# 文史哲®

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY & PHILOSOPHY

2007.2

ISSN 0511 - 4721

# 山东大学儒学研究中心




儒学研究中心主任　庞朴教授

山东大学儒学研究中心成立于2005年9月16日，是直属学校的、以儒学研究为业的、开放性的研究实体。儒学研究中心的设立，反映出山东大学决策层对时代潮流敏锐的感受力、对古典学术事业倾力支持的胆识和魄力。

儒学是中华民族传统文化的主流，是人类古老的文明之一。山东是儒学的发祥地，是儒学的创始人孔子和儒学最重要的传人孟子的故乡。山东学术界历来重视儒学研究。新中国成立以后，山东曾在1955年召开“孔子讨论会”，1962年又召开了第二次“孔子讨论会”，以求在新形势下对孔子和儒学有个正确的认识。这在当时是独一无二的创举。山东大学素以文史见长，一向重视传统思想尤其是儒学的研究，并形成了自己的传统和特色。高亨、杨向奎、童书业等先生当年在儒学研究领域所取得的卓著成绩，至今仍为海内外学术界所称道。

在全球一体化的今天，儒学的地位和作用日益凸显，儒学的传承和发展问题已经成为海内外学术界讨论的热点话题。在这样一个背景下，山东大学决定成立儒学研究中心，举起儒学研究的旗帜，无疑是适逢其时、顺理成章的举措。为此，山东大学聘请著名学者、美国哈佛燕京学社杜维明社长任中心名誉主任和学术委员会主任，聘请中国社会科学院荣誉学部委员庞朴先生为儒学研究中心主任。这为山东大学的儒学研究后来居上、实现跨越式发展提供了最重要的前提。中心设立儒学原理、儒学历史和儒学文献三个研究室，采取项目招标和跨单位合作的开放式研究体制。中心广泛接纳海内外有关研究者前来研究、讲学和完成中心所提出的课题。中心立足山东，面向全国，放眼世界，高起点、高标准、高要求、高投入，力争用三到五年的时间，建设成为全国乃至世界儒学研究中心、学术交流中心、人才培养基地。中心将以山东是儒家文化发祥地的地利之便，利用湖北郭店出土的楚墓竹简，深入研究思孟学派在先秦儒学史的地位和作用，编写儒学发展史，以期形成孟子学说研究和儒学与现代文明研究两个特色。

山东大学儒学研究中心成立后，在山东大学领导和有关部门的大力支持下，在世界范围内的儒学研究同仁的支持下，目前已启动《先秦儒家学案》（前儒学案、孔子学案、孔门弟子学案、孟子学案、荀子学案）、《两汉魏晋隋唐学案》和《儒学与现代文明对话》丛书（计10册）诸项目。

山东大学儒学研究中心设立“儒学研究文库”，收罗高质量的研究儒学的著作，协助其出版推广；编辑出版《儒林》，发表有关儒学研究的文稿与信息，《儒林》前三辑已经与读者见面；中心以电子手段编辑《儒学宝典》资料库，为研究儒学提供检索之便。中心设立儒学研究网站，用以推动儒学研究、联系各界学人。

山东大学儒学研究中心成立后，召开了“儒学全球论坛（2005）暨山东大学儒学研究中心成立大会”、“儒学全球论坛（2006）——孟子思想的当代价值国际学术研讨会”，并将在今年8月份举办“儒学全球论坛（2007）——荀子思想的当代价值国际学术研讨会”；与北京大学儒学研究中心共同举办了“郭店竹简与思孟学派研究座谈会”；与中国孔子基金会、韩国国际退溪学会共同举办了“孔学与退溪学国际学术研讨会”；开设了不定期的“儒林茶座”等，在海内外学术界产生了很大的影响，从而确立了山东大学在儒学研究领域的前列地位。

目前，山东大学儒学研究中心正积极开展国际间的学术合作。与韩国国学振兴院正式签订了友好合作关系协议，已实现项目合作，资源共享，人员互访。并与日本大东文化大学、台湾大学、香港中文大学达成了合作意向。

中国期刊方阵“双奖”期刊
第三届国家期刊奖银奖
教育部“名刊工程”入选期刊
第二届全国双十佳学报
山东省十佳期刊
全国中文核心期刊
中国人文社会科学引文数据库来源期刊
中文社会科学引文索引来源期刊(CSSCI)

# 文史哲

双
月
刊

1951 年 5 月创刊

2007 年第 2 期
(总第 299 期)

2007 年 3 月 24 日出版

**顾　问**(排名不分先后)

季羡林　饶宗颐　任继愈
邢贲思　汝　信　袁行霈
王元化　庞　朴　叶　朗
黄楠森　方克立　厉以宁
杨牧之　傅璇琮　方立天
冯天瑜　奚广庆　戴　逸
楼宇烈　张立文　钱中文
李希凡　刘蔚华　李庆臻

**海外编委**(以姓氏笔画为序)

成中英(美)　杜维明(美)
李福清(俄)　顾　彬(德)
康达维(美)

**主　编**

王学典

**副主编**

周广璜　刘京希

**封面设计**

韩济平

文史哲 2007年第2期(总第299期)

□左翼文学问题

"转"而未"变"

——关于鲁迅"向左转"的深层分析 …… 张 宁(5)

左翼文学思潮和世界华文文学 …… 黄万华(16)

□文史新考

今本《竹书纪年》纂辑考 …… 张富祥(22)

□疑古与释古

古书成书和流传情况研究的进展与古史史料学概念

——为纪念《古史辨》第一册出版八十周年而作 …… 谢维扬(47)

论"吏民"的社会属性

——原"吏民"之二 …… 黎 虎(55)

试论汉宋时期农村"计赀定课"的制度性缺陷 …… 陈明光(61)

论清代谥法 …… 潘洪钢(69)

关于乾嘉学派研究的几个问题 …… 陈祖武(78)

吴孟班:过早谢世的女权先驱 …… 夏晓虹(84)

〔期刊基本参数〕CN37-1101/C*1951*b*A4*168*zh*P*¥12.00*7000*19*2007-03

昌明传统学术
锻铸人文新知
植根汉语世界
融入全球文明

## □本土话语

文化卫道与政治抉择
——以徐复观、钱穆为例的讨论 …… 任剑涛 (95)

论朱熹《大学章句》的解释特点 …… 陈　来(103)
文本解读中的效果历史意识 …… 陈鸥帆(112)
孔子德论与中国哲学认识和把握世界的基本理路 …… 孙熙国(118)
真实的虚拟与虚拟的真实
——利科对宗教的解读 …… 刘开会(124)
从西方文化的历史发展看科学与宗教的辩证关系 …… 赵　林(131)
超越二元对立
——论“纯”与“不纯”的辩证关系及其现实意义 …… 陈喜庆(138)

雅正:唐太宗礼乐文化观和文学思想的核心 …… 赵小华(143)
肉死象之白骨:唐修《晋书》中小说史料的“细节”意义 …… 刘湘兰(153)
性别:文学研究的一个有效范畴 …… 乔以钢(159)

## □动态与综述

首届“崂山论道”国际学术研讨会综述 …… 韩吉绍(167)
·补白·赵鼎臣《竹隐畸士集》佚文考 …… (77)

特约校对/王春霖

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
(No. 2, 2007)
(Serial No. 299)

The depth of Lu Xun's "turning to the left" ····· Zhang Ning (5)
The left-wing literary trend and Chinese literature of the world ····· Huang Wanhua (16)
The compiling and editing of the modern text of *The Bamboo Annals* ····· Zhang Fuxiang (22)
Advancement in the study of the evolvement and circulation of ancient books,
also on the concept of ancient historical materials:
For the 80th anniversary of the first volume of *Gushibian* ····· Xie Weiyang (47)
Again on the social attributes of *Li-min* (the official-folk) ····· Li Hu (55)
On the institutional defects of "taxing on the basis of fixed property"
in rural Han to Song times ····· Chen Mingguang (61)
Titling and Posthumous titling in the Qing dynasty ····· Pan Honggang (69)
On the study of the Qian-Jia School ····· Chen Zuwu (78)
Wu Mengban: a feminist pioneer who passed away untimely ····· Xia Xiaohong (84)
Cultural defendism and political choice
—a comparative study of Xu Fuguan and Qian Mu ····· Ren Jiantao (95)
On the characteristics of Zhu Xi's *Interpretation of the Great Learning* ····· Chen Lai (103)
Effective-historical consciousness in reading a text ····· Chen Oufan (112)
Confucian theory of "*De*" and the line of reasoning through which Chinese
philosophy understands and masters the world ····· Sun Xiguo (118)
True virtuality and virtual truth
—Paul Ricoeur's understanding of religion ····· Liu Kaihui (124)
Science and religion: a historical perspective ····· Zhao Lin (131)
Transcending the dual opposition:
On the dialectical relationship between pureness
and impureness and its actual significance ····· Chen Xiqing (138)
Elegant Legitimism: the core of Tang Taizong's etiquette-music cultural view
and literary thought ····· Zhao Xiaohua (143)
On the significance of artistic details in *The Book of Jin* ····· Liu Xianglan (153)
Gender: an available category in literary studies ····· Qiao Yigang (159)
Summary of the First International Symposium on Daoism Atop Mount Lao ····· Han Jishao (167)

英文审订/李绍明

# “转”而未“变”

## ——关于鲁迅“向左转”的深层分析

张 宁

(郑州大学 文学院,河南 郑州 450001)

**摘 要**:关于鲁迅“向左转”问题,传统的鲁迅解释框架,无论是左翼论,还是启蒙论,皆遮蔽了诸多认知视野,同时也把鲁迅的一次历史选择,当作终极选择。实际上我们应当排除左翼论和启蒙观的二元对立,采取让鲁迅和“左翼”相互注释的方法,重新回到瞿秋白、王任叔、舒芜等提出的既有命题,认为“转变”和“不变”,在鲁迅那里以不同形态同时存在着,变化的是某些实体性思想,不变的是一种思想结构或主体性结构。鲁迅在触摸到欧洲精神的根底时,便开始把等级社会孕育的非“人”状态当作“罪”来感受。“罪”和“责”,使他在个人存在与民族和人类之间建立了一个稳定的中介。但鲁迅把“人”的观念推向极致时,却成功地规避了绝对主义逻辑陷阱。“自由”和“平等”的断裂是通过“罪”的意识和“赎罪”行为连接在一起的。而“罪”感和责任意识,又使他始终保持着一种“非政治”的政治性。鲁迅正是带着这种主体性结构和“非政治”的政治性走入“新的阵营里”的。这不足以改变原有的历史形态,但却“改变”着一种文化的内在品质。

**关键词**:鲁迅;“向左转”;“罪责”;非政治的政治性

**中图分类号**:I206.6 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2007)02-0005-11

## 一、“向左转”问题与方法论

围绕着鲁迅“向左转”问题,七十多年来人们发表过各种看法,其中的主流观点不仅在中国大陆长期塑造了鲁迅最后十年的形象,也成为“新时期”以来许多人臧否鲁迅的潜在根据之一。在某种意义上言,鲁迅的“向左转”已成为中国现代思想史上的一个“事件”,也成为重新解读中国左翼文化运动的一把钥匙。

本文试图在新的历史语境下重新回应“鲁迅为什么向左转”的问题。由于篇幅所限,对于这个问题的学术史考察将另文处理,需要说明的只是,在什么样的叙述框架里来讨论这个命题,曾是最初思考这个问题时所遭遇的困难之一。我至今也不认为把鲁迅继续放在“人道主义与个人主义”这个他自己曾经交代过的框架中去思考鲁迅有什么不对,但我无法做到的是把启蒙主义和左翼文化对立起来,把鲁迅从左翼文化的框架中剥离出来。如果这样做,不仅鲁迅身上那种无法用“启蒙者”加以涵盖的内容无法得到揭示,而且也会发生“倒果为因”的方法论错误。但接下来的问题则是:如果把鲁迅放在左翼文化框架里来加以叙述,会得到什么样的结果?

由于鲁迅的“向左转”融含了中国现代历史中太多的复杂性和悖论性,而鲁迅的早逝又使这个问题

收稿日期:2005-04-05

作者简介:张宁(1960- ),男,山东菏泽人,文学博士,郑州大学文学院教授,主要研究方向为文艺理论与中国现当代文学。

基金项目:国家社科基金项目“鲁迅与左翼文化运动”(批准号:06BZW051)。

的"自解释性"没有得到充分的展开,若仅仅从左翼文化在当时的正当性着眼,尚不能揭示鲁迅"向左转"的深层奥秘。同时由于"左翼文化"通过一种既有的历史形态已被镶嵌在某种既成的史学框架中,在这一框架里所作的许多论述,不管导向对鲁迅的正面肯定,还是潜在否定,大多不仅没有增加我们对鲁迅丰富性的认识,反而阻碍了这种认识,并且可能导致对待左翼文化截然相反的两种倾向。这两种倾向分别是:"复古的",即变相地导向传统意识形态;"否定的",即20世纪80年代以来新启蒙运动中的某种本质主义的延续。于是,如何理解20世纪的中国左翼文化,便成为如何解释鲁迅"向左转"的关键。但这里却遇到一个循环,因为如何理解鲁迅"向左转",也同时是如何看待20世纪中国左翼文化的关键。两个互为关键的问题,需要找到一个"破解"。

我尝试"破解"这个问题的路径,是回到瞿秋白在1933年提出的命题,即"鲁迅……是经历了辛亥革命以前直到现在的四分之一世纪的战斗,从痛苦的经验和深刻的观察中,带着宝贵的革命传统到新的阵营里来的"[1](P116)。对于这个命题的理解自然不是拘泥于字面,而是抽取其中最为抽象的部分,即:鲁迅是带着"什么"走进了"新的阵营里来的"?换言之,瞿氏所言的"宝贵的革命传统"可以被重新解释成什么?在进入这个命题之后,随之而来的问题就不能不是:由鲁迅带入"新的阵营里来的"东西,仅仅是被动地作为"客体"而被使用,被镶嵌,被吸纳吗?它是否也作为"主体"改变着这个阵营的内部面貌,或者更确切地说,参与建构着左翼文化的内在结构呢?如果把这个问题放置于今天的历史和文化背景中,就不仅仅是一般性地重新评价左翼文化的问题,而是如何理解左翼文化了。这里"如何理解"的意思是,究竟把左翼文化理解为一个不加区分的**整体**而加以肯定或否定,还是理解为一个由多种要素和形态组成的**复合体**而切入其中?我以为,这一区别具有方法论的意味。因为正如我在另一处中所简单涉及到的,左翼文化从来都不是铁板一块的"整体"。它在中国现代史上的每一发展阶段,都是依靠剪除内部的多重可能性而完成的。换言之,左翼文化拥有着多样的历史形态,并且在每一个历史阶段也呈现着多重可能性。但历史的荒谬结果,以及左翼文化内部贯穿始终的那种绝对主义逻辑,容易促使人们于事后跳出历史,以一种同样是绝对主义的逻辑,以一种拒绝深入内部的"隔岸观火"态度,把部分视为整体,把结果推论为过程,从而导致重新审视这一历史文化现象时的盲点。此外,这种将左翼文化理解为一种不加区分的整体而非复合体的意识,也极易导致在历史之后把"中国左翼文化"看作历史终结的观念产生的原因之一。

那么,在本原的意义上,鲁迅究竟是带着"什么"走进了"新的阵营里来的"呢?这个问题的内含前提则是:在鲁迅那里是否存在着一个始终如一的东西?而这正是当年王任叔以混乱的逻辑和后来胡风以怪诞的形式所极力加以肯定和辩白的[2]。但不论是半个多世纪前的王任叔,还是新时期开始后的胡风,都遇到了表达上的困难,即他们无法用已经固定化了的通行术语,来概括自己对鲁迅的独特感受和发现。这种独特感受和发现是在既成的思想和学术范畴之外的。尽管如此,他们还是向我们透出了如下信息,即:一、鲁迅身上有一种一以贯之的内在精神或某种"不变"的东西;二、这种内在精神或"不变"的东西是可以用马克思主义或社会主义加以定义的;三、这种可用马克思主义或社会主义加以定义的内容,又是在中国现当代既有的理论框架和语义情境中难以阐发的。而这些从王任叔和胡风那里提取出来的信息,与本文解释和分析鲁迅"向左转"命题时的思路和方法正好存在着契合之处。

## 二、"不变"的内在结构

那么,什么是鲁迅一以贯之的内在精神或"不变"的东西?它的内在结构又如何?

其实,就在中国"左翼"文化界为鲁迅思想是否"转变"而争执并产生某种潜在焦虑之际,日本中国文学学者也开始回应这一问题。1943年,竹内好在被征入侵华日军派往中国之前,写下了他那本日后影响深远的小册子《鲁迅》。在这本书里,竹内好对鲁迅的"向左转"并没有展开论述,但却用一段话谈到这种"转变":"人们用各种说法来表述着这种转换,如从进化论到阶级斗争说,从个人到社会,从虚无到希望等等。我并不认为这些说法所表述的东西子虚乌有,但我却不同意把它们看作某种决定性的东西。"竹内好陈述了他"不同意"的理由:

这是一种把思想从人身上抽取出来的办法。把思想从人身上抽取出来的办法，其本身并无不可，但操作这件事的是人，作为实现这一操作的支撑，如果不是在看待人的决心的基础上，那么是下不了正确与否的判断的。认为鲁迅产生了质变的看法，站在某种立场上来说，是对的罢。但如果让我来说的话，那么正如反复所讲的那样，他是不在那里的。我希望的是确定他唯一的一次时机。[3](P110)

在这种模棱两可的表述中，我们可以读出竹内好的某种犹疑和某种坚定。他所说的"唯一的一次时机"，是指鲁迅在正式登上文坛之前就已经具有的"某种决定性的东西"所形成的时刻。这种"决定性的东西"似乎无法用通行的词语来概括，竹内好借用宗教词语把它称作"回心"，或在转义的意义上称之为"文学者"。他写道："读他的文章，肯定会碰到影子般的东西。这影子总在同一个地方。虽然影子本身并不存在，但光在那里产生，也消失在那里，因此也就有那么一点黑暗通过这产生与消失暗示着它的存在。倘若漫不经心，一读而过，注意不到也便罢了，然而一旦发现，就会难以忘怀。就像骷髅舞动在华丽的舞场，到了最后骷髅会比其他一切更被认作是实体。鲁迅就背负着这样一个影子，度过了他的一生。"[3](P46) 在竹内好看来，这个让鲁迅"背负"了一生的"影子"，也就构成了鲁迅一生中不断"通过内在的自我否定而达到自觉或觉醒"的回心之轴。如果把竹内好从鲁迅那里择取的问题，重新放回到鲁迅那里的话，那就是鲁迅本人一再表述的："绝望之为虚妄，正与希望相同。"看来这并非是竹内好的主观之见，因为在他写下这些话之后不久的1946年，舒芜在与竹内并无任何关联的情况下，也提出了"惟'黑暗与虚无'乃是'实有'"，正是鲁迅的"基本认识"，也是"他的道路的路基"[4](P337-344)。这一方向相同的认识，是他们通过各自切身的生命体验和历史体验，揭破了鲁迅箴言的谜语般的外壳，而抵达到鲁迅那独特的生存奥秘的结果。

"绝望之为虚妄，正与希望相同"，"惟'黑暗与虚无'乃是'实有'"，人们从这些句子里可以体会到鲁迅深深的绝望和虚无，但却不容易体会到鲁迅那没有希望的对绝望的反抗，和从虚无中生发出"实有"的那种对"虚无"的认可。而正是从鲁迅对"绝望"与"希望"双重的否定和对"虚无"与"实有"的双重肯定的悖谬性感知和悖论式表述中，竹内好和舒芜发现了鲁迅之为鲁迅，本质在于鲁迅所形成的一种内在结构。这种内在结构类似于一个人的宗教信仰，但在鲁迅那里却是以一种非宗教的方式存在的。而且其悖论性和动态性，也在我们的常识和通行逻辑之外。这是一种怀疑之际的确信和确信同时的怀疑，是一种在怀疑和确信、绝望和希望、虚无与实有、生与死之间的不断游弋。竹内好将之表述为"惟有绝望才生发自身当中的希望"[3](P10)，恰当地画出了"希望"在"绝望"之中的位置。正是这种"位置"的空间感而不是固定化，使希望、实有、确信与绝望、虚无、怀疑等不再是彼此对立的两类实体，而是相互交织的一组关系。所谓"上下求索"正标识出其间的动态性质，也进而标识出所有原本以二项对立方式存在着的对立之物的动态关系。孙歌在评述竹内好和丸山真男时所一再强调的"机能性"和"虚构精神"[5]，大约正可以指发生在鲁迅身上的"希望"与"绝望"、"虚无"与"实有"、怀疑与确信之间的这种张力和动态关系。

这种处于一个人信仰位置上的精神结构，也是存在于一个人的思想内部而又承载其思想的思想结构。自我、主体性与思想之关系的奥秘，就蕴藏在这种结构之中。对此，我们从一个方面可称为"思想结构"，从另一个方面则可称为"主体性结构"或"结构性自我"。竹内好、舒芜企图把我们带进的就是鲁迅的这种"结构性自我"，他们分别命名为"回心之轴"或"基本认识"。于是我们看到，仅仅单纯地谈论鲁迅拥有何种思想，将会与鲁迅之为鲁迅的本质特征失之交臂。因为鲁迅的思想是个复杂的双面体，它的"外面"是被我们称之为"思想"的那种东西，当然指的是实体性思想，如"进化论"、"阶级论"、"个人主义"、"马克思主义"等等，不一而足；而它的"内面"则是一种结构性所在。竹内好、舒芜均认为，鲁迅之为鲁迅的本质特征，不在于他拥有何种实体性思想，而在于他拥有一个动态的思想"结构"。

鲁迅随后所做的一切，都是围绕着这个"结构性自我"或"回心之轴"、"基本认识"而进行的。无论是他做出的理论选择，还是实践选择，也都是历史选择而不是终极选择。而竹内好说他不看重鲁迅的"转变"，甚至认为不值得一提，正是因为他认为，从一种思想转向另一种思想，正是那种值得怀疑的"单纯的思想转换"[3](P10)。这意味着人们通常所做的，只是从外部接受或放弃一种思想。而任何一种思想、理论、主义、学

说、社会理想等等，不管其本身如何，都是作为一种客体或对象而存在的。即使你在学理层面对它们全面知悉，完全掌握，倘若没有经过一个类似竹内好所言的"回心"过程，没有一番否定自我又否定对象的"挣扎"或"抵抗"，它们仍然外在于你，继续作为你的客体或对象。不仅如此，由于它们本身可能具有的新颖性、逻辑性或权威性，反而使它们仿佛有着魔法一般的力量，由被造的客体一跃而成为似乎有着"造物者"属性的主体，吸纳着一切准备服膺于它的人，使之成为它的附属物，成为丧失了自主性的客体或对象。这一异化的过程，也就是"理论信仰"产生的过程。在这一异化过程中，一种更为内在的"奴役"发生着，它使反"奴役"的理论学说也会成为"奴役"的温床。在《阿Q正传》中，鲁迅就曾通过一个细节触及了这一点：当阿Q被提到堂上，习惯性地下跪而又被吆喝起来，最终又"趁势改为跪下"时，长衫人物就是以"奴隶性！……"相讥嘲的(伊藤虎丸)。"反奴隶性"被装在"奴役"的结构里，使之成为"奴役"的一部分，这最好不过地象征着"自主"而被有关"自主"的理论所剥夺的主体性丧失的普遍情形。

这当然不是理论本身的问题，至少绝大部分不是。鲁迅的反抗奴役不仅是社会层面的，也不仅是在精神层面与社会相关的那一部分，而是在精神层面的更为深邃的部分。那是主体始终处于毫无依赖的清醒之中，处在即便从内部消耗着自己也绝不把外物(如理论、学说、理想、主义或社会实体等)幻化为类似信仰的东西这种绝对自主性之中。这几乎是一个肉体凡胎所难以承受的，所以鲁迅才对赞美他"说真话"的读者交代说："我……未尝将心里的话照样说尽"，因为"发表一点，酷爱温暖的人物已经觉得冷酷了，如果全露出我的血肉来，末路正不知要到怎样"。他的孤独和寂寞，更多的来自于他不能和习惯于寻求精神依赖的人共享某种"依赖"，于是才"想就此驱除旁人"，他说"到那时还不唾弃我的，即使是枭蛇鬼怪，也是我的朋友，这才真是我的朋友。倘使并这个也没有，则就是我一个人也行"[6](P284)。这种把自己置身于毫无依赖的荒野之中备受磨砺的情形，颇似东方现代版之耶稣独自在旷野中经受考验。而鲁迅的位置恰恰在这样一个时空点上：相对于"时间-传统"而言，他置身传统之中而又作为传统的异数[7]——所以苏雪林才以痛骂的形式从相反的方向道出了鲁迅的独特性："玷辱士林之衣冠败类，二十四史儒林传所无之奸恶小人"；而相对于"空间-世界"而言，他置身于最本真的现代性之中而又最具有中国性——所以他才不能如刘小枫遗憾的那样走向信仰[8]，并在凝聚了中国近现代史中几乎所有矛盾和悖论的今天，仍然作为备受争议的人物，承受着如此多对他并无理解的赞美和击打。

鲁迅所处的这种位置以及与此相关的他的"在世"方式，反而使他在思想方面成为不好定义的人。尽管鲁迅20年代就获得了"思想界先驱者"称号，并最终被钦定为伟大的思想家，但鲁迅是否可被称为思想家，今天却越来越成为一个不便明说的问题。如果以仅仅把实体性思想才当作思想的标准来衡量，鲁迅可能算不得思想家，正如竹内好描述的那样："把鲁迅的思想，作为客体抽取出来，是很困难的。……倘若做勉强之言，那么他这个人的存在本身便是一个思想。"[3](P146)让自己的"存在"成为"思想"，而不是另外创造出一个成"体系"的思想，这是**中国-现代性**给予鲁迅的一个令人费解的安排。而对其的破解恐怕得从鲁迅作为"第一义的文学者"中来获得。这个"第一义的文学者"，按照竹内好的解释就是："他的文学不靠其他东西来支撑，一直不松懈地走在一条摆脱一切规范，摆脱过去的权威的道路上，从而否定的形成了他自身。"[3](P146)这是"质询文学本源的文学"，也可被认作质询所有理论思想本源的文学。所以竹内好在解释瞿秋白称鲁迅把"反自由主义"带进"新的阵营里"时，认为瞿"敏锐地抓到了鲁迅的本质"——"面对自由、平等以及一切资产阶级道德的输入，鲁迅进行了抵抗。他的抵抗，是抵抗把它们作为权威从外部的强行塞入。他把问题看透了，那就是把新道德带进没有基础的前近代社会，只会导致新道德发生前近代的变形，不仅不会成为解放人的动力，相反只会转化为有利于压制者的手段"[3](P147-148)。不管竹内好是否在作"创造性误读"，如果仅仅是针对鲁迅与中国"自由主义者"的冲突这件事，他确乎"抓到了鲁迅的本质"。同时，这个被他抓住的"鲁迅的本质"也始终是敞开着的，不论是进化论，还是阶级论，他都不会"把它们作为权威从外部强行塞入"，从而转化为新的压迫者的手段。

## 三、"羞愧"感和"罪"感的历史性

瞿秋白在临死前两年为《鲁迅杂感选集》所写的序言中，有一处颇为费解的地方，即瞿在谈辛亥革命

前后鲁迅及同时代人时,说:

> 不过别人都有点儿惭愧自己是失节的公主的亲属。……他不惭愧自己是私生子,他诅咒自己的过去……[1]

这里的"失节的公主"、"私生子",语义并无不明,即瞿自己解释的"帝国主义的战神强奸了东方文明的公主,这是世界史上的大事,谁还能够否认?"但如果仅仅指西方列强入侵、文明古国告急这件事,那么"维新主义的老新党,革命主义的英雄,富国强兵的幻想家"们,都没有必要讳言"公主的失节",否则维新、革命、富国强兵又从何谈起?显然,瞿秋白似还另有所指,甚至他自己还没来得及把更为敏锐的感受,从他平时所熟悉的问题域及使用的话语中剥离出来。从他不断谈到的"士大夫的气质"来看,"公主的失节"属于自己内部的东西,并由西方列强入侵这个外部事件所刺激而被彰显出来。这种内部的东西,近似一种"原罪",一种令人"惭愧"到不愿承认的"缺陷"。它在历史上经久留存,并已生长在这个东方国度的人们的骨子里,它就是鲁迅所深恶痛绝的"瞒和骗",是"瞒和骗"背后的那种对"富贵"的永恒推崇,是早已被血肉化了的绝对等级观念的本能反应,是弥漫在整个社会毛孔里的誓做"人上人"的决心。它在社会下层表现为阿Q式的对"富贵"的极度崇敬,以及围绕"富贵"价值的"老子天下第一"的冲动;在社会上层则表现为"士大夫气质",即从社会既有秩序的攀升中汲取人生根据和意义的那种至深的情结。问题在于,它在业已"觉醒"了的"新党"和革命者那里,在已经意识到"亡国灭种"危机的救国者那里,依然是支配性情结。这种情结,作为个体对个体,在社会层面上表现为绅士式的高人一等,或阿Q式的在幻觉中将他人等而下之;作为群体对群体,在国际间则表现为"兽性爱国",恃强凌弱,甚至无"强"可"恃"也凌弱。这种骨子里面的"兽性"和非"人"意识,只有把它当作一种"罪"来意识着的人,才不回避那本应有的"悔罪"意识,才能不畏"惭愧"地承认自己的"私生子"地位,才能"诅咒自己的过去"。

像竹内好称鲁迅的文学是"一种赎罪的文学"一样,我们也可以据此说"赎罪"是鲁迅精神的一个基本特征。即使在早期,当他通过欧洲近代科学和现代思想触摸到欧洲精神的根底时,他就开始把在等级社会和等级观念中孕育的非"人"意识当作"罪"来感受。所以当辛亥前"志士"们在"物竞天择"、祖国沦亡的危机中,也学着"执进化留良之言,攻小弱以逞欲,非混一寰宇,异种悉为其臣仆不慊也"时,他就感到了一种身为弱国国民却欲奴役他人的"惭愧",他极为沉痛地批评道:

> 而吾志士弗念也,举世滔滔,颂美侵略,暴俄强德,向往之如慕乐园,至受厄无告如印度波兰之民,则以冰寒之言嘲其陨落。夫吾华土之苦于强暴,亦已久矣,未至陈尸,鹫鸟先集,丧地不足,益以金资,而人亦为之寒饿野死。[9](P33)

许多年以后,当他开始用白话写作小说时,他再次把文明古国"吃人"的历史当作自己的"恶"来感受:"我是吃人的人的兄弟!""我未必无意之中,不吃了我妹子的几片肉,现在也轮到我自己,……有了四千年吃人履历的我,当初虽然不知道,现在明白,难见真的人!"这种把几千年历史的"罪恶"及"责任"都集于自己一身的方式,几乎化在鲁迅的血肉里,从而使鲁迅形象始终闪现着背负者的影子。他在《随感录四十》中谈到无爱婚姻中的"女性"和"我们",用的也是这种根基于"罪"和责任的句式:"我们既然自觉着人类的道德,……又不能责备异性,也只好陪着做一世牺牲,完结了四千年的旧帐。"[6](P322)

鲁迅在自己的少年时代曾沉痛地写道:"有谁从小康人家而坠入困顿的么,我以为在这途路中,大概可以看见世人的真面目……。"[6](P415)这沉痛自述中的内容,通常被认为是鲁迅日后反抗的最初根源。但把个人屈辱、不平的经历转化为对世间所有屈辱、"不平"的反抗,其间并不存在一个直接的通道。因为个人的屈辱和不平也会转化为对他人欺辱,转化为对他人自由人格和平等权利轻而易举的剥夺,从而完成一个从"受虐"到"施虐"的心理过程和社会过程。这一情形不仅为中国内含绝对等级观念的古老社会文化所暗中支持,也会以新的名目在20世纪重新翻版为社会学或政治学问题。但鲁迅却通过欧洲近代科学和现代思想触摸到欧洲精神的根底,那便是东方故国文化中所从未有过的"真的人"。这种对欧洲精神的根底的"触摸",不仅是接受一种崭新的理念,同时也完成了一次深入骨髓的内在觉醒。这种觉醒之深入骨髓的"内在性",就在于他并没有从通过觉醒而意识到的几千年的罪恶中,把自己拣选出去,成为一个幸运者和无辜者,而是把自己也包含在"罪恶"之中,成为自己的否定对象,"竭力的要肃清这个

肮脏的旧茅厕"[1]。鲁迅作品的复杂难解和鲁迅作为人的复杂难解,也许都根源于此。

有我所不乐意的在天堂里,我不愿去;有我所不乐意的在地狱里,我不愿去;有我所不乐意的在你们将来的黄金世界里,我不愿去。

呜乎呜乎,我不愿意,我不如彷徨于无地。

我不过一个影,要别你而沉没在黑暗里了。然而黑暗又会吞并我,然而光明又会使我消失。

然而我不愿彷徨于明暗之间,我不如在黑暗里沉没。

然而我终于彷徨于明暗之间,我不知道是黄昏还是黎明。我姑且举灰黑的手装作喝干一杯酒,我将在不知道时候的时候独自远行。[10](P165)

这是一种怎样的自我折磨?假如仅仅向外部之"恶"发起进攻,假如仅仅向"光明"迈出阔步,人会如何地意气风发?但"取木乃伊的人自己也成了木乃伊"的故事就是这样发生的。为了不让"恶"进入天堂,他自己也不进入天堂;或者相反,因为"恶"进入了天堂、地狱和"黄金世界里",他自己绝不进入这些地方;或者还相反,他自己就是"恶"的携带者,他不能不随它而去,但又绝然不能随它而去,"我不如彷徨于无地"。这种深深的悖谬感和悖论意识,正是鲁迅经过"内在觉醒"后,将意识到的民族困境和人类困境,纳入到自己的个人困境中的结果。

鲁迅就这样通过"罪"的意识,在个人存在与民族、人类的存在之间建立了一个稳定的中介。靠着这个"中介",他既拒绝把个人的存在性焦虑上升为整体的社会问题,拒绝通过对宏大问题的介入或关注,悄然搭载出个人的这种焦虑;同时,他又拥有着将个别问题普遍化和他者问题自身化的意识和能力。比如,他通过自己婚姻的不幸,就触摸到"四千年"来那无数业已湮没了的不幸,并把这无数的不幸引入自身,纳入到自己所要赔付的"债务"(责任)之中;他通过自己民族的衰弱和受欺凌的处境,直接抵达其他弱小民族同样"受厄无告"的处境,并坚决阻遏了由奴隶上升为奴隶主的那种"恶"的可能性;而反诸自己,也阻遏了身为奴隶却在幻觉中获得解放的那种"善"的可能性。所以竹内好说鲁迅一生都没有摆脱做奴隶的感觉,他在由"聪明人和傻子和奴才"所构成的序列中,始终处于"奴隶"(由"奴才"转义而来)的地位。鲁迅是觉醒了,但伴随这种觉醒的却不是喜悦,而是痛苦。从他所担负的"债务"(责任)来说,他无法把自己从其所隶属的民族或民众中择选出去,因而他做不成"傻子"——仅仅从外部赋予式地给奴隶以解放;他也"憎恶聪明人",憎恶那种"只是让奴才在主观上感到得救"的冷漠或狡计。他只能感同身受地做"拒绝幻想"的醒着的"奴隶",因为他深知不能"把解放的社会性条件作为'被给予'的东西来追求",这种社会条件"过去不曾,现在、将来也不会被给予",它只能由自己,那一个个自己,通过"觉醒"而获得[3](P207)。

## 四、自由和平等的中介与"前左翼"时期

我们已经接近了鲁迅在精神上与左翼文化之间的契合点,只需要进一步追问:鲁迅所感受着的那种"罪"的更为抽象的形态是什么?或者反过来问:对鲁迅而言,作为"奴役"对立物的"非奴役"状态是什么?

在早期的文言文写作中,鲁迅提出过"根柢在人"、"人立而后凡事举"[6](P56-57)的观点,在第一篇白话文小说又提出了"真的人"说法。这成为80年代以来人们重新发掘鲁迅精神的一个关键。不过,以"实体性"理论作为衡量标准,鲁迅的这些主张和观点就显得不过尔尔,难怪李慎之先生在谈到鲁迅早期思想时认为"无非就是要求个性解放而已"[11]。鲁迅的"立人"思想,仅从字面理解,并诉诸实体性思维,在各种西方思潮蜂拥而来的今天,的确显得平淡无奇。如果以此来确立鲁迅的"当代性",也未必不成问题。这可能仅标识出鲁迅作为"历史上的人物"的位置。而鲁迅的当代性,他作为"历史性人物"的价值,显然不在他的实体性主张或思想,不在他实际上说了什么,而在于他"说"的背后,按照竹内好的"勉强之言",就是"他这个人的存在本身便是一个思想"。

"人"的观念来自于欧洲,属于被鲁迅称为"拿来"的那种东西。如果说鲁迅可以把它拿来的话,后人

也同样可以把它拿来,关键在于拿来之后在拿来者(主体)那里是否生长、又如何生长的。鲁迅从西方近代科学那里发现了孕育这种科学的人的"独立精神",从19世纪末欧洲非理性主义哲学思潮中触摸到决不被"众数"所压垮的"个性"或"个人"①,并以此写下"首在立人,人立而后凡事举;若其道术,乃必尊个性而张精神"[6](P57)的铿锵字句。这个时候,尽管鲁迅有着很强的中国现实针对性,但这里的"人"的观念,似乎还可以放回到欧洲个人主义的传统里去;然而,当他十多年后沉痛地写下"难见真的人"时,"人"在他那里就已经浸润了太多的东方性、中国性和承载者个人开放着的独特个性。"人"的觉醒和"罪"的意识在这时已经保持了同步。这一切是如何发生的呢?

探索鲁迅思想演变的轨迹,会发现在"人"的觉醒之前,鲁迅像当时很多人一样,先期抵达的是"族"的觉醒,即意识到民族在当世的危机,正所谓"有新国林起于西,以其殊异之方术来向,一施吹拂,块然踣僵,人心始自危"[6](P44)。这种危机感大概从鲁迅在南京读书时醉心于严译《天演论》时就开始了,而异国经历中的个人挫折和民族挫折,则更加剧了这种体验。"立人"的思想正是在着眼于外部力量、应对民族危机之际提出来的,从作者的口吻中就可以感到这样一个前提:

> 欧美之强,莫不以是炫天下者,则根柢在人……
>
> 将生存两间,角逐列国是务,其首在立人,人立而后凡事举;若其道术,乃必尊个性而张精神。[6](P57)
>
> 由是观之,欧洲十九世纪之文明,其度越前古,凌驾亚东,诚不俟明察而见矣。[6](P55)

从"欧美之强"探索"强"的原因,从意欲"角逐列国"到寻找参与"角逐"的首要任务,这首先标识出了探索者和寻找者的空间位置,显示出西方思想被接受于一个个体时的东方属性和民族属性。正如我们知道的,作为探索和寻找者的鲁迅,并没有附议当时流行的诸如"武事"、"商估"、"立宪"、"国会"的救国方案,而是另辟蹊径,提出了"人立而后凡事举"的主张。尽管这个时候民族拯救的前提依然存在,但在鲁迅那里则悄然发生了一个转变,即从这个由之出发的前提,找到前提的"前提":"人"是最根本的。这一发现对鲁迅而言是决定性的,使他从世界(天下-民族-国家)的一个附属品,觉醒为一个独立着并对世界具有构成性的主体:"盖惟声发自心,朕归于我,而人始自有己;人各有己,而群之大觉近矣。"[9](P24)

但"人"的觉醒虽然确立了当事者的主体性,却并没有使鲁迅获得解放的感觉,反而使他意识到自己的奴隶地位。这种意识得自于两个方面:一是作为东方衰弱民族一员的民族身份,一是作为人类一员且怀有"真的人"理想的个人身份。这双重身份使他成为独具特色的民族主义者和个人主义者。其所独具的特色在于:他的民族主义是以个人主义为底色的,而他的个人主义则是以每个人都成为"真的人"为背景的。他所言的"国人之自觉至,个性张,沙聚之邦,由是转为人国"[6](P56),虽指的是他自己的国家,但就像"人各有己,而群之大觉"一样,这一个"人国"也旁及着其他的"人国",这正是他在那篇未完成的《破恶声论》中所表达的:"凡有危邦,咸与扶掖,先起友国,次及其他,令人间世,自繇具足,眈眈皙种,失其臣奴。"[9](P34)

从"族"的觉醒,到"人"的觉醒,再到"类"的觉醒,鲁迅走了一个独特的思想历程。他从尼采等人那里汲取了精神的强力,习得了对"以众虐独者"的绝不屈从,但从自身和民族受屈辱受奴役的处境中,又体悟到了所有人都应"朕归于我",所有国家都应转为"人国"的普遍性,从而于尼采思想的另一种逻辑中夺路而逃。这种"人各有己"的"人国"理想,已经把"人"的观念推向了极致,推向了没有任何奴役的一种特别的乌托邦状态,正如汪晖所评述的,"'人国'作为一种'文化偏至'的否定结果只能是一种价值理想,而难以构成一种未来的实体;它反对和否定一切压抑或'物化'个人的社会秩序、文化秩序和思想观念"[7](P85)。可以在一个更宽泛的意义上说,鲁迅在遭遇现实的左翼文化运动之前,就秉有了一个真正的左翼文化人所应具有的精神理想和文化心态,以及反抗任何形式之奴役的决心。它处于竹内好所言的那个"回心之轴"或舒芜所言的那个"基本认识"之中,而不是之外。这当然不是对某种观念或价值的偏爱,在本质上也无法被外化为某种系统的实体性思想或主义。它是深深浸润于一个人骨髓之中的那种

① 对这个问题的论述,参见伊藤虎丸《鲁迅与日本人》和汪晖《反抗绝望》。

东西。所以鲁迅在后来成为一个现实启蒙者的时候，他在人们最习焉不察的微妙的精神奴役方面才那么敏感，并不惜花费大量笔墨予以剖析。而这一工作则一直持续到他生命的最后一刻。

然而需要说明的是，当鲁迅把"人"的观念推向极致，推向一种特别的乌托邦状态时，他却成功地规避了这种"极致"或"乌托邦状态"所可能有的绝对主义逻辑陷阱。这是鲁迅思想意识中最富有个性、亦最富有东方特征之处。正如前面所提到过的，"人"的觉醒并没有使鲁迅获得解放的感觉，反而使他意识到自己的奴隶地位，意识到自己所隶属的民族和人类内部的奴役结构。渐渐地，他也许还意识到这种奴役结构甚至存在于包括他自己在内的每个人的内心。这是一个重新看待世界、也重新看待自己的复杂的内在过程，这一内在过程在鲁迅的第一篇白话小说里便得到了一次真切而彻底的寓言性表达。

此处我想直接引用伊藤虎丸对《狂人日记》的分析。伊藤认为这篇作品"隐藏着鲁迅……的精神史。在真正的意义上，它是鲁迅获得主体性之前的两个阶段的故事"[12](P119-120)，即：一、投身于新的思想和价值后获得"觉醒"阶段；二、进一步觉醒到自己也是一个"罪者"(吃人者)，从而"把自己从业已'委身'其中的新思想和新价值当中再次重新拉出来的阶段"。

第一个阶段对应于作品的第1－10章，即借助"真的人"视野，狂人发现周围的人都是"吃人的人"，都怀揣着似乎"怕我，想害我"的心思，于是他不顾安危地高喊："你们可以改了，从真心做起！要晓得将来容不得吃人的人，活在世上。"这种高喊正说明鲁迅还处在"社会的局外人"位置上，还"满怀激情地把自己也看做一个'精神界之战士'或'英雄'"，而"没能在这个世界内部找到自己的位置"。显然，人在这时"还不能说他已经真正获得了主体性"，因为"对这种'新的权威'(虽然它是从上面或从外部被赋予的)的信念、信仰和忠诚心，越热烈，越纯粹，就越会变得激进得没有止境，也越会变得残酷"[12](P120-121)。

伊藤此处描述的显然是一个"无辜者"形象，无辜而受害，所有的"正义"便都拉向自己一边，所有"不义"也都归于对立面，从而"经常表现得极其残酷无情"。相反，"知道自己是'恶人'或'加害者'的人，通常却做不到那么无情"。于是，《狂人日记》第11－13章便被认为对应于第二个阶段的鲁迅：

> 四千年来时时吃人的地方，今天才明白，我也在其中混了多年……我未必无意之中，不吃了我妹子的几片肉，现在也轮到我自己。[6](P132)

富有意味的是小说中曾三次提到"真的人"，其中两次在第一个阶段：一次是规劝大哥时向他描述出从"吃人"到"不吃人"的一幕进化史图景(象征了启蒙者通过话语进行启蒙的努力)；一次是面对暴力时"你们……会给真的人除灭了"的劝诫性威胁(劝诫中所显示的启蒙者所握有的历史强力)。这与随后所说"难见真的人"时那种自我惭愧之情(罪感)，正好构成了一个对比：启蒙者赖以高声呐喊和果敢行动的坚实基础开始塌陷，他不得不意识到自己作为一个受害者/施害者、批判者/被批判者之关系的相对性。这个再次觉醒终于完成了"人"之觉醒的最后步骤，它将世界的各种固定位置松动了，发现了"每个人的不同所具有的价值"。与此相比，在第一次觉醒中，世界秩序和人的价值只是颠倒了一个顺序，仍然处于尊卑贵贱的等级之中，处在与觉醒之前同样的世界结构中。而这第二次觉醒才使人"从按照既成模范、教条、组织等来衡量人的距离的异己意识和尊卑意识当中解放出来"，精神界孤高、自负的战士也被还原为一个普通人：狂人终于痊愈，"赴某地候补"去了。但这种还原并非是一种简单的放弃，而是从"新思想和新价值当中再次重新拉出来"，这"同抛弃思想、主义，获得'现实性'，或者又重新委身(转向)于另一种新思想一边，完全是两回事"。它"是从被一种思想所占有的阶段，前进到将其作为自己的思想所拥有的阶段——真正获得主体性的阶段，也可以叫做'获得自由'的阶段"[12](P119-120)。

伊藤出色的分析让我们看到，由于"人"的觉醒使鲁迅首先意识到自己的奴隶地位和"吃人"的社会奴役结构，进而意识到"奴役"本身也发生在自己的历史中及内心里，"人"的自由问题在鲁迅那里便表现为：既是绝对的、不可让度的"个人"的自由，也是同他人相关的"所有人"的自由。而"个人"和"所有人"之间所有可能的断裂之处，便通过"罪"的意识和"赎罪"的行为连接在一起。"自由"问题也因而变成了"平等"问题(即任何形式的不受奴役)，变成"自由了的个人"对"他人"的责任问题(包括决不奴役他人的责任)。而这自由了的个人之"自由"，又是建基在个人在历史中始终"不自由"的意识之上，也就是建基于竹内好所言的始终意识到自己奴隶身份这一事实之上。这真有点恩格斯在《共产党宣言》1883年德

文版序言中那段话的味道，那段话是："被剥削被压迫的阶级（无产阶级），如果不同时使整个社会永远摆脱剥削、压迫和阶级斗争，就不再能使自己从剥削它压迫它的那个阶级（资产阶级）下解放出来……。"如果我们假设性地认为，鲁迅在参加左翼文化运动之前，就已经有着一个"前左翼"时期，也并不为过。如果我们在外延上给"左翼"概念一个粗略的分类，即分为"政治左翼"、"经济左翼"和"价值左翼"的话，那么这个"前左翼"时期就是鲁迅拥有左翼价值的时期。

汪晖曾比较过鲁迅这时的思想与马克思主义历史观的不同："马克思考察了文明史的物质基础，从而把历史的进步同人对自然的掌握能力相联系，而鲁迅则是从人的自由意志考察政治制度和物质文明的演进……。"此外，"尽管鲁迅与理性主义者一样把历史看作是人力图扬弃自身与自然、自身与自身关系的必然性过程，但是鲁迅……却否定这个发展过程的后来阶段提供了比先前阶段更多的自由"[7](P84-85)。而我想在此补充说的是，马克思在创立自己的学说时依托的是业已成为强势并具有世界中心意识的欧洲文明，古老福音书中的"救世"激情也无不在人的意识之外暗中养育着一种创造新世界的主体精神；身处东方的鲁迅则没有这份幸运，他是在把握"他者"思想的根柢时才意识到自己作为个人和作为衰弱民族一员所遭受的双重奴役。正是这种"被动性"，才使他把"自由的主体"体验为身为"奴隶"，体验为一种既不甘为"奴才"、也绝不做"主子"的**奴隶-人**意识。竹内好说鲁迅后来"在相反的方向上富有个性地实现了他自身的马克思主义化"[3](P150)，就在于他一方面寄希望于改造中国的现实力量，另一方面又绝对不抱任何"解放的幻想"。即便鲁迅后来接受了阶级论，但这种理论虽然"在与黑暗的格斗中"，"有助于强化他的战斗力，却没能使他具体描绘出一个理想社会来。它是武器，是手段，不是目的"[3](P134)。换言之，新的阶级论学说只是增加了鲁迅认识历史和现实的复杂意识，并没有、也不可能改变鲁迅那业已形成的结构性自我，那种始终开放着的自我之历史。这正是鲁迅一以贯之的东西：任何新的理论学说，只有化为个人的自觉，生长出自己的主体性和人的自由意志，并由自己赋予新的秩序，才能成为真正的解放。而仅仅把理论视为一种权威而服膺之，把新的秩序"作为被赋与的东西来寻求"，并让自己站在优越于他人的制高点上，自然无异于新的奴役。可以说，鲁迅正是从个人和民族受奴役的双重觉醒中，意识到对整个人类来说可能都是最为致命的东西，那就是："奴役"和"压迫"不仅存在于社会形态，也表现于人的内心结构。而这种内在的"奴役"和"压迫"对他而言是作为"恶"、也作为"罪"来感受的，是作为反抗的对象、也是作为"赎罪"的内容来行动的。

毫无疑问，鲁迅的存在，使中国文化在骨骼里面拥有了前所未有的东西，使"平等"这一中国传统文化中并不或缺的要素，有了真正生长的内在机制。在没有基督教文化背景的中国，鲁迅以一种悖谬的方式，承担了以"罪"的意识反观自身这种"替代性"功能。而这种"替代性"又是不可替代的，因为其中并不存在一个从"半成品"到"成品"的递进过程。鲁迅的"中间物"意识本身就是一个成品，它与其说是一个相对"未来"而言的时间（今天）局限，不如说是相对"完整"而言的一个空间（个人或存在者）缺陷。鲁迅把自己相对化了，而他的"中间物"意识也就是一种**"相对者"意识**。这种"相对者"意识给中国几千年文化的精神空间带入了"绝对者"和"相对者"之紧张而又紧密的二元秩序。在这个秩序中，"绝对者"不是"者"，不是"物"，而是一种"无"；"相对者"也不是一个融入者，或逃避者，而是一个"介入"者。相对中国文化的"前所未有"而言，鲁迅可被视为中国式的耶稣，是一个凝结着**历史性**而非超越性的耶稣，或者在另外一个意义上说，是一个最具有基督性的非耶稣。而这一点，只有把鲁迅看作一个**凡人**而不是英雄时，才能够领会。

## 五、"非政治"的政治与鲁迅的左翼文化遗产

鲁迅之所以是一个凡人而非英雄，是因为他从没有创造过历史，甚至从没有加入过历史创造者的行列，尽管他生平中曾经有过这种机会。

如果把中国近现代史的三次重要革命与鲁迅生平相对照，就会发现，在这些改天换地的武装革命兴起时，他都处于外围或边缘。年轻时，他在日本加入了光复会，但这件事本身就湮没在历史的尘埃之中。

某次被指派回国从事暗杀的指令，也因他的推诿而作罢。当武昌起义的战火烧向全国各地时，他正偏居于故乡绍兴做着一名教员。他所能做的就是组织学生欢迎光复绍兴的革命军，并支持一份监督新的军政府的地方报纸。此后，他虽然做了国家教育部的官员，但长期只是把它作为一个能领取不菲薪水的饭碗，除了供职的第一年，以后从没有升迁过。与胡适不同，鲁迅对北洋政府从没有抱过希望，倒是对孙中山心怀敬仰，对国民党也充满同情。所以在北伐战争高潮之际，他来到了作为国民革命中心的广州，在中山大学做了教务主任和文学系主任，但他此番来粤的主要目的却不是投身风云际会的实际革命，而是教书、成家，并在有可能时做一番"前进"的文学事业。但革命发生了分裂和逆转，其中强势一方以极其残酷的手段镇压同样革命且充满了勃勃生气的另一方，其残酷程度是他以往从未遇到过的，他也从此割断了与先前同情过的国民党的任何情感联系。他在上海的租界里定居下来，成为一名自由作家，并同处于地下状态的共产党开始了半秘密的合作，而另一半公开的合作是自愿担任了左翼作家联盟的"盟主"。中共高层也对他愈益重视，有一次，一位中共领导人还秘密会见了他，尽管会见并不愉快。日后成为中共领袖而"五四"时期对鲁迅并未在意的毛泽东，这时也越来越注意他，并在他死后把平生最崇高的颂词献给了他。

从以上简要描述中可以见出，鲁迅在波诡云谲的中国现代史中虽然从来没有远离过政治，但也几乎没有真正投身过实际政治。鲁迅与政治之间存在着一种奇特的关系，这种关系无法用与实际政治的远近来定义，而只能在对"政治"重新定义后才能获得理解。毫无疑问，鲁迅是政治的，也投身于政治，但鲁迅投身的是一种"非政治"的政治，一种不靠政治手段、不以政权为目的的政治。这个"政治"没有现实的终极目标，看起来更像是一种文化事业，但又与一般文化事业的守成、传递和创新不尽相同，这是让一种真正的政治在每个人身上成长起来的那种事情。伊藤虎丸说鲁迅之所以把"揭示出'吃人的社会'的整体构造"，看得"比攻击压制者的暴虐更为重要"，就在于"他是把民众能否从政治的客体变成政治的主体作为问题的"[12](P114)。这种把民众"从政治的客体变成政治的主体"的真正的政治，并不诉诸任何外力，不诉诸任何社会秩序（因而不是现实政治，不是那种"政治"的政治），**它在每个单个人那里存在本身就是一种秩序**。这个秩序是没有中心的，因而也没有边界，没有先驱后进的尊卑之分，没有内部的等级关系；它本身就不以实体而显现，有起始而无终点，始终生长着，保持着世间生生不息的非凝固状态。竹内好称"鲁迅在孙文身上看到了'永远的革命者'，而又在'永远的革命者'那里看到了他自己"[3](P114)，这大体说明了鲁迅为什么总是拒绝站在"光复"或"革命"后的执政者那一边。但"永远革命"、"革命无止境"这些词句在汉语当下语境里却需加以限定，因为这些词句在20世纪后半叶的中国脱离了竹内好在1943年写这些话时的意旨，完全变成了伊藤虎丸所言的"被赋予的现实"，变成了通过强力而迫使人们接受的东西。而竹内好把鲁迅和孙文相比较本身，也是把孙文从一个现实政治家中抽离出来，仅就内在的无止境的进取精神而言的。在这种相近的进取精神之外，则凸现出两个人所从事的"政治"的截然不同。

但正像我们所看到的，鲁迅并不排斥实际政治，而是在实际政治中区分好的和坏的，然后让他自己的那种"非政治"的政治与之相毗邻。这是鲁迅与政治的关系中最为费解之处，也引发了内容绝然不同而内在逻辑却颇为相似的对鲁迅的各种曲解和误读。表面上看来，鲁迅仅仅是"革命"的追随者，是某种实际政治的同情者，但他所追随的"革命"和他所同情的实际政治，皆在他所处身的政治秩序之外，在一种凝固了的"革命"之外。只有在重新定义政治，区分出实际政治和"非政治"的政治之后，才能真正揭示鲁迅身上那种始终如一的、流动的、从来不被客体化的政治性，才能解释他为什么总是有保留地选择一种现实政治，然后又抛弃这种政治。这种始终如一的、流动的、从来不被客体化的政治性，也可被称为有机的政治性。正是这种有机的政治性，使他从清末民初一路走下来，最后走入左翼文化阵营，成为一个"拒绝任何幻觉"的马克思主义者。我们在本文开头时曾提出瞿秋白的原初命题，即：鲁迅是带着"什么"走进了"新的阵营里来的"？那么现在可以给出答案曰：鲁迅正是带着这种有机的政治性，带着支撑这种政治性的结构性自我，走入左翼文化阵营的。同时，通过赋予左翼文化一种"非政治"的政治品性，又使左翼文化拥有了自身的成长性。作为一种不靠政治手段、不以政权为目的的政治，作为以塑造人的主体性、使每个人的存在本身就是一种秩序的政治，"非政治"的政治始终是动态的、开放的、未完成的。它和

"政治"的政治时有交叉和重叠,并借助于"政治"的政治不断获得其外部条件,因而它实际上是后者的核心、灵魂和目的。但当后者仅仅以权力为核心、灵魂和目的时,这两种政治便分道而行。鲁迅所要求的现实政治,是始终前进着的政治,在对国民革命绝望之后,他在中国共产党那里所看到的就是这种前进的政治力量。他与中共的合作,依然在他两种政治相毗邻的既有格局中。他始终把对现实政治的选择,当作一次的选择,而拒绝将之终极化。他在左联后期与周扬等人的冲突,也是有机的政治与以权力为核心的政治的冲突。他在这些新的革命者那里,再次看到了"奴役"和"被奴役"的内在结构,看到了似乎永恒轮回的历史。他是一个在永恒轮回的历史中的永远的革命者,并最终死在了硝烟弥漫的"战场"上。

由"回心之轴"或"基本认识"所构成的结构性自我,由自由的宣讲者而产生的"吃人"的赎罪者,从历史的永恒轮回中诞生的"非政治"政治的体现者和永远的革命者,鲁迅以其自身的内在逻辑走入左翼文化阵营,也以其自身所携带的主体性和政治性重新定义着"左翼"。发生在一个特定时期的鲁迅的"向左转",当然离不开许多外部条件和契机(如国际性的"红色的 30 年代",如国内政治、经济方面的现实要求),但这仅表明鲁迅在那个时候的具体行动方向,仅表明鲁迅介入历史的具体方式,并不表明鲁迅那种内在的结构性自我和"非政治"的政治性有丝毫改变。正是在这个意义上,我们说鲁迅是"转"而未"变"的,这也是我们在讨论这个命题时,并不使用"转变"这个老称谓而使用"向左转"的原因之一。当然,说鲁迅"转"而未"变",并不是说鲁迅可以超越社会存在决定社会意识的法则,而是说他受制约于一个更大的社会和历史存在。也可以说,正是对这个更大的社会和历史存在的意识,才使他秉有了那内在的一切,秉有了那内在的结构性自我和有机的政治性。

至于鲁迅之于中国左翼文化运动,从表面上看,鲁迅的介入并没有改变这场运动的历史形态,但从内在品质看,正是由于他的存在,一场以历史形态出现的左翼文化运动,才在历经曲折、磨难和摧残后,仍然没有成为历史,仍然处于未完成的、仍然生长着的动态中。这是鲁迅给中国左翼文化所留下的最为宝贵的遗产,也是鲁迅从左翼文化运动中所最终选择出来的自己。

**参考文献:**

[1]何凝. 鲁迅杂感选集[M]. 贵阳:贵州教育出版,2001.

[2]张宁. 1936-1941:两种焦虑[J]. 新华文摘,2005,(17):90-93.

[3][日]竹内好. 近代的超克[M]. 李冬木,赵京华,孙歌译. 北京:三联书店,2005.

[4]舒芜. 鲁迅的中国和鲁迅的道路[A]. 1913-1983 鲁迅研究学术论著资料汇编:第 4 册[C]. 北京:中国文联出版公司,1987.

[5]孙歌. 竹内好的悖论[M]. 北京:北京大学出版社,2004.

[6]鲁迅全集:第 1 卷[M]. 北京:人民文学出版社,1981.

[7]汪晖. 反抗绝望:鲁迅及其文学世界[M]. 石家庄:河北教育出版社,2000.

[8]刘小枫. 拯救与逍遥:中西方诗人对世界的不同态度[M]. 上海:上海人民出版社,1988.

[9]鲁迅全集:第 8 卷[M]. 北京:人民文学出版社,1981.

[10]鲁迅全集:第 2 卷[M]. 北京:人民文学出版社,1981.

[11]李慎之. 回归"五四",学习民主——给舒芜谈鲁迅、胡适和启蒙的信[J]. 书屋,2001,(5):16-21.

[12][日]伊藤虎丸. 鲁迅与日本人[M]. 李冬木译. 石家庄:河北教育出版社,2000.

**The depth of Lu Xun's "turning to the left"**

Zhang Ning

(*School of Chinese Language and Literature, Zhengzhou University, Zhengzhou* 450001)

**Abstract**: The author tries to reinterpret Lu Xun's "turning to the left" within a new framework, holding that Lu Xun's "turning" was concurrent with his "remaining." With his sense of "guilt" and "duty", he established a medium between the individual and the nation as well as the human race, and kept through to the end a kind of political awareness without being involved in politics. Lu Xun could not change the history of the left-wing movement in art and literature in China in the 1930s, but he could change its nature.

**Keywords**: Lu Xun; turning to the left; guilt; political awareness

[责任编辑 立 华]

# 左翼文学思潮和世界华文文学

黄 万 华

(山东大学 文学与新闻传播学院,山东 济南 250100)

**摘 要**:从 20 世纪 30 年代到 90 年代,台港、海外的左翼华文文学思潮分别发生于殖民统治、国民党统治、资本主义制度、民族主义国家等各种境遇中,以其丰富多样的形态,构成了台港、海外华文文学传统的重要方面。台港、海外左翼华文文学始终以在野的处境、边缘的地位、民间的生存方式保留、发展了左翼文学的现实批判立场,并在多种思潮并存的局面中避免了政治性预设价值的根本性宰制,其历史经验拓展和加深了人们对作为中国左翼文学思潮理论核心的左翼现实主义的认识。

**关键词**:左翼文学思潮;世界华文文学;现实主义

**中图分类号**:I206.6 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2007)02-0016-06

左翼文学思潮是五四文学革命之后最重要的一种文学思潮,它在 20 世纪 30 年代和以后的年代里对中国大陆的现代文学产生了持久的主导性影响,同时也在台港和海外华文文学中得到了强烈的回应。兴盛于 1928 年至 1936 年间的中国左翼文学运动本来就是当时世界革命文学思潮的产物,因此,将世界范围内的左翼华文文学思潮纳入我们的考察视野,会拓展和加深我们对左翼文学思潮的认识。

从 20 世纪 30 年代到 90 年代,左翼文学思潮在台港和海外华文文学中一直有着不可忽视的影响和丰富多样的形态。以一向被视为海外华文文学重镇的新马华人社会为例,1927 年始,马来亚经济衰退,工农百姓命运恶化,在这种环境刺激下,呼应于中国 20 年代末无产阶级革命文学思潮的新兴文学运动应运而生。仅 1929 年春至 1930 年夏的《叻报》就发表了 10 余篇论述新兴文学背景、形式、历史使命和现实意义等的文章,鼓吹以"在中国……现在是无产阶级文学了"为榜样,开展"作时代的先驱"和"群众步伐前进的笛号"[1]的新兴文学运动,创作"普遍的接近着广大民众"、"以群众的集团生活,……以群众的感情……感动观众"的新兴戏剧和描写"暗无天日的矿洞"和"工厂"生活的新兴小说,成为当时马华文学最有实绩的文学实践。1935 年前后,马华文学界又提出了"从主观到客观,从自我到社会,从浪漫到集团,从自然到写实,从唯心到科学"[2]的"新写实主义",不仅更强调"反映现实和富有实感"[3],而且要求作家以积极的姿态,"引导""彷徨苦闷"中的"民众""走上光明的坦途"[4],为此,作品不仅"力求大众化",而且要成为"时代的号角"[5]。一批令人耳目一新的"新兴人物"形象出现在马华文学中。马华文学的第一个高潮,出现在 1937 年至 1941 年的战前抗日援华文学中。此期间的"南洋文艺通俗化运动"、"南洋新启蒙运动"、"南洋文艺大众化运动"、"马华文艺通讯运动"、"马华文化现实化运动"等,都是围绕着"配合目前抗战的需要",结合马华社会的"政治经济风俗人物","作品必须深入大众","以'通俗化'的形式""负起战时任务去组织民众、教育民众,加强民众的抗战救亡意识"[6](P5-211)等内容展开,反映出左翼文学思潮的多方面影响,也产生了铁抗那样跟中国大陆、台港作家相比"毫不逊色"[7]的优秀小说家。在战后反殖民主义、争取民族独立的过程中,马华左翼文学也一直发挥着重要作用,从 1957 年马来亚独立到

收稿日期:2005-08-09

作者简介:黄万华(1948- ),男,浙江上虞人,山东大学文学与新闻传播学院教授,博士生导师,主要研究方向为中国现当代文学及海外华文文学。

1965年新、马分家后，“文学是经国的大业”一直是许多新马华人作家最重要的社会使命感，在马共武装斗争、城市学生运动、种族冲突等复杂社会环境中，左翼文学通过“爱国主义的大众文学”[8](P78)等口号，一直影响着马华文学的走向，反映出在民族性和公民性复杂纠结的国家语境中左翼思潮的变化。

即便是在20世纪70年代以后世界范围内的左翼思想相对低落的时期，台港、海外左翼华文文学仍不绝于缕。台湾左翼文学在90年代甚至出现了以陈映真、吕正惠和《左翼杂志》、《夏潮》、《人间》为中心的传统左翼思潮，以《台湾社会研究季刊》为中心的新左翼思潮，和以陈芳明为代表的左翼文学思潮变异形态等之间的分化和冲突。而同一时期，美国华文文学中的左翼文学思潮也有所复苏，“草根文群”的形成和黄运基《奔流》、《狂潮》等小说文本的提供就呈现了这种复苏。这些比大陆左翼文学要丰富得多的左翼文学思潮及其形态，分别发生于殖民统治、国民党统治、资本主义制度、民族主义国家等各种境遇中，如果对照于中国大陆新旧制度之中的左翼文学思潮，显然是有利于深化我们对左翼文学思想本质的认识的。

左翼文学一直构成着台港、海外华文文学的重要部分，其原因大致出于三个方面。一是台港、海外华人社会的构成及其转型强化了文学的社会功能。台港、海外华人社会的转型有其特殊性，但在20世纪30年代前后都受到了世界经济危机和反帝反殖形势的直接、重大的影响，从而直接孕育了左翼文学思潮。例如，当时海外聚集华人最多的马来亚地区，华人从零星散落的华族群体，经由宗乡社区、团体而形成有一定凝聚力的华人社会，大致发生在20世纪初至30年代。而在30年代前，马华人口中第一代移民始终占了大多数(约70%)，他们都拥有中国社会生活经验，大部分又是近代产业工人、城市贫民。马华社会又较为重视教育，1930年代马华社会受过小学教育的人口比例，男性已达40%以上，女性也有10%。这样一种社会构成使马华现代社会得以形成的重要力量来自华侨华人对中国辛亥革命、五四运动、抗日战争等重大社会变动事件的关注、支持，由此也凸显了文学的社会功能。同时，马华劳苦群众一直深受殖民统治阶级和华族买办集团压迫，相对于马来亚其他民族，华族的阶级分化明显，其阶级意识也更强烈。这些因素在1930年代世界性经济危机和革命形势的背景上直接促成了左翼文学思潮。二是台港、海外华人作家在中国“文以载道”的传统文学观、“经世致用”的近代启蒙思潮和“启蒙教化”的五四新文化运动影响下形成了感世忧族的社会使命感。我曾在《台港和海外：五四新文学的应合和背反》[9]一文中分析过台港新文学和海外华文文学的产生跟中国文学，尤其是五四新文学之间的应合。台港、海外华文作家一直具有强烈的民族危机感和时代使命感，这种作家主体意识很容易共鸣于左翼文学思潮。张深切在忆及1934年发起组织台湾最大的文学团体“台湾文艺联盟”时的动机说：“我看左翼组织已经被摧残，自治联盟也陷于生死浮沉的田地，生怕台湾民众意气消沉，不得不决意承担这个带有政治性的文艺运动。……在这文艺启蒙时期，与其说是一跃要建立文坛，不如说是要建立文艺运动的基础，来代替政治运动较为恰切。”[10](P110)“文艺启蒙”并不为了“要建立文坛”，而是要完成陷于低潮的左翼政治运动，这的确是极其自觉而明确的左翼文学意识了。三是马列文艺思想、中国左翼文学理论在台港、海外华人社会的传播。台湾、南洋华人社会从1930年代起就有包括共产党在内的左翼政治组织的广泛活动，马列文艺思想、中国左翼文学理论一直得到传播。而在香港，港英当局出于对本国自由主义传统的尊重，使得左右翼政治势力在香港都得以容身，中共更是领导和组织左翼人士进入香港。从1930年代中期起，内地左翼人士有过三次较大规模的迁徙香港。尤其是战后初期(1945－1949)，中共在香港领导左翼文化力量成功地构筑成了一个包括众多报纸刊物、书店出版社、新闻机构、新办学校等在内的传播、影响机制。香港文坛左翼力量利用香港和平环境的空间，有组织地展开对毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》的学习、诠释、宣传、讨论并实践左翼文艺政策，展开了富有大批判性和自我改造性的文艺运动。可以说，此时期的香港文坛是毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》的相关精神在解放区以外得到最有力贯彻的地方，在不少方面成为1950年代中国大陆文艺模式的先声[11]。这也直接促成了20世纪五六十年代香港文坛左右翼文学对峙的格局。

所以，左翼文学运动不仅是在中国大陆本土发生和演进的革命文学运动，也是切切实实地发生在台港地区和海外华人社会的重要文学形态，其包含的经验教训、得失利弊是不可忽视的。

左翼文学思潮在台港和海外华人社会的发生、发展不是单一地移用中国大陆左翼文学的模式，而是出于解决台港和海外华文文学的一些根本性课题，从而对形成各自的文学精神和文学传统起了重要作用。20世纪30年代在台湾文坛发生的"乡土文学"的倡导和论争就有着左翼文学的背景。1927年，在台湾新文化运动中起主导作用的台湾文化协会进行改组，主张在台湾开展阶级斗争以结束日本殖民统治的连温卿、王敏川等主持文协，日本共产党台湾民族支部(1928年成立于上海)的重要成员蔡孝乾、潘钦信、洪朝宗、庄春火、翁则生等成为文协骨干，他们在台湾通过《台湾民报》、《大众时报》等传播马克思主义、社会主义思想。早在1924年，连温卿就发表过《言语之社会的性质》、《将来之台语》等文章，强调从保护民族精神出发护惜自己的民族语言。正是在这样的背景上，黄石辉1930年8月在《伍人报》第9号至第11号上发表了《怎样不提倡乡土文学》一文，强调台湾文学"须以劳苦群众为对象去做文艺，便应该起来提倡乡土文学"[12](P448-489)，而这乡土文学就是"用台湾话做文，用台湾话做诗，用台湾话做小说，用台湾话做歌谣，描写台湾的事物……"[12](P448-489)。黄石辉的"乡土文学"论有两个基点，一是他将"乡土"扩展至整个台湾，富有强烈的民族抵抗意识，二是他强调为劳苦民众的"文艺大众化"，应合着中国大陆左翼文艺运动的基本主张。这两个问题正是日据时期台湾文学的核心建构，黄石辉也由此被台湾文坛称为"普罗文学之巨星"[13](P80)。黄石辉的文章引起郭秋生、廖毓文等的关注，并撰文展开讨论将乡土文学的倡导引向"台湾话文的建设"，而"台湾话文"的核心就是既与"五四"后的中国白话文融为一体，又"给台湾大众也看得懂"[14](P7)，这就把黄石辉提出的台湾"乡土文学"的基点在语言这一文学的根本生存状态的层面上合二为一了。待到1934年"台湾文艺联盟"成立，更以"骨子里是带有政治性"的"左翼组织"[15](P111)立场，开展"能够暗示大众前进"的"文艺大众化"运动[10]，从"台湾固自有台湾特殊的气候、风土、生产、经济、政治、民情、风俗、历史等"出发，"察其所生、审其所成、识其所形、知其所能"[16](P184)的"乡土文学"成为台湾左翼文学运动极其重要的出发点。而在战后台湾文学的重建讨论和1970年代乡土文学的论争中，台湾"乡土文学"都在左翼文学传统上被审视、被倡导，而每次都与中国大陆的左翼文学思潮有密切关系，在这过程中，关注现实、批判现实并服务于民众的现实主义文学精神得到了凸显。在1945年后台湾文坛的重建中，许寿裳强调发扬鲁迅的"由个人主义而至集体主义"的"战斗的现实主义"[17]，杨逵强调"人民的作家应该是人民的一员，要靠自己的血汗和人民生活在一起"[18]，"要有透彻的认识、坚强的意志与胆敢的表现现实"[19]。这些意见都是围绕着马克思主义的观点展开的，也由于发表意见者有不少是从中国内地来到台湾的左翼人士而跟中国大陆抗战胜利后的左翼文学思潮相呼应。在1977年的台湾乡土文学论争中，"乡土文学"则被明显地置于"不谈人性，何有文学"[20]的对立面，甚至被视为台湾作家追随毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》而实践的"工农兵文艺"[21]。而坚持乡土文学立场的作家则更强调"真正的'乡土文学'是关心自己所赖以生长的土地，关心大多数与我们共同生活在同一环境下的人"的"现实主义文学"[22]，在社会急剧变化的1970年代，乡土文学尤要"全面地检视在外来的经济、文化全面支配下，台湾的乡村和人的困境"[23]。

在上述历史过程中，乡土文学的涵义从20世纪20年代中国大陆语境中的"改造国民性"的乡村文学扩展、演变至30年代至70年代台湾语境中富有民族归属意识和社会批判意识的现实主义文学，并成为台湾左翼文学的主流，这自然是由台湾文学自身的使命决定的。日据时期和国民党政权时期台湾处境的孤绝，都使得台湾文学格外关注自身与台湾土地血肉相连、情感与共的生存状态。而台湾乡土文学的民间生存方式使它在疏离、抗衡官方意识形态中凸现了左翼文学运动的现实批判、抗争精神。中国左翼文学运动本来就是作为一种"在野"的革命力量而问世的，对内它直接抗衡着国民党的专制统治，对外它则鲜明反对统治世界的资本主义、帝国主义。所以，左翼文学不仅"要暴露旧势力的罪恶，攻击旧社会的破产"，而且在描写革命时也"慎勿以'历史的必然'当作自身幸福的预约券"，"把未来的光明粉饰在现实的黑暗上"[24]。只是后来当中国大陆的左翼文学进入体制内，并以"革命的功利主义"为自身的目的时，它的现实批判精神就慢慢消退了。

但是台湾乡土文学与左翼文学的生存状态却有很大不同。台湾乡土文学的先驱者赖和、杨逵等在日据时期就因坚持左翼文学立场而多次入狱。光复初期，杨逵、吕赫若等乡土作家又或遭国民党政府关

押，或身亡于反抗现实的地下党斗争中。1950年代，钟肇政、钟理和、廖清秀、陈火泉等乡土作家也始终流离于政界作家、军中作家等主流文坛之外，在失意潦倒、放逐边缘中坚持创作。到1970年代台湾经济起飞之后，陈映真、黄春明、王拓等作家再次倡导的乡土文学坚持反映经济转型中"生活不断下降的父兄子弟"的命运，批判"在中华文化复兴的虚伪口号下疯狂地将中国人的心灵彻底出卖为外国人心灵"的"买办文学、洋奴文学"，跟官方意识形态，甚至跟"已成名或已挂名的作家们"形成了尖锐的对立[25]。这种在野的处境、边缘的地位、民间的生存方式使1980年代前的台湾乡土文学保存、发展了左翼文学的现实批判立场，以发出"异议"的思想高度丰富了台湾现实主义文学传统。

台湾左翼文学的存在形态（香港、海外左翼华文文学也往往取相似的存在形态）促使我们去思考中国左翼文学理论、立场的核心是什么。毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》发表后不久，郭沫若曾评价说"凡事有经有权"，毛泽东将此评价引为"知音"之论[26](P60)。所谓"经"是指"《讲话》中有些道理是长久之计"，即"对于文艺与生活、文艺与人民的关系"的论述。所谓"权"是指"有些道理则是权宜之计"，即"绝对的实用化态度，尤其是文艺为政治所用"的观点[27](P319)。这表明《在延安文艺座谈会上的讲话》代表的中国左翼文学思潮理论的核心正是现实主义的，它关注的是文学与现实的关系、文学的大众化等问题。左翼现实主义的活力取决于其"经""权"之间的关系。台港、海外左翼华文文学在这方面给我们以启迪。

现实主义从本质上讲是文学自身发展过程中的一种自律性机制，是在思想性、社会性、艺术性等诸多层面上，以其追求的批判性、典型性、客观性等，对文学与人生、自我等关系起调节作用，以促使文学本体的不断丰富。例如，当创作有沦为赏玩之物的危险时，现实主义会强调作品批判现实、发出异议的思想高度；当作家过分封闭于"自我"时，现实主义会强调对当下的社会现实作出及时、积极的回应和关注社会人生，尤其是社会底层人生；当创作因"遵命"等因素而窒息其艺术生命时，现实主义会强调以活鲜的生活语言去构筑艺术世界。因此，现实主义的生命力正在于它在文学发展阻隔、困窘之时所起的调节、疏通作用。左翼现实主义作为现实主义的一种形态，其"经"（长久之计）是疏通着文学与现实、与大众的关系的，但其"权"（权宜之计）强调集体认知，强调文学对社会的政治的意识形态的依傍，尤其所依傍的政治意识形态成为官方意识形态时，就有可能削弱，甚至毁灭现实主义的调适能力了。这种"经""权"之间的矛盾冲突，也就是韦勒克所言"在现实主义中，存在着一种描绘和规范、真实和训谕之间的张力"[28](P232)，作为文学自身诉求的"描绘""真实"和作为社会政治要求的"规范""训谕"两者能否构成现实主义文学的张力，取决于"规范"、"训谕"的内涵。左翼现实主义的"规范"、"训谕"往往表现为预设的激进的政治性价值，它对文学形成支配性、宰制性的影响。在左翼现实主义理论中，周扬1933年阐释的"社会主义现实主义"理论是最有影响的，甚至在较长的时间里独尊文坛。周扬介绍的"社会主义现实主义"关注"艺术的创造和意识形态的意义之间的细密的关联，艺术的创造对于意识形态的意义的依存，艺术家对于他的阶级的世界观的复杂的依存"[29]，强调"典型的环境中的典型的性格之正确的传达"，并将"一面描写出种种的否定的肯定的要素，一面阐明其中一贯的社会主义革命的胜利的本质"视为文学"真实性"的集中表现。这一理论扬弃了先前"新写实主义"、"唯物辩证法的创作方法"等"左"倾机械论的文艺思想，开启了"革命现实主义"，其意义是重大的。然而，它的理论思维也集中表现了"价值预设"的倾向。它指出"真实性"是"作品所不能缺少的前提"，但预设了"真实性"是要戳穿资产阶级的"说谎"、"掩饰现实"；它强调"不在表面的琐事中，而在本质的、典型的姿态中，去描写客观的现实"，但也预设了社会主义是"英雄主义的时代"这一"时代的非常特征的本质……"[29]。在这种种"价值预设"中，真实性、本质性跟政治性、思想性直接联系在一起，从而产生福柯一再讨论的"排斥机制"，即把其他话语都作为非真实非本质的话语排斥出去。这就是我们在"十七年文学"中看到的情况。

"社会主义现实主义"在台港、海外华文文学中也曾被倡导，但情况有所不同。例如，左翼文学思潮在台湾最大规模的一次传播是战后的1947年至1949年。在这期间，"社会主义的现实主义"的倡导，开始是作为"不但与'浪漫主义'有别，就是与'写实主义'（或现实主义）也有很大差异"的"主张阶级文学（即文学阶级性）"[30](P124-126)的新现实主义被提出，强调这种"为了那广大的人群所属的阶级而服务的文

学”，其“‘情感’，也只是广大劳动人民求民主、反专制、求解放、反独裁的积极的行动和怒潮”，其“个性是广大劳动人民的‘群众性’”[30](P124-126)，表现出一种激进的政治姿态。这种脱离文学也脱离台湾现实的“新现实主义”遭到了批评，台湾作家，尤其是台湾本土作家这一时期倡导的现实主义本质上仍是“社会主义的现实主义”，坚持“立脚在辩证唯物论和历史唯物论上，且站在与历史发展的方向相一致的阶级（资本主义的掘墓人）的立场上”，但已不仅“批判地接受”了“旧现实主义”的积极因素，强调了“‘个性’或‘感情’不是抽象的‘群众性’或‘广大人民’性，而是具体地被抽出自某一阶层的共通的特性”[31](P178)，文学作品不仅是塑造“有着个性、阶级性和群众性”的“现实的典型人物”[32](P162)，而且更为注重如何面对台湾现实，“在表现台湾的场合则必先着眼台湾现实的诸特性”[32](P158)；“为了了解台湾的现实，大家须要了解整个的中国，整个的世界”[33]。这样一种现实主义无疑具有台湾文学的强盛生命力。

战后台湾文坛的左翼现实主义坚持了社会主义现实主义的基本原则，但更从台湾文学的根本性问题和现实性境遇出发，关注文学与生活、文学与民众等“长久之计”，在以左翼意识形态抗衡国民党官方意识形态的同时更注重文学性课题的解决。战后台湾左翼文学的这种存在形态在20世纪五六十年代台湾文学突围出国民党意识形态的宰制中发挥了重要影响，甚至成为五六十年代台湾文学的成就超越了同时期中国内地文学的重要因素。

跟20世纪五六十年代中国大陆左翼文学的独尊地位不同，台港、海外华文左翼文学思潮始终是与其他文学思潮并存。五六十年代，在台湾，有三民主义文艺思潮及其变异，有自由人文主义（以胡适、梁实秋、夏济安等人和《自由中国》、《文学杂志》等为代表）、文化守成主义（以胡秋原、徐复观、苏雪林等为代表）、现代主义（以现代、蓝星、创世纪三大诗社和围绕《现代文学》形成的现代派小说为代表）等文化思潮、文学形态；在香港，文坛的“左右对垒”也并非“势不两立”，双方“落到文学观念上，却仍有一定的回旋空间”，“左翼的‘社会主义现实主义’”往往落实为“批判现实主义[34](P22)；在南洋华人社会，左翼文学始终主张“我们的文艺是为人民大众的，首先是为工农的，为工农而创作，为工农所利用的”，并一度宣扬“在文艺操在知识分子的手中的时候，文艺为工农服务的问题无论如何是无法彻底解决的，只有工农群众夺取了文艺控制权后，文艺才能真正有效地为工农服务，为工农所利用”[35](P150)，结果导致了自身现实主义活力的萎缩，而后来也是在现代主义思潮的压力下，不断调整自身，才逐步走出创作困境。这个多种思潮并存的局面使左翼文学避免了政治性预设价值的根本性宰制，避免了在依附意识形态中失去自身的批判精神，这其中的历史经验实在是很丰富的。

在左翼文学研究领域中，中国左翼文学思潮和世界华文文学是个刚开始的话题。左翼思潮影响下的现实主义文学传统，影响了“五四”后开始形成的世界华文文学格局，这中间有许多问题值得深入探讨。将世界范围内的左翼华文文学思潮、形态纳入研究视野，不仅会拓展和加深我们对左翼文学思潮的认识，而且会推进中国大陆、台港、海外华人社会文学的历史整合，深化对“五四”以来中华民族文学的认识，其所包含的思路更会沟通中国现当代文学和世界华文文学的研究，推动中国现当代文学、世界华文文学的学科建设。

**参考文献：**

[1]罗依夫. 充实南洋文坛问题[N]. 南洋商报，1929-05-31.

[2]编者. 编者按[N]. 槟城新报，1934-12-30.

[3]丝丝. 1934年的槟风[N]. 光华日报，1934-01-04.

[4]李润湖. 新路献词[N]. 新国民日报·新路，1936-09-19.

[5]新野发刊辞[N]. 新国民日报·新野，1935-05-21.

[6]方修. 马华新文学大系·理论批评二集[M]. 新加坡：星洲世界书局，1971.

[7]张永修. 马华文学史整理第一人[N]. 南洋商报·南洋文艺，1999-10-09.

[8]方修. 战后马华文学史初稿[M]. 吉隆坡：马来西亚华校董事总会，1987.

[9]黄万华. 台港和海外：五四新文学的应合和背反[J]. 世界华文文学论坛，2003，(2)：56-60.

[10]陈少廷. 台湾新文学运动简史[M]. 台北：联经出版事业公司，1978.

[11]黄万华. 1945-1949年的香港文学[J]. 中国现代文学研究丛刊，2004，(2)：89-104.

[12]廖毓文.台湾文字改革运动史略[A].李南衡.日据下台湾新文学·明集5(文献资料集)[C].台北:明潭出版社,1979.
[13]吕正惠,赵遐秋.台湾新文学思潮史纲[M].北京:昆仑出版社,2002.
[14]负人.台湾话文杂驳三[J].南音,1932,1卷3号.
[15]台湾文艺联盟成立宣言[J].台湾文艺,1934,1卷1期:3-5.台北:东方书局影印本.
[16]张深切.对台湾新文学路线的一提案[A].李南衡.日据下台湾新文学·明集5(文献资料集)[C].台北:明潭出版社,1979.
[17]许寿裳.鲁迅的人格和思想[J].台湾文化,1947,2卷1期.
[18]杨逵.论文学与生活[N].力行报,1948-12-06.
[19]杨逵.论"反映现实"[N].力行报,1948-11-11.
[20]彭歌.不谈人性,何来文学[N].联合报,1977-08-17.
[21]余光中.狼来了[N].联合报,1977-08-20.
[22]王拓.乡土文学与现实主义[J].夏潮,1977,(17).
[23]陈映真.文学来自社会反映社会[J].仙人掌,1977,(5).
[24]茅盾.写在《野蔷薇》的前面[A].野蔷薇[M].上海:大江书铺,1929.
[25]徐复观.评台北有关"乡土文学"之争[J].中华杂志.1977,(171):15-26.
[26]胡乔木.关于延安文艺座谈会前后[A].胡乔木回忆毛泽东[C].北京:人民出版社,1994.
[27]林伟民.中国左翼文学思潮[M].上海:华东师范大学出版社,2005.
[28][美]R.韦勒克.批评的诸种概念[M].丁泓,余徽译.成都:四川文艺出版社,1988.
[29]周起应.关于"社会主义的现实主义与革命的浪漫主义[J].现代,1933,4卷1期:21-31.
[30]扬风.五四文艺写作——不必向"五四"看齐[A].陈映真,曾健民.1947-1949台湾文学问题论议集[C].台北:人间出版社,1999.
[31]骆驼英.论"台湾文学"诸论争[A].陈映真,曾健民.1947-1949台湾文学问题论议集[C].台北:人间出版社,1999.
[32]雷石榆.再论新写实主义[A].陈映真,曾健民.1947-1949台湾文学问题论议集[C].台北:人间出版社,1999.
[33]杨逵.论"反映现实"[N].力行报·新文艺,1948,(19).
[34]郑树森,黄继持,卢玮銮.香港新文学年表(1950-1969)三人谈[A].香港新文学年表(1950-1969)[M].香港:天地图书有限公司,2000.
[35]黄万华.新马百年华文小说史[M].济南:山东文艺出版社,1999.

**The left-wing literary trend and Chinese literature of the world**

Huang Wanhua

(*College of Literature and Journalism, Shandong University, Jinan* 250100)

**Abstract**: From 1930 to 1990, the left-wing Chinese literary trend had gone through the colonial, the Kuomintang, the capitalist, and the nationalist contexts, which contributed to the literary tradition for Taiwan, Hong Kong, and the overseas Chinese literature with various modalities. The left-wing Chinese literary trend had preserved and developed its critical nature with a peripheral, popular and nongovernmental status, avoiding the fundamental dictatorship of a preset political value in the presence of various literary trends. Its experience expanded and deepened people's understanding of left-wing realism as the theoretical core in Chinese left-wing literary trend.

**Keywords**: the left-wing literary trend; Chinese literature of the world; realism

[责任编辑 立 华]

文 史 哲
2007 年第 2 期(总第 299 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2007(Serial No. 299)

# 今本《竹书纪年》纂辑考

张 富 祥

(山东大学 文史哲研究院,山东 济南 250100)

**摘 要**:今本《竹书纪年》的原本出于唐代,是开元间整理国家藏书时,由当时所保存的古本《竹书纪年》不完本及历来所积存的一些附录性注释资料,统加整理、改编和增补而纂辑成书的。其年历主要依据僧一行的《大衍历》推排确定,并加入了干支纪年。此即《旧唐书·经籍志》和《新唐书·艺文志》所著录的《竹书纪年》14卷本,而全书实未有定稿。宋代尚存此本,南宋乾道间编制的《中兴馆阁书目》著录为《竹书》,而已复有残缺。驯至明代,整理者合并其卷次,又将原本的附录材料散入本文之下,遂成今本《竹书纪年》2卷。今本的史料多有增改,年代亦多有错误,但它的大部分内容条目还是承古本《纪年》而来的,且并未完全突破古本原载的夏、商、西周年代框架,因此在古史研究和上古年代学上仍具有不可忽视的价值。

**关键词**:《竹书纪年》;汲冢竹书;《大衍历》;年代学;古史研究

**中图分类号**:K05 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2007)02-0022-25

## 一、引言:以往的研究情况和问题

西晋太康二年(281)出土于汲郡(今河南汲县)古墓中的《竹书纪年》(下简称《纪年》)一书,公认是战国时魏国的史书,也是现今所知我国第一部带有编年体通史性质的史书,在中国史学史和古史年代学上都有着相当的地位和价值。原简用战国文字(大致为小篆)书写,当时出土后颇多毁落残缺,经朝廷降旨收集整理,由名家学者荀勖、和峤、徐广、傅瓒等共同校缀编次,始用隶字写为定本,藏之秘阁;稍后卫恒、束晳、挚虞、王接、荀觊等又分别加以考正,杜预也曾加以注释。《晋书·儒林传》还记载西晋末续咸尝撰《汲冢古文释》10卷[1](卷九十一),是为最早可考的专治这批竹简书的私家著作。后世因《纪年》原本散佚,故清以来有古本、今本之称。古本原则上是指当初荀、和等人的定本,现在则多用以兼称后人从晋、宋之间的古书、古注中搜集本书佚文而编录起来的辑本;今本则指现存的一种较完整的本子——它大抵自元、明以来见于流通,虽亦称《纪年》,然内容和文字跟当下所了解的古本差别甚大,并且至今学术界对其来历也还没有趋向一致的说法。

自清初雍正年间以至于今,整理研究《纪年》而成专书的学者有二十余家①,散存的单篇论文则有更多。总的来看,占上风的意见是相信古本《纪年》自是先秦古书,纵然其内容亦有不可信之处,而全书绝无伪撰之嫌;今本《纪年》则为晚出的伪书,乃后人掇拾有关材料编成,非是晋时原本。如清初钱大昕就曾谈到,今本《纪年》当是宋以后人为之,因其体例类似纲目体,而此体起于朱熹《通鉴纲目》,故"唐以前无有也,况在秦汉以上乎"[2](卷十三《竹书纪年》)。《四库全书总目·竹书纪年》也曾举出一些例证,指称"其伪终不可掩"[3](上册,P418)。朱右曾则略承钱大昕之意而推扩之,以为今本乃"捃拾残文,依附《史记》,规仿紫阳(朱熹)《纲目》"而成[4](《卷首》)。王国维先生对此本成见最大,其《疏证序》有云:"今本《纪年》为后人蒐

收稿日期:2006-09-27

作者简介:张富祥(1950- ),男,山东淄博人,山东大学文史哲研究院教授。

辑，其迹甚著。……一一求其所出，始知今本所载殆无一不袭他书。其不见他书者，不过百分之一，又率空洞无事实，所增加者年月而已。且其所出，本非一源，古今杂陈，矛盾斯起。既有违异，乃生调停，纠纷之因，皆可剖析。夫事实既具他书，则此书为无用；年月又多杜撰，则其说为无徵；无用无徵，则废此书可。"[5](P3) 这些话揭发今本《纪年》的问题甚是尖锐，似乎证据凿凿，已无可辩驳，于是今本之不可信至此而殆成定论。如范祥雍先生所说："《今本纪年》之伪，经过清代以来学者们反复考证，已为定谳，无须再买菜求益了。"[6]

不过伪与不伪，亦有殊观。譬如说，假定今本内容尚大略承古本而来，只是它"重编"较晚，那么仅斥之为伪书就有诸多不宜。所以国内外另有一些学者，虽也承认今本《纪年》不是晋时原本，而坚持此本非伪，因而对其史料价值的评价也更高一些②。问题在于，考辨今本《纪年》的真伪是一事，考定此本的成编年代及其纂辑过程又是一事。迄今为止，学者对今本《纪年》的衍生源流仍限于推测，未有直接的证据。由于明代所刊《纪年》甚多，如范钦辑《范氏奇书》、赵标辑《古今逸史》、何允中辑《广汉魏丛书》、汪士汉辑《秘书廿一种》所收此书，以及见于吴宏基《史拾遗闻》、孙承泽《五经翼》的校本等，无一不是今本，因此清以来学者往往以为今本《纪年》出于明人。如钱大昕就已推论此本为"明人所葺"[2]；四库馆臣为《穆天子传》所写的提要也曾明言："今本《竹书纪年》乃明人摭诸书以为之，非汲冢之旧本。"③ 后来姚振宗则径指今本《纪年》为天一阁主人范钦所托撰。他的理由是，此书不见于官修的《文渊阁书目》及陈第《世善堂书目》等，而唯独见于《天一阁书目》，且《天一阁书目》谓阁中所藏刊本为"司马公（范钦）订"，则其正文即为范钦所辑录，小字夹注亦为范钦所加[7](卷十二)。然据雷学淇所说，他曾于嘉庆三年（1798）在书肆得一首尾残缺的《纪年》大字本，"字体与元人所刻书相似"，存有"舜纪以下至周显王"的记录，"疑即杨慎《丹铅录》所称，盖元明间刊本也"④[8](卷八《纪年考证》)。陈梦家先生据以指出，若雷氏所说可信，则今本《纪年》"或编纂于元代，亦未可知"[9](P488)。较之雷氏所说又有进者，是洪颐煊曾据其对《纪年》的校订，发现南宋时"罗泌已见今本"[10](卷下，桓王十二年下注)。方诗铭、王修龄先生又据以指出，若洪氏所说可信，则此本的

---

① 陈梦家先生尝列举民初王国维先生以前治理《纪年》的著作二十种，并大别之为三派，计有：任启运《纪年证传》十三卷（原未录卷数）、孙之騄《考定竹书》十三卷、董丰垣《竹书纪年辨正》二卷并《补遗》一卷、徐文靖《竹书纪年统笺》十二卷、张九镛《竹书纪年考证》一卷、张宗泰《竹书纪年校补》二卷、陈诗《竹书纪年集注》二卷、赵绍祖《校补竹书纪年》二卷、韩怡《竹书纪年辨正》四卷、郑环《竹书纪年考证》（未刊）、陈逢衡《竹书纪年集证》四十八卷并《补遗》二卷（以上整理考校今本而或兼为补遗）；黄奭《竹书纪年》一卷（辑本）、洪颐煊《校正竹书纪年》二卷、郝懿行《竹书纪年校正》十四卷、雷学淇《考订竹书纪年》十四卷、雷学淇《竹书纪年义证》四十卷、林春溥《竹书纪年补正》四卷并《后案》一卷（另有《本末》一卷）（以上将一切今本失载的佚文完全补入今本各条之内）；朱右曾《汲冢纪年存真》（陈先生原录其书名作《竹书纪年存真》）二卷并《周年表》一卷、王国维《古本竹书纪年辑校》一卷、王国维《今本竹书纪年疏证》二卷（以上辑校古本二种及注疏今本窜补来源一种）。见陈梦家《六国纪年表叙》，载《尚书通论·外二种·六国纪年》，河北教育出版社 2000 年版，第 468 - 470 页。《中国丛书综录·史部·编年类》尚录有王仁俊辑《竹书佚文》一卷、任兆麟选辑《竹书纪年》一卷、王曰睿辑《竹书纪年隽句》一卷，陈先生没有列入。《四库全书》收有今本《纪年》（内府藏本）及徐文靖《竹书统笺》，又以孙之騄《考定竹书》入存目；《四部丛刊初编》收有明天一阁所刊今本《纪年》的影印本，为现在所能看到的最早刻本；《四部备要》和《丛书集成初编》则收有洪颐煊的校本。王国维先生的《古本竹书纪年辑校》和《今本竹书纪年疏证》（下简称《辑校》和《疏证》）特为学者所重，有《王国维遗书》本（上海书店 1982 年版）通行；今人的校订著作，则最被常用的是范祥雍《古本竹书纪年辑校订补》（上海人民出版社 1962 年版，下简称《订补》）和方诗铭、王修龄《古本竹书纪年辑证》（上海古籍出版社 1981 年初版及 2005 年修订本，下简称《辑证》）。方、王二先生的《辑证》后出，搜辑全备而疏证谨严，且附有王国维先生的《疏证》，便于使用。本文所用古本、今本《纪年》即采此书，同时参考《王国维遗书》第七、八册所收的《辑校》和《疏证》本。

② 清代治今本《纪年》的学者，事实上原大都不认为此本是伪书，所以王国维先生的《疏证序》曾谈及"近三百年学者疑之者固多，信之者亦且过半"。其中，陈逢衡的《竹书纪年集证》实集前此诸家之大成；而王国维先生为今本作《疏证》，乃谓"惧后世复有陈逢衡辈为是纷纷"，不免言之过重。今本《纪年》早在 19 世纪已有英、法文译本，西方学者一向不以为伪。今夏含夷教授（Edward Shaughnessy）提出一种观点，认为《竹书纪年》原有两个版本（即一般所说荀勖、和峤的初次整理本和束晳的重订本），今本《纪年》可能与其中的一个属于同一个系统，不一定是伪书（见所作《也谈武王的卒年——兼论〈今本竹书纪年〉的真伪》，《文史》第 29 辑，中华书局 1988 年出版）。近年杨朝明先生亦致力于此，屡为文以证今本《纪年》"非伪书可比"，而以为此本是南朝沈约在《纪年》旧本的基础上加工的结果（见所著《周公事迹研究》附篇一《〈今本竹书纪年〉史料价值初议》及附篇二《沈约与〈今本竹书纪年〉》，中州古籍出版社 2002 年版，第 193 - 225 页）。

③ 四库馆臣此语见于《四库全书》所收《穆天子传》卷前所附的提要原稿，《四库全书总目》卷一百四十二所收《穆天子传》提要已经删改，无此语。

④ 按：雷氏所说"疑即杨慎《丹铅录》所称"，意谓杨氏所征引的《竹书纪年》可能即元明间刊本，而杨氏实未谈及所用之本为何本。

出现"最迟当在南宋时期";又说:"今本《竹书纪年》中很多条也是从古注、类书中所引'古本'辑录出来的,但是辑录得很不忠实,并增加了一些显然不是'古本'的佚文,又抄录梁沈约的《宋书·符瑞志》,改头换面,作为沈约的注。"[11](《前言》)嗣后方先生又别作考证,提出今本《纪年》的前身似乎至迟在北宋中期已经出现[12]。还有学者作更早的推测,以为"今本《纪年》的编定成书不得晚于北宋初年"[13]。

应该说,研究今本《纪年》的首要问题在于确定其成编年代,并且尽可能弄清其作者。这也是古籍考辨的一般规律和宗旨所在,否则真伪的裁断便缺少应有的前提和依据。有鉴于此,本文即拟参考各家研究成果,对今本《纪年》的纂辑情况再作一考察。说是"纂辑",可能不太确切。本文的基本意见是,今本《纪年》是从南宋初年尚见于馆阁收藏的一种杂编的本子编订而来的。这种杂编的本子原有不少超出《纪年》本文的文字,而今本《纪年》一并纂入了本文之下;其中有相当一部分本文,也不是古本《纪年》的原文,而是经过了后人的改编和增补。这种改编和增补应该出于唐人,但改补得很不成功,且未有定稿,充其量只能算是半成品。所以现存的本子问题很多,年代错乱百出,体例亦不整饬。不过它的大部分年代和基本的内容条目还是由所见古本的残卷撮取而来的,故在古本原件已不可见的情况下,它的资料价值仍不可忽视,并且有可能利用它恢复古本《纪年》原载的年代框架。下面的论证一方面要说明笔者的看法,另一方面也准备侧重分析今本《纪年》因改编和增补古本而产生的年代学上的漏洞和错误。能否解决问题,还不敢说,但求能够提出一些新的思考,把问题的研究引向深入,或对澄清自来积存的纠纷及减少利用现存《纪年》的障碍不为无益。

## 二、著录和流传:南宋初年馆阁所藏的一种《纪年》文本

关于《纪年》的著录和流传情况,前人检索已周,但现在看来尚有未尽之处,有必要再作些检讨。

汲冢竹书出土后,当时参与整理诸人各有叙录,对于《纪年》亦各有分说。不过对《纪年》原本的篇(卷)数,各家所说有参差。现存杜预《春秋经传集解·后序》(下简称《左传后序》)谓其时秘府竹书"大凡七十五卷,多杂碎怪妄,不可训知",唯"《周易》及《纪年》最为分了",然序中只称"《纪年》篇"而未及其篇数;唐初孔颖达等为《左传后序》作疏,援引王隐《晋书》,始明确表出《纪年》为"十二篇"[14]。但唐修《晋书·束晳传》又作"《纪年》十三篇",较王隐所记多出一篇[1](卷五十一)。《隋书·经籍志》据隋世所藏,正式著录"《纪年》十二卷",注云"汲冢书,并《竹书同异》一卷"[15](卷三十三)。依此,则《纪年》本文原分为十二篇,篇为一卷,《束晳传》作十三篇者不确①。《竹书同异》则显然为当时整理者校语的集录。

全部七十余卷汲冢竹书,到唐初所存已不甚多。《左传后序》孔疏曾谈到:"汲郡初得此书,表藏秘府,诏荀勖、和峤以隶字写之,勖等于时即已不能尽识。其书今复阙落,又转写益误。"[14]《史通·申左》篇原注亦云:"汲冢所得书,寻亦亡逸,今惟《纪年》、《琐语》、《师春》在焉。"[16](卷十四)唐初所存《纪年》当仍接近荀、和等人所定原本,但估计也已有缺佚。《旧唐书·经籍志》和《新唐书·艺文志》皆著录"《纪年》十四卷",注云"汲冢书"[17](卷四十六)[18](卷五十八),所据实为唐开元间毋煚所编《古今书录》,与《隋书·经籍志》的著录又不同。或疑开元间整理宫廷藏书时已将《竹书同异》厘为二卷而入之,是否如此,尚不能必,有关推测留待本文最后一节再说。

晋、唐间存录及援引《纪年》之文的书籍,大要可分为三类。一类是历朝官私所修的大型类书,如南梁《华林遍略》、北齐《修文殿御览》、隋及唐前期的《北堂书钞》、《艺文类聚》、《初学记》等,于《纪年》之文皆多抄存。另一类是对前世史籍及其他古籍的私家注释之作,如徐广《史记音义》、郭璞《山海经注》、郦道元《水经注》、裴骃《史记集解》、司马贞《史记索隐》、张守节《史记正义》等,引述《纪年》之文皆特多;余如颜师古《汉书注》、李贤《后汉书注》、李善《文选注》等,时亦引及之。还有一些专门性的书籍,如皇甫谧

① 陈梦家先生已指出,《束晳传》所录汲冢竹书有名题者凡十六部、六十九篇,并七篇无名题者共七十六篇,较之传中所说"大凡七十五篇"多出一篇。此盖"因《隋书·经籍志》附《竹书同异》一卷于《纪年》下,故增多一篇,非也"。见前引《尚书通论·外二种·六国纪年》第606页。

《帝王世纪》、干宝《搜神记》、陶弘景《真诰》、释道宣《广弘明集》、瞿昙悉达《开元占经》、陆淳《春秋啖赵集传纂例》等，亦屡引《纪年》文字而或名或不名，可总归为一类。因此刘知几《史通·申左》篇曾说："束晳云：'若使此书出于汉世，刘歆不作五原太守矣！'于是挚虞、束晳引其义以相明，王接、荀勖取其文以相证，杜预申以注释，干宝藉为师范。由是世称实录，不复言非，其书渐行，物无异议。"[16](卷十四)可见此书在盛唐以前虽也不见得人人都称之为"实录"，而流传无碍，还是有不少学者视之为信史的。

然自中唐以后，《纪年》本书即渐无消息。宋初官修的《太平御览》引录《纪年》之文仍甚夥，但实际大都由当时尚存的北齐《修文殿御览》抄出，而《修文殿御览》又大抵抄自南朝梁《华林遍略》①。北宋学者的著作引及《纪年》者，以乐史《太平寰宇记》为最早，后来零星的征引又见于官修的《广韵》、孙奭《孟子正义》(或说为南宋人所撰)、吴淑《事类赋》、王存等《元丰九域志》、董逌《广川书跋》等；其间援据《纪年》较多的是刘恕《通鉴外纪》，后人辑录古本《纪年》佚文亦以此书为重要参考书之一。不过《纪年》本书不见于北宋中期官修的《崇文总目》。黄伯思《东观余论》卷下《跋师春书后》及《校定师春书序》，谈到北宋末馆阁尚存汲冢《师春》书，虽提及《纪年》，而亦未说到其时《纪年》尚存[19]。是以近世学者多以为《纪年》古本散佚于北宋时，北宋学者的征引当皆由他书转录。两宋之际郑樵的《通志·艺文略》仍著录"《纪年》十四卷"，注云"汲冢书，并《竹书同异》一卷，《隋志》作十二卷"[20](卷六十五)。此乃照抄《新唐书·艺文志》并参《隋书·经籍志》而云然，非是实有其书或曾目见的记录。南宋学者引《纪年》，以见于罗泌《路史》的为最多，凡正文及注文所引多至八十余条，亦基本上由前人的引述转引，也还无法判定他是否见过古本或今本《纪年》。

其实，《纪年》之书到宋代还是有一种文本保存着的，只不过流通甚少，学者罕见。北宋馆阁有无此书，现在还不能断定，也许馆阁本有而《崇文总目》漏录，或因其书丛脞芜杂抑残缺过甚而未录②。至于南宋初馆阁尚存此种文本的残卷，则是绝无疑义的，《中兴馆阁书目》的著录是其明证。章如愚《群书考索》(前集)卷十六引《中兴馆阁书目》云：

> 《竹书》 按《隋(书)·经籍志》：晋太康中，汲郡人发魏襄王冢，得古竹简书，帝命荀氏勖、和峤撰次为十五部、八十七卷③，多杂怪妄。其《纪年》用夏正，载三代事不及他国，时纪晋、魏事，终哀王，盖魏之史记也。此本止有第四、第六及杂事三卷下皆标云"荀氏叙录"。一纪年，二纪令应，三杂事④，悉皆残缺。《崇文总目》不著录。[21]

其文又略见于王应麟《玉海》卷四十七《晋竹书纪年》条注：

> 《崇文目》不著录。《中兴书目》：止有第四、第六及杂事三卷下皆标云"荀氏叙录"。一纪年，二纪令应，三杂事，皆残缺。[22]

此种文本的著录和流传，对于弄清汲冢《纪年》的衍传源流实至关紧要，考察今本《纪年》的来历亦须以此为关键。大约因《中兴馆阁书目》的叙释过于含混，语意不清，是致后来治《纪年》者几乎无人留意于此。为清楚起见，这里试分几点作些分析和考求。

其一，《馆阁书目》所说"此本止有第四、第六及杂事三卷下皆标云'荀氏叙录'"，当是指其书各卷中尚存标题、卷第及标明"荀氏叙录"四字的只有此三卷，非是说全本仅存此三卷。大约其余各卷皆已不

---

① 《修文殿御览》的纂修原以《华林遍略》为主要凭借，近世发现的一份敦煌石室唐抄本类书残卷，罗振玉以为系《修文殿御览》的遗文(见所编《鸣沙石室佚书》，1913年)，洪业则以为其原书应是《华林遍略》(见所作《所谓〈修文殿御览〉者》，《燕京学报》第12期，1932年)。参见胡道静《中国古代的类书》，中华书局1982年版，第50－54页。

② 《崇文总目》修成后，学者已批评其"然或相重，亦有可取而误弃不录者"(见李焘《续资治通鉴长编》卷一百三十四)。如《师春》一书，据《玉海》卷四十七引《中兴馆阁书目》："《汲冢师春》一卷。案杜预云，'纯集疏《左氏传》卜筮事'。今杂叙诸国世系及律吕、谥法，末载变卦、杂事。嘉祐中苏洵编定《六家谥法》，其表谓'采《汲冢师春》'者，即此书所载谥法。"是知其书在嘉祐以前已有官本，而《崇文总目》亦未录。《纪年》的情况可能与《师春》相仿，皆属"误弃不录"者。

③ 按："十五部、八十七卷"之说当有误。《隋志》所说"十五部"当是仅指十五种有名题的汲冢书，而不计其中的"杂书十九篇"在内；所说"八十七卷"则疑为"六十七卷"之误，六十七卷加无名题者七卷及《竹书同异》一卷，仍共得七十五卷。

④ 此处十字，《四库全书》文渊阁本作"一纪年，一纪令应，二杂事"，今改从《玉海》注(见下)。

完，故叙释的撰写者仅出此语。《馆阁书目》编制于乾道四年(1168)十月至次年六月间，为当时馆阁清理国家藏书的实际簿录，且其编例亦仿《崇文总目》，于每书皆有叙释；但因时间匆促，编目者往往并未仔细校阅原书即撰写叙释，故致叙释多误[23](P28)。此种《纪年》文本的叙释当亦大抵如是，撰写者不过粗加翻检而缀以一二语而已，是以语焉不详，莫得要领。

其二，《馆阁书目》不著其书卷数，大概不但因为馆阁藏本已残而无总卷数可记，而且因为书中杂有后人添录的内容，不尽是古本《纪年》的文字。其书总题，可能如《群书考索》所记，原只称《竹书》而不称《纪年》。《宋史·艺文志》著录"《竹书》三卷"，注云"荀勖、和峤编"[24](卷二〇三)，当是照抄《馆阁书目》而来的，而因原目叙释中有"三卷"二字，遂误以为此本只有3卷。陈梦家先生说，《宋志》"混称《纪年》为竹书，在宋以前并不如此"[9](P483)。此以著录言之当是，以学者的援引言之则不如是。《山海经注》、《春秋啖赵集传纂例》多只称《纪年》为《竹书》，《真诰》、《水经注》、《文选注》、《广弘明集》、《史记正义》、《新唐书·历志》中亦有如此者。此可由各家所辑古本《纪年》佚文的出处检查。宋人盖不甚重视此书，故只用俗称而名之为《竹书》。

其三，此种《纪年》文本的内容，按《馆阁书目》的叙释，至少应包括"纪年"、"令应"、"杂事"三部分。所谓"纪年"，应即《纪年》本文，但其中可能只有所说"第四"、"第六"两卷，基本上尚为宋人所知古本《纪年》的原文，其余则皆为后人改编或增补的内容，故有标或不标"荀氏叙录"之别。所谓"令应"，盖犹言美征、美兆、祥瑞、符瑞，应是集录帝王符瑞的文字。《吕氏春秋·应同》篇云："凡帝王者之将兴也，天必先见祥乎下民。"高诱注："祥，征应也。"[25](卷十三)汉人亦习称之为"符应"，屡见于《史记》、《汉书》。所谓"杂事"，不详所录，要亦应与《纪年》有关，大概是以考证和说明《纪年》史事为主的文字。这样来看，此种《纪年》文本实是一部杂纂之书，已非汲冢原本，但包含了古本《纪年》的一些尚未佚失的内容，而且有一定次第，惟"令应"、"杂事"的部分仍单出附后。其残缺程度，亦未必如中兴馆臣的形容之甚。

其四，此种《纪年》文本不仅见于《馆阁书目》，并同时见于尤袤《遂初堂书目》，其目编年类下所录第一部书即《竹书纪年》[26]。尤氏为乾道、淳熙间名臣，而以抄书、藏书著称，且曾多年供职馆阁，所藏《竹书纪年》当即由馆藏抄出，只是亦未录卷数(尤目著录诸书皆不缀卷数)。此外，徐文靖《竹书统笺》卷首上引"朱子文集"云："闻此间有《竹书纪年》，须借读半年方得。"[27]此语不见于今本《晦庵集》及《朱子语类》，未详所出，或为《朱子语类》之佚文；而《晦庵集》卷四十三《答林择之》另有明文云："杜元凯《左传后序》载《汲冢竹书》，乃晋国之史……此间无《竹书》，烦为见拙斋(林之奇)扣之，或有此书，借录一两年示及，幸甚幸甚！"[28]这也透露出此种《纪年》文本在乾道、淳熙间流传的信息(林之奇卒于淳熙三年[1176])，并且其书绝不可能只有《馆阁书目》所说的三卷。南宋初成编的晁公武《郡斋读书志》不著录《纪年》一书，盖此本唯藏于馆阁，初无流传，故晁氏亦不及见。以此言之，北宋馆阁亦未必无此本，或因其久处尘封之地，直到南宋乾道间才从少量由北宋馆阁继承下来的故书中被发掘出来。而在《馆阁书目》及《遂初堂书目》著录之后，其书流通仍不广，故宋末陈振孙《直斋书录解题》及元初马端临《文献通考·经籍考》亦未著录。这些都由于宋人以为古本《纪年》原就"多杂怪妄"而不甚重视，以致任其尘封而少有抄传。

现在所知宋代尚存的《纪年》文本只此一种，此外全无可征。这就使人想到，今本《纪年》唯一可能的来源即是此本，否则更无从考求。不过当时馆阁藏本已非古本《纪年》原样，这一点是没有疑问的。下文将论证，此本已对古本《纪年》作了大量的改编和增补，而这种改编和增补又很不成功，从而造成了今本《纪年》的众多问题和缺陷。要说明这一问题，首先需要联系今本《纪年》的内容和义例作分解，故下面另辟一节别为考证。

## 三、内容和义例：今本《纪年》出于南宋初文本的推证

今本《纪年》的内容结构，以文字性质言，大要可分为两部分：一部分是编年记事的正文；另一部分是正文之外的注释性文字。传世文本的编排有一定格式，正文条目皆顶格书写。注释性文字则有两种：一

种与正文用同样的字体低一格书写，另一种则为小字夹注的形式。所有注释性文字都类似按语，这里为简便起见，称前一种形式为按语，后一种形式为小注。

今本《纪年》中的按语，据笔者统计，共有 91 条，内容不一。其中有 49 条是说明三代王名的，包括夏王 7 条、商王 30 条、西周王 12 条。夏王名皆出异文，如谓"杼或作帝宁，一曰伯杼"、"芬或曰芬发"、帝廑"一名胤甲"、帝癸"一名桀"等。商殷、西周各王，皆径书其私名于帝号下，如"殷商成汤"下书"名履"、"帝辛"下书"名受"、"周武王"下书"名发"、"幽王"下书"名涅"等。东周平王至襄王亦用此例，而皆用小注出其私名，顷王以下则未注。这类条目都较单纯。另有 42 条按语，文字多较长，是以补注正文内容为主的，大致可分如下几类：

(1)注瑞应。这类条目集中于"五帝纪"部分，凡十余条，几乎全出于南朝梁沈约所撰《宋书·符瑞志》，并且大都是照抄原文，仅少数几条有节略。此外则在夏禹、商汤、周武王、周成王十八年条下，亦大段引用《宋书·符瑞志》。全书引《符瑞志》之文达 16 处。

(2)注事实。如帝尧纪年末按语："帝子丹朱避舜于房陵，舜让，不克，朱遂封于房，为虞宾。三年，舜即天子之位。"帝禹纪年末按语："禹荐益于天。七年，禹崩，三年丧毕，天下归启。"商王武丁纪年末按语："王，殷之大仁也。力行王道，不敢荒宁，嘉靖殷邦，至于小大，无时或怨。是时舆地东不过江黄，西不过氐羌，南不过荆蛮，北不过朔方，而颂声作。"此类按语以相关传说古史者为多。

(3)注人。如帝舜纪年末按语："义钧封于商，是谓商钧。后肓(原文误作"后育")，娥皇也。"商祖乙纪年末按语："祖乙之世，商道复兴，庙为中宗。"这类内容在按语中较少，而小注中多见。如夏帝启十一年"放王季子武观于西河"注："武观即五观也。"商"开甲"注："《史记》作沃甲。""祖甲"注："《国语》作帝甲。"帝辛元年"命九侯、周侯、邘侯"注："周侯为西伯昌。"周平王四十年"是为庄伯"注："自是晋侯在翼，称翼侯。"类此者多涉及人物名号之异同。

(4)注地。如帝舜纪年末按语："鸣条有苍梧之山，帝崩，遂葬焉。今海州。"这类条目亦时见于小注中。如夏帝启五年"王帅师伐有扈"注："有扈，在始平鄠县。"又十一年下注："观国，今顿丘卫县。"商帝辛五十二年下注："伐殷至邢丘，更名邢丘曰怀。"类此者多涉及地名沿革。

(5)注年。这类按语有总括夏、商、西周积年诸条(见后)。而注年文字更多的是在东周部分以小注的形式，注出晋、魏君主的元年于该年所对应的周王年下；东周以上的同类小注，集中于夏代"无王"时期。

今本《纪年》中的小注，据笔者统计，共有 93 条。其内容如上附带所说，大抵可与按语互补，只是文字较为简单，一般仅有一语，极少援引他书。其中有一些是属于文字校勘的性质的，如周穆王十五年"王观于盐泽"注："一作'王幸安邑，观盐池'，非是。"桓王二年"至相而还"注："'相'一作'桐'。"惠王十七年"战于洞泽"注："'洞'当作'泂'。"所谓"一作"者，是指不同的《纪年》抄本；所谓"当作"者，则是与典籍的对校。有关人物异名的注语亦类是。

以上所谓按语和小注，基本上都是不加"按"字的，但其中有 8 条以"约按"的形式出现(按语中 7 条，小注中 1 条，后者见商"小庚"注)。旧称今本《纪年》为"沈约注"者以此，且其书又多引《宋书·符瑞志》。

现在试就上述结构分析，对今本《纪年》出于南宋初馆阁文本的预设作一推论性的比较证明。有关今本正文的纠葛后面再谈，这里侧重其注释性文字的部分。

首先是所谓"沈约注"。清《四库全书总目·竹书纪年》已指出："所注惟五帝三王最详，他皆寥寥，而五帝三王皆全抄《宋书·符瑞志》语，(沈)约不应既著于史，又不易一字移而为此本之注，然则此注亦依托耳。"[3]所说不悖情理，当亦合乎实际。夷考其实：一是载籍中并未言及沈约曾整理过《纪年》①；二是宋以前的著录书中也从未言及《纪年》有所谓"沈约注"；三是注书有一定的体例，以沈约的博学多识和史家本色，倘若他确实整理过《纪年》，也不至于留下此类不合注例的抄存文字及一鳞半爪的按语，尤其不可能把古本《纪年》弄得面目全非；四是今本所见的 8 条"约按"基本上不涉及瑞应，且有入于小注中者，

① 《通雅》卷三十一引《法书苑》："楚昭王墓在习池北。南齐建元中，盗发冢，得古竹简，沈约得数篇，示刘绘，曰：'《周禮》逸文也。'"此为相传沈约与出土古简书有关的唯一事例，而今本《纪年》中的"沈约注"亦与此无涉。

亦非一时之笔。沈约生平多聚书，可以相信他曾藏有《纪年》，然以《宋书·符瑞志》之文入于《纪年》殊为不伦，绝非史家为之。我们推测今本《纪年》中的这类符瑞文字原在南宋馆阁本的"令应"卷中，乃后人撮取《宋书·符瑞志》之文而又有添减的附录性杂纂，而今本《纪年》的最后整理者又取以散附于其书本文之下，遂成现存的模样。所谓"约按"，从内容来看，可能原在南宋馆阁本的"杂事"卷中，而或阑入了"令应"的部分，今本《纪年》的整理者亦误以为出于沈约，遂擅加"约按"二字附于各条。宋人本知这类文字非《纪年》原有，故以之与"荀氏叙录"者相别。后人不审，取附本文，则鱼目混珠之嫌，又较之以"《琐语》乱《竹书》"[29](P31)者更甚。

南宋馆阁本的"杂事"部分，大概原为传世《纪年》文本的校释考证文字的结集。其文很可能主要取自《竹书同异》及续咸的《汲冢古文释》，间有后人的添加。今本《纪年》中的大部分按语及全部小注都属这类内容。其中凡是涉及事实、人名、地名同异及补释的条目，当大都出自晋人，也是由宋本的"杂事"部分散附而来的；而大量干支纪年注语及周年与晋、魏年对应的注语，则为后来改编和增补《纪年》者随文添注。小注的内容性质与按语并无明显区别，不能仅凭字体判断其为文的早晚。如商王"小庚"、"开甲"、"冯辛"名号下都有小注，分别指出《史记》作"太庚"、"沃甲"、"廪辛"；"文丁"名号下，又夹注"《史记》作大丁，非"。这类小注应为《竹书同异》所原有。又如"有扈"、"观国"、"洞泽"等地名下的小注，都见于《左传》杜注[14]，很可能杜预在注释《纪年》时亦引之，其后并被编入了《竹书同异》。而周桓王二年文下注"相"地一作"桐"，当是根据《水经·涑水注》所引《纪年》的"桐庭"之文而出的校语[30](卷六)，则此注应出于郦道元之后。周釐王四年"晋犹不与齐桓公之盟"下又引"《左传》注"云："晋侯缗是年灭。"王国维先生的《疏证》已指出："杜注无是语，(孔)疏约言之。"则此注乃出于孔颖达之后。这些又都可反证宋本的"杂事"部分原杂集前人考释文字，故已不用《竹书同异》的篇题。补注事实的按语和小注亦先后不一。如商文丁十一年"王杀季历"下有按语云："王嘉季历之功，锡之圭瓒、秬鬯，九命为伯。既而执诸塞库，季历困而死，因谓文丁杀季历。"此文或出于续咸《汲冢古文释》。而其下又有小注云："执王季于塞库，羁文王于玉门，郁尼之情，辞以作歌，其传久矣。"注中"其传"以上二十字见于《北堂书钞》卷三，可能即由《北堂书钞》抄出[31]。所谓"郁尼之辞"，见于陈沙门智匠所撰《古今乐录》(《太平御览》卷五七一引[32])，而庾信《周柱国大将军齐王宪神道碑》又有"执箕子于塞库("箕子"疑为"季历"之误)，羁文王于玉门"之语[33](P742)，则此注语亦不能出于南北朝末造之前，而更可能出于唐人的转录。

从文本流传和著录内容上推校，我们以为今本《纪年》来源于南宋馆阁存本是不成问题的。但这并非是说，此本即为宋人所造作。事实上，今本《纪年》由注释性文字造成的问题还轻，由改编和增补古本所造成的问题却重之又重。这种改编和增补应该在宋以前已经发生，因为宋人对古本《纪年》已不甚了了，则更无由凭空造作，所以宋本所存录的不过是既有的资料而已。要说明这种改编和增补，非三言两语所能济事，故下面试就今本《纪年》的各个部分逐一作些分析。在这项工作完成之后，才有可能对今本《纪年》的来历问题作出总的评估。

## 四、今本《纪年》对古本的改编和增补(甲)："五帝纪"部分

《纪年》原本有无"五帝纪"部分，还在古本出土时已有不同说法。杜预《左传后序》说："《纪年》篇起自夏、殷、周，皆三代王事，无诸国别也。唯特记晋国，起自殇叔，次文侯、昭侯，以至曲沃庄伯，……皆用夏正建寅之月为岁首，编年相次。晋国灭，独记魏事，下至魏哀王之二十年。盖魏国之史记也。"[14]《晋书·束晳传》说："其《纪年》十三篇，记夏以来[王事]；至周幽王为犬戎所灭，以[晋]事接之；三家分[晋]，仍述魏事，至安釐王之二十年。盖魏国之史书，大略与《春秋》皆多相应。"[1](卷五十一)二者都说《纪年》记事始于夏代。独《史记·魏世家》集解引"荀勖曰"谈到："和峤云《纪年》起于黄帝。"[34](卷四十四)陈梦家先生以为如杜、束所言，则"凡夏以前事谅不出于《纪年》"；如和峤所言，"则似《纪年》经荀、和编定后自黄帝始"。又引《路史·发挥三》云"《竹书纪年》黄帝至禹为世三十"，以为"此当是附述于夏禹纪中，不能因此即说《纪年》有五帝纪"[9](P480)。方诗铭先生持类似的看法，认为："杜氏所见自为荀、和本，是荀、和二人

初次整理之本亦起自三代，与束晳重订之本同。《集解》所引和峤之说，乃系'荀勖曰'之语，此一段文字即《纪年叙录》。则所谓和峤云起自黄帝之语，为和氏一人之见，故荀勖《叙录》特表出之。而荀、和本，如杜预所见，仍起自三代。朱右曾云：'岂编年纪事始于夏禹，而五帝之事，别为一编乎？'虽无确证，所测尚于事理颇合。"[11](《序例》)因此方先生撰《辑证》，乃以掇拾有关佚文的"五帝纪"附于三代纪之后。这一问题，据现有材料大概也只能如此看待。盖《纪年》出土之后，简编散乱，其中虽有关于"五帝"的片断记录，而是否原独立成篇或附属于"夏纪"，一时遽难确定，故有和峤的不同说法。实则以篇章言可说始于"夏纪"，以内容言也可说始于黄帝，只要认定《纪年》中原有"五帝"时代的传说记录，二者便不相矛盾。当时定本应是始于"夏纪"的，而以"五帝"佚文附述于夏禹纪中。此亦由于魏出姬姓，尊晋尚周，而周人又自认为与夏后氏属于同一祖系，共追本于黄帝，故《纪年》中应有"五帝"内容。不过夏以前无年代可纪，作为编年记事之书，《纪年》以"五帝"世系附述于夏禹纪中也是最可能的。按史前史的实际，大禹为盟主的时段也仍当归属于"五帝"时代。

今本《纪年》卷上的"五帝"部分，包括"黄帝轩辕氏"、"帝挚少昊氏"、"帝颛顼高阳氏"、"帝喾高辛氏"、"帝尧陶唐氏"、"帝舜有虞氏"，都是列在"帝禹夏后氏"之前的。《辑证》所附的"五帝纪"，即方诗铭先生认为出于古本的"五帝"佚文，仅有9目，主要文字如下(下引括注"并见"者文多不同)：

(1)昌益降居若水，产帝乾荒。(《山海经·海内经》注引《竹书》)

(2)黄帝仙去，其臣有左彻者，削木作黄帝之像，帅诸侯奉之。(《意林》卷四录《抱朴子》引《汲冢书》，并见《太平御览》卷七十九、三九六)

(3)颛顼产伯鲧，是维若阳，居天穆之阳。(《山海经·大荒西经》注引《竹书》)

(4)尧元年景(丙)子。(《隋书·律历志》引《竹书纪年》)

(5)昔尧德衰，为舜所囚也。(《史记·五帝本纪》正义录《括地志》引《竹书》，并见《广弘明集》卷一、《史通·疑古》)

(6)舜囚尧，复偃塞丹朱，使不与父相见也。(《史记·五帝本纪》正义录《括地志》引《竹书》)

(7)后稷放帝子丹朱于丹水。(《史记·高祖本纪》正义录《括地志》引《汲冢纪年》，并见《山海经·海内南经》注、《史记·五帝本纪》正义)

(8)命咎陶作刑。(《北堂书钞》卷十七引《纪年》)

(9)三苗将亡，天雨血，夏有冰，地坼及泉，青龙生于庙，日夜出，昼日不出。(《通鉴外纪》卷一引《汲冢纪年》)

这9目文字中，有5目见于今本《纪年》，而(5)、(6)、(7)、(9)四目今本不见。或疑(5)、(6)、(7)三目载籍皆称原出《竹书》，并非《纪年》之文。如陈梦家先生说："《史通·疑古篇》'案《琐语》云，舜放尧于平阳'，与《海内南经》'《竹书》亦曰，后稷放帝朱于丹水'同例，疑后者亦出《琐语》。乃《史记·五帝本纪》及《高祖本纪》正义引'汲冢《纪年》云，后稷放帝子丹朱于丹水'则误，《路史·后纪》十注引作《竹书》则不误。"[35](P611)又第9目之文，《通鉴外纪》原引作《随巢子》、《汲冢纪年》云云[36](卷一下)，且又大致见于《墨子·非攻下》[37](卷五)，或为前人校释古本《纪年》的引语(如今本中的按语)，亦未必是古本《纪年》的本文。见于今本《纪年》的诸目也有出于按语者，如第2目即见于黄帝纪之末的按语："帝王之崩皆曰陟。《书》称'新陟王'，谓新崩也。帝以土德王，应地裂而陟。葬，群臣有左彻者，感思帝德，取衣冠几杖而庙飨之，诸侯大夫岁时朝焉。"宋以前人引《纪年》，往往不分《纪年》本文或注释语。如此处"帝王之崩皆曰陟"七字，韩愈《昌黎文集·黄陵庙碑》引之[38](卷三十一)，亦称出于《纪年》，而实为晋人概括语。是则黄帝臣左彻的故事，《抱朴子》虽引自《汲冢书》，而在《纪年》中本为按语，非是本文，且此按语很可能原本于晋初张华的《博物志》①。如此，则现在还能看到的可能出于古本《纪年》的"五帝"佚文就寥寥无几了。

① 左彻故事不见于今本《抱朴子》。《博物志》(四库全书本)卷八《史补》云："黄帝登仙，其臣左彻者削木象黄帝，帅诸侯以朝之。七年不还，左彻乃立颛顼。左彻亦仙去也。"《太平御览》卷七十九引《博物志》，又有"黄帝仙去，其臣思恋罔极，或刻木立像而朝之，或取其衣冠而葬之，或立庙而四时祠之"等语。

今本《纪年》的"五帝"部分,除"帝挚少昊氏"下无正文外,其他传说古帝名氏下共有正文六十余条,数量之多远非古本佚文可比。综观其文,今本的这一部分必为后人增补无疑。以古史文例并参古本佚文考之,今本所载的下列内容或为古本原有:(一)黄帝轩辕氏"居有熊","以云纪官";(妻嫘祖,产青阳及昌意;)"昌意降居若水,产帝乾荒";"一百年陟"。(二)帝挚少昊氏"居西方,以鸟纪官"(今本入按语)。(三)帝颛顼高阳氏"居濮";"产伯鲧,居天穆之阳";"七十八年陟"。(四)帝喾高辛氏"居亳","六十三年陟"。(五)帝尧陶唐氏"居冀","一百年陟于陶"。(五)帝舜有虞氏"居冀","作大韶之乐","命咎陶作刑";"居于鸣条","五十年陟"。这些都是起源很早的传说,而其他条目亦或有如此类者。疑古本《纪年》所记五帝事原皆为括述,并附传说的古帝王在位年数,初未有编年,故《纪年》出土时曾有始于黄帝或始于夏之争。大约在其文散佚之后,增补者乃援据古籍,仿照夏、商、周纪的体例,一一为之编年。其中最明显的后出文字,如黄帝"五十年秋七月庚寅,凤鸟至,帝祭于洛水"、帝舜"十四年,卿云见,命禹代虞事"二条,据王国维先生《疏证》所说,实皆隐括《宋书·符瑞志》的记载而成文[①]。又如尧"元年丙子"条,乃用干支纪年法,"丙子"二字亦显然为后人所加。学者今已共知,干支纪年法始于新莽时期,故古本《纪年》原文中不可能有干支年。

今本《纪年》的"五帝"部分所收录的内容,从王国维先生的《疏证》来看,大致皆见于唐以前古籍,其中尤以见于《尚书》、《逸周书》、《大戴礼》、《左传》、《史记·五帝本纪》等书篇中者为多;见于唐人著作者,则涉及《隋书》、《史通》、《括地志》、《广弘明集》、《开元占经》及《北堂书钞》、《艺文类聚》等。以此言之,这一部分的增补当在中唐以前。中唐以后诸书,如《意林》、《韩昌黎集》及《太平御览》、《通鉴外纪》、《路史》等,凡偶尔涉及今本《纪年》"五帝"内容者,实皆由唐以前古籍转引,不能以此作为今本"五帝"部分出于中唐以后的根据。可与此对证之例,莫如今本尧"元年丙子"条与舜纪末附注的苍梧之山在"今海州"之语。此"丙子"之年始见于《隋书·律历志》,几乎可以肯定是唐初天文历算家根据当时历谱推校出来的[②];"今海州"之语,亦大似唐人口气[③]。这些都使人怀疑今本《纪年》"五帝纪"的增补很可能在唐前期。今本中附注的《宋书·符瑞志》之文,亦当为增补者所纂辑,而《宋书》正是唐初未重修的少数几部前代正史之一。

## 五、今本《纪年》对古本的改编和增补(乙):"夏纪"部分

古本《纪年》"夏纪"部分的佚文,见于《辑证》所录者凡34目,其中仅有"益干启位,启杀之"、"不窋之曾孙"及"夏桀末年,社坼裂,其年为汤所放"3目为今本所无,可见今本的这一部分保存了较多的古本内容。今本不见的3目,后两目或本为汲冢《竹书》或《纪年》的注释语而为载籍所泛引者;前一目则明为《晋书·束晳传》所述见于古本《纪年》而与"经传大异"者,当为传抄或改编者故意删去,而又易之以"二年,费侯伯益出就国"、"六年,伯益薨,祠之"云云。整理古籍而易其本文,此为学术大忌,然亦可见古本

① 按:帝舜十四年"命禹代虞事"之说,当由今本"夏纪"末所见"禹立四十五年"推出。徐文靖《竹书纪年统箋》云:"按《竹书》,帝舜十四年壬申命禹代虞事,至舜五十载戊申,凡三十七年舜陟,而己酉、庚戌、辛亥三年丧毕,禹即位,元年壬子,八年己未,凡四十五年。"则此"四十五年"乃不计禹为舜服丧的三年在内,若一并计之,则前后共有48年(壬申至己未)。"禹立四十五年"之文见于《太平御览》卷八十二所引《纪年》,疑本为古本整理者所加的按语,非是古本正文。帝舜十四年命禹事又见于《尚书大传》(《路史·发挥五》注引称《虞传》),当亦晚出,而为《宋书·符瑞志》所本。

② 今本《纪年》载尧在位一百年,舜在位五十年,而舜、禹又分别为尧、舜服丧三年后始即位,是禹之元年上距尧之元年共有156年。禹之元年,今本《纪年》作壬子,由壬子上推156年,则正为丙子年。今本《纪年》中的夏、商干支纪年,皆基于周武王始伐纣之年为庚寅年的预设,而此年在现存文献中始见于《新唐书·历志》所引的唐一行《大衍历议》,故尧之"元年丙子"亦合于《大衍历》。朱右曾《汲冢纪年存真》疑"丙子"二字为"荀勖、和峤等所增",无据,各家所辑古本《纪年》佚文亦全未有干支年(惟或以此丙子、庚寅年入之)。

③ 王国维先生《疏证》云:"案《隋书·地理志》:'东海郡,梁置南、北二青州,东魏改为海州。'此附注如出沈约,不当有'今海州'语。考《困学纪闻》五云:'苍梧山在海州界。'此作伪者所本。"按:王应麟所考系据北宋所修《九域志》,今《元丰九域志》卷5载海州东海县"有苍梧山,捍海堰",则苍梧山在海州之说不始于王应麟。《太平寰宇记》卷22"东海县"云:"苍梧山在县东北二里。古老相传,此元在海中,后飞至此。"又云:"东捍海堰在县东北三里,西南接苍梧山。"是为《元丰九域志》所本,而《寰宇记》又当本于唐人所记。

《纪年》之亡诚导源于所记某些重要史实与传统儒家观念不合。

今本《纪年》的夏代部分亦多有后人增补的文字。不过这一部分更突出的问题不在内容条目，而在王年的编排，从中可显见改编古本的痕迹。这一部分之末有概括语云：

> 自禹至桀十七世，有王与无王，用岁四百七十一年。①

下又有小注云："始壬子，终壬戌。"此积年之数见于《史记·夏本纪》集解、《文选·六代论》注及《太平御览》卷82的征引，必出于古本《纪年》的原载无疑。王国维先生的《疏证》就今本的记载指出：

> 此都数与上诸帝在位之年数不合。综计上诸帝在位年数，则禹八年，启十六年，太康四年，仲康七年，相二十八年，少康二十一年，杼十七年，芬四十四年，芒五十八年，泄二十五年，不降五十九年，扃十八年，廑八年，孔甲九年，昊三年，发七年，桀三十一年，凡三百七十三年。必无王之世有九十八年，然可得四百七十一年之数。则少康陟时，年已百二十岁，事难征信②。又本书诸帝即位之年，各著岁名。以岁名核之，则夏后氏始壬子，终壬戌，凡四百三十一年，而寒浞四十年亦在其中。考昔人所以定寒浞为四十年者，以古本《纪年》云"夏四百七十一年"。而《汉书·律历志》云"四百三十二岁"，《易纬稽览图》云"禹四百三十一年"，差四十年，遂以此四十年为无王之世以调停之。盖古言历者有此说，故《通鉴外纪》云羿八年，浞三十二年，共四十年。然《外纪》用《汉志》说，以夏为四百三十二年。此书用《稽览图》说，以夏为四百三十一年，而无王之年仍入此中，遂与古《纪年》四百七十一年之都数不能相应。至诸帝在位年数，复与此四百三十一年之都数不合者，因作伪者复假设丧毕即位之说。故启在位年数，以岁名差之，得十九年，而本书云十六年陟，则禹崩逾三年始即位。太康在位年数，以岁名差之，当得八年，而本书云太康四年陟，则启崩逾四年始即位。其余仿此。然如芒、扃、桀三帝，又皆逾年即位，其参差无例亦甚矣。

王先生的这段话揭示了今本《纪年》的纂辑者改排夏王朝年代的良苦用心。问题出在两端：一是假设的夏王皆丧毕即位之说；二是对所谓"无王"阶段的年数及夏积年的估计。而这两端又都牵连到干支纪年的编排，并与王年交互影响：王年不定则干支年难排，干支年排不通则王年亦不能定。

古帝王丧毕即位之说，为旧时儒家信条。《孟子·万章上》云："尧崩，三年之丧毕，舜避尧之子于南河之南。……舜崩，三年之丧毕，禹避舜之子于阳城。……禹崩，三年之丧毕，益避禹之子于箕山之阴。"[39](卷九)《史记·五帝本纪》亦用此说，乃本于《孟子》。这种以今例古的说法，开启两千余年间三代有无"三年之丧"的争议，至今无定论。而今本《纪年》即从此说，不但载舜、禹即位前皆有"三年之丧"，而且更用以重新编排夏代王年，无乃荒唐。然所记启以下各王顺次为前王服丧的期限，按各王在位的干支年推算，又非皆为3年。其情况如下：启，3年(庚申至壬戌)；太康，4年(己卯至壬午)；仲康，2年(丁亥、戊子)；相，2年(丙申、丁酉)；少康，丙寅年生，丙午年即位，逢寒浞之乱，无为父相服丧期；杼，2年(丁卯、戊辰)；芬，2年(丙戌、丁亥)；芒，壬申年即位，无服丧期；泄，1年(庚午)；不降，3年(丙申至戊戌)；扃，戊戌年继承兄位，无服丧期；廑，3年(丙辰至戊午)；孔甲，2年(丁卯、戊辰)；昊，2年(戊寅、己卯)；发，2年(癸未、甲申)；桀，壬辰年即位，无服丧期。以上十六王，计无服丧期者4人，有服丧期者12人；有服丧期者，服丧4年者1人、3年者3人、2年者7人、1年者1人，所见服丧期共28年。这样，除"无王"阶段外，所记夏王在位年数(363年)加服丧期，便共有391年。显然，这样的服丧期还是乱写一气的，初未有定准。此盖因夏年的推排未定，故服丧期亦于伸缩之间尚未写定。

推排夏年的疑点之一是所谓"无王"阶段的年数。这一阶段实指中国社会由原始走向文明的"夷夏交争"时期，即传说所称后羿、寒浞相继"代夏政"的时段。今本《纪年》记载这一时段的主要事实线索如下：

---

① 此所谓"十七世"，实指自禹至桀共有十七王；若以世系言之，凡兄弟相继为王者只为一世，则夏王室共有十四世。

② 按：王先生此处综计的"三百七十三年"之数当是误计，由上录夏王在位年数合计，实得363年。以是差之，若从夏积年为471年之数，则当言所谓"无王"阶段应有108年，而少康卒时亦已130岁。不过这个统计未将夏王的所谓"服丧期"计算在内，还不是今本《纪年》所记夏积年的实数，详下。

帝太康元年癸未，帝即位，居斟寻。畎于洛表。羿入居斟寻。

帝仲康元年己丑，帝即位，居斟寻。

帝相元年戊戌，帝即位，居商。

八年(乙巳)，寒浞杀羿，使其子浇居过。

九年，相居于斟灌。

二十八年(乙丑)，寒浞使其子浇弒帝(相)，后缗归于有仍。

丙寅①，夏世子少康生。

乙酉，少康自有仍奔虞。伯靡自禹帅斟鄩、斟灌之师以伐浞。

甲辰，世子少康使汝艾伐过杀浇。伯子杼帅师灭戈。伯靡杀寒浞。

乙巳，少康自纶归于夏邑。(原注：寒浞自丙寅至乙巳，凡四十年。)

帝少康元年丙午，帝即位，诸侯来朝。

由上述记载可知，今本《纪年》所称的"无王"阶段是不包括后羿"代夏政"的年数在内的，而仅以寒浞在位的40年为"无王"阶段。这个40年过于整齐，或出于假定，然未必没有传说来历。据所记，假如以太康元年"羿入居斟寻"为有穷氏"代夏政"之始，那么下及帝相八年羿被杀，前后共有23年；此后尚有相在位的20年及寒浞在位的40年前后相续，则少康元年上距羿"代夏政"已有83年。此当大致符合传说所称"夷夏交争"的历史实际，因为双方的争夺涉及数代人，估计历时不会太短。

如果权且按这样的记载推算，那么夏代自禹"即位"至桀亡的总年数就应是上面所揭示的391年与此40年相加，即431年；以今本的干支纪年言之，则即小注所说的"始壬子，终壬戌"。此年数恰与《易纬稽览图》所记相同，然与"有王与无王，用岁四百七十一年"之文不合。学者对此有两种解释：一是431年仍从禹"即位"算起，但不包括寒浞在位的40年，若包括此40年在内方为471年②；二是古本的"夏纪"是从"禹代虞事"记起的，由431年上加禹"即位"前的40年，即得471年。两说相较，若按前说，今本"夏纪"所推排的干支年即不可通；若按后说，则所有干支年乃无龃龉。干支纪年法晚起，在不能究明古历法及不能确知古帝王在位年数的情况下，仅据后世某种历谱推溯上古干支年并不可靠；然所推可能并未突破古本所记夏积年的年代框架，因而在没有确实的证据之前，仍当以后说为是。如此，倘以古本"夏纪"始于"禹代虞事"为准，则下至桀亡，干支纪年当言"始壬申，终壬戌"。今本小注谓"始壬子，终壬戌"，只从禹"即位"之年算起，故与471年之数不符。疑小注原作"始壬申"，"壬子"乃传抄者就合今本"夏纪"始于禹"即位"之年而误改。不过古本"夏纪"的下限亦未必在桀亡之年，而有可能在商汤始居亳而为商人首领的前一年。就是说，古本的"殷商纪"应始于成汤初为首领之年(今本注"成汤元年"在帝癸十五年)，因而与"夏纪"始于"禹代虞事"的体例一致。所以"自禹至桀十七世，有王与无王，用岁四百七十一年"的概括语原应在古本的"殷商纪"中，赘于成汤灭夏之年，只是由于今本改换夏、商纪的起讫，才使此语移到了"夏纪"之末，且导致小注的干支年亦出现错误③。

王国维先生认为今本《纪年》以夏积年为431年，即本于《易纬稽览图》，这点还不能无疑问。查《稽览图》卷下原载"尧一百年，舜五十年，禹四百三十一年，殷四百九十六年，周八百六十七年"[40](上册，P154)，

① 按：自此"丙寅"至下"乙巳"诸干支年名，今本《纪年》原皆为小注。

② 《路史·后纪》十四《夏后纪下》注谓"并穷、寒四百七十二年"，即是将夏王在位年数与"无王"阶段的40年合计的，只不过所取夏王在位年数从《汉书·律历志下》所载《世经》，以432年为定数。《世经》谓夏后氏"继世十七王，四百三十二岁"，系据《三统历》推排，而较《易纬稽览图》所记多出一年；然《世经》又谓"自伐桀至武王伐纣六百二十九岁"，则商汤伐桀之年有前属与后属之异。盖《世经》或以此年属之夏，故谓夏积年为432年；《稽览图》则以此年属之商，故谓夏积年为431年。《新唐书·历志·日度议》亦引述"夏后氏四百三十二年"。

③ 《晋书·束晳传》括述古本《纪年》"夏年多殷"，历来不得其解，因为古本实记夏积年为471年，而商之积年又有496年之文(此非实数，有关说明详下节)。实则古本"夏纪"始于"禹代虞事"，"殷商纪"则止于文丁十一年(即文丁杀季历之年，其下则入于"周纪"，亦详后)。如是，若以成汤称王为分界，则"夏纪"含455年，"殷商纪"含461年。大约束晳看到的本子已改以夏亡为分界，而"殷商纪"仍止于文丁十一年，故致"夏纪"含471年，"殷商纪"仅含445年，是谓"夏年多殷"。

这里除周之积年用《世经》的数据外①[41](卷二十一下)，自尧年至殷年乃全与今本《纪年》相合，而与《世经》不同。我们怀疑《稽览图》所记尧年至殷年原本于西汉时期曾流行的《殷历》，而《殷历》又本于先秦时已然流传的《纪年》原本，否则难以想象二者如此吻合无间。如是，又可证今本《纪年》所载的夏、商积年实出于古本《纪年》，而非是据《稽览图》之说编排②。《春秋命历序》别载夏"凡十有四世，治四百七十三年"[40](中册，P883)，当亦与《易纬稽览图》出于同样的材料渠道，而"三"或为"一"或"二"之误。

今本《纪年》的夏代部分，以有关夏人与"九夷"关系的记录最为可信，从中可考见夷、夏势力的消长情况。对于古本的增补，则以下列内容较为明显：(一)帝启元年下，古本原载"益干启位，启杀之"，今本作了删补，上已提及。(二)仲康纪年载："五年秋九月庚戌朔，日有食之。命胤侯帅师征羲和。"此据伪《尚书·胤征》而成文，然"庚戌朔"的日干支仅见于《新唐书·历志》所载《大衍历·日度议》，无疑由《大衍历》推出。(三)所谓"无王"阶段的记录，大致据《左传》襄公四年、哀公元年所载择要立目，又各为编年；而"少康自纶归于夏邑"条后又有大段按语，仍杂取《左传》及《楚辞》中有关少康身世的记载连缀成文，以为正文条目的补充说明。(四)孔甲纪年内有关"使刘累豢龙"及"作东音"各条，实据《左传》昭公二十九年及《吕氏春秋·音初》篇的记载隐括立目，其下又有按语详之。(五)帝癸(桀)的纪年，因多编入了商汤伐桀以前的事迹，故条目较多，显得芜杂，不类早期编年史的体例，当亦多有增补。相比之下，"商纪"开篇的成汤编年内反无可述，如汤十九年至二十四年连续6年几乎仅书"大旱"二字，乏辞之极。此皆由改换夏、商纪的起讫所致。

## 六、今本《纪年》对古本的改编和增补(丙)："殷商纪"部分

今本《纪年》的商代部分，除成汤、太戊、武丁、祖甲、帝辛的材料较之古本有所增补外，其余诸王的条目在全书中最称简净，文例尤"大似《春秋经》"，应该基本上是古本《纪年》的原文。可见其改动较少的证据如：(一)诸王名号，如小庚、开甲、冯辛、文丁，皆与《史记》所载不同，应出于更早的典籍。"小庚"或是"大庚"之讹；"开甲"当本于《世本》；"冯辛"与《汉书·古今人表》同，疑亦为《世本》异文；"文丁"则与卜辞"文武丁"相合。又"庚丁"实为"康丁"之误，商王无以两日名相配为号者，而载籍皆写作"庚丁"。(二)《晋书·束晳传》括述古本《纪年》"太甲杀伊尹"、"文丁杀季历"。今本于前者载太甲元年"伊尹放太甲于桐，乃自立"、"七年，王潜出自桐，杀伊尹"云云，于后者载"王杀季历"，皆未改古本。又太甲元年下引"约按"："伊尹自立，盖误以摄政为真尔。"七年下又引"约按"："此文与前后不类，盖后世所益。"以疑辞存旧文，大不同于"五帝纪"、"夏纪"部分的径自删除古本"舜囚尧"、"启杀益"之类。(三)以祖乙为"中宗"，史籍无征，惟近世出土的卜辞可证，是亦为今本忠实保存古本旧文的一例。(四)其有异文者，如阳甲"西征丹山戎"，祖甲"征西戎"，按《山海经·大荒北经》注引《竹书》，或本为一事而两歧，当亦承旧记而来。(五)今本记商代王年，均未用丧毕即位之说，也为后人的利用和考求减少了不少麻烦。总起来看，大概唐以前古本的"殷商纪"较少散佚，故今本整理者亦少有添加。《辑证》"殷纪"部分所录古本佚文凡40目，几乎皆见于今本，惟"帝辛受时，天大曀"一语不见，或是今本脱去。

古本与今本《纪年》的重大分歧之一在商之积年。今本"殷商纪"之末亦有概括语云：

> 汤灭夏以至于受二十九王，用岁四百九十六年。

下有小注云："始癸亥，终戊寅。"王国维先生《疏证》说：

> 原注"戊寅"乃"庚寅"之讹。案自癸亥至庚寅，实五百八年，而以诸帝积年计之亦同，并与都数不同。盖以汤元年为癸亥，本于《唐书·历志》张说《历议》；而以周始伐商为庚寅，则本《历议》所引《纪年》。二者本不同源，无怪与古《纪年》积年不合也。原注见其不合，乃改为戊寅，然不免与本书

① 《世经》推算周武王伐纣在公元前1122年，下及周赧王五十九年(前256)灭国，则合两周言之，共历867年。

② 《易纬稽览图》出于汉代，其作者自不可能见到汲冢出土的《纪年》。若以为《稽览图》的此类积年之数为后人所添加，则又证明添加者亦必本于《纪年》，否则别无依据。

诸帝积年及岁名相龃龉。盖书与注亦非尽出一人之手，或虽出一手而前后未照也。古《纪年》"用岁四百九十六年"，与《易纬稽览图》同。

这里有两个问题存在歧义。第一是上引概括语说到"二十九王"，而今本《纪年》实载三十王（不包括"未立而卒"的汤之子太丁），与《史记·殷本纪》同。第二是496年的下限应算到哪一年，以及此积年之数有无可能与今本实载的508年统一。这两个问题其实是一个问题。对此最简单的理解是"二十九王"不计帝辛，即"汤灭夏以至于受"是指截止于纣即位之前一年，故商之积年应以496年加帝辛在位的年数。这种理解与今本《纪年》靠不上，因为今本书此语于"周师伐殷"之后。较复杂的看法，则如陈梦家先生所说："《竹书纪年》和《易纬稽览图》的商殷496年是算到文王称王以前，不是算到纣亡。"又说："若信从（公元前）1083年为文王元年，而假定（公元前）1084年为文丁之末年，为文丁杀季历之年，为帝乙即位之前一年，便符合了《纪年》29王496年之说。"[42](P212,P215) 按这一看法，"二十九王"就是有太丁而不包括帝乙、帝辛的，故商之积年应是496年加周文王及武王伐纣以前的年数。陈先生目光如炬，所测逼近问题的症结，可惜为"二十九王"的误文所缠绕，未能破的。

上节已谈到，古本《纪年》的"殷商纪"当是始于成汤初为首领之年的，而非是始于汤灭夏建国之年。古本的"周纪"当亦用此例，始于文王嗣季历为首领之年，而非是始于武王灭商之年。今本注"周文王元年"在文丁十二年，而载籍群言文王在位50年①。若从今本所记，文丁在位13年，帝乙在位9年，则从文丁十二年下推，以文王在位50年计，文王当卒于帝辛三十九年（2+9+39=50）。按今本的干支年编排，此50年即戊子至丁丑年。由丁丑年上推至汤建国即位之年（今本作成汤十八年癸亥），则前后共有495年，再加汤伐桀的壬戌年，即足496年之数。《新唐书·历志·五星议》云："成汤伐桀，岁在壬戌。……其明年，汤始建国为元祀。"[18](卷二十七下) 此又可见今本《纪年》的干支年全本于《大衍历》谱。据此，可以相当有把握地说，上引"汤灭夏以至于受二十九王，用岁四百九十六年"，"二十九王"四字必为"三十九年"之误。盖此语原亦在古本《纪年》的"周纪"中，赘于文王卒年，故特言"汤灭夏以至于受三十九年"，以此积年之数明周将代商。所说"汤灭夏"即指包括伐桀之年在内，与括述夏年时所说的"自禹至桀"文例不同。今本《纪年》改换商、周纪的起讫，移此语于商代部分之末，而纂辑者（或传抄者）不审，遂误改"三十九年"为"二十九王"，不但导致文理不可通，而且连496年之数也成了问题。今本小注谓496年"始癸亥，终戊寅"，推迟了一年，当言"始壬戌，终丁丑"。此亦由于改编古本，误以为"汤灭夏"指其即位之年，故此积年的下限亦推到了戊寅年。然此一错误不大，王国维先生以为"戊寅"乃"庚寅"之误，尚未识破其中的玄机。

根据这一种文字上的纠正，可知古本所记的496年原不是商代总积年的实数。按今本所记，自帝辛四十年至五十二年尚有13年，以496年加此13年为509年，再减去成汤伐桀的1年，即得商积年为508年的总数。不过今本《纪年》实载周文王在位52年，卒于帝辛四十一年，故又于帝辛四十二年下加注"周武王元年"。这与上面所考的文王卒年及496年的积数不合，似乎今本的纂辑者在整理旧抄时，看到的已是"汤灭夏以至于受二十九王"的误文，而不知文王之薨卒当系于帝辛三十九年下。至其所以会将文王卒年滞后2年，则实由武王"十一年庚寅，周始伐商"的既定看法推排得出（详下节）。商纣王的在位年数，前人或说为33年[20](卷三上)，无据。若今本《纪年》尚未突破古本的商殷年代框架，而古本亦载纣在位52年，则商积年为508年的总数当大致可信，即有误差亦不过在数年之间。

因今本《纪年》改以周文王及武王伐纣以前的事迹入"殷商纪"，故帝辛之纪年亦趋繁杂。其中显见是出于后人增补的条目，莫如纣"三十二年，五星聚于房"一条。按"五星聚"之说晚起，实是西汉《太初历》颁行之后才有的话头，而到刘歆改造《太初历》为《三统历》之后始得广传。纬书中斥言"五星聚"的文字不知凡几，而《艺文类聚》卷十引《春秋元命苞》云："殷纣之时，五星聚于房。房者，苍神之精，周据而兴。"原注："周起于房，而五星聚之，得天下之祥。"[43] 此当即今本《纪年》所本，而其文绝不可能见于古本《纪年》[44]。

① 见《孟子·公孙丑上》、《尚书·无逸》、《礼记·文王世子》、《史记·周本纪》、《吕氏春秋·制乐》篇等。

## 七、今本《纪年》对古本的改编和增补(丁):"周纪"部分

《纪年》的"周纪"部分记西周史事,今本和古本差别甚大,问题亦多。首先是传世古本的这一部分残缺严重。《辑证》所录"周纪"佚文凡44目,其中与今本所记全无关系者只有"秦无历数,周世陪臣"一目(此目亦《广弘明集》隐括《纪年》之语[45](卷十一,释法琳《对傅奕废佛僧表》),非是《纪年》本文);然而在这44目当中,成王、共王时事竟无一字存留,懿王时事仅存一目,孝王时事亦在有无之间①,其余各王的条目亦有限。合起来看,这些佚文的总目数不足今本所载的六分之一(今本共有二百八十余条)。不过夷王的纪年,今本载有7事,尚有5事见于古本佚文。

另一个关系全局的问题,是今本对这一部分的改编和增补有大动作,不仅大量增补事实,而且重新编排西周王年,以致突破了古本原载的西周年代框架,造成古史年代学上的混乱。这一问题比之古本的残缺更要严重得多,有待古史学者仔细清理。

今本《纪年》的西周部分,始于周武王"十二年辛卯,王率西夷诸侯伐殷"的牧野之战。此"十二年"指武王嗣文王为周人首领的第十二年(不计文王卒年),即后世通常所称周王朝建立后的武王元年。这一安排涉及好几个方面的内容,亦实本于唐《大衍历》。《新唐书·历志·日度议》云:

> 《国语》曰:"武王伐商,岁在鹑火,月在天驷,日在析木之津,辰在斗柄,星在天鼋。"旧说岁在己卯。推其朏、魄,廼文王崩、武王成君之岁也。其明年,武王即位。……《竹书》:"十一年庚寅,周始伐商"。而《管子》及《家语》以为十二年,盖通成君之岁也。先儒以文王受命九年而崩,至十年,武王观兵盟津,十三年,复伐商。推元祀二月丙辰朔,距伐商日月不为相距四年,所说非是。武王十年,夏正十月戊子,周师始起。……其明年,周始革命。……
>
> 又《周书》,革命六年而武王崩。《管子》、《家语》以为七年,盖通克商之岁也。……[18](卷二十七上)

据此可知:(一)文中所说的"己卯"岁,即今本《纪年》所记的商帝辛四十一年。是年"文王崩,武王成君",即武王继为周人首领;"其明年,武王即位",故史称其元年。今本《纪年》不知旧文"二十九王"为"三十九年"之误,而定文王卒于己卯年者,依此。(二)武王灭商,旧时或说十二年始伐,或说十年观兵孟津、十三年复伐。《日度议》以为前说盖通计武王嗣位之年在内,后说亦非是,故定"十一年庚寅,周始伐商"。今本《纪年》即以此为推排商周之际年代的基点。(三)旧说武王克商后七年而崩。《日度议》以为此说是将克商之岁也通计在内的,并不妥当,故主张以克商之后一年为武王建国元年,武王在位六年而崩。今本《纪年》以武王"十二年辛卯"为周之始年者,依此。不过(二)(三)两点尚不能密合:如果以庚寅年为"始伐商"之年,则克商在后一年辛卯,武王建国元年又当后推一年;如果即以辛卯年为周之始年,则前一年庚寅又成为克商年,而非"始伐商"之年。细玩《日度议》武王十年"周师始起"、明年"周始革命"之文,盖本以庚寅年为克商年。今本《纪年》仍从武王建国后在位六年之说,故以庚寅年为"始伐商"之年;然又记牧野之战在辛卯年,则是并克商之年也计入了此六年。如果径以庚寅年为克商年,则按翌年即位的主张,今本所记即无矛盾。两种换算之间,会使商、周之积年各有一年之差。

更成问题的问题在于西周积年的估计与王年的编排。今本《纪年》西周部分之末概括西周积年云:

> 武王灭殷,岁在庚寅。二十四年,岁在甲寅,定鼎洛邑,至幽王二百五十七年,共二百八十一年。
>
> 自武王元年己卯,至幽王庚午,二百九十二年。

这里以"灭殷"年为庚寅年,"武王元年"为己卯年,均较今本正文所记提前了一年。可能今本《纪年》的纂辑者原拟如此,是以庚寅年为周之始年的,后来又踟蹰于翌年即位的主张而作了改动。王国维先生《疏证》说:

> 《史记·周本纪》集解引《纪年》:"自武王灭殷以至幽王,凡二百五十七年。"《通鉴外纪》引《汲冢

① 朱右曾《汲冢纪年存真》及王国维《辑校》尚有"孝王七年冬,大雨雹,牛马死,江、汉俱冻"一条,见于《太平御览》卷八七八所引"史记",而《辑证》未收,入于《存疑》。

纪年》:"西周二百五十七年。"此二百八十一年与古《纪年》不合,乃自幽王十一年逆数至其前二百五十七年,以此为成王定鼎之岁,以与古《纪年》之积年相调停。盖既从《(新)唐(书·历)志》所引《纪年》,以武王伐殷之岁为庚寅,而共和以后之岁名又从《史记》,无怪其格格不入也。余疑《隋(书·律历)志》所引"尧元年丙子",《唐志》所引"武王十一年庚寅",皆历家追名之,非《纪年》本文。盖虽古《纪年》中,亦多羼入之说也。

这段话的前半部分最称透辟,揭示今本《纪年》擅自变更古本所记的周初王年,已失去了古本的本来面貌。下半部分指出干支纪年非古本《纪年》本文,也十分正确。笔者曾撰《〈竹书纪年〉与夏商周断代工程西周王年的比较研究》一文[46],尝试以今本《纪年》为基础,以《史记·鲁世家》及《十二诸侯年表》所见的鲁国纪年为参照,并联络古文献中的其他相关年代资料,以推校古本《纪年》原载的西周年代。今略为括述要点如下:

(一)古本《纪年》原载西周积年为257年,起自武王灭殷,讫于幽王被杀亡国。今本则假设成王十八年(甲寅年)为"定鼎之岁",并即以此年为257年的上限。由此年上推到武王灭殷之年(庚寅年),则西周积年即多出24年,共得281年。又上推到武王始为首领的己卯年,则须再加上11年,是为292年。

(二)今本《纪年》所记的周初王年,实谓武王在位7年(包括灭殷年)、成王在位37年(包括周公摄政的7年)。这种编排是承《世经》而来的,只不过把《世经》原载的周公摄政7年、成王在位30年(亦见于《新唐书·历志》)合并为成王在位的37年。然《世经》的周初年代本是由西汉末年的《三统历》谱排得出的,并不可靠;今本《纪年》改以《大衍历》谱排而仍取此年代,则古本《纪年》原有的西周年代框架便不能容纳武王、成王共在位44年之数。于是整理者前推而延展之,增以成王十八年为"定鼎之岁"的界点,以为古本西周积年257年的上限。这种增益无据,实不可从。《左传》桓公二年谓"武王克商,迁九鼎于洛邑",宣公三年又谓"成王定鼎于郏鄏",都不过是定都成周之意,其事不得迟至成王十八年。综观古文献所记武王事迹及古本《纪年》的西周年代框架,我们相信古本《纪年》原载武王在位仅2年(含克商年),成王在位则为18年,今本无端将克商年提前了24年。

(三)今本《纪年》载康王在位26年、昭王19年、孝王9年、夷王8年,这几项数据都是承古本而来的,未作改动;而今本又载穆王在位55年、共王12年、懿王25年、厉王26年(含共和14年),则都出于假定,非古本原载。据我们所考,古本原应载穆王在位39年、共王24年、懿王18年、厉王37年(含共和14年),今本实因不知而误推之。今本的误推关键有二:一是从旧所传说,以穆王在位55年为是,而又相信武王、成王共在位44年之说,从而使得周之始年不得不大大前移;二是虽知共和期间周王室仍用厉王名号纪年,并未以"共和"为年号(当是古本即如此),而误以为史籍所说的厉王37年为厉王的年龄,遂缩短了厉王的在位年数①。前者有《晋书·束晳传》括述古本《纪年》的"自周受命至穆王百年,非穆王寿百年也"为证,可以审知今本之误;后者则有近年出土的陕西眉县铜器铭文,可以佐证西周晚期不以共和单独纪年。不过并非巧合的是,以今本、古本对照,今本多出的穆王16年、懿王7年相加,恰好等于短去的共王12年、厉王11年之和。可见今本的补排虽有错误,而康王以下年代还是守在西周积年为257年的框架之内的。

今本因信从《世经》之说,误将古本所记的西周始年提前了24年,从而使得其他一些史实的年代记录也连带发生错误。如《世经》谓鲁公伯禽卒于康王十六年,今本《纪年》亦信之,遂误将所记伯禽以至鲁魏公、厉公的卒年都推迟了7年。此可由所记与《史记》所载鲁国纪年的对校知之,其他可以类推。

据上述可以判断,今本的西周部分由于古本的残缺,当是大体出于后人的补撰。比较而言,今本成王的纪年多达六十余条,大约因古本全佚而皆出于后补;康王、昭王各有十余条,亦有增补;穆王36条,增补较多;共、懿、孝、夷诸王皆不超过10条,应大致保存了旧文;厉王27条,事实不足,故有7条仅记诸侯薨卒,5条仅记"大旱";宣王近60条,幽王约半之,亦多增补。"周纪"的残缺,可能在古本出土时已然,未必皆为后来失去;其中某些王的部分可能半存,而书"陟"条失掉了,故亦不知其在位年数,只好调

① 史籍不知共和期间仍承续厉王纪年,以为37年为厉王的实际在位年数,并以之下接共和的14年,则又无端多出了14年。

停古本的西周积年而臆补之。纂辑者重加整理补充，很是费了一番工夫，不为无益；而年代的添加问题较大，好在尚有存旧，且未尽弃古本的年代框架。

## 八、今本《纪年》对古本的改编和增补(戊)："晋纪"、"魏纪"部分

《纪年》的东周部分，今本与古本的最大不同之处，在于纪年体制的改变。古本自西周亡而接记晋事，晋亡又接记魏事，于晋、魏事皆用各自的纪年，不用周王室纪年。今本为求与三代王事的纪年体例一致，乃统改用王室纪年，遂因此而引起一系列的问题。这里不妨但就条目较少的周景王纪年略为引述。今本景王纪年内有如下几条：

(1)元年丁巳。

(2)十三年春，有星出婺女。

(3)十月，晋平公卒。

(4)十四年。(原注：庚午，晋昭公元年。)

(5)河水赤于龙门三里。

(6)十九年，晋昭公卒。

(7)冬十二月，桃杏华。

(8)二十年。(原注：丙子，晋顷公元年。)

(9)二十五年，晋顷公平王室乱，立敬王。

仅从这几条文字，就可见《纪年》经过改编后，即使内容未变，也已发生不少弊端。

首先是纪年的名实关系问题。古本《纪年》本为魏国的史书，虽具有通史的性质，而东周部分仍以记晋、魏事为主，犹之《春秋》以记鲁国事为主。今本改以周王纪年，则从体制上说，已似是王朝史，既有失诸侯国史的本意，也使原书所取材大受限制。如上列9条，有事实内容者实仅6条，而皆为晋史的记录，非是王朝史的条目。最后一条虽关乎王室变乱，而晋史记之如此，王朝史记之则又当别观，事同而意不同。古本的"晋纪"和"魏纪"本与夏、商、西周诸纪不同例，今本既统以周王为纲，而又非是系统记录王朝史事，是有王朝史之名而无其实。

其次是由变更纪年体制而引起的文字上的问题。这有多种情况，而增加和改换一些文字是必不可免的。如上列(1)条，仅记景王元年，并无内容，按古本原载是不须有的，今本改以周王纪年则必须加书①。(4)、(8)两条，则是改换晋公的元年为王年，王年的出现属增文，原本正文反移为夹注。又诸条中的"晋"字，因古本以晋公系年，原也不必有，而今本亦非加不可。此外，各王纪年末的"王陟"条也未必为古本所尽有，当多半是套用西周诸王以上的纪年文例而增入的。这类增改似乎无关大体，然有悖于整理古籍保持原貌的基本原则，且晋、魏部分皆如此，行文就较古本繁重得多。与此相反的是，有些文字不改，则与周王纪年相拧。如定王十八年"齐国佐来献玉磬、纪公之甗"条，见于杜预《左传后序》，自是古本原文；其事则见于《左传》成公二年，乃齐人因晋师入侵齐邑而赂晋。今本照录不改，貌似忠实于原文，然古本原系于晋景公十一年，今本则删去晋年正文，改系于定王十八年，若依周王纪年理解，其事即成齐人贡献金玉于王室。尤其"魏纪"部分的记事往往不加"魏"字，且多"我师"、"伐我"等词，与周王纪年相去更远。这类文字上的问题，在今本《纪年》中不一而足，甚有害于所存旧文的价值。

其三，要说到更容易失误的一点，即周王纪年与晋、魏纪年的换算问题。这点主要涉及古历的岁首即建正问题。古本《纪年》原"皆用夏正建寅之月为岁首"，杜预《左传后序》已明出此言[14]；唐初古本《纪

① 今本平王名号下有按语云："自东迁以后始纪晋事，王即位皆不书。"此当是荀、和等整理古本时所加的按语。今本仍存此按语，而又补书各王元年。

年》尚存，学者亦已熟知于此①。然今本在改晋、魏纪年为周王纪年后，凡涉及月份的条目仍皆承古本原文，则不免与周王纪年不符。如上列(7)景王十九年"冬十二月，桃杏华"条，古本原系于"[晋]昭公六年十二月"(《太平御览》卷九六八引[32])，为夏正之年末，按周正即应系于景王二十年二月。又如贞定王"四年十一月，於越子句践卒"条，古本原系于"晋出公十年十一月"(《史记·越王句践世家》索隐引[34](卷四十一))，今本乃以夏正的十一月为周正的十一月。惠王"二十五年春正月，狄人伐晋"条，亦等同于古本的"晋献公二十五年正月"(《水经·涑水注》引[30](卷六))，属于同样的问题。再如显王"四年夏四月甲寅，徙邦于大梁"条，古本原系于"梁惠成王六年四月甲寅"，今本既不按周正改月份，又不于"徙"上加"魏"字，文例尤舛于周王纪年。另有个别条目，尚存日干支而失去月份，如显王"二十二年壬寅，孙何侵楚，入三户郛"条，"壬寅"为日而非年，可由今本所推排的显王元年为癸丑年知之；《水经·丹水注》引"壬寅"以下十字全同[30](卷二十)，然不云何年(或误以壬寅为年)，可见古本已并年、月皆佚去，今本系于显王二十二年亦可疑。其误以晋年为王年者，如平王"二十一年，晋文侯杀王子佘臣于携"条，实当系于晋文侯二十一年，即周平王十一年；然《左传》昭公二十六年孔颖达疏引《纪年》，亦只谓"二十一年，携王为晋文侯所杀"[14](卷五十二)，或古本已误为平王二十一年。今本中也有用周正的条目，如平王纪年末载："五十一年春二月乙巳，日有食之。三月庚戌，王陟。"桓王纪年末载："二十三年三月乙未，王陟。"此类皆照抄《春秋》而增入，惟改"崩"字为"陟"。

改晋、魏纪年为周王纪年不始于今本。陈梦家先生指出，干宝《搜神记》卷六所述可知其出于古本《纪年》的几条材料已如是：

(1)周隐王二年四月，齐地暴长，长丈余，高一尺五寸。(《太平御览》卷八八〇引《纪年》略同，惟无"四月"、"五寸"四字)

(2)周哀王八年，郑有一妇人生四十子，其二十人为人，二十人死。(《开元占经》卷一一三引《纪年》作"晋定公二十五年")

(3)周烈王六年，林碧阳君之御人产二龙。(《开元占经》卷一一三引《纪年》作"今王四年")

这几条材料，(1)见于今本《纪年》(系年亦合)，(2)(3)不见。照陈先生所说，后二条改周年并误："据《史记》年表，晋定公二十五年当周敬王三十三年、鲁哀公八年，魏哀王四年当周慎靓王六年。"[9](P480)然后来载籍引古本《纪年》者，罕见有周王系年。这里特值得注意的是"隐王"之称。今本有小注云："《史记》作赧王，名延，盖赧、隐声相近。"学者或力证古本《纪年》不会有"隐王"之称[6]，但《搜神记》及《御览》皆引此称，后者又并非转录自前者，则此称必出于古本《纪年》无疑，后人实无由造作此种绝无仅有的西周王号，且亦不会出于抄误。依此而言，我们怀疑古本《纪年》在晋、魏君主的元年之下，原都是附注周王年的。此种附注可能为晋初整理者所加，而更可能为古本正文所原有的并书文字，因为晋人亦不知曾有"隐王"之称。诚如是，则今本改晋、魏纪年为周王纪年亦非无来历，只不过颠倒其次序，将以周王纪年注晋、魏纪年，调换为以晋、魏纪年注周王纪年。此一调换，问题多多，然王年与晋、魏年的对应仍基本上遵从所知古本，并非另排一份年表，是以周与晋、魏对应之年多与《史记》年表有异。今本记事的系年多有误，或

① 如刘知几《史通·模拟》篇云："春秋诸国皆用夏正，鲁以行天子礼乐，故独用周家正朔。至如书'元年春，王正月'者，年则鲁君之年，月则周王之月。"自注："考《竹书纪年》始达此义，而自古说《春秋》者，皆妄为解释也。"又《史记·田敬仲完世家》司马贞《索隐》云："《纪年》：'宣公五十一年，公孙会以廪丘叛于赵。十二月，宣公薨。'于周正为明年二月。"此则特别提示《纪年》用夏正，不可混同于周正。一般地说，周正建子，以冬至所在之月(今农历十一月)为岁首；殷正建丑，夏正建寅，岁首相继延后一月(即今农历十二月、正月)。不过上古历法的形成和发展过程甚为复杂，夏、商、西周不尽用阴阳合历，且同一朝代亦不尽建寅、建丑或建子。附按：司马贞援引的《纪年》"公孙会以廪丘叛于赵"事，《水经·瓠子水注》详引之，自"田悼子卒"至"田布败逋"云云，共48字，系于晋烈公十一年，即周威烈王二十一年、齐宣公五十一年。今本《纪年》尚存此条，其文与《水经注》所引同(仅末句"田布"作"田师")，而置于周威烈王十七年下，另起一行，顶格书写。疑今本整理者所见《纪年》之本，此条已佚去系年，遂误抄于威烈王十七年下。司马贞《索隐》又云："按《纪年》：齐宣公〔四〕十五年，田庄子卒；明年，立田悼子；卒，乃次立田和。是庄子后有悼子，盖立年无几，所以作《系(世)本》及记史者不得录也。而庄周及鬼谷子亦云田成子杀齐君，十二代而有齐国。今据《系(世)本·系(世)家》，自成子至王建之灭唯只十代；若如《纪年》，则(有)悼子及侯剡，即有十二代，乃与《庄子》、《鬼谷》说同。明《纪年》亦非妄。"如所引，则古本《纪年》原又有"田庄子卒"、"田悼子立"及"田和立"诸条，而今本皆无。古本"田悼子卒"条后，大约又以"十二月，宣公薨"单为一条，今本亦不存。

与历史实际有距离，这是另一问题。事实上，古史年代从未有定谱，即古本《纪年》亦如此，故又不得专以今古言之，是古而非今。

今本《纪年》的晋、魏部分，就内容而言，大概缺略较多。《辑证》所录的古本佚文，"晋纪"凡81目，今本所缺的有27目；"魏纪"凡131目，今本所缺的有44目。仅与现在所知的古本佚文比较，二者的缺佚已都在四分之一以上；若与古本原载的全部内容比较，则今本缺佚的比例当更大。特别是"魏纪"的后半部分，有十好几年仅存年份，其下既无内容，也无小注，恐怕多半是内容失掉了。如慎靓王三年书"今王元年"，其下四年、五年即"今王"二年、三年，作为魏史记录"今王"时事，绝不应空缺，而今本一字无存。再下隐王十年、十一年、十四年，即"今王"十四年、十五年、十八年，距所记"今王终二十年"仅数年，亦竟全无内容。这已是无可弥补的损失。

不过今本晋、魏部分的现存内容，大多数条目应该基本上还是古本文字，即使有改变和增补也不会太多（权且不计因纪年体例的变动而增出的文字）。一是晋、魏史事多见于春秋以后载籍，若一一作补将补不胜补，今本缺佚较多也正可反证其增补较少。二是记事条目大致因袭旧文，虽多不合于改用周王纪年后的体例，而反有益于保存古本内容。三是人物名谥，如於越子（越王）、韩共侯（韩懿侯）、郑釐侯（韩昭侯）、邯郸成侯（赵成侯）、梁惠成王（梁惠王）等，亦仍用古本旧称，并未如后人所引，多改为后来通行的习惯称呼（即上面括号内的称呼）。《新唐书·刘贶传》云："贶尝以《竹书纪年》序诸侯列会皆举谥，后人追修；非当时正史。"[18](卷一百三十二)正是针对后人的引用往往更易旧称而言的，尤其如改《纪年》的"今王"为魏襄王或哀王之类。四是有些内容尚存而缺去系年的条目，今本或推估以补系年，而用小注加以说明。如显王"三十一年，秦苏胡帅师伐郑，韩襄败秦苏胡于酸水"条（与烈王二年重出）及"三十五年，楚吾得帅师及秦伐郑，围纶氏"条，均夹注"不知何年，附此"；隐王"七年，翟章救郑，次于南屈"条，又夹注"此年未的"。这类小注既有可能为今本纂辑者所加，而也有可能本为晋初古本整理者的注语。《水经·河水注》云："《穆天子（传）》、《竹书》及《山海经》皆蕞缊岁久，编韦稀绝，书策落次，难以缉缀，后人假合，多差远意。"[30](卷一)是知古本原极难整理，"假合"在所不免，故须有注。这些都说明，今本在成书过程中，纂辑者还是曾经考虑到尽可能保存旧文的，并非皆凭主观臆造。

今本中有些可疑的条目，是需要仔细分析的。如敬王"四十三年，宋杀其大夫皇瑗于丹水之上，丹水壅不流"条，王国维先生《疏证》云：

> 《水经·获水注》引《纪年》曰："宋杀其大夫皇瑗于丹水之上。"又曰："宋大水，丹水壅不流。"本是二事，此误合为一。又本不系年，此据《左·哀十七年传》定之。

按：王先生此疏似失考。查四库全书本《水经注》于"宋大水"下有按语云："原本及近刻并讹作宋大夫。"[30](卷二十三)然以事理言之，作"宋大夫"当不讹，作"宋大水"乃讹，因大水而导致"丹水壅不流"，说不通。盖古本《纪年》原于"上"字下复出"宋杀其大夫"五字，以明灾异之因，而含有不专指皇瑗事之意。原文或与皇瑗事分作两条，故郦道元两引之。传世《水经注》本之讹，当是后人传抄误脱"杀其"二字，又擅改"大夫"为"大水"。今本《纪年》不存此五字，或以其辞复而删之，或亦因传抄而脱漏，虽不尽同古本之文，而大意未失，当不是误合《水经注》所引而来的。其系年亦非本于《左传》，因《左传》原载是年"春，宋杀皇瑗"[14](卷六十)，而今本《纪年》并未有"春"字。

另有一例，即周显王二十四年（梁惠成王二十六年）"魏败韩马陵"条，则颇费思量。陈梦家先生考证说：

> 《史记魏世家索隐》云："按《纪年》云，二十八年与田齐田盼战于马陵。又上二年魏败韩马陵，十八年赵又败魏桂陵。桂陵与马陵异处。"此条"又上"以下并非引《纪年》，乃《索隐》作者引《魏世家》所述梁惠王二年和十八年马陵与桂陵两役，以证两地异处。《今本竹书纪年》的编者不解《索隐》，误将司马校语认作《纪年》，故列《纪年》魏、齐马陵之役于周显王二十六年，又列魏、韩马陵之役于前二年，即周显王二十四年。此实大误。陈逢衡的《集证》虽指出"又上二年"当作梁惠王二年解，而不知《索隐》"又上"以下并非《纪年》原文。[9](P478)

按："魏败韩马陵"及"赵又败魏桂陵"二事虽实有，而仅以文辞言之，皆为括述，显非《纪年》原文。王国维

先生《辑校》仍收此二事，分入梁惠成王二十六年及十八年[47](P610)，与今本《纪年》合；方诗铭、王修龄先生《辑证》则列入《存疑》，亦主张"非《纪年》文"[11](P176-177)。这一细节涉及今本《纪年》的纂辑问题。若认定今本《纪年》本于司马贞的按语而立条，且因误解而导致系年失实，则今本《纪年》的纂辑当在司马贞的《史记索隐》成书之后。但看司马贞所述"上二年"云云，实甚似《竹书同异》之语，或今本整理者原是据《竹书同异》立条的，未必曾参考《史记索隐》。陈梦家先生说："司马贞所据《纪年》，或者是《隋书·经籍志·纪年》十二卷下所云'《竹书同异》一卷'，似晋人已作过一番比较工夫，故《索隐》所引王劭、乐资据《纪年》以论《史记》异同者，或出于此。"[9](P474)如此说来，司马贞所述"上二年魏败韩马陵"云云，亦未必不是引自《竹书同异》。这点下文还要提及，故先附述于此。

## 九、关于今本《纪年》的纂辑时代和再编过程：一个新的推测

在重新审查《纪年》的著录和流传情况，并逐一考察今本的各个部分之后，我们对今本《纪年》的总体印象是：此书是由本已残缺不全的古本《纪年》改编、增补和纂辑而来的，并非纯出于晚近学者的辑佚式"搜辑"，因而也不好视为伪书。

研究今本《纪年》的基本方法，是以其内容条目与现在所知的古本佚文相对照，看这些条目是不是与古本佚文相同、一致或相合，同时从体例上检查它是不是还保存着或部分地保存着古本《纪年》的原貌。体例上的问题其实是容易看出的，并且最容易被作为判断一书真伪的证据。如《纪年》之书，仅以今本的晋、魏部分已改换晋、魏纪年为周王纪年，就可判定它绝非古本原样。不过体例上的问题可以通融，人们更关心的还是它的内容价值。以内容价值言，调查它的条目出处便是首先要做的工作。王国维先生的《疏证序》说："昔元和惠定宇徵君作《古文尚书考》，始取伪古文《尚书》之事实文句，一一疏其所出，而梅书之伪益明。仁和孙颐谷侍御复用其法，作《家语疏证》，吾乡陈仲鱼孝廉叙之曰：'是犹捕盗者之获得真赃。'"[5](P3)故王先生亦用此法，而为今本《纪年》作《疏证》。《疏证》之功，要在总结前人成果，广引博征，首次集中而简明地疏录了可与今本《纪年》各条直接对校的古本佚文资料及其他古籍资料，便于研究者检讨和甄别；同时对今本的事实和年代也时有考订，可与所作古本佚文的《辑校》相辅相成。不过《疏证》之作，主于证伪，似有一个预设的前提，即今本《纪年》的出现不会早于元、明。假如这一预设是真确的，那么就证伪本身而言，《疏证》所使用的方法自然是大体可行的，即使有悬隔亦不会太远；但是反过来说，假如这一预设是不周延的——譬如说，今本《纪年》不是仅见于元、明，而是始出于宋代甚或唐代——那么《疏证》的证伪方法就还是可商的。就中显而易见的是，在后一前提之下，仅据现存宋以前各种书籍中所征引的古本《纪年》之文，以决今本内容和条目的出处，就不一定可靠，因为今本的纂辑者当操觚之时，还完全有可能看到古本残卷或某种虽有改编而保存古本原文尚较多的抄本，而不必尽就诸书搜辑古本佚文而为之。古本究竟散佚于何时，以及在特定时段散佚到何种程度，就跟今本到底纂辑于何时，以及如何成书等一样，至今不能为人所确知。在这样的情况下，即使确知某书所引必定为古本《纪年》之文，也难以遽断今本某条就一定本于某书；况且前人的征引往往只是各取所需、隐括原文，甚或改换文辞、遗漏字句、变易年代、添加习用语等，真正一字不漏不误、全段全句完引者少，故仅以所引与今本的异辞决是非、定真伪，通常是大成问题的。再放宽一些史料范围来说，今本所载而又不见于古本佚文的条目，但以某条内容见于某一古籍，抑若文辞相同或相近，即谓今本之某条必本于该古籍，亦无十分把握。这要分清不同的情况：如果能够认定今本的某些部分确出于后人的增补而非古本所原有，那么这些部分即有可能杂采古书而立条；否则虽有疑问，而尚不能认定今本的某些条目必为古本所无，那就无法援引古籍以确定其出处。《纪年》为史书，虽只是难得流传下来的先秦编年史之一，而其中的史料有与他书相同或相近者亦在所必然。即以今本的晋、魏部分为例，其主要内容尤可称"大略与《春秋》皆多相应"，固不可因为其条目多见于《春秋》、《左传》等书，就一定认为这一部分皆掇拾诸书而伪撰。盖魏史与鲁史本相类，有些史事同见于两国史记并不奇怪；而《左传》的成书，一般认为在战国初年，并且最早在魏国流传，因此即使认为修撰《纪年》的魏国史官曾参考《左传》，亦不必诧为异论。至于更早的传说史料，则传世古

籍本多辗转抄引或"层累地"改造，尤不可以为今本所载乃"无一不袭他书"，处处非古本之文。现存古史资料的总量，自然远非《纪年》之书类似"断烂朝报"的载录可比，所以要从中爬梳见于今本《纪年》的史料，虽亦不易，亦不致大难(尤其有清初以来的各家考据之作可以参考)。基于以上看法，我们以为王国维先生的《疏证》之文，言之今本《纪年》与古史记载的比较研究则功不可没，而遂以为所言皆为今本《纪年》作伪的"真赃"则不可。毋宁说，《疏证》的大部分证语都不可作为裁定今本《纪年》条目出处的实据，而且还有一部分条目未加疏证，或虽有疏证而甚牵强。其症结则仍在今本《纪年》的纂辑时代问题。

在通常的意识之下，可能会以为像《纪年》这样的出土、整理、流传和散佚都较晚近的书，后来的伪托也只是出于一时或一人之手。但由本文的推考来看，问题似乎并不这么单纯。我们倾向于认为，今本《纪年》的成书至少经过两次整理：一次是由出土时本已不完而后来又有缺佚的古本《纪年》，经过重新整理、改编和增补，并附录前此流传的《竹书同异》及主要录自《宋书·符瑞志》的"令应"材料，而形成南宋初年所见的类似杂纂的馆阁本；二是以馆阁本的传世抄本为底本，再加整编和条理，而定型为现今所存的今本《纪年》。前者当出于唐前期，非宋人所编；后者则多半出自明人。下面分几点述之。

(一)今本《纪年》的干支纪年，就现在所知，盖全本于唐僧一行的《大衍历》。以干支纪年法推校古本《纪年》的年历不始于唐人，杜预《左传后序》已云："推校哀王二十年太岁在壬戌，是周赧王之十六年、秦昭王之八年、韩襄王之十三年、赵武灵王之二十七年、楚怀王之三十年、燕昭王之十三年、齐湣王之二十五年也。"[14]此年即《纪年》记事所终止的"今王"二十年，今本亦作壬戌年，与杜预所校同。这是由于自习称的西周共和元年以来，史所记载的年历已有定数，故干支年的推排也已固定。然共和元年以前的历代王年，各家之说不同，则王年与干支年的对应亦不同。今本《纪年》中最早的干支年是尧元年丙子。《隋书·律历志中》载："《尚书》云：'日短星昴，以正仲冬。'即是唐尧之时冬至之日，日在危宿，合昏之时昴正午。案《竹书纪年》，尧元年景(丙)子。今以《甲子元历》术推算，得合尧时冬至之日，合昏之时昴星正午。"[15](卷十七)以尧元年为丙子年，唐以前无说；而看《律历志》之文，则似唐初已有为《纪年》排定的干支年谱。《律历志》出于天文学家李淳风之手，所引《甲子元历》(即《麟德历》)亦为李氏所作，只是现存材料未见其引及《纪年》的其他干支年。《新唐书·历志》所载的《大衍历·日度议》未提及"尧元年丙子"，而有多条夏、商、西周的干支年材料，如夏"仲康五年癸巳"、商"太甲二年壬午"、周武王"十一年庚寅"及"康王十一年甲申"、"康王十二年，岁在乙酉"等[18](卷二十七上)。这些皆与今本《纪年》的干支年相合①，则今本《纪年》的年历推排实本于《大衍历》而非《麟德历》。疑唐初天文历算家对《纪年》的年历已有共识性的推排，而《麟德历》与《大衍历》的干支年系统亦同(其差异主要在日度的推算)。其法是根据他们所确定的西周年代框架(即以西周积年共281年为准)，由共和元年上推，确定武王伐纣年为庚寅年(这与西汉末刘歆据《三统历》推排的结果不同)；又根据古本《纪年》所记载的夏、商积年，自庚寅年继续上推，直到推至舜元年己未、尧元年丙子。尧以前的年历，按今本《纪年》所记的古帝王在位年数，其实也还可以上推，大约编者自己亦以为古史渺茫，再上推更无从取信了，故不再系以干支纪年。要而言之，《纪年》的干支年系统必为唐初天文历算家所增，且最终依据《大衍历》排谱，这应该是没有疑问的，所以目前所见唐以前征引古本《纪年》的文字还绝无以干支系年之例。据《新唐书·历志》："开元九年，《麟德历》署日蚀比不效，诏僧一行作新历，推大衍数立术以应之，较经史所书气、朔、日名、宿度可考者皆合。十五年草成，而一行卒，诏特进张说与历官陈玄景等次为《历术》七篇、《略例》一篇、《历议》十篇。玄宗顾访者，则称制旨。明年，说表上之，起十七年，颁于有司。"[18](卷二十七上)依此而言，今本《纪年》干支年系统的最后排定应该不早于开元十六年(728)。然其事亦不大可能晚于开元、天宝年间，因为《大衍历》只行用三十余年，至宝应元年(762)代宗即位后，即已改用《五纪历》(与《大衍历》小异)[18](卷二十九)。

(二)由干支系年推考今本《纪年》的纂辑，便大可使人想到其事应始于唐初，因为后世普通学者鲜能

① 《日度议》另有夏"太康十二年戊子"一条，与今本《纪年》不合，今本《纪年》载太康元年癸未，在位仅4年。按：《日度议》下文实辩仲康"季秋月朔"日食事，疑此处"太康十二年"乃"仲康二年"之误书。今本《纪年》载仲康有2年"服丧期"，又以己丑年为仲康元年；若去此"服丧期"，以丁亥年为仲康即位之年，则戊子年即为仲康二年。

具备上述特定的历法背景。我们曾疑心今本《纪年》原为唐初天文历算家的手册，是使用者为适应修订历法的需要而改编的。但现在看来，李淳风、一行等人重视的是《纪年》的年代，未必会专注于《纪年》内容的系统整理。这里提出另一种看法，即《纪年》的改编、增补和纂辑更可能出于玄宗开元间对国家藏书的大规模整理。玄宗重视图书之业，大抵自开元三年至二十八年间，曾先后于首都长安及东都洛阳设立四处集贤院，又先后以马怀素、褚无量、元行冲及张说、徐坚等主之，诸学士皆通籍出入，长年从事图籍搜访与整理。唐代国家藏书的整理写校，以这一阶段为最盛①。唐初汲冢竹书尚存数种，《纪年》是其一，开元间应该曾加整理，故《旧唐书·经籍志》和《新唐书·艺文志》仍皆著录《纪年》十四卷。然整理者究竟是谁，今已无从考求。合理的推测是，由于张说精通天文历法，《大衍历》亦由他编次奏进，而今本《纪年》的干支年系统又本于《大衍历》，因此《纪年》的整理最有可能在张说主持修书时（开元十年至十七年前后）②。整理者可能不止一人，也许先前李淳风、一行等人已先后对当时仅存的古本《纪年》残卷有所清理，而到开元间始由集贤院修书者总汇有关资料并加改编，才成为现在仍大致见于今本《纪年》的模样。

假如肯定今本《纪年》的纂辑始于唐初，那么由本文前面几节对今本各部分的分析可以看出，这次整理事实上并不是仅就当时尚存的古本文字校订写录，而是作了大量的改编和增补。增补最重的是"五帝纪"和"周纪"的成王部分，大约"五帝纪"到唐初已失落殆尽（可能出土时相关材料即不多），周成王部分则全佚，故纂辑者欲全其体制而擅补之；其余部分的增补亦多少不等。改编最重的则是夏王年、西周王年及晋、魏纪年，夏王年从"丧毕即位"说重编，西周王年亦因添补周初年数而有改变，晋、魏纪年则改为周王系年；因年代有变化，内容自亦多有改编。保存古本旧文最好的是商代部分，而夏、西周及晋、魏部分的大多数条目也承旧文，条目内容和文字未曾擅改的痕迹也很明显。这样的改编和增补本，较之《纪年》原本的距离显然已不可以道里计，然必欲谓之为伪撰则不可，唐初尚存的古本内容当时应该都已纳入其中。

其实，唐初对汲冢竹书的纂辑恐不止于《纪年》。北宋末黄伯思《东观余论》卷下《校订师春书序》云："案晋太康二年，汲郡民不準盗发魏襄王冢，得古竹书凡七十五篇。晋征南将军杜预云：'别有一卷，纯集《左氏传》卜筮事，上下次第及其文义皆与《左传》同，名曰《师春》，师春似是钞集人名也。'今观中秘所藏《师春》，乃与预说全异。预云纯集卜筮事，而此乃记诸国世次及十二公岁星所在并律吕、谥法等，末乃书易象变卦，又非专载《左氏传》卜筮事。由是知此非预所见《师春》之全也。……及观其纪岁星事，有'杜征南洞晓阴阳'之语。由是知此书亦西晋人集录，而未必尽出汲冢也。"[19]照陈梦家先生判断，这种本子的《师春》"系杂抄汲冢书而成，其中十二（公）岁星出《大历》，诸国世次出《生封》及《梁丘藏》，易象变卦出《阴阳说》，卜筮出《师春》，因系晋人所抄集，故有'杜征南洞晓阴阳'之语"[35](P614)。汲冢出土的十几种竹书，按刘知几所说，到唐初已仅存《纪年》、《琐语》、《师春》几种③[16]，当与这种"抄集"有直接的关系。不过《师春》的"抄集"未必尽出于晋人，倒大半有可能出自唐人，因为《隋书·经籍志》有《纪年》、《琐语》而无《师春》。两《唐志》亦不录《师春》，大概因开元间不曾整理，或虽曾整理而不果，初不见于毋煚的《古今书录》。古书多亡，晋、唐间已有自作书以补亡的风气，如玄宗天宝年间赐号《亢仓子》为《洞灵真经》，求

① 唐开元间搜访和整理图书事，散见于新、旧《唐书》及《唐会要》等书。综合的叙录，可参《玉海》卷五十二《唐乾元殿四部书》至《唐十二库书》诸条。

② 唐开元间整理图书的目录，曾于开元九年十一月总编为《群书四部录》二百卷，其后毋煚又简化、修正、补充为《古今书录》四十卷（见《旧唐书·经籍志》总序）。《古今书录》大约成书于开元末，已较《群书四部录》增加新整理图书六千余卷，《旧唐书·经籍志》即据《古今书录》著录，《新唐书·艺文志》则在旧志的基础上又增入唐人的著作。就《纪年》的干支年系统皆本于《大衍历》而言，两《唐志》所录应该是《古今书录》新增之书，非《群书四部录》所原有，因而《纪年》的整理也应在开元九年之后。

③ 《隋志》又有《周书》10卷，注云"汲冢书，似仲尼删书之余"，《新唐志》则径录为《汲冢周书》10卷，恐只是以汲冢"杂书"中论楚事的《周书》添入传世《逸周书》的混编之作；《旧唐志》不录《汲冢周书》，则其书原不见于《古今书录》。另有《穆天子传》6卷，郭璞注，诸史志皆见录，今存，则合汲冢原书5篇及"杂书"中的"周穆王美人盛姬死事"而成。刘知几谓汲冢所得书到唐初已仅存《纪年》、《琐语》及《师春》，盖以《周书》与《穆天子传》视同一般古籍，而不以为是汲冢原本。

之不获，襄阳处士王士元乃“取诸子文义类者补其亡”，撰为《亢仓子》二卷上之①[18](卷五十九《艺文志》“神仙类”)。《纪年》的整理改补和《师春》的“抄集”不属于此类，然补亡的意识有相近之处②。

(三)以今本《纪年》的纂辑上溯于唐前期，是不免令人生疑的。《四库全书总目·竹书纪年》说：“《水经注》引《竹书》七十六条，皆以晋国纪年，……又所引出公六年荀瑶成宅阳，梁惠王元年邺师邯郸，师次于平阳，魏襄王六年秦取我焦，及齐师伐赵东鄙围中牟诸条，今本皆无，……则非酈道元所见本也。《史通》引《竹书》文王杀季历，今本作文丁，……则非刘知几所见本也。《文选注》引《竹书》五条，今惟有太甲杀伊尹一條，则非李善所见本也。《开元占经》引《竹书》四条，今本皆无，则非瞿昙悉达所见本也。《史记索隐》引《竹书》晋出公二十三年奔楚，乃立昭公之孙，是为敬公。今本作出公薨。又引秦与卫战岸门……七条，今本皆无，则非司马贞所见本也。《穀梁传》疏引《竹书纪年》周昭王胶舟之事，以驳《吕氏春秋》，今本但曰王陟，无胶舟事，则非杨士勋所见本也。”[3](上册，P418)这些都涉及唐及唐以前书籍，其下还举有宋人引《纪年》之例。然仅以今本之所无，即定今本不可能出于唐、宋，还不是严密的逻辑推证。这可有两种解释：一是唐初整理者所据的官本或与学者使用的流行本有异，有的条目流行本有而官本不存也是可能的；二是唐以前所见的古本佚文，今本原也都保存着，只是有一些后来又散佚了。前一种可能性很小，而后一种可能性则极大，今本《纪年》事实上也有明显的残缺痕迹。

上节已提到，今本《纪年》的“魏败韩马陵”条，学者或指为今本误用司马贞之文而立条的证据。这点还不能全无疑问。然司马贞为开元间名士，曾任国子祭酒，官至朝散大夫、弘文馆学士，亦为修书学士之一。假定其《史记索隐》确曾为今本《纪年》的编者所参考，倒正可成为今本《纪年》始纂于开元间的证据之一，而不是相反。司马贞是否也曾整理过《纪年》，今亦不知；其《索隐》所引《纪年》，只为与《史记》有异者，从中也看不出可能与今本《纪年》有关系之处。

(四)如本文第二、第三节所考，今本《纪年》应该直接出于南宋乾道间《中兴馆阁书目》所著录的馆阁本。由馆阁本进一步上溯，我们怀疑此本实即两《唐志》所著录的《纪年》十四卷本。可惜两《唐志》所录无叙释，不知其详；而馆阁本虽有叙释，又言之不明，且不著卷数。不过馆阁本既分“纪年”、“令应”、“杂事”三部分，则仍可据以推测此本与两《唐志》所录十四卷本的关系。纯就卷数言之，古本《纪年》原分为十二卷，并《竹书同异》共有十三卷，若添入“令应”一卷，又以《竹书同异》入“杂事”，则适可足成十四卷。如是，则两《唐志》所录十四卷本的去向不须深求，即可定以为宋代的馆阁本。唐以后传世的所谓“竹书”，大约不外《纪年》、《琐语》、《师春》几种，而从《师春》到宋代尚存于馆阁的情况来看，《纪年》和《琐语》似乎也应该如此，并且所存都应是唐人的整理本。此种十四卷本已非古本旧观，然“纪年”部分仍为十二卷，惟已附录“令应”、“杂事”各一卷于后。所谓“令应”、“杂事”，乃宋人概括语，未必是原有的标题；同时这类材料，即使出于《竹书同异》之外者，也可能在唐初所存的古本《纪年》之后已有附录，而不一定都出于唐人的集录。

宋代馆阁本《竹书》久处尘封之地，罕为学者所知。惟《路史·国名纪戊》于“魏”下注引《纪年》云：“桓王十二年秋，秦侵芮。冬，王师、秦师围魏，取芮伯而东之。”又于“巴”下注引《纪年》云：“桓王十七年，楚及巴伐邓。”[48](卷二十八)这两条都用周王系年，而前一条见于今本《纪年》，且文字大体无异，故洪颐煊以为“罗泌已见今本”[10]。学者或疑洪氏所说为是，然《路史》成书于南宋乾道六年(1170)，仅较《中兴馆阁书目》的成编迟一年，若认定今本《纪年》即源于馆阁本，则当罗氏著书时恐亦不得见。不过到绍熙年间，周必大主持编刊欧阳修《文忠集》，罗氏曾参与校正[3](下册，P1323)。其时或已有馆阁本《竹书》的抄本传出，罗氏据以为《路史》作添注也是可能的。《路史·国名纪丁》于“纶”下还有一注，谓“秦、楚伐郑，围纶氏”之文出于“《汲纪年》三”[48](卷二十七)，似更值得注意。《辑证》从《订补》之说，疑“三”为“云”字之误[11](P201)；陈梦家先生则谓“《汲纪年》三”似提《宋志》所录的“三卷本之《竹书》”[35](P610)。《宋志》录《竹书》作三卷乃

① 关于补亡，请参拙作《宋代文献学研究》第九章第二节《辑佚起源于补亡说》，上海古籍出版社 2006 年版，第 595 - 603 页。

② 《琐语》的情况当亦与《纪年》、《师春》相近。《玉海》卷四十七引颜之推云：“《汲冢琐语》乃载《秦望碑》，非本文也。”则其书在唐以前已有窜补。《隋志》及两《唐志》皆著录《琐语》四卷，当亦经过唐人的整理。

误书，不足凭；笔者怀疑此"三"字乃"一二"二字之误合。若此注确指《纪年》之卷十二，则以为罗泌曾见宋本《纪年》便非无据，且可为宋本正文原有十二卷提供一旁证。今本《纪年》的"围纶氏"条系于周显王三十五年，亦在全书卷末。

十四卷本的《纪年》可能直到明末仍有抄存。钱谦益《绛云楼书目》即记载："《竹书纪年》，沈约注，十四卷。"[49](卷二)方诗铭先生考证说：

> 钱氏所藏的十四卷本《纪年》，应该是一部颇为名贵的写本，否则是不可能入藏于绛云楼的。因此，我们有理由相信，这即是《通志略》所著录的那个本子。值得注意的是，这部十四卷本有所谓"沈约注"，这就为我们提供了十分重要的线索，说明《艺文略》所著录，绛云楼所收藏，尽管卷数与两《唐志》相同，这部《纪年》仍决不是古本，只能与包括有"沈约注"的今本具有密切的关系。[12]

推考今本《纪年》的来历而上溯于《通志·艺文略》，恐怕是靠不住的。郑樵终生以未得阅览朝廷藏书为憾①，则亦无由得见馆阁所储《纪年》文本，其所录必非出自亲阅。倘若稍稍掉转视向，以今本《纪年》推本于当时馆阁所藏，则问题的解决差可入于正途。以本文所考推之，钱氏所藏当仍是南宋馆阁本的传抄本。所谓"沈约注"，可能有的已移入正文之下，而已不尽在此本的"令应"、"杂事"卷中。

（五）最后只剩一个问题，即宋本《竹书》与今本《纪年》的区别。这一区别不大，仅在将总题写为《竹书纪年》，又将宋本的十二卷正文厘为上、下两卷，同时将原本附录的"令应"、"杂事"二卷散入正文之下。以天一阁所刻与绛云楼所藏相对照，似明代仍有十四卷本与二卷本并存，而二卷本出于何时亦不知。雷学淇所称首尾残缺的大字本，既不言其卷数，大概与现存的二卷本无异；而谓之"盖元明间刊本"，疑似之辞，又难考究。现在所知明人刊本，以天一阁本为最早，疑二卷本实出于范钦编订。天一阁原刻有个别误字，如"卿士"刻为"乡士"、"暴长"刻为"景长"之类[50]。若不计此类字，则王国维先生作《疏证》所用之本，乃与天一阁本无一字之异。

## 十、结语：重新评估今本《纪年》的价值

按本文观点，古本《纪年》在晋初出土时已不完，后来又有缺佚。唐初开元间据当时所存本统加整理，以《大衍历》疏通其年历，添入干支纪年，又变动原本的体制，增补其缺佚部分，改编相关内容，并附录旧有及新增的瑞应、注释材料，遂成两《唐志》所著录的十四卷本。此本到南宋初年仍存于国家藏书的馆阁，然已复有残缺。大抵自乾道、淳熙间，馆阁本渐次外传；驯至明代，始有以此本的附录材料散入正文之下的二卷本出现，即今本《竹书纪年》。

毋庸赘说，唐开元间对《纪年》的整理、改编、增补及纂辑是很成问题的，而且改补随意，迄未有定稿（事实上，诸如增补条目、变更年代等也不可能有定稿）。然毕竟其书非无来历，且以古本惜佚，此本竟得流传下来，对其价值仍应给以足够的估计。对此首先要着眼于今本《纪年》的内容：它的大部分条目还是承古本《纪年》而来的，并非纯由诸书所引辑出，所以对于今本和古本的相同或相近的条目，与其相信诸书大都为隐括式的各取所需的引述，倒不如有选择、有考证地使用今本《纪年》。现存的古本佚文，如果仅求之于《纪年》原载，自然相对来说要更可靠一些，然零落不堪，大不足用，其完整性要远逊于今本。今本的内容，只要能够大略甄别哪些为后人增补，哪些为古本所原有，哪些又虽出自古本而经过后人的改编，并剔除其注释性文字中无用的部分，那么其中可用的条目就远比现在已经辑录起来的古本佚文多得多。这种甄别工作看似不易，而有古本佚文对照，精思熟虑，得其要领，也并不难作出大体的判断。心裁

---

① 《宋史·郑樵传》："以侍讲王纶、贺允中荐，得召对，……授右迪功郎、礼兵部架阁。以御史叶义问劾之，改监潭州南岳庙，给札归抄所著《通志》。书成，入为枢密院编修官，寻兼摄检详诸房文字。请修金正隆官制，比附中国秩序，因求入秘书省缮阅书籍。未几，又坐言寝其事。"又陆游《渭南文集》卷三十一《跋〈石鼓文辨〉》："予绍兴庚辰、辛巳间，在朝路识郑渔仲。好古博识，诚佳士也，然朝论多排诋之。时许至三馆借书，故馆中尤不乐云。"按：郑樵居夹漈山，又游历四方访书，而数十年不得窥见朝廷秘藏。晚年以人为枢密院编修官机会，请修金正隆官制，实欲尽见馆阁藏书，然终因受馆臣轻视而为所阻。

自由，用之则求审慎，今本《纪年》就还可与《春秋》、《左传》之学相辅，成为研究古史的宝藏。

更值得重视的是今本《纪年》在古史年代学上的价值。现存汉唐以前的三代年代学"文本"，除了《史记·鲁世家》(以及《十二诸侯年表》的一部分)所记载的鲁国纪年和《汉书·律历志》所存录的《世经》中的西周年代以外，就只有今本《纪年》尚成系统。《世经》中的西周年代并不可靠，尤其是所见鲁国纪年与《史记》的载录有较大差异，直接影响到西周王年的推算，研究西周年代应该更多地参考《史记》中的鲁国纪年。今本《纪年》中的西周年代问题较多，然尚可通过多方的联络考求，据以恢复古本《纪年》原载的西周年代。这方面的工作，我们初步做过一些，发现由此得出的西周王年表，几乎与《史记》的鲁国纪年密合无间[46]。是知古史年代学的研究，纯求古本《纪年》的原载已不可得，而属意于今本《纪年》的现有记载，保留其正确的年代，纠正其错误的年代，并寻其致误之由，以窥见古本的原有年代，仍是一个很好的起点。夏、商、周三代的传承历史，今本《纪年》实际上大致未突破古本的年代框架，惟西周初期的王年变动较大。据今本以求古本，如本文所考，即可得出如下的数据：夏积年 431 年(自禹"即位"算起)，即公元前 1966 - 前 1536 年；商积年 508 年(亦自汤"即位"算起)，即公元前 1535 - 前 1028 年；西周积年 257 年(自武王克商算起)，即公元前 1027 - 前 771 年。这个古本《纪年》的年代框架未必完全可靠，容有误差，然古文献所记载的古史年代系统仍为今人所知者莫早于此，总要较之后人的各种推算更接近于历史实际。总算下来，夏王室 14 代(自禹算起)，商王室 17 代(自汤算起)，大致每代为 30 年；西周王室 11 代(自武王算起)，平均年数稍短，主要是由于武王克商后在位时间过短。以三代总积年，上加传说的"五帝"时代，那么中华文明可由文献考见的历史就至少在 4500 年左右。这也合乎过去沿传已久的一般看法。至于具体的三代王年，今本《纪年》多有臆测，不尽符合古本的原载，而古本也不见得都有来历，皆可斟酌取舍，据实据理而择其可用者，以完善关乎中华民族历史长度的三代年代学。将来随着考古学的发展，古史年代学的研究会更趋精密，然《纪年》所提供的三代年代框架估计不会有大的变动。

**参考文献：**


[1]房玄龄等. 晋书[M]. 二十五史(影印清武英殿本)[Z]. 上海：上海古籍出版社、上海书店，1986.

[2]钱大昕. 十驾斋养新录[M]. 四部备要[Z]. 上海：中华书局，1936.

[3]永瑢，纪昀等. 四库全书总目[M]. 北京：中华书局，1965.

[4]朱右曾. 汲冢纪年存真[M]. 道光二十六年(1846)归砚斋刊本.

[5]王国维. 今本竹书纪年疏证[A]. 王国维遗书：第八册[M]. 上海：上海书店，1982.

[6]范祥雍. 关于《古本竹书纪年》的亡佚年代[J]. 文史：第 25 辑. 北京：中华书局，1985.

[7]姚振宗. 隋书经籍志考证[M]. 二十五史补编[Z]. 北京：中华书局，1957.

[8]雷学淇. 考订竹书纪年[M]. 嘉庆间刊本.

[9]陈梦家. 六国纪年表叙[A]. 尚书通论·外二种·六国纪年[M]. 石家庄：河北教育出版社，2000.

[10]洪颐煊. 校正竹书纪年[M]. 四部备要[Z]. 上海：中华书局，1936.

[11]方诗铭，王修龄. 古本竹书纪年辑证(修订本)[M]. 上海：上海古籍出版社，2005.

[12]方诗铭.《竹书纪年》古本散佚及今本源流考[A]. 纪念顾颉刚先生学术论文集：下册[C]. 成都：巴蜀书社，1990.

[13]陈力. 今本《竹书纪年》研究[A]. 研究生论文选刊[C]. 四川大学学报丛刊，第 28 辑，1985.

[14]杜预撰，孔颖达等疏. 春秋左传正义[M]. 十三经注疏(影印阮元校刻本)[Z]. 北京：中华书局，1980.

[15]魏徵等. 隋书[M]. 二十五史(影印清武英殿本)[Z]. 上海：上海古籍出版社、上海书店，1986.

[16]刘知几. 史通[M]. 四库全书本.

[17]刘昫等. 旧唐书[M]. 二十五史(影印清武英殿本)[Z]. 上海：上海古籍出版社、上海书店，1986.

[18]欧阳修，宋祁等. 新唐书[M]. 二十五史(影印清武英殿本)[Z]. 上海：上海古籍出版社、上海书店，1986.

[19]黄伯思. 东观余论[M]. 四库全书本.

[20]郑樵. 通志[M]. 四库全书本.

[21]章如愚. 群书考索[M]. 四库全书本.

[22]王应麟. 玉海[M]. 影印清光绪九年浙江书局刊本. 南京、上海：江苏古籍出版社、上海书店，1987.

[23]张富祥. 宋代文献学研究[M]. 上海：上海古籍出版社，2006.

[24]脱脱等. 宋史[M]. 二十五史(影印清武英殿本)[Z]. 上海：上海古籍出版社、上海书店，1986.

[25]吕氏春秋[M]. 诸子集成[Z]. 北京：中华书局，1954.

[26]尤袤. 遂初堂书目[M]. 四库全书本.

[27]徐文靖. 竹书统笺[M]. 四库全书本.

[28]朱熹. 晦庵集[M]. 四库全书本.

[29]方以智. 通雅[M]. 四库全书本.

[30]郦道元. 水经注[M]. 四库全书本.

[31]虞世南. 北堂书钞[M]. 四库全书本.

[32]李昉等. 太平御览[M]. 四库全书本.

[33]倪璠注，许逸民校点. 庾子山集[M]. 北京：中华书局，1980.

[34]司马迁. 史记[M]. 二十五史(影印清武英殿本)[Z]. 上海：上海古籍出版社、上海书店，1986.

[35]陈梦家. 汲冢竹书考[M]. 尚书通论·外二种·六国纪年

[M]. 石家庄:河北教育出版社,2000.
[36]刘恕. 资治通鉴外纪[M].《资治通鉴》缩印本附录. 上海:上海古籍出版社,1987.
[37]墨翟. 墨子[M]. 诸子集成[Z]. 北京:中华书局,1954.
[38]韩愈. 五百家注昌黎文集[M]. 四库全书本.
[39]孟轲. 孟子[M]. 诸子集成[Z]. 北京:中华书局,1954.
[40][日]安居香山,中村璋八辑. 纬书集成[Z]. 石家庄:河北人民出版社,1994.
[41]班固. 汉书[M]. 二十五史(影印清武英殿本)[Z]. 上海:上海古籍出版社、上海书店,1986.
[42]陈梦家. 殷虚卜辞综述[M]. 北京:中华书局,1988.
[43]欧阳询. 艺文类聚[M]. 四库全书本.
[44]张富祥. 关于夏代积年与"五星聚"[J]. 管子学刊,2005,(3):117-119.
[45]释道宣. 广弘明集[M]. 四库全书本.
[46]张富祥.《竹书纪年》与夏商周断代工程西周王年的比较研究[J]. 史学月刊,2006,(1):20-28.
[47]王国维. 古本竹书纪年辑校[A]. 王国维遗书:第七册[M]. 上海:上海书店,1982.
[48]罗泌. 路史[M]. 四库全书本.
[49]钱谦益. 绛云楼书目[M]. 丛书集成初编[Z]. 上海:商务印书馆,1935.
[50]竹书纪年[M]. 四部丛刊初编(影印天一阁刊本)[Z]. 上海:商务印书馆,1936.

**The compiling and editing of the modern text of *The Bamboo Annals***

Zhang Fuxiang

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

**Abstract**: The original edition of the modern version of *The Bamboo Annals* first appeared in the Tang dynasty, which was sorted out, revised and supplemented from the fragmentary edition of a more ancient version of the same book and some appended annotating information stored throughout the ages when the imperial collection of books were sifted and catalogued during the Kaiyuan <739-40> years. The calendar in the modern version of is mainly calculated, retrieved and ascertained on the basis of Monk Yi Xing's Dayan Calender, supplemented with the Heavenly Stems and Earthly Branches (tian'gan dizhi) as a way of designating the years. And this edition is actually the *The Bamboo Annals* in 14 volumes recorded in *Jingjizhi* of *Jiutangshu* (*The Old Book of Tang*) and *Yiwenzhi* of *Xintangshu* (*The New Book of Tang*), but there had never been a final text for a completed book. The edition was handed down to the Song dynasty when it was recorded, again incomplete, as *Zhushu* (*The Bamboo Book*) in Zhongxing Imperial Library Catalogues, which was edited in the Qiandao Years (1165—1173) of the Southern Song dynasty. It was not until the Ming dynasty that the compliers put the volumes together and included the formerly appended information in the original text, thus the modern version of *The Bamboo Annals* in two volumes. Though modifications of historical materials and errors in chronological order can be traced in the modern version, the main content is still based on the ancient version and within the Xia-Shang-Zhou chronological framework as recorded in the ancient edition, and consequently the modern version is of great value in historical studies and chronological research of ancient history.

**Keywords**: *The Bamboo Annals*; *Jizhong Bamboo Slips*; Dayan Calender; chronology; historical studies

[学术主审 徐鸿修]
[责任编辑 李扬眉]

文 史 哲
2007 年第 2 期(总第 299 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2007(Serial No. 299)

# 古书成书和流传情况研究的进展与古史史料学概念

## ——为纪念《古史辨》第一册出版八十周年而作

谢 维 扬

(上海大学 古代文明研究中心,上海 200436)

**摘 要**:顾颉刚先生所编《古史辨》第一册出版,对于中国近代学术,包括近代意义上的中国古史研究的形成和发展具有积极的历史影响。从某种意义上来看,《古史辨》所从事和倡导的"疑古"工作的主要目标和内容,是试图为建立近代意义上的中国古史研究寻求合格的史料学基础。但主要由于客观历史条件的限制,"古史辨"学者们当年对古书成书和流传情况的复杂性尚不能有充分的了解,因而在对古书真伪、成书年代、作者,乃至其中某些特定内容的史料价值以及各宗古书资料之间关系等问题的研究中存在着简单化的缺陷。在近年来学者们对中国古史史料学基础问题的研究中,最值得重视的领域之一,是对于新出土文献的研究。在大量新出土文献资料研究的基础上,我们将有可能获得某些较之以往更合理的古史史料学概念,建立现代古史史料学概念的整个工作也才会有实质性的进展。

**关键词**:《古史辨》;出土文献;古史史料学概念

**中图分类号**:K05 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2007)02-0047-08

2006 年是顾颉刚先生所编《古史辨》第一册出版八十周年。在中国近代学术,尤其是近代以来中国古史研究的整个发展历程上,这是非常值得纪念的一件事。裘锡圭先生曾说:"近代以来中国古典学的第一次重建,可以认为是从 20 世纪一二十年代开始的。"[1](P2) 所谓"中国古典学的第一次重建",依我的理解,应该是指中国古典学在其方法和目标上首次试图进入近代学术的形态。对于中国近代学术,包括近代意义上的中国古史研究的形成和发展,这当然是最重要的一步。这在当时中国社会与文化发展及其与外部交往情况变化的总的背景下,应该是必然要发生的一个过程。而在这个过程中,以顾先生以及胡适、钱玄同等先生为代表的一批学者在这一时期中对于中国古典学,也就是中国上古史研究的方法等重大问题所做的一系列具有开创性的工作,无疑具有举足轻重的地位,对中国古典学最初进入近代形态时所显现的面貌有十分重大的影响。《古史辨》第一册的出版正是这些工作的第一项至关重要的成果,同时也成为由这些工作所体现的,后来长期对于中国学术尤其是古史研究产生重大影响的关于中国古史研究方法的所谓"疑古"思潮形成的标志。

《古史辨》的工作,尤其是它所包含的关于中国古史研究方法问题的深入探讨,对于中国近代学术发展的历史性影响是积极的。我们都知道,《古史辨》中占主要地位的工作的最大特征就是"疑古"。如钱玄同先生在《古史辨》第一册中著文谈论"现在研究国学的人有三件首先应该知道的事",其中第二条说的就是"要敢于'疑古'",而在第一和第三条中说的是"要注意前人辨伪的成绩",以及"治古史不可存'考信于《六艺》'之见",这应该是更具体地指出钱先生认为"疑古"所要"疑"的最主要的方面[2](P102)。"要敢

收稿日期:2006-10-20

作者简介:谢维扬(1947- ),男,上海人,上海大学古代文明研究中心教授,博士生导师。

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

于疑古”，这是一句非常响亮的口号，然而又不仅是一句响亮的口号而已。它显然表明了钱先生在那个时代所认为的，为建立具有近代品格的中国古史研究所应做的最重要的事。这段话，可说是对“古史辨”工作主要倾向的一个非常鲜明、也非常准确的概括。如果我们完整地来看钱先生这段话，那么它还非常简明而清晰地告诉了我们，“古史辨”的疑古，无论其切入点或着重点，都是关于古书的。所谓“不可存‘考信于《六艺》’之见”，其实就是说对所有先秦古书都不应轻信。而作为“第一件事”所提出的“要注意前人辨伪的成绩”，就更是把清算“伪书”（也就是经伪造的古书）的问题提到了一个很高的高度。可见“古史辨”的疑古，其直接、正面和首先处理的实际上乃是属于史料学范畴的问题。从某种意义上说，这一疑古工作的主要目标和内容，正是试图为建立近代意义上的中国古史研究寻求合格的史料学基础。这对正处于向近代形态转变的中国学术包括中国古史研究来说，无疑是非常重要和必要的。中国古史研究的史料学基础问题，其本身就是一个“近代”的问题。裘锡圭先生在评论《古史辨》和由它形成的疑古思潮的历史地位时曾说，“虽然怀疑古书之风早就存在，但是只是到了这一次才发展成主流思潮，怀疑的广度和深度也大大超过以往”[1](P3)。这是很确切的。而这其中的原因，我想就是只有到了“古史辨”时代，疑古才真正具有了试图解决古史研究的史料学基础的完整含义。因此，我们说“古史辨”的工作是促成中国古史研究“近代化”的功臣，应不过分。这也是顾颉刚先生，以及众多疑古学者对于中国学术的最大功绩。而由《古史辨》而来的疑古思潮对于一个时代学术思想冲击与影响之大、之深、之久远，更是学术史上所不多见的。当然，近代中国学术界在试图解决古史史料学基础这个问题上，并不只有“古史辨”派和疑古学者贡献了他们的努力。在史料问题上提出“二重证据法”理论的王国维先生的工作，便同样是为了在符合近代历史学和文献学方法规范的要求上解决这一问题，并且有不容忽视的重要成就。我认为，所有这些在中国近代以来学术的发展上都是有重大意义和贡献的。而所有这些工作所体现的关于古史研究方法的一些理念，比如说古书资料作为古史研究史料的品格，惟有在追究其自身可靠性和可信性问题后方得被认可，等等，已经成为绝大多数现代中国古史学者的共识。这是现代中国古史研究健康发展的必要条件。为此，我们也应该感谢八十年前顾先生及众多其他前辈学者所做的杰出工作。

当然，为建立现代中国古史研究所需的合格的史料学基础理论，学者们要达成的认识远不止上述这一点。《古史辨》第一册出版八十年以来的学术史表明，为建立近代品格的中国古史研究寻求合格的史料学基础，并不是一件容易的事，因为其中所涉及的问题实在太多，也极其复杂。尤其是在对一些问题探讨的条件尚未真正具备时，学者们尽管有解决问题的清醒意识，也很难有真正的突破。从许多方面可以说，这一基础性的任务直至今日也还远没有完成，甚至在一些基本问题上距离达成较为明确或公认的认识都仍然相当遥远。因此，中国古史界多年来在这方面的探讨始终没有停止，而且今天仍然需要所有古史学者携起手来，通过不断的讨论与相互切磋，努力使这一基础性的研究有新的、重要的进展。

在近年来学者们对涉及中国古史史料学基础问题的研究中，最值得重视的领域之一，我认为是在对新出土文献的研究中。几年前我曾提到：“近年来中国古代早期文献文本的不断发现对于治古史而言，除提供给我们大批新资料而外，最深远的意义也许莫过于对古史研究的史料学基本概念的问题，促使人们根据对新资料的研究从更多方面作一些反思，以获得某些新的认识。”[3]现在我仍然认为这一情况应当引起人们充分的关注。新出土文献的研究之所以与古史史料学问题息息相关，最重要的一点是因为它们提供了以前从不为我们所知的古书成书和流传情况的某些真实细节，从而能帮助我们更为准确地判断与古书成书和流传过程有关的史料学问题。也就是说，只有在看到大量古书的早期文本的实物资料之后，我们才能真正逼近了解古书和其他古代文献资料形成的真实过程，从而逼近了解所有已知古代资料之间真正的关系，而这时我们用来处理古史史料问题的方法才可能是真正合理的。在这方面，近年来已有许多学者做了重要的工作。例如，自20世纪80年代开始，李零、李学勤等先生便先后就新出土文献所提供的情况，比较深入地探讨了与古书成书和流传情况有关的一些问题。我曾从他们的论述中归纳出这样三点，即“一、对于古书成书的真实情况需要研究；二、对于古书成书情况的研究需以对新出土古代文献文本的研究为基础；三、对于古书成书情况的误解是‘传统的’古史史料学所存在问题的关键”（若归纳更准确一些，应在三处“成书”后面再加上“流传”）[3]。在对大量新出土文献资料研究的基础

上得出的这三点认识，其核心的一个意思就是，我们以往用来构成古史史料学概念的涉及古书成书和流传方面情况的知识有可能是不全面、不确切，甚至是不正确的。这在未能大量直接看到古代文献文本实物的条件下是很自然的，也是不足为怪的。而在这样的知识基础上所得出的一系列推论和结论，当然也就很可能有问题，也就不可能建立起真正合格的古史史料学概念体系。所以这三点认识我认为很可贵，也很重要，因为只有在有了这些认识的基础上，才会促使我们去获得某些较之以往更合理的古史史料学概念，建立现代古史史料学概念的整个工作也会有实质性的进展。

从学者们近年来对与古书成书和流传情况问题所作的研究来看，人们以往对于古书成书和流传情况认识的主要问题在于很容易把这些情况理解得过于简明、简单。而实际上，古书成书与流传的真实过程是非常复杂和纠缠的，与现代人所熟知的现代出版物成书、发行与传播的过程有绝大的不同。在这方面，学者们根据对新出土文献文本实物的最新了解，对于古书成书与流传情况所归纳出的一系列值得注意的细节，应该是很能说明问题的。比如李零先生早在1986年论新出土《孙子兵法》的几篇文章中就已经谈到了古书形成和流传过程的一些问题[4](P275-277)[5](P291-293)。在1988年写成的《出土发现与古书年代的再认识》一文中，他又通过以新出土文献情况与余嘉锡先生早年所著《古书通例》中所归纳的古书体例特征参照研究的方式，归纳了"古书体例"的八大特征，即：(一)古书不题撰人；(二)古书多无大题，而以种类名、氏名及篇数、字数称之；(三)古书多以单篇流行，篇题本身就是书题；(四)篇数较多的古书多带有丛编性质；(五)古书往往分合无定；(六)古书多经后人整理；(七)古书多经后人附益和增饰；(八)古人著述之义强调"意"胜于"言"，"言"胜于"笔"[6](P27-31)。这实际上谈的也就是古书成书和流传情况的问题。李学勤先生近年来对此也有许多研究，其在《对古书的反思》一文中，就对"古书产生和传流过程中""值得注意的情况"作了详细的归纳。他提到了以下十种情况：第一，佚失无存；第二，名亡实存；第三，为今本一部；第四，后人增广；第五，后人修改；第六，经过重编；第七，合编成卷；第八，篇章单行；第九，异本并存；第十，改换文字[7](P29-32)。还有其他学者就这一问题也作了重要研究，在此恕不赘引。对于上述研究所揭示和提请注意的古书成书与流传过程中的这些复杂情况，我想从帮助我们更深入思考和恰当处理古史史料问题的角度，再归纳为以下一些认识：(一)古书成书，就绝大多数个案而言，都是一个经历了很长时间和具有复杂环节的过程；换言之，所谓古书著作年代问题往往不是一个可有简明答案的问题(这意味着当人们试图以对古书著作年代问题的判断来帮助确认有关古书资料的真实性和史料价值等问题时，由于必须充分估计到这两者关系上的复杂性，往往不容得出过分简单或简明的结论)。(二)古书题名作者与实际成书年代之间在很多个案中只存在约相关关系，因为大多数具有今日所见之内容的古书传本，前后涉及这些文本作成的人员往往不止一人，这也就意味着，古书成书年代与后所题名之作者生卒年代之间同样没有简单或简明的关系。(三)古书经流传示人的文本中，所谓"本文"或"正文"与在著作顺序上次一级的"传说"或"传解"之间往往或有很大可能混而不清(因此在据今所见之有关文本内容讨论相关资料的真实性与史料价值等问题时，必须注意到分辨不同性质文本内容意义的必要性)。(四)古书传本之内容以有附益为常。(五)古书内容的取材所自不必早晚、真伪如一，而以驳杂为常(以上两条同样提醒我们应注意分辨不同性质文本内容的不同意义)。(六)古书实际流传情况繁于传世著录所示(因此不能以引述已知传世著录资料为判断古书实际流传情况之充足证据)。在这里，我还想补充一条对我自己来说还只是初步认识到其意义的情况，即我们今日所见的所有古书文本，其在当日为古人使用时在文本性质上应各有不同。比如，最简单的一个可以想见的事实是，在任何一部古书形成与流传过程中所出现的各宗文本中，应该有原稿本与传抄本的区别，而这两者在说明古书成书与流传问题上的意义是不同的。在讨论古书问题时，应该注意到这一点。李学勤先生就曾经提到过："迄今所见战国到汉初简帛古籍，都是传抄本，还没有能证明是原稿本的。"[8](P5)这实际上就是说，就我们目前所掌握的古书文本资料的品质而言，我们还不能有把握地说已经能够对古书成书最早阶段的情况作出准确而具体的判断。其实就是传抄本，在古人使用当时也还可能有性质上的区别。比如著名的郭店楚简中的《老子》，虽然有学者将其看作《老子》早期的一个传本，但也有学者认为其只是早期《老子》的一种"摘抄"本，其时还应该有篇幅与今本相同的简本[9]。或者更进一步地说，"简本实际上是三组《老子》的摘抄本，其

内容仅为《老子》的一部分，是郭店墓的主人生前在教学中使用的"[10](P234)。总之，还不能将其看作一个具有严格"版本"意义的传本。但以郭店本与今本或汉代的马王堆帛书本《老子》相比较，前者与后二者无论在用字上还是在句序和句子结构上，乃至特定文句的有无上，都有显著而系统的区别，因此似乎也反映了《老子》文本发展过程中的某种阶段性的特征，故也有学者推断，为我们所知的今本《老子》文本的面貌应是在自郭店简本至马王堆帛书本之间的时期内逐渐形成确定的[11](P298)。像这样的问题，无疑很有深入研究的价值。再如，在郭店楚简中有一组被整理者称为《语丛》的文献，其在当时使用上的性质也很值得研究。因为它们显然不像是某种内容上自成一体的"著作"，其文字多为对各家著作的摘录，因此有学者认为其可能也是"教学所用的一种选编"[12](P223)。由于《语丛》的内容有一些可以明显看出是引《论语》和《礼记·坊记》等传世古书的，所以这组简对于讨论《论语》、《礼记》等古书的成书和流传问题是有说明意义的，而它们在使用性质上的特征就更具有特别的文献学意义，说明了古书在形成和流传过程中可能产生的各种不同用途和性质文本的复杂情况，包括产生一些自用抄本的情况。提出新出土文献文本实物在使用上的不同性质这个问题本身是有意义的，因为古代不同使用性质的文献抄本，包括古人自用的抄本与作为古书在某一时期的传本的抄本，在解释古书形成与流传问题上的意义自然是不同的。正如以上已提到的，对于这方面的问题学术界已有注意和讨论，但我们目前似乎还很难明确地整理出区分不同使用性质的古书文本的规律，以及由这些情况所反映的古书成书过程中某些尚不为人所知的环节的真相，而这也会影响到我们对有关古书文本形成和流传真实过程的确认，和据此对相关史料的来源、真实性与价值等问题所作的判断。总之，在经过对大量出土的古代文献文本实物考察和研究的今天，中国古史研究者应当对古书成书和流传情况的复杂性有足够充分的意识。这种复杂性，由于客观条件的原因，应该说是超出"古史辨"时代学者们所能足够深入地了解和意识到的，因此在当时的工作中也是反映较少的，这当然会影响到当时对一系列相关问题探讨的方法的完整性乃至其结论的正确性。但是今天我们就必须正视这种复杂性，从而帮助我们去推进和完善由"古史辨"时代的学者所开始的寻求合乎近代科学理念要求的中国古史史料学基本概念的工作。

那么，关于古书成书和流传情况的研究，究竟将如何影响到古史史料学的基本概念呢？或者说，由于对古书成书和流传情况有了更具体、更确切，也更真实的了解，我们对正确运用古史史料的问题会有哪些新的认识呢？这当然是一个非常大的问题，不仅不可能在这样一篇小文中谈好，事实上我本人也根本不敢说对此已有充分的研究。但我很想在此谈一点非常初步的想法，冀为抛砖引玉，对于推动在这一问题上的深入思考或有裨益。

我认为，经过这些年古史界对于古书和古史史料方面问题的大量研究与探讨，我们在总结以往与史料学问题有关的研究之得失的基础上，在力求正确对待古书资料和希望形成成熟的古史史料学概念的方向上，似乎已经可以有如下的一些认识：

(1)在没有确定已拥有完整证据的条件下，不要急于认定某部古书为"伪书"。我希望这一条能成为现代古史史料学概念中首先被确认的一条。这实际上也应该是近年来新出土古代文献研究的大量成果不断涌现后，最先使人们想到，也最易于令人们认可的一个问题。因为新出土文献尤其是新出土古书文本资料的大量发现和研究确实使我们看到，自传统疑古方法(包括"古史辨"方法)发展以来所论及的许多所谓"伪书"案例，其实是不能坐实的，有一些已经翻案。正如裘锡圭先生所说："简帛古籍的出土，为一批被人视为伪书的先秦古籍恢复了名誉。"[13](P86-87)这方面的例子很多，都已颇为人们所了解。比如在近代疑古思潮兴起后被很多人认为是汉以后人的伪作的《尉缭子》、《晏子》、《六韬》等书，由于银雀山汉墓中发现了这些古书中一些篇章的抄本，且内容与今本基本相合，因而最终被学者们认定应该是先秦的古书。又如《归藏》是传说中重要的方术书，古书中有称引，乃因原书早佚，历来多以为所引的应是伪书。而现在已在王家台秦墓中发现《归藏》残简，文字与古书所引基本相合，证明古书所引确是先秦古书[13](P87)。诸如此类，可以说已不胜枚举。这种情况应该引起人们的思考。如果说以往对古书"辨伪"的工作有"过度"的问题，其根本原因就在于当时还很难全面了解和注意到古书成书与流传过程的复杂情况。因此，现在我们对判定某部古书为伪书的问题，理应慎重得多。由于我认为迄今还不能说我们已

经完全掌握了古书成书与流传过程的所有细节和各种变化，因此我曾经提出过在对古书辨伪时要注重发现反映辨伪行为的直接证据[3]。我这样说，并非主张若无此类证据，就可以把有关对象认定为真书；而是说在缺乏此类证据的情况下，应该避免轻易作出是伪书的结论。这是因为以往所作"辨伪"的正反两方面经验事实上已经告诉我们，获得包括正面反映辨伪行为的直接证据在内的多方面的、完整的证据，而不仅仅或主要地是依靠文献内容上的所谓"内证"性的证据来下判断，是避免在判定古书真伪问题上再次出现错误的很重要的要求。我想可以把这样一个认识称之为关于论定古书真伪问题证据的完整性的概念。用这个概念所要表达的意思就是：在你没有完全弄清楚证据是否完整之前，尤其是在没有取得与古书成书与流传情况有关的证据之前，在古书真伪问题上所下的任何结论都可能是错误的，因而也是不能最终论定的。应该相信，未来新出土文献研究的进一步发展不仅会帮助我们在认识什么是判定古书真伪问题的完整证据方面获得越来越多的知识，而且最终会导致形成越来越明确而合理的、针对这方面要求的关于证据完整性的概念。

(2)对有些古书的真伪问题可能要有比较复杂的认定。在对大量新出土古书资料研究之后，学者们已经感到，对于古书真伪问题本身，也必须有一个切合古书情况实际的认识。其中就包括认识到，对有些古书，简单地判定为"真"或"假"都可能是不确切的。正如李学勤先生所说的："对古书形成和传流的新认识，使我们知道，我国古代大多数典籍是很难用'真'、'伪'二字来判断的。"[7](P32)现在已有不少这方面的例子，如裘先生曾就今本《文子》的问题表示："通过跟八角廊竹书中的《文子》残简对照，发现今本《文子》……既不能简单地看作真书，也不能简单地看作抄袭而成的伪书。"[13](P88)李学勤先生也认为，八角廊简《文子》说明"今本《文子》的《道德篇》含有古本的内容，同时也证实今本大部分乃后人所补辑，并非古本的原貌"[14](P402)。这实际上意味着，在处理古书作为古史史料的问题时，辨伪本身的意义也是有其局限性的。对有些有特定情况的个案而言，在满足史料学要求的目标上，对有关文本资料内涵的仔细比较与分析，可能比辨伪更重要。就这个问题的实质而言，我们还可以说，对于某些特定个案，即使已被正确认定为伪书，也不等于其在史料学概念上毫无价值。比如梅赜古文《尚书》是大家都知道早已由前人认定为伪书的一部文献，其中有《大禹谟》一篇，而这篇在今文《尚书》中则阙如。现在可发现郭店楚简《成之闻之》中引用了《尚书·大禹谟》的话("余才宅天心")，只是这句话并不见于今传古文《尚书·大禹谟》。裘先生认为这是今传古文《尚书》是伪书的又一证据[1](P13)。但从另一个角度看，这些情况又可以表明，今传古文《尚书》的《大禹谟》这个篇目还是有真实来源的。由此甚至可以进一步联系到如何看待今传古文《尚书》的真伪及其史料学地位的问题。李学勤先生在写于多年前的《竹简〈家语〉与汉魏孔氏家学》一文中，曾仔细考察了文献所载今传古文《尚书》自东汉"中晚期"即有流传，并与孔氏家族中人如孔安国、孔僖、孔季彦等的著作活动有关的情况，认为"从学术史的角度深入研究孔氏家学，也许是揭开《尚书》传流疑谜的一把钥匙"[7](P380-386)。李先生指出，《尚书·尧典》正义引十八家《晋书》佚文，对晋代古文《尚书》在郑冲至梅赜数代学者中相传的事实是有清楚记录的，同时也有许多证据表明"西晋皇甫谧已经看到了今传古文《尚书》和《孔传》"，加之清代一些学者如吴光耀(作《古文尚书正辞》)等还指出了"今传本古文《尚书》的出现，比王肃的时期还要早"[7](P384-385)。甚至《尚书孔传》的出现，李先生也经仔细考察后认为"是在魏晋间，不像很多学者所说是在东晋"[15](P417-420)。这些情况，很显然是对长期以来具有压倒性影响的所谓梅赜伪造古文《尚书》的说法提出了严重质疑。这实际上表明，以往对所谓"伪古文《尚书》"问题的考证，多于对所谓"内证"的辩论，而疏于对学术史与文献学证据的全面整理与分析。当然，尽管这样，在不能完整解释由"内证"表明的疑点之前，今传古文《尚书》文本自身的真伪问题，仍不能认为可以简单翻案。上述郭店楚简引《大禹谟》文字而不见今本《大禹谟》的问题就是一个例子。对此，李先生也同裘先生一样，认为"这证明今本《大禹谟》确系汉以下人所编成"[14](P402)。但是，由学术史和文献学上的证据所提出的问题，如何同对于所谓"内证"问题的辨析相统一，这毕竟是需要进一步研究的。在另一处，李先生曾提出过："清代学者批评今本古文《尚书》，其中有些问题也许就是出于整理的缘故。"[7](P32)这或许预示着对今传古文《尚书》文本整体的真伪问题的认定最终并不是很简明的。总之，李先生的这些研究实际上是在古文《尚书》这样一个意义极其重大的个案上，提出了如何在更完整地反映

古书成书与流传实际的方法的基础上来分析其所谓真伪问题的课题。对于围绕古文《尚书》的整个问题，当然还需要作更全面的研究。但现在应该可以知道，对这个问题的讨论将涉及比古人论定古文《尚书》为"伪书"时更多方面的情况，而且可能会面对某种更为复杂的结论。而在最终解决这个问题之前，我们现在至少可以合理地提出从古史史料学角度应如何更恰当对待今传古文《尚书》的问题。原因就是古书真伪的问题并不是确定其史料学价值的全部和唯一依据。

(3)由于古书在成书与流传过程中存在的种种复杂情况，对古书成书年代和作者问题的认定都要注意避免简单化，尤其是要充分考虑到古书流传过程中可能出现的后人附益、删选、修动等情况所带来的影响。这方面的经验和教训都很多。比如在银雀山汉墓出土的《孙子》简本《用间》篇内，有"燕之兴也，苏秦在齐"一句。裘先生认为这"显然是后学所增的"，而"如果这一本子一直留传下来"，有人"很可能就会以此来证明《孙子》的编成在苏秦之后"[13](P89)。如果这样，关于《孙子》成书年代及作者等问题的看法就都要大变，但却是错误的。这个例子可以说明，古书资料内的许多因素都可能影响对其成书情况的判断，但有些因素的影响是有理的，而也有些因素的影响则是不应认可的，这其中的区别就需要研究者仔细分辨。

(4)作为古史史料的古书内容，对其来源的分析和认定，不完全取决于对已知的有关古书成书年代等情况的认识，也就是说，要估计到古书中的有些特定的内容可能起源于更早的时期。这一点，对我们恰当地利用古书资料作为史料是很重要的。例如在关于禹的传说生成年代的问题上，过去顾颉刚先生就曾因为文献中对禹的记载最早出现在周穆王末年时的《尚书·吕刑》中，便认定"禹是西周中期起来的"[16](P133)。但近年来发现的西周中期器䜌簋公𠭯铭文中却长篇记述了禹的事迹①。这显然表明，禹的传说的起源要远早于西周中期。裘先生甚至判断，西周中期时，禹的传说"已经是相当古老的被人们当作历史的一个传说了"，"不然，器主是决不会把禹的事写进一篇有明显教训意义的铭文"中的[17](P22)。关于尧舜传说起源的问题也有类似的情况。在对䜌簋公𠭯铭文作分析时，裘先生认为禹被说成是"受天，即上帝之命来平治下界的水土的"，"在这样的传说里，根本不可能有作为禹之君的人间帝王尧、舜的地位"[17](P22)。因此他同意顾先生关于尧、舜传说较禹的传说后起的观点。但是我们看到，在上博馆藏楚竹书《子羔》篇中，在孔子与子羔的对谈中，一方面孔子承认三代始祖禹、契、后稷为"天子"(天帝之子，指其有神性)，另一方面又明确说到了禹、契、后稷均为舜之臣之情节("舜，人子也，而叁天子事之")②。可见，䜌簋公𠭯关于禹受"天命"的记法，丝毫也不意味着在当时对禹的整个传说中不可能有关于舜和尧等人的地位以及禹同舜之间关系的内容，只不过在䜌簋公𠭯铭文中确未包括这些内容罢了③。这个例子再次说明，对于古书内容来源的研究，需要非常细致、全面的考量，而这对满足史料学的目标或许是最重要的。

(5)由于古书流传情况的极端复杂性，对于各宗古书资料内容之间的全部关系还有待更深入的研究，并应该认真结合这些研究的成果来进一步判断有关古书资料的史料学价值和地位。古书流传情况的复杂性是新出土文献文本实物给予人们的最深刻印象之一。在这个问题上，仅依靠传世的少数古书著录资料来研究，显然是非常不够的，不仅不敷应对大量于传世著录失记的案例，而且由于不掌握完整的资料，我们对于古代各种记述系统之间关系的认识也可能是不正确或不确切的。裘先生就曾指出过："马王堆帛书《周易》、双古堆竹书《诗经》、武威汉墓《仪礼》、八角廊竹书《论语》，都是我们所已知的各家之外的本子，可见当时经书传授的情况极为复杂。"[13](P90)经书传授的情况如此，其他古书资料在流传上的情况也不例外。而从对今日自地下获得的大量古书文本实物利用的角度，我们还需要将具有不同品

① 铭文释文参见李学勤《论䜌簋公𠭯及其重要意义》，见《中国古代文明研究》(华东师范大学出版社2005年版)，第126页。

② 参见马承源主编《上海博物馆藏战国楚竹书(二)》，上海古籍出版社2002年版，第33－47、183－199页。

③ 顺便提及，上古对于人王受"天命"治事的观念在早期文献对商周人物的描述中也非常多见，如《尚书·大诰》中就有"天休于宁王(指周文王)，兴我小邦周，宁王(同前)惟卜用，克绥受兹命"的记法。这里只是反映了古代对周文王权力来源的一个说法，并不意味着周文王本人就真的是神性的，而他的权力也真的不具有人世的来历。

级"版本"意义和与不同记述系统相关的文本种类加以区分,因为正如前文已提到过的,在今天所掌握的各宗古书资料之间,还可能有传本、自用本以及通用本等等性质上的差别,其"版本"意义以及相关的记述系统很可能也是不同的。这些情况都会影响对其作为史料的意义的把握。在这方面,对上博简中的重要一篇《容成氏》史料价值认定的问题就是一个很好的例子。《容成氏》的全部内容,现根据陈剑的拼合与编连,可以看出它非常有序地叙述了自远古开始的整个古史历程,并大体上可分作三段:一是尧以前;二是从尧至禹;三是禹以后①。这里的问题是,第一段与第二、第三段叙述的内容显然有着不同的来源。以徐旭生先生在《中国古史的传说时代》中对古代古史系统问题的分析来看,第二和第三段所叙述的内容大体上应以所谓东方系统的"五帝说"为蓝本,而第一段所说则与此系统并无关系②。第一段中所叙述到的古帝王(包括原残缺而由学者合理补释的部分),有的与《庄子·胠箧》等古书中提到的相合,但《庄子》的这个古帝系统后来被采入源自《春秋纬》中的《命历序》的古史系统③。这些显然有着不同来源和生成路径,因而也就可能在资料本身的性质上有不同的内容,为什么和如何被一起而又有序地写入《容成氏》这一篇中,这是十分值得进一步研究的。再比如,在上博简《子羔》篇中,借孔子和子羔的口先后说到禹、契、后稷的故事,但其中对禹的故事的记述按李学勤先生说是"不知所本",而契、后稷的故事"则本于《诗经》的《玄鸟》、《长发》和《生民》而有所铺陈"[18](P14)。裘锡圭先生则指出《子羔》中禹的故事的记述跟"汉以后书中的禹生神话很相近"[17](P28),所以与同篇中对契和后稷故事的记述也还是不属于同一记述系统。由此,我们应可注意到数量众多的古书资料和五花八门的古代记述系统之间的关系是何等复杂而不为我们所全盘知晓。对这方面问题的深入和严谨的研究,应该是关于古书成书与流传情况以及古史史料学基础研究的重要内容。在"古史辨"时代,顾先生曾以异常坚定的信念和卓越的思想力提出了关于中国古代"层累地造成的古史"的学说。这个学说实际上就是关于各宗古书资料以及各种古代记述系统之间关系的一种假说。而在今天看来,整个问题应该远比所谓"层累说"所论及的情况要复杂得多,有些方面"层累说"提出的事实也还有不准确或不切实的地方。因此这方面的研究尚需继续深入开展下去,而这也许会最终帮助我们发现中国古史史料学中某些曾被忽视,而实际上很重要的概念问题。

对中国古史研究而言,史料学问题似乎始终是它面对的一座高山。八十年前,"古史辨"学者们所开创的就是试图征服这座高山的路。今天我们仍需继续努力的,也还是要把这条路真正走通。在这方面,我认为建立健康的研究氛围,从而在具有不同见解的学者间开展有益的讨论乃至辩论,是十分重要的。我相信,在继承前辈学者宝贵学术遗产的基础上,在今日古史研究所拥有的新的良好条件下,我们将会一步步更接近于达成中国古史学者这一夙愿的一天。

**参考文献:**

[1]裘锡圭.中国古典学重建中应该注意的问题[A].中国出土古文献十讲[M].上海:复旦大学出版社,2004.
[2]钱玄同.研究国学应该首先知道的事[A].顾颉刚.古史辨:第一册[C].上海:上海古籍出版社,1982.
[3]谢维扬.二十一世纪中国古史研究面对的主要问题[J].历史研究,2003,(1):23-34.
[4]李零.关于《孙子兵法》研究整理的新认识[A].《孙子》古本研究[M].北京:北京大学出版社,1995.
[5]李零.读《孙子》劄记[A].《孙子》古本研究[M].北京:北京大学出版社,1995.
[6]李零.出土发现与古书年代的再认识[A].李零自选集[M].桂林:广西师范大学出版社,1998.
[7]李学勤.对古书的反思[A].简帛佚籍与学术史[M].南昌:江西教育出版社,2001.
[8]李学勤.新出简帛与学术史[A].简帛佚籍与学术史[M].南昌:江西教育出版社,2001.
[9]裘锡圭.郭店《老子》简初探[A].道家文化研究:第17辑[C].北京:三联书店,1999.
[10]李学勤.论郭店简《老子》非《老子》本貌[A].中国古代文明研究[M].上海:华东师范大学出版社,2005.
[11]宁镇疆.《老子》"早期传本"结构及其流变研究[M].上海:学林出版社,2006.

① 参见陈剑《上博简〈容成氏〉的竹简拼合与编连问题小议》,载上海大学古代文明研究中心编《上博馆藏战国楚竹书研究续编》,上海书店出版社2004年版,第327-334页。

② 参见徐旭生《中国古史的传说时代》,文物出版社1985年版,第204-215页。

③ 参见徐旭生《中国古史的传说时代》,第242-259页。

[12]李学勤.《语丛》与《论语》[A].中国古代文明研究[M].上海:华东师范大学出版社,2005.
[13]裘锡圭.中国出土简帛古籍在文献学上的重要意义[A].中国出土古文献十讲[M].上海:复旦大学出版社,2004.
[14]李学勤.考古新发现与中国学术史[A].中国古代文明研究[M].上海:华东师范大学出版社,2005.
[15]李学勤.《尚书孔传》的出现时间[A].中国古代文明研究[M].上海:华东师范大学出版社,2005.
[16]顾颉刚.讨论古史答刘胡二先生[A].古史辨:第一册[C].上海:上海古籍出版社,1982.
[17]裘锡圭.新出土先秦文献与古史传说[A].中国出土古文献十讲[M].上海:复旦大学出版社,2004.
[18]李学勤.楚简《子羔》研究[A].上海大学古代文明研究中心.上博馆藏战国楚竹书研究续编[C].上海:上海书店出版社,2004.

**Advancement in the study of the evolvement and circulation of ancient books, also on the concept of ancient historical materials: For the 80th anniversary of the first volume of *Gushibian***

Xie Weiyang

(*Center for Ancient Civilization, Shanghai University, Shanghai* 200436)

**Abstract**: The publishing of the first volume of *Gushibian* (*Debates on Ancient History*) edited by Gu Jiegang may be called one of the most important steps in the formation and development of modern Chinese academic research, including the studies of ancient Chinese history. The most outstanding characteristic of the "Gushibian" School is the "historical skepticism", whose main goal and content, in a sense, is the effort to explore a qualified foundation of the historical materials for the purpose of establishing the studies of ancient Chinese history in the modern sense. Yet restricted by objective conditions, these scholars failed to realize the whole complexity of the evolvement and circulation of ancient books, resulting in some simplism on such problems as the authenticity, era of evolvement and authorship of ancient books, the historical value of specific sections, as well as the relations among different texts. In recent years, the most remarkable field in the studies of the fundamental problems in ancient historical materials should be the newly excavated texts. Only by basing on the vast amount of studies of them could we obtain a more reasonable concept of ancient historical materials, and make substantial progress in constructing the concepts of modern studies of ancient historical materials.

**Keywords**: *Gushibian*; excavated texts; the concept of ancient historical materials

[责任编辑 李扬眉]

# 论"吏民"的社会属性

## ——原"吏民"之二

黎 虎

(包头师范学院 历史文化学院,内蒙古 包头 014030)

**摘 要**:"吏民"一词虽然在中国古代长期存在和广泛使用,但涵义模糊,且并未引起学术界足够的注意,偶有论及者亦莫衷一是。实际上,"吏民"并非指庶民中有爵位的、富有的特定群体,也不是"吏户"与"民户"的合称。"吏民"中的"吏"是与"长吏"相对应的"下吏",秦汉以降两者之间的界线呈逐步下移趋势。这些"下吏"来自于"民",又复归于"民",与普通农民共同组成中国古代皇权统治之基础——"吏民"。从社会结构而言,他们是社会金字塔的底层;从国家政治统治来说,他们是地方政府管治的基本民众。

**关键词**:吏民;秦汉魏晋南北朝;社会结构;地方政府

**中图分类号**:K235 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2007)02-0055-06

"吏民"是在中国古代史籍中使用十分广泛、久远的一个词语,上自先秦,下迄明清,可谓与中国古代历史相始终。但是史籍对于"吏民"的涵义并没有十分明确的表述,相当模糊,研究者对此亦措意无多,论者寥寥;偶有论及者,见解亦颇纷纭。贺昌群先生较早注意及此,在 20 世纪五六十年代曾提出:"所谓'吏民'就是庶民之有爵者,这个词语的阶级含义,一直到唐前期都还未大变,魏、晋、南北朝九品中六品以下和唐九等户中的八九等户,都称为'吏民',他们的经济、政治地位的上升与下降,是研究这个时期阶级关系变化的关键,应当重视。"[1](P121) 但贺先生只是点到此为止,并没有将其观点展开论述。直到 90 年代,冯尔康先生在此基础上作了进一步的研究,认为"吏民""有些类似周朝的国人阶层",是"编户民或庶人中有爵者,爵级在八级公乘以下,一级公士以上,主要是五级大夫以上至八级公乘的人",他们是"可以为吏之民","拥有一定的资财,生活富裕"者[2](P333-335)。稍后,长沙走马楼吴简发现了大量关于"吏民"的简牍[3][4],论者或将其中的"吏民"解释为"吏籍"与"民籍"、或"吏户"与"民户"合称之意。到了本世纪初,有了《关于两汉史籍中的"吏民(人)"问题》的专题论文[5],但其主要论述"吏民"中的"吏"——地方事务性官吏与皇权和地方社会豪强族姓的关系,而且仅限于秦汉时期。日本学者葭森健介撰有《汉唐间基层社会の变迁试论——"吏民"と"士庶"》(2005 年 10 月"四国东洋史研究者会议"打印稿,笔者于 2005 年 11 月访日期间,承蒙葭森健介教授惠赠),认为汉代的"吏民"到两晋南朝演变为"士庶"。笔者在《原"吏民"——从长沙走马楼吴简谈起》[6]一文中对于"吏民"的涵义从先秦至魏晋南北朝时期的发展变化作了初步的论述,认为"吏"虽然早在商周时期已经出现,但是将"吏"与"民"紧密地联系在一起则在战国时期,从而产生了"吏民"一词,他们是由下吏与普通农民组成的群体,这种"吏民"一体性结构遂成为此后长期的中国古代皇权统治的基础。从战国秦汉直至魏晋南北朝时期,基本上是一脉相承的。现在拟在此基础上进一步具体论述秦汉魏晋南北朝时期"吏民"究竟是怎样的一个群体,其社会属性究竟如何。窃以为,"吏民"并非庶民之中有爵位或富裕者的一个特定群体,他们就是庶民,或者说"庶民"就是由"吏"

收稿日期:2005-10-18

作者简介:黎虎(1936-),男,广东兴宁人,包头师范学院历史文化学院教授。

与"民"组成的;"吏民"也并非分析为"吏户"与"民户",他们是一个整体,并无单独的"吏户",这里的"吏"来自于"民",又复归于"民",他们是"民"的组成部分,或者说他们是广义的"民"。秦汉魏晋南北朝时期的历史资料显示,从社会结构而言,"吏民"是社会金字塔的底层;从国家政治统治来说,"吏民"是地方政府管治的基本民众。

## 一、"吏民"是社会金字塔结构的底层

"吏民"是中国古代社会金字塔结构中的底层。东汉明帝时颍川太守葛兴病重,功曹韩棱私自代行郡事二年,后事发被禁锢[7](《韩棱传》)。应劭评论此事时认为韩棱的行为是"上欺天子,中诬方伯,下诳吏民"[8](《过誉第四》)。在这三个社会层级中,"吏民"被置于"天子"、"方伯"之下的底层,是社会金字塔结构中的基础。景帝后元三年(前141),"帝崩于未央宫。遗诏赐诸侯王列侯马二驷,吏二千石黄金二斤,吏民户百钱"[9](《景帝纪》)。这里以"诸侯王列侯"为一个层次,"吏二千石"为一个层次,"吏民"为一个层次。由此可见"吏民"属于同一层次,而处于社会结构的底层。这里的"吏二千石"可视为"诸侯王列侯"与"吏民"之间的百官。献帝初平三年(192),董卓"部曲将郭汜、李傕旋兵攻长安,公卿百官吏民战死者且万人"[7](《天文志下》)。这里"吏民"之上为"公卿百官"。"公卿百官"大体为"中二千石"至"吏民"之间的各级官僚。昭帝始元五年(前82),诏"赐中二千石以下至吏民爵各有差"[9](《昭帝纪》)。这里"中二千石以下"指各级官员,"吏民"指百姓。汉制:"自太常至执金吾,秩皆中二千石。"[9](《百官公卿表上》)故曰:"中二千石,九卿秩也。"[9](《宣帝纪》注引如淳曰)从九卿以下至"吏民"之上为各级官员层级。西汉官员品级"自中二千石至百石凡十六等",东汉"自中二千石至斗食凡十三等"[10](卷19《职官一》)。故汉代常以中二千石作为百官最高点,如昭帝元凤四年(前77)帝加元服,于是"赐中二千石以下及天下民爵"[9](《昭帝纪》)。元帝永光二年(前42)赐"中二千石以下至中都官长吏各有差"[9](《元帝纪》)。《汉书·昭帝纪》中这个"民"实即通常所谓的"吏民"。兴平二年(195)十二月,汉献帝受到李傕等追击,夜渡黄河,只少数亲近得渡,"余大官及吏民不得渡甚众"[11](卷28)。"大官"在"吏民"之上,而"吏民"中的"吏"则在"大官"之下。

职是之故,汉代的载籍常将"吏民"视为最基层的一个群体,如:元凤四年(前77)"赐诸侯王、丞相、大将军、列侯、宗室下至吏民金帛牛酒各有差"[9](《昭帝纪》),元平元年(前74)"赐诸侯王以下金钱,至吏民鳏寡孤独各有差"[9](《宣帝纪》),类似这种赏赐中以"吏民"为最下一层的受赐对象的诏令颇多。王莽上书曰:"自诸侯王已下至于吏民,咸知臣莽上与陛下有葭莩之故。"太后答诏亦称:"是以诸侯王、公、列侯、宗室、诸生、吏民翕然同辞"[9](《王莽传上》)云云。此类以"吏民"为最下层级的表述亦举不胜举。因此当时人们的观念中是将"吏民"视为社会最基层的广大民众,"小星者,庶民之类。流行者,移徙之象也。或西北,或东北,或四面行,皆小民流移之征。……后三年,吴汉、马武又徙雁门、代郡、上谷、关西县吏民六万余口,置常山关、居庸关以东,以避胡寇。是小民流移之应"[7](《天文志上》)。可见"吏民"即"庶民"、"小民"。东汉刘陶为顺阳县长,"以病免,吏民思而歌之曰:'邑然不乐,思我刘君。何时复来,安此下民。'"[7](《刘陶传》)"吏民"亦自视为"下民"。

那么,公卿百官与"吏民"之间的分界线在哪里呢?下至哪一级官吏为止才属于"吏民"呢?据刘劭《爵制》,秦代"吏民爵不得过公乘"[7](《百官志》注引),则在秦代公乘之下为"吏民",公乘以上为"官"。公乘为秦二十等爵的第八级,而公乘之上的第九级爵为五大夫。据此,则公乘与五大夫为"官"与"吏民"的分界,五大夫及其以上为"官",公乘以下为"吏民",即下吏与民。五大夫、公乘相对应的官吏秩等,据汉元帝时规定后宫"长使视六百石,比五大夫。少使视四百石,比公乘"[9](《外戚传上》)。是则五大夫与六百石相当。这种官、爵对应关系当渊源于秦,秦制"六百石以上皆为显大夫"[12](《法律答问》)。秦王政十一年(前236)吕不韦自杀,其舍人窃葬之,秦王下令:参与哭临者"秦人六百石以上夺爵,迁;五百石以下不临,迁,勿夺爵"[13](《秦始皇本纪》)。六百石以上和五百石以下是官员等级的一条大界线。汉承秦制,仍以六百石作为与一般官吏区别的起点,景帝中元六年(前144)诏称"吏六百石以上,皆长吏也",其下则为"下吏"[9](《景帝纪》)。颜师古注引张晏曰:"长,大也。六百石,位大夫。"而五大夫以上"次年德者,为官长将率"[14](卷下)。故钱大昭谓:"自公士至公乘,民之爵也……自五大夫至彻侯,则官之爵也。"[15](《百官公卿表上》注引)因此爵五大夫、吏六百石以上享有种种特权,例

如汉惠帝即位后下令:"爵五大夫、吏六百石以上及宦皇帝而知名者,有罪当盗械者,皆颂系。"[9](《惠帝纪》)在犯罪须戴枷锁时可以减免。汉代在拜授三公时,"凡拜,天子临轩,六百石以上悉会"[16](卷50《设官部二》引)。有时赐爵就在中二千石和六百石官员之间进行,如元康元年(前65)"赐勤事吏中二千石以下至六百石爵"[9](《宣帝纪》),表明六百石以上属高级官员范畴。汉惠帝即位后赏赐"六百石以上万,五百石、二百石以下至佐史五千","六百石以上六金,五百石以下至佐史二金","今吏六百石以上父母妻子与同居,及故吏尝佩将军都尉印将兵及佩二千石官印者,家唯给军赋,他无有所与"[9](《惠帝纪》)。在六百石与五百石之间划出一道界线。五百石以下的"下吏"属于"吏民"之列。

不过汉代五大夫的地位有所下降。高后二年(前186)颁布的户籍里伍制度规定:"自五大夫以下,比地为伍。"[17](《户律》)是则将五大夫以下编制于基层里伍之中。这表明五大夫的地位较秦代有所下降,亦即"吏民"已扩张至五大夫。发生这种变化当与其时爵位有所贬值以及官、爵分离有关①。钱大昕谓:"自五大夫至大庶长十等,爵虽高,初无职事,非有治民之责也。"[18](卷3)爵位并不等于官职。《二年律令》规定的占田限额,五大夫廿五顷,其上一级的左庶长七十四顷,两者相差四十九顷。而左庶长以上至大庶长每级之间只相差二顷;五大夫之下至最低一级公士分别依次相差五顷、十一顷、二顷、一顷、半顷。占宅数量亦如此,五大夫廿五宅,其上一级的左庶长七十四宅,两者相差四十九宅。而左庶长以上至大庶长每级之间只相差二宅;五大夫之下至最低一级公士分别依次相差五宅、十一宅、二宅、一宅、半宅[17](《户律》)。显然是在五大夫与左庶长之间划出界线区分为高下两大等级,五大夫已经降为下一层级。

到了西汉后期,"官"与"吏",或者说"长吏"与"下吏"的分界线又有所下移。成帝建始元年(前32),"赐诸侯王、丞相、将军、列侯、王太后、公主、王主、吏二千石黄金;宗室、诸官吏千石以下至二百石及宗室子有属籍者、三老、孝弟力田、鳏寡孤独钱帛,各有差;吏民五十户牛酒"[9](《成帝纪》)②。这里将"官吏"的下线定在二百石,言外之意其下的百石则属于"吏民"之中的"吏"。《汉书·百官公卿表》曰:"县令、长,皆秦官,掌治其县。万户以上为令,秩千石至六百石。减万户为长,秩五百石至三百石。皆有丞、尉,秩四百石至二百石,是为长吏。百石以下有斗食、佐史之秩,是为少吏。"这里将二百石以上视为"长吏",其下则为"少吏"。文颖曰:"少吏,小吏也。"[9](《武帝纪》注引)《汉书·百官公卿表》所反映的当为西汉后期制度。此后这个分界线被继续沿用,东汉"明帝诏书不得僇辱黄绶,以别小人吏也"[7](《百官五》注引胡广语)。《东观汉记》谓"四百、三百、二百石黄绶"[19](卷682引)。二百石以上不属于"小人吏",而属于"长吏"范畴。可见二百石与百石是"长吏"与"小吏"的分界线。东汉中元二年(58)明帝即位后诏曰:"中二千石下至黄绶,贬秩赎论者,悉皆复秩还赎。"[7](《明帝纪》)其优待政策限定于中二千石至二百石之内。安帝永初六年(112)五月"丙寅,诏令中二千石下至黄绶,一切复秩还赎,赐爵各有差"[7](《安帝纪》)。这是继续前朝故事。百石以下的"小吏"和广大编户民共同构成"吏民"这样一个群体。

魏晋南北朝承袭秦汉余绪,仍然将"长吏"与一般"吏民"相区别。魏元帝咸熙元年(264)曹魏诏书指责孙吴"政刑暴虐,赋敛无极":"孙休遣使邓句,敕交阯太守锁送其民,发以为兵。"于是吴将吕兴发动反抗,"驱逐太守、长吏,抚和吏民,以待国命"[20](《陈留王奂纪》)。将太守、长吏与一般"吏民"作了区分。孙吴时左将军朱据被典校吕壹所诬陷,蒙受不白之冤,后来孙权了解了事实真相,乃"大感寤,曰:'朱据见枉,况吏民乎?'"[20](《朱据传》)于是追究了吕壹的罪状。这里,孙权视朱据与一般"吏民"有别。沈约在《宋书·索虏传》史臣曰中论述北魏对南方的战争时说:"小则囚虏吏民,大则俘执长守。"这里亦将"长守"置于"吏民"之上。所以在大多数情况下"吏民"都是指下层小吏和民众。北魏孝文帝承明元年(476)诏中有云:"自今已后,群官卿士下及吏民,各听上书,直言极谏,勿有所隐。"[21](《高祖纪上》)③太和八年(484)诏曰:"今制:百辟卿士,工商吏民,各上便宜。"太和九年(485)诏曰:"百司卿士及工商吏民,其各上书极谏,靡有所隐。"[21](《高祖纪上》)都是将"吏民"视为官长之下的最下层民众。

由于"吏民"是社会金字塔结构中的底层,因而统治者视其为国家统治安危之所系。成帝鸿嘉二年

① 参见阎步克《品位与职位》第二章《吏禄的扩张与爵禄的退缩》,中华书局2002年版。

② 标点与中华书局《汉书》标点本不同处为笔者所改。

③ 《魏书》之《校勘记》谓"群官卿士"当为"群公卿士"。

(前19)起昌陵,"徙郡国吏民五千余户以奉陵邑"[9](《五行志上》)五年而不成。永始元年(前16)成帝下诏:"其罢昌陵,及故陵勿徙吏民,令天下毋有动摇之心。"[9](《成帝纪》)如果"吏民"之心动摇则天下不稳。

## 二、"吏民"是地方政府管治的基本民众

从国家政治统治的角度而言,"吏民"则是古代国家统治的基层民众,具体来说主要就是各级地方政府管治的基本民众。魏明帝时太子舍人张茂上书中有云:"陛下,天之子也,百姓吏民,亦陛下之子也。"[20](《魏书·明帝纪》注引《魏略》)"吏民"是君主的子民,而君主对于"吏民"的统治,主要是通过各级地方政权来实施的。秦、西汉地方政府为郡、县二级,东汉以后至魏晋南北朝演变为州、郡、县三级。皇帝和中央政府通过这些地方政府以管治全国人民。前引应劭谓韩棱曰:"上欺天子,中诬方伯,下诳吏民。"中国古代的统治体制基本上就是"天子"通过"方伯"以统治"吏民"。何谓"方伯"?《盐铁论·除狭篇》:"今守、相亲剖符赞拜,莅一郡之众,古方伯之位也。"地方政府长官即所谓"方伯",其所统"一郡之众"即"吏民"。汉宣帝深知"方伯"之重要性,认为:"与我共此者,其唯良二千石乎!"因而"及拜刺史守相,辄亲见问,观其所繇,退而考察所行以质其言"。他如此重视刺史、守相的人选,出于他对地方长官与"吏民"关系的深刻认识,"以为太守,吏民之本也"[9](《循吏传》)。地方长官是"吏民"的根本,他们的优劣贪廉直接关系到"吏民"的境遇祸福,从而影响国家的治乱兴衰。朱博奏言:"汉家至德溥大,宇内万里,立置郡县。部刺史奉使典州,督察郡国,吏民安宁。"[9](《朱博传》)中央皇权通过各级地方政府以抚御广大"吏民",使之安宁、稳定,从而达到大治的目的。由于"吏民"是地方政府管治的基本民众,故凡言及地方政府所管辖的民众时则谓之某地"吏民",悬泉置汉简有五凤二年(前56)爰书,调查戍卒有无贳卖财物与"敦煌吏民"[22](Ⅱ90T0314②:302)的情况,此"吏民"即敦煌郡所辖之民众。董仲舒向汉武帝建议:"使诸列侯、郡守、二千石各择其吏民之贤者,岁贡各二人以给宿卫。"[9](《董仲舒传》)除了郡守、二千石等地方行政长官需择其管治下"吏民"之贤者"岁贡"之外,"列侯"亦同样有这样的职责和义务。这是因为汉代的列侯"得臣其所食吏民"[23](卷51引)。汉代实行郡、国并行的地方统治制度,故"吏民"亦为诸侯国所辖的基本民众。

地方政府以"吏民"为其所管治的基本民众的情况,早在先秦时期郡县制确立之后已然。睡虎地秦墓发现的竹简《语书》,是秦王政二十年(前227)南郡守腾发布的文告,主要针对国家法令存在着郡境之内"吏民莫用"的问题,于是他重新颁布,命令所辖县、道官员贯彻执行,"令吏民皆明智(知)之"。可见"吏民"为其管治之基本民众。

汉承秦制,有关这方面的记载更是不胜枚举。地方长官管治人民有方,则受到"吏民"的欢迎和拥戴。汉武帝时兒宽为左内史,"劝农业,缓刑罚,理狱讼,卑体下士,务在于得人心;择用仁厚士,推情与下,不求名声,吏民大信爱之"[9](《兒宽传》)。兒宽的仁政得到"吏民"的拥戴,表明"吏民"为左内史管治之基本民众。汉宣帝时赵广汉为京兆尹,"京兆政清,吏民称之不容口"[9](《赵广汉传》)。赵广汉的德政也得到当地"吏民"的称赞,可见"吏民"为京兆尹所管治之基本民众。尹翁归为东海太守,"明察,郡中吏民贤不肖,及奸邪罪名尽知之。县县各有记籍。自听其政,有急名则少缓之;吏民小解,辄披籍。县县收取黠吏豪民,案致其罪,高至于死。收取人必于秋冬课吏大会中,及出行县,不以无事时。其有所取也,以一警百,吏民皆服,恐惧改行自新"[9](《尹翁归传》)。尹翁归治郡有方,着重惩办"吏民"中的"黠吏豪民",使郡中"吏民"服从,可见"吏民"为郡守管治之基本民众。元帝时杨兴"为长安令,吏民敬向,道路皆称能"[9](《贾捐之传》)。长安县令的干能得到"吏民"的称赞,表明"吏民"为县令管治之基本民众。昭、宣时庐江郡舒县人朱邑,"少时为舒桐乡啬夫,廉平不苛,以爱利为行,未尝笞辱人,存问耆老孤寡,遇之有恩,所部吏民爱敬焉"[9](《朱邑传》)。乡啬夫朱邑善待所部"吏民",从而得到大家的爱敬,可见"吏民"为基层乡里所管治之基本民众。地方各级政府直至乡里基层所管治之基本民众都是"吏民",国家的政治统治就是建立在对于"吏民"的逐级管治基础之上的。地方政府长吏是否称职,主要视其管治之"吏民"是否安宁、稳定,从而决定对于他们的奖惩、陟黜,故东汉章帝时韦彪建议:"其二千石视事虽久,而为吏民所便安者,宜增秩重赏,勿妄迁徙。"[7](《韦彪传》)得到了章帝的首肯,就是这种情况的反映。

反之,地方长官治理人民无方或贪残,则为"吏民"所不欢迎乃至反对。西汉酷吏王温舒等以严刑峻

法治理人民，于是"自(王)温舒等以恶为治，而郡守、都尉、诸侯二千石欲为治者，其治大抵尽放温舒，而吏民益轻犯法，盗贼滋起"[18](《酷吏列传》)。政府长官的严刑峻法反而激起了所辖"吏民"的反抗。汉成帝时陈咸历任数郡太守，翟方进为丞相时，奏："(陈)咸前为郡守，所在残酷，毒螫加于吏民……不宜处位。"[9](《陈咸传》)郡守陈咸之虐政，使郡内"吏民"遭殃，于是他的任命被丞相否决。这些事实从另一方面表明"吏民"为地方政府管治之基本民众。

魏晋南北朝时期亦然，有关这方面的记载亦史不绝书。曹魏时贾逵为豫州刺史，死后"豫州吏民追思之，为刻石立祠"[20](《魏书·贾逵传》)。可知"吏民"是刺史管治之基本民众。"(游)楚历位宰守，所在以恩德为治，不好刑杀。太和中，诸葛亮出陇右，吏民骚动。天水、南安太守各弃郡东下，(游)楚独据陇西，召会吏民，谓之曰：'太守无恩德。今蜀兵至，诸郡吏民皆已应之，此亦诸卿富贵之秋也。太守本为国家守郡，义在必死，卿诸人便可取太守头持往。'吏民皆涕泪，言'死生当与明府同，无有二心'。"[20](《魏书·张既传》注引《魏略》)可见郡守以"吏民"为其管治的基本民众。建安四年(199)刘备攻据徐州，与曹操决裂，"东南多变"，于是曹操"以陈群为鄄令，(何)夔为城父令，诸县皆用名士以镇抚之，其后吏民稍定"[20](《魏书·何夔传》注引《魏书》)。仓慈，曹魏"黄初末，为长安令，清约有方，吏民畏而爱之"[20](《魏书·仓慈传》)。可见县令所管治之民众为"吏民"。孙吴黄龙年间受到临湘侯步骘表彰的荆州境内的官员之一李肃，"为桂阳太守，吏民悦服"[20](《吴书·步骘传》注引《吴书》)。其所管治之民众为"吏民"。而长沙走马楼吴简即发现于孙吴荆州长沙郡临湘县内，它"很可能就是临湘侯的或更高级别行政机构的官府档案"[23](《前言》)，其所载"吏民"即荆州长沙郡或临湘侯国所辖之民众，为辖境乡里"吏民"于嘉禾四、五年交纳赋税，经诸乡上报之后，由田户曹署相关吏员汇总而成的"都薄"。

地方政府长吏为政清廉者往往得到"吏民"的爱戴。东晋人罗友，"累迁广、益二州刺史。在藩举其宏纲，不存小察，甚为吏民所安说"①。袁湛"出为吴兴太守，秩中二千石，莅政和理，为吏民所称"[24](《袁湛传》)。刘宋时杜骥任青、冀二州刺史八年，沈约评价道："自义熙至于宋末，刺史唯羊穆之及(杜)骥，为吏民所称咏。"[24](《杜骥传》)北魏洛州刺史元绪于正始四年二月，"薨于州之中堂……迁柩于东都。吏民感恋，扶榇执绋号咷如送于京师者二千人"②。辛子馥为平原相，"父子并为此郡，吏民怀安之"[21](《辛绍先传》附《辛子馥传》)。潘永基两度出任东徐州刺史，"前后在州，为吏民所乐"[21](《潘永基传》)。东魏武定年间邢卲，"除骠骑、西兖州刺史。在州有善政……吏民为立生祠，并勒碑颂德。及代，吏人父老及媪妪皆远相攀追，号泣不绝"[25](《邢峦传》附《邢卲传》)。或谓其"为政清静，吏民安之"[26](卷3《城南》)。北齐人石信为郑州刺史，"以皇建二年六月廿一日薨于郑州府内。吏民等莫不泣涕，行哭罢市"③。段韶于北齐天保三年(552)，"为冀州刺史、六州大都督，有惠政，得吏民之心"[27](《段韶传》)。韦瑱于魏恭帝三年(556)，"除瓜州诸军事、瓜州刺史。州通西域，蕃夷往来，前后刺史，多受赂遗。胡寇犯边，又莫能御。(韦)瑱雅性清俭，兼有武略。蕃夷赠遗，一无所受。胡人畏威，不敢为寇。公私安静，夷夏怀之"，北周建立后，"秩满还京，吏民恋慕，老幼追送，留连十数日，方得出境"[28](《韦瑱传》)。此类记载举不胜举。地方长官离任或去世后"吏民"感戴，为之树碑立祠之类的记载亦不胜枚举，葛洪总结道："今世君长迁转，吏民思恋，而树德颂之碑者，往往有焉。"[29](《极言》)反之，则遭到"吏民"的不满或反抗。北魏人王椿历任本郡太原太守及诸州刺史，生活豪奢，"性严察，下不容奸，所在吏民，畏之重足"[21](《王椿传》)。梁朝人臧厥出为晋安太守，"为政严酷少恩，吏民小事必加杖罚，百姓谓之'臧虎'"[30](《臧盾传》附《臧厥传》)。曹魏甘露二年(257)，"玄菟郡高显县吏民反叛，长郑熙为贼所杀"[20](《魏书·高贵乡公纪》)。这些都表明"吏民"为各级地方政府管治之基本民众。

以上所述表明，由下吏与民所众所组成的"吏民"是中国古代从战国以来至魏晋南北朝社会金字塔结构中的底层民众，是国家政治统治的基本对象——基层民众。他们并非由"吏户"与"民户"所组成，他们是一个整体——皇权统治的编户齐民。从长沙走马楼吴简可以看到，所谓"吏民"包括普通农民，军吏，士，复民，以及

① 孙盛：《晋阳秋》，余嘉锡《世说新语笺疏·任诞第二三》注引，中华书局 1983 年版。

② 《元绪墓志铭》，载《汉魏南北朝墓志汇编》，天津古籍出版社 1992 年版，第 53 页。

③ 《石信墓志铭》，载《汉魏南北朝墓志汇编》，第 413 页。

州、郡、县的吏和卒等，凡乡里基层编户均属"吏民"。他们也并非仅指庶民中有爵位的、富有的一个特定群体。《长沙走马楼三国吴简·竹简》(壹)一书所载"户人"约有387人，其中有爵之"户人"361，占全体"户人"之93.2%；无爵之"户人"22，占5.7%；因简牍残缺而不明是否有爵者4，占1%。在22位无爵之"户人"中，有11户是"大女"，1户是"老女"①，她们占无爵"户人"的54.5%。可见绝大多数"户人"都有爵，只有少数没有爵。这与文献记载当时赐民爵的情况大体相符。三国时期继承汉代的做法，普赐天下"吏民"爵，如曹魏黄初元年(220)"赐男子爵人一级"，黄初三年(222)"赐天下男子爵人二级"[20](《魏书·文帝纪》)，甘露五年(260)陈留王奂即皇帝位，于是"大赦，改年，赐民爵及谷、帛各有差"[20](《魏书·陈留王奂纪》)。《三国志·吴书》虽然没有这方面的记载，但从长沙走马楼吴简可知孙吴也实行这样的赐民爵制度，所以我们看到吴简中的"户人"绝大多数都有爵，少量无爵者主要为妇女，就是这种情况的反映。而上述"户人"正是"吏民"中的重要组成部分。从已经公布的吴简资料可知"吏民"所得爵称均为"公乘"，表明这种爵位只是一种虚衔，并无实际意义，他们不可能因拥有这种爵位而与普通民众有了等级、财富和身份上的差异。吴简中的"吏民"赐爵情况，表明"吏民"就是当时国家政治统治的广大基层民众，并非民众中的一个特殊阶层或群体。

**参考文献：**


[1]贺昌群.汉唐间封建土地所有制形式研究[M].上海：上海人民出版社，1964.
[2]冯尔康.中国社会结构的演变[M].郑州：河南人民出版社，1994.
[3]长沙市文物考古研究所等.嘉禾吏民田家荫[M].北京：文物出版社，1999.
[4]长沙市文物考古研究所等.长沙走马楼三国吴简·竹简：壹[M].北京：文物出版社，2003.
[5]邱立波.关于两汉史籍中的"吏民(人)"问题[J].史林，2003，(5)：94-103.
[6]黎虎.原"吏民"——从长沙走马楼吴简谈起[A].祝贺朱绍侯先生八十华诞史学新论[C].开封：河南大学出版社，2005.
[7]后汉书[M].北京：中华书局，1965.
[8]应劭.风俗通义[M].北京：中华书局，1981.
[9]汉书[M].北京：中华书局，1962.
[10]杜佑.通典[M].北京：中华书局，1984.
[11]袁宏.后汉纪[M].天津：天津古籍出版社，1987.
[12]睡虎地秦墓竹简整理小组.睡虎地秦墓竹简[M].北京：文物出版社，1978.
[13]史记[M].北京：中华书局，1982.
[14]卫宏.汉旧仪[M].北京：中华书局，1990.
[15]王先谦.汉书补注[M].北京：中华书局，1983.
[16]虞世南.北堂书钞[M].天津：天津古籍出版社，1988.
[17]张家山247号汉墓竹简整理小组.张家山汉墓竹简：二四七号墓[M].北京：文物出版社，2001.
[18]钱大昕.廿二史考异[M].北京：商务印书馆，1958.
[19]李昉等.太平御览[M].北京：中华书局，1960.
[20]三国志[M].北京：中华书局，1982.
[21]魏书[M].北京：中华书局，1974.
[22]甘肃省文物考古研究所.敦煌悬泉汉简释文选[J].文物，2000，(5)：27-45.
[23]欧阳询等.艺文类聚[M].上海：上海古籍出版社，1982.
[24]宋书[M].北京：中华书局，1974.
[25]北史[M].北京：中华书局，1974.
[26]杨衒之.洛阳伽蓝记[M].北京：中华书局，2006.
[27]北齐书[M].北京：中华书局，1972.
[28]周书[M].北京：中华书局，1971.
[29]葛洪.抱朴子[M].北京：中华书局，1985.
[30]梁书[M].北京：中华书局，1973.


## Again on the social attributes of *Li-min* (the official-folk)


Li Hu

(*School of History and Culture*, *Baotou Normal College*, *Baotou* 014030)



**Abstract**: Though the word *Li-min* has been used for long and widely in ancient China, its meaning remains fuzzy. This issue has not caught enough attention of scholars. And when there is any attention to it, their views are different. The author doesn't feel that *Li-min* refers to the particular rich group with feudal titles among the people, nor does it refer to *Li-hu* and *Min-hu* in combination. *Li* in *Li-min* stands for *Xiali* (lower official) as contrasted with *Zhangli* (upper official), and from the Qin and the Han dynasties on, the boundary between them showed a tendency of down scaling. The whole group came from the people, and returned to the people again. Together with the common farmer, they constituted the foundation of the imperial power in ancient China. In social structure they formed the base of the pyramid, and in political governance they are the very basic people ruled by the local government.



**Keywords**: *Li-min*; Wei-Jin and Northern-Southern dynasties; social structure; the local government



[责任编辑 王大建 范学辉]


① 简3271、3318、3405、5021、5249、5508、7804、8399、8430、9006、9785为"大女"，简10111为"老女"。

文 史 哲
2007 年第 2 期(总第 299 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2007 (Serial No. 299)

# 试论汉宋时期农村"计赀定课"的制度性缺陷

陈 明 光

(厦门大学 人文学院历史系,福建 厦门 361005)

**摘 要**:从汉代到宋代,"计赀定课"是农村越来越重要的赋役征派方式。迄今论者通常认为,就制度变迁而言,农村的赋税由人头税向资产税转化是一种进步。这是正确的见解,不过尚不全面。事实上,农村的"计赀定课"在制度层面上一直存在着若干严重缺陷,主要是资产评估的法定对象的界定长期不明晰,没有设定免征基数,资产评估方法不完善等,由此不可避免地要造成实施的诸多弊端,并对农村经济发展产生不小的阻碍作用。究其原因,农村经济发展水平的地区不平衡,农村商品货币经济的普遍不发达,是当时的统治集团无法克服上述"计赀定课"的制度性缺陷的客观经济原因。

**关键词**:汉宋;农村;计赀定课

**中图分类号**:F129 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2007)02-0061-08

## 一、汉宋时期农村"计赀定课"的主要表现形式及其演变

汉宋时期的"计赀定课"[①],指国家根据纳税人拥有田地及家庭资产的多少(在很多场合表现为户等高低),具体确定其应交纳的赋税量或者应承担的力役。汉宋时期,"计赀定课"在农村成为越来越重要的赋役征派方式。限于篇幅,本文集中论述"计赀定课"中的课税,但对其制度性缺陷的探讨,同样适用于课役,故间或引证有关课役的资料。

"计赀定课"在汉宋时期成为农村越来越重要的税收计征方式,主要表现如下:

**1. 田赋的"计赀定课"**

春秋时期井田制逐渐瓦解,自鲁宣公十五年(前 594)改行"履亩而税"以来,以纳税人拥有的田地多少为依据的田赋征收,历代延绵不断。这无疑是汉宋时期最重要的一种"计赀定课"形式。唐朝后期实行两税法之后,更是"据地出税,天下皆同"[1](卷八四《租税下》"大中六年"条),此可不赘。

**2. 征收人头税时的"计赀定课"**

人头税曾经是汉宋时期农村主要的或者重要的税制,不过,在唐朝两税法改革之前,人头税在实际征收中也采取不少"计赀定课"的形式。例如,汉代的口钱、算赋是人头税,但起码在东汉时,政府在实际配税中实行了"计赀定课"的办法。如东汉在小乡设置一名啬夫,其职在于"主知民善恶,为役先后;知民贫富,为赋多少,平其差品"[2](《百官志》)。《后汉书》卷三十九《刘平传》载:刘平任"全椒长。政有恩惠,百姓怀感,人或增赀就赋,或减年从役"。可知东汉各户交纳的赋钱实际上与其家赀多少(贫富)相关。再如,汉魏的"调"制规定是以户为单位计征统一税额的纺织品,不过,正如唐长孺先生在《魏晋户调制及其演变》一文中所指出的:"调查户赀乃是汉代成法,汉魏间新行税目户调是据户赀决定差等的,以后自晋至南北朝都沿袭此制。"[3](P72)确实,两晋南北朝的"九品混通",或者称"九品相通",主要就是针对户调征收而

收稿日期:2006-05-14

作者简介:陈明光(1948- ),男,福建德化人,历史学博士,厦门大学人文学院历史系教授,博士生导师。

采取的一种"计赀定课"方式。唐朝前期的租庸调是按丁男计征定额税,通常与纳税人的家庭资产即评定的户等无关,不过,在江南折租纳布、减免田租、岭南税米等三种情况下,还是与户等高低有所关联[4](P12-14)。

**3. 按家庭总资产或者主要资产价值征税的"计赀定课"**

就目前的资料来看,汉景帝时的"訾算",当是最早明确规定按家庭总资产价值计征的税项,家庭总资产价值达1万钱,要征税127钱②。此后,这种税制不时可见。如北凉的"赀马"是按户赀多少配养马匹[5](P25-30)。北魏世祖拓跋焘曾"隐括贫富,以为三级,其富者租赋如常,中者复二年,下穷者复三年"[6](《世祖纪上》)。南朝萧齐有"围桑品屋,以准赀课"[7](《萧子良传》)之制。北齐文宣帝"始立九等之户,富者税其钱,贫者役其力"[8](《食货志》)。唐朝前期户税是按户等高低分配的,正如武则天仪凤三年(678)的诏文所说的,户税"既依户次,贫富有殊"[1](卷九一《内外官料钱上》)。

**4. 唐朝两税法以来"计赀定课"的演变**

上述三类农村"计赀定课"的不同情形,到唐朝建中元年(780)推行两税法时归于一途。两税法实行"户无主客,以见居为簿;人无丁中,以贫富为差"[9](《杨炎传》)的原则,各州的田赋总额即"两税斛斗"是以现垦田为依据摊征,各州的"两税钱"总额则按户等高低摊征。这就是唐德宗要求中央使者与地方官员共同完成的"计百姓及客户,约丁产,定等第,均率作年支两税"[10](卷四八七《赋税一》)的任务。至此,农村的赋税全部是"计赀定课"。不过,两税法的计赀依据仍然分为两类,一类是计亩,一类是计家庭资产价值多少(最终形式表现为户等高低)。

从五代到宋朝,"推排"民户"物力"即评估家庭资产仍然是征派赋役(包括赋税化的"和买"、"和籴"等)的主要依据。据研究,宋朝在乡村摊派各种赋役主要有四种方式:一是按田地的多寡肥瘠;二是按人丁的多少;三是按五等主户的户等;四是按家业钱、夏税钱等。这几种方式经常交错重迭。两税虽然是土地税,却与户等即家资有着相当密切的关系[11](P117-144)。宋朝对"推排"物力有明确的制度规定[12](《食货志六》)。

总之,汉宋时期,"计赀定课"一直是农村重要乃至主要的赋役计征方式,对国家财政、农村经济都有重大影响。

## 二、汉宋时期农村"计赀定课"的制度性缺陷及其消极经济影响

宋人曾经针对两税法之前人头税性质的田赋计征方式(如北朝按一夫一妇或一床计征的租调、唐代按丁男计征的租庸调),批评说:"历代田赋,皆视丁中,以为厚薄。然人之贫富不齐,由来久矣。今有幼未成丁,而承袭世资,家累千金者,乃薄赋之;又有年齿已壮,而身居穷约,家无置锥者,乃厚赋之,岂不背谬!"[13](卷三《历代田赋之制》)所以,从税负公平来看,"计赀定课"无疑要远比人头税合理。这当是汉宋时期王朝选择上述农村税制改革方向的基本考虑。迄今论者通常认为,就制度变迁而言,汉宋时期农村的赋税由人头税向资产税转化是一种进步,它有利于调节农村的贫富不均,减轻贫穷人口的赋税负担,有利于保持农村社会的稳定。同时,论者也揭示当时"计赀定课"实际上存在着严重的"放富役贫"的不公平现象,并且往往归咎于吏治腐败。这些都是正确的见解,不过尚不全面。事实上,汉宋时期农村"计赀定课"还在制度层面上存在着若干严重缺陷,由此不可避免地要在实践中造成诸多弊端,并对农村经济发展产生不小的消极影响。下面就其三个方面的主要缺陷试作分析。

① 按,《魏书》卷四上《世祖纪上》载,北魏世祖拓跋焘太延元年(435)十二月甲申诏:"……若有发调,县宰集乡邑三老计赀定课,哀多益寡,九品混通,不得纵富督贫,避强侵弱。"

② 按,《汉书》卷五《景帝纪》载:景帝后元二年(前155)五月下诏规定:"今訾算十以上乃得宦,廉士算不必众。有市籍不得宦,无訾又不得宦,朕甚愍之。訾算四得宦,亡令廉士久失职,贪夫长利。"服虔注曰:"訾万钱,算百二十七也。"

**1. 资产评估对象的界定长期不明晰**

从传世文献和考古出土资料来看，汉宋时期国家对"资产"的评估对象有一定的界定，但在法令上长期却不明晰。例如，汉代有人口与家庭财产的登录制度即八月案比。《后汉书》卷五《安帝纪》注引《东观汉记》说："方今八月案比之时。谓案验户口，次比之也。"案验户口的同时也评估家庭资产，汉儒郑玄注《周礼·地官·小司徒》"及三年大比"一句，说："大比，谓使天下更简阅民数及财物也。"那么，汉代官方"简阅"民户的"财物"是些什么东西呢？从出土文献来看是有一定的对象的。著名的居延汉简"礼忠"简有如下记录：

侯长觻得广昌里 公乘礼忠年卅 小奴二人直三万 大婢一人二万 轺车二乘直万 用马五匹直二万 牛车二两直四千 服牛二六千 宅一区万 田五顷五万 凡訾直十五万[14](简37.35)

据此看来，汉代户籍登录的资产对象，不动产部分是田、宅，动产部分是奴婢、马、牛、轺车、牛车等，都属于价值比较大的财产。但是，迄今的资料也显示，汉代国家从来没有在法令上对资产评估对象作出明确的规定。永元五年(93)二月丁未，和帝下诏说："往者郡国上贫民，以衣履釜甑为赀，而豪右得其饶利。"所说的情况是："贫人既计釜甑以为资财，惧于役重，多即卖之，以避科税。"[2](《和帝纪》李贤注)衣履釜甑等日常生活用品都可以被算为资财，这说明当时国家对"资产"对象的法定界定是不明晰的。

此后至宋，情况大致相似。例如，从吐鲁番出土的北凉赀簿来看，北凉计赀对象有二大类：一大类是田，有常田、卤田、潢田、石田、无他田、沙车田等几种；另一大类是经营多年生的种植园，包括葡萄园、枣园、桑园之类[5](P10-13)。不过，牛、马等大牲畜是北凉前后的王朝都曾规定要计入的资产对象，为什么北凉赀簿不列入？这是个疑问，但文献不足征。《晋书》卷三三《石苞传附子崇传》载，石崇被杀后，"有司簿阅崇水碓三十余区，苍头八百余人，他珍宝、货贿、田宅称是"。有学者认为"簿"是指"赀簿"，说明"在赀簿上登记的有水碓、田宅、珍宝、财货、奴隶(苍头)等"[15](P218)。此说对推测西晋"赀簿"的登记对象可备参考。东晋初，刘超任句容县令，史载："常年赋税，主者常自四出结评百姓家赀。至超，但作大函，邮别付之，使各自书家产，投函中讫，送还县。百姓依实投上，课输所入，有踰常年。"[16](《刘超传》)无论派官吏"四出结评百姓家赀"，还是让百姓"各自书家产"，两种做法先后可行，说明该县官民对"家赀"的评估对象是有共识的。不过，其"家赀"范围的限定究竟是句容一县的规定，或是东晋中央的统一规定，不得而知。南朝宋人称："取税之法……乃令桑长一尺，围以为价，田进一亩，度以为钱，屋不得瓦，皆责赀实。"[17](《周朗传》)齐帝诏称："所在结课屋宅、田桑，可详减旧价。"[18](《明帝纪》)梁初，罗研鉴于"故事置观农谒者，围桑度田，劳扰百姓"，建议梁武帝"除其弊"[19](《邓元起传附罗研传》)。这些都说明南朝计税的资产对象是田地、房屋和桑树。不过，南朝列入"赀簿"的"家赀"是否只限这三项呢？也有疑问。如刘宋大明七年(463)制定品官与"百姓"的占山之令，就规定"皆依品格，条上赀簿"[17](《羊玄保传附羊希传》)。说明山泽陂湖等也要列入赀产。刘宋元嘉二十七年(450)为筹措大举北伐的军费，对扬、江等四州"富有之民，家资满五十万，僧尼满二十万者，并四分换一，过此率计，事息即还"[17](《索虏传》)。南齐顾宪之曾对武帝说："山阴一县，课户二万，其民赀不满三千者，殆将居半，刻又刻之，犹且三分余一。凡有赀者，多是士人复除。其贫极者，悉皆露户役民。"[7](《顾宪之传》)这些富有的僧尼、士人的资产究竟有哪些？史籍均语焉不详。

唐初"量其赀产"而定的户等制，由三等改为九等，贫富的区分更加细致。不过，定户等时究竟是估量哪些资财，我们从现存的唐朝法令也未见明确规定。揆之情理，田地是农村的主要资产，而且不容易逃避官方的核实与统计，所以有学者认为唐朝的"资产"应包括动产与不动产二大类。然而，从吐鲁番出土的《唐开元廿一年十二月西州蒲昌县定户等案卷》来看，登记在户等簿上的资产计有宅、菜园、牛车、牡牛、现有粮食(青小麦、廪粟)等几类，却未列入田地[20](P97-100)。这是为什么？论者解释不一。两税法实行之后，据陆贽奏书所言："每至定户之际，但据杂产校量，田既自有恒租，不宜更入两税。"[21](卷二二《均节赋税恤百姓其三》)评定户等的资产是否包括田地在内，论者也是仁智互见。元和元年(806)，独孤郁在对《才识兼茂明于体用策》中写道："昔尝有人有良田千亩、柔桑千本、居室百堵、牛羊千蹄、奴婢千指，其税不下七万钱矣。然而不下三四年，桑田为墟，居室崩坏，羊犬奴婢，十不余一，而公家之税，曾不稍蠲。"[22](卷四八八《体用》)据此可知计征两税钱的资产包括价值较大的田、宅、大牲畜及奴婢等。可是，文宗

大和年间(827－835)，湖州刺史庾威"自立条制，应田地、奴婢，下及竹树鹅鸭等，并估计出税，差军人一千一百五十人散入乡村，检责剩征税钱四千九百余贯"。他后来被贬，朝廷定的罪名是"扰人均税"，而不是说他"估计出税"的资产对象定得不对[10](卷六九八《专恣》)。这些资料都反映唐朝对资产评估的法定对象的界定其实并不明晰。

尽管入宋之后资产越来越被作为计税派役的依据，宋朝有"人户家产物业，每三岁一推排升降等第"的制度规定[23](《食货》六九之二五)，然而"家产物业"的法定对象仍然不明晰。一方面，我们看到宋朝中央时或有所规定。例如，仁宗时曾规定河北、河东不得将桑树折算为家业钱，以定户等[23](《职官》四二之三)。当时吕公绰出知郑州，"尝问民疾苦，父老曰：'官籍民产，第赋役重轻，至不敢多畜牛，田畴久芜秽。'公绰为奏之，自是牛不入籍"[12](《吕夷简传附吕公绰传》)。这是针对一个地区的"牛不入籍"特别规定。南宋初，高宗曾下令："今后州县不得将牛、船、水车、应干农具增为家力。"[23](《食货》六九之二五)这也只是一时的豁除。由此可知宋朝的计资对象通常包括桑树、牛、船、水车、农具等。另一方面，我们又看到宋人不断地批评地方官吏评估资产时的随意性。例如，英宗时，知谏院吴充言："乡役之中，衙前为重，被差之日，官吏临门籍记杯杵、匕箸，皆计资产，定为分数，以应须求。"[13](卷十二《职役一》)神宗熙宁中，郑獬上书称："伏见安州衙前差役，最为困弊，其合差役之家，类多贫苦，每至差作衙前，则州县差人依条估计家活，直二百贯已上定差。应是在家之物，以至鸡犬、箕帚、匕箸已来，一钱之直，苟可以充二百贯，即定差作衙前。"[24](卷一二《论安州差役状》)熙宁九年(1076)秋天，大臣张方平针对征收免役钱上书说："向闻役法初行，其间刻薄吏点阅民田、庐舍、牛具、畜产、桑枣杂木，以定户等，乃至寒瘁小家农器、舂磨、铲釜、犬豕，莫不估价，使之输钱。"[25](卷二七七)孝宗淳熙十一年(1184)七月，朝臣言：江东江西风俗不同，从宋初立法，"元不用乡村物力推排，专以田地亩头计税，凡差科，只用亩头为额，其事甚简"。可是，当时"所在长吏，多不究法意，唯凭胥吏差保正副根括。凡田间小民粗有米粟、耕耨之器，纤微细琐，务在无遗，指为等第"[23](《食货》六六之二三)。宁宗庆元四年(1198)十一月，朝臣言："推排物力之际，弊出百端，升降增减，初无定数，富室输财，必欲销减；乡民执役，互相隐藏。乃若深山穷谷之民，一器用之资，一豚彘之蓄，则必籍其直以为物力。至于农甿耕具、水车，皆所不免。"[23](《食货》七〇之八九)可见宋朝中央对"计资"对象的法定界限实际上并没有明晰的限定。

总而言之，汉宋时期"计赀定课"的资产对象，包括田地和其他家财，但后者的法定对象究竟应包括哪些财物，国家一直缺乏明晰的法令界定。

**2."计赀定课"没有设置免征基数**

汉宋时期农村的"计赀定课"，国家没有设置适用于各个户等的免税基数，只要有资产，无论总价值是多少，统统作为计税的依据。国家的优免政策，只是针对特定人户的身份性优免，通常是对贵族、官僚，如上述南齐"凡有赀者，多是士人复除"；唐代后期进士及第的"衣冠户"，"广置资产，输税全轻，便免诸色差科"[26](卷七八《加尊号后郊天赦文》)；宋朝"政和中，品官限田，一品百顷，以差降杀，至九品为十亩；限外之数，并同编户差科"[12](《食货志》)。

**3. 资产价值评估办法不完善**

首先，汉宋时期政府对不同资产的计价办法缺乏应有的规范。例如，汉代的田赋计征方法，是"田虽三十而以顷亩出税"[27](《未通篇》)，即名义上是分成税，实际上是定额税。但是对于肥瘠不同的田亩如何计征，官方却长期未加区分。直到东汉章帝建初年间(76－83)，山阳太守秦彭"兴起稻田数千顷，每于农月，亲度顷亩，分别肥堉，差为三品，各立文簿，藏之乡县。于是奸吏跼蹐，无所容诈。彭乃上言，宜令天下齐同其制"[2](《秦彭传》)，中央才要求各州制定适用于当地的三等之分。再如，同样是对桑树这一项资产的计价，北凉和刘宋就不一样。出土的北凉赀簿说明，北凉对桑园采取每亩折赀三斛，即按种植面积折算固定价值的办法[5](P114)。而刘宋则是"桑长一尺，围以为价"。到了唐朝，陆贽指出：两税"唯以资产为宗，不以丁身为本，资产少者则其税少，资产多者则其税多。曾不悟资产之中，事情不一，有藏于襟怀囊箧，物虽贵而人莫能窥，有积于场圃囤仓，值虽轻而众以为富；有流通蕃息之货，数虽寡而计日收赢，有庐舍器用之资，价虽高而终岁无利。如此之比，其流实繁，一概计估算缗，宜其失平长伪。"[21](卷二二《均节赋税恤百姓六条其一》)他说的是"计资"时遇到的两个实际难题，一是轻便小巧的贵重资产，不易

被外人发现而列入估价对象;二是如何根据资产能否增值采取不同的计价办法。而唐朝对此束手无策。北宋王安石变法中,熙宁七年(1074)七月,吕惠卿建议实行手实法,"其法,官为定立田产中价,使民各以田亩多少高下随价自占,仍并屋宅分有无蕃息以立之等。凡居钱五当蕃息之钱一。非用器田谷而辄隐落者,许告,有实,三分以一充赏。将造簿,预具式示民,令依式为状,县受而籍之,以其价列定高下,分为五等。既该见一县之民物产物数,乃参会通县役钱本额而定所当输,明书其数,众示两月,使悉知之"[13](卷十二《职役一》)。此似为中国古代国家第一次欲区别田地质量以及动产、不动产、货币是否能增值等,制定统一的计价标准,立意是可取的。但是,宋人说:"手实之祸,下及鸡豚"[28](卷十四);"尺椽寸土,检括无遗,鸡豚狗彘,抄札殆遍"[29](卷三八《乞诛宦吕惠卿状》)。手实法对资产评估对象的限定形同具文,更遑论政府要制定和执行统一的计价标准了。不久手实法即废除。南宋初,范浚指出:"税赋之法,民因资产而有两税,因两税而有科率。军兴以来,敛取岁增,常产之民,日以彫瘵。州县索一丝缕市一筋角,悉按户等高下差第敷入,无常产者秋毫不输。盖有囊金珠束缣素,时其低昂取赢赀以自肥者,盖有困蔵廪积,乘农人之憔悴,贱收贵出,坐待谷直之翔踊者;盖有拥高赀行子贷息取倍称以朘剥贫民者,是等皆饮醲啮肥,朝歌夜弦,笑视编氓之困顾有得色。"[30](卷十一《更化》)可见对"常产"和非"常产"如何区分评估征税才是合理、公平,直到南宋还是悬而未解的难题。

其次,评估资产应由哪些人参与才能使评估结果比较公平、公正?汉宋时期国家也一直苦无良策。

汉宋时期王朝出于"溥天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣"的王权观念,一直强调国家征税的强制性,因此对农村"计赀定课"最为注重的是运用官方势力,包括地方官员和乡官,并且形成一定的制度规定。如汉代的"八月算民",县令是要亲自参与的,所以荡阴县县令张迁的德政是:"八月算民,不烦于乡,随就虚落,存属高年。"[31](《荡阴令张迁碑》)前述汉代的乡官要负"知人贫富,为赋少多"之责。汉末司空曹操的家赀多少是由谯县县令评定的①。北周苏绰拟定的治国六条大政方针之一称:"租税之时,虽有大式,至于斟酌贫富,差次先后,皆事起于正长,而系之于守令。"[32](《苏绰传》)唐朝《唐六典》卷三〇规定县令应对"所管之户,量其资产,类其强弱,定为九等,其户皆三年一定,以入籍帐……及中丁多少,贫富强弱,虫霜旱涝、年实耗实、过貌形状及差科簿,皆亲自注定,务均齐焉"。宋朝也有类似的规定。

但是,要在广大农村挨家挨户一一评估其资产,事务琐细繁多,要求人数极为有限的县级官员亲自参与,他们必然力所不能及,只能笼统或敷衍从事;加之法定资产评估对象不明晰、计价办法不完善等,都给予地方官员上下其手的很大空间,经常要激化农村的社会矛盾。例如,东汉建武十五年(39)的"度田","刺史太守多不平均,或优饶豪右,侵刻羸弱,百姓嗟怨,遮道号呼"[2](《刘隆传》)。南齐时,"守宰相继,务在裒克,围桑品屋,以准赀课。致令斩树发瓦,以充重赋,破民财产,要利一时"[7](《竟陵文宣王子良传》)。如下所述,直到宋朝,官吏在"计赀定课"时上下其手的现象同样严重。可见单纯依靠地方官员在农村"计赀定课",难以做到公平合理。

汉宋时期,国家有时也规定地方官员在"计赀定课"时,要有乡官或乡邻代表人物参与。如北魏世祖拓跋焘太延元年(435)十二月诏:"……若有发调,县宰集乡邑三老计赀定课,裒多益寡,九品混通,不得纵富督贫,避强侵弱。"[6](《世祖纪上》)"乡邑三老"就是纳税人的乡邻代表人物。前述东晋句容县令刘超采取以村为单位,让纳税人自己申报家产和应纳税额的办法,这实际上是让乡邻发挥相互监督评议的作用。唐朝开元天宝年间,"县令与村乡对定,审于众议,察以资财"成为中央规定的"定户"程序之一。从上引《唐开元廿一年十二月西州蒲昌县九等簿案卷》看到,蒲昌县在胥史送上来的定户等文书上申明:"当县定户,右奉处分,今年定户,进降须平,乡父老等通状过者。但蒲昌小县,百姓不多,明府对乡城父老等定户,并无屈滞,人无怨词,皆得均平,谨录状上……"[20](P97-100),可知该县政府在评定户等时,有"乡城父老"参与并认可。天宝四年(745)三月五日,玄宗下敕重申:"自今已后,每至定户之时,宜委县令与村乡对定,审于众议,察以资财,不得容有爱憎,以为高下,徇其虚妄,令不均平,使每等之中皆称允当。仍委

① 《三国志》卷九《曹洪传》注引《魏略》:"初,太祖为司空时,以己率下,每岁发调,使本县平赀。于时谯令平洪赀财与公家等,太祖曰:'我家赀那得如子廉耶!'"

太守详覆。如有不平，县令录奏，量事贬降。其村乡对定之人，便与节级科罪。"[10](卷四八六《户籍》)两税法时期，有些地方官员在"计赀定课"时也注意让乡官、父老参与。如唐德宗时，庐州刺史罗炯的做法是："每里置里胥一人而已，余悉罢之。至定赋时期，集人正坐，众议其重轻，里胥书于籍，而无得措一辞焉。"[26](卷四七八《唐庐州刺史本州团练使罗炯德政碑》)宪宗时，崔倰出任宣州南陵县令，"一旦，命负担者三四人，悉以米盐醯酱之具置于担，从十数辈，直抵里中佛舍下。因召集老艾十余人与之坐，遍谓：'里赋输之粗等者，吾不复问，贫富高下之大不相当，亟言之。不言，罪且死。不实，罪亦死。'既言之，皆笔于书，然后取所负米盐醯酱，饱所从而去。又一里亦如之。不十数日，尽得诸里所传书。因为户输之籍，有自十万钱而降于千百者，有自千百钱而登于十万者，卒事悬于门，莫敢隐匿者……。"[33](卷五四《有唐赠太子少保崔公墓志铭》)穆宗长庆四年(824)，同州刺史元稹上书说明自己的计地均税，称："臣自到州，便欲差官检量，又虑疲人烦扰。昨因农务稍暇，臣遂设法各令百姓自通手实状，又令里正、书手等旁为稳审，并不遣官吏擅到村乡。百姓等皆知臣欲一例均平，所通田地略无欺隐。"可知他不是直接使用州县政府的行政权力，而是让纳税人自己申报，同时依靠乡官进行监督，从而掌握田地数量，然后"便据所通，悉与除去逃户荒地及河侵沙掩等地，其余见定顷亩。然取两税元额地数，通计七县沃瘠，一例作分抽税。自此贫富强弱，一切均平"[33](卷三八《同州奏均田状》)。入宋后，不少官员也强调计赀定课时应该采取官民结合的方式，让官吏、乡官、纳税人及其邻里一起评议，才会公正。例如，神宗熙宁四年(1071)御史中丞杨绘言："臣窃谓凡等第升降，盖视人家产高下，须凭本县，本县须凭户长、里正，户长、里正须凭邻里，自下而上，乃得其实。"如果让中央司农寺自上而下地"画数，令本县依数定簿，岂得民心甘服哉？"[25](卷二二三)熙宁七年七月，吕惠卿建议实行让户主自报资产的手实法，理由是："按户令，手实者，令人户具其丁口田宅之实也。嘉祐敕：造簿委令佐责户长三大户录人户丁口税产物力为五等。且田野居民，耆户长岂能尽知其贫富之详？"[13](卷十二《职役一》)绍兴二十二年(1152)二月壬申，大理评事王洪对高宗说："申令所载，三年一造簿书，于农隙之时，令人户自相推排，盖欲别贫富，从均平也。"[34](卷一七一)这就更明确地要求纳税人要互相监督。

但是，让乡邻代表人物甚至纳税者本人参与"计赀定课"，仍然要求县级官员同时参与，这并没有减轻地方官员的工作量，反而使操作过程更加繁琐复杂、费时费力。因此，地方官吏迫于考课、征税期限等压力，最为便捷的还是借助乡官胥吏去完成。特别是在宋朝，县令实际任期只有二年左右，甚至更短，又有避籍规定，正如乾道七年(1171)周必大对宋孝宗所说："到官半年始知风俗，去替半年已怀归志，其间留心政事，仅有一岁。若又不待满而迁易，则弊何由不生乎？"[35](卷四九《治道》)显然，他们对农村的"计赀定课"根本无法躬亲。而土生土长的"乡司"胥吏，"虽至微至贱，而其关乎民事有最切。故凡乡司，知广狭之地、人户之虚实、赋役之重轻，皆所以熟讲而精究。往往民间之事，官司所不能知者，惟以所供为是；官司之事，人户所不能名者，惟以乡司所陈为实"[36](卷二八《役法》)。地方政府不得不倚重"乡司"进行编制五等版籍和"推排"民户物力的工作。虽然宋朝中央针对"乡司"也规定了不少条法，旨在防止弊端[37](P90)，实际上防不胜防，乡司胥吏营私舞弊现象非常严重。如南宋绍兴二十六年(1152)二月，行大理正杨揆指出："在法，人户家产物业，每三岁一行推排，升降等第，立为定籍，凡有差科，令佐躬亲按籍均定。比年尽付吏手，豪右计嘱，良民受弊。"[34](卷一七一)嘉定八年(1215)七月十九日，有臣僚向宋宁宗指出赈济时胥吏的"括责之弊"，称："夫户之贫富、口之多寡，虽有藉而不足凭。故欲行赈恤，必先括其户口……然厢耆、保正习为吏胥巧取之弊，每遇抄札，肆为欺罔。赂遗所至，则资身之有策者可以为无业，丁口之稀少者可以为众多……。"[23](《食货》六八之一〇六、一〇七)地方官员李元弼为了防止乡司胥吏在造五等簿时作弊，"将乡书手、耆戶长隔在三处，不得相见，各给印由子，逐戶开坐家业，却一处比照，如有大段不同，便是情弊"[38](卷四《处事》)。如此煞费苦心，说明"乡司"胥吏在定户以计税派役中的"情弊"相当严重和常见。

可见，汉宋时期农村的"计赀定课"，从制度层面上看，强调的是官方权威，而无论是地方官员，或者是乡官胥吏，在具体执行中都存在着资产评估不实、税负不公等弊病。

**4."计赀定课"制度性缺陷的消极经济影响**

上述"计赀定课"存在的三个方面制度性严重缺陷，对汉宋时期农村经济发展的消极影响相当明显。

这可从贫、富两个阶层分别略作分析。

第一,对广大资产较少或极少的下户、贫户而言,"计赀定课"的税负相当不公平。前引资料已经说明,资产评估的法定对象不明晰,受害最大的是贫穷农民。而没有设置适用各个户等的免征基数,对于贫穷农民同样不公平。东汉时,荀悦针对汉王朝在土地占有严重不均状况下一律实行"轻田租"政策,批评说:"古者什一而税,以为天下之中正也。今汉民或百一而税,可谓鲜矣。然豪强富人占田逾侈,输其赋太半。官收百一之税,民输太半之赋。官家之惠优于三代,豪强之暴酷于亡秦。是上惠不通,威福分于豪强也。"[39](卷八)同样道理,由于汉宋时期农村存在严重的贫富不均,不设置免征基数的"计赀定课",贫穷人户的税负即使不多,相对于富人仍是很不公平的,不利于他们维持最低水平的生产和生活。同时,"计赀定课"的方法缺陷,让富豪人家通过与官员、胥吏、乡官勾结而逃税避役,国家的赋役负担更多地落在贫穷农民身上,使他们的贫困生活如雪上加霜。

第二,对资产较多的富裕农民乃至地主而言,"计赀定课"不设置免征基数,也有不利影响。史称,汉武帝实行算缗钱和告缗令时,"商贾中家以上大氐破,民嫚甘食好衣,不事畜臧之业"[40](《食货志下》)。算缗、告缗是由征收资产税蜕变而成的对"中家"即中等人家的财富剥夺,其施之过度所引发的"不事蓄藏之业"即不愿意进行财富积累的社会风气,显然不利于社会经济的发展。同样道理,从农村经济发展需要资本积累和扩大生产规模等客观需要来看,计赀定课时不设置免征基数,资产越多纳税越重,在一定程度上影响了资产较多的富裕农民乃至地主增殖财富的积极性,这对于农村社会经济发展也有明显消极影响。这曾引起汉宋时期君臣的关注。例如,汉昭帝时,贤良文学在盐铁会议上说:"往者,军阵数起,用度不足,以訾征赋,常取给见民,田家又被其劳,故不齐出于南亩也。"[27](《未通篇》)南朝刘宋时,周朗针对当时以田、宅、桑三项资产为计征户调依据的状况,上书朝廷说:"桑长一尺,围以为价,田进一亩,度以为钱,屋不得瓦,皆责赀实。民以此,树不敢种,土畏妄垦,栋焚榱露,不敢加泥。"[17](《周朗传》)唐朝开元二十五年(737)五月,玄宗有诏称:"州县造籍之年,因团定户,皆据资产以为升降。其有小葺园庐,粗致储蓄,多相纠讦,便被加等。"[41](卷一一三《玄元皇帝临降制》)宋英宗治平四年(1067)九月,司马光上书说:"臣尝行于村落,见农民生具之微而问其故,皆言不敢为也。今欲多种一桑,多置一牛,蓄二年之粮,藏十匹之锦,邻里已目为富室,指抉以为衙前矣,况敢益田畴葺庐舍乎?"[42](卷四一《论衙前札子》)应该说,汉宋时期农村富有阶层在"计赀定课"中之所以要千方百计逃税避役,与国家没有设置免税基数有一定的关系。

## 三、汉宋时期农村"计赀定课"制度性缺陷产生的主要经济原因

汉宋时期王朝对农村"计赀定课"的上述制度性严重缺陷虽然有一定的关注,却长期未能改正,究其原因,我们认为在很大程度上当是受制于客观经济条件。

首先,是因为当时农村各地区经济发展不平衡,物价水平不一,国家无法制定统一的资产评估标准。例如,汉代的地价在不同的地区就有不同的价格,据研究,京都洛阳附近的地价在每亩3000钱左右,内郡的每亩在400钱到1000钱左右,边郡的每亩在20多钱到100钱之间[43](P254-259)。房屋、牲畜等当亦是如此。所以国家就不可能对评定户等高低作出全国统一的资产价值标准规定。正如唐人元稹所感叹的:"税输之户,天地相远,不可等度。"[33](卷五四《有唐赠太子少保崔公墓志铭》)宋神宗熙宁四年(1071)六月,刘挚上书说:"天下户籍,均为五等,然十七路、三百余州军、千二百余县,凡户之虚实,役之重轻,类皆不同。今欲敛钱用等以为率,则所谓不同者非一法之所能齐;若随其田业腴瘠,因其所宜,一州一县,一乡一家各自立法,则纷错散殊,何所总统,非所谓画一者。"[25](卷二二四)

其次,是受当时农村商品货币关系一直不发达的影响。以理揆之,在物价水平相近的同一地区,地方政府如果要制定适用当地的资产价值评估标准,似乎并非全然不可能。但是,由于汉宋时期农村商品经济和市场一直不够发达,除了田地之外,不少资产没有形成相对一致的市场价格;官府对部分常见商品的价格掌握都发生在县、州一级官府所在地的市场,这种商品价格不能等同于农户自有资产的价值,因此,地方官府如果想制定适用本地的资产计价标准,其实也有很大的客观困难。同样道理,对乡村的

借贷资本数量及其利润，不管是乡邻或者官府都难于真实掌握，遑论计其资而纳其税。

再次，到宋代，虽然田亩更多地成为计赀定课的主要资产，但由于土地买卖空间活跃，地权变动非常频繁，以致政府的相关管理跟不上，难于及时、真实地掌握农村人户的土地财富增减状况，从而相应调整税负。宋代"诡名挟佃"、"有产无税"、"产去税存"等都是其典型表现。

**参考文献：**


[1]王溥. 唐会要[M]. 北京：中华书局，1955.
[2]后汉书[M]. 北京：中华书局，1965.
[3]唐长孺. 魏晋南北朝史论丛[M]. 北京：三联书店，1955.
[4]张泽咸. 唐五代赋役史草[M]. 北京：中华书局，1986.
[5]朱雷. 敦煌吐鲁番文书论丛[M]. 甘肃人民出版社，2000.
[6]魏书[M]. 北京：中华书局，1974.
[7]南齐书[M]. 北京：中华书局，1972.
[8]隋书[M]. 北京：中华书局，1973.
[9]旧唐书[M]. 北京：中华书局，1975.
[10]王钦若等编. 册府元龟[M]. 北京：中华书局，1986.
[11]王曾瑜. 宋朝的两税[J]. 文史，1982，(总第14辑)：117－144.
[12]宋史[M]. 北京：中华书局，1977.
[13]马端临. 文献通考[M]. 北京：中华书局，1986.
[14]谢桂华等. 居延汉简释文合校[M]. 北京：文物出版社，1987.
[15]郑欣. 魏晋南北朝史探索[M]. 济南：山东大学出版社，1997.
[16]晋书[M]. 北京：中华书局，1974.
[17]宋书[M]. 北京：中华书局，1974.
[18]南齐书[M]. 北京：中华书局，1974.
[19]南史[M]. 北京：中华书局，1975.
[20]唐长孺主编. 吐鲁番文书：第9册[M]. 北京：文物出版社，1990.
[21]陆贽. 陆贽集：上册[M]. 北京：中华书局，2006.
[22]李昉等编. 文苑英华[M]. 北京：中华书局，1966.
[23]徐松辑. 宋会要辑稿[M]. 北京：中华书局，1957.
[24]郑鄤. 郧溪集[M]. 文渊阁四库全书本.
[25]李焘. 续资治通鉴长编[M]. 北京：中华书局，2004.
[26]全唐文[M]. 北京：中华书局，1983.
[27]桓宽. 盐铁论[M]. 北京：中华书局，1991.
[28]魏泰. 东轩笔录[M]. 北京：中华书局，1983.
[29]苏辙. 栾城集[M]. 上海：上海古籍出版社，1987.
[30]范浚. 香溪集[M]. 北京：中华书局，1985.
[31]沈铭彝. 后汉书注又补[M]. 北京：中华书局，1985.
[32]周书[M]. 北京：中华书局，1974.
[33]元稹. 元稹集[M]. 北京：中华书局，1982.
[34]李心传. 建炎以来系年要录[M]. 北京：中华书局，1956.
[35]黄淮，杨士奇编. 历代名臣奏议[Z]. 文渊阁四库全书本.
[36]群书会元截江网[M]. 文渊阁四库全书本.
[37]王棣. 从乡司地位变化看宋代乡村管理体制的转变[J]. 中国史研究，2000，(1)：82－93.
[38]李元弼. 作邑自箴[M]. 四部丛刊续编本.
[39]荀悦. 前汉纪[M]. 四部丛刊初编本.
[40]汉书[M]. 北京：中华书局，1962.
[41]宋敏求编. 唐大诏令集[M]. 上海：学林出版社，1992.
[42]司马光. 传家集[M]. 文渊阁四库全书本.
[43]李振宏. 居延汉简与汉代社会[M]. 北京：中华书局，2003.


## On the institutional defects of "taxing on the basis of fixed property" in rural Han to Song times


Chen Mingguang

(*Department of History, School of Humanities, Xiamen University, Xiamen* 361005)



**Abstract**: Taxing on the basis of fixed property became more and more important in the rural areas from the Han dynasty to the Song dynasty. While it is true that the shifting from a poll tax to a property based tax represented a progress, it also had serious institutional defects, such as: unclear defining of the lawful objects of property assessment; lacking of a tax—free base amount; and lacking in assessment methods. These brought forth negative influence to rural economic development. Incompatibility in economic development in the rural areas and the under— development of a commodity and monetary economy constituted a barrier that was difficult for the ruling group to pass.



**Keywords**: Han to Song times; rural areas; taxing on the basis of fixed property



[责任编辑 王大建 范学辉]

# 论清代谥法

潘 洪 钢

(湖北省社会科学院 历史研究所,湖北 武汉 430077)

**摘 要**:谥法是中国古代特有的文化传统,历来受到主流社会的重视。清朝大张旗鼓地给明代崇祯帝、惠帝上尊谥及给大批明代臣民以专谥、通谥,是将谥法作为一种政治手段,笼络汉族地主阶级之心。通过对赐谥、追谥、夺谥的操控,谥法成为清朝皇帝驾驭臣下的重要手段。统治阶级倡导某种价值取向和道德标准,或者在某个特定的时期表明政府的某种态度,都可能通过谥法来实现。谥法在清代社会政治生活中占有较重要的地位。

**关键词**:清代;谥法;政治工具

**中图分类号**:K23 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2007)02-0069-09

谥法,古称"易名之典",是为地位尊崇或生平、贡献值得社会提倡的死者定尊称的一种制度,为中国古代特有的一种文化传统,历来受到中国主流文化的重视而成为一门"显学"。清代谥法,规制完备,操作灵活,并且成为王朝政治的重要工具之一,当时即有不少论著行世,但此类著述排列谥号、讲求谥法者多,而对其本质及其在当时社会中的作用进行深入研究者少。当代学术界对中国古代谥法的研究取得了不少成果,但对清代谥法的研究明显不够,已有的成果多集中在清代帝、后、妃、亲王等的谥号及礼制的研究方面①。有鉴于此,本文侧重于对清代谥法的基本内容及其在清代政治体制中的作用,作简要的述评。

## 一、尊谥明帝与专谥、通谥

清朝建立之初大张旗鼓地尊谥前朝皇帝朱由检、朱允炆,并对明朝大臣大批地给予专谥、通谥,这是中国二千多年谥法史上仅见的事例。历史上,新兴的王朝对前朝皇帝给予尊谥,对前代名臣给予追谥、加谥的事例并不鲜见,如明太祖朱元璋尊谥元代末帝为顺帝,明代追谥宋代名臣文天祥等,但从未有哪一个王朝像清朝这样,通谥前朝大臣动辄成百上千。究其原因,我们看到,清王朝已经将谥法作为笼络人心、巩固统治的手段。

顺治元年,清摄政王多尔衮率大军进入北京城伊始,即对李自成领导的大顺农民政权进行谴责,并以帝礼改葬明代末帝朱由检。《清实录》载,顺治元年五月:

> 摄政和硕睿亲王谕故明官员耆老兵民曰:流贼李自成,原系故明百姓,纠集丑类,逼陷京城,弑主暴尸,括取诸王公主驸马官民财货,酷刑肆虐,诚天人共愤、法不容诛者。我虽敌国,深用悯伤。今令官民人等为崇祯帝服丧三日,以展舆情。著礼部太常寺备帝礼具葬。除服后官民俱著遵制薙发。谕下,官民大悦,皆颂我朝仁义,声施万代云。[1](P57)

收稿日期:2006-04-08

作者简介:潘洪钢(1960- ),男,满族,辽宁抚顺人,湖北省社会科学院历史研究所副研究员,主要从事明清史、民族史研究。

这个谕书指责李自成农民军"弑主暴尸",用意当然在于说明清军是来为汉族封建王朝"吊民伐罪"的,其后多尔衮也多次提到这个意思,用以说明清政权是得自于大顺农民政权,而不是他们推翻了明王朝,其用心无非是要赢得汉族地主阶级对新兴的清朝政权的支持。

可见,早在入关初期,谥法已经作为一种招揽人心的政治手段来运用了。

顺治时期,究竟何时给崇祯帝上尊谥,史书的记载颇有矛盾之处:《清朝通志》等书载为顺治元年,《清实录》、《清史稿》等载为顺治十六年十一月,《清朝文献通考》则说是顺治十七年正月,但内容大体一致。而《清实录》中透露出另一种信息:顺治元年七月,多尔衮在致南明史可法的信中说:"入京之日,首崇愍帝及后谥号,卜葬山陵,悉如典礼。"[1](P71)称崇祯帝为"愍帝",可见顺治元年改葬崇祯时已经上了谥号。多尔衮致史可法的这封信,在《清史列传》卷二《多尔衮传》中也有记载,称崇祯帝为怀宗:"入京之日,首崇怀宗帝、后谥号,卜葬山陵,悉如典礼。"《清史纪事本末》则明确记载:"为明帝发丧,令官民各服丧三日。并谕礼部太常寺,以礼改葬,谥帝怀宗端皇帝,后为烈皇后。"[2](P26)综合诸家所记大致可以得出这样的结论,顺治元年,清军入京后,以帝礼改葬崇祯,当有庙号与谥号,否则无法解释"建碑亭殿庑悉如典制","卜葬山陵,悉如典礼"。但由于当时事出仓促,清廷谥法尚未健全,故谥号也是仓促定为"怀宗端皇帝"。后至顺治十六年,才正式确定崇祯帝朱由检的谥号为"庄烈愍皇帝",命礼部谕告天下。

给崇祯帝上尊谥,除了作为清廷笼络汉族地主阶级的一种手段,也是与南明小朝廷斗争的需要。顺治元年五月,即清廷尊谥崇祯帝后的次月,南明弘光政权即宣布:"上大行皇帝谥号曰思宗烈皇帝,后曰孝节烈皇后。"[3](P4)后又改为毅宗,到隆武时又改为威宗。清廷与南明政权之间对崇祯帝的谥号互不承认,表面上是一种礼制的争议,事实上也是一场政治斗争,关系到谁是大明王朝继承者的问题。也正是这样,清廷才会对此予以高度重视,试图以此表明自己是天下的合理合法的统治者,并以此招揽人心。到顺治十六年,清廷对南明几个残余政权的斗争取得胜利,这时清廷再一次正式颁布上谕,"追谥明崇祯帝为庄烈愍皇帝"。清朝统治者尊谥前明之君,实际上是缓和民族矛盾的一种手段,目的当然是减轻明朝遗民对他们这样一个异族政权的反抗,以建立和巩固自身的统治。

尊谥前明皇帝的另一重大事件,是乾隆初年清廷给明代的第二位皇帝朱允炆上尊谥。与尊谥崇祯相同的是,尊谥朱允炆也是出于笼络人心的目的。不同的是,这一时期清廷对全国的统治已经比较稳固了,这次活动很大程度上是出于对正统思想的维护和对知识分子的笼络。史载:

> 明建文为太祖之嫡孙,缵承大统,在位四年,固俨然天下共主矣。及成祖既有其天下,并去其年号,而史官所书,则仍称为建文元年、二年、三年、四年,此国之所赖有信史也。然不系之以谥,而称曰建文皇帝,此俗称,非史体也,传之后世,殊为阙典。考之太祖有元之天下,而谥元主为顺帝,我世祖章皇帝代明之天下,而谥明主为愍皇帝,虽更姓改物之君,尚且追谥,而无所嫌忌,况当其世者乎。弘治以来,如杨循吉诸人,屡以为请,迄寝不行。皆以后世子孙,席有成祖之业,故不敢变乱旧章,而不虑其贻议来世也。我国家谥崇祯而不谥建文者,以明史未竣,非当时所急。今史书既成,若不及此追谥,良为遗憾。……乾隆元年九月诏,以明恭闵惠皇帝入祀历代帝王庙。[4](卷119)

这里,清朝统治者自己说尊谥明惠帝的原因有三方面:一是朱允炆虽然是被其叔朱棣夺去了帝位,但毕竟当了四年皇帝,没有谥号"殊为阙典";二是此时明史修成,应当趁此机会改正缺失,上以尊谥;三是自明中期以后,明朝大臣多有请谥朱允炆者。实际上,上述三者中,最后一点才是关键,那就是适应汉族官僚士大夫的正统心理,用以笼络人心。按照汉族士大夫的正统观念,朱允炆是朱元璋钦定的皇位继承人,虽然算不上什么有雄才大略的明君,但也不至于被剥夺皇位。明成祖朱棣以武力夺取帝位,以强权钳制人口,对反对

---

① 自宋以后,有关谥法的著述渐多,明清时期最盛,官私所撰,有数十种之多。清人著述中,鲍康《皇朝谥法考》、刘长华《历代名臣谥法汇考》、雷廷寿《清谥法考》、杨树《皇朝谥法表》等较著名;清人笔记中也多有涉及,如福格《听雨丛谈》、王士禛《池北偶谈》、陈康祺《郎潜纪闻》、方濬师《蕉轩随录》、梁章钜《浪迹丛谈》、朱彭寿《旧典备征》等,其中有的人还亲历拟谥过程,所记对后人研究当时谥法均有参考价值;同时,由于笔记是随手辑录之作,较少避讳,更具有可信性。今人对古代谥法的研究,主要集中于西周等时期,涉及清代的文章较少,如郭福祥《清代帝后谥法与故宫博物院藏清代帝后谥册谥宝》(《故宫博物院院刊》1994年第4期)、徐广源《清朝帝后妃谥号浅议》(《清史研究》1997年第4期)、程大鲲《清代宗室贵族的封爵与谥号》(《兰台世界》1997年第4期)等,多集中于皇室及谥法礼制方面。

他夺位和忠于朱允炆的人，进行残酷打击。但成祖以后的二百年来，正统观念深入心底的官僚士大夫对政治斗争失势的弱者朱允炆仍然寄予了深切的同情，更何况尊谥惠帝，也意味着给追随朱允炆的大批官员及其后裔平反，涉及到很大一批人的切身利益。明前期就有人上疏请祀建文帝，弘治以后更是不断有人提出祭祀建文帝之议，如弘治中期礼部主事杨循吉，万历年间国子监司业王祖嫡、礼臣范谦，崇祯时期给事中沈胤培等。直到明朝灭亡后的南明时期，仍然是“盈廷而议”，扰攘不息。可见，尊谥朱允炆一事久在人心，清廷此举费力不多而得收揽人心之实效，正是将谥法作为巩固统治利器的典型事例。

谥法在清代成为王朝政治统治的工具，也明显地体现在对大批抵抗清军、镇压明末农民起义及忠于建文帝的明代忠臣贤官，给予通谥和专谥，此事为二千多年谥法发展史上仅见的一例，也从另一侧面说明了谥法在清代的作用。诚如清人评价：“凡明季抗王师殉节，及建文朝殉难诸忠，并予专谥、通谥，所以维万世纲常也。”[5](P570)

顺治十六年，首次追谥明臣。此次追谥并无专谥、通谥之名，与尊谥明崇祯帝相配合，主要追谥崇祯诸臣：“轸念明末甲申殉难之臣，范景文等并锡谥有差。”[6](卷54)此后又屡有续谥。

至乾隆四十年，清廷下令大举追谥明代诸臣，经廷臣反复讨论，至乾隆四十一年春，议定得“专谥”者明总兵官刘綎、曹文昭等 26 人，各得“忠壮”、“忠果”、“忠肃”等谥号；“通谥”忠烈者明辽东总兵官张承荫等 113 人(均谥号忠烈)；通谥忠节者明辽东经略兵部侍郎袁应泰等 108 人；通谥忠愍者广宁副总兵颇廷相等 572 人；通谥节愍者游击窦永澄等 836 人。这次予以专谥和通谥的主要有明代的两类官员，一是带兵与农民起义军作战的殉难将领，二是明清战争中明朝一方的殉难官员和将领。

乾隆四十一年，又下令对明靖难战争时反对明成祖朱棣或追随、支持建文帝而死难之诸臣予以专谥和通谥：“建文诸臣不幸遘遭内难，为国捐生，成仁取义，顾可令其淹没于千百世下耶？允宜再集廷议，并予易名，以发幽光而昭公道。”经议定，得专谥者明兵部尚书齐泰 7 人，通谥忠烈者明都督瞿能等 11 人，通谥忠节者明礼部右侍郎黄观等 13 人，通谥烈愍者明都指挥使马宣等 25 人，通谥节愍者燕府伴读余逢辰等 43 人[6](卷55)。据后人统计，当时专谥、通谥及入祀忠义祠者“合共三千七百八十七人”[7](P483-485)，堪称规模空前。

清廷反复强调，专谥与通谥是为了“崇奖忠贞，风励臣节”。应当特别提到的是，在整个专谥、通谥过程中，不仅有予以美谥的褒奖，也有指名道姓的贬斥。通过对投降清朝或隐居逃避的文人进行严厉的批判，以昭示清廷对于大臣气节的价值取向和道德标准：“至钱谦益之自诩清流，靦颜降附，及金堡屈大均辈之幸生畏死，诡托缁流，均属丧心无耻。若辈果能死节，则今日亦当在予旌之列，乃既不能舍命，而犹假语言文字以图自饰其偷生，是必当明斥其进退无据之非，以隐殛其冥漠不灵之魄。一褒一贬，衮钺昭然，使天下万世，共知朕准情理而公好恶，以是植纲常，即以是示彰阐。”[6](卷54)清代谥法中，鲜有用以贬斥的“恶谥”，但却用这种方式明确地指出了王朝统治者的褒贬所在。

尊谥明崇祯和建文帝，又对明朝大臣给予专谥和通谥，都是利用谥法这种中国文化传统为手段，争取汉族官僚士大夫的支持，以利于建立和巩固其自身的统治。清以少数民族入主全国，更注意招揽人心，提倡对王朝的“忠贞”。通过谥法来倡导此种价值取向和道德标准，也成为清代谥法的一大特色。

## 二、例谥与特谥

清人朱彭寿在分类辑录清代各类谥号时说：“宗室王公例皆予谥。”[8](P59)事实上，不仅亲王一类谥号是按例给予的，所有符合谥法规定的赐谥，均可视为例谥。如皇帝、后、妃，宗室王公及按例应该给谥的一品以上官员的谥号，均属此类。清代谥法的基本特点是，给谥范围大大缩小，给谥的权力亦完全操诸皇帝之手。

文武官员之谥，宋明以来，三品官以上者，例可得谥，但是清朝定制，一品官员予谥，且须请旨批准。而后内阁拟定若干谥号，由皇帝圈定其一。同时，由翰林院拟写碑文，工部给碑价。“二品以下无谥，其有予谥者，系奉特旨。”[6](卷53)因此，就制度上来说，给谥范围大大缩小，而且决定权完全操诸皇帝之手；

"伏考前代议谥,多委太常博士诸臣定之,往往失当。未有如本朝谥典之悉禀上裁,斟酌尽善者。"[6](卷48)

内阁虽有拟谥之职,只是按例做文字工作,并无讨论和决定之权。"本朝则内阁典籍司之,每一人拟八谥或六谥以上,内阁阁臣择其三四进呈御览,钦定其一。"[9](P18)其制虽然前后略有变化,但基本格局不变。拟谥过程中一般没有讨论,皇帝钦定官员谥号后,一般也无人提出异议。"定例:臣下谥典,由礼部奏准后,行知内阁撰拟,旧隶典籍厅。咸丰初,卓文端公入阁,改归汉票签,令两侍读司之。凡奉旨给谥者,侍读遵谕旨褒嘉之语,得谥文者拟八字,由大学士选四字,不得谥文者拟十六字,由大学士选八字,恭请钦定。"[10](P100)这与宋明时代议谥驳谥,反反复复,乃至权臣操纵其间的情况有了很大区别。如明成化时,礼部尚书陈文死,得谥"庄靖"。当时就有官员上疏,说陈文行为不端,不应得此美谥:"庄靖,美谥也,陈文何足当此?迹其平生所存所行,贪德彰闻,污风大著,纵子为恶,灭裂义方,缪居调元赞化之任,素乏经邦济世之才,生既逃于重罚,死又窃夫美名,殊失古人劝善惩恶之典。"[11](卷87)更有甚者,明代权臣将谥号之予夺作为一种权力,上下其手,私相授受。例如:"刘瑾欲中伤杨邃庵(一清),李西涯(东阳)力救乃免。及西涯病笃,杨慰之曰:'近代以来,文臣无有谥文正者,如有不讳,请以谥公。'西涯顿首称谢。卒后果谥文正。此竟以天下之公谥,报臣门之私恩,已失其正矣。"[12](P48)清代已无此类议谥、驳谥乃至操纵谥法之事。在拟谥过程中,也曾见到有争议的事例,但多半是对用哪个谥号为好的争议,不涉及到谥法及给谥与否的大权。清人方濬师曾记录了他参预拟谥过程的一个事例:"同治丁卯,商城周芝台相国薨于位。相国生平于谥法爱'敏'字,每为人言,将来得附赵吴兴、董华亭之称,于愿斯足。予谥之旨下,予适司其事,遂以'文敏'列第一。同人知予与商城为姻娅,而黄县师相又商城儿女亲家也,满侍读锦绣谷(成)亦感商城知遇,催缮奏折。缮定送黄县阅看,黄县忽变异,以为必须另拟。绣谷争之再四,执不可,竟以'文勤'作首。奏上,奉旨圈'文勤'二字。事有定数,非可强求。信然!"[7](P102-103)但此种争论与明代的议驳之争已有本质的区别。

拟谥虽已成为一般性文字工作,但皇帝有时也不完全按阁臣所拟圈定,以体现皇帝对此项权力的操控。"宝应朱文定公士彦,为冢宰日,尝语家人曰:'余生平行事过人者,惟见得定守得定,此六字不敢不勉。异日盖棺,得谥为定足矣。'比公薨,礼臣拟谥进呈,上俱未圈出,特旨予谥文定。一时朝士咸服圣主之知人,亦以见公之自信有素云。"[10](P215)可见给谥之权操诸皇帝之手的情况。

清季,操纵谥法的事例也已出现。光绪时期,大学士阎敬铭由于反对挪用军费修颐和园,遭到醇亲王奕譞忌恨。阎死后,"邸怒犹不息,拟不予谥。查本朝大学士恤典无此例。内阁拟字,圈出'文介'。在上意,为非佳名,故予之。然公之耿直,虽百年,犹一日也"[13](P106-107)。以掌政亲王之势,欲夺失势大臣身后之谥,乃不可得。至宣统时,著名的洋务派首领张之洞死,"先一日,已拟定特谥文忠或文正。比遗疏上,以'不树党援,不殖生产'二语触某邸之忌,临时忽易前议,改谥文襄云"[14](P58-59)。这是清末皇权式微时,王公大臣操纵谥法的特殊事例,但也只是在谥号未对外公布的情况下的改谥而已。

除了按谥法规定例应予谥者,清代之谥大量的是由皇帝不按谥法之例而特旨给予的,称之为特谥。凡不符合谥法规定的谥号,均属此类。特谥最能集中体现清代谥法之权集中于皇帝之手,同时也体现出清王朝利用谥法倡导某种价值取向的特点。康熙二十一年,康熙帝亲自为在三藩之乱中罹难的广西巡抚马雄镇撰写碑文,赐谥文毅,并说:"朕惟臣子之谊,大节为重。然居平无事之时,人人侈谈忠义,一旦临事而为国捐躯,确乎不夺者盖寡。则所称成仁取义之士,国家得之宜如何褒崇焉?……特考彝宪,赐谥文毅,跻以崇阶,爰勒贞珉,昭示来世,凡属臣僚,闻风兴起,咸思自励,尔之为功世道岂浅欤!"[4](卷122)此为利用特谥倡导臣节的典型事例。

特谥中主要有两种情况:一是官不及谥的小臣,由于某种特殊贡献或功绩而给予特谥;二是由皇帝特旨,不按谥法常规给谥。

嘉庆十八年,因镇压李文成、林清起义而死难,九品巡检刘斌得谥:"贼夺门入城,公居典史署,闻变,持械出,巷战殉难。事闻,赠知县,谥忠义。"[10](P139)七品知县承顺,因镇压西北各族人民起义而死,"光绪初元,陕甘总督左宗棠覆奏,谓:'承顺死节奇伟,一时仅见。纲常名义,不因品秩等差而别,则表扬较名位尊显为尤亟。请官为建祠,并予谥法,以励人心。'疏上,允之,谥勤愍"[15](卷491)。二人均以微末小臣,

因特殊功绩而得谥。其他以各种原因得特谥者亦复不少,"二品以下无谥,其有予谥者,系奉特旨。或效职勤劳,或没身行阵,或以文学,或以武功,均得邀逾格茂典"[16](P55)。

由皇帝特旨,不按谥法给谥,多属违背惯例的情况,事实上也从另一方面表现出清代谥法的可操作性和灵活性。清代此类事例颇多:"凡由词臣出身者,谥法例准以'文'字冠首,惟乾隆二十一年兵部尚书、参赞大臣鄂容安以阵前捐躯请谥,内阁撰文刚、文烈二谥奏进,上去两'文'字,赐谥刚烈,此异数也。又雍正七年,赐吏部侍郎、署直隶总督、赠礼部尚书何世瑾谥端简。何亦词臣,而不用'文'字,莫详其故,询之馆阁老辈,亦不能答。"[16](P55)而安徽巡抚周天爵之谥,一则以二品官得谥,二则非词臣出身而得谥文,连两违例,且其谥不由内阁撰拟,当时称为异典:"适粤贼犯顺,命公为广西巡抚,屡立战功。年老乞归。癸丑春,贼陷皖城,复命公巡抚安徽,上疏辞职,加兵部侍郎衔,专办团练防剿事。积劳成疾,薨于颍州途次。特旨优恤,追赠尚书,予谥文忠,毋庸内阁撰拟。故事大臣非翰林不得谥文字,公得之,诚异数也。"[7](P52)

例谥与特谥,为清代谥法的基本内容。不难看出,谥法在清代已经成为王朝驾驭官员、维护统治的重要工具之一。

## 三、追谥、夺谥

追谥是对死去已久之人给予谥号,由来已久。清代谥法中此类事例极多,如清朝统治者所说:"易名之典,古昔所重,我朝赐谥尤为谨严。亦有当时未蒙锡予,而追谥于数十年之后者,盖以事久论定,协乎懿好之公也。"[17](卷32)

清初,不少地位很高的人没有谥号,后来大量地予以追谥。《清史稿》说:"嘉、道以前,谥典从严,往往有阶至一品例可得而未得者。"[15](卷93)其实,这不完全是由于清前期的"谥典从严",也是因为清代谥法有一个逐步发展完备的过程。此类得追谥者在顺治十二年、康熙十年、雍正初年和乾隆初年人数众多。如顺治十二年追谥了何和礼、和硕图、劳萨、程尼、舒赛、伊逊、冷格里、恩格德尔等一大批努尔哈赤和皇太极时期的文武大员,康熙十年追谥了礼烈亲王代善、顺承恭惠郡王勒克德浑、谦襄郡王瓦克达、饶余敏郡王阿巴泰、豫通亲王多铎等人,雍正初追谥阿南达、岳钟琪等人,乾隆二年追谥了故太子理密亲王允礽、莽依图、佛尼埒、魏裔介、徐潮等人。这类追谥此后虽亦有之,但谥法已成定制,不再形成批量。

对已故人物予以平反,同时追赠谥号,也是追谥的一种较普遍的情形。康熙挫败鳌拜后,对遭到鳌拜打击或处死的大臣进行平反,同时追赠谥号。"康熙初年,内国史院大学士苏纳海,直隶、山东、河南总督朱昌祚,直隶保定巡抚王登联,均为辅臣鳌拜矫诏论死。八年,特旨昭雪,并各予谥。"[10](P99)此类追谥中,最典型的应属乾隆时期追谥睿亲王多尔袞一事。多尔袞率八旗劲旅入关,又以摄政王身份主持朝政,功高震主,不免跋扈,多有逾矩。顺治中,以谋反大罪处治。至乾隆四十三年,时过境迁,下令给多尔袞平反,并予追谥。"王之立心行事,实能笃忠,荩感厚恩,深明君臣大义,尤为史册所罕觏。……朕以为应加恩复还睿亲王封号,追谥曰忠。"[17](卷45)谥法作为王朝政治统治的工具,王朝内部的政治斗争也当然会在谥法中有所表现。宣统时,追谥光绪时大学士翁同龢,也可看出此种政治斗争的痕迹。翁作为戊戌变法时期"帝党"主要人物,向光绪推荐维新派人物,极力帮助光绪夺取权力。百日维新后,西太后对他进行了严肃处理,死后自然也就没有谥号。"翁同龢著革职,永不叙用,交地方官严加管束。三十年,卒于家,年七十有五。宣统元年,诏复原官。后追谥文恭。"[15](卷436)翁以帝师身份任协办大学士,至宣统时始得追谥,亦见政治斗争对谥制的影响,或者说是谥制也成为了政治斗争的一种手段。

由子孙奏请而得谥,也是追谥的重要方面。清代,此类追谥颇能说明谥法在当时的意义,谥法成为皇帝驾驭臣下的一种手段。典型的情形可以从雍正帝批准盛京将军噶尔请求追谥其父的硃批中看到:

雍正四年十月十七日镇守奉天等处地方将军臣噶尔弼谨奏:为叩谢天恩事。切[原文如此,当为"窃"]照十月十五日,接准臣之子德庆、常保寄信内称,对臣之父额尔德黑,蒙圣主加鸿恩,给与将军衔,追赠谥号,赏给立碑价值等因。臣即恭设香案,望阙谢恩讫。伏思,臣一介卑贱,仰赖皇上高

厚之恩(硃批:"宽免死罪。"),擢授将军之职,毫无寸效(硃批:"忠诚之言。"),复蒙皇上矜念臣父之微薄之劳,特颁重恩。不仅臣父于九泉之下感激不尽,而且臣自身乃至子孙皆享圣主之恩无穷,虽世效犬马(硃批:"怎么了?")之劳,亦不能报答于万一。(硃批:"有此恒心,果能报答。")臣于皇上所委之事,将竭诚效力。为此谨奏谢恩。(硃批:受朕此格外之恩,但用伶俐侥幸之心,只想自身利害虚名巧诈行事,想尔父于九泉之下亦是之也。")[18](P1411-1412)

从这一件硃批中,可以清楚地看到,清帝利用谥法控驭臣下,恩威并施,以使一方文武大员,因其父得追谥而对清廷感激涕零、竭诚效力的情况。从这个角度看,谥法也的确成为清廷巩固统治的手段。

清人在论及子孙请谥问题时说:"唐宋名臣,多由子孙条上政迹,始得美谥。本朝则或出特恩,或付礼臣议定,无子孙请谥之例。"[5](P153)但在追谥方面,子孙请谥的情况大量存在,有的还形成连锁反应,皇帝批准了某官员子孙的追谥之请,另一官员的子孙也会请求循例追谥自己的父祖。如康熙十六年追谥在三藩之乱中罹难的浙江温处道员陈丹赤"忠毅"。康熙三十八年,康熙帝南巡,陈丹赤之子湖州知府陈一夔迎驾,康熙御赐"忠毅"二字匾予陈家。康熙四十二年,江南苏松粮储道参议马逸姿上疏,说自己的父亲马骃,原任永嘉知县,与陈丹赤一同殉难,请求参照陈丹赤之例给予追谥,得到批准[19](卷2)。随后,山西平定州知州刘学嘉上疏,循马骃等人之例为其父刘钦邻请谥,"奉旨,下部议,赐谥忠节"[19](卷5)。另一典型的例子是,康熙二十八年,康熙帝在南巡时追谥遭兵变而死的湖广粮道叶暎榴,后大理寺卿陈汝器奏循叶暎榴之例,追谥其父陈启泰,也得到批准[20](卷24)。清代子孙请追谥的例子很多,兹不赘录。

也有不少追谥是由官员奏请的。如道光时季芝昌"卒于家,未予恤典。光绪初,署闽浙总督文煜奏陈政绩,追谥文敏"[15](卷375)。王寿同卒,"后左都御史单懋谦疏陈寿同治绩,追谥忠介"[15](卷395)。当然,这里也有请谥不准的情况:"光绪四年,贵州巡抚黎培敬为已革总督贺长龄请谥。诏以易名之典,不容冒滥,严切申儆,且下培敬吏议。"[15](卷93)甚至有因请追谥其父而得罪至死者,乾隆时,"(尹)嘉铨由举人官部曹,荐历方伯,擢任京卿。乾隆四十六年休致在籍,忽遣其子赍折,为(其父尹会一)少宰请谥,并请将少宰从祀孔子庙廷。上震怒,命英公(廉)、袁公(守侗)检查嘉铨京寓及本籍所著各书,其中颇有悖谬处"[7](P189)。后竟至论死罪。当然,尹嘉铨之死,不完全是由于为其父请谥,但请谥却是论罪的导火索。

以学问家或著名文人而得追谥或某项特殊功绩而得追谥,也是追谥的重要内容。著名文人得到追谥的,较突出的有韩菼、王士禛等。乾隆十七年以前任礼部尚书韩菼,"足为艺林楷则,从前未邀易名之典,著加恩追谥,用示褒荣。大学士具拟以闻,拟上,钦定谥曰文懿"[6](卷53)。乾隆三十年,乾隆帝与人谈诗,谈及康熙时著名文人王士禛:"绩学工诗,在本朝诸家中,流派较正,宜示褒,为稽古者劝。因追谥文简。"[15](卷266)胡煦则因其著作收入《四库全书》而得追谥:"光山胡文良公煦,著《周易函微》,推阐精微,穷搜象数,与洛、闽颇有异同。经河南抚臣于采书之役,续呈御览。公本无谥,因是书收入四库,始追赐焉。"[5](P425)以某项功绩而得追谥者如傅鼐、郑国鸿等。嘉庆时湖南按察使傅鼐,因为能抚绥安定苗疆,光绪时追谥"壮肃"。道光时总兵郑国鸿,在鸦片战争中"单骑冲阵,被数十创而殒,依总兵赐恤,予骑都尉世职,追谥忠节"[15](卷372)。史乘中此类事例极多,兹不赘。

其中也有因某种特殊政治目的而追谥的,典型事例如光绪时期追谥明代收复台湾的名将郑成功。同治末年,中国与日本之间因琉球国的归属问题发生争议,当时日本国力发展较快,亟图吞并琉球与中国的台湾等地。同治十三年(1874),发生了日军在台湾登陆的事件,清廷命沈葆桢为钦差大臣赴台,办理台湾海防事务。次年,钦差大臣沈葆桢等奏:"明故藩朱成功,忠烈昭然,有功台郡,请予建祠、追谥,下部议。寻予谥忠节。"[21](P108)在此种政治和外交背景之下,追谥郑成功这样一个特殊人物,其意不言自明。

夺谥,指死时赐给谥号,后因各种原因而被削夺的情况。从根本上说,夺谥仍然是朝廷以谥法为控驭臣下的工具,给谥可以表明清廷提倡某种风气,夺谥也可以用以惩戒某些行为。正如《清朝通志》所说:"易名之典,自古重之。我朝劝忠励绩,于予谥尤为谨严,其有功不掩罪,及备官窃禄,身后获幸,邀饰终殊礼者,或日久论定,或生前罪迹因他案而败露,既追褫其爵,则必削夺其谥。书诸简册,所以著炯戒也。"[6](卷53)给谥是所谓"劝忠励绩",夺谥则是"著炯戒"。清代夺谥的例子不少,"有生前得谥而身后削

夺者。和硕端重亲王博洛于顺治九年三月得谥定，十六年十月追降贝勒，夺谥；又礼部侍郎加尚书衔沈德潜于乾隆三十四年十月得谥文悫，四十三年三月夺谥；又云贵总督卞三元于康熙三十六年闰三月得谥恪敏，乾隆四十六年二月夺谥。以劝忠励绩之事，仍严黜陟予夺之权，亦视其人之自取而已"[16](P55-56)。至于每个夺谥的个案，则原因各不相同。康熙时云贵总督卞三元，乾隆帝认为他"本一进退无据，首鼠两端之人"，卞本是吴三桂所用之人，三藩之乱时，其本意是效忠于逆藩的，恰于其时引退而未暴露，所以要削夺其谥；而大学士沈德潜则是牵扯于一桩文字狱案件中而被革爵夺谥。也有因发现生前劣迹而夺谥者，嘉庆时绥远城将军永庆，"卒，谥敬僖。旋以在绥远城尝受赇，事露，夺谥"[15](卷236)。由政治斗争而遭夺谥的典型事例，是康熙时大学士明珠之子揆叙。"左都御史揆叙，本谥文端，雍正朝追削，并谕令于墓碑上改镌'不忠不孝柔奸阴险揆叙之墓'"[10](P99)。清代夺谥的一般情形，是追夺其生前所得所有封爵、官秩，并将墓碑平毁，何以对待揆叙如此特殊，墓碑刻上"不忠不孝柔奸阴险"的字样？查其缘由，原来揆叙在康熙末年争夺皇位的斗争中，是太子的重要党羽，雍正帝对其衔恨甚深，所以才有如此特殊的夺谥改碑之举。可见，与特谥、追谥一样，夺谥也可以成为政治斗争的一种工具。

## 四、加谥、改谥、妇女之谥、属国之谥和私谥等

加谥以针对前朝帝王为多，也有对前代名人加谥以表达尊崇，如关羽、孔子等。清太宗皇太极于顺治元年被尊谥为"应天兴国弘德彰武宽温仁圣睿孝文皇帝"，"康熙元年四月丙辰，恭加上'隆道显功'四字。雍正元年八月己酉，恭加上'敬敏'二字。乾隆元年三月乙巳，恭加上'昭定'二字"[6](卷48)。皇帝的谥号往往是这样一代一代加上去的。

改谥的对象与加谥相类。清太祖努尔哈赤最初谥为"武"皇帝，后改为"高"皇帝。汉末名将关羽，原谥为"神勇"，乾隆二十五年，以"山东按察使沈廷芳奏言，关帝封号虽尊，谥法未协，请议更易。……应改为'忠义'"[4](卷105)。官员之谥一般少有改动者。

妇女之谥，一般认为起于周代，后妃及贵族、诸侯夫人那时就已经开始有谥号了。唐代，公主开始有谥号。中国传统社会中，妇女地位相对是较低下的，因而得谥者少，如南朝岭南大族族首领冼夫人，因效忠隋王朝，死后谥为"诚敬夫人"。但另一方面，贞洁烈女得谥者不在少数，甚至成为鼓励妇女殉夫的一种推动因素。

清初以降，妇女得谥的情况仍以所谓"列女"为主，是朝廷褒奖烈女的手段之一。清中叶，为了社会稳定的需要，对于那些有公婆子女要照顾的孀妇，强调以孝敬公婆、抚育子女为节妇义女，因而对夫死以身相殉的情况并不十分提倡。随夫殉难得谥的妇女，多为在农民反抗斗争中死去的下层文武官员之妻。"妇人古无得谥者。本朝嘉庆间，教匪之乱，滑县知县强克捷殉难，既赐谥忠烈矣，复特旨谥其子逢泰之妻曰节烈。道光朝台湾之乱，嘉义县县丞方振声、千总马步衢、把总陈玉威殉难，既破格给谥矣（方曰义烈，马曰刚烈，陈曰勇烈），而振声妻张氏、玉威妻唐氏，亦特旨予谥'节烈'。前圣后圣，褒厉忠贞，至于末秩粗官，闺帏弱质，仰蒙优恤至此。宜粤捻之变，蓬门夫妇，视死如饴者，方州志乘，累牍难书矣。"[10](P98)

此外，除帝王后妃，清代公主也有得谥号者，但数量有限，多出于皇帝特旨赐谥："会典：公主无谥，奉特旨者予谥。端献长公主，康熙二年十月谥；端顺长公主，康熙二年十月谥。"[6](卷50)

元明两朝均有皇帝乳母得谥的例子，清代未见此类情况。

属国之谥，亦称外藩之谥，是清与周边藩属国关系的基本内容之一，可以作为清王朝与属国政治关系是否正常的一种标志。朝鲜、安南、琉球等属国，国王去世一般要上报清廷，清廷则要按例赐给谥号，并册封新国王。颁赐谥号，是宗主国与藩属国交往的常例，其重要性往往超过一般朝贡贸易。属国之谥存在，说明两国关系正常；反之，则说明宗属关系已经遭到破坏或者不稳定。在这一方面，清与朝鲜的关系维系得最为持久和稳定。清入关后，一直与朝鲜保持了此种赐谥关系，直到清末，国势日蹙，自身已沦为帝国主义的半殖民地，加之日本入侵朝鲜，此种关系始告结束。

朝廷所授之"公谥"之外，清代继承春秋以来的传统，民间"私谥"仍然存在。私谥由死者的乡党、门

生、亲友合议而成，是一种寄托哀思的方式，更是为了表达对死者的尊崇。得私谥者，一般是有影响的硕学名儒，也有官品不及公谥的官员，还有因特殊原故而死的妇女。清末刘孚京著有《畏庐文集》、《诗集》、《论文》、《论画》等，"卒，年七十有三，门人私谥贞文先生"[15](卷486)。曾任过道员的陈黉举"归，与弟惟壬于县境修巨桥跨舒溪，亘六十余丈，便行旅。邑人私谥曰慈惠"[15](卷451)。台湾彰化知县刘亨基之女刘满，死于林爽文起义军攻入县城时，"台湾之民私谥曰贞烈"[15](卷510)。私谥作为一种盖棺论定的评价，与得谥者的生平也很大关系，如康熙时著名文人王士禛，为小京官时，拒绝为权臣明珠写祝寿的扇面，得到人们称许，死时门人私谥为"文介"，就是对这种文人风骨的赞美。清廷对私谥一般采取听之任之的态度。但清初出于巩固统治的需要，对隐逸山林、不仕清朝的儒士，表现出强烈的排斥态度。

私谥与公谥之间关系，并无明确规制，一旦有私谥者得到官方追谥，则私谥一般不再使用。如王士禛"得谥，出乾隆间特旨，自易名文简，而私谥无人复举矣"[10](P212)。

宦官得谥，前代并不鲜见，但清代未见有宦官得谥的记载。就笔者见闻所及，唯一宦官得谥的记录，是对明末与崇祯帝一同死于煤山的太监王承恩，追谥为忠节，并非清廷的宦官。清代鉴于历代宦官专权带来的混乱，对宦官控制较严，这一点在谥法中亦得到了印证。

清代谥法，前后也略有一些变化。大体上，清前期较为严格，后期较松弛："惟身后给谥最为矜重。故自开国至道光朝，膺易名之典者，仅四百余人。有生官极品，而殁不得谥者。自同治初两宫垂帘训政，凡阶一品皆予谥，近数十年，遂为定制矣。"[10](P100)由谥法亦可观治乱，于此略见。

总体来看，清代谥法表现出以下几个基本特点：其一，盖棺论定，观其谥而知其人，谥法这个最基本的意义已不是清代谥法的主要方面了。其二，社会和政治的重大事件，都会在谥法中有所反映，谥法在清代社会政治生活中占有较重要地位。其三，谥法成为王朝政治统治的重要工具，统治阶级倡导某种价值取向和道德标准，或者在某个特定的时期表明政府的某种态度，都可能通过谥法来实现。如清初尊谥前明皇帝、专谥和通谥明代大臣，光绪时为表明保卫台湾的决心而追谥郑成功等。其四，谥法也成为皇帝控驭臣下的重要手段之一，通过谥号的予、夺、追、改，加强了对整个官僚体系的控制。其五，清代谥法大权完全操诸皇帝之手，前代那种议谥、驳谥，聚讼纠纷的情况已经不复存在，它是封建专制主义中央集权发展到高峰时代特征在谥法上的反映。

今天我们了解和研究清代的谥法，不仅有助于我们了解那个时代的人物，有助于我们阅读和研究那个时代的历史资料，同时，也有助我们进一步认识那个时代的政治、文化及其变迁。

**参考文献：**


[1]清世祖实录[A]. 清实录：第3册[M]. 北京：中华书局，1985.
[2]黄鸿寿. 清史纪事本末[M]. 上海：上海书店，1986.
[3]柳无忌编. 柳亚子文集——南明史纲·史料[M]. 上海：上海人民出版社，1994.
[4]清朝文献通考[M]. 四库全书本.
[5]陈康祺. 郎潜纪闻二笔[M]. 北京：中华书局，1984.
[6]嵇璜. 清朝通志[M]. 四库全书本.
[7]方濬师. 蕉轩随录[M]. 北京：中华书局，1995.
[8]朱彭寿. 旧典备征[M]. 北京：中华书局，1982.
[9]王士禛. 池北偶谈[M]. 北京：中华书局，1982.
[10]陈康祺. 郎潜纪闻初笔[M]. 北京：中华书局，1984.
[11]俞汝楫. 礼部志稿[M]. 四库全书本.
[12]福格. 听雨丛谈[M]. 北京：中华书局，1984.
[13]刘体智. 异辞录[M]. 北京：中华书局，1988.
[14]吴庆坻. 蕉廊脞录[M]. 北京：中华书局，1990.
[15]赵尔巽主编. 清史稿[M]. 北京：中华书局，1977.
[16]梁章钜. 浪迹丛谈[M]. 北京：中华书局，1981.
[17]嵇璜. 清朝通典[M]. 四库全书本.
[18]中国第一历史档案馆. 雍正朝满文硃批奏折全译[M]. 合肥：黄山书社，1993.
[19]王士禛. 香祖笔记[M]. 四库全书本.
[20]王士禛. 居易录[M]. 四库全书本.
[21]清德宗实录[A]. 清实录：第52册[M]. 北京：中华书局，1985.


**Titling and Posthumous titling in the Qing dynasty**


Pan Honggang

(*Institute of History, Hubei Academy of Social Sciences, Wuhan* 430077)



**Abstract**: Titling and posthumous titling was a special cultural tradition in old China. The Qing dynasty applied it in a big way to the overthrown Ming emperors such as Emperor Chongzhen and Emperor Hui, who were given honorable titles. A lot of exclusive titles and general titles were bestowed onto many adherents of the Ming dynasty. This was a political

means of winning over the gentry class and intelligentsia of the *han* nation. The manipulation of titling, posthumous titling and the canceling of titles became a mechanism to control. The dominate class' values and moral standard and even a certain kind of attitude of the current government in a certain period could all find their expression in this trick.

**Keywords**: the Qing Dynasty; titling and posthumous titling; political instrument

[责任编辑 李平生]

# 赵鼎臣《竹隐畸士集》佚文考

岳振国

赵鼎臣，字承之，自号苇溪翁，滑州韦城（今河南滑县）人，是北宋后期的一位文学家。其所著《竹隐畸士集》原本为一百二十卷，但当时只刊印了四十卷即废止，后又散佚。四库馆臣在编纂《四库全书》时，从《永乐大典》中辑出二十卷，即为现存世之《竹隐畸士集》。栾贵明的《四库辑本别集拾遗》（中华书局1983年版）又据《永乐大典》补出四库馆臣漏辑的三十五条佚文。

但是，四库馆臣和栾贵明对《竹隐畸士集》的辑佚远不全面，尚有许多漏辑之处，笔者现从南宋人魏齐贤、叶棻编辑的宋文总集《五百家播芳大全文粹》一书中细加搜检，发现是书选录赵鼎臣的文章，有诸多《竹隐畸士集》本集中未载之佚文，共计有表、启、祝文、祭文四种文体一百零四篇。其中，表二十二篇，为卷二（上）《贺狱空表》同题三文、《贺上元狱空及不拾遗表》、《贺寒食狱空表》、《贺元圭表》、《贺日有承戴二气表》、《贺太阳不亏表》、《贺禁中出醴泉表》、《贺甘露表》、《贺河清表》、《贺瑞禾表》、《贺芝草表》、《贺左藏生芝草表》、《贺红盐表》、《贺王屋山天尊降表》，卷二（中）《请车驾东封表》同题二文、《请车驾幸洛表》、《上皇帝劝进表》，卷三（上）《慰掩皇堂表》，卷七（下）《乞致仕表》；启三十五篇，为卷十《贺中书周舍人启》、《贺中书梁舍人启》，卷十一《贺钱内翰启》，卷二十二《贺赵守启》、《贺董守启》，卷二十三《贺梁守启》、《贺韩倅启》，卷三十二《倅到任谢宰执启》同题二文、《倅到任谢太师启》、《倅到任谢尚书启》、《倅到任谢左司启》、《倅到任谢总领启》、《倅到任谢台察启》、《教官到任谢师相启》，卷三十八《谢漕司发举启》、《谢乡举启》，卷四十一《谢莫提刑临访启》、《谢苏帅延遇启》，卷四十四《赴任与监税启》、《宪使与交代启》同题二文，卷四十五《推官与交代启》，卷四十六《上安抚内翰端明启》、《上魏运使启》、《投文贽见太守启》，卷四十七《起居叶侍郎启》、《上政府启》，卷四十八《回太守启》、《回安庆陈知府启》、《回金黄州启》、《回姚开州启》、《回郑通判启》、《回韩通判启》、《回余节推启》；祝文三十八篇，为卷八十三《洛阳天津桥导水祝文》、《洛阳天津桥成导水祭神妃祝文》、《缮治禁河祭告河神祝文》、《郊礼赦书告祭百神祝文》、《德音告祭诸庙祝文》、《登极赦告诸庙祝文》、《德音祈福祝文》、《北岳祈福祝文》、《被诏告祭诸庙祝文》、《辞先圣祝文》，卷八十四《谒庙祝文》同题二文、《辞庙祝文》同题二文、《辞平江庙祝文》、《辞诸庙祝文》、《祭北岳祝文》、《祭北岳诸神祝文》、《春祈诸庙祝文》、《秋报诸庙祝文》、《夏祈北岳祝文》、《秋祭祝文》、《秋报北岳诸神祝文》、《祭河祝文》、《立春祭勾芒神祝文》同题二文，卷八十五《谢雨送圣幡祝文》、《祈晴祝文》同题五文、《谢晴祝文》同题六文；祭文九篇，为卷九十五《祭韩丞相文》、《祭石安正御史文》、《祭吴尚书文》，卷九十六《祭宋龙图文》、《祭陆左丞文》，卷一百《祭妹夫祝天惠文》，卷一百一《祭杨夫人文》、《祭李彦思母曾夫人文》、《祭张几仲母吴夫人文》。此外，笔者又从明杨士奇等编辑的《历代名臣奏议》卷三百四十七中，发现赵鼎臣上宋徽宗的一篇奏议《代条具北边事宜》。此文《竹隐畸士集》中脱收，《五百家播芳大全文粹》中亦失载，此一并予以补辑。

以上是关于赵鼎臣《竹隐畸士集》新发现之佚文的揭示与介绍，这些佚文对于进一步了解赵鼎臣的思想、性格、交游，对于完善《竹隐畸士集》以及对全宋文的整理都具有一定价值与意义，故弥足珍贵。

（作者单位：四川大学文学与新闻学院，四川 成都 610064）

文 史 哲
2007 年第 2 期(总第 299 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2007(Serial No. 299)

# 关于乾嘉学派研究的几个问题

陈 祖 武

(中国社会科学院 历史研究所,北京 100732)

**摘 要**:在中国学术史上,乾嘉学派活跃于18、19两个世纪间的学术舞台,其影响所及,迄于20世纪中而犹存。最近一二十年间,董理学术史之风复起,乾嘉学派研究成为学者关注的一个重要问题。本文对各位先进较多关心的几个问题进行探讨,旨在论证乾嘉学派如同历史上众多的学术流派一样,也有其个性鲜明的形成、发展和衰微的历史过程。准确地梳理和把握此一历史过程,或可窥见18、19世纪间,中国学术之演进脉络。

**关键词**:乾嘉学派;董理学术史

**中图分类号**:K249.3 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2007)02-0078-06

最近十多年间,乾嘉学派研究是中国学术界所关注的若干问题之一,无论是在中国大陆,还是台湾,都有不少论著问世,取得了可喜的成绩。以下,准备就这方面尚待深入探讨的几个问题,谈一些不成熟的想法,敬请各位指教。

## 一、乾嘉学派主盟学坛的历史原因

18世纪三四十年代以后,也就是中国清代的乾隆初叶以后,经史考证,蔚成风气,因而有乾嘉学派之谓。为什么会出现乾嘉学派主盟学坛的历史现象?20世纪初叶以来,我们中国的几代学人,都在不间断地寻求解决问题的答案。章太炎先生著《訄书》,最先议及这个问题,太炎先生说:"清世,理学之言竭而无余华;多忌,故歌诗文史椓;愚民,故经世先王之志衰。(原注:三事皆有作者,然其弗逮宋明远甚。)家有智慧,大凑于说经,亦以纾死,而其术近工眇踔善矣。"[1](十二《清儒》,P30)章先生所作的回答,谈到了两个方面的原因,一方面是学术的原因,另一方面则是政治的原因。"理学之言竭而无余华",讲的是学术原因,是说经过宋明数百年演进,入清以后,理学在理论上已经枯竭,不可能再有发展的空间。在这样的情况下,中国学术要继续往前走,就只有寻求其他途径。也就是说,17世纪中叶以后,用一种新的学术形态去取代理学,已经成为中国学术的时代要求。"多忌"、"愚民"云云,讲的都是明清更迭所酿成的政治原因。前者是就学术界所受的政治制约而言,因为统治者的政治高压,避忌太多,学术失去生机,万马齐喑;后者是就统治者推行的文化政策而言,由于愚民政策的需要,自然不提倡经世致用的学问。正是这学术、政治两方面因素的共同作用,造成了乾嘉诸儒"治经以纾死"的局面。

章太炎先生所谈上述两方面原因,无疑是正确的。只是因为此时章先生正倡导"革命排满",对清政权成见太深,所以他没有,抑或是不愿意去考虑清中叶以后,迄于乾隆中,中国社会的由乱而治,相对稳定。正是看到了章先生论证的不周密,稍后,梁启超先生著《清代学术概论》、《中国近三百年学术史》,一方面既承袭章太炎先生的意见,从学术和政治两方面去观察认识问题,另一方面又注意到社会相对稳定

收稿日期:2006-06-26

作者简介:陈祖武(1943- ),男,贵州贵阳人,中国社会科学院学部委员,历史研究所研究员。

对学术发展的影响。梁先生就此提出了一个带有规律性的结论，他说："凡在社会秩序安宁，物力丰盛的时候，学问都从分析整理一路发展。乾、嘉间考证学所以特别流行，也不外这种原则罢了。"[①]这样，梁先生便在探索解决问题的道路上，于学术、政治两方面的原因之外，又加上了社会经济方面的因素。

继章太炎、梁启超二位先生之后，钱穆先生及其高足余英时先生，鞭辟近里，后来居上。无论是钱穆先生视宋明迄清代的社会与学术为一整体，凭以揭出"学术流变与时消息"和"不识宋学即无以识近代"[2](第一章《引论》,P1,P18)的认识规律，还是余英时先生就学术演进而首次阐发的"内在理路"[3](外篇六《清代思想史的一个新解释》,P325)学说，皆领异立新，超迈前贤，把问题的探讨推向了前所未有的深度。

学术乃天下之公器，一致百虑，殊途同归。20世纪中叶以后，在钱先生、余先生深入开拓、精进不已的同时，中国大陆以侯外庐、杨向奎诸先生为代表的学者，秉持马克思主义唯物史观，亦在乾嘉学派研究中取得了卓著业绩。侯外庐先生论究乾嘉学派，首先提出并加以解决的问题，就是对18世纪中国社会基本状况的认识。侯先生从经济状况和阶级关系的剖析入手，认为从16世纪中叶以后，中国封建社会开始了它的解体过程。这是一个蹒跚而痛苦的过程。当历史演进到17世纪中叶，由于明清更迭所酿成的社会动荡，使中国社会一度出现民族矛盾激化的局面，因而历史的发展遂沿着更缓慢的途径前进。侯外庐先生说："在清初的大破坏时期和康熙朝后期若干年的相对安定时期，民族的压迫都使中国历史蹒跚不前。但这并不是说，清王朝一系列的镇压政策和统治阶级的主观愿望就能长久阻止客观历史的前进。十八世纪的中国社会经济就呈显了复苏的景象，它有了恢复，甚至也有了发展。"[4](第五卷第二编第十章第一节《十八世纪的中国社会》,P393-394)

通过对16世纪中叶以降，尤其是18世纪迄于19世纪初叶国情的研究，侯外庐先生得出了他观察18世纪中国社会的结论，那就是："十八世纪的中国社会并不是所谓太平盛世。"[4](第五卷第二编第十六章第一节《十八世纪末叶和十九世纪初叶中国社会的变化》,P623)以此为认识基点，侯先生进而论究18世纪的中国学术与中国社会的关系，提出了如下重要见解："十八世纪的中国社会，是阶级矛盾和民族矛盾相交错的。从整个形势来看，这时清朝封建统治势力占有相对稳定的统治地位。从发展上看，这时资本主义的幼芽、市民的力量、农民的反抗活动则是在不可阻遏地生长着。这种历史形势反映在当时的思想界，就是一方面有专门汉学之统治地位的形成，另一方面则有戴震、汪中、章学诚、焦循等人的哲学思想的出现。"[4](第五卷第二编第十章第一节《十八世纪的中国社会》,P403)侯先生此处所称"专门汉学"，即指乾嘉学派而言。

20世纪80年代末，祖武忝附诸位先进之骥尾，究心乾嘉学派与乾嘉学术。承前哲时贤数十年积累，复以一己不间寒暑之文献爬梳，多历年所，千虑一得，逐渐悟到在中国古代学术史上，乾嘉学派主盟学坛百年之久，实非一个偶然的历史现象。它是彼时特定的社会经济条件之下，为宋明以降学术演进的内在逻辑所制约，众多历史因素交互作用的结果。因此，我们论究乾嘉学派，不宜孤立地以某一方面的原因把问题简单化，而应当放开视野，多方联系，力求准确地把握历史合力的交汇点，揭示出历史的本质。

## 二、把握乾嘉时期学术主流的方法论

清代学术以总结整理中国数千年学术为基本特征，而最能体现此一历史特色者，则是乾嘉学派与乾嘉学术。惟其如此，章太炎先生《訄书》论清儒学术有云："其成学著系统者，自乾隆朝始。"[1](十二《清儒》,P30)章先生虽没有具体说明这是一种什么样的学术系统，但是他接下来所说的"好博而尊闻"，"综形名，任裁断"，已经隐约道出了乾嘉学派朴实考经证史的为学特色。梁启超先生继之而起，著《清代学术概论》、《中国近三百年学术史》，将章先生的主张加以发挥，径称清代学术为考证学。认为："我国自秦以后，确能成为时代思潮者，则汉之经学，隋唐之佛学，宋及明之理学，清之考证学，四者而已。"梁先生还将清代学术分为启蒙、全盛、蜕分、衰落四期，以乾嘉为全盛期，指出："启蒙期之考证学，不过居一部分势力，全

① 梁启超：《中国近三百年学术史》三《清代学术变迁与政治的影响(中)》，《饮冰室合集》之专集七十五，中华书局1989年版。

盛期则占领全学界。故治全盛期学史者，考证学以外，殆不必置论。"[①]又说："乾嘉间之考证学几乎独占学界势力，……可以说是清代三百年文化的结晶体。"[②]

章、梁二位先生，尤其是梁先生对乾嘉学术主流的把握，20世纪初叶以来，一直为学术界所认可。最近十多年间，中国学术界重新审视乾嘉学派与乾嘉学术，一些学者，尤其是年轻俊彦，不再沿袭章、梁二家之说，试图表彰此一时期的经世思想，重评文字狱，进而提出乾嘉时期存在一个新义理学的主张。这样一来，什么是乾嘉时期的学术主流就成了问题。

对于今日学术界年轻朋友的学术创新精神，祖武十分敬重，没有这样的精神，学术研究就无从推进。然而学术创新的实现，必须建立在坚实的文献基础上，需要我们付出长期的、艰苦的创造性劳动。如何去把握乾嘉时期的学术主流，亦是如此。在这个问题上，恐怕首先要解决一个方法论的问题。具体地讲，就是采用习惯的吴皖分派方法，还是把乾嘉学派与乾嘉学术视为一个历史过程。

20世纪20年代以前，章太炎先生、梁启超先生等前辈大师，皆以吴皖分派法来谈乾嘉学派与乾嘉学术。30年代中，钱穆先生从章、梁二先生之忽略处入手，着意论究惠栋于戴震为学的影响，提出"吴皖非分帜"[2](上册第八章《戴东原》,P324)的主张，将研究引向了深入。

20世纪50年代中，侯外庐先生以章太炎、梁启超、钱穆三位先生之研究所得为起点，继续向纵深推进。一方面既充分尊重前人的劳作，沿用吴、皖分派的思路，从为学路数和旨趣上去认识乾嘉学术；另一方面，他又选取乾嘉时代的几位主要思想家，如戴震、汪中、章学诚、焦循、阮元等，去进行专题研究。通过探讨诸家思想、学术之个性和贡献，侯先生提出了若干具有创获意义的重要见解。其中，如下两个见解，对于深化乾嘉汉学的研究，尤为重要。第一个见解是："汉学是始于惠栋，而发展于戴震的"[4](第五卷第二编第十章第三节《十八世纪的专门汉学》,P414)，"戴学在思想史的继承上为惠学的发展"[4](第五卷第三编第十六章第二节《学术思潮的转变和今文学家的兴起》,P629)。第二个见解是："阮元是扮演了总结十八世纪汉学思潮的角色的。如果说焦循是在学说体系上清算乾嘉汉学的思想，则阮元是在汇刻编纂上结束乾嘉汉学的成绩。他是一个戴学的继承者，并且是一个在最后倡导汉学学风的人。"[4](第五卷第二编第十五章第一节《阮元的研究方法》,P577)这就是说，乾嘉汉学肇始于惠栋，经戴震加以发展，至焦循、阮元而进行总结，方才走完其历史道路。

这两个重要见解，突破吴、皖分派的旧有格局，为把乾嘉学派和乾嘉学术作为一个历史过程来进行研究开了先河。这是侯外庐先生在乾嘉汉学研究中的一个重大贡献，其思想史和学术史上的意义不可低估。20世纪60年代初，先师杨向奎先生同外庐先生相呼应，在《新建设》杂志1964年7月号上发表了《谈乾嘉学派》一文。文中，向奎先师说："历来谈乾嘉学派的，总是说这一个学派有所谓吴派、皖派之分。其实，与其这样按地域来划分，还不如从发展上来看它前后的不同，倒可以看出它的实质。"令人惋惜的是，侯、杨二位大师的研究意见，尚未在学术界激起共鸣，一场民族文化的浩劫便轰然而起。

四凶既除，国运日昌，改革开放的正确决策，赢得了中国社会和中华民族的巨大进步。秉承侯、杨二位先生之教，1992年冬，祖武初次赴台问学，在中研院文哲所召开的清代经学研讨会上，以《乾嘉学派吴皖分野说商榷》为题请教。拙文有云："在中国学术史上，乾嘉学派活跃于18、19两个世纪间的学术舞台，其影响所及，迄于20世纪中而犹存。作为一个富有生命力，且影响久远的学术流派，它如同历史上的众多学派一样，也有其个性鲜明的形成、发展和衰微的历史过程。这个过程错综复杂，跌宕起伏，显然不是用吴皖分野的简单归类所能反映的。"因此，祖武在讲坛呼吁："从历史实际出发，对各家学术进行实事求是的具体研究。其中既包括对众多学者深入的个案探讨，也包括对学术世家和地域学术的群体分析，从而把握近百年间学术演进的源流，抑或能够找到将乾嘉学派研究引向深入的途径。"也正是沿着这样的方向努力，最近五六年间，祖武同敝所几位年轻学人合作，完成了《乾嘉学术编年》的结撰。全书上起乾隆元年，下迄道光十九年，我们试图通过这一百年间学术史资料的长编，把乾嘉学派与乾嘉学术演

① 梁启超：《清代学术概论》十，《饮冰室合集》之专集三十四。

② 梁启超：《中国近三百年学术史》三《清代学术变迁与政治的影响(中)》，《饮冰室合集》之专集七十五。

进的历史过程记录下来。至于这一思想是否得到了实现，还要请学术界的朋友们多多指教。

## 三、十九世纪初叶中国学术的困境

乾隆末、嘉庆初，当中国社会进入19世纪门坎的时候，经籍考证如日中天的历史时期已经过去，乾嘉学派步入了总结和衰微的阶段。一如此一历史时期中国社会的危机迭起，衰相毕露，中国学术亦陷入了前所未有的困境。

早在乾隆四十年代末，《四库全书》馆臣程晋芳撰《正学论》，即对风靡朝野的汉学（亦即考证学）提出质疑。他说："海内儒家，昌言汉学者几四十年矣。其大旨谓，唐以前书皆尺珠寸璧，无一不可贵。由唐以推之汉，由汉以溯之周秦，而《九经》、《史》、《汉》，注疏为之根本，宋以后可置勿论也。呜呼！为宋学者未尝弃汉唐也，为汉学者独可弃宋元以降乎！然而学士大夫，相率而趋，同辙合涂，莫有异者，何也！"[5]（卷1《正学论四》）稍后，程晋芳故世，同为旧日馆臣的翁方纲撰文与之相呼应，指出："凡嗜学多闻之士，知考订者，辄多厌薄宋儒以自意，今日学者之通患也。"[6]（卷14《皇清例授文林郎赐同进士出身署福建将乐县知县惺斋王君墓志铭》）嘉庆十九年（1814），体仁阁大学士、国史馆总裁曹振镛，以史馆所拟《儒林传目》咨询翁方纲。翁氏复书力倡以义理为依归，反对专走考证一路，据称："墨守宋儒，一步不敢他驰，而竟致有束汉唐注疏于高阁，叩以名物器数而不能究者，其弊也陋。若其知考证矣，而骋异闻，侈异说，渐致自外于程朱而恬然不觉者，其弊又将不可究极矣。"[6]（卷11《与曹中堂论儒林传目书》）与之相后先，则是姚鼐视汉学为"异道"，斥作"今日之患"。嘉庆十四年，安徽重修安庆府儒学成，姚鼐代巡抚董教增撰文云："近时阳明之焰熄，而异道又兴。学者稍有志于勤学法古之美，则相率而竞于考证训诂之途，自名汉学，穿凿琐屑，驳难猥杂。其行曾不能望见象山、阳明之伦，其识解更卑于永嘉，而辄敢上诋程朱，岂非今日之患哉？"[7]（卷10《安庆府重修儒学记》）

在乾嘉学术史上，章学诚的一生几乎与考据学的兴衰相始终。他同一时主流学派中人，始而过从甚密，继之渐生龃龉，终至分道扬镳，成为考据学风的不妥协批评者。章学诚于嘉庆六年（1801）病逝，去世前数年，几乎每年皆撰文抨弹一时学风。嘉庆元年，章学诚致书汪辉祖，将一时考证学风喻为"桑蚕食叶而不能抽丝"，据称："近日学者风气，征实太多，发挥太少，有如桑蚕食叶而不能抽丝。故近日颇劝同志诸君多作古文辞，而古文辞必由纪传史学进步，方能有得。"[8]（卷9《与汪龙庄书》）同年，章学诚撰《淮南子洪保辨》，主张"君子之学，贵辟风气"。他说："君子之学，贵辟风气，而不贵趋风气也。……天下事，凡风气所趋，虽善必有其弊。君子经世之学，但当相弊而救其偏。"[8]（卷7《淮南子洪保辨》）翌年三月，章学诚有书答朱锡庚，于考证学中戴震、程瑶田、洪亮吉、孙星衍诸家，多所訾议，表示："弟犹不免论辨，若以争胜然者，实欲为世风作小维挽耳。故上尚书启事，极论今之士习文风，所争不在小也。"[8]（补遗《又答朱少白书》）嘉庆二年，章学诚以《文史通义》初刻稿送钱大昕，并致书阐发著述宗旨，重申："惟世俗风尚，必有所偏，达人显贵之所主持，聪明才隽之所奔赴，其中流弊，必不在小，载笔之士，不思救挽，无为贵著述矣。"[8]（卷29《上钱辛楣宫詹书》）嘉庆五年，再撰长文论浙东学术，系统地提出"史学所以经世"的主张。他的结论是："史学所以经世，固非空言著述也。且如六经，同出于孔子，先儒以为，其功莫大于《春秋》，正以切合当时人事耳。后之言著述者，舍今而求古，舍人事而言性天，则吾不得而知之矣。学者不知斯义，不足言史学也。"[8]（卷2《浙东学术》）章学诚谢世之前，因病目不能手书，遂口授邵晋涵生平学行，由其子贻选笔录为《邵与桐别传》。文中，喟叹："嗟乎！昊天生百才士，不能得一史才，生十史才，不能得一史识，有才有识如此而又不佑其成，若有物忌者然，岂不重可惜哉！"[8]（卷18《邵与桐别传》）这与其说是挚友亡故之哀痛，倒不如说是章学诚一生积郁之长抒。

类似上述诸家之主张，检索乾嘉学术文献，所在多有，不遑备举。足见，18世纪末、19世纪初，质疑和否定主盟学坛的考证学，已经是中国学术界存在的一个普遍倾向。惟其如此，不惟一时宋学中人诋斥其病痛无异词，而且汉学中人于自家学派积弊亦多所反省。凌廷堪、焦循、王引之诸儒，不谋而合，此呼彼应，皆有高瞻远瞩之论。

凌廷堪为徽州戴门后学，早在乾隆五十八年（1793）夏，他即对一时学风痛下针砭，指出："读《易》未

终，即谓王、韩可废。论《诗》未竟，即以毛、郑为宗。《左氏》之句读未分，已言服虔胜杜预。《尚书》之篇次未悉，已云梅赜伪《古文》。甚至挟许慎一编，置九经而不习。忆《说文》数字，改六籍而不疑。不明千古学术之源流，而但以讥弹宋儒为能事，所谓天下不见学术之异，其弊将有不可胜言者。"[9](卷23《与胡敬仲书》)焦循随之而起，乾隆六十年春，致书孙星衍，指斥以考据名学之非，主张以经学名清儒学术。他说："本朝经学盛兴，在前如顾亭林、万充宗、胡朏明、阎潜丘。近世以来，在吴有惠氏之学，在徽有江氏之学、戴氏之学。精之又精，则程易畴名于歙，段若膺名于金坛，王怀祖父子名于高邮，钱竹汀叔侄名于嘉定。其自名一学，著书授受者，不下数十家，均异乎补苴掇拾者之所为。是直当以经学名之，乌得以不典之称之所谓考据者，混目于其间乎！"[10](卷13《与孙渊如观察论考据著作书》)嘉庆元年(1796)焦循有书致刘台拱，再斥以考据名学之非，据称："乃近来为学之士，忽设一考据之名目。循去年在山东时，曾作札与孙渊如观察，反复辨此名目之非。盖儒者束发学经，长而游于胶庠，以至登乡荐，入词馆，无不由于经者。既业于经，自不得不深其学于经。或精或否，皆谓之学经，何考据之云然！"[10](卷13《与刘端临教谕书》)嘉庆三年三月，焦循在致王引之书中，重申前说，力主"芟此考据之名目，以绝门户声气之习"①。嘉庆九年夏，他再度致书王引之，批评惠栋《周易述》之拘执，指出："东吴惠氏为近代名儒，其《周易述》一书，循最不满之。大约其学拘于汉之经师，而不复穷究圣人之经。譬之管夷吾名尊周，实奉霸耳。大作(指引之《经义述闻》——引者)出，可以洗俗师之习矣。"②十月，王引之复书焦循，唱为同调，亦云："惠定宇先生考古虽勤，而识不高，心不细，见异于今者则从之，大都不论是非。……来书言之，足使株守汉学而不求是者爽然自失。"③

继惠、戴之后，凌、焦、王皆一时经学大儒。以汉学俊彦而群起批评一己学派之弊短，说明一个学术转变的新时期已经来临。当此风气转换之际，于嘉庆中硕果犹存的戴震弟子段玉裁，其晚年之论学主张，最能窥见19世纪初叶中国学术面临的困境。以往我们中国学者论乾嘉学派，每多忽视段玉裁晚年的思想。1976年6月，钱穆先生发表之《读段懋堂经韵楼集》，最先将此一问题揭出。

嘉庆十四年(1809)，段玉裁时年七十五。是年，段玉裁于《经韵楼集》留有三篇文字，其一为《娱亲雅言序》，其二为《博陵尹师所赐朱子小学恭跋》，其三为《答顾千里书》。三文或批评"今之言学者，身心伦理不之务，谓宋之理学不足言，谓汉之气节不足尚，别为异说，簧鼓后生。此又吾辈所当大为之防者"[11](卷8《娱亲雅言序》)；或表彰朱子《小学》"集旧闻，觉来裔，本之以立教，实之以明伦敬身，广之以嘉言善行。二千年圣贤之可法者，胥于是在"[11](卷8《博陵尹师所赐朱子小学恭跋》)；或告诫年轻俊彦须读"子朱子《小学》"，指出"未有无人品而能工文章者"[11](卷11《答顾千里书》)。正是以此三文为依据，钱穆先生论证，段懋堂"其心犹不忘宋儒之理学"，"一瓣心香之深入骨髓可知"[12](《读段懋堂经韵楼集》，第22册，P408-409)。

由此而进，钱先生再合观段氏先前所撰《戴东原集序》、《刘端临先生家传》二文，并通过考察段玉裁与同时诸大儒之往还，从而得出段氏为学及一时学风之重要判断："懋堂之学术途径与其思想向背，自始以来，显无以经学、理学相对抗意。而其同门如王石臞，至好如刘端临，亦皆绝不作此想。此可知当时之学风也。"继之，钱先生又以宝应刘氏、高邮王氏家学之传衍为据，指出"治经学而不蔑理学"，乃乾嘉间高邮、宝应两邑之学风。钱先生说："是宝应刘氏，自端临、楚桢、叔俛三世，家教相传，正犹如高邮王氏，自安国、石臞、伯申三世之家教相传，治经学而不蔑理学也。"[12](《读段懋堂经韵楼集》，第22册，P418)

钱先生探讨段玉裁与理学之因缘，进而据以观察乾嘉间之江南学风，不惟深化了段玉裁学行的研究，而且也为研究乾嘉学派与乾嘉学术开辟了新的路径。钱先生所示范的为学方法告诉我们，研究乾嘉学派与乾嘉学术，应当注意考察理学与经籍考证之关系，以及彼此渗透所演成之学风变迁。迄于19世纪初叶，当中国学术已经深陷困境，学林中人却依然在汉宋学术间徘徊，甚至沉溺"理学中兴"的梦幻，这是历史的悲剧，乃时代使然。正如钱穆先生所论："道咸以下，乃方拘拘焉又欲蔑弃乾嘉以复宋明，更将蔑弃阳明以复考亭。所弃愈多，斯所复愈狭，是岂足以应变而迎新哉？"[12](《清儒学案序目》篇首《序》，第22册，P592-593)

① 焦循：《复王伯申书》，载罗振玉《罗雪堂先生全集》五编《昭代经师手简二编》，台湾文华出版公司1969年版。

② 焦循：《又复王伯申书》，载罗振玉《罗雪堂先生全集》五编《昭代经师手简二编》，台湾文华出版公司1969年版。

③ 王引之：《致焦里堂书》，载《焦氏遗书》卷首，光绪二年。

20世纪80年代，台北中研院史语所陈鸿森教授，沿钱先生所开路径而进，爬梳文献，多方搜讨，终于获得重要之学术发现。根据鸿森先生之研究所得，先于钱先生所揭嘉庆十四年之段氏三文，之前一年，段玉裁即在致王念孙书中，以"剿说汉学"与河患并提，同指为一时社会病痛，主张"理学不可不讲"。据云："今日之弊，在不尚品行政事，而尚剿说汉学，亦与河患相同。然则理学不可不讲也，执事其有意乎？"[①]迄于嘉庆十九年(1814)段氏八十岁，此念愈深且更其明确。是年九月，段玉裁有书复闽中陈寿祺，重申："愚谓今日大病，在弃洛、闽、关中之学不讲，谓之庸腐。而立身苟简，气节败，政事芜，天下皆君子，而无真君子，未必非表率之过也。故专言汉学，不治宋学，乃真人心世道之忧，而况所谓汉学者，如同画饼乎！"[②]以汉学大师而抨击汉学弊病，昌言讲求宋儒理学，足见嘉庆中叶以后，学风败坏，已然非变不可。

古往今来，学术前辈们的实践一再告诉我们，学术文献乃治学术史之依据，惟有把学术文献的整理和研究工作做好，学术史的研究才能够建立在可靠的基础之上。鉴于近一二十年间的乾嘉学派研究，起步甚速，文献准备尚不充分，2002年，祖武在台湾高雄中山大学参加第七届清代学术研讨会，曾提出进一步做好乾嘉学术文献整理和研究工作的建议，以与出席会议的学人共勉。我想，经过学术界的共同努力，循序渐进，持之以恒，我们的乾嘉学派研究定然会创造出一个可以告慰前贤的局面来。

**参考文献：**

[1]章太炎. 訄书[M]. 上海：古典文学出版社，1958.
[2]钱穆. 中国近三百年学术史[M]. 北京：中华书局，1986.
[3]余英时. 论戴震与章学诚(增订本)[M]. 北京：三联书店，2000.
[4]侯外庐. 中国思想通史[M]. 北京：人民出版社，1956.
[5]程晋芳. 勉行堂文集[M]. 嘉庆二十五年刻本.
[6]翁方纲. 复初斋文集[M]. 道光二十六年刊本.
[7]姚鼐. 惜抱轩文后集[M]. 嘉庆六年刊本.
[8]章学诚. 章学诚遗书[M]. 北京：文物出版社，1985.
[9]凌廷堪. 校礼堂文集[M]. 北京：中华书局，1998.
[10]焦循. 雕菰楼集[M]. 道光四年阮氏刻本.
[11]段玉裁. 经韵楼集[M]. 道光间金坛段氏《经韵楼丛书》本.
[12]钱穆. 钱宾四先生全集：第22册[M]. 台北：联经出版事业公司，1998.

**On the study of the Qian-Jia School**

Chen Zuwu

(*Institution of History, China Academy of Social Sciences, Beijing* 100732)

**Abstract**: Having played an active role on China's stage of learning in the 18th and 19th century, the Qian-jia School extended its influence to the mid 20th century. In the last 20 years, the vogue of re-assorting the history of learning came back and the study of the Qian-jia School has become an issue of concern. The author demonstrates that the Qian－jia School had its special growth pattern, just as other academic schools in history, of birth, development and eclipse. A veracious understanding of this historical process will be helpful to comprehend the evolvement of Chinese learning during the 18th and 19th century.

**Keywords**: the Qian-jia School, re-assorting the history of learning

[责任编辑　王大建　范学辉]

① 段玉裁：《与王怀祖书》，见陈鸿森《段玉裁年谱订补》"嘉庆十三年、七十四岁"条，台湾中央研究院《历史语言研究所集刊》1989年第六十本第三分。

② 段玉裁：《与陈恭甫书》，载陈寿祺《左海文集》卷4《答段懋堂先生书》附录。又见《左海经辨》卷首《金坛段懋堂先生书》之三，惟系节录。

文 史 哲
2007 年第 2 期(总第 299 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2007(Serial No. 299)

# 吴孟班:过早谢世的女权先驱

夏 晓 虹

(北京大学 中文系,北京 100871)

**摘 要**:在中国女权思想史上,吴孟班是一个不应被遗忘的名字。她虽然只有 19 岁短暂的生涯,却足以成为其时"中国少年"意气风发的代表。由她发起创设的上海女学会,在近代中国女子社团中,首次明确提出了以增进女学为事业、以发达女权为宗旨的目标。其以女权为中心的女性自主意识,给予后来者深刻的影响。因此,从戊戌变法时期称说的"男女平等",到 20 世纪初开始流行的"男女平权",吴孟班实乃其间思潮演进的一位关键人物。

**关键词**:吴孟班;上海女学会;女学;女权

**中图分类号**:K251　　**文献标识码**:A　　**文章编号**:0511-4721(2007)02-0084-11

## 孟班奇女子

晚清无疑是一个风云激荡、人才竞出的时代。若要为这个时代意气飞扬的人物[①]传神写照,最恰切的概括恐怕还是个中人梁启超自我命名的"少年中国之少年"[②]。不独男子,晚清的女子中也颇多此类英豪。就中,吴孟班应该属于名列前茅的人物。

不过,在今人的记忆中,知道秋瑾的大有人在,甚至被报学史创始人戈公振称为"我国报界女子第一人"的裘毓芳[③],也还不时被研究者提起。惟独吴孟班,竟久已淡出人们的视界,其生平、志业,几乎已为人遗忘干净。而吴氏生前,已有人以"孟班奇女子,不幸生支那"[1]的诗句相赠;其去世,也有人预言:"他日文明兴女学,买丝先为绣婵媛。"[2]以至今中国近代妇女史上吴氏的缺席而言,其不幸似乎从生前延续到了现在。从历史的荒芜中钩沉吴孟班一生事略,便成为最先应该做的工作。

吴孟班,名长姬,以字知名于世,浙江湖州归安(今湖州)人[④]。根据 1902 年 5 月出版的《女报》报道,其去世之日为光绪二十七年十一月二十五日[⑤],即公历 1902 年 1 月 4 日。卒年一说为十八岁,如梁启超在日本横滨编印的《新民丛报》,即言其"以去腊染时疫死去,年仅十八",此说当出自孟班之夫邱震[⑥];一说为十九岁,如"孟班以兄事之"的吴保初(字彦复,号君遂),所作悼诗中有"身世艰虞十九年"[3][2]之句。以二人与吴孟班关系之密切,其说都应可信。大约《新民丛报》所记为周岁,吴保初则仍沿旧例、用虚年。如此上推,可知吴孟班当生于光绪九年,即 1883 年。而夺去其生命的"时疫",据国内各报的一致记述,为其时正在东南盛行的"喉症"[4][⑦]。此次疫病为害之烈,由在日本的章太炎得到的消息可见出:"顷闻沪上喉证犹多","罹疾死者,先后至万余人"[5](P137)。

关于吴孟班的生平,《游戏报》称其为"巾帼中一豪杰,于中西语言文字无所不通,曩在中西学堂为女教习"[6]。前半所述不错,末句却不准确。同学的说法是:"吴孟班女士精通中学,思想高尚,肄西文于本

收稿日期:2006-08-08

作者简介:夏晓虹(1953- ),女,安徽和县人,北京大学中文系教授,博士生导师,主要研究中国近代文学、社会文化与女性生活。

※ 本文曾提交捷克布拉格查理大学 2006 年 10 月 13-14 日举办的"通向现代之路——普实克诞生一百周年纪念研讨会"。

埠三马路之中西女塾，亦已有年。"[8]因知吴氏乃为美国传教士在上海开办的中西女塾学生，故"娴文学，通西语"；其病逝后，也才会有"教会中西妇开一追悼会"[7]。并且，吴孟班不仅学兼中西，长于文学，又据吴保初诗"姓名应入《畴人传》"，则其人在理科方面亦有才能。具体情况目前虽不知晓，但时人既以"学问湛深"许之，其学自必有过人处。而孟班最出色者，尤在吴保初所谓"文字深研哲学家"、"女权新史事堪嘉"[8][4]，其中含藏的创立女学会、提倡女权一段史实，因关乎吴氏的思想与事业，还是留待下文细表。

说到吴孟班，自然不能不提及其夫君邱震。邱氏一名宗华，字公恪，为江苏元和（今苏州）人。做过上海《时报》编辑的陈诗记邱父"曾为神户领事"[9](P61)，实则公恪父邱瑞麟（字玉符）早年供职于江南制造总局，后由驻日使馆随员，于1893至1894年短期代理过驻横滨领事⑨。因此《游戏报》称述："维新志士邱公恪，幼在东洋高等学堂肄业，回华后，年甫弱冠，即深识中外政化大小强弱之原，日与诸同志切实讲求，有力挽时艰之志。"[6]而其再度赴日游学的经历，在梁启超1902年7月刊出的《饮冰室诗话》中叙述最详：

> 邱公恪，名宗华，当代青年中一有望之人物也。去冬游学日本，入成城学校，习陆军。以病退校，归养沪上，余亲送登舟。乃归未及一月，竟溘然长逝，年仅逾弱冠耳。[10]

而国内各报在记述邱氏病殁时，无不与其夫人吴孟班的先逝相系连，称"邱闻讣痛悼"，"悲恸咯血，今春归国，又于四月初一日病亡"，其时年仅二十四岁[6][4]。正是一段"亦侠亦情儿女英雄齐下泪"（王慕陶挽联）[11]的动人故事。

邱震之重返日本，固然有学习军事、挽救国家的大志，但其1901年的去国，实带有避难性质。据宋恕1901年6月28日信中说，"沪上近日又兴党狱"，湖广总督张之洞"查康（按：指康有为）党甚严"，而吴保初、章炳麟、邱震等五人被指名捉拿，"必欲得而甘心"。虽然宋恕当时听说"邱入西学堂"[12](P706)，不过，其后邱震又远走东瀛。难怪伉俪情深的吴孟班会有异样的悲愁："去冬邱赴日本游学，女史送登舟，还塾谈笑如故，而辞色隐含[含]愁叹，案头置邱肖像。"不久，吴即"遽以病喉殁"[3]，应该也与邱之亡命有关。

这一对不幸于1902年相继病逝的年轻夫妻，其百年前的风采，幸好有小说家包天笑的一枝生花妙笔将其淋漓尽致地传达出来。此段文字写得极为动情，十分难得，故整段征引如下：

> 当时金粟斋常来游玩的宾客中，有一对青年夫妇，邱公恪与吴孟班。公恪名宗华，为吾乡邱玉符先生之子，夫人吴孟班，亦吴人，他们年龄都比我小，而才气横溢，雄辩惊座，不似我之讷讷然的。尤其是孟班，放言高论，真不像是个吴娃。我们以同乡的关系，时相过从，孟班常说我太拘谨无丈夫气。一天，在朋友辈宴会中，宣言于众，说我像一位小姐，于是这个小姐之名，不翼而飞，传播于朋侪间，如蒋观云先生（智由）见我即呼我小姐。三十岁以后，本已无人知我有此雅号，一日，与南社诸子吃花酒，诸真长（宗元）忽宣泄我这个隐名，于是又飞传于北里间，花界姊妹，亦以小姐相呼，真使我

---

① 此处所谓"人物"，乃采用梁启超的界定："必其生平言论行事，皆影响于全社会，一举一动，一笔一舌，而全国之人皆注目焉，甚者全世界之人皆注目焉；其人未出现以前，与既出现以后，而社会之面目为之一变：若是者庶可谓之人物也已。"（任公《南海康先生传》，《清议报》100册，1901年12月）

② 任公《少年中国说》末后有言："自今以往，弃'衰时客'之名，更自名曰'少年中国之少年'。"（《清议报》35册，1900年2月）

③ 戈公振的原话为："我国报界之有女子，当以裘女士为第一人矣。"（《中国报学史》第130页，三联书店1955年版）

④ 其《拟上海女学会说》（《中外日报》，1901年4月7日）自称"归安吴长媛"。

⑤ 《嗜学堕妊》，《女报》（后更名《女学报》）1期，1902年5月。笔者所用《女报》复印件，系由钱南秀博士赠送，特此致谢。

⑥ 《道听涂说》，《新民丛报》3号，1902年3月。《女报》4期（1902年8月）《覆真中国之新民函》认为，此则消息"似系邱君所口述"，因邱震其时正在日本留学。邱与梁启超关系密切，梁之《饮冰室诗话》（《新民丛报》12号，1902年7月）即言其"以病退校，归养沪上，余亲送登舟"。

⑦《嗜学堕妊》更引吴保初诗自注，言吴孟班"一日以书抵予，谓因喉痛辍学归。余未及报，遽尔病夭"。

⑧《嗜学堕妊》。据《女报》4期（1902年8月）《覆真中国之新民函》称，此则通讯"执笔者与之（按：指吴孟班）同学"。

⑨参见《克虏伯炮准心法》（江南制造总局镂板、邱瑞麟校字）、《十竹斋书画谱》（1879年邱瑞麟重刊本）及《清季中外使领年表》第76页（中华书局1985年版）。

啼笑皆非，甚至老年时，陈陶遗还以此相谑呢。

再说邱公恪与吴孟班这对夫妇吧，我离金粟斋后越一年，闻孟班即以病逝世，或云难产。公恪到日本，习陆军，入成城学校。但日本的那种军官学校，课务严厉，他虽意气飞扬，但体魄不能强固如北方健儿，又以他们这对青年伉俪，情好素笃，夫人逝世后，不数月他亦以病退校，友朋们送之回上海，未及一月，亦即长逝。两人年均未届三十也。叶浩吾挽以联曰："中国少年死，知己一人亡。"蒋观云挽吴孟班诗句云："女权撒手心犹热，一样销魂是国殇。"我今白发盈颠，回忆五十年前，多情俊侣，再无复有呼我老小姐的，思之不禁有余哀也。[13](P231)

此文虽写于包天笑七十多岁时，距邱、吴夫妇谢世几有半个世纪，而二人的音容笑貌犹历历在目，足见其个性鲜明，令人难忘。

至于包天笑回忆中提到的叶瀚（字浩吾）挽联，乃是出自1902年6月24日上海同人为邱公恪与吴孟班举行的追悼会。报载，"海上同人以邱夫妇为中国杰出之人材，而皆不永其年，赍志以没，爰仿西礼，特假闸北平江公所，醵赀为设追悼会"。"是日与斯会者凡一百四十五人，而外处寄到之挽语哀辞尤不可胜数云"①。送挽联者除叶瀚外，尚有蔡元培、章太炎、吴保初、蒋智由等。联语往往夫妇并举，如汪德渊、吴保初、章太炎合撰的一联是：

孟班不生公恪又死世所同哭；

武昌有鬼日本无仙吾谁与归？

所云"武昌有鬼"，即指张之洞追拿党人事。而挽联中出现频率最高的则属"少年"一词。叶瀚所制最称简括，亦最知名，除包天笑外，梁启超在《饮冰室诗话》中也曾征引，当时报纸辑录挽联，叶作亦列居第一[10][11]。其他如孙毓筠、蒋智由、蒯筹枢、王季同四人联："造物其不仁，翩翩中国两少年胡为乎死；壮怀应未已，浩浩风涛廿世纪何处求君？"吴保初联："五老峰头又弱一个；六少年界只存四人。"[11]这一出自众手的不约而同的选择，证明"中国少年"实为最切合于邱、吴夫妻的称号。何况，"追念少年之方来，应矢悼逝之深哀"[14]，正是上海同人祭悼二人的主题。

与梁启超由少年而步入中年、最后接近老年的人生之旅不同，邱公恪与吴孟班的生命形态确确实实地定格在"少年"。这使他们有充足的资格成为晚清"少年中国之少年"的代表。

## 嗜学堕妊

虽然今人已鲜有知晓吴孟班者，但在晚清江浙一带的新学人士中，其人留下的印记之深，仍可说是历久不磨。包天笑的忆述即为一证。而柳亚子1923年的重提吴孟班，则关乎吴氏另一桩在当年流传颇广的逸闻。

柳亚子的话头是因参加朋友毛啸岑与沈华昇的结婚仪式而起。当时在场的有七人演说，因为口吃向来极少讲演的柳氏却不过面子，事后作了一篇《对于啸岑、华昇结婚时茶话会上各人演说的批评》，算是补写的演说辞。逐一评点过其他七位的讲辞后，柳文后半也发表了作者本人对于新婚夫妇的希望。第三件说的是"节制生育"，引为典范的正是吴孟班：

二十年前，浙江湖州有个有名的女志士，叫做吴孟班，她的丈夫，叫做丘公恪，也是一个有志的青年。伉俪很相得的，有一次孟班怀了孕。他[她]把来打掉了。公恪惊骇起来，问她甚么缘故？她说："我生了儿女，要教育二十年，才能够成就一个人才，而我自己不免要重大的牺牲。现在我奋志求学，只要五年，就可以成就一个人才了。为了五年后的人才，牺牲二十年后的人才，在中国朝不保

① 《志追悼会》、《追悼志士》。后则报导将追悼会时间误写为"十七日"（即22日），而1902年6月23日《中外日报》刊载之《邱公恪追悼会广告》，明言"准于本月十九日在平江公所""设立追悼会"。

暮的时候，不比较的得计吗？”这句话我是很赞成的。①[15](P748)

吴孟班此话将少女救国的一腔激情吐露无遗，尽管过去了20年，柳亚子的记忆仍然清晰准确，可见其感人之深。

当然，最准确的记载还是出自在日本横滨编印的《新民丛报》，嗣后所有的传说、争议均发端于此：

闻孟班尝有身自坠之，公恪大骇。孟班曰：“养此子须二十年后乃成一人才，若我则五年后可以成一人才。君何厚于二十年外之人才，而薄于五年内之人才？且君与我皆非能尽父母之责任者，不如已也。”公恪语塞。[7]

据此，吴孟班的想法不只是堕胎，更是绝育。这在当时无疑属于惊世骇俗之举。也正因为其太过前卫，因此，后来的传言便都略过绝育一节不提，“主张无后主义”[15](P749)的柳亚子才会只记得前事。

而将吴孟班的故事从日本返还国内，使其广为人知，则应归功于一份晚清的妇女杂志。1902年5月8日，陈撷芬主编的《女报》（后更名《女学报》）在上海问世。创刊号的“新闻”栏中，即有《嗜学堕妊》一则。该文以“吴孟班女士精通中学，思想高尚”开篇，主体部分记述了吴之学业、婚姻到去世各情，大抵已见前引，继而全录吴保初《哭吴孟班女士》诗三首并自注，最后才有如下数言：

孟班秉赋厚，精力兼人，读书连日夜不知倦。去年秋冬忽常病。或言孟班有妊，恐废学，以药堕之，因以致此。然孟班于侪辈间绝不承认。呜呼，其志可悲矣！

这样一篇表彰女界先进、叙写吴氏生平的通讯，应该是出于追求新闻效应的考虑，才故意以篇末缀述的传闻名题。由此亦可见，为求学而堕胎，在当年确是动人听闻的情节。

以这样醒目的标题作出的报道，果然也引起了很大反响。其中一篇署名“真中国之新民”的读者来信，其反应更是出乎《女报》编者意料之外。此位读者阅报的感受并非一般人所有的感激奋发，反而是“不觉狂笑”。并非对死者不敬，其人实乃另有见解。他激烈地质疑：“夫孟班既恐因怀妊废学，因而下之，则何不当初不嫁公恪？既嫁矣，何不勿与其夫同寝？乃必使有妊以后，用猛烈手段杀未生之国民，其罪大矣！”既已认定不合情理，以“真中国之新民”自许的投书者因而断言其情节全属虚构：“此事想孟班决不出此，诸志士欲扬孟班，故作此志耳，其实诬孟班实甚。”他于是要求“将鄙函登入《女报》，以示是非之公”[16]。显然，这位“新民”乃以堕胎为非。

应该承认，上述对于堕胎的看法确实体现了晚清社会的普遍认知。而且，直到1942年，任卓编《女子尚友录》，对吴孟班之堕胎仍斥为“残贼无人理，不惟公骆[恪]大骇，余亦骇之”。他的看法是：“惟教育子女，俾成人才，方为尽父母之责。”[17]于此便不难理解，为何当时《女报》编者在答书中会就这一问题花费如许笔墨，且语气和缓。复信先是说明堕胎一节为同学间的猜测之词：“孟班堕妊，在本报系因执笔者与之同学，骇以坚强之体质，忽然憔悴，忽然殒落，故闻同学中人有此私议，不能无疑。”同时也重复了初次报道中未经本人证实之意：“然固尝询之孟班，孟班则并不承认也。”接下来又分析《新民丛报》的消息来源应为“适在东瀛”的“孟班之夫邱君公恪”，“其伉俪私语”，“故纪述较本报尤为详实”，以此反驳“真中国之新民”“堕妊之事为不确”的推断。

不过，“真中国之新民”的来信毕竟用词尖刻，伤害了《女报》同人敬爱女杰的感情，复函中因此也针锋相对地回答：

若谓孟班不应为此，且责以何必嫁，何必孕，则未免措辞过当矣。夫孟班此举，原不过取其好学之笃耳，姑[故]本报表其题曰“嗜学堕妊”。若必责以绝情窒欲，是以圣人责孟班也。

编者更感慨的是：“方今女学萌芽，嗜学笃志者少。孟班死矣，其尚有肯嗜学堕妊者乎？”[18]在树立楷模之际，《女报》编者也清楚地意识到，在巨大的社会阻力面前，此举很可能会成为绝响。如吴孟班这样绝世独立的女子，确乎不易再得。

其实，如果仔细查看，可以发现，关于吴孟班“嗜学堕妊”之说，在不断地重述中也在暗中变形。最早

① 柳亚子《对于啸岑、华昇结婚时茶话会上各人演说的批评》一文，原载《新黎里》，1923年12月1日，此系录自中国革命博物馆、上海人民出版社编《磨剑室文录》上册，上海人民出版社1993年版。

出的《新民丛报》是将其"有身自坠之"与"染时疫死去"分置两条消息叙说,《女报》也明确记其死因为"病喉"。到了"真中国之新民"的质问信中,其读报的印象却变成了"吴孟班女史因自下其孕以致不永其年",吴之去世已被直接归因为堕胎。由此再一转手,就有了留在包天笑记忆中的或言孟班死于"难产"的异词。

只是如此,问题还不大。更重要的是,这一则显露爱国女儿豪壮情怀的报道,在《新民丛报》本出以《道听涂说》题下,《女报》又明言其为同学的揣测,本人已极口否认,似乎此事未可深信。尽管《女报》推想其源自邱震不为无据,且堕胎既为个人隐私,在其时又极易招致非议,两报的含糊其词,很可能原因在此;不过,笔者的兴趣尤在流传过程中所反映出的时人心态。其实,《新民丛报》与《女报》的编者更关心的是,借助传扬此一若有若无的故事,大力表彰女子全心向学、早成救国人才的奋发有为精神,以期塑造晚清女性新的人格理想与风貌。试想,还有什么样的故事比"嗜学堕妊"更能凸显此一精义?宁信其有便成为编者与读者共同的需要。因此,责难者指其"欲扬孟班,故作此志",也并非毫无道理。

## 创立女学会

如果只有"嗜学堕妊"一则逸闻,虽能见出吴孟班之为"奇女子",但还不足以坐实其人之为"女中杰"[7]。而吴氏"创立女学会,慨然以提唱女子教育为己任"[4]的一番作为,在近代中国女子社团史上,确乎是不该遗漏的一节。

1901年4月11日,吴孟班以"长姬"的本名,给《中外日报》主持人汪康年写过一信①。而此前4天,其刚刚在该报刊载了《拟上海女学会说》②。吴之一文一函,均专为创办女学会事而发,立会缘由在信中也说得极其明白:

> 长姬悼女学之式微,悲女权之放失,思有以匡救之。

至于"女学"与"女权"二者的关系,在《拟上海女学会说》中有更充分的展开。吴自言,"抱此耿耿之苦心,三数年于斯矣",说明其对于女学会运思已久,并非一时兴起。虽明知力量绵薄,且学力未逮,但当有人责以"曷弗学中卒业,然后为之,便可令其事增大"时,吴氏却毅然不顾。充溢其中的是一种时不我待的焦虑,而无世俗人所猜忌的"盗名字于流辈,驰声华于侪类"③之想。

吴孟班的焦虑来自内外两面。就时事而言,她以为,"震旦积困,强敌外压,生灵有倒悬之厄,种族抱沦亡之痛"[19](P333-334)。而这种时局发展到庚子以后,又与甲午中日战争时的情形不同:"乃者庚子之役,十倍甲午,积困积弱,至此为极。"[20]这是因为1895年中国虽然战败,但战区尚在沿海一带;庚子事变则不同,作为国都的北京竟然被八国联军占领,慈禧太后与光绪皇帝一路西逃,流离失所。这一深刻的耻辱记忆,也强化了知识界普遍的危机感。吴孟班的"失今不图,噬脐莫及,徒增后日之悔耳"的意识即由此而来。

个人一面的原因,则是古人已有的"人生苦短"的感叹:

> 人生百年,有如朝露;而女子弱质,寿命更促。往者公恪之先姊夙抱此志,云须待时;一旦溘逝,化为异物,志气莫遂,赍恨九京。长姬有鉴于此,岂可复令重蹈其咎耶?

此言真也不是多虑,晚清志士受内外煎迫,忧伤损年,英年早逝者不乏其人。特别是遇到疫病流行,人的生命更显得格外脆弱。蒋智由为吴孟班作悼诗,感伤的也是:"年来历历英才尽,人虐天饕两若何。"[21]吴氏的亟思有为,因此相当明智。

而将救国之心与有为之身合为一体,吴孟班立志创立的事业便是女学会:"今长姬所以不复自揣,褰然为群首而倡行之者,譬犹救焚济溺,虽濡手足、焦毛发,不顾而为之。"其实,若论女学会,在中国最早亮

---

① 吴长姬:《致汪康年书》,上海图书馆编《汪康年师友书札》(一),第333-334页,上海古籍出版社1986年版。此信开端记为"二月二十三日归安吴长姬白穰卿先生足下",写作年代据吴之《拟上海女学会说》一文考定。

② 吴长姬:《拟上海女学会说》,《中外日报》,1901年4月7日。该文末署"光绪辛丑二月十六日稿",因知其作于1901年4月4日。

③ 吴长姬:《致汪康年书》。以下本节引文除容易混淆处,其他出自此函者,不再注。

出字号的应为1898年出现的中国女学会。不过，此会虽办有学校，即“中国女学堂”（后改名为“中国女学会书塾”），并出版了《女学报》，当时已有所谓“女学会是个根本，女学堂是个果子，女学报是个叶、是朵花”[①]的说法；但由于迄今为止，尚未发现其成立宣言一类的文告，故中国女学会很可能是依托于筹备在先的女学堂，由参与其事的女性构成的一种松散组合。这也是吴孟班自许首创的原因：

今女学会之设，实为中国四千年以来开辟之举，可谓任重道远非常之举矣。

而上海女学会真正开办之际，先前操办中国女学堂的骨干，如创办人经元善、提调沈瑛在致贺追述历史[②]时，也只提到学堂，却未及学会，可见吴氏的自豪确非夸饰。

依据4月11日吴孟班致汪康年函可知，吴本撰有《上海女学会章程》一卷，曾送汪。这应该是中国近代第一份女子团体的大纲细目，可惜此文件未见报载，不知尚存人间否。目前只能从吴氏的《拟上海女学会说》中一窥其宗旨：

归安吴长姬等，睹中国之积弱由于女权之放失，女权之放失由（于）女学之式微，思之思之，痛之耻之！不揣固陋，拟开（?）一学会，以增进妇女之学识为事业，以发达妇女之权力为宗旨。

如此明确的增进女学、发达女权的宗旨，不单使这个拟议中的上海女学会起点甚高，而且，其在晚清思想界也造成了“登高一呼，应者云集”的场面。金一（天翮）之“吾今日为中国计，舍振兴女学、提倡女权之外，其何以哉”的言说，陈以益（字志群）主办的《神州女报》与《女报》之以“提倡中国女学，扶植东亚女权”[③]相号召，均是其深长的回声。

而这个筹划中的上海女学会的灵魂人物，又非吴孟班莫属。按照《拟上海女学会说》的记述，吴氏将创会缘由“以告同学诸女”，得到了诸人的赞同：

佥谓吾等同处此二万里区域之内，同为四万万人民之一例，有改革之责，发言之权。及此颠沛，宁能坐视？故不辞蒭妇恤纬之愚，用申漆室悲吟之志，发为公言，以风中国。

在国家危亡之际，勇于挺身而出，组织团体，发出声音，有此觉悟的女性，在当年实不易求。因此，吴孟班不免有事多人少的感慨：“惟今之际，实为发难，凡百事端，擿指[发]难数，皆须一一经始之。而同心厕名于发起会员者，不过同学诸女七八人而已。”[19]虽然女学会拟办的具体事项现不得而知，但“凡百事端”一说，已透露出吴孟班的志向绝非只限于创立学会，按照晚清女子社团的普遍做法，起码兴办女学堂必在题旨之内。

办事之难又不仅是缺少同志之人，外界的阻力也实际存在。吴孟班对此已早有心理准备，所谓“出类拔群之举，颇能惊俗，偶一举足，谣诼纷来，兹事大难，夫人知之”。而吴氏“敢为天下先”的勇气与毅力更令人叹服，其自誓：“惟持积蚊成雷之义，坚忍不拔之志，不敢过自菲薄耳。”也是做大事业人的声口，出自一位十九岁的少年女子，尤为难得。

在“事艰力微”的情势下，吴孟班也曾想到向《中外日报》投稿，刊发《拟上海女学会说》，希望借助这份维新人士喜欢阅读的报纸，让其创会宗旨传播广远，以征求更多同道。但吴氏的种种筹划，终于湮没在庚子善后引人关注的时局变迁中。在此，除了叹息时势比人力更强大之外，也再次证明了吴孟班的先知先觉。虽然其有意以女性的奋发自强，从根本上改变国民精神，提升国家实力，可此中深意，即使在晚清志士中也很少能获得理解。其情状一如吴保初日后所追述：

于是吾宗有女中豪杰孟班者，……思创学会，为吾国倡。草议章程，应者盖寡，久而未遂。力疾励学，赍志夭殂。[④]

---

① 潘璇：《上海〈女学报〉缘起》，《女学报》2期，1898年8月3日。关于中国女学会的情况，参见笔者《晚清文人妇女观》，第44－46页，作家出版社1995年版。

② 参见《第一次女学会演说》中之剌溪聋叟（经元善）演说词及《附沈和卿女史来稿》，《女报》2期，1902年6月。

③ 金一：《〈女子世界〉发刊词》，《女子世界》1期，1904年1月；见谢俊美《神州女报》、刘巨才《女报》引录，丁守和主编《辛亥革命时期期刊介绍》第三集，第402、501页，人民出版社1983年版。

④ 吴彦复主政《第一次女学会演说》，《女学报》2期，1902年6月。

在吴孟班，女学会事业未成，谓之"出师未捷身先死"，确非过言。

不过，在其精神的感召下，吴孟班的生前未了愿，于其身后，终竟有同志之人继兴代起。1902年5月18日，上海女学会在蔡元培家中召开第一次会议。按照经元善与吴保初的说法，此会发起人为蔡元培夫人黄世振、《女报》主编陈撷芬、林万里之妹林宗素等。当日出席会议的中国女士共二十位(另有一名英国妇女)，除上述发起者外，尚有原属中国女学堂的内董事与教习沈瑛、章兰、蒋兰与丁明玉诸人，以及薛锦琴、吴弱男、吴亚男等。在会上发表演说的依次为原中国女学堂经办人经元善，《选报》主编蒋智由，吴弱男与吴亚男之父吴保初，《杭州白话报》主笔林万里，中国教育会会长蔡元培，《苏报》主人、陈撷芬之父陈范。此次集会，"各女史则因为时已晚，未及演说"[22]，但该会的成立无疑为年底爱国女学校的开办奠定了基础。至此也可以说，吴孟班创立女学会、兴办女学堂的遗志，已一一实现。

吴保初在上海女学会第一次会议演讲时，即适时道及吴孟班的首倡之功，并预言："近日海上诸志士"已为邱公恪开追悼会，"他日诸女士应仿诸志士之吊公恪者，以悼孟班，又不卜可知矣"①。由此可知，6月24日以"同人公具"名义设立的"邱公恪追悼会"，因广告中明言是为"邱君公恪、吴夫人孟班夫妇，少年赍志，殊堪悲悼"[14]而起，因此，"同人"中之理应包含上海女学会成员，也在情理中。送挽联者有蔡元培与黄世振夫妇、吴保初、蒋智由等人，正见出此意。

## 女权撒手心犹热

将吴孟班创立女学会的目的简括为"提唱女子教育"，其实不够准确。吴氏在当时最为人知晓的功绩，实在提振女权。孟班生前，已有识者赠诗，极赞其为"女中见卢梭"；去世后，蔡元培、黄世振夫妇合作挽联，也专一表扬其于"支那奴隶之国，创闻男女平权"[1][11]。从同时代人的一致推许中可见，在中国女权思想流布史上，或更具体地说，即从戊戌变法时期称说的"男女平等"，到20世纪初开始流行的"男女平权"[23]，吴孟班无疑是其间的一位关键人物。

尽管1900年6月出版的《清议报》上，已译载日本石川半山(本名安次郎，1872－1925)的《论女权之渐盛》，令国人知晓了"女权"一词，但其毕竟属于"外论"，仍有待本土化。吴孟班的应时而起，便负起了这一责任。其为创设女学会专门撰写的《拟上海女学会说》一文，在中国近代妇女史上，本应是一篇极其重要的文献。笔者对于吴孟班之为"关键人物"的认定，也是因为有此一文存在。而其长期被埋没，则使思想史的链条中缺失了一环。

对于接受西方教育的人来说，1901年是进入新世纪的第二年，一种"世纪初"的新鲜与兴奋，尚滞留未去。石川半山既已断言："男女之竞争，创于十九周年；……实为二十周年一大关键也。"[24]《拟上海女学会说》的开篇于是也首先对19世纪作了回顾。在吴孟班这位中国先进女性的眼中，上世纪的精神成果更有意义的部分，即体现在女权的增长上：

> 呜呼！十九世纪之文明进化者，果何在乎？此最近世之第一大问题，不可不知者也。盖十九世纪之文明进化者，女权增进之世界也。女权何以能增进？由妇女学识之有进步也。

文章后半，吴氏又预言："吾知春雷一动，万蛰皆苏，进步之例，愈进愈骤，女权女学，必应时而起矣。安知二十世纪之老大帝国，不大冲突于世界乎？"②就目前所知，这大概是晚清国人最早谈及"女权世纪"话题的文章。1903年，金一(天翮)作《女界钟》，进一步指认："十八、十九世纪之世界，为君权革命之时代；二十世纪之世界，为女权革命之时代。"③随后丁初我、柳亚子等人的说法，虽在重复金一之言④，但实际上

---

① 吴彦复主政《第一次女学会演说》，《女学报》第2期，1898年8月3日。

② 吴长媛：《拟上海女学会说》，《中外日报》，1901年4月7日。以下凡出自此文者，不再注。

③ 金一：《女界钟》第56页。《女界钟》于1903年出版，1904年再版，后者未注明出版单位。

④ 柳亚子用的是征引式："西哲有言：十九世纪民权时代，二十世纪其女权时代乎？"(《黎里不缠足会缘起》)《女子世界》主编丁初我(名祖荫)的原话是："欧洲十八九世纪，为君权革命世界；二十世纪，为女权革命世界。"(《女子家庭革命说》)二文分刊1904年3月、4月《女子世界》第3、4期。柳文系为倪寿芝的代笔之作。

所有诸说，包括金一在内，均是吴孟班此论的回音。

就女权与女学的关系而言，吴孟班认为："夫人有学识，斯有权力；有权力斯可抵制外侮。"并以之为"强权学者发明之公理，万不可犯者也"。将强权论者向外的扩张、侵略性，转化为自强以制外敌，确能见出吴氏运用外来学说的自主立场。而女权既以女学为根基，言及中国的衰弱之原与女权的丧失，吴孟班也必追究到女学的式微：

> 吾中国二千年女权之遏塞久矣。推原其故，岂非妇女不学之故哉！夫惟不学，权利尽失，于是男子遂得非理加之，奴隶、玩物，皆不免焉。积而久之，妇女亦自甘于奴隶、玩物，习焉不觉矣。此人群之所以不昌也。

此说表面看来，与梁启超1897年在《变法通议·论女学》中讲"妇学实天下存亡强弱之大原也"[25]相似，但从女学到强国之间，吴氏已明确添加上"女权"一节。也就是说，女子教育不再单纯以国家富强为唯一目标，女性自身的权益已在考虑之内。此乃吴孟班在20世纪初倡导女权学说的最大意义。

女子失学、女权丧失固然是由于男子的压迫，但在吴孟班眼中，更可怕的还是女性的自我奴役所导致的永世沉沦：

> 于此二千年昏黑世界中，有一人焉，不自甘于奴隶、玩物，起而抗之，则举世之人，莫不戮之辱之摧之梏之。非独男子然也，女子亦目之为怪物，相戒而不敢从。驯至屏息低首，宛转依附，以受压勒抑制为公理，以柔顺服从为义务。深闺幼闭，永不见天日，鞭挞詈骂，甘受不辞。人生之酷烈，至斯极矣，岂不痛哉！岂不痛哉！

由吴孟班发端的对于女性自身的深刻反省，日后也繁衍成为晚清妇女论述的一大主题。这种来自女性的批判，甚至比男性的声音更加激越。如胡彬夏以《论中国之衰弱女子不得辞其罪》[26]为题撰文，便直言："吾中国积弱之故，彼二万万之男子，固不得辞其责，然吾所尤痛心者，乃二万万之女子也。"对其"尤痛心"的中国妇女状况，胡氏使用了极为严厉的词语加以斥责："识见卑陋，眼光如豆"，"自私自利"，"妄尊妄大"，"自居于玩物而不辞"，诸如此类尚属轻言；而谓之"蠢如鹿豕，呆如木石，安怪人之呼为下等动物也"，则已迹近辱骂。是又将吴孟班的女性自省推至极端。

相比而言，首先发言的吴孟班所作批评因贴近历史情境，分寸把握亦最适当。她虽然也痛恨女子的自甘束缚，但还是对中国女性的觉醒抱有很大期望：

> 中国民智不开，民气不振。男子既甘伏于专制政体之下，而女子亦受缚于男子权界之内。祸根不拔，谬种斯传，遂以国政非民人所干预，公论非妇女之所发，致使文明诸邦，目我有野蛮之行，无爱国之心者也。呜呼！吾中国其果有野蛮之行乎？吾中国人果无爱国之心乎？是大不然。盖体积庞大，则感觉必迟；压制既久，则抵抗斯难。故非受大创则不醒，非生大力则不敌也。

而这一"大创"，先有甲午之战，后有庚子之变。其所"生大力"，则于甲午以后国民精神的觉醒，女学堂与不缠足会的相继兴办方面开始有所表现。庚子之役的创巨痛深既十倍于甲午，"物穷必反，理之固然"，吴孟班因此对20世纪中国女性生存状态与精神面貌的改变信心十足。

不过，上述女性自觉意识的发生以及对中国"女权女学，必应时而起"的期待，无论在吴孟班还是胡彬夏，无一例外，都是以欧美、日本为参照与取法对象。胡为留日学生，此节不必说；吴之出身教会女校，英文亦佳，对西方女性生活及女权运动的状况，显然也深有了解。其称说：

> 方今之世，文运渐进，风气大开。人类同等、男女平权之说，遍唱于欧美、日本诸邦。于是有矫良妇女风俗之会，有妇女参与政权之议。呜呼！此真文明发达之所由来矣。

结合吴氏对于传统社会"国政非民人所干预，公论非妇女之所发"的抗议，可以看出，其设立女学会，最直接的目的虽在"提唱女子教育"，但由仿效欧美的增进女权，进而要求妇女参政权，也已尽在念中。孟班谢世后，时人一致推崇其"志趣远大"[4]，而只有在这一层面上理解，方可算是穷尽其义。

最能确凿证实吴孟班对后来者思想影响的，还是黄钧（字菱舫）1903年所作《〈女界钟〉序》[27](P5-6)对《拟上海女学会说》的大面积复述。这些以黄女士口吻写出的文字，经核对，实际大多出自吴文。如果说，女性异端遭受来自内部的群体围攻可能是由于先觉者面对着共同的历史处境，因此黄序中也使用了

几乎与吴孟班完全相同的词语：

屏息低首，宛转依附，深闭幽锢，二千年矣。纵有不甘于奴隶、玩物，大声疾呼，起而抗之，则举世之人，莫不戮之辱之摧之梏之。非独男子然也，女子亦目为怪物。悍者肆口诋毁，弱者腹诽远走，相戒不敢信。

而黄文在另一处所说："嗟夫！人有学识，斯有权力；有权力斯可抵御外侮。此固强权学者发明之公理，近士夫所谓物竞主义，上九天，下九渊，前千年，后万祀，神圣豪强、颛蒙衰弱所莫或犯、莫或异者也。"很明显，这不过是在前引吴言"夫人有学识，斯有权力；有权力斯可抵制外侮。此强权学者发明之公理，万不可犯者也"之中，加进了一些无关紧要的修饰语。

黄菱舫对于吴孟班思想的复制，最重要的是下列引言：

凡世界人群智识学业之进步，其事万端，而其元素有二：曰社会，曰教育。言社会则妇女为丈夫之愿[顾]问；言教育则妇女尤为幼稚之导师。是以全国之民智民气，妇女可以转移之。

这段黄序中的精妙之论，亦本于《拟上海女学会说》，且吴孟班的论述更突出了其时作者独有的女权意识：

凡人种智识术业之增进，具[其]事万端，而大要有二：一则由于社会之改良，一则由于教育之得绪。从社会上言之，妇女者，固丈夫之顾问也；从教育上言之，妇女者，又幼稚之导师也。是故女学者，全国文明之母；女权者，万权之元素也。

此言明显为后来流行一时的"女子者国民之母也"[28](P91-98)的雏形，晚清诸多关于女性与社会以及女性自我改造的命题，均由此生发出来。而其将妇女辅佐丈夫、教育子女的家庭功能放大到社会与教育的范畴，也为女性由传统向现代的角色转变提供了有效的理论支持。据此，女学与女权的重要性被提高到"文明之母"与"万权之元素"的顶点，这在吴孟班的论述脉络中，既很顺理成章，却又是对"男尊女卑"旧秩序的巨大颠覆。

实际上，黄菱舫尽管在《〈女界钟〉序》中大量抄录了吴孟班的言论，然而，其对吴氏以女权为立论基点的思路仍然少有体贴。统观《拟上海女学会说》全篇，吴孟班与当时倡导"女学"的男性论者如梁启超、金一等人最大的不同在于，她更看重的其实是"女权"。当然，吴氏也会把"欧美诸国"的"人群昌炽"、"势力充分"归因为女学与女权的进步，但由于她始终坚持女性立场，因此，"女权"对她而言，便成为毋庸置疑的第一义。"增进妇女之学识"的目的固然是为了"发达妇女之权力"，而经由女学会的设立，吴孟班期待"他日"能够"发明"的，也是"女子于世界中为男子对待之半之义，女子有言论思想独立自主之行之理"。甚至直到文章结尾，吴氏的呼唤仍集注在女性的自由与幸福：

呜呼！吾二万万之女子，其将永远为奴隶、为玩物，以终此天长地久之世界乎？抑将奋然兴起，并力竞进，以享文明之幸福耶？世有抱扶衰起微之志者，必投梭而起，以从吾游矣。

这就是说，救国自然为女子不容推卸的责任；但女性先要自救，先要享有充分的权利，才能够担负起救亡的使命。

从女子解放必须成为女性自觉的意识出发，吴孟班也站在新世纪的门槛，对此前中国的女性启蒙历史进行了反思：

往者甲午之役，大梦始觉，国民精神，于斯唤起。识时诸子既大声以告海内，而女学堂、不缠足会相继而起，女学之说，此为权舆。然发难者，类皆士夫，而女子阘茸，不能自竟。

对女性依靠男性启蒙、解放的状况深致不满，吴孟班于是将女子的自我觉醒、自立自强看得格外尊贵。而在倡立上海女学会的过程中，吴氏的女权独立品格也得到了充分的展现。

尽管为寻求道义声援，吴孟班曾投稿《中外日报》，发表《拟上海女学会说》。而一旦感觉汪康年有"悲其志，悯其弱，起而倡导之、赞助之"的意向，吴氏的表态也堪称经典。她一方面表示"其所以仰望大力"，乃是因为"发轫之始，必由群力；先河之导，端赖前哲"，因此，女学会的各项事业也需要男子的帮助；但最引人注目之处，还是吴致汪函中明白表达出的坚定的女性自主立场。其言曰：

然男女有限，责任攸别。夫女学会者以妇女而办，妇女之事乃妇女之责任，与男子无与也。

若以为这仍不过是基于“男女有别”的传统礼教，那么，其接下来对于“今者效将伯之呼于公前，无乃自放弃其自由欤”的回答“是不然”，已表明吴孟班并未把争取女性自由的主动权交予男子。因而，其不放弃“群力”、“前哲”协助的努力，也绝不容许他人误读为“女子闯冗不能自立，终须男子辅持其旁也”[19](P334)。鉴于吴致汪函本属私人信件，其所表露的强烈的女性自尊心，应视为吴孟班最本真的心态。

无可否认，晚清的男性在女性自我意识觉醒的初始阶段，确乎充当了启蒙者的角色。但觉察到这种来自男子单方面的解放呼声与权利赠与，仍然无法使女子获得真正的自由独立——“权也者，乃夺得也，非让与也”；“夫既有待于赠，则女子已全失自由民之资格，而长戴此提倡女权者为恩人，其身家则仍属于男子。”①——晚清的女界先进很快也以纯粹女权主义者的思路与姿态，表明了其把握自己命运的意志与信心。而吴孟班恰是其中最早的觉悟者。在创立女学会一事上，拒绝男子的越俎代庖，便是其女权思想最集中的体现。

正因为吴孟班倡导女权给予人印象深刻，其去世后，各家悼诗也无一例外，均在此大做文章。未曾谋面的菡初作诗，起首即声言：“沉沉女界，平权孰伸？伟欤邦媛，笃志革新。”[29]痛惜其“郄驷不肯留，尺波犹电谢”[30]的吴保初，也以“同宗同志”的兄长身份，表彰吴孟班“解演三乘平等说，女权新史事堪嘉”[3][8]。而被梁启超在《饮冰室诗话》中引录的蒋智由诗句“女权撒手心犹热，一样销魂是国殇”②，更因切合吴氏生平、心事，堪称盖棺论定。

并且，热心女权作为吴孟班的个人标记，也在其时的文学创作中映现出来。邱公恪、吴孟班夫妇双双离世不久，一位在东京的留日学生撰写了《爱国女儿传奇》，在《新民丛报》刊出。该剧现仅见第一出“宴花”，其中上场五人，旦扮谢锦琴，影射因在上海张园拒俄集会上发表演说、声誉正隆的十六岁少女薛锦琴，净扮胡彦复即吴保初，生扮张枚叔即章太炎（字枚叔），小生扮邹公恪即邱公恪，小旦扮于孟班即吴孟班。无独有偶，戏中于孟班的上场诗，恰是一句“巾帼萧条缺女权”。而此出剧结尾时，众人准备合影留念，胡彦复又提议将此照“即名为中国四少年图”③，正对应着吴保初祭悼邱、吴夫妇的挽联“六少年界只存四人”[11]。

曾几何时，一度深深印刻在时人记忆中的女权先驱吴孟班，已长久为世人所遗忘。而一百年后，重读吴氏的遗文，其思想的锐利与深刻，仍令人钦佩不已。窥一斑而知全豹，晚清先进女性精神状态的自由与丰盛，也昭示出那是一个让人活得精彩的时代。

**参考文献：**

[1]紫舊客.赠吴孟班女士[J].清议报：86册，1901，(7).

[2]囚龛(吴保初).哭吴孟班女士(其二)[J].选报，1902，(9).

[3]嗜学堕妊[J].女报，1902，(1).

[4]追悼志士[N].大公报，1902-07-02.

[5]章太炎.致吴君遂书六(1902年5月16日)[A].汤志钧.章太炎年谱长编：上册[M].北京：中华书局，1979.

[6]志追悼会[N].游戏报，1902-06-26.

[7]道听涂说[J].新民丛报，1902，(3号).

[8]囚龛.哭吴孟班女士(其一)[J].选报，1902，(9).

[9]吴保初.《哭吴孟班女士》之陈诗注[A].北山楼集[M].合肥：黄山书社，1990.

[10]饮冰子.饮冰室诗话[J].新民丛报，1902，(12号).

[11]上海邱公恪吴孟班夫妇追悼会挽联选录[N].大公报，1902-07-04.

[12]宋恕.致孙季穆书[A].宋恕集：下册[M].北京：中华书局，1993.

---

① 林宗素：《侯官林女士叙》，金一《女界钟》第2页；龚圆常《男女平权说》，《江苏》4期，1903年6月。另参见笔者《晚清文人妇女观》第77－79页。

② 观云：《吊吴孟班女学士》(其二)，《新民丛报》3号，1902年3期。饮冰子《饮冰室诗话》(《新民丛报》12号，1902年7月)中曾引录。

③ 东学界之一军国民《爱国女儿传奇》，《新民丛报》14号，1902年8月。实则场上共有五人。此剧本《女报》6期(1902年10月)亦尝转载，编者称其“虽属游戏之作，然词句新丽，意趣激昂，极可感发人心，故录之以供同好”。

[13]包天笑.金粟斋时代的朋友[A].钏影楼回忆录[M].香港:大华出版社,1971.
[14]邱公恪追悼会广告[N].中外日报,1902-06-23.
[15]柳亚子.对于啸岑、华羿结婚时茶话会上各人演说的批评[A].中国革命博物馆,上海人民出版社编.磨剑室文录:上册[M].上海:上海人民出版社,1993.
[16]真中国之新民.原函[J].女报,1902,(4).
[17]任卓.吴孟班[A].女子尚友录再稿:卷二[M].手稿本,1942.
[18]覆真中国之新民函[J].女报,1902,(4).
[19]吴长姬.致汪康年书[A].上海图书馆编.汪康年师友书札:第一册[M].上海:上海古籍出版社,1986.
[20]吴长姬.拟上海女学会说[N].中外日报,1901-04-07.
[21]观云.吊吴孟班女学士(其一)[J].新民丛报,1902,(3号).
[22]女学会题名录[J].女报,1902,(2).
[23]夏晓虹.从男女平等到女权意识[J].北京大学学报,1995,(4):97-104.
[24]石川半山.论女权之渐盛[J].清议报:48册,1900,(6).
[25]梁启超.论学校六·女学(《变法通议》三之六)[J].时务报:23册,1897,(4).
[26]胡彬(夏).论中国之衰弱女子不得辞其罪[J].江苏,1903,(3).
[27]黄钧.黄菱舫女士序[A].金一.女界钟[M].1904.
[28]夏晓虹.晚清文人妇女观[M].北京:作家出版社,1995.
[29]蕴初.吊吴孟班女史辞[J].女报,1902,(6).
[30]囚庵.再哭孟班女士(其二)[J].选报,1902,(9).

**Wu Mengban: a feminist pioneer who passed away untimely**

Xia Xiaohong

(*Department of Chinese, Beijing University, Beijing* 100871)

**Abstract**: Wu Mengban, the organizer of Shanghai Women's Education Union, should be better remembered as a feminist pioneer in China. Having lived only 19 years, she was especially representative among China's energetic and daring youths of the time. The Union she established put forward its aims of enhancing women's education and developing women's rights for the first time among the modern women's organizations in China. With a consciousness of independence for women, Wu's thoughts played an important role in the evolution from "gender equality" to "equal rights for all genders."

**Keywords**: Wu Mengban, Shanghai Women's Education Union, women's education, women's rights

[责任编辑 立 华]

# 文化卫道与政治抉择

## ——以徐复观、钱穆为例的讨论

任 剑 涛

(中山大学 政治与公共事务管理学院,广东 广州 510275)

**摘 要**:在西潮的冲击下所形成的保守主义思潮中,以捍卫中国传统文化、尤其是儒家文化的基本价值为己任的文化保守主义构成了"文化卫道"景观。当保守主义透入到现代性政治的抉择时,则形成拒斥现代性政治的政治保守主义,文化卫道就此与政治抉择形成一种张力关系。徐复观从文化保守主义出发,走向了政治上的现代性道路;钱穆的文化保守主义落到现实政治层面,衍生出政治保守主义。前者是局部意义的保守主义者,后者是彻底的保守主义者。仅就这个角度来看,钱穆确实不属于"现代新儒家"的阵营。

**关键词**:文化保守主义;政治保守主义;政治现代性;徐复观;钱穆

**中图分类号**:B26 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2007)02-0095-08

在"西潮"东卷的时代,对于儒家的历史认知与现实处境采取什么样的姿态,成为一个思想家依违传统、迎拒现代必须要表白的问题。在这一思想处境中,思想家的选择可以区分为两类:一类是直接面对西方现代文化思潮,迎接现代的洗礼;一类是面对传统应对西方,承受拉锯的阵痛。对于前者来讲,体会的是现代生活方式的起伏跌宕;对于后者来讲,深思的是传统的处境与现代的前景。显然,比较起来,后者相对于前者的思想冲突要剧烈得多。站在从传统到现代演变的时代边沿上,文化道统的维护与政治变迁的决断之间,并不是一个简单的表态就可以解决的复杂问题。观察维护儒家道统而又关注民主政治的两位思想家——徐复观、钱穆,在文化卫道与政治抉择之间所采取的姿态,可以为我们理解这种思想矛盾,提供具有典范意义的思想个案。

## 一、文化卫道与儒家情结

眷顾传统,是徐复观、钱穆二人思想的共同特点。在中国传统受到西方现代的严重冲击的时候,对于传统的眷顾,实际上就是对于传统的捍卫。捍卫传统,当然不是说一定要捍卫传统的所有一切,而是捍卫传统中足以支撑现代人信念或对于美好生活的追求的那些精粹。所谓文化卫道,就是卫护传统文化中那些具有现代价值的精粹,也就是卫护那些我们通常所说的传统中的好东西①。徐复观在论道钱穆的时候就此有过道白:"我和钱先生有相同之处,都是要把历史中好的一面发掘出来。"[1](P188)这些"好的东西",类似于儒家的道统。犹如徐复观所讲的,不能一谈到道统就联想到极权主义,这是"一种最荒诞的说法"。其实,"统就是传承",讲统就是讲传统,就是讲从传统中创造[1](P53)。

收稿日期:2005-07-10

作者简介:任剑涛(1962- ),男,四川苍溪人,中山大学行政管理研究中心及政治与公共事务管理学院教授。

基金项目:本文系国家社会科学基金课题"公共理论研究"(04BZZ037)的中期成果,同时受教育部"新世纪优秀人才支持计划"、中山大学 985 二期"公共管理与社会发展哲学社会科学创新基地"资助。

这是文化卫道者的基本处境。常识告诉我们，文化卫道，依赖于三个相关条件：首先，有一个足以使得卫道者捍卫文化道统的历史理由。其次，有一个维护文化道统的基本价值的清理工夫。再次，有一个文化卫道的比较抉择问题，因为文化卫道总是卫道者在自身所处的文化环境不利于所认同的文化的发展的情况下，为自己的弱势文化辩护的比较文化处境。对于徐复观和钱穆来说，他们采取文化卫道的立场，就是因为这三个条件都是具备的。一方面，中国数千年的历史演进，形成了具有自己的文化价值根基、制度安排和生活方式的独特文化体系。这一体系既有随时序演进而呈现出来的朝代更迭，朝代与朝代之间，具有不同时代赋予的社会文化特色，因此给予卫道者追根究底的丰富意蕴。同时，这一体系还具有内含于各个时代的基本一致的价值观念、制度精神和生活底蕴，重温历史总给人一种面对现实的亲切感。另一方面，从中国传统文化中归纳总结出它的基本价值理念，既是一个面对传统的认知过程，又是一个选择自己文化认同对象的甄别行动，它给予卫道者在诸子百家、三教九流之间决定自己的价值立场和认同传统基本价值的思想过程以一种精神上的刺激和满足。面对传统，人们总是想区分出所谓"好"、"坏"，就是那些努力进行这种区分的人们试图在传统的复杂价值结构中分辨出是否具有值得自己认同的价值存在的体现。再一方面，像徐、钱二人对于中国传统的卫道心态，是在中国传统文化处于一个比较文化的弱势境地的情况下，从对于中国传统的先在性认同和对于西方现代文化的辩证立场中获得双重动力的。在与西方现代文化价值、制度安排和生活方式的比较中，他们分辨出中国传统中那些足以捍卫的成分来。而且由于是在比较中区分出的"好的"成分，因此对于中国传统中这些分辨出来的精粹，也就具有一种强势捍卫的心理支持。文化卫道者之捍卫式的、而不是分析式的心态，由此而形成。不是因为有支撑文化卫道者的足值骄傲的文化资本，他们就无法形成"卫道"的心态，而可能仅仅对传统怀抱一种依依惜别的心情。相对于这种依依之情，卫道的说法实在是对于强势捍卫某种文化的姿态的形容。这正是徐复观自信地说"中华民族的信念，是理而不是势，这是几千年的历史经验所培育、所证明的"[2](P115)这句话的依托，也是钱穆没有犹豫地断定"像我们当前学术界风尚，认为外国的一切都是好，中国的一切都要不得，那只是意气，还说不上意见，又哪能真切认识到自己以往历代制度之真实意义和真实效用呢？"[3](P7)的信心基础。

眷顾传统者，大多以眷顾儒家文化为思想特质。这是眷顾传统、文化卫道的立场得以维持的、必需的价值支持所驱使的。儒家之所以具有这样的地位，与儒家之作为中国传统文化的基本价值结构有关。徐复观首肯的"人性的人道主义"，钱穆赞赏的中国古代政治制度安排，都是因为有儒家的价值观念在支撑着。诚如徐复观所说，儒家精神之基本性格，实际就是中国文化的基本性格。"中国文化的基本精神，亦即儒家的精神。"[1](P65)在徐复观看来，儒家之基本的精神，就是两个："一为性善的道德内在说，以把人和一般动物分开，把人建立为圆满无缺的圣人或仁人，对世界负责。一为讲内在的道德，客观化于人伦日用之间，由践伦而敦'锡类之爱'，使人与人的关系，人与物的关系，皆成一个'仁'的关系。性善的道德内在，即人心之仁，而践伦乃仁之发用。所以二者是内外合一，（合内外之道）本末一致而不可分的。"[1](P65~66)归纳起来，徐复观对于中国传统文化精神，也就是儒家精神的勾画，可以以"内圣外王"来画龙点睛。正是这两种精神，使得中国文化成为与西方文化全然不同的两个文化系统。钱穆对于中国传统的眷顾，由此形成的卫道之对象化表述，在他所著的《国史大纲》一书中，有淋漓尽致的表现。论者强调他"一生为故国招魂"[4](P19)，就是强调他以儒家的基本精神为转型中国重建国家精神的举措。他对于中国传统的致意、眷顾与捍卫，在精神结构的层面，直接体现为对于儒家、尤其是儒家的创始人孔子，显现出的极为敬重的态度。"孔子为中国历史上第一大圣人。在孔子之前，中国历史文化当已有两千五百年以上之积累，而孔子集其大成。在孔子以后，中国历史又复有两千五百年以上之演进，而孔子开其新统。在此五千多年，中国历史进程之指示，中国文化理想之建立，具有最深影响最大贡献者，殆无人堪与孔子相比伦。"[5](P1)由此他对于"尊德性，道问学"以及"中庸"等中国传统思想的精粹的悉心发掘和价值

① 需要指出，文化卫道之"道"，在中国传统文化的范围内，一般与儒家道统之"道"联系在一起。但是，在现代语境中，道统之"道"并不是卫道者关心的主旨。他们卫道所主要关心的，可以用较为含混的"历史中好的东西"来指代。

重建，鲜明地体现于他所著的中国思想史著作之中①。这样的礼赞所体现出来的对于中国传统的捍卫心境，是我们不用体会就可以确切知晓的。

捍卫中国传统文化的道统，并从儒家思想价值的发掘入手，可以说是徐、钱二人文化卫道的共同性的表现。但是，徐、钱二人对于中国传统之"道"的捍卫进路、思想焦点以及现代价值辨析，则存在很大区别。这些区别的发生，既与他们的价值主张尤其是政治价值主张有关，也与他们的学问门径有关。钱穆文化卫道选择的是历史学的进路，徐复观文化卫道选择的则是思想史的进路。这是两种不同的思想方式。前者的思维兴奋点始终在既有历史事件及其阐释上，一旦以卫道的心态进入，确实容易落入一个为历史辩护而辩护的圈套之中。后者的思维兴奋点则在以思想的穿透力来批评和重建传统，因此不易滑向被传统制导的方向。这两种学问方式与思维进路，仅仅限定在价值层面上的时候，还不会有太大的历史判断差异，一旦坐实到政治生活，他们对于中国政治历史的判断，就会显现出价值判断的重大区别。

## 二、传统政治文化的总体评判

就徐、钱二人的价值主张，尤其是这种价值主张影响着的政治价值选择、中国政治史的重述与重建而言，他们的差异性比他们的共同性要明显得多。正是这种价值差异性与政治主张的区别，甚至使得徐对钱的批评显得毫不留情面。相对而言，在文化基本价值层面上来讲，人们面对传统的时候，维持某种价值的一致性，是比较容易的事情。因为，在中国传统文化的基本价值上，人们基于这类价值的超越时代的抽象含义，是可以具有认同的广泛兼容性的。但是，在现代政治基本价值面前，人们却不可能具有这样的弹性空间。因为现代政治基本价值与中国传统政治基本价值之间，以及现代政治制度与中国传统政治制度的架构性安排之间，具有一种结构上的对峙关系，要素上的对接状态。假如一个思想家在整体上对于现代政治价值的普适性进行抗拒的话，那么他就不可能认同现代政治基本价值，诸如自由、平等、博爱、人权、民主、宪政之类价值，他就会走向为中国传统政治辩护而辩护的境地。从另一个视角看，假如一个思想家以一种更为开放的心态处理中国传统政治基本价值、中国传统政治制度安排与现代政治基本价值、现代政治制度安排之间的关系，情形将有很大的不同，他也许就会在评价中国传统政治基本价值和政治制度安排的时候，表现出一种更为审慎的态度，从而对现代政治价值与现代政治制度安排与中国传统政治基本价值和政治制度安排之间的张力保持一种警惕。

其实，徐、钱二人对于中国传统政治与西方现代政治在基本价值、制度安排上的差异性认知，在起点上具有明显的一致性。他们都从二者具有的重大差异性上开始审视并评判两者的思想历程。徐复观指出："我认为中国文化与西方文化，在发轫之初，其动机已有不同，其发展遂分为人性的两个方面，而形成一完全不同性格。"[1](P62) 而且，他从西方文化的两个源头——希腊与希伯来着手考察西方文化的特质，并指出希腊文化对于西方近代文化性格形成所具有的独特意义。因为正是发源于希腊的理性精神与古典科学，催生了现代西方文化，并生长出具有其独特性的现代科学文化来。"中国文化的精神，亦即儒家的精神，和上述的恰成一相反的对照。"希腊的求知是为了理解自然，而中国人的求知，则是发源于人生的忧患。于是终于形成了两种不同品格的文化体系[1](P63-65)。

钱穆也强调中西文化的结构性差异。他认为，"关于中国与西方，由于民族不同，文化不同，而历史进程亦不同。上自政治组织，下至社会体制，双方莫不具有重大之相异点"[6](P120)。他以宗教为例，考察了这种差异，指出了作为社会中心力量的宗教或影响社会大而且巨的宗教，在中国历史上就从来没有存在过。钱穆的这一论说，总体意旨与徐复观是没有区别的。当然，我们已经可以觉察到，徐、钱二人在断定中西文化的结构性差异的时候，已经存在不可小视的预设性判断——徐指出的仅仅是不同，但是并未将二者安置在一个相互排斥的关系结构中。钱所指出的不同，似乎可以说包含着二者处于一种相斥关系的隐含意义。

① 比如参阅他的《中国思想通俗讲话》一类的普及性读物，以及《国史新论》一类专题著作，都可以发现他用心体会传统的心迹。

正是这种差异性，使得徐和钱对于中国传统政治文化的整体估价，产生了本质性的分歧。在徐看来，中国传统政治文化在整体上来说是一种专制政治文化。尤其是从中国传统政治制度的视角看问题，就更是如此。他认为中国传统政治制度的一套安排，就是以皇权专制为基本特征的。假如我们对于中国传统政治文化怀抱一种敬意的话，所能做的，不过是从其中挖掘民主性的现代因素。“我所发掘的却是以各种方式反抗专制，缓和专制，在专制中注入若干开明因素，在专制下如何保持一线民族生机的圣贤之心，隐逸之节，伟大史学家文学家面对人民的呜咽呻吟，及志士仁人忠臣义士，在专制中所流的血与泪。因而认为在专制下的血河泪海，不激发出民主自由来，便永不会停止。”[1](P188) 为此，他对于中国传统政治文化中政治理念上的人民主体与政治现实上的君主主体的矛盾加以揭示，并将中国传统治道的关键在于君道的一点关联性地加以分析。基于徐对于中国传统政治文化的这一整体估价，他着眼的焦点就落在了他瞩目的中国传统政治文化中的民主性因素上。于是，他悉心梳理儒家政治思想的德治思想，将孔子思想中的德治因素细细整理，将中国传统治道的德性因素加以挖掘，将儒家思想的基本性格以及限定和新生问题同时提将出来讨论①，从而为现代中国的民主转轨提供传统资源。

钱穆的思路大有不同。他对于中国传统政治文化的整体估价绝对是积极的。他断然指出，以西方政治权力体系从神权转进到王权，又从王权转进到民权为参照系，来判断中国传统政治的运作也会沿循同样的轨迹演变，是没有理据的。“若硬把中国政治史也分成神权时代与君权时代，那只是模糊影响，牵强附会，不能贴切历史客观事实之真相。”[6](P80) 由此，他将中国传统政治限定为与西方现代政治完全不同的政治形态，即西方现代政治乃是一种围绕权力问题展开政治运作的政治形态，民主的制度就是这样建立起来的。而中国传统政治理论，“根本不在主权问题上着眼”。“中国传统政治理论，是在官位上认定其职分与责任。”对于君的规定，不着意君权，而落在君职上面。对于大臣来讲，以宰相（丞相）为代表的官宦集团，恰恰是限制君权且使之理智运转的制度安排。他以宰相为皇帝的“副官”，发挥着制衡皇权的功用为立论基点，将整个中国传统政治制度认定为是一套权力有效制衡的制度体系。一方面，他将中国传统政治制度的整体结构特点概括为“士人政府”。在钱的眼里，这套政府体制，“既不能称之曰贵族政府，亦不能称之为军人政府或商人政府，若必为之特立一名称，则应称之曰‘士人政府’”[6](P122)。士人政府是中国传统政治文化之所以抵御专制，既发挥以学术领导政治的功能，又发挥教育民众的作用的积极有效的政府结构。谋道之士领导国家，使得国家运行于道义的基础之上，就是中国传统政治之受人夸奖的最重要理由。就中国传统政治制度具体的安排来看，钱穆着重指出了中国传统的教育制度、考试制度、选举制度与监察制度的有效性，以及使之有效的儒家教义所发挥出的引导作用。他认为正是这些制度安排，使得传统中国“虽在长期安定繁荣中，自由工商业对于国内国外皆不断有进步，而永不致有资本主义”，并且“绝不走上开拓疆土，侵略兼并的帝国主义路线”[6](P122-123)。于是，对于钱而言，中国传统政治并没有什么令人伤感的根本弊病，倒是流行于近代以来中国思想界的那种认为中国没有开出像现代西方那样的民主制度的论调，令人痛心。

面对中国传统政治进行整体判断的时候，徐与钱的观点显然具有重大差异。分析起来，徐、钱二人在政治价值的选择上，尤其是在中国传统政治文化的总体评判上所发生的对立性意见，是与他们文化卫道的姿态设定、文化卫道的社会结构选择、文化卫道的情感状态三个因素有关的。

就第一个方面来看，文化卫道，可以有整体主义的卫道方式与分解性的卫道方式两个不同的选择。整体主义的卫道，意味着卫道者必须将它所捍卫的对象整体性地维护起来。于是，不论是文化的基本理念、基本制度的安排，还是特定的文化生活方式，都是必须加以捍卫的。钱穆的文化卫道显然属于这种整体主义。而分解性的卫道，意味着卫道者将其捍卫的文化道统，区分为“好的”与“不好的”两个部分。不好的，并不一定就是坏的，可能只是不适应时代需要而已。好的，则是传统文化中那些与时代互动的文化精粹，它具有现代性蕴涵。换言之，在现代民主政治的大趋势中，中国传统政治之“好的”与“不好

① 徐复观《儒家政治思想与民主自由人权》一书所收《儒家建设之基本性格及其限定与新生》、《孔子德治思想发微》、《孟子政治思想的基本结构及人治与法治问题》、《中国的治道》等文章，可以印证笔者的归纳。

的"鉴别标准,就是中国传统政治文化中见容于现代自由民主与否的东西。显然,徐复观所取的立场是分解性的卫道立场。前者的立场显示着的是一种刚性的状态。它绝对不能在各个文化体系之间寻求互容互动的空间,使得文化的更新成为文化间互动的事情,而只能在原生的文化体系内部来寻找文化更新的资源。后者的立场显示着的则是一种开放的态度。它可以在中国的现代文化处境中,开放地择取有利于中国文化发展的因素,并对于中国传统政治文化的积极因素加以创造性地转换,从而在各文化体系之间集聚文化发展的资源。

就第二个方面,即文化卫道的社会结构选择来说,也可以区分为卫道者对于自己所在的文化传统的社会原生结构的捍卫以及卫道者对于原生文化结构的变迁引导两种选择类型。捍卫中国传统政治文化的原生结构,意味着卫道者对于原生文化结构的辩护心理与排斥相异文化结构的心理的同在,它的关注点在文化间具有的绝对的相异性。引导中国传统文化的现代变迁,意味着卫道者仅仅是基于具有普适性的文化价值,对于中国传统文化价值的保护,而不是停滞在这一价值的特殊性上。因此它对于具有差异性的文化间关系怀抱一种开放态度,对于文化间的资源互借怀抱一种积极的姿态,对于外来文化结构有效的政治理念、制度安排和生活方式予以批评性的接受和转化,使之成为自己文化系统自我更新的动力。钱的取向是前者,徐的取向是后者。

就第三个方面,即文化卫道的情感状态来讲,同样可以划分为卫道者以满怀的激情支持自己的判断和以冷静理智的判断支持自己的认识两种类型。前者表现出的是一种自我圆足的情绪状态。在这种情绪状态中,其他文化体系的价值与意义并不是一个足以引起人们重视的问题。因为他内心充斥着的是自我文化辩护的高昂热情。这种热情的燃烧,使得他必然产生一种贬低其他文化体系的心理情绪。钱对于西方现代文化的批评,就是基于这一心理基础的。后者表现的则是一种谦恭的文化心理。谦恭不等于自我贬低,也不等于仰别人鼻息。谦恭的文化心态使得人们面对自己的文化传统和别人的文化传统的时候,具备一种理性的评判眼光,从而能够具有一种吸纳优秀文化因子的心理基础。徐对于自己文化的忠诚感和对于西方现代政治文化的开放感之能够同时俱在,就是他所具有的冷峻理性使然。

## 三、政治现代性的弃取

其实,不论二人的具体差异,说起来,徐复观、钱穆对于中国传统政治文化的判断,体现出的并不仅仅是对于中国传统政治文化自身的判断或理解问题。对于中国传统政治文化的态度,隐含着的,恰恰是一个他们都不得不直面的问题:替代中国传统政治而起,对于中国传统政治形成几乎无法应对的挑战的现代西方政治文化,在他们那里究竟应该如何处置。就此而言,其实他们共同遭遇的,是一个政治现代性问题。

中国文化在现代处境中的位置是尴尬的。在现代文化、尤其是政治文化的发展历史中,西方现代政治文化的原发内生特性已经为人们所公认。而中国现代政治文化的兴起,则是后发外生的。后发是先发导引着的,这是后发的劣势。外生是内生催促着的,这是外生的弱点。在现代性政治将中国政治推向一个被动处境的情况下,一方面,中国人不得不面对现代性政治的挑战,另一方面又不得不面对自己政治传统的结构性变迁。这是一种双重的困局。一重困局可以表述为,面对西方现代性政治的时候,我们如何理解这一政治文化及其背后的理念、制度与生活结构。之所以说这是我们中国人要面对的困局,就是因为西方是一个在我们传统文化的结构中完全异在的东西。我们对于西方的文化观念是陌生的,对于西方的一套制度安排是不熟悉的,对于西方的整个社会生活模式的感觉是怪异的。认识西方现代文化,是我们不得不付出心力和代价的艰巨任务。另一重困局可以概括为,当西方现代文化以整体异在的面目出现在我们面前的时候,我们必须筹划应对它发出的严峻挑战,对自己的文化进行结构性重组。我们的文化不得不经历艰难的结构-功能的转型。

徐复观与钱穆对于我们的这一现代文化处境有深切的体会。钱穆一谈论中国文化的现代处境就表现出的那种校正近代以来的"文化偏见"的态势,显示出了他对于自己所在文化的实际处境的困惑。徐

复观对于中国文化现代处境中交汇着的诸观念因素与现实因素的紧张思考，所体现的也是一种焦虑。但是，二人对于这种处境的解除之方式，则是大为不同的。

徐复观选择了融入现代西方社会政治文化的进路。他以现代西方文化的基本价值为坐标，将民主自由与人权作为现代政治文化的基本价值，并以此来重新整理和评价中国传统政治价值观念和制度安排。从现代政治价值理念上讲，徐复观将诸如自由民主之类的价值观念，首先放置到人类共同拥有的价值观念的高度来对待。"自由主义的名词，虽然成立得并不太早；但自由主义的精神，可以说是与人类文化以俱来，只要能够称得上是文化，则尽管此一文化中找不到自由主义乃至于自由的名词，但其中必有某种形态，某种程度的自由精神在那里跃动。"[1](P290) 这一断定，体现出徐复观对于现代西方政治基本价值的内在认同。他不仅不排斥源自西方现代政治文化的自由价值，还将自由价值乃至于自由主义视为人类应当共同认取的价值观念。这是对现代政治主流价值的认同，表现出徐对于政治现代性核心价值的赞赏。他不仅认同政治现代性的核心价值，而且还以此为指引，致力于将中国传统政治文化中的自由元素提取出来，加以归纳、整理、提炼。并在西方知性中跃动的自由精神与在中国德性中跃动的自由精神的比较图式中，努力凸显中国传统政治中的自由价值。在这种思想自觉的引导下，徐将中国传统政治中与自由民主人权具有亲合关系的诸理念、制度安排和生活法则挖掘出来，加以提升，从而努力将政治传统性与政治现代性对接起来，将中国引向现代民主的道路①。假如用徐复观自己的话来形容他对于政治现代性的认同，那就是他勾画的一个对应图式——"以'民主'对'不民主'，以'自由'对'不自由'，以'反独裁'对'独裁'。"[1](P302) 就此去理解徐谈论自由民主、宪政法治等问题，就可以领会他的苦心孤诣。

钱穆对于现代性政治的态度与徐不同。他一方面指出中西政治文化的差异，以及它们所构成的绝对是两个类型的政治文化体系。假如说这一主张对于矫正近代以来中国人混淆中国传统政治的某些因素与现代自由民主的某些因素的实质含义不无意义的话，钱穆的思路就此往下的推移，就包含了拒斥政治现代性的明确意图。这就是他的政治致思另两个方面的内容所展现的东西。另一方面，他对于现代西方的政治文化，从基本价值到制度安排再到生活理念，都加以抨击：

> 西方历史，从其中古时期的封建社会，逐渐转移到现代的资本主义社会的一段路程中，尚有他们一番耶教精神从中弥缝，使他们的社会，不致立刻陷入纯功利观点的深潭。而且他们的帝国主义殖民政策，亦随同他们的资本主义齐步向前，使他们资本主义的内涵毒素，向外发泄，一时社会欣欣向荣，不觉病痛。但自两次世界大战以来，情形大不同。宗教信仰，急剧衰落，而有上帝迷失之叹。帝国主义殖民政策，一蹶不可复振，资本主义之内涵毒素，乃转向社会内部放射。不仅共产主义是唯物的，资本主义也是唯物的。指导政治的，完全是功利与唯物，更无道义与理想。此下的西方社会，显然将不得不变。[6](P130)

经过钱穆的这一分辨，西方的现代性政治简直就没有什么值得学习模仿的，而且借此将他的政治认同感转向中国传统政治，并将中国传统政治的自足性呈现出来。这种自足性，既体现为中国传统政治不需要战争，不需要革命，因此与西方现代政治的取向完全不同，也体现为中国传统政治和平发展的特殊性格，体现出中国传统政治避免了西方现代性政治的资本主义、帝国主义的根本弊端，更体现为中国传统政治可以在西方现代道路之外寻找到自己的出路。"斟酌国情，自求所适。"[6](P118) 钱穆经三步推论，首先将中西政治文化的差异性绝对化，然后在此基础上将西方政治文化的缺陷放大为整个文化的缺陷，从而在最后将中国传统政治文化的现代价值以一种超越了西方的方式拿出来，由此描绘出中国传统政治的光明前景。

徐复观是认同政治现代性的，钱穆对于政治现代性的放弃也是明显的。徐与钱同样从中西文化的差异性着手处理中国现代的文化出路问题，可以说二人谈论中国文化的出发点与基本目的，都有类似的地方。但是，他们的思维路径在中国现代性政治的弃取上面，终于发生重大分流。

---

① 参见任剑涛《中国现代思想脉络中的自由主义》(北京大学出版社2004年版)第二章《自由主义的两种理路：儒家自由主义与西化自由主义》对于徐复观这类主张的分析，此处从略。

## 四、文化保守主义与政治保守主义

从徐与钱对于中国传统所怀抱的亲合态度来看，徐复观、钱穆都属于保守主义的思想阵营。不管他们是不是属于有特定含义所指的"现代新儒家"这一保守主义集团①。

但是，徐复观、钱穆的保守主义之保守的对象是不同的。徐复观从文化保守主义出发，走向了政治上的现代性道路。钱穆的文化保守主义落到现实政治层面的时候，衍生出政治保守主义。前者是局部意义的保守主义者，后者是彻底的保守主义者。仅就这个角度来看，钱穆确实不属于"现代新儒家"的阵营。

在徐复观的眼里，钱穆的政治保守主义是必须进行严肃批评的。之所以必须进行严肃的批评，有如下三个原因。其一，钱穆对于中国传统政治文化的解读是误读误解的。其二，钱穆对于西方现代政治文化的判断是偏狭的。其三，钱穆对于现代中国人的民主政治诉求是漠视的。从第一个方面讲，徐复观指出，钱穆从早年的《国史大纲》到晚年的游历讲学、接受传媒访谈，对于中国传统政治文化的解读，都包含了刻意的曲解。他的批评异常地严厉，他指钱穆"假史学家之名，以期达到维护专制之实的言论……未免太不应当了"[1](P177)，进而一一分析钱穆对于政治词汇的曲解（比如将丞相解为副官之类）、以及对于秦汉政治的曲解（比如对汉文帝汉景帝事件的解读，对司马迁事件的举例分析），并结论性地强调"从史学的基础在史料的立场来说，钱先生的史学著作，是不宜作一般读者之用的。钱先生天资太高，个性太强，成见太深，而又喜新好异，随便使用新名词，所以他对史料，很少有分析性的关联性的把握，以追求历史中的因果关系，解释历史现象的所以然；而常作直感的、片段的、望文生义的判定，更附益以略不相干的新名词，济之以流畅清新的文笔，这是很容易给后学以误导的"[1](P178)。就第二个方面看，徐认为钱穆将史学家们借用的现代西方的政治学术话语当作"空洞的词汇"是有问题的。其实，不管是"封建主义"、"封建时代"还是"封建社会"之类用来分析中国传统政治的词汇，都是在历史相关性基础上进行的归纳概括，并不见得就完全与中国历史无关。而当钱穆将平民出身作了皇帝的政府视为"平民政府"的时候，倒恰恰是落入了抽象名词的圈套。正是钱穆自己对空洞名词的含义没有清理清楚，所以他对于现代政治的基本术语的运用是混乱的。就最后一点来说，徐认为钱穆陷入了"发掘二千年的专制不是专制，因而我们应当安住于历史传统政制之中，不必妄想什么民主"的陷阱，因此，他对于近代以来中国人民吁求自由民主的呼号冷漠相待，而忙于洗涤专制，落到一个可笑的境地。"至于不谈制度，不谈时代背景，不谈群体生活状况，而仅谈有故事可谈之人，这是把人从时间空间中挂空，把人与生活的关系切断，把历史变成幼稚园的连环图画"，可见钱穆的史学是"独为其难了"[1](P187-188)。

钱穆的政治保守主义是比较强势的保守主义形态，它的根底是文化保守主义。文化保守主义提供给政治保守主义以价值支持、以信心保证、以理想形态。因此，它足以为政治保守主义捍卫既有政治传统，为既有的政治制度安排、政治生活方式的正当性进行理直气壮的辩护。而政治保守主义反过来又对于文化保守主义发生支撑作用。因为政治保守主义将文化中最具有现实性指向的制度因素加以捍卫，使得保守主义可以站稳在实际的社会生活之中而不至于动摇。这在钱穆那里，有自觉的意识。一方面，他认为"政治乃文化体系中一要目。尤其如中国，其文化的精神偏重在人文界。更其是儒家的抱负，一向着重修齐治平。要研究中国传统文化，绝不该忽略中国传统政治"。另一方面，他认为"政治制度，必然得自根自生。纵使有些可以从国外移来，也必然先与其本国传统，有一番融合媾通，才能真实发生相当的作用。否则无生命的政治，无配合的制度，决然无法长成"[1](序)。道理实在是在理。但是，政治保守主义显示其思想特质的，恰恰是对于历史上和现实中存在过的政治理念、政治制度与政治生活方式正

① 余英时就尽力辩称钱穆不属于所谓的"现代新儒家"阵营。因为他认为钱既无门户之见，也对于儒家心性传统缺乏排斥性的认同。参见余氏著《钱穆与新儒家》所收的《钱穆与新儒家》一文。而被称为"大陆新儒家"的罗义俊所编的《评新儒家》（上海人民出版社1991年第2版）一书，也没有将钱穆纳入其中。

当性的辩护，这种辩护常常走向对政治结构性变革的排斥。这正是徐复观高度警惕的事情。

近代以来，中国的保守主义有一个开阔的社会发展空间。原因很简单，因为我们的现代变迁不得不首先处理好传统与现代的关系问题。这使得我们必须面对中国传统文化。这种面对，就是我们亲合传统的最切近最丰厚的支援性资源。但是，保守主义面对的是一个文化价值与政治决断之间必须有所割离的尴尬处境——他的保守主义只能表现在文化价值领域，而不能转移到社会政治生活领域。否则，保守主义就变成为僵化的守护传统的思想。哪怕就是像钱穆那样，他是着意改变中国社会的，但是愿意变革的动机，在政治保守主义的驱动下，绝对会走向抵制中国人接受现代性政治、现代性文化的地步。由政治保守主义支持的文化保守主义，就此脱离开时代的氛围，滑向了一个力图矫正时弊而被时代疏离的极端。徐复观那么严厉地批评钱穆，就显现出钱穆那种政治保守主义已经不见容于开明的文化保守主义者了。这也是值得中国现代思想史上的保守主义者深思的一段思想公案。

**参考文献：**

[1]徐复观. 儒家政治思想与民主自由人权[M]. 台北：台湾学生书局，1988.

[2]徐复观. 学术与政治之间：甲集[M]. 台北：中央书局，1956.

[3]钱穆. 中国历代政治得失[M]. 北京：三联书店，2001.

[4]余英时. 钱穆与新儒家[M]. 上海：上海远东出版社，1994.

[5]钱穆. 孔子传[M]. 北京：三联书店，2002.

[6]钱穆. 国史新论[M]. 北京：三联书店，2001.

**Cultural defendism and political choice**

**——a comparative study of Xu Fuguan and Qian Mu**

Ren Jiantao

(*School of Politics and Public Affair Management, Zhongshan University, Guangzhou* 510275)

**Abstract**: Cultural conservatism which was formed under the strike of Western tides of thoughts constituted an interesting view of defending conventional moral principles in the effort to defend Chinese traditional culture as a whole, especially the basic values in the Confucian culture. When coming to a choice before modernistic politics, cultural conservatism could become political conservatism, thus a strain between cultural defendism and political choice. From a standpoint of cultural defendism, Xu Fuguan chose political modernity, whereas Qian Mu turned to political conservatism, which means the conservatism in the latter case was more thorough. Qian certainly does not belong to the school of Neo-Confucianism.

**Keywords**: cultural conservatism; political conservatism; political modernity; Xu Fuguan; Qian Mu

[责任编辑　刘京希]

文 史 哲
2007 年第 2 期(总第 299 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2007(Serial No. 299)

# 论朱熹《大学章句》的解释特点

陈 来

(湖南大学 岳麓书院国学研究基地,湖南 长沙 410082)

**摘 要**:朱熹《大学章句》的特点是:以明德—气禀—复其明德为基本结构,以明德为心的本然之体,从而赋予《大学》一种心性论的诠释。这种高度心性化的经典诠释为道学的发展提供了经典理解的依据。而在朱子的《大学》解释的功夫论中,一方面,格物和诚意居于核心的地位;另一方面,为学次序的关注成为朱子基本的问题意识。简言之,人的为学,必须遵照《大学》以格物为起点的顺序,一切功夫以存天理、去私欲的道德修养为中心。

**关键词**:朱子;《大学章句》;明德

**中图分类号**:B244.7 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2007)02-0103-09

朱熹的四书研究是理学化的四书体系的集中代表。朱子的四书研究,是在整理、编辑北宋以来儒家(主要是道学,也包括与道学亲缘接近的其他儒者)对四书的解释的基础之上,以二程道学思想为主轴,并经过对北宋以来儒家各家的四书解释的全面反思和批判继承,所建立起来的。由二程在北宋开创的注重四书的学术运动,到朱熹手中真正定型和兴起,并借助后来朱子学派的努力发扬,使四书成为宋元明清儒学思想的新的经典体系。

朱子早年就对北宋和南宋初期儒学关于《论语》、《孟子》的解释做过整理和编辑,在他四十多岁时写成了四书注释的初稿,此后一直不断修改。朱子在其晚年守漳州的任上把四书合刊为一。他对《论语》、《孟子》注释称为《集注》,对《大学》、《中庸》的注释称为《章句》,所以后来统称《四书章句集注》,简称《四书集注》。在《四书集注》外,他还著有《四书或问》,对其《四书集注》中的义理论点和素材取舍加以说明和发挥。本文以《大学》为主,论述朱子儒学思想的特色;但主要不是从解经学的角度观察《四书集注》,而是力图展示朱熹是如何通过其《四书集注》阐发其儒学思想的。

## 一、《大学章句序》

在朱子的四书著作中,对《大学》的研究和阐发,最具有代表性,也最集中地表达了朱子的儒学思想。让我们先来看《大学章句序》:

> 大学之书,古之大学所以教人之法也。盖自天降生民,则既莫不与之以仁义礼智之性矣。然其气质之禀或不能齐,是以不能皆有以知其性之所有而全之也。一有聪明睿智能尽其性者出于其间,则天必命之以为亿兆之君师,使之治而教之,以复其性。此伏羲、神农、黄帝、尧、舜,所以继天立极,而司徒之职、典乐之官所由设也。
>
> 三代之隆,其法寖备,然后王宫、国都以及闾巷,莫不有学。人生八岁,则自王公以下,至于庶人之子弟,皆入小学,而教之以洒扫、应对、进退之节,礼乐、射御、书数之文;及其十有五年,则自天子

收稿日期:2006-09-25

作者简介:陈来(1952- ),男,浙江温州人,湖南大学岳麓书院国学研究基地兼职教授,北京大学哲学系教授,博士生导师。

之元子、众子，以至公、卿、大夫、元士之适子，与凡民之俊秀，皆入大学，而教之以穷理、正心、修己、治人之道。此又学校之教、大小之节所以分也。

夫以学校之设，其广如此，教之之术，其次第节目之详又如此，而其所以为教，则又皆本之人君躬行心得之余，不待求之民生日用彝伦之外，是以当世之人无不学。其学焉者，无不有以知其性分之所固有，职分之所当为，而各俛焉以尽其力。此古昔盛时所以治隆于上，俗美于下，而非后世之所能及也！

及周之衰，贤圣之君不作，学校之政不修，教化陵夷，风俗颓败，时则有若孔子之圣，而不得君师之位以行其政教，于是独取先王之法，诵而传之以诏后世。若《曲礼》、《少仪》、《内则》、《弟子职》诸篇，固小学之支流余裔，而此篇者，则因小学之成功，以著大学之明法，外有以极其规模之大，而内有以尽其节目之详者也。三千之徒，盖莫不闻其说，而曾氏之传独得其宗，于是作为传义，以发其意。及孟子没而其传泯焉，则其书虽存，而知者鲜矣！

自是以来，俗儒记诵词章之习，其功倍于小学而无用；异端虚无寂灭之教，其高过于大学而无实。其他权谋术数，一切以就功名之说，与夫百家众技之流，所以惑世诬民、充塞仁义者，又纷然杂出乎其间。使其君子不幸而不得闻大道之要，其小人不幸而不得蒙至治之泽，晦盲否塞，反复沉痼，以及五季之衰，而坏乱极矣！

天运循环，无往不复。宋德隆盛，治教休明。于是河南程氏两夫子出，而有以接乎孟氏之传。实始尊信此篇而表章之，既又为之次其简编，发其归趣，然后古者大学教人之法、圣经贤传之指，灿然复明于世。虽以熹之不敏，亦幸私淑而与有闻焉。顾其为书犹颇放失，是以忘其固陋，采而辑之，间亦窃附己意，补其阙略，以俟后之君子。极知僭逾，无所逃罪，然于国家化民成俗之意、学者修己治人之方，则未必无小补云。[1](P1-2)

《大学章句序》是《大学章句》的要领，也是朱子学的重要文献之一。此文写于朱子60岁时，是在朱子整个思想成熟定型之后，也是在他《大学章句》初稿完成十几年之后，所以这篇文字颇能代表他的主要思想。其中包括：

第一，论大学作为教育制度建立的人性论根据。朱子肯定，人人都具有天所赋予的仁义礼智之性；但并不是人人都能知其性、都能全其性。所谓"知其性而全之"，知其性是指对天赋的道德本性能有自觉的了解，全其性是指能完全地保有自己的本性并把它实现出来。为什么人人都有道德本性，却不能知其性、全其性呢，这主要就是"气质之禀"所发生的影响，气质的驳杂使得人往往偏离了自己的本性。由于在圣人以外，大多数人都受到气质不纯的影响，从这里便产生了人的教育的必要性，以改变和去除气质的这种影响。教育在起源上就是气质纯粹的圣人主持教化教育，以使得人人能够恢复其本性，这就是"复其性"。可见，此篇序文一开始就通过"知其性"、"全其性"、"复其性"这样一些概念，说明了人性的本质内容和现实状态，说明了教育与人性的关系。

在这种人性论里，以"性"和"气"对举，二者都是个体人与生俱来的内在要素，也是影响人的道德自觉和道德实践的主要因素。性是人的本质，而气质则会造成对于本性的蒙蔽、遮蔽。人必须通过修身而去除气质的消极影响，使本性回复到不受蒙蔽和遮蔽的原初状态。这是朱子大学解释的基本哲学框架和出发点，其他具体的解释和发挥都是在此基点上展开的。朱子针对大学教育指出，复其性不是仅仅由个人所能决定和完成的，"君师治教"（君之治、师之教）是一般人得以复其性的重要条件。教化、引导和学校的作用是非常重要的。

第二，指出古代学校之教，分为小学和大学两个阶段。8岁入小学，15岁入大学；小学的教育内容是"教之以洒扫、应对、进退之节，礼乐、射御、书数之文"，大学的教育内容是"教之以穷理、正心、修己、治人之道"；庶人子弟皆入小学，故小学是全民教育；民之俊秀，皆入大学，故大学是精英教育。以此说明大学以小学为基础，大学是小学的发展和提高，小学更多是实践性的教育，大学更多是理论性的教育。西周以来的古代的教育是否的确如朱子所说，自然并不一定，但从这些说法可以看出朱子对于教育的理解。

第三，指出化民正俗的重要性。在序文中朱子明白表达出，不仅学校教育着眼于全民，所谓"当世之

人无不学"；而且即使是大学，也并非只与君子精英有关，强调大学之教不仅与"学者修己治人"有关，也与"国家化民成俗"有关；不仅与"治隆于上"有关，也与"俗美于下"有关。因为就教育和学习的内容而言，儒家的学校教育与佛教不同，对士大夫来说，是"本之人君躬行心得之余"；对普通民众而言，"不待求之民生日用彝伦之外"。所以，其教育的结果，"其学焉者，无不有以知其性分之所固有，职分之所当为，而各俛焉以尽其力"。学习者经过学习，不会脱离人伦日用，而能够更加理解自己的性分和职分，在其本职位置上尽伦尽职、尽力尽心。每个人都在其社会职位上尽其力，国家自然就得化民成俗之效了。"性分"指个人命定的社会地位和活动限度，"职分"是指对所处社会地位承担的责任和义务，性分的概念本出自郭象，朱子则由此阐明儒家教育具有积极的社会功能，即使人安其性分，尽其职分。

第四，说明《大学》的作者和思想归属。朱子根据二程"《大学》孔氏之遗书"的说法，认为孔子既非尧舜这样的"君"，也不是司徒乐正这样的"师"，无法施行君师之政教；所以孔子在当时只能把古代小学、大学的先王之法"诵而传之"于后，《大学》一篇就是对于古代大学明法的阐扬。《大学》对古代大学的阐发，无论是从"规模"之大，还是"节目"之详，都已无余蕴。经的部分是孔子所述，传的部分是曾子所作，前者称圣经，后者称贤传。《大学》的思想由孔子传之曾子，再传之孟子；孟子以后，虽然此篇还在，但这个思想便失传了。直到北宋，二程兄弟才开始重视和表彰《大学》，从《大学》本文中接续了孟子后失传的大学思想，而朱子自己则是继承了二程，为了时代的需要，阐明"国家化民成俗之意、学者修己治人之方"，著成了《大学章句》。

## 二、《大学》经一章的解释

《大学》开篇的文字为：

> 《大学》之道，在明明德，在亲民，在止于至善。知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。其本乱而末治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也！[1](P3-4)

朱子将这一段视为"经"，把"《康诰》曰克明德"以后直至结束的文字视为解释和发明"经"的"传"。先秦文献有经传体，经是阐述本旨的，传是对经的发挥、解说。朱子认为，掌握了经、传的分别，才能理解大学的结构。

上面所引的这段，在《大学章句》书中被称为"经一章"，"《康诰》曰克明德"以后的文字被分为"传一章"到"传十章"。由于此书把原无分章的《大学》本文加以分章排序，所以称为"章句"。

经是最重要的，故朱子把上引的经一章分成若干句，分别进行了审慎的注释。朱子对经一章的解释可分为两大部分：第一部分是从"大学之道"至"则近道矣"；第二部分是从"古之欲明明德"至"未之有也"。照朱子的了解，每一部分各含两节和一个小结。

先看第一部分：

> 《大学》之道，在明明德，在亲民，在止于至善。程子曰："亲，当作新。"大学者，大人之学也。明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。但为气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏；然其本体之明，则有未尝息者。故学者当因其所发而遂明之，以复其初也。新者，革其旧之谓也，言既自明其明德，又当推以及人，使之亦有以去其旧染之污也。止者，必至于是而不迁之意。至善，则事理当然之极也。言明明德、新民，皆当至于至善之地而不迁。盖必其有以尽夫天理之极，而无一毫人欲之私也。此三者，大学之纲领也。[1](P3)

《大学章句》一开始便提出了对"大学"的著名解释：大学者，大人之学也。这里的大人，其意义是生理的还是道德的？在这里并没有说明。这一点在《大学或问》中得到说明："或问大学之道，吾子以为大人之

学，何也？曰：此对小子之学言之也。”小子之学为小学，可见这里的大人是就年龄而言，大学亦是对小学而言。

然后朱子开宗明义地宣明，《大学》开篇的一句话中提出了大学之道的三个重要观念：明明德、亲民、止于至善，朱子把这三者称之为“大学之纲领”，简称三纲领。明明德的“明德”指心，心有三个特点，一是虚灵不昧，二是心具备众理，三是心能应接事物。就人得乎天的本心而言，是光明不昧的，这就是明德。明德的明，既是心知的功能，也是德性的状态。但由于人生而后有气质的偏重，有人欲的蒙蔽，使得本来光明的心变为昏昧的心，本来的光明就被遮蔽了。虽然被遮蔽了，本来的光明还是存在的；虽然部分被遮蔽了，还是会个别地发显的。如同明镜沾染了灰尘，便昏而不明。但明镜虽然沾染了灰尘，它本来的明亮并没有消失，只要擦去灰尘，镜子就能回复其本来的明亮。如果是一块木板，即使把它沾染的灰尘擦去，也不会呈现明亮，因为木板没有“本体之明”。人只要根据在日常生活中发显的光明，加以“明”的功夫，就可以回复到元初的光明。可见明德所指的心，是指本心，明明德就是明其本心。本心也称为心之本体。所谓明明德，具体说，即用明的功夫，去除气质的影响，恢复心之本体的光明。可见，朱子的解释是把明明德解说为复其本心之明，这一把“明明德”加以心性化的诠释，构成了他的整个《大学》解释的基础，也是理学的《大学》诠释的基本特点。

亲民的“亲”，朱子根据二程的意见，参考传文中对“新”的强调，认为当作“新”，即新民。新和明一样，都是动词，朱子以新为除旧之意，就是说，一个经过大学教育的人，不仅要自己明明德，还要新民；新民意味着还要使人民都能够去其本心的染污而明其明德。其具体意义当是指教化民众，和使人民能够去自新自明。

“止于至善”是指明明德和新民应该达到的目的和境界，“至善，则事理当然之极也”，指出至善是根本的价值原则，由于用“事理当然”解释善，使得朱子得以把“理”和“天理”的观念引入其中，把“天理——人欲”的对比引入对“止于至善”的界定和解释，从而，止于至善就是最充分地实现天理，最完全地去除人欲。

以下解释定、静、安、虑、得：

> 知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。……止者，所当止之地，即至善之所在也。知之，则志有定向。静，谓心不妄动。安，谓所处而安。虑，谓处事精详。得，谓得其所止。[1](P3)

定、静、安、虑、得都是指心而言，定是心志有定向，静是心无妄动的状态，安是从容安详，虑是思考周密，得是能得其所止。由于知止是接着止于至善讲的，所以这五者应当是止于至善的道德意识所带来的各种心理状态和境界。

> 物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。明德为本，新民为末。知止为始，能得为终。本始所先，末终所后。此结上文两节之意。[1](P3)

朱子认为“本末”、“终始”这两句，是对前两节的小结，“物有本末”是指三纲领而言，明德和新民相对，则明明德为根本，新民为枝末。而事有终始是指定、静、安、虑、得五者，其中知止是开始，能得是终结。这样，朱子的解释下，明德在三纲领中更为突出，知止在五者中更被强调。

来看经文的第二部分，先解释八条目：

> 古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。治，平声，后放此。明明德于天下者，使天下之人皆有以明其明德也①。心者，身之所主也。诚，实也。意者，心之所发也。实其心之所发，欲其一于善而无自欺也。致，推极也。知，犹识也。推极吾之知识，欲其所知无不尽也。格，至也。物，犹事也。穷至事物之理，欲其极处无不到也。此八者，大学之条目也。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下

① 按：朱子对“明明德于天下”的解释，与对“亲民”的解释相同，似不合理。

平。治，去声，后放此。物格者，物理之极处无不到也。知至者，吾心之所知无不尽也。知既尽，则意可得而实矣，意既实，则心可得而正矣。修身以上，明明德之事也。齐家以下，新民之事也。物格知至，则知所止矣。意诚以下，则皆得所止之序也。[1](P3-4)

朱子把格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下八项，称为"此八者，大学之条目也"，八条目与三纲领相对，成为掌握《大学》重点的方便法门。在朱子的解释中，重点放在格物、致知、诚意、正心四项上，"心者，身之所主也。诚，实也。意者，心之所发也。实其心之所发，欲其一于善而无自欺也。致，推极也。知，犹识也。推极吾之知识，欲其所知无不尽也。格，至也。物，犹事也。穷至事物之理，欲其极处无不到也"。在这四项功夫中，涉及心论的几个基本概念，即心、意、知、物，朱子作了明确的解释，心是身之主，意是心之发，知即是识，物即是事。在这四项功夫中，正心的解释比较简单，而诚意、致知、格物的解释更复杂也更重要。格、致、诚涉及传文的发挥，我们将在下面论及传文时一并讨论。

以下解释修身为本：

自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。壹是，一切也。正心以上，皆所以修身也。齐家以下，则举此而措之耳。其本乱而末治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也！本，谓身也。所厚，谓家也。此两节结上文两节之意。

右经一章，盖孔子之言，而曾子述之。凡二百五字。其传十章，则曾子之意而门人记之也。旧本颇有错简，今因程子所定，而更考经文，别为序次如左。凡千五百四十六字。凡传文，杂引经传，若无统纪，然文理接续，血脉贯通，深浅始终，至为精密。熟读详味，久当见之，今不尽释也。[1](P4)

"所以修身"是指"格物、致知、诚意、正心"都是修身的内在功夫，"举而措之"是指"齐家、治国、平天下"都是把修身的结果投入社会政治实践的外在过程。内者为本，外者为末，这并不是说外者不重要，而是说就内外的逻辑关系而言，两者间是本末的关系。照朱子把明德和新民的关系看成"物有本末"的关系的看法，实际上，正心以上和齐家以下这两者的关系，与明德和新民的本末关系是一样的。朱子认为，在八条目中，修身是贯穿前后的中心。这正如止于至善是三纲领的要归一样。

在经一章的最后，朱子指出，《大学章句》的处理是：经文为一章，205 字，孔子之言，曾子述之；传文共十章，1546 字，曾子之意，门人记之。《章句》中传文的次序参照了二程的意见和经文的结构而有所调整。

## 三、对格物、致知的解释

如众所周知，朱子对于《大学》的解释，特别注重其格物致知说，以作为朱子儒学思想的基本功夫论。在经一章中朱子对"格物致知"作了明确的训释：

致，推极也。知，犹识也。推极吾之知识，欲其所知无不尽也。格，至也。物，犹事也。穷至事物之理，欲其极处无不到也。

朱子以推扩训致，以至极训格，以知为识，以物为事，解释既合古训，又简明清晰。朱子认为致知就是把自己的知识推广至极，格物就是彻底穷究事物之理。

朱子在传文的解释中进一步发挥其说：

此谓知本，程子曰："衍文也。"此谓知之至也。此句之上别有阙文，此特其结语耳。

右传之五章，盖释格物、致知之义，而今亡矣。此章旧本通下章，误在经文之下。闲尝窃取程子之意以补之曰："所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以《大学》始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。"[1](P6-7)

朱子认为，传文的"此谓知本"是衍文，而"此谓知之至也"则是解释致知格物的传文的结尾，因传文大部遗失，故今本只剩下这结尾的一句。为了使得文本和解释完整呈现给读者，朱子便根据二程（主要是伊

川)的思想,作一补传。这一补格物致知传,在后来儒学史上影响甚大,也引起众多的讨论。

补传首先把格物解释为"即物而穷其理",又把格物作了更全面的界定,即"即凡天下之物,莫不因其已知之理而益穷之,以求至乎其极"。在这个说法里,即物、穷理、至极,成为把握"格物"的三个要素。"即物"强调儒者的功夫不能脱离伦常事物,这就与佛教和受佛教影响的功夫主张区分开来。"穷理"是掌握格物概念的核心,穷理的概念本出自《易传》,用穷理解释格物,就使历来对格物的模糊解释有了确定的哲学内涵,不仅强调了理性研究与学习的意义,也和理学重视"理"的思想结合起来了。

关于致知,补传的思想认为,人心之灵莫不有知识,但一般人不能穷理,所以其知识是不充分的,只有经过格物穷理的反复过程,才能使人的知识扩大至极。格物的最终目的是"众物之表里精粗无不到",事物的道理无论精粗都穷究透彻了,这就是经文所说的"物格"。致知的最终境界是"吾心之全体大用无不明",自己心灵的明德本体和知觉发用皆洞然光明,这就是经文所说的"知至"。

补传中涉及到格物的过程,这个过程即"用力之久,而一旦豁然贯通焉"。这是说,格物的最终境界不是一天一事就可以达到的,要通过用力之久的功夫,用朱子在别的地方的表达,就是今日格一物,明日格一物,要经过积久的努力。通过长期的格物努力,就会达到"一旦豁然贯通"的境界,这个豁然贯通的境界不是没有内容的神秘体验,而是标志着达到了"众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明"的物格知至的阶段。

## 四、对诚意的解释

《大学章句》对诚意的解释也占有重要地位,朱子临死之前还在修改诚意章的解释,表明他从未忽视对诚意章的解释。《大学章句》在经一章中对诚意的解说是:

> 诚,实也。意者,心之所发也。实其心之所发,欲其一于善而无自欺也。[1](P3-4)

把诚解释为实,照顾了诚字在训诂上的根据,以此为基础来解释诚意。意就是作为心之活动的意念,诚意就是使意念要实。朱子在这里用的"一于善"、"无自欺"的解释都与传文本身的提法有关,表明朱子的解释都是与传文本来的解释相照应的。

传文和朱子对传文的解说如下:

> 所谓诚其意者:毋自欺也,如恶恶臭,如好好色,此之谓自谦,故君子必慎其独也!恶、好上字,皆去声。谦读为慊,苦劫反。诚其意者,自修之首也。毋者,禁止之辞。自欺云者,知为善以去恶,而心之所发有未实也。谦,快也,足也。独者,人所不知而己所独知之地也。言欲自修者知为善以去其恶,则当实用其力,而禁止其自欺。使其恶恶则如恶恶臭,好善则如好好色,皆务决去,而求必得之,以自快足于己,不可徒苟且以殉外而为人也。然其实与不实,盖有他人所不及知而己独知之者,故必谨之于此以审其几焉。小人闲居为不善,无所不至,见君子而后厌然,掩其不善,而著其善。人之视己,如见其肺肝然,则何益矣。此谓诚于中,形于外,故君子必慎其独也。闲,音闲。厌,郑氏读为黶。闲居,独处也。厌然,消沮闭藏之貌。此言小人阴为不善,而阳欲掩之,则是非不知善之当为与恶之当去也;但不能实用其力以至此耳。然欲掩其恶而卒不可掩,欲诈为善而卒不可诈,则亦何益之有哉!此君子所以重以为戒,而必谨其独也。曾子曰:"十目所视,十手所指,其严乎!"引此以明上文之意。言虽幽独之中,而其善恶之不可掩如此。可畏之甚也。富润屋,德润身,心广体胖,故君子必诚其意。胖,步丹反。胖,安舒也。言富则能润屋矣,德则能润身矣,故心无愧怍,则广大宽平,而体常舒泰,德之润身者然也。盖善之实于中而形于外者如此,故又言此以结之。[1](P7)

> 右传之六章。释诚意。经曰:"欲诚其意,先致其知。"又曰:"知至而后意诚。"盖心体之明有所未尽,则其所发必有不能实用其力,而苟焉以自欺者。然或已明而不谨乎此,则其所明又非己有,而无以为进德之基。故此章之指,必承上章而通考之,然后有以见其用力之始终,其序不可乱而功不可阙如此云。[1](P8)

朱子的注释,对音读、训诂都不忽略,但重在义理。在对诚意的解释中,他努力把传文发挥的"毋自

欺"和"实"结合在一起。在朱子看来,人皆知当好善恶恶,但见善不能真正像好美色那样从心里去喜好,见恶不能像恶恶臭那样从心里去厌恶,这就是不实,就是自欺了。因此,毋自欺就是"使其恶恶真如恶恶臭,好善真如好好色",知与行合一,这就是"实"了。所以诚意就是使人的意念所发,与本心之知实实在在的一致,这样人的心才能感到充实满足。另一值得注意的地方是,朱子往往用"实用其力"来进一步表达"实"的涵义。

朱子对诚意章的注释,另一重点是"慎独"。朱子对"独"的解释是:"独者,人所不知而己所独知之地也。"对"慎独"的解释是:"盖有他人所不及知而己独知之者,故必谨之于此以审其几焉。"这一解释是依据后面的传文,因为传文说,小人在别人看不见的时候,无所不为,看到君子,则掩饰自己的内心,做出君子能接受的行为。君子则不论别人看见看不见,都能端正自己的行为,尤其在他人看不见的场合,更警惕自己内心的活动不要超出道德之外。因此,独就是独处之时,此时人的内心,他人所不得而知,而仅有自己明白。慎就是特别注意在独处时谨慎地把握内心的活动。内心的活动属于意,所以慎独放在诚意章中来加以强调。在这个意义上,慎独是诚意功夫的一种形式。

朱子最后强调,照经一章表达的次序,"知至而后意诚",因此诚意必须以致知(致知在朱子这里统指格物致知)为前提。脱离格物致知的单独的诚意,是不正确的。不以格物致知为基础和前提去诚意,在为学次序上是不正确的。先格物致知,而后诚意,这个次序是不可乱的。这应当是针对佛教的影响和陆学的偏向而发的。

## 五、总论《大学》诠释

朱子在《大学章句》之外,又作《大学或问》,以详细说明《大学章句》立言命意的理由。在《大学或问》中,朱子有一段较长的文字,以"明德"的讨论为中心,围绕着三纲领,表达了他在《大学》诠释总体上的哲学和思想:

曰:天道流行,发育万物,其所以为造化者,阴阳五行而已。而所谓阴阳五行者,又必有是理而后有是气。及其生物,则又必因是气之聚而后有是形。故人物之生,必得是理,然后有以为健顺仁义礼智之性。必得是气,然后有以为魂魄五脏百骸之身。周子所谓"无极之真,二五之精,妙合而凝"者,正谓是也。

然以其理而言之,则万物一原,固无人物贵贱之殊。以其气而言之,则得其正且通者为人,得其偏且塞者为物。是以或贵或贱而不能齐也。彼贱而为物者,既梏于形气之偏塞,而无以充其本体之全矣。唯人之生,乃得其气之正且通者,而其性为最贵。故其方寸之间,虚灵洞彻,万理咸备。盖其所以异于禽兽者,正在于此。而其所以可为尧舜而能参天地以赞化育者,亦不外焉。是则所谓明德者也。

然其通也,或不能无清浊之异。其正也,或不能无美恶之殊。故其所赋之质,清者智而浊者愚,美者贤而恶者不肖,又有不能同者。必其上智大贤之资,乃能全其本体,而无少不明。其有不及乎此,则其所谓明德者,已不能无蔽而失其全矣。况乎又以气质有蔽之心,接乎事物无穷之变,则其目之欲色,耳之欲声,口之欲味,鼻之欲臭,四肢之欲安佚,所以害乎其德者,又岂可胜言也哉。二者相因,反复深固。是以此德之明,日益昏昧,而此心之灵,其所知者,不过情欲利害之私而已。是则虽曰有人之形,而实何以远于禽兽。虽曰可以为尧舜而参天地,而亦不能有以自充矣。然而本明之体,得之于天,终有不可得而昧者。是以虽其昏蔽之极,而介然之顷,一有觉焉,则即此空隙之中,而其本体已洞然矣。

是以圣人施教,既已养之于小学之中,而后开之以大学之道。其必先之以格物致知之说者,所以使之即其所养之中,而因其所发,以启其明之之端也。继之以诚意、正心、修身之目者,则又所以使之因其已明之端,而反之于身,以致其明之之实也。夫既有以启其明之之端,而又有以致其明之之实,则吾之所得于天而未尝不明者,岂不超然无有气质物欲之累,而复得其本体之全哉。是则所

谓明明德者，而非有所作为于性分之外也。

然其所谓明德者，又人人之所同得，而非有我之得私也。向也俱为物欲之所蔽，则其贤愚之分，固无以大相远者。今吾既幸有以自明矣，则视彼众人之同得乎此而不能自明者，方且甘心迷惑没溺于卑污苟贱之中而不自知也，岂不为之恻然而思有以救之哉。故必推吾之所自明者以及之，始于齐家，中于治国，而终及于平天下，使彼有是明德而不能自明者，亦皆有以自明，而去其旧染之污焉。是则所谓新民者，而亦非有所付畀增益之也。

然德之在己而当明，与其在民而当新者，则又皆非人力之所为。而吾之所以明而新之者，又非可以私意苟且而为也。是其所以得之于天而见于日用之间者，固已莫不各有本然一定之则。程子所谓"以其义理精微之极，有不可得而名"者。故姑以至善目之。而传所谓君之仁，臣之敬，子之孝，父之慈，与人交之信，乃其目之大者也。众人之心，固莫不有是，而或不能知。学者虽或知之，而亦鲜能必至于是而不去。此为大学之教者，所以虑其理虽粗复而有不純，己虽粗克而有不尽，且将无以尽夫修己治人之道，故必指是而言，以为明德、新民之标的也。欲明德而新民者，诚能求必至是，而不容其少有过不及之差焉，则其所以去人欲而复天理者，无毫发之遗恨矣。

大抵《大学》一篇之指，总而言之，不出乎八事。而八事之要，总而言之，又不出乎此三者。此愚所以断然以为《大学》之纲领而无疑也。然自孟子没而道学不得其传。世之君子，各以其意之所便者为学。于是乃有不务明其明德，而徒以政教法度为足以新民者。又有爱身独善，自谓足以明其明德，而不屑乎新民者。又有略知二者之当务，顾乃安于小成，狃于近利，而不求止于至善之所在者。是皆不考乎此篇之过，其能成己成物而不谬者鲜矣。[2](卷1)

朱子首先说明了造化的本源和材料。这里"所以为造化者"指自然造化赖以进行的材料、质料，即阴阳五行。但阴阳五行并不是宇宙的本源，理才是本源，所以说有理而后才有阴阳五行之气。

其次说明人和物的产生。造化以阴阳五行之气聚集为人和物的形体。一切人和物的生成都来自理气两方的要素，人和物在生成的过程中禀受得到理，而成为他的本性，禀受得到气而构成他的身体。在这个说法中，实际上把宇宙和一切存在归于理和气的二元结构。

第三，阐明人与物的差别。人和物生成时都从天地间禀受了理，所禀受得到的理没有差别。人和物生成时都从天地间禀受了气，所禀受得到的气却千差万别。大体上说，禀受了正而通的气，便成为人；禀受了偏而塞的气，便成为物，包括动物植物。物所禀受的理本来是全的，但因为物禀受的气是偏塞的，所以物就不能"充其本体之全"，不能充分体现其本体之全。惟独人禀受的气正而通，故人的心虚灵洞彻，具备众理，这就是明德。

第四，说明人自身的差别。人都禀受了正且通的气，但人与人之间所禀的气又有差异，"其通也，或不能无清浊之异。其正也，或不能无美恶之殊"。人所禀受的气有清有浊，于是人在生来的气质上就有智愚贤恶的不同。上智大贤如圣贤，能全其本体，不失其明德之明；而其余一般的人，"其所谓明德者，已不能无蔽而失其全矣"，一般人的明德都受到气质的遮蔽，使明德在作用上、功用上不能全体朗现。一般人不仅在气质的先天因素上限制了明德，使之无法全体朗现，而且由于用这样受遮蔽的心去接交外物，人欲受不到控制，使得人欲进一步伤害了明德。于是本来光明的明德日益昏昧，心之所知，也只是情欲利害。

第五，指出明明德的可能。人生而禀受的明德不会全部被蒙蔽，总有发显的空隙，所以即使是昏蔽至极的人，其本然的明德也会在一个短暂的时间里，乘着空隙，发出自己的光明。若能由此而自觉，从格物致知入手，加以诚意、正心、修身，其明德就能超越气质的限制，就能够恢复其全体。从这点来说，格物、致知、诚意、正心都是"明"其明德的具体功夫。

第六，论述了新民的意义。士君子的新民，不是追求居高临下的教训，而是出于对俗民的道德陷溺和迷惑的同情，"为之恻然而思有以救之"。如果一个士君子自己从事于明明德，却看着百姓不能去明明德，而听任之，则必然会如同见死不救一样自责。所以新民是士君子拯救万民于陷溺的责任。

最后，阐明了至善的价值意义。明德、新民都隐含了道德的价值意义，止于至善则将此点拈出，至善

不是人可主观随意的选择，也不是超越人伦日用的，而是“见于日用之间的本然一定之则”。至善所指示的价值主要就是儒家推崇的基本人伦的道德价值：“君之仁，臣之敬，子之孝，父之慈，与人交之信。”所以明德不是空洞的本体，天理也不是价值中立的原则，至善是根本性的价值标准。

总的看来，大学章句的特点是：以明德—气禀—复其明德为基本结构，以明德为心的本然之体，赋予《大学》一种心性论的诠释，而突出心性的功夫，这种高度心性化的经典诠释为道学的发展提供了经典理解的依据。而在朱子的《大学》解释中，一方面，格物和诚意居于核心的地位；一方面，为学次序的关注成为朱子基本的问题意识。简言之，人之为学，必须遵照《大学》以格物为起点的顺序，一切功夫以存天理、去私欲的道德修养为中心，循序渐进，不能躐等，才能最终明其明德，止于至善，治国而平天下。

**参考文献：**

[1]朱熹. 四书章句集注[M]. 北京：中华书局，1983.

[2]朱熹. 四书或问[M]. 四库全书本.

**On the characteristics of Zhu Xi's *Interpretation of the Great Learning***

Chen Lai

(*The Yuelu Academy Base for Traditional Chinese Academics*, *Hunan University*, *Changsha* 410082)

**Abstract**: A basic structure, namely, illustrious virtue-natural disposition-back to illustrious virtue again, and a proposition, with virtue as the natural entity of mind, endow The Great Learning with an annotation of mind-nature theory. This highly mind-nature oriented classic interpretation provides the classic comprehension for the development of neo-Confucianism. But in the methodological theory of the *Interpretation of the Great Learning*, on one hand, what is in the center is investigating into things and sincerity of the mind; on the other hand, attention to the learning process becomes Zhu Xi's basic matter of consciousness. In a word, human learning must follow the process, starting from investigating into things, and the whole endeavor being centered on morality cultivation characterized by the universal justice over personal desire.

**Keywords**: Zhu Xi, *Interpretation of the Great Learning*, Virtue.

[责任编辑　王大建　范学辉]

文 史 哲
2007 年第 2 期(总第 299 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2007(Serial No. 299)

# 文本解读中的效果历史意识

陈 鸥 帆

(南开大学 文学院,天津 300071)

**摘 要**:效果历史意识是哲学解释学的核心概念之一。它是理解和解释得以展开的基础,驱动解释学循环的动力。效果历史意识涵盖文本阅读效果史、生活经验、传统以及读者与文本的对话关系。因此它既是相对固定的整体,又是不断运动、调整、开放的结构,同时蕴含着对解读的历史先在给定性的反思,这是读者必须恪守的"效果历史原则"。效果历史意识的本质是对存在时间的经验,只有真正实现了的时间才能被经验到,从而即便过去,也能收藏在效果历史意识中,在文本解读时重返当下与文本对话,参与文本意义建构。读者的效果历史意识通过与文本的平等交流才能得以自我检视,一部经典只有不断地与读者的效果历史意识对话,才能常新长生。

**关键词**:效果历史意识;解释学循环;解释学经验;实现了的时间;文本解读

**中图分类号**:B565 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2007)02-0112-06

"效果历史意识"(Effective-historical consciousness)是伽达默尔(H. Gadamer, 1900 - 2002)解释学的核心概念之一,在其著作《真理与方法》的第一卷中,伽达默尔对于效果历史意识概念着力最多、用心最巨。究其原因,首先无疑是取决于"效果历史"对于文本解读所具有的重要作用;同时,这个概念本身的复杂内涵也需要多层次性的解析。尽管伽氏给予了效果历史意识多方位的说明,但在哲学层面上,它始终是一个浑然普遍的概念,难以具体说明某一学科的文本解读现象。所以笔者尝试从效果历史意识的哲学高度反观文学文本解读活动中的效果历史意识,既透辟地爬梳作用于文学文本解读的效果历史意识的具体样态,又兼顾对这种具体的效果历史意识的哲性思考,以期能使效果历史意识概念在恰切具体的应用中对文学理论研究产生真正的辐射力量。

## 一、效果历史意识与解释学循环

要明确效果历史意识的内涵和地位,首先要把它纳入"解释学循环"(the Hermeneutical circle)进行考量。解释学循环,又称作理解的循环,是贯穿解释学漫长发展历史的核心概念。其基本表述是:只有理解了文本的部分,才能理解整体,而对文本的部分的理解只有在整体得到理解的基础上才能实现。从希腊化时代到 16 世纪宗教改革时期,教父们在解经时一直把它当作一种语文学规则予以遵从。第一个明确提出"解释学循环"作为解释原则的人是德国文化学家阿斯特(F. Ast, 1776-1841),他认为,对文本整体的理解只能来自于个别语词,而对个别的理解又必须参照文本整体以及文本所表现的大一精神的理解。这在中国的训诂学、注经学里也有涉及,钱钟书先生曾以乾嘉朴学为例予以说明:"必知字之诂,而后识句之意,识句之意而后通全篇之义,进而窥全书之指……积小以明大,而又举大以贯小;推末以至本,而又探本以穷末;交互往复,庶几乎义解圆足而免于偏枯,所谓'阐释之循环'者是矣。"[1](P171) 何卫

收稿日期:2006-06-18

作者简介:陈鸥帆(1977- ),女,辽宁本溪人,南开大学文学院博士研究生。

平先生认为，中国古代文献的无标点现象和"通假"现象，表明了中国人的理解更具循环性特征，遗憾的是由于缺乏逻辑学传统和更深入的反思，诠释学在中国始终未能摆脱小学的地位，发展成一门哲学①。

与阿斯特同时代的神学家、哲学家施莱尔马赫(F. Schleiermacher，1768－1834)则把这种整体与部分的循环区分为相互砥砺的两个方面：一是语法方面，即个别语词从属于本文，个别本文从属于其作者的全部作品，进而又从属于相关的文学整体；二是心理方面，即本文作为某一瞬间创造性的表现，从属于其作者内心生活的整体。后来狄尔泰(W. Dilthey，1833－1911)将其创造性地应用于生命哲学和历史研究，得出我们必须从某个本文自身来理解这个本文的结论。言下之意，若本文自身取得了意义贯通的一致性，则理解达成，循环消失。

但解释学循环到了海德格尔(M. Heidegger，1889－1976)这里，除了名称承前之外，内涵几乎完全改观。受过现象学训练的海德格尔为解释学循环奠定了存在论基础，这受到伽达默尔的推崇并加以推进，伽氏的"效果历史意识"概念也正是受到海德格尔的"理解的前结构"的启发。

海德格尔认为，理解不只是对一首诗、一件事或一种生命表现进行认识的行为方式，也是作为此在的人的基本存在方式。此在能够实现理解是有前提的，即此在在新的理解开始之前已依寓于世界所获得的理解，海德格尔称为解释学处境(hermeneutical situation)，亦称为理解的前结构或前理解，并将其细化为先行具有、先行视见和先行掌握。对此海德格尔曾有一段著名的论述，"把某某东西作为某某东西加以解释，这在本质上是通过先行具有、先行视见与先行掌握来起作用的。解释从来不是对先行给定的东西所作的无前提的把握……任何解释工作之初都必然有这种先入之见，它作为随着解释就已经'设定了的'东西是先行给定的，这就是说，是在先行具有、先行视见和先行掌握中先行给定的"[2](P176)。也就是说，任何理解都是从已经实现了的前理解出发，进一步的理解和解释以前理解为基础，二者形成一种循环关系，通过这种循环，此在得以实现自身的某种可能性，并牢牢把握住这种实现了的可能，进一步向新的可能性延展，所以理解也具有未来筹划性。理解达成就是循环得到实现。这样，理解者自身的历史性处境就得到了应有的重视，前理解因此是解释学循环最重要的建构要素。

继承了海德格尔的存在论前理解的洞见，伽达默尔以"效果历史"概念探讨人文科学的理解问题。他明确地把效果历史归于前理解性质，"理解从来就不是对于某个被给定'对象'的主观行为，而是属于效果历史……效果历史这一要素在对流传物的所有理解中都起作用"[3](P8－11)。那么效果历史涵盖了哪些内容呢？如果它归属于人的前理解，那么以它置换前理解概念又有什么价值呢？伽达默尔尤其关注作为历史流传物的书写文本的理解问题，这为我们把效果历史引进解读经典文学文本的解释学循环过程提供了可行的通道。

## 二、文本的效果历史与效果历史的意识

文学史上流传下来的每一个经典文本无疑都蕴涵着传统和真理经验，穿越时空来到读者手里，同时携载而来的还有它的效果历史，也就是作品诞生后与各种层次上的读者相遇所发生的效果——同一文本在不同时代的不同读者那里，甚至在同一读者的不同状态下，——或采取不同的研究角度、不同的研究方向，都会产生各不相同的效果。所以，在读者和文本之间横亘的时间距离并非空白，而是由文本的被接受的效果和被阅读的各种评价所填充，这就是文本的效果历史。

在西方，有"说不尽的莎士比亚"；在中国，煌煌"红学"最为典型。《红楼梦》诞生之际，就伴随着脂砚斋的评点，清代索隐派或猜测是"明珠家事"②，或比附为"清世祖与董小婉之事"③。蔡元培先生认为书中有"吊明之亡，揭清之失"的民族主义挚情④。王国维先生则吸收了叔本华的思想，把它看作是描写

① 参见何卫平《解释学循环的嬗变及其辩证意义的展开与深化》一文，《武汉大学学报》1999年第6期。

② 参见张维屏编撰《国朝诗人征略》，陈永正点校，中山大学出版社2004年版。

③ 参见王梦阮、沈瓶庵《〈红楼梦〉索隐》，中华书局1916年版。

④ 参见蔡元培《〈石头记〉索隐》，与胡适《〈红楼梦〉考据》合本，华云点校，北京大学出版社1989年版。

男女之欲与人生解脱之道的"绝大著作"①。其后胡适、俞平伯又建立了实证主义的新考据红学,衍生出"自叙传"、"封建家族衰亡史"的看法②。20世纪50年代,李希凡、蓝翎在中国社会的巨大历史变革之后提出《红楼梦》反映了腐朽的贵族统治和封建制度必然灭亡的趋势③。当代作家刘心武则推出了新索隐"秦学"④,随后而至的是蔡义江、孙玉明等当代主流红学家们从考据派立场对"刘氏索隐"的质疑和攻讦。……纵观百多年来的《红楼梦》解读史,在千百万读者那里所发生的解读效果可谓洋洋大观,都可以归属于《红楼梦》的效果历史,构成其中的一部分。当国内学者尚未反思"红学"现象时,英国著名的社会人类学家、《金枝》的作者弗雷泽(J. Frazer,1859 - 1941)则以"红学"为研究对象,发端了所谓"红学学",使得一些学者深感应该建构一门新学科来研究"红学"本身。"红学学"自然也要归入《红楼梦》的效果历史。由这两部分形成的组合我们不妨称之为《红楼梦》文本的效果历史。

文本的效果历史的作用是显而易见的,在后来的研读中有哪些问题可以与前人商榷?还有哪些命题值得我们去探究?所以在一定程度的效果历史积淀后所进行的解读与相关研究与其说是出于对一个经典文本本身的兴趣,不如说是受到了这个文本和文本的效果历史共同的召唤和规范。正如伽达默尔所说:"一切自我认识都是从历史地先在给定的东西开始的,这种先在给定的东西,我们可以用黑格尔的术语称之为'实体',因为它是一切主观见解和主观态度的基础,从而它也就规定了在流传物的历史他在中去理解流传物的一切可能性。"[3](P388)

文本的效果历史的"实体"只有被读者接受,成为读者的效果历史意识,才能在解释学循环中发挥它"主观见解和主观态度的基础"的作用,否则它无异于印刷纸甚或流言。读者的效果历史意识不仅真正确立了文本的效果历史的存在,也为读者解读文本开辟了道路。那些在解读一部文学作品之前爬梳了文本的效果历史的读者,总是更加训练有素,因为他比较丰厚的效果历史意识积淀可以让他与文本进行更加有效的对话。所以,一般说来作家本人、职业批评家在解读一部作品时,能比普通读者更多地发现来自文本的见解。当然,一部作品的效果只是读者的效果历史意识的一小部分组成元素,曾出现于读者生命经历过程中的各种文本、各种现象都会在其效果历史意识中留下不同程度的效果印记,成为他的效果历史意识中的成分,在解读文本的过程中发挥效用。

作为此在的人的效果历史意识不只局限于文本的效果历史,而是对应于人的生命历史存在的所有经验。值得一提的是,伽达默尔强调了效果历史意识中的传统元素,它绵延古今,浸染着历史流传下来的所有文本;它庞大却又隐而不显地弥散在我们的效果历史意识里,贯穿读者的所有阅世经验,甚至左右读者的趣味和品位。共同的传统元素所传导的熟悉性为读者和文本的交互对话搭建了最基础的平台,而理解之必要和可能,正在于读者和文本之间的陌生性与熟悉性的共存。

## 三、效果历史意识与文本意义生成

伽达默尔通过效果历史意识概念,把存在论的解释学处境改造成面向人文学科文本理解的解释学处境,也将论述的焦点由理解文本转向理解文本的人。伽达默尔受狄尔泰的启发,在理解者把握自己的效果历史意识的话题里引入了一个具有通性的人类历史观问题。

在狄尔泰的时代有两种主流的历史观:一是实证主义的,追求发生过的事实真相。狄尔泰以人不具有全知全能的视角,历史总是理解中的历史驳斥这种历史本来面目说。二是历史主义的,认为历史始终在运动,每个时代都有它的价值体系。狄尔泰赞同历史的不断创造,但也指斥了它的价值相对主义最终会导致历史虚无主义。狄尔泰提出,人只能够通过精神的重构来恢复过去,从而达到对历史客观、科学

① 参见王国维《〈红楼梦〉评论》,引自俞晓红《〈红楼梦评论〉兼说》,中华书局2004年版。

② 参见俞平伯《〈红楼梦〉研究》,上海古籍出版社2005年版。

③ 参见李希凡、蓝翎《〈红楼梦〉讨论集》,作家出版社1957年版。

④ 参见刘心武《刘心武揭秘〈红楼梦〉》,东方出版社2005年版。

的理解①。伽达默尔深入思考了上述所有的历史观，他认为狄尔泰其实是相信通过研究过程中的方法论能够抵达所谓客观的历史对象，但是忽略了历史对研究者本身的精神早已产生了效果，人不可能穿越透明的时间距离对历史进行真正的客观重建。他的结论是："一种真正的历史思维必须同时想到它自己的历史性。这有这样，他才不会追求某个历史对象（历史对象乃是我们不断研究的对象）的幽灵，而将学会在对象中认识它自己的他在，并因而认识自己和他者。真正的历史对象根本就不是对象，而是自己和他者的统一体，或一种关系，在这种关系中同时存在着历史的实在和历史理解的实在。一种名副其实的诠释学必须在理解本身中显示历史的实在性。因此我就把所需要的这样一种东西称之为效果历史。理解按其本性乃是一种效果历史事件。"[3](P385) 伽达默尔超越近现代自然科学主客二元对立的思维方式，在主客体的统一即"理解的实在"中把握历史本身的存在。

严平先生说，伽达默尔的"历史学的基础是解释学"这句话也不妨倒过来说，即"解释学的基础也是历史学"[4](P115)。通过理解历史，我们抵达了理解的一个普遍性本质：理解者不仅立足于自己的历史性理解对象，也通过这种理解活动把握自己的历史性，"理解的实在"既实现了被理解对象的真正存在方式，也是能够让理解者观照、检视自身的一种他者。因此效果历史意识，不仅是效果的容器，也能通过解释学循环对这些效果进行自我反思，自我检视，从而实现人的自我理解。这就是伽达默尔的效果历史意识概念的两重性，"它一方面用来指在历史进程中获得并被历史所规定的意识，另一方面又用来指对这种获得和规定本身的意识"[3](P11)。

伽达默尔说："效果历史意识不是探究一部作品所具有的效果历史，即不是探究一种仿佛是作品遗留在后面的痕迹……它本身产生效果。"[3](P438) 显然，它的效果一是参与作品意义生成，二是实现理解者的自我检视和自我拓展。伽氏通过视域交融来说明文本意义的生成。视域（Horizon），最初由尼采和胡塞尔引进到哲学中来，它表现了一种限制视觉可能性的立足点。读者视域表征的是效果历史意识积累到当下所具的洞见能力。当读者面对一部文学经典，在效果历史意识的背景下，读者对在"长远时间"[5](372)里广聚人气的经典文本不会是全然陌生的，而是会凸显效果历史意识中的相关内容对文本产生"完全性的先把握"，这是一种意义预期，会带动效果历史意识展开与文本的对话、交流：文本会显露自身的见解修正"先把握"的偏颇之处，"先把握"也会针对某一观点与文本探讨——文本的视域与读者的视域在动态的交互过程中达到融合与提升，文本的意义便是视域融合。作品由此获得其真正存在，但"先把握"必然已面目全非，这表征效果历史意识经由对文本意义的理解，已实现了自己对新经验的开放，对自己的检视、修正和拓展。

文本意义一经被整合进读者的效果历史意识，读者的经验必然发生改变。所以伽达默尔认为对作品真正的理解，将影响到读者的精神气质和世界观，最后达成的转化和提升不单是艺术视域方面的，还有人生筹划的存在论方面，效果历史意识实践了对过去、现实与未来的中介。可见，效果历史意识既不是静态的，也不是封闭的，它总处在不断对话交流的动态开放过程中，并经由每一个理解事件实现自我检视、调整和增殖。历史没有终结，效果历史也不会终结，没有纯粹意义上的效果历史整体，所谓整体只是相对而言，效果历史就意味着动态开放的事件——人激活了文本，文本也激活了解读文本的人。

不同读者的效果历史意识内容各具特质，这未免会造成文本意义理解的相对主义倾向。这一点确实曾使伽达默尔倍受指责。伽氏指出自己只是现象学地说明了一种事实，并一再强调"所有正确地解释都必须……凝目直接注意'事情本身'（这在语文学家那里就是充满意义的本文，而本文本身又涉及事情）"[3](P343)。即要尊重文本学和语义学原则来理解作品。

## 四、效果历史意识的经验性和时间性

作为"在历史进程中获得并为历史所规定的意识"，效果历史意识对应的是读者生命历史的有限存在

① 参见狄尔泰《历史中的意义》，艾彦、逸飞译，中国城市出版社2001年版。

经验，伽达默尔认为，效果历史意识就是一种解释学经验。伽达默尔从黑格尔那里看到了经验的辩证性，即"在陌生的东西中，在他物中认识自身"[3](P456)，这种认识将使我们对原有的经验有所否定和调整，促成经验无限的开放性，而非局限于某种封闭的知识系统。伽达默尔从埃斯库罗斯那里看到了经验受人类存在本身的限制和规定而具有历史性和有限性，真正的经验就是"对人类存在的界限的洞见，对人类与上帝之间界限的绝对性洞见"[3](P458)。所以人类的经验就是立足于有限性向无限性开放。而效果历史意识作为解释学经验的独特性还在于它以平等倾听的方式向传统中的真理开放。所以，伴随着我们生命的延长，或者由于我们经验密度的增加，我们越来越有经验，这也表明我们更多地接受了传统的教化。

海德格尔把人的存在本质归结为时间性的，相应的，人的所有经验都是对时间的经验，效果历史意识作为经验，其本质也是时间性的。在解读一部文本时，效果历史意识会凸显出相关的经验内容，参与文本的意义建构，那么什么样的时间经验对文本解读有效？也就是说我们有必要探讨，什么样的时间体验，即便逝去了，却能够成为效果历史意识中的经验，从而还能回到当下，参与文本解读？一定不是所有逝去的时间都有这样的权力。

海德格尔对此在的时间性分析启示我们来探寻这个问题。海德格尔认为，作为此在的人既有非本真的存在状态，也有本真的存在状态。所谓非本真的存在状态就是，此在作为庸碌沉沦的常人存在，"懒洋洋漠漠然（或手忙脚乱的营求）的无情无绪状态无所寄托无所进取……"，海氏概括为"混日子"[2](P393)，其时间经验的特征是："时间几乎可以说是在它们的杂乱无章的重复节奏中作为一种难捱的时刻而被经验到的……无聊……空虚；时间在这里是作为必须被排遣的或是已排遣的东西体验到的，而不是作为时间来经历的。"[6](P69)这样的时间体验，必然沉沦于历史之中一去不返，不再有重生的力量。

而本真的存在状态则与此相反，海德格尔认为通过"决心"，此在会唤醒对死之畏，从常人的喧嚣中抽身而出面对存在，掌握生存可能性，个别化为本真的存在。这是一种被激活的生命时间。伽达默尔认为其典型就是艺术鉴赏中充实的时间经验，处身于这种状态中的时间是"实现了的时间或叫做属己的时间……每个瞬间或每个片刻都是实现了的……使时间停住和延搁"[6](P70)。在时间体验相似的基础上，伽达默尔把艺术类比于游戏和节日。他认为处于文本解读过程中的读者就本真地存在着："（读者）真正占有的时刻，此刻，时间不再像日常繁忙中那样悄悄流失，它变成了真正可触的欢乐与幸福，节日时间作为时间本身而被经验。"[7](P283)如果说日常生活使人们彼此分离，沉沦于喧嚣而任时间流失，而沉浸于游戏、节日和艺术，则让人们重新聚集，使人们重新体味时间和生命。只有这样被经验过的时间才能在效果历史意识中留下痕迹，在读者理解文本的过程中翩跹而来，参与文本的意义建构，并得到语言性的具体化实现。

虽然伽达默尔在《美的现实性》中的本意是以游戏和节日类比艺术，但是我们同时获得了另一种洞见，即实现了的时间经验既来自文本之外也来自文本之内，效果历史意识涵纳所有有质感的时间经验。另外，埃斯库罗斯以"通过受苦而学习"意指我们只有经历苦难才能获得洞见，积累经验。这样我们就把"实现了的时间"从节日和艺术推向了更大的范围，相对于团结庆祝的节日时间来说，我们更多地是处在非节日的状态，在非节日里，类节日体验的喜悦、团聚，尤其反节日体验的哀愁、离散、激愤更加有可能成为被此在所"实现了的时间"。这也应和了海德格尔本真存在的广度。比如中国古代文人的秋季体验，"悲秋"几成历代文人效果历史意识的共性特征。骚人墨客往往在这些"实现了的时间"里，调动这些经验，酝酿诗情，激发意兴。读者也只有在效果历史意识里收藏了多种"实现了的时间"经验，才能够与文本对话，掩卷时效果各不相同，仁者智者会各获得其新的经验。因此读者的效果历史意识积淀越深厚，他能有效调动的参与解读的经验就越多，他对文本就越开放，当读者携载丰厚的效果历史意识与一部经典相遇，双方才能彼此进入开放状态，展开平等的对话，交流，所以卡里斯马型①作家的伟大作品几乎不是写给他出生的时代的，而是写给未来，等待读者的成长，来参与对话，使自己能够被理解接受和流传。

① 卡里斯马(Charisma)原是基督教用语，指人秉受神恩，具有不同凡响的禀赋。马克斯·韦伯在《经济与社会》中论述卡里斯马为一种非凡的品质，为宗教创始人、战争英雄、部落首领、优秀的作家诗人等杰出人物所有，这种先天的、仅属于个人的资质使其成为某一领域的权威；倘若成为战将，必须屡立战功；成为作家，则须创造新颖卓越乃至不朽的篇章。

效果历史意识通过把作品当作一个可以平等对话交流的"你"，开放自己，既确立自身，也拓展自身；既有助于新的文本解读，也有益于新的存在筹划。生活世界和文本世界交融沟通，作为此在的读者经验着这两个世界里每一刻实现了的时间，这样的经验即使逝去久远，也会跻身于效果历史意识之中，在读者阅读时，沿着记忆的通道返还，参与文本的意义建构。而那茫然无措的流失掉的时间，即便当下刚刚逝去，也无法逆时间之流而来，再次与读者相会。

在文本解读的动态"循环"系统中，我们才能较为全面地通观效果历史意识。而效果历史意识里所有元素的价值在对文学文本的解读中则得到了峰值体现：文本内外、人生表里，所有的本真时间经验都对作品解读有效，而不必强调读者有针对性专业知识的效果历史。所以伽氏认为我们解读文本所获得的真理并不是自然科学范畴内的知识，而是一种实践智慧，是有助于筹划存在的真理。解释学家洪汉鼎先生曾这样形容明智的历史学家："他知道每一事件……都具有一个前史，而不是从无中来；他也知道事件也影响历史，每一事件都具有后史，而不是消失到无之中。"[8](P250) 这也不失为对效果历史意识本身中肯的评价。

**参考文献：**

[1]钱钟书. 管锥编：第一册[M]. 北京：中华书局，1986.
[2][德]海德格尔. 存在与时间[M]. 陈嘉映，王庆节译. 北京：三联书店，1987.
[3][德]伽达默尔. 真理与方法[M]. 洪汉鼎译. 上海：上海译文出版社，1999.
[4]严平. 走向解释学的真理[M]. 北京：东方出版社，1998.
[5][苏]巴赫金. 文本、对话与人文[M]. 白春仁等译. 石家庄：河北教育出版社，1998.
[6][德]伽达默尔. 美的现实性——作为游戏、象征、节日的艺术[M]. 张志扬译. 北京：三联书店，1991.
[7]朱立元. 西方当代文艺理论[M]. 上海：华东师范大学出版社，1997.
[8]洪汉鼎. 理解的真理[M]. 济南：山东人民出版社，2001.

**Effective-historical consciousness in reading a text**

Chen Oufan

(*School of Literature, Nankai University, Tianjin* 300071)

**Abstract**: Effective-historical consciousness is one of the most important concepts in philosophical hermeneutics. It is the foundation for understanding and interpretation, and it is the dynamics that makes the hermeneutical circle work. Effective-historical consciousness comprises text-reading effect historical, people's life experience, tradition, and the dialogue relationship between reader and text. It is a comparatively definite entity, but at the same time it is a structure that is forever dynamic, open, and being adjusted. It also includes a reflection on the pre-given existence of history in the reading process, which is the principle that the reader has to abide. The essence of effectivical-historical consciousness is the existing time experience. Only the truly realized time can be experienced, which though passed, can be collected in the effective-history consciousness by the reader. The realized-time experience can come back to have a dialogue with the text and take part in constructing a text's significance. Effective-historical consciousness can be crystallized only by equal dialogue with the text, and it is by such a process that a classical work may last.

**Keywords**: Effective-historical consciousness; hermeneutical circle; hermeneutical experience; realized time; text reading

[责任编辑　陈绍燕]

文 史 哲
2007 年第 2 期(总第 299 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2007(Serial No. 299)

# 孔子德论与中国哲学认识和把握世界的基本理路

孙 熙 国

(北京大学 马克思主义学院,北京 100871)

**摘 要**:孔子的"德"直接来源于"道"。如果说在孔子哲学中"道"是宇宙人生的外在之理,那么,"德"就是人把握了外在之理以后所形成的内在之性,"行"则是把人的内在之性实现出来的路径。从外在之理("道"),到内在之性("德"、"仁"),再到内在之性的对象化("行"),是中国哲学认识和把握世界的基本理路。

**关键词**:外在之理;内在之性;对象化

**中图分类号**:B222.2 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2007)02-0118-06

到春秋时期,随着论道的社会思潮的出现,德的哲学意蕴,尤其是德作为最高本体范畴的意蕴,在儒家那里逐渐呈弱化的趋势。就《论语》中所出现的 39 个"德"来说,其最高哲学本体的意蕴已极其微弱,其伦理意蕴开始凸显。尽管如此,在孔子那里,德在多数情况下,还是作为一个哲学范畴而存在的。这首先表现在孔子以"德"为中介对人的本质和存在所作出的形上追索和思考;其次,表现在孔子融"德"于"仁",实现了对"仁"这一孔子思想的重要范畴的熔铸和改造;最后,体现在孔子注重把得之于"道"之后转化为人的内在之性的"德"对象化于"行"的过程。通过对孔子德论的考察,我们可以发现中国哲学认识和把握世界的基本理路,这就是从外在之理的体悟(知"道"),到内在之性的生成(成"道"),再到把内在之性对象化在人们认识和改造世界的实践活动中(行"道")。

## 一、德得于道,人德统一

人对自我的觉悟是人性问题探讨的始源,亦是人对"人之为人者"探究的一个前提。殷商时期"德"字的大量出现,表明在这一时期我们的祖先就已经把德和人联系在一起进行思考。到春秋时期,人性问题、人何以为人的问题,已为许多哲学家,尤其是为孔子所关注。但是,孔子对人的思考不是通过回答人性究竟是善还是恶的问题来完成的,而是探讨什么是人,如何做人,如何成为一个真正的人。在探讨这些问题时,孔子以"道"论"德",在"道"的视角下观照"德"的意义,把"道"置入人心之中,阐述了人性之端始在于得"道",提出了人与道、人与德直接统一的思想,从而为他的人性理论建立起了形上依据。

"道"和"德"都是人之为人的基本规定。孔子说:"朝闻道,夕死可矣。"(《论语·里仁》)把道看作是人之为人的根本,得到了它虽死犹生;失却了它,虽生犹死。这就把道和人直接统一起来。道对人的规定是从最终的意义上说的。就现实的层面来说,直接决定人性的东西是"德"和"仁",所以,孔子说:"志于道,据于德,依于仁,游于艺。"(《论语·述而》)何晏注曰:"道不可体,故志之而已。""德有成形,故可据。""仁者,功施于人,故可倚。"[1](P85-86)道无形体,人只能以心志慕守,故云"志于道"。德是人性之成,人得天道而成的性,是可以看得见的,故云"据于德"。朱熹说:"德者,得也,得其道于心而不失之谓也。得之于心而守之不失,则终始惟一,而有日新之功矣。"[2](P94)《四书章句集解定本辨》对朱熹的注作了进

收稿日期:2005-10-03

作者简介:孙熙国(1965- ),男,山东安丘人,哲学博士,北京大学马克思主义学院教授。

一步的发挥："'据于德'注'得之于心而守之不失'，道得于心而不失，乃是自'据'字上说来。""'据于德'德字原根道字来，故注德字不得不言行道也。"[2](P386-387)《史记·乐书》谓："德者，性之端也。"[3](P1214)德，得于道而生，因于道而有，它是性的开端，是性的根本。《四书恒解》把"志道"上升为为人之理，其言："人孰无志，而不志道则已失为人之理。"[4](P444)也是看到了道与德之间的内在关联，认为道作为外在之理，若失却了它，德无法赖以生，性无法赖以成，人也就无法成其人了。

德和人直接统一，因而，保持人性的有效方式就是崇德。孔子特别强调崇德，原因就在于此。张岱年先生在纪念孔子诞辰2545周年时说："事实上崇德是一个普遍原则。所谓德是一个抽象观念，其具体内容就是仁与义。"[5]子张问崇德辨惑，孔子说："主忠信，徙义，崇德也。"(《论语·颜渊》)邢昺解释说："言人当有常德也。"[1](P163)皇侃疏曰："言若能复以忠信为主，又若见有义事则徙义从之，此二条是崇德之法也。"[4](P853)朱熹说："主忠信则本立，徙义则日新。"[2](P136)主忠信是立本；做到了忠信，并最终成就日新之功，是崇德。崇德的目的就是要保有人的恒常之德。樊迟问孔子："敢问崇德、修慝、辨惑？"孔子回答说："善哉问！先事后得，非崇德与？"(《论语·颜渊》)先要做事情，付出劳动，然后才会有收获，这就是崇德。做事情，付出劳动，要首先把握根本，即主忠信，惟义是从，然后才能在实践中消除怨恨，甄别疑惑，游刃有余于社会和人生。所以，孔子又说："德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。"(《论语·述而》)

有鉴于德之于人的重要，孔子认为一个人若没了德或不能恒久地保持自己的德，就失去了人之为人的根本，失去了原本存在于人身上的天道。

作为人性的德来源于道，是道植根于人心之中的结果，所以，孔子说："天生德于予，桓魋其如予何？"(《论语·述而》)李玄伯在解释这句话时说，德字若理解为德行、道德，则天如何能生德给孔子？并且有道德的人，桓魋何以不能奈何他？这颇不合情理。《左传·隐公十一年》说："天而既厌周德矣，吾其能与许争乎？"《左传·宣公三年》云："周德虽衰，天命未改，鼎之轻重，未可问也。"《左传·僖公二十五年》云："王章也，未有代德。"这里的"周德"不能解作周室的道德，"代德"若解作替代的道德犹不可通。因此，李玄伯认为，德是一种天生的事物，与性的意义相似。所以贾谊《新书·道德说》说："所得以生谓之德。"[7](P183-184)这就是说，每个团体都有和它直接相统一的维持其存在的德(如周德)，每个人也一样，这个德就是天道，是天在生化人时赋予人的。在这一意义上，孔子说："天生德于予。"认为人之性来源于天，人性中最根本的东西是天给予的。天之所予(在天为道，在人为德)构成了人之为人的根本。只要人活着它("德")就存在着，人死了，它("德")才会消失，所以，当孔子在匡地被拘禁时，他对弟子们说："文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其于予何？"(《论语·子罕》)可见，孔子认为他身上所负载的是天的使命，宇宙的法则，自然的规律，这就是他的德，也是他的性。孔子其人来自天，孔子之德来自天。惟其有了这样的德，所以他才成为这样的人；也正因为他是这样的人，上天才会赋予他这样的德。

孔子说："道之以德，齐之以礼，有耻且格。"(《论语·为政》)对这句话，论者往往从孔子重道德而轻刑政的角度予以阐发，而忽视了其中所包含着的德源自道的思想意蕴。皇侃疏引郭象对这句话所作的阐释颇值得我们玩味："德者，得其性者也。礼者，体其情者也。情有所耻而性有所本，得其性则本至，体其情则知至。知耻则无刑而自齐，本至则无制而自正。"又引沈居士云："若道之以德，使物各得其性，则皆用心。不矫其真，各体其情，则皆知耻而自正也。"[4](P69)人性的获得是人所以为人并生存于世的根本。德，就是得其性。得到了天之性，也就把握了人的根本。只有通过导以德、齐以礼，人才会获得其本性，才会产生耻辱之心，羞愧之心，才会成为有正义感、荣誉感和上进心的真正意义上的人。

道是外在的规范，德是内心的持守。在道与德结合的过程中，道和德都在与对方的结合中受到限定：从道的角度来讲，与德结合后成为人所应该遵循的外在规范，此道已非一般自然属性之道，而成为属人之道，是天道的彰显，人性的标志；从德的角度来讲，由道而获德，"德者，得也"，"得其道于心也"。外在的"道"转化为个体的内在之性，为个体所拥有，这就是"德"。由于德字先于"道"字而产生，所以，在道字尚未出现时，德字首先是形上之理，是宇宙的法则和规律。其次，它还是表征人的品性的哲学概念，是

个体精神的表征。当"道"在《左传》、《国语》中成为一个哲学范畴以后，尤其是当老子把道提升和抽象为一个最高的哲学本体范畴以后，德的形上之理的含义就逐渐弱化，逐渐被道所取代。但，我们在研究古代哲学发展的历程时，不能无视德之含义的这一发展过程，不能把"德"仅仅理解为人的一种内在品性，而忽视其更为根本和原始的哲学内蕴。

## 二、融德于仁，人仁统一

德是孔子思想中的一个重要范畴。从历史发展进程来看，德观念早在殷商时期就已经出现。从出土文献来看，甲骨文中迄今为止尚未见到仁字。《金文编》中收入的唯一的一个"仁"字就是见于中山王鼎的"亡不逨仁，敬顺天德"。郭店楚简中"仁"字已大量出现，但其写法都是从身从心。中山王活动的年代在公元前310年前后，与郭店楚简主人的年代大致相当[8]。无疑，仁的观念和仁字的出现的历史，要比我们所见出土文献所载"仁"字的历史悠久得多。在《周书》中，仁的观念包含在德的观念之中，仁是德的一个子目。至孔子则发展了仁的观念，把德的含义融于仁中，使仁成为一个与德并列，在某些情况下甚至高于德的哲学范畴。

《尚书·金縢》云："予仁若考，能多才多艺，能事鬼神。"孔安国认为这里的"考"就是指父，句意为："我周公仁能顺父，又多才多艺，能事鬼神。"[9](P334) 孙星衍疏曰："'考能'作'巧能'，知'考'字当作'巧'。'仁若考能'，言仁顺巧能也。"[10](P326) 二说差别较大，但对仁的理解两家是一致的，即都把仁视为人的一种品性，视为"德"的一个子目。至春秋时期，仁的观念大量出现，其含义不断丰富，仁涵盖的范围越来越大，抽象的程度越来越高。但是，从总体上看，仁依然从属于德。《国语·周语中》曰："以怨报德，不仁。"不仁就是不德。《左传·僖公十四年》记载："背施，无亲；幸灾，不仁；贪爱，不祥；怒邻，不义。四德皆失，何以守国？""仁"是"四德"之一，自然也从属于德。《左传·哀公七年》云："小所以事大，信也。大所以保小，仁也。背大国不信，伐小国不仁。民保于城，城保于德。失二德者，危，将焉保？""二德"者，仁与信。这里德的抽象层次也高于仁，仁是从属于德的一个子目，被德涵纳，其抽象程度和涵盖范围要低于德。刘文英先生在《"仁"的抽象与"仁"的秘密》一文中指出，仁观念提升的一个重要证明是《左传·襄公七年》："恤民为德，正直为正，正曲为直，参和为仁。"参和者，德、正、直三者合为一体，在这里，德则成为仁之项下的一个子目，由仁来统摄。由此可见，融德于"仁"，把"仁"提升为一个涵盖诸多伦理规范的一般性哲学概念，始于《左传》。

孔子在《左传》的基础上对"仁"作了进一步的提升和抽象，把仁熔铸成为一个统摄诸多伦理条目的概念。这主要表现在，他用德来说明"仁"，认为修德是成仁的关键。孔子说："刚毅木讷，近仁。"(《子路》)刚强、果决、朴实、慎言，具有这四种品德的人只是近"仁"。又说："能行五者于天下，为仁矣。"这五者便是：恭、宽、信、敏、惠，因为"恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人"(《论语·阳货》)。又说："博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣。"(《论语·子张》)"孝弟也者，其为仁之本欤！"(《论语·学而》)"克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为人由己，而由人乎哉？"(《论语·颜渊》)这就把"孝"、"悌"、"礼"也归到了仁的条目下。仁在某种程度上覆盖了德的其他条目，成为与德含义大致相同的一个范畴。因此，孔子的仁实际上统摄了众多的德目。朱熹说："仁，则私欲尽去而心德之全也。"[2](P94)"心德之全也"就是说仁是一个具有普遍意义的涵纳诸种道德规范的一般性哲学概念。可见，仁"是一个人生活的最高准则，是一个人的世界观的全面修养的成果"，是一种概括了"全面的道德行为"的哲学范畴[11](P20,P22)。冯友兰先生曾经指出："有时候孔子用'仁'字不光是指某一种特殊德性，而且是指一切德性的总和。所以，仁人一词与全德之人同义。在这种情况下，'仁'可以译为perfect virtue(全德)。"[12]

由于孔子融德于仁，因此，德、人统一的思想就逻辑地过渡到了仁、人统一，准确地说是仁与君子的统一。就是说，做到了仁，就是君子，失去了仁就不是君子。由于仁是一种"全德"，因此，一般人不容易做到，即便是倍受孔子喜爱和赞赏的颜回，孔子也不轻易许之以仁，只是说他"其心三月不违仁"。至于其他弟

子，则只是“日月至焉而已矣”(《论语·雍也》)。他甚至认为连他自己也很难达到仁的境界，他说：“若圣与仁，则吾岂敢！抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云而已矣。”(《论语·述而》)邢昺在解释这句话时说，由于“圣与仁”是“人行之大者也”，谦虚的孔子就“不敢自名仁圣”了[1](P98)。所以，对一般人来说只能达到仁的某一个层次，而不可能完全达到仁，完全达到仁的人就是君子圣人了(“仁且智，圣也”)。尽管如此，孔子依然用“仁”来归定人，认为仁和人具有直接统一性，仁存在，人就存在；仁德完全丧失了，也就不成其为人了，所以，樊迟问仁时，孔子回答说：“爱人。”(《论语·颜渊》)《中庸》载孔子语：“故为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者，人也，亲亲为大；义者，宜也，尊贤为大。”《礼记·表记》也说：“仁者，人也。道者，义也。”

孔子的这一思想，为后学所继承和发挥。孟子说：“仁也者，人也。合而言之，道也。”(《孟子·尽心下》)《庄子·天地》云：“无为言之之谓德，爱人利物谓之仁。”《韩非子·解老》：“仁者，谓其中心欣然爱人也。”[13](P140)朱熹在解释孟子的“仁也者，人也。合而言之，道也”一语时，说：“仁者，人之所以为人之理也。然仁，理也；人，物也。以仁之理，合于人之身而言之，乃所谓道者也。”[2](P367)这就明确地把仁和人统一起来。总之，孔子的人、德统一和融德于仁的思想，逻辑地导出了他的以仁论人，人、仁直接相统一的思想。

## 三、“行”重于“德”，德行统一

孔子思想的一个显著的特点就是“行”，因为孔子言“仁”、言“礼”、言“性与天道”，皆落脚于“行”，孔子评价仁和礼的标准，评价人物的标准，都是“行”。我们这里所说的“行”是指治国安民的社会实践。

孔子授徒，置四科，“以德行为首，文学为末”[4](P745)。他说：“德行：颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓。言语：宰我、子贡。政事：冉有、季路。文学：子游、子夏。”(《论语·先进》)何谓德行？郑玄说：“德行，内外之称。在心为德，施之为行。”[14](P348)德、行分开说时，德强调内在之性，行强调外在的践履。德、行合起来说，当更强调外在的践履，因为人类改造世界的实践活动本身就包含人的目的意识和思想动机。德行、政事、文学、言语，四科之中，“德行”居首。这一排列次序的依据是什么？前贤解释说：“德行，百行之美也。”“凡学圣人之道始于文，文通而后正人事，人事明而后自得于言，言忘矣而后默识己之所行，是名德行，斯入圣人之奥也。”[4](P744)这一解释虽未尽合孔子思想之本义，但其对德行的推崇，则与孔子思想相合。

孔子言德，皆落脚于“行”，落脚于认识和改造社会的实践活动。他说：“执德不弘，信道不笃，焉能为有？焉能为亡？”(《论语·子张》)一个人执守其德，不能弘大；信仰善道，不能笃厚。这样的人“虽存于世，何能为有而重？虽没于世，何能为无而轻？言于世无所轻重也”[1](P255)。“世无此人不足为轻，有此人不足为重。”[4](P1302)正如朱熹所说：“有所得而守之太狭，则德孤；有所闻而信之不笃，则道废。焉能为有无，犹言不足为轻重。”[2](P188)可见，孔子言德，着眼点不在精神层面的德性，而在实践层面的经世致用。这一点前贤已有论述，程树德在解释这句话时引《反身录》曰：“既宏且笃，方足以任重致远，作天地间大补益之事，为天地间有关系之人。若不宏不毅，则至道不凝，碌碌一生，无补于世。世有此人，如九牛增一毛，不见其益。世无此人，如九牛去一毛，不见其损。何足为轻重乎？”[4](P1302)可见，孔子的“德”既是对宇宙人生之理的认知和把握，更是对这宇宙人生之理的践履，所以，一般人很难做到，无怪乎他说：“知德者鲜矣”(《论语·卫灵公》)，并在《子罕》和《卫灵公》中两次发出了“吾未见好德如好色者也”的慨叹！

孔子所推崇的德，都是和“行”联系在一起的。他称赞泰伯是“至德”之人，说：“泰伯，其可谓至德也矣。三以天下让，民无德而称焉。”(《论语·泰伯》)什么是“至德”？朱熹说：“至德，谓德之至极，无以复加者也。”[2](P102)程树德引《公是弟子记》曰：“唯至德者能以百里王天下，是亦让天下矣。”[4](P508)像泰伯这样的至德之士，老百姓几乎找不到合适的词语来称赞他们了。孔子为什么如此推崇泰伯呢？就在于他以济世救民为己任，多次把天下让给自己的小弟季历，使季历的儿子姬昌(文王)最终成就了统一天下的大业。所以当子贡问他：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”孔子的回答是“何事仁！必也圣

乎！尧舜其犹病诸！"(《论语·雍也》)这哪里仅仅是仁啊！一定是圣了，这一点连尧舜也难以完全做到啊！众所周知，管仲有"三归"，"有反坫"，且"官事不摄"，又"器小"、"不俭"，可谓严重地不知"礼"，然孔子仍赞叹说："如其仁！如其仁！"(《论语·宪问》)这是为什么呢？孔子的解释是："管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣"，"桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也"。正因如此，孔子才感慨地说："如其仁！如其仁！"(《论语·宪问》)可见，孔子言德，其立足点是认识和改造社会的实践，他所言至德，是超越了自我之私利而谋求国家民族之大利的德。

孔子认为，践履"德"和遵循"道"是统一的，因为"德"从"道"来。"博施于民而能济众"，这自然是行"德"履"道"的最高形式。但是，对于没有官位的人尤其是知识分子来说，通过道德言说来教化民众，也是道德实践的一条重要路径。《论语·宪问》云："有德者必有言，有言者不必有德。"何晏说："德不可以忆中，故必有言。"[6](P53)就是说"德"不是依靠念想来实现的，而必须有彰显于外的言说。殷仲堪在解释这句话时说："修理蹈道，德之义也。由德有言，言则末矣，末可矫而本无假，故有德者必有言，有言者不必有德。"[4](P952)就德和言的关系来说，德是本，言是末；所以，言是德的彰显，德决定规范着言，言依赖于德，但德不依赖于言，所以，"有德者必有言，有言者不必有德"。正如朱熹所说："有德者，和顺积中，英华发外。能言者，或便佞口给而已。"[2](P149)德是内，言是外。可见，孔子对德、言关系的阐说，实际上申明了有德者的存在方式，强调人的内在德性与德性的外在实现方式的统一，道德修养与道德践行的统一。

正因为言是德的表现形式，所以，孔子提倡德言，反对"巧言"，认为"巧言令色，鲜矣仁！"(《论语·学而》)"巧言乱德。"(《论语·卫灵公》)孔安国说："巧言利口则乱德义，小不忍则乱大谋也。"[6](P62)朱熹说："巧言，变乱是非，听之使人丧其所守。"[2](P167)"巧言"处事，无是无非，同流合污以媚于世，就是"乡愿"，孔子说："乡愿，德之贼也。"(《论语·阳货》)《孟子·尽心下》称"乡愿"为"乡原"，并对此作了一番明白的解释："阉然媚于世也者，是乡原也。""同乎流俗，合乎污世。居之似忠信，行之似廉洁，众皆悦之，自以为是，而不可与入尧舜之道，故曰德之贼也。"朱熹说："乡愿，乡人之愿者也，盖其同流合污以媚于世，故在乡人之中，独以愿称。"[2](P177)"乡愿"凭借巧言，趋于时流，媚于世道，是对德的戕害。

德形于外时，不仅仅体现于"言"，还体现在有德者对周围人的影响和教化作用。孔子说："德不孤，必有邻。"(《论语·里仁》)德之所以不孤，就在于有德者内修而外施，内外皆有所立。内立于己，外立于人。内立德于己后，就会在生活中依照德的要求来调适自己的行为。孔子用千里马"不称其力，称其德也"(《论语·宪问》)来说明德对于人类行为的调适作用。《易传·文言》云："君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤。"也是说，内外皆有所立，故德不孤。因此，德在孔子那里不仅仅是主体的内在修养，更是济世安民的治国方略，有德就可使近者悦，远者来，实现人与人之间的和谐共处，从而建立起一种人与人之间的普遍和谐和友好的社会秩序。

孔子德论把外在之道以"德"、"仁"的方式植于人心之中，其目的是让人尊重天道和德性，尊重物质世界运动变化发展的客观规律，最终服务于人类认识和改造世界的实践活动。因此，德在孔子哲学中不是一种仅仅存在于人心中的纯粹精神。正如麦金太尔所说："德性是一种获得性人类品质，这种德性的拥有和践行，使我们能够获得实践的内在利益，缺乏这种德性，就无从获得这些利益。"[15](P241)也如朱熹所说："正其义则利自在，明其道则功自在。专去计较利害，定未必有利，未必有功。"[16](卷37，P988)"利，是那义里面生出来底。凡事处制得合宜，利便随之。"[16](卷68，P1705)麦金太尔和朱熹对道德与功利关系所作的阐释，对于我们理解孔子的行重于德、德行统一思想，是极富启发意义的。

## 四、结　论

德性源于天道，直接生成于天道。此一思想构成了孔子哲学的前提。从逻辑上说，这是孔子哲学的第一个环节。把外在的天道内化为德，成为人的内在之性，则是孔子哲学的第二个环节。这一环节是通过融德于"仁"、"德""人"统一、"仁""人"统一的过程来完成的。具有了仁德，成为圣人君子之后，如何把自己的内在之性实现出来，是孔子哲学的第三个环节。这一环节的核心就是实现自己的内在之性(仁

德),"博施于民而能济众",这是孔子哲学的最终目的和归宿。我们认为,孔子哲学的这三个环节,不仅初步确立了以儒家为代表的中国哲学的基本思维路数和思想特点,也是一切哲学认识和把握世界的基本范式。当然,这三个环节在不同民族的哲学发展中,其侧重点是各不相同的。西方哲学在其发展过程中,着力于第一个环节的探讨,中国哲学则更为注重第二和第三个环节。

因此,对形上之理的追寻不是中国哲学的最终目的,而是中国哲学的逻辑前提。如果说西方古代哲学更倾向于对形上本体的探究和追寻的话,那么,对于中国哲学来说,知"道"、知"天",只是其思考宇宙和人生的第一步。知了天道,明了形上之理,掌握了外部世界的普遍规律和一般本质之后,还需要进一步把外在之理转化为内在之性,即所谓"化知成识",从而使人成为掌握了物质世界本质和规律的圣贤,实现外部世界之理(道)与人的内在之性(德)的统一。只是走到这一步,中国哲学的使命还没有完成,只有进到了治国安民的社会实践这一层次和境界,才是真正意义上的中国哲学。借用《大学》八条目的说法("物格而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平"),格物致知(认识把握宇宙人生的形上之理)是中国哲学的第一个环节,诚意正心修身(把外在之理转化为内在之性)是中国哲学的第二个环节,齐家治国平天下(把内在之性对象化于改造世界的实践活动中)是中国哲学的第三个环节。这就是我们思考孔子德论的形上意蕴得出的最后结论。

**参考文献:**

[1]何晏,邢昺.论语注疏[M].北京:北京大学出版社,1999.
[2]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
[3]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
[4]程树德.论语集释[M].北京:中华书局,1990.
[5]张岱年.孔子崇德辨惑之教[J].走向世界,1994,(5):15-20.
[6]何晏.论语集解(儒藏:精华编、四书类、论语属)[M].北京:北京大学出版社,2005.
[7]李玄伯.中国古代社会新研[M].上海:开明书店,1949.
[8]庞朴."仁"字臆断——从出土文献看仁字古文和仁爱思想[J],Confucius2000。
[9]孔安国,孔颖达.尚书正义[M].北京:北京大学出版社,1999.
[10]孙星衍.尚书今古文注疏[M].北京:中华书局,1986.
[11]北京大学哲学系中国哲学教研室.中国哲学史[M].北京:北京大学出版社,2001.
[12]冯友兰.中国哲学简史[M].北京:北京大学出版社,1996.
[13]梁启雄.韩子浅解[M].北京:中华书局,1960.
[14]郑玄,贾公彦.周礼注疏[M].北京:北京大学出版社,1999.
[15][美]麦金太尔.德性之后[M].龚群等译.北京:中国社会科学出版社,1995.
[16]黎靖德编.朱子语类[M].王星贤点校.北京:中华书局,1994.

## Confucian theory of "*De*" and the line of reasoning through which Chinese philosophy understands and masters the world

Sun Xiguo

(*School of Marxism, Beijing University, Beijing* 100871)

**Abstract**: "*De*" in Confucianism comes directly from "*Dao*." In the Confucian philosophy, while "*Dao*" is understood as the external truth of life in the universe, "*De*" is to be perceived as the inner nature that people cultivate after they grasp the external truth and "act" in the way in which people realize their inner nature. The theorization from the external truth ("*Dao*") to the inner nature ("*De*" and "*Benevolence*") and then to the objectification of the inner virtue ("act") is the basic line of reasoning through which Chinese philosophy understands and masters the world.

**Keywords**: the external truth; the inner nature; objectification

[责任编辑 陈绍燕]

# 真实的虚拟与虚拟的真实

## ——利科对宗教的解读

刘 开 会

(兰州大学 哲学社会学院,甘肃 兰州 730000)

**摘 要**:宗教是人类文明的重要组成部分,但它在人们现代生活中的位置却愈益边缘化。利科对宗教的解读给人们提供了理解宗教的有益启示。利科认为宗教是一种象征性或隐喻性的语言,它的目的同样是认识世界和解释世界。在古代,宗教以它的特有形式映现着人们认识的发展,不断开拓着文明的领域,并对人们的实际生活发生了决定性的影响。利科还比较了宗教等非科学的真和科学的真,认为二者并没有实质上的区别。

**关键词**:利科;宗教;象征;神话;真理

**中图分类号**:B565;B92 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2007)02-0124-07

国际知名的法国哲学家、现象学、诠释学的重要代表、文艺理论家保罗·利科(Paul Ricoeur)没有把宗教作为一个单独的课题去分析,他是把宗教作为人类文化总体的一部分去研究的。利科从自己的解释学观点出发,认为宗教和神话、诗歌、科学一样,都是人类文化不可或缺的组成部分,只是在现代,它才和人们的生活渐行渐远,失去了自身那迷人的魅力。在利科眼中,宗教是前理性主义文化的主体,它和理性主义文化之间既有着福柯意义上的认识型的断裂,又有着文化发生学意义上的联系。从断裂的角度看,我们不能直接对宗教进行理性主义的诠释,从联系的角度看,我们又必须而且能够对宗教进行理性主义的解读。利科对这个酷似悖论的问题的解决办法是,像弗洛伊德对梦进行心理分析那样对宗教进行语义学和语用学的分析,即从宗教语言的显意出发深入发掘其中的隐意,从而揭示宗教的真正意义和价值。不过,利科并没有停留在单纯对宗教这种特殊认识型的揭示上,他的更加大胆和更加新颖的尝试是,把宗教、诗歌等"非科学"的认识型和科学的认识型相比较,指出宗教及文学的真并不低于科学的真。

## 一、象征与宗教

《恶的象征》是利科集中论述宗教的一部专著,也是他用自己的现象学解释学方法解读宗教的一个范例。在利科看来,宗教的语言是象征性的。所谓象征性,就是说在其表面意义之外,还蕴涵着深层含义。利科说:"我定义'象征'为任何表意结构,其中直接的最初文字的意义附加地指称另一种间接的引申的比喻的意义,这后一种意义只有通过前一种意义才能被理解。"[1](P256) 在《恶的象征》中利科再次指出:"这样,与一目了然的专门符号相反,专门符号只表明它们所要表明的东西就是预定它们所表示的东西。象征的符号则是不透明的,因为这最初的、字面上的、一目了然的意义本身类比地暗示不能由它去表示的另一意义……这种不透明性构成了象征的深度,后面将说

收稿日期:2006-08-26

作者简介:刘开会(1950- ),男,天津人,兰州大学哲学社会学院教授,主要研究西方哲学。

基金项目:甘肃省社会科学基金项目"西方技术文化与后现代哲学的反思"(WZ03000)。

到，这种深度是不可穷尽的。"[2](P14) 宗教的象征性表现在，它以仪式、戏剧、神话的形式述说人对自然和对自身的认识。

关于宗教语言为什么是象征性的语言，保罗·蒂利的解释是，宗教涉及终极关怀，而任何终极关怀都不是对事情本身的直接陈述，而是对事情的象征性描述。他说："我的回答是，一切无条件关怀的事情都要归结于神。如果国家是一个人的终极关怀，国家这个名称就变成了一个神圣的名称，这个国家就带有远远超过它的存在和职能的现实性的神圣性。这个国家于是就代表和象征了那个真的终极，但是以观念的方式。"[3](P161) 与蒂利相比，利科更多地是以古代人而不是从现代人的眼光看待宗教的象征性的。他说："人们完全可以说，象征是在古希腊语 αἰνίττεσθαι（'迷'这个词出自于它）的意义上，唤起或暗示意义的。"[2](P15) 在利科看来，自然对最原始的人类来说远不是神圣的，相反它是恐怖的和骇人听闻的，自然以谜一般的却又令人生畏的语言——风暴、洪水、地震、瘟疫以及日食和月蚀——向人们讲话，宗教一方面是人对这种自然（神）语言的解读，另一方面又是人与这种自然（神）语言的对话。

利科把宗教的起源和发展看作一个由象征性语言映现的认识发展过程。这个过程包括过错意识的三种类型或三个发展阶段，即亵渎、罪和有罪。

利科认为，亵渎是人类面对自然的一种最早的过错认识形式。亵渎建立在人把自然人格化或神化的基础上。亵渎是一种污染，父亲精液的传染、母亲生殖器的不洁、分娩时外加的不洁等等，都可能被认为是人生下来就带有的不洁。这些不洁会招致自然（神）的惩罚。人们可能的疾苦、可能的病患、可能的死亡、可能的失败都是由于人的不洁造成的。不过，在利科看来，亵渎这种消极畏惧情绪的结果却不是消极的，相反它是积极的和建设性的。亵渎产生了受难的意识；因为亵渎而受难，这一最初的因果关系轮廓，成为人走向文明的起点。利科说："经由害怕而不是经由爱，人类才进入伦理世界。"[2](P27)

和亵渎体验相对并作为亵渎体验结果的是洁身体验，洁身同样是一种象征。用洁身仪式防范亵渎具有防范受难的意义。如果人希望自己免受挫折、痛苦和不幸，他就要谨守驱逐亵渎的仪式。正因为洁身是象征，所以洁身仪式从来不局限于冲洗——燃烧、投掷、掩盖、埋葬等都可以起到涤荡或驱逐亵渎的作用。亵渎意识还导致了对超越者的敬畏。利科援引古希伯来《诗篇》中的话证明这一点："上帝啊，求你按你的慈爱怜恤我，按你丰盛的慈悲涂抹我的过犯。求你将我的罪孽洗除净尽，并洁除我的罪……"[2](P31)

由亵渎的意识到罪的意识的距离并不遥远，然而却发生了一次具有重大意义的认识转换，即由自然（神）和人之间单纯的外在关系的意识变成了神和人之间具有某种内在关系的意识。套用黑格尔的术语，我们说，这相当于意识处于反思阶段（在黑格尔那里，反思是一方和另一方处在一种间接的关系中，是同一性处在差异性的形式中——笔者）。

利科认为，罪的意识是个人和神之间的一种契约意识，是一个人因为得罪了神而被神抛弃的感觉。在罪的意识阶段，神和人的关系就像丈夫和他不忠的妻子之间的关系一样——他弃她而去，置她于一种孤独和绝望的境地。但上帝也不是完全弃绝人类，而是和人类处在一种若即若离的关系中。如果那位不忠的妻子——人——真诚地忏悔，上帝还是有可能回到她身边的。这样，就出现了两种辩证法：1. 神召和戒律的辩证法。即一方面，神召是无限的，戒律是有限的，因而任何戒律都不能完全等同于神召，所以即使人不折不扣地按戒律办事，也不能避免那莫名的天谴（以色列人对此有独特的体验）的惩罚。另一方面，戒律又在一定程度上体现着神召，如果一个人跪拜偶像、通奸、不孝敬父母，那他必然会被神所抛弃。2. 毁灭和拯救的辩证法。即一方面，上帝的震怒是人所绝对不能左右的，另一方面，上帝的态度可能会因人的态度而有所改变。利科在列举了阿摩司、叶赛亚等先知的话以后说："这样，威胁总连带上'然而'，这是表明和解最终是可能的和有指望的'然而'；而爱情剧中也描写妒嫉者（jelouxse）的怒火却被减弱，而总不致达到决裂的地步。"[2](P62) 在罪的意识阶段，神对人来说是一个他者，但又不是一个绝对的他者，而只是一个相对的他者。利科说："表示哀求者祈祷的对上帝的呼唤，阻止了决裂时刻的来临，回到参与的联系之中；假若上帝真是完全他者的话，就不再有任何可能向他祈求。而假若罪人只是先知谴责的对象，他就不再有任

何可能去祈求。"[2](P62)在亵渎阶段的害怕，这时则转变成了不能理解神和不能被神理解的"苦恼"。

罪作为一个新的象征系列有多种多样的表现形式。"打不中目标"、"偏离"、"造反"、"迷路"等等都是它的语言表达式。这些词象征着罪人离开了上帝、忘记了上帝，他愚蠢、无知；此外，"偶像"和"空虚"也属于此列。在利科看来，"偶像"和"空虚"代表了对罪的深层体验。正如"亵渎"和"洁身"相反相成一样，"罪"和"宽恕"相反相成。利科指出，在《圣经》的作者们那里，宽恕经常以"耶和华后悔"的形式出现，它有时是灾难的推迟，瘟疫的结束，有时是疾病的治愈，然而宽恕还带有"归向"的意思，如果说罪表示走了弯路，那么归向就是返回原路，即返本归真。

有罪是过错意识发展的最高阶段。在这一阶段，过错完成了向个体性－主观性一极的转移。利科说："强调'我'而不是强调'在你面前'，甚至忽略'在你面前'，过错的意识就成了有罪，并且完全不再是罪；现在，'良心'成了纯个人体验中罪恶的度量标准。在许多语言中，同一个词既表示道德意识（道德良心），又表示心理和思考的意识，这绝不是偶然的；有罪首先表示'良心'上升到至高无上的地位。"[2](P93)从惩罚的角度看，有罪的意识把自然（神）对人的报复转变成为人主动的悔过自新上来。

有罪的意识引起了人的认识方式和行为方式的新的重大改变。利科从三个方面说明了这种变化。第一是伦理的－法律的方面，以希腊人为代表；第二是伦理的－宗教的方面，以法利赛人为代表；第三是心理的－神学的方面，以保罗为代表，虽然这三个方面在实践中表现为一种逐次否定的关系。

利科指出，从伦理－法律的角度看，把罪归于个人是一个重大进步，它是对过去那种让无罪之人也受惩罚的集体责任的否定。其次，它导致了罪有不同程度的认识。罪有程度之分的意识为伦理上、法律上按过错程度进行处罚提供了依据。利科指出，对希腊人来说，"度量标准已成为处罚所必不可少的，以致对违法者本人可以这样说，'他得到应有的惩罚（ωγχάνειυ τιμωριας）'"[2](P100)。古典时代的希腊人不仅强调罪的后果，而且强调罪的动机，他们十分看中"故意的"和"非故意的"犯罪的不同。在雅典，"故意"和"非故意"的罪是由不同的法庭审理的：雅典最高法院受理"故意"谋杀的起诉；雅典娜神殿受理一些可从宽或被放逐的有争议的"非故意"犯罪；德尔斐神殿则受理在运动会上和战场上的"非故意"的杀人案。

从伦理的－宗教的方面看，把罪归于主观性强化了对过错自责的良心意识。利科指出，法利赛人把以色列人的种种灾难和不幸都看作神对人的考验，他们对神的忠实达到了这样的程度，乃至把美德视为不折不扣地按"上帝律令"办事，即彻底的他治。他说："对于法利赛人来说，全部问题就是：在这世界上，怎样效忠上帝？"[2](P109)自责的意识导致了人注重自我修养。利科说："许多作者不仅称赞杰出古贤与拉比的亲切，也称赞他们的温柔、寡言和谨慎；它们表明，这些人多么自觉地践行义和友爱。至于《诗篇》的抒情性，早在它滋养基督教会圣餐仪式之前，就滋养了犹太教堂的圣餐仪式，这种抒情性更反映了作为律法书训诫背景的对话局面的'实践'概貌。"[2](P117)

从心理的－神学的角度看，它导致了圣保罗的伟大综合，即因信称义的思想。因信称义既主张义是外在的（上帝是最高的义），又主张义是内在的（上帝的义内化于个人），只有认识到从某个他者称义，才可能理解称义的内在、主观和当前的意义。利科针对圣保罗因信称义的思想写下了一段十分精彩的评论，他说道："这样就没有任何理由要把正义的法庭与末世论意义同它内在的当前意义对立起来：对保罗来说，前一意义是后一意义的原因，而后一意义又是前一意义的充分表现形式；这成了极度外在性就是极度内在性的悖论，保罗把那内在性叫做创新物，或自由。从上述观点考虑，自由不是在相反事物中犹豫选择的能力，也不是努力、善良意志、责任心。像对黑格尔那样，对圣保罗来说，自由就是对总体、对基督述说的精熟自如。"[2](P128-129)在利科看来，圣保罗的思想实际上超越了"有罪的"的阶段而达到了前面三个阶段的统一。

利科认为，有罪的象征系列吸收了前两个阶段象征系列的词汇，即罪的系列的"囚禁"和亵渎系列的"传染"，并变换了它们的意义。利科指出，巴比伦人以"着魔"的形式表示人的精神的囚禁状态，也有人用手脚被捆表示这一状态，圣保罗极其清醒地认识并利用了这一象征。他把身体称为"罪身"，把人称为"罪的奴仆"。在他那里，身体是

被忘却的自由的象征，一幢建筑师已离去的建筑物的象征。“传染”也获得了意义的升华：传染本是外加的不洁，但在有罪阶段人们认识到，这种外加的不洁从根本上说还是通过人内在弱点起作用的。“个人被试探，乃是被自己的私欲牵引诱惑的。”(《雅各书》)在此，玷污已表示一种自由的玷污。

## 二、神话与生活

作为一个现象学的解释学家，利科并不满足于从体验方面解释亵渎、罪、有罪的象征意义，他还从文本的角度对这种意向性分析进行了意义充实，这种具体文本就是神话。换句话说，在利科看来，古代宗教是以神话的形式出现的。神话是第二级的象征语言，它是第一级象征语言的表达和中介。利科说：“作为亵渎(souillure)、罪(péché)、有罪(culpabilité)这些被体验的东西，必须要有一种特定语言、象征语言作中介。没有那种语言的帮助，体验就依然是缄默的、朦胧的、并被淹没在它固有的矛盾之中。”[2](P141) 这种中介就是神话。关于神话的特点，利科指出：第一，神话把人类作为一个整体包容在一个虚构的历史中，并用某一时期、某一个人代表一切时期、一切人，总之，神话把单一的人类体验凝聚为一个原型。第二，神话显示的普遍性是以故事的形式获得其具体性的。神话故事具有自己的倾向性、特性和内在牵动力。因有神话，体验不再被归结为一种即时的体验，体验贯穿于人的沉沦与拯救的基本历史中。第三，神话试图了解人类存在之谜，具有本体论的性质，它的问题是人的基本实在与目前人的生存状态的矛盾，但它不是以演绎的形式，而是以故事的形式回答这个问题[2](P142-143)。关于神话为什么是象征性的，利科认为，神话只是意向性地表现人的基本实在的完整性，由于在实际生活中人已丧失了那种完整性，所以才在神话和仪式中重演或模仿它。由于这是一种意向性的恢复，所以只能是象征性的。

在参照了列维-施特劳斯的结构主义人类学观点以后，利科把关于罪的起源和终结的神话分为四种类型：1. 创世戏剧型，2. 悲剧型，3. 堕落型，4. 灵魂放逐型。

第一种类型的代表是苏美尔-阿卡德的神统纪神话。在巴比伦史诗中，原始的母亲提阿马特(Tiamat)和原始的父亲阿卜苏(Apsu)分别代表浩瀚的海水和河水，他们的结合产生了诸神。诸神的诞生扰乱了他们的安宁，阿卜苏想消灭他的儿女们却反被诸神所杀。由于提阿马特密谋报复，诸神遂推举马尔杜克(Mardouk)为王。在马尔杜克的领导下，诸神终于又杀死了提阿马特——他们的生身母亲。利科认为，这种类型的神话有两个特点：第一，在描述世界发生之前，它描述了神的起源。第二，混沌先于秩序，神性是逐渐形成的。在解释“创世戏剧型”神话时利科指出，这种神话表明，恶不但是比秩序更为原始的东西，而且创造秩序(马尔杜克代表王权和秩序)的，还是恶。利科指出，这个在现代人看来纯属虚构的神话故事在古巴比伦人的生活中却产生了直接而重大的影响。巴比伦新年的盛况便是一例。“全体人民面对一群模拟的众神，表演赢得世界秩序的原始战斗，并重温史诗的基本情绪——不尽的苦恼、战斗的激昂、胜利的欢乐。在这个节日庆典上，人们将他们的全部生活都同创世戏剧相关联。”[2](P168) 王权也建基在这个神话的基础上。在巴比伦人看来，国王是诸神的奴仆，执行着“替天行道”的使命，并接受神的赏识和惩罚。利科说：“这种君权神学已经深深扎根于神统纪，实际上，神就是王，神是一国之主和所有者；整个宇宙被想象成一个国家。这样，神界本身实现了从宇宙向政治的转变；神的君权特性就是人世间、人及历史的立约。”[2](P169)

第二种类型的代表是古希腊的悲剧神话。悲剧神话因涉及神的本质以及神和人的关系而具有宗教和人类学的双重身份。悲剧首先涉及神的本质。利科说：“这样，神与恶魔的无差别就是悲剧的神学与人类学的固有主题。”[2](P189) 在悲剧神话中，神兼有善恶两重特性，同一种神力既可以作为忠告之源，又可以把人引入歧途。这种神的“迷茫”(blinding)——它类似于创世纪神话中的混沌——构成了悲剧的根源，因为它是过错的起源。神的“迷茫”不是人能左右的，它是一种“命运”，但悲剧中还有另一种因素，那就是人的自由。人以自由同“命运”搏斗，推迟命运的到来。在利科笔下，埃斯库罗斯的《普罗米修斯被囚》就是一部自由与命运抗争的交响曲。在这里，宙斯代表神的一极，普罗米修斯代表人的一极，因为普罗米修斯挑战了宙斯的权威，他才成为一个悲剧英雄。利

科说:"没有命运与自由的辩证法,就不会有任何悲剧。"[2](P194)然而,尽管悲剧神话体现的是人和神的斗争,但这种神话归根结底还是来源于第一类型的神话。利科指出,在这个神话里,宙斯的报复和普罗米修斯的偷窃这两种恶是交织在一起的,而且普罗米修斯说到底仍然具有希腊泰坦神族的野性本性。"自由根源于存在的混沌深处;它是泰坦神性中的一个要素。普罗米修斯不断地呼喊冥间力量的象征和缩影该亚(Gaïa);他从一开始就呼吁苍穹、狂风、春天、土地和阳光作证;他的违抗是与山岳及波涛那巨人般的性格相一致的。在他的自由中,隐约出现自然力的狂怒。"[2](P198)

那么,悲剧神话对希腊人的生活产生了什么影响呢?在利科看来,悲剧的作用就在于使希腊人认识到拯救并不外在于命运。悲剧合唱队员通过参与到剧情之中而使心灵得到净化,他们从悲剧中学到了"知从苦中来"的道理,从而实现了人和神的和解。利科引用了埃斯库罗斯的《阿伽门农》中的一段话,其中写道:"宙斯,你指示苍生'知'之途径;宙斯,凭借你的威灵,你规定'知从苦中来'的命令,当痛苦的追忆轻轻的、在梦寐中一滴滴滴入心灵,倔强的心也应清醒,这是威严座上掌舵的神明,强使人接受的恩情。"[2](P202)

第三种类型的代表是以色列人的亚当神话。利科指出:"'亚当'神话是典型的人类学神话,亚当就是人类。"[2](P206)亚当神话和先前神话不同的地方在于,它首先是把恶的起源和一位人类始祖相联系;其次是竭力把善的起源和恶的起源分开;第三是在保证亚当中心形象的同时也包含先前神话的其他倾向。利科认为,亚当神话是先知直接谴责人的结果,用谴责人类来表明上帝的清白。亚当神话不仅是以色列人戏剧般命运的缩影,而且是他们对人生意义体验的写照。亚当和夏娃被逐出伊甸园就像以色列人被逐出迦南一样。透过亚当神话,人们可以看到以色列人对有罪的理解——人的苦难是人的堕落的结果。然而,在亚当神话中也有相当微妙的部分。在这个神话里,人是被蛇引诱才犯罪的,那么,蛇意味着什么?利科认为,蛇既象征着人的某种东西,也象征着世界的某种东西,具体地说,蛇一方面象征人的无限欲望,一方面象征外界的原始混沌。不过需要指出的是,利科所说的亚当神话并不仅仅指的是《圣经》的《创世记》。《创世记》只体现了人类堕落的一面而没有体现人类拯救的一面,这一面体现在《耶利米书》、《以西结书》和《以赛亚书》的"末世论"中,体现在《但以理书》作为"第二亚当"的"耶和华仆人"和"人子"的拯救行为中。"人子"就是人,但他不是最初的人,而是行将到来的人,是人类涤除了自己的罪以后的形象。受难和拯救的辩证法才体现了以色列宗教思想的全貌。

利科指出,如果仅仅把亚当神话看作以色列人的悔罪体验是不够的。亚当神话也对以色列人的宗教思想起了反拨作用。亚当神话摧毁了所有其他神话的基础,产生出关于罪恶起源的严格的人类学主题,并且"因探索本体论和历史的断裂点而为思辨开了路"[2](P213)。

第四种类型的代表是古俄耳普斯教。它的特点是把灵魂和肉体对立起来。在利科看来,这种神话构成了哲学的"非哲学起源",毕达哥拉斯哲学,特别是柏拉图哲学,就是通过吸收它的思想资源建立起来的。

## 三、宗教的真与科学的真

从理性和科学的观点来看,宗教无疑属于休谟所说的应当被"投入到烈火中去"的东西,因为宗教既不能由逻辑证明,也不能由经验证实。维也纳学派对宗教的态度便是一个代表,他们把宗教列入人类情绪的外化物——文学艺术一类,但否认它的真理性。现代新修辞学家反对实证主义,却也在这个问题上和维也纳学派如出一辙。例如,在托罗多夫那里,隐喻的话语就是无指称的。宗教有没有真理性,如果有,这又是什么意义上的真理性?利科对宗教的解读给我们提供了宝贵的启示。

利科在《恶的象征》中不但肯定了宗教的历史的真实——宗教不是人们任意编造的关于神和人的故事,它是一种历史的语言,一种实实在在的世界观——而且,他也对宗教本身的真理性进行了初步论证。利科说:"这原因也许应当在字面结构的意义中去寻找,这结构既是一种不在场的作用,又是一种在场的作用:说它是不在场的作用,皆因为它的表示是空洞的,即它在事物以外由代用的符号去表明事物;说它是在场的作用,皆因为它的表示是要表示'某种东西',并最终表示世界。"[2](P16)以代用的符号表明世界这是象征的特点,也是宗教的特点。问题在于,当用某种"事物

以外"的符号去表示一个存在的世界时，这种符号究竟有多大的真理性？在《活的隐喻》中，利科通过揭示隐喻的本质，对这个问题进行了详细论证。

利科的切入点是非科学话语的指称问题。隐喻有没有指称，这是讨论宗教、诗歌、戏剧等非科学话语的真理性遇到的一个难题。自从弗雷格开始，传统上一直认为，这些话语至多反映人们的情绪，并非真的反映外部世界，因此，它们是没有指称的。利科则坚定地主张，这些话语同样是有指称的。他说："作品的结构事实上就是它的意义，作品的世界就是它的指称。"[4](P302) 宗教、诗歌、戏剧和科学一样在表现外部世界，而不只是表现人们主观的心意状态。利科指出，传统上所以认为非科学的话语没有指称，是因为人们只是从"看"的角度看待对象，没有从"看作"的角度看待对象，其实，我们对对象从来就不是单纯地"看"，而是把对象"看作"某某对象。利科举了维特根斯坦鸭兔图的例子。一个既像鸭子、又像兔子的东西当然既可以看作鸭子，又可以看作兔子。这说明，对对象可以多层次、多角度地看，而不是只能从一个层次、一个角度上看。隐喻的特点就是间接地看，即通过把一个对象"看作"另一个对象的方式来表现这个对象。利科说："文学作品只有在悬置描述性活动的指称的条件下才能通过它特有的结构展示一个世界。换句话说，在文学作品中，通过把第一级指称悬置起来，话语将其指称表现为第二级指称。"[4](P303-304) 例如，说一个人是"一匹疯狂的野马"，这里实际的所指就是他行为的放纵或鲁莽。

利科认为，科学的"看"实际上也是"看作"，因为它不是展示对象的全貌，而是展示对象的一部分，它是对象的一个"样本"，它不但略去了对象的许多特性，而且给对象添加了许多想象的成分。严格地说，科学是以"模型"的方式看待对象的。

我们知道，在科学认识中，模型是科学家经常采用的一种思维方式。利科认为，模型不属于证明的逻辑而属于发现的逻辑。他说："但在科学语言中，模型本质上是起启发作用的工具，它旨在通过虚构消除不适当的解释并为更适当的新解释开辟道路。"[4](P329-330) 模型是对原型的模仿，但又不是机械的模仿，而是一种创造性的再造。有的模型从比例上、有的模型从结构上再现原型物，但这已经是一种抽象了，因为，任何一种模型都只涉及原型的某些特点而不涉及其他特点。在原型和模型之间无疑具有同构性，但同构并不意味着第二个事物和第一个事物在各方面都相同或相似，即使有些事物仅仅从解释规则的意义上和原型相似，也仍然不失为模型。在《活的隐喻》中，利科列举了布莱克的三种模型：比例模型、类比模型和理论模型，他特别重视第三种，即理论模型，因为这正是在解释规则意义上的模型。利科认为，麦克斯韦把电场"描绘成一种想象的不可压缩的流体的性质"，不过是理解电场数学关系的便于记忆的方法，它的作用在于使对象易于被认识。

在利科看来，布莱克模型理论的基本意义就在于把想象理解为一种认识方式。他说："诉诸科学想象并不标志着理性的退却，并不标志着拿意象进行消遣，而是标志着根据'被描述的模型'检验新型关系的基本语言能力。"[4](P332) "科学的想象在于通过被描述的事物的迂回发现新的联系。"[4](P332) 利科从布莱克的模型理论中还看到，上述在解释规则意义上，即关系意义上的同构性，为一种习语向另一种习语的可译性提供了基础。对此，我们的解释是，如果麦克斯韦把电场描绘为"不可压缩的流体的性质"是合理的，那么把人描绘为狼("人是狼")就是同样合理的，因为它们不仅都具有 A 是 B 的述谓形式，而且它们的作用也都是发现事物"新的联系"。在利科看来神话同样是对原型的创造性模仿，他说："隐喻性不仅是陈述的特点，而且是神话本身的特点。就像模型的隐喻性一样，这种隐喻性在于根据一个虚构的但为人们比较了解的领域即悲剧神话的各种关系来描述一个不太为人了解的领域——人的现象性，它在描述时运用了这种神话包含的'可全面展开性'的所有力量。"[4](P336) 利科还指出，神话的真实并不低于生活的真实。他说："按赫西的说法，模仿是'隐喻指称'的名称。亚里士多德通过这种悖论强调的是：诗歌比历史更接近本质，这一点在西方一直占据主导地位。"[4](P336) 按照利科的理解，神话就是诗歌加信仰。他说："实际上，神话就是诗加上信仰(即有信仰的诗歌)。"[4](P346)

伽达默尔在谈到艺术的真实时，引用了黑格尔关于艺术的真实源于生活的真实，又高于生活的真实的那段著名的话——"但是，正如那位把摘下来的果实捧出给我们的姑娘超过那个提供它们的条件和元素、树木、空气、日光等等并且直接生长出它们来的自然界，因为她是以一种更高的方

式把所有这些东西聚集到具有自我意识的眼神和呈递的精神的光芒之中，同样，把那些艺术作品提供给我们的命运的精神也超过了那个民族的伦理生活的现实性"[5](P220)。这段话可以为我们理解利科隐喻的真实，从而理解诗歌和宗教的真实提供注释。在利科看来，宗教以神话的虚构形式反映着生活的现实，但这种反映本身也是创造，因为它凝练了生活的意义，把人们日常的经验体验升华为一种本体论意义上的世界观。尽管这种世界观不是人们习惯意义上所说的理性的，但它仍然不失为一种对宇宙、对人生的基本看法。在古代，从日常生活到政治体制，从行为举止到情绪和心理，人们无时无处不受着宗教的影响。就语言本身来说，宗教的语言——象征和隐喻也是活生生的、创造性的。"普通的隐喻与诗歌隐喻的差别并不在于一个可以解述而另一个不能解述，而在于对诗歌隐喻的解述是无穷无尽的。它之所以没有终结，恰恰是因为它能不断重新开始。"[4](P258)

利科对宗教的解读不禁使我们联想到维柯。维柯认为，宗教是人类从野蛮走向文明的起点。野性的人类完全处于情欲和暴力的支配下，只有通过宗教，才能使他们出于恐惧把自己动物式的情感收敛起来，过上真正人的生活。宗教教会了人们虔敬和服从，培养了人温文尔雅的态度，使人建立了一夫一妻制的家庭，离开了宗教，这一切都是不可想象的。宗教的确是无知的女儿，但它也是知识的母亲。从某种意义上说，人创造了宗教，宗教也创造了人。维柯说："只有宗教才能使人有实践德行的力量，而哲学却毋宁说较适于讨论德行。虔敬起于宗教，宗教就恰恰是敬畏神祉。"[6](P236)我们认为，和维柯一样，利科也在以同样的道理教导着我们，而且，由于利科吸收了20世纪新的哲学和其他学科的研究成果，他的教导比维柯的教导甚至更加深刻。

**参考文献：**

[1][法]保罗·利科.存在与诠释学[A].洪汉鼎主编.理解与解释——诠释学经典文选[C].北京：东方出版社，2001.

[2][法]保罗·利科.恶的象征[M].公车译.上海：上海人民出版社，2005.

[3]Paul Tillich, Dynamics of Faith, included in the *Philosophy of Religion*, ed. Norbert O. Schedler, Macmillan Pubulishing Co., INC., New York, 1974.

[4][法]保罗·利科.活的隐喻[M].汪堂家译.上海：上海译文出版社，2004.

[5][德]汉斯-格奥尔格·伽达默尔.真理与方法——哲学诠释学的基本特征：上卷[M].洪汉鼎译.上海：上海译文出版社，1999.

[6][意]维柯.新科学[M].朱光潜译.北京：人民出版社，1986.

**True virtuality and virtual truth**

**——Paul Ricoeur's understanding of religion**

Liu Kai Hui

(*School of Philosophy and Sociology, Lanzhou University, Lanzhou* 730000)

**Abstract**: Religion, as an inseparable part of civilization, played an important role in ancient times. But nowadays it is fading farther and farther away from the center of modern life. Ricoeur's understanding of religion offers a revelation of how to understand religion, which to him is a discourse in some symbolic and metaphorical terms, its aim being to understand and interpret the world. In ancient times, religion reflected the development of people's knowing in peculiar forms, constantly opening up the field of civilization and having a decisive influence on human life. Ricoeur compares non-scientific truth, such as religious truth, with scientific one, and points out that there is no essential difference between the two.

**Keywords**: Paul Ricoeur; religion; symbolism; myth; truth

[责任编辑 全 成]

文 史 哲
2007 年第 2 期(总第 299 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2007(Serial No. 299)

# 从西方文化的历史发展看科学与宗教的辩证关系

赵 林

(武汉大学 哲学学院,湖北 武汉 430072)

**摘 要**:在西方文化中,科学与宗教之间的关系是随着历史的发展而不断调整、变化的一种辩证关系。在西方文化的摇篮时代——希腊城邦时代,科学与宗教是一种水乳交融的同一关系。在中世纪基督教文化中,宗教信仰一度攫取了绝对的专制权力,而科学与哲学只能仰承宗教之鼻息,完全不具有独立地位。随着近代理性精神的崛起,科学开始逐渐摆脱宗教的影响,二者之间的关系发生了根本性逆转,最终导致了 18 世纪法国启蒙运动对宗教信仰的猛烈批判。但是这种激进的宗教批判并没有从根本上摧毁西方人的宗教信仰根基,相反,它导致了科学与宗教之间的一种共生和互补的新关系模式,至今仍然深深地影响着西方人的精神世界。

**关键词**:科学;宗教;理性;信仰

**中图分类号**:B5;B929 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2007)02-0131-07

## 一、对科学与宗教之关系进行重新反思的必要性

长期以来,我们一直对于科学与宗教的关系问题抱着一种过分简单的看法。一般的观点认为,宗教的产生和存在是由于科学技术水平低下,理性精神不发达,因此,随着科学技术的发展和理性精神的壮大,宗教必然会走向消亡。然而,面对科学技术高度发展的西方世界,尤其是美国,这种关于科学与宗教之关系的传统观点正在日益受到严峻的挑战。当今的美国在科学技术方面无可争议地处于世界领先水平,但是,美国至今仍有 90% 的人信仰基督教,40% 以上的人经常去教堂进行宗教崇拜活动。在中国,情况也有相似之处。今天的中国比起改革开放以前的中国,在科学技术水平方面无疑是大大地提高了,但是统计资料表明,目前中国信仰各种宗教的人数也在迅速增长。面对着科学技术与宗教信仰同步发展而非此消彼长的新现象,我们有必要从根本上重新思考科学与宗教的关系问题,而不应该采取一种无视现实的自欺欺人的蒙昧态度。

自从儒家思想在汉代被定为独尊地位以来,中国传统文化、尤其是精英文化(儒家知识分子的文化)在本质上就具有一种无神论的倾向,"神道设教"成为人们尊神事鬼的主要原因,宗教的全部目的就在于道德教化。中国人未曾真正领略过西方人对于宗教信仰的刻骨铭心般的深刻感受,也未曾经历过宗教的暴虐和理性的专制这两种相反的极端。正因为如此,我们对于科学理性与宗教信仰之关系的理解往往是抽象的和形而上学式的,即简单地把二者看作是一种水火不容的对立关系。

毋庸置疑,科学与宗教在西方曾一度处于水火不容、你死我活的对立关系中,但是,这种对立状态并非科学与宗教的全部关系,而只是二者在一定历史阶段中所呈现出来的一种特定关系,正如它们曾经也在其他的历史阶段中呈现为一种水乳交融的同一关系一样。在西方历史长河中,科学与宗教的关系是一种动态的、随着时代的发展而不断调整和变化的关系。我们只有用这种辩证

收稿日期:2006-08-26

作者简介:赵林(1954- ),男,北京人,哲学博士,武汉大学哲学学院教授,博士生导师,主要研究西方近代宗教哲学和基督教思想史。

基金项目:国家社科基金项目"17—18 世纪英国自然神论研究"(03BZX034)。

的眼光来看待二者的关系，才能真正理解科学理性与宗教信仰在当今时代所表现出来的那种微妙的共生关系。

## 二、古希腊文化中科学与宗教的同一关系

在西方文化摇篮时期的希腊时代，科学与宗教二者是难分彼此的。希腊最早的一批科学家和哲学家，都具有很深的宗教情结。例如被我们称为第一个唯心主义者的毕达哥拉斯，他既是一个伟大的哲学家，又是一个杰出的数学家，更是一个奇怪的宗教团体的创始人。他的宗教团体有着十分奇怪的戒律，比如说，不许吃豆子、不许在大路上行走等等。据说，毕达哥拉斯有一次受到了反对者的围攻，好不容易才逃脱，可是由于他不愿意践踏面前的一片豆子地，最后还是被敌人抓住并被处死[1](P36)。也许我们觉得他很愚蠢，可是我们不要忘记了，这个宗教神秘主义者本身却是伟大的数学定律——毕达定律（即勾股定律）的发明者。他在哲学上提出了数是万物本原的重要思想，由此奠定了西方形而上学（传统意义上的）之根基。在希腊的数学知识中，几何学是从埃及人那里学来的，而代数则是希腊人的创造。几何与代数的区别在于形与数的区别，形是具体的，数却是抽象的。古代埃及人由于丈量土地的需要，很早就发明了几何学，但是埃及人的抽象思维能力远远比不上希腊人，因此，古代埃及人没有从几何学里抽象出代数定律（如毕达定律），没有完成从几何学到代数学的跨越。但是，毕达定律的创立不久就引起了西方数学史上的第一次危机，即无理数的危机。按照毕达定律，一个两直角边分别为1的直角三角形，其斜边却无法用一个分数式来加以表现（古希腊人尚不知道无理数）。这样就导致了一种把数看得比形更加神秘、把思想的对象看得比感官的对象更加真实的倾向。罗素认为，这种倾向在西方哲学史上直接导致了形而上学和神学的产生，并且蕴含着中世纪基督教神学关于上帝存在和灵魂不朽的一系列逻辑证明[2](P64-65)。自从无理数危机出现以后，数与形就一直处于彼此分离的状态，直到17世纪笛卡儿创立了解析几何，才在数和形之间重新建立起对应关系。在这个漫长的分离过程中，形变得越来越不重要了，而数则发展演变为形式化的逻辑系统，成为西方哲学和神学的重要根基。这套逻辑系统对于感官现象不感兴趣，但是对于那些看不见、摸不着的东西却极尽证明之能事，并且往往得出与感性常识正好相反的结论（如古希腊哲学家芝诺关于阿喀琉斯追不上乌龟的证明、飞箭不动的证明以及智者高尔吉亚关于无物存在的证明等）。这样就培养了西方传统哲学思维的一种基本倾向，即"眼见为虚、思想为实"（与中国人强调"眼见为实"的经验主义正好相反）。这种倾向使得唯心主义在西方哲学史上成为主流思想，同时也培养了西方人重逻辑、重形式（即本质）的思想传统。

这种重思维而轻感觉、重逻辑而轻经验、重本质而轻现象的哲学倾向，既是古希腊数学思想发展的结果，也与当时的宗教观念、特别是希腊宗教中的命运观念密切相关。在柏拉图的哲学中，对理性知识（理念）的强调是与对灵魂不朽的信仰密不可分地联系在一起的；即使是亚里士多德的审慎的理性主义，其形式与质料的理论最终也引出了作为"不动的推动者"和一切存在的终极目的因的宇宙之神。在这一点上，中世纪著名神学家托马斯·阿奎那深受亚里士多德哲学的影响，他在进行上帝存在的证明时认为：从机械论的推动—受动关系来看，一个事物总是被另一个事物所推动，而这个推动者又被第三个东西所推动，在整个推动—受动系列里，总会有一个原始的第一推动者（不动的推动者），上帝就是这个第一推动者。或者从一个作为结果的经验事实出发，由结果追溯原因，而原因还有原因，如此推下去，总得终止于某一点，这最后的原因就是上帝。这种论证方式所遵循的基本原则或公理，按照罗素的数学语言来描述，就是"没有首项的级数是不可能的"。虽然我们也可以设定另一种与之正好相反的基本原则或公理，即设定世界无论是在推动—受动系列、因果系列还是完满性系列上都不存在一个首项（唯物主义就是这样设定的），但是我们却不能不承认亚里士多德—阿奎那的论证方式也是一种理性的论证方式，不同之处仅仅在于，它与唯物主义的预设公理正好相反。如果说唯物主义的公理系统必然导致无神论的结论，那么亚里士多德的这种理性论证方式却由于其预设的公理而必然走向神学。

由此可见，无论是柏拉图所代表的神秘主义，

还是亚里士多德所代表的理性主义，都并未在科学与宗教之间划出一条泾渭分明甚至截然对立的界限。在古希腊文化中，正如现实与理想、人间与天国都处于一种相互融通的状态中一样，科学理性与宗教信仰也仍然处于一种原始的同一关系之中。

## 三、中世纪基督教文化中宗教信仰对科学理性的压抑

到了中世纪，基督教信仰成为凌驾于整个西欧社会之上的唯一意识形态，在这种情况下，神学也就成为至高无上的学术，而科学和哲学都成为神学的奴婢。基督教本身是在一种苦难的社会环境中生长起来的，它曾经长期忍受了罗马帝国统治者的残酷镇压，基督教的光辉灿烂的天国理想正是植根于苦难绝望的现实土壤之中的。诚如德国著名诗人海涅所言："基督教最可怕的魅力正好是在痛苦的极乐之中。"[3](P5) 正因为如此，在基督教的历史根基中浸透了对骄奢淫逸的希腊罗马文化的刻骨仇恨。在这样的情况下，基督教一旦羽毛丰满，成为一种占统治地位的宗教，它就必然要表现出一种与希腊罗马文化截然相反的价值取向和文化姿态。古典文化（即希腊罗马文化）是物质主义的、享乐主义的和现世主义的，中世纪基督教文化则是唯灵主义的、禁欲主义的和彼岸主义的。古典文化将科学理性和宗教信仰融为一体，中世纪基督教文化则极力用宗教信仰来贬抑科学理性。在中世纪，科学被当作巫术和邪教一类的东西，完全没有独立的地位，必须仰承宗教信仰之鼻息，从而被扭曲得面目全非。比如说，中世纪的宇宙论主张"地心说"，其原因固然有希腊时期天文学家托勒密的影响，但是最重要的原因却是由于《圣经》中的说法。在《圣经·创世记》中，上帝创造了宇宙万物，最后以自己的形象为模型创造了人，并且把人置于宇宙的中心，让他管理宇宙万物。这种宗教信条成为科学必须遵守的基本圭臬，中世纪的科学完全把经验抛在一边，仅仅依靠神学教条和逻辑推理作为根据。在这种情况下，科学当然只能是徒具虚名，发展水平极低。在知识水平普遍低下的文化环境中，具有一点粗陋的科学知识的人们往往把精力放在点金术等巫术式的研究上，其目的在于创造奇迹，点石成金，所谓科学完全是一种异想天开的伪科学。而人们的理性精神则被引向那些繁琐无聊的经院哲学问题，深深地沉沦在关于上帝存在、灵魂不死等宗教信条的形式论证之中。

中世纪基督教神学中有一种神秘主义的观点，即坚持用信仰来反对理性。拉丁教父德尔图良有一句名言："正因为其荒谬，所以我才相信。"① 基督教所宣扬的那些基本信条，如道成肉身、童贞女怀孕、死而复活等等，对于理性来说是难以接受的，然而正因为如此，它们才值得信仰。信仰的东西本身就是不合理的，是理性所无法理解的。人们不禁要问，为什么这些理性无法理解的东西反而成为基督教的真理呢？一些偏激的基督教思想家回答说，我们的理性就像一个狭小的器皿，而基督教的真理则如同浩瀚无边的大海，如果一个狭小的器皿装不下大海，我们难道能够指责大海的浩瀚吗？同样，如果我们的理性不能理解《圣经》中所记载的那些奇迹和基督教的奥秘，那么应该受到指责的并不是这些奇迹和奥秘，而是我们的理性本身。这种神秘主义观点的核心就在于强调，基督教的真理是比我们的理性更高的东西。这种神秘主义构成了中世纪基督教文化对于科学理性与宗教信仰之关系的基本观点。众所周知，科学技术是建立在经验和理性的基础之上的，而经验和理性恰恰是与奇迹相对立的。中世纪的基督教信仰把奇迹置于理性和经验之上，奇迹的根据是上帝的启示，这些启示分明地记载在《圣经》之中。因此，如果理性与《圣经》相违背，那么错误的肯定是理性，而《圣经》是绝对不会出错的，因为那是上帝的语言，上帝的语言怎么可能错误呢？在这样一种观念的绝对支配之下，中世纪西欧的基督教文化确实是非常愚昧的，而科学则完全处于宗教信仰的压抑之下，处于奄奄一息的濒危状态。

## 四、西方近代文化中科学理性的崛起及其对宗教信仰的批判

科学与宗教之关系发展的第三个阶段就是西方近代文化。从15世纪开始，随着文艺复兴和宗

① 德尔图良在《论基督肉身》一书中写道："上帝的儿子死了；正因为这是荒谬的，却无论如何是应该相信的。并且他被埋葬了，又复活了；正因为这是不可能的，这事实却是确凿的。"后世的人们把他的这段话概括为："正因为其荒谬，所以我才相信。"

教改革等文化运动的开展，以及航海活动的蓬勃发展和经济领域中的重大变化，在仍然被基督教信仰所笼罩的西欧社会内部，科学理性精神开始逐渐崛起。宗教改革运动的一个重要后果，就是打破了罗马天主教一统天下的思想专制格局，基督教（广义的）内部发生了分裂，不同的宗教教派纷纷产生，并且与正在崛起的民族国家相互激励。这种宗教分裂的后果首先是引发了长达一个世纪之久的宗教战争。到17世纪中叶，当人们终于发现，为了宗教信仰而打仗流血是一件愚蠢的事情时，在西欧思想领域中就产生了一种宗教宽容的氛围。正是在这种宗教宽容以及随之而来的普遍宽容的精神氛围中，科学理性开始逐渐壮大，而宗教信仰则日益衰落。

在17世纪，虽然科学理性在怀疑主义和经验主义的保驾护航之下有了长足的发展，但是基督教信仰在西欧毕竟有着一千多年的历史传统，它的影响在西方文化的土壤中是根深蒂固的。在这样的情况下，科学最初只能采取一种妥协的方式来谋求自身的发展，而不可能公然地与宗教信仰相对抗。诚如著名科学史家丹皮尔所言："17世纪中叶所有的合格的科学家与差不多所有的哲学家，都从基督教的观点去观察世界。宗教与科学互相敌对的观念是后来才有的。"[4](P219) 17世纪的伟大科学家们，像伽利略、牛顿、惠更斯等人，都并非无神论者。他们所创立的科学理论虽然在客观上颠覆了宗教的传统观念，但是在主观上他们仍然是虔诚的基督徒。大家都知道，牛顿后半生在科学方面没有什么建树。后半生他干什么去了？他把所有精力都用于去证明上帝的存在了。那个时代的科学家们根本就不敢、也不想去怀疑上帝的存在。科学要想获得一席之地，获得独立的权利，就必须与宗教信仰保持一种协调的关系。正是在这样的精神文化背景下，在科学发展最快的英国产生了一种被具有自由思想的科学家和哲学家们普遍推崇的信仰形式，即自然神论。自然神论构成了从上帝到牛顿、从宗教信仰到科学理性过渡的一个重要中介。自然神论的核心思想说到底就是突出理性的至高无上意义，认为即使上帝也要服从理性的法则。上帝按照理性法则创造了世界，然后他就不再干预世界，让世界按照自然规律（即理性法则）来运行。这样科学家们就有事做了，他们就可以放心大胆地研究自然规律了。以往的宗教信仰总是用《圣经》作为根据，用上帝的奇迹来任意干预自然界的运行。传统的上帝是绝对的自由意志，他可以随心所欲地让奇迹发生。何谓奇迹？奇迹就是自然规律的中断和破坏。人死之后化为黄土朽骨，这是自然规律，然而上帝却可以使人死而复活，这就是奇迹。但对于以研究自然规律为己任的科学家来说，自然界必须杜绝奇迹，否则任何研究工作都是不可能的。为了让上帝一次性创造了自然之后，不再任意地干预自然，聪明的自然神论者提出了一套非常精致的理论。这套理论一方面证明了上帝是世界的创造者，另一方面却把上帝束之高阁，赶出自然之外，使他再也不能随心所欲地在自然界中产生奇迹。这套理论被称为"关于上帝存在的设计论证明"，它的大致内容如下：当你行走在荒漠中，一脚踹到一块石头时，你不会感到惊奇。然而当你一脚踩到一块钟表时，你一定会在感叹它的精美的同时，由这块钟表推出一个能干的钟表匠，虽然你从来没有见过这位钟表匠。同理，当我们面对比钟表更加精美和谐的大自然时，我们当然也会从中合逻辑地推论出一位自然的创造者——上帝。如果说这个论证以一种理性的方式证明了上帝的存在，那么由此推导出来的一个演绎推理则把上帝给架空了：假设在我们面前有两块钟表，一块钟表时快时慢，需要不断地加以调校；另一块钟表则精确无误，分秒不差。这两块钟表分别是两位钟表匠的作品，那么试问这两位钟表匠何者更高明？毫无疑问，当然是那位制造了精确无误的钟表的钟表匠更加高明。而上帝就如同这位钟表匠，他一次性地创造了自然界之后，就不再对它进行调校，任其遵循内在固有的法则运行下去。因此，自然界越是有序、越是严格地遵循齐一性的规律，就越能充分证明它的创造者的智慧和全能。反之，一个经常出现奇迹的自然界，正如一块需要不断调校的钟表一样，恰恰说明它的创造者是一个蹩脚的钟表匠！

自然神论的这种理论，要求上帝也必须按照理性法则出牌，必须遵守自然规律，而自然规律在当时典型地表现为牛顿的万有引力规律和力学三大规律。因此，上帝实际上也必须服从牛顿。上帝虽然在名义上是世界的主人，但是他却是一个长期不在家的主人，他把世界交给他的大管家牛顿，因此世界就按照牛顿的法则运行起来。这个

理论不仅在自然界中适用，在17世纪英国的政治生活中也同样适用。1688年，英国发生了光荣革命，1689年国会通过了《权利法案》，确立了君主立宪政体。在君主立宪政体中，国王也必须遵守宪法，就像上帝也得遵守自然规律一样。这种宪政制度是理性精神在政治生活中的典型体现①。

继自然神论之后，又出现了泛神论者，泛神论把上帝等同于自然，自然万物中都显示出上帝的神性，这种神性就是自然规律。这样就把上帝和自然完全等同起来了。在经历了这两个环节以后，到了18世纪后半叶，法国启蒙运动中涌现出一批无神论者，即百科全书派思想家。他们公然宣称：只有自然，没有上帝；只有理性，没有启示和奇迹，主张把一切都拉到理性的法庭面前接受审判。法国启蒙思想家激进、机智，但是却比较浅薄。他们喜欢标新立异，公开树起了无神论的大旗，彻底否定上帝。他们把宗教信仰解释为愚昧和欺骗的结果（在这一点上，中国人对于宗教的一般理解深受法国启蒙思想家的影响）。例如法国启蒙运动的精神领袖伏尔泰把神说成"第一个傻子所遇见的第一个骗子"，梅叶认为，一切宗教"都是先由奸猾狡诈的阴谋家虚构出来，继而由伪预言家、骗子和江湖术士予以渲染扩大，而后由无知无识的人盲目地加以信奉，最后由世俗的国王和权贵用法律加以维持和巩固"[5](P676)。霍尔巴赫说："宗教常常是一种行为的体系，被想象和无知发明出来……一句话，世界上一切宗教体系都是放在这些粗陋的基础上的；它们最初被一些野蛮人发明出来，但现在仍支配一些最文明的民族的命运。"[6](P16)然而，宗教真的就是愚昧加欺骗、傻子遇到骗子的结果吗？影响了人类各民族文化达数千年之久的宗教信仰就是这么简单的一件事吗？这种解释显然是不能令人满意的。因此，法国启蒙思想家的这种对宗教的简单化观点不久就遭到了更加深刻的德国思想家（如康德、黑格尔等人）的批判。德国虽然比法国贫穷、落后、保守，但是德国人在思想方面却比法国人深刻得多，在宗教信仰方面也比法国人虔诚得多。黑格尔在批判伏尔泰等人的观点时一针见血地指出，基督教这种千百年来无数人为之而死的宗教信仰，决不是"欺骗"二字所能概括的！

经过启蒙运动，我们发现，上帝在西方人的信仰中并没有被彻底摧毁。在法国相信无神论的大多是贵族和知识分子，而老百姓仍然相信宗教。法国大革命时，罗伯斯庇尔就曾发表演讲，认为无神论是不名誉的，它是为贵族的特权和社会不平等现象作辩护的，而平民百姓却需要一个上帝来慰籍受苦受难的心灵和惩罚不公正的社会现象。在这方面，法国启蒙运动阵营中的一匹黑马——卢梭——代表了平民的宗教态度。卢梭虽然也是一位激烈地反封建和反教会的启蒙思想家，但是他却一方面抨击天主教会的专制暴虐，另一方面也攻击无神论者的麻木不仁。他的理想是建立一种新宗教，他心中的上帝既不是天主教的上帝也不是新教的上帝，而是道德良心。他曾经说过：一颗真诚的心，就是上帝的真正殿堂。卢梭在科学理性已经凌驾于一切之上的启蒙时代里，勇敢地承担起拯救宗教信仰的历史重任。在这一点上，他成为西方宗教信仰内在化和道德化的一个开端，成为康德和施莱尔马赫的精神导师。

## 五、西方现代文化中科学与宗教的妥协和互补

法国启蒙运动标志着科学理性在经历了长期的委曲求全之后，终于开始扬眉吐气地对宗教信仰进行全面的清算。科学理性取代了宗教信仰而成为生活的主宰，成为唯我独尊的新上帝；而基督教信仰则在理性的法庭面前被攻击得遍体鳞伤，似乎已经虚弱到了朝不保夕的程度。在这种情况下，康德作为科学与宗教之关系的一个调节者应运而生。

众所周知，康德无疑是近代西方最伟大的思想家，他的全部工作都指向一个终极目标，即自由，而自由只有在科学与宗教的协调中才能真正实现。康德曾经说过，在他一生中有两个人对他影响最大：牛顿让他看到了井然有序的宇宙中的自然规律，而卢梭则让他看到了人心深处的道德良知。大家都非常熟悉康德的一句名言：有两样东西使我们感动，那就是头顶的星空和心中的道

① 关于自然神论在改变理性与信仰之关系方面的重要意义及其对英国现实社会的影响，请参阅本人为"自然神论译丛"（现已出版赫伯特的《论真理》、洛克的《基督教的合理性》和廷得尔的《基督教与创世同龄》）所写的长篇序言，武汉大学出版社2005年版。

德律。康德豪迈地宣称:人给大自然立法。同样地,人也给自己立法,这就是我们心中的道德律。康德承认,正是卢梭使他学会了尊重人,而尊重人说到底就是尊重人心中的良知或道德律。虽然康德在性格情操、生活方式和行为准则等方面都与卢梭大相径庭,但是他们两人的思想却非常一致,都强调良知或道德律,强调行为的善良动机,把宗教的根基建立在道德之上。康德既是一个伟大的科学家和理性主义者,同时他又具有虔敬主义的宗教底蕴。他的著名的"三大批判"所要解决的根本问题,就是调解认识与实践、科学与宗教之间的矛盾。在《纯粹理性批判》中,他最大的功劳就是把上帝从自然界中彻底驱逐出去,自然界中只有理性颁布的自然规则,没有上帝的立锥之地。因而,科学家们就可以心无旁骛、高枕无忧地直接面对大自然,而无须考虑任何与上帝相关的问题。但是,康德让科学在宗教面前获得独立地位的条件是为宗教也保留了独立的地盘,他把自然界交给了科学,却在人的内心世界中为宗教信仰留下了场所。在《实践理性批判》里,康德从道德的角度把上帝重新确立起来。他认为,我们每个人都有内在的道德律,都可以做到自己立法、自己遵守。但是这种道德律只是一种应然状态的法则,人追求道德完善的过程是一个极其漫长的过程,而且道德与幸福在现实世界中也往往处于相互分离的状态之中(有德的人不幸福,幸福的人无道德)。因此,康德就在自由意志的根据之上作了两点假设:第一、人追求道德完善的过程不是此生此世可以完成的,必须假定灵魂不死;第二、现实世界中幸福与道德相分离的状况在未来的理想世界中可以通过以福配德的方式得到解决。在那里,一个人的道德水准越高,他就会享受到越多的幸福。这样就需要一位保证以福配德的绝对公正性的执行者,这就是上帝。这就是康德关于上帝存在的道德证明(虽然康德本人否认这是一个证明,而强调它只是纯粹实践理性的一个悬设),这个证明直到今天仍然让西方人非常信服。康德调解科学与宗教之关系的最重要的意义在于:上帝存在的场所从外在的大自然转向了人们内在的道德世界,成为人们道德生活的重要支柱。一个人要遵守道德法则,他总是需要一个理由的,这个理由就是心中的上帝。在这个意义上,上帝实际上就等同于我们中国人所说的良心——这就是我们的道德根基,没有一种超越性的信仰,是很难坚持道德追求的。与康德相似,另一位德国思想家施莱尔马赫从内心情感的角度说明了上帝存在的必要性。他认为,对上帝的信仰既不属于知识,也不属于道德,而是属于情感。也就是说,上帝只是我们心理上的情感安慰,他源于我们心中的绝对依赖感。人在情感方面都有软弱的时候,这时他需要一种依托。当我们遭受灾难的时候,我们都难免会惊惶失措,我们在心理上都感到自己需要一个支撑。这使我们想起了"911事件",当恐怖分子对美国进行袭击时,美国人民在心理上的第一反应就是:上帝保佑美利坚!由此可见,上帝实际上已经从自然界的创造者转化为道德行为的根据和内心情感的慰藉者。他存在的场所已经不在外部世界,而在每个信仰者的心中。

自从康德和施莱尔马赫之后,在科学与宗教之间似乎达成了一种妥协,二者形成了一种各司其职和相互补充的关系:科学研究自然界,解决物质生活问题;宗教关注人的道德情感世界,解决精神生活问题。二者既不像古希腊时那样合二为一,也不像中世纪和启蒙运动时期那样相互对立,而是尽量保持一种井水不犯河水的共存关系。我们对自然界研究得越深,就越会发现,自然界并不提供解决灵魂终极关怀问题的答案。科学的范围无论伸展到哪里,它都会在这个范围之外面对着一个无限的领域,这个领域不属于工具理性的对象,而属于信念、情感和道德的对象。把有形世界的问题交给科学理性,把无形世界的问题交给宗教信仰,这就是康德和施莱尔马赫所做的重大贡献。这也是笔者在开头的地方所谈到的,拥有现代科学知识的西方人为什么仍然会信仰宗教的根本原因。一个西方的科学家,一周五天在实验室搞科学研究,并不妨碍他周末到教堂去做祈祷,因为他面对的是不同的对象,解决的是不同的问题。在当今的西方社会,基督教信仰已经成为一种基本的生活习惯和价值形态,深深地渗透于西方文化的土壤之中。

上帝在现代西方文化中的意义已经与中世纪不可同日而语,对上帝的信仰已经不再是一个理论问题,而是一个实践问题;它并不涉及世界实际上是什么样的,而只涉及我们应该怎么样。正如海涅在总结康德哲学的意义时所说的:"难道他毁灭了上帝存在的一切证明正是为了向我们指明,

如果我们关于上帝的存在一无所知，这会有多么大的不便吗？他做得几乎像住在威斯特伐利亚的我的一位朋友那样聪明，这人打碎了哥廷根城格隆德街上所有的路灯，并站在黑暗里，向我们举行了一次有关路灯实际必要性的长篇演说，他说，他在理论上打碎这些路灯只是为了向我们指明，如果没有这些路灯，我们便什么也看不见。"[7](P112-113)

**参考文献：**

[1]北京大学哲学系. 古希腊罗马哲学[M]. 北京：商务印书馆，1961.

[2][英]罗素. 西方哲学史：上卷[M]. 何兆武，李约瑟译. 北京：商务印书馆，1963.

[3][德]海涅. 论浪漫派[M]. 张玉书译. 北京：人民文学出版社，1979.

[4][英]W. C. 丹皮尔. 科学史——及其与哲学和宗教的关系[M]. 李珩译. 北京：商务印书馆，1975.

[5]北京大学哲学系. 十八世纪法国哲学[M]. 北京：商务印书馆，1963.

[6][法]霍尔巴赫. 自然的体系：下卷[M]. 管士滨译. 北京：商务印书馆，1964.

[7][德]亨利希·海涅. 论德国宗教和哲学的历史[M]. 海安译. 北京：商务印书馆，1974.

**Science and religion: a historical perspective**

Zhao Lin

(*School of Philosophy, Wuhan University, Wuhan* 430072)

**Abstract**: The relationship between science and religion in the West has always been dialectical rather than a fixed pattern, changing and being adjusted constantly as history unfolds itself. In the days of Greek poleis, cradle of Western civilization, science and religion were one and the same, exchanging with one another in a coherent and organic way. This was changed however, in the Middle Ages when Christianity secured absolute dominance and science was submitted to a humble and dependant position. With the rise of modern rationalism, science found in itself an independent entity again, leaving religion far behind to be scorned and criticized the way it never experienced before. Fortunately, radical religious criticisms did not shatter into pieces the whole of Western religious system, rather, a new pattern of complementary coexistence appeared between the two, affecting Western spirituality ever since.

**Keywords**: science; religion; dialectical relationship

[责任编辑　全　成]

# 超越二元对立

## ——论"纯"与"不纯"的辩证关系及其现实意义

陈 喜 庆

(中国科学技术大学 管理学院,安徽 合肥 230026)

**摘 要**:正确认识和处理"纯"与"不纯"的关系,是一个需要引起关注的哲学问题、实践问题和思想方法问题,因而具有普遍性。任何事物都是"纯"与"不纯"的统一体,"纯"与"不纯"各有其存在的价值和意义,并在一定的条件下相互转化。正确认识"纯"与"不纯"的辩证关系,对于指导和促进我国的政治、经济、文化建设,具有重要意义。

**关键词**:纯;不纯;马克思主义;政党;所有制;社会主义文化

**中图分类号**:B023;B026 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2007)02-0138-05

正确认识和处理"纯"与"不纯"的辩证关系,既是一个需要引起关注的哲学问题、理论问题,也是一个需要引起高度重视的实践问题和思想方法问题。长期以来,由于人们对纯与不纯的辩证关系缺乏了解,往往看重"纯"、追求纯,从而忽视了"不纯"的价值和作用。从我们国家的历史实践来看,什么时候正确认识和处理了纯与不纯的辩证关系,我们党和国家的政治、经济、文化等各方面的建设事业就健康发展,反之就会遭受挫折。因此,能否正确认识和处理纯与不纯的辩证关系,不仅是一个重要的哲学理论问题,而且已经成为能否顺利推进党和国家各项事业发展的重大实践问题,也是提高党的领导水平和执政能力必须要解决的一个重要问题。

## 一、"纯"与"不纯"及其辩证关系

从概念的逻辑内涵来说,"纯"是指事物的构成要素及其属性是绝对单一的;"不纯"是指事物的构成要素及其属性均不是单一的。一般说来,纯与不纯在自然界中存在物理的、化学的客观标准,但在人类社会生活中则是人们按照一定的思想观念和价值标准所给出的一种价值评判,是价值认识的具体体现。所以,在社会生活中,所谓纯就是指与价值主体的利益和价值目标完全一致;反之则是不纯。其评判标准主要是由人们的价值原则和价值观念所决定的。

从哲学意义上看,纯与不纯是对立统一的辩证关系。所谓纯与不纯的对立表现在,二者各自具有不同的质的规定性。正是在这个意义上,纯不同于不纯,不纯也不同于纯。所谓纯与不纯的统一表现在,纯与不纯是相互依存、相互联系的,没有纯就无所谓不纯,没有不纯也就无所谓纯。纯与不纯这两个因素又是相互转化的,在一定条件下,纯可以转化为不纯,不纯也可以转化为纯。但纯是相对的,不纯是绝对的。所谓"金无足赤"、"人无完人"讲的就是这个意思。实际上,任何事物都是纯与不纯的统一体,纯与不纯在其中发挥着各自不同的作用。在一定的意义上,我们不能将纯等同于好,不纯等同于不好。毛泽东同志曾对纯与不纯的辩证关系有过深刻论述,他说:"完全的纯是没有的,这个道理许多人没有想通。

收稿日期:2006-10-31

作者简介:陈喜庆(1956- ),男,北京人,中国科学技术大学管理学院博士研究生,主要研究管理哲学。

不纯才成其为自然界，成其为社会。完全的纯就不成其为自然界，不成其为社会，不合乎辩证规律。不纯是绝对的，纯是相对的，这就是对立的统一。"[1](P86)

只有认清纯与不纯概念的内涵及其辩证关系，才能在处理主体与客体的利益关系以及各种复杂的价值关系时作出正确的评价和判断，才能在实现价值目标的过程中选定正确的行动方向，制定正确的计划方案，采取正确的措施和方法。从理论上来看，割裂纯与不纯的辩证关系，脱离时间、地点、条件等客观实际，片面地追求纯而又纯，是理想主义、完美主义的典型表现，同时也与产生"左"的错误的思想根源一脉相承。

纯与不纯的辩证关系说到底是一个哲学问题，是一个思想方法问题，因而具有极大的普遍性。它不仅体现在自然领域，还体现在社会领域；不仅体现在政治、经济、文化方面，还体现在党的自身建设方面。因此，应当高度重视、正确认识和处理纯与不纯的辩证关系。

## 二、正确认识和处理政治方面的纯与不纯的辩证关系，才能实现最广泛的团结，凝聚最强大的社会力量

从政治学关于民主政治的角度来看，当代人类社会的政治民主化是建立在政党政治的基础上的。政党是社会阶层与社会利益集团的表现形式。而每一社会总是有不同的阶层与利益集团，因此，应有不同的政党来代表不同的社会阶层与社会利益集团。正是由于这一原因，在当今世界各国的政治生活中，众多政党的存在与发展是保证政治民主的基本形式。只有纯粹的单一政党而无其他政党存在的国家，是不可能保证政治上的民主的，而只能成为专制国家。在政治上，也必然导致极权主义。只有其他的众多政党同时存在，并通过适合本国国情的适当形式，参与国家的政治生活，才能保证一个国家的政治民主。正确认识政党问题上的纯与不纯的辩证关系，对于理解中国共产党领导的多党合作和政治协商制度，有着极其重要的意义。

什么是政治？毛泽东同志曾经深入浅出地指出，所谓政治，就是把拥护我们的人搞得多多的，把反对我们的人搞得少少的。从这个意义上说，政治问题突出体现为统一战线问题，体现为大团结、大联合问题。正确认识和处理纯与不纯的辩证关系，反映到政治上，特别是反映到统一战线上，就是一方面要坚持中国共产党的执政领导权，而不能搞多头领导、多党领导，在这一点上必须要"纯"；另一方面，又要在巩固工农联盟的基础上，注重团结中国社会方方面面的政治力量，在这一点上又要"不纯"。

从中国共产党发展的历史来看，在这个问题上，既有成功的经验，也有沉痛的教训，这在我国新民主主义革命时期表现得最为典型。在党创建初期，便于1924年同国民党实行合作，建立了由工人阶级、农民阶级、小资产阶级、民族资产阶级等多方面政治力量参加的民主联合战线，掀起了轰轰烈烈的大革命的高潮。但在民主联合战线中，党内出现了"一切联合、否认斗争"的右倾错误，拱手让出了对统一战线的领导权，这成为导致大革命失败的一个主要原因。在土地革命战争时期，以王明为代表的"左"倾机会主义者，片面地总结大革命失败的教训，在认识和处理纯与不纯的关系问题上从一个极端走向了另一个极端，提出了"一切斗争、否认联合"的错误政策，强调"革命的力量要纯粹又纯粹"，单纯依靠工农联盟，而把小资产阶级、民族资产阶级排斥在革命队伍之外，甚至把中间力量视为"最危险的敌人"，结果使国民党统治区的党组织几乎全部损失，革命根据地丧失90%，红军被迫进行长征。毛泽东同志后来曾多次总结这一时期的教训。1949年10月24日他指出："长征二万五千里，不是因为有统一战线，而是因为太纯洁。"[2](P14) 1954年12月19日他又指出："工农联盟是我们国家的基础，但还要懂得去运用在此基础上的广泛的非劳动人民的联盟——人民民主统一战线。这样，动员起来的力量就会更多了。瑞金时代是最纯洁、最清一色了，但那时我们的事特别困难，结果是失败了。所以，真理不在于清一色。"[3](P635) 在抗日战争时期的抗日民族统一战线和解放战争时期的人民民主统一战线中，由于我们党正确总结了大革命时期和土地革命时期的经验教训，正确认识和处理了纯与不纯的辩证关系，既注重坚持中国共产党的领导权，又注重团结社会各阶级、阶层、党派、团体和各界人士共同奋斗，使党领导的革

命事业获得了广泛的支持，取得了一系列重大胜利，最终建立了新中国。

## 三、正确认识和处理经济方面"纯"与"不纯"的辩证关系，才能充分发挥各种所有制形式在社会主义经济发展中的不同作用，最大限度地解放和发展社会生产力

马克思主义的历史唯物主义认为，一定社会形态的所有制形式及其结构，成为生产关系的总和，构成该社会的经济基础，它体现了该社会经济制度的性质和特点。一般说来，在一种社会形态中，既有占主导地位的所有制形式及其结构，也有居次要地位的所有制形式及其结构，其经济制度是多种所有制形式及其结构的复合体。当我们谈论一种社会形态之经济基础的性质问题时，实质上是就占主导地位的所有制及其结构而言的。无论在封建社会、资本主义社会，还是在社会主义社会，都是如此。在对待资本主义私有制和社会主义公有制问题上，马克思既看到了私有制在人类道德发展中的负面影响，又看到了私有制在社会生产力发展和人类文明进步方面的促进作用；既看到了私有制对于人类社会进步的推动作用，又看到了私有制必然为适应社会生产力发展要求的生产资料公有制所取代的前景。但马克思并不主张立即消灭资本主义的私人占有制，而是主张充分发挥其对社会生产力发展和人类文明进步的促进作用，直到其促进社会生产力发展的作用发挥到极限为止。

马克思和恩格斯从社会生产力的发展是人类社会进步的最终尺度的思想出发，认为资本主义的生产资料私人占有取代封建社会的土地私人占有，是人类社会的一大进步，它更加有力地适应和促进了社会生产力的发展和人类社会的进步。就私有制和社会生产力的发展的关系而言，当私有制还在推动社会生产力的发展、而没有成为生产力发展的桎梏的时候，资本主义的生产资料私有制就是推动人类社会发展的进步因素。此时，新的更高级的所有制关系，是不可能产生和发展的。"无论哪一种社会形态，在它们所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的；而新的更高的生产关系，在它存在的物质条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的。"[4](P33) 在马克思和恩格斯早期生活的年代，资本主义的生产资料私有制正在有力地推动着社会生产力大踏步前进；即使在马克思和恩格斯的晚年，资本主义的生产资料私有制还在不断地变换着形式，通过资本组合和股份制的形式，以一种全新的方式推动着社会生产力的发展。恩格斯曾经对杜林主张立即消灭资本主义的生产资料私有制，实现平等、自由和幸福的思想给予批判，明确指出："当一种生产方式处在自身发展的上升阶段的时候，甚至在和这种生产方式相适应的分配方式里吃了亏的那些人也会热烈欢迎这种生产方式。大工业兴起时期的英国工人就是如此。……只有当这种生产方式已经走完自身的没落阶段的颇大一段行程时，当它有一半已经腐朽了的时候，当它的存在条件大部分已经消失而它的后继者已经在敲门的时候……只有在这个时候，人们才开始从已经过时的事实出发诉诸所谓永恒正义。"[5](P9)

但在对马克思主义的历史唯物主义上述观点的理解上，第二次世界大战以后几乎所有社会主义国家都犯了简单机械的错误，误以为社会主义社会的经济基础就是单一的、纯粹的社会主义公有制及其结构，而否认了私有制及其他所有制形式与结构在社会主义社会存在的合理性和必然性，由此造成了社会主义建设事业的挫折。从我国建国后的发展历程来看，在对待社会主义经济基础的纯与不纯的问题上，我们也犯了同样的错误。新民主主义革命胜利后，经过社会主义改造，建立了社会主义制度，进入了社会主义初级阶段。在这样一个阶段，应采取什么样的所有制形式及其结构，建立什么样的经济制度，是经济建设中的一个带有根本性的大问题。长期以来，由于我们党深受苏联传统社会主义模式的影响，对社会主义所有制形式及其结构的纯与不纯的辩证关系缺乏正确认识，没有正确地理解马克思主义关于社会主义所有制的理论，误以为建设社会主义经济制度，首先应当建立和完善纯而又纯的公有制，特别是社会主义的国家所有制。并且认为，公有制应当涵盖我国经济的一切领域，而公有制本身又是越大越公越纯越好。这就是所谓的"一大二公三纯"。由于这种纯而又纯的公有制形式及结构，违反了历史唯物主义关于社会生产关系必须适应生产力发展的水平和性质的基本理论，脱离了我国社会主义初级阶段的基本国情，特别是脱离了我国落后的社会生产力发展水平的具体现实，因此，先进的社会主义生产

关系和经济基础，不仅不能有力地促进我国社会生产力的发展，反而成为其进一步发展的障碍和桎梏。其结果是，不仅严重挫伤了社会成员的劳动积极性，而且迟滞了经济发展的步伐。改革开放以后，我们党恢复了马克思历史唯物主义关于社会生产关系与经济基础基本理论的本来面目，认真总结了社会生产关系与经济基础建设方面的经验教训，强调公有制应当成为社会主义所有制形式的主体，但不应当成为纯粹的、唯一的所有制形式，其他的非公有制形式同样是社会主义经济的有益补充。基于这样的正确认识，在改革开放的社会主义实践中，逐步允许发展个体经济、私营经济和外资经济等非公有制形式，确立了以公有制为主体、多种所有制形式共同发展的基本经济制度，从而实现了社会主义的生产关系与经济基础由纯粹的公有制到多种经济形式并存的根本转变。特别是在党的十六届三中全会上，我们党又提出了混合所有的股份制是公有制的主要实现形式的重要论断，这标志着我们党发展了马克思主义的社会主义公有制理论，在社会主义所有制形式及其结构问题上，正确处理了纯与不纯的辩证关系。

总之，在社会主义初级阶段，正确认识和处理纯与不纯的辩证关系，体现在所有制形式及其结构方面，所谓“纯”，就是要坚持以社会主义公有制经济为主体；所谓“不纯”，就是要鼓励公有制形式以外的、多种经济成分的共存和发展。只有坚持所有制形式及其结构的“纯”与“不纯”的辩证统一，才能在社会主义现代化经济建设中，充分调动广大人民群众的劳动积极性，让一切劳动、知识、管理和资本的创造活力竞相迸发，让一切创造社会财富的源泉充分涌流，从而促进社会生产力的飞速发展。

## 四、正确认识和处理文化方面“纯”与“不纯”的辩证关系，才能百花齐放，使社会主义的先进文化春色满园

从科学认识论和人类文化学的角度来看，存在着两个思维的向度。在横向思维向度，任何社会形态总是存在着多种文化形式，在众多的文化形式中，总是存在着占主导地位的主流文化。正是这种主流文化，决定了一个社会形态的基本文化性质，而其他的非主流的文化形式和文化形态，也是该社会形态不可或缺的文化形式。而且，正是由于这些非主流的文化形式和文化形态的存在，才凸显了主流文化的价值和整个社会的文化繁荣。文化形态的一枝独秀，在任何社会形态中都是根本不存在的。正是在这个意义上，主流文化形态与非主流文化形态是相辅相成、相互促进的辩证统一关系。在纵向思维向度，人类科学文化的发展是一个多种思想、多种文化不断碰撞、不断发展的过程。主流文化形态与非主流文化形态在一定的条件下可以相互转化。也就是说，一定社会形态的主流社会文化，当其不能适应社会的最新发展要求时，就会被符合人类社会发展趋势的非主流文化形态所取代。尽管从人类历史的长河来看，并没有永恒存在的主流社会文化，但在一定的社会形态内，主流文化形态还是能够保持相当长的历史时期。

如果我们从纯与不纯的辩证关系的角度来看，任何社会的文化形态，都不是单一纯粹的文化形态，而是由众多文化形态共同组成的“不纯”的文化状态。正因为如此，一方面，“不纯”的众多非主流的文化形态的存在，凸显着相对“纯粹”的主流文化形态存在的价值和意义；另一方面，只有众多的“不纯”的非主流的文化形态的存在和发展，才能促进和推动一定时期的社会文化的繁荣。维持单一的“纯”主流文化形态，而放弃“不纯”的非主流的文化形态，或者维持单一的、没有主流文化形态的“不纯”的文化形态，都是不可想象的。

社会文化形态的这种“纯”与“不纯”的辩证关系的思想，在当代中国也同样具有重要的现实意义。在当代中国，繁荣社会主义文化同建设社会主义精神文明是一致的。正确认识和处理纯与不纯的辩证关系，反映到文化建设和精神文明建设方面，可以这样理解：所谓“纯”，就是要坚持马列主义、毛泽东思想、邓小平理论和“三个代表”重要思想的指导地位，弘扬社会文化的主旋律；所谓“不纯”，就是要坚持“百花齐放，百家争鸣”的方针，提倡社会文化的多样化发展，促进社会文化的繁荣。

应当说，我们党对文化建设的这种纯与不纯的辩证关系的认识，早在社会主义改造完成前后就确立起来了。1956 年 4 月 28 日，毛泽东同志在总结苏联社会主义经验教训和我国优秀文化传统基础上明

确指出:"艺术问题上百花齐放,学术问题上百家争鸣,我看应该成为我们的方针。"[6](P54) 1957年4月8日,邓小平同志对毛泽东同志提出的"双百"方针作了进一步的阐发,他指出:"如果我们不注意,不搞'百花齐放,百家争鸣',思想要僵死起来,马克思主义要衰退,只有搞'百花齐放,百家争鸣',各种意见表达出来,进行争辩,才能真正发展马克思主义,发展辩证唯物主义。这一点斯大林犯过错误,就是搞得太死了,搞得太单纯了。"[7](P272) 从此,"百花齐放,百家争鸣"成为促进我国艺术发展和科学进步,繁荣社会主义文化的基本方针。遗憾的是,在此后的全面建设社会主义时期、特别是十年动乱时期,党内出现了严重的"左"的错误,在认识和处理文化建设纯与不纯的关系上出现了曲折,只强调坚持马克思主义在意识形态领域的指导地位。毫无疑问,坚持"纯"的占主导地位的马克思主义是正确的,这既符合中国社会文化发展的趋势,也符合中国的具体国情。然而,丢掉了"双百"方针,就是否定了"不纯"的非主流文化形态存在的意义和价值,其结果是造成了社会文化上的"万马齐喑"的沉闷局面。

党的十一届三中全会后,以邓小平同志为核心的党的领导集体,大力进行拨乱反正,重申在坚持马克思主义指导地位的同时,要坚决贯彻"双百"方针,从而恢复了我们党关于文化建设纯与不纯关系的正确认识,并努力落实到社会主义文化建设实践中去。党的十三届四中全会以后,以江泽民同志为核心的党的领导集体提出了弘扬主旋律、提倡多样化的思想;党的十六大以后,以胡锦涛同志为总书记的党中央,提出了以一元化的指导思想引领多元化的思想文化的主张,从而进一步丰富和发展了我们党对纯与不纯的辩证关系的认识,推进了社会主义文化事业的繁荣和发展。

**参考文献:**

[1]建国以来毛泽东文稿:第11册[M].北京:中央文献出版社,1996.
[2]毛泽东文集:第6册[M].北京:人民出版社,1999.
[3]建国以来毛泽东文稿:第4册[M].北京:中央文献出版社,1996.
[4]马克思恩格斯选集:第2卷[M]. 北京:人民出版社,1995.
[5]马克思恩格斯全集: 第13卷[M]. 北京:人民出版社,1998.
[6]毛泽东文集:第7册[M].北京:人民出版社,1999.
[7]邓小平文选:第1卷[M].北京:人民出版社,1994.

**Transcending the dual opposition: On the dialectical relationship between pureness and impureness and its actual significance**

Chen Xiqing

(*School of Management, University of Science and Technology of China, Hefei* 230026)

**Abstract**: How to understand and handle the relationship between pureness and impureness correctly is a philosophical, practical and ideological issue that has universal significance and deserves concern. As everything is the unity of pureness and impureness, both have their value as well as significance, and they can transform into each other under certain conditions. To understand correctly the dialectical relationship between pureness and impureness is important for guiding and promoting the political, economic and cultural construction of China.

**Keywords**: pureness; impureness; Marxism; political party; ownership; socialist culture

[责任编辑 刘京希]

文 史 哲
2007 年第 2 期(总第 299 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2007(Serial No. 299)

# 雅正:唐太宗礼乐文化观和文学思想的核心

赵 小 华

(华南师范大学 文学院,广东 广州 510631)

**摘 要**:在唐太宗的礼乐文化观和文学思想中共同贯穿了雅正的价值目标。这一价值目标的实现,主要是通过在礼乐文化和文学领域同时进行对现实的批判和对理想的追寻进而最终确立起来的,它取决于这样三个层面:在现实层面上,逐步恢复和树立儒学的统治地位,并对前朝文风进行批判;在理想层面上,以复古的姿态寻找礼乐文化和文学的渊源;在操作层面上,最终确立了礼乐文化和文学的雅正观念,这对巩固政治统治是不无裨益的。

**关键词**:制礼作乐;儒学;诗教;价值目标;雅正

**中图分类号**:I206.2 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2007)02-0143-10

长期以来,人们对唐太宗及其文学思想评价不一,基本上呈现出两种对立的观点:其一,肯定太宗对唐初社会的稳定、经济的繁荣奠定了良好的基础,在文学成就方面则多批评其喜爱和提倡宫体诗,以至于唐初宫廷诗坛出现以南风为主的创作格局;其二,主张将文学思想和创作实践结合起来考察贞观诗坛、评价唐太宗的文学成就。论者多倾向于这种认识:由于文学自身发展是一个渐进的过程,齐梁余风在贞观初不可避免地存在并影响着当时人们的创作,但贞观君臣从政权稳固的角度出发,强调文学须有益于政教,同时又重视文学本身的艺术特点,实质上要求文质并重。从文学发展史来看,太宗及其群臣并未提出明确、成熟的文学理论[①]。有鉴于此,笔者认为文学思想与创作实践相结合的研究方式固然更为客观公正,却也往往因理论的不明确而流于泛化。一个时代的文学思想与文学观念总是受到特定政治经济环境、社会文化思潮等因素的影响,其中对文学起着最直接而重要作用的,当是国家的文化政策。中国古代的国家文化政策在很大程度上由帝王的文化思想所决定。因此,如果能够挖掘史料,结合唐太宗文化思想的其他方面来观照其文学思想,也许不失为一条新的思路。本文即循此思路,试图结合唐太宗的礼乐文化观来考察其文学思想。

前朝覆亡的历史事实犹在眼前,面对历史,以史为鉴,避免重蹈覆辙,建立万世基业,是贞观君臣思考问题、评价得失、制定政策的基本出发点。礼乐文化作为政治控制和政权巩固的软手段,文学作为社会政治生活的产物和反映,皆贯穿了共同的价值目标:雅正[②]。这一共同目标的实现,取决于三个层面:在现实层面上,逐步恢复和树立儒学的统治地位,并对前朝文风进行批判;在理想层面上,以复古的姿态寻找礼乐文化和文学的渊源;在操作层面上,最终确立了礼乐文化和文学的雅正观念,这对巩固政治统治是不无裨益的。

## 一、对现状的批判:以儒为本的政教方针

有唐取天下以武,定天下以文。经历了长期的社会动荡,唐王朝从确立至贞观初期,面临的是诗风

收稿日期:2006-06-21

作者简介:赵小华(1976- ),女,四川宜宾人,华南师范大学文学院博士研究生。

不振、礼乐不兴、儒道衰落、"先代之旧章,往圣之遗训,扫地尽矣"[1](卷一八九《儒学上》)的文化环境。这种情形,当然不利于国家长治久安和文化发展。唐太宗对这样的现状表示不满,他恢复了儒家思想作为政治统治的指导地位,并以国家兴亡、政权巩固为着眼点,对当前的浮靡文风进行了激烈的批判。

(一)崇儒尊经,重视经学教育

怎样进行政治统治并进而复兴文化传统是太宗皇帝一再思考的问题:"朕看古来帝王以仁义为治者,国祚延长……今欲专以仁义诚信为治,望革近代之浇薄也。"[2](卷五《仁义》)而历史已证明,在诸多思潮中,选择何种思想作为统治思想对于江山社稷的巩固有重要意义。"梁武帝父子志尚浮华,惟好释氏、老氏之教",最终却"被侯景幽逼而死";"孝元帝在于江陵,为万纽于谨所困,帝犹讲《老子》不辍,百寮皆戎服以听,俄而城陷,君臣俱被囚絷",故而他宣布:"朕今所好者,惟在尧舜之道,周孔之教,以为如鸟有翼,如鱼依水,失之必死,不可暂无耳。"[2](卷五《仁义》)隋末唐初的风云变幻,使唐太宗对王朝兴衰正反两方面的经验和教训有了清醒而深刻的认识,在对历史进行反思的基础上,他确立了以儒家学说安邦定国的政教方针③。

第一,重用儒生学士,讲学论道。早在为秦王时,太宗便锐意经籍,开设文学馆,广延四方儒士;及至即位,太宗更是大阐文教,设弘文馆,精选天下贤良文学之士,"听朝之隙,引入殿内,讲论文义,商量政事,或至夜分方罢"[3](卷六十四)。需注意的是,太宗所大加擢用的这些学士中有许多以经学、史学见长。文学馆学士中,孔颖达、陆德明精通经学,姚思廉以史见称;弘文馆学士中,马嘉运、侯孝遵等以经学见称,刘伯庄长于史学;崇贤馆学士中,张士衡系经学见长,秦景通长于史学。更有一些经史文方面的通才,如:杜如晦文史兼擅,颜师古通经善文,欧阳询、陆士季经史兼通,房玄龄、萧德言、朱子奢经史文皆善等。凡此皆可见太宗当时所处的儒学环境。而"讲论文义,商量政事"的活动也显示出唐太宗已突破"引礼度而成典则,畅文词而咏风雅"[4](卷四《置文馆学士教》)的早期目的,把讨论坟籍与商谈政事有机结合起来,使儒家思想通过经义的讲论渗透到现实的政事中去。这样做的结果是,一方面,儒家经典的坟籍经义可以用以指导现实的政事,凸显其现实关怀和济世情怀;另一方面,现实政令的颁布、政事的变迁也可在经典中寻找先例和先训,实现其合法性论证。关于这一点,范仲淹在《范文正公集》卷七《奏上时务书》中云:"唐兴之时,特开馆殿,以待贤俊,得学士十八人,声满天下,此文皇帝养将相之才,以论道经邦而成大化也。"胡三省《资治通鉴》卷一九二注亦言:"唐太宗以武定祸乱,出入行间,与之俱者,皆西北骁武之士。至天下既定,精选弘文馆学生,日夕与之言论商榷者,皆东南儒生也。然则欲守成者,舍儒何以哉!"都看到了儒生对唐初政治稳定、文化建设的重要影响④。

第二,搜集并校正审定书籍,注释经典。儒家经文是儒家思想的集中体现和文化结晶。易代之际,经籍的亡佚特别严重。早在武德年间秘书监令狐德棻就奏请购募遗书[5](《请购募遗书奏》)。贞观年间,魏征、虞世南、颜师古继为秘书监,大购天下书,使国家藏书量达至二十余万卷[3](卷六十四)。这些流传下来的经典,因年代久远、门派纷争、社会动荡等原因已多舛谬讹误,加上诸多经典本身章句繁杂,存在着版本文字上的混乱和思想理论上的歧异,给学习、研究、施教、选才带来很大的麻烦,难以适应大一统王权政治的需要。"太宗又以经籍去圣久远,文字多讹谬,诏前中书侍郎颜师古考定《五经》,颁于天下,命学者习焉。又以儒学多门,章句繁杂,诏国子祭酒孔颖达与诸儒撰定《五经》义疏,凡一百七十卷,名曰《五经正义》,令天下传习。"[1](卷一八九《儒学上》)颜师古所定《五经定本》于贞观七年以法定形式颁行全国,成为从中央到地方的标准教科书;孔颖达等人撰定的《五经正义》于贞观十四年编成,太宗对此非常满意,"卿等博综古

① 参看罗宗强《隋唐五代文学思想史》,上海古籍出版社1986年版,第53页。

② 对于太宗文学思想的雅正观念,可并参见陈顺智先生的《论唐太宗的雅正文学观及其对贞观诗坛的影响》,《武汉大学学报(哲社版)》1999年第4期。陈文已经分析阐释的问题,本文将适当从略,重点分析唐太宗的礼乐文化思想。

③ 需要指出的是,作为开明、灵活的文化政策,太宗并不是重复罢黜百家、独尊儒术的政策,而是同时容纳、信奉甚至尊崇道、佛二教,三教并行。但就政权巩固的治国方略而言,还是传统的儒家提供了更多便于操作的思想资源。

④ 还可注意者,即由"十八学士"所开启的儒生参政之先例,对唐代政治影响甚巨。如后来武则天时有"北门学士"参掌机密,分宰相之权;唐代中后期,翰林学士居宰相之次,有"内相"之称。

今，义理该洽，考前儒之异说，符圣人之幽旨，实为不朽。”[1](卷七十三《孔颖达传》)这次对儒家经典的版本和经义同时进行统一的工作，既是对汉代经学传统的恢复和对儒学价值系统的肯定，又对经学自身的发展带来一定程度的桎梏。所谓“自《五经定本》出，而后经籍无异文；自《五经正义》出，而后经义无异说。每年明经，依此考试，天下士民，奉为圭臬。盖自汉以来，经学统一，未有若斯之专且久也”①。皮锡瑞先生也感叹道：“夫汉帝称制临决，尚未定为全书；博士分门授经，亦非止一家数；以经学论，未有统一若此之大且久者。”②

第三，重视经学教育。儒家经典在版本和经义两个方面的统一为经学教育的发展提供了前提条件。唐太宗早在青少年时代就读过《孝经》、《论语》、《文选》、《五经》，并曾师从名儒张后胤治学《春秋左氏传》，接受过儒家经典的熏陶。他登基后，结合以儒为本的施政方针，对儒家经学教育给予了广泛的关注。学校是国家推行政教的重要场所，太宗对此非常清楚，他下诏说：“古先哲王，君临天下，何尝不开设庠序，阐扬经籍，陶钧万类，亭毒九区。道生灵之性情，移率土之风俗。详求务本，莫此为先。”[5](《贞观年中幸国学曲恩诏一首》)太宗高度重视学校建设，在沿袭高祖所立国学、太学、四门学和地方各级官学的基础上，进一步扩大中央官学的规模，增筑学舍、增置生员，并吸收皇亲国戚及高级官僚子弟入弘文馆、崇文馆读书。对学生进行经学教育，主要学习《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《诗》、《春秋左氏传》、《周易》、《尚书》、《春秋公羊传》、《春秋穀梁传》、《孝经》、《论语》等典籍[6](卷四十四《选举志上》)。太宗还多次驾幸国学，听祭酒、博士们讲论儒家经典，奖赏那些学官及学业优秀的学生。如贞观十四年诏“国子祭酒以下学官及学生高第并精勤者，节级赐物；材堪擢授者，并宜量叙”[5](《贞观年中幸国学曲恩诏一首》)。这些措施对复兴儒学起到了积极作用。《旧唐书·儒学传》云：太宗“数幸国学，令祭酒、博士讲论。毕，赐以束帛。学生能通一大经已上，咸得署吏。又于国学增筑学舍一千二百间，太学、四门博士亦增置生员，其书算各置博士、学生，以备艺文，凡三千二百六十员。其玄武门屯营飞骑，亦给博士，授以经业；有能通经者，听之贡举。是时四方儒士，多抱负典籍，云会京师。俄而高丽及百济、新罗、高昌、吐蕃等诸国酋长，亦遣子弟请入于国学之内。鼓箧而升讲筵者，八千余人。济济洋洋焉，儒学之盛，古昔未之有也”[1](卷一八九《儒学上》)。统治者的重视也刺激了民间经学教育的发展。《旧唐书·王恭传》称王恭“少笃学，博涉《六经》，每于乡间教授，弟子自远方至数百人”[1](卷七十三《王恭传》)。硕儒名师马嘉运退隐白鹿山后，四方来授业者多至千人。

(二)批判浮靡文风

南朝以来，文风淫靡浮荡，内容声色犬马，无益于劝诫而有害于风教。这种趋势一直延流到隋唐。初唐早期的诗歌创作基本上是沿袭六朝余风，华艳绮靡、缕金错彩仍是创作的主要特点。《新唐书·文艺传序》云：“唐有天下三百年，文章无虑三变。高祖太宗大难始夷，沿江左余风，缛句绘章，揣合低昂，故王杨为之伯。”[6](卷二〇一《文艺上》)在齐梁文坛的润泽之下，太宗群臣的诗文创作与齐梁不可避免地有着千丝万缕的联系③。《唐诗纪事》卷一云：“帝尝作宫体诗，使虞世南赓和。世南曰：‘圣作诚工，然体非雅正。上有所好，下必有甚。臣恐此诗一传，天下风靡，不敢奉诏。’帝曰：‘朕试卿尔。’”《新唐书·虞世南传》、《全唐诗话》、《历代诗话》都对这一故事有所记载，成为人们说明太宗喜爱宫体诗、提倡宫体诗，进而批评太宗的一个重要证据④。唐太宗所作“宫体诗”究竟为何？现已不可考，其或因虞世南的直谏而未能传出，或因散逸而不可见。但这样的事实足以让人们认识到文学发展的渐进性和复杂性：一方面，太宗是一个具有宽广胸怀和雄图大略的政治家，“贞观之治”是中国历史上少有的盛世王朝；而另一方面，文学的发展不可能不受到自身规律的制约，文学上的总结、继承和创新、发展还没有顺利完成，与时代相一致的文学尚未建立起来。尽管如此，新的时代已经来临，新的时代精神也在或潜或显地影响着当时的文学

① 参看马宗霍《中国经学史》，上海书店 1984 年影印版，第 94 页。

② 参看皮锡瑞《经学历史》，中华书局 2004 年版，第 139 页。

③ 杜晓勤《初盛唐诗歌的文化阐释》之第五章《唐初宫廷诗风与士风之关系》有详细分析，东方出版社 1997 年版，第 148－159 页。

④ 因《旧唐书·虞世南传》未载此事，胡国瑞先生早在上世纪 80 年代就认为“大为可疑”。参见胡国瑞《唐初诗风评议》，《光明日报》1983 年 4 月 12 日。

发展。出于政治的考虑，贞观君臣在理论上已充分认识到绮靡文风对社会的危害，以至于一提起文艺，就想到国家兴亡。因此，贞观君臣虽然没有敏锐地感受到时代精神、明确提出顺应时代的文学理论和主张，但他们仍然在一定程度上体察到了旧有文风的不合时宜。上引《唐诗纪事》这则材料接下来写道："后，帝为诗一篇，述古兴亡。既而叹曰：'钟子期死，伯牙不复鼓琴。朕此诗何所示耶？'敕褚遂良即世南灵座，焚之。"可见，太宗创作已开始向注重内容、注重政教方面转变。退一步言之，仅以"朕试卿尔"自嘲一语来看，唐太宗还是知道自己所作欠妥。又从虞世南的"上有所好，下必有甚也。臣恐此诗一传，天下风靡"来看，宫体诗在太宗时期并没有形成气候，也没有占据诗坛主流。这与贞观君臣批评、反对淫放华靡、弃实求华的作风是分不开的。

首先是太宗的以身作则。《贞观政要》记载了他对前朝延续至今的文风的看法，主要体现在所载的两次谈话中。在与房玄龄的谈话中，唐太宗以"词理切直"、"裨于政理"为标准，对"文体浮华，无益劝诫"[2](卷七《文史》)的汉赋提出了批评。这番话虽然是对修国史的房玄龄所讲，并非专门针对文学问题，却对初唐史家的文学观有决定性的指导意义。在与邓隆的谈话中，唐太宗又对梁武帝父子、陈后主、隋炀帝徒有"词藻"、"文集"表示了不满，指出他们是以文乱政，"宗社皆须臾倾覆"。总结唐太宗对文学的看法，其批评的着眼点，主要是肯定文学的政治功能，强调文学为现实政治服务。这一观点经其提倡，对扭转齐梁文风起到了十分重要的作用。典型的例子如《通典·选举五·杂议论中》载："(贞观)二十三年九月，考功员外郎王师旦知贡举，时冀州进士张昌龄、王公瑾并有俊才，声振京邑，而师旦考其文、策，黜之，举朝不知所以。及奏等第，太宗怪无昌龄等名，因召师旦问之。对曰：'此辈诚有词华，然其体轻薄，文章浮艳，必不成令器。臣若擢之，恐后生相仿效，有变陛下风雅。'帝以为名言。后并如其言。"《新唐书·选举志》、《封氏闻见录》、《唐会要》、《通典》等典籍都有关于这一事件的类似记载。王师旦对张王二人黜退的标准主要应来源于唐太宗的文学观，其决定最终也得到了太宗的首肯。此事的发生，距唐太宗批评汉赋浮华的贞观三年已过去了十几年。十几年的反复批判，足以令反对浮靡文风的思想深入人心。陈顺智先生认为唐太宗矫正南朝以降文学风气之淫靡浮荡，是一种正本清源的工作，其结果是"建立起良好的文化规范，为唐代文化的正确健康发展铺平道路"①，所言甚确。

其次，太宗的大臣们更是对南朝以来包括宫体诗在内的淫放诗风作了直接猛烈的批评。其中以魏征在《群书治要序》中的批评最为严厉，也最具代表性："近古皇王，……竞采浮艳之词，争驰迂诞之说。骋末学之传闻，饰雕虫之小技。流宕忘反，殊涂同致。"此外，魏征在《隋书·文学传序》中严厉抨击梁陈宫体，并论及南北文风之异同，主张合南北之长以建立文质彬彬之新文风；令狐德棻在《周书·庾信王褒传论》中强调文章当以气为主、文质得宜；李百药在《北齐书·文苑传序》中更将梁及北齐文学视为亡国之音，这都表达了他们反淫放而倡雅正的文学观点，为初唐诗风逐渐向着刚健、充实、富有现实意义的方向健康正确地发展扫清了障碍，开辟了道路。

## 二、对理想的追寻：制礼作乐和诗教主义

在对现状进行严厉批评的同时，太宗君臣也在积极思考实现政治统治的更好办法。在充分汲取传统的政治治国思想和文化资源后，太宗选择制礼作乐、以礼教化成天下的统治策略；在文学思想上，他着意于师古，并力图恢复诗教传统。

(一)制礼作乐尊孔

《左传·成公十三年》云："国之大事，在祀与戎。"作为国家政治生活的两个重要方面，戎与祀分别关切到国家安全和国家安定的问题。在直接的征战之后，统治者面对的往往是百废待兴的局面，急需建立和推行一系列政治、经济、文化方面的制度和政策，以巩固自身统治。随着对国家的治理进入相对稳定的时期，制礼作乐开始与国家政治结合起来，成为一种政教方式，所谓"古之王者，理定制礼，功成作乐，

① 参看陈顺智《论唐太宗的雅正文学观及其对贞观诗坛的影响》，《武汉大学学报(哲社版)》1999年第4期。

所以昭事天地，统和人神。历代以来，旧章斯在”[7](卷144《乐志上》)。功成作乐不仅仅是帝王歌功颂德的一种形式，也是其确立王朝政权的一个必不可少的环节①。这种为历代君王所重视的政教方式，在太宗这里得到了充分体现。

首先是制定礼仪。《旧唐书》云：“太宗皇帝践祚之初，悉兴文教，乃诏中书令房玄龄、秘书监魏征等礼官学士，修改旧礼。”[1](卷二十一《礼仪志一》)至贞观十一年，修成《大唐仪礼》，总一百三十八篇，分为一百卷。《新唐书·礼乐志》载：“唐初，即用隋礼，至太宗时，中书令房玄龄、秘书监魏征，与礼官、学士等因隋之礼，增以天子上陵、朝庙、养老、大射、讲武、读时令、纳皇后、皇太子入学、太常行陵、合朔、陈兵太社等，为《吉礼》六十一篇，《宾礼》四篇，《军礼》二十篇，《嘉礼》四十二篇，《凶礼》十一篇，是为《贞观礼》。”[6](卷十一《礼乐一》)《贞观礼》是唐对前朝礼仪的第一次总结，在使用中虽然有不尽人意之处，却为后来的《显庆礼》、《大唐开元礼》的修撰提供了蓝本。《贞观礼》的修订，可视作太宗实践制礼作乐政教方式的开始。《全唐文》有《颁示礼乐诏》：“……乐由内作，礼自外成，可以安上治民，可以移风易俗……盖知礼乐之情者能作，识礼乐之文者能述，作者之谓圣，述者之谓明。朕虽德谢前王，而情深好古。伤大道之既隐，惧斯文之将坠。故广命贤才，旁求遗逸，探六经之奥旨，采三代之英华。古典之废于今者，咸择善而修复；新声之乱于雅者，并随违而矫正。莫不本之人心，稽乎物理，正情性而节事宜，穷高深而归简易。用之邦国，彝伦以之攸叙；施之律度，金石于是克谐。今修撰既毕，可颁天下，俾富教之方，有符先圣；人伦之化，贻厥后昆。”[4](卷六《颁示礼乐诏》)充分表达了太宗对自周公以来的治国方式之向往和对礼乐治国寄予的厚望。整合社会、重振纲常的任务都落在了儒家礼乐文化上。其时，佛道二教的某些主张具有伤风败俗、悖乱礼经的不良影响，太宗便命令禁断，重新肯定了儒家礼教的社会规范作用：“比闻京城士庶居父母丧者，乃有信巫书之言，辰日不哭，以此辞于吊问，拘忌辍哀，败俗伤风，极乖人理。宜令州县教导，齐之以礼典。”[2](卷七《礼乐》)对当时民风不淳、部分人沉湎游宴的批判，也是从礼出发。《全唐文》录《令州县行乡饮酒礼诏》一文曰：“比年丰稔，闾里无事，乃有隳业之人，不顾家产，朋游无度，酣宴是耽，危身败德，咸由于此。每览法司所奏，因此致罪，实繁有徒，静言思之，良增轸叹。自非澄源正本，何以革兹弊俗？可先录《乡饮酒礼》一卷，颁示天下，每年令州县长官，亲率长幼，依礼行之。庶乎时识廉耻，人知礼节。”[4](卷五《令州县行乡饮酒礼诏》)对问题的解决方法仍然回到传统的礼仪、礼节，“依礼行之”，说明太宗对礼的制约性具有深刻的理解。而统治者的这些认识和活动，又无不强化了礼的文化整合功能，不断巩固和延续了礼乐文化作为社会生活的基本价值准则和行为规范的地位。

在音乐方面，史书记载了太宗与其臣下关于音乐与人心的一次著名谈话。

> 太宗曰：“礼乐之作，盖圣人缘物设教，以为撙节，治之隆替，岂此之由？”御史大夫杜淹对曰：“前代兴亡，实由于乐。陈将亡也，为《玉树后庭花》；齐将亡也，而为《伴侣曲》。行路闻之，莫不悲泣，所谓亡国之音也。以是观之，盖乐之由也。”太宗曰：“不然，夫音声能感人，自然之道也。故欢者闻之则悦，忧者听之则悲，悲欢之情，在于人心，非由乐也。将亡之政，其民必苦，然苦心所感，故闻之则悲耳，何有乐声哀怨，能使悦者悲乎？今《玉树》、《伴侣》之曲，其声具存，朕当为公奏之，知公必不悲矣。”尚书右丞魏徵进曰：“古人称：‘礼云礼云，玉帛云乎哉！乐云乐云，钟鼓云乎哉！’乐在人和，不由音调。”太宗然之。[1](卷二十八《音乐志一》)

有论者据此认为太宗割断了传统的音乐与儒家政教的联系，甚至得出了“音乐对于唐太宗来说，还是一片盲区”②的结论。笔者认为，即便仅从本次谈话分析，太宗也并未完全否定儒家学派的功利主义音乐政教观，他承认“礼乐之作，盖圣人缘物设教，以为撙节”，并认为“音声能感人，自然之道也”，即承认圣人制礼作乐自有其用意，政治之优劣，百姓之哀乐，尽可反映在礼乐之中；他所否定的，是那种无限夸大音乐作用，甚至认为音乐能够决定国家存亡、治世兴衰的观点，即杜淹所谓的“前代兴亡，实由于乐”的论断。这次开国以来的文艺讨论，“是31岁的李世民在开国之初对文艺与政治关系的纲要式论断，不止

① 参看葛兆光《中国思想史》(第二卷)，复旦大学出版社2001年版，第1－4页。

② 参看崔岩《评唐太宗的音乐观》，《洛阳师专学报》1999年第4期。

是对研究贞观时期的文治政策，就是研究中国古代美学思想，也是很有意义的"①。再联系到实际，从治国高度而言，唐太宗更认识到音乐对于安定民心、巩固政权的重要作用，并通过一系列的实践举动将此作用发挥得淋漓尽致。

《通典》卷一百二十四云："大唐太宗皇帝留心雅正，励精文教。贞观之初，合考隋氏所传南北之乐，梁、陈尽吴楚之声，周、齐皆胡虏之音，乃命太常卿祖孝孙正宫调，起居郎吕才习音韵，协律郎张文收考律吕，平其散滥，为之折衷。"《旧唐书》也载："武德九年，始命孝孙修定雅乐，至贞观二年六月奏之。"[1](卷二十八《音乐志一》)此即《大唐雅乐》。"六年，诏褚亮、虞世南、魏征等分制雅乐乐章。"除此之外，太宗更是亲自制定乐舞。"唐之自制乐凡三：一曰《七德舞》、二曰《九功舞》、三曰《上元舞》。"[6](卷二十一《礼乐十一》)特别标举"三大舞"，说明此三曲在唐代宫廷音乐里的重要性，并且形成了特殊的表演惯例，成为代表性的乐舞。三大乐舞中，就有两部出于唐太宗之手。其一为《七德舞》。《七德舞》本自《破阵乐》而来。据《隋唐嘉话·卷中》记载："太宗之平刘武周，河东士庶歌舞于道，军人相与为《秦王破阵之曲》。后编乐府云。"《秦王破阵乐》作为欢庆胜利、歌颂太宗英勇神武的军中歌谣，编入乐府，一跃而为国乐②，无疑出自太宗本人的意志。《旧唐书》云："《破阵乐》，太宗所造也。太宗为秦王之时，征伐四方，人间歌谣《秦王破阵乐》之曲。及即位，使吕才协音律，李百药、虞世南、褚亮、魏征等制歌辞。"[1](卷二十九《音乐志二》)不仅如此，太宗还亲自设计和制定乐舞。"七年，太宗制《破阵舞图》：左圆右方，先偏后伍，鱼丽鹅贯，箕张翼舒，交错屈伸，首尾回互，以象战阵之形。令吕才依图教乐工百二十人，被甲执戟而习之。凡为三变，每变为四阵，有来往疾徐击刺之象……观者见其抑扬蹈厉，莫不扼腕踊跃，凛然震竦。武臣列将咸上寿云：'此舞皆是陛下百战百胜之形容。'群臣咸称万岁。"[1](卷二十八《音乐志一》)可以想见，最初的《秦王破阵乐》，可能只是一种结构简单，较为粗犷，且具有民间色彩的小型歌舞或歌曲，但却表现了士卒们亲身经见的事实，遂以饱满的感情来赞扬李世民的战略思想及武功。七年以后，在皇帝的亲自参与下，经过重新写词、制舞、配曲，《破阵乐》遂成为结构庞大、完整而壮观的唐代第一部大曲。另一乐舞为《九功舞》，本名《庆善乐》。庆善宫为太宗诞生之所。贞观六年，"太宗行幸庆善宫，宴从臣于渭水之滨，赋诗十韵。其宫即太宗降诞之所。车驾临幸，每特感庆，赏赐闾里，有同汉之宛、沛焉。于是起居郎吕才以御制诗等于乐府，被之管弦，名为《功成庆善乐》之曲，令童儿八佾，皆进德冠、紫袴褶，为《九功》之舞。"[1](卷二十八《音乐志一》)《新唐书》也载："《九功舞》者，本名《功成庆善乐》。太宗生于庆善宫，贞观六年幸之，宴从臣，赏赐闾里，同汉沛、宛。帝欢甚，赋诗，起居郎吕才被之管弦，名曰《功成庆善乐》。以童儿六十四人，冠进德冠，紫袴褶，长袖，漆髻，屣履而舞，号《九功舞》。进蹈安徐，以象文德。"[6](卷二十一《礼乐志十一》)《七德舞》和《九功舞》分别作为彪炳战功的武舞和文治天下的文舞在许多重大场合一起演奏，象征以武夺天下、以文定天下。

在大兴礼乐的同时，太宗还不断抬高孔子的地位。即位不久，唐太宗便诏立孔子后人孔德伦为褒圣侯，令虞世南撰书《孔子庙堂碑》；贞观二年，改立孔子为先圣，并规定每年春秋两季都要举行隆重的释典仪式祭祀孔子。太宗本人多次参加释典仪式，也要求太子释典于国学。贞观四年，唐太宗诏命地方州学、县学兴建孔子庙，实行庙学合一。贞观十一年，又下诏尊孔子为宣父，并在山东兖州特设庙殿，"给户二十，充享祀焉"[3](卷三十五)。为了更好地营造尊孔读经的氛围，太宗还于贞观十四年、贞观二十一年两次褒扬历史上的名儒和经学大师，其尊重儒道如此。

(二)文学师古思想和诗教主义

对其时文风以及文坛现状持不满态度的太宗君臣必然要为理想中的文学形式寻找一个标准。这个标准应该既对现状起到一种拨乱反正、正本清源的作用，又能满足当时最为迫切的巩固政权的需要，并能够对未来新的文学形式的确立产生一定影响。

贞观十一年，著作郎邓隆表请编次太宗文章为集，太宗谓曰："朕若制事出令，有益于人者，史则书

① 参看傅璇琮《唐初三十年的文学流程》，《文学遗产》1998年第5期。

② 任半塘《教坊记笺订》中《破阵乐》条曰："始称《秦王破阵乐》，乃唐代第一乐曲，犹近世国家之有国歌。"中华书局1962年版，第68页。类似看法也见任氏《唐声诗》(下编)，上海古籍出版社1982年版，第4页。

之，足为不朽。若事不师古，乱政害物，虽有词藻，终贻笑后代，非所观颂也。只如梁武父子，及陈后主、隋炀帝亦大有文集，而所为多不法，宗社皆须臾倾覆。…… 凡人主惟在德行，何必要事文章耶？”[2](卷七《文史》)在这里，唐太宗对梁武父子、陈后主、隋炀帝的严厉批评集中在“师古”的问题上。在太宗看来，“古”包括“古”之道德和“古”之文风两方面。这几位前朝帝王在文学上的共同特点是把文学作为纵欲消遣的典型，他们在道德与文风两方面都不符合“古”的要求。由于他们无意“师古”，便重蹈了秦皇汉武穷奢极欲之覆辙：“事不师古，乱政害物，虽有词藻，终贻笑后代，非所观颂。”尽管也“大有文集”行世，但不“师古”就必然无德行可言，必然“所为多不法”，必然“乱政害物”。在《帝京篇序》里，他也明确提出“以尧舜之风，荡秦汉之弊；用咸英之曲，变烂熳之音”的复古思想。文学上要师古、复古，就必然要求更注重文学的政教作用。事实上，在大多数时候，隋朝覆亡的前车之鉴和治国守成的艰辛使得太宗每提到文章，就联系到国家的兴亡。他对梁武父子、陈后主、隋炀帝的批评，首先考虑的不是文学本身的发展问题，不是词藻如何，而是“制事出令，有益于人，史则书之，足为不朽”，是社稷的安危，是文学的政教作用。前所引他对汉赋的批评，矛头直指向其“文体浮华，无益劝诫”、无益于政教，不属于“可裨于政理者”，其出发点仍然不是文学的，而是政治的。

也许还可以从前文所说《唐诗纪事》的故事的另一个版本来证明这一观点。《唐会要》卷六五有记载：“(贞观)七年九月二十三日，上谓侍臣曰：‘朕因暇日，每与秘书监虞世南商量今古。朕一言之善，虞世南未尝不悦；有一言之失，未尝不怅恨。尝戏作艳诗，世南进表谏曰：圣作虽工，体制非雅。上之所好，下必随之。此文一出，恐致风靡。轻薄成俗，非为国之利。赐令继和，辄申狂简。而今之后，更有斯文继之。以死请不奉诏旨。群臣皆若世南，天下何忧不理！’因顾谓世南曰：‘朕更有此诗，卿能死否？’世南曰：‘臣闻诗者，动天地，感鬼神，上以风化下，下以风应上。故季札听诗而知国之兴废。盛衰之道，实继于兹。臣虽愚，诚愿不奉诏。’”这段记载因叙述者的不同而颇有些耐人寻味。其一，太宗自叙为“戏作”艳诗，不管是真是假，皆表明其在姿态上对艳诗的否定和拒绝。作为一国之君，从吸取历史教训、考虑国家安危的角度出发，这种姿态是明智的也是必需的，它在一定程度上是国家文艺政策的导向。其二，太宗明确要求“群臣皆若世南”，如此一来，“天下何忧不理”。对虞世南的评价，向来有忠谠、友悌、博闻、词藻、书翰的“五绝”说[5](《褒虞世南诏》)，又有“虞世南学综古今，行笃终始，至孝忠直，事多弘益，易名之典，抑有旧章”之褒[8](卷五九五)。再联系唐太宗说话的语言环境，虞世南的忠直在该记载中具体表现为：以雅作为文章的准则，否定“轻薄成俗，非为国之利”的非雅之作，按照“上以风化下，下以风应上”的诗教观来评价文学作品，并将之提升到国家兴亡和长治久安的高度：“盛衰之道，实继于兹”，依旧以统治天下为目的，充分表现太宗以古为鉴，笃于时政。

唐太宗虽然力主改变齐梁以来重文不重质的艺术倾向，但并不是极端、僵硬地反对绮丽文风。相反，他十分重视从文采的角度来考察作品。他亲自撰写《晋书·陆机传论》，称陆机“文藻宏丽，独步当时；言论慷慨，冠乎终古。高词迥映，如朗月之悬光；叠意回舒，若重岩之积秀。千条析理，则电坼霜开；一绪连文，则珠流璧合。其词深而雅，其义博而显，故足远超枚、马，高蹑王、刘，百代文宗，一人而已”。陆机乃“太康之英”，诗风以绮丽、藻饰为主。刘勰《文心雕龙·熔裁》中说他“才优而缀辞尤繁”，沈德潜说他“意欲逞博，而胸少慧珠，笔又不足以举之，遂开出排偶一家”[9](卷七)。太宗却十分赏识陆机，以“百代文宗”来评价他，对其文采的褒奖之情溢于字里行间。太宗登位后，还曾特地下诏向江、淮、吴、会一带征召“文词秀美，才堪著述”[4](卷六《令河北淮南诸州举人诏》)的文章之士，并“于听览之暇，留情文史。叙事言怀，时有构筑”[1](卷七十三《邓世隆传》)，创作了不少文质并重的作品。

## 三、通向理想之路：雅正观念的确立

通过批判现实和树立标准的双重努力，唐太宗确立了以雅正为核心的礼乐文化观和文学思想。

### (一)偃武修文，礼乐并举

随着经济初步繁荣、政治基本稳定，对政权的维护、管理和巩固就成为了国家政治生活的重大主题。

戎马倥偬、马背上打天下的太宗对此十分清楚。《唐鉴》卷二记载太宗与群臣讨论创业与守成之难，指出："创业之难既已往矣，守成之难方当与诸公慎之。"在守成阶段，最重要的内容是进行文化建设。既要向世人炫耀自己的英武神勇、战功赫赫，又要根据形势的特点和百姓心理，休养生息，最理想的统治形态当属弃武尚文、礼乐并举。关于这一点，贞观君臣心有同感。史载："帝本以兵定天下，虽已治，不忘经略四夷也。故征侍宴，奏《破阵武德舞》，则俯首不顾，至《庆善乐》，则谛玩无敦，举有所讽切如此。"[6](卷九十七《魏征传》)《隋唐嘉话·卷中》也说："《破阵乐》，被甲持戟，以象战事。《庆善乐》，广袖曳屣，以象文德。郑公见奏《破阵乐》，则俯而不视；《庆善乐》，则玩之而不厌。"魏征并作有《赋西汉诗》，末云"终藉叔孙礼，方知皇帝尊"，借叔孙通建立礼法规则以显示皇威的故事以汉喻唐，劝谏太宗以礼乐治天下。群臣心系礼乐，作为皇帝的太宗也心向往之。他体会到"征言未尝不约我以礼"[6](卷九十七《魏征传》)，也曾致书萧德言："自隋季版荡，庠序无闻，儒道坠泥途，《诗》《书》填坑穽，眷言坟典，每用伤怀。顷年以来，天下无事，方欲建礼作乐，偃武修文。"[1](卷一八九《萧德言传》)

太宗皇帝一方要以各种形式保留对自我战功的反复提醒和不断颂扬。太宗的游猎和讲武等活动即属于此类。太宗曾对侍臣说："上封事者皆言朕游猎太频。今天下无事，武备不可忘。"[10](卷一九五)讲武是对众军士进行不忘武备的训练，太宗就曾于武德九年和贞观八年两次阅武。而如前所述，《秦王破阵乐》之产生便是由于对太宗军功的称颂，在贞观元年太宗宴享群臣的筵席上，它已经被正式演奏。"其发扬蹈厉，虽异文容，功业由之，致有今日，所以被于乐章，示不忘于本也。"[1](卷二十八《音乐志一》)太宗所作的这番"示不忘于本"的解释，实质上便是对其武功念念不忘、提醒世人其赫赫功勋的一种心理折射。所以，即便是在宴享游乐的休闲之余，也要演奏此曲："及即位，宴会必奏之。"[6](卷二十一《礼乐志十一》)而太宗亲自制作的《破阵舞图》更以其象战阵之形的生动风貌，直接引起人们内心深处的震撼，从而勾起对战事的回顾："观者见其抑扬蹈厉，莫不扼腕踊跃，凛然震竦。武臣列将咸上寿云：'此舞皆是陛下百战百胜之形容。'"[1](卷二十八《音乐志一》)在视听耳目之娱的同时，引发众人的畏威心理。

另一方面，太宗皇帝根据战事已息的形势，实行文治。诚如太宗所言："朕年十八便举兵，年二十定天下，年二十九升为天子，此则武胜于古也。少从戎旅，不暇读书，贞观以来，手不释卷，知风化之本，见政理之源，行之数年，天下大治而风移俗变，子孝臣忠，此又文过于古也。"[2](卷十《慎终》)作于太平年代的《庆善乐》，表达作宴赋诗、君民共欢的情景，其"舞蹈安徐，以象文德洽而天下安乐也"[1](卷二十九《音乐志二》)。同时，太宗还注意因势利导，把这种思想灌输给群臣。贞观元年始奏《破阵乐》时，尚书右仆射封德彝进曰："陛下以圣武戡难，立极安人，功成化定，陈乐象德，实弘济之盛烈，为将来之壮观。文容习仪，岂得为比。"太宗曰："朕虽以武功定天下，终当以文德绥海内。文武之道，各随其时，公谓文容不如蹈厉，斯为过矣。"[1](卷二十八《音乐志一》)太宗的回答既简洁干脆又清楚明白："文武之道，各随其时"，表现出一个优秀的政治家对时政的洞察能力和对政治的统治艺术。后由魏征、褚亮、虞世南和李百药等人更制歌辞，改《破阵乐》为《七德舞》。"舞初成，观者皆扼腕踊跃，诸将上寿，群臣称万岁，蛮夷在庭者请相率以舞。太常卿萧瑀曰：'乐所以美盛德形容，而有所未尽，陛下破刘武周、薛举、窦建德、王世充，愿图其状以识。'帝曰：'方四海未定，攻伐以平祸乱，制乐陈其梗概而已。若备写禽获，今将相有尝为其臣者，观之有所不忍，我不为也。'"[6](卷二十一《礼乐志十一》)以"有所不忍"作答，展露了为君的德意，使臣下在畏威之余更加怀德。对于《破阵乐》的创作动机，沈冬先生将其归纳为为了法古、为了使人畏威、为了使人怀德、为了宣誓偃武修文的决心几个方面，并强调偃武修文既是《破阵乐》潜藏的深层涵义，也是太宗的终极目的①，实属独到之见解。

(二)雅正的文学思想和创作实践

唐太宗没有全面系统的文学思想论著，其文学创作理论主要表现于《帝京篇序》②中。

余以万几之暇，游息艺文，观列代之皇王，考当时之行事，轩昊舜禹之上，信无间然矣！至于秦皇周穆，汉武魏明，峻宇雕墙，穷侈极丽，征税殚于宇宙，辙迹遍于天下，九州无以称其求，江海不能

① 参看沈冬《唐代乐舞新论》，北京大学出版社2004年版，第78－81页。

② 《全唐诗》(第1卷)，中华书局1979年版。本文所引太宗诗句皆此版本，以下只注明题目。

赡其欲，覆亡颠沛，不亦宜乎？予追踪百王之末，驰心千载之下，慷慨怀古，想彼哲人，庶以尧舜之风，荡秦汉之弊；用咸英之曲，变烂漫之音；求之人情，不为难矣！故观文教于六经，阅武功于七德，台榭取其避燥湿，金石尚其谐神人，皆节之于中和，不系之于淫放。故沟洫可悦，何必江海之滨乎？麟阁可玩，何必山陵之间乎？忠良可接，何必海上神仙乎？丰镐可游，何必瑶池之上乎？释实求华，以人从欲，乱于大道，君子耻之。故述帝京篇，以明雅志云尔。

太宗首先对历代帝王的"峻宇雕墙，穷侈极丽"进行批判，指出暴征横敛、穷奢极欲之不可为，再联系梁、陈及隋的灭亡教训，以史为鉴，对"轩昊舜禹之上"作了充分的肯定和赞许。要改变"秦皇周穆，汉武魏明"之恶习，便须"以尧舜之风，荡秦汉之弊；用咸英之曲，变烂漫之音"。所谓"尧舜之风"，其实质就是求朴实逐华侈、求现实而摈虚妄；所谓"咸英之曲"，指三代古朴的政教和文化；而"烂漫之音"，则指秦汉以来滋生的侈丽淫放的文风。"用咸英之曲，变烂漫之音"，其精神就是全面复古，就是"观文教于六经，阅武功于七德"；其准则就是"节之于中和，不系之于淫放"，就是约之于礼，追求雅正。可见，此文以防止国家败亡作为出发点和归宿，在充分考虑政治得失的前提下强调文学有益教化，提出了雅正的文学观念。在雅正文学观的指导下，太宗对文学特性和作用的认识较为全面，既看到了文学的政教意义，同时也不否认其审美功能；既受到儒家传统诗学言志精神的影响，又秉承和吸收了魏晋以来的缘情理论。体现和贯彻在太宗的诗歌创作中，雅正文学观的外在表现是雅志的抒发和感情的表达。

在言志之作中，太宗往往以高亢激昂的情调，抒发其高远的政治追求。如《经破薛举战地》中"昔年怀壮气，提戈初仗节。心随朗日高，志与秋霜洁。移锋惊电起，转战长河决。营碎落星沉，阵卷横云裂。一挥氛沴静，再举鲸鲵灭"数联，以豪健的笔墨抒壮志、写鏖战，慷慨激越的言辞营造出一种雄浑阔大的艺术境界。"慨然抚长剑，济世岂邀名。星旗纷电举，日羽肃天行。遍野屯万骑，临原驻五营。登山麾武节，背水纵神兵。在昔戎戈动，今来宇宙平。"(《还陕述怀》)以"慨然"二字领起全诗，将人们带入隋末群雄纷争的过去，回想起当年统率千军万马横扫天下，而今建立不朽伟业，更觉踌躇满志，意气风发。在血与火的磨砺之中，诗歌作为抒发怀抱的载体，向读者传达着激烈的壮怀。《饮马长城窟行》以乐府旧题写时事，其诗紧扣戍边生活场景，将将士们保家卫国的决心与戍边艰苦卓绝的斗争融合在一起，铸造出慷慨苍凉的艺术风格，"可说是开唐代边塞诗的先路之作"①。《春日望海》以沧海的浩瀚来表达建立伟业的宏志，颇得魏武遗风。可以说，对功名事业的追求、对刻石立功的热望是其诗作言志的主旋律。《过旧宅二首》有"一朝辞此地，四海遂为家"的决心表白，《入潼关》有"弃繻怀远志，封泥负壮情"的壮志抒发，《饮马长城窟行》有"荒裔一戎衣，灵台凯歌入"的快慰成就，《登三台言志》有"未央初壮汉，阿房昔侈秦。在危犹骋丽，居奢遂役人"的兴衰总结，《初春登楼即目观作述怀》有"弥怀矜乐志，更惧戒盈心"的守业思考……作为唐太宗代表作的组诗《帝京篇》，气魄雄浑豪迈、笔墨纵肆酣畅，以宫观建筑之雄伟起笔，中接以观书听乐、打猎游宴等渲染，末篇归结于"以兹游观极，悠然独长想"的述古兴亡主旨，要求自己去奢戒骄、惠养百姓、淳化风俗，透射出奋发进取、励精图治、锐意进取的王者精神。

太宗诗作中，又不乏言志抒情、借景抒情、直接抒情等慨叹世事之作。在"鸣笳临乐馆，眺听欢芳节"、"玉酒泛云罍，兰殽陈绮席"的欢娱场合，他却发出了"欢乐难再逢，芳辰良可惜"的感慨(《帝京篇》)；重经旧战场，他慨叹"世途亟流易，人事殊今昔。长想眺前踪，抚躬聊自适"(《经破薛举战地》)，流露出人生无常的散淡情怀；"未展六奇术，先亏一篑功。防身岂乏智，殉命有余忠。"(《伤辽东战亡》)通过对战事的反思，痛悼死难者，表达其"恻隐之心，追以怆悯。生灵之重，能不哀矜？悄然疚怀，无忘兴寐"[4](卷四《为战亡人设斋行道诏》)的心情；《初秋夜坐》一诗，通过寒月疏林、冷塞飞鸿、园林秋蝉等景物描写，烘托出一种清冷的氛围，抒发"愁心逢此节，长叹独含悲"的心情；《望送魏征葬》以充实的内容、平实贴切的语言抒发真情实感："阊阖总金鞍，上林移玉辇。野郊怆新别，河桥非旧饯。惨日映峰沉，愁云随盖转。哀笳时断续，悲旌乍舒卷。望望情何极，浪浪泪空泫。无复昔时人，芳春共谁遣？"魏征是唐太宗的重臣，深得唐太宗的信赖。魏征死后，唐太宗认为自己失去了一面洞鉴得失的镜子。诗以"惨日"、"愁云""哀笳"、

① 参看余美云《论唐太宗诗》，《唐代文学论丛》第三辑，陕西人民出版社 1983 年版，第 62 页。

"悲旌"渲染悲怆气氛，以"情"、"泪"直抒情怀，整首诗感人至深，反映出作者在抒发人生情感方面的成功。

太宗言志抒情之作中修饰和意象的变化也值得关注。霜天、长空、悲风、残云、皎月、落星、重峦、宿雾、荒草、野郊、孤屿、秋霜、劲草、园荒、苔古、骏骨、离猿、烟鸿、落雁、霜峰、寒野、雾隰、沉沙、辽碣、古石、沧海、幽壑、别路等远远超出宫廷范畴的词语和意象的出现，表明太宗诗作在题材、境界、意象、表现手法等方面都有所突破，这在一定程度上仍然来源于作者襟怀志向、气质情思的变化。

综上所述，唐太宗以其帝王之尊和对文化建设的首倡之功居于导夫先路、垂范后世的特殊地位。不论是在礼乐建制还是在诗歌创作上，他都能够高度重视并亲自参与和大力倡扬，创造出与"贞观之治"相称的繁荣的社会文化环境。其所倡导的雅正的礼乐文化和文学，不仅直接影响初唐，同时也沾溉着后人。

**参考文献：**

[1]刘昫等. 旧唐书[M]. 北京：中华书局，1975.
[2]吴兢. 贞观政要[M]. 上海：上海古籍出版社，1978.
[3]王溥. 唐会要[M]. 北京：中华书局，1955.
[4]董诰等编. 全唐文[M]. 北京：中华书局，1983.
[5]陈尚君. 全唐文补编：上册[M]. 北京：中华书局，2005.
[6]欧阳修，宋祁等. 新唐书[M]. 北京：中华书局，1975.
[7]薛居正等. 旧五代史[M]. 北京：中华书局，1976.
[8]王钦若等编. 册府元龟[M]. 北京：中华书局，1960.
[9]沈德潜. 古诗源[M]. 北京：中华书局，1977.
[10]司马光. 资治通鉴[M]. 北京：中华书局，1956.
[11]范祖禹. 唐鉴[M]. 上海：上海古籍出版社，1984.
[12]计有功. 唐诗纪事[M]. 上海：上海古籍出版社，1987.
[13]李肇. 唐国史补[M]. 上海：上海古籍出版社，1979.
[14]彭定求等编. 全唐诗[M]. 北京：中华书局，1979.
[15]杜佑. 通典[M]. 北京：中华书局，1988.

**Elegant Legitimism: the core of Tang Taizong's etiquette-music cultural view and literary thought**

Zhao Xiaohua

(*School of Humanities, South China Normal University, Guangzhou* 510631)

**Abstract**: The concept of elegant legitimism is the value goal of Tang Taizong's etiquette-music cultural view and literary thought. This goal is realized mainly through realistic criticizing and ideal pursuing in the fields of etiquette-music culture and literature at the same time, by efforts on three levels: on the realistic level, was gradual restoration of the dominance of Confucian school of thoughts and criticism of literary styles of the past dynasties; on the ideal level, was search for the root and origin of such a culture of etiquette-music and literature, conducted in the disguise of returning to the past; and on the operating level, was establishment of the concept of an elegant legitimism for such a culture and literature. These efforts helped political control and stability.

**Keywords**: designing etiquettes and composing music; Confucianism; educating by poetry; value goal; elegant legitimism

[责任编辑　刘　培]

文 史 哲
2007 年第 2 期(总第 299 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2007(Serial No. 299)

# 肉死象之白骨:唐修《晋书》中小说史料的"细节"意义

刘 湘 兰

(中山大学 中文系,广东 广州 510275)

**摘 要**:唐修《晋书》由于大量取材于小说的缘故,自成书之日起就受到许多学者的诟病。其实,《晋书》采用大量的小说史料,可以使叙事风韵摇曳,人物精神生动,犹如"颊上三毫",体现了小说史料在《晋书》修撰中的"细节"意义。更为重要的是,在重大历史事件的叙述中,《晋书》作者也艺术地运用小说史料,那些看似闲散之笔的小说史料,正是曲折隐晦地反映历史真相的珍贵细节。《晋书》对小说材料的取舍,有着深刻的意义,这或许正是《晋书》作者的"春秋笔法"。总之,《晋书》中的小说史料可以使历史叙述更圆通、更完整,正像是"肉死象之白骨",其重要性不言而喻。

**关键词**:唐修《晋书》;小说;细节

**中图分类号**:I206.2 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2007)02-0153-06

唐修《晋书》由于大量取材于小说的缘故,自成书之日起就受到无数学者的诟病。如唐代史学家刘知几在《史通·采撰》篇中对《晋书》采用小说材料的做法严厉指责:

> 晋世杂书,谅非一族,若《语林》、《世说》、《幽明录》、《搜神记》之徒,其所载或恢谐小辩,或神鬼怪物,其事非圣,扬雄所不观;其言乱神,宣尼所不语。皇朝新撰《晋史》,多采以为书。夫以干、邓之所粪除,王、虞之所糠粃,持为逸史,用补前传,此何异魏朝之撰《皇览》,梁世之修《遍略》,务多为美,聚博为功,虽取悦于小人,终见嗤于君子矣。[1](《采撰》,P116)

随着历史的发展,一些学者对《晋书》采小说入史有新的认识与评价。清代学者黄宗羲认为:"叙事须有风韵,不可擩板。今人见此,遂以为小说家伎俩。不观《晋书》、《南北史》列传,每写一二无关系之事,使其人之精神生动,此颊上三毫也。"[2](《论文管见》,P668)章太炎更是对《晋书》类似小说的特点进行了高度赞扬,他说:"《晋书》专记逸闻,类似小说,然而后人亦有称赞它的。大概自《史记》、《汉书》以下,在列传中能看出传主的性格和籍贯的,首先要数到《晋书》。……至于《晋书》的列传,把传主性格和风度,都写得栩栩如生,怎能因为它近似小说的轻薄而忽视它呢。"[3](P22)黄氏所言《晋书》列传中的"一二无关系之事",章氏认为《晋书》的"专记逸闻",皆指《晋书》采小说入史的情况。与刘知几严厉批判《晋书》相反,二人从史传的撰写要恰如其分地体现传主的神韵这一要求出发,对《晋书》采小说入史有相当高的评价。他们认为《晋书》所传人物性格、神韵符合其本来面目,没有被脸谱化、抽象化与概念化,正体现了小说史料在史书修撰中的"细节"意义。

运用细节来刻画人物性格,本来就是我国优秀的史学传统之一。司马迁在撰写《史记》时,就已经自觉地运用细节刻画人物,如《项羽本纪》用几个细节刻画了刘邦无赖、残酷的形象,与项羽形成鲜明对比;《淮阴侯列传》写韩信忍受胯下之辱;《酷吏列传》记述儿时的张汤"劾鼠掠治"等等,都显示出司马迁运用细节的高超技巧。此后班固《汉书》、范晔《后汉书》,同样擅长运用细节来反映人物性格。《晋书》作者正

收稿日期:2006-07-20

作者简介:刘湘兰(1973- ),女,湖南攸县人,文学博士,中山大学中文系博士后流动站工作人员。

基金项目:中国博士后科学基金项目"中古叙事文学研究"(200511100 4109005)。

是在继承前人优秀的史学传统的基础上，结合六朝时期小说兴盛的文化背景，对六朝小说史料进行精心选择，使其有利于从细节处再现历史人物风韵，犹如“颊上三毫”，其价值不可忽视。更为重要的是，在对重大历史事件进行陈述时，《晋书》作者也艺术地运用小说史料，那些看似闲散之笔的小说史料，正是曲折隐晦地反映历史真相的珍贵细节。这是本文重点讨论的问题。

## 一

作为纪传体史书，人物传记是否真实客观地反映了传主的风韵气度，至为重要，因为他们代表了那个时代的精神风貌。而细节描写是刻画人物性格，体现人物特征必不可少的手法之一。

相对那些重要的属于正典的史料而言，小说史料不过是塑造人物形象所需的细节。然而正是这些细节使人物形象更丰满、更生动，更接近一个曾经活跃在历史舞台上的有血有肉的人。因为“传记并不是纯粹的历史，它还需要表现传主的个性。也就是说，除事实的真实之外，传记还需要另一种真实”[4](P49)。这种真实就是作为一个人的性格真实。《晋书》中采用的小说史料，为后人揭示了复杂而丰富的人性。如桓温手握重兵，欲起兵叛乱，心中却犹豫不决，本传记载道：

> 然以雄武专朝，窥觎非望，或卧对亲僚曰：“为尔寂寂，将为文、景所笑。”众莫敢对。既而抚枕起曰：“既不能流芳后世，不足复遗臭万载邪！”尝行经王敦墓，望之曰：“可人，可人！”[5](《桓温传》，P2576)

以上材料见于《世说新语》“尤悔”篇、“赏誉”篇，作者引用这些小说史料，揭示了桓温叛乱前复杂的内心世界，塑造了宁可遗臭万年也在所不惜、孤注一掷的枭雄形象。然而人性是复杂的，本传还有另外一段细节描写：

> 温自江陵北伐，行经金城，见少为琅邪时所种柳皆已十围，慨然曰：“木犹如此，人何以堪！”攀枝执条，泫然流涕。[5](《桓温传》，P2572)

时光流逝，光阴无情，即使如桓温这样一位枭雄，也因此而凄怆伤怀，以至泪下。“木犹如此，人何以堪”，何等地深沉慷慨！赵白生先生指出：“富有哲学眼光的普鲁塔克(Plutarch)对传记里如何选择事实胸有成竹。在他看来：‘人的品德和劣迹并不总是体现在他们最杰出的成就里。相反，跟最大的围攻或至关重要的战役相比，不太显眼的行为，片言只语，一句玩笑却常常揭示出一个人的真实性格。’这里，我们不难看出普鲁塔克在选择事实时的倾向。他已经非常明确地意识到历史的‘西瓜’与传记的‘芝麻’之间功能性的差异，‘芝麻’往往会成为打开性格之门的钥匙。”[4](P10)《晋书》作者正是善于运用小说中此类“芝麻”似的细节，来刻画人物最本质，最真实的一面。试想没有这些小说史料，桓温的形象将会是多么单薄和苍白。

值得注意的是，修史的宗旨与目的，对史官如何选择史料，如何叙述历史，有着直接而且相当重要的影响。唐太宗在《修〈晋书〉诏》中认为，《晋书》“但十有八家，虽存记注，而才非良史，事乏实录”[5](《修〈晋书〉诏》，P3305)，“其文既野，其事罕传，遂使典午清高，韬遗芳于简册；金行曩志，阙继美于骊騶。遐想寂寥，深为叹息”[5](《修〈晋书〉诏》，P3305)。也就是说唐太宗心目中的《晋书》，是要体现“典午清高”，即两晋时期清高飘逸的名士风流。而在六朝小说中，最能体现名士风流的作品非《世说新语》莫属。因此在《晋书》中，有将《世说新语》中的多则材料连缀起来，组成一个逻辑性较强的整体，以此来为人物立传的情况。如《卫玠传》、《阮籍传》、《阮咸传》、《嵇康传》、《向秀传》、《刘伶传》等传记，大部分材料来自《世说新语》，叙述他们放达任诞之情态，无涉于任何军政之事，但传主之风韵在片言只语的细节中得到传神再现。同样，细节的运用反映了作者对传记人物所持的态度。《晋书》作者在运用小说史料进行叙述后，总要发表一下简要的评论。其评论的方式多采用“其……如此”的句式，据笔者统计，这类句子在《晋书》中约有九十多处，可谓是屡见不鲜。叙述者的评论可以使小说史料内涵一目了然，并有强调说明人物性格特点之意。可见《晋书》中众多的小说史料，正是凸显人物性格不可缺少的细节。

## 二

在众多的小说史料之中，《晋书》作者对材料的取舍，有着深刻的意味。如《晋书·卞壸传》记载：

时王导以勋德辅政，成帝每幸其宅，尝拜导妇曹氏。侍中孔坦密表不宜拜。导闻之，曰："王茂弘鸷疴耳，若卞望之之岩岩，刁玄亮之察察，戴若思之峰距，当敢尔邪！"[5](《卞壸传》,P1871)

此则故事在当时社会广为流传，《语林》、《郭子》、《世说新语》等小说都对之有记录。《古小说钩沉·语林》云：

孔坦为侍中，密启成帝不宜往拜曹夫人。丞相闻之曰："王茂弘鸷疴耳，若卞望之之岩岩，刁玄亮之察察，戴若思之峰距，当敢尔不？"[6](P148)

《古小说钩沉·郭子》云：

王丞相言："刁玄亮之察察，戴若思之岩岩，卞望之峰距，并一见我而服也。"[6](P169)

《世说新语·赏誉》云：

王丞相云："刁玄亮之察察，戴若思之岩岩，卞望之之峰距。"[7](P452)

这三种文本中的故事内容大致相同，但故事所表现出的内涵却有很大差异。从文本比勘可知，郭澄之与刘义庆将王导说话的背景删除，误导读者。特别是刘义庆将之归于《世说新语·赏誉篇》内，感觉王导纯粹在品评鉴赏人物，其实非也。况且"察察"、"岩岩"、"峰距"三词，大意指为人过于精细明察，有如山峰般险峻，使人不易接近。这正暗示了主张"愦愦"的王导对三人存在一种戒备、排斥的心理。《语林》则明确交代了故事背景，按封建社会正常情况来看，成帝贵为帝王之尊，幸临王导府第，已属皇恩浩荡。成帝却要恭敬地拜见丞相夫人，可谓尊卑失序，因而才有孔坦对成帝的劝谕。王导愤激之下而出此语，可知并非是称赞刁协、戴若思和卞壸的性格优点。

《晋书》在以上三则材料中选取《语林》的记载，反映了作者的史识。因为这则看似平淡无奇的小故事，隐藏了东晋政坛激烈险恶的权力之争。

公元316年，刘曜攻占长安，俘晋愍帝，西晋灭亡。第二年，司马睿在建康（今江苏南京）重建政权，史称东晋。但晋元帝司马睿并不是一个具有治国才能、崇高威望的君主，东晋政权的建立与稳固主要依靠王导与其从兄王敦的支持。"王与马，共天下"反映了当时政坛的真实状况。晋元帝自然不满王氏家族大权在握。于是，他引用刁协、卞壸诸人为心腹，意欲压制王氏的权力，《晋书·刁协传》载："（刁）协性刚悍，与物多忤，每崇上抑下，故为王氏所疾。又使酒放肆，侵毁公卿，见者莫不侧目。然悉力尽心，志在匡救，帝甚信任之。……及王敦构逆，上疏罪协，帝使协出督六军。"[5](《刁协传》,P1842)《晋书·卞壸传》载："（卞）壸干实当官，以褒贬为己任，勤于吏事……明帝深器之，于诸大臣而最任职。"[5](《卞壸传》,P1871)同时他任用戴若思为将军，牵制兵权在握的王敦，《晋书·王敦传》载："帝以刘隗为镇北将军，戴若思为征西将军，悉发扬州奴为兵，外以讨胡，实御敦也。"[5](《王敦传》,P2558)这里所说的"御敦"是指抵御王敦叛军。

从以上史料可知，刁协、卞壸、戴若思与当时崇尚玄虚、贬低实务的名士风流不同，他们勤于政事，恪守职责，为晋元帝的得力大臣。王导对于晋元帝用来抑制自己权力的人，心中自然是郁郁不平。那么他对这三人的品题，个中三昧，值得深思。李详云："丞相品此三人，语意未罄。据注：孔坦阻成帝不往拜曹夫人，故丞相激为此语。"[7](P453)《语林》的记载能微妙地表现出东晋政坛的权力之争，较之《世说新语》具有更高的史料价值。《晋书》作者并没有盲目使用小说材料，而是对众多相似的材料进行斟酌、筛选，采用《语林》中的材料，以小见大地说明东晋政坛主弱臣强、门阀专政的历史现状。

从上文可知，由于《晋书》毕竟是一部史书，其作者必须更真实地利用细节来传达历史真相。史官对《语林》材料的运用无疑是成功的。可见，如果小说中的材料足以说明政治或历史问题，作为史家自然不该对之排斥。

当然，《晋书》采用小说材料时，也会考虑到史书的叙事特征和叙事目的，对所选材料进行删繁就简。下文再以《世说新语》、《妒记》和《晋书》中共同记载的关于王导的一个小故事为例进行详细分析。

《世说新语·轻诋》记载：

王丞相轻蔡公，曰："我与安期、千里共游洛水边，何处闻有蔡充儿？"[7](P828)

《古小说钩沉·妒记》记载：

王丞相曹夫人，性甚忌，禁制丞相不得有侍御，乃至左右小人，亦被检简，时有妍妙，皆加诮责。

王公不能久堪，乃密营别馆，众妾罗列，儿女成行。后元会日，夫人于青疏台中望见两三儿骑羊，皆端正可念。夫人遥见，甚怜爱之。语婢："汝出问，此是谁家儿？奇可念。"给使不达旨，乃答云："是第四五等诸郎。"曹氏闻，惊愕大恚，不能自忍，乃命车驾，将黄门及婢二十人，人持食刀，自出寻讨。王公亦遽命驾，飞辔出门，犹患牛迟，乃以左手攀车栏，右手捉麈尾，以柄助御者打牛，狼狈奔驰，方得先至。蔡司徒闻而笑之。乃故诣王公，谓曰："朝廷欲加公九锡，公知不？"王谓信然，自叙谦志。蔡曰："不闻余物，唯闻有短辕犊车，长柄麈尾尔。"王大愧。后贬蔡曰："吾昔与安期、千里，共在洛水集处，不闻天下有蔡充儿。"正忿蔡前戏言耳。[6](P475)

《晋书·王导传》记载：

是岁，妻曹氏卒，赠金章紫绶。初，曹氏性妒，导甚惮之，乃密营别馆，以处众妾。曹氏知，将往焉。导恐妾被辱，遽令命驾，犹恐迟之，以所执麈尾柄驱牛而进。司徒蔡谟闻之，戏导曰："朝廷欲加公九锡。"导弗之觉，但谦退而已。谟曰："不闻余物，惟有短辕犊车，长柄麈尾。"导大怒，谓人曰："吾往与群贤共游洛中，何曾闻有蔡克（当为"充"之误）儿也。"[5](《王导传》,P1752)

具体分析这三段材料可知，由于创作目的不同，三部书在记载同一个故事时，在材料取舍、语言风格和叙事方法上各有特色。《世说新语》局限于专记"语言应对之可称者"，对故事背景完全忽略，只记载人物语言，造成了读者的困惑心理：为什么王导要轻视贬低蔡谟呢？

《晋书》的作者选择了《妒记》中的材料，由于撰修史书的原因，没有对之全盘照录，而是用五十二个字淡化了故事背景，突出蔡谟与王导的言辞，从这样一个小事例，进一步说明当时政坛的真实状态。这里读者要注意，蔡谟嘲弄说朝廷欲加王导"九锡"礼，王导深信不疑，说明王导在当时的权势非常人可比，同时也流露了王导隐藏在内心深处的某种微妙心理。所以当他明白蔡谟在戏弄他时，才会对蔡谟有恼羞成怒的呵骂。

何为"九锡"？"九锡"乃天子制度，唯有帝王才有权享用。天子为臣子加"九锡"礼，言外之意就是要与之共享江山，所以王莽篡汉前，先要求加"九锡"礼。魏晋掌政大臣夺取政权，建立新王朝，率皆袭王莽故事，后世以加"九锡"为权臣篡位之先声。王导是东晋王朝的实际创立者，后又辅佐明帝与成帝，身为三朝元老，在当时社会拥有相当高的威望。如果朝廷要为他加"九锡"礼，在他看来，正是理所当然。王导对蔡谟戏言的认同，正反映了这种功高盖主的跋扈心理。

从上文的分析可知，《晋书》对小说材料的取舍选择并非一味猎奇。作为史家，在叙述国家大事时，巧妙地安排一些细节，管窥蠡测，也不失为一种实录的好方法。《晋书》作者赋予这些"芝麻"似的细节以历史意义，借助这些细节来说明不便直书或比较隐晦的问题，这或许正是《晋书》作者的"春秋笔法"。

## 三

魏晋时期大量出现的志怪小说，为《晋书》的撰修者提供了丰富而有趣的传闻逸事。史官在引用志怪材料时，常用"初……"、"先是……"、"先时……"等形式引入话题，将故事插叙于史传文中，目的在于解释或者补充说明传主的命运或性情，以对后人起到一种警示作用，或者宣扬一种"生死有命，富贵在天"的天命论。如《晋书·桓温传》中所记载的桓温与比丘尼的故事，对乱臣贼子起一种警诫作用。文曰：

时有远方比丘尼，名有道术，于别室浴，温窃窥之。尼偃身先以刀自破腹，次断两足。浴竟出，温问吉凶，尼云："公若作天子，亦当如是。"[5](《桓温传》,P2576)

故事同见于陶潜《搜神后记》、刘义庆《幽明录》与王琰《冥祥记》，三者记载基本相同，其中以《冥祥记》的描述最为详细。对于故事的真实性自然不可全信，但这曲折地反映了当时人对桓温意欲篡位的义愤，连方外之士也不例外。而乱臣贼子的可怕下场，让宣称"既不能流芳后世，亦不足复遗臭万载"的桓温"闻之怅然，故以戒惧，终守臣节"[6](P586)。桓温最终没有篡位成功，当然并非如小说家言是因为比丘尼的恐吓劝诫，而是谢安与王坦之得知桓温病危，故意拖延九锡文的撰写，使其到死也无法实现加九锡礼的愿

望。可见此类小说是一种不同于正史的历史解释。

事实上，小说的作者在记叙这些故事时，也许只是如实记录民间的传闻。但当史官修撰《晋书》，有意识地采用这些故事入史时，其动机就不得不考虑进去。"因此不妨说，历史学家决定用来赋予一组历史事件以意义的情节编排类型，是由他已经用以描述叙述内容的那种语言的主要隐喻方式决定的，然后才有他作的叙事……这就意味着，历史学家的题材是由叙事再现的可能对象构成的，而叙事再现是通过历史学家的用以描述可能对象的语言来进行的。"[8](P180) 海澄·怀特的这段话说明，史学家的叙事目的决定了他用怎样的叙事方式来重构历史。情节类型的编排，则取决于作者叙述时的隐喻方式。《晋书》作者所采用的志怪小说史料，基本上都是"有意味的形式"，而非盲目猎奇。在某种意义来说，史家的创作意识控制了历史的真相，历史是史家修撰的历史。《晋书》对小说材料的取舍，正是这种现象的最好说明。再如《晋书·陶侃传》载：

> 或云"侃少时渔于雷泽，网得一织梭，以挂于壁。有顷雷雨，自化为龙而去。"又梦生八翼，飞而上天，见天门九重，已登其八，唯一门不得入。阍者以杖击之，因坠地，折其左翼。及寤，左腋犹痛。又尝如厕，见一人朱衣介帻，敛板曰："以君长者，故来相报。君后当为公，位至八州都督。"有善相者师圭谓侃曰："君左手中指有竖理，当为公。若彻于上，贵不可言。"侃以针决之见血，洒壁而为"公"字，以纸裹手，"公"字愈明。及都督八州，据上流，握强兵，潜有窥窬之志，每思折翼之祥，自抑而止。[5](《陶侃传》，P1779)

以上文字是史官汇编《异苑》卷一、卷四、卷五、卷七中的相关记录而成[9]。清赵翼《廿二史札记·晋书》"王导陶侃二传褒贬失当"条，认为这段文字叙述很不恰当。陶侃忠心耿耿护卫皇室，超然于权势，不能以一梦批判他有不臣之迹[10](P154-157)。《晋书》作者在采《异苑》材料入史时，并没有为陶侃进行辩驳，反而在论赞中曰："潜有包藏之志，顾思折翼之祥，悖矣！"[5](《陶侃传》，P1782) 可知在这段叙述中，《晋书》作者显然是站在维护皇权的立场上。因为陶侃出身寒门，手握重兵，位至三公，历来受当权豪族庾亮等人的排挤。在政治文化为世家大族所垄断的时期，《异苑》的记载很有可能真实地反映了晋末宋初士人对陶侃发迹的看法。但陶侃"潜有窥窬之志，每思折翼之祥，自抑而止"的心理活动作者如何得知？历史的真相到底如何？史官借助传主梦境、心理活动等极具个人隐秘性的生活细节来表明自己的态度与立场。

除了对后世有警示、借鉴意义外，《晋书》对小说的引用还在于宣扬一种天命论。监修《晋书》的房玄龄就曾明确肯定"王者，必有天命"[11](《对帝王之兴有天命》)，这说明《晋书》广采异闻，正体现了统治者的修史意图。上文所举陶侃例，也是一种天命论，梦中预示其不能登上九重天，那么陶侃不能称帝称王，也是命中注定。再如《晋书·王导传附王悦传》载：

> (王)悦，字长豫。弱冠有高名，事亲色养，导甚爱之。……先是，导梦人以百万钱买悦，潜为祈祷者备矣。寻掘地，得钱百万，意甚恶之，一皆藏闭。及悦疾笃，导忧念特至，不食积日。忽见一人形状甚伟，被甲持刀，导问："君是何人？"曰："仆是蒋侯也。公儿不佳，欲为请命，故来耳。公勿复忧。"因求食，遂啖数升。食毕，勃然谓导曰："中书患，非可救者。"言讫不见，悦亦殒绝。[5](《王导传》，P1754)

此故事在刘义庆《幽明录》中的叙述较《晋书》更为生动形象，人物情态刻画得很合情理。这个故事反映了一种天命不可违的观念，生死祸福，皆是天命。而人只能消极面对之，如张华所言"天道玄远，惟修德以应之耳。不如静以待之，以俟天命"[5](《张华传》，P1074)。诸如此类的例子，在《晋书》中屡见不鲜。

综上所述，史书作为对前朝历史的借鉴，史家修史时，在其心目中，有一个符合当朝统治者要求的标准和立场。史家要对故事进行判断，对人物进行评价。叙事目的决定了作者取舍史料的方式。而历史总会发生一些相当重大、史家又无法解释的事件，史家撰修历史采用全知性叙事视角的特点，使他可以自由地将之归于某种神秘力量，由此也可含蓄地表明自己对人物或事件的态度。《晋书》的作者正是如此。可知《晋书》虽取材于小说，但有其特定的修史目的。同样，尽管只是作为叙事的细节而存在，史传中志怪小说材料的史学价值也不可小视。

值得注意的是，在视为正史的二十四史中，前四史与后二十史在叙事模式上有着根本区别。唐代是我国历史著述风格发生重大转折的时期，也是古代小说在魏晋兴起之后进一步发展成熟的时期。这一

时期，小说与史书的文体特征越来越清晰。唐前史书多为个人撰修，史书中更多体现了作者的个性化叙述，使其与小说保持了某些相同或相近的特质。唐修《晋书》作为一部集体官修的史书，也还保留有个性化叙述的影子。这种个性化的叙述，体现在大量运用小说史料作为反映历史真实、表现传主风神气韵的细节，从而使《晋书》的叙事充满了神韵。

每一位史家都力求最大限度地重现历史的真实。但"历史话语不可能到达'真实界'，因此它只是培植一种'真实性的效果'；它(至少自19世纪以来)把叙述特别设定为真实界的能指，于是制造了这样的效果。历史像现实主义小说一样，'它们的真实来自精心的叙述、讲究的章法和大量的扩充(这里指所谓的具体细节)'"[8](P179)。《晋书》作者对小说性质有明确的认识，因而在材料取舍、叙事编排方面，尽量与正史材料互相融合，于细节处填补正史材料的缺陷，使小说资料与正史资料相得益彰，最终达到对历史的实录。

《晋书》的这种修史方法符合我国早期的修史传统。《韩非子·解老》曰："人希见生象也，而得死象之骨，案其图以想其生也，故诸人之所以意想者，皆谓之象也。"[12](P108)钱钟书先生在论述《左传》的创作特点时，引而申之，认为韩非"斯言虽未尽想象之灵奇酣放，然以喻作史者据往迹、按陈编而补阙申隐，如肉死象之白骨，俾首尾完足，则至当不可易矣。"[13](P166)在"据往迹、按陈编"的还原历史的工作中，小说史料的运用，可以使历史叙述更圆通、更完整，正像是"肉死象之白骨"，其重要性不言而喻。《晋书》作者对众多小说史料的选择运用，体现了他们"遥体人情，悬想事势，设身局中，潜心腔内"的严肃态度。可以说，正是因为《晋书》从众多的小说中获取了细节材料，才成功地表现了两晋名士的气度与风姿，再现了两晋人物的精神世界，最大可能地还原了两晋历史。如果纯粹采用正史材料，很难达到这种叙事效果。因而《晋书》撰成后，才有"自是言晋史者，皆弃其旧本，竞从新撰者焉"的盛况。

**参考文献：**

[1]浦起龙. 史通通释[M]. 上海：上海古籍出版社，1978.

[2]黄宗羲. 南雷诗文集[A]. 黄宗羲全集[M]. 杭州：浙江古籍出版社，2005.

[3]李希泌. 章太炎先生论史学三题[J]. 史学史资料，1980，(6)：19-24.

[4]赵白生. 传记文学理论[M]. 北京：北京大学出版社，2003.

[5]房玄龄等. 晋书[M]. 北京：中华书局，1974.

[6]鲁迅. 古小说钩沉[A]. 鲁迅全集[M]. 北京：人民文学出版社，1973.

[7]余嘉锡. 世说新语笺疏[M]. 上海：上海古籍出版社，1993.

[8][美]戴卫·赫尔曼主编. 新叙事学[M]. 马海良译. 北京：北京大学出版社，2002.

[9]刘敬叔. 异苑[A]. 汉魏笔记小说大观[C]. 上海：上海古籍出版社，1999.

[10]王树民. 廿二史札记校正[M]. 北京：中华书局，1984.

[11]王方庆. 魏郑公谏录[M]. 文渊阁四库全书本. 台北：台湾商务印书馆. 1986.

[12]王先慎. 韩非子集解[A]. 诸子集成[C]. 上海：上海书店，1986.

[13]钱钟书. 管锥编[M]. 北京：中华书局，1979.

**On the significance of artistic details in *The Book of Jin***

Liu Xianglan

(*Department of Chinese, Zhongshan University, Guangzhou* 510275)

**Abstract**: *Jin Shu* (*The Book of Jin*) has ever been criticized for the richness of artistic details taken from popular legends and stories. By using these details, however, historiographers realized a vivid and vigorous narrative. Besides, by handling these details artistically, historiographers managed to reflect historical realities in a roundabout but truthful way. The meaning of such selection and manipulation of artistic details in *Jin Shu* is profound. Such a historical narrative is only more complete and reasonable.

**Keywords**: *Jin Shu* (*The Book of Jin*); legend and stories; artistic detail

[责任编辑 刘 培]

# 性别:文学研究的一个有效范畴

乔 以 钢

(南开大学 文学院,天津 300071)

**摘 要**:性别与文学的关系复杂而深刻。无论在社会生活中,还是在文学创作以及文学研究中,性别都不是一种孤立、静止的存在,而是与阶级、种族、文化、宗教等方方面面的因素纵横交织,相互联系和渗透,在由人的活动所构成的历史与现实中呈现出极为丰富的样态。"性别"作为文学研究的一个有效范畴,其主要特点是:在研究宗旨上,带有鲜明的政治文化批评色彩;在批评标准上,强调基于"女性经验"建立的真实性尺度;在研究实践中,具有多学科理论资源越界综合的特征。作为社会科学中的一个分析域,一种谈论社会关系的方式,"性别"在文学研究领域的引进和运用,既有其开阔、敏锐、革命性的一面,也不可避免地有其局限性。

**关键词**:性别;文学研究;范畴

**中图分类号**:I0-03 **文献标识码**:A **文章编号**:0511-4721(2007)02-0159-08

在人类获取知识的过程中,认知事物的视角和方法起着重要作用。人们获得怎样的知识与此有着直接的关系。视角和方法不同,认知的结果也会不同。一种新的学术概念的提出,往往意味着研究视角的拓展或研究方法的更新。"性别"这一范畴在文学研究领域的引进和运用就是生动的例子。

所谓性别,在传统的理解中,被认为是一种人类的分类方法,它或指男性或指女性,不包含内质判断,不搀杂情感色彩。20 世纪后期,这一词义在西方一些女性主义理论家那里发生了重要变化,她们开始大量使用这个词来表示两性关系中的社会结构和意识中存在的性别差异。70 年代,美国的女性主义者确定了"性别"(Gender)与"性"(Sex)之间的区别①,其内涵在于强调影响男女两性发展的非生物因素——社会和文化因素的重要性,并引导人们将对性别差异含义的质疑,转移到对构成(所谓男性气质和女性气质)这些含义的社会文化因素的质疑。纳塔利·戴维斯指出:"我们应该重视研究男女两性各自的历史,只重视对第二性的研究是远远不够的。我们的目的在于解释历史上两性及性别群体的含义;我们的目的还在于考察不同社会不同阶段中性别角色、性象征的发展变化,提示其代表的含义以及它们如何作用以保持其社会规范或如何促进其变化的。"[1](P153) 西方女性主义史学家在将"性别"作为一个术语引入学术研究领域并演变为一个分析范畴的过程中做出了重要贡献。他们不仅以妇女史研究证明了妇女有自己的历史并参与了人类文明的整个进程,而且向历史的更深处开掘,致力于探讨性别在人类社会关系中如何发挥作用,性别如何对历史知识结构和知识观念产生影响等等。这一重新建构"性别"含义的过程,也正是女性主义者为寻找有效的、系统的理论表达方式而艰辛努力的过程。

"性别"一词在学术研究中得以彰显,并往往作为"妇女"的替代词出现,反映了一种不无策略性而又关乎根本的学术意识。首先,与"妇女"这一概念相比较,"性别"给人的感觉更近于中立、客观。它包括妇女,但并非特指妇女,因此其本身就不再仅限于代表在不平等关系中处于不利位置的一方。其次,"性别"肯定和强调了男女两性之间密切关联、互为参照的关系。它指出这样一个基本事实:无论男性世界

收稿日期:2006-05-06

作者简介:乔以钢(1953- ),女,山西太原人,南开大学文学院教授,博士生导师。

基金项目:本文为教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目"性别视角下的中国文学与文化"的阶段性成果(05JZD00030)。

还是女性世界，都不可能是一种孤立的存在。因此，对妇女问题的研究实际上也关联着对男性的研究、对人类的研究。再者，“性别”还潜在地成为男女两性角色与社会文化之间关系的一种指代，它暗示着男女两性主体认同的社会根源，也即提示着社会文化建构性别、造就两性角色分工的事实。性别研究是以“人”为对象并为宗旨的综合－分析方法。性别是一种关系过程，各种社会发展均在这一视角下得到反映。它不仅仅是一个指代妇女的新名词，而且是一种改变全部旧观念的分析方法。它突破了民族、国家、革命、战争乃至家族、家庭、婚姻这一类社会范畴以及传统文化所设置的判断尺度，以“女人”的名义推举出一系列“人”的问题[2]((序言),P2)。以性别研究作为一个角度、一种方法，去分析和解构一个民族、一种传统、一段历史，是妇女研究正在走向成熟的标志。

应当说，在文学研究中引入性别分析，是一个自然而合理的选择。因为文学作为人类把握世界的精神生活的重要方式之一，天然地与“性别”联系在一起。文学的创作者皆是有性别的人，其在社会实践中的人生经历和精神体验无疑会打上性别的烙印。当然，性别与文学的关系是复杂而深刻的，绝非一目了然。正如有的学者所指出的：“性别对文学并不构成直接的和必然的关系，它是文学作品的一种非结构因素，并不直接构成文学的结构要素如人物情节、环境、语言等。性别与文学的关系通过有性别的(主要是社会性别)作者功能这个媒介来实现。……问题的复杂性在于，这不同的性别内涵，对于有性别的男读者与女读者来说，其意义并不是一种现成的自明的性别姿态，而是潜藏在文本之中，是一个有待发现和分析、阐释、显现的过程。”[3]与此同时，所谓性别，无论在现实生活中，还是在文学创作、文学研究中，都不是一种孤立、静止的存在，它与阶级、种族、文化、宗教等方方面面的因素纵横交织，相互联系，相互渗透，在由人的活动所构成的历史与现实中呈现出极为丰富的样态。

在中国，文学领域的性别批评有声有色地兴起和展开还只是最近一二十年的事。然而，其所产生的影响和取得的实绩已是有目共睹。在以往的文学研究中，性别因素对作家、作品和读者的影响曾长期处于被忽略的状态。20世纪80年代中期以后，随着西方女性主义理论方法的引进，性别分析开始被尝试纳入中国文学研究，一批相关研究论著先后出版、发表，显示出性别视角存在的合理性及其鲜活的生命力。其间，“性别”作为文学研究的一个有效范畴所体现出来的特点，最突出地表现在以下几个方面：

## 一、在研究宗旨上，带有鲜明的政治文化批评色彩

在性别研究发展史上，凯特·米利特《性的政治》(1970)一书的问世具有里程碑意义。这篇博士论文开宗明义地指出，性是人的一种具有政治内涵的状况。这里的“政治”指的是人类某一集团用来支配另一集团的那些具有权力结构的关系和组合。该书揭示出前人未曾注意到的问题：性别间的支配和从属的关系，就其倾向而言，它比任何形式的种族隔离更坚固，比阶级的壁垒更严酷，更普遍，更持久。社会意识形态中的性观念凝聚和折射着这种冲突和斗争，因而性问题的实质是“政治”问题。性别与种族、阶层和阶级一样，具有“政治”的属性[4]。女性主义者在此所谈到的“政治”，并非仅关注当下的社会与一般意义上的政治问题。在更深的层面上，它是试图求取一种改变现存文化和意识形态的可能性。

文学领域的性别批评的展开，正是建立在这样一种对历史文化的基本判断之上的。某种意义上，女性主义批评首先并不只是一种研究的方法，而是一种具有特定的性别文化内涵的政治。“与其说它自文学批评中派生，不如说它来自女权主义，与60年代兴起的妇女学一样，是妇女运动的产物，又是它的伴侣。”[5](P8)这话虽是针对女性主义批评而言，但也大体适用于我们所说的性别批评，尽管后者的涵盖面要大一些，给人的印象似乎也不如女性主义那样锋芒毕露。女性主义理论认为，文学作为一个模塑主体的话语场域，批评理论作为一种话语性的实践，可以在这样一个过程中扮演积极角色。因此，所谓“性政治”概念，在这里并不一定是指涉文学的主题以及内容，更重要的是探讨性/政治与文学生产、文学传统、文本性、文学经典与文学接受等的复杂互动问题[6](P29)。

---

① 女性主义理论认为，性作为生物的构成，指的是与生俱来的男女生物属性；性别，作为社会的构成，指的是人出生后在家庭和社会中不断成长，在此过程中由于社会文化的作用而形成的男女有别的期望、特征以及行为方式的综合体现。后者在人类学者盖尔·卢宾1975年所发表的《女人交易》一文中被称之为“社会性别”。

西方女性主义是多元的，在不同理论主张导引下的文学批评也因而出现多样的分支和派别。其具体观点有许多不同，一些分歧甚至发生在最为基础的层面上。例如，对“女性”这一核心概念应该怎样理解，不同理论背景下的学者就提出了各不相同的主张。一般认为，至少有三种回答比较富于代表性。第一种回答认为女性主义者具有评论和形容妇女的绝对的（排他的）权力。这是一种基于本质论、肯定并强调性别差异的经验主义的理解。第二种回答持解构主义立场，根本否定存在一个认识论上有意义的、具体的主体，反对以本体论的方式对“女性”下定义，主张有效的女性主义只能是完全否定的女性主义。第三种回答为了避免前两种观点显而易见的局限性，提出需要坚持策略上的本质论，脱离从生理上界定女性的本质论，同时避免解构主义否定妇女主体性存在的做法，主张探讨不陷入本质论的有关性别主体的理论[7]（《前言》，P11-13）。尽管有着诸多分歧，但无论归属于女性主义的何种理论流派，女性主义批评家在带有根本性的问题上是一致的：其一，共同认定一个基本的历史事实，即长期以来，相对于男性，妇女在父权制社会中处在受压迫的“他者”的地位；第二，同样坚持的是“以妇女为中心的批评”；第三，同样主张女性主义文学批评不应仅局限于文本自身，而当尽己所能，为改变现实社会中妇女处在“第二性”地位的实际状况而努力。在展开具体问题的讨论和批评实践的过程中，女性主义理论的各主要流派之间始终相互影响和渗透，具有文学批评政治化的倾向。她们将“性别”作为关注的聚焦点，致力于挖掘妇女在历史、文化、社会中处于从属地位的根源，探讨性别和文本之间的复杂关联，从文学、语言、心理、文化等各个角度对无时不有、无处不在的性别歧视进行批判。

毋庸讳言，由于以往的社会和文学无不具有男性中心色彩，因此性别批评的提倡势必具有突出和强调女性立场、女性感受、女性视角的内涵。从性别的立场考察，以往人类文明进程中所发展起来的知识理论体系无疑具有轻视、忽略乃至抹煞女性视角、女性感受的主导倾向；所谓男女之别在社会生存中的意义，也绝不仅仅是生理学或生物学范畴的一种划分，而是具有特定的文化内涵。它事实上不只是标示着自然性别的不同，而且同时意味着主从、上下、尊卑、内外等诸种关系的差序性定位。这种划分与差序渗透于历史和现实，包括文学领域。正是基于对人类历史与现实的如此把握，性别批评对文学的观照也便十分自然地融入了质疑、反拨两性关系传统格局的自觉意识。于是，当研究者从性别视角出发，从不同的侧面展开对文学的考察时，很自然地带有鲜明的政治文化批评色彩。

在从性别与文学创作、文学接受的联系这一角度出发开展文学研究的过程中，关注的焦点无疑是文学中的两性关系。此时具体展开研究的层面可以是恋爱、婚姻、家庭，也可以是性、欲望、身体；可以是父权、阶级、种族，也可以是语言的内涵、象征、比喻等手法的运用；可以是经典文学的构成，也可以是作家的性别身份、性别观念及其对创作的影响。例如，对千百年来在文学史上占主流地位的男性创作，可以选取不同的方面展开性别分析：作家笔下妇女形象的性别内涵是怎样的？在他们的叙写和描述中，“她”是作为具有主体性的“人”存在，还是没有自己的人格、仅作为男性的附庸？作家的性别意识、性别观念在创作中有着怎样的表露？这对他笔下的人物塑造及总体创作倾向产生了什么样的影响？在性别和性别关系方面，他们通过自己所创造的文学形象宣扬了什么？否定了什么？或是回避了什么？传统创作中所流露的性别意识在大众接受的过程中有着怎样的导向？传播了怎样的性别观念？如此等等。其间必然蕴含了带有一定“性政治”内涵的尖锐质疑和犀利批判。

而对于女性创作，性别研究的展开尤富于创造性。围绕女性的文学写作活动，有太多的问题值得探询：妇女为什么写作？她们作品的生产语境与男作家相比有何差异？性别境遇如何历史地制约了她们？女性有无自己的文学史？她们中的极少数人是在怎样的状态下、以怎样的面貌被纳入男性中心的文学史叙事的？女作家如何接受或抵制男性中心思想的影响？“她”的创作是在以男性中心的意识说话还是在代表沉默的妇女倾诉？她们的性别意识与其写作所取的方式有着怎样的关系？她们的性别经验在进入审美层面时有哪些特点？又如何体现在作品的题材、主题、语言以及所喜好运用的象征、比喻等手法上？其文本结构与之有着怎样的内在关联？通常男女作家在表现同类主题时，具体处理方式有无不同？其间性别因素起了怎样的作用？女作家的创作在文学批评中所面临的是怎样的历史境遇？在现代社会进程中，她们的创作又是如何在大众接受过程中被改写、被重塑？……

这里，一些问题实际上关系到文学研究的根本。比如：所谓文学的正宗趣味和标准究竟是什么？历史上它是如何生成的？由谁来制定的？这种趣味和标准在通过文学史书写和文学批评对社会关系结构发生影响时有着怎样的性别倾向？在日常的文学流通和消费中，男性文本所塑造的两性形象如何为社会通行的对所谓"男性气质"、"女性气质"的理解提供依据？…… 于是，针对传统社会关系中的性别格局及其在文学创作、文学接受、文学传播中的表现，上述问题意识的产生和问题的形成与提出，本身就带有挑战既往男性中心意识形态下的文学史书写和文学批评准则的性质。它对原有的文学史观念和文学史书写以及文学经典的批评尺度提出了质疑。这种挑战与其说是学理层面的，不如说主要是文化层面的；与其说是关乎文学的，不如说首先是关乎文化中的"性政治"的。在近十多年来开展的性别批评实践中，一些文学研究者已经在这些方面取得了切实的成果。尽管他们所做的工作各有侧重，但从总的方面说，无不在对文学的阐释中引入并贯彻了性别视角，进行了具有政治文化色彩的批评实践。

在文学研究中引进性别批评的目的，固然是为了从一个特定的方面开拓研究视野，丰富人们对文学的认识，以利于改造男性中心的文学世界，但其根本着眼点又并不仅仅局限于文学本身。几乎所有的研究者在从性别视角展开探讨时，无不怀着深厚的人间情怀，怀着对传统与现实生活中大量性别现象的热切关注。他们从来都不讳言这一点，而是渴望自己在文学领域所做的工作，一定程度上能够为建设符合人类健康发展要求的新型性别文化发挥积极作用。

## 二、在批评标准上，强调基于"女性经验"建立的真实性尺度

近年来在大陆文坛实践中的性别批评大体上是以"女性经验"为基础的。它不以中立面目出现，而是有着鲜明的性别立场和强调"女性经验"的倾向。在批评展开的过程中，"女性经验"往往成为检验文学作品的内容真实与否以及以往对它的评价是否片面的标准。同时，对"女性经验"的不同理解，也为女性主义批评各种分支并存提供了理由。由于性别批评主体自身的阶级地位、种族群体、文化背景、个人身份及其人生状态各不相同，她们所持的具体观点和所拥有的生活体验势必存在着极大的差异，因此，赖以构成评价尺度的经验和方法也就必然是多种多样的。对于女性主义批评缘何不标榜"客观"这一点，格奥尔格·西美尔曾明确指出："实际评判的公正性和理论知识中的客观性，就其形式和主张而言，属于人道范畴，但就其真正历史面目而言，它们是彻头彻尾的男性化范畴。假如我们把上述概念当成绝对概念，用'客观'一词加以描述，我们会发现，在我们种族历史上，客观性＝男性这一等式依然成立。"[1](P180) 在这种批评模式中，女性是主体，女性的经验是根本。在女性主义者看来，文学研究中现有的各种理论体系、批评方法、规范准则，本质上都是从属于男性中心话语的。趋于科学化的文学批评那种需要尽可能剔除主观因素的主张，对女性批评来说是个值得警惕的陷阱，因而必须加以抵制。她们认为，在男性话语占主导地位的生活现实和文学现实中，当一切领地早已被父权制度牢牢占领之后，女性能够依凭、可以相信的只有个体的体验和感受。

反映到批评实践中，性别批评高度重视的是作为个体的女性读者对文学作品的反应，鼓励她们依据自己的生活经验来解读作品，以自己的生活实际与作品中所表现的生活加以对照，作为评判其价值的重要尺度。于是，"真实性"在这里成为从性别角度出发评价文学的主要标准。不论是女性视角的创作还是女性中心立场的批评，无不透露出这种倾向。它所包含的基本理解是：文学受制于社会历史生活，同时也如同一面镜子，映现着社会历史生活。因此，可以从这面镜子中寻觅女性被压抑、被对象化的事实，藉以勾勒和描画出真正属于女性性别的想象与女性性别的历史。在男性中心的文化历史框架中，女性的生活体验和思想感情从来都是被排斥、被歪曲的。为了颠覆这一传统，找回女性的真实，就需要通过创作阐明女性体验。如此，将有利于整个人类，因为它"可以帮助使历史上主要为男性利益服务的文化价值系统具有人性和得到平衡，也便是说，它能够有利于带来文化的男女双性"[8](P300)。

从这样的基本认识出发，女性主义批评家针对传统文学创作中女性形象被歪曲所作的分析和批判，特别能够反映出这一批评的经验性特点。例如20世纪70年代末，桑德拉·M·吉尔伯特和苏珊·格巴的名著《阁楼上的疯女人：女作家与19世纪的文学想象》，以女性视角对部分西方经典之作以及女作

家的创作进行了新的阐释。作者在书中一方面具体剖析西方19世纪以前男性文学创作中两种不真实的女性形象——天使与妖妇，揭露这些形象背后隐藏着的男性父权制社会对女性的歪曲和压抑；另一方面致力于以现代意识和理论方法寻找及重构妇女文学传统。她们尖锐地指出，但丁、弥尔顿、歌德等著名作家笔下的一些女性形象，似乎被塑造成纯洁、美丽的理想女性或天使，然而实际上她们都回避着自己。她们的主要行为都是向男性奉献或牺牲，而这种献祭注定使她们走向死亡。这是真正的死亡的生活，是生活在死亡中。作者认为，这种把女性神圣化为天使的做法，实际上是在将男性审美理想寄托在女性形象上的同时，剥夺了女性形象的生命，把她们降低为男性的牺牲品。与此同时，书中对男性作品中另一类女性形象——妖女或恶魔进行分析，认为此类形象体现了男性作者对不肯顺从、不肯放弃自私的女人的厌恶和恐惧，表现了他们的"厌女症"心理。而这些女性形象实际上恰恰是女性创造力对男性压抑的一种反抗形式。在这里，无论是揭露男性创作对女性形象的扭曲，还是试图重构妇女文学传统，隐含的都是基于"女性经验"的真实性尺度。也正是基于这样的标准，决定了女性主义批评鼓励女性作家对作品的直接参与，肯定她们对自传体、书信体和日记体等相对具有更为鲜明的主体意识的文学体裁的重视和选择，认为这些文体更适于女性创作者。

新时期以来，在中国大陆的女性文学批评中，总体而言，无论研究者所持性别立场是温和还是激进，对女性形象及其所反映的"女性经验"的真实性问题都同样给予了高度重视。20世纪80年代后期，孟悦、戴锦华在《浮出历史地表》的"绪论"中就明确指出，中国现代文学史上，男性大师们常是以一种从男性意义投射出来的、绕开女性内在本质和精神立场的女性观来呼唤女性解放和衡量女性价值，例如茅盾在《蚀》《虹》等作品中所塑造的引人注目的"新女性"系列。在这些小说里，对女性形体形象的描述，"往往发自一个男性人物或男性视角、听觉、感觉系统"。"这个男性毫不掩饰地以她对自己的吸引与威胁来判断她的可爱与可恨、诱人之处与可怕之处。"在作者笔下，看不到分裂的女性内在世界本身，所塑造的女性形象分明烙有作家一己和男性群体的想象痕迹[9](P40-41)。20世纪90年代中期，刘慧英在《走出男权传统的樊篱》一书中进一步分析归纳了古今中外文学作品中三种常见的体现典型男权意识的创作程式，即："才子佳人"、"诱奸故事"和"社会解放"。在这些程式中，女人形象都是依附型的，她们弱小、温柔，被男人统治，需要男人来解放；而女性形象自身则是空洞的，没有自己的思想和意识；她们付出的女性爱是无意义的，不仅得不到回报，而且最终使自己沦为物[10](P16-59)。世纪之交，盛英《女性批判：大陆男作家的男权话语》一文，对部分当代男作家创作中的男权话语进行了尖锐的剖析。文章指出，尽管很多男作家自诩为女性崇拜者，还特别制造出各种"女性神话"来证明自己对女性的倾心和热爱，然而，正是通过解剖这些"女性神话"，可以清楚地看到作者落后的性别观。例如，在他们笔下，女性的"爱"总是同母性的怜爱、呵护连在一起，被纳入男人生命的轨道，为男性的生存和成长服务。女人只有生活在男性生命的周期里，作为男人的侍奉者、拯救者、安抚者才有价值。在他们笔下，对女性"美"的关注和期待，完全是从男性本位出发的。女人处于被男性观赏的位置，在这观赏的眼光里含着色情，流露着占有之心、把玩之绪。而在男作家的"恋母"神话中，也时或包含着对中国宗法文化把女人看作传宗接代工具这一观念的认同，恋母神话由是成为男权意志的重要载体。与此同时，一些男作家热衷于制造"阳物崇拜"意象，以男性幻想凸显阳物功能，让作品中的一个个女人痴愚地顺从他们，变成不可救药的荡女，从而反射出男权的威力和男性的威风[11]。王琳《宏大叙事与女性角色》一文，以张炜《古船》、陈忠实《白鹿原》和莫言《丰乳肥臀》这三部出自男作家之手的长篇小说为例，具体分析男性视野中的女性形象及其叙事模式，指出这几部作品中女性角色境遇的不真实：当作家笔下的男性处于历史文化的层面时，女性则只处于动物的自然的层面。她们没有主观的人生吁求，没有主体心理体验，而只是受着本能驱使，被充分"性化"与欲望化，游离于社会文化层面之外，其存在本质上是一种非人化、非历史的存在[12]。

显然，性别批评基于特定的真实性尺度，以引人瞩目的新见开拓着人们的视野，冲击着以往的文学研究思维和文学评判标准，改变或丰富着人们对文学文本的理解和认识，从一个特定的方面推进了文学批评和文学研究事业的发展。然而，与此同时不能不看到，它在批评实践中也暴露出明显的局限性。

首先，尽管其基本出发点作为一种女性文化建设的策略确实有效，但却很难经得起进一步的追问。

因为"女性经验"这一强调女性生命真实的评判标准,实际上建立在这样一个本质主义的假设之上:"女性"是一个统一体,她们享有共同的生活经验(这里的"经验"所指,主要并不是性别的生物特征,而是她们作为"第二性"在父权制社会中的共同境遇)。可是事实显然并非如此简单。恩格斯在《致保尔·恩斯特》中曾指出,人的性别区分有着具体的社会历史内容:"妇女的皮肤是历史的发展,因为它必定是白色或黑色、黄色、棕色或红色的,——因此,她不会有人类的皮肤。妇女的头发是历史的发展,——是卷的或波纹的、弯的或直的;是黑色、红黄色或淡黄色的。因此,她也不可能有人类的头发。如果把她身上一切历史形成的东西同皮肤和头发一起统统去掉,'在我们面前呈现的原来的妇女'还剩下什么东西呢?干脆地说,这就是雌的类人猿。"[13](P407)不同阶级、种族、文化、宗教以及性取向等多重背景下的女性,在流动的社会关系中完全可能处在不同的具体位置;即使同是作为受压迫的一方,她们拥有的也是纷繁复杂、各不相同的生存经验。因此,所谓大一统意义上的"女性经验",实际上并不具有真理性和普遍性。而那些致力于开掘女性个体经验、特别是开掘女性躯体和欲望,希望借以实现传统文化"突围"的女性写作,实际上也由于纯粹意义上的"女性语言"的根本性匮乏以及深陷于男性中心意识主导的大众阅读心理的汪洋大海之中而举步维艰。女性主义批评于此不能不陷入窘境。

其次,女性中心批评对所谓真实的"女性经验"的诉求,实际上暗含着对父权社会女性特质定义的肯定与复制,虽然这绝非其本义。她们往往倾向于将作品中所写的生活内容与作者个人的经历和观点混为一谈。对此,有论者正确指出:"事实上,把一部作品与作者的性别划上等号是有问题的,它忽略了作者在写作过程中无意识欲望的流动与性别投射的复杂性。不论是为男性或女性所创造的文本,都记录了两性之间和人性的冲突矛盾,以及我们文化中性政治神话的踪迹。对女性主义批评家而言,重要的是去关注文本的生成过程,构成文本的各个话语,以及文本在铭刻一种意识形态的过程中,如何抹平其中的不一致与矛盾的地方,如此才能较有效地解构父权中心思维对性别的二元论建构——独尊阳性特质为正面价值,而将生物意义上的男性与阳性特质等同,以确立男性的优先性——寻求更符合女性主义政治的性别话语。"[14]

再次,建立在"女性经验"基础上的真实性尺度,无疑带有很强的主观性和随意性。它所依据的基本模式是实证主义。然而所谓"女性经验",本身就是一个难以界定的概念,其内涵是无限丰富、复杂、多元的。如何在经验的个体特征与知识的社会特征之间建立起合理沟通的桥梁;在考察"女性经验"的同时,充分注意到其与男性经验之间的互动、互容关系?这是一个尚未解决、而又带有根本性的问题。因此,女性主义批评基于"女性经验"建立起来的真实性尺度以及运用这一尺度展开批评的具体方法,其适用性、有效性因批评对象情况的千差万别而不可避免地有着明显的局限性。事实上,往往只有在针对具有现实主义倾向或以写实为主的作品进行考察时,它的功能可望得到较高程度的发挥;而在那些注重形式创造的作品面前,却不免显得生硬牵强、力有未逮。

## 三、在研究实践中,具有多学科理论资源越界综合的特征

性别作为一个在人类生活中具有重要意义的范畴,有关它的研究必然是一种跨学科的实践。当我们立足于文学对其进行考察时,自然而然地会涉及哲学、历史学、社会学、人类学、政治学、心理学、语言学、艺术学、生物学等各个学科领域,需要借鉴与之相关的多种社会科学乃至自然科学的理论资源和研究方法。由此决定了文学领域的性别研究势必跨越传统学科的界限划分,依据自身的逻辑,对各种理论和方法进行取舍、整合,加以必要的吸纳借鉴、综合运用。这意味着,研究者不能仅限于孤立地注目于女性文本或女性形象,而是要关注其间所体现的性别关系结构及其与社会运行机制和文化形态之间的联系。正是基于这样的认识,一些学者在运用综合的方法开展性别批评方面进行了有效的实践。如埃莱娜·西苏对文本语言进行的文化分析和心理分析,苏珊·格巴对文本中的"空白"与女性创造力的关系进行的语言学、精神分析学的解读等。而克里斯蒂娃的符号学理论则较为系统地将精神分析学、后结构主义语言学和社会批评的理论视点相融合,论证了语言、意识和世界在人的主体构成中结成三位一体的关系,从而为多种批评方法在性别研究范畴中的综合运用提供了理论依据,在构建当代具有前沿性的女

性主义批评理论的基本形式方面做出了贡献。

多学科理论资源的综合，为性别范畴在文学批评中的具体运用打开了新天地。在近20年来的文学研究实践中，国内也有许多学者在这方面做出了积极的努力，取得了可喜的成绩。例如，在文学史研究中，运用性别这一分析范畴，尝试将关注女性、体现女性本体性的历史学、文化学引入文学领域，具体考察种种与性别相关的文学史现象，对其作出文学的、同时又是凸显性别内涵的阐释。在具体文本的阐释中，将语言学维度与历史的维度加以整合，实现文本分析与文化批判的一体化，拆除阅读与写作、读者与文本之间的藩篱等。一些已出版的研究成果在学术界产生了较大反响，如《浮出历史地表》(孟悦、戴锦华)、《"娜拉"言说——中国现代女作家心路历程》(刘思谦)、《中国当代文学的叙事与性别》(陈顺馨)、《走出男权传统的樊篱——文学中男权意识的批判》(刘慧英)、《当代中国女性文学史论》(林丹娅)、《神话的窥破——当代中国女性写作研究》(陈惠芬)、《多维视野中的女性主义文学批评》(林树明)等。

有学者对20世纪80年代的中国女性文学批评进行梳理，指出它在以恪守女性价值、倡导两性平等的基本立场质疑既存传统的批评工具的同时，大量借鉴了如下方面的成果：(1)马克思主义文艺学、文学社会学注重阶级、历史和社会因素，注重生产与消费关系的理论；(2)文艺心理学、原型批评、读者接受理论注重集体心理、个体心理、重写弗洛伊德、重读、潜意识、性心理、期待视野等理论；(3)新批评、结构主义、符号学、叙事学及解构主义关于细读、能指与所指、叙事框架、重视语言批判、话语权力、反词语中心主义等方面的建树[15](P290)。这些理论的大量运用，使中国的性别批评具有了世界话语的特征。上述从不同角度展开的探讨，不仅开拓了性别批评的视野，初步实现了多种理论方法的综合运用，而且，性别批评跨学科的理论背景，对其保持理论的独立品格和生命活力也有着十分重要的意义："它可以不受制于某一学科的原则和方法，出入于不同学科领域，利用多种理论成果，使用多种表述方式，形成一种独立的写作方式，不必在科学与文学中二者择一，不必排斥灵感式、抒情性、对话体以及开放性结尾等非正统话语方式，使理论写作真正有可能成为一种自由的、凝聚思想精华的体裁，而不仅仅是职业化生产的成品，学术压力下的敷衍或迎合。"[16]

进入90年代，西方学者进一步拓宽性别问题的研究视域，将妇女研究、国情研究与历史研究、政治研究熔为一炉，形成文化研究的热潮。中国的性别研究从中受到启发，开始反省西方女性主义理论与中国政治、文化和文学的关系，立足于本国、本民族社会历史发展和文化传统的实际，认识和发展本土的性别批评。与此同时，从文化的角度开掘女性创作的内涵，关注和分析女性文本生产、传播过程中种种复杂的文化现象，对女性创作进行社会、历史、文化的综合性考察。在此过程中，强调妇女内部身份不同的"差异"概念得以凸显。这一观点强调妇女之间的千差万别，认为由于种族、民族、族裔、阶级、教育、性倾向的不同，决定了身份认同的因素有别，妇女不可能是一个内涵一致、固定不变的统一体。性别实际上是社会建构的一系列差异的集合体，它不能单独决定女性的地位、经验和认同，阶级、种族、年龄等诸多因素都会介入女性对社会现实的认知以及社会对女性的认知。严格地说，不存在统一的"女性经验"，因此需要把性别置于各种差异之中进行考察。就文学批评而言，则应引入强调"差异"的身份批评，以弥补单纯性别批评的偏差。此后，伴随全球化浪潮中跨国界的移民迁徙和电子信息网络的不息流动，人之个体的社会身份、主体构成及其认同发生着急速变化，成为引人瞩目的世界性现象，于是又有强调多元流动变易的"社会身份疆界说"新概念诞生，愈加开拓了性别批评的视野[17](P427-428)。

总之，超越单一的性别批评立场，开阔性别批评的视野，多角度、多层面地认识和阐释性别，已成为将女性文学研究引向深入的一个重要课题。在此过程中，如何在展开性别分析的同时，把握好文学创作之所以能够成其为文学创作的审美的内在尺度，避免以偏狭的性别意识取代一切？当我们从特定的性别立场出发去评价作品，强调其社会的、文化的、性别的内涵时，如何保证批评的文学本体性？如此等等，都需要进行认真的思考和探索。性别并不能决定一切，也绝不是文学创作和人类生活的唯一。作为文学研究的范畴之一，性别视角既有其开阔、敏锐、革命性的一面，也不可避免地有其遮蔽点和局限性。正因为如此，有学者在谈到性别诗学的建设时主张："性别诗学并不否认性别话语外其他话语的存在，而是将其有机地联系起来思考。它探讨两性角色的复杂性，探讨由性别、种族、阶级、时代及经济等因素所

铸成的两性角色和身份之间的交叉和矛盾，探讨性别关系模式在文艺领域的表现。"它"持一种开放的态度，除了探讨文化及文学领域的性别对立因素外，还考察男人和女人相互借鉴、获取了什么，以及人们的性别特征是怎样表现在文学中的等问题"[18]。归根结底，文学作品的生命力既不可能仅仅决定于作者或作品主人公的性别，也不可能只关乎批评者的性别观念、性别立场，而是取决于作品本身丰富深厚的生活内涵能否在尽可能高的程度上得到完美的艺术表现。

综上，在以往的社会科学理论和学科体系中没有"性别"的立足之地，女性主义理论的发展开始改变这一传统格局。它令人耳目一新地提出将"性别"作为社会科学中的一个分析域，一种谈论社会关系的方式。在某种意义上可以说，这是女性主义理论对人文社会科学理论建设的一个重要贡献。迄今为止，性别范畴的建立和性别视域的开拓在冲击男性中心传统方面体现出强烈的批判意识，但其在文学研究和性别文化建设方面的作用还远未得到充分的发挥。此前的探求为我们开展新的工作打下了一定的基础，也为未来进一步拓展和深化这方面的研究留下了很大的空间。

**参考文献：**

[1][美]琼·W·斯科特. 性别：历史分析中一个有效范畴[A]. 李银河主编. 妇女：最漫长的革命[C]. 北京：三联书店，1997.
[2]李小江，朱虹，董秀玉主编. 性别与中国[C]. 北京：三联书店，1994.
[3]刘思谦. 性别理论与女性文学研究的学科化[J]. 文艺理论研究，2003，(1)：9-19.
[4][美]凯特·米利特. 性的政治[M]. 钟良明译. 北京：社会科学文献出版社，1999.
[5]陈晓兰. 女性主义批评与文学诠释[M]. 兰州：敦煌文艺出版社，1999.
[6]宋素凤. 多重主体策略的自我命名[M]. 济南：山东大学出版社，2002.
[7]张京媛主编. 当代女性主义文学批评[C]. 北京：三联书店，1992.
[8][英]玛丽·伊格尔顿编. 女权主义文学理论[C]. 胡敏等译. 长沙：湖南文艺出版社，1989.
[9]孟悦，戴锦华. 浮出历史地表[M]. 郑州：河南人民出版社，1989.
[10]刘慧英. 走出男权传统的樊篱——文学中男权意识的批判[M]. 北京：三联书店，1995.
[11]盛英. 女性批判：大陆男作家的男权话语[J]. 文学评论丛刊，2002，(2)：169-184
[12]王琳. 宏大叙事与女性角色[J]. 文学评论丛刊，2000，(2)：201-213.
[13]恩格斯. 致保尔·恩斯特[A]. 马克思恩格斯全集：第37卷[M]. 北京：人民出版社，1988.
[14]宋素凤. 女性主义与文学话语的再造[J]. 天津社会科学，2000，(2)：93-101.
[15]林树明. 女性主义文学批评在中国[M]. 贵阳：贵州人民出版社，1995.
[16]马睿. 从伍尔夫到西苏的女性主义批评[J]. 外国文学研究，1999，(3)：1-7.
[17][美]苏珊·斯坦福·弗里德曼. 超越女作家批评和女性文学批评[A]. 王政等主编. 社会性别研究选译[C]. 北京：三联书店，1998.
[18]林树明. 性别诗学：意会与构想[J]. 中国文化研究，2000，(1)：109-115.

## Gender: an available category in literary studies

Qiao Yigang

(*School of Humanities, Nankai University, Tianjin* 300071)

**Abstract**: The relation between gender and literature is complicated and profound. No matter in social life or in literary works and literary studies, gender is never an isolated and immobile entity. It infiltrates and is closely related to classes, races, cultures and religions and manifests itself with abundant appearances. As an available category in literary studies, it is characterized with bright colors of political and cultural criticism in the research tenet; as a criterion of criticism, it emphasizes the authentic yardstick based on the female experience; in the research practice, it has the characteristic of integrating multi subjects. As a field of social science, a mode of discourse on social relations, the introduction and use of gender theory is extensive, acute and revolutionary, though it also has inevitable limit.

**Keywords**: gender; literary studies; category

[责任编辑 刘 培]

文 史 哲
2007 年第 2 期(总第 299 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 2, 2007(Serial No. 299)

# 首届"崂山论道"国际学术研讨会综述

韩 吉 绍

(山东大学 宗教、科学与社会问题研究所,山东 济南 250100)

中图分类号:B958　　文献标识码:A　　文章编号:0511-4721(2007)02-0167-02

2006 年 10 月 31 日至 11 月 1 日,由山东大学宗教、科学与社会问题研究所及青岛崂山太清宫联合主办的首届"崂山论道"国际学术研讨会在道教圣地崂山举行。会议由山东大学宗教、科学与社会问题研究所所长姜生教授、山东省道教协会副会长刘洪升主持,中国道教协会会长任法融,山东大学校长展涛,中共青岛市委常委、统战部长张惠,香港道教联合会学务部主任汤伟侠等莅临大会并讲话,著名学者马西沙、韩秉方、胡孚琛、陈德述、朱越利、刘仲宇、胡化凯、李远国、张应超、吕锡琛、郭武、杨玉辉等,全国各地主要道观的住持、高道,社会各界人士及海外学者等共 70 余人参加了首届"崂山论道"。

道教是重"和"的宗教,所有教理教义几乎都离不开"和":神气抱一阴阳和谐;天人合一生态平衡;科学技术与精神世界和谐;社会均衡发展,国家太平昌盛,人与人之间和睦互助,等等。因此,本次会议以"和谐之道 人间关怀"为主题,共收到海内外道教学者及道教界人士论文 50 余篇。

姜生教授首先向大会作了题为《冲气以为和——〈道德经〉四十二章"三"的过程解释》的主题发言。他通过对《道德经》四十二章中"三"的重新诠释,深刻揭示了道家、道教"和"的思想的哲学根基。他认为,《道德经》中"道生一,一生二,二生三,三生万物"一句之"三",不是作为常态的结果,而是一种永恒振荡或波动着的动态过程。有一种观念认为,"三"是由道而化生出来的一种稳定状态,是由一分而成三,"三"是结果。然而,老子所说"二生三",实际上是指通过阴阳的互生、互克、互含、互摄等化生出万物。而"万物负阴而抱阳,冲气以为和",则揭示了事物生成后,其自身内部又形成新的阴阳生化关系,通过这种新的互相制约、互相依存、互相生克的过程(即"三"),事物所蕴涵的能量最终又转换成为另外一种新事物。正由于"三"的这种性质,老子告诫我们应在动态的"三"中去认知和把握事物。大会发言和分组讨论期间,学者围绕相关主题展开了热烈而深入的讨论,主要分为四个方面:

一、综论道家、道教"和"的思想。朱越利(中共中央统战部)《论道教的融合性及启发》以道教合众教为一教的形成过程为切入点,提出道教对世界各宗教合作共谋事业的四点启发意义:坚持"和而不同"的原则、发扬开放的精神、从《老子》思想中获益与争取民众的支持和参与。刘仲宇(华东师范大学)《道·德·道德——从超伦理到包容伦理》从伦理学的角度阐述了道教的和谐思想。李远国(四川省社会科学院)《和谐:道教追求的理想境界》论述了道教和谐思想的内涵、影响以其普世价值。杨玉辉(西南大学)《道家人格的特点及其积极价值》则分析了道家人格的五个基本特点:自然朴素、宁静自由、身心合一与和顺自然,并阐述了这些人格特点对个人健康与社会稳定的积极意义。陈德述(四川省社会科学院)《华夏文化的和合思想是建构和谐社会的文化基因》则强调了传统文化中的和合思想对构建和谐社会的重要

收稿日期:2006-11-10

作者简介:韩吉绍(1980-),男,山东莱阳人,山东大学宗教、科学与社会问题研究所博士研究生。

作用。孙亦平(南京大学)《论道教思想中的人间关怀精神》从人与自然、人与社会、人与人、身与心等几个方面探讨了道教的人间关怀思想。尹志华(中国道教协会)《略论道教的和谐思想》从顺应自然、神静心和、孝忠诚信、慈爱宽容、劝善度人、物我共生等六个方面介绍了道教的和谐思想。张继禹《通则和谐通则和道》、范恩君《三名同心 太和万物——道教和谐思想初探》与霍怀虚《浅谈"尊道贵德"与和谐社会》等几篇文章也从不同的角度阐述了道教的和谐思想。

另外几篇文章从个例入手阐述道家、道教的和谐思想。马西沙(中国社会科学院)《孔、老的社会关怀》比较了孔子、老子两位先贤思想中社会关怀以及各自历史走向、命运的同与异,对儒家与道教的社会关怀思想作了高屋建瓴的概括。张应超(陕西省社会科学院)《和谐之道的典范:王重阳及其门人的言与行》以王重阳及其门人的言与行为例阐述了和谐的意义。郭武(四川大学)《罗隐〈太平两同书〉的社会政治思想及其现代意义》与吕锡琛(中南大学)《论〈太平经〉关于和谐社会的构想》分别讨论了唐末五代罗隐之《太平两同书》与汉代《太平经》中的和谐思想。周可真(苏州大学)《论老子的执政之道及其现实意义》提出老子执政之道的要义在于执政者必须使自己超然于现实的社会利益纷争之外的观点。

二、道教与科学。姜生教授对"三"的解释包含了深刻的科学思想,揭示出道家思想与现代量子力学惊人契合的一面。胡孚琛(中国社会科学院)《道学文化的新科学观》提出了道学文化心、物、能一元论的新科学观,并对什么是道、道学的宇宙演化图式作了逐层剖析。梁恩贵(香港)The Roots of Daoist Science对道教科学的根源作了深刻探讨。其他文章还有田长浒(四川大学)《观古今于须臾,抚四海于一瞬——评姜生主编〈中国道教科学技术史〉》、谭景玉(山东大学)《散向世俗社会:宋代道教科技的发展趋向》、陈昭吟(台湾)《〈仙人挹服五方诸天气经〉中所见的道教五方诸天》、赵洋(中国科技馆)《〈长春真人西游记〉见日食处地理考》以及韩吉绍(山东大学)《幻想与理性:关于炼丹术的另一种思维》等。

三、人与自然的关系。韩秉方(中国社会科学院)《"替天行道",爱护我们绿色的家园》更新了"替天行道"的传统含义,阐述了道家、道教对待自然的可取之处。胡化凯(中国科技大学)《"齐物"与"和谐"——从庄子"齐物论"思想看人与自然的和谐》以庄子的齐物论思想为出发点,探讨了人与自然的和谐思想。蔡林波(华东师范大学)《"自然之教"的生态思想底蕴》通过解读"自然之教"的深层内涵,揭示出道家、道教思想体系天然地具有丰富而深刻的生态思想及文化精神,并通过历史延伸,成功地塑造了中国文化之自然和谐、贵生重命的生态精神传统。白才儒(四川师范大学)《秩序:道教生态宇宙观的核心概念》则通过对汉魏两晋南北朝时期道教宇宙观的考察,指出道教强调宇宙中存在一种神圣秩序,人只有遵道守善才能维持这种秩序。

四、养生学。万本根、范世华(四川省社会科学院)《弘扬道文化的养生智慧,积极倡行人间关怀》,总结了道家与道教中的养生智慧,提出了当今弘扬养生传统应注意的几点问题。王彤江(苏州大学)《隋唐五代诸家气法对呼吸的控制方法》一文对隋唐五代时期各家气法修炼要领作了梳理。魏燕利(山东大学)《〈摄生篡录·导引篇〉解读》、徐修妹(山东大学)《道教存思术与养生浅议》,以及吴诚真、迟信觉《谈道教生命观的社会意义》也从各自角度进行了相关阐述。

除上述议题外,王家葵(成都中医药大学)《孙思邈道医事迹考察》、张瑞贤与张卫(中国中医科学院)《明清时期道教医学发展特点分析》、曹玉华(西南财经大学)《〈道德经〉行政管理思想简论》、匡安荣《"道法自然"与自生自发秩序》、李大华(广州市社会科学院)《当代道教的生存处境——岭南道教宫观调查》、姜生与于志(山东大学)《近代沂源宗教生活》、宇汝松(山东大学)《南北朝道教神仙世界秩序化初探》、王驰(山东大学)《"丹鼎""符箓"与现代社会初探——以道教雷法为例》等也从各自角度进行了讨论。

综上所述,本次学术研讨会有如下两个特点。第一,参会学者提交的论文学术水平相当高,其中不乏闪光点出现。如姜生对"三生万物"之"三"的过程阐释,周可真对老子执政之道的探讨等均引起了学者的广泛讨论。第二,突破了道家、道教"和"思想的狭义范围,所讨论的范围非常广泛,涉及到多个领域。总之,首届"崂山论道"学术研讨会取得了比较圆满的结果,对道教学术的发展起到了很好的促进作用。

[责任编辑 李扬眉]

# 山东大学儒学研究中心

**儒学全球论坛（2005）暨山东大学儒学研究中心成立大会**，于2005年9月16日至18日在山东大学举行。来自美国、日本、韩国等国家和中国大陆、香港、台湾等地的学者100余人参加了会议。山东是儒学的发源地，是儒学的创始人孔子和儒学最重要传人孟子的故乡。山东大学成立儒学研究中心，目的是凝聚全校儒学研究力量，进一步拓展和推进山东大学乃至山东省的儒学研究工作。儒学全球论坛（2005）即是山东大学儒学研究中心组织召开的一次高级别的儒学研究国际学术会议。







**儒学全球论坛（2006）——孟子思想的当代价值国际学术研讨会**。由山东大学与山东省邹城市人民政府共同举办的儒学全球论坛（2006）——孟子思想的当代价值国际学术研讨会，于2006年4月26日至28日在孟子故里山东省邹城市举行。来自美国、日本、韩国等国家和中国大陆、香港、台湾等地的100余位学者参加了会议。这是新中国成立以来第一次举行的大规模孟子学术研讨会。这次会议为孟子文化研究和孟子思想传播带来了新的生机。

**山东大学儒学研究中心与韩国国学振兴院签署合作协议**。2006年3月24日，山东大学儒学研究中心主任庞朴与韩国国学振兴院院长沈宇永在山东大学东校区邵逸夫科学馆签署“学术交流与合作协议”。这是中韩两国关于儒学研究方面的第一个协议。为落实协议内容，山东大学儒学研究中心成员于2006年6月10日至17日赴韩国国学振兴院实地考察，并探讨了双方进一步合作及共同发展的具体事项。



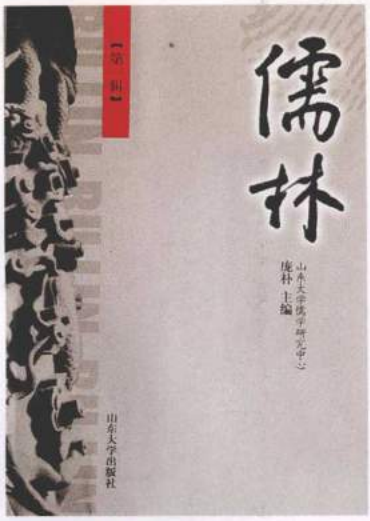

**“儒学学案”** 由山东大学儒学研究中心组织的“先秦儒学学案”、“两汉魏晋隋唐儒学学案”项目于2005年4月16日正式启动。这个项目既是对先秦、两汉魏晋隋唐儒学的系统梳理和总结，也填补了黄宗羲《宋元学案》之前的空白。“先秦儒学学案”、“两汉魏晋隋唐儒学学案”由山东大学儒学研究中心主任庞朴教授倡议并统筹。

**“20世纪儒学通志”** 本项目由山东大学儒学研究中心主任庞朴教授主持，以求客观公正地呈现儒学在这一特殊时期的内容和面貌，把握儒学乃至整个中华文化在20世纪的命脉延续、价值走向等等的趋势与路径。

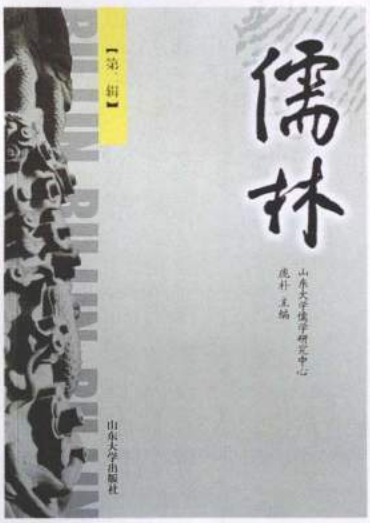
**“儒典名注研究”** 本项目由山东大学儒学研究中心主任庞朴教授主持，约请中心内外在相关领域素有研究的十几位中青年学者共同完成。第一期已选定10部儒学经典的重要注本。

# 《儒林》介绍

《儒林》由山东大学儒学研究中心主办，是高品位的大型学术连续出版物。《儒林》以实事求是为圭臬，以兼容并蓄为宗旨，坚持“百花齐放，百家争鸣”的方针，主张对儒学展开多角度、全方位的研究。《儒林》主要刊载儒学及与儒学相关的研究成果，尤其是儒学与现代文明对话、儒学与现实社会互动的研究性论文。《儒林》主编为庞朴，副主编为王学典、颜炳罡、冯建国，特邀编审为丁冠之。《儒林》由山东大学出版社出版，目前已经出版三辑。




**《儒林》第一辑**由前言和六个部分组成。前言部分说明山东大学儒学研究中心兴办的必要性及其使命。第一部分是一组笔谈，主题是如何深入和拓展儒学研究。第二部分的内容为儒学的内在展开向度，由陈来、黄俊杰、杨国荣等学者的文章构成。第三部分内容为儒学的现代应用及现代新儒家有关思想。第四部分内容是对儒家思想的梳理。第五部分内容为儒家经典考据。第六部分内容由李存山评余英时的《朱熹的历史世界》和庞朴注释的《一贯问答》（上）组成。




**《儒林》第二辑**由六部分组成。第一部分为儒学的合理化存在问题的探讨。第二部分是对儒学有关概念的梳理，金谷治（日）对郭店楚简的“性自命出”进行了考察。第三部分为儒家思想分论，学者们从身心修养、义利关系等视野论述了儒家思想的意义。第四部分为历代学者对儒家思想的诠释、探讨和评判。第五部分为现代新儒家研究专题。第六部分为庞朴注释的《一贯问答》（下）。




**《儒林》第三辑**大部分文章是关于孟子思想的论述，由十部分组成。第一部分讨论孟子的心性学说。第二部分讨论孟子的性善论。第三部分讨论儒家的“慎独”思想。第四部分讨论孟子的价值观。第五部分讨论孟子的政治思想。第六部分讨论孟子的批判精神。第七部分为孟子思想的诠释。第八部分讨论有关学者的思想与孟学的关系。第九部分是历代学者对《孟子》的研究。第十部分为日韩学者的孟子研究成果。

（封二、封三、封四由冯建国 徐庆文撰文／摄影）

文史哲
Wen Shi Zhe
1951年5月创刊
2007年第2期（总第299期）
2007年3月24日出版
主　编　王学典
副主编　周广璜　刘京希

主管单位　中华人民共和国教育部
主办者　山东大学
编辑出版　《文史哲》编辑部
地址　济南市山大南路27号
电话　(0531) 88364666　88361606
邮政编码　250100
E-mail:　lhp@sdu.edu.cn
印刷者　山东旅科印务有限公司
总发行处　济南市邮局
订购处　全国各地邮局
国外总发行　中国国际图书贸易总公司
定价　12.00元

ISSN 0511-4721
03
9 770511 472009

刊号：ISSN 0511-4721（国际标准刊号）
CN 37-1101/C（国内统一刊号）
代号：国外代号 BM194
国内代号 24-4