2020
6
[总第381期]
ISSN 0511-4721
国家社科基金资助期刊

# 文史哲

LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY

中国出版政府奖期刊奖
新中国60年有影响力的期刊
2017·中国百强报刊
国家社科基金资助期刊
教育部“名刊工程”首批入选期刊
全国中文核心期刊
中国人文社会科学核心期刊
中文社会科学引文索引(CSSCI)来源期刊
中国高校系列专业期刊成员刊

# 文史哲

双
月
刊

1951年5月创刊

2020年第6期
(总第381期)

2020年11月5日出版

**顾　问**(排名不分先后)

邢贲思　汝　信　袁行霈
叶　朗　方克立　厉以宁
杨牧之　冯天瑜　奚广庆
戴　逸　楼宇烈　张立文
钱中文　李希凡　刘蔚华
李庆臻

**海外编委**(以姓氏笔画为序)

成中英(美)　杜维明(美)
李福清(俄)　顾　彬(德)
康达维(美)

**主　编**

王学典

**副主编**

刘京希　李扬眉

**封面设计**

蔡立国

文史哲 2020年第6期(总第381期)

## □儒学研究

论古典儒学中“义”的观念

——以朱子论“义”为中心 …… 陈　来(5)

试论“三纲”的两种含义及其历史演变 …… 方朝晖(22)

## □当代学术纵览

学问的单位:傅斯年和钱穆对中西学术分类异同的思考…… 罗志田(35)

逻辑基础问题

—— 一个金岳霖式的回答 …… 刘新文(41)

## □疑古与释古

三星在天:夏墟地理与传说考辨…… 刘宗迪(51)

重绘中古史的可能性(笔谈) …… (73)

走向历史场景 …… 魏　斌(73)

搁置历史理解的经典图式 …… 孙正军(77)

重绘何为:反观于自身的学术史 …… 仇鹿鸣(80)

中国中古史研究的一个视角

——分类与边界 …… 永田拓治(84)

〔期刊基本参数〕CN37－1101/C＊1951＊b＊A4＊168＊zh＊P＊￥20.00＊7000＊13＊2020－11

昌明传统学术
锻铸人文新知
植根汉语世界
融入全球文明

魏晋南北朝民族史研究的可能性 …… 胡　鸿(87)
重绘中古史的可能性:货币经济的面向 …… 吴承翰(91)
10 世纪华北地方士人活动诸层面:以柳开家族为线索 …… 闫建飞(93)

## □中国哲学研究

论王船山《庄子解》的“浑天”说 …… 邓联合(106)
“取”“与”皆弃的杨朱生命哲学
——从文本、哲学到思想史 …… 刘　黛(114)
嵇康玄理的内在理路与魏晋玄学主题、分期说反思 …… 杨　杰(121)

## □文史新考

冯梦龙生平史实新证 …… 冯保善(128)
《三朝北盟会编》四库覆校底本考辨
——兼论乾隆五十二年覆校《四库全书》的操办流程 …… 邱靖嘉(136)

## □政治哲学研究

国家转型、主体性与文学的作用
——重思“左翼鲁迅” …… 钟　诚(148)

《文史哲》2020 年总目录 …… (166)

英文译校/李扬眉

**LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY**

Number 6 2020, Serial Number 381

November 2020

## *Contents*

Chen Lai The Idea of "Righteousness" in Classical Confucianism: Centered on Zhu Xi's Statements 5

Fang Zhaohui The Two Different Meanings of the Three Cardinal Guides: A Historical Survey 22

Luo Zhitian Reflection on Academic Classification in China and the West by Fu Sinian and Qian Mu 35

Liu Xinwen The Foundational Problem of Logic: An Answer from Jin Yuelin's Position 41

Liu Zongdi Three Stars in the Sky: A Textual Research of the Geography and Legends of Xia Ruin 51

Wei Bin et. al The Possibility of Redescription of Medieval History (Conversations by Writing) 73

Yan Jianfei Various Activities of Local Literati in Northern China in the 10th Century: Focused on Liu Kai Family 93

Deng Lianhe A Study of Wang Fuzhi's Theory of Chaotic Heaven in *An Annotation on Zhuangzi* 106

Liu Dai "No Taking" and "No Giving" in Yang Zhu's Philosophy of Life: From Text, Philosophical Thoughts to Intellectual History 114

Yang Jie The Intrinsic Logic of Ji Kang's Philosophy and a Reflection of the Theme and Stage of Wei-Jin Metaphysics 121

Feng Baoshan A New Textual Research of Feng Menglong's Life 128

Qiu Jingjia A Study on the Original Text of *A Collection of Three Reigns and Northern Alliance* in the Revision of *Complete Library in Four Branches of Literature*: With a Discussion of the Operating Process of Revising *Complete Library* in 1787 A. D. 136

Zhong Cheng The Transformation to Modern State, Subjectivity and the Role of Literature: Rethinking the Significance of Lu Xun as a Leftist 148

本刊已许可中国学术期刊(光盘版)电子杂志社在中国知网及其系列数据库产品中以数字化方式复制、汇编、发行、信息网络传播本刊全文。该社著作权使用费与本刊稿酬一次性给付。作者向本刊提交文章发表的行为即视为同意编辑部上述声明。

LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY
No. 6, 2020(Serial No. 381)

# 论古典儒学中“义”的观念

## ——以朱子论“义”为中心

陈 来

**摘 要**:“义”的哲学意义,先秦时代有以下几点:道德、道义、正义、端正。汉代以来,对“义”的道德要义的把握,其要点在坚守对道德原则的承诺,明辨是非善恶,果断裁非去恶,其根源是对先秦的“以正为义”作了转进。受此影响,朱子很强调义是面对恶的德性。朱子在《四书集注》中主要以“义者宜也”的故训,作为义字的训诂义,但他对义字作哲学思想的界定、把握时,则主要不是用宜来说明义字之义,而是用汉儒裁制、断决之说来阐发义之思想义。朱子思想对义的哲学理解,一是继承了汉以来经学论义的裁断训义,二是把义纳入仁德为首的四德论体系,三是扩展了义在仁体宇宙论中的意义。朱子对义的理解使用受到汉以后词义训释的影响较大,这一方面使得义的价值意义没有得到明确化的发展,另一方面,义的裁断训义又使朱子将之引向宇宙论成为可能,发展了义在朱子宇宙论中的意义,充实了朱子宇宙论的结构图景。

**关键词**:义者宜也;裁断;朱子;仁义;宇宙论
**DOI**:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.06.01

在钱穆的《朱子新学案》一书中,有专章“朱子论仁”,但无专章“朱子论义”。近年学者很关注朱子论礼,但仍少有关注论义者。本文即欲对此问题加以简述,以进一步加深对朱子学基本道德概念与经典诠释的理解。

“义”字,《说文解字·我部》的解说是:“己之威仪也。从我羊。”这一说法中,“我羊”是讲字形结构,“威仪”是强调原始字义。以义字字形(義)采用我羊,这是依据小篆。而威仪之说,有学者认为义(義)是仪(儀)的本字,其字形像人首插羽为饰,充作仪仗。在这个意义上《说文解字》的“威仪”是指出义的字源意义,而非通用意义[①]。然而无论如何,《说文解字》用威仪解释“义”字意义的说法显然不能解释先秦古籍中“义”字作为道义、正义等价值概念的用法。

## 一、古代以“宜”释“义”的传统

先秦文献中对义的使用解说不少,其中属于文字学的解释是“义者宜也”。以宜解义,虽然亦不能涵盖先秦文献对“义”的使用的诸意义[②],但此说出现甚早,亦颇流行。其较早者,见于《中庸》:

> 仁者人也,亲亲为大;义者,宜也,尊贤为大;亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也。

朱子注云:“杀,去声。人,指人身而言。具此生理,自然便有恻怛慈爱之意,深体味之可见。宜者,分别事理,各有所宜也。礼,则节文斯二者而已。”[③]朱子强调,“宜”是事理之宜乎如此者。

---

**作者简介**:陈来,清华大学哲学系、国学研究院教授(北京 100084)。

① 刘翔:《中国传统价值观诠释学》,上海:上海三联书店,1996 年,第 112－113 页。

② 陈弱水指出过以宜训义的局限,参见陈弱水:《说“义”三则》,《公共意识与中国文化》,北京:新星出版社,2006 年,第 159 页。

③ 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,2011 年,第 30 页。

以宜解义,也见于其他先秦子书,如:

仁者,仁此者也;礼者,履此者也;义者,宜此者也;信者,信此者也。(《礼记·祭义》)

义者,谓各处其宜也。礼者,因人之情,缘义之理,而为之节文者也。故礼者谓有理也,理也者,明分以谕义之意也。故礼出乎义,义出乎理,理因乎宜者也。(《管子·心术上》)

义者,君臣上下之事,父子贵贱之差也,知交朋友之接也,亲疏内外之分也。臣事君宜,下怀上宜,子事父宜,贱敬贵宜,知交友朋之相助也宜,亲者内而疏者外宜。义者,谓其宜也,宜而为之,故曰:"上义为之而有以为也。"(《韩非子·解老》)

义,宜也。爱,仁也。(《郭店楚墓竹简·语丛三》)①

《说文解字·宀部》曰:"宜,所安也。"从"所安"来看,可知宜的本意为合适、适宜,引申为适当、应当。所以宜字本偏重于实然,而非直指当然,其当然义较轻。故以宜释义,使得义的价值意涵变得不太确定,这是此种训释在伦理学上的弱点。这一弱点对"义"的后来发展,起了不小的影响。由于以宜训义出现较早,几乎成为既成的标准解释,故后来者几乎都要照搬此说,或在引述此说的基础上,再加以申发。

从《中庸》的"仁者人也,亲亲为大;义者宜也,尊贤为大"可知,其"义者宜也",应属声训。按:古时的声训是用音近或音同的词去说明被解释词的字义或来源。声训起源很早,如《易传》说"乾,健也;坤,顺也"(《说卦传》),"夬,决也","晋,进也"(《彖传》),如《论语·颜渊》"政者,正也",《中庸》"仁者,人也",《孟子·滕文公上》"庠者养也,校者教也,序者射也",这些都是声训。义者宜也,也是如此。但声训有时是出于猜度,主要是利用音义关系阐明某种主张,未必反映了语言的历史事实。声训之法到汉代应用较广,汉末刘熙作《释名》一书,专门用声训解说词义。

西汉大儒董仲舒解说义字仍不离"宜"之义:

故曰义在正我,不在正人,此其法也。夫我无之求诸人,我有之而诽诸人,人之所不能受也。其理逆矣,何可谓义?义者,谓宜在我者。宜在我者,而后可以称义。故言义者,合我与宜以为一,言以此操之,义之为言我也。(《春秋繁露·仁义法》)

这是以宜和我二义合一,来解释义字的意义,只是他强调义者在我,故他解释的宜,也是宜在我。这与朱子所讲的宜是事之宜、理之宜是不同的。

汉代以后,以宜解义还是较为多见的。《论语·学而》有子曰"信近于义",皇侃疏:

信,不欺也;义,合宜也。②

邢昺疏:

人言不欺为信,于事合宜为义。③

《论语·先进》"由也为之,比及三年,可使有勇,且知方也",邢昺疏:

注"方,义方"。正义曰:义,宜也。方,道也。言能教之使知合宜之道也。《左传》曰:"爱子教之以义方。"④

《论语》二《疏》都是以合宜训义。邢昺《疏》讲宜是于事合宜,强调事之宜,这一点为朱子所继承。此前韩愈《原道》说"博爱之谓仁,行而宜之之谓义"⑤,也是以宜论义。可见这个传统的影响之大。

特别值得注意的是,上述董仲舒的说法表示,义的对象是我,而义的本质是"正"。这在先秦儒家已多有其例,如我以前指出过的⑥,《礼记·乐记》已经说过"仁以爱之,义以正之",《礼记·丧服四制》

① 荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年,第211页。

② 皇侃撰,高尚榘校点:《论语义疏》卷一,北京:中华书局,2013年,第18页。

③ 《论语注疏》卷一,北京:北京大学出版社,1999年,第11页。

④ 《论语注疏》卷一一,第155-156页。

⑤ 韩愈:《原道》,刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》,北京:中华书局,2010年,第1页。

⑥ 陈来:《仁学本体论》,北京:生活·读书·新知三联书店,2014年,第133页。

也说“礼以治之，义以正之”，《荀子·赋》则说过“行义以正”。儒家以外，墨子更明确提出“义者正也”(《天志》)，义者正也，表示义具有“正其不正以归于正”的“规范”意义。庄子“端正而不知以为义，相爱而不知以为仁”(《天地》)，也透露出以爱为仁，以正为义的用法。可见，除了宜以训义之外，以正释义，在战国时期已经相当流行，并延续到汉代。相比起来，以宜训义，是一种训诂学的方式；而以正释义，是一种语用学的方式。

另外，除了义的定义外，义的特性在古代亦有论列，如《郭店楚墓竹简·五行》有“强，义之方；柔，仁之方”[①]之语，用刚强来刻画义的特性，与仁柔相对。《荀子·法行》“温润而泽，仁也；栗而理，知也；坚刚而不屈，义也”，明确以义为刚，以仁为柔。这一思想对汉以后的思想也有重要影响。《易传·系辞》“理财正辞，禁民为非，曰义”，也体现了此种刚的特性所体现的伦理性质，及其与“以正释义”的关联。汉代扬雄《法言·君子》更说到“君子于仁也柔，于义也刚”。我曾指出，郭店《五行》篇以亲爱论仁，以果敢论义，以恭敬论礼，其中对仁和礼的理解与春秋以来德行论基本相同，而以果敢论义，已表现出与春秋时代的不同[②]。这些与春秋不同的“义”的理解，正是对后世有重要影响的内容。

## 二、汉唐注疏以“裁断”论“义”

汉以后，在以“宜”解“义”外，出现了新的两种解释，即以“裁制”和“断决”解释“义”之意义。东汉开始的对义字的这两点解释，对朱子影响甚大。

先来看裁制之说。东汉末年的《释名》谓：“义，宜也。裁制事物，使合宜也。”[③]这种定义影响甚为深远。《礼记·表记》中有“义，天下之制也”，但意义不明确。《释名》此处以合宜解释义，来自先秦“义者宜也”的声训，而其裁制思想则可能受到《礼记》“义者正也”、《易传·系辞》“理财正辞，禁民为非，曰义”的影响。所谓裁制，是指裁非正偏，管制规范。以“裁制”解说义字之义，始自《释名》。从对事的态度来看，前引邢疏“于事合宜为义”，强调了事的需要，但与《释名》的说法仍有不同。《释名》的讲法是从主体上说，人裁制事物，使事物各个得宜。而邢疏是说人作事要合乎宜然，重在客体方面。

与“裁制”义相通，汉代同时出现用“断决”释义字之义：

> 义者，断决。(《白虎通德论·情性》，决多指断狱)

《白虎通》用“断决”，《释名》用“裁制”，二义对后世解释“义”字，影响尤大，汉以后经学注疏中多用之。应该指出，这两种解释也还是都结合了“宜”来作说明。如《论语·为政篇》北宋邢昺“正义曰”：

> 《白虎通》云：“五常者，何谓？仁、义、礼、智、信也。仁者不忍，好生爱人。义者宜也，断决得中也。礼者履也，履道成文。智者知也，或于事，见微知著。信者诚也，专一不移。故人生而应八卦之体，得五气以为常，仁、义、礼、智、信是也。”[④]

又如北宋孙奭《孟子注疏·题辞解》“正义曰”：

> 《释名》曰：“仁，忍也，好生恶杀，善恶含忍也。义，宜也，裁制事物使合宜也。”[⑤]

除了以上在注疏中直接引用《白虎通》和《释名》对义的界定外，还有不少文献包括注疏用“裁制”或类似的词语解释“义”。

《论语义疏》卷七皇侃疏“上好义，则民莫敢不服”云：

> 君上若裁断得宜，则民下皆服。义者，宜也。[⑥]

---

① 荆门市博物馆编：《郭店楚墓竹简》，第151页。

② 陈来：《竹帛〈五行〉与简帛研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第159页。

③ 刘熙：《释名》卷四《释言语第十二》，北京：中华书局，1985年，第52页。

④ 《论语注疏》卷二，第24－25页。“或于事”整理本注曰：“或”，今《白虎通》作“不惑”。

⑤ 《孟子注疏》，北京：北京大学出版社，1999年，第5页。

⑥ 皇侃撰，高尚榘校点：《论语义疏》卷七，第329页。

这是以裁断得宜为“义”，继承了《释名》的定义。

《论语义疏》卷一皇侃疏：

五常，谓仁义礼智信也。就五行而论，则木为仁，火为礼，金为义，水为信，土为智。人禀此五常而生，则备有仁、义、礼、智、信之性也。人有博爱之德谓之仁，有严断之德为义，有明辨尊卑敬让之德为礼，有言不虚妄之德为信，有照了之德为智。此五者是人性之恒，不可暂舍，故谓五常也。①

这是皇侃《疏》对马融“三纲五常”的解释，其以严断之德为义，承继了《白虎通》。

《孟子注疏》卷三上“正义”：

能合道义以养其气，即至大至刚之气也。盖裁制度宜之谓义，故义之用则刚；万物莫不由之谓道，故道之用则大。气至充塞盈满乎天地之间，是其刚足以配义，大足以配道矣。此浩然大气之意也。②

裁制度宜与裁断得宜相同。以义之用为刚，也应是汉儒的说法。

此种“裁制”的解释，在《论语》《孟子》注疏而外，其他文献亦然。如萧吉《五行大义》卷三“论五常”言“义者以合义为体，裁断以为用”，“金以义断，裁制万物”③，孔颖达疏《礼记·乐记》中说到“礼以裁制为义”，“义主断割，礼为节限”④，杜光庭《道德真经广圣义》卷三十言“裁制断割者，义也”⑤，“仁有偏爱之私，义有裁制之断”⑥。《太平广记》卷六十一：“此则裁制之义无所施，兼爱之慈无所措，昭灼之圣无所用，机谲之智无所行，天下混然，归乎大顺，此玄圣之大旨也。”⑦宋陈舜俞《都官集》卷六《说实》：“义者得宜之名也，裁制画一，义之实也。”⑧宋胡瑗《周易口义》“必得其义以裁制之，则各得其宜也”⑨，“以禁民之有非僻者，使皆合于义，而得其宜矣。然则所谓义者，盖裁制合宜之谓义也”⑩。司马光《古文孝经指解》：“政者正也，以正义裁制其情。”⑪这里提出的以正义裁制，还是有意义的。

同样，汉唐其他注疏中也多见以“断决”“断割”“断制”解释“义”的说法。孔颖达疏《礼记·中庸》“天命之谓性”及郑玄注时说“云‘金神则义’者，秋为金，金主严杀，义亦果敢断决也”⑫。事实上，《老子河上公章句》中对“上义为之”的解释就是“为义以断割也”。唐玄宗《御注道德真经》解“上义为之而有以为”时说：“义者裁非之义，谓为裁非之义，故曰为之。有以裁非断割，令得其宜，故云而有以为。”⑬宋元之际胡三省在《资治通鉴》注中也说“西方金位，主秋，色白，配义，义者以断决为本”⑭。

再来看“断制”之义：

南北朝《无上秘要》卷六引《妙真经》说：“仁以好施，义以制断。”⑮

北宋王昭禹说：

次席则以次列成文，黼纯则以断制为义，事之制也。道出而后有德，德出而后有事，故莞筵

① 皇侃撰，高尚榘校点：《论语义疏》卷一，第42页。

② 《孟子注疏》卷三上，第81页。

③ 引自刘国忠《〈五行大义〉研究》附录五《五行大义》校文，沈阳：辽宁教育出版社，1999年，第225、226页。

④ 《礼记正义》卷三七，北京：北京大学出版社，1999年，第1094页。

⑤ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷三〇，引自《道德经集释》下册，北京：中国书店，2015年，第805页。

⑥ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷三〇，引自《道德经集释》下册，第801页。

⑦ 李昉等编：《太平广记》卷六一《女仙六·王妙想》，北京：中华书局，1961年，第377页。

⑧ 陈舜俞：《都官集》卷六，文渊阁《四库全书》本，第32页b。

⑨ 胡瑗：《周易口义》卷一，文渊阁《四库全书》本，第3页b。

⑩ 胡瑗：《周易口义》卷一二，文渊阁《四库全书》本，第12页a。

⑪ 司马光：《古文孝经指解》，清《通志堂经解》本，第19页b。

⑫ 《礼记正义》卷五二，第1423页。

⑬ 引自《道德经全集》第3册，北京：北京联合出版公司，2017年，第1252页。

⑭ 《资治通鉴》卷二三八《唐纪五十四》，北京：中华书局，2013年，第6430页。

⑮ 周作明点校：《无上秘要》卷六《王政品》，北京：中华书局，2016年，第92页。

纷纯而加以缫席画纯，又加以次席黼纯，此出道之序也。[①]

南宋初的张行成也有类似说法：

意则蕴妙理而默喻，言则宣至理而导达，象则举大要以示典型，数则括庶物以穷名实，仁则覆冒而无边际，礼则会通而有仪物，义主断制，利在吊伐，智存术略，涉于机巧。[②]

事实上，朱子在《孟子集注》中也引用了宋人徐氏对孟子的训解：

徐氏曰：“礼主于辞逊，故进以礼；义主于制断，故退以义。难进而易退者也，在我者有礼义而已，得之不得则有命存焉。”[③]

制断即断制，可见汉唐注疏中对义的解释影响了不少宋人的理解。

此外，《容斋随笔》说：“人物以义为名者，其别最多。仗正道曰义，义师、义战是也。众所尊戴曰义，义帝是也。与众共之曰义，义仓、义社、义田、义学、义役、义井之类是也。至行过人曰义，义士、义侠、义姑、义夫、义妇之类是也。……禽畜之贤，则有义犬、义乌、义鹰、义鹘。”[④]可惜的是，其中多是对作为形容词的义的使用作了分疏，而未对义字本身作解说。这里所说的“仗正道曰义”，其中所说的正道即是正义，具有伦理学的意义，与司马光“以正义裁制”接近，而《容斋随笔》列举的其他名词则不具有伦理学意义。可惜，宋明理学对“正道曰义”的思想没有阐述发挥，仅仅突出了“仁”的价值意义。“义”的价值对仁的重要补充被忽视了。

## 三、朱子以“宜”训义

北宋道学论义不多，周子《通书》曰：“爱曰仁，宜曰义。”还是以宜解义。二程对义字的讨论也只是围绕《孟子》中“配义与道”之说论之。如程颢：

仲尼言仁，未尝兼义，独于《易》曰：“立人之道曰仁与义。”而孟子言仁必以义配。盖仁者体也，义者用也，知义之为用而不外焉者，可以语道矣。世之所论于义者多外之，不然则混而无别，非知仁义之说者也。[⑤]

这里只讲了仁义的体用关系，并没有论述仁义的性质。

又如程颐：

不动心有二：有造道而不动者，有以义制心而不动者。此义也，此不义也，义吾所当取，不义吾所当舍，此以义制心者也。义在我，由而行之，从容自中，非有所制也，此不动之异。[⑥]

这里提出的以义制心，显示出伊川对义的理解是从作用上来讲的，意味义是制导心的力量，义的作用，一方面是选择，另一方面是制心不动。这后一方面的意义就有裁制的意思。

钱穆曾指出：“朱子治学不废汉唐，治经不废注疏。”[⑦]朱子在《四书集注》中，正式的训解，皆采用“义者宜也”的古训。

如《孟子》开篇“王何必曰利，亦有仁义而已矣”，朱子注：

仁者，心之德、爱之理。义者，心之制、事之宜也。[⑧]

可见这代表了朱子对义的基本训释。其余如：孟子“义，人之正路也”，朱子注：

---

① 王昭禹：《周礼详解》卷一九，文渊阁《四库全书》本，第 2 页 a。

② 张行成：《皇极经世索隐》卷上，文渊阁《四库全书》本，第 24 页 a。

③ 朱熹：《孟子集注》卷九《万章章句上》，《四书章句集注》，第 291 页。

④ 洪迈撰，穆公校点：《容斋随笔》卷八《人物以义为名》，上海：上海古籍出版社，2014 年，第 43 页。

⑤ 程颢、程颐撰，朱熹编，潘富恩导读：《二程遗书》卷四，上海：上海古籍出版社，2000 年，第 125 页。

⑥ 程颢、程颐撰，朱熹编，潘富恩导读：《二程遗书》卷二一下，第 328－329 页。

⑦ 钱穆：《朱子新学案》第二册，北京：九州出版社，2011 年，第 47 页。

⑧ 朱熹：《孟子集注》卷一《梁惠王章句上》，《四书章句集注》，第 187 页。

义者,宜也,乃天理之当行,无人欲之邪曲,故曰正路。[①]

朱子注"义,人路也":

义者行事之宜,谓之人路,则可以见其为出入往来必由之道,而不可须臾舍矣。[②]

朱子注《论语》中义字:

义者,事之宜也。复,践言也。恭,致敬也。礼,节文也。[③]

义者,天理之所宜。利者,人情之所欲。[④]

好义,则事合宜。[⑤]

从经学注疏的方法上说,朱子是沿袭《论语注疏》《孟子注疏》的注释方法的。如"仁义",朱子似以为不释自明,故朱子不解释仁、义二字为道德之名、道义之名或道德之总体,而是分别就字义而训解。这就可以看出其注释并非纯义理式的说解,而是重视"训诂明",以及在训诂明的基础上明义理。以《孟子》为例,义字除作字义、章义、文义的用法外,朱子注中涉及与"义"关联的词有义理、道义、礼义、公义、恩义,但朱子只是使用这类词语,不更作解释。而且这些连词的使用也不是解释原文中出现的义字,而是解释文义。其中有些词如理义、礼义见于《孟子》原文。此外,也有用裁制度宜解释其他文义的,如"道,义理也。揆,度也。法,制度也。道揆,谓以义理度量事物而制其宜"[⑥]。

从朱子的这些解释中还可见,古文宜字并非直就当然而言,但朱子所理解的宜,不是实然,而是应然。如说宜是"天理之当行",说宜是"天理之所宜"。同时,此种解释应该说多是就"事之宜"而言的,而事之宜在朱子即是事之理,这是就宜的客观性意义而言的。

《语类》中亦多此种解释:

又曰:"《文言》上四句说天德之自然,下四句说人事之当然。元者,乃众善之长也;亨者,乃嘉之会也。会,犹齐也,言万物至此通畅茂盛,一齐皆好也。利者,义之和处也;贞者,乃事之桢干也。'体仁足以长人',以仁为体,而温厚慈爱之理由此发出也。体,犹所谓'公而以人体之'之'体'。嘉会者,嘉其所会也。一一以礼文节之,使之无不中节,乃嘉其所会也。'利物足以和义',义者,事之宜也;利物,则合乎事之宜矣。此句乃翻转,'义'字愈明白,不利物则非义矣。贞固以贞为骨子,则坚定不可移易。"[⑦]

朱子已将义的理解区分为天德和人事两个方面。如果说《文言》上四句的"利者,义之和也"属于天德之自然,则这个意义上的义有其客观性,与在心上说的义有所不同。由于朱子对仁义礼智四德的理解是与《文言》的元亨利贞联结一体的,故朱子的思想重心,往往是在天德之自然的方面,即宇宙论的方面,而不是集中在人事之当然即价值论上。所以朱子论义的思想是和他对四德的整个看法联系一起的[⑧]。

按《易传·乾·文言》原文:

元者,善之长也;亨者,嘉之会也;利者,义之和也;贞者,事之干也。君子体仁足以长人,嘉会足以合礼,利物足以和义,贞固足以干事。君子行此四德者,故曰:乾,元、亨、利、贞。

这是把"义者宜也"和《文言传》"利物足以和义"联系起来解释,认为利物本身包含着合乎事之宜,不能利物也就不能合宜。这应该是在经典解释中对义字义理的延伸的诠释。

---

① 朱熹:《孟子集注》卷七《离娄章句上》,《四书章句集注》,第263页。

② 朱熹:《孟子集注》卷一一《告子章句上》,《四书章句集注》,第312页。

③ 朱熹:《论语集注》卷一《学而第一》,《四书章句集注》,第53、54页。

④ 朱熹:《论语集注》卷二《里仁第四》,《四书章句集注》,第72页。

⑤ 朱熹:《论语集注》卷七《子路第十三》,《四书章句集注》,第135页。

⑥ 朱熹:《孟子集注》卷七《离娄章句上》,《四书章句集注》,第258页。

⑦ 黎靖德撰,王星贤点校:《朱子语类》卷六,北京:中华书局,1986年,第110页。

⑧ 参看陈来:《朱子思想中的四德论》,《哲学研究》2011年第1期;《朱子四德说续论》,《中华文史论丛》2011年第4期。

至于“利者，义之和也”，朱子认为：

“四德之元，犹五常之仁，偏言则一事，专言则包四者。”此段只于《易》“元者善之长”与《论语》言仁处看。若“天下之动，贞夫一者也”，则贞又包四者。“《周易》一书，只说一个利”，则利又大也。“元者，善之长也”，善之首也。“亨者，嘉之会也”，好底会聚也。义者，宜也，宜即义也；万物各得其所，义之合也。“干事”，事之骨也，犹言体物也。看此一段，须与《太极图》通看。四德之元安在甚处？《剥》之为卦在甚处？“乾天也”一段在甚处？方能通成一片。不然，则不贯通。少间看得如此了，犹未是受用处在。[①]

照这个解释，义就是宜，宜就是义，其意义要看诠释者的重点何在。如在这里，朱子的重点在宜，一切得宜即是义。用《太极图说》的话来说，各得其所便是宜，宜便是义。故各得其所即各得其宜，此即是义之和了。这个说法便超出义的伦理学意义，而进入宇宙论的范围了。

问“利物足以和义”。曰：“义便有分别。当其分别之时，觉得来不和。及其分别得各得其所，使物物皆利，却是和其义。”[②]

义而能和，此义后面讨论，这里要指出的是，义的涵义有分别之意，相比起来，仁的涵义不是分别，而是一体。

朱子的以宜训义，与先秦即汉唐注疏的以宜训义有何不同呢？我以为这个不同就在于，《论语注疏》对义的训释皆是以事言，朱子则是以心言与以事言加以结合，他以“宜”为以事言，而明确以“裁制”等为以心言。这是朱子与汉唐注疏家的根本不同。我们会在下节详细论述。

当然，朱子也会从其他角度论义的性质，如解孟子“义之实，从兄是也”：

仁主于爱，而爱莫切于事亲；义主于敬，而敬莫先于从兄。故仁义之道，其用至广，而其实不越于事亲从兄之间。[③]

义主于敬，近于孟子“敬长义也”的意思，这是顺就文本原文而作的说解。

## 四、朱子以“裁制”解义

虽然朱子在《四书集注》中主要以“义者宜也”的故训，作为义字的训诂义，但在《朱子语类》中，朱子对义字作哲学思想的界定、把握时，则主要不是用宜来说明义字之义，而是用汉儒裁制、断决之说来阐发义之思想义，显示出朱子经典诠释中对先秦和汉唐的训诂义作了基本区分。同时可见，汉唐注疏中的训释为朱子的思想提供了重要的学术依据，换言之，对朱子义理之学产生了影响。此外，汉儒以刚柔论仁义的思想也对宋儒颇有影响。这些都显示了汉儒之学对宋儒的影响。自然，朱子以裁制断决说义，并非仅仅是对汉唐儒者的说法的沿袭，也是他经过哲学的反思、反复的体会而得以形成的。

上面提到朱子《孟子集注》中说“义者，心之制、事之宜也”，其中“事之宜”，是以宜训义。那么何谓“心之制”呢？此“制”即是“裁制”之意。事实上，《四书集注》在主要以宜训义之外，也用裁制释义，如解《孟子》“配义与道”：

义者，人心之裁制。道者，天理之自然。[④]

这两句话，在后世《孟子》的诠释中影响甚大，也是《孟子集注》中朱子训释义字的代表性说法之一。也由此可见，“义者，心之制、事之宜也”，其中的“心之制”，便是心之裁制。在这里，宜字完全未出现。这就指出，义的解释不能只顺着先秦汉唐以宜解义的主流，只从事上去讲，必须还要从心上去讲。

---

① 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷六八，第1690页。

② 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷六八，第1707页。

③ 朱熹：《孟子集注》卷七《离娄章句上》，《四书章句集注》，第268页。

④ 朱熹：《孟子集注》卷三《公孙丑章句上》，《四书章句集注》，第215页。

“事之宜”是从事上讲的，而“心之制”是从心上讲的。当然，这两句注是顺和原文配义之说而来，但也要看到，这两句也是比照仁字的解释“心之德，爱之理”而来，所以对于义字，朱子解释义字的真正特色不在事之宜，而在与仁字一样，都要从心上界定。仁义也好，其他德行也好，都要从心上去定义。与汉儒不同处在于，朱子强调义之裁制是“人心之裁制”。

朱子《周易本义》解释《坤·文言》“直其正也，方其义也”：

> 此以学言之。“正”，谓本体。“义”，谓裁制。敬则本体之守也。[①]

此处也明确训义为裁制。又如：

> 耳之德聪，目之德明，心之德仁，且将这意去思量体认。○将爱之理在自家心上自体认思量，便见得仁。○仁是个温和柔软底物事。老子说：“柔弱者，生之徒；坚强者，死之徒。”见得自是。看石头上如何种物事出！“蔼乎若春阳之温，泛乎若醴酒之醇。”此是形容仁底意思。○当来得于天者只是个仁，所以为心之全体。却自仁中分四界子：一界子上是仁之仁，一界子是仁之义，一界子是仁之礼，一界子是仁之智。一个物事，四脚撑在里面，唯仁兼统之。心里只有此四物，万物万事皆自此出。○天之春夏秋冬最分晓：春生，夏长，秋收，冬藏。虽分四时，然生意未尝不贯；纵雪霜之惨，亦是生意。○以“生”字说仁，生自是上一节事。当来天地生我底意，我而今须要自体认得。○试自看一个物坚硬如顽石，成甚物事！此便是不仁。○试自看温和柔软时如何，此所以“孝悌为仁之本”。若如顽石，更下种不得。俗说“硬心肠”，可以见。硬心肠，如何可以与他说话！○恻隐、羞恶、辞逊、是非，都是两意：恻是初头子，隐是痛；羞是羞己之恶，恶是恶人之恶；辞在我，逊在彼；是、非自分明。○才仁，便生出礼，所以仁配春，礼配夏；义是裁制，到得智便了，所以配秋，配冬。[②]

这是说，义的本性是裁制，以四季而言，仁为春，礼为夏，义为秋，智为冬。根据朱子的解释，羞恶之心根于义，其中羞是羞自己的恶，恶是恶他人之恶。朱子还说过：“其恻隐，便是仁之善；羞恶，便是义之善。”[③]朱子《孟子集注》中已经明确提出：“羞，耻己之不善也。恶，憎人之不善也。”[④]据此，义是一个面对恶的德性。义的属性就是面对恶时，要清楚判别善恶、憎恶不善，然后果断去恶。这就是裁制之意。朱子说过：“‘克己复礼为仁’，善善恶恶为义。”[⑤]仁是善善，义是恶恶，此意最为重要，可惜朱子对此发挥强调不多。应该说，对义的这种认识在根本上是源于孟子把羞恶与义连接思想的影响。

> 问：“‘君子喻于义’。义者，天理之所宜，凡事只看道理之所宜为，不顾己私。利者，人情之所欲得，凡事只任私意，但取其便于己则为之，不复顾道理如何。”曰：“义利也未消说得如此重。义利犹头尾然。义者，宜也。君子见得这事合当如此，却那事合当如彼，但裁处其宜而为之，则何不利之有。君子只理会义，下一截利处更不理会。小人只理会下一截利，更不理会上一截义。盖是君子之心虚明洞彻，见得义分明。小人只管计较利，虽丝毫底利，也自理会得。”[⑥]

学生的理解，从义利之别而言，义是天理之所宜，即遇事只看道理之所宜为，这里的宜为便是当为、应为。利是遇事只取便利自己。朱子认为，义者宜也，是说见得这事合当如此。朱子这里也是把宜解释为合当、应然。下一截就是结果，上一截是动机，小人只管结果是否有利。君子则在心上看道理如何，要见得义分明。以上是就义利之别的讨论，来看朱子对宜的理解，但朱子论义的思想未止于此。君子要见得义，还要“裁处其宜而为之”。这就把以宜解义，和裁制的解释结合在一起了。也就是说，义不仅是见事之当然之则，还是以此当然之则去裁处得当合宜，要如此去做。

---

① 朱熹撰，柯誉整理：《周易本义》卷一，北京：中央编译出版社，2010年，第35页。

② 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷六，第115页。

③ 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷五，第93页。

④ 朱熹：《孟子集注》卷三《公孙丑章句上》，《四书章句集注》，第221页。

⑤ 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷六，第120页。

⑥ 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷二七，第702页。

朱子解释义字时，也常常把裁制和断决二义一并说出，可见汉唐注疏对他的影响：

问“圣人定之以中正仁义而主静”。曰：“中正仁义皆谓发用处。正者，中之质；义者，仁之断。中则无过不及，随时以取中；正则当然之定理。仁则是恻隐慈爱之处，义是裁制断决之事。主静者，主正与义也。正义便是利贞，中是亨，仁是元。”①

或问：“‘配义与道’，盖人之能养是气，本无形声可验。惟于事物当然之理上有所裁制，方始得见其行之勇，断之决。缘这道义与那气厮合出来，所以‘无是，馁也’。”曰：“更须仔细。是如此，其间但有一两字转换费力，便说意不出。”②

可见在朱子，裁制与断决的意义是相通的，都是与“行之勇、断之决”相关的。

朱子也会把断和割联系一起使用论义：

问：“义者仁之质？”曰：“义有裁制割断意，是把定处，便发出许多仁来。如非礼勿视听言动，便是把定处；‘一日克己复礼，天下归仁’，便是流行处。”③

把定与流行成为一对宇宙论概念，以前很少受到注意。这里则主要关注其中把裁制与割断联结使用，来解说义的意义。义的宇宙论意义我们在最后一节再作讨论。

义本是个割截裁制之物，惟施得宜，则和，此所以为利。从前人说这一句都错。如东坡说道：“利所以为义之和。”他把义做个惨杀之物看了，却道得利方和。利是《乾卦》一德，如何这一句却去说义！兼他全不识义，如他处说亦然。④

割截和割断意近，至于和与利的关系，下节还会讨论。值得指出，若把义仅仅理解为裁制的形式功能，用《河上公章句》的说法，这更多地是讲“为义”，那么也会在一定程度上减弱了“义”的价值引导的作用。

## 五、朱子以“断制”论义

朱子更多用“断制”来解释义的价值特性。按北宋儒学已有此种解释的例子。如李覯：

温厚而广爱者命之曰仁，断决而从宜者命之曰义。⑤

现在来看《朱子语类》：

如慈爱底人少断制，断制之人多残忍。盖仁多，便遮了义；义多，便遮了那仁。⑥

李问：“世间有一种人，慈惠温厚，而于义不足，作事无断制，是如何？”曰：“人生得多般样，这个便全是气禀。……”⑦

断制二字应该是断决裁制的简化表达，强调面对恶要态度决然，除恶要断然施行。朱子每以断制与慈惠对言，可见其意。这种对义的指示，我们也可以称之为价值特性或价值意向。

朱子认为，能不能有断制，与人的性格性情有关，而性格来自气禀。如能断制来自金气禀受较多而致。

性有偏者。如得木气多者，仁较多；金气多者，义较多。⑧

却是汉儒解“天命之谓性”，云“木神仁，金神义”等语，却有意思，非苟言者。学者要体会

① 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷九四，第2384－2385页。
② 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷五二，第1258页。
③ 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷六，第122页。
④ 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷二二，第518页。
⑤ 李覯：《直讲李先生文集》卷二，《四部丛刊》影明成化本，第3页a－b。
⑥ 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷四，第57页。
⑦ 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷一三，第238页。
⑧ 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷四，第75页。

亲切。[①]

朱子论义之断制：

程子曰："在物为理，处物为义。"道则是物我公共自然之理；义则吾心之能断制者，所用以处此理者也。[②]

义未有羞恶之心，只是个断制底心。惟是先有这物事在里面，但随所感触，便自是发出来。[③]

从这里可以看出我们在前面所说的，朱子是从心上来讲断制之义，所以强调义是"吾心之能断制者"，"只是个断制底心"。又如：

问："孟子以恻隐为仁之端，羞恶为义之端。周子曰：'爱曰仁，宜曰义。'然以其存于心者而言，则恻隐与爱固为仁心之发。然羞恶乃就耻不义上反说，而非直指义之端也。'宜'字乃是就事物上说。不知义在心上，其体段如何。"曰："义之在心，乃是决裂果断者也。"[④]

这里也可以看出，义在心上，义之在心，都重在从心上说义，这与宜在事上说不同。

朱子论义另一个特点，正如其论仁一样，是把义的讨论置于宇宙论框架之中，使义具有大化流行论的意义。如：

"仁"字须兼义礼智看，方看得出。仁者，仁之本体；礼者，仁之节文；义者，仁之断制；知者，仁之分别。犹春夏秋冬虽不同，而同出于春；春则生意之生也，夏则生意之长也，秋则生意之成，冬则生意之藏也。自四而两，两而一，则统之有宗，会之有元，故曰："五行一阴阳，阴阳一太极。"又曰："仁为四端之首，而智则能成始而成终；犹元为四德之长，然元不生于元而生于贞。盖天地之化，不翕聚则不能发散也。仁智交际之间，乃万化之机轴。此理循环不穷，吻合无间，故不贞则无以为元也。"又曰："贞而不固，则非贞。贞，如板筑之有干，不贞则无以为元。"[⑤]

于是，朱子论义，常常不能脱开对《文言》"利者义之和"的讨论：

"利者义之和。"义是个有界分断制底物事，疑于不和。然使物各得其分，不相侵越，乃所以为和也。[⑥]

问"利物足以和义。"曰："义断是非，别曲直，近于不和。然是非曲直辨，则便是利，此乃是和处也。"[⑦]

义自是个断制底气象，有凛然不可犯处，似不和矣，其实却和。若臣而僭君，子而犯父，不安其分，便是不义；不义则不和矣。[⑧]

义是其间物来能应，事至能断者是。[⑨]

因为义有判分、断割之意，故一般认为义与和无关，或是与和相反的。但朱子坚持，义表面上似乎不和，其实是和。因为使事物各得其所、各得其宜、各得其分，正是为和创造了条件、奠定了基础。

问《文言》四德一段。曰："'元者善之长'以下四句，说天德之自然。'君子体仁足以长人'以下四句，说人事之当然。元只是善之长。万物生理皆始于此，众善百行皆统于此，故于时为春，于人为仁。亨是嘉之会。此句自来说者多不明。嘉，美也；会，犹齐也。嘉会，众美之会，犹言齐好也。春天发生万物，未大故齐。到夏时，洪纤高下，各各畅茂。盖春方生育，至此乃无一物不畅茂。其在人，则'礼仪三百，威仪三千'，事事物物，大大小小，一齐到恰好处，所谓动容周旋皆

① 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷五，第90页。
② 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷五二，第1256页。
③ 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷五三，第1288页。
④ 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷六，第122页。
⑤ 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷六，第109页。
⑥ 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷六八，第1704页。
⑦ 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷六八，第1704页。
⑧ 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷二二，第520页。
⑨ 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷一二，第216页。

中礼，故于时为夏，于人为礼。利者，为义之和。万物至此，各遂其性，事理至此，无不得宜，故于时为秋，于人为义。贞者乃事之干。万物至此，收敛成实，事理至此，无不的正，故于时为冬，于人为智。此天德之自然。”①

这里对“利者义之和”的解释主要也是从得宜立论，认为各遂其性即是各个得宜，故可谓义之和。

朱子接着说：

“其在君子所当从事于此者，则必‘体仁乃足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事’。此四句倒用上面四个字，极有力。体者，以仁为体，仁为我之骨，我以之为体。仁皆从我发出，故无物不在所爱，所以能长人。‘嘉会足以合礼’者，言须是美其所会也。欲其所会之美，当美其所会。盖其厚薄亲疏、尊卑小大相接之体，各有节文，无不中节，即所会皆美，所以能合于礼也。‘利物足以和义’者，使物物各得其利，则义无不和。盖义是断制裁割底物，若似不和。然惟义能使事物各得其宜，不相妨害，自无乖戾，而各得其分之和，所以为义之和也。苏氏说‘利者义之和’，却说义惨杀而不和，不可徒义，须着些利则和。如此，则义是一物，利又是一物；义是苦物，恐人嫌，须着些利令甜，此不知义之言也。义中自有利，使人而皆义，则不遗其亲，不后其君，自无不利，非和而何？‘贞固足以干事。’贞，正也，知其正之所在，固守而不去，故足以为事之干。干事，言事之所依以立，盖正而能固，万事依此而立。在人则是智，至灵至明，是是非非，确然不可移易，不可欺瞒，所以能立事也。干，如板筑之有桢干。今人筑墙，必立一木于土中为骨，俗谓之‘夜叉木’，无此则不可筑。横曰桢，直曰干。无是非之心，非知也。知得是是非非之正，紧固确守不可移易，故曰‘知’，周子则谓之‘正’也。”②

这是说，物物各得其利便是义，便是义之和。义的价值特性是断制截割，但其作用能使事物各得其所宜。这就把义的特性和其作用作了区分。

朱子晚年的《玉山讲义》：

且道如何说个“仁义”二字底道理？大凡天之生物，各付一性，性非有物，只是一个道理之在我者耳。故性之所以为体，只是“仁义礼智信”五字，天下道理，不出于此。韩文公云“人之所以为性者五”，其说最为得之。……五者之中，所谓信者是个真实无妄底道理，如仁义礼智皆真实而无妄者也，故“信”字更不须说，只“仁义礼智”四字于中各有分别，不可不辨。盖仁则是个温和慈爱底道理，义则是个断制裁割底道理，礼则是个恭敬撙节底道理，智则是个分别是非底道理。凡此四者，具于人心，乃是性之本体。方其未发，漠然无形象之可见；及其发而为用，则仁者为恻隐，义者为羞恶，礼者为恭敬，智者为是非。随事发见，各有苗脉，不相淆乱，所谓情也。故孟子曰：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；恭敬之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”……然后就此四者之中，又自见得“仁义”两字是个大界限。如天地造化、四序流行，而其实不过于一阴一阳而已。于此见得分明，然后就此又自见得“仁”字是个生底意思，通贯周流于四者之中。仁，固仁之本体也；义，则仁之断制也；礼，则仁之节文也；智，则仁之分别也。正如春之生气，贯彻四时，春则生之生也，夏则生之长也，秋则生之收也，冬则生之藏也。故程子谓“四德之元犹五常之仁，偏言则一事，专言则包四者”，正谓此也。……其又兼言礼智，亦是如此。盖礼又是仁之著，智又是义之藏，而“仁”之一字，未尝不流行乎四者之中也。若论体用，亦有两说，盖以仁存于心而义形于外言之，则曰“仁，人心也；义，人路也”，而以仁义相为体用。若以仁对恻隐，义对羞恶而言，则就其一理之中，又以未发、已发相为体用。若认得熟，看得透，则玲珑穿穴，纵横颠倒，无处不通，而日用之间，行著习察，无不是著功夫处矣。③

---

① 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷六八，第1708页。

② 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷六八，第1709页。

③ 朱熹：《玉山讲义》，《晦庵先生朱文公文集》卷七四，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第24册，上海：上海古籍出版社/合肥：安徽教育出版社，2010年，第3588－3590页。

本文第二节已经显示出，自战国秦汉以来，便常常把仁和义对举，标示出它们各自的价值特性与价值意向。朱子亦然，“仁是个温和慈爱底道理，义是个断制裁割底道理”，便是他代表性的说法①，并把四德的价值特性与价值意向归为性之本体，即性理。把义的分析用本体与其发用来展开，用已发未发的分析来说，义是断制截割的未发，断制截割是义的已发。所谓“××底道理”，就是××的理，在心性论上，就是指作为未发的本性的理。义是裁制断割的理，仁是温和慈爱的理，仁之发是温和慈爱，义之发是裁制断割。这是朱子哲学性情已发未发论的基本分析方法。以仁义礼智为性理包含了以四德为德性的思想。不过就论义而言，朱子更关注的似乎是义在由德性展开为德行过程中，义心的特点，即“义在心上”的特点。关于《玉山讲义》这里所涉及的四德说的宇宙论面向，我们会在最后一节一并论及。

朱子关于仁义价值特性的此类说法，也曾受到张九成子韶“仁义说”的影响：

> 某旧见张子韶有个文字论仁义之实云：“当其事亲之时，有以见其温然如春之意，便是仁；当其从兄之际，有以见其肃然如秋之意，便是义。”某尝对其说，古人固有习而不察，如今却是略略地习，却加意去察；古人固有由之而不知，如今却是略略地由，却加意去知。因笑云：“李先生见某说，忽然曰：‘公适间说得好，可更说一遍看。’”②

> 义是个毅然说话，如利刀着物。③

> 义如利刀相似，都割断了许多牵绊。④

> 义如利刀相似，胸中许多劳劳攘攘，到此一齐割断了。圣贤虽千言万语，千头万项，然一透都透。如孟子言义，伊川言敬，都彻上彻下。⑤

> “义”字如一横剑相似，凡事物到前，便两分去。“君子义以为质”，“义以为上”，“义不食也”，“义弗乘也”，“精义入神，以致用也”：是此义十分精熟，用便见也。⑥

这些说法，无论利刀、利刃、横剑，都是形容义字的割断义。都是从义的发用来讲的。

朱子甚至说：

> 生底意思是仁，杀底意思是义，发见会通是礼，收藏不测是智。⑦

按庞朴曾以杀论义，合乎朱子之说，而其论证方法是论述“宜”字本指一种祭祀之礼，此种祭祀礼是杀戮宰杀，以此证明义的原初意义与杀有关⑧。其实，先秦文献的以宜解义，其宜字都不是作为祭祀的宜祭。而且，从朱子的例子可以看出，“杀底意思”不是义字的字源意义，而是从东汉后起的解说中引申出来的思想义，正如生并不是仁字的原初义。所以我们并不能用后起的意义去推原字源的意义。

讲到这里，我们应该再回到第一节最后提及的竹简《五行》篇中论义的思想：

> 不直不肆，不肆不果，不果不简，不简不行，不行不义。(13章)⑨

> 中心辩然而正行之，直也。直而遂之，肆也。肆而不畏强御，果也。不以小道害大道，简也。有大罪而大诛之，行也。贵贵其等尊贤，义也。(20章)⑩

---

① 在《朱子思想中的四德论》(《哲学研究》2011年第1期)一文中，我提出：“仁义作为价值概念，其本身带有价值的意味，意思、气象都是指价值概念含蕴和发显的价值气息，可见，人道四德的‘意思’，是指德目的价值蕴含，是属于道德哲学的讨论。仁的‘意思’是慈爱温和，义的‘意思’是刚毅果断，如此等等。”

② 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷一二四，第2984－2985页。

③ 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷六，第120页。

④ 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷六，第120页。

⑤ 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷六，第120页。

⑥ 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷六，第120页。

⑦ 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷六，第107页。

⑧ 庞朴：《中国文化十一讲》，北京：中华书局，2008年，第108页。

⑨ 参见陈来：《竹帛〈五行〉与简帛研究》之“竹简《五行》分经解论：《五行》章句简注”一节，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第113页。

⑩ 陈来：《竹帛〈五行〉与简帛研究》，第115页。

不仅如此，又另用整整三章的篇幅申明简作为义的意义：“不简不行，不匿不辩于道。有大罪而大诛之，简也；有小罪而赦之，匿也。……”(22 章)“简之为言，犹练也，大而晏者也。匿之为言，犹匿匿也，小而轸者也。简，义之方也；匿，仁之方也。强，义之方也；柔，仁之方也。……”(23 章)“大而晏者，能有取焉。小而轸者，能有取焉。……”(24 章)①

《五行》篇论义的讲法，比起先秦诸家用宜论义，在思想上更接近于汉以后对义的理解。其思想是，义是对善恶的清楚明辨(这就是辩然而直)；对恶要果敢断然去除(这就是果而不畏)；对罪的处置要坚持原则(这就是简行)。可见，从先秦以宜训义到汉代以裁断训义，中间有一个过渡的阶段，这就是竹简帛书《五行》篇所代表的对义的理解。可惜我们对这一点研究的还很不够。

## 六、朱子论“义”之刚柔阴阳体用

朱子论哲学概念的意义，常用“意思”的说法或方法，仁字的意思是如此，义字的意思也是如此。按汉儒的说法，义属金，金气属刚，故朱子论义多强调其刚的意思，如说：

> 义属金，是天地自然有个清峻刚烈之气。所以人禀得，自然有裁制，便自然有羞恶之心。②

> “义”字有刚断之意。其养民则惠，使民则义。“惠”字与“义”字相反，便见得子产之政不专在于宽。就“都鄙有章”处，看得见“义”字在子产上，不在民上。③

> “大抵人之德性上，自有此四者意思：仁，便是个温和底意思；义，便是惨烈刚断底意思；礼，便是宣著发挥底意思；智，便是个收敛无痕迹底意思。性中有此四者，圣门却只以求仁为急者，缘仁却是四者之先。若常存得温厚底意思在这里，到宣著发挥时，便自然会宣著发挥；到刚断时，便自然会刚断；到收敛时，便自然会收敛。若将别个做主，便都对副不著了。此仁之所以包四者也”。问：“仁即性，则‘性’字可以言仁否？”曰：“性是统言。性如人身，仁是左手，礼是右手，义是左脚，智是右脚。”蜚卿问：“仁包得四者，谓手能包四支可乎？”曰：“且是譬喻如此。手固不能包四支，然人言手足，亦须先手而后足；言左右，亦须先左而后右。”直卿问：“此恐如五行之木，若不是先有个木，便亦自生下面四个不得。”曰：“若无木便无火，无火便无土，无土便无金，无金便无水。”道夫问：“向闻先生语学者：‘五行不是相生，合下有时都有。’如何？”曰：“此难说。若会得底，便自然不相悖，唤做一齐有也得，唤做相生也得。便虽不是相生，他气亦自相灌注。如人五脏，固不曾有先后，但其灌注时，自有次序。”久之，又曰：“‘仁’字如人酿酒：酒方微发时，带些温气，便是仁；到发得极热时，便是礼；到得熟时，便是义；到得成酒后，却只与水一般，便是智。又如一日之间，早间天气清明，便是仁；午间极热时，便是礼；晚下渐凉，便是义；到夜半全然收敛，无些形迹时，便是智。只如此看，甚分明。”④

“仁，便是个温和底意思；义，便是惨烈刚断底意思”，这个表述主要是指，义作为文字，有刚断的意思、涵意；义作为性理，具有如此刚断的性向。下面一段中讲的“说仁，便有慈爱底意思；说义，便有刚果底意思”也是一样。

> 天下未尝有性外之物。仁则为慈爱之类；义则为刚断之类；礼则为谦逊；智则为明辨；信便是真个有仁义礼智，不是假，谓之信。⑤

除了“刚断”，朱子也用“刚果”：

> 吉甫问：“仁义礼智，立名还有意义否。”曰：“说仁，便有慈爱底意思；说义，便有刚果底意思。

① 陈来：《竹帛〈五行〉与简帛研究》，第 115 页。
② 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷一七，第 383 页。
③ 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷二九，第 731 页。
④ 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷六，第 731 页。
⑤ 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷二〇，第 476 页。

声音气象,自然如此。”直卿云:“《六经》中专言仁者,包四端也;言仁义而不言礼智者,仁包礼,义包智。”[①]

照以上所说,义应属刚,而朱子又不认定全然如此。钱穆也认为,朱子论仁义刚柔可有两说,一曰仁刚义柔,又一则曰仁柔义刚[②]。朱子说:

以仁属阳,以义属阴。仁主发动而言,义主收敛而言。若扬子云:“于仁也柔,于义也刚。”又自是一义。便是这物事不可一定名之,看他用处如何。[③]

照这个讲法,仁义属刚属柔,并非一定之说,要看论说的角度。

朱子多处明确反对以义为刚、以仁为柔:

仁与义是柔软底,礼智是坚实底。仁义是头,礼智是尾。一似说春秋冬夏相似,仁义是阳底一截,礼智是阴底一截(渊。方子录云:仁义是发出来嫩底,礼智是坚硬底)。[④]

照这个说法,仁义都是柔软的,都是属阳的一截,在这个讲法中,就不能说义是属刚的。按朱子以春夏秋冬四季比四德,其序应当是仁礼义智,这样的话,仁礼应该是阳的一截,义智应当是阴的一截。可是这里朱子却以仁义为阳的一截,颇不可晓。

问仁义礼智体用之别。曰:“自阴阳上看下来,仁礼属阳,义智属阴;仁礼是用,义智是体。春夏是阳,秋冬是阴。只将仁义说,则‘春作夏长’,仁也;‘秋敛冬藏’,义也。”[⑤]

照这里所说,则义不属阳,而是属阴,是体;相对而言仁属于阳,是用。这与上一段所说义是阳的一截就不同了。而且这里区分了两种分析,一种是“自阴阳上看”,一种是“只将仁义说”。“自阴阳上看”是把四德分为阴阳;“只将仁义说”,是把四季分为仁义。但朱子没有说明,何以仁礼是用、义智是体。这样看来,自阴阳上看,是把事物分为阴阳。只将仁义说,是把事物分为仁义。还有第三种,就是“将仁义礼智说”,即把事物分为仁义礼智。朱子接着说:

若将仁义礼智说,则春,仁也;夏,礼也;秋,义也;冬,智也。仁礼是敷施出来底,义是肃杀果断底,智便是收藏底。如人肚脏有许多事,如何见得!其智愈大,其藏愈深。正如《易》中道:“立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚;立人之道,曰仁与义。”解者多以仁为柔,以义为刚,非也。却是以仁为刚,义为柔。盖仁是个发出来了,便硬而强;义便是收敛向里底,外面见之便是柔。[⑥]

从哲学上说,性情已发未发的分析属于体用的内外分析,而这里讲的是总体流行的阶段分析,不论已发未发。比照春夏秋冬四季流行,四德中“义”对应、相当于秋之肃杀,同时和冬之收藏一样,属于收敛,外在表现为柔(而不是刚)。这样,朱子所说的三种分析模式就涉及仁义的阴阳、刚柔的划分。照后面一句的说法,发出来的是刚,收敛向里的是柔。但此种论断的理据何在?

汉代扬雄早就说“于仁也柔,于义也刚”,这个说法,一般容易被接受,但朱子认为这只是从用上讲的,如果从体上说,则仁刚而义柔。上面一段中的“解者”就是指袁机仲,为此他和袁机仲还作了反复的辩论。

朱子答袁机仲书:

盖天地之间,一气而已,分阴分阳,便是两物,故阳为仁而阴为义。然阴阳又各分而为二,故阳之初为木,为春,为仁,阳之盛为火,为夏,为礼。阴之初为金,为秋,为义,阴之极为水,为冬

① 黎靖德撰,王星贤点校:《朱子语类》卷六,第105-106页。
② 钱穆:《朱子新学案》第二册,第142页。
③ 黎靖德撰,王星贤点校:《朱子语类》卷六,第121页。
④ 黎靖德撰,王星贤点校:《朱子语类》卷六,第106页。
⑤ 黎靖德撰,王星贤点校:《朱子语类》卷六,第106页。
⑥ 黎靖德撰,王星贤点校:《朱子语类》卷六,第106页。

为智。[①]

又书曰：

盖尝论之，阳主进而阴主退，阳主息而阴主消。进而息者其气强，退而消者其气弱，此阴阳之所以为柔刚也。阳刚温厚，居东南主春夏，而以作长为事；阴柔严凝，居西北主秋冬，而以敛藏为事。作长为生，敛藏为杀，此刚柔之所以为仁义也。[②]

发生为仁、肃杀为义，三家之说皆无所牾。肃杀虽似乎刚，然实天地收敛退藏之气，自不妨其为阴柔也。[③]

朱子思想的理据来自汉代礼家之说。从阴阳两分来说，阴阳对应仁义，故仁阳义阴。这就说明了何以义属阴。从进退来讲，进而息者其气强，故阳为刚；退而消者其气弱，故阴为柔。于是，义为退而消者，所以属柔。这就是仁刚义柔说，此说主要不是就仁义的道德义而言的，而是就仁义的气化义而言的。后者应是从汉儒的卦气方位说而来。

仁礼属阳，义智属阴。袁机仲却说：“义是刚底物，合属阳；仁是柔底物，合属阴。”殊不知舒畅发达，便是那刚底意思；收敛藏缩，便是那阴底意思。他只念得“于仁也柔，于义也刚”两句，便如此说。殊不知正不如此。又云：“以气之呼吸言之，则呼为阳，吸为阴，吸便是收敛底意。《乡饮酒义》云：‘温厚之气盛于东南，此天地之仁气也；严凝之气盛于西北，此天地之义气也。’”[④]

袁机仲认为不仅义是刚，而且属阳，因为刚者必定属阳。朱子明确反对，他的理由还是说发畅为刚，收敛为阴。他引用《礼记·乡饮酒义》中义气的说法，即凝敛的气被说成义气，以此来证明义是收敛，所以属阴。这一争论的哲学意义并不是伦理学的，而是宇宙论的。

以仁为发用，以义为定体，还可见于以下的语录：

“仁礼属阳，属健；义知属阴，属顺。”问：“义则截然有定分，有收敛底意思，自是属阴顺。不知智如何解？”曰：“智更是截然，更是收敛。如知得是，知得非，知得便了，更无作用，不似仁义礼三者有作用。智只是知得了，便交付恻隐、羞恶、辞逊三者。他那个更收敛得快。”[⑤]

义之严肃，即是仁底收敛。[⑥]

林子武问：“龟山《语录》曰：‘《西铭》理一而分殊。知其理一，所以为仁；知其分殊，所以为义。’”先生曰：“仁，只是流出来底便是仁；各自成一个物事底便是义。仁只是那流行处，义是合当做处。仁只是发出来底；及至发出来有截然不可乱处，便是义。且如爱其亲，爱兄弟，爱亲戚，爱乡里，爱宗族，推而大之，以至于天下国家，只是这一个爱流出来；而爱之中便有许多等差。且如敬，只是这一个敬；便有许多合当敬底，如敬长、敬贤，便有许多分别。”又问礼。先生曰：“以其事物之宜之谓义，义之有节文之谓礼。且如诸侯七庙，大夫五庙，士二，这个便是礼；礼里面便有义。所以说：‘天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。’如《中庸集略》吕与叔所云：‘自是合当恁地。’知得亲之当爱，子之当慈，这便是仁；至于各爱其亲，各慈其子，这便是义。这一个物事分不得。流出来底便是仁，仁打一动，便是义礼智信当来。不是要仁使时，仁来用；要义使时，义来用，只是这一个道理，流出去自然有许多分别。且如心、性、情，而今只略略动著，便有三个物事在那里，其实只是一个物。虚明而能应物者，便是心；应物有这个道理，便是性；会做出来底，便是情，这只一个物事。”[⑦]

---

① 朱熹：《答袁机仲别幅》，《晦庵先生朱文公文集》卷三八，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第21册，第1674页。

② 朱熹：《答袁机仲别幅》，《晦庵先生朱文公文集》卷三八，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第21册，第1673页。

③ 朱熹：《答袁机仲》，《晦庵先生朱文公文集》卷三八，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第21册，第1670页。

④ 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷六，第106页。

⑤ 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷六，第106－107页。

⑥ 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷六，第121页。

⑦ 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷九八，第2527页。

仁是发出来、流出来的，义是发出来后截然分别了、确定的，这些理解与分梳，都是把仁义范畴普遍化为宇宙论的范畴，其讨论也就超出了伦理学的范围，而变为宇宙论的讨论了。由此可见，朱子对义的讨论，如其对仁的讨论一样，更多地关注把义作为宇宙论范畴的理解和应用，把义作为生气流行有机过程的一个阶段，这跟朱子作为构建宇宙论体系的哲学家的关怀密切相关。

另两段也类似：

> 先生举《遗书》云："根本须先培壅然后可立趋向。"又云："学者须敬守此心，不可急迫，当栽培深厚，涵泳于其间，然后可以自得。今且要收敛此心，常提撕省察。且如坐间说时事，逐人说几件，若只管说，有甚是处！便截断了，提撕此心，令在此。凡遇事应物皆然。"问："当官事多，胶胶扰扰，奈何？"曰："他自胶扰，我何与焉？濂溪云：'定之以中正仁义而主静。'中与仁是发动处，正是当然定理处，义是截断处，常要主静。岂可只管放出不收敛！'截断'二字最紧要。"①

> 陈仲蔚因问："龟山说：'知其理一，所以为仁；知其分殊，所以为义。'仁便是体？义便是用否？"曰："仁只是流出来底，义是合当做底。如水，流动处是仁；流为江河，汇为池沼，便是义。如恻隐之心便是仁；爱父母，爱兄弟，爱乡党，爱朋友故旧，有许多等差，便是义。且如敬，只是一个敬；到敬君，敬长，敬贤，便有许多般样。礼也是如此。如天子七庙，诸侯五庙，这个便是礼；其或七或五之不同，便是义。礼是理之节文，义便是事之所宜处。吕与叔说'天命之谓性'云：'自斩而缌，丧服异等，而九族之情无所憾；自王公至皂隶，仪章异制，而上下之分莫敢争；自是天性合如此。'且如一堂有十房父子，到得父各慈其子，子各孝其父，而人不嫌者，自是合如此也。其慈，其孝，这便是仁；各亲其亲，各子其子，这便是义。这个物事分不得，流出来便是仁，仁打一动，义礼智便随在这里了。不是要仁使时，义却留在后面，少间放出来。其实只是一个道理，论著界分，便有许多分别。且如心性情虚明应物，知得这事合恁地，那事合恁地，这便是心；当这事感则这理应，当那事感则那理应，这便是性；出头露面来底便是情，其实只是一个物事。而今这里略略动，这三个便都在，子细看来，亦好则剧。"②

流动出来的是仁，流动的截断、定型和等差、分殊的是义。可见朱子论义处多是就宇宙论来讲，而不是专就伦理学来讲的。这与其整个四德论是一致的。

不仅如此，其中还涉及仁义的体用问题。他进一步申发此理：

> 先生答叔重疑问曰："仁体刚而用柔，义体柔而用刚。"广请曰："自太极之动言之，则仁为刚，而义为柔；自一物中阴阳言之，则仁之用柔，义之用刚。"曰："也是如此。仁便有个流动发越之意；然其用则慈柔；义便有个商量从宜之义，然其用则决裂。"③

这就指出，仁、义的刚柔，要看从体上说还是从用上说。朱子主张仁是体刚而用柔，义是体柔而用刚。也就是说，在体上说，仁刚而义柔；在用上说，则仁柔而义刚。这个观点是明确的。综合来看，朱子以仁、义在天德之自然的意义为体，以仁、义在人事之当然的意义为用。即，说仁是柔和义是刚，是在用上说的，而用应该是就人事的当然而言的。至于说仁是刚和义是柔，则是就天德流行中不同特征而言的，是在体上说的。如论太极动静，就是属于就天德流行之统体而言的。这种体用论是指一个事物自身的体和用，仁有体有用，义也有体有用。

另一种说法是，体用是指两个事物之间的体和用关系。如在大化流行中，流动发越属用，收敛截断属于体，故仁是用、义是体。这两种体用是不同的。

朱子在此意义上说仁是用，义是体。如：

> "'圣人定之以中正仁义'，'正'字、'义'字却是体，'中''仁'却是发用处。"问："义是如何？"

① 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷一一三，第2739－2740页。

② 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷一一六，第2797页。

③ 黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷六，第121页。

曰:“义有个断制一定之体。”[①]

这也是说发动是仁,截断是义,仁是发用,义是定体。前面说的流行与把定之分,也是如此。

因此,朱子晚年之所以强调仁刚义柔,很大程度上是因为朱子以仁为体的本体宇宙论已经形成,义的刚柔阴阳,要在这一本体宇宙的架构内来定位,而不是仅仅从义的伦理价值功能来确认[②]。从这一点来看,义的肃杀截断义就远不是宜的意义所能替代的,其哲学意义和地位当然就超过了宜字及其意义。

以上是就朱子义字之说加以梳理。所论朱子之说,还不是朱子对义概念使用的全部,也不是朱子对经典中义字使用的全部理解。这如同我们研究朱子对仁字之说的处理一样。总结起来,义的哲学意义,先秦时代有以下几点:道德,道义,正义,善德,端正。而汉代以来,对“义”的道德要义的把握,其要点在坚守对道德原则的承诺,明辨是非善恶,果断裁非去恶,其根源是对先秦“以正释义”作了转进。受此影响,朱子很强调义是面对恶的德性,突出义是憎恶,是对不善的憎恶。朱子思想对义的哲学理解,一是继承了汉以来的论义的裁断要义,二是把义纳入仁德为首的四德论体系,三是扩展了义在仁体宇宙论中的意义。同时,也应该承认,从历史的发展来看,裁断义的出现和影响,往往没有突出义概念的价值意义和内涵,而是突出了义作为主体实践的裁度功能,即裁其偏歧,制之归正。朱子对义的理解使用受到汉以后经学词义训释的影响较大,这一方面使得义的价值意义没有得到明确化的发展,这是哲学家朱子受到训诂学影响的限制方面;当然,在仁体论的体系内,义不被作为首要价值来重视是必然的,这正如罗尔斯对基督教仁爱思想的批评一样。另一方面,义的裁断义又使朱子将之引向宇宙论成为可能,发展了义在朱子宇宙论中的意义,充实了朱子宇宙论的结构图景。无论如何,这些问题是值得进一步深入研究的。

(谨以此文纪念朱子诞辰八百九十周年)

[责任编辑　李　梅]

① 黎靖德撰,王星贤点校:《朱子语类》卷九四,第2383页。

② 参看我的《仁学本体论》。

# 试论“三纲”的两种含义及其历史演变

方 朝 晖

**摘　要**:中国历史上的“三纲”,本义并不是所谓“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”,而是指君臣、父子、夫妇这三大伦;因为这三伦被视为一切人伦中最重要的,为人之大伦或人伦之纲,故称“三纲”。这一“三纲”本义承《尚书》《诗经》的纲纪传统以及先秦的“大伦”思想而来,经董仲舒阐发、《白虎通》界定,在汉代以来一千多年里占统治地位。宋代以来,狭义“三纲”概念,即“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”,由于朱子等人影响而日益流行,但严格说来,很难说后起的狭义代替了本义,而最多只能说狭义合并了本义。正因如此,一直到清末,仍有大量学者从本义而不是狭义使用“三纲”一词;即便朱熹、吕祖谦、真德秀、吴澄、宋濂、丘濬、湛若水等许多认同狭义“三纲”概念的人,也同时把本义作为狭义的宗旨,经常自觉或不自觉地从本义使用“三纲”一词。因此,忽略本义,将“三纲”不加分辨地等同于“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”,就无法理解古人“三纲”的真实含义和思想,进一步导致其被现代人歪曲甚至妖魔化。

**关键词**:三纲;六纪;人之大伦;人伦之纲;朱熹

**DOI**:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.06.02

现代人鲜有不知道“三纲”为何义的,几乎所有人都认为所谓“三纲”就是指“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”,认为它是董仲舒、《白虎通》等提出来为汉代大一统的中央集权统治服务的,并在中国历史上盛行了两千多年。

然而这类说法真的正确吗?且不说无任何文献证明董仲舒将“三纲”定义为“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”,《白虎通》所谓“三纲”严格说来也不是指“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”(以下简称“某为某纲”)。在汉代以来两千多年里,尽管人们常使用“三纲”一词,但较少把它定义为“某为某纲”。他们所谓的“三纲”时常是指君臣、父子、夫妇这三大伦。之所以称其为“三纲”,是因认为这三伦关系对其他各伦、乃至所有人伦关系起着规范和引领的作用,因为它们是一切人伦中最重要的,代表“人伦之纲”或“人之大伦”。所以,他们所说的“三纲”,与“人之大伦”或“三大伦”[①]几乎是同义语。本文将这一理解称为“三纲”之本义。

大约始于宋代,特别是自朱熹以来,并由于朱子等人影响,越来越多的学者把“三纲”定义为“某为某纲”(本文将这一理解称为狭义“三纲”概念)。然而,即使如此,宋以来的学者们仍然普遍地从“人之大伦”或“人伦之纲”这一本义立场使用“三纲”一词。另外,许多学者虽将“三纲”界定为“某为某纲”,但同时却还是从本义出发来理解其意义。包括朱熹等在内的许多学者,都不断地或更多地从本义而不是狭义出发来使用“三纲”一词。

如果以上说法正确的话,那么“三纲”的历史面貌、历史作用就皆与今人所想差别甚大。本文试

---

**作者简介**:方朝晖,清华大学人文学院教授(北京 100084),孔子研究院特聘专家、山东省泰山学者(山东济宁 273100)。

**基金项目**:本文系清华大学文化传承创新专项“儒家治道及其当代意义研究”(2017THZWWH02)的阶段性成果。

① 关于“大伦”问题,可参阅李存山:《重视人伦 解构三纲》,《学术月刊》2006年第9期;阎鸿中:《唐代以前“三纲”意义的演变——以君臣关系为主的考察》,《钱穆先生纪念馆馆刊》第7期,台北:台北市立图书馆,1999年,第56—75页。

图说明历史上的“三纲”有本义与狭义之分，并认为：只有认识到这二义的关系才能正确认识“三纲”的真实含义。

## 一、董仲舒、《白虎通》与“三纲”本义

为了搞清“三纲”的本义，也许最好的途径就是回到董仲舒的《春秋繁露》和班固撰的《白虎通》（又称《白虎通义》《白虎通德论》）。前者是公认最早使用“三纲”一词的书，后者是最早系统论述“三纲”含义的书。《白虎通》对“三纲”之义的论述，可以说在后世两千年中极具权威性，成为几乎所有对“三纲”进行界定时所绕不过的最重要的源头文献。那么，在这两部著作中，“三纲”究竟是什么意思呢？

首先，在董仲舒的上述著作中，“三纲”一词总共只出现了两次，而且都只是附带地使用，并没有明确的界定。今天我们只能从上下文来推测董仲舒所使用的“三纲”是何义。

第一次是《深察名号篇》在批评“孟子之善”时，说到“循三纲五纪，通八端之理，忠信而博爱，敦厚而好礼，乃可谓善”[①]。此处“三纲五纪”，凌曙、苏舆、钟肇鹏注本均引用《白虎通》中的“三纲六纪”以说明之，而且苏舆注还提到“五纪，据《白虎通》本当作六纪”[②]。可见，所谓“三纲五纪”，得到《白虎通》的“纲纪”脉络中去理解。

第二次是《基义》篇“王道之三纲，可求于天”一句，其论述如下：

> 天为君而覆露之，地为臣而持载之；阳为夫而生之，阴为妇而助之；春为父而生之，夏为子而养之；秋为死而棺之，冬为痛而丧之。王道之三纲，可求于天。[③]

从这段文字确实讨论了君臣、夫妇、父子这三伦的内部关系，但无法推出作者把“三纲”定义“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”。这里的“三纲”究竟是指什么？董氏没说，我们不妨推测一下。

《基义》篇的主旨似乎是通过阴阳耦合关系，来说明“天之任德不任刑”。作者重点讲到了两方面。一方面是讲“凡物必有合；……物莫无合，而合各有阴阳”。夫妇、父子、君臣之间的耦合关系，是按照“阳兼于阴，阴兼于阳，夫兼于妻，妻兼于夫，父兼于子，子兼于父，君兼于臣，臣兼于君”的规律进行的，即阴阳之间存在互动、互助的特点。另一方面，作者又强调，阴阳耦合存在上下之别、先后之分：“合，必有上，必有下”；“君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴”；“是故臣兼功于君，子兼功于父，妻兼功于夫，阴兼功于阳，地兼功于天。……此见天之亲阳而疏阴，任德而不任刑也。”综合这两方面，作者的结论是“君臣、父子、夫妇之义，皆取诸阴阳之道”[④]。上述两方面中，后一个方面涉及董仲舒在其他地方讨论到的“阳尊阴卑”思想，也确实与“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”这一狭义上的“三纲”概念有关，但董氏并未以“某为某纲”定义“三纲”。从通篇主旨看，董氏显然认为，只有将这两方面合起来，才可以确立“君臣、父子、夫妇之义”。“君臣、父子、夫妇之义”才是焦点，而阳尊阴卑、某为某纲只是实现这个焦点目标的途径之一。

过去人们因为已经习惯把“三纲”理解为“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”，所以说“王道之三纲”一句中的“三纲”指的就是“某为某纲”；但如果从上下文看，说此句中的“三纲”指的是“君臣、父子、夫妇”这三大伦，或者说更具体地指君臣、父子、夫妇之道（即文中“君臣、父子、夫妇之义”），是不是也可以呢？苏舆即持此说。苏舆在注解董氏“君臣、父子、夫妇之义”一句时引《白虎通·三纲六纪》称：“君臣、父子、夫妇，六人也……故六人为三纲。”[⑤]根据苏注引文，“三纲”就是指君臣、父子、夫妇这六人所构成的三对关系，其所以为“三纲”，原因正在于它们典型地体现了董仲舒所谓的“阴阳之道”。

---

① 苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年，第303－304页。

② 苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》，第304页。另参董仲舒撰，凌曙注：《春秋繁露》，北京：中华书局，1975年，第370页；钟肇鹏主编：《春秋繁露校释》（校补本），石家庄：河北人民出版社，2005年，第678页。

③ 苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》，第351页。

④ 本段所引董仲舒语，见苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》，第350－351页。

⑤ 苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》，第350页。

为什么这六人、三伦因为典型地体现了阴阳之道，而称为“三纲”？这一点在《白虎通》里有明确解说，《白虎通》大抵认为这三伦典型地反映了阴阳关系，所以能纲纪其他各伦（即六纪）。

我们现在就来看看《白虎通》对“三纲”的定义。《白虎通》各篇中以《三纲六纪》篇论述“三纲”最详，并且明确地把“三纲”界定为“君臣、父子、夫妇”这三伦：

> 三纲者何谓也？谓君臣、父子、夫妇也。六纪者，谓诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友也。故《含文嘉》曰：“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。”又曰：“敬诸父兄，六纪道行，诸舅有义，族人有序，昆弟有亲，师长有尊，朋友有旧。”何谓纲纪？纲者，张也。纪者，理也。大者为纲，小者为纪。所以张理上下，整齐人道也。人皆怀五常之性，有亲爱之心，是以纲纪为化，若罗网之有纪纲而万目张也。《诗》云：“亹亹文王，纲纪四方。”①
>
> 君臣，父子，夫妇，六人也。所以称三纲何？一阴一阳谓之道。阳得阴而成，阴得阳而序，刚柔相配，故六人为三纲。②
>
> 三纲法天地人，六纪法六合。……六纪者，为三纲之纪者也。师长，君臣之纪也，以其皆成己也；诸父、兄弟，父子之纪也，以其有亲恩连也；诸舅朋友，夫妇之纪也，以其皆有同志为己助也。③

以上是《白虎通》论述“三纲”最经典的几段话，其中第一段被古人引用无数次，影响力不难想象。这几段话的核心思想我认为可归纳为如下几条：

1.“三纲”指君臣、父子、夫妇这三对关系，即三伦；

2.“三纲”是相对于“六纪”而言的，六纪指诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友这六伦或曰六种关系；

3.“六纪”以“三纲”为准，师长为君臣之纪，诸父兄弟为父子之纪，诸舅朋友为夫妇之纪。据此，“三纲”所以称为“纲”，因为它们规范着其他各伦；

4.为什么君臣、父子、夫妇这三伦可以规范其他各伦呢？因为它们是阴阳之道的典型体现，“一阴一阳谓之道，阳得阴而成，阴得阳而序”，这应该也是“三纲”所以为“三纲”的根本依据。由此可以理解为何《春秋繁露·基义》花大量篇幅讨论阴阳关系并宣称“王道之三纲，可求于天”。

5.“三纲”之所以为“三纲”，还因为它与六纪一起共同担负着“张理上下、整齐人道”的责任，“若罗网之有纪纲而万目张”。从这个角度讲，“三纲”寓意“人伦之纲”。

6.先秦的“五伦”不足以代表全部人伦，加上五纪或六纪则有八伦、九伦甚至更多；而在各伦之中，以君臣、父子、夫妇这三伦最重要，古人常称为“人之大伦”，这也是“三纲”本义所在。

7.“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”与“三纲”是什么关系呢？前者是实现后者的方式。请注意，《含文嘉》“某为某纲”与“六纪道行”并列，皆为行为过程而非名词；如果说“某为某纲”是为了确立君臣、父子、夫妇这三伦，“敬诸父兄”，“诸舅有义，族人有序，昆弟有亲，师长有尊，朋友有旧”就是为了确立诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友这六伦（即六纪）。

8.称“某为某纲”为“三纲”，乃是将原本确立“三纲”的方式混同为“三纲”这个目标。我们将这一定义称为狭义“三纲”，因为它只是将“三纲”本义中的一个方面，即确立“三纲”的某种特定途径，等同于“三纲”。而《白虎通》以君臣、父子、夫妇这三伦为“三纲”，才是“三纲”本义。狭义“三纲”虽来源于《含文嘉》，但从引文看，《含文嘉》也只是以“某为某纲”来说明三大伦，没有将“某为某纲”称为“三纲”。

“三纲”的本义早在先秦即已明显存在，《礼记·乐记》子夏“圣人作，为父子君臣，以为纪纲；纪纲既定，天下大定”之语，实为“三纲”本义在前期的鲜明表达。《尚书·五子之歌》批评太康“今失厥道，乱其纪纲，乃底灭亡”（《左传·哀公六年》引），《盘庚上》载盘庚自警“若网在纲，有条而不紊”，《诗经·遐乐》言成王为“四方之纲”，《棫朴》赞文王“纲纪四方”……这一源远流长的纲纪传统，为后世“三纲”之滥觞。

---

① 陈立撰，吴则虞点校：《白虎通疏证》，北京：中华书局，1994年，第373－374页。

② 陈立撰，吴则虞点校：《白虎通疏证》，第374页。

③ 陈立撰，吴则虞点校：《白虎通疏证》，第375页。

而先秦以君臣、父子、夫妇为人之大伦或人伦之纲的思想，见于《论语》之《颜渊》《微子》两篇、《孟子》之《公孙丑下》《万章上》两篇、《周易·序卦》、《礼记·哀公问》、《荀子·天论》、《吕氏春秋·似顺论·处方》、《郭店楚墓竹简》之《成之闻之》《六德》等之中，实为后世“三纲”本义的直接来源。

有没有另一种可能，即在《白虎通》“三纲者……谓君臣、父子、夫妇也”这一表述中，“君臣、父子、夫妇也”是“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”的缩写或简称？从上下文看这样理解存在明显逻辑问题：其一，这里“三纲”与“六纪”并列，六纪既然是六种人伦，三纲也应该是指几种人伦；其二，《含文嘉》“某为某纲”之文，与“敬诸父兄”，“诸舅有义，族人有序……”等并列，都是指行为过程，是行为而不是人伦，不能把处理人伦的行为与人伦本身相混；其三，后面讲君臣、父子、夫妇“六人为三纲”的理由时，明确指出是因为“阳得阴而序，阴得阳而成，刚柔相配”，而没有说是因为“某为某之纲”；其四，《白虎通》从“纲”“纪”的关系角度讲“三纲”，明确强调“六纪”为“三纲”之纪，因而暗示“纲”之所以为“纲”，是因为它们规范着六纪；其五，《白虎通》对“纲”之义分别从字义和功能两方面作了界定。从字义上讲，“纲者，张也”；从功能上讲，就是“张理上下，整齐人道”。也就是说，“纲”之所以为“纲”，主要是因为它们对整个人伦之道起着规范作用。

现在我们可以说，董仲舒《深察名号》所提到的“三纲五纪”，如果联系这里的“三纲六纪”来理解的话，就进一步证实了董氏所谓“三纲”是从纲纪传统出发立论，“三纲”当指三大伦，而不是指君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。尽管董氏确实提出了阳尊阴卑、阳贵阴贱等思想，但这只是作为实现“三大伦”或“三纲”的方式，而不能说他以“某为某纲”为“三纲”。

下面我们用表 1 来概括“三纲”的两个含义及其关系：

**表 1 “三纲”二义及其关系**

| | 本义 | 狭义 |
|---|---|---|
| 何为纲 | 君臣、父子、夫妇 | 君、父、夫 |
| 相对于 | 诸父、兄弟、诸舅、族人、师长、朋友(六纪) | 臣、子、妻 |
| 范围 | 全部人伦秩序 | 三伦内部秩序 |
| 来源 | 纲纪传统 | 名分传统 |

下面再用表 2 来说明《白虎通》中“三纲”与“某为某纲”之关系：

**表 2 “三纲”与“某为某纲”**

| | 人伦 | 人伦组织方式 |
|---|---|---|
| 三纲 | 君臣、父子、夫妇 | 君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲 |
| 六纪 | 诸父、兄弟、诸舅、族人、师长、朋友 | 敬诸父兄，六纪道行，诸舅有义，族人有序，昆弟有亲，师长有尊，朋友有旧 |

据此，我们可以说，“三纲”的本义指三种主要人伦；而“某为某纲”，代表实现本义的方式。但是，根据前引《春秋繁露》可以看出，人伦组织方式并不限于《含文嘉》所说的“某为某纲”，由此也可进一步理解下面将要提到的为何古人讲“三纲”时较少提到“某为某纲”。

古人从“三大伦”而不是“某为某纲”使用“三纲”一词，在汉以后文献中有大量例证，这里仅举几条，比如，皇侃《论语·为政》“子张问十世可知也”章疏曰：

> 三纲，谓夫妇、父子、君臣也。三事为人生之纲领，故云三纲也。[①]

《前汉书》卷八十五《谷永杜邺传第五十五》“勤三纲之严，修后宫之政”颜师古注：

① 皇侃撰，高尚榘校点：《论语义疏》，北京：中华书局，2013 年，第 42 页。

三纲,君臣、父子、夫妇也。[①]

陆德明《经典释文》卷二十四《论语音义》释:

三纲,谓父子、夫妇、君臣是也。[②]

又比如我们熟悉的《三字经》中有"三纲者,君臣义,父子亲,夫妇顺"[③]一句,显然亦是从本义而非狭义的角度使用"三纲"一词。《三字经》如果要从狭义使用"三纲"的话,就应当说"三纲者,君为纲,父为纲,夫为纲"才对。还有很多其他例证,这里限于篇幅不举,下面还会提到若干。

## 二、"三纲"定义:从本义到狭义

"三纲"本义指三大伦,或人之大伦,寓意人伦之纲,这一事实台湾学者阎鸿中先生早在20世纪90年代即已揭示。他明确指出,《白虎通》给予了"三纲"两个定义,其中第一个定义即是指"君臣、父子、夫妇三者为人伦之道的大纲领,而六纪是为其辅助的小纲领。所有的社会关系和伦理道德就像一张大网,由这九条纲纪来维系和推动"[④]。他并考察了这一定义如何从先秦时的"纲纪"传统(特别是孔子以来"把'君臣、父子、夫妇'视为三项主要人伦关系","将它们视为为政的要务"[⑤])演变而来。而在阎鸿中之前,徐复观先生也早在20世纪70年代即指出过,董仲舒"所谓三纲,是指君臣夫妇父子各尽其分而言,并非指的'君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲'"[⑥]。

那么,"三纲"是如何从本义演变成狭义的呢?我根据《文渊阁四库全书》电子版(1999)检索[⑦],得出狭义"三纲"概念的形成虽可追溯到《白虎通》及孔颖达《礼记正义》、邢昺《论语注疏》,但真正流行可能是在朱子之后。下表为"三纲""三纲五常""君为臣纲""父为子纲""夫为妻纲"等语词在《四库全书》中的出现次数统计:

**表3 《四库全书》中"三纲"类术语统计**

| | 三纲 | 三纲五常 | 君为臣纲[⑧] | 父为子纲 | 夫为妻纲[⑨] |
|---|---|---|---|---|---|
| 经部 | 823 | 205 | 30 | 30 | 47 |
| 史部 | 578 | 147 | 6 | 6 | 3 |
| 子部 | 573 | 167 | 25 | 24 | 23 |
| 集部 | 767 | 211 | 10 | 9 | 12 |
| 附录 | 4 | 1 | 0 | 0 | 0 |
| 总计 | 2745[⑩] | 731 | 71 | 69 | 85 |

① 班固撰,颜师古注:《汉书》,北京:中华书局,1962年,第3470页。

② 陆德明撰,黄焯断句:《经典释文》(影印通志堂本),北京:中华书局,1983年,第346页。

③ 《三字经》版本甚多,参考王应麟等著,吴蒙标点:《三字经·百家姓·千字文》,上海:上海古籍出版社,2017年,第21页。

④ 阎鸿中:《唐代以前"三纲"意义的演变——以君臣关系为主的考察》,《钱穆先生纪念馆馆刊》第7期,第58页。

⑤ 阎鸿中:《唐代以前"三纲"意义的演变——以君臣关系为主的考察》,《钱穆先生纪念馆馆刊》第7期,第60、61页。

⑥ 徐复观:《先秦儒家思想的转折及天的哲学的完成——董仲舒〈春秋繁露〉的研究》,《两汉思想史》(二),北京:九洲出版社,2014年,第381页。

⑦ 迪志文化出版有限公司&书同文计算机技术开发有限公司承办制作:《文渊阁四库全书电子版》(原文及全文检索版),上海:上海人民出版社/香港迪志文化出版有限公司出版,1999年。该数据库以台北商务印书馆1986年版《景印文渊阁四库全书》为底本,产品代号:SKQS-V-02,中华人民共和国标准书号:ISBN 7-980014-91-X/Z52。清华大学图书馆提供使用。

⑧ 不包括两次"君为臣之纲",见《十先生奥论注 续集》卷十三《治道论·士风(叶适)》及《吴文正集》卷二十《纲常明鉴序》(《宋元学案》卷九十二亦引吴氏语)。

⑨ 另有"夫为妇纲"共出现6次,未计入。

⑩ 《四库全书》"三纲"异义常见者有:《大学》三纲领;寺观三纲;输送三纲;茶第三纲;人名三纲;医门三纲;编目三纲(纲目);马牛三纲;天地人三纲;等。总计歧义者约274次,其中经部61次,史部87次,子部51次,集部62次,附录8次。另检索"参纲"有5次。检索总次数为3019次(其中注释603次),除歧义后,实得2745次。

据上表,《四库全书》中“君为臣纲”仅出现71次,今纂录《四库全书》中全部“君为臣纲”文献如下:

**表4 《四库全书》“君为臣纲”统计**

| 类 | 次数 | 文献(超过1次注明) |
|---|---|---|
| 经 | 30 | 《周易衍义》、《易经蒙引》、《书集传或问》、《尚书日记》、《诗集传名物钞》、朱熹《仪礼经传通解》(2次)、《礼记大全》、《礼记注疏》、卫湜《礼记集说》、陈澔《陈氏礼记集说》、《陈氏礼记集说补正》、《礼记述注》、《读礼志疑》、《参读礼志疑》、《礼书纲目》(2次)、《乐律全书》(2次)、《四书或问》、《论语集注》、《论语注疏》(2次)、《论语集编》、《论语纂疏》、《论语通》、《论语纂笺》、《论语集注大全》、《御定康熙字典》、《古今韵会举要》 |
| 史 | 6 | 《明史》(卷二五五)、《资治通鉴》(正文未见、胡三省注2次);《唐鉴》吕注(2次)、《御定资治通鉴纲目三编》 |
| 子 | 25 | 《白虎通义》、《太玄本旨》、《通书述解》、《皇极经世书解》、《近思录》、《近思录集注》(茅星来)、《近思录集注》(江永)、《御览经史讲义》(2次)、《大学衍义》(2次)、《大学衍义补》、《性理大全》、《性理群书句解》、《御纂性理精义》、《内训》、《格物通》(2次)、《小学绀珠》、《隐居通义》、《春明梦余录》、《群书会元截江网》、《图书编》、《读书纪数略》、《御定骈字类编》 |
| 集 | 10 | 《周元公集》、《北溪大全集》、《吴文正集》、《闲居丛稿》、《师山集》、《定山集》、《风雅翼》、《论学绳尺》、《明文海》、《御制诗集》等 |

在这些“君为臣纲”的文献中,明确以“某为某纲”定义“三纲”者,查得53条,占所有“君为臣纲”文献条目中约70%。我们发现,在所有以“某为某纲”定义“三纲”的文献中,除了《含文嘉》原文外,有几条源文献较为重要,它们分别是:(1)《礼记·乐记》,(2)《论语》之《为政》《阳货》,(3)《周子通书》。狭义“三纲”的定义,多出现于古人对这几条文献的注解中。现将这三条原始文献对后世影响制成下表:

**表5 注解传统中的狭义“三纲”**

| 源头 | 原始文献 | 出现例证 | 学者 |
|---|---|---|---|
| 《礼纬·含文嘉》 | 《礼记·乐记》“子夏对曰圣人作为父子君臣以为纪纲”章孔疏 | 卫湜《集说》、陈澔《集说》、《陈氏礼记集说补正》、《礼记大全》、《礼记述注》、《礼书纲目》等 | 孔颖达、卫湜、陈澔、胡广、陆陇其、江永、纳兰性德、李光坡、汪绂等 |
| | 《论语·为政》“子张问十世可知也”章及《论语·阳货》“人而不为周南召南其犹正墙面而立也与”章邢疏、朱注 | 朱熹《论语集注》《四书或问》、真德秀《论语集编》、赵顺孙《论语纂疏》、胡炳文《论语通》、詹道传《论语纂笺》、《论语集注大全》等 | 邢昺、朱熹、真德秀、詹道传、赵顺孙、胡炳文、胡广等 |
| | 《周子通书》“三纲正九畴叙”朱子注 | 《近思录》叶采、曹端、茅星来、江永之注解,复收入《性理大全书》、《性理群书》、《御纂性理精义》等之中 | 朱熹&吕祖谦、叶采、曹端、茅星来、江永等 |

一个引人注目的现象是,以“某为某纲”定义“三纲”的现象多发生在宋代以来。宋代以前,除《白虎通》之外,唯一一例仅见于孔颖达《礼记注疏》卷三十九引《含文嘉》文。入宋以来,朱子之前,明确以“某为某纲”定义“三纲”者,今只查得见于邢昺《论语注疏》及阮逸注《文中子中说》。孔疏引用《含文嘉》,虽定义色彩明显,但影响并不大,而邢疏引用《白虎通》两处,在引狭义“三纲”定义之前,先引本义“三纲”定义,可见邢疏没有明确地以“某为某纲”定义“三纲”。后世朱子引邢疏,明确以“某为某纲”界定“三纲”,影响甚大。顺着上述三条源文献,我们很容易发现朱子的影响。因为后世《礼记》《论语》的注解基本上按照朱子的观点展开,真德秀、陈澔、胡广、江永等莫不引朱子之语释“三纲”。而后世《周子通书》的注解主要通过《近思录》等扩散,其中对“三纲”的注解基本照搬朱子。据初步统

计,在全部53条以“某为某纲”定义“三纲”的例子中,明显受朱子影响的次数、加上朱子本人使用的次数,总计不少于31条,占总数58%,这还不包括许多可能间接受朱子影响的情况。

孔颖达、邢昺、朱熹以“某为某纲”定义“三纲”文献如下:

(1)唐孔颖达《礼记注疏》卷三十九《乐记》“圣人作为父子君臣以为纪纲”章疏:

按:《礼纬·含文嘉》云:三纲,谓君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲矣。[①]

(2)宋邢昺《论语注疏》卷二“子张问十世可知也”章疏:

云三纲五常者,《白虎通》云:“三纲者何谓?谓君臣、父子、夫妇也。君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲也。大者为纲,小者为纪,所以张理上下,整齐人道也。”[②]

(3)朱熹《论语集注》卷一“子张问十世可知也”章注:

愚按:三纲,谓:君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲。[③]

朱子以“某为某纲”定义“三纲”,共查得如下几处:

(1)《论语集注》卷一“子张问十世可知也”章注;

(2)《四书或问》卷七;

(3)《仪礼经传通解》卷五、卷九;

(4)朱子注《周子通书》“三纲正、九畴叙”一段,后人纳入《近思录》等书中,影响甚广,见于叶采、茅星来、江永等所编各种《近思录》注解本。

朱子一生使用“三纲”一词次数冠绝古今,其中《朱子语类》(四库本)21次、《朱子文集》(丛刊本)39次[④],共计60次(一般学者使用“三纲”通常只见一二例,达十次者已属罕见),其观点为理学后脉所继承,影响所及,真德秀、陈淳、陈澔、胡三省、吴澄、湛若水、丘濬、曹端、顾炎武、江永等均以“某为某纲”定义“三纲”。考虑到理学在南宋以来的统治地位,特别是朱注的特殊影响力,可以肯定朱熹是塑造这一定义统治地位的主要功臣。

然而,在朱子所处的宋代,明确以“某为某纲”定义“三纲”仍然少见。北宋学者如周敦颐等虽用“三纲”一词,但并未以“某为某纲”定义“三纲”[⑤];二程所用“三纲”接近于“三大伦”之义(后文分析);胡安国、胡宏、胡寅三人均大量使用“三纲”一词,然皆未从狭义定义“三纲”;[⑥]朱熹好友吕祖谦虽然在《唐鉴》注中引邢疏以“某为某纲”定义“三纲”,但在《左氏传说》卷四中又使用“君臣父子夫妇”定义“三纲”;至于宋末王应麟,其《困学纪闻》中“三纲”凡8见,皆无明确定义;其《小学绀珠》卷三倾向于以君臣、父子、夫妇定义“三纲”,同时亦标“某为某纲”之文。宋末学者黄震亦喜谈“三纲”,但较明显地是从本义而非狭义使用“三纲”一词。

## 三、本义依然强劲:朱子之例

我们发现一个重要现象,“君为臣纲”“父为子纲”“夫为妻纲”在《四库全书》中出现的次数(分别为71次、69次和85次),与“三纲”在其中出现的次数(约2745次)完全不成比例,特别在24部正史中,“君为臣纲”“父为子纲”皆仅出现1次(见于《明史·黄道周传》),“夫为妻纲”未见。这一差别似乎说明,古人在使用“三纲”时,并不太喜欢“某为某纲”这一狭义界定。尽管我们不能说未明确从狭义定义“三纲”不等于不采取狭义理解,但是,这一数字的不对称是否说明,狭义代替本义,主要限于正式经典的注解

① 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,阮元校刻:《十三经注疏(附校勘记)》(影印本),北京:中华书局,1980年,第1540页。

② 何晏注,邢昺疏:《论语注疏》,阮元校刻:《十三经注疏(附校勘记)》(影印本),第2463页。

③ 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第59页。

④ 《朱子语类》用前述《四库全书》电子检索,《朱子文集》电子检索用北京书同文数字化技术有限公司制作:《四部丛刊09增补版全文检索系统》,2009年(清华大学图书馆提供使用)。

⑤ 参考周敦颐著,陈克明点校:《周子通书》卷二《通书·乐上第十七》,北京:中华书局,2009年,第28页。

⑥ 今据《四库全书》检索,查得“三纲”一词于胡安国《春秋传》16见,胡宏《五峰集》24见,胡寅《斐然集》25见。

中，而当回到现实生活中时，人们发现还是本义“三纲”更有用，所以“三纲”本义不但没消失，反而现实影响力一直大于狭义“三纲”。考虑到史书更能反映日常生活中的用法，这一猜测似乎可以成立。

例如，我们发现，朱子虽然一生大量使用“三纲”一词，除了几部注解之外，在使用“三纲”次数最多的《朱子语类》(共21次，四库本)及《朱子文集》(39次，四部丛刊本)中，均未使用“君为臣纲”“父为子纲”“夫为妻纲”之表述。如果说这是因为朱熹认为“三纲”狭义定义已经约定俗成，不再需解释，显然不合史实。下表为四库本《朱子语类》和丛刊本《朱子文集》中“三纲”术语出现次数统计：

**表6 《朱子语类》《朱子文集》“三纲”术语出现次数统计**

| 术语 | 《朱子语类》 | 《朱子文集》 |
|---|---|---|
| 三纲 | 21① | 39 |
| 三纲五常 | 19 | 11 |
| 君为臣纲 | 0 | 0 |
| 父为子纲 | 0 | 0 |
| 夫为妻纲 | 0 | 0 |

朱子一方面在《论语集注》《四书或问》《周子通书注》《仪礼经传通解》等中数度明确将“三纲”界定为“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”，另一方面，又在多处从人之大伦、人伦之纲这一角度界定或使用“三纲”一词，代表其晚年思想的《仪礼经传通解》中，两处全引《白虎通》从君臣、父子、夫妇关系出发来界定三纲，本义与狭义并存，而以本义为宗。从其在文集中所使用的“三纲”看，他总是把“三纲”理解为人间最重要的三种关系，即董仲舒、《白虎通》中的三纲用法。今以四部丛刊电子版《朱子文集》(全称《晦庵先生朱文公文集》)为据，统计其中“三纲”术语含义如下：

**表7 《朱子文集》“三纲”语义分析②**

| 类 | | 次 | 卷 | 内容摘要 |
|---|---|---|---|---|
| 人伦 | | 11 | 13(3)，14(2)，43，59(2)，70，75，82，91 | 仁莫大于父子、义莫大于君臣，是谓三纲之要；三纲沦，子不知有父臣不知有君；无三纲是无君无父；父子有亲君臣有义夫妇有别；三纲即是有父子有君臣；接人之道即三纲；君臣父子大伦三纲所系；无三纲则人伦废；三五为大伦大法；妻杀夫、族子杀族父、地客杀地主系三纲之重 |
| 为君 | 孝亲 | 4 | 14(2)，75，91 | 劝光宗尽孝，父子天伦三纲所系；劝天子服三年丧；君父仇不报三纲堕；天申节不锡宴三五扫地 |
| | 讲和 | 3 | 13，24，30 | 讲和则三纲沦；三五可治夷狄 |
| 为臣 | | 5 | 5，34，45，77，97③ | 致身事主扶三纲；格君垂后扶三纲；臣无言责官守则三纲绝；励名节立三纲 |
| 夫妇 | | 3 | 16，91，100 | 杀夫隳绝三纲，三纲制妇系夫，夫妇居三纲首 |
| 天理/天性④ | | 5 | 14，59(2)，70，76 | 三五乃天理民彝，宇宙之理张为三纲，发天性民彝增三纲，三纲之理永无绝灭 |

① 除《语类》卷六七《易三 纲领下》中“三纲”为异义1条。

② “三纲”在《朱子文集》中主要出现于书、奏、箴、序、记、铭之中。在本表中，“类”指所涉及议题分类，“次”为出现次数，“卷”为所在《朱子文集》卷数。卷数后括号中数字为同卷出现次数，比如13(3)，指卷13中同义出现3次。“三五”即三纲五常简称(下表同)。

③ 卷九七为朱子引其父朱松奏言。此条为《文集》“三纲”非出于朱子本人的唯一例外。

④ 本条“天理”亦包括天性，朱子常称“三纲五常”乃人之天性。天性亦天理一部分也。

**续表**

| 类 | 次 | 卷 | 内容摘要 |
|---|---|---|---|
| 王道/治道 | 8 | 14(2),23,55,73,75,82,91 | 春秋时三纲亡;无王道则三纲沦;三五为治道本根;三五天下长治久安所赖;三五维系人心;三五为大伦大法;三五为治天下要道 |
| 修身 | 3 | 36,55,59,85 | 援溺多则三五暗,私欲兴则三纲沦,尽性养性是三五之道 |
| 其他 | 3 | 29,续2,别4 | 三五无可疑,添解三纲语,扶持三纲 |

据上表,《朱子文集》从人伦关系意义上使用"三纲"一词多达11条,占总次数28%。例如,在《朱子文集》卷十三《垂拱奏札二》中,朱子称:

> 舍仁与义,亦无以立人之道矣。然而仁莫大于父子,义莫大于君臣,是谓三纲之要,五常之本、人伦天理之至,无所逃于天地之间。①

朱子说"三纲"基础是仁义,宗旨在于"立人之道",即确立人伦之道,这分明是在用"三纲"本义而非狭义。

又如,在《诗传纲领》中,朱子引述《诗大序》所谓"厚人伦、美风俗",称:

> 《诗》之始作,多发于男女之间,而达于父子、君臣之际……所以道夫妇之常,而成父子君臣之道也。三纲既正,则人伦厚、教化美而风俗移矣。②

所谓"三纲正"就是从"道夫妇之常","成父子君臣之道",达于"人伦厚",这不是从本义使用"三纲"的明证么?

至少如下几条文献,相当明确地体现了朱熹从本义而不是狭义讨论"三纲":

(1)《文集》卷十三《垂拱奏札二》;

(2)《文集》卷十四《戊申延和奏札一》;

(3)《文集》卷四十三《答李伯谏(甲申)》;

(4)《文集》卷五十九《答陈卫道(巩)》;

(5)《文集》卷七十五《戊午谠议序》;

(6)《文集》卷九十七《皇考左承议郎守尚书吏部员外郎兼史馆校勘累赠通议大夫朱公行状》;

(7)《诗传纲领》(不见于《朱子文集》和《朱子语类》,亦不见于今本《诗集传》)。

除了朱熹,还有许多学者,包括吕祖谦、真德秀、王应麟、吴澄、宋濂、丘濬、湛若水等人,虽一方面也同样狭义定义"三纲",而另一方面却又在其他地方明显地从本义出发使用"三纲"一词。

例如,元人吴澄亦好"三纲",在《吴文正集》(四库本)中"三纲"7见③。其中卷二十《序·纲常明鉴序》有:

> 三纲二纪,人之大伦也,五常之道也。君为臣之纲,其有分者义也;父为子之纲,其有亲者仁也。夫为妻之纲,其有别者智也。长幼之纪,其序为礼;朋友之纪,其任为信。之二纪者,亦不出乎三纲之外。何也?因有父子也,而有兄弟以至于宗族,其先后以齿者,一家之长幼也。因有君臣也而有上下,以至于侍侣,其尊卑以等者,一国之长幼也。因有兄弟也,而自同室以至于宗族,其互相帮助者,同姓之朋友也。因有上下也而自同僚以至于侍侣,其互相规正者,异姓之朋友也。举三纲而二纪在其中,故总谓之纲常。④

---

① 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第20册,上海古籍出版社,2010年,第633-634页。

② 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第1册,第343-344页。

③ 除异义1条、他人序1条。异义条在卷三"自大学之道至在止于至善言三纲领"句。

④ 吴澄:《吴文正集》,见永瑢、纪昀等纂修:《景印文渊阁四库全书·集部·别集类》,台北:台湾商务印书馆,1986年,第1197册,第221-222页。

这里，一方面讲“君为臣之纲”“父为子之纲”“夫为妻之纲”，另一方面又强调三纲加二纪，为“人之大伦”。二纪，即长幼、朋友二伦。三纲加上二纪，实即五大伦。他同时强调，二纪不出三纲之外，即二纪由三纲规范，这正是对于“纲”本义的展开，也与“纲”之义相合。这说明，吴澄虽然接受了狭义的“三纲”定义，但同时又将其纳入到“三纲”本义中。在其所撰《礼记纂言》中，他更是明确地从本义出发界定“三纲”，卷二十八《哀公问》解称：

夫妇、父子、君臣，三纲也。三纲，人伦之大者。庶物，诸事之小者。大者先正，则小者从而正矣。①

在此，吴氏不仅明确称“夫妇、父子、君臣”为“三纲”，而且强调“三纲”所以为“三纲”是由于它们代表“人伦之大者”，因为三伦正，则众伦莫不正。“大者先正，则小者从而正矣”，此乃“三纲”本义之核心。同时，他又把“三纲”之道等同于孔子所说的“君君、臣臣、父父、子子”。

又如，明儒丘濬《大学衍义补》(四库本)中“三纲”多达16见②，虽在卷四十《治国平天下之要·明礼乐·礼仪之节下》引朱子“三纲谓君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”之文，又于卷二《治国平天下之要·正朝廷·正纲纪之常》详引《白虎通》“三纲”本义之定义；卷六十七《治国平天下之要·崇教化·总论教化之道》论述“三纲”之义曰：

天有天之文，人有人之文……人有三纲也，有六纪也，有礼节也，有法度也。其彝伦之秩然，其典则之粲然，皆有文而可观也。③

这里明显回到《白虎通》纲纪传统，称三纲、六纪、礼节、法度皆“人之文”。所谓“人之文”即人之伦，即“彝伦之秩然”。此外，他更于卷七十九《治国平天下之要·崇教化·躬孝弟以敦化》中称：

天生人君，而付之以肇修人纪之任。必使三纲六纪皆尽其道，然后不负上天之所命。然其所以肇修之端，则在乎爱敬焉。爱敬既立，则由家而国、而天下。天下之人无不爱其亲、敬其长，人人亲亲而长长，家家能爱而能敬，天下之人皆由吾君一人植立以感化之也。④

这里将“三纲六纪”皆作为人君所当修之“人纪”，“人纪”即人伦；人纪之立，系于爱敬，而不在“某为某纲”。可见这是从本义说“三纲”。

事实上，朱子之后坚持从本义而不是狭义使用“三纲”的例子有许多，这里再举一例。刘宝楠《论语正义》卷二十《阳货第十七》“人而不为周南召南其犹正墙面而立也与”一段正义曰：

三纲者，谓君臣、父子、夫妇也。……《毛诗·关雎》传亦云：“夫妇有别，则父子亲。父子亲，则君臣敬。君臣敬，则朝廷正。朝廷正，则王化成。”⑤

刘氏明确从本义出发界定“三纲”，并从夫妇别、父子亲、君臣敬，而不是“某为某纲”角度释之。

更重要的是，古今历史上一直有人反对从狭义即“某为某纲”来理解“三纲”，比如南宋学者胡诠即曾指出：

父子纪纲闺门，君臣纪纲朝廷。《礼纬》引三纲不经之论，今所不取。⑥

胡诠视《含文嘉》“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”为“不经之论”，强调“三纲”本义在于对其他人伦的规范、引领作用。

又比如晚清至民国年间学者孙宝瑄也指出：

郑氏《诗谱序》曰：一纲举而万目张。余谓古人所谓三纲，恐是以君臣、父子、夫妇统括人类，

① 吴澄：《礼记纂言》，《景印文渊阁四库全书·经部·礼类》，第121册，第585页。

② 除异义2条，包括《进大学衍义补表》“夫一经十传，乃圣人全体大用之书，分为三纲八条”，卷七十一“《大学》一书所谓三纲领八条目也”。

③ 丘濬：《大学衍义补》，《景印文渊阁四库全书·子部·儒家类》，第712册，第763页。

④ 丘濬：《大学衍义补》，《景印文渊阁四库全书·子部·儒家类》，第712册，第894页。

⑤ 刘宝楠：《论语正义》，上海：上海书店出版社，1986年，第375页。

⑥ 卫湜：《礼记集说》卷九八，《景印文渊阁四库全书·经部·礼类》，第119册，第153－154页。

故名曰纲。后人不察,妄以父为子纲,夫为妻纲,君为臣纲为言,是大谬也!凡纲所以统目也,纲少而目多。①

孙宝瑄认为把“三纲”理解“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”是“大谬”,因为“三纲”的本义是要“统括人类”。所谓“统括人类”,我认为就是指为一切人伦之纲,为人间秩序之源。所以孙氏强调,郑氏《诗谱序》“一纲举而万目张”可证明“纲”的本义在于对天下万目的统领。

## 四、如何理解本义与狭义之关系?

人们也许会问,宋代以后,特别是朱子之后,“三纲”在人们心目中究竟是什么意思?哪种含义占上风?

回答此类问题时,特别值得注意的一点是,在古人心目中,“三纲”的这两个含义本来就不是相互矛盾的。这是因为,“三纲”的本义以三大伦为人伦之纲;预设君臣、父子、夫妇这三伦走上正道,则一切人伦皆入正道,人间秩序将因此而建立。而狭义“三纲”,即君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲,恰恰是确立君臣、父子、夫妇之道的途径。因此,本义与狭义的关系可以这样理解:本义代表人伦之道的宗旨,狭义代表人伦之道的途径。所以,本义与狭义是相互支持、相辅相成的,至少对于接受狭义“三纲”内涵的人来说是如此。

不过,需要说明,狭义“三纲”并不是如今人所理解的那样,以服从权威为宗旨,而是指西周宗法制度所包含的礼制,以及特别是孔子所倡导的名分思想。狭义“三纲”的实质是:人与人之间天然存在着上下之分、轻重之别或等级之差,从《仪礼》《周易》《论语》发展到汉代,这种差序性质的人伦关系被董仲舒等人表述为阳尊阴卑或君尊臣卑,被《含文嘉》表述为“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”。本义和狭义都是为了确立人伦正道,差别在于:本义并不预设确立的具体方式,或者说预设的确立方式比较宽,而狭义预设的确立方式则比较明确、具体。

由于狭义“三纲”的名分思想可以追溯到周初和孔子,源远流长,古人通常不反对。如果有人认为“阳尊阴卑”或“某为某纲”是确立三大伦的基本方式,他们就很容易得出:为了确立三伦正道,只要坚持“某为某纲”就行了,那么,在这种情况下,“三纲”的狭义与本义就合一了。也就是说,在这里,他们表面上讲的是狭义,但同时实际上预设了本义为前提,他们讲“某为某纲”就是为了实现本义的目标,即三伦之正道。所以我要说的是:宋代以来,特别是朱子之后,狭义“三纲”虽然盛行,但并不是以狭义取代了本义,而只是以狭义合并了本义;由于狭义的用法同时也包含了本义,可以说,狭义“三纲”还是以本义为宗旨的。由此可以理解,为什么朱熹等一大批学者倾向于狭义“三纲”概念?正因为他们认为,狭义“三纲”足以实现本义“三纲”宗旨,不必再专门讲本义了。前面我们讲的吴澄《吴文正集》卷二十《纲常明鉴序》之文,即是典型例证。

狭义可包含本义,也许明人宋濂的说法最能反映。他说:

天地之间为人伦之纲者有三,曰:君也、父也、夫也。②

可以追问:宋濂以君、父、夫为纲,这里的“纲”究竟是指君、父、夫分别是臣、子、妇之纲呢,还是指君、父、夫为整个人伦之纲呢?如果是前者,就是狭义“三纲”概念;如果是后者,就是本义“三纲”概念。从行文看,作者既然说这三者为“人伦之纲”,显然是从本义出发,但又不说君臣、父子、夫妇为人伦之纲,而只讲君、父、夫为人伦之纲,显然预设了通过君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲,可确立人伦之纲。这就是把狭义“三纲”与本义“三纲”合二为一了。可以说,后世大多数从狭义讲“三纲”的人,都预设了同样的前提,也以本义“三纲”为宗旨。我认为这是狭义“三纲”概念在后世流行的主要原因之一。

---

① 孙宝瑄著,童杨校订:《孙宝瑄日记》,北京:中华书局,2015年,第344页。据日记,此语作于1901年2月6日。

② 宋濂:《文宪集》卷二〇《故宁海郭君妻黄氏墓铭》,《景印文渊阁四库全书·集部·别集类》,第1124册,第203页。

但在一些情况下，古人讲“三纲”时并不愿意从“某为某纲”这一狭义出发，而是直接从五常出发，比如前面提到的朱子、吴澄、丘濬、刘宝楠以及《三字经》均有时从“君臣义、父子亲、夫妇别”的角度来讲三伦之道，所以我们说这里他们可能是在从本义讲“三纲”，也可能兼本义与狭义而讲“三纲”。这可能是因为古人虽认同“某为某纲”，但觉得“某为某纲”不足以说明三伦之道。

还有很多时候，古人实际上是从本义讲“三纲”，但看起来却十分象是从狭义出发，至少从狭义出发也似乎可通。这是因为，凡是君臣、父子、夫妇之道没有确立，基本上都包含着君臣、父子、夫妇的名分遭到破坏这个前提，后者正是狭义“三纲”之旨。这就需要仔细分辨，而分辨的标准在于从上下文看作者的真正用意。比如当作者总结“三纲”不立的原因时，并没有归咎于“某不为某纲”，而是归结为“无君臣父子夫妇之道或之义”；更重要的是，作者的立论重心在于说明三伦之不立会对其他人伦关系、乃至较大范围的社会秩序造成破坏。在这些情况下，我认为作者主要是从本义而非狭义出发来使用“三纲”一词。下面我们举三个例子来说明，如何来分辨古人“三纲”概念的真实含义。

例一，《二程遗书》卷十八《刘元承手编》载伊川先生论唐无“三纲”曰：

> 唐有天下，如贞观、开元间，虽号治平，然亦有夷狄之风，三纲不正，无父子君臣夫妇，其原始于太宗也。故其后世子弟，皆不可使。玄宗才使肃宗，便篡。肃宗才使永王璘，便反。君不君、臣不臣，故藩镇不宾、权臣跋扈，陵夷有五代之乱。[①]

前面还有“唐之纪纲，自太宗乱之。终唐之世无三纲者，自太宗始也”等语。所谓“无三纲”，如果从狭义来理解，即唐太宗、肃宗等人不守本分，做出越轨之事，这是没问题的。《近思录》叶采集解此语称，“太宗以智力劫持取天下，其于君臣父子之义有亏，闺门之间又有慙德，三纲皆已不正”[②]。太宗以天子身份做出了乱伦之事，包括杀兄夺位、杀弟夺妻等，这些当然是破坏了狭义“三纲”中的名分关系，但是我们要记住，程颐的重心并不在于太宗是否遵守了“某为某纲”，而是“三纲”的被破坏，为何开启了后世数百年祸乱。显然，如果唐太宗只是一介匹夫，即使有同样的行为，也不可能有如此大的影响；正因为他是天子，影响就非同凡响。

如果我们把程子所说的“三纲”解读为本义，即指君臣、父子、夫妇这三大伦，也许能更好地贴近上下文所反映的原意。“三纲”的本义旨在说明：“三大伦”为一切秩序之源，这典型地体现在太宗未能率先垂范以立君臣、父子、夫妇之道，对后世产生的一连串连锁效应中：一方面，唐太宗的行为直接影响到了他的子孙后代，导致了后世王室之乱不绝；另一方面，唐王室“三纲”之乱也间接成为藩镇兴起的原因，成为大唐衰落之根源；再一方面，唐无“三纲”还延伸到了唐末五代，成为五代朝代更迭、干戈不息的间接原因。所以，说小程子使用的“三纲”是指本义，应该更合乎程子原意。正因如此，无论是程子给出的总结，所谓“无父子君臣夫妇”“君不君、臣不臣”，还是叶采所作的总结，所谓“其于君臣父子之义有亏”，都未提到“不以君父夫为纲”。

例二，宋朝历史上曾几次发生为皇位害死亲人之事。宋太宗曾逼死亲弟廷美（即秦王），宋理宗整死了同族兄弟赵竑（即济王）。故宋理宗初即位时，礼部侍郎、直学士院真德秀入见，以三纲五常为天下秩序之基为由，要求理宗善待济王，为其立后。真德秀奏理宗曰：

> 三纲五常，扶持宇宙之栋干，奠安生民之柱石。晋废三纲而刘、石之变兴，唐废三纲而安禄山之难作。我朝立国根本仁义，先正名分。陛下初膺大宝，不幸处人伦之变，有所未尽，流闻四方，所损非浅。雪川之变，非济王本志。前有避匿之迹，后闻捕讨之谋。情状本末，灼然可考。愿诏有司讨论。雍熙追封秦邸，舍罪恤孤，故事斟酌行之。虽济王未有子息，兴灭继绝在陛下耳。[③]

---

① 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，北京：中华书局，2004年第2版，第236页。

② 朱熹、吕祖谦编，叶采集解：《近思录》卷八《治体》，《景印文渊阁四库全书·子部·儒家类》，第699册，第87页。

③ 叶方蔼、韩菼编纂，张英监修：《御定孝经衍义》卷二四，《景印文渊阁四库全书·子部·儒家类》，第718册，第267页。

若无济王被废,将无理宗即位。这正是理宗易受天下诟病的根源。故真德秀欲理宗宽待济王,以塞天下之议,以收天下人心。而真德秀之理据即所谓“三纲五常”,其历史根据则举“晋废三纲而刘石之变兴,唐废三纲而安禄山之难作”。这体现了“三纲”在古人心目中的含义。刘、石之变、安禄山之难固然是破坏名分,然而“三纲”如果只是指“某为某纲”,何以能为“扶持宇宙之栋干、奠安生民之柱石”?真德秀的逻辑只有通过“三纲”本义才能说清。他的十足自信在于:身为皇上不爱亲戚家人,违背天理良心,是最高统治者以贪私示人,天下人不能心服,将群起而效之,故不能“奠安生民”,这是历史上发生刘、石之变、安禄山之难的根本原因,也每一位皇帝所必须正视的。这正是“三纲”本义所告诉我们的道理,即君臣、父子、夫妇为人伦之纲。

例三,《明史》卷五十九《志第三十五·礼十三 皇后陵寝》载嘉靖七年,世宗皇后陈氏崩。礼部上丧祭仪,帝疑过隆,议再上,帝自裁定,概从减杀,欲五日释服。阁臣张璁等言:

> 夫妇之伦,参三纲而立。人君乃纲常之主,尤不可不慎……。①

大臣张璁批评皇上为皇后执服太短,不合夫妇之道,违背“三纲”。当然在这里,如果我们把“三纲”读为狭义,指国君未能尽好“纲”的职责,违背了夫为妻纲、君为臣纲,也是可以的。但是从另一方面讲,张氏并未以夫为妻纲、君为臣纲为由,而是以“人君乃纲常之主”为由,这体现了“三纲”本义:夫妇之伦之所以为“纲”,正因为它关系到全天下的秩序。

通过上面三个例子我们可以发现,“三纲”本义与狭义之所以难分,是因为在古人心目中,狭义是本义的方式,而本义是狭义的目标。但只要我们仔细阅读上下文,还是容易发现究竟是用狭义还是本义。本文的要点是,对本义的忽略,将“三纲”简单地归结为“某为某纲”,导致今人无法正确理解古人思想,结果导致歪曲古人,乃至把“三纲”妖魔化。这可能正是“三纲”在今天为人诟病的原因之一吧。

[责任编辑 曹 峰 邹晓东]

① 张廷玉等:《明史》,北京:中华书局,1974年,第1459页。

LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY
No. 6, 2020(Serial No. 381)

# 学问的单位：傅斯年和钱穆对中西学术分类异同的思考

罗 志 田

**摘　要**：在近代西潮冲击下，西方分科模式以现代学术之名而在中国成正统。由于牵涉到中国学术在世界的地位，很多新旧学人都致力于辨析中西学术分类的异同。傅斯年和钱穆都曾指出中西学术有别，西方以学为主，中国则以人为主。且两人都有某种超学术的心绪在(傅斯年想尽快赶超西方，而钱穆则欲为中国传统正名)，所论不尽严谨；但他们的思考揭示了中西之间一个具有根本性的差异，即什么是学术的单位，这样的单位何以成立。通过近代学人以西学为参照系诠释自身学术特色的努力，可以看到中国学术从传统到现代的发展演变之复杂性。

**关键词**：学术分类；学术单位；学术特色；中西异同；傅斯年；钱穆

**DOI**：10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.06.03

近代中国在西潮的强烈荡击下，曾出现中西“学战”的说法[①]，到民国初年依然流行[②]。随着西学经“新学”的过渡而渐成普适性的“世界”学术，西来的分科模式也以现代学术之名而成为正统。由于中国学术向不重视分而治之，对当时读书人来说，学术分类其实是个“现代问题”。更因中国文化一向把学问看得很重，以西学为基准来进行学术分类又绝非小事[③]。早年曾大胆主张尝试“全盘西化”的梁漱溟，就一直对中国文化的一些要素在西式分类下的无所适从深感不满，晚年遂提出一套独到的学科分类体系，正式挑战西方，试图重新制定现代学术的规则[④]。

如钱穆所说：“东西文化孰得孰失、孰优孰劣，此一问题围困住近一百年来之全中国人。”[⑤]“全中国人”的说法或有些夸张，但对相当多的中国读书人来说，这的确是个魂牵梦萦的问题。而学术的分与不分，既表现出中西思想的一大差别，也是中西“学战”的一个重要部分。有些文化立场偏于保守的学者，更因防守而“创新”，创造出过去不存的“四部之学”[⑥]，以证明中国本有学术分类在，真可谓“传统的发明”[⑦]。

---

**作者简介**：罗志田，四川大学历史文化学院教授(四川成都 610065)。

① 参见罗志田：《传教士与近代中西文化竞争》，《历史研究》1996 年第 6 期。

② 何一鸣：《学战说》，《学生杂志》第 2 卷第 2 号(1915 年 2 月)，第 15－16 页(栏页)。

③ 参见罗志田：《近代“道出于二”语境下学科认同的困惑》，《天津社会科学》2015 年第 1 期。

④ 梁漱溟：《东方学术概观》(1975 年)，《梁漱溟全集》第 7 卷，济南：山东人民出版社，1993 年，第 324－367 页。并参见罗志田：《文化表述的意义与解释系统的转换——梁漱溟对东方失语的认识》，《四川大学学报(哲学社会科学版)》2018 年第 1 期。

⑤ 钱穆：《八十忆双亲 师友杂忆》，北京：生活·读书·新知三联书店，2005 年，第 46 页。

⑥ 按经、史、子、集四部本图书分类，而非图书分类。参见黄晏妤：《四部分类是图书分类而非学术分类》，《四川大学学报(哲学社会科学版)》2000 年第 2 期；《四部分类与近代中国学术分科》，《社会科学研究》2000 年第 2 期。

⑦ 这是借用霍布斯鲍姆(E. Hobsbawm)的说法，参见霍布斯鲍姆(E. Hobsbawm)、兰杰(T. Ranger)编：《传统的发明》，顾杭、庞冠群译，南京：译林出版社，2008 年，第 1－15 页。

其实中国传统是钱穆所谓“通人通儒之学”，入民国以后那种“分门别类、务为专家”的倾向，乃是西方影响的产物[①]。尽管古人很早就有学问可以分而兼治的思考，并形成“术业有专攻”的认识，也一直在进行区分的尝试，然基调仍是通而后可分，正如“知类”是为了“通达”(《礼记·学记》)，可以说这是一种“通中可分”的模式。[②] 即使退而从分的角度言，具体怎么分，中西间也存在带根本性的差异，非常值得探讨。

傅斯年曾敏锐地注意到，中西学术的区分有一重要不同，即中国学术“以人为单位”，而西方学术则“以学科为单位”。他以为：

> 中国学术，以学为单位者至少，以人为单位者转多。前者谓之科学，后者谓之家学。家学者所以学人，非所以学学也。历来号称学派者，无虑数百。其名其实，皆以人为基本，绝少以学科之分别而分宗派者。纵有以学科不同而立宗派，犹是以人为本，以学隶之；未尝以学为本，以人隶之。……西洋近代学术，全以学科为单位。苟中国人本其“学人”之成心以习之，必若枘凿之不相容也。[③]

学派数百之说，或稍夸大，至少把成“派”的尺度放得非常宽。然由于西式的“科学”以“现代”之名而成“世界”标准，中国式的“家学”也就顺理成章地被视为不够“现代”的负面现象。后来不少经过“西洋近代学术”洗礼之人，也因中西学术分别以人为单位和以学科为单位，便看轻中国学问。如图书馆学家杜定友就特别反对古人分类重人胜过重学的取向，主张图书分类应当或“辨体”(以典籍之体裁为标准)或“辨义”(以典籍之内容为标准)，而《汉书·艺文志》“以人为部，是未能辨其义也”；后来《四库提要》沿袭了这一取向，其区分儒家、杂家，仍“在乎其人而不在乎其学”，而非“客观”的分类，可以说“无分类标准可言”[④]。此仅举一例，却代表了很多趋新学人的共同看法。

其实《汉书·艺文志》本刘歆《七略》，不过据当时已存书籍之名而著录，所谓“究于心者谓之学，形于外者谓之文，笔于书者谓之艺”，实“未尝于其中而更立部居”。在江瑔看来，四部实“彼此相通”，其间“亦无确定之界限”。不过“名立已久，骤难更变”，且“言其大概，亦颇各从其类”，似亦不妨从众。然若“语其细微，则心知其意可耳”[⑤]。江瑔曾留学日本，是同盟会员，也是民初国会议员，思想或在新旧之间，于学术则大体秉承通中可分的传统观念。可知分立部居已成当时趋势，江氏带有保留的“从众”主张里，隐约透出陆九渊所谓“一人力抵当流俗不去”，只好“高着眼看破流俗”之意[⑥]。

当年曾“逐月看《新青年》”的钱穆[⑦]，或许对傅斯年的说法留有印象。他后来论及“学附于人”时，则完全反其道而言之，理直气壮地将之视为整个中国学术的特点。且这不是一个随意的论断，而是对中西对学问分类态度异同进行深入探讨后的结论。他先提出一个学与人关系的根本问题：

> 究是为了“人”而始有“学”，抑是“学”可以外于“人”而存在，为了寻究此“学”而始须“人”之努力从事？换言之，究是由学来完成人，抑是由人来完成学？再换言之，一切学是否为人之主观而引起，抑有其客观自存之地位？[⑧]

西方人看重各种学问之分类，似认为“每一项学问，都有其客观之存在，与其各自的终极境界”，亦即“有其本身自有之疆境与范围”。由于学问就是“探究此客观之外在”，且做学问“主要在寻求真理”，这就要求事先即“抱一超然事外之心情”，使每一门学问能“到达一超越抽象之境界”。于是“其学问

---

① 钱穆：《现代中国学术论衡》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年，“序”第1页。

② 罗志田：《通中可分的中国传统治学模式》，待刊。

③ 傅斯年：《中国学术思想界之基本误谬》，《新青年》第4卷第4号(1918年4月15日)，第329页(卷页)。

④ 杜定友：《校讎新义》上册，上海：中华书局，1930年，第3B－4A、45A页。

⑤ 江瑔著，张京华点校：《读子卮言》，上海：华东师范大学出版社，2012年，第9、11－12页。

⑥ 陆九渊著，钟哲点校：《陆九渊集》卷三五《语录下》，北京：中华书局，1980年，第442页。

⑦ 钱穆：《八十忆双亲 师友杂忆》，第93页。

⑧ 本段与下两段，见钱穆：《历史与文化论丛·学与人》(1960年)，《钱宾四先生全集》第42册，台北：联经出版事业股份有限公司，1998年，第147－151页；《中国学术通义·有关学问之系统》(1962年)，《钱宾四先生全集》第25册，第293页。

遂走向分科专门化之路",有待于"人之分别探讨",而且要"各分疆界范围以为探究"。简言之,各种学问皆"外于人而存在",形成了"学为主而人为从"的局面。在中国观念中,"一切学之共同出发点是人,其共同归宿点仍是人。人是主体中心,由此主体中心之种种需求而展演开放出种种学,学本非外于人而存在"。各"学既无其独立客观之存在,故无为之严格分类之必要",也就是"人为主而学为从。每一学之背后必有人,人之重要远胜于其学"。简言之,"中国传统,重人更过于重学,学不外人而存在。故所重在为人之品格分类,不重在为学术分类"。

钱穆所论与傅斯年眼里中国"以人为本,以学隶之"而西方"以学为本,以人隶之"的观察大致相类,不过两人的评价截然相反。不论钱先生是不是有意提出具有针对性的看法,他们的认知已成某种对峙的形态。不过傅斯年所说的"人"大体是无附带条件的,而钱穆则把"品格"作为"人"的重要附加条件。然而当人的分类依"品格"而定时,探讨的已经不是"人"与"学"的对应,"学"在这里实已变成无足轻重的附属范畴了。

章学诚曾提出,先秦诸子百家的出现不仅意味着学术由公而私的转变,还有与前不同的一大特色,即"以学属乎人"①。钱穆注意到汉代刘向、刘歆父子之《七略》和班固的《汉书·艺文志》,虽"仅为书籍分类",而分为"王官学"与"百家言"。又在"百家中分儒家、墨家"等,"凡此皆仍从人事分,不在分学之内容"②。此说大概是本《汉书·艺文志》的诸子出于王官说,唯"人事"与"人"有大区别③。当学在官守之时,有的官守似乎是一家人世传的,但是否皆如此,尚难确定。似乎只能说"王官学"是"从事分",而"百家言"是"从人分"。这一字之差,意味着"以学属乎人"的模式不能随便往上推,则其所具的代表性就要稍打折扣。

傅斯年当年带有强烈的反传统特色,上引他的概括可能带有"故意说"的成分,褒贬不免稍过;而钱穆想要为中国学术正名,强调学以人为单位的正当性和持续性,多少也有点倒放电影的意味。他们都忽视了汉以后最吃重的经学。汉代诸经的博士最初以人分的倾向明显,一种经典都可以分几家;然而后来就逐渐变成了一体的经学,似仅闻"礼是郑学"之说,此外少见其他的"人"在。从清代段玉裁提出"以贾还贾,以孔还孔,以陆还陆,以杜还杜,以郑还郑"的要求看④,经学里虽然也有不同的"人"在,却已不甚清楚,当然也就说不上学以人分了⑤。

段玉裁是正宗的清代汉学家,所以他要"还"的各位最晚到唐代,宋明儒全不在其考虑范围之中。这牵涉到理学是否经学的大争论,太过复杂,当另文探讨。而宋儒或因要与禅学争胜而受其影响,大儒多称子,学附于人的现象要明显得多。后来的学案体更受到禅宗灯录的影响⑥。佛家素重不间断的代代传承,诵读同一经典,有无师传,相去甚远⑦。则学以人分的现象未必仅是"中国特色",或广及我们眼中的"东方"。真正以人为"单位"的大创举,是司马迁创立的史以人出,即以人为中心来构建历史。后之所谓纪传体,是20世纪以前所有中国正史的基本形式⑧。然而历代言史学,似也少见学以人分的现象。

如果学以人分的特色在最主要的经史两学中表现都不显著,则其作为"中国学术"代表性特色的资格,可能要进一步打个折扣。不过钱穆并非随意这么说,他是从思想文化的大趋势看待这个问题的。在钱穆看来,"中国学术思想乃由四围共向一中心,其中心地位愈高,则四围向之者愈广,如孔子

---

① 章学诚著、叶瑛校注:《文史通义校注》卷二《原学中》,北京:中华书局,1985年,第151页。

② 钱穆:《历史与文化论丛·学与人》,《钱宾四先生全集》第42册,第151页。

③ 如在史学表述的层面,说人与说事之间,就是一种紧张的关系,虽不一定冲突,却也是不能不辨析而有所协调的。详另文。

④ 段玉裁撰,钟敬华校点:《与诸同志书论校书之难》,《经韵楼集》,上海:上海古籍出版社,2008年,第336页。

⑤ 此承厦门大学历史系梁心老师提示。

⑥ 陈垣:《中国佛教史籍概论》,上海:上海书店出版社,2005年,第78页。

⑦ 佛家宗门教下,对同一经典的理解和判教当然有差异,但此种差异与没有口传心授的"依文解义",仍大相径庭。此承四川大学法学院王有粮老师指点。

⑧ 参见罗志田:《守先待后:史学在中国的地位及演变》,《中华文史论丛》2013年第1期。

是已”,“中心之相同,不害四围之互异,但终见一共同向往之大同而已”。而“西方之学则由四围各自发展,无一共向之中心,故其为学乃日趋于相异”。于是西方学术“惟见其相异,不见其大同”。各“自然学如此,人文学亦然”,以至于各社会科学“莫不皆然”。这是因为“学以致用,而所用之途则各异”,而又“无一大同之真理。故西方之为学,可以互不相通,乃无一共尊之对象”①。

正因中国学术是“由四围共向一中心”,对中国学者而言,“一切知识与活动,全就其对人文整体之看法,而衡量其意义与价值”。故“国家治平、经济繁荣、教化昌明,一切人文圈内事”,与天文、算数、医药、音乐之类相比,其“轻重缓急,不啻霄壤”。天文等知识,在中国学者心目中,“只当是一技一艺”,是“一种博闻之学”,仅在其从事更大的活动而“聪明心力偶有余裕”时“泛滥旁及”,且也“不肯潜心深究”。故自然科学在中国知识界“不能成为一种独立学问”,那些受人轻视的技艺,也“不能有深造远至之望”。就是人文界“任何知识与事业,仍不过为达到整个人文理想之一工具、一途径”;若“专一努力于某一特殊局部”,就是执偏以概全,故学者没有“专门探求某一种知识与专门从事某一种事业之理想”。

我们不必深究钱先生对西方学术的认知,他对中国学术的看法,则是有心得之论。或许可以说,由于中国古人对学问的态度是重人过于重学,故治学不提倡“分科”,尤其不注重区分学的细微内容。在这样的大趋势下,的确不容易产生将学术“分类”的社会要求。然而在操作层面,无论是从性之所近还是从术业有专攻方面言,学问都很难不分而治之。这就形成中国学术的一个重要特点,即学虽已分而人还是心存整体。

这个特点在经学②上表现得最明显:具体落实到个人,学者所侧重往往只是一二经或各经相通的几个问题,但他们都注重学术的整体性,是在一体性的学术认知下分而治之③。比起以学为单位,以人为单位更注重学问的整体性;但比起以人为单位,还有一个连“人”都模糊不清的学术认知在,对整体性的强调又更进一步,——因为“道”的超越性以及经典的独尊,经学本不像后来的四部想象那样是与他学并存的一学,所以基本没有“以学为单位”的意思;同时它也很早就疏离于“以人为单位”而自成一体,导致亲近“学以人分”的段玉裁重新提出“以贾还贾”一类要求④。简言之,经学虽也通中可分,却并不侧重于分。而“以学为单位”和“以人为单位”,却都着眼于分。从中西学术分类的对照着眼,在学附于人或人附于学的差异背后,隐伏的正是以什么为学问“单位”的问题。故傅斯年实看到了问题的根本所在。而钱穆所说西方各学“都有其客观之存在,与其各自的终极境界”,也是深入的观察。学问的单位确是中西学术分类异同的要点,如何在这个层面思考和认识学术分类的问题,还可以进一步斟酌。

据杜亚泉的观察,西方不论地方、阶级、国家、民族等,“皆为一团体而成一种之人格,对于他团体为权利义务之主体”;而中国则不同,不管是城、镇、乡一类“地理上之名称”还是省、道、县这样“行政上之区划”,皆“无人格的观念存于其间”。简言之,中国“除自然的个人以外,别无假定的人格,故一切以个人为中心”⑤。杜氏虽非论学,却颇予人以启发。盖中西学都有所区分,唯中国各学因“言”本

① 本段与下段,见钱穆:《国史新论》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第202-203、138-139页。

② 经学可以说是中国传统学问的真正主体,如钱穆所说,经学是“中国各项学问中之最重要者,并可称为是中国学问之主要中心”。参见钱穆:《中国学术通义·四部概论》(1967年),《钱宾四先生全集》第25册,第2页。

③ 如刘师培出生在“三代传经”之家,几代人都侧重《春秋左氏传》一经。而被认为集家学之大成的刘师培本人,其著述范围又远迈《左传》,最能体现虽有专攻而心存整体的倾向。

④ 如前所述,段玉裁是汉学家,所以言不及宋儒。然也提示出宋代脱颖而出的理学似具有某种独立的“人格”,它对经学一体化的影响是积极的还是消极的,甚可斟酌。这与前述理学是否经学的大争论相关,只能另文探讨了。

⑤ 杜亚泉:《静的文明与动的文明(1916年)》,周月峰编:《中国近代思想家文库·杜亚泉卷》,北京:中国人民大学出版社,2014年,第316-317页。

是公而非私[①],故虽各谓其道[②],却并无某种"假定的人格"在,反可以自然人为单位而传承;而西方各学都带有一种"假定的人格"而成为"主体",故能"以学为单位"而独立并彼此竞争,成为类似于钱穆所说的"客观之存在"[③]。这的确是造成中西学术区分差别的一个要素。

在某种程度上或可以说,中国的学问分为共通之学和具体之学。章学诚已指出,古人致力于学,是"将以明其道"。故"经史者,古人所以求道之资,而非所以名其学也"。就像"识大识小,莫不有文、武之道",方"有当于圣人之择";不论经学史学所成之书,也以"于道必有当"为准绳。如果"先悬经史以为标准"而"思以其学名",则"无当于道",也不足为学[④]。换言之,以求道为目的才是共通之学,而像经、史这样的具体之学,不过是其下的不同途径。它们的确实际存在[⑤],似乎像是有"单位",却并不自足,故其"独立"的资格也不显。进而言之,此学术异同背后是中西文化对共通的人与具体的人之不同认知。在钱穆看来,中国传统中"有一个共通的做人理想",所有学人都在此理想之下治学。而西方人似乎并不注意"如何做人这一门学问";在他们"做人的理想中,似乎只想到如何做一宗教信徒,如何做一国家公民"。故做学问的只想如何做一个专门的学者,其他各种行业也是如何"做一政治家、律师、医生"这样的人物[⑥]。我们且不管西方是否真没有"一个共通的做人理想"(窃以为还是有的),但西人确实非常重视如何做一个具体的(有单位的)人[⑦]。

太注重具体,也可能导致人在学术中的隐去。由于"学问上的分工愈细",已到"几乎难以综合的地步"。故"学与学间,分疆分道";而治学之人也只能以"不同的方法,各走各路",而"成为各种学问之专家"。且"因每一人只附属于每一学,而又是附着于每一学之分枝小节上",于是"从事于学的人,则奔驰日远,隔别日疏,甚至人与人不相知"。以致"除却其所学,乃不见其人之存在",终因"为了学而失却了人"。[⑧]

为辨析中西学术的异同,钱穆曾提出:"中国人乃是先有了一'用'的观念,而始形成其学术上种种之'体'者。西方人则似先肯定了此种种之'体',而后始求其发为种种之'用'者。"[⑨]这是在"明体达用"的中国范畴里做出的区分,有其特定的含义。然若中西皆各有体用,进而将此所谓"体"引申理解为杜亚泉所谓存有假定"人格观念"的"主体",则钱先生似也同意中国在共通之学下面的具体之学也近于"独立"或至少半"独立",只是不像西方那样彻底而已[⑩]。

所谓半"独立"者,是由于中国的学科并未形成一个独立的"主体",故即使分也难立。如黄侃所说:"有形之形,固不可并;无形之理,亦何可泥?但求其大体而已。"[⑪]他似乎是说,有形的研究对象本来不同,实无需再分;而无形的学理应是通达而虚悬波动的,分则拘泥,泥则湮塞而不通达,不仅无多

---

① 章学诚著,叶瑛校注:《文史通义校注》卷二《言公上》,第169－171页。

② 章学诚著,叶瑛校注:《文史通义校注》卷二《原道中》,第133页。

③ 按,钱穆也说到学问背后的"人格"——像子路、子贡那样"专注重在政治社会之实际应用上"的孔门弟子,"其所学问之背后,皆有一理想人格在作主"。这种"理想人格"是"孔子所讲的立德",虽非"无用之德",而是"所学必求为人用",却也是"用之则行,舍之则藏"(钱穆:《中国学术通义·有关学问之系统》,《钱宾四先生全集》第25册,第281页)。不过这种"理想人格"似乎是层次的上升,与杜亚泉所说的那种可以成为"权利义务之主体"的假定"人格",还是有区别的。

④ 章学诚著,仓修良编:《与朱沧湄中翰论学书》,《文史通义新编》,上海:上海古籍出版社,1993年,第577－578页。

⑤ 章学诚也承认,"世人所尊奉"而"徇其聪明智力"的,多是这类并不自足的学术。可知至少到清代,经学、史学都已成为不少人实际从事的半独立学门了。

⑥ 钱穆:《中国学术通义·有关学问之系统》,《钱宾四先生全集》第25册,第295页。

⑦ 随着西潮东渐,五四运动期间以及此后许多年不少人一直在辨析"国民"与"学生"的身份认同是否对立,其实也都立足于人应当是一个具体而有"单位"的人这类思路。这个问题我会另文探讨。

⑧ 钱穆:《历史与文化论丛·学与人》,《钱宾四先生全集》第42册,第148页;《中国学术通义·有关学问之系统》,《钱宾四先生全集》第25册,第296页。

⑨ 钱穆:《中国学术通义·有关学问之系统》,《钱宾四先生全集》第25册,第294－295页。

⑩ 这当然只是我的引申,然若其间的关联稍可立,则在钱先生自己,这就是个不小的妥协。

⑪ 黄侃讲,黄席群、闵孝吉记:《量守庐讲学二记》(1934年讲),张晖编:《量守庐学记续编:黄侃的生平和学术》,北京:生活·读书·新知三联书店,2006年,第11页。

帮助,反而连大体也难求了[①]。黄侃虽因此而反对学术分类,却也承认不同的研究对象可能影响和制约治学方式,大体仍有上述共通之学和具体之学的意思。

上面所言更多是学理,若回到学术的实际状态,中西对学术分类的不同态度在近代中国的此消彼长是显著的。进入20世纪后,中国新学人基本在西学模式的影响之下。尽管过去中国人观念中并不认为"有一种客观外在之学术系统之存在",近代学人却常讲"为学问而学问"。不论治何学,"好像每一套学问,各有其客观的外在"。而这"一套学问体系"是外在于"人之完成"和"社会人群事业之实际应用"。于是学问遂"与人与事分离而自成一系统",学问乃"超然于人之外"。这样,中国学术也就从过去"由人来做出此学问"变为"由学问而来产生出学人"[②]。换言之,在全球化的大势下,西学与现代学术的同质化,使过去"他们"的问题成为今天"我们"共同的问题。西学曾有的问题,例如学术中人的隐去[③],现在也都表现在中国学术身上了。但西潮冲击带来的问题,并未因学术的全球化而消失。如何理解和展示中国自身的传统学术,成为很多读书人的一个现代负担。傅斯年很早提出的问题以及钱穆的"回应"[④],揭示了中西之间一个带根本性的差异。尽管他们对什么是学问单位的辨析已是一个名副其实的历史问题,对此的反思,或也对我们思考今后的学术发展不无启发。

从上文的探讨看,学科背后有"假定的人格"而成为类似"客观存在"的"主体",确是西学多而中学少的重要特点;而"以人为单位"则未必是中国学术的代表性特色,更多毋宁是在西学的冲击和参照下出现的一种建构。傅斯年和钱穆都曾有意寻找传统的一些特点,甚或有意无意间夸大和凸显传统的一些面相,作为其所欲言的依据。他们褒贬背后所隐伏的关怀,仍是钱穆指出的中西文化高下优劣的问题——傅斯年想尽快赶超西方,而钱穆则欲为中国传统正名[⑤]。

由于外来思想在很大程度上取代了本土的思想,近代中国出现了列文森(Joseph R. Levenson)所说的根本性"语言转变"[⑥],致使中国从学术到文化都难以自我表述,产生出某些具有"创造性"的诠释,实不足为奇。如果说四部之学是为正名而"发明"出来的传统,与其相比,"以人为单位"的建构虽然有着更深厚的基础,本质上仍是一个不得不用他人的解释体系来表述自我的问题[⑦]。这样的建构性认知使中西学的差别变得显豁而互不相容,实则不论当年还是今天,中西学术都未必就那么泾渭相判。盖"中学"本是在特殊的时空条件下对应"西学"而生的名相,由于西学已基本衍化为现代学术,今日已难有与西学对应的中学可言。或者说,今日学人口中的中西学术,已非过去言说中的中学、西学。尤其过去的几十上百年间,中西学术都发生了非常大的变化,双方接轨的程度也早已日新月异。其间固不排除有"文化霸权"的因素,更有某种共同的需求。我们今天在一定程度上仍分享着他们的问题,却大可不必延续昔年"学战"的心态,不妨努力为双方的对话和沟通寻求更多的可能。

[责任编辑　刘丽丽]

---

① 按,此有形无形之说暗含形而上者道、形而下者器之意,所谓"形而下者有形,形而上者无形"。参见江瑔著,张京华点校:《读子卮言》,第3页。

② 钱穆:《中国学术通义·有关学问之系统》,《钱宾四先生全集》第25册,第280－281页。按这样的对应现象的确存在,如五四前后新文学群体里就有人主张"为人生的艺术",也有人提倡"为艺术的艺术",似可为学术的新旧过渡添一个注脚。

③ 至少在学术表述层面,人的隐去大致已经成为一个相对普遍的问题。即使在人还频繁出现的史学领域,把隐去的"人"召回历史也已成为某种"当务之急"了。参见罗志田:《近代中国思想史研究的两点反思》,《社会科学研究》2009年第2期;罗志田:《知人论世:回归以人为主体的历史》,《读书》2019年第11期;王汎森:《人的消失?!——兼论二十世纪史学中"非个人性历史力量"》,《思想是生活的一种方式:中国近代思想史的再思考》,台北:联经出版事业股份有限公司,2017年,第353－392页。

④ 傅斯年的见解代表了当时及以后很多趋新学人的看法,钱穆的言说不必是直接针对傅斯年的回答,却是对较长时间里中国学界主流看法的回应。

⑤ 本段与下两段参考了清华大学历史学系李欣然老师和厦门大学历史系梁心老师的建议,谨此致谢!

⑥ Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate* vol. 1 (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1968), 156－163.

⑦ 参见罗志田:《文化表述的意义与解释系统的转换——梁漱溟对东方失语的认识》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》2018年第1期。

# 逻辑基础问题

## —— 一个金岳霖式的回答

刘 新 文

**摘　要**:王浩在评价金岳霖学术生涯时,曾经设想过一个研究计划但是没有实行,该计划实以"逻辑基础问题"为主线。金岳霖把自己庞大哲学体系的出发点归结为逻辑,但是在为逻辑建立基础的时候,遇到了"逻辑中心困境"。在晚年的哲学工作中,他接续自己早期关于逻辑基础问题的研究,认为这个问题对整个的逻辑来说太大,从而集中讨论了推论的基础问题,把推论建基在"思维的可能"和"历史的事实"之中。如果推论是逻辑的核心,那么,他的这个论题可以视为对逻辑基础问题的一个"金岳霖式"的回答。这个回答走出了他早期工作中遇到的困境,既体现出逻辑与历史的统一和分别,也体现出"以哲学作为一项思想上的武器,为当前国家的需要直接服务"和"以哲学作为一项专门的学问来研究,直接间接为中国在国际哲学领域内争取较高的地位"的结合。

**关键词**:逻辑基础问题;推论;思维的可能;历史的事实;逻辑与历史的统一和分别

**DOI**:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.06.04

金岳霖(1895－1984)是我国著名的逻辑学家和哲学家。1985 年,"金岳霖学术思想研讨会"会议负责人在会议召开之前邀请王浩(1921－1995)为会议撰写文章。在为此所写的《金岳霖先生的道路》一文中,王浩设想了一个研究计划但没有实行:

> 现在让我顺便说一说原来的想法。当时想把金先生的三本书都讨论一下,并想进一步以金先生 1961 年为新版《逻辑》而写的"自我批判"作中心,初步探讨是否可能结合两种哲学工作的思想,取得较稳定的成绩。……最近不可能完成这一计划。[①]

王浩这段话需要稍作注释。第一,他的这篇文章由在同一年不同时间写成的两部分组成,前一部分简要回顾了金岳霖的学术道路和学术成就,后一部分是最后一段(上述引文引自该段),是对前一部分所做的补充说明。第二,在这段话中,"三本书"指的是金岳霖在 1936 年出版的《逻辑》(清华大学出版部在 1935 年曾出版讲义版)、1940 年初版的《论道》和写成于 1948 年但正式出版于 1983 年的《知识论》(1959 年出版过"内部版");这三本书组成了金岳霖庞大的哲学体系。第三,"自我批判"指的是 1959 年发表于《哲学研究》的《对旧著〈逻辑〉一书的自我批判》,附于三联书店在 1961 年重版的《逻辑》之前作为"序言"。第四,"两种哲学工作"的说法指的就是该文前一部分中谈到的"两个很不相同的理想",在那里,王浩认为:

> 在工作方面,金先生于 1949 年以前及以后追求了两个很不相同的理想。这两种理想在今

---

**作者简介**:刘新文,中国社会科学院哲学研究所研究员(北京 100732)。

**基金项目**:本文系国家社会科学基金一般项目"逻辑基础问题研究"(16BZX079)的阶段性成果。

① 王浩:《金岳霖先生的道路》,中国社会科学院哲学研究所编:《金岳霖学术思想研究》,成都:四川人民出版社,1987 年,第 49 页。

天都值得推荐,值得追求。……要想把这两个理想说清楚而不引起误会,我相信自己没有这个能力,所以只能说得很粗疏。1949年以后的理想,可以说是以哲学作为一项思想上的武器,为当前国家的需要直接服务。1949年以前的理想则是以哲学作为一项专门的学问来研究,直接间接为中国在国际哲学领域内争取较高的地位,同时逐渐扩展后来者的眼界,改进他们的精神生活。①

虽然王浩没有完成前述这个计划②,我们还是可以从他的文章中获得两个方面的信息。一方面是可以确定的信息,包括:第一,王浩的这个计划把金岳霖的逻辑思想置于其哲学体系的核心位置;第二,涉及到金岳霖的三本书;第三,讨论金岳霖在哲学方面的工作,并且认为金岳霖在"结合两种哲学工作的思想"上有"取得较稳定的成绩"的可能。另一方面是尚未确定的信息,主要是:第一,王浩的计划为什么以那篇"自我批判"为中心?第二,他所说的"结合两种哲学工作的思想,取得较稳定的成绩"中,这种"成绩"可能会是什么?本文尝试回答这两个问题,以期初步实现王浩提出了设想但没有实行的计划。

本文认为,金岳霖至少在逻辑哲学方面具有"结合两种哲学工作的思想",而且终身"持续一个理想"③,这个"理想"用当前的话来说,就是"逻辑基础问题"④。具体地说,本文将以"逻辑基础问题"为主线,比较系统地全面梳理金岳霖从1927年发表的第一篇逻辑论文Prolegomena(《绪论》)开始,经过《逻辑》《论道》和《知识论》,直到1962年最后一篇逻辑论文《论推论形式的阶级性和必然性》这一"逻辑之旅"⑤,重构金岳霖对这一问题的理论阐述,以走出这个问题所遇到的"逻辑中心困境"。我们的目的在于把金岳霖的这一工作与当前的逻辑基础问题联系起来,正如王浩所说,在于"为中国在国际哲学领域内争取较高的地位,同时逐渐扩展后来者的眼界,改进他们的精神生活"⑥,而不仅仅是一种历史研究——虽然作为一种历史研究也非常重要。需要说明的是,本文与王浩的设想略有不同:我们将以金岳霖在1960年发表于《哲学研究》的论文《论"所以"》为中心,而不是"以金先生1961年为新版《逻辑》而写的'自我批判'作中心",二者之间的联系和区别则将随文提出。

## 一、问题的提出

金岳霖在《逻辑》《论道》和《知识论》这"三本书"中建立起一个庞大的哲学体系。这个新实在论哲学体系既有叙述上或者说写作时间上的逻辑起点,也有理论安排上的"逻辑"起点;这是两个不同的问题,前一个问题是把他的哲学建立在逻辑之上,后一个问题则是为逻辑建立哲学基础。后一个问题是本文的研究内容,而前一个问题则有金岳霖自己的解释——后文将提到这个解释。我们先看前一个问题是如何提出并展开的。

金岳霖认为,一方面,哲学要有出发点,必须建立"我们哲学思想的基础"⑦;为了建立哲学思想的基础,他又提出,"哲学主要与论证有关,……论证包括分析和综合,其中前提和结论起着重大作用,而且如果哲学主要与论证有关,那么逻辑就是哲学的本质"⑧,从而把哲学基础过渡到了逻辑。另一

---

① 王浩:《金岳霖先生的道路》,中国社会科学院哲学研究所编:《金岳霖学术思想研究》,第47-48页。另请参见王浩:《逻辑与哲学泛思》,《世界科学》1987年第6期。

② 2011年,Charles Parsons和Montgomery Link编辑出版了*Hao Wang: Logician and Philosopher*(Texts in Philosophy 16, London: College Publications, 2011),该书中也没有关于这个问题的任何进一步说明。

③ 王浩:《金岳霖先生的道路》,中国社会科学院哲学研究所编:《金岳霖学术思想研究》,第48页。

④ 吉拉·谢尔:《逻辑基础问题》,刘新文译,北京:中国社会科学出版社,2018年。

⑤ 这个词来自于王浩:《逻辑之旅——从哥德尔到哲学》,邢滔滔、郝兆宽、汪蔚译,杭州:浙江大学出版社,2009年。

⑥ 王浩:《金岳霖先生的道路》,中国社会科学院哲学研究所编:《金岳霖学术思想研究》,第48页。

⑦ 金岳霖:《金岳霖全集》第六卷,北京:人民出版社,2014年,第444页。

⑧ 金岳霖:《金岳霖全集》第六卷,第450页。

方面,“哲学对大多数人来说是一种或多或少系统化的世界观”[①],世界虽然对每个人来说是共同的,但是“我们对它的反应、我们关于它的思想,在不同的个体却公认是不同的”[②],而且“自然也对我们的信念和怀疑无动于衷,而这些信念和怀疑毕竟是大多数哲学体系的已经表达的或未经表达的前提。……我们偏爱一些前提,这主要是由于我们自己的偏见。我们对世界的终极信念是不能证实的;这些信念不需要任何论证,因而是不可论证的”[③]。但是,“我们的信念一旦建立在理性的基础之上,正像哲学思想应该的那样,那么逻辑的有效性就成为最重要的问题”[④]。也就是说,金岳霖把作为哲学基础的逻辑进一步推到了“逻辑的有效性”这个问题。

不过,由于逻辑的丰富性和多样性,它似乎与哲学本身一样混乱。“逻辑从来就不是自我解释的。……它一般包括不能由它自己的原则所解释的因素,然而,它必须是逻辑的,但是它不能根据自己的逻辑是逻辑的。它的终极逻辑性的问题必然将任何给定的逻辑归结为更大的逻辑的一部分,但是无论这种逻辑是什么,如果又提出其终极逻辑性的问题,则它的处境依然好不了。这样就形成了一个逻辑上不允许有结果的无穷倒退的过程。”[⑤]这里的“终极逻辑性问题”就是我们所要研究的“逻辑基础问题”。

逻辑基础问题是当前逻辑哲学领域中的重要问题之一[⑥],研究的是关于逻辑本身的系统的哲学基础,而“逻辑的哲学基础指的是一种实质性的哲学理论,它批判地考察和解释逻辑的基本特征、逻辑在我们理论和实践生活中所执行的任务、逻辑的正确性——包括逻辑的和元逻辑的断言的真和假的来源、逻辑理论应该被接受(或被拒绝或被修正)的根据、逻辑理论被心灵和世界所限制和促成的方式、逻辑与相关理论(如数学)之间的关系、逻辑规范性的来源,等等”[⑦]。换句话说,逻辑的基础是什么?或者,逻辑建基在什么之中?我认为,正是这个问题贯穿了金岳霖终其一生的全部主要逻辑论著,对这个问题的求解正是金岳霖“两个很不相同的理想”中所持续的那个理想。

## 二、逻辑中心困境

1927 年,金岳霖为建立其哲学体系,对以逻辑作为出发点的选择进行了解释,而在为逻辑建立基础时,遇到了一个“无穷倒退的过程”,这个无穷倒退过程就是逻辑基础问题中所谓的“逻辑中心困境”。“逻辑中心困境”(logocentric predicament,也译为“理性中心困境”)这个词最早是由谢弗(H. Sheffer,1882－1964)在 1926 年从“自我中心困境”(egocentric predicament)生造出来的。谢弗在为怀特海(A. N. Whitehead,1861－1947)和罗素(B. Russell,1872－1970)的《数学原理》第一卷第二版所写的书评中提出,《数学原理》的工作是把数学的基础归约为逻辑,那么,逻辑的基础又能归约为什么呢?对这个问题的回答就会陷入困境:“为了对逻辑进行说明,我们必须预设和使用逻辑”[⑧],因为逻辑是最基础的学科。

金岳霖此后在其哲学体系中还会不断地遇到逻辑中心困境这个问题。

《逻辑》在 1936 年出版之后,《论道》于 1940 年出版。金岳霖在 1959 年的《对旧著〈逻辑〉一书的自我批判》一文中说:

> 我最初写成的是大学丛书中的《逻辑》,其次是《论道》,最后是《知识论》。这只是时间上的

① 金岳霖:《金岳霖全集》第六卷,第 450 页。

② 金岳霖:《金岳霖全集》第六卷,第 450 页。

③ 金岳霖:《金岳霖全集》第六卷,第 450－451 页。

④ 金岳霖:《金岳霖全集》第六卷,第 451 页。

⑤ 金岳霖:《金岳霖全集》第六卷,第 453 页。

⑥ Sher, “The Foundational Problem of Logic,” *The Bulletin of Symbolic Logic* 19(2013:2):145－198.

⑦ 谢尔:《逻辑基础问题》,刘新文译,北京:中国社会科学出版社,2018 年,第 1－2 页。

⑧ Sheffer, “Review of *Principia Mathematica*, Vol. 1, 2nd ed, 1925,” *Isis* 8(1926:1):228.

秩序而已。就当时的思想说,我是用《论道》那样的……世界观和《知识论》那样的……认识论来写的《逻辑》这本书的,也是用……形式逻辑来推广我的……世界观和认识论的。[①]

《论道》是关于道的论说,揭示了道自身的逻辑展开的历程,即由纯有而现实而存在的全过程。金岳霖说,这个形而上学的起点是"道是式—能"[②],这是《论道》的总纲,而"式"则直接以形式逻辑法则进行定义:"式是析取地无所不包的可能"[③],"这里的式就是逻辑底泉源"[④],而在《知识论》专论逻辑的一节中更是明确提出,"'式'可以说是逻辑本身"[⑤]。在1943-1944那一学年,金岳霖访问了美国。在此期间,他用英语节录了《论道》一书,结果便是其英文著作《道、自然与人》,因此,这两本书可以视为用不同语言写成的同一本书。在后者中,金岳霖明确提到了"逻辑中心困境":

确实存在着不可表达的东西,但是理智的精巧却可以使它们成功地呈现在人类的沉思之中。虽说可能难以置信,但是,逻辑作为我们研究的对象,有别于作为我们研究的内容,它不能作为整体或者从本质上得以表达。其内容至少在两个方面与其对象不一致。第一,你遇到了那个逻辑中心困境。处理逻辑的任何企图都无论如何总是要假定逻辑。你尽你所能把逻辑塞进一个系统当中,你会发现仍有某些逻辑部分留在系统之外。[⑥]

除了明确提到"逻辑中心困境"之外,金岳霖在这段话中把逻辑区分为"研究的对象"和"研究的内容",这是与其《知识论》的观点一脉相承的。《知识论》虽然正式出版时间是1983年,但这本书的完成时间却是1948年底。金岳霖在1983年5月回忆道:

这本《知识论》是一本多灾多难的书。抗战期间,我在昆明时已经把它写完了。有一次空袭警报,我把稿子包好,跑到昆明北边的蛇山躲着,自己就席地坐在稿子上。警报解除后,我站起来就走。等到我记起时,返回去稿子已经没有了。这是几十万字的书,重写并不容易。可是,得重写。到了一九四八年十二月十二日或十四日,我又写完了,交给了商务印书馆。[⑦]

在这本书中,他对逻辑的本质也有所论述。他说:

我们对于逻辑的观念到现在才比较地弄清楚了一点。……逻辑学是纯形式的学问……。从别的学问之有某种内容说,逻辑学可以说是没有内容的。……如果一个人关上门窗不见客,不看别的书,埋头于逻辑学,他可以把逻辑学研究得很好,而对于世界上任何方面的事实底知识毫无所得。[⑧]

但是,他接着认为:

治逻辑学的人也许习惯于所谓逻辑中心观,logo-centricity。不在逻辑底立场,无法谈逻辑,只有在逻辑底立场才能谈逻辑。也许有人以为在逻辑底立场谈逻辑,逻辑学成为枝节问题。习于玄学或元学的人比较容易有这样的感觉,治逻辑学的人或者没有这样的感觉,或者虽有它,然而并不以之为治学底障碍。[⑨]

然后,他进一步认为,"谈逻辑就得以逻辑为中心"[⑩]。

从金岳霖对逻辑的这些论述中可以看到,至少到1948年底为止,他在叙述自己的哲学体系时仍然要面对"逻辑中心困境"这个问题,或者说,他还没有走出这一困境。当然,正如他自己所说的那

① 金岳霖:《金岳霖全集》第四卷,北京:人民出版社,2014年,第675-676页。
② 金岳霖:《金岳霖全集》第二卷,北京:人民出版社,2014年,第23页。
③ 金岳霖:《金岳霖全集》第二卷,第27页。
④ 金岳霖:《金岳霖全集》第二卷,第29页。
⑤ 金岳霖:《金岳霖全集》第三卷,北京:人民出版社,2014年,第449页。
⑥ 金岳霖:《金岳霖全集》第五卷,北京:人民出版社,2014年,第21页。
⑦ 金岳霖:《金岳霖全集》第三卷,第3页。
⑧ 金岳霖:《金岳霖全集》第三卷,第21-22页。
⑨ 金岳霖:《金岳霖全集》第三卷,第42-43页。
⑩ 金岳霖:《金岳霖全集》第三卷,第195页。

样，他深受拉姆齐(F. Ramsey，1903－1930)和维特根斯坦(L. Wittgenstein，1889－1951)的影响，因此，在逻辑基础这个问题上，还是停留在他们剑桥时期的观点之中。他说：

> 我们对于逻辑意念，也许因研究逻辑系统而慢慢地清楚明白起来，但逻辑意念不是由逻辑系统中得到的。假如一个人根本没有逻辑意念，他虽熟读逻辑系统，他仍然得不了逻辑意念。这就是普通所谓“逻辑假设逻辑”。①

这里的“逻辑假设逻辑”观点，让我们不由得想起维特根斯坦那句名言：“逻辑必须照顾自己。”②因为在维特根斯坦看来，“为了能够表述逻辑形式，我们必须能够和命题一起置身于逻辑之外，也就是说，置身于世界之外”③，但是，逻辑之外并无认知立场，因为“逻辑充满世界：世界的界限也就是逻辑的界限”④。

通常的理解是，逻辑基础问题中的这个“无穷倒退困境”或者说“逻辑中心困境”最早表述在卡罗尔发表于 1895 年的论文之中⑤，此后在维特根斯坦(L. Wittgenstein)、奎因(W. V. O. Quine)、卡尔纳普(R. Carnap)、根岑(G. Gentzen)、普莱尔(A. Prior)、达米特(M. Dummett)等等各个哲学家那里具有不同的版本，分别表现为有效演绎、逻辑真理的规约论、通过元逻辑规约用逻辑常项的推理角色来定义逻辑常项以及演绎的辩护所带来的困扰⑥。因此，如何走出或看待这个困境将成为逻辑基础问题研究中至关重要的理论环节。

为了给逻辑提供一个基础，金岳霖在 1927 的论文“绪论”中就提出过所谓的“金岳霖论题”⑦，即认为“相信逻辑是便利的，至少比不相信更便利”，其中，“便利”的意思类似于沿着最节省的方向。但是，节省是相对的，“节省”这个概念包含需要节省的东西，而我们又无从逻辑地得出需要节省的东西，只是为了便利的缘故而形而上学地假定它们。这样，金岳霖在这个论题中深陷逻辑中心困境，只好任其“清晰的含混”，而且一直持续到完成《知识论》写作的 1948 年底依旧没有进展。

## 三、《论“所以”》简论

《知识论》书稿交给商务印书馆之后，没能出版⑧。1949 年之后，金岳霖关于逻辑的工作主要是发表于《哲学研究》中的五篇论文，根据发表时间，它们分别是：《论真实性与正确性底统一》(1959 年)、《对旧著〈逻辑〉一书的自我批判》(1959 年)、《论“所以”》(1960 年)、《客观事物的确实性和形式逻辑的头三条基本思维规律》(1962 年)和《论推论形式的阶级性和必然性》(1962 年)。这些论文在对之前工作反复“自我批评”的同时，针对如何走出逻辑中心困境这个障碍，继续深入地讨论了逻辑基础问题；或许正是因为这一点，这些论文彰显了它们的科学性，不仅延续了金岳霖之前的理想，也使得这一时期的工作在中国逻辑学发展历史上留下了浓墨重彩的一笔。⑨

为了进一步讨论逻辑基础问题，金岳霖首先在 1959 年的《对旧著〈逻辑〉一书的自我批判》中提到了“逻辑的客观基础”这个根本性问题，但是他没有展开论述，只是在文章的最后说：

---

① 金岳霖：《金岳霖全集》第三卷，第 630 页。

② 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，贺绍甲译，北京：商务印书馆，1996 年，第 74 页。

③ 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，贺绍甲译，第 49 页。

④ 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，贺绍甲译，第 85 页。

⑤ Carroll, “What the Tortoise Said to Achilles,” *Mind* 4(1895:14): 278－280。目前的新说法是鲍尔察诺在 1837 年出版的《科学理论》(*Theory of Science*)中已经预示了这一“无穷倒退困境”，参见 Marion, “Lessons from Lewis Carroll's Paradox of Inference,” *The Carrollian: The Lewis Carroll Journal* 28(2016): 53, footnote 9。

⑥ Hanna, *Rationality and Logic* (MIT Press, 2006), 53－55.

⑦ 刘新文：《金岳霖论题——一个逻辑的形而上学问题》，《清华大学学报(哲学社会科学版)》2016 年第 1 期。

⑧ 1958 年，中国科学院哲学研究所资料室编辑了《知识论》的手稿，商务印书馆在 1959 年以“内部材料”形式出版了繁体字版，这一版应该是《知识论》最早的版本，或许还是最“权威”的版本。

⑨ 刘新文：《新中国逻辑学研究 70 年》，王立胜主编，冯颜利、张志强副主编：《新中国哲学研究 70 年》，北京：中国社会科学出版社，2019 年，第 257－258 页。

这个批判显然有一个根本缺点:我没有提出客观基础问题。现在看来我当时是不承认形式逻辑的客观基础的。这一方面的批判应该是重点之一。这个根本缺点应该克服,这一方面的批判应该补上。但是,由于篇幅的限制,只好留待将来,另找机会进行这一方面的批判。①

王浩的前述计划为什么准备以这篇文章为中心,原因不得而知。我们不以它为中心的原因则在于,金岳霖认为这篇文章"没有提出客观基础问题",而这是一个"根本缺点"。"这个根本缺点"被"克服"的"将来",其实就在第二年②。

1960年,金岳霖发表《论"所以"》,讨论"所以"或者说推论的基础,因为"整个的形式逻辑问题……太大了"③。这样一来,金岳霖就把逻辑基础问题从整个的逻辑过渡到了推论。这样做的原因,应该还包含以下两个方面。第一,推论是《逻辑》的重点之一(这是金岳霖在前一年的"自我批评"中明确提到的④),而《逻辑》是其整个哲学体系的叙述出发点。第二,"推论在本文就是'所以'"⑤,而"'所以'是从一个或一组判断或命题的断定到另一个或一组判断或命题的断定这二者之间的过渡"⑥,"研究'所以'就是研究这个过渡"⑦,也就是说,金岳霖所说的推论(或者文献中通常所说的"推理")其实是逻辑最核心的内容和对象。用当代逻辑学家的话来说,"逻辑不管在何处以何种方式出现,我都称之为是对推理的研究"⑧,而且长期以来,逻辑这门学科的标准定义是,"逻辑是研究有效推理的原理的"⑨、"逻辑是一门研究正确推理的原理的科学"⑩。金岳霖也认为"作为逻辑本质的"是"严格的推理"⑪。但是,不管是"有效""正确"还是"严格",它们都还是相当含糊的日常用语,因此,这样一个定义既没有解决这门学科的精确领域的问题,更没有触及到逻辑基础问题。但是,推论与现代逻辑的核心概念"逻辑后承"具有密切的联系。

逻辑后承是一个有效推理中前提和结论之间的关系。这个概念是现代逻辑用来研究推理的概念。有效性是推理的特性,但这是什么样的特性?正统的观点认为,一个推理是有效的,是说一定有如果前提为真则结论为真;换句话说,不可能前提为真而结论却同时为假。简而言之,推理是必然地保真的。但是这种老生常谈却有很多问题:在一个有效推理中前提的真如何保证了结论的真?一个推理是由于逻辑常项的意义而有效吗?逻辑后承把什么样的约束条件强加于理性信念之上?后承关系的形式性质是什么,是紧致性、自反性、传递性还是单调性?一个有效推理可以多于一个结论

---

① 金岳霖:《金岳霖全集》第四卷,第675页。

② 关于金岳霖的论文《论"所以"》,自从该文章发表以来,学界就一直存在着巨大的分歧,兹举三例。第一,周礼全在《论"所以"》发表的第二年,就在《哲学研究》上发表《〈论"所以"〉中的几个主要问题》进行批评,认为这篇文章"中的许多基本概念还是不够明确的,许多论证还是不够谨严的,因而,就不可避免地会导致一些混乱的甚至错误的结论。我认为这些应当通过讨论逐步澄清,以便吸收金岳霖同志意见中的合理成分"(周礼全:《〈论"所以"〉中的几个主要问题》,《哲学研究》1961年第5期)。第二,康宏逵在2013年发表王浩和他之间的部分通信,提到王浩"有信谈及金老:'你所说历史"不必事事理出头绪",我很赞成,并觉得含有很深的哲理。事实上,若评论金先生的《论所以》,很难讲得全面'"。康宏逵认为,自己的原话"看来引起王浩误解了",他的意思是,"金老解放后那些不可理喻的言行,以《论'所以'》为最,对中国逻辑起了极大的破坏作用,至今未'理',因为想借他发光者怕'理'。我反对的只是无根据地推敲金老潜意识流里的东西"(康宏逵:《王浩来信摘抄(1984-1995)》,《科学文化评论》2013年第6期)。第三,周礼全在1995年发表《回忆金岳霖师二三事》,其中提到:"金先生读了我批评《论'所以'》的文章后,还亲切地对我说:'你如果有时间,我希望你能多花些功夫,把《论'所以'》提炼和修改一下。我仍然认为这篇文章提出了一个重要问题。'"(周礼全:《回忆金岳霖师二三事》,中国社会科学院哲学研究所编:《理有固然——纪念金岳霖先生百年诞辰》,北京:社会科学文献出版社,1995年,第22-23页)。但是,金岳霖所说的"一个重要问题"究竟是什么问题?他和周礼全都没有明确指出,我们目前把它认为是"逻辑基础问题"。

③ 金岳霖:《金岳霖全集》第四卷,第413页。

④ 金岳霖:《金岳霖全集》第四卷,第663页。

⑤ 金岳霖:《金岳霖全集》第四卷,第423页。

⑥ 金岳霖:《金岳霖全集》第四卷,第420页。

⑦ 金岳霖:《金岳霖全集》第四卷,第421页。

⑧ 约翰·范本特姆:《逻辑、认识论和方法论》,郭佳宏、刘奋荣译,北京:科学出版社,2013年,第151页。

⑨ 威廉·涅尔、玛莎·涅尔:《逻辑学的发展》,张家龙、洪汉鼎译,北京:商务印书馆1985年,第1页。

⑩ Karpenko, "Philosophical Problems of Foundations of Logic," *Studia Humana* 3(2014:1): 13.

⑪ 金岳霖:《金岳霖全集》第六卷,北京:人民出版社,2014年,第453页。

吗？是不是不止一个在某种意义上正确的后承关系，是不是不止一种方式使得推理有效？等等。

## 四、逻辑后承问题

关于逻辑后承性质的争论传统上分为模型论方向和证明论方向，我们现在简述这些方向及其问题，作为金岳霖写作《论“所以”》的时代学术背景以及他为这些方向中的问题所提出的解决方案——我们在这里称之为是对逻辑基础问题的回答。

逻辑后承的模型论传统源自于塔尔斯基(A. Tarski)发表于 1936 年的经典论文《论逻辑后承概念》[①]，这篇论文精确地解释了有效推理即必然地保真这一观点。这个观点是一个归约方案：首先，外延上个体化的构造或“模型”被用来定义“在一个模型中为真”这一概念，然后，有效的推理被定义为在所有模型中都保持从前提到结论的“在一个模型中为真”：句子 A 是前提集 Γ 的逻辑后承，当且仅当，对于每一个模型 M，如果 Γ 中的每一个句子 B 都在 M 中为真，那么 A 也在 M 为真。作为特例，在所有模型中都为真的句子 A 称为“逻辑地真”。

逻辑后承的这一定义涉及到所有的模型，所用模型的范围部分地由逻辑常项如“否定”“有的”的意义来确定，塔尔斯基认为这一分析满足了逻辑后承这个概念所独有的必然性和形式性等标准。简单地说，前提的真使得结论的真成为必然，真值保持是推理的形式(而不是非逻辑表达式的内容)的结果。此外，模型论后承无需用到必然性、分析性或先天性等更具哲学争论的概念就刻画了有效性的模态性质。正是模型论方法的这一归约性质及其可以推广到所有种类的形式系统，该方法在半个多世纪以来的后承理论中占统治地位。这个传统所引发的一个重要议题是“逻辑”常项和“非逻辑”常项的划分问题。塔尔斯基在 1936 年那篇论文的最后认为，对逻辑后承的说明依赖于逻辑常项的确定。只有选定了逻辑常项，才能确定推理的逻辑形式及其所归属的类。因此，塔尔斯基的逻辑后承概念要求我们回答“逻辑性”这一问题：是否有一个性质来确定逻辑常项的类？1966 年，塔尔斯基提出了一个非常有影响的方案：逻辑常项的不变性解释，即表达式只有对一类置换保持不变才能是逻辑表达式[②]。最近，这一观点得到了深入的研究，拥有很多支持者和改进[③]。但是，这一方案也存在着深刻的问题：“置换不变性忽略了逻辑性的其他语义方面，比如直观上的‘一致性’和‘有限性’。……置换不变性作为对逻辑性的一种刻画，是明显的循环论证！”[④]

逻辑后承的证明论传统追溯到根岑发表于 1935 年的论文《逻辑演绎研究》[⑤]，其核心思想是说，逻辑联结词(也就是逻辑常项)的意义由其引入规则来“定义”，而消除规则通过遵守引入规则的规定而得到辩护。这一意义理论的说明有时候称为逻辑推理主义或者推理角色语义学；这一理论的形式研究方面最近被称为证明论语义学[⑥]，与人们更为熟悉的模型论语义学形成鲜明对照。简而言之，逻辑常项的意义是证明的条件而不是真值的条件。

1960 年，普莱尔对根岑的这一思想提出了著名的挑战[⑦]。普莱尔引进了一个他所谓的“联结词”tonk，其规则被假设是“分析地有效的”：(1)引入规则“从 A 推出 A tonk B”；(2)消除规则“从 A tonk B 推出 B”。推理主义者的问题在于 tonk 的规则直接导致平庸性：从任何一个假设 A 我们可以引入

---

① 塔尔斯基撰，刘新文译：《论逻辑后承概念》，《世界哲学》，2020 年第 1 期。

② 塔尔斯基撰，刘新文译：《什么是逻辑概念?》，《世界哲学》2014 年第 3 期。

③ McFarlane, J., “Logical Constants,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. Zalta ed., 2017.

④ 约翰·范本特姆：《逻辑、认识论和方法论》，郭佳宏、刘奋荣等译，第 45 页。范本特姆在同一文献的第 55 页则直接指出了这一循环是从逻辑基础问题方面来说的：“这一刻画从基础的角度来说是循环的。”

⑤ Gentzen, “Investigations into Logical Deduction,” In Gentzen, *The Collected Papers of Gerhard Gentzen*, trans. M. Szabo (AmsterdaM: North Holland, 1969), 68 – 131.

⑥ Piecha and Schroeder – Heister eds., *Advances in Proof – Theoretic Semantics*, Springer, 2016.

⑦ Prior, “The Runabout Inference – Ticket,” *Analysis* 21(1960:2): 39 – 39.

A tonk B,然后使用消除规则得到B。自从贝尔纳普在1962年发表相关论文[①]以来,当前关于证明论有效性的大多数工作都在为确定意义的推理规则阐述恰当的限制条件,以驱逐tonk和其他类似的联结词,同时至少囊括通常的联结词。直观上说,tonk的推理规则并没有完全依照根岑关于标准联结词的方法,对tonk的引入规则来说,其消除规则在某种需要进一步说明的意义上太强了。1973年,达米特为引入规则和消除规则之间所需要的关系专门提出"和谐这一要求(the requirement of harmony)"[②]。遵照他的建议,对证明论语义学的主要挑战就在于为"和谐"提出精确的形式说明。他自己在1991年《形而上学的逻辑基础》中对"和谐"的阐述则源自于1971、1985年普拉维茨(D. Prawitz)关于证明论有效性的工作,逻辑后承的这一证明论概念又以普拉维茨在1965年提出的正规化定理(Normalisation Theorem)为基础。普拉维茨施归纳于他所说的"论证"之上来定义证明论有效性。论证典型地取为由一个结论(写在根节点处)和有穷的前提(写在各个叶节点处)集合所构成的自然推演树。一个论证是闭的,仅当它没有未消除的(即开的)假设;否则为开的。一个论证是典范的,仅当它的最后一次规则运用是运用一次引入规则(如析取引入或条件证明)且其前提的论证都是有效的(开或闭的)论证。一个开的论证是有效的,仅当用有效的闭论证替换其开的假设所得到的结果是有效的。一个闭的论证是有效的,仅当它是一个典范的论证或者可以通过归约转换成一个具有同一结论的典范论证。普拉维茨对有效性的说明依赖于两个重要假设:(1)引入规则是确定意义的,即引入规则隐式地定义所论联结词的意义,因此,这些规则的应用直接被认为是有效的——它们都是典范的;(2)消除规则必须考虑到所要求的归约转换。后者可以视为和谐条件,而且很容易看到,tonk并没有考虑到做归约转换。普拉维茨的说明尽管是证明论的,但并不依赖于任何特殊的证明系统,证明论有效性独立于任何特殊系统中的推演。证明论有效性概念极其依赖于把任何论证转换成终止于引入步骤的论证这一归约程序。

但是,普拉维茨和达米特都对经典否定的推理规则不太确定,他们认为这些规则并不具有所需的归约性质,从而把这一点解释成是对经典逻辑的修正而做的论证[③],饱受哲学家的批评。在这样的时代学术背景之下,我们现在重新回到金岳霖,梳理他在这一领域的见解。

## 五、历史的事实和思维的可能

在《论"所以"》中,金岳霖明确提出,"'所以'的最后根据是客观规律、客观必然性。它的直接根据是判断的断定"[④],而其中的

> 判断是人的判断,"所以"是人的过渡。这个过渡是一件怪事。它是断定前提到断定结论的过渡,可是,它又是"逻辑"和历史的桥梁。它跨在两个领域上,一个是历史的事实,一个是思维的可能。[⑤]

这段话中的"跨"是一个形象的说法,应该允许做不同的解释;但是,如果把它理解为"建基在……之中",我们就可以说,金岳霖把"所以"、推论,也就是逻辑后承建基在历史的事实和思维的可能这二者之中,而逻辑后承是逻辑的核心,从而在这种意义上就把整个逻辑建基在思维的可能和历史的事实二者之中。这就是逻辑基础问题的"金岳霖式"的回答。根据这个回答,"所以"也即推论接受"思维的可能"这一条件,但是"不完全为这个可能条件所支配,它是历史的条件决定的,它是在历史

① Belnap, "Tonk, Plonk and Plink," *Analysis* 22(1962:6):130－134.

② Dummett, *Frege, Philosophy of Language* (London: Duckworth, 1973), 396.

③ Prawitz, "Meaning and Proofs: On the Conflict Between Classical and Intuitionistic Logic," *Theoria* 43 (1977): 34. Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics* (Harvard University Press), 296－300.

④ 金岳霖:《金岳霖全集》第四卷,第420页。

⑤ 金岳霖:《金岳霖全集》第四卷,第424页。

的条件下体现思维可能的规律的”[①],体现了“逻辑和历史的统一和分别”[②]。

我们需要对这里的一些概念或用词稍作解释,而这些解释都尽量取之于金岳霖的著作。上面只说“金岳霖式”的回答而不直接说金岳霖的回答,主要有两个原因:第一,金岳霖在前述五篇论文中反复强调的是“真实性”“正确性”“确实性”“必然性”,甚至“阶级性”等问题。在1960年的《论“所以”》中,他说,“蕴涵和‘所以’是不同的思维形式。本文通过它们的不同点来说明‘所以’的特点”[③],而在1962年的论文中他又回顾《论“所以”》说,“它摊开得太广,提出来的问题太多太杂,中心问题反而不够突出”[④]。根据前面对“逻辑的哲学基础”所做的说明,我们认为金岳霖想谈的“中心问题”正是逻辑基础问题,但这只是我们的解释,虽然不一定完全符合金岳霖自己的意思,却不至于“只是无根据地推敲”。第二,我们将尝试把这个回答放到金岳霖的全部著作中来进行阐释,而不是仅仅限制于前述五篇论文中的思想和表述,这样就避免了前后两个金岳霖这一陈见[⑤],而是把金岳霖的全部思想当做一个整体。

我们首先来看“思维的可能”这个领域。金岳霖认为,“所以”的两个可能条件或者说“基础”是“有根据的蕴涵”和“断定前提的内容正确性”[⑥];前者在1948年完成的《知识论》中已有初步说明:“推论底根据是蕴涵。”[⑦]但是,这两个可能条件对于推论在历史上的发生来说并不充分。这里需要提到的是,之所以用“所以”和推论两个词,金岳霖的想法是为了说明二者的着重点不同:“推论被看作是活动,……‘所以’是断定前提到断定结论的过渡”[⑧],“联系到‘作出’或‘发生’的时候,说‘推论’自然些”[⑨],作为断定主体和断定前提及断定结论这二者的关系来说,说“所以”更为自然。这里的称呼只是照顾到语言习惯。

上述条件的不充分体现在“所以”的出现或“推论的发生是有历史条件的。……是要看从前提的断定到结论的断定之间的过渡是否成为事实。这个过渡是否成为事实是靠推论者(说的不限制到个人)的充分理解的”[⑩],这样,我们来到了“历史的事实”这个领域。金岳霖在《知识论》中认为,“历史两字很麻烦。有时指事实上的历史,有时指写出来的历史。有时上下文可以把这名词表示清楚,有时混乱起来。本条所谓历史是前一用法的历史”[⑪]。那么“事实”又是什么呢?从知识论的角度来说,“事实底相继发生就是所与源源而来,知识者继续接受。此源源而来的所与也表现固然的理”[⑫],“事实总是可能中之一可能而不同时是其他的可能”[⑬],这种可能由现状而得以“保持不变,这种可能性就是我们以符号‘∴’表示的这种推论的根源”[⑭]。

历史的事实是推论,更进一步说是逻辑作为对象的方面,思维的可能则是其作为内容的方面。金岳霖既然把推论,从而把逻辑建基于思维的可能和历史的事实之中,需要接受考验的主要问题就是卡罗尔在1895年关于推论所提出的“无穷倒退”问题,或者用金岳霖的话说,“恶性的‘无穷推延’”

---

① 金岳霖:《金岳霖全集》第四卷,第424页。

② 金岳霖:《金岳霖全集》第四卷,第424页。

③ 金岳霖:《金岳霖全集》第四卷,第420页。

④ 金岳霖:《金岳霖全集》第四卷,第555页。

⑤ 诸葛殷同:《试谈金岳霖先生解放后的逻辑思想》,中国社会科学院哲学研究所编:《金岳霖学术思想研究》,第304－314页;王路:《金岳霖的逻辑观》,《新哲学》2007年第7期。

⑥ 金岳霖:《金岳霖全集》第四卷,第425页。

⑦ 金岳霖:《知识论》,北京:商务印书馆,1983年,第154页。

⑧ 金岳霖:《金岳霖全集》第四卷,第424页。

⑨ 金岳霖:《金岳霖全集》第四卷,第424页。

⑩ 金岳霖:《金岳霖全集》第四卷,第426页。

⑪ 金岳霖:《金岳霖全集》第三卷,第11页。

⑫ 金岳霖:《金岳霖全集》第三卷,第516页。

⑬ 金岳霖:《金岳霖全集》第三卷,第90页。

⑭ 金岳霖:《金岳霖全集》第五卷,第425页。

问题,这个问题使得推论成为不可能,是逻辑基础问题研究中反复遇到的那个“逻辑中心困境”。

我们把《论“所以”》中金岳霖对卡罗尔观点和论证的反驳概述如下。第一,命题有真假;提出一个命题的真假问题是依靠断定的;提出命题的真假问题和真假问题是两件事,真假问题的提出虽然和断定有关,但真假问题本身和断定无关,真假问题是事实问题、实践问题,是命题与事实符合与否的问题,命题真实与否不能封闭在逻辑系统里面。由此看来,这里没有任何恶性的“无穷推延”。第二,蕴涵客观存在,这个存在不依赖于我们对它的认识,而我们对它的认识也不依赖于我们对这个认识的认识;推论是需要认识其中的蕴涵的,但它绝不涉及对于该认识的认识,推论需要断定前提的真实性,但它绝不涉及对这个断定的断定;推论的正确与否,无论是从蕴涵来说还是前提真实性的断定来说都没有恶性的“无穷推延”。第三,金岳霖认为自己并不主张“在三段论的两前提之外还要加上一个假言判断作为前提”,因为这样的话就是“要把一个直言推论转化为一个假言推论”①,而卡罗尔在论证中正好就运用了这个转化,意味着在同一个思维过程中对同一律这一基本思维规律的违反,而根据金岳霖在自己最后一篇逻辑论文中的观点,“基本思维规律既有反映性又有规范性”②,规范着确定性或一贯性,而确定性的意思是说,“如果一句句子……说了什么,或者有意义,或者有真有假,该句子是确定的;反过来,如果一个句子没有说什么,或者没有意义或者既不可能是真的也不可能是假的,那么该句子是不确定的”③。

## 六、结　语

现在我们简要回顾一下金岳霖在逻辑基础问题上的思想发展。

金岳霖一开始在1927年的论文中试图给哲学,从而给他自己的哲学提供基础,这个基础就是逻辑,然后,他进一步提出了逻辑基础问题;这与谢弗从数学基础问题出发提出逻辑基础问题的过程略有不同。金岳霖在其第一篇逻辑论文中为此问题给出了初步回答,即认为“相信逻辑是便利的,至少比不相信逻辑更便利”④,但是他遇到了“逻辑中心困境”,而且这个困境一直缠绕在后续的《论道》和《知识论》等著作中。20世纪五六十年代,他把问题范围从整个逻辑缩小到推论,把推论建基在“历史的事实”和“思维的可能”这两个领域。我们认为,如果推论是逻辑的核心,那么金岳霖的这些工作就把整个逻辑建基在“历史的事实”和“思维的可能”这两个领域,从而为逻辑基础问题提供了一个“金岳霖式”的回答;这个回答走出了他在早期工作中所遇到的困境,既体现出逻辑与历史的统一和分别,也体现了“以哲学作为一项思想上的武器,为当前国家的需要直接服务”和“以哲学作为一项专门的学问来研究,直接间接为中国在国际哲学领域内争取较高的地位”的完美结合⑤。

既然金岳霖挥别了“逻辑中心困境”,我们就应该沿着他目光注视的方向,在他缀止之处来继续他未竟的事业,为逻辑基础问题的“金岳霖式”回答构建一个系统的理论,以期为当前学界在关于逻辑常项问题、逻辑后承问题、逻辑一元论与逻辑多元论等理论研究中所遇到的种种问题提出新的思路。

[责任编辑　邹晓东]

---

① 金岳霖:《金岳霖全集》第四卷,第421页。

② 金岳霖:《金岳霖全集》第四卷,第552－553页。

③ 金岳霖:《金岳霖全集》第四卷,第535页。

④ 刘新文:《金岳霖论题——一个逻辑的形而上学问题》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2016年第1期。

⑤ 王浩:《金岳霖先生的道路》,中国社会科学院哲学研究所编:《金岳霖学术思想研究》,第48页。2017－2018年,金岳霖的论文《论“所以”》英译版分两部分连载于《波罗的海科学哲学史年鉴》:Yuelin Jin, “‘On “Therefore”’by Jin Yuelin,” *Acta Baltica Historiae et Philosophiae Scientiarum* 5(2017:2);Yuelin Jin, “‘On “Therefore”’by Jin Yuelin (*continued*),” *Acta Baltica Historiae et Philosophiae Scientiarum* 6(2018:1).

# 三星在天:夏墟地理与传说考辨

刘 宗 迪

**摘 要**:傅斯年的《夷夏东西说》将上古华夏世界分为东、西两个集团,以夏为西方集团,主要活动于河南、山西、陕西地区,这一学说对古史重建和夏商考古的影响有目共睹,由于豫西、晋南、陕北等地多处大型龙山文化聚落遗址的发现,夏居西方几成学界共识。夏居西方说的一个重要根据,是《左传》叔虞封于夏墟的记载,周成王灭唐,封晋祖叔虞于夏墟,因晋居河东,故可推定叔虞所封的夏墟必在河东,汉魏以来,学者皆承此说。实际上,这一推定并不成立。详考古书所载周成王时期封国格局、唐杜氏及其后裔晋国范氏的世系、迁徙和祭祀传统,可知周成王灭以封叔虞的唐国,不在河东,而在鲁西。叔虞始封的夏墟,实在鲁西河、济之间,其子燮始迁于河东。既然夏墟在鲁西而不在河东,则"夷夏东西说"以及基于这一学说的夏墟考古和古史重建,都有重新审视的必要。

**关键词**:夏墟;夏墟考古;夷夏东西说;大禹治水
**DOI**:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.06.05

夏为古史传说中开启华夏世袭王朝历史的第一个朝代,古人论华夏道统,往往"三代"并称,而夏居其首。夏的历史,关乎华夏历史的起点,因此,夏墟所在,一直是现代古史学、考古学挥之不去的热点话题。

据古书记载,山西河、汾之间为"夏墟",而豫西伊、洛之间则为"有夏之居",故自来考夏地者,最关切两处地方,一为晋南,一为豫西。豫西"有夏之居"一说,出自《逸周书·度邑解》,牵扯伊、洛地名的变迁和牧野之战的地理,头绪纷繁,请俟另文详论。河东"夏墟"之说,本自《左传》晋祖叔虞封于夏墟的记载,而为汉晋间学者所祖述,至今犹为考古史者引为典据,深信不疑。然而,详考此说源流,其中实隐藏一巨大的误解,而前人俱未留意。

夏墟所在,关乎古史重建的地理基础和华夏历史的空间起点,不得不为之详辨,故笔者不揣浅陋,略布管见,以就正于学界同道。

## 一、河东夏墟

河东夏墟,其说本自《左传》的三处记载。其一,《左传》昭公元年载晋平公有疾,郑国子产赴晋聘问,为晋侯说晋祖叔虞所封唐地的掌故云:

> 昔高辛氏有二子,伯曰阏伯,季曰实沈,居于旷林,不相能也,日寻干戈,以相征讨。后帝不臧,迁阏伯于商丘,主辰,商人是因,故辰为商星;迁实沈于大夏,主参,唐人是因,以服事夏商,其季世曰唐叔虞。当武王邑姜方震大叔,梦帝谓已:余命而子曰虞,将与之唐,属诸参而蕃育其子孙。及生,有文在其手曰虞,遂以命之。及成王灭唐,而封大叔焉,故参为晋星。

其意谓高辛氏有两个儿子,老大叫阏伯,老二叫实沈,两兄弟天天打架,高辛氏不得不将兄弟俩分家,让阏伯住在商丘,让实沈住在大夏,分别主祀辰星和参星。辰星即心宿,又称大火星,属东方七宿,相

**作者简介**:刘宗迪,北京语言大学人文学院教授(北京 100083)。

当于西方天文学的天蝎座;参星属西方七宿,相当于西方天文学的猎户座。两宿分居东、西,各主春、秋,心宿升起时则参宿降落,参宿升起时则心宿降落,两个星宿此起彼伏,永不相见。高辛氏命他的两个儿子分别主祀辰星和参星,意味着这两个冤家对头从此天各一方,不复来往。后来,阏伯所居的商丘被商人继承,实沈所居的大夏则为唐人继承。唐国末世,其君叫唐叔虞,当时,周武王的王后邑姜怀上了孩子,梦到上帝给他腹中胎儿起名曰虞,并许诺将唐国的地盘赐给此子。婴儿降生,果然手心里写着一个"虞"字,因此,到武王之子成王时,灭了唐国,把其地封给兄弟叔虞,叔虞就是后来晋国的祖先。由于商人继承了阏伯的商丘,而阏伯主祀辰星,故商人也主祀辰星,晋人占了唐人的地盘,而唐人主祀参星,故晋人也主祀参星。——由子产所述这段掌故可知,晋国的祖先叔虞初封之地原为唐国的地盘,唐国在大夏,唐为国名,大夏是地名。

其二,《左传》定公四年载卫国大夫祝佗赴召陵之会,因为诸侯排座次发生争执,祝佗为周大夫弘苌追述周成王时周公封建伯禽、康叔、唐叔的掌故,列举晋祖唐叔受封的财产、族姓和土地云:"分唐叔以大路、密须之鼓、阙巩、沽洗,怀姓九宗,职官五正,命以《唐诰》,而封于夏虚,启以夏政,疆以戎索。"祝佗称唐叔受封之地为"夏虚",并云唐叔所行为"夏政",这也是"夏虚"一语唯一一次见于先秦古书。《左传》的这两处记载,正相呼应,子产所谓"大夏",自然就是祝佗所谓夏墟之所在。

其三,《左传》昭公十五年载,晋国荀跞赴周会葬,籍谈为介,周景王求彝器于晋人,籍谈答以晋居深山,戎狄为邻,远于王室,拜戎不暇,无器可献。景王历数王室赐晋之器云:"叔父唐叔,成王之母弟也。……密须之鼓,与其大路,文所以大蒐也,阙巩之甲,武所以克商也。唐叔受之,以处参虚,匡有戎狄。"所言唐叔所受器物,与《左传·定公四年》合,所言唐叔封地,"以处参虚,匡有戎狄",则与昭公元年、定公四年呼应,所谓"参虚",亦即"大夏"或"夏虚",因唐居大夏而主参,故又称其地为"参虚",参虚亦即夏墟。

据《左传》所言,叔虞封于唐,其地又称夏墟,叔虞为晋国开基之祖,则晋之所在,亦即唐和夏墟所在。晋在河东,则唐和夏墟必在河东,可谓不言而喻。故自司马迁以降,述史者均以唐人、夏人居于河东。《史记·晋世家》云:"武王崩,成王立,唐有乱,周公诛灭唐。……于是遂封叔虞于唐。唐在河、汾之东,方百里,故曰唐叔虞。"《货殖列传》亦云:"昔唐人都河东。"[①]显然就是本自《左传》。

由于古书中称尧为陶唐氏,故汉人又以河东为尧都所在。《汉书·地理志》云:"河东土地平易,有盐铁之饶,本唐尧所居。《诗·风》唐、魏之国也。"又于太原郡晋阳县注云:"故《诗》唐国,周成王灭唐,封弟叔虞。"郑玄《诗谱·唐谱》云:"唐者,帝尧旧都之地,今曰太原晋阳。是尧始居此,后乃迁河东平阳。成王封母弟叔虞于尧之故墟,曰唐侯。南有晋水,至子燮,改为晋侯。"[②]至晋人皇甫谧综合古史传记而撰《帝王世纪》,既云"尧都平阳,于《诗》为唐国"(《史记·五帝本纪》集解引),又云"(禹)都平阳,或在安邑,或在晋阳"(《史记·夏本纪》集解引)[③],可见,以平阳、安邑、晋阳为尧、禹先后所都之地,汉晋时期已成定论。晋阳县见上引《汉书·地理志》太原郡,在今山西省太原市西南;平阳县,见《汉书·地理志》河东郡,应劭注曰"尧都也,在平河之阳",在今山西省临汾市西南;安邑县,亦见《汉书·地理志》河东郡,战国时曾为魏国所都,至北魏孝文帝太和十八年(494)改称夏县,"因夏禹所都

① 《史记·吴太伯世家》云:"周武王克殷,求太伯、仲雍之后,得周章。周章已君吴,因而封之。乃封周章弟虞仲于周之北故夏虚,是为虞仲。"《集解》引徐广曰:"在河东大阳县。"《索隐》云:"夏都安邑,虞仲都大阳之虞城,在安邑南,故曰夏虚。"(《史记》卷三一,北京:中华书局,1982年,第1446-1447页)汉大阳县在今山西平陆县北。此周章弟虞仲所封国即春秋时位于晋南的虞国。《左传》僖公五年,晋侯假道于虞以伐虢,"师还,馆于虞,遂袭虞,灭之,执虞公",即此虞国。据《史记》言,武王封虞仲于"周之北故夏虚",似表明周武王时晋南即有名为"夏虚"之地。实则,晋人所灭的虞国在洛阳成周北,不在关中宗周北,《史记》云封虞仲于"周之北故夏虚",其所谓"周"只能指成周,而不可能指宗周。但周武王居于宗周,其时尚未营建成周,是知太史公此文实据后世地名为说,则其所谓"夏虚",亦未必是西周时地名。盖太史公既以叔虞所封唐国在河东,则相信夏墟在晋南,故指认虞国所在为夏墟。

② 郑玄撰,孔祥军点校:《诗谱》,《毛诗传笺》附录,北京:中华书局,2018年,第506页。

③ 《史记》卷一,第15页;卷二,第83页。

为名”[①]，今其地犹有夏王城。又因为在传统古史体系中，尧、舜、禹三代禅连相传，尧禅舜，舜禅禹，载于《尚书·尧典》，为古人熟知，尧墟、禹都既然皆在河东，则舜都亦必相去不远，故《史记·五帝本纪》云：“舜，冀州之人也。”《正义》引宋《永初山川记》云：“蒲坂城中有舜庙，城外有舜宅及二妃坛。”皇甫谧《帝王世纪》则径谓：“舜所都，或言蒲阪，或言平阳，或言潘。”（《史记·五帝本纪》集解引）[②]可见，唐尧、虞舜、夏禹三代都于河东之说，实为汉晋之际学者所共述，而求其渊源，无非是从《左传》叔虞封于唐或夏墟的记载孳乳而来。

尧、舜、禹都于河东之说，本自《左传》，且《左传》所载叔虞封于大夏或夏墟的掌故，出自子产、祝佗之口。子产博学多识，晋侯谓之“博物君子”，祝佗则为卫国司祝，《国语·楚语下》云：“使先圣之后之有光烈，而能知山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、禋絜之服，而敬恭明神者，以为之祝。”祝官以祝颂祈祷于山川群神和先公先王为职责，故必博闻强记、精通古史。叔虞封于夏墟的掌故既为子产和祝佗所述，必非道听途说的传闻或空穴来风的杜撰。正因此故，自古迄今，言古史者对于尧、舜、禹皆都河东，大都深信不疑。王国维《殷周制度论》（1917 年）有见于上古帝王之都多在东方，古书所见夏人都邑和地名亦率在东土，断定“虞、夏、商皆居东土”，以东方为华夏古史的渊薮，因此对尧、舜、禹之都独在河东颇感困惑，但古史相承，无可置疑，为自圆其说，不得不认为河东之都是因洪水之灾而“一时或有迁都之事，非定居于西土也”[③]。傅斯年《夷夏东西说》（1933 年），分上古华夏世界为东、西两大集团，以夏与周为西方民族，夷与商为东方民族，上古历史即东夷与西夏两大族群交争的历史。傅氏认为“夏之区宇布于今山西、河南省中，兼及陕西，而其本土在河东”，其主要依据即《左传》所载高辛氏二子分居商丘和大夏、晋祖叔虞于夏墟的掌故[④]。傅氏此说对现代古史学和考古学的深远影响有目共睹。杨向奎《夏民族起于东方考》（1937 年）秉承王国维“虞、夏、商皆居东土”说，博引书证，力证夏民族起自东方，驳斥傅氏夏起于西方说，但河东夏墟久为古人称道，明文俱在，终难抹杀，故不得不像王国维一样，作折中之论，认为夏虽起于东方，却因洪水之故或其他原因，而在晚年迁往河洛之西，最终亡于河东，此即《左传》河东夏墟的来历[⑤]。实际上，在傅斯年“夷夏东西说”的宏论发表之前，早在 1926 年，中国第一代考古学家李济及其同仁，就已经根据古书中关于河东夏墟的记载，到晋南一带进行“夏墟”调查和考古，1949 年后的山西考古也长期以夏墟考古为重要宗旨。著名的山西襄汾县陶寺龙山文化遗址，正是在寻找夏墟的考古活动中发现的。由于夏墟已经被河南偃师二里头遗址占了先机，且在考古年代学上，陶寺遗址早于二里头遗址，既然自古相承有尧都平阳之说，而陶寺遗址正在古平阳附近，因此就被顺理成章地指定为尧都。考古学者甚至将陶寺出土陶器上涂绘的一个朱书符号解读为“尧”字，认为即尧的名号[⑥]。

叔虞封于夏墟，夏墟在河东，其说出自《左传》，汉晋学者祖述而不疑，又有考古遗址为之见证，可谓证据确凿如板上钉钉，难道还有什么值得讨论的余地吗？

然而，正如王国维、杨向奎、沈长云等主张夏为东方民族的学者所指出，不仅古书所言上古帝王之都均在东方河、济之间，而且古书所见夏人的同姓和夏人所交涉诸族，以及有夏一代史迹所涉地理，几乎全在东方，尤其是大禹治水的传说，更只能发生于常遭水患的黄河下游，凡此种种，若以夏为西方民族，则终无法说通[⑦]。至于河东地区，则除《左传》定公四年“夏墟”及昭公元年“大夏”两条记载

① 李吉甫撰，贺次君点校：《元和郡县图志》卷六，北京：中华书局，1983 年，第 159 页。

② 《史记》卷一，第 32、44 页。

③ 王国维：《殷周制度论》，《观堂集林》卷一〇，北京：中华书局，1959 年，第 451－452 页。

④ 傅斯年：《夷夏东西说》，欧阳哲生编：《傅斯年文集》第三卷，北京：中华书局，2017 年，第 201 页。

⑤ 杨向奎：《夏民族起于东方考》，《禹贡半月刊》第七卷第六、七合期，1937 年 6 月 1 日。

⑥ 何驽：《陶寺遗址扁壶朱书“文字”新探》，解希恭编：《襄汾陶寺遗址研究》，北京：科学出版社，2007 年，第 633－636 页。

⑦ 沈长云：《夏后氏居于古河济之间考》，《中国史研究》1994 年第 3 期。

外,先秦古书中罕见这一地区有与夏有关的记载,夏墟若果在河东,则古书所见河东的夏代史迹不当如此寥落[①]。另一方面,若主张夏在东方,河东夏墟又该如何处置?王国维、杨向奎为自圆其说,以河东夏墟为夏人因遭洪水暂时西迁而留下的遗迹,凭空立论,并无史料支持,终难让人信服[②]。

前人相信夏墟在河东,是因为《左传》说唐叔封于夏墟,而唐叔为晋国之祖,既然晋国在河东,故夏墟必在河东,司马迁《晋世家》、班固《地理志》、服虔注《左传》、郑玄笺《唐风》以及后来的地理书如《括地志》《元和郡县志》等言尧都、夏墟所在和唐叔之封,无非是据晋国封域而推求[③]。

前人一味在河东晋国封域寻求唐叔所封和夏墟,他们都理所当然地相信叔虞所封的唐国即后来的晋国所在。他们都忽视了一个可能性,即唐叔所封与后来晋国所封,可能根本就不是一个地方,唐叔封地可能根本就不在河东。

实际上,晋国早期确有迁封之举。《今本竹书纪年》[④]载,(成王八年)"冬十月,王师灭唐,迁其民于杜",叔虞封唐当即在此时。《今本竹书纪年》又载,康王九年,"唐迁于晋,作宫而美,王使人让之"[⑤],《北堂书钞》卷一八引古本《竹书纪年》云:"晋侯筑宫而美,康王使让之"[⑥],无"唐迁于晋"语,王国维《今本竹书纪年疏证》不言此语的出处,此句当为古本《纪年》所有。据此可知,晋人在叔虞封唐不久即由唐迁于晋。

晋国在早期曾经由唐迁晋,有出土文献为证。香港私人收藏一件青铜簋,簋腹内部有铭文四行22字,朱凤瀚释为:

---

① 现代史学家中,主张夏起于东方者,王国维、杨向奎而外,还有顾颉刚。顾颉刚在早期亦认为禹出自西羌、夏为西方民族,至其晚年撰著《尚书大诰译证》,则主张夏起于东方,他在此书中除传世文献外,博采金文史料,历考商、周之际东方诸族自东而西的迁徙之迹,指出:"夏代的文物,现在尚未出土,但即从古典文献中搜集资料,也可以看出夏王朝和熊、盈两族关系的深切。祝融族的首一姓是己姓,也即是姒姓,而斟是姒姓明见《世本》(《左传》襄四年疏引),是夏亦祝融族人,一也。《郑语》说'昆吾为夏伯',有如齐桓、晋文之于东周,是夏王朝的主要支持者,二也。夏后相失国,依靠斟观、斟寻而生存,三也。汤灭夏时,先伐韦、顾,继伐昆吾,可见韦、顾、昆吾诸己姓国家都是卫护夏政权的主要力量,四也。这四端,都是夏和祝融族的关系。夏后相为寒浞所灭,赖后缗抚育遗孤少康,延夏室一线之传,五也。桀伐有缗,获其二女,遂延亡国之因,六也。这二端,都是夏和鸟夷族的关系。夏代历史,流传下来的本极鲜少,但其荦荦大端者竟无一不与东方这两大族息息相通。……加上《竹书纪年》所记,'后相元年,征淮夷、畎夷。二年,征风夷及黄夷'(均《御览》八十二引),'七年,于夷来宾','少康即位,方夷来宾','后芬即位三年,九夷来御','后泄二十一年,命畎夷、白夷、赤夷、玄夷、风夷、阳夷','后发即位,元年,诸夷宾于王门,诸夷入舞'(以上均见《后汉书·东夷传》注引),可见夏王朝和东夷的关系何等密切,往来何等频繁。……近人为了周人自称为'夏'(例如《书·康诰》的'肇造我区夏',《立政》的'乃俾我有夏式商受命',《诗·周颂·时迈》的'肆于时夏'),《史记·六国表》又说'禹兴于西羌',便以为夏族起源西方,夷和夏是对立的两族。不知道周人自称为夏,乃是夏为商灭之后遗族西迁的结果。"(《顾颉刚古史论文集》卷十[下],北京:中华书局,2011年,第1029页)顾氏此说,不仅推翻了他自己早期夏出自西方的主张,而且暗批傅斯年的"夷夏东西说"。

② 针对河东夏墟,沈长云先生提出一个新的解释。他认为,《左传》定公四年称周分唐叔"怀姓九宗"而"封于夏墟,启以夏政,疆以戎索","怀姓"即隗姓,隗为戎狄之姓,唐叔所领"怀姓九宗"实为戎狄,这说明唐叔所封的"夏虚",实为戎狄所居,而非夏后氏之墟,《逸周书·史记》云:"昔者西夏性仁非兵,城郭不修,武士无位……唐氏伐之,城郭不守,武士不用,西夏以亡","西夏"云云,可证其为居于西方的异族,而非三代之一的夏后氏,《逸周书》云唐氏灭西夏,即《左传》唐"因于大夏"之说的来历。叔虞所封夏墟既为异族所居,则所谓夏墟实与三代之夏后氏无关,故不应据叔虞封于夏墟而断定夏朝立国于河东(沈长云:《夏后氏居于古河济之间考》,《中国史研究》1994年第3期)。按,周人称"夏",均指华夏、诸夏或夏王朝,或用以自谓,未见有以"夏"指异族者。唐叔统领戎狄"怀姓九宗",并不足以证明其地即为戎狄的地盘,春秋时,齐、鲁、宋、卫、晋、郑间(今鲁西豫东一带)时有戎狄出没,邢、卫二国至为其所占,但却不能因此认为此地非诸夏之土。周初中国多戎狄,唐叔领怀姓九宗,封于夏墟,意味着当时夏墟附近有戎狄之族居住,唐叔建国于夏墟,必然要将此族纳入其统治,即所谓"疆以戎索"。

③ 关于叔虞初封的唐国所在,陈槃综合前人之说,考证尤详,然大略不脱旧说崖略,参见陈槃:《春秋大事表列国爵姓及存灭表撰异》(三订本),上海:上海古籍出版社,2009年,第30－54页。因先秦两汉地志之书均不载河东有名为唐国之地,故叔虞初封之所在,一直为言晋史者之纠结所在,相关论文有十数篇,诸家虽议论纷歧,要皆不脱河东旧说之轨辙。

④ 自王国维作《今本竹书纪年疏证》(1917年),以《今本竹书纪年》为伪书,不具史料价值,今人多遵其说。然而,近三十年来,中外学者如倪德卫、夏含夷、班大为、陈力、张富祥、邵东方等学者重新审视《今本竹书纪年》,认为此书虽经后人窜改和增饰,已非汲冢古本原貌,却与汲冢竹书一脉相承,并非全出于后人的伪撰,其史料价值不可一笔抹杀。参见邵东方:《〈竹书纪年〉版本题名之辨析与"今本"真伪之争论(代序)》,邵东方编:《竹书纪年研究(2001－2013)》,桂林:广西师范大学出版社,2014年,第1－13页。

⑤ 王国维:《今本竹书纪年疏证》卷下,沈阳:辽宁教育出版社,1997年,第82、85页。

⑥ 虞世南:《北堂书钞》卷一八,清光绪十四年万卷堂刻本,第4页a。

覭公作妻姚簋，遘于王命唐伯侯于晋，唯王廿又八祀。[①]

铭文首字覭，朱凤瀚释为“尧”。“唐”，铭文作“昜”，甲骨文商汤皆作“唐”，故“昜”即“唐”字。铭文末尾有一族氏符号⋈，朱凤瀚指出这一符号见于商晚期金文，认为此尧氏有可能为商遗民，但据器型、铭文字体及内容，断定应为西周早期器物。器主尧公，当为封于尧地或以尧为氏的贵族，而“姚”传为尧姓，联系到古书关于尧、舜居河东以及《史记·晋世家》叔虞封唐、叔虞之子燮父始称晋侯的记载，朱凤瀚断定簋铭所称“侯于晋”的唐伯即为叔虞之子燮父，并认为“王命唐伯侯于晋”一语意为周王将唐伯由旧封地改封于晋地：

> 覭公簋的铭文明言唐伯是受王命而“侯于晋”的，根据其他也言及王命某贵族“侯于”某地的西周金文例证可知，被封者皆是从原驻地迁至此受封之地，所为侯之地是新的封地。……燮父所居晋国都邑“晋”并不在唐叔初封之“唐”旧地，而是其新迁之都。

有此器为证，晋国在叔虞之子燮父时由初封的唐迁至新封的晋，可谓毋庸置疑。据《史记·晋世家》，成王之弟初封于唐，称唐叔，唐叔子燮称晋侯，晋侯子宁族称武侯，武侯子福称厉侯，厉侯子宜臼称靖侯，从唐叔至靖侯，凡历五世。其云：“靖侯已来，年纪可推。自唐叔至靖侯五世，无其年数。”可见，在司马迁时，晋国早期列侯的记载已零落无考，大概不仅列侯在位年数，其都城所在也无从详考了。若如顾炎武所言，叔虞始封之唐在翼城，“以至侯缗之灭，并在于翼”[②]，则燮由唐迁翼，只是在唐叔旧封左近挪移，并未出唐叔固有封域，实无待于周王改封国号[③]。尧公簋铭文云“王命唐伯侯于晋”，《竹书》云“唐迁于晋”，暗示晋去唐非近，唐、晋非一地，晋在初封的唐国封疆之外，故需周王重新封地赐号。唐叔之子燮改号“晋侯”，即因迁离故唐、移封晋地而改称。

那么，叔虞所封之“唐”，究在何地？

## 二、叔虞封唐

《春秋》《左传》记载了众多古地名，却从无提及晋境有名“唐”之地。《春秋》《左传》中提到的“唐”地，共有四处：

其一，成周之唐。《左传》昭公二十三年，周王子朝与敬王争位，王子朝入于王城，单子、刘子攻王子朝，“尹辛败刘师于唐”，杜预注云：“唐，周地。”此周地在周王城附近，不在晋地。

其二，楚地之唐。《左传》定公五年秋七月，楚人子期、子蒲灭唐，宣公十二年：“楚子使唐狡与蔡鸠居告唐惠侯”，亦即此唐，杜预注：“唐，属楚之小国，义阳安昌县东南有上唐乡。”在今湖北省随州市西北唐县镇。此唐显然亦不在晋地[④]。

其三，鲁西之唐。《春秋》隐公二年：“公及戎盟于唐。”杜预注云：“高平方与县北有武唐亭。”在今山东省鱼台县。《春秋》桓公二年：“公及戎盟于唐。冬，公至自唐。”亦即此唐。

其四，齐境之唐。《春秋》昭公十二年春，“齐高偃帅师纳北燕伯于阳”，《左传》云：“齐高偃纳北燕伯款于唐，因其众也。”经作“阳”，传作“唐”，字可通。北燕即后来的燕国。此前昭公三年，北燕伯因

---

① 朱凤瀚：《覭公簋与唐伯侯于晋》，《考古》2007年第3期。

② 顾炎武撰，黄汝成集释：《日知录集释》，长沙：岳麓书社，1994年，第1112页。

③ 1980年至2000年间，考古学者在山西翼城和曲沃两县间的天马—曲城遗址发现了数座西周时期的墓葬，墓葬出土的青铜器铭文出现了多位晋侯的名字，证明这是一处西周时期的晋侯墓地，则晋国封地必去此墓地不远，可证晋国早期封地当在翼城。遗址出土了一件叔矢鼎，属西周早期风格，内侧有铭文云“隹(唯)十又四月，王彤，大𣏟𣏟在成周。咸𣏟，王乎殷厥士，齐叔矢以𠂤、衣、车、马、贝卅朋。敢对王休，用乍(作)宝𨺅彝，其万年扬王光厥士。”(据李伯谦：《叔矢方鼎铭文考释》，《文物》2001年第8期)铭文中“矢”，很多学者读作“虞”，认为“叔矢”即指唐叔虞，进而认为此鼎为唐叔虞自作器，据此断定天马—曲城遗址一带即晋祖唐叔虞初封之地。然而，已有学者指出，将“矢”等同于“虞”字，证据不足。更重要的是，此铭既云“王乎殷厥士”，又云“其万年扬王光厥士”，器主叔矢的身份显然是士，而唐叔虞作为武王之子、成王之弟、唐国之君，显然不会以士自居，故此器不可能为唐叔虞所作，故不能据以断定翼城晋都为唐叔虞所封。参见吴毅强《晋铜器铭文研究》(杭州：浙江大学出版社，2018年，第97—105页)。

④ 《国语·郑语》：“当成周者，南有荆蛮、申、吕、应、邓、陈、蔡、随、唐”，韦昭注：“应、蔡、随、唐，皆姬姓也。”此“唐”即楚地之唐。

内乱而出奔于齐，至此年，齐人送其复国。《春秋》杜预注："阳，即唐，燕别邑，中山有唐县。不言'于燕'，未得国都。"杜预以阳或唐即西汉唐县。按，西汉唐县在今河北省唐县东北。河北的唐，不见于早期文献，杜预盖据后世地名相同而附会耳。此阳或唐，当为齐之边邑，位于燕、齐之间，《春秋》《左传》之所以不言纳北燕伯于燕，而言纳之于阳或唐，实因阳或唐为齐之边邑，其地近燕，齐人护送北燕伯归国，至此而止，随后由燕国迎驾者护送其君回都，《左传》所谓"因其众也"，即谓由燕众在唐邑迎接北燕伯护送归国，文义本极清晰，杜预未悉，误以阳或唐为燕邑，并附会于汉之唐县。春秋时，北燕在齐西北，两国以黄河为界，齐人护送燕君归国，必由齐国西境河上的津渡过河。春秋时，齐国西境滨河有高唐，高唐为齐西境重镇，燕君由齐渡河归国，必由高唐，此《左传》昭公十二年之"唐"，当即高唐。此为齐境之唐。

综观《春秋》《左传》所记诸"唐"地，无一在晋境者。唐为晋祖之初封，必为晋人宗庙所在，若其地在晋都附近，以《左传》记晋事之详，不当对近在咫尺的故国旧都一字不提。可见，唐叔虞所封之唐，很可能不在晋境，而当求诸晋境之外①。

《春秋》《左传》所记四"唐"中，成周、楚地、齐境之唐，都不可能是唐叔初封之唐：成周之唐既在王城附近，显然不可能是叔虞封地；楚地之唐为国名，春秋早期其国犹存，显然不会是成王所灭之唐；至于齐国之唐，《左传》僖公四年载管仲之言曰："昔召康公……赐我先君履，东至于海，西至于河，南至于穆陵，北至于无棣。"则黄河以东，皆属齐封，必非唐叔之封所在。然则成王所灭以封叔虞之唐国，很可能为鲁西之唐。

商的势力在东方，牧野之战，武王一举克商，但商的东方盟国势力犹存，故武王克商后，立"三监"以镇压殷商遗民。武王不久去世，成王尚幼，东方的殷商残余势力趁机携三监反叛，周公率师东征，苦战三年，叛乱始平，《逸周书·作雒》云："武王既归，乃岁十二月崩镐，肂于岐周。周公立，相天子，三叔及殷东徐、奄及熊盈以略。周公、召公内弭父兄，外抚诸侯。元年夏六月，葬武王于毕。二年，又作师旅，临卫政殷。殷大震溃，降辟三叔。王子禄父北奔，管叔经而卒，乃囚蔡叔于郭凌。凡所征熊盈族十有七国，俘维九邑。俘殷献民，迁于九里。俾康叔宇于殷，俾中旄父宇于东。"②古书所记成王时期周人用兵皆在东方，《史记·周本纪》云："成王既迁殷遗民，周公以王命告，作《多士》《无佚》。召公为保，周公为师，东伐淮夷，残奄，迁其君薄姑。成王自奄归，在宗周，作《多方》。既绌殷命，袭淮夷，归在丰，作《周官》。……成王既伐东夷，息慎来贺，王赐荣伯作《贿息慎之命》。"所言迁殷遗民、伐淮夷、残奄、迁其君于薄姑，锋芒所向，莫非东土，故太史公总括之曰"成王既伐东夷，息慎来贺"。成王时期为剪除殷商势力，一心经营东方，实无暇顾及对北方晋地的经略。

值得注意的是，《今本竹书纪年》次"王师灭唐"于伐奄、灭薄姑、伐淮夷、营洛邑、诸侯来朝之后的成王八年，同年成王命鲁侯、齐侯，迁庶殷于鲁，唐国当在此时被灭，则其地必在东方。经过成王、周公、召公三十余年的苦心经营，商的东方势力被先后剿灭，克商大业才最终完成，其他一些东方小国则成为齐、鲁的附庸，被纳入了周的统治体系之中。成王灭掉东方的唐国，封其弟叔虞于其地为唐侯，其用意自与封太公于齐、封伯禽于鲁、封康叔于卫一样，皆为镇压东方殷商残余势力。至成、康之际，殷商余烬已被彻底扑灭，东方的威胁不复存在，齐、鲁、卫三国的力量足以镇守东土，而在另一方面，由于成王营建成周，定鼎洛邑，洛邑成为周之东都。康王继位后，移封唐叔虞之子燮于洛邑以北的晋地，并因此重新赐其号为"晋侯"，其意盖旨在拱卫成周，一为监视聚居洛邑的殷商遗民，二为防

① 商代青铜器有族氏铭文"唐"，表明唐为商代古国。殷墟卜辞中亦有"唐"地，多为武丁时期卜辞，卜辞曰"呼征唐""王狩唐""在唐麓""使人往于唐""唐来四十""作大邑于唐"，商王在唐田猎，一度驻扎于唐，甚至在唐建筑大邑，唐经常向商王纳贡龟甲，可见唐与殷商的关系十分密切。另有卜辞云"唐子伐""侯唐"，商代青铜器中，有一套四件铭有"唐子祖乙"器，唐的首领称"唐子"，或称为"侯"，可见唐在商代为方国。这一商代的唐国可能就是灭于周初、封于叔虞的唐（参见严志斌：《商代青铜器铭文研究》，上海：上海古籍出版社，2017年，第298－299页）。

② 黄怀信：《逸周书校补注译》，西安：西北大学出版社，1996年，第253－254页。

御北方戎狄入侵,同时,晋侯与成周分居黄河南北两岸,以南北夹持之势,扼守东方入关通道,守卫位于关中的宗周王朝①。

成王所灭之唐国当即鲁西的唐邑所在,此可由数见史书记载的"唐杜氏"的历史得以证明。

唐杜氏为位于宗周京畿附近的一个附庸小国,为成王所灭唐国的遗民所徙居。《今本竹书纪年》谓成王八年"冬十月,王师灭唐,迁其民于杜",王国维《疏证》引《左传》襄公二十四年范宣子之言"在周为唐杜氏"为该条之出处。《左传》原文为:

> 二十四年春,穆叔如晋,范宣子逆之,问焉,曰:"古人有言曰:死而不朽。何谓也?"穆叔未对。宣子曰:"昔匄之祖,自虞以上为陶唐氏,在夏为御龙氏,在商为豕韦氏,在周为唐杜氏,晋主夏盟为范氏,其是之谓乎?"

杜预注云:"唐、杜,二国名。殷末,豕韦国于唐,周成王灭唐,迁之于杜,为杜伯。杜伯之子隰叔奔晋,四世及士会,食邑于范氏。杜,今京兆杜县。"杜预分唐、杜为二国,显系误解,范宣子自承唐杜氏之后,"唐杜氏"只能是一国或一族之名。杜预在世时,正逢汲冢竹书问世,曾亲见竹书,他说周成王迁唐于杜,与《今本竹书》合,或即本自汲冢竹书。唐国迁杜,故其后人以"唐杜氏"自称,意谓其族为迁于杜邑的唐氏,正与后世名门望族言地望,往往标榜以"清河崔氏""琅琊王氏""陇西李氏"同理。范宣子将唐杜氏一族追溯到陶唐氏、御龙氏、豕韦氏,可见唐国历史的源远流长。范宣子称唐杜氏"在商为豕韦氏",《国语·郑语》载史伯之言,以大彭、豕韦并为商伯,并称彭祖、豕韦皆为彭姓,可见豕韦氏旧墟必与彭国相近,而大彭旧墟在今徐州,其地正与鲁国相接。唐杜氏既为豕韦氏之后,则其故土必去鲁地不远。

范氏之祖唐杜氏出自东方豕韦氏,原居于鲁,《左传》昭公二十九年载晋国史官蔡墨所述刘累御龙的传说亦可为证:

> 有陶唐氏既衰,其后有刘累,学扰龙于豢龙氏,以事孔甲,能饮食之。夏后嘉之,赐氏曰御龙,以更豕韦之后。龙一雌死,潜醢以食夏后。夏后飨之,既而使求之。惧而迁于鲁县,范氏其后也。

陶唐氏之后刘累接替豕韦氏之职,为夏后孔甲御龙,赐氏曰御龙氏,后因惧罪迁于鲁县。关于鲁县之所在,杜预注云:"鲁县,今鲁阳也。"鲁阳指鲁阳县,西汉所立,其地在今河南省鲁山县,杜注当本自《汉书·地理志》,《地理志》于南阳郡鲁阳县下自注云:"有鲁山,古鲁县,御龙氏所迁。"然而遍检载籍,鲁阳县并无"鲁县"旧名,班固之说当系因地名偶同而据《左传》附会②。汉代确有鲁县,见《地理志》,为鲁国属县,治在曲阜。

蔡墨所言鲁县当然不会是汉代的鲁县。蔡墨为春秋时人,而其所谓"鲁县",以"县"为名,容易让人以县制晚起而怀疑《左传》这一段记载的可靠性③。实际上,春秋时,楚、秦、晋国等大国已多置县。

---

① 《左传》昭公十二年载楚灵王之言云:"昔我先王熊绎,与吕伋、王孙牟、燮父、禽父,并事康王,四国皆有分,我独无有。"杜预注:"熊绎,楚始封君;王孙牟,卫康叔子康伯;燮父,晋唐叔之子;禽父,周公子伯禽;四国,齐、晋、鲁、卫;分珍宝之器。"燮为唐叔虞之子,他与吕伋、王孙牟、伯禽并称,三人的封国齐、卫、鲁皆在东方,楚人原本亦居东方,则燮之封国,亦当在东方。据楚灵王此语,可知燮与齐、卫、鲁之君皆曾参与康王对东方的征讨行动,康王继承周公、成王的东方经略,最终平定东方,东方既平,燮父当在此后由其在东方的原封地而移封于晋,改称晋侯。前引《古本竹书纪年》云:"晋侯筑宫而美,康王使让之。"晋侯筑造宫室,当即发生于移封之后。

② 鲁阳县非古鲁县,但鲁阳因在鲁山之阳而得名,鲁山之名或与鲁国有关。《春秋》桓公元年:"郑伯请以璧假许田。"《公羊传》曰:"许田者何?鲁朝宿之邑也。诸侯时朝乎天子,天子之郊,诸侯皆有朝宿之邑焉。"许田为鲁国在成周附近的朝宿邑,为鲁侯朝见周王临时驻扎之所。田邑近许国,故鲁人称之为"许田",其地属鲁,则当地人当称之为"鲁田"(犹今各省驻京办事处,京城人称之,必冠以各省之名,本省官员称之,则只谓之为省驻京办)。鲁山即今河南鲁山县,许田在今许昌市,两地相去不远,鲁山或因其临近鲁国朝宿邑而得名。傅斯年《大东小东说》认为鲁山县为鲁之初封,故名鲁山,曲阜则为后来所迁,其说无据,不如认为鲁山得名于鲁之朝宿邑更合乎情理。参见欧阳哲生编:《傅斯年文集》第三卷,第54－64页。

③ 顾颉刚先生认为《左传》以鲁县为夏代的县,而夏代不当有县,故怀疑此鲁县乃至整个刘累豢龙的传说都是刘歆为了替王莽篡汉造舆论而伪窜。按,说刘歆伪窜《左传》,并无实据。《左传》蔡墨谓夏代的刘累迁于鲁县,只是以今地言古事,此为述史之惯例,并不意味着鲁县为夏代之县,故不当以夏代无县制而否定这段传说的真实性和鲁县的存在。参见顾颉刚:《春秋时代的县》,《顾颉刚古史论文集》卷五,第231－274页。

秦、楚、晋等大国，吞并小国，其地或与本土悬隔，即设为县，或以为功臣封邑，或设官吏驻守[①]。——蔡墨为晋人，他称鲁为“县”，表明其当为晋县，名县为“鲁”，表明其地在鲁，则鲁县当为春秋时晋国设于鲁国附近的县。

那么，晋国这片位于鲁地、名为“鲁县”的飞地，是何来历？蔡墨云陶唐氏之后刘累“迁于鲁县，范氏其后也”，意谓范氏祖先出自陶唐氏，鲁县即范氏祖先所居之地，则鲁县之所在和鲁县之来历，可由范氏的历史求之。

范氏为晋国六卿世族之一，范氏一族出自西周唐杜氏，周宣王杀杜伯，杜伯之子隰叔流亡晋国，其子舆为晋国理官（执法官），故以“士”为氏，四世至于士会，士会有功，晋先后封士会于随、范二邑，故称随氏，又称范氏，士会始任正卿，即范武子，范宣子士匄为范武子之孙[②]。范氏因封于范而为范氏，范邑在今河南省范县东，与山东省梁山县毗邻，《孟子·尽心上》云：“孟子自范之齐”，即此范邑，西汉置为范县。

顾栋高认为士会封范邑，当在晋人灭赤狄之族潞氏（《春秋》宣公十五年）、甲氏和留吁（《春秋》宣公十六年）之时[③]。范在齐、卫之间，西周和春秋早期当属于卫。《春秋》闵公二年：“十有二月，狄入卫。”狄灭卫，卫人迁于曹。清华简《系年》云：“周惠王立十又七年，赤翟王留吁起师伐卫，大败卫师于㬎，幽侯灭焉，翟遂居卫。”[④]可见侵占卫地的狄人为留吁一族，范邑亦当在此时沦入留吁之手。晋灭甲氏、留吁之役，士会为主帅，《左传》宣公十六年：“春，晋士会帅师灭赤狄甲氏及留吁、铎辰。三月，献狄俘。晋侯，请于王。戊申，以黻冕命士会将中军，且为大傅。”范邑当在此时归于晋人之手，士会封范邑，当即在此时。范邑在今山东梁山县，其地在齐、鲁、卫之间，与晋国本土相去甚远，或认为春秋中叶晋人拓地当不至于此，故怀疑士会所封非此范邑。其实，范邑为范氏封邑，《左传》即有明证。据《左传》记载，鲁定、哀公之际，范氏后人范吉射因权争失败逃到齐、卫之间的范邑，可证士会所封的范邑必即今梁山县的范邑[⑤]。不过，顾栋高认为晋国在灭狄人潞氏、甲氏、留吁后，原属卫国而被狄人所占的土地悉归于晋，这意味着晋境拓地至于位于齐国西境，却未免夸大了当时晋国的疆域。卫国在鲁僖公三十一年迁于帝丘（今河南省濮阳市）后，终春秋之世，一直都于帝丘，介于晋、齐之间，若果如顾氏之说，晋人在春秋中叶即辟地至齐国西境，将置卫国于何地？实际上，春秋中叶晋国虽然不可能拓地至梁山境，却不妨在此地占有一片飞地，以当时晋国的势力及其与鲁、卫、宋诸国的结盟关系，晋国完全有能力乘扫灭赤狄之机，在齐、鲁、卫、宋之间占据一片飞地，封给像范氏这样的强族而据为己有。范邑不与晋境接壤，这一点由《春秋》定、哀之际范氏后人范吉射在晋国权争中失败而逃到范邑孤守并得到齐、鲁、宋、卫诸国的鼎力支持即可看出。正因范邑为孤悬于晋国本土之外的飞地，且近齐国，故后来为齐国所并。

范邑孤悬于晋国本土之外，而范武子接受其为自己的封地，想来正跟此地原本就是范氏先祖的发祥地有关。士会率师灭赤狄之后，晋国封范氏于此，对于晋国，是在东土齐、鲁、宋、卫之间扎下一

---

① 参见顾颉刚、史念海：《中国疆域沿革史》，《顾颉刚古史论文集》卷六，第44页；顾颉刚：《春秋时代的县》，《顾颉刚古史论文集》卷五，第231－274页。

② 《国语·晋语》载范宣子与大夫和氏争田，问计于家臣訾祏，訾祏对曰：“昔隰叔子违周难于晋国，生子舆，为理，以正于朝，朝无奸官；为司空，以正于国，国无败绩。世及武子，佐文、襄为诸侯，诸侯无二心。及为卿，以辅成、景，军无败政。及为成师，居太傅，端刑法，缉训典，国无奸民，后之人可则，是以受随、范。”据訾祏之言，范氏受封范邑，是在范武子时。《左传》襄公二十四年杜预注谓唐杜氏之后隰叔奔晋，四世及士会（范武子），食邑于范氏，当即据《晋语》为说。

③ 顾栋高：《范为士会封邑考》，《春秋大事表》卷三九，北京：中华书局，1993年，第2197－2198页。

④ “赤翟王留吁”，“留吁”二字，李学勤主编《清华大学藏战国竹简（贰）》释为“𠂤虘”，简文前一字从屮从古文“酉”，后一字从虎从口，《春秋》宣公十六年云：“春，王正月，晋人灭赤狄甲氏及留吁。”杜预注：“甲氏、留吁，赤狄别种。”留与酉、吁与虎，音并相通，“𠂤虘”当即“留吁”。参见张晶颖：《清华简新见文字现象整理与研究》，华东师范大学硕士论文，2015年，第48页。

⑤ 《左传》定公十四年，“齐侯，宋公，会于洮，范氏故也”；哀公元年，“齐侯，卫侯，会于干侯，救范氏也”；哀公二年，“秋，八月，齐人输范氏粟”等，即记其事。

个据点，藉之可以牵制齐国，而对于范氏，则是荣归故土、光复旧物，范武子之孙范宣子炫耀范氏家世历史悠久，死而不朽，盖即缘此而发。

《左传》鲁昭公二十九年（前513）晋史官蔡墨称范氏所居为鲁县，是在鲁宣公十六年（前594）士会率晋师灭留吁之后，蔡墨所说的鲁县，当即指范邑。“县”者悬也，因范邑与晋境悬隔，其地近鲁，故谓之“鲁县”。——增渊龙夫认为，春秋时代楚、晋等强国的县，大都是灭亡小国之后改组而成，故多位于各国边地，县的长官尽管由国君任命，但任命的依然是势力强大的世族，因此，春秋时期的县既是国君的直辖地，在一定程度上又是世族的私属领地①。范邑其地，“范”当为其旧名，因其为士会一族所世袭，故士会一族得以“范”为氏，因其在名义上属于晋国国君的直辖地，而其地在鲁，故得称为“鲁县”。

综合《左传》关于唐杜氏和范氏源流的记载，可见范氏确为源远流长的古国旧族，范宣子以“不朽”标榜其族，可谓名副其实。范氏为唐国之后，据范氏一族的世系源流和迁居之地，又足以证明范氏祖居鲁地，鲁地原有唐国。据此可以为唐国一族在西周至春秋的变迁勾画出一条清晰的线索：唐国原为东方古国，春秋时位于曲阜以西今鱼台县的唐邑当即其古墟所在；周成王时，周公东征商奄，唐国亦同时被灭，周迁其遗民至宗周附近的杜邑，是为唐杜氏；周成王将鲁地的唐国故地封给叔虞，称为唐叔，是为周初的唐国；周康王时，东土初平，唐叔虞之子移封于晋，是为晋侯；周宣王杀唐杜氏之君杜伯，杜伯之子隰叔逃往晋国，四世至于士会，鲁宣公十六年，士会率师伐灭占据卫土的赤狄，晋封士会于卫土范邑，以继唐国之后②，故称范氏，而晋人则称其地为鲁县。唐国，这一东方古国的香火，竟借去而复归的范氏一脉而得以延续。

西周覆亡，周社东徙，居于杜邑的唐杜氏并未随周东去，而是留在关中。又过了数十年，至秦宁公三年（前713），唐杜氏才被秦所灭，《史记·秦本纪》云秦宁公“二年，公徙居平阳，遣兵伐荡社。三年，与亳战，亳王奔戎，遂灭荡社”，《集解》引徐广云：“荡音汤。社，一作杜。”则“荡社”当作“汤杜”，“汤”“唐”通，“荡杜”即唐杜氏。据此，唐杜氏之国又称“亳”，杜主则称“亳王”。《史记·封禅书》记述雍地诸祀云：“于社亳有三社主之祠、寿星祠。而雍营庙亦有杜主。杜主，故周之右将军。”据上下文，“社”显然亦系“杜”字之讹，《索隐》引徐广云：“京兆杜县有亳亭，则‘社’字误，合作‘于杜亳’。”③杜亳亦即唐杜。“唐杜”之称“杜亳”，耐人寻味。众所周知，“亳”为汤都之称，商起于东土，汤亳也只能在东土，杜伯之国称“亳”，或是周初唐国迁杜时由东方故土携来的旧名，或者是周人东迁洛阳之后，杜主意图拥兵复国（故自称为“亳王”），因以其故土旧都之名命名其国。不管是哪种情况，都足以说明唐国与亳的关系甚为密切。综合以上所述，不仅可以证明唐国在鲁，亦说明亳在鲁。实际上，曲阜有亳社，屡见《春秋》《左传》记载。社为土地之象征，社之所在，即封土所在，曲阜有亳社，即足以证明曲阜为亳之故土，至于曲阜之亳是否即为商汤所都，则另当别论④。

明白了叔虞所封的唐国原在鲁地，有助于我们理解晋公盘铭文关于唐叔封地的说法⑤。晋公盘系某代晋公为嫁长女孟姬于楚国所作媵器，开头一段追述始祖唐公辅佐武王征伐天下而因功受封：

唯王正月，初吉丁亥，晋公曰：我皇祖唐公，膺受大命，左右武王，殺畏百蛮，广辟四方，至于

① 增渊龙夫：《先秦时代的封建与郡县》，《中国古代的社会与国家》，上海：上海古籍出版社，2017年，第287－366页；杨宽：《春秋时期楚国县制的性质问题》，《杨宽古史论文集》，上海：上海人民出版社，2003年，第61－76页。

② 范县在鱼台县（春秋时唐邑所在）西北二百里左右。

③ 《史记》卷五，第181页；《史记》卷二八，第1376页。“杜”“亳”二字间不应点断。

④ 《古本竹书纪年》谓商王南庚居庇，迁于奄；阳甲即位，居奄；盘庚即位居奄，十四年，自奄迁于北蒙，曰殷。奄为商人旧都，故商人迁殷后，奄地犹为商人势力范围，称为商奄。武王克商，未及灭奄，武王死后，三监畔周，商奄作乱，周公东征践奄，商奄遗民则归于鲁，《左传·定公四年》：“因商奄之民，命以伯禽，而封于少皞之虚。”鲁既曾为商奄所宅，曲阜的亳社当即商亳。

⑤ 晋公盘与见于清人著录的晋公𥂴为同时所作，铭文相同，盘铭更为完整，郭沫若、杨树达、唐兰、李学勤等人对𥂴铭皆有论考。晋公盘系近年因盗掘而流失海外的新出土文物，2019年追回。晋公盘铭文，见吴镇烽编：《商周青铜器铭文暨图像集成续编》，上海：上海古籍出版社，2016年，第308－312页。

丕廷，莫不秉敬。王命唐公，建宅京师，君百姓作邦。[①]

唐公即唐叔虞。该文中出现了两个地名，一为丕廷，一为京师。

“广辟四方，至于丕廷”，意为唐公辅佐武王征伐四方，至于丕廷这个地方。“丕”训大，“丕廷”即“大廷”。“大廷”为地名，郭沫若、唐兰、马承源等都认为即史书所载大庭氏之国[②]。《左传》昭公十八年载夏五月壬午宋、卫、陈、郑皆发生火灾，“梓慎登大庭氏之库以望之”，杜预注云：“大庭氏，古国名，在鲁城内。”叔虞随武王征伐所至的大廷，当即鲁地的大庭氏。

铭文接着说“王命唐公，建宅京师，君百姓作邦”，封唐公于“京师”，则“京师”所在，当即“夏墟”。“京师”所指，释者所言不一。京师为周王封叔虞建国之地，显然不会指周京[③]。“京师”原文作“京𠂤”，甲骨文中常见地名后缀以“𠂤”字的用法，铭文“京𠂤”盖指名为“京”的高阜之地。上文云“至于丕廷”，丕廷（大庭氏）在鲁，而周时鲁地附近正有名“京”之地。《诗经·鄘风·定之方中》云：“升彼虚矣，以望楚矣。望楚与堂，景山与京。”《毛传》云：“《定之方中》，美卫文公也。卫为狄所灭，东徙渡河，野处漕邑，齐桓公攘戎狄而封之。”所言即《春秋》闵公二年狄入卫、卫人迁曹之事。漕即曹，在今山东定陶县。诗所谓“楚”“京”“景”皆丘墟名，《水经·济水注》云：“菏水分济于定陶东北，……北径己氏县故城西，又北径景山东，《卫诗》所谓‘景山与京’者也。毛公曰：‘景山，大山也。’又北径楚丘城西，《郡国志》曰：成武县有楚丘亭。杜预云：楚丘在成武县西南。卫懿公为狄所灭，卫文公东徙渡河，野处曹邑，齐桓公城楚丘以迁之。……即《诗》所谓‘升彼虚矣，以望楚矣，望楚与堂，景山与京。’”[④]景山、楚丘均在定陶附近，春秋时属宋地，楚丘在今成武县，成武县在曲阜西南二百里。《水经注》虽未言京山所在，但京山必在曲阜、成武之间。成武以东百余里，即为今鱼台县，其地春秋时名为唐，如上所述，此唐当即叔虞所封之唐，即周人所灭唐国所在。然则，晋公盘铭文所言叔虞初建国之“京师”，盖即《鄘风》之京，其地在今成武、鱼台之间，可证叔虞所封的夏墟不在河东，而在鲁西[⑤]。

## 三、三星在天

《史记·封禅书》关于唐杜氏的记载还说明，这一由鲁地迁于关中杜邑的唐国，与《左传》所载成王灭以封叔虞的唐国，有着相同的宗教传统，两者皆主参星之祀。

《史记·封禅书》记述秦始皇整顿祀典，谓“于杜亳有三杜主之祠、寿星祠”，《索隐》云：“寿星，盖南极老人星也，见则天下理安，故祠之以祈福寿。”[⑥]寿星一名老人星，即西方星图中的船底座α星（Canopus α）。老人星非常明亮，为全天恒星中仅次于天狼星的第二大亮星（视星等−0.72），不过，老人星尽管明亮，但赤纬甚低（当前赤纬为$-52°41'44''$），位置非常偏南，因此在北方中原地区很难见到，一年之中只有有限的几天能看到它低低地升起于正南方的地平线上。正因为老人星只能见于正南方，而不可能在其他方位出现，故古人据其出现的方位以定南极，从而名之为“南极老人星”。后世称寿星神为南极仙翁，即源于此。

---

① 释文参考张崇礼《晋公盘铭文补释》（复旦大学出土文献与古文字研究中心网站，2014年7月3日）。

② 吴毅强：《晋铜器铭文研究》，杭州：浙江大学出版社，2018年，第250页。

③ 铭文“京师”，李学勤认为指宗周镐京，“武王命唐叔宅于镐京，事在封唐之前，也与分封无涉”（李学勤：《晋公盦的几个问题》，《出土文献研究》第一辑，北京：文物出版社，1985年）。既称“唐叔”，则显然是在封唐之后，而宗周为周王所居，不可能再封叔虞于其地“君百姓作邦”，李氏之说必不可通。

④ 郦道元著，陈桥驿校证：《水经注校证》卷八，北京：中华书局，2007年，第214页。

⑤ 1957年山东长清县南兴复河北岸出土99件商代青铜器，其中有一件带“京”字徽铭的铜器。另外，《山东金文集存》收入有同样“京”字徽铭者六件，其中一件注明为“民国十六年丁卯济南出土”，其余五件“虽不详其出土何处，以锜铭校之，自是一家眷属也。”高广仁、邵望平认为“京”可能在济南一带立国（高广仁、邵望平：《海岱文化与齐鲁文明》，南京：江苏教育出版社，2005年，第248页）。鲁西因地处黄河下游，水灾频发，故先民多丘居，丘名亦即国名。《鄘风·定之方中》的“楚丘”为楚墟所在，与之并列的“京”很可能就是京国的古墟。长清发现带“京”字族徽的青铜器，说明京国离长清不远。

⑥ 《史记》卷二八，第1375－1376页。

老人星的出没规律还有一个重要特点,老人星赤经(当前赤经为 6h24m)与太阳赤经相差约 90°,这决定了老人星只有在每年的春、秋分前后,在太阳升起之前或降落之后才能看到,也就是说,春分前后,当黄昏之际日落西山时,老人星正好升起,秋分前后,在拂晓之际日出东方之前,老人星也正好升起,而在其他日期里,当老人星升起时,太阳或尚未降落,或已经升起,老人星的星光被阳光所掩而无法见到。正因为在北方中原地区,一年当中,只有在春分之夕和秋分之晓这两个时间点才能看到老人星,因此,根据对老人星的观察,不仅可以据其所在方位定南极,为辨方正位确定基准,还可以据其出现的时间判断春、秋分二仲的日期,为观象授时提供节气基准。正是由于注意到了老人星出没的这一规律性,所以古人非常关注对老人星的观察。由于在上古时期,老人星在秋分拂晓的可见性好于其在春分黄昏的可见性(这一点可由天文计算证明),故古人对老人星的观察常在秋分拂晓进行,故《史记·天官书》云:"南极老人……常以秋分时候之于南郊。"

实际上,老人星之得名为老人星或寿星[①],正与"常以秋分时候之于南郊"有关。秋分正当秋收之际,古人于秋收之后,举行丰收庆典,并以新收获的谷物奉献天地群神和列祖列宗,是为秋尝,即所谓尝新节。秋尝仪式的一个重要目的是向群神和祖先祈求寿考,《诗经》中的秋尝之诗即可为证。如《小雅·楚茨》云:

> 我黍与与,我稷翼翼。我仓既盈,我庾维亿。以为酒食,以享以祀。以妥以侑,以介景福。济济跄跄,絜尔牛羊,以往烝尝。或剥或亨,或肆或将。祝祭于祊,祀事孔明。先祖是皇,神保是飨。孝孙有庆,报以介福,万寿无疆。

又如《小雅·信南山》云:"疆埸翼翼,黍稷彧彧。曾孙之穑,以为酒食。畀我尸宾,寿考万年。"《鲁颂·閟宫》云:"秋而载尝,夏而楅衡。白牡骍刚,牺尊将将。毛炰胾羹,笾豆大房。万舞洋洋,孝孙有庆。俾尔炽而昌,俾尔寿而臧。"《商颂·烈祖》云:"嗟嗟烈祖,有秩斯祜。……绥我眉寿,黄耇无疆。……自天降康,丰年穰穰。来假来飨,降福无疆。顾予烝尝,汤孙之将。"所述皆为秋尝庆典,而均以向先祖群神祈求眉寿为主要诉求。秋尝以祈寿,故在秋尝之际,古人会同时举行敬老之礼,《吕氏春秋·八月纪》云:"是月也,养衰老,授几杖,行糜粥饮食。"汉代即推行过仲秋养老的习俗,《后汉书·礼仪志》云:"仲秋之月,县道皆案户比民。年始七十者,授之以王杖,餔之糜粥。八十九十,礼有加赐。……是月也,祀老人星于国都南郊老人庙。"[②]古人于仲秋之月举行秋尝祈寿和敬长养老之礼,而老人星恰于此时升起于南极,故此星被顺理成章地作为仲秋之月的标志而得名为老人星或寿星。《后汉书·礼仪志》的记载表明,古人确实把祀老人星与养老风俗联系起来。后世的重阳敬老节,就是从上古秋尝养老习俗演变而来的。

华夏先民观察老人星的历史十分久远。《大戴礼记·夏小正》:"正月……鞠则见,初昏参中。"传云:"鞠者何?星名也。鞠则见者,岁再见尔。"鞠为星名,但鞠星究为何星?前人却众说纷纭,先后被指为鞠星的有虚、臼、天钱、天钩、匏瓜、禄、北落师门、危、室等[③],皆属瞎猜,唯清人王筠《夏小正正义》云:"窃亿鞠星盖老人星也,是星近南极,秋分之曙见于丙,春分之夕见于丁,一岁仅再见。"[④]得其正解。老人星在一年当中唯于春分之夕、秋分之晓前后的几天内才能见到,一年能见到两次,故曰"岁再见"。老人星在参星下方(南方),平时很难见到,只有当参星升到正南方最高点时,老人星方得以

---

① 后人常将老人星称为寿星,但早期天文学中,寿星并非指老人星,《尔雅·释天》云:"寿星,角、亢也。"《汉书·地理志》云:"自东井六度至亢六度,谓之寿星之次。"寿星非星宿之名,而是星次之称。古人将周天二十八宿分为十二次,即星纪、玄枵、娵訾、降娄、大梁、实沈、鹑首、鹑火、鹑尾、寿星、大火、析木,其中寿星之次包括角、亢二宿,在方位上对应于东南辰位。《国语·晋语》云:"岁在寿星及鹑尾。"寿星与鹑尾分别指角、亢二宿和翼、轸二宿。角、亢二宿本身皆无象征长寿的意味,角、亢之被合称为寿星,亦当跟老人星一样,与秋尝庆典有关。上古时期,秋分前后,当老人星在拂晓时分出现于南极时,角、亢作为东方苍龙的首二宿,正好升起在东方的地平线上空,此时正是举行秋尝祈寿庆典的时候,故角、亢所在星次,被命名为寿星之次。

② 《续汉书》志第五《礼仪中》,《后汉书》,北京:中华书局,1965 年,第 3124 页。

③ 胡铁珠:《夏小正星象年代研究》,《自然科学史研究》第 19 卷第 3 期,2000 年。

④ 王筠:《夏小正正义》,上海:商务印书馆,1936 年,第 10 页。

随之在正南方崭露头角,《夏小正》云“鞠则见,初昏参中”,即谓当黄昏参星升上正南方(中)之时,鞠星才出现,其义甚明,鞠星只能是老人星[①]。《夏小正》中保存了非常古老的天文知识,其书以“夏”为名,表明古人相信此书源于夏代,可见古人对鞠星观察之久远。

鞠谓老人星,《山海经》亦有力证。《大荒东经》云:“大荒之中,有山名曰鞠陵于天、东极离瞀,日月所出。名曰折丹,东方曰折,来风曰俊,处东极以出入风。”[②]《大荒经》所载四方风和四方神名,亦见于殷墟卜辞,可见其渊源之古老。东方之神折丹“处东极”,鞠陵于天之山又名“东极离瞀”,表明鞠陵于天之山位于正东方,则此山实为春、秋分之日的日出之山。山名“鞠陵于天”,意味深长。陵者,升也,“陵于天”即升于天,唯日、月、星可升于天,则“鞠”当为星名。鞠陵于天之山为春、秋分的日出之山,意味着鞠星是在春、秋分之际升起的,可见,“鞠”必指老人星无疑。古人将春、秋分的东方日出之山命名为“鞠陵于天”,表明古人对老人星的观察是在秋分拂晓进行的(若在春分黄昏观察,则当称位于西方的春、秋分日落之山为“鞠陵于天”)。总之,《大荒经》“鞠陵于天”一条表明:(1)鞠即老人星;(2)古人主要在秋分之晓而非春分之夕观察老人星,说明老人星在秋分拂晓的可见性好于春分黄昏;(3)老人星与四方风名并见于《大荒经》,而四方风名尚见于殷墟卜辞,则借助观察老人星以确定春、秋分的办法,可能追溯到商代。可见,《大荒经》的记载与《夏小正》的记载遥相呼应。

老人星纬度极低,因此在北方中原地区,可观察到老人星的时间甚短,一年之中,只有在春分前后的黄昏和秋分前后的拂晓,老人星才从南方地平线上低低地升起,升起不久即坠入地平线下不复可见。老人星不容易观察,但与老人星相邻的参宿却十分醒目,故古人很自然会借助参星以观察老人星。当参宿升上南中天时,老人星必然会随之升上地平线,因此,每当春昏或秋晓,只要看到参宿到了正南方,就很容易在参宿下方(南方)的地平线附近捕捉到老人星的身影,《夏小正》所谓“正月,鞠则见,初昏参中”,说的就是老人星和参星同见南方的现象。既然参星与老人星形影不离,以参星在古人观象授时和宗教神话中的重要地位,唐杜氏既祠老人星,必不会置参星于不顾,《史记·封禅书》云“于杜亳有三杜主之祠、寿星祠”,“三杜主”一说颇为费解,前人对此均无解说,区区杜邑一地,何以竟至于有三处杜主祀?“三”“参”音义俱同,参星共有三星,颇疑此处的“三”字即指参星,《封禅书》此句当断为“于杜亳,有三、杜主之祠、寿星祠”。

《夏小正》和《大荒经》关于鞠星的记载表明,华夏先民观察和祭祀老人星的历史十分久远。神祠历年愈久,民愈虔信,其神愈灵,故古人虽灭人之国,却不废其祀,秦人祀寿星于杜县,表明杜县寿星祠必有久远的历史,必为唐杜氏世代所守之神祠。唐杜氏世代祠祀而不辍的寿星之神,必为唐国遗民被迫西迁时从东方故土携来。子产称唐人“服事夏、商”,则唐当为一个由夏入商的古老方国,至周公东征时始为周所灭,唐人对参星和老人星的祭祀亦必定经历夏商,源远流长。

实际上,唐国与参星之间的渊源,《诗经》中即有明证,《唐风》为唐国之诗,其中《绸缪》一篇,即对参星再三致意:

绸缪束薪,三星在天。今夕何夕,见此良人。子兮子兮,如此良人何。

绸缪束刍,三星在隅。今夕何夕,见此邂逅。子兮子兮,如此邂逅何。

绸缪束楚,三星在户。今夕何夕,见此粲者。子兮子兮,如此粲者何。

邂逅相遇,一见钟情,恋人良宵苦短,依依不舍之际,时间已悄然流逝,抬头看天,三星已从东方转至

① 认识到“鞠”指老人星,则一直悬而未决的《夏小正》岁首问题也迎刃而解。由于老人星只有在春、秋分的昏、晓可见,《夏小正》将“鞠则见,初昏参中”置于正月,足见《夏小正》是以春分所在月即后来夏历的仲春之月为岁首的。此外,由于老人星具有其他星象所不具备的准确的时空定点作用,因此,《夏小正》“鞠则见”的记载,给《夏小正》年代学问题的解决,无疑提供了有力的线索。

② 本文所引《山海经》及郭璞注,均以国家图书馆出版社《国学基本典籍丛刊》影印《宋本山海经》为据,下文凡引此书,不复出注。

中天,毛传云:“三星,参也。”[①]该诗不仅可以证明唐人对参星的关注,而且证明唐人确称参宿为三星[②]。

《诗经·唐风》为唐国之诗,古人因相信叔虞所封之唐在河东,故认为《唐风》之唐即河东唐国,班固《汉书·地理志》认为太原郡晋阳县即“故《诗》唐国,周成王灭唐,封弟叔虞”,郑玄《诗谱·唐风》云:“唐者,帝尧旧都之地,今曰太原晋阳。是尧始居此,后乃迁河东平阳。成王封母弟叔虞于尧之故墟,曰唐侯。”今既知周成王所灭、叔虞所封的唐国不在河东,而在鲁地,则知《唐风》所采,当皆为鲁地之诗,而无关乎河东。由此一例,也提醒我们,《诗经》国风十五国,或为周初封国地理,而前人言《诗经》地理往往据东周、春秋诸侯地理为说,由此可见,传统的《诗经》地理学实有重新审视之必要。这是题外话,且置之不论。

回到唐祀参星的问题。《左传》昭公十五年周景王对晋籍谈说周初分封时,周王赐给唐叔密须之鼓和大路、阙巩之甲,“唐叔受之,以处参虚,匡有戎狄”,直称唐叔所封之地为“参虚”,可见在周人观念中,唐国即参星之神所凭依,这意味着唐国当是参星神祀所在。

《史记·五帝本纪》云:“舜耕历山,渔雷泽,陶河滨,作什器于寿丘。”《索隐》云:“寿丘,地名,黄帝生处。”《集解》引皇甫谧云:“在鲁东门之北。”[③]则鲁都曲阜有寿丘,此丘以“寿”为名,或与对南极寿翁老人星的祭祀有关。

据《史记索隐》之说,黄帝生于寿丘,这当是曲阜当地的传说,寿丘当与黄帝崇拜有关。《大戴礼记·帝系》云:“黄帝居轩辕之丘。”《五帝德》则说黄帝名轩辕。轩辕之丘,最初出自《山海经》,《大荒西经》《海外西经》均载有轩辕之丘、轩辕之台,与轩辕之丘相邻又有轩辕之国。《海外西经》云:

> 轩辕之国在此穷山之际,其不寿者八百岁。

《大荒西经》云:

> 有轩辕之台,射者不敢西向射,畏轩辕之台。大荒之中,有龙山,日月所入。有三泽水,名曰三淖,昆吾之所食也。

又云:

> 有弇州之山,五彩之鸟仰天,名曰鸣鸟。爰有百乐歌儛之风。有轩辕之国。江山之南栖为吉,不寿者乃八百岁。西海陼中,有神人面鸟身,珥两青蛇,践两赤蛇,名曰弇兹。

两篇所言为同一场景,轩辕之丘即轩辕之台。《海内西经》《大荒西经》均将轩辕之台与长寿者联系起来,所谓“不寿者乃八百岁”,说明其台与祈寿之祀有关,则轩辕之台亦即寿丘,轩辕为黄帝之号,可见,黄帝生于寿丘的传说并非空穴来风。

实际上,《大荒经》《海外经》记载的这座轩辕之台就在曲阜附近。前人因见《大荒经》《海外经》所勾勒的版图四面环海,且记载了众多海外方国、殊方异物,都把其地域范围想象得非常辽远。实际上,《大荒经》的地域范围不出今山东省版图,其中所记地理景观和方国,很多可在山东古史地理上得以印证,如北齐之国、河济所入、先槛大逢之山、大人之国、附禺之山、羲和之国、盖犹之山、苍梧之山等等,其所谓“北海”,即渤海,“东海”和“南海”即黄海,所谓“西海”,即位于鲁西的大野泽。对此,拙

---

① 毛传云:“三星,参也。”郑玄笺云:“三星谓心星也。心有尊卑夫妇父子之象,又为二月之合宿,故嫁娶者以为候焉。”毛、郑之说不同。笔者在《失落的天书》一书中论及古人大火记时制度时,曾引此诗为证,从《郑笺》之说,以该诗“三星”为心宿。今综合参证,宜从《毛传》,以三星为参宿。

② 《诗经·鲁颂·閟宫》云:“三寿作朋,如冈如陵。”毛传:“寿,考也。”“三寿”之义,其说不一,郑玄释为“三卿”,马瑞辰《毛诗传笺通释》释为“三老”。“三寿”屡见两周金文,如宗周钟铭:“福余顺孙,参寿唯利”,者𣪘钟铭:“于其皇祖皇考,若召公寿,若参寿”,㠱仲觯铭:“介三寿懿德万年”(金文据中国社会科学院考古研究所编:《殷周金文集成释文》,香港:香港中文大学出版社,2001年)。“三寿”为周代祝嘏祈寿习语。三卿、三老均为官职名,无关乎寿考,郭沫若《两周金文辞大系图录考释》云:“‘若参寿’者,谓寿比参星。典籍及它种铭刻作‘三寿’者亦此意,旧未得其解。”(《郭沫若全集·考古编》第八卷,北京:科学出版社,1982年,第154页)参星本身并无长寿之义,以参星寓意长寿,意味着古人必以参星与老人星同观,“三寿”“参寿”合指参星与老人星。

③ 《史记》卷一,第32—33页。

文《四海之内:〈大荒经〉地域范围考》[①]俱有详论,兹不赘述。《大荒西经》所记场景多在西海之滨,当为鲁西大野泽周边的地理和方国,上引《大荒西经》关于轩辕之台和轩辕之国的一段记述,即在鲁西,其证有三:第一,《大荒西经》的记述表明,轩辕之山和轩辕之国与"西海陼"相邻,西海即大野泽,说明轩辕之山当去大野泽不远;第二,轩辕之国又与"弇州之山"相邻,"弇""兖"通,"弇州"盖即兖州,《禹贡》云"济、河惟兖州",大野泽正在河、济之间,属兖州;第三,轩辕之台与三淖相邻,三淖为"昆吾之所食",盖为昆吾之神所栖,《左传》哀公十七年:"卫侯梦于北宫,见人登昆吾之观,被发北面而噪曰:登此昆吾之虚。"《大戴礼记·帝系》云:"昆吾者,卫氏也。"卫地有昆吾之墟,昆吾为卫氏所出,《吕氏春秋·有始》云:"河济之间为兖州,卫也。"昆吾所食的三淖当在兖州之域。由上所述,足见轩辕之台、轩辕之国在鲁西河济之间、大野泽周边,而曲阜就在大野泽以东一百余里。总之,《大荒西经》轩辕之国"不寿者八百岁"的记述与曲阜寿丘相互印证,说明上古曲阜所在的鲁西一带是寿星崇拜的中心所在,这为鲁地为参星之墟、唐国故地提供了又一个有力的佐证,进而证明叔虞所封的唐即鲁西之唐。

综上所述,唐杜氏与老人星、参星之祀的渊源,证明唐杜氏与子产所讲传说中"主参"的唐国有着相同的宗教传统,叔虞所封的唐或"参虚"即唐杜氏在鲁地的故墟,老人星、参星崇拜当是唐这个东方古国世代相传的古老风俗,这再一次让我们回到了子产讲述的"参商不相见"的故事。

## 四、鲁西大夏

子产为晋侯讲述唐人主参、居于大夏的掌故,旨在说明晋国初祖叔虞封唐、称唐叔的来历,前人均据此认为大夏在河东,并因而断定夏墟在河东。《左传》昭公元年:"迁实沈于大夏。"服虔注云:"大夏在汾、浍之间。"(《史记·郑世家》集解引)杜预注云:"大夏,今晋阳县。"说虽不同,却均以大夏为河东之地。实际上,这个故事恰恰证明,晋祖唐叔所封的唐国、唐国所因的大夏,不可能去商丘太远,因此不可能在晋地,而只能在东方。在天文学内涵之外,这一传说的还蕴含了明确的地理学讯息。

传说故事最初唯凭口耳相传,大多与本乡本土的地理、风俗、地名等有关,因此,传说中的地理知识所能涵盖的空间广度大都是十分有限的,不会超出本乡本土及其周边地区,这也就意味着,出现在同一个传说中的地名,必定相去不远。子产讲述的故事中,提到"商丘"和"大夏"两个地名,大夏与商丘肯定不会相距太远,也就是说,大夏之所在,只能求之于商丘附近、鲁豫之间,而不当求诸千里之外的山西。

子产称"迁实沈于大夏,主参,唐人是因,以服事夏、商",祝佗称叔虞"封于夏虚",两说相关而有别。唐人"服事夏、商",说明唐是一个历经夏、商一直存在的古国,它与夏王朝并存,则其所因的大夏,不可能是夏墟,至周初叔虞封唐之时,则夏亡已久,由于唐人原本与夏人毗邻而居,且系夏之属国,故周人径称其地为"夏虚"。是知"夏虚"与"大夏",其地虽同,其义则别,"大夏"盖为地域之称,"夏虚"则为都邑之名,夏王朝之称"夏",当因其都于大夏之地。夏墟在鲁西,则"大夏"其地必在鲁西。

实际上,其他文献中记载,也可以证明"大夏"就在鲁西。"大夏"作为地名,除《左传》外,数见战国秦汉之书,今按其年代先后,列举如下:

> 桓公曰:寡人北伐山戎,过孤竹;西伐大夏,涉流沙,束马悬车,上卑耳之山(《管子·封禅》,《史记·齐太公世家》、《封禅书》同,《国语·齐语》作"悬车束马,逾太行与辟耳之溪,拘夏,西服流沙、西吴")。
>
> 昔黄帝令伶伦作为律。伶伦自大夏之西,乃之阮隃之阴,取竹于嶰溪之谷,……而吹之以为黄钟之宫。(《吕氏春秋·古乐》)
>
> 和之美者:阳朴之姜,招摇之桂,越骆之菌,鳣鲔之醢,大夏之盐……(《吕氏春秋·本味》)

① 刘宗迪:《四海之内:〈大荒经〉地域范围考》,《文史哲》2018年第6期。

北至大夏,南至北户,西至三危,东至扶木。(《吕氏春秋·为欲》)

尧教化及雕题、蜀、越,抚交趾,身涉流沙,地封獨山,西见王母,训及大夏、渠叟,北中幽都,及狗国与人身而鸟面,及焦侥。(贾谊《新书·修政语上》)

九州之外,乃有八殥,亦方千里。自东北方曰大泽,曰无通;……西北方曰大夏,曰海泽。(《淮南子·墬形训》)

丹穴、太蒙、反踵、空同、大夏、北户、奇肱、修股之民,是非各异,习俗相反。(《淮南子·氾论训》)

六合之内,皇帝之土。西涉流沙,南尽北户。东有东海,北过大夏。(《史记·秦始皇本纪》琅邪刻石)

二世曰:"吾闻之韩子曰:……禹凿龙门,通大夏,决河亭水,放之海。"(《史记·秦始皇本纪》,《李斯列传》略同)①

《吕氏春秋》《新书》《淮南子》《史记》诸书将大夏与三危、扶木、雕题、交趾、流沙、幽都、狗国、人身鸟面、焦侥等四裔地名相提并论,很容易被理解为异域荒远之地,其实,这些地名大都出自《大荒经》。古人不了解《大荒经》的地域范围,因见《大荒经》屡言海外大荒,博载殊方异类,误以《大荒经》为异域职方志,因此赋予其中地名以宇宙论意义,用以想象和标示非我族类的四方异域。实际上,《大荒经》世界观与山东地理相表里,大荒四方所及,不出今山东省周边。诸书将"大夏"与出自《大荒经》的四裔地名并列,意味着"大夏"当与《大荒经》属于一个共同的世界观和地理学传统,则大夏其地亦当由山东周边求之。诸书或以"大夏"为北裔之地(《吕氏春秋·为欲》、琅邪刻石),或以"大夏"为西裔之地(《新书·修政语》),而《淮南子·墬形训》则谓西北方曰"大夏",则大夏当为绵延于山东西北方的一片广大地域。

《吕氏春秋·古乐》云:"伶伦自大夏之西,乃之阮隃之阴。"高诱注云:"阮隃,山名。""阮隃"不见他书,《汉书·律历志》《说苑·修文》《风俗通·音声》均有类似记载,但"阮隃"均作"昆仑",另外,《左传》成公九年正义、《世说新语·德行》引《吕氏春秋》,亦均作"昆仑"②,可见今本《吕氏春秋》"阮隃"当为"昆侖"之讹。据此,则"伶伦自大夏之西,乃之阮隃之阴"当作"伶伦自大夏之西,乃之昆仑之阴"。

昆仑之所在,是学术史上一个众说纷纭的悬案,或以为在新疆,或以为在青海,或以为在甘肃,皆以其为某座中国西部大山,实际上,昆仑最早出自《山海经》,由《山海经》不难定其所在。《西山经》云:"昆仑之丘,是实惟帝之下都,神陆吾司之。"《海内西经》:"海内昆仑之墟,在西北,帝之下都。"《大荒西经》云:"西海之南,流沙之滨,赤水之后,黑水之前,有大山,名曰昆仑之丘。"所言为同一神山。如上所述,《大荒经》版图实与今山东版图相表里,《大荒西经》《海内西经》《西山经》所述即为鲁西大野泽周边山川与方国。这座被视为帝之下都、众神所在的鲁西神山,只能是泰山③。《山海经》中,昆仑为"帝之下都",实为古人祭祀上帝之所,后世帝王登封泰山以祭天,即源于此。

阮隃或昆仑既然就是泰山,则"伶伦自大夏之西,乃之阮隃之阴"云云,表明大夏就在泰山附近。

---

① "大夏"的地名也见于《山海经》,《海内东经》云:"国在流沙外者,大夏、竖沙、居繇、月支之国。西胡白玉山,在大夏东。"此"大夏"显然是西域大夏,当为汉人注语窜入正文。另外,《逸周书·王会解》述四裔贡物,有"大夏兹白牛",其下"伊尹四方令"云:"正北空同、大夏、莎车、姑他、旦略、豹胡、代翟、匈奴、楼烦、月氏、孅犁、其龙、东胡。""大夏"亦当指西域大夏,与古书"大夏"无关,故皆不录。

② 毕沅:《吕氏春秋新校正》卷五,上海:上海古籍出版社影印浙江书局《二十二子》本,1986年,第643页。

③ 古人之所以纷纷将昆仑视为西方之山,原因仍在误读《山海经》。昆仑见于《西山经》《海内西经》《大荒西经》,可见其为中国西方之山,《山海经》称"河出昆仑",可见昆仑必在黄河源头,又称昆仑在"流沙之滨",可见其必在西部沙漠之外。殊不知《山海经》的地域原本不到中国西部,《山海经》屡言某水出自某山,也并非说某山为某水源头,而是说某山为某水所流经(郝懿行《山海经笺疏》已指出这一点),《山海经》屡言流沙,并非指沙漠,而是指黄河泛滥所成沙洲。《禹贡》云:"黑水西河惟雍州,……织皮昆仑、析支、渠搜,西戎即叙。"即据《山海经》而置昆仑于西部雍州。汉武帝据张骞的西域报告,将塔里木河所出的于阗南山定为昆仑,则是误将塔里木河认作黄河上游,故将其源出之山定为昆仑。关于《山海经》昆仑与泰山的关系,参见拙文《昆仑何在?〈山海经〉昆仑地理考》,《民俗研究》2019年第4期。

《史记》之《秦始皇本纪》《李斯列传》载二世引韩非子说，称“禹凿龙门，通大夏，决河亭水，放之海”，谓大禹开辟龙门，疏通大夏，将积水排泄至大海，大夏为龙门上游的积水之域。那么，龙门何在？“龙门”又见《禹贡》“导河章”，前人皆指为西河龙门，即今陕西省韩城市与山西省河津市之间的黄河禹门口。其实，黄河在西河龙门上下，行于两山夹峙之间，山高谷深，水流端急，周围地形沟壑纵横，既不可能有亭水（壅水）之虞，更不会有泛滥之患。明乎此，则知禹凿龙门的传说必不会发生于西河，最初的龙门必不在西河。

禹凿龙门以泄洪水之说，最早见于《墨子》，其《兼爱中》篇云：

> 古者禹治天下，西为西河渔窦，以泄渠、孙、皇之水；北为防、原、泒，注后之邸、呼池之窦，洒为底柱，凿为龙门，以利燕、代、胡、貉与西河之民；东方漏之陆，防孟诸之泽，洒为九浍，以楗东土之水，以利冀州之民；南为江、汉、淮、汝，东流之，注五湖之处，以利荆、楚、干、越与南夷之民。[①]

墨子提到“西河”和“冀州”，学者均以为“西河”即晋陕之河，“冀州”即《禹贡》北方冀州，因此以为墨子所述禹治水的范围及于《禹贡》雍州、冀州之域。就地理形势而言，晋陕间的西河，山高谷深，实非洪水泛滥之地。墨子为宋人，其所谓东、西、南、北，当据宋国所在而言，其所谓“西河”，当仅指商丘以西之河，而非指山陕间黄河，其所谓“冀州”，亦不必是《禹贡》的北方冀州，而可能仅指宋的北方。此可由墨子所言四方之水知之。

“西为西河渔窦，以泄渠、孙、皇之水”：渠水盖即《水经》渠水，又名鸿沟、蒗荡渠，《水经·渠沙水》云：“渠出荥阳北河，东南过中牟县之北，……南入于淮。”郦道元注云：“渠水自河与济乱流，东径荥泽北，东南分济。”[②]渠水与济水一样，皆为因黄河决堤而形成的支流，渠水由荥阳东南流，沿途分出汴水、睢水、蔡水等支流，均东南流汇入淮水。皇水盖即黄水，《水经·济水注》云：“济水又东南径厘城东，……右合黄水，水发源京县黄堆山，东南流，……黄水又东北至荥泽南，分为二水：一水北入荥泽，……一水东北流，……北流注于济水。”[③]可见黄水亦出自荥泽。荥泽为黄河决溢在河南形成的泽薮，渠、皇之水皆出自荥泽，实质上皆为黄河决口而成之泛流，墨子所谓“西为西河渔窦，以泄渠、孙、皇之水”，其意盖谓渠、孙、皇三水同出自西河的渔窦，以泄洪水，“渔窦”当即荥泽与黄河相通的河口。然则，墨子所谓“西河”，实谓郑州、开封一带的河段，郑州、开封之河，相对于宋，固可称为西河，则墨子所言大禹治水的西境实在豫东一带。

“东方漏之陆，防孟诸之泽，洒为九浍，以楗东土之水”：孟诸为东方泽名，当即《禹贡》豫州的“孟猪”，《禹贡》云：“导菏泽，被孟猪。”据《禹贡》的记载，不难推见孟诸之所在，孟猪为菏泽所被，而菏泽为济水南支所经，则孟猪必在济水南支下游，故《淮南子·墬形训》云：“孟诸在沛。”汉代沛县正在济水入泗之处，孟诸当即济水与泗水交汇而成的薮泽，今其地则有微山湖，正位于宋都商丘的东方，则墨子所言大禹治水的东境实为鲁西一带。

由上所述，可知墨子言治水地理，实以宋地为中心，则其所言北方诸水和地名，亦当在宋境以北求之。

“北为防、原、泒，注后之邸，呼池之窦，洒为底柱，凿为龙门，以利燕、代、胡、貉与西河之民”：防、原、泒三水不见载记，但春秋时，宋、鲁之间有防地，《春秋》隐公十年，“六月壬戌，公败宋师于菅；辛未，取郜；辛巳，取防。”杜预注：“高平昌邑县西南有西防城。”汉昌邑县在今金乡县西北，《墨子》防水或即流经此防地之水。金乡县在宋都商丘东北，故墨子谓“北为防”；呼池当即滹沱，为河北平原之水，历史上曾为黄河下游支流之一；“底柱”在呼池之下，必非今三门峡的河中底柱，而当为黄河下游地名；燕、代、胡、貉皆为东北方之地，凿龙门以利燕、代、胡、貉，则龙门必在黄河下游北流河段，《墨

① 孙诒让：《墨子间诂》卷四，上海：上海书店，1986年，第68－69页。

② 郦道元著，陈桥驿校证：《水经注校证》卷二二，北京：中华书局，2007年，第525页。

③ 郦道元著，陈桥驿校证：《水经注校证》卷七，第195页。

子》不归龙门于西方，而归之北方，可见其所谓“龙门”必不在晋陕之间的西河，其所谓“西河”亦必非晋陕之间的西河。

大禹凿以泄洪的龙门，在黄河下游，《淮南子》亦可为证，其《时则训》云：“龙门、河、济相贯，以息壤堙洪水之州，东至碣石。”河、济为水名，龙门为河水所经，所谓“龙门、河、济相贯”，其义谓河、济经龙门而贯通，则龙门不可能在与济水遥不相涉的黄河上、中游，而只能在与济水会通的黄河下游，据此实不难考见龙门之所在。

《水经·河水注》记载，河水在茌平县东经四渎津与济水相通：

> 河水又东北流，径四渎津，津西侧岸，临河有四渎祠，东对四渎口。河水东分济，亦曰济水受河也。……自河入济，自济入淮，自淮达江，水径周通，故有四渎之名也。[①]

北魏时，黄河经茌平县（今茌平县东）东而北流，济水则在黄河以东不远北流，四渎津是一条在今茌平、长清之间沟通河、济的水道，经由这一水道，河通济，济通泗，泗通淮，淮通江，因此成为古代中原水路交通的枢纽，故谓之四渎津。

茌平黄河以东不远即为济水，其地古有石门。《水经·济水注》云：“水有石门，以石为之，故济水之门也。《春秋》隐公五年：‘齐、郑会于石门，郑车偾济。’即于此也。京相璠曰：‘石门，齐地。’今济北卢县故城（在今东阿县西北）西南六十里，有故石门，去水三百步，盖水渎流移，故侧岸也。”[②]这座位于今济南长清区西南的石门，在春秋时就已存在，其始建则不知在何时。石门为济水上的水门，与位于茌平、长清之间的四渎口相去甚近，当即上古时期沟通黄河与济水的渎口所在，亦即四渎口的故址，由于黄河水道移徙，到北魏时，四渎口已北移，但石门故址犹存。

茌平、长清间这条沟通河、济的渠道除有运河功能外，应当还有分洪功能。河、济之间为兖州，兖州西为大河，东为泰山，黄河一旦决口，东为泰山所阻，排泄不畅，兖州之域即成泛滥之区，兖州自古多水患，正缘于此。长清石门作为沟通河、济的渠道，正可在黄河洪水时分流济水，借此减轻洪水对黄河的压力。明乎此，则知传说中“通大夏，决河亭水，放之海”的龙门非此石门莫属，而禹辟龙门以泄洪水的传说，也只能产生于这一地理背景，石门以上、河济之间、泰山以西的洪水壅积之区，即《禹贡》兖州之地，当即所谓“大夏”。

黄河由西而来，至东阿、茌平一带遇到泰山阻挡不得不折而北流，济水则沿泰山西麓而北流，故河、济二水在茌平、长清间相去最近，沟通最易。茌平、长清之间沟通河、济的水道，不管是洪水冲决，还是人工开凿，其为禹辟龙门传说的诞生地，都是水到渠成的事情。《尸子》曰：“龙门未辟，吕梁未凿，河出于孟门之上，大溢逆流，无有丘陵高阜，灭之，名曰洪水。”（《山海经·北山经》郭璞注引）《吕氏春秋·爱类》亦云：“昔上古龙门未开，吕梁未发，河出孟门，大溢逆流，无有丘陵沃衍、平原高阜，尽皆灭之，名曰鸿水。”在上古洪水传说中，龙门之外，吕梁为另一个妨碍黄河洪水排泄的关口。

世人皆以吕梁为山西吕梁山，其与西河龙门同出于附会，不言自明。《庄子·达生》云：“孔子观于吕梁，悬水三十仞，流沫四十里，黿鼉鱼鳖之所不能游也。”孔子一生足迹未曾及于西河，其所谓吕梁，必非山西河东之吕梁山。《水经·泗水注》谓彭城吕县“泗水之上有石梁焉，故曰吕梁也。……悬涛湍涬，实为泗险，孔子所谓鱼鳖不能游。又云：悬水三十仞，流沫九十里。今则不能也”[③]。以为即孔子所谓吕梁，在今江苏铜山区东南五十里，今为徐州吕梁风景区，正为夺泗入淮的黄河古道所经过。郦道元既知泗水上有吕梁，即孔子所观的吕梁，却又于《河水注》以河东离石县吕梁山为大禹治水之吕梁[④]，明显是为了迎合《禹贡》龙门而不得不首鼠两端。

了解了龙门、吕梁的真正所在，大禹治水传说的地理背景也就昭然若揭了。鲁西平原地处黄河

---

① 郦道元著，陈桥驿校证：《水经注校证》卷五，第143页。

② 郦道元著，陈桥驿校证：《水经注校证》卷八，第208页。

③ 郦道元著，陈桥驿校证：《水经注校证》卷二五，第602页。

④ 郦道元著，陈桥驿校证：《水经注校证》卷三，第82页。

下游,其东则为泰山,豫东河道一旦决溢,鲁西平原即成一片汪洋,洪水东流无路,只能由鲁中南丘陵的南北两翼排泄,龙门与吕梁,一在泰山西麓的河、济之间,一在徐州东南泗水之上,正为鲁西洪水排泄所必经,故欲排泄洪水,必北导龙门、南辟吕梁,方能导水入海。《墨子》《尸子》《吕氏春秋》所述大禹凿龙门、辟吕梁之说,皆以龙门、吕梁为治水之要害,当即以此为地理背景,墨子、尸子当犹知此意。相传既久,后世之人则早已不知龙门、吕梁之真实所在,故《禹贡》置之于西河,而龙门、吕梁之所在以及大禹治水之真义遂不复可闻。

古史传说犹如现今的地方传说,都是在特定的地域内流传,以特定的地理环境为背景,因此,传说中的人物和事迹尽管多出杜撰,其中的地名却往往有着真实的地理环境为依托。大禹治水传说只能流传于洪水泛滥之地,其中的地名也只能求诸洪水泛滥之地。夏墟所在的"大夏"之地,为洪水传说中位于龙门以上的黄河洪水潴积之区,只能是指鲁西北泰山西麓、河济之间及其周边易遭黄河洪水泛滥波及的古兖州之域。这一带相对于山东地区,在西北边缘,故在东方人的宇宙观中"大夏"被视之为西裔或北裔之地;其地洪水浩荡,大泽广布,有如汪洋大海,故《淮南子·墬形训》谓之西北方"大夏"曰"海泽";其地为河、济水路交通枢纽,经济水入河可通中原,经泗水南下可入江、淮,来自齐地的海盐经此可以运往天下四方,故《吕氏春秋·本味》有"大夏之盐"①。

最后再来看《管子·封禅》所说的"大夏",《管子》书借齐桓公之口自言其征伐所至,西征大夏、流沙,《史记》之《齐太公世家》《封禅书》所说与《管子》同,《齐太公世家》《正义》云:"大夏,并州晋阳是也。"②以晋阳为大夏所在,其说本自《左传》昭公元年"迁实沈于大夏"杜预注,无非都是因先有唐在河东的成见而臆断。实际上,《管子·封禅》云齐桓公"西伐大夏,涉流沙",将"大夏"与"流沙"并举,正足以证明大夏不在河东,而在鲁西。秦汉以后的学者,见古书所谓"流沙",会很自然地联想到西垂的流沙大漠,西垂大漠肯定非齐桓公车辙马迹所能及。"流沙"屡见于《山海经》,不仅见于西方,亦频见于北方、南方、东方,顾颉刚先生在《五藏山经案语》③一文中指出,《山海经》之流沙不应视为西方沙漠,实为海畔河滨常见的沙洲。沙随水流,故谓之"流沙"。鲁西豫东平原,常为黄河泛滥所波及,其地自古多流沙,至今在鲁西北黄河故道还有流沙地貌遗迹,齐桓公西征所涉的"流沙",当即指鲁西北平原因黄河泛滥而形成的沙河。齐桓公"西伐大夏,涉流沙",流沙既在鲁西,则大夏所在,从可知也。

由上所述,可知"大夏"之"夏",本义当指薮泽沮洳之地,《禹贡》云:"济河惟兖州:九河既道,雷夏既泽,灉、沮会同。""雷夏"又名雷泽,可见,"夏"有泽义,则"大夏"或即指大泽。所谓大夏,其本义或指鲁西豫东之间因常遭洪水泛滥而薮泽广布、原隰沮洳的古兖州地区。夏之名"夏",盖因其地处大夏。

总之,泰山西麓、河济之间的古兖州,既是殷商早期之所都,亦是夏墟之所在,殷因于夏,殷早期之所都亦必为夏的故墟,诚如王国维所说,夏"与商人错处河、济间盖数百岁",所以夏墟肯定不会在与殷墟遥不相及的河东,这本是很简单的道理。

子产不愧"博物君子"之称,所讲的参、商兄弟分家的故事一定非常古老。不过,他虽然讲述了一个蕴含着古老历史记忆的传说,却不知道故事中的大夏和唐并不在晋地,因此错误地把这个传说安插到了晋地,致使自古迄今的学者皆深信夏墟在河东,从而给后来的历史认知造成巨大的麻烦。其余波所及,尤其是经傅斯年"夷夏东西说"的放大,竟至于从根本上误导了现代的古史研究和考古发掘。

现既知古书中记载的夏墟不在河东,而在鲁西,则夏墟考古就应该将目光转向鲁西地区。传说

---

① 《山海经》的《大荒经》所述地域相当于今山东版图,《海内经》为《大荒经》一篇,所述为大荒版图西南方地理和方国,相当于鲁西南。《海内经》云:"南海之内,黑水、青水之间,有木名曰若木,若水出焉。……有盐长之国。"此位于鲁西南的盐长之国,当是一个控制济、泗水道上食盐贸易的方国。

② 《史记》卷三二,第1491页。

③ 顾颉刚:《顾颉刚古史论文集》卷八,北京:中华书局,2010年,第265-266页。

中的夏代，在年代学上相当于龙山文化时期，考古学者在鲁西的聊城、菏泽、济宁等地区发现了多处龙山时期的古城遗址[①]和众多大汶口、龙山、岳石、殷商时期为避洪水而筑造的丘居遗址[②]，考古学界念念不忘的夏墟，可能就在这些考古遗址中。《吕氏春秋·君守》云“夏鲧作城”，《世本·作篇》云鲧“作城郭。”（《礼记·祭法》正义引[③]）《山海经·海内经》云：“鲧窃帝之息壤以堙洪水。”《尚书·洪范》云：“鲧堙洪水。”鲧为夏祖，鲧筑城、堙洪水的传说，可能就是源于夏人居于鲁西河、济之间垒土筑城、避水而居的历史记忆。

## 五、怀姓九宗

《左传》定公四年，子鱼追述鲁、卫、唐之封，不仅说明了伯禽、康叔、唐叔所封之地，而且还说明了三人所镇抚的族群，伯禽为“殷民六族，条氏、徐氏、萧氏、索氏、长勺氏、尾勺氏”，康叔为“殷民七族，陶氏、施氏、繁氏、锜氏、樊氏、饥氏、终葵氏”，唐叔为“怀姓九宗”。伯禽所封为商奄故地，康叔所封为殷墟，故其地所居之族皆为“殷民”。“怀姓九宗”，“怀”“隗”音通，《国语·周语》云：“狄，隗姓也。”王国维认为隗姓即鬼方，鬼方即戎狄之族[④]。《左传》昭公十五年，晋大夫籍谈对周王云：“晋居深山，戎狄之与邻，而远于王室，王灵不及，拜戎不暇。”可见晋地确多戎狄之族。王国维认为唐叔所受“怀姓九宗”，即西周时居于晋西北的戎狄之族，若果如此，则唐叔所封自当在晋地。

鬼方为殷商时入侵中国的异族，《周易》《诗经》已见记载。《周易·既济》云：“高宗伐鬼方，三年克之。”《未济》云：“震用伐鬼方，三年有赏于大国。”《诗经·大雅·荡》云：“文王曰咨，咨女殷商。……内奰于中国，覃及鬼方。”殷墟卜辞、周代金文亦有征伐鬼方的记载[⑤]，可见鬼方为殷、周时期一直与华夏为敌的异族。至鬼方之所在，则众说不一，王国维《鬼方、昆夷、玁狁考》以音韵学证鬼方、昆夷、玁狁为一族之异名，并认为鬼方分布于中国西北。徐中舒《再论小屯与仰韶》[⑥]据《礼记》等书纣脯鬼侯，《史记·殷本纪》等作“九侯”，“鬼”“九”通，认为鬼方即《左传》九州之戎，亦即居住于洛阳附近的陆浑戎，其势力范围则北至太行，南至三涂，东至阳城、太室，西至荆山、终南。王玉哲《鬼方考》[⑦]则认为鬼方与玁狁为二族，在岐周以西者为玁狁，鬼方则指进据中国之戎狄，春秋时与晋国屡有交涉的媿姓之狄亦即隗国，即鬼方之后，其地在晋南。实际上，自商至西周以迄春秋，戎狄民族横行诸夏之间而不恒厥居，故鬼方之所在亦不必拘泥于一地，唯鬼方之为戎狄民族，则可断定。

其实，据《山海经》记载，上古时期鲁北地区就有鬼方或隗姓之族居住。《大荒北经》云：“有人一目，当面中生一目，是威姓，少昊之子，食黍。”[⑧]王国维认为，“威”“畏”“鬼”皆一字之变，金文“𢘅”即“鬼”字，因鬼、女二字皆象人跪形，形极相似，故“𢘅”字变而从“女”作“威”，虢叔钟“鬼”即作“威”[⑨]。然则，《大荒北经》谓一目国威姓，即等于说一目国为鬼姓，亦即鬼方。《海内北经》云：“鬼国在贰负之尸北，为物人面而一目。”殷墟卜辞皆以“方”称国，“鬼国”就是鬼方，鬼国的形象“人面而一目”，其实就是一目国。古人将鬼方想象为“一目国”，大概正如古希腊人将野蛮人想象为独目巨人，旨在形容

---

① 张学海：《试论山东地区龙山文化城》，《文物》1996年第12期。

② 张启龙：《从鲁西南堌堆遗址看古薮泽地望》，谢治秀主编：《齐鲁文博：山东省首届文化科学报告月文集》，济南：齐鲁书社，2002年，第385页。

③ 《礼记正义》卷四六，阮元校刻：《十三经注疏》（清嘉庆刊本），北京：中华书局，2009年，第3451页。

④ 王国维：《鬼方、昆夷、玁狁考》，《观堂集林》卷一三，北京：中华书局，1959年，第590页。

⑤ 周金文《小盂鼎》记盂伐鬼方献俘受赐之事，《梁伯戈》记鬼方蛮，见王国维《鬼方、昆夷、玁狁考》；王玉哲：《鬼方考补正》辑录数条涉及鬼方的甲骨卜辞，见《中华民族早期源流》，天津：天津古籍出版社，2010年，第144－151页。

⑥ 徐中舒：《再论小屯与仰韶》，《二重证据与文明探源》，北京：生活·读书·新知三联书店，2018年，第85－125页。

⑦ 王玉哲：《鬼方考》，《中华民族早期源流》，天津：天津古籍出版社，2010年，第128－151页。

⑧ “有人一目，当面中生一目，是威姓”，今本作“有人一目，当面中生，一曰是威姓”，比较《海外北经》关于一目国的描述：“一目中其面而居”，可知“一曰”当为“一目”之讹。

⑨ 王国维：《鬼方、昆夷、玁狁考》，《观堂集林》卷一三，北京：中华书局，1959年，第589页。

野蛮民族的凶猛强悍,令人惊怖。

《大荒经》所记地域相当于今山东省版图,《大荒北经》《海内北经》所记方国和景观皆在鲁北,鬼国在《大荒北经》《海内北经》中均处于西北隅,表明鬼方实居于鲁西北。

前人不明《山海经》版图范围仅限于齐鲁之域,见《大荒北经》《海内北经》记载有鬼国、戎狄、犬戎,又因后世戎狄之患多见于西北秦、晋边陲,故认为《山海经》西北隅已远及于西北边陲。实则,据《春秋》《左传》记载,春秋时,戎、狄横行齐、鲁、宋、卫之间,邢、卫因为戎、狄入侵而不得不迁都,即使国力强盛如齐国,亦数度遭受戎、狄的侵犯。可见,直到春秋之世,鲁西北尚为戎狄所盘踞。《山海经》所记载的居于西北海外的鬼国和一目国,即鲁西北的戎狄之族,不必远求之于中国西北。

春秋早期,齐、鲁、宋、卫之间常有戎人出没,《春秋》隐公二年:"二年,春,公会戎于潜。……秋,八月,庚辰,公及戎盟于唐。"隐公七年:"冬,天王使凡伯来聘,戎伐凡伯于楚丘,以归。"桓公二年:"公及戎盟于唐。冬,公至自唐。"庄公十八年:"夏,公追戎于济西。"庄公二十四年:"冬,戎侵曹。"潜在今济宁市西南,唐即在今鱼台的棠邑,曹在今定陶,楚丘即在曹附近,这几个地方均在鲁西,其中,鲁公与戎人盟会的唐,当即唐叔所封之唐,可见,周初唐叔所封之地正属于戎狄出没之域,其所分之民"怀姓九宗"即居住于鲁西的戎族,怀姓亦即隗姓。

鲁西为隗姓所居,可由《大戴礼记·帝系》篇的记载得以佐证:

> 黄帝居轩辕之丘,娶于西陵氏之子,谓之嫘祖氏,产青阳及昌意。青阳降居泜水,昌意降居若水。昌意娶于蜀山氏,蜀山氏之子谓之昌濮氏,产颛顼。颛顼娶于滕氏,滕氏奔之子,谓之女禄氏,产老童。老童娶于竭水氏,竭水氏之子谓之高緺氏,产重黎及吴回。吴回氏产陆终。陆终氏娶于鬼方氏,鬼方氏之妹,谓之女隤氏,产六子,孕而不粥,三年,启其左胁,六人出焉:其一曰樊,是为昆吾;其二曰惠连,是为参胡;其三曰篯,是为彭祖;其四曰莱言,是为云郐人;其五曰安,是为曹姓;其六曰季连,是为芈姓。……昆吾者,卫氏也;参胡者,韩氏也;彭祖者,彭氏也;云郐人者,郑氏也;曹姓者,邾氏也;季连者,楚氏也。

此文所述黄帝及其子孙所居之地,均在鲁、豫之域,且大都见于《大荒经》:

1.黄帝居轩辕之丘:如上所述,轩辕之丘又见《大荒西经》,其地在鲁西大野泽畔。

2.青阳居泜水:青阳即少皞,少皞之后郯国、莒国皆居于沂水流域。秦为嬴姓,亦为少皞之后,秦祖曰大费,当因居于费而得名,费即今费县,亦在沂水流域。泜水当即沂水①。

3.昌意居若水:《海内经》云:"南海之内,黑水、青水之间,有木名曰若木,若水出焉。"又云:"流沙之东,黑水之西,有朝云之国、司彘之国。黄帝妻雷祖,生昌意,昌意降处若水,生韩流。韩流擢首、谨耳、人面、豕喙、麟身、渠股、豚止,取淖子曰阿女,生帝颛顼。"盖即《帝系》所本。《海内经》为《大荒经》的一部分,其中场景多在"西南海""南海",所述为大荒世界西南隅景观,在地域上相当于鲁西南。

4.昌意娶于蜀山氏女生颛顼:《海内经》谓颛顼之母为淖子,郭璞注引《世本》云:"颛顼母,濁山氏之子。"郝懿行云:"濁、蜀古字通,濁又通淖,是淖子即蜀山子也。"②蜀山氏盖以地为氏,其地曰蜀,亦作濁、淖。《大荒西经》云:"大荒之中,有三泽水,名曰三淖,昆吾之所食也。""三淖"为三个蝉联相通的沼泽。三淖载于《大荒西经》,其地当在鲁西。颛顼之母淖子,当即因居于三淖而得名。颛顼之母又名蜀山氏,《春秋》成公二年:"公会楚公子婴齐于蜀。"蜀为鲁邑,《读史方舆纪要》卷三三济宁州汶上县西南四十里有蜀山,今其地为独山湖,与微山湖、昭阳湖、南阳湖三湖相通而统称为南四湖,颛顼的母族蜀山氏当即居于今微山湖一带,三淖当为今南四湖在上古时期的前身。

5.颛顼娶于滕氏,滕氏当即春秋时滕国所封,在今南四湖东岸,今其地有滕县。

---

① 青阳居泜水,《史记·五帝本纪》作"江水",古之"江水"正指沂水,而非今之长江,说见石泉:《古文献中的"江"不是长江的专称》,《文史》第六辑,北京:中华书局,1979年,第81-90页。

② 郝懿行:《山海经笺疏》卷一八,北京:中华书局,2019年,第379页。

总之，颛顼一支除青阳居于鲁东南外，其他均居于鲁西大野、泗水之滨。颛顼生老童，老童生吴回，吴回生陆终，陆终亦当居于鲁西。陆终氏娶鬼方氏生六子，即昆吾，卫氏所出；参胡，韩氏所出；彭祖，彭氏所出；云郐人，郑氏所出；曹姓，邾氏所出；季连，楚氏所出。这几个氏族，卫氏盖即后来卫国所封，其地在豫东河济之间；彭祖即彭国之祖，都彭城，即今徐州；邾氏盖即邾国，在今邹县，可见。颛顼一族发祥地，其地不出鲁西、豫东、苏北一带①。

陆终娶于鬼方氏，鬼方与陆终为姻，其地当相邻，则鬼方氏居地必在鲁西及其周边。陆终所娶鬼方氏之妹名叫女隤氏，“隤”“隗”音近，女隤氏盖即隗姓，亦即威姓、怀姓。总之，《帝系》的记载表明，上古时期鲁西豫东一带确有隗姓的鬼方一族居住。

《春秋》《左传》的记载表明，直到春秋时期，鲁西豫东一带犹有隗姓的狄人。

晋国骊姬之乱，公子重耳（晋文公）出奔在狄，《左传》僖公二十三年，“狄人伐廧咎如，获其二女，叔隗、季隗，纳诸公子。公子取季隗，生伯鯈、叔刘。以叔隗妻赵衰，生盾。将适齐，谓季隗曰：‘待我二十五年，不来而后嫁。’对曰：‘我二十五年矣，又如是而嫁，则就木焉。请待子。’处狄十二年而行。过卫，卫文公不礼焉”。狄人伐廧咎如虏其二女叔隗、季隗，则廧咎如为隗姓之族。那么，廧咎如居地在何处呢？这可由重耳出奔路线推断。重耳由狄适卫，是在鲁僖公二十三年前后。据《春秋》《左传》记载，鲁闵公二年（前660）狄伐卫，卫迁于曹地楚丘，鲁僖公三十一年（前629），狄再侵卫，卫迁于濮阳帝丘，则鲁僖公二十四年（前636），卫当居于曹，即今山东定陶附近。公子重耳由狄过卫而赴齐，则其所居之狄当在定陶以西，即鲁西、豫东之间，这一带在春秋早期正为狄人横行之域，《左传》隐公七年：“冬，天王使凡伯来聘，戎伐凡伯于楚丘。”楚丘在曹，可见春秋时今定陶一带确有戎狄出没，隗姓的廧咎如一族狄人所居当在附近，这说明，直到重耳奔齐的鲁僖公二十四年，鲁西豫东之间仍有隗姓狄族居住。

实际上，直到鲁宣、成公之际，隗姓的廧咎如一族还居于卫地。据《左传》记载，鲁宣公十五年（前594），“晋师灭赤狄潞氏”；十六年（前593），“晋人灭赤狄甲氏及留吁”；鲁成公三年（前588），“晋郄克、卫孙良夫，伐廧咎如，讨赤狄之余焉，廧咎如溃”。至此，春秋以来肆虐中原齐、晋、宋、卫之间的赤狄一族终被肃清。清华简《系年》云：“周惠王立十又七年（鲁闵公二年，前660），赤翟王留吁起师伐卫，大败卫师于睘，幽侯灭焉，翟遂居卫。”可知鲁宣公十六年晋人所灭的赤狄留吁即鲁闵公二年入卫之狄。廧咎如为赤狄的残部，鲁成公三年被晋郄克、卫孙良夫联军所灭。此前的鲁成公二年六月，晋郄克、卫孙良夫刚帅晋、卫、鲁、曹诸国联军伐齐，战于鞌（在今济南），大败齐人。据此可以推断，成公三年晋郄克、卫孙良夫讨伐廧咎如之战，当在卫地附近，即在鲁西豫东一带。廧咎如所居，前人或以为在今山西太原市一带，或以为在今河南安阳市附近，都未免求之太北②。晋、卫联军灭廧咎如之前，已于鲁宣公十五年和十六年先后灭掉赤狄潞氏、灭赤狄甲氏及留吁，廧咎如是赤狄一族最后的残余，其兵力当不至于太强大，若其地在晋国附近的太原或安阳，以当时晋国军队之所向披靡，欲剿灭之实无需假于外援（前此灭潞氏、甲氏和留吁之战，都是晋国军队独立作战），而此战之所以有卫国军队参加，正可见廧咎如去卫国不远，久为卫国之患，故晋、卫联军乘伐齐之战的余勇而一举肃清之。

综上所述，可见从商周之际直到春秋中期，鲁西豫东一带有隗姓的狄人居住，唐叔所分的“怀姓九宗”盖即其九个部落，故唐叔分有“怀姓九宗”，并不足以证明唐叔封于晋地，反倒可为唐叔封于鲁西之一证。

---

① 《国语·郑语》史伯为郑桓公言祝融八姓，“己姓昆吾、苏、顾、温、董，董姓鬷夷、豢龙，则夏灭之矣。彭姓彭祖、豕韦、诸、稽，则商灭之矣。秃姓舟人，则周灭之矣。妘姓邬、郐、路、偪阳，曹姓邹、莒，皆为采卫，或在王室，或在夷狄，莫之数也，而又无令闻，必不兴矣。斟姓无后。融之兴者，其在芈姓乎？”祝融即陆终，比较《郑语》祝融八姓与《帝系》陆终六子，己姓昆吾，即《帝系》昆吾卫氏；彭姓彭祖，即《帝系》彭祖彭氏；妘姓有郐，即《帝系》云郐人郑氏；曹姓邹莒，即《帝系》曹姓邾氏；芈姓楚国，即《帝系》季连楚氏，《帝系》六子之中，唯“参胡者，韩氏”在祝融八姓中无从着落。两说大同而小异，足见其渊源有自而传闻异辞。

② 参见杨伯峻：《春秋左传注》，北京：中华书局，1981年，第405页。

## 结 语

寻找夏墟，是古史重建的基本问题，也是考古学的热点问题。要寻找夏墟，必须以古书中关于夏墟的记载为依据。《左传》定公四年叔虞“封于夏虚”之说，是先秦文献中唯一一次关于夏墟的明确记载，这一记载又有同书关于叔虞封于唐国、居于大夏的记载相印证，故素为考古史者所重。叔虞为晋祖，而晋居河东，因叔虞封于夏墟而推定夏墟在河东，可谓顺理成章，故汉晋间学者即据此而断定尧、舜、禹之都皆在河东，河东夏墟之说因此著为定论，难以动摇。现代学者尽管不再像古人那样轻信古书，对古书中所载上古史迹不加辨析、照单全收，但对于河东夏墟之说却深信不疑，古史学者据其论夏王朝的地望，考古学者据其求夏都之遗址，李济在1920年代发起夏墟调查，即从晋南开始。

本文的研究表明，河东夏墟之说，尽管渊源有自、世所公认，久已被学界视为定论，却是一个彻头彻尾的误解。《左传》成王灭唐而封叔虞于夏墟的记载，确实保存了周人关于夏墟、唐国和周初封国历史的真实记忆，子产所述商居商丘主辰星、唐居大夏主参星的传说，尤其蕴含了丰富的历史和文化记忆。但是，前人疏于考证，不了解叔虞一族先封于鲁西(唐国)后迁往晋南的历史，想当然地认为叔虞所封之地就是晋国后来所居的河东，因此断定叔虞所封的唐国、夏墟即在河东。随着唐国、夏墟以及叔虞初封被从鲁西误置于河东，很多与之相关的古史人物、地理和事迹也被先后安插到了河东。于是，尧都在平阳，舜都在蒲坂，禹都在安邑，尧、舜、禹禅让的历史都是发生在山西，甚至连只能发生于黄河下游的洪水传说也被搬到了山西，禹为宣泄洪水而凿的龙门、辟的吕梁、通的大夏、疏的底柱，都一一被安置到了山西周边的黄河，而全不管山西黄河根本就没有发生洪水传说的地理条件，与此同时，这些历史掌故中所蕴含的古老而真实的历史记忆则遭到了埋没。

古史悠远，史事浩瀚，上古历史原本主要靠口耳流传，得以著于文字、载于简帛、传诸历史记忆的史迹仅是沧海一粟，这些古彩斑斓的古史碎片因为缺乏完整的历史编纂学作为依托，被裹挟于时间的洪流中随波逐浪，中间不知辗转经过多少人的口与手，叠经转述、阐释、剪裁甚至改窜，才流传至今。我们看到的古史传说和古书记载，已非其最初的模样。即使文字保持原样，后世之人也不可避免地带着历史造成的成见看待和理解这些文字，有意和无意的误解几乎是不可避免。一个地名的误解，可能导致对历史空间的全盘误置，从而使全部古史重建工作都误入歧途。正是有鉴于此，顾颉刚先生发起的古史辨运动，主张为了重建古史，首先需要辨析史料，只有将古往今来附加于古书史料上的误解谬说清洗干净，还古书史料以本来面目，才有可能在可靠的基础上重建古史，也才可能为科学考古学提供可靠的线索。

对于辨析古书、重建古史，顾颉刚先生提出了一系列极具理论性的思想原则。比如说，针对中国疆域叠经变迁，而古代学者因为缺乏历史地理学眼光，据后世大一统的中国地理想象上古方国地域，从而造成对古史地理和古书地名的误解，顾颉刚先生提出打破地理自古一统的观念，并主办《禹贡》杂志，亲自讲求古史地理学；针对古史传说原本多凭口耳相传，即使著于简帛以后仍不可避免地会因为因时因地而变改，顾颉刚先生提出用故事的眼光看待古史，并亲自搜集、研究孟姜女故事，试图通过这一研究，揭示传说故事发生、流传、播迁、演变的机制，作为辨析古书史料、清除层累造成的伪史说之镜鉴。本文对河东夏墟之说来龙去脉的考辨表明，河东夏墟以及与之相关的一系列古史说，正是因为历代学者忽视古史地理的变迁和古史记载的传说特征而层累造成的古史说，最初仅仅是一个地名的误解而导致“夏墟”的误置，随后却像滚雪球一般，错误的古史认识越滚越大，直到现在，连考古学也被裹挟进去，古史层累造成的进程仍在继续。

只要人，包括历史学者，还置身于历史的洪流之中，他们就不可能摆脱历史的局限性，历史被层累造成的进程就不会自动终止，历史学就不可能走出疑古时代。

[责任编辑 李 梅]

# 重绘中古史的可能性(笔谈)

**编者按**:中古史研究被认为是中国古代史研究中积淀最为深厚、成就最为突出、年轻学者最为活跃的领域之一,近四十年特别是近十年的学术进展在多大程度上改变了我们对于中古史基本图景的认识?当前我们是否具备了"重绘"中古史基本线索和脉络的可能性?如果要去"重绘"中古史,我们现在应当如何叙述?藉 2019 年 8 月举办"首届《文史哲》青年学者工作坊暨第十二届中国中古史青年学者联谊会"之机,本刊特邀 6 位当前具有代表性的中国中古史领域的中青年学者,分别就自己的研究课题或理论思考,围绕"重绘中古史的可能性"这一话题予以深入研讨。本组笔谈即是此次座谈会的部分成果。

**关键词**:中古史;学术史;历史场景;经典图式;民族史;货币史
**DOI**:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.06.06

## 走向历史场景

魏 斌

(武汉大学历史学院教授,湖北武汉 430072)

自陈寅恪先生以来,中国中古史(一般指魏晋南北朝隋唐史)研究经历八九十年的学术积累,名家辈出,成果不可谓不丰厚。但如果对照欧美世界的古代晚期、中世纪早期历史研究,无论是议题的丰富性,还是成果的多元化,又显得颇为单薄。历史学的生命力,在于一代代研究者苦心孤诣,不断提出新的认识和理解,这大概就是"重绘"的意涵。然而如何"重绘",可能性在哪里,却是见仁见智,意见未必(亦不必)一致。我自己对这个问题缺乏深入思考,这里只能就个人近年来的学术工作,略谈感想。

最近十余年,我花费比较多的精力观察和探讨 3 至 6 世纪江南山岳文化景观的变化过程。主要是具体的山岳个案研究,先后关注过十余个地点,最近集结为一本小书出版①。学术新意自不足道。在研究过程中,由于主要是考察某座具体山岳的文化景观和空间,分析相关地点的文化生成过程及其意义,就不得不进入相对微观的层面,经常做一些琐碎的小地点考证。小地点上的史料往往比较缺乏,为了拓展论证空间,不得不经常实地考察,徜徉于沧海桑田的地理环境和往往一无所存的六朝遗址中,依稀想象过去。古今印证,山川有情,唏嘘之余,往往是我作为一个历史研究者最为感动的时刻。

这时候就经常会想:我们研究魏晋南北朝史,究竟是为了什么?或者说,究竟是什么原因吸引着我们,投入人生最多的精力于此遥远之过去?在最感性的层面上,可能还是往昔那些富有魅力的细

① 魏斌:《"山中"的六朝史》,北京:生活·读书·新知三联书店,2019 年。

节场景。山林往事大都不见于正史,需要借助于更加地方性的史料勾陈索隐,浮现场景。就我自己的研究体验来说,无论是在庐山宫亭庙中发生的种种神异传说,还是《真诰》中呈现的茅山信仰舞台,或是《善慧大士录》记录的乌伤县稽亭村激烈的宗教实践,那些生活在六朝社会秩序中的个人或群体,他们的喜和悲,尊严和挫折,都呈现为一幕幕具体而生动的历史场景,仿佛鲜活于目前。

人都是生活在特定的社会秩序和文化观念之中。秩序和观念塑造着每个人的行动,这些行动又通过不断延展的关系互动网络,支持和延续着原来的秩序和观念,成为一个不断相互再生产的过程。内在的演化、断裂,或者外来的冲击,会让这个再生产过程产生变异甚至震荡,或者表现为复杂化,或者表现为简单化;具体的形态,则依存于彼时人与事的互动过程之中。而几乎所有的这些过程,原本都呈现为一幕幕鲜活的场景,有的场景是日常性的,重复而沉闷,有些是突发性的,更具有冲突性和戏剧感。从史料中爬梳发掘这些场景,描绘和构建有意义的历史画面,分析背后蕴含的结构和情境——比如权力秩序、信仰形态、文化模式,以及形成这种结构和情境的关系互动网络,从而更好地理解生活于其中的有血有肉的人们的生命状态,是我自己比较喜欢的研究路径。

极端一点说,人的几乎所有行为,包括最基本的日常生活如衣食住行之类,都是秩序和观念塑造的文化现象。从这种意义上来说,往昔发生过的几乎所有历史场景也都隐含着深层次的意义,而不仅仅是关键性或突发性的重大事件。普通人和他们经历的日常性的琐碎,也都可以成为理解历史的重要入口。

不过,往昔场景虽然无穷,史料却是有限。一般而言,研究的历史时段愈早,可供利用的史料愈少。像《蒙塔尤》那样细节充盈的村落史料,对于魏晋南北朝史研究而言,实在是可羡而不可得。由于史料残缺的限制,某个历史场景能否有足够的细节支撑,可以作为深入分析的对象(对于现代学术体制下的研究者而言,更直接、更功利的指向,是能否写成具有一定篇幅的论著),是魏晋南北朝史研究不得不面对的难题。这就要求研究者一方面要反复咀嚼那些人所熟知的史料,一方面也要千方百计地发掘和利用新史料,或者那些原本不那么受人重视的"边缘性"旧史料。这两条路径同等重要。不同研究者可能会有自己的偏好,或喜新,或爱旧。但新旧不过相对而言,对于传世文献有限、出土资料总量亦不乐观的魏晋南北朝时代而言,往昔保存下来的痕迹本已不多,一切弥足珍贵,皆是理解过去的媒介,无须厚此薄彼。难点主要在于处理有限的残缺史料的能力,这需要敏锐的感觉、细腻的分析和论证技巧,也需要丰富的想象力。正如侦探破案,推理需要"细密"①,构想要有"巧思"②,还要有恰当的分寸感。处理这些限制的能力之高下,很大程度上决定了研究者的水准,也成为魏晋南北朝史研究的"技术"特点之一。

在有限的残缺史料中发现和构建往昔画面,让人想到电影导演通过镜头讲述故事。电影镜头之前,最基本的元素是一幕幕事先设计好的场景,通过演绎、拍摄和剪辑、拼合,最终呈现为连缀画面而成的叙事。而好的导演,也往往会在叙事之中表达更深层次的内容,比如对人生、对社会的反思性认识,特别是个体生命与社会秩序之间的张力。这种思考方式,与历史学者颇为类似。只是相比起来,历史学者无法自己主动设计场景,同时也受制于残缺不全的史料,只能"带着镣铐跳舞"(闻一多《诗

① "细密",是胡宝国先生总结田余庆先生的学术特点之一,他说:"魏晋南北朝保存下来的史料少,要实现这样的追求,便不得不细密,不得不努力在只言片语、字里行间发现问题。这是很辛苦的工作。"(《以学术研究为宗教》,《东方早报·上海书评》2015年1月11日)

② 这是田余庆先生在《缅怀唐长孺先生》(《中华读书报》2011年7月6日)中特别提到的一点。他特别提到的是唐先生《晋书赵至传中所见曹魏士家制度》一文,说"这不光是学术素养和理论水平的问题,还要很高的悟性和很丰富的灵感"。田先生对"巧思"特别强调,在这段缅怀文字中,他还又举出了傅斯年《周东封与殷移民》以及陈寅恪当选英国科学院通讯院士时英方举出的三篇代表作(《支愍度学说考》《东晋南朝之吴语》《天师道与滨海地域之关系》)作为例子,并说"这样的具有巧思的作品,读起来非常过瘾"。这其实也是田先生自己的追求。胡宝国先生在评论《东晋门阀政治》时就说:"优秀的学者就是这样,他不仅会提出有价值的观点,而且也会让你看一看智慧的模样。"(《读〈东晋门阀政治〉》,《虚实之间》,北京:社会科学文献出版社,2011年,第3页)我想,在上古史、中古史领域更强调"巧思",一个重要的原因是由于解读有限的残缺史料,更需要推理技巧和想象力。

的格律》),从仅存的只言片语甚或考古遗存中发现场景,描绘画面,构建过去。虽然无法像电影导演一样自由驰骋想象力,但仍然也是希望将自己觉得感动而有意义的历史瞬间呈现给读者,让读者在文字的画面中了解往事,体验历史美感,反思过去的权力秩序和文化传统。

举一个《北齐书》中的场景为例。东魏武定四年(546),高欢率大军围攻玉壁城数月不下,最终因病回师:"是时西魏言神武中弩,神武闻之,乃勉坐见诸贵,使斛律金作敕勒歌,神武自和之,哀感流涕。"[①]男儿和歌,英雄涕泪,无疑是一幕让人感动的场景。而如果暂且从这种豪壮哀感的情绪中离开,从历史学的理性角度观察,这幕场景其实包含着很多理解当时历史的线索。一个最基本的提问就是:为何在高欢去世之前,会出现这样一幕场景?当然可以说,这只是高欢本人的偶然行为。可是如果联系到东魏时代的政治结构和权力秩序,就会发现这个场景有着更深层次的历史情境。

高欢特意要接见的"诸贵",简单地说,是围绕在他身边以血缘、地缘等要素联结起来的勋贵集团。他们主要来自来自六镇边境,很多都是鲜卑军人或敕勒酋长,掌握着高欢集团的主要军事力量。"诸贵"和高欢有着相似的早年社会化过程,熟悉的是游牧、农耕混合地带的观念和行为方式。对于他们来说,鲜卑语和敕勒语代表着草原,也代表着对这种生活方式的认同。《北齐书·高昂传》曾说:"于时鲜卑共轻中华朝士,唯惮服于昂。高祖每申令三军,常鲜卑语,昂若在列,则为华言。"[②]高欢去世前的哀感场景,强调的文化符号是敕勒歌,高欢亲自和之,用的自然也是鲜卑语或敕勒语。这固然是暮年伤感,一时情绪,怀念当年六镇边境的生活,但同时也是在传达着文化认同的信号。换言之,这个场景看起来是像是随意的行为,其实蕴含着政治习惯、权力关系、草原语言与文化认同等多种历史要素。这些在现在的学术分科中分属于政治史、民族史、语言学、文学等不同领域,但当时则是汇聚在这幕感人的场景之中,成为一个意味深长的文化瞬间。

如何通过这个"画面"观察和分析当时的历史?或许可以分为两个层面。首先,需要分析高欢接见的"诸贵",具体包括了哪些人?在东魏政治集团中,这些人究竟具有怎样的权力?这种权力又如何在当时的制度体系和政治习惯中运作?其次,"诸贵"们主要是鲜卑(或者鲜卑化的)人,通用语言也是鲜卑语,但出场的为何是敕勒歌,而不是鲜卑歌?鲜卑和敕勒两种人群及其文化认同,在北境社会中究竟扮演着怎样的角色?

第一个层面的讨论,以往基本属于政治史范畴,方法则是人所熟知的集团分析。东魏最核心的"诸贵"群体,主要来自怀朔镇,如果化用谷川道雄先生一篇论文的题目(《武川镇军阀的形成》),或可概括为"怀朔镇军阀的形成"。至于这些勋贵群体内部的关系建构和权力分配,却又不仅仅是传统政治史,还涉及到民族史问题。草原边境的政治、军事和人际关系习惯,是否会影响到这一集团的组织方式?这种内亚视角的提问,也很值得注意。第二个层面,以往基本属于民族语言学和俗文学史的讨论范畴,主要关注和分析的材料,则是《乐府诗集》卷八六收录的那首著名的《敕勒歌》。实际上这一层面的学术内涵远远不止于此,只是因为涉及材料极少的北族语言和文化,研究难度很大。

这两个层面共同构成了这幕场景背后的结构和情境,但以往很少结合起来讨论。这在很大程度上可以视作现代学术分科之弊。在此多说一句,学术分科,或者更具体一点儿说,历史学内部各门类的区分,如政治史、经济史、民族史、文化史、文学史等等,一方面强化了某种更为专业性的视角,使得相关研究更加专门深入;一方面也往往带来相当程度上的自我封闭,遮蔽了更加丰富的研究视野。"我是做政治史的""他是做宗教史的"——在类似的边界设定下,研究者会习惯于仅仅是在边界以内分析问题。而真实发生过的历史,多元而复杂,往往同时呈现多种"专门史"的内容,很难画牢自限。

理解了这些,再来看那首著名的《敕勒歌》,就有了新的感悟:

---

① 《北齐书》卷二《神武帝纪下》,北京:中华书局,1972年,第23页。

② 《北齐书》卷二一《高昂传》,第295页。

敕勒川，阴山下。

天似穹庐，笼盖四野。

天苍苍，野茫茫，风吹草低见牛羊。

如果只是一首草原上的普通民歌，是很难有机会被转译、收入华夏书写系统的，——一定需要某种契机。结合当时的历史情境来看，《敕勒歌》的契机很可能就是六镇之乱后边境人群的内迁，以及由此带来的政治和文化混融过程。《北齐书》中的场景就发生在这种情境下。《乐府诗集》卷八六引《乐府广题》，特别提到了这个场景，并说"其歌本鲜卑语，易为齐言，故其句长短不齐"①。《敕勒歌》来自草原边境，但在这个场景中，歌者斛律金、听众高欢和"诸贵"，却都是已经离开了草原边境的人。《敕勒歌》的唱和，作为一种仪式和文化再现，唤起的一方面是他们对草原边境生活方式的怀念和认同，另一方面则是内迁"鲜卑车马客"在文化的异乡所产生的漂泊沧桑之感。而在六镇边境，鲜卑或鲜卑化的镇民，敕勒酋长和部民，是两种不同的社会组织，后者"以类粗犷，不任使役，故得别为部落"②，更具有草原特征，《敕勒歌》或许因此成为代表性文化符号。

这样承载着丰富文化意蕴的场景，在漫长的历史过程中不断地在上演。这些是历史中最令人感动的音符。对于我自己而言，最希望去做的，就是试图捕捉住这一幕幕的场景性瞬间，透过画面理解他们在结构和情境中的生命感。他们如果是普通人，那就践行"眼光向下的革命"；更有可能是大人物，那么就"重回帝王将相"。近年来的史学潮流，强调要更加关注普通人的历史，但研究普通人的历史未必一定先进，研究帝王将相也未必意味着落伍和陈旧，刻意区分二者，不过是一个现代性的产物。而且由于史料遗存的不均衡，也使得往昔最精彩的"日常"往往集中于社会上层，普通人的历史很少被记入文献，不易寻觅。实际上身份并不重要，关键是他们所经历的场景是否能够触动我们的心弦，是否能够成为一个更有意义的历史瞬间，而相关的细节史料又是否能够支撑起分析和论证，只有如此才可能真切刻画历史中的生命与尊严。对于历史研究而言，最根本的是如何理解生活在往昔历史中的人们，以及他们在喜怒悲欢中创造的历史过程。任何口号性的学术潮流和方法，不过都是方便一阐提人成佛的易行法门，研究者对此需要抱有足够的警惕。

文章开始提到，中国中古史研究经历八九十年的学术历程，学术积累和分析话语传承有序，蔚然可观。对于后学者来说，这一点既是幸事，又是烦恼。学术史上常见的现象之一，是草创期的问题意识和概念，往往会在理论意义上被继承和经典化，本来的意义在学术演化中逐渐被遗忘，有时候甚至会更进一步，彻底演化为概念游戏，在职业生存和刻意求新的口号驱动下，无意识地生产着可能连研究者自己也觉得模式化、琐碎而平庸的专业论著。当下的魏晋南北朝史研究，是否也存在这样的学术困境，以我的粗疏，当然不敢妄下判断。仅就个人的研究体会来说，尽可能破除刻板印象和模式化的分析话语，走向原本多元、生动的历史场景，在总体的文化关照下刻画、呈现和分析场景背后所承载的秩序和观念，从而更好地理解当下、思考未来，也许是值得留意的一个方向。

中古史研究只是现代中国历史学的一隅。侯旭东先生在新著《什么是日常统治史》中提到："走出西方生产/中国消费、社会科学生产/史学消费的格局，仅凭愿望无法实现，需要的是脚踏实地的深入研究与思考，从史学根本处入手。"对于中国历史学面临的迫切问题，即如何走出模仿西方，走出理论生发能力的贫乏状态，他给出的建议是"脚踏实地地深入研究与思考，从史学根本处入手"。具体而言，则是"反思既有的提问方式与使用的概念，真切地立足这片土地上的人类经历，发现内在于过往生活实际的问题，归纳现象，提炼概念，构筑解释，在与古人、今人的反复对话中构建史学认识"③。笔者在近年的学术实践中也常有此感触，汉语学术的自立和现代中国历史学的理论生长，需要踏踏

① 郭茂倩编：《乐府诗集》卷八六《杂歌谣辞四·敕勒歌》，北京：中华书局，1979年，第1212页。

② 《魏书》卷一〇三《高车传》，北京：中华书局，1974年，第2309页。

③ 侯旭东：《什么是日常统治史》，北京：生活·读书·新知三联书店，2020年，第310页。

实实地回归对往昔人群和社会的理解和观察,从中构建新识。时间如流水永在流逝,社会情势和文化语境不断变化,生长经历于其中的历史研究者,每一代人都会有自己不同的关怀之点;立足今日,观察历史,提问方式和意旨亦当随之而变化。唯其如此,学术方能不断焕发新意。

# 搁置历史理解的经典图式

孙正军

(清华大学人文学院历史系副教授,北京 100084)

单看表面景象,近二十年来中国的历史研究无疑是一个繁荣甚至可以说是大爆发的时期。翻看《中国史研究动态》上的年度回顾,每年数以千计的论文发表,多达数百部的论著刊出,包括讲座、会议、研学、考察乃至夏令营在内的各类学术活动,“你方唱罢我登场”,几乎不见间歇。不过,这幕由数字搭建的繁荣,其实质又如何呢?李华瑞曾统计近五十年的宋史研究状况,指出在多达 1.5 万篇的研究论著中,有 1/3-1/2 是完全没有学术价值的废品①;李伯重也坦陈国内学术著作中大多数作品是平庸之作②。葛兆光不止一次说到,当下 90%的书可出可不出,学术杂志上 90%的文章可看可不看。几位先生没有专门论及中古史研究,但后者大约不能例外,每年数以百计的研究成果中不少也是“卑之无甚高论”。为什么会出现这种景象?原因有许多,其中一个重要原因就是不少研究属低水平简单重复,缺乏开拓创新,借用仇鹿鸣批评当前士族研究时所说,即出现了“有增长而无发展”的学术“内卷化”倾向③。

走出学术内卷化,需要突破的自然有许多,首当其冲的毋宁说是历史理解的经典图式。自 20 世纪初现代历史学在中国建立以来,中古史研究也与时俱进,获得长足进展,其突出表现之一就是建立了不少超越微观研究、把握中古历史演变的理解图式,这也是中古史研究被认为水准较高的原因之一。这些历史理解图式,既包括在历史分期大讨论背景下衍生和成熟的对中古史的宏观认识,如内藤湖南首倡、宫崎市定等发扬光大的中古贵族制论,尚钺、王仲荦、何兹全等主张的魏晋封建论;也包括围绕中古特定历史问题展开的中层理论概括,譬如中古政治文化的汉化、胡化说,陈寅恪提出的隋唐制度三渊源说、北周隋唐关中本位政策和关陇集团说,唐长孺首倡的南朝化理论,田余庆、阎步克主张的北朝主流论或北朝出口论等;此外还包括分析问题的思路和方法,譬如集团分析法,不论是依据地域、文化形成的集团,还是凭借种族、阶级形成的集团,都被视为理解复杂政治的“钥匙”,用以阐释不同时期、不同层面政治、社会、文化的演变。这些经典图式从纷繁复杂的历史中抽绎、提炼而来,化繁为简,极大地便利了后世学人认识这段历史。

不过另一方面,随着时间的推移和研究的积累,这些历史理解的经典图式却意外地正成为新研究的“绊脚石”。之所以这么说,不是因为这些经典图式有多少“原罪”,更大程度上毋宁说是一些学者对于它们的率尔甚至过度使用,一些具体问题被太过轻易地与经典图式关联,进而在后者的框架下进行解释。譬如中古贵族制或士族理论,虽然不无争议,甚至在日本学界曾引发长时间论战,但不得不说迄今仍在世界范围内的中古史研究中影响巨大。于是一些学者面对具体问题时,不论其事实上是否与贵族制或士族理论相关,便不假思索地将二者进行关联。论及皇权低落,便是贵族政治;论

① 李华瑞在教育部社政司与杭州师范学院联合举办的学风建设会议上的讲话(2004 年 6 月),转引自李伯重:《论学术与学术标准》,《社会科学论坛》2005 年第 3 期。

② 李伯重:《论学术与学术标准》,《社会科学论坛》2005 年第 3 期。

③ 仇鹿鸣:《士族研究中的问题与主义——以〈早期中华帝国的贵族家庭——博陵崔氏个案研究〉为中心》,《中华文史论丛》2013 年第 4 期。

及土地侵占,便是贵族经济;论及重文轻武,便是贵族文化;论及宫廷辞赋,便是贵族文学,——仿佛彼时一切问题都与贵族制密不可分,都是作为政治形态的贵族制的外在表现。而由此衍生的唐宋变革论,同样也被视为理解唐宋历史变迁的关键,其使用之广,学界甚至有"唐宋变革是个筐,一切变化往里装"的戏言。又集团分析法,自陈寅恪首倡这一研究"利器"后,迄今仍在中古政治史研究中大行其道①。一些学者在处理中古政治问题时,也习惯于依据地域、文化、种族、阶级等划分集团,进而通过集团斗争、权力升降来把握政局演进或政治文化的嬗变。汉化、胡化说亦是如此,一旦涉及族群问题,它们常常是首先被联想起的标签,轻易被安插在各个与族群相关的具体问题上。在这些研究中,经典图式不仅构成不证自明的前提,还常常被视为"万能钥匙",用来开启中古时期或大或小的各类问题之锁。这样的研究不仅有以论代史的嫌疑,更糟糕的是,原本具有启发意义的经典图式事实上正变成一种束缚,钳制了学者的发散思维,阻止学者从其他可能的视角去思考中古历史。其结果便是,在这些经典图式基础上成立的新研究,绝大多数只是印证经典图式早已揭示的结论,并不能提供多少新知。

从认知心理学角度说,学者习惯于将新问题与耳熟能详的经典图式进行关联并不意外。现代认知心理学认为,知觉是个体对感觉信息的组织和解释,亦即获得感觉信息的意义的过程,这个过程相应地被看作是一系列连续阶段的信息加工过程,依赖于过去的知识和经验。因此,知觉是由感觉察觉的现实刺激和已贮存的知识经验相互作用的结果。而过去的知识经验参与知觉的方式,在持知觉的假设考验说的学者看来,主要是以假设、期望或图式的形式在知觉中起作用,即人在知觉时,接受感觉输入,在已有经验的基础上,形成关于当前刺激是什么的假设,或者激活一定的知识单元而形成对某种客体的期望②。在此过程中,过去的知识经验发挥了极为关键的作用,而在此基础上生成的知识,势必既受个人先天倾向同时也受个人原先所获知识的影响,即受到个体知识结构的限制③。概言之,即所知引导所见。明乎此,学者习惯于将新问题与耳熟能详的经典图式进行关联也就不难理解了。不过,所知引导所见虽然容易发生,但也未尝不是一种思维惰性,如果能够克服这种思维惰性,或许别有洞天。对于唐代中后期的唐廷与藩镇、宦官与朝臣之争,如果只是简单采取集团分析的方式,呈现的或只是权力争夺、暴力对抗,而诸如制度化的皇帝权威与合法性的历史意义、唐廷与藩镇的合作与共谋等诸多丰富真实的历史面相则被遮掩④;同样对于汉末以至魏晋的政局演进,如果遵循集团分析法,看到的极有可能只是不同出身、地域或文化的政治集团间的权力博弈和地位升降,历史现场更为复杂多歧的政治生态则不免受到忽视⑤。

贵族制或士族理论亦是如此。一些看似与其相关的具体历史问题,事实上可能存在另外的解释方向,这一点前辈学者已经作了很好的示范。譬如对于九品中正制,一般认为这是贵族制的重要支撑,是保障贵族权力的制度基础⑥,唐长孺却敏锐地意识到,尽管九品中正制后来服务于门阀士族,但在制度建立伊始,却是以将选举权收归中央为初衷的⑦。又如依据统计,截至李唐灭亡或黄巢之乱前,士族出身者仍是官僚阶层的主要构成,在进士科第中亦占据优势,故不少学者认为直至晚唐,仍属中古

① 关于集团分析法的影响及反思,参仇鹿鸣:《陈寅恪范式及其挑战——以魏晋之际的政治史研究为中心》,《中国中古史研究》第2卷,北京:中华书局,2011年,第199-220页。

② 王甦、汪圣安:《认知心理学》(重排本),北京:北京大学出版社,2016年,第20、25页。

③ 梁建宁:《当代认知心理学》(修订本),上海:上海教育出版社,2014年,第191页。

④ 陆扬:《清流文化与唐帝国》,北京:北京大学出版社,2016年;仇鹿鸣:《长安与河北之间——中晚唐的政治与文化》,北京:北京师范大学出版社,2018年。

⑤ 仇鹿鸣:《魏晋之际的政治权力与家族网络》,上海:上海古籍出版社,2012年。值得一提的是,不仅在中古史,在其他断代史中,也可看到超越集团分析法的努力。参方诚峰:《北宋晚期的政治体制与政治文化》,北京:北京大学出版社,2015年。

⑥ 最具代表性的研究即宫崎市定:《九品官人法研究——科举前史》,韩昇、刘建英译,北京:中华书局,2008年。

⑦ 唐长孺:《九品中正制度试释》,《魏晋南北朝史论丛》,北京:中华书局,2011年,第81-121页。

士族社会[①]。不过按照陈寅恪和蒲立本(Edwin G. Pulleyblank)的意见,这些士族出身的官僚乃是凭借进士文词而非门第跻身统治阶层,这与士族社会内门第决定仕途显有不同[②];陆扬则意识到唐后期政治文化精英中酝酿出了另一种无关门第的文化认同——清流文化,并延续至五代及宋初,这一矛头对准唐宋变革论的认识,无疑也是对晚唐贵族社会说的消解[③]。此外,被视为中古贵族制论证据的诸多事实,田余庆通过对东晋政治史的缜密分析,确认所谓门阀政治实际仅存在于东晋一朝[④]。

笔者自己的研究中也曾触及类似问题。譬如东晋南朝有东西省,绝大多数都是没有固定行政职事的散官,多由官贵子弟起家出任,至陈朝时还形成明文规定。这样一种官制形式,很自然会被认为是贵族制的体现,毕竟与之类似、保障官贵子弟仕途的九品中正制就被视为贵族制的重要支撑之一。不过,如果放宽视野,可以发现这种荫子之制在中古以前的汉代业已出现,宋代以降也仍存在,甚至在被认为是君主高度集权的辽金元清等非华夏族群主导的政权,类似制度也依然不绝。明乎此,对于东西省与贵族制的关联,或许就有不一样的理解了。事实上,东西省密迩殿省,与皇帝存在超越官僚制的私人性亲近关系,故东西省不仅不是贵族制的支撑,相反却具有维系、伸张皇权的潜在机能。轻易将其与贵族制关联,即便成立,对于理解中古政治社会也无甚裨益,而彼时政治社会的其他一些面相却因此或被遮掩[⑤]。

又六朝皇帝效仿、学习士大夫,乘坐牛车,着白纱帽与进贤冠。考虑到贵族制论下贵族的强大影响力,因此这也很容易被理解为贵族制的产物。不过仔细追究,会发现皇帝乘坐牛车及着白纱帽、进贤冠,均出自皇帝自主选择,并未受到政治权力的限制。这就犹如唐代皇帝喜着幞头,爱好骑马,同样与权力因素无关。类似的表现在其他历史时期也存在,譬如清朝雍正、乾隆二帝喜欢将自己装扮成文士的形象[⑥];南薰殿藏宋代皇帝画像所见宋代皇帝也未穿着彰显帝王威严的冕冠、通天冠,而是选择了与一般官僚没有什么差别的展脚幞头。要之,皇帝的舆服风尚大多只是个人喜好所致,与政治权力、社会形态无关,强行将之置于某个社会结构下予以解释,结果只能南辕北辙,适得其反[⑦]。

所谓历史理解的经典图式,均是在经历长时间的研究积淀、大浪淘沙之后被后世学人认可、接受并被奉为经典的,其学术价值自不待言。而经典图式处理的都是中等层次以上的问题,具有一定的涵括性,其能辐射多数问题也不难理解。不过,经典图式并不具有普适性,不是所有具体问题都能在经典图式中找到合适位置。一味套用经典图式,只会束缚自己的思维,引导思考向经典图式靠拢,阻止自己从其他可能的视角观察问题,其结果只能导致研究无论证成还是证否经典图式,都只是在经典图式内打转,跳不出经典图式的"五指山"。事实上,如果深陷经典图式,一些问题甚至无法被发现,更遑论解决[⑧]。在此状况下,试图提出新知,无异于天方夜谭。

进言之,经典图式不是历史事实,具有唯一性;也不是定律或真理,具有不可置疑的正当性。经典图式只是在特定历史时期、特定思考之下产生的一种历史理解方式,其既会受到学人认知水平的

---

① 代表性研究如孙国栋:《唐宋之际社会门第之消融——唐宋之际社会转变研究之一》,《唐宋史论丛》,上海:上海古籍出版社,2010年,第271-352页;毛汉光:《中古统治阶层之社会成分》《唐代大士族的进士第》,《中国中古社会史论》,上海:上海书店出版社,2002年,第33-53、334-364页等。

② 陈寅恪:《唐代政治史述论稿》中篇《政治革命及党派分野》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第259-294页;蒲立本:《安禄山叛乱的背景》,丁俊译,上海:中西书局,2018年,第80页。

③ 陆扬:《唐代的清流文化——一个现象的概述》,《清流文化与唐帝国》,第213-263页。

④ 田余庆:《东晋门阀政治》,北京:北京大学出版社,1989年。

⑤ 孙正军:《东晋南朝的东西省》,《中国中古史研究》第3卷,北京:中华书局,2013年,第105-144页。

⑥ 巫鸿:《清帝的假面舞会:雍正和乾隆的"变装肖像"》,梅玫译,《时空中的美术——巫鸿中国美术史文编二集》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第357-379页。

⑦ 孙正军:《制造士人皇帝——牛车、白纱帽与进贤冠》,《田余庆先生九十华诞颂寿论文集》,北京:中华书局,2014年,第264-287页;修订后收入《切偲集:首都师范大学历史学院史学沙龙论文集》第1辑,上海:上海古籍出版社,2016年,第126-155页。

⑧ 胡宝国提到田余庆在对门阀政治的研究中关注流民问题、皇权作用,即有赖突破前人研究思路的限制,见胡宝国:《读〈东晋门阀政治〉》,《虚实之间》,北京:社会科学文献出版社,2011年,第2页。

限制，也会受到时代状况的影响——贵族制论、魏晋封建论自不必说，陈寅恪提出关陇集团说、关中本位政策，以及解释安史之乱及乱后河北割据所指称的“河北的胡化”，学者也疑心与其所处时代不无关系①。而随着研究积累和时代变化，经典图式需要重新检讨是必然的。事实上，对于一些或被奉为常识的经典图式，学者已有不少反思。集团分析法已如前说②；对于所谓北人南迁与六朝江南开发及民族大迁徙等问题，罗新发起质疑③；围绕汉武帝晚年政策更辙和东晋“王与马共天下”，源自西晋司马越与王衍之联合的论断，辛德勇和侯旭东提出挑战④；又唐后期墓葬缩小、随葬品简陋，一般将其归结于中晚唐政局动荡、经济衰落，齐东方则认为其实乃是丧葬中丧、祭地位提升的结果⑤；近百年俨然成为通论的隋唐佛教宗派模式叙述，近年来学者的冲击更是前赴后继⑥；此外对于将魏晋时期碑禁与薄葬相关联的习见认识，最近徐冲也尝试提出新解⑦。诸如此类还有许多，兹不赘举。尽管上述反思未必都能推翻经典图式，但这样的努力无疑值得鼓励⑧。这也提示我们，经典图式不是无远弗届的宇宙真理，并非任何具体问题都能在其羽翼庇护之下获得合理解释。面对既是宝贵遗产又可能构成思维束缚的经典图式，学者不妨做做抵抗者和反叛者，多一些批判，多一些怀疑，保持警惕，保持距离⑨，唯其如此，才能克服思维惰性，摆脱对经典图式的路径依赖，引导自己多一点思考，多一点追问，从而摆脱平庸，走出内卷，在积累已丰的中古史研究中挖掘新知。

读过《倚天屠龙记》的人大约都记得，张三丰在大敌当前之际传授张无忌太极剑招式，众人苦恼于张无忌无法记住，张三丰则说招式忘得越多越好，全忘了也就练成了。历史研究，固然不能也不必完全舍弃历史理解的经典图式，但至少在处理具体问题时，不妨先把经典图式搁置一边，寻求在问题自身的理路内解决问题。只有这样，我们才能突破既有知识的限制，一点一点地获得关于具体问题的新知；在此基础上，聚沙成塔，集腋成裘，重绘中古史的愿景或可实现。

# 重绘何为：反观于自身的学术史

仇鹿鸣

（复旦大学历史学系教授，上海 200433）

近代以降，随着公元纪年的引入，每逢整数年瞻前顾后、盘点学术渐成一项新的传统，近两年欣逢多个重要的整数年份，普天同庆之余，也给学人提供了反躬自省的机会。“重绘中古史的可能性”设问陈义甚高，暗蕴承前启后、继往开来的雄心。只是当下研究者多仅在某一专门领域中有所专精，

① 孟彦弘：《木屑下的河流——谈关陇集团与关中本位》，《东方早报·上海书评》2014年9月21日。

② 除前引仇鹿鸣文外，侯旭东也曾质疑其有效性。参侯旭东：《关于近年中国魏晋南北朝史研究的观察与思考》，《社会科学战线》2009年第2期。

③ 罗新：《有所不为的反叛者》《走出民族主义史学》，《有所不为的反叛者——批判、怀疑与想象力》，上海：上海三联书店，2019年，第8－9、75－78页。

④ 辛德勇：《制造汉武帝》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年；侯旭东：《告别线性历史观》，《宠：信—任型君臣关系与西汉历史的展开》，北京：北京师范大学出版社，2018年，“代序”第2－5页。

⑤ 齐东方：《唐代的丧葬观念习俗与礼制制度》，《考古学报》2006年第1期。

⑥ 较近讨论参孙英刚：《夸大的历史图景：宗派模式（Sectarian model）与西方隋唐佛教史书写》，朱政惠、崔丕主编：《北美中国学的历史与现状》，上海：上海辞书出版社，2013年，第361－373页。

⑦ 徐冲：《“碑禁”与魏晋时代的石碑文化》，“‘文’与‘物’的生成：多学科视野下的文本制作”学术研讨会会议论文，首都师范大学，2019年5月。

⑧ 关于挑战经典图式的困难，美国学者Christian K. Wedemeyer曾有形象描述，参沈卫荣：《说学术偶像崇拜和学术进步》，《寻找香格里拉》，北京：中国人民大学出版社，2010年，第50页。

⑨ 罗新：《历史学家的美德》《有所不为的反叛者》，《有所不为的反叛者——批判、怀疑与想象力》，第1－5、7－11页。

甚至对同一断代的其他研究,能扮演亦不过是非专业的“专业”读者之角色。因此,若要做到高屋建瓴、鸟瞰全局,实强人所难,仅谈自己熟悉的领域,即使能避免王婆卖瓜,亦恐难逃“只见树木”。

既然谈及“重绘”,我想首先需要理解已有的面貌是什么。或因晚清民国的学者与学术隐微接引了当代知识分子的“心史”,自1980年代以来蔚成显学;另一方面,近二十年来,随着学术规范的日趋严密,研究综述已成为学位论文写作中的必备要件,遭逢整数年也会发表不少以清理某一断代或专题的学术史为目标的论著。从表面上来看,无论是对晚清民国以降学术传统的流变还是某一具体研究的得失,我们都已有相当明晰的了解。但这两类讨论,前者是取法于上,或隐或显地以“独立之精神,自由之思想”为旨归,后者则多属知识性的清理,工具性较强,似仍较少谈及“得乎其中”的一面,即如何批判性地理解学者本身从属的断代、专业及研究门类的形成与演变。

时间是史学研究的基本维度,但如何对历史进行分期则是近代史学的产物。笔谈以中古为断限,不过“中古”一词本身便语义暧昧,这一研究时段正式的名称是“魏晋南北朝隋唐史”,稍显繁冗。中古本是学界的俗称,近年随着各种以“中古”为名的研究集刊大量出版,变得有约定俗成的意味,但翻检任一以“中古”为题的刊物,刊载论文多上溯秦汉、下探宋元,大都无明确限断①。事实上,对于多数学人而言,使用“中古”一词本身只是为了行用之便,背后并没有明确的“时代分期”指向,但我们不得不承认,“中古史”能将传统史学中代表分裂的魏晋南北朝与象征盛世的唐代划为同一个研究单元,本身便是时代分期论的产物。“中古”绝不是指自然时间上的“中间”,而是在各种进步主义史观指引下,所勾勒的从古代到近代社会形态演变的中间环节②。

同样我们也不难注意到,尽管在研究时段上是古代居前、近代在后,但学科边界的形塑过程或许是相反的。只有明确地划分出何者为“近代”,我们才能将“近代”以前的历史归入“古代”的范畴。不仅如此,由于既往对“近代”的认知多建立在线性进步史观的前提上,因此“近代”往往成为古代史研究中一个隐而不彰的“目的地”。无论是关于社会形态或时代分期的论争,还是近年仍多有学者引述或批驳的“唐宋变革论”等,不管外在形式如何,大抵很难逃脱从“近代”逆推“古代”,并比较不同朝代“先进”要素的多寡来确定分期的思维模式,而这一思维方式的产生与流行,无疑与近代史学学科形成中接受的各种进步主义观念有关。因此,尽管宏大的理论争鸣已经退潮,所留下来的遗产,从每一位研究者进入专业领域时便开始产生日用而不知的影响。

如果说近代史学的功绩是打破了传统以“循环与停滞”为标签的王朝史,建构起线性而进步的演变线索,随着对“普遍规律”“世界史基本法则”的质疑与批判,晚近成长起来的学人对历史发展线索的关怀早已被精致的专门研究所取代,时代分期论争沦为在通史或断代史讲授时才会被偶尔提及的“天宝旧事”。在此背景下,往往会出现两种倾向,其一是回避理论思考与历史解释,这或是很多人批评研究“碎片化”的成因之一;其二则是将具体的研究置于习用的理论框架中,同时有意无意地轻忽了具体的实证研究与宏观假说之间需要填补的空隙,如中文世界“唐宋变革论”的流行便是一例。需要指出的是,这一类流行的解释框架,虽多脱胎于既往的论争,又被有意无意地剥离了时代分期的色

① 目前所见唯一对“中古”有明确限断的是台湾中正大学历史学系编《中国中古史研究》,其发刊词云本刊所断上自秦汉统一,下迄唐宋变革期的元丰改革。事实上“中古”一词由学界的俗称至登堂入室,成为学术会议、刊物及论著中习见的名称,大约近十余年来才蔚成风潮,较早无论是机构还是刊物论著,如武汉大学三到九世纪研究所、《魏晋南北朝隋唐史资料》《唐研究》等,皆习惯以更明确的时间或朝代冠名。学者虽不乏对“中古”一词的源流加以梳理者,如孙英刚《西方学术话语与东方史学脉络——以“Medieval”为例》(《人文杂志》2010年第2期,第147-157页),谢伟杰《何谓“中古”? ——“中古”一词及其指涉时段在中国史学中的模塑》(《中国中古史集刊》第2辑,北京,商务印书馆,2016年,第3-19页),但这种知识性清理的价值在于溯源,并不能纾解学者日常对中古一词“用而不释”的尴尬。

② 对分期的关注,并不始于马克思主义的“五种社会形态说”,而是近代史学的共同特征,如夏曾佑《中国古代史》(原名《中国历史教科书》)作为近代中国学者最早撰述的通史,公认的创新便是改以上古、中古、近古划分中国历史。

彩①,如近来学人多有欲区分唐宋间“变化”与“变革”者②。事实上,若仅谈“变化”与“变革”之别,涉及研究者的主观判断,难免陷入言人人殊的困局。在早年时代分期论争的语境中,“变革”指代的是唐宋间社会形态的巨变,若承认历史有分期,变革无疑是题中之义,反之,唐宋变革论便成了无源之水,因为“变化”在历史演进的过程中无时无处不在。这种从既往统摄性框架中截取一二“中层理论”加以发挥的现象,反映出当下研究者面临的困窘,一方面我们已经抛弃了宏大的时代分期叙事,同时也无力(或者说回避)构拟出新的历史演进线索,或尝试论证某一朝代在中国历史上的独特性,另一方面又不甘心退回传统的王朝史。同时在强调“问题意识”的当下,客观上存在将自己的实证研究置于某一理论关照之下的需求,——“理论饥渴”也是四十年来史学界老生常谈的话题③。理论上的进退维谷与具体研究的深入热闹相偕行,使得近年来中古史研究呈现出的总体面貌是在一座旧的大厦上不断进行局部的翻新与装修,当然这种现象未必为中古史所独有。

如果说时代分期论构拟了超越王朝之上的发展线索与研究单元,近代史学的另一项重要遗产是形塑了专门史。除了文史分途这类新旧转换外,对学者约束更大的可能是史学内部的分科,即我们日常学习与研究中从属的门类,如政治史、经济史、社会史、制度史等。有些研究类别或可说古已有之,需要注意的是即使这些旧的门类,古今学者在研究范畴、方法及问题意识等方面亦存在着根本不同④。有些门类,如近来广受瞩目的性别史、日常生活史、海洋史等,则属现代人从自身社会的问题与经验出发,对过去加以追问的产物。近代以降,随着理论与潮流的变化,专史的类目一直在不断地增加,同时也间接塑造着不同“专史”间的先后及升降。

以在大陆中古史领域中最强韧的研究传统制度史为例,我们至少可以注意到近代以来的几个变化。其一,研究范畴的伸缩。陈寅恪名著《隋唐制度渊源略论稿》涵括礼制、职官、刑律、音乐、兵制、财政六个方面,吕思勉《中国制度史》取资的范围与之类似,而目前作为专门史的制度史一般多指政治制度,以官制为主,其他部分则多被其他专门史所吸收⑤。若做进一步细究,陈寅恪所论的制度,虽然囊括甚广,所涉并不出传统史学典章制度的范围,以有明文记载的制度为限,而近来学者提出“活的制度史”,注意发掘制度运行中的默契、惯例等非条文的部分,也有溢出陈寅恪之处⑥。其次,学术传统的

---

① 类似的例子如学者多喜谈唐长孺“南朝化”之说,而较少提及“魏晋封建论”,事实上“南朝化”是作为解说“魏晋封建论”的一环而提出,参读唐长孺:《魏晋南北朝隋唐史三论》,武汉:武汉大学出版社,1993年,“综论”第484-501页。

② 柳立言《何谓“唐宋变革”》一文曾对学界混淆“变革”与“转变”、“唐宋变革”与“唐宋变革期”等概念提出批评(柳立言:《宋代的家庭和法律》,上海:上海古籍出版社,2008年,第3-42页)。包括近来多有学者谈两宋变革、宋元变革等话题者,这些众说纷纭意见的产生,或与抛弃分期谈变革有关。

③ 并不是说近年来的中古史研究是“去理论化”的,而是思考集中于两个层面,其一是破除既往宏大叙事,强调不是什么,但多少有意回避正面论说是什么,其二则是从西方的社会科学中接引理论资源,与本土的经验相结合,建构中层理论或寻找新的研究门类与视角。

④ 侯旭东最近梳理了制度这一概念近代以来的变化(侯旭东:《“制度”如何成为了“制度史”》,《中国社会科学评价》2019年第1期)。除此之外,从传统的“食货”到现代意义上的经济史,可能经历了更大的转变,由于分科的关系,分置于经济学下“经济史”与历史学的“经济史”,也呈现出相当不同的面貌。

⑤ 传统学术中的某一旧门类如果不能被某一专门史吸纳,则面临着萎缩的危险,如《隋唐制度渊源略论稿》首篇为礼制,但新中国成立后,由于缺乏对应的学科,很长时间内研究几近停滞。

⑥ 表面上看起来,两者的差别并不是很大,其中关节却涉及何谓“制度”,传统典章制度指的是成文法条,而受新制度主义影响,近年学者倾向把日常生活起到规范作用的非成文规定也纳入制度的范畴。对制度概念的不同界定,也会引发学者对制度的运作是否有效的分歧,如张静与孙立平在研究农村基层社会时产生的争论很大程度上便与此有关,参读谢立中:《结构—制度分析,还是过程—事件分析?——从多元话语分析的视角看》,谢立中主编:《结构—制度分析,还是过程—事件分析?》,北京:社会科学文献出版社,2010年,第239-285页;陈氚:《制度概念的歧义与后果》,《湖南师范大学社会科学学报》2013年第2期,第91-97页。类似的情况也发生在民族史领域。“民族”这一概念的传播与定型本身就是近代历史的一部分,与政治因素纠葛在一起,民国学者所谈的民族多有重心落在“种族”者,建国后则接受了斯大林关于民族四个基本特征的论述,近来学者又多借用“族群”这一概念。可以说在同一专门史领域中,早期研究者重视以血缘为基础的“族”,现代学者更强调基于政治或文化认同的“群”,对“民族”内涵的不同认识,也造就学科边界与研究范式的转变。简要的梳理参读胡鸿:《能夏则大与渐慕华风:政治体视角下的华夏与华夏化》,北京:北京师范大学出版社,2017年,第2-14页。

建构与各“专史”间地位的升降。钱穆《师友杂忆》中曾提及一则轶事,他 1930 年代想在北京大学讲授“中国政治制度史”,因属“旧史学”,遭主事者反对而未果①。在近代新史学的浪潮中,作为帝王将相历史的一部分,传统“十通”之类的学问遭到排挤自不足为奇,然而制度史又如何从被摒弃的“旧史学”,重新成为金字塔尖的学问,这一学科内部演化脉络不但仍欠梳理,而且与近代以来很多被目为“传统”的东西一样,未必久远且时常变易。其三,学科条块划分的影响。这一点在新中国成立后因院系及学科的重新规划与调整,显得尤为明显,学者日常参与学术活动中对此不难有切身的观察。如果某一专门史因建制的关系,被分置于不同的学科中,出身不同背景的研究者,即使探讨类似的问题,研究的角度、诠释的模式乃至对材料的认识运用等方面都会出现明显的差异。如法律尽管也属于广义的制度范畴,但新中国成立后主体被纳入法学学科名下,既往法律系出身治法史者多喜欢将唐律与罗马法相比较,近来则多论及中国古代民法之有无,史学出身者则少有这种关怀。这种问题意识的产生,无疑与学者身处的学科及在学科内部建构研究的合法性有关。这种“和而不同”甚至“不和不同”的情况,同样出现在宗教史、经济史等领域中②。

如果说断代史与专门史在外围筑起了边界,一旦进入学科内部,则普遍面临着“创新”的焦虑。我们虽然抛弃了线性的进步主义史观,转而却用“理论进步主义”填补其中。无可否认,1980 年代以来中国史学的进步很大程度上受惠于从西方引入新的社会科学理论。一方面经过四十年来知识的累积,可以说已基本弥补了与西方史学的“代差”,国际学界流行的方法与议题,很快都有学者在中国史领域中予以引介尝试;另一方面,理论的不断翻新似乎并没有缓解中国史学“理论饥渴”的病症。新史料与新方法作为学界最常标举的两个旗号,前者根植于史学内部,后者往往假借自社会科学,外生的理论工具与史学研究之间的张力,一直挥之不去。同时我们或稍可反思对“理论进步主义”的崇拜,近代以来位居中国史学潮流中心的无疑是“新”,在各种论述中大体上都或隐或现地认为“新”约等同于“好”。时至今日,新史料与新方法依旧是最常见的会议主题,带有“新”这一帽子的刊物、论著更不计其数。除了新之外,学界似乎很少认真地探讨过,何谓好的史学研究。或许大家都能公认,任一史学论著若能兼备以下两项长处,便足以堪称优秀:一是通过对新史料的发掘或旧史料的重新解读,廓清既往晦暗不明的史实;二是借助视角与方法的转换,对某一历史事实作出了新的诠释。不过兼备两者之长的研究终是少数,假设仅能偏向一隅,我们是应该提倡史料取向的工作,还是更强调方法论的更新,每个学者恐怕都有不同的认知,其实也反映了自身的研究偏好。不管如何,这或许是一个值得讨论的话题,日后学术研究的进步恐怕并非单靠“新”便能驱动。

本文有意回避了对具体研究得失的评判,只是希望提示一个值得注意的问题,研究的时间单元与学科并非自然的产物,但在现代学术体制中,往往被奉为天经地义,隐而不彰地宰制着研究者知识与行为的边界。事实上,较之于在高处作为思想的学术史与作为知识的研究史,学者自身从属的学科及学术传统的形成、变易,乃至重新发现或接续,无论是主观选择还是被动纳入,某种程度上而言对研究者个体有更深刻而隐微的影响,这也是学界内部“代际差异”的成因之一。任何人都不能真正自外于潮流,而是自知或不自知地被缠绕其中。若我们对身处的潮流有所思考,知其源、观其澜、察其不足,或许能成为走向真正意义上“重绘”的第一步。

---

① 钱穆:《八十忆双亲 师友杂忆》,北京:生活·读书·新知三联书店,1998 年,第 169－170 页。

② 宗教史是近年来中古史最活跃的研究领域之一,刘屹曾在多篇文章中谈及宗教史研究中史料运用与学术规范的问题,在规范问题表象背后,实质或是不同学科对于何为“规范”认知的差异。这种学科间的“视差”从陈寅恪为冯友兰所写的《中国哲学史》审查报告中便可窥见端倪,只是后来的学科分割更固化了这种分途。同样,与礼制史的情况类似,在中国传统社会中具有巨大影响的民间信仰,由于不是制度性的宗教,很长时间内在宗教学中地位尴尬。

# 中国中古史研究的一个视角

## ——分类与边界

永田拓治

（日本阪南大学准教授）

## 序言：分类与界线

当人们思考某种事物的时候，作为思考的线索，首先会有意识地或无意识地以各种各样的基准来对事物进行分类。对此，乔治·佩雷克（Georges Perec）曾说："是在分类之前思考？还是在思考之前分类？我们所思考的是应该如何分类？打算分类的时候应该如何考虑？"[①]分类就是将没有归类的事物进行划分的工作。那么，原本没有被归类的事物应该如何分类呢？

例如，在图书的四部分类中有"史"部，这个分类被认为诞生于魏晋时期。如果真是这样的话，那么是在汉代所没有的"史"的意识在魏晋时期诞生出来，并产生了史部吗？抑或是在"史"部分类发生后孕育出了"史"的意识？这个疑问很有可能引发如果没有"史"书就不会存在"史"部；或者如果不存在"史"部，就不会有"史"书等争论。

另一方面，一旦进行分类，就会产生界线，此乃理所当然之事。只是这种界线并不是任何人眼中都十分清晰明确的线。由于是在前人未涉的领域中进行划线分割，其界线往往不是明确的线，而是模糊的区域。而且对这种模糊的分界区域的理解有时也会因人而异。尽管如此，当涉及"界线"一词时，人们往往会认为"界线"是不言自明的。因此，历史事实和历史认识之间有可能发生偏离。因为在分类之前，在该区域并不存在界线。

界线通过分类而被明确化。在分类之前，被区分的双方在无意识中被认为属于同类。也就是说，分类原本是一种在没有明确界线的地方做划线的工作，这条线与其说是明确区分两者的一条分割线，倒不如认为它是连接两者而且包含可变动范围的一个区域。因此，本文使用"界线区域（境界领域）"这个词。之所以如此，是因为如上所述，界线有时包含一定的可变动范围。

加上，本文中使用的"界线"这个概念包含两个含义。例如，相邻两个王朝的边境，狭义上指对立的政权之间的边界地带。虽然到了形势紧张的时期，这里将成为两国政权对峙的攻防线，但是在两国政权关系稳定的时期，这里则是人和物资交流的场所。另一方面，从广义上看，狭义界线区域的存在会对当时人们的意识产生影响，包括因此产生的意识上的界线区域。本研究的核心目标正是在这个狭义界限区域与广义界线区域之间的关系中找到该时代的历史特征。

## 一、历史研究框架变更——"魏晋南北朝史"的分类和界线区域

提到历史研究的分类，我们首先会想到的是：自己的研究对象属于中国历史分期中的哪一段。在这里笔者试举日本史学界对中国历史分期的一种学说为例：在日本的《史学杂志》的《回顾与展望》中，中国历史被分为：殷、周、春秋——战国、秦汉——魏晋南北朝——隋、唐——五代、宋、元——明、清——近现代，共七个时间轴[②]。

---

① ジョルジュ・ペレック：《考える/分類する：日常生活の社会学》，阪上脩译，东京：法政大学出版局，2020年，第119页。

② 魏晋南北隋唐朝在1961年的《史学杂志·回顾与展望》（71－5）中开始成为一个时间轴。

当然,这一分类也不是绝对的。岸本美绪在《地区论·时代区分论》中方,针对时代区分论和地区区分论指出:“至20世纪末,(关于历史时代划分的争论中)进化出了不以既成实体框架为前提,而是根据历史学者的课题意识而设定的可变且多样的关于方法论的讨论。”[①]正如岸本所指出的那样,中国中古史这一分类,其边界也是具有可动范围的界线区域。

由于近三十年中发现了大量的新的出土资料,作为中国中古历史一部分的魏晋南北朝史的研究积累了很多新的知识和见解。而另一方面,研究对象逐渐细化,各领域的研究手法开始具有某种专业性。即使同样是魏晋南北朝史的学者,他们之间也出现了学术上沟通困难的情况。甚至可以感到将魏晋南北史作为研究对象分类在同一个时代的必然性变得越来越小。

在1976年的《史学杂志·回顾与展望》中,安田二郎指出:“六朝史研究中学者们面对的研究中的むつかしさ(困难),就是迄今为止我们获得的六朝史研究的成果,但是毋庸讳言,我们必须克服这种むつかしさ。因此,理解和分析学者们的方法和其理解历史的思想是不可缺少且有实际效果的。”首先在深入了解学者的研究方法和其理解历史的思想后,对他们的研究进行分类,也许就是我们克服“むつかしさ(困难)”的第一步。但是,从那时起时间已经过了四十多年,此间积累了更多的研究成果,随着研究成果的丰富化,我们应该如何对魏晋南北朝研究成果进行分类呢?现在,分类分析这一视角出现了波动。

作为一种尝试,这里列举《史学杂志·回顾和展望》中对近十年日本魏晋南北朝史研究进行的分类:

| 2008 | 2009 | 2010 | 2011 | 2012 | 2013 | 2014 | 2015 | 2016 | 2017 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 小尾孝夫 | 冈田和一郎 | 户川贵行 | 安部聪一郎 | 津田资久 | 藤井律之 | 堀内淳一 | 三浦雄城 | 北村一仁 | 梶山智史 |
| 总论 | 总说 | 贵族制 | 三国 | 政治史 | 西魏/北周史 | 政治 | 政治 | 序言 | 单著 |
| 政治制度 | 出土史料 | 王权论 | 贵族制和东晋南朝 | 贵族制 | 政治史 | 贵族 | 制度 | 学界动向 | 魏晋南北朝史のいま |
| 社会 | 政治 | 国家论 | 洛阳都城研究 | 弘农杨氏研究 | 官僚制 | 爵制 | 社会 | 广阔视野下的研究 | 政治 |
| 礼制 | 制度 | 中国史的相对化 | 北朝国家论 | 礼制 | 法制 | 外交 | 思想 | 都城 | 制度 |
| 城市空间 | 社会 | 史料批判 | 史料 | 官爵制度 | 经济 | 军事 | 宗教 | 环境 | 社会 |
| 历史地理 | 都城 | 出土资料 | 曹操墓 | 民众史 | 军事 | 思想 | 文学 | 多种多样的研究成果 | 思想 |
| 东亚 | 国际关系 | | 墓志 | 出土史料 | 贵族/郡望 | 宗教 | 简牍史料 | 政治 | 文化 |
| 出土史料 | 民族 | | 镇墓瓶 | 考古 | 地理 | 文学 | 石刻史料 | 制度 | 美术 |
| 石刻关系 | 宗教 | | 画像 | 东亚地区国际关系 | 文学/学术 | 出土史料 | 其他 | 经济 | 考古 |
| 美术 | 美术 | | 铜镜 | 史料 | 思想/宗教 | 文献史料 | | 社会 | 展望 |
| 译注 | 文化 | | 出土简牍 | 译注 | 民族 | 其他 | | 思想 | |
| 索引 | 文学 | | | | 考古 | | | 宗教 | |
| | 译注 | | | | 图像资料 | | | 文学 | |
| | 索引 | | | | 石刻 | | | 史料论 | |
| | | | | | 简牍 | | | 出土文物 | |
| | | | | | 敦煌/吐鲁番写本 | | | 考古 | |
| | | | | | 都城 | | | | |
| | | | | | 六镇 | | | | |
| | | | | | 史料辑佚 | | | | |

① 历史学研究会编集:《現代歴史学の成果と課題:世界史像の再構成》,东京:绩文堂出版社,2017年,第3页。

由上可知,近年来《史学杂志·回顾和展望》中该内容的分类,每年各不相同,分法多歧。特别值得注意的是,近十年来将经济独立地作为一个分类的现象只出现了两次。由28名学者从多个角度研究魏晋南北朝时代的《魏晋南北朝史的现在》[①]中,其内容分为"政治人物""思想·文化""国都·都城""出土资料"四个分类。在"总论"中,编者窪添庆文指出:过去魏晋南北朝史研究时的主要课题"社会经济史",在该书中没有作为一个单独的分类。这个现象与《史学杂志·回顾和展望》魏晋南北朝史中的分类是共同的。这种现象表明:当深入研究某段历史的特质之时,对其研究对象的分类也是存在变动的。

## 二、分析视角的多样化——可见的界线区域与意识上的界线区域

魏晋南北朝时代被称为分裂时代,其王朝之间是存在着界线的。在划分这种界线时,政治、经济、文化、自然环境等各种因素都发挥了作用。我们甚至可以理解为:正是在这种界线的分割下才产生了所谓"南北方"及"南北方士人"之不同。

如果在此重提界线这一概念,我们可以说在世上任何事物都存在界线。这种界线大致分为两种:一种是可见界线,另一种是不可见界线。所谓可见界线,可举出自然环境的划分、王朝之间的划分、行政划分等例子。不可见界线,是因可见的界线的存在而产生出的各种意识上的界线。意识上的界线,可以经叙述成为可见界线(因叙述而产生的划分/学术上的分类、民族、身份等)。由于可见界线和不可见界线的相互作用,界线可以成为对社会进行定义的力量,比如南北人意识或地区优劣意识等等。

在这里再次回看分类的本质,可以说是在原本就没有划分的地方设置"应该划分"的界线。在这种界线上,我们看到的并非只有割裂,而且可以看到连接性的历史作用,并可能对其进行分析。魏晋南北朝是一个分裂的时代,界线是这种分裂现象的一个指标,笔者很想利用这种方法从界线中找到该时代的共通性。

在迄今为止正史性的历史叙述文体中,已经形成了王朝史架构下的南朝—北朝型叙事构造。使用界线这种方法,也许可以克服上述王朝史架构下的历史叙述乃至历史认识的不足。已经被细分化的该时代的历史研究中,也许可以通过这个方法找到具有共通性的新的理论框架。

基于这一想法,笔者在《史学杂志》(128-5,2019年)《2018年的回顾和展望 魏晋南北朝》中作了如下分类:

1.具有多样研究视角的研究。

2.注目于魏晋南北朝时代产生的各种界线中的连接性侧面,探寻历史特质的研究。

(1)着眼于可见界线的研究;

(2)着眼于意识上(不可见的)界线的研究。

3.属于长期性展望的研究。

## 结　语

笔者一直以汉晋期(后汉三国西晋东晋期)这个时间轴为中心对历史展开研究。现在主要的魏晋南北朝史的分类方法,是否能明确中国中古史的历史特质呢?基于这个疑问,笔者有了重新对以前的分类进行验证的想法。

魏晋南北朝时代一般被认为是一个分裂的时代,王朝之间的区分是其这个分裂时代的前提。虽然可见界线已经为大家所认识,但这种界线有很多是十分模糊的。如《南史》《北史》等史书的叙述中似乎明确划分了分割南北的界线。因此笔者在小稿中,打算从"连接性"的角度来审视这个象征分裂

① 窪添庆文编:《魏晋南北朝史のいま》,东京:勉诚出版,2017年。

的南北分界线,发现两朝历史的共同点,并在共同点中找到独特性。另外,笔者以为需要关注可见界线区域和不可见界线区域的相互作用,即笔者的关注会不仅仅停留于可见界线发生作用以及不可见界线的形成过程。由于不可见界线的叙述会逐渐产生的新的可见界线,于是会有一个界线的再生产过程。这种界线意识的再生产也是笔者计划研究的课题。笔者希望在此基础上能找出魏晋南北朝史具有的独特的历史性以及叙述的可能性。

魏晋南北朝是中国中古史上重要的界线区域之一,本篇小文是为寻找对该时代重新验证的线索而作的。

# 魏晋南北朝民族史研究的可能性

胡 鸿

(武汉大学历史学院教授,湖北武汉 430072)

魏晋南北朝作为一个“中华崩坏与扩大”、五胡北族占据华北、南方山区加速开发的时代,各类族群现象是其最为耀眼的主题之一。从陈寅恪、周一良、唐长孺、宫崎市定、谷川道雄等前辈大家以来,研究魏晋南北朝史的学者或多或少会涉及到族群问题,相关成果也蔚为大观,而专门从事民族史研究的学者如马长寿、周伟洲、内田吟风等,也为这一时期的民族史留下了厚重的专著。那么在未来,魏晋南北朝民族史的研究还有哪些可能性?对于总体的中国民族史研究,可能在哪些方面继续作出独特的贡献呢?这是值得思考的问题,本文只是尝试提出,当然不可能提供什么答案。

中古前期民族史研究拥有一些“独特”的优势:首先是资料条件。较之先秦秦汉时期的民族史,魏晋南北朝时期资料更为丰富。纪传体王朝史中专列的夷狄传在此时期日渐完备,直至发展成为体例完整的“四夷传”。十六国和北朝时期,来自北方边疆的五胡诸族建立了王朝,因而像《十六国春秋》(部分保存于《晋书·载记》)乃至北朝四史都成了民族史性质浓厚的史料。这是此前时代不曾有的新现象。而且这些文献是得到北族统治者首肯的官方正史,可以在一定程度上视为北族的主体性表达。更可贵的是,同时期的南方诸王朝的“正史”中还保留着用异族传体例为北方政权撰写的传记,即《宋书·索虏传》《南齐书·魏虏传》等,将两种文本进行对比,很多问题便能浮现出来。在传世文献以外,简牍、石刻、纸本文书等出土史料数量也非常可观,尤其以墓志、碑刻、造像记等石刻史料为大宗,如马长寿的名作《碑铭所见前秦至隋初的关中部族》是大批量运用这类史料进行民族史研究的典范①,学界对这类新史料的重视至今长盛不衰。与唐以后的时代相比,魏晋南北朝时期民族史的史料文字和语言是单一的,只有中文,基本是汉语,——虽然包含一些音译的非汉语词汇。这既是缺陷,在事已至此无可奈何之下,也是有利的研究条件,毕竟研究的门槛降低了不少。总之,资料不多不少,不少则不至于只依靠只言片语的孤证来猜测,不多则在研究某个具体问题时可以做到史料的穷尽占有,而语言理解的障碍几乎不存在。

其次是研究对象的特性。魏晋南北朝时代“去古未远”,研究魏晋南北朝民族史一般都要溯及秦汉,这两个时期加起来,就是大部分非华夏族群拥有较可信文献记载的开始了。而这些被记载的人与事,则凭借经学或史学文献的权威成为后代历史记忆的源头。民族史研究特别重视“起源”,因此对于早期阶段史实的深入认识能够起到正本清源的作用,很多谬误和迷思需要在此理清。另外,魏晋南北朝时代的族群现象具有特殊的丰富性。以政治体形态而论,4-6世纪的中国北方,原居于帝国边境地带的诸族纷纷进入中原,有些建立国家称帝称王,有些还只是部落或部落联盟的形态,汉晋

① 马长寿:《碑铭所见前秦至隋初的关中部族》,北京:中华书局,1985年。

以来的华夏官制与内亚草原上袭用已久的各类名号杂糅共用,政治体和政治文化的多元性异常明显。更有些政权,如北魏,在较短时期内完成了从较为简单低级的草原政治体向复杂官僚制帝国的转型,其他一些政权如前秦、慕容五燕等也在此道路上取得了相当的成就,还有一些小的政治体尚未完成演进,就被更大的政治体吞并而卷入后者的发展道路之中。这些政权共同在历史舞台上构成一个绚烂的光谱,犹如将从部落到帝国的政治体演进过程并列地展示出来,将各种或成功或失败的尝试列出供我们分析比较。主导中国历史后半段的北族王朝(或称"征服王朝"),在中古前期的十六国北朝时代已经小规模地预演了一遍。魏特夫将这一时期的北族王朝称为"渗透王朝",它们与后来的"征服王朝"是否有本质性的区别?这很值得重新考虑。

魏晋南北朝民族史研究拥有这些优势,同时也有很深厚的积累,如何在前人基础上更进一步?这是最令人迷惑和焦虑的问题。借着笔谈的机会,试将近年来管见所及的一些有潜力的研究路径和方向梳理如下,挂一漏万,在所难免。

第一,反思既有理论和宏大叙事,回到史实,将民族史的问题从几组大而化之的宏观理论如"胡化汉化""民族融合""起源与迁徙"等等之中解放出来。如何才能做到?立足理论本身的反思是一方面,比如思考中古时期是否存在"民族",能否套用经典的"民族"理论去理解那时的人群分类和认同等。如王明珂的系列著作,在解构实体论"民族"概念、提倡认同研究上已经造成了巨大的影响①。另一方面,发扬中古史领域精细解读史料、善于从小中见大的传统,走向细节,贴近史实,应该也是一个途径。不再满足于总体上印证某个既有理论命题,而是充分挖掘其过程和细节,尽可能还原出有血有肉有人的"活"历史,而这样很可能会对既有的理论提出挑战。21世纪以来,已颇有学者在这一方向上探索出具有典范性的成果。如田余庆运用中古政治史的精细考证方法,通过对北魏的两种"制度"即"子贵母死"和"离散部落"进行政治史的过程性解读,细致呈现了代北时期拓跋部从依靠联姻、结盟而形成的不稳定政治体走向君主专制的中原式王朝的演进过程②。它首先是一个政治性的斗争与探索过程,而不是简单地接受华夏制度文化,也不是一个被某种规律决定的必然趋势。又如侯旭东重新梳理了北魏的胡族管理政策,指出兼容部落组织存在的护军制和镇戍制一直与郡县制并行交织,强调了部落解散和编户化的长期性和复杂性③。这一研究提示了国家和制度在族群塑造中的作用,也展现了在"族群化"或"去族群化"的进程中各方存在激烈的政治博弈。对既有宏大叙事的挑战还可举出一例:民族史中尤为重视"起源"问题,而1980年代嘎仙洞北魏祭文石刻的发现,曾让拓跋鲜卑获得了中古诸民族中最为确定的"起源"。罗新通过仔细分析这一石洞在北魏时期的"发现"过程,令人信服地证明了北魏太武帝将此石窟草率认定为"先世旧墟",不过是配合东北亚新局势的一次心照不宣的文化表演,进而指出"起源与迁徙,是传统民族史史料最突出的两大陷阱",这类统治集团主导的历史记忆掩盖了人群中大多数的真正源流,是应该被历史研究反思和解构的对象④。

第二,放下华夏中心主义的偏见,发掘被中文史学书写所掩盖的各族群文化的特殊之处。在研究十六国北朝的历史时,这一方法显得尤其突出。从华夏化的汉字史学书写中识别出北族传统的元素,在20世纪已成为研究北朝史的重要方法之一⑤。世纪之交北魏文成帝南巡碑的发现和复原⑥,尤其是对其碑阴题名的解读,令一个与《魏书》所记大相径庭的拓跋魏集团浮现出来,为此种路径的研究注入了新动力。进入21世纪之后,2007年出版的松下宪一《北魏胡族体制論》力图站在北族的

① 王明珂:《华夏边缘:历史记忆与族群认同》,北京:社会科学文献出版社,2006年;《羌在汉藏之间:川西羌族的历史人类学研究》,北京:中华书局,2008年;《英雄祖先和弟兄民族:根基历史的文本与情境》,北京:中华书局,2009年。

② 田余庆:《拓跋史探》(修订本),北京:生活·读书·新知三联书店,2011年。

③ 侯旭东:《北魏境内胡族政策初探——从〈大代持节豳州刺史山公寺碑〉说起》,《中国社会科学》2008年第5期。

④ 罗新:《民族起源的想象与再想象——以嘎仙洞的两次发现为中心》,《文史》2013年第2辑。

⑤ 20世纪末的代表性著作有:严耀中《北魏前期政治制度》(长春:吉林教育出版社,1990年),康乐《从西郊到南郊——国家祭典与北魏政治》(台北:稻乡出版社,1995年)和川本芳昭《魏晋南北朝時代の民族問題》(东京:汲古书院,1998年)。

⑥ 张庆捷、李彪:《山西灵丘北魏文成帝〈南巡碑〉》,《文物》1997年第12期。

角度去理解北朝史,对领民酋长与部落解散,《南巡碑》为中心的石刻史料所见的内朝官、迁都洛阳、石刻与史籍中的代人集团等问题作出了新的分析,揭示出了北魏早期国家体制中融会北族传统与魏晋制度而形成的诸面向,并以北族集团在此过程中的政治主动性贯穿始终[①]。近年黄桢从文明太后去世后孝文帝为臣僚制定的服丧方案中解读出北魏官制中的圈层划分,再将它回溯到孝文帝之前的北魏历史中,找到了一个不同于华夏官制的以内外圈层为特征的北族式官制结构,从而对包括《南巡碑》题名在内的许多史料进行了新的解释[②],这在松下宪一的基础上又向前推进了一步。此外,佐川英治考察了北魏平城的鹿苑,揭示了它不是一个普通的附属于宫城的苑囿,而是一个幅员广阔的牧场,从游牧世界获得的牲畜被集中于此,再通过计口授田投放到农耕世界,鹿苑实为游牧与农耕之间的资源转换器,于北魏前期的国力积累关系重大[③]。这些都是此种路径下具有示范意义的研究。

然而以鲜卑为首的北族毕竟有自身的语言和文化传统,仅从汉字资料和汉语文献进行批判性还原仍有很大局限,有时需要向其他时代的民族史、域外文明史汲取灵感甚至史料,才能补全中古时代的残缺拼图。在就北朝论北朝越来越艰难时,罗新通过吸收阿尔泰语系历史语言学的成果,对中古时期中文史料中的部分音译专名进行还原和归类,不仅找出它们的"语源",更据此发现了一个普遍存在的"官号+官称"的名号结构,进而讨论名号中显示的北族政治体演进历程[④]。阿尔泰历史语言学的研究对象主要是针对突厥、回鹘、蒙古等拥有自身文字记载和现代语言传承的古代语言,上述研究则充分展现了十六国北朝名号结构及其所反映的政治与文化传统,可以在从匈奴至蒙古时期的草原文化中找到共通性。此后,罗新进一步提出"内亚性"概念,倡导"内亚视角的北朝史"研究。其《黑氈上的北魏皇帝》一书通过论证北魏皇帝黑氈上即位礼仪的诸多元素出现于突厥、回鹘、契丹、黑海北岸的可萨人、草原帝国时期的蒙古以及15-16世纪统治中亚的蒙古征服者后裔中,明确地将"内亚性"作为一个概念和方法提出[⑤]。"内亚性"强调内亚传统的独特性和连续性,将中古时期的北方民族史从时间上与辽金元清相联系,从空间上与整个中央欧亚地域相贯通,使得中国史的一部分可以与"世界史"中的内陆亚洲或中央欧亚研究对话。内亚不只是中国文明的边缘地带,它本身也是一个具有自身传统的文明,中国史书所记载的,只是内亚之一角,很多现象必须要到更大的范围内才能看得完整。"内亚视角的北朝史"成为北朝研究的一条重要路径,近年来不断涌现出引人注意的尝试,如魏斌借助后世史料中的"地方记忆",论证了山西中北部几个高山、亚高山草甸地区比如宁武天池在南匈奴以来的北族传统中的重要性[⑥]。刘莹将北魏七月七日的讲武活动比定为拓跋鲜卑的"秋祭",并认为它是一种长久流传的草原文化传统,也是巩固部落联盟关系的重要手段[⑦]。孙正军考察了北朝隋唐独有的"宗子军"的性质和演变,并将它与内亚传统中对拟制血缘的重视联系起来[⑧]。事实上,"内亚性"的内涵——尤其是在较早的时代——并不是已经被透彻了解的,仅仅依靠正史中《匈奴列传》《乌桓鲜卑列传》等简略记载远远不够解明,还有待于从中文史料间接的、变形的、隐晦的记载中去还原。内亚世界的重心在东部,也就是中国北方的蒙古高原,而在8世纪之前,关于这里几乎只有中文史料的记载,由此可知对秦汉魏晋南北朝时期北族特色文化与社会的还原,不仅要借助已

---

① 松下宪一:《北魏胡族体制論》,札幌:北海道大学出版会,2007年。

② 黄桢:《北魏前期的官制结构——侍臣、内职与外臣》,《民族研究》2016年第3期。

③ 佐川英治:《遊牧と農耕の間——北魏平城の鹿苑の機能とその変遷》,《岡山大学文学部紀要》第47号,2007年。中译文《游牧与农耕之间——北魏平城鹿苑的机能及其变迁》,《中国中古史研究:中国中古史青年学者联谊会会刊》第2卷,北京:中华书局,2011年,第102-136页。

④ 罗新:《北族名号研究》,北京:北京大学出版社,2009年。

⑤ 罗新:《黑氈上的北魏皇帝》,北京:海豚出版社,2014年,第59页。

⑥ 魏斌:《地方传说中的北魏皇帝——区域脉络与历史情境》,第六届"汉化·胡化·洋化:多元文化的碰撞与交融"国际学术研讨会会议论文,2018年。

⑦ 刘莹:《北魏讲武考——草原传统与华夏礼仪之间》,《魏晋南北朝隋唐史资料》第35辑,上海:上海古籍出版社,2017年。

⑧ 孙正军:《宗子维城——北朝隋唐宗子军小考》,《魏晋南北朝隋唐史资料》第37辑,上海:上海古籍出版社,2018年。

知的“内亚性”，还能扩充对“内亚性”内涵的认识。

第三，在南方族群的研究中寻找突破。北方的研究精彩纷呈，相比之下，南方诸族的关注热度就要少很多。中古南方的山岭湖海间活跃着被冠以蛮、越、蜑、獠等名称的各类人群，与北方民族史的波澜壮阔相比，南方的族群问题显得波澜不惊。然而从秦汉到唐末五代，南方的政区设置、族群结构、经济开发程度、人口规模都发生了巨大的变化，其深刻程度丝毫不亚于北方。这一变化的过程与机制尚未得到充分的揭示。在经典民族理论的语境下，对南方诸族的族源、族属分化和迁徙、与国家政权之间的关系等已有相当的研究积累。20世纪90年代以来，随着主观认同论、边缘理论等的引入，此前那些将越、蛮、獠等理所当然地各自视为“民族”或“族群”实体，再去追寻其源流、分布、迁徙、文化特性，或者作为民族实体与国家政权之互动的研究思路，都不同程度地受到了质疑，一些新的思考角度随之出现。如鲁西奇反思了当前通行的以“共同文化”或“族群性”界定的“蛮”概念，证明了他们在文化面貌上极为多样，唯一的共性是不著户籍、不服徭役、不纳或少纳赋调，“脱籍”是其共同特征，与其将他们看作血缘共同体或文化共同体，不如视为“社会群体”或“地域居民集团”[①]。在后来对滨海地域水上人群的研究中，鲁西奇同样重视他们游走于国家版籍控制系统边缘的性质，将他们视为地域性居民集团，而基本未讨论其族属或族源等[②]。罗新则强调山越、蛮等具有内部的多样性，不能简单视为一族，同时也要看到他们与华夏之间存在着文化差异。他将进入华夏政治体系——往往以编户化为完成标志——称为“霑沐王化”，这是一个国家主导的政治过程，而山地蛮夷也在王化与山险之间不断做着艰难的抉择，但接受王化并不能等于文化上的同化[③]。在此基础上，胡鸿用“华夏网络”描述华夏国家在南方统治的空间结构，从网络对山地的“圈隔”、网络断裂带的华夷实力对比局部逆转以及山地政治体的成长等方面，对中古南方山地与华夏国家的关系进行了论述，提示了山地诸族群政治上的主动性与政治文化上的被动性并存的境地[④]。在新史料挖掘方面，魏斌的研究颇具代表性，他通过对走马楼吴简等简牍材料中姓氏、人名的分析，钩沉了这类姓、名结构与汉晋间南方土著人群编户化进程的关系，并进一步论及南方族群接受华夏文化时的区域特征和阶层差异[⑤]。魏斌的另一篇论文从古人堤简牍中数行文字的考证出发，揭示了东汉在武陵蛮地区的屯营体系和统治形态，并进一步论述了蛮人在国家势力进入之后的种落分化[⑥]。这一系列研究，展现了简牍等新史料在南方族群研究中的巨大潜能。类似于“内亚性”，南方山区应该也有超越具体朝代而长时段存在的某种文化连续性，也有着与中原华夏文化不同的原生土著文化，虽然其内部的一体性不及北方草原。若能致力于发现此种原生文化，以及它接触华夏文化之后发展出新的混合文化的过程，多少可以触及到一点“中国历史的南方脉络”[⑦]。

经过以上非常不全面的梳理，或许可以说，魏晋南北朝民族史未来的“可能性”，首先在于突破“民族史”，不为既有的民族理论所束缚；其次在于突破“魏晋南北朝”，视野必须超越断代史的格局；最后则是视角的转换：从中心走向边缘，从庙堂走向民众，从集团转向个体，从结构转向过程。

---

① 鲁西奇：《释“蛮”》，《文史》2008年第3辑。

② 鲁西奇：《中古时代滨海地域的“水上人群”》，《历史研究》2015年第3期。

③ 罗新：《王化与山险——中古早期南方诸蛮历史命运之概观》，《历史研究》2009年第2期。

④ 胡鸿：《能夏则大与渐慕华风：政治体视角下的华夏与华夏化》第二章、第五章，北京：北京师范大学出版社，2017年。

⑤ 魏斌：《吴简释姓——早期长沙编户与族群问题》，《魏晋南北朝隋唐史资料》第24辑，武汉：武汉大学文科学报编辑部，2008年，第23－45页。魏斌：《单名与双名：汉晋南方人名的变迁及其意义》，《历史研究》2012年第1期。

⑥ 魏斌：《古人堤简牍与东汉武陵蛮》，《“中央研究院”历史语言研究所集刊》第85本第1分，2014年。

⑦ 鲁西奇：《中国历史的南方脉络》，《人群·聚落·地域社会：中古南方史地初探》，厦门：厦门大学出版社，2012年。

# 重绘中古史的可能性:货币经济的面向

吴承翰

(台湾政治大学博士)

货币史在中国中古社会经济史领域中是一个相对冷门的领域。相较于农业、土地、户口或力役、赋税等范畴,货币似乎处于比较边缘的位置。其理由不难理解:传统中国社会是一个大型的农业官僚帝国,无论重农抑商是一种形式的表态还是真实的制约,围绕农业的主题自然处于社会经济史的核心。

不过,如果站在重绘中古史的角度来看,则货币史理应受到更多一点关注。历史之所以能够被重绘,有时是因为新的理论、新的方法,有时是因出现前所未见的新材料。但历史之所以需要不断被重绘,往往与书写者身处的现实环境密切相关。如今,我们置身一个被货币包围的经济世界。无论实体还是虚拟,每个人从清醒到入眠,几乎总要透过货币,方能与社会发生连结。这样的世界是如何形成的?如何想象一个"在这种状态以前"的世界?那样的世界又是按照何种机制与逻辑,维持日常生活的运行?尽管货币在中国史上由来已久,可是当我们带着今天这个世界的经济常识去解读过往的经济世界时,难道不会因为习以为常的前提,作出偏离客观历史的诠释(假如真有一个"客观历史"的话)?如果货币在当时与现今一样十分重要,那么应该追问的是,何以在经济结构异质的基础上,货币却能发挥相似的作用?反之,假若货币在当时没那么重要,或是重要的形式与今日有所不同,则我们就应抓住这个古今皆有、但意义不同的元素,作为重新反思社会经济史的利器。

现代学术体制建立以来,即便是比较冷门的中古货币经济史,也累积了庞大的研究。因此我采取一种权宜的方法,根据论者对于货币性质的判断,进行粗略的分类。第一种分类称之"市场性的货币论"。以全汉昇为代表,其中古自然经济说强调货币的形态会随着市场商业活动的发展程度而异,产生不同的变化。如汉末到中唐商业衰落,故以实物货币为主;中唐以后商业复兴,故金属货币地位抬升;至北宋更发达,遂有纸币出现。这种将货币性质与市场结合起来的看法,并非全汉昇独有,毋宁说在货币史研究者中十分常见,只是全氏将此一看法与历史分期论有机地结合起来,因而具有代表性的意义。第二种分类是"国家性的货币论",以日本中国史研究会的足立启二、宫泽知之为代表。他们基于专制国家论与小经营生产方式论的共同理论,将货币视为国家整合社会的诸多重要手段之一。宫泽知之在此基础上,提出财政货币与市场货币的概念区分,并指出铜钱的本质应属国家权力性质的财政货币,而非市场货币。简言之,这两种货币论的预设存在根本的差异。

从生成背景来看,两者皆有明显的时代痕迹。在全汉昇的时代,中国社会停滞论盛行。陶希圣反对此说,并提出独自的中国历史分期论(分前后二说,日本京都学派的分期与其后说相近)。全汉昇深受陶氏影响,因此他的中古自然经济说,必然要淡化何兹全抛出的南北差异的质疑,如此方能合理推衍出唐宋之间的货币经济复兴,而这正是从社会经济角度证成中国社会发展未停滞的坚实理由。足立启二、宫泽知之成长的时代,则是世界史基本法则盛行的年代。在单线发展论依然浓厚的氛围中,他们为了从历史的角度解释当代中国的由来,因而反对当时普遍以封建制概念诠释中国社会的方式,并在中村哲的理论启发下,建立专制国家论的模型,以区别于西欧、日本的封建社会类型。

尽管实质论点对立,但它们都深受论者所处环境的影响,带有清晰的时代烙痕。循此逻辑,时移势异以后,自然还会孕育新的动向。例如柿沼阳平,他重视新出土资料、并尝试从经济人类学的角度重新诠释中国古代货币经济的特质,反映出一种后冷战世代的共同特征。于此,无论是激烈对立的意识型态也好、不可调和的历史分期也罢,皆已淡出研究者的视野,不再构成核心议题。就此角度来

看,重绘中古史有时是人们主动刻意为之的结果,有时则是不断被时代重绘的人们自然酝酿的产物。

应补充的是,这两种货币论之间并非排他性地互斥。强调市场性的论者,同样也会关注国家财政的现象,只是他们多半从市场发展的角度来解释国家财政变迁的原因。反之,国家性论者也会讨论市场的问题,只是他们认为从市场流通到财政物流之间并非连续的因果关系,前者不必然导出后者。其次更应强调的是,这两种货币论并不存在先后交替取代的关系。当国家性货币论的观点出现后,采取市场性的论者依然坚守其说。当采取经济人类学或多元视角解析货币的观点出现后,市场性、国家性两派论者也依然持续在发展、完善各自的假说。由此导出第三点观察,即各种货币论之间,或许基于偶然或其他的因素,彼此经常欠缺充分的对话,甚至可能缺乏应当进行对话的意识。这在研究者展开个别实证研究的课题时,也许问题不大。但是一旦涉及如何建立比较长时段的、宏观层次的历史架构时,除非我们有意回避忽视某一方的观点,否则彼此理论预设的矛盾,自然就会构成解释历史变迁时的理论难题。

这个理论难题成了我在构思如何重新诠释唐宋货币经济变迁时的原点。我并未直接研究两者的异同,而是将此难题作为问题意识,植入各项实证研究之中。为此,我做了一些唐宋货币政策的比较研究、货币思想与议论的辨析,以及不同地域经济和货币性质的讨论,等等。这些看似分散的主题,最终都围绕并且收束在如何回答上述理论难题的焦点上。我尝试以一种“带有理论意义的实证研究”的方式,来回答自己制造出来的难题。结果未必尽如人意,但我的确从中看到一丝重绘中古史图景的可能性。

总之,货币史研究是一个有意思的主题。最有意思之处,莫过于在史料之中发现一些乍看符合现代常识,但细思不妥、又带有违和感的问题。例如,南北朝到唐宋之间相当盛行的短陌现象,即反映一种货币内在交换价值并非均质存在的特性。因其存续直至晚清,故引起不少学者关注。现阶段可知的是,倘若直接套用当代经济逻辑加以诠释,可能陷入左支右绌的困境。然而正是这种思考的困境,引导我们仔细重读前辈的经典著作,反复探勘理论(暂定的假说)与史实(无论新旧)之间的无穷可能,从而拾起重绘中古经济史的乐趣。

[责任编辑 孙 齐]

LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY
No. 6, 2020(Serial No. 381)

# 10 世纪华北地方士人活动诸层面：以柳开家族为线索

闫 建 飞

**摘　要**：柳开家族是 10 世纪华北典型的地方士人家族。家族成员任官既有文职、武职，亦有由文转武者。柳开父辈任官中朝廷除授与幕府辟署者交错，仕宦区域集中于魏博六州；兄弟子侄辈则均为朝廷除授之官员，任职区域遍布全国。这两点反映了 10 世纪华北地方士人家族发展的一般情况。唐末五代世乱之下，地方士人或逃亡隐居，教授乡里；或因仕途狭窄，为求仕进被迫由文转武，效力军门，尤以服务藩镇幕府者居多。到了宋初，随着国家统一、文治兴起，士人仕途前景广阔，隐居不仕者纷纷应举出仕。同时，五代宋初朝廷逐渐收回地方人事权力，幕府僚佐也基本转变为朝廷命官。以柳开家族为线索，我们可以观察到地方士人政治抉择、家族发展的诸多层面及其与时代变迁的复杂关系。

**关键词**：柳开家族；华北；地方士人；科举；教育

**DOI**：10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.06.07

10 世纪即唐末五代宋初是中国历史上最动荡多变的时期。自 20 世纪初内藤湖南提出“唐宋变革说”，这一时期作为唐宋变革的关键时期，一直是学界关注的重点。不过相对而言，学者们对政治、制度等的变动着墨较多，对参与其中的政治人群关注有限；对政治人群的关注又多集中于高层文武官员，对地方士人[①]的动向注意较少。事实上，地方士人的活动与时代变迁的关系非常密切，对他们的研究，既可以展现动荡多变的时代背景下地方士人的生存状况，也能加深我们对地方士人活动与时代变迁之复杂关系的理解。

10 世纪华北士人的研究中，与本文关系密切的集中在两个方面，一是世乱背景下士人的选择。赵效宣讨论了唐末五代逃亡至前蜀、南唐以及留在北方的士人在入仕与归隐之间的抉择[②]。罗宗涛将唐末诗人唐亡后的选择分为眷念旧朝、出仕新朝、投靠方镇、隐居、出家五种，简要分析了不同选择的原因[③]。李定广将唐末五代士人分为蹭蹬于科举、传食诸侯、隐遁世外、宗教谋生、屈节谋生、以诗谋生六种[④]。以上研究以赵效宣之文最值得注意。二是对五代宋初士人的政治素质、忠节观念、士风

---

**作者简介**：闫建飞，湖南大学岳麓书院副教授(湖南长沙 410082)。

**基金项目**：本文系国家社科基金项目“宋夏对峙格局下的陕西军政研究”(20CZS028)及湖南省社科基金项目“10 世纪藩镇研究”(19YBQ031)阶段性成果。论文修改过程中，蒙山东师范大学历史与社会发展学院尹承先生惠示修改意见，谨致谢忱。

① 本文所谓地方士人，主要指居住或仕宦于地方(非两京)尤其是本地的士人；出身非文官或士人家庭，以业儒习文求进者，亦在研究范围之内。

② 赵效宣：《五代兵灾中士人之逃亡与隐居》，《新亚书院学术年刊》(香港)第 5 期，1963 年，第 291－330 页。

③ 罗宗涛：《唐末诗人对唐亡的反应试探》，中国唐代学会，中正大学中国文学系、历史系编：《第五届唐代文化学术研讨会论文集》，高雄：丽文文化事业股份有限公司，2001 年，第 381－405 页。

④ 李定广：《唐末五代乱世文学研究》，北京：中国社会科学出版社，2006 年，第 27－55 页。

的研究,主要批评他们政治素质低下、忠节观念淡薄、名利色彩浓厚,总体评价较低[①]。邓小南注意到,经过唐末五代的涤荡,文武之间的交汇与再造,文臣的家世背景淡化,吏能突出者崛起。文臣能力素质的转变和内部的调整,为北宋文臣群体的形成提供了条件[②]。可以看出,既有研究偏重于世乱背景给士人带来的消极影响,只有邓小南注意到世乱背景下士人自身角色的调整以及能力素质的转变。

基于以上情况,笔者打算在赵效宣、邓小南之文的基础上,以柳开(947－1000)[③]家族为线索,讨论地方士人活动诸层面,藉以观察地方士人如何调整自身角色以适应时代变化,进而呈现地方士人活动与时代变迁之间的复杂关系。柳氏家族并非士族高门[④],对当时政治的影响亦微乎其微。选择柳氏家族,是从两个方面考虑的:一是柳氏家族主要活跃于五代宋初,活动区域集中在河北魏州,出任职位以藩镇幕职官和州县官为主,是当时华北典型的地方士人家族;二是从材料上说,柳开《河东先生集》中保留了不少柳氏家族成员墓志,是五代宋初比较罕见又相对完整的地方士人家族材料,展示了当时地方士人活动的诸多面向,对于观察地方士人的政治、文化活动,提供了重要线索。

## 一、材料交代

柳开是宋初文坛重要人物,一向被视为宋代古文的开创者[⑤],学界研究也主要从这方面着眼[⑥]。此外,伍伯常、陈峰注意到柳开身上的豪侠色彩,以柳开为中心,讨论了宋初北方兼具文士、豪侠双重色彩的一批"武质化"文人,以及士林的豪横之气[⑦]。可见学界对柳开的研究集中于其个人,极少涉及其家族;研究时段集中在柳开活动的宋初,对五代背景亦缺乏足够关注。与之相较,笔者主要讨论五代宋初柳氏家族的发展。

柳氏家族材料集中在柳开《河东先生集》[⑧]中。今略作梳理,以备讨论:

**表1 《河东先生集》所存柳氏家族、亲属墓志、行状表**

| 题名 | 与柳开关系 | 简称 | 出处 |
|---|---|---|---|
| 宋故中大夫行监察御史赠秘书少监柳公(承翰)墓志铭并序(903－965) | 柳开之父 | 柳承翰墓志 | 卷一四,叶1a－4a |
| 宋故赠大理评事柳公(承昫)墓志铭并序(908－965) | 柳开仲父 | 柳承昫墓志 | 卷一四,叶4a－6a |
| 宋故河东郡柳公(承远)墓志铭并序(924－968) | 柳开季父 | 柳承远墓志 | 卷一四,叶7b－9a |

① 王凤翔:《五代士人群体及士风研究》,硕士学位论文,陕西师范大学,2004年;涂美云:《五代至宋初四朝之士行与学风试论》,《东吴中文学报》(台北)第13期,2007年,第109－143页;祁开龙:《五代南方士风的变化》,硕士学位论文,福建师范大学,2009年。

② 邓小南:《走向再造:试谈十世纪前中期的文臣群体》,《朗润学史丛稿》,北京:中华书局,2010年,第36－73页。

③ 柳开卒年,《宋史》卷四四〇《柳开传》误以为咸平四年(1001)(北京:中华书局,1985年,第13028页),实为三年。参祝尚书:《柳开年谱》,《宋代文化研究》第3辑,1993年,第145－146页。

④ 柳开曾冒姓河东柳氏,祝尚书辨之已详。祝尚书:《柳开年谱》,《宋代文化研究》第3辑,第114页。

⑤ 如《宋史》卷四四二《穆修传》:"自五代文敝,国初,柳开始为古文。"第13070页。

⑥ 祝尚书:《柳开学韩得失论》,《文学遗产》1988年第4期,第68－76页;葛晓音:《北宋诗文革新的曲折历程》,《中国社会科学》1989年第2期,第101－120页;祝尚书《柳开年谱》,《宋代文化研究》第3辑,第113－147页;朱国能:《柳开及其著述研究》,博士学位论文,香港大学,1993年;沈松勤:《从南北对峙到南北融合——宋初百年文坛演变历程》,《文学评论》2008年第4期,第61－70页等。

⑦ 伍伯常:《北宋初年的北方文士与豪侠——以柳开的事功及作风形象为中心》,《清华学报》(台北)新第36卷第2期,2006年12月,第295－344页;陈峰:《柳开事迹与宋初士林的豪横之气》,《宋史研究论丛》第13辑,2012年,第56－75页。

⑧ 柳开撰,张景编:《河东先生集》,张元济等辑:《四部丛刊初编》第801册,上海:商务印书馆,1919年。

**续表**

| 题名 | 与柳开关系 | 简称 | 出处 |
|---|---|---|---|
| 宋故前摄大名府户曹参军柳公（承陟）墓志铭并序（918－973） | 柳开族叔，叔祖父夏卿之子 | 柳承陟墓志 | 卷一四，叶 9b－11a |
| 宋故穆夫人墓志铭并序（918－989） | 柳开叔父承赞（？－944）妻 | 穆夫人墓志 | 卷一四，叶 6a－7b |
| 宋故朝奉郎守太子左赞善大夫河东郡柳君（肩吾）墓志铭并序（942－984） | 柳开堂兄，柳承昫之子 | 柳肩吾墓志 | 卷一四，叶 13a－15b |
| 宋故柳先生（辟）墓志铭并序（945－984） | 柳开堂兄，柳肩吾之弟 | 柳辟墓志 | 卷一四，叶 15b－17b |
| 宋故昭义军节度推官试大理评事柳君（闵）墓志铭并序（950－984） | 柳开堂弟，柳承赞之子 | 柳闵墓志 | 卷一四，叶 11a－13a |
| 宋故河南府伊阙县令太原王公（承业）墓志铭（886－962） | 柳开外祖父 | 王承业墓志 | 卷一五，叶 7b－8b |
| 故如京使金紫光禄大夫检校司空知沧州军州事兵马钤辖兼御史大夫上柱国河东县开国伯食邑九百户柳公（开）行状（947－1000） | | 柳开行状 | 卷一六，叶 1a－9a |

说明：下文引用以上墓志、行状时，仅列简称。

## 二、从柳开家族看地方士人的仕宦情况

从仕宦上看，长期任职于幕职、州县官的柳氏家族并非五代宋初重要家族。不过，通过讨论柳氏家族的仕宦情况，可以了解当时地方士人在文与武、藩镇与朝廷之间的流动。

（一）柳开家族仕宦情况

柳开曾祖柳佺、祖父柳舜卿皆不仕，家族为官始于父辈，承翰、承昫、承陟三人入仕。据《柳承翰墓志》，后唐庄宗与后梁对垒河上时，承翰“捧帝砚笔，出入战中”。同光元年（923）庄宗灭梁，“分赏从臣，乃一命汤阴也”，出任相州汤阴县主簿。当时年仅十余岁的承翰能服务庄宗，应与柳氏为魏州大族有关。《柳承翰墓志》言：“（柳）开王父讳舜卿，隐居邺，人号‘柳长官’者，谓其德行人伏若邑郡长官也。”[①]“柳长官”之称号不论是否靠德行获得，都表明“家雄于财”[②]的柳舜卿对本地事务有较强的干预能力。庄宗将承翰招入帐下，正是为了笼络本地大族柳氏。

同光四年二月，魏博军乱。三月，讨叛的蕃汉马步军总管李嗣源被乱军劫持。不久李嗣源“由相趋洛”，开始与唐庄宗争夺帝位。当时“兵寇如草，破蜀诛帅，下竞奔乱”，时任相州汤阴主簿的柳承翰“供迎收安，独先而完”，供给李嗣源军队、安定当地局势有功。李嗣源即位后，得赐绯衣银鱼袋。此后承翰任魏州南乐县主簿，长兴年间为辽州和顺县令。当时石敬瑭为河东节度使（932－936 年在任），想要将承翰招入幕府，承翰“察石志异，秩满潜归”，除澶州临黄县令。又改卫州录事参军，历洺州临洺、魏州南乐、魏州冠氏县令，显德年间再为南乐县令，建隆年间改魏州元城县令。乾德元年（963），承翰上书宰相，“求一通籍官终其老”，次年拜监察御史。乾德三年，宋太祖召见曰：“淮泗居东南，水陆丛委，吴臣未来，越民未归，郡刺史多恶政。朕方制削诸夏，州立通判，尔去为朕先之，区境将

① 柳开：《河东先生集》卷一四《柳承翰墓志》，第 2 页 a、3 页 b。

② 吴处厚撰，李裕民点校：《青箱杂记》卷六，北京：中华书局，1985 年，第 63－64 页。

用尔同理也。”[①]由是承翰改“泗州兵马钤辖、通判州事”[②]。同年五月十日病逝任上。

与柳承翰仕宦遍及各地不同，柳承昫主要在魏州任职。据《柳承昫墓志》，后唐宋王李从厚为魏博节度使时(931－933年在任)，承昫在其幕府“主笺奏”。长兴四年(933)十一月，秦王李从荣举兵被杀，二十二日，唐明宗命宣徽使孟汉琼赴魏州征李从厚入觐。当时内外形势汹汹，承昫对元从都押衙宋令询言：

> 窃闻帝疾弥亟，秦王夷戮，今一单使征王，王即挺身往焉，未为利也。大臣奸豪，赓相结附，但苟其身，不顾于国。王如是至，必孤坐宫中，但能为名曰君，而实为臣于诸权也。与公事王，复何得见王面乎？将天下安危未易知耳！不若尽率府兵，步骑齐发，按甲徐行。若必迎嗣君，命礼来之，王至未晚；彼若动非其礼，吾兵在卫，强者絷之，乱者剪之，而后遵上先旨，不为失耳。[③]

承昫指出，当时明宗将死，朝廷大权掌握在枢密使冯赟、朱弘昭等人手中。假如李从厚孤身赴洛，很可能被冯赟等架空，其旧臣欲见李从厚一面恐怕都不可得。此后的形势发展的确如承昫所言。二十六日，明宗去世。二十九日，承昫与宋令询随李从厚至洛阳。十二月初一，李从厚即位。不久，李从厚旧臣“悉为冯赟、朱弘昭辈远之”[④]。十四日，宋令询被朱弘昭出为磁州刺史，“帝不悦而无〔如〕之何”[⑤]。柳承昫未得官，直接返魏。应顺元年(934)三月，凤翔节度使李从珂起兵，唐闵帝李从厚逃奔卫州，宋令询“日令人奔问。及闻帝遇害，大恸半日，自经而卒”[⑥]，是唯一为李从厚尽节者。

承昫返魏后，所任职位不详。后周广顺年间，承昫“为有司主兵骑”。当时侍卫亲军马步军都指挥使王殷为天雄军节度使(951－953年在任)，承昫“外女弟刘”(承昫母刘氏外甥女，即承昫表妹)为王殷妾，故王殷视柳氏为姻家。王殷自恃有拥立周太祖郭威之功，又兼侍卫司长官，“恃功专横，凡河北镇戍兵应用敕处分者，殷即以帖行之，又多掊敛民财”[⑦]。广顺三年(953)十二月，郭威以将行圜丘大礼，下诏王殷入觐。对于是否入朝，王殷十分犹豫，私下咨询承昫：“上召吾，往可也？不往可也？”承昫不答。王殷曰：“汝不言，是吾往可也。”王殷到达开封，很快被诬谋反处死。对此，承昫解释道：

> 邺自唐庄宗后，历变叛非一，生民破散。今主上英武，不类晋汉。殷将不行，必须作乱，戈甲一临，城溃族灭，非唯连我之家，其惟动国兴戎，忧挠中夏。殷起，即止殷不利耳，吾岂以苟殷一身而反为国害乎？所以吾不答殷，以安家国也。[⑧]

承昫指出，假如其劝王殷不赴觐，王殷就必须起兵作乱，不仅柳家会受牵连，亦会“动国兴戎，忧挠中夏”。出于安定家国的考虑，承昫不答王殷。这说明，地方士人对藩镇与朝廷力量对比的变化有清醒认识，明确意识到，当时中央已完全确立起对地方的军事优势，朝廷“戈甲一临”，魏州只会“城溃族灭”。在这种情况下，地方士人安定当地的考虑就会优先于对节帅个人的效忠；假如效忠节帅的同时必须对抗朝廷，他们很可能放弃对节帅的忠诚，向朝廷靠拢。

王殷被杀后，郓州天平军节度使符彦卿改镇天雄，承昫在符彦卿幕府为都孔目官。乾德三年(965)，卒于任。

柳承陟仕履不详，墓志题名为“摄大名府户曹参军”，当是天雄节度差摄。

柳开兄弟中，最早入仕者为承昫长子肩吾。肩吾初名震，因柳开改名肩愈，从之改名。开宝三年(970)，知制诰扈蒙权知贡举，肩吾中第。随后“献文章阙下，即授大名府法曹参军”，又改舒州团练推

---

① 柳开：《河东先生集》卷一四《柳承翰墓志》，第1页a－2页b。

② 柳开：《河东先生集》卷八《与河北都转运樊谏议书》，第9页b。

③ 柳开：《河东先生集》卷一四《柳承昫墓志》，第4页a－b。

④ 柳开：《河东先生集》卷一四《柳承昫墓志》，第4页b。

⑤ 《资治通鉴》卷二七八，长兴四年十二月丙辰条，北京：中华书局，1956年，第9097页。

⑥ 《旧五代史》卷六六《宋令询传》，北京：中华书局，2015年修订版，第1025页。

⑦ 《资治通鉴》卷二九一，广顺三年十二月，第9497页。

⑧ 柳开：《河东先生集》卷一四《柳承昫墓志》，第5页a。

官。开宝八年改将作监丞、知永州。还迁左赞善大夫、知郢州。郢州卸任后，雍熙元年(984)十一月卒于唐州其岳父彭文矩家[①]。

柳肩吾诸子中，柳湜淳化三年(992)登进士第，授苏州长洲县主簿。四年，改中牟县尉[②]，此后任官不详。柳灏、柳沆亦登进士第，“灏秘书丞”[③]。

柳开是兄弟中第二位入仕者。开宝六年登进士第，两年之后释褐宋州司寇参军。柳开仕履，祝尚书《柳开年谱》述之已详，今据以制表如下：

**表 2　柳开仕宦履历表**

| 时间 | 差遣等 | 本官武阶等 | 时间 | 差遣等 | 本官武阶等 |
|---|---|---|---|---|---|
| 975 | 宋州司寇参军 | | 976 | 宋州录事参军 | |
| 979 | 督楚泗八州粮草 | 右赞善大夫 | 979 | 知常州 | 殿中丞 |
| 980 冬 | 知润州 | 监察御史 | 984 | 知贝州 | 监察御史 |
| 985 | 责降蔡州上蔡县令 | | 986 | 馈粮河北 | 殿中侍御史 |
| 987 | 知宁边军 | 改武官崇仪使 | 988 | 知全州 | 崇仪使 |
| 990 | 知桂州 | 崇仪使 | 992 三月 | 复州团练副使 | |
| 992 四月 | 滁州团练副使 | | 993 | 知环州 | 崇仪使 |
| 994 | 知邠州 | 崇仪使 | 995 | 知曹州 | 崇仪使 |
| 995 八月 | 知邢州 | 崇仪使 | 997 | 知邢州 | 改如京使 |
| 998 | 知代州 | 如京使 | 999 | 知忻州 | 如京使 |
| 1000 | 知沧州(未之任) | 如京使 | | | |

柳开有子涉，咸平三年因柳开去世，被录为三班奉职[④]。柳涉后来迁居荆南，仕宦止于皇城使[⑤]。

柳肩吾、柳开之外，柳闵、柳闰亦入仕。柳闵为承赞之子，承赞早卒，养于承翰。太平兴国二年(977)中进士第，授沂州沂水县主簿。四年，运送粮草有功，被授予昭义军节度推官。九年八月病死[⑥]。柳闰事迹不详。至道二年(996)，柳开葬父兄时，柳闰为魏州永济县主簿[⑦]。

以上是史料所见柳开家族仕宦基本情况。柳氏家族成员任职多为幕职、州县官，最高不过知州，可见并非显赫。除此之外，柳氏家族仕宦有两点值得注意。一是家族成员中，既有文官，亦有武官，还有由文转武者。二是以北宋建立为界，此前柳氏家族成员既有幕府辟署者，也有朝廷除授者，仕宦地点主要在天雄军六州境内；此后则均为朝廷除授之官，任职区域遍布全国。这两点反映了 10 世纪华北地方士人家族发展的一般情况，对于了解地方士人的活动十分重要，有必要进一步讨论。

(二)地方士人的文武抉择

黄巢之乱的爆发，尤其是广明元年(880)黄巢陷两京后，唐帝国陷入全面动乱，唐军与黄巢军之间、藩镇与藩镇之间的战争持续不断，社会各阶层都被卷入战乱，其中士人的动向尤其值得注意。唐自中叶以降，文武分途日趋明显，士人家族与武将家族的仕途也逐渐泾渭分明。文人不习武事，武人

① 柳开：《河东先生集》卷一四《柳肩吾墓志》，第 13 页 b－14 页 a。

② 柳开：《河东先生集》卷一四《柳肩吾墓志》，第 15 页 a。

③ 《宋史》卷四四〇《柳开传》，第 13028 页。

④ 《宋史》卷四四〇《柳开传》，第 13028 页。

⑤ 曾巩撰，王瑞来校证：《隆平集校证》卷一八《柳开传》，北京：中华书局，2012 年，第 529 页。

⑥ 柳开：《河东先生集》卷一四《柳闵墓志》，第 11 页 b。

⑦ 柳开：《河东先生集》卷一四《柳承翰墓志》，第 1 页 a。

不娴笔墨,成为常态[①]。刘崇远云:

> 世之清平也,搢绅之士率多矜持儒雅,高心世禄,靡念文武之本,群尚轻薄之风。莅官行法,何尝及治?由是大纲不维,小漏忘补,失民有素,上下相蒙。[②]

这样一种士林风气,使他们面对黄巢之乱和随后的全国动乱时,明显缺乏足够的应变能力。高居庙堂的衣冠清流,无力挽救垂死的大唐帝国;居于地方的士人家族,也无力自保,维持乡里稳定。战乱之下,逃亡成为许多士人的无奈选择。士人或"逃难汾晋间"[③],依附河东节度使李克用;或亡入巴蜀,"多欲依(王)建以避乱"[④];或"南趋衡岳下"[⑤],"藏迹于荆楚间"[⑥]。逃亡之外,隐居也成为不少士人的无奈选择。士人或因"黄巢犯京师,天子幸蜀","窜伏窟穴,以保其生"[⑦];或因藩镇混战,中原多难,"缩影窜迹,不复自显"[⑧];或因白马之祸,"衣冠自相残害"[⑨],心灰意冷,隐居不仕;或因军阀残暴,黥涅士人[⑩],披缁入道,"多为僧以避之"[⑪]。

世乱之下,士人既有选择逃亡、隐居消极应对者,亦有调整自身角色、主动适应者,不少士人将战乱视为改变自身命运、获取仕进的契机。唐末动乱摧毁了原有的统治秩序,割据势力纷纷崛起,成为唐末政治的主角。在这种情况下,效力藩镇成为士人最主要的出路。士人或"传食诸侯"[⑫],为之僚佐;或"自效军门"[⑬],改署右职。柳氏家族中,柳承陟是藩镇差摄的文职僚佐;承昫是效力军门、出任武职者。士人出任藩镇僚佐并非唐末五代特有的现象,相较之下,这一时期士人由文转武的现象更值得注意。

就既有材料来看,广明元年黄巢陷两京后,由文转武、效力军门的例子明显增多。世乱之下,"吏才难展用兵时"[⑭],士人仕进之途骤然狭窄,要想获得仕途发展,自效军门、由文转武成为迫不得已的举动。如孙彦思(865-916):

> 公幼寻经典,长值干戈,四海多艰,中原无主,是以捐文习武,许国忘家。自始及终,从□至□,拥骁锐数千之众,匡淮海三十余年。[⑮]

又西方再通:

> 挺生时杰,克守家风。属以巨寇兴妖,中原版荡,谓儒雅安能济国,非武艺不足进身。遂掷笔以束书,乃成功而立事。终于定州都指挥使。[⑯]

孙彦思、西方再通二人家世为文官,黄巢陷两京后,为求仕进,均由文转武。广明元年九月,黄巢军渡

---

① 尽管部分士人仍有才兼文武的追求,但由于武技、军事素养、战争经验的缺乏,他们很难在军事上有所作为。参方震华:《才兼文武的追求——唐代后期士人的军事参与》,《台大历史学报》(台北)第50期,2012年12月,第1-31页。

② 刘崇远:《金华子杂编》卷下,《景印文渊阁四库全书》第1035册,台北:商务印书馆,1986年,第836-837页。

③ 《旧五代史》卷六〇《李袭吉传》,第929页。

④ 《新五代史》卷六三《前蜀世家·王建传》,北京:中华书局,2015年修订版,第885页。

⑤ 夏竦:《文庄集》卷二八《故金紫光禄大夫行尚书工部侍郎致仕上柱国彭城郡开国侯食邑一千三百户食实封四百户赠刑部侍郎朱公(昂)行状》,《景印文渊阁四库全书》第1087册,第275页上栏。

⑥ 孙光宪撰、贾二强点校:《北梦琐言》卷六《李琪书树叶》,北京:中华书局,2002年,第143页。

⑦ 《旧五代史》卷二四《张儁传》,第373页。

⑧ 《旧五代史》卷二四《孙鹗传》,第372页。

⑨ 《旧五代史》卷六七《李愚传》,第1038页。

⑩ 《旧五代史》卷一三五《僭伪·刘仁恭传》,第2100页。

⑪ 《旧五代史》卷六七《赵凤传》,第1035页。

⑫ 辛文房撰,傅璇琮主编:《唐才子传校笺》卷九《罗隐》,北京:中华书局,1990年,第4册第123页。

⑬ 《宋史》卷二六三《张昭传》,第9086页。

⑭ 杜荀鹤:《杜荀鹤文集》卷一《赠秋浦张明府》,上海:上海古籍出版社2013年影宋蜀刻本,第20页。

⑮ 周阿根:《五代墓志汇考》三一《孙彦思墓志》,合肥:黄山书社,2012年,第68页;拓片见王思礼主编:《隋唐五代墓志汇编·江苏山东卷》,天津:天津古籍出版社,1991年,第149页。

⑯ 周阿根:《五代墓志汇考》七七《西方邺墓志》,第202页;拓片见北京图书馆金石组编:《北京图书馆藏历代石刻拓本汇编》第36册《五代十国》,郑州:中州古籍出版社,1989年,第39页。

淮入河南,家世文官的汴州雍丘人王璠"见机而作,顺命承时,遽脱儒冠,俄就武略"[①],由文转武,加入黄巢军。李涛"涉书史,会唐末四方盗起,乃投笔从军。光启三年,秦彦囚高骈,涛从(杨)行密举义,列八寨维扬西"[②]。乌震"少孤,自勤于乡校。弱冠从军,初为镇州队长,以功渐升都将"[③],成为成德节度使王镕重要部将。天复三年(903),朱温举兵击平卢军节度使王师范,"少好书传,尝诣长白山讲肄"的高汉筠,"乃掷笔谒焉,寻纳于军门,未几,出为卫州牙校"[④]。幽州节度使刘守光"不喜儒士","少通《左氏春秋》"的张希崇,为求仕进,"乃掷笔以自效,守光纳之,渐升为裨将"[⑤]。

同样是效力军门,由文转武者的处境比出任藩镇幕职官者要艰难许多。文职幕职官或掌文翰,或处理行政、财政事务,负责的是士人(包括文士和文吏)相对熟悉的领域,他们也往往因此得到府主认可、器重,崭露头角。而由文转武者施展的平台却是沙场,要与赳赳武夫在战场一争高下,缺乏武力和军事经验的他们,很难从金戈铁马中脱颖而出[⑥]。因此,唐末五代,由文转武的士人虽不在少数,但能藉此发迹者并不多见。

由文转武,作为士人应对世乱的方式,首先影响的是士人个人。与单纯的武将、文臣相比,由文转武者对文武之事都相对熟悉,个人能力素质相对全面,这使他们能够适应的职位较多,不少人在文武之间多次转换。如李琼"幼好学,涉猎史传。杖策诣太原依唐庄宗,属募勇士,即应募",由文转武。在军中与周太祖郭威等十人约为兄弟,郭威"与琼情好尤密"。后汉时,枢密使郭威讨河中叛将李守贞,"乃解琼兵籍,令参西征军事",平叛后"授朝散大夫、大理司直",李琼又由武转文。后周时,李琼先后出任内作坊使、济州刺史、洺州团练使、安州防御使等武职,再次由文转武。宋初,"召为太子宾客",由武转文。建隆三年(962),上章请老,以武官右骁卫上将军致仕[⑦]。崔琳(881-938)自称出自清河崔氏。庄宗入魏后,先后出任魏州冠氏县尉、博州堂邑县令、魏州永济县令。同光元年(923),"以材器自如,清浊靡间,因授邢州都孔目官,次迁邺都前职、曹州司马",由文转武。天成年间,莱芜监使满任后,"解印到阙","以世儒,乞就文资,因授朝散大夫、检校驾部正郎(郎中)、行汴纠(录事参军)",又由武转文。汴州录事参军任期未满,丁忧在家,"未终丧制",起复"授三司都勾,加银青、检校大戎(兵部尚书)。次转检校右揆(右仆射),又迁密院都承旨、检校左揆(左仆射)、右领军卫将军",再次由文转武。最后出为"义武军节度副使、权易定事"[⑧]。李琼、崔琳一生在文武之间多次转换,仕进之路大大拓宽。

其次,由文转武影响到家族成员在文武方面的选择,使家族成员的仕途呈现出文武并进的态势。以柳开家族为例。柳氏家族本是魏州地区的普通士人家族,后唐时柳承翰以文臣出仕;柳承昫以武臣出仕,在魏州任职三十余年。这种情况使家族成员对文武之事都相对熟悉,对文武职位亦无偏见。柳承翰言:"载金连车,不如教子读书;弯弓骑马,功成无价。"[⑨]认为文武素质都十分重要。柳开兄弟辈和子侄辈依然文武并进。柳开四十岁时由文转武,其兄弟柳肩吾、柳闵、柳闰均为文职。柳开子柳涉以三班奉职入仕,为武官,最后升为皇城使;柳肩吾三子则以进士入仕,出任文职。五代宋初,像柳

---

① 周阿根:《五代墓志汇考》五七《王璠墓志》,第138-139页;拓片见陈长安主编:《隋唐五代墓志汇编·洛阳卷》第15册,天津:天津古籍出版社,1991年,第132页。

② 路振撰,吴在庆、吴嘉骐点校:《九国志》卷二《李涛传》,傅璇琮等主编:《五代史书汇编》,杭州:杭州出版社,2004年,第3247页。

③ 《旧五代史》卷五九《乌震传》,第918页。

④ 《旧五代史》卷九四《高汉筠传》,第1458页。

⑤ 《旧五代史》卷八八《张希崇传》,第1334页。

⑥ 唐后期士人参与军事往往难有作为,亦是如此。参方震华:《才兼文武的追求——唐代后期士人的军事参与》,《台大历史学报》(台北)第50期,第1-31页。

⑦ 《宋史》卷二六一《李琼传》,第9031-9032页。

⑧ 贾振林编:《文化安丰》六《古墓志铭集粹》188《故镇定管内都榷盐制置使金紫光禄大夫检校尚书左仆射兼御史大夫上柱国崔府君(琳)墓志铭并序》,郑州:大象出版社,2011年,第430页。括号中解释文字为笔者所加。

⑨ 柳开:《河东先生集》卷一四《柳承翰墓志》,第3页a。

氏这样文武并进的家族,不在少数。

第三,由文转武,所影响到的绝不仅仅是士人及其家族,他们身边的武人也会受到影响。如李琼,在军中与周太祖郭威等十人约为兄弟,

> 周祖与琼情好尤密,尝过琼,见其危坐读书,因问所读何书,琼曰:"此《阃外春秋》,所谓以正守国,以奇用兵,较存亡治乱,记贤愚成败,皆在此也。"周祖令读之,谓琼曰:"兄当教我。"自是周祖出入常袖以自随,遇暇辄读,每问难琼,谓琼为师。[①]

《阃外春秋》为唐李筌所撰,"起周武王胜殷,止唐太宗擒窦建德,明君良将、战争攻取之事"[②],为战史故事。郭威作为武将,对此颇感兴趣。但其开始读书,却是因为由文转武者李琼的直接影响。

唐末五代士人的自效军门与被接纳,引起的是文武双方的改变与调整。就文人来说,当时的仕进之途主要是由文转武或出任文职僚佐,其中有文翰表奏之才或吏能突出者最受重视。这一方面压缩了普通儒生文士的仕途空间,另一方面迫使文士更重视吏能。就武人来说,首先是在扩张自身权力的过程中,认识到文人(首先是文吏)在治事参谋、行政运作中的重要性,加上文职僚佐和由文转武者的影响,不少武将开始着意接近士人,甚至读书习文。文武双方的"交汇"、士人能力素质的转变,为宋代文臣群体的形成提供了前提条件[③]。

不过需要指出的是,这一时期尽管文武互动增多,但文武隔绝、对立乃至敌视的现象仍广泛存在[④],这与唐代文武区分方式的变化密切相关。叶炜指出,所谓"文、武之分",可分为品职制度与个人出身、资质两个层面。唐前期的区分标准主要是职事官和阶官体系;但唐后期随着军功滥授,武职事官和武阶官严重贬值,武官开始通过检校官、试官、摄官等方式与文臣共享文职事官和文散官,由此文武区分更多依赖官员个人出身和资质[⑤],这使文武群体的区隔乃至敌视日渐严重。五代宋初文武互动的增加,也未能真正改变这一状况。北宋中后期以文制武、重文轻武等局面的形成,亦与此有莫大关系。

(三)从幕府僚佐向朝廷命官的转变

五代时期,柳开家族中既有幕府僚佐,亦有朝廷命官[⑥],主要居住、仕宦于魏州;到了宋初,柳开兄弟子侄辈均为朝廷命官,已很少在魏为官,仕宦散布全国各地。要讨论这一问题,须与节帅的地方经营结合起来。

在节帅的地方经营中,有两类士人值得注意:一类是随府幕职官,他们长期追随节帅,深得节帅信任,是使府运作的核心[⑦];另一类是像柳开家族这样的本地士人,他们长期居住、仕宦于当地,对当地情况十分熟悉,是节帅经营地方必须倚重的力量。研究者注意到,唐后期河北士人较少见于记载,中举者亦少[⑧],这固然与河北"胡化"及战乱带来的尚武之风导致习文者减少有关;更重要的原因在

---

① 《宋史》卷二六一《李琼传》,第9031页。

② 陈振孙撰,徐小蛮、顾美华点校:《直斋书录解题》卷一二《兵书类》,上海:上海古籍出版社,1987年,第361页。是书全本早佚,敦煌文书P.2668保存了进书表、卷一和卷二上半,P.2501存卷四、卷五。见上海古籍出版社、法国国家图书馆编:《法国国家图书馆藏敦煌西域文献》,上海:上海古籍出版社,2001年,第17册,第150-155页;第14册,第346-353页。

③ 参邓小南:《走向再造:试谈十世纪前中期的文臣群体》,《朗润学史丛稿》,第36-73页。

④ 方震华:《权力结构与文化认同:唐宗之际的文武关系(875-1063)》,北京:社会科学文献出版社,2019年,第81-110页;闫建飞:《评方震华〈权力结构与文化认同〉》,《中外论坛》2019年第1期,第159-172页。

⑤ 叶炜:《武职与武阶:唐代官僚政治中文武分途问题的一个观察点》,徐冲主编:《中国中古史研究》第6卷,上海:中西书局,2019年,第201-221页。

⑥ 所谓"幕府僚佐""朝廷命官"主要是就地方官员委任权而言的,前者指藩镇辟署者,后者指朝廷委任者。朝廷委任的使府僚佐,亦为"朝廷命官"。

⑦ 闫建飞:《宋代幕职州县官体系之形成》,《中山大学学报(社会科学版)》2018年第4期,第98-100页。

⑧ 刘琴丽指出唐后期仍有不少河北士人参加科举考试。诚如所言,但其认为河北对科举的重视程度与"内地"无异,则明显夸大。见《由科举仕进看中晚唐河北藩镇的地域文化》,《唐代举子科考生活研究》附录,北京:社会科学文献出版社,2010年,第318-344页。

于，由于藩镇割据，河北士人仕宦长期局限于当地，很少任职中央或其他地区，封闭性较强，很难进入研究者视野。《孔谦及妻刘氏王氏合葬墓志》言：

> 昔者天宝末，禄山自燕蓟犯顺，四海沸腾，首尾六七十年。逆者帝，大者王，小者侯，跨裂土疆，各各自有，是以地产翘俊，不复得出境而仕矣。直至天祐初，洎伪梁世亦然也。①

由于安史之乱以来的割据局面，河北士人“不复得出境而仕”，直到后梁依然如此。《柳承昫墓志》亦有类似记载：

> 安史横逆，唐天子弗督河朔二百年。魏近夸传罗绍威牙中盛大，文武材士出其土，必试府下诸吏以起家。至我太祖清夷区极，厥俗渐易。②

天雄军文武材士“必试府下诸吏以起家”，可见他们基本服务于藩镇幕府。柳开甚至认为，这一现象直到宋太祖时才逐渐改观。这与其他地区士人多以幕府为跳板，之后被重新纳入中央铨选有很大不同。唐末五代梁晋相争，夹在其中的河朔藩镇自治局面渐次被打破，河北士人开始流布四方。天祐三年(906)幽州节度使刘仁恭为救援沧州，发管内所有男子从军，士人亦“黥其臂，文曰‘一心事主’”，导致卢龙士人“例多黥涅”，被迫由文转武，或“伏窜而免”③。幽州地区的文人流亡相继，不少进入其他地区节帅幕府。唐末五代幽州地区的士人十分活跃④，正与此密切相关。学者们指出，五代时期来自河北地区的文臣武将在政权内部的比例不断提高，至后周已经超越河南、河东等地⑤。这正是由于河朔割据的打破，为河北人材的流动以及仕宦中央提供了条件。

地方士人尤其是唐后期的河北士人仕宦局限于当地，形成“魁垒之士多在外藩”⑥的局面，一方面是藩镇割据导致的，另一方面在当地世代为官的他们，又是藩镇割据的重要支柱。要想改变这种局面，在努力打破河朔藩镇割据的同时，朝廷还必须完全掌握地方人事权力。柳开家族成员中，柳承翰历官十一任，均为朝廷委任的州县官；柳承昫在魏州三十余年，则完全服务于天雄军幕府；柳承陟亦被天雄军节度使差摄大名府户曹参军。柳氏家族成员中朝廷委任与幕府辟署交错，正反映出五代时期河朔割据局面已被打破，但朝廷尚未完全掌握幕职州县官委任权，地方士人尚颇多仕宦于藩镇幕府的情况。而到了柳开兄弟出仕的开宝、太平兴国年间，地方人事权力已尽数收归中央⑦，藩镇辟署者已非常少见。柳开兄弟均通过科举入仕，是朝廷除授的州县官员。柳氏家族仕宦的变化，正反映出地方士人从幕府僚佐向朝廷命官的转变过程。

对于仕宦于幕府还是朝廷，唐宋士人的看法有巨大差异。唐后期“游宦之士，至以朝廷为闲地，谓幕府为要津”⑧。宋人看法可以范仲淹之言为代表：

> 唐季海内支裂，卿材国士不为时王之用者，民鲜得而称焉。皇朝以来，士君子工一词，明一经，无远近直趋天王之庭，为邦家光。吾搢绅先生宜乐斯时，宝斯时，则深于《春秋》者，无所

---

① 录文见周阿根：《五代墓志汇考》六八，第 172 页；拓片见《北京图书馆藏历代石刻拓本汇编》第 36 册《五代十国》，第 32 页。案：录文将“六七十年”误录为“六十七年”。

② 柳开：《河东先生集》卷一四《柳承昫墓志》，第 4 页 a。

③ 《旧五代史》卷一三五《僭伪·刘仁恭传》，第 2100 页。

④ 陆扬：《论冯道的生涯——兼谈中古晚期政治文化中的边缘与核心》，《唐研究》第 19 卷，2013 年，第 288－295 页。

⑤ 西川正夫：《華北五代王朝の文臣官僚》，《東洋文化研究所紀要》(东京)第 27 册，1962 年，第 214－215 页。毛汉光：《五代之政权延续与政权转移》，《“中央”研究院历史语言研究所集刊》第 51 本第 2 分，1980 年，收入《中国中古政治史论》，上海：上海书店出版社，2002 年，第 471－472 页。谭凯：《晚唐河北人对宋初文化的影响》，《唐研究》第 19 卷，2013 年，第 260－262 页。

⑥ 丁度：《大宋赠秘书少监王府君(璘)墓志铭并序》，郭茂育、刘继保：《宋代墓志辑释》二六，郑州：中州古籍出版社，2016 年，第 58－59 页。

⑦ 五代宋初地方人事权力收归中央的过程参闫建飞：《唐末五代宋初北方藩镇州郡化研究》，博士学位论文，北京大学，2017 年，第 138－160 页。

⑧ 封演撰，赵贞信校注：《封氏闻见记校注》卷三《风宪》，北京：中华书局，2005 年，第 25 页。

讥焉。[①]

在范仲淹看来,假如仕宦于地方诸侯、藩镇幕府,“不为时王之用”,则无足称;只有“直趋天王之庭”的天子门生、朝廷命官,才“为邦家光”,士大夫应当珍惜能够服务天子的机会和提供这种机会的时代。因此范仲淹感叹孙鹗“奇文远策,而终于霸臣”[②]是值得哀吊之事。这种强烈的“尊王”、服务朝廷的意识,正反映出朝廷彻底掌握地方官员委任权后,士人观念发生的巨大变化。这一变化,是在宋廷努力与士人自觉共同作用下形成的。

## 三、地方士人对科举入仕态度的变化

柳氏家族对教育十分重视,家族八篇墓志中柳承翰、柳承远、柳承陟、柳闵、柳肩吾、柳辟六篇均提及墓主读书之事。典型如《柳承远墓志》:

> 我烈考御史(柳承翰)有异母季弟讳承远,出于贾夫人。耳病,无所闻。开王父讳舜卿,遁唐衰微,默处闾巷。季父五七岁,即李先生教读书画字。父既艰听,比常儿训倍力不尚。开王父月厚金偿先生,祷曰:“儿虽此,愿生无倦诲。”父稚如石,授莫入焉。开王父每晨促起,提父手扶之抵先生所……以是季父果知学。及长,善书,聪慧敦信,事诸兄如父。主缗钱千万,用子本为质,无欺终身,诸兄倚之不疑。克成我王父之志,孝矣![③]

柳承远“耳病,无所闻”,听力基本丧失。在这种情况下,柳舜卿仍坚持对其教育,柳氏家族对教育之重视可见一斑。承远最后“知学”“善书”,乃至主持家业。吴处厚《青箱杂记》言:“柳崇仪开家雄于财,好交结,乐散施,而季父(承远)主家,多靳不与。”[④]可兹为证。

自科举制度建立,教育的主要目的之一就是参加科举,进而入仕。不过,柳氏家族成员对是否应举入仕,呈现出明显的代际差别。《柳承翰墓志》言:

> 年二十二,学诗于隐者孟若水,从万俟生授字学,为文章。瀛王道幼识先君,止之曰:“君少为令,有绯,何须举进士乎?获一第,不过作书记,向人(按)〔案〕傍求残食也。”先君纳之。[⑤]

承翰十余岁“捧帝砚笔”,在唐庄宗帐下服务,当时冯道为庄宗霸府掌书记[⑥],二人当由此相识。承翰长兴年间(930-933)始为令,从“君少为令”来看,这段对话应发生在长兴年间,当时冯道为宰相。冯道劝柳承翰放弃科举的原因在于进士及第后仕宦前景一般,“不过作书记,向人案傍求残食也”。

与承翰相比,承陟不仅对科举不感兴趣,亦排斥入仕。后汉宰相苏禹珪曾问承陟是否愿意出仕,承陟答曰:

> 学以仕也,以某观之,取公为喻。公,仕之达者也,何利焉?晨鼓未警先朝矣,暮鼓已严后归矣。能何惠及物?能何功宁邦?能何道佐君?能何术举善?能何法除奸?能何策御戎?独言必是,谁必从之?独谋必臧,谁必赞之?进退拳拳,善恶然然。动防止思,违忧徇疑。但不过为妻子作快乐,恣贪欲,亲朋宾仆,外为气势,于身何利乎?公犹是,矧余屑屑曰官人者耶……某有兄贤孝不贰,读书乐道,终身不仕也。[⑦]

承陟的回答非常值得注意。他指出,苏禹珪作为宰相,终日劳累,但既不能惠物宁邦,又不能佐君举善,亦无法除奸御戎,君主对其并非言听计从,同僚不能赞成其策,高居庙堂,尸位素餐,能起到的作

---

① 范仲淹:《范文正公文集》卷一五《太府少卿知处州事孙公(鹗)墓表》,李勇先、王蓉贵点校:《范仲淹全集》,成都:四川大学出版社,2002年,第371-372页。

② 范仲淹:《范文正公文集》卷一五《太府少卿知处州事孙公(鹗)墓表》,李勇先、王蓉贵点校:《范仲淹全集》,第372页。

③ 柳开:《河东先生集》卷一四《柳承远墓志》,第7页b-8页b。

④ 吴处厚:《青箱杂记》卷六,第63-64页。

⑤ 柳开:《河东先生集》卷一四《柳承翰墓志》,第2页a。

⑥ 《旧五代史》卷一二六《冯道传》,第1923-1924页。

⑦ 柳开:《河东先生集》卷一四《柳承陟墓志》,第9页b-10页a。

用非常有限。宰相尚且如此,其他官僚可知,故承陟不愿出仕。承陟之答直指当时士人面临的困境:一方面传统的儒家教育是学而优则仕,达则兼济天下;另一方面现实却是由于武人主政以及士人能力素质的缺陷,士人在时代需要面前又无能为力、无所作为,只好抱着"官职有来须与做"[①]的态度,混迹于世。这种现实浇灭了不少士人的应举出仕之心。

到了柳开一辈,柳氏家族对科举入仕的态度发生了明显变化。柳开堂兄肩吾积极应举,开宝三年(970)中举后,随即"献文章阙下,即授大名府法曹参军"。柳开对科举功名更加热衷。为求显贵推荐发解,开宝五年,先后上书魏州观察判官窦僖、翰林学士卢多逊。次年二月,又上书知贡举李昉。柳开堂弟柳闵,亦热衷科举,《柳闵墓志》言:

> 应学究举,连上试登第。洎进名,而名不在榜中,谓之御笔勾落,频岁此者三。我烈考苦君不第,命日者以数穷之,云:"君年二十有八有禄。"太平兴国二年,果始策名。[②]

柳闵多次参加科举,直到太平兴国二年(977)宋太宗大幅增加录取名额,方才中第。其中柳承翰对科举态度的转变值得注意。承翰最初听从冯道建议,并未应举,此时对子侄的应举却十分重视,乃至卜卦算命。柳氏家族对科举态度的转变,在柳辟身上体现得也很明显。《柳辟墓志》云:

> 先生生于仲父承昀田夫人,夫人怜之甚,为童儿时,学校中师不敢深诲之。及孤,年三十,见开与肩(吴)〔吾〕、闵成名,人羡之,乃自克意读书,日与文士游,作诗章句,孜孜然。[③]

柳辟本不乐读书,三十岁(974年)时,看到兄弟之中柳肩吾、柳开相继中举成名,柳闵亦汲汲应举,为人羡慕,始"克意读书,日与文士游,作诗章句"。可惜数年之后,尚未中举,便已病逝。另外,柳氏家族第二、三代女性中,与进士联姻者亦不少:柳承远二女分嫁进士刘去华、明经皇甫鹗,柳闵三女嫁进士卫旭、张景、董冠,充分反映了宋初柳氏家族对科举之重视。

柳氏家族对科举、入仕态度的代际差别,反映了当时地方士人家族发展的一般情况。"方五代之际,天下分裂大乱,贤人君子皆自引于深山大泽之间,以不仕为得。"[④]他们或隐居乡里、教授生徒,或习业于山林寺院[⑤],乃至披缁入道。晁公武在谈到禅门五宗(洞下、云门、法眼、沩仰、临济)兴盛时指出:

> 五宗学徒遍于海内,迄今数百年。临济、云门、洞下,日愈益盛。尝考其世,皆出唐末五代兵戈极乱之际。意者,乱世聪明贤豪之士,无所施其能,故愤世嫉邪,长往不返,而其名言至行,譬犹联珠叠璧,虽山渊之高深,终不能掩覆其光彩,而必辉润于外也。故人得而著之竹帛,罔有遗轶焉。[⑥]

隐居山林寺院者成为佛教发展的推动者,活跃于乡村闾里的地方士人,则是地方上的文化传播者。就柳氏家族来说,柳承翰"学诗于隐者孟若水,从万俟生授字学,为文章";有耳病的柳承远从李先生读书写字;柳承陟学习于来自衡山的"诗者韦鼎","从之游,得其旨"[⑦];柳开从老儒赵生处得韩愈之文[⑧];柳闵"年十七,授《书》《易》胶东胡生,通诵之"[⑨]。孟若水、万俟生、李先生、赵先生、胡先生等都是隐居乡里、教育一方的地方士人。唐末五代,像他们这样在地方的文化传播者不在少数。如宋州楚丘县人戚同文:

> 始,闻邑人杨悫教授生徒,日过其学舍,因授《礼记》,随即成诵,日讽一卷,悫异而留之。不

---

① 文莹撰,郑世刚、杨力扬点校:《续湘山野录》,北京:中华书局,1984年,第75页。

② 柳开:《河东先生集》卷一四《柳闵墓志》,第11页b。

③ 柳开:《河东先生集》卷一四《柳辟墓志》,第16页a。

④ 陆游撰,李建国点校:《南唐书》卷四《宋齐丘传论》,《五代史书汇编》,第5498页。

⑤ 严耕望:《唐人习业山林寺院之风尚》,《严耕望史学论文集》,上海:上海古籍出版社,2009年,第886-931页。

⑥ 晁公武撰、孙猛校证:《郡斋读书志校证》卷一六《子部·释书类·景德传灯录》,上海:上海古籍出版社,2011年,第784页。

⑦ 柳开:《河东先生集》卷一四《柳承陟墓志》,第9页b。

⑧ 张景:《柳开行状》,柳开:《河车先生集》卷一六,第1页b。

⑨ 柳开:《河东先生集》卷一四《柳闵墓志》,第11页b。

终岁毕诵五经，悫即妻以女弟。自是弥益勤励读书，累年不解带。时晋末丧乱，绝意禄仕，且思见混一，遂以“同文”为名字。悫尝勉之仕，同文曰：“长者不仕，同文亦不仕。”悫依将军赵直家，遇疾不起，以家事托同文，即为葬三世数丧。直复厚加礼待，为筑室聚徒，请益之人不远千里而至。登第者五六十人，宗度、许骧、陈象舆、高象先、郭成范、王砺、滕涉皆践台阁。①

杨悫、戚同文绝意禄仕，教授乡里，戚同文教育成果尤其显著。又石昂：

家有书数千卷，喜延四方之士，士无远近，多就昂学问，食其门下者或累岁，昂未尝有怠色。而昂不求仕进。②

又窦禹钧，蓟州渔阳人，即《三字经》中“教五子，名俱扬”的窦燕山。教子有方，五子中“仪，至礼部尚书，俨，礼部侍郎，皆为翰林学士；侃，左补阙，偁，左谏议大夫、参知政事，僖，起居郎”。他对地方教育颇为用心，

于宅南构一书院四十间，聚书数千卷，礼文行之儒，延置师席。凡四方孤寒之士贫无供须者，公咸为出之，无问识不识。有志于学者，听其自至。故其子见闻益博。凡四方之士，由公之门登贵显者，前后接踵。③

这些隐居乡里、教授地方的士人，承担着传播文化的职责，是这一时期教育趋于社会化、知识普及的重要原因。在“五代之际，儒学既摈”的背景下，他们“治术业于闾巷”，虽“文多浅近”④，并非硕学大儒，却是乱世中文化教育的坚守者，是动乱中斯文不绝如缕的主要原因。天水一朝，文教昌盛，上规汉唐，下开明清，与唐末五代地方士人的坚忍苦节，隐居避地，以延续文化血脉，密切相关。

宋朝建立后，随着统一完成，战乱消弭；宋太祖提倡武臣读书，感叹“宰相须用读书人”⑤；太宗对文化、科举尤其重视，取士人数大幅增加，中举后仕宦前景广阔。士人期待已久的“太平盛世”到来，隐居避世者纷纷出仕。如阎象，

生汉、晋之间，遭世多虞，虽出将家而不喜战斗；独好学，通三《礼》，颇习子、史，为文辞……以三《礼》教授弟子。大宋受命，天下将平，公乃出。以三《礼》举中建隆某年某科。⑥

曲阜作为孔子故里，当地士人对出仕态度的变化，尤其值得注意。“分裂大坏如五季，文物荡尽，而鲁儒犹往往抱经伏农野，守死善道，盖五十年而不改也。”北宋建立后，

太祖皇帝起平祸乱，尽屈良、平、信、越之策，休牛马而弗用，慨然思得诸生儒士与议太平。而鲁之学者始稍稍自奋垄亩，大裾长绅杂出于戎马介士之间。父老见而指以喜曰：“此曹出，天下太平矣。”方时厌乱，人思复常，故士贵，盖不待其名实加于上下，见其物色士类，而意已悦安之。此儒之效也。⑦

鲁儒“大裾长绅杂出于戎马介士之间”，正反映出北宋初建时五代未远、士人已出之场景。

随着时局稳定、文治兴起，不仅隐居者纷纷出仕，其他社会各阶层也开始以科举为业。王子舆家世豪杰，居于中原王朝与吴唐边境的沂、密地区，祖、父为沿边八寨都指挥使，保卫乡里。周世宗占领淮南十四州之后，沂、密成为内地，王子舆之父“始去兵即农，厚自封植”⑧。太平兴国八年(983)，子舆

---

① 《宋史》卷四五七《戚同文传》，第13418页。

② 《新五代史》卷三四《石昂传》，第420页。

③ 范仲淹：《范文正公别集》卷四《窦谏议录》，《范仲淹全集》，第510－512页。

④ 曾巩撰，陈杏珍、晁继周点校：《曾巩集》卷一二《先大夫集后序》，北京：中华书局，1984年，第194页。

⑤ 李焘：《续资治通鉴长编》卷七，乾德四年五月，北京：中华书局，2004年，第171页。不过这只是宋太祖的“说法”，太祖朝宰相并非选任儒者，而是兼具吏干、亲信之人。参邓小南：《祖宗之法：北宋前期政治述略》(修订版)，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年，第158－167页。

⑥ 欧阳修：《居士集》卷二〇《金部郎中赠兵部侍郎阎公(象)神道碑铭》，见李逸安点校：《欧阳修全集》卷二〇，北京：中华书局，2001年，第320页。

⑦ 晁补之：《鸡肋集》卷三四《张穆之〈触鳞集〉序》，《景印文渊阁四库全书》第1118册，第659页下栏。

⑧ 王禹偁：《小畜集》卷二九《累赠太子洗马王府君墓志铭并序》，《四部丛刊》本，第12页b－15页a。

举进士[①]。此为军人子弟改习科举者。又李咸让(940－1012),“生五代之季,遭天下兵荒,而能勤身节用,以货自力,用治生取予之术……而资用益饶,遂为丰家焉”。知其为五代宋初的成功商人。致富之后,“遂退居里巷,以顺适其情,惟务收图书、教子弟为事居”。其子“遂退而治《春秋》学”,“以明经三上中第”[②]。此为商人子弟改习科举者。其他例子甚多,不枚举。可以看出,在社会安定、文治兴起的时代背景下,读书业儒成为社会各阶层的追求。

宋初地方士人对科举入仕态度的转变,是多方面因素促成的。首先,随着宋朝统一,战乱基本消弭,士人因世乱隐居者大为减少。其次,宋初统治者鉴于唐末五代教训,倡导文治以抑制武人权势,宋太祖对读书的提倡,太宗大幅度增加科举录取人数,鼓励了士人应举出仕的热情;武人主政局面终结,士人能够施展的空间扩大。第三,到了宋初,地方人事权力包括幕职官、州县官委任权基本收归朝廷,士人入仕的途径和能够出任的职位明显增加。由此地方士人应举出仕的热情大大高涨。

## 结　语

柳开家族并非五代宋初重要士人家族,但其在五代宋初的发展,展示了当时士人活动的诸多层面。其中,既有因世乱隐居不仕、无意应举的一面,亦有调整自身角色,由文转武,积极仕进的一面,对科举入仕的态度也呈现出明显的代际差异。柳氏家族的不同面向及其变化,对于观察唐末五代宋初地方士人的活动,提供了重要线索。赵效宣总结道,乱离之际,士人“弃官归隐者有之,皈依沙门者有之,死守中原隐居故地者有之,佯狂不问世事者有之,居家教子授徒者有之,抱经伏农野死守善道者有之”[③]。这些层面大多能在柳开家族的活动中得到印证。到了宋初,随着局势稳定、文治兴起,士人的仕进之路大大拓宽,地方士人对科举入仕的态度明显高涨,纷纷应举入仕。柳开兄弟、子侄辈的应举入仕,正反映了时代潮流的变化。可见柳开家族是观察唐末五代宋初地方士人活动的最佳案例。

地方士人活动的诸多层面,显示出他们与时代变迁的复杂关系。一方面,地方士人的活动受到时代的巨大影响。唐末大乱导致藩镇成为当时的政治主角,这使地方士人只能选择任职幕府僚佐、效力军门,或隐居不仕。随着五代宋初朝廷的持续努力,幕职官逐渐改由朝廷除授,地方士人逐渐从幕府僚佐向朝廷命官转变。另一方面,地方士人的活动也潜移默化地影响着时代进程。他们出任僚佐、效力军门、由文转武,在积极调整自身角色的同时,也影响到其他相关政治人群,带来了文武双方的调整和转变,为宋代文臣群体的形成创造了条件。世乱中他们对文化的坚守和传播教育的贡献,保存了文化血脉,扩大了基层受教育人群,是宋初文治兴起、文化复兴的前提。文治兴起、文化复兴,又拓宽了士人的仕途前景,鼓励了他们应举出仕的热情。时代影响士人,士人改变时代。正是这复杂错综的关系,展示出时代变迁下地方士人活动的丰富内容。

[责任编辑　孙　齐]

① 《宋史》卷二七七《王子舆传》,第 9430 页。

② 杜彤华:《延津县出土的宋代〈李君墓碣〉》,《中原文物》1990 年第 4 期,第 71－72 页。未见墓志全文及拓片。

③ 赵效宣:《五代兵灾中士人之逃亡与隐居》,《新亚书院学术年刊》(香港)第 5 期,第 327－328 页。

LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY
No. 6, 2020(Serial No. 381)

# 论王船山《庄子解》的“浑天”说

邓 联 合

**摘　要**:在王船山的晚年著作《庄子解》中,“浑天”被指为庄子全部思想的灵根,它可虚可实、运化不息:虚即为充塞宇宙的无形之气,化而为物则为有形之实,是一个时间上无始终、空间上无内外的本体论或宇宙论概念。以“浑天”为基准,船山分判了庄子与以虚无为本的老子之学,认为庄出于老而高于老。从思想关系看,“浑天”说与庄子的气化流行、时空无限以及张载的“太虚即气”思想都有内在的亲缘性。正是基于这种双向亲缘性,同时由于“浑天”是一个兼括天人、有无、形上形下的最高概念,具有强大的理论包容性和广阔的弹性诠释空间,船山用它较为顺畅地消融了庄儒的思想差异,乃至达成二者的视域融合和思想会通。

**关键词**:王夫之;《庄子解》;浑天;庄子;天文学;本体论
**DOI**:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.06.08

“浑天”说是中国古代广为人知的天文思想,王船山虽对这一学说颇有心得和肯定[①],但其于晚年的重要著作《庄子解》中提出的“浑天”说却属于哲学意义上的本体论或宇宙论。正是以“浑天”为核心范畴和基准,船山不仅在道家内部分判了庄子与老子之学,更借以会通庄儒,最终构建起了一个别具特色的庄学体系。

## 一、庄子之学得自“浑天”

在《庄子解》中,船山两次径直指认“浑天”为庄子之学的灵根。一是在《则阳》篇“冉相氏得其环中以随成……容成氏曰:‘除日无岁,无内无外’”段后,其解语云:“观于此,而庄子之道所从出,尽见矣。盖于浑天而得悟者也。”[②]与此相应,在《天下》篇对庄子之学所作的述评后,船山又云:“尝探得其所自悟,盖得之于浑天;盖容成氏所言‘除日无岁,无内无外’者,乃其所师之天。”[③]尽管船山言之凿凿,事实却是“浑天”一词并不见于《庄子》全书。所以,以“浑天”为庄子之学所出,实际是船山对《庄子》文本及其思想的独特解读和领会,而他之所以要用“浑天”收摄庄子之学,乃是有着自觉的思想意图和诠释目的。

关于“浑天”的涵义,《庄子解》中有两处直接、具体的阐释:

---

**作者简介**:邓联合,中山大学哲学系(珠海)教授(广东珠海 519082)。

**基金项目**:本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“《庄子》篇义题解辑要与研究”(12JJD720003)、国家社会科学基金项目“王夫之《庄子集解》注释与疏义”(19BZX064)、国家社会科学基金重大项目“中国诠释学史”(12&ZD109)的阶段性成果。

① 例如,船山《思问录·外篇》云:“盖天之说,……可状其象而不可状其动也。此浑天之说所以为胜。乃浑天者,自其全而言之也,盖天者,自其半而言之也,……浑天家言天地如鸡卵,地处天中犹卵黄。黄虽重浊,白虽轻清,而白能涵黄,使不坠于一隅尔,非谓地之果肖卵黄而圆如弹丸也。”(王夫之著,船山全书编辑委员会编:《船山全书》第十二册,长沙:岳麓书社,2011 年,第 458 – 459 页)应当承认,《庄子解》的“浑天”说的确受到了天文学的“浑天”说的启发,但鉴于这个问题与本文关系不大,故不详论。

② 王夫之著,王孝鱼点校:《老子衍 庄子通 庄子解》,北京:中华书局,2009 年,第 303 页。

③ 王夫之著,王孝鱼点校:《老子衍 庄子通 庄子解》,第 358 页。

言道者，必有本根以为持守；而观浑天之体，浑沦一气，即天即物，即物即道，则物自为根而非有根，物自为道而非有道。[①]

浑天之体：天，半出地上，半入地下，地与万物在于其中[②]，随天化之至而成。天无上无下，无晨中、昏中之定；东出非出，西没非没，人之测之有高下出没之异耳。天之体，浑然一环而已。春非始，冬非终，相禅相承者至密而无畛域。其浑然一气流动充满，则自黍米之小，放乎七曜天以上、宗动天之无穷，上不测之高，下不测之深，皆一而已。上者非清，下者非浊，物化其中，自日月、星辰、风霆、雨露，与土石、山陵、原隰、江河、草木、人兽，随运而成，有者非实，无者非虚。[③]

在不同语境下，船山又多次从其他角度，套用《庄子》原文的“环中”、“天均”（又作“天钧”）、“一”、“天”或“寥天”、“皞天”、“宇宙”、“大壑”等语词指称“浑天”[④]，其中前二名最为常见。以下两段话对“环中”和“天均”的解说最具代表性，也最为周详：

环中者，天也。六合，一环也；终古，一环也。一环圜合，而两环交运，容成氏之言浑天，得之矣。除日无岁，日复一日而谓之岁，岁复一岁而谓之终古；终古一环，偕行而不替。无内无外，通体一气，本无有垠，东西非东西而谓之东西，南北非南北而谓之南北；六合一环，行备而不洫。运行于环中，无不为也而无为，无不作也而无作，人与之名曰天，而天无定体。[⑤]

天均者，运而相为圜转者也，则生死移而彼我移矣。于其未移，而此为我，彼为人；及其已移，则彼又为此，此又为彼；因其所移，而自我以外，所见无非人者也，操彼此之券，而劳费不可胜言。苟能知移者之无彼是，则笼天下于大圜之中，任其所旋转，而无彼是之辨，以同乎天和，则我即人也，我即天也。[⑥]

这两段话分别出自不同角度。比较而言，“环中”强调的是“浑沦一气”在时间和空间的维度上永无穷尽、周而复始的运行，万物皆于其中生起死灭，而“浑天”自身则可虚可实，终“无定体”。“天均”强调的是万物皆为“浑沦一气”于圜转运行中的随在所成，当某物死灭后，其所复归之“浑沦一气”又将转而化为另一物，此即船山之所谓“能移”——“虽去此而自全于彼”，或“披然移是”——“离披化去，移此而之彼”。在“浑天”的视域中，从时间角度看，无物永驻，彼此皆移；从空间角度看，样态各殊的万物之间的彼此分辨乃至对耦关系都是相对的，其间实为相与相移、相涵相化的关系。总括言之，观以“浑天”，则万物一体、天人无二，任何事物的当下存在样式都是暂时的，唯有“天均”“屡移而自不失其恒”[⑦]。

综合船山的相关论述，我们可把“浑天”之要义概括为如下几点：(1)“浑天之体”乃流动不息、充塞宇宙、无所不在的“浑沦一气”，万物皆为其所化；(2)“浑沦一气”原是无形之虚，化而为物则为有形之实，物灭又复归于“浑沦一气”而为虚，如此循环不已；(3)“浑天”兼涵形下之物和形上之道，或者说“浑天”、物、道三者，一也；(4)就空间言，“浑天”至大无外、至小无内，万物皆在其中；(5)就时间言，“浑天”无始无终、永恒无端，万化不出其外；(6)“浑天”本无时间和空间上的截然界分，任何界分都是人为的，即所谓“除日无岁，无内无外”。

---

① 王夫之著，王孝鱼点校：《老子衍 庄子通 庄子解》，第258页。

② 与此相近，王船山《张子正蒙注·可状》篇云：“天包地外而入于地中。”（王夫之著，船山全书编辑委员会编：《船山全书》第十二册，第359页）

③ 王夫之著，王孝鱼点校：《老子衍 庄子通 庄子解》，第303－304页

④ 关于“一”，在《天下》篇“圣有所生，王有所成。皆原于一”后，船山解曰：“一者所谓天均也。”“天均”即“浑天”。关于“寥天”，《庄子解·大宗师》篇：“寥天者，无生也，无死也；哀乐现其骇形，如浮云丽空而无益损于空，夫乃无撄不宁，而生死一，是之谓大宗。”关于“皞天”，《庄子解·人间世》篇：“心斋之要无他，虚而已矣。气者生气也，即皞天之和气也。”关于“大壑”，《庄子解·天地》篇：“大壑者，任万物之出入而无与者也。”关于“宇宙”，《庄子解·庚桑楚》篇：“宇则无可分畛之处矣，宙则前无本而后非剽矣”，而在该篇原文“有实而无乎处者，宇也”“有长而无本剽者，宙也”句后，船山又分别评曰“六合一气”“万古日新”（王夫之著，王孝鱼点校：《老子衍 庄子通 庄子解》，第352、142、112、184、279页）。

⑤ 王夫之著，王孝鱼点校：《老子衍 庄子通 庄子解》，第303页。

⑥ 王夫之著，王孝鱼点校：《老子衍 庄子通 庄子解》，第271页。

⑦ 王夫之著，王孝鱼点校：《老子衍 庄子通 庄子解》，第228、280、279页。

依船山之见,既然庄子之学得于“浑天”,那么其思想的全部内容也就必然统摄于其下。这一看法集中体现为他对《庄子》内篇文本的结构及其思想主旨的理解。在对《庄子》文本进行去伪存真、驳中提纯的分疏时,船山认为内篇为庄子亲笔,其中的七篇文章构成了一个内在贯通的思想体系①。他说:“物论可齐,生主可养,形可忘而德充,世可入而害远,帝王可应而天下治,皆脗合于大宗以忘生死。”又说:“以大宗为师,……故游可逍遥,物论可齐,人间世可入,帝王可应,德无不充,而所养者一于其主。”②要言之,《大宗师》是内七篇和庄子思想的中心、根基、旨归,逍遥之游、物论之齐、生主之养、世间之入、内德之充、帝王之应,皆归旨于“以大宗为师”,正如其所云:“七篇之大旨,归于一宗者也”③。

何为“大宗”?船山说:“寥天者,无生也,无死也;……而生死一,是之谓大宗”;“所谓吾师者,合天人生死而一之大宗也”;“贫富无根,生死无本,是非无当,小大无垠,哀乐无所入,浑然万化,不出其宗矣”④。从中可见,“大宗”实质上就是《庄子解》后文重点申说的本体论或宇宙论意义上的“浑天”或“天均”。之所以称其为“大宗”,是因为“浑天”无生无死、无小大是非、无所谓贫富、无天人之别,而万物之小大是非、贫富生死又浑然化于其中;进而在人生哲学的层面上,个体若能通于“浑天”,“以大宗为师”而“休于天均”,则可达致合天人为一、忘小大是非、忘生死贵贱、哀乐不入的“撄宁”之境。一言蔽之,“浑天”是庄子思想的原点和宗本。

## 二、“浑天”与庄老分判

在古代思想史上,学者大都以庄子为老子之学的承继者,从而不对二者加以区分。异乎此,船山却在《庄子解》中以“浑天”为基准,对庄老之学作出了分判。《庄子解·天下》篇:

> 庄子之学,初亦沿于老子,而“朝彻”“见独”以后,寂寞变化,皆通于一,而两行无碍:其妙可怀也,而不可与众论论是非也;毕罗万物,而无不可逍遥;故又自立一宗,而与老子有异焉。⑤

船山对庄老思想关系的看法可以简括为一句话:庄出于老而异于老、胜于老。其所以胜于老而“自立一宗”者,在于庄子得道、见道(“朝彻”“见独”)之后,已然贯通了本体层面的“一”与经验或实践层面的“两行”,从而超越了世俗的是与非、善与恶,在任何境遇下皆可获致逍遥的理想生命。前文已及,这里所说的庄子“通于一”的“一”,乃指其自悟所得之“浑天”,它兼虚实、无有、幽明、体用、道物、形上形下、无限有限而为一,是庄子之学“自立一宗”的根基所在。

与老子之学相对照,船山认为庄子的“浑天”思想“较老氏橐籥之说,特为当理”⑥,又说:“此庄子之宗旨,异于老氏‘三十辐’章及‘道生一,一生二’之说”⑦。此处提到的老氏之说涉及《老子》第五章、十章、四十二章的内容。从船山的角度看,这几章表述的老子的本体论或宇宙论思想有两个特点:(1)以虚无为本,所谓“虚而不屈,动而愈出”(第五章)⑧,“无之以为用”(第十章);(2)以道为存在于万物之外的超越本体,所谓“道生一……三生万物”(第四十二章)。基于这两点,老子之学在现实层面难免堕入逃避人伦的虚无主义,或沦为虚以应实的机诈之术,如《庄子解·天下》篇批评老子曰:“其意以空虚为物之所不能距,故宅于虚以待阴阳人事之挟实而来者,穷而自服;是以机而制天人者

---

① 船山认为,《庄子》全书只有内七篇及《寓言》《天下》两篇为庄子所作,其余皆为他人作品。可参考邓联合:《以内篇参观之——王船山对庄子与其后学的分疏》,《中国哲学史》2017年第2期。

② 王夫之著,王孝鱼点校:《老子衍 庄子通 庄子解》,第75、139-140页。

③ 王夫之著,王孝鱼点校:《老子衍 庄子通 庄子解》,第130页。

④ 王夫之著,王孝鱼点校:《老子衍 庄子通 庄子解》,第142页。

⑤ 王夫之著,王孝鱼点校:《老子衍 庄子通 庄子解》,第358页。

⑥ 王夫之著,王孝鱼点校:《老子衍 庄子通 庄子解》,第304页。

⑦ 王夫之著,王孝鱼点校:《老子衍 庄子通 庄子解》,第311页。

⑧ 又,王船山《张子正蒙注·太和》篇批评曰:“老氏以天地如橐龠,动而生风,是虚能于无生有,变幻无穷;而气不鼓动则无,是有限矣。然则孰鼓其橐龠令生气乎?”(王夫之著,船山全书编辑委员会编,杨坚总修订:《船山全书》第十二册,第24页)

也。”[①]反之，庄子的“浑天”之旨却可以从根本上克服老子在有无和虚实关系以及道物关系方面的偏弊。

就有无和虚实关系而论，由于“浑天”为“无体之体”[②]，或者说“天无定体”，其于无尽的运化中既可虚而为“浑沦一气”，又可实而为有形之物，“合有无于一致”[③]，所以“有者非实，无者非虚”[④]。这种兼涉虚实、贯通有无的本体论或宇宙论显然比老子偏执一端的虚无为本之说更为圆通。落实在社会生活中，其圆通之处在于，因庄子已通达“浑天”，从根本上排遣掉了二元对待、非此即彼的思维模式，在两端之中不滞守任何一端，所以他“进不见有雄白，退不屈为雌黑；……而以不持持者无所守”[⑤]。船山强调，庄子的“无所守”虽亦可称作“虚”，但其“虚”却与老子之“虚”有本质的区别：老之“虚”是虚实对待格局中的一端，它以自我为中心，以“致物”或“待物之自服”为最终目的，故其“虚”实为一种机权之术；庄之“虚”则完全消解了物我、虚实、有无的二元对待格局，“丧我而于物无撄者，与天下而休乎天钧”[⑥]，即我与物、我与世界相通共融于无尽的大化流行中。

就道物关系而论，船山并不认为在庄子哲学中道是“生天生地”，“未有天地，自古以固存”的最高概念，这一点迥异于老子。为将二者区别开来，他从“浑天”的角度重新诠释了庄子之道，进而调整了道与天地万物的关系：

无所谓道，天而已矣。[⑦]

原天之成形也，凝而为土，孕而为人之官骸，皆因其道而为之貌，因其貌而成其形，一也。……道应如是，天不得不如是也。[⑧]

道则天之含万有而不主一形者也。[⑨]

夫道不可有，有不可无。有者物也。极物则无道，恶有无哉！[⑩]

道亦不得已之辞也。实则非有所谓道也。自然无始而泰清，……蝼蚁、稊稗、瓦甓、屎溺，皆泰清也。[⑪]

精神生于道。道，无也；精神，有也。然则精神之所自生，无所以然之根，而一因乎自然之动。自然者即谓之道，非果有道也。[⑫]

学术界一般认为，庄子的道论思想相较于老子的显著特点是更强调道在形下事物中的周遍落实，亦即《知北游》篇所谓“无所不在”。顺此以进，按照船山的上述诠释，庄子的道并不是独存于天地之先、超绝于万物之外的至高本体，而是个体事物于“浑天”之运化中的自然生成之则，或“浑天”因任事物的本性而使其自然生成自身的方式，——抑或如有的学者所认为的那样，道是“浑天”之用，而非“浑天之体”[⑬]。在此意义上，道从属于万物和“浑天”，并且与万物和“浑天”一体，而不是道在天地万物之

---

① 王夫之著，王孝鱼点校：《老子衍 庄子通 庄子解》，第358页。

② 王夫之著，王孝鱼点校：《老子衍 庄子通 庄子解》，第316页。

③ 王夫之著，王孝鱼点校：《老子衍 庄子通 庄子解》，第180页。

④ 王夫之著，王孝鱼点校：《老子衍 庄子通 庄子解》，第304页。

⑤ 《庄子·大宗师》篇：“夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地。”（王夫之著，王孝鱼点校：《老子衍 庄子通 庄子解》，第358页）这段话与《知北游》篇强调的道“无所不在”的思想殊为不类，故学者多有争议。陈鼓应说：“自‘夫道’至‘长于上古而不为老’一段，承老子之‘道’义，有其深意”（陈鼓应：《庄子今注今译》，北京：中华书局，1982年，第182页）。张恒寿则指出，《大宗师》篇的“自本自根”之道并不遍见于《庄子》全书，书中比较早出各篇的最高概念大多不是“道”，而是“天”、“天地”、“造物者”、“造化”、“真宰”等“具体名词”（张恒寿：《庄子新探》，武汉：湖北人民出版社，1983年，第321页）。徐复观认为：“庄子所说的天，即是道。”（徐复观：《中国人性论史（先秦篇）》，上海：上海三联书店，2001年，第329页）

⑥ 王夫之著，王孝鱼点校：《老子衍 庄子通 庄子解》，第358页。

⑦ 王夫之著，王孝鱼点校：《老子衍 庄子通 庄子解》，第176页。

⑧ 王夫之著，王孝鱼点校：《老子衍 庄子通 庄子解》，第122页。

⑨ 王夫之著，王孝鱼点校：《老子衍 庄子通 庄子解》，第218－219页。

⑩ 王夫之著，王孝鱼点校：《老子衍 庄子通 庄子解》，第311页。

⑪ 王夫之著，王孝鱼点校：《老子衍 庄子通 庄子解》，第266页。

⑫ 王夫之著，王孝鱼点校：《老子衍 庄子通 庄子解》，第262页。

⑬ 参见董慧：《王船山的“浑天”思想体系——〈庄子解〉研究》，中国社会科学院研究生院博士学位论文，2017年，第76页。

先(或之外)且生天地万物。正因此,船山进一步推衍说:“即物即道,则物自为根而非有根,物自为道而非有道”,“天地、日星、山川、神人,……自为本根,无有更为其根者”[①]。显而易见,这些说法有批评老子以道为天地之根[②]的意图。

无需赘论,船山通过“浑天”说构建起了一个具有气论色彩的本体论或宇宙论,但他提出此说之目的却绝不仅在此,更不仅在借此分判庄老,其意乃在于以“浑天”为终极视域,全面性地对庄子之学作出新的诠释,最终“因以通君子之道”[③],即实现庄儒思想的会通。

## 三、“浑天”说的双向亲缘性

如果说船山藉由“浑天”说揭示了庄老之学的差异,以至最终把二者分判开来的话,那么,同样是在“浑天”的终极视域中,他在庄儒之间所发现的则是二者内在的相通之处,以及由此会通所谓“圣学”与“异端”的可行的诠释进路。之所以如此,是因为“浑天”原是一个对庄子和儒家具有双向亲缘性的思想概念。

“浑天”说之于庄子的亲缘性在于,其旨义可从《庄子》中本有的两个重要思想合乎逻辑地推衍出来。其一是宇宙时空无限的思想。这一思想在《庄子》全书的不同语境下多次被提及。例如,根据闻一多先生的考证,今本《逍遥游》篇“汤之问棘也是已”后,当脱去“汤问棘曰:‘上下四方有极乎?’棘曰:‘无极之外,复无极也。’”[④]如果说这几句因后世脱失而为船山所不见的话,那么,他对《则阳》篇与此颇为相似的对话应是知悉的:“曰:‘……君以意在四方上下有穷乎?’君曰:‘无穷。’”[⑤]《逍遥游》和《则阳》篇的这两段话都主张空间是无限的,而《秋水》篇则提出了时间无限的思想:“夫物,量无穷,时无止,分无常,终始无故。”[⑥]此外,更值得注意的是,在中国思想史上《庄子》最早对“宇”和”宙”作出具体定义:

> 出无本,入无窍。有实而无乎处,有长而无乎本剽,有所出而无窍者有实。有实而无乎处者,宇也。有长而无本剽者,宙也。[⑦]

在这段话中,“宇”即空间,“无乎处”是说不限于某一方位;“宙”即时间,“无本剽”即无始终。宣颖注曰:“上下四方不可指其一处;古往今来不可得其始终。”[⑧]显然,《庄子》对“宇”和“宙”的定义同样蕴涵着时空无限的思想观念。船山对此观念有贴切领会。他一方面顺着《庚桑楚》篇这段话的语脉说:“宇则无可分畛之处矣,宙则前无本而后非剽矣”,另一方面又将“宇”和“宙”分别解为“六合一气”“万古日新”[⑨]。在诠释《徐无鬼》篇时,他更详细发挥说:

> 有实而无处者宇,而天皆充塞;有长而无本剽者宙,而天皆绵存。然则至大而无可为涯,至密而无乎不审者,无非天也。[⑩]

这里的“天”实际是指作为“浑天之体”的“浑沦一气”。可以看出,船山这段话已经把《庄子》所说的“宇”和“宙”引向或转化为其所谓“浑天”了。更进一步,《庄子解·则阳》篇云:

> ……又曰“实而无乎处者宇也”,皆浑天无内无外之环也。……曰“长而无本剽者宙也”,皆浑天除日无岁之环也。[⑪]

---

① 王夫之著,王孝鱼点校:《老子衍 庄子通 庄子解》,第137页。
② 《老子》第六章:“谷神不死,是谓玄牝。玄牝之门,是谓天地根。”
③ 王夫之著,王孝鱼点校:《老子衍 庄子通 庄子解》,第45页。
④ 参见闻一多:《周易与庄子研究》,成都:巴蜀书社,2003年,第96页。
⑤ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,北京:中华书局,2004年,第885页。
⑥ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,第568页。
⑦ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,第794—795页。
⑧ 崔大华:《庄子歧解》,北京:中华书局,2012年,第628页。
⑨ 王夫之著,王孝鱼点校:《老子衍 庄子通 庄子解》,第279页。
⑩ 王夫之著,王孝鱼点校:《老子衍 庄子通 庄子解》,第298页。
⑪ 王夫之著,王孝鱼点校:《老子衍 庄子通 庄子解》,第304页。

这里是说,“宇”是空间维度上的“浑天”,“宙”是时间维度上的“浑天”,二者都是无限的。至此,船山就用“浑天”说一并笼罩了《庄子》中“宇”和“宙”的思想。

其二是以气之聚散解释万物之生灭的气化流行思想。与时空无限相比,这一思想在《庄子》全书表述更为充分:

> 察其始而本无生,非徒无生也而本无形,非徒无形也而本无气。杂乎芒芴之间,变而有气,气变而有形,形变而有生,今又变而之死。(《至乐》)
>
> 若人之形者,万化而未始有极也。(《大宗师》)
>
> 化其万物而不知其禅之者,焉知其所终?焉知其所始?(《山木》)
>
> 消息满虚,一晦一明,日改月化,日有所为,而莫见其功。生有所乎萌,死有所乎归,始终相反乎无端而莫知乎其所穷。(《田子方》)
>
> 生也死之徒,死也生之始,孰知其纪!人之生,气之聚也;聚则为生,散则为死。若死生为徒,吾又何患!故万物一也,是其所美者为神奇,其所恶者为臭腐;臭腐复化为神奇,神奇复化为臭腐。故曰“通天下一气耳”。(《知北游》)[①]

完整地看,庄子的气化流行思想包括物之生灭实为气之聚散、大化无极、万物一体等内容。回顾上文可知,这些内容在船山的“浑天”说中皆有体现。从这个角度说,“浑天”说是对庄子思想的合理发挥和综合提炼,此说之提出体现了船山对《庄子》义旨的承继和因顺。

“浑天”说之于儒家的亲缘性在于,船山是宋明道学中总体上属于气论一派的思想家,故此说实质上是他作为儒家学者的气论思想在庄子哲学研究领域呈现出的特殊形态。而在他的经学等其他类型的著作中,我们亦可发现某些与《庄子解》的“浑天”说相关或相通的思想观念。例如:

> 《易》之言元者多矣,唯纯乾之为元,以太和清刚之气,动而不息,无大不届,无小不察,入乎地中,出乎地上,发起生化之理,肇乎形,成乎性,……木、火、水、金,川融、山结,灵、蠢、动、植,皆天至健之气以为资而肇始。[②]
>
> 天包地外而入于地中,无形而成用;地处天中而受天之持,有形而结体。无形无涯,有形有涯。无涯生有涯,有涯息无涯。无形入有形,有形止无形。[③]
>
> 上天下地曰宇,往古来今曰宙。虽然,莫为之郛郭也。惟有郛郭者,则旁有质而中无实,谓之空洞可矣,宇宙其如是哉!宇宙者,积而成乎久大者也。二气絪缊,知能不舍,故成乎久大。[④]

此类思想观念皆与“浑天”说存在着或远或近的内在关联。归宗而言,鉴于船山在宋明诸儒中最为推崇气论一派的张载,尤其是他的《正蒙》一书[⑤],所以“浑天”说一定程度上可以看做是船山深受该书思想之影响的理论产物。对此,《庄子解·则阳》篇已有暗示:

> 张子“清虚一大”之说,亦未尝非环中之旨。[⑥]

在张载的“太虚即气”思想中,“清虚一大”指“道体”[⑦],这里船山认为庄子的“环中之旨”(即“浑天”说)与张载的“道体”观念是相通的。可为佐证者,在船山撰于《庄子解》后的堪称其一生思想的“归宗返本”和“自我定位”之作的《张子正蒙注》中[⑧],我们确实可看到不少近同于《庄子解》之“浑天”说的表

---

① 以上分别见郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,第613、244、691、709、730页。

② 王夫之:《周易内传》卷一上,王夫之著,船山全书编辑委员会编:《船山全书》第一册,第50页。

③ 王夫之:《周易外传》卷二,王夫之著,船山全书编辑委员会编:《船山全书》第一册,第893页。

④ 王夫之:《思问录·内篇》,王夫之著,船山全书编辑委员会编:《船山全书》第十二册,第420页。

⑤ 船山自题墓铭中有“希张横渠之正学而力不能企”一语(《薑斋文集》卷十,王夫之著,船山全书编辑委员会编:《船山全书》第十五册,第228页);另据王敔《行述》载,船山晚年“又谓张子之学切实高明,《正蒙》一书,人莫能读,因详释其义”(王夫之著,船山全书编辑委员会编:《船山全书》第十六册,第74页)。

⑥ 王夫之著,王孝鱼点校:《老子衍 庄子通 庄子解》,第304页。

⑦ 王夫之著,船山全书编辑委员会编:《船山全书》第十二册,第153页。

⑧ 参见陈来:《诠释与重建——王船山的哲学精神》,北京:北京大学出版社,2004年,第290-291页。

述。例如：

天以太虚为体，而太和之絪缊充满焉。

虚空者，气之量；气弥沦无涯而希微不形，则人见虚空而不见气。……其聚而出为人物则形，散而入于太虚则不形，抑必有所从来。

虚必成实，实中有虚，一也。而来则实于此，虚于彼，往则虚于此，实于彼，其体分矣。……聚者聚所散，散者散所聚，一也。而聚则显，散则微，其体分矣。清以为浊，浊固有清，一也。……所聚所散，为虚为实，为清为浊，皆取给于太和絪缊之实体。

太虚即气，絪缊之本体，阴阳合于太和，虽其实气也，而未可名之为气；其升降飞扬，莫之为而为万物之资始者，于此言之则谓之天。

天德之生杀，本无畛域。

天之以冬终，以春始，以亥终，以子始，人谓之然尔；运行循环，天不自知终始也。[①]

类似说法在《张子正蒙注》中还有许多，兹不赘举。在中国哲学史上，《庄子》"通天下一气耳"的气化流行思想对后世影响甚巨，张载的"太虚即气"说亦可视作《庄子》的这一思想辗转流传于后世的道学形态。怀着对横渠之学的服膺之意，船山对《庄子》的气化流行思想大加发挥并借以提出"浑天"说，也就顺理成章了。

## 四、"浑天"说的诠释效应

船山撰写《庄子解》之目的是要对庄子之学进行儒家化的重构，但《庄子》一书的文本驳杂性和思想歧异性却是他必须面对的巨大障碍。这一障碍的难以处置之处尤其在于，即便撇除书中那些并非庄子所作的文章，船山仍不得不承认"庄子于儒者之道，亦既屡诮之矣"，但紧接着他又认为，与出自后人之手的《骈拇》《渔父》《盗跖》等篇对儒家的粗浅诟骂不同，庄子"所诮者，执先圣之一言一行，以为口中珠，而盗发之者也"[②]。意思是说庄子批评的并非儒学正宗，而是那些"与圣人之道相抵牾"的绪余旁流。批评此类绪余旁流可收破邪显正、护持儒家道统之效，因此船山断言："其非毁尧舜，抑扬仲尼者，亦后世浮屠诃佛骂祖之意。"[③]在对《庄子》文本进行去伪存真、驳中提纯的基础上，这一说法既否弃了书中极端反儒因此难以引之入于儒家正学的作品，又化解了庄子对儒家的敌意，拉近了二者的距离。

但随之而来的问题是：何以证明庄子确有维护儒家正宗的"诃佛骂祖之意"？

为解决这个问题，船山对他提纯出的《庄子》文本采取了"因而通之"的诠释方法，以达成庄子与儒家的视域融合，而对于庄子和儒家皆具有亲缘性的"浑天"说则在其诠释中发挥着疏通庄儒关系的枢纽作用，即：以"浑天"为庄儒之所同宗，通过对那些被船山确认为出自庄子之手的文章以及发明庄子思想之真髓的后学文章进行儒家化的诠解，消除庄子之学的异端性，并最终将其导入"君子之道"。细玩船山的诠释方法"因而通之"，"因"强调的是对《庄子》之文本脉络和思想逻辑的因顺、依循，"通"则是对庄与儒两种异质思想的会通。然而，正如其于《老子》文本之"入其垒"那样[④]，如果船山果真严格依顺《庄子》文本及其思想理路，而丝毫不作过度诠释或有意无意的误读，那么，即便他在诠释中运用了一些《庄子》中原本没有的文辞概念，他实际上也只能做到对庄子思想的重述，抑或像王弼《老子注》那样，只能对《庄子》进行顺向的诠释[⑤]，而无法消除庄之于儒的异质性甚或异端性，更遑论对二者进行思想会通。而在庄儒两个方面具有双向亲缘性的"浑天"说的提出和运用，恰可有效化解"因"与"通"的紧张，有助于达成庄儒的终极视域融合。

---

① 以上见王夫之著，船山全书编辑委员会编：《船山全书》第十二册，第66、23、36、32、286、306页。

② 王夫之著，王孝鱼点校：《老子衍 庄子通 庄子解》，第353页。

③ 王夫之著，王孝鱼点校：《老子衍 庄子通 庄子解》，第354页。

④ 参见邓联合：《论王船山〈老子衍〉的诠释进路》，《哲学研究》2017年第8期。

⑤ 参见刘笑敢：《诠释与定向——中国哲学研究方法之探究》，北京：商务印书馆，2009年，第135－137页。

上文我们从思想渊源的角度讨论了“浑天”说之于庄子和儒家的双向亲缘性。而在《庄子解》中，这种亲缘性的直接表现是：“浑天”被船山确立为儒家和庄子之学共同的终极之“原”或“宗”。如前所述，船山以“浑天”为庄子所师之“大宗”。至于“浑天”与儒家的关系，在《天下》篇首段“天下之治方术者多矣……皆原于一”后，其解语云：

> 一者所谓天均也。原于一，则不可分而裂之。乃一以为原，而其流不能不异，故治方术者，各以其悦者为是，而必裂矣。然要归其所自来，则无损益于其一也。一故备，能备者为群言之统宗，故下归之于内圣外王之道。[①]

“一”“天均”皆指“浑天”。照此解语，不唯庄子与儒家，天下百家之学无不出自“浑天”，故皆为“浑天”之分殊流异。具体就儒家而言，在篇中“其数一二三四是也”句后，船山评曰：“仁义礼乐之散见者，皆天均之所运也。”[②]意即儒家提倡的仁义礼乐都是“浑天”运化的产物。这其实是借助庄学术语赋予了儒家的思想主张以终极合法性。不过，这里也有一个问题：既然百家之学皆原出“浑天”，那么儒家优于其他各家之处又何在呢？对此，船山在《天下》篇题解中指出：

> 若其首引先圣《六经》之教，以为大备之统宗，则尤不昧本原，使人莫得而擿焉。[③]

这句话有两层涵义：首先，相较于其他各家，《六经》之教得“浑天”之“大备”，而非“得其一偏”[④]，故儒家圣道可为百家方术之“统宗”；其次，庄子对儒家圣道之“本原”即“浑天”深有契悟。这种看法既树立了儒家在百家之学中的至高地位，又拢合了庄子与儒家的思想关系。

不仅儒家之学原出“浑天”，船山在诠释《天下》篇时还认为，儒家的理想人格亦以“浑天”为“大备”之宗。他说：“盖君子所希者圣，圣之熟者神，神固合于天均”，“且夫天均之一也，周徧咸而不出乎其宗，圜运而皆能至。能体而备之者，圣人尽之矣”[⑤]。这是对“圣人”之人格内涵所作的形而上的庄学化诠释。而在篇中“以天为宗，以德为本，以道为门，兆于变化，谓之圣人”句后，船山更引明末高僧觉浪道盛之语，直指孔子为“以天为宗”的“圣人”，所谓“如不称孔子，谁能当此称乎”[⑥]？顺此以推，孔子之学亦必“合于天均”而能尽之矣。

从诠释效应来看，由于“浑天”说对于儒家和庄子皆具亲缘性，则以此说收摄庄子之学，既体现了船山对《庄子》文本及其思想的因顺，同时又能较为顺畅地会通庄儒。而船山以“浑天”说诠释庄子思想的方法论启示则在于：如果诠释者试图弥合其与诠释对象之间的思想距离，或化解两种相对异质性的思想之间的紧张关系，进而会通二者，一种较为可行的方法进路是寻找、构设并运用于差异的双方皆具亲缘性的思想观念，或从差异的双方中提炼出可以充当二者之根本契合点的理论范畴。以此为枢纽打开并进入对象文本，随之而来的诠释和思想会通才不会显得过于突兀、生硬。

就诠释技术而言，除了其于庄子和儒家的双向亲缘性，“浑天”说之所以被船山用来诠释庄子思想的另一深层因由还在于，如上所述，“浑天”在他构建的庄学体系中是一个兼括道与物、天与人、虚与实、无与有、幽与明、清与浊、同与异、一与多、共相与殊相、有限与无限、时间与空间、形而上与形而下的最高概念，千差万别、千变万化的事事物物皆归拢融通于其中。因此，“浑天”这个概念无论内涵还是外延都具有极为强大的包容性和解释力，可以释放出广阔的弹性空间。用“浑天”作为“钥匙”去释读《庄子》文本，不仅庄子之学的方方面面皆可由此导出，庄子与儒家的思想差异亦可在“浑天”的视域中得到合理的解释乃至被消融。

［责任编辑　邹晓东］

① 王夫之著，王孝鱼点校：《老子衍 庄子通 庄子解》，第352页。
② 王夫之著，王孝鱼点校：《老子衍 庄子通 庄子解》，第352页。
③ 王夫之著，王孝鱼点校：《老子衍 庄子通 庄子解》，第351页。
④ 王夫之著，王孝鱼点校：《老子衍 庄子通 庄子解》，第352页。
⑤ 王夫之著，王孝鱼点校：《老子衍 庄子通 庄子解》，第353页。
⑥ 王夫之著，王孝鱼点校：《老子衍 庄子通 庄子解》，第352页。

LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY
No. 6, 2020(Serial No. 381)

# “取”“与”皆弃的杨朱生命哲学

## ——从文本、哲学到思想史

刘 黛

**摘 要**:《列子·杨朱》中杨朱师徒与禽子的对话,展示了有可能归属于杨朱的生命哲学。与学界熟知的不拔一毛以利天下的命题不同,它呈现为两个并列命题——“不损一毫”与“不利天下”,主张对外物“不与”也“不取”,对自我不损一毫也不增一分。其中,大禹作为“不取”的典范被称许。由此可能释放出关于文本与思想的更多信息。极端的不与、不取有违常情,却指向一种摒弃物利、遗世独立而专注于精神修养的养生观。它基于“我”与物的区分,展现为对自我自足性、纯粹性的极端坚守。敬重生命与颠扑不破的自我完足信念,对于现代人类抵御异化有重要价值。在此哲学分析之上,思想史中杨学的兴盛与堙没现象,亦可得以重新解释。

**关键词**:不与;不取;杨朱;生命哲学;自我观念;精英杨学;世俗杨学

**DOI**:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.06.09

我们对杨朱这位缺少著作传世的思想家的印象,通常来自于孟子“拔一毛而利天下不为”(《孟子·尽心上》)之说。《列子·杨朱》中杨朱师徒与墨家禽子的一段对话似乎直接印证了这一说法。这段对话将是本文讨论的起点,所以我们首先要说明是在何种意义上使用它。《列子》被指为伪书[①],这段文献的可靠性也随之成为问题。然而早期古籍的编撰成书原本就很复杂,即使能确定一部书晚出,其中的材料及思想也可能其来有自。围绕“天下”“一毛”的这段对话因为有《孟子》和《韩非子》的旁证[②],也许可使我们在否定《杨朱》作为可信的杨朱材料时对它网开一面。不过,即便不能确定它真实地发生过,没有十分的把握将之归属于杨朱,学界也还是难以否认它所反映的思想与典籍中提及的杨朱有某种相似性。而较之界定文本的种种历史属性,本文首先关心的是它所呈现的哲学思想。所以,我们不妨先悬置对它的考辨,暂笼统地称之为杨学,如此来进行文本的疏解,以期释放其中的哲学和有可能是关于杨学的更丰富的信息。

## 一、文本的再疏解

我们讨论的文本如下:

---

**作者简介**:刘黛,兴义民族师范学院政治与历史学院教师(贵州兴义 562400)。

① 清人姚际恒疑《列子》为“庄子之徒依托为之”,后人又加以附益;顾颉刚说“晋人用了他们的颓废思想作成了《杨朱篇》放在伪《列子》里”;胡适认为《列子》这部书最不可靠,但《杨朱》大体可信。参见姚际恒:《古今伪书考》,北京:朴社,1929 年,第 55 页;顾颉刚:《古史辨》第 4 册,海口:海南出版社,2005 年,第 326 页;胡适:《中国哲学史大纲》,石家庄:河北教育出版社,2002 年,第 133 页。

② 《韩非子·显学》:“今有人于此,义不入危城,不处军旅,不以天下大利易其胫一毛。”此虽未明指杨朱,但大抵即杨朱或相似的重生学派。王先慎撰,钟哲点校:《韩非子集解》,北京:中华书局,1998 年,第 459 页。

杨朱曰:“伯成子高不以一毫利物,舍国而隐耕。大禹不以一身自利,一体偏枯。古之人损一毫利天下不与也,悉天下奉一身不取也。人人不损一毫,人人不利天下,天下治矣。”禽子问杨朱曰:“去子体之一毛以济一世,汝为之乎?”杨子曰:“世固非一毛之所济。”禽子曰:“假济,为之乎?”杨子弗应。禽子出语孟孙阳。孟孙阳曰:“子不达夫子之心,吾请言之。有侵若肌肤获万金者,若为之乎?”曰:“为之。”孟孙阳曰:“有断若一节得一国,子为之乎?”禽子默然有间。孟孙阳曰:“一毛微于肌肤,肌肤微于一节,省矣。然则积一毛以成肌肤,积肌肤以成一节。一毛固一体万分中之一物,奈何轻之乎?”禽子曰:“吾不能所以答子。然则以子之言问老聃关尹,则子言当矣;以吾言问大禹墨翟,则吾言当矣。”①

它由杨朱对“古之人”的称赞和禽子、孟孙阳关于去一毛以济世的论辩构成。后者因印证了《孟子》的批评,而成为解说杨学的必引之例。后世的误解也由此产生。孟孙的反驳用的是归谬法,即按照禽子的逻辑推演下去,推至一个让其自己都无法容忍的结果,由此说明在此方向上跨出一小步就已经蕴含了错误。这一小步,即损区区一毫来利他。这在常人都可接受。禽子意图通过常情可容的这一小步,把一毛不拔的杨朱引向“利他”。而孟孙则试图证明,“失之毫厘谬以千里”,一旦开启这样一种身与利的交易模式,就会滑向己身被吞噬的深渊。更精微地来说,这里其实牵扯到两个层次的问题:其一是“身”与“利”,其二才说到“利己”还是“利他”。而杨朱师徒的主张在前一层次就已经完成了,他们选择了“身”而非“利”,便再谈不上利己或利他了。当然,这里的“利”是狭义,指通过某种交换行为产生的“收益(profit)”,而非广义的“好(good)”。在杨朱看来,这种摒弃交易、不取收益的做法恰恰对自身是好的。墨者身份的禽子,以“利”为基点,在第一个层次上就已然与杨朱分道扬镳,然而其论辩却并未在此展开,而直接跳到利己利他的问题上去了。读者不识破这两层机关,便会任由禽子的诱导式提问将杨朱师徒推至极端自利的境地,而忽略了辩论者的真实意图——孟孙并未认真对待一毛济世的假设,不过借由归谬辩术来揭示开启交易所蕴藏的危险。

孟孙要证明的是“不交易”的原则。这一原则在文本开头杨朱自己的言论中,被具体地表达为“不与”和“不取”两方面。细读其文,便会发现我们熟知的“不损一毫而利天下”命题,本来是彼此平行的两个命题:一是“不损一毫”,一是“不利天下”。而广为人知的却是将两者杂糅后的命题。由于中国文字的多义性,似是而非的理解极易产生。就此段而言,以“利”字为中心的几个词组②模糊了读者的视线。不过,由此产生的歧义,通过梳理行文脉络便能澄清:杨朱从称举、描述两位古人的行为开始,进而分别对其进行归纳评价,最后提出两方面的主张。两者的平行叙事贯穿于这段言论的始终,可一一对应如下:

| 所举古人 | 行为描述 | 归纳评价 | 提出主张 |
| --- | --- | --- | --- |
| 伯成子高 | 不以一毫利物,舍国而隐耕 | 损一毫利天下不与也 | 人人不损一毫 |
| 大禹 | 不以一身自利,一体偏枯 | 悉天下奉一身不取也 | 人人不利天下 |

如不少学者③所言,此处“利”字作“以……为利”“从……获利”解。

由此,杨朱的主张非常清晰:一是像子高一样,不用自己的生命,哪怕是一根毫毛去交换外物之利,不为物利而轻身;二是像大禹一样,不汲汲于利益自身,不以天下养己,或说不为己而谋利于天下。前者反对追逐外物之利,后者反对兜揽自身之利。这两种“求利”都是人的本真生命与精神的消

① 杨伯峻:《列子集释》,北京:中华书局,1979年,第230－231页。

② “不以一毫利物”“不以一身自利”“损一毫利天下”“人人不利天下”等。

③ 顾颉刚把孟子评语中的“利”字也读若此,冯友兰认为杨朱的本义才是如此。戴卡琳认为此处几个“利”,都是从天下获利之意。参见顾颉刚:《古史辨》第4册,第327页;冯友兰:《中国哲学史》上册,上海:华东师范大学出版社,2000年,第106页;戴卡琳:《不利之利:早期中国文本中“利”的矛盾句》,《文史哲》2012年第2期。

耗,只不过前者体现为逐物,己身被物驱使,是“物”对“我”的蚕食;后者体现为“我”的扩张,吸取天下之利附于己身,导致“我”被“物”拖累。两者皆伤生,所造成的欠缺或者赘余都将成为修身的阻碍。所以,对于外物,杨朱主张既“不与”也“不取”;对于自我,则既不损一毫也不增一分。较之于单方面强调“不与”“不损”的传统理解,两方面并举才完整地表达了杨朱的主张。此主张最终体现为两个否定:“不损一毫”与“不利天下”。听者将两者掺糅,才会发出“去子体之一毛以济一世”的追问,而由此引发的辩论又加强了这一误解。因为对读者而言,孟孙的归谬论辩中,首先吸引眼球的不是辩者的真实意图,而是浮现在文字中那种惊世骇俗的吝啬。

## 二、大禹作为“不取”的典范

其实,注意到上述两方面者,不乏其人。吕思勉、胡适等在此处皆不误[①]。不过,随着文本的梳理,一个新的、几乎未被专门讨论过的问题浮出水面:文本中,大禹与伯成子高一起,充当了杨朱主张的演绎者。也即是说,杨朱同时称许了子高和大禹。在文脉不清的情况下,我们容易以为,禹在这里只是作为子高的反例和批评对象被提及。而一旦厘清了文本层次,这种误读就不攻自破了。但是,新的疑点产生了:杨朱何以称赞大禹?这是需要特别加以说明的,因为它与有关杨、墨的一般认知不符。大禹“腓无胈,胫无毛”[②],其大公无私、损己利天下的做法正是杨学反对而墨家推崇的,且《杨朱》后文批评禹是“天人之忧苦者”、徒有死后之名而无实益。那么,此处对禹的臧否就需要动刀甚微、小心研判了。

在杨朱所举的两位古人中,“不损一毫”的子高吻合了人们对杨学的一般理解,而与之行为相反的大禹,恰恰示范了其容易被忽视的另一面——“不利天下”。一个丝毫不“与”于物,一个丝毫不“取”于天下,“不与”“不取”在二人身上分别得以最精纯地展示。这就是杨朱推举禹的原因——禹不从天下谋利。而这与墨家对禹的推崇有着微妙之别。

墨推崇禹,是因他利益天下;杨赞许禹,却是因他不利益自身。更简练地说,墨取其“利”,杨取其“不利”。禹自己是怎样暂且不说,后人对禹的认识却恰能反映这些学派各自的气质特征。若将孔子对大禹的称赞与此一同比较,话题就更有意思了。孔子说:

> 禹,吾无间然矣。菲饮食,而致孝乎鬼神;恶衣服,而致美乎黻冕;卑宫室,而尽力乎沟洫。禹,吾无间然矣![③]

禹治水乃受命于天子,“尽力乎沟洫”是看重责任,赞美这一点不难理解。而自己粗衣粝食却讲究祭祀礼服,且极尽丰厚之食孝敬鬼神,对此加以赞美,用意何在?祭祀是信仰层面的,用中国哲学的语言来说,是与“天”相关的;而日常的吃穿用度是“利”的层面,是在“天”之“下”的。孔子并未像墨家一样赞美禹带来“天下之利”,而是赞美他对信仰,也即对“天”的重视远超过对物质生活,也即对“天下之利”的追求。由此看来,杨朱不取其“利”而取其“不利”,倒与夫子更接近。

再换言之,杨朱称赞的是禹对天下的“不取”,而墨家称赞的是他对天下的“给与”。在老、庄等先秦道家的哲学中,天下没有一样东西在根本上是自己的。连“汝生”也“非汝有”,“性命非汝有”,“孙子非汝有”[④],更遑论世间万物及其所带来的“利”了。杨朱或许分享了同样的哲学。形下者源于地,形上者得自天,而一切最终皆要回到天地的运行流转中去。那么,既然这些都不是“我”的,又怎能拿来“与”别人?既然不是“我”的又怎能“取”来占为己有?《庄子·庚桑楚》说:“去、就、取、与、知、能六

---

① 吕思勉:《先秦学术概论》,《民国丛书》第四编,上海:上海书店,1992年,第43页;胡适:《中国哲学史大纲》,第136页。此外,王敏光、赵逵夫等也注意到这两方面。参见王敏光:《个体性至上:先秦道家文化观的一种释读》,《江西社会科学》2013年第5期;赵逵夫:《论老子重生思想的源流与道教思想的孕育》,《兰州大学学报(社会科学版)》2007年第7期。

② 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《庄子集解》,北京:中华书局,1987年,第90页。

③ 参见《论语·泰伯》,朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第108页。

④ 参见《庄子·知北游》,王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《庄子集解》,第188页。

者，塞道也。”[①]物利的取与对于修道而言是阻塞，能去之，才能达到“正”“静”“明”“虚”乃至“无为而无不为”的境界。

不只道家，孟子对“取”“与”也持谨慎态度：

> 可以取，可以无取，取伤廉。可以与，可以无与，与伤惠。
>
> 非其义也，非其道也，一介不以与人，一介不以取诸人。[②]

抑制人为的取与交易大约是先秦哲学的主流，而杨朱则顺着这种倾向走到了极端。大禹恰好充当了“不取”的典范，至于因“不取”而不得已，导致“一体偏枯”，这并非是杨朱要效仿的。他在大禹这个例子上，是用其内核而遗其外形。

文本分析到这里，不妨再对其历史属性略作推测。在我们一贯的认识中，杨朱思想与大禹相悖。这种认识指向一个更整齐、清晰、更泾渭分明的杨学。而在上述文本中，杨朱却对大禹有所推许，在对禹的臧否上不是非黑即白的，而显示出更丰富的层次。一种观念、一个学派的原初形态往往不如它在经过发展后更整齐分明，却一定比它在发展后更具有原创气息，包含更多的可能性。那么，即便不能断定这段文本出于早期，我们或也可以推测，其中的思想是较为原初的[③]。

## 三、取与皆弃的生命哲学及其中隐含的自我观念

《孟子》说杨朱“为我”，《吕氏春秋》说他“贵己”[④]，《淮南子·泛论训》谓“全性保真，不以物累形”[⑤]。从前面的文本疏解来看，“为我”与“贵己”并非以“利己”的方式来达成，“保真”也并不仅仅局限于不损身。一种通俗的自私自利观念并不足以刻画杨朱哲学。于是，一些学者高标杨朱的政治关切[⑥]，即将“为我”拓展为一种公共原则，以达到天下大治的效用[⑦]。而本文则要探讨这种修真哲学本身。这是杨学最精髓的部分，它与先秦儒、道的修身观、生命观相通。我们甚至可以推测，它保存了某种重要的古代生命哲学。

取与皆弃，可以通俗地表达为，不让天下占一点便宜，也绝不占天下一点便宜。其目的，在于“保真”。“与”于物，必然损耗“我”的身力心力，更重要的，“与物相刃相靡”[⑧]的习气使得精神总处于向外驰逐的状态；而“取”于天下，尤其是有心于“取”，则会导致“我”的附属事物增加，于是，“我”的精神必须要扩散、蔓延到这些事物，其结果是“我”的稀释。前者损“真”，后者同样有害于“真”。

这种通过断绝交通来保持“真我”的观念有其特定的哲学基础，即“我”与“外物”、与“他者”的区分。我是我，他是他，内是内，外是外，界限分明，不相掺和，两不相欠。这种区分意识诚然并未达到哲学上的究极，在气象上也不敌庄子的“万物与我为一”，或孟子的“万物皆备于我”。但不可否认，强

---

① 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《庄子集解》，第 205 页。

② 见《孟子·离娄下》和《万章上》，朱熹：《四书章句集注》，第 296、310 页。

③ 同样，正因为该文本与一般认识中的杨学存在差异，学者也可用它来证明该文献确为后人所造，从而得出与我的推测完全相反的结论。可见对于同样的现象，经由不同的理性推测，完全可以达到相反的结果。那么，这种探究客观历史真实性的研究，究竟在多大程度上是可靠的、足够客观的呢？

④ 《吕氏春秋·情势》谓“阳生贵己”（许维遹撰，梁运华整理：《吕氏春秋集释》，北京：中华书局，2009 年，第 467 页）。“阳生”一般认为即杨朱。

⑤ 何宁：《淮南子集释》，北京：中华书局，1998 年，第 940 页。

⑥ 比如，赵逵夫说杨朱的主张“是以如何才能达到‘天下治’为目的的”，王敏光谓“杨朱之‘利己’并不是把‘自我’局限于一定区域内，而是扩展到了整个天下”。参见赵逵夫：《论老子重生思想的源流与道教思想的孕育》，《兰州大学学报（社会科学版）》2007 年第 7 期；王敏光：《个体性至上：先秦道家文化观的一种释读》，《江西社会科学》2013 年第 5 期。

⑦ 不过，在墨家看来，事实正相反。《墨子·耕柱》中墨子曾反驳巫马子损人自利的观念，他指出一个持自私原则的人如果推广这一原则，就会造成对自己的不利，从而损害提出该原则的初衷。葛瑞汉称之为“自我指称的悖论”。然而，这个反驳未必适合杨朱。杨朱的“为我”与巫马子的“自利”不同，它并不损人，在推广为公共原则时也不会带来对自己的反射式伤害。它并不引发悖谬，只导致孤立。参见葛瑞汉：《论道者：中国古代哲学论辩》，张海晏译，北京：中国社会科学出版社，2003 年，第 77 页。

⑧ 参见《庄子·齐物论》，王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《庄子集解》，第 12 页。

调“区分”使人表现出一种清洁的处世姿态。取与皆弃背后的心理,是极端的洁身自好,不与世交易,更不可能与世污浊,从而保证“我”的纯粹性。如果用《庄子·逍遥游》中修为的不同层次来量度,它类似于“定乎内外之分”的宋荣子[①],只不过宋荣子定的是名与身之分,而杨朱划清的是利与身之界。就老庄道家描述的修道方向来看,能“定乎内外”,抛却对于他人、外物、世界的热切之心,而专注于自己的生命与精神,这大概可以作为修道的起点了。

然而,这种主张有悖于生活常情。人类结群而居,协作共存,无时无刻不在取与交通之中。即便隐逸深山,亦不能不通过与自然环境的热量、物质交换来维持生命。彻底地不与不取,在人类世界是不可能的。尤其是“不取”——以物养身是人类最自然的行为,也是最根深蒂固的观念,如若不取外物的滋养,就不能保存生命。且既然身重于物,以物养身便顺理成章。何以又说“悉天下奉一身不取”?

先秦道家的思想资源可以给出解释。一者,“奉一身”不需要“悉天下”。《逍遥游》中尧让天下于许由,许由谓“鷦鷯巢于深林,不过一枝;鼹鼠饮河,不过满腹”[②]。对于这些高洁之士来说,余食赘形乃不堪之苦。在道家看来,连人的身体都是附赘悬疣,又拿天下来做什么?赘余者障道。二者,“利”是形下的,外物之利可以供养人之“身”,却未必足以供养其“神”。说杨朱“为我”,这个“我”并不只有形下的含义。否则,刚死之人,其尸与活人之身无甚区别,何以无人认为死者的“我”还在那里?[③] 由此,形下之身虽重于物,却未臻于生命之究竟。纵然不为外物损伤一毫,但若不得已失去了脚,也能“视丧其足犹遗土也”,因为“犹有尊足者存”[④]。而外物纵可养“我”的形下部分,却难以养其形上者。甚至,形下部分也未必能养。《庄子·达生》说“物有余而形不养者有之”:

> 悲夫!世之人以为养形足以存生,而养形果不足以存生,则世奚足为哉!……夫欲免为形者,莫如弃世。弃世则无累,无累则正平,正平则与彼更生,更生则几矣![⑤]

外物之利既不能养“形”,更遑论养“生”、养“神”了。物者粗浊,物利的储蓄与清净的养生之道背道而驰。《庄子》的“弃世”主张与杨朱的不与不取几乎是一致的,这种不恃外物的养生逻辑发展下去,生命修养到了一定境界,便真可能要像“藐姑射之山”的神人一样“不食五谷,吸风饮露”了[⑥]。

有意思的是,不但杨朱以及先秦道家不以外物之利为存生养身的正途,《旧约·但以理书》也表达了类似的观念。书中说巴比伦王从以色列的宗室贵胄中选取若干少年,每天用王自己的酒食来奉养他们,好使他们变得俊美智慧以便侍奉王。但以理等四位少年为了不被酒食玷污,设法只吃素菜和白水。一段时日后,这四位反而比其他少年更加俊美智慧。白水、素菜的长养超过了珍馐美味,很显然,《圣经》是想说,比之于饮食,信仰更能滋养人。

更进一步说,生命的存养来自两个方向:一是形下之养,即由物所提供的自下而上的奉养;二是形上之养,即自上而下的赋予,在《但以理书》是信仰可养人,在中国文化是“天”、而非“天下”的世界,才是生命之源。所以,在《圣经》中,珍馐佳肴输给了信仰;在《庄子》中,“养形”不如“存生”。在此,古代东西方的生命观有着某种相似。究其原理,在古人看来,一种好的精神状态足以带来物质的变化,而形下者却未必足以干其上。于是,养生也更重在形上之养,重在凝神聚精,使之不散逸,而非获取外物之利。这也是为什么《德充符》谓有道者不务求于外,不侍奉于物,只“守其宗”;而《逍遥游》中的

---

① 《庄子·逍遥游》中列举了层次由低至高的四种人:“知效一官……而徵一国者”,“定乎内外之分”的宋荣子,“御风而行”的列子,及“乘天地之正……以游无穷者”(王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《庄子集解》,第3-4页)。第一种是世俗能人,从宋荣子开始接下来三种可看作是修道之人的不同层次。

② 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《庄子集解》,第4-5页。

③ 《庄子·德充符》“豚子食于其死母”之喻即有此意(王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《庄子集解》,第51页)。

④ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《庄子集解》,第48、50页。

⑤ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《庄子集解》,第156页。

⑥ 这种养生逻辑也体现在后世道教的修行方法中。

神人不肯“以物为事”,“其神凝”便足以“使物不疵疠而年谷熟”。

由此,我们或可理解取与皆弃的决绝。它是一种不与天下交易、摒弃物利、遗世独立,而专注于精神修养的生命哲学。它基于“我”与外物的区分,而展现为对自我自足性、纯粹性的极端坚守。在这样的“全性保真”中,隐含着对“我”的哲学认知。一个自足的“我”不依赖任何外在事物来成就“我”,若非如此,一旦失去这个外在依赖,“我”就不再成其为“我”,而失去了主体独立于外物的意义。“不与”“不取”的提出不仅是对取与行为的抑制,更重要的,它是在心理和自我认知上对人的一种提示。人的呼吸、饮食乃至种种活动,无疑都将产生与世界的交通,取与皆在其中。但在初民的淳朴状态中,取与的自然发生未必伴随关于取与的自觉意识,因而也不产生对取与行为本身及其对象的执着。这时,人可以轻松地回归到怡然自足的状态,而不被外物裹挟。他的自我是完满的。一旦人对所取与的外物及取与行为本身产生“察察”然的知识,并由此生出心理上的依赖,“我”就不再自足。他不再能“守其宗”,而将自我放逐于外,迷失在各样的歧途中。这大约就是杨朱“哭衢途”[①]的原因。他哭的不是丢失的羊,而是丢失的“我”。

这种提示也正是杨朱哲学在今天的价值。人作为主体,可以使用万物,可以做某种职业,可以扮演某些角色;但同时,他也可以不。他有超越于器物、制度、职业、伦理角色等等的意义。也正是因为他的独立自主,物才可能被点亮,世界才可能被创造和演绎。一个完整独立的“我”不待恩赐,也不能被褫夺,纵然外在际遇与“我”的物质之身发生变化,这个“我”却不增不减、不来不去。如果伴随着取与行为的加强,人在认知上将自我与某个外在事物、职业或角色绑定,以为必须在此之上安身立命,那么,一旦失去它,“我”便再无立锥之地。这就是自我认知的异化。如果任由自我被外物裹挟、异化,“我”就堕入“物”的层级。

## 四、思想史事实的重构:精英杨学与作为“显学”的杨学

杨学看似怪诞的主张背后,隐匿着对于生命的敬重和颠扑不破的自我完足信念。然而很难想象,这样一种哲学如何可能成为孟子笔下占据半壁江山的显学[②]?断绝取与交易极难身体力行,凝神保真、坚守于“我”的哲学亦并不通俗。它不可能有如此多的受众。

如果《孟子》所说属实,那么我们就需要对杨学“盈天下”这个思想史事实进行重构:广为传播的杨学未必是最精髓的杨朱思想,而只是带有深刻杨朱烙印的个人主义思想。这里我们区分了精英的杨学与作为显学的杨学,因为能够流行的,只能是某种庸俗化了的杨朱思想。其庸俗化,表现为追求“利己”“享乐”[③],为了自己可以损人[④]等等。它与精英杨学最直接的区别,在于对俗世利益的态度,一个是弃绝的,一个积极求取。其实,杨朱思想甚至不需要等到它的后学来变种——比如冯友兰所谓从“贵生”发展到“找死”[⑤],就在当时即会生出让其首倡者忧哭的“歧路”——比如“去子体之一毛以济世”之问。所以,感受到其哲学精髓的学者们,常常拒绝接受《列子》中纵欲的杨朱,转而将《吕氏春秋》的《本生》《重己》《贵生》《审为》等划入杨学一系[⑥]。其实,出于对既成思想史事实的接纳与沿袭,求利、自私、纵欲等思想,作为精英杨学的“歧途”,完全可以被看作世俗化的杨学。称之为杨学,因为正是它成为了《孟子》所说的显学——这是我们不得不尊重的既成史实。而世俗化杨学的传播当然

---

① 《荀子·王霸》谓“杨朱哭衢涂”,《淮南子·说林训》谓“杨子见逵路而哭之”。唯《列子·说符》有完整故事,说杨朱的邻人丢了羊,因为歧路太多,众人寻找也未能找回,谓“歧路之中又有歧焉,吾不知所之”,杨朱听后戚然变容,不言不笑。参见王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,北京:中华书局,1988年,第218页;何宁:《淮南子集释》,第1230页;杨伯峻:《列子集释》,第265页。

② 《孟子·滕文公下》谓“杨朱、墨翟之言盈天下”,天下“不归杨则归墨”。

③ 如《杨朱》篇中充斥的享乐主义。

④ 如《墨子》中提及的巫马期。

⑤ 冯友兰:《中国哲学史新编》上册,北京:人民出版社,1998年,第275页。

⑥ 冯友兰、葛瑞汉、顾实等皆是。参见顾实:《杨朱哲学》,长沙:岳麓书社,2011年;冯友兰:《中国哲学史新编》上册,第272页;葛瑞汉:《论道者:中国古代哲学论辩》,张海晏译,第68页。

与其个人主义倾向有关。葛兆光说它吻合了“人们普遍的利己心态”“切中人类心灵中最为深刻的生存意识”[①],这大概就是它被广为接纳的原因。

然而,作为思想史上一个现象级的存在,这种学说何以迅速堙没?这是杨朱研究中由来已久的问题。细思之,所谓堙没指的当是这些现象:冠以杨朱名义的著作阙如;汉人的“六家”“九流”之说不见其踪影;未见有关其后世传人的记载等。除了被怀疑的《列子》外,我们几乎在先秦以后的材料中找不到杨学的蛛丝马迹。通过区分两种杨学,这一现象也会得到新的解释。精英杨学作为关乎生命的形上学,与道家有相似处,冯友兰谓杨朱被老庄道家所掩[②]。当然,道家与杨朱未必是代际传承关系,未必是道家继承发展了杨朱,而是它们本就共享同一种价值理念,来源于同一种古代哲学。而道家的形上造诣的确更胜于杨学。就以物我关系而言,比之于杨朱的决绝,道家更有“不傲倪于万物”和“空虚不毁万物”[③]的境界。如此,人们对于生命形上学的需求完全可以在道家那里得以满足,而偏激的精英杨学,也许并未真正流行过,更无所谓堙没。

堙没的只是世俗化的杨学。宣扬自利、享乐的世俗杨学,哲学性与思想价值并不高,也难以发展为既有根基又富于层次的学说。戴卡琳说《孟子》对杨朱的评价“前无依据,后无反响”[④],这种对待“杨朱学派”的谨慎态度不无道理。与其说世俗杨学是一个学派,毋宁说是在政治、文化巨变的时代中涌动的一股个人主义情绪。而天下半数“归杨”所指的,与其说是思想现象,毋宁说是一种社会现实。人们未必有意识地选择某种个人主义学说,却完全可能基于生存本能和个人主义情绪的爆发,不自觉地表现出自利行为。且一种思想或主张若是较为浅显庸俗,便本不易成为有体系的学派,更不用说杨学的底色是个体,这本身就预设了成为一个学派是不必的。

那么,世俗杨学的兴盛,与其说是一个“哲学”事件,不如说是一个政治、社会事件,至多是一种思潮。而孟子也不是一个现代学科意义上的“哲学”家,他对杨朱的批评,与其说是哲学评点,不如说更带有某种政治学、神学色彩。同样,世俗杨学的堙没,与其理解为一个“学派”的消失,毋宁归结为一时的极端个人主义情绪得以消化。除道家之外,这种情绪,在可以为父绝君、不事王侯,甚至让国让天下的儒家那里,同样能得以消化;追求个体生命与价值的需求也完全能在兼容性极高的儒家那里得以满足。于是,不论精英杨学或世俗杨学,尽管曾经璀璨,却只是“譬如朝露”,人们想要在日出后追寻晨露的踪迹,当然了无所获。

[责任编辑 曹 峰 邹晓东]

① 葛兆光:《中国思想史》第一卷,上海:复旦大学出版社,2001年,第121页。

② 冯友兰:《中国哲学史》上册,第107页。

③ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《庄子集解》,第295、294页。

④ 戴卡琳教授曾以此为题作报告,对“杨朱学派”有谨慎的辨析。在交流、碰撞中,她提及这样一种可能性——《孟子》对杨朱的评论参与了“杨朱学派”的成形。戴卡琳教授的这一看法对本文这部分的写作很有启发,在此深表感谢。

# 嵇康玄理的内在理路与魏晋玄学主题、分期说反思

杨 杰

**摘 要**:魏晋玄学主题、分期说是两个相关的议题,因主题而设分期,因分期而显主题。自汤用彤、牟宗三分别以"本体存在""境界形而上学"解读魏晋玄学以来,以王弼、郭象为魏晋玄学之双高峰而构建的主题、分期典范长期以来未有突破。嵇康玄理以"尚和论"为根本指归,逻辑上形成了其由性情到养生及政治再复归到性情的内在理路,这是一个境界形而上学与价值形而上学相统一的符合中国传统哲学特点的哲学模式,构成了竹林玄学的独特基调。这种理路从"和"的角度解决道家境界形而上学的实践形态问题与价值形而上学的生活界限问题,其问题意识与理论解答是由内向外的,而与王弼、郭象以外限内的玄学思路不同,这是生命哲学与政治哲学两种不同的玄学形态。以嵇康玄理为玄学的枢纽反思竹林玄学,在此基础上重新审视玄学之主题与分期问题,对嵇康玄学与魏晋玄学之价值可以有一个新的理解及阐释。

**关键词**:尚和;主体;价值;境界;形而上学

**DOI**:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.06.10

自 20 世纪中期汤用彤、牟宗三等学者引介西学为魏晋玄学建立现代学术典范以来,近几十年的研究未能突破固有范式。汤用彤于 20 世纪三四十年代以本末有无之"本体存在(ontology)"解读魏晋玄学而建立了"有无之辨"和"名教与自然之辨"两种解读模型①。以有无之辨为玄学的主题,为冯友兰、汤一介、康中乾等学者接受,以冯氏总结的"贵无论—崇有论—无无论"三段论为典型形态;以名教自然之辨为玄学的主题,为方立天、高晨阳、许抗生、楼宇烈等学者认可,以萧萐父、李锦全所归纳的"名教本于自然—越名教而任自然—名教即自然"三段论为主流形式。无论将魏晋玄学分为三期还是四期,因对竹林玄学的性质与地位意见不一,人们对这两个主题的关系众说纷纭,汤一介、高晨阳、许抗生等学者在此议题上通过各种变通的方式处理②。牟宗三将道家定性为一主观的实践的境界形态的形而上学,认为王、郭诸人承接此立场且无修证之功夫,而仅为"名士气氛下一点智光之凝结"③,嵇康哲人型之人格,也仅显示其辩才无碍之论说技巧。可以说,牟氏着重分析玄学家的玄理命题,而未深入探讨玄学思潮的分期或主题问题。境界形而上学是对汤用彤以本体论视角讨论玄学的深化与超越;但袁保新指出,老子之道的实践性必须有价值秩序的基础,"形上原理必须软化为价值原理"才能实现道的完整性④。袁氏所论虽针对老子之道,但境界形而上学需要价值形而上学的补充,也适用于魏晋玄学。

总之,近些年的玄学研究,基本上是在汤、牟模式下进行的更为细致的材料分析爬梳工作,而鲜

---

**作者简介**:杨杰,上海师范大学哲学与法政学院副教授(上海 2000234)。

**基金项目**:本文系教育部人文社会科学研究青年基金项目"竹林玄理的内在理路研究"(19YJC720039)、中央高校基本科研业务费专项基金项目(2020VI023)、2019 年中华君子文化基金资助项目的阶段性成果。

① 汤氏于 20 世纪三四十年代发表的一系列关于魏晋玄学的文章,由中华书局于 1957 年辑成《魏晋玄学论稿》一书出版。

② 参阅康中乾:《有无之辨》,北京:人民出版社,2003 年,第 18 – 62 页。

③ 牟宗三:《才性与玄理》,桂林:广西师范大学出版社,2006 年,第 69 页。

④ 袁保新:《老子哲学之诠释与重建》,台北:文津出版社 1991 年,第 79、124 页。

有研究范式与学术观点的根本转移①。可以说,反思已有模式,重估魏晋玄学的主题、分期议题,正是我们突破现有局限,重新构建魏晋玄学相关研究的必由之路。其中,对嵇康玄理的重新认识是关键所在。

## 一、嵇康玄理的"尚和"主题及内在理路

汤用彤"首则由名理进而论音声,再则由音声之新解而推求宇宙之特性",以《声无哀乐论》作为嵇康玄理最主要的思想生发点展开讨论,认为嵇康"思想浮杂难求其统系"②,此为多数学者接受。以往的嵇康研究往往对其具体玄理分别进行解读,而较少探究这些玄理背后是否有一个"形而上"之根本指归或嵇康思想是否有一个终极关切③。实际上,嵇康思想的特异性在于,其"养生论"中关于人之性情的讨论才是他思想的逻辑起点。

嵇康认为,"和"是人之性情的本然状态与应然之境,但现实中的人性必然被他者或自身异化,人应该复归到性情本有的平和境界。而其复归,既需要个体身心的修证,又需要生活环境的配合特别是社会政治的良善治理,由此人心之平和与政治之和谐达到契合,个人性情得到自然发显,社会也实现大治。嵇康玄理以"养生"为初始,关注生命的养护是他与其他玄学家的区别所在。这是因为其养生行为不是为了避世或者寻求慰藉的无奈之举,而是作为人内在生命的向往,是人内在心灵的开显方向;其理论中涉及的形神关系问题,更关涉生命展开的意义和边界。嵇康在养生思想中反映的以"性和情平"为基础的性情论,既是其"形神兼养"养生理论的根柢,也是其生命哲学的本原,更是其追求和谐政治的基础。嵇康之"和"与王弼之"无"一样具有超越性意涵,是非对象的、非实体的。所不同者,王弼所论是为天地万物寻找一个本源,也即本体论问题,实际上其最终指向仍然是为政治合理性寻找形而上根据,即由天道关涉到人道的传统道家思路④。嵇康所论之"和"则以人伦为中心,关注人之存在的本然与价值,是一种人道意义上的境界形而上学;"和"作为生命的最高价值形成一种价值形态的形而上学,突破了"道"与"德"的虚位化,为主体的生活实践指明了价值世界的意义,从而实现了境界形而上学与价值形而上学的合一。

养生、声无哀乐、宅无吉凶、摄生、难自然好学、明胆、释私、卜疑等嵇康所论玄理实际上讨论的是"人应该如何生活"的人生价值与境界追求问题,也即生命哲学议题。在《卜疑》中作为"至人""达人"的"宏达先生"表面上超然脱俗,实际上在人生出处选择上充满困惑,这种生活的疑惑反映的是心灵的无处安放,表达了嵇康解决自己内心困顿的渴求,寻找心灵安顿成为嵇康探讨相关玄理的出发点与归结点。生活现实中的内心困惑、选择矛盾,更体现出对心灵宁静与生活和谐的向往。因此在玄理辩难中,嵇康处处显示出对"和"的崇尚。《明胆论》中嵇康以"元气陶铄,众生禀焉"论述明胆异用不能相生,这种"气"以"和"为其"本体",本体即本然之体。因此禀之而来的天地才会"致和"(《琴赋》),人之"性气"才会"自和"(《答难养生论》),君子才会"气静神虚"(《释私论》),而音声之和才能与

---

① 近些年有学者提出一些关于分期、主题的新见,比如谢大宁通过分析嵇康对道教的改造而认为嵇康是玄学最核心的人物,许抗生以宇宙万物的"自然本性论"为玄学的基本特征,卞敏以时间流变和思想背景为线索将玄学分为老玄、庄玄、儒玄、佛玄,也有些学者以天人关系、超越、忧患意识等为魏晋玄学的主题,但这些见解大都是在汤、牟典范之下的拓展。参见谢大宁:《历史的嵇康与玄学的嵇康》,台北:文史哲出版社,1997年;许抗生:《关于玄学哲学基本精神的再探讨》,《中国哲学史》2000年第1期;卞敏:《魏晋玄学》,南京:南京大学出版社,2009年;启迪:《"两岸谈玄"综述》,《孔子研究》1994年第3期。

② 汤用彤:《魏晋玄学论稿》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第31页。

③ 如王晓毅《嵇康评传》(桂林:广西教育出版社,1994年)、童强《嵇康评传》(南京:南京大学出版社,2006年)、庄万寿《嵇康研究及年谱》(台北:学生书局,1990年)、萧登福《嵇康研究》(台北:花木兰出版社,2008年)、曾春海《嵇康的精神世界》(郑州:中州古籍出版社,2009年)等有关嵇康研究的综合性著作,对嵇康其人其思所做的全面性探究,往往对其玄理进行分别解说,而无系统探索。

④ 汤用彤、王葆玹、余敦康等学者皆持这种看法,认为王弼的体用思维乃是从其《老子注》移植而来(参考董春:《王弼易学的经学前见与义理新意》,《周易研究》2019年第5期)。

社会治理相应和而实现“至德之世”(《难自然好学论》)[①]。具体地说,释私、难自然好学是要论证禀自元气的人之本真性情是“和”的,其自然状态的自然发显如果不受自身思虑的扰动和外在名声的引诱也当是“和”的。但现实生活中人受内外因素的影响,“和”之丧失几乎成为必然,这是人性的弱点,更是社会群体难以逃避的命运,因此如何修炼以复归于“和”,也就成为嵇康要解决的重要难题。嵇康为此设计了一套程序,其中首要的问题是如何在险恶的社会中养护自己的生命,因此需要讨论养生。在其养生论中,嵇康强调人性遇外物就会发动,这个发动经过智慧的思虑就可能走向负面,因此要用恬静收敛智慧,用平和纠正心态,从而达到“与彼更生”即实现生命之灵明境地。在这个过程中,音乐、住宅吉凶也都被纳入到宽泛的养生要素中。音声有无哀乐的辩论旨在探讨音乐作为教化工具的有效性。而禀受元气而来的音声的客观性,在音乐上体现为和之本性,只有这种“和”与人心之“和”的相互应和,才能实现真正有效的乐教,社会政治之“和”也才能因内在需要而在根本上实现。这样,最后就归结为人心平和与政治和谐的相互涵养,如此二者相得益彰、各得其所,至德之世与性和情平得以合一。

质言之,嵇康玄理有一个内在理路:《卜疑》是其对“人生价值为何”这一终极问题的自觉反思,此时嵇康是矛盾的;《明胆论》中的元气论是其理论起点,嵇康寻找到立论支点;《释私论》《管蔡论》《难自然好学论》是其对人之心性情感问题的初步探寻,嵇康认为自然性情的自然发显所呈现的平和状态是人之本然境界与应然价值的统一;而现实中的个体生命存在着外在环境的压力,因此包括住宅吉凶、音乐等因素都被纳入到其对“养生”的探讨中;而音乐本质事关乐教合法性之政治论题,因此讨论“声无哀乐”。理想社会与理想人生二者需要相互支撑与涵养,这又回到嵇康最初所主张的人之本体尚和上来。因此,嵇康玄理的逻辑演变,其实是一个崇尚“和”的过程。姑且不论这一设想是否能成功,其为竹林玄学建构了注重生存世界、生命境界与生活方式的运思逻辑,使得竹林玄学家越过本体论,而关注人的境界、价值问题,更由天道—社群转向个体生存的意义,从而不仅在思想上更在生活实践上对古代士人产生极大影响。

## 二、嵇康玄学的理论创见及影响

先秦诸子及汉代经学都没有把“人”当作独立于政治或天道(或神道)之外的个体进行思考,人被社群或天道(神道)遮蔽了。竹林七贤尤其是嵇康将目光转向到作为独立主体的人自身,其运思议题指向个人主体的存在样式。

就魏晋玄理所关注的问题意识而言:有无之辨探讨宇宙万物之根本,名教自然之辨讨论社会政治问题,才性论探究人之本质,言意之辨旨在申辩人类语言何以能探寻上述三个问题即人类语言与知识的界限问题。这些有关宇宙社会人生的疑问先秦诸子们已进行了各种探索,魏晋玄学家的展开却开创出新的思路。就天地万物之根本而言,以“无”释“道”的疏解明确了“有”的局限性,摆脱了存在者之间的相互控制与干预;在社会政治领域,“无为”表现为社会治理模式的儒道(实际上也包括法家)兼用;在人之本质领域则追求个体生命的自然生长与自然境界。因此在儒道会通中,一方面儒家观念因道家内核的引入而在根本上得以改变,另一方面道家思想通过儒家化的文本或概念得以呈现。

嵇康玄理的独特性在于其人格实践践行自身思想。多数玄学家在生命实践上的展开与其玄学理论是隔阂的。如以“有情无累”等玄理执谈界牛耳的王弼因其友王黎夺其黄门郎而恨之,此为名利牵累;主张人当各安其分的郭象先是闲居不官文论自娱,而后“任职当权,熏灼内外”[②],走向其玄理的

① 以上诸篇分别参见嵇康著,夏明钊译注:《嵇康集译注》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,1987年,第224－254、58－84、120－133、143－150页。

② 《晋书》卷五〇《郭象传》,北京:中华书局,1974年,第1397页。

负面与反面。牟宗三论述境界形而上学以老庄有生命体悟而王、郭只是聪慧之“空华外道”，某种程度上就是在这个意义上讲的。但是，老庄之“生命实践”是指融入人伦、批判政治还是内省冥想、修炼身心，都有待于后人通过具体生活对其进行开显。王、郭等人发挥智慧之辨名析理而无身体力行之切身体验与价值引导，正是因为其哲学思辨不是从人之生命展开的。“有无之辨”及“自然名教之辨”的发端分别是天道与政治，作为主体的个人仍附属于天道、社群之下而未为独立，因此辨别此类问题并不能对其生命精神产生直接影响。嵇康“尚和论”[①]的提出则是个体自主性的彰显与人性主体意识的树立，从人之性情本然之和与应然之和的统一出发，经过修养身心、社会治理各层面的洗礼，实现个体平和与社会和谐相得益彰的自然呈现，从而在境界与价值上弥补了王、郭等人割裂理论与生命的问题。

嵇康玄理从人之性情出发展开讨论人之性情，其首要目的不在于为社会政治寻找形而上根据，而是为生命个体探寻安身立命的基础。嵇康没有从“无”的角度理解道，而是以“和”作为道的内容，“和”体现于天道、社群、人心，并以性情之和作为万有群生的价值与基础，也是其目的与归宿。嵇康未深入探讨宇宙本体、只是直接接引汉代自然元气论，因此其对天道之“和”论述较弱；嵇康更关注人道，因此他没有进一步展开“越名教而任自然”的本体论根据与意义，而是转而探讨“越名任心”的现实问题。这些玄理最终指向嵇康内心的终极诉求：尚和。说“尚”，是因为现实人生与社会往往不“和”，故要崇尚。嵇康把“尚和”作为生命诉求与政治理想，面对现实的无奈不愿如向秀般转变或如阮籍般逃避，而是采取一种直接冲突的方式，这成就了嵇康的悲剧，却也是其对士人阶层的价值所在。

养生的背后是对气化生命的超越与生命自由的向往。生命是禀气而来的，意味着生命必然有局限与弱点，但并不是说我们必须完全顺任天命。个体可以把控生命的长短，也要有理想改造人性的缺陷，从而挣脱命运的束缚，达到生命的自由。这种挣脱并不是漫无目的的，而是以“和”作为价值目标与生命境界，从而突破后天的外在限制与先天赋予的身体局限得以掌握自身。

乐理辩难的背后是魏晋时代人的主体意识的自我觉醒。其一是认知主体的觉醒。嵇康在辩论过程中的细致分析及逻辑思辨，与其他玄学家重论点轻论证的传统思想方式迥然有别。其二是情理主体的觉醒。辩论中嵇康将主观与客观用理性分离开来，区分情感主体与客观事物，明确理性在个人主体中的价值，为魏晋“人的觉醒”时代树立了核心要素。其三是价值主体的觉醒。先秦及秦汉儒道法家建立的个人与社会的相处方式与价值旨归，仍然是社会整体价值压抑个人性格的理论形态。而嵇康之“和”，则是以人本身之性情为标的与旨归。在嵇康之前，只有庄子具备这种生命意识。但庄子实已背离社会价值，其“心斋”“坐忘”“朝彻”“见独”等修炼方法，只是一种内省式的“冥想(meditation)”，历史地看，其主流实际上有走向虚妄之流弊。而嵇康以自身求药、养生、政治之实践，试图回归到“和”之价值上，从而将个人与社群、天道进行理想化的价值合体。“和”作为价值形而上学的实质内容，框定了实际生活中道德伦理与生命选择的界限，使得境界形而上学在实践中既不沦落渠底亦不高标云端，而是走向实际生活的平静祥和。即嵇康或者“守陋巷，教养子孙”(《与山巨源绝交书》)的日常人伦生活之乐，或者“目送归鸿，手挥五弦”(《四言十八首赠兄秀才入军》)的山水中自然之乐[②]。体验生活中的生命之和，个体与社会都呈现出“和乐”“和谐”境界，这是嵇康对自己生存方式的理想。

嵇康玄学以诗意化、理想化的生活体现了审美主体的觉醒与自由，个体生命的自由自适与个性生活的平和展开是其理想。具体言之，即以主体心灵的性情之和为前提，经由养生、乐教、社会、政治

---

① 笔者曾经讨论使用“玄和论”标示嵇康的相关思想，但在研究中发现，嵇康之“和”与传统儒道论“和”在涵义上并没有显著区别，只是玄学思辨的论述方法有异。而且，“尚和”同“贵无”“崇有”形成对比，更能凸显嵇康玄理的哲学特质。参阅杨杰：《反思与重诠：嵇康玄理的哲学精神》，北京：高等教育出版社，2019年，第37－45、170－194页。

② 两处引文分别出自嵇康著，夏明钊译注：《嵇康集译注》，第276、12页。

等人生实践，将这些生活境遇归于自身，从而使自己的内心复归到其本有的“和”之境界，并以身体实践这种形而上学，从而形成了一种实践形态的境界形而上学在哲学与生活上的双重建构。因此，嵇康对先秦道家的突破在于，老庄论境界形而上学，仍是通过逃避社群政治走向外排内修的消极方式，嵇康则由一己之心出发走向身体修炼与社会行为的积极方式，前者由外而内，后者由内而外。嵇康旨在经由这一理路，在人生中实现以自我心灵为主体的审美境界，使得在应接外物时能不失物我的“和”之本然，实现天地间一片和谐的境界，从而同步实现价值形而上学的生活化。

“越名教而任自然”这一口号在魏晋时代具有很强的现实针对性，嵇康的原意是抛弃求名之心而追随内在性情的自我发显，但是袁宏将“名教”定义为“君臣父子之本”[①]，从而使这句话具有了反抗礼法政治的含义。这种斗争的结果是要嵇康一个人用生命承担的。而嵇康之被杀，则不仅仅是一个政治事件，更是一个学术事件；它说明了不管士人自身形而上的生活哲学如何，他者的理解（误解）才是现实个体命运的决定者，而与政治（权力）直接对抗无异于以卵击石，非但不能实现自己的社会政治理想，也不能保全自己的生命。因此，虽然嵇康成为其后士人的价值标杆，但人们对其“排俗取祸”“傲物受刑”[②]也颇多批评。嵇康面临的在俗世与山林、出世与入世、名教与自然、现实与理想等两极价值之间的难以抉择，其后一千余年的士子同样面对，其选择都与嵇康有着某种或隐或显的关联。

## 三、嵇康玄理在魏晋玄学分期、主题中的价值重估

汤用彤建立的研究范式，因对竹林玄学特别是嵇康玄学的价值估计不足，使得人们对魏晋玄学主题与分期问题争论不休。牟宗三所构建的以境界形而上学分析道家哲学的研究模式，并没有呈现出魏晋玄学对先秦道家的创新之处，并且因缺少价值的支撑而未为完善。事实上，“有无之辨”“名教自然之辨”“境界形而上学”以及在此基础上学者建立的其他主题、分期学说，都是一种线性的、进化论的思维方式，即认为从王弼到嵇康、裴頠、郭象等主要玄学家的时间序列符合思想逻辑的演变历史，其背后有一个统一的问题意识与形而上学。这是魏晋玄学之主题与分期学说聚讼纷纭的主要原因，也是嵇康被低估的根本原因。

有汉一代，老庄道家在思想领域潜藏，特别是关注生命价值的庄子哲学暗流涌动。直至汉末，学者多因社会政治压力而非个人爱好或价值取向崇尚老庄。东汉末年，士林因对时政失望而盛产数辟坚辞的隐居不仕者。如徐穉劝郭林宗“大树将颠，非一绳所维，何为栖栖不遑宁处”[③]，周勰“少尚玄虚……常隐处窜身，慕老聃清静，杜绝人事”[④]，向栩“恒读《老子》，状如学道，又似狂生，好被发，著绛绡头”[⑤]。这些外在压力下的无奈，尚无自身价值的挺立；经汉魏嬗变，由于时局的进一步恶化与儒道法释思想的竞合发展上述情态方才走向内在价值的树立。

正始玄学通过对“情”的讨论初步认识到人具备自主性，而不是完全被礼法名教笼罩。王弼“圣人有情无累”之说，认为圣人对他者有自我情感的投射，这种情感因有性的制裁而不会流荡失真[⑥]。“不性其情，焉能久行其正？此是情之正也”[⑦]，情之发显需要性的纠偏，性是内在属静的，因静而正，

---

① 袁宏撰，周天游校注：《后汉纪校注》，天津：天津古籍出版社，1987年，第743页。

② 王利器：《颜氏家训集解》，北京：中华书局，1993年，第187、361页。

③ 《后汉书》卷五三，北京：中华书局，1965年，第1747页。

④ 《后汉书》卷六一，第2031页。

⑤ 《后汉书》卷八一，第2693页。

⑥ 从“圣人有情”切入到对性情关系的讨论，是汤用彤先生开辟的一条极具启发性也广为接受的研究思路。李芙馥在肯定这一研究进路具有重要意义的同时，尝试从何劭《王弼传》但言“应物”“无累”不言“性情关系”这一现象切入，探索一种无“性”的王弼圣人观。在我看来，李芙馥在阐释过程中所特别倚重的“神明茂”概念，因为其“关键在于‘柔弱虚静’”，且“与王弼《周易注》中‘寂然至无，是其本矣’的‘反本’思想也十分契合”，其阐释总体上可能并未超越“性（静）情（动）”的传统解说模式。参考李芙馥：《“应物而无累”与王弼圣人观——以王弼易释为中心》，《周易研究》2018年第2期。

⑦ 楼宇烈：《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年，第631页。

情有内在正当的性的裁制才不会滥用,即不会受到牵累。王弼所论之“性”,在现实中仍未摆脱礼的束缚[①]。并且,王弼在本体论上主张“以无为本”,其“圣人有情”之说则与其本体论扞格不入,因此何晏反对此论,认为圣人是无情的;而且其主体是圣人,对于一般人的情感如何则未论及。故当时更多士人如何晏、夏侯玄、钟会还是以礼法否定情感的正当性。

嵇康玄学及其生活实践以个人主体性情之自然发显为标的,其心灵崇尚自我情感的自由表达与主体精神的自在张扬。一方面,嵇康以自然发显的情感作为人之本然性情;另一方面,本然性情必须有所限制才不会漫无边际乃至走向负面。嵇康直接接引元气论,从中抽离出“和”作为宇宙创生及包括个体生命存在之万有的本然状态与应然之境,从而避免了外在礼制的约束及“以无为本”的相悖。这种自然之和贯通于人之性情与身心养护、音乐教化与社会政治诸方面。嵇康对这些玄理的讨论看似驳杂,其终极关怀在于以此“和”进行限定,从而完成个体与社会各得其宜的和谐状态。针对“个体—社会”如何相处这一主题,嵇康之后的玄学展开了深入讨论。

《崇有论》之贱无贵有,乃在于裴頠以为现实的群有一定是有偏失的。因此事物之间要有所资借,“资有攸合,所谓宜也”,事物之间或事物内部各元素之间保持和谐遂顺,才是事物存在的实际情况(“择乎厥宜,所谓情也”)。因此,裴頠所倡“崇有”,以“宝生存宜”为归宿。个体生命之养护,端赖其与周遭环境是否达成合宜状态。“人之既生,以保生为全,全之所阶,以顺感为务”[②],这里的“顺感”,即应接外物时顺任自我情感之要求,以自己的情感为标准同外物相和,而不是以外物压抑自我性情的表达。裴頠同嵇康一样以人的自我情感为首位,但二人亦有不同,嵇康的任情因为有理智的把握而不至放纵,裴頠的顺感则有礼制的约束而不至泛滥[③]。在这里,同王弼一样,作为儒家信徒的裴頠相信礼“缘情而设”,因此倡导外在礼制的裁割,嵇康则认为现实的礼节是压抑人性的,在“和”限定下进行理智思考,人的理性会做出符合内在本己与社会政治需要的选择。

郭象“性分论”的提出,旨在为社群中的每个个体寻找一个恰当的位置。“有待逍遥”与“无待逍遥”之区分,将凡圣之别赋予两种不同的世界。“君臣上下,手足外内,乃天理自然,岂真人之所为哉”,“臣妾但各当其分耳,未为不足以相治也”[④]。从社会政治上讲,各人显现其本有职分,不羡慕他者,社会和谐的局面就此建立。但这不能只是形式化的礼饰,而是要有礼之“所以迹”即“礼之意”,“知礼意者,必游外以经内,守母以存子,称情而直往也。若乃矜乎名声,牵乎形制,则孝不任诚,慈不任实,父子兄弟,怀情相欺,岂礼之大意哉”[⑤]。郭象视礼为内在性情的外在发显,由此产生人之个体与宇宙万物共有的和谐,“天地之理,万物之情,以得我为是,失我为非,适性为治,失和为乱”[⑥]。万物各安其分,不假他求,由此实现人间秩序及宇宙万物的整体和谐。

裴頠与郭象都是从儒家的基本立场论证个体与社会如何保持和谐顺遂的关系,其归结点是如何恢复儒家政治观念的合法性。余敦康认为,从正始玄学到竹林玄学是“由政治哲学变为人生哲学”[⑦],实际上元康玄学关注的仍然是政治议题,嵇康开创的玄学的生命方向与何、王、向、郭关注的政治方向在逻辑上是两个不同的问题意识与思想范式,不当以时间先后论述。嵇康之后的其他名士,一方面为官参政,另一方面在社会生活上以违礼反法、标新立异自高。这些贵族玄士为官以不作为为时尚,导致两晋政局的混乱与北方胡人的数度南侵,终致时局无法收拾而进入南北朝之乱世。而其谈

---

① 较之“情”,“因静而正”的“性”近乎“无”。然而,王弼“以无为本”的建构所塑造的以“无”为最高境界的理想君主人格,对政治并不形成颠覆效应(参考王文军:《王弼〈周易注〉“无”思想的政治哲学解读》,《周易研究》2019年第1期),而现实政治当然是处在礼的约束之下。

② 严可均编:《全上古三代秦汉三国六朝文》,北京:中华书局,1958年,第3294、3296页。

③ 参见杨杰:《裴頠〈崇有论〉辨正》,《江汉论坛》2016年第8期。

④ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,北京:中华书局,2004年,第58页。

⑤ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,第267页。

⑥ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,第583页。

⑦ 余敦康:《魏晋玄学史》,北京:北京大学出版社,2004年,第301页。

玄辨理并没有创发新的论题,其观点也是为自己之“失和”生活辩护。如王戎之谈忘情,支愍度之倡心无宗。前者为自己情感上的不自制辩白,后者沦为口舌之争。此时无论是性情的发显还是生活的状态,不管是理论上的逻辑还是辩论中的推理,都远离嵇康所崇尚的“和”之状态。由此可见嵇康所追求的人格理想与社会理想与现实之间的偏差,甚至完全相反。

在问题意识、思想渊源、学术形式、哲学模式与生活方式上,嵇康与其他玄士皆有不同旨趣。嵇康的问题意识是如何从个人出发,为个体心灵在混乱的社会中寻找安顿之所;正始、元康等玄学家仍以如何实现社会政治的有效治理为目的。在思想渊源上,嵇康思想基本上接续庄子对个体的关注而未摆脱尘世羁绊更显无奈而少了庄子的逍遥;其他玄学家思想中的庄子则被赋予了原始儒家的价值内核,王弼、郭象、王戎等所谓的庄子已经儒家化了。在学术形式上,嵇康以理性辨析之论赋呈现思想,其他玄学家大多仍以注疏诠释己意。在哲学模式上,嵇康关注个体自身的境界形而上学与价值形而上学的统一,也实现了实践论与形而上学的合体;王弼、裴頠、郭象等以政治和谐稳定为出发点与归宿,以礼教限制性情。在生活方式上,嵇康贯彻自己的形而上学并在精神生活上影响了当时及后来的士人风气,其他名士之玄理则影响了士人之政治实践活动。

总之,嵇康玄理建构了竹林玄学的主体特征,将魏晋玄学的理论特点及其对士人生活的影响分为两个方向。在嵇康之前,汉末名士及正始玄学因受政治或礼法压迫,试图从理论上解决儒家价值观的根本依据与社会政治的良善治理问题,其玄理讨论以宇宙本体为中心而下贯到社会治理与个体性情。嵇康之后的两晋时代,士人在竹林风气影响下转向个人性情的表达。此时名士多有失“和”之举,因此引起裴頠、郭象、乐广等从儒家立场的反弹;郭象等人虽仍以政治为问题意识之所在,但普遍化的个体性情已成为其社会政治观点不得不讨论的对象。总体上看,竹林玄学之后,玄学家以个体性情为玄理争辩之核心,由此扩展到万有群生之根本,与之前玄理思辨的路径相反,因而表现出更多的个体性因素,这不能不说是受到嵇康哲学的影响。

“尚和论”的提出,是嵇康基于为个体自觉寻找性情之形而上根据,并以“和”限定性情的自然发显,从而在根本上建立起的境界形而上学与价值形而上学的统一形态。在此基础上向外在身体、社群、政治的扩展,也以复归到性情之和为导向。其玄学从内在生命出发向外返归于生命。从学术理路上看,嵇康由内而外的生命方向奠定了竹林玄学的哲学特质,构建了与何、王、向、郭以外限内的政治方向不同的思维方式。嵇康由内在性情扩展到外在世界,王、郭由外在社群规范内在性情。前者以实践统摄境界与价值,虽然此践行者最终被杀,但与庄子相比其进步之处恰恰在于嵇康的身体力行,影响了其后陶渊明、王维、李白等文士的诗文与生命体验;后者更多的是经世济民的儒家仕宦的选择。由此魏晋玄学对士人的影响也呈现出倾向于政治的或生命的两种不同路向。

[责任编辑　曹　峰　邹晓东]

# 冯梦龙生平史实新证

冯 保 善

**摘　要**:晚明通俗文学巨擘冯梦龙籍贯问题,迄无定论。有充分资料证明,冯氏自称"直隶苏州府吴县籍长洲人",此"吴县籍"乃指其庠籍,其里籍则为长洲。冯梦龙早岁因何成名,并非如人所说,因类似于其小说人物鲜于同,在科举场中有着惊人的表现,而是因为他早岁研究《春秋》有过人的造诣及其所取得的成就。冯梦龙的进学年龄,也并非不可考证,据其研究《春秋》的时间上限推断,应当在万历二十年(1592),其十八岁以前。

**关键词**:冯梦龙;里籍;庠籍;《春秋》研究;进学年龄

**DOI**:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.06.11

关于晚明通俗文学巨擘冯梦龙的研究,从资料发掘、文献整理到各种著作文本研究,均取得了突破性进展,有了丰富的研究积累。但因为资料匮乏,在冯梦龙生平行迹等基本史实方面,也还存在不少疑团,如其籍贯、家世、进学年龄、社籍、与侯慧卿交往、著作编撰时间、卒于何地等,都有待于进一步探究。本文拟就冯梦龙里籍与庠籍、早岁成名与进学年龄略抒管见。

## 一、里籍与庠籍

(一)关于里籍

关于冯梦龙的籍贯,概括已见文献资料,主要有三种不同的说法:一、苏州吴县,如晚明吕天成《曲品》"冯耳犹"条注,云其为"吴县人"[①]。乾隆《福宁府志》卷十七《寿宁循吏》载:"冯梦龙,江南吴县人,由岁贡崇祯七年知县事。"[②]黄之隽等纂《江南通志》卷一六五载:"冯梦龙,字犹龙,吴县人。才情跌荡,诗文丽藻,尤工经学,所著《春秋指月》《春秋衡库》二书,为举业家所宗。崇祯时贡选寿宁知县。"[③]嵇璜等撰《钦定续文献通考》卷一五四《经籍考》著录"冯梦龙《春秋衡库》三十卷,《别本春秋大全》三十卷",有注:"梦龙字犹龙,吴县人,崇祯时以贡生知寿宁县事。"[④]二、苏州长洲,如黄虞稷《千顷堂书目》卷二八"别集类"著录"冯梦龙《七乐斋稿》",有小字注云:"字犹龙,长洲人,贡生,寿宁知县。"[⑤]朱彝尊《明诗综》卷七四选冯梦龙诗一首,小传曰:"梦龙,字犹龙,长洲人,由贡生选授寿宁知

---

**作者简介**:冯保善,江苏第二师范学院文学院教授(江苏南京 210013)。

**基金项目**:本文系国家社科基金项目"江南文化视野下明清通俗小说研究"(项目编号:14BZW096)、江苏省高校哲学社会科学优秀创新团队项目"江苏区域文学与文化交叉研究"(批准号:2017ZSTD009)的阶段成果。

① 吕天成撰,吴书荫校注:《曲品校注》卷上,北京:中华书局,2006 年,第 73 页。

② 李拔纂:《福宁府志》卷一七,台北:成文出版社,1967 年,第 332 页。

③ 黄之隽等编纂:《江南通志》卷一六五《人物志·文苑一》,《景印文渊阁四库全书》第 511 册,台北:商务印书馆,1986 年,第 749 页。

④ 嵇璜等撰:《钦定续文献通考》卷一五四《经籍考》,《景印文渊阁四库全书》第 630 册,第 144 页。

⑤ 黄虞稷撰,瞿凤起、潘景郑整理:《千顷堂书目》,上海:上海古籍出版社,2001 年,第 681 页。

县，有《七乐斋稿》。”[①]张豫章等编《御选明诗·姓名爵里七》载：“冯梦龙，字犹龙，长洲人，以贡授寿宁知县，有《七乐斋稿》。”[②]三、冯梦龙《寿宁待志》卷下“官司”栏自称：“冯梦龙：直隶苏州府吴县籍长洲人，由岁贡于崇祯七年任。”[③]

综合排比资料可见，吕天成《曲品》实为“吴县”说的始作俑者。吕天成（1580－1618），字勤之，号棘津，别署郁蓝生，浙江余姚人，晚明著名戏曲家，与冯梦龙均为吴江派成员[④]。冯梦龙《太霞新奏》卷五收王伯良《哭吕勤之》，曲后附评语曰：“勤之工于词曲，予唯见其《神剑记》，谱阳明先生事。其散曲绝未见也，当为购而传之。伯良《曲律》中盛推助之，至并其所著《绣榻野史》《闲情别传》，皆推为绝技。余谓勤之未四十而夭，正坐此等口业，不足述也。”[⑤]可以觇知，冯、吕二人当彼此熟悉。然《曲品》中所著录，特别是关于曲家里籍的记载，多不甚考究，如记宜兴邵灿，含糊称之“常州邵给谏”（邵灿终身布衣，未仕，称“给谏”亦误）；称长洲陆采为“江都人”；含糊称莆田苏汉英为“闽人”；称抚州金溪谢廷谅为“湖广人”；称河北元城张午山为“秣陵人”（实侨寓）；称下邳陈铎为“南京人”（实侨寓）；称陇西金銮为“应天人”（实侨寓）；称昆山周秋汀为“直隶人”等[⑥]，由此可见一斑。但《曲品》著录冯梦龙为吴县人，亦不为无据，上引冯梦龙撰《寿宁待志》即自称“吴县籍”。

最早明确提出冯梦龙里籍长洲，乃黄虞稷《千顷堂书目》。黄虞稷（1629－1691），字俞邰，福建晋江人，目录学家。其父黄居中（1562－1644），明季为南京国子监丞，遂流寓于此，乃著名藏书家，有千顷堂，撰《千顷斋藏书目录》六卷。黄虞稷《千顷堂书目》，即根据其父目录增益而成。康熙十八年（1680），黄虞稷入明史馆，撰《明史·艺文志稿》，又以其《千顷堂书目》为基础。其后，王鸿绪《明史稿·艺文志》、张廷玉《明史·艺文志》，并以黄虞稷目录为蓝本。《千顷堂书目》向为人称道，其说虽较吕天成氏晚出，然来源有自，可信度颇高。《千顷堂书目》稿本曾为朱彝尊所藏，朱氏主长洲说，或本之黄虞稷。

冯梦龙的籍贯，究竟是在长洲，还是吴县？陆树仑《冯梦龙研究》认为：“冯梦龙的兄弟籍贯，均明标长洲，那么，冯梦龙决不可能独为吴县人”；冯梦桂家在葑门，冯梦龙自称住在“葑溪之不改乐庵”，“葑门、葑溪位于苏州府城东南隅。唐长洲县未置以前属吴县辖。唐万岁通天元年长洲县置，划为长洲县。清雍正二年置元和县，属元和。凭此，不仅知道冯梦龙是长洲人，且可以知道是住在葑门附近。所以，冯梦龙是长洲人，可成定论”[⑦]。冯梦龙里籍长洲，首先是有上所称引黄虞稷、朱彝尊及《御选明诗》等记载可以证明，如下证据材料，同样为有力佐证：1.《吴县冢墓志》卷二“长洲冢墓”记冯昌墓云：“处士冯昌墓。在高景山，永乐十九年葬。昌字世昌，靖难兵起，隐居姑苏，为葑溪冯氏始祖。”[⑧]冯梦龙当为冯昌后裔，祖居长洲。2.冯梦龙兄弟与侄曾孙均为长洲人。其兄冯梦桂，据徐沁《明画录》卷八载：“冯梦桂，字丹芬，长洲人。”[⑨]其弟梦熊，佚名《苏州诗钞》有小传曰：“冯梦熊，字杜陵，长洲人，太学生。”[⑩]又陈济生编选《天启崇祯两朝遗诗》卷八录“冯杜陵诗”，注“长洲冯梦熊”[⑪]。冯梦桂曾孙冯勖参加了康熙十八年博学鸿词科考试，福格《听雨丛谈》卷四《己未宏词科征士题名》记其“江南

① 朱彝尊编选：《明诗综》卷七四，《景印文渊阁四库全书》第1460册，第679页。

② 张豫章等编：《御选明诗·姓名爵里七》“诸家姓名爵里”，《景印文渊阁四库全书》第1442册，第113页。

③ 冯梦龙著，卞岐校点：《寿宁待志》，魏同贤主编：《冯梦龙全集》第15卷，南京：江苏古籍出版社，2007年，第56页。

④ 钱南扬：《论吴江派》，《汉上宦文存》，北京：中华书局，2009年，第58－80页。

⑤ 冯梦龙著，俞为民校点：《太霞新奏》，魏同贤主编：《冯梦龙全集》第10卷，第72页。

⑥ 吕天成撰，吴书荫校注：《曲品校注》卷上，第7、39、86、92、103、128、142、146页。

⑦ 陆树仑：《冯梦龙研究》，上海：复旦大学出版社，1987年，第4页。

⑧ 曹允源、李根源纂：《民国吴县志》卷四一《舆地考·冢墓二》，南京：江苏古籍出版社，1991年，第661页。

⑨ 徐沁：《明画录》卷八，上海：华东师范大学出版社，2009年，第178页。

⑩ 佚名：《苏州诗钞》，转引自陆树仑《冯梦龙研究》，第4页。

⑪ 陈济生编：《天启崇祯两朝遗诗》，北京：中华书局，1958年，第1081页。

长洲人,布衣。取一等十三名,用检讨”[①];汪景祺《西征随笔·熊文端明史》记其“长洲冯勖,字方寅”[②];赵尔巽等《清史稿》卷一〇九《选举四》“制科荐擢”,记录康熙十八年“取一等彭孙遹……冯勖……等二十人”,并云“时富平李因笃、长洲冯勖、秀水朱彝尊、吴江潘耒、无锡严绳孙,皆以布衣入选,海内荣之”[③],可证冯氏里籍为长洲。3.冯梦龙家住苏州葑溪附近。天启乙丑二月,冯梦龙为王骥德《曲律》所撰《叙》中,自署“古吴后学冯梦龙题于葑溪之不改乐庵”[④];冯氏弟兄好友董斯张《吹景集》卷五《记葑门语》条,也记载冯梦桂住在葑门:“予入吴,饮冯若木斋头。酒次,语若木曰:‘兄所居葑门,今俗讹为傅音,何也?’……予曰:‘《史记正义》云:吴东城鳍门,谓鲟门也。今名葑。’”[⑤]梦桂曾孙冯勖序《三教同原录》,落款自署“康熙庚寅初夏翰林院检讨葑东冯勖题于郊圃之石帆舫斋并书”[⑥]。葑门位于苏州城东,在明代属于长洲县境内。

(二)关于庠籍

冯梦龙自称其为“直隶苏州府吴县籍长洲人”,该作怎样解释?有学者认为:“冯梦龙在自己的籍贯前另冠以‘吴县籍’三字,并不是说他就是吴县人。因为据查《苏州府志》卷二《建置沿革》篇载:‘长洲县,本吴县地,唐万岁通天元年析置长洲县,与吴县分治郭下……历宋、元、明不改。’封建文人好发思古之幽情,或有以古为雅的陋习。冯梦龙在其他一些著作中,就常署为‘古吴冯梦龙纂’。若他就是吴县人,大可不必前加‘古’字,更不会在吴县籍下复加‘长洲县’三字。否则就矛盾了。所以,这里说的‘吴县籍长洲县人’,乃是取长洲古属吴县或本吴县地的意思。冯梦龙是长洲县人。”[⑦]明代的长洲既然在“古吴”范围之内,冯梦龙称“古吴”人,名正言顺;而明代的吴县与长洲为同城两县,倘若说他仅是为了“发思古之幽情”,“以古为雅”,而称“吴县籍”,则不免强为说辞,牵强傅会。

也有学者认为,冯梦龙所云,应该是指“冯氏祖籍长洲,是长洲人。但出于某种原因,冯梦龙本人入籍于吴,并以吴县籍的身份参加科举考试……既不是因为长洲本属吴县地,亦非因为其原籍吴县,后寓长洲,而是因为冯梦龙原籍长洲,寄籍于吴县”[⑧]。但此论不仅回避了冯氏兄弟居住长洲的事实,亦有悖明代科举考试的规定:“如祖、父入籍二十年以上,坟墓、田宅俱有的据,本生声音相同,同袍保结不扶,并无违碍者,方许赴试。”[⑨]此规定在清代得到延续,《大清会典事例》有载:“生童有籍贯假冒者,尽行褫革,仍将廪保惩黜。如祖、父入籍在二十年以上,坟墓田宅俱有的据,方准应试。”[⑩]

据清人李铭皖等修《苏州府志》卷六二《选举四·明贡生》记载,崇祯三年吴县贡生:冯梦龙[⑪]。由此可知,冯梦龙最终的庠籍,确为吴县县学。他最终也由吴县贡生选官,出任丹徒训导、寿宁知县。所谓“由岁贡于崇祯七年任”(《寿宁待志》)、“由岁贡崇祯七年知县事”(《福宁府志》)、“崇祯时贡选寿宁知县”(《江南通志》),均可为证。冯梦龙自称吴县籍,即指其庠籍,的无疑义。

邓长风《程镳生平小考》一文,有关于康熙年间戏曲家程镳生平的考证,对于我们解决冯梦龙籍贯问题,有启示意义。道光十二年(1832)《博白县志》卷八《秩官·国朝知县》下记云:“程镳,浙江杭州府仁和县籍,江南徽州府休宁县人。康熙甲子科举人,康熙四十六年任。”此与冯梦龙自称“直隶苏

---

① 福格著,汪北平点校:《听雨丛谈》,北京:中华书局,1984年,第89页。

② 汪景祺:《读书堂西征随笔》,上海:上海书店1984年,第32页。

③ 《清史稿》,北京:中华书局,1976年,第3176-3177页。

④ 王骥德:《曲律》,《中国古典戏曲论著集成(四)》,北京:中国戏剧出版社,1959年,第48页。

⑤ 董斯张:《吹景集》,《丛书集成续编》第89册,上海:上海书店出版社,1994年,第561页。

⑥ 徐道:《三教同原录》卷首,康熙刊本。

⑦ 高洪钧:《冯梦龙生平拾遗》,《冯梦龙集笺注》,天津:天津古籍出版社,2006年,第289-290页。

⑧ 杨晓东:《冯梦龙研究资料汇编·专题略论·族望里籍》,扬州:广陵书社,2007年,第207-208页。

⑨ 冯琦:《为尊奉明旨开陈条例以维世教疏》,《宗伯集》卷五七,《四库禁毁书丛刊·集部》第16册,北京:北京出版社,1997年影印,第10页。

⑩ 刘启端等纂:《钦定大清会典事例》卷三九一《礼部·学校·生童户籍》,《续修四库全书》史部政书类第804册,上海:上海古籍出版社,1995年,第239页。

⑪ 李铭皖等修:《苏州府志》,《中国地方志集成·江苏府县志辑》第8册,南京:江苏古籍出版社,1991年,第660页。

州府吴县籍长洲人”庶几仿佛。该志同卷《宦绩》有传云：“程镳字瀛鹤，号介鸣，浙江仁和县举人，康熙四十六年由中翰知邑事……莅任八年，报最，擢主政，士民怀之。”卷首附康熙志程镳序，落款署“康熙四十八年岁次己丑内阁中书改授文林郎广西梧州府博白县知县仁和程镳谨识”，便仅以学籍自称。但在道光《徽州府志》卷九之三《选举志·举人》中则载：“休宁程镳，字介远，临溪人，杭州籍，见康熙府志。”将其里籍定为安徽休宁人①。

既然冯梦龙里籍长洲，其吴县庠籍，便属于“占籍”。而“占籍”现象，在明代中期以后，亦并不鲜见。据明人周永春录万历十三年朝廷谕旨：“朕惟祖宗设科取士，不为不严。近年以来，各省多有冒籍无耻之人幸得取中。提学官通不稽查，亦有嘱托倚势，滥行收录，好生不公。今年各省直提学官姑且不究。以后务要严察，籍贯明白，方准收取，不许徇情隐蔽，致伤风化。”②张廷玉等《明史》中也批评：“其贿买钻营、怀挟倩代、割卷传递、顶名冒籍，弊端百出。”③均是就普遍而言之。但当时社会对于占籍现象，却有着不同的声音，如张凤翼云：“客有向予谈冒籍事，有中式二次复拟问革者。予谓圣世立贤无方，不应有此。如李斯谓四君皆客之功，则敌国之人，皆可用矣。况堂堂一统，莫非王臣耶？且若乐毅自魏，剧辛自赵，百里奚自虞，亦可以非土著而弃之乎？孔子之齐、之楚，自是道大莫容，非以冒籍见摈也。客大笑。”④谢肇淛云：“国家取士，从郡县至乡试俱有冒籍之禁，此甚无谓。当今大一统之朝，有分土无分民，何冒之有？即夷虏戎狄犹当收之，况比邻州县乎？且州县有土著人少而客居多者，一概禁之，将空其国矣。山东临清，十九皆徽商占籍，商亦籍也，往年一学使苦欲逐之，且有祖父皆预山东乡荐而子孙不许入试者，尤可笑也。余时为司理，力争之始解。”⑤沈德符云：“窃以故元用蒙古人为状元，而中华人次之，此陋俗何足效？善乎世宗之言曰：‘天下皆是我秀才，何云冒籍？’圣哉！”⑥有趣的是，长洲张凤翼为冯梦龙乡前辈，冯梦龙《墨憨斋定本传奇》曾分别改编其《灌园记》《红拂记》为《新灌园》《女丈夫》；而沈德符则为冯梦龙友人。

明清两代，虽然明令禁止科举冒籍，然如有学者所揭示：“上下熟视无睹，朝野心照不宣，甚至不以为非，视为常情”，而“对于庠（榜）姓、籍，在有关方志、郡邑总集和诸生谱、青衿谱中都是直书不讳的。以同治纂修《苏州府志》为例：‘陆琇，有传，本姓钮，拔贡；吴树臣，有传，庠姓王，拔贡，俱（康熙）十一年’”⑦。又如长洲金圣叹、吴翌凤，庠籍吴县；吴县申庄，庠籍吴江；吴江沈培祥，庠籍杭州府学；浙江丁观生，由嘉善庠生改苏州府庠生；其堂弟丁观澜，庠籍长洲；观澜弟丁王肃，吴庠增广生等⑧。而大名鼎鼎的徐祯卿，“常熟人，迁吴县（《三科志》：琴川人，徙家吴县，遂占籍焉）”⑨。明清之际苏州派戏剧家薛旦，“无锡诸生，本籍长洲”⑩。清朝顺治年间，徐乾学由长洲县学改归昆山，长洲县学张元锦本姓郑，陆元文由长洲县学改归昆山，如钱国祥《苏州府长元吴三邑诸生谱》卷一注云：“是案中黄专勗、王树枚等五人，皆归宗改姓名者。”⑪此类多属于占籍情况。

明代嘉靖、万历时期叶春及记载福建福清的科举冒籍与改学，提到：“蒙许金铎改学当差。盖生员百二十人，本县二十，外县一百。始则冒籍以干进，终则改学以自便。是闽清一学，不过为冒籍之

① 邓长风：《程镳生平小考》，《明清戏曲家考略全编·续编》，上海：上海古籍出版社，2009年，第95－98页。
② 周永春辑：《丝纶录》卷三，《四库禁毁书丛刊·史部》第74册，第633页。
③ 《明史》卷七〇《选举志二》，北京：中华书局，1974年，第1705页。
④ 张凤翼：《谈辂续》，《处实堂续集》卷六，《续修四库全书》集部别集类第1353册，第486页。
⑤ 谢肇淛：《五杂俎》卷一四《事部二》，上海：上海书店出版社，2009年，第288－289页。
⑥ 沈德符：《万历野获编》卷一六《科场·畿元取乡人》，北京：中华书局，1959年，第425页。
⑦ 陆林：《金圣叹史实研究》，北京：人民文学出版社，2015年，第55页。
⑧ 陆林：《金圣叹史实研究》，第57页。
⑨ 钱谦益：《列朝诗集小传》丙集《徐博士祯卿》，上海：上海古籍出版社，1983年，第300页。
⑩ 王豫编：《江苏诗征》卷一五六，焦山海西庵诗征阁藏板，道光元年王豫序本。
⑪ 钱国祥：《苏州府长元吴三邑诸生谱》，光绪三十二年刊本。

人登垄之所耳。”[①]上举丁观生由嘉善庠生改苏州府庠生，徐乾学由长洲县学改归昆山，陆元文由长洲县学改归昆山，俱为“改学”冒籍的例子。冯梦龙是否如丁观生等人那样，曾经有改变庠籍的经历？祁彪佳《与应霞城》书札中记载：

> 绣斧新莅八闽，绅弁靡不兢兢以奉功令。为贤为否，宁有遁于鉴衡之外？惟是属在亲谊，弟某有不得不一具恳款者。……至于百司济济，在贤科者，自有可见之长。故于同籍同乡之中，或有清真之司李，或有敏妙之邑令，弟皆不敢漫然以推毂。惟寿宁令冯梦龙作诸生时，为先人所识拔；作学博时，又与弟有共事之谊，恐被资格所拘，难以一时露颖，并祈台台垂盼及焉。仰体怜才之盛心，遂不觉冒昧至此，统惟垂照不尽。[②]

这封书札，是冯梦龙因为自己没有进士履历，以科贡官出任知县，感到动辄得咎，处处掣肘，又“恐被资格所拘，难以一时露颖”，而请祁彪佳代其向福建新任巡抚应霞城处说项，祁彪佳致应霞城的信札。书札中提及“冯梦龙作诸生时，为先人所识拔”一语，殊堪注意。祁承㸁(1563－1628)，字尔光，号夷度，又号旷翁，晚号密园老人，浙江山阴(今绍兴)人，明代著名藏书家。万历三十二年(1604)进士；三十五年，由宁国知县调任冯梦龙家乡长洲知县；三十八年升任南京兵部主事。冯梦龙“作诸生时”为祁承㸁所“识拔”，寻之常理，自然发生在万历三十五年至三十八年，即祁承㸁任职长洲知县的三年内。此时，冯梦龙应该是长洲县学的生员。

祁彪佳(1602－1645)，字虎子，又字幼文、宏吉，号世培，别号远山堂主人。山阴(今属浙江绍兴)人。天启二年(1622)二十一岁成进士，任福建兴化推官。崇祯四年(1631)任右佥都御史，六年巡按苏、松，八年告病辞职返乡，里居八年。崇祯十四年起为河南道御史，次年改南京畿道。南明弘光朝任苏松总督。有戏曲批评著作《远山堂曲品剧品》存世。祁彪佳任职苏松巡抚以后，与冯梦龙交往颇密。崇祯六年(1633)，祁彪佳有《与冯学博犹龙》书札，其中写道：

> 夙耳芳名，幸瞻风采。昨承佳刻，顿豁蓬心。三吴为载籍渊薮，凡为古今名贤所纂辑著述者，不论坊刻家藏，俱烦门下裒集其目，仍开列某书某人所刻，出于何地，庶藉手以披获数种，聊解蠹鱼之僻，拜教多矣，诸不一。南都近日新刻有足观者，望并示数种之目。[③]

这是祁彪佳任职苏松巡抚后两人交往的记录。冯梦龙将自己刻印的著作赠送给祁彪佳，该是初次见面，所以祁彪佳说“夙耳芳名，幸瞻风采”，仰慕已久，方得一见。初次会晤相谈甚欢，所以祁彪佳不久即致函冯梦龙，请他搜集三吴一带各种刻书目录，并推荐南京新刻的图书目录。

冯梦龙在离开家乡任职寿宁知县后，也与祁彪佳保持密切来往。如上称引，崇祯八年，他在寿宁任上寄赠著作给祁彪佳，并托祁为代向应霞城处揄扬。祁彪佳回信《与冯犹龙》云：

> 台下才华肝胆，冠绝一世。昔先子幸叨一日之雅，荷台下惓惓推置，已感千古高谊；而不肖获以共事之缘，得睹丰采，且聆絜诲，足荷三生之多幸也。因以乔迁之早，未遂推毂素心。然台下有为有守，仁声仁闻，千村棠芾，万姓口碑，在不肖之借光实侈矣。自惭菲劣，待罪名邦，蒙诸君子过加许可，实无以仰报地方。因病乞身入里，而抱恙转甚，即今困顿床褥，已越四旬。忽于罗雀之门，惊承云翰，且拜琼瑶，在台下笃厚逾甚，不肖愧怍转滋矣。至于鸿猷卓品，当道自加赏识，然不肖顺风之呼，何敢后乎？应霞老或便道过里，不然亦必有数行相闻，定当力致循卓之政，少慊缁衣之彩也。尊刻拜教实多，不肖吴中罪状，及先子生平，附呈郢政，不尽注切。[④]

书札中，祁彪佳谈到“昔先子幸叨一日之雅，荷台下惓惓推置”，对于冯梦龙为父亲之“幸叨一日之雅”感戴不置，甚表感动，称之“千古高谊”；对于因履任苏松巡抚得以与冯梦龙相识，有“共事”机

---

① 叶春及：《石洞集》卷八“不奉改学”，《景印文渊阁四库全书》第1286册，第540页。

② 祁彪佳：《都门入里尺牍》，《祁彪佳文稿》，北京：国家图书馆出版社，1991年，第2122－2123页。

③ 祁彪佳：《按吴尺牍》癸酉秋季册，明末祁氏远山堂抄本。

④ 祁彪佳：《都门入里尺牍》，《祁彪佳文稿》，第2107－2108页。

缘，深表欢悦，称之“三生之多幸”；对于自己任职期间，多获地方赞誉认可，则谢不敢当，称之“实无以仰报地方”。不久，祁彪佳便致函应霞城，即上引《与应霞城》。因冯梦龙与祁氏父子两世交谊，祁彪佳对其知之甚深，有关记载有着很高的可信度。

又据梅之焕《叙〈麟经指月〉》中说：“乃吾友陈无异令吴，独津津推毂冯生犹龙也。”[①]陈无异，名以闻，字寄生，号石泓，湖广麻城人。万历三十五年进士，三十六年出任吴县令。不妨推测，有了长洲、吴县知县的联手帮助，共同“识拔”，冯梦龙由长洲县学“改学”吴县，便水到渠成。又上引吕天成《曲品》定稿于万历三十八年，其中著录冯梦龙为吴县人，如果其所著录确有所本，此时冯梦龙的学籍，也应该已经由长洲县学改为吴县县学。

## 二、早岁成名与进学年龄

文从简在崇祯十一年(1638)写有《冯犹龙》诗，有云：

早岁才华众所惊，名场若个不称兄。一时文士推盟主，千古风流引后生。[②]

文从简(1574－1648)，字彦可，号枕烟老人，长洲人。明末书画家。文徵明曾孙，文嘉孙，元善子。崇祯十三年拔贡。入清后以书画自娱。与冯梦龙同乡、同岁，同样是举业坎坷的文从简，他对冯梦龙的了解，相较一般的人，自然是更加确切深入。他所说的冯梦龙早岁即以才华出众，在科场扬名，为众人称道，是比较可信的记载。

有学者据文从简《冯犹龙》诗，结合其小说《老门生三世报恩》，认为冯梦龙令“众所惊”的才华，指的是他“在科举场中有惊人的表现；这个‘早岁’应当是指他年纪很小即考中了秀才”，小说中人物鲜于同“八岁举神童，十一岁中秀才也即是冯梦龙自己的经历”[③]。却不免主观臆断。

首先，我们在有关冯梦龙的传记等材料中，从未见有这样的记载。明清时期，秀才只是举业道路上的初级功名，但能够有卓异的表现，依然为人所重，在明清史料中，对此并不乏记载。以明朝人为例，如永嘉孙华，“年十三，郡守课诸生春阴诗，操笔立就……守大奇之”[④]；会稽唐肃，“九岁入郡庠”[⑤]；吴人张适，“幼颖悟，七岁能赋诗弹琴，十岁通五经，十三应江浙乡试，人以为神童”[⑥]；华亭徐霖，“五岁日记小学千余言，七岁能赋诗，九岁大书辄成体，通国呼为神童……年十四补弟子员”[⑦]；桐乡杨述“成童游庠”，沈槎“十三岁即补诸生”，杨燮“年十三即游庠，旋食廪饩”[⑧]；乌程凌濛初，“生而颖异，十二游泮宫，十八补廪饩”[⑨]。反观冯梦龙，不仅在各种传记中只字未提其考取秀才之“特异”，即便在乃弟冯梦熊为其《麟经指月》所撰序中，虽然极言其高才，痛心其不遇，但同样未见只字提到其秀才考试中曾经有过任何辉煌。而时人所重的早慧能诗，自然非冯梦龙所长，朱彝尊《明诗综》评冯梦龙诗：“明府善为启颜之辞，间入打油之调，虽不得为诗家，然亦文苑之滑稽也。”[⑩]由此可见一斑。

其次，在收录冯梦龙传记的同治、光绪《苏州府志·人物》中，多提到他人如何早慧，而未及冯氏。以同治年间修《苏州府志》为例，如卷八十《人物七》记吴文之，“七岁能属文，读书目数行下，未弱冠，登正德庚午乡举，辛巳成进士”；袁袠，“七岁赋诗，有奇语。嘉靖乙酉举乡试第一，明年成进士”；蔡

① 冯梦龙著，李廷先、田汉云校点：《麟经指月》，魏同贤主编：《冯梦龙全集》第17卷卷首。

② 陈济生编：《天启崇祯两朝遗诗》，北京：中华书局，1958年，第1043页。

③ 龚笃清：《冯梦龙十一岁入学游庠及久困诸生考》，《冯梦龙新论》，长沙：湖南人民出版社，2002年，第79－97页。

④ 钱谦益：《列朝诗集小传》甲前集《孙教授华》，第52页。

⑤ 钱谦益：《列朝诗集小传》甲集《唐应奉肃》，第113页。

⑥ 钱谦益：《列朝诗集小传》甲集《张都水适》，第132页。

⑦ 顾璘：《隐君徐子仁霖墓志铭》，焦竑：《国朝献征录》卷一一五《艺苑》，《续修四库全书》史部传记类第531册，第510－511页。

⑧ 严辰等纂修：光绪《桐乡县志》卷一五，台北：成文出版社，1967年影印本，第491、552、554页。

⑨ 郑龙采：《别驾初成公墓志铭》，嘉庆十年刊《凌氏宗谱》卷之五。

⑩ 朱彝尊编选：《明诗综》卷七四，第679页。

羽,“为人高朗疏俊,聪警绝人,少失怙,母吴亲授之书,辄能领解。年十二操笔为文,有奇气。稍长,尽发家所藏书读之”;黄省曾,“六龄好缃素,古文解通《尔雅》,弱冠与兄鲁曾散金购书,覃精艺苑”;陆师道,“弱冠举嘉靖辛卯乡试,戊戌成进士”;郑若庸,“年十六为诸生,三试皆首。连入棘闱不售,隐支硎山,殚精古文词”;袁尊尼,“生而警颖,五岁授书,十岁诸经悉通。既工举子业,益读子史百家言。于诗喜眉山,于文喜潜溪”;王廷贵,“早失恃,哀慕若成人。就傅,日诵千言。七龄属对惊人。长工举子业,试辄冠军。万历乙酉领乡荐,授江都教谕”①。而卷八一收冯梦龙传,则录自《江南通志》中的冯梦龙传。

明清时期,苏州乃举世闻名的科第之乡,如明人耿桔序《皇明常熟文献志》说:“今代科目之设,惟吴越为最盛。”②清人张大纯《吴中风俗论》中说:“吴俗之称于天下者三:曰赋税甲天下也,科第冠海内也,服食器用兼四方之珍奇,而极一时之华侈也。”③康熙末年,江苏布政使杨朝麟也曾感慨:“本朝科第,莫盛于江左,而平江一路,尤为鼎甲萃薮,冠裳文物,竞丽增华,海内称最。”④在这样一个科举教育异常繁盛的地区,作为初级功名的秀才,是无论如何都难以引起周围人惊叹的!因此,从上述称引中亦可见出,所言及年龄者,大抵赞其早慧而已,但冯梦龙并不在此列。

个人浅见,文从简诗中所说的冯梦龙“早岁才华众所惊,名场若个不称兄”,所赞誉的,应该是指冯梦龙早岁研究《春秋》达到的造诣和取得的成就。因为《五经》之中,“《春秋》向称难治,率谓孤经,读者往往中废。不独习之者畏其难,而闻之者举皆震慄”⑤。《春秋》难以理解,难以掌握,常令人望而生畏,学习的人也常常半途而废,改习他经。正因为如此,冯梦龙的“幼治《春秋》”,特别是其对《春秋》钻研理解的出类拔萃,自然引来了众人的惊叹羡慕,刮目相看,赞叹有加。

关于《五经》之中,《春秋》最难,是当时人的共识。官至吏部尚书的麻城人李长庚,在其为冯梦龙《春秋衡库》所写《序》中,便具体分析了学习《春秋》难在何处⑥。他认为有这样三难:其一,文本本身难读。《易经》《诗经》《尚书》《礼记》,其本身义理较为显著,并有《尔雅》和汉、宋各家注本,凭借注释,不难理解;而《春秋》讲究微言大义,寓褒贬刑赏于一字之中,或竟是见于言外之意,且变例丛生,学者因此多有臆测,各执一词,难得确诂,云遮雾罩,因此,初学者更是无从下手。其二,教材存在问题。明朝初年,科举考试《春秋》,是《左传》《公羊传》《谷梁传》、程氏注、胡安国注等可以比较选择,综合采用。后来,只准使用胡安国注释。而胡氏注本,意在发明宋室南渡以后事,与孔子《春秋》本意,有很大的出入,以此代圣人立言,必然是难以自圆其说。其三,考试题目问题。《春秋》本文字数有限,除去一些不适宜命题的文字,可作为题目的文字已是寥寥;加上为避免与以往历届考题重复,采用传题、比题、搭题等种种千奇百怪的形式出题,偏题怪题丛生。考另外“四经”,只是担心文字写得不好;考《春秋》,首先要解决能否读懂题目的问题。因为有此三难,考生对考试《春秋》,便望而生畏,在明清科举时代,愿意选择考试《春秋》者,人数少而又少。因此,少年即开始研究《春秋》并卓有成就的冯梦龙,便会显得凤毛麟角,为人瞩目。

事实上,当时的人在谈到冯梦龙的时候,也总是不忘记提到他的《春秋》研究,如冯氏福建友人徐㷭在《寿宁冯父母诗序》中说:“吴门冯犹龙先生,博综坟素,多著述。早岁治《春秋》,有《行(衡)库》集,海内经生传诵之。”⑦崇祯十五年黄道周序冯梦龙《纲鉴统一》中说:“君博学多识,撰辑甚富,海内

① 冯桂芬等纂:同治《苏州府志》卷八〇《人物七》,南京:江苏古籍出版社,1991年影印本,第154、155、155、157、158、161、162、166页。

② 管一德:《苏州掌故丛书》,苏州:苏州古旧书店,1986年复印本。

③ 袁学澜:《吴郡岁华纪丽》卷首,南京:江苏古籍出版社,1998年,第1页。

④ 杨朝麟:《紫阳书院碑记》,转引自杨镜如主编:《紫阳书院志》,苏州:苏州大学出版社,2006年,第490页。

⑤ 冯梦龙:《春秋要法》,冯梦龙著,田汉云、李廷先校点《春秋定旨参新》,魏同贤主编:《冯梦龙全集》第18卷,第30页。

⑥ 冯梦龙:《春秋衡库》,《四库全书存目丛书·经部》第123册,济南:齐鲁书社,1997年,序第1-8页。

⑦ 徐㷭:《红雨楼集》,上海图书馆藏钞稿本。

言《春秋》家，必以君为祭酒。”[①]梅之焕叙冯梦龙《麟经指月》，更是说到，自己的家乡麻城，是号称研治《春秋》的重镇，有着众多的家族和个人，靠着研习《春秋》而科第不衰，四方研治《春秋》的人，都渴慕能够来此学习深造，然而，麻城以《春秋》起家的陈无异等人，却是对冯梦龙交口称赞；更令人称奇的是，麻城研治《春秋》的人，“反问渡于冯生”，向冯梦龙讨教学习《春秋》的门径[②]。

关于冯梦龙进学的具体时间，各种文献中均未曾见言及。现代人的研究成果，对于这一问题，或者避而不谈[③]；或者含糊言之，称其“在二十岁左右成诸生”[④]；或认为冯梦龙十一岁中秀才[⑤]。值得注意的是龚笃清在《冯梦龙新论》中的一个分析，秀才资格考试，县、府、道三级，正场均只考《四书》文二题，《五经》是不列入必考科目的，冯梦龙“幼治《春秋》”，是指他考取秀才后，为乡试而钻研《春秋》经文。这样，冯梦龙于何时开始钻研《春秋》，便自然关涉到他考取秀才的时间。

在《麟经指月·发凡》中，冯梦龙曾不无陶醉地说：“不佞童年受经，逢人问道，四方之秘笈，尽得疏观；廿载之苦心，亦多研悟。纂而成书，颇为同人许可。”[⑥]乃弟冯梦熊在《麟经指月·序》中，更是引哥哥以为自豪：“余兄犹龙，幼治《春秋》。胸中武库，不减征南。居恒研精覃思曰：‘吾志在《春秋》。’墙壁户牖皆置刀笔者，积二十余年而始愜。……迩者夷氛东肆，庙算张皇，即行伍中冀有狄武襄、岳少保深沉好《春秋》者，而研精覃思积二十余年者，独令其以《春秋》抱牍老诸生间，痛土蚀而悲蠹残也。”[⑦]两人不约而同，都讲到了冯梦龙研治《春秋》“二十余年”这一情况，殊堪注意。也就是说，当《麟经指月》完稿，即将刊出时，冯梦龙钻研《春秋》，已经有了二十多年的时间。那么，《麟经指月》是何时完稿的？综合今存“万历庚申秋鹿巢李叔元书于古杭”《冯氏〈麟指〉小序》，“岁在庚申泰昌元年九月日”“西陵友人梅之焕撰并书”《叙〈麟经指月〉》，以及冯梦龙《〈麟经指月〉发凡》中所说的“倾岁读书楚黄，与同社诸兄弟掩关卒业，益加详定，拔新汰旧，摘要芟烦”[⑧]，由两篇序中明确提到的时间，姑且前推三年（倾岁），可知冯梦龙《麟经指月》完稿，约在万历四十五年秋天以前。再由此姑且前推二十八年，则为万历二十年，冯梦龙十八岁。这大约应该就是冯梦龙开始研究《春秋》的时间。而冯梦龙进学考取秀才，自然也应该在万历二十年，十八岁之前。

此外，冯梦熊夸赞哥哥研究《春秋》的造诣高深，为他举业坎坷而抱屈，更为用人之际有此等大才遭到埋没而惋惜不平，其中提到冯梦龙“荏苒至今，犹未得一以《春秋》举也”[⑨]，言外之意，乡试必考一经，而对《春秋》研究有素的哥哥，却是久困于乡试。由此亦可以佐证，冯梦龙考取秀才，已经多年。

综上考述，可以得出几个基本的结论：冯梦龙里籍长洲，最终庠籍吴县，其最初庠籍可能是长洲；文从简诗中赞许冯梦龙“早岁才华众所惊，名场若个不称兄”，是指冯梦龙早岁研究《春秋》达到的造诣和取得的成就；冯梦龙进学成为秀才的时间，应该在万历二十年，十八岁之前。

［责任编辑　刘　培］

① 冯梦龙著，张玉范、沈乃文校点：《纲鉴统一》，魏同贤主编：《冯梦龙全集》第13卷，黄序第2页。
② 冯梦龙著，李廷先、田汉云校点：《麟经指月》卷首，魏同贤主编：《冯梦龙全集》第17卷，第1页。
③ 徐朔方：《冯梦龙年谱》，《徐朔方集》第二卷，杭州：浙江古籍出版社，1993年。
④ 陆树仑：《冯梦龙研究》，第12页。
⑤ 龚笃清：《冯梦龙十一岁入学游庠及久困诸生考》，《冯梦龙新论》，第79－97页。
⑥ 冯梦龙著，李廷先、田汉云校点：《麟经指月》卷首，魏同贤主编：《冯梦龙全集》第17卷，第1页。
⑦ 冯梦龙著，李廷先、田汉云校点：《麟经指月》卷首，魏同贤主编：《冯梦龙全集》第17卷，第2－3页。
⑧ 冯梦龙著，李廷先、田汉云校点：《麟经指月》卷首，魏同贤主编：《冯梦龙全集》第17卷，第1页。
⑨ 冯梦龙著，李廷先、田汉云校点：《麟经指月》卷首，魏同贤主编：《冯梦龙全集》第17卷，第3页。

LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY
No. 6, 2020(Serial No. 381)

# 《三朝北盟会编》四库覆校底本考辨

## ——兼论乾隆五十二年覆校《四库全书》的操办流程

邱 靖 嘉

**摘　要**:上海图书馆藏有一部《三朝北盟会编》清抄本,据其题跋可知,此书经吴城、江声、朱文藻、吴玉墀、彭元瑞等诸位清代名流精校,且于乾隆五十二年覆校《四库全书》时被用为底本,弥足珍贵,然而梁太济先生撰文质疑此书并非"四库底本"。本文研究回应梁文的质疑,仔细梳理此书之校藏源流,重新论证它的四库覆校底本性质,并以《会编》为例,考察乾隆五十二年清人覆校文渊、文源、文津三阁《四库全书》的具体操办流程,希望能够对《四库全书》纂修过程的精细化研究有所助益。

**关键词**:《三朝北盟会编》;《四库全书》;覆校;清高宗;彭元瑞

**DOI**:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.06.12

清乾隆年间举全国之力编修《四库全书》,广泛征集天下珍本秘笈,收录之书所据底本大多精良,这些四库底本今仍有少量存世者。上海图书馆(以下简称"上图")藏有一部南宋徐梦莘撰《三朝北盟会编》清抄本(以下简称《会编》),长期以来被视为"四库底本",颇为珍贵。邓广铭、刘浦江先生合撰《〈三朝北盟会编〉研究》曾对此本成为"四库底本"之原委作过具体论证(因此文主要由刘浦江先生执笔,故以下简称"刘文")[①],然而梁太济先生在考察此本递藏源流、梳理《四库全书》编修覆校经过以及仔细比勘文渊阁本之后,提出质疑,认为此本并非据以钞入《四库全书》的底本(以下简称"梁文")[②]。相较而言,梁文在版本分析、《四库全书》纂修细节考证方面更为深入,多有可取,但也有一些论断不确之处,尤其是在理解何为"四库底本"的问题上有所偏差。其实准确地说,上海图书馆所收藏的这个本子应当是《四库全书》覆校时所采用的一个底本,馆臣删改此书并最终钞入《四库全书》的具体过程和真实情况十分复杂,前人研究均有欠详明。本文拟从这一《会编》版本的校藏史谈起,重论其所谓"四库底本"问题,兼而对乾隆五十二年先后覆校文渊、文源、文津三阁《四库全书》的具体操办流程加以考察,希望能够对《四库全书》纂修过程的精细化研究有所助益。

## 一、《会编》四库覆校底本的校藏源流

上海图书馆弆藏的这部《会编》清抄本见于《上海图书馆善本书目》及《中国古籍善本书目》著录[③],

---

**作者简介**:邱靖嘉,中国人民大学历史学院副教授(北京 100872)。

**基金项目**:本文为中国人民大学科学研究基金(中央高校基本科研业务费专项资金资助)项目成果(批准号:19XNB023)。

① 邓广铭、刘浦江:《〈三朝北盟会编〉研究》,《文献》1998 年第 1 期,收入刘浦江:《辽金史论》,沈阳:辽宁大学出版社,1999 年,第 395－398 页。

② 梁太济:《〈三朝北盟会编〉许刻本卷首彭元瑞题识志疑》,张政烺先生九十华诞纪念文集编委会:《揖芬集——张政烺先生九十华诞纪念文集》,北京:社会科学文献出版社,2002 年,第 712－717 页。以下引梁文均出于此,不另注明。

③ 上海图书馆编:《上海图书馆善本书目》卷二史部纪事本末类,《明清以来公藏书目汇刊》第 28 册影印 1957 年铅印本,北京:北京图书馆出版社,2008 年,第 649 页;《中国古籍善本书目》卷六史部纪事本末类,上海:上海古籍出版社,1993 年,第 150 页。

后者明确标注其为“四库底本”，上图在线书目检索系统称之为“四库全书底本”。此书共二百五十卷，六十七册，每半叶10行21字，黑格，典藏号为“线善758333－99”。书前有清吴城、朱文藻、吴玉墀、彭元瑞、傅增湘、张元济等人题跋①，卷首及书内钤有“愿流传勿损污”“南昌彭氏”“知圣道斋藏书”“遇读者善”“吴城”“敦复”“吴玉墀印”“小谷”“兰林”“沅叔审定”“藏园籍观”“上海图书馆藏”等印。根据这些题跋、印鉴所提供的信息及其他相关线索，可以基本厘清此书的递藏、校勘情况。

就目前所知，这部《会编》最初应是清乾隆间吴城的藏书。吴城，字敦复，号鸥亭，故书内有“吴城”“敦复”二印。其父吴焯系钱塘著名文士，性“喜聚书”②，筑瓶花斋，“藏书不下数万卷”，除购书外他还热衷于“手自点勘”③，校正典籍。后吴城继承乃父之业，专力经营瓶花斋，人称其“克承先志，殚心群籍，插架所未备者，复为搜求。每日综理家政，接见宾客，少暇，即校勘讹脱，并成善本”④，知吴城藏书亦重校勘，或谓其“勤加校勘，数十年丹黄不去手”⑤，颇为时人所称道。上海图书馆藏《会编》所见最早跋文乃吴城题于乾隆四年己未(1739)，除简略介绍该书作者、内容外，又云：“世无印本，传钞日久，脱落淆乱，不仅鲁鱼帝虎之憾，而编内所引群书，存者又十不得三四，无从是正，其有散见文集、说部、志乘中者，悉行校勘，庶称善本云。”可见吴城对《会编》钞本错乱脱讹的严重情况有充分认识，所以致力于利用宋代文集、笔记、方志中引录的同源记载以及其他相关史籍进行文本校勘。今此《会编》书内多见有参证他书的墨笔批语，如卷一载“赵普谏伐燕疏”，天头处有批注云：“按《宋文鉴》所载此疏，题曰雍熙三年请班师，意同语异，殊不可解。李焘《长编》所载此疏，亦与此不同。”鲍廷博曾于乾隆三十六年借吴城此本校订鲍氏自藏《会编》⑥，转录这条批语明确称“吴瓯亭云”，知其系吴城校笔。此类批点校语皆征引宋元文献，或指出文字正误，如卷九记北辽耶律淳死，其妃萧氏权主军国事，改元“兴德”，天头批注曰“‘兴德’，《辽史》作‘德兴’”；或提示可资参据的他校文本，如卷二〇转载《宣和乙巳奉使行程录》，天头批注谓“此录见《大金国志》第四十卷，各有脱简，无从是正”，皆有校勘价值。

不过，书中所见墨笔文字校勘并非皆是吴城所为，他除了亲自点勘之外，亦尝请人为其校阅《会编》，目前明确可知者有江声、朱文藻二人。此书前另有一条吴城题跋，记于乾隆十年乙丑中秋后三日，言：“余校勘是编，颇费岁月。今年夏江声先生借观，复改正不下百余字，其有功于是书不浅，而余前此开卷之疎忽，不胜自愧云。”江声，字叔澐，号艮庭，吴县人，师从惠栋⑦，据此跋文知其曾于乾隆十年夏借观《会编》，在吴城校勘的基础上又多有文字订正，深为吴城所服膺。紧接上引题跋之后又有一条识语：“乾隆辛卯(三十六年)秋，朱文藻校于汪氏书斋。”朱文藻，字映漕，号朗斋，仁和人，学识渊博，自乾隆三十年始馆于钱塘另一藏书名家汪宪之振绮堂，专事校雠经籍⑧。汪氏振绮堂与吴氏瓶花斋毗邻，两家交情甚好，经常相互借抄书籍，朱文藻即谓“瓯亭先生所居瓶花斋，在九曲巷口，与汪氏

---

① 以上题跋皆收入郭立暄等整理：《上海图书馆善本题跋选辑·史部》，《历史文献》第2辑，上海：上海科学技术文献出版社，1999年，第93－95页；又转录于傅增湘：《藏园群书经眼录》卷三史部《三朝北盟会编》条，北京：中华书局，1983年，第2册，第255－258页。

② 汪沆：《槐塘文稿》卷三《吴太学家传》，《清代诗文集汇编》第301册影印清乾隆五十一年刻本，上海：上海古籍出版社，2010年，第466页。

③ 张燮：《南漪先生遗集》卷四《吴绣谷先生行状》，国家图书馆藏清乾隆刻本，第12页b。

④ 汪沆：《槐塘文稿》卷三《吴太学家传》，第466页。

⑤ 郑澐修、邵晋涵纂：《(乾隆)杭州府志》卷九四《人物八·文苑二》“吴焯”条，《续修四库全书》第703册影印清乾隆四十九年刻本，上海：上海古籍出版社，2002年，第418页。

⑥ 鲍廷博校本《会编》今藏国家图书馆(典藏号07387)，鲍氏所校前五十三卷诸卷末皆有题记，卷一末题曰“乾隆辛卯(三十六年)三月十二日校于清风草堂”。关于此本详情，参见张元济：《涵芬楼烬余书录》史部鲍校本《三朝北盟会编》解题，《张元济全集》第8卷“古籍研究著作”，北京：商务印书馆，2009年，第252页。

⑦ 江声生平详见江藩著，钟哲整理：《国朝汉学师承记》卷二《江艮庭先生》，北京：中华书局，2011年，第33－36页。

⑧ 参见朱文藻：《朗斋先生遗集》卷首梁同书《文学朗斋朱君传》，国家图书馆藏清道光二十五年刻本。又朱文藻生平详见陈鸿森：《朱文藻年谱》，《古典文献研究》第19辑下卷，南京：凤凰出版社，2017年，第157－244页。

振绮堂南北衡宇相望。两家皆嗜藏书,精校勘,常各出所藏互相借抄。余馆振绮堂,整比书籍,因得常诣先生讨论古籍,间亦预觞咏之”①。由于这一层关系,朱文藻遂得以校阅吴城藏书,这部《会编》即尝由朱氏于乾隆三十六年秋从瓶花斋借出至汪宪振绮堂校勘,故称“校于汪氏书斋”。江声、朱文藻二人雠校文字应该也是操以墨笔,以致与吴城校笔混同,不易区分。

乾隆三十七年吴城死后,其弟玉墀接管瓶花斋藏书。吴玉墀,字兰陵,号小谷,《会编》所见“吴玉墀印”“小谷”“兰林”“愿流传勿损污”皆其藏印。此时适逢三十八年开修《四库全书》,诏令征求天下遗书,吴玉墀遂进书三百五种②,这其中并不包括《会编》。此书卷首有吴玉墀跋,谓“乾隆丙申(四十一年)夏,小谷复校”,已在四库献书之后,吴玉墀在校阅该书时,于某些卷末写有诸如“丙申夏四月十一日小谷校阅”的题记,据此可知其校书的具体时间当在是年四月十一至十八日间。今见书中有若干条吴玉墀批校之语,如卷四有一处提及“驼基末岛”,天头批注曰“驼基疑作矶,地近皮岛”,并署名“小谷”,知其必出吴玉墀,观其字体与吴城批语明显不同,字号亦偏大。

吴玉墀因四库进书有功,乾隆四十四年选授台州太平县教谕,后又远调贵州任职③,以致瓶花斋无人打理,藏书逐渐散失④,这部《会编》遂流出,转归彭元瑞所有。彭元瑞,字芸楣,江西南昌人,乾嘉名臣,谥文勤⑤,藏书颇丰,其书室名知圣道斋,藏印有“南昌彭氏”“知圣道斋藏书”“遇读者善”见于《会编》。彭元瑞自乾隆四十二年八月任浙江学政,四十五年三月调江苏学政,四十八年五月转兵部右侍郎,十月返京后充国史馆、四库全书馆副总裁⑥,他收获此本《会编》推测大概是在四十四年吴玉墀“一官远去”后至四十八年回京前为浙、苏学政期间⑦。

彭元瑞自编《知圣道斋书目》著录“《三朝北盟会编》宋徐梦莘,三十本”⑧,梁文认为此即原吴氏瓶花斋藏本,有所误解,需予澄清。首先,彭氏书目著录之《会编》为三十本,而据今所见,瓶花斋本共六十七本,两者册数相差悬殊。其次,《知圣道斋书目》乃彭元瑞编定于乾隆三十九年⑨,在其获得瓶花斋本之前。因此,该书目所见者实为彭氏早期收藏的另一版本《会编》,并非瓶花斋本。

今上图藏《会编》书前有一则彭元瑞题跋,用朱笔撰写,与其他墨笔题识判然有别,其云:

> 此书经武林吴氏、吴门朱氏传校数过,取证多本,予得之复有增益,世无剞劂,辗转误钞,斯其最善矣。乾隆丁未(五十二年)详校《四库全书》,以此帙为底本,平宽夫、陈伯恭两学士删其偏谬之辞,对音改从《钦定国语解》,重钞入文渊阁者是也。既竟,附志,重阳后七日元瑞并书。

---

① 阮元辑:《两浙輶轩录》卷二一“吴城”条“朱文藻曰”,《续修四库全书》第1683册影印清嘉庆仁和朱氏碧溪草堂钱塘陈氏种榆仙馆刻本,第677页。

② 乾隆三十八年四月十三日《浙江巡抚三宝奏鲍士恭等五家呈献遗书等事折》,中国第一历史档案馆编:《纂修四库全书档案》,上海:上海古籍出版社,1997年,第97-98页。

③ 陈熙晋纂修:《(道光)仁怀直隶厅志》卷一〇《政绩》“吴玉墀”条,《中国地方志集成·贵州府县志辑》第39册影印道光二十一年刻本,成都:巴蜀书社,2006年,第206页;喻长霖、柯骅威等纂修:《(民国)台州府志》卷一五《职官表七》,《中国地方志集成·浙江府县志辑》第44册影印民国二十五年铅印本,上海:上海书店,1993年,第249页。

④ 关于瓶花斋藏书聚散始末,参见郑幸:《钱塘吴氏与瓶花斋书事考述》,《浙江学刊》2017年第1期。

⑤ 《清史稿》卷三二〇《彭元瑞传》,北京:中华书局,1977年标点本,第36册,第10769-10770页。

⑥ 王锺翰点校:《清史列传》卷二六《彭元瑞传》,北京:中华书局,1987年,第7册,第1999-2000页。

⑦ 梁文认为彭元瑞获得此书当在乾隆四十二年六月至四十五年三月任浙江学政时。按命彭元瑞为浙江学政见《高宗纯皇帝实录》卷一〇三九乾隆四十二年八月上谕(《清实录》,北京:中华书局,1986年标点本,第21册,第920页),并非六月,且瓶花斋藏书流散实自四十四年吴玉墀离家任官始;又彭元瑞虽于四十五年调任江苏学政,但仍有可能令人在浙代为收购图书,所以这未必是其获书的时间下限。

⑧ 彭元瑞:《知圣道斋书目》卷二史部,《中国著名藏书家书目汇刊(明清卷)》第23册影印清宣统二年上虞罗氏刻本,北京:商务印书馆,2005年,第93页。

⑨ 彭元瑞《恩余堂辑稿》卷一收录有《知圣道斋书目自序》两篇(《清代诗文集汇编》第374册影印道光七年刻本,上海:上海古籍出版社,2010年,第675页),前一篇无纪年,但称“余捐俸购书,又借钞范氏天一阁、吴氏小山堂、马氏丛书楼、鲍氏知不足斋诸旧本,虽未能略备,然颇费心力”云云,知其作于书目编成之时。后一篇明确记于乾隆五十九年甲寅,且谓前之“小序乃二十年语”,可推知该书目之成书年代当为三十九年。参见陈健妹:《彭元瑞学术活动编年》,南昌大学硕士学位论文,2016年,第33页。

此则跋文记于乾隆五十二年九月十六日，主要交代了两项内容。其一，它指出这个《会编》本子已经吴氏兄弟及朱文藻校过多次，彭元瑞得到后又做了新的雠勘，可称“最善”。今见书中有不少朱笔校勘、批注的文字，从用笔颜色来判断，当与朱笔题跋一致，皆出彭元瑞之手。尤其值得注意的是，《会编》卷首所附引用《书目》列有“刘令”撰《唐重墓志》，天头处有朱笔批注曰“归震川本作刘岑”，正文亦用朱笔将“令”改作“岑”，此后各卷朱校多有据“归震川本”校改文字者，皆简称为“归本”。按“归震川”即明中期人归有光，笔者怀疑彭元瑞《知圣道斋书目》著录的三十本《会编》可能就是原归有光的藏本，故彭元瑞屡以此本校正新获之瓶花斋本，可谓顺理成章，这亦可佐证朱校即彭氏校笔①。其二，跋文称五十二年覆校《四库全书》时这部《会编》被用作删改之底本，此即该书为人称作“四库底本”之由来，关于这个问题留待下节再作详细讨论。

这部“四库底本”《会编》后于光绪三十四年(1908)为时任四川布政使的许涵度在蜀中据以刊刻，其序曰“余藩蜀得旧钞于陶星如太守家瑶，乃乾隆间吴瓯亭、朱映漘、江艮庭、彭文勤诸博雅校正者，洵善本也”②。据许涵度称，此本《会编》时为陶家瑶所有。陶家瑶，字星如，祖籍浙江绍兴，生于江西南昌，清末贡生，曾在四川办理盐务，保以补用知府③，故许涵度称其为“太守”。民国年间，陶家瑶历任长卢盐运使、安福国会参议院议员、江西省省长、全国水利局总裁等职，1928 年以后去职寓居上海④。那么，这部《会编》是如何从彭元瑞转入陶家瑶之手的呢？对此书前张元济题跋有明确交代：“星如语余，是书为其先德得自京师，携之蜀中。曾经烽火，幸未丧失。其后由蜀而赣而苏，迭遭兵燹，均失而复得。此为世间珍秘之本，自当有神物护持。而手泽长存，尤足为传家之宝。”⑤陶家瑶自称，此书乃其父“先德”得自京师。按陶家瑶之父名搢绶，字笏卿，号联珊，光绪元年举人，次年中恩科进士，由翰林院庶吉士散馆，补缺四川绵州德阳知县，后又升直隶州知州，定居于蜀⑥。笔者推测，嘉庆八年(1803)彭元瑞死后，这部《会编》辗转流落，至光绪初为在京庶吉士陶搢绶所获，携之入蜀，遂成为陶氏父子藏书，其后又随陶家瑶迁至赣、苏，期间多遭逢兵燹，然未丧失，弥足珍贵。徙居上海期

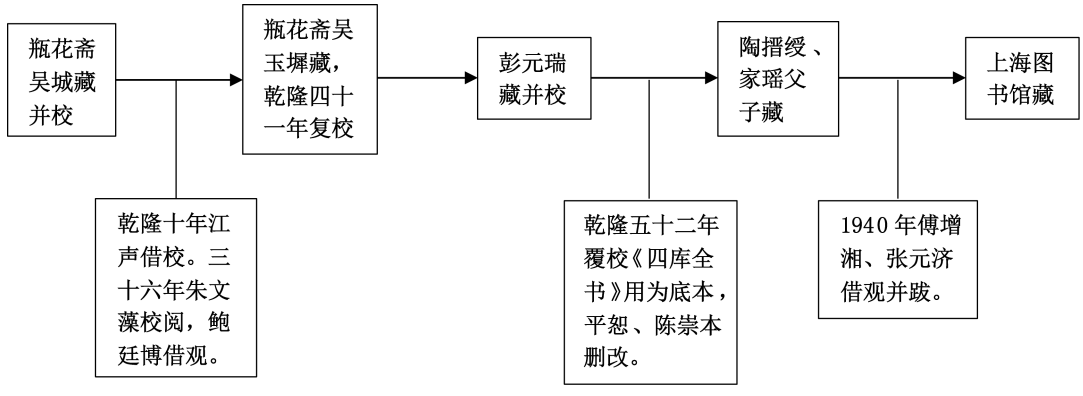


**图 1 《三朝北盟会编》四库覆校底本校藏源流图**

① 《藏园群书经眼录》卷三史部《三朝北盟会编》解题谓“朱笔所校为吴瓯亭、朱映漘、江艮庭、吴小谷诸人”(第 255 页)，不确。

② 许涵度：《校刊三朝北盟会编序》，上海：上海古籍出版社影印许刻本，2008 年，第 1 页。

③ 《又奏候守陶家瑶期满甄别片》，《政治官报》奏折类，光绪三十四年十一月十三日第 401 号，第 13－14 页。

④ 绍兴市地方志编纂委员会编：《绍兴市志》卷四四《人物》，杭州：浙江人民出版社，1996 年，第 5 册，第 3135 页。

⑤ 此跋作于 1940 年元月七日张元济还书时，收入《张元济全集》第 10 卷“古籍研究著作”，北京：商务印书馆，2010 年，第 111 页。另《张元济诗文》收录有此跋文底稿(题名《跋陶星如藏旧抄〈三朝北盟会编〉》，北京：商务印书馆，1986 年，第 342 页)，文字、语序略有不同。

⑥ 顾廷龙主编：《清代硃卷集成》光绪乙亥(元年)江西乡试“陶搢绶”条，台北：成文出版社，1992 年，第 309 册，第 369 页；秦国经主编：《中国第一历史档案馆藏清代官员履历档案全编》光绪朝“陶搢绶”条，上海：华东师范大学出版社，1997 年，第 27 册，第 352－353 页。

间，陶家瑶曾于1940年初将此书示于傅增湘、张元济，二人均撰有题跋[①]，傅增湘还加盖“沅叔审定”、“藏园籍观”二印，称颂此本之佳。大概在新中国成立以后，此书最终入藏上海图书馆。以上就是这部《会编》版本的整个校藏历史，可参见图1“《三朝北盟会编》四库覆校底本校藏源流图”。

## 二、再论所谓《会编》“四库底本”问题

在厘清了这部《会编》的校藏源流之后，我们需要回应梁文的质疑，着重论述它何以成为“四库底本”的问题。刘文、梁文均指出，起初修《四库全书》时，在征集到的《会编》诸本中并无吴氏瓶花斋本，当时所采用的底本是“左都御史张若溎家藏本”[②]。据上文所引彭元瑞跋，至“乾隆丁未详校《四库全书》”时，彭元瑞才将其所获原瓶花斋藏本贡献出来，“以此帙为底本”，经删改后“重钞入文渊阁者是也”，这其中究竟原委如何，情况是否属实呢？这需从《四库全书》的覆校讲起。

自乾隆四十六年十二月第一分文渊阁《四库全书》修成之后，至五十二年四月七阁全书相继缮竣。同年五月，清高宗在翻阅文津阁《四库全书》时，发现“其中讹谬甚多”，于是派随从各员“详加校阅改正”，又“因思文渊、文源二阁所贮《四库全书》，其讹舛处所亦皆不一而足”，遂谕令立即组织人员对二阁全书展开全面覆校，要求“除校出一、二错字即随时挖改，毋庸零星进呈，如有语句违碍，错乱简编，及误写庙讳，并缮写荒谬，错乱过多，应行换五页以上者，再随报进呈”[③]。此次覆校工作于五月二十七日开局，实际由四库全书馆副总裁彭元瑞及总纂官纪昀“总司其事”[④]。六月三日，因监察御史祝德麟奏请，高宗又谕令将《钦定辽金元三史国语解》交武英殿刊刻，利用这次覆校机会，据以系统改译辽、金、元三史人名、地名，称“凡有关涉三朝事迹应行译改人、地名者，自应乘此校阅之际，令校书各员随时签出，挖改画一，自可省重复检阅之烦”[⑤]。关于此次覆校，前人研究主要据档案缕述其起因、结果[⑥]，而缺乏对校办流程的具体论述，本文讨论《会编》“四库底本”则尤需关注馆臣覆校的操作细节，故不揣谫陋，试作考述。

据高宗上谕，文渊、文源两阁覆校工作“著派科甲出身之尚书、侍郎、京堂以及翰、詹、科、道、部属等官，分司校阅”。且明确规定每人看书进度和总体期限：“其尚书、侍郎管理事务繁多者，每日每人著各看书一匣；六阿哥、八阿哥及事简之堂官，各看书二匣；京堂、翰、詹、科、道、部属等官，每人每日各看书二匣。再，六部司员中，并著该堂官每司各派出一人，每日各看书二匣。总计大小各员不下二百余人，每人每日二匣计算，不过两月，两阁书籍即可校阅完竣。”[⑦]后来实际的覆校工作便遵照此办理，军机处酌定的校勘章程即言“今拟派部院各官共二百五十余员，两阁各分一百二十余员，专司校阅”[⑧]，这些人员皆被称为“详校官”。具体来说，当时的校办流程是，详校官需“校出书籍内如有谕旨指出各条”，写于黄签之上，“凡各员校勘之签，均由彭元瑞等覆看一过，送交永璇、刘墉、金简，另派妥员登记册档，挖改后再行照档销签，并于书前副页下粘签注明详校官恭阅衔名”。如果签出者只是一般性的常见错误，则照此例行办理即可，若“非寻常错误者”，包括上谕所谓“错乱过多，应行换五页以

① 傅增湘跋作于农历己卯十二月十九日(1940年1月27日)，《藏园群书经眼录》卷三史部《三朝北盟会编》解题谓“今夕饮于陈幼孳(即陈廷杰)家，陶君适同坐，携以相示，因记于册”(第255页)。

② 永瑢等著：《四库全书总目》卷四九史部纪事本末类《三朝北盟会编》提要，北京：中华书局，2008年，第438页。

③ 乾隆五十二年五月十九日《寄谕六阿哥永瑢等文渊文源所贮全书著派科甲出身尚书等校阅》，《纂修四库全书档案》，第2004－2006页。

④ 乾隆五十二年五月二十三日《质郡王永瑢等奏遵旨酌定校勘文渊文源阁全书章程折》，《纂修四库全书档案》，第2009页。

⑤ 乾隆五十二年六月初三日《寄谕八阿哥永璇等将武英殿所刻〈三史国语解〉赶紧刊刻完竣》，《纂修四库全书档案》，第2020页。

⑥ 郭伯恭：《四库全书纂修考》，长沙：岳麓书社，2010年，第144－147页；黄爱平：《四库全书纂修研究》，北京：中国人民大学出版社，1989年，第200－203页。

⑦ 《寄谕六阿哥永瑢等文渊文源所贮全书著派科甲出身尚书等校阅》，第2005页。

⑧ 乾隆五十二年五月二十三日《质郡王永瑢等奏现办覆校文渊文源两阁书籍事宜折》详言“除臣永〈瑢〉、臣阿〈桂〉各阅看书籍，并天文、乐律、医书专派各该衙门人员阅看外，其余每处各一百二十四员”(《纂修四库全书档案》，第2010页)。

上者”,“即行随报进呈”,另作区处[①]。这就有可能会出现两种情况:其一,对于大多数书籍而言,应改动之处数量不多且为寻常错误,则只需在两阁正本中径直挖改即可;其二,如若某些书籍缪误甚重,有待进行大幅度的删改,超乎寻常,则不适宜直接在阁本上操作,而要先删削其底本,再据以改订阁本。针对第二种情况,有一个事例颇能说明问题。

乾隆五十二年六月初六日,军机处面奉高宗谕旨,要求删改阎若璩《尚书古文疏证》一书:“文津阁所贮《尚书古文疏证》,内有引用钱谦益、李清之说,从前较(校)订时何以并未删去?著将原书发交彭元瑞、纪昀阅看。此系纪昀原办,不能辞咎,与彭元瑞无涉。著彭元瑞、纪昀会同删改换篇,令纪昀自行赔写,并将文渊、文源两阁所藏,一体改缮。”[②]按早在乾隆四十一年高宗即已发上谕,严令禁毁钱谦益著作,其他书中若有转载钱谦益诗文言论者亦应削去[③],而李清文字狱案发生于五十二年三月,高宗在抽查进呈的南三阁全书时,发现李清《诸史同异录》以顺治皇帝与崇祯皇帝妄加比拟,遂下令禁毁李清所有著述[④]。此次高宗翻阅文津阁全书,又查到《尚书古文疏证》内仍有引用钱、李之说者,便敕令四库馆臣严加校阅删改。彭元瑞、纪昀接旨后“惶骇战惧”,立即着手进行删削,纪昀称“谨遵旨与臣彭元瑞将阎若璩《古文尚书疏证》底本内所引李清、钱谦益诸说,详检删削”[⑤]。正是由于该书引述钱、李之说较多,应“分别或删数字,或删全条”[⑥],删削篇幅较大,所以彭元瑞、纪昀是在该书底本上进行操作,再缮写一分进呈。经此事件,纪昀意识到覆校中删改违碍文字任务的严峻性,遂与彭元瑞在校阅书籍时加以分工。因“最防违碍者多在明季、国初之书。此诸书中经部违碍较少,惟史部、集部及子部之小说、杂记,易藏违碍。以总目计之,不过全书十分之一、二”,故纪昀自请于文源阁专校“明神宗以后之书,自国朝列圣御纂、皇上钦定及官刊、官修诸编外”,“凡有违碍即行修改,仍知会文渊、文津二阁详校官画一办理”[⑦]。以此推之,则彭元瑞应当常驻文渊阁,负责重校明神宗以前可能涉及违碍问题之书,并将文渊阁本之所改一并知会文源、文津二阁详校官。在这些书中尤以宋人斥辽金、明初人斥蒙元为重,那么《会编》自然就在彭元瑞专责校办的书籍之列。

因《会编》有二百五十卷之巨,且专记宋金和战史事,对满洲先祖女真事迹记述甚夥,语涉违碍之处俯拾即是,而此前编修《四库全书》时并没有对《会编》做什么改动[⑧],这种情况非比寻常,显然无法由详校官随文签出挖改,而只能先在其底本上进行全面删削改窜。那么,当时覆校为何不用《会编》原来的底本“左都御史张若溎家藏本”,而要另换底本呢?这可能是由于四库底本遗失而造成的。四库馆因对书籍管理不善,自开馆以来便时常发生纂修底本丢失的事件,乾隆四十五年四库馆总裁英廉曾对全书底本做过全面清查,查得实际交回之书“有印者计二千一百二十种,无印者五百五十七种,又丛书例不用印者四百五十八种,共书三千一百三十五种”[⑨]。至五十二年南三阁办竣后再次清查,“有印底本止存一千七百三十九种”[⑩],其余数百种无印底本中很多都有疑问,恐非原本,“所有其

① 以上皆见《质郡王永瑢等奏遵旨酌定校勘文渊文源阁全书章程折》,第 2008－2009 页。

② 乾隆五十二年六月初六日《军机大臣和珅为奉旨阅改〈尚书古文疏证〉事致彭元瑞等函》,《纂修四库全书档案》,第 2021 页。

③ 乾隆四十一年十一月十六日《谕内阁明人刘宗周等书集只须删改无庸销毁》云:“如钱谦益在明已居大位,又复身事本朝,而金堡、屈大均则又遁迹缁流,均以不能死节,腼颜苟活,乃托名胜国,妄肆狂狺,其人实不足齿,其书岂可复存?……又若汇选各家诗文,内有钱谦益、屈大均辈所作,自当削去。”(《纂修四库全书档案》,第 552－553 页)

④ 乾隆五十二年三月十九日《谕内阁将〈诸史同异录〉从全书内掣出销毁并将总纂等交部议处》,《纂修四库全书档案》,第 1992 页。

⑤ 乾隆五十二年六月十一日《礼部尚书纪昀奏沥陈愧悔并恳恩准重校赔缮文源阁明神宗后诸书折》,《纂修四库全书档案》,第 2023 页。

⑥ 乾隆五十二年六月十一日《礼部尚书纪昀等奏详检删削并赔缮〈尚书古文疏证〉等书折》,《纂修四库全书档案》,第 2022 页。

⑦ 《礼部尚书纪昀奏沥陈愧悔并恳恩准重校赔缮文源阁明神宗后诸书折》,第 2024 页。

⑧ 参见邓广铭、刘浦江:《〈三朝北盟会编〉研究》,第 396－397 页。

⑨ 乾隆四十五年五月二十七日《大学士英廉等奏遵旨查审提调陆费墀遗失底本情形折》,《纂修四库全书档案》,第 1165 页。

⑩ 乾隆五十二年六月二十九日《质郡王永瑢等奏查出遗失四库全书有印底本缘由折》,《纂修四库全书档案》,第 2033 页。

多至十余本至数十本者，何至全行失去，显有藏匿善本，私行抵换情弊”[①]。据文渊阁本《会编》书前提要，此书于乾隆四十六年四月恭校上，大概此后历经内廷三阁及南三阁全书之缮写，至五十二年覆校时《会编》原底本已遗失，而覆校任务时限甚紧，无暇查找，情急之下，主持其事的彭元瑞遂将其家藏经诸名流精校过的原瓶花斋本捐献出来，用作覆校底本，命“平宽夫、陈伯恭两学士删其偏谬之辞，对音改从《钦定国语解》”。此二人即平恕(字宽夫)、陈崇本(字伯恭)，他们都由清书庶吉士散馆为翰林院编修，预修《四库全书》，其中平恕是一直参与辽、金、元三史改译工作的纂修官[②]，此次覆校两人皆在校办人员清单之内[③]。两人受命删改《会编》，或许有所分工，大致主要由平恕按照《钦定辽金元三史国语解》译改其中的人名、地名，而陈伯恭负责“删其偏谬之辞”，即处理“语句违碍”问题。他们所做的删削改窜均操以墨笔，今翻检上图藏《会编》，当时的删改痕迹清晰可见，许涵度据此刊刻时“凡经馆臣改削之字，仍一一记明，作为夹注”[④]，但也有少量遗漏未注明者。

通过以上论述，可知彭元瑞于《会编》卷首题跋称“乾隆丁未详校《四库全书》，以此帙为底本”，应该是合情合理的，加之其本人即为覆校工作的主持者，所言当可信从。梁文质疑其非四库底本，据笔者归纳，主要有以下三个理由，当予辨析。

第一，梁文怀疑彭元瑞命平恕、陈崇本删改《会编》可能发生在“详校”之前，系乾隆五十一年事。这里涉及对一件军机处上谕档的理解。五十一年十二月初三日，军机大臣奏：“臣等将发下《三朝北监(盟)会编》所载宋康王泥马渡江一事，查《一统志》内并未载入。惟查《渊鉴类函》内载有此事，系出自《南渡录》。谨将原书夹签进呈。至《三朝北监(盟)会编》内所载攻城各条，谨遵旨录出存记，并将此种书内错误处所，另行逐一挖改妥协，仍将提调、校对各员分别记过，誊录照例议罚。”[⑤]按所谓“宋康王泥马渡江”一事见于《会编》卷六四靖康元年十一月二十日辛巳条，四库馆臣对此事的评断是认为其所记非实，不足取信[⑥]，这件档案大意应是说拟将《会编》书内如“宋康王泥马渡江”之类的传讹错误记载逐一挖改，于阁本原书“夹签进呈”裁定。但此奏进上后未见批覆，今文渊阁本《会编》卷六四相关内容并未遭到删改。即使当时真有挖改之举，所涉及的也只是一些局部问题，并不会对此书做全面系统的删削改窜。因此，不能仅凭这件档案判断删改《会编》即发生于五十一年十二月。

第二，梁文指出实际负责删改《会编》者并非平恕、陈崇本，据文渊阁本每册书前副页署名可知，其详校官为庶吉士张溥、何道冲[⑦]。按张溥、何道冲二人是乾隆五十二年五月的新科进士，揭榜后授翰林院庶吉士[⑧]，并立即投入同月底开始的文渊、文源二阁《四库全书》的覆校工作[⑨]。两人初次参与校阅，经验不足，难以想象当时会让这两位“新手”负责删改《会编》这样一部情况复杂的大书。其实，

---

① 乾隆五十二年七月三十日《质郡王永瑢等奏查明四库全书遗失有印底本请将提调等分别议处折》，《纂修四库全书档案》，第2054页。

② 参见刘浦江：《从〈辽史·国语解〉到〈钦定辽史语解〉——契丹语言资料的源流》，《松漠之间——辽金契丹女真史研究》，北京：中华书局，2008年，第190－191页。

③ 《质郡王永瑢等奏现办覆校文渊文源两阁书籍事宜折》“附清单一”，第2013页。

④ 语出上图藏《会编》卷首张元济跋(又见《张元济全集》第10卷“古籍研究著作”，第111页)。

⑤ 乾隆五十一年十二月初三日《军机大臣奏遵查〈三朝北盟会编〉错误情形并原书加签进呈片》，《纂修四库全书档案》，第1978页。

⑥ 《四库全书总目》卷五二史部杂史类《使金录》提要：“所记惟道途琐事，世传宋高宗泥马渡江，即出此书所记磁州崔府君条下。盖建炎之初，流离溃败，姑为此神道设教，以耸动人心，实出权谋，初非实事，(程)卓之所录亦当时臣子之言，未足据也。”(第472页)

⑦ 《会编》各册书前副页粘签题名见“详校官庶吉士臣张溥”“详校官庶吉士臣何道冲”(影印文渊阁《四库全书》本，台北：台湾商务印书馆，1986年，第350－352册)，其中张溥校阅23册，何道冲校阅21册。

⑧ 乾隆五十二年五月初五日内阁奉上谕，中国第一历史档案馆编：《乾隆朝上谕档》第13册，北京：档案出版社，1991年，第800页。

⑨ 《质郡王永瑢等奏现办覆校文渊文源两阁书籍事宜折》“附清单一”，第2013页。

如上文所述，对于一般性的书而言，只需详校官看阅时随文签改即可。但对于需要重校底本的书籍，据校勘章程应是先由专人删改底本，经彭元瑞等覆校，永璇、刘墉、金简等总裁官总校后，登记册档，再派人照档挖改正文、抽换篇页以销签，“并于书前副页下粘签注明详校官恭阅衔名”，这时的详校官专事挖改抽换，而与最初负责删改的分校官很可能并不相同。例如，上文提到的《古文尚书疏证》，虽由纪昀、彭元瑞亲自删削，但文渊阁本书前副页粘签则署“详校官监察御史臣刘人睿”[①]。《会编》的情况当与此相同，彭元瑞命平恕、陈崇本实际进行删改，但最终根据核定后的覆校意见具体从事挖改抽换工作的则是两位新进庶吉士张溥、何道冲，这其中并无矛盾。

第三，彭元瑞跋称此本经平恕、陈崇本删改后“重钞入文渊阁者是也”。梁文经仔细比勘文渊阁本后指出，《会编》记事“纲”、“目”分明，此删改底本以“纲”顶格书写，“目”则例皆另行低一格，若有多条事“目”则每条另行，而文渊阁本“纲”、“目”之间及各“目”之间均空一字隔开，两者抄写格式不同；又尽管该底本所改译的民族语名基本皆为文渊阁本所采纳，但其改窜“语句违碍”之处却仅有一部分被文渊阁本所吸收，其余大多数改动文渊阁本的处理方式都与该底本有所出入。因此，梁文认为彭元瑞所谓据以“重钞入文渊阁者”只是虚饰之辞，并不可信。关于这一质疑，需要分别澄清两个问题。首先，《四库全书》之缮写并不完全按照各书原本的格式，而是另有一套规范，馆臣办理时容有格式改易。在此《会编》删改底本中仍保存有一些相关线索。如卷三三靖康元年二月三日己亥有“郑望之押珠玉赴军前回”条为“纲”，其下有两条事“目”，一者引“郑望之《奉使录》曰”，二者引同书“又云”，皆另行低一格，天头处有粘签批语曰“‘又云’下接写”。按此签当出覆校馆臣之手，意谓“又云”下当接上文连写，不必另行，这正与文渊阁本的抄录格式相同。由此可见，梁文注意到的格式差异，并不能否定，反而可以佐证该底本与文渊阁本之间存在紧密关联。

其次，文渊阁本为何没有完全吸收该底本的删改文字，这个问题也可得到解释。根据此次覆校工作章程，馆臣签出删改意见之后，需经彭元瑞、纪昀复核，再送总裁官审定等环节，最后才能登记册档实施挖改抽换。在这过程中，彭元瑞、纪昀及各位总裁官都有可能对最初的删改意见做出修正，特别是彭元瑞、纪昀复核之责尤重。纪昀尝谓详校官“交臣核定，臣惟查所签之是非，其所未签更不能徧阅，恐终不免尚有遗漏”[②]，说明他有责任核定签改之是非正误，有时可能还要抽看一部分详校官未签出的内容。以此推断，平恕、陈崇本对《会编》完成初步删改后，应交彭元瑞覆看，给出核定意见。今见此删改底本中尚夹有若干粘签，有可能就是彭元瑞的部分批示。这些粘签批语可分为两类：一是指明分校官未校出的一些错误，譬如卷二六有粘签称“十八页第二十行，‘古北’下疑脱口字”，又上文有关抄写格式的粘签也属此类；二是对分校官删改所做的更正，例如卷二一引“《茆斋自叙》曰自天祚驱鞑靼众三万余骑”，“鞑靼”原改译为“达勒达”，天头签批曰“从原文”，遂将“达勒达”删去，文渊阁本此处即仍作“鞑靼”，未改。这些情况说明平恕、陈崇本的删改意见不一定会被完全采纳，经过彭元瑞乃至总裁官的复核审定之后，许多删改内容会有不同程度的增削更订，这属于正常的校办流程，不能因此说平恕、陈崇本删改的本子不是覆校底本。

还有一个造成此覆校底本与文渊阁本删改文字多有歧异的重要因素。平恕、陈崇本在底本上进行删削改窜，不必考虑是否适宜阁本文字挖改的问题，所以他们的删改尺度往往比较大。然而当要将底本之删改过录到阁本上时会遇到一个现实问题。照理说，最彻底的做法是依据此底本重抄一部《会编》替换原阁本，但由于《会编》部头太大，全部重抄耗时耗力，恐无法在覆校期限内完成，并不可行。况且此书的删改内容各卷分布很不均衡，有些卷因主要记述女真事故删改极多，而有的卷却改动较少，所以也没有必要全部重抄。因此，最后采用的是以局部文字挖改为主、部分重抄抽换篇页的校办方式。具体到《会编》各卷的处理办法，主要有如下三种情况。

---

① 据各册书前副页粘签题名，《古文尚书疏证》八卷皆刘人睿一人校阅（影印文渊阁《四库全书》本，第66册）。

② 《礼部尚书纪昀奏沥陈愧悔并恳恩准重校赔缮文源阁明神宗后诸书折》，第2024页。

其一，完全在原有阁本基础上进行挖改。此类情况最为普遍，试以卷一为例加以说明（参见表1）。该卷底本有23处删改，其中大多数都是个别字词的改动，故毋庸整卷重抄，只需挖改即可。为照顾阁本原有的行款，改动文字要求尽量与原文字数相同，避免删削，故底本原拟删去文字5处，文渊阁本实皆未删，仅作个别字词改易而已。这一状况在卷二更为突出，卷二凡删削二十余处，有删去数十字者，但文渊阁本实际亦均未删去，也是在原本上挖改字句。就卷一所见，文渊阁本所改文字大多与底本相同，表明分校官对违碍字眼的修改意见最终多数得以采纳；个别改动不同之处及原拟删而未删的条目，大概是彭元瑞等人复核时做出的调整。其二，整卷重抄。这种情况实际并不多，最典型的例子是卷三。此卷在重和二年正月十日金朝首次遣使条下，用整卷五千余字的篇幅详细记述女真始末，包括其生活习俗、社会组织、法律习惯等内容以及辽金用兵之事，是《会编》全书中违碍问题最为严重和集中的一卷，应删削、改译之处极多，显然无法逐一挖改，只能整卷重抄。据笔者检核，底本对该卷所做的删改及民族语改译基本上都被今文渊阁本所吸收，仅有少数不同。其三，部分挖改、部分重抄。梁文实已指出过这种情况，并以卷二四为例做了具体说明。该卷第1－12叶明显是在原阁本上窜改挖补，从第13叶至卷末第17叶则抽换篇页据底本重抄。其中，前者文字改动与底本删改互有异同，而后者几乎全同于底本。

**表1 《会编》卷一四库覆校底本与文渊阁、文津阁本删改文字对照表**

| 四库覆校底本 | | 文渊阁本 | 文津阁本 |
|---|---|---|---|
| 原文 | 墨笔删改 | | |
| 见契丹为女真侵暴 | 女真侵伐 | 女真侵伐 | 邻敌侵暴 |
| 国初时女真常奉贡 | 遣使来 | （未改） | （未改） |
| 童贯副郑允中奉使北虏，时虏酋天祚 | 庭、辽主 | 庭、辽主 | 敌、敌主 |
| 然其时虏酋方肆纵 | 天祚 | 天祚 | 敌主 |
| 虏人以为言，中国但谓无有，然虏时已昏乱 | 辽、辽主 | 辽、辽时 | 敌、敌时 |
| 虽披裘食禄 | 食禄北朝 | 食禄北朝 | （未改） |
| 欲褫左衽而莫遂其志 | 投中国 | 投中国 | 归本朝 |
| 天祚下诏亲征女真 | 删去 | （未删） | （未删） |
| 得复汉家衣裳 | 删去 | 得上先人丘墓 | （未删未改） |
| 有女真阿骨打者 | 阿固达 | 阿固达 | 阿古达 |
| 辽人举国来寇 | 侵 | 侵 | 边 |
| 不复盗边者三十九年 | 入 | 入 | 扰 |
| 恐天怒夷怨 | 民 | 人 | 人 |
| 殆今腥羶河洛者几五十许年 | 删去 | 迨今蹂躏河洛者几五十许年 | 迨今沉沦河洛者几五十许年 |
| 自号扶宋破虏大将军董才 | 删去 | 破敌 | 破敌 |
| 今信一叛虏之言 | 贼 | 人 | 敌 |
| 西北虏势强弱不同 | 敌 | 敌 | 敌 |
| 不受则生胡越之异心 | 秦越 | 秦越 | 边塞 |

**续表**

| 四库覆校底本 | | 文渊阁本 | 文津阁本 |
|---|---|---|---|
| 原文 | 墨笔删改 | | |
| 唯彼番戎，岂为敌对，迁徙高举，自古难得制之，前代圣帝明王，无不置于化外，任其随逐水草，皆以禽兽畜之，此际官家何须挂意。 | 初次删改：删番戎至官家四十四字，改作“契丹”二字。<br>二次删改：契丹、靡常、来则御去不追 | 契丹、无常、皆以法羁縻之 | 蕃方、鸟举、皆以度外置之 |
| 朝廷大兴禁旅远伐征戎 | 辄事远征 | 远事征伐 | （未改） |
| 北狄则弓硬马肥 | 地 | 地 | 方 |
| 不审戎情 | 人 | 戒 | 戒 |

（说明：表中“墨笔删改”“文渊阁本”“文津阁本”三栏仅列出与“原文”划线部分之间的文字异同。）

综合以上情况来看，当时覆校《会编》没有完全重抄，而是以局部挖改为主、抽换部分篇页。这致使原为平恕、陈崇本删落的许多文字需要重新恢复，另行改窜，这个工作以及部分违碍字句的改订可能大多是在校出的签条上操作的，并未在底本上体现出来，由此造成覆校底本与文渊阁本某些文字删改不尽相同的现象。这里还牵涉到彭元瑞所谓“重钞入文渊阁者”的理解问题。愚以为此处“重钞”不应视为严格意义上的全部重抄，而当宽泛地解释为根据这一底本重新校改文渊阁本，它既包括局部挖改，也可指部分篇页的重抄，若此则彭氏之言不虚。另外，因文渊、文源两阁全书覆校有互相知会的规定，故文源阁本《会编》之删改大概也与文渊阁本相同。

此次覆校文渊、文源两阁全书自五月二十七日开局，限期两月完成。至七月二十七日，四库馆正总裁永瑢等奏报称是月底全部书籍校阅工作即可按期“蒇事”，但仍有若干书中“有应删改及抽换篇页、改补《三史语解》对音等项”有待继续挖补销签，“约计八月杪可以竣工归架”[①]。但实际上，所有挖补工作完竣大概已延迟至九月中，《会编》一书即是明证。彭元瑞题跋记于九月十六日此书所有挖改抽换“既竟”之时，在这过程中，经平恕、陈崇本删改的原瓶花斋本一直被用作“底本”，当无疑问。只不过这个“底本”准确地说应是四库覆校底本，若泛称为“四库底本”稍嫌不确而已。

## 三、文渊、文津阁本《会编》之差异

乾隆五十二年九月，文渊、文源两阁《四库全书》覆校工作彻底告竣之后，紧接着十月，纪昀又带领被罚令校勘文津阁书籍各员前往热河避暑山庄，全面覆校文津阁全书，直至次年正月结束[②]。按理说，既然文渊阁本《会编》已根据新的底本删改妥善，那么校办文津阁本只需依照文渊阁本做相同处理即可，但出乎意料的是，笔者比对发现，事实上两阁本文字删改大相径庭。如上文表 1 所示，《会编》卷一文渊阁本与文津阁本改窜文字除个别巧合雷同之外，绝大多数都有显著差异，甚至连阿骨打的人名改译也有所不同，一作“阿固达”，一作“阿古达”。再以卷三为例，如上所述，文渊阁本据覆校底本整卷重抄，其中文字删改、人名改译之处甚多，据梁太济先生统计，凡删削文字者共有六十处，少

① 乾隆五十二年七月二十七日《质郡王永瑢等奏奉命校阅文渊文源阁书籍将次告竣折》，《纂修四库全书档案》，第 2049 页。

② 上文提到，高宗在五十二年五月发现文津阁《四库全书》“讹谬甚多”时，即已派随从人员“详加校阅改正”，但当时人手较少，且受高宗驻跸避暑山庄时间的限制，文津阁全书仅校阅三分之一，就随着高宗及扈从诸臣回京而暂停，至十月再令纪昀带人前往重新覆校（参见黄爱平：《四库全书纂修研究》，第 203－204 页）。

则删数字,多则删数十字,共计删去七百五十一字[①],而文津阁本竟然将"其俗依山谷而居,联木为栅"自此以下所记女真习俗、服饰、饮食、礼节、语言、节序、婚嫁、乐曲、疾病、葬俗、道路、市易、姓氏、官名、宗室、法律等诸多内容共计一千三百六十余字全部删去,篇幅约占全卷四分之一,令人瞠目;其余内容的违碍文字删改与文渊阁本也迥然不同,凡文渊阁本删削者,文津阁本基本都未删,仅挖改若干字句,另外民族语名改译也多有出入(参见表2)。

**表2 文渊、文津阁本《会编》卷三民族语名改译歧异对照表**

| 《会编》卷三 | | | 《钦定辽金元三史国语解》[②] | 备注 |
|---|---|---|---|---|
| 原文 | 文渊阁本 | 文津阁本 | | |
| 阿骨打 | 阿固达 | 阿古达 | 阿固达 | 《钦定重订大金国志》改译作"阿古达"。[③] |
| 阿保机 | 安巴坚 | 按巴坚 | 安巴坚 | 文渊阁本《旧五代史》改译作"按巴坚"。 |
| 合苏款 | 哈斯罕 | (未改译) | 哈斯罕 | |
| 胡来 | 呼兰 | (未改译) | 呼兰 | |
| 杨哥 | 英格 | 杨格 | 英格 | 《钦定重订大金国志》改译作"杨格"。 |
| 悟室 | 乌舍 | 乌克绅 | 乌舍 | 《钦定重订大金国志》改译作"乌克绅"。 |
| 粘罕 | 尼堪 | 尼雅满 | 尼堪 | 《钦定重订大金国志》改译作"尼雅满"。 |
| 骨舍 | 古绅 | 古实 | | 文渊阁本《金史》改译作"古绅",《辽史拾遗》改译作"古实"。 |
| 移烈 | 伊兰 | 伊喇 | 伊兰 | 四库馆臣多将"移剌"改译为"伊喇"。 |
| 珊蛮 | 萨满 | (未改译) | 萨满 | |
| 出河店 | 珠赫店 | (未改译) | 珠赫 | |
| 涞流河 | 拉林河 | (未改译) | 拉林 | |
| 吴乞买 | 乌奇迈 | 武奇迈 | 乌奇迈 | 《钦定辽史语解》改译作"武奇迈"。 |
| 习泥烈 | 实讷埒 | (未改译) | 实讷埒 | |

那么,文津阁本《会编》为何会与文渊阁本差异如此之大呢?[④] 这与实际的校办情况有关。文津阁全书覆校工作开始之后,马上遇到了一个十分棘手的问题。据纪昀禀奏,刚刚覆校完毕的"文渊、文源二阁校正册籍"皆被刘墉、彭元瑞留作校理南三阁全书之用,"其订正译语册档"亦未交给纪昀,以致"所有辽、金、元人地名,俱无从查改",因此纪昀要求令刘墉、彭元瑞"将二阁缮译册档,以一分留京备用,以一分移送热河照改,庶两无贻误";此外《四库全书》诸"底本俱在京中",纪昀等人在热河覆校文津阁本,如欲查阅底本"实鞭长莫及",遂请求酌留一、二人员在京,随时接收热河方面送达的校阅信息,核查底本,"往来驰送"[⑤]。由此可知,纪昀覆校文津阁全书时,无论是"文渊、文源二阁校正册

① 梁太济:《〈要录〉库本避忌讳改考实》,《唐宋历史文献研究丛稿》,上海:上海古籍出版社,2004年,第250页。

② 《钦定辽金元三史国语解》,影印文渊阁《四库全书》本,第296册。其中,"阿固达"条出《辽史语解》,余皆出《金史语解》。又《金史语解》未列"悟室""移烈"改译条目,然有"吴十""移懒",系"悟室""移烈"二词之同名异译,《金史语解》分别改译为"乌舍""伊兰",特此说明。

③ 《钦定重订大金国志》卷四一《改译国语解》,影印文渊阁《四库全书》本,第383册。下同。

④ 拙文初稿撰成后,笔者见许起山《四库本〈三朝北盟会编〉发覆》一文(《历史文献研究》第40辑,上海:华东师范大学出版社,2018年,第25-37页)也注意到文渊、文津阁本《会编》删改的差异问题,并举述了卷一、三以外的其他多卷例证,但该文知其然而不知其所以然,并未讨论产生差异的真实原因。

⑤ 乾隆五十二年十月二十四日《礼部尚书纪昀奏请将文渊阁缮译册档移送热河一分等事折》,《纂修四库全书档案》,第2081-2082页。

籍”，即登记造册的所有应改、应删条目册档，还是诸书底本，都没有带至热河，无从参考，以致未能充分吸收文渊、文源二阁的覆校成果。后来纪昀仅要求将“二阁翻译册档”移送一分来，作为改译辽、金、元人地名之依据。至于“语句违碍”问题的删改，实际上文津阁本详校官只能抛开文渊、文源阁本，另起炉灶，重新做删削改窜，若有疑问再遥令驻京馆臣代为查阅底本。如此校办，其文字删改与文渊阁本多有歧异也就容易理解了。不妨以《会编》为例，说明其具体情形。

今查文津阁本《会编》每册书前副页题名，知其详校官为助教常循[①]，此人即是纪昀带往热河的看书人员之一[②]。如上所述，显然，常循校阅《会编》没有利用此前经平恕、陈崇本删改的底本，亦未系统参考覆校后的文渊阁本，而很可能是由常循凭己意在文津阁原本基础上进行删削改窜的。其文字删改具有两个特点：一是大多与文渊阁本不同，譬如卷一中违碍文字的处理两者相异比率达70%；二是讳改较为宽松，总体而言，文渊阁本对违碍文字的识别和删改是相当严格彻底的，而文津阁本明显宽松得多，有许多应改应删之处皆被遗漏。如卷二有“盖不欲弊中国怒远夷也”及“历观前代，虽征讨殊类”两句，文渊阁本分别将“远夷”“殊类”改作“远人”“外国”，但文津阁本均未改。又卷三，“本名朱理真，番语讹为女真，本高丽朱蒙之遗种”句，“番语”二字及“本高丽朱蒙之遗种”八字文渊阁本均删去，而文津阁本未删；“驻跸之败，高延寿、高惠真以其众及靺鞨兵十余万来降，太宗悉俾纵之，独坑靺鞨三千人”句，文渊阁本全删，文津阁本亦未删。由此可见，文津阁本的删改尺度确实比较宽松，出现这种状况的原因可能是当时覆校文津阁全书，人手少，工期紧，常循一人校阅二百五十卷《会编》较为吃力，不如平恕、陈崇本两人看得仔细，以致遗漏一些违碍字句未作删改，这也是在所难免的事情。上文提到，卷三有一段长达一千三百六十余字的内容被文津阁本删落，看似删削标准严苛、力度很大，但其实，这主要是由于此部分所涉及的违碍字眼和应改译的民族语名数量多、密度大，与其十分费事地逐一挖改，不如全部删去来得省事，从中我们或可体会到校阅者当时焦灼急躁的心情。

在改译民族语人、地名方面，因有从京城送来的文渊、文源二阁“订正译语册档”，所以文津阁本的改译工作是有据可循的，并非另起炉灶。就《会编》所见之译名，文津阁本大多与文渊阁本相同，但也有一小部分存在歧异。如表2所示，卷三有14个民族语人地名两阁本处理方式不同，其中8个两者所改译名不一致，6个文渊阁本改译而文津阁本漏改。后一种情况也应是详校官看书不细，或未意识到这些是民族语名所致。从两者所改译名来看，文渊阁本之改译均同于《钦定辽金元三史国语解》，惟“骨舍”改译为“古绅”条虽《三史国语解》未收入，但却见于文渊阁改订之《金史》，可见平恕、陈崇本是谨遵高宗圣旨、严格按《三史国语解》办理的。而文津阁本改译显得比较随意，除参照《三史国语解》外，还采用了四库馆臣对《大金国志》、《旧五代史》等其他史籍所改之译例。这可能是由于此前校办文渊、文源二阁全书，对于同一民族语名，各书改译多有不同，而这些译例皆被收录于“译语册档”之中，其后详校官根据该册档校阅文津阁本时，未加甄别，随意选取，以致出现《会编》改译参照标准不尽统一的情况。

以上通过梳理分析从文渊阁到文津阁《四库全书》的覆校过程，详细论证彭元瑞家藏原瓶花斋本《会编》即为文渊阁覆校之底本，并指明文渊阁与文津阁本《会编》删改之差异。藉由这一事例，我们可以大幅深化对乾隆五十二年《四库全书》覆校工作具体操办流程的认识。

附识：承蒙复旦大学陈尚君教授提示上海图书馆藏《三朝北盟会编》四库覆校底本的重要性，在此谨致谢忱。本文系因山东大学范学辉教授邀约而向《文史哲》投稿，谨以此文纪念范学辉老师！

［责任编辑　孙　齐］

① 影印文津阁《四库全书》本，北京：商务印书馆，2010年，第347－349册。

② 乾隆五十二年十月十八日《军机大臣和珅等奏遵旨将罚校看书及外任各员分别议罚片》“附清单”，《纂修四库全书档案》，第2076页。

LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY
No. 6, 2020(Serial No. 381)

# 国家转型、主体性与文学的作用

## ——重思“左翼鲁迅”

钟 诚

**摘 要**:正如不能把鲁迅走向左翼的选择简单解读为“遵命文学”一样,也不能简单地用文艺与政治的歧途来概括鲁迅的“左联”实践。鲁迅与“左联”的纠葛,一方面说明了他的选择是具有目的理性色彩的社会行动,其中承载了他试图寻求组织化力量以革新社会的愿望;同时也呈现了其深刻甚至超前的主观理性与通过建构强大现代国家以制定良善制度的客观理性之间的分歧。从此种分歧中,我们不但能发现鲁迅进入到内部去展开批判和抵抗的、“横站”的左翼立场,也能够意识到中国的现代国家构建的必要性和复杂性。虽然“别求新声于异邦”的鲁迅对于近代以来所发展出的制度文明的领会不够确切和深入,但他对主体性的重视以及由此发展出的特别的文学,对于今天的我们来讲仍是重要的理论和实践参考。

**关键词**:鲁迅;“左联”;目的理性;“两个口号”;现代国家

**DOI**:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.06.13

## 引 言

自从 20 世纪 80 年代有论者提出“回到鲁迅那里去”的口号后,鲁学界就开始了一个“去政治化”的过程;当然,此一过程也遭遇到了实质性的挑战,为数不少的论者曾指出,政治性本身乃是鲁迅其人其思的内在组成部分。不难看出,主张回到“文学鲁迅”或“思想鲁迅”“哲学鲁迅”的学者所针对的“政治”,并非主张“政治鲁迅”的学者所理解的“政治”:前者所看到的是外在的政治权力及附属其上的意识形态对文学者鲁迅的某种有意无意的歪曲,后者注意的则是鲁迅本人的思想和行动中不能抹除的政治性色彩。所以,一个值得提出的问题就是,作为文学者的鲁迅本身所具有的政治性和“外在的现实政治”发生接触时,会产生怎样的结果?这个问题既隐含了某种对知识人来讲具普遍意义的成分,也暗示了我们对鲁迅的思与行的独特性的期待。而对此问题的探索,不可能绕开鲁迅与“左联”的历史纠葛。

关于鲁迅与“左联”的关系,学界的研究大致有“价值导向”路径和“历史考证”路径两类,前者偏向探寻鲁迅的精神世界,后者关注鲁迅的社会活动和社会关系。当然,试图将两种路径相结合的研究也有相当数量。不过,在面对“左联”时期的鲁迅所做出的一系列“社会行动”[①]时,这些研究大多未有明确的方法论意识,也就常常造成它们提出的观点和得出的结论具有某种模糊性:要么给人以

---

**作者简介**:钟诚,山东大学政治学与公共管理学院副教授、山东大学亚太研究所研究员(山东青岛 266237)。

**基金项目**:本文系国家社科基金后期资助项目“‘政治鲁迅’研究”(14FZZ005)的阶段性成果。

① 关于行动和社会行动的定义,我们采纳韦伯的说法,他认为行动意指“行动个体对其行为赋予主观的意义——无论外显或内隐,不作为或容忍默认”;社会行动则是“行动者的主观意义关涉到他人的行为,而且指向其过程的这种行动”。参马克斯·韦伯:《社会学的基本概念》,顾忠华译,桂林:广西师范大学出版社,2005 年,第 3 页。

“言不尽意”之感，要么存在“虎头蛇尾”之憾。有鉴于此，本文将借鉴马克斯·韦伯(Max Weber)的“理解社会学”[①]方法考察鲁迅与“左联”的关系，以对前面提到的两种“政治”相遇的问题作一种尝试性回答。在鲁迅的“左联”经历中，受到学界较多关注且最具代表性的话题，大概是其加入“左联”的动机与后果以及“第三种人”论争和“两个口号”论争，本文亦将考察的重点放在这些方面。在完成上述考察后，本文还将从近代以来国家转型的大背景出发，对鲁迅独特的关涉政治的文学作一反思。

## 一、卷入政治，抑或介入政治？

一种较为流行的观点认为，作为杰出和深刻的作家，鲁迅在晚年不幸卷入了现实政治，这对其文学创作产生了负面影响，比如他开始越来越关注时效性较强的杂文的写作；另一些研究者则持相反态度，他们对鲁迅的转向和“左联”时期的杂文写作持理解进而赞赏的态度[②]。两派看似对立的观点其实都有一个相同的预设，即鲁迅之加入“左联”乃是某种自主的价值追求的行动，而非被动遵从外在的命令。为了更好地理解鲁迅此种与价值相关的社会行动，我们有必要提及韦伯关于社会行动类型的划分。

韦伯将社会行动分为“四种理想型”，对韦伯来说，“理想型”概念的作用在于有效处理典型事件(而非统计学意义上的样本)的归因问题，并在此过程中找出行动者的真实动机[③]。事实上，以往关于鲁迅加入“左联”动机的分析对于这四种类型都有所涉及，但基本上都并未自觉地运用理想型的方法。应该说，大多数既有研究都注意到了鲁迅有关“左联”的社会行动背后所蕴含意义的复杂性，故并不欲简单地对其行动贴上某种标签，但这并不意味着“理想型”的划分是不必要的，因为按韦伯的原意，“理想型”并不同于贴上某种标签，它是我们认识社会世界的必要手段；并且，它需要与现实进行对比以确定行动者的真实动机，并以此为基础发现关键性变量，才能真正发挥解释社会行动的作用[④]。在这个意义上，诸多涉及“左翼鲁迅”的既有研究其实是在根据材料不断修正学术传统中确立的理想型，然后直接用经过修正的理想型对鲁迅与“左联”的纠葛进行解释，这样便生产出了源自各种“不同的角度”的观点[⑤]。必须指出，大部分研究从客观上看都属于“历史学的理想型”范畴，专注于对动机的阐释，而对鲁迅如何在局限条件下试图落实其动机并无太细致的分析，因此，他们建立起的因果关系便显得脆弱，很难完成一种有关“客观可能性”的论证。而只有同时考虑到动机、过程与后果，才能算是妥当的解释。所以，我们需要自觉地采用带有一般性特征的“社会学的理想型”，以避免“历史学的理想型”可能带来的以动机解释一切的逻辑陷阱[⑥]。前面提及，鲁迅之加入“左联”可看作某种自主的价值追求行动，这符合韦伯所指出的理性行动范畴。韦伯认为，理性行动乃是行动者在主观上有意识的行动[⑦]。因此，要基于理论视角来理解鲁迅的选择及后果，韦伯所指出的社会行动的

---

① 材料本身并不会说话，若要对鲁迅加入“左联”的动机及其加入“左联”后所产生的种种冲突有一妥当的分析，就有必要采纳某种理论视角。相比于注重客观观察并致力于追求规律的社会科学研究路径，马克斯·韦伯强调社会科学的解释必须包含理解的成分在内，且同时要探寻一种具体的因果关系，也即“客观可能性”。基于上述考虑，韦伯提炼出了一套以“理想型”(ideal type)为核心的方法，这种方法有助于我们对社会行动展开不只停留在经验层面的研究。作为在现当代中国影响巨大的历史人物，鲁迅的社会行动(与“左联”有关的社会行动乃是最为引人注目的)若想被恰当地诠释，其实可以借鉴这种“理想型”的方法。

② 持第一种观点者以北美的夏济安和林毓生等为代表，持第二种观点者以国内的汪晖、张宁和李国华等为代表。

③ 马克斯·韦伯：《社会学的基本概念》，第 25－29 页。

④ 弗里茨·林格：《韦伯学术思想评传》，马乐乐译，北京：北京大学出版社，2011 年，第 116－117 页。

⑤ 并且，这其中的某些研究未能处理好价值关联和价值判断的关系，其实韦伯对此早有提醒：“科学的自我约束的基本义务同时也是避免严重且愚蠢的错误的唯一路径要求我们做一种明确、清晰的区分，也即在逻辑上对现实与逻辑意义上的理想型进行的比较分析(引者注：即现实与理想型之间的比对)区别于基于理想对现实所作的价值判断。”参 Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, New York: The Free Press, 1949, 98.

⑥ 除了追求解释的妥当性，采用“社会学的理想型”还有一个目的，即尽量避免过分强调鲁迅的特殊性，而发现其普遍性的一面，以与引言中讲到的普遍意义的成分相呼应。

⑦ 马克斯·韦伯：《社会学的基本概念》，第 33 页。

四种理想型中的“目的理性式”和“价值理性式”行动便值得我们注意。

不管从何种角度出发对鲁迅与“左联”的关系展开研究，大概都不会反对这样一个共识：鲁迅之加入“左联”这一行动选择背后必定有着某种价值信念和主观意义的支撑。基于这样的共识，有论者认为鲁迅加入“左联”与他在观念层面的意图伦理密切相关①，是一种“价值理性式”行动。其实就观念层面而言，鲁迅的行动选择不能被简单地认为是基于意图伦理或价值理性，至少他并未为实现某种终极的价值目标而不顾及其行动所可能带来的后果。在“左联”实践之前的革命文学论战中，他就批评过左翼文学青年的意识形态狂热。丸山升在论述鲁迅的“左联”经历时曾讲，“对于鲁迅而言，思想并非终极目标，目标与现实之间的‘中间项’才是问题所在”②。这是一个重要的提示。在鲁迅那里，不管是文学创作还是介入现实的政治，都隶属于一个最终的目的：“人国”的生成。在东京的文学运动流产后，由文学的“无用之用”产生出“人国”的尝试遭遇挫折，鲁迅的实践模式逐渐变成了否定性的批判和抵抗③，而加入“左联”可看作是他为了重新追求一种建构性而采取的行动（这种建构不是直接指向最终价值目标，而是指向“中间项”）。这并不同于自足的哲人被迫下降到城邦，而是“狂人”和“孤独者”试图成为“真的人”的尝试，这里面包含有鲁迅对政治权力的认识：他试图为政治权力奠定一种道德基础，也试图进入到带政治性的组织中为个体的自由意志（对应无处可逃的传统的“铁屋子”）寻觅到一种实践空间。对鲁迅而言，如果没有（指向价值和目的的）自由意志，那么便不会有真正意义上的社会行动了。并且，此种社会行动直接指向的并非最终目的，而是“中间项”。前面讲过，这些中间项是达成最终目的的手段；于是，在对鲁迅的行动选择的分析中，我们便有必要重点关注“目的理性式”行动这一理想型。在目的理性层面，行动着的个体不仅要在目的与目的、目的与手段之间进行衡量，还需考量目的与后果之间的关系④。应该说，目的理性概念中所内含的这几部分在鲁迅的“左联”实践中都可以找到（当然，“目的理性式”行动这一理想型工具需要与情境结合才能向我们提供一种具解释力的论说）。鲁迅所面临的与目的理性相关的任务的复杂性促使他的行动变得高度依赖情境，即他试图通过对行动之局限条件（constraints）的主观判断而有所作为。

接下来我们对鲁迅的目的理性式行动作一论述。尽管鲁迅的社会行动高度依赖情境，但我们亦可从中发现某种一贯的意向性，即他试图处理中间项问题（中间项对他来讲既是目的也是手段）。早在1926年11月致许广平的信中鲁迅就说自己希望到广州后同创造社联合“向旧社会进攻”⑤，他在革命文学论争中对创造社和太阳社年轻作家的批评也指向他们没有实际行动的能力。在《对于左翼作家联盟的意见》中，鲁迅强调了战斗的重要性。尤应注意的是，这一次，这种“战斗”与带政治色彩的组织⑥联系起来了。为了致力于中间项的工作，在加入“左联”后，鲁迅不仅继续其从青年时期就开始的翻译和创办刊物的工作，而且还注重发掘和培养年轻作家并参与一些重要的理论论争；同时，他还推动大众语运动，推广木刻艺术等。更重要的是，在“左联”时期，鲁迅将创作的重心放在了杂文方面，开展社会批评和文明批评。如果说《新青年》时期的鲁迅聚焦于对传统的批判，那么“左联”时期的鲁迅则已然改变了全盘性的反传统的思维模式（这种模式导致循环推理，无从找到实践的切入

① 林毓生：《鲁迅思想的特质及其政治观的困境》，陈弱水、王汎森主编：《思想与学术》，北京：中国大百科全书出版社，2005年。

② 丸山升：《“革命文学论战”中的鲁迅》，《鲁迅·革命·历史——丸山升现代中国文学论集》，王俊文译，北京：北京大学出版社，2005年，第63页。

③ 《新青年》时期鲁迅就以全盘反传统的形象出现，最后陷入改造国民性的循环推理：要改造国民性就必须改革环境和制度，而要改革环境和制度就必须改造国民性。在1925年完成的小说《孤独者》中鲁迅借魏连殳和“我”关于“孩子是否天真”的并无结果的争论呈现了此种困境。参鲁迅：《孤独者》，《鲁迅全集》第2卷，北京：人民文学出版社，2005年，第93－94页。

④ 参马克斯·韦伯：《社会学的基本概念》，第34页。

⑤ 鲁迅：《两地书·六九》，《鲁迅全集》第11卷，第195页。

⑥ “左联”的上级领导机构是“文总”和“文委”，并且在“左联”内部也建立有党团组织。尽管有证据表明中国共产党当时并未对“左联”进行强有力的领导（参杨胜刚：《中国共产党的政治实践与左翼文学》，北京：当代中国出版社，2016年，第129－143页），但“左联”作为带政治色彩的组织应无疑问。

点),而开始致力于解决这些中间项难题以试图在建构方面寻找突破[①]。这种建构所指向的终极目标自然是“人国”的产生。也正是这种聚焦于中间项的思路,推动曾经的孤独者鲁迅与“左联”这一具政治性色彩的组织产生了交集并形成某种意义上的合力。在“左联”成立大会上,鲁迅认为联合战线“是以有共同目的为必要条件的”,进而指出,“而我们战线不能统一,就证明我们的目的不能一致,或者只为了小团体,或者还其实只为了个人,如果目的都在工农大众,那当然战线也就统一了”[②]。自然,“工农大众”并非鲁迅唯一的目的,可以说,“左联”事务只是鲁迅追寻意义的实践中的一个部分,只是中间项之一,他并未完全将自己从属于这一组织及其目的,因为他还有一直并未放弃的更“高级”的目的——“人国”的生成。所以,那种认为鲁迅完全倒向左翼的观点是难以成立的,他们只是将鲁迅致力于“中间项”的努力解读为一种思维模式和实践模式的全方位改变[③]。也只有意识到此,我们才能说,鲁迅对于政治的介入是有限度的,这种介入对其来讲是一种手段,而非终极目标。

加入“左联”后,鲁迅的社会行动有了政治性组织的支撑,这代表着反抗压迫的“火与剑”的力量(尽管这力量在当时正处于低潮),这一点,是与《新青年》时期的团体完全不同的。遗憾的是,鲁迅无法驾驭这种力量,或者更确切地说他从一开始就并未想要驾驭这种力量,去直接参与“左联”具体事务的管理,而只是希望通过自己的努力使这力量有一种精神性的根基,使其往他所认为的正确方向上走。然而即使这样,鲁迅还是与这个自己参与并名义上被列为领导人之一的组织产生了冲突。不可否认,尽管“左联”仅仅是中国共产党的外围群众团体,并非政党组织,但却是受中央“文委”的领导。茅盾在其作于1935年尾的谈及“左联”的文字中就指出:“左联的工作应该是文学工作,但中国左联自始就有一个毛病,即把左联作为‘政党’似的办,因此它不能成为广泛的反帝反封建的团体;这一点,我在担任书记时是感到的。”[④]因此茅盾希望“左联的关门主义的政党式的组织应该被扬弃,应该在更广大的基础上建立起广泛的反帝反封建的文学运动”[⑤]。既然具政党式组织(更确切地讲,是革命型政党组织)的特征[⑥],那么为了达成自身所设定的目标,便不能不带有“集中制”的特征,而这种集中制又常常与科层制产生关联[⑦]。对此,鲁迅的领会并不深入,于是,他的这一试图突破中间项而与政治组织相关联并尝试赋予其精神基础的努力便终究难以成功。对于自己与周扬等的冲突,鲁迅本人更倾向于从人的精神状态和权力压迫机制重现这类视角去理解,而不是从科层制对人行动空间之限制的角度出发来解读(尽管当时“左联”的科层制还并不算严密,“左联”当时的“地下组织”状态又使其相对于标准、稳定的科层制来讲多了某些“扁平化”的特征,但它绝不是“自由人的联合体”)。

---

① 这里有必要提及历史“中间物”和“中间项”的关系。可以说,对“中间项”问题的重视使鲁迅之前形成的历史“中间物”角色定位成为主动的而非被动的。当然,“左联”解散后历史“中间物”的角色又有回归到被动的倾向,但鲁迅对于口号论争的介入和答托派的信都暗示其并未完全回归“孤独者”的立场。另外,就建构性而言,有意见认为鲁迅是永远站在消极反对的立场上,至少从梁实秋开始就有这种看法。其实鲁迅有“人国”的理想,只是在寻求达到目标的途径方面出现了诸多困难:最主要的就是中间环节、“中间项”问题怎么实现突破。这种内在的困境导致鲁迅在表面上呈现出一种“为否定而否定”的姿态。

② 鲁迅:《对于左翼作家联盟的意见》,《鲁迅全集》第4卷,第242－243页。

③ 不管是持自由派立场的林毓生还是持左派立场的瞿秋白,都存在这种误读(参林毓生《鲁迅思想的特质及其政治观的困境》以及何凝(瞿秋白):《鲁迅杂感选集·序言》,何凝编:《鲁迅杂感选集》,北京:解放军文艺出版社,2000年)。事实上,鲁迅参与“左联”并与现实政治接近的行为背后有其目的理性考虑。

④ 中国社会科学院文学研究所《左联回忆录》编辑组编:《左联回忆录》,北京:知识产权出版社,2010年,第118页。

⑤ 中国社会科学院文学研究所《左联回忆录》编辑组编:《左联回忆录》,第121页。

⑥ 虽然中国共产党当时并未对“左联”进行强有力的领导,但并不意味着“左联”内部尤其是党员成员就不会按革命型政党的方式来展开行动。甚至有时候政党高层的干预反倒使“左联”能向群众团体的方向去靠近,比如张闻天1932年对于左翼文坛的“关门主义”的批评就起到了一定效果。

⑦ 相比于制定政策,“左联”的任务更多的是接受“文委”的领导来执行党的政策,因此,必定会具有较明显的行政组织(即科层制)的特征。正如唐士其所指,这种行政性和权力等级制特征是革命型政党的“集中制”的题中应有之义(参唐士其:《试论民主集中制的本质——党内权力关系原则》,《马克思主义与现实》1994年第1期)。不过必须指出,这种科层制与韦伯所谓的作为一种理想型的、以形式理性和普遍规则为驱动力的科层制有区别,它乃是任务导向而非规则导向的,也即“组织纪律”是为“革命任务”服务的。

为了目标的实现,科层制对内对外都常常表现出“对事不对人”的倾向①。比如,有“左联”参加者就曾指出“左联”的关门主义做法有客观原因,即“对敌斗争的情况当时是非常尖锐复杂的”,所以对于如何“开门”,除了有文学观点上的分歧之外,还有“属于组织上的问题”②。但“左联”内部的分歧和权力斗争,却常常被归结为“宗派情绪”③,而非“组织上的问题”。这种看法在当时的“左联”成员以及后来的研究者中并不罕见④。

在科层制的约束下,鲁迅在“左联”成立大会上所提的要求和期待很多是难以实现的,因为这些要求和期待大多是建立在个体的自由意志而不是讲求纪律的组织之基础上,这才是鲁迅与“左联”实际控制人之间产生冲突的根本性原因。

当然,这种冲突在“左联”内部也不是毫无弹性的,作为“中间人”,比如瞿秋白和冯雪峰就比胡风能更好地将此种冲突控制在一定范围内(但从另一个角度看,瞿、冯二人的此种功能性存在恰恰也说明了鲁迅与“左联”的冲突是不可避免的)。鲁迅本人曾经也认为通过“左联”这一组织可以改造文人的性质,但最终他的预期并未真正达到:“我觉得文人的性质,是颇不好的,因为他智识思想,都较为复杂,而且处在可以东倒西歪的地位,所以坚定的人是不多的。现在文坛的无政府情形,当然很不好,而且坏于此的恐怕也还有,但我看这情形是不至于长久的。分裂,高谈,故作激烈等等,四五年前也曾有过这现象,‘左联’起来,将这压下去了,但病根未除,又添了新分子,于是现在老病就复发。”⑤换个更一般性的角度来看,鲁迅的期待及其他类似期待落空的一个关键性原因,就在于鲁迅和诸多加入“左联”的人士的主观理性并未与客观理性产生有效的互动⑥。即使鲁迅的行动选择有目的理性色彩,也并未真正促成上述互动。

也许与其他“左联”人士不一样,鲁迅未能有效利用客观理性的原因很可能部分源于其思想的“早熟”而非“不成熟”。受对现代性持批判态度的尼采和章太炎的影响,留日时期的青年鲁迅就曾对当时流行的科学理性展开过批评,并提出过“伪士当去,迷信可存”的看法⑦,但以今日之视角观之,他当时的批判在很大程度上是基于自身的价值理性——对于人之精神进化的信念。颇值得注意的是,这种信念乃是与一种否定性的思维方式联系在一起的。或许是因为否定性的思维方式的存在,这种“立人”的信念在彼时并无真正意义上的目的理性的支撑,更不用说对客观理性的领会。即使在与“左联”发生交集时期其思想有了建构性和目的理性的色彩,这种建构性和目的理性也常常是与鲁迅的主观理性相关联。不得不承认,某些时候,鲁迅的这种主观理性有接近客观理性的色彩,却仍是不系统的、片段式的(这种“接近”仍源于其个体日常生活经验和文学体验)。总之,鲁迅思想中的这种

---

① 需注意的是,受主客观约束条件的影响,“左联”内部党员成员所形成的科层制在对“事”的判断上有很强的主观理性意味,从事后看来并不一定是准确的判断。而鲁迅在主观上将这种科层制中固有的某些倾向理解为“官僚主义”。在1934年12月致萧军、萧红的信中,他有这样的表述:“你说文化团体,都在停滞——无政府状态中……,一点不错。议论是有的,但大抵是唱高调,其实唱高调就是官僚主义。我的确常常感到焦烦,但力所能及做的,就做,而又常常有‘独战’的悲哀。”(参鲁迅:《鲁迅全集》第13卷,第280页)其实这种“唱高调”的判断就与前述“左联”的科层制富于政治意味的“任务导向”特征相关。对于“左联”的党团成员来讲,组织中的他们事实上是处在一种自上而下的“委托-代理”关系中,而看重知识分子的“民魂”的鲁迅对于这种自上而下的权力关系自然是反感的。

② 金丁:《有关左联的一些回忆》,中国社会科学院文学研究所《左联回忆录》编辑组编:《左联回忆录》,第150页。

③ 沙汀:《一个左联盟员的回忆琐记》,中国社会科学院文学研究所《左联回忆录》编辑组编:《左联回忆录》;赵歌东:《启蒙与革命:鲁迅与20世纪中国文学的现代性》第5章第2节,北京:中国社会科学出版社,2011年。上述归因并非毫无道理,但漏掉了一些关键性的解释项。

④ 王锡荣的研究是个例外,他指出“组织原则”和“组织程序”在鲁迅与周扬等的冲突中扮演了重要角色。王锡荣:《“左联”与左翼文学运动》,上海:上海人民出版社,2016年,第212-215页。

⑤ 鲁迅1934年12月10日致萧军、萧红信。参鲁迅:《鲁迅全集》第13卷,第287页。

⑥ 目的理性也属于主观理性范畴,客观理性则是作为一种科学意义上正确的标准或参照(这并非基于理想对现实所作的价值判断)。关于主观理性和客观理性的区分,详见唐爱军:《马克斯·韦伯的现代性理论研究》,上海:上海三联书店,2015年,第43-44页。

⑦ 鲁迅:《破恶声论》,《鲁迅全集》第8卷,第25-39页。

注重人之主体性的“早熟”的思维模式与韦伯所发展出的认知现实的方式大相径庭：在韦伯那里，解释者应本着“价值自由”(value free)的态度，以自觉的理念型方法论意识去考察他人包括自身的社会行动，从而寻找一种社会科学意义的“客观可能性”。这种“客观可能性”往往是人们行动的重要局限条件，影响着甚至某种程度上决定了人们的行动能否达到预期的效果。

## 二、“第三种人”论争和“两个口号”论争

“第三种人”论争和“两个口号”论争作为左翼作家群的内部论争，不只向我们揭示了不同的主观理性之间的碰撞，还集中呈现了鲁迅的主观理性与客观理性试图对接的尝试以及无法真正对接的困局(这种困局可看作是鲁迅的内部政治性与外部现实政治相遇之结果)。透过这种尝试及困局，我们可以更为深入地理解鲁迅左翼立场的意义与局限。

这些论争与鲁迅的“阶级论”关系密切。一个通常的看法是，鲁迅是在革命文学论争中从进化论走向“马克思主义阶级论”的，这有他自己的说法为证：“我有一件事要感谢创造社的，是他们‘挤’我看了几种科学底文艺论，明白了先前的文学史家们说了一大堆，还是纠缠不清的疑问。并且因此译了一本蒲力汗诺夫的《艺术论》，以救正我——还因我而及于别人——的只信进化论的偏颇。”[①]在为自己所译的《艺术论》作序时，鲁迅也指出普列汉诺夫“解明了生产力和生产关系的矛盾以及阶级间的矛盾，以怎样的形式，作用于艺术上……”[②]。其实早在这之前，受国内文坛风向以及国民革命、孙中山联俄联共思想的影响，鲁迅就很可能对苏俄文学及文论有所留心[③]，从其在国民革命时期的几篇有关文学与革命的演讲或文章中也可以看出某些明显印记。其后，通过革命文学论争以及翻译活动，他将俄国革命和苏俄文学、文论所传递的信息予以了某种吸收。那么，对于马克思主义的“阶级论”这样一种新观念[④]，鲁迅是以怎样的姿态接受的呢？从其关于阶级的言论我们不难判断，鲁迅并未简单遵从马克思主义的“阶级论”这一解析社会结构和社会现象的理想型表达，而是对其作了某种扩展式理解，将“阶级论”与权力压迫机制的自我生产和复制结合起来领会(这里面包含了他对“国民革命”的亲近)。这不能简单解读为从马克思主义立场上的倒退，毋宁讲，这是鲁迅为了理解自己所遭遇的现实而不得不作的“修正”。而正是这种早在革命文学论争期间就愈发明显的主观解读，成为促发鲁迅进入“第三种人”论争和“两个口号”论争的根源性因素。

在发生于左翼文学阵营内部的“第三种人”论争中，鲁迅攻击了看似客观和超然的文学态度，但这并不意味着他所持的就是“遵命文学”的立场(尽管他是在冯雪峰的建议下作文加入论争)，他也不能被归入苏汶所谓前两种人当中。进一步说，鲁迅并未像苏汶等“第三种人”那样陷入下述难题：“在‘理智’上接受革命，又不能摆脱出身阶级的‘情感’。”[⑤]这同鲁迅对普列汉诺夫和卢那察尔斯基文艺理论的创造性解读大有关系。在鲁迅看来，“第三种人”并未正视阶级结构和利益冲突存在的现实，当然也就回避了鲁迅在面对大众时的实质性困难(从鲁迅的内在视野看，他们前述的难题只是形式

---

① 鲁迅：《三闲集·序言》，《鲁迅全集》第4卷，第6页。

② 鲁迅：《〈艺术论〉译本序》，《鲁迅全集》第4卷，第268页。

③ 比如，1925年8月26日鲁迅日记曾记载“往东亚公司买《革命と文学》(引者注：也即托洛茨基《文学与革命》的日译本)一本，一元六角”(鲁迅：《鲁迅全集》第15卷，第578页)。1925年4月鲁迅为任国桢编译的《苏俄的文艺论战》一书作序，指出“任国桢君独能就俄国的杂志中选译文论三篇，使我们借此稍稍知道他们文坛上论辩的大概，实在是最为有益的事，——至少是对于留心世界文艺的人们”(鲁迅：《〈苏俄的文艺论战〉前记》，《鲁迅全集》第7卷，第278页)。

④ 正如马克思所讲，现代社会存在阶级以及阶级之间有对抗并非什么新观念，他的贡献之一乃是将阶级论与生产发展的一定历史阶段关联起来。参《马克思致约·魏德迈信(1852年3月5日)》，《马克思恩格斯书信选集》，北京：人民出版社，1962年，第63页。

⑤ 吴述桥：《“第三种人”与左翼文学批评》，《文艺争鸣》2014年第8期。

化的,并未具有真正的主体性因而进入到鲜活的现实中)[①],于是便用看似有理的独立的文学创作取代了社会革新。鲁迅对此并不认同:“生在有阶级的社会里而要做超阶级的作家,生在战斗的时代而要离开战斗而独立,生在现在而要做给与将来的作品,这样的人,实在也是一个心造的幻影,在现实世界上是没有的。要做这样的人,恰如用自己的手拔着头发,要离开地球一样,他离不开,焦躁着,然而并非因为有人摇了摇头,使他不敢拔了的缘故。”[②]应该说,鲁迅在这里对“第三种人”的批判更多的是基于事实而非基于价值的批判。鲁迅对源自“心声”的文学创作自由的大方向是认同的,只是他的这种认同不是抽象的纯粹理论层面的,而是必须以直面复杂现实为前提,他是以否定和批判的方式来实现认同,而这也是他之进入“左联”展开实践的一种独特方式。

颇有意味的是,在1932年11月张闻天的《文艺战线上的关门主义》发表,很多党员批评家停止批判后,鲁迅仍继续著文对“第三种人”展开批评。这种独立的选择恰符合上述他介入“左联”的方式。并且,从这里我们可以看到“左联”时期鲁迅思维的一个特色,即更多从带社会学色彩的外在视野出发思考问题,着眼于行为选择带来的“后果”,而不是拘泥于思想主张(例如“第三种人”的主张)本身[③]。基于这种思维,他对“第三种人”之复杂性有如下认识:“……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!”[④]这种在很大程度上来源于马克思主义的社会学外在视野与他之前的关注国民性和动机的思维特征结合在一起,产生了较强的解释力和批判力[⑤]。应该说,鲁迅对“阶级论”的主观解读和对权力压迫机制的自我生产及复制的担忧跟上述结合密切相关。此种分析和批判特色在其后发生的“两个口号”论争中也可以看到。

“两个口号”论争发生之前,“左联”已经在事实上解散,但鲁迅的难题(主观理性与客观理性无法有效互动)并未随着“左联”的不再存在而消弭,反而在“两个口号”论争中展现得更为充分。之前关于“左联”解散的争议,就表明了鲁迅对于组织化力量和培养“战士”的重视,“两个口号”论争中的鲁迅其实是想再次强调这一问题,这是他的主观理性。也正因为他对“阶级论”的认知是和权力压迫机制的自我生产与复制联系在一起的,所以他对“国防文学”中的取消“阶级论”的倾向并不满意,他认为这是没有原则的投降主义。更进一步说,鲁迅之转向“阶级论”的关键就在于他认为马克思主义视野尤其是阶级分析法帮助其进一步廓清了权力压迫机制的种种伪装,以达到一种深层理解,这种信念影响到了他在“两个口号”论争中的态度。在著名的致徐懋庸的信中,鲁迅提到了自称“指导家”的人和文艺战线的“领导权”问题[⑥],意在反对权力压迫机制的再次出现。当然,鲁迅的这种理解在某些从现实政治策略出发坚持“国防文学”的人看来或有“不切实际”之处,但我们也从这“不切实际”中更看清鲁迅的立场和担忧[⑦]。从其缘起、过程以及结果来看,可以认为这次争论并无当时中共高层政治权力的主动引导和控制,而是带有某种自发性质。不妨说,正是这种自发性质,一方面使得论争的双

① 这种困难集中表现为想象中的能“支配自己命运”的大众和现实中的不觉醒、无法“开口”的大众的对立。更详细的论述见曹清华:《中国左翼文学史稿(1921-1936)》,北京:中国社会科学出版社,2008年,第5章第2、3节。

② 鲁迅:《论“第三种人”》,《鲁迅全集》第4卷,第452页。

③ 鲁迅在《故事新编》中对中国传统文化各派别的代表人物的解读和批评也有这个特点。

④ 鲁迅:《又论“第三种人”》,《鲁迅全集》第4卷,第549、550页。

⑤ 这种分析模式之所以有力,乃在于其并非典型的马克思主义外在的社会学分析路径,而是加入了主观的动机分析,从而排除了机械套用马克思主义理论的做法,更具说服力。当然,这并非鲁迅主观上有意为之的理论兴趣所致,而是其曲折的思想历程和多变的外部环境互动所致。

⑥ 鲁迅:《答徐懋庸并关于抗日统一战线问题》,《鲁迅全集》第6卷,第549-551页。

⑦ 有意思的是,鲁迅的这种被看作“不切实际”的主张在他本人看来恰恰是基于实际的教训,正如王宏志所讲,“至于鲁迅为什么会反对统战政策,则主要是因为他经历了1927年国民党的清党行动以及1930年代上半期对左翼文化及政治活动的镇压后,不愿意再跟国民党妥协”(参王宏志:《鲁迅与“左联”》,北京:新星出版社,2006年,第192页)。在这个意义上,我们可以认识到,主观理性并不排斥对经验的使用,但无法像客观理性那样系统地运用经验来发展、修正自身。

方都能更彻底地展现自身的立场;另一方面也使鲁迅从自己的主观视野出发,看到了权力压迫机制之存在的自发性和顽固性。

在致鲁迅的信中,徐懋庸将焦点放在鲁迅“不看事而只看人”[①]上,这引起鲁迅的极大不满,除去个性因素外,最主要的还是徐懋庸的看法降低了鲁迅的立场和视野,使鲁迅认为这种青年人的作风仍不能脱离坏的历史的循环。鲁迅对左翼的好感和冯雪峰、柔石以及瞿秋白这些具体的个体密切相关,不过这并不意味着鲁迅的立场完全依凭私人关系而作出,不如说,私人关系的密切乃是基于鲁迅本人的某种原则性思考尤其是对于革命人的信念,而徐懋庸当时并未真正领会这一点。

通过这一论争我们可以看到,即使失掉了“左联”这个载体,鲁迅仍没有完全放弃去寻求某种组织化的力量(尤其是阶级的力量)。之所以选择被压迫阶级作为组织化的力量,是因为被压迫者的反抗应该是自然而然的,他们的立场和利益天然决定了他们具有反抗的可能。但鲁迅发现他们并不能发声(沉默的大多数),前述反抗的可能并未在现实中出现。他试图去找到造成此种状况的原因并促其出现,灌输和强制的方式是他所不能认同的,只破坏不建设的力量也是他所警惕的。

那么,如何看待民众尤其是“被侮辱与被损害”的底层民众的(精神及物质)利益表达?鲁迅早年基于“精神界之战士”的立场对于民主多有批评;但是,他的“左联”实践丰富了之前他对民主的抽象批评。他更有深度地认识到组织化力量的重要性(这里包含了一种从“超人”和“狂人”到伊藤虎丸所谓的“普通人”[②]、“战士”的转变)以及棘手性。“两个口号”论争也可以看作是他从组织内部对于某种“精英”、“上等人”决策实为权力压迫机制重生的反抗。这种反抗从他的主观视野来看自然有助于“朴素之民”的发声,但这绝不代表他就对大众有不切实际的道德政治想象。

如果说,“左联”对于鲁迅来说是一种虽然并不令人满意却具现实性的组织化力量,那么,“民族革命战争的大众文学”中的“大众”一词则暗含了鲁迅至少从国民革命时期就开始的对另一种尚未成为现实的组织化力量的期待。这一期待与其说是迷恋“工农大众”的力量,不如说是对于不断自我生产与复制的权力压迫机制的绝望的反抗。这种反抗因为其“左联”实践又多了一层意味:在反抗压迫的同时,从革命营垒内部也可能不自觉地催生出新的权力压迫机制;因此,更需反抗自己的反抗。应该说,不管是鲁迅曾接触或翻译过的马克思主义文艺理论,还是作为一种社会政治学说的马克思主义本身,都未能充分重视鲁迅所提及的这个权力压迫机制的自我生产与复制的问题的复杂性。当然,从某种意义上讲,鲁迅提出的这个问题有些超前;或者说,因为他的文学对于“权力”的过于敏感,使得“战士”的行动几乎总是否定式而非建构性的。

## 三、国家转型与鲁迅的左翼立场

鲁迅文学的起源,与近代中国的国家转型密切相关。自鲁迅的主观视野出发,近代中国的变化乃是一个面对压力而主动救亡的过程。与“富国强兵”的主张不同,留日时期的鲁迅将救亡的根基放在了“人”之上:“所谓‘人’,就是摆脱奴隶主和奴隶的循环怪圈,走在无限向上延伸之道路上的人之谓。”[③]于是,鲁迅的文学“便成了对‘人’的存在方式的不断摸索”[④]。回国后的鲁迅经历了“十年沉默”而创作出的《狂人日记》代表了与过去立场的某种决裂,这大致可简单地概括为从外向型的“立人”转为内向型的自我拷问,当然也是“摸索人之存在方式”的鲁迅文学的一个重要发展。一个有意思的现象是,在“左联”时期,鲁迅的这种“内省”似乎并不如以前那么突出了,表面的解释常常是因为

① 鲁迅:《答徐懋庸并关于抗日统一战线问题》,《鲁迅全集》第6卷,第547页。

② 关于鲁迅的“普通人”意识,具体阐释请参伊藤虎丸:《鲁迅与终末论:近代现实主义的成立》,李冬木译,北京:生活·读书·新知三联书店,2008年,第176-177页。

③ 北冈正子:《鲁迅 救亡之梦的去向:从恶魔派诗人论到〈狂人日记〉》,李冬木译,北京:生活·读书·新知三联书店,2015年,第103页。

④ 北冈正子:《鲁迅 救亡之梦的去向:从恶魔派诗人论到〈狂人日记〉》,第103页。

他自个体主义转向集体主义从而超越了原来的否定式的“内省”。本文前面已经阐明,鲁迅之加入“左联”乃是试图处理“中间项”难题,而这“中间项”问题的棘手、艰巨,其实是通过他更为深层的自觉的“内省”而被认知的①。所以,他在“左联”时期所主张的“战士”已经同留日时期所提倡的“精神界之战士”有所不同:前者是身处无物之阵中抉心自食但并不放弃行动的孤独者,后者却是期待自己能“振臂一呼应者云集”的摩罗派诗人。可以说,“左联”时期的鲁迅并未成功地从之前形成的循环推理怪圈中突围,甚至循环推理成为其“中间项”问题突破的最大障碍(“中间项”问题的出现本身就暗示了鲁迅试图在建构的方向上有所作为),其应对之道就是社会政治革命与革命人(“战士”)的培养双管齐下。左翼文学阵营内部的“第三种人”论争和“两个口号”论争已经显示出他并不简单地遵从社会政治革命的逻辑和策略,《故事新编》的写作则通过对中国思想传统中代表人物的反思提示我们革命人(“战士”)的产生以及其行动之难。鲁迅对“阶级论”的接受和他对生存、温饱与发展问题的关心息息相关,不管如何,这些关怀要落实,总需要主体的主动推动。但在他看来这种主体推动总是会带来“已经意图到的后果”(比如某些坏传统和权力压迫机制的再现)。可以说,鲁迅试图以行动和实践来打破循环推理怪圈,这种行动指向“革新”,但这种与“中间项”问题关联的行动背后并无理论的确信,最终只能成为一种否定性的反抗。

鲁迅这种主体推动的困境很大程度上来源于前面一再提及的他的主观理性与客观理性之间缺乏有成效的互动。这种客观理性不是某种依靠权力从外部输入的系统化的意识形态,而是对人类之行动、互动以及由此衍生出的规则、制度的洞察所产生的具普遍性意义的知识;更重要的是,它并不保持抽象封闭的形态,而是持续地对经验世界开放且由此修正、发展自身。其实鲁迅并非没有触及这种客观理性,比如,他对权力压迫机制的自我生产与复制和对人世间不平等现象的关切,客观上都指向了(虽然对此未必有明确系统的认识)一种“社会人”的基本生存及发展困境——基于资源稀缺而产生的竞争。这种竞争所带来的冲突(其极端图景即是托马斯·霍布斯所谓的“自然状态”)必须要由制度来约束,其中最为基本的制度即是界定权利的制度②。在这些界定权利的制度当中,与现代世界的兴起最为相关的就是以资产界定权利的制度,因为这种制度能够将竞争导向促进生产的发展和创新的涌现,进而为公共利益的实现和人类文明的演进创造条件。苏格兰启蒙运动的重要思想家大卫·休谟曾以三条抽象正义规则对此进行表述③。因为种种局限条件(尤其是交易费用)的存在,这种以资产界定权利的制度常常不能自发地产生,而是需要某种力量的推动,从近代以来历史发展的经验看,其中最为有效的推动力来自于“现代国家”(modern state)④。在鲁迅生活的时代,中国最为迫切的任务就是要由一个传统的立基于农业文明之上的中央集权的帝制国家转变为一个具有强大的组织力和行动力的现代国家,以应付不断扩张的全球资本主义体系对于传统社会业已形成的相对停滞状态的冲击。从中西历史的比较视野看,中国实际上很早就确立了理性化的国家组织,但这

---

① 关于鲁迅于“左联”时期的这种深层自省,还可参他在《故事新编》中对行动者大禹和墨子的刻画,这不能说没有一点自况的意味。在此意义上,学术界常用的通过回溯的方式而提出的“救亡压倒启蒙”的概括性说法就显得有些简单化,通过鲁迅这一自我反思的启蒙者的个案我们可以看到思想者的复杂性所在。

② 张五常指出,约束竞争的权利结构(也即界定权利的制度)可分为四大类(以资产界定权利;以等级界定权利;通过法例管制约束竞争以及通过风俗或宗教约束竞争),这四大类在任何社会都是并存的(参张五常:《中国的经济制度》,北京:中信出版社,2009年,第128页)。这种带新制度经济学色彩的制度观乃是建立在真实世界和世俗人性的基础上,并且注重对于交易费用(transaction costs)的分析。它明显不同于严复受斯宾塞思想影响而发展出的强调竞争和“浮士德精神”的进化观,也有别于鲁迅受尼采和章太炎等影响而形成的重视人之主体性的精神进化观。

③ 休谟:《人性论》(下),关文运译,北京:商务印书馆,1980年,第3卷第2章“论正义与非义”。

④ 当然,这里强调的是现代国家的某种功能而非阐述促成现代国家产生的真实历史原因。同时应注意,持不同政治立场的学者似乎都看到了现代国家在制定游戏规则方面的作用。如曾提出“历史的终结”论的福山在《国家构建:21世纪的国家治理与世界秩序》(黄胜强、许铭原译,北京:中国社会科学出版社,2007年)中的相关论述;而卡尔·波兰尼也曾从一种批判性的视角指出历史上国家对于市场机制的形成的关键性作用(参卡尔·波兰尼:《巨变:当代政治与经济的起源》,黄树民译,北京:社会科学文献出版社,2017年,第12章)。

种国家组织虽然早熟，却并非真正现代意义上的国家，反倒在某种意义上阻碍了社会向前推进的可能[①]。帝制结束后，孱弱的民国政制依旧不能有力地应付这种冲击。其后的国民革命和共产党的革命不管其主观目的如何，在客观上都不得不指向这一构建现代国家的任务。

不过，在鲁迅那里，国家常常是以一种压迫工具的形象出现，在对民族主义文学的批判中，他将国家的压迫上溯到了阶级的压迫。他认为，民族主义文学只看到了对外的强大国家的必要，却并未摆脱深层的殖民地心态；更重要的是，这种文学的提倡者没有重视甚至回避了国家机器对内展开阶级压迫并产生出权力压迫机制的必然归宿[②]。在这种思路的基础上，“国家问题”对于鲁迅来讲便不是最为迫切最为核心的问题，尽管从这种思路出发可以引申出如何约束国家的压迫性权力的问题[③]。鲁迅早年对民主的批判以及后来介入左翼文学阵营内部的论争，已经表明他对国民性改造的一贯重视和坚持；否则，在他看来，任何制度和实践都会在酱缸中被染色变质。所以，鲁迅已经提示出真正的“革新”的出现必须有某种前提，他看到的前提是对于国民性的改造，他没有明确系统地认识到的前提则是界定权利的基本制度之建立。改造国民性有赖于文学的启蒙和“战士”的“实做”，而界定权利的基本制度的落实则不能离开“现代国家”。文学者和“战士”鲁迅所追求的国家乃是一种立基于人的主体性之上的“人国”或者说“自由人的联合体”，这应该可与西方思想界所谓“积极自由”的传统建立起某种关联，现代国家则是一种理性化的现实制度构建。在这里，我们又一次看到了鲁迅的超前。这种超前是鲁迅之前两次超前的逻辑意义上的根底。鲁迅的第一次受尼采等影响的超前及其挫折造成了从“超人”、摩罗派诗人向“狂人”的转变。在“左联”时期的鲁迅先是接受然后再越过普列汉诺夫和托洛茨基的理论，进而主张一种“阶级的主观主义”[④]则可看作是第二次超前，此时的超前是自觉的，并不同于彼时尚未明确意识到的超前。这第二次超前并未使鲁迅迷信无产阶级和底层大众的力量，他更看重的是当下的“战士”的行动。鲁迅以其深刻的文学抵抗了第一次超前，并力图通过第二次超前来靠近现实，抵抗理论教条，这些都是他在既有的时代环境和自身知识架构下所作出的理性选择，但在他的主观理性和前述客观理性之间，仍存有一道明显的鸿沟。

关于文学与民族国家（nation－state）建构的关系，鲁学界和文学界已有讨论[⑤]，但重点大都放在民族或国族（nation）层面，而非国家的组织制度（state）层面，这使得我们缺乏一个关键的角度来反观

---

① 萧功秦从演化论和制度变迁的视角来比较中西文明的路径，指出与竞争性的欧洲文明相比，中国传统的中央集权体制以“安分敬制”为原则，抑制了社会中的微观活力（参萧功秦：《从千年史看百年史——从中西文明路径比较看当代中国转型的意义》，《中国的大转型》，北京：新星出版社，2008 年）。而从国家理论的角度我们同样可以得出与萧功秦相似的结论：传统中国的国家机器在很大程度上是通过迈可·曼（Michael Mann）所谓的专制性权力（despotic power）来达成其目标的，这种国家的自行其是的范围（range）的扩张造成了对于个体和创新、竞争的压抑，从而导致微观试错机制的缺乏和文明在面对压力时产生变异的可能性空间缩小。关于专制性权力的理论阐释，参 Michael Mann, *States, War and Capitalism: Studies in Political Sociology*, Oxford: Basil Blackwell, 1988.

② 鲁迅：《“民族主义文学”的任务和运命》，《鲁迅全集》第 4 卷，第 319－330 页。

③ 在 1925 年 3 月致许广平的信中，鲁迅曾说：“所以此后最要紧的是改革国民性，否则，无论是专制，是共和，是什么什么，招牌虽换，货色照旧，全不行的。”（鲁迅：《两地书·八》，《鲁迅全集》第 11 卷，第 32 页）可以说，当时的鲁迅并未明确区分政体构建和国家构建（后者乃是前者的基础），而当时的国家构建客观上首先依赖于军事层面的组织化的暴力，其次依赖于持续的渗入社会进行动员并汲取资源的能力。虽然早期带有某种列宁主义式政党的特征，国民党在执政后却是一个“弱势独裁政党”，其社会动员能力和组织内聚功能远逊于共产党（参王奇生：《党员、党权与党争：1924－1949 年中国国民党的组织形态》，北京：华文出版社，2010 年），因此，国民党政府并未能成功完成现代国家构建的任务。当然，正如前所述，鲁迅后来意识到了组织化力量的重要（这促使其走向阶级论），但值得注意的是他对组织化力量的重视指向的是“人国”的生成，并且他从改造国民性的角度对这种组织化力量展开了内部的批判。

④ 关于“阶级的主观主义”的缘起及鲁迅对其的接受，参张直心：《客观主义还是“阶级的主观主义”？——鲁迅与普列汉诺夫、卢那察尔斯基文艺思想再思辨》，《中国现代文学研究丛刊》2016 年第 9 期。

⑤ 代表性的著作有刘禾：《语际书写：现代思想史写作批判纲要》，上海：上海三联书店，1999 年；倪伟：《“民族”想象与国家统制：1928－1948 年南京政府的文艺政策及文学运动》，上海：上海教育出版社，2003 年。

鲁迅思想及实践的挫折[①]。那么,我们可否说,向客观理性的关键一步没有迈出,鲁迅自己的文学要负很大的责任?实际上,仔细揣摩我们就会发现,在作为学习对象的西方文化本身处于混战状态的时代,生活在东方的鲁迅已经用其独特的文学对诸种外来思想和理论(常常以进步或超越的名义传入)实现了最大程度的创造性吸收(这其中不乏抵抗),之所以能如此,与他的以文学为中介的左翼立场是分不开的。什么是鲁迅的左翼立场?这显然不能仅仅用简单的"志在革新"来概括,而要从其在"左联"时期的"横站"姿态入手来理解。在"左联"成立大会上,鲁迅曾讲,"'左翼'作家是很容易成为'右翼'作家的"[②]。若将鲁迅的原意作一种合理的引申理解则是:志在革新的人若不直面现实,很容易变成压迫者的帮忙或帮闲,甚至成为虚无主义者或阻碍进步的反动者。为人民大众的左翼立场本身也是有着某种暧昧性的,因为人民大众有现实中的和想象中的两种面相。而进入到上述自己营垒和人民大众都具有的裂缝[③]中去(也就是鲁迅所谓的"进入到实际的斗争中去"),坚持韧性的战斗(大众语运动、木刻画运动等也是这战斗的题中应有之义),凝聚组织化的力量以寻求革新旧思想、旧制度,才是鲁迅所理解的真正的左翼立场。

鲁迅这种独特的左翼立场其实在革命文学论争期间就已逐步成型。在此期间,他翻译了一系列苏俄文论作品。这种左翼立场并没有教条化地接受时代流行的马克思主义观(通过其集中持续的杂文写作以及托古喻今的小说创作,鲁迅抵抗了不能正视现实的宣传文学和口号文学),通过翻译,他发现苏俄文艺界内部也存在诸多理论论争,并对这些论争给出了自己的判断;或者说,这些论争丰富了他自己之前的左翼立场[④]。前面所提到的进入自己营垒和人民大众都具有的裂缝中去,以及鲁迅部分接受的苏俄文论中的"阶级的主观主义",都是与他的"超前"相关联的主动的理性选择。应该说,不管是早年不自知的还是后来自觉的超前,都与鲁迅的文学对主体性的关注有很大关系。对于任何外部传入的新思潮,他总要从主体的视角切入进而理解。他对于改造国民性的坚持,也源于对主体性的生成之关注。然而,遗憾的是,这种主体性却阻碍了他获取另一种具客观意味的制度文明的思路。实际上,鲁迅对于传统文化"不撄人心"的批评,对"沙聚之邦"和"无声的中国"的批判、对吃人礼教的控诉以至对左翼文学阵营的内部批判,都指向了在中国难以消除且不断扩张的"以等级界定权利"的制度(自然,受制于时代和知识氛围,他对此并无系统的理论认识)。在他看来,这种等级制度下的竞争以压抑人性而非高扬人的主体性为特征,这导致了文明活力的丧失、人之精神的退化以及权力压迫现象的产生。他的"左联"实践甚至让他看到了"以等级界定权利"的制度(也即通常所谓的权力压迫机制)在未来的不可避免性。可是孤独的"战士"唤醒常人的努力终究是难以成功的。最近几百年的人类历史表明,现代意味的能促成良性竞争和激发微观个体活力的文明层面的突破,往往只能在常人世界的基础上通过制度变迁而非精神觉醒来达成[⑤]。因此我们可以说,虽然对主体性的高扬使得鲁迅的文学达到了一种区别于传统世界观的现代意识的新高度(或者说他的文学正是与他的实践困境共生的;这一点鲁迅自己似乎也有所意识),使其获得了某种"进入真实的历史"的契

---

① 黄仁宇依据其"大历史观"也对现代国家的重要特征作出了阐释。他认为,"中国革命的目的,无非跟随着世界趋势,以商业组织的办法,代替昔日农业生产方式里以多数小自耕农为基干组织的办法,使整个国家能在数目字上管理;而最后的目的,也不仅是增进国富,而且要使全民能适应现代社会的环境而生存"。见黄仁宇:《放宽历史的视界》,北京:生活·读书·新知三联书店,2015年,第207页。

② 鲁迅:《对于左翼作家联盟的意见》,《鲁迅全集》第4卷,第238页。

③ 说得更明确一点,这里的"裂缝"主要指理想与现实的对立。鲁迅不是简单地站在理想的立场上批判现实,也并未像韦伯那样发展出理想型的方法以解释现象,而是试图通过"战士"的行动来处理这种对立。

④ 革命文学论争有前期和后期之别,前期鲁迅主要坚持普列汉诺夫的观点,后期则部分接受了卢那察尔斯基的主张。参张直心:《客观主义还是"阶级的主观主义"?——鲁迅与普列汉诺夫、卢那察尔斯基文艺思想再思辨》,《中国现代文学研究丛刊》2016年第9期。

⑤ 韦伯学说曾被作为社会科学界中理念论的代表在国内思想界广为流传,他关于资本主义起源的研究也常被简化为一种简单的从理念到制度的因果序列。但王水雄的方法论分析提醒我们,制度安排可能才是更为重要的。参王水雄:《亲和性机制或"虚假"命题——〈新教伦理与资本主义精神〉的逻辑缺憾》,《社会学研究》2001年第2期。

机，但对主体性的过分重视，也使他深刻的左翼立场无法在建构性的方向上真正有所着力。

“进入真实的历史”、进入前述两种裂缝中去，当然是基于一种主观理性而展开的社会行动。本文前已提及这种主观理性并不能回避来自客观理性的批判和反思，那么，客观理性如何保证某种程度的客观正确性，而不被时代潮流蒙蔽或成为一种徒有客观外表的主观理性呢？

首先，我们要回到最根本的人类社会境况中，也即“稀缺→竞争”的现实①。正是在这个微观现实基础上，衍生出制度和制度变迁等问题。这是任何“进入真实的历史”的尝试都必须面对的根本处境，若忽略这个微观的现实基础，常常会产生诸多看似客观实则主观的、缺乏中间机制也难以与经验对接的整体主义论述。其次，我们还需回到当时中国所处的具体情境中。纷乱时代中的鲁迅敏锐地把握到了人之生存、温饱与发展这条基础性的价值标准，并以此来抵抗种种虚假意识。全球资本主义体系对于中国文明的冲击是全方位的，而冲击也未尝不是一种革新的契机，只要有利于人之生存、温饱与发展，我们便应奉行“拿来主义”。具根本性意味的解决“稀缺→竞争”问题的制度文明自然最应当在“拿来”之列。而这种“拿来”要成功，则需以具较强组织能力和行动能力的现代国家的成功构建为前提②。我们还应认识到，所谓的客观理性并非一成不变的教条式的天然定律，它是可以容纳情境的理性，需要向经验开放；它是不管基于什么样的主观出发点，在客观形势的“压迫”下，最终都不得不意识到的一种基本的制约性因素（尽管不同的个体或群体会使用不同的话语方式对此进行描述或解释）——鲁迅是沿着这个“不得不”的思路走向了对阶级的重视（从其主观理性来讲，他认为阶级是比国家更深刻、更有力的分析社会尤其是分析等级压迫现象的工具），而未停留在“国家”这里③。相比之下，应该讲，国家是一种更为根本的制约性因素：鲁迅并未无视国家，他的文学一直与现实中的民族国家构建和“人国”理念息息相关，但因为过于注重主体性的缘故，他并未真正从一般性制度的层面来理解国家④。颇有意味的是，也正是这种对于主体性的执着，使得鲁迅并未教条式地接受当时流行的“阶级论”，而发展出“阶级的主观主义”。鲁迅对于“阶级论”的主观解读也启发我们，现代国家作为一种制度构建要取得成功，也并非不需要主体的推动。并且，在构建过程中以及构建成功后，如何制约权力的滥用尤其是国家的专制性权力（despotic power）的扩张，以及防止权力压迫机制

---

① 这一认识已愈来愈超出注重微观基础的经济学范围，注重宏观社会考察的马克思主义研究界也开始强调其重要性，并在此基础上试图增强马克思主义理论传统的解释力。比如，分析马克思主义者也认为这一境况而非马克思的哲学人类学才是历史唯物主义的基础。参 G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000, 358.

② 进一步说，在现代世界，要成功处理“稀缺→竞争”问题，不可能仅仅将目光局限于国内，还应包括国家间竞争及合作等层面。有一个具体的事件可以帮助我们领会这一点：在鲁迅的“左联”实践时期，也正是席卷全球的大萧条开始影响中国的时期。既有的研究表明，尽管彼时的国民政府为了应付危机，废除了银本位，进行了币制改革且取得了一些成效，但中国当时并未能有一个具强大行动能力的国家机器通过宏观调控，来积极应对大萧条对国内农业、工业及金融领域的冲击。参城山智子：《大萧条时期的中国：市场、国家与世界经济》，孟凡礼、尚国敏译，南京：江苏人民出版社，2010 年。

③ 鲁迅的这一判断除了受个人思想特质的影响，也有某种时代思想背景的影响。从清末到“五四”，思想界有一个转折就是从主张“塑造”新民到主张培养“新人”的转变，在这一过程中，构建国家逐步让位于构建新的社会，也即政治乱象需要从社会层面入手解决（参王汎森：《从“新民”到“新人”——近代思想中的“自我”与“政治”》，《思想是生活的一种方式：中国近代思想史的再思考》，北京：北京大学出版社，2018 年）。鲁迅既受这股思潮影响（比如参与新文化运动），同时对其又有所怀疑，他曾这样回忆：“然而我那时对于‘文学革命’，其实并没有怎样的热情。见过辛亥革命，见过二次革命，见过袁世凯称帝，张勋复辟，看来看去，就看得怀疑起来，于是失望，颓唐得很了。”（参鲁迅：《〈鲁迅自选集〉自序》，《鲁迅全集》第 4 卷，第 468 页）尽管如此，这种思潮的转变的确为（社会层面的）阶级论进入鲁迅的视野创造了一种可能性。

④ 如果从一般性的制度视角来理解国家，那么国家构建和阶级力量的组织化便都是作为一种致力于实现人之生存温饱与发展的“中间项”存在，而且后者是从属于前者的。另，关于作为一种组织化力量的阶级（常落实为革命型政党组织）与国家构建之关系，事实上民国时期的学术界尤其是政治学界讨论颇多（参王向民：《民国政治与民国政治学——以 1930 年代为中心》，上海：上海人民出版社，2008 年）。虽然鲁迅在“左联”时期的思考亦涉及阶级与国家问题，但他对阶级和国家的理解与上述讨论有着明显的差异。如果说第一种思路是试图寻求支撑性阶级动员民众来构建统一强大的国家（在这种思路中，也许是出于知识结构的原因，也许是源于对自由主义政治方案的不满并在主观上试图有所超越，微观基础常常是有缺失的），那么鲁迅的思路则是希望造就以“战士”为核心的组织化力量，引领处于受压迫地位的工农大众为实现“人国”而奋斗。鲁迅的这种“阶级的主观主义”直面了组织化力量和工农大众本身的复杂性（也即实现“人国”的“中间项”的复杂性），并且只能以一种否定性的抵抗的方式对其进行处理。

的生产和复制,也是一个不容忽视的议题[①]。

## 余 论

在结束本文之前,我们还有必要讨论一个常被忽略的有关"方法"的话题[②]。既然鲁迅关注国民性的改造以及有独特的"个人主义"的立场,那他的这种立场和韦伯式的注重阐释主观意义的个人主义方法论有无相似之处?事实上,在其文学作品和杂文中,鲁迅确实有这种从具体个体切入话题和现象的倾向;另一方面,在鲁迅受到马克思主义影响后,他又开始接受马克思主义的阶级分析方法。这两种方法在鲁迅那里相互缠绕,有时候甚至是相互冲突的。究其原因,还是当时教条式的阶级方法论解释力不足,而基于个体的微观分析(比如鲁迅常用到的动机分析和心理分析)路径常常能把握住关键性局限条件而具有较强解释力。鲁迅之所以没有一直坚持后者,乃是因为后者的主要作用在于解释和批判(必须指出,这种解释虽然关注主观面向,但缺乏韦伯式的系统的以"理想型"为核心的科学方法论思维),而非促成宏观层面的建构。他接受阶级分析法的目的之一(虽未曾明言),乃是想在建构性方向上着力,以寻求某种组织化的力量,进而摆脱"孤独者"的境地。为了弥补这种指向建构的阶级分析在解释力方面的不足,以及与此相伴随的整体主义叙事的抽象(解释力不足和抽象叙事就意味着基于此的推断常会出错,故不利于建构),鲁迅引入基于个人视角的主体性并试图融合二者(这促成了"阶级的主观主义"的产生),但因为忽视了一般性的制度视角[③],这种融合并未成功地指向社会政治层面的建构,倒是增强了鲁迅自身思想的否定性和批判性。事实上,鲁迅的上述融合的努力仍未真正走出之前的循环推理,但对此的探讨加深了我们对于其循环推理之顽固性的理解[④]。

---

① 鲁迅的担忧也许用迈可·曼的学术研究来表达会显得更为清晰。在讨论国家权力(the power of the state)的时候,曼提出有两个层面的国家权力,第一是国家的专制性权力(despotic power),即国家精英能够自行行动之范围(range),在此范围内,他们不必与市民社会各集团进行例行化、制度化的讨价还价;其二是国家的基础性权力(infrastructural power),即国家事实上可以深入到市民社会,在其管辖的整个领域内有效贯彻其政治决定的能力(capacity)(参 Michael Mann, *States, War and Capitalism: Studies in Political Sociology*, 5-6.)。基于此,我们可以说,现代国家需要在增强其基础性权力的同时弱化其专制性权力。不过,在现实中,后发国家在实施赶超战略和追求快速工业化的进程中常常扩张自身的专制性权力,以尽可能地从社会中汲取行动所需的资源。鲁迅通过其特有的文学和左翼立场对权力扩张的前景表示了担忧,这种担忧不同于自由主义从制度层面约束权力的主张,而更多的是与人之主体性、改造国民性以及他对阶级论的主观解读相关联。并且,这种担忧未能清晰地意识到国家的基础性权力的重要性。虽然鲁迅的文学和左翼立场在建构的层面并不成功,但仍可作为一种重要的批判性资源而存在。另,关于20世纪中国革命所造就的国家产生出的强政治控制和"全能主义"(totalism)特征,可参孔飞力:《中国现代国家的起源》(陈兼、陈宏之译,北京:生活·读书·新知三联书店,2013年)和邹谠著《二十世纪中国政治:从宏观历史与微观行动的角度看》(香港:牛津大学出版社,1994年)。

② 这里所讲的方法不是学院式的系统化的方法,但也不是竹内好式的依靠文学直觉的有玄学色彩的方法,而是一种相对固定的、有迹可循的切入问题的方式或路径,对于这种方式或路径,鲁迅自己并未有过系统性的反思。

③ 个体和阶级的结合以及这种结合的最终落实都得依靠制度,组织化的力量不能通过既有的阶级自动得到,而需通过制度提供的激励和惩罚机制来获得,在经验层面,这种制度的成功运作往往是依赖于人们在一定情境下根据自身理念和利益而作出的行动选择,而不是依赖世俗人性的改变。另,从其著述看,强调个人主义方法论的韦伯同时是兼有一般性的制度主义视角的。甚至在韦伯对中国的研究中,这种制度主义视角也是存在的,并且提供了某种理论洞见。参李强:《传统中国社会政治与现代资本主义:韦伯的制度主义解释》,《社会学研究》1998年第3期。

④ 为了应付循环推理,鲁迅实际上采取了某种类似科恩所讲的有别于因果解释的"功能解释"(functional explanation)的策略,以试图寻找到实践的突破口(关于功能解释的详细阐释,参 G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000)。比如,他强调人之主体性的塑造的首要性。只是与分析马克思主义学派不同,鲁迅的这种功能解释更多的是规范性的(带主观理性意味),而不是能与经验有效互动的解释性论说。尽管他有时候会回到个体的立场寻求有效解释以"抵抗抽象的外部理论的输入",但这常常是不系统的。以上从功能解释来理解主体性的角度可以帮助我们更深入思考"左联"时期鲁迅的文学。例如,前述"阶级的主观主义"就提醒我们,主体性优先于在社会中后天形成的"阶级性",进入历史进行"革新"的关键在于前者而不是后者,后者只是必须要面对的行动之局限条件。如果我们更进一步分析,则会发现,鲁迅的这种功能解释颇为复杂:至少从写作《狂人日记》的时期起,鲁迅就明确意识到作为主体的自我是深深嵌入到社会制度之中的,这是任何强调主体之抵抗的思路所不能忽视的。这也是促使鲁迅关心社会层面的阶级论的内在动因,因为阶级论提供了一种理想型以解释自我是如何嵌入到社会制度之中以及如何可以得到解放的。即便如此,鲁迅也未完全接受阶级论,之前就有的独异个体与庸众的二元对立思维模式仍然存在,同时这种二元对立常常对公式化的、教条化的阶级论起一种解构作用,而这也促使其形成所谓"阶级的主观主义",此时仍有前述的二元对立,并且很明显,这种二元对立并非从现实中归纳得出,而是作为认识、分析的前提与预设存在。

上述关于方法的讨论将我们带到这样一个问题面前：如何理解鲁迅式文学的作用？其实这一问题的背后关涉到另一个重大的问题：我们如何行动？鲁迅在“左联”时期对社会科学的重视说明其一定程度上延续了“五四”以来的文化革新思路，对社会科学知识（其中最主要的就是苏俄文艺理论及其所依托的马克思主义关于社会科学的论说）的基于主体的创造性吸收也是文化革新的题中应有之义。文化没有革新，行动就是盲目的，在这个意义上鲁迅的文学已经超越了狭隘的文学范围，成为真正的“为人生的文学”。在鲁迅那里，文化革新的根本乃是作为主体的人的革新。可是不得不承认，他主观上试图吸收社会科学知识的尝试的实践运用并不成功。有一个混淆必须澄清：不能因为鲁迅通过其文学达到了对现实和历史的某些较深刻的剖析，就认定鲁迅的文学开创了一种新的、成熟的认识方式。情况可能是这样：正因为鲁迅在认识方式上陷入了困境并试图寻求突围，他才能看到一些被方法和理论奴役的人所不能看到的东西。另一方面，他所看见的这些东西以及他的深刻，却也可能阻止其领会另一种一般性的制度变迁的思路（这种思路是可以向经验开放的，并且某些制度安排也可以促成一种底线意义上的规则正义的实现）[①]，并成为导致其无法展开有效行动的重要原因。

综上，我们以鲁迅的“左联”经历为切入点，探讨了其内在的政治性与外在的政治发生关联时所产生的值得关注的现象，并根据国家转型这一大背景，对这些现象予以理论性的剖析。可以说，鲁迅与“左联”的关系是复杂而多面相的，“文学与政治的歧途”这一稍显模糊的判断并不能充分概括我们的研究。本文不仅呈现了追求“人国”和致力于培养“战士”的鲁迅的主观理性与客观理性之间的分歧，亦指出了鲁迅的主观理性与其他的主观理性之间的分歧，正是在这重重分歧和纠葛中，鲁迅的“左联”实践才成为我们须时时回顾以寻找理论灵感和实践参考的历史事件。回顾历史，我们不应苛求鲁迅，因为他毕竟在种种理念和环境的局限中达到了很多同时代人难以企及的高度，但这并不意味着我们就仅仅愿意停留在他的精神遗产中孤芳自赏。

［责任编辑　刘京希］

① 对此更详细的阐释，参见钟诚：《进化、革命与复仇：“政治鲁迅”的诞生》第四章，北京：北京大学出版社，2018年，第127－239页。

# Abstracts

**The Idea of "Righteousness" in Classical Confucianism: Centered on Zhu Xi's Statements** Chen Lai

In the pre-Qin times, the philosophical significance of righteousness (*yi*) mainly includes morality, uprightness, justice, and virtuousness. While since the Han dynasty, its substance was tranformed into sticking to the commitment to moral principles, to a clear distinction between right and wrong, and to decisive extermination of evil. Influenced by that, Zhu Xi emphasized righteousness as a kind of virtue in the face of evil. His understanding of righteousness inherits the Confucian judgement and explanation since the Han dynasty, includes it in the system of four virtues led by benevolence, and extends its significance in cosmology based on benevolence. On the one hand, such understanding and usage of righteousness did not make clear advancement of the value and significance of righteousness; and on the other hand, that kind of judgement makes possible for Zhu Xi leading it to cosmology, as well as enriches the prospect of his cosmology.

**The Two Different Meanings of the Three Cardinal Guides: A Historical Survey** Fang Zhaohui

As the three highest interpersonal principles of Confucianism, the three cardinal guides has long been popularly misunderstood as "ruler as the guide of subjects, father as the guide of son, husband as the guide of wife", especially in the last century. This article aims at correcting this misunderstanding and proves that the three cardinal guides initially refer to "the three kinds of relationships of most importance", i. e. the relationship between ruler and subject, between father and son, and between husband and wife. Originated from pre-Qin Confucian traditions and interpreted by Dong Zhongshu and *Bai Hu Tong*, the three cardinal guides had ever been understood in this way for more than one thousand years in Chinese history since the 2rd century BC till the end of 13 century, and some people continued to understand sangang in this way till the beginning of 20th century. The paper argues that Zhu Xi is the most important person who changed the meaning of the three cardinal guides from "the three kinds of relationships" into "the three guides", but still insisted on its original sense in various occasions. After Zhu Xi, the two meanings of the three cardinal guides showed a very complicated relations in China and the newest meaning as "the three guides" had been popularly seen as the worst part of Confucian tradition as against the modern values of equality and freedom.

**Reflection on Academic Classification in China and the West by Fu Sinian and Qian Mu** Luo Zhitian

Under the impact of Western civilization in modern times, the mode of discipline got legitimacy in China in the name of modern academics. Many old and new scholars devoted themselves to analysing the similarities and differences between China and the West on academic classification as it concerning the position of Chinese academics in the world. Both Fu Sinian and Qian Mu once indicated that Western academics give priority to learning, while Chinese academics are based primarily on people. Their discourses are not precise enough because of their mood beyond academics: Fu wants to surpass the Western academics as soon as possible, while Qian's desire is to Chinese tradition, yet their reflection reveal an essential difference between China and the West, i. e. what is the unit of academics, and how can such unit be tenable. Through modern scholars' efforts to make interpretations on the characteristics of Chinese academics with reference to Western learning, we can see complexity in the process of Chinese academics evolving from the traditional to the modern.

**The Foundational Problem of Logic: An Answer from Jin Yuelin's Position** Liu Xinwen

Wang Hao present a project when he evaluated Jin Yuelin's academic career, but it was not implemented. We will take "the foundational problem of logic" as the main line to try to carry out this plan. In 1927, Jin Yuelin attributed the starting point of his all-encompassing neorealist system of philosophy to logic, but encountered the "logocentric predicament" when establishing the foundation for logic. In his philosophical work during his later years, he continued his early research on the foundation of logic, thinking that this problem was too big for the whole logic, thus focusing on the foundation of inference, and basing inference on "the possibility of thinking" and "historical facts". We think that Jin Yuelin's thesis can be regarded as an answer to the foundational problem of logic if inference is the core of logic. This answer goes out of the trap he encountered in his early work, which not only embodies the unity and difference between logic and history, but also embodies the perfect combination of "taking philosophy as an ideological weapon to directly serve the needs of the current country" and "taking philosophy as a specialized study to directly and indirectly strive for a higher position for China in the field of international philosophy".

**Three Stars in the Sky: A Textual Research of the Geography and Legends of Xia Ruin** Liu Zongdi

Fu Sinian divided the Huaxia world in ancient times into two groups of the east and the west, in which the group of Xia is one in the west living mainly in the area of Henan, Shanxi, and Shaanxi. This theory has an obvious effect on reconstruction of ancient times as well as archaeology on Xia and Shang. And because of the discovery of large settlement sites belonged to Longshan Culture found in west of Henan, south of Shanxi, and north of Shaanxi, the opinion that Xia lived in the west almost becomes a consensus. One of the important evidences of the opinion is the record in the *Commentary of Zuo* that Shuyu, the earliest ancestor of the State of Jin, being enfeoffed the Xia ruin which is presumed as in Hedong, i. e. southwest Shanxi. However, by careful textual criticism of records in ancient books, it can be known that the State of Tang was actually in west of Shandong, and it was Xie, Shuyu's son, who began to move to Hedong. In that case, it is necessary to reexamin Fu Sinian's theory as well as archaeology of Xia ruin and reconstruction of ancient history based on it.

**The Possibility of Redescription of Medieval History (Conversations by Writing)**

**Editor's Note:** The studies of medieval history are considered as one of the fields with the deepest accumulation, the most prominent achievements, and the most active young scholars. To what extent have the academic advancement in the last four decades especially in the last ten years changed our cognition of the basic prospect on medieval history? Do we have the possibility to rearrange the basic clues of medieval history at present?... At the First Workshop for Young Scholars by *Journal of Literature, History, and Philosophy* and the 12th Young Scholar Association on Medieval Chinese History held in August 2019, the editorial office invited six representative scholars to discuss the theme of "possiblity of redescription of medieval history" according to their own research or reflection. This group of articles are just part of achievements on the forum.

**Various Activities of Local Literati in Northern China in the 10th Century:**

**Focused on Liu Kai Family** Yan Jianfei

Liu Kai family was a typical local literati family in Northern China in the 10th Century. Family members were civilians, military officials, or military officials changed from civilians. They were appointed by central government or Military Commissioners in the Five dynasties, and hold their officials in six prefectures of Weibo.

After the establishment of Song dynasty, they were all appointed by central government, and hold their positions in the whole country. Liu Kai family shared common circumstances with other local literati. They had to go into exile, bury themselves, or devote themselves to local education because of the continual wars in the late Tang and Five dynasties. If they were in pursuit of officials, they had to join the army, or served as Private Secretariat. After the establishment of Song dynasty, local literati began to be eager to join the imperial examinations and hoped to be officials, which were all appointed by central government. Focused on Liu Kai family, we could get conscious of the complex relationship between local literati's activities and the changes of times.

**A Study of Wang Fuzhi's Theory of Chaotic Heaven in *An Annotation on Zhuangzi*** Deng Lianhe

In his work *An Annotation on Zhuangzi*, Wang Fuzhi offers a fundamental and metaphysical concept of Chaotic Heaven to refer to a self-void origin which can vary into progressing substance. The self-void state is viewed as a sort of *qi* spreading over the cosmos and it could be changed into the substance, which is an ontological concept beyond time and space. Based on the theory, Wang distinguishes the approaches between Zhuangzi and Laozi, regarding the theory of Zhuangzi is better than that of Laozi. The concept of Chaotic Heaven has a close connection with the theories by Zhuangzi and Zhang Zai. In addressing these harmonious features, Wang Fuzhi interprets "Chaotic Heaven" as an inclusive and encompassing concept, a final consummation that promoting the union of perspectives of Zhuangzi and Confucianism.

**"No Taking" and "No Giving" in Yang Zhu's Philosophy of Life:**
**From Text, Philosophical Thoughts to Intellectual History** Liu Dai

The dialogue among Yang Zhu, Mengsun Yang and Qinzi in the book of *Liezi* shows the philosophy of life that may belong to Yang Zhu. Unlike our usual understanding, it has two sides of "not to lose one hair" and "not to take anything from the world", which can be called as "no giving" and "no taking". King Yu was praised as a model of the latter, which leads to more information and thoughts about Yang Zhu. Obviously, the extreme "no taking" and "no giving" warp from the path of common sense. But it refers to a concept of life preservation which abandons material benefits, remains aloof from the world and focuses on spiritual cultivation. This concept is based on the distinction between things and self. It shows the extreme persistence of self-sufficiency and self-purity. Its respect for life and its belief of self completeness are of great value for modern humans to resist the alienation. Based on this philosophical analysis, the prosperity of Yang Zhu School in the intellectual history can also be reinterpreted.

**The Intrinsic Logic of Ji Kang's Philosophy**
**and a Reflection of the Theme and Stage of Wei-Jin Metaphysics** Yang Jie

The theme and stage of Wei-Jin metaphysics are two related issues, in which the stages are set for as well as highlight the theme. Tang Yongtong and Mu Zongsan establish their own research paradigms on Wei-Jin metaphysics, and they think Wang Bi and Guo Xiang are the double peak of Wei-Jin metaphysics and build corresponding paragons of theme and stage, which have been no breakthrough up to now. The fundamental purpose of Ji Kang's philosophy is "advocating harmony", the theory forms an intrinsic logic that is from inner temperament to health and politics, and Ji Kang's philosophy is the unity of metaphysics of horizon and metaphysics of value, which is a philosophical model that conforms to the characteristics of traditional Chinese

philosophy. The theory of "advocating harmony" solves the practice forms of metaphysics of Horizon and the life limits of metaphysics of value in the perspective of harmony. Ji Kang concerns about the philosophy of life, Wang Bi discusses political philosophy, and they are two different types of philosophy. Taking Ji Kang as the hub of metaphysics, on this basis to rethink the theme and stage of metaphysics, we can have a new understanding and interpretation of the value of the Wei-Jin metaphysics.

**A New Textual Research of Feng Menglong's Life** Feng Baoshan

There has not formed a final conclusion about the native place of Feng Menglong, the giant of popular literature in the late Ming. Feng introduces himself as a native of Changzhou, Wu County of Suzhou Prefecture, and it can be proved that "Wu County" here refers to the place of his country school, and Changzhou is his native place. About the reason for he becoming well-known in his early years, it is not the case like the figure Xianyu Tong in his novel that performing strikingly in the imperial examination as commonly said, but because of his attainments on the *Spring and Autumn Annals*. And according to the upper limit of his studies of the *Spring and Autumn Annals*, the age when passing the imperial examination at the county level should before his age of eighteen in 1592 A. D.

**A Study on the Original Text of *A Collection of Three Reigns and Northern Alliance* in the Revision of *Complete Library in Four Branches of Literature*: With a Discussion of the Operating Process of Revising *Complete Library* in 1787 A. D.** Qiu Jingjia

There conserves in Shanghai Library a handwritten copy of the book *A Collection of Three Reigns and Northern Alliance* transcribed in the Qing dynasty. According to the prefaces in the book, it had been collated and corrected by several famous Qing scholars, and was used to be the original text during the revision of *Complete Library in Four Branches of Literature* in the fifty-second year of Qianlong. However, Professor Liang Taiji suspects this edition was not the original text for the compilation of *Complete Library*. This paper aims to answer Professor Liang's questions, and rediscuss what the original text for the revision of *Complete Library* was. Besides, it will also research the specific operating process when the Qing officials were revising three different versions of *Complete Library* which were separately kept in the libraries called Wenyuān, Wenyuán and Wenjin.

**The Transformation to Modern State, Subjectivity and the Role of Literature: Rethinking the Significance of Lu Xun as a Leftist** Zhong Cheng

Lu Xun's involvement into the left-wing literature movement should neither be regarded as the mere inner demand of his obedience literature nor the contradiction between his literature and his orientation to real politics. Lu Xun's joining the League of Leftist Writers, on one hand, shows that his social action with the feature of purposive rationality aims at seeking organizational power to transform the society; on other hand, it presents the divergence between Lu Xun's deep as well as ahead-of-age subjective rationality and his objective rationality of constructing and building a strong modern state which provides rules that promote the social progress. From such a divergence, we can recognize both Lu Xun's self-critical left-wing position and the necessity and complexity of modern state-building in China. Although Lu Xun may not have an adequate understanding of the institutional civilization which emerges from the modern world, his emphasis on subjectivity and associated literature are still important theoretical and practical references for the current age we live in.

# 《文史哲》2020年总目录


□重估儒学价值

中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊…… 陈　来(1－5)

传统儒家政治哲学的公共性优先价值序列论

…… 赵　滕　王浦劬(1－24)

名还是未名:这是问题

…… 戴卡琳 撰　崔晓姣　张尧程 译(1－34)

□道德、理念与制度

儒家"家天下"的思想困境与现代出路

——与陈来先生商榷公私德之辨…… 蔡祥元(3－5)

古今之变与公私德行的现代理解…… 任剑涛(4－5)

现代中国应并重公共道德和个体美德

——对陈来、蔡祥元两位先生的回应…… 肖群忠(4－23)

美德伦理学、儒家传统与现代社会的普遍困境

——以陈来"儒学美德论"为中心的讨论

…… 唐文明(5－15)

清末民初的"公德私德"之辩及其当代启示

——从"美德统一性"的视域看 …… 陈乔见(5－26)

□中国社会形态问题

中国古史分期暨社会性质论纲

——兼论中国传统社会的主要矛盾问题

…… 黎　虎(1－47)

齐国的乡里控制体系及其变化 …… 鲁西奇(1－78)

□文明互鉴与中国道路

复合现代性:中国现代性范式及其政治秩序图景

…… 张振波　金太军(3－12)

现代性反思视角下的中国道路 …… 王海滨(3－20)

观念的转变与中国经济改革的历程

——从《中国经济改革进程》与《改变中国》两书说起

…… 韦　森(4－32)

□儒学研究

孟荀之争与统合(笔谈)…… (2－103)

受之以荀　纠之以孟

——现代化背景下的儒学重建…… 郭　沂(2－103)

孟荀"天—性—情—天"统合论

——从"心统情性"新视角兼祧孟荀…… 刘悦笛(2－109)

超越尊孟抑荀,回归同尊孟荀 …… 梁　涛(2－113)

儒家之经解…… 景海峰(2－119)

论中国传统性别差等结构的隐固性…… 任现品(2－128)

论古典儒学中"义"的观念

——以朱子论"义"为中心…… 陈　来(6－5)

试论"三纲"的两种含义及其历史演变 …… 方朝晖(6－22)

□政治哲学研究

何以安民:现代国家"根本性议程"的赓续与创制

——以王韬、李大钊和毛泽东为中心的讨论

…… 闾小波(2－5)

自由主义人权观的人性基础及其局限

——历史主义的分析视角…… 刘　明(5－156)

国家转型、主体性与文学的作用
——重思“左翼鲁迅”…… 钟　诚(6－148)

宋朝官场酒风及其引发问题管窥…… 陈　峰(1－105)
关于中国民族理论构建的再探索
…… 赵永春　李玉君(1－115)
十六国北朝士族社会之“女教”与“母教”
——从一个侧面看中古士族文化之传承
…… 王永平(2－137)
“岛夷”称号与北朝华夷观的变迁 …… 郭　硕(3－26)
侨寓与仕宦:社会史视野下的唐代州县摄官
…… 周　鼎(3－36)
跨越地理环境之路
——明清时期北方地区的游牧社会与农商社会
…… 鱼宏亮(3－45)
论隋文帝并未施行科举制度 …… 黄寿成(4－95)
中西异同视角下的“西学中源”说
——兼论晚清“《格致古微》时代”的思想光谱
…… 李欣然(4－116)
错位的“新史学”:何炳松学术路向辨析 …… 陈　峰(4－129)
再现“大九州”
——“《春秋》邹氏学”与“中国居中”之经学前景图像建构
…… 李纪祥(5－40)
汉武帝朝的秩级整理运动
——以比秩、中二千石、真二千石秩级的形成为中心
…… 孙正军(5－57)
再论李岩其人
——顾诚《李岩质疑》辨误 …… 陈生玺(5－71)
重绘中古史的可能性(笔谈) …… (6－73)
走向历史场景 …… 魏　斌(6－73)
搁置历史理解的经典图式 …… 孙正军(6－77)
重绘何为:反观于自身的学术史 …… 仇鹿鸣(6－80)
中国中古史研究的一个视角
——分类与边界 …… 永田拓治(6－84)
魏晋南北朝民族史研究的可能性 …… 胡　鸿(6－87)
重绘中古史的可能性:货币经济的面向…… 吴承翰(6－91)
10世纪华北地方士人活动诸层面:以柳开家族为线索
…… 闫建飞(6－93)

## □中国哲学研究

殷周之际的宗教革命与人文精神 …… 赵法生(3－63)
蜀道通天下
——道学发展史上魏了翁定位申论 …… 王瑞来(3－78)
草根学者的良知学实践
——以明嘉靖至万历年间的安福学者为例
…… 张卫红(3－90)
昆仑、天门、西王母与天帝
——试论汉代的“西方信仰” …… 王　煜(4－58)
“贵生”“重己”与“形神”
——论《吕氏春秋》的生命哲学 …… 丁四新(4－70)
宋代儒家经典与民间教化
——从《四书》学到家训家规的生成 …… 朱汉民(4－80)
从道家到道教
——论《老子想尔注》的阐释方法…… 陈　霞(5－114)
墨家对先秦诸子的学术批评…… 高华平(5－121)
孟子对早期儒家禅让学说的反思与重构…… 夏世华(5－135)
荀子伦理学的理论特色
——从“国家理由”的视角说起…… 东方朔(5－144)
论王船山《庄子解》的“浑天”说…… 邓联合(6－106)
“取”“与”皆弃的杨朱生命哲学
——从文本、哲学到思想史 …… 刘　黛(6－114)
嵇康玄理的内在理路与魏晋玄学主题、分期说反思
…… 杨　杰(6－121)

行道与守道:元至明初文人人生模式的生成与转换
…… 左东岭(2－39)
《诗经·匏有苦叶》歧解辨析
——兼论《诗经》解释的方法问题…… 时雨若(3－137)
陶诗阐释的经学化、经典化与意境化 …… 李剑锋(3－143)
“以土代火”与“四星聚尾”:
杜甫献《三大礼赋》的政治文化背景及相关问题考述
…… 孙 微(3－154)
绝望与觉悟的隐喻
——杜甫一组咏枯病树诗论析 …… 蒋 寅(4－89)

□海外中国学研究

反同性恋立场:西方明清男风研究中的文化误读
…… 薛英杰(1－91)
出土文献与《诗经》口头和书写性质问题的争议
…… 夏含夷 撰 孙夏夏 译 蒋 文 校(2－21)

□审美文化研究

《聊斋志异》的“美生”论自然写作…… 曾繁仁(5－5)

□人文前沿

人工智能伦理规范是什么类型的规范?
——从《儒家机器人伦理》说开去 …… 吴童立(2－51)

□当代学术纵览

香港中国现代文学研究三十年:1949－1979
…… 李城希(2－60)
人类如何可能
——李泽厚的历史本体论建构 …… 程志华(2－82)
从“五四后”到“后五四”
——基于“存有三态论”思考中华文明在21世纪的角色
…… 林安梧(2－93)
回归“正”治:当代中国哲学研究的发展路向
…… 张志宏(3－97)
马克思恩格斯民族观视阈下的“中华民族”百年学术建构史
…… 宋培军(3－105)
中西文化碰撞中传统学术方法的变迁与学术研究体系的重构
…… 郑杰文(5－86)
改革开放四十年来的中古礼学和礼制研究 … 杨 英(5－96)
学问的单位:傅斯年和钱穆对中西学术分类异同的思考
…… 罗志田(6－35)
逻辑基础问题
——一个金岳霖式的回答 …… 刘新文(6－41)

□疑古与释古

三星在天:夏墟地理与传说考辨…… 刘宗迪(6－51)

□文史新考

论中国古代文献传统的历史独特性
——基于中西比较视野的思考…… 赵 益(1－124)
《春秋》《左传》十二公文本的生成及蕴意…… 董芬芬(1－134)
章句学兴衰史
——兼论汉代儒术的统一与今古学的升降
…… 樊波成(1－146)
行走的书篇:中古时期的文献记忆与文献传播
…… 于 溯(1－155)
玉史衍化与“美术考古”
——论沈从文的中国古玉研究…… 李青果(2－151)
秦“从人”简与战国秦汉时期的“合从”…… 杨振红(3－125)
《汉书·艺文志》兵形势考…… 王 震(4－140)
影堂源流考论…… 武怀军(4－150)
冯梦龙生平史实新证…… 冯保善(6－128)
《三朝北盟会编》四库覆校底本考辨
——兼论乾隆五十二年覆校《四库全书》的操办流程
…… 邱靖嘉(6－136)