2008
[总第305期]
ISSN 0511-4721
2

文史哲

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY

山东大学公司治理研究中心简介



中心主任　徐向艺教授

山东大学公司治理研究始于20世纪80年代末，在国内较早开展现代公司治理与管理研究并获得了一批在学术界引人瞩目的成果。公司治理研究中心2006年被批准为山东省人文社科强化研究基地，2007年加入公司治理研究国际合作网络。现已与美国辛辛那提大学管理学院、加拿大阿尔伯塔大学商学院、荷兰阿姆斯特丹大学等开展国际合作研究。

山东省人文社科强化研究基地首席专家、山东大学公司治理研究中心主任徐向艺教授现任山东大学管理学院院长、MBA教育中心主任、企业管理专业博士生导师，兼任教育部高等学校工商管理类学科专业教学指导委员会委员、教育部高校文化素质教育委员会委员、中国工业经济研究会常务副理事长、中国企业管理研究会常务理事等学术职务，享受国务院特殊津贴，获山东省“百人工程”理论人才、山东省教学名师称号，为山东大学企业管理专业学科带头人。徐向艺教授在公司治理、公司组织、公司战略研究领域孜孜以求，深入探索20余年，早在1989年在国内较早开设了《现代公司管理》课程，1991年撰写出版了《现代公司管理学》一书。近年来陆续撰写出版了《公司治理制度安排与组织设计》、《公司治理若干理论问题述评》等专著；在《中国工业经济》、《经济管理》、《文史哲》等著名刊物上发表公司治理论文60余篇，有10余项成果获省部级以上奖励。

山东大学公司治理研究中心已形成以中青年为主体的稳定的学术团队。该中心现有教授5人（其中博士生导师3人），副教授10人，讲师3人，所有成员均获博士学位。徐向艺教授（公司治理理论与方法）、陈志军教授（母子公司控制）、谢永珍教授（公司董事会治理）、潘爱玲教授（公司资本结构）、曹廷求教授（银行业公司治理）、钟耕深副教授（公司并购与公司战略）、张恩众副教授（股东权益保护）、卞江副教授（股东退出机制）、陈振华博士（公司关联交易）、马磊博士（公司控制权）等是中心的学术带头人和学术骨干。近三年来，中心成员承担国家自然科学基金、国家社会科学基金项目5项，省部级项目21项，承担国际合作项目2项，并在CSSCI收录期刊发表论文50余篇，出版学术专著13部。中心还为海信集团、山东高速集团、将军集团等大型股份公司或企业集团进行公司治理方案设计。中心主任徐向艺教授现担任海信电器股份有限公司、山东高速股份有限公司、铜岭精达股份有限公司三家上市公司的独立董事。



公司治理研究中心主要研究人员

中心研究人员分别为本科生、硕士及博士研究生、MBA学员开设了《公司治理与企业组织》、《公司治理前沿专题》、《公司理财》、《公司战略》等课程。共培养公司治理方向硕士研究生67名、博士研究生11名。中心培养的该方向硕士、博士生中已有10人在高校担任教授、副教授，有9人在国内著名大公司或企业集团担任董事长或CEO。

中国期刊方阵“双奖”期刊
第三届国家期刊奖银奖
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)
参加期刊编校无差错承诺活动

文史哲

双
月
刊

1951 年 5 月创刊

2008 年第 2 期
(总第 305 期)

2008 年 3 月 24 日出版

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

蔡立国

文史哲 2008年第2期(总第305期)

□纪念《共产党宣言》发表160周年

"全世界无产者,联合起来!"74种中译文考证评析 …… 高 放 (5)

人的存在的现象学之历史叙事

——马克思哲学语境中的《共产党宣言》 …… 何中华 (13)

□当代学术纵览

西方哲学冲击下的中国现代哲学 …… 汤一介 (28)

超越社会科学的传统范式

——解读沃勒斯坦的世界体系理论 …… 江 华 (36)

《恒先》宇宙观及人间观的构造 …… 王中江 (45)

论河流的文化生命 …… 乔清举 (57)

□文史新考

《太史公书》由"子"入"史"考 …… 李纪祥 (65)

学术主审人语 …… 赵生群 (91)

〔期刊基本参数〕CN37-1101/C*1951*b*A4*168*zh*P* ¥12.00*7000*16*2008-03

昌明传统学术
锻铸人文新知
植根汉语世界
融入全球文明

论女真统治者民族政策的演变 …… 乔幼梅（93）

近代中国留日学生人数考辨 …… 周一川（104）

□中国文论研究

中国古典诗学诗味理论的美学阐释 …… 杨景春（113）

论王夫之对“文”的理论贡献 …… 吴海庆（121）

评苏轼赋 …… 龚克昌（128）

声韵探讨与词风演进

——兼论戈载《词林正韵》的尊体策略 …… 沙先一（137）

□左翼文学问题

胡风与鲁迅：中国现代文学批评的左翼理论资源 …… 陈方竞（145）

“马克思生存论”的出场与一个方法论问题 …… 张有奎（155）

论自由 …… 李武林（162）

□动态与综述

“儒学全球论坛（2007）：荀子思想当代价值国际学术研讨会”综述 …… 徐庆文（168）

特约校对/王春霖

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
Number 2 2008, Serial Number 305
March 2008

Contents

Gao Fang Textual research and analysis of the 74 kinds of Chinese translation of "Working men of all countries, unite!" 5

He Zhonghua Historical narrative of the phenomenology of human existence: *The Manifesto of the Communist Party* in the context of Marxist philosophy 13

Tang Yijie Modern Chinese philosophy under attack of the Western philosophy 28

Jiang Hua Transcending the traditional paradigm of social sciences: An interpretation of Wallerstein's theory of world system 36

Wang Zhongjiang Composition of the view of universe and the world in *Hengxian* 45

Qiao Qingju On the cultural life of rivers 57

Li Jixiang Research on the transformation from "*zi*" to "history" of *The Record of Taishigong* 65

Qiao Youmei On the evolution of the national policy by the Nuchen rulers 93

Zhou Yichuan A textual analysis of the number of students studied in Japan of modern China 104

Yang Jingchun Aesthetic interpretation of the theory on poetry flavor in classical Chinese poetics 113

Wu Haiqing Wang Fuzhi's theoretical contribution to the "writing" 121

Gong Kechang A commentary on Su Shi's *fu* 128

Sha Xianyi Investigation on phonology and development of the style of ci poetry —Also on the tactics conforming to the stylistic rules in Zai Ge's *Standard Rhyme for Ci* (*Ci - lin - zheng - yun*) 137

Chen Fangjing Hu Feng and Lu Xun: The left-wing theoretical resources in modern Chinese literary criticism 145

Zhang Youkui Appearance of Marx's existentialism and a methodological problem 155

Li Wulin On freedom 162

Xu Qingwen Summary of the 2007 Global Confucian Forum on the Contemporary Value ofXunzi's Thoughts (Cangshan, Linyi) 168

文 史 哲
2008 年第 2 期(总第 305 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2008(Serial No. 305)

“全世界无产者,联合起来!”74 种中译文考证评析

高 放

摘 要:百余年来,“全世界无产者,联合起来!”这个伟大战略和口号,有过 72 种中译文。把不同译文的考证资料细加整理和比较评析,可以看出马克思主义在我国的传播过程和强大影响力,并能从中体悟到应该如何准确理解马克思主义,切实运用马克思主义。在当今新时代,把这一炼句改译为“所有国家劳动者,联合起来!”,既忠实于原著,有利于准确、深入地理解马克思主义的精神实质,又有利于联合全世界所有国家的全体劳动者,最终实现人的解放,更有利于促进全世界所有国家长期和平共处,共同维护世界和平、发展与合作,构建和谐社会与和谐世界,增进人类福祉。

关键词:《共产党宣言》;无产者;劳动者;联合

“全世界无产者,联合起来!”这是马克思、恩格斯于 1848 年 2 月为世界上第一个共产主义政党——共产主义者同盟——起草的纲领文献《共产党宣言》中提出的。它是作为《共产党宣言》的结尾词,向全世界发出的充满世界主义、国际主义激情的战斗号召。160 年来,它随着马克思主义经典名著《共产党宣言》的广泛传播已经传遍了全世界。由于它不仅是一个伟大的战略口号,而且是一句深刻的至理名言,所以历来译者、译法甚多。历史上有众多有识之士殚精竭虑,悉心琢磨如何把这句警言妙语译为中文。据笔者多年来读书见闻琐记,这么一句简短词语,前后竟有 74 种中文译法。如果把基本上相同的译文加以归并,也还有五十多种各具特色、大同小异或小同大异的译法。值《共产党宣言》出版 160 周年之际,把不同译文的考证资料细加整理和比较评析,可以看出马克思主义在我国的传播过程和强大影响力,以及中国近现代文化的发展变化,也能从中体察到翻译工作者劳动的艰辛和译文的精益求精,还能从中领悟到应该如何准确理解马克思主义、切实运用马克思主义。

一、1908 至 1933 年 19 种文言译文

这一伟大口号最初是在 20 世纪初随着马克思主义以及《共产党宣言》在我国的传播而逐步流行起来的。以下基本上按照译文出现的时间顺序排列(某些基本一致的译文不按时间排列),每条引文都注明出处。

1.“结合全世界之劳动者而成一新社会耳。”这是湖南留日学生赵必振(1873－1956)于 1902 年翻译的。1903 年 2 月上海广智书局出版赵必振译《近世社会主义》(日本福井准造著),书中在评介《共产党宣言》时曾提及这一口号(见光绪二十九年,即 1903 年线装竖排本上册第二编第 13 页;另见笔者收藏的该书 1927 年上海时代书店平装本第 127 页)。这最早的译文是依据原文意译的,译文中“成一新社会”,是译者添加的。

2.“万国劳动者同盟。”见中国达识社译《社会主义神髓》(日本幸德秋水著),中国民主主义革命派主办的《浙江潮》编辑所 1903 年 10 月东京出版,第 45 页。

作者简介:高放,中国人民大学国际关系学院教授(北京 100872)。

3."万国劳动者之同盟。"见上述《社会主义神髓》高劳译的文本。这句译文比之上一句译文只多了一个介词"之"。载1912年9月1日出版的《东方杂志》第9卷第2号第3组第2页和商务印书馆1923年单行本第53页。这个译法完全源于日文。

4."噫,来,各地之平民,其安可以不奋也!"见蛰伸(即民主主义革命家朱执信)写的《德意志革命家小传》,载东京出版的中国同盟会机关报《民报》第2号第11页,1905年11月东京出版。原文无现代标点符号。

5."噫,各地之平民乎,其安可以不自奋也。"这是对上述朱执信的译文稍加修改而成。作者署名煮尘重治,见他写的《社会主义大家马儿可之学说》,载《新世界》杂志第2期第6页,1912年6月上海出版。马儿可即马克思。

6."万国劳动者其团结。"见劈斋(即民主主义革命家宋教仁)写的《万国社会党大会略史》,载《民报》第5号第80页,1906年6月东京出版。此种译法也是源于日文。

7."万国劳动者其团结乎。"这种译法比之上句只多了一个语气助词"乎"。见梦蝶生(即叶夏生)写的《无政府与革命党》,载《民报》第7号第121页,1906年9月东京出版。

8."万国之劳动者团结!"见渊实(即廖仲恺)译《社会主义史纲》(Bliss著),载《民报》第7号第103页,1906年9月东京出版。

9."万国劳民团结。"见申叔(即刘师培)《〈共产党宣言〉序》,载《天义报》第16-19期合刊第510页,1908年3月15日东京出版。

10."万国劳动者其团结哉!"见邵振青编《各国社会思想潮》,商务印书馆1920年4月上海出版。

11."愿我万国劳动者团结毋懈。"见渊泉译《马克思的唯物史观》(日本河上肇著),载北京《晨报》1919年5月5日。

12."各地之平民,速起联络。"见刘秉麟《马克思传略》,载《新青年》第6卷第5号,1919年5月15日上海出版(实际出版于9月)。

13."愿万国无产阶级联合。"见陈与漪译《德国社会民主党》(德国罗素著),商务印书馆1922年上海出版,第15页。

14."全方贫工之联合。"这是印在1919年苏俄政府在莫斯科发行的面值一千卢布的纸币上的口号。这个口号用俄、英、法、德、意、汉和阿拉伯七种文字印在第一个社会主义国家发行的纸币上(原钞图像见江亢虎著《新俄游记》,商务印书馆1923年2月上海出版,笔者曾于20世纪50年代从北京东安市场旧书店买到此书)。

15."四海之内皆兄弟也。"这句话出自《论语·颜渊》。在1920-1921年苏俄政府发行的纸币上继续用多国文字印有这个伟大口号,中文译法如上。不过这种译法已经离开原意甚远,又退回到近似原先正义者同盟的旧口号"人人皆兄弟"(也有人把"人人皆兄弟"译为"四海之内皆兄弟"。见王德周著《社会主义史大纲》,益群学社1933年版,第30页)。原始材料我没有见过,这是1950年10月3日我亲自听到刘少奇同志在中国人民大学开学典礼上讲到他早年在苏俄的见闻时提到的。他当时提到此事是勉励大学生要学好外文并准确地翻译外文。1922年以后苏联政府决定在发行的新纸币上删去外文。

16."五大洲之平民。其急起而作同盟之团结。"见黄尊三译《近世社会主义论》(美国伊黎著),商务印书馆1923年6月上海出版,第121页。

17."世界劳工其合而为一。"见厚照《嘉尔马克斯传略》,载《国闻周报》第4卷第34期第1页,1927年9月4日天津出版。

18."万国之劳动者,其速团结起来!"见无闷译《社会思想概论》(日本田制佐重著),太平洋书店1928年12月上海出版,第51页。

19."全世界之工资自活人,联合起来!"见严恩椿译《社会主义运动》(英国麦克唐纳著),商务印

书馆1933年12月上海出版，第196页。

二、1919年以来55种白话译文

20."各地劳工的联合。"见舍（著名报人成舍我）译《共产党宣言》，载《每周评论》，1919年4月6日北京出版。

21."举世的劳动阶级，促他们联合起来。"见李大钊《我的马克思主义观》，载《新青年》第6卷第5、6号，1919年5月、11月出版，收入《李大钊选集》，人民出版社1959年版，第191页。

22."各处的平民啊！我们联合拢来。"见毅译《新共产党宣言》，载《晨报》1919年8月7－11日。

23."我们各国的平民从速联合起来！"见毅译《新共产党宣言》，载《晨报》1919年8月7－11日。

24."世界的劳动者，都快起结合哟！"见A·D（即易家钺）《我们反对"布尔什维克"》，载《奋斗》第2号，1920年2月24日北京出版。

25."万国劳动者团结起来呵！"见陈望道译《共产党宣言》，1920年8月新青年社上海出版，第55页。这种译法随着《共产党宣言》第一个全译本的不断重印和传播，于二三十年代在我国广为流传。

26."各国底工人联合起来！"见李季、黄凌霜、雁冰译《到自由之路》（英国罗素著），新青年社1920年11月出版。

27."各处贫民都联合拢来。"见李季译《社会主义史》上卷（英国克卡朴著），新青年社1920年10月上海出版，第196页。

28."世界的劳工们，联合呀！"见P·生（即茅盾）译《美国共产党宣言》，载《共产党》月刊第2号，1920年12月7日上海出版，第35页。

29."请万国劳动者团结！"见丹青译《社会主义发达的经过》（日本堺利彦著），《东方杂志》第17卷第24号，1920年12月25日出版。

30."各国底工人啊！联合哪！"见潘公展《近世社会主义及其批评》，载《东方杂志》第18卷第5号51页，1921年3月10日出版。

31."世界的无产阶级起来吧！"见（李）震瀛译《波兰共产党忠告世界工人》，载《共产党》月刊第3号第24页，1921年4月7日出版。

32."万国劳动者呵！起来团结吗！"见盟西译《社会主义问题详解》（日本高畠素之著），共学社社会丛书，1921年4月出版。

33."世界的劳动者联合起来啊！"见万国青年共产党写给上海社会主义青年团的信（未署译者姓名），载《共产党》月刊第4号第2页，1921年5月7日出版。

34."世界劳动者团结起来呵！"见陈独秀《社会主义批评》一文，载《新青年》第9卷第3号第13页，1921年7月1日上海出版。

35."国际无产阶级联合起来！"见李达《七一回忆》，《七一》创刊号，1958年7月1日。李达回忆1921年建立中国共产党时共产国际派来与会指导的代表马林在会上提出这个口号。

36."世界无产阶级联合起来！"见瞿秋白《赤都新史》之十七，1921年7月6日写于莫斯科，载《瞿秋白文集》第1册，人民文学出版社1953年版，第129页（《赤都新史》曾于1924年6月由上海商务印书馆出版）。

37."世界的工人们，联合起来啊。"见（周）恩来《勤工俭学生在法之最后运命》（旅欧通信），载天津《益世报》，1921年12月23日。

38."万国劳动者呵！联合起来呵！"见太柳译《共产党底计划》（俄国布哈林著），1921年12月出版。

39."全世界的无产阶级呵！联合起来吧！"见李大钊《马克思的经济学说》一文，载北京《晨报》

1922年2月23日。另见《李大钊选集》,人民出版社1959年4月版,第377页。

40.“全世界无产者联合起来!”见希曼(即从1914年开始在我国传播社会主义、共产主义的先驱张希曼)评《俄国共产党党纲》封面,人民出版社1922年1月广州出版。

41.“全世界的劳动者联合起来!”见(周)恩来《劳动世界之新变动》(欧洲通信),载天津《益世报》,1922年3月30日。

42.“万国劳动者团结起来呵!”见胡南湖《马克斯传》,载《今日》第1卷第4号,1922年5月15日出版。

43.“万国劳动者呵! 团结起来呵!”见《社会问题总览》中册,上海中华书局1923(?)年版,第210页。笔者于50年代在北京东安市场旧书店只买到该书中册,上面并无出版年份与著译者姓名。恽代英于1923年12月29日写有对此书的评论,见《恽代英文集》上卷,人民出版社1984年版,第413-414页。

44.“万国劳动者团结啊!”见得山译《国际劳动同盟的历史》(日本山川均著),载《今日》第2卷第3号,1922年出版。

45.“全世界劳働者团结起来!”见李达《评第四国际》,载《新青年》第9卷第6号第27页,1922年7月1日出版。这里“劳働者”一词是从日文移植过来的(中文中没有“働”字)。

46.“全世界的无产者,团结起来啊!”见伍豪(即周恩来)《共产主义与中国》,载《少年》第2期,1922年9月1日巴黎油印本。

47.“万国无产阶级啊,团结起来啊!”见T.C.L(即李大钊)《工人国际运动略史》,载北京《晨报》,1923年5月1日。另见《李大钊选集》,人民出版社1959年4月版,第459页。

48.“全世界无产阶级团结起来!”见中国社会主义青年团1923年5月1日告无产阶级书,载《先驱》第17号。

49.“全世界的无产阶级团结起来!”这个译法比之上句多了一个“的”字。见叶启芳译《社会斗争通史》(德国麦克司·比尔著),神州国光社1930年上海出版,另见该书1958年北京三联书店改订版,书名改为《社会主义通史》,第548页。

50.“世界的劳动者呵! 赶快团结呀!”见费觉天译《社会主义与近世科学》(法国安锐戈佛黎著),商务印书馆1923年5月上海出版,第109页。

51.“各国无产阶级联合起来!”见瞿秋白《世界社会运动中共产主义派之发展史》,载《新青年》季刊第1册第129页,1923年6月15日出版。

52.“全世界的无产者啊,团结起来。”见孙百刚译《社会主义初步》(英国托马斯·克库著),中华书局1923年11月上海出版,第57页。

53.“各国的工人啊;大家联合起来!”见李季译《社会主义之思潮及运动》下卷(美国列德莱著),商务印书馆1923年11月上海出版,第1页。

54.“全世界无产阶级联合起来!”(原文漏排“世”字)见《新青年》季刊第3期所载《社会主义苏维埃共和国联邦条约及宣言》(未署名译著者),1924年8月1日出版,第94页。1930年上海中外社会科学研究社出版的华岗译《共产党宣言》第二个中文全译本也用“全世界无产阶级联合起来!”的译法,见该书第40页。

55.“全世界无产民众联合起来!”见(林)伟民《我到俄国一个月的感想》,载《中国工人》第2期第14页,1924年11月上海出版。

56.“全世界无产者,团结起来!”见徐文亮译《近世社会思想史》(日本波多野鼎著),开明书店1928年9月1日上海出版,第63页。

57.“全世界劳动者联合起来!”印在1929年上海出版的中华全国总工会主办的《劳动者》周刊的每期刊头上。

58."世界无产者联合起来。"见李一氓译《恩格斯与马克思合传》(苏联李阿萨诺夫著)，江南书店1929年10月上海出版，第83页。

59."万国无产者团结起来！"见刘侃元《社会主义与社会运动》(德国桑巴特著)下卷，上海春潮书店1930年3月版，第396页。

60."各国无产者呀！你们团结起来！"见余祥森译《社会主义共产主义及无政府主义》(德国卡尔·第尔著)，新生命书局1930年8月上海出版，第242页。

61."万国的无产者啊，联合起来！"见李圣悦译《社会主义辞典》(法国纳颇波尔脱著)，上海启智书局1930年10月版，第146页。

62."全世界工人联合起来！"瞿秋白于1931年曾以此为题写了一篇文章，见丁景唐等《瞿秋白著译系年目录》，上海人民出版社1959年版，第52页。陈瘦石译《比较经济制度》一书"附录"，商务印书馆1943年9月重庆出版，第304页。

63."各国的无产者，联合拢来啊！"见李季著《马克思传》上册，神州国光社1932年12月上海出版，第320页。

64."愿我们劳动者团结起来啊！"见沈嗣庄编著《社会主义史》，青年协会书局1934年12月上海出版，第71页。

65."一切国家的工人们团结起来啊！"见沈嗣庄译《社会主义史》(美国列德莱著)，万有文库本，商务印书馆1937年3月上海出版，第2册第224页。

66."一切国家的无产者，联合起来呵！"见成仿吾、徐冰译《共产党宣言》，解放社1938年8月延安出版，第60页。

67."联合起来呵，一切国土中的无产者！"这是倒装句，把谓语提到主语之前，原文并非如此。见何封译《卡尔·马克思》(德国伊利诺·马克思，即卡尔·马克思的小女儿作)一文，收入《卡尔·马克思——人·思想家·革命者》一书，读书出版社1940年8月上海出版，第26、29页。

68."一切国度的无产者，联合起来呵！"见博古校译本《共产党宣言》，解放社1943年8月延安版，第84页。初版时这句译文最后一个字有的版本印为"啊"，再版时都改为"呵"。

69."万国的工人们联合起来！"见吕天石译《马克思与恩格斯》(苏联里阿查诺夫著)，正风出版社1950年10月上海出版，第91页(即上列第58种译文原书的另一种译本)。

70."全世界底无产者，联合起来！"见成仿吾译《共产党宣言》，中国人民大学1953年重校本里封。

71."一切国家底无产者，联合起来呵！"见成仿吾译《共产党宣言》，中国人民大学1953年重校本正文最后一句。

72."全世界工人团结起来！"见《金日成选集》，朝鲜外国文出版社(平壤)1970年中文版扉页。

73."万国的工人团结起来！"见《金日成著作》第3卷，朝鲜外国文出版社(平壤)1980年中文版，第27页。

74."所有地区的劳工，联合起来！"见台湾出版《当代》杂志第128期《共产党宣言》150年专辑编辑室手记，1998年4月1日出版，第144页。这一条是我于2000年访问美国时从友人处见到的。

以上仅是我多年读书偶记所得，因个人翻阅书刊有限，肯定还会有一些遗漏。

三、对各种不同译法的评析和新建议

从以上所列举的这句口号74种不同中译文出版的时代跨度，可以看出马克思主义在我国传播的持久性和广泛性。自1902年迄今一百余年，从上海、北京、天津到重庆、延安、台北，从东京、巴黎到莫斯科、平壤，都有人在思考如何准确、切实地翻译并且宣传这个战斗号召。从译者身份来看，既

有留学生、新闻记者、作家，又有学者、教授，既有旧民主主义革命家，又有无产阶级革命家，既有三民主义者、自由主义者，又有马克思主义者、无政府主义者。所有译者都在琢磨、推敲如何表达马克思主义的这句至理名言。由于译者的认识水平、理解角度有所不同，翻译的准确性难免有别，甚至还有不妥和差错。

笔译要求忠实于原文，同时又要通顺，还要有点文采，即严复提出的"信、达、雅"三个标准。译文还要处理好直译和意译的关系，最好以直译为主，意译为辅。我们不妨对以上74种不同译法作一番比较评析。

先看这句伟大口号的德文原文和我熟悉的英、法译文。

德文：Proletarier aller Länder, vereinigt euch!

英文：Workers of all lands, unite! 另译为：Working men of all countries, unite!

法文：Proletaires de tous les pays, unissey vous!

在中译文中，这句口号基本上分为三部分。

主语，即句中主干部分，共有16种译法：平民、贫民、贫工、兄弟、劳民、劳动者、劳働者、劳工、劳工们、工人、工人们、无产民众、无产阶级、劳动阶级、无产者、以工资自活人。只有"无产者"译得准确，上面所引德文原文和法文的原意都是"无产者"。只有英文除Proletarian之外，还另译为Working men或Workers。照此，中文如改用"工人"、"工人们"或"劳动者"也是可以的。"劳动者"有广义、狭义之分：广义，包括小资产阶级（手工业者、农民），甚至参加劳动的富农也属于劳动者；狭义就是指现代产业工人。其他各种译法都不妥。

谓语，即句中对主语加以陈述的部分。译文中共有11种译法：奋，自奋，起来，同盟，结合，合而为一，团结，团结毋懈，团结起来，联合拢来，联合起来。按照原文译为"团结"或"联合"均可。但在这里应该译为"联合起来"。照我个人理解，"团结"是偏重于思想上、精神上，"联合"则是偏重于组织上、行动上。而这句口号的提出，本意是侧重于组织上和行动上的联合。其他译法均不甚妥。

定语在本句中是定断主语的部分，共有15种译法：各地、各处、各国、全方、万国、国际、四海、五大洲、举世、世界、全世界、一切国家、一切国度、一切国土、所有地区。按上引各种外文原文直译，应是"一切国家"；但是"国家"时常专指国家政权、国家机器而言，所以博古曾改译为"一切国度"。"各地"、"各处"的译法过于笼统，不足以体现包括各国在内。如果采用意译，"全方"费解难懂。"四海"原是中国古语，本指中国四方有海环绕，泛指全国各处；如果扩大为包括全世界各处，则语意不甚精确恰当。"五大洲"这种意译已离开原文。"万国"一词我国古书中早已出现。如公元6世纪南北朝时期东魏凝禅寺三级浮图碑上有"散绮万国"之说，意指众多国家。后来日本曾借用汉语"万国"。在解放前，我国曾有以"万国"指"国际"或"世界"者，如"万国邮政联盟"、"万国红十字会公约"，还有称"万国储蓄会"、"万国生丝检验所"、"万国公墓"、"万国殡仪馆"等等，现在多已不用。意译为"全世界"曾经被认为是比较好的，现在我认为不够准确。这一点留待文末再作说明。

除了主语、谓语、定语这三个主要成分外，在这句口号的中译文中，有的人还加上语气助词，计有10种：耳、也、乎、啊、呵、呀、吧、吗、哟、哪，作为简明有力的战斗口号可以不要这些助词。另有人加上结构助词之、的、底三种，也可以不要。有的人在"联合"或"团结"之前加上"快"、"急"、"速"这些副词，或者在"无产者"之前加上"我"、"我们"、"你们"这些人称代词，还有人另添加上"愿"字这个助动词，这些都是译者主观上着力加以强调的，原文中并无此词，完全可以不要。

从这句口号中译文的出现可以看到，马克思主义最早是在20世纪初叶从日本介绍到中国来的，所以中译文多受日文影响。最初从事这项工作的是中国民主主义革命派知识分子，他们在着重输入西方民主主义革命理论的同时，因受当时世界社会主义潮流的影响，也附带介绍西方各种社会主义派别，包括马克思派科学社会主义。然而科学社会主义真正自觉地在我国传播，还是在1919年五四运动以后中国无产阶级开始登上政治舞台之时，我国无产阶级知识分子在传播科学社会主义事业中

起了重大的作用。所以20年代以来这一伟大口号在我国的翻译可以说是诸家蜂起,众译纷纭。到1949年我国人民民主革命取得胜利后需要更准确、更深入地宣传并运用马克思主义,于是这一口号的中译文也就走向规范化。

从这句口号中译文的变化可以看出近代汉语书面文的变化。即从原来的文言文到1919年五四运动后逐步演变为白话文。当然,文言文的淡出有一个过程,如上所列,直到1933年还有人用文言文来译这句口号。著名历史学家范文澜老校长(1948年初我从北京大学投奔解放区参加革命,在晋冀鲁豫边区北方大学学习时,范老是校长)于1959年在中国近代史研究所为纪念五四运动40周年召开的学术性纪念会上曾经真诚坦率地说:五四运动时他思想并不进步,写文章还用文言,后来思想不断变化进步,终于信仰马克思主义,写文章不用文言而用白话了。"因为马克思主义的内容有时是无法用文言表达的,譬如'全世界无产者,联合起来!'这句话用文言就表达不了,非用白话不可。"(见小悦辑《真诚坦率的发言》,《北京晚报》1984年8月13日)其实本文所辑录列举的前19种译文都是用文言表达的,而且还没有现代的标点符号,尽管有的译文表达不好甚至不对,但是有的译文表达得尚好,如"万国劳动者同盟"、"万国劳动者其团结"。后来的译文都是白话文,且有标点符号。白话文使说与写一致,生动活泼,通俗易懂,便于大众化、普及化,好处很多。白话文本身也在变化,例如解放前常用的助词"底",现在已不用,而通用"的"。至于白话文的很多词汇,更是不断创新,在使用中时有变化。

从这句口号中译文的多样化可以体会到笔译工作的艰苦性。就这一句简短的口号究竟如何译得好,前人绞尽了脑汁,付出了许多心血,真可以说是千锤百炼,一字不苟,甚至连标点符号的用法也都在探索之中。同时,还可以体悟到翻译工作是一项创造性的工作,要想译得好就不能墨守成规,而要勇于创新。许多翻译工作者都不是照抄别人,而是独立思考,自己创造,所以才会不断出现新的译法。甚至在同一作者和译者的文章中,前后用法也不一致,竟有两三种之多,如上引李大钊、陈独秀、瞿秋白和周恩来的文章以及成仿吾的译文就是这样。特别是新的外文词汇,不可能都用原来已有的中文词汇来译,这就要善于创造新词汇。如果全用已有的词汇翻译外文,语言文字就无法在吸取外来营养中创新。例如"无产者"就是新创造的很贴切的词汇。当然也不可能个人随意创造一些不符合原意的生僻词汇,像"以工资自活人"。

从这句口号中译文最后的规范化,我们可以看到:各种专用词汇或重要术语、口号的译法,开初不免多种多样,同时并存,但是为了使用方便并有利于广大群众掌握,最终总要加以规范化为好。要做好规范化工作,有时并不能按照某些人的主观愿望使用行政命令的办法,而要广泛听取群众意见,或者在长期使用中由群众来鉴定。例如,"全世界无产者,联合起来!"的译法早在1921年就出现了,然而当时并未广泛流行,还有其他多种译法并用。到1938年以后苏联外国文书籍出版局采用"全世界无产者,联合起来!"的译文印在各种中文出版物的扉页上之后,国内的出版物仍未通用。到1949年全国解放后,经过反复比较,大家都感到这种译法比较好,所以就按此统一规范化了。

但是现在重新研究、辨析,我认为"全世界无产者,联合起来!"这种译法仍有不足之处。

第一,尽管"无产者"的译法是符合原意的,但在当今最好改用"劳动者"。因为在当今世界新科技革命、新产业革命、新生产力革命迅猛发展的推动下,社会经济结构和阶级结构发生了重大变化,传统意义上的"无产者"越来越少,小有产者越来越多,中产阶层越来越多,他们依然都是劳动者。所以,用"劳动者"取代"无产者",其外延更广、包容量更大,这样能够团结、联合更加众多的劳动群众。同时,这种取代并不背离《共产党宣言》原意。因为在马克思恩格斯的著作中,"无产者"与"劳动者"基本上是同义语,时常同用、混用。我很高兴读到中央编译局研究员俞可平写的《"全世界无产者,联合起来!"还是"全世界劳动者,联合起来!"》(载《马克思主义与现实》2006年第3期),俞文也认为"无产者"与"劳动者"基本上是同义语。例如《共产党宣言》第一章中说:"现代的工人,即无产者。"这里所用的"工人"一词,德文是"Arbeiter",英文是"working men",也就是"劳动者"的意思,所以这句话也可以另译为:"现代的劳动者,即无产者。"我还可以再举一例。马克思于1864年起草了《国际工人

协会共同章程》，其中“劳动者”与“工人”也是同义语，“劳动的解放”也是“工人阶级的解放”的同义语（见《马克思恩格斯选集》第2卷1995年版第609页）。此外，赛·穆尔于1888年将《共产党宣言》译为英文时已经把“全世界无产者，联合起来！”这句口号由原先的“Proletarians of all countries, unite!”改译为“Working men of all countries, unite!”这个英译本得到恩格斯亲自校订并且加注。我还联想到，1889年第二国际第一次代表大会把起源于1886年5月1日芝加哥工人斗争的“五一”定为国际劳动节，所以我在2002年就提出要把这句口号中的“无产者”改为“劳动者”，我认为这样修改是有充分理由的。这并不是说原先译为“无产者”不当，也不是说要修改马克思主义原理，而是表明改译为“劳动者”既符合马克思主义原著思想，又更切合当今世界和时代实际。

第二，原先译为“全世界”是意译，如果按德文或英文、俄文等西方文字应该直译为“所有国家”或“一切国家”。“全世界”这种意译固然包含有全世界所有国家在内的意思，但是它没有把原文中“劳动者”或“无产者”的国别属性、国家民族属性表达出来，给人以全世界劳动者不存在国别属性、国家民族属性、各国劳动者不存在国家民族利益差异和矛盾的印象。一百多年来国际工人运动和社会主义、共产主义运动的历史经验证明，正因为各国劳动者、无产者存在国别属性、存在自己国家民族的不同利益，所以要实现全世界劳动者、无产者全面而持久的联合，是长期的、异常艰巨的历史任务。由于国家民族利益不同，各国劳动者、无产者非但不能经常联合起来，有时甚至还互相对抗。例如在第一次世界大战期间，协约国和同盟国双方的资产阶级政府和右派社会民主党人都极力否定战争是帝国主义争夺殖民地和势力范围的非正义性质，鼓吹“保卫祖国”的正当性，煽动民族沙文主义和社会沙文主义，唆使各国工人互相残杀。这样就使得当年《共产党宣言》发出的“全世界无产者，联合起来！”的激越绝响，变成了全世界无产者互相残杀的悲戚哀歌！看来只有大力克服狭隘爱国主义和民族主义的侵蚀，才能真正实现所有国家劳动者的联合，才能在全世界范围内组成各国劳动者最广泛的联合阵线，从各方面冲破资本主义的束缚，使历史唯物主义关于人民群众是社会历史发展的主力军和决定力量的原理大放异彩，使世界主义、国际主义的精神得到极度弘扬。所以我认为在当今把这句口号中的“全世界”改译为“所有国家”是恰当的、必要的。这并不是说原先意译为“全世界”不当，而是表明当今改译为“所有国家”既符合原著措词，又吻合历史实践经验，也更切合当今各国实际情况。

综上所述，本文考证、评析了百年来“全世界无产者，联合起来！”的74种不同译法，最后郑重提出改译为“所有国家劳动者，联合起来！”的新建议，可供广大读者和译者参考。在当今新时代，我认为改译为“所有国家劳动者，联合起来！”既忠实于原著，有利于准确、深入地理解马克思主义的精神实质，又有利于联合全世界所有国家的全体劳动者，最终实现人的解放，更有利于促进全世界所有国家长期和平共处，共同维护世界和平、发展与合作，构建和谐社会与和谐世界，增进人类福祉。

谨以拙文纪念划时代的经典文献《共产党宣言》发表160周年，我想是有学术价值的，也是有历史与现实意义的。

参考文献：

[1]《社会主义思想在中国的传播》（资料选辑之一、上、中、下三册），北京：中共中央党校出版社，1984年。

[2]高军等主编：《五四运动前马克思主义在中国的介绍与传播》，长沙：湖南人民出版社，1986年。

【作者附记】本文中绝大部分资料是笔者自1950年开始在中国人民大学从教起长期执著搜集、逐步摘录积累所得，一小部分是20世纪80年代以后参考以上两书所得。凡未注明资料具体出处者，均录自以上两书。

[责任编辑　刘京希]

文 史 哲
2008 年第 2 期(总第 305 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2008(Serial No. 305)

人的存在的现象学之历史叙事

——马克思哲学语境中的《共产党宣言》

何中华

摘 要:只有把《共产党宣言》置于马克思的哲学语境中加以解读,才能深刻地领会其背后所隐含着的丰富内涵。在哲学层面上,《宣言》所揭示的归根结底不过是一部建立在实践这一原初基础上的人类学本体论悖论的展现史,是对人的存在的二重化的历史地"现-象"的哲学把握。《宣言》的总体命意,可谓是马克思关于人的存在的现象学思想及其简明表征。它主要体现在"阶级对立"的两极化趋势、审视历史的双重尺度、人的存在与本质的分裂及统一同人的存在的历史展现的本然联系之中。

关键词:马克思;《共产党宣言》;哲学语境;实践

马克思和恩格斯合写的《共产党宣言》(以下简称《宣言》)出版 160 周年,给我们提供了一次重读这部经典之作的历史机会。这不仅在于它经历了一个半世纪多的时间值得纪念,更在于历史本身的成熟为我们的重读提供了愈益深邃的背景和期待视野。同任何一部里程碑式的不朽之作一样,《宣言》亦可从诸种可能的角度被阐释,但整个马克思思想的基本学科归属决定了对它的解读应当回归其最本真的意义,即从马克思哲学语境中生成其可能的内涵。同其他视角相比,这个角度的局限性最小。因为离开哲学语境,就难以最大限度地整合马克思思想诸层面,从而不能充分地引申出它的丰富意蕴。以往我们过多地强调了《宣言》的政治学含义,遗忘了它的哲学含义。这妨碍了其深邃意蕴的阐发,影响了对马克思思想的恰当体认。其实,即使它的政治学含义,归根到底也从属于其哲学含义。

本文试图从哲学层面上探究《宣言》的学理意义。马克思思想在其秉性上就不是脱离实践的,因为只有在同实践的本然联系中,它才能成其为自身,从而获得本真性。但这种与实践的原罪般的关系,并不妨碍我们暂且撇开其与当下时代的纠葛,着重从学理上揭示它在马克思哲学语境中的意味。要想更深刻地领会《宣言》的哲学意蕴,就不能仅限于它本身,而应进一步追溯马克思前期和后期著作的思想,把《宣言》置于马克思思想的上下文中予以阐释。恩格斯后来回忆说:"我们决不想把新的科学成就写成厚厚的书,只向'学术'界吐露。正相反,我们两人已经深入到政治运动中。"①《宣言》的体裁和它的普及的性质双重地决定了它本身不可能详尽地展开新世界观的表达。但结论虽然简单,它的得出和表述无不是既往全部发现的浓缩和积淀。尽管《宣言》主要是以结论的形式被叙述出来的,但它却内蕴着以往的运思过程和运思内容(《德意志意识形态》是其代表),并昭示着未来的致思取向和思想内涵(《资本论》是其巅峰)。宣言式文体和普及动机在一定程度上淡化了《宣言》的哲学色彩,增加了我们从哲学语境加以解读的难度,但这并不影响其内涵的丰富性和深刻性。

笔者认为,只有把《宣言》当作哲学来读,才能深刻地领会其背后所隐含着的真义。在哲学层面上,《宣言》所揭示的归根结底不过是一部建立在实践这一原初基础上的人类学本体论悖论的展现史,

作者简介:何中华,山东大学哲学与社会发展学院教授(山东济南 250100)。

① 《马克思恩格斯选集》第 4 卷,北京:人民出版社,1995 年,第 197 页。

是对人的存在的二重化的历史地"现—象"(即作为动词的而非名词的"现象")的哲学把握。《宣言》的总体命意,可谓是马克思关于人的存在的现象学思想及其简明表征。

一、"阶级对立"背后的分工基础

《宣言》的阶级对立理论,其意义决不仅仅在于陈述了一个基本事实,更重要的在于它构成马克思关于人的存在的现象学之展现的一部分。只有从这个高度去领会马克思的阶级学说,才能充分地凸显其背后的哲学含义。

《宣言》提出了阶级的极端分化使社会达到了抽象的顶峰的思想,指出:"我们的时代,资产阶级时代,却有一个特点:它使阶级对立简单化了。整个社会日益分裂为两大敌对的阵营,分裂为两大相互直接对立的阶级:资产阶级和无产阶级。"[①]早在1844年,马克思就已揭示了资本主义条件下的阶级分化在整个社会范围内所导致的极化现象:土地所有者之间的竞争使大地产进一步集中,"这种竞争的结果还会使一大部分地产落入资本家手中,资本家同时也成为土地所有者,正如较小的土地所有者一般说来现在已经仅仅是资本家一样。同样,一部分大土地所有者同时也成为工业家。因此,最终的结果是资本家和土地所有者之间的差别消失,以致在居民中大体上只剩下两个阶级:工人阶级和资本家阶级"[②]。但是,"无产和有产的对立,只要还没有把它理解为劳动和资本的对立,它还是一种无关紧要的对立,一种没有从它的能动关系上、它的内在关系上来理解的对立,还没有作为矛盾来理解的对立"[③]。这就意味着只有成为劳动和资本之对立的表现形式时,无产与有产的对立才真正具有"矛盾"的意义。"作为矛盾来理解的对立"同其他意义上的对立之间的差别在于,前者是对立双方彼此内在的、没有各自独立形态的,而后者则相反。前者只有作为"私有财产的发达的运动"(这里采用刘丕坤先生的译文[④])的结果才是可能的,毋宁说,这一运动恰恰构成这种作为矛盾来理解的对立的深刻的历史内涵。

其实,资本主义社会所特有的阶级对立的极化和抽象化趋势,不过是历史本身的"抽象"在阶级关系上的表现。因为阶级关系的抽象归根到底源自历史本身的分裂,其最原始的基础就是分工。正如恩格斯所说的,从历史上看,"社会之分裂为阶级"乃是"分工"的"后果"[⑤]。因此,"分工的规律就是阶级划分的基础"[⑥]。这里隐藏着"分工"的哲学意义:作为人的存在的二重化分裂的历史展现形态,分工是人类学本体论悖论外化为社会形式的产物。"分工"一般被作为经济学范畴来看待,其实它在马克思的语境中首先是或者主要是一个哲学范畴。毫无疑问,马克思大量地利用了经济学研究成果,但这种利用也仅仅在马克思的哲学即人的存在的现象学意义上才能被充分领会从而变得有意义,马克思所借鉴的知识性成果因此才能"活"起来,成为有生命的思想。

马克思在《巴黎"改革报"论法国状况》(1848年11月2日)一文中明确指出:"阶级对立是建立在经济基础上的,是建立在迄今存在的物质生产方式和由这种方式所决定的交换关系上的。"[⑦]所以,对于阶级关系的解释,其答案需要到经济学所揭示的事实中去寻找。在同《宣言》的写作时间几乎同时的、马克思所作的《雇佣劳动与资本》的演讲中,一上来就开宗明义地指出:"我们听到了各方面的责

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第273页。
② 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,北京:人民出版社,2000年,第44页。
③ 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,北京:人民出版社,2000年,第78页。
④ 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,北京:人民出版社,1979年,第70页。
⑤ 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1995年,第169页。
⑥ 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1995年,第632页。
⑦ 《马克思恩格斯全集》第5卷,北京:人民出版社,1958年,第533页。

难，说我们没有叙述构成现代阶级斗争和民族斗争的物质基础的经济关系。”[①]显然，此演讲的动机是为了回应此类“责难”的。在《雇佣劳动与资本》中，马克思从经济学事实的角度揭示了现代的阶级对立的实质。尽管如恩格斯在为《雇佣劳动与资本》1891 年单行本写的“导言”中指出的那样，“在 40 年代，马克思还没有完成他的政治经济学批判工作。这个工作只是到 50 年代末才告完成”[②]，但马克思早就开始了这项工作，并已在 19 世纪 40 年代取得了根本性的突破，从而奠定了整个政治经济学批判的理论基础，这同样是没有疑问的。

恩格斯说：“人也是由分化而产生的。不仅从个体方面来说是如此——从一个单独的卵细胞分化为自然界所产生的最复杂的有机体，而且从历史方面来说也是如此。”[③]人在进化过程中所发生的分化，具有直接的社会意义的形式就是分工。对于人之所以成其为人来说，亦即在人类学本体论层面上，真正有其本质意义的分化就是物质生产与精神生产之间的分工。它之所以不同于其他意义上的分工，就在于其标志着人的存在与本质之分裂的历史发生的真正开始。所以，马克思说：“分工只是从物质劳动和精神劳动分离的时候起才真正成为分工。”[④]因为只有此种分工才直接地获得了人类学本体论悖论之展现的性质，从而意味着人的存在的内在悖论开始在类的层面上以直观的方式被历史地表征出来了。在某种意义上，无产阶级同资产阶级的矛盾和斗争，不过是物质劳动同精神劳动的分工在现代社会的阶级关系上的表达。

对于这种分工，恩格斯给出了它的历史条件和发生机制：“当人的劳动的生产率还非常低，除了必要生活资料只能提供很少的剩余的时候，生产力的提高、交往的扩大、国家和法的发展、艺术和科学的创立，都只有通过更大的分工才有可能，这种分工的基础是从事单纯体力劳动的群众同管理劳动、经营商业和掌管国事以及后来从事艺术和科学的少数特权分子之间的大分工。这种分工的最简单的完全自发的形式，正是奴隶制。”[⑤]这种真正意义上的“分工”之哲学意义在于：“分工不仅使精神活动和物质活动、享受和劳动、生产和消费由不同的个人来分担这种情况成为可能，而且成为现实。”[⑥]在人的个体那里，分工作为人的存在的二重化结构的显化形式，意味着现实的、完整的个人的分裂；在类的意义上，分工则表征为整个社会的分裂，从而使人的存在的两种肯定形式即精神和物质分别隶属于不同的社会集团成为可能，这不过是个体的人的内在矛盾在整个社会层面上的展开和表达。作为人的存在的二元分裂的历史基础，“分工包含着所有这些矛盾”，即精神活动与物质活动、享受与劳动、生产与消费的矛盾。可见，分工乃是人的存在的分裂的一种历史形式，它因此带有人的存在的现象学的展现方式的意味。显然，在马克思那里，人的存在的二重化绝非思辨地抽象的结果，而完全是物质地、可以通过经验地证明的活动的产物。

那么，“分工”又取决于什么呢？马克思说：“分工的阶段依赖于当时生产力的发展水平。”[⑦]从哲学上说，生产力状况意味着实践的成熟程度。马克思在《哲学的贫困》中指出：“要说明交换价值就要有交换。要说明交换就要有分工。要说明分工就必须有使分工成为必要的种种需要。要说明这种需要，就必须‘假定’有这种需要。”[⑧]关于人的需要，马克思早在《德意志意识形态》“费尔巴哈”章中就已经作出过经典的说明。他写道：“我们首先应当确定一切人类生存的第一个前提，也就是一切历史的第一个前提，这个前提是：人们为了能够‘创造历史’，必须能够生活。但是为了生活，首先就需要

① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 331 页。
② 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 321 页。
③ 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 273 页。
④ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 82 页。
⑤ 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 525 页。
⑥ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 83 页。
⑦ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 135 页。
⑧ 《马克思恩格斯全集》第 4 卷，北京：人民出版社，1965 年，第 78 页。

吃喝住穿以及其他一些东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料，即生产物质生活本身，而且这是这样的历史活动，一切历史的一种基本条件，人们单是为了能够生活就必须每日每时去完成它，现在和几千年前都是这样。"①马克思认为，沿着这个思路追问下去，所得到的答案就能够"为历史提供世俗基础"。他进一步指出："第二个事实是，已经得到满足的第一个需要本身、满足需要的活动和已经获得的为满足需要而用的工具又引起新的需要，而这种新的需要的产生是第一个历史活动。"②马克思在这里无疑是强调了人的需要的前提意义，但正像他自己所说的，"饥饿总是饥饿，但是用刀叉吃熟肉来解除的饥饿不同于用手、指甲和牙齿啃生肉来解除的饥饿"③。从纯粹自然性来说，饥饿感是没有什么差别的。只是在需要的满足方式上才体现出历史与自然的分野。究竟是用刀叉还是用手、指甲和牙齿来满足食欲，才具有本质的意义？需要的社会和历史意义恰恰是通过"分工"来确定并获得的。需要本身不过是一个抽象的、非历史的规定。只有在"分工"所决定的历史情境中，"需要"才变成一种具体的和历史的规定。

在一定意义上，现代社会出现的阶级分裂和对立的极化现象，不过是人的个体生存悖论在类的层面上的重演，它构成人的存在及其二重化的历史展现及完成的现象学形态。在现代社会的阶级关系上，人的存在的这种二重化就历史地表征为从事物质生产的雇佣劳动者同从事精神生产的资产阶级的分化和对峙。因此，马克思的阶级斗争学说、政治革命理论，都只是其整个哲学自我完成得以实现的必要环节。应当从这个高度去理解和体认《宣言》的深邃的哲学意蕴。

今天谈论《宣言》，有一个难以回避的问题：究竟如何看待当今世界阶级关系的变迁及其历史趋势？新情况的出现究竟是证实了还是证伪了马克思的阶级对立思想？马克思的阶级学说并不是或不仅仅是策略性的而是哲学性的，毋宁说它是马克思哲学得以展现并完成自身的一个内在的不可或缺、不可剥离的组成部分。在此意义上，对马克思阶级学说的挑战，无异于对马克思哲学的挑战。由于全球化使阶级及其对立的历史形式出现了历史性的改变，不少人就藉此宣布《宣言》所揭示的历史逻辑的失效。其实这类反驳是非常表面化的，因为它只是基于一种历史表象作出判断。与其说马克思论断过时，倒不如说批评者的短视和直观看待方式使问题流于肤浅。

有观点认为，随着世界范围的新技术革命的发生，雇佣劳动同资本之间的阶级对立趋于弱化以至于消失。这不是对于马克思阶级学说的证伪吗？这个观点通常被归结为两个论断：一是"在发达资本主义国家内，工人阶级由于新技术的发展而在数量上越来越少，这似乎导致工人运动失去其群众性的社会基础"；二是"在资本主义制度下，阶级社会一般地处于消灭的前夕。如果从前还有理由谈论阶级的话，那么，从此以后便发生了各阶级社会地位拉平的状况，以至于不可能划分出具有明确的社会界限和特征的社会阶级"④。据说到了全球化时代，阶级关系结构已由"酒杯型"变成"棒槌型"了，中间阶级已经占主体地位。沃勒斯坦说："长期以来，贫困化的论题遭到了强烈的反对，理由是至少一个世纪以来，工业化国家工人阶级的实际收入一直在增长。……因此，据说马克思大错特错了。"⑤

应该承认，马克思预言了一个全球化时代的来临，例如他在《德意志意识形态》中提出"历史向世界历史转变"思想，在《宣言》中提出"世界文学"（歌德虽然早于马克思约20年就说过："民族文学在现代算不了很大的一回事，世界文学的时代已快来临了。现在每个人都应该出力促使它早日来

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第78－79页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第79页。

③ 《马克思恩格斯全集》第46卷，北京：人民出版社，1979年，上册第29页。

④ ［瑞典］K·X·赫尔曼松：《现实揭穿资产阶级的神话》，《国外社会科学动态》1987年第5期。

⑤ ［美］伊曼纽尔·沃勒斯坦：《苏联东欧剧变后的马克思主义》，载俞可平主编：《全球化时代的"马克思主义"》，北京：中央编译出版社，1998年，第22页。

临。”[①]但在歌德那里，世界文学并不具有马克思所赋予的丰富而广义的历史内涵）概念，在《宣言》俄文版序言及给查苏利奇的信中提出东方社会的“跨越”问题等等。在马克思那里，全球化时代的哲学含义之一就是历史规律本身也成为历史的了。1877 年，马克思在给《祖国纪事》杂志编辑部的信中指出，“我的批评家……一定要把我关于西欧资本主义起源的历史概述彻底变成一般发展道路的历史哲学理论，一切民族，不管它们所处的历史环境如何，都注定要走这条道路，——以便最后都达到在保证社会劳动生产力极高度发展的同时又保证每个生产者个人最全面的发展的这样一种经济形态。但是我要请他原谅。他这样做，会给我过多的荣誉，同时也会给我过多的侮辱”[②]。显然，马克思在此已清楚地表明了自己对那种超历史的领会方法的厌恶和鄙弃的态度，他之所以提出这个问题，乃是由于一个看似个案然而却带有一般方法论意义的历史机缘即“世界历史”的出现引发的。基于这个契机，马克思讽刺地挖苦道：那种“一般历史哲学理论”的“最大长处”，“就在于它是超历史的”[③]。到了 1881 年，马克思在给俄国的维·伊·查苏利奇的回信中，更鲜明地提出了这个问题。它集中体现在马克思晚年的那个有名的“跨越资本主义卡夫丁峡谷”思想中。马克思特别强调俄国村社制度所处的历史环境的独特性：“俄国‘农村公社’的历史环境是独一无二的！”这种独特性取决于“它的历史环境，即它和资本主义生产的同时存在，则为它提供了大规模地进行共同劳动的形成的物质条件。因此，它能够不通过资本主义制度的卡夫丁峡谷，而占有资本主义制度所创造的一切积极的成果”[④]。显然，在马克思看来，这种独特性归根到底在于俄国农村公社所面临的历史环境已不再是前“世界历史”的，而是“世界历史”所塑造的了。正是“世界历史”的来临，使俄国处在“和资本主义生产的同时存在”的格局之中。“跨越”的可能性恰恰是由这种特定的历史情境给出的，它改变了历史规律得以表征的历史条件，进而改变了历史规律的表征方式本身。1882 年初，马克思在同恩格斯一道撰写的《宣言》俄文版序言中也指出：“俄国公社，这一固然已经大遭破坏的原始土地公共占有形式，是能够直接过渡到高级的共产主义的公共占有形式呢？或者相反，它还必须先经历西方的历史发展所经历的那个瓦解过程呢？”对此，马克思认为“目前唯一可能的答复是：假如俄国革命将成为西方无产阶级革命的信号而双方互相补充的话，那么现今的俄国土地公有制便能成为共产主义发展的起点”[⑤]。应该说，这一思想同马克思给查苏利奇的回信中的精神是一致的。马克思这些思想的方法论启示在于，我们必须历史地看待马克思的学说本身。笔者曾提出：“‘世界历史’的出现，是人类历史发展中带有本质意义的转折点。它对人类存在方式的重构，深刻地改变了人类本质的表征方式和人类特有的文化进化方式，并进而改变了历史规律的实现方式。”具体地说，就是“‘世界历史’的出现，使历史规律本身也变成历史的了”[⑥]。

随着马克思所说的“历史向世界历史的转变”，也就是全球化时代的来临，资本主义国家内部的阶级矛盾已经外化为世界范围内的发达国家与发展中国家之间的矛盾。这一点已经通过资本主义殖民统治而放大为整个世界的矛盾体系。劳资矛盾的历史形式本身经过全球化的中介而发生了历史性的变迁。在今天，更应当从这个角度去看待劳资矛盾的本质。正如沃勒斯坦所指出的：“马克思所描述的过程（指穷者愈穷、富者愈富的两极分化过程——引者注）正是发生在资本主义世界经济中。”[⑦]也就是说，分析的单位不应再是单个的资本主义国家，而应该是整个资本主义世界经济体系。

① 《歌德谈话录》，北京：人民文学出版社，1978 年，第 113 页。

② 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 341 - 342 页。

③ 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 342 页。

④ 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 770 页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 251 页。

⑥ 何中华：《马克思唯物史观新诠》，《山东大学学报》（哲学社会科学版）1993 年第 2 期。

⑦ [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦：《苏联东欧剧变后的马克思主义》，载俞可平主编：《全球化时代的“马克思主义”》，北京：中央编译出版社，1998 年，第 22 页。

马克思一针见血地指出:"自由贸易的信徒弄不懂一国如何牺牲别国而致富,那么我们对此不应该感到意外,因为这些先生们同样不想懂得,在每一个国家内,一个阶级是如何牺牲另一个阶级而致富的。"[①]马克思基于"世界历史"的角度认为:"在任何个别国家内的自由竞争所引起的一切破坏现象,都会在世界市场上以更大的规模再现出来。"[②]这就深刻地揭示了全球化背景下世界范围内的不平等关系的实质和根源。马克思的论述,为当代发展研究中的"依附理论"和"世界体系论"揭示的"中心—边缘"结构所进一步证实。

正如沃勒斯坦所说的:"这一历史体系(指资本主义——引者注)起源于15世纪后期的欧洲,它在空间上不断扩张,到19世纪后期囊括了整个地球。"[③]所以,我们分析资本主义制度安排所导致的阶级分化及其两极抽象所达到的极化结构,其基础应该由单个的国家转变为整个世界体系。从当代状况看,诚如伊藤诚所说:"作为全球化的经济体制,以发达国家大企业为中心的财富的积累和第三世界各国庞大的贫困积累,作为世界规模上的两极分化和无产阶级贫困化的理论,再现了《共产党宣言》的两极分化论的正确性。"[④]

即使在资本主义国家内部,今天的情况也并未出现异质性的改变。"自由主义者和保守主义者之类的人认定中产阶级在日益壮大而且其生活水平在稳步提高。事实上,它正在萎缩,而且其生活水平在恶化。"[⑤]法国学者皮埃尔·库-萨里(Pierre Cours-Salies)等在2006年出版的著作《新阶级斗争》中认为:"中产阶级"的普遍化只是一个"神话",因为它不过是受雇佣者队伍扩大的一种方式而已[⑥]。美国学者迈克尔·茨威格(Michael Zweig)在其《阶级六论》(2006年)一文中指出:目前美国社会三大阶级的比例大致如下:工人阶级占美国劳动力的62%,资本家阶级占2%,中产阶级占36%。因此,现代社会结构的传统说法——中间是占大多数的中产阶级、两端是占少数的富人与穷人——实际上是站不住脚的[⑦]。显然,即使从当下的情况看,那种认为阶级结构已经实现了由"酒杯型"转向"纺锤型"的说法也是不真实的。所以,"今天,大多数的人都相信,多数雇员十分怀念这样一种社会观点:'阶级矛盾和阶级斗争的古老公式对于描述社会的与经济的现实似乎又变得非常恰当了'"[⑧]。只要资本主义的逻辑(而这种逻辑归根到底乃是基于商品经济的博弈性质而确立起来的)还在起作用,那么两极分化就是不可避免的趋势和事实,尽管它的表现形式可以多种多样,或露骨或隐晦、或直接或不那么直接。

关于《宣言》对阶级关系的描述及预测是否过时的问题,除了应考虑阶级对立的历史形式之改变,即由单个国家内部的劳资关系向世界范围的劳资关系(依附理论和世界体系论所揭示的)转变之外,还必须考虑以下两个方面:首先,人的异化形式的历史改变,即由肉体异化(早期资本主义条件下的无产阶级贫困化,生活指标、生存质量的恶化)到精神异化(晚期资本主义条件下的人的自性迷失)的转变。资本主义的奴役已由直观的形式转变为隐蔽的形式,模糊了阶级对立的尖锐程度,从而更具有欺骗性和虚伪性。关于中产阶级人数的膨胀,不过是一种假象。其次,应该注意马克思看待阶级关系的方法论特点。马克思在《资本论》第3卷第52章"阶级"中指出:"在英国,现代社会的经济结构无疑已经有了最高度的、最典型的发展。但甚至在这里,这种阶级结构也还没有以纯粹的形式

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第229页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第228页。

③ [美]伊曼努尔·华勒斯坦:《历史资本主义》,北京:社会科学文献出版社,1999年,第5页。

④ [日]伊藤诚:《现代世界和〈共产党宣言〉》,载俞可平主编:《全球化时代的"马克思主义"》,北京:中央编译出版社,1998年,第159页。

⑤ [美]克里斯托弗·拉什:《真实与惟一的天堂——进步及其评论家》,丁黎明译,上海:上海人民出版社,2007年,第459页。

⑥ 俞吾金主编:《国外马克思主义研究报告(2007)》,北京:人民出版社,2007年,第112页。

⑦ 俞吾金主编:《国外马克思主义研究报告(2007)》,北京:人民出版社,2007年,第63页。

⑧ 德国《明镜》杂志记者:《分裂的社会》,载张世鹏、殷叙彝编译:《全球化时代的资本主义》,北京:中央编译出版社,1998年,第166页。

出现。在这里，也还有各种中间的和过渡的阶层到处使界限规定模糊起来（虽然这种情况在农村比在城市少得多）。不过，这种情况对我们的考察来说是无关紧要的。”[①]马克思提示的方法论要求意味着问题的表面现象不能改变问题的实质。不要被现象所迷惑，以免影响对于事物的洞见。所以，马克思说“这种情况”“无关紧要”！对于我们全球化时代出现的阶级关系的新情况，也应该坚持马克思所提示的这种方法论原则。

因此，今天的我们有足够的理由重复霍布斯鲍姆的说法：“1848 年马克思和恩格斯所描述的世界……可以认为就是 150 年后我们现在生活的世界。”[②]

二、审视历史的双重尺度及其人类学本体论根据

《宣言》对于人类历史特别是资本主义现象的诠释，鲜明地体现着马克思审视人类社会发展的双重尺度即历史的和道德的尺度。马克思的独特贡献，不仅在于扬弃了黑格尔所代表的以承认历史必然性为内核的宿命论和浪漫主义所代表的以肯定道德至上性为主宰的历史感伤论，更在于为审视人类社会的双重尺度找到了人类学本体论根据。

马克思对于人类社会发展持双重尺度，表现在许多方面。在对资本主义殖民统治的评价上就鲜明地体现着这一特点。马克思认为资本主义殖民制度是“以最残酷的暴力为基础”的，但他仍然承认，“暴力是每一个孕育着新社会的旧社会的助产婆”[③]。这也就意味着马克思从历史尺度来考量，肯定“暴力”的历史进步意义和作用。他在评论英国对东方国家的殖民统治时，以其强烈的道德义愤指出：这是“海盗式的侵略”、“海盗式战争”或“海盗式的敌对行动”[④]，它给殖民地国家的人民带来了深重的灾难和痛苦；他又以冷峻的历史眼光审视这一行为，认为“英国不管干了多少罪行，它造成这个革命毕竟是充当了历史的不自觉的工具”[⑤]。此外，马克思到了晚年提出的东方社会“跨越资本主义卡夫丁峡谷”的思想，也折射着关于社会发展的双重尺度。一方面，他期望东方国家利用自身的异质性“跨越”资本主义制度，以避免资本主义可能带来的历史痛苦，“不经受资本主义生产的可怕的波折”；另一方面，他又认为这种“跨越”也必须以“把资本主义制度所创造的一切积极的成果用到公社中来”为其前提，而且东方社会的唯一出路仍然是共产主义[⑥]。这种不同的考虑，显然体现着历史尺度同道德尺度的分野。

马克思在对资本主义制度进行评价时同样带有二重性。他以其历史主义态度充分地肯定了资本主义的历史作用，赋予它以正当性和合法性。例如，《宣言》写道：“资产阶级在历史上曾经起过非常革命的作用”。因为“现代资产阶级本身是一个长期发展过程的产物，是生产方式和交换方式的一系列变革的产物”[⑦]。这体现着马克思的历史眼光和历史主义的立场。按照生产力的标准，他对于资本主义制度相对于中世纪封建社会所显示出来的特殊的解放作用和革命意义，给予了足够的估价。《宣言》指出：“资产阶级在它的不到一百年的阶级统治中所创造的生产力，比过去一切世代创造的全部生产力还要多，还要大。……过去哪一个世纪料想到在社会劳动里蕴藏有这样的生产力呢？”[⑧]具体地说就是，它空前地释放了人的创造力，不仅造成了生产力的变革，而且造成了生产方式本身的变

① 《马克思恩格斯选集》第 2 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 587 页。

② [英]约翰·格雷：《徒有其名的胜利》，载俞可平主编：《全球化时代的“马克思主义”》，北京：中央编译出版社，1998 年，第 168 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 23 卷，北京：人民出版社，1972 年，第 819 页。

④ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 755、744 页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 766 页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 762、765 页。

⑦ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 274 页。

⑧ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 277 页。

动不居。关于资产阶级革命性(主要通过它的历史解放作用和历史创造作用表现出来),马克思指出:"资产阶级除非对生产工具,从而对生产关系,从而对全部社会关系不断地进行革命,否则就不能生存下去。反之,原封不动地保持旧的生产方式,却是过去的一切工业阶级生存的首要条件。生产的不断变革,一切社会状况不停的动荡,永远的不安定和变动,这就是资产阶级时代不同于过去一切时代的地方。"①在《资本论》第1卷中,马克思又重申了这个观点:"现代工业从来不把某一生产过程的现存形式看成和当作最后的形式。因此,现代工业的技术基础是革命的,而所有以往的生产方式的技术基础本质上是保守的。"②他在这里揭示了作为资本主义制度之物质技术基础的现代工业的自我超越能力。资产阶级和资本主义的革命性的历史后果就是"世界历史"的开辟。马克思所谓的"使东方从属于西方",作为"世界历史"的结果,在他看来乃是文明对于愚昧状态的超越。因为马克思在进步的意义上肯定了"世界历史"的巨大价值,而且他还把资产阶级使城市取代农村同东方从属于西方作了意味深长的类比,甚至把世界范围内的东方从属于西方看成农村从属于城市的展开了的形式和表达。

另一方面,马克思又从道德角度审视资本主义的历史及其后果,得出了负面的评价。《宣言》说:资产阶级统治"使人和人之间除了赤裸裸的利害关系,除了冷酷无情的'现金交易',就再也没有任何别的联系了。它把宗教虔诚、骑士热忱、小市民伤感这些情感的神圣发作,淹没在利己主义打算的冰水之中。它把人的尊严变成了交换价值,用一种没有良心的贸易自由代替了无数特许的和自力争得的自由。总而言之,它用公开的、无耻的、直接的、露骨的剥削代替了由宗教幻想和政治幻想掩盖着的剥削"③。马克思在《资本论》中指出:"资本来到世间,从头到脚,每个毛孔都滴着血和肮脏的东西。"这显然是对资本的道德控诉和谴责!它所表达的绝对是一种道德义愤。他还说:"随着资本主义生产在工场手工业时期的发展,欧洲的舆论丢掉了最后一点羞耻心和良心。各国恬不知耻地夸耀一切当作资本积累手段的卑鄙行径。"④这固然反映了资本主义同道德之间的矛盾,但马克思仍然是以道德的立场表示谴责的。可见,他对资本主义及其制度安排并未采取纯自然的态度,把它归结为历史的必然性就完事了。

但必须注意,马克思的道德评价同浪漫主义式的道德谴责有着原则的区别。马克思在《道德化的批评和批评化的道德》中指出:"财产问题……不能归结为……简单的良心问题和关于公平的词句。"⑤马克思反对那种从纯粹道德立场出发去看待并评价历史的"批评化的道德家和道德化的批评家"。他把他们称作"田园诗人",亦即那类沉湎于田园牧歌式浪漫想象中的感伤家⑥。他曾批评克利盖"把共产主义变成关于爱的呓语"的做法,而克利盖作为"真正的社会主义者"带有恩格斯所揭露的"德国式的庸人伤感情绪"⑦。在《资本论》中,马克思又写道:"资本是根本不关心工人的健康和寿命的,除非社会迫使它去关心。人们为体力和智力的衰退、夭折、过度劳动的折磨而愤愤不平,资本却回答说:既然这种痛苦会增加我们的快乐(利润),我们又何必为此苦恼呢?不过总的说来,这也并不取决于个别资本家的善意或恶意。自由竞争使资本主义生产的内在规律作为外在的强制规律对每个资本家起作用。"⑧资本家赚钱无疑具有反道德的性质,但这在总体上并不是资本家个人的道德错误所致,而是历史本身所提供的条件和历史的局限性导致的必然结果。倘若把它归结为个人道德责

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第275页。
② 《马克思恩格斯全集》第23卷,北京:人民出版社,1972年,第533页。
③ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第275页。
④ 《马克思恩格斯全集》第23卷,北京:人民出版社,1972年,第829、827页。
⑤ 《马克思恩格斯全集》第4卷,北京:人民出版社,1965年,第334页。
⑥ 《马克思恩格斯全集》第4卷,北京:人民出版社,1965年,第329页。
⑦ 《马克思恩格斯全集》第4卷,北京:人民出版社,1965年,第4、46页。
⑧ 《马克思恩格斯全集》第23卷,北京:人民出版社,1972年,第299－300页。

任的话，那么出路就应诉诸人的道德意识的觉醒了。这恰恰是马克思所批评的那种唯心主义历史观的致命缺陷所在。马克思认为解决问题的根本出路决不在于个人道德觉悟的改进，而在于社会制度层面的革命性变革。

马克思对资本主义及其异化现象进行道德的批判和谴责，这是一个不争的事实。问题在于，这种道德批判究竟是出于一个常人的道德义愤，还是出于马克思思想的内在要求，从而构成其哲学的一个不可或缺的内在维度？更进一步的问题是：马克思是一个道德主义者吗？更恰当的提问或者是：马克思究竟在何种意义上是一个道德主义者，又在何种意义上不是一个道德主义者？他继承了浪漫主义、空想社会主义对于资本主义制度的道德批判，在这个方面马克思与它们是一致的；但与别的道德主义者的不同在于，他又是一个自觉的道德主义者，即除了对于现实作出道德考量和评价，对于一切恶的东西持有一种强烈的道德义愤之外，同时还能够更深刻地理解和意识到道德作为一种意识形态，它怎样地受制于历史条件本身，从而窥破了道德作为一种历史文化现象的秘密。这是马克思不同于也高明于一般的道德主义者的地方。使马克思具备这一优势的是他所发现并建构起来的实践本体论基础上的历史观。这也正是马克思不同于浪漫主义、空想社会主义、费尔巴哈的人本学唯物主义的地方。

在马克思那里，资本主义制度的合法性危机，究竟是基于客观原因还是基于道德原因？换言之，资本主义的历史发生和历史扬弃是一个纯粹的自然历史过程，从而完全与价值（道德）无涉，还是相反？或许这样“非此即彼”地提出问题本身就不恰当，但毕竟有一个解释上的自洽和融贯的问题。如果这两者同时成立的话，就必须把它们内在地统一起来。惟其如此，马克思哲学才是一元论的，从而才能达到逻辑上的完备性。马克思在《宣言》中深刻地揭示了资产阶级反身性的否定性：“资产阶级用来推翻封建制度的武器，现在却对准资产阶级自己了。”[①]资本主义制度只具有中介的性质，它本身并不是历史的完成和终结，而是历史发展进程中的一个承前启后的相对阶段，它还必须实现自我超越和自我扬弃，而这一超越和扬弃恰恰是历史赋予无产阶级的崇高使命，亦即所谓“资产阶级不仅锻造了置自身于死地的武器；它还产生了将要运用这种武器的人——现代的工人，即无产者”。所以，“它首先生产的是它自身的掘墓人”[②]。这归根到底是由私有制决定的。马克思早在《神圣家族》中即指出：“私有制在自己的经济运动中自己把自己推向灭亡。”[③]而后来在《资本论》中，他又指出：“资本主义生产由于自然过程的必然性，造成了对自身的否定。”[④]这就是历史的辩证法！所以，马克思说过：尽管“任何人都没有我们这样不喜欢资产阶级统治”，但“宁肯在现代资产阶级社会里受苦，也不要回到已经过时了的旧社会中去！因为现代资产阶级社会以自己的工业为建立一种使你们都能获得解放的新社会创造物质资料，而旧社会则以拯救你们的阶级为借口把整个民族抛回到中世纪的野蛮状态中去！”[⑤]问题在于，除了这种基于历史必然性的考量之外，马克思的确也立足于价值立场对资本主义制度的历史合法性进行解构。但重要的是，马克思发现了使历史的和道德的两种尺度内在地整合起来的人类学本体论根据。

道德这个范畴在马克思那里是一个历史的规定。作为一种意识形态（马克思把道德视作意识形态时，实际上注重的是它的历史形式），它归根到底受制于特定的经济条件和历史基础。从历史发展的未来可能性看，道德本身终将被历史所超越。对此，马克思在《德意志意识形态》中作过明确的提示：到了共产主义，“个人关于个人间的相互关系的意识也将完全是另外一回事，因此，它既不会是‘爱的原则’或 dévouement［自我牺牲精神］，也不会是利己主义”。因此，“共产主义者既不拿利己主

① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 278 页。
② 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 278、284 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，北京：人民出版社，1957 年，第 44 页。
④ 《马克思恩格斯全集》第 23 卷，北京：人民出版社，1972 年，第 832 页。
⑤ 《马克思恩格斯全集》第 6 卷，北京：人民出版社，1961 年，第 230 页。

义来反对自我牺牲，也不拿自我牺牲来反对利己主义，理论上既不是从那情感的形式，也不是从那夸张的思想形式去领会这个对立，而是在于揭示这个对立的物质根源，随着物质根源的消失，这种对立自然而然也就消灭”[①]。马克思认为，相对的善和相对的恶（它本身造成了道德的语境，也只有在道德意义上它才能成立）只有在至善那里才能得到超越，但这种超越只能作为历史本身的结果，而不是在人的想象中或人的观念的构造中得以实现。马克思是从历史本身的角度引申出超越善恶对立从而达到绝对的善（此“善”已不再具有道德的含义）的逻辑。所以，在此意义上，马克思对道德是持超越态度的，而对道德的超越又被归结为一个历史本身的成熟问题，而不再是人的道德观念先行改变的问题。

应当承认，马克思在思辨性上是早熟的，因为其心路历程不是归纳型的，即由经验到逻辑的过渡，而是演绎式的，即先有一种逻辑上的超悟，再深入至历史本身，发现人的存在（实践）这一原初性的根基。只是从这时起，马克思才真正成为马克思主义意义上的马克思。他自青少年时代起对人类学本体论悖论即有着清醒而强烈的自觉，例如早在中学作文中就提出了“精神原则”与“肉体原则”之间“不幸的斗争”问题[②]。其深刻性在于，对于人及其存在而言，对于人类历史本身而言，它都是一个永恒的问题。在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思又进一步揭示了人的存在的二重化及其悖谬性质：一方面，“人直接地是自然存在物”。就此而言，人是受制于自然律支配的存在，也就是“人作为自然的、肉体的、感性的、对象性的存在物”所具有的性质。另一方面，“人不仅仅是自然存在物，而且是人的自然存在物，就是说，是自为地存在着的存在物”[③]。在此意义上，人的存在又受制于道德律的约束。在此，马克思提示了人的客观与主观、自在与自为、受动与能动、必然与自由之间的二律背反关系。所以，马克思后来在《1857－1858年经济学草稿》中，把“人”归结为“双重存在”：“主观上作为他自身而存在着，客观上又存在于自己生存的这些自然无机条件之中。”[④]青年马克思所揭示的人类学本体论悖论可以看作是从逻辑预设的意义上揭示了人的二重性，为人的二重性的展现提供了逻辑理由。人的肉体原则与精神原则的冲突、应有与现有的矛盾等的揭橥，不过是青年马克思在逻辑意义上的一种自觉，但它尚未真正进入历史层面，因为当时马克思在哲学上尚未找到实践这一终极的原初基础。本质与存在的分裂，一旦从实践中被内在地引申出来，就获得了它的深刻内涵：一是使哲学真正地回到了人的存在维度，从而立足于人的存在这一原点；二是找到了它的现象学表征形式，即人的历史本身的一系列矛盾和分裂，从而回归到了这一本根性悖论的本真性上来。

马克思所持的历史的和道德的双重尺度是基于什么被确立起来的呢？它们背后不过是理性和价值双重维度。马克思之所以从理性和价值的维度去考量人类历史，绝非出于自己的任性或偏好，相反，它们本身就植根于人的存在的悖论性质的历史地展开当中。首先是历史本身由人类学本体论悖论所决定的双重属性即合规律性（必然）与合目的性（应然），使历史的和道德的考量具有合法性；其次是马克思立足于人的存在本身所固有的悖论，发现了与之相对应的双重尺度的原初根据。可见，马克思决不是把一种外在于历史的尺度从历史之外强加给历史，相反，他是把从人的存在的独特性质及其历史地展现中内在地引申出来的规定归还给历史本身。这再一次证明，哲学问题只有回到历史本身中才能被恰当地理解和领会，马克思哲学具有真正意义上的“历史感”。

人的肉体与精神的两重性，分别需要理性的和价值的两种不同维度作为自我肯定方式。因此，马克思对于人类学本体论悖论的揭橥，意味着给出了使历史与道德、理性与价值双重尺度成为可能的内在理由。他在哲学上回到人的存在本身的固有性质上来，亦即回到了对于审视人类历史发展的

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第516、275页。
② 《马克思恩格斯全集》第40卷，北京：人民出版社，1982年，第5页。
③ 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2000年，第105、107页。
④ 《马克思恩格斯全集》第46卷，北京：人民出版社，1979年，上册第491页。

不同尺度具有本根性意义的原点。正是人的肉体与精神之间的悖论，决定了我们必须选择与之相对应的理性和价值的不同尺度来看待和考量历史；也正是自然律与道德律在现实中的实际分裂和背反，才决定了我们在看待并考量历史的时候所持有的理性和价值双重尺度之间的相互矛盾和冲突。这种矛盾和冲突的解决，归根到底不是理论的任务，而是历史本身的任务。只有在人类历史的发展足够成熟的时候，它才不再成其为问题。

总之，考量历史的两种尺度本身，即植根于人的存在的悖论及其历史展开之中，它们受制于历史本身的性质。历史尺度与道德尺度的统一，决不是一个思辨的逻辑问题，而是一个历史本身成熟的问题。它最终有赖于人类学本体论悖论的历史地超越。确认这一点，正是马克思哲学的真谛所在。

三、存在和本质的分裂与“自由人的联合体”

人的自由和解放，是《宣言》的主题，也是马克思全部哲学的主题。在《宣言》中，马克思提出了“自由人的联合体”思想。作为马克思整个哲学思想的一个逻辑意义上的结论，它意味着历史的完成和哲学的终结。因此，它是人的存在和本质之分裂的历史生成和历史消解的结果，从而隐藏着马克思哲学的全部丰富蕴涵。就此而言，不了解它的前提，也就不能深刻地领会其真实含义。

应该说，存在和本质及其关系问题，是以往的神学和哲学早就讨论过的问题，马克思的贡献不在于提出了这个问题，而在于使它真正地回到了人的存在的基础上来（当然，费尔巴哈有自己的人本学立场，但他仅仅满足于人的感性存在，毕竟没有从人的感性活动出发内在地引申出存在与本质之分裂的根据），而且把这一分裂及其张力结构变成一个历史的问题，即现象学展现的表征方式。

列宁说：“实践高于（理论的）认识，因为实践不仅有普遍性的品格，并且有直接的现实性的品格。”[①]其实，实践本身所固有的双重品格内在地潜含着人的存在和本质在实践的生成中发生分裂的可能性。实践的直接现实性品格塑造着人的“存在”（即“所是”），实践的普遍性品格体现着人的“本质”（即“所应是”）。人的存在和本质的分裂，表现为人的异己化。用思辨的话说，“异化指的是人们现在所是的状况与人们所应该成为的状况之间的分裂”[②]。人的异化意味着人的“所是”同人的“所应是”之间的分裂，而所是者乃实存的规定，应是者则为本质的规定。因此，异化亦即人的存在与本质的背反和乖戾。对于人来说，“应该如此者”的问题是什么逼迫出来的？它得以提出的历史前提是什么？正是异化的现实使关于人的本性的本质主义的追问本身既成为可能又成为必要。马克思在《1844年经济学哲学手稿》中就明确地把解决存在与本质的矛盾作为“共产主义”的逻辑内涵和历史内涵。正如弗洛姆所说：“在马克思看来，也和在黑格尔看来一样，异化概念植基于存在和本质的区别之上，植基于这样一个事实之上：人的存在与他的本质疏远。”[③]但与以往的哲学包括黑格尔哲学不同的是，在马克思的语境中，存在与本质的分裂不再是思辨的问题，而是历史本身的问题；不再是与人的在场性无关的规定，而是人的存在本身的历史命运。这个转变的实现，有赖于马克思对于存在与本质之分裂的原初基础的发现。应该说，对于这一原初基础的发现，才是马克思的独特贡献。

马克思进一步揭示了“分工”与异化的内在关系，指出：“分工是关于异化范围内的劳动社会性的国民经济学用语。”因为“分工也无非是人的活动作为真正类活动或作为类存在物的人的活动的异化的、外化的设定”。“分工”在本质上不过是“作为类活动的人的活动这种异化的和外化的形式”[④]。物质劳动与精神劳动的分工，把人抛入了存在与本质互为异己化的命运：一方面，人的本质成为游离于

① 列宁：《哲学笔记》，北京：人民出版社，1974年，第230页。

② [美]汤姆·罗克摩尔：《黑格尔：之前和之后——黑格尔思想历史导论》，柯小刚译，北京：北京大学出版社，2005年，第232页。

③ [美]E·弗洛姆：《马克思关于人的概念》，见复旦大学哲学系现代西方哲学研究室编译：《西方学者论〈1844年经济学-哲学手稿〉》，上海：复旦大学出版社，1983年，第59页。

④ 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2000年，第134页。

人的存在(实然)的异己规定;另一方面,人的存在则沦为偏离人的本质(应然)的一个他者。于是,人的空洞的本质的自我意识构成唯灵论的基础,人的世俗存在则构成唯物论的基础。马克思批评黑格尔说:"使自在和自为这两个范畴互相分离、使实体和主体互相分离,就是抽象的神秘主义。"[①]其实,这种"抽象的神秘主义"在某种意义上不是黑格尔的"过错",而是历史本身必然孕育出来的意识形态后果,它归根到底以扭曲的方式折射着人的存在本身的分裂这一社会的和历史的事实。

早在《宣言》之前,马克思即已确定了自己的实践本体论立场,把实践作为终极的原初性范畴揭橥出来,从而奠定了其全部哲学的根基。在实践这一原初基础上衍生出来的物质与精神的分裂,使二者同时不可避免地陷入了抽象化的命运。在这一历史语境中,唯灵论同唯物论及其对立才成为可以理解的意识形态现象。早在1843年,马克思就指出:"精神只是脱离物质的抽象。这样就很明显,它(因为这种抽象的形式应当成为它的内容)正好是抽象的对立面,即自己从其中抽象出来的对象,但是是以抽象形式把握的对象。所以在这里,抽象的唯物主义是它的实在本质。"[②]马克思在这里所作的批判,后来发展为《关于费尔巴哈的提纲》第1条的基本立场和取向。

在现代社会,人的物化和灵化即存在和本质的分裂,表现为市民社会与政治国家的分裂。人的存在和本质的分裂对应于物质和精神的分野,而物质和精神的分野又对应于市民社会和政治国家的对峙。代表抽象普遍性的政治国家之所以构成唯灵论的基础,就在于它体现的是精神的一极。马克思说:"在真正的国家中是没有任何地产、工业和物质领域作为这一类粗陋的物质成分同国家协议的;在这种国家中只有精神力量;……国家用一些精神的线索贯穿整个自然,并在每一点上都必然表现出,占主导地位的不是物质,而是形式,不是没有国家的自然,而是国家的自然。"[③]与此相反,作为另一极的市民社会则沉湎于物质生活。马克思说:"物质生活这种自私生活的一切前提正是作为市民社会的特性继续存在于国家范围之外,存在于市民社会。"因为"在市民社会中,人是世俗存在物"[④],而"实际需要、利己主义就是市民社会的原则"。正是在此意义上,马克思说"市民社会从自己的内部不断产生犹太人",因为"犹太人作为市民社会的特殊组成部分,只是市民社会的犹太人性质的特殊表现"[⑤]。由此也就不难理解,为什么费尔巴哈的那种立足于市民社会的"直观的唯物主义"所发现的"实践"只能是"卑污的犹太人的表现形式"[⑥]了。因此,代表狭隘特殊性的市民社会构成唯物论的基础。就此而言,毋宁说唯物论和唯灵论不过是市民社会和政治国家各自的意识形态修辞罢了;而唯物论与唯灵论之间的对立也不过是市民社会同政治国家之间的对立在观念层面上的表达。

"市民社会"与"政治国家"之间的分裂,造成了它们彼此关系的互为外在性。"国家不在市民社会之内,而在市民社会之外。"因为"国家纯粹是作为私人生活的对立物而存在的"。因此,"国家"作为市民社会的"彼岸之物"同市民社会相对立:"'国家'这种同市民社会的本质不相容的彼岸之物通过自己的代表来反对市民社会,从而巩固自己的地位。"[⑦]在社会-国家关系上,人的存在与本质的二元分裂表征为"市民社会和国家的彼此分离。因此,国家的公民和作为市民社会成员的市民也是彼此分离的。因此,人就不能不使自己在本质上二重化"[⑧]。人处在"官僚组织"和"社会组织"的排挤之中,这种分裂不过是人的分裂的外化形式罢了。

在马克思看来,正是分工的发展实际地导致了特殊利益和共同利益之间的分裂和矛盾。因为

① 《马克思恩格斯全集》第1卷,北京:人民出版社,1956年,第322页。
② 《马克思恩格斯全集》第1卷,北京:人民出版社,1956年,第356页。
③ 《马克思恩格斯全集》第40卷,北京:人民出版社,1982年,第344-345页。
④ 《马克思恩格斯全集》第1卷,北京:人民出版社,1956年,第428页。
⑤ 《马克思恩格斯全集》第1卷,北京:人民出版社,1956年,第448页。
⑥ 《马克思恩格斯全集》第1卷,北京:人民出版社,1956年,第54页。
⑦ 《马克思恩格斯全集》第1卷,北京:人民出版社,1956年,第305、480、306页。
⑧ 《马克思恩格斯全集》第1卷,北京:人民出版社,1956年,第340页。

"随着分工的发展也产生了单个人的利益或单个家庭的利益与所有互相交往的个人的共同利益之间的矛盾;而且这种共同利益不是仅仅作为一种'普遍的东西'存在于观念之中,而首先是作为彼此有了分工的个人之间的相互依存关系存在于现实之中"①。当特殊利益变成外在于共同利益时,后者就不可避免地沦为"普遍的东西",它"采取国家这种与实际的单个利益和全体利益相脱离的独立形式,同时采取虚幻的共同体的形式"。而这种分离"是在……已经由分工决定的阶级的基础上产生的"②。也就是说,它总是表现为阶级的分裂和对立。在马克思那里,异化本身就是特殊利益与共同利益之间的分裂的表现。因此,"只要特殊利益和共同利益之间还有分裂,也就是说,只要分工还不是出于自愿,而是自然形成的,那么人本身的活动对人来说就成为一种异己的、同他对立的力量,这种力量压迫着人,而不是人驾驭着这种力量"。在异化状态下,"因为共同活动本身不是自愿地而是自然形成的,所以这种社会力量在这些个人看来就不是他们自身的联合力量,而是某种异己的、在他们之外的强制力量"③。在这个意义上,扬弃特殊利益和共同利益之间的矛盾,也就意味着对异化的超越。这个矛盾的扬弃,使"虚幻的共同体"变成"真正的共同体",亦即"自由人的联合体"。"在真正的共同体的条件下,各个人在自己的联合中并通过这种联合获得自己的自由。"④这也就是《宣言》所得出的"代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的,将是这样一个联合体,在那里,每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件"⑤这一结论的真正的历史内涵。

人的存在和本质的二重化,其历史形式表现为"天国的生活"同"尘世的生活"的分裂,所以人由此陷入双重人格的撕扯之中。这是人在现代社会所面临的无法逃避的命运。马克思说:"在政治国家真正发生的地方,人不仅在思想中,在意识中,而且在现实中,在生活中,都过着双重的生活——天国的生活和尘世的生活。"⑥这也就是马克思所谓的"公人"与"私人"之分裂⑦在个体的人身上的表达。马克思所谓的人的"个人生活"与"类生活"的分裂、"市民社会生活"与"政治生活"的"二元性",归根到底乃是人的存在与本质的分裂的表现形式,是人的个体与类之间互为外在关系的历史的表征方式。因此,"公民"与"市民"的分离,作为现代社会条件下人的双重人格的分裂,不过是人的原初分裂的展开了的历史形式罢了。马克思强调了"个人生活和类生活"、"市民社会生活和政治生活"的"二元性"。这里其实已涉及到"偶然的个人"。在他看来,那种"被非人的关系和势力控制了的人"只能是"偶然存在的人"。这样的"人","一句话,还不是真正的类存在物"⑧。只有那种处于"自由人的联合体"中的人才是"有个性的个人",从而才能成为"真正的类存在物"。它的历史条件就是"虚幻的共同体"转变为"真实的共同体",这又进而有赖于特殊利益与普遍利益由互为外在的对立关系过渡到互为中介的内在统一关系,亦即它们之间的矛盾的真正解决(拿《1844 年经济学哲学手稿》中的话说,就是人的个体与类的矛盾的最后解决)。

人们的共同利益何以因市民社会同国家的分离而由具体的普遍性变成了抽象的普遍性?"市民社会和政治国家的分离必然表现为政治市民即公民脱离市民社会,脱离自己固有的、真正的、经验的现实性,因为作为国家的理想主义者,公民完全是另外一种存在物,他不同于他的现实性,而且是同它对立的。……普遍物真正地由自在进入了自为,也就是变成了特殊物的对立面。"⑨马克思揭示了"虚幻的共同体"(或曰"虚假的共同体"、"冒充的共同体")同"真正的共同体"之间的历史的和逻辑的

① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷,北京:人民出版社,1995 年,第 84 页。
② 《马克思恩格斯选集》第 1 卷,北京:人民出版社,1995 年,第 84 页。
③ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷,北京:人民出版社,1995 年,第 85、85 - 86 页。
④ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷,北京:人民出版社,1995 年,第 119 页。
⑤ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷,北京:人民出版社,1995 年,第 294 页。
⑥ 《马克思恩格斯全集》第 1 卷,北京:人民出版社,1956 年,第 428 页。
⑦ 《马克思恩格斯全集》第 1 卷,北京:人民出版社,1956 年,第 430 页。
⑧ 《马克思恩格斯全集》第 1 卷,北京:人民出版社,1956 年,第 430 页。
⑨ 《马克思恩格斯全集》第 1 卷,北京:人民出版社,1956 年,第 34 页。

差别。它们的差别具体表现在哪里呢？虚幻的共同体作为对于个体的人来说的外在的异己的力量同个体的人相对立，从而导致人的自由的丧失（人的异己化）。“作为市民社会的成员的人”，就是那种“作为封闭于自身、私人利益、私人任性、同时脱离社会整体的个人的人”。因此，不同个人之间的彼此对立（由于利益分化而导致原子式的存在），使共同体沦为一种空洞的抽象的普遍性，拿马克思的话说，即是所谓的“虚幻的共同体”。也就是说，此时的共同体所体现的普遍性已不再是经过个体的人及其特殊利益的中介所达到的具体的普遍性，而是处在特殊利益“彼岸”的普遍性。由此决定了“虚幻的共同体”作为这种抽象的普遍利益的载体和表征形式，同特殊利益及其领域——市民社会——处在互为外在的对立之中，而不再是互为中介的内在关系了。于是，人的个体的存在同其“类生活”因彼此脱节而不能相容。马克思揭露道：在市民社会条件下的人的权利中，“人决不是类存在物，相反地，类生活本身即社会却是个人的外部局限，却是他们原有的独立性的限制。把人和社会连接起来的唯一纽带是天然必然性，是需要和私人利益，是对他们财产和利己主义个人的保护”①。

与“虚幻的共同体”相对应的是马克思所谓的“偶然的个人”。“偶然的个人”的历史内涵是什么？“相反地，对于无产者来说，他们自身的生存条件、劳动，以及当代社会的全部生存条件都已变成一种偶然的东西，单个无产者是无法加以控制的，而且也没有任何社会组织能够使他们加以控制。单个无产者的个性和强加于他的生活条件即劳动之间的矛盾，对无产者本身是显而易见的，特别是因为他从早年起就成了牺牲品，因为他在本阶级的范围内没有机会获得使他转为另一个阶级的各种条件。”②这归根到底是由强制性的分工（旧式分工）和现代私有制决定的。劳动（实践）本来是人的自我确证活动，是人的自我肯定方式，按照马克思的说法，“在我个人的活动中，我直接证实和实现了我的真正的本质，即我的人的本质，我的社会的本质”。由此决定了“我的劳动是自由的生命的表现，因此是生活的乐趣”。然而，在私有制条件下，劳动却沦为对人的奴役，变成人的自我剥夺和自我否定的方式。因为它“仅仅是一种被迫的活动，它加在我身上仅仅是由于外在的偶然的需要，而不是由于内在的必然性的需要”③。这种外在性和他律性，使人沦为“偶然的个人”。所以，“在资产阶级社会里，资本具有独立性和个性，而活动着的人却没有独立性和个性”④。“活动着的人”丧失“独立性”和“个性”，从而沦为“偶然的个人”。马克思在《宣言》中论述人的解放和自由的历史内涵时指出：“在那里（指自由人的联合体——引者注），每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”而自由发展的个人，也就是“有个性的个人”，从而不再是“偶然的个人”。马克思曾指出：“有个性的个人与偶然的个人之间的差别，不是概念上的差别，而是历史事实。”⑤“有个性的个人”是自我决定的个人，亦即达到自律状态的个人；“偶然的个人”则是由外在的、异己的规定支配的个人，即处于他律状态的个人。前者只有通过“个人的自主活动”才能得到确证。使“个人自主活动”成为可能的则是人的内在必然性的获得。“有个性的个人”赖以确立的历史前提是什么？马克思强调：“个人关系向它的对立面即向纯粹的物的关系的转变，个人自己对个性和偶然性的区分，……是一个历史过程，它在发展的不同阶段上具有不同的、日益尖锐的和普遍的形式。在现代，物的关系对个人的统治、偶然性对个性的压抑，已具有最尖锐最普遍的形式，这样就给现有的个人提出了十分明确的任务。这种情况向他们提出了这样的任务：确立个人对偶然性和关系的统治，以之代替关系和偶然性对个人的统治。”⑥显然，马克思把“有个性的个人”的确立诉诸历史本身：“无产者，为了实现自己的个性，就应当消灭他们迄今面临的生存条件，消灭这个同时也是整个迄今为止的社会的生存条件，即消灭劳动。因此，他们也

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1956年，第439页。
② 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第120页。
③ 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2000年，第184、184－185页。
④ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第287页。
⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第122页。
⑥ 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第515页。

就同社会的各个人迄今借以表现为一个整体的那种形式即同国家处于直接的对立中，他们应当推翻国家，使自己的个性得以实现。”①

总之，市民社会和国家的分离乃至对立，其背后的逻辑实质是特殊利益与共同利益的互为外在化。由此决定了市民社会所塑造的个人就不可避免地成为“偶然的个人”。由于“偶然的个人”的特殊性未经普遍性的中介，只能受制于异己的普遍性规定的外在地强制和支配，因而不得不处于他律状态，不能达到自律性，从而丧失其自由。而国家所代表的共同利益则只能是一种抽象的普遍性，亦即那种不包含特殊性规定于自身的普遍性，由其所决定的共同体不得不成为“虚幻的共同体”而非“真正的共同体”。什么才是“真正的共同体”？按照马克思的说法，“人的实质也就是人的真正共同体”。在这个“共同体”中，物质生活和精神生活的对立被克服了。马克思指出：“那个共同体就是生活本身，也就是物质生活和精神生活、人的道德、人的活动、人的快乐、人的实质。”②这种共同体完全不同于马克思在《德意志意识形态》中所批判的那种“虚幻的共同体”。因为只有“那个离开了个人就会引起他反抗的共同体才是人的真正的共同体，是人的实质”③。马克思所谓的“人的真正的共同体”是对那种与真正的个人即有个性的个人互为外在的“抽象的整体”的逻辑的扬弃和历史的超越。“虚幻的共同体”和“偶然的个人”的被超越是同时发生的，毋宁说是同一个过程的两个方面。其历史后果是“真实的共同体”和“有个性的个人”的同时诞生，因为“有个性的个人”彼此之间是互为中介的，它们所建构起来的关系，只能表现为“自由人的联合体”。

为了实现“偶然的个人”向“有个性的个人”、“虚幻的共同体”向“真正的共同体”的历史性转变，马克思提出“为消灭(Aufhebung)国家和市民社会而斗争”④的任务，指出：“应当避免重新把‘社会’当作抽象的东西同个体对立起来。”⑤其背后的实质就在于人的存在与本质、个体与类的矛盾的最后解决。这种解决，归根到底有赖于人的实践基础上的“消灭分工”、“消灭私有制”、“消灭劳动”的历史活动。马克思哲学所昭示的人的存在与本质、个体与类之间的矛盾的最后解决，也就意味着人的彻底解放和历史本身的完成。当历史自我完成之后，那种“为历史服务的哲学”自然也就“终结”了。

[责任编辑　刘京希]

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第121页。
② 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1956年，第487页。
③ 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1956年，第488页。
④ 《马克思恩格斯全集》第42卷，北京：人民出版社，1979年，第238页。
⑤ 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2000年，第84页。

文 史 哲
2008 年第 2 期(总第 305 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2008(Serial No. 305)

西方哲学冲击下的中国现代哲学

汤 一 介

摘 要:百多年来,在西方哲学的冲击下,中国哲学逐渐由传统走向现代,从而建立了现代型的中国哲学。在 21 世纪,人类社会进入全球化时代,中国现代哲学应如何发展?这是中国哲学家和哲学工作者要认真考虑的问题。从历史和现实两个角度思考这个问题,中国现代哲学应该沿着这三个路向"接着讲":接着中国传统哲学讲,接着在西方影响大的哲学流派讲,接着马克思主义哲学讲。

关键词:西方哲学;中国现代哲学;照着讲;接着讲

一

在 21 世纪,中国现代哲学应该如何发展?这是中国哲学家和哲学工作者应该考虑的问题。对这个问题我们必须有一个自觉的意识,了解我们应该做什么,并把它作为应该承担的责任。我认为,中国哲学家或哲学工作者的哲学研究,对历史上的哲学、对现实存在的哲学问题不应该只是"照着"传统中国哲学讲,而应该是"接着"中国传统哲学、甚至应该"接着"西方哲学讲。"照着讲"和"接着讲"的问题,是冯友兰先生提出来的,他认为他的"新理学"不是"照着"宋明理学讲,而是"接着"宋明理学讲。其实,无论中外所有伟大的哲学家都是对他们前辈哲学家的"哲学"不是"照着讲"而是"接着讲"。宋明理学是经过印度佛教文化的冲突之后接着先秦孔孟以来的儒学讲的"新儒学";魏晋玄学是经过汉朝的儒道而接着先秦哲学讲的。西方也是如此,亚里士多德哲学是接着柏拉图讲的。那么在进入 21 世纪,中国哲学应该如何接着前此的中国哲学讲呢?我认为,一个多世纪以来,"中国哲学"是在西方哲学的冲击下才逐渐建立起来的,因此,"中国哲学"的任何一个"接着讲"的方面都是和西方哲学(包括马克思主义哲学)的传入(冲击)分不开的。

中国现代哲学的建构至少有三个重要"接着讲"的路径:一是接着中国传统哲学讲;二是接着西方某种哲学讲;三是接着马克思主义哲学讲。中国现代哲学既可以"接着"中国传统哲学讲,也可以在消化西方哲学的情况下,"接着"西方某哲学派别讲,而使之成为中国化的西方哲学派别。"中国现代哲学"是在西方哲学的传入后,经过众多学者利用和借鉴西方哲学而成为独立哲学学科的。特别是马克思主义哲学近一个世纪以来在中国发生着特殊的重大影响,这是我们不得不考虑的现实。一个民族、一个国家必须把自己的"哲学"作为其民族、国家生存发展的精神支柱。接着中国传统哲学讲,应是建立中国现代哲学,使中国哲学从传统走向现代的路径。接着西方哲学和马克思主义哲学讲,就必须使它们中国化,站在中国传统和现实的基础上面向世界,解决我们自身和世界所遇到的哲学问题。中国现代哲学必须适时地"接着"中外哲学家已有的成果讲,这样才有生命力,才能对中华民族的复兴、建设"和谐社会"以及全人类作出贡献。

二

首先,"中国哲学"是在西方哲学传入之后才成为一门独立的学科建立起来的。在中国历史上原

作者简介:汤一介,北京大学哲学系教授(北京 100871)。

来没有“哲学”(philosophy)一词,“哲学”一词是日本学者西周(1829－1897)借用汉字“哲”、“学”两字指称源于希腊罗马的哲学(philosophy)学说。中国近代学者黄遵宪(1848－1905)将这个名称介绍到中国来,为中国学术界所接受。在西方哲学传入之后,中国学者就发现,在中国思想文化中虽然没有一门独立的“哲学”学科,但却在中国的古代经典中包括着丰富的“哲学思想”和“哲学问题”,甚至有着非常有价值的与西方哲学不同的“哲学思想”与“哲学问题”。然而我们必须承认,在西方哲学传入之前,在中国还没有把“哲学”从传统的“经学”、“子学”等等中分离出来,使之成为一门独立的学科。从20世纪初起,西方哲学如潮水一般地涌入中国,进化论思想、马克思主义、实用主义、实在论、分析哲学、古希腊哲学、尼采哲学等等都先后进入中国,影响着中国学术界。既然有了西方哲学作为参照系,那么中国学者就尝试从中国的大量经典及其注疏和孔子、老子、孟子、庄子、程朱陆王等等的著作中梳理出“中国哲学”。最早大体上是一些个别人物或问题的研究。但到20世纪初,“中国哲学”的建立可以说是从研究“中国哲学史”入手的,先后出版了若干种《中国哲学史》。其中重要的有谢无量的《中国哲学史》(1916年),胡适的《中国哲学史大纲》(原名《先秦名学史》,1915－1917年写成,1922年正式出版),冯友兰的《中国哲学史》(上卷1931年出版,1934年上、下两卷同时出版),以证明自先秦以来中国就有“哲学”。这说明,中国学者自觉地把“哲学”从传统的学术思想中分离出来,作为独立的学科进行研究了。

自20世纪20年代末30年代初,中国哲学家在吸收和借鉴西方哲学的基础上,利用中国传统的思想资源,企图建构现代型的“中国哲学”,其中重要的学者,先有张东荪、熊十力、梁漱溟,后有冯友兰、金岳霖、贺麟等等。至1949年后,这种构建现代型的“中国哲学”的势头被打断,代之以“一边倒”的“全盘苏化”,而使中国哲学走了一条弯路,大大影响了现代型的“中国哲学”的建构和发展。一直到20世纪80年代,在中国实行改革开放政策之后,西方哲学再次大量地传入,例如存在主义、尼采哲学、西方马克思主义、现象学、结构主义、解构主义、后现代主义、解释学、符号学等等,都被介绍到中国来了。这不仅打开了中国哲学界学者的眼界,而且给中国学者多视角地研究中国哲学提供了更为广阔的参照系。

三

20世纪的三四十年代,在中国哲学界有少数学者,他们不仅具有深厚的中国传统文化的基础,而且对西方当时的哲学有了较多的了解,他们或多或少地参照西方哲学构建了现代型的“中国哲学”,这是中国哲学家企图“接着”中国传统哲学讲,而不是“照着”中国传统哲学讲的极有意义的尝试。也就是说,中国哲学家要在吸收西方哲学的基础上,使中国哲学从“传统”走向“现代”。因此,所谓接着讲“中国哲学”,是以参照西方哲学为条件,或者说他们企图“会通中西”、以“西学”补“中学”之不足。这里我想举几个例子来加以说明。

熊十力的《新唯识论》只完成了他的“境论”部分。所谓有“境论”大体上相当于西方哲学的“本体论”(ontology),熊十力的“本体论”是比较有中国特色的。但他原计划还要写《新唯识论》的“量论”,这大体上是参考了西方哲学认识论(epistemology)方面的问题。他认为,中国传统哲学比较注重“体认”(心的体会认知,甚至要饱含“身体力行”的意思),而不注重“思辨”的分析,因此要吸收西方认识论来充实中国传统哲学,所以他希望建立一种把“心的体会认知”和“思辨的分析”相结合的“思修交尽”的“认识论”。这里可以看出,无论熊十力的“本体论”(ontology),还是他企图建立的“思修交尽”的“认识论”(epistemology)无疑都是受到西方的影响。从熊十力与张东荪讨论中西哲学之异同,我们可以看出,熊十力认为中国新哲学之产生“必须治本国哲学与治西洋哲学者共同努力,彼此热诚谦虚,各尽其长,互相观摩,毋相攻伐;互相尊重,毋相轻鄙,务期各尽所长,然后有新哲学之望”①。

① 熊十力:《十力语要·答张东荪》,见《熊十力全集》第四卷,武汉:湖北教育出版社,2001年,第105页。

冯友兰的《新理学》明确地说，他的哲学不只是照着宋明理学讲，而且是接着宋明理学讲的，他的"接着讲"实际上是把柏拉图的"共相"和"殊相"和"新实在论"的思想（如"潜存"的观念）引入中国哲学，把世界分成"真际"和"实际"，实际的事物依照所以然之理而成为某事物。因此，"新理学"一方面上可接宋明理学的"理一分殊"的学说，另一方面又可以把西方哲学中关于"共相"和"殊相"的理论贯穿于中国哲学之中。冯友兰哲学的意义正在于他用西方哲学的某些思想来分析中国哲学。冯友兰为了应对维也纳学派洪谦对他的"新理学"形而上学的批评，他写了一本书《新知言》企图从方法论上调和中西哲学。他认为，西方哲学长于分析（形而上的正的方法），中国哲学则长于直觉（形而上的负的方法），他用以建立"新理学"形而上体系的方法是两种方法的结合。这就是说，"新理学"不仅是接着中国哲学讲，而且也是接着西方哲学讲。这里我们不是要讨论冯友兰的说法是否对，而是要说明20世纪中叶以来中国某些哲学家在西方哲学冲击下，不断吸收和借鉴西方哲学的理论与方法，使中国哲学从传统走向现代，以便实现中国哲学的现代转型。

贺麟《文化与人生》中有一篇可注意的文章《儒家思想的新开展》，文中说：西洋文化学术大规模的无选择的输入，又是使儒家思想得到新的发展的一大动力[①]。他这个看法很可能是20世纪三四十年代中国哲学界较为普遍的看法。贺麟如何借助西方哲学而使得儒家思想有一新开展呢？他认为不必采取时髦的办法去科学化儒家思想，但可以从三个方面求得儒家思想的新开展：(1)必须以西洋的哲学发挥儒家理学（此"理学"指"性理之学"）。由于中国传统儒家哲学特别重视在道德精神的建构，而并非一种注重学说知识体系建构的哲学，因此缺乏严格的论证，条理也不甚清楚，如能会合融贯、吸收借鉴西洋哲学，"使儒家的哲学内容更丰富，体系更严谨，条理更清楚，不仅可作道德可能的理论基础，且可奠定科学可能的理论基础"。(2)必须吸收基督教的精华以充实儒家的礼教。贺麟认为，儒家的礼教本富于宗教的仪式与精神，而究竟以人伦道德为中心。盖中国传统中本有"祀天"、"祀社稷"、"祀祖先"，且孔子提出要对"天"有所敬畏，这些都说明儒家思想虽非如西方基督教一样的宗教，但它却有着很强的宗教性。如果能吸收基督教所具有的"精诚信仰"、"超脱尘世"、"以宗教精神为体，物质文明为用"等等方面，或将使儒家思想的宗教性方面更为凸显，将使儒家的礼教的宗教精神得以更为完满的发挥。(3)须领略西洋的艺术以发扬儒家的诗教。贺麟认为，儒家特别重视诗教、乐教，确具深识远见。但因《乐经》佚失，乐教中衰，诗教亦式微。虽诗歌与音乐为艺术最高者，但其艺术的其他部类，如建筑、雕刻、绘画、小说、戏剧，皆所以发扬无尽藏的美的价值。因此，他主张吸纳西方艺术而使新诗教、新乐教、新艺术而与新儒学一起复兴。为什么贺麟要从这三个方面来讨论"儒家思想的新开展"，而儒家思想可以开展的方面当然不止于此，我想这正是因为西方哲学一向重视"真"、"善"、"美"问题的讨论，而贺麟正是考虑从"真"、"善"、"美"三个方面来讨论儒家思想。贺麟先生在他的《中国哲学与西方哲学》一文中说："今后中国哲学的新发展，有赖于对西洋哲学的吸收与融会，同时中国哲学家也有复兴中国文化、发扬中国哲学，以贡献于全世界人类的责任。"[②]

20世纪三四十年代，我国哲学界在利用西方哲学对中国哲学进行整理和研究，以期使中国哲学由"传统"走向"现代"，建立若干个现代型的"中国哲学"，这就给我们提供了两点可以特别注意之处：一是，今后我们研究中国哲学必须继续借鉴西方哲学；二是我们必须十分重视三四十年代张东荪、熊十力、梁漱溟、冯友兰、金岳霖、贺麟等等以来对创建现代型"中国哲学"所作出的成果，总之一句话我们对中国传统哲学不能只是"照着讲"而必须"接着讲"，特别是应该重视"接着"20世纪三四十年代以来中国哲学所取得的成就来讲"中国哲学"。

四

西方哲学大规模地传入中国至少也有一百多年了，而且众多的西方哲学流派都对中国哲学和中

① 贺麟：《文化与人生》，北京：商务印书馆，1988年。

② 贺麟：《中国哲学与西方哲学》，见《哲学与哲学史论文集》，北京：商务印书馆，1990年，第127页。

国文化发生过重大影响。那么到今天，我们怎么没有可能“接着”西方哲学来讨论哲学问题呢？在这里，我想粗略谈一点印度佛教传入中国而为中国“接着讲”印度佛教的经验。印度佛教传入到中国经过六七百年到隋唐时期，在中国出现了若干佛教宗派：有唯宗、天台、华严、禅宗等等。其中还有玄奘大师提倡的“唯识学”，不过此学太印度化，名相之多，分析之细，为中国思想文化之传统较难接受，流行了三十余年后就告中竭了。我想中竭的原因，就是因为玄奘的“唯识学”（“唯识宗”）基本上是“照着”印度佛教讲，而不是“接着”印度佛教讲的缘故。然而中国化的佛教宗派天台、华严、禅宗等则广为流行，其中以禅宗最有影响。我们说这些佛教宗派是中国化的佛教是因为它们吸收了中国文化的某些思想因素，而对印度佛教有所发展。当时天台、华严、禅宗讨论的重要问题之一是“心性”问题。这个问题当然和涅槃佛性问题有关，但是也与中国传统儒家的“心性问题”有关。天台宗有“一心具万法”之说，华严宗有融“佛性”于“真心”之论，禅宗则更认为“佛性”即人之“本心”（本性）。而天台甚至吸收了某些道教的炼养功夫，至于华严、禅宗无论在内容和方法上都与老庄思想有着千丝万缕的联系。这就是说外来文化传到中国后，可以因加入了中国思想文化的因素，使之得到发展，而成为中国化的思想学说。就这个意义上说，也是一种“接着讲”的形式。正是由于在隋唐时期，中国佛教不仅是“照着”印度佛教讲，而是“接着”印度佛教讲，形成了中国化的佛教宗派，而至宋才出现了“出入于佛老”、反回先秦孔孟的“新儒学”。这样一个发展过程，对思考西方思想文化的传入我国应有一定的借鉴作用，正如贺麟所说：“一如印度文化的输入，在历史上曾经展开一个新儒学运动一样，西洋文化的输入，无疑将大大地促进儒家思想的新开展。”①

西方哲学各派学说是否也可以因加入中国哲学中的某些因素，或者借鉴西方某派哲学创建与之相当的中国派别哲学？根据上述佛教中国化的经验，我认为也许是可能的。这里我也想举几个例子来说明。

张东荪（1886－1973）是向中国学术界介绍西方哲学的最早的学者之一。熊十力先生对西方哲学的知识许多是来自张东荪。张东荪企图为中国哲学建立一个知识论体系②，贺麟在谈到张东荪的“多元认识论”时，认为“这大概要算中国治西洋哲学者企图建立系统的最初尝试”③。我们虽然不能说张东荪的“多元认识论”已经很系统、很成熟，而且对“认识论”（epistemology）是否已有重要贡献。但我们已可看出，他企图把中国传统思想的某些特别的观念引入“认识论”之中，例如他用“内在关系”去解释“知识”问题，不是以“主－客”二分为架构，而是以中国式的“主－客”相即不离为基点。张东荪的“内在关系”说和新黑格尔学派有布莱得烈（F. H. Bradley）颇有关系，但实与我国之传统思想“物我合一”之说颇相近④。张东荪的“多元认识论”又以所谓“间接呈现说”和“非写真说”而与他所接受的当时西方流行的批判实在论（ritical realism）不同。批判实在论主张外物的独立性，认为此独立性与认知活动无关，张东荪对此提出批评，他认为纯粹的独立性并不存在；批判实在论只主张到知觉内容与外物自体的二而非一，从而构成“认识论上的两元论”，而张东荪更进一步认为如果知觉内容与外物自体是二而非一，那么感觉、知觉、概念、外在者等知识之“元”，其实都是二而非一，都是不可还原，不可归并的，从而可以在知识之两元的基础上，建构起他的“知识之多元论”。可见张东荪在吸收西方各家学说，又企图从中发展出他自己的见解⑤。这是不是也可以说是一种“接着”西方哲学讲的尝试？

关于金岳霖哲学是“旧瓶装新酒”还是“新瓶装新酒”，在中国学术界有着不同的看法。有的学者认为：“金岳霖《论道》这本书完全是依傍西方哲学观念来写的。所谓‘元学’，其要旨在于建立一个纯

① 贺麟：《文化与人生》，北京：商务印书馆，1988年，第6页。

② 参见汤一介为张耀南著《张东荪知识论研究》所写的“序”，台北：台湾洪叶文化事业有限公司，1995年。

③ 贺麟：《当代中国哲学》，北京：胜利出版公司，1947年，第30页。

④ 参见拙作《儒学的现代意义》一文，2006年7月28日在日本关西大学获名誉博士学位时的讲稿。

⑤ 参见张耀南：《张东荪》，台北：台湾东大图书公司，1998年，第208－209页。

粹理论的世界。既为纯粹理论的世界，又要兼顾现实世界，这是自柏拉图以来西方哲学一向存在的二元困难。金岳霖《论道》的绪论中试图解除这个困境，但结果表明，他自己也陷入了这个困境中。"① 照这个看法，可以说金岳霖的《论道》是企图解决自柏拉图以来把"理论世界"和"现实世界"二重化的问题，而他企图解决这个难题的困难，这从一个方面说也是一种"接着"西方哲学讲的一种思路（其实熊十力在他的《体用论》中已经批评了西方哲学把"本体"即实体与现象分为两个世界的观点，如他说："西哲学现象为变异，本体为真实，其失与佛法等。"熊十力认为，佛教以"不生不灭，无为，为一重世界，实体是真实，有为，是另一重世界"。熊十力认为"本体"与"现象"不可分割为二，意谓离用无体，不可于用外求体，这正是中国哲学的一重要观点了）。胡军教授在他的《道与真——金岳霖哲学思想研究》中也说：金岳霖的"很多哲学问题都是直接从批判休莫哲学出发，如他的形而上学体系就主要是用来解决休莫的因果问题或归纳问题"②。并说："金岳霖是在继承罗素、刘易斯等人的有关理论的基础上进一步推进了先天性的理论，并以先天性命题和先验性命题来建构其形而上学的体系。"③但是，我们是否能说金岳霖建构他的哲学的目的只是为了解决西方哲学的问题？胡军教授认为，金岳霖与《论道》是"他竭力要把作为中国文化象征的道内化自己的思想与生命之路"④。我认为也许应该这样理解金岳霖哲学的。这真有点像禅宗，它所论的问题从形式上看全是佛教的，但它的精神却是中国的⑤。当然关于金岳霖哲学无论如何是很复杂的，应该更深入的讨论。

也许比较能说明中国学者企图"接着"西方哲学讲较有意义的是，中国学者正在努力建构中国"解释学"（Hermeneutics）的问题。我曾于1998年提出创见"中国解释学问题"，在其前后已有一些学者提出过参照西方解释学创建中国解释学的尝试，如傅伟勋的"创造的诠释学"引入了《老子》、《大乘起信论》、《坛经》等思想内容；成中英的"本体诠释学"根据中国的《周易》理论，特别重视诠释"本体"的意蕴，他认为中国哲学讲的"本体"是动态的"自本体"，不同于西方哲学讲的"本体"是静态的"对本体"。黄俊杰以孟子思想为中心，通过《孟子》的个案研究揭示中国哲学诠释的某些特点。我主要是基于中国有很长的解释经典的传统，认为对此传统进行梳理可能会得出某些不同于西方解释学的理论与方法，并且对先秦诸子不同类型的经典解释作了初步分析。也许我们还不能说，中国学者的努力已经建成了一种或几种成熟的"中国化的当代解释学"的模式，但是，利用中国解释经典的资源，借鉴、吸收、消化西方解释学无疑是创建"中国化的解释学"所应该尝试的⑥。当然，还有中国学者在为建构中国的"符号学"和"现象学"而努力，如龚鹏程的《文化符号学导论》⑦和康中乾的《有无之辨——魏晋玄学本体思想再解读》⑧。

当然，我们现在也许还没有达到隋唐时期，如天台、华严、禅宗"接着"印度佛教讲的水平，但我们可以预期，把中国思想文化的资源加入到西方哲学中，这也是我们当代中国学者应该努力尝试的重要方面。唯有如此，我们才可以使中国哲学不仅是中国的，而且是世界的。

五

马克思主义哲学是中国哲学中的重要的一支，当前对西方哲学的许多流派仍然有着深刻的影

① 俞宣孟：《移花接木难成活——评金岳霖的〈论道〉》，《学术月刊》2005年第9期。

② 胡军：《道与真——金岳霖哲学思想研究》，北京：人民出版社，2006年，第6页。

③ 胡军：《道与真——金岳霖哲学思想研究》，第59页。

④ 胡军：《道与真——金岳霖哲学思想研究》，第59页。

⑤ 参见拙作《中国现代哲学的三个"接着讲"》（摘要），上海《解放日报》2006年5月15日。

⑥ 参见拙作《中国现代哲学的三个"接着讲"》，收入拙著《新轴心时代与中国文化的建构》，南昌：江西人民出版社，2007年，第137－150页；《论创建中国解释学问题》，载《中国哲学》第二十五辑，沈阳：辽宁教育出版社，2004年，第1－33页。

⑦ 龚鹏程：《文化符号学导论》，北京：北京大学出版社，2005年。此书有我写的"序"，提到"中国符号学"问题。

⑧ 康中乾：《有无之辨——魏晋玄学本体思想再解读》，北京：人民出版社，2003年。此书有我写的"序"，提到"中国现象学"问题。

响。近百年来，马克思主义曾对中国社会和中国学术文化起过而且至今仍然起着巨大的作用。但是不可否认，在一段时间由于在我国的学术思想界更多受影响的是由苏联传入的列宁斯大林主义，因而使我国学术思想界出现了极左的教条主义思想。我们没有能很好地根据中国的历史和现实来"接着"马克思主义来讲中国哲学，而是照搬苏联教科书的"理论"，在哲学界最主要的是把日丹诺夫的《在西方哲学史座谈会上的讲话》奉为经典，这样不仅全盘否定了孔孟老庄等等以来的中国哲学家，而且打断了20世纪三四十年代一批中国哲学家建构现代型的中国哲学的努力。即使在这种情况下，我们也还有一些学者在为创建中国化的马克思主义哲学作出了贡献。这里我主要打算介绍冯契同志在这个方面的贡献。

已故的冯契同志是一位有创造性的马克思主义者，他力图在充分吸收和融合中国传统哲学和西方分析哲学的基础上使马克思主义哲学成为中国化的马克思主义哲学。他的《智慧三说》可以说是把马克思主义的实践唯物辩证法、西方的分析哲学和中国传统哲学较好结合起来的尝试。冯契同志在他的《智慧三说》"导论"中一开头就说："本篇主旨在讲基于实践的认识过程的辩证法，特别是如何通过'转识成智'的飞跃，获得性与天道的认识。"[①]冯契同志不是要用实践的唯物主义辩证法去解决西方哲学的基本问题，而是要用实践的唯物主义辩证法解决中国哲学的"性与天道"，他说："通过实践基础上的认识世界与认识自己的交互作用，人与自然、性与天道在理论与实践的辩证统一中互相促进，经过凝道而成德、显性以宏道，终于达到转识成智，造成自由的德性，体验到相对中的绝对、有限中的无限。"接着，冯契同志用分析哲学的方法，对"经验"、"主体"、"知识"、"智慧"、"道德"等等层层分析，得出如何在"认识世界和认识自己的过程中转识成智"（我认为，冯契同志把"认识世界"和"认识自己"看成是同一过程，这无疑是中国式的思维方式），由此他提出一个非常重要的命题："化理论为方法，化理论为德性。"[②]（按：马克思主义哲学一向认为"理论"和"方法"是统一的，而中国哲学一向认为"理论"与"德性"是统一的，而冯契同志要求把"理论"、"方法"和"德性"三者统一起来。）他对这个命题解释："哲学理论一方面要化为思想方法，贯彻于自己的活动，自己研究的领域；另一方面又要通过自己的身体力行，化为自己的德行，具体化为有血有骨的人格。"[③]照冯契同志看，无论"化理论为方法"，还是"化理论为德性"都离不开实践的唯物辩证法。"化理论为方法"，不仅是取得"知识"的方法，也是取得"智慧"的方法。"智慧"与"知识"不同，"知识"所及为可名言之域，而"智慧"所达为超名言之域，这就要"转识成智"。而"转识成智"，是要"凭理性的直觉才能把握"[④]。对此冯契同志解释说："哲学的理性的直觉的根本特点，就在于具体生动的领悟到无限的、绝对的东西，这样的领悟是理性思维和德性培养的飞跃。"[⑤]（按：这有点像熊十力先生所提出希望建立的"思修交尽"的"量论"那样。）"理性的直觉"是在逻辑分析基础上的"思辨的综合"而形成的一种飞跃。如果没有逻辑的分析，就没有说服力；如果不在逻辑基础上作"思辨的综合"，就不可能为哲学研究提供新的方面，开辟新的道路。从这里我们可以体会到冯契同志运用逻辑的分析和思辨的综合的深厚功力。正是由于此，实践唯物辩证法才具有理论的力量，也说明他研究哲学的目的归根结底是为了用实践唯物辩证法来解决"性与天道"（按：也可以说是"天人关系"的问题）这一古老又常新的中国哲学问题。我认为，只有像冯契同志这样运用马克思主义的实践唯物辩证法研究和解释中国哲学问题，才是创建中国化的马克思主义哲学的必由之路，也就是说冯契同志不仅"照着讲"马克思主义哲学，而且是"接着讲"马克思主义哲学，这是因为他把中国哲学思想和中国哲学问题引入了马克思主义哲学之故[⑥]。

---

① 冯契：《〈智慧三说〉导论》，见汤一介、杜维明主编：《百年中国哲学经典（五十年代后卷）》，深圳：海天出版社，1998年，第542页。

② 汤一介、杜维明主编：《百年中国哲学经典（五十年代后卷）》，第534页。

③ 汤一介、杜维明主编：《百年中国哲学经典（五十年代后卷）》，第524页。

④ 汤一介、杜维明主编：《百年中国哲学经典（五十的代后卷）》，第539页。

⑤ 汤一介、杜维明主编：《百年中国哲学经典（五十年代后卷）》，第540页。

⑥ 参见拙作《读冯契同志〈智慧说三篇·导论〉》，《学术月刊》1998年增刊。

六

根据上面的分析，无论是对中国传统哲学（中国哲学史）的梳理，或是现代型“中国哲学”的建构，都离不开西方哲学，都是由于西方哲学的传入引起的。所以我们可以说“中国哲学”的建立受惠于西方。

但是，既为人类，就有共同遇到的问题，因此其文明（文化）总有其共性；既为不同的民族（国家、地域），其文明（文化）总会因地理的、历史的、人种的、甚至某些偶然的因素而具有某些特性。西方哲学既然是在西方社会文化环境中产生，必然有着不同于其他民族文明（文化）的特性；而如果建构现代型的“中国哲学”，它必然也受着长达五千年的中国社会文化的制约，而有其不同于西方哲学的特性。因此，在我们建构现代型的“中国哲学”的时候，一方面必须以西方哲学为参照系，另一方面又必须深入地发掘和创造性的阐释“中国传统哲学”的特殊意义。我有一个想法是否正确，现提出请大家批评讨论。一般地说，大家都认为“哲学”是讨论“宇宙人生”的根本问题。然而从什么角度讨论这个根本问题，讨论此根本问题又企图达到一个什么目的，也许各个不同民族文化的哲学趋向或有不同。早在20世纪20年代初梁漱溟的“文化类型说”虽不甚成熟，但“文化”有不同类型的观点，作为一种分析文化的“共性”与“个性”的关系问题仍不失为一研究文化问题的重要路径。我们是否可以这样说，西方哲学自古希腊到近代特别是笛卡儿以来，西方的主要哲学家注重的是哲学知识体系的建构；而在中国传统文化中，我们的圣贤们对“哲学问题”的考虑却重在人生境界的追求①。

孔子有句话很可能体现了“中国哲学”的特点。孔子说：“知之者，不如好之者，好之者不如乐之者。”人生的终极目的不在于取得“知识”（技能），而是要为自己找个“安生立命”处。道家的老庄所追求的是“自然无为”、“逍遥游放”，超越自我、超越世俗的人生境界，甚至认为向外追求“知识”是不可取的。中国化的佛教禅宗所追求的“成佛之道”，不是“向心外觅”，而是希求在平常生活中自然见道，如“云在青天水在瓶”一样自自然然、平平常常，一切向外追求，如念经、释佛、坐禅等等载重量“障道”。像中国传统文化中的儒、道、释的这种以追求内在精神境界为终极目标的“哲学”，在西方哲学中我不敢说没有，但终不是西方哲学的主流吧。这种以追求内在的精神境界为终极目标的“哲学”，虽与西方哲学很不相同，但它的价值对人类社会是无法抹杀的。

关于中国有无“哲学”以及“中国哲学”与西方哲学的不同在近百年中已有过不少讨论。这个问题也许还会长期地讨论下去。下面我想再谈一些我的想法。

贺麟先生在《知行合一新论》中提出一个重要问题，他说：“王阳明之提出知行合一说，目的在为道德修养，或致良知的功夫，建立理论基础。”又说：“不批评地研究知行问题，而直谈道德，所得必为武断的伦理学（Dogmatic ethics）。因为道德学研究行为的准则，状况的概念，若不研究与行相关的知识，与善相关的真，当然会陷于无本的独断。”②因此，他提出必须“打破那不探究道德的知识基础的武断的道德”。这里，贺麟虽然只是讨论王阳明的“知行合一”问题，但对我们了解“中国哲学”的其他方面的问题（如“本体论”、“人性论”等等）是很有启发性的。“中国哲学”虽说其基本趋向在于提高人们的精神境界，但是它也必须有知识基础。下面我打算举“天人合一”这个命题为例子来说明贺先生所提出问题的意义。

---

① 张东荪早已有此看法，他说：“西方人所求的是知识，而东方人所求的是修养。换言之，即西方人把学问当作知识，而东方人把学问当作修养，这是一个很可注意的异点。”熊十力也同意张东荪的看法，说：“从大体说来，西方毕竟偏于知识的路向，而距东方哲人所说修养，不啻万里矣。”参见《十力语要》，《熊十力全集》第四卷，第106、109页。亦可参见拙作《再论中国传统哲学中的真善美问题》，《中国社会科学》1990年第3期。

② 贺麟：《五十年来的中国哲学》，沈阳：辽宁教育出版社，1989年，第130－131页。

"天人关系"问题是中国传统哲学中讨论的基本问题①。而"天人合一"则是中国传统哲学中儒家对宇宙人生的基本看法。如果把"天人合一"作为一个哲学命题,也许要对以下的问题作知识性的分析:(一)"天"和"人"的含义是什么?在"中国哲学"中"天"至少有三个不同的含义:自然意义之天,义理意义之天,主宰意义之天,那么"天人合一"中的"天"是哪种意义上的"天",还是兼有三种意义的"天"。(二)"合一"是什么意义?朱熹说的"天即人,人即天"是什么意思?不是说"天"和"人"完全同一,而说"天"与"人"相即不离,即"天离不开人,人也离不开天",这和西方自柏拉图经过基督教哲学到西方近代哲学笛卡儿都认为"精神和物质界是两个平行而彼此独立的世界,研究其中之一能够不牵涉另外一个"很不相同。而中国哲学则认为:研究"天"不能不涉及到"人",研究"人"不能不涉及到"天"。所以对"合一"必须作认真知识性的分析。(三)在中国哲学中既然认为"天"与"人"有着相即不离的关系,因此,"人"的意义受到特别重视。"人"不仅应"知天",而且应"畏天"。"知天"而不"畏天",就会把"天"看成死物,而不了解"天"乃是有机的、生生不息的刚健大流行。"畏天",而不"知天",就会把"天"看成外在的神秘力量,而"人"则不能体现"天"的活泼泼的气象。同时,中国的"天人合一"又是立足于"天"与"人"的关系是一"内在关系",这与把"人"与"天"看成是一种"外在关系"的思路很不相同。而这种"天"与"人"存在着"内在关系"的根据,照中国哲学看是在于"天心"、"人心"皆以"仁"为"心",所以朱熹说:"仁者","在天则盎然生物之心,在人则爱人利物之心,包四德而贯四端者也"。如何得到"天心"、"人心"皆"仁"这一观念,我认为是靠智的直觉,即如佛家之"转识成智"。"直觉"是不能由"知识"推理而得到,而是在生活实践中、精神修养中"忽然证道"。它虽不离生活经验、精神修养,但它却超越生活经验、精神修养,直接达到的"不思而得"的境界。因此,它是即世间的又是出世间的,它是"无用"之"大用"。由此可见,中国儒家思想虽不是纯粹意义上的宗教(如基督教、佛教),但它却有宗教性。也许正因为如此,中国儒家思想可以起着某种宗教的功能,如对"天"的崇拜。到此,关于"天人合一"学说就不仅是一种知性的学问,而且是一种精神上的追求,是一种超越自我和世俗"同于天"的精神境界,是中国哲学所具有的"内在超越"的特殊品德的体现。因此,我们可以说儒家思想是一种哲学,但含有宗教性,它兼有宗教功能,而重在精神境界的追求。根据以上的分析,我们可以看出,中国哲学是应先经过知识的分析,然后才能更深刻地揭示其对精神境界追求的特殊的哲学意义。而得到这一认识也是和西方哲学的传入分不开的。这也可以看出,参照西方哲学来创建中国哲学最终反而会凸显中国哲学的特色和价值。

建构现代型的中国哲学在相当长的一个时期仍然必须认真地吸收和借鉴西方哲学,系统地消化西方哲学,特别应注意当前西方哲学发展的趋势。然而今后,我们也许应更加重视对自身的哲学传统的发掘与研究,确立自身文化上的主体性,着力"接着"一个多世纪以来建构现代型中国哲学的势头讲,为中国哲学的发展开拓出一个新的局面。《诗经·大雅·文王》:"周虽旧邦,其命维新。"我们中华民族是一个有着长达五千年历史文化的古老民族,是一个有着"海纳百川"胸怀的民族,我们的使命是要使我们的思想文化不断革新,而对全人类作出应有之贡献。

[责任编辑 立 华]

① 参见拙作《从中国传统哲学的基本命题看中国哲学的特点》,收入《论中国传统》,北京:三联书店,1988年;拙作《论"天人合一"》,收入《我的哲学之路》,北京:新华出版社,2006年。

文 史 哲
2008 年第 2 期(总第 305 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2008(Serial No. 305)

超越社会科学的传统范式

——解读沃勒斯坦的世界体系理论

江 华

摘 要:沃勒斯坦的世界体系理论以马克思主义整合当代思想成就,超越了社会科学的传统范式。这表现为它对 19 世纪社会科学四个迷思的解构:解构国家的迷思,以现代世界体系替代民族国家作为分析单位;解构学科专业化的迷思,以一体化学科方法建构整体性知识;解构进步主义的迷思,重释历史进程和社会发展;解构客观主义的迷思,强调客观性和价值判断的统一。沃勒斯坦将对社会科学传统范式的解构和对自由主义的批判结合起来,为重构社会科学开辟了新思路。

关键词:社会科学;范式;沃勒斯坦;世界体系理论

20 世纪世界历史环境的变化、自由主义的困境和全球化问题的凸显,使社会科学的传统范式陷入解释危机。对马克思主义而言,这场危机恰恰是机遇。因为 19 世纪中期至 20 世纪初被制度化的社会科学是充满自由主义色彩的,如果没有马克思主义的参与,对传统范式的批判只能停留在表面上,不可能撼动其意识形态基础。由于经典马克思主义并没有关于社会科学的系统论述,因此通过对自由主义和社会科学传统范式的批判可能会建构一种马克思主义的社会科学范式。但我们看到,在社会科学重构的潮流中,马克思主义并没有发挥应有的作用。究其原因,主要有二:一是在斯大林主义的影响下,马克思主义成为一种辩护性的意识形态,社会科学研究几乎成为对意识形态合法性的论证;一是西方马克思主义学术旨趣转向文化与意识形态批判,重大的政治、经济和历史问题不再是讨论的中心范畴。因此在社会科学领域,马克思主义处于边缘地位。

沃勒斯坦的世界体系理论是以马克思主义重建社会科学范式的一种尝试。沃勒斯坦认为,马克思关于资本主义的理论就是一种世界体系理论,马克思的思想和方法是对社会科学传统范式的抵御和批判,但又受到时代的局限[①]。因此,在社会科学范式的重建中,应该将马克思主义置于中心地位。但这不能仅局限于马克思主义的文本,而是要立足于时代经验重新阐释马克思主义,并以马克思主义整合当代思想成就。在马克思主义的基础上,沃勒斯坦吸收了年鉴学派与耗散结构论的理论与方法[②],从而超越了社会科学传统范式的四个迷思:以国家为分析单位的迷思、学科专业化的迷思、进步主义的迷思和客观主义的迷思。

作者简介:江华,温州大学商学院副教授(浙江温州 325015)。

① 沃勒斯坦指出,马克思"与他那个时代的欧洲知识世界在很大程度上共有认识论前提"。"马克思是他那个时代的思想家,他试图超越那个时代的局限性……马克思抵制 19 世纪社会科学的支配性认识论。"参见 Immanuel Wallerstein, *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth - Century Paradigms*, Polity Press, 1991, p. 3.

② 年鉴学派是 20 世纪史学的范式,其特点主要表现为大范围长时段、跨学科研究、问题史学和理解史学;耗散结构论是对经典科学的挑战,基本观点包括时间之矢、复杂性研究和世界的返魅。

一、解构国家的迷思，以现代世界体系替代民族国家作为分析单位

两个世纪以来，在社会科学研究中，国家作为分析单位经历了从合法性建构到批判性质疑的演变。19世纪是自由主义主导的时代，自由主义意识形态视民族国家为政治活动合法性无须证明的空间领域，它的政治权力行使于和影响到经济和文化领域。民族国家的合法性使社会即国家成为一个不证自明的概念。因此，社会科学对现代社会的研究以国家为分析单位是自由主义意识形态合乎逻辑的延伸。20世纪兴起的一些新的知识领域——文明形态学派、年鉴学派、国际政治经济学和地区研究等——质疑了国家作为分析单位的合法性，文明、世界经济、国家体系和地区等不同的分析单位替代了国家。这表明国家不再是社会科学研究中唯一合法性的分析单位，甚至不是合法性的分析单位之一。"这样一来，国家作为概念容器的自明性——这是社会科学中的一个既来自于注重研究个别的历史学又来自于更带有普遍主义倾向的社会科学的分析性派生物——便遇到了严峻的挑战，成为一个聚讼不已的问题。"[①]因学术旨趣不同，研究者不可能在分析单位的时空边界上获得一致的认同。在使用政治、经济和文化等单一或综合标准时，难免会产生分歧和争论。

沃勒斯坦的"现代世界体系"是一个政治经济学定义。它可以溯源到马克思在《资本论》中所探讨的"一国"、卢森堡的"第三市场"和布哈林的"世界经济"，并借助于依附学派的中心－边缘结构和伊曼纽尔的不平等交换理论。在静态的空间向度上，现代世界体系是一个资本主义世界经济体，因国际性劳动分工而被划分为三个地区：中心、半边缘和边缘。中心国家由那些工农业生产最有效率、经济活动最复杂和资本积累水平最高的国家构成，这些国家采用世界上最先进的技术、最高水平的机械设备和最密集的资本，从而生产出最先进的商品；边缘地区包括殖民地和自立程度较低的国家，其经济活动的技术水平落后，趋于劳动密集型；半边缘地区介于二者之间，其经济活动具有中心和边缘的双重特征，技术水平和资本密集度都处于二者之间。商品链如同网络一样覆盖着这三个地区，三个地区之间是一种依附性的不平等交换关系。在动态的时间向度上，现代世界体系表现为长期趋势和周期节奏。长期趋势表现为两种维度：广度与深度。广度的延伸是指现代世界体系在地理上的持续扩张，它通过融入和边缘化来实现；深度是指资本主义生产关系越来越多地向社会空间的延伸和渗透，它包括商品化、机械化、契约化、相互依赖和两极分化五个相互关联的进程。周期主要是指康德拉季耶夫周期和特长周期，平均时间长度分别为50至60年和200至300年。相比较而言，特长周期是比康德拉季耶夫周期更深化和更基础的经济波动，三个特长周期分别对应着商业资本主义的发展阶段、工业资本主义的开始阶段和工业资本主义的新阶段[②]。长期趋势和周期节奏构成一对矛盾，长期趋势推动现代世界体系走向终结，周期节奏维持它的存在，二者之间是一种长期性演进和周期性轮替的辩证统一关系。作为一个历史体系，现代世界体系具有时空的整体性。

近代意义上的民族国家是现代世界体系的产物。民族国家于16世纪诞生于西欧，绝对主义国家是民族国家的最初形态。漫长的16世纪(1450－1640)以1559年的卡托－康布雷西和约分为两个阶段，第一阶段的政治是西班牙和法国将世界经济体转化为世界帝国努力的失败，第二阶段的政治是英国和荷兰努力创造团结一致的民族国家的成功[③]。因此，与古典自由主义不同，沃勒斯坦认为国家从来就不是一个自主的实体。他指出："主权国家是在这一(扩张的)国家体系内部创造的制度，并由它定义，从司法的自我确认和他者的承认的联合获得它们的合法性，那是我们所指的'主权'的实

① ［美］华勒斯坦等：《开放社会科学：重建社会科学报告书》，刘锋译，北京：三联书店，1997年，第89页。

② Thomas R. Shannon, *An Introduction to the World－System Perspective*, Westview Press, 1989, p. 120.

③ ［美］伊曼纽尔·沃勒斯坦：《现代世界体系》第1卷，尤来寅等译，北京：高等教育出版社，1998年，第329页。

质。"[①]从系统论的视角看,现代世界体系是一个结构,国家是其构成部分。结构总是影响并决定着它的构成部分,部分与部分之间也相互制约。国家存在于国家体系之中,它的主权总是受到国家体系和其他国家的限制。国家体系的规则构成一系列约束,限制单个国家(无论是中心国家还是边缘国家)决策的能力。这表现为国家对边界、司法权、资本控制、劳动力和商品的跨境流动的约束力,这种约束力与国家的政治力量呈正比例关系。因此,国家并非一个独立的时空实体,也没有绝对意义上的国家主权。

当代西方的主流的全球化理论断言,国家主权伴随着经济全球化趋势的加剧正在走向消亡,一种"无权力的国家"正在诞生。沃勒斯坦对国家和现代世界体系关系的考察表明,这些全球化理论是非历史的,因为以跨国资本流动为表征的全球性运动并非始于20世纪末,而是肇端于500年前。如果说全球化必须在地理空间上囊括全球的话,那么全球化至少已经存在一个世纪。至于全球资本流动的高涨,实际上是资本主义世界经济周期上升阶段的表现,而非20世纪末的新现象。国家是现代世界体系中最关键的一项建制,没有民族国家的政治介入,就没有全球范围剩余价值的转移,全球经济活动也就无法实现。民族国家与经济全球化并不是非此即彼,而是相互依存。只要现代世界体系没有崩溃,民族国家就不会消亡,因此没有理由相信民族国家将被一些超国家的主权所替代。

沃勒斯坦的"现代世界体系"否定了国家作为社会科学研究中分析单位的合法性。在作为整体性时空的现代世界体系之中,不可能对任何部分拆解和还原。一个国家的发展虽然与其自身的历史传承有关系,但更重要的是作为现代世界体系发展的构成部分。沃勒斯坦指出:"绝大多数通常被描述为各种社会体系的实体——部族、社会共同体、民族国家——实际上不是完整的体系。"[②]因此,"研究社会行为或社会的行为的合适的分析单位是现代世界体系……现代世界体系视角拒绝民族国家代表任何意义上的随着时间推移而发展的相对独立社会"[③]。尽管民族国家是现代世界体系中最重要的一项建制,但民族国家不可能替代它的母体作为分析单位。将现代世界体系作为社会科学研究中的合法分析单位,这是对19世纪社会科学的自由主义意识形态的批判:自由主义意识形态将整体性的世界分割为众多各自独立并具有自主性的政治单位,忽略西方的发达与非西方的欠发达之间的相关性,使社会科学研究不能从一个全球性的视角分析世界和认识世界。

二、解构学科专业化的迷思,以一体化学科方法建构整体性知识

学科专业化是19世纪学术史和思想史的重要特征,跨学科研究是20世纪社会科学的一项重要运动。学科专业化的思想可以溯源到亚当·斯密的分工理论。亚当·斯密认为,繁荣源自于分工,社会分工推动社会进步和经济增长,哲学家之间的分工会产生哲学的繁荣[④]。学科专业化正是知识领域的分工,专业的学者是某一领域的"工匠"。在西欧和北美诸国,社会科学在1850—1914年间完成了专业化的进程[⑤]。20世纪前半期,法国的年鉴学派和美国的社会科学运动率先打破了社会科学的学科边界;二战后,一些新兴研究领域进一步推动了社会科学、人文科学和自然科学之间的整合。全球化研究、发展研究、地区研究、文化研究、复杂性研究和女性研究等都表明,跨学科研究确实是对社会科学研究的重大突破。但跨学科研究的知识整合没有真正破除既存的学科体系,甚至有促进分化的可能。J.P.雷斯韦伯认为:"跨学科研究动摇了以分为主导的科学体系,但同时又在进行新的分

① Immanuel Wallerstein, *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, p. 74.

② [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦:《现代世界体系》第1卷,第461页。

③ Immanuel Wallerstein, *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, p. 267.

④ [英]亚当·斯密:《国民财富的性质和原因的研究》上册,郭大力等译,北京:商务印书馆,1979年,第10-11页。

⑤ Richard Lee, Social Science Knowledge: A Report on Institutionalization. http://fbc.binghamton.edu/rlssk.htm.

化。”[①]马克·史密斯也指出:“跨学科研究尽管善于提出新问题、突出不同知识领域的相似性,但仍然受制于学科倾向。”[②]

沃勒斯坦进一步阐述了学科专业化和跨学科运动的局限性。他认为,学科专业化的局限性表现在两个层次上。第一层次是科学与人文的分野,这两种分化的知识后来被斯诺称为“两种文化”。社会科学介于自然科学和人文科学之间,历史学倾向于人文科学,使用特殊性认识论,强调一切社会现象的特殊性和一切普遍规律运用的局限性;政治学、经济学和社会学倾向于自然科学,使用规范性认识论,寻求超越时空的普遍性法则。因此,“两种文化”之争成为社会科学学科之间的方法论鸿沟。“社会科学就像系于奔向相反方向的两匹马上的一个人。社会科学没有它自己的方法论立场,被自然科学和人文科学两大巨人之间的斗争所撕裂。”[③]第二层次是社会科学内部的分歧。这包括过去(历史学)与现在(经济学、政治学和社会学)、西方(经济学、政治学、社会学和历史学)与非西方(人类学和东方学)、市场(经济学)、政治制度(政治学)和公民社会(社会学)之间的分歧。这三组分歧意味着学科专业化在时空向度上割裂了过去与现在、西方与非西方以及市场、政治制度和公民社会之间的一体化。跨学科研究虽然展示了一个整合社会科学的美好前景,但并没有真正超越学科局限性和实现认识论上的超越。在《超越年鉴学派?》一文中,沃勒斯坦指出,跨学科研究“极度限制年鉴学派运动超越和否定特殊论—规则论的二元对立的能力,也就是说,不能达到一种认识论上的扬弃”。因为“跨学科研究看起来试图超越学科,但实际上只是强化了学科,之所以如此是跨学科研究这个词预设了学科分类的合法地位和意义”[④]。既存的学科体系无论是在制度上还是在学术资源的分配上都是对跨学科研究的束缚,迫使跨学科研究置身于某一学科之中,或者分裂于不同学科之中。当跨学科研究成为某一学科的一部分时,虽然扩大了这一学科的研究范围,但也使它的研究领域进一步细化。再加之研究者为了从学科制度中获得资源和利益,就会努力使自己的研究领域制度化,在某一学科中争取与其他研究领域的平等地位。正是这种研究者和既有学科制度的“共谋”,使跨学科研究陷于整合和分化的两难之境。

对现代世界体系这一整体性时空的研究需要一种整体性的知识。在《现代世界体系》第一卷的《导言》中,沃勒斯坦明确指出:“当人们研究社会体系时,社会科学内部的经典式分科是毫无意义的……我不采用多学科的方法来研究社会体系,而采用一体化学科的研究方法。”[⑤]一体化学科方法不是以承认社会科学边界合法性为前提的跨学科研究,而是各学科的整合与统一。一体化学科方法的目标在于建构一种整体性知识的历史社会科学,消除社会科学的学科分歧和科学与人文之间的分野。在历史社会科学的建构中,复杂性研究和文化研究是达到这一目标的路径。复杂性研究使自然科学“社会科学化”。复杂性研究赋予自然科学研究的时间性,使物理学家研究的宇宙如同社会科学家研究的社会一样,是一个历史社会体系。基于“时间之矢”不可逆性的复杂性研究使自然科学与社会科学研究趋同,“物理学家承认历史社会体系作为宇宙中最复杂的体系。因此发生自然科学的‘社会科学化’”[⑥]。文化研究使人文科学“社会科学化”。在“两种文化”的区分中,人文科学属于文化产品。文化研究并非对文化的研究,而是对文化产品的研究。在文化研究的支持者和实践者看来,所有的文化产品产生于特定的语境,文本的内容只有放在特定的语境中才能被理解。这就要求赋予文化研究以特定的时空边界,从而使文化研究是在研究特定的历史社会体系。这就意味着自然科学、

① 金吾伦主编:《跨学科研究引论》,北京:中央编译出版社,1997年,第54页。

② [英]马克·史密斯:《文化——再造社会科学》,张美川译,长春:吉林人民出版社,2005年,第3页。

③ Immanuel Wallerstein, *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-First Century*, University of Minnesota Press, 1999, p. 190.

④ Immanuel Wallerstein, *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, p. 224.

⑤ [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦:《现代世界体系》第1卷,第11页。

⑥ Immanuel Wallerstein, *SpaceTime as the Basis of Knowledge*. http://fbc.binghamton.edu/iwsptm.

社会科学和人文科学研究的都是同一范畴。因此,两种文化的对立和社会科学内部的方法分歧都可以被消除。对此,沃勒斯坦指出:"这两项运动提供社会科学一个极佳的机会以克服其衍生性和分裂性,将社会实体的研究置于一切物质实体研究的统一观念之中。我相信,社会科学远非被朝相反方向奔驰的马匹所撕裂,它处于复杂性研究和文化研究迈向的方向。"①

在超越学科的边界上,沃勒斯坦不仅是理论的提出者,也是实践者。人类学家罗斯伯里认为:"沃勒斯坦的著作是重新划分学术领域的知识工程的范例之一。如果不考虑这项工程,就不可能讨论现有形式中的人类学、社会学、历史学和政治科学;这一直是沃勒斯坦的最大成就。"②沃勒斯坦的研究成果虽然涉及众多领域,但绝非肤浅。恰恰相反,他的研究是非常深入的,堪称经典之作。在整体性知识的建构上,沃勒斯坦与马克思有相通之处。他们都是研究资本主义历史体系,这项研究尽管可以从任何一个学科视角透视,但每一个学科的透视都是片面的,只有超越学科边界的研究才有可能是完整的。在今天的学科视野中,马克思是哲学社会科学每一领域的专家,但更是一位贯通诸领域的哲学社会科学家。在马克思的时代,学科专业化刚刚开始,马克思不可能批判学科专业化和提出超越学科,他的研究是一种"前学科"式研究。在实践上,马克思的著作是那个时代整体性知识的丰碑,也是后世破除学科边界的思想源泉。沃勒斯坦"后学科"式的一体化学科方法虽然借助于其他的知识路径,但在精神上和目标上与马克思相吻合。

三、解构进步主义的迷思,重释历史进程和社会发展

由启蒙运动倡导的进步理念对西方社会影响深远,并构成19世纪社会科学的理念之一。人类进步理念的基础是对历史的一种阐释,认为人类朝着某种确定的目标迈进,从而最终进入一个理想的社会形态。进步主义是进步理念的绝对化,即进步是必然的,而且一定不受任何外在意志的支配。作为"近代西方思想上最普遍和最有特色的主题"③,进步主义与经典科学有着密切的关系,经典科学的决定论和时间可逆性塑造了进步主义的直线时间观。同时,进步主义是自由主义政治理念的理论基础,也是辉格党人历史解释的理论化。在1848年的革命中,进步理念受到明确的推崇并占据主导地位,进而演化为欧洲的一种共同理念。这种绝对化的进步观念与制度化的社会科学结合在一起,使社会科学深深地打上进步主义的烙印。在1880年到1920年间,"几乎每个开化了的国家都为社会科学提供了大量的著述,其中无限进步被普遍认为是一条自明之理"④。

沃勒斯坦以多元时空否定进步主义的直线时间。基于布罗代尔的三种时段和普里高津的内部时间/外部时间和"空时"概念,沃勒斯坦提出五种类型的时空(TimeSpace):地缘政治时空、周期-意识形态时空、结构时空、永恒时空和转型时空⑤。这五种时空各有其讨论范围:地缘政治时空是短时段/偶发时间和地缘政治空间的结合,它强调时间上的偶发性、即时性和空间上的特殊性;周期-意识形态时空是中时段/周期时间和意识形态空间的结合,它与康德拉季耶夫周期有着密切的联系;结构时空是长时段/结构时间与大范围/结构空间的结合,它包括世界帝国和现代世界体系这样的历史体系;永恒时空是指时间上的无限长和空间上的无限大,被分析的对象是超越时空的;转型时空是指结构发生解体和重构的时空,它强调事件的特殊性和异常性。在这五种时空中,地缘政治时空、周

① Immanuel Wallerstein, *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-First Century*, pp. 190-191.

② William Roseberry, Review of the Modern World-System III, *American Anthropoligist*, Vol. 92, No. 3, 1999.

③ David Spadafora, *The Idea of Progress in 18 Century Britain*, Yale University Press, 1990, p. 2.

④ [英]约翰·伯瑞:《进步的观念》,范祥涛译,上海:三联书店,2005年,第243页。

⑤ Immanuel Wallerstein, *The Time of Space and Space of Time: The Future of Social Science*. http://fbc.binghamton.edu/iwtynesi.htm.

期-意识形态时空和结构时空是从属关系，是同一历史体系内部不同层次的时空；永恒时空是不存在的，它只是经典科学的一种假设；转型时空是历史体系的分叉点，即一个不确定性的时空。沃勒斯坦的五种时空理论否定了经典科学的时空分离和直线时间观念，瓦解了进步主义学说的科学基础。

基于五种时空理论，沃勒斯坦认为历史进程并非确定性的直线进步，而是确定性和不确定性的统一。现代世界体系如同所有的具有耗散特征的历史体系一样，都是有生有涯的。它经历诞生和平衡态发展，最后远离平衡态，走向分叉和消亡。在平衡态时期，现代世界体系的发展是确定的，历史现象可以在现代世界体系框架内得到有效解释。但这种具有资本主义生产关系性质的现代世界体系不可能无限期地持续下去，世界范围内的日益无产阶级化将终结资本主义的历史，从而使人类历史进入一个远离平衡态的转型时空。这是一个新的历史分叉点，在这个分叉点上，未来是不确定的，我们不知道新的体系是更好还是更坏。在未来的50年内，现代世界体系可能会终结，其结果有多种可能性：新封建主义、民主法西斯主义、社会主义抑或是其他社会体系[①]。沃勒斯坦否定了无限进步的必然性，认为在构成人类历史的历史体系的更替中，历史的进程绝非直线的："进步绝对不是不可避免的"[②]，但它只是一种可能。

"发展"这一概念是对进步理念的另一种阐述。"二战"后，在西方国家和联合国的推动下，现代化理论在第三世界广泛传播和实践。这种充满自由主义色彩的学术理论坚持现代化是一个直线进步的不可逆进程，西方的兴起具有普遍性意义，据此推论出非西方社会如果要赶上西方，必须采用西方的政治、经济、社会和宗教等制度。现代化理论的实践虽然使第三世界的GDP有了一定幅度的增长，但在国际和国内都导致了非常明显的两极分化，这就带来了"到底是谁的发展"的疑问。作为现代化理论的批判者，沃勒斯坦认为，所谓的"发展"和"现代化"只是西方学者为了应对"二战"后急剧变化的世界局势而发明的一种意识形态[③]。作为一种资本主义性质的历史体系，无止境的资本积累是现代世界体系运行的根本动力。在这个意义上，"发展"往往被等同于"经济增长"和"积累"。现代科学技术成果创造了人皆可见的巨额财富，但对这一财富的占有和分配是不平衡的。占世界人口10%处于顶端的人们可以消费财富的绝对水平在过去400年间无疑大幅度上升，而绝大多数处于底端的人们的收入与之相比差距惊人，不少人的生活状况甚至比他们的祖先更糟糕。如果说发展是指经济增长和社会平等，那么"二战"后所有掌权的政治组织都没有达到或远离这一目标。沃勒斯坦指出："国家发展很可能是一个有害的政策目标。理由有二：对大多数国家而言，无论采取什么方法，目标都是不可能实现的；对少数国家而言，目标可能实现。也就是说，将完全改变世界范围生产的地理分布，进而改变他们在国际排行榜上的名次，他们的获益将以其他地区的损失为代价。"[④]这就意味着要突破全球性的经济增长与两极分化这一困境，实现经济增长与社会平等的统一，在现代世界体系的中心-边缘结构中是不可能实现的。因此，批判新自由主义经济政策，重构国际政治经济新秩序是当务之急。

在当代有国际影响的思想家中，沃勒斯坦和福山的历史观基本上是对立的。福山的历史观是一种辉格史观，他认为自由主义意识形态将终结人类意识形态的发展史，西方发达的资本主义是人类历史的归宿。对于20世纪80年代世界上发生的一系列重大历史事件，"我们所见证的并非仅仅是冷战的终结，或战后历史特定阶段的消逝，而是如此历史的终结：也就是说，人类意识形态变革的终点和西方自由民主的普世化作为人类统治的最终形态"[⑤]。沃勒斯坦的结论正相反，他认为1968的世界革命是1989年苏东剧变的预演。在1968年的世界革命中，保守主义和马克思主义摆脱了自由

① [美]伊曼努尔·华勒斯坦：《历史资本主义》，路爱国等译，北京：社会科学文献出版社，1999年，第108－109页。

② Immanuel Wallerstein, *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-First Century*, p. 2.

③ Immanuel Wallerstein, *The Essential Wallerstein*, The New Press, 2000, p. 106.

④ Immanuel Wallerstein, *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, p. 109.

⑤ Francis Fukuyama, The End of History?, *The National Interest*, Summer 1989.

主义磁场的吸附力，标志着作为主导性意识形态的自由主义时代的终结。1989年的苏东剧变表明"共产主义衰微并不意味着自由主义这一意识形态赢得了最终胜利，而是决定性地削弱了自由主义意识形态继续发挥其历史作用的能力"①。苏东剧变并非马克思主义的消亡，恰恰是马克思主义发展的契机。"已经消亡的是作为一种现代性理论的马克思主义；这种现代性理论是与自由自由主义现代性理论同步发展形成的，而实际上主要是受了自由主义的现代性理论启发而发展形成的。尚未消亡的是对现代性及其历史表现形式——资本主义世界经济体系进行批判的马克思主义。"②从历史理论的发展逻辑来看，沃勒斯坦的这种新马克思主义历史理论构成了对福山的新自由主义历史理论的否定，其根源在于福山的历史理论基础是黑格尔、经典科学和19世纪社会科学，而沃勒斯坦的历史理论则立足于马克思、20世纪的社会科学和自然科学。

四、解构客观主义的迷思，强调客观性和价值判断的统一

19世纪社会科学以自然科学为师，将客观性原则作为知识建构的前提。具有代表性的观点是兰克的"如实直书"和韦伯的"价值中立"。在兰克看来，客观性是历史创作的第一原则，这也是历史与小说、客观与虚构之间的本质区别；韦伯认为，科学的研究方法应该拒绝任何有实践意图的(伦理的、宗教的、政治的、美学的)价值目标。客观性原则在以帕森斯为代表的结构功能主义那里被进一步深化。帕森斯认为，"价值中立"的社会科学可以洞察普遍性法则，生产出与科学家的个人观点无涉的知识，这些客观性知识可以成为塑造世界的工具。客观性原则使社会科学成为"科学"，但19世纪社会科学和结构功能主义都过度地强调了客观性，这种绝对化的客观性被称为"客观主义"。20世纪社会科学全面批判了客观主义，如文明形态学派的诗意历史、年鉴学派提出问题史学和20世纪五六十年代的反实证主义的浪潮对"价值中立"的批判。后现代主义则将这种批判推向极端，完全否认历史与神话、现实世界与意识形态之间的区别。

沃勒斯坦批判19世纪社会科学的"价值中立"，认为没有绝对意义上的客观知识，客观性往往是一种话语霸权。在19世纪社会科学家看来，虚构故事、宣传、新闻报导和历史这四种知识产品之间的客观性是递增的，秉持"如实直书"的历史学家所书写的历史具有最大客观性。但沃勒斯坦认为，这四种知识产品之间没有明确的界限，也不可能找到某种标准将它们截然分开。"从儿童故事到专业历史这条线是混合现实、政治观念和乌托邦梦想的连续的朦胧现象。"③历史学家们虽然发明了一套辨伪方法，但仍然无法完全弄清楚作为历史资料的前三种知识产品中的捏造和虚构部分。辨伪本身就是一种分析，而任何的分析都会掺杂着主观解释，而解释又会受到解释者的知识面、社会阅历和时代环境的影响，结果导致不同的个人和群体对历史真相有着不同的理解。客观性的限度还表现为它是有倾向性的，拥有强大力量的群体可以通过所拥有的政治权力和经济权力创造话语权力，通过特定的制度创造属于他们的客观性知识。从全球视角来看，现代世界体系的扩张产生了依附性的中心-边缘结构，这在文化上表现为基督教的教化、欧洲语言的强制推行、特定技术和道德准则的传授、法律的修改，等等。这一切虽然都是以西方的价值体系为支撑，但往往是以真理这种绝对客观性的知识出现的。因此，社会科学的全球性传播和对客观性的强调并非在建构一个真实的世界，而是推行一种欧洲中心主义的知识体系。当非西方世界接受这套知识体系时，就只能在西方价值体系的约束下行动和思考。如赛义德认为，正是因为东方学，东方过去和现在都不是一个思想和行动的自由主体。东方学的实质是西方与东方之间存在的一种权力关系、支配关系和霸权关系，它是作为殖

① [美]伊曼努尔·华勒斯坦等：《自由主义的终结》，郝名伟等译，北京：社会科学文献出版社，2002年，第9页。

② [美]伊曼努尔·华勒斯坦等：《自由主义的终结》，第216页。

③ Immanuel Wallerstein, *The Uncertainties of Knowledge*, The Temple University Press, 2004, p. 133.

民者的西方用以控制、重建和君临东方的一种方式[①]。由于社会科学研究主要集中于某些国家和集团并从中获得资助，研究结果无疑将对这些国家和集团有利。因此，至今还没有也不可能有一种绝对客观意义上的社会科学，所有的社会科学研究都是以价值判断为前提的。

但是，沃勒斯坦并没有因此而倒向后现代主义。他反对后现代主义对客观事实的完全否定："我们所不接受的是这样一个观点：即社会科学必须因此而被归结为一些杂七杂八的私人观点，其中的每一观点都同等有效。"社会科学家应该"推动社会科学去反对知识的碎片化，这能够使社会科学达到一种有意义的客观性程度"[②]。但沃勒斯坦也承认后现代主义所提倡的多元真相的意义。"后现代主义的建议并不是说客观真相是不存在的。它毋宁是这样一种建议，即要获得这种真相，需要非常地谨慎细致，为了获得一个多种声音、多重视野的真实画面，带有感情色彩的对话往往需要由对证据的谨慎筛选来调和。"[③]以南非种族问题为例，南非最高法院的法官阿尔比亚·萨克斯提出四种真相：微观真相、逻辑真相、经验真相和对话真相，"真相与和解委员会"主席图图大主教将这四种真相修正为：从事实的或从辩论中显示的真相、个人的或叙述的真相、社会的或"对话的"真相和痊愈的、有助于复原的真相。在南非种族迫害记忆的重建中，叙述离不开客观性，但没有完全正确和绝对权威的唯一叙述者。真相不等同于对历史事实的累积和重组，而是对消除种族对立、修复社会紧张和赋予受害人尊严的一种努力。沃勒斯坦既批判后现代主义，又反对客观主义，为统一客观性和价值判断而努力。只有坚持客观性，才能使社会科学建构成为可能；只有正确地进行价值判断，才能在批判种族中心主义的基础上重建社会科学。通过三卷本的《现代世界体系》，我们看到沃勒斯坦在批判欧洲中心主义的基础上建构一个具有全球性视野的世界历史变迁模式，这是沃勒斯坦与米歇尔·福科、海登·怀特等后现代主义史家的根本性不同。并且这一建构是经过严密的实证分析的，以致布鲁厄称《现代世界体系》是他所读过的脚注最多的著作之一，有着"令人生畏的学究式注释"[④]。但沃勒斯坦的实证研究并非兰克式的"如实直书"，而是有着强烈的责任感和现实关怀。在沃勒斯坦的著作中，既有对历史和学术的谨慎而细致的思考，又有明确的道德和政治目标。

作为社会科学研究的前提，价值判断的意义不仅在于建构多元的历史，而且可以影响历史发展的选择。在历史体系的分叉点上，社会科学家的责任不仅仅是寻找一个新体系，更重要的是使这个体系更加完美；他们不仅仅是寻找一个道德上的目标，更重要的是在现实世界中将之作为政治目标实现。如何才能让我们的选择合理化？这依赖于我们的学术、政治与道德。知识的判断揭示（按照既定的轨迹）我们可能迈向何方，道德的判断引导着我们想迈向何方，政治的判断告诉我们以何种方式最可能到达我们相信应该迈向的地方。这意味着，重构社会科学不是纯粹的学术行为，同时也是一种政治和道德活动。沃勒斯坦的研究表明，19 世纪社会科学无法完成批判资本主义历史体系和建构未来美好社会的任务。作为资本主义历史体系的产物，19 世纪社会科学要为这一历史体系的合法性进行辩护。在资本主义历史体系的危机时代，社会科学的重构直接影响到选择何种历史体系。只有将马克思主义引入社会科学，使马克思主义的道德和政治使命与社会科学的研究结合起来，才能使自由平等的社会主义历史体系成为可能。

结　语

尽管还不是一种成熟的社会科学新范式，但沃勒斯坦的世界体系理论已经全面批判并超越了社

① ［美］爱德华·赛义德：《东方学》，王宇根译，北京：三联书店，1999 年，"绪论"。

② ［美］华勒斯坦等：《开放社会科学：重建社会科学报告书》，第 99 页。

③ Immanuel Wallerstein, *The Uncertainties of Knowledge*, p. 138.

④ Anthony Brewer, *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey*, London, 1980, p. 167.

会科学的传统范式，这对我们重建社会科学有着重要的借鉴意义。

首先，重建社会科学必须批判自由主义。沃勒斯坦指出："社会科学是作为自由主义意识形态的学术搭档而诞生的。"[①]这揭示了社会科学与意识形态的关系：社会科学为意识形态提供了关于世界运动的解释，而意识形态则为社会科学提供政治支持，19世纪自由主义意识形态的胜利使社会科学倾向于自由主义。在19世纪社会科学的四个迷思中，国家的迷思与自由主义绝对化的国家主权有关，学科专业化来自于自由主义的社会分工理论，进步主义倾向于自由主义的进步改良运动，客观主义则是对进步主义的确定性的描述[②]。因此，批判自由主义是重建社会科学的前提。

其次，马克思主义是重建社会科学的核心资源。沃勒斯坦的世界体系理论丰富和发展了马克思主义，是以马克思主义为指导重建社会科学的重要努力。这项努力表明：将马克思主义置于社会科学范式重建的中心地位不仅仅意味着从卷帙浩繁的马克思主义经典著作中梳理关于社会科学的论断，并按马克思主义的方式使之理论化，它还需要开放地接纳当代的思想成就，使之融入马克思主义，成为社会科学研究的工具和方法。同时，还要将马克思主义社会科学理论放在不断变化的时代环境中加以检验，以辨析哪些与时代经验相适应，哪些需要增添或丢弃。

再次，重建社会科学需要一种整体性的视角。社会科学的重建需要一个全球性的视角，19世纪社会科学的国家框架无法解释当代世界所面临的问题。沃勒斯坦的"现代世界体系"是马克思主义关于整体性世界经济论述的发展，它为世界的两极分化和全球化问题提供了有效解释，并揭示了资本主义历史体系的实质以及所面临的困境与危机。在这个意义上，作为马克思主义核心概念之一的全球化正是社会科学重建所需要的框架[③]。当然，关于资本主义的整体性分析是不可能在传统的学科体系内完成的，它需要一种"后学科"的研究方法。因此，新的社会科学范式应该是时空整体性和知识整体性的统一。

最后，建构社会科学的自主性。沃勒斯坦的研究表明，非西方地区的社会科学处于依附地位，屈服于西方社会科学的"文化霸权"。因此，重建社会科学必须批判欧洲中心主义，建构真正具有普遍意义的社会科学。而社会科学与政治、经济之间有着内在关联，社会科学的自主性是以政治和经济的自主性为前提的。对发展中国家而言，没有一套成熟的政治制度和经济体系，就没有自主性的社会科学。沃勒斯坦关于客观性与价值判断辩证关系的阐述还给我们一个重要启发：马克思主义既是科学也是意识形态[④]，在以马克思主义为指导重建社会科学时，虽然要避免唯科学化，但更要防止过度意识形态化。只有做到科学与意识形态的统一，才能使社会科学摆脱政治场域的吸附而获得自主性。

[责任编辑　刘京希]

① Immanuel Wallerstein, *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty - First Century*, p. 154.

② 进步主义也与马克思主义有关，但只有目的论的、先定的和封闭的马克思主义才是进步主义的，非目的论的、未定的和开放的马克思主义是对进步主义的批判。另外，在进步主义的发展史上，进步主义在20世纪初逐渐归入自由主义的范畴，在美国尤其如此。参见米歇尔·勒维：《马克思的两种历史进步观：封闭的与开放的》，《国外理论动态》2001年第4期；赵辉兵：《美国进步运动研究述评》，《史学集刊》2006年第1期。

③ 布卢姆认为，马克思是关于全球化问题最早的理论家。参见 P. Bromley, Marxism and Globalization, in A. Gamble et al (eds.), *Marxism and Social Science*, Basingstoke: Macmillian, 1999, p. 280.

④ 郁建兴：《在科学与意识形态之间》，《哲学研究》2004年第9期。

文 史 哲
2008 年第 2 期(总第 305 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2008(Serial No. 305)

《恒先》宇宙观及人间观的构造

王 中 江

摘 要:新出土道家佚文《恒先》的整体性思想构造尚未得到深入揭示,个别疑点和难点也有待探讨。本文以"恒先"、"域"、"气"、"始"、"往"、"自然"和"名"等概念为中心,从宇宙的"原初"及其"状态"、宇宙的演化和天地的生成、"万物"的生成和存在、以及人间行为的尺度等方面,对《恒先》作了全面讨论;对《恒先》中为何不出现"道",为何不是本体论而是生成论等问题作了论述,并对"域"、"物先"等特殊概念作了阐明。

关键词:宇宙观;演化;生成;自然

从马王堆帛书《黄帝四经·道原》,到郭店楚简的《太一生水》,再到上博楚竹书《恒先》,周秦道家宇宙观、自然观的丰富性和不同形态,可谓得到了前所未有的展现。由于老子弟子及其传世文献很难被确认,在老子和庄子之间[①],道家哲学的谱系就像断层那样无法连接起来。根据《太一生水》和《恒先》的大致断代,这两篇出土文献所呈现的道家哲学也许就处在老子与庄子之间,从而能够弥补这中间即使不能说阙如也是比较模糊的状态。虽然篇幅有限但都十分珍贵的《太一生水》和《恒先》,其主要内容均关涉宇宙生成论,但两者所提出的宇宙生成论各具特色;与作为其共同思想背景的老子的宇宙观相比,可以说皆是自出机杼,使我们有幸看到从老子到庄子道家宇宙观演变的情况。"道"是老子宇宙观的核心概念,但在《太一生水》和《恒先》的宇宙观中都不是。即使"太一"和"恒先"与老子的"道"可以进行类比,但至少从形式上看,《太一生水》和《恒先》都不是以"道"而是分别以"太一"和"恒先"作为各自宇宙生成的根源,特别是像《恒先》,整理者释出的、在"天道既载"中所见唯一的"道"字,又被怀疑是"地"字[②]。即非如此,这亦是《恒先》中唯一出现的一个"道"字。值得注意的是,为什么《恒先》回避"道"?为什么在《太一生水》中"道"也没有"明确"扮演宇宙生成根源的角色?这与《庄子》、《管子》、《黄帝四经》、《文子》和《淮南子》等都以"道"为宇宙生成的根源或哲学的最基本概念形成了显著的对比。有关《恒先》的研究和讨论已经很多了,这些讨论在成为我们考察起点的同时,也留下了不少疑点和难点,其整体性的构造需要作进一步的揭示,以此来把握它所展现出的道家形而上学和天人关系的新面貌[③]。

作者简介:王中江,清华大学哲学系教授(北京 100084)。

基金项目:国家社会科学基金项目"新出土简帛与先秦哲学史新论"之阶段性成果,项目编号:OSBZX034。

① 参阅李学勤:《孔孟之间与老庄之间》,见王中江主编:《中国哲学的转化与范式——纪念张岱年先生九十五诞辰暨中国文化综合创新学术研讨会文集》,郑州:中州古籍出版社,2006 年,第 494 - 495 页。

② 参阅李零先生的《恒先》释文注释,见马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(三)》,上海:上海古籍出版社,2003 年,第 296 页。庞朴:《〈恒先〉试读》,见姜广辉主编:《中国古代思想史研究通讯》第二辑,2004 年 6 月,第 22 页。

③ 有关《恒先》特别是宇宙观方面已经有不少研究,请参阅李学勤:《楚简〈恒先〉首章释义》,《中国哲学史》2004 年第 3 期;廖名春:《上博藏楚竹书〈恒先〉新释》(同上);李锐:《"气是自生":〈恒先〉独特的宇宙论》(同上);陈丽桂:《上博简(三):〈恒先〉的义理与结构》,2004 年 12 月 19 日,http://www.jianbo.org/admin3/html/chenligui01.htm;丁原植:《〈恒先〉与古典哲学的始源问题》,"新出土文献与先秦思想重构国际学术研讨会"论文,台湾大学,2005 年 3 月;林义正:《论〈恒先〉的宇宙思维——基于内观功夫的另一个诠释》(同上);丁四新:《楚简〈恒先〉章句释义》,见丁四新主编:《楚地简帛思想研究(二)》,武汉:湖北教育出版社,2005 年;陈静:《〈淮南子〉宇宙生成论的理论前史——〈恒先〉解读》,《自由与秩序的困惑——〈淮南子〉研究》,昆明:云南大学出版社,2004 年;浅野裕一:《〈恒先〉の道家特色》,见浅野裕一编:《竹简が语る古代中国思想——上博楚简研究》,东京:汲古书院,2005 年;竹田健二:《〈恒先〉における气の思想》(同上);曹峰:《〈恒先〉政治哲学研究》,《上博楚简思想研究》,台北:台湾万卷楼图书股份有限公司,2006 年。

一、“恒先”:宇宙的“原初”及其“状态”

作为我们探讨《恒先》宇宙观的基础,先来完整地看一下这部分的主要内容[①]:

恒先无有,朴、静、虚。朴,大朴;静,大静;虚,大虚。自厌不自忍,或(域)作。有或(域)焉有气,有气焉有有,有有焉有始,有始焉有往者。未有天地,未(简1)有作、行、出、生,虚静为一,若寂寂梦梦,静同而未或明[②],未或滋生。气是自生,恒莫生气。气是自生、自作。恒气之(简2)生,不独有与也。或(域),恒焉。生或(域)者同焉。昏昏不宁,求其所生。异生异,畏生畏,韦生韦,非生非,哀生哀。求欲自复,复,(简3)生之生行。浊气生地,清气生天。气信神哉,云云相生。信盈天地,同出而异生,因生其所欲。察察天地,纷纷而(简4)多采。物先者有善,有治无乱;有人焉有不善,乱出于人。先有中,焉有外。先有小,焉有大。先有柔,焉(简8)有刚。先有圜,焉有方。先有晦,焉有明。先有短,焉有长。天道既载,唯一以犹一,唯复以犹复。恒气之生,因(简9)复其所欲。明明天行,唯复以不废,知几而亡思不天[③]。有出于或(域),生出于有,音出于生,言出于音,名出于(简5)言,事出于名。或(域)非或(域),无谓或(域)。有非有,无谓有。生非生,无谓生。音非音,无谓音。言非言,无谓言。名非(简6)名,无谓名。事非事,无谓事。

《恒先》宇宙观的最基本概念是“恒先”,研究者一般将之看成是“道”[④],但正如我们上面所指出的那样,《恒先》恐怕是有意识地回避“道”而另立一新名来指称宇宙的根源。《黄帝四经·道原》使用的是“恒无”,但在《道原》篇中,“道”则是根本性概念,这与《恒先》不同。如果以“恒先”为“道”反而遮蔽了《恒先》宇宙观的个性。对于亘(恒),裘锡圭先生提出质疑,认为当读为“极”,并从多方面作了论证[⑤]。他提出的论证主要有:“亘”可读为“亟”,“亟”通“极”。楚简用字,“亘”大都可读为“极”。《说文》训“极”为“栋”,“栋”即房屋的脊檩。“引伸之义,凡至高至远皆谓之极。”(段注)又引申出“中”和“法度”等义。另外,“亘先”是指宇宙的最初和一切的开始,读为“极先”比“恒先”合理得多。《黄帝四经·道原》中“恒无之初”的“无”既然可以读为“先”,其“恒先”当然也应读为“极先”。帛书《易传》中的“易有大恒”而不是“太极”,当是误抄所致,本应作“太极”之“极”。总之,从文字上说,“亘”可读“亟”,“亟”确实也通“极”。同时,“亘先”又指宇宙的最初,读为“极先”在文意上颇为顺畅。

但笔者观点有所不同。第一,“亘”作为“恒”,更是先秦哲学中的常用字,帛书《老子》和竹简《老子》多读为“恒”,通行本《老子》用“常”,乃是避汉文帝(刘恒)讳而改。“亘”作为“恒”,亦是《黄帝四经》的重要概念。相比之下,“亘”读为“极”的例子则比较少见。说帛书《易传》“易有大恒”的“恒”是误抄并无根据,饶宗颐等先生亦肯定原是“恒”字而非“极”字误写[⑥]。第二,《黄帝四经·道原》“恒无之初”的“无”,不用循“亘先”之例而读为“先”。读为“无”在文意上非常恰当,正好体现了道家宇宙本

---

① 有关《恒先》的编联和释读,我们依据李零的《恒先》释文及注释(见马承源主编:《上海博物館藏战国楚竹书(三)》),并主要参考庞朴:《〈恒先〉试读》;曹峰:《〈恒先〉的编联与分章》,见《上博楚简思想研究》。《恒先》佚文共由13支简构成,根据李零的释文,其中第1、2、3、4简;第5、6、7简;第8、9简;第10、11、12、13简,分别相连,比较清楚,不能分开,关键是第4简应同第几简编联。庞朴提出了同第8简编联的方案(自然也要附带第9简),从文字和思想两方面看,这是比较恰当和合理的一个方案。按照这一方案,后面的第5简(附带第6、7简)与第9简相连、第7简与第10简(附带第11、12、13简)相连的次序,可以说是顺理成章。

② 此句原读为“未有天地,未有作行,出生虚静,为一若寂,梦梦静同,而未或明,未或滋生”,今据曹峰说校改。参阅曹峰:《〈恒先〉的编联与分章》,见《上博楚简思想研究》,第114页。

③ 此句原释文为“知既而荒思不殄”,义颇为费解,据李锐说和曹峰说校改。参阅李锐:《〈恒先〉浅释》,2004年4月23日,http://www.jianbo.org/ADMIN3/HTML/Lirui002.htm;曹峰:《〈恒先〉释义四题》,《上博楚简思想研究》,第160－167页。

④ 如李零先生的《恒先》释文注释,见马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(三)》,第288页。

⑤ 裘锡圭:《是“恒先”还是“极先”?》,“2007中国简帛学国际论坛”,台湾大学,2007年11月,第1－16页。该文从文字和文意两方面论证了为何“恒先”应读为“极先”,读后虽颇受启发,但仍觉得不必读为“极先”,希望有机会专门讨论。

⑥ 参阅饶宗颐:《帛书〈系辞传〉“大恒”说》,见《道家文化研究》第三辑,上海:上海古籍出版社,1993年,第6－19页。有关“恒”,另参阅中嶋隆藏:《关于先秦时代“恒”的思想》,“儒学全球论坛(2005)”,山东大学,2005年9月,第89－92页。

原之"无名"、"无形"的特质。正如《道原》所说:"故无有形,大迥无名。"第三,《道原》在"恒无之初,迥同太虚"文句之后,又有"虚同为一,恒一而止"之文。其"恒一",类如"恒道"、"恒德"之"恒",如果也依照"极先",读为"极一"则不通。《恒先》中的"亘气"当读为"恒气",意即"恒常之气"。在《恒先》的宇宙模式中,它不是宇宙最初的东西,因此不宜读为"极气"。简12"无忤亘"之"亘"读为"恒",意思是不违背"常",也很通顺。第四,"恒"的基本意思是"久"和"常"。《易·恒·彖》说:"恒,久也。……久于其道也。天地之道恒久而不已也。利有攸往,终则有始也。日月得天而能久照,四时变化而能久成,圣人久于其道而天下化成。观其所恒,而天下万物之情可见矣。"其所说"恒",即是"恒久"、"恒常"。"恒"和"先"都是时间概念,"恒先"之"先"不是一般的"先",而是"久远之先"、"原先",是宇宙的最开端和最初。庞朴先生释为"极先",说"恒先"是"绝对的先,最初的最初,类似于屈原《天问》所谓的"遂古之初"[①],这也是立足于"时间"上的"原点"解释"恒先"的。指称宇宙最初和原初的"恒先",同《太一生水》的"太一"、《黄帝四经·道原》所说的"恒无之初"和《庄子·天地》所说的"泰初"等是类似的。宇宙在时间上的"原初",同时又是宇宙在"状态"上的"无有"("无形"、"无名")。

按照构成论的立场,万物是由最基本的元素构成的,这种元素也是万物的终极性原因和原理。但按照生成论的立场,万物是由宇宙的根源演化和产生出来的。在中国哲学中,这种根源往往被归结为"道"或"气"("精气"、"元气")。既然宇宙是生成的,那就意味着既要有"生生者"、"生成者",又要有"所生生者"、"所生成者",就像《列子·天瑞》所说的那样:"有生不生,有化不化。不生者能生生,不化者能化化。生者不能不生,化者不能不化,故常生常化。"能够"生成"和"生生"的,在《恒先》那里是根源性的"自本自根"的本原。相对于被演化和产生出来的一切来说,"生生者"和"生成者"在时间上是"最先的",是"原初"。人类出于对自身的好奇,从而追问自身的来源;出于对自然的好奇,从而追问万物的起源,这是人类特有的两种强烈的"根源意识"和"归属感"[②]。人类的根源意识和归属感,在宗教上表现为祖先崇拜、神的信仰;在哲学上表现为各种各样的"本体论"和"本根论"。正如列奥·施特劳斯(Leo Strauss)所说:"哲学对初始事物的寻求不仅假定了初始事物的存在,而且还假定了初始事物是始终如一的,而始终如一、不会损毁的事物比之并非始终如一的事物,是更加真实的存在。这些假定来自这一基本前提:凡事皆有因,或者说'最初,混沌生成了'(亦即初始事物乃是无中生有的)的说法乃是无稽之谈。"[③]我们很容易想到屈原的《天问》,在《天问》中,屈原对自然和人类的始源、对自然的奥秘有一连串的追问,如"遂古之初,谁传导之"、"阴阳三合,何本何化"等等。《恒先》相信宇宙的始源和根源是"恒先",这与老子视之为"道"、《太一生水》视之为"太一"、《庄子》视之为"泰初"、《列子》视之为"太易"(其所说的"太初"和"太始"都处在"太易"之后)等,可以说具有类似性。

如果恒先指的是宇宙的原初、原先,那么就需要阐明它是一种怎样的原先和原初。《恒先》告诉我们说它是"无有",是"朴"、"静"和"虚"。从字面上看,"无有"就是"没有有",也就是说它是"无"。按照道家形而上学的"有无之辨","有"一般是指"有形",即各种各样、千姿百态的各种具体事物,也可以说是"器";"无"一般是指"无形",即未经分化的"无象"、"无名"的原始状态和混沌[④]。《恒先》认为宇宙的原初状态是"无",其"无"应该就是指无形、无象、无名之"无",而不能理解为"绝对的"一无所有的"无",因为这样的"无"无法生出"有形"、"有名"的"有"。王弼"以无为本"的"无",当然也不是这种意义上的"无"。作为宇宙始源的老子的"道",相对于"形器"之物,也是无形、无象和无名的"无",而不是绝对的"无"。老子说"道"是"物",这种"物"也有"象"(不同于一般"象"的"大象"),而且它的"象"还非常真实。《庄子·天地》说:"泰初有无,无有无名。""泰初"所有的"无",就是没有形、没

① 庞朴:《〈恒先〉试读》,第21页。

② 与此相对的则是人类把自身与万物、把自我与社会区分开的"自我意识",它表现为"人物之辨"、"人禽之辨"和"群己之辨"。

③ 列奥·施特劳斯(Leo Strauss):《自然权利与历史》(*Natural Right and History*),北京:三联书店,2003年,第90页。

④ 有关道家形而上学的特征和"有无之辨",参阅王中江:《道家形而上学》,上海:上海文化出版社,2001年,第131－168页。

有名的"无",这与《恒先》说"原初"为"无有"是一致的,只是表述方式不同罢了。《庄子·至乐》有"然察其始而本无生,非徒无生也,而本无形"的说法,这里所说的"始"即指"始源"和"原初";"本无形"是说原初状态没有"形"和"象"。《恒先》认为"原初"状态是实在的"无",同时又是"朴"、"静"和"虚",但它们不是一般的有形事物的"朴"、"静"和"虚",《恒先》称之为"太朴"、"太静"和"太虚"。文字上争议比较大的是"朴"字,李零先生释读为"质",但他根据文意怀疑是"朴"字[①]。李学勤先生释为"全",这样就不是"大朴"而是"大全"了[②]。"大全"出自《庄子·田子方》,其中有"吾不知天地之大全"之语。这里的"大全"不是用来说明宇宙原初状态的,而是说明"天地"之广大和天地的包罗万象。《庄子·达生》有"天地之大,万物之多"的说法,《中庸》亦说:"天地之大也,人犹有所憾。"古人一般认为"天地"是有形中最大者,"大全"是人们用来说明宇宙和天地包罗万物的。我们认为释为"朴"和"太朴"最为恰当。释文中的"静"也有不同的释读,李学勤说是"清",廖名春说读"太静"不如读"太清"[③]。但我们认为读"太静"更为恰当。"朴"、"静"和"虚",是老子(比起"清"来更多使用的是"静")也是后来道家哲学的重要概念。在老子那里,"朴"、"静"和"虚",既是"道"的状态和属性,也是"道"的境界和完美性表现,具体的有形的事物都要效法"道"的"朴"、"静"和"虚"。"道"的"朴"、"静"和"虚",当然是最高程度上的"朴"、"静"和"虚",但老子没有"太朴"、"太静"和"太虚"的说法。为了明确说明原初状态的"朴"、"静"和"虚"的最高程度,《恒先》发明了"太朴"、"太静"和"太虚"三语。如果"太"可以解释为"至高无上"的"至",那么"太朴"、"太静"和"太虚",即是"至朴"、"至静"和"至虚"。这与《恒先》下文对宇宙原初状态的说明是一致的:"未有天地,未有作、行、出、生,虚静为一,若寂寂梦梦,静同而未或明,未或滋生。"这更具体地说明了宇宙原初状态是一种不变、不动、不明的"恒常状态",它体现了道家学派对宇宙原初状态的一般看法。有关宇宙的原初状态,《恒先》的描述更接近于《黄帝四经·道原》的说法:"迥同太虚。虚同为一,恒一而止。湿湿梦梦,未有明晦。神微周盈,精静不熙。"[④]

既然"恒先"是自本自根的宇宙的原初状态,它自然就是"自足的",《恒先》称之为"自厌"。但它不会停留在这种状态中,它既然是根源和始源,它就要"生"和"育",《恒先》称之为"不自忍"。"不自忍",李零推测说是不压抑自己,不拒绝施化。老子赞成和欣赏万物出自"自己"的行为,如"自然"、"自化"、"自均"、"自正"、"自宾"、"自知"、"自胜"、"自朴"和"自富"等,认为根源性的东西产生万物之后不控制和干涉万物,即"生而不有,为而不恃,长而不宰"(《老子》第五十一章),即"不自是"、"不自见"、"不自伐"、"不自矜"、"不自生"和"不自贵"等。老子的"道"带有强烈的"尚柔"、"尚弱"、"尚静"、"尚朴"、"尚虚"、"尚无为"和"尚不争"性格。在《恒先》中不仅有以"自×"构成的术语,如"自为"、"自作"、"自生"和"自复"等,还有以"不自×"的词汇,除了"不自忍"外,还有"不自若"。"不自忍"和"不自若",是《恒先》通过否定而加以肯定的活动方式。忍耐、抑制和克制,是儒家一般所主张的,道家一般主张万物任其自然,不加控制和约束。"恒先"作为宇宙原初的"常态",它本身既是"自足的",同时又是"任其自然的"("不自忍")。

二、从"域"到"气":宇宙的演化和天地的生成

一般而论,道家的形而上学既是本体论,也是宇宙生成论,两者是合为一体的,只是在不同的人物那里各有所侧重罢了。老子一方面将道作为生成宇宙万物的总根源,另一方面又认为道是万物的总根据和总原理,是万物的终极性本质。比较道家的形而上学,可以看出,《黄帝四经》的《道原》、《管子》的《心术》上下、《庄子》的《大宗师》、《文子》的《道原》和明显受此影响的《淮南子》的《原道》,其所

① 参阅李零先生的《恒先》释文注释,见马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(三)》,第288页。

② 李学勤:《楚简〈恒先〉首章释义》,第81页。

③ 李学勤:《楚简〈恒先〉首章释义》,第81页。廖名春:《上博藏楚竹书〈恒先〉新释》,第83-84页。

④ 张衡的说法也可以比较。《灵宪》说:"太素之前,幽清玄静,寂寞冥默,不可为象,朕中惟虚,朕外惟无。如是者永久焉,斯谓溟涬,盖乃道之根也。"见《后汉书·天文志上》刘昭注补,北京:中华书局,1987年,第3215页。

提出的“道论”，都侧重于以“道”为“万物”的根据和原理，万物都依赖于“道”并通过“道”而获得本性和合理性。以《黄帝四经·道原》的“道”为例，显然它主要不是指生成宇宙万物的根源及其过程，而是指万物的根据和本质：“古未有以，万物莫以。古（故）无有刑（形），太迥无名。天弗能复（覆），地弗能载。小以成小，大以成大。盈四海之内，又包其外。在阴不腐，在阳不焦。一度不变，能适规（蚑）侥（蛲）。鸟得而蜚（飞），鱼得而流（游），兽得而走。万物得之以生，百事得之以成。人皆以之，莫知其名。人皆用之，莫见其刑（形）。”[①]这里从各种角度说明的是“道”作为本体的终极本质和无限性，是万物如何都得益于道而存在和生存，而没有说“道”是如何生成宇宙万物的。与之形成对照的是，《恒先》、《太一生水》、《列子·天瑞》、《淮南子》的《精神训》和《天文训》、张衡的《灵宪》等篇籍，它们对宇宙和自然奥秘的追问和探究，皆是侧重于揭示宇宙万物是如何产生和生成的。

整体上说，《恒先》的形而上学是一种宇宙生成论而不是本体论。但它的生成论，与《老子》和《太一生水》等的生成论相比也有差别。老子说明了从“道”到“万物”层层相生的连续“生成”过程：“道生一，一生二，二生三，三生万物”（《老子》第四十二章）；《太一生水》说明了从“太一”到“岁”的更多层次的生成过程。宇宙生成过程中的“生”，《太一生水》又称之为“反辅”、“复相辅”[②]。按照《恒先》的宇宙生成模式，从宇宙原初常态开始，依次出现的过程是“或”→“气”→“有”→“始”→“往”。《恒先》说：“或作。有或焉有气，有气焉有有，有有焉有始，有始焉有往者。”《恒先》所描述的宇宙从“无”到“有”的过程，没有直接说是“生”的过程，看起来是一个“演变”、“演化”而依次“出现”的过程。在这五个层次的演生过程中，比较难解的是“或”这一层次。“或”的所指是什么，李零先生推测说：“从文义看，似是一种界于纯无（道）和实有（气、有）的‘有’（‘或’可训有），或潜在的分化趋势（‘或’有或然之义）。”[③]恒先不是纯无，当然也不能说是与“实有”（气）相对。“或”是处在原初无形的常态和同样是无形的气之间的一种存在，这种存在应该就是“空间”。“或”通“域”，庞朴先生称之为“某个区域”[④]，李学勤先生依据《淮南子·天文训》和《老子》中所说的“域”，认为“或”相当于“宇宙”[⑤]。但直观上看，“或”只相当于“宇”。《墨经》的说法是一个很好的证明，相对于“久”是“弥异时”（《经上》），“宇”则是“弥异所”（同上）[⑥]。照《淮南子·天文训》的说法，“道”始于“虚霩”（“霩”通“廓”，“虚廓”即“空虚”），“虚霩”产生出“宇宙”，“宇宙”又产生出“气”。今人难以想象的是，“虚霩”能够产生时间和空间，空间和时间还能产生出“气”。传统宇宙观一般认为空间和时间是物质存在的形式，它们本身不是实体性的东西。如果将“时空”看成是非实在性的东西，或者像康德所说的那样，“时空”是人为“自然立法”的主观性“直观形式”，就无法理解“时空”能够创造出事物。但新物理学则告诉我们，“空间”是在宇宙爆炸中从最简单的“原初”状态或奇点中产生出来的。不仅空间，时间也是在大爆炸中产生出来的[⑦]。由此来说，《恒先》提出“域”的创生不仅能够理解，而且也令人惊讶。按照时空不可分的思想，《恒先》主张“空间”的诞生，在理论上“时间”也应该随之诞生。只是，《恒先》没有明确提出，而《淮南子》则明确提出了“宇”和“宙”的同时诞生。

作为“时间”的“宙”和作为“空间”的“宇”，在中国哲学家看来都是实在的。“宇”包括了所有的场

① 在这一点上，《庄子·大宗师》的说法也非常典型：“夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”

② 《列子·天瑞》以“太易”为始说明了宇宙化变和生成的过程：“有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气形质具而未相离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑沦而未相离也。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形埒，易变而为一，一变而为七，七变而为九。九变者，究也，乃复变而为一。一者，形变之始也。清轻者上为天，浊重者下为地，冲和气者为人；故天地含精，万物化生。”

③ 参阅李零的《恒先》释文注释，见马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书（三）》，第288页。

④ 参见庞朴：《〈恒先〉试读》，第21页。

⑤ 参见李学勤：《楚简〈恒先〉首章释义》，第81－82页。

⑥ 有关“域”与“宇”的关系，请参阅谭戒甫：《墨辩发微》，中华书局，1964年，第227－229页。

⑦ 参阅保罗·戴维斯：《上帝与新物理学》，长沙：湖南科学技术出版社，1995年，第10－26、59－60页。

所，自然也包括了所有场所内的所有事物。这都需要在宇宙演化和生成的过程中来展开和实现，王弼解释老子的“域”时说的“无称不可得而名”的“域”，则是其中之一层。在《恒先》中，“域”被看成是“恒”。在从“恒先”到“域”的这一过程中，“域”是出自“恒先”，是从“恒先”演化出来的，即所谓“自厌不自忍，或(域)作”。但《恒先》强调“域”是“自生”，说“生或(域)者同焉”，与“气”是“自生”一样。按照道家的自然主义，《恒先》的“自生”，一可以理解为宇宙的演化和生成都是内在于自身的终极性原因，而不是取决于所谓“神意”的力量；二可以理解为宇宙演化和生成过程的每一个层次，既受到相互关系的影响和作用(正如“恒气之生，不独有与也”这一说法那样)，但主要又是通过“自身”的内在冲动实现的。《恒先》说：“昏昏不宁，求其所生。”宇宙蒙蒙昧昧，不息地演变和化生，都是出于自身的生存冲动，这种冲动在《恒先》那里也是“欲求”，即“因生其所欲”。由此来看，《恒先》的“宇宙生成论”，又是一种“自生论”。这可以说是《恒先》宇宙观构造的特点之一，它与宇宙活动中事物的相互影响和作用并不冲突，同时又揭示了宇宙演化和生成过程的“内在性”和“自身性”，即宇宙的生成不需要上帝推动，它自己就能推动自己。继“气”之后而出现的宇宙演化层次，还有“有”、“始”和“往”。“气”、“域”和“恒先”都是“无形”的“虚无”，这里的“有”应是相对于“虚无无形”的“有形”之“有”。但它具体指什么，还未有解释，我们猜测它应指“天地”。在《恒先》那里，“天地”是由“气”产生的，而“天地”又是“有形”之最大者。《庄子·至乐》说：“杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。”“形”是“无形”的气化生出来的，其“形”即是指“天地”。《列子·天瑞》说：“一者，形变之始也。清轻者上为天，浊重者下为地，冲和气者为人；故天地含精，万物化生。”因此，《恒先》所说的“有”，应是指“有形的天地”之“有”。

有必要具体关注“气”产生“天地”的问题。《老子》的“道生一、一生二，二生三”的“一”、“二”和“三”，一般解释为不同的“气”。《老子》又有“万物负阴而抱阳，冲气以为和”(第四十二章)的说法。其“阴”其“阳”，也可以说是“阴气”和“阳气”。用“气”及“气”之“阴阳”解释自然现象和事物变化，当然不始于老子。《左传·昭公元年》中有“六气之说”(“六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也”)，“阴阳”为其中的二气；《国语·周语上》所说的“天地之气”则将“气”限定在“阴阳”二气上，伯阳父正是用“天地之气”即阴阳之气的失序解释西周时“三川”发生的大地震。《恒先》没有分“气”为“阴”和“阳”，但明确分“气”为“清”和“浊”，这一点应该特别关注。如果《天瑞》篇是先秦作品，那么可以说传世的先秦文献中已经有分“气”为“清”和“浊”的二分法，《天瑞》篇说：“清轻者上为天，浊重者下为地。”又说：“精神者，天之分，骨骸者，地之分。属天清而散，属地浊而聚。”[①]如果《天瑞》篇是晚出，那么分“气”为“清”与“浊”的二分法，则是始于《恒先》。在周秦哲学中，分“气”为“阴”和“阳”并以此来说明天地自然及其现象变化，《庄子》的例子颇有代表性。如《大宗师》说“阴阳之气有沴”，《秋水》说“自以比形于天地，而受气于阴阳”，《则阳》说“阴阳者，气之大者也”等，就是如此。汉代的“气”，多称为“元气”。其“元气论”一方面接受了先秦“气”分“阴阳”的观念，另一方面又往往分“气”为“清”和“浊”，相信飘浮在上的“天”是由轻盈的“清气”产生的，承载万物的在下的“地”是由沉重的“浊气”产生的。这从《淮南子·天文训》的“清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地”和张衡《灵宪》的“于是元气剖判，刚柔始分，清浊异位”等说法中[②]，可以清楚地看出来。《说文》释“地”说：“元气初分，轻清阳为天，重浊阴为地，万物所陈列也。”实际上，这是用气之“清浊”说明“天地”的产生[③]。分“气”为“清”和“浊”并以此来解释天地的产生，在汉代是很通行的做法。“清”和“浊”，原本指“水质”的状况，水纯洁为“清”，水混杂为“浊”。后“清浊”被引用到音乐中，有了分“音”为“清”和“浊”的做法。《老子》第十五章的“混兮其若浊。孰能浊以静之徐清”，说的依然是“水”之“清浊”。第三十九章还有“天得一以清，地得一

① “天清”之“清”和“地浊”之“浊”，自然是与“气之清浊”分不开的。

② 《后汉书·天文志上》刘昭注补，第3215页。

③ 许慎：《说文解字》，北京：中华书局，1963年，第286页。

以宁"的说法，其"清"亦非说"气清"。儒家将"清浊"引用到人事和政治上，以善恶和好坏论"清浊"，如《孟子·离娄上》说："有孺子歌曰：'沧浪之水清兮，可以濯我缨；沧浪之水浊兮，可以濯我足。'孔子曰：'小子听之：清斯濯缨，浊斯濯足矣。自取之也。'夫人必自侮，然后人侮之；家必自毁，而后人毁之；国必自伐，而后人伐之。"[①]大概是凭借天在上、地在下和天虚、地实及天分散和地凝聚的直感。《恒先》的作者分"气"为"清"和"浊"，这当是第一次认为"气"有"清浊"两种不同性质，也应该是首次提出"天"和"地"分别由"清气"和"浊气"生成。《老子》"道生一，一生二，二生三，三生万物"的模式，看不出"天地"是处在哪一个阶段上。第六章说："谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。"第二十五章也说："有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。"据此，"天地"似乎又是"道"直接所生，并在宇宙中具有特殊的地位，是"域"中"四大"之"两大"。但老子的宇宙生成模式，并没有直接显示"天地"这一个层次。不同于此，在《太一生水》和《恒先》的宇宙模式中，都有"天地"这一层次，当然两者的说法也不尽相同。《太一生水》是"太一"通过"水"先演化出"天"，然后再通过"天"演化出"地"，而《恒先》则是以"气"的"清气"和"浊气"同时产生出了"有形"的"天地"之"有"。宇宙从"恒先"经过"域"演化至"有"即"天地"，继之就是"始"即"万物"的产生。这也许就是《恒先》所说的"有出于或(域)，生出于有"的意思[②]，只是省去了"有"与"域"之间的"气"。

三、"始"和"往"："万物"的生成、存在和活动

以"有形"的"天地"之"有"来看《恒先》宇宙生成模式中之后相继出现的"始"和"往"，"始"恐怕是指各种具体的事物产生之"始"，"往"应该是指"万物"循环往复的运动和变化。《荀子》的《王制》篇有"天地者，生之始也"、《劝学》篇有"物类之起，必有所始"等说法。《老子》第一章说的"无名天地之始，有名万物之母"，以"天地"与"万物"相对，以"无"与"有"相对。按通行本《老子》第四十章所说的"天下万物生于有，有生于无"，"无"比"有"更根本，"无"产生了"有"[③]。与此结合起来看，"无名天地之始"的"无"，比"天地"更根本，它是"天地"的始源；"有名万物之母"的"有"，应该是指"天地"，它是产生万物的"母体"。中国哲学中的宇宙生成论，一般认为"天地"是"万物"的"生成者"，"万物"又生存于天地之间。在《周易·系辞下传》看来，"天地"的本性就是"化生万物"("天地之大德曰生")。《周易·序卦》说："有天地，然后万物生焉。"《荀子·富国》也说："夫天地之生万物也。"天地之所以能够产生万物，是因为天地为两种能够发生互相交感作用的巨大力量。《周易》的《咸》和《归妹》两卦的《彖传》说："天地感而万物化生"；"天地不交而万物不兴"。在《庄子》看来，天地都是以"无为"发挥作用的，两者相合自然就会产生万物。《至乐》篇说："天无为以之清，地无为以之宁。故两无为相合，万物皆化生。"[④]据此，我们就容易理解《恒先》说的"生出于有"了，此"有"即我们反复强调的"天地"之"有"，此"生"则是天地所生的"万物之生"，即"万物之始"。"气"充塞在天地之间，"天地"生"万物"，实际上就是天地之"气"的作用。《恒先》说："气信神哉，云云相生。信盈天地，同出而异生，因生其所欲。察察天地，纷纷而多采。"意思是说"气"非常神妙，在神妙之气的作用和活动下，众多的事物都产生了。万物都出自天地之中充塞的气但又各不相同，这是因为它们各自都有成就自己的欲望。在显

① 《荀子·解蔽》说："故人心譬如槃水，正错而勿动，则湛浊在下而清明在上，则足以见须眉而察理矣。微风过之，湛浊动乎下，清明乱于上，则不可以得大形之正也。"《君道》篇亦说："原清则流清，原浊则流浊。""清浊"从水质状况演变为一种评价人的模式和政治伦理。

② 《恒先》的"生"，李零读为"性"，研究者大都接受这一释读，但也许本就读"生"。

③ 但在简本《老子》中，这句话是："天下万物生于有，生于无。"据此，"无"与"有"就是一种并列关系。但在《老子》那里，"有无"究竟是一种"对等关系"，还是"先后关系"，尚难以断言。如果按照王弼的理解和解释，老子的"无"比"有"更根本。

④ 类似的例子，在其他文献中也能看到。如《越绝书·外传·枕中第十六》记载范蠡的话说："道生气，气生阴，阴生阳，阳生天地。天地立，然后有寒暑、燥湿、日月、星辰、四时，而万物备。"《列子·天瑞》说："故天地含精，万物化生。"《论衡·物势》说："然则人生于天地也，犹鱼之于渊，虮虱之于人也。因气而生，种类相产，万物生天地之间，皆一实也。""天地合气，人偶自生也。"《论衡·非韩》说："人君治一国，犹天地生万物。"

明昭著的天地之中，呈现出丰富多彩、千姿百态的多样性。

但在《恒先》那里，万物的诞生并不意味着所有不同种类特别是个体都是一起诞生的。种类可以增加也可以减少，个体更是生生灭灭、变化和循环不已。这既是"始"的过程，也是"往"的过程。按照《创世纪》，上帝创造万物是分天进行的，同样，在《恒先》那里，"自然"的生成和演化也是循序渐进的，它不是一次性完成造化的。《恒先》宇宙演化和生成的另一个模式说："有出于或(域)，生出于有，音出于生，言出于音，名出于言，事出于名。"[①]上面谈到，这里的"域"即"恒先"之后和"气"之前这两者之间"域作"的"域"，"有"则是"气"之后和"始"之前这两个层次之间的"有"，即"天地"之"有"。这里的"生出于有"的"生"，是指"生命"之"生"(不读"性"，虽然"生"和"性"相通)。"天地"造化万物，"生命"只是其中之一。从"生"以下到"名"和"事"，《恒先》所说的"出于"关系，只是万物相生关系中的一个"系列"。《恒先》特别列出这一系列，也许因为生命、人、语言是自然演化中最奇妙的部分。有别于这种系列性的演生模式，《恒先》还有"两两"相对的生成观："先有中，焉有外。先有小，焉有大。先有柔，焉有刚。先有圆，焉有方。先有晦，焉有明。先有短，焉有长。"根据事物之间平面的、横向的关系，或者是根据辩证法，像中与外、小与大、柔与刚、圆与方、晦与明、短与长等等关系，都是彼此相对、彼此依赖和互相转化的关系，很难说何者先何者后、何者生何者被生。在《老子》那里，类似的这种关系则是一种互相依存和互相转化的关系。《老子》第二章说："有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相和，前后相随。"当然，在彼此相对的一些关系中，老子有偏重一方并相信通过立足于一方就能够获得另一方的倾向，就像《老子》第二十二章所说的"曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得"那样。这类例子很多，这是老子逆向思维方式的特征。《恒先》根据什么认为"中外"、"小大"等这些相对关系是在时间之流中生出和被生出的，一时还难以说清。从直观上看，相对于"中"、"小"、"柔"、"圆"、"晦"和"短"来说，"外"、"大"、"刚"、"方"、"明"和"长"，都是显著的，也更能显出"势力"来。从老子偏重一方和《老子》第六十四章的"合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下"这种"渐进积累"逻辑来说，显著的、强大的要通过微小的、不显著的不断积累才能生成和出现。

万物都有自己的本性和特质，这是万物彼此区别和不同的根据，也是事物"多样性"的表现。因此，事物之间的相生关系，就如同是"异生异，畏生畏，韦生韦，非生非，哀生哀"那样，是"以类相生"的，是一种"A生A"的构造，但这里的每一个"A"项是指什么，还没有恰当的解释。李零先生将各个"A"项统一理解为人的不同情感和情绪：翼、畏、惮、悲、哀。研究者或按照李零先生的解释继续考释，或提出其他的说法[②]，但似乎都令人费解。在人的感情上，我们可以说喜怒哀乐是相互转化的，如"乐极生悲"，但通常的思维不会说乐生乐、哀生哀、悲生悲。我们推测这些"项"，有可能是不同的植物。事物的产生和变化，一是相互转化，从甲变成乙。如"五行"的相生，"有无相生"等；二是"同类相生"，"以类相生"。不同于《庄子》的转化和变化论，《恒先》强调的是事物的"以类相生"。《荀子·劝学》说："草木畴生，禽兽群焉，物各从其类也。"又俗语有"种瓜得瓜，种豆得豆"的说法。另外，从文字上说，其中的"異"、"畏"、"韦"和"非"分别通"蓺"、"葨"、"苇"和"菲"。"蓺"，《说文》解为"芋"，"从艸，異声"，"芋"即大麻雌株。"葨"，《玉篇》解释为一种草，《广韵》解释为"山草"。"苇"，即芦苇，大葭。"菲"，《说文》解为"芴"。"芴"一是指蕙菜，为菜名；二是指土瓜。"哀"字从"衣"。"衣"与"殷"相通，此字可能是从草字头从"殷"的字，《集韵》此字释作"菜名"。基于以上讨论，将"五项"所指统一解释为植物也许是一个恰当的猜测。这样，《恒先》A生A的那些具体生成关系，就是"蓺生蓺"、"葨生葨"、"苇生苇"、"菲生菲"和"菔生菔"的关系。《恒先》强调的是"同类相生"。每一种植物都有自己的

① 从构造上看，《鹖冠子·环流》说的"有一而有气，有气而有意，有意而有图，有图而有名，有名而有形，有形而有事，有事而有约"，与《恒先》所说的"有或焉有气，有气焉有有，有有焉有始，有始焉有往者"类似；从意思上说，它与《恒先》的"有出于或(域)，生出于有，音出于生，言出于音，名出于言，事出于名"接近。

② 参阅赵建功：《〈恒先〉易解(上)》，2005年1月5日，http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=1541。

本性，一种植物生出的自然是这种植物。照《恒先》所说的“求欲自复，复，生之生行”来看，一种生物重新生出这种生物，都是内在于生物自身的“再生”本能。这一方面说明，生物是在循环和重复中保证自身的传衍；另一方面说明，生物是朝着一种方向在进化。如果一种事物生出的不是这种事物，就是违背事物本性的“怪异”，用现代术语说就是“异化”。这正与《恒先》所说的“或非或，无谓或；有非有，无谓有；生非生，无谓生；音非音，无谓音；言非言，无谓言”一致。从传统逻辑来说，A 是 A，A 不能是非 A。《恒先》的表述形式是，如果 A 是非 A，则 A 不能称之为 A。反言之，如果 A 是 A，则 A 可以称之为 A，这是合乎传统逻辑的。从事物的本性来看，如果一种事物没有合乎它的本性，或它并非是那种事物，就不能说它是那种事物。根据亚里士多德的观点，事物的自然，就是事物的本性，也是事物自身发展的目的，每一种事物都追求自己的本性，即合乎目的的变化[①]。在黑格尔看来，一个最好的事物就是那个事物与它的概念规定相符合，“譬如我们常说到一个真朋友。所谓一个真朋友，就是指一个朋友的言行态度能够符合友谊的概念。……一般说来，不好与不真皆由于一个对象的规定或概念与其实际存在之间发生了矛盾”[②]。黑格尔类似于柏拉图，相信理念和绝对观念是最完美的，现实的有限的存在都无法达到完美而不免毁灭，虽然黑格尔说过：“凡是合乎理性的东西都是现实的，凡是现实的东西都是合乎理性的。”[③]从名实关系说，如果所称的一种事物，实际上并非那种事物，就不能说它是那种事物。《恒先》所说的“或（域）非或（域），无谓或（域）；有非有，无谓有；生非生，无谓生；音非音，无谓音；言非言，无谓言”，主要是说明“名与实”、“理想与现实”之间的关系，强调事物都是按照自身的本性而存在和活动的。但从具体的“生成”意义上看，事物的本性（如一物的种子的本性）在展开其自身的生长活动中，如果要以符合自身本性的方式展开，它就需要相应的生长条件。它的生长条件越好，就越能够朝着最好的状态生长和生存，或者说是实现理想的生存。

前面说过，《恒先》的宇宙生成和演化整体模式中的“往”，主要是指天地产生万物之后万物生存和活动的层次。在复杂的生生不息、变动不居的天地中，除了事物的“同类相生”这种“往”之外，还普遍存在着事物之间相互转化的“往”。老子称之为“反（返）”，说“反”是“道”的运动的表现。老子也用“复”来说明事物的活动和变化。“复”和“返”是两个可以互相界定的词汇，它是向着实现事物本性的变化，并最终是向着体现出终极性“道”的本性的变化。《老子》第十六章说：“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命。”“兆于变化”的庄子，以“气化”展开其活动和变化的思想，他说的“万物皆种也，以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦，是谓天均”（《庄子·寓言》）和“万物以形相生”（《庄子·知北游》）的转化思想，胡适说是一种进化论[④]，但更确切地说它是一种循环相生论。《庄子·至乐》所说的“种有几”而发生的“生”，都是一物向另一物转化之“生”，它不是保持自身统一性的“生”，而是从自身的统一性向另一物的“统一性”转变的生，而且整体上是“万物皆出于几，皆入于几”的循环之生。像老子那样，庄子加深了“复归”的思想，坚持“无以人灭天，无以故灭命”（《庄子·秋水》），相信只有通过向“原初社会”形态的复归才能抑制和摆脱人类的退化和异化。概括起来，老子和庄子的“往复”、“反复”思想，包括着两个方面：一是万物之间的相互转化，个体的生生死死；一是事物的变化，是“复回”其本性的运动，是“反本归真”的过程，用亚里士多德的话说就是“合目的性”的生成。“往”在《恒先》那里，也称之为“复”，合起来就是“往复”。《恒先》说：“天道

① 黑格尔指出：“亚里士多德的主要思想是：他把自然理解为生命，把某物的自然（或本性）理解为这样一种东西，其自身即是目的，是与自身的统一，是它自己的活动性的原理，不转化为别物，而是按照它自己特有的内容，规定变化以适合它自己，并在变化中保持自己；在这里他是注意那存在于事物本身里面的内在目的性，并把必然性视为这种目的性的一种外在的条件。”见黑格尔：《哲学史讲演录》第 2 卷，北京：商务印书馆，1960 年，第 309 - 310 页。

② 黑格尔：《小逻辑》，北京：商务印书馆，1981 年，第 86 页。

③ 黑格尔：《小逻辑》，第 43 页。

④ 胡适说《庄子》的“万物皆种也，以不同形相禅”，“这十一个字竟是一篇‘物种由来’”。见胡适：《中国哲学史大纲（卷上）》，收入《胡适学术文集·中国哲学史（上）》，北京：中华书局，1991 年，第 178 页。

既载，唯一以犹一，唯复以犹复。恒气之生，因复其所欲。明明天行，唯复以不废，知几而亡思不天。”“天道既载”的“道”字，庞朴先生疑为“地”，但他没有提出根据①。《黄帝四经》有“天地已成”和“天地已定”的说法，“载”即“成”。《恒先》的“天道既载”的“道”应当是“地”。天地已经生成和形成，唯有“一”和“复”仍必然起作用。“一”可以理解为事物的“统一性”和共同本质。“复”即上面所说的事物保持自身和复归本性的活动，“复”永恒地伴随着天地自然的运行（“天行”）。

四、“天下之事”与人间行为的尺度

《恒先》的后半部分，主要是有关社会人事的内容：

恙（祥）宜（义）、利巧②，采物出于作，作焉有事；不作无事。举天[下]之事，自作为事，庸以不可更也。凡（简7）言名先者有疑，荒言之后者校比焉。举天下之名，虚树习以不可改也。举天下之作强者，果天下（简10）之大作，其蠹尨不自若，作，庸有果与不果，两者不废。举天下之为也，无夜（舍）也，无与也，而能自为也。（简11）举天下之生，同也，其事无不复。[举]天下之作也，无忤恒③，无非其所。举天下之作也，无不得其恒而果述（遂）。庸或（简12）得之，庸或失之。举天下之名，无有废者。与（举）天下之明王、明君、明士，庸有求而不虑。（简13）

在《恒先》有限的篇幅中，连续使用的“举天下之……”这种句式引人注目，它占据了整篇相当的字数，庞朴先生利用这个句式，对竹简作了有说服力的补正④。由这一句式构成的这段话，对理解《恒先》的人间观非常重要。从人类是自然的一部分来说，“人间观”当然也是自然观中的一部分，但站在把人与自然相对的立场上，人间观就要关注人是如何既与自然统一又与自然相别的。道家特别是老子和庄子都有“贵自然”和“贵无为”的倾向，要求人与大朴和纯真的天、道合而为一，拒绝人为的干涉和强制，消解礼乐、文饰和名教所造成的形式化和躯壳化。《恒先》如何呢？它是否也有这方面的倾向呢？这可从以下几个方面来说。如果我们理解不错的话，《恒先》没有庄子那种激烈拒斥“名”的做法，甚至于为“名”寻求正当性，相信“名”是不可废除的，这是它同老子特别是同庄子不同的地方。《恒先》谈论“名”，除了“举天下之……”句式说的“举天下之名，虚树习以不可改也”和“举天下之名，无有废者”外，还有“凡言名先者有疑，荒言之后者校比焉”、“名出于言，事出于名”、“言非言，无谓言。名非名，无谓名”⑤。这些说法一起构成了《恒先》的“名言观”，其所显示出的意义层面主要有：第一，“名”是从“言说”中产生的，这是“名”的来源；第二，人间事务是以“名”提出的，或按名而行事，类似“事出有名”，“名”使行动正当化；第三，“名”不合乎“名”，就不能称之为“名”，这是说“名”要符合“名”的内涵和规定；第四，“名”一旦形成，它就保持了下来，即使是抽象的没有具体事物的“虚名”，人们习惯了（俗成）也难以改变，这是说“名”的稳定性。可以看出，《恒先》原则上没有否定名及其作用，这在黄老学的“形名观”中可以看得更清。

《恒先》具有从百姓的“自然”出发让百姓“自为”的政治理性，这与老子主张“自为”、“自化”、“自然”、“自均”的思想是一致的⑥。《恒先》说：“举天下之为也，无夜（舍）也，无与也，而能自为也。”这是说，明王对于天下的“行为”要“无夜（舍）”、“无与”，即不“施”、“不与”，让百姓能够“自行其事”（“自为”）。《恒先》也不反对“事”，但他所说的“事”与百姓“自为”的“为”一样，是“自作”之“事”，这是恒常

① 庞朴：《〈恒先〉试读》，第22页。

② “详义利巧”的“巧”，原释文作“主”，据董珊说改为“巧”。参阅董珊：《楚简〈恒先〉“祥宜利巧”解释》，2004年11月9日，http://www.jianbo.org/admin3/html/dongshan04.htm。

③ “无忤恒”之“忤”，原释文为“许”，意颇难解，据丁四新说校改为“忤”。参阅丁四新：《楚简〈恒先〉章句释义》，第129页。

④ 参阅庞朴：《〈恒先〉试读》，第22－23页。

⑤ 其中的“凡言名先者有疑，荒言之后者校比焉”一句，从释文到断句和解释，说法都颇不同。究竟如何解释，待考。不过看上去，它也不否定言和名。

⑥ 有关这一点，曹峰有专门的探讨。参阅曹峰：《〈恒先〉政治哲学研究》，第123－148页。

之道不可变更的“事”，所以说“举天[下]之事，自作为事，庸以不可更也”。明王遵循百姓的“自为”和“自作”，就能够“强”，就是天下的“大作”。《恒先》说：“举天下之作，强者果天下之大作，其竈龙不自若。”这句话中的“竈龙”尚无确解，廖名春疑为“冥蒙”（即蒙昧），并认为“自若”的“若”为“如”[①]。《老子》第三十章说：“善有果而已，不敢以取强。果而勿矜，果而勿伐，果而勿骄。果而不得已，果而勿强。”这里讲的是无奈的战争。以“强弱”、“输赢”而论的战争，在老子看来，只要有一个最好的结果即可，决不能徒“逞强”。但在通常情况下，老子主张以合理的方式获得“强”并以合理的方式守其强，即“不自见”、“不自是”、“不自伐”、“不自为大”、“不自贵”、“不自矜”和“不自生”，亦即“生而不有，为而不恃，功成而弗居”（《老子》第二章）。《恒先》肯定“强”是“大作”，其所说的“竈龙不自若”，当是以谦虚的姿态处其“强”和“大作”。在《恒先》看来，合理的、正当的“作”和“为”，是遵守法则和常道的行动：“[举]天下之作也，无许（忤）恒，无非其所。”“无忤恒”意思是“不违背恒常之道”。老子有“不失其所者久”（《老子》第三十三章）的说法，“不失其所”就是不要失去所据以存在的东西。否则，行为的结果就变得不确定了。这正与《恒先》所说的“举天下之作也，无不得其恒而果述（遂）”和“知几而亡思不天”的思想相一致。在《恒先》看来，“天下之作”能够成功的，都是遵循了“恒”而实现的。但在实际上，不是人人都能够遵循“恒”，有的人能“得之”，有的人则“失之”，这与“作，庸有果与不果，两者不废”的意思一致。

遵循“恒”，也就是面对万物时，要排除主观性的前识。整理者李零释文作“凡多采物先者有善，有治无乱。有人焉有不善，乱出于人”的地方，廖名春重断为：“凡多采物，先者有善有治，无乱。”[②]庞朴先生将第 4 简同第 8 简相连，断句为：“察察天地，纷纷而多采。物先者有善，有治无乱；有人焉有不善，乱出于人。”[③]庞朴先生的编连和断句可取。也许有人会说，《恒先》中的“采物”，当视为一个固定名词。“纷纷而多采”应与后面的“物”字连读。不过，将“采”与“物”分开读，也是可以的。“采”意为“色”，“纷纷而多采”就天地之间的万物而言，说的是万物的多种多样。另外，后面的“物”字与“先”连读，于义为长，形成了“物先”与“有人”的相对关系。但庞朴对“物先”的解释比较勉强，说它是指万物之先，先于物者。这个时候有善无恶、有治无乱，但有人以后乃有不善[④]。从“万物之先”、“无人”同“万物之后”、“有人”的对比来论善恶，即使从庄子的“原始主义”立场看也是激进的。《恒先》的“物先”与“有人”、“有善”与“有不善”、“有治”与“乱”是一一相对的关系。在这种相对关系中，“物先”与“有人”是相对的两种不同的“因”，有“物先”的因，则有“有善”、“有治”的“果”；有“有人”的因，则有“有不善”和“乱”的果。从老子和黄老学的“自然无为”、“因循”观念出发也许能够恰当地解释这段话。《管子·心术上》说：“毋先物动，以观其则。动则失位，静乃自得。”《韩非子·解老》亦说：“先物行先理动之谓前识。前识者，无缘而妄意度也。”据此来看，“物先”当是“以物为先”，即遵循客观的秩序和法则，避免主观性的先入为主的判断和行为，反过来说就是“不为物先”（“不在物先”）。“有人”就是有人的主观性，即先入为主，不按照客观法则而行动。“物先”与“有人”是政治治乱、好坏的分水岭，英明的君主能够按照自然的法则行动，避免主观性的“智虑”。这同上面讨论到的《恒先》的“无许（忤）恒”、“知几”主张也是一致的。在老子的政治思想中，“有为”与“无为”是一反一正的两种对立的政治行为，老子反对统治者一系列的干涉性行为（“有为”），主张合乎百姓要求的“无为”。如《老子》第五十三章批评统治者的奢华风气时说：“朝甚除，田甚芜，仓甚虚；服文采，带利剑，厌饮食，财货有余；是为盗夸。非道也哉！”《恒先》提出相对的“作”与“不作”、“有事”与“无事”，也是反对“有为”，主张“无为”，具体所指是对“恙（祥）宜（义）”、“利巧”和“采物”的“有为”与“无为”。《恒先》最后的结论

① 参阅廖名春：《上博藏楚竹书〈恒先〉新释》，第 90－91 页。

② 参阅廖名春：《上博藏楚竹书〈恒先〉新释》，第 88 页。

③ 参阅庞朴：《〈恒先〉试读》，第 22 页。曹峰则将第 10 简同第 8 简编连，成为“天下多采物，先者有善，有治，无乱……”。参阅曹峰：《上博楚简思想研究》，第 120 页。

④ 庞朴：《〈恒先〉试读》，第 22 页。

是，坚持“无事”、“无作”的“明王”、“明君”和“明士”，都能够实现其治国的愿望。

结 语

从宇宙的生成和演变，到万物的出现和活动，再到人间社会的秩序，在非常有限的篇幅中，《恒先》为我们构建了一个宏大的宇宙观和人间观。整体上说，这一宇宙观和人间观具有道家的属性和特质，因此研究者比较一致地将之归属于道家学派。问题是它在早期道家思想生成、演变和谱系中所处的位置。本文开头我们谈到这一文献是处在老子和庄子之间，并认为正是它和《太一生水》的一起发现，使我们得以认识老子和庄子之间道家宇宙观的形态，摆脱了这一阶段上道家哲学模糊不明的状况。必须承认，这是一个初步的推测。李学勤先生提供的说明很简略，在此我们也不拟展开讨论。我们推测《恒先》在《老子》之后，一是基于老子为道家学派创立者这一传统立场，二是基于《老子》（郭店简本《老子》尚非《老子》原本）的早出。《恒先》没有使用《老子》的两个主要概念“道”和“德”，但它沿用了《老子》中的其他一些重要观念，如“恒”（简本和帛本）、“朴”、“静”、“虚”、“气”、“域”、“一”、“复”、“自生”、“名”等，这是它承继《老子》的方面；同时，《恒先》又扩展了老子的思想，提出和使用了一些新的概念，如“恒先”、“太朴”、“太静”、“太虚”、“天行”、“浊气”、“清气”、“恒气”、“自作”、“自为”等，但这些概念又是在《老子》思想概念基础上提出的。“朴”、“静”、“虚”都是从《老子》开始被哲理化的，《恒先》使之与“太”字结合提出的“太朴”、“太静”和“太虚”等合成词自然在后；通行本《老子》用“常”字，但帛本和简本则用“恒”字。《老子》第四章和第二十五章描述“道”是“象帝之先”、“先天地生”，都使用了“久远”意义上的“先”，《恒先》使用了《老子》的“恒”，又将《老子》单独使用的“恒”与单独使用的“先”结合起来，构造了“恒先”一语，用以表示宇宙的起点和原初状态，这也能证明《恒先》是在《老子》之后出现的。至于作者具体是谁，很难判定。李学勤先生根据《庄子·天下》概括关尹、老聃之学是“建之以常无有，主之以太一”，推测为“关尹一系的遗说”。传说中老子的弟子也是不少的（如关尹子、文子、亢仓子、列子、杨朱）等，《恒先》是老子哪位弟子或再传弟子所作，目前尚难作出准确的判断，但说它在《老子》之后应该可信。庄子的生卒年大约在公元前360年至前280年之间（钱穆《先秦诸子系年》说是公元前365年至前290年）。学界一般将上博简的时间也推定在战国中期偏晚，据此上博简的上下限与庄子的生卒年大约在一个时段中。考虑到《恒先》的实际抄写时间可能早于陪葬时间，也考虑到庄子思想的形成需要一定的时间，《恒先》应早于《庄子》（特别是其所代表的庄子思想）。《恒先》强调事物的确定性，提出了“异生异……”和“有非有，无谓有……”等论式；庄子推演“气化”和转化，将事物及其关系完全相对化（“齐物”），与当时名家惠施的思想相呼应，这可以说是《恒先》思想的反命题。庄子关注的是个人精神和心灵的超越，《恒先》关注的是社会的治理，并将老子的“无为”与“自为”结合起来，但还没有与“法”结合。黄老学发挥了《恒先》的“自为”，并又与“法”结合起来。从这种意义上说，《恒先》又处在《老子》和黄老学之间（《庄子》中也有黄老学的成分）。总之，《恒先》的出现应该是较早的，它和《太一生水》代表了道家哲学在老子之后演变的一个重要阶段。由于两者主要都探讨宇宙是如何生成和起源的，因此我们甚至可以将两者所处的时段称之为“宇宙生成论时期”，将其所建立的哲学称之“宇宙生成论哲学”。

[责任编辑 曹 峰]

文 史 哲
2008 年第 2 期(总第 305 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2008(Serial No. 305)

论河流的文化生命

乔清举

摘 要:河流的文化生命是指河流作为人类精神生活的一部分,在积极地启示、影响和塑造人类文化、精神和文明方面所具有的生命。历史上,河流是通过审美进入人类精神生活,从而具有文化生命的。河流的文化生命广泛地表现于文字、语言、一般理论思维、哲学思维、人生修养、艺术审美、文明类型、民族象征等各个方面。河流的自然生命是河流的文化生命的本体基础,河流的文化生命则是自然生命的升华;河流文化生命的产生晚于自然生命,灭亡则早于自然生命,"川竭国亡"是民族心理和生存的沉重打击。只有拥有健康生命的河流才能产生文化生命,所以,与自然的和谐共处在人类建立和谐社会中具有基础性地位。

关键词:河流;文化生命;自然生命;理性;思维;文明

"河流的文化生命"是河流不作为纯粹自然现象而作为人类文明史的一部分所具有的生命,是河流对人类精神生活、文化历史和文明类型的积极的启示、影响和塑造。河流的文化生命不是河流静态、单向地对人类文化产生影响,而是人与河流相互交往、对话、诠释的产物。河流的文化生命表现为人与河流的相互交往所形成的理念,是人与河流关系的升华,表现了人与河流、自然的互动和同构。

一、河流是通过审美进入人类精神生活从而获得文化生命的。至迟在距今 5000－4000 年前铜石并用的马家窑文化时期,河流的文化生命即以审美的形式非常生动地表现于彩陶上了。马家窑文化的彩陶装饰着美丽、柔和、对称的水波形纹路,这标志着河流的文化生命的诞生。彩陶的水波纹是古人对自然的抽象再现,是对河流或水对于人类的限制性的突破和超越,表现了人类精神的自由本质。随着生产力的发展,河流的自然生命或自然存在形态对人的限制越来越小,它的文化生命的意义越来越大,内涵也越来越丰富。进入尧舜禹(夏)商周春秋战国时期,河流的文化生命在哲学、语言文字、人生等方面都有所表现,塑造、激发了中华民族精神生活并促进了它的成熟。

二、河流的文化生命在上古人们对于水的认识中的表现。八卦可视为《周易》对于自然的认识和分类。其中"坎"为水,兑为泽,实际上也是水。李道平说泽为"坎水半现"[①];《国语·周语下》说"泽,水之钟也"[②]。如果从基本取象上看,坎、泽都为水,则八卦可以说只有七卦。为什么八卦中有两个水卦?这可以说与先祖的生活环境有关。夏商周之际,中原地区有大量的河川沼泽,这些水域在为先祖的生活提供方便的同时,也形成了交通、防洪、垦荒等方面的挑战。他们对于水的不同认识反映到八卦中,便形成了坎、兑二水卦以及关于卦爻辞的各种说明。《周易》中,坎为河水、雨水、一般的水,兑为泽,为湖水、沼泽之水[③]。据《尚书·洪范》记载,武王克殷后向殷商遗臣箕子咨询经国大计。箕子提出的"彝伦攸叙"的第一条即"五行";五行以水为第一[④]。箕子说"水曰润下",表达了对于水的性

作者简介:乔清举,南开大学哲学系教授(天津 300071)。

① 李道平:《〈周易〉集解纂疏》,北京:中华书局,1993 年点校本,第 223 页。

② 徐元诰:《国语集解》,北京:中华书局,2002 年点校本,第 93 页。

③ 参见乔清举:《八卦还是七卦、九卦?》,《中国哲学史》2006 年第 4 期。

④ 孔颖达:《尚书正义》卷十二《周书·洪范》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,北京:中华书局,1980 年影印本,第 188 页。

质的初步认识。六府三事中，水也处于六府之首。这些都可视为治水实践的升华。五行的方位是木东、金西、火南、水北、中央土；八卦的后天方位是震东、巽东南、离南、坤西南、兑西、乾西北、坎北、艮东北。水在二者中都处于北方。同时，水也与西方有关。五行方位西方为金，按照生克顺序，金生水，这表明了西方与水的联系。八卦中西方为兑，兑为泽，泽也是水。五行、八卦中水都分布于北方、西方，是中国西高东低的地理形势在古人认识中的反映。郭店竹简《太一生水》篇说"天不足于西北，其下高以强；地不足于东南，其上□□□"①，可谓对中国西北高东南低的最早认识。对于中国的地势，《淮南子》提出了一个神话说明："昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝。天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉。"②可以说，五行八卦关于水的认识包含了上古地理学知识。

三、河流的文化生命在语言文字中的表现。文字是文化的基本要素。汉字六书中最基本的是"象形"，即仰观俯察的模拟自然。八卦就被认为是上古的文字。最明显的是坎卦(☵)，其形状与古代"水"字和自然界的水流形态非常相似。上古时期人们以"象形"的思维方式把水抽象为"水"部或"氵"、"冫"偏旁，从而使汉字成为一个反映自然的认识体系，这种反映便是河流的文化生命的表现。字母不是"象形"的思维方式的产物，所以不直接表现为一个认识体系。氢是构成水的基本元素，英语中与水相关的词汇是把"Hy"，即氢元素"hydrogen"的缩写，作为单词的一部分。这种构词法是近代科学的反映。

《说文解字》收字9353个，其中水部和水字旁文字470个，占全部字数的4.92%；如果加上川部、泉部、永部等，则有522字，则占全部字数的5.46%。《说文》有540个部首，每个部首均17.32字，水部文字远远超出这一比例。《康熙字典》收字47035个，其中水部文字达到1655个(包括异体字、同一字不同写法)，占总字数的3.52%。《康熙字典》分为204个部首，每个部首合230.564字，水部文字是平均值的7.178倍。上述情况表明，离开了水部文字，我们就缺少足够的词汇来表达思想。进一步分析与水相关的水系文字的词汇构成状况及其在文化发展中的作用，可以使我们更为深入地了解河流的文化生命在语言中的表现。在此，我们提出一个对于词汇进行分析的哲学方法，即根据抽象程度的高低把词汇分为五级。第一级为专有名词，指具体的河流或湖泊，只有一个外延，如江、河、淮、济古称"四渎"，都是专名，不具有普遍意义。第二级为动作词汇，如流、淘、汰、污、泛、冲等。动作无疑是具体的。但和专名不同的是，它们包含有一般性，可以表示任何一个相同的动作。动作不是概念，这类词汇如上升为概念，在英语中是采用动名词化的形式。如，to be为是动词，being表示存在。汉语中动名词和动词没有形式上的区别，所有动作词汇都同时可作动名词化的概念来使用。第三级词汇为普遍名词，所指虽仍有可感性，但并不固定为某一对象，如"水"无疑是一个具体名词，但它也是一个概念。又如"河"，作为一级词汇，仅指黄河；但随着语言的发展，"河"获得了抽象性，变为三级词汇，泛指天下所有的河。这样的例子很多。三级名词是普遍性和具体性的统一。第四级词汇为水的性质名词，表示抽象概念。但由于是水的性质，一般仍有可视或可触特点，如泊："水貌"③；泓："下深貌"等④。第五级为纯抽象概念，这是精神的产物，是纯粹理性的成果。中国哲学中不少概念都与水相关。让我们略举二例，看水是如何进入并表现哲学思维的。

1.永：属水部。《说文》："水长也。象水巠理之长永也。"⑤《尔雅》："远也"，"遐也"⑥。从水长引申为"永远"、"永恒"，即无限，就进入了哲学思维。

① 湖北荆门市博物馆编：《郭店楚墓竹简》，北京：文物出版社，1998年，第125页。"天不足"三字原缺，据文义补。
② 刘安著、高诱注：《淮南子·天文训》，《诸子集成》第四册，北京：中华书局，1954年排印本，第35页。
③ 《康熙字典》已集上《水部》，同文书局原版，北京：中华书局，1958年影印本，第13页。
④ 段玉裁：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年影印本，第549页下。
⑤ 段玉裁：《说文解字注》，第569页下。
⑥ 《尔雅注疏·卷一》，《十三经注疏》下册，第2570页。

2. 法(灋):在《说文解字》中,"灋"属于"鹿"字部,鹿是一种兽,"古者决讼,令触不直者"①。关于"灋",许慎的解释是:"刑也,平之如水,从水,鹿所以触不直者去之,从'鹿'、'去'。"②关于"水",许慎的解释是"准也"③;段玉裁解释道:"准,平也,天下莫平于水。"④按照公平的原则,将不合法者触而去之,这便是"灋"的含义。可见,水在"灋(法)"字中起着表示平等原则的作用。由于法中包含着原则,所以,它进一步演化为刑法、常规、制度、礼法、限制、效法等含义。《易传》说"崇效天,卑法地",表达了一种天人合一的存在方式。上述二例使我们清楚地看到了河流和水在中国文化中的基础性作用。河流和水进入到哲学思维,是河流的文化生命的升华。

词汇的级别是可以变动的。随着精神生活的丰富和发展,抽象词汇不敷应用,用具体词汇表达抽象思想便成为普遍的现象。比如,"涯"表示水域与土地的交接线,是水的边际。庄子把它引申为人生和认识的界限:"吾生也有涯,而知也无涯。"(《庄子·养生主》)"混",作为四级名词,义为"丰流也"⑤,表示水盛大、无穷。老子说"有物混成,先天地生"(《老子·第二十五章》),"混"即指道的盛大和无穷。道是先天地而生的,故必盛大而源源不尽方能生养万物。下文的"字之曰道,强为之名曰大",与此相应。"混"在本体上指道的存在状态,在认识是对道的摹状。自来《老子》解家多把这个"混"字解释为阴阳混杂分不清界限,实误。不清为"浊",混杂为"溷"。古人用字有严格区分,"浊"和"杂"都不是老子这里的"混"。

"清"是四级词汇,表示水的一种性质。《说文》谓"朖也,澂水之貌"。段玉裁注说:"朖者,明也。澂而后明,故云:'澂水之貌。'""澂"字有"澄"义⑥。《康熙字典》列出了"青、静、河流宴清、目视清明、洁"等义项。清源于青,"去浊远秽,色如青也"⑦。静、澄、洁,都是清的义项,"清静无为"与此有语义学关联。这是老子和汉初黄老学说的特点。拿《现代汉语词典》和《康熙字典》比,就会发现前者比后者多出了许多词项,如,"清偿"、"清算"、"清单"、"清样"、"清一色"等⑧。词项的变化表明,"清"的文化生命并没有终结,随着历史的发展,它还能与许多词结合构成新词。这正是水的文化生命的历久弥新的表现。

"洋"作为一级词汇,指两条河流,也是地名。作为三级词汇,指波澜,如《庄子·秋水》中河伯"望洋向若而叹"。作为四级词汇,指水的状态或性质,多、广、盛等。鸦片战争以后,洋又多了"外国的"、"现代化的"、"发达的"等义项,其中隐含着对外国的崇拜,如"洋人"、"洋货"等。日本在历史上一直是学习中国的,近代后超过了中国,于是我们称日本为"东洋"。直到目前,"洋"仍有自卑和崇拜西方的微妙意味,《现代汉语词典》没有把这一层意思说明出来⑨。可以预见,随着中国的发展,"洋"的崇拜意味会减少至无,变为一个单纯的事实描述词,不包含价值判断;甚或进而变为贬义词。这就是其文化生命的演变。词汇从低级到高级发展,既是思维进展的结果,也是河流与水的文化生命发展的结果。哲学词汇是最抽象的概念,如果与具体联系过于紧密,便不利于思维的发展。所以,抽象概念摆脱具体意象、割断具体的脐带而独立发展是必然的趋势,但这并不意味着概念与具体意象没有任何联系了。比如,在用"清"组合新词时,"清"的原始意义永远是必须参考的依据。

四、河流的文化生命在哲学中的表现。水直接启发了人类的哲学思维。对本原的追求是人类最深刻、最核心、最基础的哲学之思,是人类对自身的存在和宇宙的关联的沉思。中西哲学在探寻世界

① 段玉裁:《说文解字注》,第469页下。
② 段玉裁:《说文解字注》,第470页上。
③ 段玉裁:《说文解字注》,第516页上。
④ 段玉裁:《说文解字注》,第516页上。
⑤ 段玉裁:《说文解字注》,第546页下。
⑥ 段玉裁:《说文解字注》,第550页上。
⑦ 《康熙字典》巳集上《水部》,第30页。
⑧ 《现代汉语词典》(第3版),北京:商务印书馆,2002年,第1032－1034页。
⑨ 《现代汉语词典》,第1457页。

本原的时候都不约而同地想到了水。古希腊第一位哲学家泰勒斯把“水”作为世界的本原。亚里士多德对此解释道:“大概他从这些事实得其命意:如一切种籽皆滋生于润湿,一切事物皆营养于润湿,而水实为润湿之源。他也可以从这样的事实得其命意:如由湿生热,更由湿来保持热的现象(凡所从来的事由就是万物的原理)。”①《管子·水地》篇也表达了相同的思想。“水者何也?万物之本原也,诸生之宗室也,美、恶、贤、不肖、愚、俊之所产也。”②《管子》进一步分析了各地的水与人的联系:“夫齐之水道躁而复,故其民贪粗而好勇。楚之水淖弱而清,故其民轻果而贼。越之水浊重而洎,故其民愚疾而垢。秦之水泔钜而稽,淤滞而杂,故其民贪戾罔而好事。齐晋之水枯旱而运,埤滞而杂,故其民谄谀葆诈,巧佞而好利。燕之水萃下而弱,沉滞而杂,故其民愚戇而好贞,轻疾而易死。宋之水轻劲而清,故其民闲易而好正。”③鉴于此,《管子》提出水是圣人治世的关键:“圣人之化世也,其解在水。故水一则人心正,水清则民心易。一则欲不污,民心易则行无邪。是以圣人之治于世也,不人告也,不户说也,其枢在水。”④《管子》的说法发人深思。《郭店楚墓竹简·太一生水》篇对天地与水的关系也提出了思考:“太一生水。水反辅太一,是以成天。天反辅太一,是以成地。天地[复相辅]也,是以成神明。神明复[相]辅也,是以成阴阳。阴阳复相辅也,是以成四时……,太一藏于水,行于时。周而或[始],[以己为]万物母;一缺一盈,以己(“己”原文为“纪”,据文意改)为万物经。此天之所不能杀,地之所不能厘,阴阳之所不能成。君子知此之谓[道]。”⑤这里,“太一”为宇宙的本原,太一首先生出来的是“水”,其后借助于水的辅助产生天地万物。“太一”比水更为根本,但“太一”又“藏于水”,二者似乎又构成了本体与现象的关系,“太一”为本体,水是它的显现。

老子把本原“强名”为道,道的原型之一就是水。老子说:“上善若水。水善利万物而不争,处众人之所恶,故几于道。”(《老子·第八章》)道与物的关系之一是道生物、利物,如同水滋润万物,万物最终归于道,如同川谷之归于大海。“譬道之在天下,犹川谷之于江海。”(《老子·第三十三章》)总之,“天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜,以其无以易之。弱之胜强,柔之胜刚,天下莫不知,莫能行”(《老子·第七十八章》)。鉴于此,老子郑重地提出:“反者道之动;弱者道之用”(《老子·第四十章》),这成为中国文化的核心理念之一。

“河图”“洛书”是中华民族的文化符号之一,深刻地影响着民族的文化心理。号称群经之首的《周易》,其八卦据说就是从“河图”而来。汉刘歆认为,伏羲时有龙马现于黄河,其背上有纹路,类似八卦,此为“河图”,伏羲见此而画八卦。河出图,是伏羲氏将要王天下的瑞兆⑥。关于“洛书”,据说夏禹时,洛水出现神龟,其背上有文字,夏禹取法之以作书,此即为《尚书·洪范》之起源。古人认为凤是灵异之鸟,“凤鸟至”是圣王将要出现的符瑞。据《尚书》记载,舜时演奏《箫韶》乐曲,有凤来仪(《虞书·益稷》),这预示着舜王天下,天下清明。凤凰是舜的符瑞。珍禽异兽——优美的环境——政治的清明之间存在一定联系,并不全是迷信。《易传·系辞上》云:“河出图,洛出书,圣人则之。”孔子说:“凤鸟不至,河不出图,吾已矣夫!”(《论语·子罕》)仲尼何叹?张载云:“凤至图出,文明之祥。伏羲、舜、文王之瑞不至,则夫子之文章,知其已矣。”⑦张载所说具有本质意义。河图洛书乃是天下“文明”的象征,“文明”包含了“文化生命”的含义。孔子所叹,乃是叹文化生命的浸微不兴,叹自己关于人类社会的道德的、文明的理想不能实现。

河流的重要特点之一是流动。河流日夜奔腾不息的流动牵动了中外哲人的思绪。赫拉克利特

① [古希腊]亚里士多德:《形而上学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1959年,第7页。
② 戴望:《管子校正》,《诸子集成》第五册,北京:中华书局,1954年排印本,第237页。
③ 戴望:《管子校正》,《诸子集成》第五册,第237-238页。
④ 戴望:《管子校正》,《诸子集成》第五册,第238页。
⑤ 《郭店楚墓竹简》,第123页。
⑥ 刘宝楠:《论语正义》,《诸子集成》第一册,北京:中华书局,1954年排印本,第180页。
⑦ 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第111页。

说："我们不能两次踏入同一条河……，踏进同一条河的人，不断遇到新的水流……我们踏进又踏不进同一条河，我们存在又不存在。"[①]《论语》记载："子在川上曰：'逝者如斯夫！不舍昼夜。'"(《论语·子罕》)赫氏之叹，被认为是辩证法的先声。他根据河流的流动提出了变化的原理，认为一切事物都是变动的，无物常驻。但是，赫拉克利特更深刻地认识到，变动的只是表象，仅限于耳目感官所及的世界；道却是"万古长存"的[②]，道是智慧的对象。他的辩证法认识到了变与不变的关系。其实，由变动到永恒，在逻辑上是融贯的，正如汉语"永恒"的概念来自水一样。对于孔子所说，朱熹解释道："天地之化，往者过，来者续，无一息之停，乃道体之本然也。然其可指而易见者，莫如川流。故于此发而示人，欲学者时时省察，而无毫发之间断也。程子曰：'此道体也。天运而不已，日往则月来，寒往则暑来，水流而不息，物生而不穷，皆与道为体，运乎昼夜，未尝已也。是以君子法之，自强不息。及其至也，纯亦不已焉。'又曰：'自汉以来，儒生皆不识此意。此见圣人之心，纯亦不已也。纯亦不已，乃天德也。有天德，便可语王道，其要只在谨独。'"[③]程、朱的认识无疑是深入的。在他们那里，河流、天地造化、道体与道德实践的自强不息融为一体。所谓道体，也就是理，是永恒的[④]，所以，"逝者如斯夫"表达了对永恒的道的追求和向往。流动贯通永恒，恰是河流的文化生命的深刻内涵之一。而道体的内容究竟如何，则又随着历代解释而不断丰富和发展。孔子说"天何言哉，四时行焉，百物生焉"，并未言及"道体"。荀子提出了"道"的概念，朱熹所谓"道体"，又与荀子所言不同。从孔子到朱熹的发展，乃是河流的文化生命历久弥新的表现。

五、河流的文化生命在道德人生中的表现。儒道论述人生修养，都借助了水。在老子的哲学中，水是道的原型；效法道是人生的基本原则。"人法地，地法天，天法道，道法自然。"(《老子·第二十五章》)水的许多特点，被老子抽象为不同层面的道德概念，构成了人生的指针。如：1."利物"、"不争"："水善利万物而不争"(《老子·第八章》)；2.谨慎："豫兮，若冬涉川；犹兮，若畏四邻；俨兮，其若客；涣兮，其若凌释"(《老子·第十五章》)。3.不自满、自夸："持而盈之，不如其已"(《老子·第九章》)；"保此道者，不欲盈。夫唯不盈，故能蔽而新成"(《老子·第十五章》)；"生而不有，为而不恃，长而不宰"(《老子·第十章》)。此外有包容、守柔、处下等，不一一列举。关于心的修养，老子提到清心寡欲，"涤除玄鉴"，庄子进一步发展为"明镜止水"的修养方法。庄子说："水静则明烛须眉，平中准，大匠取法焉。水静犹明，而况精神，圣人之心静乎！天地之鉴也，万物之镜也。"(《庄子·天道》)明镜止水后来也成为宋明理学道德修养的重要观念。

孔子说："知者乐水，仁者乐山。知者动，仁者静。知者乐，仁者寿。"(《论语·雍也》)皇侃《论语义疏》云："乐水乐山，为智仁之性；动静为智仁之用；寿乐为智仁之功。"[⑤]朱子注云："知者达于事理而周流无滞，有似于水，故乐水；仁者安于义理而厚重不迁，有似于山，故乐山。动静以体言，乐寿以效言也。动而不括故乐，静而有常故寿。"[⑥]朱熹的解释是很中肯的。孔子喜观水是先秦哲学的一个重要事件，孟子时已有人觉察到此。孟子、荀子以及汉代的韩婴、刘向对孔子观水都有说明。《孟子·离娄下》记载，徐子问孟子仲尼"何取于水也？"孟子曰："源泉混混，不舍昼夜，盈科而后进，放乎四海。有本者如是，是之取尔。苟为无本，七八月之间雨集，沟浍皆盈；其涸也，可立而待也。故声闻过情，君子耻之。"孟子强调的是水的"有本"，因而能够"放乎四海"。孟子将此比喻为"造道"，强调"自得"、"逢源"；源头就在于自己。他说："君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安；居之安，则资之深；资之深，则取之左右逢其原，故君子欲其自得之也。"(《孟子·离娄下》)朱熹诗云："问渠那得清

① 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《西方哲学原著选读》上册，北京：商务印书馆，1985年，第23页。
② 《西方哲学原著选读》上册，第22页。
③ 朱熹：《四书章句集注》，第113页。
④ 黎靖德编：《朱子语类》第一册，北京：中华书局，1994年校点本，第4页。
⑤ 刘宝楠：《论语正义》，《诸子集成》第一册，北京：中华书局，1954年排印本，第127页。
⑥ 朱熹：《四书章句集注》，第90页。

如许，为有源头活水来”，可谓深得孟子三昧。不过，孟子的源在心，朱子的源在性，是道体、理。对于孔子每见大水必观，荀子记载了孔子对子贡提问的回答：“夫水，大遍与诸生而无为也，似德。其流也埤下，裾拘必循其理，似义。其洸洸乎不屈尽，似道。若有决行之，其应佚若声响，其赴百仞之谷不惧，似勇。主量必平，似法。盈不求概，似正。淖约微达，似察。以出以入，以就鲜絜，似善化。其万折也必东，似志。是故君子见大水必观焉。”[①]荀子这里体会出的孔子对于水的种种认识，正是人所应遵循的“道”、“德”、“义”、“勇”、“法”、“正”、“察”、“善化”和“志”等德性，回应了“知者乐水，仁者乐山”。《韩诗外传·卷三》[②]、《说苑》也谈到了孔子为什么遇水必观和“知者乐水”的问题，解释与孟荀大致相同。

“沧浪之水”也是儒家把水引伸到道德修养方面重要的一条。孟子在批评不仁者时说：“不仁者可与言哉？安其危而利其灾，乐其所以亡者。不仁而可与言，则何亡国败家之有？有孺子歌曰：‘沧浪之水清兮，可以濯我缨；沧浪之水浊兮，可以濯我足。’孔子曰：‘小子听之！清斯濯缨，浊斯濯足矣。自取之也。’夫人必自侮，然后人侮之；家必自毁，而后人毁之；国必自伐，而后人伐之。《太甲》曰：‘天作孽，犹可违；自作孽，不可活。’此之谓也。”（《孟子·离娄上》）孟子对“沧浪之水”的咏叹，突出了道德修养的主体性。水在儒家人生哲学中的最高地位是“吾与点也”的境界。《论语·先进》篇记载曾点述志说：“‘莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。’夫子喟然叹曰：‘吾与点也！’”朱熹注云：“曾点之学，盖有以见夫人欲净尽处，天理流行，随处充满，无少欠阙。故其动静之际，从容如此。而其言志，则又不过即其所居之位，乐其日用之常，初无舍己为人之意。而其胸次悠然，直与天地万物上下同流，各得其所之妙，隐然自见于言外。”[③]当代著名哲学家冯友兰先生称此为天地境界中的乐天境界[④]。随着近代以来自然的祛魅和思维对具象的摆脱，人们再也不会赋予水那么多的道德属性了。但是，对于河流和水的体悟和认识，永远构成人类精神生活的一个来源。

六、河流的文化生命在书法、绘画艺术中的表现。中国画的题材有人物、山水、花鸟三科，水是绘画的重要题材。由于“智者乐水，仁者乐山”的影响，山水画从一开始就不单纯是自然的写实描摹，而是人的精神的一部分，是人的精神依托。河流更是文学的经常性的背景和吟诵的主题。《诗经》开篇的《关雎》，就是以河流为背景的。《诗经》中“河”字出现了59次，“水”字112次，含“河水”12次；“泉”字44次，含“泉水”6次；“舟”36次，“川”字16次。众所周知，在古代，“河”即黄河。黄河、淮河、汉水、长江都是《诗经》的主要背景地。很难想象，没有这些河流，《诗经》会是什么样子。河流与水也是人们寄托情感的地方。爱情是人类永恒的话题，《诗经》中，《关雎》、《汉广》、《静女》都是关于爱情的。爱情常常发生在河边，桑间濮上，溱、洧之滨。在欧洲，莱茵河也被认为是一条浪漫的河。美好的环境激发美好的情感。我们今天读这些诗歌，仍为古人纯朴真挚的情感所打动。河流也是人们发思古幽情的寄托所在，“滚滚长江东逝水，浪花淘尽英雄”，长江带走了多少的英雄豪杰，帝王将相，才子佳人。后人凭吊长江，“前不见古人，后不见来者，念天地之悠悠”，怎能不“怆然而涕下”！河流还寄托了诗人的惆怅。李白的愁、李后主的愁、李清照的愁，都随水逝去。当然，水不仅载去愁，也带来梦。陶渊明《桃花源记》告诉我们，进入桃花源，一定是要走水路的。而当失意落魄潦倒时，人们想到的往往是逃避到水上。孔子说：“道不行，乘桴浮于海”；李白说：“人生在世不称意，明朝散发弄扁舟”。水，就像母亲，毫不嫌弃地拥抱着失意的孩子。孤舟雪中，寒江独钓的蓑笠翁，难道就是在钓鱼？

七、河流的文化生命在塑造人类文明类型中的表现。文明开始于河流，河流塑造文明。尼罗河

① 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》下册，北京：中华书局，1988年，第524－526页。

② 屈守元：《韩诗外传笺注》，成都：巴蜀书社，1996年，第300－301页。

③ 朱熹：《四书章句集注》，第130页。

④ 参见冯友兰：《三松堂全集》第4卷，郑州：河南人民出版社，1986年，第631页。

流域、两河流域、恒河流域、黄河长江流域，都是文明的发祥地。河水冲积造成了肥沃的土地，河流则给人们提供了灌溉和航运的便利。有学者称古代文明为“大河文明”，是很有道理的。不过，河流在给人们提供良好的生存环境的同时，也给人们带来了泛滥之灾。中国是一个水害频仍的国家，中华民族是以治水掀开文明的篇章的。管子曰：“善为国者必先除其五害。……五害之属，水最为大。”[①]据《尚书·尧典》记载，尧时“汤汤洪水方割，荡荡怀山襄陵，浩浩滔天”[②]。禹用导的办法，获得成功。《禹贡》说：“禹别九州，随山浚川，任土作贡。禹贡大川，禹敷土，随山刊木，奠高山大川。”[③]对于水，禹有深刻的认识，《尚书·大禹谟》记载禹的话说：“德惟善政，政在养民。水、火、金、木、土、谷，惟修；正德、利用、厚生，惟和。”[④]舜对此予以肯定。正德、利用、厚生，水、火、金、木、土、谷，被称为“六府三事”。治水作为政治大事，一直伴随中华民族直到今天。《尚书·夏书》、《史记·河渠书》、《汉书·沟洫志》都记载了大禹治水的事迹和汉代以前的许多水利工程。大禹治水，足迹遍及黄河、长江、淮河水域。跨流域、跨地区的治水活动，必然产生超越于部落氏族地方权力的中央权力，各部落必须把一部分权力让渡给大禹，这就形成了地方和中央的观念，并使地方从属于中央，也使水的管理权上升为国家权力的一部分。通过治水，大禹获得了对各部族的指挥权，为夏朝的建立奠定了政治权力基础。尧、舜都不是治水的实际指挥者，他们对各部族的指挥力要低于大禹，所以中华民族的第一个王朝是由大禹建立的，而非尧舜。在缺乏统一政权的情况下，治水会很自然地走向“以邻为壑”的地步。孟子批评白圭的治水策略说：“禹以四海为壑，今吾子以邻国为壑！”(《孟子·告子下》)以邻为壑反映了当时防止水害的现实。公元前332年，赵国与齐、魏作战，曾决开黄河堤淹没对方[⑤]。

春秋时期齐桓公在葵丘会合诸侯国订立盟约，据孟子的记载，盟约的第五条为“无曲防，无遏籴，无有封而不告”(《孟子·告子下》)。“无曲防”，亦曰“无曲堤”，是对全流域河防的一种约束。约束河防本应是由周天子实行的中央权力，但当时周天子已经衰弱，齐国就代替他行使了这一权力。跨流域的河防要求统一的中央政权。我国至迟从西周开始，就设有专门的水官，水政管理则成为政府的一个重要部门。秦始皇统一六国后刻石颂德，有一条即是“决通川防”[⑥]；他还把黄河命名为“德水”，称秦为“水德之始”[⑦]。从汉代起，都江堰就设置了专门的管理机构，负责日常维护、水量分配、税费征收等事务；明清两代设有“总理河道”、“河道总督”等职务，由中央政府直接委派大臣担任。水政管理对中华民族历史产生了深刻的影响，在一定程度上，促成了中华文明与西方文明的不同。在中国历史上，治水和治国常常是联系在一起的，二者具有同构的特点。“水”在中国文化中是“百姓”的代名词。《荀子·王制》说“君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟”；《周易》的“大过”、“萃”二卦分别是“泽灭木”和“水上于地”，都有百姓起事的意味。《国语·周语上》很早就出现了“防民之口，甚于防川”的说法：“川壅而溃，伤人必多，民亦如之。是故为川者决之使导，为民者宣之使言。”[⑧]这里，防民的办法不是不让百姓说，而是“宣使之言”。又据《左传·襄公三十一年》记载，“子产不毁乡校，仲尼谓仁”。治水的原则是“导”而不是堵，从实质上是引向民主而不是专制。魏特夫等学者把治水仅仅和专制联系起来，是不全面的。

八、河流的文化生命在民族心理中的表现和影响。近年来，随着考古的发现，长江流域作为中华文明的源头之一得到肯定，但黄河作为中华文明主要摇篮的地位，至今仍然是不可动摇的。因为三

① 戴望：《管子校正》，《诸子集成》第五册，第303页。
② 孔颖达：《尚书正义》，《十三经注疏》上册，第122页。
③ 孔颖达：《尚书正义》，《十三经注疏》上册，第146页。
④ 孔颖达：《尚书正义》，《十三经注疏》上册，第135页。
⑤ 《史记》第十三《赵世家》，《史记》第6册，北京：中华书局，1959年标点本，第1803页。
⑥ 《史记》第六《秦始皇本纪》，《史记》第1册，第252页。
⑦ 《史记》第六《秦始皇本纪》，《史记》第1册，第238页。
⑧ 徐元诰：《国语集解》，第11页。

皇五帝与夏、商、周主要是围绕黄河展开的。这种历史确立了黄河作为"母亲河"的地位[①]。由于黄河在中国文明的形成中的作用，所以，她成了中华民族的代名词、中华文化的符号。现在定居于港台和海外的华人认同"河洛文化"。抗战时期，"保卫黄河"即是保卫母亲、保卫祖国。河流的枯竭即所谓"川竭国亡"是对民族心理打击极大的事件，反对壅川，维护河流的自然生命，是上古先贤的自觉行为。据《国语·周语下》记载，周灵王二十二年，王城西部的谷水泛滥，南入洛水，淹及王宫。周灵王要堵住谷水，使其北流。太子晋认为，川为"气之导"，反对壅川，希望灵王能够"度于天地而顺于时动，和于民神而仪于物则"，否则王室就要衰微[②]。"度于天地"、"和于民神"的原则是值得我们深思的。

九、河流的文化生命依赖于河流的自然生命。河流的自然生命是其文化生命的本体基础，其文化生命则是其自然生命的超越和升华。河流必须首先存在，才能发挥对于人类历史和文明的影响，从而具有文化生命。河流的自然生命消亡了，作为人类精神生活的一部分的河流的文化生命自然也就随之消亡了，文明本身也会随之消亡。这样的例子有很多。如果干涸的河道又被填埋，那么，河流的历史存在也无法肯定了。在这种意义上说，改变了自然，也就改变了历史。河流的文化生命的死亡早于它的自然生命的死亡。枯竭仅仅是河流死亡的极端状态，此外河流还有许多死亡状态。如，水量减少，成为季节河、内陆河；又如，严重污染，生物灭绝，失去观赏和使用价值。死亡的河流不能激发人们的审美情感、成为人们精神生活的根据和灵感的源泉。由此言之，能够成为河流文化生命之本体基础的，必须是它的健康的自然生命！遗憾的是，现代文明往往既损害了河流的自然生命，也扼杀了它的文化生命。

河流的文化生命是超越于自然生命的更高的生命形式。它在审美、文字、哲学、情感等方面的表现，都可以说是自然生命的精神升华。河流的文化生命的诞生也是人类理性对于物质依赖的突破。就中华文明来说，河流的文化生命的诞生标志着中华民族理性的诞生和自然的对象性观念的形成。同时，从作为认识的纯粹理性的角度看，也是中华民族思维能力的提高和发展。思维最终的发展是摆脱与自然的直接关联，而进入概念的纯粹思辨领域。不过，在存在上，人和自然的关联却是割不断的；这种存在性关联仍是河流的文化生命的诞生地。工业革命以来，人类总体上越来越自由了，对自然的依赖越来越减弱了。但这只是问题的一方面，另一方面，我们对于自然的依赖更根本、更直接因而也更强了，从而我们失去的自由也更多了。比如随着城市化、工业化和人类生存方式的改变，生活用水和工业用水急剧增加，地表水（主要是河流水）逐渐成为生存的基本底线。没有维持一定的水量和水质的河流，我们就无法保障基本的生存，更遑论发展了。这是一个非常严峻的现实。黄河的断流、尤其是污染成为上世纪末以来迫在眉睫的严重问题。我们对于河流的依赖，比历史上任何时期都要严重；河流对于我们的价值，也比历史上任何时候都要重要；河流的价值不是减弱了，而是增强了。这也意味着，人突破自然的限制有一定的限度，人不可能完全脱离自然，进入彻底的自由王国。这是人作为自然的一部分的人与自然的统一性的表现，具有坚强的本体论基础。人获得的自由越多，对于自然的依赖性其实也就越强。或者，反过来说，恰恰是近代以来人所获得的自由，反衬出或逼迫人们认识到人对于自然的依赖和现代文明基础的脆弱。由此可见，《国语》所谓"川竭国亡"并非幼稚的迷信，二者间存在着逻辑性关联；这意味着，人与自然的和谐在建设和谐社会中具有基础性地位。

[责任编辑　陈绍燕]

① 参见李学勤：《黄河文化史序》，载徐吉水主编：《黄河文化史》，南昌：江西教育出版社，2003年。

② 徐元诰：《国语集解》，第92－98页。

文 史 哲
2008 年第 2 期(总第 305 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2008(Serial No. 305)

《太史公书》由"子"入"史"考

李 纪 祥

摘 要:"史"字在先秦时期本指"史官",并无称"书"之义;"史"之称"书",合称"史书",也有其复杂之变迁过程。《太史公书》本非"史书",亦无今日《史记》之名。"史记"一词在先秦时期原指"史官之记",后始成为《太史公书》之专称。而《太史公书》转为《史记》专名化之过程,实亦即《太史公书》在属性认知上逐渐史书化之过程。司马迁之《太史公书》亦由私人家言的"子书"而逐渐演变为所谓"史书",并被称之为"史记"与《史记》。

关键词:《太史公书》;《史记》;子书;史书

一、前 言

在我人一般印象中,《史记》不外乎一种"史书"性质之作品,进一步来说,则为"正史"之首、"纪传体"之开创者。此种印象,其来有自。然而,关于《史记》之属性,笔者认为,并非一种固定不变之认知,即使我人今日已形成此种常识,亦绝非片刻即成,或天生如此,而当系经历一时间上之演变后方得形成。此种动态性格,吾人可称之为历史形成。愈是常识化之印象,愈是须经由历史地观察来揭示其成型过程。因此,在成型为今日《史记》为"史书"观点之前,《史记》为何种属性之书?又是如何形成为吾人认知中的史书属性或纪传体史书?吾人用"史书"之措词指称其属性时,此一"史书"概念系后起,抑或司马迁在世时即有此概念与用法?本文即欲自"《史记》是史书"之认知印象入手,考察此一认知形成之历史进程。

近人逯耀东氏曾经提出一种观点,其要旨即在于阐明所谓"史学"、"史部"观念之成立,乃为自东汉迄魏晋以来,一种渐由经学脱离之而独立成部成学的历史发展;透过此一观点,吾人已渐晓《史记》之在今日被视为"史书",实乃魏晋以来"四部"成立后之观点。逮唐代官方之《隋书·经籍志》及私修之《史通》,不仅继承魏晋以来之观点,且进一步将《史记》列于"史部"第一类——正史类之首,便标志着此种转变之完成[①]。晚近又有一种观点,由雷家骥氏提出,其意大要谓《隋志》史部中之前二类:正史类与古史类,其实即《史通》中之"古今正史",因而以《史记》为首,体裁为纪传体之"今史",即为相对于编年"古史"之"新史";此一新史,肇端自太史公之《史记》;迄魏晋至隋唐,中间有一"新史学运动",并在性质上以"实征"为信史,有别于孔子以《春秋》为首之"褒贬史学"之编年古史,是为中国史学之两大门类,雷氏并分别以"太史简"与"董狐笔"称之[②]。此一以《史记》为新史学运动起点之观点,

---

作者简介:李纪祥,佛光大学历史学系、历史学研究所教授(台湾 宜兰)。

* 本文原拟充作拙文《〈史记〉为"家言"与"史书"性质论》的补证,初稿原题《再论《史记》性质书》,然后来牵涉既广,且涉入对《太史公书》如何由"子"书演为"史"书的历史探讨,便不得不扩充篇幅,思于前贤研究基础之上,提出一己之考察意见,乃撰成此文,并署以新题,就教于方家。

① 参看逯耀东《从隋书经籍志史部形成论魏晋史学转变的历程》(《食货复刊》第 10 卷第 4 期,1980 年 10 月,第 121 - 142 页)以及《经史分途与史学评论的萌芽》(《大陆杂志》第 71 卷 6 期,1985 年 12 月,第 1 - 8 页)。

② 参看雷家骥《中古史学观念史》(台北:台湾学生书局,1990 年)第一章"序论"及第二章"司马迁的'新史学'及其观念意识",第 1 - 50 页。

显与前述逯氏魏晋以来史学、史部脱离经学方得成立之观点相异，但又相曲相映，惟取径及研究视野实不相侔。要之，逯氏谓《汉书·艺文志》中"春秋类"下诸史书，由本无其类而至有其类，亦即为一种"史学"独立与脱离经学之过程；雷氏则将"新史学运动"发展之起点，上移至太史公之《史记》。

另外尚有一种关于《史记》之原的观点，历来较少为学者所注意，此一观点视司马迁之书原为诸子书之一种，如清代章学诚便曾有一言论及《史记》为"诸子之遗"，曰：

> 夫马、班书志，当其创始，略存诸子之遗。①

惟章氏言《史记》之诸子义，似仅见于此篇，未见其有进一步详论。民国高步瀛氏在《史记太史公自序笺证》中也曾提及《史记》之旨趣与子家相近：

> 案《史记》一书，《汉志》列"春秋家"，《隋志》以来，冠正史之首。史公春秋之学，出于董子，大义实主《公羊》。其《报任安书》曰："亦欲以究天人之际，通古今之变，成一家之言。"故其旨趣，与子家相近，而非若后世之史，沾沾于簿记之为者。②

又近人程金造氏于其《史记管窥》之"自序"中亦述及其师高氏之言：

> 始余入北京师范大学国文系，……常向高[阆仙]先生请问《史记》中事。先生一日尝言："大约太史公书，是借史事为题材，其性质与诸子务治之者相近。"③

侯外庐氏于《中国思想通史》中亦偶及此义：

> 司马迁用一生精力所写成的伟大著作《太史公书》，即后人所称的编于廿四史首部的《史记》。这是一部继承战国时代诸子百家传统的私人著述。④

阮芝生氏《司马迁的史学与历史思想》"结论"亦云：

> 先秦诸子，各名一家，西汉去战国未远，司马迁承战国诸子遗风，其所著书亦"成一家之言"，故史记虽是史书，而带有子书的性质，它不是官书的"记注"，而是私人的"撰述"，所以才说"藏诸名山"，"传之其人"。⑤

若上述诸引文可提供一探询之新角度，则乙部观点当为魏晋以来迄于唐所逐渐演成，因之以《史记》为"新史学"之开端，或以史部史学为"附庸"于六艺经学，皆不免为夹杂后起眼光之回视。故魏晋以来之所谓"史部"、"乙部"，已非先秦"史"字之旧义，即所谓以"人"为史与以"书"为史之差异及演变已在历史中形成。而吾人亦可一问：今既以史学、史部之"史"字用义为后起，则在司马迁之时代，若后起之"史"义尚未形成，史公之作《太史公书》之意识为何？而其本人视《太史公书》为何种性质之书？且吾人更应知西汉之世并无史官，先秦往旧之史官诸"史"，如太史、小史、内史、外史、御史等职，自春秋战国迄于秦代而下，已有极大变化，观念意识亦非昔日之旧；换言之，一种与"史"深切关联之新发展正在酝酿却未必成型，而其初亦未必是用"史"字来表达此种观念与意识，"史"字之义既历经转变，新起之义乃魏晋以来所后起，则汉世之人包括太史公自己，是如何看待这部被后人视作"史书"之《史记》的？西汉之世，既无史官，又无史类，班固《汉书·艺文志》即将《太史公书》一书附列于"六艺略"之"春秋类"下；除了班固之外，或班固之前，在汉人意识与观念中，如何看待太史公"一家之言"？综上所述，则有关《史记》一书之性质者，至少吾人可知，绝非单一的"史书"之名所可论定。既然以"史书"视之乃后来之观点，则原来之性质为何？又如何历经演变而具有了一种"史书"之性质？一如《春秋》一书，吾人视其为五经或六艺之一，乃汉代或战国以来之观点，则《春秋》原先当为何种性质之书？它又是如何演变成为"经"？有些视为理所当然的现象，经由一种有意识的提问，并将之置于历史的流变中考察后，就会变得复杂起来，而必须重新加以探究阐明。

---

① 章学诚著，叶瑛校注：《文史通义校注》外篇卷七《亳州志掌故例议上》，北京：中华书局，1985年，第811页。

② 高步瀛：《史记太史公自序笺证》，《女师大学术季刊》第1卷第1期，1930年3月，第30页。

③ 程金造：《史记管窥》，西安：陕西人民出版社，1985年，"自序"第1－3页。

④ 侯外庐：《中国思想通史》第二册，北京：人民出版社，1957年，第127页。

⑤ 阮芝生：《司马迁的史学与历史思想》，台湾大学历史研究所博士学位论文，1973年，第406页。

本文即立意在前人研究成果的基础之上，将既成的《史记》为"史书"之观点置回历史脉络的流变中，看看《史记》一书在起点上，究应是何种性质之书。如此，或者能更为清晰地阐明《史记》在通向东汉、魏晋的演变过程中，如何形成一种新的门类观点，及其在魏晋被纳入"史部"，在《隋志》被纳入"正史类"，在《史通》中被称为"史记家"、"今正史"、"纪传体"的形成过程。

二、由汉世若干资料看《太史公书》之性质

正如上文所言，西汉之世实无史官。当然，这里须用"史官"后起之"撰写或记录历史"的意义来看待，才能说汉无史官。司马迁在汉武帝时所职乃太史令，而太史令一职在汉世属于天官性质，司掌天文及历法，虽仍与先秦"太史"古职相通，但却并非后世意义上撰述记录"历史"之"史官"。我们说汉代史官之有无，是从这个意义上来说的，并非仅从汉代职官中有无名称为"史"者就可遽下论断。因为后世所指称的"史官"系从"史书"之义而来，"史书"义确定，则撰写"史书"的人，官方的便称史官，私人的则称史家。因此，如果是从后世意义上的"史官"来看汉代司马迁所任之太史令，则太史令是不能称为史官的。司马迁在《太史公自序》中即述其父司马谈之语云：

> 太史公执迁手而泣曰："余先周室之太史也。自上世尝显功名于虞夏，典天官事。后世中衰，绝于予乎？汝复为太史，则续吾祖矣。今天子接千岁之统，封泰山，而余不得从行，是命也夫，命也夫！余死，汝必为太史；为太史，无忘吾所欲论著矣。且夫孝始于事亲，中于事君，终于立身。扬名于后世，以显父母，此孝之大者。夫天下称诵周公，言其能论歌文武之德，宣周邵之风，达太王王季之思虑，爱及公刘，以尊后稷也。幽厉之后，王道缺，礼乐衰，孔子修旧起废，论《诗》《书》，作《春秋》，则学者至今则之。自获麟以来四百有余岁，而诸侯相兼，史记放绝。今汉兴，海内一统，明主贤君忠臣死义之士，余为太史而弗论载，废天下之史文，余甚惧焉，汝其念哉！"迁俯首流涕曰："小子不敏，请悉论先人所次旧闻，弗敢阙。"

周代之"太史"，据今人张辛考辨，实即主掌天事、天象、历法等职之史官，常居于王之右，与居于王之左，掌记人事、册命的"内史"不同；"太史"、"内史"分别为两种不同来源的史官系统[①]。因此，司马氏累世职官，典掌天官事，正是出于其先人为周室之太史。这个传统虽然经由司马氏之累世传承而于汉世仍司太史职，然而这个太史职典掌的仍是天官事，并不是后世意义上记录或撰述历史性格史书的史官，也不是另一系统下掌人事、记录王命的内史职。《太史公自序》亦有言曰：

> 太史公既掌天官，不治民，有子曰迁。

此段述文中何以会出现一句"不治民"？依我们的理解，正是来自于司马氏世典天官之太史职的传统，反映了司马迁父子对其本职的认知，系由太史、内史二种系统之分的传统而来，而在官司所职这一点上，根本还未涉及"史官"撰述史文、史书的问题。或曰，既然太史令本职只典天事，则何以司马氏父子对话中，仍有"勿使史文放绝"之类的语句出现？则徐朔方氏在《史汉论稿》中有一段分析，颇能道明前引《太史公自序》父子对话中所体现出的一种述作意识：

> 这一番话，既表明了司马谈父子不甘于"近乎卜祝之间"的地位，想以《史记》的著作"立身扬名于后世"，另外也因为当时没有专职的历史编修官，司马谈父子才以古代太史的职责勉励自

① 参见张辛：《说左史、右史》，《文献》第20辑，第69－92页。文中考辨左史、右史系由居王之左、右而为称，与五史为职称不同；又区辨左史乃太史，右史乃内史一系，与他文之释左、右史者有其异趣。亦见徐复观：《原史》，载杜维运、陈锦忠编：《中国史学史论文选辑》第三册，台北：华世出版社，1982年，第1－72页。该文要点之一，即判定祭神之"册"与王者诏告臣下的"册命"为周世史职之两大职守，正合张氏之释。又清末民国以来，吴大澂、章太炎、王国维、朱希祖、胡适、沈刚伯、劳榦、戴君仁诸氏皆有"释史"论文之作，正代表一种重新探究《说文》以"记事"释"史"之趋向。上述诸文既拆解了"史"字义之固定性格，亦指出了"史"字本身即蕴含了"历史"可以探究。而诸文亦可以区别为两大类征，即执弓钻之神权时代性格与执简、执笔之王权时代性格，反映出其中有一以"史"字作为"角色"之历史正被言说。

己，这种心情是不难理解的。但如果因此而认为写作《史记》是太史令的本职，那就不符合事实了。①

这显然是在司马迁书写后呈现在《太史公自序》中的一种对历史文化传统之责任感，与其世典太史之本职无关，却反而与司马迁继承孔子《春秋》中"其义则丘窃取之"的文化承担有关；不一定与"王统"有关，却与"道统"有关。在孔子那里，不任官职的私人家言，也可以有文化垂统的怀抱，可以有任天下的怀抱，或者说是"勿使史文放绝"的怀抱。笔者认为，对《太史公自序》这一段文字的解读，不应当与司马氏父子之本职作过于密切的联系，而应当与《自序》中的另一段文字，即司马迁与壶遂对话而由史公书写的那段文字联系在一起，其反映的即是一种对"历史文化"文本性叙述的自觉意识("述往事，思来者")，但此种意识所引出的书写行为，却不是汉代"史官"之职责。因此，以后世之标准与定义来看，太史公并不是史官，汉代也无此种史官。司马氏先人世典太史职，在殷周时期固有其辉煌之经历，但昔日重要之"太史"，在今日却时移递遭，已不甚重要，以致"近乎卜祝"而为流俗所轻之职务；昔日"太史"所司之天官历法曾为一重要职典，而今日太史令所司虽仍为天官历法，却已要不若昔矣！此种形势变迁固非流涕所能挽，亦为垂泪之所由。则司马谈要如何奋起，再度使祖先的荣耀在自己父子手中发扬呢？司马谈的说法，是"勿使史文放绝"，司马迁对壶遂所讲也是以《春秋》为脉络，"五百年而至于斯"。笔者相信，这个由《春秋》而来的"述作意识"，便是司马迁对文化垂统的责任感而兴起的"成一家之言"之所在。而这实与汉代已经没落的太史令本职无关。"勿使史文放绝"的"史文"，依笔者的理解，"史"仍是"史官"之义，"史文"当作"史官之文"解，一如《太史公书》中文称"史记"者，其解皆指古史官之记。近人王利器尝承钱大昕、洪颐煊、俞樾之后，为文以考，著明凡《太史公书》中所提及"史记"者，皆为史官旧典之义，一则曰："钱氏云：皆指前代之史而言。"一则曰："洪氏以为所称《史记》，当亦周秦人所记，非迁书。"王氏所论证，其中亦包括了较易引起争议之司马谈临终对司马迁所述之语——"自获麟以来四百有余岁，而诸侯相兼，史记放绝"，"今汉兴，海内一统，明主贤君忠臣死义之士，余为太史而弗论载，废天下之史文，余甚惧焉，汝其念哉"！及"迁为太史令，纵史记、石室金匮之书"。其中，如前所述，"史文"指"史官之文"；两"史记"中，前一"史记"为谈所言，指"史官所记"，后一"史记"为迁所述，仍指"史官所记"，皆非指"太史公当作史记"之义，此绝非官方所指定职责，否则即为怠职。其怅然流涕所以交待其子者，别有伤然自觉，"余为太史而弗论载，废天下之史文"者，前一句为祖先意识，故有"孝之大者"，"以显父母"之语；后句则为实况之慨叹，司马谈所叹息"勿使史文放绝"者，岂不正因当今实况已为"史文放绝"！而"放绝"之故，则以汉世"太史令"已不职掌可令"史文"免于"放绝"之专司职典也。"余为太史而弗论载，废天下之史文"二语古今相照，今不如昔，既仍身为太史却已时移势异，其凋零自伤而欲谆谆嘱迁者，岂在司历校书之官俸，岂不在"家言"之别行，岂不在史公之况比与自承孔子之《春秋》，岂不在《春秋》哉！

汉代之太史令掌历法，事见《汉书·兒宽传》之载：

后太史令司马迁等言：历纪坏废，汉兴未改正朔，宜可正。上乃诏宽与迁等共定汉太初历。

亦见于《汉书·律历志》：

太史令张寿王上书言："历者天地之大纪。"

及《汉书·百官公卿表》所记：

奉常，秦官。掌宗庙礼仪，有丞。景帝中六年更名太常。属官有太乐、太祝、太宰、太史、太卜、太医六令丞。

《汉书·百官公卿表》所言太史一职实未详，《后汉书·百官志》则载云：

太史令一人，六百石。本注曰：掌天时、星历。凡岁将终，奏新年历。凡国祭祀、丧、娶之事，掌奏良日及时节禁忌。凡国有瑞应、灾异，掌记之。丞一人。明堂及灵台丞一人，二百石。本注

① 参见徐朔方：《史汉论稿》，南京：江苏古籍出版社，1984年，第76－77页。

曰:二丞,掌守明堂、灵台。灵台掌候日月星气,皆属太史。

所记东汉之太史及太史令一职之所司者,已较详细。又《后汉书·张衡传》云:

安帝雅闻衡善术学,公车特征拜郎中,再迁为太史令。遂乃研核阴阳,妙尽璇机之正,作浑天仪,著《灵宪》、《算罔论》,言甚详明。

李贤注云:"《汉官仪》:太史令属太常,秩六百石。"又注引《汉名臣奏》曰:"蔡邕曰:'言天体者有三家……多所违失,故史官不用(下略)。"此处已很明显地用了"史官"一词,故史官为天官,绝非后世以"记录往事"或今日"记载历史"意义下的典史之官。司马迁在《报任少卿书》中云:

仆之先非有剖符丹书之功,文史星历,近乎卜祝之间,固主上所戏弄,倡优所畜,流俗所轻也。

"文史星历"并称,正与上述所引两《汉书》诸资料所载的太史令一职相合。而"近乎卜祝之间"一语,也是实情,"史"在先秦"神权"时代,地位特尊,逮"王权"时代,已大不如另一系统的"内史"[①],后及秦汉,地位更降,不论其位阶为六百石或二百石,皆反映出这样一件事实:太史令一职在司马迁心目中是被视为"固主上所戏弄"、"流俗之所轻"的职务。这样的一个官职之所司掌者,如何能作为我们的史公去发愤兴起,欲以不朽,慨然以传承孔子自命的撰述资源?笔者一直强调此点,无非意在说明:史公撰述《史记》,非由太史令本职而来,凡以《史记》为"史书",太史令为"史官",然后将两者作直接的联系,均不符合史公在世时的原意,这显然是一种后起的看法。史公发愤兴起,撰述《史记》一书,另有脉络,与官职无关。它当属一种私人性格的自我兴起,这种私人的自我兴起,仍然是在历史文化中形成,章学诚把这种在历史文化中所形成的私家撰述之传统,溯源于孔子的《春秋》,并且将之称为"家学传统","家学"二字,标志了与"官学"相对的性格,并且从"家学"的角度去联系史公对孔子的继承,也指明了史公之《史记》、《报任少卿书》中所言的"成一家之言"的真义。笔者的看法和章学诚是相近的,皆以为司马迁撰述《史记》的背景,并非来自太史令此一官学传统,因为"太史"一职自先秦以来迄于汉代,已经偏离了《史记》被后世视为"史书"之性质,而是来自于史公从历史文化传统中另外寻觅而继承的孔子之自我兴起与承担历史文化责任的"家学"传统。笔者所进于章氏的,在于更多一层对"太史令"并非后世"史官"之义的论证。

又卫宏在《汉旧仪》中以为"太史公"是史官,当误。卫宏之误在于不知汉代职官中只有太史令而无"太史公"。《太史公自序·集解》中引如淳言云:

如淳曰:《汉仪注》太史公,武帝置,位在丞相上。天下计书先上太史公,副上丞相。序事如古《春秋》。迁死后,宣帝以其官为令,行太史公文书而已。

司马贞于《史记索隐》中驳之曰:

按《茂陵书》,谈以太史丞为太史令,则公者,迁所著书尊其父云公也。然称太史公皆迁称述其父所作,其实亦迁之词。而如淳引卫宏《仪注》,称位在丞相上,谬矣。按《百官表》又无其官。且修史之官,国家别有著撰,则令郡县所上图书,皆先上之。而后人不晓,误以为在丞相上耳。

司马贞为唐人,故其文中所谓"修史之官"者,已是后起之义;司马贞主旨是在批评如淳及卫宏"位在丞相上"之谬,但行文中,仍不免将汉代之"史"与唐人意识中的"史"作了混淆,未能辨清同样的"史"这一语词在不同时间、不同朝代所可能有的差异性。司马贞的混淆在于以为郡县所上之图书,乃是为了"修史"之用,显然仍把太史令看作"修史之官",而不知汉代既无"史官",则"天下计书先上太史公"云者,也不是为了"修史",而是别有所指。

按,太史令一职不可能位在丞相之上,《汉书·百官公卿表》虽无"太史公"之载,但据《后汉书·百官志》所记,则其职仅六百石,故司马贞驳卫宏所记为"谬矣"。又卫宏所记"天下计书先上太史公,副上丞相"云者,虽未必如是,但"天下计书先上太史公"一语,却可能并非虚妄,也有几分可能性供吾

① 张辛:《说左史、右史》,《文献》第20辑,第69－92页。

人试作推测，笔者认为这当与太史或太史令有司掌书写及用以书写之文字的职司有关[①]。“史”掌书写本就有其源于先秦的传统，无论是太史或是内史，对“天事”或“人事”的记录都要用到文字，而以文字去记录的活动行为，便是“书写”，若用一个单字来表示，便是“书”。因此，在汉代太史令这类含有“史”字在内的官职，便仍然保有此一传统。则如淳、卫宏所云“天下计书先上太史公”一语，或者便可由太史令一职之掌书写及掌书写文字的角度去试作推度理解。据《汉书·艺文志·小学类》：

> 汉兴，萧何草律，亦著其法。曰太史试学童，能讽书九千字以上，乃得为史。又以六体试之，课最者以为尚书、御史、史书令史。

韦昭注云：“若今尚书、兰台令史也。”臣瓒曰：“史书，今之太史书。”[②]《汉书补注》引吴仁杰曰：

> 太史课试善史书者，以补史书令史，而分隶尚书及御史也。尚书、御史皆在禁中，受公卿奏事。故下文云“吏民上书，字或不正，辄举劾”，则所谓书史令史者，正以其通知六体书，故以补此吏员耳。百官表于尚书御史，不载令史，而后书有之，曰尚书六曹有令史三人，主书。御史中丞有兰台令史，掌奏。则所谓史书令史，即主书及掌奏者是已。故《通典》引《汉官仪》云“能通仓颉史籀篇补兰台令史，满岁为尚书郎。”盖当时奏牍，皆当用史书。严延年传，称其善史书，所欲诛杀，奏成于手中。贡禹传，亦言郡国择便巧史书者以为右职。又王尊传，司隶遣假佐。苏林谓取内郡善史书佐给诸府。则外之郡国，内之诸府，皆有史书吏，以备剡奏也。令史专以史书为职，恐不可为二名。[③]

王先谦曰“吴说是”[④]。又段玉裁亦云：

> 《艺文志》曰，以为尚书御史、史书令史。云史书令史者，谓能史书之令史也，故孝元帝、孝成许皇后、王尊、严延年、楚王侍者冯嫽、后汉孝和帝、和熹邓皇后、顺烈梁皇后、北海敬王睦、乐成靖王党、安帝生母左姬、魏胡昭史，皆云善史书。大致皆谓适于时用，……是可以知史书必为隶书，向来注家释史书为大篆，其谬可知也。……志兼言御史、令史。御史之令史，即百官志之兰台令史。[⑤]

兰台令史，班固曾任斯职，属御史中丞，掌奏及主书。则所谓“天下计书先上太史公”云云，或可得而推测：太史令职掌之一，除天文历法之外，尚有可能职兼主书或掌奏。此一职掌，或即源于周世“内史”之掌册命书写而来。而太史、内史二职，在周代有时又可互代。则在秦代“内史”一职已职司治民之后，此一掌书之职，或即由“太史令”兼任，此即《太史公自序》所云“卒三岁而迁为太史令，纳史记、石室金匮之书”，与“百年之间，天下遗文古事靡不毕集太史公”之意，不仅皇家藏书可得而览，即便当世吏民之上书也必须先经过太史公，因为必须要经太史令先行校改一过，并用“史书”缮写，方能上奏，即吴仁杰所云“盖当时奏牍，皆当用史书”，即隶书。所以太史令除了天官、星历的职掌外，尚有主书及掌奏，太史令也因此必然善“史书”，故《汉书·艺文志》所记载秦时之太史令胡毋敬作《博学》七章，亦称为“史书”，便显示太史令与“史书”间确有关系。由此推断，东汉初年卫宏之所云，虽已偏离史实甚多，但其所云“天下计书先上太史公，副上丞相”云云的臆断，或即由此而来。但堪注意者，为汉人用词之“史书”，显然并非后世用以指称“正史”属类下历史记载的“史书”，两者称名虽同，所涉之义却差别甚大。凡后世或今日吾人用“史书”一词指称《史记》之性质时，绝非汉代人之用法，虽则汉人使用“史书”一词时亦有“史”字，但所言“史记”与“史书”两者所指差别甚大，这一点，恐已足以指出，在汉代，“史”字之义尚处在一个指涉与意义的变迁状态中。

“太史公”一称究竟为官名，为司马迁之自称，还是尊称其父？此一问题近人考释之文甚多，亦相

---

① 有关“计书”之考证，可参看吴昌廉：《两汉计偕考》，台北：兰台出版社，1990年。

② 引文见施之勉：《汉书艺文志集释》(五)，《大陆杂志》第71卷第5期，第243页。

③ 施之勉：《汉书艺文志集释》(五)，《大陆杂志》第71卷第5期，第243页。

④ 施之勉：《汉书艺文志集释》(五)，《大陆杂志》第71卷第5期，第243页。

⑤ 施之勉：《汉书艺文志集释》(五)，《大陆杂志》第71卷第5期，第243页。

当复杂，要以司马迁之自称，且尊称其父为近是，然绝非官名[①]。故卫宏《汉旧仪》以"太史公"为官名之臆断已为司马贞所驳斥，可知汉世虽有"太史令"，而司马迁氏父子世袭其官，但并无典史之官，太史令掌图书、掌历、主书及奏，但绝非典史、著史，而系如兰台令史般司掌校书正字之类。西汉时既无史官，则"史官所记"之"史记"及具后世意义的史书，当然在西汉也不应有。在《太史公书》中，出现"史记"一词者，据王利器考证，凡十四见[②]，全指古代官史之书。司马迁既然有意识地称古史官所记为"史记"，并且明确地与己书区别开来，称己所著书为"一家之言"，为《太史公》，而不称为"史记"，则史公所著书乃私人性质之书而非本职所司之书，明矣！否则何以自称为"一家之言"？因此，司马迁的书便当与《老子》、《墨子》、《孟子》、《荀子》等类，而被称或自称为家言书、家学书，相对于官学属性的王官之学、六艺之学而言。近代诸家就此均有所论说：

> 此所谓家言者，正以明其非官书。官书者，汉志谓之王官之学，家言乃汉志所谓百家者流。……然亦必先明于《史记》之为家言非官史，而后迁之自称为《太史公》者，乃可以得明。[③]
>
> 记言记事，虽古史职，然汉时太史令但掌天时星历，不掌纪载，故史公所撰书仍私史也。况成书之时，又在官中书令以后，其为私家著述甚明。[④]
>
> 考西汉一代，尚无官修之史，太史之署非国家修史之所，史记为司马迁私人著述。盖太史即大史，为天官，周已然。汉书百官公卿表不言太史令职掌，司马迁自序言："余先周室之大史，典天官事。"续汉书百官志："太史令掌天时星历，凡岁将终，奏新年历，凡国有瑞应灾异，掌记之。"未尝言其职司作史也。后汉官制，多承前汉，则其职掌亦必相同。汉书艺文志：汉著记百九十卷，此即太史令所记瑞应灾异而附见人事者，所谓天人相应之学也。（余别有"汉著记考"，载北京大学国学季刊。）然则太史非史官，太史之署非国史之署，史记非官修之史，明矣。余言史署起于后汉东观，史官起于后汉著作郎，盖以此也。[⑤]

非但太史令非"史官"，《太史公书》亦不称"史书"，复不称"史记"。故朱氏议建修史之官，必自著作郎、修撰而言者，盖以此也[⑥]。是故《汉书·艺文志》中之所以无"史类"之故，便系因汉世根本无"史记"之属的"史书"，亦无以"史"为"类"的目录用法。而对于《史记》何以系在《汉书·艺文志》中"六艺略"的"春秋类"下，马端临有过解释，其云：

> 按班孟坚艺文志七略无史类。以世本以下诸书附于六艺略春秋家之后。盖春秋即古史，而春秋之后，惟秦汉之事编帙不多，故不必特立史部，后来传之既久，史言渐多，而述作之体亦不一，隋志立部已有十三门。[⑦]

马端临这里提出了两点：第一，《世本》以下及《史记》等书太少，还不足以列为一类；第二，《春秋》本为古史，所以系于"春秋"类下。我们应当注意到，马氏处于宋代，是以后世之眼光来看这些书的，而若以后世"史部"的眼光而论，则《汉书·艺文志》中列在"诸子略"儒家类下的一些书籍，如《高祖传》、《孝文传》，也都应当同是史类书，何以却列在属子部家言的"儒家略"中？可见马氏的解释，仍然未能探究底蕴，深观详尽。另外，我们知道，《春秋》在先秦的确是古史之流，当时对"史书"的通称，不仅可称为"春秋"，也可称为"史记"。但这个古史之"史"，是"史官"之义，与后世人说《春秋》为"古史"时的"史"指"古史书"之义不同，《春秋》是孔子模仿史官而述作的书，故曰"其义则丘窃取之"。但在汉代，

---

① 这方面的论文甚众，略可参看张大可《史记研究》（兰州：甘肃人民出版社，1985年）中《太史公释名考辨》对诸说之整次，见第121－137页。

② 王利器：《〈太史公书〉与〈史记〉》，《晓传书斋文史论集》，香港：香港中文大学出版社，1989年，第95－112页。

③ 钱穆：《太史公考释》，《中国学术思想史论丛》（三），台北：东大图书股份有限公司，1977年，第20－31页。

④ 王国维：《太史公行年考》，《观堂集林》第2册，北京：中华书局，1999年，第11卷第513页。

⑤ 朱希祖：《史馆论议》，台北：台湾学生书局，1978年影印本，第38页。

⑥ 朱希祖：《史馆论议》，第27－29页。

⑦ 马端临：《文献通考》卷一九一，杭州：浙江古籍出版社，2000年，第1619页。

《春秋》已成为"六艺"之一，汉人实视《春秋》为一"经"。此一眼光虽然产生了新义，却也同时遮断了《春秋》在类别认知上与古"史"的关系，正如同"易类"既已为一经的认知，则原与它同源的卜筮之属便被另划为"术数"一略。是故马端临的解释，在这一层上并不圆融，不尽符合汉人认知之实。吾人以为，《史记》在《汉书·艺文志》中列于"春秋"类下，是出于班固对《史记》的理解，即掌握了史公继承《春秋》的性格而为之。《艺文志》中的叙述，不仅反映出班固对《史记》与《春秋》之关系的掌握，更传达了一种将司马迁之书视为"史记"的新讯息。也许正是源于后者，使得《春秋》再度因《史记》或《太史公书》而被纳入古"史记"之列，否则很难解释《春秋》这种私人性的"经"书，与《太史公书》这种私人性的"子"书，何以能够并置在一起的真正原因，并且还必须在"春秋类"之开端，便放置一段"古之王者，世有史官，君举必书，所以慎言行，昭法式也。左史记言，右史记事，事为春秋，言为尚书"的言论。而且，这种文字，为何不放在"尚书类"中？当然，对于《史记》在《艺文志》中所反映的认知与所系，自是班氏一家之言，在汉代仍然存在着对《史记》的他种认知与系类，如扬雄在其《法言》中便把《太史公》与《淮南子》并称；或者从"文章"制作的角度将史公与司马相如并列，如东汉明帝，其观点见班固《典引序》所述：

> 诏曰：司马迁著书，成一家之言，扬名后世。至以身陷刑之故，反微文刺讥，贬损当世，非谊士也。司马相如涔行无节，但有浮华之辞，不周于用；至于疾病而遗忠。①

这一段引文所反映的正是一种从"文章"的角度将两司马类属并置的观点，既不同于《艺文志》的系《史记》于"春秋类"，也不同于扬雄将《史记》与《淮南子》并提，这些都可以表示《史记》列于"春秋类"下，只是班固的一家之言；虽然从后世的眼光来看，司马相如与司马迁两人一文一史，或许并置极为不协，但如果了解在汉代时司马迁之书其属性尚不稳定，既与太史令无关，也尚未被视为四部中之"史类"，则扬雄、明帝、班固之观点的提出，自是皆表达了一种见解。当然，后世的以"史类"视《史记》之观点，显然与班固在《艺文志》中的看法较有联系，而与扬雄及明帝的观点较疏远。

复次，前面提到的《艺文志》中的《孝文传》、《高祖传》等或被列入诸子"儒家略"中，或被列入"春秋类"下的《太史公》等诸著录(目)之书，无非告诉我们一件事实：在汉代或者是在《艺文志》中，是没有"史类"这一概念及认知来总括那些在汉代出现而在后世被我们视为史类性质之书的。清钱大昕《补元史艺文志序》云：

> 自刘子骏校理秘文，分群书为六略，曰六艺者，经部也；诗赋者，集部也；诸子、兵书、术数、方技，皆子部也。《世本》、《战国策》、《楚汉春秋》、《太史公书》、《汉著纪》，则入之春秋类；《古封禅群祀》、《封禅议对》、《汉封禅群祀》，入之礼类；《高祖传》、《孝文传》，入之儒家类；是时，固无四部之名，而史家亦未别为一类也。②

这些后世视为史部之书者，不独史公之《史记》，也包含了《高祖传》、《孝文传》之类的书籍，在汉世是以各种其他类属性来归系的。由于汉迄魏晋的这段期间，才逐渐发展出了"史部"的概念及"史类"的形式，在"史部"之下，又复有各种次类别，这些也都是在汉迄魏晋时期发展起来的。从这些新史部类别出发，大体就形成了一种"史部"及"史类"的范畴及认知，由这些分类与认知逆向操作，就有了对原来在儒家类中《高帝传》为"史书"的看法，及《春秋》这一种"经"的类别为"古史记"的看待。《隋书·经籍志》史部古史类"小序"云：

> 自史官放绝，作者相承，皆以班马为准。起汉献帝，雅好典籍，以班固《汉书》文繁难省，命颍川荀悦作《春秋左传》之体，为《汉纪》三十篇。……至晋太康元年，汲郡人发魏襄王冢，得古竹简书。……唯《周易》、《纪年》最为分了。其《周易》上下篇与今正同。《纪年》皆用夏正，建寅之岁为岁首，起自夏殷周三代王事，……下至魏哀王谓之今王。盖魏国之史记也。其著书皆编年相

① 班固：《班孟坚典引》，《昭明文选》卷四十八，台北：文化图书公司，1977年胡克家据李善注本重雕本，第81页。

② 钱大昕：《补元史艺文志序》，转引自杨翼骧、孙香兰主编：《清代史部序跋选》，天津：天津古籍出版社，1992年，第149页。

次，文意大似《春秋经》，诸所记事多与《春秋》《左氏》扶同，学者因之，以为《春秋》则古史记之正法，有所著述，多依《春秋》之体。今依其世代编而叙之，以见作者之别，谓之古史。

至于刘知几，则将另外一部"经"类之书——《尚书》也史学化，视为"史书"的源流，则更可以视为这种逆向操作的扩大。

汉人桓宽之《盐铁论·毁学》中有一条史料记述，云：

大夫曰："司马子有言：'天下穰穰，皆为利往。'"①

桓宽为西汉宣帝时人，其记述昭帝时御史大夫桑弘羊之言，虽非照录，而系经过润色，但这里引述了《史记》中《货殖列传》之言，并且称"司马子"，则已无意间流露出对司马迁著作的态度。无论"司马子"是称人或是引书，皆不碍其表明太史公为一"诸子"，或《太史公书》为一部子书，正与荀子之著述称《荀子》、孟子之著述称《孟子》、墨之著述称《墨子》、庄子之著述称《庄子》相同，皆是诸子略中对先秦子书的称名旧法。

另外，在扬雄《法言》中，出现了两次将《史记》与《淮南子》并言的情形：

《淮南》说之用，不如太史公之用也。太史公，圣人将有取焉。②

或曰：《淮南》、《太史公者》，其多知与？曷其杂也。③

又《汉书·东平思王传》亦云：

（元帝崩）后三岁，（诏）复前所削县。后年来朝，上疏求诸子及《太史公书》。上以问大将军王凤，对曰：……诸子书或反经术，非圣人，或明鬼神，信物怪。《太史公书》有战国纵横权谲之谋；汉兴之初，谋臣奇策，天官灾异，地形厄塞，皆不宜在诸侯王。

寻其语意，似亦将《史记》视为诸子权谋之书。而《法言》中，《淮南》、《太史公》之并称，显示两书有被归为同类属性之嫌，则《太史公》已隐指其为子书之性质。此外，《淮南》与《吕览》同类，在《汉志》中皆置于子略杂家类中，则扬雄之称《淮南》、《太史公》何其"杂"也，亦正好反映了在前汉时期的汉人撰述中，诸子略中杂家之影响。《汉志》云：

杂家者流，盖出于议官。兼儒墨，合名法，知国体之有此。见王治之无不贯，此其所长也，及荡者为之，则漫羡而无所归心。

颜师古注云：

治国之体，亦当有此杂家之说，又曰：王者之治，于百家之道，无不贯综。

《隋书·经籍志》曰：

杂者，兼儒墨之道，通众家之意，以见王者之化，无所不冠者也。古者，司史历记前言往行，祸福存亡之道，然则杂者，盖出史官之职也。

沈钦韩《汉书补注》曰：

隋志，古者，司史历记前言往行祸福存亡之道，然则杂者，盖出史官之职。④

皆表达了对"杂家"何以曰"杂"的看法。其中《汉志》所释为"杂家者流，盖出于议官"，《隋志》则释"杂"，云其所以"杂"与古史官的关系，《隋志》所云的"古者，司史历记前言往行，祸福存亡之道"，是不是古代史官之职，以及其所谓"古者"的时间上限到底可以"古"到什么时候，吾人自然可以设问存疑，但至少此处显见《隋志》衔接《汉志》的看法，将对"杂"的解释联系上了"史官"。如此，则扬雄所云之"《淮南》、《太史公》……，曷其杂也"的"杂"，是否就是《淮南》列入《汉志》中"杂家"的"杂"，足堪玩味。当然，就《艺文志》而言，其仅曰"杂家"出于"议官"，所言亦为"治国之道"，《淮南子》、《吕氏春秋》正为

① 桓宽：《盐铁论·毁学》，台北：世界书局，1972年新编诸子集成本，第21页。此条亦见陈直《汉晋人对史记的传播及其评价》（《四川大学学报》文史哲版，1957年第3期）一文所征引，并以为系汉季引用与节括原文之始。

② 扬雄：《法言·君子》，台北：世界书局，1972年新编诸子集成本，第38页。

③ 扬雄：《法言·问神》，第14页。

④ 转引自施之勉：《汉书艺文志集释》（十三），《大陆杂志》第72卷第6期，第296页。

此种论王治之道之书，然《太史公》又何尝不为一继承孔子《春秋》，论王者治国之道之书，"究天人之际，通古今之变"正为汉代官方意识下的大节目[①]，则扬雄将《太史公》以"杂"云之，又与《淮南》并称，虽然不将之与"经"等列，但至少也反映了扬雄将多少有《太史公》视为诸子论治之"杂"书。复次，在扬雄论述《太史公》之文中，还出现了"实录"一词，扬雄并以为《太史公》胜于《淮南》者正在此，而"实录"一词自魏晋以来已发展成为"史学"、"史书"上的专称，既指"史书"的性质，也指"史书"的体裁，但其源毕竟出现于扬雄称述《太史公》与《淮南子》并置的文字中，而扬雄又同视两书"曷其杂也"，则"实录"这一词究竟是属于两部"杂家"书的比较之词，还是属于史学上对良性史书的形容专称，这种历史进程中的词义转换，似乎又为《太史公》一书的性质在"子"与"史"之间，再度传达了变迁的讯息。

另一方面，晚于扬雄的班固《艺文志》则似乎并未在"杂家"与"史官"间多予着墨，其将《太史公》与《淮南子》分开，一入"六艺"，一入"诸子"，已与扬雄不同；而班固论述古史官的文字，也正是放在"春秋类"下《战国策》、《世本》、《太史公》等书之前，作为小序性质。故知太史公的著述，在身后的流传上，是并非一开始就被世人定为史著的，不仅有"杂家"的可能，而且确实是自视、同时也被视为一部子书。须逮班固《艺文志》出，始将其列属于"经"属性的"六艺"春秋类，明著古史记与史公之《太史公》的认知关系，已被提出，则《太史公》之被视为"史"，当自此始。

《战国策》也是一个分类认知后起的例子。在《艺文志》中，《战国策》亦置于"春秋类"下；在《隋志》中则入史部"杂史类"；逮晁公武《郡斋读书志》，则又称原来已入于新兴"史部"，已呈稳定的属性认知改变，企图将之转入"子部·纵横家"中，晁公武在书中虽然未有明确的说明文字，但今传之《战国策》，其内容确然多有纵横之言，不只是记事而已。1973年于长沙出土的马王堆帛书中，即有年代断为汉代文帝时入土殉葬的《战国纵横家书》，时间早在刘向之前，有人认为即是刘向所编辑《战国策》的前身[②]；甚且唐兰氏认为此帛书即为《艺文志》中所著录属"纵横家言"的《苏子》[③]。按，刘向在编校《战国策》时，所采旧传本甚多，来源亦不一，有《短长》、《国策》、《国事》、《长书》、《修书》等诸名称，经刘向校雠后成一定本，并取名称《战国策》。而此书在《艺文志》中系著录于"春秋类"中，置于《世本》之后、《太史公》之前，可见班固已采用刘向的定名，并将之视为与《世本》、《太史公》同类之书，至少已与诸子略区别开来。这与新出土汉文帝时的《纵横家书》之可能列属于子略之书，在认知上是不同的。如果此一出土之新书，确与刘向《战国策》有所渊源，则"战国策"的属性，早在前汉之时就已产生了变动，也有着由"子"入"史"的情形，在《汉志》中比《太史公》还要明显，显示并非只有《太史公》有着属性认知的异动。则晁氏的翻案，亦不似无的放矢之举。要之，晁氏此举显示的意义，是《隋志》中的"史部"诸书，也是经过了历史发展后方始"形成"的观点，不必是在起源上就如此的，也可以有翻案的可能，或不同角度的重新解释；如果与《史记》同列于"春秋类"下的《战国策》已可以如此尝试，则《史记》何尝不然。晁氏的看法，马端临《文献通考》因之，看待《战国策》的眼光实已变化。一直到《四库全书总目提要》，方始重新回归史部，《提要》并述及原由云：

> 《汉艺文志》《战国策》与《史记》为一类，历代史志因之。晁公武《读书志》始改入子部纵横家，《文献通考》因之。案班固称司马迁作《史记》，据《左氏》、《国语》，采《世本》、《战国策》，述楚汉春秋，接其后事，迄于天汉，则《战国策》当为史类，更无疑义，且子之为名，本以称人，因以称其所著，必为一家之言，乃当此目。《战国策》乃刘向裒合诸记，并为一编，作者既非一人，又均不得其主名，所谓子者安指乎？公武改隶子部，是以记事之书为立言之书，以杂编之书为一家之书，殊为未允，今仍归之史部中。[④]

---

① 参见拙文《太史公"成一家之言"别解》，《国际简牍学会会刊》第1期(1993年)，第163－172页。

② 此说为郑良树所主，引自《马王堆汉墓帛书——〈春秋事语〉与〈战国纵横家书〉的概述》(不著撰人)一文所述。该文收在国立故宫博物院编：《中华五千年文物集刊——帛书篇》，台北：故宫博物院，1984年。

③ 转引自《马王堆汉墓帛书——〈春秋事语〉与〈战国纵横家书〉的概述》，见《中华五千年文物集刊——帛书篇》，第13页。

④ 纪昀等：《四库全书总目提要·史部·杂史类》，台北：台湾商务印书馆，1983年，第1127－1128页。

注意,《提要》所云的"且子之为名,本以称人,因以称其所著,必为一家之言,乃当此目",正与《太史公自序》及《报任少卿书》所述相合。虽然《提要》仍是依从《隋志》将《史记》列属史部"正史类",但此乃是魏晋以来迄于隋唐新兴"史部"已经确立的观点,而非汉人的观点,特别是史公本人的观点。

三、由"子书"到"史记家"的形成

诸子不一定成家,成家则必为诸子;所以成家,因为其有继者。唐代刘知几在《史通》中以"流"论史籍诸"家",便是出于此种流变式的历史考察观点。《六家》篇曰:

> 自古帝王编述文籍,外篇言之备矣。古往今来,质文递变,诸史之作,不恒厥体。榷而为论,其流有六:一曰尚书家,二曰春秋家,三曰左传家,四曰国语家,五曰史记家,六曰汉书家。……于是考兹六家,商榷千载,盖史之流品,亦穷之于此矣。①

史公创为子书,成其一家之言,发凡起例,以记汉及汉以前事,欲以究"天人之际,古今之变";后之有继,亦以其法描述汉武帝以后之汉事,此即"诸好事者"之撰述《续太史公书》之缘起。"诸好事者"续《太史公书》的意义,在于显示《太史公书》已然成家,这里我们借用刘知几的概念与术语,称之为一种"史记家"的形成。虽然"史记家"的称谓毕竟也被赋予了后世"史"义的色彩,是在《太史公》改称《史记》以后的用法,但其初之继,未必即为"史",而只是一种被所继者视为新兴体裁,或后来人称之为纪传体的撰述体裁,只知其为太史公之《太史公》,为"子",为"杂",而可以"述往事,思来者"。但后继者援用此种新体裁去表述汉事,应当正是使太史公此一"诸子"得以成家的重要因素。既成家,则《太史公》便成为此家——"史记家"的开山之祖。由此,吾人当可以窥见《隋志》中"正史"一类,何以第一部必须是《史记》的原由,其关键正在于"正史"被汇归于一类,皆出于同属纪传体裁的考量,而此种体裁,正是源出于太史公之所创立。

关于"诸好事者",《史通·古今正史》篇有详述:

> 史记所书,年止汉武,太初已后阙而不录,其后刘向,向子歆,及诸好事者,若冯商、卫衡、扬雄、史岑、梁审、肆仁、晋冯、段肃、金丹、凭衍、韦融、萧奋、刘询等,相次撰续,迄于哀平间,犹名史记,至建武中,司徒掾班彪以为其言鄙俗,不足以踵前史;又雄歆褒美伪新,误后惑众,不当垂之后代者也,于是探其旧事,旁贯异闻,作后传六十五篇。其子固,以父所撰,未尽一家,乃起元高皇,终乎王莽,十有二世,二百三十年,综其行事,上下通洽,为汉书纪表志传百篇。②

又《史通·史官建置》篇亦云:

> 司马迁既没,后之续史记者,若褚先生、刘向、冯商、扬雄之徒,并以别职来知史务。③

《后汉书·班彪传》云:

> 彪既才高而好述作,遂专心史籍之间。武帝时,司马迁著《史记》,自太初以后,阙而不录,后好事者颇或缀集时事,然多鄙俗,不足以踵继其书。

李贤注云:"好事者谓扬雄、刘歆、阳城衡、褚少孙、史孝山之徒也。"笔者在此无意一一详考"好事者"诸人,而意在指出,《史通》所云续太史公之诸家,的确皆以继承太史公为意识去续《太史公》,此一"续"字,已道出"史记家"之传、承现象。在此十数人中,迄班彪犹撰《后传》,"后传"之名,仍是接续之义,如《春秋后传》之类,故班彪所撰述,仍然在一个绍继《太史公》的脉络当中。宋郑樵云:

> 善学司马迁者,莫如班彪,彪续迁书,自孝武至于后汉,欲令后人之续己,如己之续迁,……善乎其继志也。④

---

① 浦起龙:《史通通释》第一卷,台北:里仁书局,1980年,第1页。

② 浦起龙:《史通通释》外篇卷十二《古今正史》,第338页。亦参看马先醒《简牍堂随笔——太史公、续太史公、太史公传、后传》(《简牍学报》第6期,1978年10月,第163－165页),以及廖吉郎《两汉史籍研究》(台北:广东出版社,1981年)第三章所考述。

③ 浦起龙:《史通通释》第11卷,第307页。

④ 郑樵:《通志》,台北:台湾商务印书馆,1983年,"总序"第1页。

但这种续《太史公》记述汉事的方式，至班彪之子班固时发生了变化。班固子承父业，同样采用了《太史公》之体裁来撰述汉事，但是，因为他结合了当朝，即光武等东汉诸帝，而改变了绍继的方式，不再于时间意识上去"续"《太史公》；班固的撰述，称之为《汉书》，所以为"汉"者，即表明他不再"续"史公之书，而将时间改为"一代"、"汉家之事"，从汉武上移至高祖，而下限则迄于平帝，所谓"起元高皇，终乎王莽"也。但从体裁的角度说，《汉书》虽然不再称名为《后传》及《续太史公》，但《汉书》所用的体裁，大体仍然可以视作是继承自《太史公》的。因此，《汉书》仍然在"续"《太史公》，只是"续"的意义已有所变例，不再只是单纯地接续汉武后事，而是间接否定《太史公》中关于"汉"事之记，因而《汉书》其实是在"史记家"中生产了一种变例，这种变例不仅使《汉书》成为政府所言可允许的"汉"书，具有官方编纂的身份；同时，《汉书》也自创了一种体例类型，这种新的撰述类型，特征在于结合"一代"之时间断限，与前汉王朝相始终，并具有为政治、官方服务的意识，这种范型，在刘知几《史通·六家》篇中将之称为"汉书家"。称为"汉书家"者，表明《汉书》自具开山地位，已与"史记家"有所区别，也与其父班彪以前的"续"太史公之"诸好事者"之义大不相同。因此，太史公"史记家"的发展，到了班固时，实有了转折。然而堪注意者，便是班固对太史公仍有其"续"义存在，班固乃别子为宗，其与《太史公》之间，仍有不祧之统存在，这即是在撰述体裁上，他仍然在"史记家"的传统中。

班固撰述《汉书》，必然受到官方认可支持，这中间的政治考量，便在于欲消灭王莽立为一朝存在之史事，而这种消灭，系从撰述前代旧事着眼，此故班固之《汉书》必欲起讫一代，并将王莽纳入"前汉"，为其作传，以示"新"朝元非正统，为伪为逆之意。如《史通》所云：

> 司徒掾班彪以为其言鄙俗，不足以踵前史；又雄歆褒美伪新，说后或众，不当垂之后代者也。①

正道出其缘于政治考量的背景。班彪与光武帝的关系以及他所作的《王命篇》，都显示出他的政治立场，因此他之嫌于诸好事者及同为好事者的扬雄、刘歆，便其来有自。而班氏父子既要踵继好事者之业，又复强烈批评《太史公》之种种不是，也可由此处去理解。《汉书·叙传下》云：

> 固以为……汉绍尧运，以建帝业，至于六世，史臣乃追述功德，私作本纪，编于百王之末，厕于秦、项之列。太初以后，阙而不录，故探篡前记，缀辑所闻，以述《汉书》，起元高祖，终于孝平王莽之诛，十有二世，二百三十年，综其行事，旁贯《五经》，上下洽通，为春秋考纪、表、志、传，凡百篇。

当可视为班氏父子基于汉家立场批判《太史公》之共同意见。史称班固续其父业，为人所告，有诏下郡，系于狱，然旋即受诏为校书郎，除兰台令史，撰《世祖本纪》及功臣、平林、新市、公孙述列传、载记等②。因之班氏父子与汉家官方结合之契机，正是缘于此种时代背景。另外，也与新莽时仿行古制所立之柱下五史一事也息息相关。《史通·史官建置》篇云：

> 王莽代汉，改置柱下五史，秩如御史，听事侍傍，记迹言行，盖效古者动则左史书之，此其义也。③

《汉书·司马迁传》亦载：

> 迁既死后，其书稍出。宣帝时，迁外孙平通侯杨恽祖述其书，遂宣布焉。至王莽时，求封迁后，为史通子。

新莽一朝，首度恢复古制，设立"史官"，职司"听事侍傍，记迹言行"，正符班固《艺文志》"小序"所载"古史官"为记言载事、随侍王左右一段文字所反映之汉人对古"史"的认识，而前引《汉书·叙传》一段文字已以"史臣"二字称司马迁，虽不确定其所指为"太史令"一职，抑或指"私作本纪"的《太史公》

① 浦起龙：《史通通释》第12卷，第338页。

② 参见范晔：《后汉书》卷四十《班固列传》，北京：中华书局，1965年，第1334页。

③ 浦起龙：《史通通释》第11卷，第306页。

书？然而，"史臣"一词之出现，殊不寻常，或者即与王莽恢复古史官职设立之事有关，虽则终东汉一代，政府中始终未设"记事"性史官之专职。至于王莽所立之"柱下五史"，《史通》以为是"动则左史书之"之性质。要之，此际"史"仍指称"人"，未指"书"也。按，周之左史，在唐人认识中为"记事"之属，不仅见于《史通》所言，亦见于孔颖达《礼记·玉藻》："动则左史书之"，"言则右史书之。"郑注："其书《春秋》、《尚书》，其存者。"孔氏疏云：

> 正义曰：经云动则左史书之，《春秋》是动作之事，故以《春秋》当左史所书。……经云言则右史书之，《尚书》记言语之事，故此《尚书》当右史所书。……《周礼》有五史，有内史、外史、大史、小史、御史，无左史右史之名者，熊氏云：按《周礼》大史之职云，大师抱天时，与大师同车；又襄廿五年《传》曰，大史书曰：崔杼弑其君。是大史记动作之事，在君左廇记事，则大史为左史也。按《周礼》内史掌王之八枋，其职云：凡命诸侯及孤卿大夫则策命之。僖二十八年《左传》曰：王命内史叔兴父策命晋侯为侯伯，是皆言语之事；是内史所掌，在君之右，故为右史。……是内史记言，大史记行也。此论正法，若其有阙，则得交相摄代。①

又郑玄《六艺论》曰：

> 《春秋》者，国史所记人君动作之事，左史所记为《春秋》，右史所记为《尚书》。②

唐人对"左史记事"及"记人君动作之事"的认识，正与此相合，而略与《汉志》中以"左"、"右"为言者有异。按，《汉志》所述"左史"，为"记言"之职。然此处重要者不在于"左"、"右"之孰是，而在于王莽立史官，其所职司，表面上是仿古，实则已不再是先秦以来的旧义，亦非汉世职司天官历法的太史(令)，而是职司"记事"的新莽之"史"官，内中实已注入了"史"为"记事"之新义。而"史"为"记事"之义，由《史通》所记及《汉书·司马迁传》传文所述看来，其与司马迁之后被称为"史通子"一事亦有关系，显示王莽时对司马迁之职司身份及对《太史公》一书之认识，已与"史"有关，而这或者即为班固称司马迁为"史臣"之故。如果司马迁为"史臣"，则其所撰述或所私作，也应当即为"效古者动则左史书之"者，即"记事者"；在班固之时，对史公之"史"的认识已有如此转变，无怪乎"史臣"二字不能清楚传达班固之认知，在我人之意会中，"史臣"二字当由"柱下五史"传袭而来，而"私作"二字则指向"太史令"不掌"柱下五史"之所掌；然史公所"私作"者，即《太史公》书，却又正为"柱下五史"所掌之"记事"之书，"史臣"与"私作"之间，遂横生纠缠。后于班固之许慎，于其《说文解字》中释"史"字为：

> 史，记事者也，从又持中。

实在，"记事者"之释，绝非"史"字本义，而当为许慎受到所处时代影响之新义，此一新义"记事者"的注入，正可与上述前文互相印证。王莽的柱下五史，司掌人君动作行为之记事，而"史臣"之记事，所用体裁又为《太史公》书之体裁，则由王莽之设立柱下史，至班固之"史臣"，至许慎之"记事者也"，显然《太史公》在这一脉络中，由"子"入"史"的变化之迹，已经显示出来。如果《太史公》已被视为一种"记事"之书，则以《春秋》、《竹书纪年》为代表的先秦史记，自是为新认知义下的"古记事"之书，其法为编年，而《太史公》则为新史记"记事"之书，其体则为纪传。这种由"记事"之义而来的"史书"观点，正是在阮孝绪《纪传录》中将编年、纪传两种史记一同纳入"国史部"的关键；而两种体裁"记事"之书，能上升为官方所极度重视的"国史"层级，则与魏晋南北朝时期的特殊政治背景有关③。

四、《太史公书》称名《史记》与"史"义之转向

近人关于《太史公》称《史记》考的文章，如王国维、朱希祖、杨明照、陈直、靳德峻、王叔岷、施之勉

① 以上引文皆见孔颖达《礼记正义·玉藻》(阮元《十三经注疏》本，台北：艺文印书馆，1955年)，第29卷第545页。

② 此处引文见《春秋公羊经传解诂》(阮元十三经注疏本，台北：艺文印书馆，1955年)，第1卷第5－6页，隐公第一，何休解诂所引。惟孔颖达《礼记正义·玉藻》篇疏云"《艺文志》与《六艺论》云：右史记事，左史记言"，与此正反，于传记不合，其义非也。

③ 魏晋时期"国史"理念及诸概念之论述，以雷家骥所言最详，参见氏著《中古史学观念史》第九、第十章。

等，不下十数篇，或谓《太史公》书称《史记》始见于班固父子《汉书》之《五行志》，亦即东汉初年，或谓始见于东汉末桓帝或灵、献之时，或谓三国，或谓魏晋，或谓《隋志》，盖皆知《史记》在唐以前是名本非专称。惟唐刘知几《史通·六家》篇云：

> 至迁乃鸠集国史，采访家人，上起皇帝，下穷汉武，纪传以统君臣，书表以谱年爵，合百三十卷。因鲁史旧名，目之曰《史记》。自是汉世史官所续，皆以《史记》为名。迄乎东京著书，犹称《汉记》。①

张守节《史记正义·论史例》云：

> 古者帝王，右史记言，左史记事，言为《尚书》，事为《春秋》；太史公兼之，故名曰《史记》。

皆误以为《史记》在汉时亦作是名，则适可证唐时《史记》为史迁书之专名已然普遍，至忘其原名。

谓《史记》专名始于班氏父子者，有施之勉、王叔岷二氏；谓始于桓帝者，有陈直氏；以起于灵、献之际者，有杨明照氏；谓始于三国或魏、晋之际者，有王国维与朱希祖氏；谓始于《隋志》者，则有孙德谦、陈汉章氏。案前人考述《太史公》称名《史记》之上下年限，已至为详尽，引述前人考证之果，不过意在指明：以《史记》或"史记"为通称专名称史迁书，见诸文献者其上限当始于《汉书·五行志》，其下限亦不至晚于《隋志》，而在此两点间，无论考证出哪一个时间点，皆无非反映出《史记》一书由原名《太史公》转为《史记》专名化之形成，实亦即《太史公书》在属性认知上逐渐史书化之过程。

以《史记》之称起于班叔皮父子者，常引《汉书·五行志》为据，本志称引"史记"者十余处，颜师古注云："此志凡称《史记》者，皆谓司马迁所撰也。"梁玉绳《史记志疑》亦曰：

> 史公作书，不名史记。史记之名，当起叔皮父子，观汉五行志及后书班彪传可见。盖取古史记之名，以名迁之书，尊之也。②

泷川龟太郎亦以梁说为然③。王叔岷曰：

> 梁氏据五行以为迁书名史记，起于班氏，是也。惟据后汉书班彪传而云然，则非。盖班彪仍称迁书为太史公书，而班彪传所谓"武帝时，司马迁著史记"。乃范晔叙述之辞，非出于彪之口也。④

钱大昕则以为颜师古说不可信，盖以《五行志》所称"史记"非尽指《太史公书》也，其曰："班志所云史记，非专指太史公书。"⑤近人治《史记》名家施之勉与王叔岷二氏，则再详考之，复皆以为《太史公书》称名"史记"，确当始于班氏之《五行志》。施之勉有《史记之名当起于班叔皮父子考》一文⑥；王叔岷则条条列举，证《五行志》中确已称迁书为"史记"，其云：

> 《五行志》所称"史记"十余事，是否全指迁书，虽未敢遽断；而称迁书为史记，则决无可疑。
>
> 《五行志》称迁书为"史记"虽取古史记之名，实非专以名迁书。……班氏称迁书为"史记"，虽非专以名迁书，而迁书之称"史记"，实自班氏始。⑦

二氏以专门名家而考据《五行志》中"史记"之所指，若从之，则《太史公书》之称名"史记"，当始于班固。要之，班氏已有将《太史公书》与先秦"古史记"同称"史记"之用法，此则无可疑者。

陈直氏则据洪适《隶释》中之《汉东海庙碑》，断之于桓帝之时，此碑碑阴云：

---

① 浦起龙：《史通通释·六家》，第18页。按：笔者怀疑刘知几在此文中的《史记》，皆应当作"史记"方是，否则上下文实有不可通处，读者细绎"史官所续皆以《史记》为名"及"迄乎东京……犹称《汉记》"即可知之；恐标点者未细察及此，关于"史记"与《史记》之差异，详见本节正文所述。然刘知几本人则确已称史公书为《史记》无疑，否则不必以史公书为"史记家"之初祖。

② 梁玉绳：《史记志疑》，台北：台湾学生书局，1970年广雅书局刻本，第676页。

③ 泷川龟太郎著，水泽利忠补校：《史记总论·史记名称》，见《史记会注考证附校补》，上海：上海古籍出版社，1986年，第2105页。

④ 王叔岷：《史记斠证》第一册，台北：中央研究院历史语言研究所，1982年，第8页。

⑤ 钱大昕：《廿二史考异》第五卷，台北：新文丰出版社，1985年丛书集成新编本，第272页。

⑥ 施之勉：《史记之名当起于班叔皮父子考》，《史记会注考证订补》，台北：华冈出版公司，1976年，第1774－1781页。

⑦ 王叔岷：《史记斠证》第一册，第8页。

阙者，秦始皇所立，名之秦东门阙，事在"史记"。①

陈直云：

案《史记》秦始皇本纪三十五年，"于是立石东海上朐界中，以为秦东门"，碑文所谓"事在《史记》，即指此事"。②

惟据近人金发根所云，陈氏不知何故考证此碑立于东汉桓帝永寿元年(159)，金氏据洪适《隶释》自述：

右东海庙碑，灵帝熹平元年(一七二)立，在海州。③

以为当在灵帝熹平时。

而杨明照据《隶释》中"执金吾丞武荣碑"，则断之为灵、献之世。碑文云：

君讳荣，字含和，治《鲁诗经韦君章句》。阙幬，传讲《孝经》《论语》《汉书》《史记》《左氏》《国语》。④

此碑据杨明照、陈直考证，立于灵帝初年⑤。

应劭《风俗通义》佚文云：

宫车晏驾。谨案《史记》曰：王稽谓范雎曰：夫事有不可知者，有不可奈何者，一旦宫车晏驾，是事不可知也。⑥

据陈直考证，《风俗通义》成书，当在灵帝时⑦。

荀悦《汉纪·孝平皇帝纪》则云：

彪子固，字孟坚。明帝时为郎，据太史公司马迁《史记》，自高祖至于孝武大功臣绍其后事，迄于孝平、王莽之际，著帝纪、表、志、传，以为《汉书》，凡百篇。⑧

亦汉末献帝之时。以上诸条史料，皆可证在汉末灵、献之时，《太史公》称名《史记》已出现频繁。

王国维、朱希祖立论则据《三国志·魏书·王肃传》中所述：

(明)帝又问："司马迁以受刑之故，内怀隐切，著《史记》非贬孝武，令人切齿。(肃)对曰：……汉武帝闻其述史记，取《孝景》及己本纪览之。

朱希祖氏由之以为起于三国之时或魏、晋之间⑨。王国维氏亦据此条，以为始于魏、晋间，其云：

史公所著百三十篇，后世谓之《史记》，《史记》非公所自名也。……是汉人所谓"史记"，皆泛言古史，不指太史公书，明太史公书当时未有"史记"之名。……惟《后汉书·班彪传》称司马迁作史记，乃范晔语。《西京杂记》称司马迁发愤作史记，则吴均语耳。称太史公书为史记，盖始于《魏志·王肃传》，乃"太史公记"之略语。晋荀勖《穆天子传序》亦称"太史公记"。《抱朴子·内篇》，犹以"太史公记"与"史记"互称，可知以"史记"名书，始于魏晋间矣。⑩

又曹丕《典论》"序"云：

余是以少诵诗论，及长而备历五经、四部，《史》《汉》诸子百家之言，靡不毕览。⑪

---

① 洪适：《汉东海庙碑碑阴》，《隶释》卷二，上海：上海书店，1985年，四部丛刊本，第二卷第11页。

② 陈直：《太史公书名考》，载张维岳编：《司马迁与史记新探》，台北：崧高书社，1985年，第215－223页。

③ 洪适：《汉东海庙碑碑阴》，《隶释》卷二，第二卷第11页。

④ 洪适：《汉东海庙碑碑阴》，《隶释》卷二，第二卷第11页。

⑤ 杨明照：《太史公称史记考》，《学不已斋杂著》，上海：上海古籍出版社，1985年，第34页。又陈直：《太史公书名考》，《司马迁与史记新探》，第218页。

⑥ 严可均：《全上古秦汉三国六朝文》，北京：中华书局，1987年，《全汉文》卷三十七，第679页。

⑦ 陈直：《太史公书名考》，《司马迁与史记新探》，第221页。

⑧ 荀悦：《汉纪》卷三十《孝平皇帝纪》，台北：鼎文书局，1980年明嘉靖黄姬水刊本，第217页。

⑨ 朱希祖：《中国史学通论》，南京：独立出版社，1943年，《太史公解》第85页。

⑩ 王国维：《观堂集林》第2册，第509－511页。

⑪ 陈寿：《三国志·魏书·文帝纪》卷二《典论·序》，北京：中华书局，1975年，第89页。

杨明照云:"盖《史记》《汉书》之省。简称马、班书为《史》《汉》,当以此为首见。"[①]此外,亦有据宋中散大夫徐广之《史记音义》、裴骃之《史记集解》,以为东晋以来,《史记》称名已起[②]。

至于魏晋以下迄于隋唐间,文集资料中述称《太史公》为《史记》者,实已广众,上述诸家之考述者,要以蜀中杨明照氏所辑之资料最详,亦最有条列,其所撮举列引者竟有数十之多,正可见魏晋以还,史部既立,意识亦张,史书名目遂见诸用词,故以《史记》或"史记"以称迁书者,寖寖已渐成常习。

至若言《隋书·经籍志》以为《史记》专名正式见称者,盖因其四部中有"史部","史部"下又复分为十三类,首类"正史"类之第一部书即为《史记》,已不复见《太史公书》之称名。盖《隋志》为唐代大一统后官修,与《汉志》同为吾国目录书史上之二大要书,代表"七略"迄"四部"之转变,亦"正史"书目中《史记》之正式书见,其所反映,意谓《史记》名称已确立成一定名。所谓《汉志》不名,而《隋志》始名者,正是史公书由《太史公书》转名《史记》间由发轫而至完成之一段学术史变化消息。

清朱筠《与贾云臣论史记书》云:

> 《隋书·经籍志》云:《史记》、《汉书》,师法相传,并有解释。于是并列裴骃、徐野民、邹诞生三家注撰,始以迁书谓之《史记》。[③]

孙德谦《古书读法略例·言公例》云:

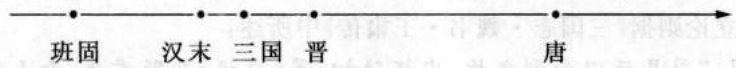
> 且其书本名《太史公》,《史记》之称,《隋志》乃如此。[④]

陈汉章《史通补释》云:

> 太史公百三十篇,《汉志》不名《史记》,至《隋志》始称之。[⑤]

盖皆主始于《隋志》说。

据以上所述,称史公书为《史记》或"史记",可在时间轴上示意如下:



复次,称迁书为《史记》之原因,近人亦有探究其故者,梁玉绳以为系因"尊之",王国维则以为系《太史公记》之省称:

> 窃意史公原书,本有小题而无大题,此种著述,秦汉间人本谓之"记"。《六国表》云:太史公读《秦记》,《汉书·艺文志》春秋类,汉著记百九十卷;后汉班固、刘珍等在东观所作者,亦谓之《汉记》;蔡邕等所续者,谓之《后汉记》,则称史公所撰为《太史公记》,乃其所也。其略称《史记》者,犹称《汉旧仪注》为《汉旧仪》、《汉旧注》,《说文解字》为《说文》,《世说新语》为《世说》矣。[⑥]

"尊之"与"省称",所释皆太简。按《后汉书·班彪传》引班彪《略论》云:

> 唐虞三代,《诗》《书》所及,世有史官,以司典籍,暨于诸侯,国自有史,故《孟子》曰:"楚之《梼杌》,晋之《乘》,鲁之《春秋》,其事一也。"定哀之间,鲁君子左丘明论集其文,作《左氏传》三十篇,又撰异同,号曰《国语》,二十一篇,由是《乘》、《梼杌》之事遂暗,而《左氏》、《国语》独章。又有记录黄帝以来至春秋时帝王公侯卿大夫,号曰《世本》,一十五篇。春秋之后,七国并争,秦并诸侯,则有《战国策》三十三篇。汉兴定天下,太中大夫陆贾记录时功,作《楚汉春秋》九篇。孝武之世,太史令司马迁采《左氏》、《国语》,删《世本》、《战国策》,据楚、汉列国时事,上自黄帝,下讫获麟,作本纪、世家、列传、书、表凡百三十篇,而十篇缺焉……。夫百家之书,犹可法也。若《左氏》、

① 杨明照:《太史公称史记考》,第38页"注3"。
② 杨明照:《太史公称史记考》,第32页。
③ 朱筠:《笥河文集》第八卷,台北:艺文印书馆,1966年畿辅丛书·定州王氏谦德堂刊本,第2页。
④ 孙德谦:《古书读法略例》,上海:上海商务印书馆,1936年,第326页。
⑤ 陈汉章:《史通补释》,见浦起龙:《史通通释》"附录",第615页。
⑥ 王国维:《观堂集林》第2册,第511－512页。

《国语》、《世本》、《战国策》、《楚汉春秋》、《太史公书》，今之所以知古，后之所由观前，圣人之耳目也。

文中自《左氏》、《国语》迄《楚汉春秋》、《太史公书》一一论列，正是班彪其时之"正史"系谱，或曰"古今史记"之谱。在班彪，系以"事"为主轴来贯串古今，作一种"历史书"之"史"的系编，显示出班彪已用"古今衔接""贯下"的方式，来对先秦若干典籍及汉季的诸书作出新认知理解与定位。在此一纵贯系编中，《太史公书》已与班氏认知下的"古史记"衔接，出现了用"古史记"来定位《太史公书》的认知，这正是《太史公书》被目为"史记"的端倪。然而，一若班固《五行志》中所称引，虽班固已于《五行志》中称史迁书为"史记"，然于他处亦称"古史官所记"者为"史记"，故知《太史公书》虽已被班固目为与"古史记"同属性之书，然犹未可称《史记》已为《太史公书》之专名也；"史记"在此尚为一通称，泛指系谱上诸书，可指《春秋》、《世本》、《左传》、《战国策》等"古史记"，亦可指《楚汉春秋》、《太史公书》等今之"史记"。然确自班氏父子始，《太史公书》已现"史记"称名认知之肇端。

"史"字自汉初以来，早已流入。就人而言，流入史、掾之属；就文字而言，称为"史书"，即小学文字属性之书。"史书"在《汉书·艺文志》中是入"小学"类的。《汉志》载云：

> 汉兴，萧何草律，亦著其法，曰：太史试学童，能讽书九千字以上，乃得为史。又以六体试之，课最者以为尚书御史、史书令史，吏民上书，字或不正，辄举劾。

许慎《说文解字》序云：

> 《尉律》：学童十七已上始试，讽籀书九千字，乃得为吏。又以八体试之，郡移太史并课，最者以为尚书；史书或不正，辄举劾之。

此处的"史书"，指的乃是文字书法体势之书，并非历史书之义，此种用法，在两汉之世极为常格。《汉书·贡禹传》载云：

> 郡国恐伏其诛，则择便巧史书，习于计簿，能欺上府者，以为右职；……故俗皆曰：何以孝悌为？财多而光荣。何以礼义为？史书而仕宦。何以谨慎为？勇猛而临官。

同书《酷吏传》：

> （严）延年为人短小精悍……。然疾恶泰甚，中伤者多，尤巧为狱文，善史书。

同书《王尊传》：

> 王尊字子赣，涿郡高阳人也。少孤，归诸父，使牧羊泽中，尊窃学问，能史书。年十三，求为狱小吏。

同书《元帝纪赞》：

> 赞曰：臣外祖兄弟为元帝侍中，语臣曰元帝多材艺，善史书。

同书《西域传》：

> 楚主侍者冯嫽，能史书，习事，尝持汉节为公主使，行赏赐于城郭诸国，敬信之。

《后汉书》中亦载"史书"，《孝安帝纪》云：

> 恭宗孝安皇帝讳祜，肃宗孙也。……年十岁，好学《史书》，和帝称之。

同书《皇后纪》云：

> 和熹邓皇后……六岁能《史书》。
>
> 顺烈梁皇后，少善女工，好《史书》。

同书《宗室四王三侯列传》亦云：

> （敬王）睦少好学，博通书传，……睦能属文，作《春秋旨义终始论》及赋颂数十篇。又善《史书》，当世以为楷则。

同书《孝明八王列传》载云：

> 乐成靖王党，……党聪慧，善《史书》，喜正文字。

同书《章帝八王列传》云：

帝所生母左姬，字小娥。……小娥善《史书》，喜辞赋。

至三国时，此义犹在。《三国志·魏书·管宁传》述云：

初（胡）昭善史书，与钟繇、邯郸淳、卫觊、韦诞并有名，尺牍之迹，动见模楷焉。

上所引诸文中之"史书"，其涵义究竟何指，应劭注《汉书·元帝纪》云：

（史书）周宣王太史史籀所作大篆。

《汉书·艺文志》臣瓒注云：

史书，今之太史书。

胡三省注《资治通鉴·汉纪十九》云：

史，吏也。史书，犹言吏书。

段玉裁注《说文解字序》云：

凡汉书元帝纪、王尊传、严延年传、西域传之冯嫽、后汉书皇后纪之和熹邓皇后、顺烈梁皇后，或云善史书，或云能史书，皆谓便习隶书，适于时用，犹今人之工楷书耳。

似乎时间愈前，史书愈多指为吏所需用的文字书写，而愈趋后，则多指识文字之学与书法艺术。日本学者冨谷至以为"史，令史，汉代掌文书的低级官吏。史书，指当文吏所必须掌握的文字书法"的解释是最近真实的原意[①]。而劳榦先生在《汉代的"史书"与"尺牍"》一文中，也认为汉代"史书"一词的用法，除指文字书法的应用之外，主要还是从秦《尉律》"讽籀书九千字，乃得为史"之"史"的资格而来，"史书"是得以成为"史"的一个要件，亦即"史书"是指"史"用来书写的文字与其所书写之成物[②]。总之，它绝不是魏晋时代史部范围内的"史书"、"史籍"之意涵，因为后者指的乃是记载历史之典籍。是故根据班彪《略论》所云，显然他是用古代"史记"之书来看待司马迁所著之书，这种看待与班彪文中之并置性理解，已使《太史公》一书与古代"史记"有了同类意思，因此，《太史公》一书在性质上已蕴生变化。王莽时由于仿古，设立柱下五史，《汉书·王莽传》居摄元年正月载云：

置柱下五史，秩如御史，听政事，侍旁记疏言行。

同书《司马迁传》亦载：

迁既死后，其书稍出。宣帝时，迁外孙平通侯杨恽祖述其书，遂宣布焉。至王莽时，求封迁后，为史通子。

注引应劭曰："以迁世为史（官），通于古今也。"李奇曰："史通国子爵也。"注意，王莽因仿古而设之史官，乃"侍旁，记疏言行"的史官；而子爵之名"史通"，则显示"史"与"通"之联系，实已为一新词；此一新词中的"史"字之义为何？应劭注中虽仍意其为"史官"，但已为"通古今"的"史官"；既不同于原掌天文、校字的"史官"，亦不同于"记疏言行"古义的"史官"；显然，"史通"概念之所蕴，既缘自于史公"通古今之变"的自言，亦不同于"记疏言行"的古"史"。正是由于王莽之封迁后为"史通子"，表示迁亦被视为"史官"，故其书遂亦可称为"史记"，如班固《五行志》中之所为者。因此，很有可能《太史公书》便在王莽时代开始被"并置"及"衔接"而与"古史记"同类，而亦开始被目之为"史记"，但此一"史记"，仍然有"史官所记"之义在内。如此，或亦可以释班固在《叙传》中所述"汉绍尧运，以建帝业，至于六世，史臣乃追述功德，私作本纪，编于百王之末，厕于秦、项之列"。文中之"史臣"，既用以称司马迁，复又云其为"私作"，其故若由王莽之世立官封爵之眼观之，或可得而理解。故班书中既称古史书为"史记"，亦复称史公书为"史记"，其源恐皆源自王莽时的仿古立官曰"柱下"、封爵曰"史通"也。

是故《五行志》中"史记"之义，恐非《太史公记》之简称，而系一通称，既指古史记之"史记"，亦指前汉之"史记"。前辈学人在考察班书称"史记"时，多用"《史记》"来表示。吾人则以为，班固那里确实已然出现称《太史公书》为"史记"的用法，但这个"史记"尚仍为一通称，专称则未也；须逮视《太史

① 冨谷至：《"史书"考》，《历史研究》1956年第9期，第45－50页。

② 劳榦：《汉代的"史书"与"尺牍"》，《大陆杂志》第21卷第1、2期合刊，第69页。

公书》为"史记"之属性认知及称呼已然普遍化之后,"《史记》"方渐形成为《太史公书》的专名及替代之名。此过程实与孔子之《春秋》之专属称名化类似,——"春秋"原指列国史记,尔后始渐成为孔子之《春秋》的专称用法。

班氏父子虽称史迁书为"史记",班固亦曰史迁为"史臣",然而撰述此种新义"史记"者尚无其专属之职,故曰"私作"。虽自东汉初以来,东观与兰台便是班固、张衡、刘珍、蔡邕、卢植等行撰述之所,但却并非正式之"史馆",而只是一个官家藏书之所在,他们在此撰述,虽然亦是受诏而为,但东汉却没有此类职掌的正式史职。《后汉书·张衡传》云:

永初中,谒者仆射刘珍、校书郎刘騊駼等著作东观,撰集《汉记》。因定汉家礼仪,上言请衡参论其事,会并卒,而衡常叹息,欲终成之。及为侍中,上疏请得专事东观,收捡遗文,毕力补缀。

《后汉书·文苑·李尤传》云:

(尤)安帝时为谏议大夫,受诏与谒者仆射刘珍等俱撰《汉记》。

同书《蔡邕传》载云:

召拜郎中,校书东观,迁议郎。……邕前在东观,与卢植、韩说等撰补《后汉记》,会遭事流离,不及得成,因上书自陈,奏其所著十意,分别首目,连置章左。

李贤注云:"犹前书十志也。"《史通·古今正史》篇云:

熹平中,光禄大夫日磾、议郎蔡邕、杨彪、卢植著作东观,接续纪传之可成者,而邕别作朝会、车服二志。后坐事徙朔方,上书求还,续成十志。会董卓作乱,大驾西迁,史臣废弃,旧文散佚。及在许都,杨彪颇存注记。至于名贤君子,自永初以下阙续。①

已可显示撰述《东观汉记》诸人并非有正式之史职与署所,《汉记》亦仅属"撰述东观"之一部分。逮献帝时,始有荀悦议立"史官"。此"史官"显与汉世原有之太史令等史职有不同之认知,虽曰复古,实具新义,否则荀悦不必有"议立"之举。先是荀悦为献帝故,而将《汉书》依时间序列重新编为十二帝纪,以为《汉纪》,其《汉纪序》云:

(建安)其三年认给事中秘书监荀悦,抄撰《汉书》,略举其要,假以不直。尚书给纸笔,虎贲给书吏,悦于是约集旧书,撮表序志,总为帝纪。通比其事,例系年月。②

《后汉书·荀悦传》则云:

帝好典籍,常以班固《汉书》文繁难省,乃令悦依《左氏传》体以为《汉纪》三十篇,诏尚书给笔札。辞约事详,论辨多美。

注意,范氏文中所述者,乃荀悦系因献帝阅读故,而重编《汉书》,使成辞约事详之《汉纪》;亦须注意范氏文中所云之重编,系体依《左氏传》,尚未称"编年"。刘知几《史通》则将《汉纪》系之于"六家"中之"左传家"下,并云:

当汉代史书,以迁、固为主,而纪传互出,表志相重,于文为烦,颇难周览。至孝献帝,始命荀悦撮其书为编年,体依《左传》著《汉纪》卅篇。③

荀悦虽然用了依时间序列的方式——用其自己的语言来说,就是"总为帝纪,例系年月"——来重新编撰《汉书》以"鉴/见"汉事,但他此时显然还未有"编年"的语词意识,更别说使用后世的语词"编年体"了。以"编年体"或"编年体的复兴"来言荀悦之重编汉事者,显然是使用了后世后见的语用。在汉代,"编年"一词尚未与《春秋》发生联系,联系的是"左史记事"或"属辞比事"。荀悦自己说得很清楚,他是将《史》、《汉》——更确切地说,是《汉书》之体:纪、传、表、志打散,而后重组为"帝纪",是以其书为便览献帝故,其只有"纪"之一体,故曰"总为帝纪",故曰"汉纪",其"纪"之一字,当作此读法。这

① 浦起龙:《史通通释·六家》,第342页。

② 荀悦:《汉纪》卷三十《孝平皇帝纪》,第217页。

③ 浦起龙:《史通通释·六家》,第11页。

里他虽是模仿了"古史记"——《春秋》与《左传》来作"总为帝纪"的依据，但更深入地说，其成书之意实在"立典"，即纂成"一代大典"，因之，《汉纪》作为"一代大典"的再从事者，实是一种班固《汉书》之"汉书家"的变体与继承者。在形式上，他走的是"汉书家"中改革的路线——总为帝纪。他心目中尚未存有"编年"的概念，有的只是《春秋》、《左传》与《史记》、《汉书》中的"帝纪"体制："时间"系"事"，即"序事"为"典"。但后人既称荀悦之书为"编年"，遂亦不免渗进了一种与"纪传"之体相对扬、对张的概念用法，将荀悦《汉纪》视为与"纪传"对立的史体观察，而忘却《汉纪》中"纪"字之"本纪"、"帝纪"式读法，以及其在"一代大典"意涵上所欲彰显出的对《汉书》之"汉"的继承性，毋宁是荀悦更为关心的。故其曰"总为帝纪"者在此，其曰"立典五志"之足为"典"者，正在欲述"汉"之为"汉"之义上。从这里来说，与其言《汉纪》是"编年体"或"左传家"，毋宁尚不能达其义，尚不如曰其为"汉书家"，为《汉书》之变体者来得更为达意与真切。故《史通》将之编入"左传家"之首位，而不视之为"汉书家"，显然正是从后世的"史体"之角度来作观察与编脉络；而不是由"帝纪"之所以诠"汉"之为"一代大典"上来观察其脉络；显示了《史通》观察的脉络，是后世概念下"史体"的脉络，未必就是荀悦重编《汉书》取名《汉纪》的"纪"之意旨与脉络。

其次，就"史官"之复设议立来说，荀悦是秦火汉兴以来，经王莽立"柱下五史"之后，第一次正式对皇帝建言要复立"史官"者。但东汉既已有"史官"，他再议立"史官"，又是为何？又是何职何司？显然，他的"史官"义已与秦之"内史"与汉之"太史(令)"不同，指的正是新兴认知下撰写《史》、《汉》之书的"史官"，或仿古认知上"记言记事"的"史官"，而这种"史官"的官司与职掌，在汉世以来以及其所处之献帝世实是无有的。从其所著之《申鉴》，可以很详细地看到荀悦的想法：

> 古者天子诸侯，有事必告于庙。朝有二史，左史记言，右史记动，动为《春秋》，言为《尚书》，君举必记，臧否成败，无不存焉。下及士庶，等各有异，咸在载籍。或欲显而不得，或欲隐而名章，得失一朝而荣辱千载。善人劝焉，淫人惧焉。故先王重之，以嗣赏罚，以辅法教，宜于今者，官以其方，各重其尽，则集之于尚书，若史官，使掌其典事不书诡，常为善恶则书，言行足以为法式则书，立功事则书，兵戎动众则书，四夷朝献则书，皇后贵人太子拜立则书，公主大臣拜免则书，福淫祸乱则书，祥瑞灾异则书。先帝故事有起居住，(汉时有禁中起居，故明德马皇后自撰显宗起居注)日用动静之节必书焉，宜复其式，内史掌之，以纪内事。①

荀悦这里提到了"三史"：左史、右史与内史。外史是左史与右史，这仍是汉代一般认知下的"古史"，记言行或记言、记事之史官。有趣的是"内史"，"内史"在先秦不仅掌天子诏令书策，且参机要，故至秦代，早已不复为先秦掌书之"史"职，而为专门"治民"之官。但荀悦意在着眼于由"书"以立"典"，着眼于"撰史"，故曰"咸在载籍"，曰"言行足为法式则书"，"善恶则书"，无论左史、右史、内史，其职皆在"书"。而"内史"之复又提出，成为"内"之"史"，而与"外"之"史"——记言、记事二大史职相对。有谓"内史"即指"女史"，盖以马皇后撰《显宗起居注》之例为言，显然与先秦时期"内史"一职即指"记言"职掌者认知不同，故荀悦曰"内史掌之，以记内事"。但此不同，实由于时空已变迁故，非关考古认知上的正、错，而是反映了荀悦的议立，虽是"复古"式的语言，但在汉末时空背景下，却实是议立了一种本无的新职。

再者，荀悦《汉纪》书写中亦已将《太史公书》当作"史记"之一种。《汉纪·武帝纪》云：

> 司马子长既遭李陵之祸，喟然而叹，幽而发愤，遂著"史记"。始自黄帝，以及秦、汉，为《太史公记》。②

很明显，文中之"史记"是一通称，用来指称史公书的属性，尚非私名专称，专称则仍称《太史公记》。然则经由上述，荀悦意识中的当代与复古，及《春秋》、《左传》等古史记与古史官之关系，和《太史公记》、《汉书》、《汉纪》与今史官议立之关系，很明显地，其陈述已串出了新的"史"义认知网络。

---

① 荀悦：《申鉴》第二册，台北：世界书局，1972年新编诸子集成本，第14－15页。

② 荀悦：《汉纪》卷三十《孝平皇帝纪》，第217页。

荀悦议立"史官"、撰《汉纪》,而著作于东观之《汉记》,则直至汉末献帝迁都于许,仍有杨彪等人进行修缀。《汉纪》流传初期,颇为世人所重,至与《史记》、《汉书》合称"三史",注意"三史"之"史"若指《汉记》等书,则"史"字实已转可称"书",而不见得仅指"史官"之"人"之属性。《三国志·吴书·吕蒙传》裴松之注中转述孙权语云:

至统事以来,省三史、诸家兵书,自以为大有所益。如卿二人,意性朗悟,学必得之,宁当不为乎?宜急读《孙子》、《六韬》、《左传》、《国语》及三史。

此"史"字显已指"书",但"三史"之"三"能并称者,是否即因其为新观念下后世所谓"纪传"体裁之"史书",故合称"三史",盖亦聚同类之义;而《左传》、《国语》则因其为先秦之"古史记",故不与之合称?又《后汉书·孔僖传》云:

至如孝武皇帝,政之美恶,显在汉史,坦如日月。

此"史"显指《史记》、《汉书》之已可称"史"。同书《蔡邕传》云:

邕陈辞谢,乞黥首刖足,继成汉史。

此"史"仍称"书",指的也仍是《史》、《汉》一类的史书,事实上,应当就是东观诸人所相继修续的《汉记》一书,蔡邕用的也正是司马迁《报任少卿书》中的典故。马日磾称蔡邕"旷世逸才,多识汉事,为续成后史,为一代大典"。此"史"字义亦同上述义。又《三国志·魏书·王肃传》云:

(明)帝又问:"司马迁以受刑之故,内怀隐切,著史记非贬孝武,令人切齿。"对曰:"司马迁……汉武帝闻其述《史记》,取孝景及己本纪览之,于是大怒,削而投之。

文中之"史记"为专称抑通称虽仍不明,然明帝与王肃君臣对话皆曰"史记",要之《太史公书》可以称"史记",已为通识。至此,新的"史"义浮现,转向"史书"之称,并以之视新的"史职",而原来负责总书校字的著作郎、秘书监、太史令、兰台令史等职,也因非专门撰史,而被要求应设立专司之史职。这类工作,称为"撰史";这类著作,称为"史"或"史书"、"史篇",原先在汉初流入"文字性"、"教字识文"、"吏"、"档案"的"史"字义便被遮断,新的"史"义之称指"书",显然与汉季《太史公书》、《汉书》、《汉记》、《汉纪》这类书籍的认知指称有关,而初称其为"史记",则显然亦与"古史记"的再认知有关。新的"汉史"之称,也非指"汉代史官",而系指"汉代史记","史"字之义显已转向,《太史公书》遂与此一转向相应,而由被目为"史记"而至专称为《史记》。这类书被目为"史书",初无专职,但称著作,其后则渐发展出一套"撰史"工作之体系,涵盖了撰史者、撰史所、所撰之分工、分类;所述内容,亦未必仅为"记言、记事"或"侍旁,疏记言行"之"左右古史"所从事,而亦为"通古今"之"史通"之新史,要之,"史"字之义,由"人"而至称"书",已在转变中。

五、"纪传"作为"史书"体裁的确立

班氏父子之《后传》或《汉书》,他们的著述体裁,既与"诸好事者"相同,均继承了史公之《太史公》,这种体裁,不仅贯穿了由《史》至《汉》的继承与发展,抑且自范晔开始,第一次正式有人命名,称之为"纪传"。范晔所著的《后汉书》,不但选择了《史》、《汉》书体,而且通赅《史》、《汉》所以为"体"者,明确地使用"纪传"二字来称谓、命名此种体裁。即使范晔在典范选择上是追随了《汉书》的国书纪传体式,并且自己的《后汉书》只有"纪"与"传",但却仍然必须以《史》、《汉》并称的方式,来表明自己所追随的体裁之源起。范晔对班固的推崇之意,在其《狱中与诸甥侄书》一书中说得非常明显:

本未关史书,政恒觉其不可解耳。既造《后汉》,转得统绪。详观古今著述及评论,殆少可意者。班氏最有高名,既任情无例,不可甲乙辨。①

据《隋书·魏澹传》转引述范晔评论此种新兴体裁之言云:

《春秋》者,文既总略,好失事形;今之拟作,所以为短。纪传者,史、班之所变也;网罗一代,

① 范晔:《狱中与诸甥侄书》,《全上古秦汉三国六朝文·全宋文》卷十五,第2519页。

事义周悉；适之后学，此焉为优，故继而述之。

其中范氏评价两种体裁时的用词："好失事形"与"事义周悉"，均用了一"事"之关键字，堪可注意。在此一段文字中，范晔选择继述的正是班固的《汉书》，这从其"网罗一代"一句即可看出；但就其所命名继承之"纪传"体裁而言，范氏仍须马、班并揭。当范晔之时，"纪传"体裁已经成为范晔撰述前朝一代之"事"的最佳选择，但纪传体裁虽创立自太史公之《太史公》，在当时却并不足以构成一种"一代大典"之体裁，惟历经班固撰述《汉书》，结合王朝，断代为"汉"的方式，才使此种体裁成为一代之史或前代之史撰述的体裁，"纪传"体与"史"书之结合的线索，仍须在此一脉络中找寻。事实上，没有理由无端形成这样的一组概念用词："马班"或"史汉"；惟有从班固继承司马迁的纪传体裁并用以撰述一代之史的角度，才有可能出现"马班"并提或"史汉"并称。很显然，后代正是将班固记录汉事之书视之为"史书"的，追随的也正是《汉书》的模式，而《汉书》在体裁上既前继史公之《史记》，遂使人在称述《汉书》此种体裁时，必须要"马班"并提或"史汉"并称。《史记》之性格也随《汉书》流转，"史汉"并称已显示了此点。如果班固自视一己为古代史官之流，则《汉书》之性格也显见与"古史记"同流，也是一种"史记"；"史汉"如果并称，则"史汉"脉络中的《史记》，其性格已随《汉书》而逐渐转化，"史汉"已成一组观念继续在魏晋六朝时发酵、成型。前面曾提到，刘知几在《史通·六家》篇中建立"史记家"与"汉书家"，表达了《史记》与《汉书》之异处，刘氏并站在《汉书》之立场，对《史记》展开诸多批判，而《汉书》作者本人也曾与《史记》划清界限，作出批评。然而，何以自东汉以下迄于魏晋六朝，《史》、《汉》并称的文字仍不断出现于时人论述中？则上引范晔一般文字论述，恰好为吾人提供了解释。另外值得注意者，为在范晔文字中尚有"事义周悉"之句，"周悉"显然是称道《史》、《汉》体裁的用语，但在"周悉"之上加入"事义"二字，便极有意味，它所透露的信息，正是指向《史》、《汉》的"纪传"之体，其书体已用来作为叙"事"之用，因此，贯穿《史》、《汉》的"纪传"体裁，在范晔表述中，已经成了"记事"性格的体裁。再者，在范晔文字中，"纪传"二字是与"春秋"作为一组对称概念语汇而提出，范氏并比较了二者，"春秋"相对于"纪传"之为短者，在于"好失事形"一义，可见范晔观"史"，实以"事"义为归。"纪传"之长在"事义"周悉，而"春秋"之短则在失"事"形，"事"义已成一关键字，并深刻地结合"纪传"，纪传体裁之功能已在于叙"事"。

至梁代刘勰之《文心雕龙》时，范晔此种以"春秋"与"纪传"并称之用语，已改为"编年"与"纪传"。《史传》篇云：

> 原夫载籍之作也，必贯乎百氏，被之千载，表征盛衰，殷鉴兴废，使一代之制，共日月而长存，王霸之迹，并天地而久大。是以在汉之初，史职为盛，郡国文计，先集太史之府，欲其详悉于体国，必阅石室，启金匮，抽裂帛，检残竹，欲其博练于稽古也。是立义选言，宜依经以树则；劝戒与夺，必附圣以居宗；然后诠评昭整，苛滥不作矣。然纪传为式，编年缀事，文非泛论，按实而书，岁远则同异难密，事积则起讫易疏，斯固总会之为难也。或有同归一事而数人分功，两记则失于复重，偏举则病于不周，此又铨配之未易也。故张衡摘史班之舛滥，傅玄讥《后汉》之尤烦，皆此类也。①

已出现《春秋》作为史书体裁可以被称之为"编年"的用词，这是一种从"史体"——史书体裁上对《春秋》的称述；注意在先秦及汉代绝不见此种对《春秋》性格及特征描述的用语，显然关怀《春秋》体裁为何，乃是先由注意《史》、《汉》之体裁而来，后者既经命名为"纪传"，乃有前者之命名为"编年"，而重要者仍在于两者之联系的今古并称。南朝如此，北朝何尝不然！石勒初立"史学"一科，传习撰述，犹在南朝刘宋立玄、儒、文、史之前。北魏初兴，即开始撰修《国记》，知名典史事者如高允、高祐、李彪等《魏书》均载有渠等讨论国史修撰时选择、裁量、思考"史体"之言论。魏收《自序》云：

> 始魏初邓渊撰《代记》十余卷，其后崔浩典史，游雅、高允、程骏、李彪、崔光、李琰之世修其业。浩为编年体，彪始分作纪表志传，书犹未出。世宗时，命邢峦撰《高祖起居注》，书至太和十

① 刘勰著，范文澜注：《文心雕龙》卷四《史传》，台北：开明书店，1985年，第2页下。

四年；又命崔鸿、王遵业补续焉。下讫肃宗，事甚委悉。

《高允传》则述云：

虽久典史事，然而不能专勤属述，时与校书郎刘模有所缉缀，大较续崔浩故事，准《春秋》之体，而时有刊正。

《高祖纪》亦述云：

诏秘书丞李彪、著作郎崔光改析《国记》，依纪传之体。

《高祐传》中则录高祐及李彪上书论国史体式之言云：

臣等闻典谟兴，话言所以光著；载籍作，成事所以昭扬。然则《尚书》者记言之体，《春秋》者录事之辞。寻览前志，斯皆言动之实录也。……史官之体，文质不同，立书之旨，随时有异。……逮司马迁、班固，皆博识大才，论叙今古，曲有条章，虽周达未兼，斯实前史之可言者也。……愚谓自王业始基，庶事草创，皇始以降，光宅中土，宜依迁、固大体，令事类相从，纪传区别，表志殊贯，如此修缀，事可备尽。

《李彪传》则载云：

（彪）迁秘书丞，参著作事。自成帝以来至于太和，崔浩、高允著述《国书》，编年序录，为《春秋》之体，遗落时事，三无一存。彪与秘书令高祐始奏从迁、固之体，创为纪传表志之目焉。

《高祐传》中之言，犹见先提《书》、《春秋》，反映了"古史书"二体法式之认知；而继之言《史》、《汉》，则见《史》、《汉》已与《书》、《春秋》同类并置之"史书系络化"。而李彪之言中，则不仅已正式出现摆落《尚书》，以《春秋》与《史》、《汉》为并提之"新二体"之言，抑且已有另外之代称——或称"春秋之体"、或称"迁固之体"，魏收之书写中且已明确出现"编年体"言词；用"编年"或"纪传"（"纪传表志"之省称）可以言"史体"大要之"新二体观"已然浮现。此种摆落《尚书》之体而趋就形成新二体的动向，不仅反映在李彪之言论中，亦反映在前述范晔之选择中，更形诸《文心雕龙·史传》与《史通·二体》文中，显然即是一种"新二体"式的主流认知趋向，表示《尚书》的曾经被再考量过，曾是史书新义、体裁构思模拟的对象之一。刘知几在《史通·六家》篇中所述一段孔衍仿《尚书》之体而修"史书"（《汉尚书》、《魏尚书》）之记载，便可让我人明白知晓，以《春秋》及《史》、《汉》为"新二体"，乃是一种历经选择、判断、考量下的历史形成之果，则知几之云"尚书家"当废云云者，不仅是一己之察见，亦是自认基于历史发展之所本[①]。

与刘勰同时的南朝梁太子萧统之《昭明文选》，既曰"文选"，则"史文"并未收录，注意在萧统序文中所出现描述被其排摈在"文选"之外的"史"文之用词："至于记事之史，系年之书。""记事"与"系年"并称，当与范晔所云的"春秋"与"纪传"，及刘勰所提出的"编年"与"纪传"，均是同义指涉之词。而"记事之史"，因而也正是指向由太史公所创年的"史记家"之流派——《史》、《汉》之类者，此时这种"纪传"体式之著述，显然已可目为"记事之史"，此"史"之义不仅已为新义"史书"之"史"，抑且已为"记事"之"史"，与范晔所云"事义周悉"之"事"相同，均从"记事"之"史"义去规定了"纪传"体裁。

不仅是上述的《史》、《汉》并称，或是考量体裁时所云的"迁固之体"，从班彪之学生王充开始，便已将司马迁与班氏父子并称，加以比较。《论衡·超奇》云：

班叔皮续《太史公书》百篇以上，记事详悉，义理浅备，观读之者以为甲，而太史公乙。[②]

此种吾人称之为甲班乙马或马班甲乙之比较，虽由班彪与司马迁之比较开其端，此下则由《汉书》继《后传》登场而转为班固与司马迁之比，历代屡见不鲜。由"续"而至"比"，所深具之意义并不只在于孰优孰劣，而更在于何以马班并称？则其反映的正是自班固《汉书》以来，马、班并置之同类化与系络

① 参阅《史通》之《六家·尚书家》及《二体》篇所述有关孔衍之以《尚书》体式为法，造述史书；及刘知几对此之批评，与主张"尚书家"当废之言论文字。

② 王充：《论衡·超奇》，台北：世界书局，1972年新编诸子集成本，第七册第136页。

化意识已出现，随着马班并称之繁多及史汉并提之渐成常语，更显示了此种意识已成型固定。《后汉书·张衡传》载：

（衡）上疏请得专事东观。收捡遗文，毕力补缀。又条上司马迁、班固所叙与典籍不合者十余事。

亦可佐证。因此，马班并列，不仅表达《汉书》所绍继乃史记家之脉络，而且随着《汉书》受到东汉王朝之肯定，《太史公书》之地位亦因之确立。虽然《太史公书》由"子"入"史"的过程仍未稳定，但班固以下，其从"官史"、"汉事之书"成为"史书"的脉络发展已渐凸显，新的"史"为"史书"之义，显然便是环绕《史》、《汉》而展开。然而，犹须迨汉末之时，此一贯穿《史》、《汉》之纪传体类著述，才因着与"古史记"之衔接，而成为一种具有"记事"意涵的"史书"著述。此种认知，伴随着魏晋以来的发展，入于唐代，新史与古史遂在《隋书·经籍志》中被纳入"史部"，列为首二类：纪传"正史"类与编年古史类，以及在《史通》中并称为"二体"，并在纵向脉络上衔接古史与今史，称之为"古今正史"。而相当有意思的是，此种衔接有着今古互为指涉及供给名义的情形。一方面，新兴体裁——纪传体用了"史"认知，而称"史体"，亦称"史书"、"史策"、"史篇"，显然肇因《史》、《汉》与《春秋》的衔接，而取用了《春秋》中"史官"之"史"的名称，否则，何以未见其采用《春秋》作为"六艺"之一的"经书"、"经类"的认知称名，或者其他名称？另一方面，《春秋》也因"史"之名为《史》、《汉》所取用，自己也转为"史书"之"史"意涵下的新认知，而可以在新"史"义下与《史》、《汉》衔接在一起，而亦有了新"史"义下"古史记"、"古史"的称呼。更由于"纪传"新体与"记事"之结合，《春秋》也因此种新认知，而成为"记事"体裁下的"古体"。此一"古"字，不仅是在历史时间上为"古"，同时也相对于"史记家"之为"新史"而为"古"。古体既经命名而被专称为"编年"；并与"新体"——纪传同被并列为"史部"、"史类"之下的二种大别，成为可以比较并置的两种"史书"典型；同时在纵向的史书史之陈述上，也出现了一种由"古"而"今"的陈述法。此种陈述法引致的认知模式，已经深嵌于对过往的历史认识中，在纵向历史陈述上，纪传系承继编年而来，前者为"新体"之"史书"，后者为"古体"之"史书"。发端于《春秋》的"史书"体与发端于《太史公》的"史书"体，不仅被并时性地认知为"史书"之"二体"，抑且亦历时性地从一条脉络线索溯源或贯下，与上古"史官"之"史"联系起来，由源起处的上古黄帝之史官仓颉造"书契"、先秦的"史官"，到《春秋》编年之"古史"，再到《史》、《汉》纪传之"新史"，这一条解释源起及发展脉络的叙述，诚然是线性的，但仍有一个很明显的转义特征，即"史"由"人"而转指"书"。无论是在《文心雕龙》中的《史传》篇，或《史通》中的《古今正史》篇，其对古今史籍、史官、史书发展的叙述，便皆隐藏了此一线性脉络类型之历史观察与历史思考。当然，无论是《史传》篇或《古今正史》篇，其在叙述古今正史或二体为主的史书发展史述上，都已经追随或选取了纪传与编年的脉络作为认知主流"二体"之称为"二"体者，正以其为"二"之认知而不为一，亦不为三也。正是有可能为一（纪传或编年之选择），或可能为三（《尚书》体式也在模拟裁量之内），才会有郑重书见《二体》之篇作。而《春秋》在此种叙述中，毋宁已与《史》、《汉》等书相同，是以"书"而被称之为"史"的。孔子不是史官，太史公也不是史官，正是在《太史公》被后代视为"史书"的背景下，《春秋》也被视为古代"史书"；便与《史》、《汉》相同，同指古事与今事的"记事"之书，而在此一"史，记事之书"的新认知中，《春秋》的体裁便与《史记》的体裁，被继承者一并考量进来，成为撰述前代或一代之史的两种主要选择，并正式加以命名，一称为编年，一称为纪传，或是一称为"古史"，一称为"今史"。《史通·二体》篇中在叙述"二体"概念时，或以《史记》、《春秋》，或子长、丘明，或班固、荀悦为"二"之并称，阐述了二体的生产过程：

> 世犹淳质，文从简略，求诸备体，固已阙如，既而丘明传《春秋》，子长著《史记》，载笔之体，于斯备矣。夫《春秋》者，系日月而为次，列时岁以相续，中国外夷，同年共世，莫不备载其事，形于目前。……《史记》者，纪以包举大端，传以委曲细事，表以谱列年爵，志以总括遗漏。然则班、荀二体，角力争先，欲废其一，固亦难矣。后来作者，不出二途。①

① 泷川龟太郎著，水泽利忠补校：《史记总论·史记名称》，《史记会注考证附校补》，卷二《二体》，第27－29页。

可以看到，在上述引文中，二体被史体化的历史形成，是如何在《史通·二体》篇中陈述出来的。因此，《春秋》之被"史书化"及"编年"之用以命称"古体"，是与《史记》、《汉书》之被视为"史书"，以及纪传之被视为"新体"，自有密切之关联。而其一"古"一"今"的称名时态，正好显示了"古"之向"今"而转义，"今"之向"古"而承接的现象，是后人对史书或史体生产认知的重要关键。这种"转义"过程，作为我们对"史"义转变的历史认知，是一个理解《太史公书》由"子"入"史"而被称名为《史记》的重要入口。而这个"转义"现象，也可以被提炼上来，视作为"今"、"古"相互交涉指义的认知模式的一个典型之例证。关于"今古互涉"的现象，清人王夫之有个论诗的术语——"互藏其宅"，我觉得可以借用过来。船山借"情"、"景"以评"诗"，其"情"、"景"二字可转为我们所说的史之"名"与"义"。船山云：

> 情景虽有在心在物之分，而景生情，情生景，哀乐之触，荣悴之迎，互藏其宅。[①]

"互藏其宅"一语，很可以用来表述我们此刻所欲表陈的古今转义之现象过程。史之名义，一古一今，实互为其根，互藏其宅，古生今，今生古，古今互涉其义；今之新义，既借古为"名"，而又转以"新名"之义指涉其"古"，《春秋》遂在新义之名下被视为"古史(书)"，故可说是"史"字在古今互涉其义下的一个转义过程之历史形成。在此过程中，纪传家书籍得到了"史"之名，而称为"史书"，夺去了本指文字及书法的汉代本义。而《春秋》作为"古史官所记"之流因人而立的属性，也因"史"之名之供与纪传，而在新义称呼下被目为"古史"，其体裁又因"新史"之体裁为"纪传"，也有了古史体的新观念而被称为"编年"。"史"字之转义，正是一种古今名义互藏其宅，互为(反)指涉的历史形成。

六、结　语

本文所欲揭示的是一个《太史公书》由"子"入"史"的历史形成。首先，必须先将《史记》还原到"太史公书"用法的时代，同时，也应先将《隋志》对"史书"的认知括弧起来。但如果不使用"史书"一词，笔者将立即陷入语言表述上的窘境，在正文中诸多出现的"历史记载"、"历史记录"等现代语词的使用，正显示了此一状态。由于汉代"史书"一词系指识字书之类，后来则渐有"书法"艺术的指谓，因此，对于出现在汉末以来的"史书"用法，已转向《隋志》中史部意谓下的典籍者，其中确有与《太史公书》之转称为《史记》消息之联系。

如前所述，无论是从史公"成一家之言"的自道，或其称先秦史官文本时使用"史记"一词，以及太史令在汉代是一天官属性，不任"撰史"之司，都可以显示《太史公书》的家言子书之属性。而在《太史公书》开始流传之后，扬雄《法言》将其与《淮南》并列为"杂"，《盐铁论》括引节文而称之为"司马子"，或汉明帝将之与司马相如并提，以及《汉书·艺文志》列其于"六艺春秋类"下，都已显示出《太史公书》在汉代的多元认知。其中，要以《汉书·艺文志》对古史官之认知，最攸关于《太史公书》的属性在后世的发展，特别是班固之《汉书》又系在"纪传家"传统上来继承《太史公书》，使得"史"、"汉"并称，相对地也揭示了两书相距逾百年却能并称的历史缘由，正是在于两书共同参与了一种"纪传家"的形成。更由于《汉书》之"汉事"论述性格为后来所继承，形成了魏晋时期北朝与南朝的国家论述与历史论述之结合。在此过程中，《春秋》、《尚书》之参预其间，正是缘于渗透在《汉书·艺文志》中的汉人认知也被继承。此一认知，即是《春秋》、《尚书》两书为先秦"史官"传统的左右两式。《史》、《汉》之被视为"史书"，与《春秋》、《尚书》之被视为"史书"，是同时进行的。旧二体的性格，原来侧重在"左史记事、右史记言"的"史官"所记；新二体的认知，则已转为"编年"、"纪传"式的"史书"；因此，新旧相衔，古今互涉，原为古"史官"所记之"史记"，此际则为"史书"之新义之《史记》；在摆落《尚书》之过程中《春秋》的以"历"入"史"之特征，被掌握为"编年"式的史体命名；而"史、汉"之五体或四体特征，则由"纪传表志"而省称"纪传"而亦成"史、汉之体"的专名。如此，则不仅史汉已为"史书"、其体亦为"史体"；《春秋》则为"古史"继承仿效其体者，如《汉纪》、《后汉纪》、《晋纪》等诸编年书，亦为另一种仿古体裁之新"史书"类型。显然，《史记》是因为"诸好事者"而形

① 王夫之著，戴鸿森笺注：《姜斋诗话笺注》第一卷，台北：木铎出版社，1982年，第33页。

成"史记家",而《汉书》之断代别出,与"《史》、《汉》"之并称亦显示出一种"纪传家"的脉络贯穿其间,并且成为与《春秋》、《汉纪》并行的两条主要脉络,在魏晋以来成型、发展。而对此种发展的认知及称谓之定名,正是结穴于《隋志》"史部"中的"正史"与"古史"类别。

此外,尚有可言者,为经由近世吴大澂、王国维以来对"史"的重新探索,亦使吾人认知到:周世史官之二大职掌,即祭事(册)与政事(册命),均属于"国之大事"。自周迄汉,世局变动,史官亦生变化,无论是太史职仍典天官事,但已要不如昔。或原先掌王命之内史职亦向"治民"发展,"史"之职已渐远离"国之大事"的参与,而渐次成为次级官吏的代称。"史"职特性在汉代已流向吏掾、文书、校字之属,"史书"一词便蕴于此种历史之变动中。因此,在汉代,实已无此"史"职来从"史文"之角度去参与"国之大事",这也解释了太史公父子为何要缅怀先世,思从"史文"来立言,无论是司马谈之希图参与封禅大事,或司马迁之意图藉书写来参与历史文化传承孔子之大事。要之,他们均已意识到,祖先荣耀之太史职,虽今不如昔,然"扬名于后世,以显父母,此孝之大者"。且"幽厉之后,王道缺,礼乐衰,孔子修旧起废,论《诗》《书》,作《春秋》,则学者至今则之"。孔子之后"自获麟以来四百有余岁,而诸侯相兼,史记放绝"。然犹可"绍明世,正易传,继春秋,本诗书礼乐之际",故自我兴发,孔子犹可法也。这决定了司马迁以继承孔子《春秋》的性格,来从事勿使"史文"放绝的参与。这在司马迁看来,也正是另一种"大事",亦是其"一家之言"作为"诸子"之一,与其他子书分野之所在。然而,终难掩此历史事实,即汉世已无参与"国"之大事的"史"官,因此,当汉末荀悦议建仿古,复立史官时,正是意识到了"国之大事"与"史官"之间的关系。虽曰仿古,却已从《史》、《汉》之体反映了对《春秋》、《左传》之体的新义认知。特别是"汉"之所以为"书",无论是"汉书"或"汉纪",反映了一种朝代式的国家论述,必须要由"历史"来建构集体记忆,俾为自我本身作出定位。此后入于三国魏晋,缘此意识而兴之"撰史之业"遂与"国家论述"相结合,而蓬勃表现在魏晋以来的修史之业中,建构朝代替换频仍或相抗政权的国家论述。同时也是"前代"或"本朝"的"历史论述"。新的史官与史书,终于再度恢复(也即史官放绝,古史之法断),并再度得以参与"国之大事"而进入国家体制。修史意识既与国家论述相联结,不仅因而有所谓"史学"设科,亦造成所谓"史部"之立。在此部类演变中,依然有着重视传统(《汉志》之"七略")者如王俭之《七志》;或出以新变化裁成之四类或五类,如谢灵运之《四部目录》;亦有虽"七"而"旧瓶新酒",如阮孝绪《七录》之"纪传录"。同样,为修史而考量到形式、体制之思考、选择与重新判别;亦有着传统之继,新体之诠,以及各种新意见。或出以旧型承继,如继承《春秋》;或实则以命新名,如称"春秋之体"为"编年"。或考量"右史记言"准"《尚书》之体";或考量汉以来之新体——此新体名之曰"史、汉之体",正见一种"由子为家"之发展脉络,由"《史》、《汉》"而非由他书来完成。而考量到此一新体时,又系基于一种历史回顾之相衔为之承继,而称其体裁曰"纪传"。或以《尚书》《春秋》为并称,此为旧二体之名;或以《春秋》《史记》为并言,此已为一种排摈《尚书》之新二体范式之思考;而更出以新体之名,曰"纪传"、"编年",或曰"古史"、"今史"。"古"与"今"交涉,更新"史"义之转换,已不仅是一"史"字指"人"至指"书"而已;更牵涉到史学、史部、史籍之新观点、新发展之整套部类体系思维之出现与成型。

此后"太史公书"不复称《太史公》而称《史记》,正标志着其书定名之认知已结合其专名而完成。由是,我人常称《史记》为"纪传体""史书",此固为其实,然犹见其历史修辞性格,常忘其书体名纪传,实乃历史发展之结果,原非如是。用此观念之称,必为魏晋以来、唐代以下之观点;或者吾人言《春秋》,则言其体为"编年",言其为"古史",其理亦然。时久日长,遂寝忘却其原初之历史发展,而径将此发展结果视为常识之当然。故笔者此文,以史公书为主轴,不仅以论史公之书原为"子",亦以考察其"史"书性义之所形成。凡吾人今日称《史记》为"史书"者,皆已从魏晋、唐代以下之观点看,而又还以此种眼光回视汉世之《太史公书》,而非能自汉世之"子"书,藉由"史记家"、"纪传家"之脉络,以向下透视其传衍发展,而察知其原为由"子"入"史"也。

[责任编辑 扬 眉]

文 史 哲
2008 年第 2 期(总第 305 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2008(Serial No. 305)

学术主审人语

赵 生 群

(南京师范大学中文系教授)

李纪祥教授的大作《〈太史公书〉由"子"入"史"考》洋洋数万言,详细论证了《太史公书》的性质,以及由"子书"到"史"的转向诸问题。作者敏锐的学术眼光与求新探索的勇气,都使我感到钦佩。笔者以为,这篇文章集中探讨的是《史记》研究中一个极其重要而又被人们长期忽略的问题。因此,这篇论文的学术价值是应该充分予以肯定的。同时,笔者也感到李教授过于强调《史记》属于子书的观点,还可以进一步商榷。在这里,我愿意结合李教授的文章谈谈自己的看法,并向读者请教。

章学诚说"夫马、班书志,当其创始,略存诸子之遗",高步瀛说《史记》"性质与诸子务治之者相近",侯外庐说《史记》继承了战国时代诸子百家传统,阮芝生说"史记虽是史书,而带有子书的性质"。李教授的论文引用清以来诸位学者的观点,确认并强调《史记》具有子书的特性,这是对《史记》研究的一项重要贡献。

司马迁在《史记·太史公自序》和《报任安书》中一再宣称自己著《史记》是为了"成一家之言"。所谓"成一家之言"是什么意思?要明白这个问题,必须要弄清"家"的概念。司马迁所说的"家",即类似于"诸子百家"之"家"。《太史公自序》,收录了司马谈的一篇重要学术论文《论六家要指》,文中说:"《易大传》:'天下一致而百虑,同归而殊途。夫阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也。'"各家著述着眼于社会政治,提出了各自的政治主张和治国方略,故能自成一家。《论六家要指》中"家"的概念,与政治学说很相似。而司马谈、司马迁高度赞扬《春秋》,也与《春秋》的政治作用有关。司马谈说:"幽厉之后,王道缺,礼乐衰,孔子修旧起废,论《诗》《书》,作《春秋》,则学者至今则之。"《太史公自序》说:"夫《春秋》,上明三王之道,下辨人事之纪,别嫌疑,明是非,定犹豫,善善恶恶,贤贤贱不肖,存亡国,继绝世,补敝起废,王道之大者也。……拨乱世反之正,莫近于《春秋》。……《春秋》之中,弑君三十六,亡国五十二,诸侯奔走不得保其社稷者不可胜数。……故有国者不可以不知《春秋》,前有谗而弗见,后有贼而不知。为人臣者不可以不知《春秋》,守经事而不知其宜,遭变事而不知其权。为人君父而不通于《春秋》之义者,必蒙首恶之名。为人臣子而不通于《春秋》之义者,必陷篡弑之诛,死罪之名。"司马谈父子对《春秋》的议论,实为夫子自道,他们仿效《春秋》,为后王立法,为人伦立准则,用意十分明显。

《国语·楚语上》说:"教之春秋,为之耸善而抑恶焉,以戒劝其心。"《汉书·艺文志》说:"古之王者世有史官,君举必书,所以慎言行,昭法式也。"比较而言,汉以前的传统史学,强调劝善惩恶、"慎言行、昭法式",注重的是局部的事件与得失。司马迁著《史记》,则是要通过系统地叙述历史,探索和揭示社会变迁、历史发展的规律,总结历史经验、人事得失,"述往事,思来者",给后人提供某种借鉴。可以说,《史记》无"资治通鉴"之名而有其实。从这个意义上说,《史记》的"一家之言"在本质上与诸子百家有共通之处,这正是《史记》"一家之言"的实质。

程金造述高步瀛之言谓:"大约太史公书,是借史事为题材,其性质与诸子务治之者相近。"这几句话,揭示了《史记》的作史宗旨。不仅如此,《史记》与"子书"相通之处,还体现在许多具体的方面。

十二本纪"原始察终,见盛观衰",系统叙述黄帝至武帝太初年间史事,十表以大事记的形式序列各个历史时期"盛衰大指",八书载列与社会生活关系密切之事,三十世家记载列国诸侯及重要王侯大臣等,七十列传载录"立功名于天下"的历史人物,《史记》的总体结构,凸显了对政治的高度关注。就《史记》体例安排而言,"本纪"列秦之祖先、项羽、吕太后,而无楚怀王、孝惠帝、少帝、废帝等,王侯公卿或列于世家,或列于列传,或不加载录,皆以关乎天下治乱兴衰为标准。后来的许多学者包括著名的史学家刘知几、司马贞等或囿于名分、或拘泥于形式,对《史记》的体例多所责难,在很大程度上是因为他们忽视了《史记》的创作宗旨与性质。《史记》以前的史传,或记言,或记事,或编年,或国别,都是以事件为中心,为什么《史记》要创立以人物为中心的纪传体?《楚元王世家》说:"太史公曰:国之将兴,必有祯祥,君子用而小人退。国之将亡,贤臣隐,乱臣贵。"天子王侯,将相大臣,乃至于庶民百姓,都对国家治乱存亡有着不可忽视的作用,《史记》各篇和《自序》对此曾反复致意。尧、舜、禹、汤、文、武,桀、纣、幽、厉,或兴国,或亡身,太史公也反复告诫人们要牢牢记取历史的经验教训。易编年为纪传,正是为了更好地研究历史,更加充分地表达自己的"一家之言"。《史记》以前的纪传,偶或有对于人物、事件的零星评论。《史记》各篇,有序,有论,有赞,最后还专列《太史公自序》一篇,全面表达了司马迁对历史人物、事件的评介与看法,阐述了作者的历史观和历史研究的方法等重要问题。与先秦史传相比,《史记》中议论文字较多,而这些内容,也是司马迁"一家之言"的重要组成部分。刘知几《史通·论赞》云:"司马迁始限以篇终,各书一论。必理有非要,则强生其文,史论之烦,实萌于此。"(上海古籍出版社1978年版,第81页)刘氏对司马迁"成一家之言"的创作动机,似乎也未能很好理解。

李纪祥教授揭示并强调《史记》与诸子相通,而与一般的史书不同,对于读者正确理解《史记》的内容与形式,把握其神髓,具有重要的意义。这一点,应该也必须充分加以肯定。

但是,李教授直接把《史记》归入子书,未免有点矫枉过正。翦伯赞先生说:"在汉以前,中国早有纪录历史的文献,如《尚书》、《春秋》、《国语》、《战国策》、《世本》、《楚汉春秋》等,惟此等史籍,无论记言纪事,皆简略散漫,断烂成书,一直到汉初,中国尚没有一部有系统的史书。"(《中国史纲》第二卷,大孚出版公司1947年版,第654页)司马迁以"通古今之变"的广阔视野,对当时所知的人类历史进行了全面的、立体的研究。《史记》五体所载内容,构成了一个纵横交错的立体网络。《史记》系统梳理了从黄帝至武帝太初年间二千多年的历史:黄帝至舜五帝;夏禹至桀十七王;殷始祖契至主癸十三世,成汤至桀三十帝;周祖后稷至姬昌十五世,武王至敬王二十五君;秦祖女修、大业至庄襄王数十世,始皇至子婴三帝;汉高祖至武帝六世。系统载录了诸侯各国之事:吴、齐、鲁、燕、陈、卫、宋、晋、越、郑、赵、魏、韩、田齐。全面记载了社会各阶层人物的活动:王侯将相、公卿大臣乃至于日者、龟策、滑稽、佞幸,无不载录。《史记》还系统考察了周边国家、少数民族的历史。如此经梳纬织的结构、周全详悉的内涵,为前此一切史书所望尘莫及。《史记》是我国现存第一部真正意义上的史书,而且后来诸史无不遵循《史记》轨辙。因此,李教授强调《史记》是子书而否定其史的性质,似乎不无偏颇。

李教授认为"太史"不是史官,也有待探讨。司马迁父子皆以其先人为"周之太史"、又以父子二人相继担任太史而自豪,且以作史为己任。汉之太史,应该与春秋时齐国之太史、南史同类,与周之太史一脉相承。李教授强调太史执掌"星历","近乎卜祝",而忽视"文史"亦属太史本职,似未允当。

《史记》原名《太史公书》,意为"太史公所著之书",与《史记》为子抑或为史并无直接关系。书名由《太史公书》演变为《史记》,也难以成为《史记》"由子入史"的证据。

据作者介绍,李教授原本有《〈史记〉为"家言"与"史书"性质论》一文,《〈太史公书〉由"子"入"史"考》初稿原题《再论〈史记〉性质书》,后因论文涉及《太史公书》"如何由'子'书演为'史'书的探讨",才改为今题,这也许是为了更加突出和强调作者的观点。无论如何,作者指出《史记》具有子书的性质,很有价值,而且值得进行深入的讨论。

文 史 哲
2008 年第 2 期(总第 305 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2008(Serial No. 305)

论女真统治者民族政策的演变

乔幼梅

摘 要:金朝女真统治者对于契丹、奚等族,长期以打击和同化政策为主;对汉族的政策,则存在着一个由入主中原之初十余年间的压迫、打击和排斥,到与南宋媾和之后转向主动学习、仿效、交流和融合的演变过程,从而全面实现了体制性的变革,终于融入了古代中华民族共同体。其变革、融合的深刻程度远胜于辽、元。

关键词:金朝;民族政策;演变

金朝是一个包含女真、汉、契丹、奚等族的多民族国家[①]。同历史上所有入主中原的北方少数民族一样,女真统治者在入主中原之初的十几年内,对以汉族为主体的中原各民族实行残酷的杀戮、压迫政策;之后,由于灭辽破宋胜局已定,又与南宋媾和,为达到长期统治的目的,其民族政策由残酷的压迫逐步转向民族融合。但女真统治者对于契丹、奚等族主要采取打击和同化政策,对汉族则由压迫、打击、排斥,迅速转向主动学习、仿效、交流和融合政策,现分别叙述之。

一、对契丹族的压迫和同化

女真统治者在灭辽前视契丹为不共戴天的世仇。但在灭辽战争初期,金太祖鉴于其"宗族国人尚少",势力较弱,为了分化瓦解敌人,采取了招抚为主、征掠为辅的政策。收国二年(1116),金太祖诏谕下属,"已降或为军所俘获,逃遁而还者,勿以为罪,其酋长仍官之,且使从宜居处"[②],对降金的契丹贵族亦委以军职。表面信任,实际仍高度防范。一旦发现他们有不臣之心,立即残酷镇压。对耶律余睹的处理最为典型。耶律余睹原为辽宗室子、东路都统,天辅七年(1123)三月率部族三千户、车五千辆、畜产数万降金,这一举动加速了辽帝国的崩溃。金对之高度重视,赐以元帅右都监的军职,但同时又将其妾、子扣为人质,金太祖亲自下令"余睹家属,善监护之"。在攻宋战争中耶律余睹立有大功,但由于久不被提拔而心存不满。天会十年(1132)九月,在奉命伐西辽的可敦城之役时丢失金牌,被金怀疑暗通西辽。于是耶律余睹就策动燕云地区降金的契丹官员反金,目标是尽杀女真之将官。结果密谋泄露,除了参与密谋暴动的"叛党"被族诛外,未参与叛乱的契丹人亦遭屠杀。引起"诸路大乱,月余方止"。逼得"河东八馆五百户,山金司乙室王府、南北王府、四部族衙,诸契丹相温酋首率众蜂起",有的亡入西夏,有的北奔沙漠,耶律余睹父子被鞑靼人所杀。逃到漠北者大多成了蒙古人,逃到西夏者成了今青海土族的一部分[③]。"契丹附大金者,由此一乱,几成灰烬"[④]。经过这次大

作者简介:乔幼梅,山东大学历史学教授(山东济南 250100)。

① 关于渤海是否称民族,学者有不同看法。刘凤翥先生认为渤海是由其主体民族粟末靺鞨人建立的多民族政权的国名,不是族名,并未形成民族共同体。笔者从此说。见刘凤翥:《〈渤海史稿〉介绍》,载《民族研究动态》1985 年第 3 期。

② 《金史》卷二《太祖纪》,北京:中华书局,1975 年,第 29 页。

③ 参见陈述:《契丹政治史稿》,北京:人民出版社,1986 年,第 164 页。

④ 《金史》卷三《太宗纪》,第 64 页;卷一三三《耶律余睹传》,第 2849 页。宇文懋昭撰,崔文印校证:《大金国志校证》卷七《太宗文烈皇帝》,北京:中华书局,1986 年,第 117 页。

规模镇压，降金的契丹贵族势力基本被消灭。

对契丹百姓，女真统治者将其部分编入猛安谋克组织，独立建制，参与灭辽伐宋战争。还有部分契丹人被派到山前山后原辽所设的若干群牧所，从事畜牧业生产，其中有的称群子，有的为奴隶。对北京路、中都路和锦州龙兴寺原辽朝的二税户则贬为奴隶。另外，保留了辽时以契丹人为主体的乣军，继续分布在东北路和西南、西北两路戍边。在群牧所劳动的群子和奴隶以及戍边的乣军，长期在高寒不毛之地劳动、戍边，生活异常艰苦，由于不堪剥削和压迫，正隆五年(1159)就在西北地区爆发了大规模的契丹人武装起义。起义有广泛的群众基础，主要是契丹和奚族的农牧民和奴隶，“山后四群牧、山前诸群牧皆应之”①。次年，奉命前往镇压的咸平府契丹谋克括里也发动富家二千奴隶投奔起义军，攻克咸平府，开仓分财分粮。不到一年时间，起义军势力所及，几乎波及了原辽在东北的全部统治地区。起义持续了四年之久，最后被金世宗以释奴招抚和残酷镇压的两手政策分化瓦解，加上起义军内部分裂、叛徒出卖，导致窝斡被杀，起义失败。大定三年、四年、九年又发生“契丹余党”、“窝斡余党”小股起义，直到大定二十年(1180)还发生蒲速椀群牧起义。金统治者对契丹族格外加强监督和防范。大定三年(1163)八月，金世宗下令解散所有参加起义的契丹猛安谋克，将他们散编到女真猛安谋克中去②。为防止西北边境的契丹人与西辽联合抗金，于大定十七年(1177)又将未参加起义的契丹猛安谋克解散，并将他们迁徙到上京、济州、利州和乌古里石垒等地，其目的用金世宗的话说是“俾与女直人杂居，男婚女聘，渐化成俗，长久之策也”③。杂居——通婚——同化，与武力镇压一样，是女真统治者对付契丹等族的一贯政策。这种政策虽然可以收到一定的效果，但沉重的压迫剥削迫使契丹百姓不断反抗。承安元年(1196)十一月④在信州(今吉林怀德秦家屯古城)爆发了特满群牧使耶律德寿和陁锁领导的大规模牧民、奴隶起义，建立了自己的政权——圣身，“众号数十万，远近震骇”。金章宗派左丞相完颜襄率重兵镇压，结果德寿被押解京师杀害，尚存的契丹人退到北方草原，投入蒙古并逐渐与蒙古族同化。

参加起义的有不少奴隶，金章宗采纳了完颜襄的意见，将一部分奴隶还给契丹贵族，以示笼络，“余悉官赎为良”⑤，以缓和矛盾。

成吉思汗起兵攻金时，卫绍王怀疑契丹人有二心，乃下令契丹民一户，“以二女真户夹居防之”⑥，激起了契丹人的强烈不满，崇庆元年(1212)北边行军谋克耶律留哥在隆安(今吉林农安)和韩州(今辽宁昌图东之八面城)发动了反金起义，数月“众至十余万，推留哥为都元帅，耶的副之。营帐百里，威震辽东”⑦。金派蒙军手下败将胡沙率军六十万号称百万前往镇压，悬赏“有得留哥骨一两者，赏金一两，肉一两者，赏银亦如之”。此前，耶律留哥已投附蒙古，并与按陈那衍誓盟。此时留哥立刻向蒙军求援，金军大败。以后双方又发生过几次大战，金均战败。耶律留哥势力迅速发展，尽据辽东之地，“有户籍六十余万”。留哥为了更紧密地投靠蒙古，就备重金携长子送给成吉思汗为质，成吉思汗正求之不得，遂封他为辽王，建辽国，从此成为蒙古的附庸。留哥依仗蒙古势力平息内讧后，不久又控制了辽西。从此，耶律留哥完全接受蒙军的调遣，一部分人随成吉思汗西征，一部分随蒙军南下攻金、攻南宋。无论西征或南下，这些契丹人逐渐与蒙古人、汉人同化。

① 《金史》卷一三三《移剌窝斡传》，第2849页。
② 《金史》卷六《世宗纪》，第132页。
③ 《金史》卷八十八《唐括安礼传》，第1964页。
④ 《金史》卷一〇《章宗纪》二，第240页；《大金国志校证》卷二十为泰和元年，此与《金史》有关纪、传不符。
⑤ 《金史》卷九十四《完颜襄传》，第2090页。
⑥ 《元史》卷一四九《耶律留哥传》，北京：中华书局，1976年，第3511页。
⑦ 《元史》卷一四九《耶律留哥传》，北京：中华书局，1976年，第3511页。

二、对奚族的打击与同化

奚族原称库莫奚，始见于北魏登国三年(338)[①]。“库莫奚”一词为鲜卑语音译，今蒙古语意为“沙粒”、“沙漠”之意，可能由其居住环境多沙漠而得名。隋代“库莫”单称“奚”，即以奚为族称[②]。奚族源出东胡，与契丹同族异部。登国年间“分背”后各自形成一族。唐贞观二十二年(848)奚酋率众附唐，唐太宗实行羁縻政策，于其地设饶乐都督府，对其首领安排官职，又主动三次与之和亲[③]。公元847年，奚族由于参与反唐而受到唐王朝的沉重打击，转向衰落。后又被耶律阿保机亲率大军攻打，奚只得举族臣服。契丹采取“抚其帐部，拟于国族”的政策，将其部族编为五族，允许奚王族“世与辽人为昏(婚)，因附姓述律氏中”[④]。奚族从此成为契丹贵族统治下的一个显贵部族而丧失了民族独立地位，开始了与契丹的同化过程。

女真起兵反辽后，奚人站在契丹一边，竭力维护辽的统治，在天祚帝逃跑后，奚王回离保(宋人称其为萧幹)与契丹王室耶律大石一起，于保大二年(1122)在燕京拥立耶律淳为帝，建立北辽。金太祖攻入居庸关后，北辽上下纷纷北逃，回离保集结奚诸部、渤海和汉人丁壮为军，于保大三年(1123)正月建国称帝，“号奚国皇帝，改元天复”，这是奚族唯一的一个政权。同年五月，回离保被其部下所杀[⑤]。奚人降金后先编入猛安谋克户中，后被单独组建成猛安谋克，即所谓奚遥辇昭古牙九猛安，这样奚族各部被全部打乱，“奚军初徙于山西，后分迁河东”。金太宗、熙宗朝女真猛安谋克南迁时，不少奚人亦随之迁徙中原各地。到世宗大定年间，奚五部已变成为奚人的姓氏，即遥里氏、伯德氏、奥里氏、梅知氏、揣氏[⑥]。

女真统治者对待奚人与辽时“拟于国族”待遇相比真有天壤之别，这就激起了奚人的强烈不满。1160年契丹窝斡、撒八反金起义时，不少奚人猛安和谋克带领奚人加入了反金队伍。金世宗在镇压这次起义时对顽强反抗的奚人采取了极为野蛮的政策：“尽杀其男子，以其妇女童孺分给诸军。”[⑦]面对如此残暴的种族灭绝政策，奚人有的继续坚持斗争，向古北口方向且战且退。在金军中任河南路都统的奚人挞不也(宋人称其为萧琦)在宋军进兵时投降南宋[⑧]。金世宗为防止奚人继续反抗，采取迁徙和同化政策。大定二十一年(1181)将奚人六猛安徙居咸平、临潢、泰州，同时又将女真人徙居奚地[⑨]，使其不得返回故乡。

在辽时大量奚人已与契丹族同化，金时又被迫东南西北不断迁徙，与女真人、汉人、契丹、蒙古等族杂处，相互通婚，渐失奚族特征而融合、同化于上述民族。金朝以后，不再见到奚族活动的记载。

三、对汉族从民族压迫到民族融合的转变

金初，女真统治者将汉族分为汉人和南人。原辽统治区的汉族称汉人，原宋统治区的汉族称南人。这种划分虽未见诸法规条文，但事实上是存在的。金世宗在大定二十三年(1183)曾评论说：“燕

① 《魏书》卷二《太祖纪》，北京：中华书局，1974年，第22页。

② 《隋书》卷八十四《北狄传》，北京：中华书局，1973年，第1881页。

③ 参见崔明德：《中国古代和亲史》，北京：人民出版社，2005年，第316－320页；王钟翰主编：《中国民族史》，北京：中国社会科学出版社，1994年，第425页。

④ 《辽史》卷四十五、四十六《百官志》，北京：中华书局，1974年，第711、726页；《金史》卷六十七《奚王回离保传》，第1587页。

⑤ 《辽史》卷一一四《奚回离保传》，第1516页；《金史》卷六十七《奚王回离保传》，第1588页。

⑥ 《金史》卷六十七《奚王回离保传》，第1589页，卷四四《兵志》，第997页。

⑦ 《金史》卷六《世宗纪》，第128页。

⑧ 《金史》卷六《世宗纪》，第131页；《宋史》卷三十三《孝宗纪一》，北京：中华书局，1977年，第622页。

⑨ 《金史》卷四十七《食货志二》，第1046页。

人自古忠直者鲜，辽兵至则从辽，宋人至则从宋，本朝至则从本朝。其俗诡随，有自来矣。虽屡经迁变而未尝残破者，凡以此也。南人劲挺，敢言直谏者多，前有一人见杀，后复一人谏之，甚可尚也。"[①] 燕人即指汉人也。世宗谓宰臣曰："汉人三品以上官常少得人，如张亨近令补外，颇为众议所归。"[②]张亨，大兴漷阴人，漷阴行政区划属中都路，即燕京之地，故世宗目为汉人。至于南人，金世宗有明确的地域划分，他说："南人矿直敢为，汉人性奸，临事多避难。异时（按为金初）南人不习词赋，故中第者少，近年河南、山东人中第者多，殆胜汉人为官。"[③]河南、山东行政区划为金南京路，为原宋统治区，故以河南、山东为南人也。从金世宗上述评论可以看出两点：其一，时值金代中期，世宗对汉人、南人尚且有如此清晰的区分，可见这是带有普遍性的主流语境，这种语境一直影响到元朝对民族等级的区分。元朝将其领土的族群分为蒙古、色目、汉人、南人四等，所不同的是元时汉人指原辽、北宋统治区包括汉、契丹、渤海、高丽等所有居民，南人则专指南宋统治区的汉人[④]。其二，金世宗虽然对南人的政治品质、工作能力的总体评价远高于汉人，然而在金初，南人所受的民族压迫最惨烈，政治地位也最低。

（一）残酷的民族压迫政策

1. 屠杀和贩卖

在金初的金宋交战中，女真军对顽强抵抗的宋朝军民施行烧杀抢掠和屠城。其中以移赍勃极烈兼左副元帅的完颜宗翰最为典型。"虏骑所至，唯务杀戮生灵，劫掠财物，驱虏妇人，焚毁舍屋产业"[⑤]，"敌纵兵四掠，东及沂密，西至曹、濮、兖、郓，南至陈、蔡、汝、颍，北至河朔，皆被其害。杀人如刈麻，臭闻数百里。淮、泗之间，亦荡然矣"[⑥]。

天会八年（1130）冬，完颜宗翰密令诸路在同一天一齐行动，大索两河人民，连行旅亦不放过，凡三日而罢。把搜索的客户编入官籍，贬为官奴，耳刺"官"字，用铁索连锁，押到云中，或散养民间，立价出卖，"余者驱之达靼、夏国以易马。亦有卖于蒙古、室韦、高丽之域者。小民出不意，父子夫妇尽城星散，哀号满道，井缢者甚众"。被掳到云中的人不准出城，不给饭吃，一向清高的士大夫也不得不乞讨。完颜宗翰恐饥民闹事，遂以给米赈济为名，将三千人诱骗出城，全部活埋[⑦]。残酷之状，史所罕见。

2. "淫刑毒政"，镇压南人

天会九年（1131），完颜宗翰采用其心腹、辽降臣、大同尹高庆裔的建议，在诸州郡遍设地牢，"深三丈，分三隔，死囚居其下，徒流居其中，笞杖居其上。外起夹城，重堑以围之"。还规定窃盗赃一钱以上者处死[⑧]。云中有一个人拾遗钱于市，立即被高庆裔杀头。平阳府有行人在菜圃中拔了一根葱，也被处斩[⑨]。

完颜宗翰害怕新占领区的百姓南流，又担心南宋的所谓"奸细"入境刺探情报，遂听从高庆裔建议，下令禁止诸路百姓擅离本籍，严格限止行旅自由。如需出行，则要将人数和所带行李报告伍保邻人，再报百人长、巷长、所司，由所司担保向州府申报，才发给"蕃汉公据"即通行证，方可出行。沿途所经市肆、客舍，需验证"公据"方得宿舍。到达目的地后，将"公据"上缴官府，返回时再换发新的通行证。还规定每次出行只能住一次客舍，如违限不告而出者，用沙袋打二百返回。这种严酷限制的

① 《金史》卷八《世宗纪》，第184页。
② 《金史》卷九十七《张亨传》，第2148页。
③ 《金史》卷九十七《贺扬庭传》，第2151页。
④ 赵翼著，王树民校证：《廿二史札记校证》卷二十八"金元俱有汉人南人之名"，北京：中华书局，1984年，第630页。
⑤ 《三朝北盟会编》卷一〇六炎兴下帙六《赵子崧家传》，上海：上海古籍出版社，1987年，第780页。
⑥ 《建炎以来系年要录》卷四"建炎元年四月庚申朔"，北京：中华书局，1956年，第87页。
⑦ 《建炎以来系年要录》卷四十"建炎四年十二月"，第744页。
⑧ 《大金国志校证》卷七《太宗文烈皇帝五》，第113页。
⑨ 《建炎以来系年要录》卷四十七"绍兴元年九月"，第854页。

结果，导致“小商细民，坐困闾里，莫能出入，道路寂然，几无人迹矣”[①]。

3. 强制南人以抵债没身为奴

女真统治者入主中原以后，一方面对女真族实行防止其内部阶级分化的政策，如果有女真人沦为债务奴隶，或鬻身为奴，则官为赎良；如果劳动人手不够，则官为补充奴隶，每户不少于四个。但另一方面，又千方百计将南人贬为奴隶。天会八年(1130)，元帅府曾下令以“人口折还债负”。天眷元年(1138)夏，元帅府又下令“诸欠公私债无可还者，没身及家属为奴婢偿之”，这种倒行逆施的政策逼得南人“莫不逃死偷生，聚保山谷”，“最甚者，天会八年春，以人口折还债负，相率上山者动以万计”，进行反抗[②]。

4. 将南人当战利品分赐给女真人当奴隶

掠夺财物和人口是女真奴隶主灭辽破宋战争的目的之一。在第二次攻汴京时单是破大名、安成二县驱掠子女即达2000余人[③]。攻破汴京之后除勒索金银布帛之外，“掠致宋国男妇不下二十万”[④]。掠来的人口由国家(即皇帝)将人口同牛马财物一起按特权和战功行赏，分赐部将当奴隶，如“赐宗弼人口、牛马各千、驼百、羊万”[⑤]、“赐(石土门)以奴婢五百人”[⑥]，赐乌延吾里补“奴婢百，牛三十”[⑦]。开国功臣完颜彀英(挞懒)前后以战功被赏者十一次，除无数的金银牛羊外，还有“奴婢百三十人”[⑧]，金熙宗曾赐皇后父太尉裴满胡塔“人口、马牛五百、驼五十、羊五千”[⑨]。由于女真统治者不断将掳掠的大量南人当奴隶分赐给女真大小奴隶主，遂使奴隶数量迅速膨胀起来。一般猛安谋克户拥有奴隶一二人到二三百人不等，而大奴隶主则从几百到几千不等。金世宗为亲王时竟占有一万多个奴隶[⑩]。女真大小奴隶主究竟拥有多少奴隶，已无法统计，但大定二十三年通检推排后的一组统计数字可作重要参考，在都宗室将军司、猛安谋克和迭剌唐古二部五乣户三部分女真奴隶主相加总口数为6324960，所拥有的奴隶总口数为1391856，占女真奴隶主的22%强[⑪]。在女真奴隶制走向衰落时奴隶还占这么大的比例，在奴隶制鼎盛时期奴隶数则肯定远大于此。何况上述数字仅是女真奴隶主所拥有数，还未包括契丹、奚、渤海贵族所拥有的奴隶，也不包括官户、监户和二税户[⑫]。需要特别提出的是这么多奴隶绝大多数原本正是汉人和南人，还有少部分契丹人等。

5. 强迫南人雉发左衽

天会四年(1126)十一月，枢密院对两路指挥下令改俗：“今随处既归本朝，宜同风俗，亦仰削去头发，短巾左衽。敢有违犯，即是犹怀旧国，当正典刑，不得错失。”[⑬]所谓两路指已被金占领的河北路和河东路。宋徽宗、钦宗出降后，金又将改俗令推行到新占领区。天会七年(1129)六月重申“禁民汉服及削发，不如式者死”[⑭]。令下之日，各级官吏包括一些降金的汉官不遗余力、不择手段地加以执行。如代州守刘陶“执一军人于市，验之顶发稍长，大小且不如式，斩之”。庆源和解梁知县“见小民有衣

① 《建炎以来系年要录》卷四十七“绍兴元年九月”，第854页。

② 《大金国志校证》卷一〇《熙宗孝成皇帝二》，第152页。

③ 《三朝北盟会编》卷三十九靖康中帙十四，上海：上海古籍出版社，1987年，第290页。

④ 确庵、耐庵编，崔文印笺证：《靖康稗史笺证·呻吟语》，北京：中华书局，1988年，第199页。

⑤ 《金史》卷七十七《宗弼传》，第1756页。

⑥ 《金史》卷七十《石土门传》，第1622页。

⑦ 《金史》卷八十二《乌延吾里补传》，第1837页。

⑧ 《金史》卷七十二《彀英传》，第1663页。

⑨ 《金史》卷八十《熙宗二子传》，第1797页。

⑩ 《金史》卷四十六《食货志一》，第1038页。

⑪ 《金史》卷四十七《食货志二》，第1064页。

⑫ 参见王曾瑜：《金朝户口分类制度和阶级结构》，《历史研究》1993年第6期。

⑬ 金佚名编，金少英校补、李庆善整理：《大金吊伐录校补》卷一〇六《枢密院告谕两路指挥》，北京：中华书局，2001年，第306页。

⑭ 《大金国志校证》卷五《太宗文烈皇帝三》，第84页。

犊鼻者(即汉人作工时的围裙)亦责以汉服斩之。生民无辜被害不可胜纪。时复布帛大贵,细民无力,坐困于家,莫敢出焉"①。

女真人男子剃去颅顶及两侧头发,留颅后发,编结为辫,垂于肩背。妇人则将头发束于颅顶,辫为圆髻。汉族的服装发式在各个历史时期虽有些变化,但长袍(或衫)、右衽的格式则是不变的,成年男子束发于头顶,覆巾或冠。汉族人秉持身体发肤受之父母而不可毁伤的古训,除了小孩剃童发之外,是不能剃发的。因此,雉发左衽命令引起南人的强烈反抗。"今河东、河西不随顺番贼,虽强为剃头辫发,而自保山寨者,不知几千万人"②。正是由于汉族百姓(南人)的强烈反抗,迫使女真统治者对后来的伪齐统治区有所区别,即可以"不易官制,不易风俗"③。海陵王上台后于天德二年(1150)亦下诏"河南民,衣冠许从其便"④。尽管如此,由于女真衽发制度处于强势主流地位,历经几十年的流变和互相融合,包括河南地区在内的绝大多数南人也都雉发左衽了。大定十年(1170,宋乾道六年)闰五月,范成大出使金国,据其《揽辔录》记载,他在途经汴京时看到"民亦久习胡俗,态度嗜好与之俱化。[男子髡顶,月辄三、四髡,不然亦闷痒。余发作锥髻于顶上,包以罗巾,号曰蹋鸱,可支数月或几年。村落间多不复巾,蓬辫如鬼,反以为便。]最甚者衣装之类其制尽为胡矣。自过淮已北皆然,而京师尤甚,妇女之服不甚改。而戴冠者绝少,多绾髻,贵人家即用珠珑冒之,谓之方髻"⑤。到章宗承安五年(1200)五月,朝议女真、汉人拜仪,司空完颜襄说:"今诸(色)人衽发皆从本朝之制,宜从本朝拜礼。"⑥说明金朝中期以后,女真的衽发之制已经通行全国。至于范成大所见的"戴冠者绝少,多绾髻",已非原来的女真男子发式,而是由于中原地区气候、环境不同,并与汉族长期交往、交流中相互影响、融合的结果。

6. 强制移民"实内"

金统治者把金源肇兴之地称为"内地"即上京地区,金太祖、太宗、熙宗三朝把内地作为其政治、军事、经济重心,加以重点经营。在灭辽破宋战争过程中,为削弱燕地和中原汉族、契丹等族人民的反抗斗争,同时也为了弥补"内地"劳动力之不足并提高生产技能、发展经济,曾不断强制"富强工技之民"和农民迁往"内地"。金军攻破开封后,曾"押工役三千家"⑦北归。金世宗主政后出于军事目的继续执行"实内"政策,向东北地区移民。大量汉人被强制迁徙到"内地"后,除个别头领外,大多身份下降,多数人充当猛安谋克户的奴隶,承担农业、畜牧业、手工业和家内劳动,少数成为统治者的官奴。有的虽独立门户,但他们往往艰苦不能自存;有的"乏食至鬻子者","贫而卖身者",纷纷沦为奴隶⑧。移民实内政策使大量中原汉人背井离乡、降为奴隶,是极大的灾难。但是另一方面,由于几十万素质较高的劳动者进入落后的东北地区,遂使劳动者的结构发生了巨大变化,他们与契丹、奚、女真等族人民共同开发东北,推动了东北地区的社会经济向前发展。

(二)从压迫转向融合

女真统治者对中原地区汉族人民烧杀抢掠的暴行,除了满足奴隶主贵族的贪欲之外就是种下仇恨,而无法征服民心。如果想在中原地区长期统治,就必须改弦更张,摒弃野蛮落后的统治方式,在政治、经济、文化诸领域全面转变政策,向汉族看齐,为汉人所接受,才能站稳脚跟,实现长久统治。

由于汉族军民对女真暴行的不屈不挠的反抗斗争,也由于维护女真奴隶主和女真族根本利益的

① 《三朝北盟会编》卷一三二炎兴下帙三十二引《金虏节要》,第960页;《大金国志校证》卷五《太宗文烈皇帝三》,第84页。
② 《三朝北盟会编》卷一一五炎兴下帙十五引宗泽奏对,第844页。
③ 《大金国志校证》卷六《太宗文烈皇帝四》,第100页。
④ 《大金国志校证》卷十三《海陵炀王上》,第186页。
⑤ 括号内文字系据陈学霖先生所引《永乐大典》卷11951补缀。
⑥ 《金史》卷三十五《礼志八·本国拜仪》,第828页。
⑦ 《靖康稗史·南征录汇》,第174页。
⑧ 《金史》卷四十六《食货志一》,第1033页。

需要，自金太宗开始，几位受儒学教育较深比较开明的统治者选择了逐步改变女真原有的统治方式，转向全面地与汉族融合的道路。

1. 政治层面的转变

政治体制的转变是女真向汉族融合的根本性转变。在这方面女真统治者经历了以女真制待汉人——以汉制待汉人——以汉制待国人的过程，最后实现了由女真化向汉化的全面转变。

第一阶段：以女真制待汉人，收国二年至天辅六年(1116－1121)。

金太祖在收国元年举兵反辽、攻破东京后，于收国二年(1116)五月下诏"除辽法，省税赋，置猛安谋克一如本朝之制"①。所谓辽法，就是州县制与部族制共存的"蕃汉分治"；所谓"本朝之制"，即女真制，中央实行勃极烈制。是时，完颜阿骨打虽被尊为皇帝，但实际上还是勃极烈分权的民主决策制，同样是皇帝，却远不如中原皇帝那样具有至高无上的权力。在地方实行军政合一的猛安谋克制。根据金太祖的诏令，在新占领的东北地区百姓，不管各民族所处的社会发展阶段与女真有多大悬殊，一律将他们像女真人一样编制在猛安谋克组织之内，对他们的长官(或酋长、首领)分别委以猛安、千户或谋克之官称，利用他们从事更大规模的征服战争，或从事农业劳动，或当奴隶。如天辅二年(1118)闰九月，"尝用辽人讹里野以北部百三十户为一谋克，汉人王六儿以诸州汉人六十五户为一谋克，王伯龙及高从祐等并领所部为一猛安"②。等等。天辅六年(1122)攻入燕京灭辽后，金太祖仍然要在燕京地区推行"本朝之制"。然而，燕京地区是社会经济发展水平很高、汉族人口密集的地区，与东北地区不可同日而语，欲在这里强制推行猛安谋克制度必然受到抵制。平州事件就是一个典型事例。平州是辽、金、宋三方争夺的战略要地。平州的汉族官民为反对女真推行"本朝之制"，在张觉和张固敦领导下，据城以战，与金军进行了历时一年半的斗争，拒不做猛安之官和谋克之奴，最后虽因寡不敌众而失败，但平州事件震动了女真朝野，狠狠地教训了女真统治者，迫使他们改弦更张，不得不罢行猛安谋克制度。

天会二年(1123)，"平州既平，宗望恐风俗糅杂，民情弗便，乃罢是制(即猛安谋克制)，诸部降人，但置长吏，以下从汉官之号"③。所谓"但置长吏"，从当时战争需要看，应为"留守"、"节度使"、"都统"一类军事指挥官，其下皆行汉官制度。此后，不仅在原辽汉地，而且在占领宋地之后在汉人中未再推行猛安谋克制度。可以说，平州汉族官民的斗争阻止了落后的女真制度在中原地区的推行，平州事件是"以女真制治汉人"政策的结束和"以汉制待汉人"的开始。

第二阶段："以汉制待汉人"，天会二年至天会十三年(1124－1135)。

金灭北宋后占领了中原北部广大地区。用什么方法统治汉人是摆在女真统治者面前的一大难题。在原辽辖平州欲行"本朝之制"就遭到了当地官民的强烈抵制，而不得不行"汉官之制"，对封建经济高度发展的原宋地区就更不能以落后的奴隶制方式进行统治，连主管宋地军政事务的都副元帅完颜宗翰也认为用女真奴隶制进行直接统治是不可能镇服宋地汉人的，故而在"以汉制待汉人"思想影响下决定扶植一个汉人傀儡政权进行间接统治。"忠献(宗翰)惧亟取则百姓难谙于政化，故先立张楚，次立刘齐"④。天会五年(1127)三月，金立北宋宰相张邦昌为大楚皇帝，定位为"世辅王室，永作藩臣"，是金朝的藩属，以代替女真统治者对中原和淮河以南地区进行间接统治。伪楚政权仅存在了三十三天，便告覆亡。天会八年(1130)九月，金太宗又扶植了一个刘豫伪齐政权，都大名(今河北大名)，册封诏中要求他"世修子礼"⑤，"忠以藩王室"，是比张邦昌地位更低下的儿皇帝傀儡政权。这个傀儡政权只存在了八年，金熙宗完成了汉官制改革后就把它废了。

① 《金史》卷二《太祖纪》，第29页。
② 《金史》卷四十四《兵志》，第993页。
③ 《金史》卷四十四《兵志》，第993页。
④ 《大金国志校证》卷二十四《宣宗皇帝上》，第329页。
⑤ 《金史》卷三《太宗纪》，第62页。

女真统治者在占领中原后不进行直接统治而先后两次扶植傀儡政权进行间接统治，这种做法自魏晋以降所有入主中原的北方民族政权所仅有。究其原因，一是，北宋政权虽腐败不堪一击，但汉族人民无论在文化上抑或心理上都无法征服，因此，只有以汉人的办法来压服反抗，稳定社会；二是北宋虽亡，宋高宗又建立了南宋政权，以继宋统，在天会八年的较量中，金自知无法消灭南宋，需要一个傀儡政权作为金、宋之间的缓冲。

由北宋官僚中败类组成的伪齐政权虽然对人民苛征暴敛，勒索无度，对南宋不共戴天，动辄挑衅，弄得天怒人怨。但它毕竟不是女真奴隶主政权，而是封建地主阶级政权，因为早在扶植张邦昌政权时，金太宗就承诺"官制不易，风俗不改"①。刘豫也一如此约。这就意味着其政治、经济体制一仍宋制，虽然刘豫为了与宋划清界限，中央官制行唐制，但它仍然属汉官制度，而不是女真猛安谋克制。与此同时，也可以不执行天会七年专门迫害汉人的雉发左衽令，风俗、衣着依旧行汉制。这样就避免了中原无数百姓沦为猛安谋克奴隶的命运。在女真人尚未染指的黄河以南及陕西地区避免了社会经济的逆转。从这一意义说，金设一个实行汉制的傀儡政权进行间接统治，某种程度上体现了"以汉制待汉人"的思想，与金初"以女真制待汉人"相比还是进了一步。

第三阶段："以汉制待国人"，天会十三年至天兴三年(1135－1234)。

天会十三年(1135)正月，金熙宗即位，他是一位把儒学奉为圭臬、汉化程度极深的青年皇帝。他在翦除保守势力和异己势力后，依靠奉使金朝被留的宋臣宇文虚中，降金宋臣蔡靖等汉族知识分子以及金朝一些开明官员"数十人相与计议"，在太宗改革的基础上进行全面政治改革，熙宗改革的突出特点是完全摒弃辽朝"蕃汉分治"、"以汉制待汉人"的思想，而以唐宋官制为模式来设计中央和地方官制。他废除了部落联盟色彩极浓的勃极烈辅政制，依唐宋制建立了宰辅制。设尚书、中书、门下三省。海陵王正隆元年(1156)进一步完善中央官制，取消中书、门下，仅保留尚书省，它是宰辅机构，宰辅由尚书令、左右丞相(又为平章政事)、左右丞(又为参知政事)共五人组成，他们对皇帝负责，皇帝是最高决策者，具有无上的权力，形成中央专制集权。与此同时，天会十五年(1137)罢伪齐政权，置中央派出机构行台尚书省于汴；天眷元年(1138)罢燕京枢密院，设行台尚书省；天德二年(1150)十二月又罢行台尚书省，以加强中央集权。

地方行政机构设路(府)、州、县三级行政体制，归中央统一领导。分散在中原各地的猛安谋克户则另设系统，猛安相当于州，谋克相当于县，专管女真人事务。这种做法说明"以汉制待国人"的转变仍有一定的局限性，主要表现就是女真族仍然拥有某些特权。

熙宗从上到下的官制改革，建立了一元化的专制主义中央集权体制，具有划时代意义，实现了女真金朝从"以汉制待汉人"、"藩汉分治"到"以汉制待国人"蕃汉一统的转变。而政权性质的转变则是女真从民族压迫到民族融合、进一步实现汉化的根本性转变。

与汉族融合的另一个带根本性的措施是迁都。天德三年(1151)，女真又一位汉化极深的皇帝完颜亮，力排众议，迁都燕京，将金朝的政治中心从落后的金源肇兴之地上京迁到经济文化先进的燕京。从民族融合的角度看，如果女真权力中心继续滞留上京，又在落后的女真文化和严酷的自然环境包围中，很难与先进的汉族文化进行直接交流，更遑论融合了。而女真统治者也就很难在中原汉地站稳脚跟。所以历史上入主中原的有远见的统治者，无一不是把统治中心放在中原地区。可以说，海陵王迁都，是与汉族融合的标志性转变。

2. 文化层面的转变

首先是选官制度的重大进步——科举考试。

创建于隋唐的科举制度是封建社会比较先进而重要的选官制度。金初十几年征战过程中选官没有什么制度，主要根据军功和裙带关系。然而，在灭辽以后迫切需要大量官员管理新占领区，金太

① 《大金国志校证》卷六《太宗文烈皇帝四》，第100页。

宗本着"以汉制待汉人"的思想，于天会元年(1123)开始科举考试，天会二年甚至一年两举。天会五年(1127)占领宋地之后，地方官员更缺，由于原辽地区科考内容与宋地不同而设南北两科称"南北选"，分别招揽辽地和宋地的汉族知识分子。

在中央集权体制建立之后，海陵王对科举考试又进行重大改革，一是取消对宋地汉人带有歧视性的"南北选"，统一科举考试，三年一考；二是在科考的程序上由原来的乡试、府试、会试(礼部)三级增加殿试为四级，把最后的选士权收到皇帝手中，并制定《贡举程试条理格法》将科举法规化，全国一体遵守。但是此时的科举选士仅适用于汉族及其他族知识分子，女真人则不入此限，而是以军功、荫庇原则选官。直到大定十一年(1171)才在选官制方面实现了"以汉制待国人"的转变。这一年金世宗创设女真进士科，即所谓"策论进士"，尽管女真人科考时赋予了许多特权，但女直进士科之设毕竟将科考选士一途纳入了对女真人的选官制度，从而有利于提高女真人的文化素质。而更重要的是它可以引导、鼓励女真皇室青年和贵族官宦子弟努力学习儒家经典，主动接受儒学教育，客观上正是加强了女真与汉族在文化和心理层面上的交流和融合。

其次是兴办各类学校，培养科举生源，普及儒学教育。

从天德三年至大定六年、十六年(1151－1176)先后兴办了国子监、太学、府学和州学。"以宗室及外戚皇后大功以上亲、诸功臣及三品以上官兄弟子孙十五以上者入学"，十五岁以下入小学。五品以上官兄弟子孙入太学，宗室皇家袒免以上亲的兄弟子孙和解元、举人入府学，曾任随朝六品官、经府荐之六品以下官之兄弟子孙，部分举人、阙里庙宅子孙入州学。很明显，各级学校纯系皇亲宗室和各级官僚子弟才有资格入学的贵族学校，享有免试、不交学费的特权。但所学经史、词赋读本都是参考中原王朝规定的传统版本由国子监印制后发给各类学校学生，所学课程也有统一规定，并有严格的纪律。这些由儒学经典培养出来的女真、汉等各族青年不啻是社会精英，再通过科考、荫补等路径不断进入仕途，从而保证了女真金朝各项汉化政策的持续执行。

金世宗为了保持金朝官僚队伍始终以女真人为主体，并使更多的女真子弟进入仕途，大定四年设女直学，以女真大小字译经书颁行之，号召女真青年习读。随后又在各路猛安谋克户内选择良家子弟共三千人集中起来进行特别培训，学习儒学经典。大定九年(1169)又从中遴选一百名优秀者到京师，由女真人中儒学修养最高的温迪罕缔达任教，用以培养女真特殊高级人才。为了进一步普及儒学教育，并有更多的女真人参加科考，大定十年(1173)设女直国子学，在诸路设府州学 22 所，遍及中原、上京、北京及戍边的猛安谋克聚居地区，入学资格和教学内容与前述各类学校同，所不同的是国子监系列读汉字版本经书，女直学校则读女真字经书。金世宗之所以组织人力将汉字经书译成女真字，让女真人熟读，主要还是为了在汉化的同时保持女真民族的语言文字特性。

通过各级女直学校的儒学教育和女直进士科科考，涌现出许多粗习儒学的女真青年，通过他们的示范作用带动其他女真青年学习儒学，不但提高了女真族的文化素质，而且也引发由尚武到崇文的民族习性和民族心理的转变，从而在价值观层面上达到更深层次民族融合，则是无庸置疑的。

由于金朝历代皇帝高度重视科举，科举制在世宗、章宗时期得到了高度发展。终金之世，共举行科考 43 次，约取进士 15000 人，朝廷也遴选了不少优秀的由儒学培养起来的汉族和女真族知识分子入朝做官。自海陵以降，累朝皆有汉人进士任宰执者。这些进士出身的汉人贤臣在以儒治国、推动女真奴隶制向封建制演变、促进民族融合等方面发挥了不可替代的积极作用。

值得提出的是，同样作为入主中原的北方民族，相比于辽，在建国后十年即辽圣宗统和六年(988)始"诏开贡举"。蒙古人入主中原后，从忽必烈主政起五十年后即元仁宗皇庆二年(1313)才颁布科举诏，宣布次年开考，而女真金朝在建国后八年即实行科考，充分说明女真统治者比契丹、蒙古统治者要开明、开放得多，也说明他们在汉化和以儒治国方面自觉程度更高一些。

3. 经济层面的转变

这里所述经济层面主要叙述土地制度的转变。由于牛头地制度是女真奴隶制度的重要载体，关

乎皇室、贵族和女真大小奴隶主的切身利益，也关乎金朝社会的稳定和长治久安，因此，牛头地制向租佃制转化过程显得复杂、艰难而又漫长。

女真统治集团为强化对北中国的统治，除迁都燕京、将政治中心南移外，又自天会十一年至贞元元年(1133－1153)将猛安谋克户分批南迁，散居华北各地，按照牛头地制度随处分给土地，其田土与汉人田犬牙交错，女真人与汉人杂处。这样做的结果，形成了女真奴隶制和汉族封建租佃制两种经济制度并存的格局。尽管女真贵族直接君临北中国，但它不仅无力改变高度发展的封建经济，而且还不得不采取北宋原有的封建剥削方式来榨取赋税、差役。强行楔入北中国的奴隶制度虽然对中原地区先进的封建经济产生负面影响和渗透，但同样也受到封建经济的积极影响和渗透。两种经济制度在中原地区激烈较量的结果，在猛安谋克牛头地制度方面发生了两个方面的转化。一是官田(牛头地)向私田转化；一是猛安谋克聚族而种的经营方式向个体生产转化。这种转化主要表现为私卖官田和出租官田。从正隆初年即已出现的上述两种转化，在金世宗统治的三十余年间愈演愈烈，面对激烈的社会变革，金世宗经历了由抵制到推动的角色转变。先是为了挽救女真奴隶制的危亡而竭力阻挡变革，他认为上述现象的发生是由于猛安谋克户散居与汉族杂处而格外容易受封建制的影响。于是在"隆兴和议"之后就采取行动，将散居各地的猛安谋克户进行大调整，"每四、五十户结为保聚，农作时令相助济"①，"其田土与民田犬牙相入者，互易之"②，使猛安谋克村寨自成体系。同时对惰农饮酒使土地抛荒者和当初分得薄地者增拨良田，由于"惰农"而贫困导致父子兄弟析居者也换拨良田，必须父子兄弟聚居。金世宗这样做试图把猛安谋克户从封建经济的汪洋大海中隔离开来，斩断同汉族的联系，继续推行"聚族而种"的家族奴隶制经营方式，严禁出卖和出租官田。

然而，猛安谋克自立村寨，非但不能割断封建经济的积极影响，相反租佃制在猛安谋克村寨中迅速发展起来。另外，将大量犬牙交错的土地互易之际，却发生了女真人对汉人土地的掠夺而埋伏了更加深刻的民族矛盾和阶级矛盾以及女真人的贫富分化。租佃、卖田现象非但未见减少，反而急速发展起来。史载："前参政纳合椿年占地八百顷"，"山西田亦为权要所占，有一家一口至三十顷者，以致小民无田可耕"，"猛安谋克人惟酒是务，往往以田租人，而预借三、二年租课者。或种而不耘，听其荒芜者"，"附都猛安户不自种，悉租与民，有一家百口垅无一苗者(全部出租)"③等等。

租佃制的发展和女真族内部的两极分化严重动摇着女真统治的支柱和根基。面对如此严重的局面和不可阻挡的封建化潮流，熟读《资治通鉴》并以中原明君为榜样的金世宗审时度势，为了女真族的生存和发展，逐渐改变了阻挡、对立的态度，改变狭隘的民族心态，顺应了历史潮流，推动土地制度变革，他采取了如下措施：

一是借田招租。屯田猛安谋克户有的因贫而偷盗，被盗者索赔时，偷盗者只好卖田赔偿，金世宗采纳了御史中丞、汉人张九思的建议，规定"家贫不能征偿者，止令事主以其地招佃，收其租入，估价与征偿相当，即以其地还之"④。虽说"即以其地还之"，但屯田女真人既因饮酒惰农，他还会将租出的地收回自种吗？所以，借田是形式，租田才是实质，金世宗此诏无异于承认了出租官田的合法性。此诏一出，不仅山东、河北推广，甚至西北地区的临洮也积极推广。

二是有条件地允许租佃。金世宗针对女真屯田户不自耕垦，尽令汉人佃莳的现象，于大定二十一年(1181)和二十二年(1182)几次下诏"自今皆令阅实各户人力，可耨几顷亩"，"必使自耕耘之，其力果不及者方许租赁"⑤。也就是说，并不反对租佃，只是有个"力不足"的前提条件。然而劳动力的"足"与"不足"，是一个弹性很大、官府无法计量的变数，因而世宗这个前提实际是无法操作的，倒是

① 《金史》卷四十六《食货志一》，第1034页。
② 《金史》卷七十《完颜思敬传》，第1626页；卷八十八《纥石烈良弼传》，第1951页。
③ 《金史》卷四十七《食货志二》，第1046、1047页。
④ 《金史》卷九十《张九思传》，第2004页。
⑤ 《金史》卷四十七《食货志二》，第1047页。

为合法出租大开其门。

三是以计丁授田代替牛头地的土地分配方式。

为补偿猛安谋克户因卖田、荒田而减少的耕地，金世宗不断下诏拨给良田，但拨地的标准已不是以耒为单位的牛头地分配方式了，而是以丁为单位拨给，即"计丁授田"：

（大定）二十七年（1187），随处官豪之家多请占官地，转与它人种佃，规取课利。命有司拘刷见数，以与贫难无地者，每丁授五十亩，庶不至失所，余佃不尽者方许豪家验丁租佃。①

由此可见，不仅政府拨地以丁为单位，而且允许豪民租佃的限数也是以丁为计算单位的。

女真政府规定，男子17岁至59岁为丁，自然不包括奴隶，因此"计丁授田"说明牛头地的"聚族而种"的经营方式随着家族组织的逐渐解体而让位于小家庭的个体生产方式，"旧时兄弟虽析，犹相聚种，今则不然"便是这一变革的写照。金世宗顺应了这种变革，毅然舍弃了运行50多年的家族奴隶制性质的牛头地授田制度，有利于个体生产的发展，加速了官田私田化过程和租佃制的发展。世宗以后，猛安谋克所占土地的国有权更加薄弱，再过17年即泰和四年（1204）章宗"定屯田户自种及租佃法"，准许猛安谋克户把自种的40亩以外的土地出租，从而使女真租佃制完全合法化②，又过17年，即宣宗兴定四年（1220）金代君臣研究按"人给三十亩"标准给军户拨地时，已决定拨授之为"永业"③。把官田当作合法的私有土地了。至此，"计丁授田"显然已从国有制的外壳中蜕变出来，变成封建土地私有制的分配方式了。其所以有这一巨大变革，世宗大定二十七年（1187）"计丁授田"的政策，的确起了很大的推动作用。

牛头地制度从土地国有、聚族而种发展到土地私有、个体耕作、有权出租和出卖，这种体制性的变革，意味着猛安谋克户民的身份已由奴隶主嬗变为封建地主。在土地制度层面上如此深刻的融合，无论是辽还是元都未曾达到过。

总之，从民族压迫到民族融合，是我国历史上所有入主中原的北方民族政权的必由之路。汉族先进文化的魅力是任何一个后进民族所无法抗拒的，落后的文化（精神文化和物质文化）终究要被先进文化所代替。

女真统治者在艰难、复杂、漫长的变革过程中，在政治、经济、文化诸层面努力向汉族学习、效仿、看齐，全面实现了体制性的变革，终于融入了古代中华民族共同体。其变革、融合的深刻程度远胜于辽、元。之所以如此，除了当时的政治生态之外，根本原因在于女真统治者崇尚、学习以儒学为核心的汉族文化的高度自觉和汉族知识分子的积极影响。

[责任编辑　王大建　范学辉]

① 《金史》卷四十七《食货志》二，第1048－1049页。

② 《金史》卷十二《章宗纪四》，第269－270页。

③ 《金史》卷四十七《食货志二》，第1055页。

近代中国留日学生人数考辨

周 一 川

摘 要:日本文部省档案和日华学会对中国留学生数量的统计,无疑是最具权威性的原始资料,通过对这两类材料的充分发掘,不仅完整的 1906－1926 年,1927－1944 年间各年度的中国留日学生人数统计表得以完成,也订正了由于统计机关不同、标准不同和时期不同所造成的诸多相关问题。

关键词:留日学生;文部省;外务省档案;日华学会

近代中国留学生中,留日学生人数居各国之首虽无争议,但由于留学生可以无需护照,自由赴日,中国政府无法掌握众多自费留学生的去向;而且日中关系险恶,留日学界频繁的反日回国活动,也加剧了留日学生的流动性和不稳定性。因此,具体到各年度总人数的层面上,相关的统计数字往往出入颇大,特别是 1906 年至 1944 年的 39 年间,多数年度仍处于以推测为主的状态,存在诸多亟须填补的研究空白。通过广泛查阅、对比分散在中日两国的大量留学生统计资料,笔者断定:日本文部省和日华学会[①]的资料,其数据来源是接收留学生各学校所汇总上来的详细的留学生名单和近况调查,因而可信度最高,史料价值也最为重要,但目前相关研究对其的利用十分薄弱。本文在充分发掘这两类原始资料的基础上,经过整合、确认和订误,首次完成了 1906 年至 1944 年间中国留日学生人数的准确考订。

一

1906－1921 年的中国留日学生统计,学术界目前仍主要使用二见刚史和佐藤尚子《中国人日本留学史关系统计》一文[②],文中将外务省外交史料馆的外务省档案中有关中国留学生统计的各类重要统计,归类整理成《明治末－大正期的留日学生数(1906－1921 年)》(见表 1):

表 1 明治末－大正时期的留日学生数(1906－1921 年)[③]

年 度	学校数(校)			学生数(人)		
	直 辖	公私立	计	直 辖	公私立	计
1906 年(明治 39 光绪 32)	—	—	—	262＊(—)	7021＊(45)	7283＊(—)
1907 年(明治 40 光绪 33)	—	—	—	363(—)	6434(139)	6797(—)

作者简介:周一川,日本大学理工学部副教授。

① 日华学会 1918 年成立,最初是为帮助中国留学生适应留学生活提供各方面帮助的民间团体,之后逐渐演变为协助日本政府对留学生进行调查、监管的半官方性组织。

② 《国立教育研究所纪要》第 94 集,东京:国立教育研究所,1978 年,第 101 页。

③ 资料来源:《支那留学生收容学校数并员数调》,外务省档案《在本邦支那留学生关系杂纂第一・陆军学生・军学生外ノ部》所收;《直辖学校在学支那朝鲜留学生员数调》(同前);《支那朝鲜留学生收容公私立学校数并员数调》,《在本邦清国留学生关系杂纂・日华学会》所收。又,括号内数为女生数,"—"为不明。

续表

1908年(明治41 光绪34)	—	—	—	538(15)	4678(111)	5216(126)
1909年(明治42 宣统1)	—	—	—	744(9)	4522(140)	5266(149)
1910年(明治43 宣统2)	—	—	—	799(7)	3180(118)	3979(125)
1911年(明治44 宣统3)	—	—	—	1025(10)	2303(71)	3328(81)
1912年(大正1 民国1)	—	—	—	771(9)	666(43)	1437(52)
1913年(大正2 民国2)	—	—	—	—	—	—
1914年(大正3 民国3)	37	135	172	666(6)	3130(89)	3976(95)
1915年(大正4 民国4)	32	117	149	778(17)	2333(60)	3111(77)
1916年(大正5 民国5)	35	118	153	814(18)	1976(73)	2790(91)
1917年(大正6 民国6)	36	116	152	816(12)	2075(60)	2891(72)
1918年(大正7 民国7)	36	109	145	912(12)	2812(70)	3724(82)
1919年(大正8 民国8)	35	121	156	959(19)	2496(63)	3455(82)
1920年(大正9 民国9)	36	112	148	1015(—)	2236(44)	3251(—)
1921年(大正10 民国10)	44	87	131	1171(—)	948(36)	2119(—)

此表至今为止，一直是中日留学史研究者参照和引用率最高的资料之一。但是，笔者在重新考证留学生各类数据的过程中，发现了其中的学校统计数其实也存在着明显的错误。以1921(大正10)年为例，《表1》所列接受中国学生的直辖学校数为44所，但笔者通过查阅外务省档案《直辖学校在学中国和朝鲜留学生人数调查(大正10年5月末统计)》中对各直辖学校中朝留学生人数的记载，发现1921(大正10)年接受中国和朝鲜留学生的44所直辖学校里，并不是有朝鲜学生的学校必定有中国学生，如上田蚕系专门学校、京都蚕业高等学校和山口高等学校，就只有朝鲜学生而无中国学生。因此，此年度接受中国留学生的直辖学校数就不是《表1》所说的44所，而是41所。

问题在于，20世纪20年代初日本文部省对留学生的统计，大都是中国和朝鲜同表，进行中国留学生的统计时，就必须把原始资料里朝鲜留学生的数据删除。而《表》1的统计错误是，仅仅简单地将朝鲜学生人数从合计部分删除，学校部分却未经过相应的修改，没有除去只招收朝鲜学生的学校。此类统计错误不仅出现在《表1》中，当时的原始资料中也多有类似问题。因此，对《表1》接受中国留学生学校统计数字的使用需要十分的慎重。

1922－1926年的相关统计数字，则基本上属于研究空白。笔者在日本外务省外交史料馆中多次查阅外务省档案，终于在留学生关系各类史料中发现了5册文部省有关中国留学生的统计资料。其中的两册是1923－1924年度《官公私立大学专门学校中国留学生现状调查》(《官公私立大学专门学校支那留学生现状调查》)；还有3册是1924－1926年度《有关中国学生的调查》(《支那学生ニ关スル调查》)。

这两类调查资料内容有别，前者《现状调查》只有官公私立大学、专门学校留学生名单，没有综合统计；后者《调查》统计范围广，除大学、专门学校外，还有中小学校等其他学校的统计，并有各类(总人数、专业、性别、学费、历年人数变动等)综合统计。此外，对留学预备教育学校的学生也有统计，但此类学生并未被列入留学生总数，而是另行统计，分别制表。

附带说明的是，外务省档案中有关中国留学生的资料，从20世纪20年代初开始迅速增多，很多调查附有详细的留学生名单。这一现象与1924年日本开始的“对华文化事业”相关，资料应是为“对华文化事业”补助留学生一项内容作准备的。此前文部省有关留学生的综合调查表，大都是中国和

朝鲜一起统计，只有综合数字，没有名单。20年代后期，除庚款补助学生之外，文部省的对中国留学生的综合统计资料又迅速减少，这应该与日华学会开始协助文部省外务省对留学生进行各类调查，并从1927年开始每年出版中国留学生名簿有关。

这5册文部省统计资料的发现，使至今为止学术界一直处于未知状态的1923－1926年度的留日学生人数清晰起来，主要统计数字见《表2　1923－1926年留日学生总人数》：

表2　1923－1926年留日学生总人数

年　度	官公私立大学专门学校				含中·女·实业·小学校学生总数	留学预备教育学校学生数，括号内为东亚高等预备校学生数
	学校数	男	女	合计		
1923(大正12)	64	1606	26	1632	不明	不明
1924(大正13)	64	1533	31	1564	1818	340(255)
1925(大正14)	69	1361	46	1407	2095	519(360)
1926(大正15)	70	1305	49	1354	1774	463(321)

引人注意的是，1924－1926年度文部省的《有关中国学生的调查》共3册，格式相同，各年度都是按概要、综合统计、各校留学生名单、各年度公私立学校数及人数、留学预备学校等几大类的顺序制成。其中1926(大正15年)年度末尾附有大正3年至大正15年期间的各年度公私立学校数及留学人数的统计表，此表为大正最后一年的统计，从而使大正时期的留学生数量一目了然，显然是研究留学生问题的一份重要资料。见《资料1》：

《资料1》①(1926年制表)

接收中国留学生公私立学校数及人数调查表(每年5月末统计)				
年　度	学校数	男　子	女　子	合　计
大正3年	135	3041	89	3130
同　4年	117	2273	60	2333
同　5年	118	1903	73	1976
同　6年	116	2015	60	2075
同　7年	109	**2741**②	70	2812
同　8年	121	2433	63	2496
同　9年	112	2192	44	2236
同　10年	87	912	36	948
同　11年	133	980	91	1071
同　12年	295	1730	98	1828
同　13年	360	1624	132	1756
同　14年	378	2046	49	2095
同　15年	156	1615	159	1774

① 资料来源：文部省普通学务局《支那留学生ニ关スル调查》大正15年5月末。外务省档案《在本邦留学生关系杂件》第3卷收录。

② 黑体字属抄录错字，正确数字为2742。

笔者在以文部省统计资料为基准制成了《表 2》"1923－1926 年留日学生总人数"之后，又与同为文部省统计资料的《资料 1》相比，发现二者之间多处文字和数字出入很大，出现了下面三个疑问：

其一，文部省的统计为什么要把自己管辖下的官立学校数字排除在外？《资料 1》的标题中写的是"公(地方政府)私立学校"，即统计不包括被称为"官立"的文部省直辖校。前面提到的 1921(大正 10)年的统计是将官立学校(《直辖学校在学中国和朝鲜留学生人数调查(大正 10 年 5 月末统计)》)和公私立学校(《招收中国和朝鲜留学生公私立学校数和学生数调查(每年 5 月末统计、大正 10 年 12 日印刷)》)分开统计的，共有两表。1924－1926 年度文部省的《有关中国学生的调查》的留学生名单部分自然含直辖学校，是按官公私立学校的顺序排列的。但是，名单后各年度招收留学生学校和人数统计的附表的标题，却是"公私立"，而不是"官公私立"。其二，不包括官立学校的《资料 1》的学校数为什么比包括官立学校《表 2》还要多？其三，为什么无官立学校统计的《资料 1》和包括官立学校《表 2》中 1925－1926 年度的总人数相同？

笔者在发现了《资料 1》的前身 1925(大正 14)年度文部省《有关中国学生的调查》的附表"接收中国朝鲜留学生公私立学校数及人数调查表(每年 5 月末现在)"(见《资料 2》)后，使部分疑问有了答案：

《资料 2》①

接收中国朝鲜留学生公私立学校数及人数调查表(每年 5 月末现在)

年　度	学校数	中国人			朝鲜人			合计
		男	女	合计	男	女	合计	
大正 3 年	135	3041	89	3130	457	17	474	3604
同　4 年	117	2273	60	2333	365	21	386	2719
同　5 年	118	1903	73	1976	387	18	405	2381
同　6 年	116	2015	60	2075	394	23	417	2492
同　7 年	109	**2741**②	70	2812	472	42	514	3326
同　8 年	121	2433	63	2496	336	30	366	2862
同　9 年	112	2192	44	2236	761	18	779	3015
同　10 年	87	912	36	948	905	46	949	**1897**③
同　11 年	133	980	91	1071	873	60	933	2004
同　12 年	295	1730	98	1828	1251	112	1363	3191
同　13 年	360	1624	132	1756	1368	137	1505	3261
同　14 年	378	2046	49	2095	1808	106	1914	4009

对比《资料 1》与《资料 2》两表，可以发现：1926 年的《资料 1》显然是将 1925＝年统计中的各年度的朝鲜学生统计部分去掉，再加入当年度(1926)的统计数字而成。但是，只将朝鲜学生数字去掉，并没有把接受学校中只招收朝鲜人的学校数除去，就使学校数字超出了实际招收中国学生学校数，属单纯的统计错误。这应该是学校数出入大的原因之一。

此外，《表 2》是根据文部省附有名单的详细统计制成，可信度高。是否可以推测，1925 年度和

① 资料来源：文部省普通学务局《支那留学生ニ关スル调查》，大正 14 年 5 月末，外务省档案《在本邦留学生关系杂件》第 3 卷。

② 大正 7 年黑体字属抄录错字，正确数字为 2742。

③ 大正 10 年黑体字为计算错误。

1926年度《表2》官公私立学校人数和《资料1》公私立人数相同的原因，与负责制表的相关人员在制表过程中，未能认真确认统计表标题，将当年度的官（直辖）公私立学校留学生数加在了公私立学校统计表的最后，从而出现了内容和题目不符等差错。

至于为什么文部省《有关中国学生的调查》附表中无直辖（官）学校的统计表，仍难得其解。在前所提及的1921（大正10）年统计的两表中除公私立学校的统计外，另有直辖学校的统计，而这一项统计并没有在文部省各年度《有关中国学生的调查》里存续下去，只可见到公私立学校统计的延续。直辖学校的统计表的消失，也很有可能与当时汇总调查材料制作过程中的疏漏有关。

至于1922年度，外务省档案里保存的文部省资料中没能见到相关的统计，但却有一份警视厅的调查资料可以帮助了解此年的留学生情况。此文件是警视厅外事课的《大正11年　中国关系事务概要》。此概要中对1922年留学生的统计为总数1530人，其中男生1455人，女生75人。此调查与文部省不同的是留学预备学校的学生也在统计范围之内。总人数里不含军校学生，注释里有"本表中虽不包括军事学校学生，但现有42名军校生"的说明。

至此，1906－1926年间的留学生人数基本查清，可据之制成表3：

表3　1906－1926年留日学生总人数①

年　度	总　数	备　注
1906年（明治39、光绪32）	7283	
1907年（明治40、光绪33）	6797	
1908年（明治41、光绪34）	5216	
1909年（明治42、宣统1）	5266	
1910年（明治43、宣统2）	3979	
1911年（明治44、宣统3）	3328	
1912年（大正1、民国1）	1437	
1913年（大正2、民国2）	2000	实藤惠秀著《中国人日本留学史》
1914年（大正3、民国3）	3796	
1915年（大正4、民国4）	3111	
1916年（大正5、民国5）	2790	
1917年（大正6、民国6）	2891	
1918年（大正7、民国7）	3724	
1919年（大正8、民国8）	3455	
1920年（大正9、民国9）	3251	
1921年（大正10、民国10）	2119	
1922年（大正11、民国11）	1530	警视厅外事课《大正11年　中国关系事务概要》

① 资料来源：二见刚史、佐藤尚子《中国人日本留学史关系统计》，《国立教育研究所纪要》第94集，国立教育研究所，东京，1979年，第101页；警视厅外事课《大正11年　支那关系事务概要》大正11年6月15日，外务省档案《在本邦各国留学生关系杂件别冊支那留学生ノ部》第1卷收录；实藤惠秀《中国人日本留学史》，东京：くろしお出版，1981年，第533页；同《表2》。

续表

1923 年(大正 12、民国 12)	1828[①]	官公私立大学和专科学校学生为 1632 人
1924 年(大正 13、民国 13)	1818	同上 1564 人
1925 年(大正 14、民国 14)	2095	同上 1407 人
1926 年(大正 15、民国 15)	1774	同上 1354 人

二

1927－1944 年各年度留日学生的统计，目前的研究同样是付之阙如，笔者通过对日本日华学会各年度的《中国留学生名簿》以及 1940 年后驻日本伪满洲国"大使馆"出版的《满洲国留日学生录》等相关原始史料的首次发掘，初步完成了对 1927－1944 年留日学生的统计，详见表 4：

表 4 1927－1944 年留日学生统计表[②]

年 度	留学生在学学校和机关数[③]	中华民国（女生数[④]）	伪"满洲国"（女生数）	在学籍总人数（女生数）
1927 年 6 月	91	1924(97＊)		1924(97＊)
1928 年 6 月	78	2480(107＊)		2480(107＊)
1929 年 6 月	85	2485(143＊)		2485(143＊)
1930 年	—	3049(—)		3049(—)
1931 年 5 月	135	2972(192)		2972(192)
1932 年 6 月	96	1083(—)	317(—)	1400(96)
1933 年 5 月	94	1043(—)	314(—)	1357(114)
1934 年 6 月	95	1411(—)	757(—)	2168(170)
1935 年 6 月	124	2394(—)	1133(—)	3517(339)
1936 年 6 月	191	3857(—)	1805(—)	5662(441)
1937 年 6 月 1 日	199	3995(393)	1939(182)	5934(575)
1937 年 11 月 1 日	—	403(—)	—	—
1938 年 6 月	155	1512(126)	1620(107)	3132(233)
1939 年 6 月	140	1005(83)	1322(170)	2327(253)

① 1923 年 1632 人的数字来源为文部省《官公私立大学专科学校中国留学生现状调查》，此调查仅有官公私立大学专科学校的名单，无总人数统计。1828 人的数字为《资料 1》的公私立学校人数。这一数字确实仅是公私立学校的人数，还是出现了同 1925－1926 年度同样的错误，制表人员将总人数列入了公私立学校表中不得而知，但是可以肯定的是此年至少有 1828 名留学生在日学习。

② 资料来源：日华学会各年度留日学生名簿（缺 1930 年度）；驻日伪满洲国"大使馆"《满洲国留日学生录》，1940－1941 年度，1943 年度。因至今未能找到日华学会的 1930 年度的留学生名簿和 1942 年度的《满洲国留日学生录》，《表 4》中 1930 年度的接收留学生学校和机关数和女生人数，以及 1942 年度接收伪"满洲国"留学生学校数仍处于不明状态。

③ 进入 20 世纪 30 年代后，日华学会名簿逐渐开始按教育水准的不同把同一所大学的大学部、专门部、预科等分别统计，所以留学生在学学校和机关数的累计，较一般意义上的学校数要多。

④ 因最初几年的日华学会留学生名簿中没有女生总数的统计，＊女生人数是根据是否是女子学校的学生和是否出身于女子学校判断性别累计而成，为不完全统计。

续表

1940年6月	中105,满77	1204(124)	933(128)	2137(252)
1941年9月	中183,满215	1466(163)	1256(206)	2722(369)
1942年4月	中174,满—	1341(151)	1220(189)	2561(340)
1943年9月	中159,满206	1380(152)	**1004(183)**①	2384(335)
1944年4月	中133,满—	1118(136)	—	—

日本日华学会成立于1918年,最初是为帮助中国留学生适应留学生活而提供各方面帮助的民间组织,后成为财团法人,曾先后设立了几所中国留学生宿舍,为留学生提供住处,并为留学生入学进行斡旋。自日本政府利用庚子赔款实施"对华文化事业",开始对中国留学生提供学费资助之后,日华学会逐渐成为协助日本政府对留学生进行调查、监管的半官方性组织。1945年8月日本战败后进入美国占领时期,日华学会被解散。

日华学会1927年设置了日华学报部,开始发行《日华学报》,刊登各类与留学有关的消息和报道。同年,日华学会开始对留学生进行各项综合统计,出版留学生名簿,到1944年为止(1945年不明)历时18年,共出版了18册。日华学会的《中国留学生名簿》,根据时局的变化曾先后几次更改书名。第1版到第6版称《留日中华学生名簿》,傀儡政权伪满洲国成立后,第7版到第10版改称《留日学生名簿》,第11版到第13版又改名为《中华民国·满洲国留日学生名簿》。自1935年始,伪满洲国驻日"大使馆"开始进行留学生统计,出版《满洲国留日学生录》,因而日华学会从第14版(1940年度)开始只进行中华民国学生的统计,又一次将名簿改名为《中华民国留日学生名簿》。

日华学会留学生名簿的统计形式前后也有若干变化,大部分年度是以文部省直辖校、官公、军、私、实习、预备学校的顺序排列,各校在学的每个留学生均有年龄、专业、出身地、出身校、官自费等详细的记载,在备注里还有是否回国未归等记录。此外,名簿的各项综合统计为了解当时留学生的状况提供了重要的数据。可以说,日华学会的留学生名簿是研究此时期留日史不可缺少的重要史料。

日华学会的留学生统计与文部省有很大的不同,不仅是文部省未曾收录的军事、铁道各类学校都在统计范围之内,就是留学生进行实习的林业及工业等各类试验场、讲习所、研究所等,也都收录在名簿中。因此,其统计范围要比文部省宽得多。

以下几个问题需要加以说明:

其一,1940年后日华学会只对中华民国留学生进行统计,因此《表4》当中伪"满洲国"留学生的统计,都是依据《满洲国留日学生录》的数据。《满洲国留日学生录》自1935年出版,每年一册,到1943(1944年不明)止共出版了9册。

其二,翻阅日华学会留学生名簿,发现其统计也并不是毫无疏漏,即便是当时名簿的制作人也在不断补充,修改其内容,在印刷后的版面上仍有手写的改动之处。

其三,《表4》在学籍总人数的资料来源,主要是1939年的《第13版　中华民国满洲国留日学生名簿》和1944年的《第18回　中华民国留日学生名簿》中的《留日学生省别年度别员数表》,1940年后还使用了《满洲国留日学生录》的统计数字,是除去双重学籍人数的"在学籍"的留学生总数。"在学籍"并不意味着在校就读,休学人数也包括在内。1939年的留学生数里,有更细致的分类,即除去休学和回国的人数的实际在学人数(残留实数)的统计。如果统计标准改为实际在学人数统计的的话,总人数的数字将会减少很多。如1939年度,休学和回国的学生数即有415人。

其四,在二战进入最后阶段以及日本战败后,大多数留日学生都陆续回国。但也有因各种原因

① 黑体字部分为伪满洲国驻日本"大使馆"《满洲国留日学生录》的统计数字。

仍滞留日本的留学生。笔者通过查阅1946年中华民国留日学生同学总会出版的《中华民国留日学生名簿》后，也基本掌握了此年度留日学生的具体人数。此名簿是手刻油印版，序言中对1946年4月中华民国留日学生同学总会的成立过程、组织起来的重要性，以及在日留学生的苦恼和将来回到祖国的希望等都有论述。从目次可知，当时在日的留学生就读的学校及部门非常分散，千余名留学生就读的大学、大学专门部、专科、中学、预科等共有219处。名簿后附有中华民国留日学生省别表，从此表中可知1152名留日学生中，台湾省出身的居多数，为734人。大陆出身的留学生为428人。由于前文1906至1944年的各类中国留学生统计，均未包含当时作为日本殖民地的中国台湾地区的学生数，因此本文未将此名簿的数据并入《表4》之中。

三

必须指出的是，因统计机关、统计标准的不同和变化，以及各类统计误差的存在，本文各表中"精确"到个位数的一连串的数字，只能作为"概数"来对待。

第一，统计机关不同。

文部省20年代的《官公私立大学专门学校中国留学生现状调查》和《有关中国学生的调查》以及日华学会各年度的名簿中，作为调查对象的学校名一目了然。查阅学校种类可知，文部省不收录军事、铁路等不属于自己管辖的学校，对留学预备学校的学生作另类统计，人数也未收入留学生总数里。日华学会不同，收录范围广，不仅是军校铁道各学校，就是配置在各兵团，以及各工、农、蚕业试验场的学生也都收录在名簿中。自然留学预备学校的人数也在统计范围之内。东亚高等预备校每年都有数百名学生就读，仅此一项的不同，就会造成两者统计之间统计结果至少有几百人之差。

警视厅外事课《大正11年　中国关系事务概要》的调查对象包括东亚高等预备校，但是总人数里不含军校。对军校的人数仅在备注里写有"本表不含陆海军留学生。军校生现为42名"。概要记载大正11年的留学生总数为1530人，此外还列有大正5年到大正10年的总人数。数字如下：

大正5年	大正6年	大正7年	大正8年	大正9年	大正10年
2358人	2465人	2653人	3815人	3481人	2087人

由此可见，不同的统计机关，各自有自己的统计标准。因标准不同，会造成各类统计间产生很大的数差。本文不把以文部省统计为主的《表3》(1906－1926年)和以日华学会统计为主的《表4》(1927－1944年)合成一表，其原因就在于此。

第二，统计标准的不同。

统计机关不同必然统计准则不一，即便是同一统计机关，由于各类原因统计标准也会发生改变。

日华学会从1940年始改变了统计对象，仅对中华民国留学生进行统计，不含伪"满洲国"留学生。此外，日华学会对接收留学生学校和机关的统计，20年代后期是以同一学校为单位，本科生、专科生、预科生都一并进行统计。进入30年代后逐渐开始以教育水平为分类标准，即使是同一所大学，本科、专门部、预科学生都分门别类，同一学校在目录中出现两次，三次的现象很多，所以《表四》中1931年(1930年不明)以后的数字比一般意义上的学校数字要多。在1931年度的统计中，明治大学和明治大学女子部，早稻田大学和早稻田大学第一高等学院第二高等学院是分别进行统计的。

《满洲国留日学生录》1935－1936年度的统计范围广，除一般留学生外，还包含官吏留学生(各机关派遣)的统计，1937年开始仅对一般留学生进行统计。因此，《满洲国留日学生录》1937年前后的统计数据不能不经说明一并使用。《满洲国留日学生录》对接收留学生的学校数的统计，与日华学会的30年代后的统计方法类似。另外需要补充说明的是，《满洲国留日学生录》1935和1936年度是按学校类别分类统计的，1938年(因没有找到1937年度《满洲国留日学生录》，1937年度不明)后采用的是先分男生部和女生部两大类，然后再按学校类别进行各项统计的方法。这样就出现了男女共学

学校(如东京音乐学校)学校数重复统计的现象。

文部省对中国留学生较详细的调查资料,集中在20年代初,现在已知的是前面已提到的两类统计。一类是1923-1924年度的《官公私立大学专门学校中国留学生现状调查》(2册);另一类是1924-1926年度的《有关中国学生的调查》(3册)。此两类调查有不同的调查标准,前者的调查对象仅是大学和专门学校的留学生,后者除大学和专门学校外还包括中小学校。

因此,即便是使用同一机关的调查数据,如不警惕统计标准中途改变现象,也会得出背离事实的结论。

第三,统计时期不同。

从清末至民国期间国内政局动荡,中日关系恶化,留日学生的人数波动非常大。大多数留日学生都积极参加了辛亥革命,此外在留学界爆发的几次大规模的反日回国运动也都有大批留学生弃学回国,之后又再度返校复学的也为数不少。如果留学生调查的时间是在这种特殊时期的话,即便是同一年的调查,仅是调查月份的不同,其人数之差将不是几百人,而是数千人。

第四,统计不完全和统计错误。

文部省的1923年度《有关中国学生的调查》中没有收录东京女子医学专门学校,根据日本学者的调查可知,同年此校至少有8名留学生在学。1924年度的调查中增添了此校的内容,由此可知,1923年度的统计并不全面。

《表4》中女留学生的人数(除伪"满洲国"外),是查阅各年度日华学会名簿汇总而成。1931年后日华学会尽管在各年度的名簿里都有女生的统计数字,但在其备注里还有如下的补充说明:

1931年:一部分预备学校女生数不明。

1933年:据推测女生人数在120~130名左右。

1934年:据推测女生人数为200名左右。

1935年:据推测女生人数在370~380名左右。

1936年:据推测女生人数在500~600名左右。

以上推测人数均超出《表4》同年度女生统计人数,由此可见,名簿的统计者和制作人也认为同年度女生人数是不完全的统计数字。

又,根据日华学会1928年名簿可知日本大学有177名中国学生在学,而在1929年的名簿中日本大学人数栏目里只有"未调"二字,因此同年总人数也属不完全的统计。

总之,有关中国留学生的日方原始资料中的统计错误并不少见,有单纯的取舍计算错误,还有抄录笔误。核实史料,去伪存真,仍是一项极为重要的基础工作。

[责任编辑 王大建 范学辉]

文 史 哲
2008 年第 2 期(总第 305 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2008(Serial No. 305)

中国古典诗学诗味理论的美学阐释

杨 景 春

摘 要:"味"是中国古典诗论的核心范畴,在林林总总的比喻中,唯有以味论诗最为亲切、自然而持久,"味"是富有鲜明民族特色的古典诗歌理论,它植根于中华民族的精神沃土中,体现了中国古代文化的鲜明个性。从美学角度对中国古代诗味理论进行梳理,可以发现:古人"以味说诗"的理论已经上升到了诗美的极致,以味喻诗这一千古妙喻具有永久的艺术魅力,历代古文论家经过不断努力为我们确立的以味说诗的文学观念即使在西方文论大量涌入的今天,也依然有她独特的风采。

关键词:诗学理论;味;美学阐释

在文学批评史上,以味论诗由来已久,并经历了一个漫长的形成和发展过程,"诗味"说贯串中国古典诗学两千余年。"味"是中国古代文论重要内容之一,原本是日常饮食中的一个概念,本属饮食文化的范畴。许慎《说文解字》对"味"本义的解释是:"味,滋味也,从口,未声。"其含义就是具体食物给人口舌的感觉。段玉裁注:"滋,言多也。"由此可见,"味",一开始就是表示多种口舌之感的综合概念。中国饮食文化非常发达,考古发现,250 万年前的元谋人已开始在饮食中使用火了,烹调手段和方法的进步与提高,人们的品味水平也随之提高。据《吕氏春秋·本味》记载:"汤得伊尹,祓之于庙,爝以爟火,衅以牺猳,明日,设朝而见之,说汤以至味。"① 中国古人很早就把味与听觉、视觉联系在一起,《论语·述而》曰:"子在齐闻《韶》,三月不知肉味。"在儒家看来,口腹欲望满足而得的快感远远比不上音乐美。《礼记·乐记》:"《清庙》之瑟,朱弦而疏越,壹倡而三叹,有遗音者矣。大飨之礼,尚玄酒而俎腥鱼,大羹不和,有遗味者矣。是故先王之制,礼乐也,非以极口腹耳目之欲也,将以教民平好恶,而反人道之正也。"② 你看,鱼肉的快感与音乐欣赏的快感何等相似,并延伸到为政的方法。"味"理论由实到虚、由生理到心理、由生活到艺术的演化证明我们的审美阐释是有坚实基础的。

一、与时俱进,不断发展:由低级到高级的审美升华

《礼记·郊特牲》:"酒醴之美,玄酒明水之尚,贵五味之本也。"③ 仲长统《昌言·理乱》说:"目能辨色,耳能辨声,口能辨味。"④ 王充《论衡·自纪篇》说:"狄牙和膳,肴无淡味。"⑤ 就意义而言,这些话都讲的是口感之味,是名词。饮食作为一种文化现象,很早就已经渗透到了日常生活、政治活动、哲学意识、文学艺术等各个领域。它不仅是物质文明的结晶,也是精神文明的结晶。比较早地把"味"和精神生活联系起来的是先秦诸子,老子说"五味令人口爽"(《老子·第十二章》),又说,"治大国,若烹小鲜"(《老子·第六十章》),"为无为,事无事,味无味"(《老子·第六十三章》)。我们所为的是无为,

作者简介:杨景春,浙江衢州学院教育系教授(浙江衢州 324000)。

① 陈奇猷:《吕氏春秋校释》上册,上海:学林出版社,1984 年,第 740 页。

② 郑玄注、孔颖达疏:《礼记正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980 年,第 1528 页。

③ 郑玄注、孔颖达疏:《礼记正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980 年,第 1455 页。

④ 《后汉书》卷四十九《仲长统传》,北京:中华书局,1965 年,第 1649 页。

⑤ 北京大学哲学系美学教研室编:《中国美学史资料选编》(上),北京:中华书局,1980 年,第 30 页。

所事的是无事，所味的是无味。这里，老子提出了“味无味”的哲学命题。在老子看来，无味之味，乃为味之极至，是“至味”之所在。“味无味”第一个“味”为动词，指体味、体验，后来被引入美学理论中，指审美体验方式。老子说的“无味”之“味”，为名词，指“道”的特征，后来被引入文艺学领域，指诗文作品的审美特征。“无味”即“淡乎其味”，“味”概念的运用已经上升到了精神活动的领域，发展为一种比较复杂的心理活动，“味”概念的这一阐释可以说就为后来的“以味说诗”扩大了话语空间。

饮食文化是中华民族文化的重要组成部分，有关“味”的论述极多。“味”，本义主要是指菜肴、佐料等食品所具有的能够使人获得酸、甜、苦、辣、咸、淡、涩等味觉的特性。在古代，“味”又经常同“声”（或“音”）、“色”、“臭”、“利”、“佚”并用，例如《荀子·王霸》说：“夫人之情，目欲綦色，耳欲綦声，口欲綦味，鼻欲綦臭，心欲綦佚。”[①]有时是“五味”和“五臭”、“五音”（或“五声”）、“五色”并称合用，如《庄子·天地》说：“且夫失性有五：一曰五色乱目，使目不明；二曰五声乱耳，使耳不聪；三曰五臭薰鼻，困惾中颡；四曰五味浊口，使口厉爽；五曰趣舍滑心，使性飞扬。”[②]古人把“味”和“音”、“色”、“臭”、“利”、“佚”连起来，把“五味”和“五音”、“五色”、“五臭”并举是因为味觉中的“甜”、“咸”和嗅觉中的“香”所带给人的快感相同，味觉中的“苦”、“辣”、“酸”和嗅觉中的“腥”、“臊”、“膻”所带给人的痛感，与噪音、冷色等所带给人的痛感也是相通或相似的。今人钱钟书归纳出的“通感”修辞条目盖源于此，并且讲出了这样极有见地的话：“在日常经验里，视觉、听觉、触觉、嗅觉、味觉往往可以彼此打动或交通，眼、耳、舌、鼻、身各个官能的领域可以不分界限。颜色似乎会有温度、声音似乎会有形象、冷暖似乎有重量、气味似乎有锋芒。”[③]就是说，品尝滋味与观赏绘画、欣赏音乐之所以会产生通感，是有一定生理基础的，正由于有这样的前提，我们才明白，古往今来，为什么会有那么多诗人作家热衷于诗味理论的描述，为什么文坛上有那么多关于诗味理论的精辟见解。

到魏晋南北朝，文论家将“味”引入诗文理论中，用来表述文学的审美特点。陆机《文赋》云：“或清虚以婉约，每除烦而去滥，阙大羹之遗味，同朱弦之清泛。虽一唱而三叹，固既雅而不艳。”[④]尽管陆机所处的时代是从主张绮文靡声的角度出发，反对“清约”之美的，但是，他的这段话为“诗味”理论奠定了基础，标志着诗味理论的萌芽，并对后来诗论的发展产生了深远的影响。将“大羹之遗味”直接用于诗文评论，的确是难得的贡献，离真正的诗味论的产生已经不远了。这些理论明显受《老子》和《礼记》的思想影响，但陆机是以“味”论诗文。也有人认为，把“味”作为一个审美范畴运用于审美活动的第一位美学家，当推魏晋之际的阮籍。他在音乐美学论文《乐论》中说：“乾坤易简，故雅乐不烦；道德平淡，故无声无味；不烦则阴阳自通，无味则百物自乐。”[⑤]阮籍直接以“味”来指称音乐的美感。但“味”是西晋初年始用于文学鉴赏和文学批评的，陆机深受阮籍的影响，在《文赋》中首先把“味”引进了文论。从此以后，在审美活动中“味”就作为一个重要的审美范畴而被确定下来。东晋南北朝时期，“味”用于歌赋评论和书法品鉴等，且涉及各个门类各种样式，宗炳第一个把“味”用于画论，他在其绘画论著《画山水序》中说：“圣人含道映物，贤者澄怀味像。”[⑥]所谓“味像”，就是鉴赏客观的自然物。这里的“像”是审美客体。它不仅是形象，还有包含在形象里的“道”，因为在中国古典美学中，具体的自然形体的像都是作为宇宙本体之“道”的体现者。刘勰的《文心雕龙》中有十多篇谈到了“味”和“滋味”，如《宗经》云：“至根柢盘深，枝叶峻茂，辞约而旨丰，事近而喻远，是以往者虽旧，余味日新。”《情采》云：“繁采寡情，味之必厌。”《物色》云：“物色虽繁，而析辞尚简，使味飘飘而轻举。”等等。

钟嵘的《诗品》是我国最早的一部诗歌理论专著，其中也用到“味”和“滋味”。他认为，“滋味”是

① 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》（上），北京：中华书局，1988年，第211页。
② 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》第二册，北京：中华书局，1961年，第453页。
③ 钱钟书：《通感》，《文学评论》1962年第1期。
④ 郭绍虞主编：《中国历代文论选》（一卷本），上海：上海古籍出版社，1979年，第70页。
⑤ 北京大学哲学系美学教研室编：《中国美学史资料选编》（上），北京：中华书局，1980年，第30页。
⑥ 北京大学哲学系美学教研室编：《中国美学史资料选编》（上），北京：中华书局，1980年，第40页。

诗歌的审美特征，有滋味，才是“诗之至”。并从诗体、诗歌之形象性、技巧方法、内容与形式的关系等方面论述了诗歌“滋味”的形成。在诗体上，钟嵘强调须用五言体，因为五言体在表情达意上比四言体要好。在诗歌描写的形象性、透彻性上，钟嵘提出诗之滋味在于“指事造形，穷情写物，最为详切”。“味”和“滋味”的美学含义在钟嵘之前已经提出，但钟嵘的论述是带有总结性的，对于“味”和“滋味”的美学含义的巩固是有作用的，钟嵘在中国古代美学史上的地位不在于他巩固了“味”的基本美学内涵，而在于他首创以“味”评诗的审美标准和从辨味入手的评诗方法。他提出了“以‘建安风力’为作品骨干，以‘丹采’为作品的润饰”的主张，认为只有这样，才能使欣赏者感到意味无穷，使听诵者觉得动人心弦。至于如何发现诗歌作品的味，他的办法是“辨味”。“辨味”，就是辨识诗美的不同品格，评论其诗的得失成败。钟嵘评论了汉魏至齐梁的120多位五言诗人，说曹丕的诗“殊美赡可玩”，郭璞的诗“彪炳可玩”，谢瞻的诗“殊得风流媚趣”，这都是对“味”进行分析、辨别之后得出的审美结论，可见钟嵘对诗味的研究真是下了一番功夫。到这时，诗味理论的涵义越来越丰富，越来越具体，一如后来的品味、体味、玩味、吟味、解味、韵味、意味等等。“上述南北朝时期诸家的论述说明，在这一文艺自觉的时期，‘味’已作为一个普通的审美范畴广泛地运用于文论、诗论、画论、乐论和书论。谈艺必尚‘味’，论美必崇‘味’，已成为当时的审美好尚和审美追求。”①

以“味”作为诗歌艺术的审美中心，到晚唐司空图又向前发展了一大步。他不仅以味论诗，而且把诗味提高到审美的首要地位。他在其《二十四诗品》中提出二十四种诗歌品格，也就是诗歌的二十四种味，其中，特别值得一说的，是他的“诗味说”。他在《与李生论诗书》中说：“文之难，而诗之难尤难。古今之喻多矣，而愚以为，辨于味而后可以言诗也。”②他提出了著名的“韵味说”，强调“味外之旨”，即味外之味。以“咸酸之外”喻“醇美”之旨，以全美之工喻“味外之味”。强调的是味长，“有余意者谓之韵”，“韵外之致”，“味外之旨”，即味在“咸酸之外”，它超越于各种具体的味，味在诗外。如果说“味”在刘勰和钟嵘那里主要是指一种言内之美，那么，“味”在司空图这里则主要是指一种言外之美，较之刘勰和钟嵘，更强调诗的含蓄隽永。司空图有所摒弃，更有所创新，使文学中的“味”具有了一种形上意味，更接近诗的本质，美学的意味更浓。因此，我们说以味说诗到晚唐司空图几乎发展到了极致。

宋代朱熹在《答何叔京》中提出了“涵咏”，是对诗歌欣赏的新认识，实际上也是对味诗的发展和深化。他说：“(诗)此等语言自有个血脉流通处，但涵泳久之，自然见得条畅浃洽，不必多引外来道理言语，却壅滞却诗人活底意思也。”“讽咏以昌之，涵濡以体之。”(《诗集传序》)所谓涵泳就是须静气按节，把握诗内部的血脉流通，才能获得美的享受。兴趣和诗味是宋代诗学的热门话题，严羽的诗学专著《沧浪诗话》倡导“妙悟”为核心的审美认识论，以“兴趣”为重心的审美特征论。《沧浪诗话·诗辨》云：“夫诗有别材，非关书也；诗有别趣，非关理也。而古人未尝不读书、不穷理。所谓不涉理路、不落言筌者，上也。诗者，吟咏情性也。盛唐诸人惟在兴趣，羚羊挂角，无迹可求。故其妙处莹彻玲珑，不可凑泊，如空中之音，相中之色，水中之月，镜中之象，言有尽而意无穷。”③这段讲诗味的话，和梁代钟嵘的“滋味”说、唐代司空图的“韵味”说可谓一脉相承。把“兴”和“趣”结合起来，使先前只是经验性地来自人的感官享受的“味”概念脱离了原来的饮食中的含义，在审美中获得独立，成为古代文论中的重要范畴之一，形成一个新兴的诗学概念“兴趣”，这是严羽的贡献。“治大国若烹小鲜”可算是诗味论的滥觞，“大羹之遗味”等理论标志着诗味论的成熟，到了宋代，诗味理论被推到又一个高峰时期。北宋年间，平淡自然成了至高原则。梅圣俞在《读邵不疑学士诗卷》中说：“作诗无古今，惟造平淡难。”欧阳修对梅圣俞的观点也予以肯定。他在《六一诗话》中引用梅圣俞的话说：“诗家虽率意，而

① 罗培坤：《论“味”的演化》，《荆州师专学报》1996年第4期。

② 郭绍虞主编：《中国历代文论选》(一卷本)，上海：上海古籍出版社，1979年，第164页。

③ 郭绍虞主编：《中国历代文论选》(一卷本)，上海：上海古籍出版社，1979年，第209页。

造语亦难”,“必能状难写之景,如在目前,含不尽之意,见于言外,然后为至矣”。苏轼等人丰富和发展了司空图的理论,苏轼明确提出“寄至味于淡泊”的观点,将平淡之美作为诗之高格。平淡,成了“诗味论”的鲜明的归宿,并将“诗味论”推向一个崭新的高度,是中国古典诗歌的最高要求。

中国古典诗学“诗味论”是富有鲜明民族特色的古典诗歌理论,它植根于中华民族的精神沃野中,体现了中国古代文化的鲜明个性,经历了一个漫长的形成和发展过程。在漫长的形成和发展过程中,“诗味论”与时俱进,不同的时代和不同的批评家又赋予不同的内涵。从钟嵘到苏轼,正是中国诗歌得以充分发展的黄金时期,唐音宋调,各有其声,豪放婉约,各得其所,成为后代诗坛光耀千古的典型,影响到明清乃至于近代,绵延不绝。

二、心物交融,虚实相生:由举一到反三的审美嬗变

司空图认为能不能辨别诗味,是懂不懂诗和有没有资格言诗的一个重要标准。显然,司空图是把“味”作为诗歌最重要的审美特征来加以把握的。“韵味”作为古代诗歌的审美特征,之所以复杂微妙,是因为它由多种要素构成,其中一个是与情、意等诗歌的思想内容相关。古人认为,诗人情意是诗歌的生命,也是诗歌韵味的根本。张戒《岁寒堂诗话》云:“诗人之工,特在一时情味。”又云:“大抵句中若无意味,譬之山无烟云,春无草树,岂复可观?”所以,古人又常用“情味”、“意味”指称韵味。

刘勰说:“繁采寡情,味之必厌。”(《文心雕龙·情采》)钟嵘认为,诗歌的滋味离不开“穷情写物”(《诗品序》)。“寡情”则无味;“穷情”,即充分表达诗人的感情,则有味。如果只是对客观事物进行呆板的描摩,那还有什么情趣。也就是要主客观照,心物合一。这里,古文论家指出了文艺的两个要素,一个是主体性要素,一个客体性要素。在刘勰的《文心雕龙》中,主体被代称为“心”,指作家的思想活动。在刘勰看来,“心”就是主体,就是饱和着丰富思想感情、敏感多思的艺术家本人。而客体就是外境,或解释为自然万物。诗文创造活动本身就是人类的一种生产活动,而人类任何生产都不可缺少主客体这两个方面,并且都必然揭示人与世界特定的互动关系。刘勰认为在艺术创造精神活动中主客体应该是融合统一的。他在《文心雕龙·物色》中写道:“写气图貌,既随物以宛转;属采附声,亦与心而徘徊。”“气、貌、采、声”四事,是指自然的气象和形貌,“写、图、属、附”四字,是说作家的写作。他认为,描摹自然景物的气象和状貌,要和客观景物宛转相符,并要结合主观感情反复琢磨。这种关于文学创作中主客体关系的探讨无疑是正确的,它揭示了作家艺术创造精神活动的内在规律,符合创作实际。

谢榛《四溟诗话》云:“景乃诗之媒,情乃诗之胚;合而为诗,以数言而统万形,元气浑成,其浩无涯矣。”景为媒,情乃胚,强调抒情达意,对情景关系的论述很形象。在描写客观外物时,没有主体的参与即“心”的关照是不可想象的,心随物宛转,物与心徘徊,内心与外物高度融合,才会产生佳作。全诗只作“情语”的诗歌在我国古典诗歌中还是有的。历代的文论家对这类无所依托、直抒怀抱的诗作,大抵持否定的态度,认为诗歌若“一向言志,则不清无味”([日]遍照金刚《文镜秘府论》)。如苏轼的《颍州初别子由》:“近别不改容,远别涕沾胸。咫尺不相见,实与千里同。人生无离别,谁知恩爱重。”以议论入诗,虽句句抒写对弟弟的感情,但因没有景的烘托,情感抒发则显得抽象、直露,空泛而无诗味。古代一些著名的写景诗,有一些只描写普普通通的河、普普通通的山,并非风景绝佳处,但由于作者朝夕留连其间,友花草而侣树木,对此一波一水,一枝一叶,均有深情。“耳得之而为声,目遇之而成色”,一经点染便展现出美不胜收的图画来。有的甚至连景点到都没到过,却根据想象、联想甚至梦境,也写出了诗味浓郁、名传千古的诗作。

“虎豹无文,则同犬羊。”(《文心雕龙·情采》)景只有与情联系起来,心只有与物联系起来,作品才能感人,就是说,读者不仅仅被作者所描述的物所吸引,更被作者的情所左右,进入虚实相生的崭新境界。“虚实相生”是中国传统艺术中一个重要的美学原则。所谓虚与实,是一组相对的美学概念。从感官判定事物存在关系上看,能直接作用于感官的为实,不能作用于感官的为虚,花草树木等为实,梦境和夸饰为虚;从作品的主客关系上看,景物为实,情与理为虚;从作品和读者的关系看,作

品所提供的形象为实，读者从形象中领悟的象外之象、言外之意、味外之味为虚。清初笪重光在《画筌》中提出了虚实相生法："虚实相生，无画处皆成妙境。"清代文人沈复在《浮生六记》中也有一段精辟的论述："若夫园亭阁楼，套室回廊，叠石成山，栽花取势，又在大中见小，小中见大，虚中有实，实中有虚，或藏或露，或浅或深，不仅在周回曲折四字，又不在地广石多，徒烦工费。"所谓大中见小，小中见大，虚中有实，实中有虚，其目的无非是造成一种幻觉，生出一种奇境，形成前所未有、给人以惊喜的艺术天地。"半亩方塘一鉴开，天光云影共徘徊。问渠那得清如许？为有源头活水来。"（《观书有感》）这是南宋著名理学家朱熹赞美家乡的诗句。这里的"半亩方塘"、"天光云影"可理解为实景，是材料，后两句问答可解为虚写，是观点。就观点说，也有不同的理解。虽说是言志、明理、阐释"源头"与"渠清"的因果关系，却也使人领略到了塘渠、溪流清澈如鉴，映出天光云影的一幅山水图画。实在说不清是写"心"还是写"物"，是写"主"还是写"客"，内在的精神与外部景象相融相通，再造出空灵的世界，实现了对意境的开拓，主客同一，物我两忘，写的也许是一，传达给观众的却是二，是三，甚至更多；或者说，诗人写的是表层，但一代又一代的欣赏者不会停留在表象的层次，一定会透过语言的面纱去探讨作品深层次的内蕴，去领略作者为我们创造的无穷无尽的艺术空间，去体会"味在诗外"的美感与效果。这时我们才明白，诗中的"物"不过是"心"借以寄托情怀的表象，而在心物呼应、相互交融的过程中，心又是第一位的，诗人的主体性才是第一位的。文学既然要表达作家的思想，抒发主观感情，那么在创作实践中，作家就不能消极被动地为自然左右；相反，"属采附声，亦与心而徘徊"（《文心雕龙·物色》），创作的主动权应该掌握在作家的手中。清初贺贻孙所著《诗筏》从审美角度品味李杜诗，认为李杜诗"愈多愈妙。反复朗诵至数十百过，口颔涎流，滋味无穷，咀嚼不尽。乃至自少至老，诵之不辍，其境愈熟，其味愈长"。沈德潜《说诗晬语》云："七言绝句，以语近情遥，含吐不露为主"，"而有弦外音、味外味，使人神远"。这些话也许从一个侧面揭示朱熹"半亩方塘"艺术魅力长在的原因，也就是刘勰《文心雕龙·隐秀》中说的"深文隐蔚，余味曲包"。意思是文学要经得起咀嚼，经得起品味，其意蕴须一唱三叹，如有不平之余音，绕梁三日，不绝于耳。

综上，我们可以得出一个结论，"味"作为文学范畴，它是诗的本体，是一种本乎实而显乎虚的东西。艺术创作中，以虚为虚，就是完全的虚无；以实为实，景物就是死的，不能动人；唯有以实为虚，化实为虚，或者反而言之，才有无穷的意味，幽远的意境。朱光潜说："无穷之意达之以有尽之言，所以有许多意，尽在不言中。文学之所以美，不仅在有尽之言，而尤在无穷之意。"[①]虚实美学是我国古典美学的核心理论之一，早在《诗经》时代就广泛运用着。诗词中的潜在信息，是诗味、诗的魅力的体现，是至美之所在。诗中的无限风光，则在它深层的潜在信息之中。"池塘生春草，园柳变鸣禽"（谢灵运《登池上楼》），是说春天到来，池塘堤坝上长出了春草，园中柳树上鸣叫的鸟的种类有了变化，在充满蓬勃生机的春天景物的描写中隐含着诗人的喜悦。这里，景是直接信息，而情则是潜在信息。

在我国，虚实之论最早不是作为一种文学理论，而是作为一种哲学体物形式产生的。中国古代诗学中"有"和"无"的辩证关系是"虚实相生"产生的哲学基础。意境的虚实主要是在老庄哲学所讲的有、无关系的基础上发展起来的。老庄理想的"大音希声"、"大象无形"之境界，即建构于"有无相生"、"以无为本"的观念之上。刘勰的"隐"、"秀"，是对虚实关系的生动阐释，"秀"是文章物象，是实象，"以卓绝为巧"；"隐"是内在的情思，为虚象，"以复义为工"。刘勰认为要从具体生动的物象开始，创造一个超越想象时空艺术境界，所谓"义生文外，秘响旁通，……辞生互体，有似变爻"（《文心雕龙·隐秀》）。有的诗表面上无一字表述情感，然而，透过写实性的画面，读者却能窥见其中的无穷韵味，享受到化无为有、"尽得风流"的美感。"鸡声茅店月，人迹板桥霜。"（温庭筠《商山早行》）两句诗写了六种景物，没有动词，没有谓语，只靠景物排列构成画面，读者却从中感受到旅途的凄苦孤寂。马致远的《天净沙·秋思》也是写旅人的："枯藤老树昏鸦，小桥流水人家，古道西风瘦马。夕阳西下，

① 朱光潜：《朱光潜美学文集》第二卷，上海：上海文艺出版社，1982年，第480页。

断肠人在天涯。"前三句词语密集排列,实得不能再实了,但巧妙的结合,伏着千万惆怅,漂泊者的坎坎坷坷,跃然跳出,化景为情,情从景出,勾勒出充满忧伤的旅人远离家乡,孤身漂泊的心理感受。后两句写游子夕阳独立,寂寞无言,恍若日暮途穷一般。这首小令前三句烘托了一种悲伤的、萧瑟的氛围,后两句就把这种氛围推到了极端,作品水乳交融,情景映衬,正如王国维在《人间词话》中所说:"文章之妙,亦一言蔽之,有境界而已。"明人李东阳评"鸡声茅店月,人迹板桥霜"二句曰:"二句中不用一二闲字,止提掇出紧关物色字样,而音韵铿锵,意象具足,始为难得。"(《怀麓堂诗话》)大音则稀声,至色则无色,至味则无味。严羽的"言有尽而意无穷",司空图的"味在咸酸之外"的"味外味"及"不著一字,尽得风流"、"超以象外,得其环中",姜夔的"句中有余味,篇中有余意"等,都强调艺术作品的意蕴要深远,含蓄隽永,举一反三。

三、物极必返,辩证思维:由无理到有理的审美超越

有一类诗歌意味隽永,回味无穷,表面看,形与形、形与质之间的关系,情与理之间的关系,有着种种令人匪夷所思之处,是对现实的歪曲,然而,却能产生一种奇趣,给读者别一种惊喜,比按生活的常情和事物的常理描述出来的更动人,苏轼将其发展为"反常合道"的诗歌观念,清人贺裳称这种情形为"无理而妙",他举例说:"唐李益词曰:'嫁得瞿塘贾,朝朝误妾期。早知潮有信,嫁与弄潮儿。'子野《一丛花》末句云:'沉恨细思,不如桃杏,犹解嫁春风。'此皆无理而妙。"[①]李益的这首《江南春》写女主人公对"重利轻别离"的夫婿怀有无限怨艾和不满情绪,基于这种怨愤和不满,女主人公异想天开,深悔当初,和这样的人过日子,还不如嫁给知道潮水信期的弄潮儿算了。然而,弄潮儿知道潮水信期,却未必对人守信,商妇并非真能嫁他,看似无理,却将思妇的怨恨心理以及无可奈何的百般愁绪揭示得淋漓尽致,表达了女主人对温馨和谐、常相厮守的夫妇生活的一种热望与追求。此诗与其说是无理荒唐之想,不如说是真切情至之语。爱到极点,转化为恨,可谓无理却有情。张子野《一丛花》也是思妇词,思妇自叹不如"嫁春风"的桃杏——桃杏还能时时得到春风的怜爱呢!这更是于理不通,然而却婉转地写出了她的相思怨别之情以及对自己不幸命运的忧伤。柳宗元的《江雪》向我们展示了一幅寒江独钓图:"万径人踪灭",而"蓑笠翁"却独守孤舟;在冰天雪地万物萧瑟之时,"众鸟高飞尽",他偏偏又兀立寒江小舟上垂钓,这是个"反常"的形象。这种"反常"和"无理"并非"恶劣的个性化",相反,它们是"合道"的,这种"反常"表现恰恰传达出诗人对生活独具的感受和发现,是作者不为世情所屈的精神体现,冷寂的氛围中透着一股傲气,是诗人不甘于政治斗争失败的象征。由此可见,物极必返,"无理而妙","妙"在达难显之情,"妙"在传味外之味。

前面讲过,感情是诗的生命,"诗情愈痴愈妙"(袁枚《随园诗话》),"所谓无理而妙者,非深情者不辨"(沈雄《柳塘词话》)。"无理而妙"的修辞艺术,是语言艺术园地中的一朵奇花异卉,它看似胡言乱语,骨子里却极有分寸。它不仅要受心理因素和逻辑因素的制约,而且还要受到一定语境的制约,它是最大限度地发挥语言交际功用的修辞手段之一,从矛盾的对立统一角度诠释了什么叫有理,什么叫无理,是体现诗情与诗味的另一种方式。"可怜身上衣正单,心忧炭贱愿天寒。"(白居易《卖炭翁》)"衣正单"自然希望天暖,可卖炭翁把解决衣食问题的希望全部寄托在"卖炭得钱"上,只有天寒,炭才能卖出好价钱,所以,尽管冻得发抖,仍一心盼望朔风凛冽,大雪纷飞。正是这种看似无理而矛盾的现象深入地揭示了卖炭翁的艰难处境和复杂的内心活动。晋人陆机对诗体突出情感的特征作了理论上的概括,在《文赋》中首次提出"诗缘情"说,只要能够表达情感,诗人可以动用任何修辞手段。用"燕山雪花大如席"形容北方的奇寒,用"疑是银河落九天"形容庐山瀑布的壮观,用"狂风吹倒天门山"来形容长江江面风急浪高等,都是违背客观真实的,但从另方面看却又妙不可言,这是一个包含着深刻的艺术辩证法的命题。这些或夸张或比喻的方式,使句子有滋有味。

① 唐圭璋:《词话丛编·皱水轩词荃》,北京:中华书局,1986年,第695页。

关于有滋味的诗歌创作，钟嵘有自己的看法，强调“兴”、“比”、“赋”三种艺术手法，认为它们都是有意味的形式，“文已尽而意有余”的诗歌才有滋味，才能达到最高造诣。在五言诗作家中，钟嵘特别推崇曹植，谓其诗“骨气奇高，词采华茂，情兼雅怨，体被文质”，臻于“滋味”之极至。钟嵘要求作品要抒发自我情志，“如无真情，便无滋味”。诗中的情与理是对立的，既具同一性，又具矛盾性，或情理并茂，或以理遣情，或理不胜情，或理过其情，这说的是二者或均衡或矛盾的状态。与客观性的“理”相比，主观性的“情”具有极大的随意性，有时是见怪不怪，怪而不怪，情感完全依自身的逻辑规律发展。“不喜秦淮水，生憎江上船”，表达的是一种难以理解的情感：秦淮河水与江上往来的船只，居然成了作者讨厌乃至憎恨的对象，这的确是无“理”的，可又自有其情感逻辑：“载儿夫婿去，经岁又经年。”（唐刘采春《罗贡曲》）原来正是“秦淮水”与“江上船”将其亲人带走，年复一年没有归来，水与船遂成了她离愁别恨的发泻对象。爱乌可及屋，怨人连带水，作品意味顿出。宋代的陈与义有首绝句：“杨柳招人不待媒，蜻蜓近马忽相猜。如何得与凉风约，不共尘沙一并来。”（《中牟道中》）有人说，是写古代沙尘暴的。诗人骑马赴任，一路上秋风阵阵，蜻蜓刚飞近马的身边，想落在马背上休息休息，可是又很快飞走了。诗人对凉风说，你自己来就可以了，请不要携带尘沙来。我们知道，雨前凉风必然要带着尘沙，然尘沙过大，扑面而至，又使人厌烦，于是诗人认为，凉风缺少善解人意的品格。指责无理，诗却精妙。诗歌是抒情而不是说理的，这种看似荒唐的现象表现的往往是诗人独特的感受，在感情表达上更能引起读者共鸣。可以说，古诗这种看似无理现象不仅充满了生活气息，而且在简练中包容着丰富的情韵，诗意又因此变得含蓄隽永，耐人寻味。

“味”作为诗歌审美的标准，的确能担当衡量诗歌作品艺术优劣之大任。在《文心雕龙·总术》中，刘勰认为，如果掌握了驾驭篇章的规律，艺术技巧达到了出神入化的地步，作品便“义味腾跃而生”。作品出了味，艺术上便达到了炉火纯青的地步，所以看起来和锦绣一般，听起来和音乐一般，带在身边，馨香四溢，品味起来，甘甜肥美。这是何等的好诗，原因就是它有味。一些无理而妙的诗表达的是一种特殊的情感、特殊的韵味，心理学认为，这种感情出于一种心理变态，一种超理智状态，当人的情感达到一定程度时，便自然进入一种真假难辨、物我一体、幻想与现实混淆的虚幻迷妄状态，诗人表现这种情感，便可以“曲写心灵”（王夫之）。这好比人在气愤至极时却常常说出些毫无道理的话来，可愈是无理，而愈显其愤怒。无理抒情法，常常通过无理的怨责而抒发强烈的感情。如古诗中常常怨明月之不公，责春风之不解，恨杨柳之无情，于无理中衬出人之多情。其无理的怨责，正是其无可奈何的心情的表现。苏轼《水调歌头》词云：“不应有恨，何事长向别时圆？”问得极无道理。这种“无理”，在抒情上实在是有理的，这就是无理与有理、无情与有情的辩证统一。无理抒情，往往愈无理而愈佳。宋人张耒在《贺方回乐府诗序》中说：“文章之于人，有满心而发，肆口而成，不待思虑而工，不待雕琢而丽者，皆天理之自然，而性情之道也。”讲的便是随意挥洒而自然天成的美妙之境。

冯梦龙《笑府》中讲过一个故事：一位老人要他的二女婿学习他的大女婿写的诗“清光一片照姑苏”，二女婿说：“差矣！月岂偏照姑苏乎？须云‘姑苏等处’。”两相比较，“清光一片照姑苏等处”确比“清光一片照姑苏”来得合理，前者虽是准确的客观说明，但色彩斑斓的诗情诗味一丝一毫也没有了。“盛唐人寄趣，在有无之间。”（丁福保《清诗话》）“晓来谁染霜林醉？”问得稀奇，“总是离人泪”，答得更是出格（《西厢记》）。用眼泪染红暮秋枫林，无论从植物学还是从生理学来说都不近情理。然而，从修辞上说，这一问一答在心理和感情上却是既近乎情又合乎理的。因为这是移愁情于外物，是令客观景色为主人公献愁共恨，是把无形的心理感触化为逼真的视觉形象。

关于诗味审美认识的模糊性，古代文论家多有论述。明王世懋《艺圃撷余》云：“绝句之源，出于乐府，贵有风人之致。其声可歌，其趣在有意无意之间，使人莫可捉着。”[①]清叶燮也说：“诗之至处，妙在含蓄无垠，思致微渺，其寄托在可言不可言之间，其指归在可解不可解之会，言在此而意在彼，泯端倪而离

① 何文焕辑：《历代诗话》（下），北京：中华书局，1981年，第779页。

形象，绝议论而穷思维，引人于冥漠恍惚之境，所以为至也。”[①]“无理而妙”作为诗味审美判断，逻辑上的悖谬性是十分突出的，曹雪芹在《红楼梦》中借薛宝钗之口提出一个怪异的论断：“原来诗从胡说来。”所谓“胡说”，就是不讲道理。看来，诗不是讲“理”的地方，囿于“理”，碍于“理”，往往使活泼的诗情、诗味、诗趣消失。曹雪芹又借香菱之口发表议论：“诗的好处，有口里说不出来的意思，想去却是逼真的，又似乎是无理的，想去竟是有理有情的。”这一番话的意思是：诗在有理无理间。所谓有理，是指诗要写得有情有理，不得出于情理之外；所谓无理，是指诗又往往违背常情，突破常理，不得囿于常情常理之中。恰如“脂砚斋”评《红楼梦》时说的，“极不通极胡说中，写出绝代情痴”，“愈不通愈妙，愈错会意愈奇”。曹雪芹“批阅十载，增删五次”，经过艰苦跋涉，完成了从荒诞到真实从无理到有理的审美超越。有人说，李白的诗歌有一半归之胡扯。或许正是由于这样，才出现了一个浪漫主义的诗人。

当然，艺术也不能一味地不讲道理，如若那样，艺术就会发生异化而自我否定。辩证法不走极端，不搞绝对化。在真实还是虚幻的问题上，辩证法是亦真亦幻；在有理还是无理的问题上，辩证法是若有若无。艺术不是旗帜鲜明地非此即彼排队表态，因此，艺术的最佳状态就在于“有理无理间”。古代艺术家在探讨哲理诗的创作时，曾提出要有“理趣”、反对“理障”的审美要求。主张“状理则理趣浑然，状事则事情昭然，状物则物态宛然”（包恢《答曾子华论诗》），要避免说理“而为理缚”，认为那是“理障”（胡应麟《诗薮》）。清人刘熙载在《艺概·诗概》中评诗时说：“盖惟有理趣而无理障，是以至为难得。”就体现了这种美学主张。所谓“理趣浑然”，就是要求理和趣的交融，诗意和哲理的统一，寓抽象的理于具有形象的艺术美之中。如果是完全不顾艺术的审美特性，干巴巴地论理说道，为理所束缚，那就成“理障”了，何谈诗情。

陆游的《梅花绝句》云：“闻道梅花坼晓风，雪堆遍满四山中，何方可化身千亿，一树梅花一放翁。”面对漫山遍野的梅花，诗人喜不自胜，发出奇想：有什么办法可使自己化作“千亿”个，使每株梅树前都有一个陆放翁呢？这一奇想近乎狂痴，却把诗人对梅花的酷爱之情以及赏梅时的忘我情态表达得极其感人，可谓“有理趣而无理障”。“生活中只能有一个陆游”，这样说虽合乎常理，但不是诗。梅花遍野，化身千亿，虽然出乎常理，却也不能说违反情理。此诗的妙处正在于“有理无理间”。黑格尔说，“真正的创造就是艺术想象的活动”，诗人往往凭借奇特的想象“创造”出既出乎情理之外，又存乎情理之中的意象，使人们得到审美的愉悦，陆游就是凭借新颖奇特的想象创造出了这种极佳的艺术境界和艺术趣味。

以“味”论诗是中国传统诗学中最富有民族特色的方法，它对于中国古代诗歌抒情特质的形成、哲理情思的丰富、意境学说的产生和完善有着重要的美学意义。“味”也是中国古典美学关于艺术欣赏的核心范畴，在林林总总的比喻中，唯有以味论诗最为亲切、自然而持久。“味”是诗的艺术特征的集中体现，它既源于生活的真实，是诗人精心创造的结晶，又蕴于艺术作品之中，更需读者的品读感悟与再创造，读经味如稻粱，读诗味如甘醴，读史味如佳肴。中国极其发达的饮食文化是诗味论形成的文化基础，中国古人独特的直觉感悟式的思维是诗味论形成的主观原因，魏晋南北朝的时代特征则是诗味论产生的历史契机[②]。古人对诗歌本质的阐述经历了一个又一个审美层次的拓展，他们能从浩如烟海的汉语词汇中拈出一个“味”字来概括这种认识，足见古代文论家对诗的认识已相当接近其本质之所在。从这个角度看，古人“以味说诗”的理论已经上升到了诗美的极致，以味喻诗这一千古妙喻具有永久的艺术魅力，历代古文论家经过不断努力为我们确立的以味说诗的文学观念即使在西方文论大量涌入的今天，也依然有她独特的风采。

[责任编辑 渭 卿]

① 叶燮：《原诗·内篇下》，郭绍虞主编：《中国历代文论选》（一卷本），上海：上海古籍出版社，1979年，第333页。

② 陈应鸾：《“诗味”论之成因试探》，《文艺理论研究》1995年第1期。

文 史 哲
2008 年第 2 期(总第 305 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2008(Serial No. 305)

论王夫之对“文”的理论贡献

吴 海 庆

摘 要:明清之际的大思想家王夫之在整个民族生死存亡的关头,通过对有史以来整个中夏文化的深刻反思,从民族生存与发展的角度提出了自己系统的关于“文”的学说,认为“文”是人类在实践中所创造的各种具有审美意味的文化形式,它体现了个体、民族乃至全人类的丰富的精神活力,不仅能引人反思历史,珍爱族类,还能激发人们对未来的忧患与向往之情。“文”确立了人的维度,使我们在个体行为上可以期待美的理想,在族类的努力中可以期待繁荣昌盛的未来,在人类的创造中可以期待永恒。王夫之关于“文”的理论既体现了人类普遍的审美诉求,又极富民族文化个性,对于构建当代和谐文化具有重要意义。

关键词:王夫之;文;新学;理学;人的维度;普遍价值

明清之际,面对深刻的政治危机、文化危机和民族生存危机,著名思想家、文学家王夫之隐居乡间四十余年,带着对民族命运的深深的焦虑和对民族未来的殷殷期待,对有史以来的整个中夏文化进行了深刻的反思,尤其是对宋明理学和晚明新学所进行的全面的批判与总结达到了相当的水平。在此基础上,王夫之从民族生存与发展的角度提出了自己系统的关于“文”的学说。今天,我们中华民族通过艰苦卓绝的斗争,早已走出了民族衰亡的阴影,正处于一个伟大复兴的重要的时刻,但是,在这样的时刻,我们更需要感念古人的拳拳之心,重温其坐集千古之智的理论思维成果,以助我们走好未来的路。

一、“文者,白也”

随着新学的风起云涌,晚明社会对理学像过街的老鼠一样穷追猛打,而此时的王夫之却表现出了超越于常人之上的清醒的文化批判态度,从哲学、历史、伦理、道德、审美、社会和谐等多个方面对于以理学和新学作为基本对立面的各种学术流派进行了综合性的辨析。

新学的哲学基础建立在对“心”的信仰与崇拜上,王阳明的“致良知”说、李贽的“童心”说、袁宗道的“性灵”说和“口舌代心,文章代口舌”[①]说等,都以个体内在灵魂的安宁、自我解脱与自我适意为鹄的。作为一个进步的唯物主义思想家,王夫之首先是顺应了时代高扬主体心灵的潮流,称“雅人胸中胜概,天地山川,无不自我而成其荣观,故知诗非行墨埋头人所辨也”[②],充分肯定了个体的心灵在构建美的世界中的重要作用,并论证了安心、适意的合理性:

> 人伦之序,天秩之矣。顾天者,生夫人之心者也,非寥廓安排,寘一成之俐于前,可弗以心酌之,而但循其轨迹者也。人各以其心而凝天,天生夫人之心而显其序,则缓急先后轻重取舍之节,亦求其心之安者而进得矣。[③]

作者简介:吴海庆,浙江师范大学人文学院副教授(浙江金华 321004)。

① 袁宗道:《白苏斋类集》,上海:上海古籍出版社,1989 年,第 238 页。

② 王夫之著,船山全书编辑委员会编校:《船山全书》第 14 册,长沙:岳麓书社,1992 年,第 721 页。

③ 王夫之著,船山全书编辑委员会编校:《船山全书》第 5 册,长沙:岳麓书社,1993 年,第 543 页。

王夫之认为，天生人心，人心也能映照出天，安心、适意乃是彰显天之序，人心与世界相和谐，乃是天人相得的真谛。并且王夫之认为，天虽然是实有的，但并不是一成不变的，因而每个人心中都可以有自己的天。王夫之此论正是吸收了陆王学说中最可珍贵的东西，即对人的主观能动性的重视。但是，作为一个清醒的哲学家，王夫之并没有随波逐流，唯晚明新学马首是瞻，而是指出了"心"的另一面：

> 司马温公入觐，而拥舆缘屋以争一见矣。李纲陷天子于孤城以就俘，而欢呼者亦数万人矣。董卓掠子女，杀丁壮，而民乐其然胥矣。子产定田畴，教子弟，而民亦歌欲杀矣。故曰，教已衰，风已替，而固难言之也。①

王夫之以史为鉴，用历史事实说明人心未必都是天理的显现，而是经常会受到各种假象的迷惑，"于是不度之声，不正之色，物变杂生，以摇动其耳目而移易其初秉之灵"②。由于人心情伪万变，不见得都合乎天理，所以我们一方面由人心窥测天理，另一方面也要用天理来审视人心，特别是当人心"一动而浮游不已"时，"非奉天以观民，孰与定其权衡？"若能"奉天以观民"，那么也就不会"惟流风之披靡以诡随"③。总之，从人心可以看到天，但人心并不就是天，"天者，理而已矣"，古人所说的"天人合一"应当看作"合天人于一理"④。这样，王夫之就从历史与逻辑相统一的角度论证了新学以"心"立文的偏颇。

王夫之还从其"行先知后"的唯物主义哲学立场出发，对新学所主张的文的内涵"良知"、"童心"予以批判和否定：

> 孟子言良知良能，而张子重言良能。盖天地以神化运行为德，非但恃其空晶之体；圣人以尽伦成物为道，抑非但恃其虚灵之悟。故知虽良而能不逮，犹之乎弗知。近世王氏之学，舍能而孤言知，宜其疾入于异端也。⑤

王夫之认为，"知"与"能"应该是统一的，但是，在二者的统一中"能"更重要，因为表现为人的实践形式的"能"可以形成"知"，但脱离实践的"知"却不可能是真知。然而，王阳明却完全依靠"虚灵之悟"来"致良知"，所以是十分荒谬的。王夫之对客观规律与人类实践能力的尊重远远超过对主体体悟的尊重，这是他与陆王新学的根本区别之一，也是他反对新学的重要缘由。

王夫之对"童心"说的批判基于对理欲关系的辨析。王夫之虽然反对朱熹"存天理，灭人欲"的说法，但对陆象山、王阳明、李贽等放纵人欲的主张同样不能接受：

> 有公理，无公欲。私欲净尽天理流行，则公矣。天下之理得，则可以给天下之欲矣。以其欲而公诸人，未有能公者也。即或能之，所谓违道以干百姓之誉也，无所往而不称愿人也。⑥

王夫之认为，陆王把人心为天理的命题绝对化，以人心、人欲取代天理，或标榜为天理，这是对天道、天理的亵渎，对人民的欺骗。而李贽根本就否认那个普遍抽象的天理的存在，只承认一个天生的"童心"和任意妄为的一己之私欲。而人之私欲的膨胀必然导致社会的混乱：

> 王氏之学一传而为王畿，再传而为李贽。无忌惮之教立，而廉耻丧，盗贼兴。皆惟怠于明伦察物而求逸获。⑦

在王夫之看来，"童心"说实质上就是纵欲说，而不管是"童心"说，还是"致良知"说，不仅从学理上说不通，即使从这些学说的倡导者自身的经验上也讲不通。比如王阳明，"若其始为是说者，修身制行

---

① 《船山全书》第2册，长沙：岳麓书社，1988年，第329页。
② 《船山全书》第2册，长沙：岳麓书社，1988年，第329页。
③ 《船山全书》第2册，长沙：岳麓书社，1988年，第330页。
④ 《船山全书》第2册，长沙：岳麓书社，1988年，第328页。
⑤ 《船山全书》第12册，长沙：岳麓书社，1992年，第121页。
⑥ 《船山全书》第12册，长沙：岳麓书社，1992年，第406页。
⑦ 《船山全书》第16册，长沙：岳麓书社，1996年，第1029页。

之间犹不远于君子，而试之事功者亦成，亦其早岁未惑之先，偿用力于讲习讨论之学，故虽叛即异端，而所蓄犹存，可以给其终身之用"。王阳明自己学积深厚，并终身受益于所学，即使偶发奇论，也必受其文化教养的约束。但是，那些盲目信奉王学的人就不一样了，"况乎为之徒者，无其学问之积，而蚤叛其规矩，天理无存，介然之觉不可恃，奚怪其疾趋于淫邪而莫之救焉"。王夫之认为，那些缺乏"修身制行"、"讲习讨论"功夫的人想不劳而获，只能得到"恍惚空明之见"，以之实行，必然造成种种恶果，所以说"介然之觉不可恃"。王阳明自己得益于他早年的修"文"之功，但他却欺世盗名，"乃昧其所得力之本而疾攻之"[①]，以这种忘本的行为骗得众多利欲熏心而又害怕吃苦的人追随他。

在从根本上否定了新学之文与为文之道后，王夫之以非常坚定的态度向世人表明，对于承载着普遍价值与天道的"文"的学习与创造是非常重要的：

> 夏尚忠，忠以用性；殷尚质，质以用材；周尚文，文以用情。质文者，忠之用，情才者，性之撰也。夫无忠而以起文，犹夫无文而以将忠，圣人之所不用也，是故文者，白也，圣人之以自白而白天下也。匿天下之情，则将劝天下以匿情矣。
>
> 忠有实，情有止，文有函，然而非其匿之谓也。"悠哉悠哉，辗转反侧"，不匿其哀也。"琴瑟有之"，"钟鼓乐之"，不匿其乐也。非其情之不止，而文之不函也。匿其哀，哀隐而结；匿其乐，乐幽而耽。耽乐结哀，势不能久，而必于旁流。旁流之哀，恻慄惨滟以终乎怨；怨之不恤，以旁流于乐，迁心移性而不自知。[②]

王夫之指出，夏商周三代都十分重视对人情的疏导，因为有情是人的本性，如果人的感情受到压抑而不能得到正常的表现，人性就会被扭曲，而"文"正是表现人之性情的最好方式。王夫之的这种观点既上承远古，又顺应了时代的要求，因为尚"情"正是当时社会生活的基调。但是王夫之又通过"文者，白也，圣人之以自白而白天下也"等命题，强调"文"是天道的象征而不是发泄私愤、私欲的工具，警示人们不要为个人的和一时的得失所困扰，而应当具有历史的和族类的眼光，看重"文"所体现的人类的普遍价值与精神活力，毕竟，民族的未来和希望不能寄托于一时之利的获得，民族的繁荣昌盛不能依靠一己之欲的满足。此外，王夫之还从美学上对新学的为"文"之道进行了批评：

> 自李贽以佞舌惑天下，袁中郎、焦弱侯不揣而推戴之，于是以信笔扫抹为文字，而诮舍吐精微、锻炼高卓者为"咬蓳呷醋"。故万历壬辰以后，文之俗陋，亘古未有。如必不经思维者而后为自然之文，则夫子所云草创、讨论、修饰、润色，费尔许斟酌，亦"咬蓳呷醋"邪？比阅陶石簣文集，其序、记、书、铭，用虚字如蛛丝胃蝶，用实字如屐齿黏泥，合古今雅俗，堆砌成篇，无一字从心坎中流过，真庄子所谓"出言如哇"者，不数行即令人头重。[③]

王夫之认为，"文"不同于日常言语，它需要经过心灵的润色，"含吐精微、锻炼高卓"，而新学所推崇的开门见山、直抒胸臆一类的为"文"方法，以及由此而形成的"时文"、"迩言"，都非常浅露而不能给人以美感，好的文字应当是"曲写心灵"。所谓"曲写心灵"，首要的是"有函"、"意藏篇中"[④]。如《诗经·小雅·采薇》中的名句"昔我往矣，杨柳依依；今我来思，雨雪霏霏"，王夫之认为它"以乐景写哀，以哀景写乐，一倍增其哀乐"[⑤]，是"曲写"心灵的典范。而像杜甫的诗"影静千官里，心苏七校前"(《喜达行在所三首》其三)，虽已写得不错，但并没有充分做到"曲写"，所以其表现力仍无法与"昔我往矣"相比。综合起来看，"曲写"就是发挥艺术家全部的艺术创造智慧，运用一切可以利用的艺术手段，对生活现象进行提炼和概括，使个体性的情感升华为普遍的人文关怀，使有限的言辞中闪耀出无穷的思想意趣。"曲写"是王夫之在综合感性派与理性派基础上对"文"提出的富有时代特色的要求，也是他

① 《船山全书》第4册，长沙：岳麓书社，1991年，第1484页。
② 《船山全书》第3册，长沙：岳麓书社，1992年，第299页。
③ 《船山全书》第15册，长沙：岳麓书社，1995年，第859－860页。
④ 戴洪森：《薑斋诗话笺注》，北京：人民文学出版社，1981年，第18页。
⑤ 戴洪森：《薑斋诗话笺注》，北京：人民文学出版社，1981年，第10页。

在反思古典文化的基础上总结出来的人类创造"文"的美学规律。当代美国哲学家苏珊·朗格指出，艺术自然要表现感情，但是，如果"认为艺术品的全部意义必须是作者亲身体验过的感情，那将是荒谬的机会主义和屈从"①，事实上，"艺术符号的社会功能为艺术品提出了一种完全客观的标准"②。这种"客观标准"又是由理想中的观众从审美欣赏的角度来确立的。不仅是朗格，我们还可以在西方当代美学与文艺理论中找到众多的与王夫之的"曲写"说相一致的观点。可以说，王夫之关于"文"的表现理论的意义是深远而巨大的。

二、"文生情"

我国历代文艺理论家大都比较看重"文"对道、志、情的表现，"诗言志"、"诗道情"、"文以载道"等观念早已深入人心，然而很少有人换一下思维角度，把"文"对情志的激发与生产功能当作一个重要的问题来研究，而王夫之正是少数能够自觉地探讨这个问题的思想家之一。王夫之认为，人有两种基本的相互关联的审美感受方式，其一是"情生文"的方式，就是把生活情感提升为审美情感，并赋予其物化形式；其二是"文生情"的方式，就是由审美形式诱发人们的审美感兴。他说：

> "诚之所至，祭乃可通。五世以上生不相及，情不相慕，虽仁人孝子居崇高之位，度其精义不能昭格，无事以虚文为致孝。"此抑非也。情文之互相生起也，久矣。情生文者文为轻，文生情者文为重。思慕笃而祭行焉，情生文者也；思慕易忘，而因昭格之顷，感其洞洞属属之心，以思成而不忍致，文生情者也。故禘所自出之帝，祖其始封之君，思慕不逮，而洋洋如在者，百世如旦夕焉。祭之为用大矣！而恶可以情所不逮，遂弃其文邪？且夫继世之君非必有聿追之忱矣。中材之主，知有祢而不知有祖；其在下愚，则方在殡而情已睽。其抑将并虞祔之祭，问其情之奚若而后行乎？天子之祀，靡所有通，名山大川，百神之享，身未履其域，心未谙其实，遥闻以耳，因循以旧，柴、荣、沈、狸，未尝废也。奚徒其祖而以远不相知澹忘若非有也？③

在王夫之看来，不同素质的人对待"文"的态度是不一样的。愚蠢的人总是身陷于当下的事务中，只看重眼前的利益而视"文"为"虚文"。真正有大智慧的人是非常重视"文"的，他们往往能通过"文"使自己的生活情感得以优化，摆脱功利关系的束缚而上升到审美自由。比如在"祭"这种活动中，他们能对亲人和祖先产生缅怀和崇敬之情，可以将沉睡在心灵深处的遥远的记忆、无名的冲动、深邃的思索在一瞬间唤醒和组织起来，转化为一种巨大的支持自己走向未来的力量。

如果对于普通人来说，"文"与"情"意味着两种不同质的事物，那么对于那些思想境界极高的人来说，"情"与"文"已无明确界限，"情与文，无畛者也，非君子之故齿合之也"④。事实上，在人类复杂丰富的审美实践中，"文"与"情"的界限也确实并不是十分明确的，而是常常处于互动交融的状态，所以王夫之说："情文之互相生起也，久矣。"比如杜甫《秦州杂诗》其十九云："凤林戈未息，鱼海路常难。候火云峰峻，悬军幕井乾。风连西极动，月过北庭寒。故老思飞将，何时议筑坛？"王夫之对这首诗作了这样的分析："一似因前六句生后二句，则文生情；一似因结二句生前六句，则情生文。"⑤王夫之认为，杜甫《秦州杂诗》其十九的最后两句是诗人情感的直接流露，前六句似乎并无情感色彩而只是叙写生活事件的文字，或者说是后两句的隐喻形式。如果说从前六句看最后两句是"情生文"的话，那么，从最后两句看前六句则是"文生情"。但是王夫之以"似"字表明这只是一种相对的区分，就全诗

① [美]苏珊·朗格：《情感与形式》，刘大基等译，北京：中国社会科学出版社，1986年，第452页。
② [美]苏珊·朗格：《情感与形式》，刘大基等译，北京：中国社会科学出版社，1986年，第456页。
③ 《船山全书》第11册，长沙：岳麓书社，1992年，第298页。
④ 《船山全书》第3册，长沙：岳麓书社，1992年，第492页。
⑤ 《船山全书》第14册，长沙：岳麓书社，1992年，第1018页。

而言，已达到"琱琢入化，而一气顺妙"[①]的境界。又如对于南齐诗人王俭的《春诗二首》其二"兰生已匝苑，萍开欲半池。轻风摇杂花，细雨乱丛枝"，王夫之认为它"可以生无穷之情，而情了无寄"[②]。王夫之这里所论及的问题，在今天的文艺理论界仍然是一个倍受关注的问题。如当代西方的解释学、符号学、主体间性学说、互文性理论等，都表现出一种共同的倾向，即认为"正是符号思维克服了人的自然惰性，并赋予人以一种新的能力，一种关于不断更新人类世界的能力"[③]。

关于"文"是否能生情，在明朝中期的学术界似乎还是一个疑问，如王世贞在《艺苑卮言》卷三中说："王武子读孙子荆诗而云：'未知文生于情，情生于文？'此语极有致。文生于情，世所恒晓，情生于文，则未易论。"[④]但是，王夫之则坚持认为"文"能生情，并认为"君子嗣圣人以文，而不忧情之漓"[⑤]，"学以尽文而善其质，斯人事尽而天理全也"[⑥]。古之君子之所以"不忧情之漓"，正是对圣人之"文"能生无穷之情、能优化人的品质充满信心。王夫之极力鼓吹"文"的情感教育功能，主张对人进行审美训练，这对于一向以道德说教为指归的理学来说是一个非常重要的修正。就当时的社会风气来看，人们刻意追求俚俗、诙谐，放纵物欲、情欲，王夫之倡言"文"的普遍价值，也具有批判社会颓废，引导社会风尚走向健康之路的现实意义。今天，我国的政治经济正步入一个前所未有的繁荣发展时期，与明末社会的衰败景象已截然不同，但是，精神文明建设仍然是一个严峻的社会问题。据媒体报道，在南京某大学有教师公然裸体上课的情况，在庄严的孔庙前，号称"国学辣妹"的女子竟然声称能勾引孔子，如此之类的现象虽然是个别的，却是在向当代人文教育敲响警钟，因为在这背后潜藏着青少年因缺乏正确的信仰和健康的精神生活而形成的普遍的精神"郁闷"，个人欲望的极度膨胀所导致的对普遍人文价值的蔑视与挑衅等深层问题，而这些问题足以构成对我们构建和谐社会的巨大威胁。王夫之说："唯勉于文而情得所正，奚患乎貌丰中啬之不足以联天下乎？"从历代王朝的盛衰兴亡，特别是明王朝灭亡的经验教训中，王夫之深刻地认识到了建立一个强大、兴旺与和谐的国家，修"文"是多么的重要和急迫。"天下之忧其不足者文也，非情也"[⑦]，在王夫之看来，"文"可以使个人融于历史之中，因为当人进入"文"的境界时，便会有"洋洋如在者，百世如旦夕焉"[⑧]的感觉，而整个文明史则成为活跃在当代人身上的历史，古今一体，历史的精神似出土的宝剑，"被发清光，直欲彻天"[⑨]。个人只有融入历史文化之中，才可能是一个优雅的人，完善的人，能够承担社会责任与历史使命的人。尚情而弃文是一种愚蠢的行为，是一种浅陋的见解和主张，如果推而广之，就会陷社会于危险之中。

总之，"文"可以使人超越个人利欲，充分感受到普遍价值，通过修"文"，人们可以自觉地校正、丰富和提升自身的情感品质，并且在"文"与"情"持续的互动过程中获得新生。可以说，王夫之关于"文生情"的理论是一种很富于民族个性的文艺接受理论。

三、文与人

作为一个哲学家，王夫之还从"文"的角度探索了人类生存的根本意义问题。刘勰在《文心雕龙·原道》中曾满怀深情地说："文之为德也大矣，与天地并生者何哉！""夫以无识之物，郁然有采，有心

① 《船山全书》第14册，长沙：岳麓书社，1992年，第1018页。
② 《船山全书》第14册，长沙：岳麓书社，1992年，第622页。
③ [德]恩斯特·卡西尔：《人论》，甘阳译，上海：上海译文出版社，1985年，第78页。
④ 罗仲鼎：《艺苑卮言校注》，济南：齐鲁书社，1992年，第121页。
⑤ 《船山全书》第3册，长沙：岳麓书社，1992年，第308页。
⑥ 《船山全书》第7册，长沙：岳麓书社，1990年，第781页。
⑦ 《船山全书》第3册，长沙：岳麓书社，1992年，第308页。
⑧ 《船山全书》第11册，长沙：岳麓书社，1992年，第298页。
⑨ 《船山全书》第14册，长沙：岳麓书社，1992年，第1321页。

之器，其无文欤！”“言之文也，天地之心哉！”刘勰把人放在“动植皆文”[①]的大千世界中，礼赞人文，高歌自然之道，慷慨激昂，但是，刘勰为了说明建立“人文”的合理性与必然性，尽可能把“人文”与“天文”说向一处，这就导致刘勰主要是从审美的层面上而不是从哲学上来阐明“人文”的价值。

宋代以朱熹为代表的理学认为“理”是超验的宇宙本体，它必然地表现为善，恶与非善都违背天理，这就导致理学以道德的善恶、内心的动机为尺度来衡量人事行为是否合于天理。李泽厚说，认识论在宋明理学中完全屈从于伦理学[②]，其根据正在于此。王夫之在对不少具体问题的认识上都犯有宋明理学的这一通病，如批评杜甫的诗“以无私之德，横被花鸟”[③]。但是，王夫之毕竟是一个唯物主义哲学家，在对许多重大问题的认识上能坚持唯物主义立场，并得出正确的结论。对“文”的认识就是这样，他从气本体论出发，认为理皆为气之理，“文”作为气的一种存在方式必然有自己的特质，因而没有必要在“文”之外找一个“理”来约束它，或用主观的善恶标准来评判它。在对“文”的特质的认识上，王夫之否定了历史上曾经存在并影响巨大的“文以贯道”、“文以载道”、“文从道出”以及“作文害道”等等关于“文”的工具主义观念，并最终抛开“文”与“道”的纠缠，直截了当地提出“文”是人的作为和建树。他说：

> 圣人之于物也，登其材，不奖其质，是故人纪立焉；于人也，用其质，必益以文，是故皇极建焉。材者，非可以为质也；质者，非有以为文也。“民之质矣，日用饮食”，苟异于物，而人纪立矣。君子之以审人道而建极者，不在是也。草木禽兽之有材，疑足以为质矣，而未足以为质者，资于天而不能自用也。故天均之以生，而殊之以用。野人之有质，疑亦有其文，而未足以为文者，安于用而不足与几也。故圣人善成其用，而不因其几。生，天也；质，人也；文，所以圣者也。禁于未发之谓豫，节于欲流之为和，审微以定命之谓神，变化以保和之谓化，即事以精义之谓圣。故圣人之道因民之质而益焉者莫大乎文。文者，圣人之所有为也。天无为，物无为，野人安于为而不能为。高之不敢妄跻于天，卑之不欲取法于野人，下之不忍并生于草木，而后皇极建焉。皇极建于上，而后人纪修于下，物莫能干焉。至哉，其为文乎！故曰：“日用饮食，民之质也。”君子之所善成，不因理者也。因其自然之几而无为焉，则将以运水搬柴之质，为神通妙用之几，禽其人，圣其草木，而人纪灭矣。是以君子慎言质而重言文也。[④]

王夫之将世界上的事物由低级到高级划分出这样一些层次：草木、禽兽、野人、民、君子、圣人和天。在王夫之看来，生命是宇宙间的普遍现象，人是一种特殊的生命现象，而人之所以能成为一种伟大的生命现象就在于人创造了“文”。“文”是人的创造性作为，它使人区别于无所不能的天，也使人区别于无所作为的禽兽和野人，更区别于只有卑微生命的草木。正是“文”确立了人的维度。王夫之上承孔子，从与质相对的角度看“文”，认为有了“文”，人才能增益其质，使人从一般动物中分离出来，没有了“文”，人就无异于禽兽，使其质退化为纯粹的自然之物。“野人安于为而不能为”，“文者，圣人之所有为也”，王夫之把“文”看作人类进步的阶梯，又把“文”看作人类一切创造活动的终极目的，从价值观上说，这是对朱熹“道本文末”说的真正的巅覆。朱熹说：“贲饰之道，非能增其实也，但加之文采耳，事由文而显盛。”[⑤]认为文本身并不能增加道的内容，只不过使道之显现更加鲜明而已。在朱熹的眼中，“道”是世界的本源，“文”只能适应“道”，体现“道”。朱熹对“文”的态度中体现着一个唯心主义思想家必然会表现出来的对人的审美创造力的轻视。当然，朱熹也试图使文道合一，以维护其一元论的理学体系，如其说“道者文之根本，文者道之枝叶。惟其根本乎道，所以发之于文皆道也”[⑥]。但

① 周振甫：《文心雕龙注释》，北京：人民文学出版社，1998年，第1页。
② 李泽厚：《中国思想史论》，合肥：安徽文艺出版社，1999年，第231页。
③ 《船山全书》第14册，长沙：岳麓书社，1992年，第714页。
④ 《船山全书》第3册，长沙：岳麓书社，1992年，第390－391页。
⑤ 转引自潘立勇：《朱子理学美学》，北京：东方出版社，1999年，第211页。
⑥ 黎靖德编：《朱子语类》，长沙：岳麓书社，1997年，第2997页。

其“文从道出”的理学的本质，击碎了他“文道合一”的幻想。这表明在唯心主义哲学体系内，“文”只能处于附庸的或工具的地位。只有到了王夫之，才从唯物主义的立场上充分肯定了人的审美创造力，赋予“文”如此崇高的地位。

王夫之指出，当人们估价“文”的价值和意义时，所要考虑的问题主要不在于“文”与任何其他事物的关系，而首先在于“文”与人的关系，“文”是人的本质所在。关于“文”与人的关系，除了前面我们论及的“文者，白也”、“文生情”和“文者，圣人之所有为也”等命题所承载的意义外，王夫之还将自己的这一观点运用于对人类行为方式的分析中。他说：

> 威仪者，礼之昭也。其发见也，于五官四支；其摄持也惟心；其相为用也，则色、声、味之品节也。色、声、味相授以求称吾情者，文质也。视、听、食相受而得当于物者，威仪也。文质者，著见之迹，而以定威仪之则。威仪者，心身之所察，而以适文质之中。文质在物，而威仪在己，己与物相得而礼成焉，成之者己也。①

在王夫之看来，“色、声、味相授以求称吾情者”是从物的审美特性上来看物我融合，由此产生了“文质”概念；“视、听、食相受而得当于物者”是从我的能动性方面看物我融合，并由此产生了“威仪”的概念；“己与物相得”是从人的主体实践方面来看物我融合，并由此产生了“礼”的概念。“礼”是天人相合产生的高级的审美形式。广义上讲，“礼”和“威仪”都属于“文”的范畴。从天人相合方面来看待“礼”，这是中国古代原初意义上的“礼”，只是因为后来历代统治阶级将其演化为繁文缛节，失去了它的本真意义，才成为束缚人们思想与行为的东西。王夫之从“文”的角度来看待“礼”，从天人相合的境界来看待“礼”，在追溯“礼”的原初意义的同时，又赋予其丰富的人文进化的审美含义。王夫之对“礼”的这一崭新解释，使一个已经近于腐朽的作为封建礼教的标志性概念，获得了解放与新生。当王夫之强调“成之者己也”时，表明他一方面充分相信每一个人都可以在自己的形体行为上期待美的理想，另一方面也提醒人们每一个人对于美化这个世界所必须承担的责任和义务。由此，我们可以相信，王夫之关于“文”与人的关系的理论是一种具有远大眼光的凝聚了中国人民卓越智慧的哲学理论。

总之，王夫之关于“文”的理论是中国古代思想史上最具人文进化气息的哲学与美学理论之一，它虽然是在17世纪中晚期提出的，但是直至今天仍具有十分重要的意义。特别是，王夫之以“文”来为人定位，从人类的文明进步和实践创造方面去认识“文”，使“文”从特定的理与情的束缚下解放出来，被视为表现人的本质与人类返观自照的对象化形式，这种关于“文”的界说，实际上探讨的不只是什么是“文”的问题，而且也是什么是人的问题。因此，我们有充分的理由认为，王夫之的“文”论既富于我们民族文化个性，又拥有一般世界文化哲学的风度，如果我们能够对之进一步吸收与改造，必可以转化为当代中国哲学向世界哲学讲话的有力的声音。

[责任编辑　渭　卿]

① 《船山全书》第2册，长沙：岳麓书社，1988年，第208页。

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2008(Serial No. 305)

评苏轼赋

龚克昌

摘 要:苏轼是一位才气横溢、多才多艺的作家,他的辞赋形式多种多样。苏轼辞赋中成就最高的当推旅行游览观感赋。《赤壁赋》、《后赤壁赋》两赋是游览赋中的极品。苏轼还有几篇描写饮食的赋,《服胡麻赋》批评另类求仙者,指出眼前杂草野花都可能有益健康,延年益寿。《后杞菊赋》活现出一个穷太守的形象,给人留下深刻的印象。政论赋是苏轼赋作中质量最差的部分,基本上是沿袭历史上儒家所倡导的那一套老调子,缺乏新鲜见解。此外,《黠鼠赋》感叹人是万物之灵,能训龙斩蛟,能占卜获麟,但却见欺于一鼠,富于理趣。《秋阳赋》、《飓风赋》等在艺术上也多有特色。

关键词:苏轼;辞赋

苏轼是一位才气横溢、多才多艺的作家,他在诗、词、文、赋、书、画等各方面的创作,均取得辉煌的成就。他是北宋最杰出的文学艺术家。

和他的才气一样,苏轼辞赋的体式,也是多种多样的,他既写古赋,也作骈赋、律赋、文赋、骚赋。苏轼现存以赋名篇的作品有 26 篇。

苏轼生活在北宋后期,王朝政治极其黑暗。受传统教育和现实生活的影响,苏轼思想相当复杂。他的基本思想是尊奉儒术,同一般知识分子一样,想有朝一日飞黄腾达,做一番事业,光宗耀祖。他也确有过短暂的春风得意的为官时期,为百姓做过许多好事。但黑暗的王朝政治不可能让他的才智得到施展,他一再受到无端的打击。尤其晚年谪居广东海南期间,简直日与死神为伍。幸他曾受到道教多年的浸润,为官及流放期间又一直与一些道士和禅师相交往,思想上颇受沾染,所以他在逆境中能自我摆脱,随缘自适,空心入世。他能看轻一切,看淡一切,看空一切。苏轼的赋作,也正是其生活经历、人生态度和他自己所持的政治社会思想的真实写照。

一、游览赋

苏轼辞赋中思想性、艺术性成就最高的当推旅行游览观感赋。首先值得赞赏的是苏轼二十四五岁赴京(开封)时,旅途中所作的三赋,即《滟滪堆赋》、《屈原庙赋》和《昆阳城赋》。

《滟滪堆赋》。滟滪堆是长江出三峡时遇到的第一块江中巨石,长 40 米,宽 15 米,夏秋江水上涨时没于水中,冬春枯水时露出水面。这里江面狭窄,水流湍急,加上滟滪堆的阻拦,更迫使江水奔腾咆哮,古来就被称为"天下之至险",舟楫至此经常被卷入江中,"凡覆舟者,皆归咎于此石",但苏氏却持异调:"以余观之,盖有功于斯人者",其理由是,若无滟滪堆横竖江中,"则江之远来,奔腾迅快,尽锐于瞿塘之口,则其险悍可畏,当不啻于今耳"。他以为滟滪堆挫败了狂奔的江水,使其老老实实"迤逦循城而东去","安行而不敢怒"[①]。这里,作者的看法是异乎众人的。但其看法很明显不尽正确。由于

作者简介:龚克昌,山东大学《文史哲》编辑部教授(山东济南 250100)。

① 本文所引苏轼辞赋皆出自《苏轼文集》一卷,北京:中华书局,1986 年。

滟滪堆的拦截，致使本已十分狭窄的瞿塘峡显得更加逼仄，因而江水更加湍急凶恶，更严重威胁航船的安全。所以长江航运部门于1959年把滟滪堆炸掉，以便利上下航船通行，就是最好的证明。但在当时年轻的苏轼的心目中，滟滪堆却被视为敢于挽狂澜于将倾的中流砥柱，是大无畏精神的化身，因而应大加歌颂。我们也正应从此角度去理解苏轼当时写作此赋的动机，从而肯定苏轼当时思想的倾向性。

《昆阳城赋》。此赋歌颂东汉开国雄主刘秀在昆阳击败王莽军，建立东汉王朝的大无畏精神。王莽篡汉后，改国号为新，派大臣王寻王邑率百万大军进击昆阳。时昆阳守军刘秀手下仅有五千人，多寡强弱十分悬殊。但刘秀不畏大敌压境，亲率三千精兵主动出击，冲入敌阵。敌军猝不及防，阵容大乱，被杀得"纷纷籍籍死于沟壑"。刘秀的奇智、果断、勇猛当然是打败王莽军的重要条件，但王莽篡权后对内对外实行一系列倒行逆施的政策，以致激起民愤，加剧边境民族矛盾，士兵不肯用命，更是其覆没的主要原因。这里年轻的苏轼重点是歌颂前者，这也正好显现出作者当时昂扬的精神状态，与《滟滪堆赋》倾向性基本相同。

《屈原庙赋》。此赋表现屈原不惜以身殉国，实行死谏："生既不能力争而强谏兮，死犹冀其（指最高统治者）感发而改行。苟宗国之颠覆兮，吾亦独何爱于久生？"苏轼以为"唯高节之不可以企及兮，宜夫人之不吾与。违国去俗死而不顾兮，岂不足以免于后世"。苏轼最后说："君子之道，岂必全兮，全身远害，亦或然兮。嗟子区区，独为其难兮。虽不适中，要以为贤兮。夫我何悲，子所安兮。"对屈原以身殉国还是持肯定态度的，与晚年的看法颇不相同。

其次是《赤壁赋》、《后赤壁赋》。两赋是游览赋中的极品，近千年来一直为人们所称颂。

那么上述两赋究竟好在哪里，很值得我们加以认真探讨。

先看两赋的主要内容。其实两赋并没有选择什么重大的题材，也未曾阐述什么深刻的主题。《赤壁赋》先写苏子与客在赤壁（在今湖北黄冈县，而非曹操惨败的今湖北嘉鱼县）一起泛舟饮酒诵诗作乐。正当大家心旷神怡之际，有客忽吹起洞箫，"其声呜呜然，如怨如慕，如泣如诉"。苏子甚感不快，即板起面孔训斥客。客辩解说，他身临此地，目睹此景，不禁想起数百年前曹孟德的诗作和其在赤壁的惨败。在此之前，曹操破荆州，下江陵，统帅千军万马，临江横槊赋诗，何其威武！可是，如今安在？和他相比，我等不过是与鱼虾麋鹿为伴，与渔樵为伍，驾一叶小舟的荒野村夫！人的生命又像蜉蝣一样，朝生暮死，……想到这些，我不禁悲伤起来。

苏子听了客的诉说，马上给他讲了一通水与月（也可视为世间物质）变与不变的大道理（苟承认其有理）。而天地间万物，又各有主，非我等应得的，就当"一毫莫取"。况江上清风，山间明月，"取之无禁，用之不竭"，可尽情享用。客听了苏子的这番议论，心情又好起来。大家又一起尽情饮酒作乐，随后都醉倒舟中。等醒过来时，已是东方泛白了。

《后赤壁赋》内容更简单。也就在上次畅游后三个月，苏子与客再游赤壁。这次苏子一人径自攀登赤壁的悬崖。那里奇形怪状的地形物貌和落在后面客人长啸的回响，竟让苏子"悄然而悲，肃然而恐"。他感到此处不可久留，迅即离岸登舟，放乎中流。夜半时分，忽有孤鹤"横江东来，翅如车轮，玄裳缟衣，戛然长鸣，掠予舟而西"。随后客去，苏子就寝，梦中见一道士问他："赤壁之游乐乎！"他惊醒过来，原来是南柯一梦。

综上可见，如上两赋描述的内容实在没有什么惊人之处。但人们对它们为什么赞颂如潮呢！我以为，主要应当是：

其一，两赋隐约曲折地显示了苏轼因乌台冤案而在政治上、经济上陷入绝境，从而博得人们广泛的同情和爱怜。如《赤壁赋》里客所说的："况吾与子渔樵于江渚之上，侣鱼虾而友麋鹿，驾一叶之扁舟，举匏樽以相属。寄蜉蝣于天地，渺沧海之一粟。"这不正道出苏轼被贬黄州后的生活实况！那时，他的日子真不好过。他每天花钱都要扳着指头细细盘算，一个子儿也不敢多花。在《东坡八首·序》里，他还描述了为一家人的生存而挣扎的苦况："余至黄州二年，日以困匮，故人马正卿哀余乏食，为

于郡中请故营地数十亩，使得躬耕其中。地既久荒，为茨棘瓦砾之场；而岁以又旱，垦辟之劳，筋力殆尽，释耒而叹。”[①]苏轼整日操锄扶耒，在“茨棘瓦砾”中苦苦挣扎，这与渔父、樵夫有何区别！在如此困顿的日子里，还谈得上什么前程理想！想当初父子兄弟三人，沿江而下，奔赴京都应试，并轻取功名，是何等踌躇满志！人生如寄，悠忽即逝。想到这些，苏子如何能不悲伤哀叹！随后，苏子高谈水与月“卒莫消长”的“大道理”，“清风”、“明月”可以尽情享受，不过是一种自我宽解、自我慰籍，希冀消除或减轻残酷的现实对自己的摧残罢了，人们完全可以理解。人们的同情在苏子一边。

《后赤壁赋》中的苏子，就不再借客的洞箫来吹出自己的心声，而是通过身心去感受周围可怕的环境，他由江边“攝衣而上，履巉岩，披蒙茸，踞虎豹，登虬龙，攀栖鹘之危巢，俯冯夷之幽宫”。二客跟不上。“划然长啸，草木震动，山鸣谷应，风起水涌。”苏子顿感“悄然而悲”，“肃然而恐”。赶紧回到船上，放乎中流。

总之，两赋所显示的画面，我们随处都可以感受到苏轼蒙难后的身影，而不管作者这些描述是否准确，是否深入，其力图摆脱心灵的创伤（道家倾向）和解决生活上的困迫（清风明月）是否可能，都是值得人们理解同情的，这就是我们的结论，也就是人们之所以喜爱两赋的原因之一。

其二，两赋都无例外地选择良辰美景夜游赤壁作为描绘的对象，甚至不惜把黄冈的赤壁有意误为曹操兵败的嘉鱼赤壁，把平坦无奇的黄冈江岸，夸张成为山高林密怪石嶙峋的胜地。

先看《赤壁赋》的描绘。作者落笔即写道：“壬戌之秋，七月既望，苏子与客泛舟游于赤壁之下。清风徐来，水波不兴。举酒属客，诵明月之诗，歌窈窕之章。少焉，月出于东山之上，徘徊于斗牛之间。白露横江，水光接天。纵一苇之所如，凌万顷之茫然。浩浩乎如冯虚御风，而不知其所止；飘飘乎如遗世独立，羽化而登仙。”皓月高悬，夜空如洗，浩渺的江水与夜空连成一片，驾一叶小舟，任凭清风轻拂，碎浪细拍，荡向无边无际的天边，此情此景，真使人顿时忘却人间的一切苦难，而进入自由自在的极乐世界。《后赤壁赋》对美景的着墨较少，但极精到。作者开篇即说：“是岁十月之望，步自雪堂，将归于临皋。二客从予，过黄泥之坂。霜露既降，木叶尽脱，人影在地，仰见明月。顾而乐之，行歌相答。已而叹曰：‘有客无酒，有酒无肴，月白风清，如此良夜何？’…… 于是携酒与鱼，复游于赤壁之下。江流有声，断岸千尺。山高月小，水落石出。曾日月之几何，而江山不复识矣！予乃攝衣而上，履巉岩，披蒙茸，踞虎豹，登虬龙……”，这是多么富有诗情画意，又是多么具有感官刺激的赤壁夜游。良晨美景的夜游，向为人们所追慕，它能令人呼吸到旷野清新的空气，获得大自然美的感受。它还能消除白天劳作的疲乏，冲淡生活中遇到的一些不愉快。唐王昌龄屡遭贬谪，后被贬为龙标（今湖南黔阳县）尉。他就写了一首诗《龙标野宴》以自慰：“沅溪夏晚足凉风，春酒相携就竹丛。莫道弦歌愁远谪，清山明月不曾空。”“清山明月不曾空”和东波的“江上之清风”、“山间之明月”、“取之无尽，用之不竭”，几乎是一个调子。清风、明月、青山、绿水是大自然馈赠人类的厚礼，永远为人们所珍视。

在这里，值得注意的是，《赤壁赋》通篇都是写江上舟中的活动，观光在舟中，饮酒吟诗作乐在舟中，醒来还是在舟中。而《后赤壁赋》却大不相同，此赋基本上写陆地上的活动，开篇即写陆上之景，到江边又不上船而登山，又极力写岸边山上所见所闻。只有在山上感到“悲”而且“恐”，才勉强下水登船。此时忽见孤鹤横江而来，随后又弃舟登陆回家做梦。可见，两赋描写对象各有侧重，这也当是东坡写了《赤壁赋》后又要写《后赤壁赋》的原因之一。

数百年来，几乎所有的评论对《赤壁赋》都赞不绝口，但对《后赤壁赋》的评价却低得多。我不赞成这种看法。我以为两赋各有千秋。首先是两赋描写的内容各有所侧重。《赤壁赋》通篇写赤壁舟中之游，而《后赤壁赋》重点是写赤壁岸上的活动。如果没有《后赤壁赋》的续作，赤壁之游就不完整。当然，更重要的原因应当是，苏子在《赤壁赋》中滔滔不绝地大谈月与水的变与不变的道理，讲得头头是道，让客人口服心服。其实，可能连苏子本人对此说也不很自信。因为现实生活就是如此严酷：曹

① 《苏轼诗集》卷二十一，北京：中华书局，1982年，第1079页。

操“如今安在哉”？“折戟沉沙”、“浪淘尽千古风流人物”，早已成为古人了。苏子本人原为“专城居”一流人物，瞬间陷为“阶下囚”。这不都是在变吗！月与水也不是不变，世界上的物质没有一样是一成不变的，只是苏子当时自己还不懂罢了。再者，江上清风、山间明月虽令人陶醉，但首先是要有酒，有肴，如果没有酒，没有肴，“如此良夜何”？这都是苏子自己说的。起码得先有饭吃，有衣穿。因为清风明月不能御寒充饥。所以苏轼才小心翼翼地支配自己剩下的几个钱，才不辞筋骨之劳去开荒辟地种粮种菜。所以，他对客所说的那一套大道理，在实际生活中是行不通的。也正因此，他才要再写《后赤壁赋》，企图进一步解决这个问题，这就是把道士请出来——这大概是苏子当时所能找到的最好的办法。《赤壁赋》只说到“飘飘乎如遗世独立，羽化而登仙”，用了一个“如”字，可见未能“遗世独立，羽化登仙”，道士还未真正登场。《后赤壁赋》正式把道士请出来了。赋先写孤鹤“横江东来，翅如车轮，玄裳缟衣，戛然长鸣，掠予舟而西”。古代传说中有道士化鹤，这是其成仙的结果。随后道士正式登场，苏轼“梦一道士，羽衣翩跹，过临皋之下，揖予而言曰：‘赤壁之游乐乎？’”但苏轼问其姓名，道士俯而不答。苏轼忽然醒悟：“呜呼噫嘻！我知之矣！畴昔之夜，飞鸣而过我者，非子也耶？道士顾笑，予亦惊悟。”在苏轼心中，任凭自己说得天花乱坠，什么变与不变，都无济于事。只有修炼佛道，成为神仙，在天上过着自由自在长生不死的日子，才能真正解决问题。所以苏轼才要再写《后赤壁赋》。这就是我的推断，也就是我的看法。

两赋文字都极自然、优美，正如他在《与谢民师书》所说的，“大略如行云流水，初无定质，但常行于所当行，常止于不可不止，文理自然，姿态横生”。两赋中一些辞语，已经常为人们所乐道。如“清风徐来，水波不兴”，“白露横江，水光接天”，“江流有声，断岸千尺”，“山高月小，水落石出”等等。

二、饮食赋

苏轼一生命运多舛，生活并不富裕；即使在密州太守任上，日子也过得相当清苦。他在《后杞菊赋·并序》里透露：“余仕宦十有九年（时年四十。苏轼二十二岁考取进士。后当过凤阳签判，开封府推官、杭州通判等等官职），家日益贫，衣食之奉，殆不如昔者。及移守胶西，意且一饱，而斋厨索然（意指厨房空乏无物），不堪其忧。日与通守（通判）刘君廷式，循古城废圃，求杞菊（枸杞和菊花）食之（食其嫩芽、叶），扪腹而笑。然后知天随生（指唐陆龟蒙，字天随子）之言，可信不谬（天随子有《杞菊赋》，说他屋前房后种杞菊，以供食用）作《后杞菊赋》以自嘲。”

被贬黄州后，生活更加困苦，他在《答秦太虚七首》之四中说：“初到黄，廪入（指从公家领取薪俸）既绝，人口不少，私甚忧之。但痛自节俭，日用不得过百五十。每月朔便取四千五百钱，断为三十块，挂屋梁上，平旦用画叉挑取一块，即藏去叉，仍以大竹筒别贮用不尽钱，以侍宾客，此贾耘老法也。度囊中尚可支一岁有余。”[①]为补不足，他得到朋友帮助获一块空地，即躬耕于东坡。被流放儋州，他已感到“无复生还之望”。他初到那里，暂租公家旧房蔽身，旋即被逐出。幸得当地人帮助，盖了几间茅房。当局几次想把他害死。他在《与程秀才三首》其一中说：“此间食无肉，病无药，居无室，出无友，冬无炭，夏无寒泉。”[②]苏轼在长期、频繁的困顿中，渐渐学会如何在困苦中找欢乐，在失意中找满足，想办法搞好日常生活。人们称他是一位美食家。他制作了许多美食，有所谓东坡墨鱼、东坡脯、东坡羹、东坡肉、东坡饼。有一次，朋友张鹗向他求字，他即挥笔道：“一曰无事以当贵，二曰早寝以当富，三曰安步以当车，四曰晚食以当肉。”（《养生要诀》）在这方面，道佛的理趣起了极大的作用。

《服胡麻赋》。此赋作于熙宁四年（1071）赴杭州任上途经陈州（今河南淮南）与其弟苏辙会见时，其序说：“始余尝服伏苓，久之良有益也。梦道士谓余：‘伏苓燥，当杂胡麻食之。’梦中问道士：‘何者

① 《苏轼文集》卷五十二，第1536页。

② 《苏轼文集》卷五十五，第1628页。

为胡麻?'道士言:'脂麻(即芝麻)是也。'……于是始异斯梦,方将以其说食之。而子由(苏辙字)赋伏苓以示余,乃作《服胡麻赋》以答之。世间人闻服脂麻以致神仙,必大笑。求胡麻而不可得,则妄指山苗野草之实以当之。此古所谓道在迩而求诸远者欤!"

看出在苏轼有追求道术,注重服药,希冀长生不老之倾向,他梦中与道士相交,而且"始异斯梦",他颇当真!

赋文也正是如此写:"我梦羽人(道士追求飞天成仙,故又称其为羽人),颀而长兮;惠而告我,药之良兮;乔松千尺,老不僵兮;流膏入土,龟蛇藏兮;得而食之,寿莫量兮。"这里说的是伏苓,以为服食伏苓,即可万寿无疆。梦中仙人又告诉他,伏苓要与芝麻相杂服才好。但他求芝麻不可得,只好从梦中猎取,于是又蒸又煮,然后服下。此药果然马上见效:"是身如云,我何居兮(何必择居);长生不死,道之余兮(得道之后)。"此赋批评另类求仙者,他们"搜抉异物,出怪迂兮;槁死空山,固其所兮",劳神费心地到处寻求异物,以致饿死深山。看出苏轼探索长生之术,祈求长生不老,比一般人要现实、清醒一些。在他心目中,眼前杂草野花都可能有益健康,都可能延年益寿。所以他是既迷信,又不十分迷信。

此赋系苏轼早期作品,在仕途上尚未遭到打击,但他已走入服食求仙的道路,可见苏轼受道家影响是较早的,也是较深的。

在艺术上,此赋也显得一般。赋虽采用楚辞体,但因通篇基本以叙事为主,间或发点议论,艺术感染力不强。

《后杞菊赋》。此赋作于熙宁八年(1075)为密州(治所在今山东诸城)太守时。作者为我们勾勒出一个栩栩如生的穷太守(知府)的形象,"吁嗟先生,谁使汝坐堂上称太守?前宾客之造请,后掾属之趋走。朝衙达午,夕坐过酉。曾杯酒之不设,揽草木以诳口;对案颦蹙,举箸噎呕。"作为万人瞩目、从公近二十年的苏轼,整天劳神费力于公事,不要说杯酒少饮,有时连粒米也无能入口,只能到郊外采摘杞菊幼苗嫩叶充饥。一个堂堂的州官,为什么会穷到这个地步?

《东坡赋译注》的作者说,苏轼此赋意在讽刺王安石的变法:"此时新法已执行六、七年,地方余利几为朝廷征收一空,公使府库经费拮据,州郡长官开支紧张,常常过着捉襟见肘的穷日子,……如此州官不可悲吗!锋芒所向,针砭了新法的严苛。"[①]但实际上熙宁、元丰时,内外府库充衍,各路积存的钱谷可支用二十年。小邑的积存也不下二十万。到徽宗时,各地仓库还有余存,东南六路的粮米,自浙江到淮甸,沿途设置七个仓库,经常有六百万石的积储,用来作本,按岁时丰歉平抑粮价[②]。苏轼对王安石变法基本上持反对态度,有时甚至成为反对派的核心人物,他这时叫穷,也可能有弦外之意,不一定符合实际。

苏轼在回答对方的发问时,活现出一副老庄的面目:"先生听(yin,张口笑貌)然而笑曰:人生一世,如屈伸肘。何者为贫?何者为富?何者为美?何者为陋?或糠覈而瓠肥,或粱肉而墨瘦,何侯(指何晏,他曾被封列侯)方丈(指餐桌大食物丰),庾郎(指南齐庾杲之,官尚书驾部郎,居家清贫)三九(即"三韭"谐音),较丰约于梦寐,卒同归于一朽。吾方以杞为粮,以菊为糗。春食苗,夏食叶,秋食花实,而冬食根。庶几乎西河、南阳之寿。"在这里贫与富,美与陋,都没有区别了。有的是吃糠咽菜而肥胖,有的躺在肉山也黑瘦,而且最后都一样死掉,所以也不必计较。正因为如此,他自己尽管食杞嚼菊,仍不为苦,且要寿比南山。苏轼这种思想,和他在《广心斋铭》里所说的"君子广心,物无不可","天下为量,万物一家",与《轼在颍州,与赵德麟同治西湖》诗句"太山秋毫两无穷,钜细本出相形中。大千起灭一尘里,未觉杭颍谁雌雄"[③]如出一辙。这也正是《庄子·齐物论》里所说的"天地与我

① 孙民译注:《东坡赋译注》,成都:巴蜀书社,1995年,第21页。

② 参见蔡美彪:《中国通史》第五册第四节《变法派与保守派的论证》,北京:人民出版社,1994年。

③ 《苏轼诗集》卷三十五,第1876页。

并生，而万物与我为一”，“天下莫大于秋毫之末，而泰山为小；莫寿乎殇子，而彭祖为夭”的物我齐一，万物齐一的尽情泄露。这种思想是消极的，唯心的。

这篇赋效汉赋的人物对话，富有情趣。尤其是设问一方，活现出一个穷太守的神态，给人留下深刻印象。

《酒隐赋》。此赋作于黄州贬所。苏轼此时认识了与黄州隔岸相望的凤栖山的一位隐者。此人以饮酒为乐，名其居曰“酒隐堂”。作者借此写了《酒隐赋》，挂在其堂上。

赋中，作者对人生大发议论。以为世事纷乱无常，像浮云、水泡，像高山变深谷，飘忽不定，不必计较。以为过去那些王侯将相不都是鸟尽弓藏，兔死狗烹！甚至连累家族，一同灭亡。尧时许由洗耳颍滨，商末伯夷、叔齐不吃周禄，饿死首阳等等，无非沽名钓誉而已。至于竹林诸贤、酒中八仙等等，也无不“暂托物以排意，岂胸中而洞然”，所以不足称贤。作者以为，真正隐士要做到“酣羲皇之真味，反太初之至乐”，也即要回到远古时的人心，返璞归真，无求、无欲，一切顺乎自然。这里可以看到苏轼消极厌世思想的一面，这是遭受贬斥后产生的情绪。但，尽管苏轼有淡乎人生的一面，他也不可能真正离俗，随后他又被启用，做了几任高官即是证明。

《洞庭春色赋》。此赋作于元祐六年(1092)知颍州任上。安定郡王以黄柑酿酒，名曰“洞庭春色”，其侄将此酒送苏轼，轼即作此赋。由于思想倾向性起作用，博学的苏轼得此酒，马上想到唐牛僧孺在《玄怪录·巴邛人》中讲到的巴邛人在自己的桔园中，发现有两个桔子特大，剖开后看到每个桔子里有两个白发红颜老人在其中游戏，以为桔中之乐，不减商山四皓，只可惜不能根深蒂固，以致被愚人摘下。他们随即从袖中抽出一草根，化为飞龙，四人乘龙高飞远去。作者由此得出结论，人生是虚幻的，世界之大，其实只是一个斑点，一片枣叶，可以纳入小小的芥子之中：“吾闻桔中之乐，不减商山。岂霜余之不食，而四老人者游戏于其间？悟此世之泡幻，藏千里于一斑；举枣叶之有余，纳芥子其何艰！宜贤王之达观，寄逸想于人寰。”这是地地道道的佛家观点。尚在太守任上，苏轼已陷入佛家的泥潭中去了。

《中山松醪赋》。作于元祐八年(1093)守定州任上。此赋与写于贬所的《酒隐赋》的思想倾向性截然不同。它为千岁古松不被重用而鸣不平：“岂千岁之妙质，而死斤斧于鸿毛；效区区之寸明，曾何异于束蒿。”而《酒隐赋》却鄙弃世用，以为王侯将相到头来也难免招来杀身灭族之祸。此赋歌颂竹林诸贤和酒中八仙：“使夫嵇(康)阮(籍)之伦，与八仙之群豪，或骑麟而翳凤，争槛挈而瓢操。颠倒白纶巾，淋漓宫锦袍。追东坡而不可及(东坡追不上他们)，归饷歠其醨糟。”而《酒隐赋》却揭露他们为“暂托物以排意，岂胸中而洞然”！可见政治生活环境对一个作家创作的影响是巨大的，甚至可能产生两种倾向性完全不同的作品，苏轼的作品就是例证。

《菜羹赋》。此赋作于谪居儋州期间。在此之前短短的四年间，作者一再被贬，由定州而英州而惠州而儋州。正如本赋中所说：“嗟余生之褊迫，如脱兔其何因。”他初到儋州，借住官舍，才得以暂避风雨。饮食自然十分粗劣，如序所说：“水陆之味，贫不能致，煮蔓菁、芦菔、苦荠而食之。”“其法不用醯酱，而有自然之味。”——大概苏子穷得连醋酱都没有，只能用清水熬煮。但由于几经挫折，甚或濒于死亡的磨练，加上儒佛道的修养，他已能泰然面对一切袭来的苦难，超然物外，“先生心平而气和，故虽老而体胖。忘口腹之为累，以不杀而成仁。窃比予于谁欤？葛天氏之遗民。”自比远古葛天氏的遗民，过惯恬淡生活，心广而体泰。

另外还有《酒子赋》、《浊醪有妙理赋》，此不一一。

三、政论赋

政论赋是苏轼赋作中质量最差的部分，基本上是沿袭历史上儒家所倡导的那一套老调子，缺乏新鲜见解。

《明君可与为忠言赋》。提出君上要"虚己",要学会"审乎情伪"。以为皇上成为"明君"臣下才能进上忠言。但对历史上一些敢于犯颜直谏、有胆有识的诤臣,对昏君的非议,苏轼却不愿也不敢提出。

《三法求民情赋》。主要希望统治者:1. 执法要公正,不询私情;2. 取消酷刑;3. 对老、幼、病、痴犯法要从轻发落。古往今来儒家也都大体持这种态度。

《六事廉为本赋》。从题目即可看出作者写此赋的本意,即要把廉做为为官的首要条件。赋结论也说:"绩效皆烦,清名至美。故先责其立操,然后褒其善理。"其实,廉是官员所必备的条件,对任何官员都应有此要求,这里,区别主要在于理政能力之高低,选择有较高的治理能力和开创精神的官吏才是最重要最难得的。苏子所强调的着眼点错了,也难怪他做过几任太守政绩平平,难怪他反对王安石的变法。

《延和殿奏新乐赋》。这里所说的"新乐",是指哲宗元祐三年(1088)侍郎范镇所上的乐章,是地道的旧乐。在此之前,社会上存在所谓"郑卫之声既盛,雅颂之音殆息",所以范镇反其道而行之,"考《周官》,《王制》,司马迁《书》,班氏《志》",而制作所谓"新乐"。由此可见,苏轼的思想是相当保守的。

提倡"雅颂之音",反对"郑卫之声",始自孔子,自此之后,儒士们多尊崇此训,苏轼也不例外。我们从其《与谢民师书》中对"辞达而已矣"的解释不难看出,他对孔子的崇拜竟达到盲目的境地,不足多也。

《通其变使民不倦赋》。题意是借《周易·系辞上》所谓"通其变,遂成天下之文"而加以发挥。赋开篇即说:"物不可久,势将自穷",即事物不可长久不变,不变就要衰败。"欲民生而无倦,在世变以能通",对人事也是如此,要使人们不厌倦,让他们精神振兴起来,就要让他们通晓世间变化的道理。随后赋反复列举"变"的好处,也即变能够推动社会的进步,如"作网罟以绝禽兽之害,服牛马以纾手足之疲,田焉而尽百谷之利,市焉而交四方之宜","以瓦屋,则无茅茨之敝漏;以骑战,则无车徒之错综。更皮弁以圜法(即用财币取代皮币),周世所宜;易古篆以隶书,秦民咸共。"新事物代替旧事物,这就是历史的前进,也就是社会的进步,是造福于全社会的。作者随后指出:"乃知制器者皆出于先圣,泥古者盖生于俗儒。"前一句不全面,"制器"是劳动的结果,不是"先圣"凭空想出来的。"泥古"出于俗儒,却往往符合历史事实。可见此赋通篇都是作者在发表议论,而没有或少有描写、抒情笔墨。

辞赋结尾说:"苟新令之可复,虽旧章而必擅,神而化之,使民宜之,夫何懈倦!"意思是:如果说熙宁时代的新法可以恢复,那么一些旧的章程也是有用的。只要微妙地加以变化,使它适应百姓的需要,百姓也不会厌烦的。有的论者据此认为此赋当作于元祐更化之时,当时司马光等旧派人物一致上书取缔熙宁新法,苏轼大约趁机上此赋以附和。我却以为,此数语更象是针对哲宗绍圣之后说的。绍圣者,承继神宗圣业之谓也。其时熙宁、元丰时代的所谓新党重新上台,国将有变。苏轼在定州任上,一再上书哲宗,指出"恐急进好利之臣,辄劝陛下轻有改变","伏见御试策题,历诋近岁行事,有绍复熙宁、元丰之意……愿陛下反复臣言,慎勿轻事改易"。意即不要轻易恢复到王安石改革的时代。他甚至因此而触怒哲宗,被改派到汝州。

不过从此赋我们也不难看出,苏轼并不是一个顽固派分子。此赋强调一个"变"字,旧的事物都要随时代变化而变化。这与他年青时所写的许多策论是一致的。他在那些策论中,也提出许多改革的主张。他总的要求是,课百官,安民心,积货财,练兵旅。当然与王安石比较起来,苏轼的思想水平要逊色得多。王安石的变法在当时可说是治本的,他公开声称"天变不足畏,祖宗不足法,人言不足恤",他强调的是要改变现行的政策法令。所以他提出许多新法——青苗法,免役法,方田均税法,农田水利法,市场法等等。苏轼是个好人主义,他以为只要选择好的官吏就可以了。他在《进策》里说:"窃以为当今之患,虽法令有所不安,而天下之所以不大治者,失在于任人,而非法制之罪也"(《进策·策略三》),他的主张充其量只能算治标。

《复改科赋》。这篇赋同样以议论为主,但插入骚体、骈体,句式多变,显得比较灵活轻巧。但赋

拟推翻王安石建立的以经义策论取士，代之以诗赋明经诸科取士，实在并不高明。王安石早在嘉祐六年(1061)，充当进士试的考官时曾写过三首诗，对当时以诗赋取士制度深表不满。《试院中五绝句》诗说："圣世选才终用赋，白头来此试诸生"[①]，语带讥讽。《详定试卷二首》之一说："童子常夸作赋工，暮年羞悔有扬雄。"[②]扬雄是汉成帝时著名的赋家，他年轻时拼命写赋，歌颂讽谏汉成帝，他以为通过这条道路可以飞黄腾达，但结果是"三代不徙官"，始终得不到提升。他开始懊悔，以为写赋是雕虫篆刻的一类小玩艺，视同倡优，只供帝王解闷。他因而"辍不复为"，再也不写赋了，而开始搞学术研究，摹仿《论语》作《法言》，摹仿《周易》作《太玄》。对于诗人赋家不能当大官鲁迅先生有很好的解释，他在《从帮忙到扯淡》里说："中国的开国的雄主，是把'帮忙'和'帮闲'分开来的，前者参与国家大事，作为重臣，后者却不过叫他献诗作赋，'俳优蓄之'，只在弄臣之列。不满于后者的待遇的是司马相如，他常常称病，不到武帝面前去献殷勤，却暗暗地作了关于封禅的文章，藏在家里，以见他也有计画大典——帮忙的本领。"[③]鲁迅的话是很深刻的，汉武帝等如此用人也不是没有道理的，所以历史上才有"文章憎命达"、"诗人多薄命"的呼号。从文人、诗人自己方面来讲，不当官也未尝不是好事，无数的历史事实都可以证明这一点。所以，以诗赋取士，这个导向是有问题的；因而，苏轼的见解是不高明的。

趁便说几句：上面说过，苏轼的政论赋甚少描写抒情笔墨。作者几乎一落笔即直奔主题。这类赋的艺术性都较差。由此我们也不难悟出，人们为什么对历代应试赋评价不高，这些赋虽多，但存留在人们心目中的却极少。上世纪五六十年代，一些主题先行的作品，不正是这类赋的恶性发展吗！

四、杂　赋

苏轼的杂赋往往含蓄隽永，理趣盎然。

《黠鼠赋》。这是一篇描写老鼠误入囊中不得出，以假咬引起人们注意，又以装死让人把它从囊中倒出，随后迅速逃脱。苏子为此感叹：人是万物之灵，能驯龙斩蛟，能占卜获麟，但却见欺于一鼠。随后似有人对他说：你只是多记一些知识，但却未见道。关键是你用心不专，易为外物所诱惑。如有人舍得击碎千金之璧，但忽听到锅摔碎声却要惊心；有人胆敢搏击蛟龙，但突遇蜂蝎却又害怕。这里苏子的评述有一定道理，如果一个人很冷静、很自信、很专心，就不会轻易受到外物的影响。但苏子的议论并不十分切题。如人中鼠奸计，并非全因心不专一，这里还有对老鼠习性的了解问题。如果人们知道老鼠遇到危险时会装死倒下，就不会轻易把它倒出，以致让其逃逸。而对老鼠习性的了解，就需要靠生活经验的积累。南方某地有一种大鲤鱼，趁洪水泛滥时溯流而上。有时误入沟壑之中，洪水退时撤不出来，它便会静静躺在水中，绝不挣扎，以免被人发现。鹌鹑秋后常在稻草中觅食，一旦发现人影，即以草色为掩护，停止活动。诸如此类，都是动物伪装的习性，要猎取它，就必须了解它，靠专一是解决不了问题的。至于听鼠咬声而不为所动，这也很不切实际。如果此鼠非磨牙而是真咬，企图偷囊中粮食，主人能听而不闻，让老鼠把粮食吃光吗？人是要生活的，所以苏子才要攥紧钱袋子，才要不辞劳苦开荒种地。总之，此赋所举数例，大都缺乏说服力。

此赋首段描绘老鼠假咬装死以及乘机逃脱，写得活龙活现，这是作者的长项。第二、三段都是作者的议论，这表现了宋代诗文辞赋好发表议论的特色。

关于此赋的写作时间，古今学者多以为系东坡十一岁时所作。宋人王直方(见《王直方诗话》)、东坡小孙苏箔(见《栾城遗言》)都持这种观点。今人也多从此说。我不相信十一岁的童子有此写作

① 李壁注、李之亮补笺《王荆公诗注补笺》卷四十四，成都：巴蜀书社。2002年，第851页。

② 《王荆公诗注补笺》卷二十九，第528页。

③ 鲁迅：《且介亭杂文二集》，北京：人民文学出版社，1973年，第105页。

能力。且赋开头所说的"苏子夜坐,……使童子烛之",结尾所说的"余俯而笑,仰而觉。使童子执笔,记余之怍",等等,似非十一岁童子的口气。有的学者既赞同上述观点,可是在说明中又说:"结合北宋统治者笼络仕人的现实,无疑这是在否定那种为功名而汲汲奔走的人生。这也透露出宦海沉浮的苏轼在努力排除'不一之患',从而保持内心的平静,主宰自我,增重人生的价值。"[①]十一岁孩子哪来的"宦海沉浮"。苏轼二十二岁才考中进士,也才开始他的"猎取功名"的征程,他哪里是在努力排除"不一之患"!我以为此赋当作于中年之后。

《秋阳赋》。此赋描写一位公子喜欢秋天的太阳。东坡以为他不是真正喜欢秋阳,因为他养尊处优,没有经历苦难生活,对秋阳的好处认识不深。接着东坡描述夏天淫雨经旬给穷苦农民带来的苦难:"方夏潦之淫也,云烝雨泄,雷电发越,江湖为一,后土冒没。舟行城郭,鱼龙入室。菌衣生于用器,蛙蚓行于几席。夜违湿而五迁,昼燎衣而三易。是犹未足病也。耕于三吴,有田一廛,禾已实而生耳,稻方秀而泥蟠。沟塍交通,墙壁颓穿……釜甑其空,四邻悄然。"这是一段对陷于淫雨之中的穷苦农民的精彩写真。经过黄州苦难,东坡对穷苦的生活有了切身的体会,故说起来有一套,这也正是他自以为有教训公子的本钱。

赋末段说:"日行于天,南北异宜,赫然而炎非其虐,穆然而温非其慈。且今之温者,昔之炎者也。"完全符合自然科学。近千年前,有此看法是难能可贵的。这时的东坡,又非为"居士"一类的人物了。

《飓风赋》。此赋描绘飓风形成、爆发和消逝以及灾后恢复的全过程。写得绘声绘色,十分生动形象,令人如临其境。赋先写飓风来临的天象:"海气甚恶,……断霓饮海而北指,赤云夹日而南翔。"随后飓风步步进逼:"庭户肃然(即风声飒飒),槁叶簌簌。惊鸟疾呼,怖兽辟易。"但这还仅仅是飓风来临的前奏。真正飓风的到来则是:"排户破牖,殒瓦擗屋;礧击巨石,揉拔乔木。势翻渤澥,响振坤轴……鼓千尺之涛澜,翻百仞之陵谷。……虎豹謷豅,鲸鲵奔蹙……"真有翻江倒海,席卷寰宇之势,令人惊骇,难怪苏子为之"股慄毛耸,索气侧足"。但三天过后,风平浪静,晴空万里。众人转而紧张地进行飓风后的善后工作:"理草木之既偃,辑轩槛之已折。补茅屋之罅漏,塞墙垣之隤缺。"在这里,作者把飓风描绘的有声有色,使读之者如临其境,为之紧张,为之颤栗,最后才松一口气,放下一颗悬空的心。

随后作者大发议论:"蚁之缘也,吹则坠;蚋之集也,呵则举。夫嘘呵曾不能以振物,而施之二虫则甚惧。鹏水击而三千,抟扶摇而九万。彼视吾之惴慄,亦尔汝之相莞。"意思是说,人类遇到飓风而惧怕,其实就像蚁蚋遇到人类吹嘘害怕一样,没有什么值得害怕。这里,作者发表他的事物相对性观点,抹煞了事物的个性、特性。抹煞了事物的区别、矛盾的存在。这是一种消极、虚无、唯心的思想,这当是作者长期以来在政治上一再受到打击又无力抗拒而滋长的一种看破红尘的消极思想的反映。这与《赤壁赋》、《菜羹赋》、《老饕赋》等等流露出来的佛教思想倾向是同一性质的,而与许多政论赋所宣扬的儒家治国安邦的大道理则显然不同。由此我们也正可以清楚看到,与前代很多赋不同的宋赋的议论倾向。

苏轼文赋还有《天庆观乳泉赋》等数篇,我以为比较一般,兹从略。

[责任编辑 刘 培]

① 孙民译注:《东坡赋译注》,成都:巴蜀书社,1995年,第55页。

文 史 哲
2008 年第 2 期(总第 305 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2008(Serial No. 305)

声韵探讨与词风演进

——兼论戈载《词林正韵》的尊体策略

沙 先 一

摘 要:词是专门之学,除了抒情诗一般的特点外,还涉及到声律、音韵等方面的问题,这些在清代词学的建构中,都曾受到极大的关注。戈载《词林正韵》是清代词韵探讨与编纂的集大成之作,标志着词韵规范的确立,具有重要的理论意义和词史地位。首先,《词林正韵》继承李清照词"别是一家"之说,由词的体性入手,从声韵的角度,强调词曲辨体,从而保证词体的文体特殊性,具有重要的尊体意义;其次,通过声韵探讨,影响清代词风演进,从整理上而言,清词创作存在着前期疏于声韵、中后期严于声韵的变化,而这一转变与《词林正韵》的编纂有着重要的关系;复次,清词的中兴与词律、词韵的探讨密切相关,《词林正韵》也在一定意义上推动了清代词学之盛。

关键词:声韵;《词林正韵》;推尊词体;词史

一、声韵探讨与词韵编撰

词最早是配合音乐,可唱的歌词。不管是倚声填词,还是作词谱曲,词家所注意的主要是文词与音乐的和谐,追求声情并茂,至于词之用韵,则是次要的。宋元以后,词乐失传,人们失去了乐理上的规范,就只好在词律、词韵等词的乐体形式上讲求了。而韵在词的乐体形式中尤其重要,词的韵位是乐音运动过程中停顿的地方,整首词声音节奏的纵横驰骤、抑扬缓急,就依靠韵叶(协)起统一调和作用。然有明一代,词学创作在内容与风格上徒尚《花间》、《草堂》,语言俚俗,内容淫靡艳俗,在体制上词曲不分,当时所用的词韵、词谱多为曲韵、曲谱。如胡文焕《文会堂词韵》,沈际飞认为:"三声用曲韵,而入声用诗韵,居然大盲。将词韵不亡于无,而亡于有,深可叹也。"[①] 并且,这种风气一直延续到清初,邹祇谟《远志斋词衷》云:"自词韵无成书,而近来名手操觚者,随意调叶,不按古法,……《多丽·本意》之零薰裙屏通叶,则支齐鱼虞四韵,庚青蒸侵真文元七韵,均不辨矣。而柳洲诸家,有以鱼虞歌三韵通用者,良由浙音使然。更甚者,寒山先天覃咸盐七韵,递相牵缀,庞然杂出。而入声一韵,尤随手填凑,淄渑无别。此等因习,佳词不乏,所云一韵之驳,坐累全篇,亮音俊曲,终于废弃,反不如胡氏词韵之按部就班矣。"[②] 词家之所以疏于韵律,"词韵无成书"是主要原因。因此,编撰可供词家依傍的韵书,矫正明人之贻误,便成为清代词学复兴与建构中的一个重要环节。

清代词韵的建构体现为两个方面,一是词韵书的编撰,一是关于声韵的探讨。清初至乾嘉一段时期内出现了众多的词韵书,如沈谦的《词韵略》,仲恒的《词韵》,程洪、吴绮的《词韵简》,曹亮武等的

作者简介:沙先一,徐州师范大学文学院副教授(江苏徐州 221116)。

基金项目:国家社科基金青年项目《清代选词学研究》,项目编号:07CZW017。

① 唐圭璋:《词话丛编》,北京:中华书局,1986 年,第 663 页。

② 唐圭璋:《词话丛编》,第 664 页。

《词韵》，李渔的《笠翁词韵》，程名世等的《学宋斋词韵》，郑春波的《绿漪堂词韵》，吴宁的《榕园词韵》，许昂霄的《词韵考略》，王讷的《晚翠轩词韵》等，诸多韵书的编撰说明了大家对词韵的重视，以及希望确立词韵规范的企图。但词韵书的编撰与词的创作中是否讲求词韵，并不能等量齐观，清初以迄乾嘉，创作中一直存在着疏于声韵的现象，究其原因，有以下诸端。

首先，词家对于词作是否应该押韵，是宽协还是严格押韵存在分歧。一些词家认为填词应当有为众人共同遵循的词韵，如沈天羽认为"去矜《词韵》，考据该洽，部分秩如，可为填词家之指南"[①]；但又有认为词韵可任意取押通转者，如毛奇龄《西河词话》卷一云："词本无韵，故宋人不制韵，任意取押。"[②]这种分歧可推源至清人关于宋词用韵的争论上。清初沈雄《古今词话·词品》卷上《详韵》云："陶宗仪《韵记》曰：本朝应制颁韵，仅十之二三，而人争习之。户录一编以粘壁，故无定本。后见东都朱希真，复为拟韵，亦仅十有六条。其闭口侵寻、监咸、廉纤三韵，不便混入，未遑校雠也。鄱阳张辑，始为衍义以释之。洎冯取洽重为缮录增补，而韵学稍为明备通行矣。值流离日，载于掌大薄蹄，藏于树根盎中，湿朽虫蚀，字无全行，笔无明画，又以杂叶细书如半菽许。愿一有心斯道者详而补之。然见而所书十六条与周德清所辑，小异大同，要以中原之音，而列以入声四韵为准"[③]，认为宋人即编有词韵书[④]。不过，更多的看法则如毛奇龄所言，"词本无韵，故宋人不制韵，任意取押"，"词韵之了无依据，而不足推求"[⑤]。这一观念在其后一段时期内影响甚大。如先著《词洁·发凡》云："今之为词者，规摹韵度，命意范辞，无失其为词可矣。若丝铢毫芒之违合，则孰从而辨之，而言谱者纷纷凿凿，起而相绳，亦安能质宋人于异代，而信其必然也。盖宋人之词，可以言音律；而今人之词，只可以言辞章。宋之词兼尚耳，而今之词惟寓目，似可不必过为抨击也。即宋人长短句，用韵之出入，今亦不得其故。近人有以诗韵为词者，虽诗通用之韵，亦不敢假借，此亦求其说而不得，自为之程或可耳。设取以律他人，则非也。"认为用韵不必刻意讲求，并赞同茅元仪"余以古诗、古韵，自可兼行，则词义恰合，稍一落韵，亦不为过"[⑥]以及毛奇龄之论。《四库全书总目》之《仲恒〈词韵〉提要》亦云："考填词莫盛于宋，而二百余载作者云兴，但有制调之文，绝无撰韵之事。核其所作，或竟用诗韵，或各杂方言，亦绝无一定之律"，"当日所讲在于声律，抑扬抗坠，剖析微芒。至其词则雅俗通歌，惟求谐耳。所谓有井水吃处都唱柳词是也，又安能以《礼部韵略》颁行诸酒炉茶肆哉。"[⑦]另外，在押今韵和古韵上，多数词家认为宜依宋人名作为规范，当然也有认为用时韵的，如李渔的《笠翁词韵》、许昂霄的《词韵考略》。这些分歧让填词者莫衷一是，创作上自然也就难免疏于用韵了。

其次，词家在选择词韵书上也有不同的意见，如王士禛认为明代宋濂等人编定的《洪武正韵》"斟酌诸书而成，……俱于宋词暗合，填词者所当援据，议极简核"，认为范善溱《中州全韵》为词韵，又认为"沈氏《词韵》，《中原音韵》，可以参用。大约词韵宽于诗韵，合诸书参伍以尽变，则了如指掌矣"[⑧]。而邹祇谟则认为沈谦《词韵略》为词韵之善本。乾嘉两朝，《学宋斋词韵》填词家奉为圭臬，信之不疑，又有以吴宁《榕园词韵》为最确的。总之，没有一致的说法，弄得词家无所依从。

另外，词韵书虽多，但在编撰体例上比较混乱，说法也不甚统一。虽然每个时期都有一部词韵书较为流行，如清初仲恒的《词韵》，乾嘉时期的《学宋斋词韵》，但流行时间较短，且当时词家对此亦有异议。如吴衡照对学宋斋词韵多有批评，而认为《榕园词韵》最为精确，其《莲子居词话》卷一云："毛

① 唐圭璋：《词话丛编》，第663页。
② 唐圭璋：《词话丛编》，第568页。
③ 唐圭璋：《词话丛编》，第832页。
④ 沈雄所记是否属实，尚有不同的看法，参看鲁国尧：《鲁国尧自选集》，郑州：河南教育出版社，1994年，第134－135页。
⑤ 唐圭璋：《词话丛编》，第568－570页。
⑥ 唐圭璋：《词话丛编》，第1331－1332页。
⑦ 《四库全书总目》卷二〇〇，北京：中华书局，1965年影印本，第1835页。
⑧ 唐圭璋：《词话丛编》，第662页。

奇龄言：'词本无韵，今创为韵，转失古意。'西河初不知宋词韵也，故为是言。钱塘沈谦取刘渊、阴时夫，而参之周德清韵，并其所分，分其所并，甚至割裂数字，并失《广韵》二百六部所属，诚多可议。莱阳赵钥、宜兴曹亮武次第刊行，均失之也。全椒吴烺学宋斋本小变其面目，终亦沿沈氏误处。近日海盐吴应和《榕园韵》，遵《广韵》部目，斟酌分并，平声从沈氏，上、去以平为准，入以平、上、去为准，最确。其中有增益删汰而无割裂，亦属至是。"①

总之，清代前中期众多词韵的编撰并没有完成确立规范的期许，不过，声韵的探讨与词韵的编撰，对词韵观念的不断深化起到了推进作用，同时也为戈载《词林正韵》的编撰提供了丰富的资源。清代词韵的建构需要一个过程，戈载《词林正韵》的编撰与刊刻标志着规范的最终确立。

二、词史风会与严审声韵

清代词学的整体建构中，内容风格的建构一直处于中心的位置，而关于词律、词谱、词韵等词体学的探讨则相对边缘化。如浙西词派论词尊雅正，雅正主要是指词之内容与风格的醇雅，虽然也有艺术形式上的要求，如字面的锤炼、声韵的讲求等，他们所推举的南宋诸家，也均为格律派词人，以严求律韵著称，但这并不是浙西词论的核心，相对而言，他们更注重内容风格上的追求，如朱彝尊的醇雅、厉鹗的清雅、郭麐的清疏之论。常州词派论词重"比兴寄托"，对声律往往也不太留意。这些主流观念导致了清代词学建构与词坛创作上对声律的忽视。

戈载强调严审声韵，一个重要的原因就是出于对这种创作倾向的不满，他批评说，"恃才者不屑拘泥自守，而谫陋之士往往取前人之稍滥者，利其疏漏，苟且附和，借以自文，其流荡无节，将何底止"，"实虑讹误淆混之处，沿习既久，沉溺难返，韵学不明，词学亦因之而衰矣"②。为宣扬严于律韵的主张，戈载编撰《词林正韵》，为词韵提供规范与准则；编选《宋七家词选》作为词家效法模仿的典范，示人以正途。他将严审音韵作为论词主张，以韵与律作为论词衡词的标准，并与吴中词友结社，研探声律，分刊音韵，推衍严审声韵的创作观念。

再就词体学的建构而言，清代前中期对于词韵的探讨也远不及词律、词谱的研究深入，因此，对词学观念与词坛创作的影响也不及《词律》、《钦定词谱》，所以，《四库全书总目》仅将仲恒《词韵》列入存目，就很能说明问题。《词律》、《钦定词谱》对词学观念与词坛创作风气有一种扭转的作用。如田同之《西圃词说》云："宋元人所撰词谱流传者少。自国初至康熙十年前，填词家多沿明人，遵守《啸余谱》一书。词句虽胜于前，而音律不协，即衍波亦不免矣，此《词律》之所由作也。其云得罪时贤，盖指延露而言，匪他人也。如《莺啼序》创自梦窗，平仄字句，一定难移，当遵之。首句定是六字起，次段第二句必用四仄，乃为定体。首段第五第六，二七字句，断不可对，《词律》逐句考订，实为精详。而延露《夏景》一阕，竟改为四字起。'帘幕重重'二句，竟且作对。至'薄铅不御'四字中夹一平，尤为大误。故浙西名家，务求考订精严，不敢出《词律》范围之外，诚以《词律》为确且善耳。至于《钦定词谱》，虽较《词律》所载稍宽，而详于源流，分别正变，且字句多寡，声调异同，以至平仄，无不一一注明，较（校）对之间，一望瞭然。所谓填词必当遵古，从其多者，从其正者，尤当从其所共用者，舍《词谱》则无所措手矣。"③指出二书在清代词学建构上的意义。再如厉鹗论词主张掐谱寻声："予素有是好，与尺鸟倡和，见其掐谱寻声，不失刊制，且兢兢于去、上二字之分，若宋人鬲指正平诸调，遗论犹未坠者，亦可见其使才之工矣。"④厉鹗词友中，吴焯"掐谱寻声，兢兢于去上二字之分，尤不失刊度"，查为仁"于声律

① 唐圭璋：《词话丛编》，第2401页。

② 戈载：《词林正韵·发凡》，上海：上海古籍出版社，1981年影印本，第35、90页。

③ 唐圭璋：《词话丛编》，第1473－1474页。

④ 厉鹗：《吴尺鸟〈玲珑帘词序〉》，《樊榭山房集文集》卷四，四部丛刊初编本。

之微，必抉根溯源，究其旨奥”，江研南“审音之妙，钥合尺围，靡间丝发”①，他们填词的共同特点是审音严谨，宫调协谐，从中可见《词律》对创作上的影响。他如顾广圻论词亦标举声律之说，其《扁舟载酒词序》云：“盖闻填词之有宫律，譬则规矩也。其辞句之美，譬则巧也，所谓能事者，尽规矩之道以施夫巧者也。词家之盛，由两宋以溯唐五季而涉金元，罔有不知此旨者，更明三百年陵夷衰微，迨至国朝，复起其废，善言宫律者，椎轮万氏，囊括《词尘》是已。……特是读者知其辞句之美易，知其字字入宫律难。予往者亦尝留意于《碧鸡漫志》、《乐府指迷》等诸家之说，用求卷中，众作不啻重规叠矩。故敢首揭此旨，将以待闻弦赏音者之击节云。”②主张“宫律”与“辞句”兼美，强调词之一体的音乐体性与文学体性的兼善并臻。即便是常州词派对《词律》也多有沾丐，如周济《宋四家词选》序论里，即有了对词的格律特征的具体论述：“红友极辨上去是已。上入亦宜辨，入可代去，上不可代去。入之作平者无论矣。其作上者可代平，作去者断不可以代平。平去是两端，上由平而之去，入由去而之平。”又：“上声韵，韵上应用仄字者，去为妙。去入韵，则上为妙。平声韵，韵上应用仄字者，去为妙，入次之。叠则聱牙，邻则无力。”③这些探索，都反映了对《词律》成就的推阐。

值得注意的是，声律的探讨，尤其是《词律》的刊刻，导致了清代词体学建构中的不均衡现象，即偏重于词律的探讨，从而使词律处于强势的地位，成为词体学建构中的主流话语，并在一定程度上造成了词家对词韵的忽视与淡漠。不过，这里仅就相对而言，而这也是《词林正韵》编撰的一个重要动因。戈载将韵与律并重，认为“填词之大要有二：一曰律，一曰韵。律不协则声音之道乖，韵不审则宫调之理失，二者并行不悖”④，希望能引起大家的注意，纠正这一偏失。

需要指出的是，厉鹗也律韵并提，其《论词绝句》十二云：“去上双声仔细论，荆溪万树得专门。欲呼南渡诸公起，韵本重雕菉斐轩。”专论万树《词律》与《词林要韵》二书。但《词林要韵》编撰与刊刻年代存有争议，厉鹗定为绍兴二年(1132)刊菉斐轩本。戈载曾批评说：“厉鹗《论词绝句》……注云：‘曾见绍兴二年刊菉斐轩《词林要韵》一册，分东、红、邦、阳十九韵，亦有上、去、入三声作平声者。’于是人皆知有菉斐轩《词韵》，而又未之见。近秦敦夫先生取阮芸台先生家藏《词林韵释》，一名《词林要韵》，重为开雕，题曰‘宋菉斐轩刊本’，而跋中疑为元明之季谬托，又疑此书专为北曲而设。诚哉是言也。观其所分十九韵，且无入声，则断为曲韵无疑，樊榭偶未深究耳。是欲辑词韵，前既无可考，而此书又不可据以为本也。”⑤认为此书真伪难定，又存在很多缺陷。这里厉鹗何以论及《词林要韵》，颇耐寻味，但这已是另外一个论题了。再如凌廷堪《梅边吹笛谱序》自谓其词云：“少作但依旧词填之，不知宫调为何物，近因学乐律，少少有所悟。……稿中所用四声，非于唐宋人有所本者，不敢辄为假借。所用韵，凡闭口不敢阑入抵腭鼻音，至于抵腭与鼻音亦然。”⑥江藩称其词“不主一家，而严于律。今人之词，有一字不合者，必指摘之”⑦。凌氏应该说是个特例，他对词乐的研究，并不具有普遍性。不过，他的理论却影响了戈载，并对以戈载为中心的吴中声律词派的形成起到了推动作用。

三、强调声韵与推尊词体

词在发展的初期，被视为“小道”。不过，如同文学史所经常昭示的，起源于民间的文体，到了文人手里，往往被赋予更深的意义。因此，在北宋时词坛就出现了尊体、破体之说，如苏轼的“以诗为

① 唐圭璋：《词话丛编》，第1951－1952页。
② 顾广圻：《思适斋集补遗》卷下，1936年秀水王氏学礼斋蓝印本。
③ 唐圭璋：《词话丛编》，第1645页。
④ 戈载：《词林正韵·发凡》，第35页。
⑤ 戈载：《词林正韵·发凡》，第37页。
⑥ 凌廷堪：《校礼堂文集》，北京：中华书局，1998年，第263页。
⑦ 江藩：《国朝汉学师承记》卷七，北京：中华书局，1983年，第121页。

词”，主要表现为对题材内容的拓展，对格调意蕴的提升，是“破体为文”；李清照从词的体性入手，提出了词“别是一家”的说法，二者相反相成。所不同的是，前者是从意义的层面上使词向传统诗文的表达功能靠拢，从而否定“小道”之说；后者则从词的本来意义上强调艺术的精工，从而维系词体的文体特殊性。苏轼的破体与李清照的尊体，实际上从两个方面划出了词史演进的轨迹，因而不断在后世得到回应。不仅南宋的辛派词人和格律派词人大致沿此道路，即便是清代词学复兴，也是在这样相反相成的两个层面上展开的。

词之创作至明代趋于衰落，一是内容上徒尚淫靡，二是体制上词曲不分，词体自身特征几于丧失。清人为振兴词学，繁荣创作，提出了尊体的主张，一为朱彝尊强调词之内容风格的醇雅，张惠言倡导比兴寄托；一为对词之韵律形式的强调，如万树对词律的研究，戈载对词韵的重视，推进词发展的路径与宋人颇为相似。亦可以说一是注重文学社会功能，一是偏重艺术体制，维护词体的纯洁性。并且，二者又处于悖立的状态，强调词的社会价值功能，有时会以牺牲词的音乐性特征与文体特征为代价。因此，王鹏运《词林正韵跋》云：“夫词为古乐府歌谣变体。晚唐北宋间，特文人游戏之笔，被之伶伦，实由声而得韵。南渡后与诗并列，词之体始尊，词之真亦渐失。”[①]所谓词之“真”，即指词的文体特殊性。杜文澜《词律校勘记序》亦谓：“元明以来，宫谱失传，作者腔每自度，音不求谐，于是词之体渐卑，词之学渐废。”[②]认为词乐失传，词自身文体特性的减弱抑或丧失，是词托体不尊的重要原因。因此，为维护词体的纯洁性，保证词体的文体特性，即“词之真”，清人一方面强调词体学的建构，通过词律、词谱、词乐、词韵的相关研究，以重构或寻求词的音乐特征；一方面严于辨体，探究词与诗、曲的文体区别，如诗庄词媚、词雅曲俗之论，以及词韵与诗韵、曲韵异同的辨析等，以维系词的文体特性。这也是清人推尊词体的策略之一，不过这一路径却被词学研究界有意无意地忽略了。戈载对词韵的刻意讲求也可以从这一视角来考察，他在《词林正韵·发凡》中曾较为深入系统地论述了词韵与词律、宫调、词乐的关系以及词韵与诗韵、曲韵的异同。

如词韵与词律、词调的关系，戈载认为：“词之为道，最忌落腔。落腔者，即丁仙现所谓落韵也。姜白石云：‘十二宫住字不同，不容相犯。’沈存中《补笔谈》载燕乐二十八调杀声。张玉田《词源》论结声正讹，不可转入别腔。‘住字’、‘杀声’、‘结声’，名虽异而实不殊，全赖乎韵以归之。然此第言收音也。而用韵之吃紧处，则在乎起调毕曲。盖一调有一调之起，有一调之毕。某调当用何字起，何字毕；起是始韵，毕是末韵，有一定不易之则，而‘住字’、‘杀声’、‘结声’即由是以别焉。词之谐不谐，恃乎韵之合不合”[③]。所以，戈载的词学研究并不仅仅局限在词韵上，他是把词韵、词律、词调以及词乐看作一个整体进行综合考察的。戈载曾与王敬之一起研讨订补万树的《词律》，有《词律订》、《词律补》之作，惜已散佚。其《宋七家词选·姜尧章词选跋》对词乐也多有论述：“盖白石深明律吕之学，庆元三年丁巳四月，曾上书论雅乐，并进《大乐议》一卷、《琴瑟考古图》一卷，故能自制歌曲。今集中俱注明宫调，且有旁谱。予始茫然不解，后阅张玉田《词源》，其工尺字相类。又沈存中《梦溪笔谈》亦多发明。及读《朱子大全集》，有《宋乐俗谱》一条，乃稍稍辨别。惜字有讹阙处，参互考订，略得其旨。曾为秦敦夫太史校正《词源》，而白石之谱，亦从而有悟焉”[④]。尽管戈载对白石旁谱的研究多有讹误之处，不过，他从词乐、词律等整体背景上来观照词韵的研究思路却是值得肯定的。

再如词韵与诗韵、曲韵的区别。处于同一时代的各种文体之间，必然会存在彼此影响的互动关系，如宋词的诗化，元代词的曲化，都呈现出文体之间影响的互动特征。词的用韵上，也存在着用诗韵与用曲韵的现象。戈载认为词韵虽源于诗韵，但又有所变化，故而不能以诗韵代替词韵。宋代词

① 王鹏运：《四印斋所刻词》，上海：上海古籍出版社，1989年影印本，第328页。

② 杜文澜：《词律校勘记》，清咸丰十一年(1861)曼陀罗华阁刻本。

③ 戈载：《词林正韵·发凡》，第64页。

④ 戈载：《宋七家词选》卷三，清道光十七年(1837)翠薇花馆刻本。

的歌唱所依托的音韵系统本源出于诗韵，虽有数部通叶或间协方音之例，但总体上仍是以传统诗韵为主。蒙元统一之后，中国之音韵体系发生了较大的变化，以北方音为主的中原音成为主导性的音韵体系，曲韵逐渐占据了主导地位，词所依托的音韵体系也发生了变化，不可避免地受到了曲韵的影响。明代以来的词作通常出现与曲韵混淆不分的现象，当时，填词所依据的韵书大多是词韵与曲韵不分，如胡文焕《文会堂词韵》，直至清初的李渔还主张词韵参用曲韵以合今音，因为曲韵比较接近口语。填词用曲韵导致了词的俗化，同时也使词体的特征淡化。词韵与曲韵的最大区别是入声韵，曲韵无入声韵，而宋词则严审入声，非常注重入声韵的作用。戈载认为"词韵与曲韵亦不同，制曲用韵可以平上去通叶，且无入声。……而词则明明有必须用入声之调，断不能缺，故曲韵不可为词韵也"①。因此，他特别在词韵里列了入声五部。

戈载云："填词之大要有二：一曰律，一曰韵。律不协则声音之道乖，韵不审则宫调之理失，二者并行不悖。"②又曰："词之合律与否全在乎韵。"③王鹏运《词林正韵跋》亦云："居今日而言词韵，实与律相辅。盖阴阳清浊，舍此更无从叶律，是以声亡而韵始严"④，明确地指出了词乐失传与词韵始严的关系。戈载所谓"声音之道"、"宫调之理"，表明了他对词之音乐体性的执著与渴盼，也体现了他推尊词体的努力。俞樾《校刊词律序》云："《词律》之作，盖以有明以来，词学失传，举世奉《啸余图谱》为准绳，但取其便乎吻，而不知其戾乎古。于是扫除流俗，力追古初，一字一句，皆取宋元名作排比而求其律。律严而词之道尊矣。"⑤其《绿竹词序》又云："词莫盛于宋，元曲兴而词学稍衰。有明一代非无作者，而不尽合律，毛公所谓徒歌曰谣者也。至我朝万红友《词律》出，而填词家始知有律。然榛芜初辟，疏漏犹多。道光间吴门有戈顺卿先生，又从万氏之后密益加密，于是阴平阳平及入声去声之辨，细入毫芒，词之道尊。"⑥律严而词之道尊，同样，韵严则词之道亦尊。俞氏明确地指出声韵探讨的尊体意义，所论颇有见地。总之，我们可以认为声韵探讨是清代推尊词体的途径之一，是清词中兴的一个重要环节。

四、规范确立与词史意义

在中国文学史上，一种规范的确立往往要建构在对已有传统的批判、颠覆与重构之上，戈载也是如此。《词林正韵·发凡》中对已有词韵书作了系统的清理，如指出《词林韵释》："所分十九韵，且无入声，则断为曲韵无疑。"论其他韵书云："国初沈谦曾著《词韵略》一编，毛先舒为之括略并注。……又似纷杂，且用阴氏韵目删并，既失其当，则分合之界模糊不清，字复乱次，以济不归一类，其音更不明晰。舛错之讥，实所难免。同时有赵钥、曹亮武均撰《词韵》，与去矜大同小异。若李渔之《词韵》四卷。……以乡音妄自分析，尤为不经。至前此胡文焕《文会堂词韵》平、上、去三声用曲韵，入声用诗韵，骑墙之见，亦无根据。近又有许昂霄辑《词韵考略》，亦以今韵分编。……大旨以平声贵严，宜从古；上、去较宽，可参用古今；入声更宽，不妨从今。但不知所谓古今者，何古何今而又何所谓借叶？痴人说梦，更不足道。所幸者诸书俱未风行，犹不至谬以传谬。今填词家所奉为圭臬信之不疑者，则莫如吴烺、程名世诸人所著之《学宋斋词韵》，其书以学宋为名，宜其是矣，乃所学者皆宋人误处。……种种疏谬，其病百出，不知而作，贻误来兹，莫此为甚。而复有郑春波者继作《绿漪亭词韵》以附

① 戈载：《词林正韵·发凡》，第45－47页。
② 戈载：《词林正韵·发凡》，第35页。
③ 戈载：《宋七家词选》卷七，清道光十七年(1837)翠薇花馆刻本。
④ 王鹏运：《四印斋所刻词》，上海：上海古籍出版社，1989年影印本，第328页。
⑤ 万树：《词律》，上海：上海古籍出版社，1980年影印本，第2页。
⑥ 张鸿卓：《绿竹词》卷首，清同治五年(1866)刻本。

会之，羽翼之，而《词韵》遂因之大紊矣。"[①]对各家韵书之得失作了切中肯綮的评述，也可视为对已有词韵的正本清源、颠覆与重构，并在批判中确立与建构了《词林正韵》的编撰体例与理论体系。所著《词林正韵》"列平、上、去为十四部，入声为五部，共十九部。皆取古人之名词，参酌而审定之，尽去诸弊。非谓前人之书皆非，而予言独是也，不过求合于古"[②]。

不过，《词林正韵》取得词家的认同，还需要一个接受的过程。到晚清四家，尤其是王鹏运将其刻入《四印斋丛书》，才确立了它在词史上的位置。王鹏运《词林正韵跋》云："光绪辛巳三月校刻双白、漱玉三家词竟，许鹤巢前辈贻我是册，伏而读之，乃戈宝士《词林正韵》也。……按词韵之最古者为《菉斐轩词韵》，秦敦夫太史刻之而疑为元明之季谬托，又疑其专为北曲而设。信然。外此如文会堂、学宋斋诸家多强作解事，未足据依。戈氏书最晚出，亦最精核，可谓前无古人矣。原板(版)闻已毁于兵，而金科玉律，实为填词家所不可少，因坿栞三家词后，以广其传。"[③]王氏的推重使《词林正韵》得到晚清以迄民国词家的认同。况周颐《蕙风词话》卷一云："《词林正韵》，则最为善本。曩王氏四印斋依戈氏自刻本，刻附所刻词后，倚声家圭臬奉之。"[④]指出了王鹏运之于《词林正韵》地位确立的作用。

对词韵探讨与词韵书编撰的意义如何评价，这里大致存在两个层面的问题：其一，从音韵学的角度来审视，《词林正韵》等编撰能否反映宋词用韵的真实面貌？回答是否定的。鲁国尧先生在讨论清代词韵书时曾有精辟的分析："诸家对宋词韵并没有作过穷尽式的研究，这是症结所在。他们择取名家词，甚或是名家的名篇，必然是见仁见智，各执一辞。宋词用韵之复杂，令人目眩，而词韵书的编者对若干出现频率较高的通叶现象未能作出正确的分析，遂导致反复争辩。……简言之，未能从音韵学的角度对全部宋词用韵作穷尽的归纳与合理的分析，清人之失在于此。"[⑤]虽然鲁先生是针对整个清代词韵书而发论，但这一评价放在戈载《词林正韵》上，同样也是中肯的。不过，我们应考虑到清代词韵研究中存在的一些不利的客观因素，从词韵的研究方法上来看，他们大多使用的是归纳法，从方法论上来考察，是比较科学的，但由于客观条件的限制，戈载们只能从一些宋词选本、名家词集来进行研究，而没有也不可能对全部宋词进行穷尽式的考察，再加上他们对语音的变化等也不甚了解，所以，对词韵目的分类等方面也不可避免地存在一些缺陷。

其二，从词史意义上来分析。尽管从音韵学的角度而言，《词林正韵》等韵书存在着诸多的缺陷甚至错误，不过，我们更为关注的是《词林正韵》等的词史意义。《词林正韵》等编撰的主要目的在于指导、规范词之创作，因此，考察其对当时词坛创作的指导作用、对词学批评的影响，尤为重要。

《词林正韵》刊行以前，清代词学论著中对声韵的论述并不是很多，而在刊刻后，相关的论述逐渐多了起来，如江顺诒的《词学集成》卷四专论韵，其中对戈载的《词林正韵·发凡》引用甚多，并称其有功后学。当然，《词学集成》作为一部集词学之大成的论著，专列一节讨论音韵，有从整体结构安排上的需要，如从另一个角度来理解，也是讲求格律声韵观念不断深化普及的必然。

另外，晚清词家对格律的严求，与此也不无关联。叶恭绰《清代词学之撮影》云："清词之超越明代而上接宋元，这是可断言的。词发源于五代，到两宋总算登峰造极了，清词能上接两宋，实因具有下列两种优点：一，托体尊；二，审律严。……词本合乐，到南宋后歌词的乐谱即渐渐失传了，自元迄明，词家都不讲究了，在清顺治和康熙两朝词，不合律的也很多，直到万树、戈载编著《词律》、《词韵》，归纳各词家作品，定出一个标准来，于是填词的人，始兢兢于守律。所以清词词家很少不合律的，不但讲究平仄，即四声阴阳亦不容混，这也是清词的独优之点。"[⑥]这是一个非常敏锐的观察，指出了《词

① 戈载：《词林正韵·发凡》，第37－42页。
② 戈载：《词林正韵·发凡》，第41页。
③ 王鹏运：《四印斋所刻词》，上海：上海古籍出版社，1989年影印本，第328页。
④ 唐圭璋：《词话丛编》，第4422页。
⑤ 鲁国尧：《鲁国尧自选集》，第137页。
⑥ 杨家骆：《清词别集》卷首，台北：鼎文书局，1976年。

律》、《词林正韵》对规范创作的重要意义以及对晚清创作与观念的影响。

可以比较一下清代前后期词风的变化，由前而后，对于声韵的讲求是越来越严。如张其锦《梅边吹笛谱跋》："我朝斯道复兴，若严荪友、李秋锦、彭羡门、曹升六、李畊客、陈其年、宋牧仲、丁飞涛、沈南渟、徐电发诸公，率皆雅正，上宗南宋，然风气初开，音律不无小乖，词意微带豪艳，不脱草堂前明习染。"①戈载批选《国朝词综》时曾云：丁澎的"《琐窗寒》一首律误，《柳初彩》一首韵误，皆不能入选，而当时誉之，若此可见国初人之填词者、论词者，皆外行也，可笑可叹"②。皆指出了清代初期创作疏于声韵的现象，伴随着严审声韵观念的深化，出现了词学创作上的格律化倾向。如以戈载为首的吴中七子，以及聚集在其周围的吴中词人群体，在创作上就表现出严守声韵的特征。晚清词人创作在声韵上的讲求，已如叶恭绰先生所言。

在词学批评上，是否合乎韵律也成为评判词作优劣的一个指标，如杜文澜《憩园词话》卷二至卷五，对当代词家的评述及词作的选录，都体现了严审韵律的观念。如他选录当代词家的词作就"专以协律为主，稍一背驰，虽有佳词，亦从割爱"③，评价词作也多从此点而发论。如评周稚圭词"皆谐音协律，真意独存，耐人寻味"；张泰初"尤深于词，得山中白云神髓，守律亦严。幕游袁浦，于时戈顺卿主坛坫，首推服之"；张鸿卓"初效姜张，后乃扩充于南北宋名家，有所仿拟，必神似，而尤严于声律"④。相反，对一些律韵乖违的词，则提出了批评，如论施燕辰《霓裳中序第一·重泊惠山寄友》云："此词涉笔幽峭，有抗坠之致。惟'愁损'之'愁'字宜仄，'冶城'之'冶'字宜去声，偶未细检。"⑤这也是严审声韵观念在词学批评中的具体实践。

在词史的建构上，声韵探讨的意义还体现在以下两个方面，即词学之盛的推动与词学体系建构的完善。张尔田的《朱祖谋〈彊村遗书〉序》将清词分为四个盛期：一是万树著《词律》，二是戈载辨律韵，三是张惠言尊词体，四是朱祖谋校词籍。张氏曰："夫吹万不同，而毕止于一者，天籁也。众制殊诡，而必剂于符者，元音也。是故有诗，沈休文始辨四声，有词，朱希真乃制四部。天水末叶，无名氏著《菉斐轩词韵》，以入声分配三声，论者谓其专为北曲而设。胡文焕、沈去矜、程名世诸人承之，响壁虚造，迷误伶伦，词之杂流，由斯而作。戈顺卿氏起，辞而闢之，知词有异曲之部。则稽之混成遗谱，知词有随律之声；则本之守斋绪言，通转之例必严，腹舌之谐斯准。而后倚声者人知审音，是词学之再盛。"⑥肯定了戈载《词林正韵》于清代词学之盛的意义。

从词学史的角度来看，戈载的《词林正韵》还开启了词韵之学。龙榆生《研究词学之商榷》云："吴县戈载'慨填词之家，用韵舛杂'（朱绶《词林正韵序》），于是'探索于两宋名公周、柳、姜、张等集，以抉其闚奥，包孕宏富，剖断精微'（顾千里序），以成《词林正韵》一书。学者咸遵之，于是戈氏遂成其为'词韵之学'。"⑦戈载《词林正韵》所建构的词韵之学与图谱之学、音律之学、词史之学、校勘之学并列，从而完善了词学体系的建构。

[责任编辑　刘　培]

① 陈乃乾辑：《清名家词》第六册，上海：上海书店，1985年。

② 王昶：《国朝词综》，戈载批点本，清嘉庆七年(1802)自刻本。

③ 此与戈载《宋七家词选》选词"律韵不合者虽美弗收"，"律乖韵杂者不敢滥收"的标准，极为相似。

④ 唐圭璋：《词话丛编》，第2867、2909、2924页。

⑤ 唐圭璋：《词话丛编》，第2941页。

⑥ 张尔田：《朱祖谋〈彊村遗书〉序》，《词学季刊》创刊号，上海：上海书店，1985年影印本，第200－201页。

⑦ 龙榆生：《龙榆生词学论文集》，上海：上海古籍出版社，1997年，第88－89页。

文 史 哲
2008 年第 2 期(总第 305 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2008 (Serial No. 305)

胡风与鲁迅:中国现代文学批评的左翼理论资源

陈 方 竞

摘 要:胡风文学批评理论是中国左翼文学独立价值和意义的集中体现。胡风对文学创作特有的生命形态和精神世界的认识和理论升华,为中国文学批评发展提供了极其重要的理论资源。对此,只有在他与鲁迅的深刻联系中才能得到更为准确、深入的认识。对于胡风文学批评的特点、局限及其产生的根源,也只有在与鲁迅的比较中才能得到认识上的深化,才能看清胡风批评理论的"诗性"特征,看清其与时代相关的批评理论内部的深刻矛盾性。

关键词:胡风;鲁迅;文学批评;左翼理论资源

时至今日,我们对左翼文学的整体认识仍然是从社会学与美学的关系出发,认为左翼文学之弊在于二者的断裂,其"现代性意义"可以归结为社会学与美学的结合和统一,认为即使是胡风的左翼文学批评理论,也是从社会学功用主义出发,尽其可能地拓展着艺术和美学空间,体现的是"社会学对美学的挤压",而与他的理论对手周扬的马克思主义文艺批评有着本质一致性。这种认识显然忽略了鲁迅在左翼文学中的独立性存在,忽略了与鲁迅文学观直接相联系的胡风左翼文学批评理论在左翼文学中的独立价值和意义。

一、胡风批评理论的框架和内涵

认识胡风的左翼文学批评理论,需要与鲁迅相联系。笔者认为,这一联系主要体现在温儒敏教授提出的支撑胡风批评体系的"三根理论支柱"[①]上。其一是"世界进步文艺支流"说,即胡风提出的中国新文学属于"世界进步文艺传统底一个新拓的支流"[②],这与他认为的中国国民性有着"几千年精神奴役的创伤"内在相联系,即在他看来,在中国占绝大多数的农民是小私有者,他们是"在封建主义底几千年的支配下面生活了过来的",因而他们的精神上不可忽视地"潜伏着精神奴役的创伤"[③]。可以看到,二者之间实际上蕴含着一个中西文化暨中西文学比较框架,是鲁迅逝世后的左翼文学批评中几乎唯一更接近"五四"新文化倡导的批评框架,体现了胡风对"五四"发展起来的现代社会文化的直接继承,是对鲁迅以"立人"为根柢的"改造国民性"文学观的发展,这种继承和发展主要体现在胡风后来遭到反复批判的著名观点:"哪里有人民,哪里就有历史。哪里有生活,哪里就有斗争,有生活有斗争的地方,就应该有诗。"[④]在这里,胡风文学批评与鲁迅相一致,是结合"社会批评"和"文明

作者简介:陈方竞,汕头大学文学院教授(广东汕头 515063)。

基金项目:广东省社会科学"十一五"规划基金项目"鲁迅与中国现代文学批评",项目编号:07JO2。

① 温儒敏认为,"到处都有生活"说、"精神奴役创伤"说和"世界进步文艺支流"说是支撑胡风批评理论体系的"三根理论支柱"。参见温儒敏:《中国现代文学批评史教程》,北京:北京大学出版社,1993 年,第 222 页。从本文的阐释可见,近年的胡风批评理论研究并未在这一认识基础上得到发展。

② 胡风:《论民族形式问题》,《胡风全集》第 2 卷,武汉:湖北人民出版社,1999 年,第 744 页。

③ 胡风:《论现实主义的路》,《胡风全集》第 3 卷,第 553 页。

④ 胡风:《给为人民而歌的歌手们》,《胡风全集》第 3 卷,第 439 页。

批评”展开的，这便是有研究者感到“作为文艺理论家的胡风，经常针对一些明显超出文艺问题的社会现象和文化痼疾发言，在直接涉及文艺问题的很多时候，又言带弦外之音，而在文学批评和思想批判两个领域的穿梭游移”[①]的主要原因。同时，我们也能看到，胡风文学批评作为社会文化的表现，不能不是在与主观意志论、生命哲学、精神分析学的强烈共鸣中认识和理解文学艺术的——这正是厨川白村《苦闷的象征》充分揭示的，是鲁迅在对《苦闷的象征》译介过程中充分说明并加以强调的，我们在胡风文学批评中深刻感受到的就是“生命力受了压抑而生的苦闷懊恼乃是文艺的根柢”[②]。《苦闷的象征》是连接胡风与鲁迅的一个“中介”，是胡风左翼文学批评的一个重要理论来源。

最早着眼于鲁迅与《苦闷的象征》的联系展开研究的是温儒敏教授。他在《胡风的体验现实主义批评体系》一文中，同样最早注意到胡风与厨川白村《苦闷的象征》的联系，说：“胡风反复讲作者只有对生活有了真切的感受，有一种欲罢不能的艺术表现的冲动，才能真正进入良好的创作境界。他还常用‘主观精神’的‘突击’、‘燃烧’、‘蒸沸’以及‘拥抱力’、‘把捉力’、‘搏战’等等说法，多少都带有‘生命力’表现的意味。胡风还特别欣赏那种能写出‘受难的灵魂’、‘向人生搏击的精神力’、‘火辣辣的心灵’以及沉重的‘精神上的积压’的作品，这在很大程度上也因为他看重与提倡表现‘生命力’的本色。”[③]那么，胡风文学批评理论建构与《苦闷的象征》究竟是怎样一种关系？这与鲁迅对厨川著述的认识有怎样的联系？从鲁迅翻译厨川著作过程中写的一系列“引言”、“后记”和“译者附记”可以看出，他是从厨川的散文集《出了象牙之塔》出发认识《苦闷的象征》这部文艺论著的[④]，是以《苦闷的象征·创作论》为根基理解《苦闷的象征》的[⑤]，这可以说明，《苦闷的象征》首先是“作为文明论而成为一种适用于中国人国民性改造的锐利批评”，而使它“作为文学理论，其基本形态与鲁迅有着共同点，并且其内容被鲁迅评价为具有独创的意义”[⑥]。胡风对《苦闷的象征》的理解和汲取与鲁迅相一致，建立在《创作论》之上，他的“主观战斗精神”与鲁迅认同的贯穿《创作论》的“生是战斗”文艺观有内在的联系，但从他对文学创作过程的阐释中又可以看到，他的文学批评的建构基础同时与《苦闷的象征·鉴赏论》深刻相联系，——如温儒敏所分析，胡风文学批评“将注重‘接受’与注重‘创作过程’这两种倾向的批评路数结合起来”[⑦]，如王丽丽所阐释：“胡风文艺思想的中心概念‘主观战斗精神’仅从字面含义而言，其所指仅仅涉及作家的主观方面，但客观对象也是‘主观战斗精神’一词的题中应有之义。换言之，胡风强调‘主观战斗精神’始终是以一个主客体互动的理论框架为前提的”，这使他的“创作论和阅读批评论之间呈无耗损的传递”[⑧]。胡风基于对鲁迅及其他中外优秀文学艺术家作品的阅读体验和感受，把他理解的《创作论》和《鉴赏论》融会到对文学艺术创造过程的认识中，他是这样阐释这些优秀艺术家的创作的：阿·托尔斯泰“对于人生苦恼的痛感，要求他的艺术向现实深处肉搏，向现实深处肉搏的艺术努力又使他的对于人生苦恼的痛感加强了”[⑨]；法捷耶夫“在创作过程中和他的人物一起苦恼、悲伤、快乐、斗争，固然是作家把他的精神活动紧张到了最高度的‘主观’的‘自由’的工作，但这个‘主观’这个‘自由’却有‘客观’的基础，‘客观’的目的，它本身就是‘客观’的成分之一，

① 王丽丽：《胡风文艺思想的整体思维特征》，《文学评论》2002年第6期。

② 鲁迅：《译文序跋集·〈苦闷的象征〉引言》，《鲁迅全集》第10卷，北京：人民文学出版社，1981年，第232页。

③ 温儒敏：《中国现代文学批评史教程》，第212页。

④ 参见陈方竞：《中国现代文学批评发展中的左翼理论资源（四）》，《鲁迅研究月刊》2007年第9期。

⑤ 鲁迅说《苦闷的象征》的“《创作论》是本据”，“《鉴赏论》其实即是论批评”，《鉴赏论》及其后的两部分“都不过从《创作论》引申出来的必然的系论”。见鲁迅：《译文序跋集·〈苦闷的象征〉引言》，《鲁迅全集》第10卷，第231－232页。

⑥ [日]中井政喜：《厨川白村与1924年的鲁迅》，高鹏译，见中国社会科学院文学研究所编：《国外中国文学研究论丛》，北京：中国文联出版公司，1985年，第170页。

⑦ 温儒敏：《中国现代文学批评史教程》，第246页。

⑧ 王丽丽：《胡风文艺思想的整体思维特征》，《文学评论》2002年第6期。

⑨ 胡风：《人道主义和现实主义道路——悼A.N.托尔斯泰》，《胡风全集》第3卷，第235页。

是决定怎样地对待'客观'的主体。这样的'主观'愈强，这样的'自由'愈大，作品的艺术价值就愈高"[①]。胡风在这种阅读体验和感受基础上，建立起他对作家创作过程中"创造主体"与"创造对象"关系的独到认识，对此，他通过对阿·托尔斯泰的《苦难的历程》的分析作了这样的说明：

> 写作的过程——就是克服的过程。你克服着材料，也克服着你自身。
>
> 这指的是创造过程上的创造主体（作家本身）和创造对象（材料）的相生相克的斗争；主体克服（深入、提高）对象，对象也克服（扩大、纠正）主体，这就是现实主义的最基本的精神。[②]

二、"主观战斗精神"：对鲁迅的独到认识和理解

我认为，对于胡风的这一"现实主义的最基本的精神"，不可仅仅从西方文学史抽象和概括出的"文学理论"出发来认识，不应依照这种理论的"规范化"标准"对号入座"衡量胡风这一认识的利弊得失，显而易见，他对"创造主体"与"创造对象"关系的认识，是在对鲁迅开拓的新文学传统的认识中发展起来的，是通过对鲁迅思想和创作深切感受和体验升华出来的。

胡风在1937年"纪念鲁迅先生逝世一周年"的文章中，就提出鲁迅的"一个大的特点"是"把'心'、'力'完全结合在一起"，即别人"只能运用脑子，即所谓理智，或者只能凭一股热血"，"他则不然，就是在冷酷的分析里面，也燃烧着爱憎的火焰"——"这是一个伟大战士的基本条件，也是一个伟大艺术家的基本条件"[③]。继之，胡风"为纪念'五四'"写的《文学上的五四》，分析了当时"'为人生的艺术'派"与"'为艺术的艺术'派"的"对立"，认为"前者是，觉醒了的'人'把他的眼睛投向了社会，想从现实的认识里面寻求改革的道路；后者是，觉醒了的'人'用他的热情膨胀了自己，想从自我的扩张里面叫出改革的愿望"，"这原本不应该分裂的两种精神，在伟大的先驱者鲁迅身上终于得到了统一"；鲁迅的"处女作《狂人日记》，那立意，是为了揭开社会的丑恶实际，也是为了叫出自我燃烧的战斗要求。……在他身上，'理想'和'现实'的分裂找不着任何的根据"；"也是在鲁迅身上，我们看到了坚持阵地的苦斗。和那些'认识现实'者相对照，他在《在酒楼上》、《伤逝》、《孤独者》等里面发出了惨痛的然而是反抗的绝叫，和那些'自我的扩展'者相对照，他在《铸剑》、《长明灯》等里面颂赞了不死的精神的力量。而他的杂文，那些枪枪见血的、戳破一切遮饰着的丑恶面貌的、钢刀析骨的白兵战斗，却正是对照着那些逃避现实、从现实逃到母亲怀里、逃到天上、但实际上却是向现实投降了的，乖巧而懦弱的灵魂"[④]。可见，胡风对鲁迅的深刻理解，使他走出了"五四"以来新文学的社会学与美学相断裂的倾向，其文学批评也与左翼文学流行的社会学与美学相结合和统一的套路有实质性差异。

胡风的《从"有一份热，发一份光"生长起来的——纪念鲁迅先生逝世七周年及文学活动四十周年》，可以视为对鲁迅认识的结晶。他在文章中分析了鲁迅一生的思想成长过程和创作发展道路，提出"要接近鲁迅这一个伟大的存在"，更需要"从他的作为思想生命的人生态度的一面""把握到一个中心的特征"，这就是"他的内在的战斗要求和外在的战斗任务的完全合一，这可以和天地造化比美的宝贵的精神"，表现在他的"本于他的真实的斗争要求，向着具体的斗争对象"，表现在他内在的爱憎情感与外在的坚韧斗争的一致性，表现在他"所抱者大，所爱者深"，"精神上感受着一举一动都和整体血脉相连，所以由创作到日常对人事务，不肯有丝毫的苟且敷衍态度"。胡风认为，这是鲁迅所以能够"把自我扩大成了思想领域的全面，把一己的生存和整体的生存结成了一体"的根源[⑤]。胡风把鲁迅思想和创作视为"创造主体"与"创造对象""完全融合"的典范，这实际上是胡风自己无法企及而始终追寻的思想和创作境界。在诗歌创作方面，他提出："什么是和'对象的完全融合'？那就是作

① 胡风：《为初执笔者的创作谈》，《胡风全集》第2卷，第240页。

② 胡风：《人道主义和现实主义道路》，《胡风全集》第3卷，第237页。

③ 胡风：《关于鲁迅精神的二三基点》，《胡风全集》第2卷，第501－502页。

④ 胡风：《文学上的五四》，《胡风全集》第2卷，第623－624页。

⑤ 《胡风全集》第3卷，第56－58页。

者的诗心要从'感觉,意象,场景的色彩和情绪的跳动'更前进到对象(生活)的深处,那是完整的思想性的把握,同时也就是完整的情绪世界的拥抱。"①

胡风提出的"主观战斗精神"更强调"创造主体"在与"创造对象"关系中的能动作用,同样基于他对鲁迅的深刻理解。他把鲁迅看作和自己一样的"战士",认为鲁迅杂文是"把思想……化成了作者自己的血肉要求","使思想成为突入现实的力量",杂文创作就是一个"不断地丰富作者自己,发展自己"实现"思想和人生的深切结合"的过程②;他说自己读散文诗《过客》感受到的鲁迅"一个明显的特点"是:"一方面是赤膊上阵式的壮烈的搏战,但另一方面近于绝望的沉痛的哀歌。"③胡风认为,这体现了鲁迅"精神境界的忠诚",是鲁迅思想和创作的形成缺之不可的"道德律"④,这同时也是他的"主观战斗精神"的文学创作观最为根本的要素。他所以更强调"主观"、"主体"、"创作主体"的能动作用,针对的又是左翼文学对马克思主义的机械照办,从"必要"和"必然"的"目的意识"出发形成的"客观主义"创作倾向,他认为,这种"说明社会的必然去向"的作品体现的是"和自己毫不相干"的"'必然的'法则",这虽然可以"使读者对社会睁开'唯物的'的眼睛","不费力地抱着一个乐观",却不可能"创造出有血肉的人物形象",不可能"由他们的受难的或奋起的呼吸来提高读者对于人生的爱眷",是在严峻的社会人生现实面前闭上双眼,"在'要来的会来罢'这种有害的'安慰'里面得到满足"⑤。胡风是把体现"精神境界的忠诚"的"道德律"作为与"客观主义"斗争的根本要求提出的,他认为这是左翼作家在创作中能否与"对象融合"、能否表现"自己的肉体和心灵"真正感受到的现实"真实"的先决条件,认为作家没有权利在创作中"说谎",批评家不能逼迫作家在创作中"撒谎":作家"能够写的应该是所熟悉的,他研究过的,他感动了而且消化了的东西……作家在描写过程上和他的对象融合,才能够使作家所表现的是他用自己的肉体和心灵把握到的真实"⑥。

三、文学创作特殊生命形态和精神现象的理论升华

胡风从"主观战斗精神"出发,对"创造主体"和"创造对象"关系的阐释,是在前述中西文化暨中西文学比较框架中展开的,即中国现代文学作为"世界进步文艺支流",直接面对的是"在封建主义底几千年的支配下"的"人民底生活要求里面潜伏着精神奴役的创伤",决定了文学创作的过程不能不是"主观精神"的"突击"、"燃烧"、"蒸沸",表现出的与"血肉的现实人生"的"拥抱力"和"把捉力",这同时也是"主观精神"在与"血肉的现实人生"的"相生相克"中的"精神受难"过程,在他看来,这是继承"五四"新文学传统的左翼作家在创作过程中生命形态和精神世界的特殊表现,他作为一个批评家在中西文学比较中对此进行提炼和升华,使之在理论层面得到概括,这是独特的,也是独到的。

首先是"创造主体"的表现,胡风显然更重视这一方面:

> 文艺创作,是从对于血肉的现实人生的搏斗开始的。
>
> 对于血肉的现实人生的搏斗,是体现对象的摄取过程,但也是克服对象的批判过程。不过,在这里批判的精神必得是……在对象的具体的活的感性表现里面溶注着作家的同感的肯定精神或反感的否定精神。所以,体现对象的摄取过程就同时是克服对象的批判过程。这就一方面要求主观力量的坚强,坚强到能够和血肉的对象搏斗,能够对血肉的对象进行批判,由这得到可能,创造出包含有比个别的对象更高的真实性的艺术世界,另一方面要求作家向感性的对象深入,深入到和对象的感性表现结为一体,不致自得其乐地离开对象飞去或不关痛痒地站在对象

① 胡风:《关于诗和田间的诗》,《胡风全集》第2卷,第600页。

② 该文系胡风1945年10月为《希望》第1集第3期写的《编后记》,收入《逆流的日子》。又见《胡风全集》第3卷,第297页。

③ 胡风:《〈过客〉小释》,《胡风全集》第2卷,第591－592页。

④ 胡风:《从"有一份热,发一份光"生长起来的》,《胡风全集》第3卷,第58页。

⑤ 胡风:《自然主义倾向的一理解》,《胡风全集》第2卷,第424页。

⑥ 胡风:《七年忌》,《胡风全集》第2卷,第176页。

旁边,由这得到可能,使他所创造的艺术世界真正是历史真实在活的感性表现里的反映,不致成为抽象概念的冷冰冰的绘图演义。①

胡风对体现"主观战斗精神"的"创造主体"的认识,又是结合同样具有独立性的"创造对象"展开的:

在对于血肉的现实人生的搏斗里面,被体现者被克服者既然是活的感性的存在,那体现者克服者的作家本人的思维活动就不能够超脱感性的机能。从这里看,对于对象的体现过程或克服过程,在作为主体的作家这一面同时也就是不断的自我扩张过程,不断的自我斗争过程。在体现过程或克服过程里面,对象的生命被作家的精神世界所拥入,使作家扩张了自己;但在这"拥入"的当中,作家的主观一定要主动地表现出或迎合或选择或抵抗的作用,而对象也要主动地用它的真实性来促成、修改、甚至推翻作家的或迎合或选择或抵抗的作用,这就引起了深刻的自我斗争。经过这样的自我斗争,作家才能够在历史要求的真实性上得到自我扩张,这艺术创造的源泉。②

胡风将作家创作过程阐释为"创造主体(作家本身)和创造对象(材料)的相生相克的斗争"过程,以实现"创作主体"与"创作对象"的"完全融合",他认为这样一种创作过程可以改变"作家世界观和人生观局限"和弥补"作家底生活经验上的不足"。这种阐释赋予了冷冰冰的"文学理论"教条以生命和血肉,在他对20世纪三四十年代的文学批评中得到具体生动的体现。1936年他对当时尚不被注意的青年作家耶林的发现,重视的就是耶林小说的生活"实感",说他的作品"显示了作者本人和描写的对象之间都没有间隔",是作家主观上的"积极的热欲"在现实生活中"寻到了依附的对象"的表现③;同年,他以"生人的气息"为题评论端木蕻良和罗淑的创作,认为《鹭鹭湖的忧郁》之可以称为"今年的创作界的可宝贵的收获",是因为这篇小说"内容的真实"和"和对象溶合的作者的情绪",即作者在作品里倾注的情绪"没有一处有过火的表现,人物的愤怒或悲哀没有超出过在他们里面能够发生的程度以上",而使"他的人物在读者的感觉里有血肉生命",认为《生人妻》的作者"没有有力地写出丈夫的性格和他们的生活环境,这中间应有的更强的搏战"④。就此而言,他肯定萧红的《生死场》写出了中国北方农民"蚁子似地生活着,糊糊涂涂地生殖,乱七八糟地死亡",写出了他们"勤勤苦苦地蠕动在自然的暴君和两只脚的暴君的威力下面"的生命形态和精神状态,在对"愚夫愚妇的悲欢苦恼"的表现中迸发出了"蓝天下的血迹模糊的大地和流在那模糊的血土上的铁一样重的战斗意志"——"这是用钢戟向晴空一挥似的笔触,发着颤响,飘着光带,在女性作家里面不能不说是创见了"⑤。胡风对左翼作家生命形态和精神世界的特殊表现的阐释,不仅是对一般意义上的文艺创作的评论,而且是对中国现代作家创作所特有的生命形态和精神特征的高度概括和理论升华。

四、胡风批评理论的"诗性"特征

如研究者一致承认的,胡风是20世纪40年代左翼文学批评中最具理论个性的批评家。胡风的理论个性成就了他也局限了他,这两个方面在他的文学批评中的表现,几乎难分彼此,浑然一体。

胡风的"主观战斗精神"的"内核"是作家作为"战士"的"人格力量"和"战斗精神"表现⑥,他以鲁迅为典范,极其看重"人格"之于文学的意义,认为"鲁迅的一生就是一首诗",因为只有"圣洁的人生","才能够创造艺术"——"一个为人类的自由幸福的战斗者,一个为亿万生灵的灾难的苦行者,一个善良的心灵的所有者,即令他自己没有写过一行字,我们也能够毫不踌躇地称他为诗人",鲁迅作

① 胡风:《置身在为民主的斗争里面》,《胡风全集》第3卷,第186－188页。
② 胡风:《置身在为民主的斗争里面》,《胡风全集》第3卷,第188－189页。
③ 胡风:《耶林》,《胡风全集》第2卷,第436、439页。
④ 胡风:《生人的气息》,《胡风全集》第2卷,第448－449、451页。
⑤ 胡风:《〈生死场〉后记》,《胡风全集》第2卷,第431－433页。
⑥ 胡风:《文艺工作的发展及其努力方向》,《胡风全集》第3卷,第180－181页。

为"在真实含义上的圣者,在真实含义上的战士,即使是在真实含义上的诗人也应该为之低头的"①。

胡风的"主观战斗精神"对"人格圣洁"的要求,实际上是立足于"诗"提出的。他本人就是一位诗人,诗歌较之小说、散文和戏剧在内容和形式上具有更加"纯粹"的性质和特征,更是诗人人格的直接呈现,他作为一位革命诗人出现在烽火连天的抗战时代,主编的《七月》《希望》杂志吸引并聚集起来的都是像他这样的具有"主观战斗精神"的革命诗人,《七月》《希望》杂志就是一个孕育革命诗歌流派的摇篮,"主观战斗精神"就是《七月》《希望》诗派最基本的精神基础和精神特征,就是这个革命诗派诗学思想的灵魂,在中国现代诗歌史上几乎只有《七月》《希望》诗派才真正具有诗歌流派性质,就是与这个流派的精神领袖胡风的"主观战斗精神"直接相关的。胡风从由此可以发现并扶植艾青、田间这样的诗人,可以孕育出真正具有诗歌流派的性质的《七月》《希望》诗派,可以在他主编的文学刊物上创造一种排他性极强的文学观念和文学风格,但是,这对于一个直接在鲁迅精神世界和文学世界影响下成长起来的文学批评家是不够的,他的排他性同时又给自己带来某种限制。在我看来,这种限制也与厨川白村理论相关。厨川《苦闷的象征》的《创作论》和《鉴赏论》更是在对"诗"的理解上建立起来的,诸如在他阐释中所举范例都是欧洲文学史上杰出诗人的诗作,即使他以"生命力"为根柢描述的"生是战斗",也是诗歌创作诗人生命形态的特殊表现,如《创作论》所述"我们的生活力,和侵进体内来的细菌战。这战争成为病而发现的时候,体温就异常之升腾而发热。正像这一样,动弹不止的生命力受了压抑和强制的状态,是苦闷,而于此也生热。热是对于压抑的反映作用;是对于 action 的 reaction。所以生命力愈强,便比照着那强,愈盛,便比照着那盛,这热度也愈高"②,这也是胡风的"和血肉的现实人生的搏斗中"的"相生相克"、与"对象的完全融合"以及"精神受难"所推崇和追寻的一种创作生命形态的表现。显然,胡风文学批评难以深入到与抒情性诗歌有本质差异的小说叙述特征的认识中,这不能不在客观上限制了胡风对体现"叙述艺术"的鲁迅小说的深入认识和理解。

这里有着鲁迅与胡风对文艺的一些根本问题认识上的差异,这同样与《苦闷的象征》相关:胡风在1936年阐释"文学与生活"的关系时,否认"艺术底起源是游戏"和"本能",认为即使是具有游戏性质的"土人的舞蹈","也离不了社会生活底功利的目的",而得出"艺术的根源是劳动"的结论③。厨川的《苦闷的象征》把"文学的起源"归于"祈祷与劳动"④。鲁迅对此则认为有"诗歌"和"小说"的不同:"在文艺作品发生的次序中,恐怕是诗歌在先,小说在后的。诗歌起于劳动和宗教。……至于小说,我以为倒是起于休息的。人在劳动时,既用歌吟以自娱,借它忘却劳苦了,则到休息时,亦必要寻一种事情以消遣闲暇。这种事情,就是彼此谈论故事,而这谈论故事,正就是小说的起源。""劳动虽说是发生文艺的一个源头,但也有条件:就是要不过度。劳逸均适,或者小觉劳苦,才能发生种种的诗歌,略有余暇,就讲小说。假使劳动太多,休息时少,没有恢复疲劳的余裕,则眠食尚且不暇,更不必提什么文艺了。"⑤"文学是余裕的产物"是鲁迅的一个十分重要的文艺观和创作观,他的"叙述艺术"就建立在这个基础之上。因此,胡风对鲁迅的理解升华出的"圣洁的人生",其实并非完全能够概括鲁迅的精神特征,鲁迅的一生更是一个"永远怀疑"以至"绝望"而不能不"彷徨于无地"的精神历程,而且,较之胡风感受和认识中的"生是战斗"的鲁迅,"彷徨于无地"不能不是鲁迅精神更为根本的一面,这是"诗人"的纯粹眼光所难以认识的,是不可能通过"诗"来呈现的,对我们而言,这几乎只能通过鲁迅特有的"叙述艺术"进行的一个永无止境的精神探寻。在这个意义上可以说,鲁迅又是通过他的"叙述艺术"呈现出与其他中国现代作家的深刻差异,这种差异更表现在1928年,创造社、太阳社

① 胡风:《关于人与诗,关于第二义的诗人》,《胡风全集》第3卷,第74页。

② [日]厨川白村:《苦闷的象征·创作论·苦闷的象征》,鲁迅译:《苦闷的象征 出了象牙之塔》,北京:人民文学出版社,1988年版,第36页。

③ 胡风:《文学与生活》,《胡风全集》第2卷,第287－288页。

④ [日]厨川白村:《苦闷的象征·文学的起源》,鲁迅译:《苦闷的象征 出了象牙之塔》,第85页。

⑤ 鲁迅:《中国小说的历史变迁·第一讲·从神话到神仙诗》,《鲁迅全集》第9卷,第302－303页。

的革命文学倡导明显具有“诗人”浪漫想象特征，更是一种“诗”的情绪性迸发，对比之下，鲁迅则是在叙事文学意义上开拓左翼文学，他开拓的左翼文学更为客观、更为沉实，建立在叙述艺术较之抒情艺术不能不具备的对更宽广、更丰富的经验世界的体验、感受和认识之上，建立在叙事文学特有的对社会历史和社会生活时空结合意义上的整体思考和整体概括之上。胡风的文学批评难以在鲁迅开拓的这一叙事文学传统上展开和发展，他的“创作主体”与“创作对象”的“完全融合”更是“诗”的一种境界的追求，对此的阐释也是“诗”的创作过程中诗人生命形态和精神状态的特殊表现。在《吹芦笛的诗人》中，他最早发现并揭示艾青诗歌情感表达特有的“情愫”，却难以深入到对《大堰河——我的褓姆》的题材意义的认识中，难以深入到对艾青的散文化铺排描写的诗歌叙述艺术的认识中，难以解释为什么中国社会生活在艾青笔下几乎不存在不能够通过诗歌形式来表现的原因，而这正是《七月》《希望》诗派在整体上与《九叶集》派诗歌明显不同的特点之一，同时也是《七月》《希望》诗派的诗人们继承鲁迅开拓的叙事文学传统形成的体现其“诗歌流派性质”的突出特点之一[①]。

胡风文学批评的“诗的”特点客观上限制了他对左翼小说的认识，他的《〈生死场〉后记》一类对小说创作的批评，可以说是一种特有的“诗性”阐释，他说路翎的《财主底儿女们》“所要的并不是历史事变底记录，而是历史事变下面的精神世界底汹涌的波澜和它们底来根去向，是那些火辣辣的心灵在历史运命这个无情的审判者前面搏斗的经验”，是“一首青春底诗”[②]。路翎就是在胡风理论影响下感受他所置身的时代，表现他在战争中直接感受到的中华民族紧张、焦灼、愤激的情绪，这种情绪覆盖了他笔下的人物，贯穿了他设计的事件。与其称这部小说是一个人生故事，不如说是他心灵实感和自我情绪的流淌和迸发。胡风以至路翎是以继承鲁迅的改造国民性文学传统自许的，但是，改造国民性在鲁迅的叙事文学中常常是通过人们司空见惯、习以为常的生活题材的重新披露震撼人心的。假若我们不仅仅着眼于左翼文学，而从鲁迅建立起的叙事文学对中国文学必然会产生的影响出发，可以帮助我们理解，为什么20世纪30年代出现了叙事文学创作整体上的繁荣，为什么左联之外的许地山也能够写出《春桃》这样的人生故事。路翎的“诗的”先锋意识与题材之间显然存在着矛盾，他“诗性”地去触摸社会题材，使原本溷浊的变得单纯和透明了，小说所必不可少的叙述艺术在他笔下显得简单和迟钝了。但我认为，我们绝不能因此抹杀胡风文学批评的价值和意义。他的诗性批评理论恰好与鲁迅叙事批评理论形成了有益的互补，共同构成了左翼文学批评理论的财富。

五、胡风与鲁迅差异的时代原因

胡风文学批评与鲁迅的差异形成的更深刻根源，是与他对自己全身心投入的时代和事业的认识直接相关的。20世纪40年代，他一再说自己有置身前所未有的大时代的感觉，说抗战是“把全民族掀动了的事件，把全国人民投进了大的兴奋里面的事件”，抗战使“全民族的苦闷消除了，全民族的期待实现了，全民族的潜力跃动了”[③]，他为自己能“幸运地生在战争与革命的时代”而激动[④]，认为“战争”为“创作生活和实践生活的有机的统一，为作家和民众的广泛的结合”提供了有利条件，认为在民族战争唤起的大兴奋和大追求中，文艺家的主观创造力不能不锤炼得“更坚强，更沉炼”，文艺家的创造对象也得到“更深广，更丰饶”的展现，这就为“创造力和创造对象”的“更高的结合”提供了可能，直接推动了文学的一个“新的阶段”的开始[⑤]。但是，胡风认识中的这个令他兴奋、激动的大时代与鲁迅的时代是有明显差异的，胡风对大时代的感觉与鲁迅1927年言及的“进向大时代的时代”感更有根

① 这一特点不仅体现在艾青和田间的长诗中，而且在“《七月》《希望》诗派”的代表作《纤夫》（亦门）和《旷野》（冀汸）中有比较典型的体现。

② 胡风：《青春的诗——路翎著长篇小说〈财主底儿女们〉序》，《胡风全集》第3卷，第263－264页。

③ 胡风：《文艺工作的发展及其努力方向》，《胡风全集》第3卷，第174－175页。

④ 胡风：《论战争期的一个战斗的文艺形式》，《胡风全集》第2卷，第515页。

⑤ 见胡风的《民族革命战争与文艺》和《民族战争与我们》，收《胡风全集》第2卷。

本上的差异。“五四”时代是中国历史上一个空前绝后的大时代，是一个为先驱者真正感受和认识到国民性改造之艰难、中国社会和中国文化变革极度艰难的时代，因此这不能不是一个以坚持和发展“个性主义”为主的时代，不能不是一个以“苦闷的象征”为主旋律的文学时代，是能够产生鲁迅的思想和创作的时代，鲁迅1927年面对革命文学的风起云涌，发出“不是死，就是生”——“这才是大时代”的感言[①]，他并不对这样的“大时代”的到来抱以“希望”；胡风是在“个性主义”思想影响下踏上文学之路并走进鲁迅的精神世界和文学世界的，“个性主义”的思想发展要求，是他自觉走向以鲁迅为灵魂的左翼文学的主要原因。但是，胡风在20世纪40年代强烈感受到的时代氛围更是在马克思主义影响下出现的，他寄希望于推动文艺发展的“民族战争”是中国共产党领导的人民革命，这是一个高扬“集体主义”的时代。胡风显然对两个时代的“个性主义”与“集体主义”的差异缺乏认识，这与他一再提到的瞿秋白鲁迅观对他的影响相关。但是，瞿秋白的鲁迅思想“从个性主义进到集体主义”的论断是难以成立的：“‘个性主义’是一种思想的原则，‘集体主义’是一种行为的原则，二者并不属于同一范畴的概念。就思想原则而言，集体主义是不存在的，它只能是思想蒙昧主义的代名词，即使在后期，鲁迅在思想原则上也是坚持独立个性，不讲集体主义的；在行为原则上鲁迅从来不拒绝在大目标相同的前提下的联合阵线，在这一点上，他在‘五四’时期加入《新青年》团体与30年代加入左翼作家联盟没有根本性质的不同。”[②]我认为，胡风认识上的混淆根源于他政治上的不成熟，同时与他的诗人气质直接相关。他显然不具备鲁迅理性思考的深度和力度，这些都在一定程度上影响了他批评理论的完整、系统、统一和清晰，削弱了理论的独立性程度。最明显的例子，他的理论与《苦闷的象征》的联系应该提出的是对“象征主义”如何认识、如何汲取的问题，他作为一个诗人又以诗歌批评见长，应该不难理解古今中外优秀诗歌无不是通过“象征”形成历久不衰的生命力，而且，有着他独到理解的鲁迅小说就更是“象征”的，这是鲁迅小说与同时代大多数“写实”小说最为明显的差异，鲁迅显然也更重视他小说的象征意义。但胡风对“象征主义”却噤若寒蝉，这反映出他并没有真正理解马克思主义，他接受的主要是马克思主义话语形式，这使他与其他马克思主义批评家一样排斥“象征主义”[③]，并因为非左翼作家的眷恋而奋声讨伐，甚至表现出对“艺术技巧”的憎恶情绪。

但是，较之胡风接受的“大时代”马克思主义话语形式，他走上文学之路受到鲁迅的影响要更坚实、更稳定也更具生命力，是他成为一位左翼文学批评家的“根”，如他认识中的鲁迅就不是一个马克思主义者，他却始终坚持鲁迅的方向，相比之下，他接受的马克思主义话语形式在他的文学批评中却难有这样的“根”，是不能“结构”而可以不断变化的，而且常常向他对鲁迅的认识和理解方面变化，如他强调的“现实主义”，虽然与大多数左翼批评家认为的世界观对创作方法的决定作用没有严格区别，但他的阐释又自然向他独到的方向延伸：“如果一个作家忠实于艺术，呕心镂骨地努力寻求最无伪的、最有生命的、最能够说出他所要把捉的生活内容的表现形式，那么，即使他……没有经过大的生活波涛，他底作品也能够达到高度的艺术的真实。因为，作者苦心孤诣地追求着和自己底身心底感应融然无间的表现的时候，同时也就是追求人生。这追求底结果是作者和人生的拥和，同时也就是人生和艺术的拥和了。……如果用抽象的话说，那就是，真实的现实主义的创作方法，能够补足作家底生活经验上的不足和世界观上的缺陷。”[④]直到1948年后胡风仍在坚持这种认识。对此，不能仅仅归于恩格斯论巴尔扎克所说“现实主义的胜利”对他的影响，更有着他对鲁迅思想和创作的理解，使他能够借助马克思主义话语形式揭示文学创作过程中生命形态和精神世界的特殊表现。

---

① 鲁迅：《而已集·〈尘影〉题辞》，《鲁迅全集》第3卷，第547页。

② 王富仁：《中国鲁迅研究的历史与现状》，福州：福建教育出版社，2006年，第37页。

③ 即使是在《人道主义和现实主义的道路》这篇文章中，他分析阿·托尔斯泰的创作说：“他却能够在风靡当时的象征派潮流中间逐渐地拔出自己，以至和那相抗，终于揭起了新现实主义的大旗，使俄罗斯文艺的现实主义传统坚持地依然和现实的人生苦痛相应。”见《胡风全集》第3卷，第234页。

④ 胡风：《略论文学无门》，《胡风全集》第2卷，第427页。

另外,我们也应看到,胡风的文学批评有他自相矛盾的一面。比如1944年,他为《希望》写的《置身在为民主的斗争》[①],阐述了他对文学创作的独到理解和认识;但此前不久,他应中共政论刊物《群众》之邀回答《青年生活》提出的"怎样作文学批评"时,思路和用语却流入了那个时代革命文学批评的流行套路,说"我们所要求的批评,应该是社会学的评价和美学的评价之统一的探索",并且说"我们所要的表现能力(一般所说的'技巧')只能是由内容产生的,而且为了表现内容的,只有从统一在社会学的评价里面的美学的评价上才能够使本质得到阐明,也才能够使作家得到启示","批评所追求的只能是一元的思想真理"[②]。这种说法,一目了然,来源于瞿秋白20世纪30年代译介的恩格斯《致斐迪南·拉萨尔》提出的"美学"和"历史"的批评标准,这正是后来中国现代革命文化中衍变为"政治标准第一"、"艺术标准第二"原则的前奏。我认为,胡风对"社会学"与"美学"的话语形式与他在《置身在为民主的斗争》中对文艺创作的阐释的明显差异和矛盾,不会没有感觉,两相对比,我们可以明显感觉到他的阐释语言的"自我"与"非我"、"通畅"与"僵硬"的区别,文学观表述中的"历时性"与"共时性"、"有根"与"无根"的界限,但也显而易见,受他所投身时代的影响,对于潜藏在他心灵深处的这一差异和矛盾,他根本无力解决。

六、胡风文学批评内部矛盾形成的历史根源

近年来在"胡风理论"研究中,胡风的这一并非真正"自我"和"有根"的话语方式颇受訾议,并由此而认为,他的文学批评观本质上与周扬一样,始终贯穿着政治工具与审美创造、政治与文艺、社会学与美学的二元论,其意义不过是在"文以载道"的理论框架中极其有限地拓展着"艺术和美学的空间"。我注意到,这种认识大多出自具有极深的中外文学特别是中西美学理论修养的学者,但他们大都难以避免对中国现代文学生成和发展的特殊艰难性缺乏切实感受和认识,缺乏对中国文学批评及其理论资源生成和发展之不同于西方和中国古代的特点的"历时性"观照和认识。胡风对作家生命形态和精神世界的特殊表现的理论升华,体现的与鲁迅的直接继承和发展关系,就是中国现代文学理论生成和发展的重要表现。

我们需要在这样一个"历时性"发展过程中认识胡风文学批评的局限。应该看到,胡风较之鲁迅更是一位以文学批评为职业的左翼批评家,在那个国破家亡的时代,在中国现代革命文化影响下形成的左翼文化和左翼文学的整体氛围中,胡风接受马克思主义是有一定必然性的,也是从他所理解的鲁迅精神出发去接受的。与欧洲其他思想理论学说一样,马克思主义是具有人类性的,同时具有自身的完整性、统一性和独立性,由其在那个时代与中国现代文化和中国现代文学特殊"亲和力",可以起到中国现代思想理论学说建构的直接参照作用;但实际所发生的情况并非如此,如我们所看到的,中国现代革命文化就没有实现这样一种思想理论学说的重建,与此相联系的左翼文学批评在整体上接受的也仅仅是马克思主义话语形式,而且是一种实用主义接受,——胡风同样也没有逾越这种局限,而且,恰恰是对马克思主义的形式主义、实用主义接受,直接消解了胡风理论的意义。

显然,我们更需要在对中国现代思想文化整体建构的局限不断深入的认识中,在对中国现代文学整体建构的局限不断深入的认识中,深化对胡风局限的认识。应该看到,无论从人类的整个历史出发,还是就一个民族个体的历史进程而言,有着数千年文明史的"老中国"的现代历史,都不能不说具有特殊性,即,中国现代思想文化是在中西思想文化激烈碰撞中形成,并在中西思想文化的直接影响下发展的,这几乎别无选择地带来中国现代思想文化(从个体到整体)建设的自主性和独立性的严

① 该文写于1944年10月7日,1945年1月在《希望》创刊号上发表。与此相一致的还有他1945年4月写的《人道主义和现实主义的道路——悼A.N.托尔斯泰》等。

② 胡风:《人生·文艺·文艺批评》,《胡风全集》第3卷,第200页。该文写于1944年4月5日。类似的还有他写于1944年4月13日的《文艺工作的发展及其努力方向》一文,也发表在《群众》上。

重不足，带来中国现代知识分子“脱离自我招致的不成熟”[①]的极度艰难，——如果进一步认识到，中国现代文学整体建构离开了立足于自身世界观、人生观和文学观的重建几乎难有真正发展的可能，那么可以进一步看到，中国现代文学是难以通过我们认识中的西方文学或者中国古代文学那样一种形态形成和发展的，中国现代作家在文学观与世界观和人生观的重建过程中普遍表现出的相互之间的断裂、脱节、游离以至对立，几乎是不可避免的[②]。胡风在这方面就十分典型，其原因也是独特的，仍然需要在与鲁迅的对比中来认识。

鲁迅所在的“五四”时代是一个中国社会和中国文化整体变革的时代。虽然胡风所立足的中国社会和中国文化较之那个时代并没有什么根本变化，但胡风的文化认知与鲁迅相比已经有了不同，而且时代变化所带来的社会分工和职业分工，使他的视阈愈来愈局限于文学艺术领域，较之鲁迅他愈来愈局限于一个纯粹文学批评家身份，而且他是一个文学创作切身体验不足的文学批评家，他对文学创作过程的深刻阐释更多是在对鲁迅等中外杰出的文艺家的作品的阅读感受中形成的，这些因素不能不限制他对鲁迅思想和创作在整体上有更深入的认识和理解，限制了他以自我思想和精神建构为前提对鲁迅的独立接受，限制了他以自我生命体验为根基的文学观发展中建构起与文学观相统一的世界观和人生观的可能，——文学观在与世界观、人生观相脱节状况下的建构，或者说，文学观根基性建构的充实与世界观和人生观建构的根基性薄弱，对于胡风不能不是一个致命的缺欠，他缺乏鲁迅那样的以世界观和人生观为支撑的文学观具有的对革命文化的辨析力，他难以鉴别、抵御与他的文学观无法相融的革命话语形式。在这里，反映出胡风与鲁迅的真正差距。

鲁迅是现代中国少有的一个能够独立完成并始终坚持世界观、人生观与文学观相统一的自我思想和精神建构的现代知识分子，他的“立人”思想就建立在他的世界观、人生观与文学观相统一的精神基础之上，建立在他终其一生对中国现代文化和中国现代文学的创造上。他从来不以纯粹的“文学家”、“文学批评家”自居，也从来没有把文学“纯粹化”，他的文学创作和文学批评始终与他的“社会批评”和“文明批评”结合为一体，反映了他的文学观是在他的世界观和人生观基础上建立起来的，这是他体现“苦闷的象征”的思想和创作，呈现一种“天马行空似的大精神”“大艺术”的根本原因。胡风的左翼文学批评是在与鲁迅体现“苦闷的象征”的思想和创作的联系中建立起来的，他由此实现了对左翼作家创作过程的深度认识，但他的文学观没有发展到“苦闷的象征”应该具有的世界观和人生观高度，他的世界观和人生观含有的乐观信念是依附于革命文化生成和发展起来的，是在他身上与鲁迅相联系的“苦闷的象征”的精神内涵弱化的过程中生成和发展起来的，这带来他的文学观与世界观、人生观难以统一的紧张和矛盾。他后来备受批判的“创作方法可以弥补甚至改变作家世界观和人生观局限”的说法，隐含着他对自身危机的感受和认识，隐含着对与自己的文学观无法统一的世界观和人生观的不满，存在着自我挑战的一面。虽然胡风的文学批评理论有着深刻的内部矛盾，但时至今日，仍然对我们认识中国现代文学具有重要价值和意义。

[责任编辑 立 华]

① “如果不成熟的原因不在于缺乏理智，而在于不经别人引导就缺乏运用自己理智的决心和勇气，那么这种不成熟就是自我招致的。Sapereaude(敢于知道)！要有勇气运用你自己的理智！这就是启蒙的座右铭。”见康德：《对这个问题的一个回答：什么是启蒙？》，载詹姆斯·施密特编：《启蒙运动与现代性——18世纪与20世纪的对话》，徐向东、卢华萍译，上海：上海人民出版社，2005年，第61－66页。

② 钱理群早在1988年即提出：“20世纪中国思想文化的发展具有‘浓缩’性质，西方几百年的路程，我们几十年间既已走完。这决定了中国思想文化界同时拥挤着不同时代的思想家。这就是说，生活在20世纪的思想家，有的实际上是过去时代(比如19世纪、18世纪，以至更为远古的)思想家，有的则是‘未来时代’的思想家。这样，他们就不能不如鲁迅所说，陷入‘身首分离’的窘状(《南腔北调集·论“第三种人”》)。”见钱理群：《心灵的探寻》，上海：上海文艺出版社，1988年，第17页。

文 史 哲
2008 年第 2 期(总第 305 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2008(Serial No. 305)

“马克思生存论”的出场与一个方法论问题

张有奎

摘 要:“马克思生存论”不是亦步亦趋地沿袭海德格尔的思路,不是研究“人生意义和生存体验”的抽象人道主义,而是站在当代生存实践及其理论表达高度的对于马克思哲学的全新解读。它是解释学方法的正当运用,而与流俗的“以海解马”的说法大相径庭。这种解读的革命性意义在于,突破近代形而上学的思维范式和问题框架之蔽,敞开了马克思哲学实现的范式变革。

关键词:马克思生存论;近代形而上学;解释学;抽象人道主义

近年来,国内学术界对“马克思生存论”的提法颇有争议。一些学者认为,此种提法不过是“盲目比附”,体现了一种“浮躁和恣意的心态”,实质是一种对马克思哲学的“误释”①。笔者试图通过分析“马克思生存论”的出场语境和理论特征,彰显马克思哲学的本质和研究方法问题,指出这一用语的合理性。

一、“马克思生存论”与哲学范式变革

“马克思生存论”是在国内关于马克思哲学与近现代西方哲学之间关系问题的理论纷争的背景下提出的,这一问题的实质是如何理解和定位马克思哲学的根本性质。也就是说,19 世纪中期以前的西方哲学诸流派与笛卡尔—康德—黑格尔的近代形而上学演化路线相比较,是否发生了根本性的范式变革?如果承认这种变革,那么,马克思哲学的实质究竟应该在“近代”还是“现代”的意义上加以理解?如果承认马克思哲学相对于近代形而上学的思维范式和问题域的转换,则又如何克服对于马克思哲学的近代解读,准确表达对于马克思哲学的现当代理解?

辨别是否从近代意义上解读马克思哲学的关键之点在于是否遵循本体论思维范式。本体论思维范式的特点在于总是力图寻找现象世界背后的“支撑”和“根据”,并试图通过抽象逻辑范畴的理性推演构建一个能够一劳永逸地解释世界的思辨性的终极真理体系。它的理论前提预设有三个:一是认为哲学的使命在于探寻世界的统一性和普遍本质;二是认为多样的世界可以归并为物质因素和精神因素,这两种因素的地位并不平等,其中一种是另一种的原因、根据、基础;三是认为人有足够的感觉和思维能力把握世界的本体,并从这个本体出发说明整个世界。坚持从物质因素出发说明精神因素,就是唯物主义,反之,就是唯心主义。在本体论思维方式的问题框架中,指认马克思哲学的唯物主义性质,无视新唯物主义的“新”之所在,乃是对于马克思哲学的退化理解。国内一度出现的物质本体论与实践本体论之争,正是由于局限在本体论的思维范式框架之内,所以只能不了了之。当然,此处的本体论是沃尔夫所言的关于“是”(国内也有学者译为“有”、“存在”等)的抽象的、完全普遍的哲学范畴,是一个具有最高、最普遍的逻辑规定性的概念,它与前因“本体论承诺”意义上的概念结构

作者简介:张有奎,厦门大学哲学系副教授(福建厦门 361005)。

① 李海青、赵玉洁:《海德格尔的幽灵》,《哲学研究》2006 年第 2 期。

或者语言构架的基础有所不同。

马克思哲学在本体论层面的范式变革，核心之点在于破除了抽象的精神和物质自然对立的神话，不再企望构建一个新的形而上学的范畴体系，而是要求“终结哲学”，从而实质性地超越了本体论思维范式。这种超越具体表现在如下几个方面：马克思哲学的出发点不是抽象的“我思”，而是“现实的个人”；不是单纯地要求“解释世界”，而是强调“改造世界”；不是强调现成性，而是强调生成性；不是抽象预设主/客、心/物二分，然后绞尽脑汁探寻二者的统一性，而是去除把理论当成主体先验结构的神秘主义取向，承认二者的原初统一，把理论活动本身视为一种人的生存实践活动的内在构成部分，从而使得理论和实践之间的人为分裂得以弥合，使得回归现实生活世界真正得以可能。也就是说，马克思并不打算在近代形而上学内部解决意识的内在性和外在的超越之物二者之间如何切中的根本难题（海德格尔把提出“主体如何达到‘外部世界’”这类问题的现象称为真正的“哲学丑闻”），而是转换哲学范式和问题域，开拓了全新的哲学天地。正是在这个意义上，吴晓明先生断言：“马克思哲学是真正的当代哲学，并且作为当代哲学，它超越（而且第一个在理论上终结）了全部形而上学”①。

“马克思生存论”的出场，正是为了表达马克思哲学实现的范式变革和“深层的理论结构”，破除对于马克思哲学的近代解读。现代西方波澜壮阔的哲学运动，就其理论偏好和问题框架而言，与传统形而上学有质的不同。要言之，就是从抽象转向具象，从超验转向经验，从彼岸转向此岸，从宏大叙事转向微小叙事，从抽象理性转向理性与非理性的原初统一，概言之曰生存论转向。“生存”是“人的生存”，它是一种可能性的筹划，其本质体现为动态性质的“有待去是”。这意味着人永远处于生成之中，不可能成为完成了的存在，不可能是如同其他生命物的给定了的实存。海德格尔说：“此在无论如何总要以某种方式与之发生交涉的那个存在，我们称之为生存。”②就其学理渊源而言，生存论的传统可以追溯到巴门尼德之前的古希腊哲学的生成论思想。伴随着巴门尼德对真实存在的不动性、永恒性、绝对性、全体性的论证，对变化的东西之否定和拒绝，尤其由于苏格拉底、柏拉图以来的真理皆被视之为超验领域的知识，相反，感性经验世界被看作不真实的虚幻的终会消失的假象，结果，生成论的思想淹没在继之而起的实体主义思想传统之中。近代的知识论对古希腊实体主义思维范式的颠覆，虽然实现了从外在实体向内在主体思维的重心转移，但是并没有摆脱本体论思维范式，而是依然困限于本体论思维方式的问题域之内。然而，现当代的西方哲学的生存论转向却是要向前苏格拉底回转，因而并不是陷于近代形而上学问题域之内的推进，而是根本性的超越和范式转换，要义在于消解而非解决近代的哲学问题。马克思作为治疗性的哲学家，其思考事物的新方式与整个现代西方哲学的生存论转向具有质的同一性，所以，使用“马克思生存论”一语，不是简单套用、移植海德格尔术语，而是对于马克思哲学实现的范式变革的一种理论表达，实质在于凸显马克思哲学与现代西方哲学的同质性。

全部问题的症结在于，“实践”在“马克思生存论”中的实质地位和作用究竟为何。生存论者所讲的“实践”不是亚里士多德意义上的包括了完成目的在内的政治伦理活动，也不是纯粹的“空话”、“口号”、“抽象语词”。“马克思生存论”要求从超验的思辨理性王国收回目光，并不必然地转向非历史的个体生存体验，而是转向前概念的、前逻辑的、前反思的生活世界。它反对把真实生存的现实个人抽象地割裂为精神和肉体两部分，试图把握人与世界的原初关联。“实践”作为人的生存特质的感性对象性活动，作为“现存感性世界非常深刻的基础”③，并不是点缀或者外在的添加，而是把马克思哲学领会为生存论性质的本质环节。现实生活世界不是上帝的造物，不是某种抽象物的投射和影子，而

① 吴晓明、王德峰：《马克思的哲学革命及其当代意义》，北京：人民出版社，2005年，第106页。

② [德]海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，1999年，第15页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第77页。

是现实的人的活动的真实场所和必然结果。马克思说:"全部社会生活在本质上是实践的。"[①]生存论的本质不是理论性,而是"实践问题与历史问题"[②]。把马克思生存论简单地等同于理性主义的颠倒,也就是说,等同于讨论生存意义和生存体验的学说,等同于抽象的人道主义,这是无视马克思从感性实践活动出发的革命性突破并拘泥于非此即彼的近代形而上学思维方式的结果。

"马克思生存论"出场的革命性意义在于,它不是近代形而上学思维框架和问题域之内的枝节性修补,而是试图寻找对于马克思哲学范式变革的全新理解,明确表达一种不同于旧形而上学的解读马克思哲学的方式。这种表达不是对抽象的生存体验的偏好,不是要复活费尔巴哈的抽象人道主义,而是力图克服本体论思维范式的困境和局限,从实践的角度把握整全的人的历史性生存本身,从而真正把握和引领现实生活及其社会变革。需要强调的是,马克思生存论与近代形而上学的关系不是彻底的"断裂",而是批判和超越的关系。也就是说,生存论研究突破了实存论和知识论的传统,然而,此种突破不是否弃理性和真理的存在,而是试图从其根基处澄明知识和真理的本质和可能,正如国内一些学者指出的那样:"真正说来,立足于自身之上的生存论路向并不是试图取消并对立于概念的、逻辑的和反思的原则,而是要求深入到更为原始的根基中去,要求揭示使知识论路向及其内部对立得以成立和开展的发源地。"[③]

二、解释学原则与"以海解马"

"马克思生存论"的提法是否合法的追问涉及到的一个深层方法论问题,就是理解何以可能。施莱尔马赫和狄尔泰曾经认为,解释者自身的当下情境和"先入之见"乃是产生误解的根源,因而是解释活动中需要努力排除的对象,"正确理解"就是发现文本作者的"原意"。加达默尔扭转了解释学的致力方向。他指出,历史性乃是理解活动的本体论条件,解释者的历史经验总是不可避免地参与文本意义的生成,任何解释都是一种读者和作者之间的"视界融合",试图完全摆脱解释者的"偏见"并站在纯粹客观的中立立场上把握作者"原意"的企图注定只是一种根本不可能的幻想,"消除一切偏见"的启蒙要求本身就是一种历史地形成的对偏见的"偏见",这种"偏见"无视理性的历史性而奢望把理性的权威绝对化。加达默尔为构成理解条件的"权威"和"传统"正名说:"理解甚至根本不能被认为是一种主体性的行为,而要被认为是一种置自身于传统过程中的行动。"[④]伽达默尔的灵感源自海德格尔的如下看法:"把某某东西作为某某东西加以解释,这在本质上是通过先行具有、先行视见与先行掌握来起作用的。解释从来不是对先行给定的东西所作的无前提的把握。"[⑤]简言之,伽达默尔以来的解释学的根本原则在于承认,"偏见"是理解的条件,具有积极的意义。

解释学的基本原则告诫我们,追问马克思哲学"真实精神"的要害不可能是如何恢复马克思的"原意",而只能是如何在当代的历史背景下恰当地诠释马克思的文本。如果局限在近代的思维范式和问题框架之内强调马克思的哲学变革,最终将不可避免地遮蔽马克思哲学的真实精神和重大意义。问题的关键在于,马克思哲学的"真实精神"得以可能的前提条件如何得到自觉的清理和反思。没有此种反思,所谓的"真实精神"就不过是一种天真的想法而已。漠视理解者自身的历史局限性,自视为拥有对于马克思哲学的绝对话语权,这是一种抽象的认知态度。这种抽象的认知态度使得认知主体从认识活动的历史境遇中抽离出来,结果沦为国内一些学者批评的这样一种想法:"只有他自

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第56页。
② 邹诗鹏:《生存论研究》,上海:上海人民出版社,2005年,第17页。
③ 吴晓明、王德峰:《马克思的哲学革命及其当代意义》,北京:人民出版社,2005年,第187页。
④ [德]伽达默尔:《真理与方法》,洪汉鼎译,上海:上海译文出版社,1999年,第372页。
⑤ [德]海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,北京:三联书店,1999年,第176页。

己所作的解释才是合理的，并且是唯一的，其他的解释则都是错误的。"[①]这种垄断解释权的心态漠视解释学处境问题，导致的必然结果就是马克思哲学鲜活生命的窒息。艾柯认为，"一个创造性的文本总是一个开放的作品"[②]。所谓"开放"，意味着作品的意义不是已经完成的既定物，而是历史地生成并具有不断拓展的空间。作品的开放性要求我们以宽容的心态接纳对于文本的多种可能性解释，避免陷入独断论和教条主义的陷阱。

从解释学的角度审视当代的马克思哲学研究，需要进一步区分两种态度。第一种态度认为，可以站在任意一种哲学流派或者某一位哲学家的立场上诠释马克思哲学，从而产生"新"的解释；第二种态度认为，马克思哲学并不是可以随意打扮的小姑娘，只是解释者局限于自身的独特处境和历史经验，从而出现了站在当代某种立场的全新解释。第一种态度无视文本的限制性作用，借口没有任何"裁判所"可以断言他的观点的非法性，主张一切理解具有平等的地位，从而无法克服解释者随意地曲解文本，必然陷入相对主义和主观主义，不可避免地导致对于文本的"过度诠释"。一种对"过度诠释"的善意的辩护意见认为，对文本的"胡思乱想"故意绕开四平八稳、像白开水一样地淡而寡味的共识性诠释，因而常常成为新思想的源泉。卡勒指出："如果对'过度诠释'的恐惧竟导致我们去回避或压制文本运作和诠释中所出现的各种新情况的话，那将的确是非常悲哀的。"[③]艾柯对卡勒的这种观点表示支持："即使是过度诠释也大有裨益。"[④]但是，这种"裨益"毕竟不能等同于对于文本的"正当诠释"。第二种态度符合解释学原则。利科尔在评价加达默尔关于解释者和文本的历史间距必然造成二者之间的疏异时指出："疏异化实际上远远不只是一种情绪或情调，而是支持人文科学客观性的本体论前提。"[⑤]艾柯相信一定存在着某种对诠释的限定标准，他宣布："我接受文本可以有许多不同的诠释这样的观点。我反对那种认为文本可以具有你想要它具有的任何意义的观点。"[⑥]可见，解释学只是要求克服那种认为解释者可以采取纯粹中立客观态度的误区，并不执意否定文本意义的客观性和普遍性。

马克思生存论究竟是不是对于马克思哲学的"非法诠释"或"过度诠释"，关键在于它是随意地把马克思和某个西方哲学家或者哲学派别捆绑在一起，还是站在当代人类生存实践及其理论表达高度的正当诠释。批评"马克思生存论"这一提法的学者指认，这种提法局限于海德格尔的立场及其问题域。他们通常的做法是把海德格尔归之为存在主义者，然后指称"马克思生存论"这一时髦词语只是表达了一种抽象人道主义。此处暂且不管对于海德格尔的过于简单化的处理，就其对马克思生存论与海德格尔哲学关系的理解而言，实质上就是国内流行的"以海德格尔解马克思"通俗说法的翻版。这种标签式称谓的说法普遍认为，马克思生存论完全依赖于海德格尔才得以可能，其用语和理论进路毫不例外地源自海德格尔的灵感，并从海德格尔哲学得到最后根据与说明，实质乃是对洋教条的迷信，其研究方式是在海德格尔全集中寻章摘句，然后和马克思的文本进行不恰当的比附，把完全异质性的理论硬塞在一个理论框架之中，实质上不过是对马克思的当代粉饰。

无论如何，"以海解马"的论断曲解了马克思生存论。曲解的根源在于，它假设"马克思生存论"的理论创新采取的是前面提到的第一种态度，又完全无视加达默尔的解释学法则在任何解释活动中作为一种硬性方法论原则的普遍有效性，试图通过移情作用等方法理解马克思的"原意"，从而大踏步地向前加达默尔的解释学思想倒退。必须承认，马克思生存论研究深受西方存在主义影响，尤其受到海德格尔的启发。但是，它并不是对于存在主义和海德格尔哲学的亦步亦趋的无批判的模仿和

① 鉴传今：《马克思主义哲学研究中的解释学问题》，《哲学研究》2005年第10期。
② [意]艾柯等：《诠释与过度诠释》，王宇根译，北京：三联书店，2005年，第151页。
③ [意]艾柯等：《诠释与过度诠释》，王宇根译，北京：三联书店，2005年，第132页。
④ [意]艾柯等：《诠释与过度诠释》，王宇根译，北京：三联书店，2005年，第155页。
⑤ 陈启伟：《现代西方哲学论著选读》，北京：北京大学出版社，1992年，第789页。
⑥ [意]艾柯等：《诠释与过度诠释》，王宇根译，北京：三联书店，2005年，第152页。

接受。借鉴海德格尔的"他山之石",马克思生存论者的目标在于突破长期以来对马克思哲学的近代读法,而不是强行把马克思嫁接到海德格尔那里。马克思与海德格尔在时代背景、学术偏好、致思路径、基本观点、研究方法等方面存在较大差异,国内一些学者甚至称之为"实质性分歧"①。之所以借助于海德格尔言说马克思,主要原因在于,马克思和海德格尔虽然有着不同的话语体系和思考方式,但他们在一些基本路向上产生共鸣,这就是拒斥传统形而上学,放弃意识哲学的"我思"出发点,力图转向现实个人的生存及其构成的世界。更深层的原因在于,他们的哲学共同隶属于当下这个时代,反映着时代的本质和内在冲突,构成我们面向未来的思考背景和理论支撑。有的学者指出:"对马克思与海德格尔的比较研究,显然不是静态地在马克思与海德格尔之间寻求'区别与联系',而是基于他们自己的思想努力所融入其间的人类思想的当代转换,基于他们对世界历史时代之未竟之路的深刻反思与洞察,这是一种'视界的融合'。"②可以说,这种说法颇具代表性地道出了马克思生存论者的研究主旨。

马克思生存论与"以海解马"的根本区别在于,马克思生存论仅仅是把海德格尔看作一条道路,一缕突破黑暗的光亮,它使得通达马克思哲学范式变革的本真精神成为可能,它对海德格尔持辩证批判的态度;"以海解马"的说法则是把海德格尔看作出发点和归宿,看作马克思哲学创新的"基础"和"依据",它对海德格尔持全盘肯定的态度。也就是说,马克思生存论和"以海解马"存在着原则分歧。马克思生存论乃是站在当代人类生存实践及其理论表达角度解读马克思哲学文本的理论创新,并不是简单的比附。此一解读的方法论原则反对任何无视解释主体"先入之见"的抽象态度,因而具有普适性。

三、马克思生存论与抽象人道主义的歧异

一种颇为流行的对于马克思生存论的理论讨伐,陷入这样一种思路:把"生存论"一词直接归之为海德格尔的专利,又漠视海德格尔的哲学转向,认为"传统形而上学的幽灵"仍在控制着海德格尔,进而指出沿袭海德格尔思路而来的"马克思生存论"建构只是关于抽象的生存体验和人生意义的讨论,最终落入费尔巴哈式的抽象人道主义之列。必须指出,这种看法完全没有意识到"马克思生存论"的首要任务在于表达哲学范式变革这一重大主题,因而误解了马克思生存论的本质内容。责难马克思生存论沿袭海德格尔的思路并陷入抽象人道主义的道德诉求的双重误解在于,一是把海德格尔归结为费尔巴哈式的人道主义者;二是把马克思生存论视为一种主旨在于探究人生意义和讲求个体生存体验的人道主义。

费尔巴哈强调人的"类"本质,证明"神学之秘密是人本学,属神的本质之秘密,就是属人的本质"③。也就是说,宗教并没有独自的内容,就其实质而言,它就是人对自己本质的关系。然而,费尔巴哈并不想由此否定宗教,而是呼吁建立"真正"的"爱的宗教",使"一般的生活本身取得宗教意义"④,从而走上抽象人道主义的道路。费尔巴哈的失误在于,他不懂得人的历史生成,只是把人看作"感性对象",而不是"感性活动"⑤,因而无法找到从自己憎恶的抽象王国通向活生生的现实生活世界的道路。恩格斯批评费尔巴哈:"紧紧地抓住自然界和人;但是,在他那里,自然界和人都只是空话。无论关于现实的自然界或关于现实的人,他都不能对我们说出任何确定的东西。"⑥马克思遗憾地称

① 孙伯揆、刘怀玉:《"存在论转向"与方法论革命》,《中国社会科学》2002年第2期。
② 邹诗鹏:《生存论研究何以可能》,《哲学研究》2006年第12期。
③ [德]费尔巴哈:《基督教的本质》,荣震华译,北京:商务印书馆,1984年,第349页。
④ [德]费尔巴哈:《基督教的本质》,荣震华译,北京:商务印书馆,1984年,第358页。
⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第77－78页。
⑥ 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1995年,第240页。

费尔巴哈"还是一位理论家和哲学家"[①],把他归为黑格尔哲学的一个支脉和片断。也就是说,费尔巴哈没有离开哲学这块土地,依然陷在解释世界的罗网之中,依旧处于黑格尔的阴影笼罩之下,根本没有真正超越传统形而上学,从而也无法突破抽象人道主义的藩篱。

海德格尔与费尔巴哈完全不同。海德格尔试图通过向后回溯哲学源头开辟一片新的领域,实现对于传统形而上学的"决定性的突变"。在把受到人们颂扬的理性看作"思"的最顽固的敌人时,他并没有因此走向非理性主义,原因在于"非理性主义把思的地盘拱手让给理性主义,从而在暗中接受了其敌人的假设。所需要的是某种能够超越这对立的两者之上的更为基本的思"[②]。所以,他关于此在的生存论结构的分析,根本不是如同克尔凯郭尔一样为了反对柏拉图以来的逻各斯中心主义转而讨论纯粹个体的生存体验和非理性感受,不是泛泛地讨论人生的意义,而是试图通过此在(在世之在)这个能够对存在发问的存在者通达被遗忘了长达两千年之久的存在本身,这与传统形而上学陷入存在者层次的问题根本不同,从而超出了抽象人道主义范围。在海德格尔看来,抽象人道主义的立足点乃是传统形而上学。他声称:"任何一种人道主义要不是奠基于一种形而上学中,就是其本身即为一种形而上学的根据。……任何人道主义总是形而上学的。"[③]从海德格尔对人道主义的贬斥态度出发,结合他的想把晦暗不明的存在之意义大白于天下的终生之哲学夙愿,我们认为把海德格尔最终归之于传统形而上学意义上的人道主义者,恐怕是一种对于海德格尔的"误释"。

就拒斥传统形而上学而言,马克思和海德格尔具有某种亲缘关系,马克思生存论从不避讳这一点。然而,马克思生存论绝非无批判地沿袭海德格尔的思路,更不是强调观念化了的生存意义和生存体验的抽象人道主义。如前所言,马克思生存论出场的根本旨趣在于破除近代形而上学思维方式,表达马克思实现的哲学范式转换。费尔巴哈式的抽象人道主义预设人的先验本质,把人的历史形成的社会本质看作抽象存在物,要求通过道德示范或者爱的呼吁变革社会,最终困限于传统形而上学的范围之内。萨特倒转了柏拉图以来的形而上学命题,提出"存在先于本质"[④]。他认为,人是自己的立法者,并没有先验的本质,人由于自己的选择和行动成为自己,存在主义的人道主义就是"构成人的超越性和主观性的关系"[⑤]。海德格尔批评道:"把一个形而上学的命题倒转过来仍然还是一个形而上学的命题。"[⑥]也就是说,萨特的人道主义和它的对立面一起落入传统形而上学的窠臼之中。马克思生存论立足于现实的个人,突破了传统哲学的内在/外在、本质/现象、主体/客体、肉体/灵魂等二分法的模式,从而真正超越了传统形而上学的范围,超出了抽象人道主义的边界。我们反对弗洛姆把佛陀、耶稣基督和马克思不加区别地并列为"伟大的人本主义者"[⑦],原因在于这样"抬高"的实质乃是把马克思重新拉回抽象人道主义的立场。我们也反对海德格尔对于马克思的如下说法:"绝对的形而上学连同它的由马克思与尼采所作的倒转一起都归属于存在的真理的历史之中。"[⑧]在这样的说法中,似乎马克思仅仅像尼采一样倒转了传统形而上学而成为另一种形而上学,没有实现哲学范式的根本变革。按照这种理解,共产主义就是一种道德理想和不可企及的目标,不是"实际地反对并改变现存的事物"[⑨]的历史运动。

"现实的个人"与"抽象的个人"的差别,是马克思生存论和抽象人道主义区别的关键。"抽象的

---

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第97页。

② [美]巴雷特:《非理性的人》,杨照明、艾平译,北京:商务印书馆,1995年,第203页。

③ 孙周兴选编:《海德格尔选集》(上),上海:上海三联书店,1996年,第366页。

④ [法]萨特:《存在主义是一种人道主义》,周煦良、汤永宽译,上海:上海译文出版社,2005年,第4页。

⑤ [法]萨特:《存在主义是一种人道主义》,周煦良、汤永宽译,上海:上海译文出版社,2005年,第31页。

⑥ 孙周兴选编:《海德格尔选集》(上),上海:上海三联书店,1996年,第372页。

⑦ 复旦大学哲学系现代西方哲学研究室编:《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》,上海:复旦大学出版社,1983年,第91页。

⑧ 孙周兴选编:《海德格尔选集》(上),上海:上海三联书店,1996年,第379页。

⑨ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第75页。

个人"在笛卡尔那里是无人身的理性主体的"我",此一规定的困境在于无法实现从内在的逻辑构造向外在的感性经验世界的过渡。"现实的个人"不是一个反思性的概念,而是一个描述性的概念,指的是可以通过经验观察到的"现实的、有生命的个人"①,它的原初意义就有"在外的"特点。海德格尔关于"此在"的理解与现实的个人具有质的相似性:"按照它本来的存在方式,此在一向已经'在外',一向滞留于属于已被揭示的世界的、前来照面的存在者。"②"抽象的个人"在费尔巴哈那里是感性对象,这种理解的缺陷在于把人的本质在生物学意义上加以解读。"现实的个人"则是"从事活动的,进行物质生产的",并且,这种物质生产实践活动是"在一定的物质的、不受他们任意支配的界限、前提和条件下"③进行的。"抽象的个人"是设想或者想象出来的虚幻的固定不变状态中的"纯粹的"个人,它看不到自己必然处于一定的社会关系之中,看不到社会关系的历史生成,更看不到变革现实社会关系的道路,最终陷入非批判的实证主义和非批判的唯心主义。"现实的个人"是"处于既有的条件和关系范围之内"④的存在,因而注重分析任何一种现存社会关系的历史演化和边界范围,反映了历史和社会的本真状况。

值得指出的是,马克思生存论反对抽象人道主义,并不意味着指认马克思不关心人的价值、意义、尊严、自由。事实上,马克思对人类未来命运的关注,对资产阶级的强烈谴责,对工人阶级历史地位和历史使命的阐发,关于异化劳动和人的自由而全面发展的理论,及其直接投身于无产阶级革命事业的实践活动,无不体现着他的人道主义精神。二者的根本分歧在于,抽象人道主义止步于空洞的道德呐喊,马克思生存论则要求着力于现实的社会关系变革实现人的自由和解放。在马克思看来,真正的人道主义不在自然主义的彼岸,自然主义和人道主义不是敌对和疏离的关系,而是内在地结合在一起,人为挖掘自然主义和人道主义之间不可跨越的沟壑,把二者对峙起来,必然导致抽象人道主义。马克思明确表达了他对二者关系的看法:"作为完成了的自然主义=人道主义,而作为完成了的人道主义=自然主义。"⑤"彻底的自然主义或人道主义,既不同于唯心主义,也不同于唯物主义,同时又是把这二者结合起来的真理。"⑥马克思生存论完全是立足于马克思的如上说法反对抽象人道主义并坚持革命的人道主义理论。

[责任编辑 全 成]

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第73页。
② [德]海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,北京:三联书店,1999年,第73页。
③ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第72页。
④ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第119页。
⑤ 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,2002年,第297页。
⑥ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第324页。

文 史 哲
2008年第2期(总第305期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2008(Serial No. 305)

论自由

李武林

摘　要：自由问题是伴随着人类历史长期存在的问题，历史上的许多思想家都试图揭示自由的科学含义，但众说纷纭、莫衷一是。就自由概念的含义而言，一般来说，自由总是指从被束缚状态中解放出来，这是自由之为自由的本质规定。自由是一个十分复杂的、具有多种层次和结构的集合体，在不同领域，就有不同的自由。自由主要表现为哲学自由、政治自由、伦理自由、审美自由等。

关键词：自由；束缚；解放；哲学自由；政治自由；伦理自由；审美自由

自由是一个古老而又常新的话题。它伴随人类的产生而产生，随着人类的发展而发展。不同历史时期的自由概念，有着不同的具体内容，而在不同的领域，自由又有不同的表现形式。

在人类历史上，众多的哲学家、历史学家、法学家以及许多自然科学家、社会活动家都把自由作为一个重大的理论问题和实践问题来研究。由于具体的历史局限性和时代视野的限制，尽管许多思想家对自由问题发表过许多精深的独特见解，可以说是众说纷纭，但只有马克思主义的奠基人——马克思和恩格斯，以科学世界观为基础，正确地揭开了"自由之谜"，确立了科学的自由观及其在各大领域的具体内容，理清了它们之间的关系，为人们认识世界和改造世界提供了强大的思想武器。

一、自由——一个令人费解的问题

自由的产生和发展有着久远的历史，它的命运将伴随人类历史的始终。自由是伴随人类与狭义动物界的分离而诞生的，是从劳动实践中取得的。众所周知，劳动是人类向自然界争取自由的一种活动，可以说从原始人打造第一把石刀的时候起，就已经有了自由的萌芽，因此，自由一开始就与人类的生存相伴而行。正如恩格斯在《劳动在猿到人转变过程中的作用》一文中所说："人同其他动物的最后的本质的区别……还是劳动。"劳动不是抽象的而是具体的，是人制造和掌握工具以改造客观世界的自由自觉的活动。马克思说："而自由自觉的活动恰恰就是人的类的特性。"[①] 还说："自由确实是人所固有的东西，连自由反对者在反对实现自由的同时也实现着自由。……没有一个人反对自由，如果有的话，最多也是反对别人的自由。可见，各种自由向来就是存在的，不过有时表现为特权，有时表现为普遍权利而已。"[②] 黑格尔曾经把世界历史发展看作自由意识的进展。他说："世界历史无非是'自由'意识的进展，这一种进展是我们必须在它的必然性中加以认识的。……'自由'意识的各种不同程度：第一，例如东方各国只知道一个人是自由的，希腊和罗马世界只知道一部分人是自由的，至于我们知道一切人们（人类之为人类）绝对是自由的——这种说法给予我们以世界历史之自然的划分，并且暗示了它的探讨的方式。"[③] 黑格尔这段话之目的，是在于说明当时普鲁士王国已达到自由

作者简介：李武林，山东大学出版社教授（山东济南 250100）。

① 马克思：《1844年经济学－哲学手稿》，北京：人民出版社，1979年，第50页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1956年，第63页。

③ 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海：上海书店出版社，1999年，"绪论"第19页。

的顶点，一切人都有自由，从而为普鲁士国家进行辩护。但其论述依然说明黑格尔看到了人类历史发展与人类自由意识发展之间的关系，自由必须在必然性中加以认识。恩格斯也把人类的历史作为自由的发展史来看待。他认为，人类在刚刚脱离狭义上的动物界时很不自由，以后有了一点自由，离狭义的动物愈远，则愈自由。而"文化上的每一个进步，都是迈向自由的一步。"[①]他还指出，真正的和全面的自由只有在共产主义社会里才能实现。社会主义革命则是"人类从必然王国进入自由王国的飞跃"[②]。毛泽东同志进一步概括了自由的这些思想，他说："人类的历史，就是一个不断地从必然王国向自由王国发展的历史。这个历史永远不会完结。在有阶级存在的社会内，阶级斗争不会完结。在无阶级存在的社会内，新与旧、正确与错误之间的斗争永远不会完结。在生产斗争和科学实验范围内，人类总是不断发展的，自然界也总是不断发展的，永远不会停止在一个水平上。"[③]可见，自由的发展和人类争取自由的斗争是贯穿于人类历史的始终的。

许多思想家都认识到，自由问题贯穿于人类历史的全过程。但是，探讨自由问题却并非易事。洛克曾经说过："自由并非像菲尔曼爵士所告诉我们的那样，各人乐意怎样做就怎样做，高兴怎样生活就怎样生活。"[④]历史上人们对自由内容的理解千差万别。正如孟德斯鸠所说："没有一个词比自由有更多的涵义，并在人们意识中留下更多不同的印象了。有些人认为，能够轻易地废黜他们曾赋予专制权力的人，就是自由；另一些人认为，选择他们应该服从的人的权利就是自由；而另一些人，把自由当作是携带武器或实行暴力的权利；还有些人把自由当作是受一个本民族的人统治的特权，或是按照自己的法律受统治的特权。"[⑤]事实上，孟德斯鸠认为这些理解都是错误的。孟德斯鸠看到了对自由概念不同理解的歧义以及自由内涵理解上的困难。费尔巴哈也曾经指出："从来没有一个问题像意志自由这个问题这样费脑筋，这样难于断然地加以肯定和否定。"[⑥]他个人要"揭示意志自由假说和意志自由概念的真正意义和根据，帮助人们认识是什么东西迫使他们把自由意志归属于自己和别人，从而指出人们在怎样的范围内这样做是正确的"[⑦]。

可见，自由问题是伴随着人类历史的发展而长期存在的问题，历史上的一代又一代的思想家都不断地对其进行研究和诠释，但是，都深切地感到，要科学地揭示自由的涵义，就必须进行更加深入的研究和艰苦的努力。

二、自由与束缚

人们对自由概念内涵的认识，受时代的限制。在不同的时代、不同的社会和不同的人群中，对它有不同的理解和使用。

"自由"一词，源出于拉丁文"libertds"，意指从束缚中解放出来。英文中自由(freedom)和解放(liberty)这两个词是相通的，所以，自由的本意是指从受动中摆脱出来，从被束缚中解放出来。在日常生活中，自由的一般意义也是指人通过有意识的活动摆脱某种束缚，而自由也总是相对于束缚而言的，没有"自由"，就无所谓"束缚"；反之，不存在"束缚"，也就等于不存在"自由"。

在西方思想史上，有许多关于自由的探讨。古希腊罗马时期，"自由"概念是与"解放"概念在同等的意义上被使用的。当时，一个男子达到了成年即公民年龄后，便从父亲的管束下解放出来，从此，就有了独立的人格，享有公民的权利和义务，拥有妻室、财产和奴隶，并管理着它们。这就是他的

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第456页。
② 《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第634页。
③ 金冲及等编著：《毛泽东传》(1949－1976)下册，北京：中央文献出版社，2003年，第1364页。
④ 洛克：《政府论》下卷，北京：商务印书馆，1964年，第16页。
⑤ 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，北京：商务印书馆，1982年，第153页。
⑥ 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，北京：商务印书馆，1984年，第410页。
⑦ 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，北京：商务印书馆，1984年，第411页。

自由，他也因此被称为“自由人”。古罗马时期著名的《十二铜表法》中也有类似的规定：儿子如果三次被父亲出卖，即从父权下解放出来，那么，就获得自由。可见，古代希腊、罗马式的所谓自由，是与人已成年、生活上的自主、人格上的独立以及从父权下解放出来等等密切相关。当然，对于自由来说仅限于奴隶主阶级的男性成员，即主要指所谓公民，也就是自由地从事农业、手工业和商业的男人，而占人口大多数的奴隶和妇女是不包括在内的。古希腊著名的哲学家赫拉克利特曾经说过：“战争是万物之父，也是万物之王。它使一些人成为神，使一些人成为人，使一些人成为奴隶，使一些人成为自由人。”①可见，自由人和奴隶是社会地位完全不同的两种人，而奴隶是没有自由的。对于奴隶和处于被外族统治的人们来说，自由则只与解放有关。例如：波斯人称其帝国的缔造者，使他们获得独立的居鲁士(cyrus，约前600—前529年)为“解放者”和“自由赋予者”；在古罗马，以各种方式获得了解放的奴隶，就被称之和转化为“自由人”。从以上分析可见，在西方政治和思想史上，最初意义上的自由，主要是指自主和自立，它意味着人身依附关系的解除和人格上的独立。这种情况，显然是与当时奴隶社会的历史背景紧密相关的。

人类对自由的认识及其观念，是随着社会历史的发展而变化的。进入封建社会以后，自由的主要含义已经不再是奴隶的解放，而是人的解放，个性的解放。在封建社会里，是农奴从对地主的人身依附和被束缚在土地上的解放，从而自由出卖劳动力的自由。而在资本主义制度下，则是工人及其他劳动人民从资本主义制度下获得解放，资本家与工人双方自愿、平等交易劳动力的自由。在历史发展过程中，围绕着自由和解放问题，产生了各种各样的理论。诸如：有晚期希腊的斯多葛派和怀疑论者忍受必然命运摆布的自由说，有要求摆脱一切干扰，求得灵魂宁静的自由说。有资产阶级启蒙学者的理性说和个人自由说。还有为大多数人所接受的绝对自由、即不受限制说等等。但从科学的意义上来看，这些学说都没有真正揭示出自由概念的本质。

一般说来，自由总是指从被束缚状态中解放出来，这应该说是自由概念本身固有的根本属性，是自由之为自由的本质规定。自由是人通过有意识的活动对束缚的摆脱、解放。所以，人作为主体，就在于不受客观的束缚，而且能够克服这种束缚。这是由人具有自我意识与行动的能动性所决定的。

所以，从自由实质来看，只有人才能有自由，这是自由主体性的一面。自由的概念是意志支配自己行为对客观必然性的自主性。也就是说，人们不是消极地面对客观规律，摆脱其束缚也不是被动的，而是积极主动的。人们自觉地去发现和认识规律，充分尊重和理解规律，按客观规律的要求去做事，而不能做违背客观规律的事。但规律是客观的独立存在，它对社会生活的作用是自发的。在这种情况下，我们不能消极地屈从，而是要在实践中利用对客观规律的认识，达到人自身的目的，获得自由。人们还要规避客观规律对社会生活的不利影响，正确利用规律为人类造福。例如，水流运行的规律是客观的，人们认识到水往低处流的规律，并不等于在洪水面前就有了自由，也不是逆来顺受地消极等待洪水的冲击和惩罚，而是根据水往低处流的规律，兴修水利、疏通河道、挖塘筑坝、修水库、建电站，把洪水储存起来，使其听人的支配，这样即使洪水造福人类，而人在洪水面前也就拥有了自由。这就是说，自由不仅有认识自然和社会客观规律的思想自由，而且有属人的行动自由、实践自由。自主性或者说主体性是自由概念的重要特征。

必然性是人类获得自由最大的束缚，人类自由最坚硬的障碍就是客观世界的必然性。但人类要获得自由，就必须不断克服必然性的束缚。列宁曾明确指出：“当我们不知道自然规律的时候，自然规律是在我们的意识之外独立地存在着并起着作用，使我们成为‘盲目的必然性’的奴隶。一经我们认识了这种不依赖于我们的意志和我们的意识而起着作用的(马克思把这点重述了千百次)规律，我们就成为自然界的主人。”②人就是通过实践活动，不断克服客观必然性的束缚，按客观必然性的要

① 北京大学哲学系编：《古希腊罗马哲学》，北京：三联书店，1957年，第23页。

② 《列宁选集》第2卷，北京：人民出版社，1972年，第192页。

求，发挥自己意识的能动作用，去利用必然性达到自己的目的，从而实现与外部世界的和谐和不断达到和谐的目标。在和谐不断被打破和重建的过程中，人不断地得到解放，而自由也得到真实而具体的实现。自由的本质规定就是不受盲目必然性的摆布和束缚，它体现在摆脱束缚的过程中。而摆脱盲目必然性的束缚之途径，就是对世界的认识和改造——这可以说是自由的更深一层的含义。所以，毛泽东说："欧洲的旧哲学家，已经懂得'自由是必然的认识'这个真理。马克思的贡献，不是否认这个真理，而是在继承这个真理之后补充了它的不足，加上了根据对必然性的认识而'改造世界'，这个真理，'自由是必然性的认识'——这是旧哲学家的命题。'自由是必然的认识和世界的改造'——这是马克思主义的命题。"①

正如前面所述，自由和解放是同等程度的概念，解放就是要摆脱束缚而获得自由，它是与受束缚、不自由相对立的。一般来说，人的解放应包括从自然力量的盲目必然性和社会关系的盲目必然性的束缚中获得自由两个方面的内容。人在自己的社会生活中，首先要与自然界发生关系，同时人与人之间也要发生一定的关系。人的思想行为不仅要受到自然界的制约，也要受社会关系的束缚。当人们尚未认识自然界和社会关系发展规律并支配它们的时候，就意味着还没有从它们那里解放出来，获得自由。对此，毛泽东明确指出："科学是人们争取自由的一种武器。人们为着要在社会上得到自由，就要用社会科学来了解社会，改造社会，进行社会革命。人们为着要在自然界里得到自由，就要用自然科学来了解自然，克服自然和改造自然，从自然里得到自由。"②当然，人从自然力中获得解放和自由与从社会关系中获得解放和自由是彼此联系、互为因果的。人类从自然中获得自由是从社会关系中获得自由的物质前提，而人类从社会关系中获取自由的程度，又是人类从自然中获得自由的社会条件。但是，人类从自然中获得自由，归根到底取决于社会关系中获得自由的程度。因此，人的彻底解放问题，主要是指从人的社会关系中解放出来的问题。

三、自由是有多种含义的社会范畴

自由含义是一维的还是多维的？这是关涉到正确把握自由本质的重要问题。在这一问题上，历代的思想家和当今学术界的理解并不完全一致。

从西方政治思想发展史的角度来看，区分自由的含义并非从今日开始，至少从资产阶级革命时期的一些著名思想家提倡自由以来就一再提出过这个问题。18世纪法国著名的启蒙思想家和法学家孟德斯鸠在《论法的精神》一书中，就区分了两种自由，一种是哲学上的自由，另一种是政治上的自由。他说："哲学上的自由，是要能够行使自己的意志，或者，至少（如果应从所有的体会来说的话）自己相信是在行使自己的意志。政治上的自由是要安全，或者至少自己相信有安全。"③18世纪法国的启蒙思想家和激进的资产阶级民主主义者卢梭，在《社会契约论》一书中所讨论的不是"自由一词的哲学意义"，而是与"自然自由"或"天然自由"相对的"社会自由"④。19世纪英国自由主义思潮的代表人物约翰·密尔也认为有两种自由，一种是意志自由，一种是社会自由，他所讲的自由主要是指后一种自由。他说：自己的《论自由》"这篇论文的主题不是所谓意志自由，不是这个与那误称为哲学必然性的教义不幸相反的东西。这里所要讨论的乃是公民自由或社会自由，也就是要探讨社会所能合法施用于个人的权利的性质和限度。"⑤密尔认为，自由实际上是个人和社会的一种权利划分，是社会或统治者应该给予个人的权力。19世纪德国古典哲学最著名的唯物主义哲学家费尔巴哈也总结

① 这段文字原出自毛泽东1941年驳斥左倾路线的一组文章，1983年纪念毛泽东九十诞辰时，《人民日报》将其作为单独的一篇文章发表了，见《人民日报》1983年12月25日。

② 毛泽东：《在边区自然科学研究会成立大会上的讲话》，《新中华报》1940年3月15日。

③ 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，北京：商务印书馆，1982年，第188页。

④ 让·雅克·卢梭：《社会契约论》，北京：商务印书馆，1980年，第30－31页。

⑤ 约翰·密尔：《论自由》，北京：商务印书馆，1982年，第1页。

说:"从来没有一个问题像意志自由这个问题这样费脑筋,这样难于断然地加以肯定或否定;这种情形乃是由对象本身的性质造成的,同时也是哲学用语,甚至日常用语的任意性和歧义性所造成的。"① 可见,历史上许多著名的思想家都明确认识到,自由并不只有一种含义,而是一个多含义的范畴。但是,他们都感到,要从根本上弄清楚自由的多种含义,是一个十分复杂而伤脑筋的问题。

马克思主义关于"自由是对必然的认识和对客观世界的改造"这个经典定义,在马克思、恩格斯、列宁、毛泽东的许多著作中都十分清楚地表述过,他们是在总结了历代思想家对自由问题研究成果的基础上完成的。例如,恩格斯就承认:"黑格尔第一个正确地叙述了自由和必然之间的关系。"②可见,恩格斯显然没有把自己作为第一个正确认识自由之含义的人,而是认为自己继承了历史上许多著名思想家的研究成果。我们的许多哲学教科书,都一致引用了上述的定义和界定,这是一个不争的事实,并为大家所熟知和赞同。但应该看到,这个对自由的定义和界定,虽然得到广泛的认同,被作为关于自由含义的最基础的、核心的、根本的观点,但不能因此说它就是马克思主义关于自由学说的唯一观点和全部理论。我们不能用这个关于自由的观点去包容、取代和表达各个领域、各个方面的具体自由的内涵。

从对马克思、恩格斯多种著作的研究可知,自由不仅仅是通常所说的只是一个哲学范畴,或者仅仅是两个意义上的范畴,即:哲学意义上的范畴和政治意义上的范畴,显然,这种自由观点是不全面的,不能反映自由概念的全部内涵和外延。事实证明,自由是一个多义词,在不同的社会领域和不同社会场合中,有着不同的自由,如:经济自由、道德自由、学术自由、出版自由、言论自由、集会自由、结社自由等等。马克思说,自由是一个十分广泛的社会范畴,它普及贯穿社会的各个领域和各个方面,有着多种含义,并且这些不同含义组成一个有层次、有结构的自由"系统"。他说:"行业自由、财产自由、信仰自由、出版自由、审判自由,这一切都是同一类别,即没有特定名称的一般自由的不同种。"③ 也就是说,社会上的许多自由是与一个一般自由相联系、但内涵又不同的具体自由。自由是一个复合概念,它涵盖了多个种类的自由。

马克思、恩格斯认为,在整个宇宙中,无论是自然的物体存在,还是社会的人类活动,包括各种高级的精神活动方式在内,各有各的固有的规律,这是其生命存在的内在法则。无论是从内部还是从外部破坏这种内在法则或规律,都是对自由的扼杀。因为,自由是对必然的认识,破坏而不是认识必然就会扼杀自由。而反映不同事物和领域的规律,并以此为依据去改造世界,就会获得不同种类的自由,并成为有主次之分的、有机构成的一个自由"系统"。正如马克思所说:"自由的每一特定范围就是一定范围的自由,同样,每一特定的生活方式就是本性的一定范围的生活方式。要狮子遵循水螅的生命规律,这难道不是反常的要求吗?……在宇宙系统中每一单独的行星一面自转,同时又围绕太阳运转。同样,在自由的系统中各界也是一面自转,同时又为围绕自由这一太阳中心运转……。出版物向行业说到:你的自由并不是我的自由。你受你的范围的规律支配,同样,我也愿意受自己的范围的规律支配。你所认为的自由对我来说是完全不自由;因为,把木匠这一行手艺的自由换之以哲学家的自由,未必能使他满足。"④由此可见,马克思认为自由是一个非常复杂的,有着多种层次和结构的系统,它像太阳系一样有一个中心太阳及其他行星绕其运行的系统。在自由的系统中,有一个核心的基本自由,其他各种具体意义的自由都是围绕这个中心来展开和论述的。自由的哲学含义即对必然的认识和利用,就是一般意义的自由,因而也是最高层次的自由,它对各种具体意义的自由,包括政治自由、伦理自由、审美自由等等,具有理论基础和指导的意义,但又不能直接地完全地用

① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,北京:商务印书馆,1984年,第410页。
② 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1995年,第455页。
③ 《马克思恩格斯全集》第1卷,北京:人民出版社,1956年,第85页。
④ 《马克思恩格斯全集》第1卷,北京:人民出版社,1956年,第85－86页。

它去定义和界说其他具体自由，因为每一种具体自由都有自己的特殊规定。

恩格斯在《反杜林论》第一编《哲学》卷《道德和法·自由和必然》一节中就曾指出："如果不谈谈所谓自由意志、人的责任、必然和自由的关系等问题，就不能很好地讨论道德和法的问题。"[①]哲学上的自由，是人们要正确认识和处理自由和必然的关系，因为自由是对必然的认识和对世界的改造。这一自由是自由体系的中心。但是，自由作为一种关系的概念，它体现在实践的全面领域中，体现在人对自然、社会和人自身的活动中。其他领域的自由，都是围绕着哲学世界观这一自由的精神和理论而展开的，是这一自由观念在不同事物和不同领域的反映和体现。就政治自由而言，它是社会发展规律和历史发展要求的体现，归根到底是要正确处理政治自由和法律的关系，法律是自由的保障和限制。同政治自由一样，伦理自由也是社会自由，这种自由是要正确处理伦理自由和道德责任的关系，伦理自由就是要履行道德责任和义务。而审美自由，就是要正确处理审美自由和美的规律的关系，达到所谓"无目的的合目的性"。自由的系统，就是一个以哲学世界观的自由为中心，包括政治自由、伦理自由和审美自由等自由内容，所谓"知、情、意"或"真、善、美"相互对立和协调的诸多矛盾、相辅相成、互相贯通的复杂体系。

可见，在实践的多个领域中，自由的表现形式是不同的，具体内容也不相同。一般来说，人在自然领域的自由，主要是哲学认识论意义上的自由，它探讨的主要是整个人类在自然中的自由问题，表现为人类对自然的矛盾和自立状态，人类的科学技术越发达，生产力水平越高，整个人类和个体所获得的自由就越大；人在社会领域的自由，主要是政治学意义的自由，它探讨的主要是社会群体和个体在整个社会中如何认识和驾驭社会盲目力量、获得自由的问题，它表现为社会的人在社会整体活动中的自由问题，也就是表现为社会的人在社会整体活动的自主状态，社会越进步，民主和法制越健全，社会中的每个人获得的自由就越多。人在与自身关系中的自由，主要是伦理学上的自由，它主要探讨社会个体的个性自由问题，表现的是个体对社会和群体的义务感、责任心及自律状态，社会精神文明的程度愈高，个体的道德意识越强，个人的修养愈高，社会个体的个性自由度就愈高。而人在通过对外部现实中蕴含的"美"的发现和感受而达到的自由，就是审美自由。美是自由的结晶，自由是美的生命。美是人的自由创造的形象表现，人的生产与动物的活动不同，人的生产是全面的生产，它可以摆脱直接肉体需要的支配，人类生产的产品不仅可以满足物质生活的需要，而且能够满足精神生活的需要，也就是其产品是按照美的规律，也就是作为审美对象生产出来的。审美的自由，是人摆脱了狭隘的功利目的的束缚，最完整地、典型地体现了人的自由创造本性，直观到了人的自由创造，体现了人的智慧、才能和力量，从而达到了主体与客体融和的自由境界和物我两忘的迷狂状态，达到最高境界的和谐与自由。

[责任编辑　全　成]

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第454页。

文 史 哲
2008年第2期(总第305期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2008(Serial No. 305)

“儒学全球论坛(2007):荀子思想当代价值国际学术研讨会”综述

徐庆文

由山东大学与临沂市人民政府共同举办的“儒学全球论坛(2007临沂·苍山)荀子思想当代价值国际学术研讨会”于2007年8月6日至8日在山东省临沂市举行。

山东大学副校长陈炎,中共临沂市委副书记、市长张少军出席开幕式并致辞。中共临沂市委常委、宣传部长丁凤云主持开幕式。中国社会科学院名誉学部委员、山东大学儒学研究中心主任庞朴,美国历史学会会长史景迁分别在开幕式上发言。中国、美国、俄罗斯、日本、韩国等国家的100多位学者参加了会议。这是新中国成立以来举行的第一次大规模荀子思想国际学术研讨会。与会学者畅谈儒学内涵,深化荀学研究,交流研究心得。

本次会议的主题是荀子思想的当代价值。许多学者对此主题展开充分的讨论。杜维明(美国哈佛大学燕京学社)认为,荀子的主要贡献在于他对儒学的传播。荀子结合同时代人的各种睿见,阐述一种关于自我和社会的综合性的观点,这种能力显著地开阔了儒家的话语体系。荀子所塑造的儒家事业,对于转化人性提供了重要的资源。牟钟鉴(中央民族大学哲学系)指出,荀子不相信有鬼神,但他主张发挥神道设教的功能。这对于我们社会主义国家进行社会管理、正确对待民众的宗教信仰、慎重处理民族宗教问题仍有参考意义。王祥龄(台湾逢甲大学中文系)认为,荀子强调“从道不从君”,所欲建构“通达之属,莫不从服”的政治理想,可说是当今两岸中国人如何迈向和谐、共生、共存,所必须自修、自制、自律的首要课题。

政治思想是荀子思想的重点。孟祥才(山东大学儒学研究中心)认为,荀子的社会和谐论比孔子、孟子的理论内容更丰富,更贴近现实,更具有可操作性,因而在后来的封建社会里得到较广泛的运用。苗润田(山东大学哲学与社会发展学院)认为,荀子实际上是一位具有强烈社会批判意识的思想家,是社会理性、社会良知的代言人。韩星(陕西师范大学历史文化学院)认为,当今中国治道面临诸多问题,需要从荀子的治道思想中汲取有价值的东西,确立文化主体意识,复兴礼治模式,并与德治法治密切配合。

关于荀子的人性论。冯达文(中山大学哲学系)认为,孟子、荀子的人性论与先秦社会由贵族为主体向平民为主体的变迁密切相关。颜炳罡(山东大学儒学研究中心)指出,荀子论述的人性至少有材性、知性、情性、人性(人之所以为人之性)等等多重意蕴,性恶是其针对情性作出的价值评判。郭沂(中国社会科学院哲学研究所)认为,荀子的“性”为生理欲望,本无所谓善恶。荀子的性恶,不过是人性向恶的趋势罢了。李晨阳(美国中央华盛顿大学哲学系)指出,荀子的恶起源论是从对人性的观察入手,作出的扎扎实实的社会学的解释。

关于荀子及荀子思想在儒学发展中的地位。陈来(北京大学哲学系)认为,荀子对“儒”的理解,作为战国时代评论各家“儒”的总结性代表,集中体现了先秦儒家的自我理解和自我期许,同时也反映了儒家因应秦的统一的时代即将到来的新的追求。蒋国保(苏州大学哲学系)认为,荀子对原始儒家思想的巨大贡献,就在于他自觉地纠正思孟学派对孔子立场的偏离,将儒学之发展回归孔子所确立的“人本”路向。成中英(美国夏威夷大学哲学系)认为,思孟与荀子应该说在认知上是互补的,同时这也显示了创造的体验与逻辑的论证的互补。刘又铭(台湾政治大学中文系)主张,应该超越宋明以来尊孟抑荀的价值判断(或意识形态),重新给予荀学一个高度的正当性,建构一个具有积极意义的“当代新荀学”。

与会学者还就历代荀子思想研究、《荀子》篇目解读等问题进行了探讨。

[责任编辑 陈绍燕]

作者简介:徐庆文,山东大学儒学研究中心副教授(山东济南 250100)。

山东大学公司治理研究中心承担的部分课题

“上市公司董事会治理诊断与治理风险预警系统研究”,国家自然科学基金项目(70672098)。

“跨国公司在中国的发展趋势与我国的对策研究”，国家社科基金青年项目(04CJY001)。

“银行治理、资本管理与治理风险”,教育部人文社科重点研究基地重大项目(07JJD630002)。

“公司治理与会计信息披露的互动：理论与实证研究”，教育部社科规划项目(05JA630033)。

“连续时间股票价值模型研究”，教育部社科规划项目(05JA630032)。

“高等学校经营性资产的经营与管理”，教育部博士点项目（200604222055)。

“基于可持续发展的企业制度创新与技术创新联动模型”，教育部专项项目（05JD630098)。

“公司治理与股东退出机制研究”，山东省社科规划项目（04AJJ02)。

“母公司对子公司控制与协调研究”，山东省社科规划项目（04CJJ03)。

“上市公司盈余管理问题研究”，山东省社会科学基金规划项目(04BJJ06)。

“农村合作金融组织公司治理模式创新——理论分析和以山东省为例的实证研究”，山东省社科重点项目(07BJG25)。

“企业集团内部控制的设计及其评价研究”，山东省社科规划项目(06JDB012)。

“上市公司董事会治理评价系统研究”，山东省软科学项目（A200428-5)。

“山东省企业技术创新与制度创新联动机制研究”，山东省软科学项目（A200514-3)。

“山东省民营高科技公司治理机制研究”,山东省软科学项目（A200623-11)。

“中国上市公司关联交易生成机制与规范治理研究”，山东省社科规划项目（07JDB055)。

“行为公司治理研究”，山东省社科规划项目(07JDB001)。



公司治理研究中心人员部分获奖证书

山东大学公司治理研究中心　　电话：0531-88364616

山东大学公司治理研究中心成员出版的部分专著

《公司治理制度安排与组织设计》，经济科学出版社，2006年。

《母子公司管理控制研究》，经济科学出版社，2006年。

《董事会治理评价研究》，高等教育出版社，2006年。

《股票定价模型》，经济科学出版社，2006年。

《企业跨国并购后的整合管理》，商务印书馆，2006年。

《政府干预与市场经济秩序》，山东人民出版社，2005年。

《情景架构下的企业会计准则执行研究》，经济科学出版社，2007年。

《管理创新——美国通用汽车公司发展之谜》，山东大学出版社，2001年。

《现代公司组织与管理》，经济科学出版社，1999年。



公司治理研究中心成员出版的部分专著



公司治理研究中心成员
发表论文的部分刊物

文史哲
Wen Shi Zhe
1951年5月创刊
2008年第2期(总第305期)
2008年3月24日出版
主　编　王学典
副主编　周广璜　刘京希

主管单位　中华人民共和国教育部
主办者　山东大学
编辑出版　《文史哲》编辑部
地址　济南市山大南路27号
电话　(0531) 88364666　88361606
邮政编码　250100
E-mail:　lhp@sdu.edu.cn
印刷者　山东旅科印务有限公司
总发行处　济南市邮局
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

ISSN 0511-4721
03>
9 770511 472009

刊号：ISSN 0511-4721（国际标准刊号）/ CN 37-1101/C（国内统一刊号）　代号：国外代号 BM194 / 国内代号 24-4