2008
[总第304期]
ISSN 0511-4721
1

文史哲

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY

《山东文献集成》（第二辑）简介



《白阳毕公自严遗迹》一卷，明淄川毕自严撰，山东省图书馆藏稿本。



《彩衣楼诗话》四卷，清黄县黄守训撰，山东省博物馆藏稿本。

《山东文献集成》是山东省政府特批重大文化工程，2005年启动，韩寓群任主编，朱正昌、展涛等任副主编，山东大学"山东文献集成编纂处"承担编纂工作。山东大学出版社出版。《山东文献集成》是一部大型影印古籍丛书，宗旨是抢救保存山东文献，计划搜集具有一定学术价值的山东先贤遗著稿本、钞本、稀见刻本1000种，影印出版，全书精装200册，16开本，每册800页，分四辑陆续印行。第一辑50册，收书179种，已于2006年12月正式出版。经过2007年一年的辛勤工作，到2007年底，第二辑的编纂出版工作业已完成。

《山东文献集成》第二辑，本着第一辑业已确定的宗旨，进一步扩大收集范围，共收入山东先贤遗著348种。其中稿本95种、钞本137种、刻本108种、旧排印本4种、石印本4种。经牟庭、纪昀、王芑孙、傅增湘、王献唐、栾调甫、路大荒、屈万里等名家批校题跋的本子有38种，其中王献唐先生题跋的有13种。

稿本较重要的有明淄川毕自严《白阳毕公自严遗迹》一卷，清诸城李慎《周易注解》八卷，清安丘王筠《礼记读存》一卷（王献唐跋）、《顾亭林年谱校录》一卷，清历城王维言《夏小正笺疏》一卷，清济宁许鸿盘《方舆丛录》十二册，清掖县侯登岸《掖乘》十六卷，清日照许瀚《拟史籍考校例》一卷、《许印林手稿》一卷，清章丘张笃行《杜诗七言律注例》四卷，清黄县王守训《彩衣楼诗话》四卷等。

钞本值得重视的有清黄县姜其垓《周易古本集注》十二卷《续编》二卷（清钞本）、清潍县郭麐《潍言》四卷（民国二十二年秦玉章钞本，王献唐批注并跋）、清鱼台马星翼《国策补遗》（旧钞本，王献唐跋）、清祥符周亮工《全潍纪略》一卷（清钞本）、佚名《黄培文字狱案》一卷（清钞本）、清曲阜孔尚任《画林雁塔》（清初钞本）、明淄川毕自严《毕伯阳奏稿》一卷（明钞本）、明泰安萧大亨《北虏风俗》一卷《北虏世系》一卷（民国十三年江安傅氏藏园钞本，傅增湘校并跋）、清嘉善浦曰楷《莱阳竹枝词》一卷（清钞本）、清潍县陈介祺《宝蓝斋集各家彝器释文》（民国黄县丁心佛钞本）、清昌乐阎湘蕙《谚语类钞》四卷（民国二十六年山东省图书馆钞本）、清淄川张笃庆《昆仑山房全集》十三卷（清钞本）等。

刻本值得注意的有清即墨黄守平《易象集解》十卷（清同治十三年即墨黄氏漱芳园刻本）、清济阳张尔岐《仪礼郑注句读》十七卷（清乾隆八年济阳高廷枢刻本）、明海宁查志隆《岱史》十八卷（明万历十五年戴相尧刻本）、清益都薛凤祚《历学会通》六十五卷（清康熙刻本）、唐颜真卿《颜鲁公文集》十五卷《补遗》一卷《附录》一卷（清嘉庆七年曲阜颜崇榘刻本）、明历城边贡《边华泉集》十四卷（清康熙历城张捷刻本）等。



《北虏风俗》一卷《北虏世系》一卷，明泰安萧大亨撰，山东省博物馆藏民国十三年江安傅氏藏园钞本。



《颜鲁公文集》十五卷《补遗》一卷，唐琅邪颜真卿撰，山东省图书馆藏清嘉庆七年曲阜颜崇榘刻本。

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

文史哲

双
月
刊

1951 年 5 月创刊

2008 年第 1 期
(总第 304 期)

2008 年 1 月 24 日出版

顾　问(排名不分先后)

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

海外编委(以姓氏笔画为序)

成中英(美)　杜维明(美)
李福清(俄)　顾　彬(德)
康达维(美)

主　编

王学典

副主编

周广璜　刘京希

封面设计

蔡立国

文史哲 2008年第1期(总第304期)

□当代学术纵览

回顾与展望:中国社会经济史学百年沧桑 …… 李伯重 (5)

盲人摸象与成竹在胸:分科治学下学术的细碎化与整体性 …… 桑 兵 (23)

□中国哲学研究/方法论反思

从中西哲学比较到中观哲学 …… 胡伟希 (30)

中国哲学研究方法探析 …… 李贤中 (38)

□疑古与释古

《世经》帝德谱的形成过程及相关问题

——再析"五德终始说下的政治和历史" …… 陈泳超 (45)

□文史新考

孔教会始末汇考 …… 张颂之 (55)

□对话与批评

宋神宗与王安石共定"国是"考辩 …… 李华瑞 (73)

中国古代三种基本的观时方式

——切入古代时间意识的一个维度 …… 詹冬华 (79)

舜之为帝论 …… 周甲辰 (88)

〔期刊基本参数〕CN37-1101/C*1951*b*A4*168*zh*P*¥12.00*7000*19*2008-01

昌明传统学术
锻铸人文新知
植根汉语世界
融入全球文明

□中国文论研究

论汉晋间“诗缘事”说的形成与消解 …… 曹胜高 (93)
二冯诗学的影响与虞山派诗论 …… 蒋　寅 (100)

□审美文化

现代和谐的哲学与美学思考 …… 周来祥 (106)

论中国古代文学中杨柳题材创作繁盛的原因与意义 …… 程　杰 (113)
晚清欧日人士的“中国讲述”与中国民族叙事的发生 …… 李青果 (124)
想象与记忆:新时期朦胧诗中的历史书写 …… 孙基林 (133)

□国情研究

中国经济实力的定量评估与前瞻(1980-2020) …… 胡鞍钢 (139)
协调与合作视角下的企业集团治理框架研究 …… 徐向艺　谢明亮 (151)

□政治哲学研究

契约:交易伦理的政治化及其蔓延 …… 张凤阳　李永刚 (158)

□动态与综述

第十五届国际中国哲学大会综述 …… 孙　奕 (167)
《文史哲》2006 年度“名篇奖”揭晓 …… (22)

特约校对/王春霖

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY

Number 1 2008, Serial Number 304

January 2008

Contents

Li Bozhong Retrospect and prospect: one century of the historical research in Chinese social economics 5

Sang Bing Taking a part for the whole and having a well thought-out plan: fragmentation and entirety of the academics within the disciplinary institution 23

Hu Weixi From comparison of the Chinese and Western philosophy to the China-centered philosophy 30

Li Xianzhong A study on the research methods of Chinese philosophy 38

Chen Yongchao Formation of the "Pedigree of emperors" *in The Classic of Generations* and the relevant problems: a new analysis of "Politics and history under the theory of cycle of five virtues" 45

Zhang Songzhi A collective investigation on the whole course of the Confucian Association 55

Li Huarui A discussion over Emperor Shenzong and Wang Anshi making decision of the "affairs of state" in company 73

Zhan Donghua Three basic ways to observe time in ancient China: a dimension into the time consciousness in the ancient times 79

Zhou Jiachen On Shun being the emperor 88

Cao Shenggao Formation and dispel of "poetry expressed with matter" during the Han to Jin period 93

Jiang Yin Influence of the poetics of the Fengs and the poetic theory of the Yushan School 100

Zhou Laixiang Modern harmony in philosophical and aesthetic perspective 106

Cheng Jie The reason and significance of the creation prosperity on the themes of poplar and willow in ancient Chinese literature 113

Li Qingguo The European and Japanese narrative of China in the late Qing dynasty and the occurrence of Chinese national narrative 124

Sun Jilin Imagination and memory: the historical writing in the obscure poetry in the new era 133

Hu Angang A quantitative estimation and prospect of Chinese economic strength, 1980-2020 139

Xu Xiangyi, Xie Mingliang A study of the management framework of enterprise group: a perspective of coordination and cooperation 151

Zhang Fengyang, Li Yonggang Contract: the politicization and proliferation of contract ethics 158

Sun Yi Summary of the Fifteenth International Symposium on Chinese Philosophy 167

文 史 哲
2008 年第 1 期(总第 304 期)
No. 1,2008(Serial No. 304)

回顾与展望:中国社会经济史学百年沧桑

李 伯 重

摘 要:我国的经济史学的前身是传统的"食货之学",但是作为一个学科,却是在西方近代社会科学传入以后出现的。它迄今已经历了萌芽、形成、转型和发展阶段,并在此演变过程中形成了自己的学术传统,即 1949 年以前居于主流地位的历史主义史学传统、1949 年以后确立的马克思主义史学传统以及 1978 年以后形成的多元化史学传统。这三个传统都是我国的经济史学的宝贵财富,也是其"中国特色"之所在。而中国经济史学未来的发展方向,应当是既珍视自己的传统,又积极投入国际化的进程,在此基础上,建立一种既有中国特色,又融入国际学术主流的经济史学。

关键词:中国经济史学;历史主义史学;马克思主义史学;多元化史学

在过去的一个世纪中,中国的经济史学走过了坎坷的发展历程。这个历程包括四个主要阶段:萌芽阶段(1904－1931 年),形成阶段(1932－1949 年),转型阶段(1950－1978 年)和繁荣阶段(1978－2007 年)。如此划分主要是依据经济史学自身发展变化的主要特点;同时,除了萌芽阶段外,其他三个阶段都由一个兴盛时期和一个萧条时期构成,从而具有明显的周期性①。在本文中,我将依次对这四个阶段的中国经济史研究的状况与进展进行论述,然后展望中国经济史学的未来。

在进行论述之前,首先需要说明,本文所指称的"经济史学",不仅包括经济史,还包括社会经济史乃至社会史。本文之所以使用"经济史学"这个名称,乃是因为在 20 世纪大部分时间里,大多数中国学者将社会经济史和社会史也称为经济史。从严格意义上来说,经济史、社会史和社会经济史三个概念是有差别的。经济史,依照吴承明的解释,是"过去的、我们还不认识或认识不清楚的经济实践(如果已经认识清楚就不要去研究了)"②。社会史,近一二十年来比较多的学者倾向于认为是社会生活史、生活方式史、社会行为史③。而社会经济史,依照马克思主义的解释,就是历史上的社会经济形态④。这里,我从吴承明的解释出发,把经济史界定为"过去的、我们还不认识或认识不清楚的社会

作者简介:李伯重,清华大学历史系教授(北京 100084)。

① 形成阶段包括 1932－1937 年的繁荣时期和 1938－1949 年的萧条时期,转型阶段包括 1950－1965 年的繁荣时期和 1966－1978 年的萧条时期,发展阶段则包括 1979－1999 年的繁荣时期和此后的萧条时期。当然,各个繁荣时期和萧条时期只是相对而言的,它们在性质和程度上都有很大差异。例如,在 1966－1978 年的萧条时期,经济史研究几乎扫地以尽,而在 1999 年以后的相对萧条时期,经济史研究仍然有很大进展。

② 吴承明:《经济学理论与经济史研究》,《经济研究》1995 年第 4 期。

③ 赵世瑜:《社会史:历史学与社会科学的对话》,《社会学研究》1998 年第 5 期;常建华:《社会史研究的立场与特征》,《天津社会科学》2001 年第 1 期。

④ 中国社会科学院"马克思主义研究网·社会主义百科要览"发布的《经济社会形态和技术社会形态》(http://myy.cass.cn/file/200512082653.html)对社会形态作的解释是:"经济社会形态、社会形态、社会经济形态基本上是同一涵义。都是指经济发展所采取的社会形式和表现形态;都是强调经济基础对整个社会形态的决定作用。经济社会形态可定义为:同生产力发展的一定阶段相适应的经济基础和上层建筑的统一体。"不过这里要指出的是,我国许多学者所作的社会经济史研究,并非全部集中于讨论历史上的社会经济形态,而是讨论历史上具体的社会与经济问题,颇类似于西方近数十年间兴起的经济－社会史。

经济状况”，理由是经济实践是由社会组织进行的集体行动，社会本身的变化和经济实践的变化二者密不可分。由此出发，经济史学就是研究过去的社会经济状况及其变化的学科。

那么，为什么社会经济史又往往被称为经济史呢？如后文所言，中国的经济史学是从西方引进的，而在西方学界，对于经济史、社会史和社会经济史，至今也还没有一个大家都接受的定义①。这种情况也影响到了我国学者对这些概念的理解。由于没有确切的界定，在我国学界，“经济史”一词不仅包括严格意义上的经济史，而且也包括社会史②，因此常常被统称为社会经济史③。直至20世纪90年代，才出现了更为专门的经济史和社会史，但是它们与主流的社会经济史的关系仍然非常密切。因此大体而言，经济史学仍然被普遍用作社会经济史学的简称。

一、萌芽(1904-1931年)

我国的经济史学有久远的传统，其前身是有两千年历史的“食货之学”。在我国的第一部正史《史记》中，已有关于经济史的专篇《平准书》和《货殖列传》，这是“食货之学”的开始④。尔后班固修《汉书》，在《史记》之《平准书》和《货殖列传》的基础上另作《食货志》，篇名取义于《尚书·洪范》“八政，一曰食，二曰货”。班氏释曰：“食谓农殖嘉谷可食之物，货谓布帛可衣及金刀龟贝所以分财布利通有无者也。”用今天的语言来说，“食”指农业，“货”则指工商业，“食货”相连，即农、工、商业，也就是整个经济。《汉书·食货志》所涉及时间自上古到西汉，因此可以说是一篇简明的经济通史。自《汉书》始，历代正史皆有《食货志》⑤。正史《食货志》所据材料主要来源于国家档案，因而所记经济事件一般比较准确和完备。同时，历代正史中的《食货志》基本上相互衔接，其中不但蕴藏了丰富的经济史资料，而且包含了系统的经济史记述。

正史之外，记述历代政治、经济、文化、军事等典章制度的演变的政书如《十通》，也大多设有“食货典”、“食货考”或“食货门”。《十通》中的“食货典”、“食货考”或“食货门”与正史中的《食货志》不同之处在于，它们以引述史籍中的有关资料为主，间有编纂者的评述，带有材料汇编的性质，但资料收集范围不限于正史的《食货志》，资料的分类也更为细致。这些“食货典”、“食货考”或“食货门”汇集了大量经济史文献，比较完整地记述了自上古至清末有关典章制度的沿革和财政经济方面的重大事件，构成了“食货之学”又一连续的重要系列⑥。

历代政府编辑的会要和会典，也有系统地分类记载了各种有关经济和财政的典章制度，而明清

---

① 在西方学界，由于没有准确的界定，因此对于什么是经济社会史，以及它与相关学科如社会史、经济史和社会经济史的关系如何等问题，目前尚不很清楚，甚至在为纪念英国经济史学会(Economic History Society)成立七十五周年而出版的由百余位专家学者撰写的笔谈文集《充满活力的经济社会史》中，也很少有人从学理角度探讨这些问题。参见徐浩：《英国经济-社会史研究：理论与实际》，载侯建新主编：《经济-社会史：历史研究的新方向》，北京：商务印书馆，2002年，第65-85页。

② 在20世纪80年代以前，社会史实际上尚未在我国成为一个学科。大多数人心目中的社会史，实际上是社会经济史。何兹全对此作了明确的表述：“社会史的内容是比较广泛的。人类衣食住行、风俗习惯、宗教信仰，社会生活的各个方面，都是社会史研究的内容。但我总认为社会经济——生产方式、社会结构、社会形态，才是社会史研究的中心内容，核心内容。这是研究人类社会总体的发展和人类社会向何处走，这是社会史研究的主导面。”见《何兹全文集》第1卷，北京：中华书局，2006年，第555页。

③ 李根蟠指出：“现代中国经济史学一开始就与社会史相结合，是社会史的核心部分，也就是说，它是以‘社会经济史’的面貌出现的”，“在当时人们的心目中，‘社会史’是以经济为主体的，‘经济史’是与社会有机体的发展联系在一起的。两者是一致或相通的”，因此“在中国经济史形成的时期(20世纪二三十年代)，‘经济社会史’、‘社会经济史’、‘社会史’、‘经济史’这几个名词的含义是相同的或相近的，以至可以相互替换使用”。参见李根蟠：《中国经济史学形成和发展三题》(载侯建新主编：《经济-社会史：历史研究的新方向》，第86-106页)和《唯物史观与中国经济史学的形成》(《河北学刊》2002年第3期)诸文。

④ 李埏指出：“《史记》有《货殖列传》一篇，是绝无而仅有的古代商品经济史专著。”李埏：《〈史记·货殖列传〉时代略论》，《思想战线》1999年第2期。

⑤ 正史中也有缺《食货志》的，如《后汉书》、《三国志》无《食货志》，南北朝诸史除《魏书》外也无《食货志》。但后史有《志》者(如《晋书·食货志》、《隋书·食货志》)往往对前代有所追述。

⑥ 参见李根蟠：《中国经济史学形成和发展三题》。

时期，国家更编辑出版了则例一类专书，专门讨论赋役、漕运、马政、盐法、钱法、荒政等财政问题。总数近万部的地方志也保留了大量的地方经济史资料，并大多依照固定的体例，将其编入“物产”、“赋役”、“水利”、“户口”、“荒政”等志。这些对于研究各地历代的经济制度和经济活动具有重要意义①。

由此可见，我国很早就出现了关于经济实践的系统记述，而且这种工作延绵不断，形成了中国特有的“食货之学”。这种“食货之学”是我国经济史学的源头之一②。

但是传统的“食货之学”也有严重缺陷。例如，它主要记述国家管理经济的典章制度和有关的经济政策、经济主张，而较少涉及普通人民经济的活动；注重“公经济”或“官经济”，忽视“私经济”，等等。更为重要的是，这种“食货之学”是传统史学的一个部分，而传统史学在方法论上的主要特征是偏重描述而非研究③。换言之，传统的“食货之学”所关注的主要是经济制度的内容和具体事件的经过，而非一般现象，因此很少需要理论④，也无需特别的方法⑤。同时，其时尚无社会科学出现，当然也就无法从社会科学中引入理论和方法⑥。

现代经济史学与传统的“食货之学”有着根本的不同。这种不同在于前者不仅包括对过去的经济状况进行记录和描述，还包括对这些状况进行科学的研究。这种研究的科学性主要源自社会科学。在历史学各学科中，经济史学是最早“社会科学化”的，主要原因就在于经济史学与社会科学的关系最为密切，并更多地依赖社会科学所提供的理论和方法⑦。

现代经济史学最早出现于19世纪晚期的英国⑧，尔后发展迅速，在19世纪末和20世纪初便有了欧洲一流的经济史，使英国史学从默默无闻的落后状态跻身于欧洲史学强国的行列。英国的经济史学突破了传统史学的局限，有如下鲜明的特点：(1)推动了中世纪历史档案的大规模整理，(2)普通

---

① 除了上述文献外，我国古代的其他典籍中也保留了丰富的经济史资料。例如，历代类书的相关项目可视为有关经济史料的汇编；明清时代众多提倡经世致用的学者，写了大量的有关国计民生的奏议和文章，被汇编为多种《经世文编》，其中许多是讨论经济问题的。从传统的四部分类来说，经部文献虽然是儒家经典，但其中也保存了不少有关上古经济的史料；集部文献中有众多历代政治家和思想家关于社会经济问题的论述；子部文献中有大量农书以及水利书、工业用书、商业用书。四部文献之外，考古发掘的地下文物和简牍文书，也包含了大量古代经济发展的信息。

② 章太炎在1913年《自述学术次第》一文中说，“食货之学”乏人问津，是有清三百年学术的四大缺陷之一(见傅杰编：《自述与印象：章太炎》，上海：上海三联书店，1997年，第16页)。我对此的理解是：清代学术成就斐然，但在“食货之学”方面，却鲜有人专治之，以致未能突破以往格局。但是什么是“食货之学”，章氏未言，我亦尚未见他人作过专门的解说。一种意见认为历代食货志只是对经济现象的描述，所以不是“食货之学”。不过，就本来的意义而言，史学就是对往事的记录(西方对史学[history]的普通定义为“事件的记叙”[A narrative of events]，尤指按时间顺序记录事件，并常包含对这些事件的解释或评价[chronological record of events, often including an explanation of or commentary on those events])。从这个最基本的意义出发，经济史学也就是对过去经济事件(实践)的记录。食货志作为对历代经济制度和经济现象的系统记载和描述，也可以被认为是一种史学。虽然这种史学尚不能被称为严格意义上的经济史学，却可被视为经济史学的前身。为了更好地表现这种史学的特征，称之为“食货之学”无疑更为合适。

③ 因此，在近代西方学术分类中，史学被视为“艺术”而非“科学”。

④ 希克斯(John Hicks)指出：在史学研究中，是否使用理论，在于我们到底是对一般现象还是对具体经过感兴趣。“如果我们感兴趣的是一般现象，那么就与理论(经济学理论或其他社会理论)有关。否则，通常就与理论无关”；而“历史学家的本行，不是以理论术语来进行思考，或者至多承认他可以利用某些不连贯的理论作为前提来解释某些特定的历史过程”。John Hicks, *A Theory of Economic History*, Glarendon Press (Oxford), 1991, p. 2.

⑤ 海登·怀特(Hayden White)说：“无论是把‘历史’(history)仅视为‘过去’(the past)，或是视为关于过去的文献记载，还是经过专业史学家考订过的关于过去的历史，都不存在用一种所谓的特别的‘历史’方法去研究‘历史’。” Hayden White, “New Historicism: A comment”, in Veeser ed. *The New Historicism*, Routledge, 1989.

⑥ 因是之故，梁启超批评中国传统史学说：“徒知有史学，而不知史学与其他学之关系。”梁启超：《新史学》，《饮冰室文集》，昆明：云南人民出版社，2001年，第1628－1647页。

⑦ 巴勒克拉夫说：“在所有社会科学中，对历史学影响最大的是经济学。”他并引用戴维斯的话说，“迄今为止，经济学是对历史学唯一作出最大贡献的社会科学”，其主要原因不仅是因为“自从亚当·斯密、李嘉图和马克思时代以来，历史学家已经充分认识到了经济因素在历史变革的形成中的重要性”，而且也是因为“经济学在形成一套完整的理论方面远远走在其他社会科学前面”。杰弗里·巴勒克拉夫：《当代史学主要趋势》，杨豫译，上海：上海译文出版社，1987年，第75、114页。

⑧ 1867年“经济史”首次被列入大学考试科目；1882年坎宁安(William Cunningham)出版了第一本经济史教科书《英国工商业的发展》，这两件事被认为是英国经济史学科的“起步阶段”。1892年，阿什利(W. J. Ashley)成为英语国家的首位经济史教授。1895年伦敦经济学院成立，将经济史置于社会科学的核心。

人历史成为研究课题,(3)开辟了农村史或农业史领域[①]。为了进行这些工作,从社会科学借用方法是必然的。经济学(包括政治经济学)是主要来源之一,但并非唯一来源[②]。

我国的现代经济史学则是在西方近代社会科学传入以后才出现的,是中国近代学术转型的产物[③]。梁启超1903年发表了著名的长文《新史学》,倡言"史界革命",号召创立新史学。虽然后人对什么是"新史学"的看法颇有歧异[④],但梁氏自己说得很清楚:这种新史学的主要特征就是必须获得"诸学之公理、公例",即援用社会科学的理论方法研究历史。而在梁氏关于"新史学"的设想中,经济史占有最为重要的地位。但是,此时中国学者对西方学术的了解主要是通过日本学者的介绍[⑤]。甲午战争之后,日本学者在考察中国社会经济现状的同时,也开始研究中国社会经济的历史,这引起了中国一些知识分子的注意[⑥]。在19世纪末20世纪初,已有一些日本学者的中国经济史研究成果被介绍到中国,并对中国学者产生了直接的影响[⑦]。此时日本学者对中国经济史研究的重点是经济制度史和财政制度史,因此梁启超也认为经济史分财政、经济两大部,财政中又分租税、关税等细目。

梁启超于1904年写成《中国国债史》一书,尔后出版的中国经济史研究著作[⑧]都直接或间接地受梁氏的影响。因是之故,我采用赵德馨的观点,把梁氏《中国国债史》一书的问世作为中国经济史学出现的标志[⑨]。

自此以后,中国经济史研究进展颇为迅速。到了20世纪二三十年代之交,出现了一些较为通贯的社会经济史专著[⑩],一些重要的西方经济史和经济学说史著作被引进中国[⑪],一些知名史家也纷纷

① 徐浩:《英国经济-社会史研究:理论与实际》。

② 爱德华·罗伊尔(Edward Royle)说:经济史是经济学与历史学结合的产物,产生于第一次世界大战前夕,当时经济史似乎并未明确地成为一门独立学科,在剑桥大学,坎宁安(William Cunningham)讲授的课程就叫"政治经济史与经济史"。转引自龙秀清编译:《西方学者眼中的经济-社会史》,载侯建新主编:《经济-社会史:历史研究的新方向》,第361-379页。

③ 中国近代学术转型指的是传统学术向西方近代学术的转变,从一个方面来说,即从传统的文史哲不分的"通人之学"向现代分科性质的"专门之学"转变。这两种学术形态在学术研究的主体、学术研究机构及学术中心、学术研究理念及宗旨、学术研究方法、研究对象及范围、研究成果及交流机制、学术争鸣与成果评估等问题上均有很大差异。参见左玉河:《从四部之学到七科之学——学术分科与近代中国知识系统之创建》,上海:上海书店出版社,2004年。

④ "新史学"一词使用频率甚高,其含义亦相当宽泛:从胡适的实验主义史学,顾颉刚的疑古史学,王国维"地上与地下文献互证"的史学,到郭沫若诸人的"马克思主义"史学,均以"新史学"名之。见陈峰:《两极之间的新史学:关于史学研究会的学术史考察》,《近代史研究》2006年第1期。

⑤ 张广智、张广勇:《现代西方史学》,上海:复旦大学出版社,1996年,第356页。又,尚小明指出:"梁启超在《新史学》等专论中所阐述的基本史学理论,实际上主要是从浮田和民的《史学通论》中有选择地移植过来的。20世纪初的梁启超在新史学的理论建设方面,基本上没有自己的创见,因此,将其视为中国新史学理论的奠基人或创立者,是不准确的。当然,梁氏的移植并非完全照搬照抄,而是有所归纳,并结合中国旧史弊病有所演绎,这就使其《新史学》等专论所宣传的新史学思想更条理、更易为中国学界所接受,并且有了针对性。正因为如此,梁氏在中国新史学发展史上,有着无人能够取代的地位。"尚小明:《论浮田和民〈史学通论〉与梁启超新史学思想的关系》,《史学月刊》2003年第5期。

⑥ 梁启超在1897年看到日本人绪方南溟写的《中国工艺商业考》一书时,发出了由衷的感叹:"嗟夫!以吾国境内之情形,而吾之士大夫,竟无一书能道之,是可耻矣。吾所不能道者,而他人能道之,是可惧矣。"见梁启超:《〈中国工艺商业考〉提要》,《饮冰室合集·文集》之二,北京:中华书局,1989年影印1936年版本,第51页。

⑦ 如1907年日本学者平田德次郎在《政治学报》上发表《满洲论》一文,西村骏次等在《政治学报》上发表《满洲之富源》一文。受此影响,中国学者剑虹于1910年在《地学杂志》第1卷第3期上发表《吉省移民源流》一文,也展开了类似的研究。1906年广智书局出版了蒋箎方翻译的日本学者织田一著《中国商务志》一书。中国学者陈家锟就展开了类似的研究,并于1908年著《中国商业史》一书。

⑧ 如张效敏1916年发表的《中国租税制度论》,陈向原1926年所著《中国关税史》,都是关于租税、关税等细目专题的研究。此后也陆续出现了用新的体裁编写的财政史、田赋史、田制史、盐务史、商业史等方面的论著和经济资料的汇编,如1906年出版的沈同芳的《中国渔业历史》、1908年出版的陈家焜的《中国商业史》等部门经济史论著叙述简略,显然尚处于起步阶段。

⑨ 赵德馨:《20世纪上半期中国经济史学发展的回顾与启示》,原发布于"中南经济史论坛",转引自 http://jyw.znufe.edu.cn/znjjslt/xxyd/sxglyjjsxs/t20051223_1384.htm.

⑩ 如陶希圣的《中国封建社会史》、《两汉经济史》等著述。

⑪ 如陶希圣翻译的奥本海姆(Franz Oppenheimer)的《马克思经济学说的发展》、《各国经济史》等著作。

予以倡导呼吁[①]。这些先驱性的工作，对后来中国经济史学的发展具有重要意义。但是我们也要看到，这一时期的中国经济史研究，主要还是采用传统史学研究范式，主要原因盖在于前人行事，并无一经济学观念为前提，其言行自有一套道理办法规则，以经济学的后来观念解前人前事，当然颇为困难。同时，由于中国学者对近代西方社会科学的了解非常有限，因此一些比较新的研究也大多是效仿日本学者的做法。此时日本的中国经济史研究虽然在研究内容上不同于中国传统的"食货之学"，但在方法上却有诸多共同之处，因此也比较容易为中国学者接受。

大致而言，在此时期，我国的经济史学还处于摸索和模仿的阶段，尚未具有自己的特色，因此我们说这是其萌芽时期。然而在20世纪二三十年代之交，中国思想界出现了一场中国社会史的大论战，所讨论的主要问题，包括战国以后到鸦片战争前的中国是商业资本主义社会，还是封建社会，或是别的什么社会？中国历史上是否存在亚细亚生产方式？中国历史上是否存在奴隶社会，如果存在，它存在于什么时代？等等。这些问题的提出和争论，对经济史研究有很大意义。论战的结果是"一场混战使大家感觉无知了，于是返回头来，重新做起。……从热烈到冷静，变空疏为笃实"[②]；"中国社会史的理论争斗，总算热闹过了。但是如不经一番史料的搜求，特殊问题的提出和解决，局部历史的大翻修，大改造，那进一步的理论争斗，断断是不能出现的"，因此学者们应当潜下心来"从事于详细的研究"，将关注的重点从"革命家的历史"转向"历史学家的历史"[③]。这显示出中国经济史学开始从政治论争的附庸转向重视自身的学术发展，从而进入了一个新的阶段。

二、形成(1932-1949年)

在此时期，中国经济史研究出现了空前的繁荣，经济史学也因此而成长为一个独立的学科。

据统计，在20世纪的前五十年中，中国经济史研究的论著出版了约524种[④]，大多数出自于1932-1937年间。这些成果既有对地区、行业、部门的专题研究，也有对经济史学科性质、研究方法等有关学科自身发展理论问题的探讨。无论研究成果的数量还是质量，都反映出中国经济史学研究已经达到了相当水平[⑤]。通史性质的经济史研究著作也刊出了，其中马乘风撰写的《中国经济史》(二册)，在当时学术界的影响颇大[⑥]。

1932年，中央研究院社会科学研究所创办了中国第一份以经济史命名的学术刊物——《中国近代经济史研究集刊》(后改称《中国社会经济史研究集刊》)。这是中国经济史学发展史上的一件划时代的大事[⑦]，因此我们以此作为中国经济史学发展第一阶段的起点的标志。同样值得强调的是以北京大学法学院的名义于1934年创办的《食货》半月刊。这是我国第一份"中国社会史专攻"的专业性

① 1920年朱希祖出长北京大学史学系时，即受德国兰普雷希特(Lamprecht)《近代历史学》和美国鲁宾逊(James Harvey Robinson)《新史学》的影响，极力强调"研究历史，应当以社会科学为基本科学"，并在这种观点指导下对该系课程进行了改革。

② 马乘风：《中国经济史》第一册《序言》，中国经济研究会，1935年。

③ 陶希圣：《编辑的话》，《食货》创刊号，上海：上海书店出版社，1987年影印本，第29页。

④ 转引自曾业英：《五十年来的中国近代史研究》，上海：上海书店出版社，2000年，第82－83页。

⑤ 赵德馨：《二十世纪上半期中国经济史学发展的回顾与启示》。

⑥ 嵇文甫在为该书所作的"序言"中称："这本大著，一方面带着论战时期战斗气氛，而另一方面在搜集材料上也很下一些功夫。从此继续探讨，理论和材料两方面同时并进，对于将来中国社会史论坛上一定有很大的贡献，这是我所最期望的。"顾颉刚对本书也有很高评价："自上古至汉代为止，材料相当丰富，见解相当正确，是与《食货》学派相近而又有贡献的佳作。"顾颉刚：《当代中国史学》，上海：上海古籍出版社，2002年，第99页。

⑦ 刘翠溶指出，这是第一份以经济为名的学术刊物，创刊时间比美国经济史学会出版的Journal of History (1941年5月)还要早，这份刊物实为导致今日研究中国经济史和社会史之嚆矢。见于宗先等编：《中国经济发展史论文选集》(台北：联经出版事业公司，1980年)之《导言》。

期刊，被称为“一个最著名的社会经济史杂志”[①]，其发行量一度高达4,000份，在日本也拥有相当数量的读者。这两份刊物对中国经济史学的发展作出了重大贡献。此外，北平社会调查所的《社会科学杂志》、北京大学的《社会科学季刊》、中山大学的《社会科学论丛》、中央大学的《社会科学丛刊》、武汉大学的《社会科学季刊》等社会学刊物，以及天津《益世报·史学》双周刊和《中央日报·史学》周刊，也是中国社会经济史的研究论文的主要发表园地。

在此时期，也出现了经济史研究的学术团体。在《中国近代经济史研究集刊》的背后就活跃着“史学研究会”，主要成员吴晗、汤象龙、夏鼐、罗尔纲、梁方仲、谷霁光、朱庆永、孙毓棠、刘隽、罗玉东、张荫麟、杨绍震、吴铎等主要来自清华大学和北平社会调查所（即后来的中央研究院社会科学研究所），其中不少人成为后来经济史研究的骨干力量。在以《食货》杂志为中心的“食货学会”和与《食货》杂志关系密切的学者中，傅衣凌、鞠清远、杨联陞、全汉昇、何兹全、连士升、武仙卿、沈巨尘、贾钟尧等，日后也成为经济史研究的中坚人物。中山大学法学院成立的中国经济史研究室也是当时相当有影响的学术团体之一。

1931年学潮后，北京大学聘请陈翰笙、陶希圣担任教授，开设中国社会史（即社会经济史）、唯物史观等课程。1933年春夏之际，陶希圣在北大法学院着手筹建中国经济史研究室，并组织出版“中国社会史丛书”，这些都显示出中国经济史学已经开始进入历史研究的主流。

此外，经济史领域里还活跃着一股重要的力量，即以郭沫若、吕振羽为代表的一批接受了马克思主义的学者。他们虽然并非专业的经济史学者，但其研究也体现了“社会经济史”的取向。

这一时期的中国经济史学，有如下几个重要特点：

一、中国的现代经济史学，如同中国的现代史学一样，自形成伊始就深受近代西方（以及日本）学术的影响。20世纪前半期，西方史坛上的三大主要流派对中国经济史学的形成都起了重要作用。

在20世纪前半期的西方史坛上，居于主流地位的仍然是兰克客观主义历史学派[②]。直到第二次世界大战、尤其是1955年以后，情况才发生重大改变，史学也才从艺术转变为科学[③]。但是在19世纪末20世纪初，西方史学已经开始呈现出与社会科学结盟的态势，历史学家们开始批判兰克客观主义历史学派的范式，召唤着一种能解说各种社会经济因素的历史学[④]。而代表这一世界学术新潮流的，就是兴起于20世纪二三十年代之交的“年鉴学派”[⑤]。同时，1917年俄国十月革命以后，马克思主义史学在苏联建立。马克思主义强调研究“经济力量的冲突”，以“经济体系形态的模式”来“理解历史进程”[⑥]，因此尤其重视经济史研究[⑦]。以年鉴学派为代表的西方社会经济史学与马克思主义经济史学虽然颇为不同[⑧]，但二者都以唯物史观为基础。而即使是以客观主义历史学派的范式为基础的实证主义经济史学，也并不排斥唯物史观。因此，在经济史研究中，这三大学派的冲突并不像在其他领域中那样明显。

在中国，强调以社会科学方法研究历史的新史学，一直到20世纪30年代仍仅停留在理论层面。对

---

① 向燕南、尹静：《中国社会经济史研究的拓荒与奠基：陶希圣创办〈食货〉的史学意义》，《北京师范大学学报》（社会科学版）2005年第3期。

② 斯波义信：《宋代江南经济史の研究》，东京大学东洋文化研究所刊行，1988年，第7页。

③ 杰弗里·巴勒克拉夫：《当代史学主要趋势》第3章。

④ 伊格尔斯：《20世纪的历史学》，何兆武译，沈阳：辽宁教育出版社，2003年，《绪论》第6页。

⑤ 王学典：《唯物史观派史学的学术重塑》，《历史研究》2007年第1期。

⑥ 向燕南、尹静：《中国社会经济史研究的拓荒与奠基：陶希圣创办〈食货〉的史学意义》。

⑦ 沃尔什指出：“自从马克思以来，或者不如说自从19世纪末年以来”，历史研究的“重点已经转移到经济史和社会史”，“人们日益接受……与政治因素相对而言的经济因素乃是历史变化中真正的决定因素的论点”。见威廉·沃尔什：《历史哲学一导论》，何兆武、张文杰译，北京：社会科学文献出版社，1991年，第185－186页。

⑧ 当然，年鉴学派在许多重要方面并不同意马克思主义（特别是社会分期论），但该学派主张“马克思主义和非马克思主义的新史学家有责任把这场讨论进行下去，这也是当今历史学界的任务之一”。参见李伯重：《斯波义信〈宋代江南经济史研究〉评介》，原刊于《中国经济史研究》1990年第4期，后收入李氏《理论、方法、发展趋势：中国经济史研究新探》，北京：清华大学出版社，2002年。

于具体学术实践来说，则所谓“以科学方法整理国故”的新考据学，依旧是当时史学界的主流。中国史学本有乾嘉考据学的传统，与兰克学派有颇多共同点，都强调史料、注重考证，以致有“史料即史学”之说[①]。因此中国史学家很容易接受兰克学派的方法。在此基础上形成的史料考订学派，成为此时中国史学的主流[②]，并被认为是进入了西方史学的主流[③]。从研究范式上看，史料考据派学者共同的特点，一是强调史料的发掘与考据对于史学的意义，而对社会历史过程的解释，则一般并不予以过多的注意；二是在研究的内容上，或囿于中国传统学术思路及西方实证史学研究取向的影响，大都更关注政治史、文化史或学术史，而“不重视社会经济的作用，较少探索这方面的问题”，至于所谓“中国社会是什么社会”这样大的理论问题，更是“一个京朝派文学和史学的名家不愿出口、甚至不愿入耳的问题”[④]。

但在此时，学界对社会经济史的重视也日益加强。《现代史学》杂志的创办人朱谦之指出：“现代是经济支配一切的时代，我们所需要的，既不是政治史，也不是法律史，而却为叙述社会现象的发展，社会之历史的形态，社会形态的变迁之经济史或社会史。所以现代史学之新倾向，即为社会史学、经济史学。”[⑤]因此社会经济史学的引进具有特别重要的意义。它不仅顺应了国际史学的最新潮流，而且还填补了乾嘉以还中国学术史上的一个重要空白，即“食货之学”的衰微[⑥]。“井田制”、“初税亩”、“均田制”、“地主制”、“庄园制”、“农村公社”等一系列关键史实的发覆，都是明显受到西方社会经济史学的影响。在当时中国史学中，唯物史观派与史料考订派两大学派存在明显的冲突[⑦]，但是在中国经济史研究中，两大学派彼此之间却较少抵牾[⑧]。

由此，我们可以看到这一时期中国经济史学的特点：在研究的内容方面突破了“食货之学”的局限，但是依然以经济制度为主；在研究的方法论方面强调理论的重要性，但是仍然以史料的搜集和考据为主。这一点，集中地体现于陶希圣在“中国社会史丛书”的《刊行缘起》中所发出的号召：“多做中国社会史的工夫，少立关于中国社会史的空论”；“多找具体的现象，少谈抽象的名词”[⑨]。《中国近代经济史研究集刊》的《发刊词》也声明：“我们要知道过去的经济最要紧的条件便是资料”，欲开展经济史的研究，首先要“注意于经济史料，尤其是近代经济史料的搜集”，“现在我们希望就着所能得的资料，无论题目大小，都陆续的整理发表，以就正于经济史的同志”。这一立场在该刊中得到反复申述：“我们认为整理经济史最应注意的事有两点：一是方法，二是资料。关于前者，我们以为一切经济史的叙述必须根据事实，不可凭空臆度，所采用的方法应与研究其他的严格的科学无异。关于后者我们认为最可宝贵的要为原始的资料，尤其是量的资料，有了这种资料才可以将经济的真实意义表达出来。”[⑩]在此学风的引导下，此时期的经济史研究便出现了以下偏好：第一，注重对具体经济事实及

---

① 张广智：《克丽奥之路——历史长河中的西方史学》，上海：复旦大学出版社，1989年，第160、162页。

② 这种以乾嘉考证学和西方兰克以后的历史主义的汇流为其最主要的特色的“新史学”，可以胡适的“实验主义”史学与顾颉刚的“疑古史学”为代表的史料学派为代表，形成一种以批判史料、考证史实为圭臬的学术规范，乃是中国史学的主流。

③ 20世纪二三十年代之交，即中央研究院史语所诞生前后，陈寅恪明确指出：“敦煌学者，今日世界学术之新潮流也。”敦煌学的中心和正统在法国，“法国汉学”遂被看作是“新潮流”之所在，而“步法国汉学之后尘，且与之角胜”，就是陈氏所谓的“预流”，而“其未得预者，谓之未入流”。见王学典：《唯物史观派史学的学术重塑》。

④ 参见田余庆：《魏晋南北朝史研究的后顾与前瞻》，《秦汉魏晋史探微》，北京：中华书局，1993年；陶希圣：《潮流与点滴》，第129页（转引自向燕南、尹静：《中国社会经济史研究的拓荒与奠基：陶希圣创办〈食货〉的史学意义》）。

⑤ 朱谦之：《序》，陈啸江：《西汉社会经济研究》，上海：新生命书局，1936年。

⑥ 章太炎在《自述学术次第》一文中曾指出，有清三百年，学术研究的方向选择上存在四个方面的缺陷，其中之一即是对“食货之学”亦即社会经济史的忽略。

⑦ 考订派处在主流地位上，因此其所倡导的学风、路数、旨趣也就成为主流学风、主流路数，而史观派的学风、路数和述作则备受轻蔑。参见王学典：《近五十年的中国历史学》（《历史研究》2004年第1期）以及《唯物史观派史学的学术重塑》。

⑧ 史料学派的代表人物胡适、顾颉刚和傅斯年等均不做社会经济史，但是他们也都承认社会经济史的重要性。因此胡适在其“中国文化史”撰述计划中列有经济史一项，而顾颉刚也承认“社会的基础和历史的动力是经济”，并提议从地方志中寻求经济史料。

⑨ 陶希圣：“中国社会史丛书”的《刊行缘起》及卷首《附言》，转引自向燕南、尹静：《中国社会经济史研究的拓荒与奠基：陶希圣创办〈食货〉的史学意义》。

⑩ 《史料参考》，《中国近代经济史研究集刊》第1卷第1期，1932年11月。

经济现象的研究和考释[①];第二,注重史料的考订[②];第三,注重中国历史本身,而非简单地套用西欧历史所得出的规律[③]。此外,有组织的经济史料搜集与整理和专题研究也开始了。1935年9月,陶希圣在北京大学法学院设立中国经济史研究室,召集一批弟子从事中国古代社会经济史的史料搜讨和史事研究工作,先后编著了《西汉经济史》、《唐代经济史》、《魏晋南北朝经济史》和《唐代经济史料丛编》等。

上述特点在《食货》杂志上也表现得很明显。《食货》所刊登的文章中,关于经济史学理论方法的有29篇,关于社会形态理论和欧洲社会经济发展的有30篇,合计59篇,占文章总数的20%以上。除了这部分文章外,讨论中国经济史具体问题的文章共222篇,其中通论性质的33篇,占总数的14.9%;分论各代问题的有189篇,占总数的85.1%。《食货》一般称这些文章为"研究资料",实际上,除少量纯属资料的排比之外,大多数是在收集整理资料基础上的专题研究[④]。

二、马克思主义的唯物史观在经济史研究中发挥了重大影响。马克思主义关于生产力决定生产关系、经济基础决定上层建筑的理论,引导人们去关注社会经济状况及其发展的历史[⑤]。社会史论战后不久,以郭沫若、范文澜、翦伯赞[⑥]、吕振羽、侯外庐为代表的马克思主义学者首先运用社会经济形态的理论来研究中国历史的发展阶段,论证马克思主义对于中国历史的普适性。这些研究不但在运用马克思主义来研究中国经济史方面具有开创意义,也奠定了中国马克思主义史学的基础[⑦]。

尽管取得了很大成就,但是此时期的中国经济史学仍然存在一些严重的问题。

一、在此时期,年鉴学派提出了"总体史"的新概念,号召将地理学、心理学和社会学引入历史学,进行多学科和跨学科的社会经济史的综合研究[⑧]。但是这个当时国际史学的最新潮流,对于中国经济史研究的实际影响却很有限。从社会科学吸取研究方法的重要性,虽然早有一些学者强调[⑨],但是在此时期,基本上仍然停留在口号上,罕有学者真正将其付诸实践。

二、在方法论方面,虽然自梁启超开始,"新史学发展的主流始终在'科学化',历来的巨子,莫不以提高历史学的'科学'质素为职志",但是当时主流史学所追求的科学方法,主要仍然是"以校勘、训诂为本的材料整理术"和"以内外考证为主的史料审定术"[⑩]。这一点,清楚地表现在傅斯年的见解中:"现代的历史学研究,已经成了一个各种科学的方法之汇集",但"近代的历史学只是史料学,利用自然科学供给我们的一切工具,整理一切可逢着的史料"[⑪]。因此,除了张荫麟、梁方仲等少数学者在研究中开始使用社会学、经济学和统计学方法外,绝大多数经济史学者使用的仍然主要是史料收集、

---

① 如发表于《食货》半月刊上的有关魏晋庄园经济、宋代都市夜生活、三国时代的人口、元代佛寺田园及商店问题的研究,都属此类。

② 如马乘风在《中国经济史》中对王宜昌有关中国用铁时代研究的批评,就有很多地方涉及到史料的来源和解释问题。

③ 齐思和在总结新史学发展史时说:陶希圣"对于西洋封建制度并未给一个彻底的解说,因之对于中国封建制度的解说也稍失之于空泛笼统"。到了后来,陶先生大概感觉这问题太广大,应从专题研究入手,又作了《西汉经济史》、《辩士与游侠》等书"(齐思和:《近百年来中国史学的发展》,《燕京社会科学》1949年第10期)。此外,《食货》杂志还推出了几期"中国社会形式发展史专号",以探讨中国社会自身特点。

④ 李根蟠:《中国经济史学形成和发展三题》。

⑤ 汤象龙曾有过明确的说明:"当时大家虽然说不上熟悉马克思主义的理论,但都倾向于唯物主义,对一些历史问题的分析,主要倾向于社会和经济的分析。"见《汤象龙自述》,载高增德、丁东编:《世纪学人自述》第三卷,北京:北京十月文艺出版社,2000年,第323页。

⑥ 有关郭沫若、范文澜、翦伯赞等马克思主义史学代表人物对经济史内容的重视及其在社会经济史研究上的开拓之功,参见王学典:《"年鉴范式":20世纪唯物史观派史学的学术史意义》,《20世纪中国史学评论》,济南:山东人民出版社,2002年,第66－67页。

⑦ 李根蟠:《中国经济史学百年历程与走向》,《经济学动态》2001年第5期。

⑧ 李伯重:《"年鉴学派"——一个重要的历史学派》,《百科知识》1996年第6期。

⑨ 早在中国经济史学的萌芽时期,梁启超就在《新史学》一文中大力鼓吹史学研究应当"取诸学之公理公例而参伍钩距之,虽未尽适用,而所得又必多矣"。陶希圣更明确地把"统计法"作为中国社会史研究的主要方法,并将其列入"科学的归纳法"之中。

⑩ 许冠三:《新史学九十年》上册,香港:香港中文大学出版社,1986年,《自序》第140页。

⑪ 傅斯年:《历史语言所工作之旨趣》,《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第1本第1分,广州,1928年10月。

整理和考证的方法[①]。

三、在此时期，一些中国经济史学者开始注意到中国经济史自身的特色。陶希圣强调“也许中国社会的发达与欧洲有同样的过程，也许两者截然不似。但是，要断定中国社会的发达过程，当从中国社会历史的及现存的各种材料下手。如果把史料抛开，即使把欧洲人的史学争一个流水落花，于中国史毫没用处”。因此学者们应当“不独把欧洲的史学当作中国史的自身”，“宁可用十倍的劳力在中国史料里找出一点一滴的木材，不愿用半分的工夫去翻译欧洲史学家的半句来，在沙上建立堂皇的楼阁”。“唯物史观固然和经验一元论不同，但决不抹杀历史的事实。我希望论中国社会史的人不要为公式而牺牲材料”[②]。但是在总体的史观上，欧洲中心论在中国经济史研究中仍然占有统治地位。

四、从中国经济史学形成伊始，就一直强调学术为现实服务。这一特点深刻地表现在中国经济史学的发展对“问题”的路径依赖上。在中国经济史学萌芽时期，学术界对“井田制有无”问题展开了激烈的讨论[③]，而社会史大论战更集中在中国古代社会的性质问题上。这些争论对中国经济史学的形成至关重要。这种路径依赖，对中国经济史学的影响具有二重性。一方面，现实问题提出了一些有关的中国经济史的理论命题，围绕这些命题，进行理论的研究与探讨，对经济史学的发展有促进作用。但是另一方面，学术发展依赖于现实的政治论争，使得政治与学术之间的关系纠缠不清，从而也妨碍了经济史学自身的学科发展。

1937 年 7 月爆发的日本全面侵华战争，使中国经济史学蓬勃发展的势头受到了压抑。但在战争时期极其困难的条件下，学者们仍然没有放弃中国经济史研究，并逐步走向深入，取得不少成果。

三、转型(1949-1978 年)

1949 年新中国建立后，经济史学在中国史学中的地位发生了根本性变化。1951 年，郭沫若就说：新中国的史学界“在历史研究的方法、作风、目的和对象方面”，“已经开辟了一个新纪元”，具体表现为：由唯心史观转向唯物史观，由个人研究转向集体研究，由名山事业转向群众事业，由贵古贱今转向注重研究近代史等[④]。以前考订派处在主流地位上，因此其所倡导的学风、路数、旨趣也就成为主流学风、主流路数，而史观派的学风、路数和述作则备受轻蔑。1949 年后的中国，不只社会天翻地覆，学术界也同样乾坤倒转：史观派从边缘走向中心，由异端变为正统，考订派连同其路数则被放逐到史学界边缘，以后几十年(特别是 20 世纪 50 年代前期)的中国经济史学就是在这一大势下展开的。一切都已经翻过来了，新旧中国史学界之间出现了一条鸿沟[⑤]。因此我们可以说，这是一个经济史学的转型时期。

从学理方面来说，经济史学的转型直接导源于马克思主义指导地位的确立。马克思主义高度强调社会经济在历史发展中的地位[⑥]，因此社会经济史在马克思主义史学中也具有支配性地位。即使

① 即使是张荫麟，其三分之二以上的文章亦涉及考辨。其弟子李埏说：“荫麟先生的史学著作，用心最多的是《史纲》，而分量最大的却是考据论文”，“考据不是荫麟先生治史的目的，而只是他的手段”。见李埏：《张荫麟先生传》，《史学史研究》1993 年第 3 期。

② 陶希圣：“中国社会史丛书”《刊行缘起》及《中国社会形式发达过程的新估定》，转引自向燕南、尹静：《中国社会经济史研究的拓荒与奠基：陶希圣创办〈食货〉的史学意义》。

③ 1919 年至 1920 年间，胡适、胡汉民、廖仲恺曾就“井田制有无”的问题展开激烈的辩论，虽然胡适当时主要是从考证的角度提出这一问题，其目的是为了证明“层累地造成古史”，但是对这一问题的讨论，客观上对中国经济史学科产生了积极的影响，学术界有人甚至认为，井田制有无的辩论是中国经济史学开始形成的标志。

④ 郭沫若：《近两年来的中国历史学》，1951 年 7 月 29 日《光明日报》。

⑤ 王学典：《近五十年的中国历史学》。

⑥ 恩格斯说：“正像达尔文发现有机界的发展规律一样，马克思发现了人类历史的发展规律，即历来为繁茂芜杂的意识形态所掩盖着的一个简单事实：人们首先必须吃、喝、住、穿，然后才能从事政治、科学、艺术、宗教等等；所以，直接的物质的生活资料的生产，因而一个民族或一个时代的一定的经济发展阶段，便构成为基础，人们的国家制度、法的观点、艺术以至宗教观念，就是从这个基础上发展起来的，因而，也必须由这个基础来解释，而不是像过去那样做得相反。”见恩格斯：《在马克思墓前的讲话》，《马克思恩格斯选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1972 年，第 574 页。

是马克思主义理论在20世纪西方学界的主要敌人的波普尔也认为"马克思对社会科学与历史科学"的一个"不可磨灭的贡献",就是"强调经济条件对社会生活的影响","这可以说完全扭转了先前历史学家的观念",因此"在马克思之前没有严肃的经济史"①。

我国于20世纪50年代从苏联全面引入马克思主义史学体系,并确立了马克思主义史学在中国史坛的主导地位。史学界掀起了学习马克思主义的热潮,绝大多数史学家努力学习马克思主义并用以指导自己的研究,加入史学界展开的有"五朵金花"美称的全国性史学大讨论。虽然"五朵金花"几乎都与时代主题相通②,但现实性并未将学术性完全稀释,其学术意义不可低估。有论者指出:"中国的大部分史学家们纷纷浸淫于'五朵金花'及其相关命题的研究,这就不能不使得这些命题的研究深度,得到空前的发掘,从而形成这个时期中国史学成就的一个显著特色,尤其是中国古代生产关系史、农村社会经济史、商品经济史的研究,为后人的学术进步打下了坚实的基础。"③

马克思主义的确立,导致了经济史研究在理论与方法上的变革。这个变革一反过去主流史学"有史无论"的偏见,提出"以论带史"的口号。这种对理论的高度重视,同20世纪50年代国际"史学革命"的领袖、年鉴学派的旗手布罗代尔(Fernand Braudel)的著名口号"没有理论就没有历史",形成相互呼应之势。这个变革也强调对过去史家所漠视的人民大众在经济活动中的作用与地位进行研究,对于促进经济史研究范围的扩大,意义尤为深远。早在20世纪初,梁启超就痛斥君史湮没民史的弊病,但在史学实践中全面扭转精英本位的局面,则是在1950年以后。在这一方面,马克思主义史学起到了与年鉴学派相同的作用。伊格尔斯说:进入20世纪后,渗透在历史著作中的实际上是贵族的观点,或者说一种贵族的偏见支配了历史研究;大众的历史、日常生活史和人民文化史都被认为没有价值;而年鉴学派的努力纠正了这一偏向④。巴勒克拉夫也认为"马克思促进了对人民群众历史作用的研究,尤其是他们在社会和政治动荡时期的作用"⑤。中国的马克思主义史学也起到了同样的作用。从价值立场的选择上看,马克思主义史学同情历史上的"小人物"和普通百姓,对历史上反复发生的农民暴动、平民造反尤为推崇。以农民战争史为中心的对农民的研究曾经是"五朵金花"中最为繁茂的一朵。据不完全统计,1949年后的四十年中,共发表文章4000余篇,各种资料、专著和通俗读物达300余种,可谓极一时之盛。农民战争史可能是1949年后史学成果密集度最高的专门领域⑥。

在1950-1966年间,我国经济史学界不仅产生了一批重要的马克思主义指导的中国经济史学著作⑦,同时也有重大理论创新,其中最重要的是资本主义萌芽理论。这是具有中国特色的马克思主义经济史学的一个主要理论基础。首先,这个理论体现了一种比较史观,即把中国历史纳入世界历史范围之中,把中国历史作为世界历史的一个部分进行研究。其次,该理论打破了自黑格尔以来盛行于西方的"中国停滞"论及其变种⑧和本世纪中期以来西方流行的"冲击-回应"模式的束缚,使得我们能够以发展的眼光来看待中国过去的历史,并且把研究的重心放到中国自身,而不是将近代中

① 卡尔·波普尔:《二十世纪的教训:波普尔访谈演讲录》,王凌霄译,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第17页。

② 例如"古史分期论战",在当时看来,关乎"五种生产方式"理论是否适应中国国情的问题,关乎中国革命与历史的前途问题,即马克思所说的理想社会形态能否在中国实现;同样是把社会形态学说引入中国史领域的产物,为了说明没有帝国主义也能发展到资本主义去,资本主义萌芽问题应运而生。见王学典:《近五十年的中国历史学》。

③ 陈支平:《20世纪中国历史学的三大情结》,《厦门大学学报》2001年第4期。

④ 伊格尔斯等:《历史研究国际手册》,陈海宏等译,北京:华夏出版社,1989年,第1、5页。

⑤ 巴勒克拉夫:《当代史学主要趋势》,第27页。

⑥ 王学典:《近五十年的中国历史学》。

⑦ 如郭沫若的《奴隶制时代》、李亚农的《中国的奴隶制与封建制》、王仲荦的《关于中国奴隶社会的瓦解和封建制的形成问题》、贺昌群的《汉唐间封建土地所有制形式研究》、尚钺的《中国资本主义关系发生及演变的初步研究》、杨宽的《古史新探》、《战国史》、唐长孺的《三至六世纪江南大土地所有制的发展》、韩国磐的《隋唐均田制度》、严中平的《中国纺织史稿》等,以及关于"五朵金花"的讨论文集,等等。

⑧ 如西方学界的"传统平衡"理论、"高度平衡机制"理论和我国学界的"中国封建社会结构是超稳定系统"之说等。

国经济的变化归之于外部因素（特别是西方帝国主义的作用）。再次，在寻觅资本主义在何时何处“萌芽”的过程中，中国经济学者们对于商品经济、雇佣劳动等至关重要的问题，付出了巨大努力，并且取得了丰硕成果①。

“中国封建社会”（实际上应当称为“具有中国特色的封建社会”）理论的提出，也是我们经济史学界的重大理论创新。从苏联引进的马克思主义史学中的“封建社会”的概念，是以西欧历史演变模式为标准的，显然不符合中国的实际。用傅衣凌的话来说，用西欧的标准来看中国的封建社会，那么中国封建社会就是“既早熟而又不成熟”②。也正是因为如此，学者们对中国封建社会的开端的看法，也有巨大的分歧，其时间竟然相差达数千年之久③。为了克服这种削足适履的做法，中国经济史学家进行了理论创新，提出“中国封建社会”的理论。这个理论，使得他们得以避免完全依照西方的模式来重建中国历史。

在此时期，也开始了由国家组织的系统收集整理资料的工作。1953 年，由中央政府组织成立的中国历史问题研究委员会决定，由中国科学院经济研究所严中平负责，编辑出版一套中国近代经济史资料汇编。至 1966 年前，已有多部重要的资料汇编出版④。1960 年，周恩来根据毛泽东“很有必要写出一部中国资本主义发展史”的指示，组织以许涤新、吴承明为首的中央工商行政管理局的专家，从编辑《中国资本主义工商业史料丛刊》着手，进行该项工作。这些扎实的资料工作不但推动了有关专题研究，而且培养了一批研究骨干。

但是我们也要看到，这一时期的中国经济史学也存在着严重的问题，主要表现为：

一、对 1949 年以前中国经济史学的成就，强调批判而忽视继承。“以论带史”的口号，后来演变为“以论代史”的做法。这种轻视史实的风气，到了“文革”更发展成为无视史实乃至捏造史实的恶劣手法。在此时期，原来居于中国史学主流地位的史料考订派，通过历次“批判资产阶级学术”的运动（特别是 1958 年的“史学革命”），作为一个整体已经不复存在⑤。但是在经济史学领域中，重史料、重考据的研究学风并未完全消失。一些重要的著作⑥，较少当时流行的教条和八股气味，大都有考证、有材料。

二、在理论和方法上，50 年代唯苏联之马首是瞻；60 年代又陷入自我封闭状态，对西方经济史学的新进展既缺乏了解，又盲目排斥。而在此时期，法国年鉴学派进入第二代，形成以布罗代尔（Fernand Braudel）为首的整体观史学；在美国，以福格尔（Robert W. Fogel）为首的计量史学学派和以诺思（Douglas C. North）为首的新制度经济史学学派兴起，引发了“新经济史革命”；而稍后西方又出现了对社会经济史的回归。这些重大变化，中国经济史学界基本上不知道，依然闭门造车。这种自我封闭，使得中国的经济史学游离于国际学术之外。

三、教条主义严重，盲从于以欧洲经验为基础的历史发展模式。过去欧洲史学家（尤其是以黑格尔为代表的德国历史学派）把欧洲经验作为人类社会发展的共同道路。马克思继承了黑格尔史观中

---

① 李伯重：《中国经济史学中的“资本主义萌芽情结”》，原刊于《读书》1996 年第 8 期，后收入李氏《理论、方法、发展趋势：中国经济史研究新探》。又，余英时也认为大陆学者从事的资本主义萌芽讨论，对明清经济史的研究做出了很大贡献。见余英时：《中国近世宗教伦理与商人精神》，合肥：安徽教育出版社，2001 年，第 59、60 页。

② 傅衣凌：《明清封建土地所有制论纲》（原名《论明清时代封建土地所有制》，是傅衣凌教授 1965 年间为厦门大学历史系中国经济史专门化（专业）学生授课时的油印讲义。1975 年，原稿由北京师范大学铅印成册，内部传阅，作为编写《中国通史》多卷本讨论明清社会经济的基础）。

③ 这些看法包括西周封建说，春秋封建说，战国封建说，秦汉封建说，乃至魏晋南北朝封建说。

④ 如严中平等编的《中国近代经济史统计资料选辑》，孙毓棠、汪敬虞编的《中国近代工业史资料》两辑，李文治等编的《中国近代农业史资料》三辑，陈真等编的《中国近代工业史资料》四辑，彭泽益编的《中国近代手工业史资料》四卷，另外还有涉及中外经济关系的资料，如辑自海关的第一手资料《帝国主义与中国海关》15 编。

⑤ 王学典：《近五十年的中国历史学》。

⑥ 例如梁方仲的《明代粮长制度》（1957 年），傅衣凌的《明清时代商人及商业资本》（1956 年）、《明代江南市场经济试探》（1957 年）、《明清农村社会经济》（1961 年）等。

的合理部分，提出了人类社会的发展阶段论，为科学的唯物史观奠定了理论基础。限于历史条件，马克思关于人类社会发展阶段的理论仍然是主要依据欧洲经验，但是他并未把这种以欧洲经验为基础的共同规律视为僵死的教条，认为无论哪个民族都必定走一条完全相同的历史发展道路[①]。然而到了斯大林，却将这种共同规律绝对化了，认定所有的国家和民族都必定走一条从欧洲经验总结出来的发展道路。从根本上来说，把从欧洲经验得出的社会发展规律绝对化，是欧洲中心主义的一种形式。此时期我国学界思想方法上的教条主义，使得我们相信中国也必定要按照顺序经历这些阶段[②]。

四、学术的政治化，导致经济史学成为政治斗争的工具。例如农民战争史研究从一开始就负载着意识形态使命，其"一度成为显学"，也不过是"当时强调阶级斗争理论的产物"[③]，逐渐演变为"阶级斗争决定论"，在"文革"中更发展为"路线斗争决定论"（如"儒法斗争"论）等荒谬理论。更为严重的是，在此时期，由于政治上极左路线的支配，将学术问题作为政治斗争的工具的做法愈演愈烈。在1957年的"反右"运动和1959年"史学革命"中，对许多学有成就的实证史学家粗暴地进行大批判。到了"文革"时期，连吴晗、翦伯赞、侯外庐等著名的马克思主义历史学家亦未能幸免，成为极左政治的牺牲品[④]。

总之，"文革"使中国经济史学受到致命打击，研究完全停顿。直到1978年以后，才进入了一个新时代。

四、繁荣(1978-2007年)

1978年12月，中国共产党召开了具有伟大历史意义的十一届三中全会，提出改革开放的方针。由此开始，中国经济史学进入了史无前例的繁荣时期。

"文革"中遭到破坏的中国经济史研究机构和队伍在此时期迅速恢复和发展。20世纪三四十年代和五六十年代即已开始从事研究工作的学者焕发了学术青春，取得了前所未有的研究成果；恢复研究生培养制度以后培养出来经济史学者，迅速成长为研究骨干。厦门大学主办的《中国社会经济史研究》和中国社会科学院经济所主办的《中国经济史研究》分别于1982年和1986年创刊。这两份杂志在某种程度上起到了当年《中国社会经济史研究集刊》和《食货》所发挥的作用。2000年又建立了"中国经济史论坛"网站，成为中国经济史学的重要学术阵地。在各地纷纷成立经济史研究的学术团体的基础上，全国性的中国经济史学会于1986年正式成立。2002年，中国经济史学会加入了国际经济史学会；2006年，李伯重当选为国际经济史学会执行委员会委员。这些都标志着中国经济史学与国际学坛的关系变得更为密切。

此时期研究成果十分丰硕。1988年齐鲁书社出版中国社会科学院历史所经济史组编的《中国社会经济史论著目录》，收录了1900-1984年上半年中国（包括大陆和港台）出版的中国经济史论著近二万种，其中中国大陆"文革"后出版者居多数。《中国经济史研究》编辑部编的1986-1995年中国经济史专著和论文索引[⑤]，仅大陆的论著亦近二万种。这表明1986年以来发表的中国经济史论著，其数量约略相当甚者超过前此八十五年中发表的论著的总和。

在"实事求是，解放思想"的思想路线的指引下，中国经济史学者在很大程度上摆脱了以前教条主义的束缚，国际学术交往日益频繁，新理论、新方法得以不断引进，使得中国经济史学界思想空前活跃，新思路、新见解层出不穷，在理论方法方面突破了单一的模式，进行广泛的探索，呈现了多元化

① 例如，马克思就不认为包括中国在内的"东方国家"会像欧美国家那样发展。

② 李伯重：《中国经济史学中的"资本主义萌芽情结"》。

③ 赵世瑜、邓庆平：《20世纪中国社会史研究的回顾与思考》，《历史研究》2001年第6期。

④ 张剑平：《新中国史学五十年》，北京：学苑出版社，2003年，《绪论》。

⑤ 刊于《中国经济史研究》1996-1997年联合增刊。

发展的趋向。

中国经济史的研究领域大为扩展，破除了过去只着重研究生产关系和经济制度的老套，生产力的研究受到空前的重视；同时流通也渐成热门，生产力决定论受到质疑，一些学者认为流通或市场需求也是经济的发展动力之一，因此经济史研究范围逐渐扩大到生产、流通、分配、消费诸领域。部门经济史和区域经济史的勃兴引人注目。专题经济史、民族经济史的研究也渐次展开。在这里需要特别提出的是中华人民共和国经济史研究。它起步较晚，但自20世纪80年代中期系统的研究开展之后，很快就成为新的研究热点，并出版了大量的著作①。

收集、发掘和整理史料的工作在此时期也取得了重大进展，大批经济史的文献档案资料得以整理刊布②。其中，由中国社会科学院经济研究所与中央档案馆合编的《中华人民共和国经济档案资料选编》和中国第二历史档案馆《中华民国档案资料汇编》都规模巨大③。中国社会科学院经济研究所与台湾"中央研究院"经济研究所等单位合作，将清朝大内档案中的粮价资料录入电脑，建成有关资料的数据库；中国社会科学院经济研究所等单位开展了中华人民共和国经济档案的大规模整理出版工程。满铁资料的整理和出版也已开始。气象、水文、地理变迁等资料以及各种考古材料、民间资料不断出版公布④。各地政府、各经济部门也广泛开展方志和专业史志的编纂和出版。这些成果均为经济史研究提供了丰富的资料。

在此时期，我国的经济史学对以往研究中的欧洲中心主义进行了深刻的反思。近代西方和苏联的经济史学都以19世纪的西方学术为基础。而19世纪西方社会理论的主要特点之一，是以西方为中心，把西方的经验视为人类社会变化的共同的和必然的规律。这种西方中心论的历史观，也成为了中国经济史学的基本观点之一。尽管我国的历史学家在政治上和感情上都强烈反对那种把西方视为至高无上的观点，但是依然相信西方社会经济变化的道路是人类社会演变的唯一道路，中国社会经济的演变也一定沿着这条道路。因此，许多中国经济史学者们耗费了巨大精力所进行的研究，实际上是一种预先设定了结论的研究。这种做法实际上是力图把中国历史的真实，硬塞进西方的社会经济发展模式。这种从西方经验中获得的发展模式近来正在受到越来越多的质疑和批评⑤。由于对现在使用的理论和方法感到惶惑，中国经济史学界出现了一股怀疑主义的思潮。一些学者甚至主张中国经济史研究应当回到以考证为主的旧日汉学去。但是，一些学者也提出了新的理论和模式，用以说明中国社会经济变化的特征⑥。这些尝试，标志着中国的经济史学正在摆脱欧洲中心主义的束缚，开始更高水平的理论创新。

---

① 如赵德馨主编《中华人民共和国经济史(1949－1984)》、孙健《中华人民共和国经济史》、汪海波《新中国工业经济史》、商业经济研究所《新中国商业史稿》、左春台等《中国社会主义财政简史》、赵梦涵《中华人民共和国财政税收史论纲(1949－1991)》、曹尔玠等《新中国投资史纲》、夏泰生等《中国投资简史》、庄启东等《新中国工资史稿》、叶善蓬《新中国价格简史》、李子超《当代中国价格简史》、董志凯《跻身国际市场的艰辛起步》、袁伦渠《新中国劳动经济史》、路建祥《新中国信用合作发展简史》、迟孝《中国供销合作社史》、中国物资经济学会编《中国社会主义物资管理体制史略》、财政部编《中国农民负担史》、宫成喜《中国财政支援农业简史》等。

② 例如航运、盐务、商务等部门和行业史资料书，英美烟草公司、满铁、鞍钢、伪满中央银行、金城银行、上海商业储蓄银行、中国银行、聚兴诚银行、汉冶萍、裕大华、大生、刘鸿生企业、吴蕴初企业等大型企业史料书，关于旧中国海关、海关税收和分配统计、清代外债、民国外债、华侨投资国内企业、江苏省工业调查统计、天津商会、苏州商会、南开经济指数资料、自贡盐业契约、张謇档案、盛宣怀档案、自然灾害档案资料等专题资料书，抗战时期主要革命根据地等根据地财经史料书相继出版；不少地方政府及业务部门也组织力量，编纂本地方本部门史志，所出版的地方工商史、农林史、金融史、财政史、港史、公路史、邮政史等资料书更是不胜枚举。

③ 前者共12部，后者更有数十卷，其中包含的经济史资料非常丰富。

④ 考古材料包括出土实物和文字材料，如农作物、工具、城址、甲骨文、金文、秦汉简牍、敦煌吐鲁番文书等。民间资料包括各种民间文书、族谱、碑刻等。其中敦煌吐鲁番文书、徽州文书以及上海、苏州、佛山、北京等地有关经济史的碑刻资料都已整理出版。

⑤ 这些模式包括"中国资本主义萌芽"和"中国封建社会"理论。这两个理论的主要建构者吴承明、傅衣凌在1980年代后期和1990年代中期，都先后放弃了自己原来的观点。吴承明认为不应当再提资本主义萌芽的问题，而应把注意力转到对市场的研究上。傅衣凌则否认明清时期的中国社会是封建社会。

⑥ 例如吴承明的市场史理论、方行的"中农化"理论、李伯重的"江南发展模式"等。

此时期我国的经济史学出现了意义重大的分化。因理论与方法不同，中国经济史学逐渐形成了三个主要的学派，即原先的社会经济史学派，新兴的社会史学派和经济史学派[①]。

原先在中国史学中居于主流地位的社会经济史学派，在"文革"中遭受严重打击，在此时期不仅得到恢复，而且达到了黄金时代。早在"文革"以前即组织众多专家着手编撰的《中国资本主义发展史》(许涤新、吴承明主编)和《中国近代经济史(1840－1894)》(严中平主编)在20世纪80年代完成并出版，成为中国经济史研究中里程碑性的成果。80年代中期组织诸多学者合作撰写的《中国经济通史》、《中国经济发展史》，亦先后分卷出版。各种专史研究更是硕果累累[②]。特别要指出的是，到了20世纪80年代，随着社会经济史研究日益深入，演化出偏重于社会史层面和经济史层面的两个新学派，这里姑且称为新社会史学派和新经济史学派。

新社会史学派的奠基人是傅衣凌。傅氏早年在日本受过社会学的训练，在研究中特别注重从社会史的角度研究经济史，在复杂的历史网络中研究二者的互动关系；注重地域性的细部研究、特定农村经济社区的研究；把个案追索与对宏观社会结构和历史变迁大势的把握有机地结合起来；强调注意发掘传统史学所轻视的民间文献(如契约文书、谱牒、志书、文集、账籍、碑刻)等史料，倡导田野调查，以今证古，等等[③]。在他的影响下，社会人类学的民间取向逐渐得到历史学家的认同，并开始以"从下往上看"的视角和价值立场重新审视历史。在此时期，社会史研究有了长足的发展，成果丰硕[④]。厦门大学中国社会经济史研究中心、中山大学历史人类学中心、华中师范大学近代史研究中心和南开大学社会史研究中心，成为社会史研究的重镇。

新经济史学派的代表人物是吴承明。吴氏早年在美国攻读经济学，具有深厚的经济学素养。他本是资本主义萌芽理论研究中最有建树者，但是他的眼光却远远超越该理论。早在80年代初，当我国经济史学界还在生产关系的圈子里打转的时候，他已经着手研究市场以及其他与经济近代化有关的问题了[⑤]。他认为中国传统社会自身蕴藏着众多向近代化转型的能动的积极的因素，而其市场史研究则是对这一预设的实证考察。同时，他对经济史方法论展开了积极的探索，构建起一个经济史研究的方法系统。在他的影响下，中国社会科学院经济研究所经济史研究室、清华大学中国经济史研究中心、南开大学经济学研究所都发展了更为专业化的经济史研究，并取得了重要的研究成果。

上述两大新学术流派的形成，显示出中国经济史学真正出现了百花齐放的局面。但这里也要强调：(1)尽管中国经济史学出现分化，但是总的来说，其社会经济史学的性质并未改变[⑥]；(2)上述分化与国际潮流不谋而合。在西方，从20世纪60年代开始，经济社会史的分化日益扩大，其主要标志有二：一是"新经济史"(或"计量经济史")的出现，另一方面则表现为将严肃的经济学转向人类活动的

---

① 这里对三个学派的区分参考了刘兰兮执笔的《中国经济史研究前沿扫描》(《中国社会科学院院报》2007年5月8日)，但所用的表述与刘文颇有不同。

② 例如林甘泉主编的《中国封建土地制度史》，赵俪生的《中国土地制度史论要》，朱绍侯的《秦汉土地制度与阶级关系》、《魏晋南北朝土地制度与阶级关系》，张泽咸的《唐代阶级结构研究》，王曾瑜的《宋代阶级结构》，傅衣凌的《明清封建土地所有制论纲》，李文治的《明清封建土地关系的松解》，章有义的《明清徽州土地关系研究》，杨国桢的《明清土地契约文书研究》，胡如雷的《中国封建社会形态研究》，以及郭正忠主编的《中国盐业史：古代篇》等。

③ 杨国桢：《序言》，见《傅衣凌治史五十年文编》，厦门：厦门大学出版社，1989年。

④ 如冯尔康、常建华等对宗族社会、清代社会生活的研究，刘泽华对传统社会"士"的研究，彭卫、宋德金等对婚姻史的研究，朱凤瀚、谢维扬对商周家族形态的研究，马新、齐涛对汉唐乡村社会的研究，唐力行等对徽商的研究，马敏等对晚清"绅商"和"商会"的研究，陈支平、郑振满等对福建家族的研究，陈春声、刘志伟等对华南民间信仰的研究，赵世瑜对北方民间社会的研究，蔡少卿等对近代帮会和秘密社会的研究，乔志强等对近代华北乡村社会的研究，定宜庄、高世瑜对古代妇女的研究等，都是其中引人注目的成果。见王学典：《近五十年的中国历史学》。

⑤ 参见叶坦：《吴承明教授的经济史研究》，《近代中国史研究通讯》(台北)第26期，1998年。

⑥ 傅衣凌是社会史学的主要代表人物，但他提倡的是把对地区社会细部的研究和社会经济的总体研究结合起来。吴承明是采用经济学的方法研究经济史的主要倡导者，但他也明确提出经济史研究不能只讲"纯经济的"现象，应该有整体视野，经济史学家应有历史学修养，应能从自然条件、政治制度、社会结构诸方面，包括思想文化方面研究经济发展与演变。

更广阔和更复杂领域的趋势。具体而言，后一趋势体现为社会史在20世纪五六十年代的快速发展[①]。但是在学科分化的同时，经济史学的社会经济史性质也在加强[②]。我国的经济史学在此时期的变化，也与这个国际大趋势相一致。

此外，与历史上的经济活动有关领域的研究，在此时期也取得重大成就。其中以复旦大学历史地理研究所为中心的中国人口史研究、以南京农业大学中国农业遗产研究室和浙江农业大学中国农史研究室等为中心的中国农业史研究，都取得了重大成就。环境史、地理史、灾害史、技术史、水利史、交通史等的研究也有重大进展。这些成就和进展，都为经济史学的发展提供了重要帮助。

除此之外，还有一个情况值得重视。在以往各阶段上都存在着的中国经济史学发展对"问题"的路径依赖[③]，在此时期逐渐弱化。20世纪80年代的中国经济史研究仍然强烈地体现出对"问题"的路径依赖，只不过是把研究的重点从社会经济形态、生产关系和经济制度转移到与现代化有关的问题上来，从而展开了对中国封建社会长期延续、中国封建社会经济结构、小农经济、商品经济和传统市场等问题的讨论。然而在进入20世纪90年代后，已不再有这类全国性大讨论，取而代之的是各种更加专业化的小型讨论会[④]。摆脱学科的发展对现实政治"问题"的路径依赖，表现出中国经济史学正在走向依照学科发展自身规律而发展的道路。

五、危机与机遇：21世纪的中国经济史学

中国经济史学的重要性，随着最近三十年中国经济的起飞而得到加强。正如柏金斯(Dwight Perkins)所言，中国今日的经济奇迹是20世纪世界上所发生的最重大的事件之一，而只有从历史的长期发展的角度出发，才能真正了解这个奇迹[⑤]。因此中国经济史研究在国际学坛受到前所未有的重视[⑥]。

然而在进入20世纪90年代以后，我国的中国经济史研究却开始出现衰落的迹象[⑦]。经济史论著数量减少，经济史学者纷纷转向其他领域。更重要的是，构成以往中国经济史学基础的许多主要理论与方法，近年来也受到越来越多的质疑与挑战。中国经济史学已经感到日益严重的危机。

这个危机是近几十年来全球性史学危机在中国经济史学中的表现。这个危机开始于20世纪60年代，到20世纪末达到高潮。而这个时期是一个社会科学发生巨大变化的时代，以往史学赖以建立的若干理论基石(例如单元论、目的论、直线进化论、决定论，等等)都受到强烈冲击，用以构建历史的

---

① Donald C. Coleman, "What has happened to Economic History? An inaugural lecture", delivered in the University of Cambridge on 19 October 1972. Eric J. Hobsbawm, "From Social History to the History of Society", in M. W. Flinn & T. C. Smout, eds., *Essays in Social History* (Oxford), 1974.

② 作为标志，"经济-社会史"一词在20世纪60年代晚期开始流行起来，到了70年代经济社会史逐渐成为主流。就英国而言，20世纪70年代，英国经济史学会在"经济史丛书"和"社会史丛书"的基础上出版"经济社会史丛书"，在70年代和80年代，英国诸多大学都建立了经济社会史系。见徐浩：《英国经济社会史研究：理论与实际》。

③ 在1949－1978年间，经济史学发展对"问题"的路径依赖变得比以前更明显。在50年代，经济史学界过多的努力集中于"五朵金花"问题的讨论，致使经济史的其他方面受到忽视和轻视。

④ 如对"传统农业与小农经济研究"、"传统市场与市场经济研究"、"中国少数民族经济史"、"中国经济史学理论与方法"、"中国经济史上的'天人关系'"、"中国历史上的商品经济"、"中国传统经济再评价"等问题的小型专门讨论会。

⑤ Dwight Perkins, *China: Asia's Next Economic Giant?* University of Washington Press, 1986.

⑥ 像安古斯·麦迪森(Angus Madison)、贡德·弗兰克(Andre Gunder Frank)等一些原来并不研究中国经济史的西方著名经济学家、政治学家，近年来也开始加入中国经济史研究的队伍。

⑦ 李根蟠指出：经济史研究的黄金时代是20世纪70年代末至80年代末，但90年代初以来，情况发生了变化。见李根蟠：《中国经济史学百年历程与走向》。

主要依据也发生了动摇。在此背景之下，经济史学在西方也出现了危机[①]。经过二十多年来的改革开放，中国经济史学已成为国际学术的一个组成部分，因此在全球性的史学危机中，中国经济史学受到冲击并不奇怪。不仅如此，中国经济史学作为现代中国史学的一部分，在1949－1989年这四十年间，一直都在马克思主义的历史话语系统内思考问题。但是到了90年代，情况发生了深刻变动[②]。这是中国马克思主义史学的主流地位遇到严峻挑战的一个结果。中国经济史学出现衰落，"尤其与马克思主义基础理论在当代受到挑战有关"[③]。

如何应对这个危机，对于中国经济史学来说是生死存亡的大事。我们必须充分动员我们所拥有的一切资源，和全球同行一起努力，才能成功地战胜危机，并使中国经济史学得到更大的发展。而要做到这一点，关键是正确对待我国的经济史学的学术传统以及我们面对的学术国际化的趋势。

如前所述，我国的经济史学在其一个世纪的发展演变过程中，已形成了自己的学术传统。这个传统包括三个部分，即：(1)1949年以前居于主流地位的实证史学传统；(2)1949年以后确立的马克思主义史学传统；(3)1978年以后形成的多元化史学传统。上述三个传统都是我国的中国经济史学的宝贵财富[④]。轻率地否定它们中的任何一个，都是浅薄的行为。这里要强调的是，虽然它们研究的对象各有侧重，研究的方法也各有不同，但是它们也有明显的共同点，例如重视唯物史观[⑤]，强调社会经济史的整体性质，都是在国际学术潮流的影响下形成的[⑥]，等等。因此不能把它们视为三种相互对立的学统。相反，在主要方面，它们是可以互补的[⑦]。三者结合，才形成了当今中国经济史学的传统。真正具有"中国特色"的经济史学，也就只能以此为基础。

与此同时，我们也要正确对待学术国际化的问题。如前所述，中国经济史学从萌芽到今天，一直

---

① 例如，有学者指出：经济史或经济社会史在20世纪七八十年代的英国出现停滞或下降势头。经济社会史系在英国大学收缩了规模，经济史的教授职位得不到补充，经济史系缩减编制或者并入经济系或历史系。参见徐浩：《英国经济社会史研究：理论与实际》。

② 王学典指出：在1949年以后居于主流的史观派，其发展一直在"社会史论战"以来、特别是1949年以来所形成的历史话语系统内进行。这一话语系统有以下几个特点：首先，这一系统基本上是从西方引进的，是西方(主要是西欧)用来描述、反映自身历史特点的概念和术语。更重要的是，这是一套"充斥着二十世纪政治与文化诉求"的话语，为学术共同体与政治社会所共用。像"封建"、"封建社会"、"阶级"、"阶级社会"、"剥削"、"剥削阶级"、"地主"、"地主阶级"等等，以及与这些术语相关联的许多社会历史理念、若干带有全局性的重大假设，都只有放在特定的意识形态语境中才好把握。严格地讲，这套话语是史学界从政治社会照搬过来的，而政治社会主要用这套话语来从事社会动员。值得特别注意的是，史学界在这套话语系统内所提出的许多命题大都是意识形态命题，或半是学术半是意识形态的命题。见王学典：《近五十年的中国历史学》。

③ 李根蟠：《中国经济史学百年历程与走向》。

④ 关于历史主义方法(即实证史学方法)的重要性，我们可以从熊彼特(Joseph Shumpeter)下面的话见之，他说："经济学的内容，实质上是历史长河中的一个独特的过程。由于理论的不可靠性，我个人认为历史的研究在经济分析史方面不仅是最好的，也是唯一的方法。"(熊彼特：《经济分析史》第1卷，朱泱译，北京：商务印书馆，1991年，第29页及注3)关于马克思主义的重要性，则年鉴学派奠基人之一的费弗尔已说得很明确："任何一个历史学家，即使从来没有读过一句马克思著作，……也要用马克思主义的方法来思考和理解事实与例证。马克思表述得那么完美的许多思想早已成为我们第一代精神宝库的共同储藏的一部分。"(张广智：《克丽奥之路》，第264页)该学派第二代领导人布罗代尔认为他著名的"长时段"理论与马克思主义是相一致的："马克思的天才、马克思的影响经久不衰的秘密，正是他首先从历史长时段出发，制造了真正的社会模式。"(布罗代尔：《历史和社会科学：长时段》，载蔡少卿编：《再现过去：社会史的理论视野》，杭州：浙江人民出版社，1988年，第76页)第三代领导人勒高夫指出："在许多方面，如带着研究历史、跨学科研究、长时段和整体观察等，马克思是新史学的大师之一。"(维克·勒高夫：《新史学》，载蔡少卿编：《再现过去：社会史的理论视野》，第118页。按："带着研究历史"一句似不通，但所引译文如此)至于第三个传统所体现的多元化和专业化的优点，更自不待言。

⑤ 在1949年以前，虽然史料考据是中国史学的主流，但是唯物史观也受到中国主流史学中一些人物的重视。例如胡适说："唯物的历史观，指出物质文明与经济组织在人类进化社会史上的重要，在史学上开一个新纪元，替社会学开无数门径，替政治学开许多出路。"见胡适：《四论问题与主义——论输入学理的方法》，《每周评论》第37号(1919年)。

⑥ 1932－1949年占主流的考据学派深受西方实证学派的影响，而1949年以后占统治地位的马克思主义学派则更是以马克思主义作为指导。1978年以后兴起的社会史、经济史学派，也与西方学术有着密切的关系。

⑦ 上面谈到的实证史学传统注重史料考据，马克思主义史学传统则强调理论指导，强调人类历史发展的共同规律；二者可以互补。1978年以后形成的多元化史学传统既保存了前两个传统中的许多重要内容，同时又吸收了20世纪后半期国际学术的许多新成就，是以前两个传统为基础的改进和发展，因此更与前两个传统可以互补。

受到国际学术潮流变化的重大影响，因此不论我们主观愿望如何，我们都无法拒绝我国的经济史学正在国际化这一现实。事实上，只有主动地投入国际化，才能进入国际主流学术，从中汲取我们所需要的学术资源。这里我们应当强调：国际经济史学的主流学术本身并非一成不变。一方面，它具有西方渊源与西方背景；但是另一方面，它在长期的发展中也在不断地"科学化"，而真正的科学化意味着要超越西方的局限。由于国际主流学术具有这种两重性，因此正确的态度应当是充分运用其合理部分，同时对其不合理部分加以改进。同时，如余英时所指出的那样，在西方的多元史学传统中，任何新奇的观点都可以觅得容身之地。近年来西方学界涌现了各种新理论方法，其中包括许多有悖于主流的"异义怪论"，不过这些"异义怪论"是否都具有普遍的有效性，尚有待于事实的证明①。因此，我们在大力引进新理论方法的同时，也要对这些理论方法进行深入的分析，取其长而避其短，这样才能既不"趋时"而又不落后于时代之后②。

我国经济史学的传统与国际经济史学主流学术的发展，二者之间并无根本冲突。相反，二者在发展的大方向上是颇为一致的。特别要指出的是，我国经济史学的社会经济史传统，与 20 世纪晚期西方经济史学的最新发展趋势更为相符。在西方，自 20 世纪 60 年代起，经济史学的分化（即计量史学的兴起与社会史的独立），导致了经济史学的衰落。鲁宾斯坦（William D. Rubinstein）指出，经济史常常围绕两种方法打转，即以美国为主导的计量经济史和以英国为中心的强调历史学与社会学方法的经济史。但问题在于，强调社会学方法的经济史家不能使用计量经济学的公式与参数系统，而社会史也不断分化出许多小分支（如城市史、劳工史、女性史等），变得支离破碎③。它们在脱离社会经济史的方向上走得太远，受到许多学者的抨击④。他们呼吁打破学科藩篱，使经济史重新成为全方位的"整体史"的一部分⑤。在此背景下，一种回归社会经济史（或者经济社会史）的倾向出现了。克里吉（Eric Kerridge）总结说：经济史是从通史或总体史中抽取出来的，而农业史、工业史、商业史等又是从经济史中抽取出来的。这种专门化的目标只有一个，那就是集中思考总体史的某一具体方面，以揭示整体的发展。其他诸如政治史、宪政史、宗教史、法律史、药物史、海洋史、军事史、教育史等等，其目标都是这样。但现在各门专业壁垒高筑，互不理会，经济史也沾上了这种毛病。首先，经

① 参见余英时：《关于韦伯、马克思与中国史研究的几点反省》及《中国文化的海外媒介》，均收入《文化评论与中国情怀》，台北：允晨文化实业股份有限公司，1988 年。他并指出："最近海内外中国人文学界似乎有一种过于趋新的风气。有些研究中国文史，尤其是所谓思想史的人，由于受到西方少数'非常异义可怪之论'的激动，大有走向清儒所谓'空腹高心之学'的趋势。"特别是"在古典文字的训练日趋松懈的今天，这一新流派为中文程度不足的人开了一个方便法门。因此有些人可以在他们不甚了解的中国文献上玩弄种种抽象的西方名词，这是中国史研究的一个潜在危机"。虽然"到现在，这一流派在美国绝大多数史学家眼中尚不过是一种'野狐禅'"，但是对青年学生却有严重的消极影响，"有志于史学的青年朋友们在接触了一些似通非通的观念之后，会更加强他们重视西方理论而轻视中国史料的原有倾向。其结合则将引出一种可怕的看法，以为治史只需有论证而不必有证据"。

② 李伯重：《"融入世界"：新世纪我国的中国经济史学的发展趋势》，载吴焯主编：《清华人文社会科学专家谈 21 世纪的中国与世界》，北京：人民出版社，2001 年。

③ 参见前引龙秀清编译：《西方学者眼中的经济－社会史》。

④ 索洛（Robert Solow）批评某些西方经济史学者过分尾随经济学说：当代经济学脱离历史和实际，埋头制造模型；而当代经济史也象经济学那样，"同样讲整合，同样讲回归，同样用时间变量代替思考"，而不是从社会制度、文化习俗和心态上给经济学提供更广阔的视野。因此"经济学没有从经济史那里学到什么，经济史从经济学那里得到的和被经济学损害的一样多"。他呼吁经济史学家可以利用经济学家提供的工具，但不要回敬经济学家"同样的一碗粥"。Robert Solow, "Economic History and Economics", in *Economic History*, Vol. 75, No. 2.

⑤ 熊彼特说：经济史"只是通史的一部分，只是为了说明而把它从其余的部分分离出来"（熊彼特：《经济发展理论》，北京：商务印书馆，1991 年，第 65 页）。卡洛·奇波拉（Carlo Cipolla）指出，"经济史本身就是一种划分，而且是最为任意的划分。其所以这样划分是为了分析和教学上的方便。但生活中并没有这种界限，有的只是历史"（奇波拉主编：《欧洲经济史》第 1 卷，北京：商务印书馆，1988 年，《导言》第 3 页）。庞兹（N. J. G. Pounds）更指出：社会科学的各个学科不是彼此孤立的六角形，而是在内容和方法上有着一定联系和渗透的，作为研究人类社会过去的历史学尤其如此。因此，以历史学家的眼光看待经济史，许多社会和文化因素都应该进入经济史的研究领域，因为在社会生活中，没有纯粹的经济活动，人类行为的因果联系无限延伸，没有尽头（N. J. G. Pounds, "What Economic History Means to Me", in P. Hudson, ed., *Living Economic and Social History*, Economic History Society, Glasgow, 2001）。

济学家渗入经济史学带来了一种非历史的观念(unhistorical cast of mind)。其次,统计学家的侵入也使经济史变得面目可憎。最后,经济史也受到"历史假设"的困扰,"历史假设"不仅违背事实,也违反最基本的常识。要摆脱这些困扰,经济史家与社会史家应该联合起来,开始新的综合。只有整合的历史才能使我们穿越现实,看到那已逝去的我们不熟悉的世界,更重要的是运用这种对那个已逝世界的知识,与当今世界作出对比,从而加深我们对现实的认识,这才是历史学家最伟大、最崇高的目标①。为了克服以上弊端,英国在20世纪60年代新建立的社会科学研究协会(Social Science Research Council)在1966-1967年间就经济史发展方向进行了讨论,决定拓宽经济史的研究领域,将其调整为"经济-社会史"学科,并予以资助。这个学科成立了自己的学会,有自己的研究经费。英国经济史学会创办于1927年的《经济史评论》是西方经济史研究的权威杂志,自1991年起,该杂志增添了副标题"经济社会史杂志",标志着它自20世纪70年代以来从单一经济史杂志向经济社会史杂志转变过程的完成②。到了今天,国际经济史学越来越采取"经济-社会史"的研究取向,这与我国经济史学的社会经济史传统正好相符,因此二者有机地结合是具有深厚的基础的。

那么,中国经济史学未来的发展将会朝着什么样的方向发展呢?

早在1935年4月,在近代中国史学发展方面起过重要作用的《益世报》"史学"双周刊创办时,在发刊词就已明确指出:"我们既不轻视过去旧史家的努力,假如不经过他们的一番披沙拣金的工作,我们的研究便无所凭借",同时"我们也尊重现代一般新史家的理论和方法,他们的著作,在我们看,同样有参考价值";"我们不愿依恋过去枯朽的骸骨,也不肯盲目地穿上流行的各种争奇夸异的新装。我们的目标只是求真"。此言道出了中国经济史学形成时期有眼光的学者对未来的展望。同样,在今天,我们应当既珍视我国已经形成了的经济史学传统,又积极进入国际化的进程,在此基础上,建立一种既有中国特色、又融入国际学术主流的经济史学。当然,这样做是很难的,因为二者之间虽无根本冲突,但是也有明显差异。要化解其中的紧张,还需多方努力。不过,我认为这是21世纪的中国经济史学的发展方向;中国经济史学朝这个方向发展,既是我们的期望,也是历史的必然。

[责任编辑 扬 眉]

《文史哲》2006年度"名篇奖"揭晓

经过历时近半年的筛选和评审,《文史哲》2006年度"名篇奖"于近日揭晓。两篇论文获得该年度"名篇奖",它们分别是葛兆光先生的《道统、系谱与历史——关于中国思想史脉络的来源与确立》(2006年第3期)以及杨春梅先生的《去向堪忧的中国古典学——"走出疑古时代"述评》(2006年第2期)。

葛兆光先生在文章中把古代思想史的叙事脉络梳理为三个不同的"系谱":古代中国的"道统";近代日本"支那哲学史"与现代西方"哲学史"框架下的中国思想清理;20世纪30年代以后逐渐形成的马克思主义哲学史和思想史叙事。作者认为这样的叙事脉络忽略了古代思想世界具体的历史环境、政治刺激和社会生活,并使得中国思想史常常出现后设的有意凸现或者无意删削,且因脉络化而使线索变得单一。因此,新思想史研究应当回到历史场景,而且在思想史与知识史、社会史与政治史之间,不必人为地画地为牢。评审专家给予该文以很高的评价,认为"作者以清醒的反省意识批评了百年来中国思想史与哲学史的简单化的趋向,其研究方法、问题意识都有突出的特点,确能发人之所未发"。

杨春梅先生的文章认为,自1992年李学勤先生提出"走出疑古时代",十多年来,"走出疑古"已经成为一种思潮,对学术界和整个社会产生了广泛而深刻的影响。围绕古书、古史的考释及方法、规范等问题,"疑古"与"走出疑古"已是狭路相逢,短兵相接。实际上,这已经不只是两者之间的纠纷,更是关系到中国学术未来走向的重大问题。评审专家认为文章"气势宏大,视界开阔,论证深入,是近年学术史研究领域一篇很有影响的力作","尤其是文章提出了一个令学界思考的大问题,就是应当如何认识未来中国学术发展的方向,发人深思"。

① 参见龙秀清编译:《西方学者眼中的经济-社会史》。

② 参见徐浩:《英国经济社会史研究:理论与实际》,以及龙秀清编译:《西方学者眼中的经济-社会史》。

文 史 哲
2008 年第 1 期(总第 304 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 1, 2008(Serial No. 304)

盲人摸象与成竹在胸：分科治学下学术的细碎化与整体性

桑 兵

摘 要：近代以来，分科治学，已成体制，纵横两面，相互隔膜。所做学问，或许符合后出外来的学科轨则，却不理解前人的习惯做派。诩为占领制高点的专家之学，渐成割据分封，画地为牢，而占山为王与落草为寇实无二致。至于所谓跨学科，则往往是坐井观天，或踉跄跳跃，以局部求通论，以归纳代贯通，势必以偏概全，看朱成碧。分科治学之下，学人的眼界日趋狭隘，没有成竹在胸，难免盲人摸象，无法庖丁解牛；刻舟求剑、缘木求鱼之事，日益习以为常，甚至天经地义。博而后约，以专致精，由精求通，整体之下探究局部，仍为治学取法乎上的不二法门。如此，才能接续前贤的未竟之业，以免日暮时分盲人骑瞎马行险道，将天边的浮云误认作树林，或以找漏洞、寻破绽、钻空子、对着干为治学的正道坦途。

关键词：分科治学；细碎化；整体性；贯通

近年所治，一般以为所谓学术史，鄙意则宁可名之曰学人的历史。二者之间，分别显然。前者偏重于专门史的画地为牢，后者则力求破除分科治学的畛域，以及种种后出外来的条理系统的成见，将对象作为整体历史的一部分，不仅由学人见学术，也见其作为一般社会成员的活动及联系；前者以今意己意揣度前人言行及相关事物，后者尽可能约束因缘近代教育和知识转型而来、从习以为常变成天经地义的先入为主，努力回到时空特定的历史现场，把握各类乃至各个特定人物的思维行为方式，并以历史演化的态度方式看待前人前事的位置及其相互关系。

研究晚清民国的学人与学术，缘由有三：

其一，了解前人已知，以及如何知，为何如此这般认知，避免以不知为无有，或拾人唾余，或重蹈覆辙，或以凿空捣隙为填补空白，或以横逸斜出为创新超越，以致无知者无畏。沿着前贤开辟的大道正途，接着往下做，以免日暮时分盲人骑瞎马行险道。如此取径，看似迂远艰难，放眼长量，恰是捷径坦途。

治学的大道，是继续前贤的未竟之业，聚沙积薪，继长增高，所谓站在巨人的肩上，自然登高望远。所以，接着做比找漏洞、寻破绽、钻空子、对着干难度更大，也更具挑战性，却是治学的必由之路。历史上能够披沙拣金留下来的人物大都天赋异禀，兼有奇缘，又下苦功，读完书再做学问，功力深湛，体大思精，见高识远，接近理解诚非易事，常人难以望其项背，守成亦难，遑论超越。妄者不察，不能为己之后为人，先因而后创，存心以立异为捷径，一味读前人未见之书，治前人不治之学。看似开天辟地，实则趋易避难，而美其名曰创新进步，为超过前人，岂非贻笑大方。

作者简介：桑兵，中山大学历史系教授(广东广州 510275)。

基金项目：本文为 2005 年教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“近代中国的知识与制度转型”中期成果，近著《晚清民国的学人与学术》的绪论，该书将由中华书局出版。

社会变动的加剧加速，使得学术取径由先因后创转向推陈出新，标新立异成为哗众取宠以致众从的有效手段，学术难免偏离正道常轨。1919年3月，王国维写了《沈乙庵先生七十寿序》，认为清代三百年间学术凡三变，国初之学大，乾嘉之学精，道咸以降之学新，国初、乾嘉之学的开创者为顾炎武、戴震、钱大昕等三人，而"今者时势又剧变矣，学术之必变，盖不待言。世之言学者，辄伥伥无所归，顾莫不推嘉兴沈先生，以为亭林、东原、竹汀者俦也。先生少年，固已尽通国初及乾嘉诸家之说，中年治辽、金、元三史，治四裔地理，又为道咸以降之学，然一秉先正成法，无或逾越。其于人心世道之污隆，政事之利病，必穷其原委，似国初诸老；其视经史为独立之学，而益探其奥窔，拓其区宇，不让乾嘉诸先生。至于综览百家，旁及二氏，一以治经史之法治之，则又为自来学者所未及。……夫学问之品类不同，而其方法则一。国初诸老，用此以治经世之学，乾嘉诸老，用之以治经史之学，先生复广之以治一切诸学。趣博而旨约，识高而议平，其忧世之深，有过于龚、魏，而择术之慎，不后于戴、钱。学者得其片言，具其一体，犹足以名一家，立一说。其所以继承前哲者以此，其所以开创来学者亦以此。使后之学术变而不失其正鹄者，其必由先生之道矣"①。

王国维对沈曾植的学问别有评议，这番话更多的是夫子自道，借以阐述自己的治学理念和取径，希望循此继往开来。不知有心还是巧合，一个月前，胡适的《中国哲学史大纲》上卷刚刚问世，这本书被后来的学人指为开创了近代中国史学革命甚至学术的典范。无论此说是否成立，至少从接受的范围而言，胡著所展示的用西洋系统条理中国材料，比沈曾植提示的治学之道的影响要广泛得多。王国维的有感而发，无力挽狂澜于既倒。后来者很少经由沈曾植所指示的治学之道，尽管王国维断言这是"学术变而不失其正鹄"的必由之路。

如果说沈曾植的淡出学术舞台，很大程度上受到五四新文化运动后世风与学风大幅度转移的影响，不能完全归因于学术本身的变动，无独有偶，治学几乎得到新旧各方一致推重的王国维本人，结局也是大同小异。陈寅恪盖棺论定，认为王国维以地下实物与纸上遗文互相释证，取异族故书与吾国旧籍互相补证，取外来观念与固有材料互相参证，所有论著"其学术性质固有异同，所用方法亦不尽符会，要皆足以转移一时之风气，而示来者以轨则。吾国他日文史考据之学，范围纵广，途径纵多，恐亦无以远出三类之外。此先生之书所以为吾国近代学术界最重要之产物也"②。

在为其他知己友好撰写序跋时，陈寅恪也不断借题发挥，表明其治学理念，指示或力图传承古今中外治学的大道正轨。其《陈垣元西域人华化考序》称：

> 今日吾国治学之士，竞言古史，察其持论，间有类乎清季夸诞经学家之所为者。先生是书之所发明，必可示以准绳，匡其趋向。然则是书之重刊流布，关系吾国学术风气之转移者至大，岂仅局于元代西域人华化一事而已哉？

1939年为刘文典《庄子补正》作序，仍不忘针砭时弊：

> 今日治先秦子史之学，与先生所为大异者，乃以明清放浪之才人，而谈商周邃古之朴学。其所著书，几何不为金圣叹胸中独具之古本，转欲以之留赠后人，焉得不为古人痛哭耶？然则先生此书之刊布，盖将一匡当世之学风，示人以准则，岂仅供治庄子者之所必读而已哉？③

可是，陈寅恪所说的这些轨则、准绳，在相当长的时间内，并非后进普遍遵循取法的办法途径。而王国维、陈垣等人的影响，也远不及胡适等引领时趋之人。或许如钱穆《国史大纲·序》和《新亚学报发刊词》所指摘，为学术而学术的主张，不能领导思想潮流，对社会产生广泛影响。

① 王国维：《王国维遗书》第2册，上海：上海古籍书店出版社，1983年，第26－27页。

② 陈寅恪：《王静安先生遗书序》，陈美延编：《陈寅恪集·金明馆丛稿二编》，北京：生活、读书、新知三联书店，2001年，第247－248页。

③ 均见陈美延编：《陈寅恪集·金明馆丛稿二编》，北京：生活、读书、新知三联书店，2001年，第270、258页。

为此，钱穆有意标举高的，其著述“将勉奉以为诏示将来学者之方向与准绳。自谓差免门户之见，或有途辙可遵”[①]。可是，尽管钱穆努力扩大社会影响，其著作还是被认为程度太深，不适合中学生[②]，与胡适等人著作的影响层面范围不可同日而语。以今日港台学术界的时趋风尚，来者不能不慨叹，已经作古的钱穆遭遇到前贤同辈一样的尴尬。

也许学问之事，本来就是二三荒江野老的志业，无论社会全体还是学界内部，多好随波逐流，升降浮沉，只有少数沉潜者，愿意并且能够与古今中外的智者贤人心灵沟通。“风物长宜放眼量”，王国维、陈寅恪等人所谓转移风气，示来者规则正鹄、准绳途则的断言，若以“江山代有才人出，各领风骚数百年”的时空标准衡量，未必落空失效。而所谓影响，要看对哪些人在哪些方面起了何种程度的作用。所谓典范，也是相对于何人何事而言。从者多寡，何足道哉！传媒时代的受众越广泛，个性越模糊。所以学术只能自由，不宜民主。若是多数取决，无疑越是等而下之者越是易致众从。因为学问之事，要求天赋、勤奋和机缘的凑合，途径方法越高明，理解运用应当越困难。后出的方法，果真能够超越前贤，必然吸纳融合已有的各种良法，学习运用，不仅必须循序渐进，不可躐等，而且能够进到哪一重境界，还要看各人的造化（包括天赋、勤奋、机缘），不可强求。那些截断众流，号称多数人能够跨越式轻易掌握的方法途径，好也有限。一味针对少年后进，欲将金针度与人，无非自我标榜，挟众自重，到头来大都误人子弟，将来者教到不可再教的地步。

治学须温故知新，先因后创，守成有余，继以创新，历时久而艰辛甚，当然不为抱负极高的新锐少年所甘愿忍耐，于是反其道而行之，不肯守拙，惟好取巧。能以不破不立始，以复归本位终，已属幸运。除了一辈子参野狐禅而不自觉者外，近代不少学人经历过年轻时前卫趋新，后来则沉潜守成的转折，高明如刘师培、王国维，甚至章太炎等也不能免俗，以致后来新进少年叩问他们早年所治趋新之学，往往王顾左右，笑而不答。这一变化，若以进步与保守视之，断为倒行逆施，拉车向后，显然不得要领。根柢浅则随风摆，易趋附，大体基本茫然无知，而自诩取法乎上，岂非天方夜谭？一张白纸固然可以画最新最美的图画，但画者绝不能如一张白纸。白手起家的日新月异，不过起始初阶。如此，之于本人的新与之于全体的新，截然不同，若将小儿学语学行许为后来居上，青胜于蓝，同样不伦不类。

其二，由人而知学。历史的中心是人，而人有思维行为两面。据说在海外攻读中国史的博士学位，若选不到适当题目，最后便择一前人未做过的人物下手。实则人物研究看似容易上手，做好却极难。历史人物形形色色，多为各自领域的出类拔萃者，亦即所谓人尖子，尤其是著名史册者，无论帝王将相，圣贤智哲，还是大奸大恶，均有非比寻常之处，要想具有了解之同情，实属难事。加以时空距离遥远，身份差若天渊，研究者大都没有相应的生活阅历经验，不了解习惯做派，不易体察其行为心境。于是人物研究，往往愈治而愈觉得对象高不可攀，遥不可及，以至于不知不觉中以其是非为是非，甚至以其好恶为好恶。所谓高山仰止，非但无法逐渐接近，反而日益疏远。而一味远观仰望，如何能够看得清楚，听得明白？所谓尽信书不如无书，不了解其人其事，论学论人，难免隔靴搔痒。其实，很少有历史人物经得起后人的反复研究。反差过大的原因，无非两种情形：其一，所选对象确系不世出的高人，难以接近；其二，研治者取径有误，南辕北辙。前者屈指可数，却无法抗拒，不妨另选适合自己程度的对象，而不必勉为其难。后者则须转换观念，改变方法，至少要方向正确，才能逐步靠近。

至于学人，尤其是通人异士，天赋、机缘、功夫，均不同凡响，若不能与之心有灵犀一点通，只得依据自己的“远近高低各不同”而“横看成岭侧成峰”，凿空逞臆地瞎猜乱点。近代以来，分科治学，各有专精，直入前贤的文本，无非见

① 钱穆：《新亚学报发刊词》，《新亚学报》第1期，1955年，第8页。

② 来新夏：《我看国学》，《中国文化》第24期（2007年春季号），第169页。

仁见智，难以心领神会，恰到好处。刻舟求剑，缘木求鱼，不但差之毫厘，失之千里，甚至看朱成碧，指鹿为马。

学问或有不受时空影响的至理，此节于思维可以形而上的文化系统或许无碍，而中国文化少有纯粹的抽象，论学讲道，多由具体语境而生。人的思维行为互为关联，研究学人的历史，不宜将学与行截然分别。以学人的历史包括其所治学术为事实，有一大难事，即所及问题多为观念精神层面，看似虚玄，难以捉摸，非将思想还原为事实，以实证虚，不易把握。今人所写学术思想家评传，好将生平与学术思想分离，以为便于架构编排叙述，实则不过方便用后来外在系统，条理解释固有材料，无形中以今人观念揣度解释古人思想。即使治学向来不大严谨的梁启超也说：

> 平心论之，以今语释古籍，俾人易晓，此法太史公引《尚书》已用之，原不足为病；又人性本不甚相远，他人所能发明者，安在吾必不能，触类比量，固亦不失为一良法。虽然，吾侪慎勿忘格林威尔之格言："画我须是我。"吾侪如忠于史者，则断不容以己意丝毫增减古人之妍丑，尤不容以名实不相副之解释，致读者起幻蔽。此在百学皆然。①

不仅如此，学人论学所指称的事实，不过其对于历史的认识，正如后来者描述其学行，难免附加传衍的成分而非其身的影像。即使学有根本，能够执简御繁，还是难免门户家派的偏见。也就是说，所指称的史事、如此这般指称所指史事以及这样的指称加于来者的影响，相关而不相同。或者不察，传授之间，习以为常，每每不能分别，自觉者也难免扑朔迷离，懵懂者更加纠葛混淆。所以材料相对于史事，决不仅仅直接间接、一手二手、主料辅料那样简单。善用者无非恰当而巧妙地把握所指能指的时段、层面和方向。此外，学人撰著之际，心中的言说对象，往往不止一端，这些考虑，必然影响其行文，遣词用字，或曲或隐，反转周折，甚至夸大张扬，均别有深意。仅凭文本，又带主观，则不易仔细分辨，只能以放之四海而皆准的态度对待具体问题具体分析的历史人事，误读错解本意，在所难免。史学为比较的学问，所论人事，都存在于错综复杂的关系之中，所谓理解，即恰如其分，关键在于恰当把握所处的时空位置。此即由俱舍宗解俱舍学之法，亦与当下的语境说近似。具体做法，则须将合本子注扩而大之，不仅比勘文本，而且比较本事，把握头绪，了解同情。

研究历史，若治某人某事即以某人某事的直接材料为范围，难免导致研究某人即偏爱之，甚至以其好恶为准的，结果势必眼界狭隘，孤立无援，不得不以主观己意下判断，所谓"夫圣人之言，必有为而发，若不取事实以证之，则成无的之矢矣。圣言简奥，若不采意旨相同之语以参之，则为不解之谜矣。既广搜群籍，以参证圣言，其言之矛盾疑滞者，若不考订解释，折衷一是，则圣人之言行，终不可明矣"。杨树达用司马光、李焘长编考异法作《论语疏证》，"汇集古籍中事实语言之与《论语》有关者，并间下己意，考订是非，解释疑滞"，因而能为治经者开辟新途径②。以事实证言论，以文本相参证，继以考订解释，可以明圣人之言行。若是全局在胸，古今中外，来龙去脉，渊源流别，如数家珍，进而把握具体，品评人事，自然得心应手，得其所哉。

当然，凡人大都经不起反复研究，高明者察知玄奥，故意不留证据，以免后人琢磨。清季广东大儒朱次琦一脉传人，遂多不留文字，令后人难以下手。而近代学人不留学术著述以外的文字，用意也应在此。如果自以为是，有意保留材料，试图使历史叙述朝着有利于自己的方向演化，永远留在历史的中心位置，或是故布迷局，文过饰非，淆乱视听，将后人引入陷阱，也难逃智者的法眼。值得研究的历史人物大都非同寻常，心思过人，若道行不足，或是稍有不慎，容易误入歧途。一般而言，了解越多，认识越深，则越能接近研究对象，所谓家人眼中无伟人，即以其亲近之故。若是愈治而愈高大，显然与所研

① 梁启超：《先秦政治思想史》，《饮冰室合集·专集》之五十，北京：中华书局，1989年，第13页。

② 陈寅恪：《杨树达〈语论疏证〉序》，陈美延编：《陈寅恪集·金明馆丛稿二编》，北京：生活、读书、新知三联书店，2001年，第262页。

究对象之间差距过大，不能平等交流对话，更无法心灵相通，一味高山仰止，绝无真正认知的可能。两相隔膜，所作论述，如何能够恰如其分？

其三，以学人的活动及其相互关系为历史整体的一部分，而非仅为专门的学术史。近代以来，受西学影响，以及新式学堂教育的制约，分科治学，已成体制。新锐学人以分科治学为科学，其实分科究竟如何发生，为何发生，还有待研究。但要因之一，则为人的智力体力有限，而知识无涯，不得已退而求其次，分门别类，缩短战线，使人力足以负担。可是如此一来，本来浑然一体的学问被肢解为彼此独立的系统，久而久之，不仅各个学科之间相互隔绝，每个学科内部也日益细分化。以史学而论，纵向分段，横向分类，林林总总的所谓专门史，大都不过治史必备的条件，扬之则附庸蔚为大国，抑之则婢作夫人。研究历史，若用分科眼光，势必以后来观念看待前人前事，符合后出外来的学科轨则，却不理解前人的习惯做派。历史本为整体，各部分有机联系，近代学人重写历史，用西洋系统整理国故，还能以断代、专门、国别各史皆为通史之一体，后来则以专攻为独门，将历史割裂支解，历史的无限联系被人为斩断，具体时空被抽离。既然历史人事并非按照后来的分门别类进行发展，以分科分类眼光看待和研究历史，难免有强古人以就我之嫌。而分科治学之下的所谓跨学科，则往往是坐井观天，自我放大，或踉跄跳跃，不守规矩，以局部求通论，以归纳代贯通，势必以偏概全。

研究学人的历史，既可由此一点入手，延伸探察整个历史的各个层面，又能揣摩考察学人对于历史和时势的观察论断。史家亦为社会一分子，既有一般体验，又有独特感受，其思维行为包括学术活动在内，牵连广泛，与整个社会的脉搏跳动息息相关。况且国人治学，旨在经世，近代受西洋观念的影响，虽有为学问而学问的主张，只是为了抵御公私权力的干预，从来没有锢蔽于象牙塔内。史家见识各异，研治史家或学人的历史，固然难免是非正误、高下得失的判断，更重要的却是将各家的见仁见智当作历史的事实，观念也是事实的一部分。智者千虑一失，愚者千虑一得，得失之间，高下有别，但无论得失，都不过历史事实。作为事实，认清征实即为判别。诚然，在梳理脉络，贯通无间的同时，个人主观势必参与其中，只是主观能动的取向，却是最大限度地限制主观随意性，尽可能客观地再现历史事实。

历史既为有机联系的整体，历史的时空联系既然无限延伸，从任何一点切入，都必须探察联系无限延续的人与事，因而进入之前须把握整体，进入之后须有整体观念和眼界，如此才能深入、适当。学问为一整体，分科治学，本是因为人的天赋机缘有限，智力体力不足，不得已而为之的无奈之举。而一旦形成专家之学，遂无通人眼光，无从比较衡量，久而久之，专业成为小众的领地。如果没有贤能引领，难免等而下之，甚至反其道而行之，越是高明，和者益寡。近代以来，学问由学校传衍，以媒体传播，遂益发不可收拾。

与人类历史的整体性相应，史学无疑应是综合的学问，通史历来是学人追求的至高境界。即使晚近流行分科治学，有识之士的最终目的仍在求通，分乃不得已的无可奈何或是走向通的必由之路。或以为近代欧洲学问着重分析，固然，但就史学而论，仍以整体为高明。布罗代尔时代的年鉴学派，整体史的格局凸显。尔后布罗代尔时代五花八门的新史学，一定程度上已经成为整体史被支解的遁词。

尽管通史为史家的理想追求，但要达到通的境界，必须跨越博通与专精之间平衡协调的难关。融会贯通，提纲挈领，条贯各个时段层面的史事没有窒碍，而不以主观裁剪史实，强史料以就我。时贤批评中国历史文化研究有归纳无贯通，可以两点为例，其一，以欧洲中心所见世界通则为据，条理中国史事；其二，以局部研究所得通论，扩及其他部分乃至整体。无论哪一种情形，材料的有限性（不完整和真伪的部位程度）都难以体察把握，勾连贯穿。

以贯通为至高境界，接下来的问题自然是如何贯通。此节本来不易求证，更难求全，至少有三点值得注意：

1. 由博返约。今日通行的教育体制，教人先读教科书，然后进入专题研究，基本没有学习教科书或讲义以外的真正读书。由这样的方式

培养出来的学人，往往好以自己的成功经验，传授弟子，鼓励其择一前人未着手的领域，长期钻研，名曰占领制高点。可是因为没有整体观念，不能衡量其高低当否，难免误以洼地为高坡。退一步讲，开垦一座荒山，固然有其价值，但是否就是占领制高点，也大有可议。萧公权谈及胡适的大胆假设、小心求证，就主张在假设之前应有一放眼读书的阶段，否则容易将天边的浮云误认作树林。在占山为王的取向下，对人所共知的书都不看，一味找前人不见的新材料。殊不知不熟悉旧材料，则不可能恰当利用新材料。凡此种种，都表明博而后约不能逾越。如果省略，后遗症越久则越重。

2. 由专致精，由精求通。博而不精则泛，达不到通的境界。而要精深，专或为必由之路，所以钱穆说非碎无以立通。但要由专而精，不是由专而偏，须有前提条件，其一，以专门为整体的部分，或以专题为通史的一体，能够将具体的专门研究置于整体中的适当位置，并给予恰当的理解把握。其二，不能局限于一隅，若始终以专家自命，畛域自囿，绝无由碎立通的可能，须在众多关键的部分深入，然后才有由精求通的机会。其三，注意各个专题之间的事实联系，求其时空演化进程与形态。

由于分科要由专题而专门而兼通，缓不济急，难以应付社会的迫切需求，于是又有集众的主张，欲以分工合作的办法，弥补个人能力有限的不足，加速求通的进程。而所谓通，不仅在于求形式上时空纵横的完整，更重要的是把握能够贯通所有时段层面治乱兴衰大事要人的纲领脉络，集众的研究如果没有立意高远的取径，以抄撮为著述之外，同样不能克服分门别类的局限，甚至会产生集体偏见或误解。

此外，还要谨守一些戒律。由局部所得，若仅以为个别则无妨，欲为通论，则相当危险。历史更多体现个别性，见异大于求同，历史的规律即普遍联系，当于事实联系及其时空演化中寻求，而非由近似性来比较没有事实联系依据的异同，进而以为通则。可惜史家每每好将局部经验放大为整体准则。即使态度谨严的验证，也难免先入为主的成见，以偏概全。从局部看整体很容易或很难避免将局部放大为整体，或以局部的成见观照整体。若以专门为整体的部分，则不要占山为王，以免落草为寇。分门别类适宜专题研究，而不能化解兼通的难题，而且分科治学之下，学人的眼界日趋狭隘，没有成竹在胸，难免盲人摸象，无法庖丁解牛。尤其是晚近史料繁多，超出人力所及，近代史虽然已是断代，还是不得不进一步细分化，时间上分段，空间上分类，形同断代中的断代，专史中的专门。纵横两面，逐渐相互隔膜，所谓占领制高点的专家之学，渐成割据分封，而占山为王与落草为寇并无二致。

3. 切勿横通。章学诚《文史通义·横通》称：

> 通人之名，不可以概拟也，有专门之精，有兼览之博。各有其不可易，易则不能为良；各有其不相谋，谋则不能为益。然通之为名，盖取譬于道路，四冲八达，无不可至，谓之通也。亦取其心之所识，虽有高下、偏全、大小、广狭之不同，而皆可以达于大道，故曰通也。然亦有不可四冲八达，不可达于大道，而亦不得不谓之通，是谓横通。横通之与通人，同而异，近而远，合而离。……
>
> 横通之人可少乎？不可少也。用其所通之横，以佐君子之纵也。君子亦不没其所资之横也。则如徐生之礼容，制氏之铿锵，为补于礼乐，岂少也哉？无如彼不自知其横也，君子亦不察识其横也，是礼有玉帛，而织妇琢工，可参高堂之座，乐有钟鼓，而熔金制革，可议河间之记也。故君子不可以不知流别，而横通不可以强附清流，斯无恶矣。……
>
> 横通之人，无不好名。好名者，陋于知意者也。其所依附，必非第一流也。有如师旷之聪，辨别通于鬼神，斯恶之矣。故君子之交于横通也，不尽其欢，不竭其忠，为有试之誉，留不尽之辞，则亦足以相处矣。

章学诚举例说明：

> 老贾善于贩书，旧家富于藏书，好事勇于刻书，皆博雅名流所与把臂入林者也。礼失求野，其闻见亦颇有可以补博雅名流所不及者，固君子之所必访也。然其人不

> 过琴工碑匠，艺业之得接于文雅者耳。所接名流既多，习闻清言名论，而胸无智珠，则道听途说，根底之浅陋，亦不难窥。周学士长发，以此辈人谓之横通，其言奇而确也。故君子取其所长，而略其所短，譬琴工碑匠之足以资用而已矣。无如学者陋于闻见，接横通之议论，已如疾雷之破山，遂使鱼目混珠，清流无别。而其人亦遂罔然自命，不自知其通之出于横也。江湖挥麈，别开琴工碑匠家风，君子所宜慎流别也。

所谓学无根柢条贯，道听途说，游谈无根，而以为见仁见智，乱刀切瓜，横七竖八，总及核心关键。殊不知漫无头绪，胸无成竹，一味误打误撞，瞎猫捕鼠。而横通之论，乍听石破天惊，醍醐灌顶，易致众从，后学者尤其应当警惕。顾颉刚本来对自己幼年读书多相当自信，20岁时看到章学诚的《文史通义·横通》，觉得自己的学问正是横通之流，不觉得汗流浃背，从此才想好好读书。不久在陈汉章的影响下，又欲由目录进窥学问，愿为根本之学，以执简御繁①。

近代以来，为学不仅须贯通古今，还要沟通中外，于是又有新的“横通”。周予同认为：“中国史学体裁上所谓‘通史’，在现在含有两种意义：一种是中国固有的‘通史’，即与‘断代史’相对的‘通贯古今’的‘通史’，起源于《史记》；……另一种是中国与西方文化接触后而输入的‘通史’，即与‘专史’相对的‘通贯政治、经济、学术、宗教等等’的‘通史’，将中国史分为若干期而再用分章分节的体裁写作。”②其实，中国固有的通史，须“明天人之故，通古今之变，成一家之言”，包罗万有，本不分科，也涵盖了后一种的通。通要兼顾纵横两面，即钱穆所说“融贯空间诸相，通透时间诸相而综合一视之”③，对于学人的见识功力，无疑是极大的考验。以此为准，章学诚本人恐怕也难免横通之讥。

金毓黻早年以为凡学问无非纵横二者交相为用，不同意梁启超以纵断废横断的主张，并对章学诚讥横通不以为然，觉得横通实不可废，“唯一志于横而无纵以贯之，乃不免取讥于君子耳”④。这样的纵横观与章学诚所指摘的情形不大一致。这时金毓黻还着重于反对博而泛，赞成专精路线，与后来的观念大不同。治学首在明道，即渊源流变的脉络，能够横断者，每一专门的纵贯也要了如指掌，才不致于道听途说，横逸斜出。

反观今日治史，有一相当普遍、且日趋强烈的偏向，即不愿受历史人事具体时空关联的约束，每每欲图解脱事实联系，为后来的观念驰骋腾出足够的空间。此种现状，积累而成。梁启超提出中国无史论，甚至史料也难求，傅斯年主张不读书只找材料，认为材料越生越好，不含前人主观。两人所说，别有所指，可是流弊之一，便是导致将无主观误认为无意思，理解本意变成以后来观念解释材料，加上社会科学的泛化，更进而视为天经地义。积衍成习，这样的取径做法，与学人自身的知识来源及结构相当契合，似乎便于驾驭，因而很容易被普遍接受。可是也极易流于望文生义、隔义附会和横通之论。

[责任编辑　王大建　范学辉]

① 参见顾颉刚：《古史辨》第1册《自序》，上海：上海古籍出版社，1982年，第92页。

② 周予同：《五十年来中国之新史学》，朱维铮编：《周予同经学史论著选集（增订本）》，上海：上海人民出版社，1996年，第535页。

③ 钱穆：《中国今日所需之新史学与新史学家》，《思想与时代》第18期，1943年1月。

④ 金毓黻著，《金毓黻文集》编辑整理组校点：《静晤室日记》，沈阳：辽沈书社，1993年，第1471页。

文 史 哲
2008 年第 1 期(总第 304 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 1, 2008(Serial No. 304)

从中西哲学比较到中观哲学

胡 伟 希

摘 要:将中国哲学置于中西哲学比较的视野下加以观照,可以发现:中国哲学属于中观思维,其特征有五:1. 分别"两边",2. 执两用中,3. 否定辩证法,4. 讲究经权,5. 强调"时中"。对于中国哲学而言,中观不仅是认识论与方法论,而且是存在论与人生的在世方式,它要解决的是"有"与"无"这两个世界的对立与紧张关系;而这个问题的最终解决,一依于中观的修行而定。故中国的中观哲学其实是认识论、方法论、存在论与修行论的合一。

关键词:中西哲学比较;中观;思维方式;在世方式

一、中西比较视野下的中国哲学:特点与问题

中西哲学比较是一个饶有兴味的话题。这种比较要能够进行,其前提的预设有二:首先,承认中国也有"哲学"。哲学是外来语,在中国传统学术中本来没有这个词。因此,用"哲学"(philosophy)一词来指称中国传统学问中的某些内容,首先以承认中国有哲学为前提条件。其次,中国哲学不同于西方哲学。虽然中国传统学问中有哲学,但中国哲学不同于西方哲学。目前学术界大多数人认为:哲学是共相,而不同民族与文化传统中的哲学,包括西方哲学与中国哲学,皆属于哲学共相中的殊相。也有人用维特根斯坦关于哲学的"家族相似"之喻来说明:中国哲学与西方哲学都是哲学这个"家族"中的"成员"。无论共相殊相说也好,"家族相似"说也好,这都说明中国哲学是指不同于西方哲学的另一种哲学形态或哲学类型。

正是在承认中西方各有其不同的哲学传统的基础上,百年来,关于中西哲学比较的研究与讨论不息于耳。目前,学术界对中西哲学之不同多持如下看法:

其一,中西哲学的问题意识不同。这方面,牟宗三的说法颇具有代表性。他认为:西方哲学关心的重点在"自然";中国哲学关心的是"生命"。他还提出:这里所说的生命,是指道德实践中的生命,而非自然生命或情欲生命。另外,说中国哲学关心的是生命,并不是说中国哲学对自然没有看法,不了解自然,而是说在中国哲学眼里,自然界与天地万物也是有道德意义的价值生命。所谓西方哲学关心的重点在自然,不是说它不关心人的生命,而是说,即使它谈论人的生命,也是将其视为与其他生物体一样的自然生命,而非人的道德生命[①]。这里姑不论牟宗三用生命与自然的对立来涵盖中西方哲学的差异是否全面,但他的这种中西哲学之分判,着眼于一种问题意识,殆无疑义[②]。

作者简介:胡伟希,清华大学哲学系教授(北京 100871)。

① 参见牟宗三:《中西哲学之会通十四讲》,上海:上海古籍出版社,1997 年,第 10 - 11 页;牟宗三:《中国哲学的特质》,上海:上海古籍出版社,1997 年,第 11 页;牟宗三:《中国哲学十九讲》,上海:上海古籍出版社,1997 年,第 39 页。

② 分析下去,可以看到,哲学的"问题意识"其实由"观"引起。将世界区分为自然与生命,这本身就是一种"观"的立场与观点,本文将作申论。这里只是举牟宗三为例,说明他对中西哲学的比较是着眼于一种问题意识。

其次，中西哲学的思维方式不同。如张世英主张：西方哲学强调主客二分，中国哲学则主张天人合一。这里的“天人合一”是指与主客二分相对立的一种思维方式。他解释主客二分的思维方式说：客体是现成的、外在的被认识者，主体是现成的、内在的认识，两者彼此外在，此即主客二分关系。而“天人合一”中的“天”指世界、自然、万物。在这种“天人合一”关系中，世界万物与人之与它们打交道不可分，世界只是人活动于其中的世界。这种关系类似于海德格尔所说的“此在和世界”的关系[①]。这里姑且抛开张世英用“天人合一”与“主客二分”来概括中西哲学思维方式之异是否准确不论，但他对中西哲学的认识，却是从思维方式这一点入手的。

再次，中西哲学的言说方式不同。关于中西哲学言说方式不同的讨论由来已久。开始，人们自觉不自觉地以西方哲学的概念为标准，认为中国哲学概念模糊、不讲逻辑，等等。后来的研究进一步发现：中国哲学之所以不讲究形式逻辑，是因为它所使用的语言不同于西方哲学的概念语言。由此，对于中西哲学运用的语言及其不同特征，愈来愈引起学界的注意。目前有人提出：中国哲学所使用的是意象语言，意象语言的特点是“象思维”，等等[②]。由于“语言是存在之家”，人们总要通过语言来进行哲学思考以及把握形而上学，也许，对于中西方哲学的语言观的讨论，将会愈来愈成为中西哲学研究的一个热点。

应该说，以上从问题意识、思维方式以及言说方式这三个方面展开的对中西哲学的比较，都是从某一特定角度对中西哲学的特点的透视，它们都不失为有效的或可取的中西哲学比较的思路与方法。然而，虽然这当中对某些问题的研究颇为深入，但总体而言，将中西哲学比较分别从这三个方面（甚至有其他更多的方面）来透视，毕竟还有将问题简单化之嫌。就是说，中国哲学的某些特点虽然可以通过这种中西哲学比较得以凸显，但是，为什么中国哲学会呈现为这些特点而不是其他特点，问题的本身还有待于证成。

考虑到上述种种研究方法之不足，目前，愈来愈多的人开始集中于对于中国哲学自身问题的探讨。就是说，中国哲学从问题意识、思考方式乃至于语言风格等等方面都与西方哲学相差甚大，因此，与其说是去从这些方面去进行一般性的中西哲学比较，不如说从某些具体问题入手进行研究，看看中国哲学到底具有何种特性。这种研究思路的特点是：它不预先确立对于中西哲学之不同的某种前见或成见，而强调对中国哲学问题本身的分析；另外，它并不试图窥中国哲学特质之全豹，而只想就某些个别性的问题获取具体的结论。近些年来，这种中国哲学的研究集中在如下问题的探讨：1. 中国哲学有无形而上学？假如有，其形而上学的特点何在？2. 中国哲学诠释学研究的是哪些问题？它有哪些特点与形态？3. 儒家思想是否一种“宗教”？假如说是，儒家思想的宗教性有何特点？4. 如何理解中国哲学中的“天人合一”思想？5. 儒家“内圣外王”思想的含义及其现代转化。如此等等。看得出，这些关于中国哲学的研究，是从中国哲学自身抽离出某些具体的问题加以分析与研究，强调的是中国哲学自身问题的特殊性。这种研究方法不像一般的中西哲学比较那样流于空泛，而有利于对中国哲学自身问题的深入探讨。然而，这并不意味着它就彻底抛开了中西哲学比较这一基本思路与框架。应该说，无论就中国哲学本身任何哲学问题的讨论与研究，都无法从根本上脱离中西哲学比较这一视野，问题在于：是将中西哲学比较置于言说的表层，作为一个明言的话题，还是将中西哲学比较作为一种隐含的因素，在中西哲学比较的背景下去挖掘中国哲学自身的问题或者把握中国哲学的特殊性质？

① 张世英：《天人之际——中西哲学的困惑与选择》，北京：人民出版社，1995年，第3－5页。

② 参见王树人：《回归原创之思：“象思维”视野下的中国智慧》，南京：江苏人民出版社，2005年；胡伟希：《从言道方式看中国哲学的未来走向》，《学术月刊》2006年第3期。

二、中国哲学与中观思维

应当看到，立足于中西哲学的比较研究与关注中国哲学自身问题的研究，毕竟代表两种不同的研究方向与研究思路，它们各自也有自己不同的问题意识与研究策略。就前者而言，它虽然关注的是中国哲学的特点，但却是以对比或比照式的方法来对中西哲学的异同加以辨析。而在后者的研究中，中西哲学比较只是"衬托"，它关注的问题是：中国哲学本身是什么？这两种研究各有其优点，却也各有其不可避免的缺点。前者的好处是能从中西哲学比较的宏观视野下对中国哲学的特征进行鸟瞰，但往往失之于"粗"，难以深入具体问题的探究，是一种"见林不见木"的研究方法；后者能够纵向深入，围绕中国哲学的某个或某些问题进行具体解剖，但容易流于细节，见其枝叶而不识其大体，是一种"见木不见林"的做法。那么，有没有一种能够兼顾中西哲学比较之大体，同时又能剖析中国哲学中某种具体问题的研究方式或策略呢？有的。本文试图剔发出来的"中观"哲学，就属于这样一种研究类型。本文认为：中国哲学是一种中观哲学。用"中观"一语来对中国哲学的根本特质作深度把握，既源自于对中国哲学具体文本与历史演变的研究，同时也立足于中西哲学比较的视野。这两种维度缺一不可。就是说，仅仅对中国哲学的历史文献作清理，并非一定得出中国哲学是中观哲学这一看法；对中国哲学是中观哲学的这一特征的把握，离不开中西哲学比较这一视野。反之，仅仅是中西哲学比较，也无法获取中国哲学就是中观哲学的这一结论，它还必须返回到中国哲学的具体文本与历史境遇，用大量的历史资料来加以验证与说明。这样看来，所谓中国哲学是中观哲学这一结论，应是中西哲学比较与对中国哲学自身文本的分析研究之合。

然而，说中观哲学来自于中西哲学比较与中国哲学文本的分析，其确切涵义究竟如何？

首先，说中国哲学是中观哲学，是与西方哲学相比较而言。这里所谓中国哲学是中观哲学，也可以理解为中国哲学是一种中观思维。这种中观思维是与西方哲学的二分法思维相比较而言。所谓二分法思维不仅是指主客二分，而且首先是强调形上世界与形下世界二分。自古希腊以来，西方哲学的主流一直是采用这种二分法思维的，尽管这不排除它也有非二分思维的方法或方面，然而这种非二分法思维始终不在西方哲学中占据主流地位。反之，中国哲学则以中观思维为基本特征，虽然这也不排除在局部问题上，或者在历史上有某些个别哲学家甚至哲学流派也会采用二分法的思维方式，但这种二分法方式在中国哲学中并不占主流位置。

其次，说中国哲学是中观思维，还来源于对于中国哲学基本问题的重新认识。在中国哲学中，"中"是一个使用频率极高的字，其内容含义不仅丰富，而且极其重要。中国古典哲学中有许多重要的范畴、概念；假如仔细分析一下，它们都与"中"有密切联系。比如说"道"，这是中国哲学，包括儒、道、佛都共同使用的概念，也可以说它是中国哲学中最核心与上位的范畴。但无论儒家、道家与中国佛教中的"道"，却首先是一个"中道"的观念。所谓中道，是说道是超越性与日常性的统一、出世与入世的统一，等等。"天人合一"也是中国哲学的基本观念。它谈论的是天道与人道如何相合的问题，而"天人合一"之所以成立，从思维方式看，就是一种"中"的思维模式。至于儒家强调的"内圣外王"之道，也只能着眼于中的思维方式才能得以理解。总而言之，"中"应当是较之"道"来说更能代表中国哲学基本精神的根本观念。既然中国哲学的基本精神可以用"中"这个名词来代表，那么，它的确切含义到底指什么？"中"这个词很早就在中国古文字中出现。在甲骨文与金文中，它写作"  "，表示一根旗杆的中央位置，其意思有两个：其一，中部是旗杆的要害处，只有加固了中部，旗杆才不至于会被大风折断。其二，不让旗杆折断，是为了让很远的人都能看到旗杆上两边系着的旗带的飘扬[①]。结

① 《说文解字》说："中，内也，从口，上下通。"《汉字源流字典》说："中，本义为氏族社会的徽帜。古代有大事，先在旷地立中，群众望见则从四方会聚于中。"将此两说结合起来，可知"中"字古义。参见谷衍奎编：《汉字源流字典》，北京：华夏出版社，2003年，第59页。

合这两者，可见“中”是把握住一个适当的“中”点，才能立于不败之地的意思。甲骨文与金文中关于“中”的这种原始义，后来转变成一个哲学名词——“执两用中”。要“执两”，必须“用中”；而“用中”的目的是为了“执中”。故“执两”就是“用中”；“用中”也意味着“执两”。“执两”与“用中”构成问题的一体两面，假如用后来中国哲学的话来说，也可以认为：“用中”是体，“执两”是用。执两是用中的表现，而用中也必须通过执两来实现。

这种执两用中的观念，很早就成为中国哲学思考问题的基本方法，并且贯穿于中国哲学的始终。例如，孔子对于仁与礼关系的认识，孟子关于仁与义的讨论，庄子关于游于“方内”与游于“方外”的看法，大乘佛教关于俗谛与圣谛关系的见解，以及宋明理学对于心性问题的探讨等等，都无不贯彻着中观思维。不仅如此，在中国哲学中，很早就开始了对中观思维的理性反思与自觉运用。例如，《尚书·洪范》中提出“建用皇极”的观念，标志着在远古时期“中”已作为社会管理与人事谋划方面的重要方法论原则①。至于《周易》，更是古人运用中观思维的范例，其中乾、坤二卦被当为中观思维之对立两极的符号形式。《易传》还对《周易》的这种中观思维与方法论作了很好的解说，提出了中观哲学的易道原理，称之为“一阴一阳之谓道”。至于《中庸》，更是对中观进行方法论系统考察的儒家经典文本，其中提出了“极高明”与“道中庸”相统一的方法论原理。

先秦时期，除出现了专门讨论中观思维的经典文本——《中庸》与《易传》之外，在中观问题上还出现了不同学派。其中，儒家强调将中观思维运用于社会治理与人间伦理。对于孔子来说，中观成为人与人之间相处之道与最高的社会生活原理。他说：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”(《论语·雍也》)这说明中庸是一种至高的道德境界，一般人不容易达到。孟子从方法论的角度具体讨论了中观的应用问题，提出“执中无权，犹执一也”(《孟子·尽心上》)。道家，如老子也提出“多闻数穷，不若守中”(《老子·第五章》)。他还从中观思维出发，提出“道”是“有”与“无”的统一，建构起其以“道”为中心的形而上学。在庄子眼里，中观是一种人生哲学与生活方式，其要义是超越“两边”，以得“环中”：“彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。”((《庄子·齐物论》)到了魏晋时期，对中观思维的讨论开始思辨化，玄学家们提出了一系列相对的哲学范畴，如体与用、本与末、母与子，等等，来对中观观念进行细密辨析。然而，在义理层次上，对中观的分析最为深入的要数佛教，它用“缘起性空”来解释有与无这两个世界；《大乘起信论》还提出“一心开二门”：“一者心真如门，二者心生灭门；二门皆各总摄一切法。”可以说，中国大乘佛学的所有重要观念，几乎都围绕空、有的关系而展开。同样，中观思维也是宋明理学讨论的重要话题，这一问题主要围绕“一两之辨”来展开。其中，张载主张“一物两体”②，朱熹强调“两”，认为：“凡天下之事，一不能化，惟两而后能化。”③而王夫之则试图对“一”与“两”的关系进行辩证综合，认为“天下之变万，而要归于两端。两端生于一致”④。“一之体立，故两之用行”⑤。到了明末清初，方之智作《东西均》一书，对儒、道、佛的中观思想加以综合贯通，提出“公因说”，认为：“举一明三，即是两端用中，一以贯之。”

三、中国中观哲学的特征与形态

从以上看来，中国哲学有着悠长的中观思维传统，对于中观思维的理论阐发也相当深入。那么，中国的中观思维有何特点呢？

① 《尚书·洪范》说的是治理国家政事的大道有九，称九畴。其中云：“次五曰建用皇极。”《传》曰：“皇，大。极，中心。凡立事当用大中之道。”

② 张载：《张载集》，北京：中华书局，1978年，第233页。

③ 黎靖德编：《朱子语类》七，北京：中华书局，1986年，第2512页。

④ 王夫之：《老子衍·庄子通》，北京：中华书局，1962年，第6页。

⑤ 王夫之：《张子正蒙注》，北京：中华书局，1956年，第18页。

首先，分别“两边”。前面说到，西方哲学是二分法思维，而中国哲学是中观思维。其实，中国哲学的这种中观思维也是以承认二分为前提的。不同之处在于：对于西方主流哲学的二分法而言，世界有二而无一（如本体与现象的二分：本体是本体，现象界是现象界，彼此难以过渡），中国哲学的中观思维则是强调“一分而为二”，所谓“分而为二以象两”（《易传·系辞下》）。因此，与西方哲学将世界“划界”之后，分别处理二分的世界不同，中国的中观思维以讨论两与一的关系作为重点。应该说，西方哲学中也有讲两与一的关系的哲学家，著名者如黑格尔，但他是从二分法走向“辩证法”。所谓“辩证法”是讲“正、反、合”，通过否定的否定来达到新的统一，并最终消除正与反的对立；而中国哲学的中观思维则是从“中”的观点来把握两与一的关系。是要透过两边来看中。或者说，在中观思维看来，“两边”正是中的呈现方式，不能合并与消灭。正如邵雍《观物外篇》所说：“本一气也，生则为阳，消则为阴，故二者一而已矣。”此外，黑格尔的辩证法与逻辑结合在一起，是客观辩证法与主观辩证法的统一；而中国哲学的中观主要讲形上世界与形下世界的关系问题，属于“康德问题”。中国的中观哲学即便有讲形而下世界的，也是将它置于形而上与形而下这两个世界的关系中来考察的，是为了说明如何以具体的经验世界来呈现形而上的世界的问题。故中国的中观哲学与黑格尔的辩证法在问题意识上亦不同。

其次，执两用中。中观思维不仅分别两边，而且强调“执两用中”。所谓执两用中，一方面是说中依赖于两而存在；假如没有两，则无所谓中；另一方面，更为重要的，是说用中必体现为“执其两端”。这也就是说，执两是用中的一种表现方式，而不是说可以有脱离“两”之外的另一个“中”。故孟子反对“执中”，说：“执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也。”（《孟子·尽心上》）中观思维的这种执两用中，也就是道家所说的“两行”：“是以圣人和之以是非，而休乎天钧，此谓之两行。”（《庄子·齐物论》）冯友兰氏解释这“两行”的意思说：“不废相对而得绝对，此亦是‘两行’。”[①]这种执两用中的关系，宋明理学家称之为“一两”关系，所谓“两不立则一不可见，一不可见则两之用息”[②]。方以智在《东西均·三征》中亦说：“一不可量，量则有二，曰有曰无，两端是也……尽天地古今皆二也。”以上所说的皆是这种“用中”必体现为“执两”的关系。在中国的中观哲学看来，这种“执两用中”还有其本体论的根据，此即“一阴一阳之谓道”与“独亦有对”。朱熹解释说：“虽说‘无独必有对’，然独中又自有对。”[③]“凡天下之事，一不能化，惟两而后能化。且如一阴一阳，始能化生万物。虽是两个，要之亦是推行乎此一尔。”[④]

再次，否定。中观的用中虽然是执两，然而，却反对将两绝对化，而两的否定形式是一。但它不只是否定两，而对于一也否定之。换言之，在中观哲学看来，没有绝对的两，也无绝对的一。世界即是两，但又不是两；世界即是一，但又非一。这样看来，中观思维看待世界的方式，其实是立足于一种“否定辩证法”：它刚刚肯定世界是两，却又看到了两的反面而对两否定之；它刚刚肯定世界是一，却又看到一的反面而对一否定之。总之，不断地肯定，否定，肯定，否定，……这就是中观的辩证思维。这种不断否定的辩证思维，也可以看作是思维的一种“动静”关系。即对于中观思维来说，“静”的思维结果是暂时的，而“动”的思维过程却是绝对的。而中观思维正是在这种动静不断转换的过程中实现的：“太极理也，动静气也。气行则理亦行，二者常相依而未尝相离也。……盖一动一静，而太极之妙未尝不在焉，此所谓‘所乘之机’。”[⑤]这里的“太极”之理实即中观之理。

此外，经权。中观虽然对世界是不断地肯定而又复否定，但这暂时地肯定此也即是暂时地否定彼，而暂时地否定此也即暂时地肯定彼。那么，在何时或何种场合下暂时肯定此或彼，在何时或何种

① 冯友兰：《贞元六书》（下），上海：华东师范大学出版社，1996年，第759页。
② 张载：《张载集》，第233页。
③ 黎靖德编：《朱子语类》六，第2435页。
④ 黎靖德编：《朱子语类》七，第2512页。
⑤ 黎靖德编：《朱子语类》六，第2376页。

场合下又暂时否定此或彼？在中观看来，这是一个随机或权变的问题。因此，经权问题成为中国中观哲学讨论的重点。孔子早就说过："可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权。"(《论语·子罕》)这说明权对于立道的重要性，并且在具体践道的过程中处于最高层次。孟子也非常注意经权问题的辨析，并对在具体场合下如何运用"权"多有所讨论。汉代的今文学派认为权比经重要，以"反经合道"为权；宋明理学中的程颐则一反汉儒说法，认为"权只是经"。朱熹则试图对汉儒与程颐的说法予以综合，说："经，是常行道理。权，则是那常理行不得处，不得已而有所通变底道理。""所谓权者，於精微曲折处曲尽其宜，以济经之所不及耳。所以说'中之为贵者权'，权者即是经之要妙处也。"这说明：在中国哲学史上，关于经权的讨论，曾经一度在经与权之间有孰重孰轻的争论，但在朱熹看来，问题的解决仍然须返回于"道"："经者，道之常也；权者，道之变也。道是个统体，贯乎经与权。"①

最后，时中。权是执两用中的具体运用，这说明中观不是一种教条，它不认可一种绝对的原则或不变的世界观，而必须在实践当中体现为权变。然而，无论如何权变，毕竟它受经的制约；假如脱离了经，则它也不再是权。因此，经权实质上相反相承，彼此成就对方。这种经与权的相依关系在现实时空中的表现，可以名之为"时中"，也即"中"必须在现实中呈现，离开了现实的表现则无谓"中"。这有如海德格尔所说的"存在通过存在者表现自身"。这样看来，中观思维的"中"，其实是强调要把握好具体时空中的"中"。这也就是中国哲学所说的"时中"的意思。孟子称孔子为圣人当中之最高者，即认为只有孔子才把握了时中。因此，将"时"与"中"联系起来也成为中国中观哲学的一个特点。故在《中庸》，"中庸"与"时中"其实是一回事："君子之中庸也，君子而时中。"朱熹解释这种"时中"之意说："君子之所以为中庸者，以其有君子之德，而又能随时以处中也。……盖中无定体，随时而在，是乃平常之理也。"②

总括以上中观哲学的几个特征，可用图示来表达之。这些图示可称之为中观五式：

A. 合式：所谓合，指形下世界与形上世界(有与无)合而为中。《易传》云："一阴一阳之谓道。"按照合式，它说的是"一阴一阳合而为道"之意。老子所说的"万物负阴而抱阳，冲气以为和"(《老子·第四十二章》)，也含有这个意思。

B. 别式：这是指形下世界与形上世界分别为中。《易传》的"一阴一阳之谓道"，按照别式的解释，也即"阴为道，阳亦为道"之意。老子所说的"知其雄，守其雌，为天下谿(溪)"与"知其白，守其辱，为天下谷"也有这个意思。

C. 非式：这是指中既非有，亦非无。此即《易传》所谓"神无方而易无体"(《易传·系辞上》)之意。老子所说的"道常无名，朴"(《老子·第三十二章》)，以及庄子说的"泰初有无，无有无名"(《庄子·天地》)，也是这个意思。

D. 即式：指中有时候呈现为有，有时又呈现为无。这说法与别式有点相似，两者的区别是：即式是动态的描述，强调中不表现为有，即表现为无；而别式则是静态的说明，指中可以表现为中，也可以表现为无。故即式实际上是"时中"的概念。《易传》中所谓"阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之道"(《易传·系辞上》)，说的就是这个道理。

E. 总式：指中是即有非有、即无非无。这也是动态的表述，指当中表现为有的时候，它立即否定此有；当中表现为无的时候，它也立即否定此无。这是强调中是一种不断肯定、否定、肯定、否定……的过程。此即《易传》说的"阴阳不测之谓神"以及"生生之谓易"(《易传·系辞上》)之意。老子所谓"反之道之动"(《老子·第四十章》)，也是这个意思。

然而，在中国哲学中，对这种中观思维的最经典表述还是"太极"这个符号。太极图由黑、白两色

① 黎靖德编：《朱子语类》三，第990、992、989页。

② 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第19页。

鱼形图案组成，其中白色图案代表有（现象界），黑色图案代表无（形上世界）；这是说明太极（宇宙之本体）固然由形上世界与形下世界组成，但其中形上世界与形下世界也可以分别是道；同时，在太极图中，白色图案中有黑，黑色图案中有白，这说明对于中观哲学来说，有与无是相互包含的关系，而非彼此截然对立；此外，黑白图案都是弧形，这表示有与无是可以相互转化的，即：有可以转化为无，无也可以转化为有。换一种说法，即：有可以是无，无也可以是有。而中观的这种种涵义，都可以用"一阴一阳之谓道"来总的概括之。

四、中观哲学是一种世界观与人的在世方式

对于中国哲学而言，中观不仅是思维方式，而且是存在论与人的在世方式。

中国哲学认为，世界的终极实在是道。道并非如西方哲学所理解的那样是隐藏在现象界背后的不变实体，而总是呈现为世界中的万事万物；反过来说，宇宙万事万物，亦无非道而已。这也就是中国哲学所总结出来的"道即器，器即道"的道理。

然则，按照中观思维，道虽然可以是器，器也可以是道，但这毕竟是两个不同的世界。当我们说道即器，器即道的时候，是强调道与器可以相互转化的关系；然而，这并不等于道必须是器，器也必须是道。事实上，说道即器，器即道，是以确立道与器这两个不同的世界的存在为前提的。

所谓器的世界，就是我们日常所见的经验世界。在这个世界中，有形形色色、这这那那。简言之，器的世界是一个有分别的世界，这也就是中观哲学所说的"有"的世界。所谓"有"，首先是说有形形色色、这这那那。也就是说有区别。假如再问下去，为什么有的世界会有区分呢？这是因为：有的世界是人为了物质性生存与发展而不得不面对的世界。按照康德的说法，人是具有二重性的动物：它一方面是有限性的；另一方面，又是有理性的。所谓有限性，就是说人受自然界的限制的一面：作为生物体的人，它与其他动物一样，假如要生存的话，就必须与外界环境打交道。而这种为了生物性生存而与外界打交道的方式，是一种利用外部自然的方式。在他眼里，自然界以及外部世界的一切，都是他可以利用来为了生存与发展的器物甚至工具。故而，在这种利用自然与征服自然与外部世界的关系中，人类发展了一种自我意识，即认为人是独一无二的，人可以并且应当凌驾于万物之上；而且，外部世界的一切也都是人可以利用与使用的对象。由此，主客对立关系也得以形成。正是在这种对象性的生存以及与外部世界打交道的过程中，人类发展了科学，而且有了各种各样的有效地征服与利用自然的技术。与此相适应，人类对于自然以及外部世界的征服，是以群体的组织形式得以进行的，而在这种群体性的对外部世界的征服与利用过程中，为了维护群体的生存与发展，也必须建立起维系群体社会活动的社会规范与制度，社会道德与国家法律等形式也由之而起。此类规范与制度名目繁多，然而，无论其具体内容与形式如何不同，这些社会建制与社会规范的目的只有一个，就是用以调节社会中人与人之间的关系，以便更好地合作。然而，由于出于人类物质性的生存与发展的需要，尤其是出于调整社会上不同群体与个人的利害关系的需要，这种种社会建制的出发点如同科学技术的发明一样，都是强调人与人、人与物之间的区别。总之，讲究利用与分别，是人类的"有"的世界的根本特点。这个有的世界，也就是中国哲学所说的器的世界。

然而，人类除了是生物性的存在之外，它还是一个理性的存在。所谓理性的存在，是说人有理性，它除了有物质性的生存需要之外，还有一种形而上的冲动：它要思考人是什么，人应当是什么，人能希望什么，等等。由于有这种形而上学的冲动，因此，人类还会用一种不同于生物性冲动的眼光来观察与看待周遭的世界。这时候，它会发现：人虽然在表面上与其他动物不同，甚至人与人之间彼此差别很大，但就其"生生之德"的本然天性而言，彼此之间其实并无差别。这也说是中国哲学所说的"民胞物与"、"天人合一"之类。此所谓无区别，也即中观哲学所说的无的世界。所谓无的世界，并非是说这个世界不存在或者是虚无，而是说在这个世界中，一切差别皆已消失或不存在。

尽管是无差别的世界，对于中国的中观哲学来说，这种无差别的世界却正是人类的价值世界与意义世界之源。换言之，在中国哲学眼里，所谓世界的价值与意义，就是无差别与无分别。对于这个无差别与无分别的世界，儒家、道家与中国佛教分别有不同的指称。如儒家称之谓“仁”，而仁的涵义是“仁者，浑然与物同体”①。程颐解释为什么这无的世界可以成为价值之源时说：“所以谓万物一体者，皆在此理，只为从那里来。‘生生之谓易’，生则一时生，皆完此理。人则能推，物同气昏，推不得，不可道他物不与有也。”②可见，人与其他物类的区别是：虽皆为“生”，但其他物类对“生”无此自觉，惟人有此自觉，故从此“生生之德”中能发现宇宙运行中寓存着的道德价值原理。老子也将无作为道德之最高境界，提倡“为道日损”，回复到一无差别的婴儿状态，他称之为“朴”，认为“道常无名，朴”（《老子·第三十二章》）。而庄子更将生活在无差别的世界奉为人生最值得追求的理想，主张生而不说（悦），死而不祸，“物无贵贱”（《庄子·秋水》），提倡“天地与我并生，而万物与我为一”（《庄子·齐物论》）。而佛教的最高境界——“涅槃”，更是一个消除了任何差别的极乐世界。甚至禅宗，则不仅要消除外部世界的对立，还提出“无念、无相、无住”，要求从内心杜绝一切意念上的差别，将之作为最高的精神追求境界。然而，虽然承认无的世界是人生的终极目标与生活的最高境界，但中国哲学同时还认为，这种人生的最高境界并非遥远不可攀登之举，而可以在当下的生活中实现。换言之，理想的人生境界并不在彼岸而在此岸，不在来世而在今世。从中观哲学来说，此即无的世界与有的世界可以而且应当合一。因此，孔子说：“求仁而得仁，又何怨？”（《论语·述而》）“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《论语·述而》）孟子亦强调“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉”（《孟子·尽心上》）。王阳明更称“不离日用常行内，直造先天未画时”；老子则提出“和其光、同其尘”（《老子·第四章》）。庄子主张“游世”，禅宗提倡“平常心是道”，认为“担水砍柴，无非妙道”。此中道理，按照中观哲学自不难理解。以儒家提倡的“极高明而道中庸”为例，所谓极高明，是指无的超越世界极其高明；所谓道中庸，是说这种极高明又体现为日常生活的庸言庸行。而将这种极高明与道中庸相统合起来的，就是“中”。而对于中观哲学来说，中的运用本身也是极高明而中庸的。以“仁”为例，一方面，它有如孔子所说的那样，颜回“三月不违仁”（《论语·雍也》），已是很高的境界，但另一方面，它又只不过是像“不迁怒，不贰过”（《论语·雍也》）这样在日常生活中可以体现出来的小事。中的这种极高明而道中庸的统一，其实也可以说是“经中有权，权中有经”的另一种说法。

其实，中观哲学作为一种人生的在世方式，与其说它是一种言说，不如说它是一种修行。因此，中国的中观哲学强调实践的重要。无论儒家、道家与佛教，都主张“知行合一”。此也即有的世界与无的世界的合一、极高明与道中庸的合一。然而，这种合一并非是说它必然如此。对于中观的人生哲学而言，有的世界与无的世界的合一是一个在不断的修行过程中逐渐地达到的过程。中国哲学关于如何通过修行来达到这种两个世界的合一，提出过各种各样的理论，如宋明理学一方面区别天地之性与气质之性，另一方面提倡“存天理，去人欲”，并且主张“居敬立己”与“格物穷理”。至于道家，则主张“吾丧我”（《庄子·齐物论》），以及“致虚极，守静笃”（《老子·第十六章》），并有“有之以为利，无之以为用”（《老子·第十一章》）之说。而佛教则提倡“明心见性”、“转识成智”，有“八正道”、“渐修”、“顿悟”等等修行方法。无论这些说法如何，其目的在于通过践行而达到无与有的统一，其目标则一。故对于中国哲学而言，知行合一不仅仅是实现无与有这两个世界合一的方法与手段，同时也是对于无与有的世界相统一的一种证悟。换言之，无与有能否统一以及如何统一，一依于人生的修行如何而定。

[责任编辑　陈绍燕]

① 程颢、程颐：《二程集》，北京：中华书局，1981年，第16页。

② 程颢、程颐：《二程集》，第33页。

文 史 哲
2008 年第 1 期(总第 304 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 1, 2008 (Serial No. 304)

中国哲学研究方法探析

李 贤 中

摘 要:中国哲学的研究方法深受西方哲学的影响,近年来,学者们开始重视探索中国哲学自己的研究方法。有关中国哲学的主体性问题,以往大都从中国哲学内容的特性来谈;但首先厘清中国哲学家们不同类型的思维方法,以此来把握中国哲学的主体特性,应该更为合理可行。中国哲学的原典文献可分为四种类型:第一是该思想本身的方法意识清楚,可以直接引用者。第二,虽未表达出其所用的方法为何,但是相对于其明显的目的性,仍可以掌握其方法者。第三是文本中并无方法的自觉,但可以由研究者透过问题意识的操作,来还原该作品所关切的问题与作者之目的。第四种类型则是无法用理论重构的实践与体悟的开垦之路。厘清不同的"开垦之路"有助于与西方哲学的对话。

关键词:援西入中;开垦之路;观察之路;理论重构

一、对中国哲学研究方法的关注

近几年来,中国哲学界对于中国哲学研究方法论的课题相当重视,相关的学术会议、论文发表也不断推陈出新,例如 2005 年 5 月 3-5 日在香港中文大学召开了"西方的诠释、中国的回应——中国哲学与方法论之反思与探索"国际学术会议,2006 年 12 月 3 日中国哲学学会在台湾大学哲学系举办了"中国哲学方法论"的座谈会,2006 年 12 月 15-16 日在香港中文大学又召开了"中国哲学研究方法论"内部讨论会。武汉大学哲学学院的郭齐勇于 2007 年 3 月在《学术月刊》上发表了《建构中国哲学的方法论反思》,提出:理解的历史性与诠释的相应性、"中国哲学"学科的主体性与中西哲学的对话性,以及"中国哲学"的特殊性与丰富性。台湾《哲学与文化》2007 年 4 月号(第 395 期),杜保瑞主编了一期"中国哲学方法论专题",台湾的学者们分别从儒家演绎思维、以老子为例的本体诠释、中国哲学的真理观,以及中国哲学方法论的后设反省等观点作了广泛的讨论。其中,笔者所发表的《中国哲学研究方法之省思》一文,则是从各种研究方法的目的、操作方式、研究成果等方向进行比较,显示在操作方式上,各种研究方法不论在原典文献的诠释、文意上的理解、理解之后的理论性建构,都受到西方哲学广泛的影响。

香港中文大学 2005 年"西方的诠释、中国的回应"国际学术会议中,刘笑敢借用佛教传入中国时中土僧人以老庄的术语解释佛教教义的"格义"方法,称近代以来形成的,用西方哲学的眼光、角度、概念、方法来研究中国哲学的方法是"反向格义",他认为这种方法很难避免机械地套用西方哲学概念,并导致对中国哲学的误解。不过,由于我们的教育背景早已在相当程度上"西化"了,因此我们不可能完全摆脱西方哲学的思考方式。这种反向格义虽然不是中国哲学的出路与方向,但在很长一个时期内,还会持续下去。但我们在使用西方哲学概念时,应尽可能避免反向格义引起的误解、变形、简单套用或附加。台湾师范大学的林安梧也关注此一问题,而称之为"逆格义"。他认为"逆格义"的话语霸权掌握在别人手上,因此我们极容易失去诠释的主体性,为求保有清醒的方法论意识,

作者简介:李贤中,东吴大学哲学系教授。

该尽早跨出"格义"的限制[①]。

2007年5月25－26日东吴大学哲学系召开了"儒家哲学的典范重构与经典诠释"国际学术研讨会，北京清华大学哲学系的彭国翔发表了《中国哲学研究方法论的再反思——"援西入中"及其两种模式》，文中指出："援用西方哲学的观念资源来诠释和建构中国哲学，虽然和'反向格义'或'逆格义'所指的是同一现象，即20世纪以来中国哲学研究的基本模式，但他的'援西入中'是一种中性的描述，而'反向格义'或'逆格义'则不免含有明显的价值判断，其中显然包含质疑的成分。……'援西入中'的语意不必是以西为主，因为'援入'可以是'中'方的自我要求和主动行为。而'援什么'、'如何援'、以及'入何处'、'如何入'，其标准都可以在'中'而不在'西'。这种情况下，'西'方反而是较为被动的被选择方。"[②]

回应西方哲学对于中国哲学的影响，大致有以下三种不同但相关的态度：1. 在现阶段无法脱离其影响力的情况下，要尽量避免反向格义的弊病。2. 要有意识地跳脱、避免逆格义的各种限制，并以此为中国哲学发展之目标。3. 应更积极地化被动为主动的"援西入中"，并肯定西方哲学对中国哲学未来发展的积极性意义。从中引伸出来的问题有：在中国哲学的研究方法上，如何做才能避免反向格义引发的错误？逆格义是可以跨出的吗？如果可以，要如何做才能摆脱逆格义的主体失落？如果中国哲学在现阶段无法避免地要借用西方的哲学概念、问题意识、理论架构来诠解、处理、研究，那么，又要怎么做，才能避免"反向"或"逆"的负面价值？彭国翔"援西入中"的两种模式论述中，第一种他称为：单向格义，他比喻为用西方的观念框架和结构来对传统中国哲学的思想内容进行重新的格式化。第二种模式是：以"中"为主"西"为宾，在诠释中国哲学史上各个哲学家们的思想时，首先要从其自身的文献脉络中确定其固有的问题意识，然后，在具体诠释这些中国古代哲学家自己的思想课题时，可以相应地援引西方哲学的观念资源。并且，所有援入的西方观念资源，只有在有助于阐明中国哲学自身观念的情况下才有意义[③]。当然，这种原则的确立是很有意义的，明确指出什么是不可取的、什么是可取的。但这似乎预设了在解读文献、寻索脉络、掌握问题意识的阶段，是可以独立于西方哲学或现代思维方式之外，如此才能确立所谓的"以中为主"。如此预设能否成立，颇值玩味。

中国哲学的特质、中国哲学所关心的问题，以及中国哲学的思考方法，都是在确立"中"所必须厘清的。其中在思考方法方面，笔者曾指出中国哲学的思维方法中，有"开垦之路"与"观察之路"的分别，所谓开垦之路是指中国哲学中各家、各派或哲学家个人产生其思想内容的思考方法。如：墨家的三表法、公孙龙的名实论、易传的解经方法等皆是。所谓"观察之路"是指当代学者研究中国哲学的方法[④]。"观察之路"不可避免地会受到现代思维方式、西方哲学的影响。而"开垦之路"则属中国古代哲学家自己的思考方式，若能厘清"开垦之路"则不失为把握中国哲学主体性的重要步骤，如此"以中为主"的第一步才能够确立。并且，通过厘清"开垦之路"，掌握了中国哲学家的思路，再由思路呈现中国哲学思想之内涵及其所处理的问题，进而可对比呈现出中国哲学的特性。

二、开垦之路的厘清

所谓开垦之路是指中国哲学中各家、各派或哲学家个人产生其思想内容的思考方法。中国哲学的内容极为丰富，儒、释、道及各家各派的开垦之路并不相同，必须针对所研究对象的特性而有不同的处理方式。

① 白奚：《西方的诠释、中国的回应——香港中文大学"中国哲学方法论之反思与探索"国际学术会议侧记》，《中国哲学史》2005年第3期。

② 彭国翔：《中国哲学研究方法论的再反思——"援西入中"及其两种模式》，"儒家哲学的典范重构与经典诠释国际学术研讨会"论文，东吴大学，2007年5月，第7页。

③ 彭国翔：《中国哲学研究方法论的再反思——"援西入中"及其两种模式》，第8－10页。

④ 李贤中：《墨学——理论与方法》，台北：扬智文化公司，2003年，第38－40页。

第一种类型是该思想本身的方法意识清楚，可以直接引用者，如：墨家的三表法、公孙龙的名实论等皆是。三表法中：本之者为古者圣王之事，是诉诸古代的权威，以寻求立论之根据；原之者为考察百姓耳目之实，是诉诸社会民众的感官经验；用之者，在发以为刑政，观察是否符合国家百姓人民之利，则是诉诸实际政治上的效用。这种思考、论证的方法，在墨学诸论中如《兼爱》、《尚贤》、《尚同》、《节用》、《非命》、《明鬼》、《非乐》等篇的思想内容大都采用三表法的论证方式[①]。其他，还有故式推论、两而进之、推类法等在《墨子》书中的运用。

其次，如公孙龙《名实论》中的："其名正，则唯乎其彼此焉。谓彼而彼不唯乎彼，则彼谓不行；谓此而此不唯乎此，则此谓不行"以及"实随物变，名随实转，一名一实，名符其实"的方法原则也是其《白马论》、《通变论》、《坚白论》等各篇的思维方法[②]。这些都是可从原典中直接取出，或经解释即可呈现的"开垦之路"。

第二种类型，虽未表达出其所用的方法为何，但是相对于其明显的目的性，而可以掌握其方法者。如：易传的解经方法、墨子《经说》对《墨经》的解经方法，以及《韩非子》中《解老》篇对《老子》的解释方法。由于我们能掌握其解释的对象，相对于其解释对象的参照，而可以分析出其中作者的思维方法。例如：易传思想方法中就概念单元而论，有：卦名、卦象、卦位、爻位、卦辞、爻辞及卦义等，各传解释重点不一。《序卦传》、《杂卦传》主要以卦名的意义申论卦序的因果关系，《彖传》、《象传》则以卦象为解经重心，而卦象中又以爻位与卦位的理则为解释依据。《说卦传》也以卦象的说明为主，涉及卦象与四时、方位、万物彼此间的关系，但仅阐释基本八卦卦象的广泛应用。《文言传》与《系辞传》则是以卦辞、爻辞、卦义的解释为中心，而有思路上的连续性。其中，《文言传》只解乾、坤两卦，而《系辞传》除就经文整体概论外，另取十九则爻辞论述。《文言传》、《系辞传》基本上也是由自然情境转化于人事情境，一方面使行事为人之道德规范有所依据，另一方面藉诸道德规范以行教化[③]。

其次，《经说》对《墨经》的解经方法，从认知与名、辞、说、辩的理论架构来看，在《经》的部分就是"名"或"辞"；《经说》的部分就是"说"或"辩"。如《经上》："故，所得而后成也。"其中"故"是"名"，"所得而后成也"是解说"故"之"名"的"辞"。再看《经说上》："故：小故，有之不必然，无之必不然；体也，若有端。大故，有之必然，无之必不然；若见之成见。"[④]其中"大故"、"小故"是对"故"的分类说明。而"体也，若有端"及"若见之成见"则是以"辟"的方式来"说"；这种体例以《经上》与《经说上》为主。还有许多《经上》的条目以类同性为思想单元的表达，因此《经说》中有许多条目，也依循这种思考方式在作分类说明。如《经上》论"名，达、类、私"；"谓，移、举、加"；"知，闻、说、亲、名、实、合、为"；"闻，传、亲"；"见，体、尽"；"为，存、亡、易、荡、治、化"；"同，重、体、合、类"；"异，二、不体、不合、不类"等等，《经上》以分类之"名"所组成的"辞"来表达经文。至于《经说》则是对于这些分类之名的再进一步解释。

至于《经下》较多辩题，用"说在□"的方式表现，其□即该辩题成立的理由。《经说下》则是对其理由作进一步的解释。如《经下》："以言为尽悖，悖，说在其言。"《经说下》："以：悖，不可也。之人之言可，是不悖；则是有可也。之人之言不可，以当必不审。"[⑤]这里面包含着以"推"的方式来辩说。从《经上》、《经说上》到《经下》、《经说下》，其表达方式的不同，有其思想方法上的意义，《经上》、《经说上》是以"名"为思考起点，进行分类、解释，而以辞、说表达。到了《经下》、《经说下》则是以"辞"为思考起点，进行说

① 钟友联：《墨家的哲学方法》，台北：东大出版社，1987年，第20页。

② 李贤中：《先秦名家名实思想探析》，台北：文史哲出版社，2003年，第59－75页。

③ 李贤中：《易传思想方法探析》，"海峡两岸学术研讨会"论文，辅仁大学，2004年9月，第9页。

④ "大故，有之必然，无之必不然"原作"大故，有之必无然"，此据孙诒让：《墨子间诂》，台北：华正书局，1987年，第301页。

⑤ "之人之言可"，原作"出入之言可"，此据陈孟麟：《墨辩逻辑学新探》，台北：五南出版社，1996年，第398页。

理、辩驳，而以说、辩为表达。由此可见，名、辞、说、辩不仅是《墨辩》名辩思想的理论架构，同时，也是《墨经》、《经说》的思想发展形式①。

此外，在《韩非子》的《解老》方面，《解老》："礼为情貌者也，文为质饰者也。夫君子取情而去貌，好质而恶饰。夫恃貌而论情者，其情恶也；须饰而论质者，其质衰也。何以论之？和氏之璧，不饰以五采，隋侯之珠，不饰以银黄，其质至美，物不足以饰之。夫物之待饰而后行者，其质不美也。是以父子之间，其礼朴而不明，故曰：'礼薄也'。凡物不并盛，阴阳是也。理相夺予，威德是也。实厚者貌薄，父子之礼是也。由是观之，礼繁者，实心衰也。然则为礼者，事通人之朴心者也。众人之为礼也，人应则轻欢，不应则责怨。今为礼者事通人之朴心，而资之以相责之分，能毋争乎？有争则乱，故曰：'礼者，忠信之薄也，而乱之首乎'。"其中，韩非先采老子"有无相生"、"反者道之动"之理念为其推论解释之根据，并指出人"取"、"好"的主动性，再以和氏之璧、隋侯之珠为辟，类比于"父子之间，其礼朴而不明"，最后引伸至"凡物不并盛，阴阳是也。理相夺予，威德是也"之普遍命题。阴阳即韩非思想体系中之术暗、法明，威德即刑罚、庆赏。其中有辟式推论、归纳法，以及自然与人事之理的类比法。从理的性质、作用导致争、乱，最后返回老子原典"礼者，忠信之薄也，而乱之首"的解释。又如《解老》："人有祸则心畏恐，心畏恐则行端直，行端直则思虑熟，思虑熟则得事理。行端直则无祸害，无祸害则尽天年；得事理则必成功，尽天年则全而寿。必成功则富与贵，全寿富贵之谓福。而福本于有祸，故曰：'祸兮福之所倚'。以成其功也。"这是连珠体的论式，前四句为第一珠，五、六句为第二珠，七、八句为第三珠。二、三珠的结论分别由第一珠"行端直"、"得事理"推出。然第三珠的"全而寿"又是从第二珠的"尽天年"所推得。最后再从第三珠的"必成功"推出"富与贵"，统合"全寿富贵"乃"福"从而解释了老子的"祸兮福之所倚"。其中，韩非用了扩大因果关系思考法，并以循环性为众多可能因果关系的思路导向。

第三种类型是文本中并无方法的自觉，当然也没交代自己的作品是用什么方法思考，这时就必须由研究者透过问题意识的操作，来还原该作品所关切的问题为何？用哪些方法处理这些问题？又用哪些方法解决这些问题？这些问题的主从关系为何？作者真正的目的为何？此时要厘清"开垦之路"就必须透过理论的重构来加以考察，而此时，"开垦之路"与"观察之路"不能避免地会有所交融。

三、理论重构的考察

何谓理论？"理"是变化现象中所不变的被依循者，万物的变化遵循着此不变之"理"而变。对于"理"有系统的论述即是理论。但对于理论的系统性及理论的特征两方面，还必须作如下分辨：

(一)系统性

1. 其中所谓的"系统"是指具有客观性、一致性、联系性、合理性的表达。亦即不是一个人或少数人的识见，所论述的内容不会前后矛盾，所论述的内容有彼此的关连性，并且在人类理性发展过程中，符合相对的合理性标准。

2. 其中，论述内容的关联性有隐性关联与显性关联之分；所谓隐性关联是指论述者透过其"意象"或"思维情境"，呈现在表达上的跳跃性思考，如果不将其隐藏的"意象"或"思维情境"彰显出来，就会将其表达判定为内容不相关连的非理论性表达(当然，也有可能将其"意象"或"思维情境"还原之后，仍然是非理论的表达)。至于显性关联，则是理论论述者对阅读者而言，其内容是明显相关联的，如问答思维中，后问来自前答，前答回应前问的情形。

3. 此外，合理性标准又有共通性与特殊性的两个层面，就共通性而言，是指在不同社会和文化背景下，人们运用的推理均有共同的组成、共同的特征、共同的基本类型和共同的基本准则②。至于特殊性则是以共通性为前提，在人类

① 李贤中：《墨学——理论与方法》，第100－102页。

② 温公颐、崔清田主编：《中国逻辑史教程》，天津：南开大学出版社，2001年，第3页。

理性发展成熟的程度以及不同社会条件和文化背景下，产生出的特殊的与相对的合理性标准。

（二）理论特征

1. 对于某一现象整体的观察与描述。其中包括：部分和整体、部分与部分、整体与环境等整体上的联系和秩序性等，来达到对整体的认识[①]。

2. 解释现象中的各种事物与关系，包括：伦理关系、权力关系、因果关系……等等，并说明各种事物的"存在之理"，与其等在各种关系中的"变化之理"。

3. 透过不同关系的厘清，设法解决在现象中所发现的问题。例如：形上本体、宇宙生成，或政治、社会、伦理、人生各层面之问题。

4. 一个好的理论必须具备较广的普遍性，较长远的预测性；如果此理论涉及实践层面，则必须指出落实解决方案的可行性与有效性。

基于上述的辨析，理论性的重构是中国哲学研究方法中必要的环节。相对于中国历代的哲学思想，某些理论内涵的联系性是隐含的，某些理论的合理性标准是特殊的，我们必须将其转化、重构，以符合现代的合理性标准，并且在上述理论特征的要求下，承继先哲的智慧与精神来创造发展新的、适应现代需求的哲学理论。

在理论重构方面，当代的学者们有的以基源问题，有的以哲学范畴，有的以形式逻辑来重构，也有的将诠解的材料放入既定的理论框架中来建构。以下将以劳思光的"基源问题研究法"为例，加以说明。

劳思光的"基源问题研究法"，其预设为："一切个人或学派的思想理论，根本上必是对某一问题的答复或解答。我们如果找到了这个问题，我们就可以掌握这一部分理论的总脉络。因此其方法是以逻辑意义的理论还原为始点，以史学考证工作为助力，以统摄个别活动于一定设准下为归宿；必须满足：事实记述的真实性、理论阐述的系统性、及全面判断的统一性等条件。"[②]

劳思光运用此一方法将孟子思想定位于解决价值根源问题及政权如何转移问题，而墨子思想的基源问题是："如何改善社会生活？"荀子是："如何建立一成就礼义之客观轨道？"韩非子则是："如何建立一有力统治？"等等，而先秦各家思想都集中于："如何平治天下之乱？"此一基源问题。如此就可以将零散的材料，纳入一个以问题为结构的系统之中。

又如，汤一介认为，从汉末到魏晋的思想发展，"才性问题"是要给人性找存在的根据，"有无问题"是要给天地万有找存在的根据，"一多问题"是要给社会找存在的根据，"圣人问题"则是给当时人们的理想人格找根据。从这几个方面构成了一个总问题，就是："宇宙人生的存在的根据为何？"[③]此即其基源问题，而上述之才性、有无、一多、圣人等问题则为其理论之次级问题。这也是基源问题研究法的运用。

这种研究方法的操作，正是将古代哲学思想内容的隐性关联，还原为显性关联，进而呈现古代思想的理论性。但这样的理论重构必须关照到原典文献作者的思路，也就是所谓的"开垦之路"。也就是研究者所提出的问题与解答，都必须要有原典文献的根据[④]。例如，笔者2003年出版的《墨学——理论与方法》一书将墨子思想分成50多个彼此相关连的问题，每一问题与解答都有墨子原典文献的根据，各问答分别隶属于：天下的乱象为何？天下何以会乱？如何治天下之乱？以及如何实际改善社会大众生活？等主要问题来重构"墨学十论"[⑤]。乃是对应于墨子"开垦之路"的文本脉络加以还原，而

① 马来平指出："系统型方法不是坚持从部分到整体，而是坚持从整体到部分，再到整体。他把部分置于整体的背景中进行认识，不是依靠部分认识整体，而是依靠部分和整体、部分与部分、整体与环境等整体上的联系和秩序性等，来达到对整体的认识。"参见马来平：《哲学与文化视野中的科学》，南宁：广西人民出版社，1991年，第276页。

② 劳思光：《中国哲学史》第一卷，台北：三民出版社，1991年，第15－19页。

③ 汤一介：《郭象与魏晋玄学》，台北：谷风出版社，1987年，第23－24页。

④ 原典文献的根据来自于原文、来自于研究者对原文的解释，还是来自于其他著作对此原文的解释，其等解释的参照系为何？这些问题都关涉根据效力的强弱问题，此问题的开展也与中国哲学的主体性问题密切相关，但其中问题复杂，必须另文再议。

⑤ 李贤中：《墨学——理论与方法》，第72－80页。

以“如何治天下之乱，以实际改善社会大众的生活？”为其基源问题。

至于中国哲学历代各家思想，也可运用基源问题研究法，将各家、各派、或典籍转化为相关的问题系统。以先秦哲学为例，孔子所关心的问题是：人应如何立身处世？此可藉由其仁、义等思想来说明；如何建立一普遍的社会秩序？此可藉由礼、正名等思想来说明。孟子承续孔子思想，发展其客观秩序之建立的基础为何？而关心道德主体的价值自觉如何证立？此可由其四端说、性善说来说明。又如，在正名思想下，政权转移的标准如何？此可藉由其仁政、王道等思想来说明。荀子承续孔子“克己复礼”之思想，关心的是如何建立一成就礼义之道的社会？此可藉由其性恶、师法、隆礼等思想来说明。道家老子所关心的问题有：天地万物之根源为何？自然万有之变化律则为何？变化之方向为何？等问题。此可藉由道、常、反等思想来说明。庄子承续老子守柔、无为、居下之思路，继续探索的是：人生之态度与人生理想之问题，如何超越人间世的种种束缚，以达逍遥自在之境？此可藉由庄子对道、生死、是非、辩议等思想予以说明。法家集大成者——韩非所关心的是如何致国家之富强？名家公孙龙则关心如何认知、思维及正确表达等问题。

透过基源问题研究法的理论重构，我们也可以掌握某些中国哲学家的“开垦之路”。但是如果某些哲学家的目的是指向道德实践或生命境界的提升又如何呢？其“开垦之路”并非理论性而是实践性，其方法并非论证而是体证又该如何处理呢？并且这种类型的哲学家在中国哲学史中还占有相当重的分量，我们就必须一探这种不太能用理论重构的方式去处理的“开垦之路”了。

四、开垦之路中的实践与体悟

以陆象山“切己自反，直指本心”为例，所谓切己自反，就是于自己的日常生活中，深入反思，从而达到自明本心、改过迁善的目的。他说：“某观人不在言行上，不在功过上，直截是雕出心肝。”[①]这种直指本心道德实践，其“开垦之路”不是理论的重构，而是要真切地去体会、实际地去做，才能达到其目的。又例如，陈白沙的“自得”，是透过静坐而实现的，当他“靠书册寻之”而“终未有得”时，便“舍彼之繁，由吾之约，惟在静坐。久之，然后见吾此心之体，隐然呈露，常若有物”[②]。这种“自得”的方式，显然是直觉的、体悟的。再如王阳明的“知行合一”，其知行关系并不是一个对象考察的问题，而就是直接地在实践活动中显现的问题，一如我们评价一个人的道德水准，只能根据他的实际所为，而不是指他拥有多少道德知识一样。这就是说，王阳明的“知行合一”是指道德实践活动中，知与行的本然关系，而不是指知行概念的逻辑关系[③]。因此这种在自我省察层面的道德实践，也不是概念、理论所能着力的，而是有赖于研究者将心比心的体会。

这种类型的“开垦之路”也并不是毫无系统性、无理论性的模糊哲学，而是其理路隐含在文本所转化的“意象”之中，乃是表达者将自己的体会藉文字所呈现出来的“意象”，促使读者从文字意象中，把握住对他自己有意义之“理”，这种“理”是“象中之理”，未必是普遍之“理”或客观之“理”。这种表达方式的特色在于传达出较强的感染力、感动力与实践力，能发挥该思想的实用性。另一方面，这种传达也受限于被传达者的“意象”凝聚状况，如果所构作的“意象”偏离传达者太远，则其承载的意义就有可能是一连串的误解。反之，倘若两者“意象”彼此感应、对应，则其中义理的穿透性，会是非常强的，因为透过彼此意象内涵所承载的义理是有血、有肉、会痛、会痒、能哭、能笑，有真正实感之物，而非形式化的骨架而已。但如此一来，由于“象”此一媒介具备通达与障闭的双重性，所呈现的表达，对有感应的人而言自然心领神会，对没感应的人而言就不知其所云了。这也就是为什么

① 《象山全集》卷三十五《语录》下，台北：中华书局，1979年影印本，第26页。

② 《陈献章集》(上)卷二，北京：中华书局，1987年标点本，第6页。

③ 冯达文、郭齐勇编著：《新编中国哲学史》下册，台北：红叶文化公司，2005年，第137页。

读中国哲学这种类型的原典文献，需要较长时间涵咏浸酝其间，如陆象山所说："似不去理会而理会"①。不断去构作相应的思维情境，凝聚出对应于作者之意象，体会那相通的感动。因此，这种类型的原典文献厘清其"开垦之路"涉及：

1. 呈现哲学家作品中的"意象"。表达此"意象"的文字往往藉比喻来烘托，而非直接的论述，例如常用自然界中水之清浊、源流或草根花果为喻。这种表达常为求情感上的共鸣，而不是理性上的思辨；是要求进入表达者的心灵世界，而非在距离之外的客观考察；是意志上的投入，一次一次去体会，直到感同身受、直到会合天理。因此，要呈现哲学家的"意象"，研究者首先要暂时放弃一个客观研究者的心态，而是以意志上的专注，藉各种比喻的经验唤起，来凝聚形构那心灵之意象。

2. 呈现隐藏在各"意象"中之"理"。每一个人所凝聚形构的意象未必相同，但表达者藉意象所传达的"理"，却有共通性，每一表达者所使用的文字概念虽然不同，但所欲彰显的"理"却有所同；每一表达者的认知、体会虽然不同，但所把握到的"理"却可溯及同一。因此，要将隐藏在各"意象"中之"理"呈现出来，必须要往"同"处找。人同此心，心同此理；先使心同，才有助于找出隐藏之理。

3. 指出感应、对应之道，以经历实践、修养功夫之历程。哲学活动的进行可分为相对性问答思考、主观性跳跃思考以及整体性直觉了悟。相对性问答思考是前述理论重构时的思维方式，主观性跳跃思考则是为突破既有理论框架的限制。一般主观性跳跃思考似乎是任意的，但哲学性跳跃思考仍有其隐然理路，其跳跃思考之所以不是任意的，乃在于其心有所定，亦即为掌握整体做准备，直到掌握整体性之后，这些跳跃性思考的脉络才会清楚；因此，这种主观性跳跃思考，并非任意的。所以，感应、对应之道或实践、修养功夫的经历，必须由主客对立的思维模式，经由跳跃性思考转向主客合一的体认模式，研究者就是被研究者，研究者想要研究探索的东西，就在自身之内、自心之内。

五、结　论

中国哲学方法论的研究，包含着经典文献的理解诠释、理论的重构、比较批判，乃至于创造性思考等等环节。在今日中国哲学研究环境中，每一个环节都或多或少地受到西方哲学或外来文化的刺激与影响。现代学者对此已有深刻的体会，并提出相应的态度与做法。本文顺着学者们的思路发展，探究"以中为主"的"援西入中"如何可能，并将问题聚焦于"以中为主"的"中"要如何确立。而对于此一问题的切入点在于：先厘清"开垦之路"，也就是先确立中国哲学家们的思维方法，探析他们之所以产生如此丰富思想的思考进路为何。

在探析的过程中发现，中国哲学的原典文献有四种类型的开垦之路：第一种类型是该思想本身的方法意识清楚，可以直接引用者。第二种类型，虽未表达出其所用的方法为何，但是相对于其明显的目的性，而可以掌握其方法者。第三种类型是文本中并无方法的自觉，当然也没交代其作品是用什么方法思考，这时就必须由研究者透过问题意识的操作，来还原该作品所关切的问题与作者之目的。第四种类型则是无法用理论重构的开垦之路。这四种开垦之路的厘清都会受到"观察之路"亦即现代研究方法的影响，其中第一种类型受到的影响最小，而第三种类型受到的影响最大。而所受影响最小者，其在思想性质上与西方哲学的特质最相近，所受影响最大者则在思想性质上与西方哲学特质差距较远。其中，最特别的是第四种类型，这种开垦之路，要求观察者以开垦的进路进行观察，从相对性、主观性，到整体性的直觉了悟。其实，在厘清"开垦之路"的同时，"观察之路"已在渗透融入中，而"开垦之路"也影响着"观察之路"，因此是"开"、"观"互动、彼此融摄。如此，面对西方哲学要以中国哲学文献材料的性质、作者的目的来决定合宜的研究方法，或"援西入中"的标准。

[责任编辑　曹　峰]

① 《象山全集》卷三十五《语录》下，第145页。

文 史 哲
2008 年第 1 期(总第 304 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 1, 2008(Serial No. 304)

《世经》帝德谱的形成过程及相关问题

——再析“五德终始说下的政治和历史”

陈 泳 超

摘 要:《世经》帝德谱关系到传统主流社会对于古代帝王世系的权威设定,同时又与两汉之际的政治、文化和学术颇多关联,历来受人重视。对于其形成过程,东汉以来都认为是“刘向父子”的共同创制,但晚清开始的疑古思潮对之发表了颠覆性意见,其中以顾颉刚《五德终始说下的政治和历史》最具影响,其核心观点认为:刘歆在五德相生的理论基础上,通过设置闰统和加入少昊,创作了《世经》帝德谱,使该谱同时符合“汉为尧后”与“汉为火德”两个命题,以为王莽篡权服务,为了弥缝这一学说与其他文献的矛盾,刘歆不惜遍伪群经。顾颉刚的这一说法代表了疑古派的高峰,但是也遭到很多学者的反对,钱穆就力辨刘歆遍伪群经之说为虚妄,指出《世经》帝德谱的材料皆有来源,但他没有对该谱的成因和过程给予明确的论断;最近出版的杨权《新五德理论与两汉政治》重拾旧题,在承认刘歆没有遍伪群经的基础上,却依然得出了该谱是刘歆创制并用来为王莽服务的结论,甚至还构拟了一个不同于该谱的所谓“刘向版”帝德谱。其实,《世经》帝德谱本质上即是为汉代寻找合法性依据,刘向很可能为汉室皇族编制了一套从春秋战国以来的家族迁徙路线图,以与《左传》记录相衔接。在这个过程中,刘向父子之间并没有原则分歧,只是由于所谓“新五德理论”先天具有的轮转特性,这些苦心经营后来被野心家王莽利用来作为篡汉的舆论工具罢了。

关键词:《世经》;帝德谱;五德终始;刘向;刘歆

一

刘歆所著《世经》,为中国历史描述了一个从上古太昊庖牺氏以来直至当时的五德帝王谱(见表一),顾颉刚认为:“这篇文字,是中国上古史材料中最重要的一件。二千年来的传统的上古史记载以及一班人的上古史观念,谁能不受它的支配!虽是从我们的眼光里看出来是七穿八洞的,但要是我们生早了若干年,我们便未必能看出;就使看出了也未必敢这样说。这便叫作权威,叫作偶像!”[①]这是从其社会影响上说的;而单纯从学术角度来看,该谱因为关涉到两汉之际的政治与文化,尤其是与今古文之争关系密切,所以从晚清以来,备受学者关注,崔述、康有为、崔适、顾颉刚、钱穆、杨向奎等都对之发表了很有影响的学术文字,此后研究断续进行,至今未有定论。最近,杨权出版的《新五德理论与两汉政治——“尧后火德”说考论》(以下简称“杨著”)[②],再次对这一问题进行了集中探究,并且提出了一些新的见解。

由于《世经》帝德谱牵涉到很多方面的问题,这些问题大多又长期聚讼纷纭、莫衷一是,要对这些大大小小的问题一一表态,颇有治丝愈棼之慨。幸好“杨著”对该问题的学术史已经作了非常详细的

作者简介:陈泳超,北京大学中文系副教授(北京 100871)。

① 顾颉刚:《五德终始说下的政治和历史》,见《古史辨》第五册,上海:上海古籍出版社,1982 年,第 595 页。按,该文原发表于 1930 年 6 月出版的《清华学报》第六卷第一期,后经作者修改,收入《古史辨》第五册,本文所引均据后者。

② 杨权:《新五德理论与两汉政治——“尧后火德”说考论》,北京:中华书局,2006 年。

梳理，这是“杨著”嘉惠学林的贡献。为了减省头绪、凸现主旨，本文将以顾颉刚《五德终始说下的政治和历史》为叙述核心，因为该文就这一问题论述最集中、也最具影响，所有其他研究都与之相关。

顾颉刚在该文中认为，以五德终始说来排列古代帝王的学说起于驺衍，其原理是五行相胜，该学说在秦始皇时已经得到现实运用，并有广泛的影响。汉朝前期礼制未备，有水德与土德之争。到了董仲舒那里，又大力提倡另外一套世运理论，即三统说，其主要目的是要推行寅正历法；在五行方面，董仲舒同时宣扬相胜与相生两种理论。汉武帝太初改制，在历法上接受三统说，改行寅正；而在五行上则依据相胜原理定据土德。但是随着汉武帝去世，国运日颓，社会上又冒出许多异说，其中值得关注的是所谓“汉为尧后”与“汉为火德”之说[①]，它们背后的理论体系已经由五行相胜转变为五行相生，并且都带有禅让或再受命的现实政治目的。“刘向父子”接受了五行相生理论，又配以《易·说卦》里“帝出乎震”的原理，编制了一套全新的帝德谱，即《世经》帝德谱，这是东汉班固以来的传统说法。由于这套帝德谱最显著的特点是将尧和汉都规定为火德，融合了前述“汉为尧后”与“汉为火德”两说，顾颉刚继承康有为以来的说法，认为这里面有一个极大的政治阴谋。因为王莽自撰家谱《自本》里说，他是黄帝和舜的后代，这两个帝王在《世经》帝德谱中皆据土德，根据五行相生原理，土德应继火德之后为帝王，而广泛传播的尧舜禅让，正是“土火相乘”[②]的上古实例，所以天命规定了汉朝应该禅位于新朝。顾颉刚认为，《自本》撰写在前，《世经》帝德谱是为王莽篡权制造舆论的。由于刘向毕生忠于汉朝反对王氏专权，而刘歆后来却效忠王莽并成为新朝的国师，所以顾颉刚认为《世经》帝德谱完全是刘歆的创作，只是托名刘向以自重罢了。为了让这个帝德谱同时满足“汉为尧后”与“汉为火德”两个条件，刘歆就将秦代设为闰统，并在黄帝之后插入了一个少昊。而这样的编制与传统观念又有很多冲突，于是刘歆利用自己领校秘书的身份，在传世典籍中做了很多伪窜手脚，其中最重要的有二：一是在《左传》里插入了几段刘姓出于尧的证据；二是伪造了一个月令方帝系统。顾颉刚在该文里根据《世经》的记载排列了一个帝德谱系，并把它称作“全史五德终始表”（为减省名词，后文都用“全史五德终始表”来指代《世经》帝德谱），本文将之改作成“表一”如下：

表一　全史五德终始表

	第一次终始	第二次终始	第三次终始
木	太昊庖牺氏	帝喾高辛氏	周
闰水	共工	帝挚	秦
火	炎帝神农氏	尧	汉
土	黄帝轩辕氏	舜	
金	少昊金天氏	禹	
水	颛顼高阳氏	汤	

刘歆遍伪群经是康有为最重大的学术发现，是此后疑古思潮的基本前提之一。顾颉刚这篇洋洋洒洒的长篇论文，其根基也建筑在这上面。但是钱穆于1930年撰写的长篇论文《刘向歆父子年谱》[③]，通过年谱的排列，列举刘歆遍伪群经说不可通者凡二十八端，证明此命题实为虚说。具体到“全史五德终始表”，钱穆又撰《评顾颉刚〈五德终始说下的政治和历史〉》一文，得出10条结论，其中重要的是认为：月令方帝系统在秦汉之际已经流传，五行相生原理就是从这个系统来的，而少昊在这个系统里面的位置与后来的“全史五德终始表”完全一致；董仲舒开始即杂以五行相生学说排列帝德谱；因此，“刘歆王莽一切说法皆有沿袭，并非无端伪造”，“只把当时已有的传说和意见加以写定（或可说加以利用）”[④]。钱穆的论证中心是揭示“全史五德终始表”的素材皆有来源，辟除一切

① “汉为尧后”、“汉为火德”的概称，也采自顾颉刚《五德终始说下的政治和历史》一文。

② 《汉书》卷九十八《元后传》，北京：中华书局，1983年，第4014页。

③ 该文原发表于1930年6月出版的《燕京学报》第七期，后经作者修改，收入《古史辨》第五册，本文所引均据后者。

④ 钱穆：《评顾颉刚〈五德终始说下的政治和历史〉》，原载《大公报·文学副刊》第170期（1931年4月13日），后收入《古史辨》第五册，见第630页。

由刘歆伪造的观念，但是他始终不愿意直接说明这个帝德谱到底是谁造的，是为了什么目的造的。这样，从他的文章里依然可以提出这样假设：这些素材固然都是早于刘歆、王莽而存在的，但真正把它们改造成这么个"全史五德终始表"，却是刘歆的创作，并且是为王莽篡权服务的。本文就是要来直接回答这一问题：该谱的创作目的是什么，到底是"媚汉"还是"媚新"？或者转换成另外一个问题：它的作者到底是谁？是刘向父子的共同创建，还是刘歆的刻意改造？若是前者，则为"媚汉"；若是后者，则是"媚新"之作。

二

"全史五德终始表"的作者问题原本不成问题，东汉时期的记载都认为是刘向父子二人的共同创造。班固《汉书·郊祀志》"赞曰"：

> 刘向父子以为帝出于《震》，故包羲氏始受木德，其后以母传子，终而复始，自神农、黄帝下历唐虞三代而汉得火焉。故高祖始起，神母夜号，著赤帝之符，旗章遂赤，自得天统矣。昔共工氏以水德间于木火，与秦同运，非其次序，故皆不永。由是言之，祖宗之制盖有自然之应，顺时宜矣。①

荀悦《汉纪·高祖纪》：

> 汉兴，继尧之胄，承周之运，接秦之弊。汉祖初定天下，则从火德，斩蛇着符，旗帜尚赤，自然之应，得天统矣。其后张苍谓汉为水德，而贾谊、公孙弘以为土德，及至刘向父子，乃推五行之运，以子承母，始自伏羲，以迄于汉，宜为火德，其序之也，以为《易》称"帝出乎震"……（以下接《世经》精简版——引者注）。②

显然，依据这样的说法，该谱在刘向手里就已完成，它的目的是为了证明汉朝统治的合法性，东汉以来几无异说。但是到了晚清之时，这一传统说法遭到了康有为等疑古学者的质疑，顾颉刚在《五德终始说下的政治和历史》里就力辟此说：

> 刘向固然可以创立相生的五德终始说，但决不能创立《世经》的历史系统。因为《世经》的历史系统是从王莽的《自本》上出发的，其基础实建筑于王氏代刘氏上。③

顾颉刚的理由归纳起来似乎有两条：1.《世经》的历史系统晚于王莽的《自本》而出现；2. 该系统的基础是建筑于王氏代刘氏上的。果然如此吗？让我们分别予以考察。

1.《自本》早于《世经》历史系统吗？

现在可以见到的王莽《自本》，载于《汉书·元后传》。从这段文字里判断，《自本》撰作时间的最上限当为哀帝元寿二年（公元前1年）④。但这个记载大概只是一个节本，所以只记到王莽的姑姑元后而已，根本没有说到王莽本人，《自本》后面还有多少文字，不得而知，所以它的具体写作时间到底要退后多少，就很难说了。

而据《汉书·律历志》："至孝成世，刘向总六历，列是非，作《五纪论》。向子歆究其微眇，作《三统历》及《谱》以说《春秋》，推法密要，故述焉。"钱穆《刘向歆父子年谱》考证，《三统历谱》大约作于平帝元始五年（公元5年）。现存《世经》即为刘歆《三统历谱》中的一篇，如此，最多可以说明《世经》写作的时间下限为元始五年（公元5年）。

这样，《自本》与《世经》两者的时间都不能确定，就不能证明《自本》一定早于《世经》。况且，就在

---

① 《汉书》卷二十五下《郊祀志下》，第1270－1271页。

② 张烈点校：《两汉纪》上册，北京：中华书局，2002年，第1－2页。

③ 顾颉刚：《五德终始说下的政治和历史》，《古史辨》第五册，第595－596页。

④ 因为其中有这样一段文字："昔春秋沙麓崩，晋史卜之，曰：'阴为阳雄，土火相乘，故有沙麓崩。后六百四十五年，宜有圣女兴。'其齐田乎！"春秋沙麓崩为僖公十四年，即公元前646年，按照"六百四十五年，宜有圣女兴"的说法，恰当哀帝元寿二年（公元前1年），此年正好哀帝崩，太后临朝，委政王莽。

《世经》写作下限的元始五年，王莽尚未居摄，他当时极力宣扬的是周公辅成王，是否即有篡位之心，以至要热烈宣扬尧舜禅让，尚未可知。

再仔细分析顾颉刚的上述两条理由，这第一条根本就是无法证明的，且不说考证不出二者的先后关系，即便《世经》的成书时代可以考证出来一定晚于《自本》，依然不能证明"《世经》的历史系统"必定晚于《自本》，它仍然可能是刘歆引用其父的创建，只是写定时间比较晚而已。事实上，顾颉刚也没有认真考证过《世经》与《自本》的先后关系。他只是先认定了第二条理由"《世经》的历史系统"建基于王氏代刘氏上，才推导出第一条理由来的。可见，关键就在这第二个问题，也就是本文所要回答的核心问题了——

2.《世经》帝王谱到底是媚汉还是媚新？

现存的《世经》帝王谱一直记到光武帝，显然，至少两汉之交的部分被班固改动过，它有没有明确的写作动机，不敢据断。从现有的文字来看，《世经》帝王谱所依据的"汉为尧后"与"汉为火德"两个命题，既可以证明汉朝的合法性，也可以证明新朝代汉的合法性，这是由五行相生原理先天决定了的，因为五行相生是循环运转没有穷尽的，所以媚汉与媚新，理论上都有可能。既然文本不能自证写作目的，我们就只好从该命题的现实运用中寻求答案了。下面将考察这两个命题在王莽篡位前后的实际影响：

(1)王莽篡位前。如前所说，"汉为尧后"与"汉为火德"这两个命题流传于世的时间远早于王莽篡汉，那么它们出现时候是怀着怎样的政治目的呢？

先看"汉为尧后"说。《汉书》有载：

> 眭弘，字孟，鲁国蕃人也。……孝昭元凤三年正月，泰山莱芜山南匈匈有数千人声，民视之，有大石自立，高丈五尺，大四十八围，入地深八尺，三石为足。石立后有白乌数千下集其旁。是时昌邑有枯社木卧复生，又上林苑中大柳树断枯卧地，亦自立生，有虫食树叶成文字，曰"公孙病已立"，孟推《春秋》之意，以为"石柳皆阴类，下民之象，(而)泰山者岱宗之岳，王者易姓告代之处。今大石自立，僵柳复起，非人力所为，此当有从匹夫为天子者。枯社木复生，故废之家公孙氏当复兴者也。"孟意亦不知其所在，即说曰："先师董仲舒有言，虽有继体守文之君，不害圣人之受命。汉家尧后，有传国之运。汉帝宜谁差天下，求索贤人，禅以帝位，而退自封百里，如殷周二王后，以承顺天命。"孟使友人内官长赐上此书。时，昭帝幼，大将军霍光秉政，恶之，下其书廷尉。奏赐、孟妄设祆言惑众，大逆不道，皆伏诛。后五年，孝宣帝兴于民间，即位，征孟子为郎。①

由于这段文字可以有不同的断句法，所以"汉家尧后"命题到底是董仲舒、眭孟还是其他人提出的，可以有不同的理解②，但可以肯定，当初提出这个命题，是强调汉室应效仿尧舜禅让而传位于民间人士的，眭孟因此大逆不道而伏诛，时在昭帝元凤三年(公元前78年)。但值得注意的是，昭帝之后继位的宣帝果然是"兴于民间"，他感念这种命题的先兆，又立眭孟之子为郎。可见，禅位并不一定要让于异姓，同姓亦无不可。有人甚至认为宣帝本人已经宣称"汉家尧后"了，只是尚无可靠证据③。

再看"汉为火德"说。关于汉初一段时间实行的"准火德制"，可参见"杨著"相关部分，此不论。《汉书·谷永杜邺传》载：

> 彗星，极异也，土精所生，流陨之应出于饥变之后，兵乱作矣……。④

钱穆认为这里说彗星兆乱，必土德代汉之应。既然将代者为土德，汉自然是火德了。时在成帝

---

① 《汉书》卷七十五《眭两夏侯京翼李传》，第3153－3154页。

② 参见杨权：《新五德理论与两汉政治——"尧后火德"说考论》，第77页。

③ 徐兴无认为，宣帝在地节元年(公元前69年)诏书里所说："盖闻尧亲九族，以和万国。朕蒙遗德，奉承圣业。"就是"汉家宣称为尧后的明证"，未免武断，这里"遗德"者不能明确断定为尧，也可以解释为刘氏先帝，颜师古注文就只说来源于《尚书》文字，并没有说是"汉为尧后"的意思。见徐兴无：《刘向评传》，南京：南京大学出版社，2005年，第304页。

④ 《汉书》卷八十五《谷永杜邺传》，第3468页。

元延元年(公元前12年)。《汉书·眭两夏侯京翼李传》:

> 初,成帝时,齐人甘忠可诈造《天官历》、《包元太平经》十二卷,以言"汉家逢天地之大终,当更受命于天,天帝使真人赤精子,下教我此道。"忠可以教重平夏贺良、容丘丁广世、东郡郭昌等。中垒校尉刘向奏忠可假鬼神罔上惑众,下狱治服,未断病死。贺良等坐挟学忠可书以不敬论,后贺良等复私以相教。哀帝初立,司隶校尉解光亦以明经通灾异得幸,白贺良等所挟忠可书。事下奉车都尉刘歆,歆以为不合《五经》,不可施行。而李寻亦好之。光曰:"前歆父向奏忠可下狱,歆安肯通此道?"时郭昌为长安令,劝寻宜助贺良等。寻遂白贺良等皆待诏黄门,数召见,陈说"汉历中衰,当更受命……。"①

对于夏贺良的具体主张,《汉书·哀帝纪》建平二年(公元前5年)六月记载更详细:

> 待诏夏贺良等言赤精子之谶,汉家历运中衰,当再受命,宜改元易号。诏曰:"汉兴二百载,历数开元。皇天降非材之佑,汉国再获受命之符,朕之不德,曷敢不通!夫基事之元命,必与天下自新,其大赦天下。以建平二年为太初元将元年。号曰陈圣刘太平皇帝。漏刻以百二十为度。"②

甘忠可和夏贺良师徒二人在成帝、哀帝两朝前赴后继宣扬的"更受命"或"再受命",都托名于"赤精子",表明火德之运,其内容不是德运转移、应让位于异姓,而是说汉家通过某种仪式重新受命,让旧政权获得新生命。

关于"陈圣刘太平皇帝"的古怪称号,韦昭注曰:"敷陈圣刘之德也。"如淳注曰:"陈,舜后。王莽,陈之后。谬语以明莽当篡立而不知。"③到底哪一种正确?笔者以为韦昭注可从,如淳注有事后诸葛之嫌,因为哀帝时王氏权力遭到最大抑制,王莽本人不得已离开中央退处封地,怎么可能有篡国之心?更怎么可能甘、夏二人来为王莽篡国立言?即便这里的"陈"不是敷陈之意而解作舜的后代,也是撺掇火德尧后的汉家暂时假冒土德舜后,而完成这个五行相生的"必然"过程,以此获得新生。钱穆先生说:"今自号'陈圣刘',所以为厌胜。此后王莽乃袭其说,自托舜后耳。"④是完全合乎情理的。

可见,"汉为尧后"与"汉为火德"这两种理论,其产生之初,都不必然不利于刘氏天下,都可以被有意无意地用来媚汉。事实上,对汉室耿耿忠心的宗室刘向,对上述两个命题也都乐于接受。

(2)王莽篡权后。假如"汉为尧后"与"汉为火德"两个命题是专为媚新而存在的,那么照一般情理而言,王莽祸国殃民就在目前,后起的刘秀等人应该竭力消除该理论的影响才对,事实恰恰相反,这两个命题却成了刘氏复兴的重要理论依据。比如班彪为了劝说隗嚣放弃偷窥神器的野心,特撰《王命论》以论证刘家天下的"应天顺人",他说:"刘氏承尧之祚,氏族之世,著于《春秋》。唐据火德,而汉绍之。始起沛泽,则神母夜号,以章赤帝之符。"⑤尤可注意的是,当年"与国师公(即刘歆——笔者注)从事出入,校定秘书"的苏竟,在劝降刘歆兄子刘龚的《与龚书》中也说:"夫孔丘秘经,为汉赤制,玄包幽室,文隐事明。且火德承尧,虽昧必亮,承积世之祚,握无穷之符,王氏虽乘间偷篡,而终婴大戮,支分体解,宗氏屠灭,非其效欤?皇天所以眷顾踟蹰,忧汉子孙者也。"⑥可见"火德承尧",正是刘氏复兴的天命依据,与前面甘忠可、夏贺良宣扬的"更受命"思想相通,并不以被土德承舜之人(比如王莽)替代为必然指归。在时人看来,王莽只不过是偷篡汉祚、淆乱天命的偶然事件罢了。

正是基于以上原理,光武帝刘秀在光复前后也大肆利用这一学说,在图谶、符命等各方面都对"火德承尧"有所表示,并且在建武二年(26年)"始正火德,色尚赤"⑦,从此"火德承尧"被正式列入王

① 《汉书》卷七十五《眭两夏侯京翼李传》,第3192页。
② 《汉书》卷十一《哀帝纪》,第340页。
③ 《汉书》卷十一《哀帝纪》,第340页。
④ 钱穆:《刘向歆父子年谱》,《古史辨》第五册,第171页。
⑤ 萧统编、李善注:《文选》,上海:上海古籍出版社,1994年,第2263－2264页。
⑥ 《后汉书》卷三十上《苏竟杨厚列传》,北京:中华书局,1982年,第1041－1043页。
⑦ 《后汉书》卷一上《光武帝纪上》,第27页。

朝礼制，在封禅等祀典上多有表现，东汉后来的皇帝也都延续不辍。

从上述分析可以看出，作为《世经》历史系统构造原理的“汉为尧后”与“汉为火德”两个命题（也可以合并为“火德承尧”一词），都并非以代汉媚新为指归，它本身更多是为媚汉服务的。只是由于五行相生天然规定每个德运迟早要被后一个德运所替代，所以它蕴含着代汉的合理性罢了，碰到王莽这样的野心家和嗜古癖，就很容易被利用了。顾颉刚着力做的工作，只是拆解了《世经》帝德谱的素材来源及其编造的逻辑过程，就断定它为媚新之作，是没有说服力的。当然，顾颉刚这样推断的根基还是过分相信康有为以来所谓刘歆遍伪群经、以媚新换取古文经学合法地位的说法，事实上，上述观点已被多数学者证明是不正确的了。而顾颉刚的理由既然不能成立，那么《世经》历史系统的创立权，还是应该回归到班固以来的说法，归还于“刘向父子”，而其创作动机是为了媚汉的。

三

对于班固以来合称的“刘向父子”，通常认为是刘向创立、刘歆继承并精密化，父子之间在这个问题上并没有原则分歧。但是很多人鉴于刘向父子政治态度上的巨大差异，总感觉在这个问题上也会体现出原则性的不同来，顾颉刚等因为有今古文之争的传统偏见，把“全史五德终始表”说成是刘歆创立而托名刘向的，上文已辨其非；但是“杨著”并没有今古文的偏见，却仍然坚持父子二人有绝大不同，为此还特意区分出所谓“刘向版”和“刘歆版”的帝德谱来，下文将予以集中辨析。

“杨著”的核心创见是说：刘向首创以五行相生原理来解说世运的所谓“新五德理论”，并以这一理论为指导编制了一个所谓“刘向版”的帝德谱（见表二），该谱符合“汉为火德”的命题，但还不能满足“汉为尧后”的命题。后来，刘歆在此基础上改进成为《世经》帝王谱，也即所谓“刘歆版”帝德谱（即表一的“全史五德终始表”），使之同时证明了上述两个命题，其改进方法就是利用（不是伪造）《左传》等资料加入闰统和少昊。至于刘向父子不同版本的创作目的，“杨著”认为，刘向版要“证明汉朝是正统王朝”[①]，是忠于汉室的；而刘歆版则是王莽为了篡汉的目的，“指使其心腹刘歆，通过编造《世经》，对刘向版帝德谱做了精心的改造”[②]。

表二　所谓刘向版帝德谱

	第一次终始	第二次终始	第三次终始
木	太昊炮牺氏	尧	秦
火	炎帝神农氏	舜	汉
土	黄帝轩辕氏	禹	
金	颛顼高阳氏	汤	
水	帝喾高辛氏	周	

为了行文方便，本文把它简化为两个关联问题分别予以解析。

1.“新五德理论”是刘向首创的吗？

“杨著”说，所谓“新五德理论”是借鉴了汪高鑫《论刘歆的新五德终始历史学说》的说法，不过汪文以为是刘歆创立，“杨著”认为是刘向创立罢了。为了减省头绪，本文主要针对“杨著”立言，冀图梳理清楚该理论的具体形成过程，对于汪文的回应自在其中。

从现存典籍来看，最迟在秦汉之际，已经出现了月令方帝系统，这个系统以五行配五方，同时又配季节，包含了五行相生的运行原则，见《吕氏春秋·十二纪》、《礼记·月令》和《淮南子·时则训》等篇。但是该系统里的五方帝还在神人之间，没有明确落实到现实历史。当时真正对现实世运有影响的是驺衍的“五德终始说”，它是以五行相胜为原则的，相对而言就是所谓的“旧五德理论”吧。

到了董仲舒那里，五行相胜和五行相生两种原则都被大量涉及，但是有没有被运用于历史和德运呢？

董仲舒的世运主张，主要集中在《春秋繁露·三代改制质文》篇里，他的理论比较复杂，简而言

① 杨权：《新五德理论与两汉政治——“尧后火德”说考论》，第145页。

② 杨权：《新五德理论与两汉政治——“尧后火德”说考论》，第171页。

之，他把当运的一朝与前面两朝合在一起列为“三王”，其运作规则是“逆数三而复”；三王之前有“五帝”，其运作规则是“迭首一色，顺数五帝相复”；“五帝”之前又有所谓“九皇”、“六十四民”之类。这些阶段的位置是固定的，占据这些位置的帝王则要随着世运的推移而依次前行一格。他之所以要把连续的历史强行分出几个阶段，是因为杂糅了不同世运理论，其中“三王”阶段的理论依据是“三统说”，而“五帝”阶段的理论依据就是五行。我们关注的是，他的五行是相胜还是相生的呢？这得先搞清楚他的帝王谱都是哪些人，该篇论及周代当运时说：

是故周人之王，尚推神农为九皇，而改号轩辕谓之黄帝，因存帝颛顼、帝喾、帝尧之帝号，绌虞而号舜曰帝舜，录五帝以小国，下存禹之后于杞，存汤之后于宋。

可见这些帝王依次是：

……神农、黄帝、颛顼、帝喾、帝尧、帝舜、夏、商、周……

这个谱系前后都不封闭。

然后我们可以考察它们的运作规则了，该篇说到商、周两朝当运时的帝王谱分别是：

亲夏故虞；绌唐谓之帝尧；以神农为赤帝。

……(绌虞)谓之帝舜；以轩辕曰皇(黄)帝；推神农以为九皇。①

神农为赤、黄帝为黄，依次轮转，显然是相生关系，由此我们模仿表二，将董仲舒的帝德谱排列为表三。

表三　董仲舒的帝德谱

木		尧
火	神农	舜
土	轩辕	禹
金	颛顼	商
水	喾	周

显然，这已经完全符合所谓的“新五德终始说”了，而且将表三续上后来的秦代和汉代，不就几乎和所谓的“刘向版”帝德谱一样了吗？事实上，这样的推演也已经面世了，前面引用的谷永所谓“土精”预兆，就是土德将代汉室火德的意思②。

所以，钱穆在《评顾颉刚〈五德终始说下的政治和历史〉》一文中得出结论：“五德转移改取相生说，不取相胜说，远在刘向前。”③本文的上述分析，其实钱穆在该文中就已说明白了，只是说得过于简单，笔者这里比较详细地给予说明，并以表格的形式再次演示一遍。“杨著”为了将发明权归于刘向，就认为董仲舒的理论没有被应用于政治历史领域，是不能成立的。“杨著”中所列举的证据，都是针对汪文将创立权归于刘歆而作的，事实上，刘向父子都不能拥有这一理论的发明权。

不过，笔者以为刘向父子对该理论除了宣扬、运用(比如编制“全史五德终始表”)之外，还是有一项重大贡献的。此前的董仲舒没有全力构建这套理论体系，他当时更热心的是“三统说”，按照他三王、五帝、九皇、六十四民这样由近及远的阶段顺序，历史是根本没有起点的。刘向父子则根据《易·说卦》里“帝出乎震”的原理，为这一理论设定了一个权威的开端，具体的帝王就是伏羲，这样一来就使古史的开头部分与月令系统的五方帝完全吻合了，从而使这一理论变得更加完善。

2. 真的存在“刘向版”帝德谱吗？

其实“杨著”所谓的“刘向版”(即表二)，只是将“全史五德终始表”(即表一，亦即所谓“刘歆版”)去掉了闰统和少昊之后的一个推理版本而已，这个推理版本顾颉刚在《五德终始说下的政治和历史》里早已排好，但认为不可能实际存在过。“杨著”却将它归属于刘向，并且认为真的存在过，它的证据

① 本段所引董仲舒《三代改制质文》篇的文字，均出自《春秋繁露》，上海：上海古籍出版社，1989年，第41－43页。

② 参见徐兴无：《刘向评传》，第304页。此外，《春秋繁露·五行相生》篇云：“南方者火，本朝也。”徐兴无认为这是“汉为火德”出现的最早迹象，见《刘向评传》第302页。但细审该篇，是讲五行与五方、五官的对应关系，文字也都是对应的。在其他四行的对应位置都安排的是司农、司寇之类的官名，惟独火德这里忽然冒出一个“本朝也”来，显得很不协调，不知是不是有传写讹误，不敢遽从。

③ 钱穆：《评顾颉刚〈五德终始说下的政治和历史〉》，《古史辨》第五册，第628页。

主要是说在谶纬里，有把颛顼称为“白帝”金德的说法，这只能出现于“刘向版”帝德谱，因为在“全史五德终始表”里，颛顼应该是黑帝水德。这样的证据一共只有两条，让我们来一一予以辨析：

《易纬·是类谋》：

建世度者戏，重瞳之新定录图，有白颛顼帝，纪世谶、别五符，元元之咸冥因灾。【注文】建世度，谓五世之法度。虙戏氏始作八卦以为后世；轩黄帝之表重瞳，定录图，黄帝始受河图而定录；白帝颛顼，有为世谶，别五帝之符，异精元冥，又因著众灾也。颛顼氏，水标德王天下，于五帝次冥，故言有由者矣。①

这里的原文与注文，是笔者直接从《纬书集成》里引来，其文字及断句与“杨著”颇有差别（下条亦然）。谶纬之文，多杂乱难明，这里似乎交代了伏羲、黄帝和颛顼三个帝王，尽管确实直接称颛顼为白帝，但是黄帝之前也不是神农而是伏羲，与所谓“刘向版”不合。更重要的是，注文里明明说颛顼是水德，“杨著”故意不录注文最后“颛顼氏”以下部分，而径称“以颛顼为金德”②，未免恣意剪裁，不足为训。

《诗含神雾》：

瑶光如蜺，贯月正白，感女枢，生颛顼。③

但须注意，谶纬里的感生神话，未必感生物一定与帝德的颜色一致，这里出现的白，并不表示颛顼就是白帝。在《河图著命》里就说：“摇光之星如虹，贯月正白，感女枢于幽房之宫，生黑帝颛顼。”又曰：“扶都见白气贯月，意感生黑帝子汤。”④分明可证！

退一步讲，即便这些因素果然可以说明真实存在过这么一种体系，前面已经证明，这一体系早在董仲舒那里就已经存在了，何必一定要等到刘向呢？董仲舒的影响，绝对不会比刘向小，看那些早于刘向发出灾异怪论的眭孟等人，不就是董仲舒的传人吗？所以，“刘向版”只能看作是“杨著”标新立异之说，没有任何有说服力的证据。

既然不能证明“刘向版”的存在，那么又何以证明“全史五德终始表”是刘歆媚新所作呢？“杨著”自己也说：“从理论本身看来，刘歆版帝德谱的出现本应是对西汉统治很有利的。”可是它仍然说：“实际情况却不是这样。因为刘歆版帝德谱并不是为了维护西汉王朝的政治权威而炮制的，而是为了给王莽篡权提供理论支持而炮制的。”其理由是刘歆版帝德谱出笼的时候，王莽已“虎视眈眈看着朝廷”想禅让了。“在这种形势下，有没有一个‘完善’的帝德谱，对西汉统治者来说，又有什么意义？”⑤可是，“杨著”何以知道“全史五德终始表”是出于王莽篡权前夜的呢？依然没有提供任何证据。归根到底，“杨著”是先认定刘向父子政治立场的差异一定会体现在帝德谱上，于是强行虚拟出一个刘向版来，然后把“全史五德终始表”归为刘歆媚新之作，于是创作时间就在王莽篡汉前夜了；然后又倒过来说因为出笼于这个时间，“全史五德终始表”不可能是媚汉，只能是媚新之作，媚汉的是另外那个“刘向版”。可见，在这个关键问题上，“杨著”陷入了循环心证，无可跳脱。

要解除这样的循环心证，就必须证明刘向不可能作“全史五德终始表”，按照“杨著”的逻辑，仅有一种可能，就是刘向只接受“汉为火德”而不接受“汉为尧后”，因为所谓“刘向版”比“全史五德终始表”差的就是“汉为尧后”的依据。但实际情况果然如何呢？请看《汉书·高帝纪》里的一段重要文字：

赞曰：《春秋》晋史蔡墨有言，陶唐氏既衰，其后有刘累，学扰龙，事孔甲，范氏其后也。而大夫范宣子亦曰：“祖自虞以上为陶唐氏，在夏为御龙氏，在商为豕韦氏，在周为唐杜氏，晋主夏盟为范氏。”范氏为晋士师，鲁文公世奔秦。后归于晋，其处者为刘氏。刘向云战国时刘氏自秦获于魏。秦灭魏，迁大梁，都于丰，故周市说雍齿曰“丰，故梁徙也”。是以颂高祖云：“汉帝本系，出

① 《纬书集成》，上海：上海古籍出版社，1994年，第81页。
② 杨权：《新五德理论与两汉政治——“尧后火德”说考论》，第139页。
③ 《纬书集成》，第863页。
④ 《纬书集成》，第1109页。
⑤ 杨权：《新五德理论与两汉政治——“尧后火德”说考论》，第161页。

自唐帝。降及于周，在秦作刘。涉魏而东，遂为丰公。"丰公，盖太上皇父。其迁日浅，坟墓在丰鲜焉。及高祖即位，置祠祀官，则有秦、晋、梁、荆之巫，世祠天地，缀之以祀，岂不信哉！由是推之，汉承尧运，德祚已盛，断蛇着符，旗帜上赤，协于火德，自然之应，得天统矣。①

值得注意的是，前文说到"汉为火德"的时候所引用的《汉书·郊祀志》和《汉纪·高祖纪》，都说是"刘向父子"，而这里说到"汉为尧后"时，却单单说是"刘向云"，并且后面还有刘向所作的高祖颂词，无疑刘向是完全接受这一说法的。

非但如此，我们知道，"汉为尧后"学说，在今文经里没有记载，主要保存于古文经的《左传》里，《后汉书》载贾逵云："又《五经》家皆无以证图谶明刘氏为尧后者，而《左氏》独有明文。"②而刘向是《穀梁传》大师，他曾经跟力主《左传》的刘歆辩难过③。不过，西汉时候今古文之争，并不像后人想象的那么壁垒森严，刘向在《洪范五行传》、《列女传》、《新序》、《说苑》等书里多处发明《左传》④，所以他引用《左传》的记载来说明"汉为尧后"，毫不为奇。

这则记载还牵涉到一个非常重要的问题：既然"汉为尧后"早就载于《左传》，而《左传》又保存了比较真实的春秋史料并一直在流传，只是没有被列为学官而已，那么为什么汉武帝之前没有一个人这么说呢？像司马迁这么博览群书又欲"通古今之变"的人，在《史记·高祖本纪》里只字未提刘氏的高贵出身，却在《史记·秦汉之际月表》"序"里想不明白为什么以前各朝得天下者，都有祖上很长时间"积善累功"的荫德，而刘邦却完全"起于闾巷"呢？最后他只好感叹："岂非天哉，岂非天哉！非大圣孰能当此受命而帝者乎？"⑤对此，疑古学者都认为这是刘歆伪窜《左传》的铁证，而不疑古的学者又没有给予正面的回答。从上引《汉书·高帝纪》的记载可以看出，刘歆作伪的猜测肯定不对，否则刘向怎么可能引用呢？从这则记载中我们可以推测，刘氏为尧后尽管载于《左传》，理论上司马迁等很多人都看过，但是天下姓刘的不止刘邦一家，而刘邦"起于闾巷"人所共知，他父母的名字都无人知晓，又怎么可能有详细的家谱世系流传呢？那时候，秦汉之际生于楚地的刘邦，还没有办法与春秋时期留在秦国、被认为是尧之后代的刘氏攀上瓜葛。况且汉武帝之前国势强盛，还不是非常迫切要拿祖先的高贵来加强政权的合法性。武帝之后，国势日颓，这种要求就变得急迫了。原先难以说明的问题，正是在刘向那里获得了解决，上引"刘向云"，不正是从战国说到秦代，编制了一张"秦—魏—丰"的刘氏迁徙线路图的吗？这样就把传世典籍记载的尧后谱系与汉室刘氏终于挂上了钩。我们不敢说在刘向之前那些宣扬"汉为尧后"的人就不可能编造类似的刘氏迁徙线路图，但是现存资料的最早记录确实最先出自刘向之口，那么猜测是刘向的创作也不为过，至少可以推测是由他而定论推广的。设想一下，刘向在当时领校秘书，可以接触天下所有书籍，是最有学问的人；同时又是汉家宗室，"奕世宗正"⑥，是最熟悉皇室宗谱的人。由他发布这一线路图，应该是最合适也最权威的吧。由此看来，刘向非但完全可以接受"汉为尧后"说，而且很可能正是他将这一说法完善并固定下来的！这一点，向来没人说破⑦。《左传》文字与这张迁徙线路图的衔接，历来被人怀疑是包藏不同心思之人作伪

① 《汉书》卷一下《高帝纪下》，第 81－82 页。

② 《后汉书》卷三十六《郑范陈贾张列传》，第 1237 页。

③ 《汉书》卷三十六《楚元王传》："歆数以难向，向不能非间也，然犹自持其《穀梁》义。"见第 1967 页。

④ 徐兴无：《刘向评传》，第 98 页。

⑤ 《史记》卷十六《秦汉之际月表》，北京：中华书局，1982 年，第 760 页。

⑥ 《汉书》卷一百下《叙传下》，第 4247 页。

⑦ 班固在《汉书·高帝纪》里论证刘向这个线路图的可信说："及高祖即位，置祠祀官，则有秦、晋、梁、荆之巫，世祠天地，缀之以祀，岂不信哉！"顾颉刚等人反驳说如果真的是这样设置祠祀官，说明高祖以来就明明白白知道这个迁徙线路，那么何以汉武帝之前谁都不提呢？本文认为这里"秦、晋、梁、荆之巫"，原本没有与刘氏迁徙相联的背景，班固这里大概是勉强拉来作证的；如果一定要说有关联，我认为很可能倒是刘向从这个祠祀官中得到启发而编制了那张线路图的，班固这里是因果倒置了。

的成果，但是从孔颖达以来都怀疑是《左传》文字有伪[①]，康有为等人更将作伪者指定是刘歆，其实，为什么不去怀疑这张迁徙线路图是伪窜，作伪者却是刘向呢？

所以，所谓"刘向版"帝德谱是根本不存在的，在没有更直接的材料出现之前，我们还是得承认班固以来的说法，"全史五德终始表"是"刘向父子"合作创立的，其初创目的是为了增加汉代政权的合法性，父子二人在这个问题上没有原则差异。

这同时可以解释这样一个现象：前引《汉书·眭两夏侯京翼李传》里关于"再受命"的故事，成帝朝鼓吹者是甘忠可，反对者是刘向；哀帝朝鼓吹者是夏贺良，反对者是刘歆。师徒二人先后遭到父子二人的反对，不正体现了刘向父子在这个问题上的一致性吗？当时的大臣解光就说："前歆父向奏忠可下狱，歆安肯通此道？"我们不能因为刘歆后来的变节，就抹煞他此前所有与乃父相通、为汉室效忠的地方。至于甘忠可师徒宣扬的"再受命"理论本身也是为了媚汉的，刘向父子为什么要反对呢？这里就有心态和技术问题了。刘向作为三朝老臣，可以非常沉重地警告成帝："王者必通三统，明天命所授者博，非独一姓也。"但是他显然不愿意汉室祚运夭折，总希望尽忠臣劝谏之能，敦促帝王"弘汉家之德，崇刘氏之美，光昭五帝、三王"[②]。所以他不能允许民间人士随意揣测天命，哪怕是媚汉的"再受命"，也会带来不同程度的视听淆乱。《刘向评传》说："尽管来自民间的自禅受命的思想也主张五德相生的次序，但由于假借鬼神，不合儒家的经典，缺乏经学的依据，加之易乱朝政，因而被他们视为邪门左道。因此，刘歆在此时毫不犹豫地与他的父亲，甚至与他在学术上不合的丞相、大臣们站到了一起。"[③]这是很正确的。

综合上述分析，本文认为，以五行相生来排列世德的所谓"新五德理论"，至少在董仲舒的著作里已经确然存在，至于是否就是董仲舒创立的，目前还难以明断。它的缺点是没有充分论述，尤其严重的是没有首尾完整的德运谱系。"刘向父子"在此基础上，借助《易·说卦》里"帝出乎震"的原理，将伏羲推为第一个帝王，为这一新理论设定了一个权威开端；而这一开端又正好可以移植月令系统的五方帝，于是巧妙地创作了《世经》帝德谱，使之可以同时符合汉武帝以后逐渐在社会上流传的"汉为火德"和"汉为尧后"两个命题；刘向本人还利用其校书与宗正的特殊身份，为汉室皇族编制（或完善发布）了一套从春秋战国以来的家族迁徙路线图，为"汉为尧后"设定了更权威的氏族谱。这一张历代帝王谱、一张汉室氏族谱，都是刘向父子（刘向之功大概更大）托古建构的杰作，用以为日渐颓唐的汉室政权增加合法性依据。在这个问题上，"刘向父子"之间没有原则分歧，只是由于"新五德理论"先天具有的轮转特性，这一杰构后来被野心家王莽利用来作为篡汉的舆论工具了。

最后要说一句题外话：本文虽然自认为解决了《世经》帝德谱的来历这一长期争论不休的问题，但所依据的材料都是前人用过的，所以充其量只是提供了一个自认为比前人更加合理的解释罢了，至于历史真相到底如何，谁也无法确知。更进一步说，即便机缘凑泊，能发现更直接更有说服力的材料，我们能做的，大概也是继续编制合理主义的历史镜像吧。

[责任编辑　扬　眉]

① 《左传·文公十三年》"其处者为刘氏"，孔颖达《正义》曰："深疑此句或非本旨。盖以为汉室初兴，捐弃古学，左氏不显于世，先儒无以自申。刘氏从秦徙魏，其源本出刘累，插注此辞，将以媚于世。"见阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1991年，第1852页。

② 《汉书》卷三十六《楚元王传》，第1950、1956页。

③ 徐兴无：《刘向评传》，第353页。

孔教会始末汇考

张 颂 之

摘 要:孔教会是民国年间出现的一个以树立孔子为教主为目的的宗教团体,在社会上一度颇具影响力。孔教会主要是由康有为、陈焕章师徒发起,联合了一些遗老及各种保守人士组成。孔教会本是康有为实现当年政治抱负的一种手段,所以,其成立后就介入到民初复杂的政治纠纷中,其兴衰也与时局的影响有极大的关系。孔教会的兴衰大约经历了三个阶段:一是康有为时期,从孔教会的成立到张勋复辟后康有为辞去孔教会会长职,孔教会从开创迅速走向兴盛时期;二是陈焕章时期,在北洋政府支持下孔教会继续发展,但因局势变化已有了衰落之势;三是南京国民政府时期,孔教会最终在政府的压力下改名为孔学会,并逐渐衰微,终至于消亡。

关键词:孔教会;康有为;陈焕章;中华民国

孔教会是民国初年出现的一个宗教性团体,它以树立孔子的教主地位为目的,在民国前期的社会中影响巨大。然有关孔教会的情况,在各种辞典及近现代史各相关论著中,不仅详略不一,并且普遍存在着许多不确实或不正确的说法[①]。而有关孔教会的专题研究,成果亦极为薄弱,更多的情况是附属于康有为或民国政治与思想文化的研究中[②]。有鉴于目前学界对孔教会的认识存在种种不足,乃至一些具体史实方面的错误所在多有,故本文试图从原始资料中勾勒孔教会的历史过程;至于孔教会的种种在宗教上的社会活动,如树立孔子的教主形象的孔教论、推广宗教的种种办法等,则容另文专述。

孔教会的兴衰大约经历了三个阶段:一是康有为时期,从孔教会的成立到张勋复辟后康有为辞去孔教会会长职,孔教会从开创迅速走向兴盛,出版《孔教会杂志》,召开全国孔教大会,发起定孔教为国教;二是陈焕章和孔繁朴主持时期,孔教会在北洋政府支持下继续发展,出版孔教会的报刊《经世报》,筹建孔教总会堂、开办孔教大学等,但因局势变化已有了衰落之势;三是南京国民政府时期,孔教会最终在政府的压力下改名为孔学会,并逐渐衰微,终至于消亡。

作者简介:张颂之,曲阜师范大学孔子文化学院副教授(山东曲阜 273165)。

① 孔教会作为辞典中的条目,可以《辞海》为代表(其他一些哲学类辞典、儒学类辞典、历史类辞典、社团类辞典等,大致没有超出《辞海》范围),具体介绍为:"北洋军阀统治时期的一个尊孔社团。1912 年 10 月在上海成立。次年 2 月发行《孔教会杂志》,9 月总会从上海迁至北京,并在曲阜、上海、广州先后分设总会事务所。主要人物有陈焕章等,总会会长为康有为。五四运动后日趋瓦解。1937 年 9 月曲阜孔教总会按国民党的命令,改名'孔学总会'。"(上海:上海辞书出版社,1980 年缩印本,第 1120 页)其中亦不乏语焉不详乃至不当之处。而在各种近现代人的论著中,如儒学通史、中国通史、近现代史、中华民国史、康有为研究或传记及各种思想文化方面的论著中,虽然对孔教会的研究介绍各有千秋,然从整体上也没有超出《辞海》的框架。至于近年来的相关论文情况,大致亦不越此范围,文繁不赘。

② 目前所见较早研究孔教会的专题论文是夏良才等的《评孔教会》,见《历史研究》1975 年第 5 期。此文初稿名《孔教会》,刊中国科学院近代史所中华民国史组编:《中华民国史资料丛稿》特刊第二辑,北京:中华书局,1974 年。此文因配合当时"批林批孔"运动而出现,时代特色鲜明,较少受到学界的关注或忽视。然此文却是研究孔教会的第一篇论文,相比于后来的许多相关论著,此文在孔教会的史实梳理上却有后来者不及的地方。又,近数年有数篇硕博论文对孔教会及孔教运动有所研究,这些未刊论文无疑代表了最前沿的研究状态,然亦多有可商榷之处。

一、康有为与孔教会的初创及兴盛

创立孔教会或类似于基督教会那样的一种教会组织，是康有为多年的梦想。自康有为游历香港后，就对西学及基督教发生了兴趣，康有为创立孔教的设想也油然而生，其创教思想受基督教和传统的佛教影响，已是学人的共识①。经过一段时间的探索，康有为明确提出组织孔教会却是在戊戌年(1898)。1897年，康有为在广西桂林"与唐薇卿、岑云阶议开圣学会"②，此圣学会已具有了后来孔教会的雏形。1898年6月19日，康有为上书"陈请废八股及开孔教会，以衍圣公为会长，听天下人入会，令天主、耶稣教各立会长与议定教律。凡有教案，归教会中按照议定之教律商办，国家不与闻"，并"请听沿边口岸准用孔子纪年"③。在康有为的上折中，他对孔教会的组织设计并没有后来我们所看到的那样完备。戊戌变法失败后，康有为流浪海外，对其孔教主张进行了一系列的实践："鄙人于戊戌之年，开孔教之会，立大同学校于日本之横滨，与门人徐勤，实始创圣诞之纪念大典，祁祁学子，莘莘俎豆，吾华之群商及日本之元老大隈伯、与其大臣犬养毅等，咸来行礼。自是推行于海外，日盛而弥彰。"④1899年，康有为又在加拿大成立保皇会，同时兴办义学，"怀故国，思孔教"，"明保种保教之大义"⑤。20世纪初叶，康有为在南洋发起较成规模的孔教运动⑥。1910年，康有为回忆数年的孔教情况，说："乃年来孔子之祀，尊孔之会，创发于海外，波靡于美亚，风发响应，雾沓鳞萃，岁月有加，增华滋盛。"⑦康有为的万木草堂弟子陈焕章则"于光绪己亥(1899)在高要砚洲倡立昌教会，于光绪丁未(1907)在美国纽约亦创立昌教会"⑧。所有这些活动，不是区域性太小，就是远离中国，可以说，康、陈的孔教活动在辛亥之前对国内几乎没有什么太大的影响。但是，我们也需注意，晚清以来，各地不同的尊孔组织已经零零散散地出现了，这些尊孔组织对以后孔教会的壮大起了支持作用。

面对辛亥巨变，身在海外的康有为对清朝的覆亡及儒学的衰颓痛心不已，"天将降大任于斯人"的危机感与使命感也油然而生。康有为在历经无数次的磨难后，如何救助中国的策略也早已思考成熟。

---

① 参阅梁启超《南海康先生传》第六章，见康有为著，罗岗、陈春艳编：《我史》，南京：江苏人民出版社，1999年，第249－253页。后人对此也多有论述，如萧公权《近代中国与新世界：康有为变法与大同思想研究》(汪荣祖译，南京：江苏人民出版社，1997年)第90－99页，等等。

② 《我史》，第31页。关于圣学会的组织、宗旨等情况，详见康有为：《两粤广仁善堂圣学会缘起》，载汤志钧编：《康有为政论集》，北京：中华书局，1981年，第187－190页。

③ 《我史》，第41页。此折即《请商定教案法律厘定科举文体并呈孔子改制考折》，见黄明同、吴熙钊主编：《康有为早期遗稿述评》，广州：中山大学出版社，1988年，第287－292页。此折在康有为自己的叙述中作《请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪念而废淫祀折》，见汤志钧编：《康有为政论集》，第279－284页。依据当前的文献，此两折都是同一天上奏的，后者却在孔教会的组织上多有不同于前折的论述，同一天，康有为不会上奏两份大同小异的奏折，后者显然有康有为虚构的成分，而学人对此两折的异同却鲜有考析。看来，康有为的自述历史的确构成了以后的戊戌变法历史的主要叙述模式。

④ 康有为：《曲阜大成节举行典礼序》，《孔教会杂志》第二卷第一号。

⑤ 康有为：《域多利义学记》，《康有为政论集》，第401页。

⑥ 参见颜清湟：《1899－1911年新加坡和马来西亚的孔教复兴运动》，载《国外中国近代史研究》第八辑，北京：中国社会科学出版社，1985年；此文又见中外关系史协会编：《中外关系史译丛》第5辑，上海：上海译文出版社，1991年。钟小武：《十九世纪末二十世纪初南洋华侨孔教复兴运动的缘起和性质》，《八桂侨史》，1999年第2期。孔志远：《印度尼西亚华人孔教的兴衰》，孔教学院、香港中文大学编：《孔子思想与廿一世纪国际学术研讨会论文集》。

⑦ 康有为：《论中国宜用孔子纪年》，见上海市文物保管委员会编：《康有为遗稿——戊戌变法前后》，上海：上海人民出版社，1986年，第462－463页。

⑧ 《孔教会纪事·澳门支会》，《经世报》第一卷第一号。美国学者史景迁在其《天安门：知识分子与中国革命》中说："康有为曾梦想在西方开办儒学学校。这方面的工作则由一位哥伦比亚大学的中国毕业生完成了，他在纽约创建了'孔教会'。该会成立后，颇为兴旺，后来迁往上海，再后又迁到北京。"(尹庆军等译，北京：中央编译出版社，1998年，第65页)史景迁此说误将陈焕章在纽约创立的昌教会混同为后来的孔教会。陈焕章在纽约创立的昌教会，于1912年孔教会成立后，改为孔教会纽约支会。

康有为在1912年7月30日《致仲远书》中，提出了创立孔教会于国内的想法："近者大变，礼俗沦亡，教化扫地，非惟一时之革命，实中国五千年政教之尽革，进无所依，退无所据。顷并议废孔教，尤为可骇，若坠重渊，渺无所属。呜呼痛哉！自吾中国以来，未危变若今之甚者也。虽然，时变之大者，必有夫巨子出济艰难而救之，今其时也。吾欲复立孔教会以振之。"在此信中，康有为又详细指示了操作步骤与方法："今以人必饮食男女，则已为儒而非释。人必尊祖敬宗，则已为孔而非耶。以此语人，计必易人。趁方今旧学士夫诸生遍于全国，及今令人人入会，计必景从。议入会者，无分男女老幼，一律注册……每乡必一会，举讲生讲焉。以来复论孔子而说经，借地为之，不必迁设席。吾注有《礼运》、《中庸》、《四书》、《春秋》及《礼记》选，可以宣讲，发明升平、太平、大同之义，令人不以君臣道息而疑孔教之不可行。但以勇猛之力，精切之辨，忧大教之废，伦纪之坠，家人之失，启诱大众，计无不来归者。先行于瀛，徐推行于各省会，不及半年，人心愤激，必可令各郡县皆有孔会焉。……昔弟在美，以行孔教为任，研讲深明。今若以传教自任，因议废孔之事，激导人心，应者必易，又不为政党所忌，推行尤易。"康有为组织孔教会的力量在所谓的"耆旧"："援引二三耆旧，如吾故人沈子培先生及朱古微之流，自为发起，当可一鼓而成。"康有为以经济物资后援极力促成陈焕章发起孔教会，但是，此信也透露出康有为开孔教会的目的："及遍国会，成则国会议员十九吾党，至是时而兼操政党内阁之势，以之救国，庶几全权，又谁与我争乎，此又所谓远之而近之也。吾欲决开是会，欲付托于弟，而宪子、君勉皆强力者，相与成之，必能尽收全国，可断之也。"[①]康有为实欲借孔教会之名而在政治上有一番大的作为，以图实现当年未竟之业。

可以说，正是康有为的幕后策划，直接授意，促使陈焕章[②]在上海成立了孔教会。对此，康有为一年之后被推举为孔教总会会长，他接受这一职位并在回复孔教会的电中重提旧事："去岁夏，际亘古未有之变，俎豆废祀，弦诵绝声，大惊深忧，乃草序例寄门人麦孟华、陈焕章，令开会沪上。"[③]康有为再一次表明了自己在孔教会创立过程中的作用。电文中提及"草序例寄门人"一事，康有为在《致仲远书》中也有"日间即寄会章来"的许诺[④]，看来，康有为的确在孔教会的创办时期起了重要作用。从孔教会创办时期的"会章"、"序例"均出自康有为之手看，孔教会的成立可以说就是在康有为一手策划下产生的，所以，与其说后来孔教会的诸多主张、原则、教义、组织，都能在康有为的思想中找到源头，毋宁说孔教会即是康有为孔教思想的现实版。

陈焕章在上海组织孔教会，也确如康有为所指示的那样，与沈曾植、朱祖谋等遗老取得了联系。他们经过策划，在1912年的孔子诞日（即10月7日）成立了孔教会。"本会之发生，始于去年春间，沈君乙盦（曾植）实主其事，发起诸人开谈话会于沈宅者屡矣。然本会成立之期，实托始于大成节。是日假上海山东会馆为恭祝圣诞之地，到者五六十人，各界人士均有代表，上午十一时，排班行礼，以三跪九叩为节，彬彬济济，极一时之盛。"[⑤]陈焕章在《孔教会序》中也说："焕章目击时事，忧从中来，惧大教之将亡而中国之不保也。谋诸嘉兴沈乙盦先生（曾植）、归安朱彊邨先生（祖谋）、番禺梁节闇先

① 上海市文物保管委员会编：《康有为与保皇会》，上海：上海人民出版社，1982年，第369－370页。

② 在当代的一些论著中，陈焕章往往与陈汉章相混。如《重新点燃启蒙的火炬——五四运动八十年祭》："守旧的陈焕章、黄侃，甚至主张清帝复辟的辜鸿铭"，此处的陈焕章当是陈汉章之误。曹述敬《钱玄同年谱》："陈焕章的《中国民族发达史》"（济南：齐鲁书社，1986年，第76页），误，陈焕章应作"陶焕卿"；至于书名，钱氏自谓有误，当作《中国民族权力消长史》。见钱玄同：《三十年来我对于满清的态度底变迁》，《语丝》第8期（1925年1月5日）。

③ 《通信·康南海先生来电》，《孔教会杂志》第一卷第十号；此电又收入《康有为政论集》，作《致北京孔教会电》，见第921页。

④ 康有为所拟定的《孔教会章程》，见蒋贵麟编：《万木草堂遗稿外编》下册，台北：成文书局，1978年，第476－481页。纪景福：《曲阜孔教总会正式大会述要》："壬子之夏，先生居日本，忧大教之陵夷也，手撰章程寄沪，劝开孔教会。"《孔教会杂志》第二卷第一号。

⑤ 《本会纪事·总会》，《孔教会杂志》第一卷第一号。马洪林《康有为大传》（沈阳：辽宁人民出版社，1988年）误将孔教会成立时间后延一年，作1913年9月27日（第544页），所以后面的一些史实亦均致误，兹不一一指正。董强《康有为传》（北京：团结出版社，1998年）也以为1913年9月27日孔教会成立（第287页），同样是错误的。干春松《康有为和孔教会：民国初年儒家复兴努力及其挫折》（《求是学刊》2002年第4期）谓孔教会在11月成立，误。

生(鼎芬),相与创立孔教会,以讲习学问为体,以救济社会为用,仿白鹿之学规、守兰田之乡约,宗祀孔子以配上帝。诵读经传以学圣人,敷教在宽,藉文字语言以传布,有教无类,合释老耶回而同归,创始于内国,推广于外洋,冀以挽救人心,维持国运,大昌孔子之教,聿昭中国之光。"[①]沈曾植与康有为自戊戌之前就有密切关系[②],作为胜朝遗老的沈曾植对孔教之沦丧也有如同康有为一样的心情,再加沈曾植个人的威望,以至于他成了孔教会创办的实际主持人之一,所以,姚文栋数年后追述:"孔教会之设……沈乙盦主持于中,陈重远号召南北,菊坡与予率江浙人士,以左右之。"[③]另一位遗老、后来成为清逊帝师傅的梁鼎芬则在孔教会成立的那天到曲阜孔庙行礼[④]。孔教会选择在山东会馆成立,固然有上海文庙因驻军不能行礼的原因,却也有其宗鲁崇圣的特殊意义在[⑤]。

孔教会成立后,立即组建事务所,作为全国孔教总会机关。由于孔教会不能如意地以文庙作为活动场所[⑥],陈焕章等人就租赁了上海海宁路西1798号作为事务所活动地点。事务所随即在旧历十月望日(1912年11月23日)[⑦]成立,"是日,发起诸人毕集,当经公推姚君东木、姚君菊坡(丙然)、李君心莲(宝沅)、麦君儒博(孟华)、陈君重远为干事员,并决定先办《孔教会杂志》以为机关,至陈君所著之《孔教论》,经于是日出版,故即先行发布"[⑧]。至此,孔教会就开张营业了,随即展开一系列的活动,公布《孔教会开办简章》,简章初步确定了孔教会的宗旨、组织等事宜。随后,孔教会发起人王人文、姚丙然、沈守廉、姚文栋、张振勋[⑨]、陈作霖、沈恩桂、麦孟华、陈焕章、陈三立[⑩]等于12月12日发出《孔教会公呈》,分寄大总统、教育部、内务部[⑪],争取立案,取得组织的合法地位,以便开展更大的教务活动。在此之前,陈焕章已经向教育部的人员寄去了自己的《孔教论》一书,以谋求教育部诸办事人员的支持[⑫]。北京教育部、内务部相继在12月23日和1913年1月7日批准孔教会立案[⑬]。至1913年2月,孔教会的机关刊物、陈焕章任主编的《孔教会杂志》在上海出版,孔教会的影响随杂志的发行

① 陈焕章:《孔教会序》,《孔教会杂志》第一卷第一号。引文括号内的字在原文中是小号字,下类似引文同。

② 《我史》:光绪十四年(1888),"值祖陵山崩千余丈,乃发愤上书万言,极言时危,请及时变法,黄仲弢编修绍箕、沈子培刑部曾植、屠梅君侍御仁守,实左右其事","朝士久未闻此事,皆大哗,乡人至有创论欲相逐者。沈子培劝勿言国事,宜以金石陶遣"(第14-15页)。随后康有为有《广艺舟双楫》之作。

③ 《讲坛·孔教会追悼姚菊坡先生演说词》(姚文栋),《宗圣学报》总第十七号(第二卷第五号)。

④ 《本会纪事·总会》,《孔教会杂志》第一卷第一号。

⑤ 《本会纪事·总会》,《孔教会杂志》第一卷第一号。1915年,陈焕章在《孔宅诗序》中讲得更明白:"焕章创立孔教会,以壬子大成节开成立大会于上海之山东会馆。夫吾人之所以不会于他地,而会于山东会馆者,以虽未能亲至阙里,犹可以寄向往之诚也。"《宗圣学报》总第十六号。

⑥ 《申报》1912年10月7日,第七版之《尊崇孔祀之审慎》谓:国民公会因文庙驻兵,是日不能祭祀。

⑦ 黄岭峻:《激情与迷思——中国现代自由派民主思想的三个误区》(武汉:华中科技大学出版社,2001年)谓:"1912年11月12日,……陈焕章会同麦孟华、王人文等在上海海宁路正式挂出'孔教会'的招牌。"(第31页)此语恐无据。

⑧ 《本会纪事·总会》,《孔教会杂志》第一卷第一号。

⑨ 张振勋,往往被误作张勋,如汤志钧《康有为政论集》,第734页;汤志钧《近代经学与政治》(北京:中华书局,2000年),第333页;林克光《革新派巨人康有为》(北京:中国人民大学出版社,1990年),第464页;任建树《陈独秀大传》(上海:上海人民出版社,1999年),第106页;吕明灼、王钧林等《儒学与近代以来中国政治》(济南:齐鲁书社,2004年),第209页等。大约此误的源头出自汤志钧。

⑩ 陈三立作为孔教会的发起人,名字不见于《孔教会杂志》,亦不见其在孔教会中的活动,但在陈焕章《孔教论》所附的《孔教会开办简章》后的名单中则列入,且仅此一见。事颇有可怪。

⑪ 《公牍·孔教会公呈》,《孔教会杂志》第一卷第一号。此公呈后有原注说:"公呈系上达政府之文,故发起人中二三遗老不列姓名",遗老即指沈曾植、梁鼎芬、朱祖谋等。

⑫ 《鲁迅日记》1912年12月4日记载:"午后收陈焕章著《孔教论》一本,上海寄。"北京:人民文学出版社,1976年,第25页。鲁迅当时仅是社会教育司的佥事兼第一科科长而已,孔教会诸人就如此下力地结交,看来,教育、内务两部人员多有陈焕章赠送的《孔教论》。

⑬ 《公牍·教育部批》、《内务部批》,《孔教会杂志》第一卷第一号。此两批文后来多次在孔教会的刊物上公布。又,《政府公报》第650号《内务部临时政府期内教会立案一览表》谓内务部批准立案时间为1912年12月21日。二说不同,则不知原因何在。

也日益扩大[①]。3月22日，由康有为主编的《不忍》杂志也在上海出版发行。

上海“当海路要冲，潮流最急，识微虑远之士，恒萃止焉，孔教会之设，实于此创始”[②]。上海固是中西文化交汇之地，却也是西方殖民者的乐园，但上海毕竟不是当时政治的中心，因此，孔教会在开办简章中就已有总会事务所“将来或迁于首都”[③]的设想。虽然上海的孔教业务已经有条不紊地开展起来了，江浙一带及全国各地的支会也不断地新生，其他一些尊孔组织也不停地并入孔教会，但对于孔教会的全国性教务拓展来说，最佳的地点还是首都，即北京。这一活动空间的变化，似乎也说明了孔教会与政治之间的某种联系。

此时的北京，各种尊孔组织已经纷纷出现，孔社已成立，孔道维持会也在活动，至于外地成立的尊孔组织如孔道会、宗圣社会也陆续进京谋求更大的发展，孔道会更在北京极力组织全国性的总会机构。在此情况下，希望组织孔教会北京支会的也是大有人在。“北京支会担任组织者，原有多人，分途并举，以为预备之地步”，“本月十二日（上海孔教总会）接姚君碻端阳节后三日来书，言今春大学毕业后，经营此事，又得黄孝觉、罗掞东、刘泖源、丁静斋、唐天如诸君之赞助，草拟章程十条，号召同志，海内名流应和者二百余人，乃具呈教育、内务两部……先后批准在案”[④]。北京所谓的名流二百余人的孔教组织，即由严复领衔，学界、政界名流如廖平、王式通、曾习经、刘廷琛、马其昶、汤化龙、姚永概、陈黻辰、杨增荦、陈国祥、夏曾佑、林纾、安维峻、宋育仁、吴道镕、赵熙、屠奇、吴之英、梁鸿志、郭立山、梁启超、杨度、蔡锷、蓝公武、徐佛苏、张履谦、郭人漳、姚永朴、丁世峄、陈衍、蒲殿俊等260余人发起成立的孔教公会，并颁布《孔教公会章程》，规定公会以“阐扬孔教、救济社会为宗旨”，在北京设立总会，各省设支会，各道、县及海外设分会，不分国界、种界，凡信仰孔教者，均可经会员介绍入会[⑤]。于是，在1913年夏天，孔教会决定派陈焕章北上北京，“自总会创始于沪，登高一呼，全国响应，各省支会纷纷成立。惟尚有意存观望，或另立旗帜者，经同人公议，以为将来总会必须移至首都，庶北京人士有所观感兴起。前接黄孝觉君、姚君憩君等来函，曾有组织支会之举。兹特由本会委任陈君重远至京，以便联合同志，筹备一切”[⑥]。陈焕章至京，一是组织成立孔教会在北京的组织机构，二是联合各种尊孔势力对国会施加压力，力求在即将起草的宪法中明确规定孔教为国教。

陈焕章在7月初到北京后受到了尊孔同人的欢迎，并决定在太仆寺街衍圣公府内设立孔教会事务所。伴随着陈焕章在北京社会交往上的拓展，一场孔教定国教运动如火添油一样猛烈高涨起来：“由陈君及严复、夏曾佑、梁启超、王式通诸君，为本会全体代表，上请愿书于参众两院请定国教，其介绍人皆一国之彦。在参议院则由朱兆莘、宋桢、朱家宝、王人文、赵成恩、王鸿庞、王家襄、彭建标、黄锡铨、周廷励、范樵、李英铨诸君介绍，在众议院则由赵炳麟、萧晋荣、蒋可成、朱文劭、翟富文、罗增麒、钟业官、徐象先、丁超五诸君介绍。闻两院之明达议员，皆极赞成此举，普通社会，亦极欢迎。从此国教一定，而长治久安之局基此矣。”[⑦]各地函电交驰，不同的社会力量纷纷请愿或反对在宪法中规定孔教为国教。经过激烈的论争，国会在1913年10月31日通过的《天坛宪法草案》的第十九条第

---

① 戈公振：《中国报学史》，上海：上海人民出版社，2003年，第218页：“《孔教会杂志》，于民国二年二月发刊于北京，由陈焕章编辑。”出版地为北京，显然有误。又，马洪林《康有为大传》第544页，谓《孔教会杂志》共出12期，显然是未见《孔教会杂志》的第二卷第一号。

② 《讲坛·孔教会追悼姚菊坡先生演说词》（姚文栋），《宗圣学报》总第十七号（第二卷第五号）。

③ 《公牍·孔教会开办简章》，《孔教会杂志》第一卷第一号。

④ 《本会纪事·北京支会》，《孔教会杂志》第一卷第五号。

⑤ 《庸言》杂志第一卷第十四号，附载《孔教公会章程》。孔教公会之本意即组织为孔教会北京支会，因此，其发起人员一直与孔教总会有书信联系，《庸言》发表的《孔教公会序》既康有为的《孔教会序二》。惟在立案时，继续沿用孔教会的名义，致使内务部提出了质疑。姚君碻的信中说：“乃具呈教育、内务两部，其章程核与尊处所拟虽有出入，而大致亦略相同，教育部以宗旨正大，应准立案；不意内务部故意挑剔，谓不应与尊处名称相混，若命名同，则章程不得丝毫出入，同人等以此间情形，与沪上不尽相同，章程何能划一？”（《本会纪事·北京支会》，《孔教会杂志》第一卷第五号）又，严复作为孔教公会的发起人，往往被误以为是孔教会的发起人。

⑥ 《本会纪事·总会》，《孔教会杂志》第一卷第五号。

⑦ 《本会纪事·总会》，《孔教会杂志》第一卷第六号。

二项中有了"国民教育以孔子之道为修身之大本"的条文[①]。

早在孔教会成立时,孔教会就确定了每年大成节在曲阜召开全国孔教大会的计划,为了顺利地召开第一届全国孔教大会,陈焕章多方与济南的孔道会联系。而孔道会在创立之初也有组织全国孔教徒在曲阜开会的设想,并为此早已与衍圣公孔令贻联系过[②];陈焕章还委托顾道根借南下之际顺便调查曲阜事宜,随后陈焕章向上海孔教总会报告了届时前往曲阜的有关事项[③]。

陈焕章在北京的教务活动,八年后孔教会的追述主要有以下几件:"癸丑六月朔日(7月4日)陈君焕章由沪到京,是月之望(7月18日),即立孔教会事务所于西城太仆寺街衍圣公府内。当时请定国教,全国一致;仲秋上丁,乃在国学举行释奠礼,礼毕讲经于辟雍,至大成节开第一届全国孔教大会于阙里。凡此诸事,皆数千年来特创之盛举。"[④]可以说这些教务活动都实现了孔教会如期的目的。虽然定国教最终没有如期的结果,可毕竟鼓动起人心来了,这成为孔教运动中最有声势的事件之一。

经过孔教同人多方的努力,1913年9月24至30日,第一届全国孔教大会在曲阜顺利召开。在第一届全国孔教大会上议决一事关孔教会组织变迁的大事,即"将上海暂设之总会迁入北京"[⑤]。上海孔教总会事务所自陈焕章入京后,"沪上一切事务,均由沈乙盦、姚菊坡、姚东木诸君主持;至编辑部之事,则当陈君未入都之前,曾亲至苏州,特请张尔田、孙德谦两君来沪担任。又有沈修、狄郁、顾震福、黎养正、姚明煇、顾薰、梁士贤、曾学传、李时品诸君竭力支持,而海内耆硕,复时以高文宏著饷之,故本会杂志光焰万丈,为中外人士所欢迎。张君尔田以担任杂志之故,敝精疲神,且因沪上水土不宜,扶病从务,其用力盖独勤矣,而往来苏沪,皆出自费,不取会赀,尤属为人所难能。孙君德谦则馆于沪间,日必至会所,撰作之外,兼理编纂,勤勤恳恳,劳瘁不辞。若张、孙两君,诚本会杂志之柱石哉。……至陈君郁章,常驻会所,凡一切文牍、会计、编辑、校对、经理等事,皆一身任之。……本会创办未久而成效卓著,固皆诸君子心力之所为"[⑥]。随着孔教总会迁到北京,1913年11月23日,北京孔教会开会议决将《孔教会杂志》移至北京出版[⑦]。

自孔教会成立至第一届全国孔教大会之后一年多的时间里,孔教总会会长一职一直空缺,对此,孔教中人多属意于康有为,恰在此时浪迹海外十多年的康有为回国了。早在本年的6月12日,北京姚君礀在致上海孔教总会的信中就说:"公举孔教巨子一人,为全国孔教会长,奉南海为之魁。"[⑧]康有为多年鼓吹孔教,久为人知。梁启超十余年前就称康为"孔教之马丁路得"[⑨],陈焕章则称之为"孔教巨子"。于是,1913年11月23日[⑩]北京孔教会在事务所开会讨论推举会长之事:"陈焕章宣布会长所应具之资格:一道德、二学问、三阅历、四闻望。所谓道德,不独私人之道德,必须有任道之热力、救世之气魄,而学问、阅历尤须博通诸教,淹贯中西,其闻望亦必须为中外人士所敬仰者,方为合格。自孔教会发起以来,会长一席,久已属意于康南海,阙里大会之时,亦经询谋佥同,今日南海已回国,各处纷纷来信,催促早日举定……于是,全体一致,皆赞成举南海为会长。"并随即拟定电稿发电致尚住

① 有关孔教问题在当时国会及社会上的种种意见,容他文另述。

② 《王锡蕃、刘宗国致孔令贻信》、《孔道会致孔令贻信》、《王锡蕃致孔令贻信》,见曲阜师范学院辑:《孔府档案》卷8031,曲阜师范大学图书馆收藏手抄本。

③ 《通信·陈重远先生来书》,《孔教会杂志》第一卷第六号。

④ 《孔教会纪事·北京总会》,《经世报》第一卷第一号。引文括号内的日期为笔者所加,下类似引文同。

⑤ 《孔教会纪事·北京总会》,《经世报》第一卷第一号。

⑥ 《孔教会纪事·总会》,《孔教会杂志》第一卷第十二号。

⑦ 《本会纪事·总会》,《孔教会杂志》第一卷第十号。

⑧ 《本会纪事·北京支会》,《孔教会杂志》第一卷第五号。

⑨ 梁启超:《南海康先生传》,《我史》,第249页。

⑩ 此日期原作"本月二十六日",按《孔教会杂志》的书写习惯,自应是旧历,则此日之公历应是11月23日。

在香港亚宾律道三号的康有为，请他早日来京主持一切教务[①]。康有为随后复电，同意出任孔教会会长[②]。可以说，康有为出任孔教会的会长实在是名至实归。不过，康有为一直没有到北京就任。也就是在此前后，袁世凯加强了与康有为的联系，接连三次电请康入京[③]，颇有茅庐三顾的风度。但是，康、袁之间的旧怨宿恨并没有完全消除，康有为也始终没有去北京。于是，袁世凯又制造康有为与革命党人的联系，使康有为大为恐慌，向袁世凯表现出了求助的姿态，这也使袁世凯对康有为略有了放心[④]。虽然康有为一直没有进京，但是，也不能就此说康有为没有重蹈北京名利场的可能。他就职孔教会会长后，就接连运用会长的权力，派代表主持会务[⑤]。后康有为又致电梁启超"谓将来京主持孔教会，惟不愿与闻政务"[⑥]。只是由于北京政治局势的变化，才使康有为终于没有来京主持孔教会。

曲阜作为孔子林庙所在地，即孔教的圣地，对孔教徒而言意义非同寻常。因此，北京孔教总会决定在曲阜设立孔教总会事务所。"曲阜为吾国圣地，故本会特于该处分设机关，直隶于总会，名曰孔教总会曲阜事务所，以示隆重。"同时，曲阜孔教支会的组织工作也大致完成，"曲阜孔教会定期十一月望日(1913 年 12 月 12 日)开成立大会"[⑦]。届时，孔教总会曲阜事务所兼曲阜支会如期召开成立大会，会员共到 335 名，县知事贾廷琛参加会议，会议推举"名誉会长为张少轩、靳翼卿、田焕廷、田韫山、邹申甫诸公，所长兼会长为孔君祥霖，副会长为孔君繁朴"等职员[⑧]。张勋等人恐是孔教会曲阜支会的名誉会长，而不是总会的名誉会长[⑨]。

在此前后，陈焕章也成了总统府的顾问[⑩]。袁世凯的帝制计划已经步入实施阶段了，北京的政治空气愈加浑浊。因此，在 1914 年的春丁(3 月 2 日)之后，陈焕章似乎有意远离北京，去香港向康有为汇报教务情况，并希望辞去孔教会北京总会干事及《孔教会杂志》的主编，却未得到康有为的允许。时值南方大水，陈焕章就在家乡投入了救灾活动，直至 1915 年秋才返回北京主持教务。

大约陈焕章的汇报，使康有为更加清醒地认识到了袁世凯的面目。在 1914 年春，他就以会长的专断，决定将孔教总会由北京迁往圣地曲阜。孔教会的编辑员纪景福说："今春先生(指康有为——

① 《本会纪事·总会》，《孔教会杂志》第一卷第十号。

② 《通信·康南海先生来电》，《孔教会杂志》第一卷第十号。此电又见《康有为政论集》第 921 页，作《致北京孔教会电》。有学者在叙述这段历史时说：1913 年"康被山东孔教会推为总会长"；"1913 年 9 月在曲阜举行全国孔教大会，一致举康有为做会长。地方官僚军阀亦响应明定孔教为国教，于各地设立孔教分会。但是这一切犹如昙花一现，随即消逝。"(汪荣祖：《从传统中求变：晚清思想史研究》，南昌：百花洲文艺出版社，2002 年，第 303 页)这种表述是有问题的。一、康有为未被山东孔教会推为总会长；二、康有为不是在孔教大会上被推为会长的，三、"昙花一现随即消逝"的评价与史实不符。

③ 关于袁世凯三次电文，请参阅《康有为政论集》第 923、924、925 页。

④ 参见张华腾：《辛亥以后的袁世凯与康有为》，《湘潭大学社会科学学报》1999 年第 4 期。亦可参阅马洪林《康有为大传》，第 537 页。

⑤ 康有为电天津《庸言报》先派徐勤、龙泽厚代办孔教会事，徐勤有事南下，又派罗掖东代替徐勤。见《本会纪事·总会》，《孔教会杂志》第一卷第十一号。康有为对总会接连派代表，可能引起了弟子陈焕章的不满，所以，陈焕章不久就南下并脱离孔教会一年半左右。

⑥ 《北京电》，《申报》1913 年 12 月 7 日，第二版。

⑦ 《本会纪事·总会》，《孔教会杂志》第一卷第十号。

⑧ 《本会纪事·总会》，《孔教会杂志》第一卷第十一号。另有一种说法："1912 年 11 月，陈焕章等在上海发起成立孔教会，山东曲阜遂即成立孔教会支会。"此语有误两处，一、孔教会成立不在 11 月；二、曲阜支会成立于 1913 年年底。参见安作璋、王志民主编，魏建等著：《齐鲁文化通史·近现代卷》，北京：中华书局，2004 年，第 218 页。

⑨ 《中华民国史资料丛稿》特刊第二辑之《孔教会会务机构一览表》(北京：中华书局，1974 年，第 30 页)，及韩华《陈焕章与民国初年的孔教运动》之《孔教会会务机构一览表》(《近代史研究》2002 年第 3 期，第 192 页)，均以张勋为孔教会曲阜总会事务所之名誉会长，显然是错误的。其他一些论著也多以张勋为孔教会的名誉会长，也是有问题的，兹不悉举。又，此两《一览表》大致一样，且后者有抄袭前者的嫌疑，都存在着许多相同的错误，如：以上海总会事务所成立时间为 1912 年 10 月 7 日，当为 11 月 23 日；北京总会事务所成立时间为 1913 年 9 月 27 日，当为 7 月 18 日；曲阜总会事务所成立时间为 1913 年 12 月 11 日，当为 12 月 12 日；总理孔祥霖任职期为 1913 至 1916 年，当为 1914 至 1917 年；孔繁朴曲阜总会事务所主任任职期为 1916 至 1930 年，当为 1917 年 9 月至 1930 年；广州总会事务所成立时间为 1920 年 4 月 3 日，当为 1920 年 3 月 16 日。此两表还有其他一些错误，无须一一指陈。对此，本文相关论述已经予以证明，行文中即不再说明。

⑩ 参见郑则民《陈焕章》，见李新、孙思白主编：《民国人物传》第二卷，北京：中华书局，1980 年，第 395 页。

引者注)函令总会移于曲阜,景福此时主本会编译,孔先生委赴香港欢迎先生,并禀承一切,先生特请孔先生总理会务,又特派景福赴各省宣布会章,筹办进行事宜,以期推广,爰由港粤汕以历沪汉湘鄂,适欧战事急,波及青岛,行旅戒途,拟暂息肩,乃先生邮函曲阜专电,以大会早经召集,命即北来襄办其事。"[①]康有为的专函命令,孔祥霖后来表述得更清楚:"前奉先生专函,谓为一国计,总会似宜在北京,但教非为一国,实为天下计,应以曲阜为总会地址,此一定不易之办法等因。"[②]当然,孔教总会由京迁往曲阜,一定有北方形势的影响。当时的北京有不利于孔教会的种种传言,以至传言流行数千公里而到了康有为的耳中。为此,康有为曾质问北京[③],以致惊动了大总统[④]。袁世凯下令内务部查询事由,内务部则复大总统府秘书厅函件说明情况:"接准函开:奉大总统谕:据香港康有为君电称:顷闻内务部禁孔教会,并撤各学圣牌,乞饬勿发此令,已发收回等语……本部于邪说横流之际,一以扶翼圣道为归。第惩于泰西教祸之蔓延,故提倡尊孔,良不欲涉及宗教范围,所以赞高深而昭溥博。查孔道、孔教等会,凡经本部核准立案者,随时令行地方行政官查照保护,从无禁止之说。至撤销各学圣牌,尤无其事,自系讹传。"[⑤]看来当时的确有种种不利于孔教会的举动,袁世凯电复康有为的"传闻失实,殆非其真",及内务部"自系讹传"的答复,均有不能让康有为放心的地方。据《中国报》记者的调查,"据该会干事李时品君语予云,康南海电文所云,并非无根由。因山东民政长高景祺曾训令曲阜孔教会另改他名,又山东聊城即墨两县知事,或不许开孔教会,或不许孔教会所办学校读经,湖南省各学校之圣牌闻均撤毁,此外各省亦间有此事,至于禁经、焚经、毁折圣庙、废灭祀典各情形,时时得自外省之报告,此等举动之所由来,实根据于内务部第二百一十四号训令,该训令又本于第一流人才内阁时代以国务院名义呈大总统(孔教不能定为国教国教不能定于一尊撮陈大要请备案——原注)一文,此呈文(即国务院呈大总统文——原注)大致极力阐发宗教之优点而谓孔教无一类于宗教,又云孔教不能定为国教,国教不能定于一尊(此二语极费解——原注);又云若今日之孔道会、孔教会等诸立名目,广设会场,不免多所冗费,失孔子正经明伦之旨;又云无庸别立会场,更无庸在各学校设牌祭奠,盖学校非说教之地,学生非信教之人,此等举动殊足淆观听而滋误会各等语,奉大总统批示准其备案存查,夫备案存查云者,不过姑备一说而已,非即以其言为尽是也。乃国务院竟越大总统批示范围之外,将原呈咨会内务部通令各省查照办理,各地方官间有自以为迎合意旨,变本加厉,遂有禁开孔教会与学校撤去圣牌之事,而大总统不知也"[⑥]。孔教会的国教主张与共和政体之不合,在此已有了严重的对立。经过康有为诸人的努力,事情似乎有了一线转机,这可从康有为致曲阜孔教会的信中得知一二:"少霈贤兄先生执事:前得书即发电,旋得总统复电,即将来往电钞呈,并钞电函告山东行政公署,令其知照,即日再得总统第二电,钞白呈览,则内务部已改其禁孔教会之意矣。政府改过不吝,事已转圜,鄙人并钞白来往电,遍函各省都督民政长,令其转饬地方官,保护孔教会、孔道会矣。山东人心,想可安定,望并知会孔教会。再者,正发函间,得书知高省长回文,已有转圜,当必

① 《述要·曲阜孔教总会正式大会述要》(纪景福),《孔教会杂志》第二卷第一号。

② 《报告·正式大会报告概略》(孔祥霖),《孔教会杂志》第二卷第一号。

③ 康有为致大总统电云:"大总统鉴,得阳电,感深明察,何以报公,昔承电告,大教凌夷,横流在目,闾俗复国动魄惊心,许以大力赞仆明教,以培国本,仆方居庐,愧一未奉行,深负明公敬教盛意,顷闻内务部禁孔教会并撤各学圣牌,果行则败五千年政俗,失四万万人心,自公为之未能媚外人先以酿内怒(拟当作患——原注),夫禁教事大,专制所不敢为,况共和议院所无权,何况曹部,且与公前电矛盾至极。国民惶惑,从违罔措,窃度必非公意,乞饬内务部勿发此令,已发收回,庶为公不失民心,窃用为报望公翼教,仆病杜门,日咏德化,有为。"引自《纪载·孔教根本问题之要闻》,《宗圣汇志》第一卷第七号。又见《康有为与袁世凯往来电》,中国第二历史档案馆编:《中华民国史档案资料汇编》第三辑,文化卷,南京:江苏古籍出版社,1991年,第58－59页。

④ 袁世凯复康有为电为:"香港康长素先生电悉:孔教会经部立案,断无禁理,各学圣牌,尤无撤理,大教陵替,只存几希,愧未昌明,何忍摧陷,传闻失实,殆非其真,已饬部查究,先此纾念,袁世凯号电。"引自《纪载·孔教根本问题之要闻》,《宗圣汇志》第一卷第七号。按:"号"指20,则此电发于1914年4月20日。又见《康有为与袁世凯往来电》,《中华民国史档案资料汇编》第三辑,文化卷,第59页。

⑤ 《内务部为保护孔教会事复大总统府秘书厅函》,《政府公报》第708号,1914年4月27日。

⑥ 《纪载·孔教根本问题之要闻》(录中国报),《宗圣汇志》第一卷第七号。

接政府电饬而改易矣。”[①]然而，孔教会与政府之间的冲突却是随着时间的推移而越加严重。

此时的孔教会活动因资料缺载，我们已不能勾勒出一个令人较满意的图像。转眼间，一年一度的孔子诞辰又要来临。在1914年的第二届全国孔教大会上，康有为的代表、堂弟康有田转达康有为的意见，并向全体与会教徒说明了总会迁移曲阜的决定及孔教总会的人事安排：“大教凌夷，人能宏道，惟在诸公以为己任，教为天下之公，不限于一国，故日本、高丽、安南亦多尊圣者，故当以曲阜圣地林庙所在，移为总会，北京虽为京师，然限于一国，故今年议定改以曲阜为全国孔教会总会，以孔君少霈[②]为总理，以北京及上海为孔教会事务所，今将章程奉上。”[③]同时康有田又宣读康有为提出辞去会长一职信：“去年谬承公举，忝任会长，猥以久病之躯，茕茕在疚，百事不办，愧歉不任，虽宏道有心而推行无自，实负重任，有愧初心，敬望诸公妙选名德，以宏大教，谨具函辞职，伏惟采察，仆于大教沦胥，夫岂敢忘，他日如有可致力之处，必谨从诸公之后。”“宣毕，全体绝对不承，公推总理登台报告力留，佥谓照章会长三年一任，今会长就任不及一年，海内外物望攸归，断未有如南海先生者，无论如何决不能承认辞职。总理允代表全体函复力留，始一致鼓掌。闭会后，南海仍函辞于孔总理。”[④]在此届大会上，公布了康有为新修订的《孔教总会章程》，“先生遂据原有简章逐节增易，口授纪君笔述，详密章程，经先生两易稿，核定为今章，都八章二十六条，以期推行妥善，并加状特派纪君由粤、澳、港、汕、香山等处，赴各省宣布会章，扩充教务，以谋大教之普及”[⑤]。康有为成为孔教会实际主持人，亲自修订了新的章程，又派纪景福到各省宣传，并为第二届大会的召开募集资金。值得注意的是，孔教总会由北京迁入圣地曲阜，这体现出了康有为对世界大同的设想，也反映了时局的紧张。

时局的变化已在向着帝制的方向大步走去，孔教会中人士对此迷乱的时局也陷入了政治的漩涡中。与孔教会有千丝万缕关系的前清遗老如劳乃宣、宋育仁、刘廷琛等在1914年5月后为清室复辟大造舆论，致使袁世凯使出打击手段。就在袁世凯称帝之前，孔教会安徽支会会长马其昶在一片复辟声中向袁世凯写信，指责袁世凯“名不正则言不顺”，再由于康有为及其弟子梁启超、麦孟华、潘若海等及徒孙蔡锷都投入到了反对袁世凯阵营中，虽然梁启超、蔡锷与康有为反袁的目的不同，但这一切反对活动毕竟不利于袁世凯的帝制大业，终于使袁世凯大怒，下令内务部逮捕了孔教会的两名干事，并勒令孔教会曲阜总会改名。这迫使上海的康有为于1915年3月去“自游西湖”以避风，就在康有为游西湖期间，康有为受到了袁世凯特务的严格监视[⑥]，而身在北京的陈焕章也“韬光养晦”，闭起门来写《孔教经世法》[⑦]。孔教会迎来了它的第一个寒冬，此时的孔教会除了全国孔教大会继续如期举行外，几乎各地的支分会都处于低迷状态，以至于在外人的观察中，几乎看不见孔教会的任何

① 《致曲阜孔教会书》，蒋贵麟编：《万木草堂遗稿外编》下册，第610页。

② 陆宝千《民国初年康有为之孔教运动》（台湾“中央研究院”《近代史所研究集刊》第12期）谓：“元年，孔教会‘遍数百县’，以孔祥霖为总理。”这显然是错误的。陆氏致误的缘由在于征引的康有为《清故二品衔河南提学使孔君墓志铭》：“壬子吾与君衰孔教之微，同任孔教会，公为总理，会遍数百县，公之力，吾多主持。”见蒋贵麟编：《万木草堂遗稿外编》下册，第511页。康有为在此的追述也是错误的。孔祥霖为孔教会的总理是发生在1914年的事情，不是民国元年。民国元年的孔教会支会尚不多见，没有数百，至多有十数个。康有为与孔教会往往有自我夸张的大言，这是不可信赖的。陆氏一文承马洪林教授提供复印件，谨表谢意。至于孔祥霖为总理，康有为为会长，在孔教会自己的追述中也有不准确的地方，如1935年12月13日，孔教总会在致国民党中央执行委员会的备案呈请中说：“本总会设于曲阜，自民国初年成立，曾公推孔祥霖、康有为二人为正副会长。”见中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编，文化（二），第565页。

③ 《函启·公推临时主席康有田君》，《孔教会杂志》第二卷第一号。

④ 《函启·公推临时主席康有田君》，《孔教会杂志》第二卷第一号。

⑤ 《报告·正式大会报告概略》（孔祥霖），《孔教会杂志》第二卷第一号。

⑥ 舒芜等编：《康有为选集》，北京：人民出版社，2004年，第295页。

⑦ 参见夏良才等：《孔教会》，《中华民国史资料丛稿》特刊第二辑，第7－8页；郑则民：《陈焕章》，《民国人物传》第二卷，第395页。

活动[①]。

当然，就在局势不利的情况下，陈焕章在1915年的秋天回到了北京，继续主持孔教会的工作。在本年的第三届全国孔教大会上，康有为再一次向大会提出了辞去总会长的要求："鄙人以病躬不任，恐致陨越，去岁已腾书力辞，请诸公公举。诸公未行，经托总理孔少霑太史代理。今兹诸公咸集，鄙人既未任会事，敬再申请，请诸公妙选硕望，以任会长，以振会事。"[②]康有为此时提出辞职，确有其不得已的苦衷，即不要因为其不与袁世凯合作并反对称帝而影响孔教大业。至这年的年底，康有为派弟子潘若海赴南京，劝江苏都督冯国璋保持中立，又电蔡锷举兵攻四川、武汉，弟子徐勤则去广东讨袁，以至于康有为的张夫人则以香港的房产抵押了二万金资助讨袁义军[③]。

袁世凯称帝闹剧过后，随着国会的恢复，孔教会又展开了新一轮的国教请愿活动。同时孔教会的活动也因时局的变化而呈现兴盛状态，康有为参加了一年一度的孔教大会，这也是他参加的唯一一次，并在大会上再次当选为孔教总会的会长[④]。康有为在1916年9月亲自上书总统、总理，要求"以孔子为大教，编入宪法，复祀孔子之拜跪明令，保守府县学宫及祭田，皆置奉祀官，勿得荒废污莱，勿得以他职事假赁侵占。且令议员有司，永不提议"[⑤]。在另一电中又说，中国人如不拜孔子，则留此膝何用，并一再要求总统以总统的权力对国会施加压力[⑥]。同时，康有为又分别致电、书于内务部、国会议员，提出同样的要求[⑦]。在孔教会等尊孔团体的鼓动下，社会上也大起波澜，各种拥护孔教会的组织大量出现，定孔教为国教、以孔教入宪法的呼声成了那时的强大声音，以致在宪法会议中，孔教问题成了最重要的议题之一。当然，以孔教入宪法定为国教，孔教会及诸尊孔团体的努力最终以失败告终。

作为总会长的康有为一直有着强烈的政治欲望，种种机缘使民国史上第二场复辟丑剧在1917年由张勋拉开帷幕，康有为满怀希望与信心地参与了。可是丑剧仅仅进行了12天，甚至说，在它尚未开始时就已注定失败了。天予不再，人无帝心。作为文圣人的康有为在张勋复辟失败后受到了通

---

① F. C. M. Wei: *The Present Status of Confucianism*, Editor－in chief: Frank Rawlison: The China Mission Year Book, Christion Literature Society, Shanghai, 1924, p71.

② 康有为：《辞孔教总会长书》，见蒋贵麟编：《万木草堂遗稿外编》下册，第644页。蒋贵麟编排此封书信时加了"民国七年"这一错误的时间，但是，原信后有康有为的书写时间"孔子二千二百六十六年"，此一时间排印有误或手民之误，当作"二千四百六十六年"，表明此信作于1915年。因蒋氏之误，导致马洪林《康有为大传》第549页所叙亦误。蒋贵麟、马洪林先生谓此书作于1918年之误，本不待辨明矣，惟其说影响较大，特辨如下：康有为在1917年复辟失败后，名声大受影响，就已成功地辞去了孔教会总会长，因此在1917年的孔教大会上，与会孔教徒们曾经推举陈焕章为总会长。由此看，在1917年孔教中人也不再以康有为为会长，是十分明显的。再者，孔祥霖在1917年9月27日去世，是年的孔诞则在10月份，显然，孔祥霖是等不到参加本年的孔教大会了。这与康有为信中所谓"诸公未行，经托总理孔少霑太史代理"事显然矛盾。若以此信为1915年事，则可与康有为1914年辞职事正相呼应，并与1918年的情况不冲突。因马洪林之误，又导致吕明灼、王钧林等《儒学与近代以来中国政治》、拙文《〈孔教运动的由来及其评价〉引文及史实订补》（《齐鲁学刊》2005年第2期）等等，均误。再，陆宝千《民国初年康有为之孔教运动》（《近代史研究所集刊》第12期）一文也径引蒋贵麟所编此信，未加考辨而以为是1917年复辟后事，也是错误的，但他却正确指出了康有为是在1917年辞孔教会总会长职的。其他众多的论著涉及到康有为此信之辞孔教会总会长职，均误作复辟后之事，兹不悉举。又，康有为此书信承马洪林教授提供复印件，谨表感谢。

③ 《我史》，第170页。

④ "丙辰八月廿七日，先圣生日，吾谬被推会长，谒祭阙里。"见康有为：《清故二品衔河南提学使孔君墓志铭》，蒋贵麟编：《万木草堂遗稿外编》下册，第511页。康有为出任或辞孔教会会长一事，情况颇为复杂，本文已有大致的勾勒，更详细的研究，可参拙文：《康有为孔教会会长任职考》，《孔子研究》2007年第4期。

⑤ 康有为：《致北京书》，《康有为政论集》，第957页。

⑥ 康有为：《致北京电》，《康有为政论集》，第958页。

⑦ 康有为：《致内务部电》、《致国会议员书》，《康有为政论集》，第959、960－962页。

缉，不得不辞去会长之职[①]。但是，康有为作为孔教会的精神领袖，其形象在孔教徒心中并没有多大改变。

陈焕章接手孔教会教务之后，我们看不出此时的康有为对陈焕章及孔教会还有什么控制力。在1922年的孔教大会上，孔教会同人受外界之压力继续推举康有为为会长，但康有为回信拒绝了："六年以前，鄙人承乏，虽欲竭力，无补涓埃。孔教会之创始也，鄙人为之，望孔教会之广大也，不待言也，为此与袁世凯争，至束装而避于日本，又与人多决裂，皆无所补，只有自惭德薄能鲜而已，虽欲再肩大任，然已无效，一之为甚，其可再乎？敬辞大命。然仆努力于孔教，无论为会长与否，同是心也。"[②]虽然，在康有为人生的最后十年，他依然在为孔教而努力（1921年万国道德会在泰安开成立大会[③]，举康有为为副会长，后为会长，并将万国道德会的总会迁往青岛；1926年在上海开办天游学院），但是，康有为的孔教宣传从一开始就不是纯粹为了儒学的宗教化，而是为了其政治变革的需要[④]。因此，晚年的康有为继续着他当年的梦想，为清室复辟而与军阀们打得火热。

二、陈焕章时代的孔教会

在1917年的这个多事之秋，孔教会面临一场重大的人事变动，不仅总会长康有为辞职，总理孔祥霖也在孔子诞辰前的9月27日去世[⑤]。因此，在当年的曲阜孔教大会上，"廿五日（10月10日），衍圣公及同人先开职员会，公推职员，群谬推焕章为会长，勉强备至，焕章坚辞之，而衍圣公及同人，亦皆让而不居，其焕章在京时所函请担任会长之人，又皆先期辞谢，故议决会长一职，暂不设立。继推定孔君繁朴厚庵为总理，厚老以既不设会长，自不必存总理之名，故仅允称为主任而已"[⑥]。会长之不能产生，从另一个方面说明孔教会在历经风雨后已不能引起人们的热情。从此，孔教会由北京总会事务所主任陈焕章[⑦]及曲阜总会事务所主任孔繁朴两人低调主持。

---

① 凡是涉及康有为在张勋复辟后辞孔教会长职一事，自蒋贵麟、马洪林之后，均定于1918年。由于他们对依据的史料作了误读，故得出了错误的结论。其实，康有为辞职事在复辟失败后就发生了。故在1917年的曲阜全国孔教大会上，孔教徒们推举陈焕章作会长。此事还可从1922年的《孔教大会复刘雪亚省长书》中得到印证："南海德高望重，癸丑年曾经北京总会公举为总会长，丁巳年，南海辞职。"见《经世报》第一卷第九号。只是康有为具体何时辞职的，则待考。此前已有人正确指出康有为辞职是在1917年，见《中华民国史资料丛稿》特刊第二辑，第30页。对此结论，学人往往以其时代特色而忽视之。其后，韩华以此为据也谓在1917年，却未加论证，见韩华：《民初孔教会与国教运动》，四川大学博士学位论文，2003年，第178页。

② 《康南海请辞会长书》，《经世报》第一卷第九号。

③ 万国道德会是历城人江钟秀（字寿峰）于1918年偕子江希张在山东济南成立万国道德会筹备处，经张临安、周文聘等赴北京京师警察厅核准成立，呈请中央政府备案。1921年9月28日（八月二十七日孔子诞辰），在山东泰安召开成立大会，公推衍圣公孔德成为会长，康有为、美国李佳白博士为副会长。孔氏家族以孔德成年幼推辞，复举康有为任会长。参见邵雍：《中国会道门》，上海：上海人民出版社，1997年，第179－182页。又康同璧《南海康先生年谱续编》云：1923年，"五月，过济南，……旋赴青岛，游崂山，并在青、济两地成立孔教会，以后改为万国道德会"。见《我史》，第221页。康同璧在此所谓成立孔教会一事，恐于史无据，亦与康有为早已脱离孔教会相矛盾。

④ 刘海粟《忆康有为先生》载康有为语："遍览经籍，中国向无宗教，佛教来自印度，耶教来自欧洲，伊斯兰教来自麦加，均非吾土所出。儒教乃教化方式，并非宗教，所言者为政治及处世律己之理想，无佛耶等教参拜仪式。道教浅薄，愚弄愚夫愚妇，与老庄无涉，李渊父子标榜，亦借此维系人心，而收效甚微。余曩昔大声疾呼，君主立宪，旨在宪政，君主不过维系人心之一大教主，供人顶礼而已。若宪政雷厉风行，清末国事虽千疮百孔积重难返，然未尝不可为也。"见夏晓虹编：《追忆康有为》，北京：中国广播电视出版社，1996年，第392页。如此，康有为似乎不以孔子学说为宗教，他之所以以孔子为教主，从一开始就有政治动机。

⑤ 《纽约孔教会追悼孔少霖先生》，《经世报》1918年7月31日，第三版。

⑥ 《丁巳大成节第五届曲阜大会报告书》，《北京时报》1917年12月3日，第五版。

⑦ 由于在本届大会上曾经选陈焕章为会长，所以多有称之为会长者。后之研究成果也往往习于成说，谓陈焕章作过孔教会的会长或副会长。如宋仲福等《儒学在现代中国》："1912年10月7日，……成立了孔教会，陈焕章任会长。"（郑州：中州古籍出版社，1991年，第12页）陈旭麓等《中华民国史辞典》："陈焕章……任主任干事、会长。"（上海：上海人民出版社，1991年，第291页）姜林祥《中国儒学史》近代卷："1912年10月，……陈焕章任会长。"（广州：广东教育出版社，1998年，第240页）古棣《孔子批判》亦谓："孔教会副会长陈焕章"（长春：时代文艺出版社，2001年，上册第186页）。这些说法显然没有可靠的依据。

孔教会在国教运动失败及一系列的风雨之后，如何继续发展，不能不是陈焕章等人所面临的最大问题。在1917年的孔教大会上，“大会议决之事：第一，国教务须继续争持；第二，国教未经新宪法规定以前，全国文庙，皆当极力保全，有侵犯者，务必全国一致，抵死力争；第三，除遵照现行学校章程外，并实行本会在内务、教育两部立案章程，于小学拜圣读经，万不能受地方官非法之干涉，有妄加干涉者，当与全国共弃之；第四，定祀孔配天之礼，立昊天上帝神位、大成至圣先师孔子神位而并祀之，凡祠庙公所原奉别神者，皆可加立两神位而崇奉之，其在家庭，亦可与祖先同祀；第五，定大成至圣先师六字为念圣辞，藉以存心养身、集福免祸，念时拱其手，男尚左，女尚右；第六，每年大成节，各支分会当量力捐助祭费，不立定额；第七，除曲阜大会时期外，平日各省会务，皆报告北京总会，以利推行；第八，集股办报，各支分会应尽力募股及销报”①。大约在此后不久，随着陈焕章领导能力的加强，孔教总会的重心由曲阜渐渐移回了北京。孔教会的诸项行进计划也以大会议决而次第展开。

于是，中断了数年的孔教报刊宣传就首先启动了。1917年12月1日，陈焕章接管《北京时报》，至22日，改名为《经世报》②。1918年8月，陈焕章由中央学术团体的代表身份成为新国会的参议院议员③，大约在此前后，陈焕章等人又发起筹建“孔圣堂”，并得以立案④，孔教会由此得到了北京政府指拨的一块地基。“总会堂之地基，由北京政府拨给，坐落在北京甘石桥大街路东灵境西口，交通便利，中外具瞻，实为京师内城最繁盛之地，面积约十四亩，价值十余万元，此孔教会发达之始基也。”⑤1919年春，孔教会在“该地东偏建立事务所一座，一连三进，共房二十三间。……己未秋丁落成，所有孔教总会事务所、国教维持会、经世报社，皆已由衍圣公府迁设于其中”⑥。至此，陈焕章与孔教会来京七年，寄人篱下的日子终于结束，陈焕章传教创业的成就感油然而生⑦。在随后的数年间，陈焕章及孔教会建设孔教总会堂，开办孔教大学。孔教运动又一度颇有起色，各地的支分会重新活跃起来，并且在康有为之后大约新出现了一百多个支会，使孔教会支会的数量前后总计近三百个⑧。而且，在陈焕章的领导下，各地孔教支会做着推广教务的基础工作，即广泛地开办孔教学校，提倡读经讲经，这一切使得孔教会的活动又有点生气勃勃的样子。

为筹建孔教总会堂，陈焕章发起了一系列的募捐活动，登广告，发文章，派出人员去美洲宣传孔

① 陈焕章：《丁巳大成节第五届曲阜大会报告书》，《北京时报》1917年12月3日，第五版。

② 作为日报，《经世报》一直发行到1921年终，因经费困难，从1922年始，《经世报》由日刊改为月刊。

③ 新国会的存在时间，1918年8月12日成立，1920年8月30日闭会。

④ “中央通讯，学界志士陈君重远等，集同人发起孔圣堂一举，前已呈请，奉批允准设立。该发起人等又将简章暨开办情形，呈报京师警察厅查核，并请照准备案，饬区派警保护云。”《纪事·孔圣堂成立》，《宗圣学报》总第二十一号。按：此处所谓的“孔圣堂”即后来孔教总会修建的孔教总会堂。

⑤ 《论说·孔教总会堂之重要》，《经世报》第一卷第一号。

⑥ 《论说·孔教总会堂之重要》，《经世报》第一卷第一号。同期杂志之《孔教会纪事·北京总会》记载得更详细：“己未四月八日，甘石桥自建之事务所既成，乃由衍圣公府迁入其中，至仲秋上丁，乃行事务所落成礼，并行总会堂经始礼。”

⑦ “孔教总会自由上海迁于北京以来，七年之间，均寄居于衍圣公府，当时开创艰难，得立会于孔氏大宗之家，以明正统之所在，诚为美事。但既作寓公，无土地之主权，则一切建设事业，无从开办，种种困难，不言可喻。”《论说·孔教总会堂之重要》，《经世报》第一卷第一号。

⑧ 对此，凡是涉及孔教会支会情况的论著中都说有一百三十余处，如：马洪林《康有为大传》第545页、黄克武《民国初年孔教问题之争论(1912－1917)》(《国立台湾师范大学历史学报》第13期，第203页)、黄兴进《作为宗教的儒教：一个比较宗教的初步探讨》(《亚洲研究》第23期，1997年7月；又见氏著《圣贤与圣徒》，台北：允晨文化实业股份有限公司，2001年，第50页)、颜炳罡《孔教运动的由来及其评价》(《齐鲁学刊》2004年第6期)、黄岭峻《激情与迷思——中国现代自由派民主思想的三个误区》第31页、张昭君《传统的张力》第147页(长春：吉林人民出版社，2004年)等等。此一说法来自卢湘父《万木草堂忆旧》：“其支会遍布于各地者百三十余处。”(见夏晓虹编：《追忆康有为》，第225页)卢氏是康有为的弟子，其话语当然有相当的权威性，可事实不然，卢湘父的说法并不符合实际。估计卢湘父的来源是《孔教十年大事》卷七纪事之《孔教支会人名地名一览表》，此表仅列举了民初几年之内的孔教会支会，遗漏甚多，且成立时间多有误。依据笔者的新考，仅仅在民初几年，孔教会的支会就已经超过150个了。黄进兴又谓来自邓浩然《印书缘起之二》(见陈焕章《改革曲阜林庙办法驳议》)，此文未见，不知邓说是否同样出自卢湘父之说。后人对此一数据的引用多是省事了，并未有详细的统计过。据笔者的统计，孔教会的支分会近300个，就是剔除支会下的分会，其支会数量也有240多。见拙作《孔教会支会地名人名一览表》(未刊稿)。

教拉赞助等。为了加强孔教会的组织能力，1920 年 7 月 10 日，在孔教会的发祥地且交通便利的上海“复设一总会事务所，以为南北之枢，会所在爱文义路门牌八十四号，即吴兴刘君承幹字翰怡之公馆也”，住所干事两人，一即刘承幹，一为原《孔教会杂志》编辑、现在为《亚洲学术杂志》编辑的孙德谦[①]。原来的上海孔教总会事务所大约随康有为会长的辞职而自动消失了。同时，孔教会为总会堂建设费用在上海发起了声势颇大的募捐活动，“孔教会在沪募捐得全沪各界人士之赞助，设立会堂建筑筹办处于江苏交涉使公署，推杨交涉使小川为主任，旧历十月十八日(11 月 27 日)经在署中开筹办处成立会矣”[②]。在此次活动的 176 人的发起人名单中，我们可见到许多比较熟悉的名字，如杨晟、王赓廷、徐绍桢、王揖唐、关炯、朱佩珍、李国杰、郑观应、盛伯颐、盛升颐、唐文治、姚文楠、钱新之、徐寄庼、许葆初、狄葆贤、刘仁航、姚明煐等。孔教会在沪的募捐收捐等事宜，则托茶商番禺陈兆焘经理[③]。

广州为南部的大都会，与外洋相接，不特得风气之先，又是华侨观听所系，全省尊孔的热情高涨，而南方革命政府的形成又以广州为中心，自南北对峙以来广州的地位益加重要。所以，陈焕章“于庚申(1920)年回粤，联合全省绅商学各界，将原有之孔教会广州支会改组，特设一总会事务所于广府学宫明伦堂，在二月望日(3 月 16 日)开成立会”。聘番禺谢祖贤主讲，每来复日必开讲会，干事则有新会林福成[④]。

南京则是六朝古都，地处长江下游，又曾是民国临时政府所在地。孔教会为此也加强了总会对南京一带的管理，“北京总会以南京地方重要，特于庚申六月公推上海姚君明煐字孟壎为南京主讲兼充孔教总会驻宁干事，以便与支会诸君共策进行”[⑤]。

孔教会在陈焕章的领导下又有新的起色，这与陈焕章新制定的孔教运动发展计划有关。他在《行教方针》中明确地提出，要实行孔教会“昌明孔教，救济社会”的宗旨，孔教运动的发展，“首在得人，此征求会员所以最要也”。为了能够得人，陈焕章提出了具体的进行方法，其一，“以年龄言之，当特别加意于少年也”，现在孔教的衰落是因为中年以上人信教不笃、传教不勇所致，要振兴孔教就“不得不青眼高歌以望诸少年”，“苟能善诱少年，相与扶翼孔教，则得人者兴，孔教之隆计日可待耳。是故学校拜圣读经之事，实为孔教之生死问题，吾孔教中人万不能不出死力以争之者也”。其二，“以职业言之，当特别加意于农工商兵者也”。指出“吾儒之弊，弊在自隘其途于士人”，士人只知博取功名，“视孔教为敲门砖耳，既开则弃之”，这类士人对孔教的兴衰漠不相关。而农工商兵“质直好义”，不曾反对攻击孔教，因此“务使农之田家，工之工厂，商之商店，兵之兵营，随所在皆成一现成之孔教堂，祀孔配天，念圣念经以崇奉孔教，庶几家弦户诵，经正民兴，人人皆有士君子之行”。其三，“以男女言之，当特别加意于妇女也”。占人口半边天的“妇女之宗教思想本远强于男子，其地位亦较宜于宗教，且有妇权以牵制其夫，母权以模范其子，实非男子所能及”，因此吸引妇女入教是孔教根本之所寄。其四，“以地方言之，当特别加意于乡村也”。“今中国社会败坏已极，都市为欧风所鼓荡，非驴非马，不中不西，诚难以旦夕之功挽救之。惟乡村尚有古朴之意，此中国元气所在也”[⑥]。“五四”之后，社会运动的走向趋于发动社会下层，陈焕章的行教方针也受到了时代潮流的影响。

孔教会在北洋政府的支持下，开办孔教大学，并成为北方私立大学联合会的龙头[⑦]。在 1926 年曾得到北京教育部的试办批准，其后又一度合并过郁文大学，迎来了其最后辉煌。随着南方势力的北扩，陈焕章于 1929 年自海外载誉归来后，已发现自己不能得到新政权的青睐，于是他在此年底或

① 《孔教会纪事·孔教总会上海事务所》，《经世报》第一卷第一号。
② 《孔教总会募建会堂上海发起人》，《经世报》1920 年 12 月 25 日。
③ 《孔教会纪事·孔教总会上海事务所》，《经世报》第一卷第一号。
④ 《孔教会纪事·孔教总会广州事务所》，《经世报》第一卷第一号。
⑤ 《孔教会纪事·南京支会》，《经世报》第一卷第一号。
⑥ 《行教方针》，《经世报》第一卷第一号。
⑦ 《孔教会纪事·北京总会》，《经世报》第三卷第二号。

次年初即南下香港，并在香港创办孔教学院。1930年孔教会在曲阜召开了自1913年以来的第十八届全国孔教大会，孔教总会曲阜事务所主任孔繁朴在会后不久去世[①]。其后，孔教大会遂成绝响。孔教运动在新的国家统一大势下，迎来了它的第二个寒冬。

三、20世纪30年代的孔教会及其终结

自南方革命军政势力兴起之后，国共合作之下的革命军北伐取得了连续的胜利，一个即将统一的政府隐隐出现。伴随着南京国民政府来临的是从政令、军令到教令的统一，即是说，国家由军政统一而来的是意识形态的统一。这也预示着孔教会活动空间的日益狭小，并最终导致了孔教会的终结。

国民政府的政令、教令统一对孔教会的影响，主要体现在如下几个方面：第一，废止传统祀孔及孔子纪念新式样的开始。虽然自民国初创时代，政府就已明确地废除了传统的春秋祀孔礼及跪拜礼，可是孔教会诸人却一直呼吁施行春秋祀孔及跪拜礼，并在祭祀孔子的时候一直实行跪拜礼。北洋政府在袁世凯称帝前后曾一度恢复了春秋祭孔礼典及跪拜礼，随着帝制的失败，春秋祀孔或因战乱而有中止过，跪拜礼这一倒退行为也随即更正。到1919年，"八月，内务部通令各县，自本年秋丁祭祀孔仍用跪拜礼。盖自民国以来，祀孔即改行鞠躬礼，至本年春祀，尚沿用如故"[②]。这种情况直到南京国民政府建立后，大学院于1928年2月18日发布第一六九号训令，通令各大学、各省市教育厅、局"将春秋祀孔旧典，一律废止"[③]。虽然此一训令也曾受到孔教会同人及一些守旧人物、组织的抵制与抗议[④]，可政府的强力却是难以动摇的。春秋丁祭不再举行，但孔子毕竟是历史上有重大影响的人物，因此，政府总得有纪念孔子的新形式或举动。1928年11月17日，南京国民政府教育部训令各省市教育厅、局：孔子诞辰日为阳历8月27日，全国学校应各停课二小时，讲演孔子事迹，以作纪念[⑤]。孔子诞辰本来是夏历八月二十七[⑥]，这种阴阳不分的规定立刻招致了许多尊孔人士的反对，致使处于民间的尊孔活动继续使用夏历祀孔。但是，民间毕竟抗拒不过官方，所以民间的祭孔就处于十分晦暗的状态[⑦]，而见于报章记载的还是官方的活动和话语。因此在1929年6月22日，教育部针对守旧势力的反扑，只好废止孔子纪念办法[⑧]。随后数年，社会上连如何纪念孔子也不存在了。可古老的孔子也不能任其被遗忘，新的纪念孔子式样也终于在争论中形成。至1934年6月，国民党政府又一次明令8月27日为孔子诞辰，是为国定纪念日，此次明令是由国民党中央执行委员会第一、二、三次常委蒋中正、戴传贤、汪兆铭、叶楚伧四委员提议的[⑨]。国民政府再一次坚持了20年代后期将孔子诞辰由夏历八月二十七日改为公历8月27日的老办法。因此，从1934年开始，8月27日的孔子

---

① 陈焕章：《曲阜孔教总会会长孔厚菴先生碑文》，孙永汉修、李经野纂：《续修曲阜县志》卷八，济南：济南同志印刷所铅印本，1934年，52b。

② 张謇：《啬翁自订年谱》，《张謇全集》第6册，南京：江苏古籍出版社，1994年，第888页。

③ 《大学院公报》第1年第3期。

④ 《四川省东川道儒教分会要求读经崇圣反对废止春秋祀孔电》、《中华总商会反对废止祀孔电》，见《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编，文化(二)，第519－521页、521页。

⑤ 《教育部公报》第一年第一期，转引自《中国现代教育大事记》，第165页。

⑥ 孔子诞辰一般是夏历八月二十七日，或作八月二十八日。历史上对此一直争论不断，历代学者对此投入了大量的研究，至今学界也没有一致的结论。

⑦ 任黎福：《乙亥夏历孔诞祭祀纪念册》，1937年孔道学校印，第12页。转引自罗玉明：《二十世纪三十年代湖南尊孔读经之研究》，复旦大学博士学位论文，2003年，第10页。

⑧ 《教育部公报》第一年第七期。转引自中央教育科学研究所编：《中国现代教育大事记》，北京：教育科学出版社，1988年，第165页。

⑨ 《国民党中央执行委员会转请国民政府明令公布祀孔办法函》，《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编，文化(二)，第530页。

诞辰纪念遂成为纪念孔子的新形式。

第二，孔庙庙产归属问题的终止。在传统社会，孔庙遍布于省州府县各地，庙学一体的教育体制使得各地的孔庙据有大量的庙产[①]。辛亥巨变，致使各地的孔庙无人管理，随后的社会动荡，却使各地的孔庙遭受到程度不等的损失。孔教会、孔道会、宗圣会等孔教组织纷纷在其会章中规定孔庙就是孔教组织的财产与活动场地。民国肇建，百废待兴，教育部也要求各地教育机构将各地的孔庙庙产补助当地的教育经费，教育部的措施随即招来孔教会的反对[②]。由教育部令引发的各地孔教会人士对孔庙财产的争夺的记载，更是广见于《孔教会杂志》各期之中。随着南京国民政府时代的来临，各地孔教会与政府对孔庙财产的争夺战也告终结。挟带着军事上与政令上的胜利，1929 年 6 月 17 日，国民党政府教育部、内政部、财政部公布《孔庙财产保管办法》，其中第二条明确规定："孔庙财产均应拨充地方办理教育文化事业之经费，不得移作他用。"关于孔庙财产的保管则规定："甲、省有者由大学区或教育厅保管之；乙、旧府厅州所有者，由大学区或教育厅保管之，但其财产应办理旧府州范围内之教育文化事业；丙、县有者由各县教育局保管之，其未设教育局者；由县政府职掌教育行政者保管之。"又规定孔庙房屋应由各该保管孔庙之教育行政机关以时修缮，原有的大成殿，仍应供奉孔子遗像，在孔子诞辰时开会纪念；孔庙地址应充分利用，以办理学校或图书馆、民众学校等。其第六条特别规定"地方绅士不得藉故占用孔庙财产，其原设有礼乐局等机关者，应视其有无价值，分别存废。其存者应由主管教育行政机关管辖之，所有经费并应按照预算实报实销"[③]。地方绅士显然包含孔教人员而言。这里的孔庙显然没有包括曲阜孔庙，其实早在 1928 年底，南京政府就有人及机构提议取消衍圣公封爵并没收曲阜孔庙的祀田，这一动议虽然最后在孔府、孔教会及政府中同情者的反对下于 1929 年底不了了之，可是，政府在此所表现出的对孔庙财产的控制力量却是强劲的[④]。至 1930 年 6 月 1 日，南京政府下令修缮曲阜孔庙大成殿，并定名为孔子纪念堂[⑤]。连曲阜本庙都纳入了国家意识形态的控制之中，此后，孔教会的活动就陷入了低谷，孔教会人士再也不能为保卫庙产而有所作为。

第三，国家对教育的控制加强。民国成立后，教育大业就提到了事关民族振兴的重要地位，因此，南京临时政府成立后不久，临时教育部也公布《普通教育暂行办法》，要求各教科书务合共和民国宗旨，小学废止读经、小学男女同校等[⑥]。蔡元培随即发表《对于新教育之意见》一文，对清季学部忠君、尊孔、尚公、尚武、尚实的教育宗旨修改为符合共和民国精神的军国民主义、实利主义、公民道德、世界观、美育教育宗旨。为培养具有现代意识的国民，各种新式学校纷纷成立，从大的趋势上推倒了传统的教育体制。但是，教育之除旧布新也不是在短时期内就可完成的，种种私塾依然苟延，不仅如此，各地私学也是蜂拥而起。孔教会为弘扬孔教，总会于北京创设孔教大学，各地支会则创办了众多的孔教学校。这些孔教会下的学校虽也尽力迎合着新教育的趋向，可尊孔读经是它们不变的宗旨。在孔教会及尊孔人士的呼吁下，以至于在北洋政府时代的教育规定有数次要求学生读经的要求。南京国民政府成立之后，孔教总会继续旧调重弹，于 1928 年 11 月 5 日上呈国民政府，要求"令饬全国

---

① 这里所说的孔庙仅仅指官府设立的孔庙，有别于曲阜本庙及各地孔子后裔设立的私庙。所谓的孔庙财产，"系指孔庙之房屋、田地及其他一切产款而言"。见《孔庙财产保管办法》，《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编，文化(二)，第 549 页。

② 孔教会：《斥北京教育会破坏孔教之罪》，《孔教会杂志》第一卷第二号。

③ 《孔庙财产保管办法》，《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编，文化(二)，第 549 页。

④ 有关文件请参阅《一九二八年酝酿取消"衍圣公"封号及没收祀田》，中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室、山东省曲阜文物管理委员会编：《孔府档案选编》下册，北京：中华书局，1982 年，第 715 - 723 页；《十八年教育部长蒋梦龄以衍圣公孔德成请免收私产……咨山东省府调印缴部核办》，程清编：《历代尊孔记孔教外论合刻》，上海：中国道德会，1933 年第 1 版，第 45a - 46a。国民政府成立后，孔德成在 1928 年 8 月就呈请政府取消爵号并拟具整理林庙计划。其呈及计划，见《孔府档案》卷 8151，曲阜师范大学图书馆藏手抄本，《孔德成》册；又见骆承烈等编：《孔府档案选》，北京：中国文史出版社，2002 年，第 183 - 185 页。

⑤ 《大成殿保存改孔子纪念堂》，《中央日报》1930 年 6 月 2 日，第二张第二版。

⑥ 《临时政府公报》第 4 号，1912 年 2 月 1 日。

学校一律添习经学"[①]。1928年12月15日,南京国民政府教育部函复国民政府,不同意孔教总会提请令全国学校一律添习经学的意见。复函云:"我国学校,修身之本,仍宗儒经,虽无习经之名,尚有习经之实。……该会果诚心卫道,则宜尽心研习,将其不背党义与时代精神之资料,用语体文演为浅说,传播全国,以教全国民众,不必令在校学生一律肄习也。"[②]现代教育培养的是现代国家公民而不是教徒,因此,学校不仅不能读经,就是一些宗教团体设立的学校也必须纳入到国家教育体制中。1929年4月23日,国民政府教育部布告《取缔宗教团体私立各学校办法》4条。《办法》规定:凡以宗教团体名义,捐资设立学制系统内之各级学校者,应遵照私立学校规程办理。凡宗教团体为欲传播其所信仰之宗教,而设立机关,招致生徒者,概不得沿用学制系统内各级学校之名称[③]。1930年7月8日,国民政府教育部通令明定各地私立学校立案期限。立案期限:首都于本年第一学期开学前一日为止,各地至迟于1931年同日为止。"逾期不立案者,应由各省市教育行政机关酌量情形,饬令停止招生或勒令停闭。"[④]1930年7月1日,国民政府教育部通令各省市教育厅局:查禁教会学校图书馆陈列之宗教书报及画片。并规定:"所有宣传宗教之图画,应予一律禁止或悬挂;其关于宗教之书籍报章及杂志等,除在大学及高级中学限于与选修科目有关及堪备哲理上参考者,得酌量陈列外,其余并应一律禁止。"[⑤]1930年11月15日,国民政府教育部通令各省市教育厅局:严令取缔各宗教团体设立之学校宣传教义[⑥]。南京政府教育部的这几道命令,虽然说不一定专对孔教会及孔教学校而言的,却也是孔教学校所不能逃脱的约束。此后,孔教会的学校合法化就成问题,孔教会开办的学校遂鲜有其踪迹。

第四,对各地社团组织的控制。在民国初年,孔教会的立案归属于内务部和教育部。至南京政府时代,孔教会及其各地支会的立案,地方政府由省党部或省执行委员会负责,中央政府则由中央执行委员会民众运动指导委员会(此会后改为民众训练部)负责,并由内务部和教育部监督[⑦]。孔教会就成为国民政府统治下民众运动中的一员,其宗教的色彩大为消退。

可以说,国民政府通过上述种种措施,将尊孔的主动权牢牢地控制在自己手里,也不排除政府内部有一股反对孔教的势力,政府之尊孔与孔教会的尊孔有着主义与宗教的差异,这就极大地限制了孔教会的活动空间。因此,至1935年11月,据国民党山东省执行委员会的观察,孔教会在北伐后无疑早已烟消云散:"在民国十七年以前各地设有支会,共有会员约三千余人,持有相当力量,惟当时之孔教总会设在北平,曲阜则为支会。自本党北伐成功后,该会已无形解体,总会既经消散,各地更无支分会之组织。"[⑧]这种说法虽然相当武断,但却从另一个角度反映出了孔教会在当时生存状态的严重危机。

北伐之后,孔教会的活动就已大为减少,从现有的资料看,从1927年至1930年,孔教会在曲阜依然继续召开了四届全国孔教大会,但是,其中1927年、1928年的孔教大会情况,我们却因文献有缺而不知其情,1929、1930两年的孔教大会,我们也只能从县志中得知一点微弱的信息。即最后两届

---

① 《孔教总会致国民政府呈》,《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编,文化(二),第521页。

② 《教育部致国民政府文官处公函》,《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编,文化(二),第523页。又见《教育部公报》第一年第一期。

③ 《教育部公报》第一年第五期,转引自《中国现代教育大事记》,第179页。

④ 《教育部公报》第2卷第28期,转引自《中国现代教育大事记》,第210页。

⑤ 《教育部公报》第2卷第27期,转引自《中国现代教育大事记》,第210页。

⑥ 《教育部公报》第2卷第47期,转引自《中国现代教育大事记》,第213页。

⑦ 参见《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编,文化(二),第556-576页。1928年2月国民党二届四中全会通过《改组中央党部案》,取消1924年1月设立的农民、工人、商民、青年、妇女各部,代之以民众训练委员会,另于组织部、宣传部外,增设训练部。1931年12月国民党四届一中全会,议决取消训练部,设民众运动指导委员会。1935年12月国民党五届一中全会后改为民众训练部。

⑧ 《国民党山东省党部致中央民众训练部复函》,《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编,文化(二),第569页。

的孔教大会确实召开了，孔教总会的北京事务所主任陈焕章（未参加1930年孔教大会）和曲阜事务所主任孔繁朴都参加了，至于大会的其他情况则只有付之阙如[①]。此后，再也不见大会情况的有关记载，恐怕孔教大会至此而终止。而且孔教总会北平事务所因陈焕章的南下、曲阜事务所则因孔繁朴的去世，似乎都已经处于蛰伏或停止状态。至于上海、广州及南京三处总会事务所，则恐怕在战争中早已销声匿迹。其他各地支会也恐怕正如山东省的复函一样，多已自行消失于社会的激荡之中。当然，各地呼吁尊孔的声音依然不绝于耳，可问题是以一种什么样的方式尊孔。

因此，进入20世纪30年代后，虽然国民政府掀起了新一轮的尊孔活动，1934年8月27日举行了全国性的孔子诞辰纪念，且政府各部院纷纷特派专员至曲阜祭孔，各中央要员如汪精卫、戴传贤先后在中央党部举行的纪念会上发表讲演[②]，后成为定制。1935年7月，国民政府将衍圣公的爵号改为"大成至圣先师奉祀官"，孔德成到南京受职，随后赴上海，受到上海孔教青年会的欢迎[③]。各地残存的孔教会又有了一丝希望，然而国家意识形态的"主义宗教"已与孔教有着巨大的鸿沟，以至于在国民政府的尊孔活动中几乎看不见孔教会的影子，就是所能看到的孔教会零零散散的活动身影，那也是已经十分稀疏且零落了。1935年，在南京政府第二年举行大规模的孔子纪念活动中，各官员在曲阜纪念孔子之后，孔教会还依据古礼举行家祭[④]。1936年底，孔德成结婚时尚收到北平孔教总会的贺礼冷金联一副[⑤]，表明北平孔教总会并没有关门。各地支会的情况几乎没有文献记载可寻踪，而新出现的几个孔教会的支会似乎也与当地原有的支会没有直接的人际关系，如1931年8月河南省有曹锡侯、李锡三等组织河南省孔教支会[⑥]，1936年7月南京有王铎、范伯鸣等发起南京分会[⑦]。但是，伴随政府尊孔新潮而重新活跃的孔教会，其保守倾向却依然如故。虽然在1928年大学院令已经废止春秋祭孔，而丁祭活动却是孔教人士心中的不能抹去的盛典。1935年8月29日，即旧历八月初一丁丑，是传统祭孔大典的日子，杭州孔教会在孔庙大成殿举行盛大秋祭祀孔[⑧]；孔德成因在8月27日陪同韩复榘谒陵，而没有参加由孔教会举行的家祭，也定于29日举行大祭礼[⑨]。这种举动无疑是对抗着南京政府的命令。

就在形势复杂严峻的30年代，在日本势力控制的东北地区，种种的尊孔活动也上演着荒诞剧目，并成立了由日本人控制的孔学会。曲阜孔教总会更是希望借助国家尊孔的有利时机，重铸往日的辉煌，于是，沉寂数年没有活动的孔教总会在会长孔繁裕的领导下，便于1935年10月、12月两次上呈国民政府申请立案[⑩]。面对孔教总会的呼吁，政府也有尊孔的某些倾向，但是，现有政府的立国

---

① 陈焕章：《曲阜孔教总会会长孔厚菴先生碑文》，孙永汉修、李经野纂：《续修曲阜县志》卷八，52b－53a。

② 详情可参：《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编，文化（二），第534－548页。更详细的报道见《举国庆祝孔诞》等，《申报》1934年8月28日，第三版、第十版、第十一版。

③ 《孔德成参观大同乐会》，《申报》1935年7月15日，第十版。孔德懋《孔府内宅轶事》："上海孔教会举行热烈欢迎活动，德成发表讲话。"（天津：天津人民出版社，1982年，第145页）柯兰《千年孔府的最后一代》：孔德成"去上海，孔祥熙又为他举行了盛大宴会，还有孔教会的欢迎活动"（天津：天津教育出版社，1998年，第147页）。此两处孔府后人的记载，恐怕是将上海孔教青年会混为孔教会了。

④ 《曲阜举行祭孔大典》，《申报》1935年8月28日，第三版。

⑤ 《孔德成结婚国民党军政头目致贺礼簿》，《孔府档案选编》上册，第38页。

⑥ 《国民党河南省党部检送孔教总会申请备案呈》，《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编，文化（二），第556页。早在1913年国教运动起后，河南即由武陟王士杰、省教育司史宝安等发起孔教支会，见《本会纪事·河南之部》，《孔教会杂志》第一卷第十号。

⑦ 《王铎等发起组织南京孔教分会致国民党中央党部备案呈》，《中华民国史档案资料汇编》，第五辑，第一编，文化（二），第576－577页。早在1913年春夏之际，南京已有人组织孔教支会，见《通信·姜曙东先生来书》，《孔教会杂志》第一卷第六号。1920年又在南京设立总会事务所。

⑧ 《各地热烈纪念孔诞》，《申报》1935年8月28日，第三版。

⑨ 《曲阜举行祭孔大典》，《申报》1935年8月28日，第三版。

⑩ 《中央民众训练部关于孔学总会呈请备案的笺呈·签呈一》，《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编，文化（二），第570页；《孔教总会致国民党中央执行委员会呈》，同上书，第564页。

精神与孔教主张也有着不可调和的矛盾。因此，为慎重其事，中央民众训练部遂委托山东省党部调查曲阜孔教总会的情况，山东省党部于1936年11月24日复函民众训练部，详述孔教总会的情况：第一，该会的组织方面，民初组织的孔教会自北伐之后，已经无形解体，现在的孔教总会虽欲恢复过去之盛况，但在社会上已失去号召力。曲阜总会会员数百人，各地毫无组织可言。总会长孔繁裕年老家居，对会务甚少主持。第二，该会的性质，孔教总会会章规定教务部设讲习、宣扬、编纂三组，考其实际，则毫无工作可言，既无讲习会之举行，亦无编纂的刊物；孔教会以儒术为宗教，推演所及，难免流入盲目的宗教信仰。第三，地方对该会的舆论方面，地方人士对该会的批评均少赞许，多谓发起人等多非知名之士，当地士绅因不明该会组织真相，少有加入；据县长谈，县政府几不知有此团体，更少见其活动；至圣奉祀官府方面，对该会没有批评，不愿参加合作①。孔教总会虽缺少人望，组织不健全，但孔教会毕竟是适应当下政府尊孔大势而重新出现于社会的。因此，中央民众训练部也就加强了对孔教总会的控制："迩来强寇压境，伪匪刁横，每有利用吾民众尊孔之心理，多方勾引孔氏后裔及研究孔学之士，以遂其亡我家国之阴谋。本部邀集内政、教育两部代表会商时，咸以为严夷夏之防，并郑重其组织，决定该会由本部直接指导，内政教育两部直接监督。"②至1936年2月1日，中央民众训练部再一次与内政、教育两部就孔教总会立案问题进行讨论，并形成关于改组孔教总会的决议性纪录七条，其中，第一，孔教总会应改名为孔学总会或孔道总会，因为孔子与一般宗教根本不同，以孔子学说比拟于佛耶各教之经典，以教主地位尊奉孔子，实属不伦；第二，该会会员应限于中华民国之公民，"防杜非本国籍者之参加，致肇反客为主，大权旁落之祸；该会会章第四条关于会员资格有无分国籍之规定，际此敌人利用尊孔心理，多方勾引孔裔，以遂其阴谋之时期，自应特严夷夏之防，以杜乱萌，故有所纠正"；第三，重申民众训练部等三部对孔教总会的指导、监督；第四，该会组织分总会及县市分会两级；第五，孔教总会的工作应注重孔子学说的研究，将教务部改为研究部③。这一强力改组孔教总会的纪录，自然引起了部分势力的反对，而中央民众训练部却基本没有放松口气④。1936年11月8日，孔教总会再次上呈中央民众训练部，以"道势在我"的心态要求越过山东省执行委员会直接申请在中央立案，也不理会建议其改名孔学会的事项⑤。中央民众训练部在同年12月23日的批答中坚持己见："该会名称，应改为'孔学'，仰以地方文化团体之组织，向山东省党部呈请备案可也。"⑥至1937年，孔教总会会长孔繁裕病逝，孔教总会于8月24日开会，响应中央民众训练部改名的要求，决定改名为中国孔学总会，同时选出孔昭曾为会长、颜振鸿任副会长⑦。至此，孔教会在中国大陆，除帝国主义势力范围之外，就从名义上消失了。

[责任编辑　扬　眉]

① 《国民党山东省党部致中央民众训练部复函》，《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编，文化(二)，第569－570页。又参见《中央民众训练部关于孔学总会呈请备案的笺呈·签呈二》，同上书，第571页。

② 《中央民众训练部关于孔学总会呈请备案的笺呈·签呈一》(1935年11月)，《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编，文化(二)，第570－571页。

③ 《孔教总会立案问题讨论会纪录》，《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编，文化(二)，第572－573页。

④ 参阅《中央民众训练部致教育部公函》(1936年3月14日)，《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编，文化(二)，第573页。

⑤ 《孔教总会致中央民众训练部呈》(1936年11月8日)，《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编，文化(二)，第574－575页。

⑥ 《中央民众训练部批答》(字第5611号)，《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编，文化(二)，第576页。

⑦ 《中国孔教总会改称孔学总会》，《孔府档案》卷8755，《其它》册。又："中国孔教总会嗣于二十六年八月，经大会定名为中国孔学总会，议决改组，订定简章。"见《孔府与孔学总会来往函件》，《孔府档案》卷8915，《其它》册。但是，当前学术界最权威的说法，自《辞海》以下诸种辞典及相关的论著均以1937年9月孔教会改称孔学会。不过，笔者并没有得到有关史料的直接印证。

文 史 哲
2008 年第 1 期(总第 304 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 1, 2008(Serial No. 304)

宋神宗与王安石共定"国是"考辩

李 华 瑞

摘 要:宋神宗在熙宁初选择王安石的思想或施政纲领作为"国是"进行变法,但在变法过程中又不愿放弃"异论相搅"的祖训,最终导致王安石辞去相位。宋神宗亲自主持元丰时期的变法活动,并确立了"立法于此,使奉之于彼,从之则为是,背之则为非"的国是宗旨。宋神宗选定"国是"的做法不是"不能由皇帝'以合其取舍者'为标准而作单方面的决定",而是恰恰相反,是由皇帝"以合其取舍者"为标准。因而说宋神宗与王安石等人共定"国是",似与相关史实有一定出入,故予以辩正。

关键词:宋神宗;王安石;国是

余英时先生《朱熹的历史世界》首次系统论述了宋代的"国是"问题,并对宋代党争作出了新的解释,是近年来关于宋代政治走向的一篇大制作。余先生在第五章"国是考"序言中说:"如果我们说:不通过'国是'便无法彻底认识朱熹的历史世界,那也不算太夸张。但据我浏览所及,这个重要的政治现象,尚未见有人作过系统的讨论。所以本章拟专以'国是'问题为中心,根据原始资料,勾画出一个大体的轮廓。"[①]余先生在讨论宋朝国是起源时,将"国是"的起始年系于变法全面展开的熙宁三年,"国是"的核心是不许"异论相搅",并且是由宋神宗与王安石等人共定。这个看法又在沈松勤所著《南宋文人与党争》一书得到引申和发挥[②]。然仔细考量似与相关史实有一定出入,故提出来进行再讨论。

一

余先生和沈先生论及宋代"国是"问题,均是以熙宁三年四月甲申,宋神宗与司马光的一次对话为起点。

> 上曰:"今天下汹汹者,孙叔敖所谓'国之有是,众之所恶'也。"光曰:"然。陛下当察其是非,然后守之。今条例司所为,独安石、韩绛、吕惠卿以为是,天下皆以为非也。陛下岂能独与三人共为天下耶?"[③]

对于这段对话,余先生说这是"'国是'观念在宋代朝廷争议中的第一次正式出现",并从其史源、历史背景和对话的意义作了很详细的考订和解读,最后得出"神宗接受了《新序》的一项基本原则,即'国是'不能由皇帝'以合其取舍者'为标准而作单方面的决定;相反地,皇帝必须'与士大夫共定国是'"[④]的结论。但是现存宋代文献记载"国是"之事,似始见于宋神宗熙宁元年五月右正言孙觉《上神宗论所急者近效所勤者小数》:"臣近陈愚款愿陛下时御便殿,召大臣或从官,各以其类数人偕进侍坐,以讲求治道,因定国是,兴太平之功。臣窃计陛下日力且不足矣。何则?陛下御前殿,复御后殿,

---

作者简介:李华瑞,首都师范大学历史系教授(北京 100037)。

① 余英时:《朱熹的历史世界》上册,北京:生活·读书·新知三联书店,2004 年,第 251 页。

② 沈松勤:《南宋文人与党争》,北京:人民出版社,2005 年,第 163 - 164 页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二百十,神宗熙宁三年四月甲申,北京:中华书局,2004 年,第 5114 页。

④ 余英时:《朱熹的历史世界》上册,北京:生活·读书·新知三联书店,2004 年,第 254 - 255 页。

退则览中外章奏而可否之,往往至于暮夜。大禹勤俭,文王日昃不遑暇食,亦何以过此!臣愚窃以谓此所急者近效,所勤者小数,而于远图或有所遗,大道或有所蔽也。"[①]孙觉这道奏书有两点值得注意,一是神宗即位之后,即汲汲于治道,"励精图治,将大有为"[②],"国是"的商定已在积极进行中。在这里"国是"的商定尚未有特别的政治意义。

二是宋神宗选择王安石的思想或施政纲领作为"国是"或"国论",是在王安石新法推行之前,而不是在其后。根据多种文献记载可知,孙觉上奏书之前,宋神宗在熙宁元年四月曾先后向富弼和王安石问以治道。神宗诏富弼入见,"坐语,从容访以治道。弼知帝果于有为,对曰:'人主好恶,不可令人窥测;可测,则奸人得以傅会。当如天之监人,善恶皆所自取,然后诛赏随之,则功罪无不得其实矣。'又问边事,对曰:'陛下临御未久,当布德行惠,愿二十年口不言兵。'帝默然"[③]。显然宋神宗在富弼处未得到他所期望的东西。于是三天后神宗诏新除翰林学士王安石越次入对。宋神宗谓王安石曰:"朕久闻卿道术德义,有忠言嘉谋当不惜告朕。方今治当何先?"王安石对曰:"以择术为始。"宋神宗又问:"祖宗守天下,能百年无大变,粗致太平,以何道也?"王安石退而上《上神宗论本朝百年无事》。第二天,宋神宗谓王安石曰:"昨看卿所奏书至数遍,言本朝事可谓粗尽,计治道无以出此。所条众失,卿必已一二经画,试为朕详见施设之方。"[④]至此,宋神宗选定王安石的思想和施政纲领为"国是"。因而,孙觉的奏书里就有"讲求治道,因定国是,兴太平之功"的说法。翌年二月,神宗擢拔王安石任参知政事。王安石《辞免参知政事表》云:"皇帝陛下绍膺皇统,俯记孤忠。付之方面之权,还之禁林之地,固已人言之可畏,岂云国论(此处"国论"即是"国是"的同一语)之敢知。忽被宠灵,滋怀愧恐。伏望皇帝陛下考慎所与,烛知不能,许还缪恩,以允公议。"[⑤]亦证明宋神宗在确定以王安石的施政纲领为"国是",是在起用王安石变法之前,而不是在变法全面铺开的熙宁三年。

应当说宋神宗在熙宁元年以王安石的思想或施政纲领为"国是",很大程度上符合朝野士人的政治诉求,所谓"天下盛推王安石,以为必可致太平"[⑥],"当时天下之论,以金陵(王安石)不作执政为屈"[⑦],"窃见介甫独负天下大名三十余年,才高而学富,难进而易退。远近之士,识与不识,咸谓介甫不起则已,起则太平可立致,生民咸被其泽矣"[⑧],"新法之行,诸公实共谋之,虽明道先生不以为不是,盖那时也是合变时节"[⑨]。然而当王安石任参知政事、宰相,开始大力推行新法之时,却遭到守旧大臣的激烈反对,宋神宗选定的"国是"也因之受到质疑,因而直到元丰四年才又有定"国是"之举。

由以上所论可知,宋神宗选定"国是"的做法恰恰与余先生和沈先生所论相反,即由皇帝"以合其取舍者"为标准。实际上,宋神宗不仅在初次选定王安石的思想和施政纲领为"国是",是"以合其取舍者"为标准,而且在王安石第二次罢相后,最终将新法定为"国是",依然是"以合其取舍者"为标准。李焘《续资治通鉴长编》卷三百十三"元丰四年六月甲子"条记事云:

> 有上书乞审择守令者,上谓辅臣曰:"天下守令之众,至千余人,其才性难以遍知,惟立法于此,使奉之于彼,从之则为是,背之则为非,以此进退,方有准的,所谓朝廷有政也。如汉黄霸妄

① 赵汝愚:《宋朝诸臣奏议》卷八,上海:上海古籍出版社,1999年,第67页;黄淮、杨士奇:《历代名臣奏议》卷三十五,上海:上海古籍出版社,1989年,第467页。文中"因定国是",文渊阁四库本《历代名臣奏议》作"商定国是"。

② 《宋史》卷十六《神宗纪三》,北京:中华书局,1977年,第314页。

③ 《宋史》卷三百一十三《富弼传》,第10255页;又见彭百川《太平治迹统类》卷十二《神宗圣政》,扬州:江苏广陵古籍刻印社影印,1990年,第250-251页。

④ 《宋朝诸臣奏议》卷一百九,《财赋门·新法一·上神宗论本朝百年无事》注,第1179页。又见《长编纪事本末》卷五十九;《续资治通鉴长编拾补》卷三上,熙宁元年四月乙巳。

⑤ 王安石:《临川先生文集》(二)卷五十七,四部丛刊初编集部,上海:上海书店,1989年3月。又:《王文公文集》卷十六,上海:上海人民出版社,1974年,第167页。

⑥ 朱熹:《三朝名臣言行录》(一)卷三之三,参政吴文肃公(奎),四部丛刊初编史部,上海:上海书店,1989年。

⑦ 马永卿编:《元城语录》卷上,文渊阁四库全书本,台北:商务印书馆,1986年,863-363。

⑧ 司马光:《温国文正司马公文集》(二)卷六〇《与王介甫书》,四部丛刊初编集部,上海:上海书店,1989年。

⑨ 黎靖德编:《朱子语类》卷一百三十,北京:中华书局,1994年,第3097页。

为条教以干名誉，在所当治，而反增秩、赐金。夫家自为政，人自为俗，先王之所必诛；变《风》、变《雅》，诗人所刺。朝廷惟一好恶，定国是，守令虽众，沙汰数年，自当得人也。

同书卷三百五十"元丰七年十二月戊辰"条记事：

初，元丰五年，将行官制，上于禁中自为图，帖定未出，先谓辅臣曰："官制将行，欲取新旧人两用之。"又曰："御史大夫非司马光不可。"蔡确进曰："国是方定，愿少迟之。"王珪亦助确，乃已。

元丰四年，正是"事皆自做"的宋神宗大力改革官制之时，元丰改制不仅在一定程度上改变了宋初以来混乱的官僚体制，而且为朝廷"惟一好恶，定国是"提供了坚定的政治保障。同时也说明元丰时期定新法为"国是"是出自"宸断"。正是由于元丰四年初定国是，因而翌年蔡确等人才有"国是方定"之说，而极力反对新法的司马光入朝，这也就贯彻了宋神宗"立法于此，使奉之于彼，从之则为是，背之则为非"的国是宗旨。

二

余先生引《续资治通鉴长编》卷二一三"熙宁三年七月壬辰"条记事云：因代吕公弼为枢密使的问题，神宗和执政大臣曾公亮、韩绛、王安石三人有下面一番辩论，可以看作"新法"正式定为"国是"的开端：

吕公弼将去位，上议所以代之者，曾公亮、韩绛极称司马光，上迟疑未决……安石曰："司马光固佳，今风俗未定，异议尚纷纷，用光即异论有宗主……事无可为者。"绛深以安石所言为然，公亮言："不当以此废光。"固请用之，上弗许，乃独用（冯）京。明日，又谓执政曰："京弱，并用光如何？"公亮以为当，安石曰："比京诚差强，然流俗以为宗主，愈不可胜……"

公亮曰："……真宗曰：'且要异论相搅，即各不敢为非。'"安石曰："若朝廷人人异论相搅，即治道何由成？臣愚以为朝廷任事之臣，非同心同德、协于克一，即天下事无可为者。"上曰："要令异论相搅，即不可。"……上遂不用光。

"王安石坚决反对起用司马光，因为怕他成为朝廷上'异论'或'流俗'的'宗主'。曾公亮虽抬出真宗'且要异论相搅'的祖训，也阻止不了安石压制'异论'的决心。神宗最后一句话则是这次辩论的总结。'新法'从此不再是王安石个人的关于改革的设计，它已是皇帝和士大夫共定的'国是'了。'国是'等于现代专制体制中所谓'最高国策'或'正确路线'，自然不能容许'异论相搅'。这正是神宗为什么要在政治系统中增添这一新范畴的根本原因。"①

如果余先生所言是指神宗"事皆自做"的元丰年间及其宋哲宗绍圣以后的绍述，那么大致与事实相符，而指熙宁年间则不一定如此。虽然熙宁时期王安石欲"一道德以变风俗"，也罢黜了一些持异论的官员，并以宫观闲局安插他们，但是这与元丰以后至宋徽宗、高宗时期尊奉"国是"，打压"异论"，铲除反对派，有的被贬官，有的甚至被贬死于荒远州县的做法大相径庭。更何况，反对派是在"尽力争之而不能止"时，"往往多自引去"，"逡巡引退"。宋神宗虽然说了上述的话"要令异论相搅，即不可"，但是实际上在熙宁时期依然奉行"异论相搅"的祖训，这有两种表现形式：一是从熙宁二年至五年、熙宁五年至九年，宋廷内部形成两次大的异论高潮，前者以非议、攻击青苗法、免役法为主，异论奏折连篇累牍，他们的攻击直接影响了宋神宗的态度；后者则是随着王韶开边、市易法推行及与辽朝定边界形成又一次异论高潮，在野的韩琦、富弼、司马光等异论持有者都曾应诏言事。只要看一下赵汝愚编撰的《宋朝诸臣奏议》卷一百九至一百十九财赋门·新法一至十一所收反对派的96篇奏议即可略见此两次大的异论高潮之一斑。二是在用人上也贯彻异论相搅的精神，如反变法派的核心人物司马光，宋神宗起用王安石为参知政事的同时即欲用司马光为枢密副使，虽然王安石说这"是为异论之人立赤帜也"，但是宋神宗还是坚持要用司马光，只是司马光因与王安石势不两立，"上章力辞至六

① 余英时：《朱熹的历史世界》，第256－257页。

七”，宋神宗才不得已同意他离开朝廷[①]。又如反变法派重要成员文彦博自宋英宗治平二年七月为枢密使，至宋神宗熙宁六年四月罢，判河阳，“在枢府凡八年”[②]。再如富弼的女婿冯京，在王安石变法之初，即上章反对变法，宋神宗却于熙宁三年连连提升他任枢密副使和参知政事，“士大夫不逞者，以京为归”[③]。特别是神宗对司马光的眷任，南宋初年朱胜非对宋高宗讲的一番话就很能说明问题：

> 建炎二年三月甲午，诏经筵读《资治通鉴》，遂以司马光配飨哲宗庙庭。……侍读朱胜非尝言：“陛下每称司马光，度圣意有恨不同时之叹，陛下亦知光之所以得名者乎？盖神宗皇帝有以成就之也。熙宁间，王安石创行新法，光每事以为非是，神宗独优容，乃更迁擢。其居西洛也，岁时劳问不绝。书成，除资政殿学士，于是四方称美，遂以司马相公呼之。至元祐中，但举行当时之言耳。若方其争论新法之际，便行窜黜，谓之立异好胜，谓之沽誉买直，谓之非上所建立，谓之不能体国，谓之不遵稟处分，言章交攻，命令切责，亦不能成其美矣。”上首肯久之。[④]

在朱胜非看来，司马光之所以成为一代名臣，正是宋神宗听任异论“独优容”所致。这从一个侧面说明当时对待“异论”者并没有“便行窜黜，谓之立异好胜，谓之沽誉买直，谓之非上所建立，谓之不能体国，谓之不遵稟处分，言章交攻，命令切责”。而这些做法恰恰是元祐党人，或绍述派对待“异论”者所使用的处置办法。

另外，值得一提的是，宋神宗虽然选定王安石的思想和施政纲领为“国是”或“国论”，但是在推行新法的进程中他们的政见并不尽相同。目前学界有关他们之间政见分歧的讨论有四种意见。1. 宋神宗与王安石的关系，自始至终在思想境界和战略方面存在着巨大差距。2. 对待豪强兼并的态度不尽相同。元丰时期，宋神宗主持的新法在“摧抑兼并”方针上发生逆转[⑤]。3. 王安石以“富民”为变法宗旨，而宋神宗以“富国”为宗旨[⑥]。4. 王安石两次罢相的深层原因与宋神宗难以容忍相权对君权的干涉，更不能容忍大权旁落密切相关[⑦]。正是由于他们之间存在着政见分歧[⑧]，因而宋神宗对王安石的信任并不是一般人所认为的那样：得君之专，在北宋一代宰相当中几乎无人能与之相比。事实上并不如此，当王安石制定和推行新法时，只有那些不太明显地触犯祖宗家法的项目，宋神宗才会肯全力予以支持，而凡触犯到祖宗家法的项目，宋神宗就会表现出犹疑以至深切的疑虑。从而使得王安石的变革工作经常从神宗那里得不到支持，有时甚至遭遇挫折，如王安石欲改革宋初把财政和军政大权都从宰相职权中分割出来的立法；欲以兵农合一的保甲制度替代募兵制；欲更革“将从中御”这一宋太宗所确立的防范武将专权的治军家法等问题上，就均未得到宋神宗的支持或完全认同[⑨]。正是由于君臣之间有着诸多不同的政见，因而神宗需要用“异论相搅”这一祖宗家法来掣肘王安石。王安石早在熙宁三年就曾告诫宋神宗：“陛下方以道胜流俗，与战无异。今日稍却，即坐为流俗所胜矣。”[⑩]但是事实上，王安石每每感到“众人纷纷”、“陛下已不能无惑矣”[⑪]。熙宁八年，王安石曾无奈

---

① 徐自明著、王瑞明校补：《宋宰辅编年录校补》卷七，北京：中华书局，1986年，第412页。

② 徐自明著、王瑞明校补：《宋宰辅编年录校补》卷七，第433页。

③ 《宋史》卷三百二十七《王安石传》，第10548页。

④ 李心传：《建炎以来系年要录》卷十四，建炎二年三月甲午，台北：文海出版社，1980年，第606－607页。

⑤ 漆侠：《王安石变法》（增订本），石家庄：河北人民出版社2001年，第207－216页。

⑥ 葛金芳：《熙宁新法的富民与富国之争》，《晋阳学刊》1988年第1期，第73－76页；《王安石变法新论》，《湖北大学学报》1990年第5期，第87－93页。

⑦ 王广林：《论王安石的两次罢相》，《史学集刊》1986年第3期，第20－26页。

⑧ 当然也有论者认为宋神宗与王安石的分歧，没有质的不同，只是程度上的一些差异。参见李华瑞：《王安石变法研究史》，北京：人民出版社，2004年，第474－476页。

⑨ 邓广铭：《邓广铭学术论著自选集》，北京：首都师范大学出版社，1994年，第158－161页。

⑩ 彭百川：《太平治迹统类》卷十四，《神宗朝臣议论新法》，第285页。

⑪ 李焘：《续资治通鉴长编》卷二百二十三，熙宁四年五月丙午，北京：中华书局，2004年，第5433－5434页。

地对宋神宗说:"天下事如煮羹,下一把火,又随下一杓水,即羹何由有熟时也。"[①]王安石两次罢相不能不与"异论相搅"密切相关。随着王安石的去位和宋神宗对局面的完全操控,新法开始按宋神宗的"宸意"发展。对于元丰时期宋神宗不用王安石这个问题,朱熹是这样回答弟子的:"神宗尽得荆公许多伎俩,更何用他?到元丰间,事皆自做,只是用一等庸人备左右趋承耳!"[②]朱熹的回答可谓是鞭辟入里。因而到元丰初期不许"异论相搅"的政治氛围业已形成,于是既定"国是"再次应运而生。

三

其所以造成熙宁时期宋神宗与王安石共定"国是",并由此党同伐异的假象,这与宋哲宗、徽宗时期绍述派打着尊崇王安石的旗号,给"国是"赋予新意分不开,更与陈瓘对绍述派尊奉王安石的抨击紧密相关。宋哲宗定绍述为"国是"是承继先父遗志,而将国是内涵与王安石联系起来则起自蔡卞。李焘在"绍圣四年四月乙未,校书郎陈瓘通判沧州"条下记事说:"初,太学博士林自用蔡卞之意,倡言于太学曰:'神考知王荆公不尽,尚不及滕文公之知孟子也。'士大夫皆骇其言。于是瓘谒章惇求外任,因具以告惇。惇大怒,召自而骂之,章、蔡由是不咸。"在这条记事下,李焘又注曰:"瓘自叙云,初在太学,与林自同为博士,自以主张国是自任,为蔡卞所厚。"[③]

对此,陈瓘在《四明尊尧集序》中有更直接的描述:

> 臣闻先王所谓道德者,性命之理而已矣。此王安石之精义也。有《三经》焉,有《字说》焉,有《日录》焉,皆性命之理也。蔡卞、蹇序辰、邓洵武等用心纯一,主行其教,其所谓大有为者,性命之理而已矣;其所谓继述者,亦性命之理而已矣;其所谓一道德者,亦以性命之理而一之也;其所谓同风俗者,亦以性命之理而同之也。不习性命之理者,谓之曲学;不随性命之理者,谓之流俗;黜流俗则窜其人,怒曲学则火其书。故自卞等用事以来,其所谓国是者,皆出于性命之理,不可得而动摇也。……臣伏见治平中,安石唱道之言,曰:道隆而德骏者,虽天子北面而问焉,而与之迭为宾主。自安石唱此说以来,几五十年矣,国是之渊源,盖兆于此矣。[④]

显然,陈瓘认为"国是"之说,到蔡卞这里,已不仅仅是简单地绍述新法,而是将王安石的性命学说上升到作为解释"国是"的唯一根据。不仅如此,陈瓘认为绍圣以后的党同伐异亦源自蔡卞等人祖述王安石的思想。他说:

> 安石所撰《士师八成义》,以谓守正特立之士,以邪诬而不容于时,此祸本之所注而大盗之所以作也。蔡卞继述之说,其本在此。守此意者,谓之守正,不然则指为邪朋;立此说者,谓之特立,不然则指为流俗。非我类者皆邪朋也,异我说者,皆邪诬也。于是,用其所谓守正特立之士,废其所谓邪朋邪诬之人,从而喜曰"祸本消矣,大盗息矣"。此卞之所谓国是也。人主不得违,同列不敢议,惇、布在其术内而不知也。[⑤]

陈瓘,字莹中,号了翁,历仕神、哲、徽三朝。《宋史》有传。早年曾尊王安石学说,也与变法派章惇、蔡卞等有过交往。后服膺二程学说。哲宗亲政绍述熙丰,陈瓘开始"极论蔡卞、章惇、安惇、邢恕之罪"。其后"瓘尝著《尊尧集》,谓绍圣史官专据王安石《日录》改修《神宗史》,变乱是非,不可传信"[⑥]。陈瓘抨击王安石和绍述派的做法,为他在士林中赢得清誉。宋廷南渡以后,宋的最高统治集团把亡国罪责由蔡京等人追溯至王安石,对王安石变法进行了彻底否定。陈瓘被视为反王安石的斗士,得到士林和朝廷高度的褒扬,"绍兴二十六年,高宗谓辅臣曰:'陈瓘昔为谏官,甚有谠议。近览所着《尊尧

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷二百六十二,熙宁八年夏四月己丑,北京:中华书局,2004年,第6414页。
② 黎德靖编:《朱子语类》卷一三〇,第3096页。
③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷四八五,北京:中华书局,1993年,第11529页。
④ 陈瓘:《四明尊尧集》,《四库存目丛书》,济南:齐鲁书社,1998年8月,史279－711－712。
⑤ 《续资治通鉴长编》卷二百三十四,神宗熙宁五年六月辛未条注引,北京:中华书局,2004年,第5686页。
⑥ 《宋史》卷三百四十五《陈瓘传》,北京:中华书局,1977年,第10963页。

集》，明君臣之大分，合于《易》天尊地卑及《春秋》尊王之法。王安石号通经术，而其言乃谓：'道隆德骏者，天子当北面而问焉。'其背经悖理甚矣。瓘宜特赐谥以表之。'谥曰忠肃。"[①]其后，陈瓘将"国是"之说溯源至王安石的有关议论，得到了南宋人的认同。吕中在《宋大事记讲义》中云：

> 自治平四年九月安石之召，至熙宁九年十月安石之去，凡十年之国论，皆安石变法之国是也。[②]
>
> 元符三年，安惇罢。惇奏邹浩是先朝所弃，不当复用，国是所系，不可轻改。陈瓘言：是非之心，人皆有之，圣人以百姓之心为心，故朝廷所谓是非者，乃天下之公是非也。是以国是之说，其文不在于二典，其事不出于三代，惟楚庄王之所以问于叔敖者，乃战国一时之事，岂圣时宜用哉。惇乃极天下之公议所非，以为是是；极人臣不改之孝，以为善述。

在此正文下，吕中论道：

> 国是一言之误国也。夫国以为是，即人心之所同是也。又安有众之所非，而自以为是，使人皆不得越国是之外者，此特孙叔敖之妄论，唐、虞三代之时，孔、孟之明训，初无是也。秦汉至五代，其言未尝闻也。本朝自建隆至治平，其说未尝有也。自熙宁王安石始有是论，而绍圣之蔡卞，崇宁之蔡京，皆祖述其说而用之。熙宁以通变为国是，则君子为流俗矣；绍圣以绍述为国是，南岭之间皆逐臣矣。蔡京之国是，又曰丰亨豫大之说而已，则立党、刻党碑，凡所托以害君子者，皆以国是藉口，曰此神考之意，安石之说也。缙绅之祸，多历年所，岂非一言可以丧邦乎？[③]

魏了翁在宋理宗淳祐二年对宋朝"国是"的由来亦有相似的看法：

> （太祖以来）曷尝揭揭然标一说以立国是，而使天下必为是说之从……自熙丰大臣始以私意误国，以祖宗神明博大、休养生息之政为不足，以快其意也。乃始创为出治之名，以竦动群听，颁之有司者，曰新法；颁之学官者，曰新义。上之人既立为一说，以风示天下，新进用事之人，又相与而朋翼之牢不可破，由此者进，异此者黜。[④]

另外，李焘《续资治通鉴长编》卷二百三十一"熙宁五年三月丙午记颁市易法"条下注："四月七日检继宗文字。《国是论》曰：'兴利之中，其罪亦有轻重，青苗、均输、助役，世以是为安石大罪，犹可恕也，何者？安石之始学在此，而始谋出此也。市易、免役、征利及于琐屑，此皆小人之附安石者为之，而安石亦以为王政，将谁欺乎？'"此处李焘并未标明《国是论》作于何年、出自谁手，但从所引文意来看，出自"惟是直书王安石之罪"的南宋绍兴本《神宗实录》重修之后的时期，则是无疑的。

要之，本文旨在说明四点：一、宋神宗以王安石的变法思想和施政纲领定为"国是"，不是始于熙宁三年，而是在熙宁元年。二、宋神宗选定"国是"的做法不是"不能由皇帝'以合其取舍者'为标准而作单方面的决定"，而是恰恰与余先生和沈先生所论相反，是由皇帝"以合其取舍者"为标准。三、熙宁时期宋神宗虽然对王安石变法给予大力支持，但是并未放弃"异论相搅"的祖训。四、笔者并不否认"余先生率先指出，宋代是中国历史上第一个将国是体制化、法制化，并给予政治制度的保障，以及为政治争论涂抹上道德的色彩，使党派分极化的王朝"，并"说明皇帝和大臣怎样以操纵'国是'的修辞权压制其他士大夫的异议。质疑'国是'，最终会被顽冥不化的官员视为犯罪或不忠"[⑤]。但是笔者强调的是，这种将"国是"体制化、法制化的做法始于宋神宗元丰以后，而不是王安石执政的熙宁年间。以"国是"作为党同伐异的政治工具，则更是宋哲宗、宋徽宗，乃至宋高宗朝的事。

[责任编辑　王大建　范学辉]

① 《宋史》卷三百四十五《陈瓘传》，第10964页。
② 吕中：《宋大事记讲义》卷十七《惠卿叛安石、安石复罢相》，文渊阁四库全书本，台北：商务印书馆，1986年。
③ 吕中：《宋大事记讲义》卷二十一《小人妄主国是》，文渊阁四库全书本。
④ 魏了翁：《鹤山集》卷三三《代南叔兄上费参政（壬寅）》，文渊阁四库全书本。
⑤ 田浩：《余英时：〈朱熹的历史世界〉》，《湖南大学学报（社会科学版）》2004年第5期，第36页。

文 史 哲
2008 年第 1 期(总第 304 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 1, 2008(Serial No. 304)

中国古代三种基本的观时方式

——切入古代时间意识的一个维度

詹 冬 华

摘 要:在中国古代人文思想的谱系中,存在三种基本的观照时间的方式:"执有观时"、"体无观时"、"解空观时",分别对应于传统的儒家、道家和佛禅这三种文化类型。传统儒、道、释观照时间的方式不同,其各自超越时间的路向也不一样,儒家是持存和延续"有",道家是返回本源之"无",佛禅则是破除执念、顿悟证"空"。这三种观时方式可以概括出两条时间意识的主线:"绵延"与"空观",这两者自身以及相互之间又形成了一种悖论性关系,这种时间悖论不仅来自各自理论本身的复杂性,更关键的是取决于肉身生命的"有死性"。正缘于此,这种时间悖论始终存在并贯穿于中国古代的哲学、美学、诗学等文化领域。

关键词:中国古代时间意识;"执有观时";"体无观时";"解空观时";绵延;空观

中国传统文化对时间问题的关注比较早,在《管子》、《墨经》、《尸子》、《文子》、《淮南子》等典籍中包含了丰富的时间思想,并已就时间的定义、有限与无限、时间与运动的关系等问题作了初步探讨。但总体来看,中国人更多地还是停留在对生命时间、历史时间的感悟和体验上。而各个时期时间观念的差异也主要体现于人们的生命价值观、文化思潮以及人们对时间的观照方式、表述方式和总体态度等方面。因此,纯粹从物理学、心理学等视角来把握中国古代时间意识,很可能漏掉真正的问题。本文以时间观照方式为起点,在传统自身的文化地基上审视这一问题,并在此基础上,揭示隐含其中的悖论性关系。

在中国古代人文思想的谱系中,存在三种基本的观照时间的方式:一是"执有观时",二是"体无观时",三是"解空观时"[①]。观照时间的方式不同,其超越时间的路向和方式也不一样。在中国哲学中,"有"、"无"、"空"是三个非常重要的本体论范畴。而从这个理论维度来理解古代时间意识,有必要首先对这三个范畴有个较为清楚的了解。

作者简介:詹冬华,江西师范大学文学院副教授(江西南昌 330022)。

① 这种划分受到刘文英先生的启示,刘先生在考察古代时间本质时,将古人对时间的认识理解分为三种:从"物"观时、从"道"观时、从"心"观时。所谓以"物"观时,是以某种物质的东西作为天地万物的本源或本体,比如"元气"或者"精气"等等。而时间产生的内在根据就是阴阳二气的消长推移,这种时间具有客观实在性。以"道"观时的主要代表是老庄,这种观点认为,"道"本身就是无限的时间,具有时间的属性和形式。这种时间不是直线式的,而是循环式的。同时,这个"道"还是超实在、超物质的,带有形而上性。这就是老子所说的"无"。以"心"观时是佛教所特有的时间观。该派认为,时间是心识所造,因而是虚幻的。因此,时间的长短久暂并没有本质的差别,只是心念的变现而已(参见刘文英:《中国古代的时空观念》,天津:南开大学出版社,2000 年,第 48 - 67 页)。刘先生对这一问题的考察涉及到儒、道、释等古代主要的思想体系,这一划分也基本上涵盖了中国古代时间意识的主要类型,为我们理解古代时间意识拨开了一层迷障。但是这一划分并不排斥对这一问题的其他理解视角。刘先生是从宇宙生成论的角度来划分时间观的,而"执有"、"体无"、"解空"三种观时方式则是从本体论和存在意义的角度来理解时间意识的。实际上,"以心观时"的佛禅也离不开"物",没有外界的"物",时间也无从谈起。《宗镜录》云:"以时无别体,依华以立。一念该摄,十世融通。所以如见花开,知是芳春;茂盛结果,知是朱夏。凋落为秋,收藏为冬,皆因于物知四时也。"(《宗镜录》卷二十八)再如龙树《中论·观时品》:"因物故有时,离物何有时;物尚无所有,何况当有时。"关键在于,佛禅不执著于外物,还有一个解空的过程。

张岱年先生曾就"有无"概念的演化作过一番梳理。他认为,概括来说,所谓"有"是指个体实物及其总体。因为任何个体实物都是有,一切实物的总体也称为有。由此,"有"是泛指客观实在的事物以及实际显现的现象。但是"无"的含义则更为复杂。具体来说有以下几种:一是实物的空虚部分,如《老子·第十一章》:

> 三十幅共一毂,当其无,有车之用。埏埴以为器,当其无,有器之用。凿户牖以为室,当其无,有室之用。故有之以为利,无之以为用。①

二是指个体之物有之前和既终之后的情况,事物的生成和消亡实际上就是有无之间的相互转化。三是指超越于一切"有"之上的最高的本体,是绝对的"无"。四是完全的空无,也就是没有,是零②。"空"是佛教各派的基本范畴,所谓"空"是指一切事物都没有常住不变的、独立永恒的实体,空是一种否定性的抽象,一种肯定性的绝对,是不可用语言描述和概念认识的存在③。"空"并不是指没有,或者零,而是指诸法没有自性,不真,所以是空的。僧肇《肇论·不真空论》一文就专门探讨了空的含义。大乘佛教讨论空,不是对世界万物视而不见,不是对"有"的彻底否定,而是说诸法都是待缘而生,待缘而灭,其存在是不真实的,是假有,也即空。

一、执有观时:持存与延续

在中国古代,以"有"的视角来观照时间是比较普遍的。古代中国以农耕文化为主,人们对时间的感知和体验与他们的日常生活劳作紧密相关。日出日落,冬去春来,昼夜寒暑的往来更替直接构成了人们最基本的时间概念。东风、燕子、雷声、花草等等都是时间的直接标示,或者说,这些具体的存在物的变化就是时间本身。海外汉学家克洛德·拉尔认为,阴阳的交互影响构成了一切有形存在物"春生、夏长、秋衰、冬亡"的直接原因,因此,时间概念和阴阳交替是浑然一体的④。

这种观时方式将时间看成是一切"有"的变易本身,时间只能发生在"有"的现象界,而在这之外并没有抽象的时间存在。若从宇宙发生论的角度看,时间其实是由某种本体如元气、精气相互推移产生的,整个宇宙都处于大化流行的时间场之中。一个文化体系的时间观念与它的创世理念紧密关联,在先秦的人文语境中,阴阳化合产生世界是一个普遍的观念。在世界产生之前,整个宇宙是一团混沌的元气,元气的上升和下降分成了阴和阳、天与地、昼与夜。昼夜往返推移,形成了春夏秋冬四时。这种时间观念在《管子》、《周易》、《淮南子》等典籍中都有体现。如《管子·乘马》云:"春秋冬夏,阴阳之推移也;时之短长,阴阳之利用也;日夜之易,阴阳之化也。"⑤《周易·系辞下》也有类似的话:"日往则月来,月往则日来,日月相推而明生焉。寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推而岁成焉。"⑥再如《淮南子·天文训》:"道始于虚霏,虚霏生宇宙,宇宙生气,气有涯垠。清阳者薄靡而为天,重浊者凝滞而为地。清妙之合专易,重浊之凝竭难,故天先成而地后定,天地之袭精为阴阳,阴阳之专精为四时,四时之散精为万物。"⑦在中国古代文化中,这种时间观念是比较普遍的。

在"有"的基点上建构时间概念,这是原始儒家和道家的共同之处。但是,儒家把现实的"有"作为时间发生和展开的最终归依,执著于现象界并从中寻求自身超越,这一点与道家有着显著区别。所以,"执有观时"主要是就儒家的时间观来说的。当然,"执有观时"并不排斥"无",事实上,儒家对时间的体验是在"终始"、"有无"的绵延中展开的。具体来说,这种观时方式包含以下几种含义:

1. 时间即是生命本原。克洛德·拉尔考察了"时"的基本意义,他认为,从词源学上看,

① 《老子道德经》,《诸子集成》第3册,上海:上海书店,1986年影印本,第6页。
② 参见张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》,北京:中国社会科学出版社,1989年,第73-79页。
③ 参见方立天:《佛教哲学》,北京:中国人民大学出版社,1991年,第222页。
④ [法]路易·加迪等:《文化与时间》,郑乐平、胡建平译,杭州:浙江人民出版社,1988年,第38-39页。
⑤ 戴望:《管子校注》,《诸子集成》第5册,上海:上海书店,1986年影印本,第13页。
⑥ 孔颖达:《周易正义》,《十三经注疏》第1册,李学勤主编,北京:北京大学出版社,1999年标点本,第304页。
⑦ 高诱:《淮南子注》,《诸子集成》第7册,上海:上海书店,1986年影印本,第35页。

"时"这个字与植物生长有关，它表示埋在泥土下的生命种子在阳光的照耀之下开始发芽。因此，时间实际上就是孕育生命的本原，也即"气"。而且，"时"的发音同"始"、"施"、"使"相同，表示"开始"、"发起"、"使动"。由此不难推知，时间象征着生命的萌动以及事情的开始①。

2. 时间表现为事情发展的时机。阴阳的交互运动形成了自然的节奏、规律和秩序，人们在与周围环境的协调中逐步获取了对时间的原始经验，进而认识到，任何事情都有其生发的最佳时间，这就是时机或者说是机缘。种子发芽、燕子南飞、瓜熟蒂落等等，都必须等待特定时机的到来。中国古人把这种时机称作"时"，与时机相遇就叫做"得时"，反之，称为"失时"。

3. 时间即终始、有无的转续绵延。在儒家文化中，"开始"具有非常重要的意义，"始"不仅仅是时间的初始起点，它同时也涵盖了"终"，因为"始"意味着这是一次向着"终"进发的运动，但"终"也不是最后的完结和消亡，它构成了新的开始。用王船山的话来说，"终"是一种"大始"，是新阶段的起点，因此，它永远没有到达。这种"始——终——大始"的延伸过程就是时间的本相。同时，终始转续也是"有""无"的交互显隐的过程，从逻辑上说，"始"是生命的发动，是"有"；"终"是暂时的终结，是"无"。而实际上，"始"和"终"、"有"和"无"存在于事物过程的每一个瞬刻，"始"的同时包含了"终"，"有"的同时也是"无"，这就是时间的绵延性。当然，时间的这种绵延性同时也预设了它的迁逝性，前者是就时间的一般性状而言的，后者则是就生命的有限性来说的。事实上，如果时间不会流逝，那就不会有任何变化，也就无所谓"始终"、"有无"之间的转化，因而，也不可能形成真正的绵延。

执著于"有"而观照的时间标示着生命本原、诸种条件的遇合以及绵延性的展开。当然，这里所说的"执有"是相对于佛教的解脱论来说的，并不表明对这种观时方式作价值高下的评判。佛教强调对现实苦难的解脱，所以解脱论具有非常重要的意义，而佛学所谓的"解空观时"也就是不以执著的眼光来体验时间。这一点和儒家有较大区别。

从某种意义上看，原始儒家与基督教的时间有相似之处。尽管其各自的创世理念不同，一是阴阳创始，一是上帝创世，但就其对时间性本身的关注程度来看，二者都是同样的执著。因此，二者在超越时间的方式上也有殊途同归之趣，亦即都是在时间性之内达致超越的。儒家是以有限性的持存和延续来超越的，如传统的三不朽观念。基督教则是通过自身赎罪，最后获得解救的方式得以超越。从这一点来看，二者都是执著于"有"来观照时间的。从对抗时间的方式来说，儒家更强调在有限的生命时间中创造出尽可能多的价值。在这里，生命的密度胜过了生命的长度。因此，在儒家士人和基督徒那里，时间的意义都是非同寻常的。

当然，"执有观时"的模式不会仅仅局限于具体的物质（比如元气等），还会延伸到某种抽象的思想观念，比如"道"（主要指儒家所说的道）。如此一来，通过具体的"有"之持存和延续就成了超越有限时间的不二法门，譬如个体肉身生命的延长（实际上，这类方式并不能超越时间，但可以通过血脉赓续的方式间接达到）；通过文字铭刻的方式使得精神生命得以复活于后世。这种超越时间的方式表现在诗学上就是对文学艺术留存个体精神生命这一功用的彰显（如儒家的文章不朽说）。

二、体无观时：返本与悠游

相对于"有"来说，"无"的含义较为复杂，此处的"无"主要是指超越于"有"之上的绝对的"无"，也就是形而上的"道"，即最高本体。而一切形器的"有"都由"无"（道）生化出来，最后又全部返归到"无"中。因此，与"器"（万有）的时间相比，道体时间是更为本原的，可以说，"道"是一种绝大的无穷无尽的时间，或者说是一种永恒。

对于永恒的理解，古希腊和基督教存在着较大的分歧。古希腊将时间看成是一个循环的圆圈，时间在这个封闭的圆圈内运动，因此，过去的事情在将来还会出现，一切的努力都是徒劳的，时间本身没有意义。因此，未来并不能解脱现实苦难，唯

① ［法］路易·加迪等：《文化与时间》，郑乐平、胡建平译，杭州：浙江人民出版社，1988年，第32－33页。

有走向神秘的彼处空间，超出时间之外，才会真正解脱。超出时间的圆环之外，也就是无时间，这就是永恒。但在基督教，这是不可想象的。假如一切努力都是白费，那自我赎罪永远也不可能，基督也毫无价值可言。因此，基督教首先要破除古希腊的这种循环时间，将时间构想为线性的、开放的，赋予时间以意义。这样才能保证赎罪解脱的可能性。因此，在基督教中，时间是一种力量，甚至是一种权威，它有明确的方向。这样一来，过去和未来是不一样的，过去作为未来的一种可能性，它不可能被抹煞掉。因此，基督教所理解的永恒不是取消时间、逃避时间，而恰恰是无限多的时间，在这里，永恒和时间不是对立的[①]。

老子所说的"道"也是一种永恒的、无限的存在，但是并不能将"道"同基督教的"永恒"等同起来。《老子·第二十五章》曰：

> 有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰"道"，强为之名曰"大"。大曰逝，逝曰远，远曰反。[②]

"道"原本指道路，许慎《说文解字》："道，所行道也，一达谓之道。"[③]在老子这里，道成了天地万物的本原，道在时间上"先天地而生"，万物的时间都是源出于"道"的。而且，道不会随万物的变迁而改易，它周行于天地之间，无所不至。因此，道是独立于"器"的时间之上的。换言之，相对于现象界的时间来说，道是一种至大至远的绝对时间。作为一切形器的本原，道体时间是"无"，是虚空，因为只有无和虚空才有取之不尽用之不枯的生命创造力。也只有返回到本原之时，万物才不会失落于形器而成为僵死的东西。

在老子这里，道不是静止不动的，而是不断转续回环的。《老子·第四十章》曰："反者道之动。"[④]钱钟书说："'反'有两义。一者，正反之反，违反也；二者，往反（返）之反，回反（返）也（'回'亦有逆与还两义，常作还义）。……《老子》之'反'融贯两义，即正、反而合。观'逝曰远，远曰反'可知。"[⑤]"反"是道的作用机制，月满则亏，任何事物发展到极致就会向相反的方面转化。由此可以看出，尽管"道"的时间与基督教时间都显示了永恒，但两者之间的差异很大。在基督教，时间指向一个终极的完满时刻，这个时刻是未来的目的，也是"世界的目的"，它是"所有过去历史的顶点"[⑥]。线性时间观非常注重这个"完满时刻"，这才是其所谓"永恒"的真正意义所在。因此，它坚决排除事情的反面（其实是负面）出现于"完满时刻"之后。老子的"道"也会达到完满，但就"道"来说，达致完满还只是运行了一半，老子对这个完满不仅不欣喜，反而带有一点警惕，因为他深知事物最终都要返归于"无"。《老子·第十六章》云："致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，是曰复命。"[⑦]这是一个无之母体化生万有，万有又复归为无的创生归复过程。因此，"道"以静观的方式看待宇宙万物的有无化生，并见证着生命形器的最后归复。

老子所说的"道"不可落实为任何形器的东西。它不是物，但它又遍在于一切有形无形的物之中。《老子·第十四章》曰：

> 视之不见，名曰夷，听之不闻，名曰希，搏之不得，名曰微。此三者，不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。[⑧]

道体超越于视听之外，也不为人的知性所穷究。其无先无后，混而为一。虽然老子并没有将"道"直接指陈为时间，但是，只有时间才能符合老子对道体所作的这种描绘。因为时间也是非物质的，它超越于形而下的感知之外，没有先

① 参见路易·加迪等：《文化与时间》，郑乐平、胡建平译，杭州：浙江人民出版社，1988年，第230－235页。
② 《老子道德经》，《诸子集成》第3册，上海：上海书店，1986年影印本，第14页。
③ 许慎：《说文解字》，北京：中华书局，1963年影印本，第42页。
④ 《老子道德经》，《诸子集成》第3册，上海：上海书店，1986年影印本，第25页。
⑤ 钱钟书：《管锥编》第2册，北京：中华书局，1986年，第445－446页。
⑥ [法]路易·加迪等：《文化与时间》，郑乐平、胡建平译，杭州：浙江人民出版社，1988年，第228页。
⑦ 任继愈：《老子新译》（修订本），上海：上海古籍出版社，1985年，第94－95页。
⑧ 任继愈：《老子新译》（修订本），上海：上海古籍出版社，1985年，第90页。

后，没有开始和终结。因此，我们可以从老子的道论中引申出一种时间观念，概括起来即是“体无观时”。这种观照时间的方式对后世产生了深远的影响，最为突出的就是庄子。

海外学者陈世骧认为，庄子以高度抽象的方式赋予“时”以无所不包的内涵，从真正意义上完成了对时间概念的建构。无论是在中国语言史还是在思想史上，这都是重要的一环。在庄子，时间从哲学上回到了自身（尽管在他的哲学体系中，时间最后又被取消了），“时”成了一个真正的范畴，它不再像以前那样仅仅等同于一个单元、片段或者任何其他的时间之分割。庄子强调，只有所谓“才全”者的卓越的思辨头脑才能真正把捉它。四季都归入这个抽象的时间范畴，没有差别，也不可分割。在庄子，万物都要凭借时间获得自身的存在。但是，在道家最后的形而上思考中，这种存在又被与非存在并置的方式抵销掉了，因此作为存在之本质的时间最后也被道家否弃掉了。进入存在、获得生命，就意味着进入时间并获得暂时性。但是，在“道”的巨大的生生进程中，万事万物最终都要脱离存在，失去生命，并因此失去时间。暂时性是一切必死之生命的特性，也是人们不可逃脱的焦虑、自我确证的不稳定感以及所有生理心理之冲突的根源。庄子揭示了时间与存在之间的紧密联系，也接受其必然的结局。但在精神层面上，庄子通过超越于时间之外的方式打破了时间的束缚①。

陈世骧先生对庄子时间的论析是非常精彩的。他从存在论的维度去解读庄子，阐释庄子的时间观念，并把庄子放在中国古代时间问题史上的重要位置，这无疑都是高屋建瓴之论。但他说，道家的虚无思想最终又否定了时间概念，这一点可以有不同的理解。考察庄子的哲学思想不难发现，庄子始终是处于一种尖锐的存在悖论中，其看似超脱的言说下面隐藏的是一种巨大的内心矛盾与精神困惑。与其说是他取消了时间，倒不如说是他试图以一种新的方式去超越时间。相对来说，老子哲学中并没有表现出对时间问题的正面关注，老子道论的最后归结是返本，道生万物，万物最后又回到道。这里的“道”就是“无”，或者说是一种绝对的静点时间，后世王弼的哲学充分发展了这一点。老子是从宇宙论和本体论层面来探讨“道”的，因此，他并没有像庄子那样遭遇到时间对生命的褫夺所带来的焦虑与困惑。

如果说老子解决问题的最后办法是“返本归根”的话，那么庄子则别于老子之外开辟了一条体证和超越时间的道路，这条道路就是“齐而游”。所谓“齐”就是去差别。从《庄子·德充符》中颇能看出庄子是如何“齐”时间的：

> 哀公曰：“何谓才全？”仲尼曰：“死生存亡、穷达贫富、贤与不肖、毁誉、饥渴寒暑，是事之变，命之行也；日夜相代乎前，而知不能规乎其始者也。故不足以滑和，不可入于灵府；使之和豫，通而不失于兑；使日夜无卻，而与物为春，是接而生时于心者也。是之谓才全。”②

这里的“才全”是至人人格的象征，把生死穷达等外在的变化看成是天命的运行，时间日夜流逝，不为人的知性所把握。所以对时间的最好态度就是“使日夜无卻，而与物为春”。“日夜无卻”，其含义是，昼夜交替构成了一个不可分割没有差别的整体，既然没有差别，那就没有必要执著于孰明孰暗、孰先孰后了。“春”在这里是一种隐喻，代表一种生机的绽放。所谓“与物为春”，就是与万物一道跃入生机勃勃的存在，随其生发变灭。只有这样，主观之心念才能与四时万物相接，并自然映现出时间的展开过程，而不是执著于一己之揣度算计，为时间的流逝而伤情累神。由此，时间与大道齐一，这种齐的思想在《齐物论》中得到了充分体现。事实上，庄子的《齐物论》带有方法论的意义，其齐的又何止是物？时间、空间、物与物、我与物、我与他等等，都在齐之列。庄子将小时和大时的差别消泯了，才得以逍遥一游。可以说，庄子的“逍遥游”其实是一种精神之游，它既是游于广袤无垠的空间，同时也是游于无始无终的时间，不过这

① Shih-Hsiang Chen：“The Genesis of Poetic Time”，in Tsing Hua Journal of Chinese Studies，Vol. 10，1(1973)，PP. 21～22。

② 郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第212页。

里的时间不是涓涓小溪(生命),也不是汩汩滔滔的大河(历史),而是无边无垠的大海(宇宙)。

在两汉时期,老庄的时间体验方式基本上被淹没了,到魏晋时期,思想界的精英们才从中找到了接续思想的路径与方法,并从各个理论维度展开了充分的探析。

三、解空观时:破执与顿悟

在传统的儒道思想体系中,并不存在纯粹的空观思想。因此,以"空"的视角来观照时间,那是佛教传入中土之后的事情。当然,佛教的时间观也经历了一个发展过程。从释迦牟尼的原始佛教,到小乘的部派佛教,再到大乘中观和瑜伽等派别,时间观一直在不断演化。这里的"解空观时"主要是指大乘佛教,尤其是大乘中观学派以及中国的禅宗。为了更清楚地论析这种时间空观思想,有必要简单了解一下小乘部派佛教的时间观。

佛教关注的是人生的解脱问题,它把过去、现在、未来以及无量的过去和未来称为无穷的三世,人在这三世间要受到十二因缘的限制。十二因缘构成了一个因果的时间序列关系,人就在这三世当中流转循环①。这就是原始佛教的三世轮回说,三世轮回是通过"感业受报"的方式来实现的。佛教认为,今生的业会在来生产生果报,而今生的现状又是由前生的业力所决定的。

到部派佛教,就时间的有无问题展开了激烈的争论。争论的基点是刹那,这一刹那是"有",这一点是各部派都公认的。但对于前世来世是否为有无的问题却产生了不同的看法。说一切有部认为,现在的一刹那是实有,由此往前往后推,也是实有,这就是三世实有的思想。不仅世上一切事物和现象都是真实存在的,而且一切时(过去、现在、未来)也是真实存在的。大众部认为,三世的建立是依靠事相的因缘和合、触动引发而成的,但事相只是现在才有,过去、未来皆不可得。之所以说有过去,是因为其不能离开现在。因果事相唯于现在的一刹那中存在,所以只有现在刹那才是真实的"有"②。

由此可以得知,部派佛教是把时间当作实体来看的,时间是"有"。但在大乘中观学派,时间却成了要被否定取消的对象。最为突出的就是龙树的《中论》。《中论·观时品》云:"若因过去时,有未来现在。未来及现在,应在过去时。""若过去时中,无未来现在,未来现在时,云何因过去?""不因过去时,则无未来时,亦无现在时,是故无二时。""以如是义故,则知余二时。上中下一异,是等法皆无。"③这四首颂的意思是说,如果因为过去时而有未来时和现在时,则未来时和现在时又都应当在过去时之中。如果过去时中没有未来时和现在时,那么未来时和现在时又怎么能因为过去时而成立呢?如果没有过去时之因,就没有未来时和现在时,所以也就没有未来、现在这二时。以这样的意思为根据,则可以知道不仅过去是没有的,而且其余未来、现在二时也是没有的。而上中下、一异等一切事物都是没有的④。

在这里,龙树是要破除"时间为实有"的观念。前面两颂是从时间相因来说的。如果说时间是相因的,那么过去就包含了现在和未来,时间中也就不存在现在和未来了。但现在和未来是相对于过去来说的,既然现在和未来不存在了,那过去也是不存在的。后面两颂则是从时间不相因来说的。如果过去不成为现在和未来的因,那么过去永远是过去,其中既开不出现在,也开不出未来,所以也就没有现在和未来这二时。既然没有现在、未来,那就无所谓过去了,所以过去也不存在,因此也就没有时间了。龙树是从事物是否相因与名言的相对性这两个方面来破除时间实有论的。

《中论·观时品》又有颂云:"时住不可得,时去亦叵得。时若不可得,云何说时相?因物故有时,离物何有时?物尚无所有,何况当有时?"⑤因为时间是不真实的,所以时间相也就无从说起了。时间必须待物而成,离开了物,时间

① 圣严法师:《时空与生命的超越》,见《法鼓全集》第4辑第6册,台北:法鼓文化事业股份有限公司,1999年,第244-245页。

② 有关部派佛教的时间观采用了弘学的观点,见弘学编著:《部派佛教》,成都:巴蜀书社,1999年,第57-60页。

③ 龙树:《中论》,韩廷杰释译,高雄:佛光文化事业有限公司,1997年,第399-404页。

④ 译文参考韩廷杰释译:《中论》,高雄:佛光文化事业有限公司,1997年,第398-403页。

⑤ 龙树:《中论》,韩廷杰释译,高雄:佛光文化事业有限公司,1997年,第406页。

也就不存在了。而事物又是待缘而生灭的，是虚假的，所以时间也是空的，不真实的。龙树的缘起性空理论是大乘中观学的重要思想。所谓"缘起性空"，是指一切事物都是在一定的因缘条件下才得以存在，事物并不能自己生、自己有。也即是说，事物没有自性，并不是常住不变的、独立永恒的实体。龙树中观学派采用"当体空"的方法，证明万法自身即是空的。缘起性空理论对汉传佛教乃至禅宗都产生了极大的影响。姚秦西域佛教大师鸠摩罗什最早系统地介绍了龙树的中观思想，其弟子僧肇更是将这一思想发扬光大，被誉为"解空第一人"。僧肇的时间观念集中体现在其著名的《物不迁论》中。

僧肇以中道空观的思维方法来解读时间，其结果是否定了时间的现实性和客观实在性。他在一定程度上取消了时间，但这种取消并不是以另一种永恒来代替，而是通过时间"证伪"的方式达到的。"证伪"有两种方式：一是将时间看空，看成虚幻的；二是将流动的时间相空间化，也即以空间来观照时间。在僧肇看来，时间既是无常之流，同时也是不动的整一；既是有，也是无；既是变化，也是静止。因此，时间在本质上是空的，也即是"不迁"。这种观念来自龙树的中观理论。僧肇还将时间比作一条长河，时间从过去到现在就像河水一样从上游流到下游。但是在上游存在过的事物已经永远停留在上游，它不可能随时间一起来到下游（现在），同样，下游的事物也不可能跑到上游去，事物都是随时生起变灭的，它被固定在时间之流的每一个部分。因此，时间被空间化了，时间只剩下变化的痕迹。从此，人们开始用一种新的眼光来考量无情的时间之流。在中道空观的立场上，时间不再内在于人的生命，而只不过是这个虚幻世界的表象形式，只要不执著于诸法的变化，个体就可以勘破时间的迷局，达到空灵自由之境。

僧肇从大乘中道空观的理论维度来理解时间，他所采用的方法和所达到的境界都有别于"执有"与"体无"这两种时间观。无论是"执有"还是"体无"，这里的时间都是真实的，它就在那里，无论是作为永恒性的"道"，还是短暂的生命，时间始终是这个世界最基本的性相。因此，儒家以"不朽"来对抗时间，通过血脉延续或者文字铭刻的方式来超越生命的有限性。道家则以"返本"与"游时"求得与时间的和解。老子所谓"归根"，庄子所谓"安时"、"顺化"，所强调的就是个体生命与恒久之道的冥合。汉魏六朝，诗人和哲人就时间问题作了更为广泛深入的探索，但总体来说，并没有超出先秦诸子们的思想框架，其对时间的理解和超越方式基本上是沿袭儒道两家的思想。不可否认的是，无论是儒，还是道，都不曾怀疑过这个物质世界的真实性。正是对这种真实性的执著，儒道不可能漠视它的生灭变化。儒家重视生的价值，并赋予"始终"以重要的意义；道家极力否定"寿夭"的差别，强调生死一贯。这些都表明了二者对时间是执著的。佛教虽然也是从物的基础上来考察时间，但是，这里的物是虚幻的，是不真实的虚假存在，因而，展现物的变化过程的时间也是不真实的。既然万物是"自虚"的，那就没有必要执著于诸法的变化了。如此看来，老庄讲"虚静"、"心斋"，主张随时、顺化，但并不否定时间的真实性，而是在精神上保持物我两忘的状态，这实际上仍为自身超越时间设置了最后一道屏障。僧肇读老子《道德经》，曾叹曰："美则美矣，然期栖神冥累之方，犹未尽善。"[①]个中原因，值得寻味。而相比而言，佛教以"空"观时，时间只是一个假名，在不同的精神状态下，它可长可短，因此，其对时间的超越显得更为彻底。僧肇所阐发的时间空观思想对后世影响很大，尤其是禅宗。禅宗继承了大乘中观的思路和方法，同时又吸取了其他佛典的部分观点，形成了独特的时间体验模式。

"解空观时"不仅仅是破除对时间实体的执著，还体现于对瞬间与永恒关系的神秘把握，这就是禅宗的顿悟。李泽厚先生认为，禅宗的顿悟最集中最突出的表现，就是对时间的某种神秘的领悟。"顿悟"之"顿"所触及的正是时间的短暂瞬刻与世界、宇宙、人生的永恒之间的关系。在某个特定的情境条件下，禅者突然感觉到这一瞬间超越了一切时空、因果，过去、现在、

① 释慧皎：《高僧传》，汤用彤校注，北京：中华书局，1992年，第249页。

未来似乎融在一起，不可分辨，也不去分辨[①]。顿悟是一种个人的精神状态，在这种状态下，“瞬间可被看作很长的时期；反之，很长的时期也可能被感受为一瞬间。简言之，时间本身不存在。陷于沉思之中的人既不知道白昼，也不知晓黑夜。最后，自知、天启在一瞬间包含了整个将来”[②]。由此，顿悟是以时间内在化的方式来缩小瞬间与永恒之间的差距的。禅者通过个体心性的自明自悟，在瞬间跨越时空的界限，即所谓“万古长风，一朝风月”。

必须说明的是，顿悟不是一种纯粹的心理活动，单纯的心理活动是一种思维的操练或禁闭，这在印度佛教那里属于“定”的修持功夫。中国禅所说的顿悟，是独特的个体在独特的时空情境中的当下觉解。可以说，顿悟是一种生命体验，是生命展开过程中的自身澄明。它有别于精湛严密的逻辑思维，亦非某些宗教所宣扬的神灵附体或灵魂迷狂。它是禅者这个感性个体在亲历亲为的日常妙道中对自身与世界的突然发现。但这里并没有真正发现“什么”，任何言语和思量都须在此止步，因为它不可言说。

四、绵延与空观：悖论的构成

事实上，从以上三种观时方式中可以抽绎出两大时间意识的主线：一是绵延，一是空观。综上所析，无论是“执有观时”，还是“体无观时”，时间在这里都呈现为普遍的绵延状态。当然，这里的绵延并不完全等同于柏格森的心理绵延(duration)，柏格森继承了奥古斯丁的时间理论，将时间引入人的心灵并进一步深化。在柏格森看来，传统时间观的最大弊端就在于混淆了时间与空间，也即将时间和空间都看成是一种纯一的媒介，只不过时间是连续出现，而空间是同时出现。柏格森认为，这是一种虚假的时间，真正的时间是一种纯绵延，它属于心灵或意识。时间或者绵延不同于纯一的空间，不是数量性的，而是性质式的。时间是没有间断的连续性，不能被测度。在绵延中，过去、现在、未来相互渗透，无法析离。时间中的每一个瞬间都不是匀质的、简单递增的，而是携带着变化与创新。因此，未来不是现在的继起，而是无限创造可能性的当下敞开。简言之，在柏格森这里，时间即是创造，是生命的自由意志。将时间同人的心灵或意识关联起来，是西方现代时间理论的一大特征。此后，胡塞尔就是继续沿着这个思路展开其内在时间意识的现象学考察的。

相较而言，中国传统文化在展开有关时间问题的思考时，缺乏一种明确的主体反思意识。在儒道传统中，时间并没有与人的意识或内在心灵相互关联起来，它既不是感觉的直观形式，也不是内在意识本身。从这个意义上讲，中国文化中的时间是外在的。但需要说明的是，并不能因此就将时间理解为一个纯客观的对象，或者一个实体性的存在者。原因在于，中国文化是从一个主客未分的天人关系中来理解时间的。无论是“执有观时”，还是“体无观时”，其所指涉的都是那个“天地絪缊，万物化生”的宇宙大“生命场”。这个“生命场”，充满了发生的可能性，但又不为人的智性所规约。传统儒家认为，宇宙天地的根本精神就是“生”。生生不滞，日新富有。这一点，王船山的一段话描述得最为生动详切。《易经·益卦》云：“天施地生，其益无方。凡益之道，与时偕行。”船山解释道：

> 凡天地之间，流峙动植，灵蠢华实，利用于万物者，皆此气机自然之感为之。盈于两间，备其蓄变，“益无方”矣。而其无方，唯以时行而与偕行，自昼徂夜，自春徂冬，自来今以沂往古，无时不施，则无时不生。故一芽之发，渐为千章之木；一卵之化，积为吞舟之鱼。其日长而充周洋溢者，自不能知，人不能见其增长之形，而与寒暑晦明默为运动，消于此者长于彼，屈于往者伸于来。[③]

在船山的表述中，时间不是一个外在的实体，而是变易活动本身。张君劢认为，船山受到《周易》的影响，某些地方有点接近于柏格森[④]。

① 李泽厚：《中国古代思想史论》，天津：天津社会科学院出版社，2003年，第196页。
② [法]路易·加迪等：《文化与时间》，郑乐平、胡建平译，杭州：浙江人民出版社，1988年，第84页。
③ 王夫之：《船山全书》第1册，长沙：岳麓书社，1996年，第349页。
④ 张君劢：《新儒家思想史》，见刘梦溪主编：《中国现代学术经典·张君劢卷》，石家庄：河北教育出版社，1996年，第459页。

万物与时偕行，昼夜春冬、往古来今，形变而不知，屈伸消长，生命的力量自然充溢于天地之间。这里的时间，就是真正的绵延。无独《周易》所呈现的“生命场”，老庄的“道”难道不是一种绵延吗？“道”无形无象，不可测度，但它周行天下，化生万有。

如果不过多地考虑柏格森的心理意识因素，传统儒道的时间也可以归为一种绵延。理由有以下数端：其一，中国传统中尽管也出现了像墨子那样的物理学时间，但毕竟不是传统时间观念的主导倾向。传统时间的最终指归还是人自身，包括人的现实历史遭际、情感体验，等等。其二，传统时间虽然没有脱离空间（在《周易》中，时、位是紧密关联在一起的），但时间占据着主导地位，表现为“以时统空”的模式。这种模式强调事物发生的时机性，注重在变化的过程中把握事情的几微变幻。而这恰恰是对现成的、僵死的、片断的空间性思维的一种否定。其三，传统儒道所展现的是一个天人共谋共生、相合相谐的关系性图景，主客分离的二元论思维不甚突出，因此，时间不会被对象化为一个外在的实体。“执有观时”中的“有”不能理解为一个实存性的东西，而是不断变化、活动本身。

绵延性时间有两种表现形态，一是积极的，一是消极的。前者表现为蕴含生机、日新富有的生生大化，表现为养时、待时，伺机而动的时机化境遇。后者则是使韶光不再、生命朽绝的迁逝之流。相对来说，后者在中国诗学中表现得更为突出。最典型的就是儒家面对迁逝的态度。孔子虽有逝川之叹，但并不表明儒家屈服于时间。相反，儒家形成了一整套对抗时间的方式与策略，比较突出的就是“不朽”观。“迁逝”不可避免，它必然导致朽绝，因此，“逝”与“不朽”便形成了一个悖论。这是时间悖论的一个层面。另外一个层面的悖论，是绵延与空观这两种时间观之间的矛盾与对抗。

“解空观时”中的“空”包含两个方面的含义：一是空幻，二是空间。在佛禅看来，世界万物都是缘起缘灭的，没有自性。因此，万法的变现是空的，有是幻有，灭也是幻灭。所谓的时间也是虚幻不真的。过、现、未三世只在一闪念间，时间可长可短。这与儒、道的绵延绝然不同。其二，佛禅观时，是以瞬间切割绵延，将连续性的生生之流凝结成一个片断。每一个片断各居其位，互不贯通。这实际上是将时间作了空间化的处理。这与绵延恰恰是针锋相对的。当然，佛禅将时间作空间化处理，其目的与流俗的时间观并不相同。在后者，智性若要清楚明确地把握变化运动着的事物，它必须从时间里去掉绵延，从运动中去掉可动性。这样一来，连续的变化运动本身就成了一个个排列在一起的非连续的片断。但是，佛禅将时间空间化，是为了截住日夜奔逝的时间之流，将时间证空，使人达到心灵上的解脱。

绵延与空观只是考量世界的两种态度，也即两种不同的时间观照方式，并不是说真的有两种时间存在。既然是思考理解的角度不同，那就免不了同时运用两种视角来看世界和思考自身。在中国古代（尤其是中古时期），存在着儒、道、释等多种思想文化，而且彼此之间错综融汇，人们在时间观上呈现出多重视角并不奇怪。换言之，时间意识的复杂性，是中国古代文化思想多元化的一个具体表征。但是，另外一个更为根本的问题是，时间意识的矛盾和悖论，最终根源于时间性自身，根源于人的生命存在本身。因为，一方面，绵延的确是无法规避的生存事实，生气勃发和衰老朽绝从来就是捆绑在一起的。这就是时间的本质，只要一发动，它就预设了终结。另一方面，时间空观虽然在一定程度上缓解了众生的生死悲情，但它也没有全面彻底地解决时间性问题。而事实上是，只有把绵延作为一面镜子，将自己投身于时间性的视域中，空观才是有意义的。

[责任编辑　渭　卿]

文 史 哲
2008 年第 1 期(总第 304 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 1, 2008(Serial No. 304)

舜之为帝论

周 甲 辰

摘 要:在先秦儒家对舜之为帝故事的解读中,蕴涵着对超越人性、人情的极端道德的崇尚,蕴涵着"圣人为王"的理念。儒家"言必称尧舜",目的是为了实现其政治理想。其结果却是引发了道德的异化和人格的畸形。

关键词:舜;圣王;道德异化

一

据《尚书·尧典》记载,尧在确定舜为接班人之前,曾经与人讨论过不同的人选。他之所以不选自己的儿子丹朱,是因为丹朱为人"嚚讼",有口不道忠信、好争辩的毛病;他之所以不选共工,是因为共工"静言"、"象恭",即花言巧语,貌似谦恭;他之所以不选鲧,是因为他"方命圮族",即违背教命,危害邦族。总之,这些人的品德都有问题。而四岳,即四方诸侯之长又认为自己"否德忝帝位",即德行鄙陋,恐怕辱没了帝位。最后,四岳才向尧举荐了舜。四岳的理由是舜"克谐以孝烝烝,乂不格奸"(《尚书·尧典》),意思是说舜孝顺和美,治理天下不至于太差。由此可见,个人品德在当时在人才选拔标准体系中的重要意义,这正如韩非子所说,与"中世逐于智谋,当今争于气力"不同,上古主要是"竞于道德"(《韩非子·五蠹》)。

舜虽然是颛顼的后裔,但是他家已连续七世"微为庶民",所以,舜年轻时"耕历山,渔雷泽,陶河滨,作什器于寿丘,就时于负夏",经历十分坎坷,而且即使在家庭中,舜地位也十分低微,他"父顽、母嚚、弟傲",父母、弟弟时常想谋害他,"舜避逃,及有小过,则受罪"(《史记·五帝本纪》)。此外,在得到四岳举荐之前,舜也没有显示出什么特殊的技能。这就是说,舜发迹前唯一的本钱或优势就仅有高尚的道德这一项。因此,四岳提到他时说是"有鳏在下"。当然,尧并没有仅仅根据四岳的举荐,就将天下简单地交给舜,而是对舜进行了一系列的考察。他把两个女儿嫁给舜,以考察其家庭道德。结果"舜居沩汭,内行弥谨。尧二女不敢以贵骄事舜亲戚,甚有妇道"(《史记·五帝本纪》)。他让自己的九个儿子跟着舜办事,以考察其社会道德。结果"尧九男皆益笃",舜所居之处,一年成聚,二年成邑,三年成都(《史记·五帝本纪》)。他让舜摄政,以考察其政治道德,结果舜"慎微五典,五典克从。纳于百揆,百揆时叙,宾于四门,四门穆穆"。他把舜纳于大麓,以考察其宇宙道德,结果舜"烈风雷雨弗迷"(《尚书·舜典》)。总之,尧对舜的考察虽然是多角度的,但是,他所要考察的内容却仅有道德修养这一项。舜经受住了严格的考察,得到了尧的信任,并最终统治了天下。

孟子说:"圣人,人伦之至也。欲为君,尽君道,欲为臣,尽臣道,二者皆法于尧舜而已矣。"(《孟子·离娄上》)意思是说,由于道德修养达到了极致,所以尧舜是后世圣人们所效法的榜样。根据上述记载,参考相关史料,我们发现,就舜而言,孟子的观点确实很有见地。这大致可以从两个方面来理解。其一,舜讲道德是不分对象的。无论是对家人,还是对外人;无论是对己族,还是对他族;无论是对人,还是对神;也无论是对自然还是对超自然,舜都是以诚相待,全力修好。其二,舜讲道德是没有条件的。即使对方的品行十分恶劣,即使对方对自己十分无情,舜也要坚守自己的道德本分。比如,对于傲慢的象,对于那个曾多次谋害过他的弟弟,他"不藏怒焉,不宿怨焉,亲爱之而已矣。亲之欲其

作者简介:周甲辰,湖南科技学院中文系副教授(湖南永州 425006)。

贵也；爱之，欲其富也”(《孟子·万章上》)。

总之，既不分对象，也不论条件，一味地爱对方，替对方考虑，为此，不惜放弃个人的尊严与利益，这就是舜的道德达到了“人伦之至”高度的主要表现。当然，这不是一般人所能做到的。孟子记载说：“舜其至孝矣，五十而慕”(《孟子·告子下》)，都已经是五十岁的人了，舜还是对一直在虐待自己的父亲、后母依恋不舍，这怎么看也使人难以置信。这就告诉我们，达到了“人伦之至”道德高度的舜，其行为往往超出了正常的人性人情。其实这也不难理解。因为，如果不超出正常的人性人情，舜也就无法从普通人中脱颖而出，也就不可能得到四岳的关注和尧的信任。孟子认为，“天子不能以天下与人”(《孟子·万章上》)，从表面上看，舜的王位是尧禅让给他的，实际上却是舜凭借高尚的道德挣得来的。既然道德修养是舜获取王位的基本条件，那么，他的道德修养远远超出了众人也就在情理之中了。

二

孟子赞同“人皆可以为尧舜”(《孟子·告子下》)，荀子也说“涂之人可以为禹”(《荀子·性恶》)，他们认为每一个人都具有成为尧舜或禹的潜质，当然，这并不是说每一个人最终都成了尧、舜或禹。钱穆先生分析说：“人虽同具善性，但个性不同，善可以有许多类之善。人之完成善，又可有许多等级。圣人则是至善而为人中之最高等级者。”[①]孟子将这种层次与人社会地位的高低联系起来考虑，一边是人社会地位由低到高的层次序列，一边是人道德水准由低到高的层次序列，孟子设想，这两个序列应该是互相贯通的，“仁者宜在高位”(《孟子·离娄上》)，道德修养水平越高的人，社会地位也就应该越高，健康的社会应该是“贤者在位、能者在职”(《孟子·公孙丑上》)。他说：“天下有道，小德役大德，小贤役大贤；天下无道，小役大，弱役强。斯二者，天也。顺天者存，逆天者亡。”(《孟子·离娄上》)按照这一逻辑，道德修养最高的人自然就应该当皇帝。荀子的观点也是如此，他说：“天下者，至重也，非至强莫之能任；至大也，非至辨莫之能分；至众也，非至明莫之能和。——此三至者，非圣人莫之能尽，故非圣人莫之能王。”(《荀子·正论》)

为什么是圣人而不是别的什么人理应为王呢？先哲们对此也广有论述，他们的观点概括起来大致有两点。其一，达到了圣人境界的人，可以通达上天与神的意志。《易传·系辞》提出：“天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。”它举例说，八卦就是包牺氏(伏羲氏)在观察天地万物之后，“近取诸身，远取诸物”的产物。庄子则认为，所谓圣人就是以天然为主宰、以德性为根本、以大道为门径，能预知万事万物变化的人。他说：“故古之王天下者，奚为哉？天地而已矣。”(《庄子·天道》)董仲舒指出：“天地神明之心，与人事成败之真，固莫之能见也，唯圣人能见之，圣人者，见人之所不见者也，故圣人之言亦可畏也。”(《春秋繁露·治乱五行》)总之，在先哲们看来，圣人就是天与人的中介，他们洞悉天地万物之道，因而能代表“无言”的天地或者“道”来教化和管理百姓。其二，达到了圣人境界的人，具有超人的聪明才智。“圣”字本来就有“聪明人”的意义，所以，《说文》解释说：“圣，通也。”郑玄注《周礼·大司徒》说：“圣，通而先识。”《尚书·洪范》篇也说：“于事无不通谓之圣。”圣人的涵义也来源于此。《周易·系辞上》说：“圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。”韩非子说：“圣人者，审于是非之实，察于治乱之情也。”(《韩非子·奸劫弑臣》)《中庸》说：“唯天下至圣，为能聪明睿知，足以有临也；宽裕温柔，足以有容也；发强刚毅，足以有执也；齐庄中正，足以有敬也；文理密察，足以有别也。”在先哲们看来，“德”与“智”应该是相通的，“德”的高尚就带来了“智”的无限，具有高尚品德的人，也就具有大智慧。既有高尚道德，又有大智慧，这样的人自然就能治理好国家，就能给民众带来实实在在的好处。

综上，古代先哲从人们的道德水准高低不同出发，阐述了人神性与智慧的不平等，进而肯定了圣人为王的必然性。这也正是他们为似乎一无所长、而且是“有鳏在下”的舜最终能统治天下所找到的理论依据。《中庸》说：“舜其大孝也与，德为圣人，尊为天子，富有四海之内，宗庙飨之，子孙保之。故大德必得其位、必得其禄、必得其名，必得其寿……故大德者必受命。”

① 钱穆：《中国思想通俗讲话》，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年，第52页。

三

舜在掌管了政务，特别是在登临帝位以后，开创了一个令无数后人无比憧憬的黄金时代。对此，先哲们也大都津津乐道，充满了向往之情。他们纷纷以此为例来分析圣人成为统治者以后在理想社会建设上所能起到的巨大作用。

一是率民向善的榜样作用。舜"明于庶物，察于人伦"(《孟子·离娄下》)，摄政以后行厚德，远佞人，巡狩四方，选贤任能，致使天下大治。所以，全社会都以他为学习的榜样。孟子说："鸡鸣而起，孳孳为善者，舜之徒也。"(《孟子·尽心上》)《大学》也说："尧舜帅天下以仁，而民从之，桀纣帅天下以暴，而民从之；其所令反其所为，而民不从。"孔子也曾提出："君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃。"(《论语·颜渊》)二是施行礼乐的教化作用。舜主政后，布五教于四方，实现了"父义，母慈，兄友，弟恭，子孝，内平外成"的理想局面。舜还命夔"典乐"，培养子弟们"直而温，宽而栗，刚而毋虐，简而毋傲"(《史记·五帝本纪》)的人格。由于舜的影响，历史上主张以诗乐来教化百姓，以礼仪来规范百姓的理论家比比皆是。三是以天下为公，施行仁政的保民作用。孔子慨叹："巍巍乎，舜禹之有天下也，而不与焉。"(《论语·泰伯》)他还说："无为而治者，其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。"(《论语·卫灵公》)他认为舜治理天下不谋私利，能让老百姓得到休养生息，实行的是无为而治。孟子也说："大舜有大焉，善与人同，舍己从人，取乐于人以为善。"(《孟子·公孙丑上》)在孟子眼里，舜的可贵之处在于，他能够牺牲作为统治者的个人权利，以保证百姓的权益，能够让老百姓过上富足安康的日子。由此出发，孟子刻画出了自己心目中的明君形象："是故明君制民之产，必使仰足以养父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡；然后驱而之善，故民之从之也轻。"(《孟子·梁惠王上》)四是团结民众、凝聚人心的领袖作用。舜所居之处"一年成聚，二年成邑，三年成都"(《史记·五帝本纪》)；他执掌权力后，"天下悦之，秀士从之"，"贤士归之，万民誉之，丈夫女子，振振殷殷，无不戴悦"(《吕氏春秋·慎人》)。由此可见舜巨大的感召力与凝聚力，这也正是儒家诸子所向往的理想境界。孔子说："为政以德，比如北辰，居其所而众星共之。"(《论语·为政》)孟子也说："视天下悦而归己，犹草芥也，惟舜为然。"(《孟子·离娄上》)

舜以德治天下的好处，见诸先哲们的笔端的还有不少，这里不再一一赘述。以上分析，一方面为舜继承王位的合理性提供了实践的依据，另一方面，也很好地证明了圣人为王理论的科学性。由此我们看出，在先哲们特别是在儒家诸子那里，道德问题和政治问题是不可分割的。他们追求极端的道德，为的是谋取极端的权力，他们谋取极端的权力，是为了实行仁政、德治的理想社会。荀子说："圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也。两尽者，足以为天下极矣。"(《荀子·解蔽》)《易·系辞上》也说："盛德大业，至矣哉。"这种"为天下极"、"至矣哉"的境界便是他们心目中代表最高理想的人生境界。《易》乾卦《象》辞说："天行健，君子以自强不息"，所谓"自强不息"在当时也主要是指人们对至高道德境界的不懈追求，而与对科学与真理的认知没有多少关系。

四

尧究竟是怎样成为帝王的，历史上并无明确的记载，尧治理天下时，很多社会矛盾也没有得到解决。禹能够登上帝位，更多的似乎是凭借他治理洪水的功绩，而且他没有继续实行禅让制，而是把帝位传给了自己的儿子。所以，严格地说，在远古真正能代表先哲们圣人为王理想的，也就舜一人而已。古人倡导圣人为王，若真能造就一批像舜那样凭借超人的道德登上帝位，尔后开创一个黄金时代的人，那当然是所有人都求之不得的事，但是，纵览漫长的中国历史，我们发现这样的个案实在是太少了，除舜以外，确实很难再找出第二个来。这就表明，所谓"圣人为王"，实质上不过是一种不切实际的空想罢了。对于这一点，先哲们其实也早有意识。孟子说："匹夫而有天下者，德必若尧舜，而又有天子荐之者，故仲尼不有天下；继世以有天下，天下若废，必若桀纣者也，故益、伊尹、周公不有天下。"(《孟子·万章上》)在他看来，就像普通人要成为圣人十分困难一样，圣人要想登上帝位也同样是十分困难的。

进一步看，古人倡导"圣人为王"不仅没有把一个合乎圣人标准的人推上王位，而且在历史上也没有阻止任何一个达不到圣贤水准的人步入统治阶层，甚至它还总是被统治者阉割、利用，堕落成控

制和愚弄百姓的工具。就如余英时先生所说,“内圣外王”提出数千年来,“历史上未见圣人成为皇帝,只看到一个个皇帝都获得了‘圣人’的称号”①。事实也是如此,在历史上凭借手中的权力把自己加封为圣人、圣王的统治者的确是比比皆是,即使这个统治者是地痞、是无赖,他也要把自己包装成圣人,以证明其统治的合法性。所以,林毓生先生这样评价“圣人为王”的理论:“这种不从外在的制度加以规范,而要求政治人物从内在心灵上自我改造以致使政治终究要变成道德的方法是一种极为不易——几乎是不可能——实现的、一厢情愿的空想。”②因而,如果仅就当皇帝这一点来看,“圣人为王”的理论显然是失败的,站不住脚的。

既然是空想,而且明知最终是要失败的,先哲们为什么还要不遗余力地宣传、鼓吹“圣人为王”的理论呢?列文森这样理解:“儒学的地位与儒家的个人经历是一致的,或者说,儒家的政治生活越贫弱,他的理论就愈夸张。”他还进一步解释说,政治生活的贫弱表明儒家在现实生活中的苍白无力,理论上的夸张,则是基于儒家对德治仁政的固执与迷恋③。列文森的看法虽然不无道理,但是,我们认为,他还只是看到了表面现象,而没有弄清楚先哲们的真正动机之所在。冯友兰先生指出:“所谓‘内圣外王’,只是说,有最高的精神成就的人,按道理说可以为王,至于实际上他有机会与否,那是另一回事,亦是无关宏旨的。”④这一观点很值得我们关注。因为他点明了一个基本事实,那就是倡导圣人为王或者内圣外王理论的人,虽然在极力追求极端的道德,但是他们的最终目的却并不是在于为王。事实也是如此,以儒家为代表的古代先哲,虽然纷纷劝人追求极端的道德,但是却极少有劝人争皇当帝的。所以,我们的评价也就不能以为王与否作标准。

孔子曾提出过“修己以安人”、“修己以安百姓”(《论语·宪问》)的思想。《大学》的一开篇也说:“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善。”意思是要“明明德”,就要追求“至善”,而追求“至善”目的是在于“亲民”。所谓“亲民”,实质上也就是治理人民。所以,它进而指出:“古之欲明明德於天下者,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。”在这里,核心环节是修身,修身不到家,其他所有的追求和努力就都会成为空谈。而古人为修身所找到的最好办法就是向圣王学习,向最高的道德目标看齐。就如颜渊所说:“舜何人也,予何人也,有为者亦若是。”(《孟子·滕文公上》)“有为者亦若是”一语道破了古人崇舜的主要目的,那就是把舜当成是一个榜样去学习和效仿,学习和效仿的人不一定能达到舜的境界,更不一定要当皇帝,但是,“大德必有其位”,通过提高自身道德修养可以促使自己“有为”,创造机会“治国平天下”,在政治上干出一番事业来。所以,总起来看,“修齐治平”既是先哲们为自己和所有知识分子所指出的康庄大道,也是他们以舜为典范,倡导极端道德的真实意图的集中体现。有志于当皇帝的人终究有限,而想有所作为的人却不可胜计,因此,舜之为帝对中国历史和文化的影响就不是出几个圣人,或者圣王那么简单,而是要关系到几乎所有文人墨客的人生幻梦,关系到整个社会的和谐与发展。

五

综上所述,先哲们以舜为典范倡导极端的道德,目的不仅仅是为了建立人际关系的一般准则,而是为了治国平天下,实施仁政。它不是为普通人的生活幸福着想的,而是为有志之士出人头地着想的。所以,与西方不同,道德在中国,特别是在儒家的思想体系中要承载更为沉重与复杂的社会责任与历史使命。所以,它不以满足个人正常的欲求为指归,而是要压抑个人的感性欲望和日常情感,尽可能多地超越正常的人性人情,去追求“人伦之至”的道德高度。在中国也有所谓的“常德”,但是,以五常为代表的中国人的常德却并不是与极端的道德相对立的常态的道德,而是一种“维系理想上的常久关系的规范”。它的基本要求是:“不论对方生死离合,不管对方智愚贤不肖,我总是应绝对地守

① 余英时:《中国思想传统的现代诠释》,南京:江苏人民出版社,1998年,第116页。
② 林毓生:《中国传统的创造性转化》,北京:三联书店,1998年,第111页。
③ 转引自林毓生:《中国传统的创造性转化》,北京:三联书店,1998年,第282页。
④ 冯友兰:《中国哲学简史》,北京:北京大学出版社,1985年,第12页。

我自己的位分，履行我自己的常德，尽我自己应尽的单方面的义务。”所以，它也“就是行为所止的极限”[①]。从发展来看，中国人对极端道德的追求由于得到了历代统治者的鼓励和支持，所以越来越趋向于极端，越来越远离正常的人性人情，最后完全蜕变成了残害人性，泯灭人情的枷锁。从“君使臣以礼，臣事君以忠”，到“君要臣死，臣不得不死”；从“食色，性也”，到“存天理，灭人欲”；从孔子的“君子求诸己”，到黑格尔在《哲学史讲演录》中所说的，中国人“道德义务的本身就是法律、规律、命令的规定”[②]，个人逐渐被剥夺了除道德价值以外的其他所有价值，一步步沦落成了道德的奴隶。

长期对极端道德的孜孜追求，也使得道德的极端化在某种程度上成了一种泛化的思维模式，深深地烙进了中国人的灵魂和中国文化的骨髓。在中国，造反和革命进行了一轮又一轮，但是，人们追求极端道德的习性却根深蒂固，很难有所改变。中国人总是爱用极端的道德标准来苛求自己和他人，所谓“大公无私”，所谓“狠斗私字一闪念”，所谓“毫不利己，专门利人”，所谓“百分之百的布尔什维克”等，都是如此；中国人总是热衷于塑造不食人间烟火的道德真神，而且总喜欢将自己所崇尚的领袖神化，圣化，让他笼罩上一层神圣的光环，完全与普通人的七情六欲隔绝；中国人还总是重德不重才，以道德作为人才选拔的第一乃至唯一的标准，因而也习惯于将权力、地位和道德等同起来，似乎社会地位高的人道德水准一定就高，所以经常是由官僚而不是道德家进行思想政治教育，往往形成了某些官僚一边大谈反腐败，一边大肆搞腐败的奇特景观，等等。具体说来，中国人追求极端的道德，明显地带来了四个方面的后果：

一是人格畸形。当道德素养被无限度地放大以后，个人其他方面的机能就会相应地萎缩和退化，这样就造成了人格的病态。鲁迅就说过像老莱子娱亲这样的孝子故事是以“不情为伦纪，污蔑了古人，教坏了后人”，使人不解、反感乃至害怕[③]。二是人性伪善。当一个人的道德修养无法达到“人伦之至”的高度，而社会文化又要求他必须达到的时候，当道德修养水准和政治、经济利益有了紧密联系的时候，个人往往会不自觉地走向伪善。老庄早在几千前就指出，圣人出，有大伪，圣人不死，大盗不止。孟德斯鸠在《论法的精神》中说：“中国人的生活完全以礼为指南，但他们却是地球上最会骗人的民族”[④]。三是人的自我否定。由于无法达到极端道德所标举的境界，中国人往往充满了罪感意识，习惯于称自己为罪臣，为不孝子，为贱妾，为愚生，在强权面前甘愿伸首就戮。四是法制的弱化。由于迷信权力的教化作用，迷信统治者的道德素养，中国人往往听任统治者以个人意志来管理社会，而很少想到要以法制来规范社会。出了贪官污吏，也首先是去追究其个人道德修养的原因，而不是着力使制度变得更为完善。所以，中国的法制一直很不健全，有法不依、执法不严的现象也一直没能得到很好的治理。

综合上述几个方面，我们认同这种观点，“中国道德文化传统实际上同时是一种道德异化传统”[⑤]，中国人的文化人格从根本上看是病态的畸形的。在这一病态畸形的文化背景下，中国文学所塑造的英雄大都是道德的英雄，他们都是以超人的道德而不是以超人的本领、相貌、才学来使人折服，刘备、唐僧、宋江等都是如此，从精神实质来看，他们都是舜的化身。他们的道德虽然极其高尚，但是，却并不讨读者喜欢，有的批评家甚至指责他们是狡诈、伪善、不近人情的伪君子，是十恶不赦的坏蛋。同时，在中国历史上，凡是反对封建礼教和封建道德的人也无不以真情为武器，以个人人格的独立、健全为旨归，等等，所有这些都是很值得人深思、回味的。

[责任编辑　东方文]

① 贺麟：《文化与人生》，北京：商务印书馆，1988年，第59页。

② 转引自何兆武、柳卸林编：《中国印象——世界文化名人论中国文化》，桂林：广西师范大学出版社，2001年，第195页。

③ 鲁迅：《朝花夕拾·二十四孝图》，北京：人民文学出版社，1973年，第24－26页。

④ 转引自何兆武、柳卸林编：《中国印象——世界文化名人论中国文化》，桂林：广西师范大学出版社，2001年，第45页。

⑤ 韩经太：《道德文化的生成与异化——中国传统道德文化反思四题》，《中国文化研究》，2003年，冬之卷。

文 史 哲
2008 年第 1 期(总第 304 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 1, 2008(Serial No. 304)

论汉晋间“诗缘事”说的形成与消解

曹 胜 高

摘 要:两汉诗论家在对以《诗经》为代表的上古民歌的总结中提出了“诗缘事”说,强调诗歌的叙事功能,并在汉魏之际成为有影响力的诗学主张。但在魏晋特殊的政治、文化背景下,“缘事”说不断消解,“诗缘情”的诗学观念逐渐形成,伴随着创作实践和文论建构同步繁荣,最终形成了中国诗歌长于抒情而短于叙事的特征。

关键词:诗缘事;汉晋;形成;消解

自《尚书·尧典》提出“诗言志”、陆机《文赋》提出“诗缘情”以来,“言志”和“缘情”便被视作中国诗歌重要的表达倾向,也由此促成了中国诗歌长于抒情的基本特征。然而我们却忽视了两汉形成的“诗缘事”说,如何休“劳者歌其事”、班固“缘事而发”等。这些观点不仅是对诗歌“缘事”传统的总结,更是对两汉诗歌叙事功能的强调,并在汉魏时期一度成为最有影响力的诗学主张,被广泛提倡。但由于魏晋之际文化环境和士人心态的变化,“缘事”说被不断弱化,融入“情”、“志”的表述,从而奠定了古典诗歌的主情性倾向。讨论“诗缘事”说的形成及其消解过程,有助于明晰中国诗学演进中被忽略的一个环节。

一、“诗缘事”说的形成及其诗学背景

最早总结上古诗歌言事传统的是西汉何休,他在《春秋公羊传解诂》卷十六《宣公十五年》中提出“男女有所怨恨,相从而歌。饥者歌其食,劳者歌其事”。这一观点,既是对以《诗经》为代表的上古诗歌发生现象的总结,又反映了汉代诗论对诗歌叙事功能的认识。

“事”在上古语境中,本义有三:一为故事,如《孟子·梁惠王上》载齐宣王问:“齐桓、晋文之事,可得闻乎?”二为政事,如《汉书》卷三〇《艺文志》:“左史记言,右史记事。事为《春秋》,言为《尚书》。”三为职事,《说文解字》卷三《史部》:“事,职也。”《尔雅》卷一《释诂》:“绩、绪、采、业、服、宜、贯、公,事也。”何休所谓“歌其事”,乃包括了上述三种事义。察《诗经》所歌之事,亦囊括事迹、政事和职事三类。《诗经》中被称为“周民族史诗”的《生民》、《公刘》、《绵》、《皇矣》、《大明》,分别叙述后稷、公刘、古公亶父、太王、王季以至武王等建立周朝的事迹,被视为早期叙事诗。而《大雅》中的《崧高》、《烝民》、《韩奕》、《江汉》、《常武》以及《小雅》中的《出车》、《六月》、《采芑》等,则叙述宣王时期的朝政要事,通过叙事来歌颂主人公的业绩。《国风》的部分作品中,已有人物形象、环境和简短的情节,如《卫风·氓》、《齐风·女曰鸡鸣》、《召南·野有死麕》、《郑风·溱洧》等,形成了相对完善的叙事结构。

《诗经》言政事、观民风的作用,于上古强调最多。《国语·周语上》:“天子听政,使公卿至于列士献诗。”所献诗歌主要服务于政教,即借助诗歌来批评、讽喻或者赞美朝政。齐、鲁、韩、毛四家解诗,常阐释诗言政事的功用,指出诗作的政治寓

作者简介:曹胜高,东北师范大学文学院、亚洲文明研究院副教授(吉林长春 130024)。

基金项目:教育部人文社会科学青年项目“汉赋与两汉史料比较研究”(项目编号:06JC75011 - 44001)之阶段性成果。

意。如"齐诗"言《小雅·宾之初筵》述"卫武公悔过"之意,"鲁诗"言《大雅·桑柔》讽"厉王好专利",韩诗或"引诗以证事",或"引事以明诗",直接将诗作与历史事件联系起来,诠释其中所蕴含的政事[①]。《毛诗》言颂为"美盛德之形容","雅"为"言王政之所由废兴"[②]。政有大小,雅分为二的说法[③],也是建立在《诗经》作者言政事的认识之上的。"国风"中的民歌,言政作用虽不及"大雅"、"小雅"明显,但多成于生产生活,最能反映歌者职业状况。如《豳风·七月》、《周南·芣苢》、《魏风·伐檀》、《秦风·无衣》、《王风·黍离》等,或抒写生产流程中的感受,或表达从军的情怀,或描述行役的艰辛。小而言之,是下层民众的职事;大而言之,其中体现了普通百姓对政治的看法。所以,汉儒言上古设采诗之制,采诗以观风俗,知薄厚,明得失,正是注意到了民歌中蕴含着丰富的"歌事"内容。

而且,《诗经》中的大部分篇章,尽管有一定的抒情成分,但多与事迹、政事、职事有着密切的联系,背后都有一定的"事件"作为背景。如《秦风·黄鸟》叹息秦缪公以子车奄息、仲行、铖虎殉葬,《鄘风·载驰》述许穆夫人忧卫亡事,《陈风·株林》讽陈灵公及臣子孔宁、仪行父淫于夏姬事等。这些背景正是汉代诗学努力寻找和阐释的本事,而这些若有若无的本事,亦为汉儒释诗提供了无限的联想空间,《韩诗外传》、《毛诗》以及刘向的《列女传》等正是受这种"歌事"意识的影响,对《诗经》的本事进行广泛的阐发。综合这些阐发,可以看出汉儒所谓的"事",有的是《诗》作者有意寄托美刺,如《齐风·南山》、《大雅·崧高》等;有的则是作者无意而后世附会,如刘向解《周南·芣苢》、《召南·行露》等[④]。四家诗普遍采用的"引诗证事"、"引事证诗"、"以事明诗"等方式,恰恰表明汉儒认为《诗经》是"歌事"的,他们因此努力探寻蕴含在诗作中的本事,来指明诗歌的现实意图。因此,何休对上古诗歌"歌事"的概括,不仅是对《诗经》形成的总结,也是汉代对"诗歌发生"最具代表性的阐释。

何休之外,两汉文论亦多提及《诗经》与本事的关系。贾谊《新书·礼》言《召南·驺虞》:"作此诗者,以其事深见良臣顺上之志也。"[⑤]言借助于事来言志。司马迁《报任安书》先言"《诗》三百篇,大氏(抵)贤圣发愤之所为作也",并认为其与《周易》、《春秋》、《离骚》等一样,为作者"有所郁结,不得通其道,故述往事,思来者"[⑥],点明诗中蕴含有"往事"。扬雄在《法言·吾子》中说:"事胜辞则伉,辞胜事则赋,事辞称则经,足言足容,德之藻矣。"[⑦]也是将"事"与"辞"对比。王充《论衡·艺增》言"世俗所患,患言事增其实"时,列《小雅·鹤鸣》、《大雅·云汉》,认为文辞胜于事实,也是秉承诗存本事的传统观点。

如果说何休的解释尚着眼于《诗经》的经学地位,班固对汉乐府的评价则表明了两汉诗学对诗歌创作动机的理解。班固在《汉书·艺文志》中说:"自孝武立乐府而采歌谣,于是有代赵之讴,秦楚之风,皆感于哀乐,缘事而发,亦可以观风俗,知薄厚云。"不仅继续总结诗歌的"缘事而发"的创作动机,而且还作为诗歌创作的方法加以实践。

先秦诗歌中,具有叙事纪实倾向的诗歌除了《诗经》的一些篇章外,屈原的《离骚》也通过叙述自己的经历、志向以及占卜、求女、上昆仑的过程,形成了或隐或现的故事流程。而《九章》则采用纪实的手法,写诗人流放江南的沿途见闻,通过叙述所见引发情感,实现了叙事与抒情的交融。而汉代流播最广的乐府诗,正以叙事见长,如《陌上桑》、《平陵东》、《妇病行》、《陇西行》、《东门行》、《上山采蘼芜》、《孤儿行》、《十五从军征》、《相逢

① 洪湛侯:《诗经学史》,北京:中华书局,2002年,第123－142页。

② 《毛诗正义》卷一《毛诗序》,北京:中华书局,1980年,第15页。

③ 《毛诗序》:"政有小大,故有小雅焉,有大雅焉。"司马迁《史记》卷一一七《司马相如列传》言:"《大雅》言王公大人而德逮黎庶,《小雅》讥小己之得失,其流及上。所以言虽外殊,其合德一也。"北京:中华书局,1959年点校本,第3073页。

④ 刘向《列女传》多用故事附会诗篇,卷四《贞顺篇》言蔡人之妻作《芣苢》,又言召南申女作《行露》,本以故事阐释《诗经》本事,实类敷会。此类曲解在《韩诗外传》、《鲁诗》、《毛诗》、《新序》、《说苑》中多可见到。

⑤ 贾谊:《贾谊集》,上海:上海人民出版社,1976年,第102页。

⑥ 班固:《汉书》卷六二《司马迁传》,北京:中华书局,1965年,第2735页。

⑦ 扬雄:《扬子法言》卷二,《四部丛刊》本。

行》、《艳歌行》等，都通过对话、行为描写，塑造出了具有鲜明性格特征的人物形象，具有相对完整的故事情节。汉乐府"叙事纪实(作者的评判意见参预其中)是它最重要的特征，这与其它诗体一般以抒情言志、表现诗人个性为职能有着比较明显的区别"①，这种区别正表明了汉代诗歌崇尚叙事而短于抒情的倾向。

从汉乐府以叙事见长的状况来看，班固的描述是准确的。在汉儒看来，重视诗歌的政教作用，是出于对诗歌叙事、纪实功能的肯定；而叙事纪实功能的强化，又是为了政教功能的实现。在这种诗学意识下，汉代文人尝试着采用叙事的手法来创作诗歌，如班固作《咏史》，叙述缇萦救父一事，清晰地描述了时间、经过、人物与结局，虽"质木无文"，却显然是作为叙事诗来创作的。此后，辛延年的《羽林郎》、宋子侯的《董娇娆》、蔡琰的《悲愤诗》等，开始形成较为完善的文人叙事诗。因此，我们必须承认，何休"歌事"、班固"缘事"的学说，不仅是对民歌传统的理论总结，也是对诗歌发展的一种探索。

值得注意的是，两汉除了史传散文、杂史杂传等叙事文学高度繁荣之外，辞赋也被赋予了叙事功能，甚至带有某些小说意味。如东方朔的《七谏》，王褒的《九思》、《九怀》等骚体赋，也通过虚构故事，描述自己的游仙经历。在散体大赋中，虚构故事成为固定的模式，如枚乘的《七发》、司马相如的《天子游猎赋》、班固的《两都赋》、张衡的《二京赋》等，也是通过虚构故事、假设情节来塑造人物形象，说明道理。联系到战国时期的一些辞赋如《高唐赋》、《登徒子好色赋》、《神乌赋》等，则带有类似小说的虚构意味②。这又说明，对文学叙事功能的强调一直是上古文学的普遍追求，特别是汉代史传、小说、辞赋等文体对叙事意识的强化，对诗歌"缘事"理论的形成，起到了重要的推动作用和强烈的示范意义。

所以说，两汉"诗缘事"说的提出，政治根源是出于强调诗歌对现实政治的干预作用，艺术根源在于总结《诗经》、汉乐府对"哀乐之事"的反映。因此，当诗论家在总结《诗经》"歌事"和汉乐府"缘事"传统时，他们意识到叙事是诗歌重要的功能，甚至进行叙事诗创作。可以说，"诗缘事"是两汉诗学最重要的结论之一。

二、"诗缘事"与魏晋诗歌之转型

汉魏之际，民歌继续沿着"缘事而发"的传统发展，著名叙事诗《孔雀东南飞》便是建安间人感伤焦、刘的爱情悲剧，缘其故事感发而成③。而且文人诗也延续班固等人开创的"叙事"传统，表现出鲜明的"缘事"倾向。

曹操的纪事、游仙、咏史诗歌，叙事倾向十分明显。《薤露行》写董卓之乱，《蒿里行》言诸雄混战，《苦寒行》、《却东西门行》言征战之见闻，概括史实，勾勒事件，故钟惺《古诗归》卷七称赞其作为"汉末实录，真诗史也"。而游仙诗如《气出唱》写自己游于泰山、华山、君山、蓬莱山与仙人的交游，《陌上桑》叙述自己在昆仑山与西王母、东王公、赤松子、羡门等相见的过程，《秋胡行·晨上曲》写与三个神仙交谈的经过，人物形象鲜明，故事脉络明晰，环境描写生动，也颇具叙事色彩。曹植虽然没有过多描写战乱史实，但他却常在诗歌中塑造鲜明的人物形象，通过人物行为、动作、环境的刻画，来表达自己的情感，在叙事的片断中完成情感的抒写。如《白马篇》塑造了一位少年英雄纵马奔赴疆场，《野田黄雀行》以少年救雀的故事片断表达自己的苦闷心绪，《精卫篇》则叙述了一系列怨女感天的故事，用事件的叙述来寄托情感。与此同时，王粲《七哀诗》其一塑造了无奈弃子的妇女形象，阮瑀的《驾出北郭门行》写自己路遇孤儿的故事，左延年的《秦女休行》写女休手刃仇家，蔡琰的《悲愤诗》述自己遭遇离乱，这些诗作都塑造出鲜明的人物形象，生动地展现了建安时期的社会形态。这些叙事诗的形成，显然是继承了两汉诗歌"缘事"的传统。而这种传统的加强，与汉魏之际的文学风气不无关系：

① 王运熙、邬国平：《汉乐府风格论》，《楚雄师专学报》1995年第4期。

② 陈君：《张衡〈西京赋〉与〈思玄赋〉中的小说因素》，《文学遗产》2005年第5期。

③ 我们习惯将《孔雀东南飞》作为汉代作品，但根据诗前小序："汉末建安中，庐江府小吏焦仲卿妻刘氏，为仲卿母所遣，自誓不嫁。其家逼之，乃投水而死。仲卿闻之，亦自缢于庭树。时人伤之，为诗云尔。"可见其最早也不过成于建安中期，因而可以看作建安时期叙事诗的代表作。

一是强烈的现实干预意识。东汉晚期浓厚的清议思潮激发了士人对社会的责任感，建安时期动荡的现实又催生了他们的社会关注情怀，特别是袁氏兄弟、刘表、曹操、刘备等企图统一天下的政治追求，使他们产生了高度的功业意识。士人们则自觉地关注现实，用诗歌来描述社会生活，表达政治见解，抒写个人的怀抱。汉乐府直面现实的精神和"缘事而发"的方法为他们提供了良好的借鉴。他们常常抓住日常所见，叙述在流亡、出征、行役中的所见所闻，甚至用诗歌来回忆往事，追述历史传奇，展现了一幅幅内容深广、场面宏大的社会画卷。这一时期的诗作多采用叙事—写景—抒情的模式，如曹丕的《董逃行》、《黎阳作诗》、《至广陵于马上作》，曹植的《赠白马王彪》、《名都篇》、《美女篇》，王粲的《从军诗》，曹叡的《善哉行》、《棹歌行》等，总以叙事线索贯穿其中，事件作为景物、情感和议论的背景，将情、景、理依附于事件的叙述中，以叙事带动景物的转移，推动情感的抒发。

二是汉魏之际的文学理论有着强烈的政治倾向。《毛诗序》、扬雄《法言》、班固《汉书·礼乐志》、王充《论衡》、王逸《楚辞章句》、郑玄《诗谱》等所阐述的"文以致用"的文学观，在建安时期得到进一步强化。曹丕《典论·论文》中关于文章"经国之大业，不朽之盛事"的阐述，代表了当时文士对文学功用的普遍看法。他在《与吴质书》中称赞徐干著《中论》二十篇，"成一家之言，辞义典雅，足传于后，此子为不朽矣"。又说，应玚常有著述之意，"才学足以著书，美志不遂，良可痛惜"。足见曹丕认为文章与功业一样，都是个人价值的体现。曹植追求个人功业之外，但仍言"自幼好为文章"，二十五年创作不辍，并说如果不能报国保民，将"采庶官之实录，辨时俗之得失，定仁义之衷，成一家之言"，不仅肯定文学是个人价值的实现，而且强调文学与时俗、得失、仁义等之间的密切关系。特别是他认为"街谈巷说，必有可采；击辕之歌，有应风雅。匹夫之思，未易轻弃也"①，正是对诗歌、小说现实功用的重视。这种关注现实的文学观，与汉儒强调诗歌干预现实的心态是一致的。因而"缘事而发"的诗歌理论，与汉魏之际特定的文化氛围合拍，形成了一系列具有叙事意味的作品。

三是对汉乐府叙事精神的继承和发展。汉乐府对建安文学的推动，与其说是体现在借用乐府的形式进行创作上，毋宁说是诗人对乐府叙事精神的借鉴上。曹操"依前曲，作新歌"的创作，采用了"借乐府写时事"的模式，充分继承汉乐府关注现实的创作传统，从内在的精神气质上来对汉乐府进行改造，而不重外在形式的模仿。正是这种"缘事而发"的叙事意识，使曹操的创作能让旧体焕发出新的生机。而曹丕采用的乐府旧题，除了一部分仍用来叙事外，如前文所引的《饮马长城窟行》等，大部分则开始发展为隐含的叙事。所谓隐含的叙事，是指作者在文本表层并无典型的叙事内容，但这些叙述的背后却有一段故事，作者借用故事中人物的口吻来抒情、议论，如《代刘勋妻王氏杂诗》、《寡妇诗》(拟阮瑀妻)等，借用朋友妻子的口吻来叙事。这种虚拟的代叙，是以塑造独立于作者之外的人物形象作为艺术追求，与汉乐府民歌中的女性自诉的拟代笔法正相一致。尽管具有抒情性，但仍以事件作为背景。这一方面证明了汉魏之际文人诗歌尚未完全形成抒写个人怀抱的体式，还带有从乐府民歌中蜕化出来的痕迹；另一方面，作者不是采用典型叙事的方式来叙述两人生活的过程，而是倾向于抒写生死之隔的痛苦，也说明此时的文人诗开始用"事件中情感"替代"事件本身"，从而使诗歌向着抒情化的方向发展。例如曹丕的《燕歌行》、《陌上桑》、《秋胡行》、《杂诗》等，以征夫思妇的口吻，叙述相思的惆怅，这与《古诗十九首》中《青青河畔草》、《迢迢牵牛星》等十分类似，抒情倾向开始增强，而叙事意味不断淡化。

黄初以至魏晋之际，随着政治环境、社会风气和世人心态的变化，诗缘事的特征不断弱化，诗言情意识则逐步增强。

第一，黄初以后，士人由崇尚"事功"转向追求"立言"。他们将才力更多地倾注于学术，注重著书立说，建安时期强烈的功业追求和理想精神，随着曹魏政权的稳定逐渐沉潜下来。曹

① 曹植：《与杨祖德书》，《三国志》卷十九《陈思王植传》裴注引，北京：中华书局，1959年，第558页。

丕组织文士如桓范、王象、缪袭等人编纂类书《皇览》四十余部，并自撰《典论》。曹叡继位后，取士以"经学为先"，刊行《典论》。在他们的提倡下，曹魏士人迅速将兴趣从诗赋创作转移到学术著述上。建安后期，王粲撰《儒吏论》、《安身论》，阮瑀、应玚撰《文质论》，徐干撰《中论》，仲长统撰《昌言》，论说政事，已开著述之风。黄初之后，何晏著《论语集解》、《老子道德论》，王弼著《老子注》、《庄子注》、《周易注》，刘劭著《人物志》、《乐论》、《法论》，李康著《运命论》，曹冏著《六代论》，阮籍著《通老论》、《通易论》、《乐论》等，嵇康著《声无哀乐论》、《养生论》等，辨章儒道，论说得失。他们不再像建安文人那样直面现实，因流离而知聚散，因际遇而明穷通，而是聚于河洛，生活安定，著书立说，重理性而轻感情，尚理辨而寝诗思，学术兴而诗风消。这样，随着关注现实的热情消退，"缘事而发"的传统无意之间便沉潜下来。

第二，受政治风气、社会风气的影响，魏晋之际的诗歌逐渐由外在事功转向内在抒怀。汉乐府的"缘事"特征，是建立在强烈的现实干预精神之上的。这一传统在黄初时期已经削弱，相对稳定的政治形势和士人相对优裕的生活环境，也在很大程度上平息了诗人们的骨梗之气，抑制了他们的豪迈理想和不羁作风。因而当一部分士人转向学术之后，另一些诗人则以代拟和赠答方式来排遣诗思，对学术的专注代替了外在的功业追求，留恋宴游成为日常的生活方式，豪奢浮华的士人难以看到下层民众的苦难。汉乐府"感于哀乐，缘事而发"的叙事传统在文人手里逐步变成抒写个人怀抱、情感的工具，即使在具有叙事、论政意味的作品中，作者也逐渐强化情感的逻辑来组织景物，安排场面。如曹叡的《长歌行》、刘伶的《北芒客舍诗》、嵇康的《五言诗》三首等，抒情言志的倾向十分明显。特别是正始之后，阮籍放弃了此前诗歌相对明朗清晰的叙述，不再涉及现实生活，甚至放弃了宴游、交往等叙述，开始单纯抒写个人孤独的情感体验，其《咏怀诗》三十首吸收了此前文人抒情诗以景融情、以物托志的手法，形成了寄言玄远、归趣难求的艺术风格，汉魏以来流行的叙事传统开始被中断。

第三，魏晋之际诗歌叙事的削弱是与抒情的强化同步的。不可否认，早在《诗经》、《楚辞》时期，诗赋的抒情倾向已经形成，但由于诗学理论尚未自觉，且客观上注重文学的现实功用，在一定程度上抑制了诗歌对个性特征、个体情感的张扬。到了东汉晚期，与辞赋的主情化倾向相一致，文人诗如《古诗十九首》等也开始自觉不自觉地重视情感表达，与叙事风尚并行发展。抒情性在建安时期暂时沉潜于曹操等人对乐府诗的改造之中。黄初之后复杂而又敏感的政治风气，使得诗人们有意识在诗作中回避现实事件，不再像建安时期那样用诗歌直接叙述事件，而是在作品中反复渲染个人的内心体验，强化了诗歌的抒情化倾向。正始年间，阮籍有意识地回避现实，既不用诗叙事，也不用诗歌言志，而把笔触深入到内心深处，抒写无法排遣的苦闷心绪。以他为代表，一度沉潜的抒情意识又被激活，融合着玄思表达和景物描写，形成了一种更具抒情意识的诗学实践，为西晋"缘情"诗风的形成作了铺垫。

三、两晋诗风与"诗缘事"传统的消解

西晋立国后，诗歌"缘事"的传统虽然有所恢复，但受制于西晋重情的社会氛围和模拟的文学风气，诗歌"缘事而发"的驱动力不足，逐渐消解到言志、缘情的诗学追求之中。

首先，部分西晋诗人采用拟乐府的形式创作了许多叙事诗，可以看作延续汉魏"缘事而发"传统的延续。如傅玄的《秋胡行》、《艳歌行》、《惟汉行》、《秦女休行》，张华的《游侠篇》、《纵横篇》，石崇的《王明君辞》、《楚妃叹》，陆机的《班婕妤》，卢谌的《览古诗》等，多选取前代流传的故事，采用客观的叙述，完成了人物形象的塑造，具有一定的故事情节。萧涤非先生称之为"故事乐府"，道出了此类创作与前代乐府叙事传统的关系[①]。这种倾向在曹魏后期暂时削弱后又得以兴起，既说明汉魏"缘事说"确实存在，且未因曹魏时期特殊的政治环境被完全泯

① 萧涤非：《汉魏六朝乐府文学史》，北京：人民文学出版社，1984年，第176－187页。

灭，仍被部分诗人固守；又说明西晋初期儒学的短暂复兴，使一度被削弱的“缘事而发”的诗学主张得以加强，叙事诗创作有所恢复。这又一次证明，汉魏时期所流行的“诗缘事”，不仅是一种创作风气，更是一种有影响的诗学主张①。

两汉儒学中提倡的社会责任和功业意识，以及西晋统一所带来的短暂繁荣，激发了当时士人强烈的入世意识，使他们积极参与政治，企图建功立业，如傅玄、张华、陆机、潘岳、左思、刘琨等，充满功业渴望，因而借助乐府旧体，创作了一些缘事而发的诗作。但在“杨贾”党争、愍怀太子的废立、“八王之乱”中，士人们形成了“先家而后国”的门第自保意识，敏感多虑的性格，又迅速地削弱了他们诗歌中的政治、社会内容。他们表面上采用乐府诗来写现实，但缺少汉魏文人直面现实的精神，只能模拟其形式、内容。这是西晋乐府创作无法超越建安乐府诗的根本原因。而且这一时期叙事诗所缘之“事”，不是从现实生活提炼出来的，而是取材历史故事或乐府旧事敷衍而成，如傅玄的《秋胡行》，虽然复原了秋胡戏妻的故事，却并无新变，只能算作复古或者模拟。张华的《壮士篇》、《门有车马客行》，规步曹植，亦乏新创。陆机模拟的乐府诗，虽也写感受，却重在形式的因袭。因而这一时期的叙事诗虽然有所发展，但缺乏汉魏乐府“缘事而发”的精神，尽管在形式上更趋精致，语言上更趋华美，但因缺乏强烈的现实性，最终没能实现乐府诗的新生。

其次，西晋诗人“借用本事代拟”的创作习气，极度削弱了诗歌的“缘事”功能。《乐府诗集》所收汉乐府中，有六七十首题解述其本事，这些本事正是汉乐府形成的事实。西晋的乐府诗，不是直面现实，而是从乐府旧事中寻求题材，取一点缘由，加以演绎，在很大程度上背弃了乐府“感于哀乐，缘事而发”的精神。如汉乐府《陌上桑》，本叙罗敷拒绝太守调戏事，除傅玄作《艳歌行》仿其叙事外，陆机作《日出东南隅行》以景物言情思，以形貌歌罗敷品行，几致演化为抒情诗。此后，鲍照、沈约、吴均、萧子显、王台卿、王筠、陈叔宝、张正见、萧子范、顾野王等人，纷纷借事言情。这样的改编，失去了汉乐府直面现实的传统，使长于叙事的乐府体式不再能担负叙事的功能，而转化为抒情的结构，如陆机《饮马长城窟行》仿陈琳同名诗作，拟原作人物抒情；张华《壮士篇》，拟曹植《白马篇》，皆淡化叙事成分而侧重表达自己的见解。

西晋诗坛崇尚拟代与模仿，可以看作文人们对乐府精神的一种坚持。但汉乐府是以现实生活为题材的，失去了与现实生活的联系，乐府诗歌便只能在模拟中徘徊，除左思等少数沉于下僚者能“缘事而发”外，多数魏晋诗人只能从乐府旧事中寻求题材，采用代拟的手段进行创作。在这种背景下，汉魏乐府“感于哀乐”的现实情怀变成了文士们对故事主人公情感的任意揣摩，尽管宗有本事，却乖离人物本性，作品中的人物和事件只成为一个叙事的符号，而不是具有情节的事件和独特的人物性格，甚至扭曲了汉乐府的人和事。如傅玄《艳歌行》言罗敷“长跪”使君，拟《秋胡行》却言“彼夫既不淑，是女亦太刚”，陆机《罗敷行》则将罗敷描写成“悲歌吐清响，雅韵播幽兰”的贵族女子春游。汉魏乐府所载的故事演化为两晋乐府创作的母题，成了可以任意阐释的故事范本。

这些阐释是以抛弃故事叙述而转向情感表达为特征的，如张华的乐府诗虽偶显豪放，间露讥刺，然意不在叙事，而在言情述志，其《壮士篇》、《游侠篇》、《轻薄篇》、《游猎篇》等，有意识地淡化事件而强化情感。这类诗歌在两晋间不断累积，推动了乐府诗的抒情化。传统文人五言诗的抒情化倾向在持续增强，如张华的五言诗重视抒情，《答何劭诗》三首抒写久宦心态，沉着深挚；《情诗》、《感婚诗》以儿女情爱兴托，回肠荡气。其他诗人如陆机、陆云、潘

① 挚虞《文章流别论》：“言一国之事，系一人之本，谓之风；言天下之事，形四方之风，谓之雅。”仍认为《诗经》具有鲜明的“言事”特征，并说“情”与“礼义”的表述，“须事以明之”，认为诗赋在表现情义时，必须“以事类为佐”，也就是说，情感是依附于事的。但他也注意到诗歌是情志的产物，他所谓的诗“以情志为本”，作诗“发乎情”等论述，则与魏晋之际兴起的“缘情”观念相呼应。从挚虞的文论来看，他正处在“缘事”向“缘情”的过渡时期。

岳等的五言诗，多数直写胸臆，描摹情怀。乐府诗叙事功能的削弱，文人诗歌抒情功能的不断强化，最终导致缘情替代了缘事。

第三，诗缘情的艺术倾向，在六朝得到了理论总结和全面实践，奠定了中国诗歌的基本倾向。我们知道，《尚书·尧典》提出"诗言志"，屈原在《惜颂》中也提到"发愤以抒情"，两汉骚赋大量表述了"舒情"、"写情"意识，但两汉学者还是将"缘事而发"作为诗学主张，是因为他们充分注意到了《诗经》的"歌事"传统和汉乐府民歌长于叙事的特征，从而进行了初步的总结，汉魏诗人通过创作文人叙事诗进行了探索。遗憾的是，这种进程却因为魏晋政风的变动被中断了。当西晋诗人再试图恢复诗歌叙事传统的时候，萎靡不振的社会风气使他们缺乏强烈的现实关注情怀，而繁缛的文风和模拟的习气，又导致了诗作不能担荷起反映社会的功能，因而他们便将目光集中在"游情"、"娱情"、"纵情"、"缘情"中[①]，写生命的感受，写内心的体验，写交际的感触，写男女的相思，从而将建安的社会主题、正始的生命主题转移为太康的言情主题，形成了诗歌抒情的主导倾向。

巧合的是，六朝恰是中国文论和近体诗同步形成的时期，诗歌缘情的创作实践得到了文论家们的充分关注。挚虞《文章流别集》虽然提到"诗之事"，但更强调"诗以情志为本"。而陆机《文赋》径言"诗缘情而绮靡"，钟嵘《诗品》则谓："感荡心灵，非陈诗何以展其义，非长歌何以骋其情？"既是在总结六朝诗歌的抒情实践，也是对当时的诗歌创作加以引导，使"缘情"成为诗歌创作的主导潮流。因而随着"缘情说"的兴起，文人诗歌主情性的特征不断得以强化。东晋南渡后，玄言、神仙、田园、山水、佛理等题材的进入，五言诗的主题不断拓展，情感、景物、玄理等逐渐融合，诗歌表述开始按照情感的逻辑而不是事件的逻辑展开，"诗缘情"的追求得到了全面强化。除了民歌中尚有《木兰辞》、《西洲曲》等少数篇什外，这一时期无论在创作上还是在文论上，文人诗倾向于辞采、情感，日渐忽视了诗歌的叙事功能。在六朝诗歌经验之上形成的唐诗，又将兴象玲珑、丰神情韵作为艺术追求，进一步削弱了诗歌叙事的艺术空间，最终促成了中国诗歌长于抒情的特征。

由此可见，上古诗歌"缘事而发"的创作实践未能全面展开就被窒息，"诗缘事"的创作经验尚没有得到系统总结就被忽略，从而导致中国诗歌叙事意识的淡薄和叙事作品的缺乏。但从诗学发展的角度来看，"诗缘事"说不仅存在，而且成为后代叙事诗创作的理论指导。杜甫的叙事诗，有三十二首采用乐府体，正是对传统乐府"缘事"特征的延续。元稹《乐府古题序》所谓的"即事名篇，无复倚傍"的新乐府诗，"因事立题"，"一吟悲一事"，也是对汉乐府"感于哀乐，缘事而发"模式的延续。尤其是白居易主张的"文章合为时而著，歌诗合为事而作"的诗学观念，皮日休《正乐府》选"可悲可惧"之事以"宣于咏歌"的创作实践，也是对"诗缘事"观念的发展。杜甫、张籍、王建、白居易、元稹、皮日休等人的叙事诗采用乐府形式，恰恰表明唐代诗人对汉魏乐府"缘事"精神的肯定。只不过中唐一度复兴"缘事"创作，尚未形成潮流，又随着晚唐变文、戏曲、说话等叙事文体的形成而趋于消停。此后，随着小说、戏曲等叙事文学的繁荣，诗歌的叙事功能进一步被剥离出去，遂使抒情言志成为了中国诗歌的内在追求。

[责任编辑　渭　卿]

① 朴英顺、周兴陆：《从汉魏思想到"诗缘情"》，《江淮学刊》2004年第5期。

文 史 哲
2008 年第 1 期(总第 304 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 1, 2008(Serial No. 304)

二冯诗学的影响与虞山派诗论

蒋 寅

摘 要:常熟的学术和文学在清初江南文化区域中显出特别的风貌,钱谦益以文坛盟主的地位开虞山诗派的先声,身后形成宗法冯舒、冯班兄弟和宗法钱陆灿的两个分支。二冯发展钱谦益诗学中的晚唐倾向而形成自己的特点,他们编纂、注释和批校的几种诗歌总集、别集,藉当地发达的图书收藏、刊刻和流通渠道广为传播,确立了在虞山诗学中的主流地位,有力地影响了江南一带的诗歌风尚。当时虞山诗人辈出,陆贻典、钱陆灿、钱良择等在诗学上各有造诣,在不同程度上丰富了虞山诗学的内涵。赵执信对冯班诗学的推崇和表彰更将二冯诗学的影响推广到全国,对康熙中后期诗坛产生了一定的影响。

关键词:虞山;冯舒;冯班;诗学

吴中自明代以来号称人才渊薮,常熟一邑也是人文荟萃之地。归允肃《虞山先正诗序》云:"吾虞风俗最为近古。里巷社会,少长班白提挈,蔼然有仁厚之泽。其君子涵泳诗书,类多博闻强识。好古之士,俯仰流连,啸歌于山颠水涯,以廉让修饬自持。耻于干谒奔走,驰射声利,有《伐檀》《考般》之素履。古称文学之邦,盖无愧云。"[①]严格地说,在当时以一邑的人才或学术是很难构成一个自足的文化圈的,但虞山却很特殊,其学术和文学在江南文化区域中都有点另类。比如李贽之学,为公安派所发挥,风行一时,江南学者都斥为邪道,群起而抨击。太仓学者陈瑚《读藏书日纪序》云:"明当隆、万之季,天下治平,其时之文人墨士习帖括之陈言,以博科名而肥妻子,孔孟诸书委诸口耳而已。其黠者讲而非之,以为不破除世俗之见闻,不可以抒吾之孤愤;不颠倒古今之是非,不可以动天下之信从。而于是李氏有《藏书》之作,盖公然敢悖乎吾儒之说,而自为一书。"[②]但钱谦益因渊源于公安之学,对李卓吾就比较优容。又比如明代诗学独宗盛唐,晚近江南诗家大抵都宗奉陈子龙云间派,阳羡诗人陈维崧也"独是心慕手追,在云间陈、李贤门昆季、娄东梅村先生数公已耳"[③]。而钱谦益又因承教于袁氏兄弟,多有取于中晚唐诗人,时时染指白居易、陆龟蒙。里中后学陆贻典等因取传为元好问编、多取中晚唐诗的《唐诗鼓吹》,校订重刊,请牧斋作序以传。王应奎说:

> 《唐诗鼓吹》一书,乃后人托名于元遗山者。自吾邑陆敕先、王子澈诸人服习是书,重为剞劂,而是书遂盛行于世。《才调集》一书,系韦縠所选,韦官于蜀,而蜀僻在一隅,典籍未备,此必就蜀中所有之诗为之诠次者。自冯已苍兄弟加以批点,后人取而刻之,而此书亦盛行于世。后学作诗,以此二诗为始基,汩没灵台,蔽固识藏,近俗近腐,大率由此。[④]

姑不论王应奎对虞山诗歌创作的具体评价是否恰当,他的看法起码表明,后人已注意到唐诗选本的刊印、流行对虞山诗风的影响。

众所周知,虞山在明清之交尤以藏书风气浓厚闻名海内。钱谦益不仅以绛云楼庋藏之富甲于天

作者简介:蒋寅,北京师范大学"京师学者"特聘教授(北京 100875)。

① 归允肃:《归宫詹集》卷二,光绪刊本。

② 陈瑚:《确庵文稿》,京都大学文学部藏清刊本。

③ 陈维崧:《迦陵文集》卷四《与宋尚木论诗书》,四部丛刊本。

④ 王应奎:《柳南续笔》卷二,北京:中华书局,1983 年,第 167 页。

下，还在乡里提倡藏书。“自宗伯倡为收书，虞山遂成风俗。冯氏、陆氏、叶氏皆相效尤。毛子晋、钱遵王最著”[①]。富赡的藏书培养了虞山的文化底蕴，兴盛的刻书业又适时地翻刻古本和名家批点本，为文学风气的酝酿提供了支持，也为文学创作和研究奠定了物质基础。考察虞山文学风气的形成和影响，书籍刊刻几乎占据了最重要的位置。其乡后进敢于夸耀“钱蒙叟倡于前，冯钝吟振于后”，“诗坛旗鼓遂凌中原而雄一代”[②]，就因为钱谦益、冯氏兄弟（冯舒、冯班）编纂、注释和批校的若干诗歌总集、别集直接主导了江南乃至全国的时尚。在宋元以前，无名位的批评家很难产生广泛的影响，因为他们无法将其观念传播得很远。明清以来，出版和图书业的发达改变了上述状况，像冯氏兄弟这样的小邑诸生遂也能凭藉发达的雕版和图书流通、收藏事业来传播自己的诗学，鼓荡一时的文学风气。

王应奎说，“吾邑诗学自钱宗伯起明季之衰，为一代宗主，而两冯君继之，其道益昌”[③]。由于二冯的广泛影响，其乡人都认为冯氏兄弟尤其是冯班承传钱谦益的衣钵[④]，光大了虞山诗学。然而通过考察史料我们却获知，二冯诗学的取径基本上不同于其师。考钱谦益康熙三年（1664）下世时，冯舒早已在十五年前遇害，而冯班也在钱殁后七年去世，这就是说，二冯诗学大体是与钱谦益并行于世的，结果虞山后学没有宗法钱谦益，却衍伸了二冯的余绪。康熙三十五年（1696）曹禾撰《海粟集序》曰：“虞山之前辈曰宗伯钱先生，其论诗也苛，其自为言也足，门墙士多从冯氏学在乡邦。”[⑤]冯班《钝吟杂录》卷三何焯批：“辛巳春日，过虞山钱遵王丈，出示其所著论诗语数纸，大抵本之冯氏为多。”[⑥]辛巳为康熙四十年（1701），此时连钱谦益侄孙钱曾论诗都本之二冯，他人可以想见。

二冯诗学其实早在他们生前就为乡里所追趋了，所批点诸书都为学人辗转传抄。康熙三年（1664）陆贻典跋毛扆所藏冯班批《瀛奎律髓》云：“定远评驳此书凡有三、四本，斧季此本其一也。复取他本评语一一载入，前后心目庶可考见。余又从友人处见已苍阅本，用墨笔录于卷内，以征两冯手眼之同异云。”[⑦]从今存各种《玉台新咏》、《才调集》、《瀛奎律髓》版本的跋语，都可窥见虞山后学重视、研究冯氏批点的情形。费经虞《雅伦》的记载也有助于我们了解二冯批《才调集》在当时的传播和影响：“《才调》体亦类西昆，以轻倩纤细为主，宋初盛行。近日有遵奉此书以为准的者，承学者往往流入浮薄，亦大雅之忧也。”《雅伦》在顺治十二年（1655）编成初稿，后作者移家江都，又有增订，于康熙七年（1668）成书[⑧]。然则至迟到康熙初，学《才调集》的风气已在江南一带蔓延开来。就现有资料看，二冯的影响一直持续到康熙后期。汪瑶说：“近日诗家尚韦縠《才调集》，争购海虞二冯先生阅本为学者指南，转相模写，往往以不得致为憾。”[⑨]正是在这种风气的鼓舞下，他才取二冯批本付梓行世，赶个利市。当时里中得冯班指授者，如陈玉齐、戴淙、瞿峄、冯行贤等固然学晚唐之工稳细腻[⑩]；影响所及，陈煌图、钱曾、钱龙惕、陆贻典、孙江、陈帆、陈协、瞿世寿、钱谦孝、黄仪、周桢等也学晚唐、温李，且喜好作艳体诗。这股风气与钱谦益倡导的宋元诗风无疑会相牴牾，因此乡里一直就有非议。康熙十年（1671）冯班下世前后，正是王渔洋倡导宋诗风方兴未艾之际，宋诗风的迅速流行大有席卷二冯晚唐诗学之势。康熙十八年（1679），顾景星撰《青门簏稿诗序》称：“今海内称诗家，数年以前争趋温、李、致光，近又争称宋诗。夫学温、李、致光，其流艳而佻；学宋诗，其流俚而好尽。二者皆诗之敝也。”[⑪]这

① 曹溶：《绛云楼书目》跋，《明清藏书目三种》，北京：北京图书馆出版社，2003年，第709页。

② 陈祖范：《海虞诗苑序》，王应奎：《海虞诗苑》，古处堂刊本。

③ 王应奎：《海虞诗苑》凡例，古处堂刊本。

④ 翁心存：《知止斋诗集》卷二《论诗绝句》：“红豆山庄迹已陈，虞山诗学数谁深。默庵太峻湘灵僻，衣钵终须属钝吟。”光绪三年刊本。

⑤ 顾复渊：《海粟集》卷首，雍正八年刊本。

⑥ 冯班《钝吟杂录》卷三，丛书集成初编本，第40页。

⑦ 李庆甲辑《瀛奎律髓汇评》所载康熙四十九年刊本过录陆氏评，上海：上海古籍出版社，1986年，下册第1811页。

⑧ 费经虞辑，费密补《雅伦》卷二，康熙四十九年江都于王彬刊本。其书编纂经过详蒋寅《清诗话考》下编“清诗话经眼录”，北京：中华书局2005年，第305页。

⑨ 汪瑶：《二冯批才调集》跋，康熙四十三年刊本。

⑩ 王应奎：《海虞诗苑》卷四。

⑪ 邵长蘅：《邵子湘全集》卷首，青门草堂刊本。

是就全国的情形来说的，若虞山当地则追随二冯者还是越来越多，以致当世有“虞山诗派”之目[①]。

钱谦益撰《题冯子永日草》，说冯班告诉他“里闬少年，偕其子（无咎）称诗者凡十余辈，皆有文理”[②]。钱陆灿撰《含星集序》，称虞山之诗初推孙永祚、冯已苍、定远兄弟，后虽略见萧条，但仍有瞿有仲、翁宝林、王誉昌、薛熙、冯行贤较有影响。周亮工曾编订《虞山诗人传》，竟有四卷之富[③]，可见常熟一邑文学之盛。崇祯十五年（1642）陆贻典编邑人诗为《虞山诗约》，请钱谦益撰序[④]，已有标举虞山诗派的意向。到康熙二十三年冯窦伯辑《虞山诗家先正》，录瞿文懿以下二十多人的作品，归允肃序之，云：“惟虞山数公，足为诗坛树帜。呜呼，诗学至是而极盛矣！吴中之工毛、郑家言者，莫盛于娄郡，而吾虞一邑与之相埒。娄郡之诗家，以发扬蹈厉、沉郁顿挫为工，其材雄；吾虞之诗学，以体物浏亮、悠扬不迫为宗，其情逸。”[⑤]隐然以一邑之诗学为标举之名。

有关虞山派的诗家，胡幼峰举出了宗钱谦益的孙永祚等十三人，宗冯班的陈玉齐等九人，及其他诗人钱曾、陆贻典等十余人[⑥]，足见彬彬之盛。据王应奎说：“吾邑诗人，自某宗伯以下，推钱湘灵、冯定远两公。湘灵生平多客金陵、毗陵间，且时文、古文兼工，不专以诗名也。故邑中学诗者，宗定远为多。定远之诗，以汉魏、六朝为根柢，而出入于义山、飞卿之间，其教人作诗，则以《才调集》、《玉台新咏》二书。湘灵诗宗少陵，有高旷之思，有沉雄之调，而其教人也，亦必以少陵。两家门户各别，故议论亦多相左。湘灵序王露滑诗云：‘徐陵、韦縠，守一先生之言，虞山之诗季矣。’又序钱玉友诗云：‘学于宗伯之门者，以妖冶为温柔，以堆砌为敦厚。’盖皆指定远一派也。”[⑦]然则虞山诗学在钱谦益身后实际上是分成了两派，一派宗冯班，另一派宗钱陆灿。正像王应奎指出的，冯班于诗学更专门，又足不出里门，所以追随者更众。赵永纪说“一般所谓虞山派，主要是指二冯及其追随者中提倡晚唐、学西昆体的那部分诗人”[⑧]，应该说是不错的。胡幼峰《清初虞山派诗论》对钱曾、钱陆灿、严熊、钱良择、王誉昌、王应奎六人单独作了论述，不过谈的主要是创作，很少涉及诗学，这里我想对陆贻典、钱陆灿和钱良择的诗学作一些补充。

据我所知，虞山诗人除二冯兄弟外，以陆贻典和钱陆灿较为著名，身后评价则以徐兰最高。陆贻典（1617－?），字敕先，诸生，与冯班同师从于钱谦益，王应奎称他“师东涧而友钝吟，学问最有原本”，“钱曾笺注东涧诗，僻事奥句，君搜访咨助为多”[⑨]。但他后来成为二冯诗学的忠实追随者，凡二冯批校本都热心搜集，冯班的遗诗就是他编集付梓的。他也曾批《瀛奎律髓》，用的是明成化三年紫阳书院刊本，有跋语，现藏于台湾中央图书馆。他批诗手眼一似二冯，而见解不免稍逊。但他也有一个好处，就是不太执著于唐宋分界。如批王安石《次韵陪驾观灯》云：“立言得体。中四句皆为定远批抹，以为句法宋甚。夫诗必取唐，唐以后皆可不存矣。固哉，言诗也！”[⑩]批宋之问《登越台》又云：“陈简斋（《渡江》）心哀中原，

① 关于虞山诗派的名称，胡幼峰《清初虞山派诗论》（台北：国立编译馆，1994年）、罗时进《虞山诗歌流派研究》（《花园大学文学部研究纪要》第32号，2000年第3期）都举出沈德潜《国朝诗别裁集》卷四论钱陆灿“其诗不为虞山派所缚”一语以证。实则“虞山诗派”在清初即有定名。曹溶《静惕堂诗集》卷四十四《杂忆平生诗友十四首》其九：“情芽本易惹闲愁，红豆庄前粉镜秋。别体江河成日下，西昆翻讶少风流。”自注：“虞山诗派，沿袭不已。”这是康熙间诗家提到虞山诗派的例子，李世英《清初诗学思想研究》（兰州：敦煌文艺出版社，2000年）已引用。有关虞山派文学的研究，还有赵永纪《论清初诗坛的虞山派》（《文学遗产》1986年第4期）、何振球《虞山诗派的形成发展及诗论》（《常熟文史论稿》，南京：南京大学出版社，1989年）、罗时进《虞山诗派研究》（苏州大学博士论文，2000年）。

② 钱谦益：《牧斋有学集》卷四八，上海：上海古籍出版社，1996年，下册第1576页。

③ 丁祖荫等编《民国重修常昭合志·艺文志》著录，民国年间铅印本。

④ 钱谦益：《虞山诗约序》，收入《牧斋初学集》卷三十二，自署写作年月为壬午涂月。

⑤ 归允肃：《归宫詹集》卷二。

⑥ 胡幼峰：《清初虞山派诗论》第五章“虞山诗派的分途及其他重要诗人”，台北：国立编译馆，1994年，第319－363页。

⑦ 王应奎：《柳南随笔》卷五，北京：中华书局，1983年，第88页。按：王氏所引王露滑诗序，见于王誉昌《含星集》卷首，原文作：“吾邑自先宫保云亡，孙氏、冯氏老宿俱无在者，余又不能为人轩轾，五际无闻，六义不讲，徐陵、韦縠，守一先生之书，间或流于鄙俚率易，虞山之诗季世矣。”

⑧ 赵永纪：《论清初诗坛的虞山派》，《文学遗产》1986年第4期。

⑨ 王应奎：《海虞诗苑》卷五《陆贻典小传》。

⑩ 李庆甲辑：《瀛奎律髓汇评》上册，第224页。

而所咏者唯吴岫;宋考功身留越地,而所望者乃日边。时异,人异,而情一也。知此则樵歌巷曲可与《三百》同观,何唐宋之别乎?"[①]这在当时是很通达的见解。将他和二冯的批评加以对比,就可见他对宋诗远较二冯为宽容,二冯诋斥处他往往有所回护,这或许是师从钱谦益的影响也难说。

钱陆灿(1612－1698),字尔弢,号湘灵。明崇祯八年(1635)拔贡,清顺治十四年(1657)顺天乡试举人,以奏销案废。教授各地,弟子著录达数百人,多知名之士。他于钱谦益谊属族孙,牧斋在世时绝不依附,身后却为驳吴乔《正钱录》之非,人皆服其无私。康熙三十七年(1698)他辑《列朝诗集》作者小传刊为一书,于立春日撰写序言,四月间就故世了。钱陆灿师从顾大韶,论诗虽同以杜甫为宗,但取向明显不同于钱谦益,因而对严羽也不像钱、冯师弟那么排斥。王应奎已注意到这一点:"严沧浪《诗话》一书,有冯氏为之纠谬,而疵病尽见。即起沧浪于九原,恐亦无以自解也。然拈'妙悟'二字,实为千古独辟之论。冯氏并此而诋之,过矣。……沧浪又云:'诗有别肠(趣),非关书也。'此言虽与妙悟之说相表里,而又须善会之。惟钱圆沙先生云:'凡古人诗文之作,未有不以学始之,以悟终之者也,而于诗尤验。'此论虽本沧浪,而以学始之一语,实可圆非关书也之说,尤足为后学指南耳。"[②]按:钱陆灿之说见于康熙三十四年(1695)为蒋廷锡《青桐轩诗集》所撰序言中,该序最能见出他诗学观念的折衷色彩,即以学问为基础,又出之以妙悟,最终归结于温柔敦厚。他说:"用古从读书中出者为上,从读赋中出者次之,从读诗中出者为下。是就诗学诗,诗无是处。况进而问近道要、如有神者,又何物乎?"他称赞蒋廷锡早悟诗理,"咏叹淫佚之余,别有微笑粲花之助,近道要者是,如有神者是。从此日浸灌而不已,所谓《三百篇》温柔敦厚之义者是矣"[③]。这种趣向明显已近于神韵一路,视二冯论诗之旨自然会有"以夭冶为温柔,以堆砌为敦厚"的感觉。事实上,他在康熙二十五年(1686)序门人王誉昌诗,就以王铎、王士禛两位王姓诗人为张本,说"孟津之诗专学杜氏,独得其浑雄,新城之诗无所不学,自得其深秀"。"两王氏之学为近代诗人宗决矣。露滑岂有意于其间乎?何其浑雄、深秀之间出于其篇也!"[④]由此观之,他有取于妙悟以至近于"神韵"一路的立场再清楚不过。钱陆灿虽然诗文兼擅,不屑于仅以诗人名世,但平生颇用功于诗学。同在作《青桐轩诗集序》的康熙三十四年,他还写了《戏为论诗绝句三十首》,其中不乏有意思的见解:

> 诗教云亡大雅乖,后人香艳堕淫哇。若云闺阁温柔是,未蹋宣尼敦厚阶。
> 先师学博仲恭箱,杂任居抽腹笥香。每到问诗推不会,温柔敦厚有何长。
> 律诗带古方成律,古体原无律不成。老杜篇中钩锁处,草蛇灰线续弦情。
> 体格何人跨盛唐,香奁才调误丹黄。会须学力与溟涨,直抵篇中接混茫。
> 诗家自古例相轻,楚国三袁妙入情。未必竟陵无好处,莫将诗病定平生。[⑤]

这里涉及对冯氏提倡晚唐香奁诗体的批评及对其所谓温柔敦厚的质疑,涉及自己的师承,涉及古近体诗的声律问题、学力问题,最后就钱谦益、二冯对公安、竟陵的不同态度批评其门户之见,由此可以看出,他与钱谦益、二冯的界线是很清楚的。他的议论表明,到康熙中期,随着二冯诗学逐渐成为虞山诗学的主流,其流弊也日渐明显起来。"是时邑中诗人率以冯氏为质的,循声按响,寸寸尺尺,虽或雕缋满眼,而真气不存。"[⑥]这使得一部分有识之士,在追随冯氏,继承其诗学的同时,又力图摆脱其影响,超越其局囿。钱良择就是其中一位有代表性的人物。

钱良择(1645－?),字玉友,号木庵。少有才名,见赏于冯班,诗学得其指授,同时也为其所局限。康熙三十五年(1696)他跋冯班诗云:"钝吟诗谨严典丽,律细旨深,求之晚唐中亦不可多得。然独精于艳体及咏物,无论长篇大什,非所能办。凡一题数首及寻常唱酬投赠之作,虽极工稳,皆无过人处。盖其惨淡

① 李庆甲辑:《瀛奎律髓汇评》上册,第21页。
② 王应奎:《柳南续笔》卷三,第182页。
③ 蒋廷锡:《青桐轩诗集》卷首,中国社会科学院文学研究所藏清稿本。
④ 王誉昌:《含星集》卷首,中国社会科学院文学研究所藏宗廷辅批康熙刊本。
⑤ 钱陆灿:《钱湘灵先生诗集补编》,中国社会科学院文学研究所藏清抄本。
⑥ 王应奎:《海虞诗苑》卷五,乾隆刊本。

经营，工良心苦，固已极锤炼之能事，而力有所止，不能稍溢于尺寸步武之外，殆根于天也。吾虞从事斯道者，奉定远为金科玉律，此固诗家正法眼，学诗者指南车也。然舍而弗由，则入魔境；守而不化，又成毒药。李北海云：'学我者拙，似我者死。'悟此可以学冯氏之诗矣。予年未舞象，携诗谒定远，极为所许，亲聆其指授，苦吟二十年，始能尽弃其学。九原可作，定远当不以予为异趋也。"①从这段甘苦之言中，不难体会到他对冯班的影响爱恨交织的矛盾心情。他在诗歌创作上最终走出了冯班的阴影，但在诗歌研究方面还是继承其诗体学，在康熙四十三年(1704)刊行了《唐音审体》一书。此书旨在辨析各种诗体的体制，故各体作品前都冠有序论，述其源流。论乐府能顾及与歌行的区别，论古诗能注意与齐梁体的消长，论古近体各式而及唐诗名家的体制特征，见解大体本于冯班。有时直接引用或暗袭冯班语，但论述较冯班更清晰而有条理。比如"古诗七言论"云：

> 七言始于汉歌行，盛于梁。梁元帝为《燕歌行》，群下和之，自是作者迭出，唐初诸家皆效之。陈拾遗创五言古诗，变齐、梁之格，未及七言也。开元中，其体渐变。然王右丞尚有通篇用偶句者。旋乾转坤，断以李、杜为歌行之祖。李、杜出，而后之作者不复以骈俪为能事矣。歌行本出于乐府，然指事咏物，凡七言及长短句不用古题者，通谓之歌行，故《文苑英华》分乐府、歌行为二。②

这段序论将歌行的外延、内涵及历史沿革、概念演变叙述得相当清楚，很有参考价值。因此对钱良择的序论不可仅以常识目之，而应视为冯班诗体学的整理和传承。赵执信《谈龙录》说"常熟钱木庵良择推本冯氏，著《唐音审体》一书，原委颇具，可观采"③，给了他较高的评价。

赵执信(1662－1744)虽系山东人，却是光大虞山诗学的功臣。到康熙中叶，二冯诗学因局限和流弊日渐明显，已开始为虞山后学所扬弃。要不是赵执信在弱冠之年读到冯班遗著，"一心爱慕"(《谈龙录》)，最终成为冯班诗学的传人，或许冯氏诗学到康熙后期便趋式微，更不要说将影响扩大到全国了。据赵执信说，"其《钝吟杂录》八卷，先生长子行贤尝携以入都，大为时流惊怪；中间《严氏纠谬》一卷，尤巨公所深忌者。执信与先生邑子陶元淳，独手录而讲习之"④。王应奎《柳南随笔》也记载："益都赵秋谷宫赞执信，少负才名，于近代文章家多所訾謷，独折服于冯定远班。一见其《杂录》，即叹为至论，至具朝服下拜焉。尝至吾邑谒定远墓，遂以私淑门人刺焚于冢前。"⑤赵执信游虞山在康熙三十九年(1700)秋，是去探望座师翁叔元，居翁宅两阅月⑥。想是此行访得冯班全部稿本，康熙四十五年(1706)遂梓行了《钝吟全集》，几年后又为冯武等所刻冯班遗稿作《钝吟集序》，称冯班"为文考据精确，了无牵合傅会。其论古今成败，必了然于其时势，依倚人情，可见诸行事，不肯迂谬诡激，求人之短。其诗原本《诗》《骚》，务裨风教。至于条缕体制，含咀《雅》《颂》，北宋以来未之有也"⑦，可以说是推崇备至。后来他在《谈龙录》中也说："诗之为道也，非徒以风流相尚而已。《记》曰：'温柔敦厚，诗教也。'冯先生恒以规人。《小序》曰：'发乎情，止乎礼义。'余谓斯言也，真今日之针砭矣夫。"又说："司空表圣云味在酸咸之外，盖概而论之，岂有无味之诗哉？观其所第二十四品，设格甚宽。后人得以各从其所近，非第以'不著一字，尽得风流'为极则也。严氏之言，宁堪并举，冯先生纠之尽矣。"⑧这些议论告诉我们，赵执信从诗学的基本观念到论诗趣味都全盘继承了冯班的学说，而他的才名和游历又足以将冯班的诗学发扬光大，这就给人留下了"冯氏诗学得赵秋谷主持，遂为谈诗家立一赤帜"的印象⑨。

二冯诗学继续扩大影响的后果是中晚唐诗的地位得以大幅度地提升。无锡人杜诏(1666－

① 台湾中央图书馆藏汲古阁刊本《冯定远诗》卷十，《标点善本题跋集录》，台北：中央图书馆，1992年，下册第644页。按：此条又见王应奎《柳南续笔》卷三节引。

② 丁福保辑：《清诗话》下册，第781页。

③ 赵蔚芝、刘聿鑫校点：《赵执信全集》，济南：齐鲁书社，1993年，第534页。

④ 赵蔚芝、刘聿鑫校点：《赵执信全集》，第373页。

⑤ 王应奎：《柳南随笔》卷一，第1页。

⑥ 详李森文：《赵执信年谱》，济南：齐鲁书社，1988年，第44页。

⑦ 赵蔚芝、刘聿鑫校点：《赵执信全集》，第373页。

⑧ 赵蔚芝、刘聿鑫校点：《赵执信全集》，第534、537页。

⑨ 吴景思：《第六弦溪诗钞序》，黄廷鉴《第六弦溪诗抄》卷首，道光二十一年刊本。

1739)承二冯之说,"为诗缘情体物,风流绮靡,类出入于义山、飞卿之间"[①]。雍正三年(1725)杨绳武序其《云川阁集》,说:"云川之能为温、李也,正其善守少陵之家法者也。宋王介甫云学杜当自义山入,而前辈虞山冯定远亦云读山谷诗粗硬槎桠,殊不耐看,若从义山入,则都无此病。近数十年来,学者多思托足于宋元,外为新奇怪愕之状,而内不免于空疏鄙俚之失。其说往往尊西江而陋西昆,不知西江之诗粗才枵腹皆可以袭取而形似,而西昆之诗非于古人之书沉浸秾郁,含咀英华,不能工也。……云川之诗无学杜之面目,而有学杜之神爽,与介甫、定远之论有深契者。"[②]鉴于明代以来流行的格调派经典选本《唐诗品汇》多录贞元以前诗,杜诏在康熙四十三年(1740)与杜庭珠同编《中晚唐诗叩弹集》十五卷,选元和以后诗一千八百七十多篇,尤详于晚唐。自序称"唐人如白香山以迄罗、韦诸家,不拘蹊径,直抒胸臆,或因时感愤,或缘情绮靡,使神无不畅,景无不宣。而好色不淫、怨诽不乱之旨,未尝不存乎其间,求其所谓尽与俚者不可得",在内容和艺术形式两方面都给了中晚唐诗以全面的肯定。书授梓后风行于世,竟上达宸听。康熙五十一年(1712)正月,杜诏在京候会试,康熙帝遣中官到他寓所取《中晚唐诗叩弹集》五部,复命武英殿监造缮写进览。杜诏有《壬辰会试榜发后……纪恩八首》纪其事,其六写道:"几束残编旧讨论,元和诗体及西昆。敢云风雅师前哲,何意流传达至尊。"[③]这一富有传奇色彩的事件意味着,到康熙末年晚唐诗也受到了皇帝的注意,我们在考察康熙后期诗坛风会时应该留意这一点。

在赵执信将二冯诗学推向全国,赢得更广泛的影响的同时,虞山本地的诗论家对二冯诗学却有了更深入的反思,其成果部分反映在王应奎《柳南随笔》中。此书有不少条目涉及清初虞山诗学的流变、虞山诗家的论诗主张,对钱谦益、冯氏兄弟、钱陆灿等人论诗得失都作了公允的评述。据沈德潜说,王应奎"平日持论谓杰魁之才肆而好尽,此又学钱而失之,轻俊之徒巧而近纤,此又学冯而失之。窥其意,殆欲以隽永超诣化学两家者之不足"[④]。沈德潜提到的这段议论出自王应奎《西桥小集序》,序对钱谦益、冯班两家的诗风及其渊源作了对比:

> 蒙叟才大学博,故其诗繁以缛,雄而厚,盖筋力于韩、杜而成就于苏、陆者也;钝吟思苦工深,故其诗沉以细,丽而密,盖根柢于徐、庾而出入于温、李者也。两先生之为近代诗人宗决矣,然予观古人论诗,或云兴在象表,或云妙在酸咸之外,或云如水中月如镜中像,盖意在乎隽永超诣也。执此以观两先生之诗,则均之未逮矣。[⑤]

由这段议论来看,王应奎倒更像是钱陆灿的追随者,同样有些倾向于王渔洋的"神韵"说,他对两家诗的裁量就明显是从"神韵"说的立场出发的。他所以编纂《海虞诗苑》,或许也有贯彻自己主张的意思,但人微言轻,不太有影响。不过这无关紧要,因为到乾隆年间,对二冯诗学的否定性批评便逐渐占了上风,尤以纪晓岚《田侯松岩诗序》、《瀛奎律髓刊误序》为代表。杭世骏跋《才调集》云:"固哉,冯叟之言诗也!承转开阖,提倡不已,乃村夫子长技,缘情绮靡,宁或在斯?古人容有细心通才,必不当为此迂论。右西昆而黜江西,夫西昆沿于晚唐,西江盛于南宋,今将禁魏晋之不为齐梁,禁齐梁之不为开元大历,此必不得之数。风会流转,人声因之,合三千年之人为一朝之诗,有是乎?二冯可谓能持诗之正,未可谓遂尽其变者也。"[⑥]此论可以说深中二冯诗学的结症。

迨嘉道以后,冯氏及虞山诗学的影响遂告式微,因为他们所倡导的晚唐诗风早已风流云散,他们的晚唐诗批评和诗体学研究相形乾隆诗学的专门化和精致化工夫,也成了浅显的常识,不能再给人新鲜感了。

[责任编辑　刘　培]

① 杜诏、杜庭珠编:《中晚唐诗叩弹集》,康熙四十三年刊本。
② 杜诏:《云川阁诗集》卷首,雍正刊本。
③ 杜诏:《云川阁诗集》卷二。
④ 沈德潜:《柳南诗钞序》,王应奎《柳南诗钞》卷首,乾隆刊本。
⑤ 王应奎:《柳南文钞》卷二,乾隆刊本。
⑥ 杭世骏:《榕城诗话》卷上引,乾隆刊本。

文 史 哲
2008 年第 1 期(总第 304 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 1, 2008(Serial No. 304)

现代和谐的哲学与美学思考

周来祥

摘　要:现代辩证和谐论是对黑格尔近代对立矛盾论的超越,现代和谐的本质内涵与基本特征主要表现在以下三个方面:一、现代和谐的基础是矛盾双方或多方根本利益的一致性及利益的不断协调性。二、现代和谐的发展过程是矛盾和谐体中各因素、各方面互补互动、互渗互融不断深化的过程,是亲和协调、团结合作不断增强和提高的过程。三、现代和谐发展的指向和目标是各因素、各方面、各关系的互利共赢、共生共荣,因而发展的特点是渐进性的、永续性的,而不是突变式的、断裂式的。

关键词:古代素朴和谐;近代矛盾对立;现代辩证和谐

什么是和谐?和谐首先是一种关系存在,是一个关系范畴。宇宙间万事万物无不处在特定关系之中,和谐是事物关系的基本特征之一。固而,欲要把握和谐的内涵,关键是分析构成和谐体的各因素的特点,彼此之间的联系、区别,差异、矛盾,各方面、各因素之间的和谐关系,以及各因素、各方面在运动中的指向。概括起来主要是三点:一是和谐的关系基础;二是和谐的运动过程;三是和谐发展的指向及渐进性、持续性特征。笔者就从这三个方面,探索一下现代和谐的本质内涵与基本特征。

一、现代和谐建立在双方(多方)利益根本一致并得到不断协调的基础上

首先,和谐是由各因素、各方面的不同关系构成的,"和而不同",不是"同而不和",只有把握和谐体中各方面、各因素的特点,彼此的联系、区别、差异、矛盾,才能了解"和"的具体的内容,才能知道"和"是由什么具体因素,由什么差异、矛盾的事物构成的。构成的因素不同,和谐的构成的基础与内涵也就不同。男人与女人是不同的,正因为不同,双方才相互吸引,相互爱恋,才可能构成爱情、婚姻关系;爸爸、妈妈,兄弟、姐妹是不同的,正因为不同,他们才构成一个和谐的家庭;工人、农民、公务员、企业家、知识分子是不同的,正因为不同,他们才构成和谐的社会。

和谐体中各因素、各方面的关系,是决定和谐体本质的关键。而和谐统一体中各方面、各因素的关系,不是静止的、固定的,而是随着历史的发展而变化的。近代的矛盾论突出统一体中各方面、各因素关系的对立性,强调矛盾双方的相互排斥、相互否定、相互斗争的方面,近代辩证法创造者黑格尔就是典型的矛盾论者。黑格尔认为和谐统一体的本质,是由纯粹的同一性,经差异区别深化到矛盾对立,他认为只有"对立"才能达到事物的本质。他在《大逻辑》中说:

> 本质首先是单纯的自身关系,即纯粹的同一性。这是本质的规定,就这一规定说,本质不如说无规定性。
>
> 其次,真正的规定是区别(Unlerschied),诚然,它一方面是外在的或漠不相关的区别,即一般的差异(Verschiedenhiet),但另一方面则是对立的差异或说对立。
>
> 第三,对立作为矛盾,便在自身中反映自身,并且转回到它的根据里去。①

可以看出,黑格尔认为纯粹同一性是没有本质规定性的,一般的差异也达不到本质的层次,只有

作者简介:周来祥,山东大学文艺美学研究中心教授(山东济南 250100)。

① 黑格尔:《大逻辑》,中国科学院哲学研究所西方哲学史组编:《黑格尔论矛盾》,北京:商务印书馆,1963 年,第 76 页。

正相反对的矛盾双方的对立，才是矛盾统一体的本质规定。在《小逻辑》中，他更明确地指出："本质的异即是'对立'。在对立中，相异者，不是任一别物，而是与它正相反对的别物。"①

但在古典和谐论，特别是在现代和谐论里，凸显的不是构成和谐体的矛盾双方或各因素、各方面的对立性及相互排斥、相互否定的东西，而是展现它们彼此间互依互联、互根互生、互应互通、互补互动、互渗互融、交错对应、协同合作、兼容并蓄的关系，一句话，强调它们之间亲和无间的和谐关系。如源自远古的《太极图》，可能就是中华文化第一幅事物关系的和谐图。我在《中华和谐美第一图——太极图的审美观照和理性思考》一文中曾谈到这样几点："一、在一个圆中，亦即在一个事物中，大至宇观，小至微观无不分为两个不同的方面，一阴一阳，一刚一柔，一动一静，一黑一白，而太极的一分为二，是自无极（以"O"为无极）的混沌分化发展而来的，是一个进步。二、以阴阳所表征的矛盾两个方面，是互根互生的，阴自阳极处（阳极盛点）生，以阴为根；阳自阴极处（阴极盛点）生，以阴为根。阴极盛点和阳极盛点都正处于把二者平分开的直径线的两端。三、阴阳，刚柔两方既相辅相成，又相生相克，相摩相荡，从而推动阴阳两方的变化发展，推动二者的消长、盛衰，所谓'刚柔相摩，八卦相荡'，'刚柔相推，而生变化'（《周易本义·系辞传》）。阴方由衰而盛时，阳方正好是由盛而衰，反之亦然。事物正是在这种量变中不断变异的。……六、两者虽相摩相荡，但却不能截然分离，因为那黑鱼中的白眼，白鱼中的黑眼，以及包容两鱼的大圆，已告诉我们，阴中有阳，阳中有阴；柔中有刚，刚中有柔；你中有我，我中有你，如何能彻底分开，如何能截然地二元对立和断裂！七、因而不管两者是如何相分相荡，但最后总要共处于一个圆中，共同和谐地构成一个矛盾的统一体。中国哲人认为事物是一个圆圈接着一个圆圈地向前发展着，它不强调斗争式、飞跃式、突变式、断裂式……。"②《太极图》可以说是我国古代一部形象直观的和谐论。

其次，构成和谐体各因素、各方面的互相依存性也各有不同。黑格尔的近代矛盾论强调的矛盾双方的相互依存性是对立双方的不可或缺，没有此方，就没有彼方。没有农民，就没有地主；没有无产者，就没有资本家。没有前者，就构不成封建社会；没有后者，就不能产生资本世界；没有被剥削者，就没有剥削者；没有被压迫者，就没有压迫者。它们是以利害的根本对立而相互依存的，是以彼此的相反相斥而相互依存的。黑格尔说："本质的异即是'对立'。在对立中，相异者，不是任一别物，而是与它正相反对的别物。"③他又说："在对立里，相异者并不是与任何别物相对立，而乃是与它正要反对的别物相对立。""两者中之一方，就其排斥对方于己身之外言，正所以借此与对方发生关系。"④而和谐论所说的相互依存性则与此不同。它强调的是和谐体中各因素、各方面的相互一致、相互亲和的关系，如柏拉图所说的"爱情关系"，是男女双方的相互吸引、相互爱恋、相互追求、亲密和合的关系。他们不是由于相反相斥而构成相互依存的同一性，而是由于互亲互爱而构成的"爱情"的和谐体。柏拉图在《会饮篇》中曾谈到爱情关系就像被宙斯截为两半的阴阳人一样，他们为了恢复到原来的完整统一，男方与女方而互相追求着，"凡是由上文所说的阴阳人截开的男人就成女人的追求者，男情人大半是这样起来的，至于截开的女人也就成为女情人，男人的追求者"。"每个人都常在希求自己的另一半，那块可以和他吻合的符。""他们每个人都会想，这正是他们许久以来所渴望的事，就是和爱人熔成一片，使两个人合成一个人。"⑤这种相依相存性，不但是和谐体中各方面因素联结在一起的基础，而且随着相互协助、相互合作的发展，这种依存性不是逐步减少，相反，而是逐步增深加强。

古代这种矛盾双方亲和的"爱情关系论"，到现代和谐论得到了进一步创造性的发展。毛泽东同

① 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1962年，第263页。

② 载《学术月刊》2003年第10期。

③ 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1962年，第263页。

④ 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1962年，第266页。

⑤ 柏拉图：《会饮篇》，《柏拉图文艺对话集》，朱光潜译，北京：人民文学出版社，1963年，第240－241、242页。

志的《关于正确处理人民内部矛盾的问题》，从社会主义制度和人民群众利益一致的基础上，深刻论述了相互依存的和谐基础："一般说来，人民内部的矛盾，是在人民利益根本一致的基础上的矛盾。"[①]这也正从另一个侧面揭示了黑格尔所说的"矛盾对立"的实质，黑格尔所说的矛盾的对立是基于近代资本与封建专制根本利益的对立，基于资本社会内部阶级利益的根本对立。而当社会主义制度建立之后，随着人民内部利益的根本一致，人民群众之间已不是由于利害相反相斥而相互依存，恰恰相反，而是由于利益的根本一致而相互亲和、相互合作、相互依存。正是和谐统一之基础的变化，产生了两种不同的依存性。剥削制度下的依存性，在于没有被剥削的农民，便没有剥削者地主；社会主义制度下的依存性，在于工人、农民、知识分子的根本利益是一致的，并且是相互提供生存和发展条件的。工人不生产拖拉机、收割机，农民难于有机械化的耕种；而没有农民耕种粮食和蔬菜，人们就不能存活。相互的需要和利益把他们连结成相互补充、相互合作的共同体。当然，人民内部各阶层、各群体之间也会在利益一致的基础上产生矛盾，需要不断地予以协调、平衡。以胡锦涛同志为核心的党中央提出了构建社会主义和谐社会的伟大任务，在《中共中央关于加强党的执政能力建设的决定》中明确指出要"注重社会公平，合理调整国民收入分配格局，切实采取有力措施解决地区之间和部分社会成员收入差距过大的问题，逐步实现全体人民共同富裕"。最近胡锦涛同志在论述科学发展观时又明确提出"发展是为了人民，发展的成果由人民共享"的要求，这会在不断协调社会利益过程中进一步促进社会的和谐。从利益一致经不断协调而达到共同富裕和成果共享，是理论上的一个重大创造，同时也是现代和谐论突破性的发展。

二、现代和谐的运动是协调、互补、合作的过程

关于和谐矛盾体的运动过程，现代和谐论与黑格尔的近代矛盾论也有显著的差别。正因为黑格尔的近代矛盾论是建立在利害正好相反的对立的基础上，所以它的发展必然是矛盾双方的近一步相互排斥、相互否定、相互损害，愈来愈走向尖锐的不可调和的斗争的两极，而从对立斗争的不可调和性，矛盾的结局又必然是矛盾双方各自走向自己的反面，一方吃掉另一方。如黑格尔所说："有限事物的变化无常不是别的，即是有限事物的辩证(或矛盾进展)。有限事物，本来以它物为其自身，由于内在的矛盾，便被迫而超出当下的存在，因而过渡到它的反面。"[②]甚至在他论述古典悲剧的矛盾时，认为对立双方为了肯定自己，就必须损害对方："最初的悲剧正在于：在这样一种冲突里，对立的双方就它们自身而言，都是合理的，然而从另一方面来说，它们只能把自己目的和性格的肯定的内容，作为对其他同样合理的力量的一种否定和损害而实现出来，因此，就它们的伦理意义和通过这种伦理意义来看，他们是有罪过的。"[③]古代社会伦理观念矛盾中双方既合理而又损害他方的罪过，到了近代则转化成为自由的国家与奴役的宗教不可调和的矛盾。黑格尔说："随着对于法和伦理的需要，以及对于精神的自由本性的见解的需要，产生了精神的自由本性和不自由的宗教之间的决裂。如果不在宗教里扬弃不自由的原则，即使把法律和国家制度改造为理性的法的组织，也是无济于事的。二者是不能两立的；想为国家和宗教指派一彼此隔绝的领域，认为它们虽然不同，仍然可以彼此和平相待而不会导致矛盾和斗争，这乃是愚蠢的想法。"接着他又说："企图改变败坏了的伦理制度、国家宪法制度和立法制度而不同时改变宗教，——企图完成一次没有改革的革命——，以为跟旧宗教及其教条对立的国家宪法能够和旧宗教及其教条保持内部的和平与和谐，而且认为通过外部的保证，如所谓两院制及授予两院以决定预算的权力等等，就会使法律得到稳定，所有这些都不过是近代的愚蠢

① 毛泽东：《关于正确处理人民内部矛盾的问题》，《毛泽东选集》第5卷，北京：人民出版社，1977年，第365页。

② 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1962年，第190页。

③ 黑格尔：《美学》，朱光潜译，北京：人民出版社，1962年，第1071页。

想法罢了。”[①]因此，黑格尔便把否定、否定之否定视作辩证法的本质。当然，黑格尔矛盾对立的不可调和论，显然是针对近代理性和封建宗教、资本社会的平等自由与封建宗教的奴役与专制来说的，反映了古代封建与近代资本的兴锐对立的本质特点，有其合理性，但却不是永恒的，不是任何时代都适应的普遍真理。但是黑格尔又是一个统一论者，他虽然以主要的力量论述矛盾对立的不可调和性，但他也注意到矛盾双方“相辅相成”的一面，他说：“对一个哲学体系的矛盾，人们并不习惯于以这样的方式去理解，同时那把握这种矛盾的意识通常也不知道把这种矛盾从其片面性中解放出来或保持其无片面性，并且不知道在看起来冲突矛盾着的形态里去认识其中相辅相成的环节。”[②]更重要的是他不能容忍矛盾冲突保持下去，他主张否定矛盾双方的片面性，以证明全面的统一性和“永恒正义”的胜利，特别在论述悲剧时更充分地说明了这一点，他说：“在单纯的畏惧和悲剧的同情之上还有和解的感觉，这种感觉是悲剧通过永恒正义的景象而提供的，永恒正义有绝对的权力来处理各种片面的目的和情欲的相对的权利，因为它不能容忍按自己的概念来说本来是和谐的伦理力量，在真实的现实生活中胜利地继续不断发生矛盾冲突并把这种情况保持下去。”又说：“悲剧纠纷结果最后正是导向这样的收场：互相进行斗争的双方的权利固然得到保留，然而他们的主张的片面性却被取消了，于是无阻碍的内部的和谐又重新恢复了，向所有的神都表示同样崇敬的合唱又重新恢复了。真正的发展在于作为对立面来看的对立面的扬弃，只在于各种活动力量的和解，而这些活动力量在它们的冲突中是互相力求否定对方的。只有在这种情形下，最后的结局才不是不幸和痛苦，而是精神的满足，因为只有在这样的结尾下，个人所遭遇的必然性才能作为绝对理性表现出来，而情感也就得到真正伦理的安慰。”[③]黑格尔的意思是说：1. 悲剧冲突的双方，作为片面性既有合理性的一面，又有罪过的一面；2. 悲剧的结局，以双方片面性的否定，重新恢复到和谐为指归；3. 这个悲剧和谐的结局，表征了绝对理性的全面性和永恒正义的胜利；4. 正因为显示了绝对理性和永恒正义的胜利，所以悲剧引起的感情，不仅是单纯的畏惧和同情，而且得到“伦理的安慰”和“精神的满足”。值得注意的是，黑格尔不是通过双方片面性的互补互融来达到全面的和谐，而是通过双方相互否定，悲剧的牺牲，证明矛盾的片面性与和解的全面性与绝对性，这仍然潜存着那矛盾对立的不可调和性的影子。

现代辩证和谐论的发展观超越了黑格尔矛盾论的发展观，在现代和谐论里，矛盾的双方或多方不是相互排斥、相互斗争、相互损害的过程，而是相互支持、相互补充、相互合作、互利共赢的过程。同时，它以和谐体中各因素、各方面的普遍发展、共同发展为指归。在这个共同前进的过程中，它们不是愈来愈分裂，而是愈来愈趋同；不是愈来愈相斥，而是越来越亲和；不是愈来愈损害对方，而是愈来愈互利互补；不是愈来愈走向两极分化，而是愈来愈相互渗透、相互融合，愈来愈你中有我，我中有你，难分难解。正像电视剧《美丽的田野》中葵花向他的爱人田野所倾诉的：“我现在觉得越来越离不开你了。”它们的走向和结局不是一胜一败、一生一灭，不是双方同归于尽，而是互利共赢、共生共荣。

我国传统文化在这方面论述最深刻，特色最鲜明，成就贡献最大，我曾称它是“中和主义的文化”[④]，是典型的古典和谐论。它反复论述了和谐体矛盾双方（或多方）的相辅相成、相互亲和、相互渗透、相互融汇、互补互动的关系。早在《尚书》中就有可靠的文字证明，在《尚书》中“和”字就出现了44次，其中《舜典》还明确地论述了诗乐舞中各种因素之间互补互动、互渗互融、协调有序的和谐关系：“帝曰：夔！命汝典乐，教胄子。直而温，宽而栗，刚而无虐，简而无傲。诗言志，歌永言，声依永，律和声，八音克谐，无相夺伦，神人以和。夔曰：於！予击石拊石，百兽率舞。”他们教子女的诗、乐都是既威严又温和，既宽容又严厉，既刚直又不暴虐，既简礼又不傲慢，从诗、歌、声、律到八种乐器的演奏和

① 中国科学院哲学研究所西方哲学史组编：《黑格尔论矛盾》，北京：商务印书馆，1963年，第232－233页。

② 黑格尔：《精神现象学》上册，贺麟、王玖兴译，北京：商务印书馆，1962年，第2页。

③ 黑格尔：《美学》，朱光潜译，北京：人民出版社，1963年，第1073、1087页。

④ 周来祥：《中国的传统文化是中和主义的》，《文史哲》1987年第4期。

百兽率舞，都互补互融，协调有序，以沟通人与神的关系，以达到“神人以和”、天人以和的目的。再如《周易·乾》说：“保和太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”天道运行，大化流转，只有相协相调，和谐有序，万物才可健康成长，顺利发展，普天下才能太平安宁。春秋时晏子从五味和五声“相成”、“相济”论述万物之中节适度、平衡和谐的关系：

> 和如羹焉，水、火、醯、醢、盐、梅，以烹鱼肉，煇之以薪，宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泄其过。君子食之，以平其心。……声亦如味，一气，二体，三类，四物，五声，六律，七音，八风，九歌，以相成也；清浊、大小、短长、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出入、周疏，以相济也。（《左传·昭公二十年》）

这里，晏子指出了和谐体中各种相似因素之间相辅相成的关系，也指出了各种相反事物之间相反相济、相反相成的关系，它们在相辅相济的过程中，泄其过度，济其不及，使之达到配合适度、平衡协调的境地，这才有可口之美味，悦耳之音乐。

孔子承尧舜、文武二王和史伯的传统，以“中庸”为核心，提出“礼之用，和为贵”、“仁者，爱人”的思想，主张“己所不欲，勿施于人”，“己欲立而立人，己欲达而达人”，论述了自身与他人、个体与社会、人与人之间互爱、互立、互达的关系。《礼记·中庸》对孔子的中和思想作了进一步发挥，是儒家中和思想的经典文本，它强调了万物共生共荣而互不相害相残，共同发展而不相悖相斥的关系，其云：“万物并育而不相害，道并行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以为大也。”朱熹对此在《中庸章句》中解释说：“小德者，全体之分；大德者，万殊之本。”这里的意思是说，大至全体、普遍、根本，小至部分、特殊、个别、枝叶，宇宙间万事万物，无不是“并育而不相害”、“并行而不相悖”的关系。“小德”从个人和家庭说，其关系应是：“君子之道，辟如行远而自迩，辟如登高而自卑，诗曰：‘妻子好合，如鼓瑟琴；兄弟既翕，和乐且耽；宜尔室家；乐尔妻帑。’子曰：“父母其顺矣乎！”[①]这段话的意思是说，行远必自近始，登高必从低起，治家先从自身做起。朱熹引《诗经·小雅·常棣》中的诗句说明，要像“鼓瑟琴”一样，在夫妇、子女、兄弟、父母之间形成长幼有序、互敬互爱、互济互助的关系，构成一个和谐之家。推而广之，从大至社会、国家、天下说：“凡为天下国家有九经，曰：修身也，尊贤也，亲亲也，敬大臣也，体群臣也，子庶民也，来百工也，柔远人也，怀诸侯也。修身则道立之，尊贤则不惑，亲亲则诸父昆弟不怨，敬大臣则不眩，体群臣则士之报礼重，子遮民则百姓劝，来百工则财用足，柔远人则四方归之，怀诸侯则天下畏之。齐明盛服，非礼不动，所以修身也；去谗远色，贱货而贵德，所以劝贤也；尊其位，重其禄，同其好恶，所以劝亲亲也；官盛任使，所以劝大臣也；忠信重禄，所以劝士也；时使薄敛，所以劝百姓也；日省月试，既禀称事，所以劝百工也；送往迎来，嘉善而矜不能，所以柔远人也；继绝世，举废国，治乱持危，朝聘以时，厚往而薄来，所以怀诸侯也。”“九经”可以说是儒家和合君臣诸侯，怀柔庶民百工四方远人，构建社会和谐以达天下太平之道。正如朱熹所指出的：“子思因前章极致之言，反求其本，复自下学为己谨独之事，推而言之，以驯致乎笃恭而天下平之盛。”[②]这正好点明了“小德”、“大德”之目的、功能和意义。孟子提出“天时不如地利，地利不如人和”，主张君要“与民同乐”。特别是墨子提出“兼爱”、“非攻”，反对各为其私利而相互争斗，主张“兼相爱”、“交相利”，也很值得重视。汉代董仲舒也论述过事物之间相互对应、相互渗透、相互兼容的关系，他说：“阴者阳之合，妻者夫之合，子者父之合，臣者君之合。物莫无合，而合各有阴阳，阳兼于阴，阴兼于阳；夫兼于妻，妻兼于夫；父兼于子，子兼于父；君兼于臣，臣兼于君，君臣、父子、夫妇之义，皆取诸阴阳之道。”[③]道家特别强调“天人不相胜”，万物“共利”、“共给”的关系，庄子说：“圣人处物不伤物。不伤物者，物亦不能伤也。

---

① 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第37、38、24－25页。

② 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第29－30、40页。

③ 苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年，第350页。

唯无所伤者，为能与人相将迎。”又说：“四海之内共利之之谓(为)悦，共给之之为安。”①

现代辩证和谐论创造性地发展了古代素朴的和谐论，2004 年 9 月 19 日《中共中央关于加强执政能力建设的决定》，提出了构建社会主义和谐社会的伟大任务，论述了社会主义社会中，人与人互爱互助的和谐关系，全篇闪耀着平衡、和谐、协调有序的精神，可以说是开创了现代和谐哲学发展的新阶段，从而将古代素朴和谐论升华转化为现代辩证和谐论的有机部分，使其获得了新的内涵和新的生命力，达到了现代和谐的新高度。《决定》提出对内要“形成全体人民各尽其能、各得其所而又和谐相处的社会”。接着胡锦涛同志《在省部级主要领导干部提高构建社会主义和谐社会能力专题研讨班上的讲话》中对社会主义和谐社会作了进一步具体论述，他指出：“我们所要建设的社会主义和谐社会，应该是民主法制、公平正义、诚信友爱、充满活力、安定有序、人与自然和谐相处的社会。”胡锦涛同志在这里全面论述了社会主义和谐社会中，人与人、人与社会、人与自然之间相互影响、相互协调、相互推动，以及全体人民之间“互帮互助”、“平等友爱、融洽相处”的和谐关系。2005 年 9 月胡锦涛同志在庆祝联合国成立 60 周年首脑会议上提出了建设和谐世界的构想，他倡导各国之间“对话交流，和睦相处”，“平等相待，互相尊重”，“共同发展”，“互利共赢”，他呼吁全人类要“共同努力建设一个持久和平、共同繁荣的和谐世界”②。这样，胡锦涛同志在经济全球化、政治民主化、文化多样化的情况下，从各个方面论述了世界各国互依互存、互补互动、互利共赢、求同存异、兼容并蓄的关系，更进一步推动中华和谐文化走向世界。

三、现代和谐发展的趋向是互利共赢、共生共荣

从上述论述看，不但对和谐体的发展过程，现代和谐论不同于黑格尔的近代矛盾论，而且在矛盾运动结局上，两者亦有着根本的差异。现代和谐论大大超越了近代的矛盾观念，在现代和谐论中，和谐体的各方在发展中都得到发展，都得到利益，都得到繁荣，都得到胜利。而在黑格尔矛盾论中，则认为矛盾各方的发展是越来越势不两立，越来越相互损害，越来越不可调和，它的发展趋势是一方越来越强大，一方越来越弱小；一方越来越繁荣，一方越来越衰弱。其结果是一方大获全胜，一方彻底失败；一方吃掉另一方，一方与另一方相互易位，或者是对立双方同归于尽，一起毁灭，从而结束旧的矛盾，开始新的矛盾。近代矛盾观把矛盾两方的相互易位，被统治的一方转化成为统治的一方，作为矛盾同一性的重要内涵，作为矛盾的解决；而现代和谐论则把协同合作、共同发展、共同繁荣作为同一性的根本精神，这是一个重大的发展和创造。因此，事物的发展，不是从旧的矛盾体走向新的矛盾体，而是由和谐体不断地走向更高的和谐体。过去认为不断从矛盾走向矛盾，不断从对立斗争走向新的对立斗争，现代和谐论则认为不断从和谐走向新的和谐，不断从团结合作走向更高的团结合作。而促进这种和谐体的形成与发展，关键在于把握一个“度”。晏子说过要“济其不及，以泄其过”。《礼记·中庸》说：“执其两端，用其中于民。”朱熹解释说：“盖凡物皆有两端。如小大厚薄之类，于善之中又执其两端，而量度以取中，然后用之，……此知之所以无过无不及，而道之所以行也。”③这就是说，在处理各种事物，协调各种矛盾，融合各种关系时，要无过无不及，既不过分，又无不及，恰到好处，就是“和谐”的度，达到这个度就是和谐体，超过这个度，不及这个度，就难于形成最佳的“和谐体”。朱熹对此又曾作过新的发挥，他说：“中庸是一个道理，以其不偏不倚故谓之中，以其不差异可常行故谓之庸，未有中而不庸者，亦未有庸而不中者。故平常尧授舜，舜授禹，都是当其时合如此做，做得来恰好所谓中也。中即平常也，不如此便非中，便不是平常。又如当盛夏极暑时，须用饮冷就凉处，衣葛挥扇便是中。若极暑时重裘拥火，盛寒时衣葛挥扇，便是差异，便是失其中矣。”(《朱子全书·中庸

① 陈鼓应：《庄子今注今译》，北京：中华书局，1983 年，第 588、324 页。

② 载 2005 年 9 月 16 日《光明日报》。

③ 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983 年，第 20 页。

一》)这就是说:不管大道理,还是小道理,不管是哲学伦理,还是政治经济,不管是修身齐家治国平天下,还是风土人情,日常生活,只要按当时情况依理应当如此做,又做得适当,恰如其分,就是中庸、中和,就是和谐。这个传统思想,应予以弘扬和发展,以推动现代和谐体的健康发展。

总之,现代和谐论是对黑格尔近代矛盾论的大超越,它的基础是社会主义社会人与人利益的一致性,社会各方面关系的不断协调性;它的发展是各因素、各方面互补互动、互渗互融、不断深化的过程,是亲和协调、团结合作、不断向更高阶段发展的过程,是永续的不断发展的过程;它的指向和目标是各因素、各方面、各关系的互利共赢、共生共荣。当然现代和谐论并不否定矛盾,只是在发展过程中,不断消解和协调各种矛盾,以实现更高层次的和谐。

正因为和谐的发展不是一方吃掉一方,也不是同归于尽,而是共同发展,互利共赢,共生共荣,所以它的结果并不是黑格尔近代矛盾论所说的质变的中断、飞跃和突变,而是渐进性的、永续性的。我国古代和谐论历来主张"守衡致和"、"守中致和",源自远古的《太极图》中阴阳变化的形式呈现了这一思想。孔子关于商、周文化发展的损益过程,对此更是作了明确的论述。在《论语·为政》中,孔子说:"殷因于夏礼,所损益,可知也;周因于殷礼,所损益,可知也;其或继周者,虽百世可知也。"朱熹在集注中引胡氏的话解释说:"商不能改乎夏,周不能改乎商,所谓天地之常经也。若乃制度文为,或太过则当损,或不足则当益。益之损之,与时宜之,而所因者不坏,是古今之通义也。"[①]孔子认为由夏到商、由商到周的制度文化就是在损益中渐进发展的。有损有益,有增有减,今天变百分之十,明日变百分之十,久而久之,就变了百分之百。百分之十是部分的量变,但这量变中包含着质变,当变到百分之百时,就达到一个新的和谐、新的境界,但这变化不是中断、不是突变,而是惠风和雨式的永续性的发展。1986年6月我在"中国传统文化思想学术讨论会"上曾以"中国的传统文化是中和主义的"为题作了发言,在这个发言中说:"'和'强调量变","不强调爆发式的突变"[②]。但这种量的变化本质上又是创新性的,"苟日新,日日新,又日新",在不断求新的过程中"生生不已"。中华文化的发展正是这样的,它的发展是渐进的、连续的、日新的,不是突变的、中断的、飞跃的,正因为如此,中华文化历数千年而不衰,至今仍具有强大的生命力,成为世界四大古代文明唯一没有中断的优秀文化。由文化反转过来看中国古代社会,中国历史也是在渐进中连续发展的。由原始氏族进入奴隶社会,由奴隶制发展到封建时代,都是在不断损益中实现的。因此中国封建制的开始,并没有像西方古罗马陷落那样鲜明的历史标志;因此中国封建制的划分便众说纷纭,有周代说、春秋说、魏晋说,长期争执不下,迄今难以定论。现代和谐论的渐进性、永续性、非突变性、非中断性,也内在地与科学发展观相统一,科学发展观是以人为本、全面协调的可持续发展,这一根本精神也贯穿和体现在现代和谐论之中。全面协调可持续发展的科学发展观,也是我国中和文化关于发展的渐进性、连续性思想弘扬、承继和创造性的发展,共同构成中华文化不断创新、不断前进、生生不已的光辉的历史画卷。由于现代和谐的基础、过程与指向的嬗变,建立在近代对立矛盾论基础上的崇高与悲剧,也将随着和谐社会的构建而改变自己的审美形态,而辩证和谐的审美理想也将日益放射出更加夺目的光彩。

[责任编辑 渭 卿]

① 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第59、60页。

② 周来祥:《中国的传统文化是中和主义的》,《文史哲》1987年第4期。

论中国古代文学中杨柳题材创作繁盛的原因与意义

程 杰

摘 要:杨柳是中国文学中最为重要的题材和意象之一,有关作品数量繁多,历史地位极其显著,与松、竹、梅相伯仲。杨柳的种种自然生长优势和人类社会广泛的种植与悠久的应用,使其成为中国社会最普遍、最家常的树种,同时也赋予了其在文学世界的表现优势。杨柳在中国文学中形成了品目极其繁富的题材系统和意象群类。杨柳题材创作的繁盛,是杨柳自然景色与社会生活双向作用的结果,客观上反映了中国大地普遍生长和中国社会广泛应用的历史景观,而主观上则体现了与之相关的自然与社会审美情感的丰富内容和深厚传统。杨柳形象美、景观美的表现是古代杨柳题材文学最主要的内容和收获。透过杨柳形象的比兴寄托、渲染象征,生动形象地展现了人们普遍存在的惜别相思、伤春怨逝等情感体验。杨柳意象的比兴寄托之旨,以阴柔感伤的情绪为主要内容,显示着优美与悲剧交糅渗透的审美情感特色。

关键词:杨柳;题材;意象;繁盛;原因;意义

杨柳题材创作的繁盛,是中国文学历史发展中一个显著而特殊的现象和景观,留下了极其丰富的文学遗产,包含着深厚的认识价值和审美价值。本文试就其繁盛状况及其形成原因与文学意义进行专题探讨。

一、繁盛的状况

杨柳是中国古典文学中极其普遍、也是极其重要的题材和意象。中国文学中咏柳作品蔚为大观,构成了中国古代文学的重要组成部分。杨柳是一种极其常见的植物,作为一种文学题材,不管是在树木类还是在整个花卉类中,其数量都是极其突出的。我们选两种有代表性的文学总集来统计比较,宋李昉《文苑英华》编选《昭明文选》以来迄五代的文学作品,其中"花木类"诗歌七卷,按所收作品数量多少排列,主要有这样一些花卉:(1)竹(含笋)54 首;(2)松柏 39 首;(3)杨柳 32 首;(4)牡丹 27 首;(5)梅 21 首;(6)桃 17 首;(7)荷(含莲、藕)16 首;(8)菊 12 首;(9)梧桐、石榴、樱桃、橘各 10 首;(13)兰(蕙)9 首;(14)杏 8 首;(15)海棠 7 首;(16)桂 6 首。清康熙间所编《御定佩文斋咏物诗选》选辑汉魏以迄清初的作品,其中植物类数量突出的依次有:(1)梅(含红梅、蜡梅等)234 首;(2)竹(含笋)198 首;(3)杨柳 195 首;(4)荷 125 首;(5)松柏 97 首;(6)菊 78 首;(7)桃 75 首;(8)牡丹 70 首;(9)桂 66 首;(10)柑(含橘、橙)64 首;(11)杏 52 首;(12)兰蕙 51 首;(13)樱桃 45 首;(14)荔枝 38 首;(15)梧桐 35 首;(16)石榴 30 首。上述两书所收前十六种植物中,前后位次大多有些变化,这显然由宋以来吟咏兴趣的起伏所决定,如梅花在前书中排第五位,宋以来咏梅创作持续热门,因而在后一书中跃居第一。松柏是早期文学的重要题材,而后来的地位则有明显下降。比较上述数据,唯有杨柳与橘两者的位次前后完全一致,杨柳稳居第三。这至少说明两点:一是在古代诗歌中杨柳题材作品

作者简介:程杰,南京师范大学文学院教授(江苏南京 210097)。

基金项目:江苏省哲学社会科学研究"十一五"规划基金项目"中国花卉题材文学与花卉审美文化研究(二期)"。

的数量比较突出，名列前茅；二是在漫长的历史进程中杨柳题材的创作持续活跃，长盛不衰。诗中的情况如此，其他文体亦然。清《御定历代赋汇》草木赋十三卷中，所收作品数量依次为：竹25篇；荷22篇；松柏、梅均17篇；杨柳12篇；兰11篇；菊9篇；柑橘7篇；梧桐、槐均5篇；桃、水仙各4篇；牡丹3篇。杨柳的排次略有后移，但仍在兰、菊等之前。而词中的情况则更值得注意。诗与词两体对不同的题材和主题是有所偏宜的，如常言"诗庄词媚"，"诗言志，词缘情"，因此松、柏、槐、桧一类气质严凛的意象宜于以古近体诗表现，而花柳一类华美植物则尤宜于"花间尊前"的词中歌吟。我们看《古今图书集成》所辑文学作品的情况：咏松诗194首，词3首；咏竹诗381首，词6首；咏桐诗69首，词1首；咏槐诗40首，词无；咏梅诗443首，词137首；咏柳诗193首，词63首；咏杏诗78首，词27首；咏桃诗163首，词17首。松、竹、桐、槐之类诗、词两体数量差距悬殊，几不成比例。而梅、柳、杏、桃等则诗、词皆宜，两者数量差距不太大，梅、柳的情况尤其如此。杨柳题材可以说是诸体并茂，多种文体综合考虑，则杨柳作品的数量优势必然进一步凸显。

综合上述统计数据，我们不难感受到杨柳题材在古代文学中的地位。虽然我们不可能从浩如烟海的古代文学中得出一个杨柳题材作品的绝对数据，但有一点是可以肯定的，综观整个古代文学，杨柳题材作品的数量是极其庞大的，其数量大约只稍逊于竹，而居于第二，保守一点也应在第三的位置，与松、梅难分先后。

这是杨柳专题赋咏的情况，更普遍的情形则是意象的使用。现代电子文献检索比较方便，兹据郑州大学特色信息服务网页提供的张子蛟《全唐诗库》检索系统，该系统收唐诗42863首，篇数较多的十种植物依次是：松柏3487首，占8%；杨柳3446首，占8%；竹3034首，占7%；莲（含荷、藕、芙蓉）2322首，占5%；兰（含蕙）1765首，占4%；桃1476首，占3%；桂1378首，占3%；李962首，占2%；梅948首，占2%。当然其中有一些并非植物之义，如桂有"桂州"、"桂林"等地名概念。但就一般概率而言，也很能说明问题。杨柳高居第二，较专题之作的比重有所增加。类似的情况也出现在宋词中。据南京师范大学《全宋词检索系统》（含孔凡礼《补辑》），宋词词作正文（不含词的题序）包含植物名称的单句数量依次为：梅2946句；柳2853句；桃1751句；竹1479句；兰1136句；杨1039句；松995句；菊695句；桂659句；荷663句；莲622句；李557句；杏553句；芙蓉361句；梧328句；海棠308句；茶196句；萍183句；牡丹140句；榆85句；芍药46句。杨、柳合计3892句，扣除"杨柳"两字复合出现的368句，得3524句，高居所有植物之首，且遥遥领先，比诗中的情况更为突出。

有必要说明的是，上述数据对杨柳题材文学创作来说并不只是数量意义，同时也反映了一定的质量。《文苑英华》、《佩文斋咏物诗选》、《历代赋汇》等都首先是选集，入选作品程度不等地都具有质量水准和传播、影响上的优势。正是基于这一考虑，我们只需提供上述一系列客观数据，就能强烈地感受到杨柳题材和意象在文学创作中的繁荣情形和历史地位。完全可以大胆地说，如果在中国古代文学植物题材或意象中明确一个"四强"，杨柳无疑与松、竹、梅同在其列。

二、繁盛的原因

那么，杨柳题材的创作和杨柳意象的地位何以如此突出？文学植根于生活，从根本上说来，杨柳题材创作的繁荣是由杨柳之与人们生活的密切关系、杨柳之在社会生活中的地位所决定的。具体则主要表现为两方面的原因：一是杨柳物性的自然因素；二是杨柳应用的社会因素。

（一）杨柳的自然特性

1. 分布广袤

我国幅员辽阔，纵跨温、热两大气候带，南北温差较大，地形地貌复杂，气候类型多样。很多植物都有明显的自然分布界限，比如竹、梅、桂、橘、樱桃等只能在南方温暖湿润的地区生长，荔枝、榕树更是只见于热带或南温带地区，而槐树、梧桐则宜在相对干旱的北方生长。园艺界有所谓"南梅北杏"、

“南梅北牡”之说，指的是梅花与杏花、牡丹南北不同的区域分布。与其他花木相比，杨柳的生命力和适应性都很强，古人概括柳有“八德”[①]，第一即“不择地而生”。杨柳对土壤、气温乃至水分等都没有很高的要求。在漫长的历史进化中，也形成了丰富的品种体系。常见的有旱柳、杞柳和垂柳等。旱柳耐寒性很强，喜水湿，亦耐干旱，对土壤要求不严，在干瘠沙地、低湿河滩和弱盐碱地上均能生长，在我国北方分布很广，是我国西北地区最常见的乡土树种之一。杞柳喜光照，宜在沙壤土、河滩地以及近水的沟渠边坡等肥沃的地方种植，主要分布在东北地区及河北燕山地区。垂柳，枝条细长下垂，喜水湿，比较耐寒，主要分布在江南水乡，北方也有分布。所以，无论山地还是平原，无论黄土高原还是江南水乡，无论温暖的南国还是寒冷的塞北，杨柳都可以正常生长。一般而言，温带植物移植热带生长易，而热带植物在温带生长难。周密《癸辛杂识》续集卷下记载了一个极端的例子：“鞑靼地面极寒，并无花木，草长不过尺，至四月方青，至八月为雪虐矣。仅有一处开混堂（引者按：澡堂），得四时阳气，和暖能种柳一株，土人以为异卉，春时竞至观之。”[②]宋时鞑靼指今黑龙江省及内蒙古阴山以北地区，如此极寒之地尚能种柳，其他地区也就不言而喻，可见杨柳之在我国自然分布极其广泛，大江南北、长城内外，凡有草木处即有杨柳。

如此广茂的分布正是文学创作中杨柳题材和意象大量出现的客观条件。文学家有年寿长短，地籍南北，身份高低，学殖深浅，阅历广狭等个体差异，于“鸟兽草木”也有不同的因缘知识与兴趣爱好，但于杨柳无不了如指掌。杜甫不咏海棠，北人不辨梅杏，但如要说有哪一位作家一生不识或笔下未及杨柳，必是匪夷所思。从大的方面说，历史上我国经济、文化重心有一个南北转换的过程，先秦至唐代社会重心偏北，以黄河流域为主，宋以来则渐向南方转移，文学也复如此。文学中不同的植物题材多少总有些区域分布的局限，而杨柳不然，无论是以北方地区为中心的文学创作如《诗经》、汉魏乐府、北朝乐府民歌，乃至于唐朝以今天的“三北”地区为背景的极富时代特色的边塞诗，还是宋元以来词曲等明显以南方为创作重心的文体作品，杨柳总是最常见的植物题材、最普遍的风景意象之一。这是古代文学中杨柳题材和意象繁盛最主要的原因。

2. 景象丰富

植物之引入文学题材总是作家主观选择的结果，某种植物题材的广泛流行总与自身的形象特色密切相关。放在整个花卉植物题材中，杨柳有两方面明显的优势：一是观赏期长。杨柳“八德”中第三、第四是“先春而青”与“深冬始瘁”，说的是杨柳年生长期较长。“城中桃李须臾尽，争似垂杨无限时。”[③]草本植物的观赏价值一般不若木本。同是木本，观花植物的观赏价值主要集中在有限的花期内，而杨柳以树枝树形为形象特色，从早春季节的新叶萌发到秋冬季节的叶落枝残，观赏时间几乎覆盖一年四季，其最受关注的早春柔条、暮春烟絮、盛夏浓荫诸景，前后绵延近大半年，这在观花植物是少有其比的。二是形态丰富。杨柳之树、枝、叶，还有“花”（柳絮），各具独立的观赏内容。更重要的是杨柳属落叶树种，生长迅速，一年四季整体植株枝叶形态与色彩变化都较大，四季景色极其丰富，而松、竹一类常青草木四季一色，变化较少。如此一年四季不断变化的景色，给人们带来的视觉触动和灵感启发是丰富多样的，因此我们看到从早春到暮春，从初夏到残秋，无论是山水景物的描写，还是田园风光的勾画，杨柳总是其中最常见的元素。叶长如眉、枝柔若腰、絮白如雪；早春嫩枝鹅黄，仲春丝绦青青，暮春烟柳弥漫，长夏高柳藏鸦，初秋疏枝鸣蝉；风中柔枝曼舞，雨中烟树迷离，日下绿荫清凉，月中清枝扶苏，品物不变仪态万千，揽入笔端无非诗材赋题，构成了一套品目丰富的杨柳题材体系。其最突出的，如《柳枝词》一类咏柳创作，动辄联章数首，乃至十首、数十首，分时撷景，而语意无复。

---

① 李光地等：《御定月令辑要》卷一，影印文渊阁《四库全书》本，上海古籍出版社 1987 年，第 467 册，第 104 页。以下凡《四库全书》本，皆上海古籍出版社 1987 年影印文渊阁《四库全书》本。

② 周密：《癸辛杂识》续集下，北京：中华书局，1988 年，第 202 页。

③ 《全唐诗》卷二八刘禹锡《杨柳枝词》，第 2 册，第 398 页。

(二)杨柳的社会应用

1. 历史悠久

杨柳是进入我国先民生活较早的植物。殷商甲骨文、周朝金文中都有"柳"字,《周易》中曾用"枯杨生稊"比喻老夫得妻,《山海经》中有多处"其木多柳"的记载,《管子·地员》则多处直接提到柳的种植,由此可见我国杨柳的开发利用具有极其悠久的历史。正因如此,其进入文学领域的时间也比较早。《诗经》三百零五篇,有十首涉及杨柳,其中"折柳樊圃"(《齐风·东方未明》),"汎汎杨舟"(《小雅·菁菁者莪》),"有菀者柳,不尚息焉"(《小雅·菀柳》),涉及木材制造、柳条围篱、树荫取凉等多种用途。两千五百多年前的先民们借助这些生活经验作比兴,来抒发自己的思想情感。《诗经》中也不乏对杨柳物色形象的正面描写,《小雅·小弁》:"菀彼柳斯,鸣蜩嘒嘒。"《陈风·东门之杨》:"东门之杨,其叶牂牂。"《小雅·采薇》:"昔我往矣,杨柳依依。"三诗所涉品种微有不同,但都意在强调杨柳枝叶的茂盛,包含了对杨柳"易殖易长"之形象特色的准确把握与欣赏。在植物世界中,松、竹、荷、桃、芍药、兰、桂、橘等是在中国文学中出现较早的意象,牡丹、海棠、水仙、茉莉、荔枝等出现较晚,六朝之后才陆续见诸品题吟咏,杨柳与松、竹等植物同属第一批进入文学的意象。透过《诗经》这一中国文学原典中杨柳形象丰富而成功的表现,就不难感受到这一题材创作走向繁荣的历史基因与渊源。此后乐府《折杨柳》的流行、魏晋文人咏柳诗赋的出现、唐代《杨柳枝》的兴起,中国文学一路走来,杨柳总是流行乃至热门的题材与意象。至少在汉唐这一中国文学发展的黄金时期是如此,围绕《折杨柳》、《柳枝词》形成的创作热潮是其中最典型的情景。正是从先秦以来持续的创作热潮,奠定了杨柳题材与意象在中国文学发展中的旺盛趋势和重要地位。

2. 栽培广泛

杨柳不仅自然分布广泛,人类的栽培应用也很普遍。杨柳因其易于栽培和生长迅速,树干粗大而树形优美,枝叶含有一定的药用价值,使其在农业、园林、建筑、医药以及日常生活中应用极其广泛。晋傅玄《柳赋》称,"无邦壤而不植兮"①,杨柳可以说是我国古代种植最为普遍的一种树种。

杨柳种植最普遍的情况是农耕家庭的经济种植和日常应用。杨柳的木质柔脆,除少数品种外,大多不任梁柱,不堪制作,但其发枝旺盛,生长迅速,正是效益极高的炭薪用材。古人所说柳之"八德"中,"岁可刈枝条以薪"即其一,《齐民要术》卷五引《陶朱公术》曰:"种柳千树则足柴。十年之后,髡一树,得一载;岁髡二百树,五年一周。"②这是规模种植以为生计的成功经验,事实上普通农户宅前屋后,田角地头分散种植的情况更为普遍,因为"柴米油盐酱醋茶"开门七件事,柴火是第一位的,上至御院宫廷,下至平民白屋都日用不离。杨柳中的杞柳等灌木品种,枝条可以用来编制簸箕、筐篮等用具,还可用来编篱护田,《诗经·齐风·东方未明》所言"折柳樊圃"即是。不难想见,在传统深厚、幅员辽阔的中国农耕社会里,杨柳是最为家常的树种,最为普遍的景象。因此在中国文学中,有关田园风光、村社风土乃至于相关的行旅写景之作中,都离不开杨柳的影子,并且是最重要的写景元素之一。我们只要看看陶渊明的田园作品:"方宅十余亩,草屋八九间。榆柳荫后檐,桃李罗堂前。"③"梅柳夹门植,一条有佳花"④,"荣荣窗下兰,密密堂前柳"⑤,对此势必深信无疑。

杨柳应用栽培中第二个对文学影响较大的是行道、驿亭种植。在现代公路和铁路出现之前,古代由政府修建与经营的交通干线是驰道或驿道。周朝即有"立树以表道"⑥的传统。有学者论证,我国古代用作行道树的植物前后有所变化,先秦时多种栗,"秦以青松为主,汉以槐树为主,……一直保

① 《全上古三代秦汉三国六朝文》之《全晋文》卷四五,北京:中华书局,1958年,第2册,第1719页。

② 缪启愉校释:《齐民要术校释》,北京:农业出版社,1982年,第253页。

③ 逯钦立:《先秦汉魏晋南北朝诗》之《晋诗》卷一七《归园田居》,北京:中华书局,1983年,中册,第991页。

④ 逯钦立:《先秦汉魏晋南北朝诗》之《晋诗》卷一七《蜡日》,中册,第1003页。

⑤ 逯钦立:《先秦汉魏晋南北朝诗》之《晋诗》卷一七《拟古》其一,中册,第1003页。

⑥ 来可泓:《国语直解》,上海:复旦大学出版社,2000年,第95页。

持到唐宋，至明清转以杨柳为主"[①]。大量的资料表明，杨柳用作行道树的历史要大大提前。建安七子之一的刘桢《赠徐干》诗"细柳夹道生"[②]，已隐约有夹道植柳的迹象。晋陆机《洛阳记》："洛阳十二门……城内皆三道，公卿尚书从中道，凡人左右出入，不得相逢。夹道种榆柳，以荫行人。"[③]《晋书·苻坚载记上》记载："关陇清晏，百姓丰乐，自长安至于诸州，皆夹路树槐柳，二十里一亭，四十里一驿，旅行者取给于途，工商贸贩于道。"[④]显然柳树已与槐、榆一起作为主要的行道植树，而且规模较大。这是北方的情形，而在东晋南朝，杨柳则成了主要的行道树种。何法盛《晋中兴书》记载，东晋陶侃任武昌（今湖北鄂州）太守，于"武昌道上种杨树"[⑤]。潘岳诗："弱柳荫修衢。"[⑥]清商曲辞《读曲歌》："青幡起御路，绿柳荫驰道。"[⑦]这些诗句说的都是官道杨柳垂荫的情形。到了隋唐统一时期，无论都城街道，还是外州驰道，行道栽植槐、柳、榆较为普遍，南方地区一般以杨柳为主。杜甫等人诗中言及杨柳多有"官柳"之称，也即官道之柳的意思，这成了一个固定且流行的词语。宋元以下，尤其是明清时期则无论南北，杨柳逐步成了最主要的行道树种。宋李焘《续资治通鉴长编》卷八七记载，真宗大中祥符九年应范应辰奏请，"令马递铺卒夹官道植榆柳，或随地土所宜种杂木，五、七年可致茂盛，供费之外，炎暑之月，亦足荫及路人"[⑧]。行道与驿亭植树除标识路线、巩固路基外，还能荫庇行旅，供应材用，节省经费，是一举多得之事，因而宋元以来的统治者比较重视，普遍施行。对此前人多有论述，不烦赘说。与行道连带之驿舍递铺，也多植杨柳，这在古人诗词中多有反映，如虚中《泊洞庭》："槐柳未知秋，依依馆驿头。"[⑨]李颀《赠别高三十五》："官舍柳林静，河梁杏叶滋。"[⑩]交通是古代社会政治、经济的重要命脉，对于广大文人来说，宦游行旅、漫游交际既是人生大事，也是生活常事。奔波在外，风尘仆仆，官道杨柳也就成了人们接触最为频繁的风景。唐代诗人储光羲《洛阳道》写道："春风二月时，道傍柳堪把。上枝覆官阁，下枝覆车马。"[⑪]杜牧《柳》诗："灞上汉南千万树，几人游宦别离中。"[⑫]明李昌祺《柳》："含烟袅雾自青青，爱近官桥与驿亭。"[⑬]说的都是士大夫宦游四方杨柳一路相沿不绝的风景。而古人同时又说"只是征行自有诗"[⑭]，"唐人好诗，多是征戍、迁谪、行旅、离别之作，往往能感动激发人意"[⑮]。宦游行旅之作是中国古代文学作品中的大宗产品，而杨柳普遍的行道种植，使其在文学中出现的机率也便有了大幅增加。

与行道种植同样普遍的是河道种植。先秦《管子·度地》即有"树以荆棘，以固其地，杂之以柏杨，以备决水"[⑯]的论述。杨柳性习喜水耐湿，适宜种植在江边堤岸，其根系发达，是保护水土、防洪固堤的良好树种，因而大小水利工程大多有植柳的配套项目。最著名的莫过于隋炀帝运河植柳，传唐人所作《炀帝开河记》："翰林学士虞世基献计，请用垂柳栽于汴渠两堤上，一则树根四散，鞠护河隄；二乃牵舟之人获其阴；三则牵舟之羊食其叶。上大喜，诏民间有柳一株赏一缣，百姓竞献之。"[⑰]最终的结果正如白

① 游修龄：《农史研究文集》，北京：农业出版社，1999年，第436页。
② 《先秦汉魏晋南北朝诗》之《魏诗》卷三，上册，第370页。
③ 乐史：《太平寰宇记》卷三，《四库全书》第469册，第27页。
④ 《晋书》卷一一三，北京：中华书局，1974年，第9册，第2895页。
⑤ 《太平御览》卷四三二，北京：中华书局，1960年，第2册，第1993页上栏。
⑥ 《先秦汉魏晋南北朝诗》之《晋诗》卷四，上册，第638页。
⑦ 《先秦汉魏晋南北朝诗》之《宋诗》卷四，中册，第1199页。
⑧ 《续资治通鉴长编》卷八七"真宗大中祥符九年六月辛丑"，北京：中华书局，1985年标点本，第7册，第1997页。
⑨ 《全唐诗》卷八四八，第24册，第9604页。
⑩ 《全唐诗》卷一三二，第4册，第1343页。
⑪ 《全唐诗》卷一三九，第4册，第1417页。
⑫ 《全唐诗》卷五二二，第16册，第5972页。
⑬ 李昌祺：《运甓漫稿》卷五，《四库全书》第1242册，第489页。
⑭ 《全宋诗》卷二三〇〇杨万里《下横山滩头望金华山》，北京大学出版社，1998年，第42册，第26427页。
⑮ 严羽著，郭绍虞校释：《沧浪诗话校释》，北京：人民文学出版社，1983年，第198页。
⑯ 姜涛注：《管子新注》，济南：齐鲁书社，2006年，第404页。
⑰ 陶宗仪：《说郛》卷一一〇下，《四库全书》第882册，第391页。

居易《隋堤柳》诗所描写的:"西自黄河东至淮,绿阴一千三百里。"[①]北宋建都开封,经济深赖江南,对汴河的维护比较重视,而沿河植柳护堤也成了各级政府的常规任务。明清时期黄河水患加剧,治河成了水利大事,而沿河植柳也成了综合治理的一个有效手段。清靳辅分析说:"凡沿河种柳……其根株足以护堤身,枝条足以供卷埽,清阴足以荫纤夫,柳之功大矣。"[②]清朝对沿河各级政府植柳的数量、护理的措施都严加考绩。不仅大江大河的治理如此,小型的水利建设如湖岸、圩堤、城濠、御沟等都以植柳护坡固堤为主。较早的记载如南朝宋盛弘之《荆州记》:"缘城堤边,悉植细柳,绿条散风,清阴交陌。"[③]荆州地处江汉平原水网地区,城边筑堤防水,堤上植柳固岸。宋孟元老《东京梦华录》卷一:"东都外城方圆四十余里,城壕曰护龙河,阔十余丈,壕之内外皆植杨柳。"[④]苏轼知杭州时浚西湖葑土积堤植柳,世称苏堤。宋和州大兴圩田,"凡圩岸皆如长隄,植榆柳成行,望之如画"[⑤]。至于一般的河坡植柳更是极其普遍的现象,南方自不待言,就北方,如北朝乐府《折杨柳歌辞》:"遥看孟津河,杨柳郁婆娑。"[⑥]北周王褒《从军行》:"对岸流沙白,缘河柳色青。"[⑦]等等。与河流相关的桥梁、津渡也多植柳作为标志,诗词中这类例子不胜枚举。大江大河既是自然景观,又是交通要道,而城濠、桥头、渡口等也是人们经行的关键地点,这些地方的杨柳与人们的关系、带给人们的印象也就不难想见。

柳在古代园林中应用也是非常广泛。杨柳不仅生长迅速,容易成景,投资成本低廉,而且色彩宜人,姿态婀娜,浓荫如盖,具有丰富的观赏价值,因而被普遍种植于百姓的庭院、皇宫官府、王公贵族的府邸、士大夫的庄园别墅、城市公共园林等。相关的记载可以追溯到先秦,《诗经·小雅·巷伯》中即有"杨园"的地名,地势较为低下,想必正是艺柳之地。汉代有长杨宫,"宫中有垂杨数亩,因为宫名"[⑧]。纵观整个汉魏六朝隋唐时期,宫廷植柳较为普遍。宋庞元英《文昌杂录》载:"杜甫《紫宸退朝》诗云:'香飘合殿春风转,花覆千官淑景移。'又《晚出左掖》云:'退朝花底散,归院柳边迷。'乃知唐朝殿亦种花柳。"[⑨]士大夫的宅院、别业、园池植柳更是平常,早在《古诗十九首》中即有"青青河畔草,郁郁园中柳"的诗句,著名者如晋嵇康"宅中有一柳树甚茂"[⑩],陶渊明堂前有"五柳",盛唐王维辋川别业有"柳浪"[⑪]等。

杨柳之在园林建设中的种植优势主要还有两点:一是杨柳是近水植物,凡园林之湖陂池塘多沿岸列植垂柳,用以护岸绿化,如唐长安之曲江、宋杭州、颍州等地西湖都以堤岸植柳著称。而一些低洼湿地,他木不易生长,也以树柳较易改造成景,如清朝燕京崇文门外冯溥万柳堂即由"污莱""渟滀","又不宜于粱稻"[⑫]之荒地列种杨柳而成。二是杨柳的姿态优美,景观效果较为丰富,四时之景不同,列植片植均有特色,且与他景搭配能力较强,尤其是一些观花植物,多有待杨柳之衬托,"桃红李白皆夸好,须得垂杨相发辉"[⑬]。由此两端,杨柳之在公私园林利用之广、种植之盛无以伦比,"有池有榭即濛濛,浸润翻成长养功"[⑭],而文人居处宴游所见杨柳之繁、观赏感咏之夥也就不难想见。

除了上述几个规模突出、关系重大的种植情形外,墓地植柳也值得一提。汉代班固《白虎通义》

① 《全唐诗》卷四二七,第13册,第4708页。
② 靳辅:《治河奏绩书》卷四,《四库全书》第579册,第739页。
③ 《艺文类聚》卷八九,上海:上海古籍出版社1982年新1版,下册,第1531页。
④ 孟元老撰,邓之诚注:《东京梦华录注》卷一,北京:中华书局,1982年,第1页。
⑤ 李心传撰,徐规点校:《建炎以来朝野杂记》甲集卷一六,北京:中华书局,2000年,上册,第351页。
⑥ 《先秦汉魏晋南北朝诗》之《梁诗》卷二九,下册,第2158页。
⑦ 《先秦汉魏晋南北朝诗》之《北周诗》卷一,下册,第2330页。
⑧ 何清谷:《三辅黄图校释》卷一,北京:中华书局,2005年,第37页。
⑨ 庞元英:《文昌杂录》卷四,《四库全书》第862册,第690页。
⑩ 《晋书》卷四九,第5册,第1372页。
⑪ 《全唐诗》卷一二八王维《辋川集序》,第4册,第1299页。
⑫ 毛奇龄:《西河集》卷一二七《万柳堂赋》,《四库全书》第1321册,第364－365页。
⑬ 《全唐诗》卷二八刘禹锡《杨柳枝词》,第2册,第398页。
⑭ 《全唐诗》卷二八孙光宪《杨柳枝词》,第2册,第403页。

卷下引《春秋含文嘉》曰："天子坟高三仞，树以松；诸侯半之，树以柏；大夫八尺，树以栾；士四尺，树以槐；庶人无坟，树以杨柳。"[①]这一说法的文献依据不太明确，而有关这一礼制的实施情况记载也极为缺乏，但在民间墓地植柳的习俗却有案可稽，时至今日遗风犹存。反映在文学中，至迟在汉古诗中能读到这样的描写："驱车上东门，遥望郭北墓。白杨何萧萧，松柏夹广路。下有陈死人，杳杳即长暮。"[②]松柏与杨柳是墓地最常见的植物，而杨柳因其易于栽植，更见其胜。笔者对此深有体会。吾家世代为农，五岁丧父，家门单寒，葬事至简，记忆中只草草起坟，于南北两向插肘粗之柳桩，来年枝发叶茂，也足表识。环顾殷实人家墓地多树樟柏之类，而类似贫困人家坟头也多只树柳而已，可见古人所谓庶人树柳表墓应有其实。生死是人生大事，树物当前易为感触，相应地我们看到在汉晋时期的挽诗中也多白杨萧萧之描写。

由于应用种植的广泛和繁盛，衍生的社会生活内容也就较为丰富，由此对文学的激发作用也值得注意。主要有这样两个方面：一是民俗，有广为人知的折柳赠别、上巳修禊戴柳圈、清明（在南方则是在正月）门前插柳等风俗。折柳赠别据说起于汉代，清明插柳则宋元明清历代相沿不绝。这些生活情形也都构成了文学作品表现的对象。二是以杨柳为主题的其他人文艺术活动，如音乐中《折杨柳》、《杨柳枝》等曲调，本身直接成了重要的乐府诗题和词牌，而这些曲调在社会上的流传情况则又成了文学反映的内容。绘画中杨柳是花鸟画一个常见的题材，诸如《柳梢宿雀图》、《柳岸鹭鹚图》、《柳溪图》、《柳色春城图》等，以及相关的《渊明五柳图》、《周亚夫细柳营图》等画题都较流行，影响于文学，也就有不少品题作品，在这类诗词作品中杨柳总是一个重要的话题或元素。

综上可知，杨柳的种种生长优势和人类社会的广泛种植及应用，使其成了中国社会最普遍、最家常的树种，同样也赋予了其在文学世界的表现优势。作为文学题材和意象，其自然形态丰富多彩，树枝花叶之形多端，朝暮四时之景不同，风雨月露之态各异，而其社会应用情形更是目不暇接，塞上与江南、宫廷与农家、城市与乡村、驿道与水堤，"相逢何处不依依"[③]，而且各具世态风情。其中园柳、宫柳、官柳、章台柳、隋堤柳、柳陌、柳絮（杨花）、柳荫、柳枝等题目都在文学中频繁出现，作品数量庞大。如此整体与部分、自然之体与社会之用相交织，构成了品目极其繁富的题材系统和意象群类。而其广泛的分布状态和悠久的开发历史，更为人们的歌吟描写提供了最常见的机会、最深厚的情感，从而大大促进了创作数量的增加和艺术经验的积累，由此形成了相关文学活动的长盛不衰。

三、繁盛的意义

杨柳题材创作的繁盛，是杨柳自然景色与社会生活双向作用的结果，客观上反映了中国大地普遍生长和中国社会广泛应用的历史景观，而主观上则体现了与此相关的自然与社会审美情感的丰富内容和深厚传统。客观方面的认识意义前节已有涉及，本节主要讨论杨柳题材创作展现的优美而丰富的思想情感。对此学界已不乏论述，如王立《柳与中国文学——传统文化物我关系之一瞥》[④]，但主要致力于意象的内涵阐发，对"原型"情结钩稽颇深，而面上周延不够，我们这里力图从题材专题研究的角度，在全面把握杨柳题材文学表意倾向的基础上，抓大放小，就其核心的成就侧重阐说。大致说来主要有这样几个方面：

（一）杨柳形象美的表现

这是古代杨柳题材文学最主要的内容与收获。尤其是大量存在的《杨柳赋》、《咏柳》、《杨柳枝》

① 陈立疏证，吴则虞点校：《白虎通疏证》下册，北京：中华书局，1994年，第559页。

② 《先秦汉魏晋南北朝诗》之《汉诗》卷一二《古诗十九首》其十三，上册，第332页。

③ 《全唐诗》卷二八刘禹锡《杨柳枝》，第2册，第398页。

④ 王立：《柳与中国文学——传统文化物我关系之一瞥》，《烟台师院学报》1987年第1期。

等作品更是多以描写杨柳形象为专题。在长期的创作发展中，柳树的形象特征得到充分的体认和深刻的表现。整体和部分，不同季节和生长状态的杨柳都逐步引起关注，得到了频繁的欣赏观照、吟咏描写，形成了许多精切的认识和说法。这其中也有一个逐步演变和积累的过程。如杨柳的整体美，早期人们主要感受的是其生长之茂盛。《诗经》中三处以"菀"形容柳，汉代《古诗十九首》中"郁郁园中柳"，说的都是茂盛。魏晋以来的文人咏柳诗赋中，在丰茂振发之外始多注意其修长柔软之美。如晋傅玄《柳赋》："丰葩茂树，长枝夭夭，阿那四垂，凯风振条。"[①]这也许与品种结构的演变有一定关系，早期所说杨柳，一名多物，指义多元，而汉魏以来则以垂柳一类为主，同时也反映了人们审美认识由侧重于生长状态、经济意义向物象形式美的转变与提升。

当垂柳成了关注的重点，杨柳的美感也就逐步高度集中在形象的轻盈柔软上，"弱柳"、"纤柳"、"柔柳"一类词汇成了咏柳赋柳作品中最常见的字眼。《诗经》"杨柳依依"一语本也是状其茂盛，后世则多用作柔美之义。具体地说，这一特征又体现在长枝如丝、细叶如眉、杨花如絮等一系列形象细节上。柳树由此组成的纤柔姿态在整个植物世界独树一帜，与松柏之苍劲、樟桂之茂密、梧槐之伟岸风貌迥异。有关的诗句和说法都极其鲜明、生动、形象："柳枝无极软，春风随意来。"[②]"隔户杨柳弱袅袅，恰似十五女儿腰。"[③]"枝斗纤腰叶斗眉，春来无处不如丝。"[④]"轻轻柳絮点人衣。"[⑤]凝淀为日常话语，有柳腰、柳眉、柳絮或柳绵之类固定词汇，简明地体现了人们对杨柳审美特征的基本共识。

这其中又以柳枝、杨花最为突出。"柳枝弱而细，悬树垂百尺。"[⑥]柳枝的细长、散发与下垂是柳树最鲜明的个性特征、最核心的形象元素，配以细小尖长的柳叶，呈现了一副细静如梳，依依含情的娇柔之态。杨柳的品种体系应是较为丰富的，唐宋以来人们所欣赏和关注的多只在垂柳，园林种植更是如此。清人李渔说："柳贵乎垂，不垂则可无柳。柳条贵长，不长则无袅娜之致，徒垂无益也。"[⑦]这里面正凝淀了历代文人对"万条垂下绿丝绦"不断强化的审美经验。杨柳早春时本有花，花蕊淡黄色，"鳞起荑上甚细碎"[⑧]，极不起眼，通常与新叶一起，视为柳条萌发的一个阶段，所谓"浅绿轻黄半吐姿"[⑨]，说的即是。文学中常见描写的杨花"似花还似非花"（苏轼《水龙吟》），其实是杨花中所结果实。杨柳的果实是蒴果类型，内含不少细小的种子，成熟后开裂绽出，种子带有白色绒毛，如蒲公英的种子一样借助风力传播。因其色白体轻，诗词中多以雪花、绵絮来形容。柳枝、柳絮质性轻柔，因而又有一个共同的特点，微风拂煦之下，柳枝翩翩如舞，婀娜多姿，而柳絮弥漫溟濛，如烟如雾，也是一副风韵迷离的动态。古代诗词这方面的描写最为丰富："狂似纤腰软胜绵，自多情态更谁怜。"[⑩]"无端袅娜临官路，舞送行人过一生。"[⑪]这是写柳枝。"不斗秾华不占红，自飞晴野雪蒙蒙。百花长恨风吹落，唯有杨花独爱风。"[⑫]这是写柳絮。

（二）杨柳风景美的表现

所谓风景美仍属杨柳客观形象美的范畴，仅是与上述孤立的物种特色不同，而是由季节、气候、地点等诸多环境因素参与而形成的综合风景效应。杨柳是木本植物，年生长期长，分布又极广泛，四

① 《全上古三代秦汉三国六朝文》之《全晋文》卷四五，北京：中华书局，1958年，第2册，第171页。
② 《先秦汉魏晋南北朝诗》之《梁诗》卷二二萧纲《和湘东王阳云楼檐柳诗》，下册，第1959页。
③ 《全唐诗》卷二二七杜甫《绝句漫兴》其九，第7册，第2451页。
④ 《全唐诗》卷五六五韩琮《杨柳枝词》，第17册，第6552页。
⑤ [清]陈廷敬：《午亭文编》卷五〇《十二月一日》，《四库全书》第1316册，第727页。
⑥ 《全唐诗》卷三四二韩愈《感春》其三，第10册，第3832页。
⑦ 李渔：《闲情偶寄》卷五《种植部》，杭州：浙江古籍出版社，1985年，第304页。
⑧ 汪灏等：《御定佩文斋广群芳谱》卷七八，《四库全书》第847册，第190页。
⑨ 《御定佩文斋广群芳谱》卷七六申时行《烟柳》，《四库全书》第847册，第165页。
⑩ 《全唐诗》卷二八薛能《杨柳枝》第2册，第402页。
⑪ 《全唐诗》卷二八牛峤《杨柳枝》，第2册，第402页。
⑫ 《全唐诗》卷六八五吴融《杨花》，第20册，第7875页。

季朝暮、风雨晦明，江南塞北、街市乡村，缘水沿堤、夹路旁驿，其普遍存在，所遇即是，而物色多端，风景各异。在中国古代作品更为普遍存在的写景内容中，杨柳是最为普遍的元素，在山水、田园、时序、边塞、征行、相思离别等中国文学主要题材和主题的创作中，杨柳总是一个出现最为频繁的意象。在这些写景的内容里，杨柳有其独特的符号意义，发挥着鲜明的表现功能。反之，透过这多方面的艺术表现，杨柳也进一步充分展现其形象特征，发挥其观赏价值和审美意义。

古代文学着意较多的杨柳风景主要有这样一些："梅柳约东风，迎腊暗传消息"①、"云锁嫩黄烟柳细，风吹红蒂雪梅残"②的梅柳报春之色；"春风本自奇，杨柳最相宜"③、"绊惹春风别有情，世间谁敢斗轻盈"④的风中曼舞之态；"垂杨拂绿水"⑤、"倒影入清漪"⑥的水柳相映之景；"柔条依水弱，远色带烟轻"⑦、"含烟惹雾每依依"⑧的烟柳迷离之意；"春有黄鹂夏有蝉"⑨的动植声色和悦之趣。类似的诗句不胜枚举。

综观古代写景作品，杨柳的写景作用有两点最为重要。第一是作为春天的代表。"杨柳非花树，依楼自觉春。"⑩杨柳虽然四季多变，皆有可观，但以春间生长迅速，景象变化最为丰富、可爱："弄黄含绿叶开眉，最有春来次第知。"⑪初春柳眠初绽，仲春长条依依，暮春之时，烟柳密布、柳絮纷飞，逐一展示着春天的脚步、春色的兴衰。而春间万物生长，也以杨柳最为普遍与突出："春来绿树遍天涯，未见垂杨未可夸。"⑫梅、柳同为报春之物，因而同被视为春色典型，但梅花主要分布江淮以南，地域有限，同时又主要以鲜花为物候，花期有限，重在早春，而"柳占三春色"⑬，杨柳是三春"全天候""全季候"的标志，因而符号作用更为明显。梅柳代表早春，而桃柳、榆柳象征仲春，槐柳则表示暮春和初夏。方回《瀛奎律髓》卷一〇所收"春日"类诗歌中，杨柳出现 29 次，梅出现 14 次。元人《草堂诗余》所收"春景"词 21 首，其中 16 首出现杨柳，梅占 7 首。这些数据充分表明，杨柳是三春风景中最重要的角色，而吟咏杨柳正是表现春色最有效的选择。

第二是作为江南水乡的代表。杨柳有广泛的适应性，具体品种也多，早期北方文学中涉言杨柳较多，而南方的《楚辞》中屈、宋多言芳草，却不及柳。延至唐代，无论历史记载，还是诗咏歌赋中，所见北方地区的杨柳仍是一片繁盛景象。而中唐以下，北方地区生态植被、自然环境逐步恶化，社会、经济重心逐渐南移，南方地区的杨柳种植势头也后来居上。而垂杨一类湿生阳性树种，也更适宜于南方亚热带水乡种植，古人所谓"垂杨近水多"⑭，所言即是。而白居易《种柳三咏》："从君种杨柳，夹水意如何。准拟三年后，青丝拂绿波。"⑮则揭示了园林营景方面的主观需求。至于其《苏州柳》："金谷园中黄婀娜，曲江亭畔碧婆娑。老来处处游行遍，不似苏州柳最多。"⑯似乎正预示了整个南北转换变化的开始。正是在这大的生态演化和经济变迁的历史格局中，杨柳逐步成了江南风物的代表。郭

① 张纲《好事近·梅柳》，唐圭璋：《全宋词》第 2 册，北京：中华书局，1965 年，第 924 页。
② 《全唐诗》卷八九七阎选《八拍蛮》，第 25 册，第 10133 页。
③ 《先秦汉魏晋南北朝诗》之《梁诗》卷二一萧纲《春日想上林诗》，下册，第 1944 页。
④ 《全唐诗》卷六七二唐彦谦《垂柳》，第 20 册，第 7683 页。
⑤ 《全唐诗》卷一六五李白《折杨柳》，第 5 册，第 1708 页。
⑥ 《全唐诗》卷一二八王维《柳浪》，第 4 册，第 1301 页。
⑦ 《全唐诗》卷二八八崔绩《小苑春望宫池柳色》，第 9 册，第 3291 页。
⑧ 《全唐诗》卷五三九李商隐《离亭赋得折杨柳》其二，第 16 册，第 6180 页。
⑨ 赵抃：《清献集》卷五《柳轩》，《四库全书》第 1094 册，第 822 页。
⑩ 《先秦汉魏晋南北朝诗》之《梁诗》卷二五萧绎《咏阳云楼檐柳诗》，下册，第 2053 页。
⑪ 韩琦：《安阳集》卷五《新柳二阕》，《四库全书》第 1089 册，第 247 页。
⑫ 《全唐诗》卷二八孙鲂《杨柳枝》，第 2 册，第 400 页。
⑬ 《全唐诗》卷五七七温庭筠《太子西池二首》，第 17 册，第 6715 页。
⑭ 张豫章等：《御选宋金元明诗·明诗》卷六一冯琦《晚酌堤上》，《四库全书》第 1443 册，第 533 页。
⑮ 《全唐诗》卷四五五，第 14 册，第 5160 页。
⑯ 《全唐诗》卷四四七，第 13 册，第 5028 页。

茂倩《乐府诗集》所收乐府《江南曲》中，莲、白蘋等南方植物频频出现，其中“莲”22次（包括“芙蓉”5次），“蘋”7次，而杨柳意象却一次也没有出现。这说明在时人心目中，杨柳与江南的联系远未密切。中唐以来出现的《忆江南》词，杨柳的意象却举足轻重。如刘禹锡《忆江南》：“弱柳从风疑举袂，丛兰裛露似沾巾。”[①]同样，宋以来的乐府《江南曲》，与六朝《江南曲》不同，杨柳景象也成了主要的描写内容。如明谢榛《江南曲》：“夹岸多垂杨，妾家临野塘。”[②]清吴绮《江南曲》：“琪树家家栖海鹤，垂杨处处带啼莺。”[③]所写即是。江南地区湖塘洲渚密布，三春季节繁花似锦，物色饶美，杨柳置身其间，其近水茂发、垂枝柔依的形象更是相得益彰。有一现象颇堪玩味，同时代的北方地区杨柳之分布虽不及江南，但较其他树种依然远为突出。但从中唐以来，凡杨柳盛处，多令人联想起江南。这从一个侧面反映了杨柳分布的南北差异，同时也说明杨柳形象已成了江南“水乡温柔”、“物色饶美”的一个重要物色象征与写意符号[④]。

（三）杨柳情感美的渲染

杨柳既然与我们民族生活有着极其深广与悠久的联系，是我国社会最普遍和家常的生产和生活对象，而其形象又具优美动人的丰富意态，正如清人张潮所说，“物之能感人者……在植物莫如柳”[⑤]，其引发和承载的人文精神和人生情感积淀也便异常的深厚。具体到文学世界，杨柳风景是人们抒情写意最常见的物色媒介，蕴含着丰富的人生体验和比兴意义，透过杨柳形象的比兴寄托、渲染象征，生动、形象地展现了丰富、复杂的情神世界。对此学界有关的论述已是不少，这里要而言之，杨柳意象的情志意蕴有这样几个方面：

首先是惜别相思。《诗经·小雅·采薇》：“昔我往矣，杨柳依依。今我来思，雨雪霏霏。”是征人怨别之辞，为此意之发端。《古诗十九首》：“青青河畔草，郁郁园中柳……荡子行不归，空床难独守。”[⑥]属闺妇思夫之辞，代表了另一情绪。据《三辅黄图》说汉人有灞桥送别折柳相赠之俗，但今本《三辅黄图》一书成于唐中叶之后，此事未见唐前人提及，六朝诗中虽不乏折柳怨别、折柳赠远之辞，但都与灞桥无关，也未见临别折柳之意。折柳赠别之意盛行于唐诗，或即隋唐长安风俗，而追属于汉。但由此杨柳之与离别相思之联系也更为深入，“长安陌上无穷树，唯有垂杨管别离”[⑦]。古人相思离别之作无以数计，而折柳赠别、因柳怨别、睹柳怀人成了最基本的思路。

其次是伤春怨逝。此意共有两端，其一重在伤春，所谓“气暄动思心，柳青起春怀”[⑧]，“门外莫栽杨柳树，得春多处恨春多”[⑨]，因柳树返青向茂，而感慨时序变换、韶华易逝，这是一种珍视青春和理想的美好情感，一种强烈而普遍的生命感触。在古诗词中，此意与惜别相思关系密切，尤其是发以女性心理、声吻者，多睹柳感思，伤春与怨别相互激发。王昌龄《闺怨》：“闺中少妇不知愁，春日凝妆上翠楼。忽见陌头杨柳色，悔教夫壻觅封侯。”即是这一情结的典型之作。另一重在伤逝。“种柳不满年，清阴已当户。”[⑩]柳树之生长迅速，树干一年盈握，十年合抱，给人以岁月迈往、物是人非的鲜明对比与莫大刺激。东晋桓温“攀枝执条，泫然流涕”，“木犹如此，人何以堪”[⑪]的感慨广为人知，其实更早的曹丕《柳赋》，后来的庾信《枯树赋》都有类似的抒发。伤春属时序之感，怨逝重岁月之悲，伤春多兼怨

① 《全唐诗》卷二八，第2册，第407页。
② 谢榛：《四溟集》卷九，《四库全书》第1289册，第732页。
③ 吴绮：《林蕙堂全集》卷一四，《四库全书》第1314册，第468页。
④ 石志鸟：《杨柳：江南区域文化的典型象征》，《南京师大学报》（哲学社会科学版）2007年第2期，第122－127页。
⑤ 张潮：《幽梦影》，北京：中央文献出版社，2001年，第203页。
⑥ 《先秦汉魏晋南北朝诗》之《汉诗》卷一二，上册，第329页。
⑦ 《全唐诗》卷二八刘禹锡《杨柳枝》，第2册，第398页。
⑧ 《先秦汉魏晋南北朝诗》之《宋诗》卷九鲍照《三日》，中册，第1307页。
⑨ 陈景沂：《全芳备祖》后集卷一七陈卓山诗，北京：农业出版社，1982年，第1228页。
⑩ 刘鹗：《惟实集》卷四《种柳》，《四库全书》第1206册，第324页。
⑪ 《晋书》卷九八，第8册，第2572页。

离，感逝不免怀故，是两种情态同中之异。

再次是人格象征。杨柳之人格象征有一个历史的变化过程。早期文学中，杨柳的形象是正面的、积极的。汉魏《杨柳赋》中人们赞美杨柳秉阳和之气，顺天时之变的美德，嵇康柳下锻铁，陶渊明以"五柳"为号，同时王恭风容秀美，时人以"濯濯如春月柳"[①]誉之，都可见出魏晋士人对杨柳清新形象之爱好及在人格寄托上的正面意义。但随着人们对杨柳形象和质性认识的深入，杨柳的纤软柔美的特性渐受注意，六朝后期以来，杨柳与女性形象和情态的联系也愈益明确，逐步成了中国社会女性卑柔之文化品格历史捏塑中最鲜明、最流行的女性象征符号。中唐韩翃与柳氏的故事之后，杨柳、杨花更堕落成了青楼女子和商业娱乐场所的代名词，具有鲜明的风尘色彩。中唐以来，柳枝的随风摇摆和杨花的轻盈飘浮则"唯女子与小人"为似，常用以象征趋炎附势、得意忘形之流。因此杨柳人格象征的发展是一个由男而女、由"君子"而"小人"不断堕落的过程，这与梅花、荷花之类花卉人文意义由"色"而"德"，由柔而刚的演进方向正好相反。另外，"松柏之姿，经霜犹茂；蒲柳之质，望秋先零"[②]，杨柳的秋冬衰落也常用作生命衰萎、人生萧瑟的象征。

综观杨柳意象的比兴寄托之旨，以阴柔感伤的情绪为主要内容，显示着优美与悲剧交糅渗透的审美情感特色，这是由杨柳柔弱之物性与景象决定的。与地位相当，号称"岁寒三友"的松、竹、梅相比，杨柳引发的情感大多是软弱、消极、忧愁哀伤的，尤其是人格象征上，其最积极昂扬的意义也只在清发秀雅的姿容风度上，而不是"岁寒三友"那种道德意志与精神气节。但也正是这种特殊性，使杨柳在"岁寒三友"侧重于道德品格和阳刚气质象征之外，获得了"英雄气短，儿女情长"的丰富情感意蕴，显示出偏于优柔气质和悲怨情绪之寄托与表现的独特审美符号意义。这是我国众多重要观赏植物中，杨柳意象最鲜明的审美特质、最独特的文化意义。而相应的文学作品也充分地反映了人们阴柔悲怨的丰富体验，奠定了其偏于优柔品格象征和哀怨情感寄托的审美符号意义。

综上所述，杨柳是中国文学中最为重要的题材和意象之一，有关作品数量繁多，历史地位极其显著，与松、竹、梅相伯仲。杨柳作品的繁盛，客观上是由中国古代杨柳的广泛分布和应用所决定的，主观上则充分地反映了人们对杨柳形象特征、风景效果极其丰富的审美认识和情绪体验，奠定了其偏于优柔品格象征和哀怨情感寄托的审美符号意义。

【附记】 本文写作得到石志鸟同志的协助，谨表谢忱！南京，2007年1月5日。

[责任编辑 刘 培]

① 《晋书》卷八四，第7册，第2186页。

② 《晋书》卷七七，第7册，第2048页。

文 史 哲
2008 年第 1 期(总第 304 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 1, 2008(Serial No. 304)

晚清欧日人士的"中国讲述"与中国民族叙事的发生

李青果

摘 要:晚清民族叙事的兴起,是中国文学的一大变局。这种变化部分有赖于当时来华欧日人士"中国讲述"提供的"国民性批判"写作资源和"想象中国"的新方法。它们对中国民族性展开的广泛研究和批评,为晚清趋新之士提供了由域外眼光观察中国的独特取径,增强了国人的民族意识,也提供了从思想启蒙到文学启蒙的进路及中国文学需要变革的信息。不仅梁启超、鲁迅等思想型作家开始思考、实践中国文学的"突变",就连一般文士的文学撰述也增添了国民性内容,使中国文学开始从传统的"世情叙事"向近代的"民族叙事"转型,从一个侧面有力地引发了中国民族叙事的发生。在这一过程中,一般文士与思想型作家的区别在于,一般文士虽然重视民族叙事的内涵,但更看重叙事的传统形式和传播效果;思想型作家则有意于借鉴西方文学进行思想启蒙,其形态更趋于"西化"。二者一俗一雅,开启了中国民族叙事"通俗写作"与"精英写作"两种形态。

关键词:晚清;中国讲述;国民性;民族叙事

19 世纪以来,出于观察中国、了解中国的用心,来华的欧日人士通过办报和著述,写下了大量讲述中国的文字。这些人既包括商人、传教士、官员,也包括学者、思想家和文人墨客,其笔触广涉中国的政事、商情、思想、民风以及学术文化,"观察范围之广、层次之多、内容之细致深入,总体来说均远非同时期观察西方的中国人及其有关著作可比"①,形成规模宏大的"中国讲述"热潮,亦促成西方和日本向来之"中国学"的转变。影响所及,不仅触动了中国社会政治、经济和文化的根基,也提供了关于中国文学的新的"想象"源泉。从文学影响的层面来看,这些中国讲述所展开的中国图景,尤其是它们对中国国民性"杂树生花"般的描写,其学理的"实"和想象的"虚"相胶合,都给中国作家在文学意识、想象方法和对象审视方面以新鲜的刺激。受欧日人士"中国讲述"所塑造的中国国民性启发,不仅梁启超、鲁迅等思想型作家开始思考、实践中国文学的"突变",就连一般文士的文学撰述也增添了国民性内容,从一个侧面有力地引发了中国文学民族叙事的发生。目前关于这一领域的研究,一般的还只是侧重于对二者在思想联系方面的抽象观察,对"史实"的描述和细节勾连尚留有不少空间,对于其在文学史上的意义,也还未来得及进行郑重申明。本文试图通过梳理欧日人士中国讲述的实际情形,指出受其影响,在中国形成了以国民性为中心的写作意识,中国文学开始从传统的"世情叙事"向近代的"民族叙事"转型。在这一过程中,又存在着一般文士和思想型作家的区别。一般文士虽然重视民族叙事的内涵,但更看重叙事的传统形式和传播效果;思想型作家则有意于借鉴西方文学进行思想启蒙,其形态更趋于"西化"。二者一俗一雅,开启了中国民族叙事"通俗写作"与"精英写作"两种形态。

作者简介:李青果,《中山大学学报》编辑部编辑,中山大学中文系博士研究生(广东广州 510275)。

① 见黄兴涛、杨念群为哈罗德·伊萨克斯《美国的中国形象》所作的"主编前言",于殿利、陆日宇译,北京:时事出版社,1999 年,第 6 页。

一、晚清欧日人士的"中国讲述"热潮

1815年4月17日，英国传教士马礼逊和米怜带领中国雕刻印刷工人从广州抵达马六甲，筹建英华书院及其印刷所，同年8月创办了以中国读者为对象的第一份中文近代报刊《察世俗每月统纪传》，是为中国近代报刊的肇始。1827年，来华的英国商人和传教士在广州创办《广州纪事报》，随后《中国信使报》、《广州周报》、《广州杂文报》、《中国丛报》、《东西洋考每月统纪传》、《中国教会新报》(后更名为《万国公报》)、《申报》等报刊杂志相继出版发行，它们立足于"西方立场"的中国讲述，虽然明显地带有"贬抑中国"的色彩，但对中国社会的形象化描写和学术性研究，作为一面镜子，无疑会促使先觉的中国人揽镜自鉴。据历史学者吴义雄考察，上述报刊所载文章，已涉及对中国"民族性格"的研究。这些研究指出，由于满足于天朝帝国的乌托邦信念而与世界历史相隔绝，导致了中国文明和历史演进的停滞，从而得出了中国仍属于"半文明民族"和"民风迷信"、"民性恶劣"的结论[①]。对民族性格的描述催生了近代意义的"国民"概念，例如《察世俗每月统纪传》就出现了"国民"一词，其"并非单纯外国人的贡献，往往是来华外国人为了翻译上的用途，而和他们身后的中国助手一起逐渐发明出来"[②]，已可见出关于中国国民性的表达，最初并非由日本传入，而实是中国人主动参与同西方人对话的结果。1889年复刊的中文周刊《万国公报》发表了主编林乐知的《治安新策》，就针对"民族群体形象"，指出中国国民性格"骄傲、愚蠢、恇怯、欺骗、暴虐、贪私、因循、游惰"八大积习，以其38,000余份的发行量和立足于影响中国普通士人的办刊立场，对在中国"养成一种有利于改革的气氛"[③]，影响力之大是显而易见的。谭嗣同即认为，"西方所谓中国人不虚心，不自反，不知愧，不好学，不耻不若人，至目为不痛不痒、顽钝无耻之国，……令人愧怍，无地自容"[④]，从而进一步发出了"奈何读书明理之人，曾不知变计一雪此谤耶"[⑤]的追问。这种追问表明，由西方人所办报刊提供的中国讲述平台，在中西文化风云际会之时，逐渐刺激了中国人的"对话"欲望，使中国人产生了用近代理念进行"认识自我"、"改造自我"的冲动。

在报章杂志的短篇报道之外，来华西方人关于中国的长篇著述更为生动地描写了他们心目中的中国形象，其中尤以普鲁士传教士郭士立(1803－1851)的《开放的中国》、英国汉学家德庇时(1795－1890)的《中国人：中华帝国及其居民概述》、美国传教士明恩溥(1845－1932)的《中国人的素质》(又译《中国人的性格》、《中国人的特性》)等最有代表性。它们的作者长期居留中国，对中国的社会民风有切身的感受和了解，其发言的姿态，就不是致力于"异国情调"的搜神猎奇，而是刻意发掘中国的具体国情与民性。1831年，郭士立来到中国，除1833年8月在广州创办了中国境内第一份中文近代报刊《东西洋考每月统纪传》外，还出版了《中国简史》，成为中国问题研究专家。在其名著《开放的中国》上卷部分，郭士立通过对中国文化风俗的观感，用力于中国民族性的研究，总结出中国人存在着迷信、守旧、贿赂、谎言、在精神上受到奴役、对女性进行野蛮压制等等恶习，锋芒所指，就是中国种族的劣根性。1816年，德庇时以"汉文正使"的身份随英国外交使团来华，1844－1848年间升任英国驻华公使、商务正监督，同时兼任香港总督及总司令，总揽英国在华事务大权。他曾著有《中国诗歌论》、《中国见闻录》、《中国杂录》等书，对中国的文事人情和政经风习多有著录，特别是《中国人：中华帝国及其居民概述》一书，涉及中国国民性较多，虽然仍不能免于西方的优越感，但由于"对中国政治、文化、民族性采取了理性评论的立场"，所以持论比较客观。对其他西方人描写的中国人愚昧、残

① 吴义雄：《商人、传教士与西方"中国学"的转变》，《中山大学学报》(社会科学版)2005年第6期。

② 桑兵：《近代中国的知识与制度转型丛书·解说》，见赵立彬：《民族立场与现代追求》，北京：三联书店，2005年，第14页。

③ 费正清编：《剑桥中国晚清史》(上卷)，中国社会科学院历史研究所编译室译，北京：中国社会科学出版社，1985年，第626页。

④ 谭嗣同：《报贝元征》，见蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集》上册，北京：中华书局，1981年，第225页。

⑤ 谭嗣同：《上欧阳中鹄书》，见蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集》上册，第165页。

忍等恶习，德庇时很不以为然，认为“其程度和数量被多数作者夸大了”[①]。这种中立的姿态，与其他西方人“讲述中国”的立场大异其趣，纠偏矫正的用意，昭然若揭，对于中国人的国民性自省，也在“反方”的观照之外，提供了“正方”的视野。

然而观察最细、用力最深的无疑是明恩溥描写中国国民性的专书《中国人的素质》。由于它系统性地“开创了研究中国国民性的先河”，而被称引为“代表了一个时代的中国观”[②]。明恩溥1872年受公理会差遣来华，大部分时间都是在山东农村庞家庄传教，由于与乡土中国有着密切的联系，而使他对中国国民性的讲述更加显得“持之有故”，“立言有本”。明恩溥认为，通过描画乡土社会来认识中国的国民性，是在“对小说、民谣、戏曲的研究”之外更有效的一种渠道，因为“外国人如果想详细了解中国国民的生活内容，住在城市十年也比不上住在农村一年”，假若作者能够集合个人与他人的经验，并把“村落当作中国社会生活的基本单位”进行描写，就能准确传达出中国人的特性。该书分26个专题，就中国人的“面子”、“节俭”、“勤奋”、“装糊涂”、“拐弯抹角”、“神经麻痹”、“保守”、“缺乏真诚”、“猜疑”等问题进行了亦褒亦贬的描写，其力图穷形尽相的文笔，颇能传达出中国国民性的众生相，且由于作者既非政治也非纯粹基督教的发言立场，也使这部著述更带有一种文化人类学的特征。这些专题文章最初是明恩溥受上海《字林西报》的约请而写的，由于“有些话题令人激动并且感兴趣”，结果不胫而走，“不仅在中国，而且在英国、美国和加拿大”都引起了强烈的反应[③]。为了满足读者的兴趣，明恩溥把文章编纂成书，于1890年以《中国人的素质》为名在上海出版，此书传至日本，马上以《支那人气质》为名翻译成日文出版，引起在日华人，特别是留日学生的争相传阅，对后来中国文学国民性主题的形成，影响巨大。

从1862年开始，由于观察中国的目的已经转变为“不重蹈中国人的覆辙”[④]和中日两国之间在近代历史环境下存在的竞争关系，来华的日本人不再抱有“学生取经”的态度，其讲述中国的视角，也就有了不少俯瞰的批评。他们来华的方式多是游历，但由于深具“汉学”的知识背景，其走马观花的发言议论，并不影响他们对中国作出认真的国民性观察。据1997年日本学者小岛晋治《幕末明治中国见闻录集成》第1期的统计显示，见闻录的数量已达16种之多[⑤]。考虑到这只是初次统计，未被收录的应该还有很多。这些见闻录包括：纳富介次郎《上海杂记》草稿、日比野辉宽《赘疣录》、曾根虎雄《清国漫游记》和《北中国纪行》、尾崎行雄《游清记》、高桥谦《中国时事》、中村作次郎《中国漫游谈》、内藤湖南《中国漫游·燕山楚水》、村木正宪《清韩纪行》、木村粲市《北清见闻录》、小林爱野《中国印象记》、山川早水《巴蜀》、宇野哲人《中国文明记》、米山庸夫《四川云南踏查记》以及广岛高等师范学校编写的《满韩修学旅行纪念录》。它们“多在现地作成”，广涉晚清的“政治、经济、社会、风土、风俗以及人们的日常生活”[⑥]，不乏田野调查的生动与切实，对中国国民性的描写也不吝笔墨。比如内藤湖南即指称中国人“无法无序”，并用日本人的“勇于进，拙于守”反照中国人的“勇于守，拙于进”和“惯于久安”的保守性。宇野哲人在他的《中国文明记》中更是特立了《论中国国民性》专章，论说中国国民性的民主性、家族主义、利己性、迷信、夸张性、附和雷同、社交性、同化作用、保守性、服从性、和平性、社会性、从容不迫之性格[⑦]，些微赞词之外，尤多讽刺性的蔑视判断。这些言论还与日本境内汉学家的中国研究构成呼应之势，如福泽谕吉即认为“中国人的思想是贫乏的，日本人的思想是丰富

① 吴义雄：《商人、传教士与西方“中国学”的转变》，《中山大学学报》(社会科学版)2005年第6期。

② 见为明恩溥《中国人的素质》所作的“出版前言”，秦悦译，上海：学林出版社，2001年，第1页。

③ 明恩溥：《中国人的素质》，秦悦译，上海：学林出版社，2001年，“引言”，第3－5页。

④ 费正清、刘广京编：《剑桥中国晚清史》下卷，中国社会科学院历史研究所编译室译，北京：中国社会科学出版社，1993年，第396页。

⑤ 张学锋：《幕末明治时期的中国见闻录及宇野哲人的〈中国文明记〉》，见宇野哲人：《中国文明记》，张学锋译，北京：光明日报出版社，1999年，第207页。

⑥ 张学锋：《幕末明治时期的中国见闻录及宇野哲人的〈中国文明记〉》，见宇野哲人：《中国文明记》，第207页。

⑦ 宇野哲人：《中国文明记》，张学锋译，北京：光明日报出版社，1999年，第195－209页。

的;中国人是单纯的,日本人是复杂的。思想丰富复杂的人,迷信就易消除"①。此褒彼贬,一扬一抑的态度十分明显。考虑到福泽谕吉被称为"日本的伏尔泰",宇野哲人、内藤湖南也是日本名重一时的教授、记者,其大家出场,讲述中国国民性的林林总总,自然会产生掀动时潮的效果。虽然其中存在着种族优越感和对中国的歧视偏见,但对于催生在日华人的民族意识,唤醒他们对国民性进行反思,无疑起到了引导舆论、提供材料和呈现视角的作用。

二、"中国讲述"提供的文学新变契机

来华欧日人士关于中国的讲述,并非始于19世纪,也非终于19世纪。前此来华的日本僧人空海、园仁所著《文镜秘府编》、《入唐求法巡礼行纪》,意大利马可·波罗所著《马可·波罗行纪》以及后此来华的大哲学家罗素所著《中国问题》,由于它们所表露的对中国的"好感"和正面评价,均未能在中国造成巨大的舆论影响,同晚清中国讲述得以在中国引起舆论的方向性转换和文学氛围的整体性突变相比,它们所起的作用相当有限,其"文化利用"的价值也未能得到明显的伸张。这就促使我们思考,为什么晚清的中国讲述会在中国知识界造成"一石激起千层浪"的效果,成为引领时代的风向,并连带造成中国文学主题的新变以及变革文学的冲动?究其原因,不外如下:

——在文学主题形成方面,晚清中国讲述强化了中国人的民族意识,并由于切合中国人的"民族焦虑"而突出了时代的"问题意识"。它使中国人从文化利用角度,引发"重塑自我"的内在要求。在这种主体诉求之下,中国人对这些讲述进行了一种有选择性的阅读,即在"问题意识"的导引下形成统一的方向感,把复杂的观感引向一个中心意识——国民性思考和民族性批判,从而使"国民"、"民族"成为流行一时的"关键词",亦促成讨论"国民性"、"民族性"的时尚。面对《中国人的素质》,李景汉即认为在"民族受到严酷自然淘汰的今日,我们实在有急于认清我们自身的需要",其方法除在"自己研究自己之外","对于外人论断我们的话,尤其是依据精密观察的结果,我们不但不应当忽视,尤当加以重视,引以为鉴才是"②。其时流亡日本的梁启超创办《新民丛报》,即是深究"中国所以不振,由于国民公德缺乏,智慧不开",因而通过连篇累牍地发布《新民说》,鼓吹对国民进行"德育"和"智育"的培植,"先维新吾民",然后"维新吾国"③。在《新民丛报》的理论著述之外,梁启超接着创办了《新小说》,利用"说部"便于传播、易于感人的力量,"述其所学所怀抱者,以质于当时旷达人士,翼以为中国国民遒铎之一助"④。对此,梁启超非常自信:"自是启超复专以宣传为业,为《新民丛报》、《新小说》等诸杂志,畅其旨义,国人竞喜读之,清廷虽严禁不能遏。每一册出,内地翻刻本则十数。二十年来学子之思想,颇蒙其影响。"⑤风流自赏,却是由来有自,颇能传达当时文学思想的一个转变痕迹。对中国国民性的反复申说,梁启超采取说理文字与形象传达双翼齐飞的方式,以他在舆论界引领风骚的地位,其致力于发布"新民说"和实践"新小说"的举措,对于思想风习的"定篇"和文学主题的"定调"以及推进以国民性为想象中心的民族叙事的展开,作用自然不容忽视。

——从启蒙意识的培育来看,晚清中国讲述提供了从思想启蒙到文学启蒙的进路。晚清中国讲述产生于19世纪近代西学普世化和现代民族国家纷纷创建的历史进程中,其强势话语虽然带有种种霸权意识,但它启迪民智的述说立场却能满足先觉中国人的期待视野,符合他们振奋自强的民族心理。由西方传教士所设"广学会"创办的《万国公报》、《孩提报》、《训蒙画报》、《女铎报》、《成童画

① 福泽谕吉:《文明论概略》,北京编译社译,北京:商务印书馆,1992年,第17页。

② 引文出自李景汉1930年代为潘光旦《民族特性与民族卫生》所作之"序",回忆他25年前阅读日文本《中国人的素质》时的观感想。参见明恩溥:《中国人的素质》,秦悦译,上海:学林出版社,2001年,第300页。

③ 梁启超:《告白》,《新民丛报》第1号,1902年2月8日。

④ 梁启超:《三十自述》,李兴华、吴嘉勋编:《梁启超选集》,上海:上海人民出版社,1984年,第378页。

⑤ 梁启超:《清代学术概论》,北京:东方出版社,1996年,第77页。

报》、《大同报》等报刊，其主要目的就是利用大众传媒，通过揭露中国民性拥堵的时弊，传递有利于维新的启蒙观念，并因此"成为刺激近代知识分子维新思想兴起的一个重要因素"①。这种欲使中国"绝地逢生"的用心显然影响到明恩溥讲述中国的立场，通过与中国社会的广泛接触，明恩溥认识到中国人能"十分坦率地承认民族性格的弱点"，因而主张改良中国不靠其他，只需改良国民素质，推进人格重建的启蒙行动即可②。虽然受限于宗教视野，明恩溥有意贬低文艺启蒙的效果，但这并不能阻止中国人利用文学作为启蒙工具的联想和冲动。沈惟贤即认为："养蒙正俗，兴起感其心，通达其智力者，莫捷于小说。"③梁启超则从总体论说"凡一国之能立于世界，必有其国民独具之气质，上至道德法律，下至风俗习惯、文学美术，皆有一种独立之精神，祖父传之，子孙继之，然后群乃结，国乃成"④。梁启超明确提出用文学美术锻造国民独具之气质，以培育独立之国民精神，并把它作为收揽民心、构建崭新民族国家的名山事业，对激活中国作家采取启蒙立场，无疑影响巨大。

——从文学自身的角度看，晚清中国讲述传递了中国文学需要变革的信息。虽然文学不是中国讲述的重心，但作为民族文化心理的表征符号，文学并没有离开讲述的现场。不过与此前"东方学"、"汉学"对中国文学大加褒赏的情况不一样，它们对中国文学从观感到功能都采取了否定的态度。德庇时认为中国文学作品不过是"文学名义下的垃圾"⑤。从文学是否"使人的个性得到充分和自由的发展"的角度，裨治文批评中国人"读史不足以明世，做诗不足以砺德"，对中国的"诗文策论"殊无好感⑥。宇野哲人则把中国文学与国民性讨论联系起来，认为中国人性格中的"夸张性"使文学流于幻觉而背离现实："读中国人之文章，让人错觉世上真有如此之仙境，而往而观之，只不过是鄙俗俚境。……吾人读中国人之文章时，必须大打折扣。"⑦面对中国文学的不足，他们有意识地希图施加影响，以为改进。如广学会曾拟定一个庞大的出版计划，准备出版包括"文学史"在内的《世界历史》，用于传播西方的文学知识⑧。尤其值得注意的是，1902年10－11月在日本东京弘文学院院长嘉纳治五郎与中国留学生杨度之间有一场关于中国国民性的往复讨论，嘉纳治五郎明确提出，如要改造中国人的"恶根性"以鼓舞民族意识，在开办报纸、教会、设立图书馆和翻译图书之外，尤需创作推进新思想的小说，以使中国文学与世界近代文学有相当之价值："其中小说效用最为迅速，诸国与日本兴学，盖始于此，皆因其教人浸心入深之故。"当时鲁迅正在弘文学院学习，又与杨度曾有过从，受到这种观点的影响应不难猜测。更有意味的是，在这次讨论中，嘉纳治五郎在谈到中国于"百亡之中而求一存"时提出了"烧毁旧屋"的意象："在烧毁旧屋、建造新屋的过程中，不一举烧毁是没有效果的，烧掉一半，留下一半是不行的。"⑨联想到鲁迅《呐喊·自叙》中著名的"铁屋子"意象，其思想启迪和意象传递有明显的痕迹；再联系到鲁迅始终坚持文学革命，其推倒重来、不留余地的信念，应与此有莫大的关系。从这个经典个案可以看出，晚清中国讲述实为中国文学变革不可或缺的外缘助力，对于推动中国文学告别古典，实现观念、性质、功能方面的突破，应有至关重要的作用。

① 王立新：《美国传教士与晚清中国现代化》，天津：天津人民出版社，1997年，第409页。

② 明恩溥：《中国人的素质》，第283页。

③ 引自沈惟贤为《万国演义》（上海：作新社，1903年）所作"序"，参见陈大康：《中国近代小说编年》，上海：华东师范大学出版社，2002年，第99页。

④ 梁启超：《新民说》，《新民丛报》1905年第1期。

⑤ 吴义雄：《商人、传教士与西方"中国学"的转变》，《中山大学学报》（社会科学版）2005年第6期。

⑥ 参见王立新《美国传教士与晚清中国现代化》，第250－252页。

⑦ 宇野哲人：《中国文明记》，张学锋译，北京：光明日报出版社，1999年，第200页。

⑧ 王立新：《美国传教士与晚清中国现代化》，第292页。

⑨ 嘉纳治五郎与杨度的谈话后被杨度以《之那教育问题》写出。参见杨度：《旷代逸才》，北京：东方出版社，1998年，第145、151页。

三、以国民性为中心的民族叙事的展开

对晚清叙事作品的形态变化,文学史家多有论及。但由于目的不同或视野所限,他们的论述都有特定的个人指向,或不免于时代意识的左右。鲁迅所著《中国小说史略》特别注意对晚清小说的类型归纳,但其中"公案"、"狭邪"、"人情"、"讽刺"、"谴责"的分类,重点是在题材与风格的疏理,对晚清小说的修辞和趣味则多有懿意。其实鲁迅也注意到这些小说涉及了"风俗"的描写[①],却是点到为止,未及提升而一笔带过。后来胡适著《五十年来之中国文学》,虽然对晚清小说不吝赞词,但其论述中心显然是针对这些小说的"白话"形式,认为"这一段小说发达史,乃是中国'活的文学'的一个自然趋势"[②],对其中的内容新质则未作重点申说。事实上,鲁迅和胡适都是站在新文学史家的立场进行历史叙述的,这种立场不免使他们的发言于深刻处含有偏颇,特别是胡适还要表彰他所提出的白话文学史观,一叶障目,尤使其中的一部分价值不得彰显。抗战期间(1941 年)阿英编写的《晚清戏曲小说目》,已经注意到了晚清文学丰富的民族意识,但其致力于收罗"民族主义之伟著"的目的,却是树立"政治剧曲之丰碑",以"有助于今日方兴未艾之民族意识"[③]。这种联系时事、"以古鉴今"的著录心态,在爱国主义的宣教之际,不免会"窄化"文学史家的历史视野,使对晚清文学以国民性为中心的民族叙事形态及其实质的观察,仍不能得到一种恰当的方式;对于中国文学从"世情叙事"转向"民族叙事"的关节,或有史料的存放,殊无激活与展开,对二者间的嬗变轨迹,仍未能作出应有的文学史描述。

宋明以来,以描写世态人情为内容、以劝善惩恶为主旨的世情小说非常发达。它专力于道学心肠的发掘,而独无意于民族意识的传达,直到晚清初期仍居于中国文学的主流。1848 年邗上蒙人撰《风月梦》,即意在"警愚醒世,以意稍赎前衍,并留戒余,后人勿蹈覆辙";1849 年珠湖渔隐序《云中雁三闹太平庄》亦云:"古人著书以相劝戒,正言之而不能行,则微言之;微言之而不能行者,则创为传奇小说以告诫于世。……庶己广为传观,且可见福善祸淫之理,尚扶冀于宇宙间也。"诚如《红楼梦影》序所言,"善善恶恶,教忠作孝,不失为诗人温柔敦厚本旨,洵有味乎言之"仍然是此类小说的旨趣所在。但是到了光绪年间,情况发生了很大的变化,以国民性为描写中心的民族叙事已初具规模,其与晚清中国讲述的映射关系也痕迹明显。如公开宣讲"革命何尝不是堂堂正正的旗,但民智不开,民力不足,民德不修,这三样没有,决不能革命"[④]的小说《轰天雷》,作者明明是中国人孙景贤,却署名"藤谷古香",托为日文小说译出。这种不考虑版权意识、一心追求宣传效果的"另类"做法,显然是为了借重日本人中国讲述的"权威性"。由此也可看出,晚清中国讲述与中国民族叙事之间的"互文"关系,并非出于偶然和臆测,而实是有现实的关联。

其时一般文士已注意到办刊撰述之于民族意识传达的必要性和有效性,他们与广学会所办报刊及其中国讲述的对话意识甚为明显。1903 年李伯元创办《绣像小说》,取法"欧美化民,多由小说",开宗明义即是:"著而为书,以醒齐民之耳目。或对人群之积弊而下砭,或为国家之危险而立鉴。揆其立意,无一非裨国益民。"[⑤]1904 年中国最早的戏剧杂志《二十世纪大舞台》创刊,也"以改革恶俗,开通民智,提倡民族主义,唤起国家思想,为其惟一之目的"[⑥]。1907 年在香港创刊的《新小说丛》,其编撰意识已注意到文体变化与新兴主题的关系:"小说之作,体兼雅俗,义统正变,意存规诫,笔有褒

① 鲁迅:《中国小说史略》,上海:北新书局,1930 年,第 329 页。
② 胡适:《五十年来中国之文学》,《胡适说文学变迁》,上海:上海古籍出版社,1999 年,第 81 页。
③ 阿英:《晚清戏曲小说目·叙记》,《阿英全集》第 6 卷,合肥:安徽教育出版社,2003 年,第 73 页。
④ 以上文献转引自陈大康《中国近代小说编年》,第 7、16 - 17、114 页。
⑤ 商务印书馆主人:《本馆编印〈绣像小说〉缘起》,《绣像小说》第 1 期,1903 年。
⑥ 转引自《阿英全集》第 6 卷,第 248 页。

贬，所以变民俗，开民智，莫善于此。”[①]与之相随，竞言民性、表达民族忧患意识的作品在竞相刊发。如陆士谔的《新孽海花》，即因其塑造人物“人格之高”，“读之令人精神勃发”，而被李友琴序称为可以“鼓舞国民”[②]。吴趼人所著《痛史》、《情变》等，也被称为“无论章回杂记，皆能摩绘社会之状态，针砭国民之性质，积理既富，而笔之恢奇雄肆，又足以达之，……一纸风行，啧啧于众人之口，洵可有目共赏，非可幸而致也”[③]。足见影响之大。程佑甫所著《天足引》，事缘“普劝中国女人脱缠足之苦，享天足之乐”，其立意却重在“敦孝友，贱势利，贵自立，革旧俗，启新机”的国民性启蒙[④]。由此可见，此类小说虽仍以演义世情为表相，然而它们“藉思开化于下愚，遑计贻讥于大雅”的用意，自然可使“爱国君子”，“畅此宗风”，以“引为同调”[⑤]。启蒙之心昭然若揭，文学形态的变化亦内蕴其中。

与一般文士的撰述相比，梁启超虽然也通过国民性描写传递“新民”的信息，但其形式已完全脱去演义世情的外衣而呈现欧化的痕迹。梁启超立足于“政治”变革立场，尤其重视西式“政治小说”革新国民性的力量，在《译印政治小说叙》中，他指出：“在昔欧洲各国变革之始，其魁儒硕学，仁人志士，往往以其身之所经历，及胸中所怀政治之议论，一寄之以小说。于是彼中辍学之学子，黉塾之暇，手之口之，下而兵丁、而市侩、而农氓、而工匠、而车夫马卒、而妇女、而童孺，靡不手之口之，往往每一书出，而全国之议论为之一变。彼美、英、德、法、奥、意、日各国政治之日进，则政治小说为功最高焉。英某名士曰：‘小说为国民之魂’，岂不然哉，岂不然哉！”[⑥]不过梁氏所针对的对象虽然犹在“民间”，但由于他“自上而下”的维新策略，其民族叙事实际上已向精英阶层的国民性描写靠拢。值得注意的是，在此过程中，梁启超有意构造中西比照的视野，其《意大利建国三杰传》所述意大利建国民族英雄故事，就是要利用英雄传奇，“借为箴膏肓，起废疾”，达到启蒙民性、鼓励志士、重铸国魂的目的。取“他山之石”的用意相当明显。在这种中西比照的用意之下，其《李鸿章传》所述传主行事，“不识国民之原理，不通世界之大势，不知政治之本原，……而惟弥缝，偷一时之安，不务扩养国民实力，……汲流忘源，遂乃自足，要挟小智小术”[⑦]，与西方俾斯麦、伊藤博文等政治家相比，则明显遭到贬斥。在传记结束部分，梁启超大段引用日本报人德富苏峰对李鸿章的评述：

> 彼可谓支那人之代表人也。彼纯然如凉血类动物，支那人之性也；彼其事大主义，支那人之性也；其硬脑硬脸皮，支那人之性也；其词令巧妙，支那人之性也；其狡狯有城府，支那人之性也；其自信自大，支那人之性也。[⑧]

作者借此传达了对中国国民性的深度批判，尤其是这种批判以能左右中国政局国事的潮流人物为对象，就更能见出批判的力度。在这里，梁启超立足于国民性批判的立场，发布民族忧思的情怀，借重于日本人中国讲述的痕迹也至为明显。

在民族叙事渐次上扬之际，作为后起之秀的鲁迅也置身其中。鲁迅国民性批判思想的形成，除受前述明恩溥、嘉纳治五郎的中国讲述启发外，还得助于当时活跃于日本的梁启超、章太炎民族主义思想的影响。如鲁迅在1902年12月6日致周作人的信中，即告之已购得《新小说》杂志，可见他与梁启超的精神联系。到日本的第2个月，鲁迅就积极参加章太炎发起的“支那亡国二百四十年纪念”活动。此事虽然未果，但无疑收到了增进亡国记忆，促发民族反思的效果。据许寿裳回忆，此时鲁迅已形成了如下三个问题意识：(一)怎样才是理想的人性？(二)中国国民性最缺乏的是什么？(三)它

① 转引自《阿英全集》第6卷，第262页。
② 李友琴为《新孽海花》所作之“序”，参见陈大康《中国近代小说编年》，第252页。
③ 此为1910年9月《舆论时事报》编者为吴趼人未完遗稿《情变》所作按语。参见陈大康：《中国近代小说编年》，第269页。
④ 参见陈大康《中国近代小说编年》，第173页。
⑤ 商务印书馆主人：《本馆编印〈绣像小说〉缘起》，《绣像小说》第1期，1903年。
⑥ 任公：《译印政治小说叙》，《清议报》第1册，1898年。
⑦ 梁启超：《李鸿章传》，海口：海南出版社，2001年，第27－28页。
⑧ 梁启超：《李鸿章传》，第183页。

的病根何在?[①] 其时鲁迅的思想活动虽然还未以具体的文学创作为主,但就他当时的文学思考来看,显然是以国民性为中心的,其论述也是围绕着"民性之力"之于"文学之力"两者双向互动的链条展开:"降及种人失力,而文事亦共零夷,至大之声,渐不生于彼国民之灵府,流转异域,如亡人也。"[②]而要革除国人"安弱守雌,笃于旧习"的劣根性,必须有精神界之战士出现,作真诚忏悔之书:"今索诸中国,精神界之战士安在?有作至诚之声,致吾人于善美刚健者乎?有作温洵之声,援吾人出于荒寒者乎?……众皆曰维新,此即自白其历来罪恶之声也,尤云改悔焉尔。"[③]由此出发,鲁迅在《摩罗诗力说》中列举欧洲浪漫主义诸诗人,就无不在意于这些诗人通过"美化育人"的创作,在唤醒国民、建构民族国家方面起到的巨大作用。鲁迅既重视文学的社会功能,又格外推崇文学的审美品质,与前述作家相比,在文学认识上显然更为本色和深入,也更具现代性,对推动中国民族叙事由近代向现代转型,其作用不容忽视。

四、民族叙事的两条进路

晚清民族叙事的兴起,是为中国文学的一大变局。但作为民族叙事的源头,它又隐伏着不同的历史走向。学界讨论晚清文学与现代文学之关系,不外乎"断裂"与"接续"两种。前一种认为五四超越晚清,是为旧说;后一种认为"没有晚清何来五四",论断二者关系多有钩沉索隐、启潜发微之功。如果我们把民族叙事当作近现代文学的一个潮流,则其发展并非简单递进,其流向也非铁板一块。个中关节值得讨论。

就民族叙事发展来看,它发生于同一源头,却呈双水并流的走向。其一流入通俗小说,另一个则通往精英叙事。其原因在于作为一般文士如黄摩西、东海觉我等人与作为思想型作家如梁启超、鲁迅在文学观念上的分野。一般文士似乎更看重普通读者的阅读感受,故倾向于考虑作品的实际接受程度,对传统小说表现出相当的好感;思想型作家则更看重所传递思想之价值,且多彰显个性,故而虽力图张扬文学启蒙的功能,但在形式上却不予读者以过多的考虑,反而专力于文学的"西化"和"现代"。不过二者虽分道而行,却又能相互对话,从而使现代民族叙事呈现出丰富的发展形态。

对民族叙事发展的思考,一般文士同思想型作家的对话欲望非常明显。1907 年《小说林》创刊,黄摩西所作《发刊词》即言"昔之视小说也太轻,而今之视小说也太重",直接把梁启超所论"小说为文学之最上乘"摆上了对话平台:

> 昔之视小说也,博弈视之,俳优视之,甚是鸩毒视之,言不齿于缙绅,名不列于四部。……今之反是也,出一小说,必自尸国民进化之功;评一小说,必大倡谣俗改良之旨。……虽稗贩短章,苇茆恶札,靡不上之佳谥,弁以美词。一若国家之法典,宗教之圣经,学校之课本,家庭社会之标准方式,无一不赐于小说者。其然,岂其然乎?[④]

不过从《小说林》刊发文章不乏民族叙事的情况来看,黄摩西所言并非否定小说的"国民进化之功",而是认为文学如无"高格可循",则"不过一无价值之讲义,不规则之格言而已"[⑤]。这种倾向还由东海觉我在《小说林·缘起》中指出:"所谓小说者,殆合理想美学、感情美学而居最上乘者。"[⑥]两人的论述虽然同时援引了黑格尔的美学观念,却决不可视为呈义高明,亦不可妄作"现代"之联想。因为它不过是论者抵抗"西化",以"偷梁换柱"的包装重振传统小说的的借词:

---

① 许寿裳:《亡友鲁迅印象记》,北京:人民文学出版社,1977 年,第 19 页。
② 鲁迅:《摩罗诗力说》,《鲁迅全集》第 1 卷,北京:人民文学出版社,1981 年,第 63 页。
③ 鲁迅:《摩罗诗力说》,《鲁迅全集》第 1 卷,第 100 页。
④ 黄摩西:《发刊词》,《小说林》第 1 期,1907 年。
⑤ 黄摩西:《发刊词》,《小说林》第 1 期,1907 年。
⑥ 东海觉我:《缘起》,《小说林》第 1 期,1907 年。

> 西国小说，多述一人一事；中国小说，多述数人数事，论者谓为文野之别。余独谓不然。事迹繁，格局变，人物则忠奸贤愚并列，事迹则巧绌奇正杂呈。其首尾联络，映带起伏，非有大手笔、大结构、雄于文者不能为此。盖深明乎具象理想之道，能使人一读再读即十读百读亦不厌也。①

由此可见，对于民族叙事的走向，黄、东二氏一是反对"惟主题"的论调，一是主张复归传统形式。这种姿态既反映了他们的文学意识，也与他们卖文为生的生计考虑相关，所以不得不顾及发行量，以通俗而传统的文体形式追求"能使人一读再读即十读百读亦不厌"的效果。但对于梁启超而言，文学专为发布思想而存在，于其身家行世则并无多大关系，所以他的作品如《意大利建国三杰传》虽被称为"才笔纵横，感人尤切。欲教少年子弟以为文学者，最宜以此等书为读本，甚于寻常教科书万万"②，不过是广告词而已，也只能引起中上层知识精英的追捧欣赏，于普通民众应殊少感觉。即使梁启超也说他"所思所梦所祷祀者，不在轰轰独秀之英雄，而在芸芸平等之英雄"③，不过从他所赋予文学的历史使命及自身的创作实践来看，并非如此。从他"诗界革命"的目的乃是呼唤中国的"哥伦布、玛赛郎之出世"④，即可看出梁启超借助文学之力，所欲辐射的领域不在普遍的"民间"，而在特指的"上层"，其民族叙事的精英意识不难辨析。

从梁启超到鲁迅，二者民族叙事借重西方文学的思路是一脉相承的。从鲁迅《摩罗诗力说》极力伸张近代欧洲诗人的创作看，二者通过文学输入"欧洲之真精神真思想"以唤起国内民族意识的用心有内在的一致性。不过鲁迅虽然追随梁启超的精英叙事和欧化作风，但对梁启超专务于上层民族精英的描写显然不以为然，对这种"崇强国"的偏至习气保持着相当的警惕和冷静。所以鲁迅转而推崇"平民文学"，其民族叙事虽不免于"自上而下"的俯瞰式眼光，但他通过普遍之"立人"，达到最后之"立国"的意图相当明显。他的译著多选择东欧弱小民族的作品，此后他的小说创作多以普通民众与下层知识分子的"国民性批判"为对象，都反映了中国民族叙事局面的打开和成长。

晚清民族叙事通俗写作和精英写作的并存，对开启现代民族叙事的作用非常巨大。李涵秋、包天笑、平江不肖生、张恨水等人的现代社会言情小说，借世运人情的变化，演义国事的发展，不乏对国民性的批判暴露，显然是继承了晚清通俗民族叙事的风格；通过五四文学革命崛起的乡土派等新文学作家，其民族叙事则显然是受到了鲁迅的直接启发。到了20世纪30年代，随着老舍、沈从文的出现，他们描写"老中国儿女"、重铸"民族道德"的写作姿态，又使民族叙事出现雅俗合流的倾向。这种情况表明，从晚清到现代，中国民族叙事在深化重构民族意识的过程中，已经体悟到刻意经营叙事文体的重要性。个中关节如何，值得作进一步的研究讨论。

[责任编辑　立　华]

① 东海觉我：《缘起》，《小说林》第1期，1907年。
② 广智书局：《出版书目介绍》，《新民丛报》第25期，1903年。
③ 梁启超：《过渡时代论》，李兴华、吴嘉勋编：《梁启超选集》，第171页。
④ 梁启超：《汗漫录》，《清议报》第36册，1900年。

文 史 哲
2008 年第 1 期(总第 304 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 1, 2008(Serial No. 304)

想象与记忆:新时期朦胧诗中的历史书写

孙 基 林

摘 要:新时期朦胧诗中的历史书写,首先建基于诗人们个人生存时空中的生命经验、事件或事物、场景的亲历性及其记忆形态,尤其是十年"文革"在其生命经验中所造成的戕害,几乎成了他们笔下无法抹消的心灵阴影,并由此形成了朦胧诗初期历史书写的基本定势;继而随着那个时代特有的苦难叙事及历史追忆、反思向着纵深处的伸延、突入和启蒙现代性思想的成长,一股文化寻根思潮开始在朦胧诗中发生、蔓延,其书写向度也由先前的苦难叙述和单一的政治叙事向着多元的历史文化书写尤其是种族原型叙事偏转;可到了朦胧诗后期,诗人们又反转笔锋,开始由远古时空返回当下,力图从自身体验和想象的角度贯穿或整合历史,甚至将不同质的历史文化语码拼贴并置于一起,将之施以裹渎式操作,从而宣告了传统历史主义书写的终结。

关键词:朦胧诗;想象;记忆;历史书写

历史与文学的关联性视域,不仅仅是曾经的或文本中的某个时代、事件、场景、人或物等等历史的元素,在文学文本中的镜像式投射、反映,或者一种过去经验与知识的复现、内在的记忆,它甚至更是一种当下的审视、阐释和面向未来的叙事,一种重构式的历史想象。虽然在文学文本尤其是诗歌文本中,它更多呈现为过去年代的残简断片、零碎消散的踪迹或渐次远逝的背景,但却并不乏直指本质的原型意象和完形同一的整体性图式。作为崇尚历史性诗学、以历史书写为旨归的大陆当代朦胧诗、后朦胧诗的写作,在历史中附着、震荡和开掘的笔锋和深度,事实上已成为其诗学向度和价值厘定的重要标识和尺度。

一、"文革"经验与记忆

中国当代朦胧诗中的历史话语,首先建基于诗人们个人生存时空中的生命经验、事件或事物、场景的亲历性及其记忆书写,尤其是十年文革时期的历史创伤,对他们这一代人和一个民族而言,都是无法抹消的共同遭遇、阴影和梦魇,就如北岛小说《波动》中女主人公萧凌所说:"这代人的梦太苦了,也太久了,总醒不了,即使醒了,你会发现准有另一场恶梦在等着你。"朦胧诗在这一恶梦般的境遇中发生、成长,它也必然地成了这一历史断面的话语场域和心灵影像,这是朦胧诗初期历史书写的基本定势。追溯朦胧诗发生、成长的历史过程,或许人们不会忽略和忘记 1978 年年底民间诗刊《今天》横空出世时的历史事件及其场景,但具体到其中某一篇小小的译文,恐怕并没有多少人真正注意它所存在的价值和意义,可在今天看来,它却有着特别的意味和象征性,这就是翻译并发表在《今天》之上的德国作家亨利希·标尔的《谈废墟文学》(程建立译)。文中说到:"曾经有过那么一场战争,达六年之久,我们从那场战争归来了,我们发现废墟并描写它。只是这种谴责的,几乎病态的声音是奇特的、多少持怀疑态度的……","我们就这样描写战争,描写归来,也描写我们在战争中曾经看到并且在归来时所面对的废墟,这就产生了三个加在这种年青文学之

作者简介:孙基林,山东大学威海分校中文系教授(山东威海 264209)。

上的称号：战争文学，归来文学和废墟文学”。这是标尔就德国废墟文学与一场战争内在关系的界定，而就中国新时期文学与历史经验而言，事实上十年文革也无异于人与人之间的一场战争，相较于标尔所谓六年之久的二次大战，在社会、肉体和人类心灵上所造成的创伤，丝毫也不减色，甚至只会更加残酷和惨烈。当亲历浩劫的一代人重又归来时，他们所面对和看到的同样也只有“废墟”。不久之后在《今天》上刊发的北岛另一篇小说《在废墟上》，或许可看作从更本质和具体的层面再现了他们这一代人书写中的原型意象：“废墟”！物质与生命的废墟，心灵和精神的废墟！我们虽然未以“废墟文学”而名之，但在十年文革这片生存废墟上卓然而起的诗歌影像及形态，显然内在地指向了一种基本母题：废墟性！“到处都是残垣断壁”，这是北岛诗中触目所及的历史场域。他们置身于十年文革恶梦一样的生存现实中，物质世界的摧毁、破坏，以至于残败、荒芜，生命的死亡和心灵的伤害，每时每刻都在身边发生着，由此造成了一个废墟般的荒原世界。北岛的《古寺》可谓这种衰败景象的一个缩影：“消失的钟声/结成蛛网，在裂缝的柱子里/扩散成一圈圈年轮/没有记忆，石头/空蒙的山谷里传播回声的/石头，没有记忆/当小路绕开这里的时候/龙和怪鸟也飞走了/从房檐上带走暗哑的铃铛/荒草一年一度/生长，那么漠然……/石碑残缺，上面的文字已经磨损/仿佛只有在一场大火之中/才能辨认……”；再看江河的《葬礼》：“……冬天的原野一片荒凉……仿佛寒冷和死寂没有尽头”；这是芒克《一棵倒下的树》：“一棵倒下的树/在它的枝干上/一层厚厚的积雪在融化/这仿佛就像尸体在腐烂似的……//远远地看着/只好远远地看着/直看到最后/积雪已全部融化干净/直看到那地上/最终只剩下一具尸骸。”黑暗、死亡的意象随处皆是，无休无止，而又触目惊心……其实，在北岛的《彗星》中，诗人说最让他忧心和难以想象的还并不是这死亡一样的“黑暗”，而是“灯光将怎样延续下去”，照破这黑暗。这是一种质询、呼唤，一种启示和想象，只是没有答案或者行动，如彗星闪过，复又陷于黑暗之中。就此，杨炼的《自白》（组诗）或许更具有象征性，诗的副题正是名为《给一座废墟》：“我来到废墟上/追逐唯一照耀过我的希望/那不合时宜的微弱的星/命运——盲目的乌云/无情地勾勒着我的心灵/不是为了哀悼死亡！不是死亡/吸引我走向这个空旷的世界/我反抗属于荒芜和耻辱的一切。”（《诞生》）诗人在说及副题“给一座废墟”时，特地谈到“这里的‘废墟’既具体又象征。具体之处在北京的圆明园”；而它的象征意义，则来自文革终于结束而整个中国开始惊醒时，“赫然发现几十年的‘革命’已把一个民族、一个文化变成了自身历史上最黑暗的版本”。他说当他“徘徊在那片乱石、枯草、残雪之间，‘死亡’如此触目，犹如灰暗天空下大块裸露的黄土；‘末日’如此刺骨，正像毫无遮掩的地平线上咆哮而来的寒风”①。废墟、死亡和黑暗的生存图景及其意象就这样突显在诗歌的历史书写中，而且更为残酷的是，这不仅仅是一个现实物质世界的死亡和黑暗，它在人类心灵上所造成的废墟感其实更加强烈、痛切！就如舒婷在《一代人的呼声》中所强力诉求的那样：“我决不申诉/我个人的遭遇。/错过的青春，/变形的灵魂，/无数失眠之夜/留下来痛苦的回忆。”其实她要代表一代人申诉：“我推翻了一道道定义；/我打碎了一层层枷锁；/心中只剩下/一片触目的废墟……”一代人的青春、理想和信仰轰然倒塌，心中只留下荒颓、灰冷甚至命定、虚无般的荒原残迹：“一切都是命运/一切都是烟云/一切都是没有结局的开始/一切都是稍纵即逝的追寻……/一切希望都带着注释/一切信仰都带着呻吟……”（北岛《一切》）人，就这样失却了一切，从物质到精神，青春、理想、追求、信仰，这一切的一切，已化为一片废墟，而人与社会、人与他人和人与自我之间，似乎也始终隔着一堵墙，隔绝着，仇视着：“对于世界/我永远是个陌生人/……我们交换的/只是一点轻蔑/如同相逢在镜子中//对于自己/我永远是个陌生人/我畏惧黑

① 杨炼：《追寻更彻底的困境——我的“中国文化”之思》，2006年8月19日，http://philosopher100.iblog.com/post/201098/240048.

暗/却用身体挡住了/那盏唯一的灯/……心是仇敌”(北岛《无题》)；舒婷则援用一个超现实幻觉，指称晚间一堵活动起来的墙，如何挤压和勒索“我”与每一个生存着的人改变形状，以至于让人与人在惊恐及噩梦中建立起一堵堵冰冷的墙：“夜晚，墙活动起来/伸出柔软的伪足/挤压我/勒索我/要我适应各式各样的形状/我惊恐着逃到大街/发现同样的噩梦/挂在每一个人的脚后跟/一道道畏缩的目光/一堵堵冰冷的墙”(《墙》)；而北岛更用一则荒诞故事，揭示了文革时期“他人就是地狱”的存在主义哲学：“我曾和一个无形的人/握手，一声惨叫/我的手被烫伤/留下了烙印/当我和那些有形的人/握手，一声惨叫/他们的手被烫伤/留下了烙印……”(《触电》)在这里，诗人既是一个个体经验的叙述者、批判者，同时也是一个被审视和观照的客体、对象，由于愚昧，由于顺从，便随波逐流，共同参与了那场历史的浩劫。在此，我们再参照一下杨炼于此的质询和反省，或许给我们心灵的震颤与启示会更为深刻！杨炼质询到：“那么，每个人在这场历史悲剧中扮演什么角色？整体的黑暗中，谁敢宣称自己是清白无辜的？当数亿人都在出演受害者，谁是迫害者？难道现实竟荒诞至此，有灾难而没有迫害者？贯穿八十年代的‘寻根文学’，其实恰与美国黑人的‘寻根’反义——我们的‘根’就在自己脚下，但那个两千年来渗透了中国人潜意识的‘大一统’的传统思维方式，先天切除了个人的怀疑与批判精神，致使号称‘五千年的文明’，只剩一个集体弱智的事实。”[①]自我与民族的觉悟与反省，自我的审视与社会批判，或许是一个民族真正走出苦难的历史，实现和完成再度崛起的必要前提。

二、种族原型与文化想象

苦难作为一种经验形式，它是历史的给予物。20世纪80年代，随着那个时代特有的苦难叙事及历史追忆、反思向纵深处的伸延突入和启蒙现代性思想的成长，在文化学术领域，一股文化寻根思潮也开始弥漫、滋生，而这股文化寻根思潮最初的源头和温床却是置根于先锋实验诗歌书写中的，并由此奠定了它原初的形态和走向。早在这一代诗人聚焦文革、审视民族的劫难及历史合理性的过程中，一部分诗人就已开始将审视思考的触角伸入到了种族存在久远的时空中。当然，这种书写最初还更多地停留在国家民族近百年或更久远的历史过程中所遭受的苦难、衰败的生存命运，以及由此所形成的伤痕累累的种族经验和记忆，因而往往采用一种苦难叙事和情感倾诉的模式，概括或抽象地表达对国家民族的忧患感甚至宿命意识。然而尽管如此，这其间所透视出来的历史主义倾向和纵深感已明显强化了许多，书写向度也明显从先前的国家民族叙事中单一的国家政治叙事向多元的民族历史文化叙事偏转。这是北岛的《随想》：“黄昏从烽火台上升起/在这界河的岛屿上/一个种族栖息/又蔓延，土地改变了颜色/神话在破旧的棉絮下/梦的妊娠也带着箭毒扩散时/痛苦的悸动，号角沉寂/尸骨在夜间走动……//墓穴里，一盏盏的长明灯/目睹了青铜或黄金的死亡……”我们分明从诗中古老的烽火台上的黄昏里，看到了一个古老民族悠悠的黑暗岁月，以及漫漫长夜里种族生命的绵延、生息，还有它所置身的灰色土地……神话在破旧的棉絮下瑟索着，而梦的滋生、扩散也携着箭毒，伴着“痛苦的悸动”和死亡的黑影……但希望却永存，因为“道路还活着”，它“穿过漫长的死亡地带”，延伸到了诗人的脚下。虽然他清醒地意识到自己早已被历史所铸造，但“冰冷的铸铁内”和热烈的灵魂里却依然保持着“冲动”和“呼唤”，他召唤着从历史的暴风雨中归来的祖先的幽灵，尽管这幽灵和祖先的过去仅仅带来一枚苦果和孤独的蔽护，但却能够从中获取营养和佑护，尤其是在这出发的时刻！当然在此向度上，江河与杨炼显然更具有代表性。江河的《祖国啊，祖国》将长城及一些标志古文明成果的器物作为审视反思的对应物和承担者。“长城”本是历史骄傲的资本，种族文化辉煌的原型和象征物，可在江河笔下，却成了“沉重的锁链”、“在我手中抽搐”的“刚刚死去的儿子”和“深深刻在我的额角”的“一条光荣的伤痕”……它不仅烙印着民族的苦难、创伤和死亡的阴影，

① 杨炼：《追寻更彻底的困境——我的“中国文化”之思》，2006年8月19日。

而且成了一个障碍物，把我们民族束缚得举步维艰。就如一位史诗型诗人石光华所说："我们这个民族，辉煌过，不幸过；不幸是沉重的，但辉煌比不幸更为沉重。"[①]而江河的作品不正是对由辉煌所带来的历史沉重感的一种反思吗？杨炼的抒情长诗《大雁塔》和《乌篷船》，则分别选取了两个历尽民族苦难遭际的对应物作为聚焦点，对民族生存的历史悲剧作了深度的揭示和书写："我被固定在这里/已经千年/……山峰似的一动不动/墓碑似的一动不动/记录下民族的痛苦与生命"，"我被自己所铸造的牢笼禁锢着/几千年的历史，沉重地压在肩上/沉重得像一块铅，我的灵魂/在有毒的寂寞中枯萎。"(《大雁塔》)这里诗人以大雁塔作为承载物或替代物，揭示了我们民族自我禁锢，且背负着几千年历史负担寸步难行的生存窘状，而作为民族之根性的灵魂，不仅未在历史的怀抱里获取任何滋养和生命的气息，反而在"有毒的寂寞中"愈发趋于枯萎和衰败。

这类写作，体现了诗人们在文革与现实生存直接触动下最初的历史反思、抒情和回望，既有鲜明的历史意象和一定的思辨性，也有强烈的现实感悟力。不过，就如杨炼所说，这仅仅是诗歌写作的第一层次，它是"自发的"也即"被动的、平面的反射外界刺激"的诗，它所表现的仅仅是"诗人的原始条件"，即"对外界的敏感、活泼的想象、一定的思辨能力"。而诗的最高层次应是自觉的、能动的，可展现诗人"熔哲学、历史、现实和艺术观于一炉的意识结构"或"智力空间"。为此，杨炼以屈原和但丁为例："倘若屈原只是直接表达出他在当时社会条件下的追求和悲愤，而没有在《离骚》、《天问》等诗中叩问历史、自然乃至宇宙的起源，他就不足以作为一个中国诗人最伟大的代表和民族精神的象征；但丁如果仅表现个人有限的经历，而不能达到同时体验地狱、炼狱和天堂的境界，他也不会在现代诗充分发展的今天依然被人崇敬。"[②]这实际上表现了诗人杨炼对现代史诗的理性认知，即指认史诗不仅仅是个人经验中的平面的历史意象、活泼的想象性和思辨性，它更是一种融历史、民族、哲学、宗教、现实和艺术于一体的宏阔的历史叙事和精神建构。而另一位诗人江河对现代史诗的宏阔世界同样精于思考，充满着无限向往，以至于他登上诗坛伊始，就大声疾呼"为什么史诗的时代过去了，却没有留下史诗？"为此，他要写这个古老大陆的神话，写中国的史诗。也正是从这种史诗理念和宏伟愿望出发，他们纷纷从早期情感想象和苦难叙事的历史情结中走出，甚至在1982年之后，二人均一度放下手中的笔，在古老神话、经史典籍等历史文本中去追寻过往年代的踪迹，或者在名山大川、古先民遗址上巡游，渴望进入并游走于历史的时空，从而触摸民族文化的内核和精神原型。终于在1985年，江河奉献出了现代中国的史诗性经典组诗《太阳和他的反光》，而杨炼则完成了《礼魂》、《自在者说》、《与死亡对称》、《西藏》等系列作品，并于1989年在前此试笔的基础上，终致完成大型现代史诗《太阳与人》。江河《太阳和它的反光》选取上古神话题材盘古开天、女娲补天、吴刚斫木、夸父逐日、精卫填海、愚公移山等等为聚焦点，表现了诗人的现代意识与古老传统和民族精神的对话，由此体现了种族原型在现代世界的"反光"。诗人曾说过："任何民族都有自己的神话，自己心理建构的原型。……神话并不提供蓝图。他把精灵传递到一代又一代人的手指上，实现远古的梦想。"[③]正如有学者所说："神话正是一个民族最古老的诗——历史学，诗——哲学。诗人正是在这个意义上，使他的诗在很大程度上成为民族精神和智慧的神话，成为民族对自身心灵的诗的反思。"[④]在这种神话、历史和诗的反思中，诗人将观照的视野扩大到了个人与群体、文化与自然、人类与宇宙等更为广大的领域，并渐次淡化了朦胧诗早期抒情主体性的角色，个体进一步交融于群体理性或集体无意识之中，达成了现代意识与古老

① 石光华：《摘自给友人的一封信》，见老木：《青年诗人谈诗》，北京：北京大学五四文学社，1985年，第165页。
② 杨炼：《智力的空间》，见《青年诗人谈诗》，第75页。
③ 江河：《小序》，见《青年诗人谈诗》，第26页。
④ 肖驰：《〈太阳和他的反光〉的反光》，《文学评论》1985年第5期。

传统的汇通与对话。尤为引人注目的是，与早期朦胧诗历史书写中的激情倾诉不同，《太阳和他的反光》采用一种平静舒缓的叙述调式，从而抵达了中国古典美学静穆深阔的诗性境界；超离于一般苦难叙事的模式之外，诗人着力发掘了一种民族文化心灵中的快乐元素，呈现为一种旷达乐观的情调和优美的诗意。这是盘古望着天地初开时的心境："他的心将离他而去/辽远的目光在早上醒来//晴朗的快感碧波万里/喷吐着泡沫，筑起岛屿的峰巢"(《开天》)；而柔美的女娲举手投足间，更使天地憧憧生辉，光鲜异常。这从组诗中一再显现的死亡意象中也能得到证实，比如逐日的夸父，当他因"道渴而死"而倒下的时候，诗展现得那么富有意味："随意把手杖扔向天边/有人在春天的草上拾到一分柴禾/抬起头来/漫山遍野滚动着桃子"(《追日》)；填海的精卫葬身于大海却写是"鸟儿梦见了她"："从此鸟儿把她带在心上/像一只篮子在光中摇荡。"(《填海》)这种生死一体、宇宙为怀的存在哲学，同样是中国古典心灵的精意之所在。而《斫木》则更具一种现代意识，难道吴刚不就是推巨石上山、周而复始、无为而又无奈的西西弗斯吗？虽然同以历史与文化入诗，显然杨炼比起江河来更为执着，因为江河在1985年自《接触》开始便终止了远古的追寻，回到了当下的日常生活，然后干脆终止了写作。可杨炼却继续探索，终于在先后完成《自在者说》、《与死亡对称》等试笔之后，于1989年完成了《太阳与人》这首宏大史诗的写作。就如他在为自己的网站选择的图案标志作解读时所说：这是"一只小鸟的雪白骷髅。当你凝视它，不要以为仅仅在看着过去。它的魅力，正在于已不再过去。它的羽毛、皮肤、血肉，不知被脱到了哪里，如今只剩这骸骨，又小又精巧，像一个形式，突显出所有飞过的天空。它和一件文学作品一样，富于思想上的考古学意义"①；也如杨炼作品《大海停止之处》封页画面上的那幅雕塑作品《夜之镜》一样，他的一系列史诗性经典文本，不也同样标志和象征着历史、记忆和书写之间的一种内在关联吗？如《礼魂》，它有《半坡》、《敦煌》、《诺日朗》三个组诗构成，分别从不同角度建构了种族生存、精神形态及其与自然之间关系的历史想象和哲学思考。仅以《半坡》为例，诗的开篇"祖先的夕阳"这一偏正式诗句，就已经暗含和指喻了种族生存的两个不同时期和向度：一个正在走向陨落的原始初民的黑夜时分，其背后自然隐含着由神话所表征的人类童年或正午的辉煌时期。那个种族童年的辉煌陨落之后，人们便不得不生存在痛苦、烦闷、寂寞、空虚，如入无物阵中的迷茫和在别处活着的无奈之中，从而更多出现了一些诸如乌鸦、落日、穴居、骸骨、青苔、寒光、地狱等灰暗、死亡的意象。然尽管如此，诗人仍不失对那个种族的神话童年时代或先祖的太阳所照耀的辉煌王国的向往、怀恋之情："哦，红褐色的光，照耀同一片黄土/那儿，起伏着我童年的茅屋/松树和青铜器，在山坳里默默伫立/优美的动物献出温暖的花纹……"(《半坡·神话》)江河、杨炼在探寻民族的灵魂、历史的踪迹和人的内在心理结构的过程中，不约而同地共同走向了种族生命和内在心灵的原乡——古神话世界，这是别有意味的。正如荣格所说，现代艺术的终极目的就是通过对神话、对人类童年集体无意识、对原始艺术精神的呼唤和创造性重现，使人性深度沉沦的现代人获得灵魂的自我拯救，引导他们走上一条重返故乡之路。或许江河、杨炼就是这样一类引导者。当然如果这还只是人类童年原始的生命故乡，那么杨炼的《太阳与人》则企图重建民族和人类精神的文化故乡。这首诗以中国文化独特的象征体系《易经》作为结构形态，既合于中国传统哲学思想，又张扬了现代主体意识，从而在更高的境界上完成了他的民族文化还乡之旅。

三、历史整合与消解

受江河、杨炼现代史诗观念及其诗学精神的影响，一批更年青的诗人追随并倾情于史诗创作，并由此形成了一股写作思潮，这在川地诗人中所引发的效应和作用尤为显著，从而形成了整体主义与新传统主义两个影响广泛的诗歌

① 杨炼：《网站题记》，1985年1月1日，http://www.yanglian.net.

社团群体，并从不同向度建构了后期朦胧诗的历史书写特征。如果说东方现代史诗更多将笔触伸向遥远的先民遗址、原始意象、经史典籍和神话素材，企图于先民生存的原型图式和历史想象中呈现种族存在的文化心理范式及其现代意义，而整体主义与新传统主义诗人，则更多将观照视野延伸到了当下，力图从自身体验和想象的角度超升到人生与宇宙精神汇通的高度，从而使诗歌承载起一种历史文化基因。就如廖亦武所说："我不可能像'史诗派'那样，依靠丰厚的文化基础和高强度的理性思维去'论史'，我只有凭借铭心刻骨的想象去设计一条线索，把个人沉沦转化成人类的苦难。"正因如此，他立足于当下视野，凭着刻骨铭心的生存体验和想象的穿透力，去接通历史文化源源不息的脉流和生命力。所以他不再去关注文本中的历史，仅仅携带和呈现历史的断片，现实和历史翻转，过去、现在和未来一股脑儿混沌于当下，"谁知道历史从哪一头开始"呢？他早期的诗如《人民》、《大盆地》、《巨匠》等总与他生长的四川那片神奇的大地有着难以割舍的联系，充满着历史与现实的激情、想象，对原始生命力的赞美以及对人类、宇宙本质的思考，比如《大循环》意在表达种族、社会、人类和自然世界存在的一条普遍法则，即"万事万物都在循环，人亦然"，从而通过个体的生命经验，达成与宇宙精神和人类整体的对称、汇通。整体主义诗歌群体的成员主要有石光华、渠炜、杨远宏等，他们事实上在秉持着一种关乎整体的哲学思想，而这种思想在早年的江河、杨炼那里就已经存在着了，只不过整体主义者与全息生物学哲学及其全息生命律思想相交融，具体应用到了诗学领域，所谓整体主义诗歌即是整体主义哲学"在诗学域中的还原"所指即此。这种思想认为："人的本质在于其存在与整体的联系和生成，只有包括人在内的整体才是具有确定意义的存在"，因而诗人个体只有"直接面对整体而向存在开放"①，才具有价值和意义。他们预言，"在荒原上一个重建人类文化背景的大时代已经来临"。作为一个中国人，他们在遍寻西方之后重又回到中国的历史与文化，并自认为找到了那个年代"最平静最丰实的精神合流"——全息生命哲学及其诗歌影像。个体作为历史整体全息相应的一个分子，他们似乎特别醉心于一种古典的氛围和意趣，并把自己置于其中，松竹梅菊，发黄的书页，吟诗的童子……都是他们相与交游的事物和对象，他们企图超越历史的表象，在"一弯月亮、一脉清风、一片青草、一声蝉鸣"中，去发现历史的神韵和永恒，并让人不期然汇入那过去的风景之中。且不要说那风格的古意、典雅，如石光华的《梅花》、《雪月》等，还有形式如汉大赋似的铺排、恣肆，如宋氏兄弟的《大曰是》等，仅就诗中氤氲弥散着的过往年代的气息，就足以让人置身于历史的烟云之中了。这里以石光华的《月墟》为例："已在墙头散乱为雨/静舟如岸远者长寂/……然后月下之门睡去/而叩者已无归处洞箫悠远而息"，一份散淡静穆的意境跃然纸上。当然在新传统主义的历史书写中，我们看到了消解和亵渎历史及文化的倾向，这是朦胧诗、后朦胧诗中历史书写的一种新质，比如廖亦武的"先知三部曲"——《死城》、《黄城》、《幻城》："而你操着什么语言。你的听诊器要把我导向何方？桃树成林。几位大夫在追捕女娲。夸父、刑天、屈原、庄周等疯祖宗的器官全被宰掉了。我好歹逃出杀人如麻的桃花村，随你进入喧嚣的广场。向全体疯子表演：把第三代自恋狂人变成腰间挂着诗篇的猪"（《死城》），"电梯将大众向高处提升。楼梯连绵一片。铺展开崭新的乐土。牛仔长衫。秀才如云。通宵达旦处。有人夹住猴子尾巴畅谈科学救国。赢得满堂喝彩。我摸出达利的软表校正时间。大学者郭沫若在登月器上撒尿"（《黄城》）。这种把不同质的历史文化符码并置在一起，对文化、历史施以亵渎式操作的方式和行为，彻底消解了文化与历史文本的既有价值与意义，从而宣告了传统历史主义书写的终结。

[责任编辑 立 华]

① 石光华等：《自释》，《深圳青年报》1986年10月24日。

文 史 哲
2008 年第 1 期(总第 304 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 1, 2008(Serial No. 304)

中国经济实力的定量评估与前瞻(1980-2020)*

胡 鞍 钢

摘 要:从汇率法和购买力平价法(PPP)两种方法的角度来看,1980 年以来中国 GDP 占世界总量的变化,都呈现了中国在迅速崛起的状态。从汇率法的角度来看,根据世界银行数据(2000 年美元价格)计算,1980 年中国 GDP 仅占世界总量的 1%,到 2005 年上升为世界总量的 5%,从世界第 10 位,上升为世界经济第四大国,居美国、日本和德国之后。从购买力平价法的角度来看,根据 Maddison 的数据(1990 年国际美元价格)计算,1820 年中国的 GDP 占世界总量的 1/3,其后迅速下降到 1950 年的 4.6%,到 1978 年复升为 4.9%,尔后迅速上升,到 2003 年约为 15.1%。在 1950 年至 2005 年期间,美国和中国的相对差异出现了从趋异到趋同的特点,特别是 70 年代末期之后,趋同速度相当之快,两者的相对差异从 6.5 倍减少到现在的 1.3 倍;与此同时,从 70 年代末期与日本的相对差距开始缩小,1992 年,中国的 GDP 总量超过了日本,中国成为世界经济第二大国。无论汇率法还是购买力平价法,中国 GDP 占世界总量的比重是持续性上升的,反映了中国的崛起主要是经济崛起。

从 2005 年至 2020 年,保守地估计,GDP 年平均增长率为 8.5%左右。根据市场汇率法计算,2020 年中国的 GDP 占世界总量为 10.2%;如果考虑到人民币升值的因素,这一比重为 15.8%,中国 GDP 总量将排在世界第二位。根据购买力平价法计算,这一比重将高于 1/4,中国的 GDP 总量将超过美国而居世界第一。根据市场汇率计算,2005 年至 2020 年间,中国新增 GDP 占世界新增 GDP 的 19.6%;如果考虑到人民币对美元汇率的升值因素,这一比例高达 35.0%;如果按购买力平价法计算,这一比例将高于 1/3。反映了中国对世界经济的重要性愈来愈大。

中国的崛起表现为中国经济指标占世界比重的持续上升,中国已经成为世界经济增长的新的发动机。今后 15 年(至 2020 年)仍然是中国经济发展的战略机遇期。中国的基本目标就是成为世界经济强国,不只是在 GDP 总量方面超过美国,而且在主要经济总量指标方面居世界前列,并且不断提高主要经济个量指标在世界上的位次,为在 2050 年基本实现社会主义现代化奠定经济基础。

关键词:中国经济;综合国力;中国奇迹

过去 30 年来世界经济最大的事件之一是中国进入经济起飞阶段,经济实力迅速崛起,远远超过当初人们的预期,也大大超过中国政府的预期。例如,1987 年党的十三大报告提出,到 2000 年使国民生产总值比 1980 年增长 4 倍[①]。实际上到 2000 年,中国的 GDP(按不变价格计算)相当于 1980 年的 6.55 倍[②]。1997 年党的十五大报告提出,20 世纪第一个 10 年实现国民生产总值比 2000 年翻一番[③]。2002 年党的十六大报告提出,国内生产总值到 2020 年力争比 2000 年翻两番,即年平均增长

作者简介:胡鞍钢,清华大学国情研究中心教授(北京 100871)。

* 此文系作者提交韩国浦项中国研究所和韩国首尔国立大学中国研究中心联合举办的"评价中国实力:政治、经济和社会三维视角"国际研讨会的论文,韩国首尔,2007 年 5 月 30 - 31 日;魏星协助本文计算。2007 年 7 月 15 日又补充了五大经济体的计算数据。

① 赵紫阳:《沿着有中国特色的社会主义道路前进》,载中共中央文献研究室编:《十三大以来重要文献选编》(上),北京:人民出版社,1991 年,第 16 页。

② 国家统计局编:《中国统计摘要(2007)》,北京:中国统计出版社,2007 年,第 23 页。

③ 江泽民:《高举邓小平理论伟大旗帜,把建设有中国特色社会主义事业全面推向二十一世纪》,载中共中央文献研究室编:《十五大以来重要文献选编》(上),北京:人民出版社,2000 年,第 4 页。

率为7.2%[①]。实际上截止到2006年，比2000年增长了74.9%，年平均增长率为9.8%[②]，有可能在2008年就提前实现上述目标。由于中国还处在经济起飞和工业化、城镇化加速阶段，在未来的15年期间(到2020年)，其经济仍将保持持续性高增长。

中国已经创下了世界经济增长速度、人口规模的历史记录，我们称之为"中国经济奇迹"[③]。过去250年的世界现代经济发展史先后创造了"英国奇迹"、"美国奇迹"、"德国奇迹"、"亚洲四小龙奇迹"，现在世界正在关注"中国奇迹"，与之相伴随的还有"印度奇迹"。

从国际比较来看(见表1)，英国、德国和美国在1870－1913年的43年间，GDP总量分别增长2.24倍、3.32倍和5.26倍，日本在1950－1973年的23年间，GDP增长了7.7倍，而中国在1978－2006年的28年间，GDP增长高达13.3倍，年平均增长率为9.7%，打破了日本1950－1973年年均9.3%的高速增长记录，也打破了日本1955－2005年期间GDP增长11.27倍、年均增长5.0%的纪录[④]。从1978年到2020年，中国用42年的时间(1978－2020)GDP总量可能增长42倍，打破世界各国持续高增长的记录。

表1 不同国家经济起飞时期的经济增长和工业增长

国家	GDP			工业产出		
	时期	增长(倍)	年均增长率(%)	时期	增长(倍)	年均增长(%)
英国	1870－1913(43年)	2.24	1.90	1876－1913	1.85	1.7
美国	1870－1913(43年)	5.26	3.94	1874－1913	7.37	5.4
德国	1870－1913(43年)	3.32	2.83	1875－1913	3.53	3.5
日本	1955－1970(15年)	3.97	9.63	1955－1970	4.80	11.0
日本	1955－2005(50年)	11.27	4.96	1955－2005	8.23	4.3
中国	1978－2006(28年)	13.29	9.68	1978－2006	21.10	11.5
中国	1978－2020(42年)	42	9.30			

数据来源：Source：Angus Maddison：The World Economy：A Millennial Perspective，Chinese edition，translated by Wu Xiaoying，Beijing University Press，2003 edition；Mandel，E.，Long Waves of Capitalist Development，translated by the International Economics Institute of Nankai University，Commercial Press，1998 edition。日本数据根据以下资料计算：工业(指采矿业、制造业，电力、燃气和水的生产与供应业)占GDP比重，引自日本矢野恒太纪念会编《日本20世纪100年》，第4版，第119－124页；真实GDP，引自日本矢野恒太纪念会编《日本国势会2007/08》，第65版，第526页。中国数据引自国家统计局《中国统计摘要(2007)》，北京：中国统计出版社，2007年，第23页。2006－2020年中国GDP年平均增长率按8.5%计算。

需要特别指出的是，1870年英国、德国、美国经济起飞时的人口分别为3139万、3923万、4024万[⑤]，1955年日本起飞时人口为8928万，而中国1978年经济起飞时人口已经达到96259万，相当于上述四国经济起飞时人口规模的十几倍或二十几倍。这是世界现代经济史上从未有过的经济增长

① 江泽民：《全面建设小康社会，开创中国特色社会主义事业新局面》，载中共中央文献研究室编：《十六大以来重要文献选编》(上)，北京：人民出版社，2005，第4页。

② 国家统计局编：《中国统计摘要(2007)》，北京：中国统计出版社，2007年，第23页。

③ 国外学者中威廉·奥弗霍尔特最早提出"中国的崛起"。参见William Overholt，The Rise of China：How Economic Reform Is Creating a New Superpower，W. W. Norton & Company；Reprint edition (October 1994)。中国学者中林毅夫和蔡昉等人最早提出"中国的奇迹"。参见林毅夫、蔡昉、李周：《中国的奇迹：发展战略与经济改革》，上海：上海人民出版社，1994年。美国国会服务研究部报告称，中国过去28年的经济发展被视为"经济奇迹"，她从一个贫困的落后的经济体成为世界第二大经济强国，到2013年中国GDP将超过美国(Craig K. Elwell，Mare Labonte and Wayne M. Morrison，2007，Is China A Threat to the U. S. Economy？CRS Report for Congress，Order Code RL 33604. www.fas.org/sgp/crs/row/RL33604.pdf)。

④ 日本矢野恒太纪念会编：《日本国势会：2007/08》，第65版，第526页。

⑤ Angus Maddison，2001，The World Economy：A Millennial Perspective，OECD，pp. 183，pp. 213。

纪录。

何谓经济奇迹？为什么会出现经济奇迹？在什么时间、什么地点出现经济奇迹？产生经济奇迹的根本原因是什么？世界上不同的国家经济奇迹有什么相同和不同之处？中国的经济奇迹有什么特点？它是怎样发生的？又是怎样被创造出来的？是如何来测定的？又是如何成功的？

所谓奇迹，托马斯·达奇给出了一个定义："一个引起惊叹不已的事实，因为其原因深藏不露。"[①]"一个超越人们使用各种手段的自然力而产生的后果。"[②]阿兰·佩雷斯认为，发展也是一个奇迹，是指人们知其然而不愿深究其所以然。奇迹有先有后，它们通过传播竞争和渗透，从一个国家转到另一个国家。他将经济奇迹定义为完全不依赖于自然条件取得的成功，也即那些无法预见的神速的成功。他本人还分析了"荷兰奇迹"、"英国奇迹"、"美国奇迹"和"日本奇迹"，他期待"中国奇迹"，他认为这个奇迹即将成功[③]。

如何评价中国的经济奇迹？用什么指标来衡量中国经济实力？笔者将一个国家的崛起定义为主要指标(经济和科学与技术指标)占世界总量的比重，至少在几十年的时间里是持续上升的(25年以上)[④]；反之，出现持续的下降，则意味着国家的衰落。笔者提出一个简单的方法来衡量国家的经济实力，计算主要指标占世界经济的比重，形成无量纲的时间序列数据，并可以进行国际比较。这种方法直观地反映了一国的经济状况及其在全球的作用和影响。

本文包括如下几个部分：第一部分，计算和分析中国经济实力以及增长的来源；第二部分，分析中国未来的经济发展趋势；第三部分，说明世界经济增长的影响和作用；第四部分，对全文作简要的结论。

笔者采用历史视角来观察中国经济实力的变化；同时也采用国际视角观察1980年以来中国与其他主要发达国家(美国、日本和德国)之间经济实力的相对变化。本文的研究表明，中国经济实力迅速上升，已经成为世界经济大国，今后15－20年的基本目标就是成为世界经济强国。

一、中国经济实力以及增长的来源

如何界定一个国家的经济实力，在国际上尚无统一的定义和计算方法。本文将一个国家的经济实力(National economic power)定义为该国通过有目的的行动追求其经济战略目标的综合能力，即在全球范围内创造经济资源的能力(Economic capacity)。

评价一个国家的经济实力有两种简单的方法：一是国家绝对经济实力，即本国相对历史基期的增长及其规模，该实力与基期的经济规模成正比，也与经济增长率成指数关系；二是国家相对经济实力，即一国在给定时期内相对他国的增长及其规模，该实力与基期相对他国的规模成正比，也与两国经济增长速度之比成指数关系。

笔者提出计算一国经济实力的主要方法是该国经济总量(指GDP或GNI)占世界经济总量的比重。该国的经济实力与基期相对世界经济总量的比重成正比，基期的这一比重越大，它的经济实力就越强。这说明初始条件具有重要的影响，也和该国与世界经济增长率之比相关。这也说明该国的经济增长率越是高于世界经济增长率，这一比重提高的幅度就会越大。这种方法既优于前一种方

---

① 《神学概论》卷一，第105节，第73条。引自阿兰·佩雷菲特：《论经济"奇迹"——法兰西学院教程》(中文版)，北京：中国发展出版社，2001年，第24页。

② 《思想》杂志，拉弗玛，891。引自阿兰·佩雷菲特著：《论经济"奇迹"——法兰西学院教程》(中文版)，北京：中国发展出版社，2001年，第24页。

③ 阿兰·佩雷菲特：《论经济"奇迹"——法兰西学院教程》(中文版)，北京：中国发展出版社，2001年，第24页。

④ 阎学通认为，崛起应是一个大国的综合实力快速提高并对世界力量格局、秩序和行为准则产生重大影响的过程，全部过程的完成就是崛起的最终结果。引自阎学通等著：《中国崛起——国际环境评估》，天津：天津人民出版社，1998年，第139页。

法，也优于后一种方法，它不只是考察一个国家经济总量相对其他国家的变化，而且侧重于考察一国在经济全球化条件下于世界经济格局中相对地位的变化。诚如前文所述，一个国家经济的崛起是指其经济总量占世界总量比重持续性的上升，至少在25年以上。

目前在计算世界和各国经济总量上采用了两种不同的方法，一是汇率法，将本国货币换算成现值美元，使用三年的汇率平均数来消除汇率的短期波动；二是购买力平价(PPP)计算法，使用购买力平价换算因子将GDP换成国际美元①。无论是世界银行，还是国际货币基金组织，每年都公布世界及各国的这两个数据，这两种方法各有优劣。我们用这两种方法分别估计世界和几大国的经济实力。

第一种方法是用市场汇率法计算，主要数据来源为世界银行的世界发展指标数据库，采用2000年美元不变价衡量。从世界和主要国家的经济增长率比较来看，1980－2005年期间中国GDP年平均增长率(10.5%)高于世界平均增长率(3.7%)，也大大高于其他国家的增长率(见表2)。1980－2005年期间中国GDP占世界总量的比重，1980年中国的GDP占世界总量比重为1.04%，居世界第10位，1990年上升为1.86%，居世界第11位，2000年提高到3.78%，居世界第6位②，2005年为5.02%，排在世界第4位(见表3)。中国的GDP相当于美国总量比重的17.5%，相当于日本总量比重的49.5%③。2008年中国可能超过德国，居世界第3位④。

表2 1980－2005年七大国和世界GDP增长指数及年平均增长率(汇率法，%)

国家	1980	1985	1990	1995	2000	2005	年平均增长率
中国	100	166	243	433	655	1218	10.5
美国	100	117	138	155	190	243	3.6
日本	100	116	147	159	169	161	1.9
德国	100	106	126	140	155	226	3.3
法国	100	111	128	137	158	251	3.7
英国	100	110	130	141	165	251	3.7
印度	100	130	176	226	300	515	6.8
世界	100	114	136	153	180	252	3.7

Note: The unit of GDP is constant 2000 U.S. dollar.

Data source: World Bank, World Development Indicators 2006, 2007, CD-ROM

① 具体计算方法参见世界银行：《世界发展报告(2007)》，中文版，北京：清华大学出版社，2007年，第302页。

② 国家统计局：《中国统计摘要(2007)》，北京：中国统计出版社，2007年，第224页。

③ 世界银行：《世界发展报告(2007)》，中文版，北京：清华大学出版社，2007年，第288－289页。

④ 根据美国中央情报局(CIA)网站提供的数据，2006年中国GDP为2.518万亿美元，德国为2.872万亿美元，后者比前者高出14%。

表 3　1980－2005 年七大国 GDP 占世界总量比重(市场汇率法,%)

国家	1980	1985	1990	1995	2000	2005
中国	1.04	1.52	1.86	2.95	3.78	5.02
美国	29.11	30.01	29.46	29.63	30.76	28.06
日本	15.93	16.31	17.25	16.56	14.95	10.15
德国	6.98	6.51	6.45	6.39	5.99	6.27
法国	4.77	4.63	4.51	4.28	4.18	4.75
英国	4.95	4.81	4.73	4.57	4.53	4.94
印度	0.87	0.99	1.12	1.28	1.44	1.77

注:按 2000 年美元价格计算。

计算数据来源:World Bank, *World Development Indicators* 2006, 2007, CD-ROM.

第二种方法是应用购买力平价方法,使用 Maddison 的数据,采用 1990 年国际美元值[①]。需要指出的是,2007 年,Maddison 根据 2004 年中国经济普查数据,对其数据序列也进行了相应的调整[②]。1980－2003 年,中国 GDP 年平均增长率(8.05%)低于中国国家统计局的数据(9.69%),但是高于世界平均增长率(3.15%),也大大高于其他国家增长率(见表 4)。1980 年中国 GDP 占世界经济总量的比重为 5.19%,其后持续上升,1990 年为 7.83%,2003 年提高到 15.1%,排在世界第二位,居美国(20.7%)之后(见表 5),相当于美国总量的 73.4%。根据世界银行的数据库,按购买力平价计算,2005 年中国 GNI 占世界总量的比重为 14.2%,中国 GDP 相当于美国总量的 69.2%[③]。按美国中央情报局(CIA)的数据计算,2006 年中国 GDP(PPP,现价)为 10.17 万亿美元,占世界总量(65.95 万亿美元)的 15.4%[④]。无论按哪一个机构计算的结果,中国 GDP 占世界总量的比重大体在 1/7 到 1/6 之间。

表 4　1980－2003 年七大国 GDP 年平均增长率(购买力平价法,%)

国家	1980	1985	1990	1995	2000	2003	年平均增长率
中国	100	153	204	331	415	594	8.05
美国	100	117	137	155	190	199	3.04
日本	100	118	148	160	170	172	2.39
德国	100	108	126	135	155	162	2.12
法国	100	106	114	128	141	143	1.56
英国	100	110	130	141	165	176	2.49
印度	100	128	172	223	298	356	5.58
世界	100	115	135	154	183	204	3.15

Data source: Angus Maddison, *World Population, GDP and Per Capita GDP*, 1-2003 *AD*, http://www.ggdc.net/maddison/. (March 2007)

① Maddison 采用的吉尔瑞－开米斯元,是多边购买力平价比较中将不同国家货币转换成统一货币或国际元的方法。参见安格斯·麦迪森:《世界经济千年史》,北京:北京大学出版社,2003 年,第 16 页。

② 有关 Maddison 的历史统计数据可以参见 http://www.ggdc.net/maddison/。

③ 世界银行:《世界发展报告(2007)》,北京:清华大学出版社,2007 年,第 288－289 页。

④ 数据引自 https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/index.html。

表5 1980－2003年七大国GDP占世界总量比重(购买力平价法,%)

国家	1980	1985	1990	1995	2000	2003
中国	5.19	6.94	7.83	11.15	11.77	15.12
美国	21.11	21.48	21.39	21.19	21.85	20.61
日本	7.83	8.05	8.55	8.09	7.27	6.60
德国	4.06	3.81	3.79	3.55	3.46	3.24
法国	5.51	5.11	4.67	4.57	4.27	3.88
英国	3.63	3.49	3.49	3.32	3.28	3.15
印度	3.18	3.54	4.05	4.61	5.18	5.54
美国/中国(倍)	4.14	3.10	2.73	1.90	1.86	1.36
日本/中国(倍)	1.51	1.16	1.09	0.73	0.62	0.44

说明:GDP单位为1990年吉尔瑞－开米斯国际美元;东亚包括中国、印度、印度尼西亚、日本、菲律宾、韩国、泰国、中国台湾、孟加拉、缅甸、香港特别行政区、马来西亚、尼泊尔、巴基斯坦、新加坡和斯里兰卡。

计算数据来源:Angus Maddison, *World Population, GDP and Per Capita GDP, 1-2003 AD*, http://www.ggdc.net/maddison/(March 2007)

美国与中国以及日本与中国在经济实力上的相对差距呈逐年缩小的态势。1950年美中之间经济实力的相对差距为5.94倍,1980年下降为4.14倍,到2003年,进一步下降到1.36倍;日中之间经济实力的相对差距从1980年的1.51倍下降为1990年的1.09倍,1992年中国的经济实力超过日本,2003年日本GDP只相当于中国的44%(见表5)。按世界银行的购买力平价数据计算,2005年美国的GNI是中国的1.44倍①。按美国中央情报局的数据计算,2006年美国的GDP是中国的1.30倍②。不管使用哪一机构的数据计算,中美之间的经济实力的相对差距都在不断地缩小。

中国经济高增长的主要来源:首先是资本投入,1978至2004年期间年平均增长率高达9.5%;其次是全要素生产率(TFP),平均增长率达到4.7%;再次是人力资本投入,平均增长率达到2.1%;最后是劳动投入,年平均增长率为1.9%(见表6)。从对经济增长的贡献率看,生产要素投入占一半,TFP占了近一半。

表6 1978－2004年中国经济增长及其来源(年平均增长率,%)

	年平均增长率	贡献率
GDP	9.7	100
资本投入	9.5	40
劳动投入	1.9	6
人力资本投入	2.1	7
TFP	4.7	48

说明:劳动投入为调整后数据。资本投入权重为0.4,劳动投入为0.3,人力资本投入为0.3。见许宪春等:《中国经济发展的展望与预测研究报告》,载中国生产力学会《2005－2006中国生产力研究报告》,北京:中国统计出版社,2006年,第76页。人力资本投入系15岁及以上人口平均受教育年限,为作者计算。TFP系全要素生产率。

改革以来中国经济出现持续高增长,呈现出我们所说的"速度效应"。主要来源于以下相互关联、相互作用的五大效应:一是经济追赶效应,即在一定时期内工业化后进国的经济增长率明显高于

① 世界银行:《世界发展报告(2007)》,北京:清华大学出版社,2007年,第288－289页。

② 数据引自 https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/index.html。

工业化先进国；二是结构效应，即在一定时期内工业化后进国的结构指标变动率快于工业化先进国[①]；三是开放效应，即工业化后进国参与世界经济一体化的速度快于先进国；四是制度效应，即市场化程度明显提高，经济运行已基本建立在市场机制的基础上；五是技术追赶效应，即技术后进国的技术扩散率明显高于技术领先国的技术创新速度，显示出技术追赶的特点[②]。

二、中国未来经济发展趋势(2006－2020)

对中国经济增长的预测是一项十分困难的工作，纵观几十年来中国研究领域的专家和学者的预测，鲜有能够准确读懂中国这部"天书"的人。笔者对中国未来经济增长及其在世界格局中经济实力的估计，更多地是从长期趋势的角度出发，而非对具体的增长率和数字进行简单的预测，因为几乎所有预测都对中国经济实际所发生的状况存在误差较大的低估[③]。表7给出了几个国际机构对中国在2005－2020年间经济增长的预测，认为GDP年平均增长率在5.5%－7.4%之间。笔者认为，这些预测仍然低估了中国经济增长的潜力。

表7　不同机构对中国2005－2020年GDP年平均增长率的预测(%)

时期	Global Insight	Economic Intelligence Unit	Goldman Sachs'	JCER	World Bank
2005－2010	8.6	8.0	7.1		
2010－2015	7.2	5.5	5.8		
2015－2020	6.4	4.4	5.0		
2005－2020	7.4	6.0	6.0	5.5	6.6

资料来源：Global Insight，2006，China-Interrim Forecast，May；EIU，Country Data；Goldman Sachs'，2005，China's Ascent：Can the Middle Kingdom Meet its Dreams，Global Economics Paper No. 133，November 11；Japan Center for Economic Research(JCER)，2007，Long-term Forecast of Global Economy and Population 2006-2050：Demographic Change and the Asian Economy，March. 引自：Craig K. Elwell，Mare Labonte and Wayne M. Morrison，2007，Is China A Threat to the U. S. Economy？CRS Report for Congress，Order Code RL 33604. www. fas. org/sgp/crs/row/RL33604. pdf. World Bank，2007，*Dancing with Giants：China，India，and the Global Economy*，Edited by L. Alan Winters and Shahid Yusuf，The World Bank.

未来中国经济发展趋势：2006年至2020年期间，预计GDP年平均增长率在7.5%－8.5%之间[④]，GDP的增长倍数在3－3.4倍之间(见表8)，相当于2000年GDP的4.7－5.4倍。未来中国经

① 特别是劳动力从劳动生产率低的农业部门转移到劳动生产率比较高的非农业部门，会提高TFP增长率。1978年，农业占总就业人员比重为70.5%，到2005年，已经降至44.8%。见《中国统计摘要(2007)》，北京：中国统计出版社，2007年，第44页。Shahid Yusuf和Kaoru Nabeshima计算了1979－1998年期间中国农业劳动力转移的结构效应对TFP的增长率在1.51%－2.15%之间。见Shahid Yusuf and Kaoru Nabeshima，2006，China's Development Priorities，The World Bank，pp. 38.

② 详细讨论见胡鞍钢、王亚华执笔：《国情与发展——中国五大资本动态变化(1980－2003)与长远发展战略》，北京：清华大学出版社，2006年，第34－36页。

③ 1985年，世界银行对1981－2000年中国GDP增长的长期预测，三种方案年平均增长率为5.4%－6.6%(世界银行经济考察团：《中国：长期发展的问题和方案》，中文版，北京：中国财政经济出版社，1985年，第52页)。1997年，世界银行对1995－2020年中国GDP增长的长期预测，年平均增长率为6.6%(World Bank，1997，China 2020：Development Challenges in the New Century，Washington D. C.，The World Bank，pp. 21)。

④ 据中国生产力学会2006年预测，2005－2020年期间，GDP年平均增长率为8.3%，其中2006－2010年为9%，2011－2020年为7.6%。见中国生产力学会：《2005－2006中国生产力研究报告》，北京：中国统计出版社，2006年，第3页。

济的增长率主要取决于全要素生产率的增长率，如果TFP能够保持过去近30年的增长率，那么GDP增长率可能会超过8.5%。这也表明，今后中国经济仍然可以保持较快的增速，关键是提高经济增长的质量和效益，反映于TFP的大小。即使如此，这一增长率仍低于1978年以来的潜在增长率(9.3%-9.5%)，这是因为GDP的规模越来越大，按不变价格计算已经是1978年的13倍，1990年的5倍，因此随着GDP规模增大，潜在增长率会有所下降。1993年，诺贝尔经济学奖得主罗伯特·W·福格尔(Robert William Fogel)预计，中国到2030年仍然可以保持8%或更高的经济增长率，也许还会超过这个时间底限①。

表8 2006-2020年中国经济增长及其来源(年平均增长率，%)

年平均增长率	A	B	C
GDP	7.5	8.0	8.5
资本投入	10.0	10.0	10.0
劳动投入	0.3	0.3	0.3
人力资本投入	2.0	2.0	2.0
TFP	2.8	3.3	3.8
GDP增长指数(2020)	2.96	3.17	3.40

注：资本投入权重为0.4；劳动投入为0.3；人力资本投入为0.3；TFP系全要素生产率；GDP增长指数是以2005年为1.00，到2020年的增长倍数(系作者估计)。

从增长来源看，TFP是极其重要的因素，它取决于经济结构变动，特别是就业结构变动，农业部门占总就业人数比重下降，就会产生结构效应。1978-2005年，这一比重从70.5%下降至44.8%，平均每年下降0.95个百分点，相当于TFP增长1个百分点。中国目前的农业就业比重还是太高，高于日本1955年经济起飞时的水平(41.1%)。如果今后每年继续下降1个百分点，到2020年这一比重仍在30%左右，还高于日本1965年的水平(24.7%)②。这也说明中国通过结构转变也会提高经济增长潜力(反映在TFP上)。此外，影响TFP的因素还有规模经济，中国作为大国，既有消费市场的规模经济，又有生产市场的规模经济，当投入要素一定，随着规模扩大，单位成本(如R&D投入)就会下降；另外一个因素是专业化。不过这两个因素是难以测量的。

资本投入仍然保持较高水平，可能达到10%左右，这是因为国内储蓄率比较高，在40%以上，国内投资率也相应比较高，也保持在40%以上，增长的类型是资本驱动，包括产业资本投资驱动，私人住宅投资驱动，政府公共投资，特别是基础设施投资驱动。其次是人力资本投入保持较高的增长率，大约在2%左右，这是因为高等教育人口、中等教育人口(特别是高中阶段教育人口)迅速增加。再次是劳动投入下降，处于低增长阶段，2015年之后可能进入到零增长阶段(指增长率小于0.2%)。

从经济政策来看，会影响经济增长率和稳定性。首先，中国政府的宏观经济调控能力进一步加强，保持了较低的通货膨胀率，较低的经济波动系数，较低的财政赤字比重，有助于经济稳定增长；其次，中国经济改革会建立激励性机制，进一步刺激社会各类组织成长，大规模地创造财富，例如2000-2006年期间全国法人单位由437万个上升为565万个，增长了29%③，同期对GDP增长的贡献约为39%；再有，良好的社会治理和人力资本投资，特别是农业劳动力向劳动生产率较高的非农业部门

① Robert William Fogel, 2006, Why China Is Likely to Achieve Its Growth Objectives, NBER Working Paper Series 12122.

② 日本矢野恒太纪念会编：《日本20世纪100年》，第4版，第80页。

③ 国家统计局：《中国统计摘要(2007)》，北京：中国统计出版社，2007年，第5页。

的转移，也会提高 TFP。

从“追赶效应”(catching up)来看，中国作为现代化的后来者，与发达国家之间存在较大的差距(特别是人均 GDP 或劳动生产率)，因而有明显的后发优势，即与世界经济发展的前沿性国家(如美国)有较高的趋同现象，而且差距越大追赶的速度就越快[①]。1950 年至 1990 年的 40 年间，日本人均 GDP 与美国的人均 GDP 之间的趋同速度为 3.55%；1965 年至 2003 年的 38 年间，韩国人均 GDP 与美国的人均 GDP 之间的趋同速度为 4.36%；1978 年至 2003 年的 25 年间，中国人均 GDP 与美国的人均 GDP 之间的趋同速度为 4.64%。这表明中国的趋同速度要高于日本和韩国。需要特别说明的是，2003 年中国人均 GDP 仅相当于美国的 16.5%(类似于韩国 1973 年人均 GDP 相对美国的水平)，与美国有相当大的差距，因此趋同速度并不会下降，或者说在较长时期内会保持较快的趋同速度，至少在达到韩国 2003 年的水平之前，这一速度不会下降，因此，中国经济还有相当大的增长空间和较快增长的时间(见图 1)，至少要延续到 2020 年，即 42 年的时间(1978－2020 年)。

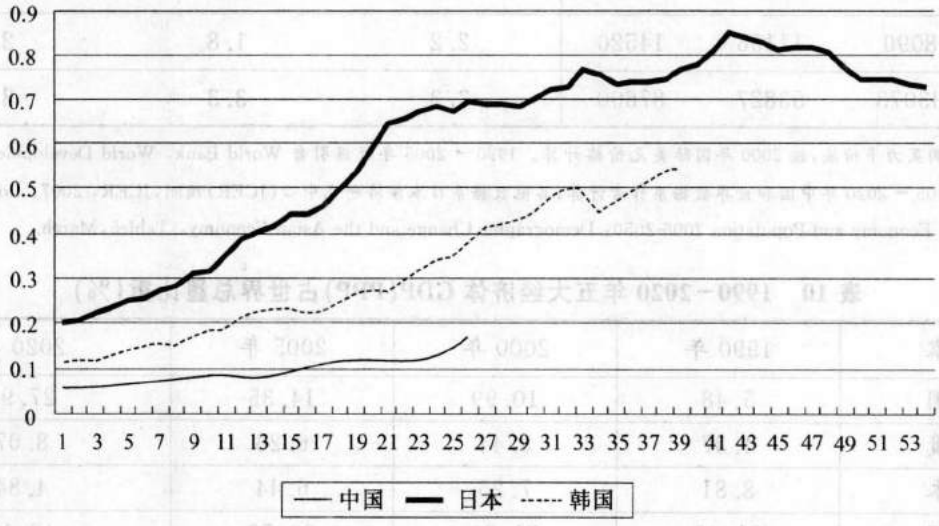


图 1　中国、日本和韩国人均 GDP 相对于美国的水平

注：美国人均 GDP 水平为 1.0。日本：1950－2003 年；韩国：1965－2003 年；中国：1978－2003 年。

计算数据来源：Angus Maddison, *World Population, GDP and Per Capita GDP*, 1-2003 *AD*, http://www.ggdc.net/maddison/。

从世界角度看，中国今后 15 年(到 2020 年)仍然保持较高的经济增长率；中国经济实力在世界经济中的地位将继续呈现上升趋势。表 9 根据世界银行数据库，给出了 1990－2005 年期间五大经济体 GDP(PPP)年均增长率；2006－2020 年的数据来自日本经济研究中心对主要经济国家的最新的长期预测(2006－2050 年)；其中中国和世界 GDP 增长率系作者估计。这表明，中国即使保持 GDP 年平均增长率 8%，仍然是世界上经济增长最快的国家，大大高于世界平均增长率(3.3%)，中国的 GDP 将从 2005 年的 7.726 万亿美元增长到 2020 年的 24.5 万亿美元，并超过美国和欧盟，占世界总量比重从 2005 年的 14.35%提高到 2020 年的 28%，新的世界经济格局是：中国、美国、欧盟、印度和

① Carsten A. Holz(2005)计算，由于中国劳动生产率水平大大低于美国(在 1978－2002 年期间为美国平均水平的 1.2%到 2.4%，按汇率法计算)，因此今后中国劳动生产率年平均增长率会比美国高出 6%－7%(Carsten A. Holz, 2005, China's Economic Growth 1978－2025: What We Know Today about China's Economic Growth Tomorrow)。

日本[①]。而1990年的排序是:欧盟、美国、日本、中国和印度;2005年的排序是:欧盟、美国、中国、日本和印度(见表10)。

表9 1990-2020年五大经济体GDP(PPP)及增长率

国家	GDP(10亿美元)			年平均增长率(%)		
	1990年	2005年	2020年	1990-2005年	2006-2020年	1990-2020年
中国	1812	7726	24508	10.2	8.0	9.1
印度	1445	3380	7067	5.8	5.0	5.4
日本	2905	3467	4241	1.2	1.4	1.3
美国	7083	11085	16746	3.0	2.8	2.9
欧盟	8090	11156	14520	2.2	1.8	2.0
世界	33073	53827	87600	3.3	3.3	3.3

注:采用购买力平价法,按2000年国际美元价格计算。1990-2005年数据引自World Bank, World Development Indicators, 2006,2007;2005-2020年中国和世界数据系作者计算;其他数据系日本经济研究中心(JCER)预测,JCER, 2007, Long-term Forecast of Global Economy and Population 2006-2050; Demographic Change and the Asian Economy, Table5, March.

表10 1990-2020年五大经济体GDP(PPP)占世界总量比重(%)

国家	1990年	2000年	2005年	2020年
中国	5.48	10.99	14.35	27.98
印度	4.37	5.44	6.28	8.07
日本	8.81	7.25	6.44	4.84
美国	21.42	21.24	20.59	19.17
欧盟	24.46	22.73	20.72	16.58
合计	64.54	67.65	68.38	76.64

注:根据上表计算。

中国经济实力崛起的轨迹是十分清晰的。在对历史数据的分析和对未来趋势的预测基础上,可以对中国各项主要经济和社会指标在世界上的位次作出判断(见表11)。第一是按汇率法计算的GDP总量,中国由1978年的世界第10位,逐年上升为2005年的世界第4位,到2020年,将进一步上升为世界第2位,排在美国之后。第二是按购买力平价计算的GDP总量,中国由1978年的第4位上升到2005年的第2位,到2020年将成为世界第一。第三是对外贸易,它是中国经济实力得以迅速提升的关键性因素之一,中国从1978年的第27位迅速上升为2005年的第3位,到2020年,中国将成为仅次于美国的世界第二大贸易国。第四,在中国经济实力大幅提升的同时,中国的社会发展水平、科技实力和综合国力也在迅速提高。科技实力将由2005年的第3位上升到2020年的第2位;综合国力由1978年的第5位提高到2000年的第2位,并将持续保持到2020年,但是与美国的相

① 笔者在《中国崛起之路》一书中,就世界经济未来的发展趋势作了简要的判断。从今后的发展趋势看,西欧和日本占世界GDP的比重呈下降的趋势,中国和印度呈上升趋势,美国则可能先不变然后开始下降。到2020年,中国的经济规模(指PPP)会超过美国,印度的经济规模会超过日本。到那时,世界经济将形成五大经济体,按经济规模排序依次是:中国、美国、西欧、印度和日本,它们占世界经济总量的比重在60%左右。见胡鞍钢:《中国崛起之路》,北京:北京大学出版社,2007年,第32-33页。

对差距进一步缩小。

表 11　1978－2020 年我国主要经济指标居世界位次

指标	1978	1990	2000	2005	2010	2020
GDP(占世界比重)a	10(0.9%)	11(1.9%)	6(3.8%)	4(5.0%)	3	2
GDP(PPP)(占世界比重)b	4(4.9%)	3(7.8%)	2(11.8%)	2(15%)	2(18%)	1
进出口贸易额 c	27(0.7%)	16(1.7%)	8(3.7%)	3(7.3%)	2(10%)	2
外汇储备	40	7	2	2	1	1
科技实力 d			5	3	3	2
综合国力 e	5(4.5%)	3(5.6%)	2(8.8%)	2(11.0%)	2	2

a:国内生产总值按汇率法计算。1978－2005 年数据来源:国家统计局编《中国统计摘要(2007)》,北京:中国统计出版社,2007 年,第 224 页。括号内系占世界总量比重,按 2000 年美元价格计算,World Bank, World Development Indicators 2006;b:国内生产总值按购买力平价法计算,1990 年国际美元。资料来源:Angus Maddison, *World Population, GDP and Per Capita GDP*, 1－2003 *AD*, http://www.ggdc.net/maddison/;2010－2020 年数据系作者估计;c:世界贸易组织《世界贸易统计》,括号内为出口额占世界总量比重;d:胡鞍钢、熊义志:《对中国科技实力的定量评估(1980－2004)》,《国情报告》,2006 年,第 22 期;e:综合国力数据系作者计算,包括 8 类战略资源,23 个指标,括号内系占世界总量比重。见胡鞍钢、王亚华执笔:《国情与发展——中国五大资本动态变化与长远发展战略》,北京:清华大学出版社,2005 年,第 17 页。

三、中国经济发展对世界的影响

中国的崛起不仅对 13 亿中国人民是一件举足轻重的大事,而且对其他国家和人民来说也有重要的影响和意义[①]。中国正在创造世界经济增长的记录,1978 年至 2006 年,中国年均 GDP 增长率达到 9.7%,工业总产出年均增长率达到 11.5%[②]。中国经济实力的快速崛起,不单单表现在增长率和占世界 GDP 总量的比重上,还突出表现为占世界 GDP 增量的比重不断上升,笔者称之为对世界经济增长的边际贡献不断增大。

通过使用世界银行的数据库,按汇率法计算,从 1980 年至 1990 年的 4.1%,上升到 1990 年至 2000 年的 9.7%,并在 2000 年至 2005 年提高 15.3%;按购买力平价计算,中国 GDP 增量对同期世界 GDP 增量的贡献呈逐年上升的趋势,1980 年至 1990 年期间,中国的贡献为 11.5%,在 1990 年至 2000 年期间上升为 26.1%,2000 年至 2005 年期间进一步上升为 29.6%,几乎占世界 GDP 增量的 1/3(见表 12)。

表 12　1980－2020 年中国对世界 GDP 增量的贡献率(%)

时期	2000 年国际美元(PPP)	2000 年不变价(市场汇率法)
1980－1990	11.5	4.1
1990－2000	26.1	9.7
2000－2005	29.6	15.3
2005－2020	>1/3	19.6

计算数据来源:World Bank, *World Development Indicators* 2006, *CD-ROM*; *World Bank*, *World Development Report* 2007。

① 胡鞍钢:《中国崛起之路》,北京:北京大学出版社,2007 年,第 384 页。

② 国家统计局编:《中国统计摘要(2007)》,北京:中国统计出版社,2007 年,第 23 页。

根据世界银行驻中国代表处首席代表、著名经济学家Dollar(2007)的研究,在1990至2005年期间,中国对世界GDP的增长在所有国家和主要经济体中是最大的,为28.14%,高于美国的19.31%,也高于美国和日本之外的其他22个高收入国家合计的18.33%。毫无疑问,中国作为世界经济增长中新的一极的格局正在逐步形成。根据他对2006年至2020年期间各个国家和经济体对世界经济增长的预测,中国的贡献进一步加大,超过1/3(36.6%)的GDP增量将由中国贡献,美国和日本在GDP增量中所占的份额继续下降,分别为16.2%和1.9%,其他国家和经济体中,除印度有大幅的增长(从9.46%到11.9%)以外,其他世界主要经济体的增幅很小,或出现下降的趋向①。

四、简要结论

近30年来,中国的经济实力持续上升,中国崛起的脉络十分清晰。中国主要的经济指标占世界总量的比重,以及它们对世界经济的边际贡献不断提高,中国已成为世界经济增长的新的发动机之一,与美国并驾齐驱。从长期趋势上看,中国在东亚或亚洲的区域性中心地位将进一步强化。走向2020年的中国,其基本任务就是从世界经济大国成为世界经济强国,不只是在GDP总量方面超过美国,而且在主要经济总量指标方面居世界前列,并且不断提高主要经济个量指标在世界上的位次。中国崛起的过程,既面临着机遇,也面临着挑战,关键是如何抓住机遇,应对挑战,把劣势转化为优势,促进中国的长期繁荣。

21世纪将是中华民族屹立于世界民族之林的世纪,也将是中国走向世界强国的世纪。中国现代化之路,既是中国领导人不断探索之路,也是全面创新之路;既是十几亿人民集体学习、共同分享之路,也是"干中学、学中干"之路;既是中国崛起之路,也是改变中国、影响世界之路②。中国经济实力增强对世界的影响越来越大,中国经济和科技发展的外溢性和外部性对世界经济和科技发展的贡献越来越突出。因此,可以说,中国的失败就是世界的失败,中国的成功就是世界的成功。

[责任编辑 刘京希]

① David Dollar, "Asian Century or Multi-polar Century?", Paper prepared for "The Rise of Asia?", the Global Development Network Annual Conference, Beijing, China, January 13 - 14, 2007。

② 胡鞍钢:《中国崛起之路》,北京:北京大学出版社,2007年,第388页。

文 史 哲
2008 年第 1 期(总第 304 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 1, 2008 (Serial No. 304)

协调与合作视角下的企业集团治理框架研究

徐向艺　谢明亮

摘　要:传统企业集团分析既有企业与市场的二分法分析框架,即企业集团呈现出层级中间组织结构特征;亦有企业、市场与网络三分法分析框架,即企业集团呈现出网络结构特征。其实,企业集团的运行、风险和战略决策不仅依赖于层级关系,而且还依赖于网络关系。企业集团的本质是"嵌入"一定社会关系中的协调与合作网络。

关键词:企业集团;协调与合作;治理

一、企业集团的架构:对二分法与三分法的再认识

1. 企业与市场的二分法分析框架:企业集团呈现层级中间组织结构特征

将企业集团视为中间组织的分析传统源于科斯开创的交易成本经济学。科斯认为,通过形成一个组织并让某种权威(企业家)来指挥完成资源配置,可以节约交易成本。按照科斯的逻辑,企业的显著特征在于对价格机制的替代。因此,价格机制和企业家的管理就成为资源配置的两种可以互相替代的方法。企业究竟选择哪种资源配置方式,关键在于市场交易成本和内部组织成本孰高孰低:当通过组织实现某项交易的成本过高时,人们就会离开一体化组织,转而通过市场来达到目的;反之亦然,当市场交易成本过高时,人们会离开市场,把这种交易活动内部化。企业规模的界限处于市场的边际成本与企业组织的边际成本的交叉点上,科斯将组织划分为市场和企业的二分法为后来的经济学家提供了开创性的分析思路。

在科斯发表《企业的性质》一文的年代,企业集团已经兴起,但尚未成为主流性经济组织。尽管科斯已经意识到中间组织的存在,但他所说的中间组织并不是企业集团,更多的只是企业组织关系的某种变形。日本学者后藤(1975)应用科斯企业理论对企业集团的形成与本质作了论述。他认为:"调整生产活动的组织,没有必要限于企业组织和市场机制,企业不止于孤立的存在,通过企业间结成的特殊关系,可以在这些企业间进行反复、连续的交易。这样,与一般利用市场机制相比较,能够大幅度降低合同成本及信息搜集成本,此外,企业间结成这种柔软关系的成本,与将自己的企业组织通过垂直统合扩张比较,可能会更低。所以,在这样的情况下,作为继企业组织和市场组织后的第三个组织,便生成企业集团。"①

在企业与市场的二分法分析框架下,母子公司间的组织关系可以概括为委托-代理制的层级关系(如图 1 所示)。在这种关系结构中,维系母子公司关系的主要纽带是产权,母公司是战略规划、资本运营等重大经营活动的决策中心,子公司是在集团公司统一管理下的独立核算的利润中心和成本

作者简介:徐向艺,山东大学管理学院教授(山东济南 250100);谢明亮,华中电网有限公司总经理(湖北武汉 430000)。

① 郭晓利:《企业集团的国际比较》,北京:中国财政经济出版社,2002 年,第 21 页。

中心。母公司通过激励机制和监督机制，实现公司利益最大化。这种结构代表了母公司作为委托人与多个代理人之间的关系。在这种关系中，子公司只不过是众多代理人中的一个，子公司彼此之间很少有联系，只是各自服从母公司的指令。通常，母子公司层级关系结构表现为母子公司间的命令-服从关系，子公司之间缺乏联系。这样的制度安排与单个企业中企业家借助行政权威调节配置资源的方式并无多大区别，只是前者的代理链条更长一些。

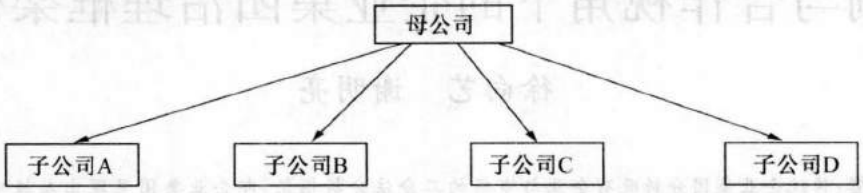


图1 呈现层级关系结构的企业集团

2. 企业、市场与网络的三分法分析框架：企业集团网络结构特征

新经济社会学家从社会网络的视角对交易成本经济学关于企业集团的解释提出了批评，从而突破了传统的企业-市场二分法分析框架。在三分法分析框架下，存在一组关键因素，可以将网络与层级、市场区分开来。企业集团不仅仅是层级关系结构，还呈现出一种网络结构。这种网络结构使得企业集团既不同于纯粹的市场组织，也不同于层级制的单个企业组织，同时也不是传统的中间组织。企业集团发展的实践也证明了这一点。

20世纪90年代以来，随着信息技术的迅猛发展，消费者需求的多元化，以及竞争环境的日益激烈，为创造出更有效的资源整合模式，企业集团的组织结构出现由金字塔式的层级制组织向企业网络演变的趋势，并在全球掀起组织再造、业务重组的浪潮。在这样的背景下，企业集团内母子公司间的关系也在不断发生变化，层级关系结构受到严峻的挑战。面对日益复杂和不稳定的外部环境，母公司已很难代替子公司作出决策和反应。而且，公司之间的竞争，更多地表现为信息、知识等资源层次上的竞争。为了赢得竞争优势，母公司必须重新审视母子公司的地位和相互之间的关系，注重集团公司内各公司之间的联结，加强母子公司内部的资源整合。另外，子公司的角色和地位也发生了变化，子公司不再是依附于母公司的一个经营单位，子公司的主动性增强，并逐渐形成自身的竞争优势，成为集团公司获得竞争优势的重要源泉①。

因此，企业集团普遍存在的内外关系是各种利益相关者之间（母子公司之间、子公司之间、企业集团与外部利益主体之间）的相互联系、相互依存关系。由外部环境、信息结构和信息技术的变化所导致的企业集团网络化结构及其网络关系，是一种外在的显性关系，建立在与此相适应的社会网络结构的平台上。社会网络可以定义成带有一定资源的行动者和一系列社会关系构成的集合。在企业集团中，母子公司之间的关系不仅仅是纯粹的经济关系存量——还有诸多由先赋因素和后天因素的综合所积淀下来的社会关系存量。如果没有一定的社会关系存量，需要依托社会关系来保障日后实施的专用资产投资决策是难以作出的。先形成专用资产再等待社会关系的发育，将有很大的风险，并会使自己在缔约过程中处于不利地位。比如上游企业为下游企业作专用性投资前，必定要评价双方在过去交易中所积淀下来的人际关系存量——在信息方面的相互了解，在道德方面的相互责任，在规范方面的相互认同，在影响力方面的相互认可，等等。所有这些最终都可以归纳为经济行为的社会嵌入性，通过关系网络，企业集团的利益相关者可以获得他们所需要的信息和资源。

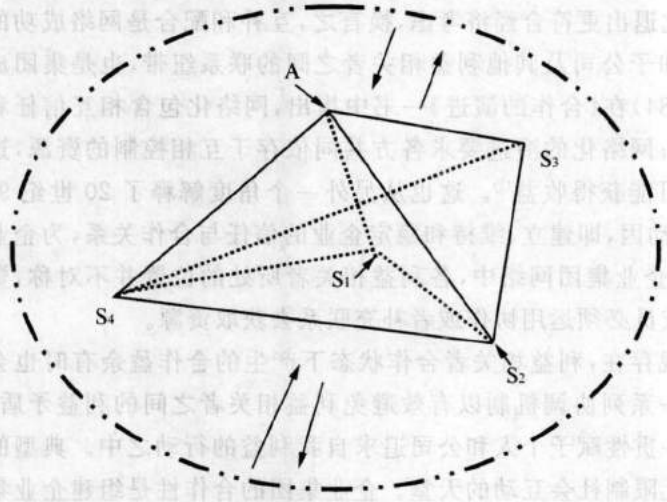
① 许强、陈劲：《基于网络结构的母子公司组织关系》，《外国经济与管理》2001年第3期。

二、企业集团的本质:“嵌入”一定社会关系中的协调与合作网络

1. 基于资源整合的“嵌入”式网络组织

根据前面的分析,企业集团的运行、风险和战略决策不仅仅依赖于层级关系,而且还依赖于网络关系。由此,笔者将企业集团的本质界定为“嵌入”于一定社会关系中的协调与合作网络。在这个网络中,母公司作为主节点,子公司与协作企业作为分节点。各节点相互连接、相互作用,并具有信息处理、加工、传递以及根据信息进行相应决策的能力。在企业集团的网络架构中,每个网络成员都是资源的投资者、创造者和分享者,可以按照一定的规则获得市场信息、技术知识等网络内资源。同时,网络成员在共同的价值观和集团准则的影响下,相互合作,相互交流,促进网络资源的合理流动与高效利用,最终实现对整个网络组织内部资源的整合,形成竞争优势。

企业集团作为多法人的联合体,虽然在本质上区别于单个企业,但也承袭了单个企业的某些合约特征。企业合约是由具有合作意愿的利益相关者缔结而成的,但是,企业合约在具备合作性的同时,又具有“冲突性”或“非均衡性”。企业合约的冲突性一方面来自合约主体的利己心理和机会主义动机,由于个人理性会驱使合约主体去追逐对自己最有利的结果,因此就有可能产生利益冲突;另一方面,由于各利益相关者在企业集团网络结构中的地位并不呈现对称关系,因此各利益主体讨价还价的能力就会有所差异。尽管互益是网络关系得以维系的基石,但互益本身并不意味着各利益相关者的利益等值关系。因此,企业集团作为一种网络,是一种合作性与冲突性的结合体。一般情形下,母公司在整个企业集团网络结构中总是居于最有优势的地位,也就具备了最强的控制和协调能力。但是,各子公司为了自身的利益,也有可能出现偏离母公司和整个企业集团利益的行为,这就需要通过集团治理,使集团内部的利益冲突最小化,从而最大限度地实现协调与合作。基于这种认识,企业集团可以通过图示加以描述(见图 2)。



A:企业集团母公司

S1、S2、S3、S4:集团内的企业

A、S1、S2、S3、S4 之间的连线,表示资源和社会关系,节点的位置表示企业在网络中的地位。

表示各利益相关者组成的非连续性的关系网络。

→表示企业集团与外部利益相关者之间的资源和社会关系。

图 2 作为利益相关者协调与合作网络的企业集团

一个完整的社会网络由四种要素构成:结构要素、资源要素、规则要素和动态要素。这也同样适用于对企业集团网络的分析。结构要素是各网络节点在网络中联系的形式,表征着网络联系的强度。在企业集团的内部网络结构中,母公司居于主节点,在一般情形下居于强势地位;子公司是分节点,受主节点的影响或控制。各节点之间相互联系,但并不一定是直接的联系。资源要素,是指能力、知识、财产等各种可见和不可见资源在利益相关者之间的分布。就企业集团来说,各成员企业总是带着一定的资源进入集团。它们的资源可能各有特色,在集团这个网络内部可以实现优势互补。

规则要素则是影响各利益相关者行为的各种正式和非正式规则。在企业集团中,也必然存在约束子公司的各种规则,只有遵守这些规则,才能保证集团的网络优势得以充分发挥。动态要素指的是网络形成与变化的各种机会和限制条件。在企业集团中,各网络成员的地位并不是一成不变的,而是随着社会关系存量(资源和条件)的变化而发生变化。

2. 协调与合作:企业集团治理的新视角

传统公司治理的研究往往基于相互制衡的分析视角。笔者认为,建立稳定的信任和合作关系并保障这种关系的持续发展,要比对利益相关者进行制衡更为重要。基于这种认识,协调与合作是企业集团治理的一个新视角,其中协调是基于利益相关者利益的冲突性而言,协调本身不是目的,建立协调机制是为了促进更好地合作。

(1)企业集团的网络特征:协调与合作治理视角的内在规定性

企业集团网络的合作性,决定了治理应当着眼于如何通过建立一系列治理机制,维持各企业及其利益相关者之间稳定的信任和合作关系。基于企业集团网络结构的网络式资源配置和交易,是一种其成员参与互惠、符合意愿和相互支持的行动。根据社会网络理论的观点,网络结构给企业集团带来了区别于物质等传统资源的网络资源。企业集团中的网络资源可以体现为以下几个方面的特征:其一,企业集团合作网络的结构特征。任何一个企业集团网络关系的结构特征都具有独特性、不可模仿性,恰恰是这种独特性,给企业集团的成员带来竞争对手无法获得的竞争优势。其二,企业集团合作网络的成员特征。显然,由于每个企业集团网络中的成员都具有特质性,企业集团一旦建立起成员结构的优势,就有可能获得持续的竞争优势。其三,企业集团合作网络的联系特征。网络的联系特征不仅对于集团及其成员企业是有价值的,对于竞争对手来说,也是难以模仿的。日本丰田汽车公司与供应商之间的联系有着很强的相互信任的特征,而且丰田公司还为供应商提供了一整套的激励方案来维持这种关系,结果是丰田公司和其供应商的利润率都得到了持续的提高①。

关于网络关系治理的基本设想是,一个成员依赖于另一成员所控制的资源,将资源汇集在一起,就产生了效益。在网络发展过程中,参与比退出更符合经济考虑,换言之,互补和配合是网络成功的基石。在企业集团中,网络化成了母公司和子公司及其他利益相关者之间的联系纽带,也是集团成员能够获取增值收益的前提。Axelrod(1984)在《合作的演进》一书中指出,网络化包含相互信任和具有远景的合作以及得到遵守的行为规范;网络化的演进要求各方共同依存于互相控制的资源,这意味着只要把有关资源集中起来利用,就可能获得收益②。这也从另外一个角度解释了20世纪90年代以来西方大公司或企业集团的网络化动因,即建立、维持和稳定企业的信任与合作关系,为企业集团的发展提供持续的网络资源支持。在企业集团网络中,各利益相关者所处的位置并不对称,资源并非均匀或随机地在其中流动。因此,成员必须运用协作或者补充联系去获取资源。

然而,由于企业网络中利益冲突的客观存在,利益相关者合作状态下产生的合作盈余有时也会遭受机会主义的侵蚀。因此,还需要建立一系列协调机制以有效避免利益相关者之间的利益矛盾。市场是一种自然协调机制,它将合理性和一贯性赋予个人和公司追求自我利益的行动之中。典型的竞争性市场是个人自我利益、非合作以及无限制社会互动的天堂。企业集团的合作性是组建企业集团的基本前提和首要条件,因此促进信任与合作的机制是企业集团治理最根本的着眼点。协调机制的建立则是为了有效避免信任与合作关系受到破坏,其最终目的还是为了维护企业集团的合作性。

(2)治理理念的变化:从单个企业的对抗性竞争到企业集团内部的合作竞争

作为一种全新的竞争理念,合作竞争是一种高层次的竞争。合作竞争可以抛弃传统竞争方式的缺陷,从而使竞争更加理性和经济。合作竞争不仅有利于企业的进步和发展,而且能使竞争向更广

① 范黎波:《企业间网络关系对战略的影响:一个理论框架》,《财贸经济》2004年第5期。

② Axelrod R. The Evolution of Cooperation. New York: Basic Books, 1984, pp. 236.

阔的领域拓展，为企业带来更多的消费群体，形成单个企业孤军奋战所难以达到的规模效益。从宏观上来看，整个社会的经济增长，推动了人类竞争行为由对抗性竞争转为合作竞争，同时从对抗性竞争到合作竞争的转变也促进了人类社会的经济增长。另一方面，社会分工和专业化水平的提高，交易费用的上升，市场的不确定性和资产专用性的增强，以及技术的联合开发，都推动着竞争行为由对抗性竞争向合作竞争的转变。从微观上看，当企业从合作中得到的回报越大、不合作所造成的损失越大时，企业越容易认识到在当前的制度环境（对抗性竞争环境）下，无法获取最大的潜在利润。企业之间只有通过制度变迁和创新，由对抗性竞争走向合作竞争，才能增加“合作剩余”，实现帕累托改进。从战略管理的角度出发，企业集团治理模式的选择从根本上说是一种切实提高集团战略决策效率从而推动竞争优势形成的行为，集团治理有效性的最终评价标准就在于企业集团的可持续发展。因此，当企业集团的可持续发展所依赖的竞争优势发生变化时，集团治理目标和有效机制也就应当随之改变。在合作竞争的治理环境中，治理的立足点应当是建立、维护企业集团发展所依赖的信任与合作关系。

三、协调与合作视角下企业集团治理的整体框架

企业集团治理需要着重解决的不仅仅是各利益相关者的利益冲突如何协调的问题，更重要的在于如何维护企业集团网络结构中的合作与信任关系。从长远的角度看，对企业集团合作性的关注更有价值，而且建立利益协调机制的目的也在于促进更好地合作。基于此，本文从协调与合作的视角对企业集团治理进行重新审视，并试图提出相应的分析框架。

1. 企业集团治理的目标

资源基础论（RBV）是企业战略研究中日渐具有说明力的理论，主要用于分析企业资源和价值的创造。自从 Barney 于 1991 年首次从资源的角度系统地阐述了企业可持续竞争优势来源的问题以来，资源管理论正在对企业管理的各个领域产生深刻的影响[①]。许多实证研究也表明公司治理与企业绩效之间具有正相关性。因此，从公司治理与企业绩效（竞争优势）、企业绩效与资源之间的关系可以推导出，公司治理目标与企业资源之间具有密切的相关性。根据 RBV 的分析，公司治理旨在消除资源或能力的不对称分布。而将社会网络理论引入企业集团的分析框架后，在新经济社会学视野下拓展出区别于传统资源的新类型——网络资源。企业集团作为利益相关者协调与合作的网络，存在其中的网络资源是利益相关者之间长期互动的结果，是企业内外社会关系网络相互嵌入的最终体现，代表了一种对社会资源的获取机会和能力。这里，通过引入“网络资源”的概念，揭示出一个以企业网络及其关系资本为背景的新的资源分析框架，即企业集团的资源＝传统资源＋网络资源。企业集团的资源既可能是人力资本、物质资本等处于组织边界内的传统资源，也可能是一种网络资源。在这种新的资源观下，公司治理目标也要发生相应变化。企业集团的治理目标应当立足于对各类资源的持续获取能力。具体地说，企业集团治理应当达成以下两大目标：

（1）在利益相关者的利益冲突中建立起整体的、动态的协调机制。企业集团治理是将集团内的若干企业纳入到统一的治理框架之下，这势必打破单一企业体制下的利益平衡机制，从而在整个集团内部构建新的利益平衡机制。也就是说，需要考虑来自统一战略目标下产生的整合优势，也要看到这种来自外部的力量可能给受到其支配的子公司所带来的不利影响，从而影响到子公司的少数股东甚至子公司债权人的利益。母公司应该对此承担责任，这一责任是它获得对子公司的控制地位所应付出的代价。对于子公司而言，它作为控股公司或母公司资产经营权的接受方，对其行为的正当

① Barney J, Wright Mike, Ketchen Jr., David.. The resource—based view of the firm: Ten year after 1991. *Journal of Management*, 2001, vol. 27. P625 – 641.

性负有说明的责任和义务。由于企业集团的复杂性使企业集团的治理活动超越了企业的法人边界，所以作为集团母公司的诸利益相关者，不仅包括母公司的股东、债权人、供应商，而且包括子公司、关联公司的股东、债权人等。因此，在企业集团的治理中，母公司作为股东利益的代表者，依其支配地位对子公司进行治理，子公司的行为要体现母公司的意志。而子公司的其他利益相关者，同样也享有对子公司的治理权。概言之，企业集团治理结构与机制的构建，既要能够保证母公司对子公司实现有效治理，又要能够充分保护集团各利益相关主体的利益，从而建立起对利益相关者的动态协调机制。

(2)推动母公司与子公司之间、子公司与子公司之间以及企业集团与外部利益相关者之间建立起稳定的信任与合作关系，从而为企业集团的可持续发展提供持续的资源支持。根据社会网络理论，网络资源源于各利益相关者之间长期互动的结果，而信任与合作关系对于企业集团创造与培育网络资源是至关重要的，这种关系为网络资源提供重要的源泉，并构成企业集团内部关系网络的基石。一方面，通过促进母公司与子公司之间的相互信任和具有远景的合作，有助于企业集团的组织稳定性以及集团整体战略的有效实施。企业集团形成动因的相关文献同时表明，母子公司间合作关系的存在是企业集团形成的首要条件，也是各子公司建立起对未来合作盈余预期的基础。另一方面，企业集团与供应商、顾客、债权人、政府、社区等外部各利益相关者之间的信任与合作关系，都可以增加企业集团内部的利益相关者获得发展的潜在机会。

2. 企业集团治理的边界

企业集团治理边界涉及的是企业集团治理的对象和范围，是对企业集团治理客体的界定，即企业集团(母公司)权力、责任以及治理活动的范围与程度。企业集团的复杂性使得企业集团治理具备了双重特征：一方面，单个公司实体(母公司、子公司以及关联企业等)分别有自己的治理运行机制；另一方面，企业集团作为一个整体，又构成了一个统一的治理机制运作系统。这样就使得企业集团的权力、责任配置以及监督、指导、决策等治理活动超越了企业的法人边界，从而引出企业集团治理边界问题。在企业集团中，母公司与子公司体现的是控制关系，母公司的决策能够充分地体现在子公司的行为中，也就是说母公司决策延伸的范围构成了母公司对子公司外延的界限，这个界限构成了企业集团治理的内边界，它是基于垂直控制权的边界，体现了母公司决策权的范围。可以看出，集团治理内边界(如图3所示)超越了企业法人的边界，这样就揭开了企业"法人的面纱"：虽然在公司法意义上，母公司和子公司都有独立的法人治理边界，但在实际的经济意义上，子公司要受到母公司的治理，它的行为体现了母公司的决策意志，对母公司负有说明责任。因而，集团治理内边界体现了说明责任的范围。母子公司与各关联公司间形成的关联关系所构成的外延的界限形成集团治理外边界，它确定了母公司在企业集团治理中的发言权的范围。

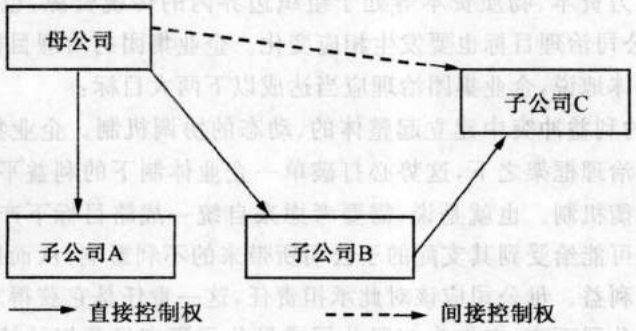


图3 企业集团治理边界

3. 企业集团治理新框架:一个概括性描述

企业集团治理是一种在母公司主导下,为了协调各利益相关者的利益而建立起的维护信任与合作关系的制度安排。企业集团治理是内部治理和外部治理的统一。由此,协调与合作视角下的企业集团治理框架如图 4 所示。

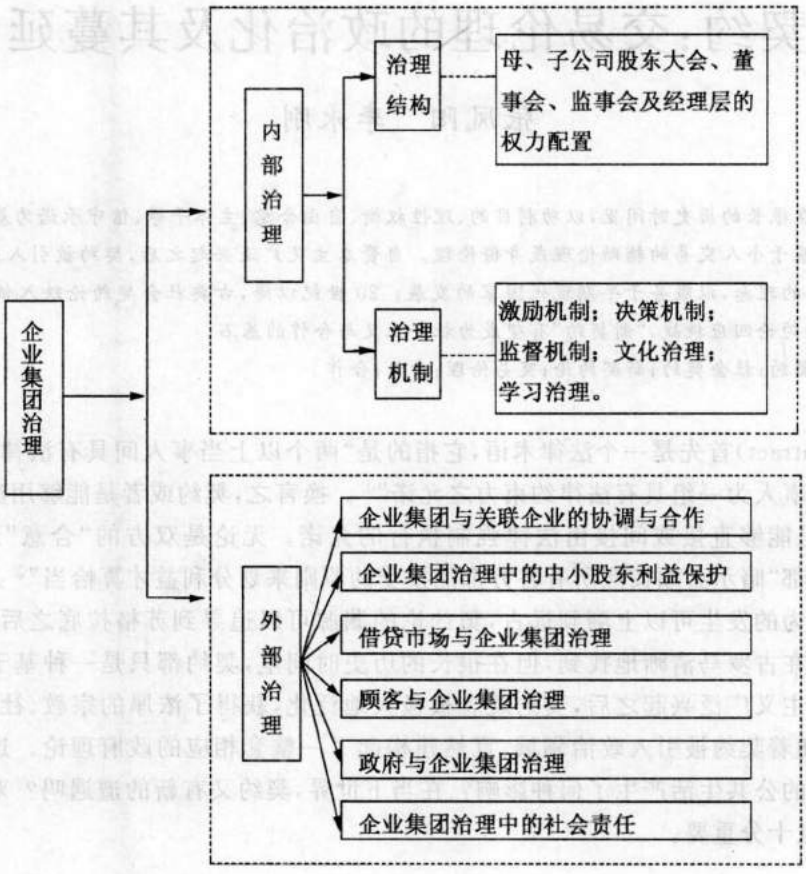


图 4 协调与合作视角下企业集团治理的整体框架

内部治理的边界在于母公司所能实施的控制权的外延界限。内部治理的参与主体是母公司和子公司。内部治理旨在解决企业集团内部网络运行过程中子公司的机会主义行为和母子公司、子公司之间的知识流动难题,以及由此导致的内部治理困境,以期为企业集团内部网络的有序运作提供保障平台。内部治理分为两个层次的内容,即内部治理结构和治理机制。外部治理是指处于集团治理内边界之外的治理活动,参股企业和集团外部利益相关者都成为外部治理的参与主体。外部治理的目标在于为企业集团与外部利益相关者建立利益协调机制,并建立起相互间的信任与合作关系。内部治理处于母公司的控制权范围之内,它是一种产权主导,并综合文化治理和学习治理等机制的安排。外部治理则更多地建立在利益相关者之间的社会关系基础上,它是通过利益相关者共同参与治理、以建立彼此的协调与合作关系的安排。

[责任编辑 刘京希]

文 史 哲
2008 年第 1 期(总第 304 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 1, 2008(Serial No. 304)

契约:交易伦理的政治化及其蔓延

张凤阳　李永刚

摘　要:在很长的历史时间里,以功利目的、理性权衡、自由合意、主体平等、信守承诺为基本特征的契约,只是一种基于个人交易的辅助伦理或身份伦理。自资本主义广泛兴起之后,契约被引入政治领域,并建构起一整套的理念,以服务于早期现代国家的发展。20 世纪以降,古典社会契约论跌入低谷。罗尔斯等人提出新契约论回应挑战,"新契约"有望成为社会正义与合作的基石。

关键词:契约;社会契约;新契约论;交易伦理;身份;合作

"契约"(Contract)首先是一个法律术语,它指的是"两个以上当事人间具有法律约束力之协议,或由一个以上当事人为一组具有法律约束力之允诺"①。换言之,契约或者是能够用法律约束的立约人的合意,或者是能够直接或间接由法律强制执行的允诺。无论是双方的"合意"还是单方的"允诺","契约"一词都"暗示必须按照所有各方都能接受的原则来划分利益才算恰当"②。

虽然契约行为的发生可以上溯到远古,契约论的渊源可以追寻到苏格拉底之后的古希腊,契约法的原则也可以在古罗马清晰地找到,但在很长的历史时间里,契约都只是一种基于个人交易的辅助伦理。自资本主义广泛兴起之后,契约观念被极大地泛化,获得了浓厚的宗教、社会和道德意义。尤其重要的是,随着契约被引入政治领域,竟然建构起了一整套相应的政府理论。这种转变是如何发生的?对实际的公共生活产生了何种影响?在当下世界,契约又有新的遭遇吗?对这些问题的探究不仅有趣,而且十分重要。

一、作为交易伦理的契约

历史地看,契约与交易相伴而生,所以总是意味着当事人的复数关系。它并不仅仅关乎自身,而且是一种牵涉他人的人际交往。特别重要的是,在这种人际交往中,当事双方或各方必须设法找到彼此的利益结合点,不但要达成共识,而且要作出承诺,由此形成一种权利和义务得到明确界定的锁链式约束。或许可以将契约理念的基本特征提炼并概括如下:

(1)功利目的

契约关系骨子里是一种利益关系,它原则上排斥行为方式的情感取向。当一个人与别人打交道的时候,从契约行为的利益本质来说,可以不必知晓对方的人生观、宗教信仰、艺术品味等人格要素,而完全"拿自己的利益当作判断的准绳"③,即以对方是否对自己有利、能不能满足自己的特定需要为

作者简介:张凤阳,南京大学管理学院教授;李永刚,南京大学公共管理学院副教授(江苏南京 210093)。

基金项目:国家"985 工程""当代资本主义研究"哲学社会科学创新基地成果。

① 杨桢:《英美契约法论》,北京:北京大学出版社,1997 年,第 1 页。

② 罗尔斯:《正义论》,北京:中国社会科学出版社,1988 年,第 14 页。

③ 北京大学哲学系编:《十八世纪法国哲学》,北京:商务印书馆,1963 年,第 458 页。

根本性取舍。惟当事各方均感到有利可图,自利才能在互惠合作中找到恰当的实现形式。亚当·斯密对此作了形象的注解:"不论是谁,如果他要与旁人做买卖,他首先就要这样提议:请给我以我要的东西吧,同时,你也可以获得你所要的东西。这句话是交易的含义。"[①]或许交易的实际结果可能有违当事一方或各方的初衷,但至少就理性预期而言,共同获利是契约发生的原初动因和基本前提。

(2)理性权衡

契约关系不仅涉及具体利益,而且"充满了度量性和精确性"[②]。因此,它需要缔约者对自己的付出和所得作审慎的理性权衡。这是达成并履行契约的一个先决条件。功利主义哲学家边沁曾试图为这种精神建构一个严格的科学基础。他的一个著名论点是,由于趋乐避苦乃人之本性,因此,对形形色色的人类行为在质上作高下区分没有意义,关键在于对苦乐的大小或多少进行精确的定量计算。"强度"、"纯度"、"持久"、"继生"、"范围"等等,就是这种计算所要考虑的基本指标[③]。但是,边沁的苦乐计算模式于表达科学化追求的同时,也昭示出契约观念的一个典型价值取向,即把理性定位于充当功利谋划的实用性和工具性手段。如此一来,理性就与穷究宇宙根本和彻悟生命意义的智慧无涉,而转型为讲求实惠的商人式精明了。

(3)自由合意

契约行为具有选择性特征,它反映了当事人之间的一种自由合意的意志关系。这种关系包含两个基本方面。其中一个方面可界定为"无支配原则"[④]。只要不是法律明文禁止,也不违反"公序良俗",当事人就有订立契约的自由、选择缔约方的自由、决定契约内容的自由以及选择契约方式的自由,而不应受到无理的干预和胁迫。洛克将其表述为:一切具有自然权利的人,都可在正当范围内,"按照他们认为合适的办法,决定他们的行动和处理他们的财产和人身,而毋需得到任何人的许可或听命于任何人的意志"[⑤]。与此相对应,自由合意的另一方面,可界定为"协商一致原则"。从某种意义来讲,缔约过程是一个谈判过程。要给这个过程划上圆满的句号,不仅有赖于当事各方的意志都得到充分表达,而且还必须形成某种共识,取得意见一致。

(4)主体平等

作为一种自愿协议,契约内在地蕴含着平等要求。它的实质意义在于,参与契约的当事者在价值本性上秉持有无分贵贱的平等人格。他们都对自己的人身和财产拥有权利,而且应该相互承认和尊重对方也拥有同样的当然权利[⑥]。在契约行为中,由权利对等引申出义务对等和地位对等。如果没有这种对等,契约就会与其本来意涵相悖,变成一种集合-顺从、胁迫-屈服的强制性关系。

(5)信守承诺

任何契约都意味着某种程度的约束。它要求缔约方都作出或明或隐的承诺,并庄重地恪守这种承诺。不然的话,契约就是一纸空文。可能的问题在于,除了诉诸法律惩治,现代世俗文化能够提供自觉守信的道德资源吗?或者,如果可能的话,它将以什么方式提供呢?在契约理论中,典型的回答有两个:一是基于功利逻辑,契约能以互利的方式达到自利,因此,当事人通过理性的利害权衡,即会作出守信的选择;二是立足个人主义立场,强调既然缔约出于当事人的自由意志,那他就理当为此承担责任,就像是他在自愿施加约束一样。

---

① 亚当·斯密:《国民财富的性质和原因的研究》,北京:商务印书馆,1977年,第13-14页。

② 麦克尼尔:《新社会契约论》,北京:中国政法大学出版社,1994年,第20页。

③ 周辅成主编:《西方伦理学名著选辑》下卷,北京:商务印书馆,1987年,第226-227页。

④ 安东尼·德·雅赛:《重申自由主义——选择、契约、协议》,北京:中国社会科学出版社,1997年,第80-83页。

⑤ 洛克:《政府论》下篇,北京:商务印书馆,1986年,第5页。

⑥ 洛克:《政府论》下篇,北京:商务印书馆,1986年,第19页。

二、契约如何从交易伦理走向社会伦理

1. 古代社会的身份伦理

无论契约的行为和观念发生得多么久远，都必须承认，在传统社会，扮演社会主导性角色的是宗法关系而不是契约关系。进一步说，契约观念在古代文明中至多只能算是一种辅助性的个人伦理，这不仅与交易行为的极度贫乏有关，更主要的是，交易行为还被身份社会的等级秩序所制约。

按照梅因(Henry S. Main)的说法，古代文明形态各异，但有一个近乎相同的起点："人们不是被视为一个个人而是始终被视为一个特定团体的成员。"①换句话说，社会的单位是"家族"而非"个人"，由此产生了一些法律上的重要特征。首先，"个人并不为其自己设定任何权利，也不为其自己设定任何义务。他所应遵守的规则，首先来自他所出生的场所，其次来自他作为其中成员的户主所给他的强行命令"②；其次，财产权利与亲族团体的权利纠缠在一起，难以分离。权利、义务的分配基本取决于人们在家族等"特定团体"中具有的身份(如贵族或平民、父或子、夫或妻等)；再次，"个人道德的升降往往和个人所隶属集团的优缺点混淆在一起，或处于比较次要的地位"③。在这种具有强烈依附性质的共同体中，很少有契约活动的余地。维系成员紧密关系的最大美德是一种信任伦理，是"现代人很难理解的道德上的休戚与共"④。

对于这种群体本位的身份社会，麦金泰尔(John McIntire)也作过和梅因类似的分析，他指出，在大多数古代和中世纪的社会中，像在许多其他前现代社会中一样，个人是通过他或她们的角色来识别，而且是由这种角色构成的。这些角色把个人束缚在各种社会共同体中，并且只有在这种共同体中和通过这种共同体，那种人所特有的善才可以实现；我是作为这个家庭、这个家族、这个民族、这个部落、这个城邦、这个民族、这个王国的一个成员而面对这个世界的。把我与这一切分离开来，就没有"我"⑤。

从这个意义上讲，传统社会一方面具有群体本位的归属结构，由此严格地设定个人的身份角色和行为界域；另一方面又通过情感纽带的联结，形成了一种浑然一体的团契秩序⑥。在这种由共同准则、共同理念、共同信仰、共同爱慕、共同希望交融起来的"团契"秩序中，群体成员相互依赖，彼此认同，所以，友谊和忠诚在传统德性中占据重要的位置。就本质而言，"忠诚是爱与信任伦理的自然延伸；其承担者视一切约束性的'诺言'和需要接受的'契约'要求为一种侮辱，因为那是对忠诚的怀疑，要求提出人为的保证"⑦。

2. 去身份重契约的资本主义历史逻辑

恰恰就是这种"人为的保证"在近代以后流行了开来。资本主义发展所驱动的世俗化过程，不仅以反禁欲的方式，将功利谋划提升为现世生活的至上目标，而且把个人从传统归属纽带中剥离出来，变成独立的自主行为者。伴随着商品经济的大规模兴起，旧有的团契秩序或者被摧毁，或者被彻底改塑。对此，马克思和恩格斯在《共产党宣言》中作过精彩的评论："资产阶级在它已取得了统治的地方把一切封建的、宗法的和田园诗般的关系都破坏了。它无情地斩断了把人们束缚于天然首长的形形色色的封建羁绊，它使人和人之间除了赤裸裸的利害关系，除了冷酷无情的'现金交易'，就再也没

① 梅因：《古代法》，北京：商务印书馆，1995年，第105页。
② 梅因：《古代法》，北京：商务印书馆，1995年，第176页。
③ 梅因：《古代法》，北京：商务印书馆，1995年，第73页。
④ 舍勒：《价值的颠覆》，北京：生活·读书·新知三联书店，1997年，第125页。
⑤ A·麦金太尔：《德性之后》，北京：中国社会科学出版社，1995年，第216－217页。
⑥ 舍勒：《价值的颠覆》，北京：生活·读书·新知三联书店，1997年，第153页。
⑦ 舍勒：《价值的颠覆》，北京：生活·读书·新知三联书店，1997年，第144页。

有别的联系了。它把宗教的虔诚、骑士的热忱、小市民的伤感这些情感的神圣激发,淹没在利己主义打算的冰水之中。它把人的尊严变成了交换价值,用一种没有良心的贸易自由代替了无数特许的和自力挣得的自由。"①

人们在挣脱传统束缚后尽管获得了独立与自主,但也丧失了群体归属纽带所维系的情感交融与精神契合,相互之间产生了疏离感、陌生感和不信任感。此时,肇始于文艺复兴而在启蒙时代成为思想主流的功利主义、个人主义和自由主义哲学,实时为契约行为的普遍化提供了重要的文化资源。

站在个人本位的立场,功利主义者首先宣示,利他主义不再行得通。趋乐避苦的本性表明,每一个人骨子里都是利己动物,别人以至整个社会对他来说只有工具性价值。但是另一方面,细密的社会分工把人划分成不同的部分,可是每一方的生存基础却都在对方那里,在这种情况下,赤裸裸的唯我主义也不可取。互赖势所必然,互信的基础却异常脆弱,要使合作变得可能和有效,唯一的选择就是用约束性协议的方式明确规定合作双方或各方的权利与义务。作为对不信任感的体现和补偿的契约伦理,在不知不觉中就渗透到普通人的心目中,成为一种"理所当然"和"不证自明"的常规②。

此外,传统社会是贵贱有别的等级社会。在这个社会,价值评判的核心原则植根于先天的身份归属,所谓生为贵族恒为贵族,身为贱民永为贱民。但在个人自由平等的旗号下,价值评判的天平势必从先赋转向后致。就像霍布斯抨击的那样:"旧道德所说的那种终极目的和最高的善根本不存在。"③既然不存在,用它来衡量和规范人们的言行就是虚伪。因此,"人由于自己本身的努力而成为某种人",不仅在观念上被人们广泛认可,而且在实践上为人们极力奉行④。结果就是世风的彻底翻转。"我们似乎看到:平等的时代已经到来,而对贵族的信仰永远消失了。"⑤于是,新兴市民阶层不仅背叛着古代伦理传统,而且按照自己的品格改造和同化着整个社会。以"契约"作为规范的人际关系模式便日益取代了以身份定尊卑的古典"等级大序",契约终于成为一种主导日常生活的普遍社会伦理。

正是在这个意义上,我们才能更准确地理解梅因的伟大论断:"所有进步社会的运动,到此处为止,是一个'从身份到契约'的运动。"⑥

三、契约引入政治生活及其立约过程

1. 契约政治化的背景

在契约从交易伦理走向社会伦理的巨大变革中,欧洲的形态也在发生空前的变化。它突出地表现在主权国家的兴起和公私领域的划界。

在中世纪的漫长时期,西方并没有多少现代意义上的统一民族国家,除了几个以武力建立的庞大帝国之外,大多数"国家"都是较小的城邦国。这些城邦国臣服于罗马教皇至高无上的权威,难以产生强烈自主的愿望。但从16世纪开始,科学人文主义和宗教改革运动的兴起分别从外部与内部对宗教神权提出了挑战,力量不断壮大的世俗王权力量也对掌控国家权力抱有越来越强烈的觊觎之心。

在国家兴起的同时,社会结构的另一个重大变化在于以崭新的形式和前所未有的规模形成了一

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第253页。

② 苏力:《从契约理论到社会契约理论——一种国家学说的知识考古学》,《中国社会科学》1996年第3期。

③ 霍布斯:《利维坦》,北京:商务印书馆,1996年,第72页。

④ 科恩:《自我论》,北京:生活·读书·新知三联书店,1986年,第158页。

⑤ 布克哈特:《意大利文艺复兴时期的文化》,北京:商务印书馆,1981年,第354页。

⑥ 梅因:《古代法》,北京:商务印书馆,1995年,第97页。

个相对自主的私人领域[①]。它有两个典型特征:一个特征是"私"。随着个性化潮流的不断高涨,个人挣脱传统脐带而成为独立的行动单元,于是社会舞台上崛起了具有强烈自我意识的"私人";在世俗功利追求的冲击下,超验价值关切日渐式微,生活的主旋律一步步翻转为在公开形式上喷涌而出的"私欲";而自利的主观动机和互惠的利益实现方式,则将投资、生产、经营、交换诸经济环节统统纳入私人范围,从而以愈益加深的程度纯化成了"私人事务"或"私人之间的事务"。另一个特征是"自主"。它一方面表现为以私人为主体并由私欲所推动的市场体系有着"自己的内在动力和自主性规律",它按照自身的均衡机制进行调节,就像是"自我组织"一样[②];另一方面也表现在,个体成员之间的互利合作必须在主体平等与自由合意的前提下达成,它只认可当事各方自愿接受的契约规则的约束,而从骨子里排斥任何外部力量的强制性干预和胁迫。

看起来,旧体制的土崩瓦解反映了社会发展的需要和国家政权组织方式变革之必然,但是这种变革至少在其初期并不能自发地获得人们下意识的认可和认同,因为它与传统的理论和实践都是相悖的。无论是国家从神权中的突围,还是公私领域的冲撞,都迫切要求得到新的理论辩护和解释。当思想家们既不能诉诸经院神学,又不能过分依赖传统道德时,一种富有想象力和创造力的学理冒险就开始了:既然契约伦理如此完美地契合了资本主义精神,那么,如果在政治生活中引入"契约",将统治视为一种合意,把政治义务理解为契约性义务,则公共生活是否也会变得民主化、市场化、自愿化呢?

从知识发生学上看,那段时期契约活动大量增加使契约成为人们日常生活中一种随处可见、无法避免的社会存在,它不仅成为构建新型社会关系和社会组织的一种可供资用的理论资源,而且把人们的思想作了新的"格式化",为人们普遍接受以契约解说各种关系——其中包括国家——创造了良好的条件[③]。顺着这个脉络,契约伦理的政治化几乎是顺理成章、水到渠成的事情了。

2. 首次和N次立约:对政治权威的辩护与限制

契约从交易伦理变身为政治逻辑时,倡导者要解决的其实并不是国家从哪里来的历史真实问题,而是试图回答新兴国家与新兴市民社会的关系问题。

面对新兴国家的强力扩张态势,即便承认,国家及其掌控的公共权力是社会经济得以发展的必要条件,是健康生活得以维持的必要条件,归根到底也是个人自由权利得以保障的必要条件,我们仍可以进一步质询:一个国家将人们聚合在制度化的社会中生活并拥有在所辖范围内使用强力的独占权,其正当根据是什么?每一个生活于制度化社会的公民均须承担某种形式的守法义务且往往表现出哪怕是最低限度的自愿服从成分,他基于什么理由这样做?

倘若摒弃超验的神性根据而用纯世俗的眼光来看待国家,则国家所拥有的强制力量便很容易在直观意义上被解释为政治服从的客观理由。霍布斯曾讲,离开带剑的强大政府权威,就不足以羁束人们的贪婪和野心,因此,只有依赖强力威慑,才能迫使人们规矩守法。但是问题在于,民众因害怕制裁而不得不对既定政治权威表示服从,并不能够使统治获得道义上的正当性。那么,能否把国家看作人们出于对切身利害的理性权衡,在主体平等与自由合意的前提下,通过自然权利的某种转让而以契约方式所作出的公共选择呢?能否把国家的起源和实质都立基于人们的自愿同意而非外在强制呢?

思想家们正是从这里出发,以契约为核心概念,构建了一个完整的分析框架。他们以更为聪明的反向设问来切入:如果没有政府,人类生活将会是什么样?这一思考方式的逻辑必然是假想出一

① 私人领域的具体内容十分复杂,但市场经济的发展构成了私人领域的轴心与基础。归根到底,私人领域的其他内容都是在这个温床上一步步衍生出来的。

② 泰勒:《市民社会的模式》,见邓正来等主编:《国家与市民社会》,北京:中央编译出版社,1999年,第18页。

③ 苏力:《从契约理论到社会契约理论——一种国家学说的知识考古学》,《中国社会科学》1996年第3期。

个没有政府的"自然状态",并通过分析该状态下人们的生活情境来印证国家有无必要性。

一个显而易见的推论是,倘若自然状态足够可怕,则创立国家就会成为一个较好的选择。这是霍布斯的思路。按照霍布斯的分析,在没有一种公共权威令大家慑服的情况下,每一本性利己的个人便会无节制地放纵自己的贪婪欲望。但物品的匮乏又不可能使每个人的需求都得到充分满足。因此,"任何两个人想取得同一东西而又不能同时享用时,彼此就会成为仇敌"①。加上体能和智力方面的天然平等又使每个人树立了敢于挑战的信心,结果就形成了"人对人像狼一样"的战争状态。在这一状态中,产业无法保存,公正遥不可及,所有的人都时刻面对暴力与死亡的危险,"人的生活孤独、贫困、卑污、残忍而短寿"②。不待言,同这一人人自危的生存境况相比,诉诸强大国家权力以保障人们的生命和财产安全,当是一种可欲的更佳选择。因此,所有人都应放弃自己的自然权利,将它们让渡给一个公共机构。这种每个人自然权利的放弃就是人们之间权利的相互交换和转让,而"权利的互相转让就是契约"③。通过这样的首次立约,一个代表公共权力的强大国家诞生了。

诺齐克(Robert Nozick)认为,从描述最坏的自然状态开始,无法对国家存在的合理性给予充分的逻辑支持。因为,由此推出的集权政治模式视个人权利为草芥,非但不比人人自危的自然状态更可取,甚至还要糟糕④。如果不愿认同取消国家的无政府主张,那么,关于公共权力的正当性论证就必须寻找一种新的理论思路。依据诺齐克设计的评判标准,倘若某种类型的国家可以从较好的自然状态中导出,而且既不侵犯个人权利又可显示胜过这种自然状态的优越性,则国家存在的必要与合理就得到了有力的证明⑤。在诺齐克看来,这种证明是由洛克最先提出的。

同霍布斯模式相比,洛克描述的自然状态显示了某种更富理想色彩的自由、平等、温和特质。据洛克的看法,生活在这种状态之下的每一个人,都可按照合适的方式,自由决定自己的行动和处理自己的人身与财产;他们具有平等的人格,相互间不存在从属或受制关系;而理性的指导又促成人们的视界融合,孕育出彼此尊重、互不侵犯的集体良知,且这种自然法规在本质上为每一个有理性的个体成员所体认和信奉⑥。但是洛克又指出,即使这样一种相当好的自然状态也存在着诸多麻烦和不便。其基本表现就是:由于具体的个人在道德上并非十全十美,他们在追求自我利益的时候,难免会对别人造成伤害;伤害别人应受惩罚,可是在缺乏文明评判标准和公共仲裁机关的情况下,由每个人在涉己的纠纷中充当法官,亲手处罚犯罪行为,却很可能因为思维盲点或情绪冲动而发生判断失误,从而惩错对象或处罚过分。如此翻来覆去,便容易导致宿怨世仇,带来广泛的惶恐不安⑦。洛克认定,鉴于个人强行正义会产生严重的负面效应,这样的事情必须交由公共权力机关去做。当这一机关作为公平的仲裁者和有实力的执行者通过惩罚犯罪来维持正义秩序的时候,它实际上也是在为人的生命、自由和财产诸项自然权利提供有效保护。因此,人们通过订立契约的方式成立国家,以解决上述不便。同样是首次立约,在洛克这里,推导出的则是一个弱意义的国家。

借助"首次立约"对国家起源的思辨力量,似乎已为政治权威的统治正当性提供了足够有力的辩护。但社会契约论的更高价值在于,它不仅是对公民服从义务的思考与证明,而且表现了对限制国家权力的密切关注。如果承认国家是社会契约的产物,从法理上讲,统治者所拥有的权力便出自民众的自愿委托。而民众之所以愿意委托他进行统治,根本来说是为了更好地维持基本秩序,保障自己的基本权利。如果统治者背离这一至上目标,他作为缔约的一方便破坏了契约赖以生效的信任关

① 霍布斯:《利维坦》,北京:商务印书馆,1996年,第93页。
② 霍布斯:《利维坦》,北京:商务印书馆,1996年,第92－95页。
③ 霍布斯:《利维坦》,北京:商务印书馆,1996年,第100页。
④ 诺齐克:《无政府、国家与乌托邦》,北京:中国社会科学出版社,1991年,第12页。
⑤ 诺齐克:《无政府、国家与乌托邦》,北京:中国社会科学出版社,1991年,第13页。
⑥ 洛克:《政府论》下篇,北京:商务印书馆,1986年,第5－7页。
⑦ 洛克:《政府论》下篇,北京:商务印书馆,1986年,第77－78页。

系。据此,民众可以选择重新立约,更换统治者。这便是N次立约。

在代议制民主盛行的现实处境中,N次立约的真实样式可能是,在民众首次立约产生国家之后,再次立约推举代理人,代理人按照议会规则立约产生国家治理者。治理者在涉及公共生活的若干重大问题上,或者要不断征询代理人的意见,或者允许民众直接介入,其间又会发生无数次的立约事件。通过这些不同层次、不同目的的立约,法律和制度建立起来,规则开始完善,而统治者的权力则受到了限制,以确保公共领域和私人领域的冲撞维持在可容忍的水平。如果将首次立约称为公民契约的话,N次契约则可以称为宪政契约。

可见,社会契约理论在形式上吸纳,至少是有选择地接受了功利谋划、理性权衡、主体平等、自由合意与信守承诺等一般契约要素。例如,一般契约所追求的是民商事的利益,社会契约论将其泛化为一种极为抽象的、普遍的社会利益。此外,作为国家学说的社会契约论尽管与一般契约理论的适用范围不同,但都是以当事人地位的平等和自由为前提的。无论霍布斯还是洛克在对自然状态的描述上有何重大区别,他们都小心翼翼地不摧毁这两个基本点。洛克的重大贡献在于,他调整了契约各方,把主权者从契约监督者的地位落实到契约一方当事人的地位[①]。

从这个角度说,社会契约的国家起源论,不过是在论证国家如何可能变成一种人们追求其自身最大利益的工具。这样,原来更多属于贵族阶层的政治活动就与一般平民世俗特征的契约活动相吻合了。契约观念深入人心,为早期资本主义国家的高歌猛进铺平了道路。

四、政治契约理论的当下变迁与未来趋向

1. 古典契约论的当代危机

进入19世纪,已经完成了统治合法性论证任务的古典社会契约论开始跌入低谷。黑格尔就曾经嘲讽"(社会)契约乃是以单个人的任性、意见和随心表达的同意为其基础的"[②];罗素则以另一种苛责的口吻说:"社会契约按这里所要求的意义讲,总是一种架空悬想的东西"[③];休谟则不同意国家的合法性来自于契约或人民的同意,认为人民建立国家的直接动机就是享受充分的利益[④]。

20世纪以降,社会契约论的几大基本假设更是直接遭到质疑,陷入更深的困境。首先,古典契约论认为天赋人权的"自然法"是普遍的、必然的和自明的,它天然地存在于所有人的心中并对所有人有效,而当代西方哲学拒斥形而上学,要求理论诉诸经验的呼声十分强烈,导致对自然法产生怀疑;其次,古典契约论一向主张国家产生于一个伟大的共同目的和一种理性的明智设计,但这一点无论在历史上还是逻辑上都很难证明;再次,社会契约论关于人性能够"自律"又乐于"互惠"的立约假设内含着不可克服的矛盾。由于当事人在知识、信息和能力等方面都不可避免地存在着各种局限性,可能陷入的立约困境是:出于"自律",我应该承担履行自愿达成的契约义务,但契约或许包含着产生不公平结果的内容而我不知道;出于"互惠",我应该承担履行具有公平结果的契约义务,但契约的最初缔结是不自由的,我当时没有选择的余地[⑤]。

在时代发展的另一个脉络上,社会契约论所依赖的一般契约观念也在发生重大变化。早期的理性哲学认为,自由意志可以自然导向正义和公正,反映在契约观念上就是契约自由至上理念:只要契约是自由达成的,就能够自然地保证双方当事人利益满足的合理和平衡;如果当事人在协商中不能获得自己所认为的平衡条件,就可以另外寻找订约伙伴。基于这种观念,强调当事人必须依法订约

① 苏力:《从契约理论到社会契约理论——一种国家学说的知识考古学》,《中国社会科学》1996年第3期。

② 黑格尔:《法哲学原理》,北京:商务印书馆,1961年,第255页。

③ 罗素:《西方哲学史》下册,北京:商务印书馆,1976年,第166页。

④ 休谟:《人性论》,北京:商务印书馆,1983年,第584页。

⑤ 姚大志:《契约论与政治合法性》,《复旦学报》(社会科学版)2003年第4期。

并严格遵守合同的契约，形式正义是被优先考虑的；至于订约当事人实际上是否存在着不平等、一方是否利用了自己的优势或者对方的急需等与对方订约，或者履行契约时是否因情势变化而使契约履行显失公平等等，均不予考虑。然而，晚近以来的社会经济结构发生巨变，弱势群体保护的问题凸显出来，民众对维护契约的实质正义提出了迫切要求，使得传统的以当事各方自由合意为核心的契约理论受到很大冲击，大量的当事人约定之外的义务由国家强制引入契约关系①。以至于耶鲁大学法学教授格兰特·吉尔莫(Grant Gilmore)发出了这样的感慨："有人对我们说，契约和上帝一样已经死亡，的确如此，这无任何可以怀疑的。"②

国家的强制干预，是对契约自由至上理念的沉重打击。它造成的政治后果主要是，西方国家的政府职能急剧扩张，注重社会公平和扶助自由竞争中的弱势群体，逐渐成为政府责任和国家福利原则。

2. 新契约论的应变与重构

面对古典契约论的重重危机，也为了回应日新月异的社会变革，20 世纪 70 年代，罗尔斯(John Rawls)利用社会契约的假设，在更抽象的层次上重新构建了一套新的契约论体系。罗尔斯的理论旨趣早已不是探讨国家来源或者权力合法性的问题，而是旨在考察"秩序良好社会"(well-ordered society)如何体现正义原则，以便为民主社会提供最恰当的道德基础，为社会基本结构中的权利义务分配提供标准。所以，在罗尔斯那里，契约既不是一个经验事实，订立契约也不是一种真实的历史过程，他只是借用合理的政治推理来表达对如何实现正义的审慎思考。在古典契约论中，结果比程序重要，最重要的东西是全体人民达成一致的契约，而国家正是从这种契约中诞生的。在罗尔斯这里，程序比结果重要，只有在"纯粹正义的程序"下才能导出正义的结果。

罗尔斯的新契约论其实有着极其强烈的现实关怀。古典契约论可以支撑自由竞争的市场体制，可以强化或者限制公共权力，是自由主义政治体制的基础。但它的致命缺陷是，只关心形式上的自由合意，不关心事实上的强弱对比。因而就像丛林法则一样，暗含着对弱肉强食的许可，表现出鼓励优胜劣汰的冰冷面孔。同时代的敏锐思想家已经洞察，自由不仅是一种抽象的天赋人权，还是与特定历史发展阶段有关的现实人造物。用阿马蒂亚·森(Amartya Sen)广被接受的说法，自由是"实质的"(substantive)，即享受人们有理由珍视的那种生活的可行能力③。如果承认自由是一种能力，那么，在这个维度上，不顾能力差异的对契约自由的绝对化表述更像是精英的凯歌，而对弱者缺乏足够的感召力。所以，罗尔斯将正义作为新契约论的魂，是在修正自由主义的内核，为福利国家提供政府责任的引导和价值正当的证明。

针对契约关系在日常生活中发生巨变的现实，麦克尼尔(Lan R. Macneil)也从真实世界的世俗角度对它进行了新的阐释。他提出了与"个别性契约"相对应的"关系性契约"概念。个别性契约指当事人之间除了单纯的物品交换外不存在任何关系，它强调合意的一次性的全面实现；关系性契约则在一个更长的时间维度上来考虑当事人的相互依存性。"内容和责任的渊源都来自关系本身，是缓慢进化的习俗与法律模式的结果，个人的承诺只有微不足道的意义。"④当契约的基础不再是当事人的合意，而是社会关系及共同体规范时，麦克尼尔的契约论也从古典阵营分离出来，成为一种以公共责任为硬核的新契约论。

3. 政治契约论的未来走势

政治契约论的未来走向何方，我们不敢妄下断言。但是，一个大致的趋势已经呈现，那就是契约

---

① 例如劳动法、反托拉斯法、保险法、社会福利立法以及商业规制等，把原本属于契约范畴的许多交易和境况，划归到政府权力的调整范围。

② 格兰特·吉尔莫：《契约的死亡》，梁慧星主编：《民商法论丛》第 1 号，北京：法律出版社，1995 年。

③ 阿马蒂亚·森：《以自由看待发展》，北京：中国人民大学出版社，2002 年，第 3 页。

④ 麦克尼尔：《新社会契约论》，北京：中国政法大学出版社，1994 年，第 16 页。

必须同时满足“正义的外观”和“正义的内涵”，以社会公正与社群合作为核心的信任伦理会越来越成为“合意与承诺”的契约重心，表现在现实政治生活中，就是政府更多地承诺责任而约束权力，公民更多地表达美德而约束私心。

由于人们对于个体自由的追求（对束缚的排拒）与对集体安全的追求（对风险的排拒）同样出于天性，但是对于谁重谁轻谁来治理却存在严重分歧，因此在立约规范“政府”的问题上，一个理想意义上权力极小责任极大的“最好政府”从未实现，政治文明的进程便只能是一个找寻次优政府的进程。要确保公众生活在一个弱者不会孤苦无告、强者不敢肆无忌惮的社会，无政府不行，纯粹私力救济也不行，只能是既依靠政府，又警惕政府。合乎逻辑的结论是，需要一个中立的但同时又是有效能的政府存在。这显然是在要求一个法治下的权责对应的政府。为政府公共责任确立一个大小合适的中间地带，是公民与国家既合作又博弈的结果，是不同力量各自担当不同责任的微妙均衡。

在现代社会中，个人权益应被重视的观念得到普遍认同，其核心命题是：个人受自我利益而不是任何公共利益观念的驱动，他们是自身利益的最好法官。不过，将这一命题极端化，“原子化”的个人不计后果地狂热追求自身福利，便很容易滋长“公民唯私主义综合症”①。大规模的民主治理只能在公民不只对他们自己负责，也表明对其社群的合理承诺下才能运作。否则，漂泊在冷漠团体的每一个人，注定要陷于个人中心主义的和理性主义的孤独和焦虑中。爱德华·希尔斯（Edward Shils）指出，正是公民美德（Civic Virtue）或曰“公共精神”，使一个秩序优良的自由民主制与一个无序的自由民主制区别开来②。多元社会背景下自利泛滥和共识崩解的危急局面，使得呼唤政治共同体和普遍共识的美德主张，具备震撼性的力量和强烈的道德感召力。

就像研究者辩白的那样，“从原则上说，十分有节制的契约论不仅仅适用于现代西方社会；它应该适用于任何一个承认需要正义解决个人利益之冲突的社会。如果它现在还不具备非常普遍的适用性，那么或许它将来应该具备”③。我们可以期冀，新契约论强调政府责任与公民美德并重，谋求相互承诺的信任。在多元共治的努力下，可以将先前的“契约－竞争－依附”型国家治理模式，逐渐抬升到“信任－服务－协作”型的更文明的治理模式。

[责任编辑　刘京希]

① 爱德华·希尔斯：《市民社会的美德》，王炎主编：《直接民主与间接民主》，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年，第670页。

② 爱德华·希尔斯：《市民社会的美德》，王炎主编：《直接民主与间接民主》，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年，第286页。

③ 迈克尔·莱斯诺夫等：《社会契约论》，南京：江苏人民出版社，2005年，第209页。

文 史 哲
2008 年第 1 期(总第 304 期)
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 1, 2008(Serial No. 304)

第十五届国际中国哲学大会综述

孙 奕

2007 年 6 月 24 日至 28 日,第十五届国际中国哲学大会在武汉大学召开。本次大会由国际中国哲学会(ISCP)、中国哲学史学会、中华孔子学会、武汉大学哲学学院、中国传统文化研究中心、孔子与儒学研究中心、中国哲学所、中西比较哲学研究中心等单位主办。武汉大学郭齐勇教授任本届国际中国哲学会会长,也是本次双年大会的主席。围绕着大会主题——"21 世纪中国哲学与全球文明对话",来自十五个国家及我国大陆、台湾、香港地区的两百余位中国哲学研究专家展开了热烈而深入的讨论。本文从以下几个方面综述本次大会的成果:

一、儒学与儒学史研究

本次会议的热点之一是儒学与现代社会的价值构建。北京大学汤一介先生系统阐述了他关于儒学复兴的思考,肯定了学统、道统、政统三合一的思想精神。汤教授认为儒学"天人合一"、"人我合一"、"身心合一"的观念将会为解决人与自然、人与社会以及个人身心内外之间的矛盾提供有意义的思想资源。郭齐勇先生在其论文《孔孟儒家的公私观与公共事务伦理》中,通过对孔孟公私、容隐、责任等观念的分析,指出:孔子与孟子的公私观内蕴着深厚的公共性与公正性的思想资源;孔孟的人文价值理念长期在中国民间社会与传统政治法律制度之间不断转化,是我国现代化建设重要的精神资源与制度参鉴。

在儒学与宗教性方面,陕西师范大学丁为祥教授在其论文《慎独、践行与公众知识分子——儒家宗教情怀的历史表现及其特征》中认为:儒家宗教情怀,在先秦表现为思孟一系的"慎独";宋明以降,它又主要表现为对"天理"、"良知"的践行;20 世纪以来,则又主要表现为一种公众知识分子的形态。宗教情怀是儒学绵延不绝、历久弥新的精神凭藉。

在宋明理学方面,台湾大学杜保瑞教授的论文《对胡五峰哲学的当代诠释之反省》反驳了两种对胡宏之学的诠释:"其一为内地学者的概念范畴研究法,其二为牟宗三先生的哲学形态分系说。"前者不能很好显示出传统哲学理论间的异同;后者"强以主体活动结构入形上理论,混淆活动与理论而以为有一'以心着性'之说之能圆成主客关系统的儒学圆教形态"。台湾华梵大学陈振崑副教授的论文《程明道一本论所开展的存有向度与人性价值——以牟宗三与唐君毅两先生的诠解为参照》以程明道的天人一本论为核心,认为在存有论与人性论上,明道对于形上本体之视域的开拓与道德价值的人格世界相融为一,在儒学本体论的传承上具有继往开来的突破。明道是"理学"的真正建立者,从明道的天人一本到伊川的理一分殊,有其同源之处,同样也存在着差别。此外,一些学者还论及宋明理学对东亚思想的影响。

当代新儒家也是常被提及的论题之一。例如黑龙江大学柴文华教授在论文《早期现代新儒家的道德人类学思想及其价值——以梁漱溟、熊十力、马一浮、冯友兰为例》中指出,早期现代新儒家的"自觉论"留给我们最深刻的启示

作者简介:孙奕,武汉大学哲学学院博士研究生(湖北武汉 430072)。

在于:人类曾以其自觉性把自己与自然分裂开来,也必能以其自觉性把自己与自然整合起来。牟宗三哲学的研究又历来是新儒学研究中的重点。新西兰坎特博雷大学伍晓明博士、复旦大学杨泽波教授、香港浸会大学吴有能副教授分别从牟宗三与海德格尔的哲学遭遇、牟宗三的生死观、牟宗三关于康德物自身概念诠释与质疑等视角集中探讨了牟宗三哲学。

二、出土文献与易学研究

出土文献的思想研究是近年来学界的热点。随着对文字的辨识、训诂的深入,出土文献的研究越来越与思想史的研究紧密结合在一起。北京大学陈来教授在其文章《帛书〈五行篇〉说部思想研究——兼论帛书〈五行篇〉与孟子的思想》中讨论了帛书五行说部的思想史地位,指出:《五行篇》为孟子所作,并将其思想特点概括为"德气说"、"聪明圣智说"、"天道说"、"舍体说"、"仁义说"与"大体说"。

美国夏威夷大学成中英教授在其文章《当代中国哲学的发展:从出土资料到本体诠释》中,将对出土文献的研究与对中国哲学诠释方法的反思结合起来,通过"本体诠释"的概念,对中国古代哲学的中心概念进行探讨。最后,成教授指出,中国哲学是易学与儒、道哲学构成的三元一体,易学的发展包含儒、道两个方面,我们可以此为启迪,融合内外、中西,重新解释、构建中国哲学。

丹麦哥本哈根大学学者 Bent Nielsen 在其文章《易经在20世纪中国对于西方哲学思想的接受中扮演的角色》(On the Role of the Yi jing in the Chinese Reception of Western Philosophical Ideas in the 20th Century)中认为:易学中许多理论与西方自然科学乃至哲学皆有共通之处,自清朝西方世界了解周易开始,中国也开始以此为契机接受西方学说,自熊十力、方东美而至今天的学人都受到西方哲学思想的影响。厦门大学詹石窗教授与杨燕博士的论文《朱熹与〈周易〉先天学关系考论》认为:朱熹在《周易》先天学领域颇有建树,充满了寻根意识,将象数学家的易图形式融入自己的易学体系之中,不仅丰富了《周易》先天学内容,而且推动了南宋以来易学的发展,促进了儒道思想的深层融合。

三、佛、道哲学与其他

佛道哲学的研究同样呈现多元化的趋势。澳大利邦德大学吕武吉教授的论文《禅与佛性——"批判佛学(佛教)"风暴的新探讨》通过对20世纪80年代日本佛学界"批判佛学(佛教)"运动的重新考察认为,不应该仅仅以专业学术眼光对这一运动进行批评,而应当同情地理解这些以学者及佛教徒的双重身份走出传统的学术象牙塔改革者,勇敢地打破了理论与实践、学术与社会的传统隔阂的界限,所展现的风范是一种理想主义的真理探索与社会改革。加拿大卡尔加里大学 Morny Joy 教授在其章《A Hermeneutic Approach to the "Feminization" of Buddhism》中,以观音与般若波罗蜜多菩萨为例,对佛教中"女性化"进行了解释学的考察。武汉大学麻天祥教授的论文《雍正禅学》指出禅宗思想对中国文化的全面渗透至雍正时已经达到了极致。禅宗思想的入世转向,是自清初以后,由学者予以全面推动的,也可以说是禅宗思想近代转型之发轫。

台湾师范大学林安梧教授的论文《关于〈老子道德经〉中的"道、一、二、三"问题之探讨》以《老子道德经》第四十二章所言为示例,反省道家哲学诠释所涉及之方法论问题,由自然哲学诠释与本体诠释学的对比,指出一种新诠释的可能性,即道家旨在成就一套"存有的回归之道",而这样的回归之道即隐含着一种"存有的治疗学"的可能性。英国伦敦大学的 Marnix Wells 在其文章《鹖冠子与"历史的终结"》('Pheasant-Cap Master' Héguan Z and the 'End of History')中认为鹖冠子乃道家与兵家之学。鹖冠子关注当下世界,有具体的政治蓝图,希望神性的君王可以通过武力建构一个新的世界,不是避世的也不追求彼岸,而是以道家的思想入世,建构当世的新世界。此外,除佛道两教外,中国内地其他宗教思想也开始受到关注。

除此之外,学者们还对中国哲学领域内其他许多新老问题进行了探讨。

[责任编辑 陈绍燕]

《山东文献集成》（第二辑）简介

本辑收入的某些古籍，是一向受到关注的。如张笃庆《昆仑山房全集》清钞本十三卷与蒲松龄研究有密切关系；万历刻查志隆《岱史》十八卷是流传不广的重要泰山史料；明代诗人边贡的诗集，传世常见的是王士禛的选本《华泉先生集选》四卷，此次影印的康熙刻《边华泉集》十四卷足本一向难得；顺治年间兼通中西法的数学家和天文历法专家益都薛凤祚被《清史稿·畴人传》称为“畴人之功首”，他的巨著《历学会通》六十五卷刊刻于康熙间，传世足本甚少，今从北京大学借得全本影印，对中国科技史研究弥足珍贵。



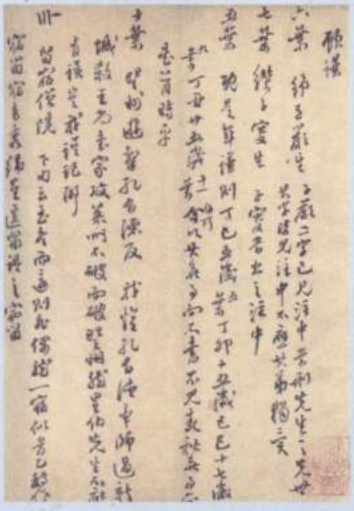
《昆仑山房全集》十三卷，清淄川张笃庆撰，山东省图书馆藏清钞本。



《历学会通》六十五卷，清益都薛凤祚撰，北京大学图书馆藏清康熙刻本。

王筠作为清代《说文》四大家，本集收入他的《说文解字句读》三十卷（清归安沈锡祚批校本）、《说文释例》二十卷（家刻本）、《说文系传校录》三十卷（家刻本）、《礼记读存》（稿本）、《顾亭林年谱校录》一卷（稿本）、《周虢季子白盘释文》一卷（钞本）、《覆瓿社灯谜》一卷（稿本）、《清诒堂灯谜》一卷（稿本）、《菉友杂著四种》（家刻本）等十二种。这对全面研究王筠创造了更便利的条件。其中《灯谜》稿本四种，在过去属游戏文字，今天看来，却颇觉难得，是研究民俗学的重要文献。

即墨黄氏明清以来科名不断，交游甚广，为山东地方望族。前辑已收入黄守平《黄氏家乘》二十卷（钞本），本辑收入黄守平《周易集解》十卷（家刻本）、黄垍《夕霏亭诗》一卷（钞本）、黄守平辑《黄氏诗钞》六卷（稿本）。其中《黄氏诗钞》稿本是山东省委党校图书馆新发现的孤本，内收即墨黄氏一门三百年间诗人，自明嘉靖三十二年进士黄作孚至清中叶黄守思，共72人的诗作3997首。前后十代，代代不断，是典型的文学世家。该书的发现和影印出版，对研究明清家族文学应是难得的第一手资料。



《顾亭林年谱校录》一卷，清安丘王筠撰，山东省博物馆藏稿本。



《黄氏诗钞》六卷，清即墨黄守平辑，山东省委党校图书馆藏稿本。

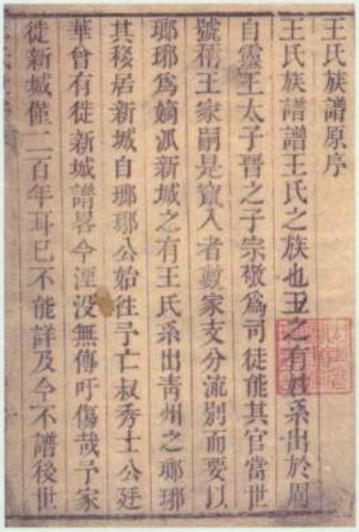
《山东文献集成》编纂处
电 话:0531-88365995

《山东文献集成》（第二辑）介绍

许瀚是清中期著名的金石学家、小学家，一生为人作嫁衣，同时还留下了极为可观的高水平著述。第一辑影印的王献唐辑《许印林遗书》二十种已令人叹为观止。本辑又收入他的稿本二种，其中《拟史籍考校例》尤为重要。众所周知，章学诚曾用十余年精力纂修过一部目录学和历史文献学的巨著《史籍考》，先后经过毕沅、阮元、谢启昆等大员资助，成稿五百卷。道光二十五年，江南河道总督潘锡恩邀请许瀚、包慎言、刘毓崧等修订章氏遗稿。经过三年的努力，最后定为三百卷。虽卷数减少，但内容增加了四分之一。可惜这部巨著咸丰六年毁于潘锡恩家火灾。王重民曾说："许瀚在修订工作中起着领导作用。"这部凝聚着许多学者心血尤其是许瀚心血的章学诚遗著，不幸失传，这件许瀚写于道光二十六年清明节前三日的《拟史籍考校例》手稿，可供我们摩挲，想见这部巨著的模样。



《拟史籍考校例》一卷，清日照许瀚撰，山东省图书馆藏清道光二十六年稿本。



《新城王氏世谱》八卷《世系》一卷，清新城王兆弘等修，山东省图书馆藏清乾隆二十五年新城王氏刻本。

本辑所收两种家谱亦值得称道。一是新城王士禛家的家谱《新城王氏世谱》八卷，乾隆二十五年王氏刻本。二是邹平马骕、历城马国翰家的家谱《马氏家谱》十五卷，1931年石印本。新城王氏明清两代科名颇显，为名门望族，王士禛尤为文坛巨匠。马骕、马国瀚则以学术名世。马骕精通上古史，著《绎史》一百六十卷、《左传事纬》十二卷《附录》八卷，人称"马三代"。马国瀚则以《玉函山房辑佚书》获得清代第一辑佚大家的美名。二人同出一个家族。今从山东省图书馆借印《王氏世谱》乾隆本，从马氏后人马以林先生借印《马氏家谱》石印本，都是传世极少的名家家谱，是考史论文的宝贵资料。

文史哲
Wen Shi Zhe
1951年5月创刊
2008年第1期(总第304期)
2008年1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
01>
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