿狗文艺"论者的丑脸谱》中，冯首先承认钱杏邨文艺批评中确实存在错误，并且认为也是"我们自己的部分错误"，表现出对所属阵营的自我批评之中的维护，之后把矛头一转："但敌人想借了'清算'他的错误的名而企图进攻整个普罗革命文学运动，是不能损害我们的！"②明确指称胡秋原为敌人，而且认为胡是为了反普罗革命文学而攻击钱杏邨，是比民族主义文学更狡猾、更前锋的反对者。此时，冯雪峰不仅表现出鲜明的阵营意识，而且在措辞和态度上远比瞿、周激烈。但冯随后所写的两篇文章，态度却发生了重大变化。第一篇是回应胡秋原《浪费的论争》的《并非浪费的论争》，文章一改此前视对方为敌人的立场："左翼一向以来的态度，是并非不承认自己的错误……它比任何人都最欢迎一切'爱光明……的人'同路走；在清算自己的错误的时候，也决不肯忽视真正的朋友的意见。"③虽然并非正面称对方是"朋友"，但态度、语气要缓和、诚恳得多。第二篇是《关于"第三种文学"的倾向与理论》，更明确地对左翼批评家在论争中所犯的机械论和左倾宗派主义的错误作出坦率、诚恳的检讨，进一步表达视对方为友、希望彼此联合起来的意愿："我们不把苏汶先生等认为我们的敌人，而是看成应当与之同盟战斗的自己的帮手，我们就应当建立起友人的关系来。"④同时表示为了这进一步的关系，需要对真理进行争辩，真正的中立是不可能的。冯后来又于1933年1月15日在《世界文化》第2期发表《"第三种人"的问题》，进一步批评左倾关门主义。一方面，他清醒地看到"第三种人"中的有些人很难保证永远不会变成敌人，但"现在不是我们的敌人，不但如此，他们并且可能成为我们的朋友，有些甚至可能成为我们的同志"。"在阶级斗争尖锐，两个政权对立的目前，真正的'第三种人'，真正的'中立者'是不能支持的。然而使'中立者'偏向我们，投入我们，使偏向敌人里面的中立起来，是我们的任务！"⑤冯雪峰的文章鲜明地体现了一个具有党派性的知识分子的政治成熟和策略意识，充分显示出"我们"这一政治群体的长远利益原则和阶段性策略的结合。

冯雪峰态度转变的原因，被认为除了他与苏汶的友情因素之外，主要还是读了当时中共党的高层领导人张闻天署名"歌特"发表的文章《文艺战线上的关门主义》。这一观点几乎主导了近20年对于这一事件的评论，但《冯雪峰传记》的作者陈早春等却提供了另一种解释：冯本人在论战中逐渐产生自省意识。作为苏联《文艺政策》的译者，冯深知苏联革命作家对待"同路人"的经验教训，并受德国作家同盟理论家阿·克莱拉的专题报告《资本主义各国的无产阶级文学的后备军》的影响，意识到有必要把"第三种人"拉过来，站在自己阵营这一边。而张闻天的文章正是在冯雪峰的要求下写的，冯希望以此引起左翼文坛更加广泛的注意⑥。张闻天的文章，从当时革命斗争的需要和策略出发，主要针对左联革命作家在与胡秋原、苏汶等论战中存在的"左倾关门主义"提出了批评，承认在无产阶级文学和资产阶级文学之外，存在所谓"第三种文学"即"革命的小资产阶级的文学"，他们"不是我们的敌人，而是我们的同盟者"，正确的做法应该是"爱护"他们，"鼓励与赞扬"他们的革命方面，指出他们的一切弱点，"使他们在我们的具体指示之下(决不是谩骂！)走向革命斗争"。显然，冯雪峰后来的文章和张文观点互相补充，态度完全一致。据考，除冯雪峰外，瞿秋白在张闻天的文章发表后也改变态度，而周扬、夏衍等未知悉此文而继续坚持极端立场，所以有辱骂胡秋原为汉奸的诗作发表，并引起左翼内部的自我批评以及矛盾斗争。

---

① 周起应(周扬)：《到底是谁不要真理，不要文艺？》，《文艺自由论辩集》，第102页。

② 洛扬(冯雪峰)：《致文艺新闻的一封信》，《文艺自由论辩集》，第56－57页。

③ 洛扬(冯雪峰)：《并非浪费的论争》，《文艺自由论辩集》，第245页。

④ 洛扬(冯雪峰)：《关于"第三种文学"的倾向与理论》，《文艺自由论辩集》，第268页。

⑤ 冯雪峰：《雪峰文集四卷"补遗"》，北京：人民文学出版社，1985年，第586页。

⑥ 陈早春、万家骥：《冯雪峰评传》，北京：人民文学出版社，2003年，第136页。

二

关于文艺自由的论争当然不能不提到鲁迅。不过，作为左翼文坛的精神领袖，鲁迅在这一论争过程中却久久没有发文作出公开反应。直到1932年10月10日、10月25日，鲁迅才写下《论"第三种人"》、《"连环图画"的辩护》两篇文章。

鲁迅在《论"第三种人"》中并未正面提及胡秋原，也未去纠缠文学的真实性与阶级性、政治宣传功能与艺术价值等理论问题，而是针对苏汶指责左翼文坛"左而不作"，而"第三种人"又作而不敢的论调表示怀疑，略带嘲弄地写道："然而苏汶先生的'第三种人'，却据说是为了这未来的恐怖而'搁笔'了。未曾身历，仅仅因为心造的幻影而搁笔，'死抱住文学不放'的作者的拥抱力，又何其弱呢？两个爱人，有因为预防将来的社会上的斥责而不敢拥抱的么？其实……，真实原因的所在，是在做不成这样的'第三种人'，做不成这样的人，也就没有了第三种笔，搁与不搁，还谈不到。"[①]鲁迅不认为在当时的社会现实中有"第三种人"存在的可能，这和左翼理论家们此前的观点相一致，而嘲讽对方对文学的诚意则又和瞿秋白的批评极为相似："真有爱好艺术的勇气的，真正能够死抱住所谓文学不放的人，什么也不应当怕的。"[②]《"连环图画"的辩护》一文则针对苏汶反对左联提倡的文艺大众化、认为连环图画是低级形式、产生不了托尔斯泰和弗罗培尔的说法，用大量的艺术史实驳斥其观点。

这两篇文章都写在张闻天的文章发表之前，是在冯雪峰建议下写出的（冯还建议鲁迅在《论"第三种人"》最后加上一句："怎么办呢？"意在给苏汶留条后路），从立场和写作起因上都可以看作是作为"左联"领袖的一种表态，保持了与左翼文坛的一致性，但又是鲁迅自己的看法，而在态度上的缓和与开放却与瞿秋白、冯雪峰等此前的态度有所不同，与冯转变后的态度和口气一致。他这样写道："左翼作家并不是从天上掉下来的神兵，或国外杀进来的仇敌，他不但要那同走几步的'同路人'，还要招致那站在路旁看看的看客也一同前进。"[③]

在随后发生的事件中，鲁迅再次表现了理论论战中的伦理品性。据冯雪峰回忆说，在张闻天文章发表后，周扬主编的左联刊物《文学月报》上发表了署名"芸生"的长诗《汉奸的供状》，称胡秋原为汉奸，而且进行了恐吓和辱骂，如："穿着江北苦力的衣裳——倒也像，只是皮肤白一点 ……你这汉奸——真是混账——当心，你的脑袋一下就会变做剖开的西瓜……。"冯雪峰回忆说：

> 我看见了，认为这是完全违背党的策略的，很不高兴。因我当时是文委书记，即去找编者（指周扬——引者注），提出我的看法，并建议他在下期《文学月报》上有公开纠正的表示，他完全不同意，于是争吵起来。当天我恰好到瞿秋白处去，也就同他谈起，他也同意我的意见，认为应该公开纠正。晚上我特别跑去同鲁迅谈，鲁迅翻看了一下那长诗后认为是流氓作风，自己先公开纠正一下是好的，争取主动。我于是就同他商量，请他出面代表左联说话。他说："由我来写一点也可以，不过还是用个人名义好。"结果就写下了《辱骂和恐吓决不是战斗》这一篇文章。[④]

鲁迅在文中指出，左翼文坛不能用辱骂和恐吓的方式去对待论争对手，要注重论争的品格，要"嬉笑怒骂，皆成文章"，"使敌人因此受伤或致死，而自己并无卑劣的行为，观者也并不以为污秽"[⑤]。文章显然并没有把胡秋原视作友人，正如丸山升先生所指出的，只是表明"即便是对'敌人'，'辱骂和恐吓'也是无意义的，这才是这篇文章的意义所在"[⑥]。鲁迅这篇表明左翼伦理性的文章，由冯雪峰动员而写，而且被批评的现象也为瞿秋白所不齿，应该说，瞿、冯转变后已与鲁迅取得了态度的一致性。

---

① 鲁迅：《论"第三种人"》，《鲁迅全集》第4卷，北京：人民文学出版社，2005年，第432页。

② 易嘉（瞿秋白）：《文艺的自由和文艺家的不自由》，《文艺自由论辩集》，第99页。

③ 鲁迅：《论"第三种人"》，《鲁迅全集》第4卷，第431页。

④ 徐庆全：《周扬与冯雪峰》，武汉：湖北人民出版社，2005年，第23页。

⑤ 鲁迅：《辱骂和恐吓决不是战斗》，《鲁迅全集》第4卷，第445页。

⑥ 丸山升：《鲁迅·革命·历史》，北京：北京大学出版社，2005年，第286页。

但鲁迅的文章和冯雪峰纠偏的努力却又受到左联内部另一些成员的反批评。在鲁迅文章发表一个多月后《现代文化》1卷2期发表了署名首甲等的一组文章《对鲁迅先生的〈辱骂和恐吓决不是战斗〉有言》,称"芸生的诗基本立场是正确的",而鲁迅则是向"挂羊头卖狗肉的革命贩卖手"作调和,"带上了极浓厚的右倾主义的色彩","和左倾关门主义的错误无分轩轾",是一样在"必须肃清"之列的①。这种动辄上升到"主义"高度的批判,在当时的左联批评家那里已成风气,瞿秋白、冯雪峰在最初论战时也是这么做的,以致也左右了后来对这个事件评价时的思维模式。1949年之后的"十七年"一边倒地怒斥"第三种人"是如此,1980年代初转了一个方向后也是如此,即认为鲁迅、张闻天和转变态度后的冯雪峰、瞿秋白代表左联处理"文艺自由论"和"第三种人"的态度是正确的,而周扬等代表了"极左"的错误立场。后者预设了一个讨论的前提,就是"文艺自由论"者和"第三种人"始终是正确的,左联成员的正确与否,取决于对待他们的态度。但历史却恰恰并没有这么简单。

就在冯雪峰、瞿秋白、周扬等结束与胡秋原、苏汶等的论争之后,鲁迅这位后来参加论战者却并没有罢手。1932年11月,他在去北平省亲时,在北师大作了《再论"第三种人"》的讲演。其中把"五四"以来的新文艺运动历程形象地概括为皮鞋与草鞋、镜子与眼镜、将来与现在的分化过程,鲁迅清晰地表明"第三种人"和文艺自由论背后的实质是在政治选择中摇摆不定和脱离广大群众,而这正是左翼文坛与"自由人"、"第三种人"的根本分歧所在。半年多后的1933年7月1日,鲁迅又发表了《又论"第三种人"》,"不依不饶"地持续分析"第三种人"现象。可以说,这篇文章标志着作为团体的论争结束后,鲁迅个人与后期"第三种人"的论战重新开始。

重新论战的起因是苏汶好友戴望舒以法国革命文艺家协会邀请"第三种人"作家纪德在他们组织的反抗德国法西斯的大会上发表演讲为对照,批评中国的左翼文坛不要"第三种人",如军阀般横暴。对此,鲁迅进行了严密的辩驳,其中表达了两个主要观点:

第一,再次讨论"第三种人"能否真正存在。回答是:"在实际上,是不能有的","人体有胖和瘦,在理论上,是该能有不胖不瘦的第三种人的,然而事实上却并没有,一加比较,非近于胖,就近于瘦。文艺上的'第三种人'也一样,即使好像不偏不倚罢,其实总有些偏向的,平时有意的或无意的遮掩起来,而一遇切要的事故,它便会分明的显现。如,纪德,他就显出左向来了……"。

第二,如何对待自称"第三种人"的人们?鲁迅指出,在中国,所谓的"第三种人",却还复杂得很。"在这混杂的一群中,有的能和革命前进,共鸣;有的也能乘机将革命中伤,软化,曲解。左翼理论家是有着加以分析的任务的。如果这就等于'军阀'的内战,那么,左翼理论家就必须更加继续这内战,而将营垒分清,拔去了从背后射来的毒箭!"并且,鲁迅还指出,在危急时刻和"第三种人"携手也许是精明的策略,但"我以为单靠'策略',是没有用的,有真切的见解,才有精明的行为……"②。

仔细阅读会发现,鲁迅的言辞还包含了对张闻天、冯雪峰等出于政治策略而希望与对方和解的态度的不以为然,而是对当时的问题作持续的分析和批判。他写道:"自从有了左翼文坛以来,……有'左而不作'的,并且还有由左而右,甚至于化为民族主义文学的小卒,书坊的老板,敌党的探子的,然而这些讨厌左翼文坛了的文学家所遗下的左翼文坛,却依然存在,不但存在,还在发展,克服自己的坏处,向文艺这神圣之地进军。"③那种认为瞿秋白、周扬等左联党员理论家犯了把"同路人"作家推向了敌人营垒的"极左"错误,而鲁迅则把"第三种人"视为同路人乃至友人来争取的看法,显然是出于某种新意识形态逻辑的一厢情愿,而非历史本身。

那么,如何看待鲁迅在左联团体停止论争后,却依然对"第三种人"持续关注和严厉批判呢?这不仅需要把问题放在鲁迅的精神图景中进行全面审视,也不仅需要考察"第三种人"群体的文学话语

① 林贤治:《鲁迅画传》,北京:团结出版社,2005年,第230页。

② 鲁迅:《又论"第三种人"》,《鲁迅全集》第4卷,第524-525页。

③ 鲁迅:《论"第三种人"》,《鲁迅全集》第4卷,第431页。

层面的正误，更要明察其背后的道德与政治指向。

三

需要说明的是，最初“第三种人”的帽子戴在杜衡头上，杜衡是拒绝认领的，但自1933年戴望舒文章发表之后，与杜衡关系密切的一群不仅声援杜衡，而且明确地祭起“第三种人”的旗帜，其中包括《现代》杂志的主要成员戴望舒、施蛰存，以及脱离左联后的杨邨人、韩侍桁等，他们也确实是政治上企图保持中立、在艺术上有自己追求的一群。这一群体的成员与左联的关系是比较复杂的，大体上经历了由密切到疏离到最终分道扬镳的过程。

杜衡、戴望舒大革命时期都加入了共青团，“四一二”政变之后，二人撤离上海隐蔽到松江施蛰存家。1928年冯雪峰也来到施家，四人一起从事文学活动，建立了深厚的友谊。1928年夏杜衡与刘呐鸥、施蛰存、戴望舒等结成水沫社，先后出版《璎珞》、《新文艺》、《无轨列车》杂志和《马克思主义文艺丛书》。1930年杜衡、戴望舒应冯雪峰之邀出席了左联成立大会，施蛰存因故没能参加。虽然加入了左联，但杜、戴很少参加左联的组织活动。1932年施蛰存主编大型文艺刊物《现代》杂志，杜、戴成为主要撰稿人和编辑。此后，三人又走上了不同的政治道路：戴望舒于1932年赴法留学，1938年赴香港，主编《星岛日报》副刊，从事抗日文化宣传。施蛰存抗战后去南方教书，1947年仍回沪执教。杜衡1940年在香港投奔国民党，1949年赴台湾。

杨邨人1925年入党，1928年参加《太阳社》，任主编之一。左联成立时，他参加了左联，还担任了后来成立的剧联第一任党团书记。当国民党对左联的压迫、摧残加紧时，他于1933年1月在《读书杂志》上公开发表脱党声明《离开政党生活的战壕》，此后与杜衡等人结盟。1933年2月在《现代》二卷四期上发表《揭起小资产阶级革命文学之旗》一文，声称“我愿意作个‘第三种人’”，鼓动“以为是‘第三种人’而愿意从事革命文学的作家和青年们，高揭我们小资产阶级革命文学之旗，整齐队伍，开步走，前进，前进！”韩侍桁1928年在日本东京留学时，由于向《语丝》投稿，开始和鲁迅有通讯联系，1930年初到上海后，时常到鲁迅寓中拜访，鲁迅介绍他与柔石、冯雪峰等人相识。正是这段时间，韩加入了左联。一般认为，他参加左联的原因，只是由于追随鲁迅。随着国民党政治压迫的加剧，他于1933年自行退出。杨邨人揭起“小资产阶级革命文学之旗”后，他撰文积极响应。

杜衡、杨邨人、韩侍桁等公开祭起“第三种人”的旗帜，是从1935年三人一起创办文艺月刊《星火》开始的，这个群体还应包括与他们交往密切的施蛰存等，可称为后期“第三种人”。可以看出，后期“第三种人”是政治上一度向“左”、但由于政治形势的严酷而产生动摇、迷惘，从而由左翼队伍中分离出来的一群。他们中有的处在徘徊、求索之中，有的逐步转向依附强权乃至助纣为虐。他们疏离乃至反对左翼文坛的原因，并非完全出于后者的极左态度和关门主义，而更多的是当时政治斗争严峻形势下左翼文化界的进一步分化。与此同时，他们中的一些人在脱离左联之后的一段时间里，仍然与左联成员保持较密切的联系。

鲁迅后来涉及“第三种人”的文章，就是针对这一群体的。但观念和政治立场的分歧以及相互论战，并没有使二者一开始就处于各方面尖锐对立的状态，在相当一段时间里，二者仍然有着较为密切的关系。比如，鲁迅于1933年初为纪念左联五烈士而写成的《为了忘却的记念》，因涉及敏感政治内容，在别的杂志都不敢刊发的情况下，施蛰存却“舍不得鲁迅这篇异乎寻常的杰作被扼杀”[①]，把它发表在1933年4月1日出版的《现代》杂志上。从《鲁迅书信集》中也可以看到，1933年鲁迅与杜衡一直保持通讯联系，他向杜衡推荐瞿秋白译的《高尔基论文集》、《高尔基小说选集》，替杜衡代向冯雪峰约稿，杜衡也请鲁迅代向瞿秋白约稿[②]。只是到了1934年，这种友好关系发生了明显变化，原因是鲁

① 施蛰存：《为了忘却的纪念》，《施蛰存七十年文选》，上海：上海文艺出版社，1996年，第86页。

② 《鲁迅全集》第十二卷，第373－381页。

迅得知施蛰存向当局"献策",穆时英、刘呐鸥成为政府图书杂志审查委员会成员[①]。

左翼阵营是如何对待这些部分曾经是同一阵营而后另立旗帜者的呢?长期以来,大陆学术界交替式地倾向于两种"二分法",一种是左翼阵营与"第三种人"的"一分为二",即左翼阵营齐心协力,痛批"第三种人"(这反映在前30年的文学史写作中);另一种是左翼阵营内部的"一分为二",即左联党员理论家以"极左"痛批"第三种人"(冯雪峰后期转变),鲁迅则一直视"第三种人"为同路人,显示了正确的立场。第二种"二分法"隐含着"左翼"与"自由"对立的潜在意味。仔细考察会发现,这两种"二分法"背后其实潜含着同样的逻辑,即都有一个"正确"之端,用于反衬另一个"反动"或"不正确"的立场和观点,在价值判断上清晰无比。

然而,这种清晰无比的价值判断并无助于我们了解那段历史的复杂性,更无助于让我们走进历史,或让历史走入今天。它至少无法解释在党内领导人发话"团结"同路人,而党员批评家也停止对"第三种人"的批判后,鲁迅为什么还要"穷追不舍","独战"到底。从左翼阵营对"第三种人"的整个批判过程可以看到,最初的"痛批"除了因理论立场而引发的理论批判外,还隐含着左翼政治的考虑。批判者们除了依据马克思主义文艺理论资源外,还根据1931年12月11日中共中央发布的《中国共产党中央委员会为目前时局告同志书》中关于"一切反革命的在野派别的欺骗宣传是革命中最危险的东西"的告诫,从而把胡、苏之类视为敌人而进行反击的。这引发了两方面的后果:一是"左联"内部敏感者(如冯雪峰)的不安;二是党内领导者对这种僵硬做法的批评。于是才有了后来的和缓与部分和解。但不管是当初的"痛批",还是后来的"和缓",政治考虑始终是其中最为重要的考量。不同的只在于,前者出于抽象的政治目标,而诉诸理论教条主义;后者则把握了政治目标的具体条件,而倾向于革命策略的考虑。这也是党史叙述中常指称的教条主义和"现实主义"的分野。至于其中潜在的知识分子伦理意义上的差别,则在这样的叙述中被遮蔽了。

鲁迅的侧重点不在抽象或具体的政治目标,他对"第三种人"的所有批评都集中在"第三种人"的伦理性、而非政治性上,尽管这种伦理性本身既包含着与他相关的具体的政治,也包含着广义的政治。他没有"听将令"。从1932年始至1936年终,鲁迅对"第三种人"的批判一直贯穿了其生命的最后时期。在党员理论家出于政治策略需要表示与对方和解、携手的愿望发出一年半后,鲁迅却在《又论"第三种人"》中声明要"将营垒分清,拔取了从背后射来的毒箭!"此时的鲁迅对"第三种人"在态度和语气上不再是《论"第三种人"》时期温和中的嘲弄态度,而是鲜明地表达了对营垒分化的正视与战斗到底的坚决。同时,鲁迅的批判主要针对对方理论言辞背后的道德取向和行为指向,即在那个充满血腥屠杀和文化围剿的政治现实面前,知识分子如何面对专制强权者,如何对待广大的被压迫者包括被压迫的党派的道德立场。所以,鲁迅后来论及"第三种人"时,经常使用"官家"、"官方"、"官话"等语词,着重从他们与当权者的关系上表达自己的态度:写于1933年7月19日的《官话而已》把"第三种人"和政府当局炮制的民族主义文艺并列:"官许的'第三种人'和'民族主义文艺者'。"[②]写于同年12月28日的《答杨邨人先生公开信的公开信》称杨邨人为"革命场中的一位小贩",既从革命阵线上退下来,却"竭力要化为'第三种人',来过比革命党较好的生活","为辩护自己,做稳'第三种人'起见,总得有一点零星的忏悔,对于统治者,其实是颇有些益处的"[③]。写于1934年10月16日的《准风月谈·后记》说:"然而时光是不留情面的,所谓'第三种人',尤其是施蛰存和杜衡即苏汶,到今年就各自露出他本来的嘴脸来了。"[④]写于同年11月21日的《中国文坛上的鬼魅》针对"第三种人"称左翼批评家的打击使他们不能写出好的作品,尖锐地指出:"至于对于政府的禁止刊物,杀戮作家呢,他

① 张芙鸣:《执着的中间派——施蛰存访谈》,《新文学史料》2006年第4期。

② 《鲁迅全集》第5卷,第22页。

③ 《鲁迅全集》第4卷,第621页。

④ 《鲁迅全集》第5卷,第386页。

们不谈，……况且禁压，或杀戮'中国文学的刽子手'之流，倒正是'第三种人'的永久的文学，伟大的作品的保护者。""反对文学和政治相关的'第三种人'们，也都坐上了检察官的椅子"，于是"出版家的资本安全了，'第三种人'的旗子不见了，他们也在暗地里使劲的拉那上了绞架的同业的脚，而没有一种刊物可以描出他们的原形，因为他们正握着涂抹的笔尖，生杀的权力"①。鲁迅始终抓住自称忠于文学的"第三种人"在政治行为上的动向，从其逐渐成为强权势力的依附乃至御用文人的行为上，揭穿他们标榜中立、自由的虚假与可鄙。

由以上叙述我们可以得出结论：鲁迅对"第三种人"的态度既是动态的，又是一以贯之的，无论是论争初期的静观其变，还是后来的"穷追不舍"，鲁迅始终坚持一个左翼知识分子的道德立场和战斗姿态。鲁迅看到的是"第三种人"的理论和行为的分离，从这些声称自由与中立的知识分子的行为那里分明看到骨子里的缺钙乃至依附强权、为虎作伥，从他们后来的行为中联想到当初文艺自由论中的矫饰，联想到这些当初反对政治利用文艺的论者如今倒向强权的统治者怀抱的内在逻辑。所以，鲁迅多次使用"本相毕露"的说法。作为一个始终手握文化投枪的左翼知识分子，鲁迅的批判与抗争不仅针对强权政府本身，还针对那些看似中立、主张自由的论客。和1920年代在对军阀政府的斗争中，鲁迅对貌似公允实则为政府帮忙的"现代评论派"的作战一样，鲁迅对"第三种人"的作战到底是必然的。鲁迅坚持的不是对某种政治的信仰，更不是对某个组织的服从，而是出于痛切的人生经验，着眼知识分子的具体的行为操守，始终反抗和批判一切强权政治及其附庸、支持和维护被压迫的广大民众及为民众的党派群体，可以称之为左翼道德立场。结合1933年鲁迅在《小品文的危机》中对林语堂的批评，我们可以进一步得出结论：鲁迅的立场和态度的出发点是，面对强权压迫、白色恐怖的社会现实，是挣扎、抗争和战斗，还是逃避、帮闲和帮忙？这是鲁迅判断"第三种人"以及林语堂等以往同道的基本出发点，这一道德立场的分水岭使他蔑视那些在政治高压下显出软弱、退却乃至帮闲、帮忙的"第三种人"。他当然也同时敏感于来自左翼阵营内部的攻讦、造谣和"捉弄"，敏感于某种隐形权力者的无形高压。但他理解的"左翼"，既是政治性的——共同反对一个在他看来的反动、黑暗的政府，更是伦理性的——拒绝任何压迫和奴役，也拒绝做软骨头，拒绝做"帮凶"、"帮忙"、"帮闲"。对于后者，他紧盯"第三种人"的倒不是他们实际上说了什么，说出来的话本身，而是他们何以会这么说，"说出来的话"与当时语境的关系。但当历史语境消失，仅仅留下了"说出来的话"时，这些"说出来的话"也消失了它们当初被说时的实际意味。这是时过境迁后的今天解读左联与"第三种人"争论事件的难点之一。

综观左联和"第三种人"争论的整个过程，可以发现，争论正是中国1930年代政治高压下左联及具有左翼倾向的知识分子内部分化的必然结果。其中既有具有党派背景的政治冲突，也有基于"知识分子何为"潜在前提的伦理学冲突，还有在同一党派背景下教条主义与"现实主义"的冲突。所有这些夹缠在一起，使得我们采取任何单一视角，特别是单一价值判断都无法窥见其真实面貌。尤其是在具体的历史语境消失之后，反抗者内部的差异变化，妥协者言辞的暧昧意味，也都在新的似乎清晰明了的言说中消失了其丰富性和暧昧性，使之更容易直接镶嵌在后来者的各种意识形态既有思维模式中，于是，历史离我们就更远了。

[责任编辑　贺立华]

① 《鲁迅全集》第6卷，第153页。

文 史 哲
2009年第2期(总第311期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2009(Serial No. 311)

"身份化"、"艺术化"与"象法天地"

——中国古代服饰的美学特征及深层原因

李 梅

摘 要:中国古代"国"、"家"一体,"法"、"礼"合一的社会结构特点,对服饰提出了"身份化"的要求,使服饰成为道德的象征、行为的约束、表情达意的工具;中国古代以艺术与工艺相互渗透的"泛艺术"为主要特征的文化结构,对服饰提出了"艺术化"的要求,使中国古代服饰突出了平面化、流线美的审美特征,发展了平面剪裁的服装制作方法;中国古代重结构、重功能的"阴阳"思维模式,使服饰受"天人合一"哲学观影响,通过类比与自然、人事之间建立起某种对应关系,"象法天地"成为服饰形制、颜色选择等的重要原则,在这一原则指导下,"上衣下裳"成为天尊地卑的宇宙秩序及君尊臣卑的象征,而天道定数、天圆地方、阴阳五行等观念都在服饰的形制、颜色上得到了体现。

关键词:古代服饰;"身份化";"艺术化";"象法天地";"天人合一"

号称"礼义之邦"的古代中国,又有"衣冠之国"之称[①],礼义是衣冠所强调的内容,衣冠则是礼义的代表形式,故孔颖达这样解释"华夏":"中国有礼义之大,故称夏;有服章之美,谓之华。华、夏一也。"[②]"服章之美",昭示的乃是"礼义之大",由此,中国古代服饰质料、样式、颜色等物理属性,就绝不仅仅与自然条件及生产水平相关,中国古代的社会结构、文化结构以及哲学观念,都对中国古代服饰产生了重要影响。本文所尝试的,就是通过分析中国古代的民族社会结构、文化模式以及哲学观念对于服饰选择所产生的影响,探索中国古代的服饰观念及这种观念所产生的社会、文化及哲学根源,同时,也期待着通过对中国古代服饰美学特征及其深层原因的探索,形象地展现中国古代的社会特点、文化结构及哲学观念。

一、"出礼入刑,礼刑结合"的社会结构要求服饰"身份化"

中国古代"国"、"家"一体,"法"、"礼"合一,"出礼入刑,礼刑结合"的社会结构特点,[③]使中国古代服饰成为昭名分、辨等威、分贵贱、别亲疏的工具,各种服饰规则被纳入典章制度,成为礼制的重要组成部分。服饰的意义在于将个人按照尊卑等级、亲疏远近加以区分,将独立个体"身份化"为社会成员。

作为尊卑等级的具体标志,服饰将人区分为贵贱亲疏的不同家庭及社会角色,而人则要根据自己的角色穿衣戴帽,这便是服饰的"身份化"。《白虎通德论·衣裳》解释"圣人"制作衣服即在于"表德劝善,别尊卑也",由于中国古代"德"、"善"与等级地位之间的对应关系,"表德劝善"就是区别

作者简介:李梅,四川大学历史文化学院古籍整理研究所博士后(四川成都 610064)。

① "衣冠之国"的说法,较早见于南朝梁陈间徐陵所作的《武皇帝作相时与北齐广陵城主书》,其中有"衣冠之国,礼乐相承"之语。参见《文苑英华》卷六八二及《汉魏六朝百三家集》卷一〇三上,文渊阁四库全书本。

② 《春秋左传正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第2148页。

③ 参见陈炎:《陈炎自选集》,桂林:广西师范大学出版社,2002年,第121-122页。

尊卑，是对人的社会身份与等级地位的突出和强调。"身份化"的服饰要求"身份化"的道德与服饰相称。西周统治者用"以德配天"解释自己权力的合法性之后，"德"便成了权力的重要来源，其后，天子之德进一步扩展为君子之德，又进而扩大为人格，而儒家"修身、齐家、治国、平天下"的理想，也正是出于"德"即权力这个逻辑。君子与小人，既是地位尊卑的区别，又是道德高下的分野，尊者德盛，人间最尊贵的天子，则集众美于一身，所有美德都归于天子，德之多少厚薄，与地位之高下贵贱成正比，而地位之高下贵贱又与服饰的尊盛程度成正比。不同的服饰既代表着不同的尊卑等级，又对应着不同的道德品行，于是，"君子于玉比德"(《礼记·玉藻》)以至服饰比德的思路便显得顺理成章。

冕服是区分古代统治者等级身份的重要吉服。冕服用来区分尊卑等级的手段，主要在于章纹，即冕服上或绣或绘的图案。《尚书·皋陶谟》曰："天命有德，五服五章哉。"宋代朱熹解释说："若德之大者，则赏以服之大者。德之小者，则赏以服之小者。"①冕服章纹为"德"之象征，章纹越多，"德"便越多，"服"便越大，地位也就越高。中国古代共有十二章纹②，其记载最早见于《尚书·益稷》："予欲观古人之象，日、月、星辰、山、龙、华虫，作会；宗彝、藻、火、粉米、黼、黻，絺绣，以五彩彰施于五色，作服，汝明。"这段话里提到古帝王上衣所绘的六种图案，即日、月、星辰、山、龙、华虫，和下裳上所绣的六种图案，即宗彝、藻、火、粉米、黼、黻，合起来便是十二章纹。十二章纹在《尚书·益稷》中已被称为"古人之象"，而《尚书·皋陶谟》则将"天命有德"与作为"古人之象"的章纹联系起来，由于上古之"德"与氏族图腾观念密切相关③，十二章纹极有可能与上古时期各氏族的图腾纹样有关，夏朝之后，与大一统国家的建立相适应，十二章纹也被统一到天子所用祭服之上。到了西周，"德"的含义发展为周王的政行懿德，与此相应，十二章纹所蕴含的跟图腾物有关的神性逐渐消失，逐渐成为人间天子德行的象征，从此十二章纹各有取义，分别代表不同的人的品格。对于十二章纹所象征的道德意义，后世儒者各有解释，其中以宋代蔡沈《书经集传》卷一的解释最有代表性："日、月、星辰，取其照临也；山取其镇也；龙取其变也；华虫，雉，取其文也。""宗彝，虎蜼，取其孝也；藻，水草，取其洁也；火，取其明也；粉米，白米，取其养也；黼若斧形，取其断也；黻为两巳相背，取其辩也。"④十二章纹既然分别象征统治者的不同德行和品格，那么其数量依次减少，其所象征的德行和品格也随之减少，而不同等级的差异，也就由此而生。东汉郑玄注《尚书·益稷》说："此十二章为五服，天子备有焉，公自山龙而下，侯伯自华虫而下，子男自藻火而下，卿大夫自粉米而下。"⑤不同形制的冠服，其差异不仅仅在于图案多少，更在于其背后象征意义的差异及这种差异所昭示的等级秩序。

地位、道德、服饰三者的尊盛程度应该而且也必须统一起来，地位与服饰不相称是僭越违礼，德行与地位、服饰不相称也要受到谴责。《诗经·曹风·候人》中的"彼其之子，三百赤芾"，"彼其之子，不称其服"，是讽刺曹共公所亲信的小人"德薄而服尊"；《诗经·鄘风·君子偕老》中的"象服是宜。子之不淑，云如之何"，是谴责有淫行的宣姜"德服不称"，而《诗经·曹风·鸤鸠》中"其带伊丝，其弁伊骐"，"其仪不忒，正是四国"的"淑人君子"，则是要称颂的德服相称的典型⑥。唐代韩愈《朝归》诗中"峨峨进贤冠，耿耿水苍佩。服章岂不好，不与德相对"⑦，反映的正是地位、道德与服饰之间的关系。

"身份化"的服饰要求"身份化"的行为举止，合乎身份的服饰成为对举止言行的一种约束。在先秦，君子大人所穿戴的宽袍大袖与峨冠博带，令人在进退周旋之际，不得不从容和缓，端正谨慎，行走

---

① 黎靖德编：《朱子语类》卷七十八，文渊阁四库全书本。

② 据《周礼·春官·司服》郑玄注，周代将日、月、星辰三章画于天子旌旗之上。参见《周礼注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第781页。

③ 德与图腾的关系，参见巴新生：《试论先秦"德"的起源与流变》，《中国史研究》1997年第3期。

④ 蔡沈：《书经集传》，天津：天津古籍书店，1988年，第18－19页。

⑤ 《尚书正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第29页。

⑥ 参见《毛诗正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第384－385、313、385页。

⑦ 进贤冠，"古缁布遗象也，盖文儒之服"。水苍，"玉名。《礼记》大夫佩水苍玉而纯组绶。水苍者，言似水之苍色而杂有文也"。魏仲举编：《五百家注昌黎文集》卷七注，文渊阁四库全书本。

之间长长的裳摆要飘然摆动，疾趋而进宽大的袖子要如鸟舒翼，升堂见尊者长辈时，要小心地将裳的下摆微微提起，既是防止踩踏，又是表示恭敬，只有按照“衣前后，襜如也。趋进，翼如也”，“摄齐升堂，鞠躬如也”(《论语·乡党》)的行动规则，才能体现褒衣博带的文质彬彬、坦荡大方之美，行动冒失，举止荒疏，就可能跋前疐后，洋相备出。冕冠的冕板，后面比前面高出一寸，使冕冠有向前倾斜之势，戴上之后使人呈前俯之状，以象征天子体恤下民；冕冠的冕旒，增添了天子的神秘和威严，同时，冕冠前面的旒与前低后高的冕板，又使戴冕冠的天子很难挺胸昂头，只能做出虚心前倾的姿态，于是，冕冠对人姿态举止的限制，使人具有了不怒而威又简而无傲的符合儒家理想的君王气度。

“身份化”的服饰还要求“身份化”的情感。中国古代的礼以人伦情感为基础，又要对人的情感加以节制和规范。“身份化”的服饰与“身份化”的情感的对应关系，在丧服五服中表现得最为典型。丧服五服对应于服丧者与死者的亲疏远近，与亲疏远近相对应的则是感情上哀痛的深浅程度，穿着丧服而不够哀痛，固然是违礼，要受舆论谴责；哀戚过制的，同样是违背礼制。《礼记·檀弓上》记载：“伯鱼之母死，期而犹哭。夫子闻之曰：‘谁与哭者？’门人曰：‘鲤也。’夫子曰：‘嘻，其甚也。’伯鱼闻之，遂除之。”孔颖达《正义》曰：“此一节论过哀之事。”“时伯鱼母出，父在，为出母亦应十三月祥，十五月禫，言期而犹哭，则是祥后禫前，祥外无哭，于时伯鱼在外哭，故夫子怪之，恨其甚也。或曰为出母无禫，期后全不合哭。”[①]宗法社会里生母被父亲所休弃者，称作“出母”，儿子为出母只能服齐衰杖期，孔鲤在为自己被休弃的生母服丧期满之后还痛哭，哀戚过制，就遭到了孔子“嘻，其甚也”的批评，而孔鲤在听到孔子的批评之后，也就立刻停止了对生母不合礼制的哀悼。

“身份化”的服饰，使某些与服饰相关的行为具有了某种特定的含义，从而成为表达情感、意愿、心境、态度的某种程式、某种语言。比较典型的如“免冠谢罪”。古代冠为贵族身份和成年的标志，庶人、小孩、夷人、罪犯不能戴冠，由于罪犯不冠，即以“免冠”表示谢罪[②]。其他如姜后脱簪、廉颇负荆表示诚惶诚恐、待罪谢罪之意，萧何徒跣谢恩表示臣下谢恩的真诚急迫之情，蔡邕对王粲倒屣相迎表示对来客的热情欢迎和高度重视，而祢衡裸身着裨是为了表现对曹操的蔑视。

只要服饰符合人的角色与身份，即使违背常规显得荒谬，也会被人称颂。二十四孝中有“老莱娱亲”，《艺文类聚》引《列女传》说：“老莱子孝养二亲，行年七十，婴儿自娱，著五色采衣，尝取浆上堂，跌仆，因卧地为小儿啼。”[③]七十岁的老者穿五色彩衣，本来可能会因不合乎社会对于老年人服饰的常规要求而显得荒唐可笑，但是老莱子的目的在于取悦父母，合乎“父母在，不称老”(《礼记·坊记》)的孝道[④]，“莱彩”因合乎人子的角色和身份，而成了身份化服饰的典范，并被列入儒家二十四孝。

“文质彬彬”(《论语·雍也》)可以看作儒家对“身份化”服饰的审美理想；“解衣般礴”(《庄子·田子方》)则可以看作道家对“身份化”服饰的否定。“文质彬彬”要求服饰及与服饰相关的行为，与人的地位、品行以及人所处的情境相称，个体的人，经过“文质彬彬”的服饰的“身份化”，才能与社会融为一体；而在道家眼里，则惟有“解衣般礴”去文饰、去“身份化”，人才能真正与自然融为一体。

二、艺术与工艺相渗透的文化结构要求服饰“艺术化”

中国古代理性与感性和谐发展的心理结构，在“民族文化结构”中，呈现为艺术与工艺的相互渗透。艺术与工艺的相互渗透，在日常生活中体现为“泛艺术”的倾向[⑤]，这一倾向具体表现在“衣”上，是要求“衣”既要可穿，更要可舞：穿是为了遮羞保暖，舞则是礼仪与审美的需要。在中国古代，进退

① 《礼记正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第1281页。

② 秦永洲：《中国社会风俗史》，济南：山东人民出版社，2000年，第5页。

③ 欧阳询等：《艺文类聚》卷二十，上海：上海古籍出版社，1999年，第369页。

④ 《礼记·坊记》：“父母在，不称老，言孝不言慈；闺门之内，戏而不叹。”真德秀：《西山读书记》(文渊阁四库全书本)卷十一于此条下按语曰：“戏而不叹，老莱子是也。”

⑤ 《陈炎自选集》，第91－125页。

揖让的手势、步形和体态都有繁琐的特别规定[①]，无论是拜还是揖，无论是缓步还是急趋，各种佩饰随着有节奏的步履和动作响成一种悦耳动听的特殊的音乐，而宽袍大袖随着人体动作显示出线条流转的节奏、韵律之美，使各种礼仪动作成为一种优雅大方的特殊的舞蹈。没有西方古代服饰那种裸露张扬与束缚遮蔽的两极对立，也不像西方古代服装那样追求明确的立体造型，褒衣博袖的中国古代服装，强调了平面化、流线美的审美特征。

冕服通过服饰对于穿着者身体所占空间的扩大，来彰显统治者身份地位的重要性。在中国古代艺术的空间意识中，重要人物的所占用的空间，总要比其他人占用的空间大得多，这不仅表现在中国古代人物绘画中，也表现在服饰的形制上。冕冠前后悬垂的冕旒、冕服的宽袍大袖，都给人视域空间上的扩大感觉：“冕旒可增大面部的面积，衣袖裙裳也要宽大，一举手，手就变成一个巨大的面，如果双手舞动，则为两个大面的叠加，形成厚巨的气势。一行走，上体之袖、下体之裳飘动伸展开来，同样显为宽大的气象。”[②]宽袍大袖的服装，不仅不需要明确体现身体各部位的凹凸情况，而中国古代礼制也要求服装尽力遮掩身体本身的各种凹凸，裁制时可以忽略人体各部位的三维数据，不需要对人体各部分进行细致的测量。此外，冕服章纹要成功地体现等级区别，图案就必须清晰可辨、鲜明突出。这个要求，一方面使中国古代服饰中与服饰图案相关的绘、染、织、绣等工艺技术相当发达，另一方面，使中国古代服装的裁制不是向着表现人的自然形体造型，而是向着有利于突出图案的方向发展，而中国古代平面剪裁法所制成的宽衣服装，摆放或悬挂时，可以像画卷一样平整，穿在身上也有将立体的身体平面化的趋势，正符合突出表现服饰图案的要求。于是，在中国古代服装中，“除了图案本身要具有平面的装饰风格，还需要把本有立体倾向的服装最大限度地转为平面性。平面造型和突出画意成了中国服装的基本审美原则”[③]。因此，与西方发展了重视身体三维数据、要求服装紧窄合体的立体剪裁法不同，中国古代无论是冕服对人所占空间的扩大，还是图案对冕服平面风格的要求，都指向了中国传统服装宽大适体的平面剪裁法。

西方以塑形为目的，采用精确的立体剪裁法所缝制的窄衣（衣料多为厚质毛料），穿在身上，无论站立还是行走，都保持着一种相对静止的立体三维几何空间，在精确符合人体三维数据的形式中显示出明晰、稳定的秩序之美；而中国以蔽形为特点，采用模糊的平面剪裁法所缝制的宽衣（衣料多为薄质丝麻布帛），讲究的则是宽松适体，虽然摊开或者挂起来看，呈现二维平面风格，穿在身上也有将立体的身体平面化的趋势，但是宽大轻薄的衣服，绵延起伏的衣褶，如鸟舒翼的宽袖，曲直缠绕的襟裾，飘然下垂的衣带，随着人身体的行止动静，一起营造了一个有虚有实、变化多端、气韵生动、浑然一体的多维空间，在错综变化中显示出灵动、流畅的气韵之美。如果说，西方服饰与西方雕塑有着密切的关联，二者都讲究团块的三维立体造型，而中国服饰则与中国书画关系密切，二者都讲究线条的韵致，中国书画为平面艺术，却又在二维平面上通过线条来展现一个多维空间，采用不精密的平面剪裁法制作的中国古代传统服饰，在悬挂或者平摊时，只是一个二维平面，一旦穿到身上，随着人体的活动，便展示出一个多维动感空间。

褒衣博袖随着人体行动所产生的变化多端的衣褶，加上冕服的革带、大带以及冕冠之上的天河带，都展现为行云流水般的流线，这使中国古代服装也成为一种线的艺术：“静，是线的分明，动，是线的变化。线的突出是中国服饰的基本审美原则之一。”[④]在举手投足、进退周旋之间，宽大下垂的衣服形成的流畅的衣纹线条，产生虚与实、明与暗的节奏感，营造出浑然一体的多维空间造型，展现出变化多端又和谐统一的流线美。与中国古代以绸、缎、纱、布、麻等质地为主的服饰突出流线美相对应，

---

① 贵胄子弟要专门学习“礼容”，如西汉贾谊《新书》卷六（文渊阁四库全书本）有《容经》一篇，举凡趋、旋、跪、拜乃至乘车都有专门规定，不经专门学习和练习，无法掌握。

② 张法：《中国美学史》，上海：上海人民出版社，2000年，第18－19页。

③ 张法：《中国美学史》，第18页。

④ 张法：《中国美学史》，第18页。

中国古代人物画中，对于衣服褶纹表现十分重视，出现了高古游丝描、琴弦描等诸种笔法，明代时即有人将历代一些典型的衣纹线描方法总结为“十八描”①。

中国古代服饰所追求的流线美，是一种整体流畅的长线型。绵长的衣纹与大带，上衣前胸的右衽，都呈现为完整一体的长曲线。为了追求服装的平面性、长线条，中国古代服装不像以塑形为目的的西方服装那样使用大量别针或钮扣，而是在腰部系一条长长的腰带。绘画中所谓的“曹衣出水，吴带当风”，东晋顾恺之所画的被称作“春蚕吐丝”的精致细密的衣纹，讲究的都是一种连绵延续的笔意，这种连绵延续的笔意，既与书法的用笔要求相似，又跟现实中行云流水般的衣裳褶纹有关，不仅中国古代人物画因注重描写人物衣服褶纹而强调线描，包括人物画在内的整个中国古代绘画，都强调以线造型，讲究线条的疏密、呼应与节奏②，“十八描”的方法也被借鉴应用到花鸟、山水等题材的绘画之中③，从这个意义上说，中国古代服装与中国书画的笔墨线条，有着相似的审美追求。

三、“天人合一”的哲学观念要求服饰“象法天地”

中国古代“天人合一”的哲学观，使天道、人事与服饰之间，具有了某种异质同构的关系。作为服饰合理性的终极依据，“天道”既是对服饰制度的解释，也影响了中国古代服饰对形制、颜色、图案的选择。作为沟通天人的必要手段，“象法天地”成为中国古代服饰形制、颜色选择的重要原则。通过“象法天地”，服饰将来自“宇宙”的自然秩序，投射到“历史”的社会秩序之中，成为天地秩序与社会等级秩序的象征。

“上衣下裳”制是中国古代服饰中“象法天地”原则的较早体现。《周易·系辞下》：“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸乾坤。”唐代孔颖达说：“垂衣裳者，以前衣皮，其制短小，今衣丝麻布帛所作衣裳，其制长大，故云垂衣裳也。取诸乾坤者，衣裳辨贵贱，乾坤则上下殊体，故云取诸乾坤也。”④中国古代从对自然界天在上、地在下的感性认识出发，赋予天地以上下尊卑的等级结构，将天上地下的方位关系变成天尊地卑的等级关系，并以此作为社会尊卑等级秩序的合法性依据，故《礼记·乐记》有“天尊地卑，君臣定矣。卑高已陈，贵贱位矣”的说法。上衣取象于乾天、下裳取象于坤地，“上衣下裳”的服饰组合，成为天尊地卑上下关系的形象体现，这便是“衣裳辨贵贱”。衣上裳下，尊卑有别，“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治”，这标志着社会有序化、制度化的礼治已开始萌芽成长。

作为天尊地卑、君尊臣卑的宇宙和社会秩序的象征，上衣下裳的服饰组合，成为天道和人道的形象表现。“天不变，道亦不变”⑤，天道不变，上衣下裳的组合便不能改变。历史发展，朝代更替，每一朝代的统治者可以根据五德终始说来推定本朝所尚颜色以改易前代祭服颜色，即所谓“易服色”，可以改变作为尊卑等级具体标志的各种服饰，即所谓“别衣服”，但是通常不改变象征着贵贱尊卑秩序的上衣下裳的基本组合，由此“上衣下裳”的原则，在中国古代男性礼服中得到最严格的遵守⑥。如萌生于周代、成熟于战国的深衣，本是一种披在身上的长衣，完全可以采用简单的上下通裁的方法，但是为了不违背“上衣下裳”的原则，剪裁时采用上下分裁的方式，将上衣和下裳分开裁，然后再合缝在一起，而且还要坚持不通缝、不通幅的制作原则。唐代的官服是在深衣基础上发展而成的一种袍衫，这种袍衫与深衣最大的不同之处，在于它不再像深衣那样上下分裁然后缝合，而是采用上下通裁的

---

① 如明代汪砢玉《珊瑚网》(文渊阁四库全书本)卷四十八即列有古今描法一十八等。

② 参见许晨有、杨振廷、王雪峰：《国画人物》，南京：江苏美术出版社，2006年，第31页。

③ 参见陆越子：《中国花鸟画笔墨法》，南京：江苏美术出版社，1997年，第10－11页；周易：《山水画笔墨技法教程》，沈阳：辽宁美术出版社，2002年，第35－37页。

④ 《周易正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第87页。

⑤ 董仲舒《举贤良对策》：“道之大原出于天，天不变，道亦不变。”班固：《汉书·董仲舒传》，北京：中华书局点校本，第2518页。

⑥ 上衣下裳的组合规则，在西周已只是对男子着装的规定，女子着装，则还可以不必区分上衣与下裳。《周礼·天官》：“内司服掌王后之六服：袆衣、揄狄、阙狄、鞠衣、展衣、缘衣、素沙。”王后的这六种礼服，便是采用上衣与下裳不分的袍式，有人将这种袍式解释为象征女性以专一为美德。参见黄能馥、陈娟娟：《中国服装史》，北京：中国旅游出版社，1995年，第26页。

方式，但为了保存上衣下裳的古制，便在前后襟下缘各用一整幅布横接成横襕，以横襕象征下裳，算是以变通的方式遵守了上衣下裳的规则，直到明代官员的公服，也依然保留这种襕衫形制①。

先秦时期，天地宇宙的自然法则，已经被归纳为各种特定的数字，这些数字由于"得到古人心目中的宇宙天地秩序的支持而拥有天然的合理性"②，同时也使服饰对"天道"的体现具有了更大的可操作性。古人描述"天道"的数字概念之中，奇、偶数被视为彼此对立的最重要的一对数，分别对应着天与地、男与女、阳与阴、日与月、白与黑等事物或现象。奇、偶数被用来解释服饰，最突出的是对上衣下裳的解释，"乾天在上，衣象，衣上合而员，有阳奇象。坤地在下，裳象，裳下两股，有阴耦象。上衣下裳，不可颠倒，使人知上下尊卑不可乱，则民志定，天下治矣"③。上衣因前后相属为一片，为奇数，为天，为阳；下裳因前后两片而为偶数，为地，为阴，二者合在一起，象征着天尊地卑的"天道"与君尊臣卑的"人道"。为了符合奇数为天、偶数为地的观念，冕服上衣的章纹数目要为奇数，而下裳的章纹数目则要为偶数。《周礼·春官·司服》郑玄注："衮之衣五章，裳四章，凡九也。鷩……其衣三章，裳四章，凡七也。毳……其衣三章，裳二章，凡五也。希……其衣一章，裳二章，凡三也。"贾公彦《疏》对此做了明确解释："衣是阳，从奇数，裳是阴，从偶数。"④

中国古代以"十二"为天数，《周礼·春官·宗伯》有"冯相氏，掌十有二岁、十有二月、十有二辰"之说，《左传·哀公七年》："周之王也，制礼上物，不过十二，以为天之大数也。"杜预注："天有十二次，故制礼象之。"⑤"十二"作为天数，成为包括服饰在内的各种事物的"定数"：空间划分上有十二洲，天子之旗"十有二旒"（《礼记·郊特牲》），连司马迁做《史记》都要凑足十二纪……《礼记·郊特牲》规定郊祭时帝王的服饰说："祭之日，王……戴冕璪十有二旒，则天数也。"《周礼·夏官·弁师》："掌王之五冕……五彩缫十有二就，皆五采玉十有二。"帝王冕冠玉藻十二旒，每旒又贯十二块玉，每玉相间一寸，因此每旒又长十二寸。深衣也采用了"十二"这个定数，《礼记·深衣》："制十有二幅，以应十有二月。"郑玄注："裳六幅，幅分之以为上下之杀。"⑥就是说，深衣的下裳用6幅面料，每幅交解裁成两片，共计12幅，这是象征一年的12个月。

在形制上，服饰还采用象形的方式表现"天道"，规范人道。中国古代认为，"方属地，圆属天，天圆地方"⑦，在天圆地方观念的影响下，人的圆颅方趾被看作天道与地道的感性形式，而对于祭坛、宫室、服饰等的造作，更是要"上法圆天以顺三光，下法方地以顺四时"（《庄子·杂篇·说剑》）了。因此，通常人所戴的冠帽，多为圆形，所穿之舄履，多为方头（如秦始皇陵兵马俑便着方口翘头履、方口翘尖履、方口齐头履）⑧，所谓戴圆履方、戴天履地，这既是便身利事的需要，又是法象天地的表现。帝王冕冠的冕板，是前圆后方，冕板中央有一条被称作"天河带"的长丝带长垂至下裳，冕板的前圆象天，后方象地，天河带从头顶垂下，贯通上衣下裳，象征天地交合，这是纯粹的象法天地了。

除了天道定数和天圆地方观念，阴阳观念也影响到对服饰制作工艺的解释，对服饰制作工艺的解释，又将某种服饰制作工艺手段固定下来。如受"衣是阳"、"裳主阴"的阴阳观念影响，古代冕服的上衣章纹图案用画缋的方法制作，下裳的章纹图案用刺绣的方法制作，《周礼·司服》贾公彦《疏》："缋，画也。衣是阳，阳至轻浮，画亦轻浮，故衣缋也。……裳主阴，刺亦是沈深之义，故裳刺也"⑨。

颜色是服饰最鲜明的外观特征，通过服饰颜色来象征天道秩序是"象法天地"最便捷的途径。

---

① 参见黄能馥、陈娟娟：《中国服装史》，第148页。

② 葛兆光：《中国思想史》第一卷，上海：复旦大学出版社，2001年，第61页。

③ 蔡清：《易经蒙引》卷十一上，文渊阁四库全书本。

④ 《周礼注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第781、782页。

⑤ 《春秋左传正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第2162页。

⑥ 《礼记正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第1664页。

⑦ 《周髀算经》卷上之一，文渊阁四库全书本。

⑧ 参见蔡子谔：《中国服饰美学史》，石家庄：河北美术出版社，2001年，第12、34页。

⑨ 《周礼注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第781－782页。

《周易·坤卦·文言》:"天玄而地黄。"天色玄,地色黄,故《后汉书·舆服志下》记载黄帝、尧、舜时期"上衣玄,下裳黄"[①]。由于中国古代有正色尊而间色卑的观念,正色为纯色,包括青、赤、黄、白、黑五色,间色就是杂色,由正色调配而成,下裳的黄色因是正色,受天尊地卑观念的影响,又被间色纁色(赤黄色,一说浅绛色)替代,于是古代贵族礼服,又有了"玄衣纁裳"的说法,《礼记·玉藻》"衣正色,裳间色",郑玄注:"谓冕服玄上纁下。"孔颖达《正义》:"玄是天色,故为正;纁是地色,赤黄之杂,故为间色。"[②]与冕服相配的冕冠,其最上端由薄木板制成的冕板,上面涂玄色以象征天,下面涂纁色以象征地,"上玄下纁"与"玄衣纁裳"意义一致。

颜色的阴阳五行化,对古代服饰颜色的选择也有影响。先秦时期,由于玄为正色,不仅贵族礼服为玄色,据《仪礼·士昏礼》,新娘在婚礼上也要穿"纯衣纁袡",即有着赤黄色衣缘的纯玄色衣服。随着阴阳五行说的不断发展,颜色中的五正色青、赤、黄、白、黑,被分别与五行木、火、土、金、水相对应,并进而与五情怒、喜、思、忧、恐一一对应,其中,赤色对应的为"喜",后世便渐渐将赤色,即今天的大红色,看作喜庆吉祥的颜色,直到今天,中国传统婚礼庆典,红嫁衣依然是新娘必备的服装。

服饰"象法天地"的目的,最终是为了沟通"天地之德"与"人伦之德",服饰的形制,有时既象征天地之道,也象征人伦道德。《礼记·深衣》对于深衣的解释即是这样:"古者深衣,盖有制度,以应规、矩、绳、权、衡。"规即圆规,矩为曲尺,绳指墨线,权为秤锤,衡为衡杆。深衣如何来应"规、矩、绳、权、衡"呢?《礼记·深衣》又解释说:"袂圜以应规,曲袷如矩以应方。负绳及踝以应直。下齐如权、衡以应平。"深衣的衣袖作圆形,以与圆规(规)相应,衣领如曲尺以与正方(矩)相应,衣背的中缝长到脚后跟以与垂直(绳)相应,下边齐平如秤锤(权)和衡杆(衡)以与水平相应。规、矩、绳、权、衡分别为天道的象征:"制度阴阳,大制有六度:天为绳,地为准,春为规,夏为衡,秋为矩,冬为权。"[③]同时,深衣形制中的规、矩、绳、权、衡又象征人的德行,《礼记·深衣》说:"故规者,行举手以为容。负绳抱方者,以直其政,方其义也。故《易》曰:坤六二之动,直以方也。下齐如权、衡者,以安志而平心也。五法已施,故圣人服之。故规、矩取其无私,绳取其直,权、衡取其平,故先王贵之。"[④]深衣袂圆似规,象征举手行揖让之礼;领方如矩、背后垂直象绳,象征政教不偏,义理方正;下摆平衡如权,象征志向恒定而心地平正。深衣符合圆规和曲尺,取无私之义,垂直如墨线取正直之义,齐平如权衡取公平之义。就这样,深衣既象征天地之道,又象征人间德行,天道与人伦共同叠映到了深衣的形制之上。

"天人合一"的哲学观念,使服饰与天道、人事间通过类比建立起某种对应关系,中国古代既然相信天道、人事与服饰之间具有某种神秘的同构共感关系,那么也就难怪会有人试图通过改变服饰来干预或影响大自然的运动。董仲舒在《春秋繁露》中提到求雨与止雨时,春天主持的巫要"服苍衣",田夫也要"服青衣","青"与"苍",都是东方之色,在五行中与春相对应;而夏天则"服赤衣",季夏"衣黄衣",秋天"服白衣",冬天"服黑衣",都是依照季节与颜色在五行图式中的对应关系,决定求雨或止雨时所穿衣服的颜色。似乎只要人所穿戴的服饰颜色与季节协调一致,大自然便可风调雨顺。

[责任编辑 刘 培]

① 范晔:《后汉书》,北京:中华书局,1965年,第3653页。

② 《礼记正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第1477页。

③ 刘安:《淮南子·时则》,上海:上海书店影印诸子集成本,第86页。

④ 《礼记正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第1664页。

文 史 哲
2009 年第 2 期(总第 311 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2009(Serial No. 311)

农村义务教育非均衡发展状况研究

——基于对四川省的实证调查

曾 新

摘 要:由于各地经济、文化水平的差异,义务教育的发展形成了城乡之间、地区之间、学校之间的较大差距,严重影响了义务教育的公平性。导致义务教育非均衡发展的原因除了各地经济条件的差异外,制度性、政策性的因素不容忽视。1994 年以来国家实行的分税制,加重了地区间财力的不均衡。建立在此基础上的义务教育财政管理体制直接导致了地区间义务教育发展的失衡。应该加大中央政府和各级政府对义务教育的经费投入,将义务教育经费投入主要责任者上移到中央和省级政府,科学制定义务教育国家标准体系,并据此对贫困地区以转移支付的方式进行缺口补助,保障贫困地区义务教育达到国家标准体系的最低水平,缩小和经济发达地区的差距。

关键词:义务教育;教育公平

教育是社会发展的基石,义务教育均衡发展是实现教育公平的基石。改革开放以来,我国教育事业的发展取得了极大的成就,基本普及了九年义务教育。20 世纪,由于各地经济、文化水平的差异,义务教育发展形成了城乡之间、地区之间乃至学校之间的较大差距。随着经济的发展,这种差距越来越大,严重影响了义务教育的公平性。为此,2005 年教育部出台了《关于进一步推进义务教育均衡发展的若干意见》,希望"遏制城乡之间,地区之间和校际之间教育差距扩大的势头,逐步实现义务教育的均衡发展"。在 2006 年颁布的《中华人民共和国义务教育法(修订案)》中将义务教育的均衡发展纳入了法制的轨道,将均衡教育思想作为新《义务教育法》的根本指导思想,可以说新《义务教育法》的里程碑意义,最重要的就体现在从过去的各自发展走上今天的均衡发展的道路。当前,促进义务教育均衡发展的重点就是要缩小城乡之间、地区之间、学校之间的差距。对此,我们基于长期的深入调查,拟提出一些看法和建议。

一

为了了解我国农村义务教育非均衡发展的现状,寻求促进农村义务教育均衡发展的对策,我们把四川省作为西部代表作了调查。

我们长期跟踪调研的几个县区中,有经济发达的 L 区(成都市龙泉驿区),国家级贫困县 B 县(布拖县),地貌上有坝区、山区、丘陵地区,还包括少数民族县。这些县(区)的情况在四川省和西部农村具有相当的典型性和代表性。

四川省 L 区位于成都市近郊,面积 558 平方公里,其中坝区 344 平方公里,山区 214 平方公里,全区总人口 52.5 万,2006 年地方财政收入 14.5 亿元①。B 县位于凉山彝族自治州东部,是一个典型

作者简介:曾新,华中师范大学教育学院副教授(湖北武汉 430079)。

① 本文关于 B 县的数据来自 B 县的教育统计资料(2001 - 2007)。

的彝族聚居县。全县主要以山地为主，总人口14.6505万人，其中彝族占94%。B县是国家级贫困县，2006年县一般预算财政收入为1890万元①。从调查县来看，农村义务教育非均衡状况十分严重，县际差距很大，主要体现在以下几个方面：

1.普九程度方面

从整体上看，四川省2005年全省的学龄儿童入学率平均值是99.36%，初中学龄人口入学率为88.24%，小学辍学率0.29%②。其中最高值绵阳市平武县为112.3%，与最低值广元市朝天区的82.2%，相差30.1个百分点，差距巨大。

调研县中，L区在1999年义务教育的各项指标就达到普九要求。2000年，小学教育的各项考核指标均超过普九标准，2005年还成立了特殊教育学校。B县2006年小学入学率75.9%（全国小学阶段净入学率为99.27%），与L区100%的入学率相差24.1个百分点，初中入学率为24.7%（全国初中阶段毛入学率为97%），与L区100%的入学率相差75.5个百分点。B县2005年才开始启动普九工作，普九人口覆盖率为33.5%，与四川省的达标标准99.30%，相差65.8个百分点。B县计划2008年完成全县普九攻坚任务。但距离达标标准差距如此之大，短期能否达标还是个问号。

2.教师方面

从教师数量方面来看：三类地区小学师生比应为1∶20，初中为1∶17.2。2005年全省实际师生比小学平均值为1∶21.1，初中1∶18.6。L区2005年小学师生比为1∶18.2，普通初中师生比为1∶16.4。教师的数量超过了标准编制。而2005年B县小学师生比为1∶22.4，普通初中师生比为1∶18.1。B县教师严重不足。B县计划2008年实现全县普九，尚需补充中小学教师732名。

从教师素质方面来看：调研县除了教师数量的差距外，教师学历的差距也很大。L区2002年中小学教师学历达标率分别为95%和98%，合格率为100%。2005年L区小学专任教师高学历比例为61.8%，初中专任教师高学历比例为52.6%。从1998年起，形成保证每位教师每年接受由政府组织的岗位培训50学时以上的制度。而在B县，在职教师中取得中级职称的有277人，占26.98%，取得高级职称的有14人，占1.4%。小学教师学历合格率为98.28%，专科以上学历43.7%，中学教师学历合格率为92.5%，本科以上学历22.27%。截至2007年全县还有代课教师306人。根据义务教育发展的需要，两年内B县需要补充小学教师473名，但考虑到该县的财政供养和编制的制约，只补充小学公办教师273名，准备聘用200名小学临时代课教师。全县有近一半的教学班由代课教师担任，但其中部分代课教师素质能力较差，特别是偏远的村校，有的刚刚初中毕业就来教小学，有的甚至只高小毕业，这是造成B县适龄儿童入学率低的主要原因之一。

3.办学条件方面

从全国的状况看，2006年全国小学生人均校舍面积5.47平方米，全国农村小学生校舍面积5.51平方米；初中生均校舍面积6.40平方米，农村生均校舍面积6.40平方米。

B县2006年小学生均校舍建筑面积3.73平方米，初中生均校舍建筑面积2.93平方米，与全国平均状况相差甚远（2004年四川省的小学生均校舍建筑面积已达4.63平方米，初中生均校舍建筑面积4.92平方米）。此外，截止2006年，该县仍有5281平方米D级危房，占学校建筑面积的7%，生均教学仪器价值仅为31.63元，许多乡级中心小学找不到一件教学仪器。小学生均图书册数仅为1.2册，远远低于国家生均16册的标准。

4.教育经费方面

2005年全国农村普通小学生均预算内教育经费支出平均值为1035.27元，四川省为737.12元，与最高的上海市5924.84元相差8倍。公用经费部分，四川省为76.16元，与最高的上海市

① L区数据来自该县统计年鉴（2001－2006）。

② 《四川统计年鉴（2006）》，北京：中国统计出版社，2006年。

1081.73元相差14倍。

2006年B县本级财政收入为1890万元，当年全县财政支出约2亿元，当年义务教育经费支出5472.5546万元。义务教育经费支出是县本级财政收入的2.9倍，占当年全县财政支出的27.4%，全县人均公用经费标准为小学县级配套20元，省划拨20元，即40元。初中学生县级财政配套40元，省划拨40元，即80元。比较L区，L区2005年教育事业费支出为10640万元，约为B县的2倍。2005年该县本级财政收入12.3248亿元，教育事业费支出占财政收入的8%。

二

由此我们可以看出，同一个省不同区县义务教育的非均衡状况明显，差距巨大。除了由于各地地理自然条件的差异造成的经济差异和教育资源的分布不均外，造成这种差距的还有下述原因：

1.财政体制的分权化，加重了地区间财力的不均衡，贫困地区农村义务教育受到严重影响

1994年的财政改革是一揽子综合改革措施，其核心是引入了分税制，这彻底改变了中央政府与省级政府之间收入划分的方式。

首先，由于分税制把收入分享原则从以前的收入再分配改变为来源地原则——转移支付与征税挂钩，将更多的收入返还给富裕地区而不是贫困地区。这种分权化财政体制导致了严重的横向不均衡。这些不均衡不仅反映在省际，也反映在省内。在省际，最富裕省份的一般预算收入比最贫困省份的一般预算收入高出118倍。2005年，上海是1417.4亿元，西藏是12.59亿元。2005年一般预算支出最高的广东省是1689.9亿元，为最低的宁夏回族自治区160.3亿元的10.5倍①。

其次，分税制明确了中央政府和地方政府之间的收入划分，但未解决如何划分四级地方政府之间收入的问题。分税制使得国家和地方政府的收入集中化，将收入和支出上划给中央政府和省级政府。分税制实现了提高中央政府所占财政收入比重的目标，中央财政收入所占全国财政收入的比重，由1993年的22%提高到2005年的53.1%②。

随着财力的逐年上收，事权却没有作相应的调整。现行的财政体制是允许各级政府不受限制地把财政负担推给最薄弱的一环，结果是最低一级政府无力满足相应的资金需求。目前是由县级政府负责提供基础教育的经费投入，这种负担对于大部分的县级政府来说的确是过重了。事权和财力的失衡导致很多县级政府成为“吃饭财政”、“教育财政”。B县就是很好的例子。由于财力制约，其义务教育办学水平、师资等都与财力发达县区相去甚远，其农村基础教育受到严重影响。

2.义务教育财政体制的地方化是导致地区间义务教育失衡的主要原因

2001年，《国务院办公厅关于完善农村义务教育管理体制的通知》明确提出：“在国务院领导下，由地方政府负责，分级管理，以县为主。”县级政府对农村义务教育负有主要责任，省、地(市)、乡等地方政府承担相应的责任，中央政府给与必要的支持。通过体制的调整和完善，实现了两个转变，即把主要向农民收费集资办学改变为主要由政府出资办学，将农村义务教育由乡镇为主管理改变为以县为主管理。然而，各地区的基础教育发展的严重不均衡状态并没有从根本上得到扭转。“以县为主”的义务教育财政体制面临的主要问题是：相当一部分县的财力有限。全国2872个县级单位中，有974个县市级人均财力低于基本支出需要，约占县级单位数的1/3。其中人均财力低于工资性支出的县291个，占10%；人均财力低于工资性支出和公用经费支出之和的县362个，占12.6%。也就是说，人均财力只能保证工资和维持一般性运转，处于“勉强度日”的县占1/4。如果考虑到成本差异的因素，还有一部分县处于较为困难的状况。在这种经济状况下，农村义务教育的经费保证当然是捉襟见肘。B县2006年全县财政收入1890万元，财政支出2亿多元，县财政收入只能负担县支出的10%不到。而L区2006年达到14.5亿元。L区年财政收入上亿元的乡镇就有4个。在这样

①② 李萍主编：《中国政府间财政关系图解》，北京：中国财政经济出版社，2006年，第130、36页。

的财力差距下，基础教育的差距怎能不大？为实现普九达标，B县签下中长期贷款2000万元，但占经费大部分的4367.5万元，却至今毫无着落。而L区2002年教育经费的支出就达到8279.4万元。其中本级财政就负担了6395.5万元。要想让这两个县达到义务教育的均衡化，仅凭“以县为主”的义务教育财政政策是难以实现的。

3.教师队伍建设受到财政和编制的制约，难以发展

关于教师的相关政策，近几年出台了很多：《教育部关于大力推进城镇教师支援农村教育工作的要点》、《农村义务教育阶段学校教师特设岗位计划方案》、《农村教育硕士师资培养计划》、《西部大学志愿者计划》等，以及教师城乡交流制度和支教制度。农村义务教育经费保障机制改革保障了中小学教师工资的发放，这些政策和措施都极大地促进了农村教师队伍整体素质的提高。尽管全国农村整体形势有了好转，但农村教师队伍建设和农村教师本身的根本问题并没有完全得到解决。

(1)教师队伍的数量受到编制的制约

按照现行教师编制标准，农村初中、小学的教师每人分担学生数分别为18人、23人。而城市初中、小学的教师每人分担学生数是13.5人、19人。农村地广人稀，学校规模偏小。偏僻地区还大量存在着分散的教学点。根据统计，全国目前约有10万个教学点，恰恰需要多配备教师。

B县从全县在岗教师总数计算，人均负担的学生数是21.8。其中，小学人均负担24.98人，初中负担8.72人，与正常的初中人均负担16人相比，差距较大。如果算上代课教师，这一结果会更低。该县的教学点中，一师一校近30所。按照编制规定，有的学校根本不足以配备一名老师。为了尽量符合编制的要求，村里即使有适龄儿童需要上学，由于人数不足以配备一名老师，只有让这些孩子等一年或两年。村教学点隔年或三年招一次学生的并不少见。预计全县普九时，还缺中小学教职工732人。而上级单位省、州核定该县的中小学教师编制为1010人，目前有942名中小学教师，缺编128个，远远不能满足实际需求。

(2) 教师队伍的建设缺乏财力的支撑

1986年，中央要求逐步取消民办教师。这主要通过停止聘用新的民办教师，逐步把现有民办教师转为公办教师或现有民办教师退休来实现。到1990年，中央政府要求立即取消民办教师类别，把所有民办教师转为政府工作人员。然而即使在17年后，农村地方政府仍然无法在财力上和师资供应上满足农村学校的需要。作为一种权宜之计，新的一类“代课教师”取代了民办教师。2007年B县有代课教师306人，2007－2008年计划招收200名代课教师。目前，全县80%的村校是由代课教师负责，他们大部分是初中和初中以下学历，甚至还有部分是高小毕业。分析地方政府聘用代课教师的原因，不难发现，财政困难是主要的。有些地方由于财政困难，即使有编制也不聘用或少聘用公办教师，而是低薪聘用代课教师。代课教师的工资远远低于公办教师。B县代课教师一个月的报酬是100到300元。这样的报酬连基本生活都很难维持。所以，即便是在B县这样的穷困山区，代课教师也很难聘请。目前代课的教师大都在初中和初中文化水平以下。可见，在提高教师素质的背后首先需要解决的是财力的问题。

(3) 教师个人实际收入没有改善

实行农村义务教育经费保障机制改革后，农村教师工资虽然有保障，但是没有了原来的那些激励性津贴，工作积极性调动不起来。

实施新机制后，农村义务教育阶段学校除按“一费制”标准收取课本费(不含按规定享受免费教科书的学生)、作业本费和寄宿生住宿费外，严禁再向学生收取其他任何费用。全部取消农村中小学各项行政事业性收费后，学校收入主要靠财政补助的公用经费。而对公用经费的使用范围，财政部和教育部下发的《中小学公用经费支出管理办法》有明确规定，不得用于人员经费、基本建设投资、偿还债务等方面的开支。学校的事业性收费受到严格限制，可自主支配收入减少，而财政拨款又仅能维持学校的基本运转，因此各学校在发放津贴问题上面临严重的经费困难。

4. 中央政府采取多项措施缩小地区间义务教育差距，但是这些措施还存在一定不足

近年来国家实行了“义务教育工程”(1996－2000 年第一期)、(2001－2005 第二期)，“全国中小学危房改造工程”(2001－2002 年第一期)、(2003－2005 年第二期)，“农村寄宿制学校建设工程”(2004－2007 年)，“农村现代化远程教育工程，“两免一补”(2005 年起)等多项措施以缩小地区间教育差距，对促进农村义务教育均衡起了很大作用，但是这些措施还存在一定不足：

(1) 平均分配专项转移资金，但最贫困的地区仍没有得到足够的扶持。

所有这些政策都是根据东中西部做为专项资金拨付方向。如，“义务教育工程”(2001－2005)，中央财政投入 50 亿元，地方财政配套 23.6 亿元，共计 73.6 亿元。尽管中央专款的分配向西部地区倾斜，西部地区的专款占到了中央专款的 90%以上，但是，即使在西部，同一个省，由于县级财力的差异，义务教育水平相差巨大。对 L 区来说，这笔资金只是锦上添花，而对贫困地区而言，如 B 县这样对专项转移支付资金严重依赖的地区，转移资金的数量远不够当地义务教育发展需要。

(2) 配套资金不落实，责任不明确。

在诸如“义务教育工程”(1996－2000 年第一期)、(2001－2005 第二期)，“全国中小学危房改造工程”(2001－2002 年第一期)、(2003－2005 年第二期)中，都有相关专项资金的配套要求：西部省份原则上按与中央专款 0.5：1 比例安排配套资金，确有困难的，可以不配套。其他省份按照与中央“工程”专款不低于 1：1 比例安排配套资金。这样的规定只是明确了配套资金的总额，没有明确省及以下各级政府间的责任划分。贫困县可能无力完成省级政府布置的配套任务，或者完成了这项配套任务就无财力解决其他的教育投入问题。这项政策无形中加重了地方政府的财政负担。

(3)政策制定时对各地区差异考虑不够，导致政策规定成了“纸上谈兵”。

2001 年起，为切实改善基础教育最基本的办学条件，国务院决定由教育部、国家计委和财政部各安排 10 亿元，共 30 亿元，实施“中小学危房改造工程”，以基本消除现存中小学危房。2003 年，国家又全面启动了第二期全国农村中小学危房改造工程，投入中央专款 60 亿元，基本消灭全国农村中小学现有 D 级危房。然而时至 2007 年止，B 县仍然有危房数处，其中 D 级危房 5281 平房米。对于无力改变现状的 B 县来说，只是一纸空文：不住危房教师就没有校舍可住。

(4) 专项转移资金政策的效果与县财力紧密相关，县财力差，政策效果不佳。

以“两免一补”的实施为例。20 世纪 90 年代中后期开始，中西部农村地区开始了新一轮的中小学布局的大调整。农村中小学布局调整后，寄宿制成为解决上学远上学难的重要方式。各地出现了大量的寄宿制或半寄宿制学校。目前寄宿制学校的建设和设施的配置，还不能满足所有需要寄宿学生的需求。而对于那些基本上是“吃饭财政”、“教育财政”的国家级和省级贫困县而言，他们根本没有多余的财力去支付这样一笔庞大的资金，在布局调整后出现的大量寄宿制和半寄宿制学校，大都没有达到国家规定的办学标准。

此外，寄宿生学生生活补助标准偏低。据报道：“全国享受寄宿生生活补助的学生约占寄宿生总数的 29%，补助标准为每人每年 300 元，平均每天只有一元钱。”[①]为了保证寄宿生的基本生活，在 B 县，学校不得不向学生额外收取费用或物品。即使这样，也难以维持学生在校的基本生活。寄宿制也增加了学生和家长的经济负担和生活压力。“两免一补”的政策从整体上降低了农村家庭的教育负担，调动了农村家庭送子女上学的积极性，但对一些贫困家庭而言，其子女上学依然存在一定困难。尤其是非常贫困的寄宿制学生家庭，有些甚至无力承担学生的在校生活费。在 B 县，一个学生一个月的补助是 50 元，家长至少还要补助 50 元才能够学生基本生活。以一学年 10 个月计算，一个家庭供养一个寄宿生一年需要 500 元，这笔费用几乎占到当地农民年收入的 70%－80%。如果一个家庭有两个适龄儿童要上学，必须有一个要辍学。这给“普九”的实施带来极大的困难。B 县从 2003

① 徐笛：《我国农村尚有 36 万代课教师》，《北京青年报》2007 年 6 月 29 日。

年“普初”验收至今，全县小学高年级共减少学生1800名，其中绝大部分是寄宿制学生。

三

我们认为，农村义务教育均衡发展并不是否认差距；不是各地义务教育的整齐划一的标准化发展，不是削峰填谷，而是一种分层次的均衡。贫困地区的义务教育发展程度和经济发达地区的义务教育发展程度显然应该处在不同层面，应该设立不同的义务教育发展考核指标。经济发达的地区，应该更多关注教育质量的提高，而经济不够发达的地区，首先应解决适龄儿童入学的问题。要改变农村义务教育非均衡状况，提高义务教育的质量，关键是改善与提高较低水平地区的教育发展水平。这个问题不解决，全国农村义务教育的差距就无法缩小，质量就无法提高。因此我们建议：

1. 贫困地区的义务教育实行真正的免费

贫困地区适龄儿童上学难的主要原因是家庭经济困难。尽管中央针对贫困学生专门出台了“两免一补”的政策，但贫困寄宿制学生的生活补助受惠面小，补助标准偏低。农村中小学布局调整后，学校的办学条件提高，教育资源集中，使用效率提高。但与此同时，学生家庭负担加重。以往学生不寄宿，学生在家里吃饭、睡觉、上学靠步行，现在学校搬到离家较远的地区，寄宿费、学生日常生活费、交通费、家长看望孩子的费用等，无形给经济贫困的家庭带来极大的负担。为了解决这个问题，我们认为，在国家财力有限的情况下，可以先考虑对全国592个国家级和省级贫困县施行完全免费的义务教育，对农村和城市经济贫困家庭的子女和残疾学生施行完全的免费义务教育，直到全国范围施行完全免费的义务教育。

2. 农村地区，尤其是贫困地区，教师编制应该结合班级数和学生人数综合考量

目前，从全国农村状况来看，村小学、教学点、教学班，一校一师会在很长时间内存在。尽管农村中小学布局调整后，以往的一村一校的状况得到极大改观，但是我们在调查中仍看到，由于各地区地理状况有所不同，平原地区的几个学校合并为一个，学生上学交通问题不难解决，但在山区，问题就会变得很大。在B县，学生上学可能要花费两三个小时，没有什么交通工具，全靠步行。另外，即便在平原地区，农村家长也不愿一至三年级年幼的孩子离开本村庄去较远的村庄上学或寄宿。可见，村小学还是会在很长时间内存在的。在目前状况下，如果教师编制还是按照学生人数来定，农村地区，尤其是贫困地区教师数量不够的问题就无法解决。因此在制定教师编制的比例时，应该把学生数和班级数两者结合起来考虑，使得农村地区有充足的教师。

3. 加强各级师范教育，培养当地教师新生力量；建立农村在职教师每年免费定量培训制度

2007年，全国6所部属师范院校录取的师范生，可以免去学费，住宿费，并每月补助400元生活费，但同时要求获得免费的师范生和学校签订协议，承诺毕业后到农村学校任教三年。这个政策能在一定程度上缓解一些农村地区义务教育阶段优秀教师短缺的问题，但每年从这6所学校毕业的学生仅1万人左右，全国像B县这样急需优质教师的地区有多少？每个这样的地区能分到多少学生？这些毕业生对于广大的农村地区的需求无疑是杯水车薪。因此，关注培养当地教师新生力量更为重要。目前全国大约有130所地方高等师范院校，其中80多所本科师范院校，50多所师范类专科学校。这些学校应该成为为当地尤其是农村培养优秀师资的主力军。

4. 建立贫困地区农村教师的专项补助

老少边穷地区工作的农村教师，生活条件、工作条件比其他地区的教师差很多。对老少边穷地区的农村教师，中央应该建立专项资金，大力度地补贴在这些艰苦环境中工作的教师们，使他们能真正乐教。也只有这样，那些来支教、走教的教师，城乡交流的教师，大学毕业到农村任教的教师才能安心教学，也因此才能形成正常的教师流动机制，而不是政治意义上的，或行政强制性的教师流动。这方面，L区的经验值得借鉴。在L区，将山区小学改建成城区和坝区条件较好学校的分校，实行编制、工资、行政、教育教学管理一体化，充分发挥了城区优质小学的带动辐射作用。同时，在现行山

区，教师每人每月补助"山贴"基数200元，工作年限增加一年每月加4元的基础上，继续逐年提高山区教师补贴，还对山区教师参加教研活动增加了每人次10元的补贴。在这样的政策下，不论山区还是坝区教师，他们的编制和城区的没有分别。

四

如何保障以上政策建议的执行，义务教育经费保障是关键。保障义务教育经费投入的充足、稳定，以下几点值得引起注意：

首先，加大中央政府对教育经费的总投入

1993年，中共中央，国务院印发的《中国教育改革和发展纲要》中提到：到2000年前实现财政性教育经费占国民生产总值4%，首次提出这个目标以后，1995年颁布的《中华人民共和国教育法》、1999年《中共中央、国务院关于深化教育改革，全面推进素质教育的决定》、《全国教育事业"九五"计划和2010年发展规划》、教育部《面向21世纪教育振兴行动计划》、《全国教育事业第十个五年计划》等，都强调了这个目标。2006年党的十六届六中全会上通过的《中共中央关于构建社会主义和谐社会若干重大问题的决定》中强调："明确各级政府提供教育公共服务的职责，保证财政性教育经费的增长幅度高于财政经常性收入增长幅度，逐步使财政性教育经费占国内生产总值的比例达到4%"。从我国财政性教育经费占国内生产总值比例的实际状况来看，距离这个目标的实现还有很大距离。1998年为2.55%，1999年为2.79%，2000年为2.87%，2004年为2.79%。2005年为2.82%，2006年为3.01%。几年来，财政性教育经费占国内生产总值的比例一直在2%至3%之间。

与国际平均水平相比，目前我国公共教育经费的投入还处于比较低的水平。据联合国教科文组织2000年的报告，1980－1995年间，世界各国公共教育经费占国民生产总值的百分比平均达到4.9%。其中，北美和欧洲发达国家从5.2%升到5.5%左右，发展中国家从3.8%升到4.1%①。可见，我国的公共教育经费投入水平不仅低于高、中收入水平的国家，甚至低于低收入国家的平均水平。实现4%的目标能极大缓解我国教育经费不足的问题，是提高公共财政对协调教育发展和促进教育公平的调控能力的基本前提，也是加强用于平衡地区间教育财力差异的政府间的财政转移支付的重要保证。

其次，明确政府责任，农村义务教育财政投入体制由"以县为主"提升到"以中央和省为主"

农村税费改革后，县乡自有财力增长空间进一步缩小，而随着公共财政体系的逐步完善，县乡公安、教育、卫生、社保等方面的支出将进一步增加，一些县乡的财政困难有日益加剧的趋势。

从全国范围来看，各地区之间、同一地区县与县之间，人均财力差异极大。一些不发达地区的县市财政收入还不及发达地区的一个乡镇，如L区有3个年财政收入超过亿元的乡镇，而B县全县一般性财政收入2006年只有1890万元，差距如此之大，却同样承担着提供义务教育这项公共服务。这样的矛盾如何化解？

我们认为，义务教育财政责任者应该提升到中央和省级政府。1994年我国实行分税制后，中央政府和省级政府财政收入占全国财政总收入的比重大大提高，中央政府和省级政府有能力成为义务教育最主要的财政责任承担者。1994－2005年，全国财政收入由5218亿元增加到31689亿元，年均增长17.8%。全国财政收入占GDP的比重由1994年度的11.2%提高到2005年的21.3%。1994－2005年，中央财政收入由2907亿元增加到16813亿元，年均增长17%，中央财政收入占全国财政收入的比重，也由1993年底的22%提高到2005年的53.1%。1994年以来，省级财政收入占地方财政收入总额的比重由17.1%提高到2005年的24.6%，平均每年提高0.63个百分点；县乡财政收入占地方财政收入的比重由1994年的41.8%下降到2005年的38.6%，平均每年下降0.27个百分点。

① 李洪军、洪莉：《1986－2006：不均衡结构中的农村义务教育投入问题》，《辽宁教育研究》2007年第1期。

中央和省级政府完全有能力也必须承担起义务教育的财政责任。只有将义务教育财政责任提高到中央和省级政府共同承担,才有可能保证在全国范围内实施普及九年义务教育,也只有这样,才能充分发挥省级政府的积极性,凸显省级政府在省域内的宏观调控能力,保证省域不同地区提供大体相同的义务教育发展条件。此外,义务教育这样的公共物品具有重要的溢出效应,理应由中央和省级政府共同承担。

从世界范围来看,义务教育财政体制的承担者也主要是高层次的政府机构。1994年,德国联邦政府承担初等教育公共经费的3%,州政府承担了77%,市、乡镇承担19%;1998年,美国联邦政府承担了6.8%,州政府承担了48.4%,学区承担了44.8%;1994年,法国中央政府承担72%,省政府承担12%,市、乡镇承担16%①。

第三、集中资金,重点投放,义务教育转移支付资金应全部用于贫困地区

"以县为主"的义务教育财政体制使得县级政府承担了过重而且无法维持的支出任务,其结果是义务教育公共服务供给不足。正如上文分析的那样,如果继续维持现状,地区间的义务教育差距将会进一步扩大。国家有必要投入更多的财力以实现义务教育均等化,因此,必须引入均等化的转移支付体系。

分税制改革以来,中央政府为了均衡地区间的财力差距,促进各地基本公共服务的均等化,在保留改革前结算补助等转移支付的方式项目的同时,建立和完善了政府间转移支付制度。现行中央对地方转移支付的方式,一是财力性转移支付。主要目标是促进各地方政府提供基本公共服务能力的均等化;二是专项转移支付。2005年中央对地方转移支付中专项转移支付占48%,其中用于教育的占4%,比重较小。目前我国教育财政专项转移支付的规模太小,且多为一次性或临时性项目,对消除地区间教育差距作用甚微。以"国家贫困地区义务教育工程"专项转移为例,1995-2000年6年间中央对21个省、市、自治区852个县共投入39亿元,平均每年只有6.5亿元。相对于义务教育年实际支出1500亿元左右的水平,作用极为有限②。

我们认为,义务教育专项转移资金设立和支付原则应该是:集中拨款,重点投放,提高效益。将多项小规模的专项转移支付项目合并为几个大的项目,集中投放到最贫困的地区,将当地的义务教育水平提高到中小学标准化建设的最低标准,保证并提高九年义务教育的教育质量。拨付办法应采用缺口补助,根据中小学标准化建设的最低标准和各县财政的负担能力,计算出各县义务教育的供需差额,凡是需求大于财政供给能力的县,其差额由上级政府补助。

教育的问题不单是教育领域的问题,而是全社会的问题,涉及全社会的方方面面,它是社会问题在教育领域的反映。显然,仅依靠教育部门无法解决教育领域发生的问题。

[责任编辑 刘 培]

① 参看高如峰:《中国农村义务教育财政体制研究》,北京:人民教育出版社,2005年。

② 参看袁连生:《建立规范的义务教育财政转移支付制度》,《国家教育行政学院学报》2001年第1期。

文 史 哲
2009年第2期(总第311期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2009(Serial No. 311)

论税政民主与法治

肖 金 明

摘　要:税政是与税收、税务各有侧重、不尽相同的概念。税政重在"政"字,国家赋税不仅具有经济性和公共管理性,更具有政治性。税政的政治性表现在互为逻辑的两个方面,即税政民主和税政法治,涉及人民与政府的关系、公民财产权、代议机构税收与预算意义上的财政权、税政领域的公民参与、法律保留原则、税收政策法治化、公民税收程序权利、税政与公民社会以及民生和人性等广泛问题。税政概念成为这些问题的重要分析工具,并由此将这些问题的分析纳入宪政话语。以税政为基础的公共财政因此成为宪政基本制度,人民与政府的政治关系在一个现实层面上"民主化、法治化"为公民财产权与政府财政权的宪政关系。

关键词:公共财政;税政;税政民主;税政法治

税政的根本是人民和政府在物质意义上的关系问题。公共事务几乎没有一项不是产生于捐税,或导致捐税①。负担公共事务的政府因此获得了税政权的正当性,人民也因此负担着纳税的义务。以此为前提的税政原理主要着眼于人民财产权益的保障和政府税政权的规范与控制。这实际上属于现代政治和宪政的基本原理范畴。从现代政治和宪政的基本原理出发,以税收为物质基础的国家和政府受制于人民的主要方式不仅表现在政治选举上,更表现在经济财政上。相比较而言,对政府的经济财政约束效力可能更具有持续性。也就是说,在一定意义上,即使在政治选举的约束失效时,对政府的经济财政约束仍然持续有效。税政原理的核心是税政民主和税政法治。税政民主和税政法治,涉及人民与政府的关系、公民财产权、代议机关税收与预算意义上财政权、税政领域的公民参与、法律保留原则、税收政策法治化、公民税收程序权利、税政与公民社会以及民生和人性等广泛议题,其主旨是将税政提升到宪政高度,使人民同意纳税和拒绝纳税的权利与选举权利一样具有宪法权利的性质,成为对政府的一种监督,成为社会对于威胁其基础的政府的一种自卫手段②。

一、关于税政民主

税政民主意味着人民(公民)财产权—税收—公共(政府)财政的逻辑关系,这种逻辑关系是一种物质意义上的关系,这意味着人民不仅经由人民主权思想和选举(权)制度控制政府,还通过除人民革命以外的另一种物质力量制约着政府。公共财政是政府的经济基础和公共事务的动力之源。公共财政可以以政府对生产资料的占有和运营为基础,公有制下的利润、政府资产收益是公共财政的来源;公共财政也可以建立在税收的基础上,以税收为公共财政基础的国家被称为赋税国家,私有财

作者简介:肖金明,山东大学法学院教授(山东济南 250100)。

基金项目:国家社会科学基金研究项目"依法行政制度研究"(项目批准号:04BFX018)。

① [法]托克维尔:《旧制度与大革命》,冯棠译,北京:商务印书馆,1992年,第127页。

② 《马克思恩格斯全集》第6卷,北京:人民出版社,1961年,第303－304页。

产的相对性为公共财政和赋税国家提供了可能[①]。从相对的意义上讲，如果国家占有主要生产资料，依靠计划经济和政府资产获得财政收入，并以这样的政府财政为依托实施国家和社会管理，政府职能扩张和公共权力滥用的冲动就难以抑制。在全民所有制高度抽象和国有制相对虚化的状态下，人民针对政府的权利就缺乏现实（物质意义）的力量，人民的自由仅靠（人民政府的）精神力量无法获得持久可靠的保障。换言之，税政建立了政府与人民的物质关系，即人民放弃一部分财产所有权，而政府由此获取财政资金的"此失彼得"的物质关系，建立了人民监督和制约政府的现实基础，形成了人民控制政府的物质力量。之所以不从绝对的意义上否定政府财政建立在公有体制上，是因为世界各国的政府财政都不同程度地依赖于一定的公共财产的增值和其他公共收入[②]。

如果政府收入来自于以财产权为基础的税收，公共财政将成为重要的宪政制度。维护公共财政权和保障公民财产权构成宪政意义上公共财政制度的实质内涵。换言之，宪政体制下公共财政制度的实质，是公民财产权与公共财政权之间的宪政关系，它构成一国宪政民主制度的基础。公民权利也由此形成对国家权力的制约力量。因此在宪政意义上，公民同意是公共财政权和税政的合法性基础，公共财政权则必须以政府公共事务为目的。建立和完善宪政意义上的公共财政制度，可以有效地规范公共财政权和税政权，确保国家与公民的利益分际，并通过控制国家的赋税收入与公共财政支出，限定国家职能和政府干预的范围，保障公民的自由空间。

税政民主意味着宪政主义国家制度的演进和发展。从国家的历史脉络看，公共财政权和税政权受限制是现代宪政国家制度的核心内容之一。现代宪政制度的演进就是以议会争取征税权的斗争为起点的。从英国宪政来看，对征税权的控制始终是英国国会制度和宪政发展的主线[③]。英国宪政的生成清晰地呈现出一条征税权从国王到议会移转的民主路线。从1215年自由大宪章开始，围绕限制国王征税权的英国宪政史拉开序幕，对立宪主义的历史来说，大宪章并不只有象征性的意义，其中最著名的就是它所内含的自由依赖于财产的牢固占有，这又进而依赖于对王家征税权的控制的原则[④]。对统治者的控制一直是通过对征税权的约束来实现的，英国议会通过限制君主的税收而处于支配地位，实际上构成了英国政治遗产的一部分[⑤]。这一过程直接催生的"税收法定主义"与"罪刑法定主义"一道成为现代法制的两大枢纽。"无代议不纳税"的观念也点燃了美国独立战争的战火，其结果是由美国宪法第一条概述了这样的原则：征税的法律必须而且只有由众议院提出并通过方能有效。而法国几经反复的历史则从反面印证了，征税的权力一旦为君主擅断，必然走向专制的深渊[⑥]。以税政权的控制为核心，宪法制度日益确立下来，由宪法控制国家的税政权并进而控制其他权力的宪政模式逐渐遍及世界其他民主国家。因此，税政民主和公共财政制度就成为立宪各国宪法的重要内容之一，而税政民主与公共财政制度的首要意义在于明确国家对财力汲取的合法性、范围和限度。

从国家的现实逻辑看，以税政为核心的公共财政制度是宪法的基本制度，建立和完善公共财政

---

① 早在1918年，著名经济学家约瑟夫·熊彼特就在《税收国家的危机》一文中将现代国家称为税收国家。目前学界一般将税收收入占国家财政收入大半以上的国家称为税收国家。

② 中国民（私）营经济研究会会长保育钧指出，现行的政府预算收支科目，只反映预算内的收支，没有涵盖应当纳入政府收支范围的一大笔预算外收支（非税收入与支出）、社保基金收支、国有资产收益。近几年来，政府权力部门、司法机关的收费，每年高达1万亿元左右；另外，还有8000多亿元的社保基金，5000多亿元的地方政府土地收入，数千亿元的国有资产收益，总计至少有2万多亿元的巨额收支（占国家财政收支的一半左右），游离于财政管理之外，分散在各级政府部门之中，不受各级人大的监督。这种不完整的预算体制，严重影响了政府财政的公共性、民主性和宪政性。参见《国际金融报》2007年3月8日。

③ [英]比几斯渴脱：《英国国会史》，（清）翰墨林编译书局编译，刘守刚点校，北京：中国政法大学出版社，2003年，《点校者序》第5页。

④ [美]斯科特·戈登：《控制国家——西方宪政的历史》，左奇等译，南京：江苏人民出版社，2001年，第234页。

⑤ 参见[澳]布伦南、[美]布坎南：《宪政经济学》，冯克利等译，北京：中国社会科学出版社，2004年，第10页。

⑥ 法国历史上，三级会议将征收税收的权力拱手让给了国王，这使国王在财政上并因此在政治上独立于议会。在公元16世纪下半叶，法国因天主教徒与清教徒之间的宗教战争而四分五裂。在这些战争结束后，精疲力竭的国民将全部权力都转交给了国王，从而建立了一种为欧洲其他国家起了示范作用的专制政体。

制度以促进税政民主是宪政建设的重要内容。财政和税政主要不是经济概念，而是重要的政治概念和宪法概念，关涉中央与地方的分权关系，关涉公民财产权保护，关涉以人民代表大会制度为核心的分权体制……关涉民主宪政国家。税政和财政是政府和行政的命脉，税权和财权的划分将奠定中央与地方的稳定关系，控制税政和财政是制约政府最有效的途径和手段。税政和财政具有经济性和行政性，但税政和财政主要不是经济性和行政性的，而是政治性的。这意味着税政制度和公共财政制度的关键是将税政和公共财政界定为由公众和社会对之规范、决定和制约的国家税政和财政，保障税政和公共财政以运行公共事务、满足公共需要为目标，以提供公共产品和公共服务为基本运行方式，以民主和权力制衡为公共行政决策机理，以及实行以规范性、公开性、程序性、参与性等为内涵的税政和公共财政的法治化、宪政化。

在宪政国家的意义上，税政和公共财政制度的关键是确立代议机构在税政和公共财政活动中的主导地位。美国宪法关于国会权力的相关条款，包括"规定和征收直接税、进口税和其他税，以偿付国债、提供合众国共同防务和公共福利"、"以合众国的信用借款"。日本宪法规定："新课租税，或变更现行租税，必须有法律或法律规定的条件为依据。国家负担债务，必须根据国会的决议。"瑞典宪法规定："未经议会授权，内阁不得以国家名义进行任何借款或者承担财政义务。"在中国，赋税和公共财政同样是政府活动的公共账户，应向人民代表机构报告，人民代表机构对税政和财政的监督实际上就是人民对政府活动的监督。税政民主意味着"无代表无税收"，以及议会通过控制预算制约政府。"取之于民，用之于民"，既是民主的体现，又是民主的保障，应当纳入民主政治的框架。从一定意义上说，在中国建立和完善税政和公共财政制度是健全和发展人民代表大会制度的重要内容。应当充分关注公共财政"取"与"用"两个环节、两个过程，这两个环节和过程必须是民主化的。近几年来的税政实践已显示出强化人大及其常委会作用的民主走向。比如，2005 年，为从根本上减轻农民负担，全国人大常委会决定废止《农业税条例》，彻底取消了农业税，这是维护农民利益、体现民意的重大举措。

税政和公共财政过程的民主化除加强人大的主导地位和监督作用外，还表现为公众参与税政和公共财政过程。比如，2005 年全国人大常委会对《个人所得税法》予以修订，并且就其中的个税起征点，首次在全国范围内专门实行了公开听证，这是公众参与税政的有益尝试。完善公民宪法权利体系，通过公众参与促使税政和公共财政过程的公开透明，促进税政和公共财政制度实现更好的公共服务，以此赢得社会更大的政治认同。更为重要的是，与民主选举一样，民主税政同样是民主教育的基本领域和重要形式，不仅有利于增强公民民主权利意识，还有助于公民熟悉政治过程，学习政治方法，强化公民的政治主体性。这就是赋税国家、税政民主和公共财政的政治和宪政意义。

以税政民主为基础的公共财政构成公共行政的物质基础，必然产生如下逻辑：首先，建立在税政民主基础上的公共财政，其构成应排除违法和不合理的罚没与收费，这是政府财政公共性的基本要求。公共行政以民主税政和公共财政为基础，这是维护公共行政公共性的需要。其次，公共财政要求建设节约型和效能型政府。公共行政的成本由公共财政负担，实际上是由人民税赋负担。建设节约型和效能型政府，防止公共浪费，保持公共财政负担的合理性，是税政民主和政府财政公共性的应有之义和必然要求①。再次，公共财政还意味着财政支出的公平性。如果政府过多介入经济生活尤

① 我国行政管理支出以高于财政支出的增长速度不断上升。据统计，我国行政管理支出增长率平均每年 17.7%，与财政支出的平均增长率 12.3%相比，平均高出 5.4 个百分点。1978 年行政管理支出占财政支出的比重只有 4.7%，2003 年则达到 19%，近几年则高达财政支出的五分之一强，明显高于世界其他国家的公共行政成本。按照国际货币基金组织的口径，高收入国家平均为 9.5%，其中德国为 6.9%；上中等收入国家平均为 12.3%，其中波兰为 8.5%；下中等收入国家为 14.9%，其中罗马尼亚为 6.5%；低收入国家为 18.1%，其中印度为 11.9%。除行政管理经费超度增长外，每年各级政府官员公车私用费用达 2000 多亿元，几乎和 2006 年的国防开支相近，出游培训的浪费，全国每年公款出国旅游或考察花费 2000 亿元，全国招待费用支出每年达数千亿元。基于以上两类公共财政支出的异常现象，政府财政支出的公共性、合理性和效益备受质疑。

其是过多介入市场竞争领域，就必然削弱政府财政支出的公共性，甚至产生依靠政府财政优势制造经济竞争的不公平现象①。又次，公共财政的民主性和公共性还要求政府财政关注社会和民生。公共财政最大的特点就是其"公共性"，公共财政主要是着眼于义务教育、医疗保障、社会保障和公共设施等领域，着力提高人们的教育水平、生活质量、健康状况等，以及对促进科技创新与人力资本的积累，当然也包括行政管理成本支出和公共应急管理支出等。但长期以来，由于政府职能错位，公共财政的走向偏离"取之于民，用之于民"的基本准则。以2005年为例，国家财政总收入是31649.3亿元，用于经济建设的费用支出9317亿元，占财政收入的29.4%；用于行政管理的费用6512.3亿元，占财政收入的20.58%；而用于社会公共事业和教育事业的费用8953.4亿元，只占财政收入的28.3%。税政民主将有利于恢复和强化政府财政的公共性，促进政府职能转变，使税收真正体现"取之于民，用之于民"的原则。

税政民主还关系到公民社会的发展。民主税政促进公民社会的成长从而推动政治民主化。在现代社会中，一个中等收入阶层，它的良性作用在于它的公共理性意识，在于它是一个乐于参与政治，有一定的社会责任感，善于妥协和追求稳定与社会渐进的社会中间结构体。中共十六大报告提出：以共同富裕为目标，扩大中等收入者比重，提高低收入者收入水平。十六届六中全会基于和谐社会建设重申扩大中等收入群体的社会发展目标。"中等收入者"成为一个引人注目的概念。在国外学者那里，中等收入者往往被表述为"中等阶级"或"中产阶级"，国内经济学和社会学界则表述为"中产阶层"或"中等收入阶层"，也有学者使用"中等收入群体"的说法。当社会呈现"橄榄状"时，也就是说中等收入阶层人口比重达到40%左右，才能产生有利于政治稳定和发展的社会结构②。尽管中等收入者比重加大不仅表现为中等收入者数量和规模增多和扩大，还在于它预示着中国社会结构的基本性状；不仅意味着职业稳定、收入稳定的中等收入者群体是社会稳定的基础，还在于它是政治参与和政治发展的重要力量。大多数政治分析家相信，中产阶层或者说中等收入群体是民主化进程的重要力量。美国经济学家小加尔布雷思(James K. Galbraith)在研究了美国1960年代后期到1990年代后期收入差距变化的基础上，认为美国运用高利率政策控制通货膨胀引起的不平等的增加和收入差距的扩大，在一定程度上毁坏了美国的中产阶级，从而削弱了美国的民主制度，使美国由一个以中产阶级为依托的民主社会变成了一个崇尚权威主义的半民主社会。毫无疑问，税政既是民主的基本表现，又是促进民主发展的重要力量。

二、关于税政法治

税政法治的主旨不在于明确纳税是每个公民的宪法义务，而是强调税政必须贯彻法律主义、平等主义、人权主义原则。税政应当贯彻法律主义原则意味着，公共权力面向公民的合法财产，影响公民财产权，必须满足法治原则的要求。税政法律主义原则要求反对行政中心主义，保障代议机关的税政主导权和税收决策权，维护法院的司法审查权。这意味着所有税政权限应当由代议机关通过法律明确规定，所有税政行为都必须有明确的法律根据并遵循法定程序，税政争议和纠纷应由司法机关进行裁判，评判的标准不再是抽象的国家利益或公共利益，而应当是税政法律。税政平等主义原则意味着，税收领域基于公民或法人身份而产生的权利义务具有普遍性，人人都有纳税的义务以及

① 因政府职能的长期错位而导致的公共财政支出违背公共性和公平性。据统计，从1994—2003年这10年中，平均每年需要补贴企业亏损超过近300亿元，累计补贴了3088.2亿元。如果从1989—2003年计，平均每年需要补贴企业亏损近400亿元，累计补贴了5632.45亿元。而不久前对中石化100亿元的巨额补贴，则在社会上引起了不小的争论。公共财政过多地介入市场竞争领域，不但违背了公共财政的本来目的和用途，而且会对民营资本产生很大的"挤出效应"，破坏市场竞争的公平环境。

② 20世纪50年代美国社会发生结构性变化，"白领"比重超过"蓝领"，这从根本上影响了社会政治生态，中产阶级成为最可靠的社会稳定器。根据国内学者的观点，当社会呈现"橄榄状"时，也就是说中等收入阶层人口比重达到40%左右，才能产生有利于政治稳定和发展的社会结构。

与税收相关的权利。税政平等主义原则即是国民主义原则，是宪法平等原则在税政领域的具体体现。税收领域的平等不是绝对平等，经济能力或纳税能力相同应当同等纳税，经济能力或纳税能力不同应当区别纳税。税政平等主义原则要求税负的公平分担。税政人权主义原则意味着，公共机构不仅应为人民财产提供秩序和安全，更要尊重和保障公民财产权，不得巧取豪夺人民财产①。人权主义要求税政设定税收底线，关照人民生存权，实行最低生活费不课税以保障公民最低限度的生活水平。创设和保障公民的正当程序权利，制止滥用税政权侵害公民、法人财产权。人权主义原则要求司法审查制度的援助和支持，需要建立完全的税政法律救济机制，当纳税人或相对人面对违法税政的时候，能够获得有效的司法救济。从法律主义、平等主义、人权主义原则出发，税政法治主要表现为税政贯彻法律保留原则、促进税收政策法治化、强化税政权的民主安排、推进税政程序法治以及税收制度和税收征管的人性化等重大现实课题。

首先，税政法治意味着税收领域贯彻法律保留原则，这是税政法律主义原则的直接体现。税政贯彻法律保留原则建立在财产权是基本人权的原理上，税政法治的基本意义是要在政府收入和公民财产权保护之间建立贯彻民主与法治原则的法律关系。这意味着以税收为表现的政府财政权与公民财产权的关系需要人民代表机关以法律决定，而不能以民主性相对弱的行政权以低层次法律形式确定。但长期以来，税收作为重要的国家公权领域，缺乏宪政和人权的基本考量，公民财产权没有以宪法基本权利的性质影响税收关系，税收的民主性被长期弱化，法治化程度自然很低。据初步统计，迄今为止国家立法机关通过的财政法律和决定只有 20 多件，其中正式的法律仅 8 部，而国务院制定的财政法规与法规性文件有 200 多件，财政部、税务总局等制定的财政规章及其他规范性文件更多达 3000 余件，此外还有为数众多的关涉税收的地方性法规和地方政府规章。随着税政民主被提上议事日程，税政民主需要税政法治加以体现和保障，因此，法律保留原则对于建设和发展税政法治的意义越来越重大。2007 年全国人大常委会授权国务院对利息所得停征或者减征个人所得税，表明在利息税的调整上，税政民主与法治的原则得到了应有的尊重和体现，从某种意义上讲，它体现了法律保留原则的基本要求。税收领域贯彻法律保留原则、程序法治以及司法审查，已经成为税政法治的主要着眼点。税收领域贯彻法律保留原则不是绝对的，但税收基本制度需要人大及其常委会通过法律确立。旨在保障公民财产权、保护纳税人合法权利和规范税务机关的征税行为的税收基本法曾被纳入八届人大立法规划，后又纳入十届人大立法规划。2004 年 3 月，全国人大成立了《税收基本法》起草组，2006 年 9 月，全国人大财经委员会正式委托专家起草《税收通则法》。人大主导税收领域立法特别是通过法律主导确立税收领域基本制度，比如税收立法权、中央与地方税收关系、税收基本原则、税收司法体系以及公民财产权保护等，是中国税政法治的巨大进步，对于促进税政民主、建立公共财政制度和保护公民财产权具有重大现实意义。

其次，税政法治意味着准确把握政策与法律的关系，促进税收政策法治化。税收政策对税政法治具有重要意义。税收政策是税政制度的重要组成部分，它与税收法律一样是税收征管的重要依据。政府政策可能是政党政策或国家政策的具体化和延伸，也可能是基于政府职能需要独立制定的行政政策，它在政府管理过程中发挥着即便法律也无法替代的作用，并与法律交互影响。我们通常所讲政府运用经济的、行政的、法律的手段管理公共事务，其中的行政手段大多表现为政府政策的作用。一个国家公共事务的管理，从经济到社会，从宏观到具体，仅仅依靠法律是不够的，依政策办事与依法律办事并存是不可避免的现象。而我们讲的依政策办事是指依政府政策办事，政府政策的领域很广，比如宏观经济政策、医疗卫生政策、人口政策、住房政策、税收政策等。依法办事与依政策办

① 财产权作为一项基本人权受宪法保障，财产权神圣不可侵犯是宪法的基本精神。对于财产权的公法保护主要来自两个方面，即刑法保护和税法保护。刑法通过打击盗窃、抢劫、贪污等犯罪为公私财产建立安全保障；税法应当为征税者设定权力界限从而避免对公民财产权的公共侵犯。

事并不矛盾，依政策办事有两种情形，即人治意义上的依政策办事与法治意义上的依政策办事。法治意义上的依政策办事的基本纲要是法律优先，要求决策程序法治化和政策的正当性①。也就是说，政府政策不是与法律相去甚远甚至相反的东西，政府政策与法律只是表现形态、运作方式和效力表现不同，它们的方向和精神是共同的。通过政府决策法治化的努力，尤其是政府决策的主体法定、程序法定，政府政策与法律将走得更近，政府政策最终将成为准法律，依政策行事表现的行政手段最终将成为准法律手段。税收政策一要公平性，二要程序化，即税收政策法治化在内容上讲公平性，在形式上讲程序化，实现政策制定过程的公开化、程序化以及决策过程的民主参与性。

再次，税政法治意味着对税政权的制度安排更加增强税政权的民主性。从宏观和微观上实现税政权的民主安排，是税政法治的基本表现。税政权宏观上的民主安排，意味着确立代议机关对税政的主导权。就微观而言，税政权的民主性主要体现为税收领域的职能分离。职能分离是制约执法权力的重要措施，通过职能分离可以产生执法系统内部不同职能机构或人员的相互制约关系和外部监督关系。行政机关的调查人员不能担任行政听证主持人，行政罚款决定和收缴分离，行政征收中征、管、查的分工，等等。税收征管法第十一条确立了权力分离与制约机制，税务机关负责征收、管理、稽查、行政复议的人员的职责应当明确，并相互分离、相互制约。税收法治还意味着税政权与国家刑事权的协调与衔接。税收征管法第七十七条规定：纳税人、扣缴义务人有本法第六十三条、第六十五条、第六十六条、第六十七条、第七十一条规定的行为涉嫌犯罪的，税务机关应当依法移交司法机关追究刑事责任。行政执法与刑事执法的协调与衔接问题关系着法治的水平。2001年全国工商行政机关共查处商标侵权假冒案件22813件，向公安机关移送的仅86件；2002年上半年全国质量监督部门查处案件共计65020件，向公安机关移送的仅66件②。2000－2005年全国各级工商行政管理机关商标管理部门共查处商标侵权假冒案件17.4万件，仅向公安机关移送涉嫌犯罪案件559件，犯罪嫌疑人560人。可见，目前我国税政法治的水平还不是很高。

又次，税政法治意味着税收领域的程序法治，特别是对相对人程序性权利的尊重和保障。税政在实体意义上主要涉及政府的税政权与公民财产权的关系，在程序意义上涉及更为广泛的相对人的程序性权利和自身程序性义务。程序性权利的意义在于对税政权行使过程的参与和监督，根本在于维护公民的财产权益。税收征管法第八条规定了相对人的系列程序性权利，包括：(1)知情权。纳税人、扣缴义务人有权向税务机关了解国家税收法律、行政法规的规定以及与纳税程序有关的情况。(2)隐私和商业秘密权。纳税人、扣缴义务人有权要求税务机关为纳税人、扣缴义务人保密。税务机关应当依法为纳税人、扣缴义务人保密。(3)纳税人依法享有申请减税、免税、退税的权利。(4)权益主张权(申请权)。纳税人、扣缴义务人对税务机关所作出的决定，享有陈述权、申辩权。(5)救济权。依法享有申请行政复议、提起行政诉讼、请求国家赔偿等权利。(6)纳税人、扣缴义务人有权控告和检举税务机关、税务人员的违法违纪行为。(7)征管法第五十九条规定的拒绝权。税务机关派出的人员进行税务检查时，应当出示税务检查证和税务检查通知书，并有责任为被检查人保守秘密；未出示税务检查证和税务检查通知书的，被检查人有权拒绝检查。全国人大财经委员会委托专家起草的《税收通则法》在总则中专节规定“纳税人的权利”，包括纳税人在税收征纳活动中的限额纳税权、税

① 政策的正当性主要体现为两个方面：一是政策的价值基准点，是基于公平的价值基准点还是其他的价值基准点；二是政策制定过程的法治化要求，比如公开透明，公民参与，防止公共政策为利益集团、垄断企业“俘获”。经济学上产业组织理论中有一个经典命题，即公共政策被垄断企业的策略俘获。在通讯、电力、民航、石化、钢铁和银行等行业和领域，存在着很多公共政策主动或被动被“俘获”的案例。政策俘获现象往往与政策过程公开透明程度、公众参与等法治要素不足有关。

② 另有相关资料统计，三年来，工商系统共查处各类经济违法违章案件706万余件，移送司法机关的案件3625件，质检系统共立案查处假冒伪劣产品案件60余万件，移送司法机关案件952件。公安机关共破获破坏市场经济秩序犯罪案件22.1万起，检察机关共批捕此类案件47721件，法院审结此类案件4.5万件。参见《检察日报》2004年12月28日；《知识产权年鉴》，北京：知识产权出版社，2003年，第238－239页；《法制日报》2004年12月23日。

负从轻权、获取信息权、赔偿救济权等，特别对纳税人的程序性权利作了集中规定，包括知情权、听证权、陈述申辩权、要求说明理由的权利等。

税政法治还意味着税收制度和税收征管的人性化。人性化是法治的内在特征和对政府执法的基本要求，城管执法要人性化，治安管理不能刑讯逼供，“扫黄打黑”也不能游街示众。新近正在酝酿的行政强制法也体现了类似的人文倾向，《行政强制法（草案）》规定：除违禁物品外，在市容监管中不得扣押经营者经营的商品；行政强制不得在夜间和法定节假日实施；行政机关不得采取停止供水、供电、供热、供燃气等方式迫使当事人履行行政义务。《税收征管法》多个条款显示了这种人性化。第三十八条规定：个人及其所扶养家属维持生活必需的住房和用品，不在税收保全措施的范围之内。第四十条规定：个人及其所扶养家属维持生活必需的住房和用品，不在强制执行措施的范围之内。第四十二条规定：税务机关采取税收保全措施和强制执行措施必须依照法定权限和法定程序，不得查封、扣押纳税人个人及其所扶养家属维持生活必需的住房和用品。税收征管法实施条例早在2002年就显示了执法人性化的姿态，其颇具人本精神的第53条引起人们的广泛关注：司法、执法部门在采取保全或强制执行措施时，不得查封、扣押纳税人及其所抚养家属维持生活的住房和用品。也就是说，维系生存权的住房、生活用品等财产被排除在保全和强制执行措施之外。

三、结　语

税政是一个非常重要的工具性分析概念。需要申明的是，税收、税务和税政是不尽相同的概念。税收重在“收”字，表明了赋税的经济性。从经济学的意义上讲，人类社会和人们生活所需要的衣食住行等产品和服务，可以通过市场竞争由私人提供，而人们需要的公共产品，如城市公共基础设施、社会治安、市场环境与秩序、产权保护、社会保障等，则需要政府供给。通过税收的形式，人们把一部分资源交由政府配置，以换取必需的公共产品和服务，这是现代社会需要政府的原因，也是政府获取社会公众授权的根本理由。政府因此被视为一种提供保护和公正而收取税金作为回报的组织①。从这样的意义上讲，税收侧重强调赋税征收的成效、公共聚财的能力，它对应的是公民财产的无偿征收，构成政府行政的经济基础和运转动力；税务重在“务”上，表明税务既是管理、执法，也是服务，税务应当贯彻服务政府的理念，通过管理和执法实现服务，这关系到税务行政方式的重大转变，税务应当方便纳税人，减少纳税人的纳税成本，建设税务机关与纳税人之间和谐的征缴关系②；税政重在“政”字，赋税不仅具有经济性和行政管理性，更应当强调它的政治性。税政的政治性表现在互为逻辑的两个方面，即税政民主和税政法治，二者构成税政原理的内核。如前所述，税政原理涉及人民与政府的关系，代议机构税收与预算意义上的财政权，税政领域的公民参与，法律保留原则，税收政策法治化，公民税收程序权利，税政与公民社会以及民生、人性等广泛议题，构成税政民主和法治的基本内容。

[责任编辑　刘京希]

① [美]道格拉斯·诺思、罗伯斯·托马斯：《西方世界的兴起》，厉以平、蔡磊译，北京：华夏出版社，1999年，第11页。

② 美国主管税收事务的最高机构是国内税收署，在1953年之前称为bureau of internal revenue，现在称为internal revenue service，可译为国内税收服务署。名称上的变化体现了观念上的重大转变，国内税收署从一个管理纳税人的政府机关演变为一个为纳税人提供服务的公共机关。

文 史 哲
2009年第2期(总第311期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2009(Serial No. 311)

政治:一种语言的存在

——兼论政治语言学的建构

雷 大 川

摘 要:语言不仅仅是思想意义的表达,语言本身更是人的权力意志的体现。语言问题之于政治具有极为特殊的意义,当今政治学界存在的某些重要理论纷争与其说是政治理论问题,毋宁说是语言使用的问题;在现实政治生活中,有些政治实践活动与其说是一种政治行为,不如说是一种言语行为。关注语言问题、探究语言与政治之间的隐秘关联,是学术界不可轻忽的重大研究课题。但时至今日,从语言的维度探究政治问题,在政治视域中考察语言现象,对于国内学界而言尚未形成理论研究上的自觉意识。创立政治语言学,从政治学与语言学的双重视角研究复杂的政治问题,具有十分重大的理论意义与现实价值。

关键词:政治;存在;语言哲学;政治语言学

人是一种语言的存在,人的很多社会性活动都是一种语言化活动。政治作为一种以意识形态为导向的社会性活动更是高度语言化的活动。美国政治传播学者尼谋有一句名言:政治就是谈论。这句格言固然有些极端,但从中可深切感悟到语言在政治领域中极为重要的意义。语言不仅具有描述和解释政治现象的作用,语言还具有实施政治行为、建构政治权力的功能。有的西方学者甚至认为:语言的控制权实际上是一切权力的核心基础①。有鉴于此,关注语言问题,探究语言问题与政治问题的内在隐秘关联,具有极为重大的理论意义与现实价值。然到目前为止,从语言的维度来探究政治问题,在政治视域中考察语言现象,在学术界尚未形成理论研究上的自觉意识。笔者坚信,政治语言学②的建构,必将使人们对政治与语言问题有一个全新的认识。

一、语言哲学视域下的政治分析

众所周知,近千年以来在西方哲学发展史中曾出现两次重大的理论转折,即:从本体论转向认识论,从认识论转向语言哲学。哲学主题的每次重大转换,都体现了人们在探索世界万物本源或本质时所历经的思维方式的转换。20世纪哲学的"语言转向",标志着人们在探究世事万物本源或本质

作者简介:雷大川,吉林省社会科学院历史研究所助理研究员(吉林长春 130033)。

① 罗宾·洛克夫:《语言的战争》,刘丰海等译,北京:新华出版社,2001年,第74页。

② 关于政治语言问题的研究,虽然已有一些学者在相关学术著述中偶有涉及,但这些学术成果大多只是零散地夹杂于社会语言学、心理学等专题性学术论题中。比如陈原的《社会语言学》,商务印书馆2004年版;古斯塔夫·勒庞著:《乌合之众》,中央编译出版社,2004年版。即便有些学术研究成果以政治语言问题作为专题研究对象,这些学术成果也还未能突破"历史语义学"的学科范畴,其中比较有代表性的有陈建华:《"革命"的现代性:中国革命话语考论》,上海古籍出版社2000年版;冯天瑜:《"革命"、"共和":清民之际政治中坚概念的形成》,《武汉大学学报》2002年第1期;胡波:《辛亥革命与思想话语的变迁》,《史学理论研究》2002年第2期。虽然这些研究成果对某些政治话语作了专题性研究,但它们只是以线性思维方式对个别政治话语作微观的历史考辨研究,还未能从多维的宏观层面把政治语言作为一个独立的学术范畴加以系统的理论研究。在当今学术界,笔者尚未见到"政治语言学"这一学术理念的提出,至于以"政治语言学"为论题的学术研究成果更是未尝见到。

时已认识到："更为根本的东西不再是主客体问题，而是语言问题，理解思想和世界的关键在于理解语言。"[①]人们从此试图通过语言的路径走出"世事万物的本源或本质是什么"的思想迷宫。海德格尔作为存在主义创始人之一在《关于人道主义的信》中提出：语言是存在的居所，人栖居在语言所筑之居所中[②]。海德格尔关于"语言是存在的居所"这一命题，是关于语言与世界本源、本质问题最为经典的论述范式，"几乎可以当成西方语言哲学的宣言"[③]。此外尤其值得注意的是，以罗素、维特根斯坦为代表的分析哲学，以伽达默尔为奠基人的解释学流派也十分重视语言问题。总而言之，"西方最重要的哲学流派都走上了通向语言的道路"[④]。

20 世纪的"语言转向"具有极为重大的历史意义，它不仅是对近代认识论哲学传统范式的反叛，也是人们思维方式的转换，更是对旧有语言观的颠覆。

"语言是工具"作为传统语言学的经典论述已根深蒂固于人们的思想意识之中，并逐渐内化为一种潜意识。尤其是在中国，"语言工具论"见诸一些经典著作，更使其成为不容置疑的真理信条。然而，随着"语言转向"这一思维方式的开启，人们逐渐认识到这种语言工具论的褊狭。它未能认识到语言的另一层面，即：语言在本体论上的意蕴。诚然，语言确实表现为一种媒介、一种工具。然而，从内在层面而言，语言不仅仅是思想意识的交流工具，语言也是世事万物的一种存在模式。借用伽达默尔的话来说：能够理解的存在就是语言。虽然这一命题并不是说存在等同于语言，但人类只能通过语言来理解存在；世界虽然是独立客观的存在，但是，"世界只有进入语言，才能表现为人类的世界"[⑤]。人类永远是以语言的方式拥有世界，倘若没有语词来描述和呈现这个世界，那么，整个世界便会沉入一片混沌不清的冥冥之中。由此，我们不难理解"词语破碎处，无物存在"这一诗句的意味深长。既然存在栖居于语言之中，那么，政治现象或者说政治权力作为一种存在，也必然表现为一种语言的存在。故探讨语言问题，从语言的维度探究政治现象的本质，是一条极为重要的思维路径。

政治是一种语言的存在，这一命题不仅仅立基于语言的本体论，更为重要的是，语言本身就蕴含着令人不可思议的神奇力量。这种力量体现在：语言本身即具有权力的属性，它规范着社会秩序，发挥着一定的社会管理功能。

在上古时代，作为中华文化重要源头之一的《诗经》曾写道："辞之辑矣，民之洽矣；辞之怿矣，民之莫矣。"(《大雅·板》)也就是说，话语切当与否直接关系到对民众的管理效能，关系到民众的生存状况。古代先民不仅注意到了言语在社会管理中的重要作用，而且还把它提升到关系国家治乱兴衰的高度。

语言本身具有规范社会秩序的功能。人是符号的动物，即人是能利用象征符号去创造文化的生物，人能把他认识的世界用象征符号固定下来、反映出来，从而赋予世界以"意义"和"秩序"。语言作为最基本也是最主要的象征符号，"是强加在一个人身上的'秩序'"[⑥]，通过规范语言秩序来建构政治秩序，早在先秦时期，中国的先贤圣哲们就深有体悟，孔子的"正名"说即为此意。

平王东迁，周室衰微，诸侯蜂起，天下分崩，社会政治秩序渐趋瓦解，传统的政治语言所指代的内容与社会上新出现的现实状况相互悖逆，"大夫"所指代的本应是君王的臣属，在当下的历史时空中却变成了挟持国君的强人；"诸侯"所指代的本应是尊奉天子的地方臣佐，在当时的社会现实中却变成天下的霸主。当名不符实的时候，语言就具有了遮蔽事物真相的功能，从而使犯上作乱的不正当政治行为在正当的名义下大行其道。为了扭转政治上的这种脱轨行为，孔子提出"必也正名乎"的政

① 尚志英：《寻找家园——多维视野中的维特根斯坦语言哲学》，北京：人民出版社，1992 年，第 12 页。

② 徐友渔等：《语言与哲学》，北京：三联书店，1996 年，第 155 页。

③ 钱冠连：《语言：人类最后的家园》，北京：商务印书馆，2005 年，第 43 页。

④ 陈嘉映：《语言哲学》，北京：北京大学出版社，2003 年，第 15 页。

⑤ [德]伽达默尔：《真理与方法》下卷，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，2004 年，第 11 页。

⑥ 申小龙：《语言的文化阐释》，北京：知识出版社，1992 年，第 26 页。

治主张，他编订《春秋》，致力于给春秋时代的政治事物一个他认为是名符其实的称谓。叱咤风云、威震一方的楚王，孔子将其写成"楚子"，以揭示其应有的臣属的政治地位，从而迫使地方诸侯不得不遵循为人臣子的政治伦理秩序。正因如此，当时即有所谓"《春秋》作而乱臣贼子惧"之说。孔子力主"正名"主要是希冀于通过"名"（语言）与"实"（现实世界）关系的调理来整顿社会秩序，如若"名不正"，则"言不顺"，"言不顺"则社会秩序就会紊乱。据说，春秋时期的邓析曾经"以非为是，以是为非"，不遵循传统的"名"而另行其是，结果导致了郑国的秩序大乱①。

通过对上述问题的阐释，我们深切感受到语言不仅仅只是一种意义的表达，语言本身就是权力意志的体现。1977年，法国著名思想家、符号学流派的代表人物巴尔特在《法兰西学院符号学讲座就职讲演》中说道：全部语言是一种普遍化的支配力量。就此而论，语言即权力，权力即是一种符号权力。

二、语言使用的混乱与政治理论建构的困境

任何学科都必须借助语言这一象征符号来从事思想的阐述、理论的建构。然而，举世闻名的学术大师罗素曾指出：日常语言无论在词汇或句法方面都非常模糊不清，经常把人们引入歧途。语义的模糊性常常使人文社会科学、尤其是政治学理论研究遭遇到如下重大问题：语言使用上的混乱导致人们思维的错乱、认知的偏差、理论建构上的困境。人文社会科学尤其是政治学的某些理论研究要走出认识上的误区和理论研究上的困境，必须得进行语义的澄清、概念的重构，力求使用明晰的语言来表达精微的政治思想观念。

关于思维与语言的关系问题，恒久以来一直论争不休。过去在我们的一些经典教科书中，常常把语言视为思想的外壳，仅仅从工具论层面理解语言之于思想的作用。与之相反的是，有些学者则认为语言是思维之源，思维即语言。笔者在此无意对这两极化观点的是非加以评说，因为各自的视角不同，这些观点就某种意义而言都能自圆其说。故此等问题如果不从一定的角度加以认知，论争将永无休止。一个不争的事实是：思想只有锁在言辞中才不会飞扬而去。换言之，语言能让飞扬的思想静然落定。当言辞无法捕捉思想时，思想就只能归于混沌不清的意识潜流。从这个意义说，人们只能思考可以言说的事物，而难以思考无法言语的一切。当人类拥有了语言，也就在认知世界和改造世界的过程中获得了行动的扶梯。正如著名语言学家伽莫尔在他的《语言学概论》中所指出的：语言符号好比是梯级，思维沿着梯子从具体的印象一级级地上升到最抽象的概念，然后再由抽象的概念来建构人类的意义世界。然而"词不仅是钥匙，它也是桎梏"②，语言能展现人类的思维，也能制约人类的思维，如若使用不当甚至还会变乱人的思维。按照"日常语言学派"的观点，日常语言或概念之间存在着许多细微的差别，人们在使用这些词语或概念时如果不首先仔细分析和厘清这些细微的区别，就去进行理论研究，必然会造成思想的混乱。在政治学理论中，这一现象不胜枚举。其中以"民主"观念的混乱最为典型，美国著名政治学家乔·萨托利指出：民主在当代的发展所带来的问题，最重要者莫过于理论上的严重混乱。

"民主"一词大约形成于公元前5世纪，"是希腊人——很可能是雅典人——创造了民主（democracy或demokratia）一词，这一语词源于希腊语demos（即人民）和希腊语kratos（即统治）这两个词的组合"③。从词源学角度而言，民主意指"由人民实行统治"。"'由人民来统治'看似语义明确的概念，

① 《吕氏春秋》卷十八《审应览·离谓》，上海：上海古籍出版社影印《二十二子》本，1988年，第694页。

② ［美］爱德华·萨丕尔：《语言论》，陆卓元译，北京：商务印书馆，1964年，第11页。

③ ［美］罗伯特·达尔：《论民主》，李伯光、林猛译，北京：商务印书馆，1999年，第14页。

但实际并非如此”[①]，“民主的一些关键性术语语义尚不明确，含义尚不统一”[②]。西方学者奥维尔进一步指出：“民主”一类词语不仅没有公认的定义，甚至建构这种定义的努力也遭到各方的抵抗。为民主建构统一的定义之所以遭到各方的抵抗，其中极为重要的因素即是民主的含义越是不统一，民主的概念就越容易被操控、被歪曲、被盗用。“由于民主已经成为当今时代政治合法性的基础”[③]，因而各派政治势力、各种政治制度几乎都以民主自居，“今天几乎每个人都声称自己是民主人士。全世界所有的政治制度都把自己说成是民主制度，而这些制度彼此之间无论是在言论还是在行动方面都常常迥然不同”[④]。“民主”这一词语遭到如此滥用，必然导致民主理论陷入概念的混乱之中。

民主观念的混乱无论在学术理论层面抑或在现实生活层面都为害极深。在理论层面，民主概念的混乱导致了政治理论建构上的困境。乔·萨托利指出：如果我们的基本概念含混不清，那我们肯定只能得到糟糕的理论。民主作为政治学最为基本的理论研究范畴之一，其概念的模糊混乱已使民主理论日益空洞化，而民主理论的空洞化又必然导致政治理论的建构形同空中楼阁；在现实生活层面，正如法国政治学家托克维尔所指出的：民主定义的混乱会使那些煽动家和暴君大获其利。一些政治无赖往往通过操控民主的定义，在民主的概念中掺杂一些似是而非的含义，从而使民主理论与民主制度面目全非。当民主的内涵变得模糊不清时，人们就难以区分何为民主、何为独裁。这些政治无赖通过混淆民主与专制的区隔，一方面搪塞人民的民主诉求，另一方面通过篡改、变乱民主的内涵，把民主的概念空泛化、模糊化。当民主理念变得含义混杂、似是而非时，政客们也就清除了把专制与民主混为一谈在语义上所遭遇的障碍与困难，他们正是通过耍弄“操控定义”这种语言阴谋来达到以民主之名行专制之实的政治目的。去除语言使用上的混乱，使某些含混模糊的政治观念得以澄明，即便不是政治学理论研究的全部，至少也应是其必然的逻辑起点。

三、言语行为与政治权力的运作

就一定意义而言，政治行为就是一种言语行为。以往，在人们的习惯性思维中，言与行是相互对立的两个概念，其实就特定意义而言，言即是行。早在几十年前，英国语言学家奥斯汀就曾经提出“言语行为”这个概念。言语行为概念的提出使我们认识到言语并不仅仅是一种语义的表述，言语本身亦是一种“实践行动”。西方其他一些著名的哲学家如维特根斯坦、哈贝马斯也认为，语言本身就是人类活动的形式，说话即是做事。无论是言语行为理论，抑或说话即是做事这一论断，在政治分析中都具有重大的理论意义与现实价值。当我们对古今中外各种政治现象加以细微的考察，便可得出如下的结论：很多政治行为都是言语行为。在政治行为中，无论是政务活动的开展，统治秩序的维系，抑或权力的角逐，无不彰显语言的巨大作用。

古往今来，对于很多政治家、统治者而言，精湛而高超的言说艺术是其登临政治顶峰的权杖。早在古希腊时代，驾驭语言的能力已成为政治人物必不可缺的内在素质。在雅典城邦，“政治活动以公民在共同场所的竞说——法庭上的论辩、广场中的演说——为主要手段。因此‘说’成为城邦公民获取政治权力与有效行使政治权力的根本手段”[⑤]，可以说，当时雅典公共生活的各个方面几乎都离不开高超的言说技艺，如果一个雅典公民不善言辞，那么他在政治现实生活中就很可能被边缘化，若要成为领导人物，主导公共事务，更是无从谈起。尤为值得关注的是，对于那些身处时代的风口浪尖、引领历史潮流的政治领袖来说，能否用令人神往的话语感召群众、凝聚人心；能否以清晰有力的论述

① [英]戴维·赫尔德：《民主的模式》，燕继荣等译，北京：中央编译出版社，1998年，第2页。

② [英]戴维·赫尔德：《民主的模式》，“英文版序言”第5页。

③ [英]戴维·赫尔德：《民主的模式》，“英文版序言”第4页。

④ [英]戴维·赫尔德：《民主的模式》，第1页。

⑤ 浦兴祖：《西方政治学说史》，上海：复旦大学出版社，1999年，第55页。

描绘愿景、指明未来的发展方向从而引领群众;能否准确把握时代的脉动、敏锐感悟民众的心声并以令人振奋的言说方式发出时代的最强音,这都是事关历史变迁的重大政治问题。

早在秦汉之际,陈胜、吴广的"王侯将相宁有种乎"的口号,就激起"布衣草民可为王侯"的雄心与斗志;东汉末年,张角兄弟的"苍天已死,黄天当立"的谶语宣示了黄巾起义的正当性;北宋末期,王小波的"吾疾贫富不均,今为汝均之"的战斗口号凝聚了广大贫苦民众的心声;太平天国运动所宣示的"有田同耕,有饭同吃,有衣同穿,有钱同使,无处不均匀,无人不饱暖"的政策论述则为贫苦人民设想了一个美好的愿景,从而激起贫苦民众跟随太平天国运动。由此可见,任何政治势力要引领群众,就必须对自己的理念的正确性与行为的正当性进行有力的论述。政治领导者要感召群众,就必须对未来提出清晰可见的、令人神往的远景与蓝图,并使他们在所从事的政治运动中体验到一种非凡的成就感,领悟到一种伟大的意义。而这一切都需要一种语言的表述与意义的阐释。

当人类步入近代社会后,随着传播技术与手段的空前发展,恰当而巧妙的词语运用,在政治实践活动中所发挥的作用更为突出。在政治的角逐中,笔墨语言发挥着不可替代的作用,众多历史事实表明:在政治军事斗争中,笔墨之间所涌动的言词丝毫不亚于寒气逼人的刀剑铁戟,也不逊于枪炮中的火力弹药。"在伟大的政治斗争中语言是最有力的武器"①,如若能把词语加以精准巧妙的运用,有时甚至可以不战而屈人之兵,立即瘫痪政治对手。从一定意义而言,政治角逐就是一场词语之战。

词语之战的一大诀窍就是,争夺"好字眼",把"坏字眼"投向敌方的阵营。回溯近代中国政治的演化与变迁,我们对这个问题会有更为直观的感受。五四运动前后,在中国人的词典里,大概再没有哪句政治词语比"革命"更美好、更神圣,也没有哪句政治词语比"反革命"更邪恶、更令人毛骨悚然。其实"革命"一词在中国古已有之,并非美妙风雅之词。然而在五四运动前后的特定历史语境下,"革命"逐渐被建构为象征进步与新生、自由与解放的政治图腾,谁要是披上"革命"外衣,谁就具有了政治上的正当性与道义性。当"革命"在中国社会逐渐衍化为一种神圣不可侵犯的主流话语时,"反革命"自然就沦落为一种滔天之"罪恶"。在此情形下,当时各主要政治势力都竞相争夺"革命"的封号,而把"反革命"这一咒语投向敌方阵营。当时世人已深切感受到,大凡要打击对手,"只须任封一个'反动'和'反革命'的罪号,便足置对方于死地而有余"②。由此可见,语词的威力何等巨大,在政治现实生活中语言甚至具有毁灭性的杀伤力。

词语在政治斗争中的另一大作用是分化瓦解政治对手。堡垒最容易从内部攻破,而要从内部攻破政治堡垒就必须以分化切割敌方政治势力为突破口,只要能成功分化离间敌方政治阵营,便可以挑起敌方政治势力的相互猜疑与内斗,如此一来,政治堡垒自然就分崩离析。分化政治对手的一大要领就是通过专有名词的指称给敌方政治势力划线分派。1927年"四一二"政变后,蒋介石宣布禁止使用"左派"、"右派"等"怪名词"。他说:"年来共产党分化我党政策,无所不用其极,造作'左派'、'右派'、'西山会议派'、'新右派'等等名词,任意加于本党同志之上。受之者如被符魇,立即瘫痪而退。"③蒋介石作为那场重大政治斗争的当事人,对语词的魔力有着如此切身之痛,更使我们感受到语言之于政治的重大作用。

在日常政治生活中,权力的运用并不都是由硬性的强制机关,如监狱、法庭、军队来执行,权力更多的是转换为符号形式以隐秘的方式加以运作,语言作为一种主要象征符号,就是通过思想意识的渗透达到对人的精神的控制,很多政治意图与行为就是通过这种方式来实施,可见语言问题之于政治深具本质意义。因而,从多维的学科视野探究复杂的政治语言问题是人们不可轻忽的一项重大课题。然而时至今日,在国内与国际学术界中,"政治语言学"的专项研究却呈现一片学术空白。

---

① [德]卡西尔:《人论》,甘阳译,上海:上海译文出版社,2004年,第159页。

② 大不韪:《党军治下之江西》,《醒狮》第118号,1927年1月7日。

③ 蒋介石:《谨告全国国民党同志书》(1927年4月),《蒋介石言论集》第4集,北京:中华书局,1965年,第258页。

四、政治语言学建构的基本理论框架

纲举则目张，政治语言学的创立首先必须立基于基本理论框架的建构。为此，应以政治语言学的研究对象、研究范围为论述起点，深入阐释政治语言学的学理基础，并就其研究方法与学科定位等理论问题进行探讨，以建构起政治语言学的基本理论框架。从结构而言，应从以下若干方面展开政治语言学的研究：

在政治语言学理论体系的第一部分中须阐释如下三个问题：一是政治语言学的研究对象及其范围；二是政治语言学的学科性质、学科任务；三是政治语言学的研究方法。笔者认为：作为学科基本理论体系的建构要件，研究对象及其范围是必须加以关注的首要问题。对于政治语言学而言，政治视域中的语言问题、语言范畴中的政治问题以及政治与语言之间的关系问题是其主要研究对象。鉴于研究对象的多维性，政治语言学的研究范围不能仅局限于政治学、语言学两大学科，必须打通哲学、社会学、文化学、符号学等相关学科的藩篱。从政治语言学研究对象及其范围而言，将政治语言学视为政治学的范畴，或归属于语言学体系都不免有些牵强，还是将政治语言学界定为一门以深入探究政治语言现象为主旨、具有独立学科地位的综合性新型学科较为确切。就其学科任务而言，政治语言学要充分阐释语言的权力属性与权力的语言属性，并在此基础上深入揭示政治统治者如何通过语言来实现自身的政治目的与政治利益。

政治语言学作为独立的综合性交叉学科，其建构方法必然是多元的，但最为主要的是“观念/概念分析法”与“话语分析法”。每个时代都有最能代表其时代特征的关键用语，这些“关键词”是特定时代的缩影，所谓“观念/概念分析法”，就是围绕政治领域中的这些“关键词”进行研究。通过解析政治“关键词”的历史源头及语义的变异过程，我们可透视特定时期政治现象的本质意蕴；从一定意义而言，政治话语即是一种政治策略，政治人物的心声往往是隐含于话语字面意义之外的一种弦外之音，所以政治语言学的研究必然要着力于政治话语的分析。所谓“话语分析法”就是通过考察特定政治话语的语境与言说意图等，来解析话语背后的政治意涵。

在创建政治语言学理论体系的过程中，能否确切地建构其理论基础至关重要，没有稳固的理论思想为根基，任何新型学科的创立都形同流沙之上建造高楼。政治语言学作为一门综合性跨学科研究，必然要熔铸多学科的理论要素，其中尤以政治学、语言学、社会学与文化哲学相关理论为重。因此，在政治语言学理论体系的第二部分中须以“人是一种语言的存在”为逻辑起点，建构政治语言学的哲学本体论基础。在第三部分与第四部分中分别以“语言是一种权力意志的体现”、“权力是一种符号权力”为理论支点建构政治语言学的学理基础。在第五部分中当以“语义的重构与政治理论研究困境的突破”为论题，探讨如何通过厘清某些政治语义的混乱，走出政治理论研究的困境。关于第二、三、四、五部分的主要思想内容前文已经论及，此不赘述。

在政治语言学理论体系的第六部分中将以“政治是一种修辞艺术”为主题，探讨政治修辞在政治领域中的地位与作用。早在两千多年前，伟大的政治学家亚里士多德就极为重视修辞术，他把修辞术视为处理国家政务的重要方式与基本手段①。从实践层面而言，政治人物的领导艺术，如同律师的申辩艺术一样，首先是驾驭词藻的学问②。从宏观理论层面而言，修辞艺术在构筑主流意识形态、维系和增强所谓“柔性权力”等事关国家命运的诸多方面都发挥着举足轻重的作用。有鉴于此，“修辞文化”研究应是建构政治语言学不可或缺的重要组成部分。

在第七部分中，以“语言是一种政治权谋”为主旨，深入揭示政治语言的功能与作用。如果从语

① 具体内容参见亚里士多德：《修辞术、亚历山大修辞学、诗论》，颜一、崔延强译，北京：中国人民大学出版社，2003年。

② 参阅[法]古斯塔夫·勒庞：《乌合之众——大众心理研究》，冯克利译，北京：中央编译出版社，2004年。

言这个独特的视角深入研究古今中外的政治实践活动，我们便可以发现，对于政治人物而言，语言是其政治角逐的利器，语言是其政治斗争的权谋，语言在政治生活中发挥着极为重要而又独特的政治功能。语言的政治功能概括而言主要有以下几项：1.设置政治议题。能否通过设定某些最能反映广大民众意愿的政治话语来主导政治进程的发展方向，这是攸关政治团体命运的关键问题，因此政治语言的议题设置功能是建构政治语言学理论体系所要着重探讨的论域。2.描绘政治图景。通过言语的阐释赋予政治事物不同寻常的政治意义，从而感召群众、凝聚民心，是政治人物惯用的政治手法。他们往往把自己的政治行为与美好的动机及神圣的目标结合起来，以显示自身的正义性与合法性。3.操纵民众的心理预期。通过语言的阐释进行期望控制是政治人物常用的政治策略。当政治领导者不断宣称失业率上升是不可避免的，那么由此而带来的社会阵痛就可能被民众所承受和容忍，从而避免社会反弹的产生。4.操控定义。在政治生活中，操控定义就等于掌控政治事务本身。政治人物常常通过变乱词语的内在意蕴，操控概念的定义，从而达到指鹿为马、混淆是非的政治目的。操控定义是最不易被人察觉的政治权谋，故应着力加以剖析。5.实施政治行为。从一定意义而言，政治行为就是一种"言语行为"，因而政治语言的重要功能之一就在于实施一定的政治行为。6.政治整合功能。加拿大学者哈罗德·英尼斯对此曾有过精辟的论断：古代帝国无论东西之所以能够建立自己的统治，原因之一就在于拥有以文字为核心的"空间媒介"。秦始皇统一六国后便厉行"车同轨，书同文"，其政治奥妙就在于语言具有政治整合功能。7.政治认同功能。政治可以说是一种寻求认同的艺术，而语言则是实现政治认同最为主要的方式之一。政治语言还有其他某些功能，都将在这一部分中详加阐释。

在最后一部分中当以"语言的政治化与政治语言的异化"为论题，深入分析政治语言的异化现象。笔者认为：在政治领域中，语言已不仅仅是一种纯然的语文符号，政治领域中的语言在某种程度上已异化为一种非语文的政治符号。从通常意义而言，词语形式与概念的内涵构成语言符号的能指和所指两个方面。概念是对现实事物或现象的概括反映，是人们逻辑思维的表达。然而事实上，政治语言的能指与所指时常相互割裂，往往只有能指，却找不到确切的真实所指，可循名但无法责实，在此情形下，一些政治概念所指涉的只是"莫须有"的虚妄之物，而不是真切的客观现实，政治言语的生成在很大程度上已不再是合乎语义的逻辑表达，而只是应合某种政治目的的现实逻辑。曾经畅行于一时的某些政治用语最能说明这个问题，比如"新村主义"、"泛劳动主义"等等，这些"中国式……主义"①既无法找到与之相对应的客观现实，又没有任何明确、系统的实际意涵，它们只不过是在特定政治环境下产生的一些变异的政治符号。

作为一门综合性交叉学科，政治语言学的内涵与外延十分宽广，其完整的理论内容不是一篇论文所能完全阐明的，笔者在此只是试图勾画出政治语言学的基本理论框架，诸如政治语言与社会变迁之间的关系、政治语言与政治文化的关系等问题都是建构政治语言学所必须关注的理论问题。21世纪是学科交叉与学科整合的世纪，不同学科之间的思想交融一定能为人们展现一幅完整的理论图景，笔者坚信政治语言学的建构必将为政治与语言现象的研究开辟出一个全新的理论视域。

[责任编辑　刘京希]

① 王光祈说："这种主张如果没有适当的名词，就叫他为中国式……主义。"参见《王光祈致君左》，《少年中国学会会务报告》，第4期，1919年6月1日。