



JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY & PHILOSOPHY

文学与历史

®

2007.1

往圣先贤的精粹华章 齐鲁文化的辉煌再现

《山东文献集成》四辑200册，山东文献集成编纂委员会编，韩寓群任主编，朱正昌、展涛任副主编，山东大学出版社影印出版。全书共收入山东先贤遗著稿本、钞本以及流传未广而又具有重要价值的刻本计1000种。2006年12月第一辑50册出齐，共收稿本、钞本、刻本179种。其余三辑计划在2008年全部出齐。

《山东文献集成》2005年由山东大学文史哲研究院提出编纂出版计划，获得省政府特批立项，成为山东省政府重大文化建设项目。该项目由山东大学承担，2006年初正式启动，经过一年的艰苦努力，在山东省图书馆、山东省博物馆等单位的大力支持下，现已完成第一辑的编纂出版工作。

第一辑收入的重要的山东先贤遗著稿本、钞本有清初著名经学家张尔岐的《书经直解》清钞本；有清代著名金石学家、校勘学家许瀚的未刊稿本、钞本二十种；有终生从事音韵学研究、具有领先水平而又鲜为人知的单县时庸廬《单县时氏音学遗著》三十八种稿本；有著名金石学家诸城刘喜海的《古泉苑》一百卷清稿本；有著名文学家蒲松龄的《聊斋文集》稿本十二册。还有高凤翰《南阜山人诗集类稿》四十一卷并《敦文存稿》十五卷清代刘墉旧藏精钞本（有高凤翰小像，刘喜海手跋）、卢见曾《读易便解》清钞本、牟庭《周易注》精钞本、牛震袁《尚书评注》清钞本、宋书升《尚书要义》稿本、王守训《诗毛传补证》稿本、王维言《方言释义》稿本、邢侗《东阿于文定公年谱》明钞本、杨绍和辑《杨端勤公奏疏》稿本、李文藻《恩平程记》稿本、《长途备忘录》稿本、孔广斌辑《海岱人文》三十三种稿本等。都是传世绝罕的孤本秘籍。自来编刊地方文献，皆以发潜表微为职志，而求其精且博者，殆鲜有及此。

早在20世纪30年代，日照王献唐先生就开始广泛地搜集保护山东文献。在其后的艰苦岁月里，他从来没有停止过搜集、研究山东文献的工作。抗日战争爆发，王献唐与屈万里、李义贵携带山东图书馆善本、文物，历尽千辛万苦，向后方迁徙，因资金匮乏，甚至讨饭，而所有图书文物丝毫无损。途经万里，时逾十载，1950年冬这批珍贵文献终于从四川运回山东，后来入藏山东省博物馆。其中山东先贤遗著稿本、钞本，未经刊行的，数量可观。王献唐先生有过编辑出版《山左先哲遗书》的计划，但限于条件，仅出版数种而已。我们这次影印的不少文献，就是王献唐先生带到四川又运回山东的。

《山东文献集成》的编辑出版，是对王献唐先生等前辈事业的继承和发展，对保存齐鲁文献，传承中华文明，有着特别重要的意义。《山东文献集成》就其规模之大、标准之高而言，无疑会成为一省文化之标志。

《方言释义》十三卷 清·历城王维言撰
山东省图书馆藏稿本



《南阜山人诗集类稿》四十一卷 《补遗》一卷
《南阜山人敦文存稿》十五卷
清·胶州高凤翰撰
山东省博物馆藏清钞本（清刘墉旧藏）



高凤翰小像



《聊斋文集》十卷 附《农经》一卷《蚕经》一卷
《蚕经补》一卷《蚕崇书》一卷
清·淄川蒲松龄撰
山东省博物馆藏稿本



中国期刊方阵“双奖”期刊

第三届全国期刊奖银奖

教育部“名刊工程”入选期刊

第二届全国双十佳学报

山东省十佳期刊

全国中文核心期刊

中国人文社会科学引文数据库来源期刊

中文社会科学引文索引来源期刊(CSSCI)

文史哲

双
月
刊

1951年5月创刊

2007年第1期
(总第298期)

顾 问(排名不分先后)

季羡林 饶宗颐 任继愈

邢贲思 汝 信 袁行霈

王元化 庞 朴 叶 朗

黄楠森 方克立 厉以宁

杨牧之 傅璇琮 方立天

冯天瑜 奚广庆 戴 逸

楼宇烈 张立文 钱中文

李希凡 刘蔚华 李庆臻

海外编委(以姓氏笔画为序)

成中英(美) 杜维明(美)

李福清(俄) 顾 彬(德)

康达维(美)

主 编

王学典

副主编

周广璜 刘京希

封面设计

韩济平

2007年1月24日出版

□文史新考

语:一种古老的文类

——以言类之语为例 俞志慧 (5)

《仪礼·士昏礼》用雁问题新证 胡新生 (23)

□学林春秋

臧克家与毛泽东 臧乐源 (37)

臧克家与作家王希坚、王愿坚 乔植英 (46)

□疑古与释古

一个流行了八十余年的伪命题

——对张荫麟“默证”说的重新审视 彭国良 (51)

列维纳斯面对康德、黑格尔、海德格尔

——当代哲学关于“存在论”的争论 叶秀山 (61)

中国哲学合法性问题辨析 程志华 (71)

从保罗与孟子的不同职分看基督教与儒学两种不同性质的真理 赵 杰 (79)

“宛转相承”:骈文文句的一种接续方式 杨 明 (87)

环绕唐五代诗格中“势”论的诸问题 巩本栋 (95)

海外穆斯林商人与明朝海外交通政策 陈尚胜(103)

中日朝鲜通讯权之争与清朝外交政策的转变 郭海燕(113)

□乡土中国

转型中的中国社会救助制度之发展 王思斌(121)

论建立农村居民最低生活保障制度的条件、原则及运行机制 关信平(127)

“地缘维权”组织与农民工的权益保障

——基于对福建泉州农民工维权组织的考察 江立华 胡杰成(134)

□政治哲学与法哲学研究

抗拒的效力:从环境公民权到可持续公民权 [英]约翰·巴里 张淑兰译(140)

传统公民权的“生态挑战”

——从政治生态学看公民权理论 [英]安德鲁·多布森 郭晨星译(149)

西方环境公民权理论与绿色变革 邝庆治(157)

□动态与综述

“疑古”与“走出疑古”的第一次正面交锋

——《古史辨》第一册出版八十周年国际学术研讨会综述 刘秀俊(164)

“2006年商文明国际学术研讨会”综述 金汉波 陈雪香(167)

·补白·《文史哲》2005年度被三大文摘期刊转载篇次及比率均居同类期刊首位 (112)

- Saying as an ancient category of discourse: focusing on the proverb Yü Zhihui (5)
- Also on the problem of presenting wild geese in
The Book of Rites: Weddings of the Gentry Hu Xinsheng (23)
- Zang Kejia and Mao Zedong Zang Leyuan (37)
- Zang Kejia and the writers Wang Xijian and Wang Yuanjian Qiao Zhiying (46)
- False proposition: argument from silence reviewed 80 years later Peng Guoliang (51)
- Levinas faces Kant, Hegel and Heidegger
 —Debates of contemporary philosophy on ontology Ye Xiushan (61)
- On the legitimacy of Chinese philosophy Cheng Zhihua (71)
- Engagement and the nature of truth: Paul and Mengzi Zhao Jie (79)
- Close association like reciprocally twined: A mode of phrase combination and
 continuation in the parallel prose Yang Ming (87)
- On questions centered around “momentum” in the poetic composition of the
 Tang and the Five Dynasties Gong Bendong (95)
- On the interaction between overseas Muslim merchants and overseas policies
 of the Ming dynasty Chen Shangsheng (103)
- The dispute between China and Japan over the right of communication in Korea
 and the switch of foreign policy of the Qing government Guo Haiyan (113)
- The development of Chinese social assistance system in society transformation
 Wang Sibin (121)
- Conditions, principles and mechanisms of minimal living security system for the
 rural population Guan Xinping (127)
- The organizations of “geo-band rights protection” and protection of
 peasant-worker interests Jiang Lihua, Hu Jiecheng (134)
- Resistance is fertile: from environmental to sustainability citizenship
 [U. K.] John Barry (140)
- Political ecology and the citizenship theory [U. K.] Andrew Dobson (149)
- Environmental citizenship theory and the green conversion Huan Qingzhi (157)
- The first head-on confrontation between the historical skepticism and
 “transcending the historical skepticism”
 —Summary of the International Symposium on the 80th Anniversary
 of *Ku-shih-pien*, Vol. 1 Liu Xiujun (164)
- Summary of the 2006 International Symposium on the Shang Civilization
 Jin Hanbo, Chen Xuexiang (167)

语:一种古老的文类

——以言类之语为例

俞志慧

(山东大学 儒学研究中心, 山东 济南 250100)

摘要:“语”是一种古老的文类,是古人知识、经验的结晶和为人处事的准则,其中蕴含着民族精神,充满了先民的经验和智慧,是当时人们的一般知识和共同的思想、话语资源。其体用特征是“明德”,这一体用特征是“语”区别于同期其他文类的身份证明。它大致可分为重在记言和重在叙事的两类,每类又表现为散见的或结集、成篇的两种。散见言类之“语”的文字标志是“语”、“言”、“谚”和部分“闻之”;结集成篇的言类之“语”则集中地保存在先秦两汉的文献中。探讨“语”这种文类的体用特征、存在形式、渊源与流变、思想史、学术史和文献学意义,藉此展现当时人们的一般知识和思想,尤其是春秋战国思想家的知识背景和思想平台,进而揭示在“语”的传播过程中若干文化现象的现代启示,具有重要的学术意义。

关键词:“语”;文类;体用特征;言类之“语”

中图分类号:H052

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2007)01-0005-18

春秋时期,作为贵族子弟的教材,六经以外还有哪些?

六经显然是属于那种比较高雅也比较艰深的文化,那么,相对比较通俗的、同时也能普通大众所掌握的那种属于一般社会经验和伦理常识的材料还有哪些?

根据笔者对传世文献和考古发掘成果的研究,“语”就是这样的一种材料。它作为古人生存经验、知识积累的结晶和为人处事的指南,其中蕴含着民族精神,充满了我们先民的经验和智慧,成为六经以外的教材之一,也是当时人们的一般知识和共同的思想、话语资源,尤其是春秋战国思想家的知识背景和思想平台。它们流传时间长久、流布空间广大,因而也成为后人的一般知识和思想、话语资源,譬如从那些嘉言善语浓缩而来的“时不可失”、“本枝百世”、“临深履薄”、“众口铄金”、“唇亡齿寒”、“君舟民水”、“冠贵履贱”、“不镜于水而镜于人”、“防民之口,甚于防川”、“牵牛蹊人之田而夺之牛”等格言谚语以及与此相关的一些短小精悍的故事,它们或散见于文献,或成篇、结集,作为一种曾经长期存在的文类,丰富了我国古代文献的宝库,也蕴育了后世集锦式的记载片段嘉言善语、遗闻轶事的文类,同时又是我国箴戒类文体的源头,其影响于我们民族的语言自不待言,从深层次看,还影响到我们的思想和思维习惯的形成。本研究拟综合传世周秦汉文献和近几十年出土材料,最大程度地恢复“语”这种教材的原貌,探讨“语”这种文类的体用特征、存在形式、渊源与流变、思想史、学术史和文献学意义,藉此展现当时人们的一般知识和思想,尤其是春秋战国思想家的知识背景和思想平台,揭示在“语”的传播过程中若干文化现象的现代启示。

收稿日期:2006-06-06

作者简介:俞志慧(1963-),男,浙江新昌人,文学博士,山东大学儒学研究中心教授,主要研究先秦文学与文献。

基金项目:本文系2002年度国家社科基金项目《古“语”新研》(项目批准号:CZW006)结题报告《语:一种古老的文类和教材》的部分成果。

一、前人对“语”内涵的界定述评

《国语·楚语上》有这样一段记载：

(申)叔时曰：“教之春秋，而为之聳(劝勉，奖励)善而抑恶焉，以戒劝其心；教之世，而为之昭(显扬)明德而废幽昏(幽昏：暗乱)焉，以休(嘉、喜)惧其动(行为)；教之诗，而为之导广显德，以耀明其志；教之礼，使知上下之则；教之乐，以疏(涤除)其秽而镇其浮；教之令，使访物官(使议知百官之事业)；教之语，使明其德，而知先王之务用明德于民也；教之故志，使知废兴者而戒惧焉；教之训典，使知族类(如惇叙九族)，行比义(犹云义之与比)焉。”^[1](下册，P528)]

三国吴韦昭(204—273)注谓“语”为“治国之善语”，其所谓“善”乃对应于申叔时所说的“明其德”、“明德”这种功能特征；他给“善语”的外延界定为“治国”，对应于申叔时所说的“先王”二字。但是，“治国”二字将许多与治国关系较疏远的社会人生经验、修身齐家格言排除在外，与先秦文献中大量“语云”、“语曰”中所反映的实际内容不甚吻合。笔者以为，韦昭用“治国”二字对“善语”进行限定，是他对《国语》一书理解的过度投射所致。关于《国语》一书的性质，他在《国语解叙》中说：“采录前世穆王以来，下迄鲁悼、智伯之诛，邦国成败，嘉言善语，阴阳律吕，天时人事逆顺之数，以为《国语》。”^[1](下册，P661)]《国语》一书，当然更多的内容涉及“邦国成败”，但即使是《国语》，这种“善语”也不仅仅限于“治国”，也有许多关于其他社会人生经验、修身齐家的内容，更何况《国语》以外的许多“语”了。

当然，退一步讲，考虑到“语”产生的社会阶层偏重于贵族，所谓“治国”乃贵族们与生俱来的天职，如《尚书》周诰各篇记载周公对成王、康叔及贵族子弟一再强调“孝友”，于此可知周初以来周人心目中“修身齐家”与“治国”息息相关；至于“社会人生经验”，对于等级森严的西周社会来说，也是贵族子弟立身处世必要的知识与训练。这样说来，韦昭关于“语”的定义似乎也没有什么不妥。但是，这里至少还有这样两个问题无法回避：一是依韦昭所说的“嘉言善语”理解，“嘉”与“善”显然互文见义，则“言”与“语”也当为同义，即“语”应该是词源学意义上的“言说”、“言谈”义，这就把许多记言记事并重以及以记事为主的“语”排除在外了。事实上，即使就韦昭据以定义的《国语》而言，其中的《周语》、《鲁语》、《齐语》、《郑语》、《楚语》确是当时名公贤臣的嘉言善语，但《晋语》却是记言叙事并重甚至有相当的条目明显偏重于记事，其主体线索则是显而易见的叙事，而《吴语》和《越语》则更是以叙事为主，因而皆不能以“言说”、“言谈”涵盖之。二是用“治国之善语”这一断语作为一种文类或者教材的概念未免过于浮泛，更难以彰显其形式特征。

除韦昭而外，旧时若干传经的学者也曾对“语”的内涵作出过界定，如《孟子·万章上》：“语云：‘盛德之士，君不得而臣，父不得而子。’”东汉赵岐(约108—201)注：“语者，谚语也。”^[2](P2735)]《春秋穀梁传·僖公二年》：“语曰：‘唇亡则齿寒。’”东晋范宁(339—401)注：“语，谚言也。”^[3](P2392)]然而，这些界定都只是随文释义，在相应的语境中自然准确无误，但放到更为宏大的背景中就未必适用，譬如，谓“语”为谚语就无法揭示《国语》、《论语》、《新语》、《事语》(《战国策》诸底本的其中之一)等典籍何以亦名为“语”的原因，也无法解释文献所载的“语曰”、“语云”为何也有叙事的内容。显然，它不仅仅是散见的谚语，也不仅仅是成篇或结集的格言、谚语，而是一种包容性、实用性很强的文类。

这里的困难是，许多古代的文类与时下的文体并不是一一对应的，故而想在今人所熟知的文体中找到一种文体进行比附不仅非常困难，而且也是吃力不讨好的事情。譬如，钱穆(1895—1990)先生在解释“《论语》”名义时这样说道：“语，谈说义，如《国语》、《家语》、《新语》之类。此书(按：指《论语》)所收，以孔子应答弟子时人之语为主。”^[4](P1)]释“语”为“谈说”，从词源学的角度来说自然没有问题，如《说文解字·言部》：“语，论也，从言，吾声。”又在“言”字下云：“直言曰言，论难曰语。”但是，当他把《论语》、《国语》、《家语》、《新语》等引入讨论范围之后，“语”就获得了特定的文类义项；而作为对一种文类的解释，“谈说”一词就显得过于浮泛。又如，张政烺先生在其《〈春秋事语〉解题》中结合《春秋事语》有过如下论断：“这在春秋时期的书籍中是一种固定的体裁，称为‘语’。语，就是讲话。语之为书既是文献记录，也是教学

课本。”^[5]其中,称“语”是一种体裁(“体裁”一词有今天文体学概念上的严密的形式分类意涵,为免混淆,本文改用更为宽泛的“文类”一词),既是文献记录,也是教学课本,无疑是完全正确的,且具有高度的概括性;称“语”是讲话——这一点正与钱宾四先生的解释相近,也与《论语》中孔门的言论、《国语》中名臣和史官的讲话相合,但问题是并非凡讲话即可称为“语”,或者凡孔门的言论、古代名臣和史官的讲话都可称为“语”。

这就需要对这个概念进行限定,譬如这个判断是否适用于《尚书》中的诰命类文体。刘起钎《尚书学史》中说:“在文献中所搜集到的一些‘语’,大都像谚语、格言,而非官员们的政治讲话。”^{[6](P14)}此话不管是否针对张政烺先生之说而发,但它结合文献中“语”的实例,所得出的结论可以将《尚书》中的诰命类文体区分开来,也指出了“语”的其中一部分内容:谚语、格言。然而,刘先生的话也只是说对了一部分,即谚语、格言属于“语”的范畴是没有问题的;但谚语、格言并不是“语”的全部,因为同样是“文献中所搜集到的一些‘语’”,偏偏有很多渊源于“官员们的政治讲话”,或者古圣先贤的“谈说”,特别是《国语》中大量的嘉言善语,其本身就是“官员们的政治讲话”或外交活动中讲话的一部分,或者是其中的精粹部分,因而,“官员们的政治讲话”有时偏偏就被视为“语”,即韦昭所说的有关“邦国成败”的“嘉言善语”。

于是,这里就需要回答这些“讲话”在多大程度上或者什么动机下才纳入“语”这一文类之中。显然,这些“讲话”在发表和记录的当时,是不可能被视为可与《春秋》、《诗》、《世》等相提并论的一种文类和教材的,只有当它们在特定的目的下被“采录”、重组、润色、修饰、编辑(如《国语》、《论语》、《新语》、《事语》、《新书》中的《修政语》等),在这个过程之中有一种以类相从的文类意识在起作用,才被编者集中赋予了一种文类名称:“语”。有鉴于此,本文拟暂不讨论“语”这一概念的内涵,尽管这样做多少有些遗憾,但上述这些前贤时哲的努力及其结果提醒笔者,我们考察并意欲定义的文类并不是变动不居的,而是在长时段中不断变化着它的具体形式,而且,即使在同一时段内,它也同时呈现着多种面貌。职是之故,在这里只能本着不知盖阙的精神老实地承认有所不知不能,然后再另辟蹊径:先通过其体用特征去了解这种文类在当时和其后所起的作用,进而深入研究“语”的具体存在形式,再通过这种存在形式探讨其形式特征。

二、“语”的体用特征析论

事实上,申叔时讨论九种文类所取的角度也正是它们的功能特征。他说:“教之语,使明其德,而知先王之务用明德于民也。”笔者不敢肯定申叔时所指称的“语”与现存的《国语》有多少同构关系,但既然作为一种教材,它就不应仅仅是只言片语,而应如《国语》那样具有成篇、结集的形式,可惜这样的推论仍然不免是查无实据的猜测。从申叔时的这一认知中,我们所能获得的确定和明晰的信息是关于“语”的功能,这为后人了解“语”提供了一个十分有效的视角。

“明德”二字透露出这种文类的目标定位和价值指向,“明其德”之“其”指代太子,也就是说,“语”与其他八种文类一样,在当时是用来作为教育太子的教材的,当然,作为太子的教材也总是会援引、推广作为贵族子弟的教材的,这一点,从《周礼·春官·大师》所记载的古代教育制度上即可得到证明。而且,由于后来教育对象的下移和功能的泛化,后世公私教学中广泛使用的劝诫类读物正是其流亚。其次,是用以使太子明其德。以上二者为“语”与其他八种文类之同。第三,由其用观其体,“语”不仅有明德之用,还可藉以“知先王之务用明德于民”,申叔时的意思是,大量的“语”中包含着前人的德政思想。事实上,大量标明“语”的具体材料十分明显地呈现出强烈的教化色彩。尽管前文所述其他几种文类也或多或少地承载着这样的内容,但都不如“语”这一文类表现得集中、丰富并且目标明确。这是“语”的内容或者说是“语”之体,这也是“语”与其他八种文类之异。其实,明德之“体”与明德之“用”是二而一又一一而二的事情,正因为“语”的内容是有关明德的,才会有明太子之德和明万民之德的效用。将明德的体用结合在对太子和贵族子弟的教育中,它就包含着这样一层意思:执政者通过学习“语”这种特殊的文类,修明自己的品德,以为万民表率,并使万民迁善。这就与先秦时期广泛存在的德政思想融为一体,所谓“君子

笃恭而天下平”(《礼记·中庸》),所谓“淑人君子,其仪不忒,正是四国”(《诗·曹风·鸛鸣》),所谓“君子之德,风;小人之德,草;草上之风,必偃”(《论语·颜渊》)。显然,这里有着非常宝贵的思想文化资源。

与其他文类横向比较,若单纯从形式上判断,《春秋》、故志中的小故事与事类之“语”^①并无实质性的区别;若单纯从内容上判断,《诗》、《令》、训典中大量存在的精警句本身即是“语”或“语”源之一。因此,不能光从内容或者形式上讨论“语”与上述其他八种文类的区别,甚至也无法从内容与形式的结合上彰显它们的不同特征,而必须始终围绕“语”这种既以明德为体又以明德为用的特征。

以长沙马王堆汉墓出土被命名为《春秋事语》的新材料为例^②,裘锡圭先生说:

马王堆帛书里有一种是讲春秋时代的历史事件的,没有编年,一件事讲一段,现在保存的约有十多段,其内容有鲁隐公被杀、齐使公子彭生杀鲁桓公、宋南官长万杀君、鲁公子庆父杀君、宋襄公泓之败、子赣见太宰嚭,等等。这很可能是《铎氏微》一类的书。《汉书·艺文志》春秋家中有《铎氏微》三篇。《史记·十二诸侯年表》说:“铎椒为楚威王傅,为王不能尽观《春秋》,采取成败,卒四十章,为《铎氏微》。”其体裁显然跟这部帛书很相似。……这部帛书可能是《铎氏微》等书中的一种。

据《经典释文·序录》,铎椒是左丘明四传弟子。这部帛书虽然记有《左传》所没有的事(如子赣见太宰嚭),并且所引用的议论也往往与《左传》不同,但是所记的有关历史事实则大部与《左传》相合。^[7]

裘先生将《左传》与这部分新材料作了仔细对比,其观点是可以据信的。李学勤先生也曾说过:“帛书的内容是从《左传》简化而来”,“帛书记事的上下限与《左传》一致”,“帛书所载后世人的议论,和《左传》一部分‘君子曰’一样,是属于儒家的”,等等^③。因而,若单纯从内容或者形式抑或是内容与形式的结合上讨论《春秋事语》与《左传》的差异,很难说清它们之间的区别。它们的不同点在于各自著书的目的或曰所著书之用。关于铎椒的著作,张舜徽先生曾经作过这样的考辨:“铎椒先为节删之本,后又为释其微旨以授之,此本两事也。钞撮者必取之原书,不能多割弃;解说者但申明己意,取辞达而止。故铎氏《钞撮》八卷,《微》止三篇。”^{[8](P63)}显然,在简略的历史事实之后往往缀以点题性质的议论的《春秋事语》并不与《铎氏钞撮》同类,而与《铎氏微》一致^④,所谓“此本两事也”。《钞撮》虽已非编年,但依然是史书或者有关传播历史知识的书籍,《铎氏微》并不是用于给楚威王(前339—前329年在位)讲授历史知识的,因此不能再视之为历史教科书^⑤,裘先生所指出的“所引用的议论也往往与《左传》不同”正点出了这两种文类用意之别。《铎氏微》的深微之处在于“成败”二字。当然,《左传》也讲“成败”,但其重点是历史事实本身;《春秋事语》则对历史事实大有割弃,所谓“采取成败”是也,虽取于史料,但其关注的重点不是具体的历史事实本身,而是从中可汲取的治乱兴衰的经验教训(这些特点与《国语》完全相同),这一点反过来也肯定会决定入选史料的内容,显然,其编纂目的(用)和内容选择(体)上的排他性与申叔时所说的“明德”完全吻合,只是这里仅限于在历史的治乱兴衰中“明德”。

张政烺先生在讨论《春秋事语》一书的性质时,结合上引申叔时的一段话得出过以下的结论:

“教之语”是方法,目的是底下那三句话(谨按:他将“先王之务用明德于民也”在“务”下断句,

① 关于事类之“语”的讨论,请参见拙文《事类之“语”及其成立之证明》,载《淮阴工学院学报(人文社科版)》2005年第4期,第5—13页,此不赘。

② 马王堆汉墓帛书整理小组:《马王堆帛书〈春秋事语〉释文》,载《文物》1977年第1期。

③ 李学勤:《〈春秋事语〉与〈左传〉的传流》,见氏著《简帛佚籍与学术史》(江西教育出版社2001年版),第268、269、271页。谨按:通过对《春秋事语》与《左传》对比发现,帛书内容从《左传》简化而来,似只能就其记事部分而言,帛书尚有不少《左传》所没有的记言部分,即同为记言,亦帛书详而《左传》略。

④ 张政烺先生也持同样观点,他说:“《春秋事语》的性质,应当认为和《铎氏微》是一致的,所不同者在编者文化水平的高低。铎椒的书有条理,企图体现‘微言大义’,《春秋事语》则显得分量轻,文章简短,在编辑体例上也乱七八糟。”见张政烺《〈春秋事语〉解题》(《文物》1977年第1期)。

⑤ 在《汉书·艺文志》中,《铎氏微》与《左氏微》、《张氏微》、《虞氏微》俱归于《六艺略·春秋》之下,盖因其时作为一种文类的“语”已不复存在,原属于“语”的材料散入其他各种文类之中,类似于《春秋事语》的《铎氏微》之类尽管存在着大量不见于一般历史著作的议论,但因其主体部分是叙述历史故事的材料,故而将其归于历史著作类也是可以理解的。同理,《四库全书》之将《国语》置于“史部·杂史类”亦当作如此理解。

“务”在《国语》中兼有作副词和作名词之例,本文依据上海古籍出版社校点本)。所以这种教育是一种奴隶主阶级的道德教育和政治教育,可能是周代以来的传统的方法,教育贵族子弟以历史的兴亡之道和政治的语言,一则吸取经验,一则又学着打官腔,以便恐吓和欺骗人民,进行有效的统治。^[5]撇开当时特定政治话语在文中的烙印不提,张先生关于“语”是当时贵族子弟接受道德和政治教育的教材这一结论无疑是完全正确的。

总之,“语”这种文类之所以成立,主要不是因为某种特定的形式,而是特定的体用特征:明德(当然,因为其特定的施教对象,其中之“德”有着强烈的政治色彩)。因而,只要是围绕这种体用特征编选的,不论其篇幅长短,也不论是重在记言,还是重在叙事,都可称之为“语”。要言之,明德的体用特征是“语”的身份证明和统一内核。同时,也正是“明德”的体用特征赋予了“语”的特殊价值和精神,后来,尽管作为一种文类的“语”很早就淡出了文体史,但这种价值和精神却为后世各级各类教材(包括自我教育材料)所继承,后者又影响了当时和更后之人的行为规范和道德准则,型塑了全社会全民族的精神风貌,它对于今天的文化建设和价值重建有着十分重要的现实意义。

紧扣“语”的明德特点讨论其内容与形式,并不是回避讨论其形式特点,因为“语”在形式上的多样性及其在各个阶段的不同表现形式,需要作为专案进行讨论,不应该在一开始就用一种逻辑演绎的方法进行陈述;也不是意味着否定当时人对于“语”这种文类的自觉,事实上,上古口传文学与三代箴诫传统的长期互动使得“语”在先秦时期特别发达,从《国语》的单篇形式^①到《论语》,再到西汉初年陆贾为刘邦集团“粗述存亡之征”,时人“号其书曰‘新语’”^[9](《酈生陸賈列傳》, P2699),一直到贾谊(前200—前168)著《新书》,历述古帝先王为政治国的嘉言善语,名其篇曰《修政语》,这些都是明证。从短小精悍的格言谚语(这些零星的材料还不能视为文类)到箴诫后嗣的金版铭文(如《金人铭》、传说中的《黄帝丹书》),再到集锦式的短篇(如《逸周书》之《武称》、《周祝》),一直到《论语》、《国语》、《事语》、《新语》等专书,后四者人们径称之为“语”,盖因这些材料在相关社会成员的心目中也具有与格言警句同等的价值和作用。由此可见,当时人们对“语”这种文类有着清晰的自觉,而且随着时间的推移,对其形式特点的理解也在不断地变化或者说泛化,只是始终没有离开“明德”的体用特征。

需要补充说明的是,“语”的这种身份证明与统一内核并不是一成不变的,原因有二:一是在各个编纂者心目中,德的具体内涵每有变化,二是各个时代又有不同的德的内涵和标准。基于这二点,就可以明白以下两个现象:先秦文献中,在不同时空背景下称引的“语”,它们的价值标准并不完全一致,有时甚至互相冲突;记录孔子及其门人言行的文献被称为《论语》,记录纵横家言行的文献也可称之为《事语》^②。前者是明德内涵的转换所致,即在不同人物和时空背景下不同诠释的结果,这时的“德”已经有着明显的儒家色彩,其明德的对象已不再是君王或者贵族,而是一帮要求自我精进的学子;后者则是明德概念泛化的结果。孔子思想集前代文明之大成,冠名为“语”当之无愧,战国迄汉初某些人把纵横家这种特定人群的特定人生经验也奉为“语”,除了自高身价的动机而外,“明德”概念的泛化也在其中起着巨大的推动作用。

内涵的转换和概念的泛化,使得“语”的形式更加多样,并最终导致这种文类的自我消解,但其作为教材的功能,却并未因形式的消解而淡出,而是由后世的《弟子规》、《增广贤文》、《太公家训》、《龙文鞭影》、《幼学故事琼林》等童蒙读物和更多的家训、戒子书、女训、学规、政训、官箴、帝范等取而代之,这是后话。

① 张以仁先生在《国语辨名》一文中根据《晋书·束皙传》载汲冢竹书中已有“《国语》”一名,将《国语》成书的下限划定在公元前243年即魏安釐王卒年,并说:“把周王朝的、鲁国的、齐国的……若干国家的‘语’编在一起,加以润色,而冠以‘国语’的总名,自然是顺理成章的事。”(见氏著《国语左传论集》,台北:东升出版公司1980年版,第1—2页、第14页),而单篇流传的各“语”比目前看到的合集自然要更早。

② 见西汉·刘向《战国策·叙录》:“中书本号,或曰《事语》,或曰《长书》,或曰《修书》。臣向以为战国时游士,辅所用之国,为之策谋,宜为《战国策》。”载刘向辑录《战国策》(上海古籍出版社1985年版)第1页。即此知刘向辑录《战国策》时的部分原始材料中有名为《事语》者。

三、“语”的存在形式之一：言类之“语”（散见部分）释证

与内容选择上的排他性相反，“语”在形式上存在着很大的兼容性，其表现形式丰富多样，大致可分为重在记言和重在叙事的两类，每一类又表现为散见的和结集（或成篇）的两种。限于篇幅，本文只讨论言类之“语”。

散见的言类之“语”。先秦文献中明确标出“语”的材料，据笔者统计才四十多条，但若将其异名一并考虑，则此类材料非常丰富，笔者统计得五百多条。因此，要最大限度地恢复古“语”的原貌，就有必要结合文献和传注探讨“语”的各种异名。

首先谈谚语。

《春秋穀梁传·僖公二年》：“语曰：‘唇亡则齿寒。’”范宁注：“语，谚言也。”^{[3]（P2392）}《孟子·万章上》：“语云：‘盛德之士，君不得而臣，父不得而子。’”赵岐注：“语者，谚语也。”^{[2]（2735）}刘起钎《尚书学史》则云：“在文献中所搜集到的一些‘语’，大都像谚语、格言。”^{[6]（P44）}所谓“像谚语、格言”只是按今天的标准所下的判断，若按当时人的观念，这一类言类之“语”实际上就是谚语、格言，因而，刘先生将谚语、格言一同置于“语”的范畴中，是符合先秦文献和历代传注实际的。《国语·越语下》“谚有之曰：觥饭不及壶殽”韦昭注曰：“谚，俗之善语。”^{[1]（下册，P652）}陆德明《经典释文》于《礼记·大学》释文谓“谚，……俗语也”^{[10]（中册，P852）}，由这些材料可知，在先秦时期，“语”、“谚”二词可以互训。而且，文献中“语”与“谚”的称谓有时还可以互相置换，譬如：《左传·昭公十九年》楚令尹子瑕称“谚所谓‘室于怒，市于色’者，楚之谓矣”^{[11]（P2088）}，在《战国策·韩策二》中则作“语曰：‘怒于室者色于市。’”^{[12]（中册，P981）}又，《大戴礼记·保傅》有云：“鄙语曰：‘不习为吏，如视已事。’”（卢辩注：“视已事，观前成事也。”）^{[13]（P55）}贾谊《新书·保傅》作“鄙谚曰”^{[14]（P198）}①。《大戴礼记·保傅》引鄙语曰：“‘前车覆，后车诫。’”《新书·连语》则作：“周谚曰：‘前车覆而后车戒。’”^{[14]（P185）}有意思的是，同是贾谊的《新书》中，在《保傅》篇里此语却被称为“鄙谚”，一称鄙语，一称周谚或鄙谚，异名却同实②。综合传世文献中的相关材料，言类之“语”与“谚”混言之则同，皆为比较精警的格言、谚语。析言之则别，“语”的语言形式比较典雅，大致与后世的格言、警句相对应；谚的语言形式则因其流传渠道多在民间和口头，故而相对比较浅俗，大致可与后世的俗语相对应，准此，文献中的“民语”、“野语”、“鄙语”、“俚语”等作为“谚语”的细目，无疑也是“语”的各种异名。从清人杜文澜（1815—1881）辑录的《古谣谚》一书中可以发现，先秦时期的谚与后世农谚之类大不相同，而与其同时的“语”具有同样精警的特色。这些零金碎玉般的鄙语、野语、民语、俚语，因为鄙野，不一定会直接收入供贵族子弟阅读的教材中，但它们同样是当时人共同的思想、话语资源。

其次，以“闻之”、“有言”等领起的有精警特色或训诫作用（讨论范围也只限于这种特色和作用）的话在其他文献中有时也称为“语”。

如《墨子·非攻中》，墨子（约前468—前376）谓：“古者有语：‘唇亡则齿寒。’”^{[15]（P87）}上引《春秋穀梁传》宫之奇所述亦作“语曰”；同是出于宫之奇之口，《左传·僖公五年》记作“谚所谓‘辅车相依，唇亡齿寒。’”^{[11]（P1795）}，《春秋公羊传·僖公二年》则为：“记曰：‘唇亡则齿寒。’”^{[16]（P2248）}《吕氏春秋》则作：“先人有言曰：‘唇竭而齿寒。’”^{[17]（P163-164）}《战国策·赵策》中，“唇亡齿寒”一语由张孟谈谓“臣闻”领起；《韩非子·存韩》所附李斯上秦王文中，李斯亦以“臣闻之”引出此语；《战国策·韩策二》韩国尚靳又由“臣闻之”导出此意，唯文字作“唇揭者其齿寒”^{[12]（中册，P969）}，盖因语急语缓之别遂致异辞耳③。

① 谨按：此语又见引于《韩诗外传》卷五第十九章，也作“鄙语曰”。

② 《新书》和《大戴礼记》的成书时间在西汉，但所引谚、“语”之材料来源当更早，笔者以为它们是长时段中为公众所共享的一种文化资源，因而也将其放在先秦时段中讨论。

③ 《庄子·胠箧》径作“唇竭则齿寒”，未云引述前人之言，则已作为成语直接进入著述者笔下。这样的情况显然更加普遍，惟难于分辨究系作者语言还是引用成语，在此暂不纳入讨论范围。

又如《左传·宣公十一年》记申叔时劝楚庄王复陈：“人亦有言曰：‘牵牛以蹊人之田，而夺之牛。’”并有申叔时的解释，曰：“牵牛以蹊者，信有罪矣，而夺之牛，罚已重矣。”^{[11](P1876)}《史记·陈杞世家》同是记申叔时此语，却作“鄙语有之，牵牛径（取径）人田，田主夺之牛”^{[9](P1580)}。

再如《墨子·非攻中》：“古者有语曰：‘君子不镜于水而镜于人。’镜于水，见面之容；镜于人，则知吉与凶。”孙诒让（1848—1908）《墨子间诂》解释道：“苏（时学）云：《书·酒诰篇》云：‘古人有言曰：人无于水监，当于民监。’”^{[15](P88)}则其语由来已久。据《国语·吴语》记载，吴王夫差时期，申包胥直接用“王盍亦鉴于人，无鉴于水”规谏夫差，足见古“语”与言说者的话浑然一体，前人的智慧与后人的思想至此已经水乳交融。

可见，涉及“闻之”、“有言”等的内容或多或少地属于“语”的范畴，虽不能将“闻之”、“有言”等完全视为“语”的异名，但有必要将这些有精警特色和训诫作用的内容列入讨论范围。

再看宪言、法言、建言之类。

《国语·周语下》：“观之诗书，与民之宪言。”^{[1](上册，P112)}韦昭注：“民之宪言，‘无过乱人之门’也。”^{[1](上册，P113)}谨按：此语已见同篇：“人有言曰：‘无过乱人之门。’”在此不作“宪言”而作“人有言曰”，而在《左传·昭公十九年》郑大夫子产引作：“谚曰：‘无过乱门。’”可见，“宪言”与“语”在内涵上存在着交集关系。但是，宪言与一般的言类之“语”还是有细微差别的，《穆天子传》卷一：“乃命正公郊父受敕宪。”郭璞注：“宪，教令也。《管子》曰：‘皆受宪。’”同书卷三：“己酉，天子饮于潏水之上。乃发宪命。”郭注：“宪，谓法令。”^{[18](P5，P16)}《墨子·非命上》：“先王之书，所以出国家、布施百姓者，宪也。先王之宪亦尝有曰：‘福不可请，而祸不可讳……先王之刑亦尝有曰……先王之誓亦尝有曰……’”^{[15](P164-165)}准此，宪属于“先王之书”之一种，具教诫作用，这里与刑、誓并提，知其义与“法”近。更进一步，则庄子“法言”^①之义从可知矣。《庄子·人间世》王先谦《集解》谓“法言”曰：“引古格言，扬子《法言》名因此。”^{[19](P25)}王氏以格言释法言，混言之也；析言之，则法言与宪言同属一类，皆出于官方的法律文告。从上引宪言中二“不可”与法言中三“无（毋）”等词可体会其祈使语气。

《老子》第四十一章云：“建言有之：‘明道若昧，进道若退，夷道若颡，上德若谷，大白若辱，广德若不足，建德若偷，质真若渝，大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形，道隐无名。’”河上公本注：“建，设也。”^{[20](P63)}准此，则建言即设言，谓通常如是说。但《逸周书·尝麦》有“昔天之初，诞作二后，乃设建典”之语，“建典”即法典，则“建言”与《庄子·人间世》之“法言”为异词同义，河上公注本无文献旁证，笔者认为应以“法言”解“建言”，徐大椿《道德经注》卷下释“建言”为“古之立言者有此语”^{[20](P633)}，则与本文讨论的“语”逼似。可见，无论是《庄子》“法言”还是《老子》“建言”，它们从内容到形式都与先秦其他格言、谚语一致，因而，将它们置于“语”的范畴中是没有问题的。

那么，个别“语”何以又叫做“宪言”、“法言”呢？睡虎地秦简《南郡守腾文书》记载：“凡法、律、令者，以教道（导）民，去其淫避（僻），除其恶俗，而使之之于为善殿（也）。 ”^[21]颁布法、律、令的目的是教人“为善”，而“语”的体用特征是明德，这就容易理解这篇《南郡守腾文书》为什么在其末简（第十五简）正面上方标目为“语书”了。当然，这只能解决《语书》得名的原因和“宪言”、“法言”与“语”的关系，并不是说法、律、令或类此的法律文书皆可称为“语”。而且，《语书》是行政长官的文告，不得与一般作为教材的“语”相混。

四、“语”的存在形式之二：言类之“语”·成篇/结集部分综览

根据以上所论“语”的异名和标准，目前所见结集或成篇的言类之“语”有：《国语》之《周语》、《鲁语》、

① 《庄子·人间世》：“故法言曰：‘传其常情，无传其溢言，则几乎全。’……故法言曰：‘无迁令，无劝成。过度，益也。’迁令劝成殆事，美成在久，恶成不及改，可不慎与？”

《郑语》、《齐语》、《楚语》^①、《论语》、《逸周书》之《武称》、《王佩》、《周祝》、《文子》之《上德》、《符言》^②、《管子》之《枢言》、《小称》、《四称》、《大戴礼记》之《曾子制言》(上、中、下)、《武王践祚》、《新语》、《新书·修政语》(上下篇)、《淮南子》之《论言》、《说山》、《说林》中的记言部分、《说苑》之《谈丛》(后二者成书在西汉,但材料来源多在先秦)^③。出土材料中有:荆门《郭店楚墓竹简》之四篇《语丛》、睡虎地秦墓竹简《为吏之道》^④、马王堆汉墓帛书《老子》乙本卷前佚书(学界称为《黄帝书》或《黄帝四经》,以下依多数学者之称呼作《黄帝书》)之《称》篇、银雀山汉简《守法守令》十三篇之《要言》。以上这些连同散见于先秦文献的五百多条言类之“语”,尽管这还不能算作全面的呈现,但已足以体现出当时“语”这一种文类和教材的丰富性。

为了深入了解先秦时期“语”的丰富性,应对可能产生的文类归属上的质疑,兹就笔者将上列材料归属到“语”这一文类的理由逐一揭出,为避免行文繁复,本部分之说明以综合前贤时哲的研究成果为主,笔者之考辨论析为辅。

《国语》之《周语》、《鲁语》、《齐语》、《郑语》、《楚语》

在前揭韦昭《国语解叙》“邦国成败,嘉言善语,阴阳律吕,天时人事逆顺之数”说明的基础上,杨宽《战国史》有云:“《国语》偏重于记载当时贵族的言论,很明显,这就是楚大夫申叔时所说《语》一类的历史书。当是战国初期学者汇编春秋时代各国的《语》而成,如同《左传》汇编《百国春秋》一样。这书所辑各国的《语》的内容,是各不相同的。清代姚鼐曾指出这点说:‘其略载一国事者,周鲁晋楚而已;若齐郑吴越,首尾一事,其体又异。辑《国语》者随所得繁简收之。’……《左传》详于记事,而《国语》详于记言。就这书各国的《语》的文体来看,也各不相同。”^{[22](P526-527)}在这里,杨先生将“国语”二字分解为“春秋时代各国”的“《语》”,断定《国语》“就是楚大夫申叔时所说《语》一类”之书,这就将《国语》一书的性质讲解得清清楚楚。至于谓《国语》“偏重于记载当时贵族的言论”,乃出于他对“语”的先入之见,而缺少细致的分析工作。此前他两次说“记述贵族言论的《语》”、“当时历史记载……也有着重记录贵族的言论的,叫做《语》”^{[22](P523, P524)},其实,即就《国语》而论,《吴语》、《越语》偏偏着重记录历史事实/事件,《晋语》则记言与记事并重。其次,他称《国语》为历史书,亦几千年以来之成说,又与他在本节“史料的编辑和史学的发展”的叙述架构形成互动,视《国语》所载为史料自无可,或者看作历史体裁亦可。沈长云先生曾与王树民先生一道点校过徐元诰的《国语集解》,他对《国语》一书的理解值得重视,他说:“其实《国语》并不是一部史,它的目的并不在于纪事。……《国语》的特点在于它是一部‘语’,是按国别汇集成的‘语’。”^[23]这个结论似乎并不代表学术界对于《国语》的主流观点,但笔者以为,它偏偏是正确的少数。

《论语》

视《论语》之“语”为一种文类,并非本人之孤明先发。除了沈长云先生在上文中曾提到过的以外^[23],张钊先生在“思问”网站上发表的《〈论语〉是怎样一部书》^[24]一文中曾经这样说道:“《论语》的‘论’字显然与‘讨论’、‘讲论’很有关系;而‘语’字似乎不仅是‘言语’的‘语’,而是中国早期书籍的一种体例。所谓‘语’,应该是指那些先经口耳传授,继而被书之于简牍的书籍。”虽然张氏对“论语”之“论”的意义理解并不十分贴切,将“语”也定义得过于宽泛,但他关于《论语》之“语”是“中国早期书籍的一种体例”的推

① 将《国语》分作重在言与重在事的两类,乃得益于吾师赵逵夫教授的教导。笔者在这里更进一步,将《国语》放到“语”的范畴中讨论,并将《国语》八语作言类之“语”与事类之“语”之区分。

② 今本《鬼谷子》也有以“符言”名篇者,其中内容并非格言警句,南朝齐梁时陶弘景注于其题下曰:“发言必验,有若符契,故曰‘符言’。”比照全文,此解亦未安,且其书情况复杂,即该篇真伪亦难遽下断语,姑存疑以待高明。

③ 另外,《孔子家语》的情况比较复杂,但最低限度,其名称总是先秦的老字号,职是之故,就有了与《国语》、《论语》、《事语》等同样的赋名背景。除上述钱穆将之与《国语》、《新语》并提外,顾颉刚在讨论申叔时傅太子九种书时,也将《家语》与《国语》、《论语》并提,认为凡此皆为《语》一类之书(见顾颉刚讲授,刘起钊笔记之《春秋三传及国语之综合研究》,巴蜀书社1988年版,第88页)。据近年的考古发掘和研究,其中许多材料的真实性已被认可,胡平生、杨朝明等先生皆有论文证成之。但今本《孔子家语》的编撰时代明显偏晚也是事实,故对其原始体例无法把握,笔者本着不知盖阙的态度,在此暂不讨论。

④ 释文见《文物》1976年第6期及睡虎地秦墓竹简整理小组编《睡虎地秦墓竹简》(文物出版社1978年版)。

断应该是正确的。从时代上看,被认为系子思作品的《坊记》中已有“《论语》曰:三年无改于父之道,可谓孝矣”,其所引之文见于今传本《论语·里仁》,则该书早在公元前5世纪末子思尚在世时已有今名。《论语》之得名,当先有孔子弟子所记之“诸善言”(刘向《别录》语)、“孔子应答弟子时人及弟子相与言而接闻于夫子之语”(班固《汉书·艺文志》语)以及“时贤及古明王之语”(《经典释文·论语序录》)在,然后才需要“门人相与辑而论纂”(班固《汉书·艺文志》语),所有这些“语”当然非广义的“谈说”或“讲话”,而系刘向及邢昺所说的“善言”^①,此正与韦昭所说《国语》中之“嘉言善语”具有同等之价值和同样的形式。在《论语》编纂之时,视孔门之言说为“语”,则反映出“辑而论纂”者对于“语”这种既有文类的自觉及其心目中元儒言说之地位与价值;在《论语》成书之后,文献中反复称《论语》为“语”^②,又反过来说明古人对《论语》作为“语”的内容和体例的认可。

《逸周书》之《武称》、《周祝》与《王佩》

《武称》将“武之经也”、“武之顺也”、“武之用也”^③等十一种情况作了概论式的陈述,用语极其简括,近似治兵之格言,有些语句本身即可视为格言,它们在周秦汉其他文献中以各种形式反复出现,如“美男破老”、“美女破舌”、“淫图破口”、“淫巧破时”、“淫乐破正”、“淫言破义”、“追戎无恪,穷寇不恪”^④等等。关于本篇之时代,黄怀信据《战国策·秦策一》荀息引述《周书》“美男破老”,此语正在本文中,荀息为晋献公(前676—前651年在位)、鲁庄公(前693—前662年在位)时人,断本篇当为春秋早期作品^{[25](P95)}。关于标题“称”的内涵,虽然西晋孔晁以该文第三句“敌国不失其权”之“权”释之,但本文以“大国不失其威”起首,又以“武之经也”断句,若以中间“权”字之近义词命篇,显然与先秦时期一般的命题方式不类。笔者以为,李学勤先生讨论过马王堆帛书《黄帝书》之《称》篇的名义,其所得出的结论在这里同样适用:“《称》篇之所以题为‘称’,是因为‘称’训为言(《礼记·射义》注)或述(《国语·晋语》注),并不是像一些作品理解的,是度量的意思。所谓‘称’就是指语句的汇集。”^{[26](P298)}李先生的这个观点对理解周秦汉时期以“称”命题的文献篇目有着很大的启示意义,如本节讨论的《逸周书·武称》以及下文将要讨论的《管子》之《小称》和《四称》篇。

《周祝》篇中颇多以下反映一般常识和当时社会人生经验的格言:

文之美而以身剥,自谓智也者故不足;角之美杀其牛,荣华之言后有茅。

肥豕必烹,甘泉必竭,直木必伐。

叶之美也解柯,柯之美也离其枝,枝之美也拔其本。

时之还也无私貌,日之出也无私照。

日之中也仄,月之望也食。

“甘泉必竭,直木必伐”亦见于《文子·符言》,《墨子·亲士》作“甘井先竭,招木先伐,灵龟先灼,神蛇先暴”,《庄子·山木》作“直木先伐,甘井先竭”,马王堆帛书《十大经·行守》作“直木伐”。《艺文类聚》卷二十三人部七“鉴诫”谓上引前二条也曾为晏子所道,引作“其文好者身必剥,其角美者身见煞。甘泉必竭,直木必伐”。“叶之美也”条更是先秦迄两汉文献中广为流传的象喻;“日之中也”条的流传同样广泛而悠久,可以视为当时人们已具有朴素辩证法思想的明证。

《周祝》的格言集锦特点已为学界注意。黄怀信先生说:本篇“内容不言人物、史事,纯系政治说教,

① 刘向之说见上引,邢昺《义疏》云:“对文则直言曰言,答述曰语,散则‘言’、‘语’可通,故此论夫子之语而谓之善言也。”(《四部要籍注疏丛刊·论语》,中华书局1998年版,第307页)邢昺先依许慎之释义,为“语”在文字学上的一般意义,后从刘向所释之“善言”,方始贴近《论语》之实际情况。

② 范晔《后汉书》卷五十一《邳彤传》:“语曰:‘一言可以兴邦。’”语出《论语·子路》。萧常《续后汉书》卷五《列传一》:“语云:‘爱之欲其生,恶之欲其死,既欲其生,又欲其死,是惑也。’”语出《论语·宪问》。此类例子甚夥,兹不备引。

③ 引自黄怀信、张懋镠、田旭东撰,李学勤审定之《逸周书汇校集注》(上海古籍出版社1995年版)。以下《逸周书》中之引文凡出于该书者,只标篇名,不再出注。

④ 《孙子兵法·军争》即有“围师必阙,穷寇勿追”之说,出土的《孙臆兵法·威王问》中,孙臆在回答齐威王“击穷寇奈何”的提问时,也有“待生计”之答,与《左传·僖公二十二年》中宋襄公引用之古礼“君子不重伤,不禽(擒)二毛”相呼应,为其时一部分人的共识。

并突出一个‘道’字”^{[25](P124-125)}。李学勤先生也多次将《周祝》与其他格言集锦式的材料作对比,譬如在《〈称〉篇与〈周祝〉》一文中,他说:《周祝》的“文体恰与《称》篇类似,是把许多格言、谚语式的词句串连集合在一起”^{[26](P301)}。而这种文体特点又与当时祝的特殊职守密切相关,李先生说:“祝是专掌文辞的,他们在工作之中,积累辑集一些格言谚语,正是其职业的需要。《周祝》篇,以及文末誓辞与之近似的《殷祝》篇,来源或即如此。”^{[26](P304)}另外,李先生在论证卜、祝、巫、史“这几种人物又每每相兼互通”之后,指出“史职在于记述历代的‘成败存亡祸福古今之道’,而当时流传的格言谚语又常即这种‘古今之道’的结晶”^{[26](P305)}。这一点正是《国语》、《新语》、《春秋事语》等“语”类文体的特点。谭家健先生也说:“《逸周书·周祝》……是杂采各种谚语的集锦。”^{[27](P171)}

关于《王佩》,《〈周书〉序》曰:“王者德以饰躬,用以所佩,作《王佩》。”准此,则其作用与后世之座右铭相同。陈望衡曾说此篇“通体皆格言,视《丹书》十七章犹为警切”,丁宗洛说:“此篇多粹精语,家、国、天下之道莫不具备。”唐大沛云:“此篇百七十五字,而修己治人之道、治乱兴衰之故备于此矣,当录之为座右铭。”^①要之,此篇皆精警之言,惟其作用如标题所昭示的,乃王者所佩,故其内容与出于卜祝巫史的《周祝》大异,不是一般的知识经验,而是临政莅民之道,如“谋成在周长,有功在力多”、“除害在能断,安民在知过,用兵在知时”、“孽子在听内,化行在知和”、“福在受谏,基在爱民,固在亲贤”等等。

如前文所论,在文献中,格言、谚语是“语”的异名,《逸周书》这三篇既然是格言谚语的集粹,当然应该归到“语”这一文类之中。

《文子》的《符言》与《上德》

唐元和年间(806-820)默希子《符言》解题云:“符者,契也。言者,理也。故因言契理之微,悟道忘言之妙,可谓奥矣。”^{[28](P175)}即此可知其题名与马王堆帛书《称》篇、银雀山汉简《要言》相仿佛。魏启鹏先生认为《文子·符言篇》“乃若干格言、谚语的纂集,其印证历史及人生的经验、教训、体会,如合符节,富有哲理”^{[29](P160)},篇中的一些格言警句也能在同期其他文献中找到印证,据魏启鹏先生比对,此篇有不少语句源于《逸周书·周祝》^{[29](P160-161)},而《周祝》之格言集性质已如前述。他如“福莫大于无祸,利莫大于不丧”、“德积则福生,祸积则怨生。宦败于官茂,孝衰于妻子。患生于忧解,病甚于且瘡”等揭示规律性的文字,在与之相先后的其他文献中也所在多有,如后者又见于《管子·枢言》、《邓析子·转辞》、《韩诗外传》卷八、《说苑·敬慎》,显然是当时流传的习语。

谭家健先生在讨论睡虎地秦简《为吏之道》时,把《文子·上德》也归入战国秦汉时期格言警句杂抄性质的文类,云:“这种格言警句杂抄性质的文章(指《为吏之道》),战国秦汉时期已屡见不鲜。例如《文子·上德》篇、马王堆帛书《称》篇、银雀山汉简《要言》篇,以及《淮南子·说林训》、《说苑·谈丛》篇等等皆是。”^{[27](P390)}与《文子·符言》相比,本文的思想更为丰富,不以一家为限,如“莫鉴于流潦,而鉴于止水”、“木在山而草木润,珠生渊而岸不枯”、“举枉与直,何如不得;举直与枉,勿与遂往”、“唇亡齿寒”、“狡兔得而猎犬烹,高鸟尽而良弓藏,名成功遂身退”、“飞鸟返乡,兔走归窟,狐死首丘”、“混混之水浊,可以濯吾足乎?泠泠之水清,可以濯吾纓”等等,皆为当时各家的共同话语。

关于文子其人,《史记·货殖列传》南朝刘宋时裴骃《集解》有云:

徐广曰:“计然者,范蠡之师也,名研,故谚曰‘研、桑心算’。”骃案:《范子》曰“计然者,葵丘濮上人,姓辛氏,字文子,其先晋国亡公子也。尝南游于越,范蠡师事之。”^{[9](P3256)}

唐司马贞《索隐》亦引《集解》之文,并云:

《吴越春秋》谓之“计倪”,《汉书·古今人表》计然列在第四,则“倪”之与“研”是一人,声相近而相乱也。^{[9](P3257)}

谨按:“研”与“倪”,古音同在疑母,疑母之字常与娘母之字相通;“然”,古音在日母,娘、日二母归泥母已成音韵学常识,故三字之相混亦不待言。

河北定县八角廊竹简《文子》出土之后,《文子》一书的主体部分,专家们多认为成于春秋时期,除魏

① 转引自黄怀信、张懋镛、田旭东撰,李学勤审定之《逸周书汇校集注》,第1104页。

启鹏上文外,尚有丁原植《竹简〈文子〉哲学思想探析》、陈丽桂《试就今本〈文子〉与〈淮南子〉的不重袭内容推测古本〈文子〉的几个思想论题》等文^①。基于这些时贤的研究成果,本文将《文子》这二篇纳入先秦古“语”的范畴中讨论。

《管子》的《枢言》、《小称》与《四称》

《枢言》是管子学派治国、为吏之道的纲领性文本,是相关思想的格言警句式汇编。所谓“枢”,即枢要、关键之意,即此可知“枢言”与银雀山汉简《要言》之义同,亦与《文子·符言》之命题方式近似。初盛唐间尹知章注云:“枢者居中以运外,动而不穷者也。”^{[30](P61)}道出了这种人生经验、政治原则的普遍性。本篇在结构上呈现出上下文不相连贯的现象,正与同期其他格言警句汇编的文献具同一特点。篇中的一些格言警句也见于同期其他文献中,如“王主积于民,霸主积于将士,衰主积于贵人,亡主积于妇女、珠玉”,《战国策·燕策一》郭隗对燕昭王语云:“帝者与师处,王者与友处,霸者与臣处,亡国与役处。”贾谊《新书·先醒》云:“其君贤君也,而又有师者王;其君中君也,而又有师者伯;其君下君也,而群臣又莫若者亡。”三者实为表达同一思想的异文。他如“善游者死于梁也,善射者死于中野”、“妻子具则孝衰矣……爵禄满则忠衰矣”、“为善者有福,为不善者有祸”^②、“明赏不费,明刑不暴”、“釜鼓满则人概之,人满则天概之”,皆为当时普遍流传的反映人们一般知识和思想的习语。

《小称》、《四称》之“称”,注《管子》的学者大多解释为“称举”,其实,“称”还有称谓、述说之义。观《小称》之前三部分,皆为托名于管子名下的政治智慧和人生经验,表达十分精警,与先秦其他格言无殊;最后二部分,以叙事方式引出用贤和不忘初衷的告诫,可为言类之“语”与事类之“语”并存之例。葛志毅说:“《管子》中的《小称》、《四称》,此两篇包括在《短语》十八篇之内,由此可证所谓‘称’本为‘语’之一种。此两篇主要记管仲及齐桓公之言,尤其《四称》所记,乃管仲为桓公‘尽语’所闻昔者有道、无道君臣之行事,用以为鉴。总之,‘称’作为一种文体,与古来乞言、合语之俗有关,亦为‘语’之一种。”^[31]葛氏将十八篇《短语》全置于“语”的范畴中,或恐失之过宽,但他对“称”的文体意义的揭示以及指《小称》与《四称》二文为“语”之一种,与《国语》、《新语》、《新书·礼容语》等相较,当为极有识见之论。

《大戴礼记》之《曾子制言》和《武王践祚》

《曾子制言》上、中、下三篇,所记皆为曾子为其弟子道古今训诫和儒者立身处世之准则,前者如“蓬生麻中,不扶自直;白沙在泥,与之俱黑”^{[13](P90)}③、“富以苟不如贫以誉,生以辱不如死以荣”、“良贾深藏若虚”^{[13](P90-91)}④等语也可在同期各家文献中看到,可见是当时人共同的话语资源。后者如“父母之讎,不与同生;兄弟之讎,不与聚国;朋友之讎,不与聚乡;族人之讎,不与聚邻”、“君子执仁立志,先行后言,千里之外,皆为兄弟”^{[13](P91)}等语皆可在《论语》、《孟子》中找到对应的文本。清王聘珍(1746-?)为之解题云:“三篇之中,主言行礼秉德、居仁由义、进退不苟之事。”^{[13](P4)}关于“制言”的名义,王聘珍谓“《曾子》多篇皆篇首文字标题,制言别撰名目者,是后学纂述先师之语,比诸先王之法言也”^{[13](P4)}。这不仅可以明白“制言”一词的内涵,还有助于我们理解其文类、其编纂过程及其在编纂者心目中的作用等问题,显然,它与上述各种“语”属同一文类,只是在思想流派的归属上,与《论语》相同而与《文子》、《管子》有别。

关于《武王践祚》,王聘珍《解诂》该篇解题云:“武王克殷,践天子位,受书于师尚父,退而自为戒书,著于物以自警。”^{[13](P5)}“自为戒书”、“自警”即自我教育的材料,观文中师尚父所述丹书之言和武王自撰之种种戒书,皆典型的格言警句,有几则也在同期其他传世文献和出土材料中以各种不同的形式出现,

① 见陈鼓应主编《道家文化研究》第十八辑(三联书店2000年版),第180-199页,第200-231页。

② 此语与《易·坤·文言》“积善之家,必有余庆;积不善之家,必有余殃”逼似。

③ 清人王聘珍引北周卢辩注此句云:“古说云,言扶化之者众。”此语又见于《荀子·劝学》,后者作“蓬生麻中,不扶而直;白沙在涅,与之俱黑”。类似的意思则又见于《墨子·所染》“墨子见染丝者而叹”与《孟子·滕文公下》“楚大夫之子习齐语”等寓言,可见为当时知识者共同的思想 and 话题。

④ 前一句与睡虎地秦墓竹简《为吏之道》“临财(财)利,不取苟富;临难见死,不取苟免”和《礼记·曲礼上》“临财毋苟得,临难毋苟免”之意同。《论语·泰伯》也有类似表达:“邦有道,贫且贱焉,耻也;邦无道,富且贵焉,耻也。”后句又见于《史记·老子韩非列传》,老子对孔子说:“良贾深藏若虚,君子盛德容貌若愚。”

如“所监不远,视迹(尔)所代”^①、“皇皇惟敬,口生诟,口戕口”^②、“与其溺于人也,宁溺于渊。溺于渊犹可游也,溺于人不可救也”^③,由此看来,将《武王践祚》置于“语”中讨论应该没有问题。关于《大戴礼记》的成书时代,以往还有些不同的看法,上海博物馆藏《战国楚竹书》即有《武王践祚》,则至少这一篇的时代不会晚至战国末期。

《新语》

除上述钱穆等将之与《国语》、《家语》并提外,司马迁《史记·酈生陆贾列传》对该书的写作背景有过十分生动的交代:“陆生时时前说称《诗》《书》。高帝……乃谓陆生曰:‘试为我著秦所以失天下,吾所以得之者何,及古成败之国。’陆生乃粗述存亡之征,凡著十二篇。每奏一篇,高帝未尝不称善,左右呼万岁,号其书曰‘新语’。”^{[9](P2699)}由此可知,书名非陆贾自定,而系时人据固有之“语”共名之也。由此又可见,当时人对“语”这一种文类及其功能已有共识:从历史中总结成败、存亡经验教训的政论性文章属于“语”的范畴,其体用特征还是申叔时所说之“明德”——尤其是明君王公侯之德,其“粗述存亡之征”的写作方式则与《铎氏微》之类从历史中“采取成败”同。又,王利器《新语校注》引谭献《复堂日记》卷四语:“阅陆贾《新语》,义富文密,七十子之绪言,非必陆生所创。篇体颇有似东方朔者,而法语为多。”^{[32](P221)}谭氏从长时段的历史中而不是孤立地考察《新语》的文义和篇体,已看出了“语”这种文类的某些前后联系。

《四库全书》馆臣疑今本《新语》出后人依托,其所据者主要是《汉书·司马迁传》称司马迁取《战国策》、《楚汉春秋》、陆贾《新语》作《史记》,《史记》中不见有今本《新语》之文,王充(27—约97)《论衡·本性》引陆贾语,亦不见于今本《新语》,然古书之成书与流传是一个十分复杂的过程,正如四库馆臣所说:“古书佚亡,今不尽见,阙所不知可也。”^{[33](P771)}况且这一类对其真实性的质疑并不影响《新语》之得名和陆贾同时人对该书性质的判断,因而也不影响本文将它放到“语”的范畴中讨论的正确性。

观其他“语”类材料皆系格言、谚语或者历史故事的汇编和杂抄,今本《新语》却是围绕一个主题的命题作文,有着统一的主题和完整系统的结构,因而,从这一点上说,《新语》在“语”这一文类中是个特例。《新语》之“新”究竟是针对它这种特殊的形式特征而言,还是相对于《国语》、《论语》等既有之“语”而言,文献不足征,不好妄加猜测,但述存亡之征,原兴衰之由,则其体用特征又与《国语》、《事语》等并无二致。

从申叔时生活的公元前7世纪、前6世纪之交已有名为“语”的教材,到陆贾所在的公元前3世纪、前2世纪之交复有时人共名之的《新语》,这一种文类的历史也不可谓短矣^④,由此一端,已可见“语”在上古文类中的地位和影响。

《新书·修政语》

既然贾谊将之命名为“语”,就说明他对此类材料有着明确的文类意识,其中上篇先历述黄帝、颡顓、帝喾、帝尧、帝舜、大禹、商汤等往古帝王为政治国的训诫,继之以作者的简要阐发,下篇记周文王、周武王、周成王三代帝王先后问治国之道于鬻子。上篇中古帝王之语在后来的文献中也不断出现,如黄帝以川谷之水喻道,成为中国哲学一个经典的象喻,帝喾所说的“德莫高于博爱人,而政莫高于博利人”,在

① 《诗·大雅·荡》云:“殷鉴不远,在夏后之世。”《墨子》引《太誓》文:“天有显德,其行其章,为鉴不远,在彼殷王。”义并相近。

② 《墨子·尚同中》引先王之书《述令之道》曰:“惟口出好兴戎。”又见于睡虎地秦墓竹简《为吏之道》和《说苑·谈丛》的“口者,关也;舌者,机也”,义与此句近。

③ 河北省文物研究所藏战国中期的中山王鼎有铭文云:“寡人闻之:‘获其洵(溺)于人旃(哉),宁洵(溺)于己。’”其所谓“闻之”,或即出于此。

④ 张以仁先生说:“东汉荀爽尚有汉语之作,(史记孝文纪集解尚引其书。)当然也是这种体裁的沿袭。”见氏著《国语左传论集》,台北:东升出版公司1980年版,第14页。谨按:荀爽(128—190)生活在东汉末年,此系引自《史记·孝文本纪》司马贞《索隐》,非引自《史记集解》。《后汉书》卷九十二《荀淑传》谓荀爽“集汉事成败可为鉴戒者谓之《汉语》”,则其命名方式与《新语》如出一辙,可见终汉之世,人们对于“语”这一种文类确有比较明确的认识,而这种文类的历史又因此往下延伸了近四个世纪。惜乎其书已佚,亦未见有后人辑佚,笔者为严密计,仅据陆贾《新语》为论。

《论语》中被孔门概括为“博施于民而能济众”，孔子认为这是优入圣域的政治境界^①。帝尧所谓“一民或饥，曰此我饥之也；一民或寒，曰此我寒之也；一民有罪，曰此我陷之也”，在孟子笔下，则系之于禹、稷之政^②，这种已饥已溺的思想和话语型塑了后来中国知识分子以天下为己任的高贵品质。

《四库全书》馆臣谓“《修政语》上、下两篇多帝王之遗训”、“具有源本”^{〔33〕〔P771〕}，尤其是因言主（古帝王）的关系，这一类“语”与“邦国成败”联系得最为紧密，也是上述所有“语”中“先王之务用明德于民”这一特色体现得最为典型的。

《淮南子》的《诠言》、《说山》、《说林》

《淮南子·要略》云：“《诠言》者，所以譬类人事之指，解喻治乱之体也。差择微言之妙，论以至理之文，而补缝过失之阙者也。”^{〔34〕〔下册，P1449〕}其中“譬类”二句与《国语》、《新语》、《新书·礼容语下》、《修政语》等“语”类文章反映的“邦国成败”相同；“差择”二句亦与《国语》、《论语》等记载“嘉言善语”相似，唯“微言之妙”、“至理”之类，凸现着《淮南子》的道家色彩，与一般的“明德”有一定的距离，但正如上文所说，“德”的内涵并不是固定不变的，它可以转换，也可能泛化。另一方面，若仅就《要略》给出的解释看，“诠言”与银雀山汉简《守法守令十三篇》之“要言”的内涵几乎可以重合。

关于《说山》、《说林》，《淮南子·要略》云：“《说山》、《说林》者，所以窺窅穿凿百事之壅遏，而通行贯扃万物之窒塞者也。假譬取象，异类殊形，以领理人之意，解堕（脱也）结纽，说（通“脱”）择（同“释”）搏（团，聚）困（若，结）而以明事埒（征兆）者也。”^{〔34〕〔下册，P1450-1451〕}简言之，这二篇是时人关于社会、政治、历史、人生等多方面经验和智慧的总结。这与上揭韦昭对《国语》的注解如出一辙！这是就内容而言。就形式论，东汉建安年间（196-219）高诱注《说山》、《说林》云：“说道之旨，委积若山，故曰‘说山’，因以题篇。”“说万物盛阜（盛阜：众多），若林之聚矣，故曰‘说林’，因以题篇。”^{〔34〕〔下册，P1101-1169〕}换言之，这二篇属于当时道家的格言集。关于这一点，上引谭家健先生之语已有了综述性的表达。徐复观（1902-1982）先生从更为宏观的层面揭示了这一文化现象及其背后的意义，他说：“不仅《说山训》、《说林训》，把当时流行的格言嘉话一起收录，是‘箴言集’的性格，或可称为‘寸金集’的性格。所以在这些篇章里，不必追寻他的整然不乱的系统。甚至《缪称训》、《汜论训》、《诠言训》、《人间训》，都带有箴言集的性格，反映了当时广泛的文化水平，及社会性的人生观念、价值观念。”^{〔35〕〔P177〕}谨按：谓上述四篇反映了当时广泛的文化水平和人生、价值观念则是也，谓《汜论》、《人间》^③二篇亦具箴言集的性格，按诸文本或恐失之过宽，故本文不敢取。

若单纯从名义上判断，《韩非子》也有《说林》上、下二篇，但韩非（约前280-约前233）之“说林”是为了游说或写作积累素材（在这个目标下，还有他的六篇《储说》），不如《淮南子》的这二篇有一个既定的且一以贯之的“道”在，如上揭《要略》和高诱注所说的那样，因而在讨论“语”这种文类时，本文取《淮南子》而不取《韩非子》之《说林》。

《说苑·谈丛》

《谈丛》一篇中，如“为善者天报以德，为不善者天报以祸”、“初沐者必拭冠，新浴者必振衣”、“败军之将不可言勇，亡国之臣不可言智”、“世之溷浊而我独清，众人皆醉而我独醒”、“来事可追也，往事不可及”等等，几乎都不需要指明曾经在先秦哪些文献中出现过，因为这是一般读者都熟悉的当时习语，而类似这样的习语在《谈丛》中所在多有。徐复观在《刘向〈新序〉〈说苑〉的研究》一文中说道：“《谈丛》共七十四条；仅五条系引用故事；其余可能是当时流行的立身处世的格言，或刘氏陈述自己的经验。”^{〔36〕〔P68〕}^④裘锡圭先生将之与马王堆帛书《黄帝书·称》作比较，认为：“《称》是很多条谚语、格言式的文字的汇集，体

① 《论语·雍也》：子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”

② 详见《孟子·离娄下》。

③ 据东汉高诱注各篇篇题，知“训”字原无，系后来之传注者所加，若《逸周书》之“解”、《孟子》之“章句”，故本文涉及相关文献之篇题者，一概称其原名。因与徐先生所称异名，特为标出。

④ 据笔者仔细比对，“引用故事”者似未及五条，但这不影响徐先生结论的正确性。

裁类似《淮南子》的《说林》、《说山》和《说苑·谈丛》。”^[7]赵善诒先生对《谈丛》全文209条逐一作了疏证,其中有64条的文字与周秦汉时期其他著述中相同或相近^{[37](P425-480)},占三分之一强。据笔者逐一比对,发现这还是很不完全的统计,可以说其中绝大多数条目都能在周秦汉文献中找到相应的文句或思想。尽管如此,赵先生这个疏证工作已经足以证明《谈丛》系当时流传的格言、谚语的部分汇编。

《汲冢琐语》

《晋书·束皙传》载:“(晋)太康二年,汲郡人不準盗发魏襄王墓,或言安釐王冢,得竹书数十车。”^{[38](P1432)}其中就有命名为《琐语》^①的古书凡十一篇,因出土于汲郡古墓,后人又称之为《汲冢琐语》;又因为这份材料用先秦古文写成,故而文献中有时也称之为《古文琐语》,其下葬时间在魏襄王(前318—前296年在位)或魏安釐王(前276—前243年在位)之末年^②,其成书时间当更早,而其分散流传则更在此之前,故其为先秦旧籍无疑。该书在《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》和《新唐书·艺文志》中皆有著录,宋以后之史乘就不见载,从《艺文类聚》、《太平御览》、《太平广记》、《初学记》、《路史》、《史通》、《北堂书钞》、《水经注》和《文选》六臣注等文献中尚能勾稽出二十多条标目为《琐语》的资料,但大多是残缺不全的,从以下五条相对比较完整的材料中,我们还能把握到其所以命名为“语”的原因:

《琐语》曰:“周宣王夜卧而晏起,后夫人不出于房。姜后既出,乃脱簪珥,待罪于永巷,使其傅母通言于宣王,曰:‘妾之淫心见矣,至使君王失礼而晏起,以见君王之乐色而忘德也,乱之兴,从婢子起,敢请罪。’王曰:‘寡人不德,寔自生过,非夫人之罪也。’遂复姜后而勤于政事,早朝晏退,卒成中兴之名。”^{[39](卷十五, P278)}

《琐语》曰:“宣王之元妃献后生子不恒,期月而生,后弗敢举。天子召问群王之元史,史皆答曰:‘若男子也,身体有不全、诸骨节有不备者则可;身体全、骨节备不利于天子也,将必丧邦。’天子曰:‘若而不利余一人。’命弃之。仲山父曰:‘天子年长矣,而未有子,或者天将以是弃周,虽弃之,何益?’天子弗弃之。”^{[40](卷八十五, P402)}

《琐语》(当系“琐”字之形近而讹,下条同)语曰:“齐景公伐宋,至曲陵,梦见大君子甚长而大,大下而小上,其言甚怒,好仰。晏子曰:‘若是,则般庚也。夫般庚之长九尺有余,大下小上,白色而髯,其言好仰而声上。’公曰:‘是也。’‘是怒君师,不如违之。’遂不伐宋也。”^{[40](卷三百七十七, P1741)}

《古文琐语》曰:“齐景公伐宋,至曲陵,梦见有短丈夫宾于前,晏子曰:‘君所梦何如哉?’公曰:‘其宾者甚短,大上小下,其言甚怒,好俯。’晏子曰:‘则如是(谨按:“如是”与“则”当系互乙)伊尹也。伊尹甚大而短,大上小下,赤色而髯,其言好俯而下声。’公曰:‘是矣。’晏子曰:‘是怒君师,不如违之。’遂不果伐宋。”^{[40](卷三百七十八, P1745)}

《琐语》曰:“晋平公梦见赤熊窥屏,恶之而有疾,使问子产。子产曰:‘昔共工之卿曰浮游,既败于顓项,自没,沉淮之渊,其色赤,其言善笑,其行善顾,其状如熊,常为天下祟,见之堂上,则止(“王”之形讹)天下者死;见堂下,则邦人骇;见门,近臣忧;见庭,则无伤。窥君之屏,病而无伤。祭顓项、共工,则瘳。’公如其言,而疾间。”^{[40](卷九〇八, P4024-4025)}

以上五则材料的主体部分皆由君臣/后对话组成,但对话之前皆有交代对话的缘起或背景,对话之后又有臣下(后夫人)劝谏的结果,与《国语》言类之“语”的结构模式相较,二者可谓如出一辙^③,皆表现为三段式的结构模式:嘉言善语的背景或缘起——嘉言善语——言的结果。《琐语》见于战国时魏王之墓,《国语》之最后成书又与三晋特别是魏国有着毋庸置疑的联系。据此,笔者把《汲冢琐语》视为与《国语》

① 陈梦家先生在所著《六国纪年》中曾设专节讨论过《琐语》,惜未从第一手材料出发,又将之与《春秋》、小说类比(其实,《春秋》与小说二者亦难有可比性),因此之故,其中的一些说法本人不敢取。

② 二说似以魏襄王时说稍长,李学勤先生有专文讨论,见氏著《周易经传溯源》(长春出版社1992年版)第四章第一节《汲冢竹书中与《易》有关的书籍》。

③ 参拙文《〈国语·周、鲁、郑、楚、晋语〉的结构模式及相关问题研究》,台北:《汉学研究》第二十二卷第二期,2005年12月,第35—63页。

之《周语》、《鲁语》、《郑语》、《楚语》同样类型的言类之“语”。可惜完整的《琐语》早已失传，这里只是根据残存文献得出的结论。

《郭店楚墓竹简》四篇《语丛》

1993年，在湖北荆门出土了郭店楚墓竹简，发掘者推断该墓年代为战国中期偏晚，这批竹简的年代下限应略早于墓葬年代^①，其中就有“内容皆为类似格言的文句”、“内容体例与《说苑·谈丛》、《淮南子·说林》类似”^②。整理者将这四篇命名为“语丛”，这本身已说明整理者对这部分材料的判断和对“语”这一种文类的认可。其中，对《语丛一》到《语丛三》的体例及其学派归属有学者尚持不同意见，于《语丛四》之格言集性质，则未见学界有异议。如“非言不讎，非德无复”^③、“言而苟，墙有耳”^④、“窃钩者诛，窃邦者为诸侯。诸侯之门，义士之所存”^⑤、“贤人不在侧，是谓迷惑”、“士无友不可。君有谋臣，攘地不削；士有谋友，则言谈不弱”^⑥、“虽勇力闻于邦，不如材；金玉盈室，不如谋；众强甚多，不如时”^⑦等等，皆能于同期文献中找到相同或相近的表达。

睡虎地秦简《为吏之道》

黄盛璋《云梦秦简辨正》将《为吏之道》各部分进行细分，总结其共同的中心思想云：“一是讲求做吏从政，统治人民之术。二是讲求做人治事，处世接物，去祸存福之术。三是讲求事上待下，立功邀赏免罚之术。总的目的都是为追求个人富贵安全。其所用方法、格言，基本上都属于儒家思想体系。”^④撇开其中的政治判断不提，作者提到《为吏之道》中多系为人处世、为官从政的方法、格言，应该是得其要领的。黄人二在《战国郭店竹简〈语丛四〉注释》一文中，将《为吏之道》与《语丛四》进行比较，云：“《语丛四》旨在说明言谈之重要，体裁上与《为吏之道》、《说苑·谈丛》为同流之作。”^④二人在对《为吏之道》体裁的认定上存在着显著的共识，为本文将《为吏之道》置于“语”的范畴中讨论提供了很好的依据。

马王堆帛书《黄帝书·称》

署名为晓菡的《长沙马王堆汉墓帛书概述》中云：“《称》，一千六百字，内容是‘格言’式的，很多是宣扬宿命论和腐朽的处世哲学。”^④其中的价值判断体现着整理者所处时代的特色，可以不论，认定其体式为“格言式”则所言不谬。另一整理者说，“抄写年代当在惠帝或吕后时期，约公元前194年—前180年”，并认为“此书汇集很多类似格言的话”^④（P95）。裘锡圭^⑧、美国学者叶山（Robin D. S. Yates）^⑨、英国学者雷敦稣（Edmund Ryden）^⑩也持同样看法。前文所引述的李学勤先生对“称”名义的解释，更是从词义上解决了“称”何以成为格言集锦之别名的原因。从内容上看，《称》篇中许多条目以相同或相近的面

① 参荆门市博物馆《荆门郭店一号楚墓》，《文物》1997年第7期，第47页；荆门市博物馆《郭店楚墓竹简·前言》（文物出版社1998年版），第1页。

② 《语丛一》篇题说明，见荆门市博物馆《郭店楚墓竹简》，第193页。

③ 语出《诗·大雅·抑》：“无言不讎，无德不报。”

④ 语出《诗·小雅·小弁》：“君子无易由言，耳属于垣。”《管子·君臣下》引古语云：“古者有二言：墙有耳，伏寇在侧。”可知早在管子之时，“隔墙有耳”之类已成为人们耳熟能详的成语和一般知识。

⑤ 此语与《庄子·胠篋》以下文字逼似：“窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉。”也与《邓析子·转辞》下文同然：“彼窃财者诛，窃国者为诸侯。诸侯之门仁义存焉。”《墨子·非攻上》和《墨子·鲁问》“墨子止鲁阳文君攻郑”章的论证逻辑亦与此同；《邓析子》一书情况复杂，可能是此语袭取《庄子》之言，但也不能排除上述四文皆袭用当时现成习语的可能。

⑥ 相传与孔子和曾参俱有密切关系的《孝经》在《谏诤章》中有这样一段话：“昔者，天子有争臣七人，虽无道，不失其天下；诸侯有争臣五人，虽无道，不失其国；大夫有争臣三人，虽无道，不失其家；士有争友，则身不离于令名；父有争子，则身不陷于不义。”表达上比郭店简整饬些，但意义则近之。类似的思想在《论语·季氏》、《礼记·文王世子》、《尚书大传》等儒家文献中反复出现，且互相呼应，可见这也是先秦儒家的一般思想。

⑦ 本句之最后分句与《孟子·公孙丑上》中孟子所引齐人之言义近：“齐人有言曰：‘虽有智慧，不如乘势；虽有镹基，不如待时。’”可见系当时的一般思想和共同话语。

⑧ 唐兰、裘锡圭等：《座谈长沙马王堆汉墓帛书》，《文物》1974年第9期。

⑨ Robin D. S. Yates, Some Comments on the Nature of the Huanglao Silk Manuscripts from Mawangdui, 《马王堆汉墓研究论文集》，湖南出版社1994年版。

⑩ [英]雷敦稣：《关于马王堆黄帝四经的讨论》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第十八辑（三联书店2000年版），第348—370页。

目出现于《文子·符言》、《国语·越语》、《慎子》、《淮南子·论言》、《说苑·谈丛》等周秦汉文献中,譬如“圣人不为始,不专己,不豫(预)谋,不为得,不辞福,因天之则”一段又见于《淮南子·论言》;“帝者臣,名臣,其实师也;王者臣,名臣,其实友也;霸者臣,名臣,其实宾也。危者臣,名臣也,其实庸也;亡者臣,名臣也,其实虏也”一段,并见于《战国策·燕策》、《鹖冠子·博选》、《贾子·官人》、《韩诗外传》卷五和卷六;与“实谷不华,至言不饰,至乐不笑”相近的思想更广泛地见于先秦儒道和史籍文献中,是中国古代一个著名的美学命题。即此可知,这些格言、警句俱为当时各家共同关注和吸纳的思想资源,由此也可见《称》篇从篇名、内容到形式都是典型的“语”。李学勤先生还据与《慎子》相关文字的对比,考定“《称》篇的写成当不迟于战国中期”^{[26](P300)}。这又为古“语”的研究增添了一个可靠的时间坐标。

银雀山汉简《要言》

银雀山出土的汉简中有一份题为《要言》的材料^①,整理者将它置于《守法守令》十三篇之第二。简文残存内容多涉及军国大事,特别是针对统治者而发,试略举几例:

国家者飭其德,匹夫有□深草,可亡也;良马有乘远道,可长也;贤材(才)有合大道,可明也。水渴(竭)者其鱼涸(0352号简)

……治家莫如嗇(嗇),治室莫如公以直矣,治□莫如威以戒矣。芒(荒)治(0607号简)^②

……大国事,明法制,飭仁义,中国以守……(0743号简)

凡守,谨中如备外,敬内如慎敌。后守……^③(1324号简)

……□也。废私立公,为国之纪也。□(1720号简)

……□必节,爱民如赤子,敬法如师亲,贤如父(1793号简)

尽管简文残缺严重,但从上述内容看来,它们的体用特征无疑与本文讨论的“语”一致,其阅读对象也是当时的统治者,只是有所偏至于行伍方面而已。

据残存内容,尚能看出其格言警句的杂抄性质,虽然大多数条目的思想特征可归入兵家,但其中许多言说应为当时各家的共识,如明法、崇德、尚贤、亲民等思想,皆不能为一家一派所限,乃当时社会的一般思想。甚至有些条目还能在同期文献中找到雷同的文字表述,如上引0607号简“治家莫如嗇”,又见于《老子》第五十九章:“治人事天莫若嗇”,惟“嗇”的对象与范围有着明显区别。1683号简:“……则治官,困则治家,圣人未尝离治。”其思想其表达与孟子“得志,泽加于民;不得志,修身见于世。穷则独善其身,达则兼善天下”(《孟子·尽心上》)一段话逼似,也与孔子用行舍藏的志趣仿佛。1720号简“废私立公”一词又见于《管子·正》(“废私立公,能举人乎”)、《鹖冠子·道端》(“贞谦之功,废私立公”),睡虎地秦墓竹简《为吏之道》则有“审悉毋(无)私”、“法(废)置(立)以私”等语。凡此皆能见出《要言》之格言警句的杂抄性质。

谭家健先生说:“从已有文字看,其为集锦粹编是不成问题的。这组文章的写作时代,研究者确认为战国后期。”^{[27](P418)}因此,《要言》也当然地应置于先秦“语”的范畴中。篇题木牍题为“要言”,或系就内容之重要、语言形式之精要而言,如道家之要言妙道,又如《孝经·开宗明义章》“先王有至德要道以顺天下”、《商君书·农战》“故其治国也,察要而已矣”,故其意与《文子》之《符言》相近,而命题方式复与上述《称》、《说山》、《说林》、《谈丛》甚至《国语》、《论语》、《新语》、《事语》、《新书·礼容语》、《修政语》、《春秋事语》、《语丛》等相同,皆因“语”之同义同类相聚。惟《周祝》、《王佩》、《上德》、《吏道》(谨按:《为吏之道》乃取其首句为名,《吏道》则是按当时习惯命名,学术界在提到这份材料时二名共存)四篇例外,《周祝》以作者得名^④,《王佩》、《吏道》以材料使用者命题,《上德》突出这种文类的“明德”追求,道出了“语”这一文类

① 载吴九龙《银雀山汉简释文》,文物出版社1985年版。下面引文中的句读则为笔者所加。

② 据文意,“室”或系“国”字,因上句“家”而误也。“□”疑为“兵”或“军”。

③ 吴九龙读“敬”如“警”,义通,但读作本字也无不可,历史上不敬内而致败的事例所在多有。

④ 兹依陈逢衡与唐大沛说,前者谓本篇系“周祝垂戒之语”,后者云:“作于周祝,故以名篇。”见黄怀信、张懋镛、田旭东撰,李学勤审定《逸周书汇校集注》,第1120页。

的“嘉言善语”性质。这几类命题方式正可互相发明补充,将这些综合在一起,可窥见“语”这种古老的文类和教材的形式特征、功能追求、作者、讲授者与修习者。

附录 1:先秦文献中散见的言类之“语”汇编(计五百余条,此从略)

附录 2:先秦时期成篇或结集的古“语”一览表

分类 分布	重在记言的“语”	重在叙事的“语”	既记言亦叙事的“语”
见于传世文献者	《论语》、《国语》之《周语》、《鲁语》、《郑语》、《齐语》、《楚语》、《逸周书》之《武称》、《王佩》、《周祝》、《文子》之《符言》、《上德》、《管子》之《枢言》、《四称》、《汲冢琐语》、《大戴礼记》之《曾子制言》(上、中、下)、《武王践祚》、《新语》、《新书·修政语》、《说苑》之《谈丛》	《国语》之《吴语》、《越语》,刘向辑录《战国策》的底本之一《事语》、《新书》中的《礼容语下》,刘向编撰《新序》、《说苑》中的多数条目(材料来源于先秦)	《国语》中之《晋语》、《管子·小称》、《淮南子》中之《论言》、《说山》、《说林》
见于新出土材料者	《郭店楚墓竹简·语丛四》、睡虎地秦简《为吏之道》、马王堆汉墓帛书《黄帝书》之《称》篇、银雀山汉简《守法守令》十三篇之《要言》、定州汉简《春秋事语》、阜阳汉简《儒家者言》 ^①	马王堆汉墓帛书《春秋事语》,阜阳汉简《春秋事语》 ^②	

参考文献:

- [1]左丘明撰,韦昭注,上海师范大学古籍整理组校点.国语[M].上海:上海古籍出版社,1978.
- [2]孟子注疏[A].阮元校刻.十三经注疏[M].北京:中华书局,1980.
- [3]春秋穀梁传注疏[A].阮元校刻.十三经注疏[M].北京:中华书局,1980.
- [4]钱穆.论语新解[M].北京:三联书店,2002.
- [5]张政烺.《春秋事语》解题[J].文物,1977,(1):36-39.
- [6]刘起钎.尚书学史[M].北京:中华书局,1989.
- [7]唐兰,裘锡圭等.座谈长沙马王堆汉墓帛书[J].文物,1974,(9):45-57.
- [8]张舜徽.《汉书·艺文志》通释[M].武汉:湖北教育出版社,1990.
- [9]史记[M].北京:中华书局,1982.
- [10]陆德明.经典释文[M].上海:上海古籍出版社,1985.
- [11]春秋左传正义[A].阮元校刻.十三经注疏[M].北京:中华书局,1980.
- [12]战国策[M].上海:上海古籍出版社,1985.
- [13]王聘珍撰,王文锦点校.大戴礼记解诂[M].北京:中华书局,1983.
- [14]贾谊撰,阎振益,钟夏校注.新书校注[M].新编诸子集成本.北京:中华书局,2000.
- [15]孙诒让.墨子间诂[M].诸子集成本.上海:上海书店,1986.
- [16]春秋公羊传注疏[A].阮元校刻.十三经注疏[M].北京:中华书局,1980.
- [17]吕氏春秋[M].诸子集成本.上海:上海书店,1986.
- [18]郭璞注,洪颐煊校.穆天子传[M].丛书集成初编本.上海:上海书店,1989.
- [19]王先谦.庄子集解[M].诸子集成本.上海:上海书店,1986.
- [20]老子[M].文渊阁四库全书本.子部.361.道家类.总第1055册.台北:商务印书馆,1983.
- [21]季劭.云梦睡虎地秦简概述[J].文物,1976,(5):1-6.云梦秦墓竹简整理小组.云梦秦简释文(一)[J].文物,1976,(6):11-14.
- [22]杨宽.战国史[M].上海:上海人民出版社,1980.
- [23]沈长云.《国语》编撰考[J].河北师院学报(社会科学版),1987,(3):134-140.

① 韩自强:《阜阳汉简〈周易〉研究》(上海古籍出版社2004年版,第149-163页)附录一《一号木牍〈儒家者言〉章题释文考证》有比较深入的整理研究。

② 亦见于韩自强《阜阳汉简〈周易〉研究》附录二《阜阳西汉汝阴侯墓二号木牍〈春秋事语〉章题及相关竹简》(第165-205页)。

- [24]张钊.《论语》是怎样一部书[A]. <http://www.siwon.org/lunli/lyszzybs.htm>, 2002-04-30.
- [25]黄怀信.《逸周书》源流考辨[M]. 西安:西北大学出版社, 1992.
- [26]李学勤.《称》篇与《周祝》[A]. 李学勤. 简帛佚籍与学术史[M]. 南昌:江西教育出版社, 2001.
- [27]谭家健. 先秦散文艺术新探[M]. 北京:首都师范大学出版社, 1995.
- [28]王利器. 文子疏义[M]. 新编诸子集成本. 北京:中华书局, 2000.
- [29]魏启鹏.《文子》学术探微[A]. 陈鼓应主编. 道家文化研究;第18辑[C]. 北京:三联书店, 2000.
- [30]管子[M]. 诸子集成本. 上海:上海书店, 1986.
- [31]葛志毅. 史官的规谏之职与《尚书》、《国语》的编纂[J]. 文史, 2001, (3): 35-46.
- [32]王利器. 新语校注[M]. 新编诸子集成本. 北京:中华书局, 1986.
- [33]永瑤, 纪昀等. 四库全书总目:上册[M]. 北京:中华书局, 1983.
- [34]何宁. 淮南子集释[M]. 新编诸子集成本. 北京:中华书局, 1998.
- [35]徐复观. 两汉思想史:第2册[M]. 上海:华东师范大学出版社, 2001.
- [36]徐复观. 两汉思想史:第3册[M]. 上海:华东师范大学出版社, 2001.
- [37]赵善治. 说苑疏证[M]. 上海:华东师范大学出版社, 1985.
- [38]晋书[M]. 北京:中华书局, 1974.
- [39]欧阳询撰, 汪绍楹校. 艺文类聚[M]. 上海:上海古籍出版社, 1965.
- [40]李昉等撰. 太平御览[M]. 北京:中华书局, 1960.
- [41]黄盛璋. 云梦秦简辨正[J]. 考古学报, 1979, (1): 1-26.
- [42]黄人二. 战国郭店竹简《语丛四》注释[A]. <http://www.bamboosilk.org/wssf/2002/huangrener05.htm>, 2002-03-17.
- [43]晓菡. 长沙马王堆汉墓帛书概述[J]. 文物, 1997, (9): 40-44.
- [44]马王堆汉墓帛书整理小组. 马王堆汉墓帛书[M]. 北京:文物出版社, 1976.

Saying as an ancient category of discourse: focusing on the proverb

Yü Zhihui

(Center for Confucian Studies, Shandong University, Jinan 250100)

Abstract: This thesis takes saying, which is found in all the handed down documents and unearthed materials belonging to pro-Qin dynasty period, as the object. Through the notes to Shen Shushi's (申叔时) reply to the Duke of Chu (楚), the author draws a conclusion, that is: saying is a kind of ancient discourse category. It brews our national spirit as the quintessence of the ancients' knowledge and principle of practice. It is the common knowledge and common thoughts of our forefathers. What's more, it also embodied their common topic and had been quoted again and again in those ages. The characteristic of its function is to cultivate character and morals. This can be considered as its identity, which makes it stand out from all other categories in the same period. Generally, saying can be classified into two types: one is close to adage, the other is happenings and comments (事语). These two types can also be subdivided into two kinds: the scattered ones and the organized ones. The literal symbol of adage is the saying (语), the word (言), the proverb and the "hear that" (闻之), coming respectively from the delicate words belonging to the aristocratic culture (those words that stem from documents, virtuous persons, historiographers, thinkers, etc.) and proverbs belonging to the folk culture. Happenings and comments are mainly about history and folklores. Regarding saying as a category of discourse, we can not only reconstruct its original shape, but also solve many academic problems, such as the relationship between *Guoyu* (《国语》) and *Zuo zhuan* (《左传》).

Keywords: saying; category of discourse; cultivate character and morals; proverb

[责任编辑 渭卿]

《仪礼·士昏礼》用雁问题新证

胡新生

(山东大学历史文化学院, 山东 济南 250100)

摘要:清代一些学者基于鸿雁难以猎获等考虑,认为《仪礼·士昏礼》所记礼物“雁”是指家鹅。这种解释不符合礼书原义和周代礼俗。《仪礼》有“雁”和“舒雁”(鹅)对称之例;汉初婚礼使用鸿雁系上承周礼;周人具备短期饲养鸿雁的能力,下层贵族又多在秋末春初举行婚礼,取用鸿雁并不困难。这三方面事实足以证明《士昏礼》之“雁”本是特指鸿雁。婚礼用雁是在社会高度重视射猎技能和勇武品质的背景下产生的礼俗,“纳采用雁”的原始意义是把鸿雁这种猎物作为求婚者精于射技,具备社会和家庭责任能力的一种象征,汉代及后世学者从鸿雁的生理特性着眼对用雁象征意义的解释均属附会。战国礼书所载用贄等级带有设计成分,依据此种等级得出的“士级婚礼用雁属于临时使用大夫礼仪”的观点不足凭信,婚礼用雁应是周代各级贵族共用的通礼。

关键词:周代婚礼;用雁礼俗;《仪礼·士昏礼》

中图分类号:K225.04

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2007)01-0023-14

《仪礼·士昏礼》所记纳采、问名、纳吉、纳徵、请期、亲迎“六礼”,除纳徵以外都要用“雁”。清代以前,经学家认为这里的“雁”就是鸿雁,从未有人提出别的解释。到清代,一些学者另出新解,认为《仪礼》、《周礼》等书所说的“雁”不是指鸿雁而是指“舒雁”即家养的鹅(以下称为“舒雁说”)。清人的新说影响很大,现在描述周代婚礼的论著,特别是历史学者的论著,仍大多采用或倾向于肯定这个说法^①。实际上,旧说以“雁”为鸿雁原本符合周代礼俗,而清人对传统解释的质疑却很可能是犯了皮锡瑞所谓“以俗情疑古礼”^[1](《三礼通论》,P38)的错误。十多年前,已有学者写过批评“舒雁说”的文章^[2]。该文的正面论证过于简单,而且出现不少新的误解,总体来看没有使问题得到很好的解决。为此,本文尝试总结历史上有关《士昏礼》用雁问题研究的得失,深入剖析清人误解的症结所在和致误因由;在此基础上,联系周代生活背景和文化人类学提供的风俗资料重新审读原始文献,以求对周代用雁礼俗的真实性及其起源作出确切的说明。

一、对“舒雁说”的回顾与分析

“舒雁说”最早见于清人方苞(1668-1749)的《周官析疑》。该书卷一七解释《周礼·大宗伯》“大夫执雁”一段文字时说:

雁非家禽,不时得,又不可畜,(此雁)盖舒雁也。取其安舒而洁白。膳夫受挚以为膳,则皆恒用之物可知矣。^[3](第79册,P182)

方说虽未涉及《仪礼》,但势必会影响到对《仪礼》用“雁”的理解。后来进一步完善“舒雁说”的学者正是沿着与方氏相同的思路思考这一问题的。

收稿日期:2005-12-21

作者简介:胡新生(1961-),男,山东沂南人,山东大学历史文化学院教授,博士生导师,研究方向为先秦秦汉史。

对“舒雁说”作出全面论证的是著名学者王引之(1766—1834)。王氏《经义述闻》认为,周代士昏礼所用的“雁”、下大夫使用的礼物“雁”和天子六种膳食中的“雁”,都是指家畜的鹅即所谓“舒雁”。王说涉及很广,引征甚繁,为讨论的方便,下面仍尽量作完整的引录。先看该书卷十“纳采用雁;下大夫相见以雁”条的说法:

《士昏礼》:“纳采用雁。”……引之谨按,《士昏礼·记》曰:“挚不用死。”郑注曰:“挚,雁也。”是雁乃生者。鸿雁野鸟,不可生服,得之则死,若以鸿雁为挚,则是死物也,而《记》曰“挚不用死”,则非鸿雁可知。

又,《士相见礼》曰:“贄,冬用雉,夏用鴈。”是四时皆有执贄之礼。鸿雁孟春北去,仲秋始来,夏月无雁之时,下大夫将何以为贄乎!由是言之,所用必非鸿雁矣。雁,盖鹅也。鹅乃常畜之禽,故四时用之。《曲礼》曰:“献鸟者佛其首,畜鸟者则勿佛也。”郑注“佛其首”曰:“为其喙害人也。”今若执鸿雁,亦当佛其首,而《士相见礼》但云“饰之以布,维之以索”,而无佛首之文,则其为畜鸟明矣。李涪《刊误》曰:“婿执雁入奠,执贄之义也。雁是野物,非时莫能致,故以鹅替之者亦曰奠雁。《尔雅》云:‘舒雁,鹅。’鹅亦雁之属也。”案,鹅亦谓之雁,古人奠雁,正谓用鹅,非古用在野之雁,而后人以鹅代之也。^[4](P235)

《经义述闻》卷八“膳用六牲;雁宜麦;大夫执雁”条分别就《周礼》的食医和大宗伯二职提到的“雁”作解释。王氏围绕“古者谓鹅为雁”的论题,首先列举了《尔雅》、《方言》和《说文》有关“谓鹅为雁”的古训;然后详列古书中称鹅为雁的实例,所举例证涉及《墨子》、《庄子》、《战国策》、《晏子春秋》、《韩诗外传》、《说苑》、《汉书》等书。在解释《周礼·大宗伯》“大夫执雁”时,王氏把《尚书·尧典》中的一段话列为旁证:

其实大夫所执之雁,直谓鹅耳。古者谓鹅为雁,故膳夫六牲有雁。《尧典》“二牲一死贄”马(融)注曰:“二牲,羔雁,卿大夫所执;一死,雉,士所执。”若非常畜之鹅,不得谓之牲也。羔雁皆常畜之物,而雉则野物,不畜于人,得之则死,故曰“一死”。若以雁为鸿雁,则中于罾缴,毙于网罟,与雉皆为死物,《书》何以独谓雉为“一死”乎!且鸿雁孟春北去,仲秋始来,中间数月无雁之时,大夫将何以为贄乎!然则谓大夫执鸿雁非事实也。自董仲舒《春秋繁露》始以雁为鸿雁,而《说苑》、《白虎通》因之,则其误久矣。盖执贄之礼,汉世已废,故不知大夫所执之雁为鹅,而以为鸿雁也。不然,则在野之雁,或曰雁,或曰鸿,或曰鸿雁,或曰候雁,称名至无定矣,而执贄之礼,何以经传皆言执雁,绝无言执鸿者乎?以是言之,殆非鸿雁。(文中原注略)^[4](P190—191)

该节结论虽然用了留有余地的“殆”字,但从全文语气和反复强调同一观点的情形可以看出,王氏对自己的说法是相当自信的。

晚清著名学者孙诒让(1848—1908)也赞同王说。孙氏《周礼正义》卷九《食医》疏^[5](P321—322)、卷三十五《大宗伯》疏详引《经义述闻》之说,在予以肯定的同时,还作出了一个更为直捷的论断:“凡此经(指《周礼》)‘雁’并为鹅。”^[5](P1387)

此外,江永(1681—1762)《礼记训义择言》卷一“大夫雁”条^[6](第1册,P357),孙志祖(1737—1801)《读书陔录》卷六“纳采用雁”条^[3](第1152册,P279),王筠(1784—1854)《说文解字句读》卷七“雁”字条^[7](P132),夏炘(1789—1871)《学礼管释》卷一二“释大夫执雁”条^[6](第4册,P484),黄以周(1828—1899)《礼书通故》卷四七《名物通故一》^[3](第112册,P369),于鬯(1854—1910)的长文《花烛闲谈》^[8](P4176—4178)等论著,均持“舒雁说”。其中,除夏炘着力强调“雁”和“鴈”在文字上的不同以外,这些学者的论证都比较简略,没有提出比《经义述闻》更有力的论据。

① 代表性的论述有:杨宽《西周史》,上海人民出版社1999年版,第792页;钱玄《三礼通论》,南京师范大学出版社1996年版,第574页;杨伯峻《春秋左传注》,中华书局1990年版,第1565页;刘起钎《尚书校释译论》,中华书局2005年版,第144、354页;汪宁生《古俗新研》,敦煌文艺出版社2001年版,第175页。

② 来新夏《清人笔记随录》据于鬯跋文有“是书为潘耒味言婚时作”一语,推定《花烛闲谈》系潘耒言原作,恐属误解。于氏此语是交代写作背景,谓此书写于潘耒言结婚之时,故下文有“一夕而告成”语。潘耒言于新婚之夕写作《花烛闲谈》亦不合常情。中华书局2005年版,第509—510页。

应当指出,在“舒雁说”广为流传的同时,不少学者仍坚持传统的说法。乾隆间人江筠《读仪礼私记》说:“方氏苞独指(雁)为舒雁。夫雁不再偶,是以取之,盖《郊特牲》所谓‘一与之齐,终身不改’之义也,舒雁则无所取矣。”^①〔6〕(第3册,P542)清代不采用“舒雁说”的礼学著作很多,但像江筠这样直接予以批评的例子尚不多见。此外,著名学者段玉裁(1735—1815)和胡培翬(1782—1849)的态度也值得注意。段氏《说文解字注》鸟部“鴈”字云:“许意(《说文》)隹部雁为鸿雁,鸟部鴈为鹅,今字雁鴈不分久矣。礼经单言鴈者皆鸿雁也。”^②〔P152〕段玉裁年辈晚于方苞、江永,对“舒雁说”应当有所了解。他最后一句话很可能是有针对性的。胡培翬《仪礼正义》卷四《士相见礼》疏提到了王引之的说法,但未下断语(卷三《士昏礼》疏系由胡氏弟子补撰,未论及该问题),说明他对“舒雁说”也不是特别赞同。

仔细分析王引之、夏炘等人的论证,可以发现其中很多论据是无效力和不合理的:

1. 周人有时称鹅为“雁”确是事实,但这不能证明《士昏礼》中的“雁”必定是鹅,因为周人称鸿雁为“雁”也是事实而且是更常见的事实。

2. 《说文》分列“雁”、“鴈”二字,认为前者指鸿雁,后者指鹅,这是东汉文字学家的看法,不能以此证明《士昏礼》使用“鴈”字也包含同样的意识。夏炘曾把“礼书中‘执鴈’之鴈无作雁者”作为论证“舒雁说”的重要证据,又将经典中以“鴈”字指称鸿雁的现象一概定性为“后人改窜”。这种观点完全不能成立。“雁”和“鴈”本应是一字异体,《说文》中还有很多字通用“隹”、“鸟”为义符。我们从出土战国、西汉文献涉及“雁”、“鴈”的文例中也看不出有严格分用两字的书写规范^③。再者,先秦文献中文字同音通假的现象特别严重,即使当时已有专用的“雁”字,抄经者仍不妨用同音的“鴈”字指称鸿雁。

3. 所谓鸿雁“不可生服,得之则死”,违背常识,是最不应有的疏漏。

4. 《礼记·曲礼上》“献鸟者佛其首,畜鸟者则勿佛也”一语,上文是“水潦降,不献鱼鳖”,下文说到献车马、献甲、献杖、献民虏、献粟、献米、献熟食、献田宅,均与贄见礼无关。“献鸟者佛其首”特指进献野鸟猛禽(如鹰、雕之类)而言。贄见礼不涉及猛禽,一般不会发生人被鸟啄伤的事情,记礼者自无必要非说“佛其首”不可。《士相见礼》说及执雁而“无佛首之文”,只能佐证这里的“雁”不是猛禽,余外皆无证明效力。

5. 以“经传皆言执雁,绝无言执鸿者”证明礼书中的“雁”是鹅,近于强辩。不说“执鸿”是语言习惯,其间并无区别雁、鹅的深意,况且经传中同样也没有“执舒雁”、“执鹅”的说法。

王引之等人的论证还涉及《尚书》的“一死贄”和贵族用贄等级诸问题,对此下文再作详辨。

抽掉这些无效与不合理的论证之后,可以发现“舒雁说”比较有力的论据只有一条,即鸿雁是候鸟,夏季难以猎获,如果礼书中的“雁”是指鸿雁,那么贵族们频繁用雁的需求就无法得到满足。清代很多学者力主“舒雁说”,主要就是出于这一考虑。

结合中古以后婚礼不断演变的事实来看,“舒雁说”的提出又是历史上流行的以鹅代雁现象和以鹅代雁主张长期积淀、不断发展的结果。婚礼中以鹅代雁最早见于唐代的记载,《经义述闻》提到的李涪就是唐末五代人。李涪《刊误》卷下“鹅”条原文为:

夫展礼之夕,婿执雁入奠,执贄之义也。又以雁是随阳之鸟,随夫所适。雁是野物,非时莫能致,故以鹅替之者,亦曰奠雁。《尔雅》云:“舒雁,鹅。”鹅亦雁之属也。其有重于嗣续,切于成礼者,乃以厚价致之。既而获,则曰:“已有鹅矣,何以雁为?”是以雁为使代鹅为礼。雁为长物,典故将废,何不正之!^④〔第850册,P176〕

李涪的意思是说,当时婚礼上以鹅代雁的做法影响很大,连有些原本试图谨守古礼,花了高价买到鸿雁

① 江筠《读仪礼私记》二卷现仅有抄本,详王锶《三礼研究论著提要》,甘肃教育出版社2001年版,第192页。此处引自胡培翬《仪礼正义》卷三《士昏礼》疏。

② 郭店楚简“雁”(种属不明)字从鸟,详李零《郭店楚简校读记》,北京大学出版社2002年版,第108页;包山楚简人名“雁”字从隹,见《包山楚简》第91、165号简,文物出版社1991年版,第23、29页;银雀山汉简《孙臧兵法》“雁行”之“雁”(鸿雁)从鸟,见《银雀山汉墓竹简[壹]》第280、281号简,文物出版社1985年版,图版第29页。

的人也没能坚持到底。“大家都用鹅,我们又何必用雁?”出于这种从俗的心理,他们最终也放弃了用雁。李涪认为,亲迎奠雁的古礼很有意义,现在鸿雁反而被看成了鹅的替代品,这理应予以纠正。据唐礼研究者介绍,敦煌书仪中有关婚礼的说明,有的直接点明“女婿抱鹅,向女所低跪,放鹅于女前”(唐早期书仪),有的则说“如无雁,结彩代之”(晚唐五代书仪)^{[11](P362)}。联系李涪《刊误》所说,可知唐代婚礼中以鹅代雁已不是个别现象。北宋司马光《书仪》(卷三)规定,正常情况下“用雁为贄”,“若无生雁,则刻木为之”^{[10](第142册,P474)}。传为朱熹所作《家礼》(卷三)基本沿用《书仪》,惟规定只亲迎用雁,“无则刻木为之”^{[10](第142册,P545)}。秦蕙田《五礼通考》卷一五五引《明会典》说,皇帝纳后之礼,亲迎用雁,纳采、问名合并用鹅四十只,纳吉、纳徵、告期合并用鹅六十四只;皇太子婚仪一律用雁^{[10](第138册,P745-749)}。清代婚礼满、汉有别。有人根据《大清通礼》、《大清会典》两书稍作变通,规定汉族官员、庶民的婚礼除亲迎用雁外,其他仪节皆以鹅代雁^{[12](第3辑第8册,P376-378)}。以上事实对于方苞等学者肯定会有影响。这就是说,他们认为周代婚礼以鹅为贄,并非只是考虑到鸿雁难得,也受到了某些历史事实特别是明清礼仪实践的启发。

现在的问题是,唐代以来以鹅代雁的事实是否意味着先秦秦汉时期也有同样的情况?能不能根据后世“俗情”推断《仪礼·士昏礼》中的“雁”就是舒雁?通过分析《仪礼》相关经文、周代生活背景以及婚礼用雁风俗的起源,我认为对此问题只能作否定的回答。

二、《士昏礼》之“雁”特指鸿雁

本文论定《士昏礼》之“雁”不是鹅而是今人俗称的大雁,主要基于以下三层理由:《仪礼》及《礼记》相关篇章同时并用“雁”和“舒雁”两词,单称“雁”已有特指鸿雁之意;汉初婚礼使用鸿雁系上承古礼,汉代学者将《士昏礼》之“雁”释为鸿雁自有历史依据;周代婚礼用雁所受到的季节性限制并不是很大的问题。

(一)《仪礼》及礼书相关篇章所显示的内证。《仪礼》等书本有证据表明《士昏礼》的“雁”与舒雁无关,但清代学者却没有注意到这些不利于“舒雁说”的反证,或者对《士昏礼》中一些足以说明问题的记述作了不恰当的理解。

《仪礼·聘礼》说:“卿大夫劳宾,宾不见。大夫奠雁,再拜,上介受。劳上介亦如之。”^{[13](卷二十一,P1059)}在同一篇文章的后段即《聘礼》的“记”文中又有这样的说明:“私觐,愉愉焉,出如舒雁。”^{[13](卷二十四,P1073)}前面说“雁”,后面说“舒雁”,表明《聘礼》编定者对于“雁”和“舒雁”有明确的分辨:“奠雁”之“雁”一定不是指舒雁,“记”文使用“舒雁”一词就是为了使其与前文的“雁”有所区别。《仪礼》各篇中的“记”,写成时间稍后于经文,但早晚不会相差太远,大致可以看成是同时代的文字^{[14](P33)}。同一篇文章同时使用了“雁”和“舒雁”,作者的本意十分明显。要说这里的“雁”也是舒雁即家养的鹅,无论如何难以讲通。

《仪礼》十七篇是由孔门弟子及其后学陆续撰作而成,但最晚在汉初“鲁高堂生传士礼十七篇”^{[15](《艺文志》,P1710)}以前它已经是一部体例统一的书。《聘礼》明确区分“雁”和“舒雁”的意识,以及将“雁”作为鸿雁专称的表达方式,并不仅仅限于《聘礼》一篇,也是贯穿《仪礼》全书的。换句话说,在《仪礼》这部体例统一的典籍里,最后写定者对于用什么词表达鸿雁、用什么词表达鹅有其全盘的考量和划一的表述,不会存在《聘礼》以“雁”指雁,其他篇章又以“雁”指鹅这种含混不清、前后矛盾的问题。古代礼家最重视“名物”的分辨。试想那些在《聘礼》篇对“雁”和“舒雁”作过明确区分的《仪礼》写定者,怎么可能涉及其他篇章时就雁、鹅不分,以“雁”指鹅或把“雁”理解成舒雁?

《聘礼》的“奠雁”说的是卿大夫会见外国来访卿大夫(“宾”、“上介”)时使用的礼节,属于所谓“贄见礼”的范畴,它的性质与《士昏礼》的用雁、《士相见礼》所载下大夫相见时的用雁完全相同。既然《仪礼》“记”文通过“出如舒雁”一语暗示了聘礼“奠雁”使用的不是舒雁而是鸿雁,那么士昏礼、大夫相见礼中的“雁”也一定是指鸿雁。按《仪礼》的记述,作为见面礼物的“雁”应是同一品种,其他礼书中也从来没有贄见之“雁”既可用雁也可用鹅、此处用雁彼处用鹅这种游移不定的意思。

现在还找不到周代婚礼用鹅的事例,也无从猜测当时人有没有以鹅代雁的想法,但根据以上对《仪礼》“雁”和“舒雁”并用现象的分析,可以断定《士昏礼》中的“雁”不可能是指舒雁,换言之,《仪礼》认为士

昏礼必须使用鸿雁。段玉裁所作论断“礼经(特指《仪礼》)单言雁者皆鸿雁”,事实证明比王引之的新说更为可信。

“雁”和“舒雁”并称的例子又见于《礼记·内则》。《内则》说到“牛宜稌,羊宜黍,豕宜稷,犬宜粱,雁宜麦,鱼宜苽”,又说到“舒雁翠”(鹅的尾巴)和“雁肾”都不能食用。这里与“舒雁”对称的“雁”显然也不是舒雁。《周礼·食医》也有“雁宜麦”一段话,王引之、孙诒让都认为其中的“雁”是指鹅,后者甚至作出了凡《周礼》之“雁”皆指鹅的结论。《内则》的记载说明他们的看法不能成立。

除了雁和舒雁并称的现象之外,《士昏礼》“记”文提到的“摯不用死”一语也可以为解决问题提供参考。这里的“摯”无疑就是代指前文的“雁”。所谓“摯不用死”,是强调婚礼五个程序中使用的“雁”都应是活的。如果经文中的“雁”原本指鹅,则根本不会涉及死活的问题——活鹅很容易得到,“记”实无必要专门提醒不用死鹅。只有将“雁”理解为鸿雁,“摯不用死”一语才有意义——通过弋射或网罗得到的鸿雁常有伤、死,为防止有人误以为《士昏礼》经文中的雁既可用死也可用活,以至在婚礼中贪图省事使用死雁,“记”才在经文之后特意加了这一笔。有关这个问题,唐代贾公彦的解释最为简要得体:“云‘摯不用死’者,凡摯亦有用死者……今此亦是士礼,恐用死雁,故云‘不用死’也。”①[13](卷六, P970)

古代很多学者对“摯不用死”有所误解,他们把一个本来简单的问题复杂化了。《仪礼正义》卷三对“摯不用死”的解释是:“死,谓雉也。不用死,所以释用雁之义。”这是直接套用马融对《尚书·尧典》“一死摯”的解释,把“摯不用死”的“死”看成了雉的代名词。《白虎通·嫁娶》有“昏礼摯不用死雉,故用雁也”一语,后人对《士昏礼》“摯不用死”的误读可能即肇始于此。之所以说这是一种误读,理由在于:以“死”字代指雉,在先秦文献特别是礼书中没有任何例证。《尧典》的“一死摯”是说用作礼物的动物有一种是死的,这里的“死”也是形容词而非代词。其次,假定《尧典》的写成早于《士昏礼》(其实这一点尚需证明),又假定《尧典》的“一死摯”是指死雉(马融的这个解释同样大可质疑),但有什么根据说《士昏礼》“记”的作者在写到“摯不用死”之际想起了《尧典》并采用了它那种少见而晦涩的表述方式?“记”的写作是为了对经文不完备和不清楚的地方加以补充说明,它怎么会不直接说“雉”,而代之以“死了的”这种隐语来让学礼者猜谜呢?第三,《士昏礼》经文已经明确说过摯物用雁,“摯不用死”之“摯”就是代指雁,如果其中的“死”代指雉,则全句无异于说“雁不用雉”,这不但是对经文的重复,毫无注明的意义,而且成了一个不合语法的病句。总之,“摯不用死”不可能是故意绕弯子的话,它的意思就是贾公彦所说的不用死雁。既然如此,唯有把“雁”理解成鸿雁才最为合理。

(二)汉初婚礼用雁之俗上承周礼。《经义述闻》说:“自董仲舒《春秋繁露》始以雁为鸿雁,而《说苑》、《白虎通》因之,则其误久矣。”按王氏之意,后人把礼书中的“雁”释为鸿雁并在礼仪中使用鸿雁,都是受了董仲舒的影响。这个论断也不可信。

《后汉书》卷十《皇后纪》下“桓帝懿献梁皇后”条:“于是悉依孝惠皇帝纳后故事,聘黄金二万斤,纳采雁、璧、乘马、束帛,一如旧典。”这条记载相当重要。据《通典》卷五十八所引“后汉郑众《百官六礼辞》”,东汉官员纳采所用的三十种礼物中包括雁,用雁取义于“雁则随阳”;《艺文类聚》卷九十一引郑众《婚礼谒文赞》也说:“雁候阴阳,待时乃举,冬南夏北,贵其有所。”由此可知,东汉上层婚礼所用的雁包括汉桓帝聘梁皇后所用的雁都是鸿雁。桓帝婚礼全部仿照了汉惠帝结婚的“故事”、“旧典”,惠帝纳采所用的雁当然也是鸿雁而不可能是鹅。

据《汉书·惠帝纪》,惠帝四年(前191)“立皇后张氏”,这比董仲舒出生早十多年,比《春秋繁露》的撰作更早几十年,所以婚礼使用鸿雁绝不是董仲舒的发明。汉惠帝纳采用雁一事上距战国结束不过三十年,它与战国礼书要求的“纳采用雁”应当存在一脉相承的关系。这就是说,惠帝纳采使用鸿雁不会是吕后(惠帝婚礼的谋划者)等人的心血来潮之举或汉初突然出现的礼仪,而是战国婚俗和战国礼家观念的自然延续。如果战国人把《士昏礼》的“雁”理解为鹅,战国贵族婚礼中也都用鹅,汉初人却突然改用鸿雁,那反而是极不自然和难以理解的。

① 贾氏以“《尚书》云‘三帛二牲一死摯’,(‘死’)即士摯雉”为例说明“摯亦有用死者”是误说,详下文。

与董仲舒任意设计历史上没有的制度(如“三统说”之类)并对统治者产生较大影响有所不同,婚礼所用贄物是先秦以来世代承传、相对稳定的风俗,汉代儒生和百姓对此都很熟悉和关心,如果董仲舒将“雁”释为鸿雁与礼家的传统解释和当时的风俗大相径庭,这种理解不可能得到广泛的认同。因此,即便王引之所谓“自董仲舒《春秋繁露》始以雁为鸿雁”的说法能够成立,也只能说明“以雁为鸿雁”作为流传已久的礼俗和观念到董仲舒这里得到了明确的记录,而不能说董氏以前人们都曾认定《士昏礼》之“雁”是指舒雁。

就像汉代政治制度的渊源大都可以上溯到战国时代一样,汉初婚礼使用鸿雁也是古已有之的礼俗。“以雁为鸿雁”既不始于董仲舒,也不始于汉惠帝,而是东周贵族阶层尽人皆知,在《仪礼》作者和战国礼家看来根本无须加以注明的常识。

(三)婚礼用雁的可行性。“舒雁说”立论的主要理据是鸿雁很不易得,其实先秦人得到鸿雁并不如清儒想象的那样困难。先秦时期的自然生态环境远比后世为优,湖泊、池塘、沼泽广泛分布,在鸿雁南北迁徙的季节,通过弋射、网罗等方式捕获鸿雁不成问题。这里需要说明的是,鸿雁作为一种候鸟是否有可能被用作婚礼的贄物?夏斡所说“二月以后,九月以前,中国无雁”的情况是否与婚礼用雁的惯例不能相容?

要回答这个问题,首先需要对周人饲养鸿雁的能力作准确的估计。史料表明,当时人确有这种能力,他们使用鸿雁虽然要受季节的限制,但这种限制并非不能克服,《士昏礼》关于使用鸿雁的规定并不存在夏斡所谓“责人以所无”的弊病。《初学记》卷二十《奉使》、《太平御览》卷九一六“鸿”条引《鲁连子》云:

展无所为鲁君使,遣齐襄君鸿,至澠而浴鸿,鸿失,其装(笼)在。御者曰:“鸿之毛物,可使若一。能买鸿耳。”无所曰:“吾非不能买鸿也。是上隐君,下易币,无所不敢。”(两书引文稍异,此取《初学记》)

这则故事在战国秦汉时期传布甚广,《韩诗外传》卷十、《史记·滑稽列传》褚先生所补淳于髡事、《说苑·奉使》都曾引录,只是故事中的人名、地名有所不同。上引材料中的“鸿”有的引文作“鹄”,是指天鹅,它和鸿雁一样属于候鸟。这个故事的重要性在于,我们由此知道买鸿在战国时代比较常见。鸿鹄等非日用品买卖的成交总带有一些偶然性。因为不能保证很快将鸿卖出,卖鸿者在待贾期间必然要对这些猎物善加饲养,这和贩卖牛羊者大都懂得饲养牛羊是同一道理。从鸿鹄买卖行为的司空见惯,可以推知战国人已经懂得饲养鸿鹄,进而可以推知他们在饲养鸿雁至少是在短期饲养方面也不会有太大的问题。

周代士级贵族经常参与“弋凫与雁”之类的活动,他们对鸿雁的习性极其熟悉。这里不妨重温一遍《战国策·楚策四》说过的著名故事:

……有间,雁从东方来,更羸以虚发而下之。魏王曰:“然则射可至此乎?”更羸曰:“此孽也。”王曰:“先生何以知之?”对曰:“其飞徐而鸣悲。飞徐者,故疮痛也;鸣悲者,久失群也。故疮未息而惊心未(至)[忘]也。闻弦音引而高飞,故疮[裂而]陨也。”

《史记·楚世家》所记楚襄王时“楚人有好以弱弓微缴加归雁之上者”与这个惊弓之鸟的故事也有相似之处。这些故事描述的战国射手对鸿雁的熟悉程度,是两千多年后不习射猎的学者难以想象的。对于猎获的鸿雁,人们不可能都当即食用或马上用为贄物,其间必有根据鸿雁习性精心饲养之事。联系上引买卖天鹅的事例分析,最晚到东周时代,饲养鸿雁已经不是特别罕见的事情,《仪礼》要求士级婚礼使用活的鸿雁并不是一种强人所难的规定。

周代上层贵族都有苑囿,天子、诸侯一级统治者甚至设专人负责管理苑囿中飞禽走兽的饲养和驯化事宜。《周礼·圉人》云:“掌囿游之兽禁,牧百兽。”郑玄注:“备养众物也。今掖庭有鸟兽,自熊虎孔雀,至于狐狸凫鹤备焉。”郑玄的意思是,圉人职掌的“牧百兽”也包括鸟类在内。郑玄根据汉代情况推测周代苑囿中“备养众物”,基本可信。贾谊《新书·春秋》记有“邹穆公有令,食凫雁者必以糝,毋敢以粟”一事,有的学者从“雁不可饲”的成见出发,认为邹穆公所饲之“雁”也指舒雁^{[16](P253)}。其实,这里的“雁”与“凫”(野鸭)联称,而且故事是表示邹穆公用粗料饲养较为珍贵的禽鸟以与常情形成对比,所以此“雁”必指鸿雁无疑。战国市场上有鸿鹄之类出售,管理国君苑囿的圉人懂得饲养鸿雁自在情理之中。与士级

贵族相比,周代上层贵族条件优越,自可饲养更多的鸿雁以备取用。

隋人卢思道有《孤鸿赋》,序文提到“有离群之鸿,为罗者所获,野人驯养,贡之于余。置诸池庭,朝夕赏玩,既用销忧,兼以轻疾……铄翮墙阴,偶影独立,唼喋粃稗,鸡鹜为伍”,赋文中有“忽值罗人设网,虞者悬机,永辞寥廓,蹈迹重围。始则窘束笼樊,忧悼刀俎,靡躯绝命,恨失其所。终乃驯狎园庭,栖托池籞,稻粱为惠,恣其容与”诸句^①〔17〕(《卢思道传》)。根据上面的分析,可以推断卢氏所说设网捕雁、获而驯养的情况早在周代就已出现。周代弋射活动极其频繁和普遍,周人对鸟类习性的熟悉远远超过后世的大背景上,当时人已经具备饲养鸿雁的知识是完全有可能的。

谈到婚礼用雁的可能性,还有一个更重要的方面需要考虑。关于先秦人一般将婚礼安排在何时举行,汉魏经学家的意见颇有不同。郑玄认为“嫁娶必以仲春之月”,王肃认为“秋冬嫁娶之时也,仲春期尽之时矣”,他们都各自从先秦文献中找到了依据。晋代有宗郑与宗王两派相互辩难,又有束皙否定两派之论,认为“通年听婚,盖古正礼也”,于是关于先秦嫁娶时月的讨论成了经学史上一段有名的插曲^②〔18〕(卷五十九《嫁娶时月议》, P1676-1679)。后儒大多认为束皙之说平正通达^③,笔者的看法恰好相反。郑、王两说都有道理,而且并无根本矛盾;王说可以涵盖郑说,比郑说更为合理(郑玄“嫁娶必以仲春之月”的“必”字过于绝对);只有束皙所谓“通年听婚”以及杜佑所谓“婚姻之义,在于贤淑,四时通用,协于情礼,安可以秋冬之节,方为合好之期”的说法最无意义,因为此说等于取消了先秦人民大多在什么季节举行婚礼的问题,而这个问题事实上是存在的。束皙所举春秋诸侯四时皆有嫁娶的例子不足以说明下层社会也是如此,更未考虑到古人在选定婚期方面应有比较流行的习俗或惯例。农业社会的人民包括那些“三时务农而一时讲武”、“皆于农隙以讲事”的低级贵族,婚礼一般集中在农闲季节举行当是事实。先秦文献说到婚礼,也都指明是在秋季至仲春一段时间,郑、王两派常引的史料如《大戴礼记·夏小正》的“二月……绥多女士——绥,安也,冠子取妇之时也”,《诗经·邶风·匏有苦叶》的“士如归妻,迨冰未泮”和《氓》诗的“将子无怒,秋以为期”,《周礼·媒氏》的“中春之月,令会男女”,《荀子·大略》的“霜降逆女,冰泮杀止”等等,时间上均不出秋收后至春耕前这一范围。《孔子家语·本命解》说:“霜降而妇功成,嫁娶者行焉;冰泮而农桑起,婚礼而杀于此。”无论今本该书是何时何人所作,我们不能不承认此说有相当的道理。优游卒岁的国君、公主举行婚礼自可不受季节的限制,社会上也不会有成文的规定要求庶民士人必须在季秋至仲春结婚,但这些都不妨碍普通人民习惯在季秋至仲春这段农闲季节举行婚礼的事实。

季秋至仲春在物候学上是什么概念?正是清人夏炘所谓“九月以后,二月以前,中国有雁”的季节。因此,即使上文对周人已能饲养鸿雁的论证全不成立,《仪礼》关于士级婚礼使用鸿雁的规定也毫无可疑。《仪礼》的写作既有社会生活的基础,又有规范社会生活的意图。《仪礼》作者规定士级婚礼以活雁为贽物,一方面基于“霜降逆女,冰泮杀止”的习俗,又有肯定这种习俗之意,他们在下笔之际不会把不遵习俗、四时“合好”的行为考虑在内,当然也不会去考虑夏季婚配者能否得到鸿雁的问题。主张“舒雁说”的学者把鸿雁难得看成婚礼进行中很大的障碍,主要是由于对先秦生活背景缺乏深入的了解,这既与低估周人驯养鸟类的能力有关,又与未曾综合考察先秦婚期习俗有一定的关系。

三、婚礼用雁的起源和象征意义

辨明《士昏礼》用雁规定的起源和象征意义,可以帮助我们进一步确定贽物“雁”的性质。正如江筠所说,如果士昏礼所用之“雁”是指家养的舒雁,那就很难对“婚礼何以用鹅”作出合理的解释。“舒雁说”

① 费振刚等辑校《全汉赋》所收张衡《鸿赋序》(北京大学出版社1997年版,第484页)系误收,此《序》即卢思道《孤鸿赋》序,序中惟“平子赋曰,南寓衡阳”一语系变引张衡《西京赋》“南翔衡阳”,其他文字皆卢氏所作。《太平御览》卷九一六“鸿”条亦明言此序录自《隋书》。

② 如黄侃先生即特别赞赏“束皙论昏期之文”,见其《礼学略说》,载《中国现代学术经典·黄侃刘师培卷》,河北教育出版社1996年版,第369-370页。

避而不谈这一问题,说明它在此陷入了困境,而导致这种困境的症结就在于“舒雁说”本身难以成立。

关于婚礼用雁的取意,古今学者主要有下列五种解释(从相见礼角度对用雁所作的解释不计在内),其中前三种均出自《白虎通·嫁娶篇》:

1. 象征婚姻不违时节:“(婚礼)贄用雁者,取其随时而南北,不失其节,明不夺女子之时也。”郑众《婚礼谒文贄》“雁候阴阳,待时乃举,冬南夏北,贵其有所”,《仪礼·士昏礼》郑玄注“纳采而用雁为摯者,取其顺阴阳往来”,均与此说相近。

2. 象征妻子顺从丈夫:“(雁)是随阳之鸟,妻从夫之义也。”唐代书仪“雁知避阴阳寒暑,似妇人之从夫”^{[11](P360)},即沿用此说。

3. 象征家庭和睦有序:“取飞成行,止成列也,明嫁娶之礼,长幼有序,不相逾越也。”此说的源头是《春秋繁露·执摯》所谓“雁乃有类于长者,长者在民上,必施然有先后之随,必俶然有行列之治,故大夫以为贄”,以及《说苑·修文》所谓“雁者,行列有长幼之礼,故大夫以为贄”,但两书所说本来不是解释婚礼用雁的意义。《白虎通·瑞贄》有“大夫以雁为贄者,取其飞成行,止成列也”之说,这是照搬西汉旧文;同书《嫁娶》移用这个意思说明婚礼用雁,属于挹彼注此,一说两用。唐代书仪有“雍雍雁声,知取其和顺之意,上下和睦之家”的说法,即来源于此。

4. 象征夫妻忠贞不二。此说在汉代著作中未见踪迹,应是一种晚出的新说。《朱子语类》卷八十五“士昏”条记有某生问:“昏礼用雁,婿执雁,或谓取其不再偶。”^{[19](P2197)}据《家礼》卷三,此“或谓”一说出自“程子”。这是诸说中最符合现代婚姻伦理的一种解释。元代敖继公《仪礼集说》卷二^{[10](第105册,P54)}、清人江筠《读仪礼私记》皆持此说。

5. 象征婚姻过程渐进有序。有人将《周易·渐卦》爻辞中的“鸿渐”与婚礼的用雁联系起来理解,认为“婚礼中‘执雁’习俗取义于鸿雁的飞行‘渐进有序’这一自然属性”。“在古人的眼里,婚姻的缔结过程,与鸿雁的飞翔方式有着某种共同之处,即二者都体现了渐进这一人类社会和自然界的共同行为模式。因此,人们在婚礼中,便以执雁来说明婚姻过程的渐进性、庄重性。”^[2]按,以《渐卦》解释婚礼用雁的取义其实也是旧说。清人陈祖范有《读昏礼述》一文,文末云:“抑予读《昏礼》而益明《易》卦之《渐》也。《渐》之《彖》曰:‘女归吉。’自纳采至亲迎,不著中间相去时日,要之极其从容而不迫也。……《渐》六爻皆取象于鸿,昏礼用雁,安知不取义于斯乎?”^{[20](卷六一,P1544)}

对于一种古代礼仪或礼仪用物的象征意义,后人往往按己意随意解说。从价值评判的角度看,这些解说所反映的愿望和心理本没有高低对错可言,有的说法如“婚礼用雁象征夫妻不再偶”甚至很有思想价值。然而这些解说是否能够科学地解释古礼的起源,是否与历史事实即此种古礼的原始意义相符合,却是另外一个问题。如果某种解说与古代社会的生活背景和思想背景没有内在联系,缺乏相关史实的支持,那么它就只能反映后人的观念,是一种随意的联想和比附而不属于真正历史学意义上的解释。用这一标准衡量以上五说,不难发现它们都带有随意比附的特性。男方“使者”(《士昏礼》郑注:“夫家之属若群吏,使往来者”)拿鸿雁去女家纳采求亲,还不知道这桩婚事能否成功,以后还要经过占卜吉凶和“纳吉”程序,这里的鸿雁怎么可能是象征婚姻已经大功告成时才会有的婚姻顺时、妇人从夫、长幼有序和夫妻忠贞的意义呢?在纳采阶段使用这些象征意义岂不是太过性急和提前了吗?“象征婚姻渐进说”的思路尤为离奇。《周易·渐卦》爻辞中的“鸿”确与夫妇之事有关,爻辞作者将鸿雁的意象和夫妇之事联系起来,很可能受到了现实生活中婚礼用雁的启发,但是问题在于,婚礼用雁的习俗绝不可能是在《渐卦》思想的影响下形成的。很难想象先秦时代的求婚者会有这样的意识,即用渐进有序的鸿雁(实际上这种描述也很可疑)来象征婚姻过程的从容不迫、循序渐进,除非他们都是哲学家、思想家或具有类似的气质。世界古代婚姻史上也找不到这种带有哲学意味的复杂深奥的求婚观念。朱熹在评论“昏礼用雁,婿执雁,或谓取其不再偶,或谓取其顺阴阳往来之义”时指出,两说“恐附会”。现在来看,不但朱熹批评的两说属于附会,其他三说也都是不着边际的附会。

古代学者在推测婚礼用雁的取义时走入附会的误区,是因为他们把目光过多地投注到鸿雁的生理特性方面,而没有想到应该从社会生活的角度、人的角度、求婚者的角度去理解问题。换用后种视角重

新审视婚礼用雁的象征意义,可以发现用雁的取义其实非常简单:拿鸿雁去女家求婚,不过是表示求婚者具有合格的射猎技能和养家的本领,是值得信赖值得托付的劳动能手,是符合女子审美标准的健壮而勇武的战士。这里的鸿雁是代表猎物的一种符号,是男子射猎技能、劳动技能的一种象征,是求婚者用以证明其社会责任能力和家庭责任能力的一种特殊的证件。至于鸿雁本身的生理属性,如它怎样飞行,怎样生活等等,对于求婚者来说反而是无关紧要的。

战国以前,射箭被视为男子必须掌握的一项基本技能,尤其被当作衡量“士”人能力高低的一项重要标准——当时的“士”包括《士昏礼》之“士”是贵族中的最低一级,他们历来以当兵作战为主要职能并一直保持着武士的本色^[21](《武士与文士之蜕化》, P85-91)。需要强调的是,先秦人又往往把射击飞鸟视为射箭技术中最具代表性的项目。周代贵族习射用的靶子,靶心称“鹄”。据《周礼·司裘》郑玄注:“谓之鹄者,取名于鹄。鹄,小鸟而难中,是以中之为鹄。”周人对靶心的这种称呼来源于一个古老而又普通的观念:能够射中固定目标不算本领,只有学会射击飞行目标才能说真正掌握了射箭的技术。西周金文有不少关于贵族子弟习射的记载,其中说到一些射箭活动要专门安排在“大池”进行,这些活动很可能就是以弋射水鸟即《诗经》所说的“弋凫与雁”为主要内容^[22]。一个青年能射飞鸟,表明他的射箭技艺已臻精熟,其能力和素质已达到社会对士人的基本要求,是一个可以建立家庭,可以令婚姻对象及其家族放心的成熟的男子。这种质朴的评价标准到春秋时期仍广为流行。《左传·昭公二十八年》记有如下事例:

昔贾大夫恶,娶妻而美,三年不言不笑。御以如皋,射雉,获之,其妻始笑而言。贾大夫曰:“才之不可以已!我不能射,女遂不言不笑!”

故事虽与求婚无关,却可以反映当时人特别是女子对于射飞鸟技艺的高度评价,它与《左传·昭公元年》所记徐吾犯之妹选择身着戎服、“左右射,超乘而出”的公孙楚为夫的故事,可以相互证发。据《左传·昭公四年》描述,叔孙豹离鲁适齐途中与庚宗妇人有过私情,多年后妇人来见担任鲁卿的叔孙豹,特意献上一只野鸡并告诉对方:“余子长矣,能奉雉而从我矣。”庚宗妇人献雉并不是要通过雉的生理特点说明什么,而是表示儿子学射有成,已经具备了一定的射猎技能。用“奉雉”象征男孩已经长大和年少有为,显然受到了社会上流行的象征方式的影响,从中可以看到射鸟技艺在当时人心目中的重要位置。《士昏礼》规定以鸿雁为贽物,与这种标榜射雉的心理和习惯一脉相通。套用庚宗妇人的语言来说(《礼记·曲礼下》“问士之子,长,曰‘能典谒矣’”,表达方式与此相似),纳采诸礼使用鸿雁就是要向女方家族传达这样的信息,求婚者“能射雁矣”。这种象征方式是重视射猎、崇尚勇武的社会风气在婚姻领域的反映,其中没有任何神秘的意义。

周代婚礼中新妇使用的贽物也是她们的劳动产品,这可以为本文对用雁象征意义的解释提供佐证。据《士昏礼》,在亲迎第二日举行的新妇见舅姑(公婆)的仪式上,新妇要向舅姑献上枣栗和脰脩。按周代惯例,夫家妇女与新妇见面也应以“榛栗枣脰”为礼物。鲁庄公与哀姜成婚时,鲁国“宗妇”(同姓大夫之妇)拜见哀姜没有用“榛栗枣脰”而是使用了玉帛之类,被一些维护传统的人斥为“非礼”。这些批评者都提到了应当遵守的传统是:“男贽,大者玉帛,小者禽鸟,以章物也。女贽不过榛栗枣脰,以告虔也。”^①妇女以干果、干肉为贽物并不限于婚礼,《礼记·曲礼下》所说“妇人之挚,棋、榛、脯、脰、枣、栗”,可以视为一种通例。关于“女贽”的象征意义,后人也颇多附会,如《白虎通·瑞贽》所谓枣栗“又取其朝早起,栗战自正”、《国语·鲁语上》韦昭注所谓“枣取早起,栗取敬栗”等等,一望即知是后人用谐音法对传统礼俗所作的比附性解释。我们知道,原始社会的生产活动中已有简单的性别分工,男性主要负责狩猎,女性主要负责采集。这种古老的传统在周代礼仪实践中仍然保留下很多遗迹,女子以“榛栗枣脰”为贽就是其中之一。枣栗之类的采集、保存和干肉的制作一直是女子的工作,她们向舅姑献上这些劳动成果,就是以此来展示自己的劳动能力和劳动态度,表明自己并不像母家谦辞说的那样“蠢愚,又弗能教”,而是一个能干、勤勉、可以做好家务的女人。妇女在其他礼仪场合以“榛栗枣脰”为贽,同样是通过献上自己亲手完成的劳动产品来表达对对方的诚意。《左传》、《国语》认为妇女以“榛栗枣脰”为贽意在“告虔”——

① 语见《左传·庄公二十四年》、《国语·鲁语上》、《公羊传》、《穀梁传》所记与《左传》略同。

向对方表达一种诚挚的敬意;《白虎通·瑞赀》所记另一说法“妇人之赀以枣栗殿脩者,妇人无专制之义,御众之任,交接辞让之礼,职在供养馈食之间……故后夫人以枣栗殿脩者,凡内修阴也”,都隐约地肯定了妇女赀物与女性劳动职责的联系,应该说还基本符合这项礼仪的原始意义。对照“女赀不过榛栗枣脩”的惯例来看,婚礼用雁的起源必定也与男子的劳动职责、劳动技能有关。如果像古代学者那样从鸿雁的生理属性着眼来说明婚礼用雁的象征意义,就不能解释婚礼中男女何以分用不同的赀物,何以女子不用鸿雁来表示守时、和睦、顺从、忠贞之类的意思。

有关婚礼用雁的象征意义,还可以借用民族学的材料加以说明。韦斯特马克(1862—1939)所著《人类婚姻史》有一节专讲各民族对结婚男子劳动技能的要求,这些资料对于理解中国古代的婚礼用雁礼仪颇有助益。书中说道:

(在很多民族中,)丈夫和父亲是家庭的供养者和保护者,一个男人除非他证明有能力尽到这些职责,否则就不许结婚……

在哈得孙湾的基尼佩图人和其他一些爱斯基摩人中,一个青年男子在通过打猎的技术来显示他不仅能供养他的妻子儿女,而且能够供养他的岳父母之前,是不准结婚的。阿拉斯加的科尤孔人相信,一个男人在没有杀死一只鹿之前就结婚,将来是不会有孩子的。

根据乔切尔森博士的介绍,在科里亚克和尤卡吉尔人当中,青年人娶妻的习俗,是先要考验一下他的工作能力,新郎必须是一个狩猎和捕鱼的能手,并且能做家庭所需要的各种工作……

雪兰莪州的坎贝尔先生,在谈到萨凯人的婚姻时告诉我们,在他们那里有一种风俗即男女双方的亲属围绕一个蚂蚁冢席地而坐,然后代替新娘或她的父亲向新郎发问:“你会使用吹箭筒吗?”“你有什么好办法砍树?”“你是个爬树能手吗?”“你抽烟吗?”等等……

在英属东非的瓦波科莫人中,习惯法禁止过早结婚。一个男子只有在他捕杀到一条鳄鱼,并把一部分鳄鱼肉送给女方吃了之后,才能结婚。在赞比西河以南的贝专纳人和卡菲尔部落中,一个青年要在捕杀到一条犀牛之后才允许娶妻;同样,在奥因布须曼人中,一个青年也必须捕杀到一些大的猎物才能娶妻。^[23](P52-55)]

此外,还有的民族要求结婚男子杀死野猪或老虎,有的要求砍倒粗树,有的要求具备驾驶帆船的灵活技术,有的要求猎取人头或突袭敌方部落,如此等等,形式不一。这些求婚习俗虽然由于地理环境、生活条件的不同而存在形式上的差异,但其中蕴涵的观念和心理却大致相同,这就是女方家族特别看重求婚男子的劳动技能和勇武品质。韦斯特马克列举这些材料,旨在论证一夫一妻制家庭的古老和永恒,他的观点能否成立另当别论。仅就这些材料所反映的事实而言,它们足以对周代婚礼用雁的起源和取义作出准确的注释。

这里有两个问题需要附带说明。首先,周代士婚礼的五个程序使用鸿雁而不是使用其他猎物,应是在长期的历史过程中逐步形成的一种惯例。最早的婚礼赀物可能没有一定之规,求婚者使用何种猎物比较随意。鸿雁比野鸡更贵重,又比鹿、牛等猎物更便于携带,所以婚礼用雁能逐渐得到社会的认同。其次,本文对婚礼用雁的解释是从起源、发生的角度揭示用雁的原始意义,这不是说东周时代的婚礼仍然要求结婚男子必须亲手射取鸿雁,我们从《士昏礼》中也看不出这样的要求。最早以雁为赀的求婚者,使用的一定自己亲手猎获的鸿雁,但是当用雁的习惯逐渐成为一种礼仪之后,其象征性必然愈来愈强,作为赀物的鸿雁是否为求婚者亲手射得就不再是一个很重要的问题。战国以后,“士”由武士蜕变为文士,社会对男子射猎技能的要求大为降低,婚礼用雁就变成了纯粹的象征性礼仪。到魏晋隋唐时期,士大夫的射技继续退化,婚礼使用真雁对大多数人来说成了很大的难题,民间婚礼中自然就会出现以鹅代雁、结彩代雁等等更加远离用雁古义的象征方式。

四、关于士级婚礼用雁“摄盛说”

在古代学者对《士昏礼》用雁的解释中,还有一种“摄盛说”影响很大。“摄盛”是郑玄使用的术语。

郑玄本人和后世礼家并没有对这个术语作确切的说明,但它的大体意思尚不难明了。“摄”,持也,亦“犹假也”[24](《谦部》,P144)。“摄盛”之“摄”有临时持有、暂时借用之意。参加礼仪者在特殊情况下可以暂时超越自己的身份地位,使用一些按等级规定他平常不应使用的高级礼仪,这就是所谓“摄盛”。

较早提出《士昏礼》用雁属于“摄盛”的是朱熹。上引《朱子语类》卷八十五“士昏”条记录了朱熹对婚礼用雁的看法:

《士昏礼》谓之“摄盛”,盖以士而服大夫之服(爵弁),乘大夫之车(墨车),则当执大夫之贄。

朱熹的意思是,礼书和相关文献提到的用贄等级都是大夫用雁、士用雉,士级婚礼本来不该用雁,但是在婚礼这种重要而特殊的场合,士人不妨“摄盛”——暂时使用一下更高级的盛礼,不用本等之雉而用高等之雁就是摄用了大夫一级的礼仪。清代不少学者如毛奇龄、江永、夏炘、孙诒让等都赞成这种“摄盛说”,其中尤以孙氏的表述最为经典:“士昏礼纳采用雁,亦摄盛用大夫挚也。”[5](P1387)①

先秦礼仪活动中是否存在“摄盛”现象,是一个涉及内容相当广泛的题目,需要另作专门研究。现在可以确定的是,《士昏礼》的用雁并不属于“摄盛”,士级贵族在其他场合使用鸿雁也很难说是超越了正常的礼仪等级。

朱熹的说法本身就有不少疏漏。例如,他把士人亲迎时身穿爵弁服列为“摄盛”,就是沿袭了唐代贾公彦的错误。郑玄注解《士昏礼》时只把使用墨车列入“摄盛”的范围:“墨车,漆车。士而乘墨车,摄盛也。”到了贾公彦《仪礼注疏》那里,士人身穿爵弁服也被看成了“摄盛”:“士家自祭服玄端,助祭用爵弁。今爵弁,用助祭之服亲迎,一为摄盛。”[13](《卷四》,P963)贾氏认为爵弁服高于士级礼服,这与《仪礼》经文明显不合。士冠礼的第三次加冠和士丧礼的招婚复魄都是使用爵弁服,从中看不出有任何超越士人身份等级的迹象,古代礼家也大都认为它是士级贵族的“上服”[10](《仪礼集释》卷二十,第103册,P354)或“士服之最尊者”[6](《仪礼正义》卷一,第3册,P528),有什么理由说它是士人“摄盛”时才能使用的“盛服”?贾说在玄端和爵弁之间强生分别,是对“摄盛”概念的滥用。不过,贾公彦虽然频繁使用“摄盛”理论,却没有把士人用雁也划入“摄盛”之列,他的观点是“昏礼无问尊卑皆用雁”[13](《卷四》,P961)。认为用雁“摄盛”是朱熹的进一步发挥。这种发挥对“摄盛”概念的使用比汉唐注疏家更无节制,其可信程度也更低。又如,《朱子语类》卷八十五“士昏”条还记有朱熹的另一个说法:

《仪礼》“昏礼下达用雁”,注谓“在下之人,达二家之好而用雁”,非也。

此只是公卿大夫下达庶人,皆用雁。

关于“下达”二字的含义,古代学者的看法颇有分歧,笔者认为朱熹的解释比较合理。汉代帝王婚礼中保留了纳采用雁的礼节,应是继承了先秦时代的传统,说明自古以来纳采用雁就是一种从上到下普遍使用的通礼。但是朱熹似乎没有意识到,他对“下达”的这种解释和他所谓的“士人用雁摄盛说”是彼此矛盾不能相容的。既然纳采用雁是贵族阶层都可使用的通礼,士人用雁就根本谈不到“摄盛”与否的问题。正如清人褚寅亮所说:“若云士许用大夫之贄以摄盛,则天子诸侯大昏,合二姓之好,以为宗庙社稷之主,何反降用大夫之所执乎?”[6](《仪礼管见》卷二,第1册,P891)朱熹立说自相矛盾,意味着他在提出“摄盛说”的时候并未经过周密的思考。

朱熹“摄盛说”的主要依据是礼书描述的用贄等级。只有确实存在严格的用贄等级,士人用雁属于“摄盛”的说法才能成立。然而这个最为关键的前提恰恰经不起推敲。

先秦秦汉文献有关用贄等级的论述详略不一,总的趋向是时代越后,相关的论述就越详细越严密。《仪礼·士相见礼》说,“士相见之礼,挚,冬用雉,夏用脰”;“下大夫相见以雁”;“上大夫相见以羔”。大夫以上和士以下的用贄问题,《仪礼》一概没有涉及。《周礼·大宗伯》说:“以禽作六挚,以等诸臣:孤执皮帛,卿执羔,大夫执雁,士执雉,庶人执鹄,工商执鸡。”该书没有涉及天子和诸侯的用贄问题。到了《礼记·曲礼下》那里,就有了一个几乎包括所有阶层在内的用贄等级:“凡挚,天子鬯,诸侯圭,卿羔,大夫雁,士雉,庶人之挚匹,童子委挚而退。”《春秋繁露·执挚》、《说苑·修文》、《白虎通·瑞贄》等汉代文献在融

① 彭林《中国古代礼仪文明》(中华书局2004年版)亦持此说,见该书第126页。

合《大宗伯》、《曲礼》之说的同时,又对每种贄物的取义作了推测。到魏晋时期,学者对周代用贄等级的描述更为完备。如《国语·鲁语上》韦昭注把《周礼·大宗伯》所谓“以玉作六瑞”也看成了一种用贄等级,并直接将“六瑞”中的五瑞加到《大宗伯》所说的“六摯”之前:“公执桓圭,侯执信圭,伯执躬圭,子执谷璧,男执蒲璧。”《左传·庄公二十四年》杜预注甚至想到了国君太子和附庸应该使用何种贄物这类细小的问题:“公、侯、伯、子、男执玉,诸侯世子、附庸、孤卿执帛。”为什么时代越晚,学者对用贄等级的讲解却越详细?这不能不令人对这些论述的可靠性发生怀疑。

先看这些论述中的不尽合理之处。《礼记·曲礼下》认为天子以鬯为贄,《春秋繁露》和《说苑》也沿用此说。贄见礼是指与平级或上级相见时使用的礼仪,送给下级的礼物是赐物而不能称为“贄”。周天子以天下的最高统治者自居,他没有平级和上级,是超越于贄见礼之上的人物,所谓天子之贄从何谈起?据《春秋繁露》所谓“畅(鬯)……积美阳芬香,以通之天”、“气畅于天”云云,似乎董仲舒认为天子的用贄对象是皇天上帝。《曲礼》郑玄注明确说:“天子无客礼。以鬯为贄者,所以唯用告神为至也。”唐代杜佑又对郑注作过更详尽的发挥^[18](卷七十五《天子上公及诸侯卿大夫士等贄》, P2049)。这些解释混淆了祭告神灵与贄见礼的界限,是一种极其牵强的解说。如果告神也算贄见,那么春秋时期屡见公子、卿大夫用玉告神的事例,岂不是也可以说卿大夫以玉为贄?由此可见,《曲礼》将“天子鬯”置于用贄等级之首,很可能是为了追求用贄等级体系的完备而人为设计的。《周礼·大宗伯》所谓“庶人执鹄,工商执鸡”也表现出同样的倾向。“礼不下庶人”是先秦惯例,庶人以下被排除于贄见礼的范围以外,贵族也不会为庶人制订见面礼物的标准。所以“庶人执鹄,工商执鸡”一条与西周春秋时代的社会制度明显不合。又据《左传·襄公二十八年》所记“公膳日双鸡,饗人窃更之以鹄”一事,当时人对鸡的品评似乎在鹄之上。《大宗伯》把鸡列为低于鹄的贄物,有可能是《周礼》作者自己设定的一种标准,未必符合西周春秋时期通行的观念。根据以上分析,笔者认为礼书中关于天子用贄和庶人、工商用贄的论述都带有设计、规划的性质,它是战国秦汉礼家的一种观点或思想,并不是西周春秋时期真正实行过的礼制。

由于身份地位的不同特别是经济实力的差异,诸侯、卿大夫、士所使用的见面礼物当然会有所不同。但是西周春秋时代的礼仪实践中是否存在严格划一的用贄等级,这种用贄等级的制度化程度是否已经达到礼书所说的水平,却很值得研究。我们看到的事实是,春秋人对用贄差异的描述都比较笼统。《左传·庄公二十四年》记御孙之言:“男贄,大者玉帛,小者禽鸟,以章物也。女贄不过榛栗枣脩,以告虔也。”《国语·鲁语上》所记略同。从诸侯到士级贵族,身份高、财力雄厚的使用玉帛,身份低、财力较弱的使用禽鸟,这应该是周代贵族用贄的真实情形。其中,诸侯一级常用玉帛为见面礼物,还可以得到金文和《诗经》相关记载的印证^[25](P797)。但是礼书等文献所说玉帛之中、禽鸟之中还要划分等级,禽鸟的使用中还有“卿羔、大夫雁、士雉”这样细致而严格的规定,至少从现存的史料中找不到实例。相反,倒是有一些反面的例证说明周代用贄等级并不像礼家所说的那样固定和严明。

《左传·定公八年》:“夏……公会晋师于瓦,范献子执羔,赵简子、中行文子皆执雁。鲁于是始尚羔。”古今学者对此条材料的解释颇为纷繁^①。其中,杜预认为“始尚羔”是指鲁国卿、大夫原来皆用鸿雁,“今始知执羔之尊”,立说比较平实、通达,余外诸说皆不可信。“鲁于是始尚羔”所反映的事实是,在公元前502年以前,鲁国卿大夫还没有“尚羔”的意识和习惯;他们把羊羔看成高于鸿雁的贄物,完全是受了晋国礼俗的影响。鲁国是春秋时期保存周礼最多的国家,鲁国在继承和维护宗周文化传统方面所取得的成就曾经令晋国执政韩宣子大为叹服。据此,卿大夫相见一律用雁应是西周以来的主流礼俗,而“尚羔”原本只是晋国的地区性礼仪,它是凭借晋国的霸主地位才成为一种强势文化并逐渐得到某些国家的认同。也就是说,“卿羔、大夫雁”的用贄习惯直到公元前502年以后才比较流行(这时贄见礼实际上已接近尾声),在此之前不存在《仪礼》所谓“下大夫相见以雁”、“上大夫相见以羔”这种各国共同遵行的礼制。古代注疏家过于迷信“三礼”中有关用贄等级的论述,没有注意到这些论述有取法晚世礼俗和

① 详见孔颖达《春秋左传正义》卷五十五,中华书局1980年影印《十三经注疏》第2142页;孙诒让《周礼正义》卷三五,中华书局1987年版,第1388-1389页;章太炎《春秋左传读》卷九《重定鲁于是始尚羔》,载《章太炎全集(二)》,上海人民出版社1985年版,第747-748页。

人为设计的成分,先入为主地把鲁国不知“尚羔”解释为鲁人长期以来废弃了古礼,这些强辩都很难令人信服。

《周礼》的“司约”一职“掌邦国及万民之约剂”,所治约剂中的最后一项是“挚之约”。郑玄注云:“挚约,谓玉帛禽鸟,相与往来也。”如果《周礼·大宗伯》所谓“六挚”是一种具有很强约束力的礼制或世代沿袭的传统,为什么人们还会就贄物的使用作出约定?又有什么必要让“司约”来专门管理这类约定?可能只有两种:(1)贄物的使用本来没有什么细则。地位相差悬远的人使用不同的贄物,是由于财力不同引发的一种事实、现象或结果,这是一种现状而不是一种规定或制度;地位相近的人如卿与大夫、大夫与士之间,所用贄物本没有严格的等级差别。由于缺乏统一的规定,某些地区使用的贄物就可能与王室习俗不合,故而需要司约从中协调和管理。(2)西周原有“六挚”制度,东周人破坏了传统的用贄等级,随意使用贄物的现象相当严重,于是需要司约对不合用贄规范的行为和“约剂”加以整治。孙诒让等即持这种见解。根据上文对“鲁于是始尚羔”一事分析,“六挚”作为一种具有普遍意义的礼制在春秋后期以前尚未形成,所以第二种可能并不存在。《周礼》的“六挚”之说有立法之意,“挚约”之说则是周代用贄现状的反映。晚出的用贄规定既在一定程度上反映了历史和现实中的用贄差别,又不会完全等同于历史和现实。如此理解礼书所记用贄等级的性质,或许更为接近客观事实。

上文曾引用《仪礼·聘礼》的下列描述:“卿大夫劳宾,宾不见。大夫奠雁,再拜,上介受。”郑玄于“大夫”一句下注解道:“不言卿,卿与大夫同执雁。(此礼)下见于国君。《周礼》:凡诸侯之卿见朝君皆执羔。”《聘礼》认为卿、大夫会见来访的外国卿大夫都以鸿雁为礼物,郑玄的这一解释准确可信。但郑玄觉得卿用雁与礼书常见的“卿羔”之说不合,所以他又解释道,《周礼·掌客》说诸侯之卿会见来访的别国国君应该执羔,《仪礼·聘礼》说的是卿与外国卿大夫相见,所以礼仪下降一等,用雁而不用羔。在郑玄看来,如此解释就可以消弭《聘礼》与“卿羔”之说的矛盾。其实后果刚好相反,这个解释无意之中动摇了整个用贄等级的根基。一种礼制必须相对稳定才能成立。如果卿见国君用羔,见卿大夫用雁,见本国贵族和见外国贵族要分用不同的礼物,那么“卿羔”之制还有什么意义?照此推论,大夫、士也都可以使用两种或两种以上的贄物,“六挚”规定又让人如何遵行?再者,《仪礼·聘礼》所记卿用雁的事例与同书《士相见礼》所谓“上大夫相见以羔”也有明显的矛盾。笔者认为,这些记述上的矛盾正是周代礼仪实践中用贄等级不甚严格的反映,没有必要硬找理由强为调和。《聘礼》所记卿用雁的例子与《左传》所记“鲁于是始尚羔”具有同样的性质,它们都说明卿大夫用雁用羔在周代并没有一定之规。

综上所述,礼书记载的用贄等级是战国礼家对相关史实加以整齐划一之后提出的一种设计,西周春秋时期实际存在的用贄等级还没有达到如此井然有序的程度。对于这种含有立法意图的系统化的用贄等级,不可机械地认定它就是战国以前实有的制度。《白虎通·瑞贄》在沿用礼书的说法讲完用贄等级之后,又加了一句“卿大夫之贄变,君与士贄不变”,说明汉代学者对“六挚”之类的用贄等级也不是毫无疑问,否则何必提“变”与“不变”?其实就连所谓“君与士贄不变”也是一种推测。武士将他们猎获的飞鸟作为见面礼物献给同级或上级贵族,是一种世代相传的古礼,用雉用雁最初并没有很大分别。射雉比射雁更少受季节的限制,所以后来士级贵族常以野鸡为礼物应是事实,但这并不意味着西周春秋时期已经有一种严格的用贄制度剥夺了士级贵族用雁的权利。在一些比较隆重的礼仪当中,在拜见地位较高的贵族时,士人仍不妨以鸿雁为贄物,这不是违礼,也不是被允许的越级用礼。朱熹提出的“士昏用雁摄盛说”基于礼书记载的严密的用贄等级。既然这个基础就不稳固,朱熹的说法自然也很难成立。联系各方面事实来看,将婚礼用雁视为各级贵族共用的通礼应该是一种最合理的解释。

参考文献:

- [1]皮锡瑞.经学通论[M].北京:中华书局,1954.
- [2]李衡眉.古代婚礼执雁新解[J].河南大学学报,1990,(1):9-14.
- [3]续修四库全书[M].上海:上海古籍出版社,2002.
- [4]王引之.经义述闻[M].南京:江苏古籍出版社,1985.
- [5]孙诒让.周礼正义[M].北京:中华书局,1987.
- [6]清经解续编[M].上海:上海书店,1988.

- [7]王筠.说文解字句读[M].北京:中华书局,1988.
- [8]虫天子编.香艳丛书[M].北京:人民文学出版社,1992.
- [9]段玉裁.说文解字注[M].上海:上海古籍出版社,1981.
- [10]文渊阁四库全书[M].台北:台湾商务印书馆,1986.
- [11]吴丽娱.唐礼摭遗[M].北京:商务印书馆,2002.
- [12]四库未收书辑刊[M].北京:北京出版社,2000.
- [13]仪礼注疏[A].阮元校刻.十三经注疏[M].中华书局,1980.
- [14]沈文倬.略论礼典的实行与仪礼书本的撰作[A].宗周礼乐文明考论[C].杭州:浙江大学出版社,1999.
- [15]汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [16]阎振益,钟夏校注.新书校注[M].北京:中华书局,2000.
- [17]隋书[M].北京:中华书局,1973.
- [18]杜佑.通典[M].北京:中华书局,1988.
- [19]黎靖德编.朱子语类[M].北京:中华书局,1994.
- [20]贺长龄等编.清经世文编[C].北京:中华书局,1992.
- [21]顾颉刚.史林杂识初编[M].北京:中华书局,1963.
- [22]胡新生.西周时期三类不同性质的射礼及其演变[J].文史哲,2003,(1):112-117.
- [23][丹麦]E. A. 韦斯特马克.人类婚姻史[M].李彬等译.北京:商务印书馆,2002.
- [24]朱骏声.说文通训定声[M].武汉:武汉市古籍书店,1983.
- [25]杨宽.西周史[M].上海:上海人民出版社,1999.

Also on the problem of presenting wild geese in *The Book of Rites: Weddings of the Gentry*

Hu Xinsheng

(School of History & Culture, Shandong University, Jinan 250100)

Abstract: Considering the fact that it's difficult to capture wild geese, some scholars in the Qing dynasty believed the gift "geese" in *Rites: Weddings of the Gentry* had to be domestic geese. However, this explanation does not in accord with historical records and the customs of the Zhou dynasty. "Wild geese" and "domestic geese" had been mentioned simultaneously in the *Book of Rites*; the rites of presenting wild geese in weddings in the early Han dynasty were inherited from those of the Zhou dynasty; people in the Zhou dynasty had the ability to breed wild geese so as to keep them alive for a period of time and the low-noblemen often held weddings in early spring or late autumn, when it wasn't difficult for men to use wild geese in weddings. These facts help us to determine that the geese mentioned in *The Book of Rites* must be wild geese. The custom of presenting wild geese came into being in an era when valor and the ability of hunting were highly valued, and the original meaning of "the rites of presenting wild geese as betrothal gifts" was to testify that the suitor was skillful in hunting and could bear the responsibility for both the society and the family. Those explanations that wild geese were used just for the symbolic effects created by the physiological characters of that bird are obviously far fetched. Gift-presenting according to grades as was documented in some rites books in the Warring States period was partly a matter of design, and the view that the rites of presenting wild geese for the "shi" estate was temporarily borrowed from those for the "dafu" estate does not stand. The rites should apply to every estate of Zhou dynasty nobles in common.

Keywords: Zhou dynasty wedding ceremony; rites of presenting wild geese; *The Book of Rites: Weddings of the Gentry*

[责任编辑 王大建 范学辉]

【编者按】为纪念著名诗人臧克家先生诞辰102周年,本刊组约了两篇纪念文章。它们分别从臧克家与毛泽东、与作家们的交往等不同侧面披露了许多鲜为人知的文学史料:臧克家与毛泽东的交往虽然过去公开发表过几封信件,但对于臧克家与毛泽东交往的详细过程以及领袖诗词思想对老诗人创作心理的影响,却很少论及。这次由臧克家先生的长子臧乐源教授作了详尽的披露。臧克家与作家王氏二兄弟的故事,过去从没有见诸文字,这篇《臧克家与作家王希坚、王愿坚》的文章则是由臧克家的长媳乔植英老师凭借几十年的亲身经历和有心记录第一次写成的。相信这两篇文章的发表,对于研究作家创作以及作家的心路历程是颇有助益的。

臧克家与毛泽东

臧乐源

(山东大学哲学与社会发展学院,山东 济南 250100)

摘要:臧克家和毛泽东的交往缘于诗。他们第一次会面是1945年9月在重庆,会面后臧克家写的第一首歌颂毛泽东的诗是《毛泽东,你是一颗大星》。1956年底《诗刊》创刊,主编臧克家等向毛泽东写信约稿。1957年1月14日,毛泽东在中南海召见了臧克家和袁水拍。席间同意臧克家的意见,毛泽东修改了即将发表的《沁园春·雪》中的字。尔后臧克家又帮毛泽东修改诗词文字多处。而对臧克家提出的诗词中的问题,毛泽东也尽量作答。1957年“反右”时臧克家因刚刚受到毛泽东的召见而幸免于难。臧克家经常就诗歌问题给毛泽东写信,毛泽东先后给臧克家写过七封信,主要内容都是论诗。

关键词:臧克家;毛泽东;《诗刊》;田家英;袁水拍;诗歌;通信

中图分类号:I206·7

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2007)01-0037-09

中国人民伟大的领袖毛泽东,有着中华民族传统文化丰厚的底蕴,特别是对古典诗词很有研究,造诣很深,他是无产阶级革命家,也是一位诗人。他的诗词为广大人民所喜爱,更倾倒一些专家学者。诗人臧克家就是其中的一个。他经常以诵读毛泽东诗词为乐。从20世纪50年代初直到2003年为《毛泽东诗词鉴赏》增订二版写卷头语,也可以说直到他生命的最后一刻都在研究、宣传毛泽东诗词,并做出了卓越的成绩。

毛泽东,你是一颗大星

1942年,抗日战争发展到相持阶段,国民党军队排斥进步民主力量,臧克家被迫离开前线来到重庆。在重庆,臧克家望着那一双双向自己破旧的军装投来的冷冷的目光,望着国民党官府灯红酒绿醉生梦死的浮华现象,望着老百姓的艰辛生活,他感到愤懑痛苦。作为一个职业作家,他心中有很多无奈,过着“年年难过年年过,处处无家

处处家”的艰苦生活。他从高唱抗日战歌激昂慷慨的热烈情绪中渐渐冷静下来,更广泛地接触社会,以锐利的眼光透视社会,以一种新的笔触揭露腐朽,鞭挞丑恶,弘扬正气,写出了一系列讽刺诗文。在此期间,他也读到一些毛泽东著作,对毛泽东十分崇敬。

抗战胜利后,人民热切地盼望民主和平,蒋介石却要坚持内战。1945年8月,毛泽东以极大的胆识、非凡的勇气,顺应民心,冒着危险飞到重庆与蒋介石谈判。毛泽东在紧张的谈判期间,9月初召开了一个重庆各界人士参加的座谈会。诗人臧克家就是在那个会上见到了他仰慕已久的英雄毛泽东。见面会后,臧克家很激动、很兴奋,写下了他的第一首颂诗《毛泽东,你是一颗大星》,以何嘉为笔名,发表在1945年9月9日的《新华日报》上:“毛泽东,你是一颗大星,不亮在天上,亮在人民心中……我们认定你是一个顶精干的人,顶能战斗的人,把生命、希望,全个儿交付给你,我们可以毫不担心!……你亲自降临到这战时的都城,做了一个伟大的象征。从你的声音里,我们听出了一个新中国,从你的目光里,我们看到了一道大光明。”

诗人臧克家后来回忆说:“毛主席1945年8月为谋求和平与国民党谈判从延安飞抵重庆,我第一次见到了内心崇敬已久的这位伟人,参加了他召集的座谈会,交谈时间不多,但他高大的体魄,乐观的精神,质朴而亲切的神态,给我留下的印象深极了。因此,我写了颂诗,歌颂这颗‘大星’。”^{[1](P1)}他把对毛泽东的敬仰之情,对新中国的向往,倾注在这首颂诗中。一颗伟大的心,给臧克家的心上留下了一个深深的“烙印”。

一封信吹起了一阵猛烈的风

1956年,中国作家协会经有关领导同意,决定创办《诗刊》,由臧克家任主编,严辰、徐迟任副主编。在组稿的过程中,徐迟去北京大学拜访冯至先生,征求意见。冯至建议在创刊号上发表在群众中流传已久的毛泽东诗词,以提高《诗刊》的影响。臧克家及《诗刊》编辑部的同志都认为很好,但不知道毛泽东本人是否同意。就商量着给毛泽东同志写封信,征求意见,并把已收集起来的《沁园春·雪》等八首诗词一起寄去,请他改正传抄中可能产生的错误。据臧克家回忆,信是怎样

起草的,他已经记不清了,只记得最后是由他用毛笔抄写到信纸上的。在有关这封信的回忆文章中,也有说是编委们公推臧克家执笔的。信写得十分亲切真挚,充满对毛泽东的敬爱之情。全文如下(原信中刊物名称皆用的引号):

亲爱的毛主席:

“中国作家协会”决定明年元月创办“诗刊”,想来您喜欢听到这个消息。因为您一向关心诗歌,因为您是我们最爱戴的领袖同时也是我们最爱戴的诗人。全世界所爱戴的诗人。

我们请求您,帮我们办好这个诗人们自己的刊物,给我们一些指示,给我们一些支持。

在诗歌的园地里,已经显露了百花齐放、百鸟争鸣的春之来临的迹象。西南的诗人们,明年元旦创刊“星星”诗杂志;“人民文学”、“长江文学”都准备来年初出诗专号;诗歌在全国报刊上都刊登得很多。这是一个欢腾的时代,歌唱的时代。热情澎湃的诗歌的时代是到来了,“诗刊”因而诞生。

我们希望在创刊号上,发表您的八首诗词。那八首大都已译成各种外国文字,印在他们的“中国诗选”的卷首。那八首在国内更是广泛流传。但是,因为它们没有公开发表过,群众相互抄诵,以致文字上颇有出入。有的同志建议我们:要让这些诗流传,莫如请求作者允许发表一个定稿。

我们附上那八首诗词的抄稿一份,请加订正,再寄还我们。如果您能手写一首,给我们制版发表,就更好了。

其次,我们希望您能将外边还没有流传的旧作或新诗寄给我们。那对我国的诗坛,将是一件盛事;对我们诗人,将是极大的鼓舞。

“诗刊”是二十五开本,每期一百页,不切边;诗是单行排的,每页二十六行。在编排形式上,我们相信是不会俗气的;在校订装帧等方面,我们会恰当的求真讲究。

我们深深感到“诗刊”的任务,美丽而又重大;迫切的希望您多给帮助;静下来要听您的声音和您的吟咏。^[2]

最后是《诗刊》主编臧克家,副主编严辰、徐

迟,编委田间、沙鸥、袁水拍、吕剑的签名。时间是1956年11月21日。

臧克家和同事们把信送出后,就急切地等待着回信。1957年元旦刚过,毛泽东的秘书田家英给《诗刊》社打来一个电话,是徐迟接的。田家英说:“你们给主席的信收到了。主席问《诗刊》什么时间发稿?”徐迟说:“万事具备,只等毛主席诗词。毛主席诗词什么时候可以给我们?”田家英没有说具体的时间。徐迟立即打电话给臧克家,转告了田家英的话。臧克家听了非常高兴。1月12日终于又等来了电话,说中共中央有重要信件送来,请主编在编辑部等候。不久,中国文联总收发室打来电话,说中共中央有急件送到,要《诗刊》社立即派人去取。是刘钦贤同志去取回的。徐迟接过拆开,取出毛泽东的信和诗稿。诗稿是用钢笔抄写的,非常工整。毛泽东把《诗刊》社寄去的八首诗词,认真地作了核定,另外又加上了十首,还有他的亲笔信。臧克家听到这个好消息,立刻赶到《诗刊》编辑部。他捧着毛泽东的亲笔信和十八首诗词看了一遍又一遍,激动不已。正如他的诗句:

一封信吹起了一阵猛烈的风,
每一颗心像鸣报喜讯的一口洪钟,
这封信,它的分量抵得上千金重,
触动它一下,也要把手放得很轻,很轻。
它来了,它终于来了,
写它的那只大手呵,
写下了多少辉煌的大作,
成了真理的星座,
永恒地照耀在人类的上空。^{[1](P5)}

毛泽东的信平易近人,老朋友似的坦诚随和。全信如下:

克家同志和各位同志:

惠书早已收到,迟复为歉!遵嘱将记得起来的旧体诗词,连同你们寄来的八首,一共十八首,抄寄如另纸,请加审处。

这些东西,我历来不愿意正式发表,因为是旧体,怕谬种流传,贻误青年;再者诗味不多,没有什么特色。既然你们以为可以刊载,又可为已经传抄的几首改正错字,那末,就照你们的意见办吧。

《诗刊》出版,很好,祝它成长发展。诗当然应以新诗为主体,旧诗可以写一些,但是不宜在青年中提倡,因为这种体裁束缚思想,又

不易学。这些话仅供你们参考。

同志的敬礼!

毛泽东

一九五七年一月十二日^{[3](P520-521)}

臧克家说,对毛主席的信,每读一遍都会加深一步理解。毛主席对《诗刊》的支持,也就是对诗的支持,其影响之大是无与伦比的。就如“《诗刊》出版,很好,祝它成长发展”,我们往往一看而过,而在臧克家眼里却是丰富多彩的。他说:“从这十二个字里,我们感受到的是多么丰富、多么深刻、多么激动心胸的重大意义呵!它庄严而简要,朴素又亲切!”^{[1](P48)}以诗为“生命抓手”的臧克家,从这十二个字里觅到了知音,几乎是可望而不可期的知音。这个声音和他心灵中最神圣的韵律是相通的。毛泽东对《诗刊》的出版以“很好”定位;“祝它成长发展”,给了诗一个光辉灿烂的前景;“诗当然应以新诗为主体”,给了诗歌发展一个明确的方向。毛泽东对于诗很有研究,他不但读过很多古诗,也读过不少新诗,如郭沫若的《女神》、闻一多的《死水》、臧克家的《烙印》等。

《诗刊》创刊号,因为有了毛泽东的信和十八首诗词而大大地加重了分量,光彩四射,在全国吹起了一阵猛烈的诗风。《诗刊》创刊号一面市,就出现排长队争购的热闹场面。人们阅读、传诵,形成了一个学习毛泽东诗词的热潮。

在毛主席那里作客

1957年1月14日,是臧克家最幸运的一天。因为在收到毛泽东的信和诗稿的第三天,他接到当时兼任《诗刊》编委的《人民日报》文艺部主任袁水拍的电话:“毛主席要召见我们,下午三时我坐车来接你。”这是臧克家期待已久的。他听到这个消息,心里又紧张又激动,几乎不敢相信是真的。袁水拍准时来到,他们乘车驶入中南海,直到颐年堂门前。他们走了进去。屋子很大,陈设俭朴,很安静。臧克家好像听到自己的心快速跳动的声音,激动而又局促。不一会儿,毛泽东就从东边门里走出来,亲切地和他们握手,请他们坐下后,很随意地从烟盒中抽出一支烟来让臧克家,臧克家忙说:“谢谢主席,我不会吸。”毛泽东笑着说:“诗人不会吸烟?”随即自己点上了一支。他们简单地谈了一下生活和工作,接着就谈开了,谈话的内容是多方面的,谈诗、谈百花齐放等等。臧克家在诗

中这样描述：

在这间有名的会客厅里，
他接待过多少贵宾，
多少重大的事件曾经在这里讨论，
今天呀今天，坐在它光明的一角上，
一个“赢得了新中国的伟大诗人”，
在招待另外两个写诗的人。
我们谈诗，谈百花齐放，……
话题像活泼的小鸟，
它不停留在一棵树枝上，
谈论着庄重大事件
像谈说家常，
烟丝杂着笑声，
政治主题也放射着诗的光芒。
他的话，句句是宝石，
吐出来却是那么轻便，
好像事先并没有想到，
扯起它们只是为了随意聊天。……
他的音流像春水溶溶，
解除了我们的拘谨，
使我们觉得，自己是在
和一位密友促膝谈心。^{[1](P7-8)}

臧克家满怀深情地回忆着当时的情况，他说，可以听出来，毛主席对古典诗词有自己的喜爱，常引用一些在政治上有进步意义的诗句。对唐代两个大诗人李白和杜甫，虽然对杜甫是肯定的，但他更欣赏李白。毛主席说：“他们给我弄了一部《明诗综》，我看李攀龙的诗写得不错。”^{[1](P51)}关于李攀龙，臧克家知道他是自己的同乡，中过进士，做过官，为明代“后七子”之首，可是他的作品却没有读过，以至毛泽东提到他的名字时，由于主席的湖南口音，连问三遍才听明白。他对自己当时无法以李攀龙的诗应对，感到非常惭愧，对毛泽东也更敬佩了。臧克家回忆道：“毛泽东同志在文章和谈话中，常常引用一些典故和成语，连我这个大学文科毕业了四五十年的人，也得去查书。真像他批评的：‘文人也不文。’毛主席对古代典籍涉猎范围，我不清楚，但是他的古典诗词的知识是丰富的，对于古典诗词的研究是用力极深的。他不详读《明诗综》，怎么会提出李攀龙？我们随意地谈着。毛主席对我说：‘你在《中国青年报》上评论我《咏雪》的文章，我读过了。’看来他对这篇文章是满意的。我心里很高兴，接着毛主席的话把自己

在《咏雪》中的疑问提出来：词中‘原驰腊象’的‘腊’字怎样理解为好？毛主席说：‘你看应该怎样？’我说：‘改成‘蜡’较好，与前面的‘山舞银蛇’的‘银’字相对。’毛主席略想了一下，高兴地说：‘好，你就替我改过来吧。’他们话没有说多少，臧克家就感到“心和心近了，可以放言无忌”了。当他们谈起《诗刊》的创刊，臧克家又向毛泽东提出了印数的问题，说：“现在纸张困难，经我们一再要求，文化部负责人只答应印一万份。同样是作家协会的刊物，《人民文学》印二十万，《诗刊》仅仅印一万，太不合理了。”毛泽东反问他：“你看印多少？”他答道：“公公道道，五万份。”毛泽东想了一下，说：“好，五万份。”臧克家沉浸在回忆中，说：“我天真地说：‘请主席给黄洛峰同志打个电话。’水拍用眼睛向我示意，赶忙说：‘不用了，不用了。’”^{[4](P198)}毛泽东充分估计的是诗歌的意义和影响，而不仅仅是纸张呵！在谈“百花齐放”时，毛泽东说：“百花齐放了，像王统照这样一些老作家都发表作品了，这很好啊！”臧克家说：“这说明他的胸怀多宽、视野多广啊！为了革命，为了革命文艺的发展，他不仅破土、栽花，还注意它的开放。”他们又谈到新诗，臧克家说：“毛主席对新诗也很有研究呵，他提到了湖畔诗社的汪静之，新月派的陈梦家。又说新诗太散漫，记不住。应该精练，大体整齐，押大致相同的韵。还建议搞一本‘新诗韵’，专为写诗用的较宽的韵书。毛主席很强调民歌。说《诗经》是以四言为主体的，后来由四言发展为五言。现在民歌大都是七个字，四个拍子是顺着时代演变而来的，是时代的需要。要在民歌、古典诗歌的基础上发展新诗。”不知不觉已过去了两个小时。臧克家说：“在握手告别的时候，我突然觉得还有许多话没有说，多想这个时间再延长下去呵！我清楚地记得，当毛主席把我们送到客厅大门口时，还高举着大手道别，说：‘把你们的作品送给我一份啊！’那天下了雪了，我的心中涌出了这样的诗句：‘在握手告别的时候，许多话题突然来撞心胸，走出这庄严温暖的厅堂，白皑皑雪色诗意一般浓。’”^{[1](P9)}

在颐年堂谈诗后，在臧克家的心中已把毛泽东看成一位可亲可近的诗友了。那天的雪色、雪情，毛泽东高大的形象、亲切的声音，在他静思的时候，在他的梦中，一次又一次地映现，在诗的琴弦上奏出了最美最和谐的强音。

毛泽东的诗词和信在《诗刊》上发表,和这次谈诗,在客观上对臧克家起了保护作用。这是毛泽东和臧克家可能都没有想到的。

在大鸣大放大辩论的大环境中,臧克家写了一篇题为《六亲不认》的短文,1957年5月3日在《人民日报》上发表了。对所见到的一些不合理的不近人情的现象,进行了尖锐的批评。文章发表后不久,反右派运动开始了,《六亲不认》被某些人抓住当成靶子,说臧克家攻击伟大的党“六亲不认”。臧克家当时心中十分紧张,也被迫作了检讨。有的赞扬过臧克家这篇文章的人都被打成“右派”,可是作者臧克家并没有被打成“右派”。为什么呢?一次,在谈到这个问题时,他说:“个中原因连我自己也不十分清楚。现在回想起来,也许原因是多方面的,比如我刚刚调到作协不久,又一直因病半休,但我想最主要的原因,是当时作协党组一位负责同志说的:‘臧克家刚刚受到毛主席的召见,怎么能把他打成右派呢?’这样,在这次反右斗争中我成了‘漏网之鱼’。”

同在一个诗的世界里

1945年毛泽东在重庆谈判期间,柳亚子有诗赠他,并向他求诗,毛泽东就手书《沁园春·雪》赠给柳先生。这首词一经传出,就引起轰动,广大读者和诗人们爱不释手。后来,有人为它谱曲,20世纪50年代初唱红大江南北,尤其为青年学生所喜爱。1956年,《中国青年报》为了让广大青年更好地理解、欣赏这首词,就请臧克家写一篇赏析文章。臧克家欣然应约,很快写出了《雪天读毛主席咏雪词》。这是臧克家讲解毛泽东诗词的第一篇文章。他说,这首词,论气魄的宏伟,情调的豪迈,恐怕是前无古人的。这篇“咏雪”的作品,比起过去同类题材的作品,意境都高妙,气势都雄浑,庄严美丽的景色和革命豪情相融,古代和现代一脉相通。在意境、意义和表现艺术各方面,都达到了极高的水平。

1957年1月毛泽东诗词在《诗刊》创刊号发表后,许多报刊约臧克家写文章以帮助读者了解、欣赏毛泽东的这些作品。臧克家写这些文章,是持谨慎态度的,斟酌再三才下笔。文章发表后,收到不少读者的信,表示非常需要这样的文章,也有对文章里的一两处解释提出商榷意见的。这更使他感到这份工作的严肃性。他希望多得到毛泽东

的支持,自己能更好地做好这个工作,更希望毛泽东能多发表一些诗。

1958年6月臧克家给毛泽东写了一封信,简单地汇报了《诗刊》的情况,并约稿。

亲爱的毛主席:

您到全国各地视察工作,许多新鲜事物,一定会引起诗兴。如有近作,希望给《诗刊》发表。《诗刊》在您的关怀和支持下5月份已破十万。4月号上刊登的《工人诗歌一百首》,引起社会注意,郭沫若、茅盾、周扬诸同志,都很看重它,这样的作品,您看了也一定很喜欢的。

敬礼!

臧克家

1958年6月?日^[5](P359)

臧克家多次写信给毛泽东,想当面向他请教一些诗的问题。

1961年11月4日臧克家收到毛泽东的一封信,信上这么说:“……因忙未能如愿面谈,还是等一会儿吧。……明年一月内我看得抽出一个时间,和你及郭沫若同志一同谈一会儿。”^[1](P94)不久,他又收到毛泽东的一封信,这封信公开发表了:

克家同志:

几次惠书,均已收到,甚为感谢。所谈之事,很想谈谈。无耐(奈)有些忙,抽不出时间来;而且我对于诗的问题,需要加以研究,才有发言权。因此请你等一些时间吧。专此奉复,敬颂

撰安!

毛泽东

一九六一年十二月二十六日^[3](P589)

收到毛泽东的信,臧克家非常感动,立即又给毛泽东写了一封信:

亲爱的毛主席:

连得二信,既高兴又深深感动!

您工作多忙,还为了会面谈诗分神,使我有点不安。您几时空闲,兴致好,就通知我,时间早晚不计。

您手头如有写定的诗,顺便寄几首来,没有,将来再说。陈毅同志最近给我们送来了一组诗(指《冬夜杂咏》),一月号《诗刊》上刊载。

敬祝
年禧!

臧克家上

1961年12月27日^[6](P359-360)

臧克家收到毛泽东的信后,兴奋地写了一首诗,题目就是《信》:

每次您的来信到手,
快乐把人抛上半天,
等到心潮稍稍平息,
快乐忽然又变成不安!

您心里罗列着大计万端,
还留得一角叫谈诗侵占
我会舒心地静静等待,
等待那电话铃声的召唤。^[9](P17)

可惜的是臧克家没有等到那约他谈诗的电话。对此,臧克家虽然感到遗憾,但也充分理解。他说:“毛主席一生与诗结下不解之缘,虽然日理万机,而心中始终有个‘诗’字在!”

臧克家和毛泽东有过多次书信往来。毛泽东先后给臧克家写过七封信,从公开发表的这两封看,主要内容就是一个“诗”字。

中国青年出版社要出版毛泽东的十八首诗词,顺应读者的要求,请著名学者周振甫为诗词注释,并把臧克家写的五篇赏析文章附在后面,那五篇是:《雪天读毛主席的咏雪词》、《毛主席的两首词——“长沙”“游泳”》、《读毛主席的四首词——“黄鹤楼”“六盘山”“昆仑”“北戴河”》、《毛主席关于革命战争的六首诗词——“井冈山”“元旦”“会昌”“大柏地”“娄山关”“长征”》、《读“十六字令三首”和赠和柳亚子先生的诗词》。于1957年出版,书名是《毛主席诗词十八首讲解》。这是全国最早的一本。出版后,很受读者欢迎。于1958年再版,书名改为《毛主席诗词讲解》,增加了毛泽东1957年月11日写的《蝶恋花·游仙(赠李淑一)》,也加了臧克家的赏析文章《喜读毛主席新词“蝶恋花”》一文。随着毛泽东诗词的发表,臧克家的赏析文章也不断增加。到1990年再版时,书名改为《毛泽东诗词讲解》,新添副编八首,诗词已收到五十首,在诗词前还增加了毛泽东的《关于诗的一封信》、《关于词六首的说明》、《给陈毅同志谈诗的一封信》。臧克家的讲解文章也增加到十二篇,增加的是:《读毛主席的〈送瘟神〉二首》、《和青年

同志谈毛主席的词六首——〈蒋桂战争〉〈重阳〉〈广昌路上〉〈从汀州向长沙〉〈反第一次大“围剿”〉〈反第二次大“围剿”〉》、《时代风雷起新篇——读毛主席诗词十首:〈人民解放军占领南京〉〈到韶山〉〈登庐山〉〈为女民兵题照〉〈答友人〉〈庐山仙人洞〉〈和郭沫若同志〉〈咏梅〉〈冬云〉〈和郭沫若同志〉》、《井冈山高望世界——学习毛主席〈重上井冈山〉〈鸟儿问答〉词二首的一点体会》、《毛主席的诗教——捧读毛主席诗词三首:〈贺新郎〉〈吊罗荣桓同志〉〈读史〉》、《读毛主席给彭德怀同志的诗》。《毛泽东诗词讲解》的内容提要说:“毛泽东同志的诗词是中国革命和社会主义建设的历史再现,内容博大精深,思想境界高超,气势雄伟磅礴,具有感人的艺术魅力,开了一代诗风……对诗词中涉及的历史情况和疑难词句,由周振甫同志作了详细而通俗的注释;对诗词的思想内容、写作背景、艺术特色等,由臧克家同志作了浅近明白的讲解。”臧克家在此书的后记中说:“毛主席诗词,内容博大精深,有些字句,一时不容易完全理解,各家意见分歧,说法不一。我个人也常常接到许多读者质疑的信件,对某些疑难、争论之处,努力探讨;也经常和一些关心这些问题的同志们一道研究。日子久了,有些疑难得到了比较正确的解释,我们不强求一致,还待作进一步的探索。乘这次再版的机会,我对自己的‘讲解’作了一些修改,校正了我过去的一些看法,即使如此,错误和理解不正确的地方也一定还有不少,请同志们多多指教,将来再作修改。”^[6](P171)此书从1957年出版后,历经增订补充,多次再版,印数当时已达120万册。

关于臧克家对毛泽东诗词的“讲解”,他说:“1957年毛泽东的十八首诗词和关于诗的亲笔信在我主编的《诗刊》创刊号上发表,又得到了一次和毛泽东谈诗的机会。以后,我和毛主席,信件不时往返,他的诗稿未发表之前,总送我一份,征求意见。这样,以诗为媒,自然产生了友情。因此,对他的诗词兴趣越来越浓,他每有新作发表,总有报刊约我写点欣赏小文,我也乐于从命,汇集成书。其实《毛泽东诗词讲解》里的‘讲解’不过4万多字。”

臧克家谈到自己写的这些“讲解”,谦虚地说,大都是即兴之作,缺乏研究分析的科学性,凭情趣,凭热情,对原作作了一些浅显的欣赏。他又说:“我写这些短文,是凭借独特的优越条件。对

诗词中的疑难之处,可以直接请教毛主席,田家英同志在电话中就把问题解决了,所以字句意义的准确性,我在文章里无形中告知了读者。”他又提到,田家英同志曾在电话中告诉他毛主席的某首词的开头,是有意仿照辛弃疾《永遇乐·京口北固亭怀古》的。除此之外,还在于臧克家也很喜爱古典诗词,从小熟读不少诗词歌赋,还有很重要的一点,就是他热爱祖国,热爱人民,始终和社会主义祖国同步,因而他的思想感情与毛泽东的诗词容易相通。

臧克家 20 世纪 30 年代以新诗创作走上文坛后,他的诗论也相继发表。他这样论诗:“我始终坚信一篇诗的好坏,在内容上的重过形式上的”,“诗的内容与技巧,有如骨与肉之不可分离,缺一便不能成为一件活生生的完美的艺术品”。“伟大的诗人,才能作出伟大的诗篇”等等。他的诗论随着时间的推移不断地发展丰富,可是他的基本观点是一贯的,这也可以说是他与毛泽东诗词结缘的一个内在因素。

臧克家在他的《珍贵的“孤纸”》这篇文章中,也谈到关于诗词字句的理解,征求毛泽东意见的事。在 1960 年前后,因为毛泽东诗词要翻译成外文,有不少字句,大家意见纷纭,袁水拍把臧克家和叶君健约请到他的办公室,商谈了约两个小时,标出了十七个诗词问题,请教毛泽东。过了一段时间,袁水拍到臧克家的家里,告诉臧说,他们提出的关于诗词的问题,毛主席约他去谈了,一一作了回答,他就是来谈一谈情况的。臧克家非常高兴,立即拿出那张记着十七个问题的薄纸来,一一记了下来。主要的有:

“问苍茫大地,谁主沉浮?”,是“由谁来统治中国”。

“莫道君行早”,是“君指作者一人”,不是“多数”。

“山下旌旗在望,山头鼓角相闻”,“在望”和“相闻”均指我方。

“中流击水”指“游泳”。

“国际悲歌歌一曲”意为“悲壮”。

《娄山关》,说的是“一天的事”。

“坐地日行八万里,巡天遥看一千河”——“地下看天”。

“红雨随心翻作浪”,“红雨”指“桃花落”。

“飞鸣镞”,指“革命力量”。

“枯木朽株齐努力,枪林逼”,“枯木朽株”系“指我方”^{[1](P68-71)}。

臧克家所以能给毛泽东的诗词提意见,他是这样说的:“我个人所以不避嫌疑,对毛主席的诗词勇于提出自己的意见,完全是他伟大的胸怀和品格使我诗情激荡,觉得同在一个诗的世界里。”^{[1](P76)}他说:“毛主席不耻下问,哪怕是一个句子,一个字,小至一个标点符号,意见合理,一定听从采用。”^{[1](P52)}他说,毛主席写诗词,不是专靠灵感,既有极为深厚的生活底子,又肯下苦功夫,求得艺术表现力。他学习古人的长处,又不受古人的局限,既有继承,又有发展,终于形成了个人独特的风格。他对自己的作品,要求是很严格的,他的每一篇作品都是千锤百炼、一改再改而成的,一个字也不轻易放过。如,“跃上葱茏四百旋”,“旋”是由原来的“盘”字改的;“金沙水拍云崖暖”,“水”原作“浪”,“云”原为“悬”。关于毛泽东对于自己的作品,臧克家还这样说:“毛泽东同志不是闭门造句,孤芳自赏,而是不耻下问,广泛征求意见。1957 年 1 月,他约我和袁水拍同志去作了两个小时长谈,以后每有新作,必先寄我一份。我了解他的平等待人、真诚相见,所以敢于坦率地表示个人意见。《词六首》在 1962 年 5 月号《人民文学》上发表前,我看到了,这六首词有个很有情味的小序,一开头说:‘于某某年,于马背哼成的’我替他勾去了第一个‘于’字。他 1962 年 4 月 24 日回信给我,信中说,‘你细心给我修改的几处,改得好,我完全同意。还有什么可改之处没有,请费心斟酌,赐教为盼。’你看,越是伟大的人物,也越平易近人,越谦虚。”^{[1](P74-75)}

臧克家说:“毛泽东同志的谦虚美德,还表现在其他许多方面。他的诗词出版之前,先出了个征求意见本。遵照他老人家的意见,开了一个有 20 余人参加的会议,好多位中央负责同志和文艺方面的领导人都出席了。在钓鱼台的一个大厅里的一张桌子上摆着毛主席用大粗铅笔写的几条条子:一张是‘我写的这些东西,请大家一议’。一张写着主持人的名字,另一张排列着邀请参加的人的名字,记得有朱德、邓小平、彭真等几位中央领导同志以及郭沫若、周扬、田家英、何其芳、冯至、田间、袁水拍和我。另外还有少数几位我不熟悉的同志,可能是有关出版社的负责人等等。”^{[14](P200)}那次座谈会时间虽然不长,臧克家的

印象却非常深刻,他说:“大家对他的诗词进行了认真的讨论。我事先写了23条意见,这些意见曾与葛洛同志商讨过,会后托田家英同志带转。《毛主席诗词》出版了,到手之后,我兴奋地即时拜读一遍,其中13处采纳了我的意见,有标点、个别字、小注中的字句,还有整个句子的调换。例如:七律《登庐山》中的‘热风吹雨洒江天’一句,‘热风吹雨’原作‘热肤挥汗’,是毛主席接受我的意见改的。我心里激动而又感动,感动而又钦敬!”^{[1](P75)}

关于对毛泽东诗词的评价,臧克家认为也应该客观,他说:“我们评论毛主席的诗词,也需要有实事求是的精神,提倡凭对诗词本身的体会,写文章发表自己的看法,即使作者的原意与你的体会不完全相同,也不必强求一致。毛主席的诗词从总体上来看,水平是很高的,但不能因此就说每一首、每一句都是高峰。如果全是高峰,也就没有高峰了。”^{[7](P579)}他还指出:“据我看,毛主席的诗与词比较,词写得比诗更好。毛主席的诗词气魄很大。表现手法是革命浪漫主义的,基本上可以这么讲。实际上,他的诗词的一部分,是革命现实主义的。革命浪漫主义与革命现实主义,都应该是根植于生活。革命浪漫主义不是空想的,随意发挥的。毛主席想象力很强,很丰富,比如《蝶恋花·答李淑一》就发挥得淋漓尽致,很充分,一会儿在人间,一会儿在天上,一会儿又见吴刚、嫦娥,其实,这些都离不开对生活的体验。有人说,毛主席的诗词是思想性和艺术性完美的结合,这话不错。但如果进一步加以分析,就觉得这个说法太笼统了。毛主席的诗词就总体而言,艺术性很高,但不是每一首都这样。我认为,也可以从艺术上具体分析一下毛主席的诗词:比如说最好的,像《沁园春·雪》这样的某些杰作,‘风物长宜放眼量’‘无限风光在险峰’这样的句子,有哲理,也很有诗味;有的偏重于政治思想内容,艺术上有点欠缺,诗味少些;还有一部分是毛主席本人不原意发表的。这样三种类型,是侧重对他的诗词本身从艺术上加以研究分析相比较而来的。我们看到,好诗好词都是浓烈的感情积蓄很久,喷发而出的。”^{[7](P579)}

论诗遗典在,丰碑心头立

毛泽东逝世后,给老诗人留下沉重的哀痛和无尽的怀念。他常常是“流着眼泪回忆毛主席的

教导”,在纪念会上发言是“语声和泪珠一齐迸落”。臧克家说:“这不是因为我好哭泣,也不是我泪水特别多,沉积在心中的怀念深情,一经触动就不仅泪雨滂沱。”^{[1](P23)}臧克家怀念毛泽东并不只是泪水和伴着泪水写下的诗篇,在痛定之后,还写了一些诠释毛泽东诗词的文章,从不同角度论述了诗的形象思维、毛泽东对新旧体诗的看法、毛泽东指引新诗发展的方向等。因此,他下大力气学习研究毛泽东诗词和关于诗的书信。他说:“我一读再读,越读兴致越浓,所得到的好处也越多。每读一遍,便觉得有一股磅礴大气,使人眼界开朗,心胸旷阔。”

1989年河北人民出版社请臧克家主编一本《毛泽东诗词鉴赏》,由蔡清富、李捷任副主编,臧克家不顾自己年高体弱,很爽快地答应了,他说:“我热爱毛主席,喜欢他的诗词。这个工作很有意义。其他事情可以不做,主编《毛泽东诗词鉴赏》,我愿意干。”他亲自写约稿信和审阅来稿。很多信是在病床上写的。1990年1月他因患肺炎住院,仍不间断工作。他的病床头上放着《毛泽东诗词鉴赏》书稿,春节时也不休息,抓紧时间看稿子。并且不断地和协助他统稿的蔡清富商讨有关事宜,研究解决办法。这是一项复杂而繁重的工作,他硬是支撑下来,使这本书于1990年8月出版。此书深受读者欢迎,获得了社会好评。1991年11月14日国家副主席王震致函臧克家,说:“你主编的《毛泽东诗词鉴赏》,内容翔实,很有意义。”这本书荣获了全国图书“金钥匙”奖和第五届中国图书一等奖。

《毛泽东诗词鉴赏》出版后,五年印数已达18万册,成为畅销书之一。1995年又出了增订版。臧克家为增订版写了卷头语,简单明确地说明了增订的原因。2003年10月《毛泽东诗词鉴赏》另由河南人民出版社出了增订二版。因为纪念毛泽东诞辰一百一十周年,病中的臧克家仍为之写了卷头语。他说:“我年已九十有八,有幸目睹了中国一个世纪的变迁:从屈辱到强盛,从战乱到太平。从贫穷到小康。可谓沧海桑田。毛泽东诗词,正是这一巨变的史诗和颂歌。我从1957年主编《诗刊》,经毛主席应允在创刊号上发表他的诗词,到同周振甫同志合作《毛主席诗词十八首讲解》(现改名为《毛泽东诗词讲解》),再到主编这本《毛泽东诗词鉴赏》,同毛泽东诗词结下半个世纪

的情缘,可谓三生有幸。在这半个世纪里,我们所能读到的毛泽东诗词越来越多,从十八首到三十七首,到五十首,再到这一次的六十七首。1996年9月,由中央文献研究室编辑、中央文献出版社出版的《毛泽东诗词集》是目前所能见到的最全的权威本。几年来,我一直有个夙愿:以这个版本为据,对《毛泽东诗词鉴赏》(增订版)再作增订。这次增订,我年高多病,力不能及,副主编李捷主动承担此重任。经过他不懈努力,……这才有了这本增订二版。今年是毛泽东同志诞辰一百一十周年,出版这个《毛泽东诗词鉴赏》增订二版,也是我们对这位伟大的革命家、思想家、中华人民共和国的缔造者的最好纪念。”

1993年,臧克家已八十八岁高龄,初夏至九月,为纪念毛泽东百年诞辰,先后接受了《毛泽东》(中央电视台)、《情系毛泽东》(北京电视台)、《最好的怀念》(北京青少年出版社)、《毛泽东之路》(湖北音像出版社、北京电影旅游城)等多部电视系列片摄制组的采访,同时,为了纪念毛主席,还参与了大大小小的事二十多项。同年11月12日,他又写了《巍巍乎毛泽东——长沙“毛泽东诗词对联书法艺术碑廊”跋》,全文如下:

人民领袖,伟大毛泽东。劳碌国事,艺园驰骋。才大而识博,诗伯词宗。草书流韵,追摹成风。兼百家之长,任大笔之纵横。尊古而不泥古,创造精神郁勃乎其中。匠心独具,笔下有情。亿万仰止,冠首群英。芙蓉国里,人杰地灵。文章非余事,巨手三山倾!巍巍乎!巍巍乎毛泽东!^[8](P622)]

1994年12月26日,臧克家出席了毛泽东诗词研究会成立大会,并被选为名誉会长。

在臧克家的心中,毛泽东永远是巍巍乎毛泽东!

参考文献:

- [1]臧克家.在毛主席那里作客[M].石家庄:河北人民出版社,1992.
- [2]刘钦贤.淮风[J].淮风,1999,(50):26-29.
- [3]中共中央文献研究室.毛泽东书信选集[M].北京:人民出版社,1983.
- [4]臧克家全集:第六卷[M].长春:时代文艺出版社,2002.
- [5]臧克家全集:第十一卷[M].长春:时代文艺出版社,2002.
- [6]臧克家讲解,周振甫注释.毛泽东诗词讲解[Z].北京:中国青年出版社,1990.
- [7]臧克家全集:第十二卷[M].长春:时代文艺出版社,2002.
- [8]臧克家全集:第四卷[M].长春:时代文艺出版社,2002.

Zang Kejia and Mao Zedong

Zang Leyuan

(School of Philosophy and Social Development, Shandong University, Jinan 250100)

Abstract: Zang Kejia and Mao Zedong first met at Chongqing in September 1945. After that Zang wrote a poem "Mao Zedong, You are a Great Star," which was his first poem to praise Mao. When Zang became the editor of the *Poetry* magazine which started at the end of 1956, he and his colleagues wrote a letter to Mao, inviting him to write poems for the magazine. Mao gave Zang and Yuan Shuipai a reception in Zhongnanhai on January 14th, 1957, and he accepted Zang's suggestion and altered a word in his famous poem "Qiyuanchun · Snow" that was to be published by the magazine. Thereafter Zang helped Mao modify some of the wordings in his other poems, and Mao tried his best to answer some questions raised by Zang concerning poetry. Thanks to Mao's recent reception, Zang was lucky enough to have a narrow escape from persecution during the anti-rightist campaign in 1957. Mao and Zang often discussed poetry in their correspondence, and Mao wrote Zang seven successive letters on poetry.

Keywords: Zang Kejia; Mao Zedong; Tian Jiaying; Yuan Shuipai; poetry; correspondence

[责任编辑 立 华]

臧克家与作家王希坚、王愿坚

乔植英

(山东大学 书画研究院, 山东 济南 250100)

摘要:臧克家和作家王希坚、王愿坚二兄弟都是山东诸城人,臧、王两家人有多重亲戚关系,交往甚密。王希坚的妹妹嫁给了臧克家的侄辈,臧克家的发妻王深汀则是王氏二兄弟的平辈姐姐。王希坚的父亲王翔千是臧克家早年加入共产党的介绍人。反右斗争中,王希坚被错划为右派,但臧克家却认定“他是个好人”。王愿坚的《亲人》被批“人性论”的时候,臧克家仗义执言称“这篇小说写得很好”。王愿坚则以“文学后辈”的姿态来看待臧克家,认为臧克家“是一条奔腾的大河”。

关键词:臧克家;王希坚;王愿坚;诸城;诗歌;小说

中图分类号:I206.7

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2007)01-0046-05

在诸城,臧家和王家有多重的联姻关系,在称谓上论辈分,很难理得清。如王希坚和臧克家,王希坚的妹妹嫁给臧克家的侄辈,应称臧克家为“叔”;而臧克家的发妻王深汀(又名王慧兰,他们于1928年结婚,有乐源、乐安二子,共同生活了十年,1938年春天离婚),与王希坚则是平辈。所以往往是根据情况各叫各的,或模糊了称谓,以同志情谊为重。

王希坚的父亲王翔千是臧克家尊敬的人,1927年大革命失败后,臧克家回到故乡,仍然怀着满腔热情深入农民群众进行革命活动,曾经加入共产党,王翔千就是他的入党介绍人之一。可是不久,就是1928年的春天,臧克家因与上级派来的指导员意见不合退出了党组织。但是,他并没有退出革命活动,和王翔千及一些进步人士仍保持密切的联系,1928年农历四月和王深汀结婚后,和王家的关系就更密切了。他在青岛读书和在临清工作期间,假期常常住在相州王深汀的家里。他的一些诗文就是在那里写的。

1933年,臧克家因第一本诗集《烙印》出版而成为文坛上的新人。那时,王希坚十五岁,是省立

十三中学的学生,聪慧多才的他对臧克家也有了一个新的认识,臧克家的成功深深地影响了他。对于王希坚,臧克家的印象是非常深刻的,关于王希坚的传说也听到很多,说他从小非常聪明,读书过目不忘,读一页撕一页,一本书撕完了,也就全“吃”到肚子里去了。他的运算能力也好得惊人,还善于下棋,虽不能说是百战百胜,在家乡那一带能赢他的也不多。1937年“七七事变”后,臧克家离开家乡到徐州投入抗战的洪流,王希坚也在家乡参加了抗日斗争。从此,他们战斗在各自的岗位上,虽然在抗日的烽火中,他们的经历不同,战斗的方式不同,却同样地满怀抗战的激情,他们的心是相通的。

王希坚1937年11月入党,还担任过相州特支支委,在家乡从事抗日救亡工作。后又受党的派遣到东北军五十七军做宣传工作,具体负责编印《火线下》油印小报,有时还参加文艺演出活动,并根据具体情况编写一些宣传材料。1943年8月离开部队,调地方工作,经受了极其艰苦的锻炼和考验。解放战争期间,是王希坚创作的黄金时期,他在出色地完成党的繁重工作的同时,写出了

许多反映解放区生活的作品,诗歌有《翻身民歌》、《民歌百首》、《黑板报上写的诗歌》,小说有《地覆天翻记》、《变工组》等。《地覆天翻记》是他的成名作,一出版就在社会上引起强烈的反响。解放后,王希坚在山东省文联担任领导工作,工作之余,仍抓紧时间刻苦进行文学创作,先后发表了诗歌《苏联参观记鼓词》、《远方集》,长篇小说《迎春曲》等。1957年反右派斗争中,他被错划成右派,开除党籍,撤职降级,下放到桓台农村劳动改造。他没有因此而消沉,而是以极其乐观的精神对待这突然飞来的灾难。他当时写的诗,充分表现了他当时的心态,感人至深。如《劳动乐》:“犯了错误大,得来劳动化。塞翁失其马,我失臭尾巴”;《桓台农民》:“桓台农民心眼明,待承右派似宾朋。自夸马列权威者,不及乡人有水平”;《忆侯庄》:“患难相依情意深,推心置腹感知音。身遭贬谪心常乐,永忆桓台劳动人”。对于王希坚被打成右派,臧克家很难过,他说,王希坚被打成右派,全在于他这个人太实在,太耿直了,他哪有什么右派言行,只不过是说了几句公道话而已!1959年国庆节前后,王希坚作为社会上有影响的人物,第一批被摘掉右派帽子,重新回到山东省文联工作,虽然右派帽子没有了,可是政治上仍然受到歧视,但是他并不在意,照常积极努力地工作着,在繁杂的工作之余写出了长篇小说《雨过天晴》,因为仍受到压制,未能出版,直到十一届三中全会后,才得以正式出版。

中国青年出版社为了帮助青年读者丰富文学知识,了解五四运动以来中国新诗发展和成就的概况,委托臧克家编选一本《中国新诗选(1919—1949)》。他花了一年多的时间就完成了这个任务,于1956年8月出版。这是一个复杂而难度很大的工作。选哪些人的?选哪些篇?他是经过反复考虑的。现在从他所选的篇目看,他是很重视政治思想内容的。其中就有王希坚的两首,是《佃户林》和《被霸占的田地》。由此可见他对王希坚其人其诗的重视。臧克家常说,王希坚是一个好人,是一个永远值得信赖的朋友。当他听到王希坚摘掉“右派”帽子的消息,非常高兴!

在“文化大革命”中,王希坚又被作为“老右派”来关押批斗,拷打逼供,受尽折磨。1970年下放到泗水县劳动,他的诗《一九七〇年下放泗水》记下了他当时的心情:“岁月久蹉跎,悲欢逐逝波。文联二十载,教训一何多。弃旧离黑窝,迎新泗水

河。农村风物好,壮志未消磨。劳动心常乐,乘风喜放歌。年虽五十二,朝气自蓬勃。田地诚广阔,高山亦巍峨。生活从此始,往事作前车。”作为一个党性很强的老共产党员,被排除在党组织之外,他好像远离母亲而不能亲近,有时心里不免感到悲凉,正如他的《游子吟》所表露的那样:“人有家园树有根,漂流一叶离雁群。天涯何处觅芳草,魂梦难羁游子心。”1978年党的十一届三中全会,拨乱反正,王希坚的身心也获得了解放,迎来了人生的又一个春天,他的右派问题得到了彻底平反,并恢复了党籍,他真是百感交集,写了《浣溪沙·恢复党籍》:“浪子何尝不恋家,十年困顿傍天涯。团圆月影隔窗纱。极目苍穹追鸿雁,惊心歧路避龙蛇。锦笺捧读泪如麻。”他又当选为山东省文联副主席,并任党组成员,兼任《山东文学》主编。先后发表了短篇小说《牛棚诗人》、《牛棚棋手》、《李有才之死》、《亲人之间》、《天上档案》和中篇小说《忧天》等。

1985年是臧克家八十寿辰,山东是老诗人的家乡,有关单位和亲朋想做点事以表示祝贺。山东文艺出版社决定出《臧克家文集》(当时没有出齐,只有一、二、三卷面世,四、五、六卷到1994年才出版),山东大学出了一本臧克家写山东的诗文集,书名是《乡土情深》。还要开一个“臧克家学术讨论会”,因为是几个单位联合召开,具体操作困难繁多。可是在大家的努力下,终于使这场学术讨论会在1986年4月下旬顺利召开。其中王希坚不计个人得失,做了许多艰苦细致的工作,发挥了很大的作用,可是,他从不张扬,他把尽心尽力做事看作是自己的本分。

臧克家学术讨论会,全国180多位专家学者参加,王希坚以他特有的幽默在大会开幕式上作了精彩的发言。这是一次令人难忘的高水平的学术讨论会。

1989年臧克家应河北人民出版社之约,主编一本《毛泽东诗词鉴赏》,臧克家亲自写约稿信,邀请全国著名诗人作家和有关专家撰稿,鉴于王希坚深厚的古典诗词功底,力邀王希坚也写一篇。王希坚愉快地接受了这个任务,写成了《纸船明烛照天烧——读七律二首(送瘟神)之二》,文章从律诗的特点出发,分析了这首诗的思想性和艺术性,思路开阔,能很好地引导读者深入理解该诗,提高欣赏七律的艺术水平。此书于1990年出版,荣获

了全国图书“金钥匙”奖和第五届中国图书奖一等奖。印行多次,印数达20多万册,后又出了增订版和增订二版。此书在广大读者中享有极高的声誉,是研究毛泽东诗词的权威性的著作。

1994年为祝贺臧克家九十寿辰,王希坚写了一首贺诗《贺臧克家九十寿诞》:“驰骋文坛九十年,德高望重媲前贤。名传海宇诗情灿,余热犹辉夕照天。”可惜第二年,1995年7月6日王希坚不幸因癌症不治逝世,没能看到《毛泽东诗词鉴赏》增订版和增订二版。王希坚走了,臧克家痛惜不已。王希坚的一生正如他病危时写的一首诗:“少年无意计征程,老大回眸半喜惊。一卷诗词留心影,半生忧乐付东风。”

王愿坚是王希坚的堂弟,也是诸城相州王家的著名才子。1944年参加革命时才十五岁,1947年加入中国共产党。他写了许多优秀的作品,其中短篇小说《党费》、《普通劳动者》、《七根火柴》等是脍炙人口的名篇,曾先后被选入大中小学课本,对于青少年的成长有着深远的影响。

王愿坚于1952年调到北京,在《解放军文艺》社工作,使他有时间和他分别多年,幼年时就仰慕的老乡亲臧克家聚聚。他们两人都非常高兴。于是两家就有了交往。后来王愿坚的家搬到小雅宝胡同,和臧克家住得更近了,两家来往就更多了,不但有大人间的,更有孩子们间的。特别是电影《闪闪的红星》放映以后,臧克家的孙辈对于编剧王愿坚十分崇拜。常常跑到他家听他讲故事。他们去的时候,老诗人总忘不了捎上一句话:“代我问候愿坚一家好!”

那时,王深汀的九弟王斐在冶金部工作,住在干面胡同西头,和臧克家、王愿坚的住处都很近,三家的位置好似直角三角形的三个点。他们常常走动,用浓浓的乡音忆乡情,交流交流亲朋好友的情况,自有一番乐趣。臧克家对王愿坚的才情和成就十分赞赏,即使是在王愿坚的作品遭到批判的时候,他也不改自己对王愿坚的赞赏。在王愿坚的小说《亲人》遭到不公平批判,被批为“资产阶级人性论”的时候,臧克家曾说:“我还真的没有发现它里面有反党反社会主义的地方,相反,我倒觉得这篇小说写得很好!无论是政治性还是艺术性都不错,能以情打动人!无产阶级文学也需要人情啊!”

臧克家的长子乐源在济南工作,乐源一家每次去北京探望老人,就抽空到两家走走。因为王愿坚称乐源的九舅王斐为“九哥”,乐源的孩子就随着叫王愿坚“舅爷爷”,而乐源夫妇对王愿坚的称呼就很含糊,多直呼“愿坚”。愿坚和乐源同岁,都生于1929年,他们和臧克家是同一属相,都是属“小龙”的,这是他们特殊的缘分吧。

1976年1月《诗刊》上发表了毛泽东的两首词:《水调歌头·重上井冈山》和《念奴娇·鸟儿问答》,引起轰动,人们争相传诵。乐源的儿子田田那时还不到七周岁,也把这两首词背诵得很熟。春节到北京爷爷奶奶家住下不久,就要去给“舅爷爷”朗诵。朗诵完毕,王愿坚眉开眼笑,带头热烈鼓掌,说:“听了我们田田的朗诵,某某某的朗诵算得了什么!”他知道田田喜欢“潘冬子”,就说:“小新运(潘冬子的扮演者)初二到我家来,你也来和他一起玩一会儿好吗?”田田高兴极了,盼到年初二,早饭后,乐源夫妇就和两个孩子一起到王愿坚家去了,不久,祝新运就来了,那年,祝新运十一岁,穿一身可体的绿军装,比电影里的潘冬子还漂亮。王愿坚给他们介绍了一下,他们就到书房里玩去了,一会儿,又出来到院子里合了影。孩子们非常高兴。回去后,田田很得意地告诉他爷爷,在舅爷爷家和祝新运玩了。

1986年4月下旬,臧克家学术讨论会在济南召开,王愿坚应邀参加,和乐源一家在济南见面,都感到非常高兴。没想到这竟成了我们最后一次团聚。

在会议休息时,与会人员走到院中,三三两两聚在一起,或随意交谈,或摄影留念。这时,我听到王愿坚叫我:“植英,过来,给我们照一张!”我转过身一看,王愿坚和纪鹏站在臧克家两边,我走了过去,王愿坚又笑着说:“植英,你看,有两个军人保护,你爸爸多安全!”说着,又往臧克家身边靠近了些。我抓住时机按下了快门,留下了这难忘的一瞬。

大会发言那天,臧克家和夫人因身体欠安,未能到场。王愿坚被安排作第一个发言,他没有讲稿子,会上也没有录音,我只能尽量地多做记录……

王愿坚一身戎装走上讲台,十分潇洒,富有磁性的男中音,很有感染力,充实的内容,诗一样优美的语言,赢得了热烈的掌声。会后,《文史哲》编

编辑部曾向他约稿,我对他说:“你的发言太精彩了!希望你写出来吧!”他笑了笑,说:“好吧,不过,我不能记住每一句话。”

当天晚上,我在两位老人的床边给他们讲了大会发言的情况,把王愿坚的发言说给他们听。当然,只能说个大概的情况。即使是这样,他们也被深深地打动了!

可惜,王愿坚,他们三个人中最年轻的一个,却于1991年先走了。

2005年,为纪念臧克家百年诞辰,作家出版社出版了一本纪念文集《他还活着》,其中有王愿坚的夫人翁亚尼的一篇文章,写得十分亲切感人。文中谈到了王愿坚的那次发言:“愿坚从济南回来后很高兴。他告诉我会开得很成功,他的发言很精彩,精彩得与会者都称他的发言是‘天下第一关’。他说,臧老也很满意。我问愿坚讲的都有什么内容,只记得愿坚告诉我有两点:一是开头,一个富有诗意的开头——愿坚在发言中把臧老比作一条大河;二是他充分肯定了臧老一生对文学的创新和对文学的贡献。遗憾的是,在愿坚发言的时候,臧老没有在场,……发言没有录下来。我建议愿坚追忆一下,把发言整理出来。愿坚说,他也这么想。但是愿坚当时担任解放军艺术学院文学系主任,事务太多,一直没有顾上。一直到他住了院,我们还谈到这件事。愿坚觉得没有把这次发言整理成文章,是一桩很大的憾事。为这事,愿坚一直对臧老怀着深深的歉意。在愿坚最后的日子,我几次试图在病榻旁为愿坚记录口述,争取让他把开头写出来,最终都没有成功。”^{[1](P464)}她说,在王愿坚走后的十多年里,他的遗物一直尘封着。她在写这篇文章前整理王愿坚的东西时,意外地发现了他那次发言开头的手稿,她认为王愿坚追忆的这个发言的开头“确实表达了愿坚的心声”。她把它写出来,以表达对臧老的无限哀思:

应邀参加这样一个论诗的盛会,是一个难得的学习机会。不,简直是一种幸福!能够和臧克家同志这样一位文学老人,一位为中国的新诗的革命、开拓和创造贡献了全力的大诗人坐在一起,谈文学,谈诗,谈他的艺术经验,共同分享这一笔丰富的精神财产,这,不是美好的享受、不是美好的幸福,是什么?

许多年来,作为一个文学后辈,每当我站在茅公、叶圣老、臧克家同志这样一些文学前

辈的身边,望着他们的脸,听着他们的话,想着他们的作品,我总是涌起这样一种感觉:仿佛我光着脚丫,站在一条大河的旁边……^{[1](P464-465)}

下面的内容是我根据我的记录本整理的。原来就没有记全,从听他的发言到今天,已经过去了二十年,那些没有记下来的,在脑海里也渐渐淡化、模糊起来,但是,我在努力追忆:

……望着奔腾的大河,克家就是一条奔腾的大河啊!

克家的语言是诗的语言,克家永远是一个诗的追求者。

记得八十年代初,在一次只有一杯清茶的茶会上,谷牧同志走到我们身边,他说,他在中学时代,就读克家的诗,学克家的诗,他喜欢克家的诗!说着,当场就背了一首。

在祖国的南疆,在距离前沿阵地只有七米远的地方的一次文艺小会演,一位十九岁的小战士跑来参加,他表演的节目就是朗诵《有的人》!不论是在前线的猫耳洞里,还是在保卫祖国南疆的战士心中,都响着这位小战士稚嫩刚强的声音!

我不知道现代计算机能否计算出人的素质的提高,可是,能计算出克家这个人对人的影响吗?克家是一条河,这条河还要流下去!这是一条河呀!

克家是富有的,他拥有的东西也是很多很多的。

讲到这里,我想到家乡诸城,想到了苏东坡,想到了他在那里写的诗:“明月几时有?把酒问青天。……”也可以说,克家是东坡诗的继承者。

我今天要讲讲克家的《怀人集》,来品尝《怀人集》的美味。这是一部在文学史上闪耀着光辉的名著。

臧克家是从历史的深处走来,又走进历史深处的人。他的人是多情多义的,他的文也是多情多义的。对于何其芳、老舍等,对于朱老总、陈老总,都有精当的描写。

让我们从历史里找到他们,从他的笔下找到他们。

克家对人最感兴趣!

无产阶级的文学,就是人学,文学创作就

是要把那无产阶级之花,人的创造之花采摘以后,精心酿造,打开历史的大门,走出一个个鲜活的人来。

克家就是这样,把人写开了,写活了,写透了!

经过历史的坎坷,把人给了我们的同时还给了我们历史。

怀人的散文是以诗写的,他从历史里找到诗,从历史里找到人。如对王统照,不就是这样吗?他是用自己的深情写出来的呀!

他写老舍,写得多么动情和谐!

怀人的散文是多情的,用诗写下的散文甚至比诗对人更充满感情,他用心去贴近人的心,是一种心底的歌。在书篇里哗哗地流着他的人的感情。

对陈毅,对他的诗词的理解和感悟,是那样的充满感情,对《梅岭三章》,从来没有一个人能像克家这样,给以这样真切的评价。

陈老总总是多情的,克家也是多情的!

多情是多义的!

《怀人集》是史,是诗,它又是精美的画。

历史感是多么重要的啊!诗认识了时代,了解了时代,又把时代感涌到了我们的心头。

克家的诗、诗论、散文和时代同步,和人民同心。这是一个严肃的要求,要抒人民之情,阐革命之义。

可惜历史的风霜,往往使人无情!

今天,我们来到“家家泉水,户户垂杨”的泉城,大家团结心靠心,像克家那样多情!

怀人的文章是人怀的,有一个人在,那就是老诗人自己。

在生活和诗篇之间有一个人在,那就是诗人自我。光是自我是不够的,在一个鸡蛋壳里面能有多大呢?应该是一种传导,是创造主体的发挥!

作为文学晚辈,我小的时候,真想掀开他的长衫看看,那灰布长衫底下怎么藏着那么多的诗?那瘦弱的身体里面怎么包着那么伟大的一颗心呢?

我们可以把诗人比作兵,比作战士。军人的本色是诗人;诗人的本色是军人。军人在战场上战斗着,诗人在各种历史情况下都是战士,在前沿战斗着的战士。

战士是要战斗的。臧克家就是属于无产阶级的战士。他的世界观是共产主义的,他是共产主义的战士!

外国有个诗人(指前苏联著名诗人马雅可夫斯基——记录者)说:“歌和诗——是炸弹和旗帜。”可是,诗,就其意义讲要比这个广得多。就其本意,诗还是炸弹和旗帜,炸坏一切障碍,去承担起历史给予的使命。

臧克家自觉地听党的话,听人民的话。他的诗,是炸弹,是旗帜吗?如果不这样说,那至少是一面响当当的锣!

一面响当当的锣啊!就是我献给他八十岁生日的礼物!

我写着,想着王愿坚当时发言的情景,真切又模糊,我不可能再现他的高水平的发言的全部,那生动的一言一语,却也能表现出他对老诗人的那份真情。

参考文献:

- [1]运河,运隆编,他还活着[C].北京:作家出版社,2005.

Zang Kejia and the writers Wang Xijian and Wang Yuanjian

Qiao Zhiying

(Institute of Painting and Calligraphy, Shandong University, Jinan 250100)

Abstract: Zang Kejia had close association with the writers Wang Xijian and Wang Yuanjian, who were brothers. All coming from Zhucheng, Shangdong Province, they three were in-laws. Wang Xijian's younger sister was married to one of Zang's nephews, and Zang's first wife Wang Shenting was one of Wang's sisters. Wang Xijian's father Wang Xiangqian had introduced Zang to the Communist Party. Zang insisted that Wang Xijian was a "good man" when the latter was denounced as a rightist in the anti-rightist campaign in 1957, and he spoke out boldly that Wang Yuanjian's novel *Flesh and Blood* was a "good novel" when it was accused of advocating "the theory of human nature." Wang Yuanjian modestly took himself as Zang's junior partner in literature, and praised him as "a great rolling river."

Keywords: Zang Kejia; Wang Xijian; Wang Yuanjian; Zhucheng

一个流行了八十余年的伪命题

——对张荫麟“默证”说的重新审视

彭国良

(山东大学文史哲研究院, 山东 济南 250100)

摘要:自张荫麟提出默证适用之限度问题,用以批判顾颉刚对尧舜禹问题的考证,八十多年来从未有人质疑。然而事实上,所谓“默证适用之限度”是有其特定的认识论背景的,是一个永远不能达到的限度。默证适用之限度问题是一个伪命题。顾颉刚论辩古史时对默证的应用,诚然是中国上古史“文献无征”情况下的无奈选择,但也因此获得了新的天地,开辟了史学新视野。相比之下,以不能自立之“默证适用之限度”为考史准绳,却难免自缚于逻辑陷阱之中。

关键词:默证;适用之限度;伪命题;历史认识论

中图分类号:K061

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2007)01-0051-10

默证及其适用之限度问题,20世纪20年代由张荫麟提出,用以批判顾颉刚对中国古史的考辨。关于此事,史学界众口一词,都认为顾颉刚在考辨古史时犯了不顾其适用之限度误用默证的错误。八十多年来,从未有人质疑。然而张氏关于默证的论述并非天衣无缝,从西方接受过来的方法也不一定是颠扑不破的真理,时至今日,有必要对默证问题进行再思考。

1923年5月6日,顾颉刚在《努力周报》副刊《读书杂志》上发表了《与钱玄同先生论古史书》,文中提出了“层累地造成的中国古史”的观点。作为对此观点的证明,顾颉刚对古史中的尧舜禹等人物进行了考证,得出“周代人心目中最古的人是禹,到孔子时有尧舜”的结论。此文一出,马上引起刘掞黎、胡堇人二人的反驳。此后,双方各有文章发表,对古史传说中的一一些问题进行了论辩,一时间相持不下。到了1925年,张荫麟在《学衡》上发表《评近人对于中国古史之讨论》一文,他引用法国实证主义史家朗格诺瓦(Ch. V. Langlois)和瑟诺博斯(Ch. Seignobos)合著之《史学原论》中关于默证(argument from silence)的论述,指出顾颉刚在论辩古史时,所采用的方法多为默证,并且大多不符合默证适用之限度。对于张文,史学界几乎一致认可,顾颉刚也一直没有提出反驳^①。他对默证的误用遂成定论。

但是,张荫麟文中提及的默证及其适用之限度问题,仍存在不少疑问。既然张氏批评顾颉刚根本方法上的错误在于不顾其适用之限度而误用默证,那么在其限度内合理使用默证是否可能?顾颉刚在其文中对默证的使用是否合理?对顾颉刚误用默证的批评是否足以颠覆他“层累地造成的中国古史”的观点?笔者对这些问题进行考察的结果是:在实证主义史学的范围内,如果严格遵守《史学原论》上所述之限度,则默证根本无从使用,默证适用之限度问题是一个伪命题。顾颉刚的史学并非实证主义所能涵盖,虽然他的观点并非无懈可击,但所谓的“违反默证适用之限度”并非他的错误,而这一批评更无从动摇其全部学说的根基。

收稿日期:2006-06-23

作者简介:彭国良(1980-),男,山东菏泽人,山东大学文史哲研究院博士研究生。

※ 本文为“上古史重建的新路向暨《古史辨》第一册出版八十周年”国际学术研讨会与会论文。

一、对张荫麟的质疑

在《评近人对于中国古史之讨论》一文中,张荫麟认为顾颉刚“根本方法之谬误”在于“违反默证适用之限度”。他说:“凡欲证明某时代无某某历史观念,贵能指出其时代中有与此历史观念相反之证据。若因某书或今存某时代之书无某史事之称述,遂断定某时代无此观念,此种方法谓之‘默证’(Argument from silence)。默证之应用及其适用之限度,西方史家早有定论。吾观顾氏之论证法几尽用默证,而什九皆违反其适用之限度。”^①他引用《史学原论》中对默证的论述,指出了默证适用之两条限度:“(一)未称述某事之载籍,其作者立意将此类事实为有系统之记述,而于所有此类事皆习知之。……(二)某事迹足以影响作者之想象甚力,而必当入于作者之观念中。”^②张荫麟具体分析了顾颉刚《与钱玄同先生论古史书》及与刘掞黎、胡堇人等人论辩的文章,指出:《诗》、《书》、《论语》、《楚辞》非尧舜禹事迹之总记录,也无说及禹夏关系、尧舜禹关系的必要,所以顾颉刚无法根据这几部书证明《周颂》的时代无禹之观念,禹非尧舜臣,尧舜与治水无关,《诗》、《书》、《论语》的时代人们历史观念中禹与夏无关。由于顾颉刚的论证“几尽用默证”,而用默证处又十有八九违背了其限度,所以“顾氏所谓‘禹是西周中期起来的,尧舜是春秋后期起来的,他们本来没有关系’,其说不能成立”^③。

张文一出,应者云集,在史学界造成了极大的影响,绍来、梁园东、徐旭生、陈垣、陈寅恪以及傅斯年都有类似的言论^④。今人许冠三的话很可以代表史学界对默证问题的普遍看法:“他的疑古辨伪的重要学说,包括震撼史林的层累的假设在内,多赖默证以立。然默证一法,如张荫麟所指出者,实不可轻用,时代愈古,愈当少用;而‘顾氏之论证几尽用默证而什九皆违反其适用之限度’。”^⑤(P206-207)

张荫麟在文中自始至终强调的是“尧舜禹事迹之总记录”和《诗》、《书》、《论语》、《楚辞》等书说及禹夏关系、尧舜禹关系的必要,这不得不引起一种疑问:这种所谓的“总记录”和“必要”是如何来确定的?换句话说,世上有没有可能出现“尧舜禹事迹之总记录”?我们有没有可能找到必然会谈及禹夏关系、尧舜禹关系的书或记载?如果把这个疑问放大到《史学原论》中所提出的“默证适用之限度”上,就变成了这样一个问题:《史学原论》中对默证适用之限度问题的论证是否能够成立?在对默证的使用过程中,有没有可能完全遵守这个限度?要解决这个问题,需要从默证本身谈起。

二、“默证适用之限度”是一个伪命题

默证是一个逻辑问题。在逻辑学教程中,默证通常被当作逻辑谬误的一种。它是指“由某人对某事保持沉默,可证明或暗示此人不知道此事。……仅靠默证进行推导,无论是否合乎常情,都应该被视为逻辑谬误”^⑥。在西方,默证则是和基督教历史联系在一起的^⑦;无神论者曾经用默证作为工具质疑耶稣

① 《古史辨》第一册后附《古史辨第二册拟目》中,有顾颉刚《答张荫麟先生》一篇,但终于没有发表。

② 张荫麟提出默证问题以后,引起了不小的反响。当时史学界有据此批评顾颉刚者如绍来、梁园东、徐旭生等,有引以为戒教导弟子者如陈垣、陈寅恪等(可参考卢毅《试论民国时期“整理国故运动”的缺失》,《史学理论研究》2004年第4期),有以批评顾颉刚为起点另立新说者如傅斯年(可参考杜正胜《从疑古到重建——傅斯年的史学革命及其与胡适、顾颉刚的关系》,《中国文化》第十二期);当代学者如陈其泰(《“古史辨派”的兴起及其评价问题》,《中国文化研究》1999年春之卷)、赵敦华(《考古哲学在西方发展以及在中国的任务》,《求是学刊》2003年第5期)等都持相同观点,至今没有对张说进行质疑者。

③ “The argument from silence (also called argumentum e(x) silentio in Latin) is that the silence of a speaker or writer about X proves or suggests that the speaker or writer is ignorant of X. ... Whether reasonable or not, it would be a logical fallacy to say that you have proven the premise to be false solely on the basis of argument from silence.”参见维基百科(Wikipedia)Argument from Silence条, URL: [http://www.factbug.org/cgi-bin/a.cgi? a=218567\(7-12-2005\)](http://www.factbug.org/cgi-bin/a.cgi? a=218567(7-12-2005))。

④ 《史学原论》英文版注释里也提到这一点。Introduction to the study of history, by Ch. V. Langlois & Ch. Seignobos; translated [from the French] by G. G. Berry, with a preface by F. York Powell. Publisher New York: Barnes & Noble, 1966, p254.

基督的诞生、复活等。《圣经》的守护者们认为,无神论者的攻击系赖默证成立,不足为凭;无神论者则辩论说他们的默证是在满足了适当的条件后才进行的,因此推理有效。比较晚近的事例有1910年前后由德国学者阿瑟·德鲁斯(Arthur Drews)而起基督抹煞事件,这一事件就是关于耶稣基督及其思想是否存在的论争^①;幸德秋水《基督何许人也——基督抹煞论》一书即受此事件影响写成。书中提到:“关于他奇迹的诞生一事,《马可福音》、《约翰福音》都没有提到;他的升天一事,《约翰福音》、《马太福音》二书也都像没有这回事那样。人生最重大的这两件事,尤其是足以证明基督是神的最有力证据的这两件事,怎么会给他们忘却或遗漏了呢?”^{[3](P9)}这无疑是对默证的应用。在不断的论争中,关于默证适用之限度问题已经有了比较成熟的结论。归结起来,要想正确使用默证,必须满足以下条件:作者有能力记录某事;作者有理由记录此事;同类的作者都有可能记录此事^②。

《史学原论》中对历史研究中默证的使用论述得更为专业、严密。它认为,默证是“构造之理想推度”(constructive reasoning)的消极形式^③,要想默证完全有效,过去的一切事实都应该有所记录,且所有的记录都不曾遗失。应用默证的前提是:1. 必须确定古往今来所有的文献都不曾记载过所讨论的事件,如果因为文献缺失等原因无法遍览全部文献,则无从下结论。2. 所讨论的事件肯定会被作者留意并记录下来。所以,使用默证必须严格限制在以下两种情况内:1. 文献的记录者有意而且能够把某类事件做系统全面的记录,并且所讨论的事件可以归为此类事件。2. 如果所讨论的事件发生过,则必然会对作者的思想产生影响,使得作者的观念中存在此事。张荫麟就是把后面两条作为默证适用之限度来批评顾颉刚的^④。笔者的疑问也正是由此而来:根据《史学原论》的观点,似乎只要在其限度之内就可以正确地应用默证了,但是从事实上来看,这两个限度根本不可能实现。

第一,文献的记录者有意而且能够把某类事件做系统全面的记录,并且所讨论的事件可以归为此类事件。要实现这一条限度有两个难点:

1. 如何确定文献的作者有把某类事件做系统记录的意向?要回答这个问题,常规的思路是这样的:作者通过作品表达出自己的思想,而读者则可以通过对作品的阅读理解作者的思想,体会作者的意图。因此,人们习惯从作者的宣言、立场、记事的一贯倾向、所作文献的性质与目的等等来判断其写作的意图,进而判断是否有记录某类事件的意向。然而,20世纪后半期以来,后现代主义者们敏锐地看到:作者的意向和作品之间并没有必然的联系,作品一旦完成,就脱离了作者而独立存在。而读者的每一次

① 关于基督抹杀事件,可参考马采《幸德秋水与基督抹杀事件始末》,文见幸德秋水《基督何许人也——基督抹煞论》,商务印书馆1982年版,第109页。

② 例如彼得·柯比(Peter Kirby)认为,判断默证法是否成立至少有下面三个标准:作者是否知道此事,作者是否愿意记录此事,所有同类的记录者是否都有理由记录此事。原文如下:“I submit that at least three criteria can be used to evaluate the strength of an argument from silence. The first criterion is the presumption of knowledge. This criterion asks, how likely is it that a particular writer knew of an event if it had happened? The second criterion is the presumption of relevance. This criterion asks, how likely is it that the writer would mention this event in this document? The third criterion is applied after we have a number of different writers and documents that have been evaluated through the first two. The third one asks, how likely is it that all these documents fail to mention this event? While perhaps it would be understandable if any particular one failed to make a note of the event, the argument is strengthened by several silences when it would seem a strange coincidence for every one to happen not to mention the event.”参见彼得·柯比《空墓评价史》(Peter Kirby, *The Historicity of the Empty Tomb Evaluated*), URL: http://www.infidels.org/library/modern/peter_kirby/tomb/index.shtml (9-12-2005)。另可参考埃尔·杜赫德《耶稣之谜:历史的还是神话的》(Earl Doherty, *Historical Jesus or Jesus Myth: The Jesus Puzzle*), URL: <http://pages.ca.inter.net/~oblio/home.htm> (9-12-2005)和理查德 C. 卡瑞尔《被守护的耶稣墓和狮穴中的丹尼尔:论偷窃说的似是而非》(Richard C. Carrier, *The Guarded Tomb of Jesus and Daniel in the Lion's Den: An Argument for the Plausibility of Theft*), *Journal of Higher Criticism* 8.2 (Fall 2001): 304-18。

③ 文见朗格诺瓦、瑟诺博斯《史学原论》,李思纯译,商务印书馆1931年版,第214页。

④ 上述《史学原论》中的观点系从 G. G. Berry 英译本中节译,张荫麟在《评近人对于中国古史之讨论》中的引文略去了“所讨论的事件必须是不可能不被留意并且不可能不被记录的事件”条。按张氏译文和李思纯译文颇有参差,从张氏自己的说明看,他极可能仅从英文本翻译,但于1925年4月文章发表前已经知道李氏译本。

阅读,都是一次再创造的过程,因为读者在阅读作品时并非单纯地接受,而是根据自己的思维和学识与作品进行沟通,进而产生新的意义^①。后现代主义者的这个判断敏锐地触及到了读者能否根据作品达到作者本意的问题,而这个问题的答案是否定的,作品和读者的独立性使作者在这两个层面上的再现成为空想。以张、顾所探讨的《诗》、《书》的意向为例,从郑玄、马融到康有为、章太炎,再到顾颉刚、张荫麟,每一个解读者都有不同的立场和出发点,谁都有权利从自己的角度和立场来判断《诗》、《书》的意向,然而谁都没有权利说自己掌握了《诗》、《书》本来的意向。任何人做任何记录的目的都不一定如我们所看到的那样单纯和直接,仅仅根据遗留下来的史料无法判断古人的真实意图。更不能根据作者的整体意向来判断作者是否有记录某个特定事件的意图。

2. 如何确定文献的作者有把某类事件做系统记录的能力? 以往的史学为我们提供了无数考辨史料的方法,这些方法告诉我们,要想判断作者是否有能力对某事做系统完全的记录,首先要考察作者的资料来源,其次要考察作者组织整理史料的能力,还要通过作者之外的记载来相互印证。但是,即便这些都符合,还有更深层次的问题存在。我们需要考问的是,事件参与者的感官能否穷尽事件的一切信息? 事件参与者在讲述和记录事件时所用的语言能否准确无异地表达他的所见所闻? 事件参与者自身的知识和思想会不会限制他对事件的描述? 海登·怀特(Hayden White)认为,“对于事情的描述并不是事情的本身。在历史学家所理解的过去某一地区‘发生的某事’和他们在对这件事的叙述中所描述的‘发生了什么’之间产生了大量的问题。在这一过程中所产生的问题不仅仅是感觉、概念和思想的问题,而且是语言、比喻和话语的问题”^{[4](P23)}。这些因素横梗在事件本身和对事件的描述之间,使得描述永远不可能达到事件本身。任何观察者和记录者的视角都是独特的、唯一的,而一旦从某种特定的视角出发,就不可能兼顾其他。人作为一个物种,其视角的局限性注定了它不可能对事件作全面准确的观察,他的描述也不可能完全准确的表达他的观察。既然如此,那么作为资料搜集者和整理者的历史学家,如他所获得的资料都不是准确和完全的,又如何能够对某类事件做系统的记录?

第二,如果所讨论的事件发生过,则必然会对作者的思想产生影响,使得作者的观念中存在此事。这一条也是无从判断。纵然是影响力很大的历史事件,或者影响很深远的思想潮流,也可能对某一个单独的个人毫无影响,更何况,在交通和信息都不发达的时代,事件的影响力本来就不大。即便是战争和王朝更替这种影响力最大的事件,也不能保证所有的人都受到其影响。进一步讲,对于“究竟什么才是真正具备影响力的历史事件”这个问题,我们没有一个放之四海而皆准的标准。葛兆光也曾批评过去的思想史往往是一串思想家的集合,仿佛这些思想家就能够充实真正的思想史,但是思想家本人在那个时代的影响往往比我们想象的小得多,反倒是那些不起眼的,似乎没那么特出的思想,在左右着人们的一言一行^②。这个思想史上的事例表明,史家并不一定能够正确判断某种事件在历史上究竟能够起到何种作用,能够起到多大的作用。梁启超在《新史学》中批判中国之旧史有“四蔽”、“二病”,其中“四蔽”为:知有朝廷而不知有天下,知有个人而不知有群体,知有陈迹而不知有今务,知有事实而不知有理想。照梁启超的标准来看,历史当然不应该只叙述朝廷、个人、陈迹、事实,而应该叙述人群进化之现象,而求得其公理公例^③。然而,固然旧史忽略了人群进化之现象,梁启超的新史也忽略了朝廷、个人、陈迹、事实,叙述进化难免会忽略历史当中的倒退。只要有所取舍,必定会有所忽略。但我们无法确定没有被记载的某事在文献的记录者眼里应取还是应舍。如果我们连作者取舍的标准都不能确定,又何从判断究竟什么事必定会影响到一个作者的想象、使得作者的观念中必然会有此事呢? 以一时代的思想揣度另一时代的思想,罕有不出错的。当然,如果用历史主义的眼光,根据作者所处时代的普遍思想倾向,足以推

① 参见王晴佳、古伟瀛《后现代与历史学·中西比较》,山东大学出版社2003年版,第81—83页。

② 参见葛兆光《中国思想史·导论》,复旦大学出版社2001年版,第71—84页。

③ 参见梁启超《新史学》,文见中国人民大学出版社2004年版之《清代学术概论》,第231—242页。

断出作者的大致思想,但要判断作者会不会有关于某个特定事实的观念,则是相当困难的^①。

根据上述分析,我们可以得出结论:所谓“默证适用之限度”根本不可能达到。造成这一结果的原因就是《史学原论》中所讲到的:我们不能保证过去的一切事实都有所记录,且所有的记录都不曾遗失。在实际的历史研究中,能够进入史学家视野的仅仅是经过时间的冲刷偶然残留下来的史料,这些史料在研究者眼里是它们所属时代的中心内容,但在它们的年代,很可能并非中心,甚至边缘化到没人注意的地步。例如,在西方哲学史上,有位尼古拉·库萨(Nikolaus Von Cusa, 1401-1464),他一直是一个被遗忘的神学家和哲学家。在西方,他死后的三个世纪里几乎没人问津他的著作,直到19世纪中叶才逐渐引起人们的注意。后来经过卡西勒(E. Cassirer)、雅斯贝斯(K. Jaspers)、宇伯威格(F. Überweg)等人的发掘整理和再认识,他的思想才得到人们的重视,1964年召开的库萨哲学国际大会则把库萨热推向高潮。尼古拉·库萨大有取笛卡儿而代之,成为西方近代哲学的创始人的趋势^②。但实际上,一个原本默默无闻的哲学家,虽然被现代人看好,并掀起了研究的热潮,然而在他被湮没的500年里,其影响绝比不上笛卡儿的万一,又何尝可以取代笛卡儿近代西方哲学奠基者的地位?在中西哲学史上,我们都可以找到很多此类被“追认”的伟大哲学家。而从这些人的遭遇可以看出,史家们总是自觉不自觉地根据自己看到的史料,从自己的年代出发去认识历史。而我们看到的史料,往往和历史本身相差甚远。那些已经在历史中永远失去的东西,对依靠资料进行的历史学家来说,只能是一个永远的虚无!

只要没有准确完整的记录,我们就无法确定在历史本体和历史记录之间有多少因素能够影响到历史记录,就无法排除偶然事件对我们所看到的史料的影响;而到底有多少偶然事件曾经对历史记录产生过影响,则是我们无法想象的。《史学原论》所犯的错误,就是乐观地认为史料和客观历史之间能够实现完整的一致性,这本书中隐含这样的假定:只要遵循正确的方法去整理史料,那么整理后的史料就能反映历史事实的真确状况。所以它过分地拿史料整理、辨析的常例来排除历史上偶然事件的影响,拿史料学中一般性的“理”来规范史料流传中实际的“情”,把定理和定律强加在具备无限偶然性的历史上。这个假定是和实证主义史学过分强调历史的规律性息息相关的,虽然在《史学原论》中没有强调历史本身的规律性,而是更注重把实证主义史学和兰克的考证方法相结合^③,但是实证主义那种源自近代科学的盲目乐观精神并没有改变。所以才导致了它过分强调普遍规律的作用而忽略了偶然事件的影响。其实,客观历史、人们所能够感知的世界、人们对于感知的世界所做的记录、经过时间的冲刷遗留下来的历史记录,这四者之间根本不可能一一对应,实证主义史家要找到甄别筛选历史记录的方法,当然无可厚非,并且他们的方法有很多也非常有效,但是如果认为通过这些方法就能够认识客观历史的全部面貌,却不能不说是痴心妄想。

在实证主义史学范围内,默证能够成立的大前提就是人们能够把握一切信息,排除所有的偶然性,这当然是不可能的,所以默证只能是逻辑谬误,而所谓默证的限度问题,也只能是一个伪命题。另外,《史学原论》还默认人性不变,遗留下来的史料能够被当代人正确、完全地解读。而实际上,对文本的任何解读都难免存在误读。文献的记录者和文献的读者之间在思维方式和语言表达方面往往存在巨大的差异,同样的文字可能被解读出完全相反的意义,同样的文句可能被理解成具有完全相反的指向。文献的解读者会把自己所特有的思想倾向加入到被解读的文献当中去,使之脱离本来的面目甚至是面目全非。在古史研究当中,很多文献都是被历代的研究者一次又一次地解读和再创作,早已面目全非。所以,即便史料准确、完全,史料的解读者也有可能会扭曲它,而用扭曲的史料去判断史料作者是否会记载某事,当然是不可能的。

“默证适用之限度”这个伪命题之所以能够产生,其根源在于默证中所论述的“无某事”。“无某事”

① 张荫麟在1928年的文章《论历史学之过去与未来》中,提到过去历史资料所受之限制有绝对、相对两种共15条,与本文所涉及颇有相似,但张荫麟对打破和减轻这些限制很有信心。文见《学衡》1928年第62期。

② 参见李秋零《尼古拉·库萨》,台北东大图书公司1997年版,第1-4页。

③ 参见张广智《西方史学史》,复旦大学出版社2000年版,第227页。

是一个非常矛盾的观念:既然我们有关于某事的观念,那么它为何被判断为“无”?既然它是“无”,那么我们为什么会有关于它的观念?我们知道,默证的逻辑是,由某时代没有关于某事的记录,就断定某时代无此事。那么,我们首先要问这样一个问题:这个“无某事”中提到的“某事”是从哪里来的?既然历史的未知之处对我们来说都是未知的,我们又何以判断某事是否存在于未知的某处呢?这就好像判断自己死后有没有灵魂一样荒谬。这个“无某事”的来源有二:1. 来源于人的思维和语言的逻辑推衍能力。例如,人们看到某件物体有一定的体积,便说此物体占有一定的空间;但是人脑的思维并不仅仅停留在这一点上,而是推想,如果此物体消失了,如果在原来此物体所占有的空间中,所有的物体都消失了,那么纯粹的“空”间也就被得到了。这种观念最终演化成了牛顿的绝对空间理论,但是现代科学早就否定了这一点。绝对空间是不存在的,它仅仅是人们由“存在”的观念推想出来的“虚无”的观念。在历史学上,也是首先有关于某事的观念,才有此事有或无的判断。在默证中所讨论的“无某事”,其根本上都是已有的一些事情的衍生物,人们的思维根据已有的事物创造了这些“无某事”。2. 来源于人在时序方面的错误联想。在历史学上应用默证,往往是根据A时代关于某事的记载去推想B时代是否有此事,根据某时代的某事来揣测另外一个时代是否没有此事,这纯粹是思维本身的游戏。因为要知道,时间是一个不可逆的维度,人的思维虽然可以在不同的时代中穿梭,事件本身却不能。根据默证适用之限度判断某事是否为无,就是把时间维度本身等同于人自身的时序观念,自然是荒谬的。

具体到我们所讨论的张荫麟对顾颉刚误用默证的批评,我们可以看到,张荫麟批评顾颉刚时所采用的逻辑是:《诗》、《书》(除《尧典》、《皋陶谟》外)不是当时历史观念之总记录,不是当时记载唐虞事迹之有统系的历史,其中无涉及尧舜事迹之需要。所以不能说禹的传说先起,尧舜的传说后起。

这种思路虽然非常合乎逻辑,但只能存在于理想状态下。如果《诗》、《书》、《论语》的时代资料全部保存下来,所有的事实均清晰明了,顾颉刚自然是误用默证的典型,但是,实际情况是,除《诗》、《书》、《论语》外,顾颉刚、张荫麟等人都无法拿出更多的证据来说明问题,所谓“当时历史观念之总记录”和“当时记载唐虞事迹之有统系的历史”都是不可能有的,在这种情况下,应该怎样去做?按照顾颉刚的态度,所谓尧舜禹和治水以及夏的关系都来源于后世的传说,但在《诗》、《书》、《论语》的时代,因为找不到关于这些传说的资料,所以只好说《诗》、《书》、《论语》时代人们的观念中没有这些传说的内容。至于如何解释先前没有的观念在后来出现了,顾颉刚用的是他的层累说,认为是后人的伪作。张荫麟则认为,既然没有尧舜禹事迹之总记录,现有的材料也无说及禹夏关系、尧舜禹关系的必要,那么就不能说关于尧舜禹的传说是假的。但是根据张荫麟的逻辑,如果有人编造说尧舜禹以前已经有一个领袖甲,在A的时代已经有了议会制,甲其实是议会推举出来的领袖人物,或者又编造出其他古代为完美社会的图景,而不幸这种说法竟然也流传了下去,千百年后,关于那个时代的史料依然很少,没有甲的事迹之总记录,流传下来的史料没有述及甲事迹之必要,难道也不确定没有甲这个人物,不确定议会制不存在于那个时代么?如果这种推论能够成立的话,古代不为理想社会倒也难了。

接下来还要质疑张荫麟,尧为唐帝、舜为虞帝,二人与治水有关,禹为尧舜臣,《诗》、《书》、《论语》的时代有禹为夏祖的观念,这些认知都是从何而来?张荫麟如何知道尧舜禹这些人以及他们的事迹和关系?很明显,他是得自于战国秦汉间的史籍。这些史籍所反映的是战国秦汉时代人们的历史观念,对战国秦汉来说,这些认知是“有”,然而如果根据战国秦汉的“有”凭空联想《诗》、《书》、《论语》的时代是否有这些认知,则毫无疑问是在时序上的错误联想。有这样先入为主的错误联想,又怎能正确判断《诗》、《书》、《论语》上关于尧舜禹的记载?张荫麟在这里就犯了上述关于“无某事”的两个错误。分析如下:

尧舜的传说认定:1. 尧舜为禹之前的人王;2. 禹的传说存在于《诗》、《书》的时代之前;而3. 从实际的记载来看,《诗》、《书》中有关于禹的记载。在这三个条件的引发下,张荫麟的问题产生了,那就是:后人所说的尧舜之事迹,到底在不在《诗》、《书》时代人们的历史观念之中?请注意,在找到关于尧舜的更古老的记载之前,“尧舜为禹之前的人王”仅仅是一个假定,尧舜传说发生的时代只能认定为战国秦汉以后。而思维和语言混淆了两种时间顺序:1. 假定中才有的尧舜禹之间的时间顺序;2. 禹和《诗》、《书》之间实际的时间顺序。把这两种时间顺序混为一谈,产生了“尧舜是否应当在《诗》、《书》的时代之前”的疑

问,张荫麟的问题也就随之产生了。这个问题的提出,是思维和语言作用下人们对时序进行错误联想的结果,它把思维当中的时间顺序等同于现实的时间顺序,是一个伪问题。这样的问题的提出本身就是错误的;即便它已经提出,对它的回答也只能是否定的。

总之,张荫麟的错误在于,在默证适用之限度绝无可能达到的情况下,用默证适用之限度规范顾颉刚的论证方法,并且先入为主,预设战国秦汉时代的古史传说是从前代继承而非创作的,以此为出发点考察《诗》、《书》、《论语》的时代是否存在这些古史传说。

历史学是一个发现的过程,但本质上更是一个流失的过程;这个过程并非是历史本体的发现和流失过程,而是史料的发现和流失过程。正是有了史料的流失,才有所谓史料的发现。而史料的发现往往也伴随着史料的发明。史学家的一个重要任务就是要区分发明的史料和发现的史料。如果把后来发明的史料当作出发点,提出莫须有的问题,难免会出现错误,史学家应该尽量避免出现类似的错误。我们知道,顾颉刚的历史演进的方法先确定史料所在的时间段,然后再进行研究,是避免此类错误的一个比较有效的方法。

《史学原论》提出默证适用有限度,认为只要遵从其适用之限度,就可以应用默证,这种判断是建立在对史料还原历史本体的能力过度信任的基础上的。但实际上,相对于历史本身,史料所能表现的,仅仅是极小一部分。如果把史料比作人一生的记忆,那么失去的历史,就是生前死后无止尽的虚无。史料根本不可能还原历史本体,因此所谓“默证适用之限度”也就无从谈起。

三、顾颉刚、张荫麟与默证问题的再认识

默证问题其实是历史学所面临的两难境地的一个集结点。一方面,历史学的目的是客观存在的历史本体,要寻求已经发生过的、绝无可能更改的、具有唯一性和完整性的真;另一方面,历史学家在研究过程中所面临的对象只能是残缺的、处在不断变化和繁衍中的、多元的史料,关于同一件事可能有千百种可能的记载,而这些记载又会随时产生变化,甚至演变成与原来完全不同的另一种版本。“客观的历史”和“写作的历史”之间的不对应性是历史学永远无法解决的难题,特别是在史料极度缺乏的上古史研究领域,这一问题表现得尤为突出。在张荫麟和顾颉刚的争论中,无论哪一方都无法否认,在当时,关于尧舜与传说比较可靠的史料只有《诗》、《书》等几部书,张和顾面临着相同的史料缺乏的困境。那么,在这种困境下该如何选择?是依然把追寻历史本体作为历史学的目标,等待“尧舜禹事迹之总记录”出现?还是抛开对历史本体的追求,仅就当前所发现的史料作出判断?这两种选择决定了张荫麟和顾颉刚在面临同样的困境时所走的不同的道路。而这两种选择背后所隐含的,则是其历史认识论的不同。

“默证适用之限度”问题的提出,是有其历史认识论背景的。这个认识论背景认定,史料是历史本体的载体,人们只要通过正确、严密的方法,就可以通过史料达到历史本体,历史学的目的则是重现历史本体。但是通过前文的分析我们知道,所谓“限度”是永远不可能达到的,而提出一个绝无可能达到的限度是没有意义的,这个限度本身存在的合理性应该遭到否定。在实证主义的范畴,默证是一个逻辑谬误,这是不可更改的。那么,这是否意味着应该杜绝使用默证呢?笔者认为,衡量默证可用与否的标准并不是《史学原论》中所谓的“限度”,而是历史认识论:当以认识历史本体为历史学的目的,认为通过对史料的精密考证可以认识历史本体时,默证是个逻辑谬误,无从使用;当否定通过对史料的精密考证可以认识历史本体,不以认识历史本体为历史学的目的时,默证可用。如果脱出实证主义的范畴,不去追求无法实现的历史本体,而是把历史学研究停留在史料层面,像顾颉刚那样“不立一真,惟穷流变”,则可以使用默证。因为如果避开对历史本体的追求,把历史学完全建立在史料的基础上,有一分史料说一分话,史料中显示为有的,我们只好认为它有,史料中显示为无的,也只好认为它无^①。

^① 想来顾颉刚说“照我们现在的观察,东周以上只好说无史”时,也是持这样的态度。文见顾颉刚《自述整理中国古史意见书》,《古史辨》第一册第35页。

需要特别指出的是,在这种情况下判断出的有或无,应该具有一种开放性,而不是“定于一尊”式的判断。如前所述,历史学的困境在于史料和客观历史的不对应性,意识到这个困境的历史学家应该对其作出的判断持一种开放的态度,即:任何对过去作出的判断都仅仅是当前条件下,基于当前能够看到的史料所作出的判断,这个判断虽然可以无限接近客观历史,却并不等于客观历史,因此,任何对过去的判断都应该是可以修改的,都需要随着史料的不断发现而随时订正。

笔者认为,张荫麟和顾颉刚的分歧,根本就在于历史认识论的不同^①。

从1920年开始整理姚际恒的著作,到1923年《与钱玄同先生论古史书》的写成,顾颉刚的古史研究发生了巨大的变化。从《答姚际恒著述书》开始,顾颉刚有意区分了“著作人的伪”和“著作内容的伪”;过了两个月,在《论伪史及〈辨伪丛刊〉书》中,就提倡把《辨伪丛刊》分作甲乙两种,分别辨伪事和伪书,并把此事与胡适、钱玄同、王伯祥商讨。到了1925年,在《与钱玄同先生论古史书》中,提出要研究战国以前、战国和战国以后的古史观,并拿出了“层累地造成的中国古史”说作为指导思想^[4](P3, P21, P35, P24, P56)。这段时间内,顾颉刚所关注的主要问题便是伪事和伪书之间的关系。而对“事”和“书”之间不对应关系的思考势必会引发关于历史记录和历史真相之间关系的探索。正如钱玄同所说,辨伪事是根本。伪事包含着伪书的基础,在许多情况下,正是因为欲造伪事才造伪书。顾颉刚后来意识到,崔述所依据的圣道王功也是伪事的一种,因此现代的学者在抛开家派观念的同时,还要推翻过去善恶、高下、统绪的标准,摆脱道德的眼光,用历史的眼光去看古书和古史。所以他首先对崔述“替古圣人揭出他们的圣道王功”的做法很是不满,改用纯粹历史家的眼光去辨古史,这样一来,满目皆伪,所有遗留下来的史料全都是人为的,无不带着记录者的思想烙印,和历史本体完全是两回事,历史家名为研究历史,其实研究的是人为的史料。而这些人为的史料首先能够反映的,当然就是造就这些史料的人的思想观念了。所以,他把研究古史转为研究“古史观”,把对中国上古史的研究转换成对中古思想史的研究。当顾颉刚说要研究战国前、战国和战国后的古史观时,他就不再以研究历史本体、发现历史真相作为研究古史的目的了,因为在他那里,历史真相已经难以认识。

1933年,罗香林作《由古史辨讲至史事的本身与写的古史》,认为在顾颉刚那里,历史可以分成“主观的历史”和“客观的历史”,即“写的历史”与“史事的本身”,而“写的历史”是不可能达到“客观的历史”的^②。罗香林的认识相当深刻,直接抓住了顾颉刚历史认识论的深层内容,那就是对历史本体的回避,这也正是顾颉刚古史研究的出发点。而对历史本体的回避,其逻辑结果就是对“古史观”的研究和“层累地造成的中国古史”说的提出^③。在这样的认识论下,顾颉刚的研究思路则是:历史本体不可达到,史料不能再现客观历史本身,而仅仅是史料所成的年代人们思想观念的产物。如果在A时代发现了关于B时代的史料,那么此史料中所反映的,与其说是B时代的历史真相,不如说是A时代的历史观,是B时代这个观念中的时代在A时代的投影;至于B这个时代是否存在,何以存在,并不是问题的重点。这时,历史学家的任务就是研究不同时代人们的历史观,从历史观的变化中寻求客观历史的痕迹。也就是说,顾颉刚在使用材料的问题上首先避免了对历史真相的追寻,避免了在资料之外预设一个不变的历史

① 本文仅限于讨论20年代论辩上古史问题之时顾、张二人的历史认识论。1925年作《评近人对于中国古史之讨论》时,张荫麟为20岁之清华学堂学生;而其时顾颉刚初步提出关于上古史的新观点,也正是激流猛进之时。后来二人观点上的变化,本文暂不讨论。关于二人的史观及其变化,可参考许冠三《顾颉刚:始于疑终于信》(文见许冠三《新史学九十年》,岳麓书社2003年版)、吴少珉、赵金昭主编《二十世纪疑古思潮》(学苑出版社2003年版)、王汎森《古史辨运动的兴起》(台北:允晨文化事业股份有限公司1987年版)、李洪岩《史家张荫麟之生平与史观》(URL: <http://lhy.u111.net/mulu5001/shixue004.htm> (20-3-2006))、黎华赵《张荫麟研究》(台湾师范大学历史研究所硕士论文,1981年6月)等作品。

② 参见罗香林《由古史辨讲至史事的本身与写的古史》,文见罗香林《历史之认识》(香港:亚洲出版有限公司1955年版),第138-147页。

③ 参见王学典、李扬眉《“层累地造成的中国古史”——一个带有普遍意义的知识论命题》,《史学月刊》2003年第11期。当然,“层累地造成的中国古史”一方面是顾颉刚回避历史本体的结果,一方面也难免把所有的变化都当成进步,刘挾黎《讨论古史再质顾先生》中关于中国疆域的论证是如此的绝佳批评。见《古史辨》第一册第154-155页。

本体,他根本不会去判断在资料中为“无”的“某事”是否曾经存在过,对他来说,虚无只是虚无,不再纠缠着存在,所以从现有的资料中找不到的东西只能说没有。其次,顾颉刚对历史演进法的应用还避免了在时序上的错误联想^①。此方法的第一步就是把史料按照产生年代的顺序排列起来,这样就首先定位了时间的维度,杜绝了人的思维对时间维度的任意穿梭。这个方法的主旨是,如果A时代中记载道:B时代有某人或某事,那么只能表明,在A时代人们的思想中,B时代有某人或某事;他不会据此史料去追究B时代究竟有没有此人或此事。所以,当他断定“周代人心目中最古的人是禹,到孔子时有尧舜”时,他所根据的仅仅是周代的史料和孔子时的史料,而完全摒弃了战国秦汉的说法。

与顾颉刚不同,张荫麟这里的历史认识论则是实证主义的。在讨论默证适用限度的问题时,他有两个基本预设:1. 历史学的目的是认识客观历史的真相。2. 只要辨析史料的方法正确,客观历史是可以认识的。在张荫麟那里,所有的史料都是客观历史的反映,只不过反映得有多有少,有真有伪,历史学家的任务就是揭开笼罩在史料上的迷雾,把历史本体揭示出来。他同其他实证主义史学家一样,对证据的功能和人类的认识能力都有强烈的信心。在他那里,只要遵循默证适用之限度,就可以确定未经记载的“某事”本体论意义上的有无,殊不知默证适用之限度根本无法实现,所以他对这个无记载的“某事”,只能下“不一定没有”的结论。而在顾颉刚那里,事情就简单得多:既然历史真相已经不能达到,只能从史料中探究造成史料的时代人们的观念,那么如果史料中有记载,如《诗》、《书》的时代有禹的记载,我们就可以判断那个时代有关于禹的观念;如果史料中没有记载,如《诗》、《书》的时代没有发现关于尧舜的记载,我们就可以判断那个时代没有关于尧舜的观念。但是无论这个判断是有还是无,都仅仅是基于当前已经能够确定可信的史料作出的判断,可以随着史料的进一步发现进行修改。历史事件的本体,即“客观的历史”到底是什么面貌,并不在他考虑的范围之内。

历史学是一个始终处在不足状态中的学科。过去的史料不可能全部展现在研究者眼前,特别是研究古代史,档案文件大多散佚,许多人物、事件混杂在一起,在史料缺失的情况下,根本无从判断其真伪。并且,即便史料不存在缺失的问题,也不能够准确、完全地反映客观历史本身。历史学家都是带着镣铐的舞者,但这镣铐(史料的局限性)所带来的,究竟是自由还是限制,则要由历史学家自己来选择。如果因自己时代史料的独特性而定位自身和自己的时代,那么这种缺乏就成为史家所在时代的特殊标志,反映着这个时代的精神面貌,历史学家也因此获得自由;相反,如果把追寻无法达到的客观历史本身当作历史学的目标,则这种缺乏难免成为历史学家的限制。

流传下来的史料严重不足,能见到的史料又满目皆伪,所以史料永远无法达到客观历史本身。有鉴于此,顾颉刚把他的研究方向转向了“古史观”,根据某时代遗留下来的史料研究此时代人们的历史观念,并因不同时代历史观的变化得出了“层累地造成的中国古史”的结论,他的研究对象是史料本身,他从各个时代史料的不同特征,研究这些时代的精神。可以说,史料的缺乏并没有成为他的限制,而是给了他自由的新天地^②。而张荫麟则汲汲于默证适用之限度,认为只要达到一定的条件,就可以求得客观历史的真相,殊不知这些条件永远无法满足,“以有涯随无涯”,史料的缺乏带给他的,不免是限制行动的镣铐。

由此,我们看到,张荫麟对顾颉刚的批评并不能够成立。因为《史学原论》中所规定的“默证适用之限度”是无法达到的限度,失去了作为限度的意义。只有在史料能够准确且完全地反映历史本体,并且所有的史料都不曾遗失的情况下,默证适用之限度问题才能成立;但实际上,史料既不能准确完全地反映历史本体,又过多地遗失,在其限度内使用默证是根本不可能的,所以这个问题只能是个伪命题。实

^① 胡适对顾颉刚的方法有详细论述,见胡适《古史讨论的读后感》,载《古史辨》第一册,第192—193页。

^② 对顾颉刚来说,默证并非他“层累说”的问题所在,他的问题在于过多地割裂了各个时代之间的联系,在他那里,一个时代相对于前代来说,更多的是创造而非传承。其实,古史除了层累,还有遗失;并且层累的原因,也并非只有造伪一途,新史料的发现和新传说的整理,都会增加古史传说的分量,顾颉刚疑古太过,原因就在于此。不过此非本文所能论及,可参考卢毅《试论民国时期“整理国故运动”的缺失》,载《史学理论研究》2004年第4期。

证主义史学把达到历史本体当作历史学的目标,又过分相信作为证据的史料能够达到历史本体,所以才会提出这样一个伪命题。而顾颉刚的史学并非实证主义所能涵盖,在他那里,人是历史文本的决定者,任何时代的历史文本都是这一时代的“当代史”,历史学研究的对象是人们构建出来的历史,是“写的历史”;而“客观历史”既然已经不在顾颉刚的视野之内了,又何必去考虑这个限度?所以要想用默证适用之限度反驳顾颉刚,首先就要推翻“客观历史无法认识,史料所反映的更多是史料创造者的时代思想”这一历史认识论前提,而这恰恰是默证本身所无法证明的^①。

参考文献:

- [1]张荫麟.评近人对于中国古史之讨论[J].学衡,1925,(40).
- [2]许冠三.新史学九十年[M].长沙:岳麓书社,2003.
- [3][日]幸德秋水.基督何许人也——基督抹煞论[M].马采译.北京:商务印书馆,1982.
- [4]顾颉刚.古史辨:第一册[C].上海书店影印本.上海:上海书店,1992.

False proposition: argument from silence reviewed 80 years later

Peng Guoliang

(Institute of Literature, History and Philosophy, Shandong University, Jinan 250100)

Abstract: This paper concentrates on Zhang Yinlin's criticism of Gu Jiegang's textual research about Yao, Shun and Yu with the abuse of argument from silence. Ever since the 1920s Zhang's opinion has sustained no critique. In this paper the author is to argue that "the limitations of argument from silence" is a false proposition. There are particular historical epistemologies beyond these limitations, which could not be used as a general rule. Because of the absence of historical materials in his textual research of Yao, Shun and Yu, Gu Jiegang used argument from silence as his main method. Just because of his "abuse", Gu Jiegang created a new paradigm in his study of ancient Chinese history, while the excessive emphasis on the limitations of argument from silence could result in nothing but getting lost in its logical trap.

Keywords: argument from silence; limitations; false proposition; historical epistemology

[责任编辑 李扬眉]

① 其实,默证仅仅是一种考察史料的方法,纠缠在细枝末节的史料考订层面,使张荫麟忽略了对顾颉刚论点的考察。关于这一点,胡适在当时就提出了批评,他说,“这几个月的讨论不幸渐渐地走向琐屑的枝叶上去了”(胡适《古史讨论的读后感》,见《古史辨》第一册,第191页)。虽然这批评是针对整个事件而言,但毫无疑问张荫麟文中并没有涉及顾颉刚的观点,而仅仅纠缠在史料考察的层面上。顾颉刚《答柳诒徵先生》中也提到:“我的辩论古史的主要观点,在于传说的经历。……在我的意想中理出了一个古史成立的系统……我要说明这个系统,当然要依了时代去搜集材料,从各时代的材料中看出各时代对于古代的中心人物的观念的演变。只因古代的材料缺佚的太多,为联串许多零碎材料的便利,难免有几处要借了后代的材料来说明前代的观念的。但是,这仅是一种假设而已,我决不愿把它作为确实的证据。……丢掉了这一个假设,我依然有旁的证据可以建立我的假设。”(文见《古史辨》第一册,第223—227页)杨宽也曾在1991年指出:“顾颉刚的层累地造成古史传说的观点,并不是完全依靠默证来建立的,……神话演变的现象才是他的主要论据。张荫麟的批评只是误解。”(文见王学典、孙延杰《顾颉刚和他的弟子们》,第252页)张荫麟用默证来批评顾颉刚,是一种“只顾一点,不及其余”的批评方法,即使他的批评是正确的,也远远没有涉及到顾文的根本:古史是层累地造成的,古史的面貌会随着时势的变化和现实政治的需要而产生变化,“时代愈后,传说的古史期愈长;时代愈后,传说中的中心人物愈放愈大”。对于古史,“即不能知道某一件事的真确的状况,但可以知道某一件事在传说中的最早的状况”(顾颉刚《与钱玄同先生论古史书》,文见《古史辨》第一册,第59页)。很明显,顾颉刚把“古史真相”搁置在一边,他着力研究的是古史在不同时期的面貌。对他来说,尧舜禹是人还是神,或者是虫,这些都不重要;重要的是,在战国秦汉时代,他们的形象扮演了一种什么样的角色,对现实的政治生活发生了什么样的作用,由此可以窥探出战国秦汉时代人们怎样的思想面貌。“默证适用之限度”问题根本没有能力来批评这些观点。作为史料考辨方法的默证法,无论是否合乎“适用之限度”,无论这限度合理与否,其作用都不可以过高地估计,因为它受制于史料考辨本身的局限。近代以来,史学逐渐走向学科整合的道路,一方面固然是学术分科的大势所趋,一方面也是历史学的传统方法无法胜任更多要求所致。单纯考订事实,而不用适当的理论去解释,固然是很多传统历史学家的理想境界,但是缺乏适当的理论,很多时候,甚至连事实的考订本身都不能很好地完成。当年由顾颉刚提出,后又否定的“禹是一条虫”的问题,在顾颉刚的史料考订范围内没有解决,近年由张富祥根据日名制得出“由辰名制审查,则可以很容易地看出,禹之名实出于十二辰名的‘巳’,‘大禹’即‘大巳’,犹如商汤之称‘大乙’”(文见张富祥《商王名号与上古日名制研究》,《历史研究》2005年第2期)的结论,虽然不能说日后没有更合理的解释出现,但比顾颉刚单纯依靠史料的考订所得出的结论已经不知要进步多少了。

列维纳斯面对康德、黑格尔、海德格尔

——当代哲学关于“存在论”的争论

叶秀山

(中国社会科学院哲学研究所, 北京 100732)

摘要:列维纳斯是当代法国急进的“异”类哲学的精神之父,向“存在论”提出挑战的代表性哲学家。他颠覆了传统的“存在论-知识论”,“开创”了一个“异域”,即“价值”、“伦理”和“宗教”的“领域”,强调伦理学才是形而上学。不是“存在”“包容”了“他者”,而是“他者”“包容”了“存在”,“存在”“包容不下”-“包容不了”“他者”,“他者”“不在”“存在”之内,而在“存在”之外。“他者”“大于-强于”“存在”。伦理学问题得到了哲学上大幅度的提升。他不是完全否定“存在论”,而是把“存在论-真理论”和“价值论-伦理学”的“关系”“颠倒”了过来,将“存在论-真理论”置于“价值论-伦理学”的“制约”之下。“哲学”研究、思考的“问题”,不同于一般的经验科学,它不以日常经验之物为“对象”,但绝不是没有“对象”;“哲学”的“问题”常常不能完全“概念化”为一个“论题”,但绝非毫无“主题”。“哲学”作为一门“学科”,仍以“存在”为研究“主题”,仍以“存在”为思考“对象”,只是这个“存在”作为“对象”,并非完全在“客体”意义上来理解,而仍是一个“主题-主体”,该存在不仅展示为一物,展示为一“属性”,而且展示为一种“意义”,一句话,作为哲学“主题-对象”的不是“诸存在者”,而是“时间性的-历史性的-自由的”“存在”。

关键词:存在论;知识论;伦理学;宗教

中图分类号:B151

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2007)01-0061-10

向“存在论”提出挑战,最为尖锐的,当以列维纳斯为代表,他因此也可以说是当代法国激进的“异”类哲学的精神之父,因为他不仅一般地强调“(延)异-difference-defférance”,而且把这种“异”推到了极端,推到了与“存在”相“异”——“不同于‘存在’”,“‘存在’之外”。

列维纳斯这一“推广-扩展”具有“革命”性的意义,它不仅在根本上“颠覆-推翻-悬隔”了传统的“存在论-知识论”,而且“开创-显示”了一个“异域”,“另一个”“不同于”“存在-世界”的“领域”,即“价值”、“伦理”和“宗教”的“领域”或“界面”。

不是说,传统哲学中没有这些界面和领域,实际上,从古代希腊哲学以来,哲学讨论“价值-伦理-宗教”问题的论著数不胜数,各种“哲学体系”大都包含了这方面的内容;但是,“哲学”总以“存在-知识-真理”为皈依,常在“存在论-知识论”的框架内讨论这些问题,就“哲学体系”说,则努力将它们纳入一个“存在-知识-真理”的“体系”内,作为它的一个“环节”或“部分”。

也就是说,无论持何种观点,“价值-伦理-宗教”都在哲学的“存在论-知识论-真理论”“之内”;列维纳斯的哲学,则把这部分的问题放在了“存在-知识-真理”“之外”,所谓“异-不同”正是“异于”、“不同于”“存在-知识-真理”。

为什么会“异于-不同于”“存在-知识-真理”,列维纳斯有很深入细致的讨论和分析,他的两大支

收稿日期:2006-08-19

作者简介:叶秀山(1935-),男,生于江苏扬中县,祖籍江苏镇江,中国社会科学院学部委员、哲学所研究员。研究方向为西方哲学史、古代希腊、近现代欧洲大陆哲学及美学、中西哲学沟通问题。

柱性著作:《全与无限》、《有别于存在和存在之外》可谓当代欧洲哲学的经典,很值得深入研究。

他的这一思路还意味着一种“颠倒”:传统将“价值-伦理-宗教”纳入“存在-知识-真理”框架“之内”,引向将后者作为前者的“基础”来理解,一切感情、道德以及权力政治原则上均需“服从”“真理”;列维纳斯强调从“存在-知识-真理”“之外”来理解“价值-伦理-宗教”,于是就有一个理路可以把前者奠定在后者之上,即不是“存在-知识-真理”“支配-决定”“价值-伦理-宗教”,而是相反,是“价值-伦理-宗教”“支配-决定”“存在-知识-真理”。这样我们看到,20世纪法国急进思想家强调的“权力”支配“真理”的理论,得到了哲学深层次的支持——我们才有上述的判断:列维纳斯在某种意义上乃是法国急进思想家精神之父,尽管他似乎并不属于严格的“后现代”急进哲学家。

列维纳斯的核心思路:“价值-伦理-宗教”“不在”“存在论-知识论-真理论”“之内”,以及他为此作出的论证和推论,对哲学家具有很大的吸引力,因为他的工作,并不是完全“脱离”“哲学传统”“另起炉灶”地进入“经验领域”的各种社会学,而是从哲学传统中“走”出来,或者说是“批判”了传统存在哲学的诸种环节,层层推进,并未偏离“形而上学”的“纯粹性”,甚至还是更加“纯粹”的“形而上学”,按他自己的说法,“形而上学-元(原)物理学-超越物理学-meta-physics”本应理解为“伦理学”。在这个意义上,他已不仅把“价值-伦理-宗教”牢牢奠定在“形而上学”的基础之上——这一点,以“存在-知识-真理”为皈依的哲学体系也能做到——,而是强调“伦理学”“就是”“形而上学”,甚至“只有”“伦理学”“才是”“形而上学”。

“他者”之“异”

“他者-other”的问题,当然是20世纪以来法国急进哲学的共同思路,这个思路,跟德国强调“我-你-他”区别之马丁·布伯密切相关,而布伯的思想又和海德格尔相关,海德格尔也是列维纳斯十分尊重而又加以批评的先驱。

法国急进哲学强调“绝对”之“异”,也就是“绝对”的“他者”,“他”不是“另一个”“自我”,“我-你-他”的“关系”,乃是“绝对”的“异”。

然而,如果我们说,“我-你-他”只是在“存在”的“不同形式”意义上相“异”,则我们只能在“相对”的意义上理解这种“异”,因为“我-你-他”仍有一个“共同”的基础——“存在”,于是这种“异”也就不是“绝对”的。只有当“异”的观念深入到“存在”问题时,即“动摇”“存在”时,“异”才是“绝对”的。

不过,我们知道,过去的哲学家并没有完全忽视这个问题,他们已经考虑过“存在”与“非存在”的关系,而且从这个关系的思考中,产生出非常深刻的哲学思想来,黑格尔如此,海德格尔更是如此。

列维纳斯要贯彻他的思路,必须挑战黑格尔和海德格尔,必须认真面对他们的问题。作为严肃的学者,列维纳斯对于黑格尔和海德格尔的问题作了认真的批判。

“他者”并非“另一物”或“另一人”。“另一物-另一人”都是“人”或“物”,只是“人”-“物”之间的“不同”,而不是“非物”、“非人”,甚至“非物”可以为“人”,而“非人”亦可为“物”,总之是“存在”之内的不同,是一种相对的否定,正如斯宾诺莎所说的,任何“否定”都蕴涵着“肯定”,对于“一物”的“否定”,必意味着“肯定”为“另一物”,不是“张三”,或是“李四”,总是“某物-某人”。用哲学的话来说,“物”当有“经验之物”和“超越之物”之分,康德、黑格尔作此原则的区分,后来海德格尔亦有“诸存在者”和“存在”之分。

这个区分就哲学来说是非常重要的。“经验之物-诸存在者”是“物理学-自然学”的“对象”,而“超越之物-存在”乃是“哲学-形而上学”的“问题”。哲学家为这个区分和为理解“超越之物-存在”,可谓殚精竭虑。

康德《纯粹理性批判》的工作重点,在于论证“经验之物”如何“合法地”成为“经验知识-经验科学”的“对象”,而把“超越之物-(事)物自身”“括”了出去,指出这些“超越之物-(事)物自己”只是一些“理念”,不可进入“时空”,没有“直观”,因而无权成为“(经验)知识王国”的“公民”,不成其为“经验(知识)对象”。

既曰“经验之物—经验对象”，当然是“变化”的，这个变化，在康德意义上，归根结底，受“因果律”的“必然性”支配，因而对于经验知识—经验科学来说，是“可知的”，知道了“原因”，就知道了“结果”，反之亦然；“原因”虽不“包含”“结果”，但可以“推论”，故为“先天综合”。康德知识论的重点工作在于阐明这个“先天综合”如何可能。

在这个意义上，康德的“变化”观念，和他的“知识”观念一样，只“限于”“经验之物”，因而只是“一物”与“另一物”的“转换”。这个观念，我们可以叫做典型的经典科学对于“变化”的观念，它是一种在“有—存在”之内的“变化”观念。这里也有“他者”的位置，但这种“他者”，仍在“诸存在者”之内，乃是“他物”，仍是“同中之异”。

然则，“在”“有—存在”之外，又复何如？也就是说，“变化”不“限于”“经验—知识—物理—诸存在者”之内，而是“超越—超出”了“诸存在者”之外的情形是个什么样子？

“存在”与“非存在”

哲学早已考虑到这一层关系，尽管这一层面最初是宗教向哲学提出的挑战。这种挑战集中在“无中生有”这一命题中。

哲学的“超越之物”迎接了这一挑战。

“超越之物”仍为“物”——广义的“有—存在”，但“异”于“经验之物”。

这种“超越之物”就“经验科学—经验知识”视野看来，正是那个“无”。对于“经验存在者—诸存在者”来说，它是“绝对的”“异”；但就哲学来说，它仍可以理解为“存在—有”。这已是黑格尔的思路。康德奠定了“超越之物—(事)物自身”的“无”的地位——它(们)是“理念”的领域，为“空洞”的“思想—概念”，在知识范围内，不蕴含“直观”之“内容”；而黑格尔则使这个“超越之物”的“无”，“有”了“内容”，成为“哲学知识—哲学科学”的“对象”，只是这个“对象”，并非“静止”之物，而本身就是“变化—发展”的，在这个“过程”中，在康德那里因缺乏“直观”而“永不显现”的“理念—绝对”，得以“开显”出来，成为“世界”的“历史”“历程”。这样，“哲学”作为一门“科学”，才有权利以这个开显过程为研究思考的“对象”和“主(课)题”。

这样，黑格尔就将“无中生有”这个命题“化解”为一个“从无到有”的“开显—显现”“过程”，于是他的奠基之作就叫做《精神现象学》，阐述“绝对精神”如何从“一无所有”，通过艰苦的矛盾斗争，“回到”“自身”的“世界历程”。

正是黑格尔，在他的“无所不包”的“哲学体系”中，“他者”占据了重要的地位。“绝对精神”“外(在)化—异化”为“世界”，这个“世界”作为“他者”与“精神”“对立”，没有这个与“他者”的“对立”，“精神”乃是“空洞”的，“无内容”的，“片面的”；而反过来，“精神”如“在”“他者”中“失去—丢失”“自己”，则同样是片面的，将“物”仅仅作为“观察—静观”的“对象”，所得到的仅是“片面—一个方面”的“知识”，而非“全面的”“真理”。只有“在”“他者”中仍能保持住“精神”“自身—自己”的，此时“精神”才能“拥有四海”而又“独立自主”。

“精神”为“自由”，是一种“有内容”的“自由”，而且不仅是康德意义上“摆脱一切感觉经验”的“形式的”“自由”。

“自由”进入“哲学”，引起哲学思路的大变革。

哲学既为“科学”，则当以“必然”为追求目标；然而“自由”的进入，使哲学在真正的意义上有别于经验科学，“超越之物”有了一个深层次意义上的“归宿”：“哲学”以“自由(理性)”为核心，但此种“自由”，又是经过与“他者—必然”之“斗争—结合”过程的“结果—果实”，而非空洞想象的产物。“超越(之物)”与“经验(之物)”“结合”了起来，“自由”与“必然”“结合”了起来，“空”与“实”“结合”了起来，“我”与“他”“结合”了起来。

在黑格尔，有了“他者”，“精神—理性”作为“自我”，才有了内容，有了经验，有了“世界”，而不是单纯

的“孤家寡人”，“哲学”才不仅仅是“内在”的“(内省)心理学”，而是“(超越)科学”，是“元-原-超越-物理学-形而上学”。

传统“形而上学”引进了“自由”的观念，不仅“诸存在者”在“变”，“本体-存在”也在“变”；“诸存在者”按“因果律”“必然”地“变”，而“本体-存在”则“自由”地“变”。“本体-存在”为“自由”的“变”。

按列维纳斯的看法，以动态的角度来理解“存在-本体”，乃是海德格尔对于哲学的重大贡献，然而我们知道，黑格尔已经在形而上学的层面，相当彻底地考虑了“变”的问题，而不把“变”限制于“经验”的层面，甚至就“他者”问题来看，黑格尔比海德格尔更加强调它“充实”“本体”“变”的“内容”，给予“本体-存在-自由”以“现实”的“规定性”的作用，将“自由”与“必然”“统一”起来，成为一个“全面”的思想体系。

不过应该说，黑格尔虽然也讲“有-无”之“变”，指出“空洞”的“有-存在”实际上和“无-非存在”是一个意思，但是他对于“他者”的视野，基本上还是限于“经验存在者-诸存在者”之内，他的“变异”也还是与“自我”相对立的“异己”的意思多于“绝对”的“异”，因此，他的“无-非存在”很容易地落入了“存在-有”的总体范围之内。这一方面的意思，受到列维纳斯的批评，也是可以理解的。

也正是在这一方面，海德格尔不同于黑格尔。海德格尔紧紧地抓住“存在”与“非存在”的关系，而不是限于“存在”与“经验存在者-诸存在者”这一层面，展开自己的思想。

与“存在”对应的“他者”，或者说“异”于“存在”的“他者”，当是“非(不)存在”，是“存在”的“否定”。这里的“异”和“否定”，仍保持着哲学-本体论-形而上学的“绝对”意义，而不是日常经验的。

就日常经验来说，我们也可以指出“世事”犹如“过眼烟云”，“沧海桑田”，“帝王将相-才子佳人”“如今安在哉”？这种感叹，易于导向寻求一种“永恒”的东西、“不变”的东西，传统“形而上学”正是走的这条思路，而为识者认为“此路不通”。

在竞相寻求出路的众多尝试中，海德格尔阐明有一种东西可以“使”“非存在-不存在”“存在”，而且指出，“存在”原本就是“使-(之)存在”的意思。“时间-历史”“有能力”“使”“非存在-不存在”“存在”，“时间”和“历史”就是那个“动态”的“存在”。

在海德格尔，“存在”不仅“存留”了“过去”，同样也“蕴涵”了“未来”，“过去”和“未来”同样是“存在”的“存在方式”。“存在-现在”“蕴涵”了“过去-未来”，意味着“存在”“蕴涵”着“非存在”，“存在”“包容”了“他者”。在这个意义上，“存在”“大于”“非存在”，“大于”“他者”，这也是列维纳斯要着力批评的地方，尽管他对海德格尔怀有很高的敬意。

列维纳斯采取了一种反向的思路：不是“存在”“包容”了“他者”，而是“他者”“包容”了“存在”，因为实际上，“存在”“包容不下”-“包容不了”“他者”，因为这个“他者”“不在”“存在”之内，而在“存在”之外。“他者”“大于-强于”“存在”。

“存在”不是“诸存在者”，不是“经验必然”，而是“时间-历史”。法国从19世纪柏格森就有把“时间”和“自由”联系起来思考的传统，“时间”乃是“自由”，“历史”按其本质来说，也是“自由”的“历史”，不仅是“诸事件”之间的“因果”系列，在这个意义上，“自由”“大于-强于”“必然”；然而按照列维纳斯，这个关系就应该“颠倒”过来，“必然”要“大于-强于”“自由”，因为“他者”“大于-强于”作为“自我-自由”的“存在”；只是在列维纳斯这里，“必然”并不回到“经验”的层面，而是比“本体-存在”更加“超越”的“形而上学”问题。列维纳斯认为，“形而上学”不能“归结”为“存在论-本体论”，而应是“伦理学”。在这个意义上，“必然”作为“正义——不是希腊意义上的公平、公正”“大于”作为“自我”的“自由”。“责任”不是来自“自由”，而是来自“正义”。

“伦理学”是比“本体论-存在论”更加“超越”的学问，正是“形而上学-meat-physics”的本意。在这里，胡塞尔批评的欧洲哲学“超越不够”的毛病，得到了明确的“克服”。

应该说，在列维纳斯的哲学中，伦理学问题得到了哲学上大幅度的提升，“他者”摆脱“存在论”，既不是“经验的存在者”，也不是“超越的存在”，“超越”这两者，乃是“绝对的超越”，“他者”问题不“在”“存在”和“诸存在者”之内。“诸存在者”固然“包容”不了“他者”，那表面上无所不包的“存在”，也包容不了它。

既然黑格尔、海德格尔已经把“存在-非存在”、“有-无”之“变”在哲学上“捆绑”在一起,列维纳斯的“他者”,就既非“存在”,也非“不(非)存在”,非“有”,非“无”,而是处于“有-无”“之外”的问题。我们似乎甚至不能说“他者”“在”“有(无)”“之外”,因为它不是“在”与“不在”的问题。

“存在论”与“哲学”作为一门“学问”

列维纳斯并不是完全否定“存在论”,而是把“存在论-真理论”和“价值论-伦理学”的“关系”“颠倒”了过来,将“存在论-真理论”置于“价值论-伦理学”的“制约”之下,认为前者不能包容后者,而后者则可包容前者;然则,就哲学来说,这种“颠倒”并非简单的次序排列问题,这种“颠倒”带有根本性,涉及到“哲学”到底是一门什么样的学问,因为“哲学”原本说的是一个“第一-原始-根源”性问题,“第一”涉及“哲学”的“根基”,因而涉及它的“性质”。

我们之所以用“学问”二字,只是想承认前贤的种种努力,把“哲学”与一般经验科学作一些区分,同时也意味着,既然是“学问”,也还可以理解为一门“特别的”“科学”。广义地说,“哲学”当是一门“科学”,或者说是“超越的科学”。

我们愿意把被列维纳斯“颠倒”了的顺序再颠倒过来:“哲学”在超越的层次上包容了“艺术”、“伦理”、“价值”和“宗教”,而不是相反。在这个意义上,也就承认了“哲学”的“形而上学”当承认“存在论-本体论”的“第一”“地位”;盖因包括“哲学”在内的一切“科学”,皆以“存在”为“对象”——“哲学”的特点,或者如海德格尔所说,可以以“非存在”为“对象”,一切“(经验)科学”皆以“存在(诸存在者)”为“对象”,但“哲学”则可以以“非存在”为“主题”,而此“非存在”仍是“存在”的一个本质的方式,“时间-历史”正是“存在”的“形态”与“方式”。“哲学”不可放弃“有”“无”之“变”。

“哲学”作为一门“学问”,当然有自己的特点而不同于一般日常的“知识”,这种日常“知识”,常常可以并需要“简约”为一个或多个“概念体系”,成为可以普遍传授的,可以重复的,因而在某种意义上是“非时间”性的“科学-学科”,从而按照某些人的观点,“经验科学”可以形成某些“范式”,在一些“范式”指导下,多数科学家做着“常规性”的工作,以积累经验,检验“范式”,到一定程度产生“范式”性“科学革命”。而在严格意义上说,“哲学”并无这个“积累”的过程,“哲学家”的工作,总是在进行一种“创造”“范式”的工作。哲学家当然也有“积累”,但此种“积累”,并非“经验-常规”性的,而是一种“创造性”的“积累”,“创造性”的“承续”。哲学也有“历史”,哲学史上的种种“哲学体系-学说”,乃是一座座“范式”性的“丰碑”,研究哲学史,也就是研究诸多“范式-体系-学说”之间的“创造性”的“关系”。

所谓“创造性”的“关系”,乃是“自由者”之间的“关系”,不仅仅是一种经验的“继承”或逻辑的“推理”关系。

正因为有这样一个特点,“哲学”研究、思考的“问题”,不同于一般的经验科学,它不以日常经验之物为“对象”,但绝不是没有“对象”;“哲学”的“问题”常常不能完全“概念化”为一个“论题-theme”,但绝非毫无“主题-subject”。

“哲学”作为一门“学科”,仍以“存在”为研究“主题”,仍以“存在”为思考“对象”,只是这个“存在”作为“对象”,并非完全在“客体”意义上来理解,而仍是一个“主题-主体”,不是片面地“在那里-在手边-面对着一物-Gegenstand-Vorhand”,该存在不仅展示为一物,展示为一“属性”,而且展示为一种“意义”,一句话,作为哲学“主题-对象”的不是“诸存在者”,而是“时间性的-历史性的-自由的”“存在”。

“哲学”即使作为“形而上学”,也并不排斥“存在论-本体论”。

同样,“哲学”作为“学问-广义的知识”体系言,不拒斥“概念”,按德罗兹的话说,“哲学”“创造概念”。“概念”既是“思想”与“诸存在者”之间的“桥梁”,也是与“存在”之间的“桥梁”。“概念”体现了“思维”与“存在”的“同一性”。

“思维与存在的同一性”是黑格尔哲学的一个核心思路,也是海德格尔的中心思想;康德被认为是否定这个命题的,但我们将看到,康德这个否定,是在有限的范围内起作用的,亦即在他的《纯粹理性批判》

的“辩证篇”里,明显地否定了这种“同一性”,因而被批评为二元论;只是到了黑格尔,“先天的范畴”和“经验的概念”又被“结合”起来,通过历史的“过程”,由“相对”走向“绝对”,由“片面”走向“全面”,达到“同一”。

“存在”作为一个“历史性过程”,已不再是单纯的“经验之物”,不是由各种“属性”结构而成的“万物”之“一物”,也不仅是“非时间”的“必然”“大箍”中的一个“铆钉”;“历史过程”就是“存在过程”,既是“使存在”的“过程”,也是“使不存在”的“过程”,是“生长过程”,也是“消亡过程”,“使之有”,也是“使之无”。“存在”即“有无之变”。

这个“有无之变”的“全过程”,才是“哲学”所追求的“真理”。“学问-科学”以“真理”为“目标”,哲学理解下的“真理”,就是哲学理解下的“存在”。黑格尔说,“真理”乃是“全体”,这个“全(体)”,并不“封闭”,“全(体)”乃是“全面”,恰恰就是“无限”。“真理”为“存在”,“存在”为“无限”。

“无限”的哲学意义乃是“自由”,“不受外在因素之制约”,“自由”为“自因”,“自己”“决定”“自己”,因而又是“创造”。“存在”为“自由”,不断“创造”“自己”;“真理”也不断“创造”“自己”,不断“创造”“新”“概念”。“思维存在同一性”命题与“历时性”之“异”的观念之间,并无理路上的抵触。

当然,并非否认“矛盾”,恰恰相反,黑格尔是运用“矛盾”的专家,海德格尔着力分析“存在”与“非存在”的“转化”关系,同样不是回避矛盾的态度。

他们只是指出:人类“理性”或“Dasein”“有能力”将“非存在”、“经验之物”“化解”、“接纳”到作为“真理”的历时性-历史性过程“存在”中来,将“必然”“接纳”到“自由”中来,使之“在”“自然-必然”中,“保持着”“自己-自由”——“掌握了的必然是为自由”。

“理性”作为“自我”“有能力”在“他者”中“保持”“自己”,而且“必须”“在”“他者”中“保持”“自己”。

“知识论-真理论”是如此,那么,“价值论-伦理学”又复何如?

康德是否完全支持列维纳斯?

列维纳斯对于黑格尔、海德格尔给予了很大的敬意,而将康德引为先驱,当然也是很有理由的;但我们仔细体会康德《实践理性批判》的思路,问题尚待进一步研究。

我们应该承认,康德的批判哲学,的确可以启示出列维纳斯的绝对“他者”的思路来。

康德限制知识,同时也就限制了“存在”。在康德批判哲学,特别是第一批判——《纯粹理性批判》中,“存在”只“限于”“诸存在者”,即“经验的存在”、“经验之物”。

“存在”必具有“现实性”,就康德意义上的“经验知识”言,这种“现实性”乃是“经验性”,而凡“经验之物”,必具“时空性”,只有“在”“时空”中的,才能是“经验之物”;就知识论来说,经验之“对象”,不仅仅是“概念”,而且必须有“直观”。可以“直观”,才能成为“存在”,成为“经验知识-经验科学”的“对象”。康德的“存在”、“经验之物”,一定要进入“时空”才成为可“直观”的“对象”。“存在”不是“抽象概念”,必通过“时空”才具有可“直观性”,因而必具有“现实性”、“实在性”。

康德知识论的主要工作,在于阐述科学知识中的“概念”和“直观”,不全是“经验”的,而是要有“先天-先于经验”的因素作为其“必然性”的“根据”;否则,一切“经验科学-经验知识”都将失去“必然性”的“基础”,而如同休谟那样,被归约为“经验之习惯”。

按照康德思想,“概念”可以是“经验”的,也可以是“先于经验-不依靠经验”的,“人手足刀尺”、“日月山川”这些都是“经验”的概念,是从经验中“概括-综合”出来的,是为“约定俗成”;但是“因果性-可能性-必然性”等等“范畴”,却不可能从“经验”中“概括”出来,它们成立的理由,不在经验,不依靠经验。但是这些范畴,又不是“分析”出来的,不是单纯形式的逻辑推论所能涵盖的。知识“范畴”,不是“分析”,而是“综合”。把握这一点,对于理解康德知识论是十分重要的。

“原因”与“结果”,当然是一种“推理”的关系,但这种关系,并非“分析性”的。“原因”并不“蕴涵”着“结果”;反之,“结果”也不“蕴涵”着“原因”。从作为“原因”的“概念”——譬如从“水-加热”这类“概

念”，“分析”不出作为“结果”的概念“气”来。“原因”与“结果”的关系，不是“分析性”的，而是“综合性”的。

何谓“综合”？“原因”与“结果”的“综合”关系，意味着“原因”与“结果”“互为”“他者”，“原因”与“结果”就“经验之物”言，乃是两个“不同”的东西。

但是，“原因”与“结果”作为知识“范畴”又是“必然”的，可以“推论”的，从“原因”，能够“推论”出“结果”来；反之亦然。“因果律”的必然性，说明了“先天综合”的可能性。“先天综合”意味着“他者”之间的“同一性”，“他者”之间具有“可以推论”的可能性，这种可能性，建立在“理性—在康德知识论为知性”“先天性—不依赖经验”之基础之上。所以，按康德批判哲学，“他者”—主体与客体—思维与存在，在“知识论”内，具有“同一性”。

这种“他者”之间的“同一性”，不仅由“知性范畴”之“先天性”来保证，而且也由“时空”之“先天性”来保证。

如果说，“知性概念—范畴”具有“先天性”尚比较容易理解，那么“时空”作为“感性直观”同样也具有“先天性”，就相当费解了。

然而，正是在“时空”特别是“时间”的问题上，康德受到了海德格尔的特别的表扬，认为是非常有价值的部分。之所以如此，大概正是因为论述作为“感性直观”之“先天形式”“时空”这一部分，康德更加着重地把“时空—时间”与“存在”联系起来。“存在”必“在”“时间（空间）”中；而“时空”之“先天性”实际上意味着“存在”就不仅仅可以理解为“经验性”的“诸存在者”，而且意味着理解为“超越性”之“存在”的可能性，尽管康德的“先天直观”得自于“几何学”和“数学”的模式；而在《纯粹理性批判》中，将“自由—不朽—神”这类“本体”“观念—理念”“驱逐”出“存在”的领域之外，成为在“知识”上绝对“不可知者”，成为“绝对”的“他者”，它与“理论理性—思辨理性”没有“同一性”。

在这里，也许正是列维纳斯引进康德作为“存在之外”或曰“外（于）存在”的理由所在。通过列维纳斯，我们不仅有了“存在—非（不）存在”的“对应—对等”关系，这种关系虽“相异”而又“同一”，乃是“异中之同—同中之异”；而“外存在”与“存在”的关系，则是“不对应—不对等”的关系，它们之间没有“同一性”，“外存在”乃是“绝对”的“异”。

又如康德那样，列维纳斯使这个“绝对”的“他者”，“绝对”的“异”，进入到与“知识论”绝无雷同的“价值论—伦理学”。

然则，康德“伦理学”对列维纳斯能够有多大的帮助？

康德在知识论里详细阐明了“诸存在者”作为“知识对象”的合法性，但是“悬隔”了“存在—本体”作为知识对象的权益，如果人们将超越意义上的“存在”“下降”为经验意义上的“诸存在者”，则很有理由认为康德已经将超越性的“存在”问题完全“驱逐”出哲学的范围以外，而为“伦理学—价值论”另辟途径，因而当仁不让地作为“外存在论”的历史先驱而载入史册。从这个角度来看，列维那斯的确有很充分的根据把康德引为先行者；然而康德的整个哲学旨趣又很重视“本体—事物自身”问题，虽然在知识论中将其悬置，但并未完全判定它们为虚妄，并认为思考它们是完全合理的，从这样一种态度，我们又可以对上述列维那斯对康德哲学的理解产生怀疑。

康德的知识论，当然已经限制在经验“现象”之内，只有“（诸）存在（者）”才是知性知识合法的“对象”，然而，由此是否就有权利推出康德在他的“伦理学—道德哲学”里，同样也把“本体—事物自身”“悬隔”了起来，而另起炉灶？可能不是这样的。

我们说过理解“存在”——不论经验的“诸存在者”还是超越的“存在”，有一个“共同点”把它们联系在一起，那就是它们都需要具有“现实性”、“实在性”，它们是实实在在的，而不是“抽象—空洞”的“概念”，不是单纯的“形式”。

那么，康德的“伦理学—价值论”是不是仅仅为单纯的形式呢？一般说，是这样，所以才引起许多的合理的批评；然而，仔细体会康德的思路，仍能看出，他也并不满足于一种形式主义的立场，而是仍想把他的“伦理—道德”思想向前推展。道德的概念虽然不能为经验知识提供“扩展”的材料，但却能为“伦理

道德-实践理性”做这种工作,只是这种工作的性质和这些可供“扩展”的材料之来源不同于在知识论里的情形。

我们知道,在康德知识论里,知识的材料来源于“感觉经验”,经过“时间空间”审核的感性材料,进入“知性概念”,形成“综合”,成为“经验知识-科学知识”;可是到了伦理学道德论,由于实践理性与思辨理性之不同,道德伦理之根据在“意志自由”,而“自由”为全无感觉经验之限制,因而已经将一切的感觉经验排除在外,这样,就“知识”角度来看,“实践理性”之“自由”当是完全没有经验材料的,因而是纯“形式”的,这一点已经受到种种严厉的批评,也是应该的。但康德的思路并不“止于此”,康德还有下文。

在《实践理性批判》一开始,康德就一再强调“理性”本身就有“实践”的能力,这一层意思,很值得我们着重地加以体会。

这就是说,在康德看来,“知识”的“材料”由“感觉经验”所“提供”,而“道德伦理”的“材料”则是由“理性”自己“提供”的。“知性-知识”的材料是“外来”的,而“伦理道德”的材料则是“理性”“内在-自有”的,这样,知识的“现实性”由“感觉经验”所“保证-担保”,而“伦理道德”的“现实性”,则由“理性”自己就可以“担保-保证”。

这样,康德才说,由于“理性”在“知识”中的材料是“外来的”,到底何种“材料”“合适”进入,则要有个“界定”,所以,理性在“知识论”的作用要加以“限制”,不能由感觉经验提供的材料,理性就不合适——无权作为“知识”来处理;但是,理性在“实践-伦理-道德”的运用,就没有这种限制的必要,因为它所需之“材料”,原本是理性自己提供的,理性自己就有能力为自己提供材料,而使理性具有“内容”,具有“现实性”。

康德这个“纯粹理性”本身就具有“现实性”的思想,在他的《实践理性批判》一开始的序言中,就明确提出来了。为回答他的《纯粹理性批判》为什么不叫“思辨理性批判”这个名词时,康德特别强调了“纯粹理性”在“实践上”具有“现实性”、“实在性”,因而就具有“实际”的能力。他说:

因为,它(指实践理性——引者)如果作为纯粹理性,实际上已有实践能力,那它就已借着事实(durch die Tat)证明(beweiset)它自己的实在性和它的各个概念的实在性(Reälität),而反驳它有成为实在的可能性的一切辩难就是徒然的了。^{[1](P1)}

这里,实际上康德已经反驳了对于他的“实践理性”缺乏“实在性”陷于“纯形式”的这种批评,他的整个《实践理性批判》书的主旨之一,就在于阐明“实践理性”如何有能力具有“实在性”。所以他在更早一点的时候已经说:

这个批判的任务在于指出,纯粹实践理性是存在的(es rein praktische Vernunft gebe),并且为了这个目的而批判理性的全部实践能力。它如果在这一点上成功了,那它就无需批判纯粹能力本身以求发现理性在作这样一种要求时,是否过分僭越、超出自己的限度(如在思辨理性方面那样)。^{[1](P1)}

纯粹理性本身就具有“实在性”,这个命题要能够成立,在康德哲学思路中,必须克服双重而又有联系的障碍,即“因果”与“自由”的关系,它们之间的关系,在知识论中,是被康德切断了。

在知识论里,康德将“因果”限于“现象界”,亦即感觉经验的世界,而超越的领域,无“因果”可言,康德将这个领域归之于“自由”,而“自由”在经验-科学-知识中,只是一个“纯思想”的“理念”,而无相应的“感觉经验”与其对应。“自由”与“经验”无关。

那么,在“理性”的“实践”方面,“自由”是否仍与“因果”无关呢?表面上看,好像是没有关系,所以人们常常批评康德将二者割裂开来,这一点,连黑格尔也不能例外。

仔细体会起来,康德可能已经注意到这个问题的存在,而且也已经作了安排,只是他当时的主要任务在于强调两者之间的区别,在知识论里强调它们之间的截然不同,而到了道德伦理领域里又着重强调“自由”自身的特点,两者之间的进一步关系就语焉不详,但也并非完全被忽略掉了。

与上面这段话相呼应,后面康德又说:

……因而理性世界的实在性就会给我们建立起来,而且就实践方面而论还是明确建立起来的。

这种明确性就理论的目的说曾令超越经验以外,而就实践的目的说却是寓于经验之内的。^{[1](P108)}

在这里,康德不仅回应了“实践理性”对于“理论理性”之“优越性”问题,而且也回应了“超越”与“经验”之间的进一步的关系问题。在康德看来,不是“感觉经验”“决定”“超越理性”,而是“超越理性”亦即“实践理性”——理性的实践功能有能力“决定”“感觉经验”。被“超越理性”“决定”了的“感觉经验世界”,乃是一个“道德的世界”、“价值的世界”,实践的“目的”,就是要在“经验”中“保持”“住”“理性”的“价值”。

由“超越理性”“决定”“感性世界”,也就意味着前者可以——有能力“进入”后者,“转换”后者的“意义”。我们看到,这条路线,也是黑格尔以及后来的解释学/现象学所遵循的;只是由于把重点转移到这条路线上,就不像康德那样比较简单地提到,而是有详细的论证展开,“决定”或“影响”,也就成为“开显—显现”,是“超越理性—绝对精神”“在”“感觉经验世界”如何“开显”出来的问题了。黑格尔、狄尔泰、胡塞尔沿着“开显”之路,做出了大文章,但是文章的开头,是康德做的,万事开头难,康德创始之功,不可没也。

我们也应该看到,康德这个“开头”,也并不仅仅是一种“提示”,他也有一定的阐述。他说:

惟有自由概念,才允许我们不必舍己外求,就能给“受制约者”和“属感性者”发现出“无制约者”和“属理性者”。^{[1](P108)}

这里何谓“不必舍己外求”?这就是说,不必像在知识论—必然论那里,要“在”“理性”之外寻求“理性”“自身”的根据,亦即“在”“感觉经验”世界,“依靠”“感觉经验”的“材料”来“证明—明证”“自身”是“属理性者”,是“无制约者”。“自由”作为“理性”的概念,以自身的“实在性”就有能力“证明—明证”“自己”原本是一个“存在”,是一个“者”。这就是康德为什么在《纯粹理性批判》和《实践理性批判》里,都很强调“自由—不朽—神”这些“理念”虽然在“知识方面”没有相应的“对象”而“不可知”;但是“思维—思想”它们却完全是“合法的”;这种“合法性”甚至不完全在于它们的“无矛盾性”,而且也在于“理性”在“实践”方面的运用“保证”了它们的“现实性—实在性”。

那么“自由”又何以在“理性”的“实践”方面具有“实在性”?又何以能够就“进入”“森严”的“经验世界”而又保持住“自身”的“自由”?亦即,“自由”又如何与“必然”的“因果律”相结合—协调起来?康德自己说:

……理性在这个原理(指实践原理——引者)方面就不再呼求别的东西,以为其原因性的决定根据,而只凭借那个原理就已在自身包含了那个根据,因而它在这里作为纯粹理性自己就有实践力量。^{[1](P108)}

于是,以“自由”为核心的“理性”“实践”方面的原理,自身就是一种特殊的“因果性”,这就是康德经常讲到的“自由”作为“第一因”的意义所在。

“第一因”问题从亚里士多德以来,常常受到诟病,自有其存在的缺陷,因为除了“上帝之一击”将其束之高阁外,人们未能解决“诸多”“第一者”、“诸多”“自由者”之间的“关系”问题;然则在康德那个时代,“第一因”不仅仅说明“自由”之“无制约性”,而且说明“自由”如何能够“进入”“因果”“必然”的“知识”“对象”系列,从而使“自由”也具有“内容”,具有“实在性”。“自由”转化为“(第一)因”,从而跻身“因果”系列,当然是居于“最高”的位置。

当然,应该说,康德在为“自由—第一因”进入“经验”留下通道之后,似乎并未在这条道路上走多远,他仍然在自己设置的障碍面前停了下来,即他不能阐明在“第一”进入“第二—第三……”之后,这个“意义—价值—伦理—道德”的世界,又如何与“因果”的“必然性”调和起来,实际上,在康德的“价值—伦理—道德”世界里,“经验”与“超越”仍然是壁垒森严地对立着,这样,他能够“看到”“德行”与“幸福”僵硬地“对立”的一面,而将它们“结合”的“必然性”归于“宗教”,认为只有在“神域”里,这二者才是可以互相“推论”的,因而二者才具有“因果”关系,对于尘世间的这种关系的“必然性”,只有“神”才有能力“看到”,才能“知道”。

在这个意义上,我们倒是可以说,康德的“神”,也不仅是“道德”的,而且同样是“知识”的,只是这个

“神”是“通过”“道德-伦理-价值-自由”之“门”被引进来的,而不是从“自然-必然”这扇门被引进来的。“神”是“最高”的“德性”,也是“最高”的“智慧”。

既曰“智慧”,在古代希腊也含有“实践”意义在内,而不仅仅是“理论-思辨”的,因而总是含有“实在性”的意义在内。作为“最高”“智慧”的“神”,当也包含着“最高”意义的“实在性”在内。

在这个意义上说,康德虽然将“诸存在者”意义上的“存在论”“限制于”“知识论”,但就强调“实践理性”自身之“实在性”言,“自由-伦理-道德-价值”之“实在性”和“存在性”在康德当无疑问。

这里,我们打算暂时结束这篇文章,我想,这篇文章已经把我们关于列维纳斯对于“存在论”所作的思考作了一个回应,我觉得列维纳斯当然作出了非常深刻的阐述,但是要想在哲学上“颠倒”这个传统的“次序”,尚须进一步的探索。

参考文献:

[1][德]康德.实践理性批判[M].关文运译.北京:商务印书馆,1960.

Levinas faces Kant, Hegel and Heidegger

—Debates of contemporary philosophy on ontology

Ye Xiushan

(Institute of Philosophy, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 100732)

Abstract: Levinas might be the spiritual father of the radical “difference” philosophy in contemporary France, a representative philosopher who challenges ontology. He subverts the traditional “ontology-epistemology”, “creates” a “realm of difference”, the realm of “value”, “ethic” and “religion”, maintains that ethics is actually metaphysics. It is not that “Being” contains the “Other”, rather that the “Other” contains “Being.” “Being” “can not contain”—“it is not big enough to contain” the “Other”, and the “Other” is not within, but outside “being.” The “Other” is “bigger-stronger” than “Being.” In Levinas, ethical problems have been philosophically promoted greatly. He doesn't in the least deny “ontology”, but “reverses” the relation between “ontology-theory of truth” and “axiology-ethics”, making the “ontology-theory of truth” under the control of “axiology-ethics.” “The problem” of philosophical study and thinking is different from those in empirical science in general, the object of which is not the thing of daily experience, but that absolutely does not mean to say it hasn't an object. The problem of philosophy usually can not “conceptualize” into a “thema”, but this is by no means to say it has not a “subject.” As a “science”, “philosophy” still makes “Being” its “subject” of study and its “object” of thinking, while this “Being” as the “object” is not to be understood completely in the exact “objective” sense, but remains as a “subject”, which presents not only as a thing, an “attribute”, but as a “meaning.” In a word, the “subject-object” of philosophy is not “beings”, but a “temporal historical free” “Being.”

Keywords: ontology; epistemology; ethics; religion

[责任编辑 东方文]

中国哲学合法性问题辨析

程志华

(河北大学 哲学系, 河北 保定 071002)

摘要:中国哲学的合法性是当前中国哲学界的焦点和热点问题。在围绕着这一问题的众多争论中,许多学者往往忽视中国哲学史的合法性与中国哲学的合法性之间的区别。作为当前争论的核心,中国哲学的合法性问题具有产生的时代背景、认识论根源以及历史根源。其中,当代中国哲学未能承担起为化解时代问题提供意义诠释基础的责任是造成中国哲学合法性危机的根本原因。因此,要化解这一危机,应该在中国传统学术资源的基础上,在以形而上学为核心的作为共相的哲学学科规范下,通过化解中国乃至全人类所共同面临的时代问题来创制新的哲学学说,在建构中国哲学的主体性的过程中,最终实现对中国哲学合法性危机的超越。

关键词:中国哲学;合法性;主体性;形而上学;创新

中图分类号:B21

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2007)01-0071-08

自20世纪七八十年代以来,中国哲学研究已经取得了较大的进展,尤其是在郭店楚简研究、经典诠释学以及儒学的普世价值等方面取得了巨大成绩。但是,与此相伴的是,中国哲学在某些方面和某种程度上愈来愈多地面临着世界范围内的冲击和挑战。这些冲击和挑战在西方哲学的背景下逐步浓缩并进而凸显为中国哲学的合法性问题,即中国哲学作为当代学科体系中哲学的一个分支的合法性受到了质疑。众所周知,合法性是一门学科进入当代学科体系的基础和前提;如果中国哲学作为一门学问不具备合法性,那么,它将被拒绝在当代学科体系的范围之外。可见,合法性问题是事关中国哲学生死存亡的大问题。出于自我辩护和重新定位的需要,中国哲学界的专家学者们围绕中国哲学的合法性以及新世纪中国哲学的走向等问题进行了广泛深入的探讨。在此,笔者也谈一谈自己的一孔之见,以期为中国哲学的定位和研究走向再提供一个视角。

众所周知,中国哲学史学科的建立是通过引进西方的哲学观念及其学术范式完成的,其标志是由传统经学模式向现代哲学模式的转换。在19世纪末和20世纪初,在国人大规模移植西方文化的早期阶段,康有为、梁启超、谭嗣同和严复等一批学人以中学来附会西学,以期达到对于新鲜的异域文化的理解,进而促进国内政治、社会和学术思想的变革。其后的胡适、冯友兰等学者承继了这一文化理路,他们在其良好的西学基础上,努力会通中西学术,先后出版了《中国哲学史大纲》和《中国哲学史》等著作,从而建构起中国哲学史这一学科。在这一学科的建构及其所标志的中国现代哲学的模式转换中,西方哲学的学术范式毋庸置疑地始终处于主动的和支配的地位,而中国传统学术思想则在很大程度上成为了

收稿日期:2006-01-06

作者简介:程志华(1965-),男,河北武强人,哲学博士,美国肯塔基大学哲学系交换博士生,现为河北大学哲学系教授,博士生导师,主要研究中国近现代哲学和中西比较哲学。

被处理的材料。因此,作为中西哲学会通成果的中国哲学史学科虽得以建构起来,但中国传统学术思想自身的问题意识及其内在结构和旨趣极有可能被埋没或牺牲,其本来面目和固有意义亦可能被肢解而面目全非。在这样一种语境下,依靠引进哲学观念及其规范而建立起来的中国哲学史学科是否具有合法性自然就成为了一个问题。由此观之,中国哲学史的合法性问题似乎导源于胡适、冯友兰等人建构中国哲学史学科的努力。

其实,这种观点并不准确。纵观整个哲学史便不难发现,中国哲学史的合法性问题由来已久,如今我们所讨论的其实是一个历史遗留问题。在西方特别是欧洲,中国哲学史的合法性始终受到质疑,有时中国哲学史竟被视为一个来历不明的“怪物”。从目前可见的文献资料看,从中西文化交流的第一人利玛窦(Matteo Ricci, 1552-1610)开始,即有一些西方学者认为中国哲学仅是一种“道德哲学”,而不是西方哲学式的“思辨哲学”^{[1](P3)}。后来康德也说过,孔子虽然是“中国的苏格拉底”,但他并非哲学家,在整个东方根本没有哲学。黑格尔重述了他们的观点,认为哲学的起点是思想的自由,只有当人类超脱了自然阶段而达到思想自由时才产生哲学。黑格尔认为能称之为哲学的只有希腊哲学和日耳曼哲学^{[2](P98-100)}。后来的德国哲学家文德尔班(Wilhelm Windelband, 1848-1915)继续这种思路,竟将“东方精神”视为束缚个人创造性的思想的同义语^{[3](P38)}。直到当代,法国哲学家德里达(Jacques Derrida, 1930-2004)还明确地指出,哲学只是“与一种有限的历史相联,与一种语言、一种古希腊的发明相联”的东西,是欧洲和西方所独有的思想,中国历史上不曾出现这种形态的思想,因此中国哲学不是严格意义上的哲学^{[4](P9-10)}。可见,上述这些西方哲学家将“哲学”严格地限定在西方的思想脉络中,因此中国哲学史的合法性自然地便成为了一个问题。正是基于此种认识传统,在欧美等国家的大学中,中国哲学史的课程一直主要开设在历史系而非哲学系。

西方的主流哲学家之所以认为中国无哲学,其主要原因在于中、西哲学无论是在形式上还是在内容上都存在着巨大的反差。从形式上看,中国学术思想史上始终就没有单独存在过与西方哲学相类似的学术形态。按照罗素的界说,西方“哲学”一词是“某种介乎神学与科学之间的东西”。罗素认为,在整个知识领域中,一切确切的知识都属于科学,一切超越的教条都属于神学,剩余的那一片“无人之境”,即“思辨的心灵所最感到兴趣的一切问题”,统统属于哲学^{[5](P11)}。当然,对于这一划界并非没有异议,但以此语境对“哲学”这个充满歧义的概念进行清晰的定位确有其殊胜之处。相对照地来看,中国古典文献中既没有希腊“物理学”意义上的科学,也没有希伯来《圣经》传统中的神学,自然也就难以在罗素所说的“无人之境”形成介于神学与科学之间的哲学。在中国古代学术中所存在的只是某种介乎文学与史学之间的思想,这种思想作为一种智慧形态存在和发展着,它以热爱生命、探究宇宙奥秘和寻求精神家园为指归,其内容透显在有关人文精神的思想话题和人格传说之中,因而其文本往往与文学、史学浑然一体。与罗素所言的“哲学”不同,这种“东西”是一种顶天立地的有人之境:《老子》被称为道德散文诗,《论语》被认为是仁智对话录,《庄子》被视为齐物狂想曲,《史记》则被认为是“无韵之《离骚》”和“史家之绝唱”。

中、西哲学不仅仅在形式上有这么大的不同,从内容上看,中、西哲学也有着极显明的差异。“哲学”和“形而上学”的近代翻译虽然有着诸多问题,但我们可以有把握地说,中国学术史上没有西方哲学中“后物理”(metaphysics)意义上的形而上学。具体来看,中国古代虽有作为形上学形态的义理之学(宋学的理路),但这种形上学所讨论的问题与西方哲学形而上学所讨论的问题并不相同。形而上学的主要内容是宇宙论和本体论,因而在谈形而上学时既要谈现实世界,也要谈理想世界,既要谈现象,又要谈本体。在这一点上中、西哲学应该说是有着共识的,然而中、西哲学在这一共识的框架下却讲述着不同的内容。总的来讲,西方哲学以整体存在界为宇宙生成论和本体论的基础来建构形而上学体系;在西方哲学中,现象界与本体界被区别为两个不同的界域。然而,在中国哲学中,作为主干的儒学以道德意识作为生成论和本体论的基础来建构道德形上学体系;而且,道德经验界与道德本体界往往不相区分、互相干预地杂糅在一起,也就是说,儒学所建构的道德本体是具体地展现在社会人伦的生活实践中的。这些特点表明:西方哲学是由整体存在界推出道德界,中国哲学则是由道德界推出整体存在界。

正是由于中、西哲学之在形式和内容上均存在着如此明显的差异,才导致了历史上如此多的西方哲

学家认为中国无哲学。因此,胡适、冯友兰等人因建构中国哲学史学科所引发的合法性思考只是这一历史遗留问题的再现。中国哲学史学科的建构再次唤醒了人们对于合法性问题的思考:在中、西哲学如此差异悬殊的前提下,哲学是我们解释中国传统学术思想之一种恰当的方式吗?中国哲学史的概念及其所表述的内涵能够取得充分的学术理据吗?实际上,胡适、冯友兰等人在建构中国哲学史学科时对此已有一些解答。胡适在《中国哲学史大纲》中给出了一个哲学的定义。他说:“凡研究人生切要的问题,从根本上着想,要寻一个根本的解决,这种学问叫做哲学。”^{[6](P8)}“人生切要的问题”有诸多方面,体现在哲学上则可以区分为宇宙论、名学或知识论、人生哲学或伦理学、教育哲学、政治哲学和宗教哲学等。胡适的这一定义以“人生切要问题”为纽带打通了中、西哲学,从而回答了对中国哲学史合法性的质疑。冯友兰则更进一步,他认为,与西方哲学相比较,历史上的中国哲学所缺少的只是某种外在的形式,因此为中国古代学术思想建立某种相应的形式系统就成为一个重要使命。他指出:“所谓系统有二:即形式上的系统与实质上的系统。”^{[7](P13)}“中国哲学家之哲学之形式上的系统,虽不如西洋哲学家;但实质上的系统,则同有也。讲哲学史之一要义,即是要在形式上无系统之哲学中,找出其实质的系统。”^{[7](P14)}这是说,历史上中国哲学所缺少的只是类似于西方哲学的形式和叙述方式,而中国哲学作为一种学术思想本身是实实在在地存在着的。这是冯友兰对于中国哲学史合法性质疑的独特回答。

很明显,冯友兰的回答并未能从理论上彻底摆脱中国古代学术思想作为被处理的材料从而被肢解得面目全非的可能。牟宗三看到并承继了这一哲学论题,他从一个崭新的视角完成了对于中国哲学史合法性质疑的回答。牟宗三认为,哲学本质上是一个文化概念,因而,应该从与文化传统的相关性来说明哲学形态的相对性。他说:“如果了解了文化系统的特殊性,就能了解哲学的特殊性。”^{[8](P2)}他进而认为:“道是完整的,它是个全。由于人各得一察焉以自好,于是‘道术将为天下裂’。”^{[8](P6)}相对于普遍的“道”而言,任何具体的哲学形态都意味着一种限定,都只能够展示“道”的某个层面或侧面,因此“道术将为天下裂”乃是必然的。在这样一种认识下,“哲学虽然是普遍的真理,但有其特殊性,故有中国的哲学也有西方的哲学,普遍性与特殊性均要承认。……以其有普遍性,通过中华民族或希腊罗马民族来表现也可以相沟通。可相沟通就有普遍性,由此可言会通,若无普遍性就不能会通”^{[9](P5)}。所以,中、西方哲学的不同系统说到底无非都是对普遍之“道”“得一察焉以自好”的结果。西方哲学主要表现在逻辑与知识论方面,中国哲学则主要表现在超越的心性论方面。既然中、西哲学只不过是“道”的某个层面或侧面的展示,因此应对中、西哲学作平等观,而不应把哲学的普遍性归属于西方传统。很明显,牟宗三的这一主张中包含着对以普遍之“道”为认识对象的哲学的共相形态的肯认,因而他认为黑格尔、德里达等有关哲学的理解及其范围限定未免过于偏狭而不可取。

牟宗三的回答之根据和切入点在于哲学形态的共相与殊相之关系。牟宗三认识到,如果纠缠在中国哲学史与西方哲学史之中,不可能找到化解合法性危机的途径。举个形象的例子,产生争执的两个运动员任何一方都不具有解决争执的资格和权利,只有作为第三方而又掌握着一般运动规则和普遍标准的裁判才可裁定并化解这种争执。牟宗三正是在这样一种理路下寻求中国哲学史合法性危机的化解之道的。牟宗三认为,就共相而言,不同国家和民族的哲学甚至每个人的哲学都是哲学,而既然是哲学,就有其相通的普遍的一面;就殊相而言,每个国家和民族的哲学、每个人的哲学又各不相同,因为每个国家和民族的文化以及每个人的思想观念都有着特殊性。也就是说,无论是中国哲学,还是西方哲学,都只不过是作为共相的哲学下的一种哲学殊相而已。换言之,被称为哲学的学术不过具有一种“家族相似”而已。在这个意义上,称中国传统的一些学术思想为哲学并不意味着因此认为老子、孔子也像柏拉图、亚里士多德那样思考问题。总之,为中国哲学史的正当性进行辩护必须建立在对哲学概念更全面的理解上,这是牟宗三化解中国哲学史合法性危机视角与方法的殊胜之处。

二

在进行了上述回顾和讨论之后,似乎本文应该就此打住了,因为笔者认为牟宗三已经圆满地回答了

对中国哲学史合法性的质疑。但是,事实上合法性危机并未止于此,否则便不会出现当前的合法性讨论了。之所以合法性问题仍在被激烈地争论,主要原因在于上述胡适、冯友兰、牟宗三等人对合法性的讨论只限于化解了中国哲学史作为一门学科的合法性,而对于中国哲学作为一门学科的合法性并未彻底解决。换言之,上述胡、冯、牟所讨论的只是作为历史的中国哲学的合法性,而不是作为当代学术形态的中国哲学的合法性。笔者认为,中国哲学与中国哲学史虽有关联,但亦有区别,在讨论合法性问题时不可将二者等同。所谓中国哲学史是指历史上的中国哲学思想及其学术形态,而所谓中国哲学则主要指当代的中国哲学思想及其学术形态;中国哲学史虽由历史上曾经出现过的“中国哲学”形态所构成,但“中国哲学史”以诠释性为学术特色,以最大程度地阐释哲学文本的理论意蕴为标志,而中国哲学则以创新性为学术特点,以为现时代提供意义诠释基础为标志。在此文的语境下,为了深化对中国哲学合法性问题的讨论,笔者着重强调的不是二者的关联,而是二者的区别。由此看来,中国哲学史的合法性与中国哲学的合法性一字之差,其理论内涵却差之千里。这一点不可不察,否则不仅会陷入语义的混乱,而且会影响对问题的深入探讨。

就历史真实情况看,冯友兰、牟宗三等人在建构中国哲学史学科的同时,也建构了中国哲学学科。之所以如此说,其根据在于他们在采用西方哲学的观念和范式建构中国哲学史学科的同时,亦基于当时的意义视界创制了新理学和新心学等中国哲学学说。虽其标榜为对理学和心学的继承和弘扬,但其创新性自不待多说。在此,至于“新理学”和“新心学”是否准确而圆满地回答了时代问题姑且不论,从历史上来看,其理论创制对中国现代思想学术的建设具有重大意义。这种意义突出地表现为它建构起中国哲学学科,从而不仅为中国哲学界解释世界提供了一个新的理路,而且亦为我们从根本上理解中、西思想文化的异同并进行学术交流提供了一个新的平台。尽管这种建构是初等的、粗线条的和框架性的,但它毕竟为中国哲学学科提供了一种概念和思想的框架,为现代中国哲学的研究和创新提供了学术资源。由此看来,胡适、冯友兰和牟宗三等人的研究是双重性的,其一重是以诠释为理路建构了中国哲学史学科,另一重则是以创新为理路开拓了中国哲学这样一个新的研究领域。站在现时代的立场上,不管中国哲学史的形态如何,推动以现时代为反思对象的哲学创新总是更为重要的。

不过,在20世纪初由胡适、冯友兰、牟宗三等人建构的中国哲学作为一门学科并未能够真正完全成熟地建立起来。在西方文化日益全球化的时代,并不成熟的中国哲学不仅面临着越来越多的国际范围内的冲击和挑战,而且也受到了国内政治化倾向的严重干扰。近一个世纪以来,我们所看到的中国哲学形态是用实在论和前苏联式的唯物论诸如此类的思想模式来建构的与传统相割裂的解释范式和理论体系。尤其是20世纪50年代后,由于政治化和简单化的倾向,为了凸显哲学思想与政治斗争之间的联系,在哲学研究中增加了社会政治思想方面的内容;并且,相应于马克思主义哲学原理的阐释,也增加了辩证法与形而上学的斗争方面的内容;更严重的或许还在于,为了贯彻阶级分析和唯物唯心的原则,哲学思想中一些普遍性内容和命题被具体化和简单化了。这样做的结果虽然使我们更加彻底地消解了旧的经学学术范式,但并未能够建构起真正有效的中国哲学范式,因而也难以对现实问题提供解释的意义基础。这种情形导致了 we 常说的一种哲学与中国相脱节的哲学在中国的状态,因而更强化了中国哲学学科的不完善性与不成熟性。如此不完善与不成熟的中国哲学在日新月异地进行着哲学创制的西方哲学的对照下,其合法性自然而然地被凸现出来。这便是中国哲学的合法性危机产生的时代背景。

中国哲学的合法性危机的产生还可以从认识论角度进行分析。我们知道,在作为“历史地建立起来的信念”的经学学术解体之后,新的信念并未及时有效地建构起来,于是整个社会陷入了意义迷失和价值缺失的状态之中。按美国当代思想家麦金太尔(Alasdair MacIntyre)的理论,这种状态可称为认识论危机。麦金太尔认为,要建构新的理论必须同时满足三项条件:一项是提供整套系统性和连贯性的全新解决方案;另一项是对原有传统之无能的根源作出准确的说明;第三项是要找到新的解决方案与传统之间的某种基本的连续性^[10](P472-481)。就此分析,胡适、冯友兰、牟宗三等人的中国哲学学科建构以及相继的中国哲学学科发展基本上满足了第一、二两项的要求,但是,因为新理学与新心学对西方哲学系统和概念的“移植”使得其所代表的中国哲学未能建构起与传统之间的“基本的连续性”,因此未能满足第三

项条件的要求,从而导致了“认识论危机”^{[10](P477)}。正因为如此,不仅是作为一种话语形式的中国哲学史,而且包括作为意义阐释基础的中国哲学在内,均未得到主流的西方哲学界所承认和接受。在西式话语系统笼罩全球的今天,中国哲学的学科身份及学者在此框架内所进行的辛勤工作不被既是哲学故乡又是当代文化中心的西方承认和接纳,这不免使人感觉失落和沮丧。

作为一个成建制且拥有基本范式的学科,中国哲学已走过近百年的发展之路。但是,在上述时代背景和认识论危机的双重挤压下,尽管由经学模式向哲学模式的转换构成了中国学术近现代发展的一个重要方面,但是,无论从学科建设还是从意义承担来讲,中国哲学都远未在中国人的文化谱系和精神生活中建构起与西方哲学在西方文化中相对应的地位。今天,中国哲学的合法性危机问题像冰山浮出水面一样醒目且刺耳,它所引发的学科危机让一些学者感到了忧虑和不安。一些学者对争论中隐约表现出的某种试图否定一个世纪以来几代中国哲学学者在中国哲学学科建设方面取得的成就的倾向表示不满;另一些学者则担心争论的结果会动摇中国哲学的学科基础,并进而对作为一项学术事业的中国哲学的前景产生不利的影响;还有的学者干脆以所谓中国哲学的合法性问题是一个子虚乌有的伪问题而采取完全拒斥的态度。但是,冷静地思考下来便会发现,合法性问题所引发的这种忧虑和不安其实是中国哲学学科发展与创新的一种自觉,也就是说,它所标志的不仅不是一种颓废和无奈,反而是当代中国哲学学者的一种觉醒;这种觉醒表现为既是对西方中心主义之无所不在的隐形影响和支配权利的觉醒,更是对自己民族思想之元叙事和意义阐释的非主体状态的觉醒。

所谓对中国哲学非主体状态的觉醒,是指当代中国哲学学者透过合法性危机意识到了以仿效西方哲学而建构的中国哲学的思想表达方式不仅束缚着中国哲学自身的问题意识和独特的叙事方式,而且也阻碍着中国哲学思想之独特性的有效表达。中国哲学是依照西方哲学的概念体系和基本范式建立起来的,因此很多来自西方哲学的术语、方法和思想构成了中国哲学的内在组成部分,故在中国哲学的研究中扮演主角的不是中国哲学而是西方哲学,西方哲学在中国哲学中表现着明显的主体性,而中国哲学本身却表现出明显的受体性。毋庸置疑,中国哲学学者对此现象的觉醒意味着要改变简单地以西方哲学的概念和范式来剪裁中国哲学思想材料的那种“人为刀俎,我为鱼肉”的局面,摆脱因一味地照搬西方哲学的概念、方法和理论框架梳理中国学术思想所导致的中国哲学特性丧失的困境,从而破除西方哲学话语霸权对中国哲学的主体性,进而在逐步消解中国哲学受体性的同时建构起自身的主体性。

要消解中国哲学的受体性从而建构起中国哲学的主体性是一项艰巨的时代任务。历史的经验告诉我们,要改变中国哲学的受体性境况绝不能通过对西方哲学的形式化拒绝来达到。如果我们真想从根本上改变西方哲学对中国哲学的钳制,最佳的办法就是自创新哲学理论和哲学典范,否则将终究难逃被边缘化的命运。因为,中国哲学的合法性危机所主要指向的并不是由对传统思想文本进行解读而形成的中国哲学史,而是作为当代中国哲学学者群体研究产品的中国哲学。或者说,中国哲学的合法性危机与其说它指向的是近百年来学人对中国哲学学科的探索,不如说它指向的是当代中国哲学学者群体未能承担起作为意义提供者和阐释者的文化使命。因为,作为一个特殊使命的承担者——中国哲学及其研究者未能如国人和世人所期待的那样,在当下与历史和未来之间建立起精神上的联系,未能在现时代创造性地建构起基于民族生命的意义表达系统。因此,要解决中国哲学的合法性危机,迫切需要的是具有创生性的“宏大叙事”,迫切需要的是能够真正有效应对现时代问题的哲学学说。只有这样,中国哲学才能自信地建立起自己的主体性,才能有效地建构起作为普遍性价值和思想尊严的中国哲学。

三

中国哲学的合法性危机已经成为当前中国哲学界所面临的一个十分抢眼且急迫的问题。但是,近百年来中、西文化交流的教训启示我们,在对待中国哲学合法性这个问题上,绝不可让民族情感或学科情绪主导我们的理智,否则将会影响我们对问题的深入探讨和最终解决。回首共和国成立后的学术历程会发现,我们对哲学的理解长期飘忽不定、来回摇摆,哲学的命运始终与社会政治一并进退沉浮,作为

一种纯粹学术形态的哲学显得无奈而又多难。因此,我们应珍惜目前大为改善的政治和学术环境,准确把握中国哲学合法性的真正涵义和当代意义,沉静地区分民族感情与理性判断,避免重蹈中国哲学在近现代的覆辙。换言之,对当前中国哲学的身份困顿和合法性焦虑必须从崭新的视角加以认知,只有这样才能理清问题的症结,才能找到相应的救治之法从而开出一些光明的前景来。这个崭新的视角就是:虽然中国哲学的合法性表现为中国哲学史的合法性这一老问题的重现,但这种重现在全球化的语境下有着新的意义:它的关切点在于反思中国哲学的建构历程及其所带来的问题,探讨中国哲学研究走向合理化的思路和方法,从而消解掉中国哲学的受体性,建构起中国哲学的主体性。在这一视角下,中国哲学合法性问题所包含的建设性向度和面向未来的姿态非常明显。

所以,对于中国哲学的合法性问题的探讨,重要的已不在于有、无,而在于对当代中华民族生命意义的自觉表达。因此,要克服中国哲学合法性的危机,需要把对中国哲学文本与西方哲学形式间关系的外在关注,转换为中国哲学主体与时代、社会和民族生命间的内在关注。换言之,讨论中国哲学合法性问题的关键,并不在于所谓的名分或话语权,而在于中国哲学究竟有没有能力应对现时代的问题,它的思想义理是否适合中国这片土地。过去的中国哲学是否存在或者是以一种什么样的形式存在固然很重要,但如果我们不能有效地感受和化解我们这个时代所提出的问题,那么我们的哲学就只是一种哲学史,而不是哲学。因此,要超越中国哲学的合法性问题,中国哲学既不能“照着”西方哲学讲,也不能“接着”西方哲学讲,而应该是创新式地“自己讲”和“讲自己”:讲述中国哲学自己对哲学论题的发现、对时代冲突的义理解决和对形而上学之谓道的赤诚追求等等。因此,中国哲学的创新不仅要面对过去的文本,更主要的是要面对现时代人类所共同面临的人与自然、人与社会、人与人以及各种文明之间的冲突等问题,并由此进而寻求人类对生态、人文、道德、精神和价值等危机的化解之道。只有应对时代问题建构起新的哲学理论和学术形态,中国哲学才算名副其实、名正言顺,才不再需要刻意的辩护。在这个意义上,如果中国哲学能开创属于今天的“诸子百家”,那么,又何必在意别人叫它什么名字呢?

要针对上述时代危机建构新的哲学理论和学术形态,进而建构起中国哲学的主体性,从而超越中国哲学的合法性问题,必须解决一个意识形态层面的问题,即,中国哲学必须抛弃再度成为意识形态的幻想,而把自己作为一个真正的学科来对待。正如美国当代社会学家华勒斯坦(Immanuel Wallerstein)所说,现代学术研究的本质“就在于知识的学科化和专业化,即创立了以生产新知识、培养知识创造者为宗旨的永久性制度结构”^{[1](P8-9)}。在这种制度结构中,知识形态的合法性在于它内涵的清晰界定和一种准科学的姿态。中国哲学在现代学术形态中所对应和临摹的,显然应该就是这样一种经过专业化之后的哲学学科,它的目标必须是建构有清晰内涵界定的准科学知识体系。显而易见,这种准科学式的中国哲学既不是中国传统学术所固有的,也不是如今的“中国哲学”学科所拥有的。如我们所知,20世纪初中国哲学开始从经、史、子、集的传统规范中分化出来成为一个现代意义上的学科后,其界域仍然过于宽泛,所涵盖的范围差不多是介于传统经学、子学和西方所谓“哲学”之间。即使时至今日,从学科设置的规范来讲,已经沦为纯粹历史性研究的传统经学和相关的文献学考辨仍多被归属于哲学研究的范畴;而大量的文化讨论、伦理研究和一般的思想性课题亦被圈定在中国哲学的研究领域。

可见,中国哲学要把自己作为一个学科来对待,需要先界定出一个清晰的学术界域,而要界定这个界域又必须先明确哲学之作为哲学的主要特征,也就是哲学作为一门学科区别于其他学科的本质规定性。在这方面,不仅西方哲学为我们提供了很好的借鉴,即使中国哲学史本身亦为我们奠定了很好的基础。我们知道,从历史上看,以本体论为核心的形而上学是西方哲学的核心和基础,即使在今天,尽管后现代哲学家们彻底怀疑和猛烈批判形而上学,但在形而上学的理路下来展开研究仍然是西方哲学的主要内容。在中国哲学史中,佛学和道学的形上学研究很有传统且较发达,它们在与儒学的对照下就整体存在界来谈论终极意义的学术理路更加凸显。例如,在大乘佛学中,“缘起性空”的命题是就现象世界总在缘起的意义上而言其意义为“空”,但是大乘佛学未止于对经验现象世界的说明,它同时作出了“唯识”或“非唯识”这样的本体论判断。可见,大乘佛学的本体论命题是说明经验现象世界的知识基础和前提。再如,在老子的道家思想中,“道”被认为不仅是宇宙的创始点和万物得以产生的总根源,亦被认为是宇

宙万物的本体。作为宇宙的本体,“道”呈现为“无”和“有”两种状态的统一;作为“无”,“道”是宇宙创生之前的虚空状态因而被称为“天地之始”;作为“有”,“道”即宇宙创生之际含有先天一气的混沌状态因而被称为“万物之母”。道家之所以称为道家,其根本原因就在于其思想体系是建立在“道”这一形上基础之上的。此外,儒学虽以道德意识为核心展开理论研究,但其形上学或本体论建构一直是儒学的一种隐秘渴望和赤诚追求。在历史上,儒学传统学术有“汉”、“宋”之分。汉学作为经典诠释学代表着叙事-诠释的传统;宋学作为义理之学代表着叙事-说理的传统。宋学所代表的这种义理之学传统体现着儒学形上学或本体论的隐秘渴望和不懈追求。从魏晋玄学到程朱理学、从陆王心学再到当代新儒家,对本体论和形上学的研究愈来愈发展、愈来愈深刻,以至于牟宗三借助于康德哲学建构起了以“圆善”为基石的庞大而精密的道德形上学体系。

中、西哲学史的这种共性表明,以本体论为核心的形而上学研究理路是哲学之为哲学的本质规定性,否则哲学将不称其为哲学。当然,上述对中国哲学形上学的举证并不意味着这一进程的完成或完善。事实情况是,中国哲学之作为一种哲学形态,在形上学研究方面还有着相当长且艰辛的路程需要走。例如,作为中国哲学主干的儒学虽也研究本体论,但其在探讨本体论时对宇宙论的知识与本体论的观念之间的联结始终缺乏内在必然性的证成,而且,儒学本体论的建构表现为不断地侵入经验世界而予以道德意识化的进程,因此,这种社会人伦义道德意识能不能够作为整体存在界的终极价值命题,是一个很有争议并常被西方哲学家所诟病的问题。正因为儒学在此方面缺乏深入的论理和恰当的说明,儒学的本体论和形上学命题常常表现为一种意见上的独断。从汉代《易传》、董仲舒到周敦颐、张载之学莫不如此,程、朱、陆、王虽有不同问题意识,他们虽规定了道德意识与宇宙本体的必然联系,但仅“规定”是远远不够的。不仅中国古代儒学如此,即使当代的儒学亦有此缺陷。在牟宗三的诠释体系中,其形上学亦不是从整体存在界的基础上定然地推出道德意识的,而是从道德意识来推断整体存在界的。牟宗三区别“实有形态的形上学”和“境界形态的形上学”^[8](P101)]的目的在于抬高儒学的地位,但恰恰是这种区别因强调儒学嵌入经验世界进行创造和发展的理论特征,而凸显了其诠释架构亦没有证成道德意识与整体存在界的必然联系。因此,包括当代儒学研究在内的“中国哲学”学科继续走证成道德意识与整体存在界的必然联系等形而上学之路仍是必取之途。

四

总之,在讨论中国哲学的合法性这一问题时,理智的态度应当是把哲学看成一个共相,即一个与“家族”相似的概念;西方哲学只是哲学这一共相下的殊相之一,而不是哲学的标准;中国哲学虽然与西方哲学有所不同,但这并不妨碍其为“哲学”,这便是共相和殊相的辩证统一。但目前关键的问题是,如果说20世纪中国学术思想范式在由经学向哲学的转换中西方哲学规范始终处于主动的话,那么,在今天,中国哲学的合法性问题使得如何发掘中国哲学自身的创造性潜能居于了更为突出的地位。说到底,有关中国哲学之合法性的讨论,毕竟不应当视为某种民族情绪或学科情绪的抗争,不应当只作为中国哲学史合法性的求证和解答,重要的在于以发掘中国传统学术思想资源为基础,遵循哲学这一学科共相以形而上学研究为主要内容的学术规范,运用中华民族的智慧来为人类化解当代所遭遇的普遍性问题提供形而上的意义阐释基础。如果我们沿着这一路径坚定地、赤诚地走下去,有一点我们可以充满信心地预见:伴随着中国哲学对中国乃至全人类普遍性问题不断的创新性诠释,从而越来越频繁、越来越深入地参与国际哲学界的讨论与对话,中国哲学的主体性会因此而渐渐得以建构起来,中国哲学的合法性危机也会最终而得以化解。

参考文献:

- [1] 何兆武,柳卸林主编.中国印象——世界名人论中国文化:上册[C].桂林:广西师范大学出版社,2001.
- [2][德]黑格尔.哲学史讲演录:第一卷[M].贺麟等译.北京:商务印书馆,1959.
- [3][德]文德尔班.哲学史教程:上卷[M].罗达仁译.北京:商务印书馆,1987.
- [4][法]德里达.书写与差异[M].张宁译.北京:生活·读书·新知三联书店,2001.

- [5][英]罗素,西方哲学史:上册[M].何兆武等译.北京:商务印书馆,1981.
- [6]胡适.中国哲学史大纲:卷上[M].姜义华主编.胡适学术文集·中国哲学史:上[M].北京:中华书局,1991.
- [7]冯友兰.中国哲学史:上册[M].北京:中华书局,1961.
- [8]牟宗三.中国哲学十九讲[M].上海:上海古籍出版社,2005.
- [9]牟宗三.中西哲学之会通十四讲[M].上海:上海古籍出版社,1997.
- [10][美]麦金太尔.谁之正义?何种合理性?[M].万俊人等译.北京:当代中国出版社,1996.
- [11][美]华勒斯坦等.开放社会科学[M].刘锋译.北京:生活·读书·新知三联书店,1997.

On the legitimacy of Chinese philosophy

Cheng Zhihua

(Department of Philosophy, Hebei University, Baoding, 071002)

Abstract: The legitimacy of Chinese philosophy is now a hot focus in the field of Chinese philosophy. In fact, the focus issue is the legitimacy of Chinese philosophy instead of the legitimacy of Chinese history of philosophy. This issue has many causes including the context of ages, the source of epistemology and the context of history, among which, the main cause is that the contemporary Chinese philosophy hasn't taken the responsibility of providing bases for meaning explanation in solving the problems we are facing now concerning China and the whole world. Therefore, we should make great efforts to construct new philosophical theories to solve these problems according to the criteria of philosophy as a generality based on the resources of Chinese traditional philosophy. Only through this can we solve the problem of legitimacy of Chinese philosophy during the process of constructing the subjectivity of Chinese philosophy.

Key words: Chinese philosophy; legitimacy; subjectivity; metaphysics; construction

[责任编辑 陈绍燕]

从保罗与孟子的不同职分看 基督教与儒学两种不同性质的真理

赵杰

(山东大学犹太教与跨宗教研究中心, 山东 济南 250100)

摘要:孟子与保罗代表着两个性质迥异的文化传统, 一个是以人为本的儒家哲学传统(纯粹的思想史传统), 一个是以神为中心的基督教信仰传统(“先知-使徒”传统); 在这两种异质的文化传统中, 存在着儒学与基督教两种不同性质的真理言说; 如果我们能给予这两种传统以同等程度的重视, 想必就会开启探索真理问题的更加广泛的视域, 从而为儒学与基督教的会通开辟一条新的思路。

关键词:保罗; 孟子; 真理

中图分类号:B97; B222.5

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2007)01-0079-08

保罗是谁?《罗马书》这样告诉我们:“耶稣基督的仆人保罗, 奉召为使徒, 特派传神的福音。”^[1](《罗马书》第一章第1节)

这里的关键在于如何理解“耶稣基督”。如果站在非基督教信仰的立场, 认为耶稣不过是一位与儒家的孔子、佛教的释迦牟尼、伊斯兰教的穆罕默德地位相当的“圣人”, 那么, 保罗的上述自称就变得有些矫揉造作和故弄玄虚。但如果承认耶稣是神的儿子、是道成肉身的上帝、是基督、是主, 一切就会全然不同。我们认为, 处理此种分歧的明智做法是, 把保罗的使徒职分问题放置到保罗所属的基督教信仰的话语当中来考察, 以此避免因为对保罗身份的误解导致对其思想信仰的误读和不公正解释。关于保罗的使徒职分以及他所传“神的福音”的性质, 卡尔·巴特在《罗马书释义》中有很特别的解释和说明。他认为, 耶稣基督的仆人、奉召为使徒的保罗

并非热衷自己独创的天才(zündel), 而是一位恪守使命的使者。……不管保罗是何人, 有何意愿, 其使命的内容归根结底并非为他所有, 而是在他之上, 对他而言具有不可克服的陌生和难以企及的遥远。……他跟所有人和谐为伍, 在一切关系中不脱凡俗, 唯独在与上帝的关系方面是一个特例。……他的地位之所以合理, 他的言论之所以可信, 原因均在上帝。^[2](P40-41)

保罗的使命是转达“上帝的福音”, 向人们传布上帝全新的、闻所未闻的、至善至乐的真理。在此必须注意: 传布的是上帝的真理! ……上帝与凡人迥然不同, 上帝的一切是凡人永远无法知晓和占有的, 但正因为此, 上帝给人们带来福祉。^[2](P41)

在犹太-基督教的信仰当中, 确有一个清晰可辨的“先知-使徒”传统。所谓“先知”和“使徒”, 按照《圣经》记载, 那是一些被上帝特别“呼召”的人, 奉命向不同生存处境中的人群“转述”上帝的话语。由于人们相信先知-使徒所传讲的信息直接来自于上帝的启示, 所以, 这些信息所传达的是“上帝的真理”而

收稿日期: 2006-05-10

作者简介: 赵杰(1966-), 女, 山东齐河人, 山东大学哲学与社会发展学院、犹太教与跨宗教研究中心副教授, 主要从事宗教学、儒学与基督教比较研究。

基金项目: 本文为教育部人文社科重点研究基地招标课题项目(教社政函[2004]50号)之阶段性成果。

非“先知-使徒”的个人意见。相比较而言,在信任“圣王”并渴望引领天下之人以行仁义的儒学传统中,虽然历代儒者都有强烈的使命感,但他们自觉并非代某位“至高者”传言,而是要在传讲先贤圣哲之言的同时,立自己的“德”与“言”。我们看到,在儒学所代表的独立思想史的传统中,存在着一种与基督教信仰完全不同的真理言说,只要尊重事实,这一点亦是清晰可辨。

一、从犹太人保罗到基督徒保罗

在基督教历史上,论到保罗的身份,至少有三点格外引人注目:其一,保罗不是耶稣在世时的门徒;其二,作为犹太人和犹太教信徒的保罗,在基督徒见证耶稣从死里复活之后,仍然热衷于消灭基督教;其三,保罗皈信基督的方式很特别,如果尊重他的经验,就不得不反复思考基督教这种信仰的特殊性质。

要了解保罗的生活工作及思想信仰,并据此进而理解使徒保罗与耶稣基督的关系以及他所信仰和传播的“上帝的真理”的核心信息,已知可靠的基本文献资料其实只有保罗书信和《使徒行传》。

据《使徒行传》记载,当基督教历史上第一个殉道者司提反被害时,保罗在场,并且“也喜悦他被害”。保罗残害教会,向主的门徒口吐威吓凶杀的话,“进各人的家,拉着男女下在监里”。又“去见大祭司,求文书给大马色的各会堂,若是找着信奉这道的人,无论男女,都准他捆绑带到耶路撒冷”。然而,保罗行路,将到大马色,整个事情却发生了戏剧性的大逆转:

忽然从天上发光,四面照着他;他就仆倒在地,听见有声音对他说:“扫罗!扫罗!你为什么逼迫我?”他说:“主啊!你是谁?”主说:“我就是你所逼迫的耶稣。起来!进城去,你所当作的事,必有人告诉你。”同行的人站在那里,说不出话来,听见声音,却看不见人。^[1](《使徒行传》第九章第3-7节)

有关保罗在大马色途中遇见复活的基督的经历,在使徒行传和保罗书信中被多次提及,虽然文字表述略有差异,但是并不影响这件事的核心信息,那就是复活的主基督亲自向保罗说话^①。保罗在大马色路上所经验到的这次耶稣基督的突然显现,引至一个令人匪夷所思的结局——保罗成了基督徒!这是一种令人惊奇的突变:保罗原本逼迫教会,却突然变成耶稣基督的使徒。他正在为犹太教所珍重的律法大发热心,竭力阻遏基督教对犹太人信仰和生命的威胁,却变成了传播基督教信仰——宣传他从前所要消灭的“这道”的勇士。这一重大转折,无论对于保罗个人来说,还是对于基督教历史而言,皆具有重要而深远的意义。

根据保罗自己的再三声明,他与早期的基督教运动扯上关系,正是因为他积极逼迫教会。他说:“我原是使徒中最小的,不配称为使徒,因为我从前逼迫神的教会。”^[2](《哥林多前书》第十五章第9节)“你们听见我从前在犹太教中所行的事,怎样极力逼迫残害神的教会。”^[3](《加拉太书》第一章第13节)可这究竟是为为什么呢?要想解释犹太人保罗早年极力反对基督教信仰的真正原因,就必须仔细探讨他的犹太教信仰的性质。就当时的情势而论,犹太公会的人反对耶稣的理由多种多样,像犹太的祭司长等人的动机可能有一部分与政治有关,但保罗却完全是为着他的犹太教信仰。保罗说:

我第八天受割礼,我是以色列族、便雅悯支派的人,是希伯来人所生的希伯来人。就律法说,我是法利赛人。^[4](《腓立比书》第三章第5节)

在迦玛列门下,按着我们祖宗严紧的律法受教,热心侍奉神。^[5](《使徒行传》第二十二章第3节)

我又在犹太教中,比我本国许多同岁的人更有长进,为我祖宗的遗传更加热心。^[6](《加拉太书》第一章第14节)

这意味着,保罗是一个有着正宗犹太血统的认真敬虔的犹太教徒。在犹太民族的历史上,“出埃及”(耶和华将犹太人从埃及地为奴之家拯救出来)的经历作为犹太民族集体的宗教经验,不仅见证了上帝的存在,而且更重要的是见证了耶和华对犹太民族特别的慈爱、怜悯与拣选。因此,上帝的存在对于犹太民族而言,根本是不言而喻的真理。并且它恒常不断地提醒犹太人,作为上帝亲自拣选的民族,要世代

① 参见《使徒行传》第二十二章第6节及第二十六章第13节;《哥林多前书》第十五章第7节。

代谨记上帝的诫命、律例和典章,并切实加以遵行。这样才能继续蒙神怜悯、恩待、高举,否则便会自取灭亡^[1](《申命记》第五章第32-33节)。对于保罗的犹太教信仰,我们可以作出如下几点说明:

第一,像所有以认真、敬虔的态度爱神、热心侍奉神的犹太人一样,保罗认为,只有严格遵守上帝通过摩西所颁给犹太人的律法,才能表明对神有正确的信仰,也只有这样,才能证明对神有忠诚和热情。从保罗对于司提反被害一事的态度中,就可以识别出这一点。司提反被百姓、长老、文士捉拿到公会,有人作证控告他说:“这个人说话,不住地糟践圣所和律法。我们曾听见他说,这拿撒勒人耶稣要毁坏此地,也要改变摩西所交给我们的规条。”^[1](《使徒行传》第六章第13-14节)其实,在犹太教信仰中,不只是拿撒勒人耶稣,而是任何人想要改变神亲自立定的律法,都被视为对神的亵渎,必定受到神的咒诅。对此,保罗和他的犹太同胞有着相同的见识。

第二,对于包括保罗在内的所有犹太人而言,与保存摩西律法同样重要的是,保存犹太民族的“犹太属性”。这大概与犹太人作为一个小民族的独特生存处境有关。犹太民族的领袖们清楚地知道,要想保存犹太民族不被异族同化甚至灭绝,就必须要有“像疆界上的战火一般炽热的信念”。事实也的确如此。几千年来,无论在何种生存处境中,犹太教作为犹太民族所必需的火一样的信仰,在保存犹太人的“犹太属性”方面都扮演了至关重要的角色。犹太人坚信是上帝亲自将他们从外邦人中“分别出来”以为“圣”的。他们是与所有异族人不同的民族——是与上帝有特别关系的民族,这是犹太民族对自己独特民族性的清醒意识和共识。“恪守祖宗的遗传”因此被犹太人视为必须的和正当的。

第三,通过以上两点,如果我们得出结论说,犹太人是冥顽不化的民族,他们只知道恪守不变的律法、不变的遗传,那就错了。事实上,犹太人通过一种独特的历史观念表达了他们对于律法和遗传皆有其可变性的理解,这表现在犹太人对弥赛亚时代的普遍盼望中。他们把人类世界的历史划分为三个时代:混乱的时代、律法的时代和弥赛亚时代。弥赛亚时代来临的标志,正是要改变摩西时代的习俗,甚至废除摩西律法。很显然,在保罗的时代,犹太人大多认为真正的弥赛亚还没有来临,因此仍然需要严守摩西律法。至于拿撒勒人耶稣和他的那班门徒所传耶稣是基督、是神的儿子、是弥赛亚的新的宗教信息,大多数犹太人认为不值得认真加以对待。直到这个新的信仰发展成为基督教运动时,他们才感到非采取行动将“这道”消灭不可。釜底抽薪的办法就是毁掉“这道”的源头,将拿撒勒人耶稣钉十字架,以此证明像所有假的弥赛亚宣告一样,出于拿撒勒人耶稣的“这道”“必败坏”。所以当耶稣被钉十字架时,有人喊着:“你如果是神的儿子,就从十字架上下来吧!”^[1](《马太福音》第二十七章第40节)按照犹太人的信仰,拿撒勒人耶稣被钉十字架这一事实,已经充分证明他不可能是弥赛亚。作为犹太教徒的保罗也认为,说耶稣是基督,这事荒谬绝伦,绝对不值得相信。因为有“律法书”为证:

人若犯该死的罪,被治死了,你将他挂在木头上。他的尸首不可留在木头上过夜,必要当日将他葬埋,免得玷污了耶和華你神所赐你为业之地。因为被挂的人是在神面前受咒诅的。^[1](《申命记》第二十一章第22-23节)

如果抛开其他因素不谈,犹太人要求处死耶稣的理由,恰恰就是作为犹太人和犹太教徒的保罗起初不能接受基督教信仰的理由。其一,耶稣及其门徒不守摩西律法和祖宗的规条,如与妓女及税吏为友、不禁食、不守洁净的礼、触犯安息日等等。其二,如果说不守律法已经是对神的冒犯,那么比这更严重的是,耶稣竟然宣称自己是安息日的主,说他对神有独特的认识,神是他的父,甚至他与神是同等的。按照犹太教信仰来判断,这一切简直就是亵渎神。看来问题的关键不在别处,就在于对拿撒勒人耶稣的认识:他究竟是谁?保罗在大马色途中的经历之前和之后对此有着完全不同的认识。

二、使徒保罗与耶稣基督的福音

保罗将大马色途中遇到复活主的经历视作他人生中最重要的一次蒙神呼召,从此他获得了一个新的身份和使命,在写给罗马教会的著名书信中,保罗这样介绍自己和他重新认识到的耶稣:

耶稣基督的仆人保罗,奉召为使徒,特派传神的福音;这福音是神从前藉众先知,在圣经上所应

许的,论到他儿子我主耶稣基督,按肉体说,是从大卫后裔生的;按圣善的灵说,因从死里复活,以大能显明是神的儿子。我们从他受了恩惠并使徒的职分,在万国之中叫人为他的名信服真道。^{[1](《罗马书》第一章第1-5节)}

保罗声称,关于拿撒勒人耶稣是基督、是主、是神的儿子的全新认识,不是从大马色的基督徒那里学到的,也没有从其他任何地方的基督徒那里得到帮助,用他自己的话说:“我素来所传的福音,不是出于人的意思,因为我不是从人领受的,也不是人教导我的,乃是从耶稣基督启示来的。”^{[1](《加拉太书》第一章第11-12节)}此所谓“耶稣基督启示”,指的就是大马色路上耶稣基督向保罗的“显现”。正是由于这个启示或显现,使得保罗能从一个新的角度去看待过去的犹太教信仰和他在犹太教中所受的训练。可以想见,一切会变得很不相同。透过耶稣基督的启示,保罗已经知道,神只有一位,犹太人的祖先所热心侍奉的神正是基督徒所信仰从死里复活的主。这同一位神从前已经借着众先知在圣经上应许了耶稣基督救赎罪人的福音。保罗自从获得耶稣基督的启示之后,一生克尽使徒职分传播“耶稣基督救赎罪人的福音”,无论生死、患难、穷困、疾病都不曾有任何改变。在保罗所传的福音中,凝结着基督教信仰的所有重要信息。

保罗说:

这福音本是神的大能,要救一切相信的,先是犹太人,后是希利尼人。因为神的义正在这福音上显明出来;这义是本于信,以至于信。如经上所记:“义人必因信得生。”^{[1](《罗马书》第一章第16-17节)}

因我们已经证明:犹太人和希利尼人都在罪恶之下。……所以凡有血气的,没有一个因行律法能在神面前称义,因为律法本是叫人知罪。但如今神的义在律法以外已经显明出来,有律法和先知为证:就是神的义,因信耶稣基督加给一切相信的人,并没有分别;因为世人都犯了罪,亏缺了神的荣耀;如今却蒙神的恩典,因基督耶稣的救赎,就白白地称义。神设立耶稣作挽回祭,是凭着耶稣的血,借着人的信,要显明神的义;因为他用忍耐的心宽容人先时所犯的罪,好在今时显明他的义,使人知道他自己为义,也称信耶稣的人为义。^{[1](《罗马书》第三章第9-26节)}

这些文字表明,作耶稣基督使徒的保罗所理解的“神的福音”(上帝的真理)有如下几个要点:a. 福音是神的大能,要救一切相信的;b. 凡有血气的,都在罪恶之下;c. “神的义”在律法以外通过耶稣基督救赎的福音显明出来;d. 因耶稣基督的救赎,借着人的信,罪人白白地被称义。在犹太民族的集体记忆中,耶和華曾经用大能的手将他们从埃及地为奴之家领出来,所以无论他们被放置在何种境地,犹太人普遍相信耶和華必会拯救他们。但是这一次藉耶稣基督所宣告的福音听起来却有很大不同——同样是“神的大能”却要“救一切相信的”。不再区分你是犹太人还是外邦人。这是其一。其二,在犹太人的民族意识中,人与上帝的正确关系就是行耶和華眼中看为正、看为善的事,亦即在耶和華面前做义人。他们坚信耶和華是公义的,决不会称罪人为“义人”,就像他不会称义人为罪人一样。所以,诚如上文所指出的那样,每一个爱上帝、信上帝的犹太人,都会严格要求自己“远离恶事”,以自己美善、公义的行为去争得耶和華的赞许和奖赏。从前,保罗在犹太教中也是这样追求“义”。然而,大马色路上耶稣基督的启示,却使保罗明白到一个新的宗教真理,那就是,公义的神如今要称罪人为“义”,前提是“因耶稣基督的救赎”以及“借着人的信”。于是,在神人关系问题上,保罗强调的重点由原来严守神的律法变成了另外一个引人瞩目的字眼——“信耶稣基督”。原因是从前向犹太人颁下律法的公义的神,如今已藉着耶稣基督的死和复活以出人意料的新形式彰显了他的公义。人如果相信耶稣“就是基督照圣经所说,为我们的罪死了,而且埋葬了;又照圣经所说,第三天复活了”^{[1](《哥林多前书》第十五章第3-4节)},就能得到“神的义”(从神而来的义),也就是被神白白地称义。这是神藉着耶稣基督所铺就的一条通向神的独一无二的救恩之路。正如耶稣当年教训他的门徒时所言,若不靠着他,没有人能到神那里去。所以,论到人的称义,保罗认为,重点不在于人能否靠自己的心志、能力守全摩西律法,而在于是否能够藉着相信耶稣基督而承受神的救恩。换一句话说,在保罗的基督教信仰中,人在神面前称义是靠着相信主基督,而不在于守律法;称罪人为义,乃是出于神救赎和赦免的恩典,并不是神要赏赐人立下的功劳。一句话,称义自始至终都是神给予罪人的恩典和礼物,人需要做的就是以信心加以接受。保罗因为有了这个新的见解,便时常为

他的犹太同胞(骨肉之亲)拒绝神藉着耶稣基督所赐下的救恩而痛心疾首。因为,保罗奉召传福音的目的是为了叫人因信耶稣基督而得生命。正如使徒约翰所说:

但记这些事,要叫你们信耶稣是基督,是神的儿子,并且叫你们信了他,就可以因他的名得生命。^[1](《约翰福音》第二十章第31节)

保罗不愿意犹太人因为拒绝相信耶稣基督而失掉神的救恩,更不愿意看到任何人因为拒绝神的救恩而失掉生命。所以,他才会为传神的福音而不顾惜自己的生命。大马色路上的经历已经使保罗认识到:神的怜悯与公义、神的拣选与赦罪、被神称义以及与神和好,这些原来深藏不露的奥秘,统统藉着耶稣基督的死与复活显明出来,因此,唯有靠着耶稣基督的启示,人才能真正认识神,也唯有靠着耶稣基督的救赎,人才能罪得赦免,被神称义,与神和好。所以,在保罗奉命传福音的生涯中,他不会抽象地谈论人的“信”,而是将其与耶稣基督的救恩紧紧联系在一起。所谓“信”就是相信并接受耶稣基督的救恩。而他所说的“义”,并不是指人的义,或者说,在保罗看来,没有人的义,只有神的义。神称罪人为义,所表明的并不是人的义而是从神而来(由神赐下)的救恩。他引《圣经·诗篇》为证说:“没有义人,连一个也没有;没有明白的,没有寻求神的;都是偏离正路,一同变为无用;没有行善的,连一个也没有。”^[1](《罗马书》第三章第10-12节)既然如此,那么保罗所讲因信称义的道理,便可以用“因耶稣基督称义”或“靠耶稣基督得救”的说法加以置换而丝毫不会改变这个道理的原意。

巴特在《罗马书释义》中说道:“福音谈的是上帝的真相,指的仅仅是上帝本身。福音讲的是将成为我们的救世主的造物主,是作为我们造物主的救世主。福音准备让我们彻底改过自新。福音宣告我们的造物性将变为自由,宣告赦免我们的罪孽,宣告生定胜死,失而复得。福音是一个新世界来临时的警报和火光。”^[2](P53)而这也正是使徒保罗所传“神的福音”的核心信息。

三、亚圣孟子与儒学的观念性真理

如果保罗是忠于上帝所交托使命的信仰着的使徒^[1](《哥林多前书》第九章第16-17节),那么孟子则是一位自觉学效孔子的思考着的哲人。孟子与保罗二人这种职分的区别,对于我们理解儒学与基督教两种话语系统中的不同真理言说,具有重要价值。

保罗十分看重他的使徒职分,并再三强调,他的使徒职分来自上帝的亲自委托和授命,他奉命所传的“福音”是基于上帝的亲自彰显和通告。因此保罗从不敢在上帝所交托的这福音上任凭己意造作。按照基督教的理解,保罗所传达的福音是“上帝的真理”,而不是保罗自己的思想观念。保罗毕生怀着得救的喜悦和感恩与爱人的心不断拓展其使徒志业,目的不是为了“传自己”,而是为了使入因着信靠上帝而得享丰盛的生命^[1](《哥林多前书》第四章第5节)。由于保罗声称见过复活的耶稣^[1](《哥林多前书》第九章第1节),所以上帝对于保罗来说,就不是一个抽象的概念或空洞的名词,而是作为“造物主的救世主”,还是成为“救世主的造物主”,总之是那位宣告赐人以真理、自由和生命的主。保罗热切盼望所有人都能借着听信耶稣基督的福音而从真正的上帝那里得到这“生命的道”。按照保罗对于自己使徒职分的理解,他甚至都不会看自己为神学家,更遑论保罗的系统神学了^[1](《哥林多前书》第四章第1-4节)。保罗在基督教历史上的重要性,完全在于他用尽毕生精力、不计生死荣辱地传播了上帝救赎罪人的纯正福音、捍卫了上帝真理的纯洁性。在基督教历史上,虽然保罗受到三大教会传统的共同推崇,但是,按照他们共同的理解,在保罗所传讲的信息中,重要的不是保罗个人的思想观念,而是“上帝救赎罪人的福音大能”。保罗自己当然也很清楚,他所要传布的,是“上帝的真理”,而不是他自己的“思想”。

对于保罗所代表的犹太-基督教历史上的这个“先知-使徒”传统,如果我们肯用心加以研究,那么或许会由此引发对上帝以及上帝的真理更加深入的研究兴趣,进而开启我们思考真理问题的另一种维度。在上帝本身就是“道路、真理和生命”的言说中,思考作为被造物的人的生存问题,与从人自身的思想观念出发思考人生会很不相同。

笼统地说,“先知-使徒”传统,通过人与上帝的一种特殊关系模式将一种与人的思想观念异质的东

西——上帝的真理,引进了人们的生活。对于熟悉和认同“先知-使徒”使命的人们来说,从外部突进来的上帝的真理,是全新的、陌生的、需要打起精神认真加以对待的因素(上帝是褻慢不得的)。在犹太-基督教的历史上,当上帝不断透过众先知和使徒宣告“上帝国”的消息时,就意味着人的存在或说人如此这般的存在遭遇到了深刻的危机。对于此种危机的深度和广度,人可能浑然无知,但上帝断然声称,人不可能在错谬和罪恶中继续生存下去——“地上满了罪恶”的结果必然是毁灭和死亡^[1](《创世记》第六章第5-7节,第11-13节),因此人“必须要悔改”——在上帝面前更新生命而不是企图逃离神的审判。先知和使徒知道,一方面,上帝的真理构成了人存在的危机,但另一方面,上帝的真理也同时带来了使人“出死入生”的好消息——“福音”。对于人来说,这样一种真理的特别之处,不但在于它的闻所未闻,更在于它的“不合常理”。因为在上帝关于一切存在真相的宣告中,在上帝本性的一切丰盛性的自我彰显中,充满了在人看来“不合乎情理”、“不符合事实”和“不可能”的事情^①。站在人的立场、用人能够理解和把握的标准来衡量,“上帝的真理”充满“荒谬”、“悖论”和“不合理”,这是先知-使徒已经知道的事实,这当然也是先知-使徒志业的艰难性所在。但是先知和使徒还知道的是,对于上帝不可理解(“荒谬”)的真理,人们只能也必须用信心加以接受。

而在纯粹的“思想史”传统中,由于人被假设为唯一有思想、能言说的主体性存在,所以人们头脑中即便是有“上帝”的观念,也不会郑重其事地对待“上帝”的思想和言说(纯粹观念中的上帝怎么可能有思想?又怎么可以说话?按照思想史的传统,说上帝能思能言,这事很荒唐)。如果允许人们自由思想,事实上,无论是关于“上帝”,还是关于这个世界上存在和不存在的一切,人们总能有不断花样翻新的思想观念。这或许就是帕斯卡尔提醒人们注意“哲学家的上帝不是亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝”的真正原因吧。无论思想家们的思想观念如何花样翻新,它们也总是在同一个存在序列上延展着的人的思想,它们所服从的也总是同一个逻辑、规律和必然性。在这里,如果抛开个人好恶不论,那么影响人们对于“思想”加以论断的标准通常就只有一个,那就是看它是否“合理”,也就是看它是否符合人们所理解的思想的逻辑、规律和必然性。一直以来,特别是近现代以来,人们愈是强调“思想史”传统的重要,就愈是贬损“先知-使徒”传统的价值。然而,如果我们不带偏见和成见,并能正视人存在本性的局限性,以及有限生命的真实处境,就有理由给予这两种传统以同样的尊重和重视。因为它们所涉及的两种不同性质的真理(上帝的真理和人的真理),都应该引起人们的足够重视和深入思考。保罗知道,如果离开那位永活的上帝,一切都将化为乌有,所以“上帝的真理”关乎人的生死存亡,而并非只是填补人知识的不足和空白。它当然也不只是一些对人而言具有实际“效用”的意见和主张,尤其是它绝对不只是人的思想观念。保罗明白,由于自己的使命是传播上帝的真理,所以他自己就不属于常人所珍重的纯粹思想史传统,因此他才会说,“不以福音为耻”^[1](《哥林多前书》第一章第21-24节)。与保罗不同,我们的亚圣孟子则属于一个有独立学术传承的、“不语怪力乱神”的“思想史”传统——尧舜禹文武周孔薪火相传的儒家道统。这是一个可与世界史上任何学术传统相媲美的伟大的思想史传统。

孟子作为儒家道统中举足轻重的人物,其重要性在于他对儒家学派创始人孔子的学术理念(包括政治主张)因其深刻认同进而所做的探幽析微的阐发和弘扬工作。这种思想学术上的承接关系,当然不会影响到孟子作为一个独立思想家建构、完成自己的观念体系。虽然孟子所要思考和解决的问题,仍然是他所景仰的至圣先师孔子已然遭遇到的那个重大现实问题——社会失序、人伦失范,即所谓“周文疲敝”、“礼崩乐坏”的问题——在孔、孟生活的时代这是一个很紧迫、很现实,也很复杂的问题;虽然孟子与孔子在致思理路上可谓一脉相承——像孔子一样,孟子也把解决问题的着眼点放在了当政者德行的培养上,但是在孔子学说的基础之上,孟子多有发明与创造。譬如,在《论语》中少有言及的“性与天道”,在《孟子》则发展成为致思缜密而又言说详备的“心-性-天”的义理体系。以至于几千年来,人人称颂孟

^① 按照人的理解,上帝不可能从虚无当中创造世界,因为“绝对虚无不能生有”;上帝也不可能使死人复活,因为凡事有始就有终。至于奉上帝的名使瞎子复明、哑巴说话、瘸子行走等等,也并无现实可能性,只不过是穿凿附会的神话传说而已。总之,按照人思想的逻辑,如果上帝做了他不可能做的事情,那么这样一种“上帝”的观念就是“不合理”的。

子“独有功于圣学”。总之,孔子的学问主张,中经子思,至孟子已然发展成为理路清晰、逻辑严密、义理成熟完备的推理和言说体系。这套义理系统,不但在儒门内部稳居正统地位,而且成为中国文化的主导性话语。

公平地讲,孔、孟相继努力所建立起来的儒家主流话语系统,是基于“能思之心”(理性)的有规律运作而建构起来的观念性真理体系,其真实性取决于,作为观念性真理体系(或曰思想体系)“建构单元”的观念,其内容和形式是否合理、周密,以及观念之间的推演、链接是否符合思想的逻辑和规律。对于观念性真理体系来说,“逻辑的真”总是大于和高于“事实的真”。如果对儒学义理系统中的每一个重要观念加以慎思明辨,就不难辩明这一点。这当然不是说,儒学只提供了一些干瘪、无生命的形式概念——事实上,诚如牟宗三先生所指出的那样,儒学的观念因其与西方哲学相比有着独特而深邃的伦理意义和道德内涵,所以更加切近人的生命意识。但是,与保罗所信、所传“上帝的真理”相比较而言,儒学的真理并非得自于任何外部启示,具体地说就是并非得自于独立实存的上帝作为绝对意义的“他者”,对于深藏于上帝之中的所有奥秘作为一切可见和不可见事物的真相(“事实的真”)的主动启示和彰显(事实上由于儒学的观念系统中没有“绝对意义的他者”之独立实存的观念,所以很难想象和理解先知-使徒所传言的“上帝启示”的真实意义),而是得自于思想史传统中思想家们的理论发现与创造,因此属于理性的建构性真理(超越“事实的真”之上的“逻辑的真”),亦即哲学形上学的真理。

在儒学的观念体系中,作为人经验观察和理性思考对象的“天”,被人合理地理解为具有“创生性”和“德性”的存在,并因此被当作世界万事万物之所以如此存在的根据和本原(形上实体),它当然也是一切存在秩序和善的根据和源泉。这样一种“天”的观念,由于一开始就被儒家赋予了“善”和“理”的内涵,所以,为儒者们所谈论的“天命”、“天理”或“天意”,通常应该被合理地解释为一种具有终极意义(最后和最高)的“善”和“合理性”。在孟子看来,非“谆谆然命之”而是“以行与事示之而已矣”的“天命”,正是“天意”作为“天理”的终极合理性的一种表现方式^①。然而,它毕竟不同于犹太-基督教传统中的上帝的旨意——那位“要怜悯谁就怜悯谁;要恩待谁就恩待谁”[1](《出埃及记》第三十三章第19节,《罗马书》第九章第15节),按其绝对自由造作万事的主,与儒者所理解按照人的思考逻辑与好恶“命其兴、命其亡”的“天”真的很不相同。其间深意,或可由揣摩《论语》记载孔子与弟子的一段对话而获得解释。不知何故,孔子突然说:“予欲无言。”子贡很紧张问道:“子如无言,则小子何述焉?”孔子回答说:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”(《阳货》)事实上,在儒学正统的意识里,对于“天不言”是有基本共识的。“天”如果没有或者不能自由、自主地言说,那么儒家关于“天”的一整套言说,说到底就只是人的思想观念。是人赋予了“天”这样那样的规定性,也是人从如此这般存在着的“天”理解出了这样那样的意义。而对于这一切,儒学之外的思想流派就未必加以认同。另外,在儒家,“天”因其不能独立言说而无法像犹太-基督教信仰中的上帝那样与人构成“位格际”的关系,所以“天”对人而言就只是一个承载着人的价值和意义系统的最高象征——具有终极意义的形上实在性(它仍然或只是一个“逻辑的真”)。因此,儒家虽然承认有“天道”,但至于“天道”的内容究竟是什么,最终却要落实到“人道”的层面来理解、把握和规定。这样一来,“天道”与“人道”之间也就没有清晰的、不可逾越的界限。这就是为什么儒家会把自己看作合理的某种人间秩序视为“天理”的真正原因。二程丝毫不怀疑,父子君臣乃“天下之定理,无所逃于天地之间”[3](P77)。然而对于保罗来说,他却必须要时刻谨慎面对那位能说话的上帝,面对不容人置喙的上帝的道。

在“先知-使徒”传统的影响之下,人只要有“接触到”这样一位上帝——与上帝发生位格间的关系,就的确会引发人对于真理的不一样的思考,而人的思想越是虑及上帝,就越能明白,人永远不可能完全拥有“上帝”,因为对人而言,他始终是独立实存的绝对意义的他者;人也永远不可能完全占有“上帝”

^① 《孟子·万章上》记载了孟子与其弟子万章之间关于“天命授受”的一段精彩对话。万章曰:“尧以天下与舜,有诸?”孟子曰:“否。天子不能以天下与人。”“然则舜有天下也,孰与之?”曰:“天与之。”“天与之者,谆谆然命之乎?”曰:“否。天不言,以行与事示之而已矣。”面对万章的层层追问,孟子循循善诱,最终引《太誓》曰:“天视自我民视,天听自我民听。”结束了对话。在孟子看来,看似高深莫测的“天意”,说到底也不过是“民意”的另一种表达方式罢了。“天”与“人”这两个层次上的合理性,从归根结底的意义上说是一致的。

的真理”,因为那毕竟是独立于人的思想系统之外、超越于人的思想系统之上的“上帝的道”。换一句话说,因为相信有“上帝”和“上帝的真理”,人的思想观念和理论体系就不再是一个完整自足的真理系统,人也不再能够自然而然地充当一切真理、价值和意义的源头和标准。在有限的人之外有无限的上帝,在不完全的人言之上完全的上帝之言。两者之间泾渭分明,不能混为一谈。这样一种认识代表了基督教看待世界、人生以及人的全部历史的根本态度和独特思考方式。从这样一种真理观出发,基督教的思想是“从上而下,而不是从下而上的”。不是要我们以人的理性思考去确认上帝的存在,而是要我们知道上帝作为创造者、支持者和救赎者恰恰是一切存在的理由;也不是要我们以人的标准去论断上帝的真理,而是要我们知道上帝至真至善至乐的真理才是一切存在的价值和意义的源泉。

与之相比较,儒学的真理——儒家圣人所讲一切“正大光明”的道理,则统统由人的心性所发出。人心是真理的源头,亦是一切存在其价值和意义的源头,还是人的神圣生命的源头。所以,真正的儒者其使命便在于“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”(张载语)。在此种救世宏愿中,儒家不忍天地堕落、民命倒悬的悲悯意识,作为最能契合中国人文化心灵的正统思想,维系中国文化之纲纪历数千年而不坠。正是在这个意义上,牟宗三先生才十分肯定地说,孔、孟儒学的根本意义在于“挺立道德主体,开辟价值之源”。借助此一“挺立”和“开辟”,儒者背负天下苍生走上一条既有限而又无限的艰难人生途程。其间辛酸及成败得失,十分耐人深思。

一直以来,对于深受儒学传统影响的大多数中国人来说,面对基督教和儒学这样两种不同性质的真理言说,要作出孰是孰非的判断,甚至作出非此即彼的选择,其实并不是一件困难的事情。因为人们更容易接纳儒学的真理,而将“上帝的真理”纳入思想史的传统按照人思想的逻辑、规律和必然性加以考察和判断的结果,当然是判“上帝真理”为荒谬。但是,如果我们以严肃认真的态度对待“先知—使徒”传统关于“上帝真理”性质的言说,就有理由反过头来思考思想观念系统所可能存在的问题。毕竟人是一种有限的存在,而人的存在本性(无论是“知性”,还是“德性”)的局限性、被动性和不完美性又始终是人必须加以正视的人生问题。

参考文献:

- [1] 圣经[M]. 中文和合本. 南京:中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会,2003.
- [2] [德]卡尔·巴特. 罗马书释义[M]. 魏育青译. 香港:香港汉语基督教文化研究所,1998.
- [3] [宋]程颐,程颐. 二程集[M]. 北京:中华书局,1981.

Engagement and the nature of truth: Paul and Mengzi

Zhao Jie

(Center for Judaic and Inter-religious Studies, Shandong University, Jinan 250100)

Abstract: We may see Mengzi and Paul as two figures representing two quite different cultural traditions: the Confucian philosophical tradition (as defined in terms of the history of thought) which pursues truth from a human-centered world view, and Christian faith tradition (prophet-apostle tradition) which pursues truth from a God-centered world view. These two traditions conceive two articulations of truth. It is the author's belief that we will be able to open a wider perspective in pursuing truth if we give equal attention to understanding these two traditions, and therefore level them up at a new horizon for further communication.

Key words: Paul; Mengzi; truth

[责任编辑 陈绍燕]

宛转相承:骈文文句的一种接续方式

杨明

(复旦大学中国语言文学研究所, 上海 200433)

摘要:《文心雕龙·丽辞》曾举出《周易》中的几种对偶方式,其中一种被称之为“宛转相承”,实际上就是多层(三层以上)对偶相连续,而每层对偶的上下联分别依次相承接、相对应。这种方式起源颇早,而较普遍地运用,则在魏晋以后。这与骈文萌芽、形成、发展的进程一致。值得注意的是,在魏晋、南北朝的玄学、佛学论文中,此种方式相当发达。这表明它与说理的需要、与古人的逻辑思维颇有关系。骈文自魏晋时代成型之后,占据文坛统治地位达八百年之久。它不仅用于所谓审美性质的创作,而且普遍使用于政治、学术、社会生活等许多场合。因此,不但研究古代语言和文学,而且研究古代政治、历史、哲学以至社会风俗等,都必须读懂骈文。对于骈文、骈偶句式的语法修辞,包括其文句的接续方式,加以分析,是很有必要的。

关键词:骈文;论说文;逻辑思维;《文心雕龙》

中图分类号:I222.5

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2007)01-0087-08

《文心雕龙·丽辞》曾举出《周易·文言》和《系辞》中的四种排偶方式,其中之一为“宛转相承”。刘勰所举的例子是《周易·系辞上》的一段话:

乾道成男,坤道成女。/乾知大始,坤作成物。/乾以易知,坤以简能。/易则易知,简则易从。/易知则有亲,易从则有功。/有亲则可久,有功则可大。/可久则贤人之德,可大则贤人之业。/[1](P259)

这实际上是多层对偶(在本例中是七层,以/隔开)相连续,而每层对偶的上下联分别依次相承接、相对应。可用下列公式表示:

$$A_1-B_1/A_2-B_2/A_3-B_3/A_4-B_4/A_5-B_5/A_6-B_6/A_7-B_7/\dots$$

A_1 和 B_1 分别表示第一层次中的上联和下联, A_2 和 B_2 分别表示第二层次中与 A_1 和 B_1 相对应、承接的两句。余类推。

这样的结构方式在后世骈文中时有所见。如果只限于两层,即 A_1-B_1/A_2-B_2 /, 那还算简单,出现得相当多;若扩展至三层或三层以上,虽然比两层者为少,却也还是有一定的数量。本文即拟对此种三层或三层以上的“宛转相承”式稍作考察。

《周易·系辞》,现代学者一般认为是战国时期的产物。战国文献中,此种“宛转相承”式还见于其他著作。如《孟子·滕文公上》中那段有名的话:

或劳心,或劳力。/劳心者治人,劳力者治于人。/治于人者食人,治人者食于人。/[2](P373)

可表示为 $A_1-B_1/A_2-B_2/B_3-A_3$ /. 比起《周易·系辞上》的那段话稍有变化,即第三层的上联不是与第二层的上联相承,而是与其下联相承;而第三层的下联则与第二层的上联相承。

又如《荀子·修身》:

礼者,所以正身也;师者,所以正礼也。/无礼,何以正身?无师,吾安知礼之为是也?/礼然而

然,则是情安礼也;师云而云,则是知若师也。/情安礼,知若师,[则是圣人也。]/故非礼,是无法也;非师,是无师也。/[3](P33-34)

从礼和师两方面申说,形成五层,层层递进深入(方括号内的文字不在“宛转相承”结构之内,下同)。

[宋子曰:“圣人与圣法何以异?”彭蒙曰:“子之乱名甚矣!”]圣人者,自己出也;圣法者,自理出也。/理出于己,己非礼(当作“理”)也;己能出理,理非己也。/故圣人之治,独治者也;圣法之治,则无不治矣。/[4](P10)

这段话经常为论先秦名家的著作所引用(钱穆先生认为今本《尹文子》乃伪书,此节文字也是作伪的一个证据,见《先秦诸子系年·田骈考》,今姑列于此)。彭蒙区别圣人、圣法这两个概念。他说“圣人”这个概念反映的是圣人本身,“圣法”这个概念反映的则是圣人对于事理的看法、应对方法等,是对于事理的规律的认识。对于事理的规律的认识虽出于圣人,但圣人并非就等于这种认识(圣人也会有认识不足以至错误的时候)。因此若不论是非曲直,单凭圣人独自为治,还是不行的;而若运用圣人符合事理的认识为治,则无不治矣。彭蒙将圣人、圣法这两个紧密关联但又有所区别的概念相对地提出来,层层深入,加以分析。这里有三层对偶,若以公式表示,则为 $A_1-B_1/B_2-A_2/A_3-B_3/$ 。如果彭蒙不是采用这种“宛转相承”的说法,而是先说“圣人”一面,说完了再说“圣法”一面,那是不可能说得这么简练明晰的。因为“理”字是一个关键词语,必须一开头就与“圣法”一道提出来才行。如果先把“圣法”和“理”撇开,光说“圣人”一面,那就无法让读者得到圣人不等于“理”、圣法才是“理”的明确认识。必须在提出“圣法者,自理出”之后,才能进一步说理与圣人的关系(“理”出于圣人,但不等于圣人)。

其他例子还有,限于篇幅,不备举。

汉代文章,两层次的“宛转相承”者较多见,三层以上者似乎不多。而汉末以后至魏晋时却多起来了。我们知道,魏晋正是骈文形成的时代,一般都认为那是人们对文辞之美的追求达到一定阶段的表现。“宛转相承”结构的出现较多,正与骈文的成型同步。确实,这种结构也较多地见于以文辞华美著称的曹植和陆机这两位作者的笔下。试举若干作品为例。

曹植《求自试表》云:

[臣闻士之生世,]入则事父,出则事君。/事父尚于荣亲,事君贵于兴国。/故慈父不能爱无益之子,仁君不能畜无用之臣。/[5](卷三十七)

同篇又云:

夫论德而授官者,成功之君也;量能而受爵者,毕命之臣也。/故君无虚授,臣无虚受。/虚授谓之谬举,虚受谓之尸禄。/

两例皆为 $A_1-B_1/A_2-B_2/A_3-B_3/$ 。

陆机为文排偶倾向浓重,可说是骈文形成过程中的一位关键人物。两层的“双起双承”式在他的文章中出现很多,三层以上者如《豪士赋序》云:

夫立德之基有常,而建功之路不一。/[何则?]循心以为量者存乎我,因物以成务者系乎彼。/存乎我者,隆杀止乎其域;系乎物者,丰约唯所遭遇。/[5](卷四十六)

第二层承接第一层,并无重复出现的词语,但意义是紧紧联系着的:树立道德,德之高卑取决于其本人心志之高下,即“存乎我”;建立功业,其功之大小有无须视客观条件如何,即“系乎彼”。又《五等诸侯论》:

夫先王知帝业至重,天下至旷。/旷不可以偏制,重不可以独任。/任重必于借力,制旷终乎因人。/故设官分职,所以轻其任也;并建五长,所以弘其制也。/[5](卷五十四)

为 $A_1-B_1/B_2-A_2/A_3-B_3/A_4-B_4/$ 。又《辩亡论下》:

地方几万里,带甲将百万。/其野沃,其兵练。/其器利,其财丰。/[5](卷五十三)

凡三层,为 $A_1-B_1/A_2-B_2/B_3-A_3/$ 。各层并无重复的词语,但意思相承。“其器利,其财丰”二句,乍看似乎看不出与前二层的关联,其实“器”指兵器,“财”指土地所出产的财用,故也与上文相承。可以说,了解此种“宛转相承”的接续格式,有助于对作者思路、文章条理的理解。又《演连珠》之四十一:

臣闻触非其类,虽疾弗应;感以其方,虽微则顺。/是以商飏漂山,不兴盈尺之云;谷风乘条,必

降弥天之润。/ 故暗于治者,唱繁而和寡;审乎物者,力约而功峻。/[5](卷五十五)

各层也都没有重复的词语显示承接关系,但体会其语意、语势,分明是 $A_1-B_1/A_2-B_2/A_3-B_3$ 式。第一层从否定、肯定两个方面说明感物须以其道的道理;第二层以自然界的现象证明这个道理,是譬喻,也是陪衬;第三层归于人事,托出主旨。二、三层与第一层一样,都从否定、肯定两方面说。这也是一个例子,它表明,了解此种接续格式,有助于理解作者的思路。

关于魏晋文章中的“宛转相承”,有一个颇值得注意的情况,即此种格式较多地出现于玄学论文之中。这里拟举嵇康、阮籍、王弼、韩康伯、郭象的作品为例:

嵇康《声无哀乐论》云:

五味万殊,而大同于美;曲变虽众,亦大同于和。/ 美有甘,和有乐。/ 然随曲之情,尽于和域;应美之口,绝于甘境。/[安得哀乐于其间哉?][6](P216)

这里用滋味打比方。意思是说,滋味之美,受人喜爱;乐曲之和,被人欣赏。但也就止于让人喜爱欣赏,并不能使人哀伤和欢乐。嵇康认为人们听音乐时或哀伤或欢乐,那是由于人们心中原有哀乐之情,因乐曲而感发出来,不是乐曲本身具有哀乐而使人悲欢。又《释私论》言君子、小人之别云:

[夫称君子者,]心无措乎是非,而行不违乎道者也。/[何以言之?]夫气静神虚者,心不存乎矜尚;体亮心达者,情不系于所欲。/ 矜尚不存乎心,故能越名教而任自然;情不系于所欲,故能审贵贱而通物情。/ 物情顺通,故大道无违;越名任心,故是非无措也。/ 〇是故言君子则以无措为主,以通物为美;言小人则以匿情为非,以违道为阙。/[何者?]匿情矜吝,小人之至恶;虚心无措,君子之笃行也。/[6](P234)

嵇康憎恶那些斤斤于名教礼法之是非、且以此自矜,实际上却隐匿一己之私欲的卑劣小人,在《释私论》中也予以批判。这节文字,首先提出君子的品格,在于并不顾念一己之是非得失和俗誉,而其行为则自然合道。接着便从这两方面加以说明。认为君子虚心静气,无矫饰自矜之意,故能超越名教而任自然,也就不斤斤于是是非非的念虑;又说君子质性明达,不为私欲所累,故能审知何者宜贵、何者宜贱而使万物顺遂地发展,也就是说能不违反道的精神。然后再以君子与小人进行对比。这节文字以前后两段组成(这里用〇隔开)。前段为四层骈句,是 $A_1-B_1/A_2-B_2/A_3-B_3/B_4-A_4$ 式,第一层中“无措是非”、“不违于道”两项,在第二、三层中并未出现,但读到第四层,自然明白二、三层的上联、下联,其实是承接这两项而言的。后段则是双起双承,为 A_1-B_1/B_2-A_2 式。又《答向子期难养生论》言君子不患财利荣名之不足,所患在意之不足,其言云:

意足者,虽耦耕畊亩,被褐啜菽,岂不自得;不足者,虽养以天下,委以万物,犹未愜然。/ 则足者不须外,不足者无外之不须也。/ 无不须,故无往而不乏;无所须,故无适而不足。/[6](P173)

又言尚智节欲云:

君子识智以无恒伤生,欲以逐物害性。/ 故智用则收之以恬,性动则纠之以和。/ 使智止于恬,性足于和。/ 然后神以默醇,体以和成。/[去累除害,与彼更生。][6](P175)

第四层“神以默醇”虽与第三层的“智止于恬”在字面上无重复之处,但在意思是相呼应的。

阮籍的论文中也有多处“宛转相承”式。其《乐论》云:

尊卑有分,上下有等,谓之礼;人安其生,情意无哀,谓之乐。/ 车服、旌旗、宫室、饮食,礼之具也;钟磬、鞀鼓、琴瑟、歌舞,乐之器也。/ 礼逾其制则尊卑乖,乐失其序则亲疏乱。/ 礼定其象,乐平其心。/ 礼治其外,乐化其内。/[7](P89)

又《通易论》:

[《易》之为书也,]覆幬天地之道,囊括万物之情。/ 道至而反,事极而改。/ “反”用应时,“改”用当务。/ 应时,故天下仰其泽;当务,故万物恃其利。/ 泽施而天下服,/[此天下之所以顺自然、惠生类也。][7](P116)

“泽施而天下服”以下,直接“此天下”云云,语气迫促,又不合“宛转相承”的格式,疑脱一句,如“利用而万物从”之类。“天下之所以……惠生类”,语意也欠通顺,疑尚有讹脱。第二层“事极而改”句从字面上看

似乎与第一层的“囊括万物之情”并不承接,其实“事”就是“物”。阮籍说,《易》笼括了万事万物的情况,万事万物发展到极点就会变改,也就是“穷则变”之意。因此从意思上说,“事极而改”与“囊括万物之情”是紧相承接的。又《达庄论》:

别而言之,则须眉异名;合而说之,则体之一毛也。/彼《六经》之言,分处之教也;庄周之云,致意之辞也。/大面临之,则至极无外;小而理之,则物有其制。/夫守什伍(一作“五”)之数,审左右之名,一曲之说也;循自然、住(一作“性”)天地者,寥廓之谈也。/[7](P142)

此节以《六经》与庄周书对举,以明其同异。第一层是比喻、陪衬,第二层是正意。《六经》是别而言之,从不同的方面、根据不同的场合施行教化;庄周则表达其“天地一指也,万物一马也”的浩渺而无端涯之意。三、四层从字面上看,似乎与上文没有什么关系,其实第三层的“大”、“小”分别指庄周之言与《六经》的性质:庄周之言是混同万物、是从整体上看,是大;《六经》则是从个别、分析的角度而言,是小。第四层与第三层类似,只不过是先说《六经》,后说庄周而已。四层虽然都没有重复的词语,但也可说是“宛转相承”的骈偶格式。知晓此种格式,无疑有助于对这段文意的理解。

王弼的《老子指略》和《周易略例》都屡用“宛转相承”格式。先举《老子指略》中一节:

名也者,定彼者也;称也者,从谓者也。/名生乎彼,称出乎我。/○故涉之乎无物而不由,则称之曰道;求之乎无妙而不出,则谓之曰玄。/妙出乎玄,众由乎道。/故“生之畜之”,不壅不塞,通物之性,道之谓也;“生而不有,为而不恃,长而不宰”,有德而无主,玄之德也。/玄,谓之深者也;道,称之大者也。/○名号生乎形状,称谓出乎涉求。/名号不虚生,称谓不虚出。/故名号则大失其旨,称谓则未尽其极。/○是以谓玄则“玄之又玄”,称道则“域中有四大”也。/[8](P197)

此节文字分为四段。第一段 $A_1-B_1/A_2-B_2/$, 双起双承,第三段分三层而“宛转相承”。这两段都将“名号”与“称谓”对举,认为“名号”应是反映对象的形貌性状的,而“称谓”则只不过表示人对于对象的认识。道是形而上的、无形貌性状可言的,因此无法给以名号,不然将“大失其旨”;但人们还是要称谓之,只是那称谓“未尽其极”,并不可能将它真正全面、完整地反映出来。第二、第四段则撇开“名号”(因为无法给对象以名号),单就“称谓”而言。第二段分四层而“宛转相承”($A_1-B_1/B_2-A_2/A_3-B_3/B_4-A_4/$),第四段只有两句,是一个对偶,是这节文字的小结。这两段都将“道”与“玄”对举。认为“道”这个称谓是描述对象的博大,万事万物都经由此对象而生成、发展;“玄”则是描述对象的深冥(不可思议)、奇妙。这样的语句组织,体现了王弼思理的精密。将“名号”与“称谓”看作不同的概念,是一种精细分析的态度;而以“道”和“玄”概括《老子》书中对形而上本体的种种描述,则显示了一种归纳的能力。采用这样的语句组织,条理明晰,步步深入;而且时时将相对或相关的两面对举着说,使读者对于这两面的区别和联系印象更为深刻,语句也整齐而紧凑,在整齐之中又有变化而不单调,可以说有一种建筑的美。而读者若自觉地用这种语句组织规律去加以分析,无疑也有助于更准确地理解作者的意思。

《周易略例》中也有数例。《明象》中那段经常为论者引用的话云:

夫象者,出意者也;言者,明象者也。/尽意莫若象,尽象莫若言。/言生于象,故可寻言以观象;象生于意,故可寻象以观意。/意以象尽,象以言著。/故言者所以明象,得象而忘言;象者所以存意,得意而忘象。/[犹蹄者所以在兔,得兔而忘蹄;筌者所以在鱼,得鱼而忘筌也。]然则言者,象之蹄也;象者,意之筌也。/是故存言者,非得象者也;存象者,非得意者也。/象生于意而存象焉,则所存者乃非其象也;言生于象而存言焉,则所存者乃非其言也。/然则忘象者,乃得意者也;忘言者,乃得象者也。/得意在忘象,得象在忘言。/[8](P609)

以意与象和象与言构成对偶,曲折反复,从言、象之必须,说到必须忘象忘言。除却中间插入兔蹄鱼筌的一层骈句之外,宛转相承共达十层之多。

韩康伯注《易·系辞》,也有数处为“宛转相承”式。其注“阳一君而二民,君子之道也;阴二君而一民,小人之道也”云:

阳,君道也;阴,臣道也。/君以无为统众,无为则一也;臣以有事代终,有事则二也。/故阳爻画奇,以明君道必一;阴爻画两,以明臣体必二。/[斯则阴阳之数、君臣之辨也。]以一为君,君之德

也；二居君位，非其道也。/ 故阳卦曰君子之道，阴卦曰小人之道也。/[1](P303)

这是解释为何阳卦为君子之道、阴卦为小人之道。首先对举阳、阴，说明阳为君道而阴为臣道；然后说君、臣与数的关系，君为一而臣为二；然后说因此阳爻与阴爻分别代表君与臣；然后推衍说一卦之中若以阳爻(一)为君，是合理的；若以阴爻(二)为君，便不合乎君道了。最后结论是：阳卦合乎君道(因其卦只有一个阳爻，是以阳爻为君)，故为“君子之道”；而阴卦不合君道(因其卦只有一个阴爻，是以阴爻为君)，故为“小人之道”^①。这样层层递进，每层都是将阳和阴(即君和臣)对举着说。“斯则阴阳之数、君臣之辨”，是对上文的小结；若不计此句，便是五层“宛转相承”的骈句。

郭象《庄子注》中也有此种格式。今举二例：

《齐物论》“天地一指也，万物一马也”郭注云：

[反覆相喻，则彼之与我，]既同于自是，又均于相非。/ 均于相非，则天下无是；同于自是，则天下无非。/[何以明其然邪?]是若果是，则天下不得复有非之者也；非若果非，则天下亦不得复有是之者也。/[9](P69)

以是和非二者构成对偶，分为三层，说明自是和相非虽为物之常情，而实属一曲之见，在“至人”看来，应该是无是无非。又《德充符》注：

故生为我时，死为我顺；/ 时为我聚，顺为我散。/[聚散虽异，而我皆我之，]则生故我耳，未始有得；死亦我也，未始有丧。/[9](P192)

亦为三层(二、三层之间插入“聚散虽异，而我皆我之”二句)。第一层以生、死二者相对，第二层的上、下联分别以“时”、“顺”二字与第一层重复关联，第三层仍以生、死相对。又《大宗师》注：

[天者，自然之谓也。]夫为为者不能为，而为自为耳；为知者不能知，而知自知耳。/ 自知耳，不知也，不知也则知出于不知矣；自为耳，不为也，不为也则为出于不为矣。/ 为出于不为，故以不为为主；知出于不知，故以不知为宗。/ 是故真人遗知而知，不为而为；/ 自然而生，坐忘而得。/[故知称绝而为名去也。] [9](P224)

这节文字阐发《庄子》原文“知天之所为者，天而生也”之义。庄子之意是说：什么是“知天之所为”呢？就是知道一切都是自然发生的。郭象从“为”和“知”两方面加以发挥，共分五层，他说有意去作为其实不能有所作为，种种作为乃是自己发生的(不是某种外力有意去作成的)；有意去求知其实不能有所知，知力乃是自己就存在着的(不是想要有知就能勉强获得的)。既然如此，那么知识是出于不求知，作为是出于不作为。再进一层，那么就该以不作为、不求知为宗主、为原则。因此，真人是遗忘知而具备知，不作为却产生效果；效果是自己就这样产生出来的，知识是玄同彼我、忘怀一切而获得的。“自然而生，坐忘而得”二句分别承接“不为而为”和“遗知而知”，“自然而生”之意即无为而生，不有意作为而自然地产生。

东晋时期的思想界，佛学影响甚大，佛徒所作论说文字也颇有此种“宛转相承”式。现举数例：

道安《人本欲生经序》云：

四谛所鉴，鉴乎九止；八解所正，正乎八邪；/ 邪正则无往而不恬，止鉴则无往而不愉。/ 无往而不愉，故能洞照傍通；无往而不恬，故能神变应会。/ 神变应会，则不疾而速；洞照傍通，则不言而化。/ 不言而化，故无弃人；不疾而速，故无遗物。/ 物之不遗，人之不弃，/[斯禅智之由也。] [10](P249)

共有六层。最后一层“物之不遗，人之不弃”收束于“斯禅智之由”一句。

支道林《大小品对比要抄序》云：

……故有存于所存，有无于所无。/ 存乎存者，非其存也；希乎无者，非其无也。/[何则?]徒知无之为无，莫知所以无；知存之为存，莫知所以存。/ 希无以忘无，故非无之所无；寄存以忘存，故非存之所存。/ 莫若无其所以无，忘其所以存。/ 忘其所以存，则无存于所存；遗其所以无，则忘无于所无。/[10](P299)

① 韩康伯之意与《周易·系辞》原意略有出入，此处不论。

也分为六层。

僧肇的著名论文《不真空论》中亦有其例。如：

故《放光》云：第一真谛，无成无得；世俗谛故，便有成有得。／夫有得即是无得之伪号，无得即是有得之真名。／真名，故虽真而非有；伪号，故虽伪而非无。／是以言真未尝有，言伪未尝无。／^{[11](P2415)}

意谓就真理言之，诸法皆无；依俗谛言之，诸法为有。有者是假，无者是真。虽真，却并不是有；虽假，却并不是无。因此，说诸法是真，但并不是说它实有；说诸法为假，但并不是说它空无。这段文字共分四层。第一层相对地提出真谛、俗谛两种相对的观点，以下各层便反复地对这两种观点加以评说和解释。同篇又云：

然则万物果有其所以不有，有其所以不无。／有其所以不有，故虽有而非有；有其所以不无，故虽无而非无。／虽无而非无，无者不绝虚；虽有而非有，有者非真有。／若有不即真，无不夷迹，／^{[11](P2415)}然则有无称异，其致一也。

意谓万物都有其不存在的因素，又有其不是不存在的因素，因此万物既是有，又不是有；既是无，又不是无。虽然是无，却是有踪迹存在，并不是绝对的虚空；虽然是有，却又不是真正的有。那么，虽然或有或无，称谓不一，其实是一回事而已。作者以无(非有)、有(非无)这一对对立面构成联句，形成四层加以论说。

又慧远《大智论抄序》云：

(《问论》)以无当为实，无照为宗。／无当则神凝于所趣，无照则智寂于所行。／寂以行智，则群邪革虑，是非息焉；神以凝趣，则二谛同轨，玄辙一焉。／^{[10](P389)}

看来“宛转相承”此种结构的存在和发展，与魏晋时期玄学、佛学的发达颇有关系。这是一个饶有趣味的问题。

南朝时期，“宛转相承”似亦较多见于论说文。谢灵运《与诸道人辨宗论》中有多例，今举其一：

且南为圣也，北为愚也。／背北向南，非停北之谓；向南背北，非至南之称。／然向南可以至南，背北非是停北。／非是停北，故愚可去矣；可以至南，故悟可得矣。／^{[12](卷十八)}

谢灵运主张佛学的最高真理须顿悟而得。日常的受教修行可以祛除迷惑(渐悟)，是有益的，但并不能由此而获得佛性；要真正悟道，则非得顿悟不可。渐悟好比行路人背北向南，离开了北(喻愚昧)，逐渐接近于南，但终究不等于到达南方目的地(喻智慧境界)。

范缜《神灭论》也有此种结构方式。那段有名的刀与利的比喻就是：

神之于质，犹利之于刀，形之于用，犹刀之于利，／利之名非刀也，刀之名非利也。／然而舍利无刀，舍刀无利，／^{[13](P666)}未闻刀没而利存，岂容形亡而神在。

抓住利和刀这两个关键词语，三层递进，说明利与刀异称、但利不能离刀的道理。由此而说明神形关系。

梁代阮孝绪论儒道关系，云：

夫至道之本，贵在为无；圣人之迹，存乎拯弊。／弊拯由迹，迹用有乖于本，本既无为，为非道之至。／然不垂其迹，则世无以平；不究其本，则道实交丧。／丘、旦将存其迹，故宜权晦其本；老、庄但明其本，亦宜深抑其迹。／迹既可抑，数子所以有余；本方见晦，尼丘是故不足。／非得一之士，阙彼明智；体二之徒，独怀鉴识。／然圣已极照，反创其迹；贤未居宗，更言其本。／良由迹须拯世，非圣不能；本实明理，在贤可照。／^{[13](P741)}若能体兹本迹，悟彼抑扬，则孔、庄之意，其过半矣。

按三国魏裴徽曾问王弼：“无”为万物之本，为何周、孔圣人不加论说，而老子言之不已？王弼答云：周、孔体“无”，“无”本来不可言说，故不加论议；老、庄尚未能体“无”，而停留于“有”，故总是谈论其所不足者(见《三国志·魏书·钟会传》注引何劭《王弼别传》，又见《世说新语·文学》)。王弼所答虽巧，但未免给人华而不实之感；阮孝绪重新作了回答，较为切实。不过二人都以周、孔为体“无”之圣人，则是一致的，体现了儒道为一的玄学色彩。阮氏此文除了最后“若能体兹本迹”云云之外，全都以“宛转相承”的形式构成，共有八层之多。

最后,再来看一下刘勰的著述。

其维护佛法的论文《灭惑论》,有“宛转相承”式数处。如:

夫佛法练神,道教练形。/形器必终,碍于一垣之里;神识无穷,再抚六合之外。/明者资于无穷,教以胜慧;暗者恋其必终,诳以仙术。/(仙术)^①极于饵药,慧业始于观禅。/禅练真识,故精妙而泥洹可冀;药驻伪器,故精思而翻腾无期。/[14](卷八)

共有五层,层层深入,对比佛法与道教之异。

《文心雕龙》五十篇,笔者统计,“宛转相承”者有十三例,用于说理,也用于一般叙说。今举说理者三例。其一,《神思》云:

[故思理为妙,神与物游。]神居胸臆,而志气统其关键;物沿耳目,而辞令管其枢机。/枢机方通,则物无隐貌;关键将塞,则神有遁心。/是以陶钧文思,贵在虚静,疏淪五藏,澡雪精神;积学以储宝,酌理以富才,研阅以穷照,驯致以绎辞。/[15](P649)

先举出构思时的两大端——神与物;然后分别以志气和辞令与之相承,指出志气是保证神之活跃的关键,而辞令是描绘物之形貌的枢机;最后再分别指出如何做到志气之健旺畅达(临文之际贵在虚静),如何做到辞令之丰富和运用自如(平时要努力积学酌理、研阅绎辞)。这样层层深入,告诉读者如何才能做到思路活跃通畅。今人分析此段文字,多从“神与物游”出发,引申阐发其主客观交融的美学意义;而刘勰原意,当在于解决构思中这一实际问题。“是以陶钧文思”至“驯致以绎辞”八句,分为两截,四句一截,分别承接“关键将塞,则神有遁心”和“枢机方通,则物无隐貌”。虽然这两截相互间不形成对偶,但从文意分析,却是承接上一层对偶句而相对待的。反之,可以说了解这里的“宛转相承”关系,便有助于对文意的理解:刘勰是从临文之际的精神状态和平日的学习、练习两方面提出办法,以解决创作思维如何活跃通畅这一问题的。其二,《风骨》云:

是以怛怅述情,必始乎风;沉吟铺辞,莫先于骨。/故辞之待骨,如体之树骸;情之含风,犹形之包气。/结言端直,则文骨成焉;意气骏爽,则文风清焉。/[15](P653)

以风和骨为两端,说明二者分别与情和辞相联系,是述情和铺辞时的极为重要的因素,再进而说明如何便是风清而骨成。刘勰论文,与其他许多文论家一样,着眼于情(或云志、意、理)与辞(或云言、采)二者,其言风、骨,其实也是就情、辞两方面着眼。故黄侃先生云:“必知风即文意,骨即文辞,然后不蹈空虚之弊。或者舍辞意而别求风骨,言之愈高,即之愈渺,彦和本意不如此也。”[16](P127)黄先生所言甚是,只是“风即文意,骨即文辞”之语易滋误解。风和骨虽与情和辞相联系,但并不就等于情和辞,而是指述情述得如何,运辞运得如何,是就述情、运辞的艺术要求而言^②。例三,《比兴》篇云:

故比者,附也;兴者,起也。/附理者,切类以指事;起情者,依微以拟议。/起情故兴体以立,附理故比例以生。/比则蓄愤以斥言,兴则环譬以托讽。/[15](P678)

共四层,在对比中逐步阐明比和兴的性质,阐明二者的相异之处。比是用相切近的事物(喻体)直指本意欲言之事(本体),是直接说、明白地说;而兴是见物而引起联想,是从所见之物出发而拟象、论议,是绕着圈子委婉地让人明白(“蓄愤以斥言”之愤,不是专指愤恨、愤怒之类,凡心中充满即谓之愤。斥言亦非今日所谓斥骂、斥责之意;斥言者,直指其事而言也)。

以上对先秦至南朝文章中“宛转相承”(三层以上)的句子接续方式作了一个大略的扫描。可以得出几点结论:(一)这种方式起源颇早,而被较普遍地运用,则在魏晋以后。这与骈文的萌芽、形成、发展的进程是一致的。(二)在魏晋、南朝的玄学、佛学论文中,此种结撰方式颇为发达,此点颇值得我们注意。这除了骈文需要化长句为短句、以至增加层次之外,还与说理的需要有关。骈偶句式本来就与人们的思维方式有某种关联。当人们“一分为二”,从相反、相关、相对待的两方面分析某一事物时,或者“合二而一”,将两方面的事物加以综合时,运用骈偶句式是十分自然的。反过来说,骈偶句式也培养、促进了人

① “仙术”二字原无。杨明照《文心雕龙校注拾遗》云:“极上疑脱二字。”今姑以意补。

② 参见王运熙《〈文心雕龙〉风骨论诠释》、《〈文心雕龙·风骨〉笺释》等,载氏著《文心雕龙探索》,上海古籍出版社1986年版。

们的逻辑思维能力。而“宛转相承”，则比一般的骈偶句更进一步，它体现了这样一种思维特点：即不但从总体上看到两个事物互相对待，而且将这两个事物进一步分析为各个相应的层面，进行比较；不但看到双方某一方面的联系，而且看到其多方面的联系；不但看到双方在静态场合互相对待，而且看到它们在运动变化中的对待。大概也可以说，这样的结构方式与人们的辩证逻辑思维存在着一种互动关系吧？

骈偶句式是汉语特殊性的产物，是汉语特殊的美的表现。而骈文大致自魏晋时代成型之后，占据文坛统治地位达八百年之久。后来其地位被所谓“古文”所代替，但也仍据有一席之地。骈文绝不仅仅用于所谓审美性质的创作，其使用范围，遍及政治、学术、社会生活等许多场合。因此，今天绝不仅仅是为了解古代文学才需要阅读骈文，而且为了研究古代政治、历史、哲学以至社会风俗等，也必得阅读骈文。而今人阅读骈文可能感到比较困难，这一则由于骈文往往多用典故，二则骈文、骈偶句式的语法修辞方式有其比较特殊的地方。为了阅读和研究骈文，对于这些特殊之处，是应该加以注意的。而要了解这样的语法修辞现象，当然首先要从实际出发，搜集大量语例进行分析和归纳。本文就是企图在这方面做一些初步的尝试而已。

参考文献：

- [1] 李学勤主编，十三经注疏标点本·周易正义[M]，北京：北京大学出版社，1999.
- [2] 焦循撰，沈文倬点校，孟子正义[M]，北京：中华书局，1987.
- [3] 王先谦撰，沈啸寰，王星贤点校，荀子集解[M]，北京：中华书局，1988.
- [4] 诸子百家丛书·尹文子[M]，上海：上海古籍出版社，1990.
- [5] 李善注文选[M]，北京：中华书局影印胡刻本，1977.
- [6] 戴明扬，嵇康集校注[M]，北京：人民文学出版社，1963.
- [7] 陈伯君，阮籍集校注[M]，北京：中华书局，1987.
- [8] 楼宇烈，王弼集校释[M]，北京：中华书局，1980.
- [9] 郭庆藩撰，王孝鱼点校，庄子集释[M]，北京：中华书局，1961.
- [10] 释僧祐撰，苏晋仁，萧炼子点校，出三藏记集[M]，北京：中华书局，1995.
- [11] 严可均辑，全晋文[M]，北京：中华书局，1958.
- [12] 释道宣，广弘明集[M]，四部丛刊本.
- [13] 姚思廉，梁书[M]，北京：中华书局，1973.
- [14] 释僧祐编，弘明集[M]，四部丛刊本.
- [15] 林其铤，陈凤金，文心雕龙集校合编[M]，台南：暨南出版社，2001.
- [16] 黄侃，文心雕龙札记[M]，上海：华东师范大学出版社，1996.

Close association like reciprocally twined; A mode of phrase combination and continuation in the parallel prose

Yang Ming

(Institute of Language and Literature; Fudan University, Shanghai 200433)

Abstract: The Marvelous Variety and The Gorgeous Literary Grace in *The Dragon Carved in the Heart of Literature* (《文心雕龙·丽辞》) adduces several modes of antithesis in *The Book of Change* (《周易》), among which there is one called “Wan zhuan xiang cheng” (close association like reciprocally twined). Actually it is namely multi-layer (three layers plus) antithesis combination and continuation, and the first and the second lines of a couplet of the antithesis of each layer continue and parallel respectively as well as in turn. This mode emerged rather early, though it was not wildly applied until the Wei and Jin periods. This was in accord with the course of sprouting, taking shape, and developing of the parallel prose. It is noteworthy that this mode was quite prevalent during the Wei and Jin periods in the discourses of metaphysical and Buddhist subjects. It indicates that this mode relates tightly to the ancient logical thought and argumentation. Since it took shape during the Wei and Jin periods, the parallel prose had reigned in the literary world for as long as 800 years. It was applied not only to the so-called aesthetic composing, but widely to many situations such as politics, academic world and social life. Consequently, a knowledge of the parallel prose helps not only in the study of ancient language and literature but also in the study of ancient politics, history and philosophy, even ancient social custom, etc., hence the necessity of analyzing the syntax and rhetorical means of the parallel prose and the modes of antithesis, which include the mode of phrase combination and continuation.

Key words: the parallel prose (骈文); discourse; logical thought; *The Dragon Carved in the Heart of Literature*

[责任编辑 刘 培]

环绕唐五代诗格中“势”论的诸问题

巩本栋

(南京大学 中文系, 江苏 南京 210093)

摘要:作为中国古代文学理论的重要范畴之一,唐五代诗格中的“势”论,有其特定的理论渊源。“势”的含义的发展有一个过程,尤其是被兵家借用为兵法概念,即兵“形势”和兵“技巧”以后,遂进而影响到东汉以后的书论,意谓字体的形状和结体的态势;影响到文论,即指文章的风格。至唐王昌龄撰为《诗格》,提出“十七势”等诗学概念,则谓诗歌创作中的运思和意脉的流转变化的。至于皎然《诗式》、齐己《风骚旨格》、僧神珙《诗格》等,虽借用禅宗话头,巧立名目,然其所谓“势”论,也大抵与王昌龄相近,而与禅学中的“势”并无深层关系。

关键词:诗格;势;意脉;兵法;禅宗

中图分类号:I206.09

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2007)01-0095-08

唐五代诗格中的“势”,与“比兴”、“气”、“风骨”、“神韵”、“境界”等许多术语和概念一样,是中国古代文学理论和批评中的重要范畴之一。其产生既有文学的和非文学的多方面的因素,运用范围又极广,内涵也就十分丰富,索解颇为不易,迄今尚无一致的看法^①。本文拟在前人研究的基础上,对唐五代诗格中“势”的语义来源、含义及其与兵家、释氏究竟是何种关系等问题,作初步的探讨,希望能有助于对“势”的范畴的进一步理解和认识。

“势”最初的含义,当是指山川地理形势,即地形和地形的走向。《周易·坤卦·象辞》曰:“地势坤,君子以厚德载物。”唐人李鼎祚《周易集解》引宋衷曰:“地有上下九等之差,故以形势言其性也。”^{〔1〕}(卷二)王弼注:“地形不顺,其势顺。”孔颖达正义:“地势方直,是不顺也;其势承天,是其顺也。”^{〔2〕}(卷一)在这里,宋衷、王弼和孔颖达都是把“势”理解为地形和地势的。又如,在西汉贾谊的《过秦论》中有这样的话:“秦地被山带河以为固,四塞之国也。自缪公以来,至于秦王,二十余君,常为诸侯雄,岂世世贤哉?其势居然也。”^{〔3〕}(《屈原贾谊列传》)而六国攻秦之所以难以取胜,也是因为其所居“形不利,势不便也”^②。文中将“形、势”对举,也是以“势”为地形、地势的意思。

由地形之“势”引申出的含义很多,其最常见的一个义项是指事物所处的位置、地位以及由此种位置或地位进而形成的事物发展的走向、趋势或态势。如《孟子·告子上》以水之就下比人之性善,谓“今夫水,搏而跃之,可使过颡;激而行之,可使在山。是岂水之性哉?其势则然也。”^{〔4〕}(卷十一)《韩非子·孤愤》篇中说:“处势卑贱,无党孤特。”^{〔5〕}(卷四)就是此意。当这一义项用于政治等方面的话语中时,更专指“权力”、“权势”、“时势”等。如《尚书·商书·仲虺之诰》中“简贤附势,实繁有徒”^{〔6〕}(卷八)。《尚书·周书·君陈》中“无依势作威,无倚法以削”。孔传:“无乘势位作威人上,无倚法制以行刻削之政”^{〔6〕}(卷十八)。《孟子

收稿日期:2006-03-24

作者简介:巩本栋(1955-),男,江苏丰县人,文学博士,南京大学人文社科高级研究院、南京大学中文系教授,博士生导师。

基金项目:南京大学“国家985工程·汉语言文学与民族认同”人文社科研究创新基地项目成果。

·公孙丑上》：“齐人有言曰：虽有智慧，不如乘势；虽有镒基，不如待时。”^[4]（卷四）《荀子·正名》曰：“今圣王没，天下乱，奸言起，君子无势以临之，无形以禁之，故辨说也。”^[7]（P422）等等，其例亦甚多。

“势”字又被先秦兵家所借用，成为兵法中的专门术语和概念。其含义有二：一是训练兵士的技巧、技能，类似于现代的某种体育活动；二是随机应变，掌握克敌制胜的主动权。它是常法之外因事制宜的变量。前者的意义是从“执”（“藝”）到“势”引申出来的，后者则是从地形地势之“势”，再到事物所处的位置、地位和发展的态势、趋势，逐渐引申出来的。

“势”本没有“技巧”和“方法”的含义，只是在先秦多借用“执”字来表达“势”的意思，而“执”即“藝”，由“种植”的本义引申出技巧和方法的义项，所以“势”也有了此义。许慎《说文解字·力部》中有“势”字，他解释说：“势，盛力，权也。从力，执声。经典通用‘执’，舒制切。”^[8]（P293）可见“势”字稍后起。而“执”的本义是种植的意思。甲骨文象人持树木栽种之形，金文于木下加土。《说文解字·乚部》：“执，種也，从尗、乚，持亟種之。《诗》曰：‘我执黍稷’。徐锴曰：尗，土也，鱼祭切。”^[8]（P63）“藝”字不见于《说文》，它是后起之字，先秦则借用“执”字来表达“六藝”的“藝”，由此又引申出技能、技巧等含义。这就是“势”字之所以有“技巧”和“方法”含义的来源。

“势”作为训练士兵的技巧和方法，见于《史记·苏秦列传》所载苏秦说齐宣王的一段话，在这段话中，苏秦提到临淄的“蹋鞠”，裴骃《集解》引刘向《别录》说：“蹙鞠者，传言黄帝所作，或曰起战国之时。蹋鞠，兵势也，所以练武士，知有材也，皆因嬉戏而讲练之。”^[3]（卷六十九）至班固《汉书·艺文志·兵书略》，遂于“兵技巧”十三家中列入蹙鞠二十五篇，并云：“技巧者，习手足，便器械，积机关，以立攻守之胜者也。”颜师古注亦谓：“鞠以韦为之，实以物，蹙蹋之以为戏也。蹙鞠，陈力之事，故附于兵法焉。”^[9]（卷三十）

“势”在先秦兵家著作中释为因利权变，也需略作解释。地理形势是兵家用兵作战要考虑的重要因素之一。《孙子兵法》中有《地形》篇，谓：“夫地形者，兵之助也。料敌制胜，计险阨远近，上将之道也。”^[10]（卷下）兵家认为，要使自己立于不败之地，还要重视敌我双方军队的实力对比。《孙子兵法·形篇》曰：“兵法：一曰度，二曰量，三曰数，四曰称，五曰胜。地生度，度生量，量生数，数生称，称生胜。故胜兵若以镒称铢，败兵若以铢称镒。胜者之战，若决积水于千仞之谿者，形也。”^[10]（卷上）在地“形”、军“形”这些有具体形态的兵法概念的基础上，进而产生了兵家理论中的另一重要概念，那就是无形的“势”。如果说地理之“形”和由地形、双方兵力数量对比等因素构成的作战实力，即用兵之“形”，都属于常法、定数、不变的因素的话，那么，“势”就是在此基础上根据各种利害关系而决定采取的计谋，是兵法中随时制宜、变动不居的因素。我们且看《孙子兵法·计篇》和《势篇》中对“势”的论述。《孙子兵法·计篇》云：

计利以听，乃为之势，以佐其外。势者，因利而制权也。（曹操曰：“制由权也，权因事制也。”李筌曰：“谋因事制。”杜牧曰：“自此便言常法之外。夫势者，不可先见，或因敌之害见我之利，或因敌之利见我之害，然后始可制机权而取胜也。”梅尧臣曰：“因利行权以制之。”王皙曰：“势者，乘其变者也。”张预曰：“所谓势者，须因事之利，制为权谋，以胜敌耳，故不能先言也。自此而后，略言权变。”）^[10]（卷上）

① 如饶宗颐先生曾注意到兵家所论之“势”与文学中“势”的关系（参其《澄心论萃》第87页，上海文艺出版社1996年版）。詹锼先生认为，《文心雕龙·定势》篇所论之“势”，源于《孙子兵法》，并谓“‘定势’的‘势’，原意是灵活机动而自然的趋势”（参其《〈文心雕龙〉的定势论》，载《文学评论丛刊》第5辑，中国社会科学出版社1980年版）。涂光社先生曾较全面地讨论过“势”与中国艺术的关系，他以为刘勰所论之“势”，侧重于文学语言的风格特征，而“唐宋人的‘诗势’则强调句法的前后安排和结构意象的艺术匠心”（参其《势与中国艺术》第202页，中国人民大学出版社1990年版）。张伯伟先生亦曾撰《佛学与晚唐五代诗格》一文，认为晚唐五代诗格中的“势”，“讲的实际是诗歌创作中的句法问题”，其基本含义乃是“由上下两句在内容上或表现手法上的互补、相反或对立所形成的‘张力’”，并对佛学影响唐五代诗格的途径及其若干问题，作过深入的讨论（参其《禅与诗学》第22页，浙江人民出版社1992年版）。其后汪涌豪先生在讨论中国古代文学批评的范畴时，也曾涉及到“势”的诠释问题（参其《范畴论》第41页，复旦大学出版社1999年版），而萧驰先生则曾将王夫之所论之“势”提升到“以诗境虚涵宇宙的众动之化”的高度（参其《船山以“势”论诗和中国诗歌艺术本质》，载台北“中央研究院”中国文哲研究所《中国文哲研究集刊》第18期）。这些论述，对于我们理解中国古代文论中的“势”，无疑都有很大的启发和帮助，然其中许多问题仍有进一步讨论的必要。

② 司马迁《史记》卷六《秦始皇本纪》引，中华书局1982年版。又，苏轼《形势不如德论》谓：“以地为形势者，秦汉之建都是也。”也是认为“势”的含义之一为地势。

又,《孙子兵法·势篇》曰:

凡治众如治寡,分数是也;斗众如斗寡,形名是也;三军之众,可使必受敌而无败者,奇正是也;兵之所加,如以碬投卵者,虚实是也。凡战者,以正合,以奇胜。故善出奇者,无穷如天地,不竭如江河。终而复始,日月是也。死而复生,四时是也。声不过五,五声之变,不可胜听也。色不过五,五色之变,不可胜观也。味不过五,五味之变,不可胜尝也。战势不过奇正,奇正之变,不可胜穷也。奇正相生,如循环之无端,孰能穷之?激水之疾,至于漂石者,势也;鸷鸟之疾,至于毁折者,节也。是故善战者,其势险,其节短。势如彀弩,节如发机。……故善战者,求之于势,不责于人,故能择人而任势。任势者,其战人也,如转木石;木石之性,安则静,危则动,方则止,圆则行,故善战人之势,如转圆石于千仞之山者,势也。^{[10](卷中)}

仔细体会《孙子兵法》中这两段论述的含义,可以看出,孙子所说的“势”,实际上是因事制宜和善于变化的意思。用兵应根据敌我力量和战斗中实际情况的变化,而随时采取相应的对策,使自己处于一种有利的地位,掌握战争的主动权,而非有些论者所谓的“是事物运动显示的能量或者力的积蓄”^{[11](P16)}。其实,早在班固的《汉书·艺文志》中,已对《孙子兵法》中所论的“势”,作过一个很准确恰当的解释,惜皆不为人注意。《汉书·艺文志·兵书略》中,曾录“兵形势”十一家,并有云:“形势者,雷动风举,后发而先至,离合背乡,变化无常,以轻疾制敌者也。”^{[9](卷三十)}正道出了兵家这里所说的“形势”的含义,不是别的,就是“变化无常,以轻疾制敌”的意思。

孙武所论之“势”,在孙臆那里,又有进一步的阐发。《孙臆兵法·势备》篇曰:“羿作弓弩,以势象之。……何以知弓弩之为势也?发于肩膺之间,杀人百步之外,不识其所道至。故曰:弓弩,势也。”在《威王问》篇中又说:“夫权者,所以聚众也;势者,所以令士必斗也;谋者,所以令敌无备也;诈者,所以困敌也。可以益胜,非其急者也。”^{[12](上编)}在《奇正》篇中,孙臆还论述道:“形以应形,正也;无形而制形,奇也。奇正无穷,分也。”^{[12](下编)}像用弓弩射杀人一样,以“无形而制形”,莫测其神妙,正是兵家“势”论的真谛。

二

由“执”的本义到儒家的“六艺”之“艺”和兵家的“兵技巧”,由地形地势之“势”到政治、军事话语中的“势”,尤其是兵家以“变化无常,以轻疾制敌”和以“无形而制形”的势论,对东汉和魏晋南北朝的书论、画论和文论,都产生了重要的影响。

“兵技巧”和“兵势”,首先影响到东汉以后的书论。这种影响,主要体现在两个方面:一是书论多取“势”为名;二是所论之“势”的内涵,大致都是指的字形和字形、运笔的变化所带来的字体结构和笔画之间相互照应、灵活飞动的态势,它包含了书法艺术中静态和动态的美两个方面。

东汉崔瑗的《草书势》,是现存最早的书法理论文章,其文即取“势”为名。此后蔡邕的《篆势》、《九势》,钟繇的《隶势》,成公绥《隶书势》(或作《隶书体》),卫恒的《字势》,索靖《草书势》(或作《草书状》),旧题王羲之的《笔势论》,刘彦祖的《飞白书势铭》等等,就其内容看,皆论各体书“法”,如崔瑗作《草书势》,文中即有“草书之法,盖又简略”云云^{[13](卷三十六《卫恒传》引)}。然而其所论不题作“法”,却径取“势”以为名,显然是受“兵势”一类著作影响的缘故。南朝梁任昉撰《文章缘起》,将文体细分为八十五类,“势”为其中之一种;《隋书·经籍志》把论棋势的文章,归入兵家书目,都反映了自东汉以后各种以势名篇的论文大量涌现的事实和此类书的命名与兵家的关系^①。

东汉、魏晋时期的书法理论著作中“势”的内涵,主要是指书法中字形和运笔的变化。如崔瑗《草书势》曰:

① 《四库全书总目》卷一九五集部诗文评类《文章缘起提要》指出任氏原书至隋已亡,今所见《文章缘起》乃唐人张绩所补,所论可据,然并不影响本文的观点。又,其批评此书将“势”单列为一种文体,“不足据为典要”,似不妥。因为,受兵家之书的影响,东汉以后,不仅论书以“势”名篇,而且论文、论棋、论画等亦皆标以“势”字(如《崇文总目·艺术类》即著录《棋势图》一卷、《棋势》一卷),可知在当时将“势”单列为一种文类,并非无由。

草书之法,盖又简略。应时谕指,用于卒迫。兼功并用,爱日省力。纯俭之变,岂必古式。观其法象,俯仰有仪。方不中矩,员不副规;抑左扬右,望之若崎。竦企鸟跂,志在飞移;狡兽暴骇,将奔未驰。或跼踞点黠,状似连珠,绝而不离,奋怒怫郁,放逸生奇。或凌邃惴栗,若据槁临危;旁点邪附,似蜩蟴揭枝。绝笔收势,余綖纠结,若杜伯捷毒缘蟻,膝蛇赴穴,头没尾垂。是故远而望之,隳焉若沮岑崩崖;就而察之,一画不可移。机微要妙,临时从宜。略举大较,仿佛若斯。^{[13](卷三十六)}

汉字的产生,原是“仰则观象于天,俯则观法于地,视鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物”,“依类象形”的产物^{[8](P314)},是摹仿鸟兽虫鱼和自然物象的各种姿态、活动和变化的结果。所以,此处用动物屈伸动静的形象和姿态所加以描绘的,也无不是字体笔划和运笔、布局的变化,以及由此构成的各种美妙的形状和态势,是以有形而成无形和由无形以辅有形的统一。

蔡邕在《篆势》中描摹用笔的变化,也是形容其如飞鸟“延颈胁翼,势似凌云。或轻笔内投,微本浓末,若绝若连,似水露缘丝,凝垂下端;从者如悬,衡者如编。杳杳邪趣,不方不员;若行若飞,跂跂翾翾”。又在《九势》中列出用笔的九种方法,明确提出:“凡落笔结字,上皆覆下,下以承上,使其形势递相映带,无使势背。”^{[14](卷七十三)}沈尹默先生解释蔡邕所用“九势”的意思,认为“是想强调写字既要遵循一定的法则,但又不能死守定法,要在合乎法则的基础上,有所变易,有所活用。有定而又无定,书法妙用,也就在于此。”^{[15](P52)}可见他也是把“势”理解为字体和用笔的变化的。其他如钟繇在《隶势》中认为,书法“体象有度”,“修短相副,异体同势,奋笔轻举,离而不绝,纤波浓点,错落其间”^{[13](卷三十六)}。又,卫恒评汉人杜度书法“杀字甚安,而书体微瘦”,崔瑗“甚得笔势,而结字小疏”,称赞本朝书家“错笔缀墨,用心精专;势和体均,发止无间”,“或引笔奋力,若鸿雁高飞,邈邈翩翩”^{[13](卷三十六)}。卫夫人称道王羲之书法“笔势洞精,字体道媚”等等^{[16](卷一四四)},皆可证其所说之“势”,与崔瑗一样,是指字体和运笔的变化以及由此造成的灵动之势。六朝以后,论书法之笔“势”者亦甚多,如唐人张怀瓘《书断》等,其看法大致与此相同。

以“势”论文,在魏晋南北朝时期,以刘勰的《文心雕龙·定势》篇最为代表。其所论则是合兵家和书家之势论而来^①。刘勰论道:

夫情致异区,文变殊术,莫不因情立体,即体成势也。势者,乘利而为制也。如机发矢直,涧曲湍回,自然之趣也。圆者规体,其势也自转;方者矩体,其势也自安。文章体势,如斯而已。是以模经为式者,自入典雅之懿;効骚命篇者,必归艳逸之华;综意浅切者,类乏酝藉;断辞辨约者,率乖繁缛。譬激水不漪,槁木无阴,自然之势也。是以绘事图色,文辞尽情,色揉而犬马殊形,情交而雅俗异势。铨范所拟,各有司匠,虽无严郭,难得踰越。然渊乎文者,并总群势,奇正虽反,必兼解以俱通;刚柔虽殊,必随时而适用。若爱典而恶华,则兼通之理偏。似夏人争弓矢,执一不可以独射也;若雅郑而共篇,则总一之势离,是楚人鬻矛誉楯,两难得而俱售也。是以括囊杂体,功在铨别,官商朱紫,随势各配。章表奏议,则准的乎典雅;赋颂歌诗,则羽仪乎清丽;符檄书移,则楷式于明断;史论序注,则师范于核要;箴铭碑诔,则体制于弘深;连珠七辞,则从事于巧艳;此循体而成势,随变而立功者也,虽复契会相参,节文互杂,譬五色之锦,各以本采为地矣。……然文之任势,势有刚柔,不必壮言慷慨乃称势也。……赞曰:形生势成,始末相承。湍回似规,矢激如绳。因利骋节,情采自凝。枉辔学步,力止襄陵。^{[17](卷六)}

一方面,刘勰受书家结字、运笔成势说的影响,认为文章创作应“因情立体,即体成势”,体决定势,“势”谓“体势”,这就使“势”这一概念具有了文章风格的含义;另一方面,他既认为文章因“体”成“势”,非常自然,“体”不同,“势”亦随之改变,同时又认为“势”的内涵丰富,作品风格多样,“势有刚柔,不必壮言慷慨乃称势也”,主张作家在创作中应不失本色,而兼融群势。这显然又是从兵家论“势”中所得到的启发^②。

① 詹锳先生认为刘勰所撰《定势》一篇,主要是受兵家势论的影响,尚不确切。详参其《文心雕龙义证》,此不赘。

② 黄季刚先生在《文心雕龙札记》中论《定势》一篇,已认为刘勰所论,“一言蔽之曰,体势相须而已。为文者信喻乎此,则知定势之要,在乎随体。譬如水焉,槃圆则圆,孟方则方;譬如雪焉,因方为珪,遇圆成璧。焉有执一定之势,以御数多之体;趣捷狭之径,以徇往旧之规,而阳阳然自以为能得文势,妄引前修以自尉荐者乎”(台北:文史哲出版社1973年版)。所论甚是。然黄先生又引“臯”字说“势”,则反嫌深曲。

至于以“势”论画,自魏晋南北朝以来也有许多论文,其用义多自论书生发,颇有相通。如唐人张彦远《历代名画记》卷二“论顾、陆、张、吴用笔”条曰:“昔张芝学崔瑗、杜度草书之后,因而变之,以成今草书之体势,一笔而成,气脉通连,隔行不断。唯王子敬明其深旨,故行首之字往往继其前行,世上谓之一笔书。其后陆探微亦作一笔画,连绵不断。故知书画用笔同法。”^[18]已道出其中奥妙,此亦不再赘辞。

三

弄清楚“势”的渊源和发展,现在可以讨论唐五代人诗格中的“势”论问题了。

唐五代诗格类著作,据张伯伟先生《全唐五代诗格汇考》,现存二十九种^①,其中比较集中地论述到诗“势”问题的,主要是王昌龄《诗格》、释皎然《诗议》、《诗式》、僧齐己《风骚旨格》和僧神或《诗格》等数种。他们对“势”的概念的理解和运用,虽有差异,然大致都是沿着由形到势的思路(像书法中的结体运笔成势,文章的即体成势等),而融以兵家之“势”的因利权变来立论的,具体地说,“势”的含义就是指诗歌的运思用思和含意的流转变化的。兹分别讨论如下。

先说王昌龄《诗格》。王昌龄《诗格》中所列“十七势”,其取名同于书论,直接承袭兵家之书,讨论作诗的技巧和方法,其用意亦承刘勰文章体势之说和兵家、书家之说,是论诗歌的运思或意脉的流转、向背和变化^②。此点其实王昌龄自己早已道破。在《诗格》“论文意”一节中,王昌龄说:

诗本志也。在心为志,发言为诗,情动于中而形于言,然后书之于纸也。高手作势,一句更别起意。其次两句起意。意如涌烟,从地升天,向后渐高渐高,不可阶上也。下手下句弱于上句,不看向背,不立意宗,皆不堪也。^{[19](卷上)}

以立意高下来衡量其“势”,特重立意。又,十七势中的“下句拂上句势”(第八)、“含思落句势”(第十)、“理入景势”(第十五)、“景入理势”(第十六)等,在其“论文意”一节,亦曾有所论述。这也可证明王氏所论之“势”,应属“文意”的范畴。再看其所举的十七势,像第十一势“相分明势”:

相分明势者,凡作语皆须令意出,一览其文,至于景象,恍然有如目击。若上句说事未出,以下一句助之,令分明出其意也。如李湛诗云:“云归石壁尽,月照霜林清。”崔曙诗云:“田家收已尽,苍苍唯白茅。”^{[19](卷上)}

认为诗意的表达应当清晰明白。再如第十六势“景入理势”:

景入理势者,诗一向言意则不清及无味,一向言景亦无味。事须景与意相兼始好。凡景语入理语,皆须相惬,当收意紧,不可正言。景语势收之便论理语,无相管摄。方今人皆不作意,慎之。昌龄诗云:“桑叶下墟落,鷓鴣鸣渚田。物情每衰极,吾道方渊然。”^{[19](卷上)}

以为诗中的议论说理既要与写景相契合,语意分明,又不宜直言,不必相互统摄。也是着眼于命意。其余亦皆大致如此。涂光社先生论述王昌龄《诗格》,曾指出其所列十七势,“涉及格律诗的起句、落句,以及一联上下句之间和整个诗篇前后意蕴的递进、转折、映带、对比、呼应、互补等出意方式”^{[11](P190)},是很正确的。惜未明其渊源,又每多参差^③。

再看皎然《诗式》中关于“势”的论述:

高手述作,如登荆、巫,窥三湘、鄱、郢之盛,萦回盘礴,千变万态(文体开阖作用之势)。或极天高峙,崒焉不群。气胜势飞,合沓相属(奇势在工)。或修江耿耿,万里无波,欸出高深重复之状(奇

① 是书收诗格二十九种,然其中僧保暹《处囊诀》、僧景淳《诗评》、旧题梅尧臣《续金针诗格》、佚名《诗评》等四种,大致知是北宋人所为,故似不应列入。

② 一般认为诗格所涉属句法问题,然句法的概念实较为混乱。它多指句子结构的变化(详《诗格》内容,所论包括起结等多种作诗方法,皆非句法所限。严羽《沧浪诗话·诗辨》曾谓作诗“用工有三:曰起结,曰句法,曰字眼”。将起结与句法并列,可见起结等皆不属句法问题)。不过有时也涉及内容方面的问题。如魏庆之《诗人玉屑》卷四“风骚句法”所列名目,有“独鸟投林(幽居)”、“孤鸿出塞(旅情)”等。所以我们认为这里不宜采用句法的概念。

③ 王昌龄《诗格》中还有论及诗“势”之处,然据张伯伟先生考证,当以《文镜秘府论》中所收者较为可靠,故此只论其十七势。

势雅发)。古今逸格,皆造其极矣。^{[20](卷一“明势”)}

其华艳,如百叶芙蓉,菡萏照水。其体裁,如龙行虎步,气逸情高。脱若思来景过,其势中断,亦有如寒松病枝,风摆半折。^{[20](卷一“品藻”)}

古今诗中,或一句见意,或多句显情。王昌龄云:“‘日出而作,日入而息。’谓一句见意为上。”事殊不尔。夫诗人作用,势有通塞,意有盘礴。势有通塞者,谓一篇之中,后势特起,前势似断,如惊鸿背飞,却顾俦侣。即曹植诗云:“浮沉各异势,会合何时谐,愿因西南风,长逝入君怀”是也。^{[20](卷二“池塘生春草”、“明月照积雪”评)}

第一段文字“明势”,即明“文体开阖作用之势”。皎然运用山川自然景物的“千变万态”,形象地描绘了“文体作用”的开阖变化。所谓“作用”,指用以烘托渲染事物的意味、情状、气氛的具体物象^{[21](P27)}。这些物象的运用,千变万化,构成或“极天高峙,峯焉不群”,或“修江耿耿,万里无波”的不同意态,即此便是“势”。可见,皎然所说的“势”,也是指的诗歌立意、构思与意脉、文势的流动变化以及其所造成的态势。第二段文字认为好作品应当用词与遣意并美。“体裁”的含义是运思裁制^{[22](P84)}。运思裁制应意脉流畅,一气贯注,不落凡俗,纵使意脉转换,前后句意仍要有联系。如皎然所举左思《咏史》八首其三“吾希段干木,偃息藩魏君。吾慕鲁仲连,谈笑却秦军。”正属于抒情达意酣畅淋漓的一类。而其所举谢灵运《岁暮》中的两句:“明月照积雪,朔风劲且哀。”则显然落句用意是从两个既有不同(“势断”)又仍联系(“半折”)的方面着眼的。第三段文字意思较为显豁。皎然并不完全赞同王昌龄以“或一句见意,或多句显情”的观点来判定诗格的高下,然从其对“势有通塞”的解释和所举例证看,他们对“势”的认识,又是一致的,即都从诗歌运思的变化来论势。

皎然在论述“诗有四深”、“三不同”时,曾将“势”与“意”并举。他说:“气象氤氲,由深于体势;意度盘礴,由深于作用。”又说后人学习前贤,有“偷语”、“偷意”、“偷势”三种不同^{[20](卷一)}。似乎“意”与“势”为两个不同的概念,其实,二者是既相区别而更有联系的。“意”主要指诗歌中所要表达的意蕴、内涵,而“势”则说的是如何很好地表达这些意蕴和内涵。对烘托渲染事物情状、气氛的物象有深入的体悟,算是“意度盘礴”;如果能进而把这种“意度”再加以巧妙的裁制,并将其顺畅地表达出来,便能够营就氤氲的诗歌气象。再看他所举的“三不同”的例子。“偷意”,主要指内容上的因袭。唐人沈佺期《酬苏味道》诗中的两句:“小池残暑退,高树早凉归。”取意于南朝梁柳恽《从武帝登景阳楼》诗“太液沧波起,长杨高树秋”。同写暑去秋来景致。“偷势”,则偏重于学习前人表情达意的手法。嵇康《赠秀才入军》诗:“目送归鸿,手挥五弦。俯仰自得,游心太玄。”塑造了一位高情逸致、洒脱绝尘的名士形象。“目送归鸿,手挥五弦”,直接用来表现人物形象。王昌龄《独游》诗:“手携双鲤鱼,目送千里雁。悟彼飞有适,嗟此罹忧患。”是通过鱼贪饵食罹患与鸿雁高飞免祸的对比描写,悟出不应为功名仕宦所羁的道理。二者取意不同,然都从归鸿以见人、见理的思路或脉络则又是一致的。

现在我们来看僧齐己《风骚旨格》中的“势”论。其论“诗有十势”曰:

狮子返掷势。诗曰:“离情遍芳草,无处不萋萋。”

猛虎踞林势。诗曰:“窗前闲咏鸳鸯句,壁上时观獬豸图。”

丹凤衔珠势。诗曰:“正思浮世事,又到古城边。”

毒龙顾尾势。诗曰:“可能有关心后,得似无人识面时。”

孤雁失群势。诗曰:“既不经离别,安知慕远心。”

洪河侧掌势。诗曰:“游人微动水,高岸更生风。”

龙凤交吟势。诗曰:“昆玉已成廊庙器,涧松犹是薜萝身。”

猛虎投涧势。诗曰:“仙掌月明孤影过,长门灯暗数声来。”

龙潜巨浸势。诗曰:“养猿寒嶂叠,攀鹤密林疏。”

鲸吞巨海势。诗曰:“袖中藏日月,掌上握乾坤。”^[23]

张伯伟先生指出,晚唐五代诗格中的“势”论,曾受到禅宗思想的影响。因为齐己本人出自沩仰宗,而仰山门风的特点就是以若干势以示学人的。再者,佛教讲家论势,也偏于上下语的搭配。这当然是有

道理的。然而,我们似乎还可对此作进一步的思考。

齐己以“势”论诗,尤其是以“狮子返掷”、“猛虎踞林”、“丹凤衔珠”、“龙凤交吟”和“鲸吞巨海”等禅宗话头名“势”,是受禅宗的影响,这是没有问题的。然禅宗所谓“势”,实是“状”的意思,即指人物的某种动作、架式、姿态等,借以破执悟道,启迪僧人。如所谓“接泥势”、“进泥势”、“吃饭势”、“洗衣势”、“脱帽势”、“覆钵势”、“拔剑势”、“弯弓势”、“背抛势”等等^[24](卷九《汾山灵佑禅师》等),既非限于沩仰一宗,其名目也不一而足。而之所以称作“势”,如果追溯其渊源,显然也出自兵家势论中的技巧、方式或样式一义。

“狮子返掷”等名目本身,其含义在禅宗话语中也并不复杂,多是取其字面而已。如“狮子返掷”,意谓“南北东西且无定止”^[24](卷十二《琅琊慧觉禅师》)。“毛吞巨海,芥纳须弥”,是说佛法的“神通妙用”^[24](卷十一《临济义高禅师》)。“踞地狮子”,形容威力巨大^①。“龙衔海珠,游鱼不顾”^[24](卷六《洛浦元安禅师》)。“龙吟”、“虎啸”等^[24](卷十四《芙蓉道楷禅师》),似亦无甚深意。这些名目都只是在特定的禅宗语境中才具有扭转心机、使人顿然领悟的作用。

因此,就禅宗之“势”与诗家之“势”的关系看,前者对后者有影响,但这种影响似并不深刻。故对齐己等人以“势”论诗的索解,借助于释氏语本身的含义,固然不失为一条探索之路,但我们认为更应该从“势”这一理论范畴本身发展的进程去认识,即从诗思的构成和意脉的流转方面去认识。

如上文所引,“狮子返掷”有“南北东西且无定止”的意思,再验之以齐己所举“离情遍芳草,无处不萋萋”的诗句,二者意旨正相契合,且后句又为前句之补充,照应前一句,皆形容离情别绪之多,如同遍及天涯海角的芳草,无处不在,无时不有。再看“猛虎踞林势”。猛虎踞林本与狮子踞地相近,形容威猛,然用于论诗歌之“势”,又增加了一层有志而赋闲的意思。齐己所举之诗,一句写闲,一句写用世之心,因而此一“势”也着眼于诗意。“正思浮世事,又到古城边。”意脉衔接而下,如丹凤衔珠,故以之名“势”。“毒龙顾尾势”,观齐己所举诗例,乃是一问句,将出仕后与出仕前相较,前后相应,“势”名与诗意也相合。“既不经离别,安知慕远心。”也是一问句,独处之怨颇深,故以“孤雁失群”状之。“洪河侧掌势”,“洪河侧掌”本谓水流峻急,势如侧掌。故此势所举诗例“游人微动水,高岸更生风”,上句写游人“动水”,而下句竟至高岸“生风”,想象奇特,句意跳动也很大。“龙凤交吟势”,谓诗意一句写人,一句属己,故称“交吟”。“仙掌月明孤影过,长门灯暗数声来。”是杜牧《早雁》诗中的名句。以失群离散的孤雁,喻边地百姓的流落异乡。月明灯暗,影孤啼哀,气氛极为清冷孤寂,与猛虎投涧的悲哀相近。“龙潜巨浸势”和“鲸吞巨海势”,其名目与所举诗例的语意都显相切合,此不再具论。

五代徐寅的《雅道机要》和僧神颺的《诗格》,分别论及诗之九势、十势,然大多杂取王昌龄、皎然和齐己所论,较少新见,然神颺曾举一诗而论四势,与他人有所不同。其“论诗势”条曰:

《贻潜溪隐者诗》:“高情同四皓,高卧翠萝间。”此破题,是龙潜巨浸势也。“大国已如镜,先生犹恋山。”此颌联,是龙行虎步势也。“钓矶苔色老,庭树鸟声闲。”此颈联,是惊鸿背飞势也。“未省开三径,何人得往还。”此断句,是狮子返掷势也。观此一诗,凡具四势,其它可以类推矣。^[25]

首联开门见山,点出隐逸者的高情逸志,如龙潜巨浸。颌联承上,进一步抒写潜溪隐者的超尘脱俗,而所取“势”名,用《宋书·武帝纪》所载高祖“龙行虎步,视瞻不凡”之语,正与此切合。颈联意脉变化,由写人转为写景,烘托渲染,诗意相对,恰如惊鸿背飞。尾联则以问句收束全诗,照应开头,又似狮子返掷。可见神颺这里所论四势,已涉及整首诗的运思和章法。

其实,明清之际的王夫之已意识到“势”与“意”的关系。《薑斋诗话》卷二《夕堂永日绪论内编》有云:“把定一题、一人、一事、一物,于其上求形模,求比似,求词采,求故实,如钝斧子劈栎柞,皮屑纷霏,何尝动得一丝纹理?以意为主,势次之。势者,意中之神理也。唯谢康乐为能取势,宛转屈伸以求尽其意;意已尽则止,殆无剩语:夭矫连蜺,烟云缭绕,乃真龙,非画龙也。”^[26](卷二)又论五言绝句曰:“论画者曰:‘咫尺有万里之势。’一‘势’字宜着眼。若不论势,则缩万里于咫尺,直是《广舆记》前一天下图耳。五言绝句,以此为落想时第一义。唯盛唐人能得其妙。如‘君家住何处,妾住在横塘。停船暂借问,或恐是同

① 如《五灯会元》卷十九《华严祖师觉禅师》僧问:“如何是一喝如踞地师子?”师曰:“惊杀野狐狸。”

乡。’墨气所射，四表无穷，无字处皆其意也。李献吉诗：‘浩浩长江水，黄州若个边？岸回山一转，船到堞楼前。’固自不失此风味。”从“势者，意中之神理”，到“无字处皆其意”，皆着眼于诗歌创作的用意运思，适可与本文所论相参证。

总之，我们以为，“势”在先秦以通用“執”字而具有种植（此亦被借用为“六艺”的“艺”）和地形、地势两义，其引申遂有技艺、技巧和趋势、态势等等含义，并运用于社会和政治生活的各个方面，尤其是被兵家借用为专门的兵法概念，即兵“形势”和兵“技巧”。东汉以后，兵家的“势”论开始被书家和文论家们引入书法和文论之中，有《草书势》、《飞白书势》、《四体书势》等多种论书法的名目和刘勰的《文心雕龙·定势》，其意义皆由体（字体和文体）到势而分别指结体的形状、结体的态势和文章的风格。至唐王昌龄撰为《诗格》，认为诗有“四深”、“三不同”，“势”即其中之一。同时，他又提出了“十七势”的概念。其取意皆来自兵家、书家和《文心雕龙·定势》，而意义则为诗歌创作中的运思和用意的流转变。至皎然《诗式》、齐己《风骚旨格》、僧神或《诗格》等，虽借用禅宗话头，巧立名目，然其所谓“势”论，也大抵与王昌龄相近，而与禅学中的“势”并无深层关系。

参考文献：

- [1] 李道平. 周易集解纂疏[M]. 北京：中华书局，1994.
- [2] 王弼注，孔颖达疏. 周易正义[M]. 北京：中华书局，1980.
- [3] 司马迁. 史记[M]. 北京：中华书局，1982.
- [4] 朱熹. 孟子集注[M]. 北京：中华书局，1983.
- [5] 王先慎. 韩非子集解[M]. 北京：中华书局，1959.
- [6] 孔颖达疏. 尚书正义[M]. 北京：中华书局，1980.
- [7] 王先谦. 荀子集解[M]. 北京：中华书局，1988.
- [8] 许慎. 说文解字[M]. 北京：中华书局，1963.
- [9] 班固. 汉书[M]. 北京：中华书局，1962.
- [10] 孙武撰，曹操等注，杨丙安校理. 十一家注孙子校理[M]. 北京：中华书局，1999.
- [11] 涂光社. 势与中国艺术[M]. 北京：中国人民大学出版社，1990.
- [12] 张震泽. 孙臆兵法校理[M]. 北京：中华书局，1984.
- [13] 房玄龄等. 晋书[M]. 北京：中华书局，1974.
- [14] 严可均辑. 全汉文[M]. 北京：中华书局，1958.
- [15] 沈尹默. 历代名家学书经验谈辑要释义[A]. 书法论丛[M]. 上海：上海教育出版社，1987.
- [16] 卫夫人. 与释某书[A]. 严可均辑. 全晋文[M]. 北京：中华书局，1958.
- [17] 范文澜. 文心雕龙注[M]. 北京：人民文学出版社，1958.
- [18] 张彦远. 历代名画记[M]. 北京：人民美术出版社，1963.
- [19] 王昌龄. 诗格[M]. 南京：江苏古籍出版社，2002.
- [20] 皎然. 诗式[M]. 南京：江苏古籍出版社，2002.
- [21] 张伯伟. 禅与诗学[M]. 杭州：浙江人民出版社，1992.
- [22] 汪涌豪. 范畴论[M]. 上海：复旦大学出版社，1999.
- [23] 齐己. 风骚旨格[M]. 南京：江苏古籍出版社，2002.
- [24] 释普济编. 五灯会元[M]. 北京：中华书局，1984.
- [25] 僧神或. 诗格[M]. 南京：江苏古籍出版社，2002.
- [26] 戴鸿森. 蕙斋诗话笺注[M]. 北京：人民文学出版社，1981.

On questions centered around “momentum”(势) in the poetic composition of the Tang and the Five Dynasties

Gong Bendong

(Department of Chinese Language and Literature, Nanjing University, Nanjing 210093)

Abstract: As an important category in Chinese classical literary theory, “Momentum”(势) has its special theoretical origins. It was especially used in the military concept in the art of war, as in “military momentum”(兵形势) and “military technique”(兵技巧), which in turn influenced handwriting theory and literary theory, meaning the shape and tendency in a character or the style of article, after the Eastern Han dynasty. By the Tang dynasty, Wang Changling composed *Poetic Forms*(《诗格》), who employed “momentum” to refer to the flow and turning in the sense of a poem. In such works as Jiao Ran’s *Poetic Styles*(《诗式》), Qi Ji’s *Major Styles in Feng and Sao Poems*(《风骚旨格》), although the concept of momentum was apparently discussed as if it were an idiom of Zen, but actually meant more or less the same as with Wang Changling, while having little relationship with the concept of “momentum” in Zen.

Keywords: momentum; poetic style; the Tang and Five Dynasties

[责任编辑 刘 培]

海外穆斯林商人与明朝海外交通政策

陈尚胜

(山东大学 历史文化学院, 山东 济南 250100)

摘要: 海外穆斯林商人与明朝前期(1368—1505)的海外交通政策曾相互影响。洪武时期, 由于明太祖在海外交通政策上推行勘合制度, 曾促使海外穆斯林商人借助官方使节的身份开展对华贸易活动; 永乐时期, 海外穆斯林商人则把明成祖的“通四夷”政策引向西洋(印度洋)地区, 郑和正是凭借了海外穆斯林的商业网络而使下西洋活动获得成功; 宣德以后, 明朝停止主动派遣使节下西洋, 海外华人穆斯林则在中外海上交往活动中扮演了主要角色。通过与海外穆斯林的交往, 明朝社会也形成了一个诚信守规、扶贫济苦、清洁卫生的伊斯兰文明观。

关键词: 明朝前期; 海外交通政策; 海外穆斯林商人; 伊斯兰观

中图分类号: K248.1

文献标识码: A

文章编号: 0511-4721(2007)01-0103-10

一、引 论

中国文明与世界其他文明之间的交流, 大体上经历了三个阶段。第一阶段自公元前2世纪至公元7世纪, 主要表现为中国文明与印度佛教文明的交流, 同时还兼有中国文明与伊朗文明的交流; 第二个阶段自公元8世纪至15世纪, 主要表现为中国文明与伊斯兰文明的交流; 第三阶段自16世纪至20世纪, 主要表现为中国文明与基督教文明的交流。而就中国文明与世界其他文明交流的历史进程论, 中国文明与印度佛教文明、伊朗文明以及伊斯兰文明的交流完全是在和平的状态下实现的, 只有中国文明与欧洲基督教文明的交流伴随着西方殖民主义和帝国主义对华扩张的暴力进程。

仅就中国文明与伊斯兰文明的交流而论, 其交流的途径包括中亚陆路和东南亚海路。在中亚陆路的交流主要通过西北地区皈依伊斯兰教的突厥诸语族、中亚及西亚地区的穆斯林移民等媒介进行的, 而通过东南亚海路的交流则是通过海外穆斯林商人的媒介得以实现的。而中国封建王朝主动参与到和伊斯兰文明交流的进程, 主要是在明朝前期, 具体则是通过郑和下西洋得以实现的。可以说, 郑和下西洋正是中国文明与伊斯兰文明交流进程中的一个高潮。

关于郑和下西洋与伊斯兰世界的关系, 中国前辈学者曾提出过两种意见。一种意见以李士厚、刘铭恕为代表, 他们认为郑和下西洋是为了帮助以满刺国为首的伊斯兰教国家来反抗爪哇麻喏巴歇王朝的统治^{[1](P51)[2]}。可是, 作为派遣郑和下西洋的明成祖并不是一位伊斯兰教徒, 他自然不会发动西洋地区的伊斯兰国家开展一场对爪哇麻喏巴歇王朝的“圣战”。而且, 永乐朝与麻喏巴歇王朝的交往也比较密切。另一种意见以向达、尚钺、罗香林、赵令扬为代表, 他们认为郑和下西洋有着联络海外诸国以牵制西域的帖木儿帝国后方的目的, 以预防和制约帖木儿帝国对明朝的扩张^{[3][4](P310-311)[5](P174-175)[6](P150-163)}。不过, 明成祖在当时虽然得悉帖木儿可能对明朝进行战争的消息, 但他却判断, “彼必未敢肆志如此”^{[7](卷39“永乐三年二月庚寅”条)}。而从永乐初年明朝对于帖木儿帝国的相关了解来看, 也极为模糊, 并不知道帖

木儿帝国的后方在哪儿。同时,明朝却十分清楚帖木儿政权的“回回”性质,那么明成祖会让一位同是穆斯林身份的郑和统兵前往穆斯林世界的西洋来实施对帖木儿帝国的包围吗?退一步说,即使郑和首次下西洋带有这种战略意图,但在永乐五年六月明成祖得悉帖木儿已经死亡的消息,并且派遣白阿儿忻台作为专使前往撒马尔罕吊祭帖木儿时^[7](卷68“永乐五年六月癸卯”条),他还有必要在当年冬天再次派遣郑和下西洋吗?显然,此说也不足以令人信服。

值得重视的是,国外学者对于郑和下西洋与伊斯兰世界关系的研究却作出了极其深入的分析。澳大利亚籍华人学者王赓武在《中国与马六甲关系的开端(1403-1405)》一文中,曾非常深入地研究了永乐元年的西洋穆斯林商人与宦官尹庆作为明朝使节访问满刺加国之间的关系,由此拉开了郑和下西洋的序幕^[8](P72-91)。日本学者家岛彦一先生曾经从伊斯兰史料中,搜集到不少与郑和下西洋相关的资料,并具体阐述了郑和下西洋与印度洋地区伊斯兰势力的关系^[9]^[10]^[11]。另一位日本学者寺田隆信先生,也著有《郑和——联结中国与伊斯兰世界的航海家》一书,简明扼要地叙述了郑和下西洋与太平洋以及印度洋地区伊斯兰世界的关系^①。然而,他们对于海外穆斯林商人与明朝海外交通政策之间互动及相互影响问题却关注不够。为此,本文特以明朝前期(洪武至弘治时期,1368-1505)海外交通政策与海外穆斯林商人的互动为视角,具体探讨海外穆斯林商人与明朝前期海外交通政策之间的相互影响问题。

二、洪武时期的南海交通与海外穆斯林使节

早在唐朝、宋朝和元朝时期,就有不少穆斯林商人通过海路前来中国东南沿海地区经商并且在中国侨居^[12]^[13](P27-102)。1368年明朝建立,海外穆斯林商人仍在所在国家与明朝的交往中发挥着重要的媒介作用。

明太祖朱元璋在明朝建国当年的洪武元年(1368),就开始向邻国高丽和安南派遣外交使团;翌年,他又向日本、占城、爪哇以及西洋诸国派出自己的使节。明太祖派遣这些使团的目的,在于向这些国家通报明朝已取代元朝统治中国,同时还有表达自己要重建华夷秩序并与这些国家和平相处的愿望^[14](卷37“洪武元年十二月壬辰”条,卷39“洪武二年二月辛未”条)。明太祖的这种通交愿望,得到了东南亚地区的穆斯林政权以及穆斯林商人的积极回应。

据《明太祖实录》记载,洪武三年(1370)八月,明太祖曾派遣监察御史张敬之、福建行省都事沈秩等人作为使节前往浡泥通交^[14](卷55“洪武三年八月戊寅”条)。翌年八月,浡泥国王马合谟沙就派遣亦思麻逸随明朝使团返回。这位浡泥国王“马合谟沙”,其中的“马合谟”即穆斯林之名 Mahnmud,为“穆罕默德”的汉字意译;“沙”即 Shah,即“国王”之意。在文莱国王向明太祖赠送的礼物中,除当地出产的鹤顶生、玳瑁、孔雀、梅花、龙脑、米脑、糠脑等物品外,还有西洋白布等。而且,该国“番书字体,仿佛回鹘”^[14](卷67“洪武四年八月癸巳”条),显然也受到西亚文字的影响。

位于苏门答腊岛南部的室利佛逝虽然早在11世纪就已衰落,并在14世纪初成为爪哇麻喏巴歇王朝(1292在抗击元朝军队侵略过程中兴起的帝国)的藩属,但其优越的地理位置仍然吸引着大量穆斯林商人^②。明初,人们称这个国家为三佛齐。洪武三年八月,明太祖派遣赵述前往三佛齐通交^[14](卷55“洪武三年八月戊寅”条)。第二年九月,三佛齐国王马哈札八剌卜派遣大臣玉的力马罕亦里牙思作为使节回访明朝^[14](卷68“洪武四年九月庚申”条),随同使团而来的还有贸易商船^③。三佛齐国王在派遣政府使团时却

① 本书名据庄景辉中文译本,海洋出版社1988年版。

② 宋人赵汝适在《诸蕃志》中曾说:“大食诸番所产,萃于本国。”见杨博文校释《诸蕃志校释》卷上,“三佛齐国”条,中华书局2000年版。

③ 据《明太祖实录》卷68“洪武四年九月丁丑”条记载,当日户部官员向明太祖报告,“三佛齐海舶至泉州海口,并请征其货”。明太祖下诏:“勿征。”

又安排商队前来贸易,可能受到穆斯林商人的影响。洪武八年,有一位叫做谈蒙马哈麻的三佛齐国使节,随同明朝出访拂林国的使团来华^[14](卷101“洪武八年九月丙戌”条)。而“马哈麻”之名即 Mahmud 的节译,则显示了他的穆斯林身份。洪武十年,三佛齐国老国王去世,新王麻那者巫里即位。他派遣阿烈·足谏作为使节前来明朝,并请求明朝授予他印绶^[14](卷114“洪武十年八月丁巳”条)。“阿烈”即阿拉伯文 Ali 的音译,为“崇高”之意,显然这位使节具有穆斯林的身份。当年十月,明太祖则向三佛齐国派遣了册封新国王的使团,并带去银质的三佛齐国王之印^[14](卷115“洪武十年十月甲戌”条)。不过,明朝与三佛齐国缔结宗藩关系的行为,挑战了爪哇麻喏巴歇王朝的宗主权,麻喏巴歇王朝遂将明朝使团成员从三佛齐诱骗至该国而加以杀害。

爪哇麻喏巴歇王朝在杀害明朝使节事件发生后,东王曾派遣阿烈·苏阿那,西王曾派遣阿烈·占璧来华。从他们的姓名可见,这两位使节也是穆斯林^①。据《明太祖实录》记载,明朝在接待工作中发现他们“礼意不诚”,将他们囚禁起来,直到洪武十二年九月才将他们释放^[14](卷126“洪武十二年九月壬戌”条)。这两位穆斯林使节为何遭受明朝囚禁,史载不详。但从当时两国关系背景来看,极可能是围绕着对三佛齐国的宗主权问题发生争执。不过,明朝在这时尚未得悉自己的使节遭爪哇方面杀害的消息。直到洪武十三年,爪哇国王派遣阿烈·彝烈时作为使节前来华时才被明朝了解。明太祖在获悉爪哇杀害自己派往三佛齐使节的消息后,虽然十分愤怒,但对于这位爪哇国使节却没有进行报复,只是委托这位穆斯林带回一封警告麻喏巴歇国王的诏书:

朕君主华夷,抚御之道,远迩无间。尔邦僻居海岛,顷尝遣使中国,虽云修贡,实则慕利,朕皆推诚,以礼待焉。前者,三佛齐国王遣使奉表,来请印绶。朕嘉其慕义,遣使赐之,所以怀柔远人。尔奈何设为奸计,诱使者而杀害之。岂尔恃险远,故敢肆侮如是欤?今使者来,本欲拘留,以其父母妻子之恋,夷夏则一。朕推此心,特令归国。尔二王当省己自修,端秉诚敬,毋蹈前非,干怒中国,则可以守富贵。其或不然,自致殃咎,悔将无及矣。^[14](卷131“洪武十三年十月丁丑”条)

明太祖对爪哇国王的这种挑衅行为之所以能够容忍和宽容,主要原因还是明太祖不愿卷入与海外国家的战争。而爪哇麻喏巴歇王朝却在因杀害明朝使节而使双方关系面临严峻考验的时刻派遣穆斯林前来明朝通交,可能带有穆斯林商人需要对华通商的背景。正因为如此,在明朝与爪哇双方关系面临困难的年代,爪哇的使节皆由穆斯林担任。据《明太祖实录》记载,洪武十四年(1381)爪哇国的人明使节仍为阿烈·彝烈时^[14](卷139“洪武十四年十月”末条)。而洪武十五年来到明朝的爪哇使节为僧阿烈·阿儿^[14](卷141“洪武十五年正月乙未”条),按“僧”可能为“番僧”的遗漏。如果属实,则这次爪哇使节是由伊斯兰教神职人员担任的。另外,洪武二十六年二月入明的爪哇使节为番僧阿烈均禄^[14](卷225“洪武二十六年二月丙申”条),十一月入明的爪哇使节为僧阿烈^[14](卷230“洪武二十六年十一月丁卯”条),都是伊斯兰教神职人员。同年五月,还有爪哇国民阿里等八人,在随同该国使团来华途中,因遭遇海难而被明朝卫所巡逻军士所救^[14](卷227“洪武二十六年五月癸丑”条)。作为普通民众的阿里等八人参加政府使团前往中国,极可能是商人,而“阿里”之名,为阿拉伯文 Ali 的另一种音译,也显示了他们的穆斯林背景。

事实上,早在洪武六年,就曾有海外的穆斯林商人以个人身份前来明朝贸易。据史书记载,洪武六年二月,“海贾回回以番香阿刺吉为献。阿刺吉者,华言蔷薇露也,言此香可以疗人心疾,及调粉为妇人容饰。上曰:‘中国药物可疗疾者甚多,此特为容饰之资,徒启奢靡耳。’却,不受”^[14](卷79“洪武六年二月庚辰”条)。当时明太祖拒绝接受这位海外穆斯林商人的礼品,虽然基于他的反对奢靡的思想,但他在国内所采取的“海禁”政策,也不鼓励海外商人以个人身份来华贸易。所以,爪哇国民阿里等人参与到该国的朝贡使团行列,也是根据明朝的政策现实所采取的一种应对之举。

明太祖为了把海外交通限定在海外国家对明朝的朝贡关系上,在洪武十六年又进一步采取了勘合

① 明人茅瑞征在《皇明象胥录》卷四中认为,“阿烈”为爪哇国官名。近人陈学霖先生也持此看法,见《记明代外番入贡中国之华籍使事》,载于《大陆杂志》第24卷第4期(1962)。但从前引三佛齐国也有使节姓名为“阿烈”的情况看,“阿烈”也可能为伊斯兰教徒之名 Ali 的音译。

制度,即通过授予勘合给海外国家王室,并由所在港口官员于海外国家朝贡使节入境时检验他们的勘合以确认他们身份的真伪,从而来决定是否允许他们入境并接待^{[15](P128-131)}。同时,明太祖还下令提高对海外国家朝贡活动的待遇^①,并对外国朝贡使团所顺带的贸易货物予以免税^②。恰在同一年,就有苏门答刺岛北部的须文达那国王殊旦麻勒兀达盼派遣节俺八儿前来明朝通交^{[14](卷158“洪武十六年十二月”末条)}。据《马来纪年》记载,须文达那王国在13世纪即皈依伊斯兰教^[16]。而据14世纪40年代曾到该国游历的摩洛哥人伊本·白图泰的记载,须文达那国王就是一位穆斯林商人,信奉沙非尔教派^{[17](P531)}。须文达那国在此前一直未与明朝通交,明朝也未曾派遣使节前往招谕。此时,该国国王为何派遣使节前来明朝通交?《明太祖实录》相关记载不详。但须文达那使节“俺八儿”之名,却是阿拉伯文Anbar的译音,为“龙涎香”之意。那么,该使节是否本身就是一位经营香料贸易的穆斯林商人呢?由于他来明朝时正值开始采取勘合制度,而这位叫做俺八儿的穆斯林,只有称自己为须文达那国的使节,才能得到允许入境。而在此后,在明朝的相关文献中也没有“须文达那”国与明朝继续通交的记录(后人认为此即永乐时期通交的“苏门答刺”国)。因此,这位俺八儿就有可能是一位为着通商而非通交的穆斯林商人。确实,明太祖所推行的勘合制度,对于海外穆斯林商人以个人身份来华经商,造成了很大的困难。而爪哇麻喏巴歇王朝与明朝在对三佛齐国宗主权问题上的斗争,也影响了洪武后期南海交通的发展。

三、郑和下西洋与海外穆斯林商人

1402年7月17日,明太祖四子朱棣通过靖难之役夺得皇帝之位,是为明成祖。明成祖于当年10月3日就向日本、琉球、安南、占城、暹罗、爪哇、苏门答刺等国派遣使节,告知自己的通交政策:

太祖高皇帝时,诸番国遣使来朝,一皆遇之以诚,其以土物来市易者,悉听其便。或有不知避忌而误干宪条,皆宽宥之,以怀远人。今四海一家,正当广示无外。^{[7](卷12上“洪武三十五年九月丁亥”条)}

翌年,他又派遣使节前往占城、暹罗、爪哇、西洋、苏门答刺诸国,并下令恢复已被裁革的市舶司机构,以主持海外国家朝贡使团的来华贸易事务^{[7](卷22“永乐元年八月丁巳”条)}。

明成祖所实行的“广示无外”的海外交通政策,对于西洋地区的穆斯林商人也有积极影响。永乐元年(1403),有“西洋回回哈只等,在暹罗闻朝使(按:即明朝派往暹罗的使节)至,即随来朝”。明成祖对于远处西洋的穆斯林主动来华的行为,感到非常高兴。他专门指示礼部官员:“远夷知尊中国,亦可嘉也。今遣之归,尔礼部给文为验,经过官司毋阻。自今诸番国人愿入中国者听。”^{[7](卷24“永乐元年十月辛亥”条)}由此可见,西洋地区穆斯林主动朝贡的事件,使明成祖放宽了勘合制度对海外国家民间人士来华的限制。同时,对于这些来自西洋地区的穆斯林商人在华销售胡椒的贸易活动,明成祖明令禁止有关机构征收关税。他还专门诏令,“商税者,国家以抑逐末之民,岂以为利。今夷人慕义远来,乃欲侵其利,所得几何,而亏辱大体万万矣”^{[7](卷24“永乐元年十月甲戌”条)}。

根据《明太宗实录》这条史料所示,这些来自西洋地区的穆斯林为西洋刺泥国回回哈只、马哈没奇刺尼。据研究,刺泥国当为奇刺泥国之漏,对音是Jilani,即今伊朗西北部位于里海之滨的吉兰省^③。当时,穆斯林商人已经控制了南印度至东南亚地区的贸易。正是通过这些穆斯林商人的介绍,新兴之国马六甲(明朝文献中称为“满刺加”)和印度南部的柯枝遂进入了明成祖的通交范围,这就导致了明朝中官尹庆作为使节对满刺加和柯枝的出使^{[7](卷24“永乐元年十月丁巳”条)}。也是在这些“西洋回回”充当向导的情况下,

① 《明太祖实录》卷154“洪武十六年五月戊申”条记载,“上谓礼部臣曰:诸番夷酋长来朝,涉履山海,动经数万里。彼既慕义来归,则资予之物宜厚,以示怀柔之意”。

② 《明太祖实录》卷159“洪武十七年正月丁巳”条记载,明太祖“命有司凡海外诸国人贡,有附私物者,悉蠲其税”。

③ 赛亦迪·那吉柏·阿尔阿达斯(Syed Naguib Al-Attas)《关于中国与马六甲关系的开端(1403-1405)的注释》(Note on the opening of relations between China and Malacca, 1403-1405),载于《皇家亚洲学会马来西亚分会学报》(JMBRAS)第38卷第1号,1965年。转引自王赓武《东南亚与华人》,中国友谊出版公司1986年版,第80页。

尹庆等人开始了西洋外交的航行。

也正是由于这些穆斯林商人的介绍,明成祖对于西洋地区有了一些了解,可能感到在西洋区域可以加强自己作为“真命天子”“君主华夷”秩序的政治影响。于是,他在永乐二年正月即做出了派遣使节大规模通西洋诸国的计划,开始命令福建等地打造海船^[7](卷24“永乐二年正月癸亥”条)。永乐三年五月,明成祖又下令浙江等都司造海舟一千一百八十艘^[7](卷42“永乐三年五月丙戌”条)。永乐三年六月,明成祖遂正式下令派遣“中官郑和等资敕往谕西洋诸国,并赐诸国王金织文绮綵绢各有差”^[7](卷43“永乐三年六月己卯”条)。不过,在这项命令中,对于郑和出访西洋诸国的计划并不清晰。而当随明朝尹庆使团一道来明朝访问的苏门答刺、满刺加、古里三国使节于该年九月来华时^[7](卷46“永乐三年九月癸卯”条),郑和下西洋使团的访问任务就包括有上述三国,还包括自永乐元年以来每年都有使节前来通交的爪哇国^[7](卷23“永乐元年九月乙酉”条,卷33“永乐二年七月丁卯”条,卷34“永乐二年九月己酉”条,“永乐二年九月甲寅”条,卷35“永乐二年十月己卯”条,卷46“永乐三年九月癸卯”条)。而此行的最终目标,据《娄东刘家港天妃宫石刻通番事迹碑》和《长乐天妃之神灵应记碑》的记载,则是西洋古里国^①。因此,尹庆从古里访问的顺利归来及其对古里等国的了解,以及受爪哇国王之命来明朝通使的华人穆斯林阿烈于都万等人对海外情况的介绍^②,都直接影响了郑和初次下西洋的具体目标。

永乐五年九月,郑和率二万七千余人的庞大船队从西洋航行归来,他们还带来了苏门答刺、古里、满刺加、小葛兰、阿鲁等国的使团^[7](卷71“永乐五年九月壬子”条)。而郑和首次西洋航行的成功,也使明成祖感到继续派遣郑和进行西洋航行的必要。三日后,明成祖即指示都指挥汪浩负责“改造海运船二百四十九艘,备使西洋诸国”^[7](卷71“永乐五年九月乙卯”条)。十一月,他再次下令让浙江、湖广和江西官府负责改造“海运船十六艘”^[7](卷73“永乐五年十一月丁巳”条)。就在永乐五年底,明成祖又派遣郑和进行第二次西洋航行。此后,明成祖又四次令郑和率领庞大船队进行西洋航行。另外,明宣宗也曾令郑和率队进行一次西洋航行。那么,郑和率领庞大船队七下西洋的目的何在?我们认为,它不是《明史》中笼统说的“成祖疑惠帝亡海外,欲踪迹之”^[18](《郑和传》)。因为明成祖和明宣宗爷孙不会在自永乐三年到宣德八年(1433)前后近三十年的时间里,到海外大规模地寻找一个早已没有东山再起资本的建文帝。同时,郑和下西洋也不是《明史》中所说的“欲耀兵异域,示中国富强”。即使单从军事上向外扩张的角度看这一观点也不能成立,因为郑和在海外并没有凭靠强大的海上武装去占领诸国一寸领土。郑和前后七次下西洋的目的,最初的主要目的在于通过发动海外国家的“四夷来朝”,以便为明成祖本人制造“万国归附”和“真命天子”的标志,从而改变自己因使用武力夺取皇位而致政治权威极度缺乏的尴尬局面^[19]。同时,也在于改善海外诸国自洪武中期以来华夷秩序混乱的政治局面,加强明王朝的政治影响力。而要加强明朝在海外诸国的政治影响力,除了要有必要的海上军事实力外,更需要展示明朝在经济上的富强和政治上的“怀柔远人”的风范。其中最主要的手段,则是郑和在海外诸国王公中例行宣读皇帝诏书和“赏赐”,并大量采购海外诸国的香药宝物,以满足明朝王公贵族的消费需求,改善国内因“海禁”政策实施所造成的舶来品货源不足的局面。

事实上,郑和在下西洋过程中,正是凭借了海外穆斯林的商业网络开展贸易和交流活动。

第一,郑和等人积极支持满刺加和苏门答刺的两个穆斯林政权,并在这两个国家设立航海贸易基地。作为一个深受麻喏巴歇王朝和暹罗王朝双重扩张压力的新兴穆斯林王国,满刺加国王拜里迷苏刺在尹庆访问后即派遣使回访明朝,并表示“愿同中国属郡,岁郊贡贡”^[7](卷47“永乐三年十月壬午”条)。但明成祖并未将其列为属郡,却从外交上全力维护满刺加王国的安全,多次制止暹罗对满刺加国的扩张^[20]。明成祖对于满刺加王国的这种特殊保护,是与该国在郑和下西洋活动中的重要性相关的。满刺加国不仅是明朝船队从东洋进入西洋的中继站,而且自该国建国开埠以来就云集了大量穆斯林商人。郑和在下西洋的过程中,于满刺加国王城附近设立“官场”(仓库)，“中国宝船到彼,则立排栅,城垣设四门更鼓楼,夜

① 两碑碑文内容,见郑鹤声、郑一钧《郑和下西洋史料汇编》(上册),齐鲁书社1980年版,第40—44页。

② 按:《明太宗实录》卷34“永乐二年九月己酉”条记载了阿烈于都万作为爪哇使节的人明朝贡,而同卷“永乐二年九月甲寅”条中又专门记载了明成祖专门对阿烈于都万的赐宴。显然,阿烈于都万的来华朝贡,受到了明成祖的特别重视。或许,他利用身为华人的便利条件,向明朝介绍了他所了解的海外情况。

则提铃巡警。内又立重栅小城,盖造库藏仓廩,一应钱粮顿放在内。去各国船只俱回到此取齐,打整番货,装载停当,等候南风正顺于五月中旬开洋回还”^{[21](P41)}。另外,郑和船队在另外一个穆斯林商人云集的苏门答剌国也设有类似的“官场”^①。为了支持苏门答剌国王宰奴里阿必丁,郑和还曾被迫卷入与宰奴里阿必丁的政敌苏干刺的冲突^{[7](卷168“永乐十三年九月壬寅”条)},此举不仅维护了宰奴里阿必丁在苏门答剌国的统治,而且也维护了明朝在苏门答剌国的航海基地利益。

第二,郑和一行在西洋诸国的贸易活动,主要是依靠当地穆斯林商人进行的。据当时参加下西洋活动的马欢记载,他们在西洋大国古里国的贸易活动,完全是由该国的两位回回大头目负责的:“王有大头目掌管国事,俱是回回人。国人皆奉回回教门,礼拜寺有二三十处,七日一次礼拜,至日,举家斋沐,诸事不理。已午时,大小男子到礼拜寺拜佛,至未时方带回家。才做买卖,交易等事。人甚诚信。其二头目受朝廷升赏,若宝船到彼,全凭二人主为买卖。王差头目并哲地、米讷几即书算手,官牙人等,会领舟宗大人议择某日打价。至日,先将带去锦绮等货,逐一议价已定,随写合同价数匱。其头目、哲地即与内官大人众手相掌,其牙人则言某年月日交易,于众中手拍一掌,已定,或贵或贱,再不悔改。然后哲地富户将宝石、珍珠、珊瑚等货来看议价,非一日能定,快则一月,缓则二、三月。若价钱较议已定,如买一主珍珠等物,该价若干,是原经手头目、米讷几计算,该还纰丝等物若干,照原打手之货交还,毫厘无改。”^{[21](P65-66)}

而在一些纯粹的伊斯兰国家,明朝使团则是依靠该国国王的帮助进行贸易。如在祖法儿国,“中国宝船到彼开读赏赐毕,王差头目遍谕国人,皆将其乳香、血竭、芦荟、没药、安息香、苏合油、木鳖子之类来换易纰丝、磁器等物”^{[21](P77)}。又如明朝使团在阿丹国,“咸伏开读毕,王即谕其国人,但有珍宝许令卖易。其时在彼买到重二钱许大块猫睛石,各色雅姑等异宝,大颗珍珠,珊瑚树高二尺者数株、其珊瑚枝枝五匱、金珀、蔷薇露、狮子、麒麟、花福鹿、金钱豹、驼鸡、白鸠之类”^{[21](P80-81)}。

第三,郑和使团下西洋活动从古里国向阿拉伯半岛地区的不断发展,也是在穆斯林的帮助下完成的。根据相关史料的记载,郑和使团前三次的西洋之行,最终目的地是南印度的国际贸易中心古里国。从第四次下西洋开始,郑和使团的主要目的地为忽鲁谟斯国以及阿拉伯半岛等地^②。忽鲁谟斯国为霍尔木兹海峡北岸的一个重要城邦,在当时为一个重要的国际贸易都市。郑和使团在前往忽鲁谟斯之前,一定是在古里国通过当地穆斯林商人了解到忽鲁谟斯国商业繁荣等情况,才将他们的活动范围向西推进。在郑和使团担任通事的马欢也记载,当时明朝使团前往忽鲁谟斯国,“自古里国开船投西北,好风行二十五日可到”^{[21](P91)}。而前往祖法儿国,“自古里国开船,好风投西北,行十昼夜可到”^{[21](P76)}。前往阿丹国,“自古里国开船,投正西兑位,行一月可到”^{[21](P80)}。前往天方国,“自古里国开船投西南申位,船行三个月到本国马头,番名秩达”^{[21](P99)}。当时,在古里的明朝“内官太监洪等见本国差人往天方国,就选差通事人等七人,赍带麝香、磁器等物,附本国船只到彼。往回一年,买到各色奇货异宝、麒麟、狮子、驼鸡等物,并画天堂图真本回京”^{[21](P103-104)}。于此可见,明朝使团前往天方国,是在古里国穆斯林商人的引导下成行的。

为了便于与西洋地区穆斯林诸国的交往,明成祖以及明宣宗才选择了由郑和这样一位具有穆斯林身份的人士担任使团正使。另外,还有马欢、费信、郭崇礼、西安羊市大清真净寺掌教哈三等中国伊斯兰教徒在使团中担任通事工作;在参与航海的人员中有指挥同知哈只、泉州卫镇抚蒲日和、副千户沙班、总旗官夏文南、百户蒲马奴等中国穆斯林^{[22](P784-792)}。

四、正统至弘治时期的海外交通与海外华人穆斯林

宣德十年正月初三(1435年1月31日),明宣宗去世。其长子朱祁镇即位,定年号为正统,即后人

① 按:关于苏门答剌国的国际贸易市场的繁荣状况,马欢在《瀛涯胜览》的纪行诗中,就有“苏门答剌峙中流,海舶番商经此聚”之句。见万明《明钞本〈瀛涯胜览〉校注》,第2-3页。

② 据江苏太仓《娄东刘家港天妃宫石刻通番事迹碑》和福建长乐《天妃之神灵应记碑》碑文。见郑鹤声、郑一钧《郑和下西洋资料汇编》(上册),第40-44页。

所称的明英宗。此前,随郑和第七次下西洋来华访问的苏门答刺国、古里国、柯枝国、锡兰山国、佐法儿国(即马欢所记载的祖法儿国)、阿丹国、甘巴里国、忽鲁谟斯国、加异勒国、天方国等国使节,一直滞留在中国。这是由于这些使节都是搭乘郑和第七次下西洋船队来华的,而明宣宗在去世之前,并没有派遣使节进行新一轮的大规模的下西洋行动。明英宗即位后,即放弃了主动派遣使节大规模下西洋的海外交通政策。但如何送还这些国家使节回国,却成了明朝的一项必须处理的事情。

当年四月初一,明英宗决定将这些国家的使节委托给即将从明朝回国的满刺加国王西哩麻哈刺一行。为此,明英宗还专门“敕谕满刺加国王西哩麻哈刺者”:^①“王在先朝,躬来朝贡,已悉尔诚。朕嗣承大统,大小庶务,悉遵祖宗成宪。今已敕广东都司、布政司厚具廩饩,驾大八橦船送王还国,并遣古里、真腊等十一国使臣附载同回。王宜加意抚恤,差人分送各国,不致失所,庶副朕柔远之意。”^②按:满刺加国王西哩麻哈刺者是在宣德九年率领王室成员入明的,比苏门答刺等十个国家使节来华晚一年^③。满刺加国王一行可能也是搭乘明朝使团船只来华的,所以明朝要广东地方政府为他安排大八橦船送他们一行回国。而明朝决定将这些使节委托给满刺加国王并让他转送各国,可能考虑到当时满刺加已是重要的国际贸易港口,吸引着很多印度洋诸国的穆斯林商人等原因。

不过,满刺加国王回国时,古里等十一国使节却没有随行^④。正统元年(1436),当爪哇使节亚烈·郭信前来明朝访问时,明朝即把护送古里等十一国使节回国之事托付于他。为此,明英宗还专门用“敕谕”通告爪哇国王:“王自我先朝修职弗怠,朕今即位,王复遣使朝贡,诚意具悉。宣德时,有古里及真腊等十一国各遣使朝贡未回。今王使回,特赐海船与各使同还。王其加意抚恤,分遣还各国,庶副朕怀远之心。”^⑤明英宗即位后决定把护送印度洋诸国使节回国任务委托给来自于爪哇的穆斯林华人使节,显然考虑到伊斯兰诸国之间的相互联系。同时,也昭示着明朝大规模派遣使团、大规模通交西洋政策的终止。因此,从正统至弘治时期(1436—1505)明朝与伊斯兰诸国海上交通的局面,主要是通过伊斯兰国家派遣使节来明朝访问而形成的。

作为信奉伊斯兰教的满刺加王国,曾于正统四年^⑥、正统九年^⑦、正统十年^⑧、景泰六年^⑨、景泰七年^⑩、天顺三年^⑪、成化四年^⑫、成化五年^⑬、成化十一年^⑭、成化十七年^⑮、正德三年^⑯、正德十六年^⑰等年间,先后派遣使节与明朝通交。而明朝也曾于天顺三年^⑱、成化十七年^⑲两次派遣使节前往满刺加国,履行新的国王册封仪式,但却一波三折。其中,陈嘉猷在接受明英宗派遣作为正使前往满刺加国途中,因遭受风难漂流到海南岛获救,他在调换因水渍损坏的礼品后又继续前往该国履行使命^⑳。而明宪宗开始派遣给事中林荣作为正使,但该使团也因遭受风难使林荣遇难^㉑。成化二十年,明宪宗再派给事中张晟作为正使前往满刺加国,但张晟却在南下赣州途中病故^㉒。于是,明宪宗又改派行人左辅作为正使前往满刺加国履命^㉓。

对于另一个当年的西洋航海基地同时也是信奉伊斯兰教的国家——苏门答刺国,明宣宗在宣德九年还曾派遣中官王景弘前往该国。翌年,苏门答刺国王即派遣使臣随王景弘前来明朝,并以自己年老不能视事为由,请求明朝准予其嗣继承王位,得到明朝认可^㉔。正统元年,苏门答刺国派遣宋允作为使节前来明朝通交,结果在途中却被爪哇人谋害^㉕。天顺七年,苏门答刺国派遣麻力都然达刺查作为使节来华^㉖。成化十六年,该国又有马力麻物作为正使的使团前来明朝^㉗。马力麻物曾向明朝请求赠予冠带,被明朝拒绝,自后该国再

① 据《明宣宗实录》卷105记载,苏门答刺等十国使节来华是在宣德八年,见“宣德八年八月辛亥”条。

② 据《明史·满刺加传》记载,宣德十年满刺加国王西哩麻哈刺从广东乘船回国时,“古里、真腊等十一国使臣,附载偕还”(中华书局2000年版,第5639页)。不过,从古里等十一国使节葛卜满都鲁牙(古里使节)的姓名,以及明朝政府在正统元年再次委托爪哇使节郭信一行搭载他们回国的情况看,他们在宣德十年并没有随满刺加国王离开中国。

无信使往来。

相对而言,爪哇国与明朝的海上通交却因得华人使团的便利而频密。其中,不少华人从其姓名来看,已具有穆斯林身份。正统元年,爪哇向明朝派来的使团中,有华人亚烈·马用良、亚烈·高乃生、财富八致满荣(汉名洪茂仔)等人为使臣^[23](卷19“正统元年闰六月戊寅”条,“正统元年闰六月己丑”条,“正统元年闰六月壬辰”条);正统二年,该国派遣亚烈·张显文作为正使来华^[23](卷32“正统二年七月癸巳”条);正统三年,该国派遣有正使亚烈·麻叶、正使亚烈·马用良、通事良殷、南文旦等人来华^[23](卷42“正统三年五月己亥”条,卷43“正统三年六月戊午”条);正统五年,该国派遣的使臣曾奇等人在来华途中遭遇海难而亡^[23](卷70“正统五年八月己卯”条);正统七年,亚烈·马用良再次作为正使来华^[23](卷99“正统七年十二月己丑”条);正统八年,则是亚烈·李添福作为正使^[23](卷106“正统八年七月戊戌”条);正统十一年、正统十二年,马用良又一次作为爪哇使团正使来华^[23](卷141“正统十一年五月己巳”条,卷157“正统十二年八月癸亥”条);同年年底,率另一爪哇使团来华的正使陈麻勿将智(“麻勿”应是伊斯兰教名,将智是其汉文名)、通事李斌^[23](卷148“正统十一年十二月戊申”条,卷149“正统十二年正月丙子”条,卷154“正统十二年五月丙申”条),也都是华人;景泰三年,爪哇国王派遣使臣亚烈·参尚耿等人来华^[23](卷216“景泰三年五月癸巳”条);景泰四年,华人林旋以通事身份率使团入明^[23](卷229“景泰四年五月辛未”条);景泰五年,有曾端养、亚烈·龚麻率爪哇使团入明^[23](卷244“景泰五年八月壬辰”条);天顺四年,亚烈·郭信再次以正使的身份率爪哇使团来华^[23](卷316“天顺四年八月辛亥”条);成化元年,则有梁文宣(又作亚烈·梁文宣)为正使的爪哇使团入明^[24](卷19“成化元年七月戊申”条,卷20“成化元年九月丙辰”条)。不过,这次梁文宣的中国之行,却给明朝礼部官员留下了极坏印象。据礼部官员的上奏:“爪哇国使臣梁文宣等来朝,沿途恣肆贪暴,骚扰驿递,为有司所奏,已蒙皇上宽贷其罪。今文宣等回,乞降敕谕其国王,自后遣使必择,无若梁文宣者。”^[24](卷22“成化元年十月壬寅”条)此奏得到明宪宗的批准。此后,爪哇国王在弘治八年、弘治十二年所派遣的两次使团,皆在来华途中遭遇海难,仅有部分成员漂流到广东^[25](卷104“弘治八年九月癸巳”条,卷155“弘治十二年十月丙辰”条)。而一些内地商人,为了获取海外贸易利益,开始与爪哇贵族串通,利用明朝发放的勘合底簿旧纸填写进贡物品。明朝广东市舶司官员在检查时发现因他们所填写的纸张,并非明朝要求的号簿纸张而是仅供爪哇国收藏的底簿纸张,于是通过调查发现了真相^[26](卷172“弘治十四年三月壬子”条)。这一情况表明,明朝与爪哇麻喏巴歇王朝所维系的官方海上交通,已经走到尽头,必将被民间海上交通所取代。

而在包括古里等国在内的西洋诸国,自明朝停止了主动派遣使节通交后,除榜葛刺国和忽鲁谟斯国外,其他国家也与明朝停止了派遣使节往来。正统三年,榜葛刺国王派遣下儿耶眉为正使来到明朝,并有华人陈得清担任通事。他在南京曾向礼部官员请求:“去家年远,囊橐萧索,乞赐绵衣以御冬寒。”明英宗认为,“远人当厚抚之,即命行在礼部勿拘常例,赐与绵衣及诸御寒之具”^[23](卷47“正统三年十月丁卯”条)。第二年,榜葛刺国又派遣了包括华人宋允担任左副使的使团来华。宋允还向明英宗上奏:“旧来番船遇险冲碎,乞造与新船并赐救护持。”明英宗也认为,“(宋)允中国人,能招致外国,俱从之”^[23](卷54“正统四年四月甲辰”条)。不过,榜葛刺国使团此后也从明朝礼部通交记录中消失。正统六年,忽鲁谟斯国王速鲁檀土兰沙也派遣哈只阿里作为使节前来明朝通交,并请求明朝“仍如旧遣使以通道路”,但明英宗除了颁赐綵缎以谢其“向化之意”外,指示礼部官员拒绝了派遣使节通交的要求^[23](卷87“正统六年十二月辛酉”条)。明朝文献中还记载,天方国、米昔儿国也曾派遣使节前来通交,但因他们都取道陆路,已与海上交通无关^[23](卷84“正统六年十月甲子”条)。

五、余 论

以上分三个阶段分别考察了明朝前期海外交通及其与海外穆斯林之间的关系。就明初洪武时期的情况看,明太祖的南海交通政策,曾得到包括海外伊斯兰政权的积极回应,如淳泥、三佛齐、须文达那三国。但上述三国恰恰属于爪哇麻喏巴歇王朝的藩属国家。明朝与三佛齐王国缔结宗藩关系的行为,激起了爪哇麻喏巴歇王朝的强烈排斥,并对明朝派往三佛齐的使节进行诱杀。而明朝使节在爪哇被害的事件,促使明太祖开始认为海外诸夷“多诈”^[14](卷134“洪武十三年十月丁丑”条,卷232“洪武二十七年正月甲寅”条)。于是,明朝从洪武十六年开始在海外诸国来华交通政策上推行勘合制度,以识别海外国家官方使团的真伪。但明朝在海外交通政策上实行勘合制度,使海外普通商人尤其是穆斯林商人难以进行对华贸易活动。

明成祖即位后,出于增强自己政治权威的需要,开始采取了积极“通四夷”的海外交通政策。而恰在此时,一批通过暹罗辗转而来的西洋穆斯林,把明成祖海外交通政策的兴奋点引向西洋,从而有了郑和七次大规模下西洋的空前壮举。郑和所率领的明朝使团,除了与海外诸国进行政治交往外,还依托穆斯林的商业网络进行大规模的贸易活动。

通过郑和下西洋所推动的中国与伊斯兰世界之间的政治经济交流,进一步加深了中国人对于伊斯兰世界的认识。元人汪大渊所写的《岛夷志略》书中,虽然比起宋人赵汝适所写的《诸蕃志》有了直接的关于伊斯兰世界的信息,但汪氏在书中所记,仍然局限于伊斯兰国家的物产以及贸易情况。而参加郑和下西洋活动的明朝人马欢在回国后所写的《瀛涯胜览》一书中,更多地记载了伊斯兰文明版图以及伊斯兰教在当地人们社会生活中的积极作用。譬如,他在“天方国”条记载,“其回回祖师始于此国阐扬教法,至今国人悉遵教规行事,不敢有违”^{[21](P99)}。在祖法儿国,“如遇礼拜日,上半日市绝交易。长幼男女皆沐浴毕,即将蔷薇露或沉香香水搽面及体,才穿齐整新净衣服。又以小土炉烧沉、檀、俺八儿等香,立于其上,熏其衣体,才到礼拜寺。……婚丧之礼,悉遵回回教规而行”^{[21](P77)}。在忽鲁谟斯国“其国王、国人皆奉回回教门,尊敬诚信,每日五次礼拜,沐浴斋戒,必尽其诚。国中风俗淳厚,无贫苦之家。若有一家遭祸致贫者,众皆赠以衣食、钱本而救济之”^{[21](P92)}。而满刺加国、哑噜国、苏门答刺国、榜葛刺国等国,也因“国王、国人皆依回回教门,持斋受戒”,所以“风俗淳朴”^{[21](P38, P42, P47, P86)}。在爪哇国的三等人中,回回人非常讲究卫生清洁,“衣食诸般皆精致”^{[21](P23)}。显然,马欢向人们所介绍的伊斯兰世界,是一个诚信守规、扶贫济苦、清洁卫生的社会。

而当明朝主动停止向西洋地区派遣大规模使节活动后,爪哇国的华人穆斯林则在中外海上交通方面扮演了主要角色。它表明,伊斯兰教在爪哇岛已经得到更深入的传播,同时也反映了15世纪亚洲内部商业网络的明显特征,即穆斯林商人在海洋贸易活动中扮演了主要角色。亚洲诸国虽然宗教信仰不同,但穆斯林商人与非穆斯林商人之间却充满着合作与交流。而就伊斯兰的商业网络来看,它本身也带有区域性特征,即印度半岛的穆斯林商人主要活动于东南亚以及西亚地区的西洋区域;而在东洋区域,则是华人穆斯林商人的主要舞台。

参考文献:

- [1]李士厚.西洋诸国回教汇览[A].郑和家谱考释[M].昆明:自刊本,1937.
- [2]刘铭恕.郑和航海事迹之再探[J].中国文化研究汇刊,1943,(3):131-170.
- [3]向达.三保太监下西洋[J].旅行家,1955,(12).
- [4]尚钺.中国历史纲要[M].北京:人民出版社,1954.
- [5]罗香林.中国民族史[M].台北:中华文化出版事业委员会,1966.
- [6]赵令扬.明初世界观及郑和下西洋之时代意义[A].王天有,徐凯,万明.郑和远航与世界文明——纪念郑和下西洋600周年论文集[C].北京:北京大学出版社,2005.
- [7]明太宗实录[M].台北:中央研究院历史语言研究所校印本,1962.
- [8][澳大利亚]王赓武.中国与马六甲关系的开端(1403-1405)[A].王赓武.东南亚与华人——王赓武教授论文选集[M].北京:中国友谊出版公司,1987.
- [9][日]家岛彦一.イステム史料中にみる郑和远征纪事について[J].史学,1966,(4).
- [10][日]家岛彦一.イステム史料中にみる郑和の远征[J].アミア・アアリカ言語文化研究,1968,(2).
- [11][日]家岛彦一.十五世纪におけるイソド洋通商史の一鱗——郑和远征分隊のイソド洋访问について[J].アミア・アアリカ言語文化研究,1974,(9).
- [12][日]桑原隲藏.中国阿拉伯海上交通史[M].冯攸译.北京:商务印书馆,1934.
- [13]江淳,郭应德.中阿关系史[M].北京:经济日报出版社,2001.
- [14]明太祖实录[M].台北:中央研究院历史语言研究所校印本,1962.
- [15]陈尚胜.闭关与开放:中国封建晚期对外关系研究[M].济南:山东人民出版社,1993.
- [16]李一平.试论伊斯兰教在东南亚岛屿地区的传播[J].南洋问题研究,2005,(2):70-75.
- [17][阿拉伯]伊本·白图泰.伊本·白图泰游记[M].马金鹏译.银川:宁夏人民出版社,2000.
- [18]明史[M].北京:中华书局,2000.
- [19]陈尚胜.中国传统文化与郑和下西洋[J].文史哲,2005,(3):71-77.

- [20]陈尚胜.郑和下西洋与东南亚华夷秩序的构建——兼论郑和下西洋是否是明朝向东南亚扩张的问题[J].山东大学学报,2005,(4): 53-59.
- [21]万明.明钞本《瀛涯胜览》校注[M].北京:海洋出版社,2005.
- [22]魏德新.跟随郑和下西洋的回族穆斯林[A].传承文明走向世界和平发展——纪念郑和下西洋600周年国际学术论坛论文集[C].北京:社会科学文献出版社,2005.
- [23]明英宗实录[M].台北:中央研究院历史语言研究所校印本,1962.
- [24]明宪宗实录[M].台北:中央研究院历史语言研究所校印本,1962.
- [25]明武宗实录[M].台北:中央研究院历史语言研究所校印本,1962.
- [26]明世宗实录[M].台北:中央研究院历史语言研究所校印本,1962.

On the interaction between overseas Muslim merchants and overseas policies of the Ming dynasty

Chen Shangsheng

(Shandong University, College of History and Culture, Jinan 250100)

Abstract: Overseas Muslim merchants and overseas policies of Ming dynasty affected each other. During the reign of Hongwu, the emperor performed the policy of "Kan he", which encouraged the coming of the overseas Muslim merchants as government ambassadors; during the reign of Yongle, overseas Muslim merchants extended the policy of "foreign communications" to the Indian Ocean area, and it was with help from the overseas Muslim merchants that Zhenghe succeeded in his west expedition. But, from emperor Xuande and thereafter, no ambassador was sent to the west, while overseas Muslim merchants played an important role in linking China and overseas. During the intercourse with overseas Muslim merchants, there came into being in the Ming society an Islam concept of civilized conduct characterized by honoring the rules, helping the poor and unprivileged, and valuing sanctity and health.

Keywords: the Ming dynasty; overseas policy; overseas Muslim merchants; the Islamic concept of civilized conduct

[责任编辑 王大建 范学辉]

《文史哲》2005 年度被三大文摘期刊转载篇次及比率 均居同类期刊首位

据中南财经大学图书馆期刊信息检索中心消息,《文史哲》2005 年度被转载文章 122 篇次,在全国综合性社会科学类期刊中,被三大文摘期刊转载篇次均居首位。

其中,《新华文摘》18 篇,《中国社会科学文摘》19 篇,《高等学校文科学报文摘》20 篇,均列第 1 位。此外,《人大报刊复印资料》“中国哲学”专题被转文章 19 篇,也居首位。

另据高校文科学报论文统计与分析课题组消息,2005 年度,《文史哲》所刊文章在三大文摘期刊的被转载比率,也居全国高校文科学报首位。

该统计报告显示,2005 年度,《新华文摘》、《中国社会科学文摘》、《高等学校文科学报文摘》三种文摘期刊共摘录各种学报论文 1783 篇,年摘转数大(等)于 4 的学报有 123 种 1520 篇。《文史哲》以年文摘总数 57 篇次、文摘率 41.3% 的佳绩,位居高校文科学报之首。

中日朝鲜通讯权之争与清朝外交政策的转变

郭海燕

(日本大学 理工学部, 东京)

摘要:中国和朝鲜之间传统的宗属关系,从19世纪70年代开始,受到日本等国愈来愈严重的挑战,清朝传统的宗属模式的外交政策也随之产生了转变。在中日争夺朝鲜通讯权这一外交交涉问题上,清政府的外交政策就表现得相当灵活,既充分利用了中朝之间传统的宗属关系,又吸收了近代外交的条约形式,从而挫败了日本的挑战,实现了对朝鲜通讯权的控制,并成功维护了与朝鲜的宗属关系。而这种宗属关系又是以新的形式和内容出现的,即传统宗属体制与近代条约体制相结合的新东亚宗属关系,体现了清末“传统外交”与“近代条约外交”并用的二重外交方式,这是清朝外交政策转变的重要趋势。

关键词:清朝;日本;朝鲜通讯权;宗属关系;二重外交方式

中图分类号:K256

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2007)01-0113-08

从19世纪70年代开始,由于西方各国及日本对中朝传统宗属关系不予承认,中国和朝鲜传统的宗属关系受到严重挑战,清政府传统的外交政策也不得不随之进行调整和转变。对此已有较多的相关研究成果,并就清政府为了加强和朝鲜的宗属关系,在这一时期开始采取了积极干涉和控制朝鲜内政外交的政策,基本形成了共识。但以往的研究普遍缺乏实证性,也就是缺乏对相关具体历史事件的个案剖析作为论述的支撑。而中、日围绕朝鲜通讯权问题的争夺,前后持续达10年之久,是甲午战争前双方在朝鲜问题上直接对立的最典型事件之一。对清政府处理此一事件的外交交涉过程,进行深入的个案考察,不仅可以阐明清政府转变外交政策的原因、过程和结果,以及这一时期清政府外交政策的特点,而且能够具体地展现清政府、李鸿章等重新确立新东亚宗属关系体制的努力过程。对“这一时期是东亚宗属体系走向瓦解的过程”的传统观点,也可以据之提出一些新的见解和认识。

一、问题的出现

研究19世纪80年代以后的清政府外交政策的转变,有必要先了解一下中国和朝鲜之间传统宗属关系的内容,以便更好地理解80年代以后清政府外交政策转变的经过。

中国和朝鲜的宗属关系由来已久,以清朝而言,从清太宗二年(1637)起,朝鲜就已和清朝确立了宗属关系。一方面,朝鲜尊清朝为“上国”,称臣纳贡,奉正朔,并受册封。按照“字小之义”与“事大之礼”,清朝和朝鲜之间的交往,均有特定的仪式。而“朝贡”则是维系这种宗属关系的一种主要表现形式^[1](《李鸿章致总署函》光绪十二年九月二十六日)。近代的朝鲜王室,如李熙国王也于同治三年(1864)即位之初按旧制接受清帝穆宗的册封,其后闵氏则在同治七年(1868)被清封为朝鲜王妃。此时,朝鲜也循旧例派贡使向清朝进贡^[2](《译署函稿》卷18《袁世凯致李鸿章电》光绪十二年八月四日)。另一方面,中朝两国之间虽是宗属关系,但是中国作为宗主国并不操纵或干涉朝贡国的内政外交。只有在朝贡国内乱时,才有责任出兵帮助平定(如明朝)。

上述传统宗属关系的维系,主要依靠传统观念及中华思想,其形式又以口头承诺为多,因此中朝之间并不存在西方式的条约,也不需要以条约形式来维持。但是这种传统的宗属关系,进入19世纪70年代以后,开始受到历史性考验,面临着严重的挑战。这种挑战主要来自三个方面:一个是日本,一个是俄国及欧美各国,最后是朝鲜内部。而日本对朝鲜的野心和侵犯行为则是导致清政府被迫转变外交政策最重要的契机和主要因素。众所周知,日本自明治政府成立初年开始,吞并朝鲜,进而侵略中国,这是其基本的国策。为了实现这一目标,首先要排除的就是中国在朝鲜的宗主国地位。于是,1876年日本以和朝鲜结国交为名,与朝鲜缔结了《江华条约》,这是朝鲜有史以来的第一个近代条约。对此条约在朝鲜近代史上的意义,中、日、韩三国的看法分歧比较大,在这里暂且置而不论。笔者所最为关注的,主要是日本在《江华条约》当中,公开视朝鲜为“独立之国”,并依此手段来否定历史悠久的中朝宗属关系。这是中朝传统宗属关系在国际上被公开否定的第一个条约,也是中朝传统宗属关系遇到的第一个严重挑战。此时,清政府虽然对日本的举动给予了警觉,但是并没有就此改变对朝外交政策,只是强调“属国内政外交均自主,朝鲜与我大清间之宗属关系天下皆知”,仅仅重申中国和朝鲜之间传统宗属关系的历史性而已。也就是说,到19世纪70年代末为止,清政府在朝鲜的外交政策上并没有发生根本性的变化。而给清政府以极其严重的打击,迫使清政府不得不对传统外交政策进行调整的,则是1879年日本吞并琉球王国的举动和1882年朝鲜发生的壬午兵乱。这两个事件充分暴露了日本的侵略野心,可以说是导致清政府转变外交政策的最关键契机。

1879年日本吞并琉球后,清政府对朝鲜的安全进一步给予了极大关注。正当清政府积极筹划朝鲜策略时,1882年朝鲜壬午兵乱发生了。在兵乱当中,日本在朝鲜的公使馆被烧毁,亲日官员也遭到朝鲜士兵和市民的袭击。兵乱结束后,日本为了此后能迅速出兵朝鲜,就以保护公使馆为理由,强迫朝鲜与其缔结了通讯条约。由此以来,围绕着朝鲜的通讯权问题,日本和清政府的激烈斗争拉开了序幕,并愈演愈烈。在主张朝鲜是“独立之国”,否认传统中朝宗属关系的日本面前,清政府旧有的对朝鲜和对日本的外交政策,显然已经不能应付局面,这就导致了清政府不得不从根本上开始摸索新的外交政策。

当时,除了日本以外,美国、欧洲诸国为了获取更多的经济利益,它们在与中国、日本缔结不平等条约后,也开始把目光投向朝鲜,纷纷要求朝鲜以独立国家的身份缔结贸易通商条约。面对此种局面,清政府不得不指导朝鲜与西欧各国缔结贸易条约,其目的则在于通过与西方缔结条约,将朝鲜置于国际舞台,把朝鲜从日本的军事威胁当中解脱出来。同时又力图在条约中使西方各国承认传统的中朝宗属关系。但是,这些国家不但在条约中不给予承认,反而由美国率先进行公开反对。由此,中朝传统宗属关系进一步受到冲击。

与此同时,自19世纪60年代初开始,朝鲜内部出现的近代思潮势力也不断抬头,他们与日本、俄国接近,企图依赖日本和俄国的支持,摆脱中国在朝鲜的影响,从而使得中朝宗属关系不但受到外部冲击,内部危机也在不断酝酿和升级之中。

对清政府而言,朝鲜不同于越南、琉球等其他南方属国,无论是从国防上,还是从传统的观念上,都不能接受、更不愿放弃传统的宗属关系。为此,面对来自上述三方面的挑战,特别是近在眼前的日本直接挑战,清政府被迫开始寻求新的外交政策,以适应变化了的国际形势。

二、釜长线、义州线和清政府的应对

中日两国在朝鲜1882年的壬午兵变以后,都意识到:今后一旦朝鲜有事,能否迅速派兵朝鲜,将是能否控制朝鲜局势的关键所在。由此,掌握朝鲜的通讯权,获取通讯手段,自然也就成为中日两国对朝鲜外交政策共同的重要环节,不约而同地给予了高度的重视。从19世纪80年代开始至甲午战争为止,在这10年左右的时间,朝鲜通讯权问题始终是中日在朝鲜问题上对立的最典型事件之一,在军事、政治、外交上占有极其重要的位置。对中国来说,是维护与朝鲜的宗属关系;对日本来说,则是排除中国在朝鲜的宗主国地位。

首先向朝鲜通讯领域伸手的是日本。壬午兵乱后不久,日本在外务卿井上馨的指示下,以朝鲜是“独立之国”为由,与朝鲜签订了一个通讯条约,即《日朝海底电信线设置议定书》。这是一个有关建设从日本北九州岛到朝鲜釜山的海底电线的条约,其主要内容有:(1)委托丹麦大北电信公司,建设一条从日本九州岛的西北岸(即长崎)经过对马至朝鲜釜山海岸的海底电线。此电线从海底上岸后,至日本人居留地为止,由日本政府建电信局,架设陆地电线。(2)海底电线建成后,自通信日开始算起25年之内,朝鲜政府不得承认任何与该海底电线相对抗进行利益争夺的电线。(3)朝鲜政府在架设官线时,海外电报必须经由釜山的日本电信局。^[3](卷16, P290《釜山口设海底电信线条款》明治十五年八月二十八日)。其目的,显而易见是为了将朝鲜的情报迅速传递到日本,以求在军事通讯上取得对清朝的极大优势。

按照此条约,由日本出资架设的电线,也是在朝鲜的第一条电线,即釜长线(日本长崎至朝鲜釜山)于1883年11月完工。釜长线是一条海底电线。如此一来,日本首先侵入了朝鲜的通讯领域,获得了日本和朝鲜之间的通讯手段。根据条约内容,日本将对北九州到釜山的海底电线独占25年。此后,日本又计划将海底电线扩展到釜山以北的朝鲜地区,企图进一步扩大在朝鲜的通信权益。日本的这些行动都走在了清政府前面,面对日本咄咄逼人的举动,清政府不得不采取相应的应对措施,以求阻止日本对朝鲜通讯权的进一步侵犯。

对日本在朝鲜釜山架设海底电线的行为,清政府各方面有关人士都相当敏感,给予了高度重视,并提出了许多具体的应对之策。首先是当时的驻日公使黎庶昌。黎氏还在日本与朝鲜签约时,就十分关注此事,并专门给李鸿章发了书信,认定:“此不过便与日人通信耳,拟此举动,日人属意朝地之心尚犹未也。”揭露日本在朝鲜架设海底电线,是对朝鲜存有野心的表现。他还向朝鲜金玉均等人询问:“该国内地电报能否自办?”金玉均回答:“恐力不及。”对此,黎庶昌强调清政府“不可度外视之”,建议:“由天津至仁川之电信线亦宜及早经营。”^[4](P1129《出使日本大臣黎庶昌函》光绪九年二月十五日)

主管清政府外交的李鸿章得知日本和朝鲜缔结《日朝海底电信线设置议定书》消息后,也很快于1885年5月20日向皇帝奏文,陈述通讯及朝鲜属国的重要性。在奏文中,李鸿章说:“朝鲜为辽沈屏,比连俄日边境,内患外侮,在在可虑,必须及时接设电信线通信息而便调拨。近年日本曾托大北电报公司安置海线……朝鲜设电之权力已为日本所侵攘,幸所设止釜山一口,且系水线,尚未展至陆路,若不紧代筹办,唯恐日先我为之。中国控制保护,必有电信线以通消息,否则机务阻滞,事事尽落人后。”^[5](卷58, P17《李鸿章奏请接设朝鲜至奉天电线摺》光绪十一年五月二十日)

从这份奏文可以看出,李鸿章清楚地了解朝鲜作为清朝的东方门户,在地理上居有屏障辽沈、拱卫北京的极其重要的地位。显而易见,在当时的具体历史条件下,单靠传统的宗属外交方式,已经不可能达到击退日本的目的。李鸿章需要有一个新的可行的外交政策,来保护朝鲜以及清朝在朝鲜的宗主权免受日本侵袭,维护清朝的国防安全。

具体到通讯问题,李鸿章在奏文中的看法是:朝鲜通讯权为清朝在所必争!因为朝鲜此前的两次动乱,清政府之所以能先于日本派兵朝鲜,就是得益于当时北京至烟台之间有电线传送情报(朝鲜壬午兵乱和甲申政变时,有关朝鲜的情报,先是由海船从朝鲜的仁川传递到中国的威海,再由威海通过电线传到天津)。为了防止朝鲜通讯权再次受到日本侵犯,李鸿章再三强调:清政府必须迅速代替朝鲜办理通讯一事,若不加紧办理,则事事落后日本,一旦朝鲜有事,清政府就会丧失时机。现在日本在朝鲜架设海线已经威胁了中国和朝鲜的安全,应以此为理由和契机迅速获得在朝鲜的通讯手段,以确保清政府和朝鲜之间的“消息灵通”。

为了达到上述目的,李鸿章的具体举措是:首先,利用中国在朝鲜宗主国的地位,给朝鲜国王发函,指示朝鲜国王邀请清政府代办架设电线。在1885年7月,李鸿章就给朝鲜国王呈送了一封书简。书简中,李鸿章传达了清政府欲代替朝鲜架设电线的意图,并强调指出:“兵变后我国不得已从朝鲜撤兵,为了与贵国保持及时联系,非有电线不可。”^[2](《译署函稿》卷17, P26《致朝鲜国王论代设电线》)

在这里应该注意的是,虽然是清政府为对抗日本,保护属国,而计划在朝鲜架设电线,但是在形式上却是清政府出面指示朝鲜主动地邀请清政府,请求清政府代替朝鲜架设电线。这样做,非常符合中国与

朝鲜之间传统的宗属关系,因为按照旧例,作为“上国”的清朝,对属国的请求有责任听取。在李鸿章看来,充分利用中国和朝鲜传统的宗属关系,既合乎“属邦之国,向来内政外交自主”的属国理论,又不给日本等他国留有“清政府干涉朝鲜内政”的借口。

李鸿章发函给朝鲜国王,意在由国王邀请清朝按旧制帮助朝鲜架设电线,同时又不是完全按照以往的做法,只凭口头承诺,来实现这一计划。因为就当时的国际形势而言,仅靠宗属名分已不可能实现此一计划,也不可能克制日本。只有视当时朝鲜的国际形势,采取新的方式才有可能。于是,李鸿章一方面利用清朝和朝鲜之间传统的宗属关系,另一方面又对传统外交加以调整,在传统外交基础上引进了近代外交,采取了与朝鲜缔结通讯条约的新的外交政策。

从李鸿章的这一思路出发,在清政府的主导下,1885年7月17日,即《日朝海底电信线条约》缔结两年之后,清朝与朝鲜之间签订了《中国代办朝鲜陆路电线条款合同》(也称《中朝电线条约》)。这是清政府针对日本而缔结的第一个通讯条约,它采用了近代外交通行的条约形式,以求达到克制日本、控制朝鲜的目的,这是从来没有过的新现象。这个条约共有8条,其中第1条为:“电报商局现奉北洋大臣李中堂奏明,以朝鲜王咨商,自仁川至汉城至义州达于凤凰城,请设陆地电线一千三百里。并请筹款,迅速设置,所有经费,应由朝鲜限年归还。”^[5](卷59, P12《中国代办朝鲜陆路电线条款合同》)

在条约第1条中,首先对外(尤指日本)声明:此次架线是清政府应朝鲜国王的商请,而全盘代办的。在这里,李鸿章充分利用了传统的宗属关系,竭力防止外界对宗属关系的干扰,强调此次清朝在朝鲜架设电线,完全是按中朝旧例办事,意在暗示他国无权干涉。可见,李鸿章在转变外交政策的同时,并没有简单地放弃传统外交。除此以外,条约第3条还规定:“朝鲜政府因中国电局筹款创设电线,有裨朝鲜政务不浅,证准水路电线工竣后,自通报之月起,25年之内,不准他国政府及各国公司在朝鲜地方海滨设电线,致侵本国之事权,及损中华电局之利益。如朝鲜政府有欲添设之外,必须仍当华局承办,以免分歧。”^[5](卷59, P12《中国代办朝鲜陆路电线条款合同》)

也就是说,除了声明此次代办为帮助属国,即重申朝鲜为中国属国以外,还针对着《日朝海底电信线条约》第2条(仅规定了海底电线),赋予清政府拥有在朝鲜的海底和陆路两方面架设电线的全部权利。不仅如此,其他各国不但不可代办,连朝鲜也不可擅自自行办理。朝鲜如欲办理,必须由清政府华电局承办。可见,通过这个条约的缔结,清政府不但对外再次声明了中朝之间传统的宗属关系,还达到了获取朝鲜通讯权,克制日本对朝鲜通讯进一步侵犯的目的。

《中国代办朝鲜陆路电线条款合同》缔结后,清政府立即派技师赴朝鲜,于1885年8月着手动工,架设从奉天至凤凰城直达汉城的电线。工程进展十分顺利,同年11月,奉天至凤凰城再至汉城之间的电线完工,这是清政府在朝鲜架设的第一条电线,即义州线。^[2](《奏稿》卷72, P30-31《北洋电线报摺》)

如此一来,清政府在对旧有的传统外交加以调整的同时,视新的国际环境,又采取了缔结条约这一近代外交的新形式,从而独占了朝鲜的通讯权,排除了日本及其他列强在朝鲜的通讯势力。这是清政府依靠传统宗属外交与近代条约外交相结合的外交新政策,所取得的初步成功。

日本政府对清政府在朝鲜架设义州线的行动,从一开始,就十分地敏感。日本驻朝鲜临时代理高平小五郎早在1885年7月11日,就给外务卿井上馨发送书简,汇报了中朝将要建设电线的计划。^[3](卷18, P143-144《仁川ヨリ旅順口ニ至ル電線架設ノ計画アル旨上申ノ件》明治十八年七月十一日)。同时,高平小五郎还在《中朝电线条约》缔结后,于7月18日与朝鲜金弘集督办会面,强烈抗议中朝之间的通讯条约违反了《日朝海底电线设置议定书》。^[3](卷18, P145-147《清韓電信約定八条約違反ニ付金督弁へ抗議ノ件》明治十八年七月二十一日)。高平小五郎对金督办抗议说:“《日朝海底电线设置议定书》第2条规定:25年之内,任何人在朝鲜不得架设与该海底电线进行利益之争的电线。清朝的义州线,将与清朝国内的电线网联接,如果此线再与烟台、北京的外国电线联接的话,那么向海外发送的电报,则不经由日本的釜长线,而经由清朝的义州线。这样的话,日本的釜长线就会受到损害。此条约违反了我国的条约内容。”^[3](卷18, P148《清韓間電線架設ハ本邦ニ於テ承認致シ難キ旨通告方調令ノ件》明治十八年八月二十一日)抗议之后,他还以“此行动对我国极为不利,我国必定要使我国的条约受到遵守。在本官尚未接到我国政府的训令之前,请勿动工架线”一类的恐吓语言威胁朝鲜金

督办^[3](卷18, P147-151《電信約定ニ関シテ抗議申入ノ件》明治十八年九月十六日)。

随后,高平小五郎向井上建议坚决反对架设义州线,要求朝鲜废除《中朝电线条约》。但是,井上没有赞同,取而代之的是仅仅指示高平小五郎于9月16日向朝鲜政府发出了一份抗议书^[3](卷18, P148《電信約定ニ関シテ抗議申入ノ件》明治十八年九月十六日)。井上的想法是,如果对朝鲜采取强硬措施,必然导致与清政府的冲突,在越来越复杂的国际形势中,日本应尽可能地回避与中国的对立,尽可能保持朝鲜现状,只有这样才对实现日本在朝鲜扩大通讯的计划最为有利。如果此时在朝鲜问题上,与清政府或他国发生冲突甚至战争的话,日本并没有取胜的完全把握^[3](卷18, P150-154《電信約定ニ関シテ談判ノ模様報告ノ件》明治十八年九月三十日)。就这样,日本在清政府灵活的外交政策面前,迫不得已采取了暂时回避的策略。

对于日本的抗议,朝鲜政府以“义州线以北的电线为清朝架设,朝鲜政府无关”为理由,反驳了高平小五郎,并公开声明:“《中朝电线条约》没有违反《日朝海底电信线条约》,同意清政府在朝鲜开始架设电线。”^[6](卷18, P146)

可见,在电线架设权问题上,中朝两国没有只依靠传统宗属关系,一味按旧例办事,而是充分利用缔结条约这一近代的外交模式,与日本的条约进行对抗。这在70年代以前的中朝关系中,甚至在清政府整个外交政策当中都是看不到的。

三、京釜线:清政府对朝鲜通讯控制权的实现

《中朝电线条约》形成了清政府在25年之内独占朝鲜陆地和海底通讯权的格局,这一局面使日本进一步扩大朝鲜通讯的计划严重受阻。就如何方能打破这种局面,日本政府内部出现了不同的意见。有像高平小五郎那样主张采取强硬措施,不惜以武力迫使朝鲜废除《中朝电线条约》的;也有人赞成“日本政府与其要求朝鲜废除义州线,不如对此给予承认,同时要求朝鲜政府另设一条由京城至釜山间的陆路电线,并使其与釜长线相联,这样反而可以保护釜山线的实际利益”的较为缓和的主张^[3](卷18, P155-156《義州線存置ノ代價トシテ朝鮮政府ヲシテ京釜間ニ電信架設セスル方得策ナラザルヤ照会ノ件》明治十八年十月七日)。也就是在这个时候,围绕朝鲜的国际斗争形势又发生了新的变化:英、俄两国在阿富汗地区的对立蔓延到了东亚。为阻止俄国势力向南扩张,切断其海上交通要道,1884年4月英国抢先出兵占领了朝鲜南部的巨文岛。俄国为了与英国对抗,也企图武力占据朝鲜北方的永兴湾,同时还与朝鲜政府内部亲俄派勾结,引诱其脱离与中国的宗属关系^[5](二,卷55, P485-486《曾纪泽致总署英俄朝鲜济州俄必不服电》光绪十一年二月二十日后至1885年4月5日)。朝鲜危机四起。朝鲜半岛这种列强角逐、互相制约的错综复杂的局势,对清政府维护宗属关系来说,却在某种程度上形成了较为有利的局面,对日本的东亚外交政策也产生了一定的影响。

面对新的国际形势,日本最不愿看到的,是与中国发生正面冲突,而英、俄渔翁得利,趁机发展它们在东亚,尤其是在朝鲜的势力。为了防止出现这种结果,日本根据形势需要,暂且改变了以往咄咄逼人的外交政策,避免与清政府发生激烈的正面冲突,决定采用通过外交交涉的手段获取釜山、京城、仁川之间的通讯权。同时,日本也有借助清政府在朝鲜的传统势力,来排斥英、俄势力在朝鲜进一步膨胀的意图。因此,日本又向朝鲜发出了一封“贵政府架设从仁川经由汉城至义州电线,并将此线与海外电信接线的行为,明显违反了《日朝海底电线条约》,但是贵政府对此却不给予承认。日本为了两国政府的交谊,决定派高平临时代理公使与贵政府对此事进行商议”的电文^[3](卷18, P161《朝鮮政府ヘノ交渉案ニ関シ回答ノ件》明治十八年十一月二日),选择了外交交涉的策略。高平小五郎按照上述方针,及井上的“我国谈判目的是只要对方答应架设釜山京城间电线即可”的训令,与朝鲜展开了正面交涉^[3](卷18, P161《朝鮮政府ヘノ交渉案ニ関シ回答ノ件》明治十八年十一月二日),这场交涉完全是在日本和朝鲜两国之间进行的。日本明知是清政府在架设电线,却避开清政府,采取了直接与朝鲜交涉的方式,其目的就是尽快获得釜山与仁川之间的通讯权益,以为日后与中国对抗时在军事通讯上居于优势地位。

日朝交涉的结果,是日本于1885年12月20日又与朝鲜缔结了一个通讯条约,史称《日朝海底电信线条约续约》^[3](卷18, P168-169《海底電線設置条約續約締結ノ旨報告ノ件》明治十八年12月22日)。这个条约是在《中国代办朝鲜陆路电线

条款合同》缔结半年之后签订的,条约的主要内容是:朝鲜政府负责建设一条从釜山至仁川的电线,并使其与釜山口的日本电信局联网。就这样,日本也依靠缔结条约的手段为实现将在朝鲜的通讯权扩大到釜山以北的计划创造了条件。

按照《日朝海底电信线条约续约》的规定,朝鲜本应在6个月以内动工架设京釜线。但是,与义州线进展顺利形成鲜明对比的是,条约缔结之后,尽管日本不断地督促朝鲜尽快动工,但朝鲜丝毫没有动工架线的动作。朝鲜迟迟不动工的直接原因是经费不足,朝鲜本打算用义州线余下的经费架设京釜线的,不料经费所剩无几,根本不够^[3](卷18, P168-169《海底電線設置條約締結ノ旨報告ノ件》明治18年12月22日)。在这种情况下,朝鲜向日本要求推迟工期,日本也就只好容忍工期推迟。为了尽早动工,日本竟然寻求清政府当时驻朝鲜的袁世凯的支持,试图由袁世凯出面帮助督促朝鲜^[5](卷63, P19-20,《直督李鴻章致總署朝鮮請添設釜山致漢城電綫電》光緒十二年正月十七日)。

前面提到,日本为了达到拥有釜山至仁川之间通信权益的目的,采取了避开清政府,直接与朝鲜交涉的策略。现在,也是为了实现同样的目的,日本反过来主动请求清政府出面,督促朝鲜尽快动工架线。清政府和李鸿章、袁世凯等人,一直忧虑京釜线的架设权会被日本夺取,早在日本与朝鲜交涉谈判时,就利用宗主国的地位,授意朝鲜在日朝条约的第二条中,加上“任朝鲜政府自行设置”的内容。这一内容,为日后清政府代替朝鲜架设京釜线留下了余地,因为“任朝鲜政府自行设置”,显然也就等于由清政府掌握办理。现在日本居然主动上门请清政府出面,这对李鸿章、袁世凯等人来说是再好不过的机会了。于是李鸿章亲自给朝鲜外署发书函,借机要求朝鲜政府“邀请中国代办京釜线”^[2](《奏稿》卷72, P30-31《中国代办朝鲜陆路电线合同》)。于是,朝鲜政府遵照李鸿章的意愿,发了一封《京釜线敷设委托书》给清政府^[2](《电稿》卷11, P14-15《寄朝鲜袁道》)。清政府又一次利用传统宗属外交模式,初步打开了彻底控制朝鲜通讯权的大门。

朝鲜虽然同意请清政府“代办”京釜线,但也提出了条件:朝鲜要求京釜线建成后,由朝鲜政府自行管理^[2](《电稿》卷11, P14-15《寄朝鲜袁道》)。对此,李鸿章虽然基本上同意了朝鲜的要求,但也提出了“朝鲜向各局派人,管理学徒”、“朝鲜外署与电局合作,管理在各局的朝鲜负责人,收集电局的经费,将其做成报告书送至清国电信局”^[2](《电稿》卷11, P14-15《寄朝鲜袁道》)等附加的条件。可见,清政府虽然接受来自属国朝鲜的要求,但并不是完全放任属国自行办事,而是在可控制的范围内给予接受。以上两条内容,正体现了清政府的这一原则。也就是说,清政府只在一定程度上接受朝鲜的要求,最为关键的京釜线的管理权,还是要牢牢掌握在清政府手中。

清政府由此以受属国邀请之身份,开始了京釜线的建设。而日本原本只是想借清政府之力对朝鲜施加压力,迫使朝鲜尽快施工,不料清政府却趁机由督促改为“代办”了。而从形式上看,“代办”还是朝鲜邀请的,而不是清政府主动参与的,这就使得日本无话可言。清政府对朝鲜的传统外交又一次奏效。

除了利用传统外交以外,为了进一步加强对京釜线的控制,清政府再一次运用近代外交的模式,于1886年4月16日与朝鲜签订了第二个通讯条约,即《中朝釜山电信条约》。此条约规定:(1)由清政府借款给朝鲜架设京釜线,借款分25年偿还。(2)在京城至釜山之间设三个电信局,各局的局员全部由清政府派任,朝鲜只向各局派一人。(3)在借款没有还清期间,由清政府官员主宰电信局的事务^[6](《釜山电信条约》光緒十二年三月)。以《中朝釜山电信条约》的签订为主要标志,本来是日本要求朝鲜建设的京釜线,清政府既利用传统外交模式,直接指导朝鲜与日本进行交涉,又采取“代办”和“条约”相结合的近代外交策略,成功地将此线的架设权和管理权掌握在手。清政府的“传统”加“近代”的外交策略又一次击退日本,获得成功。在清政府的主导下,京釜线于1888年6月完工。

到1892年为止,在朝鲜本土已经有4条通讯电线:除了一条是日本在1883年建设的海底电线,即釜长线(釜山-长崎,海底电线)以外,其他三条都是清政府出资代替朝鲜架设的陆地电线,它们是:1885年10月完工的义州线(奉天-义州-汉城-仁州,陆地电线),1888年5月完成的京釜线(京城到釜山),和1891年5月完成的元山线(元山-京城,陆地电线)。至中日甲午战争前,清政府主导下的朝鲜的通讯网已初步形成,清政府对朝鲜通讯的控制得以实现。

清政府从19世纪60年代末70年代初开始的电信通讯事业,主要是着眼于国防,由清政府主持架

设的第一条陆地电线就是从天津到大沽的军用线。此后,清政府以天津为中心,从东北到沿海,共架设了5条陆地军用电线。这五条电线是:天津-北塘-山海关;山海关-营口-旅顺-沈阳;沈阳-凤凰城-义州;天津-烟台-威海卫;天津-上海-广州。到19世纪80年代中叶,已初步形成由北到南的军事通讯网。同时,为了使本国电信通讯权不受外国侵害,又自行在各地设置电信局,进行独立经营管理。而且从国防着眼,为确保通讯安全,清政府没有把国内的电线和已将电信通讯势力延伸到亚洲各国的英国、丹麦等国的海底电线及电信局进行联网^[2](《奏稿》,卷54,P50-51《创办电报奏摺》光绪十一年八月二十五日)。

但是,清政府却把国内电线和在朝鲜架设的所有电线连接起来,将清政府的军事通讯网延伸到朝鲜半岛,形成了一个从北方的沈阳-凤凰城-义州(中朝边境)至朝鲜的汉城-仁川-元山-釜山的清政府和朝鲜一体的军事通讯网,并依靠传统宗属关系和近代条约外交对其进行使用和管理。这个通过“传统外交”加“近代条约外交”的外交方针获得的军事通讯网,对清政府来说犹如政治上的生命线。直到甲午战争开战为止,清政府尽管财政十分困难,却始终不惜自筹经费,继续维持此通讯网^[2](《奏稿》,卷54,P50-51《创办电报奏摺》光绪十一年八月二十五日)。甲午战争之后,由于清政府在战场上的失败,一直被清政府掌握的朝鲜通讯权,才被日本用武力夺取。

四、结 论

综上所述,19世纪70年代,由于受到来自日本、欧美和朝鲜内部的冲击,清政府依靠传统宗属外交模式,已经无法处理日益复杂的朝鲜事务,传统的外交政策已经不能适应新的近代国际形势,清政府不得不被迫转变外交政策,对传统外交进行调整。而这种转变又不是完全彻底的,它经过了一个较长的逐步转变过程。在这个过程中,其具体策略是:

对内(指朝鲜),采取了两种不同的方式,一是利用与朝鲜传统的宗属关系,指导朝鲜国王接受清政府的要求架设电线;二是通过引进近代国际法中的条约形式,与属国缔结条约来扼制日本。这与清政府19世纪70年的外交政策截然不同,可以说80年代初是清政府对朝鲜外交政策转变的开始。

对外(指日本),不再像六七十年代那样,从正面一味强调中国是朝鲜的“上国”,事事都要“按旧例”的传统外交,而是通过与属国缔结条约的方式,与日本的条约进行对抗。这不但在实质上阻止了日本在朝鲜扩大通讯权的计划,还使得日本面对中朝正当的近代形式的条约无言可对,迫使日本不得不另辟途径。直至甲午战争爆发,清政府一直独占着朝鲜通讯权,日本除了釜山海底电线权以外,没能再在朝鲜获得任何通讯管理权。

而日本面对清政府的“传统外交”加“近代条约外交”并用的二重外交方式,采取了一边回避与中国对立,一边通过外交交涉的途径,力争在朝鲜获得更多权益的策略。对中国,不直接交涉,也不再从正面否定中朝的宗属关系,而是通过与朝鲜缔结条约的方法,企图将侵略势力一步步渗透到朝鲜。同时,日本为了达到独占朝鲜的目的,不惜利用中朝的宗属关系作为权宜之计,来排斥英、俄在朝鲜的势力。这是19世纪六七十年代所不见的日本对中国和朝鲜的政策。

再看这个时期的朝鲜,它被夹在“宗属”和“条约”两种体制当中,虽然还不能摆脱中国的控制,但通过与日本、中国缔结通讯条约,在一定程度上保持了独立。

总之,清政府在新的国际形势下转变对朝鲜的外交政策,而且取得了一定的成功。其主要原因在于:首先,中国作为朝鲜的宗主国,享有独有的法理上的有利条件。在新的国际形势下,清政府当然不会,也没有放弃这一条件,而是充分利用了这一特权,直接控制朝鲜。其次,就当时围绕朝鲜的国际环境而言,包括日本在内的欧美各国,它们为了各自在东亚的利益,都在不同程度上暂时容忍了清政府在朝鲜的宗主国地位。最后,是朝鲜内部的尊奉“事大”的原则依然根深蒂固。

由此可见,19世纪80年代可以说是清政府外交政策转变的时期,清政府通过灵活的外交政策,在朝鲜通讯权事件上获得成功,并维护了与朝鲜的宗属关系。而这种宗属关系又是以一种新的形式和内容出现的,即传统宗属体制与近代条约体制相结合下的新东亚宗属关系。从历史的结局上来看,从19

世纪80年代到甲午战争清政府战败为止,是东亚宗属体制瓦解和崩溃的过程。但如果站在历史过程的角度,可以看到这个过程也正是清政府寻求各种可能(其中包括对传统外交加以调整,积极引进近代外交模式)、竭力维护与朝鲜宗属关系的过程。所以,19世纪80年代也可以说是清政府重新建立新东亚宗属体制的一个过程,并曾取得了相当的成功,只是由于日本对朝鲜、中国东北的侵略野心所导致的甲午战争,才最终失败。

参考文献:

- [1]朝鲜档[Z].台北:中央研究院近代史研究所藏。
- [2]李鸿章.李文忠公全集[M].台北:文海出版社,1963。
- [3]日本外交文书[Z].东京:外务省编纂,1950。
- [4]清季中日韩关系史料[Z].台北:中央研究院近代史研究所,1972。
- [5]清季外交史料[Z].台北:文海出版社,1963。
- [6]日韩海底电线条约续约一件[Z].东京:日本外交史料馆藏。

The dispute between China and Japan over the right of communication in Korea and the switch of foreign policy of the Qing government

Guo Haiyan

(Academy of Science and Engineering, Japan University, Tokyo)

Abstract: Since the 1870s, the traditional relationship between China and Korea had faced severe challenge. Western countries and Japan did not accept this traditional relationship. The Qing government was driven into a situation in which its foreign policy must switch. In the diplomatic negotiations between China and Japan over a telegraphic communication line in Korea, the Qing government, by making full use of modern forms of treaty diplomacy as well as the traditional suzerain-dependency relations in overcoming the Japanese challenge, maintained the control over communication in Korea and the suzerain-dependency relations which emerged in a new form and content, that is, a combination of traditional suzerain-dependency relations and those of modern treaty diplomacy. That dualism was the tendency in the Qing dynasty's switch in foreign policy.

Keywords: the Qing dynasty; foreign policy; suzerain-dependency relations; Korea; right to communication; Japan

[责任编辑 王大建 范学辉]

转型中的中国社会救助制度之发展

王思斌

(北京大学社会学系, 北京 100871)

摘要:随着中国社会的快速转型,中国的社会救助制度取得了新的进展。具体表现为城市贫困救助制度、农村社会救助制度和流动人口救助制度的建立与发展。但同时,城乡社会救助的任务也越来越突出,而与社会救助相关的财政支付制度、政策实施系统以及救助对象方面存在的问题,阻碍了社会救助工作的有效开展。

关键词:社会转型;社会救助制度;民间组织;制度建设

中图分类号:C913.7

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2007)01-0121-06

一、社会转型与社会救助制度转型

1. 中国大陆的社会转型

当今中国大陆,对任何制度性、结构性问题的讨论和解决都离不开对社会转型的分析,对社会救助制度的研究也是如此。改革开放20多年来中国大陆的经济与社会发生了重大变化,如果用社会学的话语来说,就是大陆的经济和社会发生着重大的转型。大陆地区的社会转型从其直接动因上来说是大陆的经济体制和政治体制改革推动的,但是由于大陆的改革与世界经济和政治发生着日益密切的联系,所以,对大陆经济与政治体制改革和社会转型的认识也必须参考国际经验和国际背景。

20世纪90年代初期,法国社会学家图雷纳(A. Touraina)指出世界正在经历着转型,这一转型给世界秩序带来重要影响^{[1](P29)}。如果说大陆70年代末以来的改革受到内外多种因素影响的话,那么70年代末80年代初英美国家所出现的新自由主义经济学思潮的影响更是不可忽视。英美政策的新自由主义转向,强调社会福利的效率,期望以此激起经济的活力和竞争力,并推动世界

经济市场的竞争。虽然后来英美国家的削减福利的社会政策遇到了有力挑战^{[2](P313)},但是新自由主义思潮对世界的影响还是明显的。

中国大陆的改革是对内解决经济、政治领域存在的矛盾和对外应对各种国际压力的背景下展开的,从此大陆越来越多地融入国际社会,同国际社会互动,也受到国际因素的影响。大陆的改革首先是从经济领域开始的,后来扩展到政治、文化和社会领域,从而导致社会转型。在经济方面大陆地区越来越强调市场经济并一度追求GDP的高速增长。在政治方面则逐步推进政治民主化,而80年代后期国际社会越来越强烈的人民生存权、发展权的理念对中国大陆的政策也产生了重要影响。

2. 新的社会问题及其对社会救助制度转型的要求

改革开放20多年来,大陆地区的经济和社会结构发生了重大变化。经济的持续快速增长为改善人民生活奠定了基础,但财富的社会分配政策向资本方面的偏离也同时带来贫困问题。由于推行市场化,在经济竞争中处于不利地位的地区和群体持续受到贫困的侵扰。在农村,经过政府实

收稿日期:2006-07-10

作者简介:王思斌(1949-),男,河北泊头人,北京大学社会学系教授,博士研究生导师,主要研究组织社会学、社会政策与社会保障、社会工作教育。

施的“八七扶贫战略”和新的反贫困战略,尽管绝对贫困的数量大大减少,但绝对贫困人口的脱贫问题却变得更加尖锐。在城市,受经济全球化的影响,产业结构的调整和市场化改革造就了一大批失业下岗人员。受多种因素的影响,相当数量的失业下岗人员及其家庭陷入贫困,他们的基本生活、卫生医疗、子女教育等受到严重威胁。同时,城乡的残障群体的生活也因缺乏来自政府和集体的足够支持而陷入困境。

应该说明的是,上述新生的或原有的贫困问题,在不完整的社会救助体系面前比较充分地显露出来。在计划经济时期,集体主义的平均分配制度在抑制人们的积极性的同时,也发挥了保障弱者的功能。农村的生产集体即使对残障人士也给予劳动机会上的照顾,城市的单位制度由于承担着生产和社会管理的双重职能,则依照政府的政策尽量吸纳各种人士就业,并发挥着救济贫困职工家庭的功能。这样,当时的社会救助基本上面对的是城乡“五保”人员,而这方面的政策安排是比较完整的^{[3](P41-43)}。

改革开放以来,特别是90年代中期以来大陆的社会救助体系受到一些挑战。在农村地区,相当多村庄的社区公共管理机构职能弱化,甚至组织瘫痪,集体经济解体,这样就损害了原来存在的社会救助能力。在城市,单位体制的弱化和居民委员会功能的孱弱,也使新形势下的社会救助问题变得突出起来。社会问题凸显,经济体制、社会管理体制的重大变化,要求原来比较狭窄的社会救助制度进行转型和获得新的发展。

二、大陆地区社会救助制度的新发展

我国古代的社会救助主要针对的是灾民、难民和流民,实施荒政和官民并举的慈善救助。民国以来,社会救助向现代社会救助制度转化^{[4](P95)}。1949年后大陆依靠总体性社会的体制实施社会救助,城市的工作单位、农村的生产集体成为社会救助的承担者。改革开放以来,大陆社会救助的任务和做法都有了新的进展。

1. 城市贫困救助制度

90年代中期以来,城市的社会救助遇到了新的课题:一方面40多年来没有过的结构性失业发生,造成城市贫困人口规模的明显增长,40-50岁人员下岗失业及其家庭的贫困问题凸显出来,

这涉及到他们的劳动机会、社会参与、子女教育、家庭成员的医疗保健等诸多社会问题。另一方面,原来代替政府承担解决就业、医保任务的工作单位的职能也发生了重大变化。着眼于经济体制改革,政府大力推动改变“单位办社会”的状况,工作单位缺乏吸纳低能力群体(年龄大、受教育水平低、缺乏技能的群体和有劳动能力的残障人士)就业的积极性,同时将原来承担的对退休职工的服务职能推向社会。然而与之并存的是,社会服务机构及其能力很不发达。

较大规模的失业人口和城市贫困群体催生了城市最低生活保障制度,各地政府依据当地经济发展状况、居民生活水平、贫困人口规模等制定了各自的最低生活保障制度。这一制度在上级政府的推动下得到实施,其做法是由中央政府与地方政府共同出资,由基层政府的民政部门与社区居民委员会合作实施。这一过程充分显示了政府的行政动员能力,按照上级政府的要求,各地政府做到“应保尽保”,在有关各方的共同努力下,各地城市最低生活保障制度得到了较快发展。这样,城市最低生活保障制度基本上建立起来,尽管在制度的运作过程中还存在着一些需要解决的问题。

2. 农村社会救助制度

农村的社会救助制度主要针对的是“五保户”和贫困户。对于农村贫困户的救助,大陆地区并没有形成制度化的规定,而多数是在灾荒和节日时给予物质上的救济。针对庞大的农村贫困人口,政府于80年代之后实行开发性扶贫的政策,变“输血”为“造血”,我们也可以把这一政策的改变看成是“发展型社会政策”的实践。对于“五保户”,政府从50年代起就建立了相应的制度,并得以贯彻执行,因为政府一直是把对“五保户”的救助作为政治任务来考量的。80年代中期以来农村“五保户”所需的资金一直是通过村民的附加收费来解决,90年代中期以后农村实行费税改革,供养“五保户”所需费用变为附加税。近几年来,各地相继取消了农业税,供养“五保户”所需经费便由政府财政负担,这是一个历史性的变化,即主要或全部由政府来承担孤寡老人的供养。新的“农村五保供养规定”的出台也融进了一些新的理念,这促进了农村最低生活保障制度的发展。至今全国有近40%的县市建立了农村最低生活保障制度,这也是现代社会救助制度在农村地区的

新发展。

3. 流动人口的救助制度

灾民、流浪人口的救助是中国历代朝廷和政府都十分关心的问题,这种救助既是一种人道主义的帮助,又是一种管理^{[3](P28-31)}。80年代以来大陆地区的流动人口逐年增多,现在每年外出务工的流动人口在1亿人左右,其中农村人口占绝大部分。在农村人口外出务工的过程中,由于农民与劳动力市场的信息不对称,加之一些企业主缺乏基本的社会责任感,所以进城务工而生活无着的现象难免发生。长期以来,政府主要从社会秩序管理的角度去对待这些生活无着者。2003年《城市生活无着的流浪乞讨人员救助管理办法》代替了《收容遣送法》,新的理念和新的规则在《救助管理办法》中得到体现,一个具有现代意义的、针对城市流浪人口的社会救助制度开始形成。

与之相联的还有对流浪儿童的救助与保护。虽然从20世纪50年代以来政府的相关政策就一直将流浪儿童与成年流浪者分别开来,对他们进行救助与保护,但是,实际上的保护与关怀显得不足。2003年《城市生活无着的流浪乞讨人员救助管理办法》出台以来,政府部门与联合国儿童基金会合作,按照《世界儿童权利公约》的要求对流浪儿童进行救助、保护并促进其健康发展,从而在儿童救助保护方面形成了新的理念、制度和做法,一个现代的、针对流浪儿童的社会救助制度正在形成。与之相一致,2006年3月民政部等十五部委联合发布的《关于加强孤儿救助工作的意见》,也是新的社会救助制度的重要组成部分。

可以说,针对最弱群体的现代社会救助制度已经开始建立,这与追求经济社会的协调发展、建设和谐社会的发展战略是相一致的。

三、社会救助制度发展的内在张力

当今大陆地区的社会救助制度是由原来的相应制度发展变化而来的,20多年来大陆经济体制、政治体制和社会管理体制的改革,社会问题的凸显以及社会发展和社会治理理念的变化,促使原有制度发生重大变化,新的社会救助制度在吸收国际先进理念的基础上逐渐形成。在这一过程中,由于大陆社会发生着独特的社会转型,原来的制度结构与新制度的要求有着较大的不同,新制度得以建立和有效运行的支持条件并不充分具

备,所以,社会救助制度在建立过程中还面临着不少困难,制度内部还存在着一些张力。这些困难和张力影响着正在形成中的救助制度的有效运行,有的可能会影响制度的发展方向,不可不察。从社会救助(社会福利)制度的要件来看主要包括如下一些方面:

1. 社会救助的经济支持条件的变化

任何社会救助制度的有效运行都必须有相对稳定的经济支持。社会救助制度作为现代国家的一项社会福利制度必须有来自政府的、或政府可以直接动员的物质-经济资源。近20多年来大陆地区经济的快速增长,在总体上为救助困难群体提供了经济条件,但是财富的占有或福利资源的支付模式也会影响社会救助制度的实际运行。改革以来,大陆地区实行分级财政制度,各级政府拥有自己的财政资源和支付领域,这就是财政的“分灶吃饭”制度。“分灶吃饭”制度的主旨是改变财税的中央集权制度,激发各级政府的收缴税费的积极性,并对辖区内的公共事务、社会福利承担责任,在实际运行中也确实有利于扩大政府财政收入。

在实施社会救助的过程中,制度性的、大规模的财政开支也基本上实行不同层级政府分担的原则。以城市最低生活保障制度为例,某一市(区)辖区贫困人口的救助一般由中央、省市和市区三方共同负责,即实行三家责任共担的原则。这种责任分担原则强化了各方责任、增强了社会福利支出的基础,但也带来同一层级政府之间责任不均和低财政收入政府可能需要承担更多责任的问题。因为当某一行政区域有较多贫困现象发生时,根据各级政府责任分担的原则,当地政府就要支付较多福利费用。而较少发生贫困现象的财政较好的地区,政府则可以少支付福利费用。这样就会出现政府福利责任的非均衡状态——有钱的政府少付费,少钱的政府多承担。这种结构的出现可能会产生某些地方政府逃避责任的现象,在实际工作中也确实如此,而这又会损害救助对象的合法权益。

“分灶吃饭”的财政体制和非均衡的责任所导致的负面效果在流动人口救助方面表现得比较突出。比如在对进城务工农民的救助、其子女的受教育权利救助方面,一些城市政府会借口对象不属于本地区人口而拒绝救助,所以进城务工农民

子女的受教育在某些地区还存在着问题。再如,流浪乞讨人员的救助费用主要由流入地政府承担,于是哪个地方流入的生活无着人口多,哪个地方的政府财政就要多掏钱。还有,那些对流动人口给予较好待遇的地方,也可能是流动人口更愿意去的地方,这样就会出现更有责任心的政府要多负担救助经费的现象。在救助环境不佳的情况下,可能会出现“劣币淘汰良币”,进而拉低整个社会的救助能力和救助水平的状况。

2. 社会救助制度的实施系统问题

社会救助制度的目的是救助那些一时陷入困境而不能自拔者,是通过救助而促进其自立,正所谓“救是救一时之急,助是助奋起自立”^{[5](P60)},这是现代的社会救助理念。虽然我国历史上有比较丰富的救助思想,也有一些被人称道的救助实践,但是,救助理念常常是比较传统的,救助行为也常常是有条件和打折扣的。中国以儒家为主的家族主义文化,强调自立做人,而在互助方面也是强调社区共同体内部的责任,所以,中国文化是贫困的个人责任观和贫困耻辱观。当一个人陷入困境之后,在观念上常常会遵循道家思想——忍耐而无求于人。

这些思想不但影响着民众,作为文化也影响着现代政府中的某些工作人员。我们会发现一些地方会以个人责任对待接受救助的低收入群体,比如在甄别申请最低生活保障者时,会自觉不自觉地运用歧视的语言和做法,思想中总有申请者可能“骗保”的潜意识。一些工作人员眼睛盯着的是享受低保者与其身份不相称的消费行为。在流浪儿童的救助保护方面,一些工作人员比较强调儿童的消极行为,同时也使用自认为是适当的、但往往是不当的行为对待他们。

当然,我们不能说救助工作人员不可以注视救助对象的消极行为。但是,根深蒂固的负面观念可能会妨碍救助对象应得到的帮助和支持。从城市最低生活保障制度、流浪生活无着人员救助管理制度实施至今,工作人员(包括基层行政人员和社区居委会人员)中持贫困的个人责任观和贫困耻辱观者也并非个别,这自然不利于社会救助工作的开展。

3. 救助对象方面的问题

在社会救助制度中,救助对象既是社会弱者又是权利拥有者。作为弱者,一方面,他们中的大

多数只能通过求助、通过政策执行者的调查和甄别来获得救助;另一方面,他们又是享受救助福利的权利人。当然,从弱者向权利拥有者的过渡并不是所有人都能做得到的,这与社会救助政策的宣传和社会知晓程度有关。

在这方面,有两种情况阻碍了社会救助制度的实施。一方面,是救助对象对社会救济政策的不了解,他们不知道如何获得救助,也不清楚救助者的权利。这方面知识的缺乏可能会使他们丢失获得救助的机会而得不到应有的救助。在这方面政府和一些政府工作人员也是有责任的,一些政府工作人员出于贫困的个人责任观而追求救助最小化,似乎慷慨的救助是在浪费纳税人的钱财,是一种不公平,因此,减少和拒绝提供救济。另一方面,在居民中确实存在由于各种原因不具备救助条件而获取救助者。一些人无视自己对困境的责任,而将全部责任简单归于政府,对社会救助这一公共资源有占有欲望,于是,在一些地方出现“骗保”、“骗旅游车费”的现象。尽管第二种情况是少数,但是,它还是削减着社会救助的实际效果,并可能对社会救助制度的确立产生不利影响。

四、社会救助制度的完善

如上所述,近几年来大陆地区的社会救助制度得到了较快发展,但是,以往救助制度的“经验”和传统的救助意识形态还在发挥作用。在这一过程中,“传统”作为一种力量起着不容忽视的作用,而传统的社会结构要素——政府间关系、国家与社会的关系也对新制度的实施产生着重要影响。似乎,具有现代意义的、以人为本的社会救助制度是“嵌入”于大陆的社会结构之中的。实际上,新的社会救助制度是我国目前的具体国情发展的必然结果。从社会进步、经济社会协调发展及构建和谐社会的目标来看,新的社会救助制度的完善也是一种合乎逻辑、合乎情理的必然要求。社会救助制度的完善是一个复杂的社会过程,要完善这一制度,至少需从如下几个方面着手。

1. 建立农村最低生活保障制度

现在,大陆地区在城市普遍建立了最低生活保障制度,也取得了比较明显的成效。城市最低生活保障制度主要解决的是因产业结构调整、职工失业而造成的城市户籍人口的贫困问题。然而,从城乡协调发展的角度出发,建立面对更加贫

困、规模更大的农村贫困人口的最低生活保障制度也是必要的。这不仅能使农村贫困人口共享社会进步的成果,改善他们的基本生活,而且可以减少外出流浪等社会现象的发生,也有利于促进城乡协调发展。由于大陆农村情况复杂,各地差别较大,所以,建立农村最低生活保障制度会比较困难。但已有的经验表明,建立与当地经济社会发展水平相适应的农村最低生活保障制度也是做得到的。在这方面,政府应该给予支持^[6]。

2. 进行总体的制度化安排

社会救助制度属于政府的总体性的制度安排,即这一制度的实施会涉及到不同部门,这样,各级政府之间、政府各部门之间的协调状况就会影响社会救助制度的施行。不同层级政府、不同地区政府在共担责任时难免会发生利益上的博弈,而社会救助需要政府之间、政府各部门之间更多的协调及合作。实际上,就是在社区中处理社会救助事务时也有着部门之间的不协调。比如在城市的街道办事处层次,失业身份的确认是在劳动和社会保障系统的社会保障所,低收入家庭的救助是民政系统的任务,而居民委员会在“家庭调查”中发挥着重要作用,失业人员再就业培训也由社会保障所(再就业培训中心)负责。显然,与社会救助相关的事务被不同的权力部门分割,不利于社会救助的有效开展。看来,社会救助制度的进一步完善需要建立更适宜的财政支付体系,建立更有利于社会救助的政策执行系统和福利传输系统^[7](P83-86)],这就要求对社会救助制度进行总体的制度化安排。

3. 发挥民间组织与民间力量的救助作用

一般说来,社会救助的具体实施需要民间组织的参与。在与市场经济体制相适应的现代社会结构中,民间组织的发展及其在提供公共服务、社区服务方面发挥作用是必然的。改革开放以来,大陆地区民间组织得到了一定程度的发展,它们在环境保护、打工人员服务方面正在发挥着积极作用。但是总体而言,服务性民间机构的发展还相当滞后。政府期待公共事业单位向服务性组织的转型,但这种转型相当缓慢。具体而言,一方面,政府期望公共事业单位向公共服务、社会服务转型,但公共事业单位对政府有很强的依赖性,并且公共事业单位工作人员在相当大的程度上已被行政化而缺乏有效的公共服务、社会服务的能力。

于是,通过公共事业单位转型来发展民间组织还有待时日。另一方面,大陆的社会服务机构也不发达,这与政府对服务型民间机构的支持不力有关。政府已经宣称发展服务型民间机构,在一些有关社会救助的文件中也载明要发挥民间组织、甚至国际组织的作用,但是,由于政府对民间服务机构的经费支持不足,而大陆的基金会又不发达,于是,民间社会服务机构的成长缓慢,这对有效地实施社会救助十分不利。政府应该支持有素质的、有承担能力的民间社会服务机构的发展。国际经验已经表明,有资质的、专业的民办社会服务机构的服务,比政府直接提供救助服务更加有效。

4. 对社会工作的理念与方法的接纳

从英国的《济贫法》开始,社会救助就与社会工作结下了不解之缘。社会工作对于社会救助的意义在于它的价值观和科学方法。坚持社会工作的价值观,运用社会工作方法能够更加贴近救助对象,了解其需要并为其服务,从而取得更好的救助效果。以往政府部门的救助工作既从服务角度着眼,更立足于管理。而现代社会救助工作则更强调以人为本、更强调服务,所以,社会工作的理念与方法对更好地开展社会救助就更具意义,一些地区流浪儿童救助保护工作的经验证明了这一点。大陆地区的社会救助工作不论在社会行政方面,还是在具体服务方面,都应该进一步吸收社会工作的方法^[8],政府部门也应意识到这一点。在这方面,对社会救助人员进行社会工作培训也是十分必要的。

5. 走向发展型的社会救助政策

社会救助在本质上是临时的救济,它比较强调给予。然而,当受助对象的问题并不是迅速可以解决进而需要相对持续的救助时,将发展因素纳入救助就是应该和必需的。比如对城市因失业而使家庭陷入贫困的人来说,救助与促进就业应该是紧密联系的。这样,在救助中加入促进其能力发展的内容,对于帮助其走出困境就更加有效。实际上,就是在其他群体(比如流浪儿童)的救助中,用发展的眼光来看待和实施救助也是十分有益的。因此,这就需要有发展型的社会救助政策。发展型社会政策是社会福利在国际上盛行新自由主义思潮情况下的适应性调整,它有着广阔的发展空间,我国的社会救助制度也应该从中汲取营养。

参考文献:

- [1]阿兰·图雷纳. 20 世纪的社会转型[A]. 中国社会科学杂志社. 社会转型: 多文化、多民族社会[C]. 北京: 社会科学文献出版社, 2000.
- [2]迈克尔·希尔. 理解社会政策[M]. 北京: 商务印书馆, 2003.
- [3]时正新. 中国社会救助体系研究[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2002.
- [4]蔡勤禹. 国家、社会与弱势群体[M]. 天津: 天津人民出版社, 2003.
- [5]蔡汉贤. 社会立法析评[M]. 台北: 中国社会科学行政学会, 2000.
- [6]王思斌. 社会政策视角下的城乡协调发展与和谐社会建设[J]. 河北学刊, 2006, (1): 76-80.
- [7]N. Gilbert, P. Terrell. 社会福利政策导论[M]. 上海: 华东理工大学出版社, 2003.
- [8]王思斌. 流浪儿童救助保护的能力建设[J]. 中国青年政治学院学报, 2005, (6): 19-24.

The development of Chinese social assistance system in society transformation

Wang Sibin

(Department of Sociology, Peking University, Beijing 100871)

Abstract: Along with the fast transformation of Chinese society, great progress has been made in its social assistance system, which was embodied in fields as follows: the establishment and development of assistance system for the urban impoverished, the rural inhabitants and the transient population. Meanwhile, the task of the rural-urban social assistance system is getting more and more critical. Problems in financial payment system, policy implementation system related to social assistance system and assistance object block the effective development of social assistance.

Keywords: society transformation; social assistance system; non-governmental organization; system construction

[责任编辑 全成]

论建立农村居民最低生活保障制度的条件、原则及运行机制

关信平

(南开大学 社会工作和社会政策系, 天津 300071)

摘要:中国农村最低生活保障制度是我国农村社会保障体系中的重要制度之一。建立农村最低生活保障制度,当前最缺乏的主要是制度-技术条件。在现阶段要推动农村低保制度的发展,应根据农村地区经济与社会发展状况,进行合理的制度设计,特别是要明确低保制度建设的基本原则,选择合理的运行机制。

关键词:农村最低生活保障制度;社会保障;社会救助

中图分类号:C913.7

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2007)01-0127-07

在我国,最低生活保障制度是具有中国特色的社会救助制度,是社会保障制度中的重要组成部分,承担着为社会成员提供最基本的生活保障的任务,发挥社会安全网的作用,并体现了政府承担的基本社会保障的责任。我国城市低保制度已经有了相对比较健全的制度体系,但农村低保制度建设虽然也经历了十余年的时间,也有许多专家已经从各个方面论证了建立农村低保制度的必要性^{[1][2][3]},并且不少地区近年来在推进农村低保制度建设的实践上明显加快了步伐,但从总体上看,与城市低保制度建设相比较,我国农村居民最低生活保障制度目前仍处于初级阶段,迄今为止只有部分农村地区建立了低保制度,并且其保障水平仍然较低,制度建设还很不完善,人们对农村低保的基本认识还不统一,在农村低保的理论探索和实践上还存在着不少的困难和问题。

建立和发展农村低保制度需要有一定的条件,其中最重要的条件是问题与需要、资源条件、政治条件,以及制度-技术条件。在当前的情况

下,前三个条件都已基本具备,而后一个条件是目下最为缺乏的方面。因此,为了促进农村低保制度的建立和发展,应该重点对目前农村低保制度建设中在制度-技术方面存在的若干问题进行探讨和分析,并结合我国农村的实际而做出相应的政策创新。

一、目前建立农村居民最低生活保障制度的条件分析

与其他社会政策一样,建立农村居民最低生活保障制度需要有一定的条件。过去若干年中农村低保发展缓慢,有关方面的理由是“条件不成熟”。中央在2005年“十一五”规划的建议中提出:“有条件的地方要积极探索建立农村最低生活保障制度”,其中也将“条件”的因素放在重要的位置。因此,分析“条件”对于理解农村低保制度的建立与发展有着重要的意义。

建立农村低保制度确实需要一定的条件,但对于其“条件”不能只从狭义上去看,而应该从更

收稿日期:2006-07-11

作者简介:关信平(1956-),四川成都,经济学博士,南开大学社会工作与社会政策系教授,博士生导师,主要研究社会学、社会政策、社会工作和人口学。

基金项目:国家自然科学基金项目“农村最低生活保障制度研究”(70341008)。

广泛的社会背景中去分析。从广义的角度看,建立一个社会保障项目的条件包括人的需要的条件(是否存在未满足的需要)、资源条件(是否有足够的经费等资源)、政治条件(是否具有政治上的意义)和制度-技术条件(是否有合理的制度安排和技术手段)等各个方面。在四个方面的条件中,人的需要条件和政治条件属于需要层面的条件,而资源条件和制度-技术条件属于手段性条件。一般说来,这四个方面的条件在构成社会政策行动中缺一不可,并且政府的社会政策决策一般是在这四个方面的平衡中确定某项社会政策的优先性。但有时候由于政治方面的特别需要,政府也有可能超常规地打破手段性条件的限制,促进某项社会政策行动。这就是所谓的“没有条件创造条件也要上”的政策实践模式。

我们还需要再具体分析农村低保制度建设和发展中的各种条件。首先,从需要的角度看,目前农村中存在着一定数量的贫困家庭,这些贫困个人和家庭因其自身不可克服的困难而陷入贫困,处于“不救不活”的状况,传统的家庭保障、土地保障和集体保障都难以解决他们的问题。尽管农村扶贫开发行动等反贫困行动可以提高贫困地区的经济增长能力,从而在总体上起到缓解区域性贫困的作用,却无法使农村中丧失劳动能力的贫困家庭摆脱贫困。因此,客观上需要建立农村低保制度来帮助最贫困的家庭摆脱贫困。其次,从资源的角度看,建立农村低保制度需要一定的政府开支,但即使参照城镇低保人口比例,在农村中低保人口也达到5%的比例来大致核算,在全国范围内做到“应保尽保”,总人数也就4000万左右。如果按照20-30元/人·月的补差额计算,每年所需资金总量约100亿元,约占政府政策财政支出总额的0.3%。即使这个数额再扩大一倍,从政府的财政支付能力上看,满足资源供应总量也应该是没有问题的。几年前便有研究者指出,政府的财政能力已不应该是发展农村社会保障的限制性条件^[4]。再有,从政治条件的角度看,在过去“稳定压倒一切”的目标导向下,政府倾向于首先解决对社会和政治稳定威胁较大的问题。而农村特困人口在政治上不活跃,对政治稳定影响不大,因此,建立农村低保缺乏足够的政治优先性条件。但近年来在“构建社会主义和谐社会”和“建设社会主义新农村”的目标导向下,解决农村特困人口

生活困难的问题所具有的政治意义越来越突出。并且,从总体上看,近年来政府在社会政策方面的行动有明显加强,对农村社会发展的投入也越来越多^[5]。综上所述,建立农村低保制度的前三个方面的条件都已基本具备,剩下的就是制度-技术条件了。

所谓社会政策的制度-技术条件,是指在一项社会政策制定和实施过程中要考虑的制度性安排和相应的技术支持系统。在当代社会,任何一项社会政策行动都是一个复杂的社会工程,它涉及多个方面,以及资源调动、资金运行、受益者确定、资金管理、资金给付和服务传递等一系列的环节。为了使这套复杂的社会过程体系能够有效地运行,就需要有专门的制度设计和专门的技术支持。制度设计的目标一方面是要规范各方的权利义务关系,协调各方的利益,另一方面也是要更加有效地使用社会政策行动的资源(资金),使之能发挥更大的社会效益。

在农村低保制度建设中的制度设计主要包括农村低保的资金来源模式、低保制度在受益者中的选择、保障水平和范围、资金及受益者管理模式,以及低保制度与其他社会保障制度之间的关系协调等方面。

二、农村低保制度的经费来源 及各级政府责任分担模式

与其他社会保障项目一样,足够的资金供应是低保制度得以正常运行的基本保证,是决定能否和如何建立农村低保制度体系的重要因素。资金供应的责任模式涉及各个方面的利益。目前在此问题上的争论集中在两个方面:一是政府与农村集体组织及农民的责任分担问题;二是地方政府与中央政府的责任分担问题。

长期以来,我国农村地区社会保障和其他社会福利事业主要靠农村集体组织筹集财政资源,来自政府的资金支持力度不大,并且往往是辅助性和应急性的,在政府财政负担的项目上也主要是由地方政府负担。然而,近年来这两个方面都发生了很大的变化。

首先,在政府与农村组织及农民的分担关系上,由于在税费改革和取消农业税以后农村基层组织(村和乡)的财力大减,根据笔者近期在若干部分地区的调查表明,目前大量的基层组织基本

上没有能力为农村低保提供足够的资金。因此,农村低保资金只能来自县以上的各级政府。与城市低保制度相比,农村低保所需要的经费总量小得多,从目前情况看,通过各级政府财政分担,这笔资金根本不会对各级政府财政造成很大的压力。

其次,在中央政府与地方政府的责任关系上,在目前的财政体制下,中央和地方在社会保障的事权划分上存在着一些不明确之处。许多地区在发展社会事业方面存在着对中央财政的过分依赖,希望通过中央财政的投入来发展包括农村低保在内的社会事业。这种依赖一方面是由于地方财力有限,客观上需要中央财政的支持,另一方面也存在着地方财政与中央财政之间的利益博弈,一些财力并不十分有限的地区往往也等待中央财政的投入。但中央财政在面临众多需求的情况下,在落实向地方社会事业的财政转移支付决策时往往也十分谨慎。由于中央与地方的财政责任问题未能确定,因而,导致一些地区在低保资金的安排上不同程度地遇到了问题。一些本来可以建立农村低保制度的地区仍在观望,等待中央新政策的出台。一些已经建立农村低保制度的省份也希望中央财政有所投入。这样,农村低保制度的发展受到了很大的限制。为此,我们认为最现实的一种解决办法应该是一种责任分担的模式,即由中央和地方政府共同承担其财政投入。

我们认为,解决这一问题,首先要在总体上进一步明确中央政府和地方各级政府在社会保障方面的事权划分原则。目前的农村低保都是由省级及以下的地方政府负责,一些研究者也提出过低保主要应该由地方政府负责的观点^[6],但从目前的情况来看,我们仍然建议中央政府应该对农村低保给予适当的财政支持。其理由是:其一,对于经济欠发达和政府财政能力较弱的地区,中央财政的支持在今后一段时间中仍将是推动其建立农村低保制度的重要财力基础。如果没有中央财政的支持,许多省区在近期内可能难以建立农村低保制度。其二,在已有 18 个省市自治区建立起了这套制度的情况下,如果不尽快推动该制度在全国范围的普及,将可能造成不同地区之间社会事业发展差距的进一步拉大,形成新的社会不平等。并且,经济不发达地区的农村贫困者最多,因此,最需要建立农村低保制度。但如果没有中央财政的

支持,它们又最难建立农村低保制度。其三,中央财政的投入对建立全国统一的农村低保制度有重要的意义。如果中央政府长期不给予资金投入,势必将影响中央政府在此项制度上的规范和指导能力,各地在建设农村低保制度方面将越来越按照自己的情况和工作思路各行其是,因而会出现参差不齐、五花八门的农村低保制度。从构建整个农村社会保障体系的长期发展战略上看,及早形成全国统一的体制仍是很有必要的。其四,农村低保制度所需要的经费并不很高。如果中央财政向 50% 的贫困人口提供 50% 的经费支持,那么一年只需要 25 亿元左右。即使中央财政在总的低保开支中承担一半的经费,其负担也不会很重,远远低于当前中央财政对城市低保的资金投入量。

在省及以下各级政府的财政分担关系可以由各省自行决定,但一般也应该有一个相对统一的全国性指导原则。由于农村基层政府的财政能力一般较弱,因此,它们负担农村低保资金的能力也较低。为了不使农村低保制度成为基层经济与社会发展的负担,上级财政的转移支付是必需的。因此,建议在中央财政投入的情况下,省级财政也应该有相应的投入,并且应该负担较大比例。

最后应该指出的一点是,基层乡镇和村级组织也应该有必要的投入。一是在有条件的地区,乡镇可以为低保投入一定的财政资金。二是村级组织应该承担一定的劳务保障责任。例如,对于没有劳动能力的低保户应该明确责任由村组织安排代耕的劳务,代耕的具体组织方式可以由各地自行决定。在取消农业税以后,土地应该具有更多的净收益,因此,由村组织负责安排代耕,事实上可以使低保户从土地上获得更多的收益。从代耕的土地上增加的收益可以折算成现金,加入到低保对象的收入核算中,因而可以减少他们对政府低保资金的依赖。

三、农村低保的基本制度原则

在农村低保工作中如何确定保障目标、保障对象、保障面和保障水平,在理论和实践上都是一个难题。由于最低生活标准本身并没有一个绝对客观的标准,因此在确定最低生活标准、保障面和保障水平的时候,在很大程度上受制于政府的政治目标和经济能力。保障面过窄或保障水平过

低,会使低保制度难以获得足够的社会效益,而保障面过宽或保障水平过高,又会导致经费和管理上的困难。

1. 基本目标:救助与扶贫相结合的原则

救助与扶贫是农村反贫困行动体系的两个方面,只靠扶贫难以解决所有的贫困问题,因此建立农村低保是必需的^{[7](P165-175)}。但农村低保作为一种社会救助制度,在反贫困行动中的效果也是有限的。从总体上看,救济不应成为对农村扶贫的最终目的,帮助贫困户脱贫才是根本。因此,在建立农村社会保障的实践中,应注意将救助原则与扶贫原则相结合,使其发挥更大的正面效益,而减少其负面效果。

救助与扶贫相结合的原则分为两个层次。首先,在建立农村低保制度的同时,还应该继续推进农村扶贫开发行动,尤其是在经济欠发达地区更应该如此。迄今为止,农村扶贫和农村社会救助基本上是分立的行动,由两个部门在分别管理,相互之间的制度协调比较差,因而导致在扶贫行动中忽略了社会救助,而社会救助又难以与扶贫行动挂钩。因此,我们建议将扶贫与救助两套制度加以合并,或至少在两套制度间建立制度性的联系,以协调农村的扶贫行动与社会救助。其次,在农村低保制度和其他社会救助制度自身的行动中也应该注意兼顾救助与扶贫。尽管目前农村低保对象中大多数都是丧失或部分丧失劳动能力的人,但事实上还有一些虽然具有一定的劳动能力,但由于各种原因也陷入了贫困的人。随着农村低保制度的发展,后一类人中将可能有一些也会加入申请低保的行列。因此,可以将农村低保与农村扶贫相结合,建立农村贫困户的分类管理机制,对丧失劳动能力的人给予救助,而对有脱贫能力的低保对象,通过提供资金、技术、信息、就业机会等手段,帮助其发展特色种植、养殖、经商、经营副业等,从而彻底摆脱贫困。

2. 救助对象:普遍性与特殊救助相结合的原则

农村最低生活保障制度应该是一种具有普遍性的社会救助制度,所有的农户当遇到依靠自己的力量无法解决的困难时都有资格申请最低生活保障。从这个意义上看,农村居民最低生活保障制度不同于传统的“五保”制度。“五保”制度只解决农村“三无”人员的保障问题,而从理论上讲,低

保制度对申请者不应该有预先的“身份条件”限制。实行普遍性原则,将使农村低保真正成为一个面向所有农村居民的基本安全网,因而具有比“五保”制度更为普遍的社会意义。

但鉴于我国农村的实际情况,现阶段的农村低保制度应该遵行特殊困难救助原则,即受益者应该是本人有无法克服的困难,而不应该像城市低保那样只按照其实际收入情况来确定受益者资格。按照这一原则,农村低保对象应该主要包括因大病、重残及其他一些靠个人和家庭无法克服的“天灾人祸”等各种因素而导致家庭主要劳动力暂时或永久丧失劳动能力,并因家庭缺乏劳动力而导致家庭收入严重低下者。坚持普遍性与特殊救助相结合的原则,主要目的是要使低保制度真正救助到最需要救助的人,并且防止发生低保“养懒人”的情况。这一原则的基础在于,我国农村的基本土地制度保障了一般农户的基本劳动条件,因此,有劳动能力的人首先应该依靠自己的劳动获得基本生活条件。只有那些失去土地或缺乏劳动能力,或者有无法解决的特殊困难的家庭才有资格申请低保。

3. 救助水平:满足基本需要与最低水平救助相结合的原则

作为一种基本的社会救助制度,低保制度的一般原则是只满足其对象最基本的生活需要。在这一方面,低保制度与五保制度有很大的不同。根据《五保条例》的有关规定,五保要保障“五保户”的生活水平不低于当地村民一般的生活水平,而低保制度目前仍大致按温饱标准设计,即只负责使低保对象的生活水平高于绝对贫困线,或者说只是达到当地普通居民的最低生活水平。从理论上讲,确定低保标准时应该把握两个方面的原则,一方面,低保制度应坚持最低救助原则,救助标准应控制在使被保障对象能够在当地维持最低生活水平,而不能靠政府的救助而使其达到当地人的 general 生活水平。实行最低救助原则的主要意义是鼓励有劳动能力的家庭首先依靠自己的力量摆脱贫困,政府和集体组织提供的救助只能起到辅助性的作用。此外,救助标准对救助范围有相当大的影响,在救助标准上的微小调整都会导致救助范围的很大变化。因此,低保标准不能制定得太高,否则可能会出现有劳动能力的人长期性地依赖政府救助的现象。但另一方面,所谓“最低

生活标准”应该是按照当地经济与社会发展水平为基础的基本生活标准,是一种能够保障其对象达到当地“社会人”水平的基本标准,而不只是满足生理上的生存需要。

从经验上看,国际上多以收入中位数或平均收入的40%-50%为相对贫困线。但我国农村低保制度尚不具备以相对贫困为基础的救助标准。如果说按收入计算五保户应该达到或接近当地平均收入的话,那低保对象的所有收入就可以考虑设定在当地平均收入的1/4左右。目前城市低保的标准大概在人均收入的1/4左右,而农村低保对象所实际得到的低保现金救助应该低于这个标准,因为农村还有土地资源。

4. 保障范围:价值选择、资源供应与技术条件综合考虑的原则

如何确定救助范围也是社会救助制度设计中的一个重点问题和难题。在具体的社会救助政策设计中常常无法依据可靠的客观指标来确定合理的救助范围,因此,需要结合多方面的因素确定合理的救助范围。其中既要有价值选择,又要有资源供应和技术性条件的考虑。在价值选择方面,一是对贫困者的态度,只是救助那些极端贫困而又无力摆脱贫困者,还是应该更多地从公平分配的角度考虑,让低保制度发挥调节收入分配的功能;二是如何理解和处理城乡之间差距的问题:是否应该缩小城乡之间在社会救助方面的差异?我们应该一方面坚持公平优先的原则,另一方面也应该看到,公平原则应该更多地体现在社会政策的总体层次,而一项具体的制度,应该在现有条件下完成其具体的任务。从这一点来看,对于农村低保制度来说,贫困救助应该是更加优先的原则。

在资源供应方面,比较重要的因素是资源支持的力度。毫无疑问,救助范围的扩大势必要求更多的财政资源支持,只有在充足的资源支持的条件下,才可能对保障范围做出相应的调整。从技术条件方面看,救助范围扩大将会导致基层低保和特困户救助工作量的成倍增加。救助范围越小,目标人群确定越准确。但是,随着救助范围的扩大,救助条件会随之放松,要想保持低保对象的准确性,程序上必然会变得越来越复杂,管理的成本也就随之而成倍提高。

因此,在处理低保规模的问题上,应该注意结合社会效益、资金供应、工作成本等方面的因素综

合考虑,并且通过更加具体的调查找到“最佳边界”。但是,扩面的过程要实事求是和量力而行,要防止由上级预设一个比例要求下级去达到的现象发生,也要防止下级组织为了争取上级的资金而人为地夸大扩面的现象。

5. 综合性保障资源:土地保障与农村自有资源相结合的原则

目前,尽管很多地方土地收益下降,但是,土地保障还有一定的作用。首先,土地基本上可以保证低保家庭的食物来源。其次,农民可以利用承包的土地发展一些经济效益较高的特色种植以增加家庭收入。缺乏劳动能力的低保户由于无法耕种土地,因而其土地没有发挥应有的保障作用。针对这种情况,可以将村中自有的人际网络和劳务资源充分组合,由村级组织安排对其提供“劳务救助”,即帮助他们耕种土地,以发挥土地的保障价值。这应当成为一种制度,体现村集体对低保户的救助责任。更具体地讲,各地应该将申请低保者的土地预期产出作出测算,将其预期的收入加到低保申请者的收入核算中,并实行由村集体承担代耕劳务的制度。如果因自然灾害等意外原因导致没有获得预期的收益,则可以从灾害救济中加以补充救助。

四、农村低保的运行机制分析

合理有效的运行机制是任何一项社会政策得以顺利运行并发挥其社会效益的基本保证。农村低保制度的运行面临的复杂因素比较多,因此,运行机制的设计就显得更加重要。

1. 对象确定机制

对象选择机制是绝大多数社会政策都面临的基本问题之一。我国农村贫困的原因、特点和表现形式相当复杂,因此,如何确定救助对象是低保制度面临的一个难题。农村低保工作首先在收入标准及其测定中存在较大的困难。低保制度一般要根据申请者的家庭收入状况或实际生活困难情况来确定其是否具有受益资格。这一过程分两个重要的方面:一是确定合理的资格标准,二是掌握申请者真实的收入和生活困难情况。和城市低保相比,我国农村低保在这两个方面都有其不同的特点。城市低保在确定对象时标准比较容易确定,但掌握申请者具体收入和实际生活情况比较困难。因为城市较贫困居民的收入来源相对比较

单纯,一般都是以就业收入为主,因此,城市低保的标准相对比较简单。但城市居民的经济活动较为复杂,并且私密性较强,因此获得其就业和收入的真实情况也不太容易。农村低保工作在此方面的特点与城市正好相反,获得申请者的劳动、财产和实际生活情况比较容易,但低保标准不好确定。农村居民社区性很强,家庭财产、就业(劳动)状况和生活状况透明度很高,有利于掌握低保申请人的收入和实际生活状况;但另一方面,由于近年来农村家庭劳动以农副业为主,并且收入来源多样化,因此,要定量核算其现金收入不太容易。由于这一方面的原因,农村低保不宜照搬城市低保单一的收入标准。

鉴于上述原因,农村低保制度在确定受益对象时,应建立定量与定性相结合的收入及生活困难评估机制。在定量测算方面,应根据全国性农村贫困标准,结合各地经济发展和人均收入情况,制定常规性的农村低保标准。农村低保标准的定量收入测算,应该根据各地的实际给出需要纳入收入测算的项目(如土地收益、副业收益、务工收入等)。在定性测算方面,主要由基层组织及群众代表对申请者的实际生活和困难状况作出具体的判断。在这方面也应给出一些指导性的标准,如家庭中是否存在大病、重残和其他特殊困难的情况。

在实际操作中,农村低保对象审核过程应该坚持公开和公正的原则。由于我国农村的特殊经济与社会条件及文化特点,作为一项普遍性社会救助制度的低保制度难免会成为很多人都愿意去争取的“福利利益”,从而导致一些并不十分困难的人也去申请。同时,由于低保审核标准具有一定的模糊性,缺乏“硬标准”,因此,会给基层组织的实际操作带来困难,甚至可能因基层干部在审核标准掌握上的偏差而导致群众的不满。为了防止这些情况的发生,最佳的办法是在审核过程中,始终强调和坚持公开和公正原则。所谓公开原则,是指采取公开审核的办法,一是组成有广泛代表性的、为群众所信任的专门小组来负责审核工作。二是将审核过程的各个环节的情况都公布于众,以便将其置于群众的监督之中。所谓公正原则,是指在低保对象的审核过程中,要始终把握低保制度的社会救助的目标,平等地对待所有申请者,使低保资金真正用到最应该救助的人身上。

应该强调的是,在对象确定过程中应该将坚持群众监督和避免“贫困烙印”与“社会排斥”相结合。一方面,有效的群众监督是坚持公开原则的必要方式,但另一方面这种做法又可能会在一定程度上带来“贫困烙印”的问题。因此,在坚持公开原则时也应该注意防止“贫困烙印”和社会排斥现象的发生。低保对象也是平等的社会成员,仍应具有平等参与农村社区公共事务的权利和机会。

2. 动态管理模式

与城市低保对象一样,农村低保对象中许多人的困难情况也是可逆的,因此,动态管理是必需的。其必要性一是需要通过动态管理的方式让家庭经济状况已经好转、或者其困难状况已经缓解的家庭退出低保;二是通过动态管理的方式去发现和纠正在初次审核时可能出现的偏误。动态管理可以同时采取定期和不定期的方式进行。一方面可以由基层机构低保工作人员通过不定期的走访调查或群众举报信息,来确定低保对象有关信息的偏误或其实际情况的变化;另一方面可以设立对所有低保对象周期性的复核审查制度。可以根据低保对象初次审核的严格程度、低保水平的高低以及管理成本等因素,综合考虑定期复核审查的时间、程序及资料的严格程度。

3. 资金发放:社会化发放的优点及困难

低保资金的发放也是低保制度运行的一个重要环节。由于农村居民居住相对分散,并且组织力量相对比较薄弱,因此,由低保管理机构直接发放低保资金存在着工作量大和资金不安全的风险。相比之下,低保资金社会化发放的优点是提高效率,减少漏洞。所谓“社会化发放”,是指委托专业金融机构代为发放低保资金。目前,许多地区的农村低保已经实施了社会化发放。但是由于资金量比较少,在银行存储的时间比较短,因而影响了银行系统(或信用社)承担这一业务的积极性。为此,建议在中央层面上民政部门与银行系统沟通,建立农村低保金通过银行发放的制度性规定。动员或要求银行系统从承担社会责任的角度来承接这一业务。专业金融机构应该将承担这项工作看作是参与农村贫困救助的社会公益性行动,因而,不应该简单地按照商业行为原则办理。

4. 规章制度的严格性与基层机构任意处置的权限问题

低保工作是一项政策性很强的工作,需要有

严格的制度性规定和相应的操作程序,以便排除操作过程中人为的干扰。但另一方面,农村贫困的情况千差万别,特别复杂,任何制度性规定都难以把所有复杂情况都包含进去,总有一些无法通过规则去解决的问题。因此,为了能够使农村低保制度更有效地发挥社会效益,应该给基层低保组织机构(主要是村级组织)一定的制度规定外的任意处置权限,以帮助他们应付各种复杂情况。

基层组织的任意处置权是指授予基层组织一定的权力,使他们能够自行决定是否应该对在制度规定以外,但又确实贫困的人提供一定的救助。给予基层组织一定的任意处置权,一方面可以使农村低保更加灵活地发挥社会效益,另一方面也可以节省上级组织在审核复杂情况方面的工作量,从而节省管理成本。

但是从目前情况来看,基层(村级)组织的任意处置权不能过大,并且在实行任意处置权时要注意以下一些要求:一是要规定任意处置权使用的原则和范围,二是要规定任意处置权使用的程

序,三是要对低保工作人员加以培训,以便使其更好地使用任意处置权。

5. 建立健全农村低保的管理体系

在农村低保制度的建立和运行过程中,还应注意其管理体系的建设,重点是组织体系建设及硬件设施的配置。健全的组织体系和一定的硬件设施,是农村低保能够有效运行的重要保证。组织体系建设滞后和硬件设施不足是目前农村低保中普遍存在的问题,其表现是缺乏专门的低保组织机构,缺少专门的工作人员,办公经费不足,工作人员培训不够,以及硬件设施落后。这些情况反映出农村低保目前仍处于初期阶段。无论是基层低保机构及其工作人员还是上级政府主管部门和财政部门,在建设农村低保管理体系时,都应该同时具有管理的有效性和管理成本两个方面的概念。应该对农村低保管理的有效性和管理成本作出细致的动态定量分析,以确定对农村低保管理及其各方面要素投入的合理比例。

参考文献:

- [1]蔡昉,都阳.建立农村“低保”制度的条件已经成熟[J].中国党政干部论坛,2004,(9):17-18.
- [2]马斌.积极建立农村居民最低生活保障制度[J].中国农村经济,2002,(7):51-55.
- [3]何菊芳.构建农村最低生活保障制度的设想[J].当代经济研究,2005,(9):70-72.
- [4]郑功成.农村社会保障的误区与政策取向[J].理论与实践,2003,(9):20-21.
- [5]王绍光.顺应民心的变化:从财政资金流向看中国政府政策调整[J].战略与管理,2004,(2):51-60.
- [6]杨良初,赵福昌,韩凤芹.社会保障事权划分研究[J].财政与发展,2004,(10):4-9.
- [7]唐钧,张时飞.调整中的城乡最低生活保障制度[A].汝信.2006年:中国社会形势分析与预测[C].北京:社会科学文献出版社,2006.

Conditions, principles and mechanisms of minimal living security system for the rural population

Guan Xinping

(Department of Social Work & Social Policy, Nankai University, Tianjin 300071)

Abstract: Rural Minimal Living Security (RMLS) system is one of the most important components of Chinese rural social security system. At the present there are problems in the RMLS. According to the author, the RMLS should be built on the bases of four conditions, among which the institutional-technical condition is the most important. To promote RMLS, we need a proper institution design based on the rural socio-economic background, and the first two tasks are to have basic principles and to choose effective operating mechanisms.

Keywords: Rural Minimal Living Security (RMLS); social security; social assistance

[责任编辑 全成]

“地缘维权”组织与农民工的权益保障

——基于对福建泉州农民工维权组织的考察

江立华 胡杰成

(华中师范大学 社会学系, 湖北 武汉 430079)

摘要:维护农民工权益的现行策略难以切实发挥有效作用, 维权困境的根源在于农民工缺乏真正代表自身利益的组织。“以地缘为纽带的维权组织”的出现说明了农民工对于组织资源的渴望, 这种维权方式有其特点与功能, 同时也存在局限。建立正式的、合法的、以地缘为纽带的农民工维权组织, 是维护和保障农民工权益的可能之举, 政府应采取有效措施给予恰当的引导, 以使其健康发展。

关键词:农民工; 权益; 组织; 同乡商会; 地缘维权

中图分类号: C916

文献标识码: A

文章编号: 0511-4721(2007)01-0134-06

近年来, 农民工的权益与保障缺失问题已经成为社会各界关注的焦点之一。本文力图从农民工自组织方面探讨权益的保障问题。

一、农民工的权益缺失与维权困境

农民工是城市中的弱势群体, 在原有的制度框架中, 没有自己的地位。其权益缺失具体表现在: 用人单位不与农民工签订劳动合同的现象普遍存在; 农民工的工资屡遭拖欠; 与城市本地同工不同酬; 超时劳动现象严重, 法定节假日也得不到休息时间; 工作环境恶劣, 缺乏劳动保护, 职业病患病率高, 身心健康损害严重; 常常遭受企业老板、管理人员的凌辱、虐待甚至殴打, 人身权利受到侵害; 往往享受不到应有的社会保险和福利待遇等。为了保护农民工的合法劳动权益, 近年来中央各种政策不断出台, 相关法律法规不断制定和完善, 与中央的各种努力相呼应, 地方各级立法机构和政府也加大了制定相关法律法规与政策的

力度, 由此构成了一个针对农民工的较为完备的劳动保护制度体系。制度体系的逐步健全似乎意味着农民工权益保障状况的明显改善。然而, 有学者研究表明, 针对农民工的法律和政策保护体系越来越完善, 而农民工的处境却依然不佳, 形成了一种制度悖论^[1]。为什么会出现这种悖论呢? 笔者认为, 其中关键在于制度实践与制度文本之间存在的巨大差距。各级政府的共同努力形成了农民工权益的制度保护体系, 而制度的执行最终必须依靠地方基层政府。从理论上讲, 地方基层政府有发展地方经济和维护社会公平、保障农民工权益的双重职责。但实际上, 地方基层政府对依法保障农民工权益并不积极, 它们往往为了经济目标而偏袒资方、忽视劳方权益。在现行财税体制下, 地方政府实质上是一个相对独立的利益主体, “为官一任, 造福一方”是地方政府的合法性来源。在以经济建设为中心的主流价值下, 尽可能地增加政府的财政收入、提高 GDP 增长率, 成

收稿日期: 2006-06-26

作者简介: 江立华(1965-), 男, 安徽歙县人, 华中师范大学社会学系教授, 博士生导师, 主要研究人口社会学、城市社会学; 胡杰成(1982-), 男, 湖北监利人, 华中师范大学社会学系博士研究生。

基金项目: 国家社会科学基金重点项目“流动人群的公共教育及其权利保障研究”(02ASH001)。

为地方政府的主要目标。为了促进地方经济的增长,地方政府需要吸引大量的投资和廉价劳动力,在资本短缺、而劳动力几乎无限供给的现实状况下,投资对于地方政府而言就显得异常重要。因而,在处理劳资关系中,资本优先而牺牲劳工权益就成为地方政府的必然选择。因为如果地方政府过于强调劳工权益保护,资本就会以“投资环境恶化”为由投往他处,从而影响地方的经济增长。

从上面的分析可以看出,现有的农民工维权思路陷入了这样一种困境:相对完善的制度保护体系,却无力切实维护农民工的权益。

为了加强农民工表达和追求自身利益的能力,中央政府又积极推动农民工加入工会组织。由于我国的低端劳动力几乎处于一种无限供给的状况,在资本与劳动力的博弈中,资本有着广泛的选择余地,而劳动力则显然处于不利的地位,其合法权益普遍被漠视。与资本相比,农民工在经济能力、社会地位和政治权力等几乎所有的方面都处于绝对劣势,单个农民工的力量十分薄弱,无力与资本抗衡。首先,与雇主谈判工作条件和工资报酬,类似于一种“公共产品”,存在其他工人搭便车的可能,于是,无人愿意为争取权益的保障而独自承担由此产生的风险。其次,面对工人的抱怨,雇主会解雇在他看来的“麻烦制造者”^[2]。当然,在“健全”的体制下,雇主在解雇一个员工的时候并不太容易,如在国企中,相对健全的劳动合同,使得企业无法随意地拖欠、克扣工人工资或终止劳动合同。但是,对于权益缺乏保障的农民工而言,运用发言机制的农民工顷刻之间被辞退将会变成一种非常简单的事情。这凸显出农民工组织化的重要性,农民工只有建立自己的组织,通过“集体发言机制”,才可能形成与资本相抗衡的实力。

在西方市场经济国家,工会是工人的利益组织,它与政府、企业共同构成了协调劳动关系的三方机制。西方国家的经验证明,政府、雇主和工会三方协商比单方处理矛盾要更加全面,更易于被各方所接受。随着三方机制的不断完善,日趋规范化、法制化、程序化的集体对话协商和谈判,有利于推动新型劳动关系的建立,兼顾各方利益,共同促进经济发展和社会进步。为了提高农民工的自我维权能力,建立农民工、政府、企业之间的良好沟通与协商渠道,我国借鉴了西方国家的经验。

中华全国总工会及其下属的地方各级总工会加大了在私营企业、外资企业、乡镇企业等成立企业工会的力度,并将大量农民工纳入到企业工会中来。实际上,非公有制企业工会的组建率和职工入会率并不高,更为关键的是,即使已组建的企业工会也只是“空壳工会”,并不能有效地维护农民工的权益。

工会难以真正落实维权主要有两个原因。一是企业工会对企业、政府具有很强的依附性,缺乏独立性,不能很好代表农民工的利益,而与企业、政府谈判。企业工会的领导人几乎都是由企业管理层任命或兼任的,其个人利益受企业控制,而且企业工会属于官方工会的管理系统,它们根本不可能为了农民工的权益而与资本抗衡,或与政府意志相违背。二是农民工对企业工会缺乏认同感。一方面,虽然农民工离开农村,长期工作、生活于城市,但他们难以摆脱在乡土社会中形成的地缘、亲缘意识,他们容易形成对“老乡会”等地缘组织的认同,而缺乏对以业缘为基础的企业工会的认同。另一方面,当发生劳资争议时,企业工会不能很好地维护农民工的权益,这自然降低了后者对它的认同。

这样,农民工维权存在另一个困境:保障农民工的合法权益需要工会组织,而“官方”工会难以真正代表农民工的利益。

农民工维权所面临的这两方面困境,在很大程度上可以归结为一点,即农民工缺乏真正代表自身利益的组织。地方政府在执行劳动保护制度的过程中不能切实维护农民工的权益,一个重要的原因就在于农民工过于分散化,不能通过组织的力量去扩大其对地方政府行为的影响,提高地方政府对农民工权益的重视。在维权的困境之中,农民工开始寻找真正属于自己的组织。

二、浮现民间的“地缘维权”:

特点、功能与局限

在单个农民工无力与企业、政府进行谈判,而官方工会又难以真正代表农民工利益的背景下,有些农民工开始尝试着通过“同乡商会”或“老乡会”来维权。这种“以地缘为纽带的维权”的出现说明了农民工对于组织资源的渴望。据2005年4月14日《南方周末》报道,在福建省泉州市,一些“老乡会”、“同乡商会”等逐渐演变为农民工的

维权组织,有人将它们称为“民间工会”,这些通过地缘、血缘关系组织起来的“民间工会”近年来急剧增加,它们已经成为争取和维护农民工利益而与资方进行谈判的原始组织。为了详细了解“地缘维权”的情况,笔者于2005年4月底赴泉州市进行了为期一周的实地调查,走访了宁化县商会泉州分会、泉州市总工会、泉州市劳动监察大队等机构。宁化县商会泉州分会(以下简称宁化商会)是泉州浮现的“民间工会”中的典型代表之一,自2003年成立以来,该商会多次为在泉州的宁化务工人员成功维权,其维权行为引起了当地政府、地方总工会、新闻舆论等的广泛关注。下面将以实地调查资料和新闻资料为基础,分析“地缘维权”的特点、功能与局限。

1. 特点:(1)以地缘为主要联系纽带。之所以将“同乡商会”和“老乡会”等组织的维权行为称为“地缘维权”,是因为这些组织都是以地缘为纽带建立起来的,它们主要为老乡提供维权帮助,体现为一种共处他乡的老乡之间的互帮互助。例如,宁化商会由宁化在泉州经商人员组成,其初衷是为了共同经商,后来由于前来求助的老乡越来越多,帮宁化老乡维权成了其主业。许多研究表明,农民工主要通过亲缘和地缘关系寻找工作,这往往导致某一流入地集中了来自相同地区的大量农民工。“老乡帮老乡,很快结成帮”,以地缘为纽带建立起来的“老乡会”、“同乡商会”得以产生并迅速发展,“地缘维权”从而有了基础。(2)以地缘为基础的“民间工会”独立性强。“民间工会”往往由来自多个企业的同乡务工者或一些同乡经商人员构成,是一个跨企业的组织,而且其负责人一般由组织成员选举或推举产生,为成员的利益服务,并接受成员的监督。这使得它们不会像企业工会那样受单个企业的控制,成为企业老板或管理层的附庸。此外,“民间工会”也不像官方工会那样对政府有明显的依附性。“老乡会”这种组织往往处于一种松散的组织形态,无正规的组织机构,不接受任何机构的正式领导,政府也难以对其进行直接控制。虽然像“同乡商会”这样的组织是在相关部门登记注册的正规组织,但在遵守现有法律的前提下,它们比官方工会较少受制于政府。因此,以地缘为基础的“民间工会”独立性较强,能够真正代表农民工利益与企业谈判。(3)农民工对以地缘为基础的“民间工会”认同感强。对于一个

组织而言,组织成员的认同感是其实现组织目标的不可缺少的保障。企业工会就是因为缺乏农民工的认同感而影响了其应有功能的发挥。虽然农民工离开农村,长期工作、生活在城市,但他们难以摆脱在乡土社会生活中形成的地缘和亲缘意识,他们在城市社会中最信任的仍然是地缘和亲缘关系。因而,对于“老乡会”、“同乡商会”等地缘组织,农民工非常容易建立认同感。同时,“民间工会”对农民工利益的维护与后者对前者的认同感的建立形成了互相促进的关系。(4)个人资源与组织力量的功能结合。虽然“民间工会”通常是以组织的名义代表农民工与企业、政府谈判,维护农民工的权益,但是,在实际维权的过程中,组织负责人的个人关系资源往往发挥着重要的作用。以宁化商会为例,会长吴某是一名退伍军人,他在泉州有许多战友,分布在政府、企业等各个部门,而且其本人退伍之后一直在泉州经商,经常与政府部门打交道,从而建立了广泛的人际关系网络。宁化商会在为农民工维权的过程中,在向政府劳动部门申诉之前,吴某往往运用自身在政府中的关系网络,向政府劳动部门打招呼,以引起后者的重视,促进问题的解决。对于“民间工会”的维权而言,组织的作用一方面在于代表大量农民工的集体利益,引起政府、企业、社会舆论等的重视,另一方面在于通过集体的力量提高农民工抗风险、承担维权成本的能力。(5)市民社会的自我生长。以地缘为基础的“民间工会”并不是政府自上而下组织建构的结果,而体现为一种市民社会自下而上的自我生长。困苦的实践体验和社会舆论的关注共同促进了农民工权利意识的逐步觉醒。在维护自身权益的过程中,农民工意识到,仅仅依靠单个人的力量,解决不了他们的维权问题,必须组织起来,依靠集体的力量,才有可能实现维权的目標。因此,一些农民工开始走向自我组织的道路,尝试着通过“同乡商会”和“老乡会”等地缘组织与企业、政府谈判,维护自身权益。

2. 功能:(1)提高农民工与企业、政府谈判的能力,维护农民工的权益。农民工在分散的状况下无力与强大的资方相抗衡,也很难向地方政府施加充分的压力,促使其在制度执行过程中站在公正的立场上。类似“同乡商会”、“老乡会”的“民间工会”以地缘为基础实现了农民工的组织化,提高了农民工与企业、政府谈判的能力,并通过各种

正式或非正式的途径,在一定程度上发挥了保障农民工权益的功能。以宁化商会为例,自2003年4月成立以来,该商会几乎隔天就要为宁化务工者讨工资、讨工伤赔偿、处理其他纠纷等,并且其维权行动基本上都能够获得成功。(2)培育和增强农民工的权利意识。一些农民工尝试着通过“同乡商会”和“老乡会”等地缘组织维权,这本身就体现出农民工权利意识的觉醒。而在“地缘维权”的具体过程中,通过地缘组织对农民工合法权益的宣传、农民工之间的相互影响、成功维权的事例对农民工的激励等途径,农民工的权利意识被进一步增强,同时也使更多的农民工开始认识并追求自身合法权益。(3)增强农民工的集体意识,提高农民工的集体行动能力。有学者指出,农民工正在作为一个新的工人阶层在崛起^[3]。农民工要真正成为一个新工人阶层,就必须认识到他们利益的一致性,形成对工人身份的集体认同,并具备能为共同利益开展集体行动的能力。以地缘为基础的“民间工会”将农民工组织起来,使得农民工可以利用集体的力量与企业、政府谈判。在这个过程中,农民工群体逐步认识到集体合作的重要性,也越来越强烈地感受到他们利益的一致性。同时,集体维权行动也能锻炼、提高他们的集体行动能力。

3. 局限:(1)缺乏政府的正式认同。虽然“同乡商会”、“老乡会”这样的“民间工会”为维护农民工权益进行了富有成效的工作,但当地政府、地方总工会并不承认它们的合法性。在访谈中,泉州市总工会的一位干部直截了当地对笔者说,所谓的“民间工会”根本不能算是工会,虽然它们解决了一些问题,但随着官方工会体系的完善,“民间工会”会被逐渐淡化。宁化商会会长吴某告诉笔者,对于该商会的“合法”维权活动,泉州市政府并不支持,并且有关部门还要求他们不要过分宣扬其维权活动。在当今中国社会,政府有着巨大的社会控制能力,虽然以地缘为基础的“民间工会”具有积极的功能,但如果缺乏政府的认同与支持,发展将困难重重。(2)维权功能过于单一。以宁化商会为例,在访谈中,会长吴某告诉笔者,该商会的维权活动主要限于为农民工讨工资、索取工伤赔偿,很少涉及其他内容。然而,目前农民工的合法劳动权益处于一种全面受损的状况中。农民工不仅工资被拖欠、工伤补偿难以获得,而且还面

临超时劳动、工作环境恶劣、人身侵害等诸多问题。因而,以地缘为基础的“民间工会”维权功能过于单一,具有明显的局限性。(3)维权方式被动,主动利益表达能力不足。以宁化商会为例,该商会的维权程序一般是,农民工寻求商会帮助,商会代表农民工到市劳动监察大队申诉,然后由市劳动监察大队传讯用工单位,再在劳动部门的协调下,商会代表农民工与当事单位协商解决问题。从这一过程可以明显看出,商会是被动等待农民工的求助,然后再帮助农民工维权,而不能主动去激发农民工的权利意识、表达农民工的利益需求。(4)维权活动缺乏资金来源。在访谈中,宁化商会会长吴某告诉笔者,目前该商会在维权过程中遇到的最大困难就是缺乏资金。该商会现有100多个会员,每个会员每年交100元的会费,共计10000多元,这构成了其主要资金来源。这笔经费一般都花费在会员的活动上。但向该商会求助的宁化务工者大多不是其会员,由于是老乡,商会帮助他们维权不收取任何服务费。然而,商会在维权过程中却有着各种必不可少的花费(例如调动各种关系资源的花费、交通费等),这就形成了一个资金缺口,虽然这些经费一般可由商会领导层自掏腰包解决一部分,但并不能从总体上改变资金缺乏的状况。(5)以地缘为基础的“民间工会”缺乏相应的管理,容易变成影响社会稳定的因素。类似宁化商会的“同乡商会”属于在民政部门登记注册的正规社团,受到登记管理部门和挂靠单位的双重管理,因而能够较好地保证其行为的合法性。然而,商会参与维权属于较为特殊的情况,“地缘维权”一般是通过“老乡会”这样的组织进行的,它们往往处于较为隐蔽的状态,无正规的组织机构,更谈不上合法登记。在这种情况下,类似“老乡会”的地缘组织容易黑社会化,成为影响社会稳定的因素。

三、地缘维权组织的生存空间与前景

在社会各阶层的博弈当中,一个阶层,尤其是弱勢阶层,只有组成真正代表自己利益的团体,才能以组织的力量有效地维护自己的权利。这也是重农轻商的封建社会中,乡帮、会馆、行会、商会等普遍存在的重要原因。而如果缺乏相应的组织,则意味着这一阶层以及属于这一阶层的个体在遭遇权益的侵害时,就缺少了发言机制,就缺乏甚至

是最微弱的抵抗能力。农民工正因为缺乏自己的正规组织力量,才在与用人单位的博弈中,不能有效地维护自己的合法权益。我们在调查中发现,不少工厂和企业虽然有工会,但工会主席多是厂长和老板,工会的日常经费也主要来自于工厂和企业。大量的事实表明,农民工的维权有赖于政府、企业和农民工等多方主体的共同努力,农民工自身的主体作用不可或缺。建立正式的、合法的、以地缘为纽带的农民工维权组织,其目的在于促进正式维权渠道与非正式策略运用的结合。

建立农民工自己的组织是维护和保障农民工权益的可能之举。当然,社团的目的不仅仅是为了维护农民工的权益,还期望在促进农民工市民化、帮助农民工适应城市生活等方面起到作用。同时,协助政府建立起用人单位与农民工之间的和谐关系,在相关政府职能部门的领导下,部分地承担政府管理社会的职能。因此,这样的社团是作为与政府和市场分立的第三部门而出现的民间组织。倡导这种民间社团组织的建立和发展,是为了适应和满足我国转型期社会经济协调发展的需要。

当前我国正处于社会转型时期,这样的组织是有生存空间的。一是与农民工的社会联系方式相适应。我们的社会历来非常重视血缘关系、宗亲关系,建立这种性质的社团是具备基础的。生活在城市的农民工,其生活方式、思想观念和行为准则,在很大程度上还处于“熟人社会”或“半熟人社会”,他们是“按照乡土社会的规矩和原则组织和思考他们在城市中的交往和互动”^[4]。如在进城就业方式上,农民工主要是依靠熟人关系网络来操作完成;在交往的对象上也主要是同样来自农村的打工同事、在城市中的老乡,遇到困难能够依托和得到帮助的更多的还是老乡、亲属这种初级的社会关系。据笔者2005年的调查,进城农民在遇到困难时,找老乡或亲戚帮忙的占31.8%,找同事(主要也是农村人)的占19.1%,两项合计占样本的50.9%,也就是说,有一半的人主要是依靠由地缘关系或乡土特质维系的关系来帮助自己解决困难。相应地,求助于正式的机构、找当地人帮忙的仅仅只有49人,占14.2%。之所以如此,是因为农民工具具有共同的乡土背景,因而在交往中具有共同语言,也因为如此而使得他们在工作中能够更好地交往,形成信任关系。按照费孝

通的话说:“熟悉是从时间里、多方面、经常的接触中所发生的亲密感觉。……乡土社会从熟悉得到信任。”^{[5](P10)}因此,适应农民工这种用初级的社会规范来构建交往和互动的现实,建立农民工自身的维权组织是完全可行,且有发展前景的。

二是与农民工在城市客观上遭受城市社会排斥和相应社会组织缺乏相联系。农民工在城市社会遭受着经济、政治和文化等多维的社会排斥,得到的社会支持很少,尤其是城市的社会组织结构是相对封闭的,其较僵化的管理制度,使其只对市民开放,而农民工则被各种社会组织排斥在外,成为一个既缺乏保护、也缺乏约束的社会群体。这种排斥通过制度和市场等机制得以运作,导致了农民工社会边缘地位的生产与再生产。这种总体的社会环境,只靠政府的文件和舆论的宣传是难以改变的,还要在组织层面对农民工进行扶持,增强其对话能力和对政策的影响力。

从制度层面看,推进制度变迁,培育农民工利益集团,是维护农民工权益的根本途径。政府应当鼓励能够有效维护农民工权益的制度创新,并及时加以引导,使其在运行中逐步走向规范。根据笔者对福建宁化县在泉州的商会的考察,通过对其优势和不足的比较分析,提出一种农民工组建自己社团的基本设想。

(一)组织者和管理者:由农民工在打工城市中那些有相当社会地位和社会声望的老乡担任组织的负责人和法人代表;或由农民工所在家乡的市政府派出专职人员。社团领导人必须具备的条件是:在当地具有一定的经济社会地位,有一定的动员社会资源的能力;具有责任感、道义感和社工精神;在自己的工作之外有充足的时间从事该兼职工作。

(二)成员:所有在当地务工、经商的农民都可以登记参加。

(三)社团的具体业务:(1)公布社团的电话,接受老乡的求助;(2)义务的法律常识咨询和培训;(3)协助成员解决生活和工作中出现的问题;(4)与当地老乡多的工厂和企业建立合作关系;(5)与媒体、特别是当地的媒体建立联系;(6)通过多种途径解决农民工权益受侵害的事件;(7)与不“善待”农民工的工厂、企业取得联系,加强合作与监督。

(四)经费来源:农民工家乡的政府拨出固定

的年度经费;成员缴纳的会费;基金会和社会赞助;其他来源。

(五)鼓励和倡导不同“老乡会”之间的合作和联盟。

这类组织的建立,将有助于政府提高管理效率,促使用工单位行为的进一步规范化,并提高农民工自身的城市生活适应能力,加速农民工融入城市社会的步伐,并最终推动城市化和现代化的宏观进程。

参考文献:

- [1]郑广怀. 伤残农民工:无法被赋权的群体[J]. 社会学研究, 2005, (3): 99-118.
- [2]李萌. 市场失灵、组织缺位与农民工权益保护[J]. 社会主义研究, 2004, (6): 130-133.
- [3]王春光. 农民工:一个正在崛起的新工人阶层[J]. 学习与探索, 2005, (1): 38-43.
- [4]李汉林. 关系强度与虚拟社区[A]. 李培林主编. 农民工——中国进城农民工的经济社会分析[C]. 北京:社会科学文献出版社, 2003.
- [5]费孝通. 乡土中国, 生育制度[M]. 北京:北京大学出版社, 2002.

The organizations of “geo-band rights protection” and protection of peasant-worker interests

Jiang Lihua, Hu Jiecheng

(Department of Sociology, Central China Normal University, Wuhan 430079)

Abstract: Current policies for the protection of peasant-worker rights and interests are not effective enough, and this kind of dilemma is accounted by the lack of organizations that can stand for the interests of peasant-workers. The appearance of “geo-band rights protection organizations” reflects the peasant-workers’ eagerness for organizational resources. Some of their characters and functions are good; however, they also have some limitations. We believe it is feasible for peasant-workers to establish some formal, legal geo-band rights protection organizations. The government should play an inducing role rather than a dominating one in this respect.

Keywords: peasant-workers; rights and interests; countrymen c of c.; geo-band rights protection organizations

[责任编辑 全成]

抗拒的效力:从环境公民权到可持续公民权*

[英]约翰·巴里¹ 著 张淑兰² 译

(1. 英国贝尔法斯特皇后大学 政治系; 2. 山东大学 政治学与公共管理学院, 山东 济南 250100)

摘要:“绿色公民权”是一个从“消极的”环境公民权到“积极的”可持续公民权的连续统一体。一种“抗拒”或“批判性”可持续公民权,对于创建一个真正的可持续社会,具有核心性的重要意义。可持续公民权概念不仅可以从古老的城市共和主义公民权传统中得到理论侧证,而且可以进一步发展成为当代公民权培育中义务“可持续服务”实践的理论基础,而绿化进程中的国家将在其中扮演一个积极而又关键的角色。

关键词:世界主义公民权;环境公民权;可持续公民权;抗拒;环境政治

中图分类号:X22;D621.5

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2007)01-0140-09

在绿色政治理论界,“环境公民权”正在迅速变成一个时髦而流行的专业术语。更为重要的是,它也日益在学术界之外的政策和决策圈流行起来,包括民族国家、有限公司/商业、公民社会/非政府组织。就像此前“可持续发展”概念所遭遇的一样,“环境公民权”在延展的过程中也出现了各式各样的庞杂阐释,而且这些阐释往往相互矛盾。本文的目的是集中阐述“环境公民权”的规范性及其社会学/经验性向度,特别是强调过分狭隘地解释“环境公民权”会带来的一些风险,比如将“环境公民权”界定为“以民族国家为基础”或民族国家支持的、鼓励个人为了环境而“尽其所能”的实践活动。就“绿色政治”而言,把环境公民权局限于“环境”议题,其危险在于可能忽视可持续性和可持续发展的经济、政治和文化方面。因此,本文将着力于分析“抗拒”或“批判性公民权”对于实现一个可持续社会所具有的核心性和重要意义。为了详尽地阐释这一抗拒性绿色公民权观念,笔者将借用“共和主义的”的公民权传统和思想来分析绿色公民权的可能形式。之所以采用一种“绿色共和主义的”视角,并非仅仅因为它代表了最“顽强的”、最悠久的政治传统,其中积极的公民权是核心性的,也因为它能够导向“基于高尚品德”的道德/政治观。鉴于许多学者已经侧重于探讨“绿色公民权”的“义务”和“责任”方面,并常常以此来激烈批评公民权的自由主义观点,笔者认为从考察共和主义的政治传统来开始对“绿色公民权”的分析是恰当的。

一、走向可持续公民权

显然,许多公司和公共机构正在采纳“环境公民权”的话语。众多大型企业和部分国家机关,要么为了完成“企业的环境报告”,要么为了证明“企业良好的环境行为”,都采用“绿色公民权”的话语来描述其雇员的“环境教育”计划。

对许多企业和国家机关来讲,鼓励雇员成为“环境公民”只不过是其环境管理体制的一个组成部分,或者是为了达到 ISO 例如 ISO 140001 的标准。毫无疑问,这一举措提高了公民的环境意识,同时也希

收稿日期:2006-05-10

作者简介:约翰·巴里,英国贝尔法斯特皇后大学政治系讲师,博士。译者张淑兰,山东大学当代社会主义研究所研究员,政治学与公共管理学院副教授。

* 本文选自安德鲁·多布森和德里克·贝尔编辑、美国 MIT 出版社 2006 年出版的《环境公民权》的第 1 章,并已得到作者和该出版社的中文发表版权许可。鉴于篇幅的限制,译者对于文中的注释部分作了技术性删简处理。

望如此具体的“环境公民”计划能够减少成本(特别是能源和材料)、保证公司或公共机构服从环境管理并达到环境标准。也就是说,“环境公民权”被狭隘地局限于作为受雇者的个人行为 and 举动,而不能用来指导他们工作以外的行为和举动(尽管这当然也有可能)。因此,作为一名“环境公民”,是人们在工作时间内从事的一个“兼职”。毋庸讳言,这种对“环境公民”的理解,不可能挑战工作组织的不民主方式,也不可能正确应对生产工作的道德以及更广泛的社会经济或政治发展的要求。

根据这种观点,一个即使为核电站或企业工作、从事生产和出口有毒废弃物的人也能够成为“良好的环境公民”(如果希望更“客观”或“中立”的话)。对“环境公民权”观念和实践的这种吸纳或阐释,丝毫不会令我们吃惊。就像此前的“可持续发展”概念一样,环境公民权是另一个可以由不同的角色、出于不同的目的、运用多种方式进行界定的术语。

无疑,以企业/工作为基础的“环境公民权”思想,其缺点是遗漏了环境问题和议题赖以存在的“大背景”或更广泛的联系网络。如此狭隘的“环境”和“以工作为基础的”活动只是致力于应对“环境”污染和资源影响,而非以此为基础来探究环境问题产生的潜在结构性(政治、经济和社会的)原因。以职业为基础的环境公民计划,其目的或意图既不是为了提高人们的“环境意识”,帮助人们认识环境问题产生的宏观政治经济根源,也不是为了把个体在工作时的环境行为与工作外的个人行为统一起来。当然,也有可能某些个体把工作内外的环境行为统一起来,并对环境问题产生的政治、经济和文化因素有了较强的批判意识。但非常不可能的是,以职业为基础的“环境公民权”思想会鼓励个体减少消费或购买“公平贸易”产品,或者促进人们积极参加环境团体或党派的“积极公民权”,或者从事非暴力的环境抗议,以变革政治经济权力结构的不平等。

从公民权思想的“消极/积极”、“狭义/广义”的视角出发,可以把公民权的绿化看作是沿着从“环境”公民权到“可持续”公民权的轨道的拓展。“可持续公民权”意味着“环境公民权”的转型,因为“环境公民权”将公民权的实践局限于能够对环境产生有益影响的环境活动或表现,而“可持续公民权”则是一种更加雄心勃勃的、具有多重功效的“绿色”公民权模式。

可持续公民权当然是以环境议题为核心,但它不仅仅是由环境行动来限定的,其涵盖的范围实际上超越了“环境的”活动,而涉及到经济、社会、政治和文化领域。例如,“可持续发展”不仅包括环境保护、长期发展和其他方面的生态可持续性,而且超越了此类纯粹的环境领域,包括“人权”、“民主”、“平等”、“生活质量”、“参与”和好政府等。也就是说,尽管可持续发展有着各种各样的缺陷,但它确实(至少从词汇或议程的角度看)超越了对“资源有效性”或环境保护的狭隘关心,并使那些赞同它、签署或同意相关条约与政策的人承担某些改变经济与政治结构的义务。所以,可持续发展可以解释为一种义务——一种致力于实现新型社会的义务,其核心就是形成一种包括经济、环境和社会“底线”的新型“发展”观。

“环境公民权”可能存在的一个难题是,它如何做到不将公民的政治活动范围狭隘地局限于单一的环境领域,从而轻易地被各种组织机构所篡夺和预占,结果是“淘空”其政治层面中的变革性、反抗性和激进性。这将是下文讨论的主题。需要强调的是,意识到如下区别是非常重要的:笔者假定的“积极的”可持续公民权将由“生活方式”与“公共/政治”变革、行动主义和反思组成,而消极的“环境”公民权并不具备这一“外溢”的政治后果,前者在很大程度上是一个社会学/经验主义的问题。

当然,人们不必加入特殊的环境/绿色团体就可以成为“环境的”公民或“可持续的”公民。我们可以把所能想到的个体分为此类或彼类。一般来说,公民权可以看作是从“消极的”公民权到“积极的”公民权的连续统一体。“消极的”公民权是最低标准的、自由主义的,而“积极的”和参与的公民权则是发育充分的、城市共和主义的。同样,“绿色公民权”也可以被看作是从“消极的”环境公民权到“积极的”可持续公民权的连续统一体。笔者在下文中将着重阐述一种对“积极的”即“共和主义的”公民权的理解。它一直是积极的公民权观念的重要而恒久的来源,但不太明确的是,它是否应该或可能在所有公民中间得到提倡。

二、公民权绿化的共和主义渊源

笔者之所以试图研究公民权的“城市共和主义”传统,除了对其长期感兴趣、特别是考虑到它赋予公

民权以民主、团结和奉献精神外,还在于它会非常有助于我们探讨“公民权的绿化”问题。就像“环境公民权”(其中某些内容接近于“绿色消费主义”)的“消极”范式(以国家和公司为基础的)有着显而易见的风险一样,前文所勾画的可持续公民权的积极的共和主义范式,也存在着某些风险或问题。

一个显见的危险是认为那种绿色公民权观念过分以义务为基础,会减少个体在保持一种主要的或“显著的”身份的同时拥有其他身份、兴趣和实践活动的可能性,从而造成负担过重。在此,人们可以联想到对过于投入的政治活动家的批评:他们处于一种自我拒绝非政治机遇和生活经验(例如作为父母、爱人、关爱者、工人、艺术家等等)的风险之中,从而毁了他们成为“充分完整的个体”的机会。简言之,将自身局限于狭隘的兴趣和生活经历之中,尽管这意味着你通常会非常擅长于这些活动(从绩效评估的角度而言,你在这类活动中能够达到优秀),但那也可能会导致你的性格和身份会变得“单一”化。虽然存在着这种批评,“共和主义公民权”的趣味和价值是它明确地承认自由的“非主导地位”,以及生活方式和利益观的多样性。尽管共和主义者理所当然地强调积极公民应该“尽他们的义务”、参与和捍卫他们自由共同体的共同生活方式(尤其是面临外部威胁时),但并不要求对美好的生活持有一种“共同信奉”的观念。共和主义者也不要求“私人的”利益观服从于某些标准的或主流的思想,只要这些观念不危及或诋毁共同体的公共/政治生活的自由和实践。也就是说,共和主义者能够容忍利益观的多元化。

与“共和主义”公民权思想有关的另一个危险是:这种自我理解和身份的模式被看作是“最好的”或“完美的”性格,而且是个体应该努力去追求的高尚品性。这种共和主义的公民权观可以追溯到亚里士多德的思想。他认为,公民的公共/政治生活应该高于希腊人所描述的家庭/私人生活,即“私人空间”^[1](P362)]。然而,这种观点并不一定适合当代对共和主义公民权的解释。因为,私人空间不再(一定)是贫乏的空间,我们在私人/家庭空间里也能找到公民的、可持续性的高尚品德和实践。

城市共和主义常常被看作是一种“呆板的、严厉的、苛刻的”公民权思想——其关注的核心是执行、履行和完成义务与公共活动。其中,个体的身份既包含着积极公民权的信念,又与“美好生活”的观念(“美好生活”观念的核心是公民为了“共同的/公共利益”而行动)相联结。城市共和主义的公民权思想还包含着“现实主义的”一面。它非常清楚的是,公民是培养的而不是天生的。无时不在的危险是,公民可能“忘记”其义务而变得“软弱”,并且时常会受到一种完全的私人消费生活的诱惑。对此,戴维·马昆德(David Marquand)指出,“公民权生长的土壤常常会变得贫瘠。对其肥沃程度的最有害的威胁是其中具有的享乐主义,这种享乐主义存在于人类社会的自由市场模式的核心,也许还存在于公民权本身的自由主义—个人主义思想的核心”^[2](P17)]。

城市共和主义无法否认其自身具有自律、时刻警戒性和军国主义的起源与色彩等特征,特别是古典的城市国家共和主义有着一个完完全全的军国主义概念——“公民兵”。他们严格守纪,狂热地忠诚于城市国家,心甘情愿地为共同体提供义务服务,如果需要的话,愿意为了公共利益、城市国家和个人自由而献身。然而,没有理由继续用这些品德来限定和阐释 21 世纪的共和主义公民权。事实上,在下文对批判性或抗拒性绿色公民权的分析中可以看出,这些(和其他的)“共和主义的”高尚品德也能在绿色政治活动中发现。例如,自律的程度、献身精神、对事业或原则的执著、面对(来自国家、企业或国家和企业的追随者的)压制时的团结一致和坚定不移等。人们可以在不同形式的绿色活动中发现这些品质,特别是在那些正规政治体制之外的绿色活动中。

笔者在此的目的不是对城市共和主义进行全面的评述,而仅限于探讨我们在思考关心生态的新型公民权时,能从公民权的共和主义传统那里学习到什么。在将“环境公民权”和“可持续公民权”与共和主义相联系时,笔者想强调的是,共和主义的公民权是需要学习的,并非社会成员天然获得的。正如公民权能够被学习一样,公民需要被“教育”或鼓励,因为公民权也能够被忘记。

笔者认为,“脆弱性”是绿色政治和可持续发展的一个关键性组织观念/原则。共和主义的政治和公民权思想明确指出,诱惑无处不在,引诱着公民“忘记”他们的义务或者放弃履行个人对集体的奉献、个人对公共利益的关注而沉湎于他们所谓的兴趣和抱负。当然,笔者的观点是:为集体事业所作的贡献和付出的努力同时也是基于觉醒的个人自我利益——共和主义的可持续公民权思想并不希望个体为了

“公共利益”而牺牲他们自己的利益。这种公民权思想的魅力,部分是为了实现卢梭式的目的,即鼓励人们同时做两件事情:一是为了捍卫公共利益而做事从而履行责任;二是同意做一切事情,但不能是基于私人/自私的享乐和利益所带来的诱惑。

换句话说,共和主义的公民权和国家观也可以基于这样的理由来辩护,它珍爱并促进个人自由,并致力于实现个人和集体的长期利益、价值和目标。强调共和主义的关键性方面是对促进自由的非主导地位的关注——使人们能够自主地生活而不必依靠任何人的怜悯,就为国家以自由(和可持续性)的名义来发挥其职能,比如促进与鼓励公民权的模式与实践打开了希望之门。因为,这样做不仅是合情合理的,而且是与公民的愿望和利益相一致的。

整个西方世界在可持续性方面缺乏实质性的进展也促使笔者趋向于更加直接的、以国家为基础的积极的共和主义的可持续公民权观念。尽管已经有了三十多年的“绿色政治”和全球环境运动,公众对生态问题及其根源不断觉悟,在某些领域也确实取得了一些进展,但在真正走向可持续发展的道路上,我们并没有取得重大进展。考虑到代表民主与公众利益去呼吁自愿性质的行动的变革没有奏效,这种要求强制性地改变行为和实践的呼吁(尽管肯定会存在争议)应该是可以理解的。既然提供“生态危机”的知识和信息也没有能够鼓励更多的个体变成“环境的”(更不用说可持续的)公民并改变他们的行为,那么,现在所需要的也许就是共和主义思想,来“创造”或“培养”这种公民道德及其行为变革。总之,国家应该立即介入其中,并为“绿色的公民权”的发展创造条件。

三、绿色共和主义的实践:义务“可持续服务”

在这一部分,笔者希望更加具体地阐释共和主义的“可持续公民权”的内涵,探讨某些必定会引起争议的绿色共和主义实践。笔者的目的并非只是推荐共和主义的“绿色公民权”理念或实践,而是想探讨正在争论中的、为了实现可持续性而开展义务服务/工作(“可持续服务”)的观点,从而辨明绿色公民权观及其实践的具体类型,即“公民权的绿化”究竟应该包含什么和不包含什么。

“绿色共和主义”的“可持续服务”实践——为了可持续的(包括但并非局限于“生态的”或“环境的”)目标而开展的义务服务形式(国家强制的),类似于我们今天在许多国家(在英国直到20世纪50年代)可以看到的“国家服务”。这种服务可以采取这样一种形式:所有公民必须拿出他们的一部分时间去从事一定范围的“可持续性活动”。其中包括:清洁一个被污染的海滩或河流,参加一些社区的再循环计划,在社会贫困地区工作,援助那些减少社会不平等和排外的运动,参与那些促进可持续性和环境教育的公共信息活动,在社区农场或社区风力发电场工作,成为一名海外开发工人或人权活动家等等。从事“可持续服务”的时间可以因人而异,从为“公共利益”连续服务一年(完成教育后)到持续较长时间的每星期一两个小时。

如此公开谈论“义务性的”和“国家强制的”工作,肯定会使大多数绿色思想家和活动家感到震惊。因为,它容易使人联想起保守主义的、极右翼的、军国主义的、歧视女性的和以国家为中心的观念。大多数绿色思想家和活动家认为,为了国家指导下的生态目标而出台的“绿色劳役营”或“义务劳动”的政策或实践,与绿色政治的自由主义、非或反国家思潮和原则不一致^{[3](P1-25)}。从表面上看,绿色政治的核心道德与规范性政治原则并不能因此得到推进。尽管笔者同意这些担忧,而且正如前文已指出的,笔者并不主张这样一种“绿色公民权”的观念或实践,然而,如果仅仅根据肤浅的印象即“可持续服务”的观念或实践可能违背某些绿色原则就认为我们应当忽视或拒绝它,这种过于简单化的做法是毫无益处的。

义务“可持续服务”具有明显的共和主义意蕴,使得人们可能把它与古典共和主义公民权观的军事化(因而男性化的)特征联系起来。共和主义的公民一般是这样的人(男人),他愿意而且能够为了捍卫自由公民的“共和国”而拿起武器来战斗。这种捍卫城市国家及其生活方式、土地和人民的爱国主义,人们可以在城市共和主义思想中找到。同样,人们还可以依据马克思的“社会必要劳动”概念来理解它。“社会必要劳动”是人们必须从事的一种工作;目的是为了实现社会的繁荣和提供满足个人与集体的需要、体现为社会性资金/资源的公共商品和服务。因而,人们可以把“可持续服务”称作是“可持续必要劳

动”的一种形式,只不过这种工作是为了获得一种可持续发展道路,而这一道路可以提供满足个人和集体的需求、愿望和利益所需的人类/社会资源和自然资源。

就许多方面而言,“可持续服务”或“可持续必要劳动”的建议只是要求将已经发生着的自愿性活动变成义务性活动。事实上,为了环境和其他社会政治事业而从事的志愿性工作多得数不清。让这些志愿性活动变成义务性活动,将会使得那些“为公共利益提供公共服务”的实践活动取得更积极的效果和收益(因为将有更多的人参加这些活动),从而更有可能实现可持续性。但可能的是,志愿体系能够使可持续服务取得积极的、民主的社会生态效果,而义务服务则不可能。

义务“可持续服务”的观点表明,“绿色公民权”是一个明显以“国家”为中心的概念。因为,“绿色公民权”完全与共和主义的传统相吻合,而共和主义的传统正是以国家为中心(或以“城市国家”为中心)。更为重要的是,以义务为基础的或强制性的公民权概念存在着如此重大的争议,其任何“积极的”的内涵或潜能,在很大程度上取决于要求或实施这样的义务工作/时间的国家是不是“绿色的”或“绿化中的”。从表面上看,如果绿色公民权的义务形式是由致力于可持续发展的绿色国家来实施的,会遭到较低程度的反对(尽管并非没有其他的反对理由)。例如,义务地在“社区城市公园”或出租地每星期工作一两个小时——基于绿色地方当局与社区之间形成的伙伴性关系,会非常不同于被迫为一个在对实现可持续发展很少或根本没有兴趣的国家名义下开展的环境项目而花费时间和精力。

另外,众多反对义务可持续服务的意见之一认为,在一个极端不平等的社会里,这种计划的实施将会导致失业者、穷人和边缘化公民成为义务工作的承担者。人们可以看到,在实行义务兵役制的国家里,富人和特权阶层都能够逃避他们的义务——一个明显的例子是小乔治·布什在越南战争期间被派往得克萨斯而不是越南。为实现可持续发展而提供义务性公共服务,似乎需要一个更加平等的社会条件。也就是说,这种公民权实践的一个前提是平等,这不仅仅与共和主义的平等思想相一致,也是民主公民权自身的一个内在性方面。

当然,还存在着很多富于创意性的方式来表达公共服务的观念。例如,可以设想这样一些计划:如果毕业生参加了某种形式的可持续服务,就可以免除其学费(当然这取决于收费制度的持续),或大大减少其学费(笔者认为,在美国,毕业生参加国外发展工作就属于此类服务)。或者,可以按照人们提供的可持续服务相应地减低其收入税。一种更理想的方式也许是:如果一个人的生活方式越是“不可持续”(例如,运动型多用途汽车的所有者、航空里程卡或矿石燃料公司股票的所有者),他就必须支付更高的绿色消费税,或提供更多的可持续服务。问题是,尽管存在着许多淡化可持续服务观念的强制性色彩的方法,但恐怕难以做到完全消除这一点。我们必须扪心自问,“为自己的生活方式作补偿”的义务(通过税收或公共服务形式),是否像批评家们指出的那样是“对自由的拒绝”?还是试想一下,那些企业家和金融寡头(或绿色学术界精英)不得不每周一次帮助失业者或在社区农场干活而弄脏他们的手可能带来的社会教育效益吧!

笔者认为,可持续服务还可以解释为可持续公民权包含的一种责任。也就是说,那些追求落实全面的可持续发展而不仅限于环境议程的人们,应该介入政治以及其他形式的抗拒活动,来反对环境恶化的结构性原因,并与不可持续性实践的非环境因素作斗争。换句话说,人们可以将必要工作理解为包含着“抗拒工作”的可持续性公民权的一部分,而不仅仅等同于“服从”。坚持一个可持续性必要抗拒工作的论点就像在关于非正义的争论中遇到的情形一样:面对着主导性的非正义时的一个要求,是寻求承认这些非正义和采取适当的政治行动来纠正它们。因而,我们也可以说可持续发展的第一个要求是与非可持续发展作斗争并服从可持续发展的有关要求。从政治的视角说,正义之所以上升为一个核心性议题,正是因为主导性的政治与社会经济组织是“非正义的”(全部或部分的),而那正是正义成为几乎所有社会中主要与主导性伦理-政治语言的原因。但同样重要的是,谈论和使用正义的语言也要求应对、挑战和改变非正义的社会关系。

因此,依据笔者的理解,可持续公民权是存在于非可持续发展中的一种“抗拒公民权”形式。它不仅包括那些“维持性”实践与“工作”,比如前文中论述的可持续服务,也包括一种对非可持续性发展的纠

正,因而需要采取抗拒形式的“纠正”或“反对性”工作,来挑战非可持续发展。

四、抗拒的效力：以公民社会为基础的可持续公民权

看来,要形成以公共服务为核心的、共和主义的“绿色公民权”观念或实践,我们就必须降低社会的不平等程度并使国家变得“绿化”。相应地,我们就必须接受这样的观点,为了使“以国家为基础”的“绿色公民权”观念合法化,我们必须培育“基于公民社会的”“绿色共和主义公民权”观念与实践。而这些“绿色公民权”的公民社会实践所关注的焦点是非国家权威化的“共同利益/可持续性”,而且其中走向可持续性的行动要求对国家结构与政策的批评与转变。

这种基于“可持续公民权”的抗拒,既非常明显地包含着批判性公民和团体应拥有的各种“权利”的观念,也同样清楚地包含着“义务”和“责任”的观念。批判性可持续公民权(与可称之为“规制的”、服从的或以国家为基础的观念相对立)使用了环境权利的概念,例如在《阿胡斯公约》(Aarhus Convention)或各种“宪法性环境权”中所明确表述的环境权、在美国实施的“社区知情权”法或各种程序性的环境权利等。然而,还有一种基于可持续视角的观点认为,批判性的可持续公民权要求公民挑战居于支配地位的政府、经济操纵者、各种程序和制度。因为,如果没有这样的反抗和压力,在通向“可持续发展”的道路上就不可能有任何进展。如果没有公民和市民社会角色的批判性集体政治活动,就不可能出现更加绿色的政府和经济。

就此而言,一个人如果接受了可持续性的论点,那就不仅仅有权利、也有义务追求变革以创造一个更加可持续的社会。就像一旦丧失了正义,人们就有权利、也有责任去抗拒并努力挑战非正义一样,如果丧失了可持续性,人们就有权利、也有责任去挑战非持续性。同时以义务和权利为基础的理论具有潜在的激进性,在实现和维持像可持续发展之类的集体利益和目标时,并不仅仅以公民的“服从”与合作为目标。

正如人们认为的那样,在我们(西方人)既存的重要利益没有受到损害的前提下,我们有道义上的责任去帮助发展中国家的穷人,富有的“舒适阶层”、强势群体对现代社会的“不可持续性”负有最大的责任,因而有道德责任去帮助创造一个较能持续的社会,即使履行这一责任会导致他们经济生活水平的下降。我们既有义务去帮助那些遭受苦难的人——如果这样做不会使我们自己变得贫困的话,同时也有义务去纠正那些我们已经做过的或正在做的、导致那些苦难的非正义行为。这与强调帮助其他弱势群体(后代子孙、少数种族和非人类物种)的责任与行为的标准绿色道德观正相吻合。当然,我们没有义务为了这些弱势群体而使自己赤贫化。

一个有趣的案例是为了可持续性而开展的非暴力直接行动,即个体为了环境而“尽其职责”的行为,包括资源回收、少生孩子等等。这些行为可以被看作是拓展了的“可持续公民权”观念的一部分。的确,鉴于目前的国家、经济和文化如果没有公民的行动几乎不可能自动地变得更加具有可持续性,有一种战略性观点认为,培育和支持一种批判的或抗拒的公民权就显得更加重要。然而,正如前文讨论过的,在教育界或“工场”或公司中盛行的“环境公民权”观念所体现的基于国家的公民权模式,不太可能培养和鼓励这种以活动家和义务为基础的公民权观念。在这类(环境)公民权课程中,会传授“非暴力直接行动”的技巧、文明不服从的伦理和政治向度、公民行动主义的其他方面和潜能等知识吗?政治斗争本身的教化能力能够被显现吗?这些公民权课程上的学生能够接触那些强调公民开展积极的民主行动的伦理观吗?这些抗拒公民权形式可以视为是捍卫和珍爱民主的观点吗?

至少在英国是这样的,政府支持和鼓励公民权的倡议停留在为公民找到新的、更便利的投票方式上,比如扩大公民可以投票的场所,或者更进一步,探讨将合法投票年龄降低到16周岁的可能性。根据这种理解,“公民”被降格为“选民”,而“民主”被降格为“选举”。

这种基于抗拒的观点是对积极的可持续公民权的较常见的理解与实践形式——其典型特征是环境活动家和/或其他人根据可持续的原则和惯例而生活。同时,对平等的关切并把社会正义看作是创造真正绿色公民的前提,的确引导我们得出如下结论:以公民社会为基础的绿色公民权思想,要求与潜在于

国家、经济和文化中的全球资本主义政治经济作斗争。

与“共和主义的”公民权相关的一些美德,可以认为集中体现了各种形式的“绿色政治行动主义”——守纪、自制、忠诚、勇敢、坚持不懈、奉献,以及其他的美德如同情、关爱、容忍、理解和节制。

环境运动一直致力于将其目标变成国家的核心责任之一。为此,约翰·德赖泽克(John Dryzek)等在其2003年出版的著作《绿色国家和社会运动》中阐述了如下两个战略性选择:合法化或积累经验^{[4](P27-37)}。现在看来确有必要将正在流行的对“环境公民权”的绿色分析与“绿色国家”方面的理论努力结合起来^{[5](P614-625)}。

然而,共和主义的或任何基于活动家的“绿色公民权”的理解还面临着其他方面的难题,而前文阐述的国家问题只不过是“绿色公民权”必须面对的更宽泛、更富有挑战性的诸多难题之一。

五、共和主义/绿色公民权面临的挑战

那么,我们当前公民权实践的状况如何?当代公民权中规定的权利和义务有哪些?一种普遍看法是,现代公民权的实践领域是有限的。如果要举例说明的话,人们可以立即列举出这样一个名单——参加选举投票、加入政治组织、缴纳税收、遵守法律、陪审团服务。有趣的是,这一名单主要是我们作为公民所应尽的“义务”而非“权利”。我们可以列举的权利只有那些可以从国家及其机关和司法系统中获得的社会福利、卫生保健、教育和其他方面的授权。

一种普遍观点是,现代西方民主制下的公民在很大程度上是“私人公民”, (由于贫穷、富裕或主动选择)而疏离或异化于“政治”和“政治空间”,只关心就业(如果他们拥有工资稳定的正式工作)和“家庭”等“私人空间”。就收入、机遇和生活质量而言,现代的“私人公民”正日益变得不平等,尽管就其表面而言,他们仍然是平等的。同样重要的是,不关心政治的公民数量在增加,这可以从投票率、政党党员数量或政治节目的固定观众等数据中看到。

我们应如何解释这种公民权的衰落呢?例如,这一悲剧性矛盾情形:一方面是世界范围内很多个体和运动团体正在为民主和选举权而斗争;另一方面却是西方民主制下选举投票率和参与政府的人数在下跌。我们又应如何解释这种巧合:一方面,世界其他地区的人民为了民主体制而牺牲;另一方面,西方社会中的众多个体却如此随意地舍弃民主体制。

人们可以从许多方面来解释这两个矛盾。韦恩·基姆里卡(Wayne Kymlicka)和威尔·诺曼(Will Norman)提供了一个良好的开端。“为了解释清楚现代人对政治参与的漠视,城市共和主义者常常认为,与古代希腊的积极公民权相比,今天的政治生活变得十分贫乏。政治辩论不再有意义,而民众缺乏有效参与的渠道。但一种更合理的解释似乎是,我们对私人生活的眷恋并非因为公共生活的贫乏,而是因为私人生活的丰富。我们不再寻求政治的满足,因为与希腊人相比,我们的个人和社会生活是多么的丰富。”^{[1](P362)}

与被视为“自由空间”的“公共空间”相比,私人空间——从古希腊到马基雅维里时代的城市共和主义者都把它看作是比较低级的、或不值得尊敬的生活方式和身份——已不再是一种“私人化空间”。在现代社会里,“私人空间”里的工作、居住地、家庭和家庭生活事实上被抬高成实现美好生活的主要地点。现代主导性的“人类繁荣”观已不再与下列思想和实践联系在一起:公共服务、公民参与、忠诚于社区、为“共同利益”而行动。尽管某些这种类型的“积极公民权”依然得到文化和政治上的敬重(有时是由国家支持的),并且可能被融入到“私人的”美好生活观之中,但是,这种公共的个人利益观在现代社会里明显地居于较次要的地位。

对于现代西方社会中的大多数个体而言,私人而非公共或政治空间是他们花费其精力和被鼓励去积极寻求满足的空间。考虑到这种现实,重新思考公民权的新模式似乎是明智的。同样,那种认为私人空间值得怀疑或低于政治的公共空间和积极公民权的观点都是错误的。事实上,就拓展的可持续公民权观念而言,私人空间中可以具有“生态的”美德,并成为绿色公民权实践的场所。也就是说,正像以德为基础的公民权思想致力于寻求身份与实践的结合(培育可持续的生活习惯和公民而不是关于可持

续的法律和原则),面对着私人领域的主宰地位、以消费为基础的个人实现观(事实上,消费也是集体/国家身份观中的一个组成部分),我们有必要反思不同形式的“消费文化”以及私人化的生存与行动模式,尽管这些生存和行动模式构成了当今社会主流的“利益观”。

我们可以确证的“私人空间”并非只有一个。相反,我们在谈论“私人空间”时,实际上指的是我们可以想到的若干不同但相互关联的生活、生存、行动和思考模式的综合体。但限于篇幅,笔者在此将集中讨论消费。

严格地说,笔者理解的“消费”指的是购买和使用市场化的商品和服务,因而是一种跨越“家庭”和“正式经济”空间而发生的活动。然而,考虑到消费对于环境破坏的核心性作用和作为一种主要的现代身份形式,它应该予以单独对待。

笔者的目的不是简单地批评“消费”和试图用“公民权”取代消费,而后者在众多的绿色分析中是一种常见的策略,其中最著名的代表是马克·萨戈夫(Mark Sagoff)^[6]。正如笔者所指出的那样,消费空间和作为一名“消费者”的生存模式可以成为生态美德的实践场所^[7]。在笔者看来,涉及消费议题时的主要问题之一是不应因为它在规范上(和生态上)有缺陷和过错而简单地谴责它、拒绝它。相反,问题在于努力培育和支持“有心的”而不是“无心的”消费,在极端的过度消费和无消费/贫困中寻找一种平衡。

因此,像马克·彭宁顿(Mark Pennington)那样,在论及像笔者和约翰·德赖泽克这样的绿色理论家时,认为绿色理论家追求的是用“公民”取代“消费”,显而易见是错误的。他说,“重点应从一个狭隘的工具理性概念和作为‘消费者’的个体观念转向比较富有社会性内涵的‘公民权’观念。这反过来可以有助于形成整体性的感知,而这种整体性的感知有助于对环境危机的分析”^{[7](P174)}。

绿色政治家强调“可持续公民权”并非是为了某种“整体性的感知”(认识论术语——这似乎是彭宁顿文章的焦点),相反,可持续公民权要求开展政治斗争以反对市场和以国家为基础的各种形式的不平等、非正义和生态不可持续性。联合抵制之类的消费者活动确实可以在为可持续性而展开的斗争中发挥一定作用,并且像前文中指出的那样,消费也可以成为生态美德的实践场所。然而,只把消费者及其行为看成是“市场角色”或“财产所有者”,并且与更广泛的政治经济斗争和可持续公民权没有关联,这种消费者行为本身不可能创造一个更加持久的社会。

问题的关键不在于拒绝消费和“消费者”身份而支持前文中阐明的“公民”身份。如此简单化的二元论并没有抓住“绿色公民权”的丰富的理论可能性。简单地说,作为消费者、家长/户主、生产者/工人都可能具有生态的美德。生态的美德并非只是与传统上理解的“可持续公民权”的政治向度或实践相关。作为消费者、父母、工人或投资者,都可以成为一名“优秀的可持续公民”。消费也可以成为一个政治抗拒的场所。事实上,在消费取向的现代社会里,个人或团体的最强有力的、最激进的政治行动之一就是拒绝消费。

结 论

“绿色公民权”的理论努力把创建新的绿色国家理论的工作以及对“国家的绿化”和“绿色国家”等方面的新见解结合起来。同样,绿色公民权并非只与国家有关,还需要将其置于更广泛的市民社会背景中,尤其要关注绿色公民权的“抗拒”形式,就像前文论述的那样,抗拒绝对是对创造“更加绿化的”国家的核心。

绿色国家是由聚集在市民社会中促使国家变革的绿色公民创造的。国家自身不会变绿,或至少不会成为完整意义上的“绿色”——我们至多能够期望的国家内在转型也许是某种形式的“弱”生态现代化。相应地,一个重要问题(在讨论可持续公民权的“绿色共和国”观念时提到的)是绿色公民对一个绿色国家的需求程度,以便后者可以“提醒”他们所负的责任,并帮助和鼓励他们培养与可持续公民权和实现可持续性的集体政治计划相一致的习惯和行动。

的确,就培养可持续公民权而言,更为重要的是,绿色理论家必须使这些计划变得激进,以便能够超越基于就业或正规教育课程的“环境公民权”,因为这样的环境公民权确实限制、抑制和束缚了积极公民

权的转型潜力。就像马克·萨戈夫对“公民”和“消费者”作出的区分(尽管错误地)一样^[6],同样重要的是给“可持续公民权”增加一些具体的内容,从而使“可持续公民权”不至于降格为“投票人”和“纳税人”。而在21世纪即将到来的、围绕着国家、企业和市民社会而展开的政治、经济和文化博弈中,共和主义的传统依然有着许多可资借鉴之处。抗拒不仅有助于培育“可持续公民权”的美德和创造“绿色国家”,而且已日益成为一种必需的责任。夸张一点说,在争取更加持久的、正义的和民主的社会斗争中,我们比以往更加需要的是不服从而不是服从,更加需要的是富有批判精神的而非仅仅是遵守纪律的公民。

参考文献:

- [1] Will Kymlicka and W Norman. Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory[J]. *Ethics*, 104/1(1994).
- [2] David Marquand. *The New Reckoning: Capitalism, States and Citizens*[M]. Oxford: Polity Press, 1997.
- [3] Alan Neale. Organising Environmental Self-regulation: Liberal Governmentality and the Pursuit of Ecological Modernisation in Europe[J]. *Environmental Politics*, 6/4(1997).
- [4] John Dryzek. Foundations for Environmental Political Economy: The Search for Homo Ecologicus? [J] *New Political Economy*, 1/1(1996).
- [5] John Barry. Holding Tender Views in Tough Ways: Political Economy and Strategies of Resistance in Green Politics[J]. *British Journal of Politics and International Relations*, 5/4(2003b).
- [6] Mark Sagoff. *The Economy of the Earth: Philosophy, Law and the Environment* [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- [7] John Barry. *Rethinking Green Politics*[M]. London: Sage, 1999.
- [8] M. Pennington. Environmental Markets vs. Environmental Deliberation: A Hayekian Critique of Green Political Economy[J]. *New Political Economy*, 6/2 (2001).

Resistance is fertile: from environmental to sustainability Citizenship

[U. K] John Barry

(Department of Politics, Queen's University of Belfast)

Abstract: On the assumption that green citizenship can be viewed as a continuum from passive environmental to active sustainability citizenship, this paper will explore the centrality and significance of a resistance citizenship or critical citizenship for achieving a less unsustainable society. The author argues that this kind of citizenship, which can be traced back to the theoretical tradition of republicanism, can further develop into a theoretical basis for certain pattern of compulsory 'sustainability service' in the course of contemporary citizenship education, and wherein, a positive and key role will be played by the greening state.

Keywords: cosmopolitan citizenship; environmental citizenship; sustainability citizenship; resistance; ecological politics

[责任编辑 刘京希]

传统公民权的“生态挑战”

——从政治生态学看公民权理论

[英]安德鲁·多布森¹ 著 郭晨星² 译

(1. 英国基尔大学 政治系; 2. 山东大学 政治学与公共管理学院, 山东 济南 250100)

摘 要:建立在吸纳女权主义和世界主义公民权理论合理成分基础上的环境公民权或生态公民权概念, 是对公民权基本内涵与性质理解的全面拓展。它旨在为发挥公众在创建生态可持续社会过程中的作用, 确立一个理论与实践基点, 因而是一种来自公民权理论框架外部的挑战。

关键词:环境政治; 政治生态学; 公民权理论; 环境公民权; 生态公民权; 生态踪迹

中图分类号: X22; D621.5

文献标识码: A

文章编号: 0511-4721(2007)01-0149-08

这里的问题是谁挑战谁。即, 是政治生态学挑战公民权, 还是公民权挑战政治生态学? 本文要讨论的是第一种可能性。对公民权的挑战可能意味着许多方面, 但它首先是一种话语性挑战。公民权在现代政治学中占有一个尽管是争议性的、但却是确定的话语空间, 而且宽泛地说, 它涉及到四个理论切入点。首先, 公民权提供了对一种政治关系的阐释——有时指的是一个政治实体中成员之间的关系, 有时指的是那些成员与政治实体本身之间的关系。其次, 强调它是一种政治关系是重要的, 因为, 如果我们要使公民权在与政治生态学联系起来讨论时有确定的含义, 就必须能够将其与其他类型的关系比如友谊或家庭关系区别开来。再次, 最经常地与当代公民权相联系的政治实体是民族国家。最后, 这种政治关系一般使用权利与义务等术语来讨论。因此, 对公民权的“生态挑战”可以与上述公民权理论框架中的任何一个方面相关: 谁或什么将是其成员? 哪些关系可以被认为是“政治性的”? 公民权关系借以发生的空间的性质, 以及由公民权所衍生出的各种权利与义务, 等等。

一、公民权理论框架: 内部与外部

即使没有目前发生的生态挑战, 公民权含义的许多方面也需要进一步讨论。我们习以为常的是这样两种公民权形式: 自由主义和城市共和主义的公民权。二者在考虑公民权涉及的权利与责任的性质及其平衡关系的方式上有着明显的不同。一般来说, 城市共和主义公民权继承了个体对政治共同体的忠诚与个体对自身的忠诚之间存在某种紧张关系的古典传统。因此, 这一传统强调的是, 个体对政治共同体繁荣的责任优先于个体性权利。相比之下, 我们身处其中的自由主义民主制更多强调的是权利要求而不是责任履行。共和主义理论中个体应该对共同体有所贡献的观念, 导致了一种公民德行(virtue)的语言。在传统上, 这些德行是用“男性主义”的词汇, 比如勇气、力量和牺牲来表达的, 尽管在事实上, 它们最好理解成对这些德行所引起行为的男性主义阐释。自由主义公民权绝非是无关德行的(比如与本文讨论相关的宽容与心胸开阔等德行), 但这种公民权不像它的城市共和主义同伴那样渲染它的德行

收稿日期: 2006-05-10

作者简介: 安德鲁·多布森, 英国基尔大学政治系教授, 《环境政治学》(英文)杂志两主编之一; 译者郭晨星, 山东大学当代社会主义研究所“生态社会主义研究”课题组成员, 政治学与公共管理学院博士研究生。

观念。因此,自由主义和共和主义的公民权长期就公民权利与义务的含义与平衡关系,以及德行在公民政治行为中可以发挥的作用展开论争。

但是,这些歧见只涉及笔者前文界定的公民权框架四个要素中的一个,即公民的权利与义务因素。在其他三个方面,自由主义和共和主义的公民权是基本一致的。它们都认为,政治领域是由公共而不是私人空间组成的,民族国家是公民权的主要承载物,公民共同体的成员资格是与民族国家的成员相联系的。

依此,我们可以清楚地看到自由主义和共和主义公民权之间那些表面上根本不同之下的真实面目:它们位于其共同构建的一个巨大帐篷中的一角就一些细微的差异进行争论,而不是应对那些可以改变整个帐篷结构的严峻挑战。比如,对公民权的女权主义批评已经阐明,那些呈现在共和主义尤其是自由主义公民权理论中、被假定为普遍性的东西,事实上只是性别化的产物;它的描述性和期求性特征使得公民权或者不适合很多女性,或者使女性主动地背逆其利益。这一批评的一个关键性方面,是质疑公民权对话与实践对私人领域的排斥。对于男权主义公民权的女权主义批评者来说,私人领域像公共领域一样是公民权活动的一个地点,而且,活跃于私人领域中的生活德行显然应该像潜在的政治德行一样得到考虑。通过对两个主要流派关于公民权框架中的一个要素的质疑,女权主义公民权构成了对现存公民权模式的一个根本性挑战——更多是从外部而不是内部的意义上。

对公民权的另一个根本性挑战来自世界主义。这一挑战与公民权的“承载物”议题相关,挑战的是自由主义和共和主义关于公民权只有在民族国家或近似政治背景下的身份和活动才有意义的共识。世界主义公民权的立足点,是一种对我们作为人类共同体成员的政治诉求。这种世界主义的政治空间,是一种普遍性的世界整体,而不是这个或那个国家。通过质疑自由主义和共和主义公民权都接受的一个理论信条,世界主义像女权主义一样,构成了对普遍接受的公民权模式的重要挑战。

二、公民权的生态挑战:内部方面

我们分别从内部和外部两个方面讨论了对传统公民权理论的已有挑战。自由主义和城市共和主义的争论发生在一个既存的话语空间下,而女权主义和世界主义所挑战的正是这一话语空间的结构。那么,生态挑战又如何呢?探讨这一议题的方式之一,是回到本文开始时所提出的第二个问题,即公民权是对政治生态学的一个挑战吗?笔者对这一问题的理解是,该问题涉及到政治生态学是否可以用公民权的语言来表达。真正具有挑战性的是,能否将政治生态学的描述性和规范性因素转换成公民权话语。对于是否可以做到这一点的回答,绝非是不言自明的。对自由主义和共和主义坚决要求将公民权限制在公共领域的女权主义批评已经遭到了如下的反驳性回应,即认为“女权主义的公民权”是一个矛盾性概念,因为,公民权依据定义是一个公共政治空间中的现象。同样,对于许多批评者来说,无论世界主义的具体内容如何,它不是一种公民权理论,因为,公民权依据定义只有在民族国家或近似政治形式的背景下才能被理解。在上述两种情况下,依据其公民权批评者的看法,女权主义和世界主义并未能真正挑战公民权:它们无法使用公民权的话语。那么,生态挑战又如何呢?

在笔者看来,政治生态学发起的这种挑战采取了内外夹击的方式。让我们首先从自由主义和共和主义公民权的理论回应开始讨论。许多人认为,它们已经预占了所有对于我们而言可能的其他选择。依据这种观点,对公民权的生态挑战意味着,将自由主义和城市共和主义的公民权形式扩展到环境方面:在这两种互替性公民权形式的背景下考虑到政治生活中的环境向度。笔者认为,自由主义和城市共和主义公民权可以十分舒适地应对这一挑战,而这样一来,政治生态学就表明,它可以采用这些公民权理论的语言来表达自身。因而,在深入论证一种对公民权更深刻的生态挑战形式——本质上是从公民权理论的外部而不是内部——之前,先具体描述与评估这些观点。

自由主义公民权与政治生态学

笔者已经指出,自由主义公民权的关键性特征之一是使用权利的语言来表达。自由主义的公民,以政治、公民和社会权利等各种形式权利的承载者为特征。公民作为自由主义公民权得以确立的一个政治制度的成员,被赋予各种公民(应得)权利——公民相对于既存政治权威的(应得)权利。因此,自由主

义的公民权包括比如投票权、自由结社权和最低程度的社会保障权。鉴于环境政治在某种程度上可以采用权利的语言来表达,它也就可以被吸纳进自由主义公民权的框架。这可以采用多种方式,但其中之一比其他的更富有挑战性。首先,人类权利的名单可以延长以包括一个值得在其中生活的和可持续的环境的权利。根据蒂姆·海沃德(Tim Hayward)的观点,这正日益成为国家的宪制工具的一部分:“超过70个国家拥有某种形式的宪法性环境条款,而且至少其中30个采取了环境权利的形式……最近通过的宪法无不涉及到环境原则,而很多老的宪法正在补充以包括它们。”^[1](P558)]与此相关但更为重要的是,这种对一个可持续环境的权利也许会被视为享受其他的政治、公民和社会权利的前提。就像社会主义者所一直坚持的,自由结社权如果没有使之成为真实可能的物质前提就没有实质性意义一样,政治生态主义者认为,如果没有一个值得在其中生存的环境,其他形式的权利就很难真正得以享受。

最后,还有一种环境的权利的可能性。这是一个十分棘手的问题,但笔者在此可以阐明虑及环境权利的公民权的某些后果。相对于其他的权利话语诉求,这是一个更大的挑战。因为,它质疑的是否则将会被掩盖的自由主义和城市共和主义公民权之间的共识,即公民权是只限于人类的。自由主义公民权中的大多数争论都是围绕着公民应该有什么样的权利,而对这一共识的生态挑战所追问的是,谁或什么事物应该拥有这些权利,不管它们是什么形式的存在物。当然,自由主义和城市共和主义公民权内部都存在着关于公民成员资格的争论,而且,在世界范围内人口流动频率增加和“权利较多”的国家试图控制来自“权利较少”的国家的移民之背景下,这些争论正变得日益尖锐。但是,这些争论不存在“本体论的”向度,而这正是生态挑战所包含的。

长期以来,动物权利运动坚持“基于近似性的论点”。所有那些签署《人权宣言》的国家,同时承诺信奉这样的观点,即所有人有着平等的权利。1948年通过的该宣言的第2条指出,“所有人享有本宣言确立的所有权利与自由,无论其在种族、肤色、性别、语言、宗教、政治或其他的意见、民族国家或社会渊源、财产、出生地或其他身份等方面的差异”。然而,动物权利分子声称,作为“反歧视条款”,它的含义是模糊不清的,而且有着一个令人费解的结尾。它如此隐晦地提及的“其他身份”是指什么呢?鉴于非人的动物被排斥在了受保护的权利拥有者行列(它毕竟是一个人类的权利宣言),某种形式的歧视相应产生。这种歧视的基础在第1条中说得很清楚,“所有人生来都是自由的,并拥有在尊严与权利方面的平等。他们被赋予理性和意识,并应以一种兄弟般态度相互对待”。这里的关键性词汇是“被赋予理性与意识”:只有那些拥有这些特征的存在物,才有权享有人权宣言所提供的各种保护,也即享有由此衍生出的任何形式的公民权。但动物权利分子问到,为什么这些特性决定了权利拥有者共同体的结构?事实上,还有其他的可能。杰里米·边沁(Jeremy Bentham)就写到,“问题的关键既不在于它们是否能够理性思维,也不在于它们是否能够用语言讨论,而在于它们是否能够感受痛苦”^[2](P311)]。感受痛苦的能力比思维和谈论的能力为更多的生物所分享,因而受保护的范围也就相应扩大了。总之,动物权利运动认为,权利应该赋予人类之外的动物。我们可以无限地争论哪些动物应该享有这些权利,但还是让我们用一个相对简单的实例来说明,它对自由主义公民权可能带来的影响。

如果说有一个动物种类具有与人类相似的特征,那么,它应是大类人猿。这种认识已经导致设立了一个大类人猿项目(GAP),而对于这一项目的目的来说,大类人猿由“人类、类人猿、黑猩猩、大猩猩和猩猩”所构成(可以看到,人类被置于一个更大范围术语“大类人猿”之下)^[3]。“大类人猿项目”致力于“消除非人的大类人猿的特定属性和将其纳入到人类范围内”,而它的政治目的是“通过赋予非人的大类人猿以目前只有人类才能享受的道德与法律保护,而将其纳入一个平等共同体之中”。一旦非人的大类人猿被列为“人类”,那么,人们将很难拒绝其拥有自由主义公民权所蕴涵的某些权利。在这一背景下,自由主义的政治权利的含义很难说存在,但非人的大类人猿的公民权利(比如自由结社)和社会权利(社会保障)版本并非是不可想象的。

因而,在这一背景下对自由主义公民权的生态挑战是值得重视的。我们在前文中已经看到,对自由主义公民权追加人的环境权利在原则上是没有争议的,尽管在细节上存在一些问题。我们还看到,尽管自由主义和城市共和主义公民权在公民成员资格议题上存在着争论,但这种争论都是在人类背景下发

生的。但动物权利分子认为,将权利局限于人类的企图往往是同义反复的,是不能令人信服的。让我们引述一下弗朗西斯·福山(Francis Fukuyama)的评论。他说,人类的本质不能“缩减为拥有道德选择、或理性、或语言、或社会性、或感知、或情感、或意识,或任何其他已被作为人类尊严理由的性质。事实上,是所有这些性质在人类身上的整体组合才具有决定性意义”^{[4](P173)}。这是一个多少有些令人失望的结论,因为它等于说,那些使人类成为人因而与众不同的决定因素是他们的人性。

因此,就成员资格来说,对自由主义公民权的生态挑战采取的是一种“内源性批评”的形式。自由主义者被要求调整他们的本体论观点,以便与他们对消除任何可能的不当歧视的信条相一致,并看到,至少某些非人动物应该被认可纳入潜在公民的领域。尽管这只是笔者前文提及的公民权理论框架内部的一个争论,但它可能是一个相当持久的和强烈的争论,并使整个理论框架发生一些震动。笔者曾在前文中提出了一种担心,即政治生态学能否经得起自由主义公民权提出的挑战:使用公民权的语言表达自己。对此的答案似乎是肯定性的,但对于自由主义者来说,这或许也不是十分舒适的。政治生态学不仅可以使公民权的语言来讨论,而且坚持要求追问权利拥有者资格的性质。它认为,对某些非人动物的公民权利的拒绝,是与自由主义原则不相融的。

城市共和主义公民权与政治生态学

如果说自由主义公民权对于生态挑战尽管可以适应但却是十分脆弱的,那么,城市共和主义看起来是政治生态学的一个较为明确的伙伴。城市共和主义的三个特征与政治生态学的律令相吻合:侧重于共同利益以及与此相关的强调责任先于权利、强调政治德行和能动公民的观念。

首先,“环境”是一种我们日常生活的开展与维持所依赖的公共物品。现实中有大量关于私人所有权是否比公共所有权能更有效地促进环境保护的争论,但是,过分关注于这一争论的细节会掩盖促动它的基本观点:环境保护完全是为了我们作为特殊生物物种的利益,基于对维持生活所必需的资源性环境的依赖,保证一个满足人类活动的健康的和可持续的非人自然环境。甚至那些主张(部分)自然环境私人所有权的人也坚持认为,这是保证我们所有人的可持续性的最好方法。这与城市共和主义公民权中的一个关键性观念相符合:公民有着促进共同利益的责任。当公民的自身利益与共同利益相冲突时,后者应该占据优先地位。也就是说,公民做出任何决定时依据公共利益来思考,是公民的责任。让-雅克·卢梭曾明确地对所有人的意志(will of all)和一般意志(general will)作了区分:前者产生于当人们基于各自的利益进行论辩时,而后者产生于当人们决定依据其共同利益来行动时。城市共和主义律令与后者相一致,因而可以为政治生态学提供一个理论支点。

在前文中,笔者将自由主义和城市共和主义公民权的争论概括为将重点置于公民权利还是责任的论争。形象地说,自由主义的公民主张权利,而城市共和主义的公民履行责任。城市共和主义的责任是为了共同利益而工作,不难看出,它如何能够为政治生态主义者提供一种强有力的理论支撑。强调绿色的日常生活和个体化特征,是政治生态学的一个主要诉求。我们不断地被要求,将我们日常行为方式的事实与我们周围环境的状况相联系。绿色政治力劝我们,将自己的生活方式与我们对自然环境带来的影响联系起来,其目的是使我们感到对于环境的现状负有责任,并相应地愿意为环境的改善做些事情。有时候,这有点像一种狂热举动,但即使在这种情况下,我们的将城市共和主义与政治生态学联系起来看法仍然是有效的,因为狂热确实是二者都具有的一个重要特征。比如,二者都诉诸牺牲:对于城市共和主义而言,是个体对共和国事业的牺牲;对于政治生态学而言,是个体对环境可持续性需要的牺牲。二者也都还有一个共同的禁欲主义特征:城市共和主义者时刻牢记着改善其共和国命运的最高与抽象的目标,而政治生态主义者被力劝为了可持续性事业而放弃物质满足带来的快乐。

这就涉及城市共和主义者和政治生态主义者间共同性的第二个要素:德行实践的重要性。在二者看来,德行的实践本身都不是目的,而是达到一定目的的手段。对于城市共和主义者来说,德行与改善共和国的状况相关;而对于政治生态主义者来说,它是实现环境可持续性目标的手段。这些不同的目标赋予德行各不相同的特征。城市共和主义充斥着关于勇气、牺牲和男性的神话;而形成中的生态公民权理论强调的是爱护、关心和同情。另外,二者都要求教育其公民以实践他们的德行,因而,两种公民权形

式都将作为预备公民的青年人置于重要地位——尤其是在生态例子中，“可持续性”的希望有时几乎完全置于年轻一代身上。基于这样的原因，自由主义者批评城市共和主义者和政治生态主义者：教育变成培育，或者“关于可持续性”的教育变成“为了可持续性”的教育。因而，无论城市共和主义和政治生态主义关于德行内容的异同如何，二者的共同之处是，都坚持将德行作为公民权的一个重要组成部分。

最后，将上述所有要素综合到一起的是作为一种主动的政治动物的公民观，而标准的自由主义公民观是一种权利被动接受者的公民观。后者并不是一个十分准确的概括，但它构成了城市共和主义者系统性批评的适当对象。城市共和主义基于参与政治的观念，并继承了亚里士多德的如下观点，那些不参加他们社区政治生活的人便是没有发挥其人类潜能。除了这一“本能性”参与理由外，还有参与将会改善政治生活的质量的观念。反过来，所有这些观念都被生态主义的政治生活观所接纳。绿色政治有着一个十分强烈的“地方主义”律令——即使我们“全球性思考”，我们也要求做到“地方化行动”。城市共和主义的“城市”和绿色政治的“乡村”之间的意识形态连接是强烈的：它们都是政治应当发生的场所，而且都是激励各自政治的德行的源泉与目的所在。这些地方主义的政治形式，使“真正的”参与而不是在民族国家背景下自由民主代表制中的虚假形式成为可能。最后，还有一种观念认为，无论是城市共和主义还是政治生态学的目标，离开了公民参与都是不可能实现的。政治生态主义者说，可持续性需要一个行为规则与规章的框架，而且，只有当那些被约束于这些规章的人们将其视为合法的时候才会是最为有效的。但他们还认为，可持续性也需要公民在他们本身的环境影响方面的生活敏感。这种公民的日常生活形式——最广泛的“参与”——正是造就可持续性构型本身的东西。

因而，就上述三个议题——侧重于共同利益以及相应的责任而不是权利、强调政治德行和主动公民的观念——来说，城市共和主义比较容易吸纳生态挑战。正因为可以如此轻易地做到这一点，所以，政治生态主义看起来似乎可以从城市共和主义的律令中获得一些力量。总之，政治生态学与自由主义和城市共和主义的公民权形式在传统公民权理论框架内的碰撞，似乎是相当友好的。那么，从外部看又当如何呢？

三、公民权的生态挑战：外部方面

政治生态学对公民权理论的批评建立在女权主义和世界主义看法的基础之上。尤其是，它十分重视公民权可以适当地与私人领域相连接，以及与公民权相关的德行需要采取与女权主义相关联的方式重新思考的观点。生态公民权认同世界主义，认为民族国家及其近似物不是公民权政治空间的唯一表达方式。在这一背景下，正如笔者在他处所阐明的^[5](P83-140)]，生态公民权也许以“生态足迹”(ecological footprint)的形式提供了对公民权政治空间的新解释。接下来，笔者将首先讨论私人领域作为公民活动的一个潜在地点。

笔者已经阐明，像它的城市共和主义同伴一样，生态公民权致力于维护一种共同利益。就生态主义而言，我们可以称之为“环境可持续性”。这一目标将不可避免地导致探询环境不可持续性的原因，并采取相应的措施。其中某些原因将会超出个体公民所能影响的范围，而且在大多数情况下会就引起不可持续性的可能原因展开争论。面临压力的环境是人口增长的结果吗？贫穷是不可持续性的一个原因吗？或者是富裕？我们对非人自然世界的态度是问题所在吗？不可持续性是这些因素的结合呢，还是由于完全不同的原因？这一争论发生在公共领域，而且由于我们的环境影响需要借助于并受到我们社会生活方式的影响，“可持续性问题”不可避免地是一个公共性议题。因此，利用传统的“公共”术语思考生态公民权是合理的和适当的：所有那些或许影响制度、公司、运动、政党、官僚机构、学校、部门走向一个可持续方向的论点与活动。

但与笔者在前文中提出的论点相一致，生态政治是一种日常生活政治：一种触及并导致个体与非人自然世界之间的日常新陈代谢关系，以及受我们在“公共的”机构中的显现与参与所调节的具体关系的政治。而且，一旦当我们穿越某些假定的公共—私人分野时，我们就无法、也不会回避那些现实性关系。借用一个后现代主义的术语，从出生到死亡，我们“随时都可能”(always already)是环境服务者和废弃

物生产者的消费者,无论在公共和私人领域中还是在健康和疾病的情况下,都是如此。从这一视角看,我们很难把鼓动建立一个再循环中心视为一种公民权行动,却拒绝表彰从事分离可分解生物与其他物质的活动,仅仅因为后者是发生在自己家庭中的私人行为。生态挑战将会把二者都作为公民权行动。笔者将这种挑战视为来自公民权理论框架外部的挑战,因为那些立足于理论框架内部的人将公民权明确地与公共领域相联系。

女权主义和生态主义对传统公民权理论的批评,还有另外一个共同之处:与德行观念的联系。在前文中,笔者已经讨论了城市共和主义和政治生态学分享德行语言的方式,但没有详细讨论,哪些行为可以算作公民德行。笔者比较了城市共和主义的传统德行——勇气、力量和牺牲,与有时在生态主义背景下阐述的德行——爱护、关心和同情。某些女权主义流派已经与这些德行相联系,尤其是在“正义相对于爱护”争论的背景中。但问题是,后面这些德行可以作为恰当的公民权德行吗?笔者在本文开始时已经阐明,在与政治生态学碰撞后,公民权必须依然能够界定一种与我们面对其他生活领域时不同的关系,比如友谊和家庭关系。如果我们接受爱护和同情是公民权德行,那么,我们是否会面临着混淆与这些德行更应该展现其中的那些关系的危险呢?正如迈克尔·伊格纳蒂夫(Michael Ignatieff)所指出的,“从正义话语向关爱话语的匆忙退却,或许是过去十年来撒切尔夫人以左政党中公民权语言最令人忧虑的标志”^{[6](P321)},而且“公民权语言根本不是关于同情的”^{[7](P34)}。那么,为什么不是呢?

十分清楚的是,公民权理论框架内部与外部的分野受到可称之为“定义秘书处”(DS)的控制。私人领域处在这一理论框架之外,因为公民权依据定义就是一个与公共领域相关的地位与活动;世界主义公民权是一个自我矛盾的词汇,因为公民权依据定义就是指民族国家及其近似物内的权利与责任。这里,按照伊格纳蒂夫的观点,爱护与同情依据定义不是公民权德行。但笔者认为,我们应该警惕这种“定义秘书处”的危险。主张政治概念占据着一个特定的话语区间是一回事,而把那一区间的缩减为一个只包含着办公桌及其工作人员的狭窄的“定义办公室”则是另一回事。至少存在着三个方面的理由,应将政治概念理解为一种活生生的东西——能够生活与呼吸的生物而不是那些保存在玻璃容器中的昆虫。首先,它们是历史性的。从这一视角看,如果公民权在今天指的是与古代希腊人相同的东西,那么,它应该是十分具体的。举一个笔者将进一步讨论的例子:公民权得以理解的“政治容器”。在当代政治生活中,只有一件东西可以称得上是公民权的容器:民族国家。但从历史上看,它曾有着一系列的替代物:古代城市国家、市镇,早期的现代共和国城市。无疑,未来的理论家将会回顾欧盟以及作为成员国之公民所伴生的超国家正式权利——比如在“外部的”地方选举中的投票权——的发展,并声称,这是在非民族国家背景下公民权存在的又一个实例。

然而,“定义秘书处”立即就会指出,所有这些例子都有着一个共同的结构特征:它们都是由拥有赋予和撤消公民权权威的政治形式组成,基于此,公民可以要求他们的权利,并被期待着履行其责任。“定义秘书处”会接着说,这种结构性特征在其他可能的“公民权空间”候选者比如女权主义的私人领域和世界主义的整体世界之中,是不存在的,因而,我们不能将其中发现的关系称之为“公民权”。就此而言,这当然是对的。而且,如果我们将公民权视为仅仅是与地位相关的,那么,本文所讨论的女权主义、世界主义,以及很可能包括政治生态学,将都不能应对公民权提出的挑战:以它的语言来讨论问题。但是——这也是我们应该警惕“定义办公室”危险的第二个原因,正如我们讨论城市共和主义公民权时看到的,公民权也是关于活动的。如果我们将公民权理解成旨在获得某种共同利益的活动(“定义办公室”对此有着自己的看法,尽管这像其他公民权形式一样是一个历史悠久的分支),那么,世界主义和生态公民权触及到了做为公民的核心。换句话说,像公民权这样的复杂概念,提供了它在其中生存、呼吸和成长的内部空间。

最后,除了历史性和内部可延展性,政治概念还是政治性的。这意味着,任何定义性界定不能超出它力图描述的政治权力关系。它们处于相对于这一权力的一种复杂关系中:既不能简单地反映它,也不能简单地质疑它。在一定程度上,公民权是一个政治斗争的场所,女权主义、世界主义和生态学的挑战等于试图将这些新政治纳入其中。如果个人的真的是政治的,那么,公民权还能够回避私人空间吗?在

一个日益全球化的世界中,公民权真的可以对跨国义务无动于衷吗?仅仅因为“地位公民权”存在于民族国家及其近似物,公民权就必须要对在次国家和超国家背景下的环境可持续性保持沉默吗?

接下来,让笔者进一步讨论最后一个问题。笔者在前文中已谈到,政治生态学从公民权理论框架外部的挑战,基于女权主义和世界主义的观点:“前者指向将私人空间作为一个善意公民活动地点的可能性,而后者则指向其中公民权超越民族国家边界的方式。”前文已经讨论了私人空间,现在让我们转向公民政治空间的其他方面。

环境难题的一个不言而喻的方面,是它们不受民族国家边界的限制。我们往往在这一背景下思考跨国环境难题,比如全球变暖和臭氧层耗竭。鉴于这些难题具有一个明确的政治向度,我们恐怕很难拒绝从公民权这样一个基础性政治观念来对此进行批判性评论,而理由仅仅是公民权据说是当代民族国家的派生物。虽然全球变暖和臭氧层耗竭是跨国环境主义中的著名事件,我们也应记住,环境难题在地方和区域水平上也是明显存在的。因而,能够仅仅因为公民权首先和主要是关于个体与民族国家及其近似物的关系,我们就必须在其他层面上保持沉默吗?

自斯多葛学派以来,世界主义已经提供了一个对于存在边界的政治空间比如市镇、城市和国家的替代性想象物。初看起来,它的确是为一种具有跨国特征的现象比如政治生态学提供动力的思想渊源。世界主义的全球性整体和政治生态学的地球范围舞台,看起来是完全重合的。同样,世界主义者比如安德鲁·林克莱特(Andrew Linklater)关于世界性伤害公约的讨论,也有着重要的环境相关性。而在他的文中,笔者已详细评论了世界主义在促进生态事业中的前景^{[5](P33-82)}。但正如当涉及地方和区域性环境难题时所表明的,世界主义所面临的一个明显困难是,这些环境难题既深入到民族国家的内部,也超越它们本身的范围。而由于世界主义集中于政治的跨国范围而不是国家内部,它的政治想象致力于应对超国家向度。其次,个体的世界主义义务,产生于作为“共同人类”的一员。对称、互惠和相互依赖的语言是世界主义的关键,但对环境难题的已有研究表明,这些难题事实上是非对称地引起和经历的(穷人往往生活在恶劣的环境中,而富人往往生活在优越的环境中)。

前文的讨论已表明,公民权中最具争议性的方面,是关于公民权借以发生的政治空间的性质。自由主义、城市共和主义、女权主义和世界主义公民权,都拥有与它们各自政治取向相一致或受到其激励的阐释。对个体自由的自由主义解释,导致针对国家的自由主义公民权利;侧重于主动公民的城市共和主义,偏重的是较小规模的、更地方化的市镇公民权形式,而女权主义对“个体的是政治的”的坚持,则导致了“私人”公民权具有公共含义的结论。基于此,我们有理由期待一个对公民权的生态挑战,它将提出与政治生态学的取向相一致的公民权空间阐释。这一空间或许是某些绿色分子所追求的“生物区域”。按照其观点,我们的生态理解和政治信奉,不应是由人为的、人类历史的建构比如民族国家所决定的,而是由其潜能决定着在其中生存的人们的生活可能性的生态系统构型所决定的。生物区域主义是期待中的一种未来绿色生活形式,而对地方化持守习俗的信奉往往被公认为是生物区域主义的核心追求。但是,除非人类同时采取彻底生物区域主义的生活方式,我们将不得不接受的是,全球化而不是生物区域主义是当今世界的主导性观念与实践这一事实。如果世界主义不能提供一个对全球化挑战的系统的生态回应,那么,什么理论能够做到这一点呢?笔者认为,“生态踪迹”的理论框架正好可以满足这一要求。

使用这一概念的目的,是用来解释个体和共同体的社会性实践对环境的不同影响。它的基本假定是,地球有着有限的生产与废弃物吸收能力,在遵守这些极限的前提下,每个人被授予一个概念化的和平等的“土地限额”或生态容积。这一容积的大小,是由可分配的土地总量、它的生产能力和居住在星球上的人口数量所共同决定的,而它的具体数额一般来说在1.5—1.7公顷之间。不可避免的是,一些人比另一些人拥有较大的环境影响——较大规模的生态踪迹(根据推算,发达工业化国家消费者的生态空间的平均水平,是5公顷左右),而这是非正义的,因为它偏离了生态空间分配应该具有的平等性。

生态踪迹理念对我们思考公民权的相关性在于,它包含着将会导致特定公民德行践履的关键性空间与义务性关系。这一义务的本质,是尽可能地减少生态空间的占用,而这一义务的源泉,在于纠正由于占据这样一种非公正的空间份额而产生的潜在的和事实上的非正义关系。重要的是,它解释和反映

了生态公民权义务关系的非对称和非互惠性特征。那些拥有生态空间欠账的人具有相应的义务,而这些义务产生于所有人都应该拥有一个平等的生态空间这一假定的环境权利的推理。自由主义的避免伤害原则,经常被指责为过于温和和没有向那些负有责任者提出充足的要求。但在全球变暖等全球性现象的背景下,十分明显的是,避免伤害原则也可以导致伤害制造者作出一些十分严肃的承诺——直至生活方式的完全改变。前文提出的生态足迹观点,与自由主义的避免伤害原则有着密切的关联,而且是对这一原则可以导致基于正义而不是更宽泛的人类主义行动的最好说明。

总之,任何一种政治理论都明确地或潜在地包含着一种对政治空间的解释,而对环境可持续性的探讨也不例外。笔者相信,这是政治生态学对传统公民权理论最重要的挑战之所在。政治行动的次国家和超国家领域,对于环境主义者来说是至关重要的。近年来的公民权讨论试图表明,公民权根本不能限定在民族国家范围内来讨论或使用。笔者已经阐明,在迅速扩展的世界主义公民权观念中已经有这样的环境资源可以利用,而利用这些资源的最好方式,是通过确定在一个非对称的全球化世界中义务的源泉与性质,哪些真正是公民性的,而不只是宽泛意义上的人类主义的。对此,环境主义提出了除国家、超国家或世界主义公民的对话共同体之外的地球生态足迹概念,作为公民权及其义务可以在其中考量的空间想象物。

参考文献:

- [1] Tim Hayward. Constitutional Environmental Rights: A Case for Political Analysis[J]. *Political Studies* 48/3(2000).
- [2] Jeremy Bentham. *The Principles of Morals and Legislation*[M]. Darien, Conn: Hafner Publishing, 1970/1823.
- [3] Great Ape Project. Introduction. <http://www.greatapeproject.org>(accessed 23 February 2005).
- [4] Francis Fukuyama. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*[M]. London: Profile Books, 2002.
- [5] Andrew Dobson. *Citizenship and Environment*[M]. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- [6] See A. Rees. The Promise of Social Citizenship[J]. *Policy and Politics* 23/4(1995).
- [7] Michael Ignatieff. Citizenship and Moral Narcissism, in Geoff Andrews ed. *Citizenship*[M]. London: Lawrence and Wishart, 1991.

Political ecology and the citizenship theory

[U. K.] Andrew Dobson

(Department of Political Science, Keele University)

Abstract: Based on a general framework of citizenship theory composed of the four ingredients: the kinds of rights and responsibilities that citizenship might entail, who or what are to be members, what counts as political or citizen activity, and the nature of the space within which citizenship relations take place, this article will analyze the question and challenge to the traditional citizenship theory raised by political ecology or environmentalism. In the author's opinion, what underlies the environmental or ecological citizenship is a comprehensively new understanding of the connotation and nature of citizenship. Trying to offer a theoretical and practical basis so that the public can play a more active role in creating a sustainable society, this ecological challenge to the citizenship theory is one from the outside rather than the inside of its framework.

Keywords: environmental citizenship; ecological citizenship; political ecology; citizenship theory; environmental politics

[责任编辑 刘京希]

西方环境公民权理论与绿色变革

郝庆治

(山东大学当代社会主义研究所, 山东 济南 250100)

摘要:生态可持续性理论和审议民主理论,对环境公民权的基本设定与理解有着很大的差异——前者是一种生态主义政治理论,而后者是自由主义政治理论的一种时代拓展。但在对环境公民权概念阐释的内容与方法上,二者存在着很多理论衔接点或相近点。更为重要的是,二者都可以理解为生态政治理论家和民主政治理论家试图借助环境公民权这一概念,在各自领域中推动一种有利于可持续社会目标实现的理论努力,虽然不能过高估计它们所蕴涵的社会绿色变革潜力。

关键词:环境政治;环境公民权;绿色变革;生态可持续性;审议民主;后世界主义公民权

中图分类号:X22;D621.5

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2007)01-0157-07

环境公民权(environmental citizenship)——与改善生态环境质量相关联的公民政治权利或责任——是西方国家学者自20世纪90年代后期以来广泛讨论的一个话题。但严格地说,它还远不是一种系统性的生态政治学理论,甚至不同学者关注或介入这一议题的视角也各不相同,尽管这一术语已经像可持续发展概念一样迅速地学术界以外的政策决策者和工商业公司管理者所借用。本文的目的是分别在生态可持续性和审议民主的视角下,较为系统地阐述环境公民权理论目前所讨论的主要议题和基本观点,以及它对于当代西方社会所追求的绿色变革所带来的理论与实践问题。

一、环境公民权:生态可持续性视角

正如安德鲁·多布森(Andrew Dobson)所指出的,环境公民权提出的直接动因,是如何克服在实现生态可持续性目标上公民个体行为与态度之间的不一致性,从而有助于创建一种真正可持续的社会^{[1](P4)}。他由此提出,对于可持续发展目标的实现而言,公民个体价值态度的改变至少像行为方式的变化一样重要,而要获得公民个体价值态度向有利于生态可持续性方向的改变,就必须在一个更广泛的理论视野下探讨人类行为的动机,特别是非经济刺激性质的动机。在多布森看来,一个显而易见的事实是,公民个体在很多情况下会主动去做自己认为是正确的事情,尽管这些事情也许与他个人的自我利益相冲突。他认为,生态可持续性行为就很可能属于那些虽然未必对公民个体有利、但却是正确的或符合公共利益的事情,而如何从公民权理论视角阐明这一点,应是环境公民权理论所讨论的主题。

在《公民权与环境》一书中,安德鲁·多布森集中讨论了三个问题:其一,“后世界主义公民权”(post-cosmopolitan citizenship)概念是环境公民权的理论基础。其二,环境公民权是“后世界主义公民权”的一个典型例证或体现,并依此对环境公民权和生态公民权概念作了进一步的区分。其三,在当代自由民主社会中如何培育符合或有利于生态可持续性的环境公民权^{[1](P5-7)}。

收稿日期:2006-05-15

作者简介:郝庆治(1965-),男,山东青州人,山东大学当代社会主义研究所研究员,政治学与公共管理学院教授,博士生导师,主要研究方向为环境政治、欧洲政治和政党政治。

基金项目:本文受联邦德国洪堡基金会研究基金以及教育部“新世纪优秀人才支持计划”(NCET)资助。

对于第一个问题,安德鲁·多布森从批判性地重新阐释全球化和“世界主义”概念入手,提出了他对“后世界主义”范畴及其“后世界主义”公民权的理解^{[1](P9-82)}。他认为,目前流行的对全球化和世界主义的理论阐释——伴随着全球化而来的是世界各民族国家和地区之间的前所未有的相互连接与依赖,而这一结果需要一种相互间不断对话的超越民族国家的世界主义——存在着很大的片面性。事实上,全球化进程并不是一个各民族国家主体平等参与的过程,正在形成的世界性经济与政治关系结构也不是主体间平等性质的互相连接或依赖,而只是个别性或区域性民族国家主体及其生活、生存方式的全球性扩张。基于此,一种世界性公民权理论真正需要的不是更多公开交流意义上的对话式(dialogic)世界主义,而是更多体现与追求正义原则意义上的分配性(distributive)世界主义即后世界主义,而正是后者构成了环境公民权的话语或时空基础。接着,多布森具体分析了三种类型的公民权概念:自由主义公民权、公民共和主义公民权和后世界主义公民权。在他看来,一方面,尽管自由主义公民权和公民共和主义公民权有着很多明显的差别,比如前者建立在个体权利基础上而后者建立在个体义务基础上,前者强调善行(virtue)中立性而后者崇尚“男性”品行,但二者也有很多相似之处,比如都强调相互间权利与责任的契约性、公民权依赖的公共空间条件、公民权适用的特定政治区域范围和对非公民的歧视性,等等。对比之下,后世界主义公民权虽然是更多建立在个体责任基础上的(类似于公民共和主义),但认为这种责任是非契约性的;强调公民权同时适用于公共空间和私人空间,更崇尚“女性主义”善行和强调公民权适用范围的非特定区域性与非歧视性。另一方面,后世界主义公民权与世界主义公民权(超越自由主义公民权和公民共和主义公民权的理论尝试)的主要区别在于,前者依托于一种由全球化现实进程产生的“历史性的”或“随时可能发生的”(always already)全球性义务,即一种可以辨别的事实性伤害关系,而后者依托于一种对全球化过程及其结果的弱的和非唯物主义的阐释,即只承认一种笼统的人类共同体相互依存关系。因而,二者之间虽然有一些形式上的相似性,但有着实质性的不同。

对于第二个问题,安德鲁·多布森首先分析了主流公民权理论即自由主义、公民共和主义和世界主义公民权理论试图吸纳环境议题的努力,强调指出它们更多的是囿于一种传统自由主义的理论框架,并在此基础上对环境公民权概念作了环境公民权和生态公民权之间的严格意义上的区分^{[1](P83-140)}。他认为,环境公民权指的是一种基于自由主义理论视角的或公民个体环境权利诉求的公民权,其主要特征包括:公民权发生在公共空间领域,自由主义的善行比如追求合理性和愿意接受更有说服力的论点,公民权适用范围与民族国家密切相关,等等。相比之下,他本人主张的生态公民权指的是一种典型的后世界主义意义上的公民权,其主要特征包括,强调公民权的非契约性或不对等的环境责任,同时涵盖公民个体的公共空间和私人空间,现实环境责任的来源而不是性质决定公民个体的善行,适用范围的非特定区域性,等等。他强调指出,这种区分并不意味着,生态公民权对于一个可持续社会的实现来说在政治上比环境公民权更重要,但它显然对传统公民权理论更具有挑战意义。

对于生态公民权的具体内涵,多布森作了如下阐释:其一,生态公民权源于个体与其生存环境之间的实在性关系,正是这种客观性关系产生的生态踪迹(ecological footprint)或影响进一步导致了公民个体之间的公民权关系。可以说,这种关系既可以是近距离的,也可以是远距离的或代际间的,但肯定不是固定于民族国家、城市、社区等某一特定区域的。就此而言,生态公民权关系是一种“陌生者”之间的关系。因而,生态公民权概念基于人类物质性的实际活动,而不是一种抽象的或道德性的“人类世界共同体”意识。其二,生态公民权主要体现为人类社会现实中不同公民个体能够带来的生态踪迹的不对称性,及其由此产生的公民个体的环境责任与义务——确保自己的生态踪迹不会减少或阻碍其他个体包括后代个体从事有意义生活的机会,而正是这种生态踪迹的不对称性决定了作为生态公民权的环境责任的不对称性。因而,生态公民权尽管在很多方面体现为对非人自然的关爱,但本质上只能是一种并非无限性的人类责任。其三,生态公民权的根本目标是保证生态空间在不同个体间的公平分配,因而它所需要的公民个体的首要善行应该是环境正义,而不是其他的道德品质比如关爱、同情和呵护等,尽管后者对于生态可持续性而言也很重要。因为,承担对自己生态不可持续性行为及其影响的应尽责任(后世界主义)和对世界弱势个体或群体生存环境的同情与关爱(世界主义)之间有着质的差别,而正是前者构

成了公民个体生态公民权的核心。

对于第三个问题,安德鲁·多布森首先对环境公民权理论所蕴涵的对一种“好生活”的价值性追求与自由主义政治声称的价值中立性之间的不相融性进行了辨析,然后以英国环境与公民权教育为例,阐述了自由主义国家在环境公民权培育中的作用^{[1](P141-207)}。在他看来,尽管许多学者对自由主义价值中立性的非绝对性消解是有意义的,但正是自由主义所声称的所谓价值中立性,构成了其应该明确支持“强可持续性原则”或生态公民权的理由。因为,坚持“强生态可持续性”意味着保持人们尽可能广泛的精神与物质生活样式选择;相反,在生态可持续性上的中立或漠然态度就等于阻塞了人们采取不同的思考与生活方式的可能。也就是说,自由主义者及其自由主义国家应当明确宣布支持强生态可持续性,而这并不是基于对自然本身的任何特定承诺,而是为了保证人们各种好生活选择得以实现的基础性条件。就此而言,只有强生态可持续性才能最大限度地体现自由主义的总体性价值中立性,而不是相反。

与多布森不同,约翰·巴里(John Barry)更为强调环境公民权的“绿色公民共和主义”理论基础,并由此主张,公民个体应该通过提供某些强制性的可持续性公共服务来培育自己的环境公民权,而绿色的或绿化进程中的国家可以发挥一种强有力的作用^{[2](P21-48)}。巴里的主要观点可以概括为如下三个方面。首先,从生态可持续性的视角看,狭义的环境公民权概念存在着一种理论风险,即它可能仅局限于环境议题而相对忽视可持续发展过程中的经济、政治和文化向度。因而,狭义的环境公民权只是一个从环境到可持续性公民权绿化轴线的起点,而可持续性公民权是一个比狭义的环境公民权更具挑战性的绿色公民权概念。也就是说,巴里所理解的环境公民权不仅是一种内容广泛和主动参与意义上的公民权,还是一种现实抗拒和挑战意义上的公民权,或者说“批判性公民权”(critical citizenship)。其次,公民权的公民共和主义传统提供了在生态关心视角下思考公民权新模式的理论基础。公民共和主义的公民权是一种严格意义上的公民权概念。公民个体不仅要承担公民责任,比如参与社区的集体性生活,而且要表现出对社区的强烈情感忠诚和献身精神。他认为,生态可持续性公民权应该成为这样一种严格意义上的公民权。而共和主义公民权传统对环境公民权的最主要启示则是,这种意义上的公民权不但是可以后天习得的,而且也是很容易被淡化或遗忘的。其三,国家在创造培育公民个体的环境善行和行为变化的条件方面应该发挥更积极的作用。考虑到生态危机知识与信息传播所带来的公民个体环境态度与行为自愿性变化的迟缓性,巴里认为,国家应当扮演一个强力推动者的角色,它可以强制性地要求所有公民个体拿出部分时间来参与一系列可持续性公共服务活动。尽管人们的这些公益性活动也许可以得到不同程度的经济奖励或补偿,但它们更应被理解为作为公民理应表现出的“爱国主义”精神,或“可持续性必要工作”。而且,在一定程度上,正是公民个体对可持续性公共服务活动的参与本身,构成了对占社会主导地位的不可持续现实的一种抗拒。因而,在巴里看来,环境公民权还是一种与国家强制力相关联的公民权。当然,这里的前提是,国家必须是一个致力于可持续发展的绿色国家。而如何促成国家的绿化或绿色国家的建立,就成为这种环境公民权的关键所在。

可以看出,生态可持续性视角下的环境公民权概念至少包含着这样几个理论假设。其一,个体经济理性选择(对个体有利)和公共生态理性要求(生态可持续性)之间很可能会存在着一些距离甚至冲突,但前者对后者的自觉(多布森)或强制辅助性依从(巴里)可以促动社会的生态可持续发展,也是环境公民权的主要内涵。因而,这种环境公民权可能是建立在公民个体认知扩展基础上的道德自觉和能动善行,也可能是借助某种程度的外力促进或规约的被动性行为。也就是说,环境公民权理论明显地基于环境正义理论,或包含着一种伦理学向度。其二,环境公民权并不是或不仅仅是公民个体享有某些生存环境条件意义上的单纯性权利概念,而更多的是指公民个体如何抑制个体生理性欲求以保持生态环境可持续性意义上的强制性义务概念。就此而言,环境公民权所强调的不是公民个体的自由主义的环境法权,而是如何使其成为一种符合生态可持续性原则的环境公民,这明显地体现了环境公民权理论的生态主义向度。其三,环境公民权不是一种先天性或固定不变的权利(或义务),而是一种后天习得的和不断发展中的权利(或义务)。也就是说,环境公民权在相当程度上并不是一种既存性的事实,而是一种有待于人们不断界定与拓展的潜能,而这在很大程度上取决于人们对生态可持续性目标日趋严格的理解。显

然,这些对环境公民权的基本设定与传统自由主义意旨下的公民环境权利概念有着重要差别:一是环境公民权更为强调不同于自由主义公民权利的共和主义的公民义务,二是环境公民权所依托的公民政治空间的空前扩大和非确定化,三是环境公民权要求在一定程度上消除“公共—私人空间”之间的传统区分^{[3](P6-7)}。正因如此,多布森一再强调,尽管他表面看起来赋予自由主义理论及自由主义国家追求与实现生态可持续性目标方面以巨大空间与潜能,但这些都是建立在对自由主义的“内源性批评”(immanent critique)基础上的^{[1](P210)}。

二、环境公民权:“审议民主”视角

从民主的公众参与意蕴来看,环境公民权可以界定为公民权利在环境公共治理与决策中的体现与扩展。这种视角下的环境公民权可以追溯到20世纪六七十年代发展起来的参与民主理论,而审议民主理论家大都将自己的民主理论视为参与民主理论的一种延续与拓展。因为,二者都相信,大多数公民都可以在智力和合理性上对政治有所贡献,尤其是当他们知道他们的贡献能够发挥作用时^{[4](P398)}。正如约瑟夫·贝塞特(Joseph Bessette)最早指出的,审议民主(deliberative democracy)可以大致界定为这样一个理论学派:它假定,政治决策中真正富有思想的和审议性的公众参与,可以比现行的代表制民主机制制定出更公正和更理性的政策^{[5](P102-116)}。而审议民主理论的核心性概念包括:所有参与者的政治平等,个体间的辩理作为主导性的政治程序,个体理由的公开表达、评估、接受或拒绝^{[6](P180)}。瓦尔特·巴伯(Walter Baber)和罗伯特·巴特莱(Robert Bartlett)在审议民主理论视角下将环境公民权概括为三个相互关联的问题:如何界定环境政治参与中的公民个体,如何看待公民个体在审议过程中的相互作用,如何设计容纳这些公民个体间相互作用的制度^{[7](P185-184)}。在他们看来,不同审议民主理论流派对此有着不同的回答,并因此蕴涵着对环境公民权的不同理解。

约翰·罗尔斯(John Rawls)在公共理性假设的基础上提出了一个“有序社会”(well-ordered society)模式^{[8](P15)}。在这一理想化社会中,公民是一些“平等的、自治的和合理的”理性个体,他们具有社会性合作的能力,并将社会视为一种追求代际间公正的合作性制度。这就意味着,这些公民同时也是具有高度生态理性的个体,他们既追求满足自我生存需要的环境利益,也会同时考虑到其他个体以及后代的生存环境需要。而无论是从这一社会的公平合作而非相互竞争性质,还是从这一社会的根本目标是保障每一个成员的“主要利益”来看,国家都应担负着安置和资助公共商品包括环境公共商品的义务,并且会充分考虑到代际之间的环境利益平等。因而,不仅公民个体不会成为或者不会长期成为生态环境的破坏者,而且国家迟早会主动承担起对于生态环境的守护责任。可以说,罗尔斯在很大程度上以一种理想化的方式回避了人类社会不同群体间存在的现实环境利害冲突,也就回避了在一种“环境公民权”概念下可能展开的其他相关性讨论。相应地,“环境公民权”在罗尔斯设计的社会中更多地是公民个体的一种已普遍实现的宪法性权利,而不是一种有待于公民个体去争取甚至斗争的潜在性权利。

于尔根·哈贝马斯(Jürgen Habermas)则在公共理性假设的基础上提出了一个“理想语境”(ideal discourse situation)社会模式^{[9](P117)}。在这一理想社会中,公民个体虽然也是自由和平等的理性个体,并且能够做到充分考虑与接受他人的观点,但他们之所以这样做,是为了推进那些可以视为真理性诉求的规范性合理诉求,而不是为了实现抽象的正义原则,即这些规范性诉求可以接受经验性评估。这意味着,这些公民个体在生态理性的认知与成长上很可能存在着个体间的差异,但这种差异将随着生态意识落后者向生态意识先进者的逐步趋近而减少,直至最终导致一种最广泛接受的生态公共理性的形成。在哈贝马斯看来,尽管公民个体审议并拥护的环境价值的内在制度化过程会存在着很多的制约性因素,而且社会特权阶层也未必真心愿意将其反生态政策观点付诸公平审议,但这些本质上自治性的社会特权阶层最终会将“良心权威”作为其主要动机基础,即服从于对一种“智力诚实”的信奉。因而,与罗尔斯的合作型理想社会不同,哈贝马斯设想的这一社会在一定程度上是一个竞争性社会,但又与自由主义竞争社会不同,这里展开竞争的是不同公民个体间的规范性诉求本身,而平等参与的公民个体将服从于一个更有说服力的论点,而不是任何其他的强制性力量,并最终达成一种审议生态共识。可以说,哈贝马

斯较为明确地承认公民个体在生态审议过程中作为预先事实存在的环境理性要求方面的差异,但又通过设想一种使公民个体自由平等交流的共同交往环境,回避了这些差异的现实成因及其对生态审议过程与结果可能带来的不利影响。因而,“环境公民权”在哈贝马斯那里实质上仍然是一种普遍性的宪法性权利,尽管它的充分实现需要公民个体不断地去游说和辩论。

在近年来的著述中,哈贝马斯虽然仍然坚持其对上述理性共识的强调,但也开始表示接受特定条件下的多数制原则,比如需要保护某一种濒临绝境的物种和需要实施自然灾害紧急救助时,认为这时基于多数的行动是与理性共识原则相融的^{[10](P17)}。这在更大程度上体现的恐怕是哈贝马斯对西方民主社会现实的一种“智力诚实”,而不简单是对其理论观点的一种补充完善。

相比之下,詹姆斯·波曼(James Bohman)等则认为,当代民主社会中的公民几乎必然是由于文化多元主义而存在着深刻的规范性认知差异的个体,而且也很难基于某一种共同信念或话语规则而达成任何审议共识^{[11](P238)}。就此而言,社区性偏见和某些人群在政治参与中的被排斥在一定程度上是不可避免的。这意味着,公民个体的环境政治参与即使在理论上也很难成为一种完全平等的现象,因而不存在一种普适性的“环境公民权”,而且考虑到竞争性社会中知识与信息的稀缺性,多元民主社会中的公民个体不得不将某些自治性权利包括环境权利转让给专家和政治代表。对于波曼等来说,生态民主审议的目标,是解决基于不同观点与利益的公民个体所共同面对的现实环境难题,其成功的基本标志,是最终达成一个审议参与者多数认可的生态意见或行动议程,而不是所有人都同意的生态理性共识。显然,波曼等的观点在以下两种意义上代表了审议民主理论家的看法。其一,大多数审议民主理论家的立足点是对现行自由主义民主理论与实践的补充与完善,因而更多考虑的是如何将环境公民权的理念融入主导性的自由主义民主政治,而不是依此对后者进行实质性重建;其二,大多数审议民主理论家并不认为西方民主政治在任何意义上的根本性转换或替代是可能的,因而将罗尔斯和哈贝马斯理论中包含的激进性一面视为过于理想化的或空想主义的。

可以说,如何将审议民主的理念制度化是这三个理论流派共同面对的首要难题,尤其是如何克服现实中公民个体间的经济不平等,以及由此带来的审议不充分,和地方与部门精英可能对公共审议进程的操纵。正如前文指出的,无论是罗尔斯的“有序社会”模式还是哈贝马斯的“理想语境”模式,都是建立在“一种公正审议基础上的公共理性是可能的”这一假设基础上的,而这一理论假定与现存民主社会现实之间的差距是显而易见的。波曼等主流派审议民主理论家通过放弃罗尔斯和哈贝马斯主张的自由平等审议基础上的“理性共识”,避免了他们理论中面临的过分理想化难题,但也因为明显表现出的对传统自由主义理论与制度的屈从,而削弱了其革新民主政治理论与实践的潜力。由此可以理解,对于如何建立一个理想的审议民主社会,哈贝马斯仅限于强调现实中的司法审议与决策提供了最接近于审议民主理想的实例,其中,公民个体在一个政府框架下进行平等审议并做出最后决定。而波曼等建议的是将那些挑战现存秩序的个体更好地组织起来,和引入更多的民主程序,比如新的投票权立法、更充分的竞选资金支持 and 更加平等的竞选时间提供等等。对于环境公民权而言,在罗尔斯或哈贝马斯所设计的理想审议民主社会中,公民个体将会有着更为全面和深入的环境治理与决策参与权利,但如何广泛建立一种类似公民陪审团性质的环境审议团体制度,即使在西方国家恐怕也不只是个时间的问题。而在波曼等描述的自由审议民主社会中,公民个体肯定会有着不断增加的环境治理与决策参与机会,但在一个充满传统自由主义气息的制度框架中,能否形成或接受绿色变革所必需的生态理性,也大可质疑。

三、环境公民权与绿色变革

前文分别在生态可持续性和审议民主视角下,阐述了环境公民权理论的主要议题与基本观点。初看起来,二者对环境公民权的设定有着很大的差异。前者将其界定为公民个体在全球化时代应承担的环境责任与义务,后者将其界定为公民个体在环境公共治理与决策中的民主参与权利;前者立足于培育公民个体基于环境正义认知与情感的环境公民权意识,后者致力于设计与建立保证公民个体公正审议的政治制度条件;更简单地说,前者是一种生态主义政治理论,后者则是自由主义政治理论的一种时

代拓展。实际上,二者对环境公民权概念的阐释,都存在着很多理论衔接点或相近点。如果说前者始于一种生态主义的激进政治立场,而终结于一个被赋予众多职能、特别是环境公民权培育职能的(自由主义的)强权或绿色国家,那么,后者始于一种公民个体完全自主平等的理想化境界(生态主义的),而终结于一个文化多元主义和层次化区分的自由主义经济与社会现实。尤为重要的是,二者都可以理解为生态政治理论家和民主政治理论家试图借助环境公民权这一概念,在各自领域中推动一种有利于可持续发展目标实现的理论努力。那么,这两种环境公民权理论流派及其结合的绿色变革,潜力究竟有多大呢?

生态可持续性环境公民权理论的逻辑线索是清晰的。如果公民个体能够更多地意识到自己的行为对于他人的环境责任,而且能够基于一种实现环境正义的天然需要而不是显示其关爱与同情之类的道德情感,来履行这种公民权责任(主动地去做正确的事情),那么,当代西方社会的生态可持续性水平将会得到空前程度的提高。但是,这一理论在实践中至少存在着两个方面的问题。一是如何使并不天然具有生态善行的公民个体多数达到这一标准或者成为环境公民。对此,安德鲁·多布森和约翰·巴里都认为,一个绿色国家或绿化进程中的国家可以扮演强力推动者的角色(环境公民权教育或强制性公共服务)。但正如我们可以很容易看到的,即使西方自由民主制国家也既不是真正意义上的利益中立国家,也不是任何严格意义上的绿色国家。作为生态主义政治理论家,多布森显然非常清楚这其中存在的理论风险,因而特别指出,无论是严格意义上的生态公民权,还是一般意义上的环境公民权,相对于其他环境公共政策,都不享有绿色社会变革中的绝对优先性^{[1](P89)}。而巴里则反复强调创建一个绿色国家的极端重要性,但他给出的答案似乎难以让人满意,至少有些循环论证的味道——他说,绿色国家是由公民社会中推动国家发生改变的绿色公民创造的^{[2](P39)}。二是生态公民权或生态可持续性公民权相对于自由主义环境权利的激进性或现实挑战潜力,在很大程度上是由于它对公民个体超越道德品行的环境正义诉求。换句话说,它以公民权的形式确定了公民个体环境义务与责任意义上的门槛。但是,这一理论的深刻性,很可能会使它在现实实践中变成一种劣势而不是优势。其中的道理不难理解,我们很难指望任何一个现实社会中的公民个体能够接受这种单向性义务意义上的环境公民权,无论绿色国家的环境教育或培育措施如何有效或强有力。更何况,考虑到一个全球化人类社会不同类别比如性别个体之间的环境公民权往往相差悬殊^{[12](P104-107)},这等于假定说,那些处于强势环境公民权的个体具有更大的价值态度变革潜能,而我们所看到的显然并非完全如此。

审议民主环境公民权理论的提出,至少部分是基于审议民主理论与生态理性的结合,或者说自由民主政治理论的“审议性转向”与环境主义的结合^{[7](P3-4)}。一方面,二者间确实存在着某种程度上的相通之处。对于审议民主理论家而言,一个社会的政治选择或公共政策,应该是自由平等的个体间进行理性与公正的集体审议的结果,因而将是被最广泛理解的。这种更广泛平等参与意义上的民主,不仅是与环境主义未来绿色社会中的民主宗旨相一致的,而且可能由此使公民形成一种作为绿色政治与社会变革基础的宽泛性生态观点。因而,审议民主以及在此基础上衍生出的“环境(审议)公民权”,至少比现实中存在的利益团体主导的自由主义民主更有利于生态理性的成长与扩展。另一方面,审议民主环境公民权或者“审议性环境民主”理论存在的问题是明显的。无论是约翰·罗尔斯的“正义理性理论”,还是于尔根·哈贝马斯的“公共空间理论”,都是旨在建立一种集体审议共识基础上的民主政治,即公众通过参与集体审议,使自己基于个体需求的理性(rational)诉求服从于充分照顾到公共需求的合理性(reasonable)诉求,从而成为一种真正民主政治的文化基础或“公共空间”。在这种集体审议过程中,相互竞争的公民诉求将依据它们的理由正当性而不仅仅是大众化程度作出判断,并最终达成建立在全面论据和可靠证据基础上的合理性共识。问题是,尽管学术界公认的传统民主理论因此发生方向性变革,这种审议性民主理论也具有明显的理想化特征。詹姆斯·波曼等正确地指出,现代社会中的文化多元主义、社会复杂性、相互间巨大的财富与影响力差异、反对根本性变革的意识形态偏见等,都决定了集体审议很难使公众达成基于共同理由的政治共识,而最多可能的是基于各自不同理由的共同政治选择^{[13](P18-24)}。但这样,他们就将审议民主概念重新纳入到传统自由主义民主理论的框架。因此,尽管在西方公共决策或政治管治实践中有某些应用,但审议民主理论在相当程度上仍然停留在政治哲学的层面,更谈不上对

自由民主主义理论及其制度模式的替代,而这在环境决策与管治领域也不例外。

因而,生态可持续性和审议民主视角下的环境公民权理论,的确表明了它们各自界定与理解的环境公民权概念所具有的、推进当代西方社会进行绿色变革的某些理论潜力,将二者在一个更为广阔的理论与现实背景下做为整体来理解时更是如此。就此而言,环境公民权理论不仅同时体现了当代西方生态政治理论与自由民主主义政治理论的新进展,而且有着明确的基于可持续社会目标的实践指向或价值追求。由此我们才可以充分理解当代欧美社会正在发生的复杂变革中所明确包含的绿色向度,仅仅拘泥于其发达的经济与技术层面并不能得出一种正确的判断。当然,这并不排斥环境公民权理论讨论本身存在的上述缺陷或局限性,也不意味着这种理论自身能够直接带来一种人们期待的绿色社会,理论与实践之间的关系也不应该作如此简单化的理解。

参考文献:

- [1] Andrew Dobson. *Citizenship and the Environment* [M]. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- [2] John Barry. Resistance is fertile: From environmental to sustainability citizenship, Andrew Dobson and Derek Bell (eds.). *Environmental Citizenship* [C]. Cambridge: MIT Press, 2006.
- [3] Andrew Dobson and Derek Bell (eds.). *Environmental Citizenship* [C].
- [4] Emily Hauptmann. Can less be more? Leftist deliberative democrats' critique of deliberative democracy [J]. *Polity* 33(2001).
- [5] Joseph Bessette. Deliberative democracy: The majority principle in republican government, Robert Goldwin and William Schambra (eds.). *How Democratic Is the Constitution?* [C]. Washington: American Enterprise Institute, 1980.
- [6] John Parkinson. Legitimacy problems in deliberative democracy [J]. *Political Studies* 51(2003).
- [7] Walter Baber and Robert Bartlett. *Deliberative Environmental Politics: Democracy and Ecological Rationality* [M]. Cambridge: MIT Press, 2005.
- [8] John Rawls. *Political Liberalism* [M]. New York: Columbia University Press, 1993.
- [9] Jürgen Habermas. Reconciliation through the public use of reason: Remarks on John Rawls' political liberalism [J]. *Journal of Philosophy* 92(1995).
- [10] Jürgen Habermas. Popular sovereignty as procedure, James Bohman and William Rehg (eds.). *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics* [C]. Cambridge: MIT Press, 1997.
- [11] James Bohman. *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy* [M]. Cambridge: MIT Press, 1996.
- [12] Sherilyn MacGregor. No sustainability without justice: A feminist critique of environmental citizenship, Andrew Dobson and Derek Bell (eds.). *Environmental Citizenship* [C].
- [13] James Bohman. *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy* [M]. Cambridge: MIT Press, 1996.

Environmental citizenship theory and the green conversion

Huan Qingzhi

(Institute of Contemporary Socialism, School of Political Science and Public Administration,

Shandong University, Jinan 250100)

Abstract: This article aims to make a comparative investigation of the major issues and propositions covered by the environmental citizenship theory in the perspectives of ecological sustainability and deliberative democracy, respectively. What is clear from this analysis is that the two versions of environmental citizenship theory belong to different camps of Green theories, the former representing a sub-discipline of ecological political thoughts and the latter an expansion of traditional liberalism, though there are also some methodological and theoretical points of conjuncture between them, and to a great extent both of them can be taken as the theoretical efforts from their own points of view to promote the understanding and realization of a sustainable society.

Keywords: environmental politics; environmental citizenship theory; green conversion; ecological sustainability; deliberative democracy

[责任编辑 刘京希]

“疑古”与“走出疑古”的第一次正面交锋

——《古史辨》第一册出版八十周年国际学术研讨会综述

刘秀俊

(山东大学文史哲研究院, 山东 济南 250100)

中图分类号: K092

文献标识码: A

文章编号: 0511-4721(2007)01-0164-03

1923年,顾颉刚先生发表《与钱玄同先生论古史书》一文,质疑“三皇五帝”的旧古史系统,掀起了现代学术史上著名的疑古辨伪运动,引发了学界对古史、古书真伪的激烈讨论。到近70年后的1992年,李学勤先生提出“走出疑古时代”的主张,遂燃起了“疑古”与“走出疑古”的激辩烽烟。时至今日,对疑古学说的评价及应否走出“疑古”,仍是海内外汉学界面临的重大问题。2006年10月21至22日,由山东大学文史哲研究院、中华书局、历史研究编辑部及文史哲编辑部联合主办的“上古史重建的新路向暨《古史辨》第一册出版八十周年”国际学术研讨会在山东济南召开。来自海内外众多学科领域的五十余位学者在会议期间同台论辩,就“疑古”学说的认识和评价、出土文献的意义和价值、上古史重建的新路向等一系列学界普遍关注的问题进行了广泛而深入的交流和探讨。

一、反思“疑古”

王和先生(历史研究编辑部)在开幕式致词中首先指出,今天我们对于古史辨派及其疑古学说的影响、意义及现实定位,可以从本体论、方法论及认识论等几个层面作出新的评价。特别应注意其在认识论层面的意义,如“层累地造成中国古史”说,实际上为中国学者开启了一扇门,即从对历史本身的思考发展到对历史认识的思考,注意到历史研究中的主客体关系问题,其意义怎么评价也不为过。刘俐娜女士(中国社会科学院近代史研究所)的《中国古史讨论与〈古史辨〉》及张越先生(北京师范大学史学研究所)的《〈古史辨〉、“古史辨派”与顾颉刚疑古学说的理论价值》正是从这一视角高度评价了顾先生著名的“层累说”,主张多角度、全方位地阐释顾颉刚疑古学说的理论内涵。

廖名春先生(清华大学历史系)则重点强调了在本体上考察疑古学派。因为虽然疑古学派也有思想史、社会史等多层面的意义,然而比较起来其核心恐怕还是文献学方面的意义。廖先生同时提示人们“疑古”学说里面有科学的精神,但不等同于科学精神,更不能将疑古等同于史料审查。“疑古”是史观的改变,不是史料的改变,是以史观改造史料的结果,不是从客观的史料审查中得出结论。

谢维扬先生(上海大学文学院历史系)的《古书成书和流传情况研究的进展与古史史科学概念》一文也着重在史料学层面展开论述。在肯定了顾颉刚先生的古史辨伪工作为近代意义上的中国古史研究奠定了合格的史料学基础的同时,谢先生也指出,由于客观的原因,古书成书和流传问题的复杂性显然超出了古史辨时代学者所能认知的范围,这势必会影响他们在探讨相关问题时方法的完整性以及其结论的

正确性。谢先生进一步得出结论,新出土文献的研究揭示了以前从不为我们所知的古书成书和流传情况的复杂性,因此,我们对于某些古书的真伪问题要有比较复杂的认定。

在对疑古学说中具体问题的考察中,辛德勇先生(北京大学历史地理研究中心)的《四岳、五岳的演变与古史地域扩张》、吴锐先生(中国社会科学院历史研究所)的《“禹是一条虫”再研究》、李扬眉女士(文史哲编辑部)的《“疑古”学说破坏意义的再估量——“东周以上无史”论评议》及彭国良先生(山东大学文史哲研究院)的《一个流行了八十余年的伪命题——对张荫麟的“默证”说的重新审视》分别就古史辨运动中备受争议的若干热点问题进行了新的诠释,廓清了人们对古史辨派的某些误解。在此基础上,张富祥(山东大学文史哲研究院)、张越等先生都指出,今天仍没有实质性的东西能够动摇古史辨派提出的核心观点,而对古史、古书真伪的某些具体认定所造成的“冤假错案”,只是些细节问题,无关乎大局,学者们应着意在同一个层面开展学术讨论。

二、论争聚焦

由于此次会议吸引了众多来自不同学科,持有不同观点的代表性学者,讨论中不断涌现热潮,大家就共同关心的话题进行了坦率而真诚的交流,如对“走出疑古”学说及其学术活动的初步总结和反思便是其中一个颇为引人注目的论题。张富祥先生在《“走出疑古”的困惑——从“夏商周断代工程”的失误谈起》一文中指出,由于夏商周断代工程将主要精力放在非文字史料的调查和取证上,所得结果大都不可据,其所提倡的多学科方法也带有泛科学化的倾向,导致年代学论证上的一系列失误。这表明,作为工程的指导理念,“走出疑古时代”的提法在理论上和实践上都是不妥当的。杨春梅女士(曲阜师范大学齐鲁学刊编辑部)的《去向堪忧的中国古典学——“走出疑古时代”述评》一文也在系统解说“走出疑古”学说的理论基础、产生背景及发展进程的基础上,指出了“走出疑古”影响下的中国古典学去向堪忧的问题。对此,廖名春先生在发言中指出目前中国的古典学研究是有史以来最繁荣、成绩最显著的时期,并质疑了杨春梅女士提出的“堪忧”问题。对此,杨女士在发言中也从古典学研究的“去向”问题、对“古史辨”派进行的伐罪式批判及学术丧失严肃性和独立性三个方面进行了正面回应,表达了忧虑之情。

与“走出疑古”说密切相关的二重证据法也成为了会议的讨论热点。廖名春先生在区分了信古、疑古、重建、新证(互证)等几种观念之后,指出此四派中最有活力的还是以王国维为代表的新证派,其倡导的二重证据法是研究上古最有效的方法。对此,李若晖先生(上海社会科学院哲学研究所)在随后的发言中针锋相对地指出,二重证据法的核心在于求真近古,然而其作为方法本身只能针对微观事实,无法从中衍生出宏观问题,其在思想史问题的研究上也显得无能为力。谢维扬先生在随后的评论中则指出,二重证据法主要是处理史科学方面问题的一个方法和概念,如果认为它不能满足我们对于大的、宏观问题的解释,恐怕不是二重证据法本身的问题,而是研究者工作计划的问题。曹峰先生(山东大学文史哲研究院)则认为“二重证据法”其实是一个不言自明的前提,其中并没有多少可以指导具体研究的方法论成分,尤其是现在已经没有一个学者愿意抱残守缺,无视日益增加的出土资料,而仅仅依据传世文献作为研究对象了。宁镇疆先生(上海大学文学院历史系)在对曹峰先生的评论中指出,“二重证据法”从证据学的角度来讲,其理想形态应该是各自独立来源的材料指向同一个事物,基于此的“二重证据法”还是比较坚实的。而李幼蒸先生认为从历史符号学角度看,所谓“二重证据法”显然不是一个严格科学性的概念,因为它简单化了两个不同学科——考古学和古史学运作程序之间的关系问题。

另外,对于信古、疑古、释古、证古等的划分也引起了与会学者的热烈讨论。如廖名春先生指出20世纪二三十年代上古史研究主要有信古、疑古(顾颉刚先生为代表)、重建(傅斯年先生为代表)及互证(王国维先生为代表)等几派观点。童教英先生(浙江大学人文学院历史系)则在发言中指出,之所以会出现如此分派的局面,主要是由于学术界对考据和理论的切割,对疑古和释古的切割,事实上,它们都是同一工作的不同方面。顾潮先生(中国社会科学院历史研究所)在评论中指出此种观点也一直为顾颉刚先生所坚持。然而李锐先生(北京师范大学史学研究所)及竹元规人先生(日本振兴学会)也提醒人们注意顾颉刚、傅斯年及王国维等人学术观点的差异。而这种差异,甚至是学术路向的分野则根源于他们历

史认识论的不同。其实这不仅体现在顾、傅、王等学者的身上,用来分析近十几年来的“疑古”与“走出疑古”的学术纷争也是适用的。正像杨春梅女士在《去向堪忧的中国古典学——“走出疑古时代”述评》中通过对比李学勤先生与顾颉刚先生对古书形成及流传过程的看法,指出虽然二者都认可古书流变的复杂过程,但接下来却走向了“疑古”和“走出疑古”两个方向。特别是在考察了谢维扬先生的“现代古史史科学基本概念”之后,杨女士认为,谢先生提出的证伪标准和举证责任问题将“疑古”和“走出疑古”推到狭路相逢、短兵相接的境地,二者的根本分歧也正在于此。

三、未来路向

在对“疑古”学说进行细致深入地反思的同时,与会学者也对上古史重建的路向问题广泛交流了意见。张富祥先生强调指出最基本的工作仍是这样两项:一是继续清理研究史料,另一项则是继续清理和研究传说史料当中的历史事实。

杨春梅女士在指出谢维扬先生提出的证伪标准和举证责任问题将“疑古”和“走出疑古”推到狭路相逢、短兵相接的境地之后,热切地提出,“不管愿意不愿意,举证责任问题已经把大家逼到不能不关注理论的境地”,而且这是关系古史重建、也是涉及整个中国学术界未来走向的大问题。李扬眉女士也指出上古史重建工作必须冲破材料及证据的局限,建立在相关理论的基础之上。

与会学者也对跨学科研究在上古史重建中的作用给予了高度的评价,如陈启能(中国社会科学院世界史研究所)、谢保成(中国社会科学院历史研究所)、林小安(故宫博物院)等诸位先生都对此进行了充分肯定。特别是李幼蒸先生的《顾颉刚史学与历史符号学——兼论中国古史学的理论发展问题》一文即试图从跨学科认识论和方法论角度来评估顾颉刚史学成就及其对古代史理论和一般历史理论所具有的意义,指出顾颉刚史学实践的方式和目标,与今日体现在历史符号学领域内的诸多要求颇多契合。李先生也坚持认为跨学科方法论,不是指不同学科材料的随意搭配,而是指相关学科间在理论逻辑上的有效沟通和有机配合。

基于此,考古学在古史研究中的作用,特别是其与历史学的关系、及其学科独立性等问题也成为会议讨论的焦点。在对历史学与考古学结合作出的成绩进行充分肯定的基础上,也有不少学者侧重从学科独立性方面谈到了考古学的学科建设及其在古史重建过程中的作用。陈淳(复旦大学文物与博物馆学系)及方辉(山东大学东方考古研究中心)两位先生都对中国考古学长期以来的证史取向表示忧心。陈淳先生指出现代考古学已不再仅是考古与文字记载结合的“二重证据法”,应注意吸收西方自下而上的社会考古学方法,通过对考古学材料量化和质化的分析,重建古代人类的生活和社会发展史。

与此相关的出土文献研究也引起了与会学者的高度重视,特别是在近些年出土文献大量增加的情况下,对出土文献本身的认识,及其在古史研究中的价值的评判也在学界备受关注,近十几年来对于古史辨派及其研究成果的评价的转向也与此密切相关。廖名春、谢维扬等先生均对在此背景下的中国古典学研究持较为乐观的态度。曹峰先生则针对近年频见报端及学术界的“出土文献将改写中国思想史”的说法指出,虽然在某些意义上出土文献为此提供了可能性,然而仍需充分注意其在客观上、主观上的复杂性及局限性。他还特别指出不能将“疑古”学派的研究方法与出土文献的研究方法对立起来。

正像王学典先生(文史哲编辑部)在总结中指出的,会议的成功不仅体现在高质量的与会论文及遍布于发言讨论过程中的“散金碎玉”,而且体现在来自古史学、思想史、考古学、文献学、民俗学、神话学、符号学等各领域的学者齐聚一堂,就一个共同的话题展开的跨学科的对话。这更提升了我们在中国的古史研究中进一步开展跨学科合作的信心。尤其是在将如何重建上古史上意见不一致的两派学人共置于同一个交流平台的情况下,事实证明,所谓的学派之间的对立更多的是由于面对面的直接的交流方式缺失所致,而对话的结果必能促进大家的互相理解。

“2006年商文明国际学术研讨会”综述

金汉波 陈雪香

(山东大学 东方考古研究中心, 山东 济南 250100)

中图分类号: K871.3

文献标识码: A

文章编号: 0511-4721(2007)01-0167-02

2006年8月7日至9日,由山东大学东方考古研究中心主办的“2006年商文明国际学术研讨会”在济南和威海举行。来自美国、日本、韩国、俄罗斯和中国台湾、香港及大陆等国家和地区的50余位学者就商代考古与历史问题进行了充分交流与讨论,主要涉及以下几个方面的内容:

一、济南大辛庄遗址专题及海岱地区

商代考古

方辉(山东大学东方考古研究中心)对大辛庄商文化出现的历史背景、大辛庄商代遗存的性质和该遗址在商经略东方过程中所发挥的作用等问题作了全面解读。他认为,作为最早进入海岱地区的商文化遗存之一,大辛庄最早的一批主人是来自商王仲丁时期的军事征服者,时间大约相当于中原地区二里岗上层一期阶段。随着对东夷战争的胜利和商王朝势力的大举东进,大辛庄及其周边地区成为商王朝直接控制的区域,并很可能作为贵族封邑。徐基、陈淑卿(东方考古研究中心)认为大辛庄第二类遗存是接受商文化改造的、也是异化了的岳石文化,他们是夷人中较早融入殷商文明中的一部分,不同意将其作为岳石文化来看待。王昌燧和朱剑(中国科学院)采用 INAA(中子活化分析方法)对大辛庄和江西吴城遗址出土的46枚原始瓷片的化学元素组成进行了测定,并进行了主成分分析和聚类分析。他们指出,两

地原始瓷具有明显不同的化学元素组成特征,大辛庄遗址出土的原始瓷的原料来源和烧制地点应为本地产,与吴城无关,进而认为,我国北方自二里头文化起就已经发展出本地的原始瓷烧造技术,并一直沿用到商代。L. A. Schepartz(辛辛那提大学人类学系)和 S. Miller-Antonio(加利福利亚州立大学人类学系)分析了大辛庄商代墓葬人口结构、异性个体的健康差异、不同葬式个体健康差异与社会地位差异等,并着重研究了殉人特点。李旻(密歇根大学人类学系)从动物考古的视角,对大辛庄重要遗迹中动物骨骼进行了综合分析。通过个案研究,探究了其背后的文化特征和意识形态,从而揭示聚落内的社会差别,以及本地社会与商代政治中心的互动关系。靳桂云和陈雪香(东方考古研究中心)分别对济南大辛庄发现的商代植硅体和浮选植物种子进行了研究,认为商代济南地区仍是以粟作农业为主,兼营麦类和稻类,而传统所谓“五谷”中的麻和大豆虽然有所发现,但所占比重不大。钱益汇(南开大学历史学院)研究了大辛庄商代石器的石料来源和开发战略,认为大辛庄石器的石料来源于当地,大辛庄人充分认识了石料特性,尤其是对沉积岩有着很好的利用。邵望平(中国社科院考古研究所)认为,海岱地区在商王朝中、晚期形成了夷商交错、交恶和交融的复杂局面,商文化因素影响由西而东递减,商礼的浸

收稿日期:2006-08-28

作者简介:金汉波(1981-),女,湖北麻城人,山东大学东方考古研究中心硕士研究生;陈雪香(1979-),女,山东菏泽人,山东大学东方考古研究中心博士研究生。

润随社会上层而下层递减。并指出商王朝着力于淮泗地区的经略,原因之一应与攫取淮夷地区铜锡资源,保证“金道锡行”的通畅有关。王仲孚(台湾中国文化大学)《商族与东夷是怎样的关系》一文系统总结了学术界的各种观点,并指个人倾向“东方说”,认为商族与东夷在族属与文化上应有不寻常的关系。石兰梅(台湾师范大学)认为奄是商族的重要据地,在殷商史以及商周之际历史发展过程中占有重要地位。燕生东(北京大学文博学院)重点考察了海盐业的生产、控制和贸易情况。王青(东方考古研究中心)对山东北部隋唐时期以前的海盐业进行了研究,综合考古学和文献材料对史前、商周、汉以及唐代以前海盐的生产、需求、消费进行了探讨,从而从资源控制的角度探讨了山东北部与中原的关系问题。黄川田修(日本国学院大学)在《再论济南遗址群商周遗存分期》一文中对济南遗址群中心进行了探讨。

商王朝与东夷的关系问题引起了与会者的积极讨论。在讨论青州苏埠屯带四条墓道的M1墓主人的身份时,学者意见纷陈:邵望平认为是东夷君主;岳洪彬认为是商王朝派往苏埠屯的最高官吏;黄川田修则认为苏埠屯年代应为西周早期,M1墓主应是西周在此最早的分封王;方辉则根据《左传》“纣克东夷而殒其身”的记载,提出不能排除墓主是商纣王的可能性。

二、其他地区夏商周考古研究

赵新平、张志清(河南省文物考古研究所)对辉县孟庄的夏代墓葬材料进行了初步的分析和探讨,认为其同晋中和晋东南夏代文化遗存、豫西二里头文化、东下冯类型,甚至与岳石文化均具有一定的渊源或互为影响的历史背景。李峰(美国哥伦比亚大学东亚系)和梁中合(中国社科院考古研究所)对“长子口”墓的年代问题发表了新看法,他们首先对该墓的铜器群进行了分组,在此基础上讨论各组铜器的组合和年代问题,进而讨论整群铜器的埋葬年代,不仅考虑了铜器间器形花纹的异同,还考虑了所带铭文的书体特征,从而得出其年代应该是西周早期晚段,约当康王时期甚至更晚的结论。罗泰(美国加利福尼亚大学洛杉矶分校)对汉中地区新出土的一批青铜器作了初步的研究,认为青铜器反映的是商文化系统下一支相对独立的地方文化,大部分铜器都是当地所造,同时有些器形又受到长江中游(四川、湖南、湖北等地)的影响。王震中(中国社科院历史研究所)考察了河北藁城台西邑落居址所反映的家族手工业形态。张明东(中国人民大学历史学院)则

探讨了商周时期的异穴合葬现象。如何将历史资料与考古资料加以整合一直以来也是学术界思考和争论的问题,许宏(中国社科院考古研究所)在《商文明——中国“原史”与“历史”时代的分界点》一文中对该问题作了一些思考。

三、甲骨卜辞与商代的意识形态

刘源(中国社科院历史研究所)认为:殷墟花园庄东地甲骨卜辞中有祭祀上甲、大乙、大甲、小甲四位先王的记录,但卜辞占卜主体“子”并不是祭祀这四位先王,而都是以“祭祀以四位先王之之事”来纪日,本质是商代甲骨金文中常见的大事纪时。崎川隆(吉林大学古籍研究所)在《殷墟出土大字骨版刻辞的史料性质考辨》一文中驳斥了松丸道雄和张世超的观点,认为“大字骨版刻辞”的史料性质既不是“法刻”,也不是抄写,而是将实际的占卜活动中所取得的占卜结果按干支的次序刻下来的一种卜辞,是“总纲性卜辞”的一种形式,但与一般“总纲性卜辞”有不同的目的和功能。沈建华(香港中文大学中国文化研究所)认为,殷人有自己独特的宇宙模式观,其中最为核心的就是对于方位的强调和重视,殷人对于东西阴阳的界分是他们精神生活的重要内容,并与后世的阴阳五行观念有着传承关系。俄罗斯学者郭静云指出:殷墟甲骨卜辞中所出现的“下上若,授我佑”并非祭祀,而是天地交互作用的核心概念,是商代抽象的“天地”观念。姜达智(台湾成功大学历史系)探讨了商王朝的继统制度,认为商王朝前、中期是兄终弟及,晚期祖甲后则完全为父死子继。陈致(香港浸会大学)在《“万舞”与“庸奏”:殷人祭祀乐舞与〈诗〉中三颂》中从甲骨文文例出发,分析了甲骨文中“萬”与“万”的不同,并推测了“万”舞乐制的形式及其与庸奏和宾祭之间的关系。

四、其他专题性研究

其他专题性研究主要集中于利用科技考古或自然科学方法对某一专题进行探讨。金正耀(中国科技大学)对中国先秦铸焊技术的源流与特征进行了研究,认为铸焊技术起源于铸补工艺,并提出工艺技术作为遗址年代判据必须考虑它在整个技术系统中的位置属性。岳洪彬、岳占伟、何毓灵(中国社科院考古研究所)通过分析和初步实验认为,在历年来殷墟考古发掘中所发现的不少带有斜孔和直孔的陶器,即报告中所称的“陶版”,可能是商代计时器具的一种。

《山东文献集成》的一大特色是收入了一批山东先贤未刊稿本、钞本。举例而言：济阳张尔岐，在清初以经学名家。顾炎武曾说：“精究三礼，卓然经师，吾不如张稷若。”山东省博物馆收藏的清钞本，非常罕见。影印行世，对研究中国经学史有一定意义。诸城刘喜海为清代中期金石学大家，其《古泉苑》一百卷，系清稿本。又大兴翁树培《古泉汇考》，从未刊行，刘喜海作了详细批注考释，是计划刊印而未成的原稿本，书中还保存了著名金石学家利津李佐贤、福山王懿荣的手批，更加珍贵。王献唐先生曾说：“大兴翁氏《古泉汇考》与刘氏《古泉苑》、李氏《古泉汇》并为泉学钜制，李书已刻行，此与《泉苑》迄未付梓，学者以不见为憾。”（《双行精舍书跋辑存续编·古泉汇考跋》）刘氏《古泉苑》保存在山东省博物馆，翁著刘批的《古泉汇考》原件保存于山东省图书馆，今将二书一并影印，可谓中国古钱币学史上的一件大事。至于不为人知的音韵学大家单县时庸劬，用一生心血著成音韵学专著38种，对清代音韵学家顾炎武、江水、戴震、段玉裁、王念孙、孔广森等人的成就进行了系统总结，多有创获。王献唐先生认为：“他的功力和新颖见解，在清代二百六十年内，具有山东全省的代表性，同时也有全国的代表性。”但时氏音学遗著沉埋一百多年，几乎不为人知，此次全部影印问世，将为研究中国音韵学提供一大批崭新的文献资料。日照许瀚为清中叶著名金石学家、文字学家和校勘学家，龚自珍《己亥杂诗》称赞他“北方学者君第一”。但一生潦倒，著述多未刊行。王献唐先生作为日照后学，曾努力搜访借抄，在1931年前后集为《许印林遗书》，计21种，一大函。在七十余年后，我们予以影印问世，完成了老一代文献学家的宿愿。

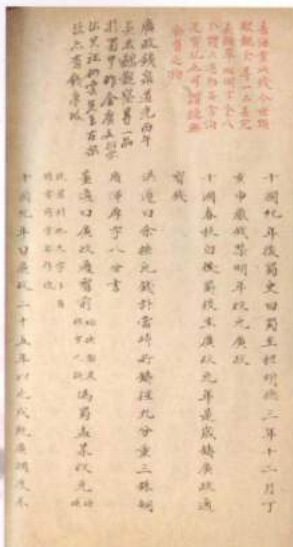
刘喜海小像（古泉苑卷首）



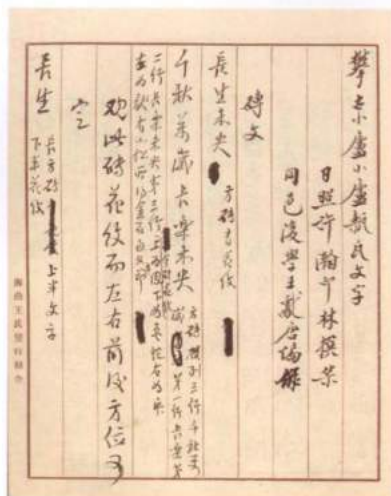
《古泉苑》一百卷附《皇朝钱法》一卷
清·诸城刘喜海撰
山东省博物馆藏稿本



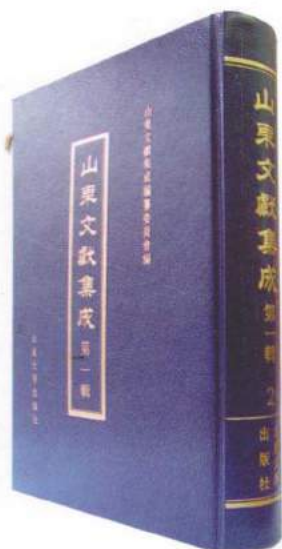
《古泉汇考》八卷
清·大兴翁树培撰 清·诸城刘喜海补注
山东省图书馆藏稿本（清利津李左贤、福山王懿荣批）



《攀古小庐砖瓦文字》一卷
清·日照许瀚撰 日照王献唐辑
山东省博物馆藏民国二十年日照王献唐钞本

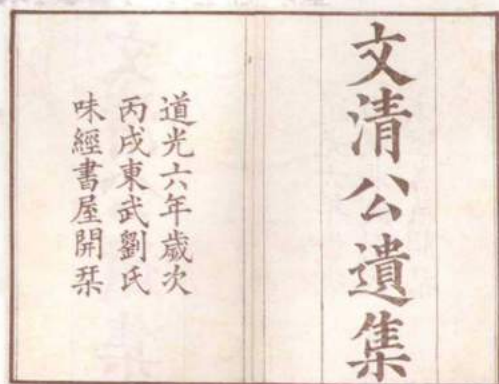


山东大学出版社
网址: <http://www.sdup.cn>
E-mail: press@sdu.edu.cn
地址: 济南市山大南路20号
邮政编码: 250100
电话: 86-0531-88365088
88364468(办公室)
86-0531-88364466(发行)
传真: 86-0531-88365602



《山东文献集成》对于已经刊行过的重要文献也有选择地予以整理影印。例如: 乾隆间卢见曾辑刻《国朝山左诗钞》六十卷, 收入清初山东诗人620余家的诗作, 同时宋弼辑《山左明诗钞》三十五卷, 乾隆三十六年李文藻刻印, 收明代山东诗人431家的诗作。嘉庆间张鹏展辑刻《国朝山左诗续钞》三十二卷、《补钞》四卷, 上继卢氏, 收山东诗人747家的诗作。道光间余正西又辑刻《国朝山左诗汇钞后集》三十九卷, 收入山东诗人389家的诗作。合计以上四种, 共得近五百年间山东诗人2187家, 每人都系有小传。其中绝大部分人物没有别集传世, 其姓名亦不见经传, 因此这四种前后蝉联的地方诗歌总集, 是极为珍贵的文献资料, 对研究山东古代文学史、古代历史, 乃至整个中国古代文学史、中国古代史, 都堪称资料渊薮。此次将四种总集配齐影印, 其学术意义显而易见。至于《国朝山左诗钞》写刻精工, 为清代刊本之上乘, 犹其余事。其他如清康熙间曲阜孔氏刻《幸鲁盛典》、道光六年东武刘氏味经书屋仿宋精刻刘墉《刘文清公遗集》、道光二十年德州卢氏刻卢见曾《雅雨堂诗文集》、道光咸丰间历城马氏刻马国翰《玉函山房辑佚书》、光绪十五年章丘李氏刻《玉函山房辑佚书续补》、宣统二年莱阳通兴石印馆石印姜垓《流览堂残稿》、民国四年至七年山东通志刊印局排印《山东通志》、民国九年杨氏海源阁刻杨以增《退思庐文存》、杨绍和《仪晋观堂诗钞》、杨保彝《归瓶斋诗词钞》等等, 都有着较高的文献价值。

《刘文清公应制诗集》三卷《遗集》十七卷
清·诸城刘墉撰 清·诸城刘喜海辑
山东省图书馆藏清道光六年东武刘氏味经书屋仿宋刻本



《国朝山左诗钞》六十卷
清·德州卢见曾编
山东省图书馆藏清乾隆二十三年德州卢氏雅雨堂刻本

文史哲
Wen Shi Zhe

1951年5月创刊
2007年第1期(总第298期)
2007年1月24日出版

主编 王学典
副主编 周广瑛 刘京希

主管单位 山东大学
主编 王学典
编辑 王学典
地址 济南市山大南路20号
电话 86-0531-88365088
邮政编码 250100
E-mail: lhq@sdu.edu.cn
印刷者 山东旅科印务有限公司
总发行处 济南市邮政局
订购处 全国各地邮局
国外总发行 中国国际图书贸易总公司
定价 12.00元

中华人民共和国教育部
山东大学
《文史哲》编辑部
济南市山大南路27号
(0531) 88364666 88361606
250100
lhq@sdu.edu.cn
山东旅科印务有限公司
济南市邮政局
全国各地邮局
中国国际图书贸易总公司
12.00元

ISSN 0511-4721



刊号: ISSN 0511-4721 (国际标准刊号) 代号: 国外代号 BM194
CN 37-1101/C (国内统一刊号) 国内代号 24-4