

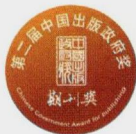
2015

[总第 346期]

ISSN 0511-4721

1

国家社科基金资助期刊



JOURNAL OF CHINESE HUMANITIES

文史哲

中国出版政府奖期刊奖
新中国 60 年有影响力的期刊
2013·中国百强报刊
国家社科基金资助期刊
教育部“名刊工程”首批入选期刊
全国中文核心期刊
中国人文社会科学核心期刊
中文社会科学引文索引(CSSCI)来源期刊
中国高校系列专业期刊成员刊

文史哲

双
月
刊

1951 年 5 月创刊

2015 年第 1 期
(总第 346 期)

2015 年 1 月 5 日出版

顾 问(排名不分先后)

饶宗颐 邢贲思 汝 信
袁行霈 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 李扬眉

封面设计

蔡立国

□当代学术纵览

一般与个别:论中外历史的会通 阎步克(5)

□中国社会形态问题

传统国家近代转型的开端:张居正改革新论 万 明(12)

中古以来南北差异的整合发展与江南的角色功用 李治安(27)

文学史的限制、挑战与理想

——兼论作为学术增长点的“民国文学史” 贾振勇(35)

陈三立早期诗歌写作与晚清湘鄂诗坛 李开军(48)

冷战下中西史家的首次接触:1955 年莱顿汉学会议试探 [美]陈怀宇(69)

以数字实录华人社会的历史图像:

华人社团账本与“二战”前东南亚华校研究 曾 玲(85)

□中国哲学研究

义以出礼,义以生利,允义明德

——论“义”在春秋社会观念中的核心地位 …………… 桓占伟(106)

牟宗三“觉他”思想陷入误区原因梳理 …………… 杨泽波(118)

□文史新考

清华简《说命》“鹄肩女惟”疏解 …………… 虞万里(128)

《隋志序》“梁有五部目录”再考释

——兼释“任昉、殷钧《四部目录》” …………… 孙振田(137)

□法哲学研究

柏克保守主义思想的法学来源…………… 冯克利(147)

《文史哲》杂志人文高端论坛之五

“‘性本善’还是‘性本恶’:儒学与自由主义的对话”将于今春举行 …………… (168)

Contents

Yan Buke	The General and the Specific: a Discussion of the Integration of Chinese and Foreign History	5
Wan Ming	The Beginning of the Modernization of a Traditional Country: a New Discussion of the Reformation of Zhang Juzheng	12
Li Zhi'an	The Integration and Development of the South and the North, and the Role of the Regions South of the Yangtze River since Middle Antiquity	27
Jia Zhenyong	The Limitation, Challenge, and Ideal of the History of Literature: a Discussion of the "Literary History of the Republic" as an Academic Area of Growth	35
Li Kaijun	Chen Sanli's Early Poetry Works and the Poetic Circle of Hu'nan and Hubei in the Late Qing Dynasty	48
Chen Huaiyu	The First Contact between Chinese and Western Historians in the Cold War: a Probe into the Leiden Conference on Sinology	69
Zeng Ling	Recording the Historical Image of the Chinese Society through: a Study of the Account Books of Chinese Communities and Chinese Schools in Southeast Asia before World War II	85
Huan Zhanwei	On the Key Role of "Righteousness" in the Ideas of the Spring and Autumn Society	106
Yang Zebo	A Study of the Cause for Mou Zongsan's Myth on "Buddha Others"	118
Yu Wanli	A Commentary and Interpretation of " <i>Juan Jian</i> " in the Piece "Shuo Ming" of the Bamboo Slips at Qinghua University	128
Sun Zhentian	A New Textual Research of "There Being Five Bibliographies in the Liang Dynasty" in the Preface of "Treatise on Books" in <i>Book of Sui</i> : with an Interpretation of " <i>A Bibliography of the Four Branches</i> by Ren Fang and Yin Jun"	137
Feng Keli	Jurisprudential Origins of Edmund Burke's Conservatism	147

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

一般与个别:论中外历史的会通

阎步克

摘要:“中外历史的会通”之意义重大,首先在于事物的特点是在比较中呈现出来的。其所涉样本至少在两个以上,超越个性的深层法则,便开始重要起来了。从理论上说,“中外历史的会通”的基础是一个共同框架,这样的理论框架的建构,经常要超出历史学领域,进入相关的社会科学领域,甚至科学领域。在“会通”的实践中,也可能出现各种扭曲变形,若直接以一方为模板来剪裁另一方的话。现代学术曾给中国史学带来了革命性的变化,而所谓“现代学术”的具体内容,主要是以西方的历史经验为基础,在西方率先发展起来的。它提供了很多被认为是“普适性”的方法,但并未充分将更多民族、地区的历史经验纳入考虑。中国浩如烟海的典籍文物,留下了极为丰富的历史资料;中国历史进程无与伦比的连续性,也使人类社会的某些内在规律,更鲜明地体现出来了。中国史所能为学人提供的学术灵感、学术创造、学术新知,足以为历史研究的“同一平台”增添砖瓦,这也给中国史学人的世界史素养和社会科学素养,提出了更高要求。“中外历史的会通”任务,需要几代人的持续努力。

关键词:中西会通;现代学术;制度史;五种生产方式;文化史观

一

中国传统史学把自己的使命,概括为纵向的“通古今之变”;至于与四边蛮夷的横向比较,只是“礼乐之邦”的陪衬而已。近代以来的“中外历史的会通”,显然就是一场视角的变革了。把中外同时纳入视野,激发了近代史家的无数灵感。“中外历史的会通”之意义重大,首先在于事物的特点是在比较中呈现出来的。在某种意义上甚至可以说,是比较建构了事物。进而现代科技也极大地增加了各地域的交流频度,在人类生活逐渐“全球化”或“一体化”时,学术的展开也必然趋于“会通”。笔者所学习的中国制度史,当然也是如此。

笔者认为,根据自然法则,人类生活的“一体化”最终不可避免,其多样性也将以新形式表现出来。当然,漫长曲折的“一体化”中,既存的各民族、地域和文化单元,也在全力维护其独特性。除了争取利益最大化之外,也在于多样性本身的文化价值。学术上也是如此。

吉尔兹的“地方性知识”概念,便含有一个意图:不是寻求抹杀个性的“规律”,而是采用“文化持有者的内部眼界”,“摒弃一般,寻找个别的方式去重建新的知识结构”。在文化之中,蕴含着人类精神创造的那些最精微的东西,这就需要“内部眼界”。比如说,使用“清新”、“华腴”或“沉郁顿挫”之类传统术语,方能传达中国诗词的美妙之处。然而这套术语,或说这种“内部眼界”,无法用于外文诗歌。笔者所学习的政治制度就不同了。若转入制度领域,那么连“寻求个别”的吉尔兹,也看到了“在任何一个复杂构成的社会的政治核心中,总有统治精英以及一套符号形式去表达他们真正管理统治

作者简介:阎步克,北京大学中国古代史研究中心教授(北京 100871)。

※ 本文系作者在2014年10月10日-13日教育部社会科学委员会历史学部年会上提交的发言稿的基础上修改而成。

的操作行为”，“在任何地方，这一点都十分明晰，国王们通过仪典获得对他们的王国的象征性的拥有”^①。“统治精英”、“符号形式”、“操作行为”、“礼制仪典”之类概念，实际就组成了一个普适的参照系，可以用于“任何地方”、“任何一个复杂构成的社会”。

历史学特别关注那些独一无二、不可重复的东西。“天底下没有两片一模一样的树叶”。然而千姿百态的纷纷树叶，也是可以类型化的。当你把视线从某一特定个体移开，着眼于更多个体之时，“类型”就浮现了。凯特莱说：“人数越多，个人的意愿就会深埋在普遍事实的系列之下，而普遍事实则取决于决定社会存在与延续的总体原因。”穆勒也看到：“本性看来似乎最为变幻莫测的事件，单独处理时看不出端倪，一旦涉及足够多的回数，它们就能够以接近数学规律的特征发生。”^②样本越多，“大数定律”的意义越大。比如说，个人最终无法超越“正态分布”。所谓“中外历史的会通”，所涉样本至少在两个以上，超越个性的深层法则，就开始重要起来了。

一位世界史教授曾对笔者谈到，他在讲授东南亚各国史时，最大难点之一，就是如何把它们的历史同中国史“放在同一平台上加以观察”。笔者觉得这个想法很好。尽管作为人文学科，历史学对独一无二的、不可重复的东西情有独钟，但它毕竟还有一个科学的层面。科学要求对同类事物采用同一方法，不能甲人、甲地、甲事物是一套，乙人、乙地、乙事物又是一套。有人认为，中西政治体制的内在逻辑不同，本质上是不可比的。然而也可以换一种态度：人类既然是同一个物种，其各个种群的结构就应该可比；其各种差异，可以、也需要在同一平台上呈现出来。中国有很多传统政治术语，如“德治”、“法治”或“王道”、“霸道”之类，它们无法用作比较各种权力结构、政治思想的共同平台，只是分析对象而已。适当建构起来的“同一平台”，看上去是“中外历史会通”的基本问题之一。

有一种观点认为“中国皇权不下县”，县以下广泛存在着各种“自治”。对此，秦晖作出了一个出色的反驳。他通过比较西欧、东欧、东亚、南亚、西亚等地的“小共同体”与国家的关系，有力阐明了在各前现代文明中，中国属于“大共同体本位社会”^③。这就是一个基于“会通”的认识。假如谁想反驳它，那就必须遵循同样的方法，即引证其他社会的相关资料提供比较。最近笔者参与讨论“中国专制主义”概念的问题，就深感对中国传统政体的认识也依赖于“会通”，即需要在政体类型学的层面建立共同的参照系，对人类历史上的各种政权加以分类比较，由此在“序列”中确定中国皇权的属性，而不宜孤零零地就中国论中国^④。

这样的理论框架的建构，经常要超出历史学领域，而进入相关的社会科学领域，甚至科学领域。从学理上说，一套解释模式，在自身所处的层次不可能拥有“完备性”，必须求助于更高层次的概念体系。中外政治制度史的“会通”，须以一般政治学理论为基础；中外经济史的“会通”，须以一般经济学理论为基础。假如要比较罗马帝国和秦汉帝国的地方行政，只把二者放在一起各作叙述，还不算“会通”；假如要比较西方的“四要素说”（土、水、火、气）及其医学理论与中国的“五行说”及其医学理论，只把二者放在一起各作叙述，也不算真正“会通”。这时的分析平台，是要在更高的行政学，或文化学、医学层次上建构起来的；换个说法，则是在历史学与行政学、文化学、医学的交界面上建构起来的。个人当然可以不承担这种建构，大多数人只是利用既成范式从事具体研究而已，可对一个领域就不是如此了。超越实证、也超越“地方性”的新平台的探索与搭建，是“中外历史会通”新开拓的基础工作。

近代中国人最初看世界时，采用的仍是“内部眼界”：用“大同”来比拟民主；用“议郎”比拟议员；

① [美]克利福德·吉尔兹：《地方性知识：阐释人类学论文集》，王海龙、张家瑄译，北京：中央编译出版社，2000年，“导读”，第14—15页；正文第162—163页。

② 转引自[英]菲利普·鲍尔：《先知社会：群体行为的内在法则》，暴永宁译，北京：当代中国出版社，2007年，第48、50页。

③ 秦晖：《“大共同体本位”与传统中国社会——兼论中国走向公民社会之路》，《传统十论：本土文化的制度、文化和变革》，上海：复旦大学出版社，2003年，第61页以下。

④ 阎步克：《政体类型学视角中的“中国专制主义”问题》，《北京大学学报》2012年第6期。

赞扬华盛顿的“推举”，“不僭位号，不传子孙，而创为推举之法”，等等。随后的严复、康有为、梁启超等人，就不同了。他们尝试把中外比较，建立在一个共同平台之上。严复翻译孟德斯鸠《法意》之余，对中西政制之异颇有评述，其若干认知已积淀下来了。像“家长主义”问题上的中西之异，严复的讨论至今仍有价值。康有为曾“经三十一国，行六十万里”，在万木草堂开设过“外国政治沿革得失”的课程，为光绪帝编写过《列国政要比较表》。其《官制议》一书中有大量中西制度比较，不乏卓见。萧公权评价《官制议》：“可说是当时中国讨论政府官制的论著中，最有系统的一部。”^①梁启超的《中国专制政治进化史论》，以现代政体理论为“平台”，采用了“专制”、“贵族制”、“封建制”等概念，本于中国史的内在发展逻辑，为历代政治史勾画出了一个基本轮廓，并阐述了中央集权、外戚势力、异族政权和部落贵族、宰相权臣等重大问题。其基于政治体制、政治形态的历史分期，不妨说是中国学者的“制度史观”的开山之作。我想这篇名作，可以列为历史系本科生的必读之文。这类比较，都在为“中外历史的会通”搭建平台。

时至今日，中外比较业已蔚为大观，相关的论著、论文，用“遍地开花”来形容并不过分。大到中外历史的不同方向和阶段，小到风俗、器物，旁及环境、自然……。尽管各位具体研究者可能仅仅在各个“点”上深挖，但从整体上说，视野开阔的中外比较，必将使中国史研究的传统视角、方法、课题得到深化，并引发新视角、新方法、新课题。

二

从理论上说，“中外历史的会通”的基础是一个共同框架。然而在科学实践中，每个人的具体分析方法，又必定是家异其说，且因时而异的。

梁启超《中国专制政治进化史论》一文的历史分期，以政治体制、政治形态为本，可以说是“制度史观”的。而近代以来，文化史观、经济史观等等，也开始展露风采。郭沫若等马克思主义史学家，把唯物史观引入中国学界，从而使中国人知道了“母系氏族”、“父系氏族”、“奴隶社会”、“封建社会”等概念，它们都是清以前的史家梦想不及的。又如以铜器论述夏国家起源，以铁器论述战国剧变（“奴隶制与封建制的更替之发生在春秋、战国之交，铁的使用更是一个铁的证据。”^②），均令人耳目一新，学术创新度相当之高。“五种生产方式”的概念，成为了中西比较、中外会通的理论平台之一。

用现代眼光审视中国史，日本学者比中国学者先行了一步。京都学派的内藤湖南、宫崎市定等人，用古代、中世、近世为中国史分期。“上古”或“古代”到东汉中期为止，这是中国文化形成、发展和扩张的时期。在经历了汉晋间的过渡后，进入六朝隋唐之“中世”，这个时代的最大特点，被认为是贵族政治。唐宋之际又发生了“变革”，这是一个根本性的转型^③，其意义是“东洋的近世”，中国由此步入近代社会。

这个“三分法”，很大程度上是比照西欧史而来的。近代日人受西欧史启发，把日本史分为“上古之史”、“中古之史”和“近代之史”，进而又“西体中用”，把这个“三段论”用于中国史^④。有人说，这个中国史的“三段论”与西欧史只是“形似”，实际上所遵循的，仍是中国史的内在规律。然而无法否认，在理论起点上，“三分法”来自于对西欧史三阶段的模拟参照。宫崎市定是这样提问的：“欧洲史上三个时代（按：即古代、中世、近世）的概念，大致如上所述，这个时代观念怎样适用于其他地域？”于是，

^① 萧公权：《康有为思想研究》，汪荣祖译，北京：新星出版社，2005年，第191页。

^② 郭沫若：《中国古代史的分期问题》，《红旗》1972年第7期。

^③ 正如柳立言先生所论：只有认为唐宋间发生了一场根本性的社会转型，而且这个转型具有“近代化”的意义，才是日本京都学派“唐宋变革论”的基本观点。见氏著《何谓“唐宋变革”？》，《中华文史论丛》总第81期，2006年；《宋代的家庭和法律》，上海：上海古籍出版社，2008年。一般性地申说唐宋间的变化，认为此时进入了历史中期或后期，那跟日人的“唐宋变革论”并不相同。

^④ 参看王晴佳：《中国史学的西“体”中用》，《北京大学学报》2014年第1期。

汉帝国可以媲美于罗马帝国,北方民族势力“亦可与日尔曼雇佣兵相比”;“东洋的近世亦和宋王朝的统一天下一起开始”,这时候的资本主义、君主独裁、国民主义、宋学等,看上去可以比之于西欧近世。宫崎市定进而申言:“既然我们的态度是将特殊的事物尝试应用在一般事物上,则所谓特殊事物实际上便不再特殊。”^①这个辩白确实很思辨、很机智,然而也足以证明,宫崎并非不知道他的“比之”是一种套用。他只是表明,自己就是要寻求一种“深刻的片面”。为“唐宋变革论”提供的各种论证,大抵都是参照西欧之近代化的。

与之类似,尽管中国学者努力阐述“中国封建社会”有自己的特点,但在理论起点上,这类认识仍是以“五种生产方式”为本的,可是“生产方式”只有五种吗?任何社会都必然经历“五种生产方式”吗?中国学人对“封建”概念已提出了各种质疑。那么在“会通”的实践中,也可能出现各种扭曲变形——若直接以一方为模板来剪裁另一方的话。

当然,学术的推进其实是很奇妙的,它也经常通过“深刻的片面”^②来获取新知。只有上帝才是“全面”,然而上帝并不存在。应该承认,中国的“五种生产方式”、日人的“三段论”依然留下了丰厚的学术遗产。各种不同论点,宛若从不同角度投向黑暗的历史客体的一束探照灯光,它们各自照亮了不同景象,同时必定各有所见不及之处,“深刻”与“片面”时常是伴生的。

“五种生产方式”是一种经济史观,日本的京都学派的“三段论”则被说成是“文化史观”(这个“文化”是“大文化”,不限于思想文化)。日人相信,内藤的“文化史观”揭示了中国史的内在特质。然而在这个模式之中,秦奠定了两千年帝国制度的重大意义,以及两千年帝制的连续性,仍有被低估之嫌。唐宋间的历史趋势,是沿中国史自身的逻辑与道路继续前行呢,还是转身走上了世界另一局部地区的近代化道路呢?一段时间里,中国学者对于中古士族通常要冠以“地主”二字,故对此期士族是“寄生官僚”还是“自律贵族”的讨论,无疑是日人居优。范文澜断言:三千年的一大堆历史现象,本质上“却只有一个土地问题,即农民和地主争夺所有权问题”,一旦土地改革胜利,“即全中国永远大治的时候”^③。然而历史真的这么简单吗?

近几十年来,“制度史观”又有逐渐复兴之势。首先,“文革”结束之后的政治反思,促成了历史学者对“政治体制”的再度重视。进而,伴随着近年来的“中国崛起”和经济成就,又出现了很多新认识。改革开放三十年时,经济学家、社会学家、政治学家、法学家总结改革成就,几乎异口同声地把“行政主导”视为最大的“中国特色”。其GDP体量不久将居于世界第一的中国,在政治体制上又与西方国家保持了重大区别。现行政治体制应在多大程度上继续维持,或者在什么方向上加以改革?各种不同的主张与论辩,表明它是当今中国所面临的最重大问题之一。这甚至成了一个世界性论题——中国很重要,“当中国统治世界”时会发生什么^④?而中国人已在讨论改变世界规则这样的问题了^⑤。就连“历史的终结”的断言者,也不由得滋生了犹疑,承认了中国的未来“尚无答案”——“中国能否使用政治权力,以民主法治社会无法学会的方式,继续促进发展呢”^⑥?

① [日]宫崎市定:《东洋的近世》,刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第1卷《通论》,黄约瑟译,北京:中华书局,1992年。

② 笔者最早是从黄子平先生那里听到“深刻的片面”这个提法的,见氏著《深刻的片面》,收入《深思的老树的精灵》,杭州:浙江文艺出版社,1986年,第7页。

③ 范文澜:《研究中国三千年历史的钥匙》,中国社会科学院近代史研究所编:《范文澜历史论文选集》,北京:中国社会科学出版社,1979年,第108、112页。

④ 参见[美]埃里克·安德森:《中国预言:2020年及以后的中央王国》,葛雪蕾、洪漫、李莎译,北京:新华出版社,2011年;[英]马丁·雅克:《当中国统治世界:中国的崛起和西方世界的衰落》,张莉、刘曲译,北京:中信出版社,2010年。这样的论述还有很多。

⑤ 如阎学通:《历史的惯性:未来十年的中国与世界》,北京:中信出版社,2013年。

⑥ 美国学者弗朗西斯·福山在20世纪末发表《历史的终结及最后之人》(中译本为黄胜强、许铭原译,北京:中国社会科学出版社,2003年),其中对中国的历史与现实的讨论颇不充分。而在他2011年出版的《政治秩序的起源:从前人类时代到法国大革命》(中译本为毛俊杰译,桂林:广西师范大学出版社,2013年)一书中,对中华帝国的政治体制便有了很多讨论。而且承认,未来的政治发展有两点尚无答案:一是中国的未来,二是若干西方民主制国家的政治衰败迹象。

比之 20 世纪,在 21 世纪之初,史学家更清晰地看到,中国自秦汉就发展出了现代式的集权官僚体制^①,两千年连续不断的政治传统展示了巨大历史惯性,影响至今,影响到了社会政治的方方面面,并将继续展示各种影响,尽管物质生产与生活相较于古代已发生了巨大变化。这反过来启迪学者重新审视国史,正视这一事实:政治体制在塑造中国古今的社会形态上,都是一个巨大权重。这是一个“政治优先的社会”,“政治决定着经济、身份、文化等其他方面”^②。有人称之为“轴心制度”,有人视之为众多分支领域的“统摄核心”。据报道,在 2010 年的一次研讨会上,二十多位中国史学家取得了如下共识:“在秦至清这一漫长的历史时期,与现代社会不同,权力因素和文化因素的作用要大于经济因素。”^③类似看法还可以举出很多。而几十年前余英时就已提出:“中国现在所遭遇的问题,政治仍是最紧要的”,“这一传统笼罩到经济、文化、艺术各方面。所以要研究中国历史的特质,首先必须研究这个政治的传统”。为此他忠告:“我希望大家多研究中国的政治史,不要存一种现代的偏见,以为经济史或思想史更为重要。”^④

社会科学方面,对“制度”的重视与日俱增。经济学有“新制度主义”,政治学也出现了“新制度主义”。这对中国史研究的“制度史观”,看上去也是一个好消息。一百年前梁启超率先阐释的“制度史观”,已尝试在共同比较平台上阐述中国史了;加之一百年来中国制度史研究的丰富成果,可以为各种“会通”的努力提供新的资源和动力。在这个“制度史观”中,夏商周早期国家可以说是中国政治社会体制的 1.0 版,秦以降两千年帝制是它的 2.0 版;近代以来,中国政治社会体制的 3.0 版,正在探索形成之中。

与日人的“三段论”不同,“百代多行秦政法”的意义应予以充分强调。与“封建社会”观点不同,两千年的中国是农业官僚社会。说到魏晋南北朝,则一百年前梁启超有论:“六朝时代,可谓之有贵族,而不可谓有贵族政治。其于专制政体之进化,毫无损也。”一百年后田余庆有论:门阀政治只是“皇权政治在特殊条件下出现的变态”。在“变态一回归”的视角中,此期的政治体制源于皇权官僚政治,最终依然“回归”于皇权官僚政治了。魏晋南北朝若非贵族政治,那么唐宋的政治变化,也就没有构成根本性的政治转型。至于近代政治变迁的意义,也可以理解为在外力冲击和推动之下,其固有的政治社会体制的又一次“升级换代”。我们刻意使用“升级换代”一词,就是在外源性的推动之外,强调它也是同一事物的连续发展,在某种意义上,其中含有中国史进程的内在逻辑与节奏。

三

现代学术曾给中国史学带来了革命性的变化。然而又不能忽略这样一点:所谓“现代学术”的具体内容,主要是以西方的历史经验为基础,在西方率先发展起来的。它提供了很多被认为是普适性的方法,但因为没有把更多民族、地区的历史经验完全纳入考虑,那些认识是否充分“普适”,并不是没有疑问的。这还不是所谓“东方主义”那一类问题,而更多的是“地方性”的问题。比如,用于分析西方人心理的模式与技术,很可能不全适用于中国人的心理;西方经济学,难以充分解释当代中国的经济起飞。现代社会科学理论,其实仍没有摆脱“地方性”。古希腊的政体理论,根本没有考虑中国。孟德斯鸠眼中的中国,也只是一个不甚清晰的轮廓。到 20 世纪六七十年代,欧美学者开始对各种政体进行大规模的系统比较,动辄对数十百个国家政权加以分类,但传统中国的资料仍不能说已被充分利用了。

① 顾立雅在半个世纪之前就曾评价说,早在纪元之初,中华帝国就显示了与 20 世纪的超级国家的众多类似性。H. G. Creel, "The Beginning of Bureaucracy in China; The Origin of Hsien," *Journal of Asian Studies*, XXXII, 1964.

② 李开元:《汉帝国的建立与刘邦集团:军功受益阶层研究》,北京:生活·读书·新知三联书店,2000 年,第 256 页。

③ 《〈文史哲〉杂志举办“秦至清末:中国社会形态问题”高端学术论坛》,《文史哲》2010 年第 4 期。

④ 余英时:《关于中国历史特质的一些看法》,《文史传统与文化重建》,北京:生活·读书·新知三联书店,2004 年,第 139、146—147 页。

在讨论国家起源理论时,张光直曾指出:“(美国)考古学界在将社会进化学说应用在世界各区古代文化史时,集中其注意力于所谓‘国家起源’这个问题上。在这些讨论中间,很少人用到中国的材料,因为中国古史材料还很少用最近的比较社会学的概念和方法去处理”,那么中国的商周史料,“在社会进化论上与在国家起源问题上可能有什么新的贡献?”面对商周国家的独特性,一种方式是视中国为常规的变态,而“另一种方式是在给国家下定义时把中国古代社会的事实考虑为分类基础的一部分,亦即把血缘地缘关系的相对重要性作重新的安排”。总之,张光直认为,“中国考古学可以对社会演进的一般程序的研究,供给一些新的重要资料,并且可以有他自己的贡献”^①。

依张光直的看法,中国的古史材料,可以用现代比较社会学的方法来处理;同于中国的考古学,应为、也可以为国家社会的演进研究做出自己的理论贡献。类似的事例,以及学者们的类似看法,都可以作为21世纪中国史学的努力方向之一。中国浩如烟海的典籍文物,留下了极为丰富的历史资料;中国历史进程无与伦比的连续性,也使人类社会的某些内在规律,更鲜明地体现出来了。中国史所能为学人提供的学术灵感、学术创造、学术新知,足以为历史研究的“同一平台”增添砖瓦。当然这个任务也给中国史学人的世界史素养和社会科学素养,提出了更高要求。需要他们稔熟世界各地、各民族的历史,甚至稔熟社会科学。“中外历史的会通”任务,需要几代人的持续努力。

笔者在研究古代官僚等级制度时,也有一些相关心得。中国历代曾发展出纷繁多样的品秩勋爵制度,足以精巧处理“人”的分等分类和“职”的分等分类,以安排身份和保障行政。而且它们经历了数千年的连续发展。周朝的爵号可以一直使用到帝制后期,这在其他社会绝无仅有。直到当今中国,级别、衔号、名位的身份功能,依然蔚为大观。人类社会的品级衔号现象中的很多内在规律,在中国社会中更鲜明地反映出来了。可以说,没有任何一个国家,在品级衔号的复杂性、精致性和连续性上,能跟中国相比。然而西方社会学、行政学、组织学等,是在西方的历史经验上发展出来的,所以在这方面所累积的理论工具,并不足以充分解释中国古今的品级衔号。这里有一个很大的灰色区域,可供中国学人发挥才智发展理论。

例如,在现代行政学、组织学中,职位是职位,级别是级别,各是各。而中国古代的位阶变迁却显示,职位可以转化为级别,级别也可以转化为职位。古代的职业往往被用作虚衔,由此发生“品位化”,当职位最终发展为阶衔之时,往往就要另行设置新职、拟定新名。由此就可以提炼出一个“职阶转化律”。

又如,如何分析“品位分等”的发达程度,在现有著作中找不到现成的分析方法。而我们可以提供下列指标:一、品位获得的开放或封闭程度;二、品位占有的流动或稳定程度;三、品位待遇的丰厚或简薄程度;四、品位安排的复杂或简单程度。这样,同样是品位分等占主导的时代,人们就可以把周朝与唐宋进一步区分开来了:周朝的品位结构,封闭性、稳定性很大,待遇丰厚,结构简单;而唐宋的品位结构,开放性、变动性大,待遇不如周代丰厚,结构复杂。

从职、阶关系出发,就可以进行若干中外对比。比如,西欧中世纪的五等爵号——“男爵”(Baron)本义是“人”,逐渐特指领主之下的重要附庸^②,用作贵族通称,又用作低等爵号。英国的伯爵(Earl)本是镇守一方的地方长官。“公爵”(Duke)原系罗马帝国的高级将领称号,10世纪时德皇重拾其号,设置了公爵。“侯爵”(Marquess)本是威尔士边疆的领主。“子爵”(Viscount)源于法国的郡守,在伯爵之下^③。其五等爵号,可以说有四个来自职称。而周代五等爵,只有“侯”来自职称,其余公、伯、子、男,以及卿、大夫、士,都来自人之尊称,甚至家族亲称。斯维至认为:“五等爵,除侯以外,

① 张光直:《中国青铜时代》,北京:生活·读书·新知三联书店,1999年,第89页。

② [法]马克·布洛赫:《封建社会》下卷,李增洪、侯树栋、张绪山译,张绪山校,北京:商务印书馆,2004年,第546页。

③ 阎照祥:《英国贵族史》,北京:人民出版社,2000年,第100—103页。

公、伯、子、男原来都是家族称谓。这样，等级起源于血缘关系亦可证明。”^①从中西爵号来源看，一个以职称居多，一个以人称、亲称居多，这一差异，是不是跟周朝的封建贵族更富宗法性，而西欧中世纪的封建制更具契约性质相关呢？我想答案应是肯定的。这样的比较，就是以“职—阶”关系的一般原理为平台的。

在若干具体问题上，中外比较也饶有兴味。例如中国古代的“士”阶层是文士，日本、欧洲的小贵族却是武士、骑士。明治时代的官僚，75%来自毕业于帝国大学法律系的旧武士。这都跟明清官僚主要来自科举考生形成对比。在中国的秦汉，军功爵构成了一套身份性位阶；到了宋明清，却以科举功名构建身份体制——中国王朝日益“重文轻武”了。10世纪中叶的高丽政权，九品官吏分为文武两班，文武官形式上平等，但实际差别很大，文班才能成为贵族。不过两个世纪后出现了武臣叛乱，政权又转向武臣政治了。拜占庭帝国晚期的军职官阶，明显高于文职。印度莫卧儿帝国的官僚位阶来自军事编制“曼沙达尔”(mansabdar)，共33级，从指挥10人的“曼沙达尔”直到指挥万人的“曼沙达尔”。由此“军队、贵族和民政合为一体”。但文、武待遇还是有区别的，军职的“曼沙达尔”封赐采邑，文职的“曼沙达尔”领取薪俸。彼得一世颁令，军职、文职各十四品。军职明显高于文职，十四品军职都有世袭贵族权，文职要八品以上才有这种特权，九品以下没有。而且武职为社会所敬仰，文职则为社会所蔑视。这类情况，都可以跟中国“重文轻武”加以比较。罗素曾说过：“由于哲人的治理而产生的社会也和武人统治下产生的社会截然不同。中国和日本就是这种对比的实例。”^②然而现有的政体理论主要是在欧洲的历史经验中发展起来的，未能把中国史纳入考虑，因而未能体现这种“截然不同”。

又如“侍从官”这个职类，在中国古代地位特殊而功能复杂。朝廷选拔权贵子弟做侍从侍卫，由此成为国家官僚的主要来源；历代有多种位阶，都是由侍从侍卫的官号蜕变而来的；甚至若干最重要的机构都发源于侍从官，如尚书台、御史台、中书省、门下省以至内阁(明清的内阁学士理论上是“文学侍从”)。可见侍从职类在历代官制发展中具有很大的能动性。康有为已看到：“设官之制，原以为国为民，故英、法之国，无供奉之官。而君主之国，若俄、德、英、日，皆有宫内部以奉人主。”^③如古波斯帝国也有让少年接受集中管理教育，承担差役，由此获得公职的制度。16世纪奥托曼帝国宫廷中，有约三百名侍童，可以经许多年的侍从或侍卫服务，被选拔到军职与文职上去，其制度称“契满”。俄罗斯在彼得一世时，军职、文职之外，别有“御前职”十四品。日本官制，有“宫内省”或“宫内厅”。这些御前职、宫内官，跟中国的“侍从”职类在官制上的能动性相比，又有何异同？

当然，限于才识，笔者个人无力全面了解各国古今的位阶衔号细节。所幸新一代年轻学人非常优秀，期望他们会对这个工作发生兴趣。近日看到余英时在“唐奖”颁授典礼上的讲话：“我们必须致力于揭示中国历史变动的独特过程和独特方式。然而这绝对不是主张研究方法上的孤立主义，恰恰相反，在今天的汉学研究中，比较的观点比以往任何阶段都更受重视。原因并不难寻找。中国文明及其发展形态的独特性只有在和其他文明(尤其是西方文明)的比较和对照之下，才能坚实而充分地建立起来。”我想，其他历史学者也都会有类似的想法。

[责任编辑 扬眉]

① 白寿彝主编：《中国通史》第3卷，上海：上海人民出版社，1994年，上册，第837页。

② 罗素：《权力论：新社会分析》，吴友三译，北京：商务印书馆，1991年，第29页。

③ 康有为：《官制议》，《康有为全集》第7卷，北京：中国人民大学出版社，2000年，第321页。

传统国家近代转型的开端:张居正改革新论

万明

摘要:张居正改革是中国历史上的重大改革之一。改革以世界连成一个整体的全球化开端为历史大背景,与全球市场的初步形成,白银货币形成世界货币,即经济全球化有着密切的联系。改革是一个过程,不是一个事件,改革源自市场的萌发,以长达一个半世纪的赋役改革作为前期准备;改革没有推行一条鞭法的全国法令,《万历会计录》和《清丈条例》是改革迄今遗存的两部重要文献;改革的核心是财政,改革重建的新财政体系,是从以实物为主向以白银货币为主的财政体系的全面转型,是中国二千年财政体系的根本转型,也标志了史无前例的中国传统国家向近代国家的转型。历史并非如既往所认识的,张居正改革人亡而政息了,相对王安石变法而言,张居正改革是成功的。

关键词:张居正改革;白银货币化;财政体系转型;国家转型

16世纪出现的张居正改革,是中国历史上最著名的改革之一。关于张居正改革,研究成果极为丰硕。迄今为止,肯定改革的是主流,然而,学界也一直存在质疑之声,有些学者认为张居正改革够不上改革的评价,他只是政治家,够不上改革家;更多的质疑则是认为他没有提出新的改革方案,认为一条鞭法是早已在嘉靖年间出现的改革,于是有学者提出了“隆万改革”^①,还有学者主要从政治角度提出了“嘉隆万改革”^②。那么,在16世纪全球经济化开端的时候,中国发生了什么?16世纪末万历初年究竟有没有一场改革?这场改革的意义何在?仅是以往嘉靖或隆庆改革的余脉,还是具有独特的作用?这些都是今天有必要探讨的问题。历史事实说明,万历初年为了挽救明王朝面临的财政危机,张居正作为首辅,无疑是一位政治家,但他的改革核心是财政,不遗余力地从行政到财政采取了一系列举措,试图重建明朝中央集权财政体系,那么,他要重建的是一个什么样的财政体系呢?这是以往没有探讨过的,但却是一个关键问题,与关于张居正改革的评价紧密相连。

从更广阔的历史视角来看张居正改革,改革有一个历史大背景,即世界连成一个整体的全球化开端的历史大背景。当然,从明代历史文献中,迄今我们看不到任何直接反映明代中国财政与全球化之间有具体关联的记述,在张居正本人的奏疏或文集中,也看不到任何直接关于16世纪全球市场与中国赋役—财政改革之间关联的记述,这类记述不仅从未出现在明朝的诏令文书中,全球贸易也从未完整地出现在明人的文集中。尽管如此,但事实上,明代中国出现的经济变革,特别是张居正改革这一重大事件,与全球化市场的初步形成,白银货币形成世界货币,即经济全球化有着千丝万缕的联系。如果我们仍然以政治史的框架描述张居正改革,就遮掩了改革的真实意义与价值。研究全球

作者简介:万明,中国社会科学院历史研究所研究员(北京100732)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“十六世纪明代财政研究——以《万历会计录》的整理为中心”(08BZS023)的阶段性成果。

① 韦庆远:《张居正和明代中后期政局》,广州:广东高等教育出版社,1999年,第4页。

② 田澍认为:“明朝中后期的改革不是始于传统所认为的万历初年,而是始于嘉靖时期,因为永乐之后的正德、嘉靖之际出现了由大礼议而引起的明朝最彻底的一次人事更迭。”(《嘉靖革新视野下的张居正》,《学术月刊》2012年第6期。)

市场初建时期中国与世界的市场连接这种不容忽视的内在关联,认识白银货币化是中国与世界之间关键的连接点,并以此作为探寻张居正改革之全新的切入点,张居正改革尚有再探讨的空间。本文尝试重新审视这一历史特殊阶段的改革,阐释其未经发掘的重要意义,以期促进研究的深入,进而“重新全面认识明代历史”。

一、改革的先声:长达一个半世纪的前期准备

张居正改革前,自嘉靖年间南倭北虏,朝廷已经出现财政危机,这一点在史学界已达成共识。明代赋役—财政改革与货币变革紧密联系在一起,密不可分。早在洪武末年,市场萌发带来的白银货币化自下而上的崛起就已开端,其后在国家层面,一方面力图维护宝钞地位,另一方面在宝钞的制度结构性缺失情况下,逐渐以赋役改革的形式,以白银货币手段来调节,达到均平赋役以稳定统治的目的。国家与市场、社会的博弈由此开端。以往的考察证明,白银货币化是一个自下而上崛起于民间,再得到国家认可从上到下全面铺开的过程。到嘉靖初年以后,白银在流通领域越来越占据了主导地位,这种主导地位的取得,与改革的前导——赋役改革密切相关。

明代赋役改革以一条鞭法最为著名,中外学者对于一条鞭法的研究,以梁方仲贡献最大。早在20世纪30年代,他就开始进行了系统而全面的探讨,形成了一个里程碑。其实,明代赋役改革并不始自一条鞭法,文献证明,在张居正改革之前,已发生了一系列赋役改革,经历了长达一个半世纪的时间。虽然名称不一,但经过笔者考察,无一例外地都把折银征收作为最主要的一项改革内容和改革手段。折银成为明代赋役改革的一条主线,从明宣宗宣德五年(1430)周忱改革算起,发展至明世宗嘉靖初年(约1530年前后)出现一条鞭法,再到一般所认识的明神宗万历初年(约1580年前后)张居正改革,整整经历了一个半世纪的时间。我们有理由认为,张居正改革是此前明代一系列赋役改革的延伸与总结,换言之,张居正改革具有长达一个半世纪的前期准备。

在这一个半世纪中,发生了一系列赋役改革,虽名称不一、实行时间不一,内容也不尽相同,但是明代的一系列赋役改革,大多与折银相联系,这是值得特别关注的现象。白银货币化与赋役改革是同一过程,呈现出一个总的趋向,即朝着赋役合一和统一征银的趋向发展转变。这一发展转变过程具有更为广阔的社会意义。如果我们从三农出发考察,可以看到促进了中国历史发展的三个进程:

进程一:赋役折银→农民从纳粮当差到纳银不当差→从身份到契约→农民与土地分离→雇工人和商帮群体形成→市场化进程。

进程二:赋役折银→农业从单一到多元→经营权与所有权分离→农业产品商品化→商业化进程。

进程三:赋役折银→农村从封闭、半封闭到开放→市镇兴起→城市化进程。

以上三个进程,总括起来是一个农民、农业、农村的大分化、国家与社会大重组的过程,表明晚明社会所谓“天崩地解”就由此始。追溯以往,赋税折征并不特别,是历朝常有的举措。在唐代建中年间杨炎施行两税法的时候,就已开始采用折钱。由此看来,明代的折征似乎也没有什么特别之处。然而,我们之所以说明代的折征又是特别的,就在于明代赋役折征的是贵金属白银,而且最终导向统一以白银作为征收的计量单位,统一征收白银,这是中国历史上史无前例的。因此,笔者提出正是明代赋役改革统一折银征银,才是明代赋役改革有别于历朝历代的根本特征^①。这在中国历史上是亘古未有的变化,具有划时代的意义。

张居正改革的核心问题是财政。财政部“中外财政史研究”课题《惊心动魄的财政史(总报告)》称:“翻开历史长卷,因财政危机引发的政治风波和经济巨变从来没有停止过,一个社会的发展、变

^① 参见拙文《白银货币化视角下的明代赋役改革》,《学术月刊》2007年第5—6期。

革,往往是从财政改革起步的。每一次财政改革都是那样的波澜壮阔和惊心动魄,深深地影响着经济社会发展的格局和进程。”^①张居正改革的意义也即在于此。张居正改革的核心在财政,是一个半世纪赋役改革的延续,也是一个半世纪赋役改革由渐进到突进的拐点。明代的改革从总体上说,张居正之前的改革是局部的渐次推进的,发展到张居正“勇于任事”,表现在他一步到位的改革思想:清丈田粮,全面推进统一以白银作为财政计量单位,赋役合一、统一计银征税,从而重构了一个新的财政体系。这一改革意义是前所未有的,至此,发生了中国古代财政史上的重大变革也是中国古代货币史上的最大变革,因此,将张居正称为改革家,应该是名实相符的。

二、改革的进程:以迄今所见遗存于世的两部改革文献为中心

在梳理了明代白银货币化自下而上而又自上而下的发展过程,又考察了明代张居正改革前长达一个半世纪的地方赋役改革过程之后,我们合乎逻辑地进入国家层面财政改革的探讨。史学研究的基础在于史料,让我们回归文本去具体考察。

早在隆庆二年(1568),张居正就向皇帝朱载堉上了《陈六事疏》,提出了六项改革的主张:一为“省议论”,二为“振纪纲”,三为“重诏令”,四为“核名实”,五为“固邦本”,六为“饬武备”^②。这是一个全面的改革规划。其中的“重诏令”,值得我们特别注意。万历初年,张居正改革的核心是财政,而他首先是从诏令,即国家法令贯彻执行的行政整顿开端的。考成法的实施,一般称为整肃吏治、提高官僚机构的行政效率,实际上也可视为张居正财政改革的前奏。

考成法的具体内容,可从张居正《请稽查章奏随事考成以修实政疏》中得知,列举如下:

请自今伊始,申明旧章。凡六部、都察院遇各章奏,或题奉明旨,或覆奉钦依,转行各该衙门,俱先酌量道里远近,事情缓急,立定期程,置立文簿存照,每月终注销。除通行章奏不必查考者照常开具手本外,其有转行覆勘,提问议处,催督查核等项,另造文册二本,各注紧要略节及原立程限,一本送科注销,一本送内阁查考。该科照册内前件,逐一附簿候查,下月陆续完销,通行注簿。每于上下半年缴本,类查簿内事件,有无违限未销。如有停阁稽迟,即开列具题候旨下,各衙门诘问,责令对状。次年春夏季终缴本,仍通查上年未完,如有规避重情,指实参奏。秋冬二季,亦照此行。又明年仍复挨查,必俟完销乃已。若各该抚按官奏行事理,有稽迟延阁者,该部举之。各部院注销文册有容隐欺蔽者,科臣举之;六科缴本具奏有容隐欺蔽者,臣等举之。如此,月有考,岁有稽,不惟使声必中实,事可责成,而参验综核之法严,即建言立法亦将虑其终之罔效,而不敢不慎其始矣。致理之要,无逾于此。^③

他在疏前重提以前在隆庆帝时上疏论便宜六事的“重诏令”一款。从总体来看,考成法中最重要的,是建立一种簿册制度,严格考核,全面整顿吏治,为朝廷政令的雷厉风行下达与全面贯彻做好准备和提供保障。在中国历史上,以皇帝为中心建立的帝国体制运作中,皇帝的“王言”——诏令是古代国家立法治国的基本形式,王朝依靠诏令的传达,实施对国家与社会的全面治理。明太祖自开国以来,就重建了明朝“以文书御天下”的政治体制^④。作为内阁首辅张居正深谙“以文书御天下”的治理模式,改革前行的是整顿国家治理的运行机制,旨在提高行政效率。下面所谈《万历会计录》的编纂,正与考成法施行同时,认识到这一点极为重要。

关于张居正改革,长期以来存在一个重大研究误区,就是清修《明史》所谓张居正在全国推行一

① 财政部办公厅、财政部财政科学研究所课题组:《惊心动魄的财政史(总报告)》,《经济研究参考》2009年第40期。

② 张居正:《张太岳集》卷三十六《陈六事疏》,上海:上海古籍出版社,1984年,第454-459页。

③ 张居正:《张太岳集》卷三十八《请稽查章奏随事考成以修实政疏》,第483页。

④ 笔者曾以诏令为中心,考察明初政治过程实态,探讨明代政治体制的建构与重构,参见《明初政治新探——以诏令为中心》,《明史研究论丛》第九辑,北京:故宫出版社,2011年。

条鞭法。其实,清修《明史》肇端的普遍认为张居正推行一条鞭法之说,并没有史料依据。日本学者清水泰次早就对万历初年张居正推行一条鞭法提出了质疑^①,而一条鞭法相关资料的零散、阙失、矛盾和不成系统,也说明了这一点,这已为梁方仲先生卓越的研究所证明。更重要的是,即使遍检张居正的文集,我们也找寻不到他将一条鞭法推行全国的言论和举措,这都说明万历初年并没有在全国推行一条鞭法的法令颁行。迄今我们所见到的,万历初年遗存于世的张居正改革重要文献只有两部,一是《万历会计录》,一是《清丈条例》。张居正执政期间的改革,目的主要是为挽救明王朝当时面临的财政危机,最终是要维持和巩固明王朝的统治。在这里,让我们回到本文开始的部分,提出的问题是,张居正不遗余力地试图重建中央集权财政体系,那么,他要重建或者说是重组的是一个什么样的财政体系呢?这是以往没有探讨过的,却是一个极为关键的问题,让我们从《万历会计录》和《清丈条例》出发来考察。

(一)《万历会计录》。

16世纪末,万历初年明代户部编纂的《万历会计录》(以下简称《会计录》),不仅是中国古代唯一一部存留于世的国家财政总册,而且是中国史上著名的改革之一——张居正改革的直接产物,是张居正改革的历史见证。《会计录》四十三卷,约百万字。作为明代国家财政总册,主要是万历六年(1578)户部掌握的中央财政会计数字文册。《会计录》最初由户部尚书王国光与侍郎李幼滋等人于隆庆六年(1572)七月编辑,万历四年(1576)二月进呈;万历六年,由新任户部尚书张学颜主持再行订正,万历九年(1581)四月进呈,拟名《万历会计录》。其后重加磨算增订,计四十三卷,于万历十年(1582)二月进呈。经万历帝批准刊行,颁发全国,一体遵守。因此可以说万历初年产生的《会计录》,是张居正改革时代的直接产物,也是张居正改革的重要组成部分。

这一大型数据文献之所以具有特别的价值,不仅在于它是16世纪末明代张居正改革期间所颁布,还具有更为重要的意义,那就是它是迄今存留于世的中国古代唯一的一部国家财政总册^②。根据我们的估算,《会计录》中包括有4.5万余个经济数据^③,这使我们有可能对张居正改革历史时期的明代财政发展状态进行量的分析,这一条件在研究中国古代历朝历代财政时难以具备。因此,对于中国古代财政史的研究,特别是对于中国古代财政改革的研究,《会计录》具有十分重要的地位和意义。

在改革进入攻坚阶段,户部提供了一部详尽的财政会计总册,作为张居正治国理财的主计账簿,从而使决策者对当时财政的整体状况有所把握,为进一步改革提供了重要参考。通过《会计录》的颁行,重新厘定全国上下各级行政区的收支,规范各边镇的粮饷数额,清点各库供应的数量,重订文武百官俸禄,以及盐、茶、钱和钞关船料、商税等项的征收额度,经皇帝批准后,一体颁行,具有国家法令的重要作用。下面我们主要从整理《会计录》的若干认识出发,重新审视和诠释张居正改革。

财政是了解古代帝国最基本特征的一把锁钥,是国家的经济基础。中国古代国家财政的主要来源是赋役。赋役指田赋、力役而言。田赋是土地税,除田赋外,国家还要征调纳税人为国家无偿劳动,称为力役。中国古代以农立国,田赋是帝国存在的基础,是国家财政收入最基本的来源。明初建立了一个基于自给自足自然经济基础上的以实物为主的中央集权财政体系。明初田赋几乎全部征收本色实物,实行两税法,夏税、秋粮分别以麦、米为主,其他农桑丝、绢、苧布、麻布、棉花绒、枣子等,税目繁多。根据梁方仲先生的考察,洪武时田赋税目有14种,查弘治时夏税达到24种,秋粮达17

^① [日]清水泰次:《中国近世社会经济史》,东京:西野书店,1950年。

^② 需要说明的是,除了这部明朝万历初年的《会计录》,在近三百年后的清代光绪元年(1875),才出现李希圣纂《光绪会计录》,仅有三卷;又光绪二十七年(1901)刘岳云编《光绪会计表》,也仅有四卷,二者均为个人所编,与《万历会计录》由户部编纂颁布全国一体遵行的国家财政总册,在性质和规模、内容上不能同日而语。

^③ 此处对于这部明代户部编纂的大型中央财政册籍,我们采用了财政总册的称谓,而没有采用预算书的说法。我们认为,财政学是现代国家财政活动的理论抽象,与古代国家财政具有相当的距离。运用财政学的理论方法,将明代财政置于“国家预算”架构中考察,是将现代财政学理论体系直接套用到古代财政史研究中,难免出现较大的偏差。

种,到万历六年(1578),夏税达到21种,秋粮已达31种之多^①。实物财政体系以实物作为计量单位,财政收入以实物为征收形态,财政支出也均采取相应的实物方式,可以说,明初财政是中国传统社会典型的以实物为主的中央集权财政体系。

二百多年以后,万历初年,明朝户部编纂的《会计录》凸显出了巨大的变化。最重要的变化,就是白银在国家财政中的出现,并呈现越来越多的态势;田赋的原有税目,已不再都以实物为计量标准,也不是都以实物为征收形态。同时,出现了以白银作为计量单位的总额数字。

《会计录》是依据全国各地呈报的财务报告编制而成,是16世纪七八十年代明代国家户部掌控的中央财政实态记录,有大规模量的记载,为我们研究明代财政提供了极其宝贵的、不可替代的数据资料。重要的是,《会计录》卷一“天下各项钱粮见额岁入岁出”后,有一段极为关键的编纂者“按语”,兹录全文于下:

臣等谨按:国家疆域尽四海,田赋户口逾于前代,载在《会典》者可考也。今额视先朝增者少,减者多,何哉?田没于兼并,赋诡于飞隐,户脱于投徙,承平既久,奸伪日滋,其势然也。顷荷明旨,清丈田粮,原额可冀渐复。但今每年所入本折各色通计壹千肆百陆拾壹万有奇,钱钞不与焉。所出除入内府者陆百万余,数莫可稽。他如俸禄、月粮、料草、商价、边饷等项,逾玖百叁拾壹万有奇,是一岁之入,不足供一岁之出。虽岁稔时康(廩)已称难继,况天灾流行,地方多虞,黠赈逋欠,事出意外,又安能取盈也。怀已安已治之虑,清冗费冗食之源,去浮从约以复祖制,臣等深于朝廷有至望焉。^②

根据这段文字我们了解到,至此,明代户部已经有以白银作为统一计量标准的会计总账,这一点从“但今每年所入本折各色通计壹千肆百陆拾壹万有奇,钱钞不与焉”,即通计1461万有奇而表露无遗。尽管这里没有出现“银”与“两”,然根据《会计录》本身分析,“本”是本色实物,“折”在当时已多折以白银,因此我们认为这里应该是指白银。主要考虑到两点:其一,按照当时白银货币化的情况,流通领域以白银为主币已经发生,所见方志和地方赋役册籍的记录,各地赋役改革都是以折银征银为手段,越来越多地以白银作为计量单位;中央财政除了白粮与其他一些地方特产外,也越来越地朝向以白银作为主要收入,当然也就会以白银作为统一的计量标准。其二,所谓“通计”中的“计”,一定有一个计量标准,而除了白银之外,当时不可能还有别的计量标准。既不可能是米麦布绢(单位无法统一),也不可能是铜钱(单位太小),当然更不可能是根本不值钱的宝钞了,如此以排除法,这里可以确定为白银,而不是实物的加和,是以白银作为计量标准的总额。关键的是,这种新的计量标准的出现,是当时明朝人财政观念转变的历史见证。

那么,探讨促成这个重大转变的契机何在?梁方仲先生的学术视野至今深刻影响着研究的趋向,中外学者长期以来集中探讨的是明代一条鞭法,换言之,一条鞭法的研究始终长盛不衰。对一条鞭法的作用,学界早已形成了共识,主要是赋役合一,统一征银^③。早在嘉靖初年一条鞭法开始施行之时,御史傅汉臣就说明了一条鞭法无论是“粮”,还是“丁”,都以银审编的特征:

顷行一条编法,十甲丁粮,总于一里。各里丁粮,总于一州一县。各州县总于府,各府总于布政司。布政司通将一省丁粮,均派一省徭役,内量除优免之数,每粮一石,审银若干,每丁审银若干,斟酌繁简,通融科派,造定册籍,行令各府州县,永为遵守。^④

《会计录》是为进一步深化改革而编纂的大型财政数据文献,《会计录》的性质及其反映出的改革折

① 《明会典》卷二十四《税粮》一至二,北京:中华书局,1989年,第161、168页。

② 《万历会计录》卷一,北京:书目文献出版社,1989年影印万历十年(1582)刻本,上册,第21—22页。

③ 以往明代财政史的研究,几乎所有论著和教科书都集中于一条鞭法的研究与认识上,以为赋役合一、统一征银是一条鞭法的主要内容。笔者认为赋役合一的趋势早已有之,均平赋役是历史上数不清的赋役改革的共同特征,但是统一征银,则是史无前例的,是明代赋役改革不同于历朝历代改革的主要特征。

④ 《明世宗实录》卷一二三“嘉靖十年三月己酉”,台北:“中央研究院”历史语言研究所校勘影印本,1962年,第2971页。

银——征银的反复过渡形态，为我们探讨财政的各种形态和实际数量，了解晚明国家与社会的全貌提供了绝佳例证。事实上，在16世纪明代财政史中，一条鞭法不可谓不重要，但是从《会计录》来看，一条鞭法却并非张居正改革时期中央财政向全国重点推行的一项改革。《会计录》中大量数据资料证明，白银具有越来越多地占据中央集权财政的份额，即将形成中央财政主导地位的发展趋势。这种发展趋势与前此一个半世纪的赋役改革一脉相承，却并非是张居正改革的创新。张居正改革自有其不可替代的重要作用，这就是下面将论及的《清丈条例》向全国的颁行。之所以首先清丈，从一条鞭法“每粮一石，审银若干，每丁审银若干”，可知条鞭编审的全面推行，重要前提就是清丈田粮。

上文已经提及，伴随白银货币化的进程，嘉靖初年白银在社会流通领域形成了主币，并以赋役改革的形式迅速扩张，进入国家财政的层面。《会计录》显现出明代财政从实物折银到征银的曲折反复过程，这无疑已将原有的以实物为主的财政结构破坏殆尽，使得国家财政状况异常的混乱无序。财政危机表明，对于原有财政体系需要一个改革与重组。张居正改革正是应对这样的挑战与危机而出现的，是在白银通货的盛行中应运而生的。

前此的研究证明，明初国家的货币制度——宝钞制度没有得到确立，市场萌发，白银货币化自下而上的强有力崛起，迫使国家认可，自上而下的全面铺开，在经历一个半世纪的赋役改革之后，白银已经渗透于国家财政之中。白银的盛行于世，意味着明朝的货币垄断权丧失殆尽。白银货币化的重要意义即在于，它标志着君主垄断货币一统天下的结束。中国自春秋战国以后就开始了铸币的历史，造币权一直掌握在君主手里，此后一脉相传，由王朝代表的国家全面控制货币的铸造或发行，为此历朝历代都严禁民间私铸。到了明朝，由于白银的货币化，白银成为流通的主要货币，又由于白银是贵金属，取之于天然矿藏，在明朝处于秤量阶段，银矿产出有限，在白银货币化以后，国家将再也不能像以往那样，为所欲为地垄断控制货币，也就是垄断和控制所有社会资源。与此同时，国家与市场、社会的作用也存在一种此消彼长的过程。因此，白银货币化这一重大改变，不仅具有货币史上的重要意义，还意味着国家垄断货币权的丧失殆尽，更由此引发国家权力的削弱以及这种至关重要的削弱而导致的社会失控，几乎伴随明朝始终^①。

关于张居正改革，遍检明代史籍，迄今所见作为国家法令颁布的文献，只有《会计录》和在全国推行清丈田粮的法令文书《清丈条例》。起初，我们对此不能理解，为什么始终不见向全国推行一条鞭法的法令？在对《会计录》全面系统整理与研究以后，才开始对此有了新的认识。一条鞭法是一种赋役征收方式的改革，主要内容是赋役合一、统一征银。在先前探讨赋役改革时，我们已认识到赋役合一的内容在一条鞭法出现前后都存在着，更有学者归纳出“黄宗羲定律”^②，那么只有统一征银才是明代赋役改革相对历朝历代改革独有的特征。

联系到《会计录》中财政实态的披露，文献表明，实物折征银的过程曲折反复，新旧混杂，说明国家财政面临艰难转折。在《会计录》中，明显可见国家财政已出现以白银为计量单位的会计收支总账，财政二元结构业已形成，并具有全面转向白银货币的明显趋势；而我们计算所得的万历六年（1578）财政收支总额显示，当时财政状况收不抵支，有着150多万两白银的赤字，印证了万历六年确实存在无可置疑的财政危机^③。而从明代财政中白银收支不抵这一关节点来看，张居正财政改革的

^① 参见拙文《明代白银货币化与明朝兴衰》，《明史研究论丛》第六辑，合肥：黄山书社，2004年。

^② 秦晖在《农民“减赋”要防止“黄宗羲定律”的陷阱》（《中国经济时报》2000年11月3日）一文中指出：“中国古代的赋役制度，总是将旧的苛捐杂税归并统一征收，以图减少加派之弊。但是改税后，随着统治者的需求，又生出新的加派名目，每次赋役改革，就成为加征加派事实上的承认，简化征收，成为此后加征的起点。随着加派日繁，又开始孕育下次的改革。”

^③ 《会计录》中主要数字是万历六年（1578）的。赖建诚先生对于1461万有奇之数，明确提出“也不知如何折算成此数”，并说：“依《会计录》的书写方式，大概不易计算出确切的盈亏额。”而赖先生“所得的结果，与《会计录》的结语相反”。以为“万历六年的银两收支，在中央政府（国库）方面是有盈余的”。见赖建诚：《边镇粮饷：明代中后期的边防经费与国家财政危机》，杭州：浙江大学出版社，2010年，第40—41页。笔者认为，当时已有以白银为计量标准的财政账目存在，赖先生与明朝人自己所说相反的结果，又如何能是历史的事实？

症结再清楚不过,增加白银货币收入已迫在眉睫。因此,我们的认识是,财政危机也必将促使明朝改革提速,将白银货币的增收提上日程。张居正改革正是在社会经济结构变化、国家财政迫切需要增加白银货币收入的前提下,面对白银货币化形成的重大冲击采取的有效回应,他试图重组中央集权财政体系,以确保帝国的正常运行。由此可见,明朝国家财政全面转向以白银计税、征收白银,是一个合乎逻辑的选择。《会计录》是反映财政改革情况最可靠、最详备的文献资料。《会计录》表明,国家财政改革正在进行中,福建的清丈试点改革已经完成。

重要的是,白银货币在财政中的大量出现,突破了原有的实物为主的旧框架,形成制度更迭的一个重要面相,制度和理念的变迁均蕴含在其中,亦新亦旧的过渡状态表现明显,《会计录》恰可成为一个整体财政结构与制度变迁的绝好见证。改革正在进行之中,我们注意到财政紊乱的状况,制度败坏的表现,以及收支体系的混乱无序,形成各地举措不一,标准各异,而在实际运行中的多样性也是我们必须关注的,需要进一步研究。

(二)《清丈条例》。

明朝户部没有掌握明代财政的全部收入,张居正在《请蠲积逋以安民生疏》中云:

昨查户部,自隆庆元年起,至万历七年止,各省直未完带征钱粮一百余万,兵、工二部马价、料价等项不与焉。^①

田赋是户部掌握的王朝财政最大宗收入。在全国推行清丈田粮,实际上是计亩征银的奠基之举,没有这样一个改革基础的整体奠定,赋役合并、统一征银都将是无的放矢。质言之,如果没有全国清丈田粮的坚实铺垫,也就无法彻底在全国推行统一征银。正是在全国清丈的基础上,不待法令推行,一条鞭法即可全面铺开。事实也正是如此。因此我们认为,以往由于梁方仲先生的卓越贡献,学界长期以来将张居正改革的认识集中在一条鞭法,是过分强调了一条鞭法的作用,与当时明朝人的认识有了距离。

张居正将清丈田粮推行全国,奠定了全国改革的根基,从此明朝改革在地域范围上从局部向全国广泛铺开,白银货币成为国家财政推行全国的赋税计税与征收的法定货币。更重要的是,张居正清丈标志明朝的经济改革由渐进式向突进式变化发展,为白银货币最终成为财政主体奠定了基础。张居正改革在全国推行的不是明文一条鞭法,而是清丈田粮条例,这就使明朝改革的走向清晰可见,即走向现代货币财政。换言之,清丈以后,一条鞭法水到渠成,白银货币化——财政白银化,中国古代以实物与力役为主的财政体系全面向以白银货币为主的货币财政转型,中国的货币财政正式开端。

张居正改革编纂《会计录》,并于万历八年(1580)向全国颁行《清丈条例》,下令在全国丈量土地,清查漏税的田产和追缴欠税,将均平赋役的改革原则推行于全国,为白银货币最终成为财政主体奠定了基础。《会计录》中记载了试点福建布政司在万历八年(1580)的田粮数字^②。追寻起源,福建的清丈是从万历六年(1578)十一月,“以福建田粮不均,偏累小民,令抚按著实清丈明白具奏”开始^③,这一年福建巡抚耿定向到任不久,就上疏建议在福建清丈,张居正曾复信:

丈田一事,揆之人情,必云不便,但此中未闻有阻议者,或有之,亦不敢闻于仆之耳。“苟利社稷,死生以之”,仆比来唯守此二言,虽以此蒙垢致怨,而于国家实为少裨。愿公之自信,而无畏于浮言也。^④

张居正将“丈田”看得如此之重,引用春秋时期政治家郑国子产“苟利社稷,死生以之”名句来明志。

^① 张居正:《张太岳集》卷四十六《请蠲积逋以安民生疏》,第578页。

^② 《万历会计录》卷五,上册,第195页。

^③ 《明神宗实录》卷八十一“万历六年十一月丙子”,第1732页。

^④ 张居正:《张太岳集》卷三十一《答福建巡抚耿楚侗谈王霸之辩》,第383页。

“生死以之”之典出自《左传·昭公四年》：“郑子产作丘赋，国人谤之……子产曰：‘何害？苟利社稷，死生以之。’”

其后福建左布政使劳堪被任命为右副都御史巡抚福建，奉旨稽核，履亩丈量。万历八年（1580）九月，福建清丈田粮事竣，劳堪上闻，“部覆谓宜刊定成书，并造入黄册，使奸豪者不得变乱。上可其奏”^①。同年十一月，户部根据诏令，拟定《清丈条例》，作为法令颁行天下。这一条例在改革中具有重要地位，现录内容如下：

一明清丈之例。谓额失者丈，全者免。

一议应委之官。以各布政使总领之，分守、兵备分领之，府、州、县官则专管本境。

一复坐派之额。谓田有官、民、屯数等，粮有上、中、下数则，宜逐一查勘，使不得诡混。

一复本征之粮。如民种屯地者，即纳屯粮，军种民地者，即纳民粮。

一严欺隐之律。有自首历年诡占，及开垦未报者，免罪。首报不实者，连坐。豪右隐占者，发遣重处。

一定清丈之期。

一行清丈磨算之法。

一处纸札供应之费。

明神宗批准举行：“令各抚按官悉心查核，着实举行，毋得苟且了事，反滋劳扰。”^②

由此，在全国各地揭开了清丈田粮的序幕。清丈之议，小民实被其惠，而不利豪宦之家。丈田的目的是清查隐田，不免触动勋贵、官宦、豪绅的利益，引发他们群起抵制。对此，张居正以坚定的信心开展清丈运动。他写信给山东巡抚何来山：

清丈事，实百年旷举，宜及仆在位，务为一了百当。若但草草了事，可惜此时徒为虚文耳。

已囑该部科，有违限者，俱不查参，使诸公得便宜从事。^③

朝廷敕各该抚按：“丈田均粮，但有抗违阻挠，不分宗室、官宦、军民，据法奏来重处。”^④

《清丈条例》八款颁行天下，是整顿财政的重大举措，当时规定了各级官员的职责及其完成期限。万历九年（1581）七月，河南获嘉知县张一心所报招垦人户田地俱抄写旧册，即以旧册数字报充清丈数字，被指为“虚文塞责，着降俸二级管事”^⑤。同年十二月，松江知府阎邦宁、池州知府郭四维、安庆知府叶梦雄、徽州掌印同知李好问“以清丈亩怠缓”，“各住俸，戴罪管事”^⑥。

清丈田粮是财政改革统一征银的基本前提条件，难怪张居正对全国的土地清丈极为看重，不仅作为政令颁于全国推行，而且他本人对清丈的意义有着明确阐释：“此举实均天下大政。”^⑦在《答山东巡抚何来山言均田粮核吏治》中云：“清丈事，极其妥当，粮不增加，而轻重适均，将来国赋既易办纳，小民如获更生。”^⑧乃至重复春秋时期政治家子产“苟利社稷，死生以之”的话，表达改革的决心^⑨。这是一个改革家在重大决策中的选择。无疑，他当时已经清醒地认识到：清丈田粮是一条鞭法或其他一系列名称的赋役—财政改革的基础，没有清丈，赋役合并与统一征银都将失去根基，均平赋役也就无法实现。因此，张居正改革的核心是财政，而他的财政改革最重要的内容之一，不是在全国推行一条鞭法，而是在全国推行清丈田粮，从而完成了中国古代历史上最具规模和实效的全国土地调查。

① 《明神宗实录》卷一〇四“万历八年九月庚辰”，第2031页。

② 《明神宗实录》卷一〇六“万历八年十一月丙子”，第2050—2051页。

③ 张居正：《张太岳集》卷三十三《答山东巡抚何来山》，第419页。

④ 《明神宗实录》卷一一二“万历九年五月庚午”，第2141页。

⑤ 《明神宗实录》卷一一四“万历九年七月乙丑”，第2164页。

⑥ 《明神宗实录》卷一一九“万历九年十二月乙未”，第2224页。

⑦ 张居正：《张太岳集》卷三十三《答江西巡抚王又池》，第422页。

⑧ 张居正：《张太岳集》卷三十三《答山东巡抚何来山言均田粮核吏治》，第421页。

⑨ 张居正：《张太岳集》卷三一《答福建巡抚耿楚侗谈王霸之辩》，第383页。

这次土地清丈影响深远,王业键先生曾评价:清帝“将万历年间的税额,特别是此时期编制的《赋役全书》,作为确定田赋和劳役的依据。因此,当时参照的原额就是万历年间官方统计中的面积”^①。

学术界一般认为“清丈田粮”的目的,是制止土地兼并,堵塞偷漏,保证田粮额度的完纳,“原额可恢复”。这是表层的意义。我们不应将问题简单化,还应该看到明代财政的“钱粮”主要出自田亩,但此时的“钱粮”实际已徒有其名,已经越来越多地经历了货币化,变成了白银的现实。张居正对此是心知肚明的。重新认识张居正改革,我们应该看到在全国清丈土地的背后,不仅是保证税粮原额的不失,消除贵族地主的土地兼并,而且应该看到推行全国清丈的奥秘,还表现在清丈背后统一的计亩征银上。正是在清丈推行全国的前提下,一条鞭法在全国才能够水到渠成,这样才有可能彻底改革原有的统一的实物财政体系,也就是以统一白银货币作为财政计量标准和财政收支主体,建立一种全新的中央集权货币财政体系。这是实施标准化管理的根本大计。以往认为的所谓万历九年(1581)全国推行一条鞭法,既无朝廷法令可见,又无张居正文集及其奏疏可以佐证。揆诸历史事实,揭示历史上被遮蔽的真实,在当时人们的日常生活之中,白银已经是司空见惯的流通货币,白银货币在财政上也已被安之若素,视为当然。司空见惯的事物往往遮蔽人们的眼睛,令人熟视无睹,当时人不必明言,后人要探明真况,就得深入历史的细部,回到历史发生的语境。《清丈条例》的全国颁布,使一条鞭法随之遍行。在此,我们可以切实认识到张居正作为杰出改革家的高瞻远瞩。

万历十年(1582),京畿、保定、蓟辽、山西、大同、宣府、应天、浙江、广东、广西、凤阳、淮安、山东、河南、湖广、四川、陕西,陆续上报清丈完成。次年,宁夏、甘肃、云南也告完成,至此,中国古代一次重大的清丈运动告竣。通过清丈奠定了赋役—财政改革的基础,全国十三布政司和南北直隶,以及大同、蓟州、宣府、辽东等边镇,共增地亩 1828542.73 顷,约占万历六年(1578)全国地亩总额 7013976 顷的 26%,说明万历清丈的结果是显著的^②。

重要的是,通行丈量田亩这一全国性的国家决策,为财政进一步改革奠定了基础。如果我们只是看到清丈是为了均平赋役,充裕国家财政收入,那显然是不够的。归根结底,张居正改革的目的是什么?学界一般认为是推行一条鞭法;而一条鞭法的意义,梁方仲先生称为“可以说是现代田赋制度的开始”^③。林丽月先生认为:“清丈田亩与推行一条鞭法,俱为江陵当国期间经济改革的荦荦大端,对万历初年财政之整顿,贡献极大。”^④进一步说,对于财政整顿的贡献,比田赋制度更为深广的,是清丈以后达成的统一计税征银的结果,遂使财政体系从实物税全面转向货币税,从而促成了中国古代财政体系的全面转型。就此而言,这是中国历史上亘古未有的一次财政大改革。

还应该提到的是,迄今为止徽州文书中存在大量散在的万历以降的明代税票。笔者曾根据所见徽州文书中的税票,对于明代税票的历史、税票名称的出现过程、税票出现的背景、税票的主要分类、基本内容、基本特点、主要功能作了初步考察^⑤,认为明代万历年间税票的出现及其多样性的特征,与张居正财政改革密不可分。税票首先是从杂税的契税发展而来,直至包括了财政赋税改革实行一条鞭法后赋役合一、统一征银的所有税收征收与纳税的凭证,是明代赋税征收交纳白银货币的真实见证,也就是我们了解和研究明代财政赋税改革历史实态的第一手资料,值得进一步研究。

财政为庶政之母,就制度变革而言,在革故鼎新的过程中,财政变革显然是张居正改革的核心。而大力收集准确的财政数据可以视为改革的前提,如此看来,张居正的财政改革首先奠基于《会计录》,其次奠基于清丈田粮。在全国清丈的基础上,旧有财政体系转轨,全面转向货币财政。

我们认为,历史上不存在张居正向全国推行一条鞭法,清修《明史》的高度概括再次误导了后人。

① [美]王业键:《清代田赋刍论》,北京:人民出版社,2010年,第29页。

② 参见张海瀛:《张居正改革与山西清丈研究》,太原:山西人民出版社,1993年,第130页。

③ 梁方仲:《一条鞭法》,《梁方仲经济史论文集》,北京:中华书局,1989年,第36页。

④ 林丽月:《读〈明史纪事本末·江陵柄政〉——兼论明末清初几种张居正传的史论》,《台湾师范大学历史学报》第24期。

⑤ 参见拙文:《明代税票探微——以所见徽州文书为中心》,《明史研究论丛》第十辑,北京:故宫出版社,2012年。

但《明史·张居正传》赞曰：“张居正通识时变，勇于任事。神宗初政，起衰振隳，不可谓无干济才。”^①这段评价一语中的。“通识时变，勇于任事”，张居正“通识”的所谓“时变”，正是白银在社会流通领域已经占据主导地位的现实，前此一个半世纪改革量的积累已经达到一个临界点，他迈出了全面改革的关键一步——在清丈基础上推进国家财政的全面白银货币化，从而为白银货币最终形成财政主体奠定了坚实基础，也就是在明代中国促成了现代货币财政的开端。

三、改革的实效：《赋役全书》所见财政体系的转型

通过系统整理《会计录》以窥测明代财政的全部结构，我们得以了解张居正力图摆脱财政困境、明朝人不得不如是之苦心孤诣。如果再来看清丈在全国推行的结果，便会更清楚张居正的目标与良苦用心所在，从而对于明代赋役——财政改革有一个整体性的认识。

考察现存明代《赋役全书》，最早为万历年间刊印^②，是张居正改革后之产物。清丈之后，全国各地官方编纂《赋役全书》定为制度，至明末遍及全国，完全制度化了。张居正改革后，黄册制度已经弃置，明代赋役征收秩序的全面整顿，是通过重新编纂《赋役全书》来体现。《赋役全书》是全国各地赋役税则和税收法规以及具体征收数额之汇编。作为征收赋税法律文书，《赋役全书》起着规范和制约社会经济关系的作用，改变了明前期基层社会的赋役运作方式。在万历年间《赋役全书》中如此记载：

司有各府之总，府有各县之总，县照册以派单，民照单以纳银，纲举目张，条分缕析。外如鱼油课钞、商税麻铁、屯粮子粒，悉附于内，至详至备，一览了然，诚全书也。^③

重要的是，其中已经全部规范为征银的序列，可以看到以实物为基准的标准不变，而在实物数后，一律是“该银”若干，也就是说，在全国各地官方财政册籍中，全部以白银作为财政的计量标准，也全部是以白银作为财政征收形态了。《会计录》中所显示的计量标准的混杂现象，在《赋役全书》中一扫而光，成为清一色的白银计量和征收，形成了标准化的征收与管理。根据文献记载，到万历后期，即使一些地方仍不免有实物征收，但以白银作为统一的计量单位，是以排山倒海之势遍及全国的。实际上，《赋役全书》是全国各级地方官吏汇总档案资料，编纂而成的一种官修赋役册籍。天启五年（1625）四月，户科给事中张士升题议：

请飭各省抚按与一二良有司，将《赋役全书》细加研核，何项为必不可已之需，何项为得已之派。即将可已者抵充派餉，而奸胥无所窳，钱谷亦得清楚矣。^④

崇祯元年（1628）起用毕自严任户部尚书，在任期间启动重新编纂《赋役全书》之事。其《度支奏议》中有云：“夫《赋役全书》，肇自条鞭法始，距今已四五十年矣。”崇祯二年（1629）正月有给事中等朝臣题议“通造《赋役全书》”事，由户部议请行文“各省直、抚按、司府将原刻成书刷印三部，解进磨勘，以防脱落差讹之弊”。毕自严《清赋开列条款备陈划一之规疏》述编纂之详，是清丈后全国都已通行编纂《赋役全书》的明证。由于当时各省直送到户部的《赋役全书》“规划不一”、“碍难汇编”，所以兵部主事周梦尹上题本“为赋役册式，既呈，专官督造”。毕自严申飭各地有八，其中，“钱粮之规宜明”云：“某地系某则，应该粮米若干斗升，该科银几分几厘，须开载明白”；“新旧之粮额宜晰”云：“省直钱粮

① 张廷玉等撰：《明史》卷二一三《张居正传》，北京：中华书局，1974年，第5653页。

② 赵镗《衢州府知府韩公邦宪墓志铭》，记韩邦宪在浙江衢州府知府任上的政绩：“其大者则《两浙赋役全书》是也”。见焦竑《国朝献征录》卷八十五，第3623页。查韩邦宪任衢州知府在任三年，于万历三年（1575）卒于任上，由此可见《赋役全书》在万历初已经出现，但是遍及全国应是清丈田粮以后。《明实录》关于《赋役全书》的最早记载，是在万历十三年（1585），见《明神宗实录》卷一六〇“万历十三年四月丁未”，第2930页。

③ 《江西赋役全书》卷首《案照》，万历三十九年（1611）江西布政司刊本，台北：学生书局，1970年影印本，第2页。

④ 《明熹宗皇帝实录》卷五十三“天启五年四月丁酉”，明抄本。

既有则例,当以万历初年赋额为准,从前钱粮,每石纳银几钱几分,后于某年因某事每石增银几分;又于某年因某事又增银几分,合旧额共增若干。”都须明白记载^①。这充分证明了直至明末赋役以银计并征纳的制度化是一个历史事实。

从《会计录》到《赋役全书》,明代财政正在进行脱胎换骨的转型,不仅是财务会计主体的转型,更是整个财政体系的转型。万历后期《赋役全书》的大量出现,《赋役全书》作为改革的产物,是在明代黄册制度败坏殆尽以后国家确立的征收赋税的新依据,标志着明代以实物为主的中央集权财政体系已经历了从以实物为主向以白银货币为主的财政体系的全面转型,这是中国二千年前从未有的财政变革,具有划时代的意义。历史事实证明,这是在世间已无张居正以后不过几十年的事情,不由得我们不为张居正改革的实效及其深远影响而赞叹。我们认为,历史并非如既往所认识的,张居正改革人亡而政息了,相对王安石变法而言,张居正改革是极为成功的。

清承明制,保留了这种财政册籍的编纂,也是张居正改革没有人亡政息的见证。清朝延续明朝的做法,以《赋役全书》为指导各省府州县赋税实际征收的直接依据。顺治初年,下令各省拟定《赋役全书》,订正旧籍。顺治十一年(1654),下令自十二年“汇造全书”。至顺治十四年(1657),户部裁定各直省《赋役全书》,顺治帝特下长篇谕旨,云:

兹特命户部右侍郎王宏祚,将各直省每年额定征收起存总撤实数,编列成帙。详稽往牒,参酌时宜。凡有参差遗漏,悉行驳正。钱粮则例,俱照明万历年间。其天启、崇祯时加增,尽行蠲免。地丁则开原额若干,除荒若干,原额以明万历年刊书为准,除荒以覆奉俞旨为凭。地丁清核,次开实征,又次开起存。起运者,部寺仓口,种种分晰,存留者,款项细数,事事条明。至若九厘银,旧书未载者,今已增入。宗禄银,昔为存留者,今为起运。漕白二粮,确依旧额。运丁行月,必令均平。胖袄盔甲,昔解本色,今俱改折。南粮本折,昔留南用,今抵军需。官员经费,定有新规。会议裁冗,改归正项。本色绢布、颜料、银、硃、铜、锡、茶、蜡等项,已改折者,照督抚题定价值开列。解本色者,照刊定价值造入。每年督、抚再行确查,时值题明,填入易知单内,照数办解。更有昔未解而今宜增者,昔太冗而今宜裁者,俱细加清核,条贯井然。后有续增地亩钱粮,督、抚、按汇题造册报部,以凭稽核。纲举目张,汇成一编,名曰《赋役全书》。颁布天下,庶使小民遵兹令式,便于输将;官吏奉此章程,罔敢苛敛。为一代之良法,垂万世之成规。^②

清朝对于“钱粮则例,俱照明万历年间”,即清初赋税征收额以明万历年间的赋役册籍所载内容为基本依据,清廷在顺治年间完成了各直省的赋役改折,除漕粮和军米仍征本色外,其余一律折银征收。折色银占主要地位^③,以及沿袭明末《赋役全书》的编纂,均可视为张居正改革的继承与延续。

到康熙二十四年(1685),由于人口土田增长,若仍按旧规定征收,对国家财政收入不利。于是在康熙二十四年再次重修《赋役全书》,名曰《简明赋役全书》^④。我们知道,此后康熙五十一年(1712)清朝在赋役上实行“盛世滋丁,永不加赋”;雍正帝即位后,推行了“摊丁入亩”,并有《赋役全书》重修之举。清修《赋役全书》具有特殊价值,标志明代改革的延续与完成,更是张居正改革没有人亡政息的典型例证。

四、明朝财政体系转型:国家的转型

16世纪的张居正改革是一个过程,不是一个事件,改革源自市场的萌发,以长达一个半世纪的

^① 毕自严:《度支奏议》陕西司卷二《清赋开列条款备陈划一之规疏》,上海:上海古籍出版社据崇祯刻本影印,2008年,第8册,第619—621页。

^② 《清世祖章皇帝实录》卷一一二“顺治十四年十月丙子”,清抄本。

^③ 参见何平:《从李之芳〈赋役详稿〉看清代赋税征课额的构成》,《学术研究》1997年第6期。

^④ 《清圣祖仁皇帝实录》卷一二〇“康熙二十四年三月癸亥”,清抄本。

赋役改革作为这场改革的前期准备。张居正改革后以白银货币为主导的财政体系的建立,具有中国古代两千年国家财政体系重建的意义,从以实物和力役为主导,走向白银货币为主的财政体系的转型,表明了国家的转型。现代财政是货币财政,向货币为主的财政体系转型,无疑是国家转型走向近代的历程。晚明国家与社会对于白银的需求,不是简单的皇帝与官僚的贪欲可以简单解释的,时值经济全球化开端,国内外市场的扩大发展与运作,国家与市场的双重启动,产生的巨大的白银货币需求,推动了明朝改革从渐进到突进。事实上,全国清丈土地完成,一条鞭法水到渠成,明朝新的财政体系出现端倪,标志的是明代中国从古代赋役国家向近代赋税国家的转型。

以往我们的研究过度集中在一条鞭法上,极大地忽略了对于明代财政体系整体性的研究,更没有关注张居正改革对于明朝财政体系转型的重大意义。黄仁宇先生认为,明朝财政与税收始终是在“洪武型财政”的旧框架内。这是以西方国家发展为参照系来理解中国历史的发展,从西方的经验出发,曲解了明代历史。明代以农立国是基本国情,晚明中国经历了从实物为主的财政体系向货币为主的财政体系的转变,这一巨变对于晚明社会引发了巨大波动。明初建立在分散的小农经济基础上高度集中的中央财政管理体系,随着白银货币化而彻底颠覆。白银的巨大需求,导致财政旧体系的瓦解和经济管理秩序的混乱。为了适应国家对于白银货币的巨大需求,向货币税转变的要求极为迫切,张居正所面临的问题,是财政危机,也是货币危机,是如何重建货币征收为主的新的中央集权财政体系,而这是一种全方位的重建,包括社会基层组织里甲制的改革等,从某种意义上说,白银货币化发展进入全面推进的新阶段,既是国家转型与社会转型相互交叉重叠的过程,又是国家与市场、社会博弈与互动的过程。转型的国家表现在国家与社会的关系上,是总体性社会的不断弱化和解体,并由此产生了重建的问题。

中国传统社会大一统帝国以农立国,农业经济是国家的命脉,长期以来,传统中华帝国正赋都是采用实物税,这是古代社会经济发展基础所决定的。二千年的古代财政税收,国家都是规定以米麦、绢麻等实物形态为主来缴纳的。在自给自足的农业经济条件下,作为连接生产与消费的中间环节的分配,只能是实物形态的使用价值的分配,从而用于缴纳税收的形态也只能是以实物为主。货币起初只限于用来缴纳各种次要的杂税。古代实物税是商品货币经济不发达的产物,国家直接掌握实物形态的社会产品,在一定程度上方便社会供给,却并不便于税收的缴纳和征收管理。而实物形式的赋税建立在稳定的自给自足农业经济的基础上,反过来又维护着这种古老的生产方式,只有在商品货币经济发展达到一定水平和规模时,实物税才会逐渐被货币税所代替。这种转化的进程,取决于商品货币经济总的发展状况,如果不具备转化的客观条件,人为地以货币税取代实物税,则往往会归于失败。唐代两税法规定了以资产为宗、以铜钱为计量单位的纳税原则,但是事实上商品货币经济没有发展到相应水平,唐代两税中的田税仍征实物,只是户税一度可收钱^①。宋代有征钱和征银的现象发生,但王安石变法的青苗法征钱仍不免失败,征银更不可能全面铺开^②,这是因为实行货币税的条件仍然不成熟的缘故,当时的社会经济发展尚未达到足以支持改革成功的条件。历史事实表明,在一定社会经济条件下,以实物形式缴纳赋税有着历史的必然性。

在中外变革的历史大环境下,走向逐步建立以白银货币为主的新的财政体系,这正是张居正改革的功绩。在中国财政史上,实物税大量为货币税所代替,自明朝始。明代白银货币化,白银在明代成为完全形态的货币,并逐步形成社会流通领域的主币,与世界市场接轨,货币税的基础前提正式奠定了下来。财政上统一以银计税,并统一征银,这是中国古代历朝历代前所未有的重大变革,具有划时代的意义。具体来说,明前期中央财政体系的基本特征,是以实物税收为主,是建立在农业经济基

^① 李志贤:《杨炎及其两税法研究》,北京:中国社会科学出版社,2002年,第358—359、367页。

^② 参见汪圣铎:《两宋货币史》(下),北京:社会科学文献出版社,2003年,第849、853页;《两宋财政史》(上),北京:中华书局,1995年,第199、64页。

础上的财政体系,财政的岁出岁入,虽有数字可据,但因金、帛、银、钱、粮米、柴草等单位各不相同,既有数字无法汇总;或简单相加,既不合理,也不科学;加以各部分割,各有财源及支付项目,互不一致,无从统计。值得注意的是,这基本上是明代以前历朝历代的财政会计特征,明朝只是沿袭而已。以白银货币作为财政计量单位,并作为统一的征收形态,是在明代史无前例开端的。从货币形态来看,铜钱在历史上从未成为统一的赋役征收形态,元代纸钞也没有成为统一的征收形态,直至明代中国出现了强劲的白银货币化趋势,以及张居正大刀阔斧的财政改革。至此,明代张居正改革具有的财政体系重大转型意义得到阐释,进一步说,也揭示了中国古代赋役国家向近代赋税国家的转型,即国家转型的重大意义。以往的转型研究,一般仅关注了社会变迁与转型的层面,而我们关于张居正改革的研究,则推进到国家转型的层面。就此而言,张居正改革是重大的,也是成功的,虽然世间已无张居正,但16世纪末明朝财政改革是成功的,也正因此清初才能完整沿袭万历年间的改革成果。但成也萧何,败也萧何,明代财政体系从实物为主向货币为主的转型到明末已基本完成,由于货币经济的冲击,农业经济遭受重创,旧有财政体系的根本基础动摇,在重大改革行进中激发了社会一系列矛盾与冲突,结合多种综合因素的爆发导致了明朝灭亡。

赋税是国家统治的经济基础。明代改革不是突如其来的,而是一种渐进式的发展过程。关于明代赋役—财政改革模式、类型及其特点的探讨,在以往关于明代改革的研究中,是付之阙如的。明代的赋役改革是自下而上的发展过程,而不是如王安石的改革那样自上而下的发展过程,是明代社会与国家互动的结果。我们可以将明代经济改革按照渐进阶段和突进阶段两个阶段来划分,明代白银货币化是一种不可逆转的经济发展趋势,以张居正改革为标志,改革进入了突进阶段,是将改革推向深化和广度的关键之举。通过清丈在全国的推行,使白银成为统一的国家赋税征收标准,白银前所未有地取得了国家合法性的认证。改革使白银的法律地位明确,可视为白银货币化进程的基本结束,也是中国白银经济的开端。明代中国的白银经济于此奠基,白银作为中国主币不可逆转地在中国社会行用了长达近五百年之久,形成事实上的银本位,一直持续到1935年才终结,是国家转型所呈现的独特的道路,对于中国社会发展进程的影响可谓既深且巨,值得我们深入研究。

从古代赋役国家到赋税国家,是走向近代的历史发展走向。财政是政治与经济的枢纽,财政转型既是张居正改革的成果,本身也是推动国家转型的重要过程。《会计录》清楚表明,明代中国要走新路却难以摆脱对过去路径的依赖。财政过程反映了不同财政主体间,即农业经济与货币经济间的竞争与消长,进而对社会经济的长期发展产生激励或抑制作用。财政改革是对于财政主体进行调整的集中体现,财政职能随着经济发展阶段与社会经济结构的变化而变化。白银货币化崛起于民间社会,在国家与社会、市场的博弈中,明初建立的实物财政难以面面俱到地适应财政收支各方面需要,财政困境充分显露了出来。最终国家不得不妥协,于是有以折银为主要形式的白银货币化自上而下地全面铺开。这反映出实物财政已不能适应商品货币经济发展的势头,国家必须做出相应的调整。明代税负本来不尽合理,折银有利于均平赋役,有着“民以为便”的社会基础。均平的追求,也就是公平的追求,反映了民间社会的诉求,成为财政改革追求的重要目标。

历史事实说明,白银货币化是国家与社会的双重启动,在中国国家与社会结构的转型过程中,国家与社会表现为两种不同的推动力量,国家与社会直接影响作用于明代财政体系的转型,财政从属于国家和社会经济的发展而发展变化。白银作为国家赋税征收形态以后,国家由此可以弥补垄断铸币的缺失,以及货币供应的被动状态。中央财政体系的基本特征,相对明初已经迥然不同,出现了向货币经济基础上的货币税收为主的财政体系的转换,这无疑是中国古代财政史乃至中国史上划时代的变化。赋役征收的货币化,农民的赋税徭役负担,原则上转化为货币形态,意味着明代国家财政体系的根本性转变。重要的是,实物税是一定历史条件下的产物,它没有货币税所具备的有利于财政统一结算、方便缴纳和避免运途损耗等优点,所以,在商品货币经济发展基础上,在白银货币化进程之中,货币税代替实物税,促使明代财政体系全面转型,这是一种历史发展的进步趋势。

由于白银货币不是由国家以某种形式向农民直接提供的,所以征收货币本身就意味着农产品的商品化;更由于白银货币处于称量形态,不是由国家铸币,国家需要依靠从社会收取白银货币来购买所需要的各种物资,于是,国家从商品流通的创始者、管理者,转化为依赖于社会、市场的需求者。这正是明代国家不同寻常的变迁过程,也即传统国家向近代转型的开端。传统向近代转型,二者不是截然二分的,从传统向近代的转型发生在传统之中,我们认为晚明国家财政体系的转型,是中国传统国家向近代国家转型的重大标志之一。

白银货币在财政领域的流动性加速,货币需求结构发生了很大变动,生产要素的货币化进程加速,徽州文书中的交易,土地、房屋、商业资产等均大规模变为可交易品,农产品以货币为媒介在市场上大量交易,导致中国白银货币需求不断升高,通过海外贸易,以中国丝绸、瓷器等商品的输出,更促使大量外银流入中国。由此,白银颠覆了明前期缴纳税粮采用的里甲催征、粮户上纳、粮长解送、州县监收的民收民解,和以黄册作为税粮征收缴纳的依据的传统,导致国家治理模式的调整与重建。

传统国家与现代国家是一对相对的概念。“近代”与“现代”,在英文中词出同源,即 Modern 一词。社会从传统向近代转型,与之对应的是国家从传统赋役国家向近代赋税国家转型。这里所指的近代国家,不是现代西方民族国家的含义,而是特指从赋役向赋税,即实物税和力役向货币税的转型,财政体系的转型意味着国家的转型。我们认为,在自给自足农业经济条件下,传统国家财政分配主要采取力役和实物形式,而近代国家财政则建立在相对发达的商品货币经济的基础上,税收是近代国家主要的财政收入。具体说来,古代经济是农业经济,传统国家财政依靠田赋的征收与徭役的征发,形成以实物与力役为主的财政体系,发展到明代,发生了从实物与力役为主的财政体系向以白银货币为主的财政体系的转型,特别是古代徭役制度走向衰亡,可以判定是传统走向近代的历史趋势。因此,认为近代赋税国家是区别于传统中国建立在自给自足农业经济基础上,以实物征收和力役征发为主的国家形态,表现为建立在商品货币经济基础上以货币税收为主的国家形态。进一步说,晚明中国从赋役向赋税,从实物经济向白银经济的转换,是中国经济货币化的进程,也就是中国从传统国家走向近代国家的历史进程。

但从另一角度看,财政改革不仅带来巨大的正面效应,还存在很大的负面效应,也应重视和研究。改革的过程从根本上说是利益格局调整的过程,使利益差距拉大的同时也伴随着各种利益摩擦和冲突。与此同时,在结构转型时期,各种结构性要素都处于变化之中,具有极大的流动性、过渡性和不稳定性。就此而言,改革成败利弊相因而成,明末形成的综合性危机中,财政白银货币化——体系转型的步伐是否迈得过快了,形成了统治危机中的重要因素之一,直接影响到明朝灭亡,也需要进一步加以研究。

五、结 语

财政是国家经济的命脉,与国家具有共生的关系。张居正改革改变了中国两千年传统财政体系,改革前以实物和力役为主,改革后以白银货币为主,财政体系的转型,是传统中国走向近代国家的历程,无疑是中国近代化的历程。

经济改革的最初动因是经济结构的不适应和管理体制的缺乏效率,因此,张居正改革从管理体制的行政效率抓起,考成法的实施说明首先推行的是行政改革。行政改革之后,便是改革的核心——财政改革,张居正改革与白银货币化重叠,改革首先体现在货币体系的变革,随后是财政体系的转型,这都可以纳入经济货币化的进程。鉴于 16 世纪是经济全球化的开端,明代中国形成的经济转轨是全球经济趋同的过程。可以说在张居正改革之前,持续一个半世纪的赋役改革,是渐进式改革的过程,发展至张居正改革,是从渐进改变为突进,形成震荡式转轨,在全国清丈田粮的基础上,明代财政开始在全国统一以白银作为计量单位,也以白银作为统一的征收形态,这意味着明朝对于明

初建立的以实物征收与力役征发为主的财政体系,朝向以白银为主的财政体系急剧转型。白银货币化对经济的影响巨大,在漫长转轨过程中出现的制度及政策,对于中国的经济发展具有正负两面的长期效应,由此建立了白银为主币的货币体系,中国的白银经济自此开端,一直持续至1935年,长达近五百年之久。以白银为主导的货币体系的确立和以货币为主导的财政体系的建立是紧密相连的,表明国家与社会的转型是同步的。

明代是一个大改革的时代,其中最重要的改革是张居正改革。历史发展到了16世纪七八十年代,从明朝财政来看,改革没有设立专门机构,户部的规模也没有明显扩大,但是,基本制度发生变更的基石已经奠定,这种基本的制度变迁瓦解了明朝前期的财政体系,也瓦解了明朝前期的社会基层组织结构,乃至明前期国家对整个社会的治理机制。

归纳起来,对于张居正改革需要重新诠释,这一改革有一个半世纪赋役改革的前期准备,有坚实的社会基础,有理念变迁的先行,张居正改革表明明代改革进入了突进阶段,其内涵绝不仅是赋役制度或者田赋制度的变化,而是意味着旧的社会经济结构与国家治理模式的深刻变化;改革标志着古代财政体系向现代货币财政体系的转型,重要的是,财政是国家的命脉,财政体系的转型意味着国家的转型。《会计录》印证了国家财政体系转型的过渡形态;清丈田粮是推行改革——财政体系转型的根基;从《会计录》到《赋役全书》,见证了财政体系转型的艰难与成功。

以往对于白银的探索主要是一种静态研究,白银货币化研究把白银与社会变迁全过程联系起来,在白银货币化过程中考察社会结构的变动与社会转型。在此基础上继续探讨,有了新的突破,白银货币化——中国经济货币化,深刻地影响了中国历史发展的进程。财政体系的转型,将研究推进到国家的转型。笔者的认识也从以往晚明社会变迁向近代社会转型,更推进了一步,提出晚明是中国古代赋役国家向近代赋税国家转型开端的观点。无论是国家的转型,还是社会的转型,转型是中国近代化过程中的一个过渡性阶段。

16世纪末张居正改革得益于三方面条件:一是顺乎民心,以民为便,具有社会基础;二是坚持贯彻了传统均平原则;三是顺应了历史发展的大趋势。关于张居正财政改革及其意义,可以归纳为下面六点:

第一,改革明确了白银货币在国家财政中的重要而不可替代的地位,不仅形成了以白银为计量标准的国家财政总体估算,而且出现了实物与白银货币的二元财政结构,并显示出以白银货币为财政收支主体,从实物税向货币税全面转变的财政发展总趋势。

第二,通过清丈田粮,一条鞭法统一征银的具体操作得以在全国实现,奠基并构成财政整体性框架的重建——新的财政体系雏形已现。

第三,最终奠定了明代中国银本位的事实,也就是最终奠定了白银经济在中国的地位,这一白银经济对于中国历史进程影响深远,一直持续到1935年,才告结束。

第四,由此明代中国在财政上开始清除历史上存留的原始性,古代徭役制度走向衰亡和变异。

第五,明代中国开启了现代的货币财政,也开启了现代货币财政管理体制。

第六,晚明财政体系的转型,标志着中国古代赋役国家向近代赋税国家的转型。

总之,晚明中国进入了一个由货币商品经济发展启动的大动荡、大转折、大变革时代。危机与转型是时代赋予的特征,张居正改革前面临的危机不仅是财政危机,也是统治危机;张居正改革后转型的不仅是国家财政体系,而且是中国传统国家向近代国家的转型。处于时代拐点的张居正改革的意义正在于此,而我们则面临一个重新全面认识明代历史的过程。

中古以来南北差异的整合发展与江南的角色功用

李治安

摘要:由于疆域广袤、民族风俗多样,东汉以后,南北整合发展上升为中华文明内部诸地域子文明间相互关系的“主旋律”。首次南北差异整合发生在南北朝隋唐。北朝体制诚为隋唐立国之本或入口,南朝体制则是其演化趋势或出口。由“南朝化”起步的“唐宋变革”,就是革均田、租庸调、府兵等北朝三制度的“命”。元统一后的南北差异博弈整合,北制因素过分强大,总体上占上风。朱元璋、朱棣父子个人经历和政治文化心态等偶然因素,致使明前期的整合再次以北制占优势。明中叶以后南、北制因素的另一次整合,改而以南制为重心。重在革除徭役的“一条鞭法”,亦是南制因素压倒北制的“里程碑”。东汉以后的中国,先后发生“五胡乱华”和女真、蒙古等南下入主,黄河中下游的华夏先进的经济和文化曾经被中断两三次。万幸的是,华夏经济和文化藉东晋和南宋南渡在江南得以延续。5世纪以后的江南成为中国经济重心和文化主脉所在,成为中国“富民”和农商并重秩序成长发展的“风水宝地”,尤其是宋元明清的江南依然代表着社会经济的发展趋势。在唐宋前后南北地域差异的上述三四次博弈整合中,承载着中国经济重心及文化精英的江南地区,推动着华夏经济和文化在南北统一国度下总体上继续繁荣,最终避免了欧洲5世纪日耳曼蛮族南下中断或暂时毁灭希腊罗马文明而整体步入黑暗中世纪的悲剧性道路。中华文明五千年延续至今,总体上未曾中断,在世界范围独一无二,江南的历史性角色作用功不可没。

关键词:中古;江南;元明;南北整合;大运河;唐宋变革论;夷夏东西说

五千年的连绵发展,是中华文明独有的优长与特色。疆域广袤和地理风俗多样,又导致中华文明的长期繁荣很大程度上需要依赖于内部若干地域子文明间的碰触和整合。在若干子文明整合发展过程中,中原、关陇、海岱、江南等区域均在各个时期发挥了不可替代的历史作用^①。本文拟在前人研究的基础上,试从傅斯年“夷夏东西说”的贡献,东汉以后南北地域差异的博弈整合,南北地域整合中江南及大运河的角色功用等方面,予以进一步探索,就教于方家同好。

一、傅斯年“夷夏东西说”的贡献

鸟瞰五千年的中华文明,“共时性”地存在若干个地域子文明板块:以文明属性划分,可分为游牧文明和农耕文明两大板块;即使在农耕文明内部也存在东部与西部,黄河中下游与长江中下游等板块分野。“历时性”地纵观五千年中华文明,大致发生如下八次较大规模的地域子文明的整合发展:

(1)黄帝与炎帝“阪泉之战”、黄帝与蚩尤“涿鹿之战”——传说中华夏先民部落在黄河中游的初

作者简介:李治安,南开大学历史学院教授(天津 300071)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重点项目“元、明前期的江南政策与社会发展脉络”(项目编号:12AZS006)的阶段性成果。

^① 傅斯年:《夷夏东西说》,欧阳哲生主编:《傅斯年全集》第3卷,长沙:湖南教育出版社,2003年。萧启庆:《中国近世前期南北发展的歧异与统合——以南宋金元时期的经济社会文化为中心》,《清华历史讲堂初编》,北京:三联书店,2007年。拙文《两个南北朝与中古以来的历史发展线索》,《文史哲》2009年第6期;《元和明前期南北差异的博弈与整合发展》,《历史研究》2011年第5期。

步整合。

- (2)大禹治水创建夏朝与汤灭桀建商朝——第一次东、西地域的整合发展。
- (3)武王克商与西周封邦建国——第二次东、西地域的整合发展。
- (4)嬴政翦灭六国与秦朝郡县制统一天下——第三次东、西地域的整合发展。
- (5)汉武帝征讨匈奴与汉地、漠北、西域的首次整合、融汇。
- (6)魏晋南北朝和隋唐时期第一次南北地域的博弈整合。
- (7)辽宋金元明清时期南北地域的进一步整合。
- (8)民国“五族共和”为代表的多子文明整合与现代中华民族的形成。

1933年,傅斯年先生曾撰《夷夏东西说》,首次阐发了夏商周三代“夷与商属于东系,夏与周属于西系”,东、西二系“因对峙而生争斗,因争斗而起混合,因混合而文化进展”的重要观点^①。此文堪称廓清上古东、西地域子文明共存整合的里程碑式的论著,首次解决了前述一至四次东、西子文明相互关系的基本问题,拓荒开创,功莫大矣。美籍华人历史学、考古学家张光直教授对傅斯年和他的《夷夏东西说》推崇备至。认为:“傅先生是一位历史天才,是无疑的。他的《夷夏东西说》一篇文章奠定他的天才地位是有余的。这篇文章以前,中国古史毫无系统可言。傅先生说自东汉以来的中国史,常分南北,但在三代与三代以前,中国的政治舞台,……地理形势只有东西之分,而文化亦分为东西两个系统。自傅先生夷夏东西说出现之后,新的考古资料全部是东西相对的:仰韶——大汶口,河南龙山——山东龙山,二里头(夏)——商,周——商、夷。……这样的文章可以说是具有突破性的”,“他的东西系统成为一个解释整个中国大陆古史的一把总钥匙”^②。尔后虽然出现了少量试图质疑该说的文章^③,但也仅是批评其有关夏文化地域的某些局部不足。如同任何经典宏论在阐发主流、本质的同时不可避免地舍弃偏枝末节的惯例,上述不足亦属正常。故而少量质疑,无关宏旨,也无法撼动“夷夏东西说”的基本立论及贡献。

二、东汉以后南北地域差异的博弈整合

对傅先生八十年前业已指出的“自东汉末”“常常分南北”,即东晋和南宋南渡后各二三百年分裂对峙所导致的颇有差异的南北两大地域子文明或承载板块间的关系,笔者勉为“续貂”,试作初步探研。

先说南北朝与隋唐的“南朝化”。

1945年陈寅恪著《隋唐制度渊源略论稿》,揭示隋唐制度多半出于北朝,又受到南朝的部分影响,进而澄清了北朝制度的内涵、流变^④。20世纪90年代,唐长孺《魏晋南北朝隋唐史三论》指出:“唐代经济、政治、军事以及文化诸方面都发生了显著的变化……这些变化中的最重要部分,乃是东晋南朝的继承,我们姑且称之为‘南朝化’。”^⑤近年,阎步克、胡宝国、陈爽等又围绕隋唐“北朝化”、“南朝化”何者为主流,展开了小小的争论^⑥。

^① 傅斯年:《夷夏东西说》,欧阳哲生主编:《傅斯年全集》第3卷,第181—182页。

^② 何兹全:《傅斯年的史学思想与史学著作》,《历史研究》2000年第4期。

^③ 杨向奎:《夏民族起于东方考》,《禹贡》第7卷第6、7期;程德祺:《略说典型龙山文化即是夏朝文化》,《苏州大学学报》1982年第1期;沈长云:《夏后氏居于古河济之间考》,《中国史研究》1994年第3期;温玉春:《夏氏族起于山东考》,《河北师范大学学报》2000年第4期。

^④ 陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿·叙论》,北京:三联书店,2004年,第3页。

^⑤ 唐长孺:《魏晋南北朝隋唐史三论》,北京:中华书局,2011年,第468页。

^⑥ 牟发松:《略论唐代的南朝化倾向》,《中国史研究》1996年第2期,第55页;阎步克、胡宝国、陈爽:《关于南朝化的讨论》,http://www.xiangyata.net,2003年6月2日;阎步克:《南北朝的不同道路与历史出口》,http://bbs.guoxue.com,2004年8月24日;将无同(胡宝国):《关于南朝化问题》,http://www.wangf.net,2006年4月14日;羯胡(陈爽):《“历史出口说”的“理论出口”》,http://www.mzyi.cn,2007年3月。

以上争论都有史料依据和合理性,又相互抵牾对立,似乎单用其中一说难以涵盖隋唐时期的复杂历史情况。笔者拙见:南北朝、隋朝及唐前期的历史是循着“南朝”、“北朝”两种体制或线索来发展演化的。两者各有其赖以生存和实用的空间地域——南方和北方,又在并存发展中互相交融,互相影响。正如人们所熟知的,随着秦汉“大一统”帝制的问世,黄河中下游东、西子文明的整合也基本完成。而东晋以后经济重心及文化精英的南移,以长江或淮河为界限的南北两大地域的差异转而上升和凸显。经历近三百年的南北朝分裂对峙,特别是受“五胡乱华”等影响,南方与北方的制度状况或发展线索呈现异样,也是情理中事。“南朝”状况或线索,主要表现于东晋、宋、齐、梁、陈所沿袭汉魏西晋的体制。“北朝”状况或线索,主要表现在北魏、北齐、西魏、北周的体制。诚如阎步克教授所言,“隋唐王朝都是在北朝的基础上建立的”。故隋朝及唐前期基本实行的是“北朝”制度。尔后,隋唐二王朝又在统一国内实施了“南朝”体制与“北朝”体制的整合,到中唐以后整合完毕,国家整体上向“南朝化”过渡。笔者的看法大致可以找到三条证据支撑:贯穿北朝、隋朝及唐前期的均田、租庸调和府兵三大制度,均主要实施于北方,又都在中唐瓦解。替代它们的租佃制大土地占有、两税法 and 募兵制,正是整合后南朝因素转而占上风的结果。北制诚为隋唐立国之本或入口,南制则是其演化趋势或出口。从某种意义上说,由“南朝化”起步的“唐宋变革”,就是革均田、租庸调、府兵等三制度的“命”,也与上述南北地域差异的整合趋势密不可分。

再谈元、明帝国南北差异的博弈整合。

继辽、金、西夏之后,蒙古铁骑南下,建立了统一南北的元王朝。元统一后“南不能从北,北不能从南”^①等抵牾差异依然存在,甚至在国家制度层面亦呈现南、北制因素并存博弈的状况。蒙古草原制度与金朝后期汉法制度混合体的“北制”,更是始终充当元帝国的制度本位,在政治、经济、社会、文化各领域长期发挥着支配作用。相对于江南南制因素的北制表现为:职业户计制与全民服役,贵族分封制与驱口制,官营手工业的重新繁荣,儒士的边缘倾向与君臣关系主奴化。元朝社会经济整体上的发展进步,唐宋变革成果在元明的延伸,都有赖于国家统一条件下南、北制因素的融汇互动、博弈整合,唐宋变革和晚明清繁盛之间“过渡”或整合发展,同样是在此类融汇整合中逐步得以实现。不过,元统一后上述博弈整合,呈现为北制向江南的推广、南制因素遗留及部分上升且影响全国等较复杂的互动过程。由于元政权北制因素的过分强大,元统一后整合的结果,总体上是北制因素占上风,南制因素依然居从属。

朱元璋曾以“驱逐胡虏,恢复中华”为旗号,重建了汉人为皇帝的明王朝,也采取过定都南京,惩元末权臣和贪赃之弊,废中书省和丞相,以三司取代行省,创建卫所取代部族兵制,以及“黄册”及“鱼鳞册”等新制度,力图较多摆脱蒙元旧制,使国家体制恢复到汉地传统王朝的形态上来。但不容忽视的是,朱明王朝又自觉不自觉地继承了颇多的元朝制度。这与朱元璋、朱棣父子带有个性色彩的南、北政策及朱棣迁都燕京都有密切关联,客观上更是元朝覆灭后所遗留的社会关系、文化意识等潜在影响使然。如果说朱元璋实行的是半南半北的政策,眷顾中原北地的倾向尚带有偶然或不稳定性,朱棣就与乃父显著不同了。朱棣“靖难”,以燕京和北直隶充当根据地,其军旅精锐包含蒙古朵颜三卫等,又残酷镇压建文帝势力,自然容易站在建文帝南方本位的对立面,遂导致“欲定都北京,思得北士用之”等政策^②,导致其封爵燕王,肇兴且起兵燕邸,最终迁都燕京等以燕京北地为基业所在的新体制。又兼他七次亲征大漠蒙古时难免受到草原习俗及主从关系等影响。其结果,朱棣实行北方本位政策,形成政治驱动颇强,主、客观综合支撑等较为成熟、稳定的态势,就成为势在必行的了。明朝的军户制,“配户当差”户役法^③,官府手工业和匠籍制,行省三司制,宗室分封及诛杀功臣士大夫,等等,

① 胡祗遹著,魏崇武、周思成点校:《胡祗遹集》卷二十一《论治法》,长春:吉林文史出版社,2008年,第440页。

② 张廷玉等撰:《明史》卷一七七《王翱传》,北京:中华书局,1974年,第4699页。

③ 参阅王毓铨:《明朝的配户当差制》,《中国史研究》1991年第1期。

都可以看到元制或北制的影子,都是被朱元璋率先多半保留变通,后又被朱棣等略加改造而长期沿袭下来。换言之,朱元璋、朱棣父子,特别是朱棣个人经历和政治文化心态等偶然因素,严重地影响了明前期南、北制因素的整合及走向,致使明前期的整合再次以北制占优势。明中叶以后较前期明显改变,南、北制因素开始实施另一次的整合,而且是改而以南制为重心。主要表现在:募兵制逐步占据主导,“一条鞭法”取代“配户当差”户役法,民营纳税淘汰匠役制,隆庆海禁开放,等等。尤其是万历九年(1581)的“一条鞭法”,应该是南、北制因素的再整合的关键。某种意义上,重在革除徭役的“一条鞭法”,亦是南制因素压倒北制的“里程碑”。然而,在某些领域内北制因素或改变无多,或依然如故。主要是伴当仆从隶属、籍没制及贱民遗留、君主独裁与臣僚奴化等,这四者对明代朝野的影响长期而深刻^①。

三、5—16世纪江南在南北地域整合发展中的能动角色

据唐长孺先生研究,南朝在孙吴豪门地主经济的基础上发展为大地主山林屯墅和田园形态,荫占佃客及其他依附民劳作。商业方面不仅建康城(今江苏南京)有四个市场及其与官廨、住宅的杂处,还出现了不少非官方市镇草市。率多从事商贾致富,泛舟贩运交易、海外商贸频繁及贵族官僚经商盛行,私人作坊出现和官府作坊的和雇、召募等萌生。估税、关税、市税等名目的商税及包税,相继问世。^② 陈寅恪也说:南朝“国用注重于关市之税”^③。东晋和刘宋主要沿用世袭兵制,刘宋中叶募兵增多,齐梁募兵完全取代了世袭兵制^④。令人有些感叹的是,唐前期的地税和户税,实乃与南朝梁陈据田亩征租及据费征调,一脉相承。而杨炎“两税法”的计亩征税及田亩归属户产的原则本来就是“南朝成法”。唐代不仅江南商业活动仍然沿袭南朝,诸如沿江草市和北方店铺兴盛,坊市制破坏,海外贸易发展,货币交换比重增长,行税、住税和盐、茶、酒税等商税征收,都带有南朝的因素。唐代商品经济和财税规制无疑是沿袭南朝的轨迹而发展起来的。开元二十五年(737)以后取代府兵制的募兵,又能够从南朝募兵找到类同物^⑤。足见,中唐发生的一系列社会变动,大多可以溯源于南朝。中唐以后之所以南朝因素占上风或以南制为“出口”,之所以租佃制大土地占有、两税法和募兵制成为中唐那次整合后的基本成果,就是因为均田、租庸调和府兵等北制大抵未在江南推行,南朝和隋唐江南较为先进的经济社会秩序一直未曾被改动。

诸多研究表明,忽必烈平宋战争以招降为主,较少杀戮。江南的先进农业、原有的土地、租佃、赋税、繁荣的手工业、商贸及海运、理学、科举等制,南宋所继承的唐宋变革的主要成果遂得以基本保留或延续发展。尤其是浙西一带圩田及沙涂田等能在人口稠密和土地偏少条件下追逐高于一般田地十倍的收获^⑥。元末杭州丝织业等还出现了少量的自由雇佣劳动^⑦。大土地占用和租佃关系在江南依然在发展。譬如延祐(1314—1320)间松江下砂场“多田翁”瞿霆发“有当役民田二千七百顷,并佃官田共及万顷”^⑧。二税制及差役亦在保留沿用。海外贸易的海港、贸易伙伴、中外海船的来往、基本贸易制度等,都承袭南宋。后又增添两个特别的因素:宫廷“中买”珠宝和斡脱商。漕粮海运亦由江

① 以上参阅拙文《两个南北朝与中古以来的历史发展线索》,《文史哲》2009年第6期;《元和明前期南北差异的博弈与整合发展》,《历史研究》2011年第5期。

② 唐长孺:《魏晋南北朝隋唐史三论》,第100—106、125—141页。

③ 陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿》,第160页。

④ 唐长孺:《魏晋南北朝隋唐史三论》,第179页。

⑤ 唐长孺:《魏晋南北朝隋唐史三论》,第280、299、301—319、411页。

⑥ 王祯:《农书》卷十一《农器图谱一·田制门》,《影印文渊阁四库全书》第730册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第416页;《洪武苏州府志》卷十《田亩》,《中国方志丛书》,台北:成文出版有限公司,1983年,第432册,第424页。

⑦ 郑天挺:《关于徐一夔〈织工对〉》,《清史探微》,北京:北京大学出版社,1999年,第254—270页。

⑧ 杨禹著,余大钧点校:《山居新语》卷四,北京:中华书局,2006年,第233页。

南朱清、张瑄倡导主持，海外征伐的军士、船只及技术同样主要来自江南。故海外贸易、海运和海外征伐三者都算是南方航海技术、人力、财力等为元统治者所用的“典范”。尤其是元代海运和海外贸易的高度繁荣及其向东海、南海的开拓发展过程中，南制因素厥功甚伟。儒学与科举，是保留南制因素最多，并在南、北制因素博弈中最能体现南制优长的方面。理学北上及官方化，朱熹之学正统地位的确立，超族群士人文化圈的形成^①，表明江南在儒学文化上处于绝对优势。而元仁宗恢复科举，应是南制文化因素滋长并冲破蒙古旧俗束缚，得以跻身全国文官选举通行制度之列的突出成绩。尽管元代整体上南制因素依旧居从属，但经历上述兼容与初次整合，南北方之间的交流、沟通愈来愈频繁，相互依赖、彼此密不可分，更是大势所趋。忽必烈为代表的元朝统治者的可贵贡献，不仅在于首次完成了以少数民族为主角的空前规模的多民族国家大统一，还在于在南北整合中坚持北制本位的同时又实行南北异制，比较完整地保留了江南最富庶、最发达的经济实体，不自觉地继承了南方唐宋变革的成果，从而为14世纪以后南北进一步整合发展奠定了良好的基础。

尽管朱元璋父子在江南的“划削”富民和“配户当差”，导致明前期江南社会经济结构的严重蜕变，南方唐宋变革的成果一度被毁坏大半，但明中叶以后江南农业、手工业和商业逐渐得到恢复发展，江南以富民为主导的农商秩序也逐步恢复重建。隆庆开放海禁，海外贸易迅速恢复发展，外贸入超颇丰所带来的大量白银流入，刺激了东南商品经济的再度繁荣^②。张居正推行“一条鞭法”前，江西、南直隶、浙江等地已于嘉靖和隆庆年间率先实施^③，根源又在于“一条鞭法”主要符合江南社会经济发展及社会关系的需要。晚明商品经济和城市商业化的发展较快，东南沿海城镇市民社会或有雏形，儒士世俗化非常明显，思想禁锢大大减少，等等，某种意义上可以视为南宋及元东南城镇社会的迅速重建与发展。李伯重所云“江南早期工业化”，也主要针对明嘉靖中叶的1550年至1850年的苏、松、常、镇江、江宁、湖、嘉兴、杭及太仓等八府一州之地。尽管此种工业化具有重工业畸轻而轻工业畸重的“超轻结构”特点，但毕竟属于因劳动分工和专业化能带来较高效率的“斯密性成长”，又兼江南与中国其他地区之间所构成的地区产业分工与专业化，使中国国内贸易充任着江南早期工业化的主要推动力量，最终造就了江南一度成为世界最发达的工业地区之一^④。

生产力无疑是经济和社会发展的“火车头”。我们注意到，10世纪以后手工业、农业等生产力方面的显著进步，大多是率先出现于江南。诸如宋元两浙涌现出专门从事丝织业的家庭机户，随之又有染色业独立和印花布风行。元代黄道婆轧棉搅机、绳弦大弓等棉织工具改进及“错纱配色，综线挈花”等法，也发生在松江府乌泥泾^⑤。陶瓷烧制方面，南宋官窑和龙泉哥窑的析晶釉，建窑兼有的分相釉和析晶釉，龙窑的普遍采用；景德镇则有以瓷石加高岭土二元配方，采用进口青钴料烧制的元青花瓷，以及烧制难度更大的釉里红等^⑥。火器方面，“蒺藜火球”、铁火炮和“水底火炮”是南宋最先使用的陆地及水下爆炸性火器，寿春府等处制造的突火枪又是最早的管型火器和近代火枪的前身。造船技术在已有福船、沙船和广船等船型的基础上，率先采用世界上最先进的“水密舱结构”和“平行式梯

① 萧启庆：《元代的族群文化与科举》，台北：联经出版事业公司，2008年，第20、62—68页。

② 参见晁中辰：《明代海禁与海外贸易》，北京：人民出版社，2005年，第244—277页。

③ 参见白寿彝总主编、王毓铨主编：《中国通史》第九卷《中古时代·明时期》上册，上海：上海人民出版社，1999年，第750页。孙承泽《春明梦余录》卷三十五《户部一·一条鞭》亦载，浙江巡抚庞尚鹏嘉隆之际在浙江奏行“一条鞭”，见《影印文渊阁四库全书》第868册，第498页。

④ 李伯重：《江南的早期工业化》，北京：社会科学文献出版社，2000年，第19、523、536、542页。

⑤ 漆侠主编：《辽宋西夏金代通史·社会经济卷》（上），北京：人民出版社，2010年，第284页；陶宗仪：《南村辍耕录》卷二十四《黄道婆》，北京：中华书局，1959年，第297页。

⑥ 漆侠主编：《辽宋西夏金代通史·教育科学文化卷》，北京：人民出版社，2010年，第186页；陈高华、史卫民：《中国经济通史·元代经济卷》，北京：经济日报出版社，2000年，第318—319页。

形斜帆”^①。护田挡水和水渠灌溉的圩田及相关水道疏浚,也集中于宋元频临长江的湖泊沿岸等低洼地带^②。以上生产工具和生产技术的大幅度推进与提升,与这一时期以长江三角洲为首的早期工业化之间,似乎是互为因应的,同时也大大增强了整个江南地区经济繁荣及领先全国的原动力。

葛金芳还主张,宋以降长江三角洲等狭义的江南地区,属于典型的“农商社会”。此江南“农商社会”具有五个特征:商品性农业的成长导致农村传统经济结构发生显著变化;江南市镇兴起、市镇网络形成,城市化进程以市镇为据点不断加速;早期工业化进程启动,经济成长方式从“广泛型成长”向“斯密型成长”转变;区域贸易、区间贸易和国际贸易扩展、市场容量增大,经济开放度提高,一些发达地区由封闭向开放转变;纸币、商业信用、包买商和雇佣劳动等带有近代色彩的经济因素已然出现并有所成长^③。上述观点可以得到斯波义信、李伯重、樊树志等诸多经济史学者一系列论著的有力支持,也与20世纪“资本主义萌芽”有关讨论相呼应。即使有人不愿意使用“农商社会”的说法,可谁也难以否认:宋元明清长江三角洲一带较多存在“农商并重”和“商业上升为社会生活繁荣的主要基础之一”的“世相”,进而悄然形成“农业和商业共同支撑社会经济的格局”^④。诚然,广义江南地区内部的经济文化发展水平也呈现不平衡状态。以长江三角洲等为中心的地区自5世纪以后的经济富庶和文化繁荣一直居全国之首,同时又是整个江南最发达的地区。湖北和湖南北部稍次之,16世纪长江三角洲一带“早期工业化”推进之际,农业重心逐步转移至湖广,随而出现“湖广熟,天下足”的局面。而江西和岭南尚处于晚近逐步开发的区域。

如果我们把唐宋前后的三四次南北博弈整合及唐宋变革的内容作一对照,不难发现北朝到唐前期的体制(科举例外)、元诸色户计全民当差和明前期的“配户当差”户役法等,大抵属于唐宋变革以前的旧形态。南朝统治下的江南经济及财税体制大抵是对唐宋变革的某种良好酝酿或准备。中唐两宋的江南无疑属于唐宋变革高潮中经济文化最先进和最具活力的区域。元代及明中后期的江南也属于承袭南宋“唐宋变革”成果最多的区域。就是说,5世纪以后的江南,逐渐成为中国经济重心和文化主脉所在,成为中国“富民”和农商并重秩序^⑤成长发展的“风水宝地”。尤其是宋元明清的江南依然代表着社会经济发展趋势,依然是统一国家的条件下南北博弈整合中新兴的动力渊藪。在唐宋前后南北地域差异的上述三四次博弈整合中,承载着中国经济重心及文化精英的江南地区的角色及能动功用,至为关键。

四、大运河对南北社会经济整合发展的作用

中国古代都城发展,大体是依据帝国核心区、财赋及军事控驭等因素,自西向东逐步迁移的。周秦汉唐时期,中原王朝的国都主要在镐京、咸阳、长安和洛阳,北宋东移至汴梁。金元明清,北方民族南下又造成北移燕京。经济文化重心则是经历了前述东晋和南宋两次大规模的自北向南的转移,而且南移过程持续了将近七个世纪。在这两次南移之前,北方中原地区的经济文化是非常先进的。但

① 李曾伯:《可斋续稿》后集卷五《条具广南备御事宜奏》,《影印文渊阁四库全书》第1179册,第662页;脱脱等撰:《宋史》卷一九七《兵志十一·器甲之制》,北京:中华书局,1977年,第4923页;漆侠主编:《辽宋西夏金代通史·教育科学文化卷》,第172-174、176-178页。

② 漆侠主编:《辽宋西夏金代通史·社会经济卷》(上),第220页;陈高华、史卫民:《中国经济通史·元代经济卷》,第212-214页。

③ 葛金芳:《“农商社会”的过去、现在和未来——宋以降(11-20世纪)江南区域社会经济变迁论略》,《纪念郑天挺诞辰一百一十周年中国古代社会高层论坛文集》,北京:中华书局,2011年,第384-400页。

④ 前揭葛金芳文,第384页;赵軼峰:《明清帝制农商社会论纲》,《纪念郑天挺诞辰一百一十周年中国古代社会高层论坛文集》,第477页。

⑤ 林文勋:《唐宋社会变革论纲》之《结论:中国古代“富民社会”的形成及其历史地位》,北京:人民出版社,2011年,第328-340页;另参见林文勋:《中国古代富民社会——宋元明清的社会整体性》,《宋元明国家与社会高端学术论坛会议文件》(打印本),2013年,第175-185页。

在这两次南移之后,特别是唐后期五代和契丹、女真、蒙古南下或入主中原,战乱频仍,北方中原地区屡遭严重破坏,户口凋零,经济发展缓慢。因此,唐后期以降,国家的财赋不得不主要仰赖东南。

与6世纪以后经济上北方依赖南方形成对应反差的是,政治中心长期在北方。隋唐北宋国都尚在黄河中下游,元明清三朝进而北移燕京。政治中心大抵在北方,而经济命脉却远在江南。于是,在南北关系上便呈现了经济上北依赖南,政治上北支配南的新配置和新格局,且延续了近千年。

大运河的修筑,是中古经济文化重心南移和南方、北方经济政治中心错位的产物。大运河作为漕运命脉,不仅对多民族国家政治统一具有战略上的积极意义,而且在南北交通、经济文化交流等内容的南北差异博弈和整合发展过程中发挥了不可替代的作用。

第一,长期充任南粮北运的漕运黄金水道,有力支撑了千年以来政治上北支配南、经济上北依赖南的北南关系的新格局。自中唐设转运使总揽漕运,明清常设漕运总督于淮安,官至一、二品,位高权重,专门掌管跨省区的大运河漕运及河道事宜。大运河漕运及管理在6世纪以降诸王朝始终具有举足轻重的地位。大运河对维护大一统帝国的政治统一,也厥功甚伟。除了供给京师官民粮食之外,隋唐征高丽和经营东北,唐后期朝廷对付河朔三镇为代表的藩镇割据,元朝防御北方蒙古诸王反叛,明成祖朱棣“靖难”和迁都燕京后旨在防御蒙古的长城“九边”军事镇戍,清乾隆帝等经营蒙古、新疆、西藏的所谓“十大武功”,等等,无不仰赖大运河漕运。

第二,大运河首次将司马迁时代的燕、赵、魏、宋、齐、鲁、徐、吴、越等相对独立的自然经济区^①自北向南连成一片,弥补了中国南北走向河流稀少和陆路交通常因山川阻隔而艰难等缺陷,有利于海河、黄河、淮河、长江、钱塘江五水系的东部地区的整合发展。

第三,大运河是沟通黄河中下游经济区与长江中下游经济区的商贸干道,为上古时期南北经济交流提供了极大便利。大运河既是海上丝绸之路与北方国都间的连通渠道,也是陆地丝绸之路和海上丝绸之路在国内的主要连通渠道。既有利于5世纪前后北方先进经济文化南传,又有利于发挥7世纪以后江南经济文化的带动和辐射作用,有利于促进北方社会经济的恢复发展。伴随着漕运,还催生了以扬州、淮安、济宁、聊城、临清、天津等一批运河城镇经济带的繁荣^②。明人李东阳“官船贾舶纷纷过,击鼓鸣锣处处闻”(《过鳌头矶》)的诗句,闻名遐迩。这种运河城镇当是唐长安和宋汴梁之外的另一类漕运商业城镇。自唐后期刘晏等盐铁使兼转运使以盐利补贴漕运,又因江淮、山东、长芦等盐场等都在运河沿线,大运河往往与官府榷盐及盐商经营联系在一起,成为历代盐商行盐贩运的南北通道。元明“开中法”以盐引招商运粮北边及丝绸、瓷器、茶叶等官民采购贩运等也需要依赖大运河通道。

第四,大运河还对南方、北方东部的社会文化彼此交流带来了深刻影响。盐商、徽商、晋商等商帮常年在运河一带贩运行商,山陕、广东、全晋等会馆林立。还形成了盐帮、漕帮等帮会组织。运河沿岸城镇还是元明以来回回人荟萃聚居之处,临清清真寺、扬州回回堂、杭州凤凰寺等就是历史见证。隋唐行科举制和元汉军镇戍、明卫所屯戍、清八旗绿营屯戍等推行之后,南方人游宦驻戍北方和北方人游宦驻戍南方的情况,频繁而普遍。千余年间,大运河又曾经是官员士人兵将等南北往返的主要通道,无形中対南、北方社会文化彼此交流带来了良好的影响。

五、余 论

东汉以后南北差异的整合发展与江南的角色功用,很大程度上是游牧文明和农耕文明两大板块及农耕文明内东部与西部,黄河中下游与长江中下游等板块分野在五千年发展演进的产物。由于我

^① 司马迁:《史记》卷一二九《货殖列传》,北京:中华书局,1959年,第3261—3270页。

^② 傅崇兰:《中国运河城市发展史》,成都:四川人民出版社,1985年。

国疆域广袤和地理风俗多样,20世纪初蒙文通先生就曾提出江汉(炎族)、河洛(黄族)、海岱(泰族)的古史三系之说^①。就是说,东周时代,地处江汉、江淮的楚、吴、越等文明发展水平,已仅次于河洛、海岱等中原文明核心地带,在华夏诸地域子文明中位列第三。其水利、气候、植被、文明传统等方面的好基础,再开发和后来居上的潜力,又是其他地区无法比拟的。又兼前述东晋和南宋两次南渡,造成中原文明南下且与江汉等文明的交融汇合以及若干次江南开发的浪潮,最终使江南后来居上成为现实。

10世纪前后的航海技术的长足发展、海上丝绸之路和海外贸易的繁荣,使地处东亚大陆相对独立地理单元的中国,获得了与域外其他主要文明交流沟通的新的航海通道,同时也给江南特别是东南沿海带来了巨大的域外刺激。这在客观上促进了秦汉“头枕三河(河内、河东、河南),面向草原”到唐宋以降的“头枕东南,面向海洋”经济趋势的重大转折^②。在此形势下,江南在全国南北差异整合中的角色功用显赫,就是顺理成章了。而大运河也生逢其时,沟通南北水系交通,适应政治上北支配南、经济上北依赖南的错位需要,充当了南方在经济文化上支撑、带动、辐射北方,推动全国整合发展的特有管道。

我们还可以从更长的时段和更广阔的视野来观察思考:由于长城南北农耕文明和游牧文明两大板块的长期并存、冲突和融汇,东汉以后的中国,先后发生“五胡乱华”和女真、蒙古等南下入主,黄河中下游的华夏先进经济和文化曾经被基本中断两三次。万幸的是,华夏经济和文化,藉东晋和南宋南渡在江南得以延续,随着千年来江南的开发而不断扩展和提升,进而在唐宋前后数次南北博弈整合中积极影响全国,推动华夏经济和文化在南北统一国度下继续繁荣,不断进步。这就最终避免了欧洲5世纪日耳曼蛮族南下中断或暂时毁灭希腊罗马文明而整体步入黑暗中世纪的悲剧性道路。在这个意义上,中华文明五千年延续至今,总体上未曾中断,在世界范围独一无二,江南的历史性作用,功不可没。

[责任编辑 王大建 范学辉]

^① 蒙文通:《古史甄微》,《蒙文通文集》第5卷,成都:巴蜀书社,1999年。

^② 葛金芳教授认为,秦汉和隋唐帝国以黄河中下游为政治经济文化中心,以自给自足农业经济为基础,特别是为防御匈奴、突厥等,故而主要是向西北开拓延伸其势力范围。此时期的基本格局可称为“头枕三河(河内、河东、河南),面向草原”。而中唐以后传统社会的经济重心已由黄河中下游转移到长江中下游。特别是长江三角洲为主体的东南沿海地区,以发达农业、手工业和商品经济为后盾,开始表现出向海洋发展的强烈倾向。此时期的基本格局又可称为“头枕东南,面向海洋”(《头枕东南,面向海洋——南宋立国态势及经济格局论析》,北京大学中国古代史研究中心编:《邓广铭教授百年诞辰纪念论文集》,北京:中华书局,2008年,第219—220页)。就经济发展趋势而言,笔者基本同意葛教授的观点。

文学史的限度、挑战与理想

——兼论作为学术增长点的“民国文学史”

贾振勇

摘要:近年来“重写文学史”波澜再兴。我们的文学史编撰在积累了丰厚经验的同时,遇到了难以克服的瓶颈,实际存在的学术障碍和诸多热点问题的探讨,比如西方理论的“话语牢笼”现象、国民教育与意识形态的影响等,既凸显了“重写”行为的混乱与无序,又蕴含着创新的可能性与可行性。“民国文学史”是一个具有重大学术增值空间、富有包容性的开放性观念平台,凸显了尊重文学历史真实性、多维价值体系和历史发展的正义原则。当前的文学研究、文学史编撰,存在着过于偏离文学研究本身、学科内部分工过于细化、艺术和美学使命弱化、学术伦理意识薄弱等问题。只有回归“文学”基点,围绕发现、选择和品评杰作,统筹协调各项研究职能,才有可能实现“印证心灵,传承不朽”的学术使命。

关键词:重写文学史;文学史编撰;价值;民国文学史

一、文学史,及其不满

现代文学学科主要奠基人王瑶教授有句话广为人知:几乎每一位研究中国文学学者的最后志愿,都是写一部满意的中国文学史。治古典文学的邓绍基教授亦曾将一篇讨论文学史编撰的文章题名曰《永远的文学史》。考诸中国文学研究的史实和发展脉络,实事求是地说,浓厚的文学史编撰情结异乎寻常地弥漫于中国文学研究界。自1980年代中后期以来,学术热点一轮又一轮,可谓风水轮流转,你方唱罢我登场。如果说许多轰动一时的所谓学术热点,犹如走马观花,来去匆匆,那么唯独文学史编撰方面的议题,尤其是“重写文学史”,长盛不衰、历久弥热。

据张中良教授估计,现代文学学科有文学史著作260部以上^①。据洪亮博士统计,截至2011年底,有563部文学史著作(不包括当代文学史)^②。据许子东教授统计,截至2008年10月内地有当代文学史72部^③,据笔者所知还有好几部当代文学史不在其列,海外和内地近年出版的也在其外。大致来看,各类中国现、当代文学史大约有650部左右。如果扩展到整个中国文学史编撰,数量更是惊人:据说有1600余部,也有的说是2000多部^④,更有学者说“3000部以上的各类中国文学史是一个不容忽视的客观存在”^⑤。仅仅从这些数字来看,自20世纪初黄人、林传甲一南一北各自编著《中国文学史》以来,修史、撰史的热情、冲动与实践,造就了一百多年来中国文学研究的一道靓丽风景线。

作者简介:贾振勇,山东师范大学文学院教授(山东济南250014)。

① 秦弓:《现代文学研究60年》,《文学评论》2009年第6期。

② 洪亮:《中国现代文学史编纂的历史与现状》,《中国现代文学研究丛刊》2012年第7期。

③ 许子东:《当代文学中的“遗产”和“债务”》,《华东师范大学学报》2010年第2期。

④ 张泉:《现有中国文学史的评估问题——从“1600余部中国文学史”谈起》,《文艺争鸣》2008年第3期。

⑤ 邓绍基:《永远的文学史》,《文学遗产》2008年第4期。

所以王瑶教授那句话,不过是几代中国文学研究者挡不住撰史诱惑的简笔写真。从国人模仿西人编撰第一部中国文学史开始,到如今的1600部或2000部甚至3000部,才用了大约一百年多一点的时间。这个尽管不大准确的产量,让“文学史”这个舶来品原产地的学者们情何以堪?

量变并不总是意味着质变。学术大跃进风光背后的暗影,或许更值得回味。并不是所有的学者都热衷于此,不少学者将怀疑的目光投向文学史编撰。比如陈平原教授认为:“有关‘文学史’的课程及著述,只是我们进行文学教育的拐杖,并借以逐步进入文学殿堂。如今,教材俨然学问,丫鬟变成了小姐,真是有点伺候不起了。”^①陈平原教授有着深厚的撰史经验,他的《二十世纪中国小说史:第一卷(1897-1916)》是名重一时的现代小说专门史,他也经常撰文探讨文学史的有关命题,“伺候不起”之说确乎发人深省。再看吴福辉教授的质疑:“我看我们一个世纪的文学史,都是从纷纭复杂的历史现象中提炼出一个‘主流’现象来,然后将其突出(实际也是孤立),认为它就可以支配全体,解释全体。无论是‘进化的文学史’、‘革命的文学史’或‘现代性的文学史’,在这一点上都发生‘同构’。……到今天为止,我们现代文学史界也还没有提供出真正的‘二十世纪中国文学史’的样本来。”^②他的《插图本中国现代文学发展史》被视为近年文学史编撰的一大亮点,该书序言依然坚持质疑:“我认为从提出‘20世纪中国文学’这个概念始,我们就在做已有现代文学史的分解工作了,时至今日,仍没有到可以整体归纳的时候。……当一本文学史被凝固成一个想象的完整结构时,它是被归纳的结果;而当文学史受到质疑而露出巨大的空隙,进一步呈现出驳杂多样的状态的时候,它是被分解了。”^③至于与温儒敏、吴福辉教授合著《中国现代文学三十年》这部近三十年来现代文学史编撰“扛鼎之作”的钱理群教授,同样直截了当:“原有的文学史建构已经形成了、已经稳定下来了,现在人们对它不满,又找不到一个新的东西来替代它。”^④

如果说上述三位教授主要从文学史研究及编撰的内在学术理路发出质疑,那么亦有学者从外在的文学史的社会功用,比如学术和教学效果层面发出批评之声。李怡教授就认为:“所谓的文学史已经不可避免地被教育体制架空了,架空于一切基本的文学现象之上,架空成为自说自话的‘理论的演绎’。一个凌驾于文学现象之上的知识传输,最终形成了这样一种教育的现状与知识增长的现状:人们已经习惯于脱离具体的文学事实来接受精英知识分子的‘结论’,并把这样的结论当做不容置疑的‘知识’。久而久之,我们在不断接受‘文学史’教育的同时在事实上已经越来越远离了‘文学’。”^⑤文学史教育的后果,竟然是让人远离文学,这岂不是文学史编撰的悲哀?

在古典文学研究领域,对文学史编撰诸命题的质疑也屡见不鲜,比如针对董乃斌教授的“文学史无限论”观点,徐公持教授从“文学史观念的有限性”、“文学史材料的有限性”、“文学史体式的有限性”、“研究者学识的有限性”四个层面来强调“文学史有限论”,指出:“不能设想一个独立的学科,需要以其他学科的方法来充当主力;如果文学史真的需要借用其他学科的方法,而缺乏与自身相匹配的基本方法,那么这个学科的成熟度或生命力本身也就成了问题。”^⑥再结合相关的文学史讨论来看,古典文学研究界同样存在着对文学史编撰的疑惑、焦虑乃至不满。

古典文学研究界关于“文学史无限论”和“文学史有限论”的探讨,与现代文学研究界关于学科是“成熟”还是“年轻”的讨论异曲同工。陈思和教授对现代文学学科发展前景的忧虑,自然包含文学史编撰:“一个学科如果称得上‘成熟’,至少在理论上解决了关于这个学科的基本问题,建立起较为稳定的学科范畴和学科观念,以后新的资料发现,可能在局部修正和补充学科观念,但不会引起根本性

① 陈平原:《假如没有“文学史”……》,《读书》2009年第1期。

② 吴福辉:《“主流型”的文学史写作是否走到了尽头?》,《文艺争鸣》2008年第1期。

③ 吴福辉:《插图本中国现代文学发展史·自序》,北京:北京大学出版社,2010年。

④ 钱理群、国家玮:《生命意识烛照下的文学史书写》,《东岳论丛》2008年第5期。

⑤ 李怡:《文学史是什么史?——关于“中国现代文学史”的新思考》,《陕西师范大学学报》2010年第9期。

⑥ 徐公持:《文学史有限论》,《文学遗产》2006年第6期。

的变动。而以这样的标准来看我们的学科的现状,它确实‘还很年轻’,还处于初级阶段,还有许多涉及到学科发展的材料和领域,正在逐渐被发掘和重视,还没有找到适当的理论方法来做出有说服力的解说,奠基性的学科理论还没有完全建立起来,而如果我们不去思考和关注这些问题,我们的学科就有可能遭遇到根本性的挑战与困境。”^①考诸近年有关文学史编撰问题的争鸣,不难看到,如上述诸位学者那样对以往文学史编撰乃至学科基本命题有所质疑的学者大有人在,只不过解构的方向、怀疑的立场、不满的方式各有侧重而已,但问题都指向一个目标:文学史这种形式的有效性何在?

事实上,对文学史这种文学历史叙事体裁的质疑,并非局限于当今遭遇文学史编撰困境的我国学界。在其原产地的欧美学术界,质疑之声亦是屡见不鲜,而且往往还上升到“元文学史”的高度。比如接受美学的开山人物姚斯,在1967年康茨坦茨大学教授应聘和就职典礼上,发表了轰动一时的演说《研究文学史的意图是什么?为什么?》,这篇演讲稿出版时更名为我们熟知的《文学史作为向文学理论的挑战》,他在开篇就抱怨:“在我们时代,文学史日益落入声名狼藉的境地,这绝不是毫无缘由的。在过去的150年中,这一有价值的学科的历史,毫无疑问是走过了一条日趋衰落的历程。19世纪是文学史登峰造极的时代,对于杰文纳斯、舍勒尔、德·桑克提斯和郎森来说,写作一部民族文学史,是作为一位语文学家的极其荣耀的工作。这一学科的创始人认为他们的最高目标是在文学作品的历史中展现民族个性的复归。这一最高目标业已湮入遥远的记忆。文学史的既定形式在我们时代的理智生活中几乎已无地容身了。”^②无独有偶,同样为我国文学研究界所熟知的韦勒克,在1970年写过一篇题目颇为刺眼的文章《文学史的衰落》,直接怀疑“文学史是否能够解释文学作品的审美特点”^③。身处欧美异地的两位大牌学者,几乎不约而同地发出对文学史这一文学历史叙事体裁的质疑,似乎不仅仅是为各自的著书立说预设并扫清理论障碍。显然,他们的异地同声,不是空穴来风的孤立学术个案,而是文化发生、发展的同步性原则的具体展现。最近美国圣地亚哥加州大学张英进教授,撰文研究北美学界和中文学界对文学史编撰的不同态度和价值取向:“我们面临着文学史在中文学界和英文学界分道扬镳的一个奇特现象:研究‘现当代中国文学’的中文学界拥有众多的文学史著作,而北美学界的这个领域却几乎无人问津大型文学史著述,而更关注特定的作家、群体、时期和主题的研究。”^④该文以知识考古的方式列举和分析了20世纪后半段北美学界有关综合文学史编撰已经日趋“衰落”、已经过时、是一个“不可能的体裁”的众多论述,比如《文学史还可能吗?》、《文学史过时了吗?》、《文学史和文学现代性》。而这个北美学界质疑综合文学史的时段,恰恰是我国“重写文学史”热火朝天的年代。

显然,质疑文学史编撰的弊端,尤其是文学史叙事的可能性、可靠性和合理性问题,在中西学界都有各自的学术史渊源和发展脉络,更有各自的现实背景、问题意识和学术指涉。西学对文学史这一文学历史叙事体裁的不满之声,或许我们只有洗耳恭听的份,因为我们的文学史理论本来就是舶来品和仿制品,还没有强大到去影响西方学界的文学史理论。但是以中国文学史为志业者的不满,就需审慎对待。这种不满,既可能是深刻的切身经验教训之谈,更可能是对文学史观念重构的开放式展望,我们应注意从中辨别和发掘建构更加有效的文学史理论的潜在学术资源。柯林伍德有言:“人类思想或心灵活动的整体乃是一种集体的财富,几乎我们心灵所完成的一切行动都是我们从已经完成过它们的其他人那里学着完成的。”^⑤作为一个现代文学研究者,面对几代前辈学者建构的现代文学史体系,应该持有充分敬意。对他们累积的学术成果、经验和教训,至少有三点应该重视:第

① 陈思和:《我们的学科还很年轻》,《文学评论》2008年第2期。

② [德]H·R·姚斯:《走向接受美学》,H·R·姚斯、R·C·霍拉勃:《接受美学与接受理论》,周宁、金元浦译,沈阳:辽宁人民出版社,1987年,第3页。

③ [德]瑙曼等著,范大灿编:《作品、文学史与读者》,北京:文化艺术出版社,1997年,第181页。

④ 张英进:《历史整体性的消失与重构——中西方文学史的编撰与现当代中国文学》,《文艺争鸣》2010年第1期。

⑤ [英]R. G. 柯林伍德:《历史的观念》,何兆武、张文杰译,北京:中国社会科学出版社,1986年,第257页。

一,无论是认为学科已经成熟也好还是年轻也罢,如果没有几代学者在坎坷历史境遇中的孜孜以求,没有他们在那样的时代限制中依然坚持探索和突破,现代文学史编撰绝不会达到今天这个水平和高度,况且年轻一代的现代文学史从业者,大多是读着并激动着他们的著述走上学术之路的。第二,几代学者也是在“建构—解构”的螺旋式上升中推动现代文学研究前行的,从继承新文学传统、建构进化论模式的文学史,到改造新文学传统、建构以新民主主义为底色的文学史,到重拾“五四”精神、解构“革命”宰制、重构启蒙主义的文学史,再到如今以“现代性”为主要标志的多元景观的文学史,其间所展现的不仅是局限,更蕴含着他们创新的冲动和力量。第三,所谓对文学史的不满,目的不是断裂和颠覆,而是在旧有基础上的扩展与推进,是力求对文学历史的梳理、描述、解读和阐发更为符合历史真相,同时又在述史中赓续学术传承、弘扬人文精神;其实率先发出不满之声的,很多就是当年文学史编撰成就卓著的学者,他们的现身说法,为新一轮的“重写文学史”提供了更为有力的支撑。

对前辈学者的尊敬,并不意味着全盘接受。对已有文学史编撰的不满,本来就是学术史自我更新和发展的内在逻辑和必然要求。不满之声应当继续丰富和发扬,否则文学史研究就会裹足不前。事实上,“重写文学史”之所以名之曰“重写”,这一命名的现象本身,就蕴含着对过往文学史编撰的不满,以及在不满意基础上生发的创新意愿与再整合冲动。如果说近三十年前,一代学者凭借对“五四”启蒙精神的薪火相传,在最大可能的程度上使现代文学史编撰摆脱了党史、国史等政治意识形态述史理念的强力束缚,那么今天要进行的则是“重写文学史”的二次革命,进一步质疑各类宏大叙事,夯实微观研究,本着“学术乃天下公器”的信念,让文学研究和文学史编撰更加符合那个久已逝去的文学历史的自然原生态^①,去唤醒蛰伏已久的现代文学的真精神。

然而,即使理想的新型的文学史编撰观念已经廓清和厘定,也替代不了具体而复杂的文学史编撰实践,更何况稳定而理想的文学史理念系统尚未成型。“写一部文学史,即写一部既是文学的又是历史的书,是可能的吗?”^②韦勒克之问同样也是我们的难题,如何进一步摆脱各种意识形态的偏见与束缚,从而准确衡估文学史和中国社会真实状态的内在互动与关联?如何摆脱其他类型宏大叙事的制约,以免文学史沦为思想史、观念史、社会史、政治史等外部力量的附庸?如何避免史料的堆积与述史的膨胀,准确地发现、选择与品评杰作?如何避免“剪刀加浆糊”的庸常编撰、尤其是有N部文学史著作就有第N+1部的无效复制,从而建构起经得住历史检验、内含某种高规格价值目标和学术尺度、令时代感到荣耀的理想文学史景观?实事求是地说,困难不仅来自学术内部,外部社会环境依然有着异乎寻常的制约和同化能力;自由学术境地的梦想,依然遥遥无期。但是我们必须做我们能做的,是一直不满和解构下去,直至碎片化的、不确定性的文学史建构?还是带着镣铐跳舞,期待新的整合机制,实现那个“永远的文学史”的梦想?

二、写什么,怎么写

如果说1980年代中后期先锋派文学引发的那场“写什么”和“怎么写”的讨论中,“怎么写”成了一个耀眼的主题;那么“20世纪中国文学”、“重写文学史”实际上也是现代文学史编撰的“怎么写”命题。口号的提出,标志着现代文学研究及文学史编撰同步达到了时代精神的先锋位置。我们认为经过近三十年的学术积累,现代文学史编撰又推进到一个新的轮回,经过历史经验的沉淀、社会变迁的磨练和时间之神的汰洗,文学史编撰的期待视野变得更为开阔和深刻,我们应该重返原点进行深度的整体思考,“写什么”和“怎么写”在新一轮“重写”实践中,应该成为同等重要的命题。

^① 拙作《追复历史与自然原生态的“民国机制”》(《文艺争鸣》2012年第3期)对文学史的自然状态命题以及后文提及的现代与古典关系命题,曾有较为详细的论述,故不再赘言。

^② [美]勒内·韦勒克、奥斯汀·沃伦:《文学理论》,刘象愚、邢培明、陈圣生、李哲明译,南京:江苏教育出版社,2005年,第302页。

就近年具体学术热点来看,如果说通俗文学、台港澳文学、少数民族文学如何入史等问题属于“怎么写”范畴,那么起点与边界的争论、旧体诗词和海外华文文学可否入史等问题则属于“写什么”范畴,而文学史分期、价值标准、述史体系、逻辑框架、文学史总体命名等问题,实际上是在元文学史层面对这两个范畴具体问题的概括与提炼。比如范伯群等教授以《海上花列传》为例提出的现代文学史起点前移、严家炎等教授以《黄衫客》等为例提出的现代文学史起点应追溯到19世纪80年代末90年代初、朱寿桐等教授倡导的“汉语新文学”等问题,实际上是现代文学史编撰的价值标准命题的一个具体呈现,背后更体现着学人们不同价值立场和价值选择^①。

“乱花渐欲迷人眼”,“草色遥看近却无”。之所以拈出现代文学史编撰的“写什么”和“怎么写”命题,是因为诸多具体争论尽管很有学术价值,也很有必要,但是如果不上升到元文学史的形而上层面审视,就容易陷入周而复始、循环上演的各说各话、各唱各调,因为文学史编撰实践中会有层出不穷的具体问题需要解决。我们是否可以像姚斯不满欧洲文学史那样质疑:编撰中国文学史的意义是什么?为什么?在起源和发生意义上回溯与追问问题,“重写文学史”的视野或许就能变得豁然开朗,“写什么”与“怎么写”亦会就此摸到合理、合法的门径。

如果说已有不少学者从知识考古层面对中国文学史编撰的缘起与流变作了较为详尽的考察^②,那么本文则力图从元文学史层面介入这个命题,选择几个潜在视角来理解“怎么写”与“写什么”。从中国文学史这种文学历史叙事体裁的发生和发展来看,有三个限制条件使它先天不足、后天失调。

第一,中国文学史的理论建构和编撰实践,是西学东渐的产物。比如被不少学者称为中国第一部的林传甲的《中国文学史》,就参考日本笹川种郎的《支那历代文学史》而撰成。从那时起,我们就告别了文苑传、艺文志等传统的文学历史的叙事体裁,转而以西方的理论、概念、方法、体系、框架、模式来梳理、评判和建构中国文学的历史。时至今日,我们的文学史编撰乃至文学研究的知识谱系、价值体系和意义系统,不但依旧赫然打着西方的标签,而且来自西方的影响与焦虑,呈现有增无减之趋势。西方的理论、概念、方法、体系、框架和模式,本身是对西方文学和文学史编撰的独特经验、价值和意义的概括、总结和应用,并非具有完全的普世价值和通用性,把它拿来搜集、梳理、阐释、评判和建构中国文学的历史,其对中国文学的独特经验、价值和意义的适用性、有效性到底有几许呢?悖论在于历史的田园早已荒芜而不得归,我们已经无法返回文苑传、艺文志那样的中国文学的治史流程了,即使当年深深怀恋传统的钱基博的《中国文学史》、《现代中国文学史》,也深受西学理念之浸染,由此我们只能借鉴、运用西方那一套理论体系和话语模式,以“代位言说”的方式去研究我们的文学、建构我们中国文学的历史。问题的关键在于,这种“代位言说”布满了话语牢笼和理论陷阱,我们如何避免并突破西方理论与话语东移中国之后产生的这种牢笼与陷阱?如何将以往以西学为摹本的外源型文学研究、文学史编撰的学术模式,转化为以后的真正以中国文学现象为中心的内生型的学术创造机制?

第二,中国文学史编撰的出现与沿革,直接来自于国民教育的需要。比如1904年“癸卯学制”确立的当年,林传甲为国立北京大学编撰的《中国文学史》、黄人为私立东吴大学编撰的《中国文学史》就应运而生。事实上,应国民教育的需要编撰文学史,不但不应该成为一种束缚和负担,反而应该说是一种责任和荣耀。考诸西方文学史编撰的源与流,19世纪的文学史编撰之所以如姚斯所说达到

^① 陈国恩、范伯群、周晓明、汤哲声、何锡章、谭桂林、刘川鄂、徐德明《百年后学科架构的多维思考——关于中国现代文学史起点问题的对话》(《学术月刊》2009年第3期)一文,就以起点问题为具体学术表象,集中而生动地展现了学界不同的价值立场和价值倾向。

^② 比如论文有郭延礼《19世纪末20世纪初东西洋〈中国文学史〉的撰写》(《中华读书报》2001年9月21日),王峰《“文学”的重构与文学史的重释——兼论20世纪早期“中国文学史”书写的意义》(《华东师范大学学报》2008年第2期),李舜臣、吴光正《〈中国文学史教学大纲〉的产生及其影响》(《文学遗产》2009年第1期),陈立峰《中国现代文学学科之发轫》(《人文杂志》2010年第3期)等;著作有黄修己《中国新文学史编纂史》(北京:北京大学出版社,1995年),戴燕《文学史的权力》(北京:北京大学出版社,2002年),董乃斌、陈伯海、刘扬忠主编《中国文学史学史》(石家庄:河北人民出版社,2003年)等。

巅峰,很大程度上是因为文学史编撰在整合社会认同、凝聚国家意志和提升民族精神方面得到了社会整体评价系统的高度认可,文学史家也就享有了高度的成就感和荣誉感。问题要害在于,文学史的编撰来自于什么样的国民教育需要。民国时代的国民教育尤其是大学教育,具有较高程度的自治能力,国民党的党化教育不但得不到大多数从事教育的文人知识分子的认同,甚至也没有得到多数国民的认可,国民党推行党化教育的结果是抵制和抗拒之声愈演愈烈,且有效阻止了其对国民教育尤其是大学教育的渗透与扩张。所以那个时代的文学史编撰者们,尽管政见歧异、言人人殊,但是基本上都能本着“独立之意志,自由之精神”原则编撰符合自己价值理念和学术期待的文学史。比如陆侃如教授的反思,其实就是经验之谈:“抗战前,没有两校中文系的教学计划是相同的。后来课程名称虽然部分地‘划一’了,但也没有两校所开同一课程的内容是相同的。我教过二十年的‘中国文学史’,都是详于周秦,略于唐宋,到明清就根本不讲了,我所认识的担任这门课的朋友们,讲授的进度都不一样;对于每一个作家、每一部作品的评价,不但‘仁者见仁’、‘智者见智’,而且以‘独出心裁’为贵,丝毫没考虑到是否符合真理。”^①陆侃如教授反思的或许是那样做是否“符合真理”,但就中国文学史编撰遭遇的历史波折来看,我们更应该警醒的是,尊重真相比符合“真理”更重要。在陆侃如教授发表这段言论的两年后,在教育部统一部署下,由游国恩、冯沅君、刘大杰、王瑶、刘绶松等具体负责编写的《中国文学史教学大纲》就问世了。而署名“老舍、蔡仪、王瑶、李何林草拟”的《中国新文学史教学大纲》,则早已在1951年《新建设》杂志第4卷第4期上发表了。在新政权国民教育目标指导下,中国文学研究和中国文学史编撰翻开了新的一页。也就是在这个时期,制约中国文学史编撰的另一个重要因素——政治意识形态,成为国民教育的指导思想,并迅速整合国民教育各领域,督促中国文学史编撰走向大一统状态。

第三,政治意识形态对文学史编撰的渗透与宰制。在民国时代,政治意识形态对文学史编撰的入侵,无论是规模还是深度,都实绩了了。北洋军阀政府连意识形态为何物,似乎都无从说起。1928年上台执政的国民党尽管形成了初步的、松散的意识形态体系,但是从内在理论和运作机制来看,它专制独裁的实践倾向与“三权分立、五权宪法”的政治理想背道而驰;从外部实施效果来看,这个初步形成的松散的意识形态,连说服、教育普通民众的话语能力都很匮乏,遑论去占领大学教育、学术领域等思想文化高地。不要说左倾的文人知识分子将抵制和反对这个意识形态系统视为正义行为,就是右倾的胡适、罗隆基、梁实秋、胡秋原等人都强烈抨击国民党的思想统一企图。盖在民国时代的民众和文人知识分子心目中,民国乃是全体中国人的民国,而非国民党的党天下。亦正因为如此,另一种政治意识形态思潮才能在民国时代引领风潮,以至于苏雪林愤慨说:“五卅以后,赤焰大张,上海号为中国文化中心,竟完全被左翼作家支配。所有比较闻名的作家无不沾染赤色思想。他们文笔既佳,名望复大,又惯与出版事业合作。上海除商务印书馆、中华书局、世界书局几个老招牌的书店以外,其余几乎都成了他们御用出版机关。他们灌输赤化从文学入手,推广至于艺术(如木刻、漫画)戏剧电影等等,造成清一色的赤色文化;甚至教科书的编制,中学生的读物,也要插进一脚。”^②然而,随着民国体制坍塌,新的国家体制建立,曾经挺立潮头、具有强烈批判功能的左翼意识形态,很快就顺势变成了国家意志,成为国家机器的重要组成部分,快速完成了由批判型意识形态到统摄型意识形态的转化。借助于国民教育体系、思想宣传体系和文化建设体系等一系列领域的重建,依靠国家机器的强大威慑力和实际控制力,建构并完成了前所未有的思想统一局面。在这样一个政治背景下,文学研究、文学史编撰不但要服务于这个意识形态的理论预设,而且还要化为这个意识形态系统的一个组成部分。如果说中国文学史编撰中的古典部分受宰制的程度略为轻度一些,比如再怎么编撰

① 陆侃如:《关于大学中文系问题》,《人民教育》1952年2月号。

② 胡适、苏雪林:《关于当前文化动态的讨论(通信)》,中国社会科学院文学研究所鲁迅研究室编:《鲁迅研究学术论著资料汇编(1913-1983)》第二辑,北京:中国文联出版公司,1986年,第691页。

你都不能说李白、杜甫诗歌中的民生观念是受马列主义启发，只能说那是出于朴素的阶级感情和唯物观；那么中国文学史编撰中的现代部分，则在相当长时间内化身为新民主主义革命的文学版本。1949年后政治意识形态对中国文学研究和对中国文学史编撰的宰制，绝大多数治中国文学者深有体会，毋庸多言。即使在今天，意识形态的渗透和宰制对现代文学史编撰的影响，依然强大而有效，不但是言说空间的限制，而且还内化为许多文学史编撰者的主体意识；这种内化式禁锢，会转为学科机制的惰性有机组成部分，从而具有更长的监控时效。

指出问题并不意味着有能力解决问题。关于国民教育、政治意识形态与中国文学史编撰的关系，需要进行深度专题研究，至于能探讨到什么范围，分析到什么程度，既要具体学术个体的学识和胆识，更需要时间之神的助力。但是，由起源意义上的先天条件限制所带来的文学史编撰的实际负面效果，则已经引起学术界的重视并得到一定程度的反思，比如绝大多数文学史著众口一声、千编一律、大同小异、叙事单调、面目刻板；像陆侃如教授所说的“见仁见智”、“独出心裁”的文学史编著，则少之又少。造成六十多年来文学史编撰千人一面状态的原因，当然不止于西学影响、国民教育、意识形态等显在原因，中国古典时代集权专制统治的长期教化与奴化而造就的民族性格、文化心理、实用心态、八股腔调等具体潜在原因也实现了现代转换。而传统文化中“有教无类”、“因材施教”等思想，在我们的文学史体系中却很少得以继承与展现，就更不必说“朝闻道，夕死可矣”的追求真理精神了。所以，作为文学研究、文学史编纂者，面对历史、现状和未来，当然需要深深追问：文学史编著究竟给我们带来了什么，又让我们丧失了什么？

需要特别提及的，还有一个可以划归“怎么写”范畴的文学史编撰技术层面的问题，也需要我们进行深度反思，这就是我们的文学史编著难道就不能生动有趣、兴味盎然吗？“文学史不仅是一门学科，而就其发展而言，它本身也是总的历史的一部分”^①，所以它和它的研究对象文学一样，也是历史精神和人文精神的体现者，也有其独立的存在方式、功能和品位，它在讲述文学的历史和文学的精髓的同时，是否应该沾染文学精灵的一些影子？

曾经读过一部《西方文学的故事》，感触颇深，只看目录第1页的篇章标题，就足以激发阅读兴趣：“第一章 树荫下的神奇 任何一本书的任何一页白纸上的黑字以及书籍本身，都属于一个从古至今并永无结局的故事。第二章 人类童年的呀呀之语 在人类的历史和每个人心中，文学是从诗开始起步的。最聪明的诗人往往在心中保留着一种童贞般的梦幻般的东西。第三章 东方，博大而神奇的文化 博大而神奇的东方在有着美妙的陶瓷和丝绸的同时，也有着历史悠久的文学。但对于西方人来说，神奇的东方文学仍是一本只打开了几页的书。尽管如此，中国、日本、印度和阿拉伯的文化仍然渗进了西方文学中。第四章 犹太人的圣经 人们的思想和语言常常被《圣经》贯穿着，这源于宗教而不是文学。《圣经》，最初其宗教价值远远超过其文学价值。但随着时间的推移，《圣经》中的成语成为我们日常语言的一部分。”^②反观六十多年来的中国文学史编撰历程，有多少部文学史编著能带来愉悦的阅读体验呢？至少“八股文学史”和“文学史八股”也非编撰者所愿吧？人们论及文学本身时，总是要辨别其是否具有审美性，探究其是否是有意味的形式，难道文学史编撰就不必讲究和强调这些吗？中国古人的发蒙读物《三字经》、《千字文》、《千家诗》、《幼学琼林》等，还注重借押韵等艺术形式来“载道”呢。绝大多数文学史编撰者都具有深厚的文学造诣，撰史的目的绝非让人不忍卒读，而是让人理解和接受。即使研究型文学史著也未必一定要高深莫测，因为学问的精髓未必需要晦涩艰深的术语、名词和理论来展示。那么，六十多年来的大多数文学史著作是不是少了些文采、意蕴和趣味呢？如果把文学的历史比喻为风景优美的自然风光和名胜古迹，那么文学史著作应该是导游和旅游手册，是引导阅读者“慢慢走，欣赏啊”！

① [德]本雅明：《经验与贫乏》，王炳均、杨劲译，天津：百花文艺出版社，1999年，第244页。

② [美]J·梅西：《西方文学的故事》，熊建译，西安：陕西师范大学出版社，2009年。

三、“重写文学史”的二次革命：民国文学史

所有逝去的一切，都已化为我们的传统。无论好的还是坏的、新的还是旧的，我们都无法逃离芜杂的传统的掌心。过去之神提供了一个精神家园，却不是一个自由自在的家园，我们当然希望将它改造得适合我们的美好愿望。但是，传统的薪火相传，自有它内在的赓续机制和不可控的再现方式，难以一厢情愿地实现“取其精华、去其糟粕”，“摩西死了，并且因为过去过去了，我们不能理性地牺牲现在来赞扬它或者通过与现在比较而谴责它。我们不应该称过去比现在好或坏，因为我们不是被要求去选择它或抛弃它，喜欢它或厌恶它，赞同它或谴责它，而只是去接受它”^①。我们是站在数千年历史遗留下的丰厚而芜杂的全部文学遗产之上，而不是根据我们的嗜好和偏见来编撰它的历史，否则就有违“学术乃天下之公器”的天职。无论旧传统还是新传统，当它压抑了我们的学术创造力的时候，必须奋起打碎因袭和束缚；当我们的学术创造力无所适从之时，应该唤醒传统的能量去招魂。毫无疑问，晚清五四时代不仅是曾经存在的历史实然状态，还是中国文艺复兴的时代，“思想自由、兼容并包”的胸襟与气度，正是那个时代“贯通古今、融汇中西”的象征。作为治现代文学史者，应该站在这样一个精神境界上来审视、描述和阐发一百多年来中国文学的历史，而不是局限在中国文艺复兴发动者们的历史情境和话语逻辑中，尽管他们的人文愿景远未实现，依然需要我们去继承。

统观近年关于现代文学诸多具体命题的探讨，比如起点与边界，旧体诗词和海外华文文学可否入史，通俗文学、台港澳文学、少数民族文学如何入史，分期问题，命名问题，乃至二级学科的地位问题，其实都密切关涉到述史者的文学史观和价值倾向。正如温儒敏教授所强调的：“前提是要建立新的文学史观，以及相应的新的价值评价体系”^②，“重写文学史”理想能否较为圆满实现的最大瓶颈也在于此。尽管新的文学史观和价值评价体系的建立，并不意味着这些问题能迎刃而解，还需要具体的文学史编撰技术层面的创新，但是至少问题的解决有了方向，而不是无休止的各说各话。与建立新的文学史观和价值评价体系对等的命题，我们以为是这段文学史的命名问题，两者其实是体用和表里关系。词的秩序如果不符合历史和事物的本来秩序，就是所谓名不正言不顺。这些年来学者们有关这段文学史命名问题及其背后文学史观和价值体系的争论，其学术目标毫无疑问是名实相符，而且也以有效的工作为“重写文学史”积累了至关重要的经验。但是，无论是称之为“中国现代文学史”、“现代中国文学史”，还是“20世纪中国文学史”或者“汉语新文学史”，乃至那个别扭的“中国现当代文学史”，都会遇到不可克服的名实逻辑陷阱和时光效力。因为总不能一直“现代”下去，“现代”的内涵总不能一成不变，钱基博的“现代”跟我们理解的“现代”迥然不同，再过多少年后人也会用古怪的眼光打量我们的“现代”竟然跟他们的理解不一样。我们也似乎还不能来个“后现代中国文学史”来延续或者发展我们的所谓“现代”，毕竟不能永远“后”下去。在较长的历史时段中，“现代”这一观念最大的弊端在于无法区分不同历史阶段的重大差异，比如民国与共和国的内在机制的不同。“20世纪中国文学史”貌似以公正的时间为标示，但20世纪已经结束，这段文学史的独特内在能量并没有随着一个时段的结束而终结。而“汉语新文学”、“精英文学与通俗文学双翼说”等观念，有人为切割和分裂文学历史的嫌疑，貌似“新”的文学未必不旧，貌似“旧”的文学未必不新，精英与通俗之分更是画地为牢，倘若说立场、态度可以有新旧雅俗的取舍，那么艺术效力、审美趣味、文脉传承等等却难分雅俗、无论新旧。

问题的关键在于，现有的绝大多数命名及其背后的文学史观、价值评价体系，大都是建立在与中

^① [英]柯林武德：《历史循环理论》，《新史学》第三辑，郑州：大象出版社，2004年，第40页。

^② 温儒敏：《现代文学研究的“边界”及“价值尺度”问题——对中国现代文学研究现状的梳理与思考》，《华中师范大学学报》2011年第1期。

国传统文学的历史分道扬镳的立场之上的,或者说是站在当年中国文艺复兴发动者们价值倾向延续的轨道之上的。所谓“新”的、“现代”的观念,是对“旧”的和“非现代”文学史事实的排斥与否定;汉语新文学既是对少数民族语言文学的躲避,又是对所谓汉语旧文学的抛弃。现代社会断然不是全部由新的和现代的元素组成,新的和现代的元素,只不过在我们的理念预设中占据优先位置;旧的和非现代的元素,依然在我们的日用人伦中潜移默化地发挥作用,比如1949年之后,很多所谓“新”的、“现代”的文学作品,尤其是那些“歌德”派文学,同古典时代的“载道”文学有多少本质差别呢?因为夸大了新与旧、现代与非现代的差异而忽略了其共同性,以至于我们只看表象不问内里。如果说19世纪末20世纪初中国文艺复兴的倡导者们,需要摧毁旧的偶像,挣脱传统“名”与“教”的束缚,才能为中国文学的更生开辟新路,那么我们需要继承的不仅仅是他们塑造的新传统,更应该再现那个时代“思想自由,兼容并包”的气度与格局。

自从“20世纪中国文学”和“重写文学史”口号提出以来,现代文学研究界积累的丰厚经验已经对现代文学史编撰提出了新的要求。倘若说近三十年前两个口号的提出,是文学研究、文学史编撰的一次革命性学术成就,那么近年学术界热议的“民国文学史”,则吹响了文学研究、文学史编撰“二次革命”的号角。

第一,它凸显了尊重文学历史真实性是第一学术原则,符合学术机制创新的理论期待。“民国文学史”及其所孕育的文学史观和价值体系,并非无懈可击,但它仍是目前我们所能提出来的最接近文学历史的自然原生态的述史观念与体系。毫无疑问,真实性原则不仅是面对历史所应秉持的第一原则,而且我们精神世界的所有运作机制也必然以它为逻辑根基,虚假性在无意或有意为之之时,背后也必然是一种不可告人的或不自觉的真实性在发生效力。主观与客观是否统一,既是人与历史、人与世界、人与自我关系的哲学提炼,也是检验真实性与否的必由之路,所以保罗·利科认为:“我们从历史那里期待某种客观性,适合历史的客观性……在这里,客观性应该在其狭义的认识论意义上被理解:理性思维所产生的、整理的和理解的东西,理性思维能以这种方式使人理解的东西是客观的。……这种期待包含另一种期待:我们从历史学家那里期待某种主观性,不是一种任意的、而是一种正好适合历史的客观性的主观性。”^①近三十年来的文学研究和文学史编撰尽管积累了丰厚的学术成果,的确在某些层面、某种程度上把握住了文学史的部分本真,但又是以遮蔽和丢弃文学史的其他本真状态为代价的。人为再创造文学历史的学术运作超过了合理的阈限,不但会落入自我想象和观念预设的陷阱,最终会偏离历史的真实性越来越远。前文所述诸位学者对文学史的“不满”,所体现的正是已有文学史述史体系的学术创新能力已臻于极限。我们需要追求一种新的“正好适合历史的客观性的主观性”,来展现更为完整的历史真实性。之所以判定“民国文学史”是一个“适合历史的客观性的主观性”的观念,在于它与以往的文学史观念存在着历史哲学和元文学史层面的重大不同,以往的文学史观念大都起步于先验理念想象,具有理论的预设色彩和强大的整合功能,在文学研究和文学史编撰的实际运作过程中,首先满足的是自身理论和概念的内涵统一与外延周整,否则文学史建构就难以合目的性;即使勉强成立,巨大的文学史罅隙也无法抹平。比如以启蒙主义和现代性等标尺盖棺鲁迅,那么如何评估《山海经》、《毛诗品物图考》、《百美图》等非现代的、旧的读物对鲁迅艺术经验和文学世界的激发和生成作用呢?启蒙、现代性等尺度等未必能准确阐释鲁迅作品的魅力吧?而“民国文学史”观念得以确立的唯一基础,是曾经存在的文学历史的本真状态,它首先是对已逝历史的客观陈述而非理念建构和理论预设,它首先是真相而非“真理”。尽管它的本真样态需要我们不懈的勘探,甚至最终也难以达成一致,但是文学历史的存在是这个观念的唯一原点和起点。只有在原点重新出发,众说纷纭的文学史真实性才能有可靠的基础与统一的平台;而且它是一个不必建立强势整合功能的平等的平台,它承认并尊重历史本身的多元性、多面性;它最大的要务在于通过

^① [法]保罗·利科:《历史与真理》,姜志辉译,上海:上海译文出版社,2004年,第3-4页。

无数个体的学术研究的合力机制,在最大程度上追复和展现文学历史的各种真实性。

第二,它致力于建构一个多元、开放的价值平台,而非单一的价值体系或标准。以往的文学史编撰,大概都会宣称自身是对文学史的真实反映,绝不会认可自身的虚构性和非真理性,诚如凯利所言:“人们一直在不同的时代与地点,处于不同的条件,为不同的目的,从不同的立场来撰写历史。一部‘历史’自身的历史,可以根据各种可变因素——包括特定历史学家的心理特点、社会地位、政治立场,以及所处的文化环境——来撰写,也可以按照历史体裁自身的现象学方法以及已经成为历史学家基本表达手段的心理意识组成部分的现存准则来撰写。这些准则最常见的形式就是声称具有真实性、准确性、贴切性、阐释能力、文字技巧、政治或哲学上的功用性,以及能为学者或大众所接受。”^①然而以往的文学史观念及编撰,由于其价值标准在相当大程度上具有排他性和不兼容性,往往导致它在剪裁历史事实的真实性和历史精神的真实性时出现疏漏和失真。作为文学研究和文学史编撰学术机制顶层设计的“民国文学史”观念,目的在于建立一个具有包容性的价值平台和富有张力的学术机制,扩展目前狭窄的学术格局和单一的学术气象。库尔提乌斯在《欧洲文学与拉丁语中世纪》中有言:“‘永恒的现在’是文学的一个基本特点,指的是过去的文学总是活跃在现在的文学之中。”^②对现代中国的文学而言,从《诗经》、《楚辞》乃至更早时代以来的整个文学,依然鲜活地存在于我们的内心,数千年来形成的中国文化的精神血脉,也依然流淌在现代中国文学长河的底层,现代中国的文学是以这个文学的共存状态为根基成长起来的。因为现代中国融入了世界,因此世界文学的平台同样构成了现代中国文学生长、发展的另一个支点。古今中外的文学,同时存在于我们的世界感中,构成了完整的我们对文学及其历史进行感知、理解和阐释的共存秩序与事实平台。这既是我们对文学及其历史的历史感,同时也是我们对文学及其历史的现实感。这个共存秩序和事实平台的历时性与共时性特点,对文学研究和文学史编撰的要求是包容而非排斥,多元而非独尊。而“民国文学史”所指涉的那个历史时代的文学对象,本身就是“贯通古今,融汇中西”的成果,它实际上也是在碰撞、兼容中初步完成了中国文艺复兴第一阶段的使命,从而确证了自我不同于古今中外其他文学样态的本质。“民国文学史”不过是对这一历史事实的追认和确证,而不是对它所指涉的文学历史样态的本质概括与总结。所以,这一观念不是一个自足的、封闭的线性结构和进化模式,它的视野不必拘泥于政治的民国和历史的民国,它的上下限不必较真于哪一年,当然它的所谓本质也就可以有多样展现和表述。因此,过去争论不休的现代文学的起点与边界,旧体诗词和海外华文文学可否入史,通俗文学、台港澳文学、少数民族文学如何入史,分期和价值标准,乃至所谓主流或本质的判定,都可以降格为文学史编撰的次级乃至技术层面的问题,也就是说如何操作和实践这些命题。比如是以新文学为主体还是以现代性为指针,是每一个文学史编撰者的学术权利,只要能自圆其说就获得了存在的理由。

第三,它凸显了历史发展的正义原则,将有效抵制各种政治意识形态对文学研究和文学史编撰的诱惑与渗透、监控与宰制。谈论正义原则,不能不提及罗尔斯对“正义”先在性和不证自明性的认定:“正义是社会制度的首要价值,正像真理是思想体系的首要价值一样。一种理论,无论它多么精致和简洁,只要它不真实,就必须加以拒绝或修正;同样,某些法律和制度,不管它们如何有效率和有条理,只要它们不正义,就必须加以改造或废除。每个人都拥有一种基于正义的不可侵犯性,这种不可侵犯性即使以社会整体利益之名也不能逾越。……作为人类活动的首要价值,真理和正义是决不妥协的。”^③尽管历史的正义与政治的正义、法律的正义、道德的正义、制度的正义等等有运用领域的重大区别,但是历史的延续和发展同样有不以某个个体或某个群体的意志为转移的“正义”之道,也

① [美]唐纳德·R·凯利:《多面的历史:从希罗多德到赫尔德的历史探询·前言》,陈恒、宋立宏译,北京:三联书店,2003年。

② [英]拉曼·塞尔登编:《文学批评理论——从柏拉图到现在》,刘象愚、陈永国等译,北京:北京大学出版社,2003年,第413页。

③ [美]约翰·罗尔斯:《正义论》,何怀宏、何包钢、廖申白译,北京:中国社会科学出版社,1988年,第1-2页。

就是我们的主观性所努力寻找的那个客观性。尊重真相比符合真理更重要,是因为尊重真相是迈向真理的奠基石。寻找和再现历史正义之道的首要原则就是尊重历史真实,亦即历史事实的真实和历史精神的真实,其次才是迈向真理之境。在某个历史时期,或因某些人、某些群体、某些党派的需要而以真理的旗号遮蔽或抹煞历史真实,但是历史发展的正义原则会在时机成熟之时启动自身的辩证法,矫正某个时代的偏颇与狭隘。人类历史的发展经验也屡次证明,历史自身的多元性、多面性最终会浮出水面,历史发展的正义原则终将扯去虚假性、欺骗性的面纱。这里必须再次强调,“民国文学史”是文学的民国,是一个以研究文学的民国而不是以政治的民国为基点的学术观念。有这样一个前提,在历史发展的正义原则范畴内谈文学的历史,才有效且切实可行。只有坚守历史发展的正义原则,才能拥有一个坚实支点去抵制各种意识形态对文学研究、文学史编撰的诱惑与渗透、监控与宰制。纵观一百多年来文学及紧随其后的文学研究和文学史编撰,不知有多少政治意识形态在张网以待。比如民国时代,国民党违背对全体国民的民主承诺和自由契约,动用暴力机器迫使异见者屈服,妄图将文学纳入意识形态规训目标;但是,所有秉持正义的文人知识分子,无分左右、不论南北,几乎一致吼出抗议和抵制之声,因为背后有历史发展和社会进步的正义原则在支撑。

四、印证心灵,传承不朽

“针对近年来重写文学史的热潮与文学史编纂工程项目的日益扩张,学界在不断的‘创新’呼声中疲于奔命而找不到自己的目标。综观当下的中国现代文学(1917-1976)研究,我们可以看到这样一种现象和趋势:研究者几乎把所有的目光凝眸定格在文学史的边缘史料发掘和一些原来不居中心的作家作品翻案工作上,这无疑是一个错误的治史路向。”^①丁帆教授的批评,印证了当前现代文学研究的一个突出特点:越来越像历史研究、文化研究、社会研究、政治研究等等,就是不大像文学研究。第二个突出特点:学科内部的分工与细化日趋严重,群雄割据、争相圈地,条块分割有余、视野通达不足。且不说有多少研究者熟稔整个中国文学,即使狭窄的现代文学研究格局内有时也隔行如隔山,有多少学者只知秦汉、无论魏晋?是否专而又专的专家太多、通人凤毛麟角呢?第三个突出特点:实证主义成风,趋于独尊,挤压甚至排斥其他研究范式。本来是学术基本功的实证,却上升为趋之若鹜的典范与标准。扎实的实证研究固然是学术必不可少的根基,这些年来不少学者的实证成果为现代文学研究作出了显著贡献,对过去的粗疏学风起了重要纠偏作用,但是一窝蜂式的陶醉于实证,不但易陷入琐碎考据主义的一叶障目,更容易滑入实证主义进而犬儒主义的陷阱。温儒敏教授的忧虑不无道理:“学问的尊严、使命感和批判精神正日渐抽空。现代文学研究很难说真的已经‘回归学术’,可是对社会反应的敏感度弱了,发出的声音少了。”^②这些问题及类似的症结,不但违背了“学术乃天下之公器”的正义原则,也让我们越来越远离作为学术原点的“文学”,以至于我们不能不反躬自问:现代文学研究的目的和意义究竟何在?

如果说有效参与社会争鸣、向社会发声,要看外部环境的眼色,属于学术伦理意愿与责任,那么学术系统内部的问题,只能自我消化、直面解决,这本来就是学术自治的天然职责。从学术内部生态系统来看,这些年我们的文学研究和文学史编撰呈现出的远离“文学”的趋势,在近年诸多热点命题的讨论中可见一斑,那就是很少见到如何发现、选择和品评杰作的踪影。殊不知夏志清《中国现代小说史》真正令人佩服的并非是立场、视角、方法之类,而是“发现并品评杰作”的深厚功底。毋庸置疑,文学史的核心是文学,而文学最基本、最重要的存在方式就是作品,尤其是杰出作品。所有文学的外

^① 丁帆:《关于建构百年文学史的几点意见和设想》,《文学评论》2010年第1期。

^② 温儒敏:《现代文学研究的“边界”及“价值尺度”问题——对中国现代文学研究现状的梳理与思考》,《华中师范大学学报》2011年第1期。

围元素,比如社会、历史、文化、制度、运动、思潮、流派、社团乃至作家本事等等,都是因为作品这个文学的第一存在形式而被纳入到我们的研究视野,基于此它们才能够生成自身的价值与意义,最终也就能成为相对独立的研究对象。所有文学的那些所谓内部元素,比如文体、结构、风格、类型、叙事、音律、象征、意象等等,其存在的唯一方式就是蕴含于作品中,是我们从作品中抽象出来,加以分类、整理和理论总结后,用来认识、感受、分析、理解、判断和阐释文学作品的手段。显而易见,所有这些内外文学元素的研究,只能有一个终极学术旨归,这就是文学作品。“皮之不存,毛将焉附”,脱离乃至偏离了文学作品这个终极学术目标,我们的文献整理、史料钩沉、理论扩容、方法更新等,诸如此类研究的自证方式、自治能力乃至存在的意义就显得疑云重重。

当然要充分肯定上述层面的研究,它不但极大丰富和扩展了现代文学研究的视野,而且在以后的研究中也将会发挥重要作用。问题在于,当发现、选择和品评杰作的基本学术职能出现集体性缺失倾向时,就应该引起学界的重视与反思。“整个文学研究领域的问题皆反映到文学史的问题之中”^①,上述问题在文学史编撰领域的确尤为明显,我们对主流、本质、框架、结构、模式、逻辑等层面的关注,远胜过作家作品。在文学史著对作品尤其杰作的理解、分析和阐释中,能达到我们时代所应达到的高度且水平精准者,并不多见;作家作品品评模式化,陈腔滥调、人云亦云乃至相互复制者也不在少数。按照瓦莱里的说法,“艺术史与社会史之间的区别在于:前者的产品犹如‘相互面貌不同的儿女’,而后者则‘每个孩子都有数千个父母’”^②,现代文学史遗留的作品尽管不都是杰作,但都是“相互面貌不同的儿女”,都是一沙一世界、一花一天堂。比如大多数文学史著述所采用的“内容+形式”或“主题思想+艺术特色”模式,再具体分解为逻辑清晰、层次分明的特点一、二、三,是否能准确品评这“一沙”、“一花”的独特性呢?是否标准化有余而灵活性、针对性不足呢?有时,一句到位的评判胜似千言万语的面面铺陈,古典时代的某些精彩点评就是绝好例证。文学史编撰的宏观布局和架构固然重要,文学史著作的微观“肌质”也绝非等闲,更非似有若无;细节往往决定成败,再好的框架如果不借助“肌质”来展现,学术效果也至少要大打折扣。现代文学史编撰中远离“文学”的实际情形,远远不止于此类。若我们执著于作品之外各种元素的探索,忽略乃至轻视作品本身的理解、分析与阐释,久而久之“文学”就会在不知不觉间远离我们。

事实上,所有历史现象包括学术研究,都面临着“一切历史都是当代史”的“拿来主义”筛选法则。文学史不但是当代人的文学史,也是后来人的文学史,当我们穿越历史的漫漫尘埃,不再以李白、杜甫们的纠结为纠结,只为“李杜文章在,光焰万丈长”叹服时,后来人有同样的理由不为我们的是是非非、思想纠葛、学术症结所困扰。可以想象,当有了充足的历史距离和充分的审美视野,我们今天的文学研究和文学史编撰还能产生怎样的价值与作用?至少一点可以确定,犹如我们已经在内心深处远离了古典时代,后来人所要求我们这个时代的,将主要是遗留下了多少杰作,以及多少发现、选择和品评杰作的“权威证词”。

鉴于此,文学史编撰的最重要的任务,就莫过于通过发现、选择和品评过往时代和所处时代的杰作,为当今时代提供审美的资源和精神的支持,为后来者留下有关杰作的可信、可用的“权威证词”。文学史与一般历史的不同之处在于,文学史的主要遗留物——文学作品,能够脱离曾经拥有的历史规定性,借助语言这个载体的传承与变迁,毫不间断地释放艺术魅力,从而在以后的时代延展甚至扩大自己存在的意义与价值。围绕作品而产生意义的那些特定的文学内外元素,将和其他历史现象一样,随着历史情境的逐渐消失,不但会失去自证与自治的能力,而且也将逐渐被淘汰、被遗忘。本雅

^① [加拿大]伊娃·库什纳:《文学的历史结构》,[加拿大]马克·昂热诺、[法]让·贝西埃、[荷]杜沃·佛克马、[加拿大]伊娃·库什纳主编:《问题与观点:20世纪文学理论综论》,史忠义、田庆生译,天津:百花文艺出版社,2000年,第136页。

^② [德]H·R·姚斯:《走向接受美学》,H·R·姚斯、R·C·霍拉勃:《接受美学与接受理论》,第57页。

明有言：“在艺术作品的可技术复制时代中，枯萎的是艺术作品的氛围。”^①如果可以借鉴本雅明对“氛围”一词的运用，那么，我们的文学研究、文学史编撰之所以要整理、辨别、分析、判断和阐释那些依赖文学作品而发生意义的文学内外元素，目的就主要在于通过这些研究，恢复和重建那个曾经围绕作品的产生、传播、影响和接受而存在、又因历史的流逝而枯萎的“氛围”，打捞起文学史的深层结构和深层内容，以期更完整全面、更合情合理、更准确有效地理解和阐释文学作品。正如保罗·利科所说：“历史一贯忠实于自己的词源学：历史是一种探索(ιστορία)”^②，文学史编撰也会因为自身“探索”的成果——“权威证词”，而奠定自身存在的价值和意义。

文学作品是人的认知、感觉、情感、理性、意志、欲望、潜意识等所有精神元素，通过语言文字进行想象与表达的结晶。所有的杰作都是因为出色地整合与表达了人类的个性、智慧、经验、品质，赋予生命对象以不朽的意义与尊严，从而具有了伟大的印记。它独一无二、不可替代，因此也成为光彩夺目的文学不朽、人性不朽和历史不朽的见证。历史无情，随着时光流逝，它将带走无数曾经星辉灿烂一时的场景，湮灭无数存在者的痕迹；历史有义，随着尘埃落定，它又为探索者埋下曲径通幽的路标，遗留下那些不朽者的伟大印记。那个曾被我国几代学人奉为文学史编撰典范的勃兰兑斯有言：“文学史，就其最深刻的意义来说，是一种心理学，研究人的灵魂，是灵魂的历史。”^③对人类乃至每一个个体而言，文学的历史在某种意义上，是通过持续不断的文学的审美创造活动，来展现人们共同拥有的心灵的某些不朽标志。因此，文学史编撰的主要学术目标，就应该是探索文学以审美创造来承载心灵史的那个过程，激发并复活过往文学创造所遗留的那些不朽结晶的不朽魅力。

在J·梅西那本文学史封面折页内，写着这样一段话：“文学因时间、地域、视野、观念、民族、宗教的不同，呈现出多姿多彩的风格与流派。《西方文学的故事》向我们阐述了文学在历史的发展中重要的作用与意义。文学带给我们无穷的想象、喜悦与忧伤、思考与启迪……这些都让我们深深地爱上文学。”惟其爱上文学，惟其让人因阅读文学史而爱上文学，我们的文学史编撰才有可能抵达“印证心灵，传承不朽”的境界。

[责任编辑 刘 培]

① [德]本雅明：《经验与贫乏》，王炳均、杨劲译，天津：百花文艺出版社，1999年，第264页。

② [法]保罗·利科：《历史与真理》，第7页。

③ [丹麦]勃兰兑斯：《十九世纪文学主流》第一册“引言”，张道真等译，北京，人民文学出版社，1997年。

陈三立早期诗歌写作与晚清湘鄂诗坛

李开军

摘要:陈三立在光绪二十七年(1901)之前的诗歌写作,可视为他诗歌写作的早期。同为长沙时期(1877-1889),最初二三年里,陈三立的诗歌写作更近“唐音”;从《诗录》收诗的光绪六年(1880)起,此后几近十年间,陈三立在长沙追随王闿运,摹写汉魏六朝,尤其重视向晋宋诗人学习。进入武昌时期之后(1890-1895),即《诗录》收诗的最后五年,陈三立在张之洞、梁鼎芬等师友的影响下,转向对唐宋大家杜、韩、苏、黄等人的学习,呈现出“宋调”的风貌。此一转变,契合了陈三立的性情与才学,并得到黄遵宪的肯定。

关键词:陈三立;早期诗歌写作;《诗录》;湘鄂诗坛

宣统二年(1910)《散原精舍诗》的刊行,是陈三立(字伯严,号散原,1853-1937)诗坛地位得以确立的标志性事件,他的诗歌风格和艺术水平第一次向诗坛作了集中展示。此后很长一段时期里,人们对于陈三立诗歌写作的讨论,都是以《散原精舍诗》为对象展开的,当然,再往后,还要加上1922年、1931年分别刊行的《散原精舍诗续集》和《别集》。不过,如果我们稍加留意就会发现,《散原精舍诗》收诗起自陈三立四十九岁的光绪二十七年辛丑(1901)——虽然光绪二十七年至1930年的三十年诗歌写作是陈三立全部诗歌写作生涯中最重要的部分:经典诗风确立,艺术水平高超,但如果仅以这三十年作为观察对象,而丝毫不考虑他四十九岁之前的写作,我们又怎能理解这位诗坛宗师的写作路向选择,进而理解晚清民初中国古典诗歌的演化进程呢?

然而,直到2007年陈三立《诗录》的出版^①,才为考察光绪二十七年(1901)之前陈三立的诗歌写作提供了一份充足且便于得到的诗歌文本^②,使深入讨论陈三立早期诗歌写作成为可能。《诗录》手抄四卷,所收为陈三立光绪六年至二十一年(1880-1895),即二十八岁至四十三岁间的作品^③。最先据《诗录》探讨陈三立诗歌的,是陈正宏《新发现的陈三立早年诗稿及黄遵宪手书批语》一文,该文敏锐地指出了光绪十七年(1891)是陈三立诗歌出现深刻变化的时刻^④,但论述稍嫌粗略,仍有剩义值得

作者简介:李开军,山东大学文学与新闻传播学院教授(山东济南250100)。

基金项目:本文系山东大学自主创新基金项目“陈三立与晚清民初古典诗坛”(IFW12080)的阶段性成果。

① 2007年1月江西人民出版社出版的《散原精舍诗文集补编》(陈三立著,潘益民、李开军辑注),首次将《诗录》全文公布于众。

② 此前论及陈三立早期诗歌写作具有原创性质的看法是由陈锐、梁启超、陈衍等人提出的,拙文后面均将提及。陈锐、梁启超均身历目睹陈三立早期的诗歌写作,惟陈衍乃是据《庐山诗录》提出学韩看法,但光绪十九年(1893)刊行之《庐山诗录》显然流传不广,为民国以来论陈三立诗者所罕及。

③ 《诗录》应是在1966年陈方恪去世后,随方恪遗稿入藏南京图书馆的。此事南京文史界老辈多有知晓,如“石三友”(《金陵野史》)“《散原精舍诗集》”条,南京:江苏人民出版社,1985年,第469页)、苏昌辽(参见张晖:《陈散原的早年诗》,《开卷》2001年第3期)等,但大约直到1990年代末,潘益民经由沈燮元先生帮助,才见到了这份沉埋已久的《诗录》抄本。关于此抄本样态方面的细致介绍,可参阅《散原精舍诗文集补编》“前言”及陈正宏《新发现的陈三立早年诗稿及黄遵宪手书批语》(《文学遗产》2007年第2期)一文。

④ 陈正宏:《新发现的陈三立早年诗稿及黄遵宪手书批语》,《文学遗产》2007年第2期。拙文将这一时间稍稍前提,定于光绪十六年(1890)。

作进一步的讨论。本文拟以《诗录》为主体,结合光绪二十七年(1901)之前的其他集外佚诗,来描述陈三立早期诗歌写作的变化,并尝试着对这些变化的原因作出解释。

我们发现,陈三立早期诗歌作品风貌之变化,与其在不同时期所处诗坛——即湘省诗坛和鄂省诗坛——的风气关联极为密切。因此,本文把对陈三立早期诗歌写作的考察,分成两个大的时段来进行:长沙时期(1877—1889)和武昌时期(1890—1895)^①。而长沙时期,以光绪六年(1880)为界,前后又表现出某种程度的差异。这是本文展开论述的基本线索。

一、长沙时期:从雅近“唐音”到步武晋宋

陈三立于同治十一年(1872)迁居长沙,此时湘省诗坛笼罩在王闿运所引领的“汉魏六朝诗派”之下,诗人们“远规两汉,旁绍六朝。振采蜚英,骚心选理”^②,声势浩大。然而初来乍到的陈三立,似乎并未立即被挟裹而去,而是选择了另外的路向。当然,这一点我们很难从《诗录》中看出来,因为《诗录》收诗起自光绪六年(1880),这一年陈三立已经开始转向“汉魏六朝诗派”了。但很显然,陈三立的诗歌写作早在此前就已经开始。光绪八年(1882)正月十五日,郭嵩焘曾接到陈三立自河南武陟——陈宝箴河北道任所所在地——寄来的诗文集:

又接陈伯严寄示所著《杂记》及《七竹居诗存》、《耦思室文存》,并所刻《老子注》、《龙壁山房文集》五种。又杜云秋《杂著》、《河北精舍学规》——亦云秋所撰也。伯严年甫及冠,而所诣如此,真可畏。^③

此处所言之《七竹居诗存》,当即由陈三立光绪八年(1882)之前数年间的诗作汇辑而成,也许就是他居湘近十年诗作的辑存。但其作品有哪些、写作情况怎样等等问题,都因此集佚失——至少目前还没有人看到——而成为悬案,鲜见有人论及。

不过,幸运的是,我们仍然能从一些相关材料中^④,看到他早年诗歌写作的印迹,获知至少在光绪三年至光绪五年(1877—1879)的三年间,陈三立一直在进行诗歌写作。但保存下来的光绪六年(1880)前的诗歌作品极少,目前可以确定的大概只有二题七律,第一题作《荪咳新秋归家赋此赠之》:

碧湘如梦得归迟,芳草天涯共酒卮。尽好园林从论学,最难怀抱与敲诗。春风桃李朱张渡,秋雨蘅芜屈贾祠。千载人文荆楚记,遥遥今古一相期。

海内文章惜抱翁,诗篇坛坫亦称雄。多君识取名通论,后起居然澹泊风。绛帐青衫花寂历,深樽凉烛月玲珑。寥天鹤鹤秋风起,湘树汾云在望中。^⑤

此诗作于光绪三年(1877)七月,其时廖树蘅(字荪咳)正在陈三立家任馆师,因事暂归乡里,此为陈三立赠别之作。第一首,首联写陈三立新归,得与廖树蘅把酒言别,“芳草天涯”、“共酒卮”均为前人诗词中熟语,其中李兆洛《题胡墨庄诗集后》有“芳草天涯共此心”之句^⑥,陈诗似即由此化出。颌联概述

① 陈三立于同治十一年(1872)自义宁移居长沙,光绪十七年(1891)正月移居武昌,光绪二十一年(1895)十月还居长沙,光绪二十四年(1898)十月移居南昌,光绪二十六年(1900)四月移居南京。详见拙编《陈三立年谱长编》(北京:中华书局,2014年)。因光绪二十二年至光绪二十六年(1896—1900)间陈三立诗歌佚失,本文未予分期专论,只在结语部分稍及之。

② 钱仲联:《梦苕庵诗话》,济南:齐鲁书社,1986年,第75页。

③ 郭嵩焘:《郭嵩焘日记》第4卷,长沙:湖南人民出版社,1983年,第254页。

④ 这些材料包括:陈三立:《立秋夕寄怀易郎中一首》小序,陈三立著,潘益民、李开军辑注:《散原精舍诗文集补编》,南昌:江西人民出版社,2007年,第24页;陈三立:《与易顺鼎书》三函(光绪四年正月七日、光绪四年二三月间、光绪五年三月二十二日),北京保利拍卖公司2008年12月6日拍卖预展手札。

⑤ 陈三立:《荪咳新秋归家赋此赠之》,《散原精舍诗文集补编》,第239页。

⑥ 李兆洛:《养一斋诗集》卷五,《续修四库全书》第1495册,上海:上海古籍出版社,2002年影印清道光二十三年(1843)活字本、道光二十四年(1844)增修本,第444页。

与廖氏在闲园“论学”、“敲诗”之生活，颈联则是回忆自光绪三年(1877)春廖树蘅来到闲园至“新秋”数月间，长沙游览之乐。“春风”、“秋雨”两句无疑是对白居易《长恨歌》“春风桃李花开夜，秋雨梧桐叶落时”的拟仿。尾联大概是期许廖树蘅所写的一种与《荆楚岁时记》相类的著作。第二首，首联赞姚鼐诗、文俱能称雄海内，起句与姚莹《感怀杂诗》“海内文章有惜翁”一句几同^①，而次句乃是重点所在，强调其诗，以世俗只知姚氏为古文宗师也。第三句赞赏廖树蘅能择取姚氏论诗之名通之论，此有所指，下文将论及；第四句转向对廖树蘅澹泊品格的赞美，并引出“绛帐”、“深樽”二句。总起来看颌联，它起到一个承上启下的作用。颈联即为“澹泊风”的展开，写廖树蘅能安于青衫绛帐、凉烛深樽的生活，前者为白日的讲授，后者乃夜晚的孤寂。最后二句转到廖树蘅的归家：秋天到了，家乡的云树已在望中。“鹤鹤”是唐宋以后包括李白、杜甫、苏轼、黄庭坚等大家在内的诗人们常用的诗语，而“望中云树”也是前人诗歌习语，多与乡思有关。

第二题作《丁丑岁长沙闲园饯别隆观易游肃州》：

九月秋园桂叶凉，夕风迢递动寒香。偶携新宴登英俊，已有清谈托列庄。橘露劈红铜漏下，烛烟摇翠玉阑旁。雁边剩有江湖在，好自扶吟醉十觞。

屋角晴云也自飞，绿蕉倒影竹墙围。虫移叠砌层苔静，花暖虚堂宿雾微。故事北山文倘续，佳人南国见应稀。古来万里身为本，但忆江城鲙鳊肥。^②

此诗作于光绪三年(1877)九月。第一首，首联从秋园九月写起，“□风迢递”、“寒香”均是习见诗语。颌联即写宴饮场景，英俊咸集，清谈四起。“橘露”、“烛烟”二句写宴堂“橘露劈红”、“烛烟摇翠”之情景，大有玉溪风味。末联由飞雁引出江湖意绪，劝大家吟诗畅饮，消泯庙堂之心。第二首专为隆观易而发。前二联亦由风景起笔，先写屋外流云、绿蕉、竹林，由远而近地写到阶除上虫声消寂，虚堂里秋花盛开。“故事北山文倘续”，用孔稚圭《北山移文》之典，意为欲阻隆氏北上肃州之游；“南国佳人见应稀”，化用曹植“南国有佳人”诗句，指北山故事难续，佳人(即隆观易)弃南国而北上，以后相见少了。最后二句劝隆氏珍重身体，不忘故乡，尽快归来。“但忆江城鲙鳊肥”，用西晋张翰“莼鲈之思”的典故。

由以上四首诗，我们大体可以发现：一，七律可能是陈三立早期诗歌写作的常用体式，光绪四年(1878)正月七日他寄给易顺鼎的“律句数什”^③，极可能主要就是七律。这一写作体式使用的习惯在光绪六年(1880)之后仍然保持着。虽然在保存着光绪六年至二十一年(1880—1895)诗歌作品的《诗录》中，前十年(1880—1889)未见一首七律，但显然这期间陈三立还是写了不少七律的。至少在光绪十年(1884)夏，他曾赋寄李士棻，即为七律二首^④；光绪十年(1884)末、十一年(1885)初与熊兆松等人唱和时，他也写有十数首七律^⑤。二，用词不避熟语，如《荪咳新秋归家赋此赠之》一诗中“芳草天涯”、“共酒卮”、“春风桃李”、“绛帐”、“青衫”、“寂历”、“凉烛”、“月玲珑”、“鹤鹤”、“云树”、“望中”等，《丁丑岁长沙闲园饯别隆观易游肃州》诗中“夕风迢递”、“寒香”、“偶携”、“新宴”、“劈红”、“摇翠”、“玉阑”、“晴云”、“花暖”、“虚堂”、“宿雾”等均是前人诗中常用之语，可见此时陈三立于诗歌语言之生新方面，还未特别注意。三，四首诗平仄妥贴，音调谐婉；设语富词采，如“碧湘”、“芳草”、“春风桃李”、“秋雨蘅芜”、“寒香”、“晴云”、“绿蕉”等，可谓明艳；尤其对仗，如“春风桃李朱张渡，秋雨蘅芜屈贾祠”、“绛

① 姚莹：《感怀杂诗》，《后湘二集》卷四，《中复堂全集后湘诗集·二集·续集》，沈云龙主编：《近代中国史料丛刊续辑》第53种，台北：文海出版社，1974年，第1392页。

② 陈三立：《丁丑岁长沙闲园饯别隆观易游肃州》，《散原精舍诗文集补编》，第239页。

③ 陈三立：《与易顺鼎书》（光绪四年正月七日），北京保利拍卖公司2008年12月6日拍卖预展手札。

④ 李士棻光绪十年(1884)作有七律一首，题作《陈伯严孝廉近年勇于作诗去夏寄予二律如空对黄江万柳枝条门巷断肠时四愁南北思平子满眼莺花领牧之及一代风流齐老辈九州传说是狂名等句予读之惻然在念去冬因曾重伯回长沙托交一书久未得复赋此寄之》，见氏著《天瘦阁诗半》卷四，清光绪十一年(1885)木活字本。

⑤ 熊兆松《熊署正楼函百叠》（清光绪十一年刻本）收录了他与陈三立、郭嵩焘等人的唱和之作，由此可以大体推测陈三立当时的诗歌写作情况。

帐青衫花寂历，深樽凉烛月玲珑”、“橘露劈红铜漏下，烛烟摇翠玉阑旁”、“虫移叠砌层苔静，花暖虚堂宿雾微”等，意象密丽，组对工稳，当是自玉溪处学来，惟未到玉溪深微绵邈之境。四，从师承来看，陈三立既学习唐代之白居易、李商隐等，也熟知近世诗人如李兆洛、姚莹等人之作，如果这可以称得上是转益多师的话，则其取径并不高远。五，四首七律中，只有第四首用了典故，所用均为熟典，且方式直观，意思显豁，并无炫才使学、故作深沉之态。

总的来说，陈三立此时（二十五岁）的诗歌写作显然还处于学习探索阶段。但毫无疑问，这四首七律更近于“唐音”而无染乎“宋调”，与后来收在《散原精舍诗集》中的七律确实是前后异观。这是我们特别重视这四首早年七律的原因。

陈三立早年这种雅近“唐音”的诗歌写作，与这一时期长沙师友如易顺鼎、廖树蘅等人的影响有一定关系。

湖南龙阳人易顺鼎（1858—1920）与陈三立为世交，少时即有神童之目，惊才绝艳，好为绮靡之诗。陈三立自同治十一年（1872）——二十岁——初入湘始，即与从游。此后数年间，易顺鼎或赴会试，或随侍其父治所（贵州贵东道），南奔北走，与陈三立乖离颇多，然而他仍然是陈三立这一时期最重要的谈诗论艺之友之一，在往来书札中，我们可以看到二人诗文讨论的“盛况”。光绪三年（1877）除夕前三四日，陈三立接到易顺鼎书札并所寄诗文若干篇，次年正月七日，陈三立在复书中评说了易氏“次韵诗”、“仿饶歌作”、“律句”等，整体上肯定了易顺鼎的创作方向，但也毫不客气地指出了易氏律句的问题，并希望易顺鼎能“厚蓄于心”，“以善其发”，从而改变“浅近”之病^①。陈三立也随信寄上自己近作“律句数什”。是年二、三月间，陈三立接到易顺鼎复书后，在回信中讨论了易氏附寄之“人日寄诗”、“题禅隐图诗”、“绝句”等作^②。七月末，陈三立再接易顺鼎书，他在八月三日的回复中指出易所作《述灾一百韵》“纪事颇得温厚诗人之旨”^③。十二月，陈三立接到易顺鼎复书及附寄诗文，次年（1879）三月，再奉易氏书函，陈三立遂于二十二日寄上“诗文凡若干首”，并在复函中对新见易诗如《对月歌》、《桃榔行》等一一评说^④。从光绪四、五年（1878、1879）间陈三立写给易顺鼎的这四函书札来看，二人不但在为人处事诸方面相互戒勉，在诗文写作上，也互有交流，确为攻错之友。陈三立对易顺鼎既不吝赞美，也直书批评，其话语中可以见出他此时的诗歌阅读情况和写作主张。显然他的诗歌阅读范围相当广泛，仅在书札中提到的就有汉乐府、杜甫、李贺、杨慎、毛奇龄、胡天游、郑燮、袁枚等，涉及汉、唐、明、清数代，可见此时陈三立未将自己囿于一隅，而是广阅博览，搜尽奇峰。在诗歌写作方面，反对“佻靡”，而“归于正则”。他主张乐府要声辞艳并重；律句避免“浅近”，句调应有“曲折”；七古要写得“古气盘郁”；绝句应戒除“纤仄”之语，讲求神味格等等。易顺鼎早年自云作诗“皆抒写己意，初不敢依附汉、魏、六朝、唐、宋之格调以为格调，亦不敢牵合三百篇之性情以为性情”^⑤，实际写作则表现出向汉魏古诗、乐府、李白、杜甫、李贺、李商隐、吴伟业等广泛学习的迹象。这种诗学观念和转益多师的写作路径与此时的陈三立颇为相近。

廖树蘅为湖南宁乡人，他于光绪三年（1877）三十九岁时至长沙陈宝箴闲园出任西席，前后达两年之久。陈三立小廖氏十四岁，时“同居园舍，相得甚欢”^⑥，即前引陈三立光绪三年《荪咳新秋归家赋此赠之》所云“尽好园林从论学，最难怀抱与敲诗”，廖树蘅光绪四年《伯严送其弟就婚永州余以岁晏归故山书此寄之》所云“闲园梧竹翳椽椽，我与陈子同朝昏。两年论学绎古义，时凿混沌搜乾坤。一

① 陈三立：《与易顺鼎书》（光绪四年正月七日），北京保利拍卖公司2008年12月6日拍卖预展手札。

② 陈三立：《与易顺鼎书》（光绪四年二、三月间），北京保利拍卖公司2008年12月6日拍卖预展手札。

③ 陈三立：《与易顺鼎书》（光绪四年八月三日），北京保利拍卖公司2008年12月6日拍卖预展手札。

④ 陈三立：《与易顺鼎书》（光绪五年三月二十二日），北京保利拍卖公司2008年12月6日拍卖预展手札。

⑤ 易顺鼎：《丁戊之间行卷自叙》，易顺鼎著，王颺校点：《琴志楼诗集》第4册，上海：上海古籍出版社，2012年，第1485—1486页。

⑥ 见陈三立《珠泉草庐记》后按语，廖树蘅：《珠泉草庐师友录》卷二，1948年衡田刊本。

篇出手互印可,半字未协劳吟魂。深谈那管烛见跋,渴饮遑恤酒倾盆”^①，“论学”、“敲诗”是他们闲园馆余的主要活动。廖树蘅曾自谓“三十八岁得交叉宁父子,始识诗文途轨”^②,可见闲园谈艺之深入和对廖树蘅影响之大。那么,廖氏所云“诗文途轨”者何?杜俞光绪三年(1877)序廖氏《珠泉草庐诗钞》云:“荪咳诗初似刘文房诸人,自言近得桐城姚姬传论诗之法,而诗一变。”^③此当即所谓“始识诗文途轨”也。而“姚姬传论诗之法”,即廖树蘅在《邬筱亭诗集序》中所云:“桐城姚氏论诗,不薄明七子,以谓诗宜从声闻证入。余尝服膺其言,并服其所为诗……盖古昔盛时,上自公卿大夫,下逮委巷寂寞之士,其发为歌咏,无论庄谐愉戚,类皆情词票姚,音中宫商,传所谓‘律和音谐’也。流暨既衰,作者专务翻前民窠臼,于是以拗涩为古,以幽僻为奇,极其功能所至,居然自成一家。欲其春容铿丽,有合于风人之则,鲜矣!”^④廖序所称述“姚氏论诗,不薄明七子,以谓诗宜从声闻证入”,指姚鼐对陈硕士的点拨:“吾以谓学诗,不经明李、何、王、李路入,终不深入……诗古文各要从声音证入,不知声音,总为门外汉耳。”^⑤廖树蘅从姚氏此论及姚氏七言长句悟出:诗应声调谐婉,“音中宫商”,并以为之“作诗本旨”,反对“拗涩”、“幽僻”。此固是唐人作派,以此为指导,诗风当近唐人,因而朱应庚说廖诗“气格高浑,情韵清远,允足步武唐贤”^⑥,而陈三立所赞的“芳鲜澄澈,泠然埃壒之外”^⑦,显然也不是宋诗的路数。“声闻证入”的“作诗本旨”,应是窥见于闲园“论学”之时;“情韵清远”、“芳鲜澄澈”的诗风,恐怕也塑成在馆余“敲诗”之后。陈三立“多君识取名通论”之句,表明了他对廖氏“作诗本旨”的赞同,而前引陈三立四首七律,都“律和音谐”,应当可以看作是对廖氏诗学的一种应和。

在陈三立长沙诗歌写作的早期,有一件事颇受后来研究者的瞩目,即刊行隆观易的《罍罍草堂诗集》。光绪三年(1877)九月,湖南宁乡人隆观易往游秦陇,道出长沙,经廖树蘅介绍,与陈宝箴、陈三立父子相识,当其行,陈宝箴惧其诗稿散佚,留而刊之,但直到光绪五年(1879)春夏间,始由陈三立重操选政,并请吴光尧担任校勘,刊刻而成。隆观易自云三十岁之前学杜甫,三十以后学苏轼^⑧;陈宝箴序中以为隆诗“逢源杜与韩,语言之妙类大苏,而似归宿于吾乡山谷老人,世之号为能诗者未易而有也”^⑨。傅熊湘认为陈宝箴此序“可谓能发作诗之诣者”,而“无誉诗以七言律为最工,散原盖亦承其流者”[■],这是将陈三立后来的诗风,与光绪五年(1879)检选隆观易诗集这一事件联系在了一起。然而此见过于拘执,钱钟书已从诗学观点的层面,说明隆氏“与散原宗尚,真如风马牛矣”[■]。其时钱钟书未见隆氏诗集,未就诗歌文本进行比较。如果我们对读隆观易《罍罍草堂诗集》和陈三立《散原精舍诗》,也会发现,整体而言,隆观易诗缺乏陈三立之生涩、沉郁;偶有气味相近者,殆因皆祈向宋诗,一苏一黄,面目难免有相似之处,但因此即断定陈三立乃“承其流者”,则是低估了陈三立的诗歌视野与诗学趣味——隆观易毕竟只是一个年仅三十九岁、学宋尚未成家的诗人而已,更何况光绪五年前后的陈三立,诗歌写作主要热衷于对“唐音”的追摹,还未赏及山谷、甚至“宋调”呢[■]!

① 廖树蘅:《伯严送其弟就婚永州余以晏罢归故山书此寄之》,廖树蘅:《珠泉草庐诗钞》卷二,清光绪二十七年(1901)刻本。

② 见陈三立《珠泉草庐记》后按语,廖树蘅:《珠泉草庐师友录》卷二,1948年衡田刊本。

③ 杜俞:《珠泉草庐诗集序》,廖树蘅:《珠泉草庐师友录》卷二,1948年衡田刊本。

④ 廖树蘅:《邬筱亭诗集序》,廖树蘅:《珠泉草庐文录》卷二,宣统庚戌(1910)孟秋长沙刻本。

⑤ 姚鼐:《与陈硕士书》,《姚惜抱尺牍》,上海:新文化书社,1935年,第71页。

⑥ 朱应庚:《荪咳先生学问文章久为湘中冠冕诗特其余事耳而气格高浑情韵清远允足步武唐贤披诵再三易胜钦佩爰缀数语以志服膺》,廖树蘅:《珠泉草庐师友录》卷三,1948年衡田刊本。

⑦ 陈三立:《廖笙陔诗序》,陈三立著,李开军校点:《散原精舍诗文集》下册,上海:上海古籍出版社,2003年,第833页。

⑧ 隆观易:《宁灵消食录》卷四,转引自钱钟书《钱钟书手稿集:容安馆札记》第1册第一百二十五则,北京:商务印书馆,2003年,第190页。

⑨ 陈宝箴:《罍罍草堂诗集序》,汪叔子、张求会编:《陈宝箴集》下册,北京:中华书局,2005年,第1869页。

■ 傅熊湘:《钝安陞录》卷一,《钝安遗集》,1932年刊本。

■ 钱钟书:《钱钟书手稿集:容安馆札记》第1册第一百二十五则,第190页。详论可参见拙文《钱钟书眼中的散原诗歌》,《汉语言文学研究》2014年第1期。

■ 参见拙文《钱钟书眼中的散原诗歌》,《汉语言文学研究》2014年第1期。

这就捎带出了另外一个有趣的问题：早年陈三立与其父陈宝箴在诗歌趣味和诗学主张方面的不同。比如对于黄庭坚的态度，陈宝箴为《隆观易诗集》所作序中云：“往尝论今之为诗者，大抵气矜而辞费，否则病为貌袭焉。而窃喜子瞻称山谷‘御风骑气，以与造物者游’之言，谓为得其诗之真，而颇怪世少知之而为之者，盖乡先辈声响歇绝，殆千数百年于兹矣。”^①即在为黄庭坚诗歌千数百年“声响歇绝”抱不平。而他之所以喜欢隆观易的诗歌，根本原因即在于隆作“似归宿于吾乡山谷老人”，陈宝箴所领略到的黄诗之真，于观易诗中“庶几遇之也”^②。然而陈三立同时所作《隆观易传》，只云隆氏“益放其意为诗，自比苏轼、陈师道”^③，不知是未能赏会，还是根本就不以黄诗为然。无论为何，此时对于黄庭坚，可谓父子异志^④。

不仅在对待黄庭坚诗歌方面，陈氏父子态度有异，即面对廖树蘅所重视的姚鼐的“声闻证入”，二人也不能同声相和。陈三立赞扬廖氏“识取名通论”，而陈宝箴却在写给廖树蘅的函札里，引曾文正“作诗须克去徇外为人之见”之札记、孔子“兴观群怨”之语，并举陶、左、李、杜之例，说明诗须“精神有独至”，才能“久而不敝”，然后笔锋一转：“此岂研磨声音、磨切体势所能至哉？”最后希望廖树蘅能“与同志友生交相敦勉，务厚植其所以为立言之本者”^⑤。显然，陈宝箴视廖氏所服膺之“声闻证入”为诗学之末，而非“立言之本”。而廖树蘅所批评的“拗涩”，对应的应该正是黄庭坚等人。于此可见陈宝箴与廖树蘅，及与其子陈三立之间的诗学观念之异。因此我们可以推断，前引廖氏所言“交叉宁父子，始识诗文途轨”，恐怕主要是指陈三立而言。

光绪五、六年(1879、1880)之际，陈三立的诗歌写作开始发生变化，廖树蘅观察到，“伯严诗凡数变，己卯、庚辰之岁，与何璞元、陈伯弢诸人唱和，微涉轻冶”^⑥。“己卯、庚辰之岁”即光绪五、六年。“陈伯弢”即陈锐(1861—1922)，湖南常德人，陈三立“光绪初”“居长沙”时，即与之过从，“其时伯弢方选为校经堂高才生，才锋雋出，歌吟烂漫压湖外”^⑦。“何璞元”即何承道，湖南衡阳人，光绪五年(1879)八月七日黄曙轩曾以“高才能文”称道之并向郭嵩焘举荐^⑧。陈锐、何承道为好友，同在长沙校经堂受学。光绪六年(1880)正月陈三立准备进入校经堂读书，他认为堂中“甚可收切磋之益”的友朋里，就有陈锐与何承道^⑨。此时陈锐的诗作，王闿运评为“从义山入手，振采齐宋之间，一洗俗氛，独标古艳，心细神清，迥非时手所及”[■]。何承道诗亦“规模六朝初唐，纷披古藻，雅丽铿锵”[■]，与陈锐宗尚不异。光绪六年(1880)秋，陈锐、何承道、陈嘉言、袁绪钦曾在校经堂联句[■]，其中所洋溢的六朝藻采，大概是校经堂里年轻诗人们的一时风尚。陈三立在这两年中与陈锐、何承道等人有诗歌唱和，在诗风上受到他们的影响，颇具六朝藻采，廖树蘅称之为“轻冶”，显然不以为然，但这也恰恰说明，陈三立的诗歌写作开始偏离此前廖树蘅认同的轨道。这可以看作是陈三立走向王闿运汉魏六朝诗风的先声。而这一转变所带来的新的诗歌风貌，在《诗录》前十年中已经展现得一清二楚。

《诗录》收诗起自光绪六年(1880)，终于光绪二十一年(1895)，这十五年正值陈三立的壮盛之年，对其诗歌写作而言，也是崇尚与诗风由摇摆逶迤渐趋清晰坚定的时期。所以，这十五年是陈三立个

① 陈宝箴：《翠愚草堂诗集序》，《陈宝箴集》下册，第1869页。

② 陈宝箴：《翠愚草堂诗集序》，《陈宝箴集》下册，第1869页。

③ 陈三立：《隆观易传》，《散原精舍诗文集》下册，第759页。

④ 本文结语部分复有申论。

⑤ 陈宝箴：《与廖树蘅书》，《陈宝箴集》下册，第1629—1630页。

⑥ 见陈三立诗后按语中所引廖树蘅《笔记》，《珠泉草庐师友录》卷三，1948年衡田刊本。

⑦ 陈三立：《抱碧斋遗集序》，《散原精舍诗文集》下册，第1067页。

⑧ 郭嵩焘：《郭嵩焘日记》第3卷，长沙：湖南人民出版社，1982年，第923页。

⑨ 陈三立：《与廖树蘅书》(四)，《散原精舍诗文集》下册，第1160页。

■ 陈锐：《襄碧斋诗话》，张寅彭主编：《民国诗话丛编》第2册，上海：上海书店出版社，2002年，第80页。

■ 陈三立：《张默君白华草堂诗序》，《散原精舍诗文集补编》，第326页。

■ 陈锐《襄碧斋诗话》录引此诗，见张寅彭主编：《民国诗话丛编》第2册，第78—79页。何承道《通隐堂诗》亦收。

人诗歌写作史上的关键时期,我们一般而言的后来的散原诗风,即建基于此时。

整体观察这十五年的诗歌写作,首先引起笔者特别注意的是陈三立诗体选择的前后变化。下面是依诗歌体式对《诗录》进行的数量统计^①:

时期	年份	五古	五律	五绝	七古	七律	七绝	四言	总计
长沙 写作 晚期	1881	5	2	0	0	0	0	0	7
	1882	11	5	0	6	0	5	0	27
	1884	18	4	0	0	0	3	0	25
	1885	1	6	0	2	0	0	0	9
	1886	5	5	0	2	0	0	0	12
	1887	2	2	0	1	0	1	0	6
	1888	10	1	0	1	0	0	0	12
	1889	3	4	0	4	0	3	0	14
	合计	55	29	0	16	0	12	0	112
	年均	6.9	3.6	0	2	0	1.5	0	14
武昌 时期	年均	2.6	6.6	0.2	6.6	10	3.8	0.2	30
	合计	13	33	1	33	50	19	1	150
	1894	0	3	0	0	12	1	0	16
	1893	7	17	1	25	13	13	1	77
	1892	4	9	0	8	18	5	0	44
	1891	2	2	0	0	6	0	0	10
	1890	0	2	0	0	1	0	0	3

从表中统计可以看到,光绪十六年(1890),陈三立此前使用频率最高、创作数量最多的五古,一降而为“0”;此前《诗录》中从未出现的七律,开始亮相。五古与七律写作的这一转换,是笔者将光绪十六年视为陈三立诗风转变开始时刻的主要依据;而且,本年诗歌写作总量突然降至前所未有的低点——“3”,几乎等于不作,这种沉默的状态似乎昭示着陈三立正沉浸于对诗歌写作的反思与焦虑之中,是变化展现的前夜。所以,本文以光绪十六年为界,将这十五年分成前后两期,并将光绪十六年归入后期。至于为何以五古、七律之转换作为衡量的尺度,后文将会论及。这一划分,正与陈三立从长沙迁居武昌的时间吻合;又因为光绪六年至十五年(1880—1889)与之前诗歌写作面貌的差异,我们把这十年(1880—1889)视为长沙写作的晚期。

这十年《诗录》中未见七律,并不意味着陈三立在此间从未写过七律,至少在光绪十年(1884)十二月至光绪十一年(1885)正月,陈三立在长沙与熊兆松、郭嵩焘、周荔樵等展开“楼瓿”叠韵唱酬^②,写过不下十首七律。但这些作品在《诗录》中一无踪影,最可能的原因大概是:陈三立命人抄录时,对旧作有所删汰,七律即在其列。但为什么是七律?这涉及到一个选择动力问题,即陈三立的诗体观念。

^① 此统计以“题”为单位,如1题之下有3首诗,统计作“1”。考虑到《诗录》收诗起讫的光绪六年(1880)和光绪二十一年(1895)均非年度完整收录,不具有统计学意义,又光绪九年(1883)无诗,故此三年均未作统计。

^② 参阅熊兆松《熊署正楼瓿百叠》及郭嵩焘《郭嵩焘诗文集》(长沙:岳麓书社,1984年,第767—769页)。

要理解此一时期陈三立的诗体观念,解释《诗录》前期何以五古独盛而七律阙然^①,就要将陈三立置于此时所在的长沙诗坛来观察,具体地说,就是要注意此时陈三立在诗歌写作方面所受到的王闿运的影响,此一影响,身历其境的陈锐曾从相反的方向予以揭示:“踢翻高邓真男子,不与壬翁更作奴。”^②“壬翁”,王闿运(字壬秋,号湘绮,1833—1916)也。

早年作为“湘中五子”之一的王闿运,此时已是汉魏六朝诗派领袖,他对当时湖湘诗坛具有笼罩性的影响,诚如其诗弟子曾广钧所言:“中兴以来,诗家皆以湘绮为宗,余亦不能出其范围者也。非人人学王,以其才大,不许他人自立,而诗有习矣。”^③然而奇怪的是,陈三立自同治十一年(1872)迁居长沙,至光绪八年(1882)之前的十年间,竟未曾与王闿运晤对。虽然此十年间王氏大部分时光隐居衡阳、讲学成都,但往来寓居长沙的时间也不少,尤其是光绪二年(1876)二月至光绪四年(1878)十一月赴川之前,前后两年多,王闿运主要居于长沙,亦颇有雅集唱和之会,然而王闿运《湘绮楼日记》中却不见陈三立身影^④。

直至光绪八年(1882),陈三立自武陟还应南昌乡试,四、五月间暂寓长沙,王闿运终于在五月三日的日记中写道:“过访陈三立伯严。”^⑤从王闿运名、字并存的记录方式来看,此当是王、陈的初次见面,时年王闿运五十一岁,陈三立三十岁。王氏以诗坛领袖之身屈尊先访,他一定是在同侪晚辈如郭嵩焘、易顺鼎、陈锐、曾广钧、袁绪钦等人赞誉之词的诱引下,欲一探究竟。这应该是一次陈三立未曾料及的造访,可惜王氏日记仅此七字,我们无从据以想象当时会面的场景。不过接下来,陈三立在十一日、十二日、十八日密集谒访王闿运,十二日,王闿运记道:“陈伯严来谈文。”十八日正值女丧,王闿运未见来访之彭鼎三、郭健,但“陈伯严来,见之”;二十四日,王闿运又“为陈三立兄弟写字各一张”^⑥。可见王氏对陈三立之惜爱。五月的这四次晤面,谈诗论文肯定是王、陈谈话的主题,是为陈三立受王氏诗教之始——但这并不意味着此前陈三立的诗歌写作未曾受到汉魏六朝诗派的影响,从阅读《诗录》的感受而言,最迟在光绪六年(1880),陈三立已经开始向汉魏六朝诗人学习了。

此后数年间,王闿运主讲成都尊经书院,陈三立备考长沙,东西阻隔,未再相见。光绪十二年(1886)五月,陈三立会试归来;此前,王闿运已于三月自成都还长沙。自此以后,二人过从日密,宴集唱和,时时相见。是年六月十五日,王闿运招集碧湖诗社雅集,陈三立因弟三畏之丧未能与集。第二年(1887)三月三日,陈三立偕涂景涛招邀碧湖修禊雅集,王闿运、郭嵩焘、王楷等共二十八人与会,分韵各赋五古一篇。六月三日,王闿运招集碧湖消夏之会,陈三立与会并赋长篇七古。陈三立对王闿运所创立的碧湖诗社活动的积极参与,可以视为他向王闿运诗教的正式皈依。故而此数年间,陈三立的诗体选择、经典宗尚、诗风面貌等,都染有强烈的湖湘汉魏六朝诗派的色彩。

在王闿运的诗学体系中,“诗者,持也”是核心观念之一,持志持情,“以词掩意,托物起兴,使吾志曲隐而自达”,“非可快意骋词”也^⑦。由此,王闿运表现出严格的辨体思维,在他看来,“五言”乃持志之佳体,“七言”则畅气之管钥,“七言较五言为易工,以其有痕迹可寻……然不先工五言,则章法不密,开合不灵,以体近于俗,先难入古,不知五言用笔法,则歌行全无步武也。既能作五言,乃放而为

① 此期五绝、四言数量亦为零,但光绪十六年(1890)之后二体几无长进,因此不予讨论。

② 陈锐:《题伯严近集》,陈锐撰,曾亚兰校点:《抱碧斋集》,长沙:岳麓书社,2012年,第67页。陈锐此诗共五首,作于光绪二十九年(1903)。

③ 杨钧:《记夸》,《草堂之灵》,长沙:岳麓书社,1985年,第32页。

④ 参阅王闿运《湘绮楼日记》(马积高主编,吴容甫点校,长沙:岳麓书社,1997年)之记载。

⑤ 王闿运:《湘绮楼日记》第2卷,第1108页。

⑥ 王闿运:《湘绮楼日记》第2卷,第1111—1114页。

⑦ 王闿运:《湘绮楼说诗》,马积高主编:《湘绮楼诗文集》(词联语说诗卷),长沙:岳麓书社,1996年,第2219页。

七言易矣”^①；“五律则五言之别派，七律亦五律之加增”^②。所以王闳运主张：“作诗必先学五言。”^③准此，“湘中五子”及其他湖湘派诗人主要致力于五古写作，兼及五律、七古等，不怎么重视七律之作，像王闳运，后来编定《湘绮楼诗集》时，就将七律汰除未收^④。这应该就是陈三立《诗录》前期五古蔚然而七律枯寂的原因，也是前文在对《诗录》进行分期时，将五古、七律转换作为衡量尺度的原因。

论及学习的典范，王闳运认为：“五言必读汉诗。而汉诗甚少，题目种类亦少，无可揣摩处，故必学魏、晋也。诗法备于魏、晋，宋、齐但扩充之，陈、隋则开新派矣。”^⑤其所重视的，不过苏武、李陵、曹植、阮籍、左思、陆机、陶潜、谢灵运等数家耳。既然“诗必法古”，如何“法”就成为关键问题。王闳运主张“模拟”：“欲已有作，必先蓄有名篇佳制，手披口吟，非沉浸于中必不能炳著于外”^⑥，“于全篇模拟中能自运一两句，久之可一两联，又久之可一两行，则自成家数矣”^⑦。又言“余学古人如镜取形”^⑧。由此我们可知，王氏“模拟”——包括字模句拟和得其精神两个层面——只是途径，标的仍在“自成家数”、“炳著于外”。但“易模拟，其难亦在于变化”^⑨。尽管“难”，王闳运仍以自己的诗歌写作实践，证明了这是一条行之有效的诗家法门。

受王闳运所示写作门径的影响，湖湘一带青年诗人多从模拟入手。陈三立诗歌写作受这种影响最明显的一次，乃是在光绪十二年(1886)，两人有一首同题之作《拟东城高且长》：

拟东城高且长 王闳运

严驾出东城，山川何迢迢。秋气从西来，凉风浩千里。良时忽如遗，缅途将安始？草虫多忧心，月出伤予美。平路骋轻轩，去去从所止。京雒工遨游，方春粲桃李。弹箏顾我笑，玉手明纤指。知声不识曲，彼意终难理。婉娈怀芬芳，徘徊坐中起。愿为云间月，待君遥徙倚。■

拟东城高且长 陈三立

步出东郭门，凄凄即川路。川路一何长，行子那得度。悲风荡高日，旷野忽已暮。归翼辞浮云，哀蝉响陵树。缓带阡陌间，凝霜改颜素。天运不苟留，谁能阅新故。邯鄲有名倡，踟躕作纤步。弹箏发商讴，弦绝有余慕。以此放情志，万世安足顾。思君托晨风，毋为来者误。■

《东城高且长》为《古诗十九首》第十二首，王闳运认为此诗神理在“择主之思”，陆机拟以“曷为牵世务”，“反其义矣”[■]。而陈三立之作立意在及时行乐，在主旨上回应了陆机。从诗歌语言来看，王诗造语多与原作近似，模拟气息甚重，以至于字模句拟。相较而言，陈三立之作更侧重拟意，似乎不是特别认同王闳运的字模句拟之法。王作在诗意层次转换时更自然顺畅，尤其是由时光紧迫转入放纵情志时，王诗“去去从所止”为“京雒工遨游”作了铺垫；而陈诗“谁能阅新故”之后的“邯鄲有名倡”却是突然而至。王诗叙述从容，有咏叹之致；陈诗则在“行子那得度”、“谁能阅新故”、“万世安足顾”三个问句的带动之下，呈急迫之感，而“天运苟不留，谁能阅新故”、“以此放情志，万世安足顾。思君托晨风，毋为来者误”等议论性诗句的使用，不但强化了这种感觉，而且使诗歌意蕴显露，不像王诗那样

① 王闳运：《湘绮楼说诗》，《湘绮楼诗文集》（词联语说诗卷），第2273页。

② 王闳运：《湘绮楼说诗》，《湘绮楼诗文集》（词联语说诗卷），第2326页。

③ 王闳运：《湘绮楼说诗》，《湘绮楼诗文集》（词联语说诗卷），第2273页。

④ 王闳运曾将日记中所录七律辑作《杜若集》，单独刊行。据岳麓书社1996年版《湘绮楼诗文集》诗集第十九卷七律统计，同治九年(1870)至光绪二十一年(1895)仅得25题。

⑤ 王闳运：《湘绮楼说诗》，《湘绮楼诗文集》（词联语说诗卷），第2273页。

⑥ 王闳运：《湘绮楼说诗》，《湘绮楼诗文集》（词联语说诗卷），第2327页。

⑦ 王闳运：《湘绮楼说诗》，《湘绮楼诗文集》（词联语说诗卷），第2219页。

⑧ 王闳运：《湘绮楼日记》光绪七年闰七月十日，《湘绮楼日记》第2卷，第1036页。

⑨ 王闳运：《湘绮楼说诗》，《湘绮楼诗文集》（词联语说诗卷），第2219页。

■ 王闳运：《拟东城高且长》，《湘绮楼诗文集》（诗卷），第1540页。

■ 陈三立：《拟东城高且长》，《散原精舍诗文集补编》，第35—36页。

■ 王闳运：《拟古十二首》，《湘绮楼诗文集》（诗卷），第1540页。陆机亦有《拟古诗十二首》，王氏所拟题目与其同。

富于涵泳之致。另外,王诗词采明艳,陈诗略显衰飒,前者近汉,后者趋魏,美学取向略有不同。因此,陈三立虽然在追随王闳运摹习汉魏六朝之作,但他仍在不少方面表现出与王闳运的不同。

像《拟东城高且长》这样,一眼即可看出向汉魏六朝诗歌学习的作品还有《有所思》、《临高台》、《代苦热行》等乐府旧题和《春思引》、《春晓曲》、《春昼曲》、《春夜曲》、《鹭儿曲》等。除了这些显见的仿习之作外,陈三立此期诗歌在叠音词、联绵词、俳偶等表现手段的运用,以及山水诗的结构处理、风格的摹仿、动词的择用等方面,都表现出向汉魏六朝诗歌、尤其是晋宋诗歌学习的迹象。

陈三立在这一时期的五言诗写作中,特别喜欢使用叠音词。如“莽莽”、“萧萧”、“累累”、“嫋嫋”、“垂垂”、“洒洒”、“淙淙”、“恻恻”、“娟娟”等等^①,其中尤以《古诗十九首》和汉乐府诗歌中出现频率极高的“悠悠”一词使用最多——十二次(包括下面讨论的俳偶叠词)。这一类叠音词的使用与《古诗十九首》和汉乐府的叠音词用法相类,单独出现,多是描摹形态。不过陈三立五言诗叠音词使用更令人瞩目的是另一类——俳偶叠音词,即在俳偶句中对举出现的那种,如“肃肃洞庭野,阴阴云梦隈”、“蔼蔼兰房中,依依绮阁旁”、“冉冉去南峻,迢迢向北郭”、“冥冥千嶂合,冉冉百灵趋”、“蔼蔼亭馆静,辉辉城堞浮”、“蓬蓬绿尚肥,冉冉凉已透”、“慊慊意无轨,亶亶情已烂”、“缘坡怀靡靡,临川叹滔滔”等等^②。此外像《别仲弟墓作》诗中“昏昏陟高冈,黯黯叩重泉。凄凄别荒途,悠悠怀旧恩”这样比较极端的句子^③,显然是学习了《古诗十九首》中的“青青河畔草”和“迢迢牵牛星”。这类俳偶叠音词,数量多于前一类,乍看之下,似与《古诗十九首》和汉乐府叠音词并无二致,实则不然。《古诗十九首》和汉乐府中叠音词的使用不在意俳偶,如“盈盈一水间,脉脉不得语”之类。俳偶是西晋以后诗人常用的手段^④,这种叠音词俳偶,我们在陆机、谢灵运、鲍照、谢朓等人的诗歌中时时遭逢,所以陈三立诗中这种更具形式特征的叠音词使用,是学习晋宋诗人的成果。

陈三立在这一时期的五言诗写作中,还大量使用联绵词,不用联绵词的诗作极少,甚至在同一首诗中,联绵词数见,如《渡黄河作》一诗,共二十四句,就用了“昆仑”、“潺湲”、“萧条”、“须臾”、“逍遥”等五个联绵词^⑤;《游隆中诗》三十句,用了“缤纷”、“翱翔”、“玲珑”、“溟茫”、“参差”、“蜿蜒”等六个联绵词^⑥。在陈三立所驱遣的联绵词群中,“逶迤”、“萧条”、“徘徊”、“蜿蜒”、“迢递”、“阑干”、“绸缪”、“踟蹰”、“逍遥”等使用频率最高,前四个至少分别出现过八次、七次、六次、六次,后五个至少都出现过五次。这九个高频词几乎全是叠韵;陈三立此期诗歌中出现过二次以上的联绵词,也绝大部分为叠韵。

叠音词和联绵词的使用,是《诗经》、汉魏古诗时代即已成型的文学表现手法^⑦,它造成一种连绵回环、悦耳动听的声音美学,是诗歌音乐性的表现之一。陈三立继承了这一文学表现传统,但在这一继承中,表现出更多的向晋宋诗人学习的偏好。

从诗句的俳偶处理方面来看,陈三立写有通篇无俳偶的五言古诗,如被何承道誉作“尤为杰构”^⑧的《行平江道上六首》,其中第二、三、五首,全无俳偶。这样的诗读来古意盎然,如第五首:“去郭十五里,谷深水盘环。借问冢累累,乃见金屏山。越赳泣涟洏,魂气黯邱峦。青松磊石堆,王母之所安。迤东郁相望,厥为伯父阡。殇儿百步外,妻也在其间。哀此一抔土,四世下轻棺。荏苒岁纪流,骨肉

① 分见陈三立:《散原精舍诗文集补编》,第5、10、13、19、20、20、21、22页。

② 分见陈三立:《散原精舍诗文集补编》,第3、5-6、10、11、12、20、41、46页。

③ 陈三立:《散原精舍诗文集补编》,第45页。

④ 参阅葛晓音:《西晋五古的结构特征和表现方式》,《先秦汉魏六朝诗歌体式研究》,北京:北京大学出版社,2012年,第329-336页。

⑤ 陈三立:《散原精舍诗文集补编》,第8页。

⑥ 陈三立:《散原精舍诗文集补编》,第11-12页。

⑦ 参阅葛晓音:《论早期五言体的生成途径及其对汉诗艺术的影响》,《先秦汉魏六朝诗歌体式研究》,第290-299页。

⑧ 何承道:《与陈锐书》,《襄碧斋篋中书》卷一,1915年铅印本。

敝不完。俯仰内崩裂,愤愠满山川。还过衡庐下,血泪何能干。”^①有汉诗直写所见、直抒其情的风度。然而这样全无俳偶句的五言古诗,在这一时期的《诗录》中只有十首左右,绝大多数五言古诗均含俳偶句,一联者亦为少数,多为二联以上。这与俳偶几无的汉魏诗风拉开了距离,而与西晋以后俳偶渐兴的诗歌写作合拍,具有了一定的近体诗特征。

陈三立对晋宋诗人的偏爱,还表现在其他一些方面。

例如行旅山水诗的结构,深得谢灵运“写景+玄理”之三昧。陈三立于光绪八年(1882)自武陟还长沙,光绪十二年(1886)偕文廷式、曾广钧等人游岳麓,光绪十四年(1888)自长沙往平江金坪山扫墓又返回等,都有不少行旅山水之作,其中五言古诗为十六首,几乎每首在行旅写景之后,都以玄理或感怀作结,如《渡黄河作》、《早发颍桥次襄城》、《雨中经首山》、《抵樊城作》、《游隆中诗》、《登岷山谒羊叔子祠堂》、《旦发黄华市》、《从猷冲越嘉义岭遂至长寿司》等诗的结尾^②,或叹羁旅,或豁心胸,总之是由外景归于心智。陈三立本就对谢灵运诗中说理有很高的评价,以为“理语不腐,是其所长”^③。他对行旅山水诗结尾的处理,应该可视为对谢灵运诗歌的自觉学习。

又如对陶潜诗句的点化和风格的仿习,于五古中也时露踪迹。《赠陈凤翔一首》“中岁罢簪组,适志爱邱山。自贞肥遁贤,悠然闭衡关”,是对陶诗“少无适俗韵,性本爱丘山”和“采菊东篱下,悠然见南山”的重组;《偕友游观郭外还经丛冢间慨然作》“偃息重泉下,遑云返自然。拱木亦已颓,河山响哀蝉。猛志复何取,怆恨不能言”,有陶诗“久在樊笼里,复得返自然”、“哀蝉无留响,丛雁鸣云霄”和“形天舞干戚,猛志固常在”数句的影子;《岷阿》“结庐江山上,歌哭在夙昔。田园日夕佳,有如故乡陌”,与陶诗“结庐在人境,而无车马喧”,“山气日夕佳,飞鸟相与还”不能说姻缘不近;而《行平江道上》“披衣遵修衢,枉驾迎朝日”一首,更颇具陶诗风味,尤其后段“生民信长勤,赋敛亦云毕。羊牛肆叱寝,鸡犬闻若一。保兹屡丰年,妇子欢入室。黄农去我久,醇风见真率。顾瞻动中怀,终焉息蓬草”,从语言到情怀,皆与陶诗不二^④。

再如陈三立此时诗中用得较多的几个动词,都显示出与晋宋诗人的密切关联,如六出之“媚”字^⑤,无疑是对谢灵运《过始宁墅》“绿筱媚清涟”、《登池上楼》“潜虬媚幽姿”、《登江中孤屿》“孤屿媚中川”等诗句的承袭^⑥;十出之“带”字^⑦,与谢灵运《白石岩下径行田》“千顷带远堤”、谢朓《宣城郡内登望》“岷岩带远天”、江淹《从萧骠骑新亭垒》“烟光带海浮”等用法如出一辙^⑧;四出之“遵”字^⑨,与谢灵运《过白岸亭》“拂衣遵沙垣”、鲍照《绍古辞》“连翩遵渚飞”、江淹《采石上菖蒲》“缓步遵汀渚”、颜延之《秋胡诗》“舍车遵往路”等几可混同[■];五出之“蔼”字[■],灵感可能来自鲍照《送别王宣城》“江郊蔼微明”、江淹《杂体诗三十首·袁太尉从驾》“羽卫蔼流景”等诗句[■];二出之“窥”字[■],鲍照《登庐山》“洞

① 陈三立:《行平江道上六首》,《散原精舍诗文集补编》,第28页。

② 分见陈三立:《散原精舍诗文集补编》,第8、8、9、11、11-12、12、43、44页。

③ 陈三立:《与罗正钧书》,《清末名贤手札》,湖南省图书馆藏稿本复印本。又见《散原遗墨》,双槐楼自印本,2014年,第16页。

④ 本段所引陈三立诗分见《散原精舍诗文集补编》第4、7、55、27页;所引陶潜诗分见《陶渊明集》(逯钦立校注,北京:中华书局,1979年)第40、89、40、83、138、89、89页。

⑤ 陈三立“媚”字句,分见《散原精舍诗文集补编》第3、4、12、37、43、55页。

⑥ 分见《谢灵运集校注》(顾绍柏校注,郑州:中州古籍出版社,1987年)第41、63、84页。

⑦ 陈三立“带”字句,分见《散原精舍诗文集补编》第4、7、9、12、13、27、29、31、36、53页。

⑧ 谢灵运诗见《谢灵运集校注》第85页,谢朓诗见《谢宣城集校注》(曹融南校注集说,上海:上海古籍出版社,1991年)第225页,江淹诗见《江文通集汇注》(胡之骥注,李长路、赵威点校,北京:中华书局,1984年)第120页。

⑨ 陈三立“遵”字句,分见《散原精舍诗文集补编》第8、27、36、45页。

■ 谢灵运诗见《谢灵运集校注》第74页,鲍照诗见《鲍参军集注》(钱仲联增补集说校,上海:上海古籍出版社,1980年)第351页,江淹诗见《江文通集汇注》第117页,颜延之诗见《文选》第3册(上海:上海古籍出版社,1986年),第1005页。

■ 陈三立“蔼”字句,分见《散原精舍诗文集补编》第4、4、19、24、33页。

■ 鲍照诗见《鲍参军集注》第294页,江淹诗见《江文通集汇注》第162页。

■ 陈三立“窥”字句,分见《散原精舍诗文集补编》第4、11页。光绪十六年(1890)后亦数出。

涧窥地脉”、《从庾中郎游园山石室》“地牖窥朝日”等已导夫先路^①；而二出之“睇”字^②，与陶渊明《游斜川》“缅然睇曾丘”、江淹《杂体诗三十首·谢光禄郊游》“四睇乱曾岑”、何逊《咏舞》“微睇托含辞”等，应有关联^③。而且，其中的“窥”、“媚”、“带”、“睇”，尤其“窥”、“媚”、“睇”三字，受到陈三立的偏爱，一直延续到光绪二十七年（1901）以后的诗歌写作之中。

通过上述分析，我们发现，《诗录》前期陈三立的五言古诗写作，确乎是走在摹写汉魏六朝的路上，并且表现出对晋宋时期诗人的偏爱，左思、陆机、陶渊明、谢灵运、鲍照、谢朓、江淹等人，都是陈三立诗歌学习的典范，这些诗人也大多为王闳运所看重^④。

陈三立追随王闳运模拟汉魏六朝的诗歌写作，在长沙诗坛同志众多，此一时期与他往来密切、颇有诗歌酬唱的如前面提及的陈锐，此时“从湘绮翁游，益矜格调，而好深湛之思，奇芬洁旨，抗古探微，渐已出入湘绮翁，自名其体矣”^⑤，王闳运亦称：“陈伯弢诗学我，已似矣，但词未妍丽耳。”^⑥与陈锐一起曾影响了陈三立诗歌写作路向的何承道，光绪十年（1884）任陈家馆师，其诗“规模六朝初唐，纷披古藻，雅丽铿锵”^⑦，只看陈三立《和何承道月夜露坐》一诗之藻采^⑧，便可略略体会何诗的风格所在。邓绎曾应陈宝箴之请赴河南武陟任致用精舍山长，他是包括王闳运在内的“湘中五子”之一，王闳运誉其诗“逸气高华格韵超，绛云舒卷在重霄”^⑨。此外，还有一大批王闳运的诗学弟子如曾广钧、陈兆葵、王代功等，与陈三立也有往来。游走在这样一群诗友中，陈三立可谓“吾道不孤”。

在这里，我们有必要提及长沙文坛上的另外一位重要人物——郭嵩焘。郭嵩焘的诗学主张与王闳运有很大不同。王闳运主张复古，郭嵩焘却认为“诗之废兴，时也”[■]；王闳运以为“退之专尚诘讷，则近乎戏矣。宋人披昌，其流弊也”[■]，郭嵩焘却认为李、杜、韩、苏、陆等皆为一时作者。郭氏“自古诗人托物起兴，皆意有所郁结，不得发摅，而托之诗歌以写其缠绵哀怨之旨”的诗识[■]，与王闳运“诗者持也”、“以词掩意”的论诗纲领也颇相径庭。陈三立——也包括父亲陈宝箴——在长沙的这段时日，与郭嵩焘的往来较与王闳运还要频繁，他对这位父执相当理解和尊重。早在光绪六年（1880），陈三立在应郭嵩焘之请而作的《荔湾话别图》跋语中，即表达了对郭嵩焘外交观念的赞同和对其出使归后“举世同辞”处境的同情和感慨[■]；光绪七年（1881）岁末，陈三立将自己所著及所刻书五种寄与郭嵩焘请教；后来的1914年，陈三立在由沪上返回金陵散原别墅时所作的《留别散原别墅》中又回忆说：“老有不可忘，褰裳饮文字。绮岁游湖湘，郭公牖我最。其学洞中外，孤愤屏一世。先觉昭群伦，肫怀领后辈。破篋拾遗幅，俯仰几流涕。”[■]郭嵩焘对陈三立“绮岁游湖湘”时期的影响由此可知。而从郭嵩

① 分见《鲍参军集注》，第262、270页。

② 陈三立“睇”字句，分见《散原精舍诗文集补编》第12、40页。光绪十六年后（1890）亦数出。

③ 所引陶渊明诗见《陶渊明集》第44页，江淹诗见《江文通集汇注》第163页，何逊诗见《何逊集校注》（修订本），（李伯齐校注，北京：中华书局，2010年）第287页。钱钟书《钱钟书手稿集：容安馆札记》第七百二十五条云：“姚梅伯七律往往开陈散原，皆缘性分有近似处，遂尔暗合，初不相师。近人论诗都未见及此也。散原好用睇字，梅伯亦然（阮圆海早如此）。”（第3册，第1838页）非也，陈三立“好用睇字”实另有渊源。

④ 王闳运对上述诗人也并非都看重，他对谢朓、鲍照，就颇怀不满。见《湘绮楼说诗》，《湘绮楼诗文集》（词联语说诗卷），第2266—2267页。

⑤ 陈三立：《抱碧斋遗集序》，《散原精舍诗文集》下册，第1067页。

⑥ 王闳运：《湘绮楼说诗》，《湘绮楼诗文集》（词联语说诗卷），第2243页。

⑦ 陈三立：《张默君白华草堂诗序》，《散原精舍诗文集补编》，第326页。

⑧ 陈三立：《和何承道月夜露坐》，《散原精舍诗文集补编》，第22页。

⑨ 王闳运：《湘绮楼说诗》，《湘绮楼诗文集》（词联语说诗卷），第2158页。

■ 郭嵩焘：《谭荔仙〈四照堂诗集〉序》，《郭嵩焘诗文集》，第71页。

■ 王闳运：《湘绮楼说诗》，《湘绮楼诗文集》（词联语说诗卷），第2327页。

■ 郭嵩焘：《毛西原〈杜诗心会〉序》，《郭嵩焘诗文集》，第41页。

■ 陈三立：《郭侍郎荔湾话别图跋》，《散原精舍诗文集》下册，第792—793页。

■ 陈三立：《留别散原别墅》，《散原精舍诗文集》上册，第436页。

焘日记中“根柢之深厚,终以陈伯严为最”、“年甫及冠,而所诣如此,真可畏”等对陈三立赞赏之记述^①,亦可看出他对陈三立之器重。

然而奇怪的是,这一时期陈三立的诗歌写作,为什么没有受到与王闿运诗歌路向不同的郭嵩焘的影响呢?个中原因,大概主要与郭氏个人志向和人生处境有关:他本无以诗文竞雄于世之想,他的志向在“事功”;光绪五年(1879)出使归来之后,又身被“汉奸”之名,“举世同辞”,虽赋闲在家,亦写诗作文,但实无诗文引领之心力,只是自我抒发心中之“郁结”而已。而王闿运,早年即与同道结为诗社,自觉地从事模拟汉魏六朝的诗歌写作和理论倡导;又一直在湖南、四川等地书院教书,生徒众多,诗道流传,在在皆是,遂成一时之风气,成为连郭嵩焘也承认的诗坛领袖^②。所以,陈三立诗歌写作是与王闿运“作奴”,而郭嵩焘对他的影响,主要表现在思想层面,包括对西方的认知、变法主张等,正如诗中着重拈出的“其学”、“先觉”等。

二、武昌时期:走向“宋调”

前文已经指出,光绪十六年(1890)以五古之作为“0”、诗作总量为“3”的几近沉默的状态,在陈三立早期诗歌写作史上引起我们的关注。是一种什么样的人生困境,让陈三立交出如此惨淡的成绩?这一疑问,将我们引向对他人生经历的考察。

在陈三立早期的人生经历中,光绪十二年(1886)会试中进士应该是一件大事,仕途似乎向他敞开了大门。不过相较而言,光绪十五年(1889)他殿试后签分吏部主事,不数月即托病南归更是他人生之关键,因为此时他作出了远离仕途的决定,他在归途中写给李盛铎的信里说:“一舸江湖,渔钓为伍,陈生殆自此远矣。还睽旧游,如在天际。尊主隆民,润色鸿业,公等好自为之。”^③次年的元旦诗里亦云:“江湖吾计决,物外有垂纶。”^④随着对仕途的弃绝,陈三立要对自己人生未来的规划作出重大调整,光绪十九年(1893)的元夕述怀诗,大体上为我们展现了他此时对人生路向的思考:“掉头狂歌二十载,一卷兀兀鸡虫间。南浮沅湘探酉穴,北走燕市窥宸颜。吴越苍茫棹海水,发兴更在匡庐山。去圣久远仙人杳,拂衣尘雾藏江关。六籍空文亦晦昧,颇欲摧廓专柄环。精芒顿撼火传灭,所治糟粕傖蠢顽。方今五洲贯一孔,异文智故森磷斑。大师雄儒睨世宙,竞推怪变蹈辛艰。窃比蚍蚁骇邱垤,退抱寸壤缠荆菅。颠倒莱衣候酒食,有田便与驱车还。村园瓜果饱露雨,直捍滕外同夷蛮。呜呼微尚盖毕是,志拟天地旋貽患。”^⑤该诗前六句写二十年间自己南下长沙、北上京师、浮海至杭、发兴庐山等踪迹,中间十句表达了他的学术抱负和对“学术界”的不满,最后八句阐明自己的“微尚”,诗中虽自谦“窃比蚍蚁骇邱垤,退抱寸壤缠荆菅”,但显有整顿六经、侍亲隐居之想。笔者怀疑,光绪十五年(1889)八月自京师还至长沙之后,陈三立即长久处于这种人生路向的思考和焦虑之中。

从仕途到学术、隐居,如此大的人生调整,一定也带来了他对诗歌写作的重新思考,否则,我们似乎无法解释陈三立光绪十七年(1891)三月说过的这段话:“夫诗之为教,极于性命,察于人伦,非明天地之际,通古今之变,未易言也。自世以涂傅为才,剽拟为格,而风雅道衰矣。”^⑥这段为湖南人欧阳中鹄五言古诗所作的题词,其中所批评的“涂傅”、“剽拟”很难说不包括自己此前所遵奉的“王派”诗学主张。之所以作如此推断,是因为在光绪十五年(1889)十二月十九日,陈三立曾以东坡生日招饮待

① 郭嵩焘:《郭嵩焘日记》光绪六年四月三十日、光绪八年正月十五日,《郭嵩焘日记》第4册,第49、254页。

② 参阅郭嵩焘:《龙岷丞〈坚白斋遗集〉序》、《谭荔仙〈四照堂诗集〉序》,《郭嵩焘诗文集》,第71页。

③ 陈三立:《与李盛铎书》(手迹),见雅昌艺术网拍卖数据库,亦见《散原遗墨》,第27页。

④ 陈三立:《元旦》,《散原精舍诗文集补编》,第56页。

⑤ 陈三立:《癸巳元夕述怀次前韵》,《散原精舍诗文集补编》,第80页。

⑥ 陈三立:《瓣姜精舍主人自书所著五言古诗题词》,《散原精舍诗文集补编》,第248页。

石园^①。虽然陈三立可能主要是感念东坡出处之旷达,寄寓身世,但如果考虑到在王闳运眼中,韩愈诗已经不堪,宋人承其弊,流为“披昌”,因而苏、黄较韩愈更是等而下之者的话^②,此事就具有了一定的象征意味,即:此乃陈三立将要脱离王闳运汉魏六朝诗派的一个信号。如果以上解读无误,这大约可以说明,陈三立已经开始了对自己从前汉魏六朝诗歌摹写的反思和批判。在人生和诗歌的双重焦虑中,写作顿时“减产”。当然,这种反思和批判,并不能说明陈三立已经明晰了此后诗歌写作的方向,这只是一个契机;他武昌时期诗歌写作走向的形成,仍要置于光绪十七年(1891)之后诗人浸淫其中的武昌诗坛来理解。

光绪十七年(1891)正月,陈三立以父宝箴补授湖北按察使任,离开了寓居近二十年(1872—1890)的湖南,举家迁往武昌。此后直到光绪二十一年(1895)十月重返长沙,几近五年,陈三立都生活在武昌,开始了他诗歌写作的武昌时期。其时张之洞任湖广总督,幕府人才称盛。陈三立在两湖书院“承乏”都讲,与张氏督府中的才华之士多有往来,开始置身于一种不同于长沙的诗歌写作氛围之中。

此时武昌的风雅教主当然是年长于陈三立十六岁的湖广总督张之洞。张之洞诗少染唐风,后学宋调,“每劝人由坡公直溯韩杜”^③,形成“宋意入唐格”^④的诗歌写作主张,属于晚清诗坛中的唐宋兼采派。武昌督抚已是张氏诗歌写作的成熟期,总体上表现出一种“清真雅正”的诗歌风貌。很显然,这时的张之洞在诗歌创作方面,与长沙的王闳运差别很大:一个由苏轼入手,上溯韩愈、杜甫;一个模拟汉魏六朝,对韩愈、苏轼等颇有“差评”。而张之洞,虽然当年在京师赞扬王闳运“雅尚在述作”、“高文如清风”^⑤,《圆明园词》“荡气更回肠”^⑥,但如今他对王氏倡导模拟汉魏六朝诗歌写作,是十分不以为然的。夏敬观在为陈锐《抱碧斋集》所作的序言中讲道:

武陵陈君伯弢……及来江南,谒南皮张文襄,座上论诗以王派见薄……仆时纵谈君斋,以为陈古刺今等于心作,后之所作,前者授之。文襄不喜人言汉魏,王先生不许人有宋,皆甚隘也。君诺诺颺吾言。^⑦

此事大概发生在20世纪初年,大体上反映了成熟期张之洞的诗学观念。与这样的风雅教主一起游宴唱和,一定给曾是“王派”诗人的陈三立带来不小压力。所以光绪十八年(1892)十二月十六日张之洞招饮两湖书院、二十日置酒凌霄阁,与会的陈三立所作一为七律,一为七古。后者乃是步张作之韵,可以搁置不论。前者的两湖书院宴饮,张之洞所作为长篇五古,这一体裁正是陈三立最擅长、也是曾经最热衷的,但他却摒弃不作,写了一首七律。这一体裁的选择是不是陈三立的刻意为之?他是否担心五古会把他带回到张之洞所不满的“王派”诗风里面去?

在张之洞幕府中,与陈三立谈诗论艺、诗歌酬唱的人颇多,如梁鼎芬、余肇康、易顺鼎、杨锐、纪钜维、顾印愚等,其中尤以梁鼎芬为最。

广东番禺人梁鼎芬小陈三立六岁,是张之洞最为倚重的幕僚之一。他长于诗,其《节庵先生遗诗》是近代重要的别集之一。梁鼎芬“于诗喜宋王、苏氏,亦喜欧阳氏,遂及于杜、韩”^⑧,与张之洞为同一路径。陈三立光绪十七年(1891)移居武昌后,与梁鼎芬颇多诗歌唱和——陈三立《诗录》和《节庵先生遗诗》中时时可见,并相互评鹭,如光绪十八年(1892)九月、光绪十九年(1893)二月,陈三立均有

① 待石园招饮事,参阅拙编《陈三立年谱长编》上册,第223—224页。

② 王闳运:《湘绮楼说诗》,《湘绮楼诗文集》(词联语说诗卷),第2161、2327页。

③ 汪国垣:《光宣诗坛点将录》,王培军:《光宣诗坛点将录笺证》上册,北京:中华书局,2008年,第119页。

④ 此语出张之洞《四生哀·薪水范昌棣》一诗(庞坚校点:《张之洞诗文集》,上海:上海古籍出版社,2008年,第44页),论者(如徐世昌、钱仲联等)多认作张氏自道。

⑤ 张之洞:《和王壬秋五月一日龙树寺集诗一首》,《张之洞诗文集》,第51页。

⑥ 张之洞:《送王壬秋归湘潭》,《张之洞诗文集》,第55页。此诗作于同治十年(1871)。

⑦ 夏敬观:《抱碧斋集序》,陈锐撰,曾亚兰校:《抱碧斋集》,长沙:岳麓书社,2011年,第1—2页。

⑧ 陈三立:《梁节庵诗序》,《散原精舍诗文集》下册,第826页。

与梁鼎芬论诗专函^①。光绪十九年八月,陈三立得邓辅纶《白香亭诗》,遂携之夜访“夸示”于梁鼎芬之前^②。凡此种种,可知陈、梁二人同在武昌时,谈诗论艺乃是常事。

陈三立十分欣赏梁鼎芬之诗,袁昶所编录《于湖题襟集》有《梁节庵诗》一卷,共收诗二十四题,陈三立评论了其中的二十题。陈之评语大部分是指出梁诗之高明,亦有数处为点出梁诗之学习路径,如《燕》:“此非杜少陵舟中燕子也?妙悟从天,然难索解人矣。”《山行得二绝句》第一首:“超语似苏髯。”《寄题简竹居读书堂》第一首:“学黄有老气,更有作意。”《题瞿盐法廷韶快园图》:“典雅迢逸,疑诵王、黄杰作,非寻常肺腑所有。”^③袁昶以为陈三立点评“有知微如谍之妙”^④。这些评语不仅有助于我们了解梁鼎芬诗歌写作的祈向所在,而且也藉此获知陈三立对苏轼、黄庭坚、王安石、杜甫等人的诗歌写作风格相当熟悉。陈三立的这些评语写于光绪二十年至二十一年(1894—1895)间,正是武昌之时。当时侪辈间即颇认同陈三立诗识之高,如纪钜维就大赞陈三立“论诗平允惬当”,“识力固高出侪辈矣”^⑤。正因为有在论诗方面的卓越表现,光绪十九年(1893)梁鼎芬准备选刊其所得诗时,便请陈三立“观其所为诗歌,几六七百篇”^⑥,为之点定^⑦,并作序。序中发明梁鼎芬“不能已于诗”之心迹云:“当是时,天下之变盖已纷然杂出矣。学术之升降,政法之隆污,君子小人之消长,人心风俗之否泰,夷狄寇盗之旁伺而窃发。梁子日积其所感所营,未能忘于心,幽忧徘徊,无可陈说告语者。而优闲之岁月,虚寥淡漠之境,狎亘古于旦暮,观万象于一榻,上求下索,交萦互引,所以发情思荡魂梦,益与为无穷。梁子之不能已于诗,倘以是与?倘以是与?”^⑧此与郭嵩焘在《毛西原〈杜诗心会〉序》、《陈文泉诗集序》、《张小野〈梦园阁诗集〉序》等文章中所阐发的郁结发抒诗学观已无二致^⑨,这似乎表明,陈三立此时的诗学观念,已然偏离了“王派”。

张之洞幕府中的其他诗文往来之人,杨锐“早年之作多属选体,秦半词腴于理,不免嚼蜡之嫌。佐张文襄幕时,已不为之。其五七古转而学苏,颇有神肖者”[■];余肇康提调两湖书院,“岁时佳日”,常“要遮群彦,联文酒之会,考道评艺,续以歌吟”,其诗“沿苏黄窥韩杜”[■];顾印愚曾在武昌陈府“留居两月许,花时辄相与命酌联吟以为乐”,其诗“宗玉溪、玉局”[■],又能自树立;纪钜维诗虽“造词隽永,嗣响唐音”[■],但他曾对弟子言,自己“于古人诗颇嗜陈简斋,近人诗颇嗜《巢经巢集》”[■]。这些与陈三立关系密切之人,几乎都笼罩在张之洞的诗学主张之下,表现出唐宋兼重、但偏于宋诗的气象。

除了张氏幕府,陈宝箴府中也有一位值得一提的人物——南通人范钟。范钟于光绪十七年(1891)入陈府担任馆师,后又入两湖书院作教习,断断续续,前后在陈府有三四年之久,他与陈三立

① 二书分见陈烈编:《小菴苍苍斋藏清代学者书札》下册,北京:人民文学出版社,2013年,第1041页;陈左高:《文苑人物丛谈》,上海:上海远东出版社,2010年,第71页。

② 梁鼎芬:《读邓辅纶白香亭诗柬伯严三首》,梁鼎芬撰,黄云尔点校:《节庵先生遗诗》,上海:华东师范大学出版社,2012年,第96—97页。

③ 袁昶编录:《于湖题襟集》第1册,上海:商务印书馆,1937年《丛书集成初编》本,第61、62、62、63页。又梁鼎芬《秋怀》“闻雁知兵气,看花长道心”二句,陈三立评云:“‘闻雁’句有不可名言之妙。此吾论诗宗旨也,世士必讥之。”(《于湖题襟集》第1册,第59页)宗旨为何?诗中须有现实关怀吗?若此,世士何由讥之?一时未能参透。

④ 袁昶辑:《于湖题襟集》第1册,第65页。

⑤ 纪钜维:《与梁节庵太史书》其一,《泊居剩稿续编》,《清代诗文集汇编》第769册,上海:上海古籍出版社,2009年,第752页。

⑥ 陈三立:《梁节庵诗序》,《散原精舍诗文集》下册,第825页。

⑦ 光绪十九年(1893)正二月间陈三立致梁鼎芬书中云:“尊稿亟点定,以慰渴怀,能否相中,未可知也。”(陈左高:《文苑人物丛谈》,第71页)

⑧ 陈三立:《梁节庵诗序》,《散原精舍诗文集》下册,第825页。

⑨ 分见《郭嵩焘诗文集》,第41、46、47页。

■ 沈宗元:《〈杨叔峤先生诗文集〉校余》,《杨叔峤先生诗文集》卷首,《清代诗文集汇编》第783册,第4页。

■ 陈三立:《余尧衢诗集序》,《散原精舍诗文集》下册,第956—957页。

■ 陈三立:《顾印伯诗集序》,《散原精舍诗文集》下册,第1090—1091页。

■ 张师惠:《纪泊居先生传》,《泊居剩稿续编》卷首,《清代诗文集汇编》第769册,第746页。

■ 卢启贤:《〈泊居剩稿〉跋》,《泊居剩稿》卷末,《清代诗文集汇编》第769册,第745页。

“相契甚殷，倡和讲论往往至夜分不倦”^①，故在范钟《蜂腰馆诗集》和陈三立《诗录》三、四两卷中，经常可以读到他们的唱和之作。范钟诗“早岁习为绮靡”，后转攻李、杜，成就“闷肆瑰伟，不可端倪”之风格，这与他和陈三立“参互订证”关系不小^②。而对于陈三立的诗歌写作而言，与范钟交往的最大受益在于结识了此生最重要的诗友之一范当世。光绪二十年（1894）十一月，范当世因送女儿孝嫦至武昌与陈三立长子陈衡恪完婚，得与陈三立相见，陈三立诗所谓“十年万里相望处，真到尊前做弟兄”也^③。此次相聚历时一月左右，在操持婚事之余，谈诗论艺，自是题中之义。范当世虽身为书生，却有浓厚的济世情怀，他主张诗歌写作要“有我在”、“有当时在”^④，可谓根柢纯正。在诗歌写作的取径上，范氏视野阔大，境界高远，他先后受教于刘熙载、张裕钊、吴汝纶等人，“从讨论既久，颇因窥见李杜韩苏黄之所以为诗，非夫世之所能尽为也。而于李诗独尝三复”^⑤。可见他于诗歌学习典范方面，并无唐宋畛域之见，唯艺之高低，唯性之所近而已。不过他成熟期的诗歌写作，更多是自觉地向苏轼、黄庭坚学习，他在《叔节行有日矣为吾来展十日期闲伯喜而为诗吾次其韵》一诗中说：“得失惟与苏黄争，渊源或向杜李讨。”^⑥而《除夕诗狂自遣》说得更明白：“我与子瞻为旷荡，子瞻比我多一放。我学山谷作道健，山谷比我多一炼。惟有参之放炼间，独树一帜非羞颜。径须直接元遗山，不得下与吴王班。”^⑦范当世学习前人，重在得其精神，反对模拟貌袭，这与王闿运显然差别很大。陈三立颇能窥到范当世学诗路径，以为“于太白、鲁直二家通邮置驿，别营都聚，以成伟观”^⑧。光绪二十八年（1902）又赞范当世甲午（1894）客天津中秋玩月之作为“苏黄而下无此奇矣”^⑨。光绪二十年（1894）的这次聚会，陈、范二人深相契合，以致范当世有“海内飘摇十数公，更能坚许两心同”之叹[■]。这一“坚许”中，应该包括个人情怀和诗学观念等方面，否则不会引出范当世如此深沉的感慨。而从陈三立的角度来看，范当世诗中有我有时之观念、兼宗苏黄李杜的诗学取径和重在得其精神的学习方式等，必将引起陈三立的重视与思考。

从以上所举与陈三立关系至为密切诸人的诗学观念和诗歌写作实践来看，光绪十七至二十一年（1891—1895）间，陈三立处在一个唐宋兼重的诗歌写作场域里，更具体地说，是一个以李白、杜甫、韩愈、苏轼、黄庭坚等为学习典范的场域，而且，众人诗歌写作的基本路径是：由苏、黄、王上窥杜、韩。陈三立对从前诗歌写作的反思与批判遭遇如此写作氛围，濡染之下，诗歌风貌发生了改变。从《诗录》来看，不仅是五古数量锐减、七律大量涌现，在诗歌体式的选择上摆脱了“王派”的影响，而且诗歌的风格、韵味等，亦渐染杜、韩、苏、黄之格调矣。

陈衍《石遗室诗话》谈及陈三立时所说“见其《游庐山诗》一卷，学韩”[■]，即指此时期所刻成之《庐山诗录》。光绪十九年（1893）四月，陈三立偕易顺鼎、范钟、罗运崧等往游庐山，四人所得诗汇刻为《庐山诗录》。披检陈三立庐山之行所作诗歌，尤其五、七古中，确有不少学韩之作，兹举《晚抵东林寺宿》一诗为例：

千山驱人不得语，势与狂风争臂膀。阴林出没又高原，飘思连愁何处所。天痕乍映浮图出，

① 陈衡恪：《〈蜂腰馆诗集〉跋》，范钟：《蜂腰馆诗集》卷末，范曾编：《南通范氏诗文世家》第10册，石家庄：河北教育出版社，2004年，第170页。

② 陈衡恪：《〈蜂腰馆诗集〉跋》，范钟：《蜂腰馆诗集》卷末，范曾编：《南通范氏诗文世家》第10册，第170—171页。

③ 陈三立：《别范大当世携眷还通州》，《散原精舍诗文集补编》，第117页。

④ 范当世：《近代诸家诗评》“饶智元”条，《范伯子先生全集》（连语卷），沈云龙主编：《近代中国史料丛刊续辑》第233种，第863页。

⑤ 范当世：《通州范氏诗钞序》，范当世著，马亚中、陈国安校点：《范伯子诗文集》，上海：上海古籍出版社，2003年，第485页。

⑥ 范当世：《叔节行有日矣为吾来展十日期闲伯喜而为诗吾次其韵》，《范伯子诗文集》，第102页。

⑦ 范当世：《除夕诗狂自遣》，《范伯子诗文集》，第260页。

⑧ 陈三立：《三百止遗识语》，陈国安、孙建编著：《范伯子研究资料集》，镇江：江苏大学出版社，2011年，第120页。范当世《三百止遗自序》署“甲午初秋”，即光绪二十年（1894）七月，陈三立识语当作于范当世嫁女武昌之时。

⑨ 陈三立：《肯堂为我录其甲午客天津中秋玩月之作诵之叹绝苏黄而下无此奇矣用前韵奉报》，《散原精舍诗文集》上册，第51页。

■ 范当世：《余以岁暮疾还里濒发而为风浪所阻乃又喜与伯严兄得稍聚也抚事有赠》，《范伯子诗文集》，第189页。

■ 陈衍：《石遗室诗话》卷一，张寅彭主编：《民国诗话丛编》第1册，第25页。

坏寺荒垣飒寒雨。入门惊笑一拂衣，唤进盘飧倒尊甌。坐窥奇峰各有状，赤岩银瀑若初吐。须臾大云障裹之，旋复崩漏相捍拒。其时困惫灯在壁，扶床始欲展两股。小僮好事持烛回，照数断碣复起舞。慧远陶潜不在世，哲人风迹乃敢侮。吾于佛说剧茫昧，但瞻废兴生叹惋。夜深万窍犹喧豗，公挟蛟虬斗虓虎。千念往与顽怪通，腾降有如白遇杵。衾孤梦寐失鸣鸡，厨虚瓮盎绝饥鼠。新雷剩取僧不归，安得天音送钟鼓。^①

全诗二十八句，一韵到底，且诗句单行，未见俳偶。诗从山行写到入寺，从进食写到坐窥，从扶床写到观碣，又从叹惋写到梦寐，整个行程，采用移步换形之法，活动挟景物滚滚向前，深得韩愈古诗“以文为诗”之法。而“与”、“又”、“须臾”、“之”、“旋复”、“其时”、“乃”、“于”、“但”、“有如”、“安得”等词的使用，又进一步增强了“以文为诗”的感觉。细嚼深味，此诗可谓颇得韩愈《山石》诗之精神。他如《雨霁发通远驿遂过陶靖节故里作》、《归宗寺夜宿待月上》、《金轮峰下喷雪亭观瀑》、《青玉峡龙潭》、《万杉寺五爪樟歌》、《云雾茶吟》、《三峡涧侧连理松歌》、《由玉渊至栖贤寺观罗汉画像》、《卧龙岗瀑布》、《登五老峰旁观三叠泉》等诗，都设想奇崛，用词生新，潮涌中有一股“雄直之气”，一种“恢诡之趣”，很有韩诗的味道^②。

黄遵宪称陈三立“游庐山多好诗”，“其中颇有卓绝之诣，江山之助，良不诬耳”^③。其实在庐山游历之前，陈三立已经写出了“韩诗”。就在游庐山同年的二月，闽县郑箴至武昌，以其所擅之相术为众人论生死未来，陈三立、梁鼎芬、易顺鼎等人都有诗予以记述。陈三立诗作《菱湖行戏赠郑刑部同年》，前十句写郑箴以奇术名动朝市，接下来四句写“甯置荒墟”，“年时始肯出姓名”至“与龄未得逾一纪”十句转至武昌试技，“吾怪造化颇崛强”以下进入“戏赠”。“戏赠”又分二层：“浮云富贵置誉毁”之前乃是从郑箴所述个人夭寿设想，欲以贵财贿赂“司命”，颇得韩诗恢诡之趣；自“春风吹酒菱湖唇”以下，从边隅多事、国家需才出发，请郑氏“遍访英少年”，一决“谁为雄骏人”，戏说中有庄重，可谓落笔天外，出人意表。全诗前三十二句押“纸”韵，后十一句则换韵，先后押“真”、“真”、“先”韵，这一处理，也与诗意由个人转入国家同步，可见诗人在用韵上的匠心。诗中除“乾鹊灵乌噪大屋，帷车怒马□泥滓”一联外，全为单行之句，与“更以”、“龟册者流”、“始肯”、“其死矣”、“遑云”、“纵累”、“未得”、“何以”、“又称”、“不尔”、“焉足道”等词的使用一起，是对韩愈以文为诗主张的践行^④。通观全诗，虽未若梁作之“高苍”，却颇得昌黎之恢诡，即陈三立所谓之“新趣”也^⑤。

陈三立早年诗歌写作中表现出来的对韩诗的服膺，至晚年不移，1933年他在为程学恂《韩诗臆说》题词时说：“韩公诗继李杜而兴，雄直之气，诙诡之趣，自足鼎峙天壤，模范百世，不能病其以文为诗，而损偏胜独至之光价也。”^⑥因此，我们必须重视韩愈对陈三立诗歌写作的影响，包括光绪二十七年（1901）以后的作品，不要被郑孝胥一句源“出于鲁直”所蒙蔽^⑦。

在这一时期的诗歌写作活动中，杜甫也成为陈三立及其周边诗人学习的典范。如光绪十九年（1893）三四月间，陈三立与梁鼎芬、易顺鼎、范钟、严庚辛、罗运崧等人的两次按察使署唱和，都是以杜甫诗句拈韵，鹤梅堂晚集用的是《送远》“草木岁月晚”，高观亭看月用的是《白水县崔少府十九翁高斋三十韵》“危阶根青冥”^⑧，众人对杜诗的关注于此可见一般。作为千古诗人典范，杜甫自然成为陈三立诗歌写作转向的摹写对象之一。黄遵宪已经为我们检出《诗录》卷四中的五律《冬夜怀易顺鼎易

① 陈三立：《晚抵东林寺宿》，《散原精舍诗文集补编》，第94—95页。

② 陈三立：《程学恂韩诗臆说题词》，《散原精舍诗文集补编》，第323页。

③ 黄遵宪评语，见陈三立《始去浔阳入庐山》一诗后，《散原精舍诗文集补编》，第94页。

④ 陈三立：《菱湖行戏赠郑刑部同年》，《诗录》卷三，南京图书馆藏抄本。《散原精舍诗文集补编》亦收录（第85—86页），文字略有讹脱。

⑤ 陈三立：《与梁鼎芬书》，陈左高：《文苑人物丛谈》，第71页。

⑥ 陈三立：《程学恂韩诗臆说题词》，《散原精舍诗文集补编》，第323页。

⑦ 郑孝胥：《散原精舍诗序》，陈三立：《散原精舍诗文集》下册，第1216页。

⑧ 陈三立分别拈得“草”字和“冥”字韵，诗见《散原精舍诗文集补编》，第91页。

方葬母居墓所》和七古《莫愁湖四客图为梁节厂题》两首，认为前首具“苍凉沉郁之境”，后首“极沉郁顿挫之致”^①。其实陈三立此期所作五律中，如《湖口嵩寿寺东山深处遇茅庵眇僧因赠一首》、《十一夜同范二仲林罗大邠岷看月见江亭》、《雪夜咏一首》、《四月初五夕同严工部范优贡易兵备罗举人高观亭看月》、《雨坐琴志楼》、《冬晴访谭复堂山长》、《梁节庵还焦山忽传危病恍然题句》、《立秋日闻蝉同黄笃恭赵启霖范钟》等，都写得格律谨严，对仗工稳，其中的“闲门云作槛，断钵月留餐”、“雁低千里梦，虫咽半城山”、“城郭扶波立，川原接影冥”、“疏灯悬急柝，暗叶吐残星”、“画楼贪燕鹊，酒碗接龙蛇”、“世外云为帝，天边瀑有芽”等联^②，设想精警，用语锤炼；而《雪夜咏一首》、《冬晴访谭复堂山长》、《立秋日闻蝉同黄笃恭赵启霖范钟》等作，亦能带入时局，增其厚重。这些作品，写时应有老杜在。

对于张之洞不太喜欢的黄庭坚^③，陈三立也纳入了学习的范围，其所作《送赵翰林启霖黄优贡忠浩还湖南》一诗，黄遵宪叹为“真山谷诗，神骨气味，无一不佳”^④：

可怜几日悬吾眼，烛畔尊前更饱看。当代英雄一笑尽，孤篷颜唾万波寒。会因风霰兼飘泊，各有江湖赴控持。归斲岩阿生事了，倘贪夜月倚阑干。^⑤

此诗一、二句劈空而来，挺起突兀，直写对赵、黄二友的留恋不舍：几日以来一直注目赵、黄二人，今日送别时刻更要好好看看。三、四句写在即将离去之孤篷中的谈笑。五、六句设想即将开始的江湖飘泊，既写眼前实景，亦有人生的寓意在其中。最后两句着眼未来：你们生事完了之时，会否夜月倚阑，思念远方的我呢？夜月倚阑乃是诗中熟滥之意象，但诗人用一“倘贪”领起，以疑问语气出之，便见新警：诗句的表达重点由“夜月倚阑”意象移到了“倘贪”二字，活画出了诗人患得患失的不自信神态。这是诗中点铁成金的一例。从整首诗的用词来看，“悬”、“尽”、“孤”、“寒”、“了”等都是偏枯淡冷峻色彩的语汇，是宋诗气象。该诗所表现出来的开篇突兀、用语冷峻、点铁成金等手法，正是黄庭坚赖以形成其拗折生新诗风的重要手段。

整体上看光绪十六至二十一年(1890—1895)间的陈三立诗歌写作，已经通过向杜甫、韩愈、黄庭坚等诗人的学习，开始表现出宋诗的风貌，但也仍然存有异于“宋调”的声音，如《孟春乃园观梅歌》“雨余晴日香风俱”、《晓去南桥入德安口号》“晓岸烟微花柳重，春风吹歌梦还慵”、《十七柳亭坐月饮酒同胡元仪张之瀛范钟》“杨柳当桥分鬓湿，池亭来月与心温”、“贪教山色染眉痕”等诗句^⑥，都有着浓郁的香软熟艳气息，显与“宋调”不合。这说明，陈三立此时虽已表现出朝向“宋调”发展的趋势，但也还未能弃绝早些时候诗歌写作遣词造句、甚至审美趣味上的一些旧习。

在陈三立武昌诗歌写作探索的关头，黄遵宪之出现具有重要意义。

光绪二十一年(1895)四月，黄遵宪至武昌，前后盘桓一月余，其间与陈三立甚为相得，以至于五月十九日还南京前一日，黄遵宪尚致书陈三立，感慨陈氏之“卓识挚爱”，平生罕接，虽“明日即东下矣，胸中无数言语，实非一时所能倾泻”，仍约陈三立夜谈，以“一二要事”就商^⑦。陈三立亦以“千年治乱余今日，四海苍茫到异人。欲挈颓流还孔墨，可怜此意在埃尘。劳劳歌哭昏连晓，历历肝肠久更新。同倚斜阳看雁去，天回地动一沾巾”一诗相赠^⑧，可见两人之惺惺相惜。在他们“屡承大教”的深谈中，诗歌当然是重要话题。虽然我们今天已经无从知晓二人当年谈诗的内容，但所幸他们互评诗歌的文字留传至今，可以让我们一窥当年他们的诗学立场和写作动向。

① 陈三立：《散原精舍诗文集补编》，第112、119页。

② 此数句分见陈三立：《散原精舍诗文集补编》，第65、71、91、91、99、99页。

③ 参见张之洞《围摩阁》、《过芜湖吊袁淑四首》二诗，《张之洞诗文集》第97、176页。

④ 陈三立：《散原精舍诗文集补编》，第73页。

⑤ 陈三立：《送赵翰林启霖黄优贡忠浩还湖南》，《散原精舍诗文集补编》，第73页。

⑥ 此数句分见陈三立：《散原精舍诗文集补编》，第63、67、113、114页。

⑦ 黄遵宪：《致陈三立函》，陈铮编：《黄遵宪全集》上册，北京：中华书局，2005年，第351页。

⑧ 陈三立：《赠黄公度》，《散原精舍诗文集》下册，第736页。

陈三立批阅了黄遵宪《人境庐诗草》五至八卷,写下四条分评和二条总评,这些评语的主要贡献在于发明黄遵宪新题材诗歌写作的成就,如总评“驰域外之观,写心上之语,才思横轶,风格浑转,出其余技,乃近大家。此之谓天下健者”,分评《今别离》“别肠转如轮”一首“以至思而抒通情,以新事而合旧格,质古渊茂,隐惻缠绵。盖辟古人未曾有之境,为今人不可少之诗。作者神通至此,殆是天授”,都可谓概括精准。不过从探讨陈三立本人的诗学观念和诗歌写作这一目标来看,倒是另外一条更值得我们注意:“一气震荡,万象森列,合韩、杜为一手,始有此奇观大观。”^①此评针对《春夜招乡人饮》一诗,强调学韩愈、杜甫而成“奇观大观”,与黄遵宪对陈三立诗歌之评论正相呼应。

黄遵宪评点的是陈三立《诗录》的三、四两卷——陈三立未将前两卷《诗录》呈阅这一行为本身,已在暗示他对前一时期“王派”诗歌写作的放弃——他写了分评三十余条,总评三条,并有圈点和拟改。在总评中,黄遵宪极力主张陈三立沿着杜甫、韩愈开辟的道路进行诗歌写作的“变”与“创”,以“自辟境界,自撑门户”:

唐宋以来,一切名士才人之集所作之语,此集扫除不少。然尚当自辟境界,自撑门户,以我之力量,洗人之尘腐。古今诗人,工部最善变格,昌黎最工造语,故知诗至今日,不变不创,不足与彼二子者并驾而齐驱。义理无穷,探索靡尽,公有此才识,再勉力为之,遵宪当率后世文人百拜敬谢也。^②

这种求变求创,是黄遵宪一直以来的诗学主张,他在光绪十七年(1891)所作《〈人境庐诗草〉自序》中,已经表达了“弃去古人之糟粕,而不为古人所束缚”的变创理想,并从诗法、取材、述事、炼格等方面阐述了自己的具体主张^③。现在,他把这一变创主张贯彻到了对陈三立诗歌的评论之中,当他表彰陈三立的时候,即说:“真山谷诗,神骨气味,无一不佳”;“融会古人精神,自开意境,兴高神远”;“真韩诗”;“何处得此苍凉沉郁之境”;“神在诗外,意据诗顶。俯唱遥吟,不可一世”;“极沉郁顿挫之致”^④。当他批评的时候,则说:“首字句调,谪仙常用,而杜韩极少,诗格不称故也。君诗亦不可用”;“初唐音调,与集中不称”;“此诗佳矣,而未臻妙处,因韩、杜、苏各露本色,未能共炉而冶之也”;“调熟不可用”等等^⑤。这些评语中,黄遵宪肯定了陈三立对杜、韩乃至苏、黄的学习,强调了融会前人和自开意境。结合前引总评,他一定是在陈三立的这些诗歌中,看到了中国诗界的希望。光绪十七年(1891)六月他在伦敦时,虽有变创诗境之想,但以为自己“有志焉而未能逮也”,现在,他认为陈三立可以完成他想承担却力有未逮的开创中国诗歌未来的使命。

黄遵宪评点对于陈三立诗歌写作的意义在哪里?一个年长自己五岁、有世界视野、自觉追求诗歌变革又在诗歌写作上取得相当成就的“大家”、“异人”,认同了自己诗歌写作的探索,陈三立受到的鼓舞是可想而知的,他一定更加坚定了自己的诗歌写作路向,沿着杜韩开创的、为苏黄等宋贤所发扬光大的变创之路,勉力前行。

以上我们对陈三立光绪十六年(1890)之后诗风转变动力的讨论,主要关注了师友写作及诗坛风气的影响,除了这些外在因素,有无陈三立自身的内部因素在发生作用?或者说,他的性情、才学等方面,对其诗歌写作路向的选择有无影响呢?

从陈三立的性情来看,王闿运“诗者持也”的诗学主张对他而言不啻是一种束缚。1943年吴宗慈撰《陈三立传略》时,以“高不绝俗,和不同流”标举^⑥;汪国垣《光宣诗坛点将录》则赞陈三立“见一

① 此三条评语分见钱仲联:《人境庐诗草笺注》,上海:上海古籍出版社,1981年,下册,第1083页;上册,第517、421页。

② 黄遵宪:《诗录题识》,陈三立:《散原精舍诗文集补编》,第119页。

③ 黄遵宪:《〈人境庐诗草〉自序》,《人境庐诗草笺注》上册卷首,第3页。

④ 分见陈三立:《散原精舍诗文集补编》,第73、77、86、112、118、119页。

⑤ 分见陈三立:《散原精舍诗文集补编》,第64、82、84、86页。

⑥ 吴宗慈:《陈三立传略》,《国史馆馆刊》创刊号,1947年12月。

善,尝挂口”^①;这是阅历人生之后的陈三立。湖湘时期的陈三立,还未臻此温和圆润之人生境界,其性情,用陈三立自己的话说,乃是“卞急喜绳人过”^②;用朋友的话说,即“直谅”^③、“好攻友过”、“直言无隐”^④。因此,在“收放”之间,陈三立是一个性情偏“放”的人。如此陈三立,却要遵循“诗者持也”的王氏主张,去模拟汉魏六朝古诗,未免有悖性情;而韩愈的重“创变”、宋人的摆脱唐人束缚开疆拓土的追求,则可以让陈三立一直敛抑的性情得到释放。

陈三立又是才学之士。其光绪七年(1881)所刊《老子道德经注》、早年笔记抄本《七竹居杂记》^⑤及所撰《老子注叙》、《读荀子》、《读论语》、《许氏春秋说叙》、《读列子》、《读墨子》、《读管子》、《读韩非子》、《读鬼谷子》、《全上古三代秦汉三国晋南北朝文序》、《书史记礼书乐书后》、《书史记屈原贾生列传后》、《书韩退之柳子厚墓志铭后》等学术文章,不但让我们对其涉猎之广略窥一斑,而且见识到了他识解之深刻通脱。如《老子注序》明老、孔“志一”,《读荀子》论荀、孟之通,《读墨子》言儒、墨“趣一”,《读管子》辨管子非“用霸易王”等,皆发覆通透之论,非短钉之儒能为。郭嵩焘“根柢深厚”之论,不虚也。此种才学,在宋诗的天地里更能体验到翱翔的痛快。

所以从性情、才学等方面来看,毋宁说陈三立一直在等待一个能与之相契合的时机。他后来论诗,以为“古之大家,其存至今不废者,必各有其精神气体,以与后人相接,后之人亦各因其才与性之所近,从而致力焉,由其途以溯其源,究其同异而穷其变,然后可即于成……夫违其才与性,以揣摩剿袭为能,虽学于古人,犹将病焉”^⑥,自是他诗歌写作的历练之谈,大约即暗含了他从“违其才与性”的汉魏六朝诗歌之模仿向“近”“其才与性”的宋诗书写的转向。

三、结 语

郑孝胥《散原精舍诗序》云:“伯严诗余读至数过……大抵伯严之作,至辛丑以后,尤有不可一世之概。源虽出于鲁直,而莽苍排奭之意态,卓然大家,未可列之江西社里也。”^⑦笔者相信郑孝胥据以截断众流的阅读感受是准确的;最终《散原精舍诗》收诗起自光绪辛丑(1901),也说明了陈三立对郑孝胥判断的认可。也就是说,站在宣统元年(1909)回望,陈三立的诗歌写作可以辛丑年(1901)——陈三立四十九岁——为界,分成两个阶段:辛丑(1901)以后的写作,已经确立了为诗坛侪辈所赞赏的“散原诗风”;庚子(1900)之前的写作,则仍然“在路上”。这也是我们将《散原精舍诗》未收的庚子年(1900)之前的诗歌标为陈三立早期诗歌的原因。

这一时期,就以上我们对目前可见的光绪三年至光绪二十一年(1877—1895)间诗歌作品的分析而言,不难看出陈三立一直处于对诗歌写作方向的探索之中。在生活于长沙的早期,陈三立在廖树蘅、易顺鼎等师友的影响下,诗歌呈现出对“唐音”的偏好,但他终究未能始终立于湘省诗坛主流追求之外,光绪五、六年(1879、1880)之际,开始倒向以王闿运为领袖的“汉魏六朝诗派”,不过陈三立并非亦步亦趋于王闿运的倡导,他在随顺中表现出对晋宋诗人的偏爱。之后的光绪十六年(1890)被我们视作一个重要的时间节点,随着陈三立对人生和诗歌的反思以及次年(1891)移居武昌,他开始摆脱王闿运以模拟为特征的汉魏六朝诗歌写作,尝试一种对他而言是全新的、由政学大佬张之洞主导、张

① 王培军:《光宣诗坛点将录笺证》上册,第16页。

② 陈三立:《继妻俞淑人墓志铭》,《散原精舍诗文集》下册,第1025页。

③ 杜俞:《珠泉草庐诗集序》,廖树蘅:《珠泉草庐师友录》卷二,1948年衡田刊本。

④ 杜俞:《元穆日记》卷一,《海岳轩丛刻》,光绪三十三年(1907)铅印本。

⑤ 2011年天津国际拍卖公司今古斋春季古籍善本拍卖会有《七竹居杂记》抄本一种,存第三、四卷,钤印“弢斋藏书记”。此即徐世昌书髓楼旧物,曾著录于《书髓楼书目》卷三“子部·小说家”。

⑥ 袁思亮:《沧江诗集序》,《葭庵文集》,沈云龙主编:《近代中国史料丛刊续辑》第202种,影印《湘潭袁氏家集》本,第52—53页。

⑦ 郑孝胥:《散原精舍诗序》,陈三立:《散原精舍诗文集》下册,第1216页。

氏幕府才俊追随的唐宋兼重又以宋为主的写作。鄂省诗坛的新风促成了陈三立对以创变为追求的杜、韩、苏、黄等诗人的重新发现和学习,而来自鄂省诗坛之外的范当世、黄遵宪等人的认同,则坚定了他的创变追求和向“宋调”的靠拢。当然,这一转变中,陈三立自身性情、才学的作用也不可小觑。

从上引郑孝胥序言来看,他显然阅看到了光绪三十四年(1908)——《散原精舍诗》收诗止于是年——之前陈三立写作保存的所有诗歌,包括庚子年(1900)之前数年间的作品。但遗憾的是,我们从《诗录》里看到的诗歌止于光绪二十一年(1895)——是年仅有二三首,光绪二十二年至二十六年(1896—1900)五年间的全部诗歌作品,我们至今未能看到;而这五年却是陈三立人生、也是义宁陈氏家族经历中最重要的一年。光绪二十一年(1895)冬,陈三立因其父擢升湖南巡抚重返湘省诗坛,他如何面对自己曾经追随、继而掉头弃去的“王派”诗学?长沙蓬勃而起的新政活动及其间的新旧矛盾之争、光绪二十四年(1898)“戊戌政变”后的“国忧家难”、光绪二十六年(1900)陈宝箴病逝靖庐以及庚子国难等等,在陈三立诗歌中有怎样的表现,是否给他的写作带来了什么重要新质,足以成就他辛丑(1901)之后的“散原诗风”?这些重要问题,因为缺少诗歌文本,我们目前还不能对其作出相应的说明。唯一可为我们提供些许参考的,是曾任长沙时务学堂中文总教习的梁启超于辛丑年(1901)春——时居日本——所作的一首《广诗中八贤歌》,陈三立列八贤之四,系诗云:

义宁公子壮且醇,每翻陈语逾清新。啮墨咽泪常苦辛,竟作神州袖手人。^①

这首诗可与梁启超《饮冰室诗话》中的一条参看:“陈伯严吏部……其诗不用新异之语,而境界自与时流异,酿深俊微,吾谓于唐宋人集中罕见伦比。记其《赠黄公度》一首云云。”^②《赠黄公度》一诗为陈三立光绪二十一年(1895)作,未收入《诗录》,大概梁氏所读即为此后之作,尤其是梁氏光绪二十三年(1897)出任时务学堂中文总教习前后的陈三立诗歌^③,系诗“每翻陈语逾清新”和《饮水室诗话》“不用新异之语,而境界自与时流异”等语,当即针对这一时期陈三立的诗歌而言。总之,我们可以凭借梁启超“每翻陈语逾清新”的咏叹,对不知是否还存世的光绪二十一年至二十六年(1895—1900)的陈三立诗歌稍事追问:翻“陈语”为“清新”,是黄庭坚所谓的“以故为新”吗?

不过,需要我们注意的是,虽然武昌时期的诗歌中已有近黄之作,但陈三立这一时期还没有表现出对山谷诗歌的特别识解与偏爱,如其在光绪二十六年(1900)二月所撰《山谷诗集注》题辞中回忆的,光绪十九年(1893)游黄州拜谒杨守敬时,得见“宋槧黄山谷内外集”,欲携归刊行,动此念头的原因在于:“念余与山谷同里闾,余父又嗜山谷诗,尝憾无精刻,颇欲广其流传,显于世。”^④这里陈三立区分了自己与父亲的不同动机:“嗜山谷诗”者乃是其父,于他自己,只是“同里闾”而已。其实后来居南京时,陈三立曾十分明确地对胡俊说过:“人皆言我诗为西江诗派,其实我四十岁前,于涪翁、后山诗且未尝有一日之雅。”^⑤最多,从诗歌面貌看,此时陈三立已经开始学黄,但显然,黄庭坚的地位还不及杜、韩。因此,虽然郑孝胥诗序云“源”出于鲁直,但自何时陈三立开始“私我涪翁诗”^⑥,仍然是件颇难明确的事情。

[责任编辑 渭 卿]

① 梁启超:《广诗中八贤歌》,《新民丛报》第3期,光绪二十八年二月一日(1902年3月10日)。

② 梁启超:《饮冰室诗话》,《新民丛报》第11期,光绪二十八年六月一日(1902年7月5日)。

③ 梁启超出任时务学堂中文总教习事,可参阅拙文《陈三立与梁启超》,《国学茶座》2014年第1期。

④ 陈三立:《山谷诗集注题辞》,《散原精舍诗文集》下册,第1127—1128页。

⑤ 张慧剑:《辰子说林》“韭菜”条,上海:上海书店出版社,1997年,第19页。陈三立四十岁,时在光绪十八年(1892)。

⑥ 陈三立:《题豫章四贤像搨本》,《散原精舍诗文集》上册,第119页。诗为光绪三十年(1904)之作。

冷战下中西史家的首次接触： 1955年莱顿汉学会议试探

[美]陈怀宇

摘要:1955年在荷兰莱顿召开了第八次西欧青年汉学家会议,新中国应邀派出翦伯赞、周一良两先生参加。这是冷战开始之后,新中国史学工作者第一次与西方学者直接接触。翦伯赞不仅与秦瑞、谢诺等西欧共产主义学者在会上进行了交流,也对牟复礼等与会的美国学者表现得比较友好。会议着重讨论了中国历史分期问题、中国的学术自由问题、中国的人口问题、中国历史由谁来书写等问题。中国学者主张用马克思主义历史唯物论对中国历史进行分期,费正清认为中国存在着潜在的人口问题。西方学者在会议期间的讨论中也提出了一些带有政治色彩的争论,他们批评中国存在学术不自由的问题,并担心马列学者可能会将在历史上起过较大作用的胡适等人排除在中国历史书写对象之外。翦伯赞和周一良显然对这些问题主要站在政策性立场上进行了坚决反击。揭示莱顿汉学会议作为冷战后东西方学者第一次实际接触的重要性,可以为了解冷战学术史上政治和学术之间相互影响的丰富性和复杂性提供一个鲜明的个案研究。

关键词:翦伯赞;周一良;西欧青年汉学家会议;莱顿;冷战学术;牟复礼;费正清;杨联陞

引言

近期以来,一些近现代名人回忆录、日记陆续出版,为后人了解一些事件的细节提供了不少材料,但作者在事后的追述实际上并不完全是历史的真实反映,而是一种对事件的追忆以及对这种追忆的重新叙述。这样的追忆实际上带有作者的主观性、选择性与片面性,甚至常常根据追忆时作者的认知来改写过去。回忆录常常只会留下作者想给读者看的内容,所以回忆录实际上是单向度叙事,与历史的真实之间存在着很大的差距。作者写回忆录也常期待读者能接受这样的叙事并理解作者的处境。如果数位当事人都在回忆录里谈及一个事件,我们可以对比他们的不同叙事,一方面将细节拼接起来,另一方面探求不同叙事出现的缘由及其历史、文化背景。本文所要讨论的1955年在荷兰莱顿召开的第八次西欧青年汉学家会议就是这样一个事件。这次会议邀请了两位中国学者参加,使得冷战开始后中外学者第一次有机会坐在一起讨论学术。有趣的是,数位中外与会者陆陆续续在半个多世纪中发表了他们对这次会议的回忆,为后人留下了一些珍贵的记录。这些记录值得我们对照阅读,帮助我们考察这些学者的关注点、性情、人格魅力,甚至政治和思想偏见。同时,通过对比这些出自不同视角的资料,也可以从中略窥20世纪50年代冷战形势下国际上中外政治和学术之间的微妙关系,这种关系实际上很真切地体现在学者们的交往之中。

1955年在莱顿举行的第八次西欧青年汉学家会议,虽然主要由西欧学者发起,却也邀请了中国

和苏联的一些学者参加,而参加大会的学者也不仅仅限于青年汉学家。正是因为这次会议参与者来自欧洲、亚洲、美洲,我们在讨论这次会议时也不得不将目光投向这三个洲所保存的有关这次会议的资料。有关莱顿青年汉学家会议的史料是很有意思的,相关的直接史料和间接史料前后半个世纪陆续出现。有关这次莱顿汉学会议的直接史料,只有当时留下来的由会议主办方编制的英文会议程序手册^①,以及会议与会人员合影等图像资料^②。会议过程中的讨论记录并没有公开出版,也许莱顿大学汉学图书馆保留有一些当时的记录,不过我们甚至不清楚当时开会的全程是否会留下任何文字记录。但关于这次会议的一些间接史料却在半个世纪中陆续问世。最早的间接史料是周一良(1913—2001)先生参加完会议回国后于1956年在《历史研究》上发表的一篇中文短讯,对这次会议有极为简单的介绍。而更多的间接资料来自当事人特别是北京大学周一良、哈佛大学费正清(John K. Fairbank, 1907—1991)、普林斯顿大学牟复礼(Fredrick W. Mote, 1922—2005)等三人的回忆录。其中,费正清的英文回忆录《费正清对华回忆录》1982年出版,周一良的中文回忆录《毕竟是书生》1998年出版,牟复礼的英文回忆录《中国与二十世纪之史学志业》2010年出版。将这些出现在中国北京大学、荷兰莱顿大学、美国哈佛大学、普林斯顿大学的中文、英文文献对照阅读,其实也相当于二重证据法之所谓“以域外胡语文献与吾国固有之中文文献相互参证”。不过,这些文献所出现的中外政治、文化背景相当不同,写作时面向的读者对象也不同,因为这种不同,它们所想表达的内容也就有取舍的不同。

最近二三十年来,汉学史的研究蔚然成风,其中既有改革开放之后中外学术交流日益密切的影响,也有学术界不断反思学术史的直接因素。但是海内汉学史的研究,比较常见的模式是讨论一些著名的海外汉学人物及其代表作^③。对于汉学会议的讨论还不够重视,即便涉及,讨论也不充分。对于汉学史的研究,从学术史的角度来说,不仅要研究汉学发展的思想文化背景,汉学人物的学术事业和成就,学术出版的成果,也要讨论汉学机构、汉学组织等制度和结构的形成与发展,而汉学会议这样的汉学组织方式也值得讨论。这次莱顿会议,多位参与者都在回忆录里提及,而每个人提及的内容又不完全一样,每个人谈到的人也不完全一样,回忆有选择性,深受回忆者的知识背景、生活经验、关注点影响。当时会议举行的细节已经不可能复原了,但是将这些当事人的记录放在一起比较,则相当有趣。很多学者一生中会参加很多次学术会议,但不同的会议显然对不同的学者有不同的意义。这可能是周一良先生一生中相对来说较为特别的会议,以至于他多年以后还特意提起来。他在回忆录里提到的费正清、牟复礼也都在自己的回忆录谈到了这次会议,也都提到了周先生。

在下文的讨论中,笔者将有关莱顿汉学会议的中英文直接和间接史料一一列出,通过分析这些史料的不同性质及其“再现”的历史来考察这些史料的生产者所处的历史语境,同时对这次会议的国内外政治和学术史背景略加疏解,以便帮助读者对这次会议有更全面而深入的了解。

一、周一良先生对会议的相关回忆

周一良先生的回忆录《毕竟是书生》出版后,一直受到广大读者的瞩目。现任教于加拿大约克大学的东亚学家傅佛果(Joshua A. Fogel)已将其译成英文出版^④,也许会吸引一些英文读者的兴趣。这本回忆录提到许多同他有交往的学者,虽然只是吉光片羽,却提供了诸多较有价值的线索。周先

① Proceedings of the 8th Conference of the Junior Sinologues Held at Leiden; 28th August — 3rd September 1955.

② 这些图像资料曾经出现在麻省大学阿默斯特分校(University of Massachusetts, Amherst)白牧之(Bruce Brooks)和白妙子(Teako Brooks)主持的战国研究计划(The Warring States Project)网站上,但现在该网址已经不能访问。

③ 海内的北京外国语大学、北京大学、华东师范大学、中国人民大学、苏州大学等都有相关研究机构和学者对汉学史进行广泛研究。港台也有不少机构研究海外汉学,这里不一一列举。

④ Joshua A. Fogel trans., *Just a Scholar: The Memoirs of Zhou Yiliang* (1913—2001), Leiden: Brill, 2013.

生早年在哈佛陆军特别训练班教中文时教过的美国学生牟复礼的回忆录也在2010年出版,里面有一节是专门回忆1955年的莱顿汉学会议^①。

两人的回忆录在叙述莱顿会议时都提到了对方,两文对照阅读,实在是很有趣。在《毕竟是书生》中,周先生对自己参加西欧青年汉学家会议期间的一些行为作了很深刻的检讨:

在莱登和巴黎开会时,翦老运用他在国统区进行活动的经验,灵活机智,争取对新中国友好与可能友好的人,取得很好成果,也使我学到不少知识,对以后外事活动起了作用。但由于政治这根弦绷得特别紧,我们也因此做了一些蠢事,失去了一些朋友。如对于来自美国和港台的学者,都表现出壁垒森严,拒人于千里之外,极不明智,如对美国费正清教授、牟复礼教授(当时还是青年),香港的罗香林教授、饶宗颐教授和在巴黎求学的台湾青年陈荆和教授等。牟复礼是哈佛陆军特别训练班学员,他在莱登约我联名给在美国的赵元任先生寄一张风景画片致敬,被我婉言拒绝。几十年之后,除罗香林教授早已逝世外,我与上述诸学人都有机会重晤,或重温旧谊,或切磋学术,同时不免深有感慨:早知今日,何必当初。^②

这个回忆值得作一点讨论。这段话最重要的词是“政治”,最重要的句子是“政治这根弦绷得特别紧”。考虑到《毕竟是书生》是周先生晚年所写的回忆录,从这本回忆录的标题来看,至少可以从两方面来理解,一是周先生将自己定义为书生,即他认同自己的社会身份是书生,而书生安身立命的主要活动应该是读书、写作、教书;二是周先生想澄清自己“毕竟是书生”,所以上了政治的当,毕竟在政治上比较天真,没有洞察到统治者的政治用心。取这个书名实际上带有忏悔、反思的性质。周先生这是试图回忆一生经历而为自己曾经参与政治活动进行反思,特别是向知识界反思,向了解他一些政治活动的知识界同行反省。虽然这本书出版后,天下人都能看到,但不同读者对周先生了解的程度不同,自然对这本回忆录的体会和理解也会存在很大的差异。在撰写这本回忆录时,周先生已经经历了反右、社教、四清、“文革”,在“文革”中他参加了“梁效”批判组,“文革”结束后受到了政治审查,在北京大学历史系也早早就退休了。反思这些经历在他一生中的影响是他撰写回忆录时的一条重要线索。他所谓“早知今日,何必当初”正是这种反思心境的写照。

“莱登”现在一般都写作“莱顿”,而周先生提到的莱顿学术会议,正是1955年在莱顿举行的第八届西欧青年汉学家年会。当时朝鲜战争结束不久,冷战正酣,东西方学术界缺乏来往。这是一次不同寻常的会议,主办者也通知了中国。刚成立不久的中国科学院哲学社会科学学部第一次派出两名代表翦伯赞和周一良,深入西欧参加主要由资产阶级学者主导的学术会议。翦老当时是学术兼行政负责人,作为中科院学部委员和北京大学历史系主任出席这次会议,周先生是陪同翦老参加的。

这次会议是西欧青年汉学家会议,主要参与者是西欧研究中国的学者。按道理中国应该派出北京大学历史系中国史教研室主任才算是最强阵容,才可以展示新中国的史学成就和力量。换言之,从制度上说,周先生不是最适合参加这个会议的人选,因为他当时任系副主任兼北大亚洲各国史教研室主任,从制度上、学科分野上说其实算是“外国史”专家。虽然周先生原本做魏晋南北朝史,但1952年调入北大历史系之后按照系主任翦伯赞的安排,转换方向改做日本史,在系里负责协调亚洲各国史的教学工作。他在这一段时间关注的重点是日本史。曾在北大历史系听过周先生讲日本史的王仲殊在回忆录也有所说明。王先生在晚年一次访谈中追忆了他和周先生在50年代初的接触:

^① 见 Frederick W. Mote, “Random Recollections of the Junior Sinologues Meeting, Leiden, Mid-September, 1955,” *China and the Vocation of History in the Twentieth Century: A Personal Memoir*, Princeton: Princeton University Press, 2010, pp. 185-189, 该文实际写于2004年7月。傅佛果早年以出版研究内藤湖南的英文著作《政治与汉学:内藤湖南之个案研究》(*Politics and Sinology: The Case of Naito Konan, 1866-1934*, Harvard University Press, 1984)知名。

^② 周一良:《周一良集》第5卷《杂论与杂记》,沈阳:辽宁教育出版社,1998年,第374页。1984年,周先生在北京大学举行的翦伯赞纪念大会上回顾了翦伯赞的生平和事业,见北京大学历史系编:《翦伯赞学术纪念文集》,北京:北京大学出版社,1986年,第1-4页。

1949年我转学到北京大学历史系,经常听周一良先生讲授日本历史。我曾想毕业后作为周先生的研究生,专攻日本史。只因校方无相关的机制、计划而未果。我进入考古研究所工作伊始,梁思永副所长听来访的周一良先生说我对日本语文的造诣颇深,便要我翻译日本考古学家梅原末治的论文。以备测验前来投考的青年学生们的日语水平之用。^①

这里提到了梁思永,实际上根据《竺可桢日记》1950年3月3日的记录,在周先生调入北大之前,还在清华历史系上班时,梁思永曾有意聘请周先生到新成立不久的中科院考古所,而当时刚好赶上中科院人员紧缩,没有办法提出聘用计划^②。王先生的回忆则提供了周先生拜访梁思永先生的细节,说明当时周先生很关注将日本学者的学术成果介绍到国内。无论如何,当时魏晋南北朝史仅算周先生的副业。而周先生在莱顿汉学会议上发表的文章也正是他的主业,即介绍中国亚洲史教学。

尽管周先生当时主要做日本史,但他之所以被派出,可能至少有以下两个原因:一是他外语好,英语、德语都可以与西欧学者自如交流,可以为翦老提供帮助;二是他当时是预备党员,政治上靠得住,上级不怕他出国之后滞留不归,组织上也能接受翦老的领导,不会有抵触情绪。

其实,当时北大历史系中国古代史教研室主任是邓广铭先生。邓先生在1949年前做过胡适的秘书。因此他实际上被翦老当作是胡适在老北大历史系的旧部,当时邓先生也不是党员,因为翦老要团结未追随胡适离开大陆的胡适旧部,才任命他做教研室主任。中国近现代史教研室主任是邵循正。他曾由陈寅恪等人推荐去英国留学,回国后在清华大学任教。院系调整后和周先生一道从清华调入北大,翦老认为他是蒋廷黻旧部,因邵循正30年代是蒋廷黻的学生。其实邵先生在抗美援朝时表现颇为积极,发表多篇大作批判帝国主义的侵略行径,政治上已经没有太大问题。周先生原本算燕京大学历史系洪业旧部,1946年自哈佛返国打算重返燕京大学历史系,但因洪先生去了夏威夷,周先生遂未能获其照拂如愿回到燕京大学历史系任教,数年来一直在燕京大学外文系教书,1947年转入清华大学外文系,直至1949年才由新上任的系主任吴晗引入清华大学历史系^③,1951年接替调任北京市副市长的吴晗任系主任,1952年因院系调整进入北大,当时积极要求入党,政治上比较可靠。

周先生回忆录里这段话提到的两位西方学者费正清、牟复礼,一位长期任教哈佛大学,一位长期任教普林斯顿大学。他们之所以被提到,跟周先生写回忆录时,他们两位在北美汉学界的地位有很大关系。而这两人也和周先生有渊源。周先生没有提到谁组织了这次会议,也没有提到费正清和牟复礼以外的其他西方学者。虽然这次会议在莱顿召开,并且参会者以西欧汉学家为主,但周先生在回忆录里却只提了两位美国学者费正清、牟复礼,其他西欧学者全部未提。这是有缘由的。最主要的原因在于,周先生和费正清、牟复礼都与哈佛大学有渊源,在莱顿会议上见面亦可算他乡遇故知。费正清1936年获得牛津博士学位之后回哈佛任教,1941年太平洋战争爆发后投笔从戎,从事情报工作。二战结束后复员回哈佛任教。而周先生1939年进入哈佛学习,对费正清并不陌生。而牟复礼则在二战时因在哈佛陆军特训班学习中文与周先生有一些过从,当时周太太邓懿在赵元任先生主持的哈佛陆军特别训练班中文课程中担任口语助教。周先生在《毕竟是书生》中特别提到哈佛陆军训

① 《见微知著,博通中西——王仲殊先生访谈记》,《南方文物》2007年第3期。

② 竺可桢:《竺可桢日记》,《竺可桢全集》第12卷,上海:上海科技教育出版社,2007年,第44页。

③ 王永兴先生在《悼念周一良先生》一文中提到,1948年春节过后,陈寅恪先生派他去当时清华大学历史系系主任雷海宗先生家,希望将周一良先生调入清华历史系,“果然不久,一良先生到陈寅恪先生家中说,他已调入清华历史系”。见周启锐编:《载物集:周一良先生的学术与人生》,北京:清华大学出版社,2003年,第9—10页。从王先生的回忆文字来看,似乎是陈寅恪帮助周一良先生进入清华历史系。不过,这是追忆文字,似乎是不准确的。因为周一良先生在1949年秋才调入清华大学历史系,而当时雷海宗已经辞职,去西南参加土改运动。当时清华大学历史系的主任是吴晗。周先生自1947年即进入清华外文系任教,何以在两年多之后才在陈寅恪支持下进入历史系?较为可疑。

练班有学生牟复礼、柯迂儒(James I. Crump)等人(两人1943—1944年间同在特训班),后来成为汉学家^①。

在莱顿会议召开之前,周先生发表《西洋汉学与胡适》一文批判费正清是文化特务,这篇文章刊登在《历史研究》1955年第2期上。他当时大概没想到秋天会出国到莱顿,竟然会这么快就遇到费正清本人。另一方面,从周先生回忆录的书名《毕竟是书生》便可以看出,这是人到老年对以前的人生经历进行反思的记录,也多少有为自己过去的行为进行解释甚至辩解的意味。所谓“做了一些蠢事,失去了一些朋友”之说,这失去的朋友自然包括美国的费正清、牟复礼等哈佛旧交。

最后我们说说周先生在回忆录中简单提示的他与罗香林、饶宗颐等学者的恩怨。莱顿会议上周先生并没有机会和香港华人学者接触,因为这次香港没有派代表参加。但转年在巴黎举办的第九次青年汉学家会议则邀请了香港代表罗香林、饶宗颐等人。翦伯赞发表了《第九次青年汉学家会议纪要》,对当时会议上同香港学者之间的冲突有详细记录。据这份纪要,香港大学罗香林在会上作了题为《中国社会的演进和中国历史分期的关系》的报告,由马来亚大学讲师贺光中翻译。周先生提问,认为罗香林所说的历史分期实际是胡适的观点,而历史分期的标准应该主要看社会经济结构特别是土地所有制形态。贺光中请主席制止周先生发言,翦老见状当即指出:想要限制中国代表发言则是对新中国不友好,向大会提出抗议,最后会议组织者白乐日和会议主持人史华慈都支持允许周先生继续发言^②。这便是所谓“做了一些蠢事,失去了一些朋友”的由来。

二、周一良 1956年短讯及会议程序手册所反映的会议情况

早在写回忆录之前,周先生从莱顿回来之后便写了个短讯,题为《我国历史学家参加在荷兰莱登举行的青年“汉学”家年会》^③,发表在《历史研究》1956年第2期上。该短讯对这次莱顿会议作了简要报道,内容虽然也很简单,但远比回忆录详细。提到“我国历史学家、中国科学院哲学社会科学部委员、北京大学历史系主任翦伯赞和北京大学历史系亚洲各国史教研室主任周一良也应邀参加了一九五五年的会议”。这样的文字可以看出当时学术报道即已经很重视学者的头衔了。而这个短讯主要介绍了翦老和周先生两位发表的文章,基本上可以看作是周先生向上级提交的工作汇报,学术价值非常有限。这篇短讯没有写成会议综述,仅仅提供了会议论文的目录,很多论文的主旨没有详细说明,十分可惜。幸好我们能看到当时留下来的会议程序手册上保存的论文摘要。

当时翦老在会议上作了题为“新中国历史、考古、语言学研究工作概况”和“十八世纪上半期中国的社会经济性质”两个报告,周一良作了题为“新中国关于亚洲国家历史的教学和研究”的报告。翦老的第一篇会议文章和周先生的文章算是综述文章,并非反映原创研究的论文。周先生一生实际与日本研究缘分不断。他对于日本史的兴趣起源很早,他从小在家塾中学习时便跟日本京都文科大学的牧野田彦松先生学了日文,后来十几岁时又喜读明治以来的小说,本科毕业论文写的是《大日本史》研究。后来拿哈佛燕京学社奖学金去读博士,导师又是第一个从东京帝大毕业的西方日本学家叶理绥。1946年他回国后主要在燕京大学教日文。1952年院系调整之后,他响应上级指示,帮助北京大学建立亚洲史教研室,按照苏联教学计划培养人才^④。所以从1952—1955年,他的教学和研究重点实际上完全在日本和亚洲史方面。这些因素正是他在莱顿汉学会议发表有关新中国亚洲史教

^① 哈佛特训班的中文教学主要由赵元任负责,而胡适、杨联陞、费孝通等人都曾应邀为特训班学生讲课,见陈怀宇:《哈佛陆军特训班与中国学家》,《文汇报》2013年12月16日“文汇学人”版。

^② 翦伯赞:《第九次青年汉学家会议纪要》,《历史研究》1956年第12期。这份纪要写得非常生动,详细描述了当时发生的冲突,很有现场感。

^③ 周一良:《我国历史学家参加在荷兰莱登举行的青年“汉学”家年会》,《历史研究》1956年第2期。

^④ 周一良:《周一良学术论著自选集》,北京:首都师范大学出版社,1995年,“自序”第2—5页。

研文章的背景。

翦老的第二篇文章是用《红楼梦》作材料来讨论18世纪上半期清朝的社会经济性质。仅以翦老关心的这个问题而言,《红楼梦》并非是重要史料。当然《红楼梦》现在已是北美新文化史研究的宠儿,宾夕法尼亚大学2001年有专门会议讨论,2012年出版了增补其他论文的论文集,而历史学者苏成捷(Matthew H. Sommer)、罗友枝(Evelyn S. Rawski)、韩书瑞(Susan Naquin)等人均发文予以探讨其所反映的性别、物质文化议题^①。

周先生的短讯也提到会议对翦老的报告进行了讨论。翦老解答了听众关于“中国只有官僚,没有封建地主阶级”、“关于运用马克思列宁主义研究中国历史和新中国学术研究中的批评与自我批评”等问题。周先生提到的这些问题也主要是与翦老擅长的历史唯物主义以及当时国内主流意识形态密切相关的问题,政治宣传色彩较浓。正如王学典先生所指出的:1950年代初入主北大的翦老主要任务是注释和宣传毛泽东的史学理论,并以阐释历史唯物主义史学理论的权威这一身份出现在学界,充当新中国史学发展的监护人,把整个中国史学的发展当成自己的事业^②。他的这一姿态在莱顿会议上也有体现,尽管也表现出他很谨慎的一面。

至于这次会议上是否有讨论其他特别学术的问题,周先生的短讯未提及,后人也无从得知。中国马克思主义史学的兴起,本来在欧美不太受重视,但随着1949年新中国成立,美国外交政治上的“失败”促成美国学界反思中国革命的意义,也开始重新审视马克思主义史学。其中中国历史分期问题尤其受重视,很多欧美学者都参与了讨论。

笔者这里仅举蒲立本为例略加说明。蒲立本当时是英国剑桥大学汉学教授。1953年他上任时发表汉学教授就职演说,其题目即是《中国史与世界史》^③。蒲立本回顾了中国马克思主义学术阵营对中国历史分期的看法,因为他注意到马克思主义的中国历史分期理论自1925年以来在西方、俄国、中国和日本都变得炙手可热,而其中的争论焦点首先是何谓亚细亚生产方式。蒲立本指出,俄国一些学者从马克思主义经典著作出发,认为它指东方的特殊社会结构形态,其特征是土地私有制的缺乏、与灌溉有关的大规模的公共工程、村庄公社、专制主义。这种看法很快被德国学者魏特夫(Karl August Wittfogel, 1896-1988)接受并将其加以发展,后来魏特夫流亡到美国,任教于哥伦比亚大学,又将这种看法介绍到美国。1940年代中期,魏特夫和在哥大访问的费孝通均受哈佛大学社会学教授帕森斯邀请去哈佛演讲。他在哥大期间也与冯家昇合作,于1949年出版了《中国社会史: 辽代》(*History of Chinese Society: Liao, 907-1125*)一书。魏特夫有关所谓古代东方社会的理论探讨最终于1957年以《东方专制主义》(*Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*)一书出版。

不过,正如蒲立本指出的,魏特夫这种看法在远东地区并不流行,因为这种看法使得远东史看起来死水一潭、缺乏进步,而当地不断发展的革命政治拒绝这一看法。1927年中共中央便声称它要革所谓“亚细亚社会”的命。1928年中共中央将亚细亚社会改称为封建社会。郭沫若最初称之为原始社会,此即马恩所谓“亚细亚社会”,后来他改变主意,认为中国史发展也存在马恩所谓五个阶段。尽管关于亚细亚社会的争论很多,但一般最为人接受的想法是它是一种特殊形态的奴隶社会。而东方专制主义则逐渐成为与这一社会形态剥离开来的政治统治形式。因为意识形态的需要,中共声称它在为反封建社会战斗,因为一般历史唯物主义学者均认为封建主义在不同政治形态下作为经济社会结

① 即 *Approaches to Teaching the Story of the Stone (Dream of the Red Chamber)*, eds. By Andrew Schonebaum and Tina Lu, Modern Language Association of America, 2012年12月。

② 王学典:《翦伯赞学术思想评传》,北京:北京图书馆出版社,2000年,第11-12、22页。

③ Edwin G. Pulleyblank, "Chinese History and World History," 初刊 *Sarawak Museum Journal*, 1956, 收入其文集 *Essays on Tang and Pre-Tang China, Variorum Collected Studies Series*, Aldershot, Hampshire, Great Britain; Burlington, Vt.: Ashgate, 2001, pp. 1-20.

构长期延续。这些蒲立本的回顾显示出他试图找出马克思主义理论影响下的中国古史发展的线索。尽管他主要是一位语文学家(philologist),但却对中国史和汉学有较为全面的思考,并试图将中国史放在世界史视野中考虑。

根据翦老1956年发表的《第九次青年汉学家会议纪要》,1956年9月3日巴黎汉学会议上,蒲立本作了题为“上古、中古和近古”的报告,首先指出“上古”、“中古”、“近古”这三个词早就出现在刘知幾《史通》一书中,而在明治维新之后,日本史学家才开始仿照西洋史将中国史也分为这样三期。不过,在蒲立本看来,分期只是为了叙述史事方便,并不认为各个时期有其独特内容。而1914年起日本学者内藤湖南才开始认为各个历史时期自有其特异之处。再后来马克思主义者则用独特的社会发展阶段来讨论这三个时期。这次会议上,中外学者关于历史分期问题的争论进入白热化,莱顿的何四维也发表《略谈中国史的分期》的报告,他认为马克思主义者按照社会性质划分历史时期是公式化,犹如马氏文通用拉丁文法来套中国文法。慕尼黑大学傅海博(翦老称为“赫·傅兰克”)作了题为“历史分期的意义和无意义”的报告,认为历史学家应该多多致力于搜集史料和分析史实,而不必浪费精力空谈历史分期问题。在翦老看来,这些显然都是为了挑战马克思主义史学。其他如苏联学者郭瓦廖夫、美国学者史华慈等也都在巴黎汉学家会议上讨论了历史分期问题。

周先生也提示说与会者对于新中国出版的学术刊物表示非常注意和重视,希望能够大量供应,以满足他们的需要。从1956年巴黎汉学会议与会者的反映来看,当时与会者尤其感兴趣的是考古与文博类刊物,他们很想了解新资料在中国的出土情况。这比较符合当时欧美学者的想法。欧洲学者特别是法国汉学长期以来之所以得以迅猛发展,与他们曾大量获得来自中国所出土的文献、文物不无关系。伯希和便是最典型的例子,他从敦煌拿走了最有价值的写本。他在敦煌和中亚的发现,在当时世界各大报纸都有报道^①。而德国的探险队也在格伦威德尔、勒柯克等人带领下从吐鲁番拿走了大量的胡语写本,也成为德国东方学特别是吐鲁番学繁荣的资料基础。只有美国来晚了,没有掠走那么多出土文献,古典汉学一直没有发展起来。1949年以后,一些在西方受过良好训练的重要考古学家继续在中国科学院考古所从事研究,如梁思永、夏鼐等人。所以当时欧美都很期盼获得正式考古发掘而公布出来的资料。

周先生的短讯列出了大部分与会学者的名字及其报告的论文题目,但根据现在看到的会议程序册,也有少数遗漏者。根据周先生的短讯,当时与会者所作的专题报告包括:“中国学者关于近代史分期的看法”(苏联科学院东方研究所副所长郭瓦烈夫),“抗日战争时期的民歌”(苏联科学院东方研究所研究员马雪兰),“中国语言的借字”(苏联科学院东方研究所研究员伊凡诺夫),“中国军阀的经济基础”(法国巴黎大学谢诺),“道教的灵宝”(法国巴黎大学康登马),“唐代佛教寺院的节日”(英国大英博物馆勃琳),“明代的学习”(西德汉堡大学格礼姆),“哈佛大学汉学的教学和研究中的问题”(美国哈佛大学费正清),“商代玉的雕刻”(英国剑桥大学郑德坤),“突厥与中国的文化关系”(西德哥廷根大学刘慕才),“越南历史上一件新史料”(法国巴黎大学陈景和)^②。周先生在短讯中还指出,最后一天会议上,在英国伦敦大学的范登司普连克教授提议和法国巴黎大学巴拉施(即白乐日)教授附议之下,全体通过欢迎中国、苏联和美国学者参加1956年在巴黎举行的第九次青年汉学家年会。这个会议上中外学者又发生激烈交锋,战线甚至延伸到参加会议的港台学者那里。

当时会议论文并未结集出版,好在一个会议程序手册保存了下来^③。两者对照,周先生列举论文

^① 如《纽约时报》1909年11月28日即以特别电报报道了伯希和在中亚的重大发现“Rich Find of Buddhist Lore: Paul Pelliot Brings back 30000 volumes from Chinese Turkestan.”

^② 该文实际主要讨论日本江户学者林春胜所撰《华夷变态》一书。周先生短讯中的一些汉学家名字现在已不通行,甚至有误,如康登马现在一般作“康德谟”,刘慕才应是“刘茂才”,陈景和应是“陈荆和”。2013年香港中文大学中大史学五十年学术讨论会上,滨下武志发表文章讨论东京大学东洋文化研究所出版的陈荆和编校《校合本大越史记全书》。

^③ 即 Proceedings of the 8th Conference of the Junior Sinologues Held at Leiden: 28th August - 3rd September 1955.

专题报告的顺序与会议手册上的发表顺序略有不同,有两位学者并未出现在周先生的短讯之中,我们没有完整的会议参会人员名单。很可能这两位学者没有亲自出席会议。我们现在看到的会议程序手册可以算是文献传统(textual tradition),只有字面上的意义,不能确认是否上面列出的与会者名单便是真正最后与会的学者。而周先生的短讯可以看作是田野笔记(field notes)加上口述传统(oral tradition),这一传统周先生通过亲身参与,亲眼所见,亲口所说,亲手所写,从而留下来的记录,文献传统和后面两种传统之间存在信息重叠,但也存在信息差异。

莱顿会议保存下来的程序手册列出的顺序是8月28日刘茂才、郑德坤、费正清发言,下午四点在莱顿大学有招待会;8月29日弗里斯(Heinz Friese,周先生未列此人)^①、陈荆和、谢诺、勃琳发言,下午五点半参观民族学博物馆;8月31日白天参观荷兰圩田和海牙,晚上苏俄学者马雪兰、郭瓦烈夫发言;9月1日翦伯赞、周一良、康德谟发言,下午四点参加莱顿市长在市政厅举行的招待会;9月2日格礼姆、翦伯赞、马克斯(K. Marks,周先生未列此人)、伊凡诺夫发言。马克斯来自汉堡,发言主题是“近来有关中国古代奴隶和封建主义的理论”,作者关心的问题是现代革命如何带来历史观念的变化,其实主要是介绍范文澜在《中国通史简编》中用马列主义研究中国奴隶社会的结束与封建社会的开端,以及吴大琨对范文澜的挑战。马克斯说之所以选择范文澜乃在于他曾是新时代精神的官方代表,当时中国革命史学家认为解释中国历史最好的办法是运用马列主义原则探讨各个历史发展阶段的生产力条件和特点。不过,遗憾的是在论文摘要中看不出太多马克斯自己的看法。也许这个题目由熟悉马列主义史学的翦老来讲会有很大不同。

这个短讯里没有提到其他与会的重要学者,比如莱顿的汉学家何四维(Anthony F. p. Hulsewé, 1910-1993)、许理和两位会议主要组织者,也没有提到未发言的其他三位与会美国学者叶理绥、拉铁摩尔、牟复礼。读者从周先生的短讯介绍中看不出是谁组织了这次会议。何四维在莱顿汉学会议前后与中国学界的关系值得在此略作梳理。当时何四维刚刚接替去世的戴闻达开始在莱顿教汉学,1956年才正式成为教授。但这次会议对何四维有很大影响,本来他是研究汉代法律的,这次会议上因为接触中国马克思主义史学家的缘故,他随后对中国马克思主义史学发生兴趣,后来在1965年发表文章专门讨论了中国马列学者对秦汉政治和社会制度的解释^②。何四维提示说中国学者郭沫若和陈梦家对新出土的青铜器作了较广泛而深入的讨论。他指出较早用马列主义概念探讨秦汉政治组织的重要研究是陶希圣和沈任远1936年发表的《秦汉政治制度》,而将吕思勉、劳榘、钱穆列为早期以非马克思主义模式解释秦汉帝国兴起的学者。然后转入分析郭沫若、侯外庐、杨向奎、张舜徽、尚钺、吕振羽、范文澜、李剑农、杨宽、何兹全、漆侠、贺昌群、翦伯赞等人对秦汉社会性质的争论。总之,这篇英文文章系统全面地向西方学界介绍了中国第一代马列史学家对秦汉问题的探讨。但他的结论是,这些讨论并没有对秦汉帝国的建立提出新的解释,甚至很少超过郭沫若《中国古代社会研究》的理论模式。他也注意到1956年在“百花齐放”运动中雷海宗已经批评了这种僵化地理解中国古代史的模式^③。

1955年莱顿汉学会议举办时,许理和(Erik Zürcher, 1928年生)尚是27岁的年轻博士生,他正在何四维指导下继续撰写博士论文,所以这位年轻人似乎完全没有引起周先生的注意,也就没有理由出现在周先生的会议短讯里。许理和直到1959年才因出版《佛教征服中国》拿到博士学位,其学

^① 他1959年出版了一本研究明代财政管理的书,见Heinz Friese, *Das Dienstleistungs-System der Ming-Zeit (1368-1644)*, *Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (OAG)*, Bd. XXXVA, Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens e. V.; Wiesbaden: Kommissionsverlag Otto Harrassowitz etc., 1959; 参看杜希德(D. C. Twitchett)的书评,载 *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 25, No. 1 (February 1962), pp. 185-186.

^② Anthony F. p. Hulsewé, "Chinese Communist Treatment of the Origins and the Foundation of the Chinese Empire," *The China Quarterly*, Vol. 23 (September 1965), pp. 78-105.

^③ Hulsewé, "Chinese Communist Treatment of the Origins and the Foundation of the Chinese Empire," p. 102.

术声誉也是在这部大著出版之后才开始日益增长。周先生1955年到莱顿开会之前,同何四维、许理和两人大概是不太熟悉的,因为以前也不太可能有什么交集,何四维的治学重点是秦汉史,许理和虽然当时论文是写汉魏南北朝佛教史,从专业兴趣上来说与周先生接近。但因为他当时尚是不起眼的年轻人,似乎也就没有理由吸引周先生的特别注意。通过这次莱顿会议,周先生算是和他们正式结识了。许理和这本书出版以后,周先生仔细阅读了,并在1964年给许理和提供了详细的更正意见。许理和先生在1972年该书第二版序中专门感谢了周先生的指正^①。此诚为中外学术交流史上之佳话。

周先生写短讯时,牟复礼(1922年生)也是一位刚取得博士学位不久的年轻学者,当时正在莱顿访学。他算是刚出道的美国青年学者,在会议上并不引人注目,所以也没有理由出现在周一良先生写的会议短讯里。牟先生在到莱顿之前,1954年才从华盛顿大学在卫德明指导下获得博士学位,之后1954—1955年在台湾做研究,1955—1956年拿美国联邦政府的富布赖特奖金在莱顿做博士后。1956年回到美国进入普林斯顿大学任教,1959年即升为副教授,很快又在1963年升为正教授^②。等到周先生写回忆录时,牟先生已是北美中国史泰斗,著作等身,弟子遍布全美。这说明莱顿会议时周先生其实对自己以前的学生而当时尚是刚出道的年轻学者的牟复礼其实并不太在意,也就没有在短讯中提及。等到后来牟先生成了学界重要人物,自然而然地周先生也就在回忆录里提到了牟先生。

周先生1989年5月去普大访问时见了牟复礼,也见了余英时先生,后者赠给他一本《陈寅恪晚年诗文释证》。周先生读完这本书之后,受其启发,撰文怀念自己的老师,在文章中表示,虽然对余先生的一些解读不是完全同意,认为求之过深,但认为余先生的解读是触及陈先生心事的,研究晚年陈寅恪的人不可不读^③。

三、牟复礼回忆录当中的相关回忆

牟复礼先生晚年一直在撰写回忆录,但并未最后完成。这本未完成的回忆录是由他在普大的同事南熙(Nancy Norton Tomasko)编辑出版的,读者对象是美国的汉学家和对汉学有兴趣的学人,所以正如其书名《中国与二十世纪之史学志业》所揭示的,该书的叙述重点是牟先生回忆一生如何与中国史研究结缘。这是我们阅读这本回忆录应该注意的特点,它不是一部全面的汉学学术史研究,而是个人汉学学习和研究生涯的历史回顾与点滴记忆。

牟复礼先生在1955年莱顿汉学会议上只是一位观摩的青年学生。但他晚年留下的回忆录提供了更多有关这次会议的有趣细节,而且这些细节特别提示了他与与会中国学者翦伯赞和周一良的交往。在他2004年所写的这次会议的回忆文字中,翦伯赞甚至是主角。这反映了牟先生将这次会议看作是是他与新中国马克思主义学者接触的重要历史事件。牟先生是在1944年参加哈佛陆军训练班时开始学习中文,也开始对中国文化和历史感兴趣。而他当时的中文老师是赵元任和特训班的助教邓懿。他在特训班时和周先生、邓懿夫妇都有来往,毫无疑问,周先生夫妇对他了解中国文化和历史起了启蒙老师的作用。后来牟先生进入美国战略服务处工作,曾被派到京津一带帮助国民政府接受日军投降,与国共两党都有接触。他后来复员后又回到中国进入金陵大学学习,自此正式进入汉学领域。1940年代前后两次逗留中国,使得他对中国的感情很深。

牟先生在回忆录中说,莱顿大学汉学教授戴闻达(1888—1954)在1952年访问了华盛顿大学,了

^① Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, 第三版, 太史文撰写前言, 2007年, 第6页。周先生的更正意见吸收进了许理和的更正笔记, 第471—472页。

^② 有关其生平经历, 参见其回忆录 Frederick W. Mote, *China and the Vocation of History in the Twentieth Century: A Personal Memoir*, Princeton: Princeton University Press, 2010; 追忆文字见陆扬:《花前又见燕归迟——追忆牟复礼先生》,《当代》第211期, 2005年, 第44—51页。

^③ 周一良:《从〈陈寅恪诗集〉看陈寅恪先生》,《读书》1993年第9期, 收入《周一良集》第5卷《杂论与杂记》, 第222—232页。

解到即将毕业的牟先生的情况,主动邀请他申请富布赖特奖学金以便在莱顿学习一年。牟先生1954年获得博士学位,之后到台湾游学,在游学期间申请并意外获得了这个奖学金。可是戴闻达在莱顿的继任者何四维告诉他,他以前联系的接待人戴闻达教授已故去,如果他不能来莱顿也没关系。但牟复礼还是决定按计划去莱顿。并且在开学前就到了莱顿,正好赶上参加青年汉学家年会。据他回忆,大约四十位欧洲汉学家参加了会议(加上家属,总共约一百人左右),而红色中国第一次派出代表参加这次主要由西欧汉学家出席的会议,与会者是著名的社会主义史学家翦伯赞和中年学者周一良,当时周先生专攻佛教和六朝史。

他对周先生专业的回忆很有意思,可以看出完全是事后追忆。因为在2004年牟复礼写回忆录时,周先生以研究佛教和六朝史知名于欧美汉学界,并非以日本史研究知名。周先生当时以日本史专家的身份去莱顿开会的形象,在2004年牟先生的回忆录里完全看不到了。牟先生也完全没有提及周先生在会上发表的论文是介绍新中国的亚洲史教学和研究,更没有提到周先生转向这样的新方向是当时院系调整之后中国历史学界学习苏联教学模式导致的结果。总而言之,这是很典型的回忆者以写回忆录时的认知来“改写”过去发生的事的例子。

据牟先生回忆,翦老和周先生到达莱顿汉学院的当天,何四维便请牟复礼去他办公室与两人见面,以便让牟复礼帮助招待他们。但让牟复礼感到意外的是,周先生的反应就像两人根本不熟一样。翦老注意到牟先生主动打招呼,而周先生反应冷淡,便问周先生:“这人是谁?你认识他吗?”周先生回答说,牟先生二战时曾在哈佛培训,算有一点认识。很明显周先生对其美国岁月感到十分不安,不想让翦老深究他的历史。周先生随即转而言他,不再理会牟先生。牟先生猜测周先生因为出身名门而最近才转投革命阵营,这使他在翦老这样一位党的高级学术领导面前感到十分不自在。

但是翦老却友好地问了牟先生一些问题,请牟先生夫妇陪同他一起参加会议。在接下来的三天时间里,牟先生一直陪着他,给他解释会上发生的种种事。有趣的是,他们在大街上遇到英国学者秦瑞和法国学者谢诺,两人当时都是共产党员身份,试图跟来自他们所向往的社会主义中国的翦老套近乎,但当得知陪着翦老的牟先生是美国人时,两人便迅速改变步伐,试图避开牟先生。牟先生记下的这个细节非常有趣,从中可见即便是在欧美,左、右翼学者之间亦有心结,而这种心结正是同当时整个欧美的冷战大背景分不开的。即使是欧美学界内部,左、右翼学者之间也存在一条很深的鸿沟,在学术制度相对完善的学界,学者们之间仍然可能因为政治立场的不同而缺乏相互理解、宽容和接触,更不要说认可了。学术和政治在冷战下的欧美也紧密联系在一起。

牟先生也特别提到,谢诺和秦瑞在会议上与白乐日发生了激烈的争论。白乐日说他的研究当然是基于假说,但不像马克思主义学者那样顽固坚持自己的立场,而是愿意根据研究的结果来放弃或修正自己的假说。翦老对这些争论很感兴趣,当即拜托牟先生帮他翻译,但翦老听了之后表现谨慎,并未立刻提出自己的判断和立场。这次会议上,牟先生也见到了费正清、拉铁摩尔、傅吾康、龙彼得,但感到这些人在会议举行讨论时不算活跃,主要在会下与青年学者们交往。不过,牟先生在回忆录里没有提到他曾与周先生相约一起给赵元任写明信片的事。

前文已经说过,赵元任是牟先生在哈佛陆军特训班的中文教授。赵元任自1947年起就一直在加州大学伯克利分校任教,1952年获聘为阿加西讲座教授,1954年6月又获得古根海姆奖,所以1954-1955年赵元任应该是享受学术休假一年。据他回忆,1954年他曾想约瑞典汉学家高本汉(1889-1978)见面,但高本汉恰好有事外出,约见未果。当时看来赵先生借拿古根海姆奖而进行学术休假之机在欧洲游历,曾到过瑞典,故而想见高本汉。他又说当时在哥本哈根有个会议,高本汉按说应该到场,却因病未去,结果又没见到^①。1955年秋大概赵先生休假结束,从海外游历回到了加

^① Chao Yuen Ren, *Chinese Linguist, Phonologist, Composer and Author: Oral History Transcript*, interviewed by Rosemary Levenson, The Bancroft Library, University of California, Berkeley, 1977, pp. 139-140.

州。这正是牟先生在莱顿会议上提议与周先生合送明信片给赵先生的背景。

牟复礼在与翦老的接触中,感到翦老是一位友好和直接的人,跟他谈话很有意思^①。牟先生也了解到翦老曾在1924年夏至1925年底留学加州大学,因志不在此而没有拿学位即回国。时至1955年,翦老的英文已基本忘光了。周先生的英文和日文都很好,也会法文和德文,来莱顿显然是要做翦老的翻译。牟先生后来也听说翦老和周先生参加了1956年在巴黎召开的第九届年会,那时周先生的举止更为放松和自然。而在第九次年会上,东西方学之间发生了更为激烈的冲突。

实际上,考虑到周先生1956年春正式入党,而一般预备党员考察期为一年,则1955年8月下旬他访问莱登时正好是预备党员考察期。可能当时在顶头上司翦老密切关注下,他比较小心,出国访问时处处实践周总理所谓“外交无小事”的指示,生怕出问题,以免党员转正一事泡汤。当时气氛之紧张,由此可见一斑。

四、杨联陞致胡适的信中的会议情况

周先生的短讯正式发表于1956年,但其实际写作短讯的时间并不清楚。在他参加完莱顿会议到回国后发表短讯之间这段时间,实际上还有一条材料提及这次会议。这便是目前已知有关莱顿会议最早的中文史料,这条史料实际上来自周先生的哈佛老同学杨联陞。

莱顿汉学会议举行的时间是1955年8月28日至9月3日,很快杨先生便在1955年9月28日致胡适的信中提到了这次会议,也提到了费正清。杨先生说:“今夏在莱顿举行的少壮汉学家年会,中共派翦伯赞、周一良参加。正好叶理绥、费正清也去了,都与周一良谈过(周一良在《历史研究》那篇《西洋汉学与胡适》中曾说费正清是文化特务,见了面倒很客气),今天叶理绥给我看一张照像,里面有周一良,他比以前好像胖多了。站着的时候头项有几分向前弯,还是他从前常有的那个姿势(他那篇文章里,没骂哈燕社,哈佛的人除费外,只骂了魏楷一人,说他在中日战争时曾公然发表应听任中国亡于日本之谬论。对西洋汉学者好像只捧了 Arthur Waley 一人)。”^②从杨先生的信来看,当时哈佛学者叶理绥和费正清也一并参加了这次会议。杨先生当时任教哈佛,也只提到从哈佛去莱顿开会的叶和费两个熟人,其他人一概未提。这说明他心里首先关心的人还是哈佛的熟人,而与会的哈佛熟人也是他了解这次会议情况的主要信息源。

魏楷是 James R. Ware, 汉名也用魏鲁南,1930年代初曾在北京留学,毕业后留校任教,曾任哈佛大学远东系中文教授,协助老师叶理绥编辑《哈佛亚洲学报》,30年代为陈寅恪翻译两篇论文发表在该刊。他也是哈佛燕京学社成立后培养的第一个汉学博士,早年也做南北朝佛教和道教史,毕业后主要帮助叶理绥在哈佛教中文,学术成果并不算特别突出。周先生也对南北朝宗教史感兴趣,未赴哈佛以前已经开始留意魏楷的作品,1937年在《史学年报》第2卷第4期发表文章评论魏楷的英译《魏书·释老志》^③。叶理绥主要是日本学家,似乎别人都没提到他参加了莱顿汉学会议。杨先生信中所谓周先生“捧了 Arthur Waley 一人”,是指周先生在《西洋汉学与胡适》里说有少数汉学家对中国文化抱友好态度,对中国文化带着欣赏的眼光来介绍给西方,如亚瑟·韦雷(现在通译作“魏礼”)把《诗经》、《老子》、《西游记》等作品译成英文,介绍给西洋读者,对文化交流起了正面的作用。

1950年代,尽管冷战已经开始,但海内外通信还不是特别困难。1956年5月14日杨先生在给胡适的信里说他当天收到周一良先生给他和王伊同、邓嗣禹的信,告知一些国内老朋友的近况,发动

^① 从牟先生的叙述看,翦老在莱顿开会时似乎还是比较谨慎的,这与他在国内作为“燕京摄政王”的地位所体现出的霸气有很大不同。王学典先生说坦白正直、刚烈急躁,见《翦伯赞学术思想评传》,第17-18页。

^② 胡适纪念馆编:《论学谈诗二十年——胡适、杨联陞往来书札》,合肥:安徽教育出版社,2001年,第284-285页。

^③ James R. Ware, “Wei Shou on Buddhism,” *T'oung Pao* 30: 1-2, 1933, pp. 100-181; “The Wei Shu and the Sui Shu on Taoism,” *Journal of the American Oriental Society* 53: 3, 1933, pp. 215-250.

他们几个回国报效。这封信如果能找到,应该会比较有意思,可以一窥周一良先生首次出国参加莱顿汉学会议回国之后的一些想法,以及他如何劝海外同学回国报效国家。看当时杨联陞和胡适之间的通信,可知杨先生当时仍然在继续研究魏晋南北朝史,关注道藏、佛藏的研究。

而反观周一良先生,已经很少做魏晋南北朝史的研究,尽管他1951年也在《文物参考资料》第2期上发表了《敦煌壁画与佛经》一文,但主要精力是研究亚洲史,比如1950年他发表了两篇论文《东学党——朝鲜的反封建反帝斗争》(《历史教学》1950年第1、2期)、《从印刷术看中朝文化交流》(《进步日报》1950年12月26日),1951年他在上海开明书店出版了《中朝人民的友谊关系与文化交流》一书,从题目就能看出这是冷战下为了响应抗美援朝所出版的应景之作。这本书出版之前他在1951年2月13-14日的《人民日报》上发表了《中朝人民的友谊关系与文化交流》一文,还在《历史教学》第一卷第五期上发表了《推进爱国主义历史教育的几个具体问题》。1955年9月他又在上海人民出版社出版了《中国与亚洲各国和平友好的历史》一书。这之后,他还出版了《亚洲各国古代史》上册(北京:高等教育出版社,1958年)和《明代援朝抗倭战争》(北京:中华书局,1962年)两书。这些书基本上都应看作是比较通俗的历史书,并不能反映出周先生真实的亚洲史研究水平。

这一时期他真正有学术价值的论著还是那些讨论中日关系的论文,后来结集成《中日文化关系史论集》(南昌:江西人民出版社,1990年)出版。反观他1946年回国之后到1949年秋进入清华之前,所发表的论文大多是魏晋南北朝史研究,如《乞活考——西晋东晋间流民史之一页》、《〈牟子理惑论〉时代考》、《跋敦煌写本〈法句经〉及〈法句譬喻经〉残卷三种》、《北朝的民族问题与民族政策》等等^①。他在50年代政治压力下而非自愿进行的学术转型无疑是令人惋惜的。这与他老师陈寅恪先生一生的“史学三变”完全不同^②。

五、费正清对华回忆录中的会议情况

莱顿汉学会议是新中国成立后,中外学者第一次共聚一堂,讨论学术,所以在多位与会者心中留下了深刻的印记。另一位与会者费正清晚年也回忆了这次会议。1982年,参加过莱顿会议的美国学界代表费正清在晚年回忆录中也特别提到了这次汉学会议和中国学者见面的情景。不过,从他的回忆来看,也带有很强的选择性。在本文讨论的若干中外学者之中,他是唯一一位特别提到青年汉学家会议举办缘由的人。他略述了莱顿汉学会议举办的缘由:

在莱顿召开的是第八届年轻汉学家代表大会,会议地点设在位于城边一座环有护城河的中世纪的古堡里,这座古堡当时已被改建为一个青年旅馆和会议中心。那些年轻的汉学家们其实都已是中年人了,他们之所以选用这个会议名称是为了避免邀请那些年长资深的汉学专家和其他知名学者来参加会议,否则这些人恐怕会垄断整个会议的发言。^③

这段话向读者解释了为何会议取名为青年汉学家会议,实在是为了怕老一代垄断会议发言。费正清回忆录也提供了青年汉学家会议主要推动者的名单,主要包括剑桥的范登司普连克、杜希德、龙彼得,巴黎大学的白乐日,慕尼黑大学的傅海波,布拉格大学的普实克和汉堡大学的傅吾康。这些人当中,从当时的合影来看,至少范登司普连克、龙彼得、白乐日、傅海波、傅吾康都参加了这次会议。另外还包括何四维与谢和耐。

^① 这些论文很多都收入中华书局1963年出版、1964年发行的周一良《魏晋南北朝史论集》,其出版过程见徐俊:《周一良〈魏晋南北朝史论集〉出版轶事》,《书品》2010年第5期。1997年北京大学出版社重印了此书,1998年又收入辽宁教育出版社出版的《周一良集》第1卷。

^② [美]余英时:《试述陈寅恪的史学三变》,《陈寅恪晚年诗文集释证》,台北:东大图书出版公司,1998年,第331-377页。

^③ [美]费正清:《费正清对华回忆录》,陆惠勒等译,上海:知识出版社,1991年,第453页;2013年中信出版社又刊出新译《费正清中国回忆录》。按,此书原题为 *Chinabound: A Fifty Year Memoir*。

与牟复礼类似,法国学者谢和耐(Jacques Gernet, 1921年生)当时也是年轻人,莱顿汉学会议举办时,他正在跟戴密微做博士论文。1956年他在河内法国远东学院出版《五至十世纪中国社会中佛教之诸经济面向》(Les Aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle)一书^①,正式获得博士学位,之后进入高等研究实验学院任教。周一良先生的回忆录没有提到他。这有点奇怪,因为谢和耐当时正在写佛教社会史的论文,而周先生在哈佛完成的博士论文也是有关中国中古佛教史的。况且周先生的导师叶理绥继承的是法国东方学的传统,是伯希和的学生。

费正清在回忆录中也特别谈到了翦老和周先生,不过他对翦老和周先生的描述有些奇怪,竟然记错了周先生的专业。他回忆的重点是翦老和白乐日之间的冲突:

出席这次会议的还有两位来自中华人民共和国的历史学家——一位是已上了年纪的翦伯赞,他用马克思主义理论指导写了一部通史^②。还有一位是曾在哈佛学习过的宋史专家周一良,他那时在北大修改和编写教科书。有一次在会议讨论发言时,欧洲的权威学者巴拉斯(即白乐日)不住地向翦老先生摇头表示自己不同意见,翦老先生对他这种教训式的态度极为反感,觉得自己受到了侮辱,于是我们不得不为这种冒犯人的西方式的辩论态度向他道歉,以消除他的愠怒。我们解释说,在谷登堡以前,欧洲人在自己的大学里已经争论了好几百年,而中国的学者们在此期间却一直在使用纸张、印刷和出版书籍。^③

费正清说周先生是宋史专家明显有误,不知道他从何处得知的消息。那个时代,一般略了解周先生的学者都会认为他是魏晋南北朝史专家。费正清没有提及他和周先生在会议下是否有交流。从周先生的回忆来看,他是回避美帝国主义学者费正清的,而且他不久前刚刚在《历史研究》撰文批判胡适时附带说到费正清是文化特务。我们不清楚莱顿会议时费正清是否已经看到周先生这篇批判胡适的文章。可能不一定看过,毕竟他不像杨联陞那样关注中国国内发生了什么,何况这种文章也不是严肃的学术论文,不一定会引起他的注意。他当时在美国也只是刚刚摆脱麦卡锡主义的影响。费正清提到了白乐日和翦老有关中国史学由谁书写、怎样书写的争论,这事倒是在其他记录中得到印证,比如我们下文将看到《翦伯赞传》中有关于翦老和白乐日争论的详细信息。

费正清在回忆录中也专门谈到,他当时问翦老和周先生中国打算如何来防止人口过剩。两位中国学者回答说:所谓“人口过剩”是“马尔萨斯和帝国主义者的观点,是错误的。根据马克思主义我们知道,人类的一切都是由人的劳动力创造的,因此对我们来说,人口越多越好”。随后费正清带有挑衅性地在回忆录中评论道:“我始终没有忘记这次和他们的交谈。中国的人口就这样像滚雪球一样,在1950—1980年的三十年中翻了一番,而经历了毛泽东的革命后人民的生活水平却几乎是原地踏步,没有什么提高。马克思的反马尔萨斯主义的理论导致了人类历史上一次最可笑的失败。”这个评论发生在80年代初,也是在费正清1972年随尼克松、1979年随蒙代尔两次访华之后,正是因为他目睹了中国三十年的人口变化,才会始终记得这次在莱顿与中国学者的交谈。这样的细节,正是我们从周先生的回忆录和短讯都看不到的信息。中美学者在国际汉学会议上就人口问题直接交锋,这可能是1949年新中国成立后第一次。因为会议在西欧的莱顿召开,翦老和周先生赴会可说是深入“白区”,翦老回答费正清的质疑带有很强的防卫性则完全可以理解。

很可惜,翦老参加完会议回国后没有专门发表文章介绍这次莱顿会议。翦老弟子张传玺教授编著的《翦伯赞传》(北京大学出版社,1996年)参考了周先生在《历史研究》上的短讯,介绍了会议的大致经过,但也提供了周先生、费正清回忆录中没有的信息,比如翦老和白乐日之间、翦老和费正清之

^① 此书1987年由耿升译成中文,名为《五至十世纪中国佛教经济概况》,由甘肃人民出版社出版,2004年中译本改名为《中国5—10世纪的寺院经济》,由上海古籍出版社重印;英译本由傅飞岚完成,加入很多作者的修订和补充,1995年由哥伦比亚大学出版社出版,题为 *Buddhism in Chinese Society: An Economic History from the Fifth to the Tenth Centuries*。

^② 此处所说的翦著中国通史,或即指两卷本《中国史纲》。

^③ [美]费正清:《费正清对华回忆录》,第453—454页。

间的争论等等。

六、翦伯赞传记中提及的会议情况

周先生和牟复礼的回忆录对莱顿会议上的论争谈得比较少。费正清回忆录略有涉及,但语焉不详。唯有1996年出版的《翦伯赞传》特别提供了一些中外学者交锋的细节,尤其叙述了白乐日和翦老就中国是否有学术自由发生的冲突,内容最为丰富^①。《翦伯赞传》说:“在会议进行中,有一位法国籍的匈牙利学者巴拉士(即白乐日)在发言中,大谈新中国没有学术自由,进行无中生有的政治性攻击。德国汉堡大学研究明史的教授格拉姆也攻击我国研究学术没有自由。翦伯赞进行了驳斥。”根据《翦伯赞传》的叙述,白乐日还声称以后中国的历史不能靠中国人写。如果只靠中国人写就会没有胡适等人的传记。翦老认为这是诬蔑、攻击行为,立即还击说:“听说你是宋史专家,你应该是读过《宋史》的。《宋史》上不是既有《岳飞传》、也有《秦桧传》吗?请你放心,中国的史学家是会为胡适等人立传的,会给他们以实事求是的评价,其中有些人是会遗臭万年的。”当时国内正值批判胡适的热潮,周先生也刚发表《西洋汉学与胡适》一文,这些批判活动看来都引起了西洋汉学家的注意,白乐日显然对这一批判胡适的政治运动十分不满,故而当面向翦、周俩人发难。白、翦之间关于胡适的对话倒是说明当时国内批判胡适的战线显然延伸到了莱顿。白乐日是匈牙利人,早年在德国柏林大学求学,导师是福兰阁(Otto Franke)。也算是陈寅恪在柏林大学的同学。他在柏大求学期间,曾到法国留学,追随马伯乐。他早年对魏晋南北朝思想史感兴趣,后来转向社会经济史研究。50年代受法国年鉴学派史学家布罗代尔邀请加入高等研究实践学院,着力推动宋史研究计划^②。

《翦伯赞传》也略述了会上中美学者交往的态度和方式:“参会的美国学者拉铁摩尔和费正清都反对马克思主义,对新中国采取不友好的态度。翦伯赞和周一良都未主动与上两人打招呼。后来,主持会议的莱登大学教授何四维主动做了介绍,翦与周同拉铁摩尔进行过交谈。拉铁摩尔讲到在美看到周一良批评费正清的文章,说周先生对费有误解。”^③如果联系当时美国的情况,50年代初,因为受麦卡锡主义影响,美国政界开始检讨所谓“失去中国”问题,拉铁摩尔处在风暴中心^④。尽管在美国拉铁摩尔和费正清一度都被认为是亲共学者,但在当时中国学者眼中,他们却是帝国主义反华学者。这真是相当具有讽刺意味,说明两国之间当时受到不同意识形态影响,在对学者的认识上存在政治和学术的巨大鸿沟。当时拉铁摩尔刚刚摆脱麦卡锡主义迫害的困境,获准出国,他先到英国参加学术活动,正准备去罗马和其他欧洲城市参会、访学,到莱顿开会时是顺道访问。

《翦伯赞传》指出,翦老和周先生在莱顿会议期间并未主动与费正清交谈,费正清好像也有所回避。这一叙述是不准确的。前文所引杨联陞给胡适的信中说,叶理绥告诉杨,叶理绥、费正清均与周先生谈过。费正清与周先生谈过的记录也可以在费氏的回忆录中得到印证。不过,《翦伯赞传》倒是提到拉铁摩尔在会上和翦老、周先生有接触。拉铁摩尔在美国已看到周先生在《西洋汉学与胡适》中说费正清是文化特务,认为周先生对费正清有误解。但交谈中翦老很郑重地跟他解释说:“批评与自我批评,在我国已是普通事了,在学术上也是这样。费正清的书不能说没有错误。他替帝国主义说话,攻击新中国,就是错误。周先生写文章批评他的书,不能说是误解。”翦老更愿意将周先生对费正

^① 翦老弟子张传玺先生编著的这本翦传(北京:北京大学出版社,1996年)侧重于翦老的生平和史学活动,王学典先生的评传则全面评述了翦老的史学思想。

^② 有关白乐日的治学经历和研究取向,参见拙著《在西方发现陈寅恪:中国近代人文学的东方学与西学背景》,北京:北京师范大学出版社,2013年,第70—87页;Harriet T. Zurndorfer, “Not Bound to China: étienne Balazs, Fernand Braudel and the Politics of the Study of Chinese History in Post-War France Author,” *Past & Present*, No. 185 (2004), pp. 189—221.

^③ 张传玺编著:《翦伯赞传》,第280—283页。

^④ 见 Robert P. Newman, *Owen Lattimore and the “Loss” of China*, Berkeley: University of California Press, 1992.

清政治立场的批评限定在学术批评范围之内,但其政治立场优先于学术立场是确定无疑的。周启博先生在《邻家小儿话翦老》一文中提及,1956年巴黎汉学会议上翦老则是背着周先生单独见了拉铁摩尔。话说回来,费正清1942-1943年在华逗留期间,虽然使用了三个头衔,美国驻华大使特别助理、国会图书馆代表、美国学术资料服务处主任,为国会图书馆收集资料,但是1942年10月一度在组织上被划归美国战略情报局驻华首席代表梅乐斯管辖^①,所以也确实可以称之为“文化特务”,尽管他力图远离秘密情报工作。当然,目睹重庆政府的腐败和低效,40年代初费正清在政治立场上实际上更为偏左,对国民党政府的腐败低效相当失望。他曾给美国国务院打报告要求国务院援助在饥饿和贫困中挣扎的西南联大的教授,并通过个人关系获得一些美制奶粉、牛油、罐头等食品,想要分发给西南联大教授。但当时国民政府教育部长陈立夫却极力推行党化教育,推行一个领袖、一个主义、一个民族、一个国家的意识形态教育,认为中国学者接受美援将有损民族尊严,拒绝接受美国援助^②。但实际上陈立夫是怕担当亏待教育部所属大学教授的责任。

《翦伯赞传》对当时英法左翼学者试图接近翦老有所提示,“当时英国共产党汉学家秦瑞夫妇,法国共产党汉学家谢诺对中国代表都有很大帮助”。这本传记也同时指出翦先生还是“比较善于团结一切可以团结的人,他对美国代表态度比较友好积极,也是为了团结他们,向他们宣传历史唯物主义”。如果参照牟复礼的回忆录,实际上在会议上翦老似乎同秦瑞与谢诺等英、法两国的共产党员学者交流并不多,秦瑞、谢诺看到翦老与美国学者牟复礼在一起时采取了回避策略。只不过翦老和他们在意识形态上同属于一个阵营,自然而然有了亲近感。但《翦伯赞传》中也说到何四维介绍翦老、周先生与美国学者见面交谈,以及翦老善于团结一切可以团结的人,对美国代表态度友好积极,这些倒是都可以在牟复礼的回忆录中得到印证。

翦老是中国革命史学的代表人物,其史学很早即引起美国学者的注意。1968年埃德蒙兹(Clifford G. Edmunds)在芝加哥大学完成了一篇长达两百页的硕士论文《共产中国的官僚制、史学与意识形态:1949-1958年的翦伯赞之个案研究》^③,探讨从建国到反右期间翦老史学与政治之关系。翦老不幸于1968年12月去世,未能看到这篇论文。不过,这篇论文并未提及这次莱顿会议,也未提及1956年的巴黎汉学会议。

翦老传记收入的材料大多数涉及的内容都反映了翦老在革命和学术两方面的贡献,所以有关翦老在莱顿会议的叙述也主要是关于翦老对欧美汉学家又团结又进行有理有利有力斗争的信息,其他方面的信息则大概都暂时忽略了。这是可以理解的,因为传记的作者是翦老的弟子,这部传记多少有颂扬翦老、为翦老建立历史地位的目的。

六、结 语

这次会议上中外学者之间的争论可谓是冷战学术史上第一次交锋。铁幕落下后,中外学者在意识形态上的分歧也导致他们分化成不同学术阵营^④。在莱顿会议上,很明显,意识形态上分属两个阵

^① 梅乐斯后来负责重庆中美特种技术合作所,协调中美对日情报工作,见其回忆录, Milton E. Miles, *A Different Kind of War: The Little - Known Story of the Combined Guerrilla Forces Created in China by the U. S. Navy and the Chinese During World War II*, Garden City: Doubleday, 1967.

^② 张朋园:《郭廷以、费正清、韦慕庭:台湾与美国学术交流个案初探》,台北:“中央研究院”近代史研究所,1997年,第80页。

^③ Clifford G. Edmunds, “Bureaucracy, Historiography, and Ideology in Communist China: The Case of Chien Po - tsan, 1949 - 1958,”未正式出版;1976年埃德蒙兹将其硕士论文抽出一部分在美国亚洲学会中大西洋地区分会年会上发表,后来收入 F. Gilbert Chan, Harlan W. Jencks eds., *Chinese Communist Politics: Selected Studies*, Asian Research Service, 1982, Chapter 3.

^④ 吴原元先生对1949-1972年之间的美国中国学从学理上作了很清晰的梳理,见《隔绝对峙时期的美国中国学》,上海:华东师范大学出版社,2008年。虽然将这一时期称为隔绝对峙时期,实际上从莱顿和巴黎汉学会议上看,对峙是有的,但未必真正隔绝,两国学者仍有机会在国际会议上进行学术交流,尽管这种交流带有很强的冷战色彩。

营的学者在学术上也各自支持自己阵营的学者,西欧共产主义学者想结交中国共产主义学者,比如秦瑞、谢诺等人一直试图接近翦老。翦老当时在中国史学界位高权重,出国带着团结和统战帝国主义学者的任务,所以不但与秦瑞、谢诺等人来往,也对牟复礼等美国学者表现得比较友好。翦老所发表的会议论文,政治意识形态宣传的色彩较浓,学术价值有限。很可惜,以目前所见资料而言,现在已经看不到翦老当时对西方学者论文的学术评价。

从牟先生回忆录来看,翦老在莱顿会上并非一个刻板的学术官僚形象,看起来不失谨慎、和蔼,与西方学者打交道也并非刻意保持距离,而是表现得比较主动。当然,牟先生曾留学金陵大学,对中国充满感情,晚年对中国学者的回忆多少带有了解之同情。他对周先生的看法也比较公允、平和,理解周先生的处境,对周先生在莱顿刻意回避他也并无怨言。他也对翦老表现得很友好,在会上一直陪着翦老。牟先生无疑称得上是中国学者的朋友。

但从费正清的回忆录来看,翦老那根阶级斗争的弦当时绷得很紧。费正清的经历、个性与牟复礼相当不同。费正清在美国外交界、情报界服务多年。他去莱顿之前,正受麦卡锡运动的牵连。当时左、右翼学者之争席卷美国学术界,这样的政治局势对费正清造成了很大的影响,这一点使得他面临与牟复礼非常不同的局面。尽管80年代这些已成往事,但他1972、1979年先后两次随美国总统、副总统访华,一生与政治结缘,所以对莱顿汉学会议的回忆也体现了他的政治立场。虽然莱顿汉学会议是一次学术会议,而费正清的回忆却明显带有政治色彩,这正是记忆具有选择性的特点。相比之下,牟先生当年在莱顿是青年学者访学,未介入政治,其回忆录则基本上是晚年个人的一些感怀,没有很强的政治表达。当时翦老和周先生在莱顿汉学会议发表的论文本身学术价值非常有限,但仍不失为现代学术史、思想史资料。

从莱顿汉学会议上的争论来看,当时比较引人注目的是中外学者特别讨论了以下若干问题:中国历史分期问题、中国的学术自由问题、中国的人口问题、中国历史由谁来书写的问题。中国学者主张用马克思主义历史唯物论来对中国历史进行分期。费正清认为中国也存在潜在的人口问题。不过,西方学者显然也在会议期间的讨论中提出了一些带有政治色彩的争论,比如他们批评中国存在学术不自由的问题,并担心马列学者可能会把在历史上起过巨大作用的胡适等人排出在中国历史书写对象之外。无论如何,他们当时已经注意到中国国内的政治运动特别是对胡适的批判对于正常学术活动的威胁。翦老和周一良显然对这些问题主要站在政策性立场上进行了反击。这可能是冷战学术史上相当有意味的一幕。

[责任编辑 王大建 范学辉]

以数字实录华人社会的历史图像： 华人社团账本与“二战”前东南亚华校研究

曾 玲

摘 要:作为东南亚华人社会重要的历史文献,华人社团账本具有非常重要的学术与史料价值。一方面,保留下来诸如应和会馆、应新学校等各类社团账本,是账本所属社团自己建立的经济档案。对这些账本的爬梳、整理、分类与解读,可拓展东南亚殖民地时代华人社团经济史的研究领域。另一方面,数字类的账本记录,具有计量学与统计学意义上的“实录”华人社会历史图像的功能,因而能够为反思与推进现有的包括华人移民帮群社会结构、会馆办学、华文教育等领域在内的东南亚华人历史研究提供新资料与新视角。考察新加坡应和会馆、应新学校、海唇福德祠绿野亭、丹容巴葛福德祠等华人会馆、华校、庙宇组织等社团所保留下来的,从1906年延续至1953年的各类账本账册,并结合章程、会议记录等其他华人历史档案,在殖民地时代新加坡社会时空的脉络下,透过对应新学校财务收支运作的具体与细致的研究,不难看出“二战”前应新学校在办学上具有社群化、财务运作制度化与经费来源多元化三个基本的特征。

关键词:东南亚;华人社团账本;新加坡应新学校;财务运作

前 言

在东南亚华人研究领域,华人社会文献具有非常重要的学术与史料价值。因为这些文献为研究东南亚华人社会、尤其是从内部考察华人社会发展与演化的学者,提供了华人社会记录自己历史的第一手文本资料。东南亚华人社会文献涉及诸多类别,其中包括各类华人社团保留下来的历史记录。在东南亚半自治的殖民地时代,作为华人移民社会三大支柱之一的华人社团承担了部分政府功能,不仅是维持那一时代华人社会运作的基本组织架构,亦是中华文化在东南亚传播与发展的重要载体之一。因此,在东南亚华人社会历史的研究中,华人社团文献非常珍贵且深具学术价值。

东南亚华人社团文献在形态上大致可分成两大类。一类以“文字”记录,主要是会馆、宗亲会等各类社团的碑铭、会议记录、章程、名册等。另一类以“数字”记载,主要是账本账册。作为东南亚华人社会一类重要的历史文献,华人社团账本在记录内容与方式上与文字类文献有很大差异。文字类的“碑铭”镌刻了华人社会发展过程中的一些重大事件,“会议记录”记载了华人社团每年、每月或数月一次举行的董事会、理监事会、“同人大会”等各类会议的内容。华人社团账本则是以具有计量学与统计学意义上的“实录”的方式,透过账本所属社团对其管理运作中所有往来账目系统、细致的登录,真实、具体且不间断地保留了账本所涉及年代华人社会内部的社群关系、认同形态、管理系统、运作方式、华人社会与殖民地政府、与祖籍地及祖籍国中国的关系等的记录。换言之,账本

作者简介:曾玲,厦门大学历史系教授(福建厦门 361005)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“新加坡华人社团账本的整理与研究”(编号:13BZS095)的阶段性成果。

是以“数字”“实录”华人社会的历史图像,它不仅为研究者提供了可与碑铭、会议记录等互为映证的文献,亦因其记录的内容与方式具有真实、具体、细致、全面、连续等特点而能够给予研究者以新资料与考察视角。然而,由于保留下来的华人社团账本非常稀少,导致收集极其不易,以及华人社团账本在阅读与整理上的难度,迄今为止,海内外学界对这类数字文献的关注与研究几乎是空白^①。

本文以新加坡华人社团账本为基本文献,所考察的个案是新加坡应新学校。应新学校由殖民地时代新加坡“嘉应五属”移民社群的总机构应和会馆^②创办于1905年^③。这是一所由华人会馆主办、且经英殖民政府正式注册的现代华校。在包括新加坡在内的东南亚现代华文教育发展史上占有重要的地位。应新学校自1905年开办以来,在应和会馆的管理之下历经了半个多世纪的发展与演化,终因新加坡建国后社会与教育制度的改变而在1969年被迫停办^④。有鉴于应新学校的兴办开创了新加坡现代华文教育之先河,对该校的研究向来受到学界的关注,在几乎所有关于东南亚华文教育的论著中都会涉及或提到这所华文学堂^⑤。尽管如此,由于缺乏来自应和会馆和应新学校内部的档案记录,现有的研究所运用的资料主要是第二手的应和会馆与应新学校编撰的纪念特刊、以及华文报刊如《叻报》等的零星报道,致使相关的研究至今仍基本停留在概述性的层面。

笔者在多年的新加坡田野研究中,收集到一批“二战”前新加坡各类华人社团的历史文献,其中包括近二百部应和会馆和应新学校的章程、议案簿^⑥、账本等。保留下来的应新学校账本始于民国十七年(1928),并一直延续到1965年新加坡建国之后,有数十册之多。应和会馆的账本则始于民国七年(1918),到新加坡建国前共计有一百多册。其中从民国七年(1918)至“二战”后初期的各类账本有近六十册。保留下来的应和会馆账本,具体记录了会馆数十年中支出应新学校的各类款项^⑦,以及其他与应新学校财务运作相关的账目。除了应新学校和应和会馆的账本,作为移民时代新加坡华人广、客两移民帮群总机构的海唇福德祠绿野亭^⑧、与“嘉应五属”同属客帮的新加坡南洋客属总会、“丰永大”^⑨公会等社团组织,在保留下来的账本中,也涉及与应新学校运作经费相关的记录[■]。这些账

① 根据笔者的检索,到目前为止,除了笔者编著、2005年由新加坡华裔馆出版的账本《福德祠绿野亭文献汇编之三:1887—1933年海唇福德祠绿野亭义山逐岁进支簿》,以及笔者运用该账本资料及其他文献所作的个案研究《移民社群整合与华人社团建构的制度化:新加坡福德祠绿野亭(1824—1927)研究》(《史学理论研究》2008年第3期),基本未再见到其他与东南亚华人社团账本研究相关的成果。

② 在殖民时代的新加坡华人社会,来自中国广东的梅县、兴宁、五华、平远、蕉岭的五县移民被称之为“嘉应五属客家人”。在新加坡开埠三年之后的1822年,“嘉应五属”建立应和会馆作为该社群的总机构。

③ 关于应新学校创办的年代,学界有1906和1905年两种说法。笔者根据该学校编撰的特刊,采用1905年创办之说。

④ 上述有关应和会馆与应新学校历史演化的文献记录,见《星洲应新小学特刊:本校史略》,新加坡应新学校1937年出版;《应和会馆一百四十一周年纪念特刊:新加坡应和会馆史略》,新加坡:新加坡应和会馆,1956年,第10—15、第15—16、39页;《应和会馆纪念特刊》,新加坡:新加坡应和会馆,1987年,第25—32页;《应和会馆纪念特刊》,新加坡:新加坡应和会馆,2003年,第33—37页。均为非卖品。

⑤ 郑良树:《马来西亚华文教育发展史》第一分册,吉隆坡:马来西亚华校教师会总会,1998年,第209页;崔贵强:《新加坡华人:从开埠到建国》,新加坡:新加坡宗乡联合总会,1994年,第156页;周聿峨:《东南亚华文教育》,广州:暨南大学出版社,1995年,第46页;李志贤、林季华、李欣芸:《新加坡客家与华文教育》,载黄贤强主编:《新加坡客家》,桂林:广西师范大学出版社,2007年,第165—171页。

⑥ 即会议记录。以下所提议案簿,均指“会议记录”。

⑦ 有关应和会馆账本中支出应新学校的款项,见下节“会馆津贴”的详细讨论。

⑧ 曾玲:《移民社群整合与华人社团建构的制度化:新加坡福德祠绿野亭(1824—1927)研究》,《史学理论研究》2008年第3期。

⑨ 在东南亚,作为一个社群及其社团形态的“丰永大”仅存在于新加坡华人社会。根据碑文的记录,该社群至少在咸丰十一年(1861)已出现在新加坡华人社会的舞台上。不过,“丰永大”在新加坡有多重的指涉,即是祖籍地为广东丰顺、大埔和福建永定的客家移民及其后裔的简称,亦指三地移民在殖民地时代所建立的社群组织。此种社群组织又分成两种形态。其一是指自移民时代以来,丰顺、大埔、永定三属移民以祖籍地缘为纽带建立的“丰顺会馆”、“茶阳(大埔)会馆”和“永定会馆”。其二是丰顺、茶阳(大埔)、永定三会馆合作建立的坟山组织“丰永大公会”。

■ 如《海唇福德祠绿野亭义山逐岁进支簿 1887—1933》,新加坡:新加坡华裔馆,2005年;《民国七年戊午立丹容巴葛福德祠进支部(簿)》,该账本原件现存新加坡客属总会资料室。

本基本传承中国传统会计的记账方式。账本的“码”是传统中国的“商码”，且以毛笔“由上而下”、“从右往左”书写账目。账目的登录，亦为传统中国“天地账”的格式。账册的每一面分成“上、下两阙”，“上阙”为“天”，登录社团收入的账目。“下阙”为“地”，登录社团开支的款项。收集到的账本账册种类繁多，既有“日清簿”、“草记簿”、“草清簿”，亦有“进支月结簿”、“月清簿”、“逐月结册簿”，还有“往来总簿”、“杂费总簿”、“大总簿”、“总清簿”等，十分复杂。

本文主要以上述账册为基本文献，并结合议案簿、章程等其他历史档案，一方面，透过对这些账册细致的分类、整理与解读，在“二战”前新加坡社会的时空环境下，具体考察新加坡应新学校的财务收支运作，进而从经济层面为移民时代东南亚华校研究提供新的视角；另一方面，笔者期待通过该项个案研究，有助于学界了解数字类的华人社团账本，如何具有计量学与统计学意义上的实录华人社会历史图像的重要功能。

一、账本中所见应新学校的财务收入

在东南亚殖民地时代，华人社会靠自己的力量兴办华校，因而筹集办学经费为头等重要之事。作为由会馆创设的华校，主管应新学校、由应和会馆设立的校董会在其《本校校董会》章程中明确规定，“本校经费来源为津贴、学费、店租及各种捐款与庙宇分款等方面”^①。

1. 会馆津贴。根据校董会章程，“本校每月经常费由应和会馆酌拨款项津贴”。从保留下来的各类账本账目的内容看，应和会馆主要以两种方式津贴应新学校。其一为不定期地为学校缴纳包括水费、电火费、地税等各种费用，以及为学校设备的建造与修缮提供经费。以应和会馆保留下来的最早账册《应和会馆戊午年立逐日流水草簿（1918—1921）》为例，从民国七年至民国十年，应和会馆为学校缴纳的各项费用的账目有数十条之多，其内容包括学校的“水饷”、“火饷”、“电费”、“马打^②薪金”、殖民政府工部局征收的各种税款等。此外，会馆还出资为学校进行“整堂屋”、“建浴房”、“扫灰水”、“改建厕所”等事项。

应和会馆另一种提供经费的方式是定期拨款“津贴”应新学校。保留下来的所有应和会馆与应新学校的账本，几乎都设有划拨经费资助学校办学的“津贴”条。在应和会馆账本中，“津贴”条通常列在账本的“支出项”内，而在应新学校账册中，“津贴”条则列在“收入项”下。以下是笔者根据应和会馆和应新学校账本中“津贴”条的数据整理的一份表格。

表一 应和会馆津贴应新学校、分校、夜校等费用一览表（1918—1945）^③

年代	津贴对象	每月金额(元)	全年金额(元)	文献来源
1918	应新学校	100	1200	民国七年立应和会馆“逐日流水草簿”(1918—1921)
1919	应新学校	150	1800	民国七年立应和会馆“逐日流水草簿”(1918—1921)
1920	应新学校	150	1800	民国七年立应和会馆“逐日流水草簿”(1918—1921)
1921	应新学校	220	2640	民国七年立应和会馆“逐日流水草簿”(1918—1921)

^① 本文涉及应新学校校董会章程内容，均来自《星洲应新学校特刊：本校校董会章程》，新加坡：应新学校民国二十七年（1938），第85—87页，非卖品。

^② 马来语，门卫、校警之意。

^③ 中缺1922和1924年的记录。关于应新分校，根据1965年出版的《应和会馆一百四十一周年纪念特刊：新加坡应和会馆史略》记载，1926年应和会馆为让更多的“嘉应五属”子弟接受教育，在会馆设立的坟山“五属义山”内的“五属义祠”开设应新分校。1965年5月因新加坡政府征用该坟山，坟山周围居民被迫搬迁，应新分校因而停办。有关应新夜校的资料较为欠缺。根据《叻报》1922年7月28日刊登的《应新学校将办夜校》的报道，可见应和会馆兴办夜校的宗旨：“近复循侨商子弟之请，特附设夜校，以宏造就。宗旨专以辅助一般失学青年，增进其普通学识。”

续表

年代	津贴对象	每月金额(元)	全年金额(元)	文献来源
1923	应新学校、夜校、分校	应新学校 250, 分校 30, 夜校 50	3960	民国十二年应和馆“总清簿”二十三条“津贴”条
1925	应新学校、分校	应新学校 250, 分校 30	3360	民国十四年应和馆《进支月结簿》“支出项:津贴”条
1926	应新学校	280	3360	民国十五年立应和馆《进支月结簿》“支出项:津贴”条
1927	应新学校	280	3360	民国十六年立应和馆《进支月结簿》“支出项:津贴”条
1928	应新学校	280	3360	民国十七年应和会馆《进支月结簿》“支出项:津贴”条
1929	应新学校	280	3360	应和馆民国十八年起立《逐月结册簿(1929—1935)》,应和馆民国十八年“月结册簿”:“津贴条”,应新学校民国十七年起立“逐月结册部:民国十八年全年进支数目报告:津贴条”
1930	应新学校	280	3360	民国十九年应和会馆《总清簿》“支出项:津贴条”
1931	应新学校、分校	应新学校 175, 分校 20	2350	民国二十年辛未岁立应和馆《进支月结簿》“支出项:津贴应校和分校”条
1932	应新学校、分校	应新学校 175, 分校 20	2350	民国二十一年岁立应和会馆《进支月结簿》“支出项:津贴”条
1933	应新学校、分校	应新学校 80, 分校 10	1080	民国二十二年应和馆《进支月结簿》“支出项:津贴”条
1934	应新学校 分校	应新学校 80, 分校 10	1080	应和馆民国十八年起立《逐月结册簿(1929—1935)》“癸酉全年进支总结:“支出项:津贴应校、津贴分校”条
1935	应新学校、分校	应新学校 80, 分校 10	1080	民国二十四年应新学校立《进支月结簿》:“收入项:津贴”条
1936	应新学校、分校	应新学校 80, 分校 10	1080	民国二十五年应新学校立《进支月结簿》:“收入项:津贴”条
1937	应新学校、分校	应新学校 80, 分校 10	1080	民国二十六年应新学校立《进支月结簿》:“收入项:津贴”条
1938	应新学校、分校	应新学校 80, 分校 10	1080	民国二十七年应新学校立《杂费总簿》:“收入项:津贴”条
1939	应新学校、分校	应新学校 80, 分校 20	1200	民国二十八年应新学校“杂费总簿”:“收入项:津贴”条
1940	应新学校、分校	应新学校 80, 分校 20	1200	民国二十九年应新学校“杂费总簿”:“收入项:津贴”条

续表

年代	津贴对象	每月金额(元)	全年金额(元)	文献来源
1941	应新学校、分校	应新学校 80, 分校 10	960	民国三十年应新学校立“杂费总簿”：“收入项：津贴”条
1942	应新学校、分校	应新学校：1月到 6月，每月 80； 分校：1月到 6月， 每月 20	600	应和馆民国三十一年立“杂费总簿”：“收入项：津贴”条
1943	应新学校	7月到 12月， 每月 80	480	应和馆民国三十二年立“杂费总簿”：“支出项：津贴：应新学校”条
1944	应新学校、分校	应新学校 80， 分校 20	1200	应和馆民国三十三年立“杂费总簿”：“支出项：津贴：应新学校”条
1945	应新学校、分校	应新学校 80(仅支 出三个月)，分校 20 (仅支出三个月)	300	应和馆民国三十四年立“杂费与来往总簿”：“支出项：津贴：应新学校”条

为了更好了解会馆津贴在应新学校年经费来源中所占的比重，以下是笔者根据各类账本提供的数据进行整理与统计后开列的一份表格。

表二 应和会馆津贴在应新学校年经费“收入项”中的比重一览表(1928—1943)^①

年份	会馆津贴(元)	学校收入总数(元) ^②	比重(约值)
1928	3360	8755.96	38%
1929	3360	11872.21	28%
1930	3360	8511.11	39%
1931	2350	6661	35%
1932	2350	6430.56	37%
1933	1080	5305.05	20%
1934	1080	5823.80	19%
1935	1080	6137.3	18%
1936	1080	5861.20	18%
1937	1080	7538.71	14%
1938	1080	8125	13%
1939	1200	7916.68	15%
1940	1200	8018.2	15%

^① 笔者所收集到的账本缺乏应新学校民国十七年(1928)以前与民国三十三年(1944)以后学校年收入总数的数据，故该表仅统计 1928—1943 年应和会馆津贴在应新学校年经费“收入项”中的比重。

^② 1928 年至 1943 年应新学校年经费总收入的数据见以下资料：应新学校民国十七年起立《逐月结册簿》(1928 年至 1934 年)、应新学校民国二十四年起立《逐月结册簿》(1935 年至 1940 年)、应新学校民国二十四年立《进支月结簿》、应新学校民国二十五年立《进支月结簿》、应新学校民国二十六年立《进支月结簿》、应新学校民国二十七年立《进支月结簿》、应新学校民国二十八年立《杂费总簿》、应新学校民国二十九年立《杂费总簿》、应新学校民国三十年立《杂费总簿》、应新学校民国三十一年立《进支月结簿》(该账册包括了民国三十一年和三十二年的记录)。下节涉及 1928 年至 1943 年应新学校年经费总收入的数据，其资料均来自上述账册。

续表

年份	会馆津贴(元)	学校收入总数(元)	比重(约值)
1941	960	7747.78	12%
1942	600	1496.37	40%
1943	480	4286	11%

上述的两份表格,显示会馆津贴的一些特点:

其一,根据保留下来的应和会馆与应新学校各类账本的账目,从民国七年(1918)至民国三十四年(1945)的近三十年中,应和会馆不间断地每月津贴嘉应五属社群兴办的应新学校、分校及夜校。

其二,在这近三十年中,会馆每年津贴学校的经费数额并非一成不变。以主要的津贴对象应新学校来看,上表中的数据显示,从1923年到1931年的九年中,会馆每月津贴的数额均为280元。1932年减少至每月175元。而从1933到1945年,会馆每月津贴学校的经费降至80元。在会馆津贴占学校年总收入比重表中,也可看出这样的趋势。从1918年到1932年,会馆津贴约占学校年收入的百分之四十。而在1933到1943年的十年中,该比重已经降到百分之二十以下。

会馆每月津贴学校的数额与在学校年总收入中的比重之所以有变化,从保留下来的应和会馆议案簿内容看,这与会馆自身的经济状况密切相关。与移民时代东南亚的大多数华人社团一样,作为民间的应和会馆拥有自己的产业即“馆产”,用以支撑与维持诸如办应新学校、分校、夜校,建嘉应医院,设“五属义山”等各项公共事务之运作。而“馆产”的运作,则不可避免地受制于当时的社会、经济等因素。诸如社会动乱、战争、自然灾害都会直接影响会馆产业经营的效益,进而影响会馆资助学校的经济能力。例如,根据议案簿的记载,从1923年到1931年的九年里,会馆每月拨款280元津贴应新学校,加上水费、电费等支付,会馆资助学校的运作经费均在数百元。然而1929年开始的世界经济大危机,导致包括新加坡在内的东南亚经济陷入大萧条,这直接影响会馆的产业收入。1932年会馆计划将该年津贴学校的经费减少至每月150元,这将影响应新学校的正常经费开支。经过学校董事会以“应新学校作为吾属子弟之教育机关,无论如何必须维持”为由据理力争,会馆最后决定1932年每月津贴应新学校的金额由150元增加到175元,分校则为20元。然而,从1933年直至“二战”结束的1945年,由于世界经济危机的阴影和战争对新加坡社会经济的破坏,造成会馆产业经营的持续不景气,致使会馆资助学校的经费再也无法恢复到1931年以前的280元,而是减少到80元。与此同时,会馆津贴在学校年总收入中的比重也大幅下降。

2. 学费。根据校董事会章程规定,“本校每月所征收之学生费”为学校经费的另一来源。学生学费的征收,则主要依据应新学校颁布的《本校招生简章》^①。

(1) 学费收取的具体规定与特点。

其一,按月与按年级收取学生的学费。根据《本校招生简章》第九条,应新学校“幼稚班及一、二年级,每月学费一元六角(堂费在内);三、四年级,每月学费二元一角(堂费在内);五、六年级,每月学费二元六角(堂费在内)”。这说明应新学校的学费是按月收取,且不同年级的收费标准不同。应新学校之所以采用按月而非按学期收取学费的办法,显然是为了适应殖民地时代南来拓荒的华人移民流动性较大的这一特点。

其二,学费收取的社群特色。除了正常的学费收取,应新学校对本社群子弟即“嘉应五属”籍学生,则另设“免费”与“减费”的特殊条文。“招生简章”规定:“凡嘉属子弟,倘伊父亲已经去世,家庭确

^① 以下有关应新学校《本校招生简章》的内容,均见《星洲应新学校小学特刊》,新加坡:应新学校民国二十七年(1938),第83页。

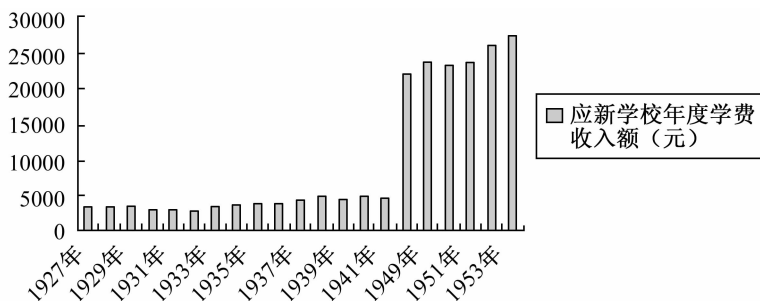
无力负担学费者，由现任董事二人署名，据函证明，交董事部详细调查，议决通过后，准予免费，但堂费五角，仍须按月缴交。”至于“减费”，“招生简章”第十一条规定：“凡嘉属学生，学业操行均极优良，而家长失业，确无力负担学费时，得由教务会议议决，交董事会详细调查，议决通过后，准予减半收费。”“免费”与“减费”条文中对学生社群所属的强调，充分显示移民时代新加坡华校的社群特色。

(2) 账本中所见学费收取状况。由于学生的学费是按月、按人收取，因而保留下来的应新学校“日清簿”、“月结簿”、“结册簿”等不同类别的账册中，都可见到“学费”条目。笔者根据这些数据列表整理出 1927 至 1953(中缺 1944—1947 数据)应新学校年度学费收入表，并制作成图表。

表三 应新学校年度学费收入表(1927—1953)^①

年 度	金 额(元)	年 度	金 额(元)
1927	3396.1	1939	4711
1928	3385.9	1940	4934.7
1929	3517.9	1941	4786.8
1930	3153.6	1942	295.3(仅 5、6 两个月)
1931	3021	1943	1826(仅 7 至 12 月)
1932	2852	1948	22134
1933	3544.9	1949	23720.5
1934	3818.8	1950	23349.7
1935	4129.3	1951	23754
1936	4057.7	1952	26203.35
1937	4476.3	1953	27523.5
1938	5114		

下图是根据上表中的数据制作而成。由于 1942、1943 年的数据仅见部分月份，故暂不收入此图。



应新学校年度学费收入情况(单位:元)

^① 中缺 1944—1947 的账本。1927 年的学费数额，见《民国二十七年应新小学特刊：最近十年来本校学费收入增减比较表》中民国十六年的数据。1928 年至 1943 年应新学校的学费账目，见以下文献：应新学校民国十七年起立《逐月结册簿：1928 年 1 月至 1934 年 12 月 31 日》、应新学校民国二十四年起立《逐月结册簿：1928 年 1 月至 1934 年 12 月 31 日》、应新学校民国二十四年起立《进支月结簿》、应新学校民国二十五年立《进支月结簿》、应新学校民国二十六年立《进支月结簿》、应新学校民国二十七年立《进支月结簿》、应新学校民国二十八年立《进支月结簿》、应新学校民国二十九年立《进支月结簿》、应新学校民国三十年立《杂费总簿》、应新学校民国三十一年立《进支月结簿》(该账本包括了民国三十一、三十二年的账目)、1948 年至 1953 年应新学校的学费，见应新学校民国三十七年一月起立《学费月结簿(1948—1953)》。

上述表格中的数据和由此制成的图表,可以看出应新学校学费数额在“二战”前后的明显变化。“二战”以前,应新学校每年收取的学费大约为数千元,其中1931和1932两年学费最少,仅有二千多元至三千左右。而在“二战”以后,应新学校的学费收入从“二战”前的数千元增加到二万多元。

应新学校学费数额的变化,反映了学校在“二战”前后不同的办学规模。根据保留下来的“二战”以前应新学校的账册,例如民国二十四至二十八年的“逐月结册簿”,其中的“学费”条显示,该校每个月各年段学生的总数大约在200名左右^①。而1948年以后应新学校学费快速增加,主要原因是学生人数的急剧增长。根据应新学校《学费月结簿(1948—1953)》的记录,在这六年中,应新学校每年从一月至十二月均开班授课。不仅如此,除设置一年级至六年级六个年段正常的上午班外^②,还开设了下午班。而从1952年开始,学校在下午班中,也开设一至六年级的六个年段。班级及学费的变化,说明当时要求入学的学生人数迅速增加,原有的班级与年段的设置已经无法满足需求,故学校当局才会增设下午班,并在下午班中也设置六个年段,从而扩大了学校的办学规模。此种情况,与“二战”后因中国内战爆发而掀起的新一波海外移民潮,南来新加坡拓荒的闽粤移民数量剧增,以及50年代初期中国社会的巨大变迁、东南亚华人开始进入本土化历程等因素密切相关。由此可见,“二战”前后中国与东南亚的社会变迁,是制约应新学校发展的重要因素。

(3)学费收入在“二战”前应新学校经费来源中的比重。以下是笔者根据账本数据整理的学费收入在“二战”前应新学校年收入中的比重一览表。

表四 学费在二战应新学校年经费“收入项”中的比重一览表(1928—1943年)

年份	学费收入(元)	学校收入总数(元)	比重(约值)100%
1928	3385.9	8755.96	39%
1929	3517.5	11872.21	30%
1930	3153.6	8511.11	37%
1931	3020.1	6661	45%
1932	2851.0	6430.56	44%
1933	3544.9	5305.05	69%
1934	3818.8	5823.80	66%
1935	4129.3	6137.3	67%
1936	4087.7	5861.20	70%
1937	4476.3	7538.71	59%
1938	5114	8125	63%
1939	4711	7916.68	60%
1940	4934.70	8018.2	62%
1941	4786.80	7747.78	62%
1942	295.3(仅5、6两个月)	1496.37	20%
1943	1826(仅7—12月)	4286	43%

根据上表,从横向看,学生学费占学校年度总收入的比重最低在1929年,为30%。虽然这一年学费收入高于1928年,但因该年学校总收入近1.2万元,故拉低了比值。学费在学校总收入中的比

① 见《应新学校民国二十四年立“进支月结簿”》、《应新学校民国二十五年立“进支月结簿”》。

② 新加坡的小学教育体系,每日仅设半天课程,分上午班、下午班。该体系一直延续至今。

重值最高在 1936 年,为 70%。从纵向看,学费收入在学校年度经费来源中的比重在 1933 年以后迅速增加,从 1933 至 1942 的近十年间基本上保持在 60%—69%之间。这说明,一方面,东南亚在遭遇 1929 年至 1933 年世界经济大危机的冲击、经济还未完全复苏的情况下,又笼罩在日本南侵与战乱的阴影中,社会经济的不景气严重影响“馆产”与“校产”的正常经营;另一方面,20 世纪 30 年代至“二战”前在中国的海外移民潮中,大量闽粤人南来新加坡拓荒,这有助于应新学校增加生源,从而增大了学费在这一时期学校经费来源中的比重。

综上所述,作为应新学校经费收入的来源之一,学费对于维持“二战”前学校的财政收入与正常运作,具有至关重要的作用。

3. 店租。根据校董会章程,“店租”指的是“本校业每月所得租金”。保留下来的账本与议案簿等记录显示,与应和会馆拥有“馆产”一样,应新学校也购买一些产业如店铺等,收取租金以增加学校的收入。该项收入记录在各类账本的“店租”条中。以下是笔者根据应新学校各类账本中的“店租”条数据所整理的 1928 年至 1943 年“店租在学校年度总收入中所占比重的一览表”。

表五 店租在应新学校年经费“收入项”中的比重一览表(1928—1943)

年份	店租收入(元) ^①	学校收入总数(元)	比重(约值)100%
1928	1031.51	8755.96	12%
1929	1794.26	11872.21	15%
1930	1578.01	8511.11	19%
1931	1540	6661	23%
1932	1110	6430.56	17%
1933	528	5305.05	10%
1934	576	5823.80	10%
1935	576	6137.30	9%
1936	525	5861.20	9%
1937	640	7538.71	8%
1938	565	8125	7%
1939	900	7916.68	11%
1940	780	8018.2	10%
1941	720	7747.78	9%
1942	721	1496.37	48%
1943	780	4286	18%

上述表格的数据显示,“二战”前,店租在学校财政收入中所占的比重大约在 10%—20%间。另一方面,与“津贴”、“学费”等一样,应新学校店租收入并非一成不变。1933 年以前,学校的店租均在千元以上。而从 1933 至 1943 年的十年间,店租收入下降至数百元。这显示了 1929 至 1933 年世界

^① 店租数据的资料来源:应新学校民国十七年起立《逐月结册簿:1928 年 1 月至 1934 年 12 月 31 日》、应新学校民国二十四年起立《逐月结册簿:1928 年 1 月至 1934 年 12 月 31 日》、应新学校民国二十四年起立《进支月结簿》、应新学校民国二十五年立《进支月结簿》、应新学校民国二十六年立《进支月结簿》、应新学校民国二十七年立《进支月结簿》、应新学校民国二十八年立《进支月结簿》、应新学校民国二十九年立《进支月结簿》、应新学校民国三十年立《杂费总簿》、应新学校民国三十一年立《进支月结簿》(该账本包括了民国三十一、三十二年的账目)。

经济大危机和紧接其后的日本南侵对学校产业经营造成的不利影响。

4. 各类捐款与庙宇分款。如果说“津贴”来自管理应新学校的应和会馆拨款、学费与店租来自应新学校自身的经营,那么在《本校校董会章程》的“本校经费来源条”中所列明的“年月捐”、“特别捐”、“福德祠分款”等另一类款项,则来自社群。

(1)“年月捐”与“特别捐”。“年月捐”与“特别捐”,主要来自“嘉应五属”社群。根据《本校校董会章程》,“年月捐”为“本校校董及同侨商店所认捐”之常年性捐款。“特别捐”则是“本校遇经常费缺乏,或遇特别情形需要用巨款时,由校董会议决举行”的临时性捐款。由于校董会承担“筹措经费”的功能,因而在保留下来的应新学校议案簿中,有相当多的内容涉及校董会发动董事们捐款的记录。例如,1932年6月18日的董事会议,有董事提出,“本校经费月月不敷,在浅见须举行董事捐及商店年捐,董事会一致赞成。并推举出钟恭源、李着明、傅伯宗君及庶务来负责董事捐和年捐事宜”。1933年3月30日董事会召开第一次教育股会议,面对学校经费困厄不堪的境况,有董事提出“即行征收年月捐以填补不敷之额度,不致有经费困难之虞”^①。

除了校董事会的董事们,“嘉应五属”的商人、商家和店家,亦是为应新学校筹措经费的另一重要力量。以1920年应新学校建筑新校舍为例。由于建校后学生不断增加,为了因应学校的发展,校董会决定发起筹款新建校舍。根据《叻报》的《应新学校建筑校舍第四次认捐芳名录》,计有应兴号、协和号、同德公司、荣新号及候俊阶、徐子亭、黄南生等“嘉应五属”的商家、店家与商人出现在捐助建校舍款项的名单中。此项劝捐活动共进行四次,筹得款项共计45600元^②。为此应新学校建校筹办处还在《叻报》上刊登启示,“向殷商募款多表慷慨捐助不胜钦佩”^③。

基于“年月捐”是学校另一项常年的经费来源,保留下来的应新学校“月结簿”、“结册簿”、“日清簿”等类账册,“月捐”与“年捐”均作为独立条目列在账本上阅的“收入项”中。以应新学校民国十七年至民国二十三年的《逐月结册簿》为例,这六年学校获得的“年月捐”款项分别是:1928年为635元、1929年为706.20元、1930年为419.50元、1931年(无)、1932年为351元、1933年为175元、1934年“月捐”加“特别捐”为284元。也就是说,从1928年至1934年,除1931年因世界经济的危机无捐款数额外,应新学校获得来自“嘉应五属”社群捐款共计1570.70元。

与“年月捐”不同的是,“特别捐”属特别情形下之捐款,在账册中并非一常设性条目。例如,应新学校曾在1928年的六、七月份组织游艺会进行募捐,共获得捐得款项222元,账本在“收入项”中以“特别捐”条目记录之^④。再如,应新学校民国二十七年所立之“进支月结簿”,在“收入项”中有“特别捐:南先生捐印校刊费来300元”的账目。

(2)庙宇分款。在新加坡开埠初期,来自华南的闽粤移民因其方言的不同,在新加坡形成“福建”、“潮州”、“广府”、“客家”、“海南”等五大基本的方言帮群。在当时社会、政治、经济等诸因素的制约下,五大帮群为各自的利益或独立成帮,或互相联合,形成移民时代新加坡华人社会的帮群结构。在华人社会帮群对立与互动的舞台上,不少华人庙宇扮演非常重要的角色。这些庙宇不仅是宗教场所,往往也作为华人社会的组织机构,承担整合移民社群的重要功能^⑤。

移民时代的“嘉应五属”,在方言群上隶属于“客家”,在华人帮群互动的架构上,则与“广惠肇”联

① 《应新学校民国二十年至二十五年议案簿》:民国二十年六月十八日董事会记录、民国二十二年三月二十日董事会记录。

② 《应新学校建筑校舍第四次认捐芳名录》,《叻报》1920年7月19日。

③ 《应新学校建校筹办处启事》,《叻报》1920年9月16日。

④ 《应新学校民国十七年起立“逐月结册簿”》:“民国十七年六月:游艺会对各君捐来192元、民国十七年七月:游艺会对各君捐来30元。”

⑤ 例如,在19世纪早期,天福宫曾经是星加坡福建帮的总机构。粤海清庙在新加坡潮州八邑会馆未建立之前,是潮州移民的信仰与凝聚中心等。

合结成统一阵线^①。“嘉应五属”与新加坡另一客家社群“丰永大”的合作，将丹容巴葛福德祠作为两社群的总机构^②。而“嘉应五属”与另一客帮社群“丰永大”和广府帮的“广惠肇”的联合，则以共同管理的庙宇与坟山组织海唇福德祠绿野亭作为广、客两帮群的联络中心。

“嘉应五属”在新加坡华人移民社会的方言群与帮群所属，使应新学校经应和会馆获得上述两个庙宇的分款。关于丹容巴葛福德祠的分款，保留在新加坡客属总会的账册“民国七年戊午立丹戎巴葛福德祠进支部(簿)”有这样的记载：“庚申年八月二十六日应和馆支去银 305.52 元，甲子五月十六日入应新学校”、“自庚申七月至癸亥七月，应新学校支去 474.50 元，甲子五月十六日入应新学校。”

另一庙宇海唇福德祠绿野亭的分款及用途，则明确写在《校董会章程经费来源》中：“福德祠分款：本坡源顺街福德祠分拨应和馆之款。”^③据应新学校民国二十七年特刊记载，当 1905 年应新学校创办之初，应和会馆将当时从海唇福德祠分来的 2060 元作为该校的开办费用。此后的数次分款，会馆都依照章程将款项直接划拨应新学校。以下是笔者根据《福德祠绿野亭义山逐岁进支簿(1887—1933)》、应和会馆、应新学校的各类账本数据整理制作的 1906 至 1933 该庙宇分款应新学校一览表。

表六 海唇福德祠绿野亭分款应新学校一览表(1906—1933)

年代	金额(元)	文献来源
光绪丙午 1906 年	2060	福德祠绿野亭义山逐岁进支簿(1887—1933)第 47 页,星洲应新小学民国二十七年特刊:本校史略“以此款放息,作为开办学校的常经费”
光绪戊申 1908 年	2064	福德祠绿野亭义山逐岁进支簿(1887—1933)第 76 页
民国戊午 1918 年	750	福德祠绿野亭义山逐岁进支簿(1887—1933)第 182 页 应和馆戊午年立逐日流水草簿:“戊午四月式七号:收大伯公庙对广泰号来银 750 元”
民国己未 1919 年	1250	福德祠绿野亭义山逐岁进支簿(1887—1933)第 186 页
民国庚申 1920 年	1450	福德祠绿野亭义山逐岁进支簿(1887—1933)第 193 页 应和馆戊午逐日流水草簿:“庚申年二月二十日:收大伯公份广泰来银 1450 元”
民国癸亥 1923 年	2000	福德祠绿野亭义山逐岁进支簿(1887—1933)第 209 页,应和会馆民国十二年立“总清簿 十三条——应新学校:癸亥七月二十九日,对仁爱栈来银 2000 元(此款乃系绿野亭分来之款,存仁爱栈已完有利息。此利息系入应新学校内)
民国乙丑 1925 年	1100	福德祠绿野亭义山逐岁进支簿(1887—1933)第 235 页
民国丁卯 1927 年	2000	福德祠绿野亭义山逐岁进支簿(1887—1933)第 252 页 应和馆民国十六年来往总簿:“应新学校条”、“大伯公条”

① 有关“嘉应五属”与“丰永大”、“广惠肇”三社群的关系，见曾玲：《坟山组织与华人移民之整合——十九世纪新加坡华人建构帮群社会的历史考察》，载周南京主编：《华侨华人百科全书：总论卷》，北京：中国华侨出版社，2002 年。

② 迄今为止有关该庙建立的时间无从得知。道光十一年“客舍八邑立《重修丹容吧葛大伯公祠宇碑》”的碑文显示，该庙在 1861 年由“嘉应五属”和“丰永大”重建。客社八邑即指“嘉应五属”与“丰永大”三属。碑文收录在陈育崧、陈荆和编著：《新加坡华文碑铭集录》，香港：香港中文大学，1970 年，第 94—98 页。

③ 海唇福德祠位于源顺街，故又称“源顺街福德祠”。

续表

年代	金额(元)	文献来源
民国己巳 1929年	2500	福德祠绿野亭义山逐岁进支簿(1887-1933)第300页 应和馆民国十八年立《逐月结册簿 1929-1935》：“乙巳年九月进支表：海唇福德祠分款”条
民国癸酉 1933年	1000	福德祠绿野亭义山逐岁进支簿(1887-1933)第377页 应和馆民国十八年起立“逐月结册簿”：“民国二十二年二月进支：息款对绿野亭分来一千元”
总计	16174	

上表内容显示,在“二战”之前应新学校的经费收入中,除了来自学校所属社群“嘉应五属”的各类捐款,亦包括了来自望海大伯公庙与海唇福德祠绿野亭的款项。其中,从1906年至1933年,应新学校经应和会馆转来的海唇福德祠庙宇的十次分款达到16174元之多。这显示,“嘉应五属”创办与管理的应新学校,在“二战”前的新加坡华人帮群社会,也得到来自联合阵线的广、客两帮群在经费上的支持。

5. 各项经费来源在“二战”前应新学校总收入中所占的比重。为了更清楚地显示出“二战”前应新学校财务来源的运作状况,笔者在上述研究的基础上,再列表统计各项经费来源在这一时期应新学校总收入中所占的比重。

表七 会馆津贴、学费、店租在应新学校年经费“收入项”中所占比重一览表(1928-1943)

年份	各项收入(元)		学校收入总数(元)	比重(约值)100%	
	会馆津贴	学费		会馆津贴	学费
1928	会馆津贴	3360	8755.96	会馆津贴	38%
	学费	3385.9		学费	39%
	店租	1031.51		店租	12%
1929	会馆津贴	3360	11872.21	会馆津贴	28%
	学费	3517.5		学费	30%
	店租	1794.26		店租	15%
1930	会馆津贴	3360	8511.11	会馆津贴	39%
	学费	3153.6		学费	37%
	店租	1578.01		店租	19%
1931	会馆津贴	2350	6661	会馆津贴	35%
	学费	3021.1		学费	45%
	店租	1540		店租	23%
1932	会馆津贴	2350	6430.56	会馆津贴	37%
	学费	2851		学费	44%
	店租	1110		店租	17%
1933	会馆津贴	1080	5305.05	会馆津贴	20%
	学费	3544.9		学费	69%
	店租	528		店租	10%

续表

年份	各项收入(元)		学校收入总数(元)	比重(约值)100%	
	项目	金额		项目	比重
1934	会馆津贴	1080	5823.80	会馆津贴	19%
	学费	3818.8		学费	66%
	店租	576		店租	10%
1935	会馆津贴	1080	6137.30	会馆津贴	18%
	学费	4129.3		学费	67%
	店租	576		店租	9%
1936	会馆津贴	1080	5861.20	会馆津贴	18%
	学费	4.87.7		学费	70%
	店租	525		店租	9%
1937	会馆津贴	1080	7538.71	会馆津贴	14%
	学费	4476.3		学费	59%
	店租	640		店租	8%
1938	会馆津贴	1080	8125	会馆津贴	13%
	学费	5114		学费	63%
	店租	565		店租	7%
1939	会馆津贴	1200	7916.68	会馆津贴	15%
	学费	4711		学费	60%
	店租	900		店租	11%
1940	会馆津贴	1200	8018.2	会馆津贴	15%
	学费	4934.70		学费	62%
	店租	780		店租	10%
1941	会馆津贴	960	7747.78	会馆津贴	12%
	学费	4786.80		学费	62%
	店租	720		店租	9%
1942	会馆津贴	600	1496.37	会馆津贴	40%
	学费	295.3 仅5-6两个月		学费	20%
	店租	721		店租	48%
1943	会馆津贴	480	4286	会馆津贴	11%
	学费	1826 仅7-12六个月		学费	43%
	店租	780		店租	18%
1928-1941年各项收入占学校总收入比重的平均值(100%)				会馆津贴	23%
				学费	55%
				店租	12%
				各类捐款与庙宇分款等其他来款	10%

在上表中,由于1942和1943年的数据不完整,笔者暂不加入统计中。另外,各类捐款与庙宇分款等属非常态性进款,故笔者将其所占比重的数据列于表中最后一栏。

上表的统计数据显示,从1928年至1941年,在应新学校的经费来源中,学费所占比重最大,达到50%以上。而学费收入加上“会馆津贴”与“店租”,三项总计约占学校经费来源的90%,其余的10%则为各类捐款和庙宇分款等其他来款。

二、账本中所见应新学校的财务支出

在应新学校的财务运作系统中,经费的支出是另一重要的组成部分。与学校经费来源不同的是,在校董会章程中,并未对学校经费的支出制定相关的条文。为了具体考察“二战”前应新学校的财政支出状况,笔者在现存的应新学校最早账本民国十七年“进支月结簿”中抽取一个月的支出数据、同时从保留下来的应新学校20世纪20年代、30年代、40年代三个年代账本中,各随意选取其中一年的支出账目进行列表整理与统计。以下是经笔者整理的上述四份账本之表格:

表八 应新学校民国十七年(1928)五月份支出款项一览表^①

类别	内容	金额(元)
薪金	支出	599
什用	支出	73.61
校用	支出	0.22
印刷	支出	37
报费	支出	2
音乐	支出	12
置物	支出	21.49
店税	完公部局	85.62
整店	支出	800
公事费	支出	374
总计		2004.94

表九 应新学校民国十八年(1929)全年支出款项一览表^②

序号	类别	内容	金额(元)
1	还款	民国十七年向应和会馆所借款项	1600
2	薪金	支出	6468
3	供息	支付应和馆的利息,每月30元	360
4	特别费	支出	548.82
5	休整	支出	139.34
6	报费	支出	30.30

① 根据应新学校民国十七年起立《“逐月结册簿”(1928—1934):民国十七年五月份应支月费》数据制作。

② 根据应新学校民国十七年起立《“逐月结册簿”(1928—1934):民国十八年全年进支数目总结“支出项”》数据制作。

续表

序号	类别	内容	金额(元)
7	印刷	支出	266
8	校用	支出	631.01
9	什用	支出	677.40
10	校具	支出	374.58
总计	十条	11095.45	

表十 应新学校民国二十五年(1936)全年支出款项一览表^①

序号	内 容	金额(元)
1	薪金	4646
2	校用	239.01
3	印刷	11.78
4	特别费	100.25
5	地税	3
6	电火费	164.25
7	报费	21.97
8	修整	13.5
9	供息	360
10	门牌税	138.24
11	杂用	276.97
12	厕所	390
13	开销计	6.5
总计	6371.47	

表十一 应新学校民国三十年(1941)全年支出款项一览表^②

序号	内 容	金额(元)
1	薪金	6424
2	分校津贴	78
3	印刷	66.20
4	房租	240
5	教务部	62.63
6	电火费	35
7	保险费	11.95

① 根据应新学校民国二十五年(1936)立《进支月结簿：支出项》数据制作。

② 根据应新学校民国三十年(1941)立《杂费总簿：支出项》数据制作。

续表

序号	内 容	金额(元)
8	车费	34.64
9	修整	91.98
10	杂费	320.49
11	地税	6
12	报费	37.72
13	门牌税	144
14	校用	241.67
15	广告费	1.66
16	购置	5.2
17	战时津贴	322
18	厨房	154.9
19	应酬	26.3
总计	8304.34	

上述表格显示在“二战”前应新学校财务运作中经费支出的主要内容：

1. 教职工薪金。在上述四个表格中,除民国十八年(1929)的统计表外,其他各表的“薪金”项都排在第一位,且金额也最大。这显示薪金在应新学校财务支出中所占的份量之重。根据“校董会章程”,负责管理学校财务运作的校董会,一项重要的工作就是制定学校校长与教职员工的薪金标准。在保留下来的应和会馆和应新学校议案簿中,也可以看到很多与该问题相关的讨论内容。根据这些记录与账本支出项中的“薪金”数据,大致可知在20世纪20年代,应新学校校长的薪金一般为八十元,至多不超过百元。教师薪金则在五六十元之间。30年代以后,由于社会经济动荡、学校规模拓展等因素,应新学校减少了教职员工薪金。以应新学校民国二十五年(1936)立“往来簿”中的“薪金”条为例,这一年该校薪金为:“杨映波:每月60元;李树人:每月45元;钟赴仙:每月45元,古公明:每月45元;李广德:每月45元;黄伟强:每月45元;利天香:每月45元;杨君达:每月45元(七至十二月);童荣文:每月45元(七至十二月);傅伯宗:每月12元;邱福允:每月12元;刘怀伦:每月10元;甘母醇:每月10元;赖阿兰:每月12元;沈海:每月12元;黄新泉:每月10元;徐初来:每月10元。”据应新学校民国二十七年(1938)编撰的纪念特刊中“本校教职员一览表”,杨映波时任校长,他的薪金为60元,其他如李树人等教员薪金为45元,傅伯宗等则为员工,其薪金在10元至12元之间。这样的薪金标准一直维持到“二战”前后均无改变。

那么,教职员工的薪金支出在应新学校年总支出中到底占有多大的比重呢?以下是笔者根据各类账本“薪金”条整理的一份表格:

表十二 教职工薪金在应新学校年度总支出中的比重一览表(1927—1943)^①

年份	教职员工薪金(元)	学校年支款总额(元)	薪金所占比重 100%
1927	7240	9651.34	75%
1928	7197.18	8706.61	82.7%
1929	6468	11095.45	58.3%
1930	6822	8953.70	76.2%
1931	5376	7095.57	75.8%
1932	4949	6538.31	75.7%
1933	3906	4971.98	78.6%
1934	3981	5331.65	74.7%
1935	4452	5753.1	77.4%
1936	4646	6371.47	72.9%
1937	5044	6700.88	61%
1938	5830	7817.2	74.6%
1939	5940	7525.61	78.9%
1940	6352	8356.36	76%
1941	6424	8304.34	77.4%
1942	486	2392.85	20.3%
1943	2245	3380.3	66.4%

上表数据显示,除1942年日本南侵这一特殊年份,教职员工年薪金比重仅占学校总支款项的20.3%以外^②,从1927年至1943年的十六年间,教职员工的薪金总数大约平均占学校经费总支出的三分之二左右,其中最低为1929年的58.3%,最高则为1928年的82.7%。由此说明,在学校财务运作中,支出款项最多的部分来自校长与教职员工的薪金。

2. 与教学与校务相关的开支。

作为学校,与教学相关的开支无疑是必不可少的。在上述四份账本表格上,与教学相关的账目主要有“校用”、“音乐”、“校具”、“印刷”、“报费”等条目。这些账目除了开列在“进支月结簿”中,也出现在“草清簿”、“日清簿”、“往来簿”等不同类别的账本中。

综合这些账目条目可以看出,二战前应新学校与教学相关的开支,首先是购买教材。如《应新学校民国二十一年英1932年一月一日立“草清簿”》:一月十一日:贩卖部对“上海书局一单去17.33元”、“贩卖部对中华书籍五单去20.87元”、“校用”对各种教授书九本1.31元、“中华常识教授法”去1.2角等。应新学校民国二十四年(1935)立“月结簿”“校用条”:十二个月共支出248.36元。“订全年杂志四种、买马来亚概览一册、卫生习惯挂图一册”等。应新学校民国二十六年(1937)立“进支月

^① 资料来源:1927年的数据见《民国二十七年星洲应新小学特刊:“最近十年来每年支出总数增减比较表”、“最近十年来每年教职员薪金总额增减比较表”》。1928年至1943年的数据见《应新学校民国十七年起立“逐月结册簿”(1928—1934)》、《应新学校民国二十四年起立“逐月结册簿”(1935—1940)》、《应新学校民国二十四年“进支月结簿”》、《应新学校民国二十五年“进支月结簿”》、《应新学校民国二十六年“进支月结簿”》、《应新学校民国二十七年“进支月结簿”》、《应新学校民国二十八年“杂费总簿”》、《应新学校民国二十九年“杂费总簿”》、《应新学校民国三十年“杂费总簿”》、《应新学校民国三十一年“进支月结簿”》。

^② 这一年日本南侵新加坡,战争造成社会动荡,导致学校学生人数锐减,学费减少,教职员的人数与薪金随之减少。

结簿:校用条”去 380.94 元。其中,“三月支中华成语去 0.15 元、一八月支中英对照南洋地图一幅去 3 元”等。

其次是教学用具的置办。在上述民国十八年(1929)全年支出款项的表格中,就有“校具支出 374.58 元”的条目。至于“校具”的具体内容,根据议案簿和账本记录,主要涉及教学设施的购置与修整等项。如民国十七年(1928)的“本校全年进支数目总结”中有“音乐对全年支 22.1 元”的记录^①。民国二十年(1931),由于钢琴破损致学校音乐课程无法正常进行,董事会为此表决通过购买钢琴^②。民国十八年四五月份的“本校进支数目”中有“特别费对四月桌凳去 147.4 元”、“特别费五月对桌凳去 124.8 元”的记录。此外,学校还有订阅报刊和印刷费等与教学相关的行政开支。在上述的账本表格中,均有“报费”与“印刷”支出的条目。再以应新学校民国二十四年(1935)“进支月结簿”为例,这一年学校支出的全年报费为 17.1 元,订阅的报刊包括总汇报与南洋商报等。

至于与校务相关的支出,在账本中亦有诸多条目。如学校的水费、点火费、保险费等。交付殖民政府的各种税费,如门牌税、地税等。学校内部运作的各项费用,如教务部的支出,广告费、车费等开支,为外埠教师提供宿舍的租金,修建厨房、厕所等的费用,以及应酬、欢送教师、举办节日活动等的支出。上述开支在学校的支出中,占有相当的比重。如,在民国十七年(1928)十月的“杂用费”一项就支出 140 多元^③。

其三,与学校产业相关的开支。在表八中,有一项与学校产业相关的记录“整店支出 800 元”。“整店”就是修整店屋之意。另外,表九、表十、表十一中都有“修整”的条目,亦是与店屋修缮有关的支出款项。如前所述,“店租”是“二战”前应新学校常年性经费来源的一项内容。为此,有关“校产”的购买和对这些店屋的维护,就成为学校另一项常年支出的经费。

有关购买“校产”的资金,从保留下来的账本看,应新学校主要是从应和会馆筹措款项。因而有关“校产”购买记录不仅可见于应新学校账本,亦保留在应和会馆的账册中。例如,应和馆民国十五丙寅立“日清簿”,有“民国十五年十二月十七日应新学校借去一千五百元”的记录。应新学校民国十七年起立“逐月结册簿”有“民国十七年四月应和馆借来 1600 元”的记录。应和馆民国二十四年立“来往总簿:应新学校条”,有“民国十九年庚午六月二十九日,支应新学校买店屋 4000 元”的记录等。此外,账本中还可见,购店屋款项也有部分来自当铺、律师等。如民国十七年应新学校购买店屋“乌马结街门牌 130 号一间三楼,去银 15587 元”,款项来自应和会馆 1600 元,律师 4000 元,当店 13,000 元等^④。

借款需还。在账本中可见应新学校的两种还款方式。一是不付利息一次性还款。如民国十七年四月应新学校向应和会馆借 1600 元^⑤,在表九中,有民国十八年十二月还款 1600 元的记录。另一种方式是支付利息分期还款。如表九、表十都有“供息每月 30 元、全年 360 元”条目。这显示应新学校因借款还款的缘故而与应和会馆形成了“借贷”关系^⑥。

除了购置“校产”,对“校产”的经营及维护修缮等的支出,在账本中也留下记录。例如,民国十七年应新学校曾多次大规模修整店铺:5 月份支出 800 元,6 月份支出 400 元,7 月份支出 410 元。全年“整店”总支出为 1610 元。此外,这一年的 5 月向还向公部局缴纳店税 85.62 元,10 月缴纳 69.62

① 《应新学校民国十七年起立“逐月进支结册簿”(1928—1934)》。

② 《应新学校议案簿》,1931 年 4 月 26 日。

③ 《应新学校民国十七年起立“逐月进支结册簿”(1928—1934):民国十七年十月条》。

④ 《应新学校民国十七年起立“逐月进支结册簿”(1928—1934):民国十七年全年进支数目总结:支出项》。

⑤ 《应新学校民国十七年起立“逐月进支结册簿”(1928—1934):民国十七年四月份收入常款及应支月费:收入项》。

⑥ 有关应和会馆与应新学校之间的“借贷”关系,将另文讨论。

元。民国十八年2月缴纳店税69.12元,5月“店业对保险公司去50.25元”,7月再交“店税69.12元”^①。此外,账本的数据也涉及学校因产业投资方面的问题向律师支付费用等记录。

总括以上所述,“二战”前应新学校的财政支出具有以下特征:

其一,根据账本数据所做的统计显示,“二战”前应新学校的财政支出主要由教职员工薪金、教学与校务之开销、与学校产业相关的各项开支三部分所组成。其中教职员工薪金支出在总开支中所占比重最大,约为三分之二,甚至达到80%以上。

其二,如果说,教职员工薪金、教学与校务支出是一般办学不可或缺的必要开销,那么,“校产”的购买与经营,以及由此形成的与创办及管理应新学校、且作为新加坡嘉应五属移民社群总机构的应和会馆之间的“借贷”关系,则具有移民时代东南亚华人社会的特色。

三、结论与讨论

本文运用新加坡华人社团账本,透过对“二战”前应新学校财务收入与支出状况的个案研究,从经济层面考察移民时代东南亚华文学堂之运作,进而讨论华人社团文献所具有的重要学术与史料价值。本文涉及的新加坡华人社团账本的年代,从1906年延至1953年,其中大部分为20世纪初到“二战”前后的账册。这些账本除了来自本文所研究的个案新加坡应新学校、创办与管理该校的应和会馆,还包括移民时代作为新加坡广、客两帮最高总机构的庙宇与坟山组织“海唇福德祠绿野亭”,以及作为新加坡“嘉应五属”与“丰永大”两客家社群联络中心的另一庙宇组织“丹容巴葛福德祠”。鉴于“进”、“支”账目是构成华人社团账本系统的基础,笔者从各类账本的“进”“支”账目入手,以列表统计为主要方式,对上述各类社团账本进行分类整理与爬梳,并结合章程、会议记录等其他华人社团文献,在当时新加坡社会经济的时空脉络下,具体考察“二战”前新加坡应新学校以收入与支出为主要内容的财务运作。以下是相关的结论与讨论。

1. “二战”前新加坡应新学校的基本状况及特点。本文运用各类账册中的“进”“支”数据,以列表为主要方式,具体考察了“二战”前各项收支在应新学校总收入中的比重。从1928年至1941年,在“进款”项,学费在学校总收入中所占比重最大,约为55%,其次为“会馆津贴”,约占23%，“店租”则约占12%,其余10%为各类捐款和庙宇分款等其他来款。在“支款”项,学校支付校长与教职员工的薪金约占学校总开销的三分之二。其他的三分之一,则主要有教学、校务、学校产业及经营等其他方面的经费支出。

除了各项“收”“支”在学校总“收”“支”中所占的比重,应新学校从1928年至1943年总收入与总支出的状况见下表:

表十三 应新学校年度财务进支状况一览表(1928—1943)

年份	进款总数(元)	支款总数(元)	余额(元)
1928	8755.96	8706.61	48.85
1929	11872.21	11095.45	776.76
1930	8511.11	8953.70	-442.59
1931	6661	7095.57	-434.57
1932	6420.56	6538.31	-117.75

^① 《应新学校民国十七年起立“逐月进支结册簿”(1928—1934):民国十七年五月、六月、十月“收入常款及应支月费:支出项”,民国十八年二月、五月、七月“收入常款及应支月费:支出项”》。

续表

年份	进款总数(元)	支款总数(元)	余额(元)
1933	5305.05	4971.98	333.07
1934	5823.80	5331.65	492.15
1935	5992.3	5753.1	239.2
1936	5719.7	6371.47	-651.79
1937	7543.71	6700.88	842.63
1938	8125	7817.2	307.8
1939	7645.47	7525.61	119.85
1940	8018.16	8356.36	-338.2
1941	7747.78	8304.34	-556.85
1942	1496.37	2392.85	-896.48
1943	4286	3380.3	905.7

上表显示“二战”前应新学校办学的基本状况与特点:

其一,经费收支与应新学校的办学规模。根据上表的数据,从1928年至1943年,不论年收入还是年支出之款项,应新学校的办学经费均在五六千元至八九千元之间,这反映了至“二战”前后应新学校的办学规模。应新学校的办学规模在“二战”后有明显的变化。虽然本文缺乏“二战”后应新学校年度总开支的相关数据,但根据应新学校保留下来的1948年至1953年的《学费月结簿》,以及上节对学费问题的考察可以看出,在1948年至1953年,该校仅学生学费收取一项就已达2万至3万元,这说明应新学校的办学经费已从“二战”前的数千元发展到战后的数万元。换言之,应新学校在20世纪50年代达到一个新的发展高潮。

其二,世界经济危机与战争对应新学校发展的直接影响。在上表中,有两个时段应新学校的收支呈现负增长的状况。一是1930年至1932年。此时正是第一次世界经济危机席卷世界,东南亚首当其冲,包括华人社会在内的整个区域经济遭受重大打击的困难时期。另一时期是1940年至1942年,这是东南亚华人支持中国抗战、日本南侵对华人社会施行“大检证”、华人社团全面沦陷的年代。上述的经济危机与战乱直接影响应新学校的正常运作,不仅使学校的运作入不敷出,在日本南侵新加坡的1942年,应新学校的收入与支出的款项都大幅度减少,从而导致学校在这一时期的办学规模急剧缩小。由此也说明集华社民间之力兴办的东南亚华校,在社会变迁中具有不可避免的局限性与脆弱性。

其三,华人社会对华文教育的坚持。虽然战争与战乱影响了学校的发展进程,但从应新学校保留下来的账本、议案簿等档案,显示包括会馆等社团组织在内的华人社会并没有完全陷于停顿,至少是华社兴办的华校并未关门,而是仍在尽力地坚持正常的教学与各项运作。正因为如此,应新学校不仅能在战争期间不间断地开门办学,而且能在战后迅速恢复元气,并把握战后中国与东南亚社会变迁的新形势,将学校的发展推向一个新的阶段。

2.“二战”前应新学校办学的基本特征。其一,办学的社群化。应新学校在办学上所呈现的社群化特征,首先体现在学校的社群所属。该校由新加坡“嘉应五属”社群总机构应和会馆创办与管理,办学经费的来源中有23%来自应和会馆以“津贴”等方式的拨款和该社群商家的“年月捐”、“特别捐”等的捐款。在学生学费的缴交上,学校也订立有利于“嘉应五属”子弟的条款。此外,应新学校在经费来源中,还包括来自海唇福德祠绿野亭和丹容巴葛福德祠的分款,显示应新学校的办学还得益于

与“嘉应五属”同属广、客联合阵线中的“丰永大”与“广惠肇”两社群的支持。换言之，应新学校是以“嘉应五属”为主并结合广、客其他社群的力量倾力兴办的华校。

其二，财务运作的制度化。在东南亚殖民地时代，华社民间推动的华文教育之所以能持续发展，华校制度化地规范办学是其中的重要因素之一。“二战”前应新学校的经济运作证明了这一点。保留下来的应新学校的各类账本，在近半个世纪的时间里，不间断地登录应新学校的“进”“支”账目。而这些账目的诸多类别，如“进项”中的“会馆津贴、学费、店租、年月捐、特别捐、福德祠分款”，“支项”中的“薪金”、“校用”、“印刷”、“报费”、“整店”等条目，也在数十年间基本不变。这充分显示“二战”前应新学校财务收支状况的基本稳定且已经制度化。

其三，经费来源的多元化。由于缺乏中国政府和各地殖民当局稳定的财政支持，移民时代的东南亚华社民间兴办的各类华校，必须拓宽经费来源使之多元化，方能生存与发展。应新学校亦是如此，在保留下来的账册“收入”项中，不仅有来自学生的学费、会馆的津贴、各类捐款，还有校产的经营等诸款项，呈现出经费多元化之特征。

值得提出的是，在这些经费来源中，如果说学生学费的缴纳、校长与教职员工薪金的发放、教学与校务的开支等是一般办学不可或缺的必要收支，那么，“会馆津贴”、“庙宇分款”、“校产”的购买与经营，以及因经费问题应新学校与应和会馆之间形成的借贷关系等，则具有移民时代包括新加坡在内的东南亚华人帮群社会的特色。

上述三个特征，对应新学校在“二战”前后的数十年间能够持续与顺利地运作意义重大。应新学校办学的社群化，使该校能持续得到“嘉应五属”与广、客两帮群中的“广惠肇”和“丰永大”在经费上的支持与帮助。而财务运作的制度化和经费来源的多元化，不仅使学校对各类款项能进行有效的管理，亦有助于拓宽学校筹集办学经费之渠道，从而为学校的运作与发展提供重要与关键的经济支持。

最后，有必要讨论华人社团账本的史料与学术价值。本文的个案研究，显示华人社团账本对于东南亚华人历史研究的重要意义。一方面，保留下来诸如应和会馆、应新学校等各类社团账本，是账本所属社团自己建立的经济档案，对这些账本的爬梳、整理、分类与解读，可拓展东南亚殖民地时代华人社团经济史的研究领域。另一方面，数字类的账本记录，具有计量学与统计学意义上的“实录”华人社会历史图像的功能，因而能够为反思与推进现有的东南亚华人历史研究提供新资料与新视角。例如，20世纪七八十年代以来，许多学者以“帮”及“帮群”为分析框架，从社会文化视野讨论东南亚华人移民的社会结构^①。保存下来的各类华人社团账本，将为学者们提供新的数字类的文本记录。运用账本中有关华人社团内部社群关系、认同形态与经济运作等的记录，将有助于从社会经济视角，深入研究移民时代包括新加坡在内的东南亚华人帮群社会的建构与演化。

[责任编辑 王大建 范学辉]

^① 陈育菘：《华人社会的结构与形态》，载陈育菘、陈荆和编著：《新加坡华文碑铭集录》，香港：香港中文大学，1972年；林孝胜：《十九世纪新华社会的帮权政治》，《新加坡华社与华商》，新加坡：新加坡亚洲文化，1995年；杨进发：《战前星华社会结构与领导层初探》，新加坡：新加坡南洋学会，1977年；Cheng Lim-keak, *Social Change and the Chinese in Singapore*, Singapore University Press, 1985.

义以出礼,义以生利,允义明德

——论“义”在春秋社会观念中的核心地位

桓占伟

摘要:长期以来,学界多以“礼”为春秋时期的核心观念;孔子以“仁”代“礼”,“仁”又被视为春秋后期的社会核心观念,“义”在春秋观念史上的地位却被忽视了。实际上,春秋之“义”具有统领性、共识性和普遍性,三者共同支撑起“义”在春秋社会观念中的核心地位。春秋义观念的勃兴,表明以“礼”为代表的宗法制度的崩坏,并不意味着以“义”为准则的宗法精神的丧失。“义”对春秋社会所产生的无形而深刻的影响,理应引起学界新的重视。

关键词:义观念;义以出礼;义以生利;允义明德

春秋社会的核心观念是什么,以往学界大致形成了两种认识。一种认为是“礼”:晁福林指出,春秋时期,人们对礼的重视和娴熟,较之以往,有过之而无不及^①;刘泽华指出,春秋时期,礼被认为是治国的根本^②;徐复观直言春秋是礼的世纪^③;杨文胜认为,春秋社会如果没有了礼就有“崩盘”的危险^④。另一种认为春秋后期,“礼”在社会中的作用降低了,但孔子以“仁”代“礼”,“仁”又成为春秋后期的核心观念。李泽厚指出,孔子以“仁”释“礼”,将社会外在规范化为个体的内在自觉^⑤;吴光认为,在孔子的仁学中,道德之“仁”与伦理之“礼”是一种“仁本礼用”关系^⑥;杨庆中认为,孔子把礼与仁结合在一起,实现了礼与仁的价值统一^⑦。这样,有关春秋观念的研究就沿着先“礼”后“仁”的线索展开了。严格说来,春秋时期的“礼”虽然多少带有社会观念的色彩,但它主要还是一种刚性的社会制度规范;孔子的“仁”主要指个体所能达到的道德境界,心性修养又是“仁”的突出特性。不能否认,制度之“礼”与心性修养之“仁”都可以在社会观念层面有所反映,但是,它们对春秋社会所产生的影响,却并不主要基于自身的“观念”属性。

那么,观念究竟是什么?它又有着怎样的属性呢?金观涛认为,观念是指人用某一个(或几个)关键词所表达的思想。人们使其社会化,形成公认的普遍意义,并建立复杂的言说和思想体系^⑧。按照金氏的说法,观念至少具有社会性、共识性和普遍性特征,需要同时具备这三种属性,“观念”才能够确立起来。春秋时期的“礼”尽管符合这三种属性,但它主要还是一种制度性存在,“观念”并非其

作者简介:桓占伟,河南大学中国古代史研究中心、礼学研究所副教授(河南开封475001)。

① 晁福林:《春秋时期礼的发展与社会观念的变迁》,《北京师范大学学报(社会科学版)》1994年第5期。

② 刘泽华:《中国政治思想史》,杭州:浙江人民出版社,1996年,第142页。

③ 徐复观:《中国人性论史(先秦篇)》,上海:三联书店,2001年,第41页。

④ 杨文胜:《春秋时代“礼崩乐坏”了吗?》,《史学月刊》2003年第9期。

⑤ 李泽厚:《中国古代政治思想史论》,北京:人民出版社,1985年,第1页。

⑥ 吴光:《仁本礼用——儒家学说的核心观念》,《文史哲》1999年第3期。

⑦ 杨庆中:《论孔子与春秋时期的礼学》,《孔子研究》1996年第4期。

⑧ 金观涛、刘青峰:《观念史研究:中国现代重要政治术语的形成》,北京:法律出版社,2010年,第3页。

主要存在方式;“仁”的凸显又在春秋后期,从春秋时代的整体而言,明显缺乏社会性和共识性。可见,“礼”与“仁”都因为自身的某种不足,而难以成为春秋社会的核心观念。晁福林曾敏锐地指出,孔子提到过“义”,孟子特别强调“义”,“义”实际上是宗法制观念的延伸,其所产生的影响,不仅是制度上的、政治上的,而且是社会观念文化上的^①。沿着晁先生的思路,可否认为,在“礼”的刚性制约功能渐趋失灵的情况下,“义”发挥出软性制约功能,成为维系春秋社会良性运转的核心观念呢?长期以来,学界多把春秋之义视为孔子作《春秋》的主导思想一笔带过了,春秋之“义”作为一个社会核心观念的事实尚需廓清。

一、“义”对“礼”、“利”、“德”的统摄

春秋义观念具有统领性地位,主要表现在“义”从“礼”的准则层面被提取出来,强调为社会的软性规范,彰显为各种利益的根本立足点,提升为众多德目成立的准则。“义”对“礼”、“利”、“德”的统摄,决定了其成为统领性的春秋社会观念。

(一)义以出礼

有关礼在春秋时期的发展状况问题,学术界形成了几种截然不同的观点:童书业认为,春秋礼制已然崩溃,士大夫学问浅陋,不学无术^②;张岂之认为,春秋时期政治家和思想家主张以礼治世,礼是重建社会秩序的根本,“以礼治国”在当时各国政治活动中起着主导作用^③;刘泽华则指出,春秋时期的礼崩乐坏只表明礼的实行范围发生了变化,礼的形式有改变,礼的本身并没有被废弃,相反,在礼的改造中,礼又获得了新生^④。

对于礼的作用,过于轻视或重视都有失客观。春秋时期,诸侯僭越礼制的行为确实极为频繁,据笔者统计,《左传》有 526 次提到“礼”,其中记载的“非礼”、“不礼”事件有 66 次,被评价为“礼也”的循礼之事则有 96 次之多;“非礼”与“循礼”并存共生,相比之下,循礼之事还要多一些。不管是“非礼”还是“循礼”,均说明礼在春秋时期具有不可或缺的重要作用,说它已经崩溃显然不太合适,而认为礼在春秋政治活动中发挥主导作用,又有点夸大了它的作用。这是因为春秋时期的社会关系较为复杂,新旧势力交织,新旧观念也在碰撞、冲突和融会中共生。礼在很大程度上主要解决特定范围内的问题,对于新出现的一系列问题,它则显得有些鞭长莫及了。实际上,礼的作用呈现一种逐渐降低的趋势。孔子云:“殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也。”(《论语·为政》)每一个新的时代,都不会断然抛弃前代所有的文明,都会对前代有所继承,由于中国农业社会的稳定性特征,这种继承性有时还显得特别突出,绝非短时间内就轰然崩溃那么简单。对于刘泽华的“礼又获得了新生”之说,笔者也不敢苟同,因为礼作为一种维护传统宗法权力的政治制度,毕竟具有刚性、固定性和规范性,其核心内容不可能轻易改动,这必然导致其逐渐不合时宜而走向衰落。

客观而言,礼是一个庞大的制度体系,它结构复杂,侧面众多,作用广泛,影响多维,其中有些方面可能因为不适合时代需要而趋于衰朽,有些方面却仍发挥着重要作用。不过从整体上看,礼还是表现出了明显不足,义才得以凸显,并被阐释为一种极具准则意义的核心观念。

晋大夫师服云:“名以制义,义以出礼,礼以体政,政以正民。是以政成而民听,易则生乱。”(《左传·桓公二年》)在师服看来,名、义、礼、政四者是相互关联的范畴,它们在逻辑上具有严格的承接关系,之间的先后次序不能随意变更,不然就会导致统治秩序的混乱。勾承益认为:“名与义的关系如

① 晁福林:《周代宗法制问题研究展望》,《历史教学问题》2007年第3期。

② 童书业:《春秋史》,济南:山东大学出版社,1987年,第88—89页。

③ 张岂之:《中国思想学说史》(先秦卷上),桂林:广西师范大学出版社,2007年,第191页。

④ 刘泽华:《中国政治思想史》,第78页。

同形式逻辑中名词与概念的关系。”^①我们也可以这样认为：名相当于角色或职位的名称，义相当于与不同名称相对应的责任和义务，礼就是将这些责任和义务固化起来的各种具体法规或典章制度。“礼所以观忠、信、仁、义也”（《国语·周语上》）；“礼以行义”（《左传·僖公二十八年》）；“正德、利用、厚生，谓之三事。义而行之，谓之德、礼”（《左传·文公七年》）；“奉义顺则谓之礼”（《国语·周语中》）。可见，礼的终极目的在于体现、实践义的要求。《礼记·礼运》明确提出：“故礼也者，义之实也……为礼不本于义，犹如耕而弗种。”《礼记·郊特牲》云：“义生然后礼作，礼作然后万物安。”这些文献资料均表明，“义”是“礼”的观念性基础，是“礼”的精神内核；“礼”是“义”的规范性呈现，是“义”的制度化形式。形式的东西易变，而观念性的东西更持久，更具稳定性。在礼崩乐坏的时候，“义”则在支撑和维系着这个社会。

“义”对礼具有准则作用，它可以生发礼、解释礼，也可以否定礼、取代礼。这就形成了一个有意思的现象，春秋时期，凡是符合礼的言行一定符合义，而合于义的言行却不一定合于礼。如卫国石碏灭亲之举就不宜用礼来解释，但却可以用“大义”来下结论；甚至有些行为是违礼的，但是，只要合于义，同样也得到褒扬。鲁桓公十一年（前701），郑国执政祭仲被宋国扣压，宋庄公胁迫祭仲驱逐公子忽，另立宋国外甥公子突为君。如果祭仲不听从宋庄公的要求，则会导致君死国亡的后果；若要听从则必须以臣逐君，属于以下犯上的非礼之举。祭仲最终选择了后者，立公子突，出公子忽，保护了郑国的国家利益。《公羊传·桓公十一年》高度赞扬了祭仲，认为祭仲之举有似于古代伊尹放逐太甲之权变，“古人之有权者，祭仲之权是也。权者何？权者反于经，然后有善者也”。“权者，反经合义”^②，祭仲逐君虽然非礼，但有安定国家的功绩，是合于义的行为，义在这种情况下又否定了礼。

但在更多的情况下，礼的框架内出现两难选择，形成不可调和的矛盾，显示出礼的不足和局限性，这通常就需要义取代礼而发挥主导作用。《左传》开篇的隐公元年（前722），发生了“郑伯克段于鄢”事件。共叔段是郑庄公的弟弟，他在其母亲的帮助下发动叛乱，最终为郑庄公所败。这件事情如果按礼的原则去分析就很复杂：共叔段作为弟弟发动叛乱，当然是既“不弟”，又不“君君”的非礼之举；共叔段固然“不弟”，但郑庄公作为兄长去讨伐弟弟，又将其母流放到城颍，这同样是“不友”、“不孝”的非礼之举。如果以礼而论，郑庄公就面临着二难选择问题，因此，即使共叔段确实是“非礼”，郑庄公也由于自己同样“非礼”，而只能用“多行不义必自毙”、“不义不昵”来谴责其弟。

无论“义以出礼”，还是义否定礼、取代礼，均说明义从礼的精神准则层面彰显出来，已然处于超越于礼的观念地位了。

（二）义以生利

义、利关系是中国延续了几千年的问题，春秋时期，二者之间并未表现出明显的对立，义在很多情况下还被认为是利的来源。义、利“本是同根生”，根本不存在后来的“相煎何太急”。

自西周开始，一直到春秋末期，利民、利公、利国、利王等均属于义的内容，反之为害。利与害是相对立的范畴，而利与义不仅不相矛盾，而且，利还是义的合理结果。商王盘庚云：“殷降大虐，先王不怀。厥攸作视民利，用迁。”（《尚书·盘庚中》）商代先王行事是以百姓得利为标准的。《诗经·大雅·桑柔》是一首反映西周晚期至春秋史事的诗篇，其中提到“为民不利，如云不克”，讽刺周王的为民做事不利，还说条件不具备。西周穆王时期，祭公谋父谈到了利害关系问题：“先王之于民也，懋正其德而厚其性，阜其财求而利其器用，明利害之乡，以文修之，使务利而避害，怀德而畏威，故能保世以滋大……是先王非务武也，勤恤民隐而除其害也。”（《国语·周语上》）避害、除害为利，利害呈现出典型的对立关系。西周厉王时期，芮良夫论述专利之害，提及公众之利问题：“夫利，百物之所生也，天地之所载也，而或专之，其害多矣……今王学专利，其可乎？匹夫专利，犹谓之盗，王而行之，其归

① 勾承益：《先秦礼学》，成都：巴蜀书社，2002年，第174页。

② 焦循著，沈文倬点校：《孟子正义》（上），北京：中华书局，1987年，第167页。

鲜矣。”(《国语·周语上》)可见,利的本原意义是公众之利,具有公共性和综合性特点,并不单指经济意义的利。个人或家族图谋“私利”、“专利”被认为是令人不齿的盗贼,利益要布之于公众,即使贵为周天子,也不能专公众之利,不然就会带来多种危害。实际上,直到春秋末期,利与害都是一对矛盾。

从现有资料看,义与利建立明确联系是在春秋中期。周襄王十三年(前639),周大夫富辰劝谏襄王不要借狄人的军队攻打郑国,他指出:“兄弟之怨,不征于他,征于他,利乃外矣。章怨外利,不义。”(《国语·周语中》)富辰认为借狄人之力将导致国家和民族的利益丧失在外,是为不义。这是文献中首次出现的义、利关系论,之后不久的鲁僖公二十七年(前633),赵衰又提出:“德义,利之本也。”(《左传·僖公二十七年》)这表明春秋时期义、利之间首先呈现出一体关系,相关文献资料也提供了有力的佐证:

夫义所以生利也。(《国语·周语中》)

义以生利,利以平民。(《左传·成公二年》)

义,利之本也。(《左传·昭公十年》)

义以生利,利以丰民。(《国语·晋语四》)

夫义者,利之足也。(《国语·晋语八》)

义可以“生利”、“建利”,义还是“利之本”、“利之足”,是利的来源和基础;利也被认为是“义之和”(《左传·襄公九年》)、“废义则利不立”(《国语·晋语二》),说明利也是义的综合和结果。

不过,通过深入考量,我们发现义、利关系也隐含着潜在的对立性。尽管“义以生利”使人们自然联想到二者关系的一致,但是,义的行为正当性准则却无形中同时成为利的制约因素,这就导致义、利之间既存在一体关系,也存在义对利的规定和制约关系。义成为一种准则或制约,利成为依据这种准则或制约而取得的合理结果:

居利思义,在约思纯。(《左传·昭公二十八年》)

多谗大利,犹思不义。(《左传·哀公十五年》)

义以导利,利以阜姓。(《国语·晋语九》)

秉利度义。(《国语·吴语》)

无论是“居利思义”、“行则思义”,还是“义以导利”、“秉利度义”,都暗示了义既是利的母体,也是利的监督者和裁决者,具备引导和制约“利”的观念意义。这实际上形成了义、利之间的对立统一关系,尽管这种对立关系是模糊而隐晦的,但这终究还是提供了义、利关系多种走向的可能性。只是,义、利对立作为其中的一种选择被特别地强调,是后世的事情,在义观念凸显的春秋时期,“义以生利”无疑是二者关系的主导形态。

(三) 允义明德

侯外庐指出,西周时期,德为周王克配上帝而受民受土的根据,德在道德上的规范是与郊天之制的宗教相结合的^①。程平源认为,“德”在西周尚未去宗教化成为德行,依然充满了神秘的内蕴^②。的确,西周“德以配天”、“德以受民受土”的天人合一伦理思想,都显示了德的神圣性地位。逮至春秋,“德”的词性却由西周时期纯粹的褒义词演变为中性词,有了正反两方面的区别。综合《左传》和《国语》中有关“德”的词汇,可以发现其大体上分为褒义和贬义两大类。褒义之德有“政德”、“男德”、“女德”、“地德”、“懿德”、“旧德”、“明德”、“休德”、“孝德”、“恭德”、“武德”、“温德”、“纯德”、“元德”、“令德”、“文德”、“嘉德”、“刚德”、“盛德”等;贬义之德有“昏德”、“爽德”、“豺狼之德”、“凉德”、“淫德”、“逆德”、“私德”等。可见,春秋之“德”具有两面性,它必须与一种特定的准则相连接,需要这种准则的规范和制约方能具有正面意义,否则就会走向反面,这个准则就是义。

^① 侯外庐、赵纪彬、杜国庠:《中国思想通史》第一卷,北京:人民出版社,1957年,第91-93页。

^② 程平源:《对殷周之变的再探讨——以殷周“德”义变迁为线索》,《江苏社会科学》2005年第3期。

德合于义才算是明德、吉德。春秋早期的秦公钟铭曰：“赫赫允义，翼受明德。”^①正因为“允义”，才能“翼受明德”，义在这里成为德的前提。鲁文公七年（前620），晋国大夫郤缺说：“正德、利用、厚生，谓之三事。义而行之，谓之德、礼。”（《左传·文公七年》）端正德行、利于使用、富裕民生这三件事，要在合于义的基础上去推行，这样才叫做德、礼，义在这里成为德的准则。周灵王二十二年（前550），谷水与洛水争流，水位暴涨，将要淹毁王宫，周灵王想要堵截水流。太子晋反对说：“度之天神，则非祥也。比之地物，则非义也。类之民则，则非仁也……上非天刑，下非地德，中非民则。”（《国语·周语下》）他将“非义”解释为“下非地德”，义与德在这里意义相合。“德义”有时还作为合成词使用，主要指德合于义，强调德与义相联结才具有正面意义。周大夫富辰曰：“心不则德义之经为顽。”（《左传·僖公二十四年》）把心中无德义之人评价为固陋。晋大夫赵衰云：“德义，利之本也。”（《左传·僖公二十七年》）把合于义之德当作作利的基础。叔向之母曰：“苟非德义，则必有祸。”（《左传·昭公二十八年》）认为德不合于义必然会带来祸患。晋国大夫司马侯这样阐释“德义”：“诸侯之为，日在君侧，以其善行，以其恶戒，可谓德义矣。”（《国语·晋语七》）在司马侯看来，劝善戒恶，使国君之德行合于义的约束就是“德义”。

德不合于义则为昏德、凶德。楚国令尹子西认为流亡在外的王孙胜“信而勇”（《左传·哀公十六年》），有德有才，想要召回他并委以镇守边境的重任，子高则认为不可，在《国语·楚语下》中，他对王孙胜的德进行了一番系统分析：

子高曰：“不可。其为人也，展而不信，爱而不仁，诈而不智，毅而不勇，直而不衷，周而不淑。

复言而不谋身，展也；爱而不谋长，不仁也；以谋盖人，诈也；强忍犯义，毅也；直而不顾，不衷也；

周言弃德，不淑也。是六德者，皆有其华而不实者也，将焉用之？”

在子高看来，信、仁、知、勇、衷、淑是名副其实的正德；而展、爱、诈、毅、直、周虽与前述之德相似，实则华而不实，偏而不正，只能算是与正德背道而驰的非德。

陈来说：“美德的德目可以有许许多多，但美德之为美德，在于任何一个美德的德目都必须在一个特定方面与‘善’、‘正义’联结着，没有这种联结的德目，就不能成为美德。”^②的确，王孙胜的“六德”之所以被子高归为凶德，主要在于他们缺乏了义的约束，不合于义的要求，义正是陈来先生所言的“善”与“正义”。而仁、敬、忠、信、贞、让、勇等众多德目之所以成为美德，是因为它们本身已经内在地与善和正义联结着，能够践行这些德目即被视为义。但在更多情况下，义成为各种美德的通用准则，对各种德目形成了明确的外在制约。例如“以义死用谓之勇，奉义顺则谓之礼，畜义丰功谓之仁”（《国语·周语中》），义成为勇、礼、仁成立的依据；春秋时期以能“让”为至德，但是，“让”并非是无原则的推脱和退让，必须做到“让不失义”（《国语·晋语四》），这样才算是正德，义又成为裁夺“让”德是否成立的准则。

与义相比较而言，仁、敬、忠、信、贞、让、勇等具体德目，基本上是针对某一特殊领域，具有特定指向的一般观念，这就决定了他们只能作用于春秋社会的某些方面，不具备涵盖性意义。义却是众多德目成立的依据和准则，它如同春秋观念大网上的总纲，起到了统领具体德目的作用。

“义以出礼”，体现了义对社会行为规范的准则性；“义以生利”，显示出义对物质利益层面的规定性；“允义明德”，表现了义对社会道德文明的统领性。春秋社会的行为文明、物质文明和道德文明皆本于“义”，“义”之“时义”大矣哉！

二、“义”：社会共识性的价值尺度

《左传》中“义”字共出现112次，其中国君言义5次，卿大夫言义87次，君子评论言义10次，一

① 伍仕谦：《秦公钟考释》，《四川大学学报（哲学社会科学版）》1980年第2期。

② 陈来：《古代思想文化的世界：春秋时代的宗教、伦理与社会思想》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第335—336页。

般行文言义 6 次,女性言义 3 次,晋景公梦厉鬼责其不义 1 次;《国语》中“义”字共出现 91 次,其中周王、国君言义 7 次,卿大夫言义 83 次,一般行文言义 1 次。另外,“义”在这两部反映了春秋时代思想观念的文献中总共出现了 203 次,而各诸侯国卿大夫言义就达 170 次,将近占到了“义”字出现总次数的 85%,涉及社会关系的诸多领域,成为共识性的价值尺度。

(一)义的具体标准

《礼记·表记》云:“义有长短大小。”如果把义比作一把多功能的标尺,那么,这把标尺上有公、正、善、节、分等具体的刻度,正是这些具体刻度把人的社会行为从不同层面细分为“义”与“不义”两大部分。

“公”主要指人的社会行为目的是为了群体利益而非一己之私,包括公正、公平、公利等含义,是义最典型、最突出的具体标准之一。晋国大夫叔向的弟弟叔鱼因徇私而被杀,叔向并没有偏袒弟弟,表达了公正处理案件的意见,最终使案件得到了圆满解决。孔子评价说:“叔向,古之遗直也。治国制刑,不隐于亲,三数叔鱼之恶,不为末减。曰义也夫,可谓直矣……三言而除三恶,加三利,杀亲益荣,犹义也夫!”(《左传·昭公十四年》)在此,公正无私就是义。孔子还曾评价晋国魏绛说:“近不失亲,远不失举,可谓义矣。”(《左传·昭公二十八年》)同样将魏绛举荐人才的公正、公平视为义。国家、民族的利益是最大的公利,个人能够效忠国家,勇于献身,是为大义。“冉有用矛于齐师,故能入其军。孔子曰:‘义也。’”(《左传·哀公十一年》)冉有能够为国家利益奋勇作战,这属于一切义行中之最高尚者。犯上作乱、以私害公则为不义:“勇则害上,不登于明堂。死而不义,非勇也。”(《左传·文公二年》)

“正”主要表现为社会行为的正当性和正义性。“正当”指行为本身的合理性,是对行为的一般性判断;正义则是对行为的价值性判断,属于较高层次的道德评价。行为正当、正义是为义,反之为不义。据《左传·昭公三年》载,晋国三卿范宣子、赵文子、韩宣子都想占据州县,三个人分别表达了对州县归属问题的意见:

文子曰:“温,吾县也。”二宣子曰:“自郤称以别,三传矣。晋之别县不唯州,谁获治之?”文子病之,乃舍之。二子曰:“吾不可以正议而自与也。”皆舍之。及文子为政,赵获曰:“可以取州矣。”文子曰:“退!二子之言,义也。违义,祸也。”

赵文子认为范宣子和韩宣子所言正当,自己如果强占州县就是违义之举,必将带来祸患,从而放弃了原先的打算。周大夫叔服云:“欺大国,不义。”(《左传·成公元年》)晋大夫叔向云:“强以克弱而安之,强不义也。”(《左传·昭公元年》)晋大夫庆郑云:“怒邻不义。”(《左传·僖公十四年》)以上语境中所出现的“义”,均指正义而言。

“善”是“义”的原始意义之一。段玉裁关注到《毛传》将《文王》、《我将》中的“义”释为“善”,进而指出义“与美、善同义”^①。春秋时期,“义”在不少情况下可以直接训为“善”。“宋高哀为萧封人,以为卿,不义宋公而出”(《左传·文公十四年》)。高哀不以宋公为“善”,所以出奔别国。“曹宣公之卒也,诸侯与曹人不义曹君……君义嗣也,谁敢奸君”(《左传·襄公十四年》);“人好之则偪,恶之则怨,高之则骄,下之则惧……有一不义,犹败国家”(《国语·楚语下》)。以上三处出现的“义”字也都是“善”的意思。“善”是伦理的本源,也是义这把价值标尺上的原点,从根本上讲,义与不义的不同就是“善”与“不善”的分野。

“节”就是节制、节度,“节”具有行为约束力,它能够将行为控制在一定的、合理的范围内。“节”强调对行为主体的限禁要求,也强调行为本身的合理限度,还强调行为结果能达致理想状态,行为有“节”就是义。周内史叔兴云:“义所以节也……义节则度。”(《国语·周语上》)叔兴认为义是用来节制的,用义来节制才能适度。荀子亦云:“夫义者,内节于人,而外节于万物者也……内外上下节者,

^① 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1981年,第633页。

义之情也。”(《荀子·强国》)鲁庄公二十二年(前672),陈完与齐桓公饮酒有节制,因此《左传》高度评价:“酒以成礼,不继以淫,义也。”(《左传·庄公二十二年》)酒是用来完成礼仪的,不滥饮无度,以有节制为义。

“分”主要指与身份相应的贵贱和等差,贵贱有等、亲疏有别、长幼有序就是“分”。春秋社会的特点是其宗法性,这种社会有等差,有秩序,而等差和秩序主要通过“分”来体现,各安其分是保证社会正常运行的基础。《礼记·祭义》云:“致义,则上下不悖逆矣。”能合理确定不同的“分”就是义。鲁襄公二十六年(前547),楚国大夫椒举惧罪而逃亡到晋国,蔡声子给楚令尹子木提出了假手东阳之盗以除掉椒举的方案,子木反对说:“我为楚卿,而赂盗以贼一夫于晋,非义也。”(《国语·楚语上》)他认为自己作为楚国的正卿,以盗行刺是不符合身份的非义之举。晋国执政赵武建造宫室,砍削房檐后并加以磨光,在建筑规制上超越了自己的身份。大夫张老说:“天子之室,斫其椽而砉之,加密石焉;诸侯砉之;大夫斫之;士首之。备其物,义也。”(《国语·晋语八》)提醒赵武在这件事上要注意身份等级,不能“贵而忘义”。

作为义的具体价值标准,“公”、“正”、“善”等既是社会行为的价值导向,也是社会行为的价值归属;而“节”、“分”则是社会行为的规则制约。这样,义可以规范社会行为的动机,使之具备“公”、“正”、“善”的心理导向;义也可以左右社会行为的进程,使之在进程中具备“节”、“分”的特定制约。可见,对不同的社会行为,义都可以通过这些具体价值标准发挥准则作用。

(二)“义也”的价值性判断

《礼记·中庸》云:“义者,宜也。”这个早期儒家对“义”的解释,几乎成为千古不易的定理,鲜有学者对此释义表示过怀疑^①。那么,春秋时期,“义”与“宜”同为判断词,二者之间如果真的不存在任何区别,为什么文献中还会有“义也”、“不亦宜乎”、“宜哉”的不同用法呢?带着这个问题,笔者以《左传》为样本,将其中作为判断词出现的“义”与“宜”进行对比,竟然发现二者存在本质区别。

《左传》中共出现9次“义也”。尽管判断者、判断的对象和内容各不相同,但是,判断的性质却是相同的。这里试举数例:

宋宣公可谓知人矣。立穆公,其子獯之,命以义夫。(《左传·隐公三年》)

临患不忘国,忠也。思难不越官,信也;图国忘死,贞也;谋主三者,义也。(《左传·昭公元年》)

近不失亲,远不失举,可谓义矣。(《左传·昭公二十八年》)

以上材料可以使我们作出两方面的明确判断:一方面,“义”作为社会行为的价值尺度,它超越了合理或应该的一般性评价,而是具有公正性、正当性和正义性的道德评价;另一方面,“义”所判断的对象不存在什么前因后果关系,并非是对由于某种原因而形成的必然结果的因果判断,而是就行为引致理想结果的结论性和价值性判断。

《左传》中共出现11次“不亦宜乎”、6次“宜哉”的判断,二者表达的意思基本一致。例如:

己弗能有而以与人,人之不至,不亦宜乎?(《左传·隐公十一年》)

其族又大,所冯厚矣。而强死,能为鬼,不亦宜乎?(《左传·昭公七年》)

秦穆之不为盟主也,宜哉。死而弃民。(《左传·文公六年》)

楚昭王知大道矣!其不失国也,宜哉!(《左传·哀公六年》)

可见,“宜”无一例外地强调某种行为所导致特定结果的合理性,类似于种瓜得瓜,种豆得豆,突出的是原因和结果之间的因果关系。“宜”只是一个判断词,而不是判断标准,不含有道德评价的意味。

^① 庞朴训“义”为杀,是基于“义者,宜也”的前提而生发开去的(《儒家辩证法研究》,北京:中华书局,1984年,第20-30页)。周桂钿指出:“义者,宜也”是儒家对义历代相传的解释,是通义(《儒家之义是杀吗——与庞朴同志商榷》,《孔子研究》1987年第2期)。

因此,春秋时代,“宜”仅是一个判断副词,“义”却是社会行为的共识性价值尺度,二者在概念属性上存在明显差异。

总体而言,春秋义观念的社会共识性价值尺度功能极为突出,政治家和贤哲们对行义得福、违义取祸的道理深信不疑。《国语·周语中》云:“五义纪宜,饮食可飧,和同可观,财用可嘉,则顺而德建。”《国语·周语下》云:“上得民心,以殖义方,是以作无不济,求无不获,然则能乐”。可见,落实义的要求可以得到诸多利益,甚至做事没有不成功的,所求没有不如愿的,义几乎成为万善之本;而“多行不义必自毙……不义不昵,厚将崩”(《左传·隐公元年》)、“不义则民叛之”(《国语·周语中》)、“不度民神之义,不仅生物之则,以殄灭无胤,至于今不祀”(《国语·周语下》)、“有一不义,犹败国家”(《国语·楚语下》)、“违义,祸也”(《左传·昭公三年》),等等,则显示了不义必然导致毙、崩、叛、灭、败、祸等各种可怕后果。不义成为万恶之源。春秋政治家们为“义”设置了“作无不济,求无不获”的美妙天堂,也为“不义”设置了“死而不义,不登于明堂”的黑暗地狱,这就使“义”具备了无可比拟的行为约束力。

三、“义”在不同社会关系中的价值表现

“义”作为社会行为的价值尺度,在不同的社会关系中产生了重要影响。而社会关系的多重性,也决定了义观念的价值表现具有普遍性。

(一)民神关系中的义

周灵王二十二年(前550),太子晋在总结前代亡国之君的历史教训时说:“夫亡者岂繄无宠?皆黄、炎之后也。唯不帅天地之度,不顺四时之序,不度民神之义,不仅生物之则,以殄灭无胤,至于今不祀。”(《国语·周语下》)他将“不度民神之义”作为覆宗绝祀的四大原因之一。在太子晋看来,民神问题既是一般的宗教问题,又是事关国家兴亡的重大政治问题。所谓的“民神之义”,就是在国家政治视野中,民、神二者谁更有决定性和主导性,以谁为重心的问题。“度民神之义”,就是要正确认识、处理民神关系——也就是政治与宗教的关系,使其能在义的约束下达至理想状态,从而有利于国家长治久安。那么,如何才算是民神关系的理想状态呢?春秋政治家们给出的答案是先民后神,以民为本,这就是民神关系之“义”。

西周时期,民神关系的表述形式多为“神在前,民在后”,《国语·周语上》就有多处此类表述,如“事神保民”、“使神人百物无不得其极”、“媚于神而和于民”等。这说明“保民”固然是重要的,而“事神”却是首要的和基本的,神性的光辉依然笼罩着下民。春秋时期,社会剧变引发了政治家们对民神关系问题的思考和重新定位,公元前706年,随国大夫季梁就系统阐述了对民神关系问题的新认识:

夫民,神之主也。是以圣王先成民而后致力于神。故奉牲以告曰“博硕肥腍”,谓民力之普存也,谓其畜之硕大蕃滋也,谓其不疾癘蠹也,谓其备腍咸有也。奉盛以告曰“洁粢丰盛”,谓其三时不害而民和年丰也。奉酒醴以告曰“嘉粟旨酒”,谓其上下皆有嘉德,而无违心也。所谓馨香,无谗慝也。故务其三时,修其五教,亲其九族,以致其禋祀。于是乎民和而神降之福,故动则有成。今民各有心,而鬼神乏主,君虽独丰,其何福之有!(《左传·桓公六年》)

季梁的这段话具有几个方面的含义:一是提出“民,神之主也”的光辉命题,民众成为神灵的主人,使人性超越了神性而得以凸显;二是提出“先成民而后致力于神”,将西周时期“先神后民”的表述形式转变为“先民后神”,强调在政治和宗教祭祀之间,以现实政治为先的观念,并借助“圣王”名号使这种表述具备无可辩驳的正当性;三是指出以丰盛的祭品献祭神灵,本身并不能带来好处,它的全部意义仅在于“汇报”或“昭告”政绩,“民和”才是获得神灵福佑的关键所在。这样,献祭神灵也就由核心内容变成了辅助形式,由目的转化为方法,标志着春秋民神关系的重心由“重神”而“重民”,“国之大事,在祀与戎”的宗教领先让位于“为政以德”的政治理性,“听于民”成为“信于神”的前提了。虞国大夫

宫之奇指出：“鬼神非人实亲，惟德是依”（《左传·僖公五年》）。楚国大夫观射父也指出：“夫神以精明临民者也，故求备物，不求丰大……明德以昭之，和声以听之，以告遍至，则无不受休”（《国语·楚语下》）。春秋中晚期的“王孙遗者钟”铭文云：“惠于政德，淑于威仪。”^①可见，人们已经普遍认识到，仅靠祭祀时奉献祭品的丰大已经不能得到神灵眷顾，还必须要靠实实在在的政德。

如果说“先民后神”是人们对民神关系在认识层面上的“义”，那么，“以民为本”也就成为人们处理民神关系的“义”。在民本观念的观照下，人的地位受到前所未有的重视。鲁僖公十九年（前641），宋襄公将被俘的郕国国君作为牺牲献祭神灵，司马子鱼极力反对这种做法：“古者六畜不相为用，小事不用大牲，而况敢用人乎？祭祀以为人也。民，神之主也。用人，其谁殄之？”（《左传·僖公十九年》）强烈反对以人祭祀神灵的非理性之举。无独有偶，楚国的申无宇也曾反对过楚灵王以人祭神的做法：“楚子灭蔡，用隐太子于冈山。申无宇曰：‘不祥。五牲不相为用，况用诸侯乎？王必悔之。’”（《左传·昭公十一年》）如果说以上两例仅是隐含着对不义的谴责，那么，鲁大夫臧武仲则对这种以人为牺牲的做法明确以“无义”责之了。鲁国执政季平子讨伐莒国，攻取了郟地，在亳社举行的献祭仪式上以俘虏为牺牲，臧武仲愤慨地说：“周公其不殄鲁祭乎！周公殄义，鲁无义。”（《左传·昭公十年》）臧武仲所言的“鲁无义”，就是指责季平子以人为牺牲而献媚于神，颠倒了民神关系，当然是不义之举了。陈来指出，祭祀文化中不仅有“民”的因素参与其中，也有“义”的因素参与其中。而反对祭祀以人为牺牲，表明“义”是包括人道主义在内的道德原则^②。

在“以民为本”的原则指导下，有着现实眼光的政治家指出，“国将兴，听于民；将亡，听于神。神，聪明正直而一者也，依人而行”（《左传·庄公三十二年》），强调要在政治上“敬奉德义，以事神人”（《左传·宣公十五年》）。国家兴亡的保障由“神佑”转化为“德义”，民心向背成为政治得失的关键，使“王权神授”转变为“君权民授”，神灵不再是主宰者，而成为民众心愿的执行者。质言之，从“以神为本”转变为“以民为本”，就是以政治理性取代宗教神性，这是春秋民、神之义的要点。

（二）诸侯关系中的义

据范文澜统计，春秋时代，列国间军事行动凡483次，朝聘盟会凡450次，总计933次^③。在如此频繁的交往活动中，义始终保持着公认价值尺度的地位：诸侯争霸，突出“尊王大义”；诸侯会盟，奉行“信以行义”；诸侯朝聘，崇尚“敬让明义”。

春秋初期的郑庄公曰：“王室既而卑矣，周之子孙日失其序。”（《左传·隐公十一年》）王室衰微，失去王权约束的诸侯国之间战争不断，各诸侯国内也篡弑频仍。这导致整体社会从上到下失去了根本性的凝聚力，能够保证社会正常运行的基本准则失去了效能，华夏文明面临空前危机。在这样的时代背景下，一些有远见的政治家开始提倡“尊王”，并“挟王室之义，以讨伐为会盟主”（《史记·十二诸侯年表》），试图重建理想中的社会秩序，从而使“尊王”成为春秋“大义”。

齐桓公、晋文公等霸主也确实有过不少尊王之举。据《左传》记载：鲁僖公四年（前656），齐桓公率领诸侯讨伐楚国，首要原因是楚国“贡包茅不入，王祭不共，无以缩酒”；鲁僖公九年（前651），齐桓公又在葵丘会盟中下拜受胙；鲁僖公二十五年（前635），晋文公听从狐偃的建议，出兵平定了周王室的内乱，使周襄王重新获得执政地位；鲁定公元年（前509），晋国的魏舒在狄泉会合诸侯为周王室筑城。正如狐偃向晋文公建议的那样：“求诸侯，莫如勤王。诸侯信之，且大义也。”（《左传·僖公二十五年》）“尊王”是“大义”，能深得诸侯的信任，自然成为树立霸权的有效手段。

从另外一种角度讲，春秋霸主们也试图在“尊王”的引领下，重建一个以“义”为核心准则的社会，从而增强诸夏政治集团的凝聚力，恢复理想社会秩序，抵抗夷狄入侵，最终使华夏文明得以延续。童

① 刘翔：《王孙遗者钟新释》，《江汉论坛》1983年第8期。

② 陈来：《古代思想文化的世界：春秋时代的宗教、伦理与社会思想》，第151页。

③ 范文澜：《中国通史简编》（上），石家庄：河北教育出版社，2000年，第52页。

书业曾指出:“自从春秋时代王纲解纽,篡弑频仍,兼并盛起,夷狄横行,一般盟主用了尊王、攘夷的口号联合诸夏成为一个集团,禁抑篡弑,裁制兼并,中国的雏形在那时方才出现。”^①正是因为“大义”观念的影响,才使春秋社会能够在观念层面上形成一种影响深远的向心力。

会盟是春秋各诸侯国外交的重头戏,是强国求霸、弱国图存、友国继好、敌国弭兵的重要途径。盟约得以履行的保障是信义。春秋前期,诸侯会盟的目的主要在于建立或巩固国家间的和平友好关系,或者是共同讨伐那些有违周天子命令的国家,在信义的引领下“继好息民”(《左传·隐公七年》)和“讨违王命”(《左传·隐公十年》)。春秋中期,霸主们力挺信义,使得信义观念普遍通行于各诸侯国之间。鲁成公八年,晋侯派韩穿到鲁国,想让鲁国把汶阳的土地归还给齐国,季文子私下里对韩穿说:“信以行义,义以成命,小国所望而怀也。”(《左传·成公八年》)可见,大国有信,能够伸张正义,小国才能望怀而归附听命,信义宣昭于诸侯是成为霸主的决定因素。这正如荀子所言:“威动天下,强殆中国,无他故焉,略信也。是所谓信立而霸也。”(《荀子·王霸》)

阎步克指出,春秋列国之间主要表现为信义外交,信成为崇高的政治外交道德^②。徐难于认为,春秋时期以盟会致信和巩固信,反映了当时列国关系中信的重要及发达^③。这一结论固然正确,我们亦应认识到,信并不是孤立存在的。所谓“信以行义”,就是强调信约的目的在于行义,含有“信合于义”观念。卫国戏阳速云:“‘谚曰:民保于信。’吾以信义也。”(《左传·定公十四年》)可见,信约得以履行的前提是符合义的要求,义使信由对盟约无差别的信守,演变为在义的准则制约下有所选择的信义。

相对于会盟而言,朝聘是春秋时期诸侯经常性的外交行为。《礼记·聘义》云:“敬让也者,君子之所以相接也。故诸侯相接以敬让,则不相侵陵……所以明宾客君臣之义也。”在朝聘活动中崇尚“敬”、“让”,能够做到礼敬和卑让就是义。“晋羊舌肸聘于周,发币于大夫及单靖公。靖公享之,俭而敬;宾礼赠钱,视其上而从之;燕无私,送不过郊,语说《昊天有成命》”(《国语·周语下》)。叔向凭借单靖公这种俭而敬的举动,就认为单子将成为周天子的中兴之臣。如果有人朝聘仪式上表现出不敬,则会被认为是覆亡之兆:“襄王使邵公过及内史过赐晋惠公命,吕甥、郤芮相晋侯不敬,晋侯执玉卑,拜不稽首。内史过归,以告王曰:‘晋不亡,其君必无后。且吕、郤将不免。’”(《国语·周语上》)“楚子越椒来聘,执币傲。叔仲惠伯曰:‘是必灭若敖氏之宗。傲其先君,神弗福也。’”(《左传·文公九年》)可见,在朝聘中表现出“不敬”就是不义,会被视为亡宗绝祀的先兆。鲁昭公二年,鲁国大夫叔弓到晋国聘问,晋侯很重视,设置郊劳的大礼。叔弓的卑让颇具代表性:“寡君使弓来继旧好,固曰:‘女无敢为宾!’彻命于执事,敝邑弘矣。敢辱郊使?请辞。”到了下榻的宾馆,叔弓又辞谢曰:“寡君命下臣来继旧好,好合使成,臣之禄也。敢辱大馆?”(《左传·昭公二年》)叔弓在聘问期间能做到卑让,可谓深明宾客之义。

(三) 诸侯国内政治关系中的义

春秋时期,各诸侯国内政治关系复杂多变。在这样的背景下,各诸侯国内部都需要一种准则,来规范君臣关系、君民关系和同僚关系,义也成为处理以上诸多政治关系的基本准则。

鲁隐公三年(前720),卫国大夫石碏劝卫庄公不要过度宠爱公子州吁,他说:“君义,臣行,父慈,子孝,兄爱,弟敬,所谓六顺也。”(《左传·隐公三年》)对于“君义”与“臣行”二者之间的逻辑关系,沈玉成释为“君主行事得宜,臣下受命奉行”^④,倾向于君主首先有义,然后臣下才受命奉行,“君义”是“臣行”的前提条件。笔者认为,沈先生的解释符合春秋时期君臣关系的客观实际。在春秋君臣关系

① 童书业:《春秋史》,第239页。

② 阎步克:《春秋战国时“信”观念的演变及其社会原因》,《历史研究》1981年第6期。

③ 徐难于:《试论春秋时期的信观念》,《中国史研究》1995年第4期。

④ 沈玉成:《左传译文》,北京:中华书局,1981年,第7页。

当中,国君负担着更多的主动性责任,也就是说,义更多地对国君行为形成了规定。鲁大夫臧哀伯曰:“君人者将昭德塞违,以临照百官。”(《左传·桓公二年》)强调国君的行为应能作为臣子的榜样。周大夫刘康公曰:“为臣必臣,为君必君……上任事而彻,下能堪其任,所以为令闻长世也。”(《国语·周语中》)认为国君贤德通达,知人善任,臣子才能各得其宜,国家才能长治久安。可见,尽管国君高高在上,对臣子形成了统治关系,但是,国君要想“令闻长世”,得到臣子的拥戴,依靠的是“为君必君”这种符合自己特殊身份的“规范性”行为,而非必须无条件服从的“强制性”命令。也就是说,国君必须“以义制事”(《尚书·仲虺之诰》),在义的准则下维系正常的君臣关系。

在义的框架下,国君的地位不再固定不变,它必须接受义尺度的衡量,君义方可为君,从而具备合法性地位;如果国君不义,臣子就可以不再忠于国君,甚至可以出君、弑君。“宋高哀为萧封人,以为卿,不义宋公而出,遂来奔。书曰:‘宋子哀来奔。’贵之也”(《左传·文公十四年》)。可见,君不义而臣去之被认为是正当的事情。晋献公宠爱骊姬,骊姬生了奚齐,献公想废掉太子申生而立奚齐。大夫荀息对此事持认同态度,强调对国君命令的无条件服从。大夫丕郑则有不同的认识:“吾闻事君者,从其义,不阿其惑。惑则误民,民误失德,是弃民也。民之有君,以治义也。义以生利,利以丰民,若之何其民之与处而弃之也?”(《国语·晋语一》)刘泽华指出,丕郑在这里“把君的地位降到义之下了,君也要在义的前面接受衡量”^①。

民众是国君统治的对象,处于被动性和选择性地位。国君的所作所为可以影响民众的选择,民众会因为“君义”而拥护国君,也可以因为国君所为不义而有“远志”,选择逃亡别国,甚至还会奋起反抗而“出其君”。因此,君民之义的核心在于国君如何取得民众的拥戴,以维护其统治地位的长治久安。

鲁昭公六年(前536),叔向在写给子产的信中阐述了治民之术:“闲之以义,纠之以政,行之以礼,守之以信,奉之以仁,制为禄位以劝其从,严断刑罚以威其淫”(《左传·昭公六年》)。“闲”意为“防卫”、“防备”,“闲之以义”按照孔颖达的解释,就是“卫之使合于事宜者也”^②。在一系列的措施中,“闲之以义”之所以排在首位,是因为义作为一种社会行为的尺度,可以对民众形成一种潜在约束力,使其在做出某种行为之前,就会考虑自身的行为是否合于义的规范,从而构成社会秩序稳定的心理基础。春秋时期以尊王为大义,从君民关系的角度看,尊王的目的就在于弘扬既定的尊尊原则,从而使民众知晓、认同并自觉维护这种原则,进而造就尊卑有等,上下有序的君民关系。这样,义在君民关系中主要表现为一种传统宗法基础上的等级规则,这种规则可以使民众知道尊卑,不以下犯上,从而保证君民关系在义的框架下处于理想状态。以义“教民”、“闲民”也就成为不可或缺的政治统治手段和伦理教化。

同僚作为在朝廷共事的官员群体,有着不同的出身、迥异的思想 and 千差万别的利益诉求,这就导致同僚之间会产生诸多问题。义也成为处理同僚关系问题的基本准则,并主要体现在两大方面:“让不失义”和“周以举义”。

同僚之间既然不可避免地存在着斗争和竞争关系,那么,要平抑这种紧张关系,就需要一种公认的为官之德——让,贵让、尚让成为春秋时期处理同僚关系的突出观念。“圣人贵让”(《国语·周语中》)、“德莫若让”(《国语·周语下》)。臣子如果能实践让的美德,做出让功、让利、让贤的举动,这本身就被视为义。更多情况下,让作为德还要受到义的约束。晋文公时,赵衰三次辞让官职,每次辞让都推荐了更合适的人选,被推荐者也都很胜任职位,晋文公称赞他“三让不失义”(《国语·晋语四》)。不过,春秋时期提倡德让,也提倡“当事不避难”、“当仁不让”、“举贤不避亲”等。因此,让与不让都有可能是善德或凶德,问题的关键在于其是否合于义。齐大夫晏子云:“让,德之主也,谓懿德。凡有血

① 刘泽华:《中国政治思想史》,第65页。

② 杜预注,孔颖达疏:《春秋左传正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第2043页。

气,皆有争心,故利不可强,思义为愈。”(《左传·昭公十年》)让在这里被提高到“德之主”的地位,而让德的确立就是通过义的节制作用来实现的。

同僚作为共事的官员群体,他们之间的关系或亲或疏,或近或远,或喜或憎,可谓千差万别,处理这些复杂关系强调“周以举义”,即要求同僚之间团结而不勾结,不结党营私,以国家社稷利益为重。这构成了同僚关系之义的另一方面。赵宣子云:“事君者比而不党。夫周以举义,比也;举以其私,党也。”(《国语·晋语五》)同僚之间紧密团结,共同以忠信之心事上,这就是义;如果出于个人私心拉帮结派,“利党以危君”(《国语·晋语六》),就是结党营私的不义之举。赵盾推举韩厥做晋国司马,并故意指使人以他的乘车干扰军队行列,以此试探韩厥的反应,结果韩厥并没有徇私情,而是按照军法处置了驾车人。赵盾这才放心地告诉韩厥说:“吾言女于君,惧女不能也。举而不能,党孰大焉!事君而党,吾何以从政?”(《国语·晋语五》)在同僚之间产生矛盾的情况下,春秋义观念还强调个人、家族利益服从国君、国家利益。正所谓“私仇不及公,好不废过,恶不去善,义之经也”(《左传·哀公五年》)。个人恩怨应排除在国家政治生活之外,不能“以私害公”(《左传·文公六年》),这也是同僚应有之义。

四、结 语

综上所述,可以认定“义”在春秋时期具有不容忽视的重要作用,“义”成为春秋社会的核心观念乃理所当然,势所必然。

“义以出礼”、“义以生利”、“允义明德”,三者实际上反映了“义”与春秋社会行为文明、物质文明和道德文明的关系。“礼”、“利”均以“义”为本,“仁”、“敬”、“忠”、“信”、“贞”、“让”、“勇”等具体德目要与“义”连接才具有正当性,显示出“义”在春秋观念集群中具有统领性。“义”作为春秋社会的价值尺度,并非只是一种抽象的道德准则,而是具有公、正、善、节、分等具体的观念内涵。这些观念内涵共同构成了社会行为的正当性依据,使“义”具备了强大的软性约束力,能否“行义”、“制义”、“立义”,既决定着具体行为的利害成败,更决定着天下的治乱兴衰。“义”成为公认的维系社会关系的纽带,得到不同社会主体的广泛认同,显示出义观念在春秋时期所具备的共识性。“义”在春秋不同社会领域中有着丰富的价值表现,成为处理民神关系、诸侯关系、诸侯内部政治关系的基本准则,对春秋社会关系的方方面面均产生了重要影响,表现出明显的社会普遍性。“义”在春秋时期所表现出来的统领性、共识性和普遍性,共同支撑起“义”在春秋社会观念中的核心地位。

春秋义观念的勃兴,表明以“礼”为代表的宗法制度的崩坏,并不意味着以“义”为准则的宗法精神的丧失。也正是得益于义观念的强大精神力量,春秋社会才能在礼崩乐坏的大形势下,仍然保持了较为可靠的向心力和凝聚力。这似乎可以启示我们,中华文明之所以能够得到延续,除了完备的制度保障,还有一种无形的观念保障,当制度出现危机的时候,观念则发挥了纽带作用,维系着社会的共同性和有序性。制度与观念一刚一柔,一明一暗,形成了维系社会存在的双重支柱。因此,社会观念,尤其是那些根深蒂固的传统观念,对现实社会所产生的无形而深刻的影响,应该引起我们的关注。

牟宗三“觉他”思想陷入误区原因梳理

杨泽波

摘要:“觉他”的思维方式即是康德所不承认人类可以具有的智的直觉,这是牟宗三道德存有论的核心命题。但由于牟宗三对康德智的直觉的内涵理解有欠准确,不仅坐实了上帝的智的直觉,转移了康德智的直觉概念的对象,而且直接以“自觉”证“觉他”,终于将大致相当于胡塞尔现相学意向性的直接性等同于他所理解的康德意义的智的直觉,造成了严重的理论失误。

关键词:牟宗三;智的直觉;觉他;现相学

“觉他”是牟宗三道德存有论的重要内容。所谓“觉他”即是说,道德之心有一种功能,可以将自己的价值和意义赋予外部对象之上,使原本没有道德色彩的宇宙万物具有道德的价值和意义。更为重要的是,“觉他”的思维方式并不需要借助时空和范畴,因而是康德所不承认人类可以具有的智的直觉。笔者在其他文章中已经证明^①,牟宗三上述看法并不准确,“觉他”的思维方式并不是康德意义的智的直觉,只大致相当于“胡塞尔现相学^②意向性的直接性”,并初步分析了个中原因。因为这个问题涉及面既宽且深,很难在一两篇文章说清楚,因此本文再从整体的角度对这些原因作一个梳理。

一、曲解了康德“智的直觉”概念的内涵

在康德学理中,智的直觉的根本特征是“本源性”,智的直觉其实是一种不需要对象刺激,本身就可以提供杂多的直觉,即所谓“本源的直觉”。当然人类并不具有这种直觉,因为人类必须借助对象的刺激才能形成经验,达成认识。牟宗三不是这样,尽管他也谈到过“本源性”问题,但主要是从人的认识的“曲屈性”和“封限性”,从是否必须借用认识形式的角度来诠释这个概念的。在他看来,人必须借助时空和范畴这些形式才能形成认识,因为经过这些中介,必然受到它们的影响,其认识“总是歪曲了一点的”^③,所以只能达到对象之现相,不能达到对象之自身。如果人类能够拥有智的直觉,排除时空和范畴,那么其认识也就可以不受这些认识形式的影响,不再局限于现相,直达物自身了。

从牟宗三自己的回忆可以看出,他的这种想法很早就有了,早在20世纪30年代末期在西南联

作者简介:杨泽波,复旦大学哲学系教授(上海200433)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“牟宗三儒学思想批判”(04BZX033)的阶段性成果。

① 这方面最重要的文章是《智的直觉与善相——牟宗三道德存有论及其对西方哲学的贡献》。最早产生这方面的想法大约是在2005年,直到2012年才将其正式整理出来,发表于《中国社会科学》2013年第6期。与此相近还有其他几篇文章,共同构成一个系列,分别是:《“觉他”的思维方式不是智的直觉——牟宗三的“觉他”与康德的智的直觉之关系辨析》(《哲学研究》2013年第1期);《康德意义的智的直觉与牟宗三理解的智的直觉》(《文史哲》2013年第3期);《智的直觉抑或意向性的直接性——对牟宗三“觉他”学说的重新定位》(《复旦学报》2013年第5期)。

② 在中文中,“象”与“相”是两个不同的字,含义不同。今日所谓与本体相对的“现象”之“象”,根据中文字义,当为“相”。与此相应,“现象学”当称“现相学”。因此,本文凡在这个意义上均说“现相”,而不说“现象”。但对牟宗三以及其他引文不作改动。

③ 牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,台北:联经出版事业公司,2003年,第7页。

大演讲时,就谈论过建立范畴,废除范畴的问题。从他的追述可以大致猜测到他当时的致思的路向:如果没有智的直觉,当然就需要范畴,如果有了智的直觉,也就可以不要范畴了。需要范畴,必然受其影响,所以无法达到对象自身;不需要范畴,可以不受其影响,也就可以达到对象自身了。《道德的理想主义》再次重申了这一思想。在该书中,牟宗三将认知之心的结构划分为三级。第一级为感觉层,也就是感性层。第二级为知性层,这是思想的主体。第三级为超知性层,又叫“智的直觉层”。“此中所谓‘智’不是逻辑数学的,不是使用概念的;所谓‘直觉’,不是感触的,而是理智的。因此,它对于外物不是使用概念的理解,而是直觉的通观。外物在此种‘智的直觉’前亦不是以‘一定的对象’之姿态出现,而是以往复循环、盈虚消长,曲折宛转之虚的脉络姿态出现,或以大化流行、恒自如如的姿态出现。”^①智的直觉层之所以不同于第一层,是因为第一层是感性的,这种区别非常明显。智的直觉层之所以不同于第二层,是因为第二层是知性的,知性是认知之心的主体,其作用是整理感性经验,以形成认识,了解外物,成就科学。智的直觉层既不属于感性层,也不属于知性层,是超知性的。这种超知性的重要特征,即在于对外物的了解通过智的直觉而进行,并不需要概念,即“不是使用概念的理解”。因为是直觉,所以外物在这种智的直觉之下不以一定对象的姿态,而是以恒自如如的姿态出现。这里所说的“恒自如如的姿态”其实就是说,它不是现相,而是对象之如相,也就是对象之自己,即康德所说的物自身。

这些材料说明,牟宗三以是否需要范畴来理解康德智的直觉这一概念的想法由来已久,而且后来一直没有对其进行根本性的反思,始终坚持这种看法不变。这样也就可以理解了,在《智的直觉与中国哲学》中,牟宗三为什么会以没有“曲屈性”和“封限性”来诠释康德智的直觉这一概念。根据这种诠释,智的直觉之有无,关键就在认识是否需要借助时空和范畴。如果必须借助,那么这种认识方式就不是智的直觉,与其相对的就是现相;如果不需要,那么这种认识方式就是智的直觉,与其相对的便是物自身。牟宗三主张,儒释道三家均不像康德那样狭隘,都承认人可以具有智的直觉,无论是“自觉”还是“觉他”都可以不需要时空和范畴,都可以达到物自身,而不再局限于现相。将牟宗三这种诠释与康德智的直觉的“本源性”的特征放在一起比较,可以清楚看出,牟宗三的理解并不符合康德智的直觉这一概念的基本内涵。哲学研究的经验告诉我们,基本概念是一个学说的基础,对于一个学说基本概念的理解是否准确,直接关系到诠释者自己学说系统的成败得失。牟宗三对康德智的直觉概念基本内涵的理解没有遵从康德的思路,而是按照自己方式进行的,尽管其中也有不少发人思考的闪光点,但其准确性确实值得检讨。这一环事关重大。牟宗三后来大谈物自身不是一个事实的概念,而是一个价值意味的概念,道德之心创生的不是现相的存有,而是物自身的存有,两层存而论是现相的存有与物自身的存有等一系列重要命题之所以难以理解,争议众多,最初的根源皆在于此。

二、坐实了上帝的智的直觉

牟宗三对康德智的直觉这一概念的理解有欠准确,直接引出了两个结果,其一就是坐实了上帝的直觉。康德在确定人不能有智的直觉之后,仍然保留这种能力并将其归于上帝,并不意味着他明确肯定上帝优越于人类,确实具有智的直觉,而只是一种推测。牟宗三没有看到这一层,反倒把它视为了一个事实判断。牟宗三曾明确指出:“我们确知一无限存在,例如上帝,其知性便不使用概念,而是直觉的。这样,我们确知我们人类的知性也是在一定样式下活动的,因此,它也有它的特殊性与有限性。我们即就它的特殊性与有限性而说其所决定的对象虽是客观的,而却仍是现象。那不在一定

^① 牟宗三:《道德的理想主义》,《牟宗三先生全集》第9卷,第110—111页。

样式下而且是‘智的直觉地’为上帝所知者则是物自身。”^①在上面的引文中，“我们确知一无限存在，例如上帝，其知性便不使用概念，而是直觉的”一句特别值得注意。这一表述清楚说明，按照牟宗三的理解，在康德那里，上帝拥有智的直觉是一个事实，这是我们“确知”的，不可怀疑的，所可争议的只是为什么我们人类不能有这种能力。而他希望做的，也正是以中国哲学的资源为根据，证明人类完全可以有这种能力，而不必像康德那样将其只归于上帝。

牟宗三的这种理解，明显有失准确。康德在认识论中所进行的哥白尼式的革命，曾被人们喻为“砍掉了自然神论头颅的大刀”。康德批判了关于上帝存在的一切理性证明，自此之后，从上帝存在这一假定出发来建立哲学体系的任何尝试都寿终正寝了。当然，康德在认识论中只是摧毁了对上帝存在的理性证明，但也没有证明上帝不存在，而是让这个问题悬置了起来，偶尔也把上帝当作一个假设用来说明他自己的观点。在谈及智的直觉问题时就是如此。“他本来的意思是我们人只具有感性直观，而没有智性直观；但又说，假如人们要设定一个上帝的话，那么上帝（或称之为‘原始存在者’）的直观就会被看作智性直观，它撇开感性材料而能直接把握自在之物。”^②康德并没有肯定上帝有智的直觉，也没有肯定如果有智的直觉就必定属于上帝，他只是肯定，我们虽然可以设想智的直觉，但事实上我们只有感性直观。“但康德的这个意思到牟宗三手里就完全变形了，智性直观被坐实为‘上帝’的一种能力，而且我们确知他有这种能力。”^③“在康德看来，连‘本源的直观’是不是有都不能确定，都只是推测，这种直观的归宿问题就更是推测的推测了。可见牟宗三认为康德在把感性直观归于人类之后，又从宗教的立场把智性直观归于上帝，这完全是一种误解。”^④这种对于牟宗三的批评非常值得重视。它提醒我们，把康德原本批判性的概念当成了一个事实性的概念，这是牟宗三相关思想的一大失误。从康德哲学的批判精神来说，尽管智的直觉是一个不能确定的概念，但康德仍然不断使用，没有将其完全取消，意在摆明唯理论哲学家所构想出来的智的直觉只能是一种脱离人的一切能力而毫无根据的独断的猜想，“因而这个术语是他用来批判独断论的一件武器”^⑤。然而，康德这样一个批判性的概念经过牟宗三的诠释却转变成了一个事实性的概念，批判的康德变成了独断的康德，好像康德真的主张上帝具有智的直觉从而超越于人类似的。经过这些年的研究和消化，越来越多的人已经看到了牟宗三对这个问题理解的偏失，相信今后不应该再有人犯这样的错误了^⑥。

三、转移了康德智的直觉概念的对象

这是对康德智的直觉概念的理解有欠准确引出的另一个问题。康德明明知道人类并不具有智的直觉，但仍然保留这个概念，其针对的对象是什么，需要深入探索。根据笔者的理解，康德这样做针对的对象主要是作为先验理念的自体。在康德哲学系统中，为了保障理性的实践利益，必须设定作为先验理念的自体。根据任何对象都应该有与之相应的直觉的原则，理当为先验理念之自体设定一种直觉，否则这一自体的存在本身就是一个问题了。这种设定的直觉不能是感性的，只能是智的直觉。由此说来，康德保留智的直觉并不是针对“作为真如之相的物自身”的，意即因为上帝拥有智

① 牟宗三：《现象与物自身》，《牟宗三先生全集》第21卷，第6页。

② 邓晓芒：《牟宗三对康德之误读举要（之二）：关于“智性直观”》，《康德哲学诸问题》，第304页。

③ 邓晓芒：《牟宗三对康德之误读举要（之二）：关于“智性直观”》，《康德哲学诸问题》，第306页。

④ 邓晓芒：《康德〈纯粹理性批判〉句读》（上），第241页。

⑤ 邓晓芒：《康德的“智性直观”探微》，《康德哲学诸问题》，第61页。

⑥ 近年来，在这个问题上的研究有了很大进展，一些学者已注意到了牟宗三这里的问题。唐文明指出：“只有神才具备智的直觉能力的看法，在康德那里只是顺着自然神学的思路而无矛盾地设想出来的，并不意味着康德真的持有一种自然神学的立场。实际上我们知道，康德恰恰不取自然神学的进路，因为他认为光凭自然目的论不足以建立一种神学，而是经由实践理性的认定建立了一种道德神学。这一点表明，康德并没有将‘只有神才具备智的直觉的能力’的看法坐实，只是无矛盾地思考了其可能性而已。”（唐文明：《隐秘的颠覆——牟宗三、康德与原始儒家》，北京：生活·读书·新知三联书店，2012年，第183页）

的直觉,所以可以不止于现相,直接认识对象之自身,而主要是考虑到作为先验理念的自体。这个问题或许这样来想更为有益:康德写作《纯粹理性批判》的一个重要目的是要证明,我们只能在经验的范围内认识对象的现相,现相之外的东西我们一无所知。上帝完全在经验之外,虽然它在实践理性中有其作用,但在理论理性中并无实际意义。在这个基础上,康德怎么会违背自己的根本原则,主动站在自然神学的立场上大谈上帝优越于人类,拥有智的直觉,可以认识“作为真如之相的物自身”呢?

牟宗三没有从这个角度理解,而是强调,康德一方面保留了智的直觉这一概念,另一方面又将其归给了上帝,否认人类可以具有这种能力,是一大败笔。如果我们依据儒家思想的传统,证明人既有限又可无限,因有限而有感性直觉,由此而达到现相,因无限而有智的直觉,由此而达对象之如相,即物自身,那么我们就可以超越康德,解决康德所不能解决的问题了。在这个过程中,牟宗三特别重视“现相(象)”和“如相”的区分。“现相”是我们人类借助认识形式而得到的对象,它只是对象向我们显现的样子,而不是对象自己原本的样子。“如相”是真如之相的简称,也就是对象之实相。“实相一相,所谓无相,即是如相。”这一表述在牟宗三著作中反复出现,从中不难看出,牟宗三大讲人类可以有智的直觉,一个重要所指,是人类可以认识对象原本的样子,即所谓如相。这与康德将智的直觉的对象主要与作为先验理念的自体联系在一起,有一定间隔,并不完全相同。

更为复杂的是,牟宗三这里所说的物自身又不是康德原义的物自身,而是一种特殊含义的物自身。这种特殊含义的物自身,用牟宗三的话说,就是“价值意味的物自身”。牟宗三反复强调,康德思想中有不少概念混乱不清,其中最为重要的,便是“物自身”这个概念。究竟什么是物自身,是很难确定的。人们一般将其理解为事实上的原样,这样一来物自身便成了一个事实的概念。牟宗三坚决反对这种理解,认为如果这样理解,那么物自身就只是一个认识方面的遥远彼岸,用以限制人们对其有不切实际的奢望。这样理解的物自身过于贫乏,甚至究竟有没有实际意义都很难说。康德所说的物自身其实是一个价值意味的概念。将康德的“物自身”诠释为价值意味的概念,是牟宗三的一大创造。根据笔者的分疏,所谓价值意味的物自身,其实就是道德之心创造存有而成就的那个对象。道德之心有“觉他”之功,可以赋予宇宙万物以价值和意义。这种具有价值与意义的对象,因为没有受到认识形式的影响,是直接的创生,直接的赋予,所以其对象不再是现相,而是物自身。牟宗三这一思想贯穿其后期全部著作之中,是其后期思想的命脉。这一思想尽管蕴含着非常重要的理论意义,但将其与康德智的直觉捆在一起,并将道德之心创生存有的那个对象直接规定为物自身,以此反过来批评康德学理不透,终究有其不妥之处。仔细观察,可以发现,牟宗三对康德智的直觉的诠释有两层转折。首先,没有将智的直觉的对象着重理解为先验理念的自体,而是理解为“作为真如之相的物自身”。其次,又将这种物自身赋予了独特的含义,特指道德之心创生存有的那个对象,即所谓“价值意味的物自身”。经过这样两层转折,康德保留智的直觉的原初用意,即为了理性的实践利益需要保留上帝,但因为人类不具有智的直觉,上帝并不是人类认识对象这一理论初衷,全然看不到了。牟宗三这种理解是否准确,读者有权力提出自己的质疑。

四、对胡塞尔现相学了解有欠深透

上面所列均是牟宗三对康德智的直觉的思想理解的不足。如果仅是如此,还不至于导致其在“觉他”问题上造成如此大的失误。除此之外还要考虑到一个因素,这就是对胡塞尔现相学了解有欠深透。牟宗三一生涉猎广泛,不仅包括中国的儒释道三家,而且对西方哲学也多有研究。在西方哲学中,牟宗三下力气最大的无疑是康德。出道不久就撰成了《认识心之批判》,对康德的认识论进行了系统的研究。这种努力一生都没有放弃。晚年更是下大功夫,重新翻译了康德的三大批判,并著成《智的直觉与物自身》、《现象与物自身》两部专著。牟宗三对康德研究早年主要是关注逻辑和认知问题,其后才将精力集中在智的直觉问题上,探讨如何以中国哲学背景为基础,重新认识康德智的直

觉的思想。与康德不同,牟宗三肯定人类既有限又无限,因有限而有感性直觉,因无限而有智的直觉,从而补充康德思想之不足。尽管在这些研究中也存在着一些问题,学界对其研究成果的准确性也提出过质疑,但其在这方面所下的苦功,无人可以否认,其成绩在他那个年代也无人能及。

与此相比,牟宗三对胡塞尔现象学以及其后现象学的发展,则关注较少^①。倪梁康《牟宗三与现象学》一文对此专门进行了分析,认为“牟宗三先生对现象学的理解,无论在关注范围上,还是在切入角度上,都还是较为有限的”,“这也影响到他对现象学之实质性理解的准确度”^②。这种缺陷对牟宗三儒学思想产生了多方面的负面影响。比如,牟宗三对胡塞尔本质直观的理解有欠深入,就与此有关。牟宗三对胡塞尔现象学方法的理解一直有偏误。他没有看到,胡塞尔的现相学并不是将康德未完成的“现象界的存有论”构想加以系统化和细致化,而是一种建立在“本质直观”基础上的全新尝试。“胡塞尔并没有像康德那样,把‘现象’(phaenomena)归入到感性直观对象的领域,把‘本体’(noumena)归入到智性思维产物的领域,然后把可能贯通两者的‘智性直观’视为‘词语矛盾’,最终将它看作不是人的能力,而是‘神的能力’。恰恰相反,胡塞尔自《逻辑研究》起便一直肯定和运用现象学的‘本质直观’或‘范畴直观’方法,这个方法也是将以后的现象学运动各个成员(舍勒、海德格尔、梅洛-庞蒂等等)结合在一起的主要因素。通过这种方法而得到强调的是:本质、范畴、存在、实体等等通常被认作是在表层的现象后面深藏不露的东西,实际上可以通过直接的直观而被我们把握到。”^③这个不足对牟宗三的影响很大,使他不明白他所强调的本体直接呈现的思想路向,其实恰恰是胡塞尔为其现相学所设立的、并且自己毕生未曾放弃的宗旨。在这个意义上,在胡塞尔的本质直观与牟宗三的智的直觉之间并不存在绝对对立的关系,更多的应是一种相似、相合的联系。

又如,这也决定了牟宗三对海德格尔的基础存有论的理解有待讨论。牟宗三对海德格尔的基础存在论多有批评,甚至想用一门自己的“基本存有论”来直接反对海德格尔的这一学说。但牟宗三并不明白,他与海德格尔之间并没有学理的一致性,而仅仅具有名称上的相似性。这其中的一个重要问题便表现在对时间的理解上。牟宗三认为,时间只能用来解释人的实践体证,无法与超越的实体或理境相关联,没有看到海德格尔在《存在与时间》中所说的时间,不再是康德意义上的属于人的先天综合能力的“直观形式”,而是一种被存在所规定并且同时也规定存在的东西。“这乃是因为,‘存在’,即西文中的‘sein/to be’一词,并不是牟宗三所理解和翻译的‘实有’,而更应当是中文中的‘是’。这个‘是’,并不仅仅具有‘存有’的意义,而更多地应当是一个动词,亦即德国人所说的‘时间词’(Zeitwort)。对它的探问和理解,因而——用海德格尔的行话来说——首先并且大都(zunächst und zumeist)必须从时间角度切入。这里所说的‘时间’,并不是人在此在的时间性(Zeitlichkeit),而是存在一般的自身展开,是它的本己状态。”牟宗三之所以对海德格尔的“时间”概念误解较深,一方面固然是因为他总是从康德的立场来理解海德格尔的思想,另一方面也是因为他与海德格尔对“本体”或“存在”有着不同的理解。牟宗三是把“超越的形而上学”视为绝然的,因而也是超越时间的。“但在海德格尔这里,形而上学却是‘有时间的’;从希腊的时间概念原义来说,它也就意味着‘在场

① 当然,这只是相对而言。牟宗三对胡塞尔并非没有关注,在其著作中也时常提及,如在《智的直觉与中国哲学》中曾这样讲道:“对基本存有论言,现象学的方法是不相应的。胡塞尔就准确知识言,这方法也许可以是相应的,就一般采用之以作客观的研究言,亦可以是相应的。唯讲人生哲学,就此建立基本存有论,则此方法便不相应。”(牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,《牟宗三先生全集》第20卷,第467页)《现象与物自身》中又说:“胡塞尔以为通过他的‘现象学的还原’便可‘回到事物本身’,由于纯粹意识之意指活动便可解除康德的范畴之拘囚与把持而直达物自身。其实,这物自身仍是当作现象看者之‘如其所是’(as they are),而不是康德所说的‘物自身’。它仍在康德的范畴所决定的范围之内,不过他忘掉了这个底据而只说外物之‘如其所是’之如相而已。因为他所说的纯粹意识仍是识心也。”(牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,第218页)

② 倪梁康:《牟宗三与现象学》,《哲学研究》2002年第10期。吴汝钧也认为,牟宗三对胡塞尔的批评“不是完全没有理据”,但也存在一些不足,特别是没有照顾到胡塞尔后期的思想,参见吴汝钧:《纯粹力动现象学》,台北:台湾商务印书馆,2005年,第676页。

③ 倪梁康:《牟宗三与现象学》,《哲学研究》2002年第10期。

的’(Anwesen)。”^①

再如,这同样影响到牟宗三对舍勒思想的了解。倪梁康认为,与牟宗三的思想意旨和思想方法最为接近的现相学家是舍勒。但由于牟宗三对舍勒没有直接的了解,至少没有作过直接的评论,因此错失了这种相互比较的可能性。这种比较至少可以在两个基本方向上展开:一是在内容上。牟宗三与舍勒都在追求客观的理念和价值,并且共同耕耘在伦理、宗教等实践哲学领域。在宽泛的意义上,他们从事的是伦常行为与对象的现相学,而不是认知行为与对象的现相学。他们都把伦常行为看作是第一性的,他们同样相信,虽然伦常行为较之于认知行为是奠基性的行为,但却需要通过认知行为来加以澄清。二是在方法上。“牟宗三与舍勒都在追求道德认识的直接性、伦理直观的明见性,反对康德‘本体’概念或‘物自体’概念的‘糊涂’或‘隐晦’。而且他们实际上都在运用现象学的本质直观方法,无论是以‘智的直觉’(intellektuelle Anschauung)的名义,还是以‘伦常明察’(sittliche Einsicht)的名义。”^②

除倪梁康所列举的上述内容外,笔者想补充的是,由于对胡塞尔现相学理解不够深入,牟宗三没有能够意识到“觉他”与胡塞尔现相学意向性的内在相关性,反而将其与康德的智的直觉捆在一起,使其研究走偏了方向。我们知道,胡塞尔在对意向性分析的过程中,涉及了两种不同的存在,一是真理意义的存在,二是系词意义的存在。真理意义的存在讲的是真理是如何构成的。胡塞尔不同意传统认识论将真理定义为主观认识与外部事物符合一致的做法,认为应当将真理视为意向性与含义充实的彼此相符。系词意义的存在是指一个对象如何能够成为其存在。在胡塞尔看来,任何意识都是某物的意识,意识指向对象,也就构形了一个对象的存在。由于胡塞尔并没有充分意识到这两种存在的不同意义,致使系词意义的存在未能充分彰显出来。但这种意义的存在在其学理中毕竟是存在的,通过研究,将其发掘出来,人们就会明白,意识指向一个对象,创立一个对象,其实就是建构一种存在。更加重要的是,这种建构的过程并不是康德所说的判断,不需要时空和范畴这些认识的形式,是直接进行的,是意向的直接指向,直接意指,直接建构。这种情况就是笔者所说的“胡塞尔现相学意向性的直接性”。这是一个非常重要的环节。牟宗三花费如此力气创立其存有论,阐发智的直觉的思想,主旨无非是强调道德本心可以直接呈现对象,直接赋予对象以意义,建构一种道德存有。这种思维方式与“胡塞尔现相学意向性的直接性”所要说明的其实是一个道理。不同之处仅在于以下两点:其一,胡塞尔现相学意向性的根据是意识,牟宗三存有论的根据是道德之心、道德主体;其二,胡塞尔现相学的重点是强调通过“本质直观”、“范畴直观”、“本质还原”达到对于本质的认识,牟宗三则特别重视道德本体对于对象的直接呈现,直接赋予。尽管有这些不同,但二者之间在思维直接性这一点上的相似性还是清晰可辨的。假如牟宗三能够对胡塞尔现相学有深透的了解,以其敏锐的洞察力和深刻的分析力,应该可以看出他所着力彰显的“觉他”的思维方式与现相学的意向性这种直接性的相通和相似的关系。即使由此尚不足以决定其一定能校正其对康德智的直觉思想理解之失,但至少可以看到他的思想与胡塞尔现相学的内在相似性,甚至由此可能将其研究引向一个完全不同的方向。

五、以“自觉”证“觉他”

牟宗三在这方面的失误另外还有一个原因,这就是以“自觉”证“觉他”。牟宗三跟随熊十力多年,得其师之真传,是十力学派最有力的传承者之一。牟宗三从熊十力那里学到的东西很多,如果排列其中最重要的,“当下呈现”恐怕是跑不了的。自从牟宗三最初听熊十力讲当下呈现之后,当下呈

① 倪梁康:《牟宗三与现象学》,《哲学研究》2002年第10期。

② 倪梁康:《牟宗三与现象学》,《哲学研究》2002年第10期。

现便成为其学术思想的重要内容,常讲不辍。在牟宗三学理中,当下呈现有两层基本含义。一是本心仁体遇到道德问题一定会瞬间表现自己,向人发布命令,要求人必须如此,不能如彼。换句话说,人对本心仁体的认知是直接得到的,不需要借助其他中介。这可以叫做“自觉”意义的呈现。二是人在成就道德之后,道德之心不甘寂寞,总要对外部对象指手画脚,表达自己的意见,将自身的价值和意义影响它们,创生道德的存有,做到境不离心,心外无境。这可以称为“觉他”意义的呈现。由于牟宗三正式关注康德的直觉问题是比较晚的事,所以他最初讲当下呈现还没有提升到智的直觉的高度。《心体与性体》之后,智的直觉的问题才引起牟宗三的关注,于是专门撰写了《智的直觉与中国哲学》和《现象与物自身》,重新从这个角度探讨当下呈现的问题。这时牟宗三的一个基本主张就是:不管是“自觉”还是“觉他”,当下呈现作为一种思维方式,都是一种直觉;这种直觉显然不是感性的,而是康德所不承认人类可以具有的那种智的直觉。

在《智的直觉与中国哲学》中,牟宗三分列三步来证明人何以具有智的直觉。第一步是对本心仁体的认识:本心仁体之明觉活动自知自证其自己,这在中国以前叫做逆觉或逆觉体证。本心仁体之知即是逆觉体证,逆觉体证之对象是本心仁体之自己,而不是本心仁体之现相。这里没有能所之分,一切均指向本心仁体之自己。牟宗三认为,按照康德的学理,与现相相应的是感性直觉,与物自身相应的是智的直觉。既然逆觉体证的对象是本心仁体之自己,其思维方式当然就是智的直觉,而不是感性直觉。第二步是道德之知如何过渡到道德之行。智的直觉觉到本心仁体之后,本心仁体必然发布命令,引生具体的德行,其间没有任何间断,没有任何阻隔,“沛然莫之能御”。所以智的直觉之觉之即是创生之,创生一个又一个实际的德行。第三步是道德之心如何创生存有。这一步最为要紧。牟宗三指出,道德之心本是无限的,不但可以显现于道德行为之中,同时也可以遍润一切存在而为其体。前者是它的道德实践的意义,后者是它的存有论的意义,而这又叫做道德的形上学。在道德的形上学中,成就个人道德创造的本心仁体总要连带着其宇宙生化而与之为一。就此而言,一切存在皆在此感润中而生化,而有其存在。这种仁心之感通无外又称为觉润。“仁心之明觉活动觉润一切,同时即照了一切。此照了活动即是它的‘虚明照鉴’,在此说‘智的直觉’。它的虚明照鉴觉之即润之,润之即生之。故智的直觉本身即给出它的对象之存在(对象是方便言,实无对象义),此即智的直觉之创生性。”^①道德之心有绝对普遍性,可以遍润一切,创生一切,感通无外,觉润无方,同时即给出它的对象之存在,创生道德之存有。在上述步骤中,牟宗三特别强调,人既有认知之心,又有道德之心。认知之心的思维方式是感性直觉,道德之心的思维方式是智的直觉。认知之心和道德之心都可以创生存有。认知之心的思维方式是感性直觉,其创生的是现相的存有。道德之心的思维方式是智的直觉,其创生的是物自身的存有。“如是,同一物,对智的直觉说,它是一物之在其自己(物自体),此即康德所说‘物自体’一词之积极的意义,(唯彼不取此意义而已),对感触的直觉与辨解的知性说,它是现象,因而也就是一对象。”^②这一表述之所以值得关注,是因为它明确道出牟宗三这样一个观点:道德之心并不创造现相的存有,而创造物自身的存有。因为康德不承认人可以具有智的直觉,所以无法证成人可以创造物自身的存有。如今我们不同了,我们有中国哲学传统为底据,可以证明人确实具有智的直觉的能力,可以创造物自身的存有,从而一举克服了康德哲学的缺陷,超越于康德。

《现象与物自身》坚持的也是这样的思路。在该书中,牟宗三同样以这样一个问题开始:我们如何能够知道我们的知体?牟宗三认为,这必须从本心仁体能够逆觉体证的特点说起。逆觉体证是本心仁体的重要特点。比如,见到孺子入井,本心仁体就会当下惊醒,受到震动:“震动而惊醒其自己者即自豁然而自肯认其自己,此谓本心之自肯;而吾人遂即随之当体即肯认此心以为吾人之本心,即神感神应自由自律之本心,此种肯认即吾所谓‘逆觉体证’。即在此逆觉体证中,即含有智的直觉,如

① 牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,《牟宗三先生全集》第20卷,第256页。

② 牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,《牟宗三先生全集》第20卷,第257页。

是,遂得谓吾人虽是一有限的存在,而亦可有‘智的直觉’也。”^①知体明觉随时呈现,这种呈现的过程,就是切己自反的过程,也就是古人说的逆觉。这种觉不是去认知孺子入井这一情景,也不是对此事进行概念的思考,而是向内心之逆觉。这种逆觉就是智的直觉。以这一原理为基础,牟宗三进一步谈到了儒家无执存有论的建构问题:“言及儒家的‘无执的存有论’,则当集中于阳明所言之‘知体明觉’而言之。本书开始由道德的进路展露本体,本即是依阳明而言的。”^②这里说得非常明确,牟宗三论证儒家的无执存有论,主要是就阳明的知体明觉而言,而这也就是由道德展露本体的进路。儒家的道德实体具有形上的意义,本身即是形上学的。这种道德实体是一个创生实体,可以创生万事万物,其中既有行为物,又有存在物,不仅可以决定具体的善行,而且可以使宇宙万物具有价值和意义。特别重要的是,因为阳明所说的知体明觉是智的直觉,不是感性直觉,所以由其所创生的这种具有价值和意义的宇宙万物,便具有“在其自己”的性质,而不再属于现相。

《智的直觉与中国哲学》和《现象与物自身》是牟宗三论述智的直觉问题最重要的著作。这两部著作虽然特点不同,但证明人可以以有智的直觉的思路却完全一致。在这一证明中,牟宗三的起点都是“自觉”。他强调,康德不同意人可以以有智的直觉,但儒家自始就认为人对于本心仁体可以有直接的认识。这种直接认识即是直觉,这种直觉当然不是感性直觉,所以是智的直觉。然后牟宗三又以此来证明“觉他”,特别强调,道德之心有“涵盖乾坤”的特点,一定要将自己的视线推广出去,将整个宇宙万物收揽在自己的视野之下,即所谓创生道德的存有。值得注意的是,在儒家,这种创生道德存有的过程通过明觉感应而进行,这种明觉感应与人对本心仁体的“自觉”具有同等的性质,也是智的直觉,所以道德之心创生存有之“觉他”的思维方式也是智的直觉。细心检查牟宗三的上述思路,可以发现这里有一个逻辑上的瑕疵,这就是直接以“自觉”证“觉他”。“自觉”与“觉他”是两个相近而又不完全相同的问题。“自觉”讲的是对于本心仁体的体认。自孔子创立儒学之始,就强调“为仁由己”。孟子进一步将这一思想发扬光大,提出了“反求诸己”的主张。这一思想后来成为儒家心学的核心,它告诉人们,人可以直接体认自己的本心仁体,这种体认不需要借助任何逻辑,不需要通过任何语言,只是一想就能想到,一求便能求到。这种思维方式与感性直觉不同,从较为宽泛的意义上也可以说大致相当于康德所不认可的智的直觉(尽管康德并不这样认为)。“觉他”就不一样了。“觉他”从性质上说,是道德之心影响宇宙万物,将自己的价值和意义附加在山河大地、一草一木之上。山河大地、一草一木原本只是自然的存在,只是因为人的存在,加上人有道德性,受其道德性的影响,才具有了道德的价值和意义。从这个意义上说,牟宗三将这一过程称为“觉他”——通过道德之心“润泽”、“觉润”宇宙万物——是非常形象的,而他将这理论标示为道德的形上学,也极具理论意义。但同时必须清楚看到,“自觉”与“觉他”毕竟是两种不同性质的问题。“自觉”是一个认识问题,谈的是人们如何体认自己的本心仁体,属于认识论的范畴。“觉他”则是一个存有问题,谈的是道德之心如何赋予宇宙万物以价值和意义,属于存有论的范畴。认识问题与存有问题虽然也有关联,但毕竟分属不同的领域,不能直接以此证彼或以彼证此^③。

有读者对此可能有不同的理解。他们会问:存有难道不是一个认识问题吗?胡塞尔的现相学从整体上不也是应该纳入到认识论的范围中的吗?对此笔者是这样理解的:胡塞尔的现相学从整体上

① 牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,第106页。

② 牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,第451页。

③ 这个问题隐藏较深,不易察觉,而这种现象在牟宗三研究中普遍存在。如有的学者在分析了儒学对本心仁体的体认是智的直觉之后,便由此断言智的直觉是可能的。“在牟宗三,‘智的直觉’不仅在理论上是可能的,而且在实践上是真实的,即‘智的直觉’是真可能的。既然是真可能的,‘智的直觉’作为‘存有论的呈现(实现、创生)原则’,它就能够创生或实现某物,即直接给出某物之存在,因此,‘物自身’便具有了真实而具体的内容,即价值意味的‘物自身’便可以被‘稳定’。”(程志华:《牟宗三哲学研究——道德的形上学之可能》,北京:人民出版社,2009年,第190页)必须看到,儒家对道德本心可以逆觉体证,这种逆觉体证在一定程度上可以说是一种智的直觉(尽管康德并不承认这一点),但并不能由此证明道德之心创生存有的思维方式即是康德意义的智的直觉。

当然应该归入认识论的范围,这一点没有疑义,不然我们没有办法对现相学有一个根本性的理解,也没有办法对其在西方哲学传统中有一个正确的定位。但现相学从整体上应归入认识论范围,并不等于它的每一个环节都属于认识问题。在这方面我们不妨来检查一下胡塞尔是怎样看待这个问题的。胡塞尔认为,在我们考察意指行为与直觉行为之间的关系时,我们就已经牵涉到了认识问题。“但在这个关系中,意指本身并不是认识。在对单纯象征性语词的理解中,一个意指得到进行(这个语词意指某物),但这里并没有什么东西被认识。”^①就是说,尽管意指行为本身涉及认识问题,但单单一个意指行为还没有什么东西被认识。“只在当一个含义意向通过直观而得到充实时,或者说,只有当一个意向在足够的充盈中被直观所证实时,真正的认识才成为可能。”^②厘清这层关系对于分析牟宗三“觉他”思想的不足具有重要意义。按照这种分析,牟宗三所说的“觉他”,就其思想本质而言,是以意向(当然是一个特殊的意向,道德的意向)指向一个对象,从而创生一种存有,一种现相。这个过程当然与认识有关,但其本身尚构不成完整的认识环节,不能将其与认识问题同等看待,特别是不能将其与对本心仁体的认识归在同样的序列之中。

遗憾的是,牟宗三不是这样。他没有对“自觉”与“觉他”的不同加以具体的分析,而是将其混在了一起。在他的论述中似乎有这样一个逻辑关系:人既然可以对本心仁体有直接的认识,这种认识是一种智的直觉,那么道德之心创生存有同样是直接进行的,所以也是一种智的直觉。这是他自信地宣称,他借助中国哲学的智慧,证成了人完全可以具有智的直觉,从而超越了康德的重要底据。对于牟宗三这一自我评价必须进行具体分析。对于“自觉”是智的直觉的判断,笔者持赞同态度,虽然笔者清楚地知道这种看法在康德的文本中是不允许的。对于“觉他”是智的直觉的判断,笔者则持反对意见。如果把牟宗三“觉他”是智的直觉的理由,即无需时空,无需范畴,没有用相拿出来一一分析,不难看出,这些理由都难以成立。道德之心创生存有,就其本质而言,就是以道德之心影响宇宙万物,使原本没有任何道德色彩的山河大地、一草一木染上道德的色彩。这个过程尽管用不上时空和范畴这些康德认识论中的形式,但也绝对少不了时空和范畴一类的东西,因为笔者坚持认为,道德之心本身就是本质,就具有时空性(笔者关于道德之心有时间性的看法与传统儒学以及牟宗三的理解有原则性的区别,特请注意)和范畴性。由此可以说明,即使我们不按学界通行的理解,不从“本源性”,而是按照牟宗三的诠释,着重从没有“曲屈性”、“封限性”的角度来看这个概念,“觉他”的思维方式也很难说是智的直觉。分辨上述问题对我们最大的启发是,一定要把认识问题和存有问题分开来处理。“自觉”与“觉他”虽然都是“觉”,但性质并不相同。“自觉”是认识问题,“觉他”是存有问题。“自觉”问题的核心是如何达到对于本心仁体的认知,“觉他”问题的核心是道德之心如何创生对象的存有,将其赋予道德的价值与意义。虽然“觉他”在西方哲学的背景中也离不开认识这一主题,但毕竟有其独立性。牟宗三没有明确区分这两者的不同,因前者是一个认识问题,也将后者作为认识问题来处理,未能凸显其存有论的特质。这个环节的疏漏对于牟宗三存有论造成的巨大负面影响,这是必须再三注意的。

六、简要小结

由上面的分析可以看出,牟宗三在“觉他”问题上陷入失误的原因十分复杂。这方面首先要说的是,牟宗三对康德智的直觉这一概念本身的理解有欠准确。智的直觉在康德学理中的重要含义是本源性,特指一种不需要对象刺激,其本身即可以形成经验的直觉。牟宗三不是这样,而是着重从是否需要范畴,是否需要时空,认知是否有“曲屈性”和“封限性”,是否有所变形的角度来理解这个概念,

① 胡塞尔:《逻辑研究》,第二卷第二部分,A504-505,B232-33;中译本,第37-38页。

② 倪梁康:《现象学及其效应——胡塞尔与当代德国哲学》,第50页。

以为凡是不需要借助时空和范畴,不受时空和范畴影响的思维方式即是智的直觉。这种观点一生都没有更改,成为牟宗三相关思想的一个逻辑支点。这种错误理解,导致牟宗三误解了康德将智的直觉归给上帝的真正意图,将康德这个批判性的概念改换成事实性的概念,以为这种能力虽说我们人类不能具有,但我们确知上帝可以具有,从而坐实了上帝的智的直觉,将康德变成了一个独断论者,丢失了康德哲学的批判精神。不仅如此,这种错误理解还导致牟宗三误解了康德设定智的直觉的对象。康德设立智的直觉很重要的考虑是理性的实践目的,智的直觉的对象主要是作为先验理念的本体,而不是一般意义上的认识对象。牟宗三不是这样,他先将智的直觉的对象指向一般的经验认识的对象,接着又将这种对象引向一种特殊意义的物自身,即所谓价值意味的物自身,主张只要依据中国哲学传统,证明了人可以有智的直觉,那样我们就可以直达物之在其自己,而不必停留于现相之上了。在这个过程中,还有一个因素要考虑到,这就是对胡塞尔现相学了解不够透彻。这个缺陷对牟宗三的影响很大,使其无法了解到他所说的“觉他”与现相学的意向性有着相通性和近似性,从而错失了从这个角度阐发“觉他”思想,将相关问题上升到一个新的高度的机会。以上述这些环节为基础,牟宗三来了一个以“自觉”证“觉他”。在他看来,儒家思想传统自始就承认人可以对本心仁体有直接的体认,直接的认识,这种认识即是康德所不承认人可以具有的智的直觉。既然儒家承认人可以有智的直觉,而道德之心创生宇宙万物之存有即所谓“觉他”的过程如同人对本心仁体的体认一样,也是不需要时空和范畴的,所以也是智的直觉,从而正式宣称他证明了人可以具有智的直觉,可以创生物自身的存有,从而解决了康德未能解决的问题,超越了康德。牟宗三的这一致思路线,盘根错节,层峦叠嶂,堪称 20 世纪末中国哲学研究的最大谜团。不明其故,很容易被其庞大的系统迷惑,陷入其中,无法脱身。从 1971 年《智的直觉与中国哲学》出版算起,牟宗三正式将“觉他”的思维方式视为康德意义的智的直觉已近半个世纪了,那么多人学习它,研究它,其中有治中国哲学的,有治西方哲学的,也有进行中西比较研究的,但几乎没有人能够清晰看穿其中的破绽,无法直接指明“觉他”的思维方式既不是康德意义的智的直觉,也与牟宗三自己诠释的智的直觉对不上号^①。由此足见这个问题之困难,亦足见笔者之所言不虚。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

^① 邓晓芒从康德研究的角度出发,指出了牟宗三对康德智的直觉思想的理解存在着重大偏误,给人以很大的启发,这一点必须予以充分肯定。但可能是受到专业方向的限制,他似乎并不了解牟宗三论“觉他”的真实用心,也不明白牟宗三何以要如此立论。邓晓芒对牟宗三的批评只在康德学理范围内有效(这一点已十分不易),而未能真正破解这里所说的“牟宗三儒学思想之谜”。

清华简《说命》“鵠肩女惟”疏解

虞万里

摘要:清华简《说命》形容傅说状貌时用了“鵠肩女惟”一词。对“鵠肩”之解释,人各异说。通过对简文“鵠”和“鸞”从甲金文、战国简文以及声韵上的关系比较论证,确定“鵠肩”即古文献中的“鸞肩”。以鸞肩喻人之状貌,是着眼于鸞鸞双翅收敛时高出颈椎的形象,与荀子形容傅说“身如植鳍”形状同义。因为“鵠”字甲骨文从“戈”,后世隶变成戴,故又误作“戴肩”等词,以字形和声韵贯穿求证,均可迎刃而解。“鸞肩”一词在先秦已被形容为一种贪婪的恶相,但秦汉以后则被相术书和史家用为圣人之相,使人不明所以。清华简《说命》传说“鸞肩如椎”一词出,使我们找到了秦汉而下以“鸞肩”形容圣人殊相说法的源头,进而更顺利、清晰地解释出一系列原被误解的词汇。

关键词:清华简;说命;鵠肩;鸞肩;圣相

清华简《说命》是战国时所抄写的有关传说和高宗武丁故事,共有三篇,每篇最后一简简背都有篇题“傅说之命”。上篇由七支简组成,其第二简末第三简首简文描写传说形貌,有句云:“昏(厥)敝(说)之廑(状),鵠(腕)[二]肩女(如)惟(椎)。”^①李学勤先生举出《荀子·非相》篇“傅说之状,身如植鳍”,以为可以相参,至为重要。杨蒙生谓此句写“傅说的状貌,雄武有力”^②,亦力图有所解释,然“雄武有力”实非简文本义。此句后四字,“鵠”字简文作“鵠”,“肩”字作“肩”,隶定应无问题。然谓“鵠”字通“腕”,“腕肩如椎”,义难圆通。窃意“鵠”即文献中常用之“鸞”字。“鵠肩”即“鸞肩”^③。下面先剖析字形、声韵关系,而后引证文献,比物疏解其词义形状特性。

一、“鵠”、“鸞”二字构形解析

“鵠”与“鵠”仅左右结构互换,皆从“冎”声,当无疑义。“鵠”,《广韵》古玄切,古音在见纽元部。“鸞”从“弋”声,《广韵》与专切,古音在喻纽元部。韵同部而声纽有见、喻之别。谐声字与故书异文,于见溪群疑与晓匣影喻之间,多有通转与假借。清人已注意及此。钱大昕曾云:“凡影母之字引而长之则为喻母,晓母之字引长之稍浊则为匣母,匣母三四等字轻读亦有似喻母者。古人于此四母不甚区别。”^④他列举“荣怀”与“杌隍”,古为双声,今则有匣喻之别;“嘻噫”、“於戏”、“於呼”、“呜呼”,古皆叠韵兼双声,今则或属影母,或属晓母,或属匣母。蔡凤圻曾撰《见溪变晓匣说》和《晓匣与影喻》二

作者简介:虞万里,上海交通大学人文学院特聘教授(上海 200240)。





① 李学勤主编:《清华大学藏战国竹简(叁)》下册,上海:中西书局,2012年,第122页。

② 杨蒙生:清华简《说命上》校补,清华大学出土文献研究与保护中心:http://www.ctwx.tsinghua.edu.cn/publish/cetrp/6831/2013/20130107081942810606656/20130107081942810606656_.html。





③ 笔者撰文释此词时,未见网上胡敕瑞《读清华简札记之一》一文,胡文先我将此词释为“鸞肩”(http://www.ctwx.tsinghua.edu.cn/publish/cetrp/6831/2013/20130105154822816925198/20130105154822816925198_.html)。唯本文引证、比喻、疏解有出其外者,故存此求教。

④ 钱大昕:《十驾斋养新录》卷五,《嘉定钱大昕全集》第七册,南京:江苏古籍出版社,1996年,第122-123页。

文,专就牙、喉两组声母之互通,即晓匣与影喻就举出一百数十个字例,并有详析讨论^①。就“𠄎”与“弋”之声符而言,鵙是见纽,“涓”、“涓”、“涓”、“涓”等一批字固读见纽,然“𠄎”声本读影纽,“𠄎”、“𠄎”、“𠄎”等字同读影纽,“𠄎”字读与专切在喻纽,“𠄎”、“𠄎”、“𠄎”三字火玄切在晓纽,“𠄎”、“𠄎”二字胡吠切在匣纽,一声符而读成四纽。更有一字而兼两读者,“𠄎”,乌县切,又读许缘切,影而兼晓;“𠄎”,古玄切,又读胡犬切,见而兼匣;“𠄎”,姑洺切,又读胡吠切,见而兼匣。由此可证,“鵙”字读成喻纽“𠄎”,在实际读音中完全可能。

再论“𠄎”字。“𠄎”字金文据隶定者有二十个,然多为一鸟形上置一“弋”或“戈”形之物。如鸢鼎字形作,鸢祖辛壶和鸢祖辛卣字形作,鸢方彝字形作^②,皆非严格意义上之文字,故有人将之归入族氏铭文符号^③。“𠄎”字见于出土资料者,首见于上博简《竞建内之》一篇,简文云“高宗命□(傅)𠄎(说)”,字形作^④,分析其字形,左“鸟”右“戈”,应是从鸟,戈声。与“𠄎”字构形不同。然其指殷高宗时傅说则无疑义。𠄎,《说文》未收,其字形是从鸟,弋声。然弋声,清代以来古音学家皆归在之部入声,未有例外。《广韵》从“弋”得声之字都在职、德、代、质诸韵,无阳声韵字,唯一例外的是“𠄎”在仙韵。之部与元部(仙韵)关系疏远,故从“弋”声之“𠄎”字作为“鵙”之异体声韵上难以说通。今出土简牍作“𠄎”,字形当另作分析。戈,古禾切,古音见纽歌部,故《广韵》从戈声之字在歌、果、过、麻数韵,古音皆归歌部。歌、元二部阴阳对转,《广韵》“茂”,户关切,匣纽删韵,由见转匣,与“𠄎”声兼有影喻和晓匣一致。更有一证,《广韵·戈韵》有“𠄎”字,古禾切,注云“鸟名”。此字应该就是《竞建内之》“□(傅)𠄎”之“𠄎”,亦即《说命》“鵙肩”之“鵙”,唯因已难知其义,只能以“鸟名”释之。确证“𠄎”、“𠄎”一字,即常用“𠄎”字之正体,而后可讨论《说文解字》之“𠄎”。

《说文解字》无“𠄎”字,唯有“𠄎”形,释云:“𠄎鸟也,从鸟,𠄎声。”音与专切,即“𠄎”字之音,是两形或即一字。《诗·小雅·四月》“匪鵙匪𠄎”孔颖达《疏》:“《说文》又云:𠄎,𠄎鸟也。”《大雅·旱麓》“𠄎飞戾天”孔颖达《疏》:“《说文》云:𠄎,𠄎鸟。”是《说文解字》原有“𠄎”字,义与“𠄎”同,皆为“𠄎鸟”。其为二篆抑或一字重文,散佚难明。然从顾野王《玉篇》将两字前后排列:“𠄎,以专切,鵙类也。𠄎,同上。”^⑤似当是重文。徐铉在“𠄎”下按云:“𠄎非声……今俗别作𠄎,非是。”“𠄎”声宜戟切,《广韵》入陌韵,古音在锡部,与元部无阳入对转关系,故徐铉疑“𠄎”非声。从异文角度考虑,《说文解字·鸟部》“𠄎”下引《诗》“匪𠄎匪𠄎”,证明《四月》一诗汉代确有异文。马宗霍谓许作“𠄎”“或本三家也”^⑥。《说文解字》既兼引四家诗,则作“𠄎”不管是何家,必当时流行之本。

自《竞建内之》“𠄎”字出,“𠄎”字从“戈”不从“弋”,至为明显。后世所以有从“𠄎”之“𠄎”,从简牍字形可获得解释。“𠄎”右边“戈”字,偏转角度视之,极似“𠄎”字。检视战国文字和汉隶很多“戈”形,皆可意会两字相似程度。如居延简 286·26B“武”字作,银雀山简“战”作503、“𠄎”405,“我”作260,“義”作250,尤其“我”、“義”戈旁末笔上钩,多与“𠄎”形相近似。故“𠄎”疑为

① 蔡凤圻:《见溪变晓匣说》,《说文月刊》第一卷第五、六期合刊,1939年,第25-35页;《晓匣与影喻》,《说文月刊》第二卷第六、七期合刊,1942年,第31-34页。

② 参见吴镇烽:《金文通鉴》软件。

③ 参见何景成:《商周青铜器族氏铭文研究》附录《族氏明文资料汇编》A031、A032等,济南:齐鲁书社,2009年,第377-378页。

④ 马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书》(五),上海:上海古籍出版社,2005年,图版第20页。

⑤ 此为经宋陈彭年修订之《大广益会玉篇》,今从杨正业、魏现军等从金邢准《新修余音引证群籍玉篇》一书勾稽恢复的唐孙强上元本《玉篇》考察,次序相同(成都:四川辞书出版社,2013年,第445页),知两字很可能是顾野王原序,系从南朝梁以前抄本《说文》之原貌。

⑥ 马宗霍:《说文引诗考》卷一《说文引经考》,台北:学生书局,1971年影印本,第375页。

“𪔑”在隶定时讹写而保存下来之形体,后即作为“𪔑”异体并存。“𪔑”、“𪔑”异体应该在许慎之前就已存在,故《说文解字》作为重文,而后世抄录脱“𪔑”形,以成今貌。徐铉谓并非声,是,而云“俗别作𪔑非是”,则可斟酌。“𪔑”字清代《说文》学者颇多争论。王念孙谓“𪔑”从“𪔑”声,不当音与专切,而应与𪔑等字音五各切,与“𪔑”为两字,或未注意“𪔑”形之隶变。然其谓“𪔑”字原当从“戈”,古从戈声之字多读入元部音,则符合音理。尤其指出汉隶“戈”形多有省作“弋”者,举出《曹全碑》之“战”作“𪔑”,“威”作“𪔑”,《张迁碑》之“畿”作“𪔑”等,皆从“戈”之字省变为“弋”,洵为卓识^①。此外,《刘宽碑》“机”作“𪔑”,《高彪碑》“畿”作“𪔑”,从戈而省作弋者颇多,似非笔误,可视为汉隶省笔之习惯。今《竞建内之》从“戈”作“𪔑”,传世字形从“弋”作“𪔑”,演变轨迹当与“战”、“威”、“畿”同。王氏又谓“𪔑”字增笔则讹为“𪔑”,《急就篇》“鸢鵂鹠泉惊相视”,皇象本即作“𪔑”。“𪔑”从“戈”,犹存“𪔑”字原形^②。由“𪔑”之从“戈”,反思前举金文族氏徽号之“𪔑”,上确象戈戟之形。今见铸有

此字铭文之铜器皆晚商时期,此是否为传说后代以“𪔑(𪔑)”为族徽,虽邈不可征,然却可致思。

由上所证,知鸢鵂原字作“𪔑”,或作“𪔑”,因汉隶“戈”常省作“弋”,故有“𪔑”形。又增笔作“𪔑”,附加饰笔,犹保存“戈”形。清华简《说命》作“𪔑”,系古代不同地区所造之方音字,歌部之“戈”和元部之“昌”,即不同地域所加之方音对应声符。其具体方域虽无法确指,但大致范围仍可推测。林语堂曾撰《陈宋淮楚歌寒对转考》一文,举十一证,明先秦陈宋淮楚一带,往往将寒部字音读若歌部之音^③。根据笔者之古方音造字理论^④,立足于“𪔑”和“𪔑”等均读元部音而无歌部之音,因而“𪔑”应为通行字形而读元部音,陈宋淮楚读此字如歌部音,故可能造一个从“戈”声的异体字。因为从歌部“戈”声的“𪔑”在其他地区不会读元部音,所以“𪔑”出现于上博楚简中是有其地理方音因素支撑的。清华简《说命》“𪔑”虽有可能是陈宋淮楚之地为“𪔑”所造异体字(因为当地人读“𪔑”如歌部音),但可能性较小。

二、“鸢肩”的词义与形态

“鸢肩”一词,文献屡见。归纳其所形容之人物,可区为三类,一是当时真实之记录,二为对三代圣贤之追记,三系近于小说之描写。

(一)真实记录。《国语·晋语八》:“叔鱼生,其母视之,曰:‘是虎目而豕喙,鸢肩而牛腹。溪壑可盈,是不可覆也,必以贿死。’遂弗视。”^⑤叔鱼即晋大夫叔向母弟羊舌鲋。《列女传·晋羊叔姬》所记相同。《后汉书·梁冀传》谓冀“为人鸢肩豺目,洞精矐眄,口吟舌言”,《旧唐书·马周传》谓少孤贫好学的马周“鸢肩火色”,两《唐书》均谓史思明“鸢肩伛背,鹵目侧鼻”。宋代又有谓东汉窦宪、初唐骆宾王亦鸢肩之记载,然范晔《后汉书》、汪辑八家《后汉书》及两《唐书》皆不载,似有讹误^⑥。

① 王引之《经义述闻》卷三十一“鸢不同字”条引王念孙说。王引之:《经义述闻》,南京:江苏古籍出版社,1985年影印本,第734—735页。

② 关于“𪔑”、“𪔑”、“𪔑”之形体和音读,清代说文学家和《诗经》学者多有讨论,异见纷繁,将另文详述,这里不再展开。

③ 林语堂:《陈宋淮楚歌寒对转考》,《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》上册,中央研究院历史语言研究所集刊外编第一种,1933年,第425—428页。

④ 虞万里:《从古方音看歌支关系及其演变》,《榆枋斋学术论集》,南京:江苏古籍出版社,2001年,第27—42页。

⑤ 董增龄:《国语正义》,成都:巴蜀书社,1985年影印本,第937页。

⑥ 北宋孙奕《履斋示儿编》卷十七《杂记》“事同”条谓“窦宪鸢肩,马周亦鸢肩”(《丛书集成初编》第207册,第169页),宋陈郁《藏一话腴外编》卷下《论写照》谓“窦将军鸢肩,骆宾王亦鸢肩”(《文渊阁四库全书》第865册,第569页)。按,骆宾王鸢肩未闻,此疑陈以马周字宾王而误为骆宾王。

(二)追记三代人物。最早应属新出清华简《说命》之追记传说。汉代纬书《春秋元命苞》、《演孔图》和班固《白虎通》、王充《论衡》等又谓颛顼、帝啻鸛肩。北齐刘昼《刘子·命相》亦云“帝啻戴(鸛)肩,颛顼骈骈”。虽所指不同,其形容则一,详下所述。

(三)对子虚人物描述。《淮南子·墜形训》:“东方川谷之所注,日月之所出,其人兑形小头,隆鼻大口,鸛肩企行,窍通于目,筋气属焉,苍色主肝,长大早知而不寿。”此笼统记述东方人之形态。又《道应训》云:“见一士焉,深目而玄鬓,泪注而鸛肩,丰上而杀下,轩轩然方迎风而舞。顾见卢敖,慢然下其臂,逖逃乎碑。”^①此近于里巷小说之描写。

就以上人物分析,羊舌鮒生当春秋中晚期,传说则是殷商武丁时人,《国语》成书年代早于清华简《说命》书写年代,但清华简《说命》传承之史实又早于《国语》之记载。梁冀、马周以下,近于史实记录,至于帝啻、颛顼,恐系附会。用“鸛肩”形容某人,它究竟是怎样一个形状,古人多有解释,然因异文讹字歧出不一,颇多纠葛,需要作一番梳理。

韦昭注《国语》云:“鸛肩,肩井斗出。”明道本系统皆作“斗”,而公序本作“肩井升出”。秦鼎云:“斗出,旧作‘升出’,误也,今从明本。斗、冫通用,冫,峻绝也。”^②《后汉书·梁冀传》李贤注“鸛肩豺目”云:“鸛,鸛也。鸛肩上竦也。豺目,目竖也。”张以仁是秦说,并谓“《说文解字》无冫、陡二字,即以此‘斗’字为之”,汉隶斗“与‘升’形近,因以误也”^③。俞志慧谓“斗出”不辞,难以理解,因据李注之“上竦”及命书“腾上必速”之说,谓“升与竦、腾义近,斗则于义无所取,故仍当依公序本作‘升’”^④。按,“升”、“斗”形近相淆,文献多实例,欲判其是非,须明白韦注“肩井”之义。

肩井系人体穴位名,位在肩膀大椎穴与肩峰端联机之中点上(如图一)。“升出”与“斗出”皆非紧密结构词汇。斗可指刁斗之“斗”,亦可解作斗勺之“斗”。古代刁斗呈倒梯形状(如图二),其形中间低而两端高,与北斗七星中间之斗勺形同,故“斗出”可理解为像斗形一样,中间低而两端高出。肩井穴位左右肩各一,相对于人身中轴第三节胸椎身柱穴、第五六节胸椎神道穴而言,左右肩两个肩井穴就像斗形之两端斜出一样^⑤。《肘后方》谓肩井在“两肩小近头凹处”^⑥,则以头部下接脊椎处为基点而言。若两肩上竦,则头更下陷,行状正与韦昭注所谓“肩井斗出”相吻。而“升出”作“肩井”谓语,于义无取,知“升”为“斗”之讹字。

转从喻义“鸛肩”之禽鸟鸛鸛分析。鸛属隼形目鹰科,李贤解为鸛,是承汉郑玄《毛诗笺》和《苍颉解诂》等古注,为六朝以前人之共同认识。鸛属鸛形目鸛鸛科,与鹰科不全相同,古人对鸟类认识未必与现代目科一致,可以理解。故相传隼形目鹰科之鸛俗名老鹰或老鸛,或黑耳鸛、鸛鹰,鸛鸛因其翅膀长大,当其凌空展飞时,两翅前端超过喙嘴(参见图三“鹰飞图”),而栖止时,两翅多上竦。两翅上竦,故颈项显得下陷(参见图四、图五“鸛鹰栖止图”)。若以翅喻肩,正视其形,与斗勺两端斜出之形相似。以之观人相,人之肩膀上竦,头便似下陷,若就头连接颈椎或稍下之身柱、神道二穴为基点视之,上竦之两肩亦若斗勺之两端、鸛鹰之两翅。此即所谓鸛肩之形和韦注之义。

简本《说命》形容传说之状貌“鬪肩女惟”,李学勤先生谓“惟”读如“椎”,并引《荀子·非相》“传说之状,身如植鳍”参佐,得其确证。《说命》写作“如椎”,“椎”亦作“锥”。《战国策·齐策六》:“君王后引椎椎破之。”鲍本“椎”作“锥”。锥形之物,上宽下细,其形如图六。圆锥上平面之左右两点,犹韦昭所说肩井穴位。其下一点,犹上所言第三节胸椎身柱穴或第五六节胸椎神道穴。连接上面两点,即所谓“肩井斗出”。拟其形,则犹如鸛鸛之两翅高竦,故云“鬪肩女惟”。

① 张双棣:《淮南子校释》,北京:北京大学出版社,1997年,第467、1288页。

② 引自俞志慧:《国语韦昭注辨正·晋语八》,北京:中华书局,2009年,第187页。

③ 张以仁:《国语斟证》卷十四,台北:台湾商务印书馆,1969年,第275页。

④ 俞志慧:《国语韦昭注辨正·晋语八》,第187页。

⑤ “肩井”穴之命名,是否取义于水井中间凹陷,井栏上突之象,笔者非经络专家,无法判断。

⑥ 葛洪:《肘后备急方》,《中国医学大成三编》第4册,长沙:岳麓书社,1994年,第55页。

荀子描写传说形状“身如植鳍”，杨倞注云：“植，立也。如鱼之立也。”郝懿行补注：“鳍在鱼之背，立而上见，驼背人似之。然则传说亦背倮欤？”^①郝说以鳍在背而以驼背形之。背驼者两肩多上竦，《旧唐书·史思明传》谓史“鸢肩伛背”者是。然鸢肩者未必一定背驼，故郝说虽形似，犹未达一间。日人物双松云：“《正字通》‘鳍’注：‘鱼脊上鬣。’《荀子》云云，言‘如鱼脊之立’。以此观之，恐脱‘脊’字。意翅亦鬣类，当通呼鳍。岂谓肩轩然欤！”^②物双松所引《正字通》注文，实沿袭戴侗《六书故》之说。其谓脱“脊”字，似不如安积信怀疑“鱼”为“鳍”字之讹为近实^③。“鳍”字坏损而成“鱼”，自然之理。然其谓“肩轩然”却得其实。鱼有背鳍、臀鳍、尾鳍、胸鳍和腹鳍等，皆为水中游动之器官。此当指胸鳍，相当于高等脊椎动物之前肢，位于左右鳃孔后侧。胸鳍近首，犹人之臂（参见图七“鱼鳍位置图”）。鱼游动时，胸鳍紧贴鱼身，减少阻力，得以快速游行。若欲急速停止前行，则左右胸鳍竖起，其阻碍水流。若胸鳍竖起时，将鱼置于直立人一样形态，则双鳍上竦，如人双肩上竦（亦可谓“肩井斗出”），如鸢肩双翅上竦（亦可谓“鸢肩如椎”）。故鸢肩与植鳍取譬殊途，所形容之行状则相近相同。

“鬣肩”在传世文献中作“鸢肩”，与之相关联的词汇和清以来学者之考证诠释，也可佐证予说。《淮南子·道应训》形容卢敖所见一士“泪注而鸢肩”，许慎、高诱注云：“泪，水。”王念孙对此曾有详细考证，其说云：

“泪注”当为“渠颈”，高注“泪，水”当为“渠，大”，皆字之误也。俗书“渠”字或作“淶”，“泪”字或作“淶”，二形相似，故“渠”误为“泪”。《广韵》“淶，强鱼切”，引《方言》云：“把，宋魏之间谓之淶挈。”“淶”即“渠”字。《玉篇》云：“淶，俗泪字。”皆其证也。“颈”误为“注”者，“注”字右边“主”为颈字左边“丕”之残文，又因“泪”字而误加水旁耳。若高注内“大”字今作“水”，则后人以“泪”字从水而妄改之。渠颈，大颈也。渠之言巨也。《史记·蔡泽传》“先生曷鼻巨肩”，徐广曰：“巨，一作渠。”彼言“渠肩”，犹此言“渠颈”矣。杜子春注《周官·钟师》引吕叔玉云：“《肆夏》《樊遏》《渠》，皆周颂也。渠，大也，言以后稷配天，王道之大也。”《荀子·强国篇》“是渠冲入穴而求利也”，杨倞曰：“渠，大也。渠冲，攻城之大车也。”《汉书·吴王濞传》“胶西王、胶东王为渠率”，颜师古亦云：“渠，大也。”是渠与大同义，故高注训“渠”为“大”也。《太平御览·地部二》引作“泪注而戴肩”，则所见本已误；《蜀志·郝正传》注引作“戾颈而戴肩”，“戾”亦传写之误；《论衡·道虚篇》作“鴈颈而戴肩”，“鴈”字则后人以意改之，唯“颈”字皆不误。《艺文类聚·灵异部上》引作“渠颈而戴肩”，又引注云“渠，大也”，斯为确据矣。^④

王氏此条虽释“渠颈”，但却颇关“鸢肩”之形状。“泪注而鸢肩”，若牛头之对马嘴，于义无法解释，若对勘文献异文，将“泪注”正为“渠颈”，则颈与肩义尚相连。唯王氏于“渠”无释，似从许、高之注为“大”，大颈与“鸢肩”有一定联系却未必相切。刘文典注《淮南子》，别有取义，其说云：

《御览》三百六十九引《庄子》“卢敖见若士，深目鸢肩”，是《淮南》此文本出《庄子》也。泪注，《论衡·道虚篇》作“雁颈”。“深目玄鬣”、“雁颈鸢肩”谊正相类，文亦相对。王充东汉人，其书当较唐人所辑类书为可信。此当依《论衡》，不当依《艺文类聚》引文。^⑤

王念孙以为“雁”字为“后人以意改之”，刘文典则以王充年代在东汉，较唐代类书为可信而当从作“雁”。雁颈与鹅颈相似，长而弯曲，不管鸢肩如何上竦，不可能齐平雁、鹅之头。于省吾同意王氏正“泪”为“渠”，谓“其说至当”，但却认为“颈误为注，失之牵强”。他的看法是：

注当读为脰，脰古读为度，故与注通。玄应《一切经音义》十七：“驻，古文住、討、逗、逗四形同。”《方言》七：“條、胎，逗也。”注：“逗即今住字也。”《汉书·匈奴传》：“逗遛不进。”注：“逗遛与

① 郝懿行：《荀子补注》，郝懿行著，安作璋主编：《郝懿行集》第6册，济南：齐鲁书社，2010年，第4568页。

② [日]物双松《获生徂徕》：《读荀子》卷一，日本宝历十四年（1764）京师水玉堂刊本，第24页。

③ 参见王天海校释：《荀子校释》卷三引，荀况著，王天海校释：《荀子校释》，上海：上海古籍出版社，2005年，第167页。

④ 王念孙：《读书杂志》卷九之十二，南京：江苏古籍出版社，1985年影印本，第874页。

⑤ 刘文典：《三余札记》，合肥：黄山书社，1990年，第38页。

住同。”是均从主从豆字通之证。盖注与脰为音假，非注与颈为形讹也。《尔雅·释兽》“麇麇短脰”注：“脰，项。”《说文》：“脰，项也。”《庄子·德充符》“其脰肩肩”释文：“脰，颈也。”然则“渠注而鸛肩”，即渠脰而鸛肩矣。^①

于氏解“注”为“脰”，确实有据^②。斯再补一证，南宋祝穆《事文类聚前集》卷三十四引《淮南子》作“渠头”^③，头虽非脰，其声韵均同，盖或音误。于氏但言王说“渠”字至当，未言“渠”作何解，似亦因高注从王说释为“大”，是则“渠脰”为“大颈”。大颈与鸛肩可搭配联系，仍难以相吻。按，“渠”本人工开凿之壕沟，壕沟之截面亦呈倒梯形，与斗形同，是亦即韦昭注所谓“斗出”者也。因脰颈像水渠一样凹陷，故双肩便如鸛翅一样高竦斜出，前后两词因果关系显然，此与《说命》“鬳肩如椎”、《非相》“身如植鳍”描述之体状亦相一致。

三、与“鸛肩”相涉的“戴干”、“戴午”、“戴肩”

与“鸛肩”相涉之异文有“戴干”、“戴午”、“戴肩”等，且张冠李戴，被形容之人物亦多歧出，相当混乱。西汉末之纬书好为异说，《春秋元命苞》云：

颛帝戴干，是为崇仁。

又云：

帝啻戴干，是为通明。发节移度，盖象招摇。^④

东汉《白虎通·圣人篇》云：

颛项戴干，是谓清明，发节移度，盖象招摇。帝啻骈齿，上法月参，康度成纪，取理阴阳。^⑤

同时王充《论衡·骨相》云：

传言黄帝龙颜，颛项戴午，帝啻骈齿，尧眉八彩，舜目重瞳。^⑥

稍后王符《潜夫论·五德志》云：

后嗣帝啻代颛项氏，其相戴干，其号高辛。^⑦

北周刘昼《刘子·命相》云：

伏羲日角，黄帝龙颜，帝啻戴（鸛）肩，颛项骈肝，尧眉八采，舜目重瞳，禹耳三漏，汤肩二肘，文王四乳，武王骈齿，孔子返宇，颜回重瞳，皋繇鸟喙，若此之类，皆圣贤受天殊相而生者也。^⑧

按，《左传·昭公十五年》：“以鼓子戴鞮归。”杜预注：“戴，鞮鼓君名。”陆德明音义：“戴，本又作鸛。悦全反。”《汉书·五行志中之下》：“有戴焚其巢。”颜师古注：“戴，鸛也。音缘。”《庄子·列御寇》“吾恐乌鸛之食夫子也”，《太平御览》卷五五五引作“乌戴”。是经史子皆以“戴”为“鸛”之异体。张参云：“鸛，俗或作戴。”^⑨是唐人之文字观。前引象象《急就篇》作“戴”，知汉人已如此写，未必如唐人之分正

① 于省吾：《双剑谿诸子新证·淮南子新证三》，上海：上海书店出版社，1999年影印本，第420页上。

② 何宁《淮南子集释》亦同意于氏之说，但认为《论衡》、《蜀志注》、《艺文类聚》皆作“颈”，遂疑许作“注”而高作“颈”，谓许固多假字。此别有见地。见何宁集释：《韩非子集释》中册，北京：中华书局，1998年，第882页。

③ 祝穆：《古今事文类聚前集》卷三十四，日本早稻田大学逍遥文库藏坪内逍遥旧藏本，第14册，第5页a。

④ 赵在翰辑：《七纬·春秋纬》下册，中华书局，2012年，第419页。赵注前条辑自《路史·史皇纪》注和《高阳纪》注，后条辑自《初学记》卷九《帝王部》和《路史·史皇纪》注，《太平御览》卷八十《皇王部五》、卷三五七《兵部八十八》等。《路史·史皇纪》并言《春秋演孔图》亦云，故赵在翰于《演孔图》中亦辑录之。

⑤ 班固撰，陈立疏证：《白虎通疏证》，北京：中华书局，1994年，第337—338页。《白虎通》原作“戴午”，陈立疏证本据卢文弼校本改为“戴干”。

⑥ 王充撰，黄晖、刘盼遂校释：《论衡校释》，北京：中华书局，1995年，第108页。按，《论衡》原作“戴干”，《校释》本已据方以智《通雅》说改为“戴干”。

⑦ 王符撰，汪继培笺，彭铎校正：《潜夫论笺校正》，北京：中华书局，1985年，第385页。

⑧ 刘昼著，傅庶亚校释：《刘子校释》，北京：中华书局，1998年，第241页。

⑨ 张参：《五经文字》卷中，《丛书集成初编》第1064册，第40页。

俗。戴、戴形近而讹，上引王念孙录《论衡》、《三国志》、《艺文类聚》皆作“戴”已可证。后王叔岷等亦有证说^①。

孙楷第以为“戴肩”当作“戴干”，说云：“今作‘肩’者，古‘肩’字读如‘干’，浅学者不知‘戴干’之义，因以同音字易之也。”^②孙氏列举纬书“戴干”为证，故谓“戴肩”当作“戴干”，不知音韵虽同，而字适得其反。唯吴承仕列三证以释之，最为有力。一、“鸛”、“戴”异文，“干”、“肩”假字，“鸛肩”为古人常语；二、“干”、“肩”同属寒韵，声纽亦近，得相通假；三、歙人呼肩甲为干髀，读“肩”为“干”，正与旧音相近；“戴”、“戴”形近而误^③。“肩”、“干”古音皆见纽元部，自得相通相假。

据上所证，“戴干”即“戴肩”，亦即“鸛肩”。从皇象之书法，班固之用字，《左传》之异文，知“戴”、“鸛”字形，在秦汉隶定时已形成歧异。而自《元命苞》作“戴干”，汉宋均注云：“干，楯也。招摇为天戈，戈楯相副，戴之者像见天下以为表。”^④全从“戴干”着眼作解。王充《论衡·讲瑞》云：“十二圣相各不同，而欲以麤戴角，则谓之麒麟相……戴角之相，犹戴午(干)也。颛顼戴午(干)，尧舜必未然。今鲁所获麟戴角，即后所见麟，未必戴角也。”亦从头戴干戈为解。以此知“戴”之误作“戴”，“干”之替作“肩”，至迟在西汉末已形成。此字形之一误一借，遂启古圣人首戴干戈之异相，增加了纬书之神秘含量。因纬书如此作，汉人如此解，故刘昼认为“若此之类，皆圣贤受天殊相而生者也”，视为天生实相，诚所谓差以毫厘，谬以千里者也。传至当今，虽学者校核文献，纠正错讹，仍谓“古人传说如此，不足怪也”^⑤，“然其传说已久，姑存疑焉”^⑥，可见古书影响之久远。

四、余 论

“戴肩”、“戴干”虽系字讹，然其所蕴含之意义仍与“鸛肩”一样，皆系形容一种不同于凡人之殊相，具此殊相者必是“崇仁”、“通明”或“清明”之人。“崇仁”即是崇仁义，见之于《左传》和《公羊传》，《史记·太史公自序》作“崇仁厉义”。“清明”出《诗·大雅·大明》“肆伐大商，会朝清明”，毛传谓“不崇朝而天下清明”，意谓政教有法度条理。“通明”如《荀子·强国》所谓“求仁厚通明之君而托王焉”，意谓开通贤明。三词虽皆与政治清简相关，却无与贤明君主之名讳连用者。相术之起源，不知何时。《汉书·艺文志》“术数略”有《相人》二十四卷，盖已形成一定规模。纬书如《元命苞》、《演孔图》等大量描述古先圣、贤相容貌，或与此类相书有关。《荀子》有《非相》篇，虽首说“相人，古之人无有也”，然下举古之相士姑布子卿、唐举等，姑布子卿相赵襄子，唐举相李兑、蔡泽，则战国时相术已较普遍。溯而上之，《左传·文公元年》公孙敖闻内史叔服能相人，知公元前7世纪(文公元年系前626年)已有相人之术。《国语》叔向母所相叔鱼，已晚于叔服近五十年。前此文献不足，邈焉难征。今所见清华简《说命》写于简牍之年代虽在战国中期，然其传承之文献或口头传说必早于战国前期或春秋以前。此中有一问题必须理清，即叔鱼鸛肩，其母以为“溪壑可盈，是不可饜也，必以贿死”，是属恶相，而清华简《说命》说传说“鸛肩如椎”，显为善相，与两汉纬书中列举的帝誉、颛顼等相同，两者如何调停，颇费思量。

叔鱼母之相叔鱼，在公元前580年前后，简本《说命》笔书虽晚而传承或更在叔鱼母看相之前。《说命》叙述质朴，无诡异炫耀之意，若其传自西周或更早，或仅是一种实相描述。其被视为圣贤非常

① 黄晖《论衡校释》卷三引，黄晖校释：《论衡校释》第1册，第109页。王说参见王叔岷集证：《刘子集证》，北京：中华书局，2007年，第115页。

② 孙楷第校释：《刘子新论校释》，《沧州后集》，北京：中华书局，1985年，第439页。

③ 吴说见黄晖《论衡校释》卷三引，黄晖校释：《论衡校释》第1册，第109页。

④ 赵在翰辑：《七纬》下册，第419页。

⑤ 孙楷第校释：《刘子新论校释》，《沧州后集》，第440页。

⑥ 王叔岷集证：《刘子集证》，第116页。

之相，应是后来相术之士的渲染。相士的渲染，或许得自误字“圣人戴干”的启示，而叔鱼之面貌，或许是综合其虎目、豕喙、鸛肩、牛腹而言，从而被相士定为恶相之典型。后世承传说和叔鱼之“鸛肩”骨相，分为虚无追记和历史描述两条脉络。虚无之追记，因传说是圣贤辅佐，其功绩显赫、影响深远，故其鸛肩之相被附会到古史传说中的帝啻、颛顼、少昊身上^①。历史人物之描述，或许是其人确有“鸛肩”骨相，也许有三分骨相，七分传说，而为史家笔下倾向性比附。此又分为二种：一因传说在傅岩版筑一跃而为贤相，而唐代马周一以“天荒地老无人识”之新丰客一跃而为尚书，故有类似骨相；一因叔鱼已为历史上贪墨代表，虽有功绩却终至恶名远播，故将其“鸛肩”移植到既有相似骨相又有类似功过的梁冀等人身上。

“鸛肩”骨相系相术之一种，故为相书之阐发对象。金人张行简《人伦大通赋》云：“鸛肩者，腾上必速，恐不多时。”薛延年注：“鸛者，鸛类也。若如鸛鸟之肩者，腾上迅速，早而困乏，故马周鸛肩火色，任之要职，壮岁辞闲，故有急流勇退之人。”马周一逢太宗便平步青云，然任中书令不数年即病逝，故张氏谓“腾上必速，恐不多时”。此种推测是否与《淮南子·墜形训》“苍色主肝，长大早知而不寿”有关，未可悬测。至《相理衡真》谓“鸛肩雀腹，室家不足”^②，是否缘羊舌鮒事迹而发，亦不得而知。总之，古代术士、相书往往执一二古人形相，过神其说。其实古人形相同而行事、命运相反者往往而有。胡邦衡曾云：

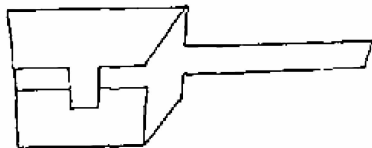
今夫世俗所谓骨肉之至贵者，宜莫如秀眉、重瞳、龙颜、凤姿、日角也。然尧秀眉，鲁僖、马卿亦秀眉；舜重瞳子，项羽、朱友敬亦重瞳子；汉高龙颜，嵇叔夜亦龙颜；世祖日角，唐高祖亦日角；文皇凤姿，李相国亦凤姿；然则鲁僖沐猴可以比尧舜，而嵇、李可以拟汉祖、唐宗乎？世俗所谓骨相之至恶者，宜莫如虎狼、蒙俱、鸛肩之相也。然尼父面如蒙俱，阳虎亦如蒙俱；窦将军鸛肩，马宾王亦鸛肩；杨食我熊虎之状，班定远亦燕颌虎头；司马懿狼顾，而周嵩狼抗；然则虎可以比尼父，而窦之不臣可以比宾王之忠，食我之恶可以拟定远之勋乎？^③

胡氏所分析、指责者是一种面相事实，但无法抹杀历史文献所记载的古人尤其是相书之认识史实。

传世先秦文献“鸛肩”一词最早出现于《国语》，系形容羊舌鮒面相，历来被认为是恶相之典型。而汉代纬书、子书中多次出现用“鸛肩”形容传说中之圣贤吉相，长期以来，无法使人作一种联系想象。清华简《说命上》用“鸛肩女惟”描述傅说之相，字即“鸛肩如椎”，其义为傅说肩膀像鸛鸛栖息时上竦的双翅一样，形如倒植之椎体物。《说命》之“鸛肩”是区别叔鱼恶相，缩合圣贤善相之关键词，它使我们认识到：尽管“鸛肩”一词为传世文献的“鸛肩”所替代，因战国、秦汉时人尚能亲阅更多先秦有关传说资料，至少知晓其“鸛肩”骨相，所以会将此吉相移置到传说中的颛顼、帝啻和少昊等古贤身上，用以形容其圣明仁义。此种移置始于《汉志》之《相人》书抑是先口头而后被纬书记录，尚需新的出土文献来印证，但清华简《说命》在正确理解“鸛肩”骨相悖论上之价值已毋庸置疑。



图一



图二

① 以少昊为鸛肩者见《五行大义》。萧吉《五行大义》卷五《第二十一论五帝》云：“少昊金天氏，姬姓，名挚，字青阳。……位在西方，主秋，金有光明，居小阴位，故曰少昊。《文耀钩》云：‘帝挚载干，是谓清明，发节移度，盖象招摇。’”（《丛书集成初编》第696册，第95页）“载干”即“戴干”，亦即“鸛肩”。其后文与《元命苞》记帝啻、《白虎通》记颛顼同，疑在流传抄录时淆乱。

② 陈澧埜：《相理衡真》，北京：华龄出版社，1999年，第171页。

③ 祝穆：《古今事文类聚前集》卷四十一，第17册，第5页a。



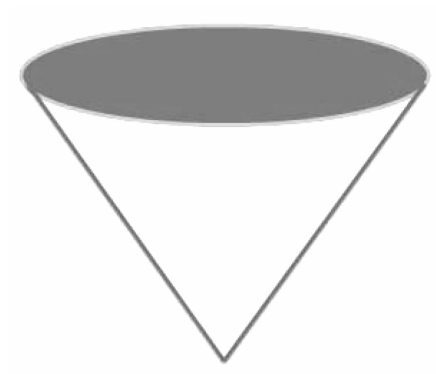
图三



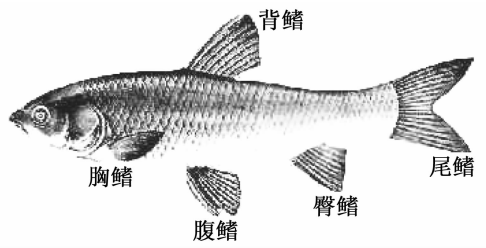
图四



图五



图六



图七

[责任编辑 李梅]

《隋志序》“梁有五部目录”再考释

——兼释“任昉、殷钧《四部目录》”

孙振田

摘要:《隋书·经籍志序》“梁有五部目录”并非是指梁代有五种目录著作,而是指梁代有将书籍分为五个部类的目录著作;“五部目录”并不针对《隋志》簿录类著录的刘孝标《梁文德殿四部目录》而言,而是针对《七录序》中的刘孝标“文德殿目录”与祖暅“术数书目录”而言——《隋志序》将二者合并理解作为一种目录,该目录也就成了“五部目录”,其著作层面的指向则是《古今书最》所载的《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》;梁代并无“五部目录”,将“文德殿目录”与“术数书目录”理解作为一种目录并不符合实际,而是出于对《七录序》与《古今书最》的误读;刘孝标《梁文德殿四部目录》只有四部,并不包括祖暅《术数书目录》在内,也不是缺少了《术数书目录》的不全本,《隋志》将其著录为“四部”目录无误;《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》与《隋志》著录的刘孝标《梁文德殿四部目录》不可等同;刘孝标《梁文德殿四部目录》或《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》对阮孝绪《七录》的部类划分等没有影响。

关键词:《隋志序》;《七录序》;“五部目录”;四部目录

《隋书·经籍志序》(以下简称《隋志序》)云:“齐末兵火,延烧秘阁,经籍遗散。梁初,秘书监任昉,躬加部集,又于文德殿内列藏众书,华林园中总集释典,大凡二万三千一百六卷,而释氏不豫焉。梁有秘书监任昉、殷钧《四部目录》,又《文德殿目录》。其术数之书,更为一部,使奉朝请祖暅撰其名。故梁有《五部目录》。”^①对于其中“五部目录”之所指,主要有以下几种说法:

其一,以“五部目录”为任昉、殷钧《四部目录》之“四部”与祖暅所撰《术数书目录》之“一部”的合称。如清钱大昕云:“梁秘书监任昉、殷钧,亦撰《四部目录》,而术数之书,别为一部,令奉朝请祖暅撰次,故称《五部目录》。”^②既云《四部目录》,复云“别为一部”、“故称《五部目录》”,知将“五部目录”理解为了“四部”与“一部”相加的合称。

作者简介:孙振田,陕西师范大学文学院博士后(陕西西安 710119)、西安工业大学人文学院副教授(陕西西安 710032)。

基金项目:本文系 2009 教育部人文社会科学研究青年基金“中国著名目录学家个案研究——姚振宗目录学研究”(编号:09YJC870026)的阶段性成果。

① 魏征等撰:《隋书》,北京:中华书局,1973年,第907页。为尊重引文的原貌及论述的方便,这里的引文及下文与《七录序》作对比时所引用的《隋志序》,标点一仍中华书局标点本。依笔者之研究,其中一些关键的标点并不准确,如文中“谢灵运造《四部目录》”、“王俭又造《目录》”、“王亮、谢朓又造《四部书目》”之《四部目录》、《目录》、《四部书目》等均非书名,《四部目录》、《四部书目》是以部类划分上的特点来代称相关的目录本身,《目录》则干脆就是简称,故书名号均应去除;而“故梁有任昉、殷钧《四部目录》,又《文德殿目录》。其术数之书,更为一部,使奉朝请祖暅撰其名。故梁有《五部目录》”,也当标点为:“故梁有任昉、殷钧四部目录。又《文德殿目录》,其术数之书,更为一部,使奉朝请祖暅撰其名,故梁有五部目录。”关于《四部目录》等应去除书名号,李致忠先生的观点与笔者相同,参见李致忠:《三目类序释评》,北京:北京图书馆出版社,2002年,第12页。

② 钱大昕:《潜研堂文集》卷十三“答问十”,《嘉定钱大昕全集》,南京:江苏古籍出版社,1997年,第193页。

其二,以“五部目录”为将书籍分为五个部类的目录著作。至于具体之指向,则又可分为两种情况:1. 即《隋书·经籍志》(以下简称《隋志》)簿录类所著录的刘孝标《梁文德殿四部目录》。如清末目录学大家姚振宗引“五部目录”云云考证《梁文德殿四部目录》^①,未作他议,知其正将“五部目录”理解为将书籍分为五个部类的目录著作,且所指为《梁文德殿四部目录》。又如余嘉锡先生云:“然据《七录》,则文德殿目已包括术数书在内,即《隋志》所谓‘五部目录’,而《志》录刘孝标书仍称为‘四部’,亦非是。”^②批评《隋志》的著录为非,更是清楚地表明将“五部目录”理解为了《隋志》所著录的刘孝标《梁文德殿四部目录》。余氏并将其与《七录序》所附《古今书最》所载的《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》相等同。再如余庆蓉、王晋卿也认为“五部目录”就是指《隋志》著录的刘孝标《梁文德殿四部目录》,亦以《隋志》之著录为非,并径改“四部”而为“五部”,称之为《梁文德殿五部目录》^③。他如唐明元先生也认为“五部目录”即针对《隋志》刘孝标《梁文德殿四部目录》而言,“是对其分书为五部之分类体例进行的实际性说明”^④,并且也将刘孝标《梁文德殿四部目录》与《古今书最》所载的《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》相等同。2. 即《古今书最》所载的《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》。如王重民先生即持此论,并将其与《隋志》著录的刘孝标《梁文德殿四部目录》相等同,唯以《隋志》之著录并非全本:“盖所据本仅有四部目录,缺术数书目录,不是全本。”^⑤这与余嘉锡先生所认为的《隋志》著录是全本,书名著录有误截然相反。其他类似于将“五部目录”等同于刘孝标《梁文德殿四部目录》或《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》,以及径称之为《梁文德殿五部目录》者,亦大有人在^⑥。

其三,以“五部目录”为五种目录书。如李致忠先生即认为,“五部目录”是指梁的五种目录书,具体则为任昉的私人藏书目录,祖暉单撰之《术数书目录》,以及《隋志》簿录类所著录的“任昉、殷钧《梁天监六年四部书目录》”、刘孝标《梁文德殿四部书目录》、刘遵《梁东宫四部目录》等^⑦。近杨赛先生亦以“五部目录”是指五种目录书,并认为梁代的目录书事实上不止五种,而是有任昉《梁天监五年秘阁四部书目录》、殷钧《梁天监六年秘阁四部书目录》、刘孝标《梁文德殿四部目录》、祖暉《术数书目录》、《华林园释典书目录》、刘遵《梁东宫四部目录》、刘杳《古今四部书目》等七种^⑧。将“五部目录”理解为五种目录书,也有着现实的文献根据,并非空穴来风,随意为之。考《隋志》,于诸大、小类的最末对书籍进行数量上的统计时,均以“部”作为单位,如经部之《易》类最末统计数量云:“右六十九部,五百五十一卷。通计亡书,合九十四部,八百二十九卷。”整个经部的最末统计数量云:“凡六艺、经纬六百二十七部,五千三百七十一卷。通计亡书,合九百五十部,七千二百九十卷。”^⑨等等。

将“五部目录”理解为把书籍分为五个部类的目录,主要影响到了对阮孝绪《七录》书籍分类之前

① 姚振宗:《隋书经籍志考证》,上海:开明书店,1936年《二十五史补编》本,第389页。按:姚氏既以“五部目录”云云考证刘孝标《梁文德殿四部目录》,却又不对“五部”与“四部”之不一致进行说明,令人疑惑。

② 余嘉锡:《目录学发微》,上海:上海古籍出版社,2001年,第96页。

③ 余庆蓉、王晋卿:《中国目录学思想史》,长沙:湖南教育出版社,1998年,第61页。

④ 唐明元:《魏晋南北朝目录学研究》,成都:巴蜀书社,2009年,第115页。

⑤ 王重民:《中国图书目录学史料》(十三),《图书馆学研究》1987年第4期。

⑥ 也有论者对《隋志序》这一说法本身予以怀疑。如乔好勤先生云:“此语来自阮孝绪《七录序》,但《七录序》并无‘五部目录’之文。《古今书最》则是将《文德殿目录》和《术数书》目录并列的,可以想见《术数书目录》是一部专题目录,单篇别行,而《文德殿目录》自成体系,仍为四部。后世学者援引《隋志》,皆称梁有《五部目录》,也未必确当。”乔好勤:《中国目录学史》,武汉:武汉大学出版社,1992年,第97页。

⑦ 李致忠:《三日类序释评》,北京:北京图书馆出版社,2002年,第25-26页。李先生这里据《隋志序》“任昉、殷钧《四部目录》”云云,推断《隋志》著录的殷钧《梁天监六年四部书目录》为任昉与殷钧合撰,“必是任昉、殷钧合辑的四部目录”,然这一看法恐有未周之处,详参本文第三部分。

⑧ 杨赛:《任昉与南朝目录学》,《古典文献研究》第14辑,南京:凤凰出版社,2011年,第84页。按:杨氏以为任昉撰有《梁天监五年秘阁四部书目录》,未详何据。核其引《七录序》及《隋志序》而立论,知或为据二者而来。然此实稍失谨慎,《七录序》未言任昉曾撰有四部目录,《隋志序》所言“任昉、殷钧《四部目录》”则需要辨析。详参本文第三部分。

⑨ 魏征等撰:《隋书》,北京:中华书局,1973年,第912、947页。

承的探讨。如钱大昕论云：“阮孝绪更为《七录》……其前五录盖沿《五部》之旧。”^①再如姚振宗亦论云：“《七录》之内篇五篇大致遵文德殿五部目录之例。”^②余嘉锡先生也说：“阮孝绪因之作《七录》……而以数术别为一录，师《文德殿目》之成例也。”^③王重民先生也认为：“五部目录的质量也超过了秘书省的所有目录，所以阮孝绪作《七录》就是在五部目录的基础上发展起来的。”^④余庆蓉、王晋卿也说：“《七录》的类目，阮孝绪吸取了‘六分’、‘九分’和刘孝标《五部目录》的成果，摒弃了其中的不足。”^⑤显然，均认为阮孝绪《七录》的编撰诸如书籍分类等受到了“五部目录”也就是刘孝标《梁文德殿四部目录》或《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》的影响。持此影响论者，亦不在少数。

以上理解，钱大昕据《隋志序》立论，却漏记了“又《文德殿目录》”云云，遂将“任昉、殷钧《四部目录》”与祖暉之所撰牵合在一起，自然难以成立。那么，第二、第三种理解，即将“五部目录”理解为分书籍为五个部类的目录著作，或五种目录书，均能紧扣“五部目录”而立论，又以何者更为符合实际呢？或者更进一步说，《隋志序》所称“梁有五部目录”，其真相究竟如何呢？

一、《隋志序》相关内容之史料来源

要想弄清“梁有五部目录”之真相，应从《隋志序》本身的相关材料入手，诸如其史料来源、撰写依据等，再通过分析得出具体的结论。这里所说的《隋志序》相关材料，主要指从“魏氏代汉，采掇遗亡”至“故梁有《五部目录》”这一段落。这段材料的史料来源、撰写依据主要有两个方面：一是阮孝绪《七录序》从“魏、晋之世，文籍逾广”至“自江左文章之盛，未有逾于今者也”，及其所附之《古今书最》；一是《隋志》簿录类所著录的目录著作本身。兹将相关材料引述如下，并作对比与说明：

1.《七录序》：“魏、晋之世，文籍逾广，皆藏在秘书中外三阁。魏秘书郎郑默删定旧文，时之论者，谓为朱紫有别。晋领秘书监荀勖，因魏《中经》，更著《新簿》，虽分为十有余卷，而总以四部别之。”

《隋志序》：“魏氏代汉，采掇遗亡，藏在秘书中、外三阁。魏秘书郎郑默，始制《中经》。秘书监荀勖，又因《中经》，更著《新簿》，分为四部，总括群书。一曰甲部，纪六艺及小学等书；二曰乙部，有古诸子家、近世子家、兵书、兵家、术数；三曰丙部，有史记、旧事、皇览簿、杂事；四曰丁部，有诗赋、图赞、汲冢书，大凡四部合二万九千九百四十五卷。但录题及言，盛以缥囊，书用细素。至于作者之意，无所论辩。”

按：后者据前者而撰写。后者关于《中经新簿》分类详情的说明为前者所不备，然《隋志》簿录类著录有荀勖《晋中经》十四卷，故后者可据之而撰写。

2.《七录序》：“惠、怀之乱，其书略尽。”

《隋志序》：“惠、怀之乱，京华荡覆，渠阁文籍，靡有孑遗。”

按：后者为据前者而改写。

3.《七录序》：“江左草创，十不一存，后虽鸠集，淆乱已甚。及著作佐郎李充始加删正，因荀勖旧《簿》四部之法，而换其乙丙之书，没落众篇之名，总以甲乙为次。自时厥后，世相祖述。”

《隋志序》：“东晋之初，渐更鸠聚。著作郎李充，以勖旧《簿》校之，其见存者，但有三千一十四卷。充遂总没众篇之名，但以甲乙为次。自尔因循，无所变革。”

按：从后者之“渐更鸠聚”、“总没众篇之名，但以甲乙为次”、“自尔因循，无所变革”与前者之“后虽鸠集”、“没落众篇之名，总以甲乙为次”、“自时厥后，世相祖述”之间的相似性来看，后者当为据前者改写而来。后者“但有三千一十四卷”为前者所无，然《古今书最》记载有《晋元帝书目》一种，四百

① 钱大昕：《潜研堂文集》，第193页。

② 姚振宗：《隋书经籍志考证》，第390页。

③ 余嘉锡：《目录学发微》，第146页。

④ 王重民：《中国目录学史论丛》，北京：中华书局，1984年，第51页。

⑤ 余庆蓉、王晋卿：《中国目录学思想史》，第65页。

三十五帙,三千一十四卷,故后者可据而撰写。《隋志》簿录类既没有著录该目,也没有著录李充另外的目录著作。又,后者之“以勘旧《簿》校之”,亦当为从前者之“始加删正”而来;“其见存者”云云,虽不为前者所具,然其意前者实已存之,故亦可据之而撰写。

4.《七录序》:“其中朝遗书,收集稍广,然所亡者犹太半焉。”

《隋志序》:“其后中朝遗书,稍流江左。”

按:后者为据前者改写而来。前者之“收集”当是指江左对于中朝遗书的收集,而不可能是指中朝自己的遗书收集活动,因《七录序》明云“自江左篇章之盛,未有逾于当今者也”(参后),可知其不当蔓生枝节,去讲述中朝的书籍收集活动。故而后者据之而改写为“稍流江左”。

5.《七录序》:“宋秘书监谢灵运、丞王俭、齐秘书丞王亮、监谢朓等,并有新进,更撰《目录》。宋秘书殷淳撰《大四部目》。俭又依《别录》之体,撰为《七志》。”

《隋志序》:“宋元嘉八年,秘书监谢灵运造《四部目录》,大凡六万四千五百八十二卷。元徽元年,秘书丞王俭又造《目录》,大凡一万五千七百四卷。俭又别撰《七志》:一曰《经典志》,纪六艺、小学、史记、杂传;二曰《诸子志》,纪今古诸子;三曰《文翰志》,纪诗赋;四曰《军书志》,纪兵书;五曰《阴阳志》,纪阴阳图纬;六曰《术艺志》,纪方技;七曰《图谱志》,纪地域及图书。其道、佛附见,合九条。然亦不述作者之意,但于书名之下,每立一传,而又作九篇条例,编乎首卷之中。文义浅近,未为典则。齐永明中,秘书丞王亮、监谢朓,又造《四部书目》,大凡一万八千一十卷。”

按:后者所论及的人物有谢灵运、王俭、王亮、谢朓,而前者之所论也包括有谢灵运、王俭、王亮、谢朓等人,知后者之论述并未能超出前者之范围。后者所云谢灵运《四部目录》之卷数,则是从《古今书最》所载的《宋元嘉八年秘阁四部目录》而来,只是讹“一万”为“六万”^①。《隋志》既未著录有谢灵运《四部目录》,也未著录有其另外的目录著作。王俭目录“一万五千七百四卷”则是从《古今书最》所著录的《宋元徽元年秘阁四部目录》的“一万五千七十四卷”而来,或后者讹“十”为“百”,或前者讹“百”为“十”。后者关于王俭《七志》的分类等详情的介绍,《七录序》没有提及,然《隋志》著录有王俭《今书七志》七十卷,故后者可据而论述。后者所云王亮、谢朓《四部目录》的“一万八千一十卷”则是据《古今书最》所记载的《齐永明元年秘阁四部书目》之“一万八千一十卷”而来。《隋志》既没有著录有王亮、谢朓《四部目录》,也没有著录王亮、谢朓另外的目录著作。

6.《七录序》:“齐末兵火,延及秘阁。有梁之初,缺亡甚众。”

《隋志序》:“齐末兵火,延烧秘阁,经籍遗散。”

按:后者为据前者改写而来。

7.《七录序》:“有梁之初,缺亡甚众,爰命秘书监任昉躬加部集。又于文德殿内别藏众书,使学士刘孝标等重加校进。乃分术数之文,别为一部,使奉朝请祖暅撰其名录。其尚书阁内别藏经史杂书,华林园又集释氏经论,自江左篇章之盛,未有逾于今者也。”^②

《隋志序》:“梁初,秘书监任昉,躬加部集,又于文德殿内列藏众书,华林园中总集释典,大凡二万三千一百六卷,而释氏不豫焉。(梁有秘书监任昉、殷钧《四部目录》,)又《文德殿目录》。其术数之

^① 《隋志序》既明言宋元嘉八年谢灵运造《四部目录》,而《古今书最》所记载又为《宋元嘉八年秘阁四部目录》,尤为重要的是,《隋志序》所称“六万四千五百八十二卷”之“四千五百八十二卷”与《宋元嘉八年秘阁四部目录》“一万四千五百八十二卷”之“四千五百八十二卷”完全相同,且《隋志》簿录类又没有著录任何谢灵运的目录著作,故可知《隋志序》所称之“六万四千五百八十二卷”必为从《宋元嘉八年秘阁四部目录》之“一万四千五百八十二卷”而来。考《宋元嘉八年秘阁四部目录》所载书籍的帙数计有“一千五百六十有四帙”,这一帙数所包含的书籍不大可能有六万四千五百八十二卷之多。以《古今书最》所记载的《宋元徽元年秘阁四部目录》为例,其有“二千二十帙”,卷数则为“一万五千七十四卷”,再以《齐永明元年秘阁四部目录》为例,包含“五千新足”在内,其计有“二千三百三十二帙”,卷数则为“一万八千一十卷”,在帙数均较《宋元嘉八年秘阁四部目录》为多的情况下,而卷数却反而要少,而且差距是如此之大,只能说明《隋志序》所称的“六万四千五百八十二卷”存在着讹误,即讹原本之“一万”而为“六万”。王重民先生即以“六万”为“一万”之讹。详参王重民:《中国图书目录学史》(十三),《图书馆学研究》1987年第4期。

^② 阮孝绪:《七录序》,任莉莉:《七录辑证》,上海:上海古籍出版社,2011年,第2页。

书,更为一部,使奉朝请祖暉撰其名。(故梁有《五部目录》。)”^①

按:后者为据前者改写而成。有些文句完全相同,如后者有“躬加部集”,前者也有“躬加部集”,后者有“使奉朝请祖暉撰其名”,前者则有“使奉朝请祖暉撰其名录”;有些文句则基本相同,如后者有“列藏众书”,前者则有“别藏众书”。后者之“二万三千一百六卷”则是据《古今书最》所载的《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》之“二万三千一百六卷”而来。至于前者之“释氏不豫”,则明显是据后者之“华林园又集释氏经论”改写而成,释氏经论既然没有藏在文德殿中,自然也就不会被著录进所云之《文德殿目录》中了。

以上对比,足以说明《隋志序》相关内容为据《七录序》及《隋志》之著录而来^②。弄清了这些,就可以为之据,并结合《隋志序》本身的表述,展开讨论了。

二、“梁有五部目录”之真相

首先,可以确定的是,“五部目录”并非是指五种目录著作。据《七录序》及所附《古今书最》,可以确认所提到的梁代目录计有如下几种:刘孝标“文德殿目录”、祖暉“术数书目录”^③、《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》及其说明文字中所提到的殷钧《秘阁四部书》^④。其中,刘孝标“文德殿目录”、祖暉“术数书目录”与《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》之间相互对应——《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》由各自为书的《梁天监四年文德正御四部(书目录)》与《术数书目录》构成,是对二者的合称^⑤、《梁天监四年文德正御四部(书目录)》即刘孝标“文德殿目录”,《术数书目录》则即祖暉“术数书目录”,亦即《七录序》及《古今书最》中的梁代目录实际上只有三种。也就是说,从《隋志序》依《七录序》及《古今书最》而改写的角度看,“五部目录”不可能是指五种目录著作。再据《隋志》,所著录的梁代目录也只有殷钧《梁天监六年四部书目录》、刘遵《梁东宫四部目录》、刘孝标《梁文德殿四部目录》及阮孝绪《七录》等四种,同样不够五种之数,是则据《隋志》之著录,“五部目录”同样不可能是指梁代有五种目录书^⑥。

① 魏征等撰:《隋书》,第906—907页。

② 当我们说《隋志序》的相关内容主要是据《七录序》(含所附《古今书最》)及《隋志》簿录类所著录的目录改写、编写而成时,还必须考虑这样一个可能,即《七录》之《纪传录》设有簿录类,计著录目录书三十六种,那么,《隋志序》会不会也从这里汲取材料了呢?答案是否定的。考《隋志》簿录类计著录目录二十九种(《隋志》自己统计为三十种),本已较《七录》为少,况且其中又包含了陈及隋等的目录多部,是可知《七录》簿录类所著录的目录至《隋志》时已有不少亡佚,按照《隋志》的通例,对于这些亡佚的目录应在其簿录类所著录的相应的目录的下方出注“梁有”(即《七录》所有),然《隋志》之簿录类却根本没有出注,这充分说明,《隋志序》的撰写没有从《七录》之簿录类汲取材料,予以参考。

③ 按:此二种为据《七录序》“又于文德殿内别藏众书,使学士刘孝标等重加校进。乃分术数之文更为一部,使奉朝请祖暉撰其名录”所拟,为标示这点,并与《隋志序》所及之《文德殿目录》及《古今书最》所载《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》之《术数书目录》部分相区别,此“文德殿目录”、“术数书目录”加引号而不加书名号。下文均同此。

④ 阮孝绪:《七录序》,任莉莉:《七录辑证》,第6页。

⑤ 于此,尽管乔好勤先生已经论及,然仍需作必要的论证。《古今书最》关于《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》的帙数及卷数等有如下说明:“合一千九百六十八帙,二万三千一百八卷。”(任莉莉:《七录辑证》,第5页)其中的“合”字,说明《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》必为多部目录著作的合称,而非为单纯一部目录的称名。含有“合”字的尚有“《齐永明元年秘阁四部目录》五千新足”条下的说明:“合二千三百三十二帙,一万八千一十卷。”(任莉莉:《七录辑证》,第5页)这里所以要用“合”字,是因为关于帙、卷的统计中包含有“五千新足”在内(王重民先生认为“五千新足”是指后来所新增的书籍,参见王重民:《中国图书馆学史料》(十三),《图书馆学研究》1987年第4期)。除此二者外,《古今书最》所记载的其他目录,诸如《晋中经簿》、《晋元帝书目》、《晋义熙四年秘阁四部书目录》、《宋元嘉八年秘阁四部目录》,其相关的说明性文字中均无“合”字,这更足以说明,《梁天监四年文德正御四部(书目录)》与祖暉《术数书目录》必为各自为书的两种目录书,《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》必为对二者的合称。

⑥ 又,如果将《七录序》、《古今书最》及《隋志》之著录合而统计,则恰好有五种之数:刘孝标“文德殿目录”(或《梁文德殿四部目录》。二者重复,取其一)、祖暉“术数书目录”、殷钧《秘阁四部书》(或《梁天监六年四部书目录》。二者重复,取其一)、刘遵《梁东宫四部目录》及阮孝绪《七录》,然则,《隋志序》会不会合《七录序》、《古今书最》及《隋志》而称“五部目录”呢?答案是否定的,因为《隋志序》并没有将祖暉“术数书目录”视为一部单独的目录著作,而是将其与刘孝标“文德殿目录”合而看成了一种目录(详参下文相关论述),如果合而论之,当为四种,而非五种。

另一方面,再回到《隋志序》本身,同样能够得出“五部目录”并不是指五种目录书的结论:其一,统计相关朝代的目录数量,不是《隋志序》既定的撰写思路。以刘宋为例,据《七录序》,计有谢灵运《宋元嘉八年秘阁四部目录》,王俭《宋元徽元年秘阁四部书目录》,王俭《七志》,王亮、谢朓《齐永明元年秘阁四部目录》与殷淳《大四部目》等五种,然在《隋志序》中,只提到了谢灵运、王俭、王亮、谢朓的目录著作,而无殷淳《大四部目》。在这种情况下,尤其是有所省略的情况下,假如《隋志序》要对宋的全部目录进行数量上的统计,就应对统计结果予以交代,并表述为“宋有五部目录”,然而《隋志序》却并没有这样做。其二,在“五部目录”之后,《隋志序》又论述了阮孝绪之《七录》。《七录》同样是梁代的目录,而“五部目录”却并没有将其包括在内,这说明“梁有五部目录”显然不是在对梁的目录数量进行统计,亦即“五部目录”不可能是指五种目录书。

其次,“五部目录”是指将书籍分为五个部类的目录。这可以通过《隋志序》的自身得到说明。我们注意到,《隋志序》在据《七录序》而撰写时所增加的内容,目录的部类划分成了其首要的着眼点:在前述对比1中,论述了荀勖《中经新簿》的四部分类法,详细交代了各部类所著录的书籍的类型;在前述对比6中,论述了王俭《七志》的七部分类法,也详细交代了其各部类所著录的书籍的类型。显然,增加《中经新簿》的部类划分情况,除对其自身的部类划分进行说明外,其意还在于对四部分类的详细情况进行说明,并与下文“自尔因循,无所变革”相呼应;增加《七志》的部类划分情况,则意在对该时期非四分法的七分法进行说明。那么,再合以《隋志序》之前对刘歆《七略》部类划分的说明^①,以及随后对阮孝绪《七录》的部类划分所作的说明^②,即可得出这样的结论:对目录纵向发展过程中的部类变化进行说明,是《隋志序》既定的撰写思路。依此推演,即可进一步得出结论:“梁有五部目录”实质上是在说,梁代有将书籍划分为五个部类的目录著作。至于为何《隋志序》没有像《中经新簿》、《七志》那样对这五个部类进行详细说明,大概是因为,在《隋志序》的撰者看来,“五部”只不过是术数类从四部分类中单独划分出来而形成,既然对四部已有说明,故无需再对“五部”作详细的说明^③。

再次,梁代实无将书籍分为五部的目录,所谓的“五部目录”实际上是对《七录序》及《古今书最》的误读。《七录序》及《古今书最》所提到的目录,刘孝标“文德殿目录”亦即《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》之《梁天监四年文德正御四部(书目录)》部分,为“四部”目录而非“五部”目录;祖暉“术数书目录”亦即《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》之《术数书目录》部分是只著录术数书的“一部”目录更非“五部”目录;《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》则又是《梁天监四年文德正御四部(书目录)》与祖暉《术数书目录》的合称,既本非单一一种目录,也就根本谈不上是否为“五部”目录;殷钧《秘阁四部书》显然也是“四部”目录。而《隋志》簿录类所著录的目录,殷钧《梁天监六年四部书目录》等三种(参前),均以“四部”而标目,知均非“五部目录”;阮孝绪《七录》将书籍分为了七大类,也不是“五部目录”。刘孝标《梁文德殿四部目录》,会不会虽以“四部”题名,实际上却包含有祖暉《术数书目录》在内,因而是事实上的五部目录呢?这种可能性并不存在。前论表明,交代目录部

① 魏征等撰:《隋书》,第905—906页。

② 魏征等撰:《隋书》,第907页。

③ 将“五部目录”视为将书籍分为五个部类的目录,就可对《隋志序》中对目录部类划分的论述图示如下:刘歆《七略》的七分法→荀勖《中经新簿》的四分法→王俭《七志》的七分法→“文德殿目录”的五分法→阮孝绪《七录》的七分法。其中所反映出的规律性非常明显,即对那些具有标志性意义的、新出现的分类法进行介绍;《七略》的七分法是可考的最早的部类划分,故予以介绍,班固《汉书·艺文志》的分类因是从其沿袭而来,只是更《辑略》而为诸大、小序,故不再予以介绍;荀勖《中经新簿》开创了甲、乙、丙、丁的四部分类法,故予以介绍;李充的《晋元帝书目》,因四部分类法“自尔因循,无所变革”,遂亦提及,所谓“但以甲乙为次”云云即是;之后的四部分类的目录,便不再对其部类划分进行介绍,如王俭《宋元徽元年秘阁四部书目录》,王亮、谢朓《齐永明元年秘阁四部目录》,殷钧《梁天监六年四部书目录》等;王俭《七志》虽亦为七分法,然因与《七略》之七分法有较大不同,是一种全新的分法,故予以介绍;“《文德殿目录》”采取了五分法,与之前甲、乙、丙、丁的四分法及王俭《七志》的七分法均不相同,也是一种新的分法,故予以指出;阮孝绪《七录》虽然与王俭《七志》同为七分法,然因具体又有很大不同,故亦予以介绍。这一规律也有力地说明,“五部目录”必是指五部分类法的目录,而非五种目录著作。

类的划分情况是《隋志序》既定的撰写思路,而且,既然也已经在序文中明云“梁有五部目录”,突出梁代有“五部目录”这一特殊情况,那么,出于突出相同信息的需要,假定刘孝标《梁文德殿四部目录》果真包含有《术数书目录》,为事实上的五部目录,《隋志序》的撰者就一定会将其改题为《梁文德殿五部目录》,由“四部”而为“五部”,或者如《古今书最》所载之《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》那样,题为《梁文德殿四部及术数书目录》,然而《隋志序》的撰者却并没有这样做。刘孝标《梁文德殿四部目录》,实际上只是《七录序》所及之“文德殿目录”,也就是《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》之《梁天监四年文德正御四部(书目)》部分,其中并不包含祖暕的《术数书目录》。祖暕《术数书目录》,当在流传的过程中佚失了,唐初已不存,故而《隋志》既不可能对其进行单独著录,也不可能与《梁文德殿四部目录》合题为《梁文德殿四部及术数书目录》^①。

既然《七录序》、《古今书最》及《隋志》的著录中皆无将书籍分为五部的“五部目录”,那么,所谓“五部目录”就只能是在《隋志序》的一种误读了。要么在利用《七录序》及《古今书最》时产生了误读,要么在利用《隋志》的著录时产生了误读。通过考查可知,是在利用《七录序》及《古今书最》时产生了误读,将《七录序》中的刘孝标“文德殿目录”与祖暕“术数书目录”合并解读成了一种目录书:其一,《隋志》簿录类的具体著录,没有能够导致误读为“五部目录”的因素。如上所论,殷钧《梁天监六年四部书目》等三种,均明以“四部”标目,阮孝绪《七录》则明以“七”标目,部类划分等的信息非常明确,不易产生误解。其二,在《七录序》及《古今书最》中,则存在着导致误读为“五部目录”的因素。《七录序》之“使学士刘孝标等重加校进”云云,可据《古今书最》所载《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》之《梁天监四年文德正御四部(书目)》或《隋志》簿录类著录的刘孝标《梁文德殿四部目录》理解为刘孝标编撰了“四部”目录,即前所及之“文德殿目录”;“乃分术数之文,别为一部,使奉朝请祖暕撰其名录”云云,则可据《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》之《术数书目录》部分理解为祖暕编撰有仅著录术数书的“一部”目录,即前所及之“术数书目录”。再将二者合而理解为一种完整的目录,则该目录也就成了将书籍分为五部的“五部目录”。而《古今书最》所载之《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》,如果视之作为一种目录著作,则更是可以直接理解为“五部目录”。

相关材料也恰好表明,《隋志序》正是误读了《七录序》及《古今书最》,将刘孝标“文德殿目录”与祖暕“术数书目录”合而看成了一种目录。我们注意到,关于祖暕撰写《术数书目录》的材料,在《七录序》中,为“撰其名录”,而到了《隋志序》中,则为“撰其名”,少了一个“录”字。而也就是这点,表明《隋志序》将“文德殿目录”与“术数书目录”合而视为了一种目录著作:“录”可以被视为目录的简称,“撰其名录”,也就是抄写书名、编撰目录,亦即祖暕“术数书目录”为单篇别行、自成一书的目录著作。在这种情况下,当《隋志序》将“文德殿目录”与“术数书目录”合而视为一种目录,也就是不以“术数书目录”为单独的目录著作,主观上取消了其“独立性”,再来引述“撰其名录”时,便自然会“删”字删除,而只云“撰其名”了^②。《隋志序》“又《文德殿目录》”之“《文德殿目录》”,即合“文德殿目录”与“术数书目录”为一之后的宽泛的称呼。至于合二而为一的原因,除《七录序》本身的表述不够明确外,例如“别为一部”云云完全可以理解为“术数书目录”只是“文德殿目录”的一个组成部分,还当更在于《古

^① 关于祖暕《术数书目录》,前述唐明元先生的观点主要有二:其一,“祖暕并未就术数之书单撰一部目录”;其二,《术数书目录》就在《隋志》簿录类著录的刘孝标《梁文德殿四部目录》之中,《隋志》所以著录为“四部”而非“五部”,应是因为《隋志》的撰者认为“术数之书本应入丙部,而无需单为一部,故用‘四部’之名已能涵盖术数”(唐明元:《魏晋南北朝目录学研究》,第111、114页)。二论恐均难以成立。关于其一,乔好勤先生已指出,详参前文关于《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》为《梁天监四年文德正御四部》与《术数书目录》的合成的注释。关于其二,所谓“本应入丙部”云云,未必符合《隋志》包括《隋志序》之原意,在目录分类虽然自李充之四部分类即“无所变革”,而却又仍有变革的情况下(如王俭《七志》、阮孝绪《七录》),《隋志》及《隋志序》的撰者是否必以“四部”来“规范”《梁文德殿四部目录》与《术数书目录》所著录的全部书籍实在是一个大问题。一方面著录时忽略书籍事实上以五大类而存在而云“四部”,一方面却又明云“五部目录”,也着实令人费解。

^② 基于《隋志序》对《七录序》的引用这一前提,及其在引用时多有改编与改动,我们有理由相信,此“录”字为《隋志》的撰者所删除,而非在《隋志》的流传过程中佚失了。

今书最》所载之《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》，因为从字面上看，其更能给人以刘、祖之作为一种目录的直观印象。正是在《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》的影响下，再加之其与“又于文德殿内别藏众书……使奉朝请祖暉撰其名录”之间本就存在着对应的关系，《隋志序》在引述、改编了“又于文德殿内别藏众书……使奉朝请祖暉撰其名录”之后，遂有“五部目录”之说。从这个意义上来看，《隋志序》所谓的“五部目录”，其著作层面的具体指向也就当是《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》，而非《隋志》簿录类所著录的刘孝标《梁文德殿四部目录》。

此外，《隋志序》会不会将各自为书的刘孝标所撰之“文德殿目录”或《梁文德殿四部目录》或《梁天监四年文德正御四部〈书目录〉》之“四部”与祖暉所撰之“术数书目录”或《术数书目录》之“一部”相加，因而称云“五部目录”呢？这种可能性显然也不存在。仅从前引《隋志序》的相关材料，如对荀勖《中经新簿》、王俭《七志》等的部类划分的论述，即可看出，《隋志序》对于目录部类划分的论述有着清晰的前提条件，即必须局限于同一种目录的内部，而不能将别的目录的部类计算在一起。这决定了《隋志序》不可能将各自为书的刘孝标所撰之“四部”与祖暉所撰之“一部”合称为“五部”，并进而有“五部目录”之说，而只可能在将二人之作合而理解为一种著作时，方才会有“五部目录”之说。

当弄清楚了“五部目录”的真相及其具体之所指，前述钱大昕、余嘉锡、王重民、余庆蓉、王晋卿等所谓的阮孝绪《七录》“盖沿《五部》之旧”、“师《文德殿目》之成例”云云，其不能成立也就不言自明了。既然并不存在这样的一种“五部目录”，又何来沿其之旧、师其成例呢？实际上，阮氏对《七录》部类划分的来源、参考等已经作了详细的说明：

今所撰《七录》，斟酌王（俭）、刘（歆）。王以六艺之称不足标榜经目，改为经典，今则从之，故序《经典录》为内篇第一。刘、王并以众史合于《春秋》。刘氏之世，史书甚寡，附见《春秋》，诚得其例。今众家记传倍于经典，犹从此《志》，实为繁芜。且《七略》诗赋不从《六艺》诗部，盖由其书既多，所以别为一略。今依拟斯例，分出众史，序《记传录》为《内篇》第二。诸子之称，刘、王并同。又刘有《兵书略》，王以兵字浅薄，军言深广，故改“兵”为“军”。窃谓古有兵革、兵戎、治兵、用兵之言，斯则武事之总名也，所以还改“军”从“兵”。兵书既少，不足别录，今附与子末，总以子兵为称，故序《子兵录》为《内篇》第三。王以诗赋之名，不兼余制，故改为文翰。窃以顷世文词，总谓之集，变“翰”为“集”，于名犹显，故序《文集录》为《内篇》第四。王以数术之称，有繁杂之嫌，故改为阴阳；方技之言，事无典据，又改为艺术。窃以阴阳偏有所系，不如数术之该通。术艺则滥六艺与数术，不逮方技之要显。故还依刘氏，各守本名。但房中神仙，既入仙道，医经经方，不足别创。故合《术技》之称，以名一录，为《内篇》第五。王氏《图谱》一志，刘《略》所无，刘数术中虽有历谱，而与今谱有异。窃以图画之篇，宜从所图为部，故随其名题，各附本录。谱既注记之类，宜与史体相参，故载于《记传》之末。自斯已上，皆《内篇》也。释氏之教，实被中土，讲说讽咏，方轨孔籍。王氏虽载于篇，而不在志限，即理求事，未是所安，故序《佛法录》为《外篇》第一。仙道之书，由来尚矣，刘氏神仙陈于方技之末，王氏道经书于《七志》之外，今合序《仙道录》为《外篇》第二。王则先道而后佛，今则先佛而后道，盖所宗有不同，亦由其教有深浅也。凡内外两篇，合为《七录》，天下之遗书秘记，庶几穷于是也。^①

内中只提到了王俭《七志》与刘歆《七略》，丝毫没有提及所谓的“五部目录”，不管是《古今书最》所载之《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》，还是《隋志》簿录类所著录的刘孝标《梁文德殿四部目录》。惜乎前述钱大昕、姚振宗、余嘉锡、王重民等诸先生于此竟未能加以留意，遂致误。

综上，关于“梁有五部目录”，本文的结论是：并非是指梁代有五种目录著作，而是指梁代有将书籍分为五个部类的目录著作；“五部目录”并不针对《隋志》簿录类著录的刘孝标《梁文德殿四部目录》而言，而是针对《七录序》中的刘孝标“文德殿目录”与祖暉“术数书目录”而言的——《隋志序》将此二

^① 阮孝绪：《七录序》，任莉莉：《七录辑证》，第3—4页。

者合并理解为了一种目录,该目录也就成了“五部目录”,其著作层面的指向则是《古今书最》所载的《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》;梁代并无“五部目录”,将“文德殿目录”与“术数书目录”理解为一种目录并不符合实际,而是出于对《七录序》与《古今书最》的误读;刘孝标《梁文德殿四部目录》只有四部,并不包括祖暅《术数书目录》在内,也不是缺少了《术数书目录》的不全本,《隋志》将其著录为“四部”目录无误;《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》与《隋志》著录的刘孝标《梁文德殿四部目录》不可等同;刘孝标《梁文德殿四部目录》或《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》对阮孝绪《七录》的部类划分等没有影响。

三、“任昉、殷钧《四部目录》”考释

下面,笔者再就《隋志序》所称“任昉、殷钧《四部目录》”谈谈自己的看法。之前的研究者,通常将其理解为是指任昉、殷钧合撰有一部目录,具体就是《隋志》簿录类所著录的殷钧《梁天监六年秘阁四部书目》,至于《隋志》在著录时只题殷钧而不题任昉,则是因为任昉虽参与了其编撰之始,却未能善其终^①。这显然与实际情况不相符合。那么,实际情况又当如何呢?

首先,可以确定的是,“任昉、殷钧《四部目录》”并非是指任昉、殷钧曾合撰有《四部目录》。

其一,从《隋志序》的史料来源及撰写依据来看,《七录序》及其所附《古今书最》中均无关于任昉、殷钧合撰《四部目录》的记载,而《隋志》簿录类也没有著录任何署名任昉、殷钧的《四部目录》,这说明,“任昉、殷钧《四部目录》”不可能是指任昉、殷钧曾合撰有《四部目录》。

其二,“任昉、殷钧《四部目录》”也不可能是针对《隋志》簿录类著录的殷钧《梁天监六年秘阁四部书目》而言。《隋志序》并未将《梁天监六年秘阁四部书目》视为任昉、殷钧的共同著作,否则,其既然要突出任昉也是该目录的撰者,特别任昉的“位次”更在殷钧之前,就会回头对原著录予以更正与补充,由原署名殷钧一人改为署名任昉、殷钧二人。尤为重要的是,据《古今书最》所载《梁天监四年文德正御四部及术数书目录》的说明文字中仅称“殷钧撰《秘阁四部书》”^②,及《隋志》之著录也仅称“殷钧撰”^③,前后相承,均不及任昉,可知《梁天监六年四部书目》的撰者的确仅为殷钧,与任昉关系不大。《梁书·殷钧传》:“(殷钧)起家秘书郎、太子舍人、司徒主簿、秘书丞。钧在职,启校定秘阁四部书,更为目录。又受诏料检西省法书古迹,别为品目。”^④其中“又受诏”云云,尤能说明殷钧是《梁天监六年四部书目》的撰者(至少是主导与核心人物),因其有为书籍编目的实践经验,故复被命为法书古迹编目。又据《梁书·任昉传》:“(天监)六年春,出为宁朔将军、新安太守。”^⑤可知天监六年(507)刚开始,任昉就已经不再任秘书监,故也不大可能真正参与到《梁天监六年四部书目》的编撰中去,亦即其不会被视为《梁天监六年四部书目》的撰者。退一步说,即便参与,其情形主要无非有二:一是参与并主持完成了《梁天监六年四部书目》的编撰工作,然则按照中国古代集体著作撰者署名的通例,其撰者就当署为主持者任昉而非殷钧,也不会两人均署。如此一来,《隋志序》如果想突出任昉也是《梁天监六年四部书目》的撰者,就只会言“任昉《四部目录》”而非“任昉、殷钧《四部目录》”,并回头将《隋志》著录时所题的“殷钧撰”更正为“任昉撰”。二是虽然参与却并未最终完成《梁天监六年四部书目》的编撰工作,这种情况下,任昉同样不会被视为《梁天监六年四部书目》的撰者,无论其是否为主持者。“梁天监六年”云云,只能是就全部的编撰时间而言,或编撰工作完成的时间而言,即此来看,任昉天监六年春包括之前所参与的工作显然不会作为撰者署名的出发点。既已

^① 如唐明元先生即认为:“其原因是:任昉与殷钧一同讎校秘阁图书并编撰目录,但在《四部目录》成书之前,任昉已任他职,其后的撰目工作应由殷钧完成,故署名殷钧撰。”唐明元:《魏晋南北朝目录学研究》,第110—111页。

^② 阮孝绪:《七录序》,任莉莉:《七录辑证》,第6页。

^③ 魏征等撰:《隋书》,第991页。

^④ 姚思廉:《梁书》,北京:中华书局,1973年,第407页。

^⑤ 姚思廉:《梁书》,第254页。

明确著录为“殷钧撰”，却又要突出一个并未能参与到最后撰者，《隋志序》也无此必要。

其次，“任昉、殷钧《四部目录》”除可以理解为任昉、殷钧合撰有《四部目录》外，还可以理解为对任昉、殷钧各自所撰《四部目录》的合称。这里的“《四部目录》”实际上是在以部类划分的特点来指称相关的目录著作。不难发现，当《隋志序》在对荀勖《中经新簿》的四部分类法作了详细的介绍，并指出这种分类法自李充而“无所变革”后，再提到四部分类的目录时，只是指出其为《四部目录》，而不指出其题名之全称：称谢灵运《宋元嘉八年秘阁四部书目录》为《四部目录》，称王亮、谢朓《齐永明元年秘阁四部目录》亦为《四部书目》（与《四部目录》同），再加上称任昉、殷钧也是《四部目录》。这种称名方式显然不具有从称名上标识各自目录著作的作用，而只是用来表明相关目录著作的部类划分情况，从部类划分的角度对相关的目录进行陈述，这是由《隋志序》既定的撰写思路所决定的。如上所论，考察目录部类的发展变化是其既定的撰写思路，基于此，当其已经对四部分类法作了详细的介绍，并且已经指出这种分类法自李充而“无所变革”，那么，再涉及到四部分类的目录时，便只会从总体上指出其部类划分的特点，以部类划分来代指相关的目录，而不再具体指出其称名。在这种情况下，假如任昉、殷钧合撰有《四部目录》，固然可以称之为“任昉、殷钧《四部目录》”，而假如任、殷二人并没有合撰一部目录，而是各自均撰有目录著作，且又都是四部分类，《隋志序》的撰者便可以将二者合称，并同样称之为“任昉、殷钧《四部目录》”。

据上论，既然任昉、殷钧并未曾合撰有目录著作，“任昉、殷钧《四部目录》”就只能被理解为是对任昉、殷钧各自所撰《四部目录》的合称了。

最后，通过考查可知，任昉并无《四部目录》之作。在《七录序》中，只提及任昉对“有梁之初，缺亡甚众”的书籍“躬加部集”等，未云其撰有目录著作，所附《古今书最》也没有记载任何有关任昉的目录著作；《隋志》之簿录类也没有著录任何任昉的目录著作。这一结论还得到了《梁书·任昉传》的佐证：“自齐永元以来，秘阁四部，篇卷纷杂，昉手自雠校，由是篇目定焉。”^①内中根本没有提及任昉曾撰有目录之作。任昉所做的只是对书籍进行搜集与校订，也就是《七录序》所说的“躬加部集”——“部集”即分门别类地对书籍进行收集，或对所收集的书籍作分门别类的归类整理，及《任昉传》所说的“手自雠校”，定其篇目^②。也就是说，《隋志序》以任昉撰有《四部目录》实为对相关材料的误读，既然《隋志》没有著录任昉的目录著作，甚至没有有关任昉的信息，则其误读就只能是因《七录序》而产生了。至于其误读的具体情况，则当是将任昉之“躬加部集”理解为了任昉曾撰有目录著作——“部集”本身就存在着被理解为对书籍进行分类并加以著录的可能，因为“部”可以被理解为部类划分，再加之前面有“自时厥后，世相祖述”相“笼罩”，这种可能便成为现实。同时，又因为“自时厥后，世相祖述”地为四部分类，任昉所撰之“目录”遂被进一步误读为了四部分类的目录，也就是《四部目录》。

从误读的角度考察，也还存在着《隋志序》误读为任昉、殷钧曾合撰一种《四部目录》的可能，然而无论是《七录序》、《古今书最》，还是《隋志》之著录，均无导致这种误读的因素存在，而误读为任昉曾撰有《四部目录》，却存在着这样的因素。基于此，我们只能认为，《隋志序》误解《七录序》为任昉曾撰有《四部目录》，并与殷钧之《四部目录》合称为“任昉、殷钧《四部目录》”。

概言之，任昉、殷钧并未曾合撰有《四部目录》；“任昉、殷钧《四部目录》”是对任昉、殷钧各自所撰《四部目录》的合称；《隋志序》以任昉撰有《四部目录》是出于对《七录序》的误读。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 姚思廉：《梁书》，第254页。

② 与《任昉传》不同，《梁书》对殷钧撰有目录的记载则非常清楚：“……起家秘书郎、太子舍人、司徒主簿、秘书丞。钧在职，启校定秘阁四部书，更为目录。又受诏料检西省法书古迹，别为品目。”（姚思廉：《梁书》，第407页）这更进一步反衬出任昉未曾撰有《四部目录》，《梁天监六年四部书目录》为殷钧所撰，与任昉没有关系。。

柏克保守主义思想的法学来源

冯克利

摘要:埃德蒙·柏克常被称为“现代保守主义之父”,这种广为流行的观点忽略了柏克早年所受法学教育对其思想的影响。柏克并不像很多教科书中所说,是现代保守主义的始作俑者。如果要给柏克重新定位,更恰当的评价是,他在观察和评论正在发生的政治事件、特别是法国大革命这一旷世巨变时,充分运用了自己在早年所受教育中打下坚实基础的普通法知识,尤其是其中的一种历史观,使保守主义在此后的政治话语中成为了具有高度自觉性的意识形态。从思想史的角度说,这已经是一项了不起的成就。只有基于这一普通法的历史背景,才能对柏克思想在现代保守主义这一复杂谱系中的特点作出明确的判别。

关键词:柏克;保守主义;普通法;历史法学;权利

一、引言:中殿律师会馆

伦敦城里四所古老的律师会馆(Inns of Court)^①,素有英国“第三所大学”之称^②。自17世纪起,不但有志于从事律师业的人来此求学,很多显贵子弟亦将法学作为古典教育之外的另一项“礼仪教养”。以“现代保守主义之父”闻名的埃德蒙·柏克(Edmund Burke, 1729-1797),于1750年衔父命入其中一所中殿会馆(Middle Temple)求学,但他在这里只待了两年,没毕业就离开了。他后来回忆说不喜欢那段生活,自况为一个“无精打采的漫游者”^③。今天的柏克研究者,对他这段经历也只能找到一些只鳞片爪的材料。然而,透过这段求学经历,我们却可以看到他后来保守主义思想的一些源头。

谈到伦敦律师会馆对柏克的影响,涉及政治思想史研究的一个方法问题。我们检讨一种政治学说,固然要记住它的基本原理和论证过程,但它诞生之初所处的知识氛围,对于理解它的形成是同样重要的。从今人介绍保守主义的文献中,我们一般只能看到概括出来的原理或教条,这很容易让人忘记为时人所熟知的时代话语源头。它有着我们今天或许已经体验不到,却弥漫于当时的知识生活之中的独特意味。在柏克时代,伦敦的律师会馆便是提供这种话语的重要势力之一,因此对他的保守主义便可以提出一个问题:它在多大程度上是英国法律传统的结果?它与所谓的“普通法精神”(the common-law mind)^④有何具体关系?

作者简介:冯克利,山东大学政治学与公共管理学院教授(山东济南 250100)。

① Wilfred Prest ed. *Lawyers in Early Modern Europe and America*, New York: Holmes and Meier, 1981, pp. 34-35.

② 意为牛津和剑桥之外的又一名校。见 J. H. Baker, *The Third University of England, the Inns of Court and the Common Law Tradition*, London: Selden Society, 1990.

③ F. P. Lock, *Edmund Burke*, Oxford University Press, 1998, Vol. 1, p. 73.

④ J. G. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge University Press, 1987. “普通法精神”是此书用来组织其“历史编撰学”的一个核心概念,散见于全书各处。

本文所要尝试的事情,便是在这两者之间建立起更加紧密的相关性。笔者力求说明,柏克并不像很多教科书中所说,是现代保守主义的始作俑者。这样说当然无意于贬低柏克的贡献。任何思想家的历史地位,都会因后人的新经验和新认识而不断受到重新评估。如果要给柏克重新定位,窃以为对他更恰当的评价是,他在观察和评论正在发生的政治事件、特别是法国大革命这一旷世巨变时,充分运用了自己在早年所受教育中打下坚实基础的普通法知识,尤其是其中的一种历史观,使保守主义在此后的政治话语中成为了具有高度自觉性的意识形态。从思想史的角度说,这已经是一项了不起的成就。那么,柏克是如何运用普通法的思想资源,来表达其保守主义立场的?这里不妨先从他早年的一本著作讲起。

二、“英国法律史片论”

柏克离开中殿后,在1756年写了一本颇受欢迎的著作——《我们的崇高与美观念之起源的哲学研究》。出版商便请这位文坛新秀再写一本著作,于是柏克开始动笔写《英格兰简史》。虽然此书并未完成,只留下一部残稿^①,却可以让我们窥见柏克后来的保守主义观点与普通法传统有着何种关系。

书中专辟一章(第九章)“英国法律史片论”,开篇便对英国法律作了一番赞美。梅因曾将最古老的法律与文学称为一体之两面,它常采用诗歌韵文的形式,“以使记忆力免除巨大的负担”。在柏克的家乡爱尔兰,以断讼息争为业的“布雷亨”(Brehon)留下的法律文献,便总是“贯穿着一根诗歌的线”,透露出“爱尔兰人的全部判断力和诗才”^②。柏克亦是这一传统中人,“片论”以充满诗意的语言讲述了法律的成长过程,可使我们领略他对英国法律传统有着怎样的推崇:

今日浇灌滋养着整个民族的法学,其涓涓细流起于幽暗微末之间,终而汇成汹涌洪流。你可以看到,正义的原则最初如何涌出,混杂着迷信与暴力,流经漫长的岁月,在有利的环境下使自身变得清澈:法律有时受战火骚乱的蹂躏而消失,有时被强梁压倒,但它还是取得了对暴政的凯旋,变得更加强大而澄明。施害于它的暴力,反让它变得更加果决;可能致其彻底灭亡的外族征服者,使它益加丰富;和平与信仰使它日趋柔和而成熟,商业和社交使它得到改进和提升。最有教益的研究,可有过于这样一门开人心智、诚实无欺的学问?^③

柏克一向有着文体学大家的美誉,不过这段有些滥情的文字并不是出自一个文学青年的一时冲动,其中表露的对法学的爱好与推崇可以说伴随了柏克的一生。离开中殿之后柏克并没有放弃研习法律,在从政之前仍不时撰写一些有关法学著作的评论^④。在1774年有关美洲税政的著名演说中,他又像当年写《简史》时一样,盛赞“法律堪称人类学问之翘楚,至为尊贵,强化与提升理解力比其他学问加在一起还要强”^⑤。1780年他向一位友人表白说,“我自年少时就喜欢阅读和思考我们的法律和宪法这个主题,对其他时代和国家同样如此”。几年之后他又在议会发言中自称“毕生经常研读各

^① Edmund Burke, “An Essay towards a Abridgment of the English History,” in *The Works of the Right Hon. Edmund Burke*, London: Holdsworth, 1837, Vol. 2. 以下略为“Abridgment”。关于此书未出版的原因见 F. P. Lock, *Edmund Burke*, Vol. 1, p. 148.

^② Henry S. Maine, *Lectures on the Early History of Institutions*, London: John Murray, 1914, p. 13.

^③ Burke, *Abridgment*, p. 592.

^④ 柏克在1758年至1765年为出版商Dodsley编《年鉴》(*Annual Register*)期间,为一些重要法学著作写过评论文章,如布莱克斯通《论法学研究》(*Blackstone, Discourses on the Study of Law*),华莱士《苏格兰法律原理》(*George Wallace, A System of the Principles of the Laws of Scotland*, 1760)等等。

^⑤ Edmund Burke, *Selected Works of Edmund Burke*, Indianapolis: Fund of Liberty, 1999, Vol. 1, p. 185. 除另有注明,本文引用柏克皆来自这一四卷本的柏克选集。

种法律典籍”，“我对法学大师的崇敬这里无人可及”^①。诸如此类的言论表明，柏克在青年时代虽然不想把自己塑造成一个呆板乏味的法律人，但他非常看重自己在中殿学到的知识。他所讨厌的仅仅是律师们“职业性的褊狭”^②，他对英国普通法的一些基本理念，总是怀有深深的敬意。

“片论”中反复出现的一个主题是自由制度在英国的发展，其中最具象征性的事件便是1215年贵族迫使约翰国王签署的《大宪章》，“它剥夺了王室不受限制的权力，为英国的自由奠定基础”^③。柏克将《大宪章》带来的自由秩序称为“神圣的”秩序，并赞扬法学研究具有与“至高统治者”联系在一起的高贵属性：

求知的合理对象，莫过于人类法律的起源、演进和种种变故。政治和军事关系大多记录人类的野心与暴力，这样的历史自有其道理。然而最令人愉悦的思考，是探寻人们效仿至高统治者的一种高贵属性，运用天赋特权投身于治理如此脆弱的生灵所取得的种种进展。诚然，这样的求索中时常可以见到人类脆弱的显例，然而我们看到，这种智慧与平衡的高贵努力，充分证明了……它总是以这样或那样的形式主宰着人类这种生灵，这堪称最有教益的研究。^④

除了再次表达对法学的崇敬之外，这些文字也透露出强烈的宗教情怀，使后来一些论者强调基督教信仰对柏克的重要性^⑤。然而，柏克从社会秩序的演进中固然看到有某种神奇的力量在引导人类，但他所谓人类为这种力量而付出的“智慧与平衡的高贵努力”，主要是来自自由普通法的法律人形构的一种历史解释。

一般而言，英国的法律人并不自称“保守主义者”，在柏克之前这就更无可能，因为彼时尚不存在“保守主义”一说，这大概也是今天人们在谈到柏克的保守主义时不太重视其法学背景的原因之一。然而揆诸柏克的很多言论，我们可以轻易将他的一些最典型的保守主义观点与普通法联系在一起，而现代人论述柏克的著作大多忽略了柏克思想的这一法学来源^⑥。

研究人类的思想，我们常会注意到两个相互关联的现象：一种是一种观念体系的形成和影响往往带有很大的偶然性；二是几乎没有可以真正称之为全新的东西，一些在今人看来极有意义的观念，可能起源于过去的另一种理论。有些观念当初或是潜伏于思想的深处，或是囿于一个狭小的专业领域，而且它无法预知对未来会发生何种影响。后来由于某些人在某种事件的刺激下作出的反应，它们才得以在更广阔的领域发挥重大作用，甚而衍生出一些过去未被人注意到的含义。

对于普通法和柏克的保守主义之间的关系，我们也可以作如是观。如所周知，普通法是一种前现代现象，它当初既不是为了促进英国资本主义的发生而形成，更不以对抗现代政治革命作为目标，甚至一度被视为十分落后的法律体系^⑦。它对后世的全部意义，是在英国向现代社会的演进过程中逐渐显现出来的^⑧。它对启蒙运动的抵制作用也只能说是播下了种子，通过像柏克这样思想敏锐而善辩的政治家才结出了意外的思想成果。

① Peter J. Stanlis, *Edmund Burke: The Enlightenment and Revolution*, New Brunswick, NJ.: Transaction Publishers, 1991, pp. 8-9. 另参见 Arthur L. Woehl, *Burke's Reading* (Ph. D Thesis, Cornell University, 1928).

② Burke, *Abridgment*, p. 593. 另参见 T. O. McLoughlin, “Edmund Burke's ‘Abridgment of English History’”, *Eighteenth-Century Ireland*, vol. 5 (1990), pp. 45-59.

③ Burke, *Abridgment*, p. 588.

④ Burke, *Abridgment*, p. 592.

⑤ 例见 James E. Mcgoldrick, “Edmund Burke as Christian Activist”, *Modern Age*, Summer 1973, pp. 275-286. 此文提到了持类似观点的其他一些重要学者。

⑥ 最接近于在柏克的保守主义思想与英国普通法传统之间建立联系的学者是波考克，见 J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, pp. 242-243. 波氏的主题不是现代保守主义，而是英国思想史中有关“古代宪法”的历史虚构。学界对柏克思想的来源问题多有研究，例见 Reed Browning, “The Origins of Burke's Ideas Revisited”, *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 18, No. 1 (Autumn 1984), p. 63. 此文主要讨论柏克与自然法传统的关系，也提到了另一些研究柏克思想来源的文献。

⑦ 参见 Maine, *Lectures on the Early History of Institutions*, p. 44.

⑧ 参见 Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, pp. 266-268.

尽管不能说普通法就是一种现代保守主义思想体系,它的保守性格却是显而易见的。从根本上说,以习俗为基础形成的英国法体系是源于人类的守旧习性,但我们在任何社会都可以观察到习俗或基于习俗的法律,它们或可成为传统主义的思想资源,若伴有信仰的狂热,甚至能转化为原教旨主义。但它们未必都能变成现代保守主义思想。习俗能成为一种系统的历史解释模式,不是仅靠习俗本身就能完成的,而是必须依靠一种历史的想像力,从它既往的持续存在中提炼出某种高于经验世界的观念。从这个角度说,柏克虽然有着厌恶纯粹理论或思辨模式的特点,但他并不像拉斯基等人所说全然是出于一时的功利考虑^①。在他有关如何看待社会稳定与变革的思想背后,有着普通法为他提供的一套历史解说体系。

现代保守主义是一个复杂的谱系,跻身其中的思想家未必全有法学知识的来源,但他们一定是信奉某种历史主义的。他们不以普适于人类的抽象原则作为思考政治的出发点,而是从具体的历史中寻找规范政治生活的可靠原则,这也是保守主义最不同于古典政治学的一面。

英国的普通法早就形成了一套独特的历史主义话语,这在学界大体已成公论^②。它混杂着传统主义和高度技术化的特点,同时又对正义原则可透过时间加以发现持有坚定的信念。柏克的保守主义虽然也有一些形而上或神学的因素,但这并不是他特有的思想,甚至不是他的主要思想,而是为欧洲近代很多保守主义者所共同分享。普通法的历史观不但为柏克提供了一种具有历史纵深感的眼光,也使他与其他保守主义者有了鲜明的区别。

下面我们就来具体看一看,柏克的保守主义利用了英国普通法中的哪些思想资源。

三、英国法学的本土渊源

读过《法国革命论》的读者想必会注意到,柏克在此书一开始并没有直接讨论法国问题,而是就英国政体作了长篇大论的阐述。他反复提到“我们的宪法”,认为“世袭原则以它的不朽经历了一切轮回。……这就是我们的宪法精神,它不仅存在于它确定的过程中,也存在于一切更新之中”。就像写“片论”时一样,他认为这种在历史中形成的宪政,为英国人的自由提供了最可靠的保障:

从《大宪章》到《权利宣言》,我们的宪法的一贯政策是要申明,我们的自由是我们得自我们祖辈的一项遗产,而且要传给我们的后代。……我们的宪法以这种方式保持了统一性。我们有世袭的王位,世袭的贵族制,有从漫长的祖先系列那儿继承了各项特权、公民权和自由权的下院和人民。^③

这是柏克最典型的保守主义言论,其不吝溢美之辞甚至被人认为“有点儿肉麻”^④。其实在柏克还没有变成“保守主义者”的1766年,他在一次议会演讲中就已经有过类似的说法了:“我们的宪法是由因袭而来的宪法,它的权威性的唯一来源就是它自古便已存在。”^⑤

像“世袭原则……是我们的宪法精神”、“因袭的宪法”和“[宪法]权威性的唯一来源就是它自古便已存在”等等说法表明,柏克对法国革命的批判,是建立在他对英国宪政史一种一以贯之的理解之上。《法国革命论》首先回顾英国宪政成长史的用意,当然是要警告世人不可轻率否定自身的历史。

① 参见 Harold J. Laski, *Political Thought in England*, Oxford University Press, 1920, 1961, pp. 155-56.

② 参见 Harold Berman, “The Origins of Historical Jurisprudence: Coke, Selden, Hale”, *The Yale Law Journal*, Vol. 103, No. 7 (May 1994), pp. 1654-1656.

③ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, in *Selected Works*, pp. 109, 120-121.

④ 此说来自美国国家人文研究所主席 Joseph Baldachino, “The Value-Centered Historicism of Edmund Burke”, *Modern Age*, Vol. 27, No. 2 (Spring 1983), p. 141.

⑤ Edmund Burke, “Speech on Reform of the Representation of the Commons in Parliament”, in *Selected Works*, Vol. 4, p. 20.

然而这种有关英国宪政的观点并非柏克本人所提出,而是来自一种在英国普通法学家中间逐渐形成的历史观。更具体地说,它是“直接来自于伦敦的律师会馆”^①。

研究英国法律史者大致有一共识,在12世纪之前英国法与欧洲并无显著不同,但是当13世纪英国率先进入了司法集权化过程时,欧陆的罗马法研究尚未发生广泛影响,英格兰人只能利用自身的传统资源,习俗作为法律的重要来源这一观念,亦成为英国普通法的核心信念之一^②。这种努力的结果是,到了文艺复兴时期,按梅特兰所说,“在一个传统信条土崩瓦解,对原有事物进行反叛,并且对这种反叛有充分自觉的时代,英国法这个规范体系”竟然“毫发未损”^③。这使英格兰法律中保留了大量的本土色彩,妨碍或限制着英格兰人“在法学研究上的进步……使之没有与从《罗马法全书》这个伟大源泉流出的法律合流”^④。尤可注意的一点是,梅特兰在谈到柏克曾就读的法律会馆时,将其视为英国得以成功抗拒罗马法影响最重要的制度性因素^⑤。就像12世纪初欧洲大学开始将人文学科与神学并列应被视为一个比文艺复兴更重要的事件一样,伦敦的律师会馆在15世纪开始系统传授英国本土法,对于保存和培植普通法传统也起着同样重要的作用。

然而,就是这种在罗马法学家们看来“比异端好不了多少”的“盎格鲁法”^⑥,对自身的历史形成了一种非常自觉而独特的理解,并且得到一代代法律人的维护和丰富。从整个西欧文明史的角度来看,这种现象可以说仅见于英格兰。它曾使韦伯在谈到这一现象时不禁感叹,在英国这个“经济理性化达到相当高程度的国家”,它的法律体系却十分落后,其原因便是罗马法受到了“英国法律社团强大力量”的抵制^⑦。

关于这种独特的历史解释,让我们先从一本最早的文献说起。布莱克顿(Henry de Bracton, 1210—1268)的《论英格兰的法律和习俗》写于英王亨利三世(1216—1272年在位)时期、著名的《大宪章》(1215年)诞生后不久,梅特兰誉之为“中世纪法学的皇冠与奇葩”,“直到布莱克斯通出现之前无人能够与之匹敌”^⑧。布莱克顿表示,他在本书中要“对普通法进行分类编排,写成文字以方便记忆”。他曾悉心研究罗马法,但我们听到这些话时莫以为他要从事一项和欧陆学者一样的法典化工作。他的主要意图是为法律实务提供一些方便,所以此书的主体部分是他搜集的大约两千个法院判例。他关注的重点是“英格兰境内日常发生的事实和案件,俾可获知诉讼形式和适当的令状形式”^⑨。因此他特别强调了英国法不同于其他地方的特点:“在其他几乎所有国家,都采用法条和写成文字的权利,唯独英格兰在其境内采用不成文的权利和习俗。”[■]

从这些表述可知,布莱克顿认为法律的有效性并非来自演绎推理,而是植根于社会共同体的生活之中。人对于行为之正当性的观念是形成于日常实践,它们是否以及能否得到有效保护,则取决于在持续的司法过程中积累的大量案例。正是基于这样的观点,昆廷·斯金纳在谈到布莱克顿时说,英国人对罗马法和教会法学家的“民族主义敌视”,“可以追溯到布莱克顿在13世纪为习俗所做

① J. G. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge University Press, 1987, p. 240.

② 参见 R. C. van Caenegem, *The Birth of English Common Law*, Cambridge University Press, 1988, pp. 88—91.

③ [英]梅特兰、贝克:《英格兰法与文艺复兴》,易继明、杜颖译,北京:北京大学出版社,2012年,第6—7页。

④ Henry S. Maine, *Lectures on the Early History of Institutions*, London: John Murray, 1914, p. 342.

⑤ [英]梅特兰、贝克:《英国法与文艺复兴》,第64—70页。

⑥ Sir William Blackstone, *Commentaries on the Law of England*, Oxford, 1803, p. 21.

⑦ [德]马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,于晓和等译,北京:三联书店,1987年,第56页。另参见 Max Weber, *Economy and Society*, Berkeley: University of California Press, 1978, pp. 889—91.

⑧ 见 Fredric Maitland and Frederick Pollock, *The History of English Law Before the Time of Edward*, Indianapolis: Liberty Fund, 2001, Vol. 1, p. 218.

⑨ Henry de Bracton, *De Legibus et Consuetudinibus Angliae*, New York: Cambridge University Press, 2012, p. 5.

■ Henry de Bracton, *De Legibus et Consuetudinibus Angliae*, p. 3.

的辩护”^①。柏克曾在一次议会演说中将布莱克顿称为“得到人人认可的杰出权威”^②。我们下面还会看到,当柏克抨击法国的人权观时认为英国人的权利自有渊源,要比前者可靠和优越得多,其理由与布莱克顿不主张用罗马法取代英国法是一样的。

英国法律史上的另一份重要文献,是福特斯丘(1394-1480)写于15世纪的《英格兰法律颂》(*De Laudibus Legum Anglie*)。当时在整个西欧地区,亚里士多德主义的复兴已蔚为大观,从这本著作中也可以看到它对英国的影响。福特斯丘在书中宣称,法律研究的是“普遍真理”,其基础是作为不证自明的正义原理适用于每一个人的自然法。这属于和欧洲大陆法学家一样的语言。然而福特斯丘能被后人记住,并不是因为他这种亚里士多德主义观点。

福特斯丘虽不否认自然法的普适性或至上性,但他接下来指出,自然法的命令要想落到实处,必须用人的法律将其转换为一个特定民族的生活规范。因此法学的另一项重要任务是研究特定民族的“习惯或法规”^③。在福特斯丘看来,就合乎自然法而论,英格兰与其他国家的法律是一样的,但只着眼于这种一致性则无从区分各国法律之优劣。而他研究英格兰法是为了证明它有着不同于其他法律体系的优点^④,即自然正义原理在英格兰的具体表现形式。换言之,英格兰法之为英格兰法,是因为有普适性原理之外的某些地域因素发挥着作用。欧洲大陆的法学家对日尔曼法和罗马法中的习俗因素早已不放心,福特斯丘却认为,包含在英格兰特殊习俗中的规范才是法律的精髓。

为说明英格兰法的优异之处,福特斯丘回顾了它的演进过程,尤其是它“那些习俗的特点”^⑤。我们当还记得柏克在《英格兰简史》中讲述法律史的动听语言,从福特斯丘的著作中可以看到,它其实反映着英国法学一种甚为古老的历史主义和民族主义思维模式,这在19世纪的欧洲是司空见惯的现象,但是在15世纪的欧洲却是件很罕见的事。套用今天常见的说法,福特斯丘在这里表现出一种强烈的文化本位主义立场。

在回顾了英格兰先后被罗马人、丹麦人、诺曼人和萨克逊人入侵征服的历史之后,福特斯丘说:

该王国就像今天一样,不间断地受着同样的习俗支配,假如它们不是最好的,有些国王出于正义的目的,或是出于任性,本可对其进行修改或完全废止,尤其是罗马人,因为他们用自己的法律在世界的几乎所有其他地区进行裁决。同样,上述那些国王中的另一些人,是以刀剑占有了英格兰王国,他们本可以用权力毁灭它的法律。其实,无论是因为许多世代的习惯而有深厚根基的罗马民法,还是威尼斯人——以其古老而闻名于世,虽然在布立吞人起源时他们的岛上尚无人居住,罗马也未建立——的法律,或任何基督教王国的法律,都没有如此古老的起源。因此不可否认,亦无正当理由怀疑,英格兰人的习俗不但是好的,而且是最好的。^⑥

福特斯丘把英格兰习俗说成“最好的”,就当时而言未免有吹嘘之嫌,但从中也可以看到他的自信达到了何等程度。他为此举出的主要理由,不是它符合抽象义理,而是它比当时最文明的罗马或威尼斯的法律还要古老,并且在漫长的时间中不断得到适用。相继到来的国王和征服者尽管有机会改弦更张,他们却皆乐于遵守当地的习俗。正是这种观点,使福特斯丘在英国历史法学的形成中占

① Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, 1978, Vol. 2, p. 54.

② Edmund Burke, *The Speeches of the Right Hon. Edmund Burke, in the House of Commons, and in Westminster Hall*, in 4 vols, London: Longman, 1816, Vol. 1, p. 61.

③ Sir John Fortescue, *In Praise of the Laws of England*, in the author, *On the Laws of and Governance of England*, ed. by Shelley Lockwood, Cambridge University Press, 1997, p. 26.

④ Sir John Fortescue, *In Praise of the Laws of England*, in the author, *On the Laws of and Governance of England*, ed. by Shelley Lockwood, Chapter 25.

⑤ Sir John Fortescue, *In Praise of the Laws of England*, in the author, *On the Laws of and Governance of England*, ed. by Shelley Lockwood, Chapter 26.

⑥ Sir John Fortescue, *In Praise of the Laws of England*, in the author, *On the Laws of and Governance of England*, ed. by Shelley Lockwood, Chapter 16-17.

有举足轻重的地位。

福氏这里所表达的思想——英格兰法律是“最好的”，它的古老性与连续性是其优越性的重要证据，正是后来以超出记忆的“古代宪法”(the ancient constitution)而闻名的英国法治史假说。对此，大概柏克在中殿时便熟记于心。他在“片论”中曾指出，英国的法律人有一种根深蒂固的信念，认为英国法自古至今并无根本的变化，它在本民族中形成和生长，即使罗马人或外国法律试图掺入其中，“它总有足够的力量将其抖掉，恢复其原始宪法的纯洁性”^①。

生活在都铎时代的福特斯丘，当然不可能提出司法独立的主张，但其论证方式已经预示着我们下面就要讨论的爱德华·库克的思想，他以古老性为由对普通法传统的捍卫，明确表达了抵制君主肆意干预司法的倾向，而柏克后来抨击法国大革命对法律的践踏时，将年代之久远作为制度具有正当性基础的“因袭论”^②，将“我们的宪法”视为祖宗留下的宝贵遗产，正可视为这种“古代宪法政治学”^③在18世纪的延续。

四、库克的历史法学

这里也许不必过多强调爱德华·库克(1552—1634)对于柏克的重要性，他在中殿求学时，那里便是以库克的著作作为基本教学内容^④。柏克对此人也一向极为敬仰，在《法国革命论》中将他誉为“我们法律的伟大先知”。库克大概也是第一位明确阐述英国存在着一个“古代宪法”的人。从他的《法律总论》和《案例汇编》中，我们可以看到他为捍卫这种“宪法”作出的不懈努力。

库克拒绝承认11世纪的“诺曼征服”是英格兰法的源头，甚至置史实于不顾，认为英格兰法律未曾受益于征服者带来的惯例。他一再重复福特斯丘的说法：倘若不是英格兰法律优于其他地方，征服者本可对其加以废止或修改，可是他们并没有这样做^⑤。对于英格兰法和诺曼人的习惯有诸多相同之处，库克也认为这是前者包容了后者而不是相反。英格兰体制是从渺远无可考的时代流传下来，所以《大宪章》并不是英格兰宪政的起源，而是它的结果。就像福特斯丘一样，库克认为英格兰自有“古老而优秀的法律”^⑥，这使他能够在奉承詹姆士国王为“正义和恩惠之源”时，却不说他是“法律之源”。他列举英格兰法律由三部分——普通法、习惯法和议会法——组成时，也认为它们皆不因国王的命令而存在^⑦。

这种对英国政体演进史的法学解释，成了捍卫传统制度、抵制王权扩张最有力的手段。库克以他对普通法之古老性的强烈信念，反复强调其先例和准则对后人的约束力。他极力让人相信英国有着约束王权的悠久的法律传统，使英格兰有一部“古代宪法”的观点成了根深蒂固的信仰。正如波考克所说：“以这种话语进行的讨论构成了那个世纪政治辩论的主要模式之一。议会辩论和小册子论战涉及到普通法或宪政时，几乎无一例外地要么全部、要么部分地以那种方式诉诸过去；著名的法学家被当成公认的政治智慧权威；几乎每一位政治理论做出贡献的政治思想家……都会花费一定篇幅

^① Burke, *Abridgment*, pp. 592—593.

^② 参见 Paul Lucas, “On Edmund Burke’s Doctrine of Prescription; or, an Appeal from the New to the Old Lawyer,” *The Historical Journal*, Vol. 11, No. 1 (1968), pp. 35—63.

^③ 参见 Glenn Burgess, *The Politics of the Ancient Constitution: A Introduction to English Political Thought, 1603—1642*, London: Macmillan, 1992.

^④ 参见 D. Ryder, *The Diary of Dudley Ryder*, ed. William Matthews, London, 1939, pp. 49, 91, 114, 147, 181, 184. 此书是中殿会馆一个学生的日记，记述了他在那里的日常生活和学习。另参见 F. P. Lock, *Edmund Burke*, Vol. 1, pp. 69—70.

^⑤ Sir Edward Coke, *The Selected Writings of Sir Edward Coke*, in 3 vols., Indianapolis: Liberty Fund, 2003, Vol. 1, pp. 40, 150.

^⑥ Coke, *The Selected writings*, Vol. 1, p. 252.

^⑦ Coke, *The Selected writings*, Vol. 1, pp. xxv, 486.

来讨论这种宪政的古老性。”^①具体到柏克而言，他在《法国革命论》中为英国宪政传统辩护的一段话，可以让我们清楚地看到库克对其保守主义思想有着怎样的意义：

我们最古老的改革是《大宪章》的改革。你可以看到，从我们法律的伟大先知爱德华·库克爵士，当然还有他之后的所有伟人，下迄布莱克斯通，都孜孜于证明我们自由的谱系。他们力图证明约翰王的《大宪章》这份古老的宪法文件，是与出自亨利一世的另一份成文宪章联系在一起的，而这两份文件都不过是重申了这个王国更古老的现成法律而已。……它证明了我们全体法学家和立法者以及他们希望影响的全体人民心中，充满了对往古的强烈关怀，以及本王国把他们最神圣的权利和公民权当作一项遗产的稳定政策。^②

这段时常被人引用的话，是柏克保守主义思想的经典表述，采用的语言则清楚表明了他与上述普通法历史解释有着多么密切的关系。对于库克来说，他要与之对抗的蛮横外力是君权对普通法自治的干预，对柏克来说则是正在法国付诸实践的人权观和普遍意志论。身为法官的库克要以法律的古老权威去屏蔽君权的扩张；作为政治家的柏克则是用“我们的宪法”来对抗启蒙思想肆意破坏基于传统的立国原则。当他说法国人切断世代之间的链条，只生活在当下的兴奋之中，变得“不比夏天的苍蝇好多少”^③时，显然有库克的普通法历史解释为他提供的支持；当他以大量篇幅抨击革命者对法国司法体制的践踏时^④，他是以英国法治史的连续性作为参照。

库克对普通法历史学说最著名的贡献，是他为捍卫法律自治而对“自然理性”(natural reason)和“技艺理性”(artificial reason)的区分。库克赞成“理性是法律的生命，所以普通法无非就是理性”，但是他给这种自然法学说加上了一个特殊限制。法律中的理性并不是人的天赋理性，而是“通过漫长研究、深思与经验，经由技艺而达成的理性”，因此即使把分散在众多头脑中的全部理性集中到一人的头脑中，也不可能造出完美的法律：“通过很多代人的实践，英国法才由无数伟大而博学的人予以完善和细化，借助于漫长的历史，才成长得对治理本王国而言如此完美，就像古老的规则可以公正证明的，没有人仅靠他自己会比普通法更有智慧。”^⑤较之福特斯丘静态的法律观，库克这种强调个人理性有限的观点，为法律注入了一个更具能动性的历史维度，它使正义要是在司法实践中不断生长的概念成为可能。

库克的这种理性观，后来重现于柏克有关“裸体理性”(naked reason)和“个人愚蠢”^⑥的言论之中。库克的“技艺理性”是个包含着历史维度的法学概念，与之相对应的是未经训练的“自然理性”，它在柏克的笔下则脱胎为“野蛮哲学家”的“裸体理性”^⑦，他以此不雅之说，并非全然出于论战的修辞需要。库克以“自然理性”的业余性质为由对抗国王对司法的干涉，柏克则以“裸体理性”的野蛮去驳斥原始契约论的张狂。对柏克来说，人的理性不是自然之产物，而是在文明生活中逐渐培养出来的。因此个人的理性，甚至一群人的理性，并不是一种可以用来证成政治原则正当性的可靠而稳定的能力，此事只能交给在时间中积累起来的“集体智慧”去完成。他在1782年一次议会演讲中对此已有清晰表达：“个人是愚蠢的，群众未经审慎考虑而行事，一时也是愚蠢的；但人类是聪明的，倘能给他们以时日，人类作为一个物种一向是正确行事的。”^⑧《法国革命论》中有关法理学的一段话，又以更加简洁的方式重复了这一说法，采用的措辞也与上引库克有着显而易见的相似性：“令人类智力引以为

① J. G. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Chicago: Cambridge University Press, 1987, p. 46.

② Burke, *Reflections*, in *Selected Works*, Vol. 2, pp. 119–120.

③ Burke, *Reflections*, in *Selected Works*, Vol. 2, p. 55.

④ Burke, *Reflections*, in *Selected Works*, Vol. 2, pp. 316–321.

⑤ Coke, *The Selected Writings*, Vol. 2, p. 701.

⑥ Burke, *Reflections*, in *Selected Works*, Vol. 2, p. 182.

⑦ Burke, *Reflections*, in *Selected Works*, Vol. 2, p. 182.

⑧ Burke, “Speech on Reform of Representation of the Commons in Parliament”, in *Selected Works*, Vol. 4, p. 21.

傲的法理学,尽管有着种种缺陷、芜杂和错谬,乃是世世代集体的智慧。”^①

柏克虽然深受普通法濡染,但他并非完全是在跟着法学家学舌,而是将他的法学知识转化成了政治见识。在谈到政治的性质时他说:“政府的学问本身具有高度的实践性,也是为了实践的目的,这是一件需要经验的事情,甚至比任何哪个人在其一生中获得的经验还要多,无论他多么聪明,眼光多么敏锐。”^②这跟库克同詹姆斯王有关“技艺理性”的著名对话如出一辙^③,但场景已从法律转向了整个政治世界。柏克对库克的继承关系,用当代人对库克思想的一段总结,可以作出最好的说明,因为它移用于柏克同样再合适不过:“对于库克来说,从旧的原则得出新结论,并不需要他相信自己是在求变,或是在主张什么宏大的理论或法律革命。他只需坚持议会立法权和法庭适用传统原则的权利即可。在这样做时他可以‘从老田地收获新谷物’,就像他之前一代又一代法律人所做的事情一样。”^④

当然,把库克称为保守主义者未免时代错置,但他的一些话听起来确实与保守主义殊无二致。当他劝世人对改制保持警惕时说:“英格兰法是政策的准绳,得到了经验的考验,改变其任何一部分都是极其危险的,因为它们是由过去历代最聪明的人精心完善而成,并且不断被经验证明有益于公共福祉,改弦更张不可能不引起大麻烦。”^⑤这种主张与现代理性主义的信念——反复出现的事本身不能证明它是正确的,长期的经验可能是在不断重复错误——截然相反。我们将会看到,库克这种强调年代久远之重要性和司法权威性有其内生来源的顽固立场,也正是霍布斯对他极为反感的重要原因。

柏克系统地阐述其保守主义立场,便是始于在他看来正在“引起大麻烦”的法国革命这个大事件。他为此必须触及一些政治学的核心问题:人何以安全地生活在一个文明共同体之中?它得以存在的条件是什么?它如何稳定而健康地运行?这已超出了狭义的法学范围。尽管由于柏克对理论的天生厌恶,使《法国革命论》作为一个政治学文本看上去很不规范,法国革命却为他思考这些问题提供了一个重要案例,其作用恰如法官在疑难案件中从先例推导出新的司法解释的“拟制”(fiction)方法。尤其值得注意的一点是,柏克对法国人最严厉的批判之一,是它破坏了司法机构的平衡作用。合理的政体应尽可能使司法权威不依附于自身,让它成为“仿佛是某种外在于国家的东西”。当民主成为绝对权力时,这个机构的独立“就更是十倍地必要”,它可以使权力一时的命令不偏离某些普遍原则。法国人的做法却与此相反,他们以偶然的法令和决议进行统治,“很快就打断了法律的进程和一致性,减少了人们对它们的尊重,并且最终从整体上摧毁了它们”^⑥。当柏克说出这些话时,他其实是把库克有关普通法之连续性和独立性的观点,很方便地转换成了政治批判的语言。

五、柏克和马修·黑尔

柏克在《英格兰简史》中还提到一个大人物,即被伯尔曼誉为“提出历史法学一般理论第一人”^⑦的马修·黑尔(1609-1676)^⑧:“在这个领域,我们至今做出的努力甚少。我以为,大法官黑尔的《普

① Burke, *Reflections*, in *Selected Works*, Vol. 2, p. 191. 中译本,第 127 页。

② Burke, *Reflections*, in *Selected Works*, Vol. 2, p. 153.

③ Coke, *The Selected Writings*, Vol. 1, pp. 481.

④ Coke, *The Selected Writings*, Vol. 2, p. xxv.

⑤ Coke, *The Selected Writings*, Vol. 1, p. 95.

⑥ Burke, *Reflections*, in *Selected Works*, Vol. 2, pp. 318 - 319.

⑦ [美]伯尔曼:《法律与革命》第 2 卷,袁瑜争、苗文龙译,法律出版社,2008 年,第 261 页;Harold Berman, “The Origins of Historical Jurisprudence: Coke, Selden, Hale”, *The Yale Law Journal*, Vol. 103, No. 7 (May 1994), p. 1654.

⑧ 黑尔与库克的关系因担任过库克助手的法学家塞尔登(John Selden, 1584 - 1654)而变得十分紧密,他后来成了黑尔的师友。

《普通法史》不管是好是坏,是我们唯一拥有的东西。尽管我们对他怀有极大的敬意,还是不得不说,此书虽有其长处,与作者的名望却不太般配。”^①这段文字表明柏克早年细读过黑尔的《普通法史》^②,其中表露的不满,一是因为此书篇幅甚小(仅6万余言),实不足以让后学深入了解普通法史,还因为在柏克看来黑尔有着将普通法神秘化的倾向,抹煞了普通法此后改进的历史,他想“说服世人相信蒙昧时代的制度便已臻于完美”,以此“谄媚于国民的虚荣和法律专业的狭小心胸”^③。不过就柏克的保守主义而言,我们却可以在他两人之间建立起十分直接的联系。黑尔更为明确地表达了一种历史主义意识,从而为柏克关于英国宪政乃是由“因袭而来”(prescriptive)^④的说法提供了法理学依据。黑尔晚年对霍布斯的驳斥,则在理论上预演了后来柏克与潘恩之争。

黑尔说,法律需要适用大量特别案件,作出具体解释,而在这件事上没有哪个人能单靠自己的能力去决定法律的真实含义,所以他“宁愿选择一部一个王国幸福地利用已经统治了四百年的法律,而不是根据我自己的什么新理论拿一个王国的幸福和和平来冒险”^⑤。同样是出于对个人理性的不信任,黑尔反复强调普通法“不是任何一个时代的哪一个人或哪一群人的智慧的产物,而是世世代代聪明而敏于观察的人的智慧、协商和经验的产物”^⑥。

这些话显然是在重复库克的观点,我们把其中的“法律”一词换成“国家”,它恰恰也是柏克在1782年给“国家”所下的著名定义。语言上的相似性使我们不断推断,当柏克落笔于下面这段话时,他心中一定回响着黑尔的教诲:

国家这个概念,不仅是指地域和个人的一时聚合,而且是一个在时间、人数和空间上延伸的概念。它不是一天或一群人的选择,不是忙乱轻率中做出的选择,而是出自世世代代的慎重选择。它是比选择优越千百倍的东西造就的政体,它是由独特的环境、时机、脾气和性情,以及只在长时间内才会显露出来的道德习惯、政治习惯和社会习惯所造就的。^⑦

这些言论再次表明柏克有着将法学语言移用于政治领域的习惯。就像黑尔理解的普通法一样,他为国家所下的定义中包含着诸多与时间连续性有关的概念,如“世世代代”、“时间的延伸”和“习惯”等等,它们对规范社会和政治行为发挥着重要作用。几年后他猛烈抨击法国大革命,便是因为这一事件对他所理解的这种经过长期演化而形成的“国家”造成了严重破坏,从而提出了他本人对国家作为一种契约关系的独特理解:“不应当认为国家仅仅是像买卖胡椒、咖啡、白布、烟叶或其他小生意中合伙人的契约,只为获得一时的蝇头小利,当事人可随兴致所至予以取消。国家……不仅是活着的人之间的相互关系,同时也是活着的人与故人和将要出生的人之间的相互关系。”^⑧柏克这种国家观当然是一种历史主义的解释,但它并不是迈斯特那种具有神学色彩的历史主义,更不是黑格尔具有决定论意味的历史哲学,而是一种法学历史主义,它来源于黑尔等人所代表的英国普通法传统。

霍布斯曾在晚年写了一本小册子《一位哲学家与英格兰普通法学者的对话》(1660年)^⑨,旨在重

① *An Essay Towards An Abridgement of the English History in Three Books*, in *The Works of the Right Hon. Edmund Burke* (London: Samuel Holdsworth, 1837), Vol. 2, p. 592.

② Matthew Hale, *The History of the Common Law of England (1713)*, Chicago: Chicago University Press, 2002.

③ Burke, *Abridgement*, p. 593.

④ Edmund Burke, “Speech on the reform of the representation of the Commons in Parliament”, in *The Selected Works*, vol. 4, p. 20.

⑤ Matthew Hale, “Reflections by the Lrd. Cheife Justice Hale on Mr. Hobbes His Dialogue of the Law”, printed as appendix 3, in Holdsworth, *History of English Law*, London: Little Brown, 1924, Vol. 5, p. 504.

⑥ Matthew Hale, “Preface to Rolle’s Abridgment”, in *Collectanea Juridica*, London, 1791, p. 266.

⑦ Burke, “Speech on the reform of the representation of the Commons in Parliament”, in *The Selected Works*, Vol. 4, p. 21.

⑧ Burke, *Reflections*, in *Selected Works*, Vol. 2, p. 193.

⑨ Thomas Hobbes, *A Dialogue Between a Philosophy and a Student of The Common Laws of England*, Chicago: University of Chicago Press, 1971. 中译本见[英]托马斯·霍布斯:《一位哲学家与英格兰普通法学者的对话》,毛晓秋译,上海:上海人民出版社,2006年。

申他的主权理论,批判库克用法律约束王权的主张。库克本人虽无缘一睹此书,但他的隔代门生黑尔不仅读过,而且特意撰文予以驳斥^①。生活在17世纪的黑尔当然不可能见证法国大革命,霍布斯却为他提供了一个用普通法思想去对抗一种典型的思辨政治学的机会。

两人的论战,反映着两种截然不同的思想模式。由其中涉及的问题所决定,黑尔处处表露出与柏克十分相似的观点,使我们几乎可以将其视为后来潘恩与柏克相互对抗的预演。对比这两场相隔百年的思想交锋可以看到,潘恩的学说是一种启蒙时代的激进主义不必多说,霍布斯貌似保守的君权至上论,也含有理性主义的激进种子。事实上早有论者注意到黑尔与霍布斯这场交锋在现代政治思想史上的意义,认为黑尔乃“第一个自觉地采纳一种历史认知模式去对抗另一种自觉地以现代自然科学为基础的思维模式”^②。

霍布斯引起黑尔的注意,是因为其矛头直指法律人,将他们视为煽动不服从的“蛊惑者”。他认为要像管住鼓吹末日审判的牧师一样,管住这些出于私心维护法律自治的“法学牧师”^③。黑尔为了驳斥霍布斯的理性主义主权观,必须为这种法律自治找到充足的理由。一般来说,对付理性最有力的武器便是诉诸生活的世界,其中无数相互关联的细节和模糊地带会让追求简洁清晰的理性难有用武之地。黑尔的反击正是循此入手。在他看来,霍布斯将政治学视同几何学,实在是一种幼稚的自欺欺人,因为单凭理性是无从就具体事件作出正确判断的:

伟大的理性,从决疑家、学究和道德哲学那儿学来的学问,极为思辨而抽象的是非观,掌握这些东西的大多数人,在遇到具体的运用时分歧是极大的。他们是无出其右的最糟糕的法官,因为他们抽象的理论使他们脱离了寻常的是非标准,将他们过于精细的思辨学说和区分置于人类交往的共同习惯之上。^④

在黑尔看来,霍布斯的“抽象理论”的危险性尚不在于它学理上有误,而是它摒弃社会“寻常的是非标准”,提出了“自然状态”这种“野蛮预设”(wild proposition),从而为绝对权力的任意立法大开方便之门。黑尔针对这种思维模式之所言,很容易让我们想到柏克称潘恩的人民主权论为“毒害国民心灵”^⑤的观点:“某些思辨家自以为能够纠正世上的所有政府,用他们自己的观念和幻想加以统治,认为一切国家、王国和政府都必须与之相符,并被这种信念搞得欣喜若狂。”^⑥拜他的论敌霍布斯之赐,法律人黑尔在这里已接近于操着政治学的语言说话了。他认为霍布斯的主权建构理论或可适用于因内战或入侵而导致的野蛮状态,可是人类在大多数时候是生活在“事物正常发生的环境里”,因此“按这种十分罕见的情况去构造法律或政府的模式,是一种疯狂的表现,恰如将猛药当成了食品”^⑦。

无独有偶,柏克虽然很少提到霍布斯,在仅有的一例中,他也表现出和黑尔一样的厌恶。从政早年他曾就英国议会的爱尔兰宗教政策发表评论,不但涉及的主题与黑尔对霍布斯的反驳相同,而且同样采用了法律语言,表达的是一个法律人对哲人的厌恶,从中已然可以听到他后来对法国革命者

^① 霍布斯此书出版于黑尔去世后的1681年,黑尔读到的是在伦敦法律界传阅的手稿。见J. B. Williams, *Memoir of Life, Character and Writings of Sir Matthew Hale*, London: Jackson and Walford, 1835, p. 257.

^② Jack Hexter, “Thomas Hobbes and the Law”, 65 *Cornell Law Review* (1980), p. 471.

^③ Joseph Cropsey, “Introduction”, in Thomas Hobbes, *A Dialogue Between a Philosophy and a Student of The Common Laws of England*, Chicago: University of Chicago Press, 1971, p. 26.

^④ Matthew Hale, “Reflections by the Lrd. Cheife Justice Hale on Mr. Hobbes His Dialogue of the Law”, printed as appendix 3 in Holdsworth, *History of English Law*, London: Little Brown, 1924, Vol. 5, pp. 502—503.

^⑤ Edmund Burke, *An Appeal from the New to the Old Whigs*, in *The Works of the Right Hon. Edmund Burke*, London: Holdsworth, 1836, Vol. 1, p. 535. 以下略为“Appeal”。

^⑥ Edmund Burke, *An Appeal from the New to the Old Whigs*, in *The Works of the Right Hon. Edmund Burke*, Vol. 1, p. 509.

^⑦ Edmund Burke, *An Appeal from the New to the Old Whigs*, in *The Works of the Right Hon. Edmund Burke*, Vol. 1, p. 512.

的批评:

有一种立场认为,任何人的群体都有权按照自己的意愿制定法律,或认为法律的权威仅从他们的立法程序便可获得,而与所涉及问题的性质无关。很难找出比这种立场对人类社会的一切秩序和美好事物、对一切和平与幸福更具破坏性的错误了。……看来这实际上是霍布斯在上个世纪所提倡的原则,认为法律的权威来自人民的成文法、君主的敕令或法官的判决,实在是最荒唐可笑的事。要承认制定法律并非靠白纸黑字和国王的权力,我们得从其他地方寻找法律的基础。”^①

由于柏克认为法律的权威来自一个社会的传统习惯和长期司法实践所积累的经验,一向更为推崇古典政治哲学的施特劳斯,认为他这种立场是回到了亚里士多德的经验传统^②。鉴于柏克几乎从不引用希腊哲学家的著述^③,以施特劳斯阅读文本的精细功夫,倒不如说他是在有意回避柏克与普通法传统的关系。处在这一传统中的柏克坚持认为,“法律极少包含着新的规定,它们的意图只是要肯定、保持和确立古老的习惯”^④。这表明柏克不但是经验主义的,而且有着与普通法学家一样的历史主义观点。

六、柏克与普通法的权利观

国家的性质和法律权威如何形成的问题,关系到人享有何种权利及其来源的问题,它对于现代社会的重要性是如何强调也不过分的。在柏克对法国革命的抨击中,这也是他保守主义思想表达最为充分的一个领域。《法国革命论》每每涉及法国的人权观,柏克便时常语多不逊,这是一个易于让他动情的话题^⑤。从上述柏克与库克和黑尔的思想继承关系中,我们已经可以推知,当他面对法国革命者所提倡的人权学说时,会如何利用普通法知识。

与库克区分出“自然理性”和“技艺理性”类似,柏克区分出了“文明状态下的权利和非文明状态下的权利”(the rights of an uncivil and of a civil state)^⑥,这里所谓的“非文明状态下的权利”,显然是霍布斯和卢梭等人的“自然权利”的另一种表达方式,而“文明状态下的权利”则是指历史中形成的权利。它们属于两个背景完全不同的范畴,因此不言而喻,人不可能同时享有这两种权利^⑦。就像“自然理性”不需要历史,而“技艺理性”是一个历史过程的产物一样,自然权利乃是一种前历史的权利,而文明社会的权利必有其产生与进化的历史,用柏克本人的话说,它有自己的“一部家谱和显赫的祖先”^⑧。

柏克生活在一个先验论的权利学说在欧洲大行其道的时代,包括普赖斯和潘恩在内的许多人都认为,这种新的权利观将有助于建立一个更加公正的社会。而在柏克看来,它却有着反社会的性质。为了与此对抗,柏克需要一种区分两种权利之优劣的标准。他在《法国革命论》中的一段话,可以作为对这个问题具体而详的表述:

塞尔登和其他学识渊博的人在起草《权利请愿书》(1628)时,至少像我们的布道坛或你们论坛上的任何人一样,熟知有关“人权”的普遍理论,一如普赖斯博士和西哀士神父一样充分。然

① Burke, *Fragments of a Tract Relative to the Laws against Popery in Ireland*, Works, VI, 325.

② 参见[美]施特劳斯:《自然权利与历史》,彭刚译,北京:三联书店,2003年,第309—310页。

③ 柏克在《法国革命论》中唯一提到亚里士多德是援用了后者“民主制与专制有诸多惊人的相似之处”的观点,并承认这来自他多年前阅读的记忆。见 *Reflections*, in *Selected Works*, Vol. 2, p. 225.

④ Burke, *Abridgment*, p. 594.

⑤ 参见 Burke, *Reflections*, in *Selected Works*, Vol. 2, pp. 153—155.

⑥ Burke, *Reflections*, in *Selected Works*, Vol. 2, p. 151.

⑦ Burke, *Reflections*, in *Selected Works*, Vol. 2, p. 151.

⑧ Burke, *Reflections*, in *Selected Works*, Vol. 2, p. 123.

而他们具有取代了理论知识的实践智慧,出于与此相称的理由,他们宁要这种实在的、记录在案的世袭资格,也不要那些对人类和公民很动听的东西,不要含糊的、思辨的权利,以免使他们可靠的遗产任由一切野蛮善辩的精神你争我夺,将其撕成碎片。^①

这段话尤可注意三点。首先,柏克讨论这个问题时使用的是法学家的语言,而不是政治哲学语言。其次,它不是欧洲法理学的语言,而是英国历史法学的语言;在这种语言中,权利即或有自然法的来源,仍需要由时间/历史因素来证成。第三,柏克认为这两种权利语言的对立不仅是理论上的分歧,而且它在法国人的实践中导致了既有权利遭到严重破坏。

关于第一和第二点,柏克的用词本身已经作出了解释,不必再作更多的讨论。关于既有权利与抽象“人权”之间的对立,如前文所述,那本是英国普通法抗拒罗马法这一漫长历史故事的一部分。在普通法的传统中,权利既不因理论推演而成立,也不是立法的产物,而是从习俗中产生,通过在漫长司法实践中的筛选与肯定过程而逐步得到落实的。我们姑且仍以黑尔反驳霍布斯的一段话为例,其中涉及一种英国人的特殊权利:

在没有特别的习惯改变它的情况下,全部土地传给长子,这是英格兰法律的一部分,……现在如果天底下最精确的大脑准备通过思索,或通过阅读柏拉图或亚里士多德,或研究犹太教法,或其他的观念的探寻,去发现土地在英格兰如何继承,或不动产在这里如何转移,或如何在我们中间流转,他将白费工夫,他的观念徒劳无益,直到他使自己熟悉英格兰的法律为止,原因在于这些事情是模糊地根据习惯和惯例,或者模糊地根据成文法或者议会的法律,由其他人的合意和愿望引入的制度。^②

黑尔在这里表现出了对抽象权利的明显不信任。生活在习俗中的人所营造的权利义务关系可能十分稳定,但他无法以现代理性意义的方式告诉你习俗何以便是最好的。其实,整个普通法体系在理论上的“混乱”都可以由此得到说明。这也可以解释柏克在《法国革命论》中为何采用看似十分含混的语言来说明权利的来源:“我们选择了我们的天性而不是我们的思辨,我们的胸襟而不是我们的发明,来作为我们的权利和特权的伟大培养室和贮存库。”^③

这样的说法也易于引起误读。柏克并不完全是以反理性主义方式看待抽象的权利观^④。对于他来说,自然权利之光投射到人间,会失去其形而上学的完美状态,折射为十分具体的生活相貌,它落实为制度只能是一个复杂的平衡过程的产物:善与善之间的平衡,善与恶之间的平衡,有时甚至是恶与恶之间的权衡^⑤。换言之,人们所享有的权利,是在对财产、契约和人身侵害的具体案件的司法判决中形成的,其中必然包含大量技术性成分,而英国法律人一般认为,这种从分散的大量民事和刑法判决中形成的权利保护,要优于欧陆以法条主义规定权利的做法^⑥。

由此又可引申出另一种与普通法传统密切相关的信念,对于现代社会来说,它比权利以习俗作为基础的观点有着更为重要的意义,即权利必须是能够得到司法救济的权利,无司法救济手段的权利只能是空谈。正是基于这一法治的基本原则,柏克对法国国民议会肆意践踏财产权发出了严厉抨击:

在我们的议会里,对一块菜园的租赁权,对一间茅舍一年的利润,对小酒馆或面包店的信

① Burke, *Reflections*, in *Selected Works*, Vol. 2, p. 120.

② Matthew Hale, “Reflections by the Lrd. Cheife Justice Hale on Mr. Hobbes His Dialogue of the Law”, printed as appendix 3 in Holdsworth, *History of English law*, Vol. 5, p. 515.

③ Burke, *Reflections*, in *Selected Works*, Vol. 2, p. 123.

④ 例见 Burke, *Speech on Fox's East India Bill*, in *Selected Works*, p. 99. 这种误解的一个著名例子是卡尔·波普尔,见其《猜测与反驳:科学知识的增长》中《关于理性的传统理论》一文(傅季重等译,上海:上海译文出版社,1986年,第169-170页)。

⑤ Burke, *Reflections*, in *Selected Works*, Vol. 2, pp. 153-154.

⑥ 参见 Frederick Pollock, *Genius of the Common Law*, New Columbia University Press, 1912, p. 119.

用,对侵犯所有权的最微不足道的迹象,都比你们那里对属于那些最可敬的人物的最古老、最有价值的地产、或对你们国家整个商业金融界的处理要更郑重得多。我们确实对立法权的权威怀有高度的尊重,但我们从未梦想过议会可以有任何权利去侵犯财产权,去压倒惯例法。^①

柏克在这里讨论权利的起点,不是无法进入司法实践的“人类”,而是作为法律主体的具体个人。被他列入英国宪政传统伟大谱系的布莱克斯通^②,在其《英国法释义》论证权利时,便习惯性地排斥了启蒙运动的人权观,他只说“人们的权利”(rights of persons)^③而不说“人权”(rights of human),因为“人”(human)这个抽象名称与司法实践相距遥远,而普通法中的“人”(persons),是每天都会同我们擦肩而过的一个又一个普通人。正如戴雪所说,他们所享有的个人自由或公共集会之类的权利,“不像许多外国那样是由宪法的一般原则所规定”,而是“通过具体个人的呈堂个案的司法裁决而来”^④。柏克虽然不是法律人,他对英国的这一传统一点也不陌生。在一次议会演说中,柏克说:

众所周知,法学的基本论著,英国法理学原理的论著,无论名称为总论、汇编还是释义,皆不像罗马法中的总论、汇编和法典那样,依靠君主的最高权威,而是以来自法庭对案件的裁定和案由作为支撑。这见于库克的《总论》、柯敏斯的《汇编》以及所有同类著作之中。^⑤

同样的权利观,也可以使我们把柏克对两场大革命截然不同的态度联系在一起。在抨击英国议会殖民地的政策时,他认为要区分两种情况:一是个人的行为扰乱国家的秩序;二是国民在重大问题上与政府分歧。对于前者可以用刑事手段处置,而对后者,将“刑法的观念用于这场重大的政争,未免狭隘而迂阔。针对全体人民的起诉书,我不知如何写,我不能羞辱和嘲笑我数百万同胞的感情”^⑥。这些话易于让人以为柏克是洛克式人民主权论的支持者,从而认为他为美洲辩护时采用了“自由的语言”,后来抨击法国革命时却一反过去的立场,采用了“保守的语言”。然而从法学的角度看,却可以在这两种语言之间找到一致之处。

柏克在美洲危机期间始终将其视为大英帝国的一部分,并不支持它的独立要求。他在这个前提之下以库克式的语调说,每当念及美洲,他便“对我们祖先的智慧深怀敬意,是他们传给了我们一个完美的宪政,一个兴盛的帝国”。美洲殖民者与英国人分享着共同的祖先和宪政,同样不喜欢抽象权利,他们“不仅深爱自由,而且是按英国人的观念和原则深爱自由”^⑦。换言之,柏克认为殖民地的人民不是在争取尚不存在的“人权”,而是在维护柏克所谓“因袭的权利”。按这一原则,一切权利“只能属于个人,人只能是个人,仅此而已”^⑧。所以权利只能是个人的和具体的,只有当它与个人有关时才是可以被伤害,可以提出控告和得到救济的。像英国议会那样把殖民地全体人民作为犯罪主体,找不到任何法理学上的依据。同样,柏克认为法国革命者绕开司法保护高谈人权,其实是置个人权利于不顾,这完全违背了他的权利观:

我远不是在理论上否定人们真正的权利,我内心中同样远不是要在实践中压制这种权利,即使我拥有赋予或压制的权力。我否定他们虚假的权利主张,不是为了损害真正的权利,即他们所声称的权利将全盘摧毁的权利。假如文明社会是为有益于人而形成,那么由此而造成的所有益处就变成了他的权利。这是一种慈爱的制度,而法律本身是唯一按规矩实行的慈爱。^⑨

① Burke, *Reflections*, in *Selected Works*, Vol. 2, p. 256.

② 见 Burke, *Reflections*, in *Selected Works*, p. 119.

③ 见 Blackstone, *Commentaries of English Law*, Book 1, Chapter 1.

④ A. D. Dicey, *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, London: Macmillan, 1915, p. 115.

⑤ Edmund Burke, *The Speeches of the Right Hon. Edmund Burke, in the House of Commons, and in Westminster Hall*, London, 1816, Vol. 4, p. 202.

⑥ Burke, *Reflections*, in *Selected Works*, Vol. 2, pp. 250 - 251.

⑦ Burke, *Reflections*, in *Selected Works*, Vol. 2, pp. 259, 237.

⑧ Burke, "Speech on Reform of Representation of the Commons in Parliament", in *Selected Works*, Vol. 4, p. 19.

⑨ Burke, *Reflections*, in *Selected Works*, Vol. 2, p. 150.

七、结语：柏克式的保守主义

以上所述表明，柏克不仅与英格兰普通法同属于一种历史法学的解释传统，甚至他使用的很多言辞也与法律人十分相似。但是作为活跃在政治舞台上的政治家，他总是要面对一些复杂的现实问题。他固然会遵循着一些基本原则，但临事作出的判断，变通与原则之间的权衡，对议题之轻重缓急的斟酌，也许比他的保守主义“理论”更重要。即以柏克《法国革命论》为例，此书被公认为保守主义最具代表性的文献，然而时常被人忽略的一点是，早在法国大革命之前，法国启蒙思想家的学说在英国便已广为人知。但是在书本上的理论没有演变为大规模的社会运动之前，我们从柏克的言论中很少看到他对法国启蒙思想进行系统而直接的批判。是法国大革命的发生，尤其是普赖斯受此鼓舞而在“革命学会”的布道，大概还有法国国王和王后出逃被捉的遭遇，才使柏克愤然投身于同法国启蒙哲学“短兵相接的肉搏战”^①。由于这一重大事件的缘故，便有了现代保守主义因柏克而诞生的说法，而很大程度上忽略了他为这场战斗所调动的知识储备中，英国的普通法传统是其中的一项重要内容。

对“保守的”的柏克可以这样理解，对“自由的”柏克也可作如是观。作为一个一生经历了两场大革命的人，他的自由思想得到淋漓尽致的发挥，同样是缘于最终导致美国诞生的那场革命。自1770年代危机爆发始，柏克开始大量讨论这个问题，而美洲独立之后，美洲问题便几乎从他的言论中消失了。从柏克在议会中的发言和书信来看，基于英国宪政传统的思考同样在其中起着重要的作用。殖民地并没有对英国既有体制提出意识形态挑战，而是在帝国内部造成了一场宪法危机。柏克批评英政府置殖民地人民的权利于不顾，以空洞的主权观念威逼美洲殖民地^②，这与他后来痛斥法国革命者基于抽象人权原则铲除旧制度的做法是一样的。他甚至认为挑起叛乱的不是殖民地人民，而是乔治三世和他的托利党大臣。这个“爱国者国王”(Patriot King)追求对美洲的“个人统治”，威胁到了“光荣革命”确立的宪政平衡原则^③。从这个角度来看，柏克在美洲危机期间显然也不是启蒙意义上的自由派，而仍然是一个旧体制的维护者。我们从这两场革命期间都可以清楚地看到，普通法法律人所建立的历史宪法学传统，对他有着多么大的影响。普通法的一些基本原则：历史先例对后人有约束作用；规则不是立法者意志的产物，而是在历史悠久的习俗中逐渐形成；法律不制造权利而只认可既有权利；以及一种制度是世世代代的人合作的结晶，都是柏克思想的基本特点。甚至普通法疏于法学建构，将原则与先例在日常案件中的适用视同法律的生命，也是柏克思想的显著特征。

从更大的视角来看，柏克对法国革命的抵制，是一种大体始自17世纪的政治过程的一部分，即更加世俗化的权力对以神学为基础的政治体制的取代。这一过程尽管依然混杂着许多教派纷争，但是宗教改革已经使依靠单一信仰整合社会不再可能，人们必须到神学之外寻找权威的基础或来源。就此而论，以传统和习俗为基础的普通法历史法学和高扬理性精神的启蒙运动虽有相互对抗的一面，但为它们分别贴上“落后”和“进步”的标签未必合适，因为这一世俗化过程中，它们都发挥着为现代政治转型提供新的正当性基础的作用。

早有法学家注意到，最早与绝对主权观念对抗的力量，并不是18世纪的启蒙思想家，而是英国普通法传统中的人物。庞德就曾指出：“在17世纪，坚持维护君主特权属于进步思想，有些人认为国王是社会利益的守护者，希望赋予他专断的权力，他可以为普通利益而仁慈地运用这种权力。可是

^① Carl B. Cone, *Burke and the Nature of Politics: the Age of the French Revolution*, Lexington: The University of Kentucky Press, 1964, p. 302.

^② 参见 Edmund Burke, “Speech on American Taxation”, in *The Selected Works*, Vol. 1, pp. 206, 215 – 216.

^③ 参见 Burke, “Speech on American Taxation”, in *Selected Works*, pp. 211 – 219. 另参见 Peter J. Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law*, New Brunswick, NJ.: Transaction Publishers, 2009, pp. 237 – 238.

这些人愤怒地看到,国王被法律人在《大宪章》那样陈旧而污秽的羊皮纸中发现的法律捆住了手脚。”^①英国的法律人与霍布斯和博丹等理性主义者所支持的君主专制政体的对抗,就像是一场中世纪古董与现代先进政体的对决。但是他们守住了自己的阵地,并将英国最终改造成了一个穿着君主制旧衣的现代宪政国家。

从这个角度来看柏克与法国革命的对抗,他的“保守主义”便可以视为这场斗争在18世纪的继续。法国革命期间滥用权力的现象,比专制君主有过之而无不及。柏克看到法国人对此毫无自觉,却用权利的先验正当性这种形而上学问题混淆视听^②。反之,柏克所维护的是以“普通法精神”作为中坚力量塑造出来的有限君主制政体,他以此为据批判法国雅各宾党人的专横,使我们有充分理由将他视为那些法律人的嫡系后裔。我们可以看到,库克为抵制国王插手司法而提出的“古代宪法”说,黑尔驳斥霍布斯时对先验推理的厌恶,以及普通法的个人权利观和对肆意立法——无论它来自国王还是议会——的抵制,在柏克的保守主义思想中也一应俱全。正是因为自布莱克顿以降法律人对英国政体的历史法学解释,使柏克能够将制度视为一个历史过程的产物,使他在理解政治时将历史看得比哲学更重要,极力要把对手从理论领域拉回到历史中进行辩论。从这些思想中,我们都可以清晰地听到英国普通法传统的声音。

近代保守主义并非一个内涵清晰的概念,而是一个复杂的谱系。笼统地说,所有的保守主义思想都源于现代社会转型引起的焦虑,不同的传统社会对这一极具革命性的过程作出的保守主义回应,深刻反映着它们各自所继承的传统价值体系。这种情况曾使亨廷顿无奈地说,保守主义的含义殊难判定,是因为它往往根据变革威胁到的对象作出很具体的反应^③。由此造成的结果是,在这个谱系内可以放入很多思想源流截然不同的人。柏克在这个谱系中地位显赫,但如果他地下有知,后人将他与法国的迈斯特、德·博纳尔、夏多布吕昂和德国的黑格尔归为同类,他未必能够认可。那些法国保守主义者诚然要维护“旧制度”,他们思想中的神学或浪漫主义色彩却远远多于柏克。黑格尔是为普鲁士秩序辩护的保守派,但他也是无法为柏克所接受的历史决定论者。今天被不少人阅读的列奥·施特劳斯、卡尔·施米特和奥克肖特同样被称为保守主义者,但前者推崇古希腊政治学而极为厌恶历史主义,后两人虽然思想风格大异其趣,却都与霍布斯一脉相承。由这种现象可知,不同思想谱系中的不同成分,都可以在“保守主义”这个概念中重叠交汇在一起,笼统地将它们都称为“保守主义”,会让这个概念完全失去意义。

就像把18世纪之前英国的法律人称为“保守主义者”有时代错置之嫌一样,把柏克称为“法律人”当然也不妥。他所处理的毕竟不是法律人所面对的案件或判例,而是有着世界史意义的重大政治事件。1791年8月,《法国革命论》出版大约一年后,为回应辉格党内的争议,柏克写下著名的小册子《新辉格党致老辉格党的呼吁书》,再次强调他无意于创立新的学说,而只是在重申“已经由宪法确立的原则”。他告诉对手,如果他陈述的事实无误,那么那些人并不是在与他辩论,而是在跟“他们自己国家的宪法争吵。”他说:

英国的宪政中总是延续着一种长久的协定和妥协,它有时是公开的,有时则不易察觉。对于思考英国宪法的人来说,就像思考它所隶属的物质世界的人一样,发现这种相互制约的秘密,一向是件需要进行极为细致的研究的事情。它是世世代代许多头脑思考的结果。……不借助于享有聪明和博学美名的人以往的研究,我们就永远是新入门者。人必须学有所宗,而新的老师就其所成就的事情而言,不过是造成了这样一种后果:剥夺人们获得人类集体智慧的好处,使

① Roscoe Pound, *Spirit of the Common Law* (Francestown, NH: Marshall Jones Company, 1921), p. 63.

② 参见 Burke, *Reflections*, in *Selected Works*, Vol. 2, p. 150.

③ Samuel p. Huntington, “Conservatism as an Ideology”, *The American Political Science Review*, Vol. 51, No. 2 (June 1957), pp. 454 - 473.

之成为自己特有的狂妄自大的信徒。^①

借用一位美国宪法学家的话说,柏克这里是用“辉格宪政主义”(Whig constitutionalist)^②语言重新表述了库克和黑尔等人对普通法的观点。如果我们接受亨廷顿的解释,那么柏克之有别于其他许多保守主义者的地方,便是本文所述他与普通法传统有着特殊而密切关系。柏克接下来又说:

明事理有经验的人,或许明白如何区分真自由和假自由,何为真诚服膺真理,何为谎称相信真理。但是除非有深入研究,谁也无法理解这样一个精细而复杂的设计,它将私人及公民自由同暴力,同秩序、和平及正义结合在一起,尤其是同赋予这个珍贵整体以长治久安的各种制度结合在一起。^③

从这里我们可清楚地看到,柏克虽然利用了普通法的思维模式,但只能说他继承了波考克所谓的“普通法精神”。他突破了法律人的狭隘眼界,关心的不仅是法律本身的可靠性及其权威如何形成的问题,而是享有自由的现代公民社会如何能够长久生存的问题。由于柏克直到晚年一直认为,人世间的善恶从来不是什么抽象问题,所以他在“根据任何抽象命题作出判断之前,必须使这个问题在具体情况中具体化”^④。这使他的著作很难说构成了一个具有内恰性的完整体系,然而,假如没有深受普通法知识、特别是其历史法学的影响,柏克也许仍是一个保守主义者,但他的思想可能会像卡莱尔或迪斯雷利那样有更多文学色彩,他的保守主义想必会呈现出另一种十分不同的面貌。

[责任编辑 刘京希]

^① Burke, *Appeal*, pp. 534 - 535.

^② 参见 David N. Mayer, "The English Radical Whig Origins of American Constitutionalism", *Washington University Law Review*, Vol. 70, Issue 1 (1992), pp. 174 - 178.

^③ Burke, *Appeal*, p. 535.

^④ Edmund Burke, *The Speeches of the Right Hon. Edmund Burke, in the House of Commons, and in Westminster Hall*, Vol. 4, p. 66. 这篇演讲发表于1792年5月。

Abstracts

The General and the Specific: a Discussion of the Integration of Chinese and Foreign History

Yan Buke

The significance of “integrating Chinese and foreign history” first lies in the fact that the characteristics of things are revealed through comparison. The deep principles transcending specific characters become important when two or more samples are involved. Theoretically, the basis for “integration of Chinese and foreign history” is a common framework, and the construction of such framework often extends beyond the field of history into the fields of social sciences, and even of sciences. In the practice of the “integration”, there could emerge kinds of distortion and deformation if one sample is used as a mold to shape another. Modern academics once revolutionized Chinese historiography, yet its contents are mainly based on the Western historical experiences, and developed first in the West. It provides many methods being considered as “universal”, but the historical experiences of many other nationalities and regions are not fully taken into account. The vast multitude of Chinese literature and artifacts remain rich historical materials, and the incomparable continuity of Chinese history makes some inherent law of human society display more prominently. Chinese history could provide more academic inspiration, creation, and new knowledge for the “common platform” of historical studies, and put forward higher requirements on the learning of world history and social sciences of Chinese scholars. The task of “integrating Chinese and foreign history” requires the continued efforts of several generations.

The Beginning of the Modernization of a Traditional Country:

a New Discussion of the Reformation of Zhang Juzheng

Wan Ming

The reforms of Zhang Juzheng in the Ming Dynasty were some of the most important in Chinese history. The reforms took place in the context of the beginning of internationalization, which connected the world into a whole, and were closely linked with the initial formation of world market, as well as the silver becoming the world currency, i. e. the economic globalization. The reforms were a process, not a discrete event. They stemmed from the germination of a market economy, with the reformation on taxes and corvee over one century and a half as preparation; they did not adhere to the national decree of single tax in silver (*yitiaobian fa*), and left two important legacies of *Fiscal Notes in the Reign of Wanli* and *Regulations on Land Measurement*. The core of the reforms was finance, aiming at constructing a new financial system, which meant comprehensive transformation to an economy dominated by silver. That marked the fundamental transformation of Chinese financial system for over two thousand years, as well as the unprecedented transformation of China from a traditional country to a modern country. It is not the case as people used to deem that Zhang Juzheng’s measures ceased after his death; his reforms were even more successful than those of Wang Anshi.

The Integration and Development of the South and the North,

and the Role of the Regions South of the Yangtze River since Middle Antiquity

Li Zhi’an

Because of the vast territory and diverse national customs, after the Eastern Han Dynasty, the integration and development of the south and the north of China became the “theme” of the relationship among regional civilizations within the Chinese civilization. The first integration between the south and the north happened during the period from the Southern and Northern Dynasties to the Sui and Tang Dynasties. The institutions of the Northern Dynasties were the foundation and entry point for the Sui and Tang Dynasties, and the institutions of the Southern Dynasties were their outcome or exit. The “Tang-Song Transition” started with the trend of

“southernization” which reformed the three main institutions of the Northern Dynasties, i. e. the systems of land equalization, the grain-labor-cloth tax, and the militia garrison. After the unity of the Yuan Dynasty, the Northern institutions generally prevailed in the integration of the south and the north. Due to the chances such as personal experiences, and political and cultural psychology of Zhu Yuanzhang and Zhu Di, the Northern institutions dominated once again in the integration during early Ming Dynasty. The Southern institutions became the focus in another integration of the Southern and Northern institutions which started in the mid-Ming. The single tax in silver focusing on abolishing corvee could also be regarded as a milestone, with the Southern institutions prevailing over the Northern ones. The advanced Huaxia economy and culture survived south of the Yangtze River (*Jiangnan*) by the southward migration of the Eastern Jin and Southern Song, though it was interrupted two or three times after the Eastern Han Dynasty. Since the 5th century, the *Jiangnan* area had been China’s economic center, cultural artery, and a “heartland” where the people were rich, with agriculture and commerce developing simultaneously. During the Song, Yuan, Ming, and Qing Dynasties, the *Jiangnan* area still represented the trend of social economics, and at the same time, acted as the root of emerging power in the integration of the south and the north under national unification. In the three or four times of such integration around the Tang and Song Dynasties, the *Jiangnan* area promoted continued prosperity in a united country, and finally avoided the European tragedy of the ancient Greek and Roman civilization being interrupted or ruined temporarily by the German race. The Chinese civilization has continued for five thousand years and was uninterrupted in general, which is unique worldwide, and the *Jiangnan* area played an undeniable role in it.

The Limitation, Challenge, and Ideal of the History of Literature:

a Discussion of the “Literary History of the Republic” as an Academic Area of Growth

Jia Zhenyong

The trend of “rewriting the history of literature” has resurfaced in recent years. There have been rich experiences gained in the writing of literary history in China, but at the same time, academia is faced with some insurmountable bottlenecks. The academic obstacles and discussions on many hot issues, such as the phenomenon of “linguistic trap” in Western theories, and the influence of national education and ideology, not only reflect the chaos and disorder in “rewriting” literary history, but also contain the possibility or feasibility of innovation. The “literary history of the Republic” is an open and inclusive platform with high academic value, where the principle of respecting the authenticity of literary history, the multidimensional value systems, and historical development would be highlighted. In contemporary literary studies and compilations of literary history, there exist the problems of deviating from the literary study itself, internal division within the discipline that are too refined, reduction in artistic and aesthetic mission, and a weak sense of academic ethics. Only if we return to the origin of “literature”, and coordinate kinds of research functions around discovering, choosing, and judging excellent works, the academic mission of “confirming the mind, and inheriting the immortal” could be realized.

Chen Sanli’s Early Poetry Works and the Poetic Circle of Hu’nan and Hubei in the Late Qing Dynasty Li Kaijun

Chen Sanli’s poems written before 1901 can be regarded as his early poetry works. When he stayed in Changsha from 1877 to 1889, Chen’s poems were closer to the “rhyme of the Tang Dynasty” in the first two or three years; during the next decade from 1880, the starting year of *A Poetry Record*, Chen Sanli followed Wang Kaiyun, and began to imitate the style of the Han, Wei, and the Six Dynasties, especially learning from the Jin-Song poets. From 1890 to 1895, while he lived in Wuchang, i. e. the last five years of *A Poetry Record* collecting, Chen studied and emulated the masters Du Fu, Han Yu, Su Shi, Huang Tingjian etc. of the Tang and Song Dynasties under the influence of Zhang Zhidong, Liang Dingfen and other teachers and friends, thus his po-

ets began to show the “tone of the Song Dynasty”. This change accorded with Chen Sanli’s disposition and talent, thus he gained appreciation of Huang Zunxian.

The First Contact between Chinese and Western Historians in the Cold War:

a Probe into the Leiden Conference on Sinology

Chen Huaiyu

In 1955, the Eighth Conference of Young Western European Sinologists was held in Leiden, the Netherlands. Newly founded People’s Republic of China dispatched Jian Bozan and Zhou Yiliang to participate this conference on invitation. It was the first time for the historians from New China to have direct contact with the Western Sinologists. During the meeting, Jian Bozan not only exchanged ideas with Western European communist scholars such as John Chinnery and Jean Chesneaux, but also developed deep friendships with American scholars including Frederick Mote. This conference discussed the periodization of Chinese history, the academic freedom in China, the population issue in China, and the issue of who would write Chinese history. Chinese scholars argued that the periodization of Chinese history should be based on Marxist Materialism. John Fairbank was concerned with the population problem in China. During the conference the Western scholars raised some questions with political and ideological implications. They questioned the academic freedom in China and became concerned that Hu Shi, who played a crucial role, might be excluded from history books. Jian Bozan and Zhou Yiliang responded to these criticisms by following Marxist policy. This paper reveals that the Leiden conference was very important in terms of the direct contact between Chinese and Western scholars. This conference served as an interesting case for understanding the richness and complexity of politicians and academics during the Cold War.

Recording the Historical Image of the Chinese Society through:

a Study of the Account Books of Chinese Communities and

Chinese Schools in Southeast Asia before World War II

Zeng Ling

As important historical documents of Chinese communities in Southeast Asia, the account books of Chinese communities have high academic and historical value. On the one hand, the preserved account books of Yinghe Guildhall, Yingxin Primary School, and other communities, were the financial archives established by the communities they belonged to. To sort, classify, and interpret these account books can develop a new research field in local history. On the other hand, the figures in account books can record and reflect the historical images of the Chinese society, which can provide new materials and new perspective for reflecting and promoting the current historical studies of Chinese in Southeast Asia, including the fields of social structure of Chinese immigration groups, guildhalls and schools, and Chinese education. In the context of colonial Singapore, it could be easily seen through a specific and detailed study of the financial revenues and expenditures of Yingxin Primary School, together with the account books persevered by Chinese guildhalls, schools, and temples such as the Yinghe Guildhall, Yingxin Primary School, Fude Shrine, Tanjong Pagar Fude Temple during 1906 to 1953, and in combination with the constitutions, minutes of meetings, and other historical documents of Chinese immigrants.

On the Key Role of “Righteousness” in the Ideas of the Spring and Autumn Society

Huan Zhanwei

“Rites” (*li*) has long been regarded as the core value in the Spring and Autumn Period. Confucius replaced “rites” with “benevolence” (*ren*), thus “benevolence” was seen as the core idea in the late Spring and Autumn Period. That leaves the position of “righteousness” (*yi*) in the history of ideas in the Spring and Autumn Period

being neglected. “Righteousness” in reality was a leading and universal value in the Spring and Autumn Period. The rise of the idea in the Spring and Autumn Period reflected the collapse of the patriarchal clan system represented by rites, but not the loss of patriarchal spirit, still dominated by rites. The invisible but deep effect of righteousness on the Spring and Autumn society deserved the renewed attention of Spring and Autumn scholars.

A Study of the Cause for Mou Zongsan’s Myth on “Buddha Others”

Yang Zebo

The idea of “Buddha others”, the core proposition of Mou Zongsan’s moral ontology, is precisely the intellectual intuition which Kant denied in human beings. But due to a misunderstanding of the connotation of Kant’s intellectual intuition, Mou not only reinforced the intellectual intuition of God, and transferred the object of intellectual intuition in Kant’s concept, but also proved “Buddha others” with “self-consciousness”. Finally, he made “Buddha others” roughly equivalent to the “immediacy of intentionality” in Husserl’s phenomenology, which amounts to Kant’s intellectual intuition in his understanding, thus showing a serious theoretical fault.

A Commentary and Interpretation of “Juan Jian” in the Piece “Shuo Ming”

of the Bamboo Slips at Qinghua University

Yu Wanli

The word “*juan jian*” (cuckoo shoulder) was used to describe the appearance of Fu Yue in the piece “Shuo Ming” of the bamboo slips at Qinghua University, and there have been various interpretations of the word. Through the comparative demonstration of “*yuan*” on the bamboo slips and “*yuan*” (kite) from the scriptures on oracle bones, bronze vessels, and bamboo slips, as well as the phonological relation between the two, it can be confirmed that “*juan jian*” is in fact “*yuan jian*” (kite shoulder). To compare the appearance of a person to the kite shoulder lies in the image of the kite’s wings being higher than its spine, which is the same as Xunzi describing Fu Yue as “his body is like erect fins”. The word “*yuan jian*” was used to describe a kind of greedy and evil countenance in the pre-Qin period, but was used to describe the appearance of the sage by historians since the Qin and Han Dynasties. The word emerging in the bamboo slips at Qinghua University leads to a new understanding of describing the appearance of the sage as “kite shoulder”, and thus allows us to more clearly and correctly interpret words that had previously been misunderstood.

A New Textual Research of “There Being Five Bibliographies in the Liang Dynasty”

in the Preface of “Treatise on Books” in *Book of Sui* :

with an Interpretation of “A Bibliography of the Four Branches by Ren Fang and Yin Jun”

Sun Zhentian

The proposition that “there are five bibliographies in the Liang Dynasty” in the preface to “Treatise on Books” of *Book of Sui* did not mean that there were five kinds of bibliographical works in the Liang Dynasty, but that there was a bibliography which divided books into five categories. The “bibliography with five branches” was not connected to *The Bibliography in the Four Branches of the Hall of Civilized Merits of Liang* by Liu Xiaobiao collected in “Treatise on Books” of *Book of Sui*, but with the “bibliography of the Hall of Civilized Merits” by Liu Xiaobiao and “Bibliography of Divination Books” by Zu Geng collected in the preface to *Seven Classifications of Books (Qi Lu)*. In the preface to “Treatise on Books”, these two bibliographies were understood to be one, i. e. the “bibliography with five branches”, which referred to *The Imperial Bibliography of the Four Branches and Divination Books in the Year 505* recorded in *The Best Books of All Times (Gujin Shuzui)*. There was not a “bibliography with five branches” in the Liang Dynasty, and it did not accord with the reality to interpret the “Bibliography of the Hall of Civilized Merits” and “Bibliography of Divination Books” as one, but was out of the misunderstanding of the preface to *Seven Classifications of Books* and *The Best Books*

of All Times. There were only four branches in *The Bibliography in the Four Branches of the Hall of Civilized Merits of Liang* by Liu Xiaobiao, which neither included the “bibliography of divination books” by Zu Geng, nor was the incomplete edition lack of the “bibliography of divination books”, so it was correct for “Treatise on Books” of *Book of Sui* to record it as a bibliography of “four branches.” *The Imperial Bibliography of the Four Branches and Divination Books in the Year 505* could not be equivalent to *The Bibliography in the Four Branches of the Hall of Civilized Merits of Liang* by Liu Xiaobiao, and those two bibliographies had no impact on the classification of book branches in *Seven Classifications of Books* by Ruan Xiaoxu.

Jurisprudential Origins of Edmund Burke's Conservatism

Feng Keli

Edmund Burke had been seen as “father of conservatism,” a prevailing opinion that overlooks the influence of law education Burke received during his early years. Burke is not the initiator of modern conservatism as many textbooks say. A more proper evaluation would be that, while observing and commenting on the ongoing political events, especially the upheaval of the French Revolution, Burke fully utilized his sound knowledge on common law received in his early education, especially a kind of historical view in it, making conservatism an ideology with high consciousness in later political discourses. That is a remarkable achievement from the perspective of history of thought. Only the background knowledge of the common-law tradition can constitute a necessary base for understanding the characteristics of Burke's thought in the complex pedigree of modern conservatism.

《文史哲》杂志人文高端论坛之五

“‘性本善’还是‘性本恶’：儒学与自由主义的对话”将于今春举行

关于人性的预设是东西方社会政治制度设计的共同基石和逻辑起点，儒学与自由主义两大文化传统分野的根本就在对人性预设的不同：一个主张性本善，另一个则主张性本恶，由此而来，一个主张人治，另一个则主张法治。长期以来，两者似乎不可调和，而自由主义则似乎取得了“普世价值”的身份。

但随着西方社会一系列弊端的显露，自由主义及其预设开始受到挑战，而儒家也显示出其安顿人类心灵的终极功用。于是，在儒家与自由主义之间开始出现对话与调和，新儒家中出现了自由主义传统，中国的自由主义则趋向保守化，以期重塑新时代的中华文化。不可否认的是，在新一波传统文化复归的浪潮中，儒学与自由主义在人性、自我、平等、宪政等诸多方面，仍然存在着尖锐的冲突与对垒。儒学关于人性的思考是否可以、是否可能与西方的人性观相通约？在未来较长一段时间内，主张“性本善”的儒学与主张“性本恶”的自由主义，哪一种能给人类带来更多的福祉？我们认为，这些问题仍有待深入讨论。

为理清和深化这一关涉中华文化前途命运的问题，《文史哲》编辑部拟邀请来自两大阵营的知名学者，于2015年4月30日至5月2日在山东济南举办《文史哲》杂志人文高端论坛之五“‘性本善’还是‘性本恶’：儒学与自由主义的对话”学术研讨会。

“《文史哲》杂志人文高端论坛”是由《文史哲》编辑部主办的系列小型、高端学术研讨会。论坛旨在关注和探讨中国人文学术研究的重大问题与趋势走向，此前已分别以“中国文论遗产的继承与重构”、“传统与现代：中国哲学话语体系的范式转换”、“秦至清末：中国社会形态问题”、“反省与展望：中国人文研究的再出发”为题召开过四次会议。