

2015

[总第 349 期]

ISSN 0511-4721

4

国家社科基金资助期刊



JOURNAL OF CHINESE HUMANITIES

文史哲

□重估儒学价值

儒家传统的开放性新探:孝 - 慈现象分析(笔谈) (5)

亲 - 亲之爱:为仁之本与人之为仁 蔡祥元(5)

亲子之情探源 黄启祥(8)

孝何以是一种德性?

——在德性伦理学的视域下重审亲亲之爱 王 珏(12)

对亲子关系的哲理讨论的说明和阐发 张祥龙(16)

□学术史研究

《春秋》中的“空白”叙事:“阙文”与“不书” 李纪祥(21)

“国学”原义断裂、跨语际挪移与流变性转换考察 蔡先金(39)

□文史新考

古“凿齿民”写照:史前獠牙人头像玉雕属性考

——兼释史前东南方拔牙习俗与古“凿齿民”形象之矛盾 王 晖(52)

河西宝卷存目辑考 朱瑜章(65)

秦兼并战争中的“出其人”政策

- 上古移民史的特例 王子今(80)
- 皇权继承危机与魏晋政治格局之形成 陈艳玲(87)
-

- 唐宋“口号”诗考论 刘湘兰(98)
- 民初小说理论:管达如《说小说》与吕思勉《小说丛话》新探 郭国义(105)
-

□中国哲学研究

- 论东汉“儒教国教化”的形成 [日]渡边一浩 撰 [日]仙石知子 朱耀辉 译(122)
- 中国哲学中的证明问题 张文修(136)
-

□政治哲学研究

- 国外协商民主研究谱系与核心议题评析 钱再见 唐庆鹏(151)
-

□动态与综述

- 性善与性恶:儒学与自由主义的对话
- “《文史哲》杂志人文高端论坛之五”述评 邹晓东(163)
-

儒家传统的开放性新探:孝一慈现象分析(笔谈)

编者按:儒学复兴不等于简单复古,而是需要重新激活并释放其核心议题的生命力。一方面,经历了一轮又一轮的“以述(本质上是一种解释)代作”之后,传统立场与传统立论本身有待澄明。比如:解释者们在“孝一慈”之间通常下意识地侧重“孝”,那么“慈”是否真的无足轻重?宋明儒学主流将“孝悌”视为具体德目而低“仁”一头,那么“孝悌”是否果真没有充当“仁之本”的理论可能?与此相关,另一方面,澄清传统不可避免引发新的根本性问题。例如:“孝一慈”若具有本体性地位,那又如何解释社会观念影响亲子之情这一现象?一种将家庭关系抬举到根本性地位的思考,终究会引申出怎样的哲学理路?如何表达这种深具中国气派的哲学思路?据此又可以对西方哲学作出怎样的点评与回应?本期推出的“孝一慈现象分析”笔谈,可以说提供了一个传统议题“撕开”来谈的范本,愿能为当代儒学研究注入某种深沉的活力。

关键词:孝慈;孝悌;生存的时间性;死亡;亲子观念;生存的空间性

亲一亲之爱:为仁之本与人之为仁

蔡祥元

(山东大学儒学高等研究院副教授,山东济南 250100)

在《礼记》中,慈列在人伦之义的第一条,“何谓人义?父慈,子孝”(《礼记·礼运》)。但是,与孝、仁相比,它在儒家思想传统中并未获得足够的重视。孟子言必称尧舜,并将尧舜之道归结为孝悌。舜的父亲对舜很不好,但舜依然恪守孝道。此做法后来被视为孝道之典范。从中也可以看到,父母对子女是否慈爱,并不那么重要,父母没有因为不够慈爱而受到非议。但孝道不同,即使在父母未尽慈爱之道的情况下,也依然需要遵守。另外,由于慈爱在动物界也很普遍,孝爱则几乎没有,后者更能显示出人之为人的独特性。此外,从社会政治角度看,如果强调慈爱,并以此来苛求父母,会导致犯上作乱。古代儒者提出过这种担忧:“惟如此而后天下之为父子者定。彼臣弑其君、子弑其父者,常始于见其有不是处耳。”^①在儒学思想传统中慈爱因而有意无意遭到忽视。但在我看来,这个疏忽极可能掩盖了儒学思想的一个重要源头,导致其在思想关键处有不通透之感。

一、从“孝弟也者,其为仁之本与”说起

《论语》中“孝弟也者,其为仁之本与”中的“为仁之本”有两种不同的断句:“为/仁之本”,即作为仁之根本;“为仁/之本”,即实行仁的根本。“为”的这两种用法在《论语》中都有,字面意思都通,关键

基金项目:本文系山东大学自主创新团队项目“经典诠释与哲学创新”(IFY1213)、山东大学儒学高等研究院学术基金项目“孔孟之道的现象学阐释”的阶段性成果。

^① 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,2012年,第293页。

在于其思想理路。前一种断句认为,这句话是从本体层面讲孝悌是仁之为(“作为”)仁的根本;后一种断句则认为,这句话是从经验层面、从方法层面讲孝悌是“为仁”(“行仁”)的根本。

程子、朱熹都注意到了两种读法的区别。根据他们的心性之学,仁更具普遍意义,它是“爱之理,心之德”^①,自然比孝悌更为根本,他们因而主张这里的“为仁之本”只能解作“行仁之本”。程子通过区分性与习,对此作了专门的解释:“故为仁,以孝悌为本。论性,则以仁为孝悌之本。”^②他以此明确否定第一种断句与理解:“谓之行仁之本则可,谓是仁之本则不可。”^③

但是,孔子是否持有一种普遍的、先天的人性观呢?大家都知道,孔子很少谈性,只说“性相近也,习相远也”(《论语·阳货》),其弟子也说,“夫子之言性与天道,不可得而闻也”(《论语·公冶长》)。孔子不直接谈人的本性,并非偶然,因为孔子心目中有一种非普遍化的、性与习成的“生生之性”。在他看来,人并不天生就是人,还需有一个人之为仁从而成其为人的过程。所以,把仁作为普遍化人性来看待,并且套用习与性分思想框架,很可能错失了孔子那里更为原本的人(仁)性论。

此外,叶德辉在《日本天文本论语校勘记》中指出,《论语》的许多日本古本此处均无“为”字,而写作“其仁之本与”^④。根据这些古本,孝悌在这里只能解读为“仁之本”,而不是“为仁/之本”。

二、孝爱与慈爱的同源互构关系

在考察孝悌与仁的关系之前,先探讨一下孝悌本身的根源。在与宰我讨论三年之丧是否太久的那段文字中,孔子点出了孝行的根本:“予之不仁也!子生三年,然后免于父母之怀。夫三年之丧,天下之通丧也。予也有三年之爱于其父母乎?”(《论语·阳货》)孔子这里的回答很容易从报恩的角度去解读,里面隐含着某种功利的计算,就像欠债还钱一样。但是,孔子明确否认了这种理解。他认为仅仅回报父母的养育之恩,还远不是孝。孝的关键在于发动孝敬之心,而非单纯地养老。“子游问孝,子曰:‘今之孝者,是谓能养。至于犬马,皆能有养。不敬,何以别乎?’”(《论语·为政》)

这样一来,孝之根源的问题就变成对孝敬之心的追问。孟子认为孝敬之心是人的“良知”、“良能”。他观察到,小孩天生就能爱其父母兄长,这是人的天然之爱(《孟子·尽心上》)。孟子的这一观察与断言,经过宋儒的阐释与发挥,使得孝被提升为天理:“良知、良能,皆无所由。乃出于天,不系于人。”^⑤把孝视作天理虽然避免了对孝的功利主义解读,但同时也屏蔽了对孝之根源的追问。

孟子的观察固然不错,但其断言却忽略了这样一个前提,那就是孩子之所以天然地知道亲爱其父母,是因为他从出生之时就受着父母的呵护。如果孩子出生后,父母只是简单地喂养他,不真心地关爱他,甚至动辄打骂,这样的孩子能天然地觉得父母可亲吗?但是,这不又回到了报恩的解释吗?不正是因为父母的慈爱,所以我们长大后要孝敬父母吗?这里面确实有某种报恩,但不是功利主义的欠债还钱。父母之养育不单单只是提供物质上的抚养,而是直接关乎人之成人。人与动物不同,刚生下来时还不能称之为完整的人。他要成为人,还需要一个再生的过程。如果幼年不是由人来抚养,而是比如与动物生活在一起,这时他依然可以长大,如此长大之后只能是某种“狼孩”,而不是人。这个再生过程主要是在头三年完成的,并且主要是由父母(包括父母的父母)的参与来共同完成的。婴幼儿对世界以及自我的认知,是以父母为尺度展开的。如果把父母对儿女的养育之恩也称为一种债的话,那么,这不是那种可以偿还的“外债”,而是一种“原债”。“原债”是不可计算的,也是永远偿还不完的,它是我们生存结构上对父母的“亏欠”。

在《论语》中,慈爱扮演着一个很重要的角色。孟武伯问孝的时候,孔子没有直接回答什么是孝

① 朱熹:《四书章句集注》,第48页。

② 朱熹:《四书章句集注》,第48页。

③ 朱熹:《四书章句集注》,第48页。

④ 程树德:《论语集释》(一),北京:中华书局,1997年,第13页。

⑤ 朱熹:《四书章句集注》,第360页。

或如何行孝，而是直言“父母唯其疾之忧”（《论语·为政》）。这就表明，在孔子心目中，孝与慈处于一个互相关联的结构之中。孝之为孝，必须借助慈来理解。只有以此结构为视野，孝才具有直接的可理解性。慈早已经以匿名的方式隐含于孝悌之中。考虑到这一点，“孝弟也者，其为仁之本与”背后的完整意思应该是：亲—亲也者，其/为/仁之本与。这里的“亲—亲”不同于通常意义上的“亲亲”，即并非单向地亲爱其父母亲，同时还包括父母对子女的慈爱之亲。因此，孝爱与慈爱彼此共处于一种同源互构的关系之中。“‘亲爱’主要表现为‘慈爱’和‘孝爱’。它们的源头和表现方式都来源于人的生存时间或‘出生时间’。正因为‘亲’与‘子’的时相本性而非个体性，才使得亲子关系成了意义机制，而亲子之爱正是这种‘共构意义’的原初发生的显现。”^①

可以说，孝慈互为其源，它们一同构筑了人性之本：“仁者，人也，亲亲为大。”（《中庸》）

三、亲—亲之爱与人之为仁（人）

从字面看，仁说的就是人与人之间的亲爱之情：“仁，亲也，从人二。”（《说文解字》）将此亲—亲之情，推及他人，就是一般意义上的仁爱，“亲亲而仁民，仁民而爱物”（《孟子·尽心上》）。只有经过亲—亲之情的熏陶与转化，一个人才可能对他人具有仁爱之心。忠恕之道是为仁之方，但是行忠恕之道者未必是仁者，因为它完全可能出自对一种游戏规则遵循，从而成为一种冷冰冰的礼让。仁者之为仁者，更重要的倒是那份敦实厚重的人情味。孔子常讲刚毅木讷的人更近乎仁，而不是那巧言令色者。亲—亲之爱则是生命厚重感的一个重要来源。置身于亲—亲之爱中的人，生命中充满了牵挂。父母之于子女，乃是“唯其疾之忧”；子女之于父母，则是“一则以喜，一则以惧”（《论语·里仁》）。这种源自亲—亲之爱的牵挂，让一个人做事情的时候，会自然地多一份顾虑，因为每一个决定都可能牵一发而动“全家”。这样的人，如何敢任意妄为、犯上作乱呢？

当然，此种牵挂并非只是外在负担，它同时更是生命内在意义的源头。如果说男女之爱具有某种空间意谓的话——异性身体间的空间距离是引发男女之爱的重要原因，那么亲—亲之爱则更具时间性特征。生命本身乃是时间之流中的一种纯粹生成与创造。新生命的诞生及其抚育过程中绵延跌宕着一种原本的生存时间。在这里，过去与未来发生深沉的碰撞与交织，并因此激发出崭新的“现在”，它是我们人类能够感受到的最原发的生存“意义”。新生儿给父母双方乃至双方的家庭带来全新的“意义”，并以此赋予大家以新的“名分”。从怀孕开始，直至出生以及成长，父母双方乃至父母的父母与孩子一起共处于同一个时间化的“意义之晕”中，成为一个家庭。在这个大家庭中，大家相依为“命”，其中任何一个人的生命直接关乎他人的生命历程。

海德格尔区分了自己的死与他人的死。他认为，他人的死亡是可以经验的，但我们只能以旁观者的角度经历他人的死亡，因而只是一种对死亡的外部经验，而不是对死亡本身的经验。“我们并不在本然的意义上经历他人的死亡过程，我们最多也只不过是‘在侧’。”^②只有面对自己的死亡，才能领会死亡的生存论含义。但是，如同海德格尔所指出的，自己的死亡总是悬而未决的，总是还未来临的，因为，当死亡到来时，“我”已经不存在了。因此，我们对自己死亡的“经验”只能是一种想象的经验，并且，由于它归属于一个未来的“我”，对它的经验也同样有某种异己性，也即表现为某种他人的死。也正因此，与旁观他人的死一样，我们也可以、甚至经常也会从容地设想自己的死。

海德格尔也提到了亲人的死。但他对亲人去世现象的描述是从外部进行的，因此，亲人之死同样被归诸他人之死。但是，我们经验亲人之死与经验他人之死是不一样的。他人之死可以被看作一件客观的自然事件对待。比如，某地发生车祸出人命了，很多人都愿意跑过去看一下。但是，如果你

① 张祥龙：《孔子的现象学阐释九讲——礼乐人生与哲理》，上海：华东师范大学出版社，2009年，第232页。

② [德]海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，2000年，第275页。德文本 Martin Heidegger, *Sein Und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006), 239.

跑过去发现躺在地上的是你的亲人,你还能以一种猎奇的方式来观察乃至谈论死者吗?当然不可能。因为,在这里,你不可能再去旁观死亡,而是直接遭遇死亡带来的震撼之痛。再理性的人,面对至亲之人的离世,也会变得突然哽咽失语,他维持不住自己的日常理性。因为,在这里发生了一种原初-生命共同体的撕裂!他人的死亡往往被经历为-一件客观的自然事件,而自己的死亡则是一种想象的主观事件,它们都说不上是对死亡的真实遭遇。但是,亲人的死亡则不同,在这里我们真实地遭遇着死亡的原初“意蕴”(Bedeutsamkeit)。可以说,正是通过亲人,我们才通达死亡本身。

我们不仅不能拥有自己的“死亡”,同样也不能拥有自己的“出生”,因为,在出生之时,“我”还不是我,也就说不上对“我”的出生的经历。人类的出生与动物不一样,后者一生下来就是一个完整的动物了。人类则不同,如果没有父母的养育,他长大后就可能只是一个狼孩、狗孩,而非人。但是,从我们记事起,我们就已经是“人”了,已经拥有一个完整的“我”,已经被抛入了一个“世界”。我是如何成为“我”的、如何成为“人”的,这在我们的意识中是缺失的。但是,通过养育子女,我们可以间接地“补充”上对自己成长的经历,从而使我们成为一个“完整”的人。

养育子女不仅仅补全了我们的人生经历,它还使个人的生命获得了新生。有了子女,并不简单地意味着有后代或老有所养了,而是我们对“未来”有了新的想象与期待,重新有了“未来”!随着时间的流逝,人类生命中伸向未来的能力也日趋减弱,会感觉生活索然乏味,沦为过去的简单重复。但是,养育子女会让我们获得新的生命体验。新生命的诞生与成长虽然会让我们付出很多,但它带给我们的会更多。每个父母在子女的话题上总是说不完道不尽,更愿意谈论自己的子女,而不是自己。因为在孩子身上发生的事情比我们日常生活中经历的那些东西都更为“闪耀”!在抚育婴幼儿的过程中,我们见证着一个人成其为人的过程!婴幼儿在成长的早期充满了无限的可能性,“含德之厚,比于赤子”(《老子》第五十五章),极具感染力与冲击力地激活那逐渐被我们遗忘的对生命、对生活的原初感受力,从而帮助我们重新开启朝向“未来”的能力。只要想象一下,子女的夭折或早逝对一个人的打击就可以了。父母去世会让人很难过一段时间,但当事人可以相对容易地走出来。而失去子女的打击则往往是一辈子的,因为他的生存结构中缺失了朝向“未来”的维度!

张祥龙先生将这样一个生存-时间-意义的共同体称为“亲体”。“在儒家看来,人类的原本身体只能是亲子家庭,可以称作‘亲子体’或‘亲体’,它只出自阴阳(男女、夫妇、父母)和合,‘造端乎夫妇’,兴于夫妇,而成就于亲子两代、三代甚至多代之间。……亲子在物理空间中是分离的(在家庭空间中是共生的),但通过生存时间而成为了一个意义的发生体。”^①在“亲体”中,发生着空间(男女之爱)与时间(亲-亲之爱)的相互转化与交融;在“亲体”中,发生着过去与未来的相互交织与生成;在“亲体”中,我们才有“生”、有“死”。一句话,在亲体中,“我”才是“我”。

或许,这就是中国古人对人之为人的深切领会:仁者,人也,亲-亲为大!这种以亲-亲之爱为源的“仁爱”是儒家文明的根基,它与基督教文明中顺从上帝旨意的“博爱”有着微妙而关键的区别。

亲子之情探源

黄启祥

(山东大学犹太教与跨宗教研究中心暨哲学与社会发展学院副教授,山东济南 250100)

父母与子女之间的亲情通常被认为是人类社会中最原始、最亲密也最普遍的一种感情,张祥龙

^① 张祥龙:《孔子的现象学阐释九讲》,第230页。

基金项目:本文系山东大学自主创新团队项目“经典诠释与哲学创新”(IFY1213)的阶段性成果。

跑过去发现躺在地上的是你的亲人,你还能以一种猎奇的方式来观察乃至谈论死者吗?当然不可能。因为,在这里,你不可能再去旁观死亡,而是直接遭遇死亡带来的震撼之痛。再理性的人,面对至亲之人的离世,也会变得突然哽咽失语,他维持不住自己的日常理性。因为,在这里发生了一种原初-生命共同体的撕裂!他人的死亡往往被经历为-一件客观的自然事件,而自己的死亡则是一种想象的主观事件,它们都说不上是对死亡的真实遭遇。但是,亲人的死亡则不同,在这里我们真实地遭遇着死亡的原初“意蕴”(Bedeutsamkeit)。可以说,正是通过亲人,我们才通达死亡本身。

我们不仅不能拥有自己的“死亡”,同样也不能拥有自己的“出生”,因为,在出生之时,“我”还不是我,也就说不上对“我”的出生的经历。人类的出生与动物不一样,后者一生下来就是一个完整的动物了。人类则不同,如果没有父母的养育,他长大后就可能只是一个狼孩、狗孩,而非人。但是,从我们记事起,我们就已经是“人”了,已经拥有一个完整的“我”,已经被抛入了一个“世界”。我是如何成为“我”的、如何成为“人”的,这在我们的意识中是缺失的。但是,通过养育子女,我们可以间接地“补充”上对自己成长的经历,从而使我们成为一个“完整”的人。

养育子女不仅仅补全了我们的人生经历,它还使个人的生命获得了新生。有了子女,并不简单地意味着有后代或老有所养了,而是我们对“未来”有了新的想象与期待,重新有了“未来”!随着时间的流逝,人类生命中伸向未来的能力也日趋减弱,会感觉生活索然乏味,沦为过去的简单重复。但是,养育子女会让我们获得新的生命体验。新生命的诞生与成长虽然会让我们付出很多,但它带给我们的会更多。每个父母在子女的话题上总是说不完道不尽,更愿意谈论自己的子女,而不是自己。因为在孩子身上发生的事情比我们日常生活中经历的那些东西都更为“闪耀”!在抚育婴幼儿的过程中,我们见证着一个人成其为人的过程!婴幼儿在成长的早期充满了无限的可能性,“含德之厚,比于赤子”(《老子》第五十五章),极具感染力与冲击力地激活那逐渐被我们遗忘的对生命、对生活的原初感受力,从而帮助我们重新开启朝向“未来”的能力。只要想象一下,子女的夭折或早逝对一个人的打击就可以了。父母去世会让人很难过一段时间,但当事人可以相对容易地走出来。而失去子女的打击则往往是一辈子的,因为他的生存结构中缺失了朝向“未来”的维度!

张祥龙先生将这样一个生存-时间-意义的共同体称为“亲体”。“在儒家看来,人类的原本身体只能是亲子家庭,可以称作‘亲子体’或‘亲体’,它只出自阴阳(男女、夫妇、父母)和合,‘造端乎夫妇’,兴于夫妇,而成就于亲子两代、三代甚至多代之间。……亲子在物理空间中是分离的(在家庭空间中是共生的),但通过生存时间而成为了一个意义的发生体。”^①在“亲体”中,发生着空间(男女之爱)与时间(亲-亲之爱)的相互转化与交融;在“亲体”中,发生着过去与未来的相互交织与生成;在“亲体”中,我们才有“生”、有“死”。一句话,在亲体中,“我”才是“我”。

或许,这就是中国古人对人之为人的深切领会:仁者,人也,亲-亲为大!这种以亲-亲之爱为源的“仁爱”是儒家文明的根基,它与基督教文明中顺从上帝旨意的“博爱”有着微妙而关键的区别。

亲子之情探源

黄启祥

(山东大学犹太教与跨宗教研究中心暨哲学与社会发展学院副教授,山东济南 250100)

父母与子女之间的亲情通常被认为是人类社会中最原始、最亲密也最普遍的一种感情,张祥龙

^① 张祥龙:《孔子的现象学阐释九讲》,第230页。

基金项目:本文系山东大学自主创新团队项目“经典诠释与哲学创新”(IFY1213)的阶段性成果。

教授认为,“人类的自然倾向是最看重亲子关系的”^①。人们一般认为,这种感情天然存在于亲子之间,它是尽人皆知的事实,无需究问的常识,而且在通常情况下人们也不会受到这个问题的困扰。可是一旦我们认真追问亲子之情的来源,却发现它并不像人们通常所想象的那样昭然在目,在某些情况下,这个事关伦理学、社会学、人类学、心理学和哲学的问题还显得扑朔迷离。

一、亲子之情:来自于生还是来自于养?

亚里士多德曾说,父母生性爱子女,子女生性爱父母(1155a16-19)^②。而黄裕生教授认为,血缘不是亲情的基础:“如果没有为了生存而进行相应的功能性合作,亲人间也不会有亲情。因此,亲情在实质上是对在自己的生存中亲人所发挥的功能性作用的怀念、感恩与对自己在亲人生存中被需要的功能性作用的确认和担当。”^③根据这个观点,亲情完全是生活经验的产物。如果子女在出生以后便与父母分开,在以后的生活中没有“相应的功能性合作”,他们之间便不会存在亲情。但是事实好像并非如此。现实中有许多证据表明父母对子女的亲情是与“生”俱来的,即随着父母生产子女而发生的,甚至能够保持终生。

一方面,一个孩子出生后不久就与父母分离,父母与他虽无一天抚养关系,但可能终生牵挂他。乔布斯的父母在他出生后不久就将他送入。后来他的母亲说,她一直很想念他,并为自己所做的事情感到痛苦^④。另一方面,一个对孩子非常关心和爱护、与孩子已经发生了许多“功能性合作”的人,一旦得知孩子并非亲生,他对孩子的感情就会发生微妙的甚至急剧的变化。据报道,一男子在儿子出生后对其关爱有加。妻子与他离婚时,他力争孩子的抚养权。而后又立下契约,将所有财产都赠与儿子。但是后来他发现孩子与其前妻的情人长得非常像。亲子鉴定表明,他与孩子并无血缘关系,其前妻的情人才是孩子的亲生父亲。于是他诉至法庭,要求取消对孩子的抚养权和所赠与的财产。这似乎从反面说明了亲子之情是与血缘关系密切相关的。

在现实生活中,我们还看到这样的情况。某人出生后即为他人收养,从未与父母生活在一起。根据黄裕生教授的观点,他对亲生父母不可能有什么亲情。但是待他长大成人,得知现在的父母并非亲生父母,他会非常渴望寻找亲生父母^⑤。而一旦得知他们的消息,他可能会迫不及待地想见到他们。这说明即使从子女的角度看,亲子之情似乎也是与“生”俱来的。

但是现实生活中同样有许多事例表明,单纯的血缘关系自身似乎并不足以产生亲子之情,亲子之情是在抚养和共同生活的过程中形成的。甲和乙两家的新生儿子在医院里因护士疏忽而被互换,他们与各自抚养的孩子虽无任何血缘关系,但仍与那些亲生父子一样具有亲情。类似的报道屡见不鲜。由于甲的亲生孩子在出生后与他没有任何接触,互不相识,二十年后,即便他们坐在一起,彼此也不会有亲子之情。读过《乔布斯传》的人都知道,乔布斯在获知其生父的身份之前曾在其生父的餐馆里就餐,并且彼此握手,但就像两个陌生人相见一样,他们之间没有产生任何亲子之情。

实行访问婚的纳西族人的父子关系可以提供另一个例证。云南省宁蒗县永宁纳西族^⑥至今还保留着访问婚的传统,即男不娶女不嫁,通婚的男女不组成同居家庭。男子夜晚到女家住,次日清晨回自己家。双方所生的子女由女方抚养,父亲对其亲生孩子没有抚养的义务,但是他要抚养姐妹所

① 张祥龙:《思想避难:全球化中的中国古代哲理》,北京:北京大学出版社,2007年,第245页。

② 出自 *The Complete Works of Aristotle* (the Revised Oxford Translation, 2 Volumes, ed. by Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984) 的引文直接在引文后的括号中标出边页码。

③ 黄裕生:《普遍伦理学的出发点:自由个体还是关系角色?》,郭齐勇主编:《儒家伦理争鸣集》,武汉:湖北教育出版社,2004年,第956页。

④ [美]沃尔特·艾萨克森:《史蒂夫·乔布斯传》,管延圻等译,北京:中信出版社,2011年,第236页。

⑤ 如李玲芳:《女子刚出生遭遗弃,29年后寻亲盼与亲生父母见面》, <http://news.qq.com/a/20140722/024237.htm>, 2015年3月2日。

⑥ 永宁纳西族习惯上自称为摩梭人,1951年经国务院通过定为纳西族。

生的孩子。就是说,实行访问婚的纳西族人都在母系家庭中生活,同室家庭中只有母亲,没有父亲。由于访问婚保留了许多轻易偶居、轻易离弃的群婚特点,男女间的配偶关系较不稳定,婚后所生的子女有时很难确定生父,许多子女只知其母而不知其父,也就没有父亲观念。即使已知生父,但因各属不同家庭,父亲与子女在经济上的联系十分少,也不负责子女的抚养和教育,子女与父亲的关系都很淡薄,知道生父与否在现实生活中并无多大意义^①。纳西族人的母子关系的亲密与父子关系的淡薄似乎也证明亲子之情是在抚养子女的过程中形成的,亦有文化传统对观念的影响。

二、亲子关系的非对称性

上述两种观点都为一定的事实所支持,这使得亲子之情的来源具有了复杂性。而亲子之情的非对称性则使问题变得愈加复杂。亲子之情的非对称性,即父母对子女的感情胜过子女对父母的感情。这种不对称性的一个极端情况是,父母对子女一直怀有感情而子女对父母没有任何感情。例如,乔布斯的母亲一直想念乔布斯,而乔布斯在得知她之前并不想念她。这种不对称的亲子之情源于母亲知道儿子,而儿子不知道母亲。

亲子之情不对称的另一种情况是,互不知晓对方身份的亲子在几乎同时获知彼此的身份之后,其反应常常是不对称的。据报道,两个孩子丙和丁在出生的医院中被无意调换,十四年后两家得知了事情真相,父母与孩子的反应就大不相同。双方父母都很看重亲生孩子,尽管他们一天也没生活在一起,而两个孩子则更看重养育他们的父母。两对父母都同意把孩子对调,但是两个孩子都不愿到对方家庭生活。这似乎显示,父母对于子女的亲情是与“生”俱来的,而子女对父母的亲情是在抚养过程中形成的。

除了这些不寻常的情况,我们看到在通常情况下亲子之间的感情往往也是不对称的。“母苦儿未见,儿劳母不安”、“岂无千里思亲泪,不及高堂念子心”、“谁言寸草心,报得三春晖”等等都是对这种情况的绝好描述。事实上,古今中外都有哲学家认为父母爱子女胜过子女爱父母。关于其中的原因,不同人有不同的解释。亚里士多德认为这主要是因为:子女是父母自身的一部分,父母就像爱自己一般爱子女(1161b18-19)。子女是父母的作品,创造者亲近其作品胜于作品亲近创造者(1161b19-24)。蒙田把人对自己后代的关心视为人的普遍永久的本能,他说:“这仿佛是大自然为人类万物繁衍和延续对我们所作的嘱咐。若回头来看,孩子对父辈的爱不是那么深也就不奇怪了。”^②笛卡儿说:“一个好父亲对子女的爱是纯粹的,不求任何回报,……他把他们视为自己的另外一些部分,像为自己谋福利一样为他们谋福利,甚至更辛勤地为子女谋福利。因为他认为,他与子女共同组成了一个整体,而子女是这个整体的更好的部分,因此他常常将子女的利益置于自己的利益之先,不惧牺牲自己以拯救他们。”^③黑格尔也认为:“总的说来,子女之爱父母不及父母之爱子女”,“这是因为子女正迎着独立自主前进,并日益壮大起来,于是会把父母丢在后面”^④。

张祥龙教授在慈孝研究方面有深刻洞见。他说:“亲子之爱天然就有慈与孝之别”^⑤,“两者之间确有‘厚薄’的或量的不同,其原因也只能到慈孝的时间样式的差异中来寻找。……亲[对]子之慈爱是‘顺流而下’的,在这个意义上也就是顺势而下、从源到流的。相反,子[对]亲之孝爱则是‘逆流而

① 《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》修订编辑委员会编:《永宁纳西族社会及母系制调查》(一),北京:民族出版社,2009年,第49-60页。

② [法]蒙田:《蒙田随笔全集》中卷,马振骋等译,南京:译林出版社,2001年,第60页。

③ Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 356.

④ [德]黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,北京:商务印书馆,1996年,第189页。

⑤ 张祥龙:《思想避难:全球化中的中国古代哲理》,第246页。

上’，并在这个意义上是从流到源，或反本报源、慎终追远的”^①。正因为父母爱子女是顺流而下，而子女爱父母是逆流而上，所以父母爱子女要自然得多，可以说是一种本能，父母常常毫无保留地把慈爱倾注于子女，而子女对父母的主动孝爱则需要通过教育（包括生活的教育）才能达到。张祥龙教授还从时间结构上阐述了孝观念晚熟的一个重要原因，即一个人做了父母之后，才会对父母的养育之恩和慈爱之情体会更深，报答更切。养儿方知父母恩。

可是我们如何解释前面提到的一种情况，即一个自幼与父母失去联系的孩子，长大后获知生身父母的消息，也会对他们产生亲情。即使他永远没有见到他们，也会在心中对于他们的形象乃至名字产生一种难忘的情感。这种亲情来自何处？

三、亲子关系观念影响亲子之情

人们关于亲子关系的观念，对亲子之情有重要影响。在我们周围的社会中，人们一般只对自己相信是自己亲生的孩子产生亲子之情。换言之，即使我们认为亲情以血缘关系为基础，也不意味着血缘关系自动地或必然地产生现实的亲情。真正让亲情发生的是意识到的血缘关系，它是一种意识性的或精神性的而不是纯粹生理遗传意义上的血缘关系。对亲子关系的相信造成了养育行为自身的“意向”结构，即我将那个孩子“作为”我的孩子来养育。而一旦认识到亲子关系并不存在，这种“意向”结构也会发生变化。那个把所有财产都赠与孩子的男子对孩子的感情之所以前后迥然不同，就源于他对他们之间亲子关系的认知的变化，当然其中还有其妻的不忠和欺骗使他受到的伤害。

但是在对于亲子关系持另一种观念的社群中，对于亲生与否的了解并不必然导致对养育对象的“意向”结构的变化。一个人即使知道孩子非由己出，仍会把他作为自己的孩子来养育。在上述纳西族居住区的一些村庄，即使已经实行单偶婚的家庭对于非婚子女也不歧视。非婚生子女受到当地社会人们的认可，“在家庭中，男子对其妻婚前婚后结交阿注所生子女，一般都无歧视态度，很少有虐待行为，完全与自己亲生子女同等看待。这些事实表明，非婚生子女无论在家庭中还是在社会上，他们所处的地位与婚生子女是完全平等的”^②。

亲子关系的观念是由一定的婚姻家庭制度、社会生活和历史文化传统决定的。在以父母（或者包括祖父母）子女组成的家庭中，在父母对子女生育与抚养一体的家庭中，在子女的出生与身份辨别不发生混淆的情况下，父母对子女的本能的慈爱会自发地作用于对子女的养育。这种“慈爱的养育”会在亲子之间产生双向作用，即父母关爱子女，子女亲近和热爱父母，由此而在亲子之间形成强烈的感情。这种家庭制度下的慈孝亲情最能显示父母对子女的本能的爱和子女对父母的自然回报。与此相应的亲子关系的观念就是：父母对于子女的本能的爱和子女对父母的自然回报。与此相应的亲子关系的观念就是：父母对于子女的本能的爱和子女对父母的自然回报。与此相应的亲子关系的观念就是：父母对于子女的本能的爱和子女对父母的自然回报。以此观念为参照，人们进一步把上述亲子之爱现象认识为血缘亲情。

这种观念一旦形成并牢固确立，就会成为影响亲子关系的一个独立因素，甚至成为比血缘关系还要重要的影响因素。正因为对亲子之情的上述观念，父母对于并非亲生但毫不怀疑是亲生的孩子也同样倾注慈爱。也正因为这种观念，一个人一旦知道妻子所生的孩子不是自己的骨肉，他的感情会产生变化。关于亲子之情的这种观念代代传承，一个自幼离开父母的人一旦知道生身父母之后油然而生的渴慕之情，与之有直接关系。

但是，在另一种婚姻家庭制度下，亲子关系的观念也会不同。实行走婚制的纳西族人所生子女对父亲的亲情是很淡漠的。这种婚姻家庭状况下的亲情实际上是母子之情或舅甥之情，而主要不是父子之情。他们可能知父、识父，却不亲父。纳西族男子也不会因为所抚养的孩子不是亲生的而产

^① 张祥龙：《思想避难：全球化中的中国古代哲理》，第255页。

^② 《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》修订编辑委员会编：《永宁纳西族社会及母系制调查》（一），第123页。

生别样的感情,他们对外甥的感情可能重于对亲生子女的感情。一个孩子不会因为知道了自己的生父而疏远自己的养父,也不会对生父产生特别亲近的感情。

我们并不否认父母对子女可能拥有近乎本能的慈爱,然而这种近乎本能的慈爱深受特定社会形态中的亲子观念型塑。同样,我们也不否认子女对父母有近乎天然的孝爱情感,这种近乎天然的孝爱归根结底同样逃不出上述亲子观念的塑造。总而言之,社会意识中的亲子观念极大地影响着现实中的亲子之情;至于亲子观念和社会形态(包括婚姻家庭制度、社会生活和历史文化传统)之间的相互作用关系,则是超出了本文范围的另一个问题。

孝何以是一种德性?

——在德性伦理学的视域下重审亲亲之爱

王 珏

(西安电子科技大学人文学院哲学系副教授,陕西西安 710126)

随着我国社会老龄化的加剧,老年群体社会地位边缘化的问题愈加严峻。社会调查数据和社会学研究显示:中国大陆农村地区的老人自杀率比任何其他国家都要高;代际之间养育—反馈关系严重失衡,传统的孝道观念被市场化的交换概念所代替。另一方面,与私人生活的变革相应,孝也从传统“德之本”^①的地位上衰落,而被视为一种过时的,甚至可疑的“德性”^②。在新的历史条件下,我们有必要重新询问:孝究竟在什么意义上是一种德性?如果孝在现代社会仍然是一种德性的话,那么我们又应当如何界定孝在伦理生活中的地位和作用?本文拟从现象学的视角重新解读以亲亲之爱为根基的传统儒家孝道思想,并结合当代德性伦理学的研究成果,尝试从新的角度回答上述问题。

一、亲—爱与家庭:作为照料关系之典范

首先让我们从人类生活的一个基础性事实开始讨论:亲—爱出自人的生育及典型的家庭生活,并构成人所特有的一种生存方式^③。只要人仍然延续着肉身的、两性生殖的、脆弱的生活方式,那么他就必须被纳入以家庭为典范的养育团体当中。虽然西方伦理传统及受其影响的当代道德哲学倾向于将道德主体想象为完全独立自主、超脱于任何关系之外的,比如柏拉图主义—基督教式的灵魂、霍布斯式的个体、笛卡儿式的心灵,但这些道德想象掩盖了人类处境(human condition)的一个根本的维度,即没有人生下来就是孤身一人的,相反,自出生的那一刻起,我们就已经卷入特定关系当中,并通过这些关系而被接纳,被回应和被照料。这些关系当中最自然、最原发的就是亲亲之爱。

儒家典籍关于“骨肉之亲”有许多细致动人的描写。如《吕氏春秋·精通》:“父母之于子也,子之于父母也,一体而两分,同气而异息。若草莽之有华实也,若树木之有根心也,虽异处而相通,隐志相

基金项目:本文系国家社会科学基金青年项目“我国养老保障制度的价值基础研究”(14CZX045)的阶段性成果。

① 《孝经·明义》:“子曰:‘夫孝,德之本也,教之所由生也。’”

② 如刘清平引起轰动的论文《美德还是腐败?——析〈孟子〉中有关舜的两个案例》(《哲学研究》2002年第2期)就认为儒家对孝德的推崇是催生腐败行为的根源,实际结果是导致血亲团体对人的个体性存在和社会性存在的压抑。

③ 张祥龙在《孝意识的时间分析》(收入《复见天地之心——儒家再临的蕴意与道路》,北京:东方出版社,2013年)一文中,从生物学、人类学、社会学及文化等多个角度论证了这一根本事实。

生别样的感情,他们对外甥的感情可能重于对亲生子女的感情。一个孩子不会因为知道了自己的生父而疏远自己的养父,也不会对生父产生特别亲近的感情。

我们并不否认父母对子女可能拥有近乎本能的慈爱,然而这种近乎本能的慈爱深受特定社会形态中的亲子观念型塑。同样,我们也不否认子女对父母有近乎天然的孝爱情感,这种近乎天然的孝爱归根结底同样逃不出上述亲子观念的塑造。总而言之,社会意识中的亲子观念极大地影响着现实中的亲子之情;至于亲子观念和社会形态(包括婚姻家庭制度、社会生活和历史文化传统)之间的相互作用关系,则是超出了本文范围的另一个问题。

孝何以是一种德性?

——在德性伦理学的视域下重审亲亲之爱

王 珏

(西安电子科技大学人文学院哲学系副教授,陕西西安 710126)

随着我国社会老龄化的加剧,老年群体社会地位边缘化的问题愈加严峻。社会调查数据和社会学研究显示:中国大陆农村地区的老人自杀率比任何其他国家都要高;代际之间养育—反馈关系严重失衡,传统的孝道观念被市场化的交换概念所代替。另一方面,与私人生活的变革相应,孝也从传统“德之本”^①的地位上衰落,而被视为一种过时的,甚至可疑的“德性”^②。在新的历史条件下,我们有必要重新询问:孝究竟在什么意义上是一种德性?如果孝在现代社会仍然是一种德性的话,那么我们又应当如何界定孝在伦理生活中的地位和作用?本文拟从现象学的视角重新解读以亲亲之爱为根基的传统儒家孝道思想,并结合当代德性伦理学的研究成果,尝试从新的角度回答上述问题。

一、亲—爱与家庭:作为照料关系之典范

首先让我们从人类生活的一个基础性事实开始讨论:亲—爱出自人的生育及典型的家庭生活,并构成人所特有的一种生存方式^③。只要人仍然延续着肉身的、两性生殖的、脆弱的生活方式,那么他就必须被纳入以家庭为典范的养育团体当中。虽然西方伦理传统及受其影响的当代道德哲学倾向于将道德主体想象为完全独立自主、超脱于任何关系之外的,比如柏拉图主义—基督教式的灵魂、霍布斯式的个体、笛卡儿式的心灵,但这些道德想象掩盖了人类处境(human condition)的一个根本的维度,即没有人生下来就是孤身一人的,相反,自出生的那一刻起,我们就已经卷入特定关系当中,并通过这些关系而被接纳,被回应和被照料。这些关系当中最自然、最原发的就是亲亲之爱。

儒家典籍关于“骨肉之亲”有许多细致动人的描写。如《吕氏春秋·精通》:“父母之于子也,子之于父母也,一体而两分,同气而异息。若草莽之有华实也,若树木之有根心也,虽异处而相通,隐志相

基金项目:本文系国家社会科学基金青年项目“我国养老保障制度的价值基础研究”(14CZX045)的阶段性成果。

① 《孝经·明义》:“子曰:‘夫孝,德之本也,教之所由生也。’”

② 如刘清平引起轰动的论文《美德还是腐败?——析〈孟子〉中有关舜的两个案例》(《哲学研究》2002年第2期)就认为儒家对孝德的推崇是催生腐败行为的根源,实际结果是导致血亲团体对人的个体性存在和社会性存在的压抑。

③ 张祥龙在《孝意识的时间分析》(收入《复见天地之心——儒家再临的蕴意与道路》,北京:东方出版社,2013年)一文中,从生物学、人类学、社会学及文化等多个角度论证了这一根本事实。

及，痛疾相救，忧思相感，生则相欢，死则相哀，此之谓骨肉之亲。”某种意义上，这种心息相通、相濡以沫的亲—爱是人的良知良能，大多数人都肯定有过这种体验，并受益于此。虽然这种爱人的能力原发于亲子关系，“立爱自亲始”（《礼记·祭义》），但是却并不局限于狭义的亲子之间，而是自然扩展到整个家庭，甚至超出家庭之外，以致构成一个相互照料、共依共存的网络。如孟子用“不忍人之心”所描述的：所有人都能在这个网络中找到自己的位置，无论是作为提供照料者，还是接受照料者。

按照上述理解，儒家所谈的“亲亲”指的不只是单纯的情感本能，也不只是文化的构造物，而是揭示出人的一种根本生存方式：只有通过置身于以家庭为源头和典范的仁爱网络中，人才能成为完整意义上的人。首先，我们每个人必然都是通过亲亲的网络被生成、被哺育、被牵挂、被照顾，“它们对于我来说几乎都是发生性的，我正是由于它们而存在，而有此身，而是今天这个样子”^①。其次，只要人不能摆脱有限的、脆弱的存在方式，那么总会有那么一些阶段，比如年幼、年老、残疾、病弱，他不得不依赖于他人去回应他的需要。换言之，只要脆弱和依赖构成人的本质处境，一个由亲亲—不忍人之心所支撑的仁爱网络——家庭是这种仁爱网络的源头和典范——就是人类幸福繁荣的一个不可或缺的基础。更重要的是，这种相互照料的网络超出了私爱与抽象之爱的对立，因为在亲亲—不忍人之心发动之时，其所趋向既不单纯是我自身的善，也不单纯是他人的善，而毋宁说是在追求共同之善（common good），将他人的善当作我的善来追求^②。因而，由亲亲生发而成的仁爱网络不能为其他社会关系（比如互利的交换关系）所替代。它凭其自身的特性即成为人类共同生活不可或缺的基础：一方面，它深深植根于人的本性中，“夫妇之愚，可以与知焉”（《中庸》），每个人都曾经受益于它；另一方面，也正因为如此，它又往往被遗忘在日常生活之中，似乎又是久远的、沉默的、无声无息的，“天何言哉？四时行焉，百物生焉”（《论语·阳货》）。这样一个亲亲—仁爱网络随时准备着回应我们的需求，就此而言，它是“不可须臾离”的（《中庸》）。

用当代德性伦理学的术语来说，上述仁爱网络构成了人之为人的根本依据，是最高意义上的善。当代最有影响的德性伦理学家麦金太尔区分了三种类型的善：作为工具的善，作为特定社会实践内在目的的善，以及作为人之为人必不可少的善（即最高意义上的善）^③。耐人寻味的是，我们也能在孔子论“仁”中找到类似的区分。“子曰：‘民之于仁也，甚于水火。水火，吾见蹈而死者矣，未见蹈仁而死者也。’”（《论语·卫灵公》）水火是人之生存所必需，“仁”较之水火则对人之生存更为根本。因为前者只是工具性的善，因而不当使用是有可能伤害人的；但后者却绝不会带来伤害，因为“仁”是对人而言最高的善，是人道之根本，故《中庸》引孔子语曰：“仁者，人也，亲亲为大。”

二、孝：成就亲—爱的德性

如果上述论证可以成立，那么这将给我们一个新的视野，来理解孝作为德性在人类生活中的地位和作用。已有研究指出，儒家伦理学与发源于古希腊的美德伦理学分享着相似的概念和逻辑，即一种德性论的道德推理框架^④。正如德性（virtue）是“使人善并使之实现其功能的状态”，儒家的“德”也有据以实现人道的含义，如《中庸》所言的“苟不至德，至道不凝焉”。

如果如上所述，以亲子关系为源头和典范的仁爱网络是对人而言最高的善（至善），那么基于德性论视角的一个关键问题就是：人应当具有什么样的德性才能维持住这样一个痛疾相救、生死相依

① 张祥龙：《孝意识的时间分析》，《复见天地之心——儒家再临的蕴意与道路》，第182—183页。

② 麦金太尔在《依赖的理性动物》一书中用上述关于善的概念讨论了一种给予与接受的关系，非常接近儒家所讨论的仁爱关系。相关论证对本文启发很大。See MacIntyre, *Dependent Rational Animals* (Chicago: Open Court Press, 1999), 199.

③ 第三种类型，也是最高意义上的善，所涉及的是关于人生存的最根本的问题，即“对个人和群体而言，不仅作为以某种角色参与某种活动的行动者，而且作为人，什么是最好的，或者说做什么、拥有什么是最好的”（MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, 67）。儒家的“仁”的概念作为人道的根据正对应于这第三种类型的善。

④ [美]余纪元：《德性之镜——孔子与亚里士多德的伦理学》，林航译，北京：中国人民大学出版社，2009年，第57页。

的网络?孝的重要性就在于它是维持这一网络所必需的德性:“孝弟也者,其为仁之本与”,“本立而道生”(《论语·学而》)。这一点可以从以下方面得到进一步阐明。

首先,孝作为德性是以人的脆弱与依赖状态为前提的。孔子面对弟子宰我功利化的角度对三年之丧的质疑,将孝作为道德义务的根源追溯至亲子关系中的依赖与关怀经验:“予之不仁也!子生三年,然后免于父母之怀。夫三年之丧,天下之通丧也,予也有三年之爱于其父母乎!”(《论语·阳货》)与当代哲学与文化倾向于将道德主体设定为无牵无挂的(unencumbered)原子主义式个体相反,孔子论孝的出发点是一种在关系中被生成、被构成的主体。我们从一出生就已经参与到一系列社会关系(其中亲子关系是最核心和最源初的)当中,虽然这些关系并不是我们建立或选择的,但这些关系内在地构成着我们作为道德主体的存在,从而为我们的道德生活定调。以仁爱网络为例。自一出生起,我们必然已经被接纳入这样一个以家庭为其原初和首要形式的相互照料网络之中,虽然随着主体的成熟,这网络会对我们变得习焉不察,已经沉入实际生活的“边缘域”,但是如前所述,它始终在那里,支撑、润泽着我们的生命。我们总发现自己处于这个网络的特定位置之上,无论是作为接受者还是给予者,并且通常我们能够给予什么、给予多少在很大程度上取决于我们之前接受了什么、接受了多少。也就是说,道德主体的存在与能力与其所置身的网络,及其在这个网络中的地位和经验从根基处就是相关联的。

这种论孝的理路是从最切近的人类经验譬如亲亲来揭示人类的基本处境(诸如脆弱和依赖),并由此出发阐释人类道德生活的根基。这有助于驱散笼罩在孝之上的种种迷雾,帮助回答如下问题:孝亲意识是自然本能的,还是人为的或由文化风俗、社会规范培养出来的?就孝亲意识与人类基本处境相关而言,它植根于人类共通的实际生活经验,因而并非特定文化和社会结构的产物;另一方面,人的处境还不等于人的本性,与人的处境相应的所有人类活动和能力的总和都不构成任何类似于人的本性(human nature)的东西,因而孝亲意识也不能单纯解释为自然本能。孝亲意识虽然以人之自然情感的良知良能为端绪,但是它仍然需要培育,提升为德性,并在人的整全生活中达到完满。将孝理解为与人的根本处境相关的本真生存方式,给我们留下了充分的空间,以解释为什么一种缺乏孝亲意识的生活虽然是可能的,但是对人的存在方式而言则是不足够、不完满的。

其次,孝从结构上来说是一种双重的德性:它同时是正义和慷慨的。道德主体只有同时实践了两者,才能维持仁爱的网络。与第一点一样,要理解孝的德性内涵同样要求我们突破当代道德哲学的窠臼。正如麦金太尔所指出的,当代道德哲学倾向于将行为分为两大类:利己的市场行为和利他的慈善行为^①,两者被完全割裂开来。相应地,在由此衍生的道德图景中,脆弱的、处于依赖状态的人仅仅“被当作道德主体慈善行为的可能对象,而那些道德主体却仿佛是永远理性的、健康的、无牵无挂的”,以至于那些处于需要和依赖状态的人被视为一个异于道德主体的群体,是“他们”而不是“我们”(as other than us)^②。但上述图景恰恰抹杀了亲亲/恻隐这类行为,并从而使仁爱网络落空。如前所述,在亲亲/恻隐的行为中,道德主体并不把被求助的对象看作与“我们”截然不同的“他们”。相反,照料主体仿佛与被照料对象结为“一体”,以至于将他的善当作自己的善那样去照料。换言之,亲亲—不忍人之心已经超越了私爱与抽象之爱的对立,而呈显于一种排除私意算计的“一体”之爱中。

为了维持这种不加计较的给予与接受的关系,主体就需要同时依据“正义”和“慷慨”行动^③。表面上,一种行为似乎很难同时是“正义”和“慷慨”的。因为正义通常被理解为“应当给予什么”的问题,当我们把我们欠某人的东西给予某人的时候,我并没有慷慨地行动。而慷慨地行动则包含这样

① MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, 119.

② MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, 2.

③ 此处关于“正义”与“慷慨”的结构分析受到麦金太尔对“承认依赖的德性”(the virtues of acknowledged dependence)的分析的启发,参见 MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, 98-106.

的意思,个人所给予的比正义要求得多,比如慈善行为。然而亲亲—不忍人之心所要求的典型行为却恰恰是两者的混合。一方面,就不忍人之心是当下发动、不容思量而言,我感到我对在我所属的仁爱网络中需要救助的人负有义务,并感到这就是我所“亏欠”的,就此而言,照料的行为是出于正义感的;另一方面,就我的救助行为以他人的迫切的需要为唯一原因而言,我负有的给予义务又在某种程度上是不设限的,完全由他人的需要所决定。就此而言,照料的行为又是慷慨的。所以,对维持仁爱网络而言,关键问题是:应当如何在道德主体身上培育相应品质以使之养成正义而慷慨行动的习惯?

三、孝道教育与孝道衰落

显然这种教育必须包含对相关情感、同情和意愿的培育,而儒家在这个问题上独有的贡献就是指出这种教育应当以孝亲意识为源头。儒家强调区分作为自然情感的孝和作为德性的孝。如《孟子·万章上》提到:“人少则慕父母,知好色则慕少艾,有妻子则慕妻子,仕则慕君,不得于君则热中。大孝终身慕父母,五十而慕者,予于大舜见之矣。”这表明作为德性的孝,也就是所谓“大孝”,虽然不离于情感,但并不是单纯的自然情感。单纯的自然情感是偶然易变的,比如人在不同的年龄阶段有不同的恋慕对象;但大孝却“终身慕父母”,始终处于不满足和不完满的状态。就此而言,大孝的“慕”不只表达情感,而且承载着一种接受的德性,即,承认依赖的事实,并从这种领受关系出发去理解自身的道德能力与道德义务。换句话说,大孝将主体置于始终“对父母有亏欠的”状态之中。儒家相信我们永远无法彻底偿还父母给予的爱,因为即使我们有可能计算出父母实际给予我们的照料并将之换算为相应的物质,我们也不可能偿还为人父母之心。虽然父母总对孩子有各种美好的期许,但是父母的爱也是最痴情、最不计回报的^①,支撑亲子关系的是无条件的承诺和关照,这种关照超出了任何契约约定,或者互利的理性计算。

只要脆弱与依赖还是人的本质处境,那么,道德主体就一定是被一些他们从一开始就感到有所亏欠的关系生成的。对儒家而言,德性修养的关键就在于使道德主体重新回到这种开端中去,亦即回到“过去”,进入到父母的时间中去,进入到父母对他的疼爱状态中去。只要你能被父母疼爱之心所打动,你自然会珍重自己,“身体发肤,受之父母,不敢毁伤,孝之始也”(《孝经》);同时,你被打动了,也必然会去牵挂父母之疾痛,并进而推恩至其他通过父母而与你具有一体之亲的成员。《礼记·哀公问》或许正是在这个意义上把“孝”诠释为对所有家庭成员所负有的、无限的、慷慨的照料责任:“妻也者,亲之主也,敢不敬与?子也者,亲之后也,敢不敬与?君子无不敬也,敬身为大。身也者,亲之枝也,敢不敬与?不能敬其身,是伤其亲。伤其亲,是伤其本。伤其本,枝从而亡。”

对本文而言,《哀公问》中孔子的这段话格外具有启发性。一方面,它揭示了亲亲—仁爱的网络恰恰是由不平等的爱来延续的事实。从时间性上说,慈的时间性总是指向将来的,是蕴生的,但同时也总是沉入过去了的。“子欲养而亲不待”并非偶然状态,而是人生之常态。置身于仁爱网络中的道德主体通常回报的并非恰恰是他所接受过的东西,而且回报的也往往不是给予过他照料的人。但恰恰在这不平等、超契约、超功利、也非理性算计可容纳的关系中,亲亲之流才可以生生不息。另一方面,《哀公问》的这段话指出孝的特质在于它是一种继述之道,“反本报始”之道。只有当道德主体能以某种方式返回到作为“开端”的“亲”里边,始终保持以一种饱含亏欠意识的“敬”意中,亲亲的湍流才能旋转起来,才能源源不断,延及妻、子和自身。这也决定了孝作为德性,只能在亲—爱的关系中培育,并反过来成为亲亲和仁爱网络能否延续下去的关键所在。

至此,我们可以就孝的德性内涵及其对现代生活的意义作出如下评点。不难指出,只要脆弱与依赖构成着人类的根本处境,仁爱网络就是人之为人的根本之善,孝作为使仁爱网络得以可能的德

^① 如麦金太尔所言,“正是严重残疾孩子的父母成为好父母本身的典范,他们为所有父母的工作提供了范本和指引”(MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, 91)。

性就成为对人的生存而言普遍的、甚至首要的德性。这种普遍性不应当被理解为道德规范,或理性的绝对命令意义上的普遍主义,毋宁说是一种植根于人类根本生存方式的共通性。只要人依然是通过亲子关系被照料、被回应、被成就的,那么孝也就总是处于一种可兴发的状态,其承载的可亲可爱的真实生存形态就始终对人具有感召力。当然,人的处境还不就等同于人的本性,虽然孝可以从人类生存根基处打动人、感召人,但它并不具有本能、本性意义上的那种强制性,孝道衰落的可能性因而总是存在着,而这恰恰是我们当代人处身的境遇^①。最后作为评论:孝道的衰落将在社会生活中留下无法弥补的道德空洞,它无法为任何福利制度所填补,因为这是人的基本生存方式的亏损。

对亲子关系的哲理讨论的说明和阐发

张祥龙

(山东大学哲学与社会发展学院教授,山东济南 250100)

2014年11月中旬,我们在山东大学哲学与社会发展学院举办了一次主题为“现象学—中国之路”的研讨会,其中有多篇文章涉及亲子关系及孝道的问题。承蒙《文史哲》杂志编辑的提议,请作者——正崭露头角的年轻学者们将这些文章再作修改和压缩,辑成专栏,由我写一个相关的说明。下面就先从我的视角来介绍这几篇文章,然后作些补充阐发,主要涉及这个问题的学术意义以及研究它的哲理思路或方法。

一

中山大学朱刚的《走向意义的源头:作为亲子关系的时间》一文,由于专栏篇幅有限将独立发表。这里简单介绍相关思路,作为本专栏的思想导引。关于所谓“亲—爱”现象学(十年来我一直在摸索),朱刚认为欲知其奥,必先明了相关的“原初意义”或“意义源头”之说。“原意义”首先不是任何现成的东西,而是一种意义回旋境域。它的发生机制是完全非对象化的“对反互补差异结构”,由结构主义语音学说及意义学说,即所谓“区别性特征”的构造机制加以显示,而在中国古代的阴阳说中得其几微妙相。而此结构又呈现于人的原时间体验,比如康德讲的由先验想象力构造的纯象化时间、胡塞尔讲的内时间意识和海德格尔讲的生存时间性。过去之阴和将来之阳没有任何自身的实在,只有对反互补的位相差异,因而必交织成活的当下。但西方哲学家的时间学说,比如海德格尔的个体生存情境化的时间说,“带不动我们这样一个‘一多互融’的身体化和人间化的人生”,所以要以非个体化的亲子时间结构来理解这个人生和世界。在其中,“生”的纯哲学含义并不逊于“死”。此文深得“终极即原意义”的哲理主旨,不但突出它的非对象化本性,而且细致地展现了如何领会它的理路,以这种内在发生的方式引出亲子时间和亲子关系,使之具有它本应该有但一直被忽视的哲学上的关键地位。此外,这篇文章还表达出作者自己的一些可贵的独立看法,非常值得期待。

蔡祥元的《亲—亲之爱:为仁之本与人之为为人》追究儒家视野中的亲子之爱的确切含义,也就是孝道与慈道的同源互构的一体性(尽管在伦理义务的表达上可能偏重于孝道),并由此揭示它与成仁或成人的关联。它首先辨析“孝弟也者,其为仁之本与”之文本含义,不同意程朱的解释,而确认孝对于儒家的“仁之本”的原发地位。但孝也不应掩盖慈的同样根本的德本身份,因为按照《论语》等先秦

^① 孝道衰落的主要表征有家庭结构的持续弱化,代际之间的交换逻辑混淆、代替了孝道,孝顺被狭隘的理解为单纯提供物质的养老。虽然衰落的事实已经被普遍意识到,但衰落里所包含的属于我们时代的重大危机还没有被充分认识。

性就成为对人的生存而言普遍的、甚至首要的德性。这种普遍性不应当被理解为道德规范,或理性的绝对命令意义上的普遍主义,毋宁说是一种植根于人类根本生存方式的共通性。只要人依然是通过亲子关系被照料、被回应、被成就的,那么孝也就总是处于一种可兴发的状态,其承载的可亲可爱的真实生存形态就始终对人具有感召力。当然,人的处境还不就等同于人的本性,虽然孝可以从人类生存根基处打动人、感召人,但它并不具有本能、本性意义上的那种强制性,孝道衰落的可能性因而总是存在着,而这恰恰是我们当代人处身的境遇^①。最后作为评论:孝道的衰落将在社会生活中留下无法弥补的道德空洞,它无法为任何福利制度所填补,因为这是人的基本生存方式的亏损。

对亲子关系的哲理讨论的说明和阐发

张祥龙

(山东大学哲学与社会发展学院教授,山东济南 250100)

2014年11月中旬,我们在山东大学哲学与社会发展学院举办了一次主题为“现象学—中国之路”的研讨会,其中有多篇文章涉及亲子关系及孝道的问题。承蒙《文史哲》杂志编辑的提议,请作者——正崭露头角的年轻学者们将这些文章再作修改和压缩,辑成专栏,由我写一个相关的说明。下面就先从我的视角来介绍这几篇文章,然后作些补充阐发,主要涉及这个问题的学术意义以及研究它的哲理思路或方法。

一

中山大学朱刚的《走向意义的源头:作为亲子关系的时间》一文,由于专栏篇幅有限将独立发表。这里简单介绍相关思路,作为本专栏的思想导引。关于所谓“亲—爱”现象学(十年来我一直在摸索),朱刚认为欲知其奥,必先明了相关的“原初意义”或“意义源头”之说。“原意义”首先不是任何现成的东西,而是一种意义回旋境域。它的发生机制是完全非对象化的“对反互补差异结构”,由结构主义语音学说及意义学说,即所谓“区别性特征”的构造机制加以显示,而在中国古代的阴阳说中得其几微妙相。而此结构又呈现于人的原时间体验,比如康德讲的由先验想象力构造的纯象化时间、胡塞尔讲的内时间意识和海德格尔讲的生存时间性。过去之阴和将来之阳没有任何自身的实在,只有对反互补的位相差异,因而必交织成活的当下。但西方哲学家的时间学说,比如海德格尔的个体生存情境化的时间说,“带不动我们这样一个‘一多互融’的身体化和人间化的人生”,所以要以非个体化的亲子时间结构来理解这个人生和世界。在其中,“生”的纯哲学含义并不逊于“死”。此文深得“终极即原意义”的哲理主旨,不但突出它的非对象化本性,而且细致地展现了如何领会它的理路,以这种内在发生的方式引出亲子时间和亲子关系,使之具有它本应该有但一直被忽视的哲学上的关键地位。此外,这篇文章还表达出作者自己的一些可贵的独立看法,非常值得期待。

蔡祥元的《亲—亲之爱:为仁之本与人之为为人》追究儒家视野中的亲子之爱的确切含义,也就是孝道与慈道的同源互构的一体性(尽管在伦理义务的表达上可能偏重于孝道),并由此揭示它与成仁或成人的关联。它首先辨析“孝弟也者,其为仁之本与”之文本含义,不同意程朱的解释,而确认孝对于儒家的“仁之本”的原发地位。但孝也不应掩盖慈的同样根本的德本身份,因为按照《论语》等先秦

^① 孝道衰落的主要表征有家庭结构的持续弱化,代际之间的交换逻辑混淆、代替了孝道,孝顺被狭隘的理解为单纯提供物质的养老。虽然衰落的事实已经被普遍意识到,但衰落里所包含的属于我们时代的重大危机还没有被充分认识。

经典,离开父母之慈爱,则孝爱也就无由产生并得到发生学意义上的理解。“三年不免于父母之怀”的慈爱经验与“守三年之丧”的孝爱表达,有着超出功利化回报算计的内在相关性。如果说男女成为夫妇主要是一种生存空间关系的话,那么亲子之爱则主要是生存时间的关系,亲代的过去时相与子代的将来时相交织成生动的现时家庭生活晕圈,构造出共有的人生意义和命运,共同面对生死荣衰。

海德格尔主张真正切身的生命体验只是个体面对自己死亡时的时机化经验,看不到亲子共同面对死亡之体验的更真切性,无法辩明亲人之死与一般意义上的他人之死的生存论区别,也看不到家庭中新一代生命出生所构造出的真态时间性。因此,尽管他的存在论时间观是朝向将来的,相比于大多数西方哲学家的现在化时间观有了重大改进,但它朝向的将来是以个人的死亡为重心的,而儒家的、特别是先秦儒家的时间观所朝向的将来则首先是一个亲子化、家庭化的“日日新”的将来,也就是回溯到过去的孝道时流与先行到将来的慈爱时流交织成的道—德时间性。因此,在儒家看来,生养子女之所以是原本的、开启人的生存经验,乃因为它既不是生养陌路之人,也不是积蓄我个人的资本,而是在生养与我无隔膜的亲体,即那个生养了我并让我在回头去生养它时成人—仁的亲子之体。

黄启祥的文章《亲子之情探源》涉及亲子之爱的三个挑战性问题:这种爱是来自血缘还是来自后天的抚育经验;慈爱与孝爱不对称的原因;文化和社会造就的亲子观念对于亲子之爱的重要影响。不少人认为亲子之爱主要来自抚育和被抚育的生活经验,所以乔布斯即便知道了谁是他的亲生父母,还是只认同自小把自己带大的养父母;一些在医院中被抱错的孩子长大后知道了真相,也不愿回到亲生父母身边。但一个被戴了绿帽子的男子,在知道自己的儿子是他人的血缘后代之后,却要上訴法院取消其财产继承权。而且,一些抱错孩子的父母多年后得知事实,却倾向于要互换回血缘上的“自己的”子女。也有一些子女从未与父母生活,长大后知道了真相却还是要找亲生父母。

慈爱之所以盛于孝爱,有一些心理学或哲学上的解释,比如亚里士多德的、蒙田的、笛卡儿的和黑格尔的,还包括笔者的解释,即“生存时间流向相异造成了两者之区别”。有些观点强调生活经验对亲情的塑造,但那些从小离开亲生父母,一旦知道事实还是依恋他们的现象,又该如何解释呢?

第三个问题的含义特别尖锐,即似乎不存在现成的亲子关系和亲子之爱,它们都是由与“一定的婚姻家庭制度、社会生活和历史文化传统”密切相关的“亲子关系的观念”所决定的。支持我们亲子之爱的是我们“相信”这是我们的亲子,并“认为”我们应该把他/她“当作”(als, as)亲子来抚养。这样一来,那些知道真相后寻找亲生父母的现象,就可以看作是一定的制度文化造就出的“相信—认为”(亲子观念)产物。而云南纳西(摩梭)族的走婚制却造成了另一种“相信—认为”(亲子观念),即认为血缘父亲不如舅舅重要,并因此有相应的亲爱走向的改变。

王珏《孝何以是一种德性?——在德性伦理学的视域下重审亲亲之爱》一文有较鲜明的当下国际学术视野,在阐发孝的美德性时能或明或暗地与西方哲学及伦理学的流行观点进行对比。它从人的根本生存处境来构思和论证,认为如果我们承认人都是“有限的和脆弱的”,有三年不免于父母之怀、老年不能自理和病弱穷困等等生命阶段,而不是西方个体主义预设的那种独立自主的人生状态,则看待何种品质是人的首要美德的眼光就会与之随行。亲与子是“一体两分”、“同气异息”的“骨肉之亲”(《吕氏春秋·精通》),所以亲亲之爱不仅是情感的,也不仅是文化的,而是人类生存的根本方式,人只有通过它才能成为真正意义上的人。这种亲爱也表现为“不忍人之心”,或不忍看到亲人受痛苦受忽视的意识,而通过亲属和人际关系,此亲爱和不忍人之心可以扩展成为“一个相互照料、相依共存的网络”,也可称为“仁爱网络”。它是人类幸福繁荣的不可或缺的基础,是超出了工具之善的最高之善,即让人成为人所需的最好秉赋和最好资源。而这正是儒家讲的“仁者,人也,亲亲为大”(《中庸》引孔子语)的意思。

要维持住这个沉默的、潜润日行、习焉不察的照料网络,就必须有孝悌德性。在此思路中,孝亲就不是或不只是人类的生物本能,当然也不只是制度和文化的产物,而是与人的根本生存处境相关的本真生存方式。孝爱既非私爱,亦非抽象泛爱,而是以亲亲为源的不忍人之爱,可外溢的爱。它的

运作方向朝向“公共之善”，也就是将他人（当然首先是父母亲）的善当作我的善来追求，因此它同时是正义的和慷慨的。子女感到“亏欠”于父母的恩情，因而其孝行可视为偿还欠债的正义之举；但孝子孝女又感到父母慈爱的无边无际，所以这亏欠是根本的、不可还清的，孝行也就不会是基于计算而还清的，因而是麦金太尔所谓的慷慨的。由此我们才可以理解舜的“终身慕父母”的“大孝”可能。而且，孝的时间性造成了孝道的超对象性，“子欲养而亲不待”，所以善继善述先人之志业也是孝，善待妻、子、他人也是孝。这样，孝道就具有扩展到一切人际关系和天人关系上的冲动，由此而构造和维持着仁爱网络。

二

以上这些青年学者的论文以各自的方式，实质性地深化和扩充着笔者对孝道哲理的探讨，也展现着这种哲理的潜在丰富性和触动思想中枢的深刻性。实际上，由于篇幅的限制，此专栏呈现的只是他们的正式论文的缩写版，其原文中还有一些精彩的东西，这里也就只能隐而不发而期之将来了。以上对他们论文基本观点的介绍中，已经隐藏了笔者的少许伴想和随解，下面再谈一下这些论文囿于字数而未能谈及或语焉而不详的方面。

亲子关系的问题及其哲理研究具有深邃的思想意义，这一点从此专栏中的四篇文章已经可以感受到。它不止是个社会学、心理学、伦理学的问题，而首先是个哲学的核心问题。自古希腊发源的西方传统哲学是以终极问题（本原问题、存在问题、善的问题等）的抽象观念化（理式化、范畴化、逻辑化）为特征的，中世纪则集中于论证神的存在及其唯实或唯名的意义。他们都不能在其哲理深处达到亲子关系，至多是在讨论城邦起源时涉及家庭关系，或确立三位一体的学说时旁及圣父子的关系。按照法国当代哲学家皮埃尔·阿道特的看法，西方古代哲学也是“一种生活方式”，它在古代也曾听从德尔斐神庙的箴言“认识你自己”，产生了苏格拉底这样专注于人的精神内在性的哲学^①。这个维度到了笛卡儿那里成了“我思故我在”，人的主体性及其与客体世界的关系成为哲学的焦点。但这个抽象的反思之我毫无亲子关系。甚至英国经验论的哲理核心处也只有抽象化、片刻化的“印象”或“感觉观念”，亲子要靠多层联想来凑成。

黑格尔之后的当代西方哲学，投入活的、正在进行着的生命体验，于是有生存主义、意愿主义、生命哲学、直觉主义、实用主义、现象学、维特根斯坦后期哲学等等，哲学开始具有血气、生机、游戏和内时间的活经验。舍勒创立了伦理现象学，而海德格尔则让存在回浸到人的实际生活经验里，哲学之人不再限于静态反思和直观，而是混迹于世界、挥起锤子、产生恐惧、听到良知声音和面对自己的死亡。这样，在海德格尔的后期著作中，“家”成了一个肯定性的关键词，“无家可归”同义于“遗忘存在”。但这家还只是家园，缺少亲子关系和亲亲之爱。阻碍西方人在终极处进入家和亲亲的，是这个哲学传统中的这样一些主流倾向，即将存在本身实体化并因而使之高于具体存在者的超越主义、主体化的个体主义和还原分析式的泛对象主义。海德格尔只是比较彻底地克服了这三个倾向中的最后一个。到了勒维纳斯，西方哲学经过两千六百年的漫游，终于望见了真的家。在他的学说中，家和亲子关系出现了，而且家、亲子与生存时间的关系也出现了：“家庭乃人类时间之源。”^②但这声音是多么微弱啊！

在中国古代，家庭的中枢关系即夫妇、亲子关系却从头就被哲理化了。阴阳及其时间性、时机化结构一直就是道的发生和维持机制，连天地万物也是家构化的，所以正是最充分地表达出这种阴阳

^① Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, trans. Michael Chase (Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1995), 59, 65.

^② E. Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. A. Lingis (Hague/ Boston/ London: Martinus Nijhoff Publishers, 1979), 306.

时间之家化哲理的儒家成为了这个文明的主流。这一点本专栏的文章从各个角度有所开显。但是，20 世纪的中国哲学却以传统西方哲学的主流为范式，遗忘了自己的家。因此可以说，中西哲学是头尾倒置地相互衔接的。

可是在我们的实际生活中，正盛行的全球化和高科技化潮流却极不利于家，因此以家和亲亲为源头的儒家就处于魂不附体的状态。就发展趋势而言，家庭正在衰落，亲子关系正在淡化。美国的离婚率超过百分之五十，非婚生子女达百分之四十^①，而且结婚率也在降低。而这也是追求全球化的世界的趋势。有人说这只是家庭采取的新形式，有人认为这是家庭衰亡的先声。无论如何，这趋势绝不利于儒家。面对这种潮流，儒家还能不能有一个活的未来？如果我们这里探讨的亲子关系与人性或人的基本生存方式有内在关联（这组文章的多数有这个看法），那么无论政治经济和文化科技如何祛家，儒家在我们这种人里边就都不会灭亡，不会完全失去内在生命，而可以等待天道循环里边潜伏的新可能。可是，如果亲子之爱只是制度、社会和文化的产物，那么当那些机制只产生个体意识、国家意识而不是亲子之爱时，已经如此惨淡的儒家的命运就很不乐观了。这就是亲子关系研究的又一个意义，即对它的合理回答关乎我们对儒家未来的预期。

几位研究者几乎都以这样那样的方式涉及到亲子关系的时间性，有的还言及其空间性。为什么理解亲子关系、亲子之爱一定要讲时间和空间呢？朱刚的文章已经直接提出并追究了这个问题。思想要没入时空，表明理解亲亲不能以概念范畴和判断推理为主要方法，不管是存在论的还是伦理学的，而必须先进入直观。可这直观不仅是感知直观，涉及到的时空也不仅是或首先不是物理的时空。康德和胡塞尔都意识到，非对象化的想象力或所谓先验的想象力也是某种意义上的直观，而且（在写作《纯粹理性批判》第一版的康德那里）可以是更原本的直观。它的最纯粹形态构造了作为“纯象”的原时间，其地位在粗略的思想谱系上相当于后来柏格森、胡塞尔和海德格尔讲的时间，或绵延、时间流、时间性。它被这些哲学家认为是意义的源头，使人可以有先天综合能力、直接理解变易的能力、行本质直观的能力和在一切对象化之前（先行地）领会存在含义、生死含义的能力。从思想上能不能进入这时间流，意味着知道还是不知道一个更原发的意义世界、生命世界和相关的哲理世界。芝诺式的运动悖论只能挡住那些在思想根基处没有时间感、音乐感的头脑，而一旦我们能够在哲理层面“倾听生活深处的不断的歌吟”^②，就对终极真实或纯意义睁开了眼睛。如果我们还能够进一步将阴阳的互补对生结构渗透入对这时间之流的理解，那么认识家和亲子关系的大门就可能从哲理上向我们打开。所以，这里的关键是吃透为何是时间流而非任何观念结构（观念联想串、观念实体、观念化系统、观念形式化等）乃是原意义的生成处。只有依托这个时间流的原存在及其结构，才能从哲理上说明人的记忆能力和预期能力，包括潜伏的、非对象化的长期记忆和朦胧期待是如何可能的，由此也才能说明人类的亲亲意识——首先是慈孝意识——为何是可能的。

父母为何可以（但不保证总是）非功利或非对象化地爱自己的子女，子女也可以这样爱自己的父母？对此，既不能只依据生物本能，也不能只依据社会文化来回答，而应该先通过原时间这种纯意义或总已经照料着我们的意义的发生方式来领会。我们这种人就不会只关注利害对象，由此而自私或利他，而是总已经在意义流或原时间流之中追求家化生存了，总已经依恋和关切那与我物身区别但意身不分的亲亲身体了。霍布斯要从纯理性或纯自保的自然状态，也就是人人都完全考虑自己的利害角度来解释亲子关系和家庭（《论公民》、《利维坦》），于是看待母子、夫妻与看待主奴的角度类似，都视之为征服与契约的关系。但他在解释母亲为什么要选择养育将来可能不履约的子女的时候，或在解释为什么儿子对于父亲毕竟不同于奴隶而是一个自由人的时候，都不得不违背自己的理性原则

① 参考维基百科的“离婚率”辞条中的各国离婚率表格，以及中国新闻网题为“美国迎来生育高峰，非婚生子比例创新高”的报道，2009 年 3 月 19 日。

② [法]柏格森：《关于变易的知觉》，载陈启伟主编：《现代西方哲学论著选读》，北京：北京大学出版社，1992 年，第 66 页。

而诉诸自然情感或我们这里讲的慈爱,甚至隐含地预设了孝爱,由此可看出亲子之爱这个现象和问题的无可逃避乃至包含着的更深理性^①。只有通过这种时间流、爱意流的生成结构,无论是阴阳的互补对生还是所谓逆流、顺流及它们的相互关系,我们才可能不离生命体验或亲亲体验地直接揭示孝与慈的哲学奥秘。

生存的空间性对于理解亲子关系也是极为重要的,这一点笔者到最近几年才有较真切的认识。它表现为亲子关系的形成前提,即男女该如何结成夫妇而成立家庭。《礼记·郊特牲》有云:“夫昏[婚]礼,万世之始也。取[娶]于异姓,所以附远厚别[与远族结亲而严禁同血缘的婚配]也。……男女有别,然后父子亲。”也就是说,结成夫妇的男女必须分属不同的家族,严禁乱伦或亲人之间发生性关系,要到其他家族或“异姓”中去找配偶,以形成“附远厚别”的生存空间,保证阴阳关系的本真对反性或异质性,由此也才能有真正的互补生发性。没有这种“男女有别”,则父子不亲,也就是亲子关系会从根基上受到伤害。

亲子关系是世上最自然又最亲爱的关系,但这种关系不可以蜕变为性化的亲爱,或所谓为“亲上加亲”,因为这样的去生存空间化会让亲子关系和整个家庭、家族走入进化或生存时间的死胡同。在过去的一百多年间,国际人类学界、社会科学界对乱伦及其一系列相关问题作了一些重要研究,每一次都深刻改变了人们的人性观、历史观、社会观和国家观。比如人类是不是有过可以乱伦的历史阶段?巴霍芬、摩尔根、麦克伦南、马克思倾向于肯定,而威斯特马克、施特劳斯等人倾向于否定。还有,人类是否有天然的、带来重大后果的乱伦冲动?弗洛伊德主张有,而另一些研究者则否认。乱伦禁忌是纯人为的还是反映人的自然本性?乱伦从生理上对人群基本无害还是有致命伤害?对这两个套接着的问题,以上提及的思想家中,只有威斯特马克选择后一种回答。而最近几十年的学术进展,主要有利于对以上所有问题的后一种回答^②。通过亲亲与乱伦的内在对立关系,亲子关系的研究与国际社会科学界和人类学界的研究可以挂钩,而前者的哲理性则是后者所不具备的。

乱伦也可以视为是对生存空间与生存时间的混淆。家庭乃父母之过去与子女之将来相区别相交成的现在,此为非对象化的区别与相交。而作为乱伦之首的亲子乱伦的相交,与之貌合神离,乃对象化的、消损差别之相交,所以是逆此代际生命时象而动的淆乱阴阳之举。由此可见,阴阳必有生存时间与生存空间两个向度,对应着亲亲与夫妇,分则两全,混则两伤。对于相关问题进行哲理研究的可能性是巨大的。

[责任编辑 邹晓东]

^① Thomas Hobbes, *On the Citizen*, ed. and trans. R. Tuck & M. Silverthorne (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), chapter ix, and etc. 中文译本见[英]霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,北京:商务印书馆,2010年,第20章等。

^② See A. P. Wolf and W. H. Durham ed., *Inbreeding, Incest, and the Incest Taboo: The State of Knowledge at the Turn of the Century* (Stanford, California: Stanford University Press, 2005).

《春秋》中的“空白”叙事：“阙文”与“不书”

李纪祥

摘要：“阙文”与“不书”为《春秋》中“空白叙述”的两种表述形态，前者是一种“待书写”，后者则是指向“空白”的“已书写”，而非“未书写”。“待书写”、“已书写”、“未书写”，笔者实已对《春秋》本文作出对于“空白”三态之区分。“阙文”语出《论语》，被孔子用来指称史官、书写与传统的关系；“不书”则系出于三《传》，用以解释《春秋》中的“赋义”何以与无形之文的“空白叙述”有关。因此，《春秋》中的“空白”状态是可以被解释的，三《传》后学能在“不书”与“阙文”之间进行“空白”态为“待书写”或是“已书写”的意义认知转换，就是最好的例子。自书写学上对《春秋》本文中“空白”形态的研究是重要的，不仅是对“空白”三态的区分，尤其是对“阙文”与“不书”的区分，它暗示了早期有一种书写行动，在这行动中有一种“空白”意识之察觉，却没有诉诸“文字”之有形；它更是一种特殊的“书写”立场：一旦我们在《春秋》“上下文”间揭示出一种“空白叙述”时，“空白”也就与有形符号一样，也是一种书写符号，必须加以阅读及解读。

关键词：《春秋》；三《传》；空白叙述；阙文；不书

一、前言

(一)《春秋》与“annals”

波兰学者托波尔斯基(Topolski)曾从内容上的时间性，将历史叙事(historical narratives)区分为三种理想型(ideal-type)：年鉴(annals)、编年史(chronicles)，及一种更为严谨的历史叙事——编史学(historiography)。托波尔斯基其实仍认为年鉴是较初始的，它在结构上由单一事件(isolated event or single record)构成，相较于此，编年史便具有条与条之间的因果相续性质，关键在于年与年之间的相互为序，使编年史更具叙事性。虽然托波尔斯基也强调这仅是一种马克斯·韦伯义下的理想型区分，实际上这三种型皆是互存的，但是很明显，他确实将年鉴视为仅是记录的单纯属性，在形态上较为原始^①。

显然，如果我们用他的观点来尝试观看《春秋》这一部现存的文本，并且将《公羊传》、《穀梁传》、《左传》的经传析离，将经文的部分称之为孔子的《春秋经》，那么，在表象上，《春秋》确实“长得”极像这位学者所谓的年鉴。但是，这个中国的古老文本，在面对西方近代历史学的理论分析时，却让我们警惕到，在这个“长得像”的表象之后，支持“长相”的历史性却极为复杂。首先，对《春秋》称呼的文本属性我们必须有所了解，“春秋”一词固然可以作为一个单纯指涉，用来称呼那个“孔子的”书写文本，但在许多场合，它指涉的是一个经与传的合成文本。正是因为有“传”，才有被“传”据以依托其存在的来源——“经”的称呼之出现；或者相反，是在发生的顺序上，先有孔子的《春秋》，才有《传》的出现；有了“传”的称名，《春秋》才能相对于“传”而称之为“经”。其次，在当今的现实上，传与经的现存

作者简介：李纪祥，台湾佛光大学教授(台湾宜兰)。

^① Jerzy Topolski, "Historical Narratives: Toward a Coherent Structure," *History and Theory* 35 (1996), 75-86.

性是合成文本;但是,显然在中国古代传统上,传与经不必然要在刊印或抄写上合为一册,至少在汉代,经与传确然是分别存在的单行本。这已意味着:不论是单行本还是现存的合成本,经与传的称呼都使得《春秋》不再只是如其长相般,只被单纯地视为是单条纪事的编辑本。这也说明在经、传、注、疏的互文系统与脉络中,今日所见的宋代“单疏本”,即使没有“注”印入其文本中,但它还是具有“疏以释注”的互文本本质,互文性使得单独印行的单疏本也能联系到经、传的解释性上。因此,单疏本不是单独的文本——虽然它的外观是一册单独的书本样式。仅仅视其“长相如何”确实会使我们脱离历史与文化的脉络,作出错误的文本形式分析。总之,《春秋》在形式上尽管极简到像极了初始的年鉴大事记,然而却也复杂到出现超过千册的“《春秋》学”遗典,形成了千年以来且绵绵不绝的解释传统,足以令人在“图书馆”中“考古”一辈子。古人并不比今人笨,如果我们愿意随着生命与年龄承认此点的话,那么,古人显然没有认为孔子的《春秋》“长得像”一部简单的“大事记”文本。

《春秋》在作为“经”上,有着三《传》来诠释的历史学术现象,使我们必须面对《春秋》作为一种历史文本的叙事^①,及作为“经”的文本时,探询“义”之书写,是否亦为一种“叙事”。然而,在表象上,如上述,《春秋》有类于托波尔斯基的年鉴型,亦即它是朴型的、初始的文本,然而,这并不能解释何以一种年鉴的叙事能具有一种供需意义之“原”的“经”。我们认为,《春秋》的作者在“书写”时,就已于年鉴的形态上有意识地注入了一种“赋义”的书写;因而,“释义”者才能探及于文本中所蕴有之“义”。孔夫子针对古代史官的《鲁史》而进行了“再书写”,并且在“其义则丘窃取之”的情况下转变了原来史官的“叙事”层,使得《春秋》成为一部新的“再叙事”文本。也使得《春秋》从《鲁史》的大事记之单条记录性而转成为具有互文性的文本,这一转向,正是在孔夫子笔削时所进行的“再书写”及其“赋义”行为中完成的,显然《春秋》绝非年鉴类型的“大事记”。孔门以降的后人,如果要探询孔子书写的《春秋》本文之叙事意义,皆必须依据三《传》来进行——而不是依据古代史官书写的书法。由于《春秋》与三《传》的对称,汉代以后两者形成了的正是在经学体系之内的“经传关系”,此即《春秋》之为“经”(赋义)、三《传》之文为“传”(释义)此一文本对待关系的场域。

事实上,《春秋》作为文本的形式,固然源自于史官,“长得很像”年鉴或大事记,但却不能以此理论来说明与判定它的内容“是”什么与“有”什么!

本文试图自《春秋》中探求孔夫子的书写,特别是其中有关于“未书写”所形成的“空白”,如何可能是一种被孔子所“赋义”了的“叙述”,进行研究。《春秋》的作者——孔夫子,在进行一种自《鲁史》而来的有意识的“叙事”与“书写”,不再是如史官原本的书写,每日每月每时依据着史官的书法传统,条条书写与记录。在《春秋》中,经过了孔夫子的“再书写”与“赋义”行动后,《春秋》已然从“鲁史”而转变了属性。从泛称各国之“史记”而至于专称孔子的《春秋》,成为《汉书·艺文志》中“六艺略”之“经”的源头之一,显然其初始行动正是缘自孔子的“再书写”。无论考证孔子有无删作作为“鲁史”的《春秋》,《春秋》之为孔门诸“经”之一的认知,却的确是三《传》或五《传》成立的要件^②。经过孔子“再书写”与“赋义”之后的新版《春秋》,内涵显然已经转变,若再用王安石式的“断烂朝报”的说法视之,显然是模拟于上述以年鉴的单条书写来看待其形式的观点,认为这种单条式的流水记载而且是断续式的文本,在时间与意义上均不能趋于未来也不能涵盖过去。但如果我们能对春秋末期至战国时期

① 在《汉书·艺文志》中,系将《春秋》录于《六艺略》的“春秋家”中,班固在其下所标注的文字,系以其为“古之王者必有史官”之“古史记”,而且是相对于《尚书》之“记言”的“记事”文本;《隋书·经籍志》(《五代史志》)中则虽录《春秋》于“经”部,仍以“史部”中的“古史”类别系源于《春秋》。

② 所谓三《传》或五《传》,乃系根据《汉书·艺文志》所录。《汉志》共录有五种《春秋》之传,《汉书·艺文志·六艺略叙》云:“昔仲尼没而微言绝,七十子丧而大义乖。故《春秋》分为五,《诗》分为四,《易》有数家之传。”其所谓的《春秋》五家,系指《左氏传》、《公羊传》、《穀梁传》、《邹氏传》、《夹氏传》。又曰:“四家之中,《公羊》、《穀梁》立于学官,邹氏无师,夹氏未有书。”《汉志》此处的“四家”,则未包含《左传》在内。汉人认知中的《左传》,其初始便为书写形态的传本,而《公羊》与《穀梁》则为口传式的传衍,在汉初“书于竹帛”之后,才成为文字性的传本;另外的《夹氏》与《邹氏》则因无文本与无师说而失传。

的儒家经典形成史有更多了解,那么从“《春秋》”的“史记”通称到《春秋》之为“孔子的”专称,显然已是汉代人的历史认知。《春秋》这部文本经过孔子的“再书写”之后,它的叙述意义已经转换成为一个整体。在条与条之间已有其形成为整体意义下的相互性,不能宣称它是无关系的条与条的编辑简册而已,年代较早、排列在前的经文,反而可能在“再书写”上是较晚的“书写”,因此《春秋》十二公的“公即位”,反而以年代上最早发生的隐公之“不书”来宣示其整体性,涵盖到了其年代后发生的庄公、闵公、僖公等的“不书公即位”,这也就是为什么《传》在解说经文时会成立“经”的“义例”之故,因为对《传》而言,《春秋经》是一部有互文关系的“孔子的”著作,而不是一部史官条条记录的“现在叙述”。三《传》的注家之解经传,也是努力寻求经文之间的互文关系以为解经传的依据,而显然许多注家的相异观点便是源自互文的差异性,这种情形尤其在《公羊传》何休注与《穀梁传》范宁注那里特别明显,很足以让我们看到注家眼中的《春秋》之互文性与孔子的书写之重要关系。而解经时常见的依据年代在前的前条之文以解年代在后的后条经文,其实正是来自于条与条之间的这种作为整体意义下而成立的互文性认知。当然,互文性的关系,也包括了我们在本文中的主题,即看得到的有形经文与空白叙述之间的互文关系。

(二)“阙文”与“不书”:《春秋》中“空白”态的两种类型

视《春秋》为有“大义”、有“微言”,视《春秋》为有“义例”,视《春秋》为“断烂朝报”、“流水账簿”,都是一个反映“怎么读”的问题。因而“不书”也就是对《春秋》在“这么读”之后,所提出的一种关于存在《春秋》之中的“原书写”的问题之观点。“不书”如果被提出来,就表示它曾被人“这么读”过。笔者认为,可以从“不书”的角度去读《春秋》,冀图通达《春秋》中来自孔子的“原书写”,并会通存在于《论语》中被揭示的“阙文”观点,将“不书”与“阙文”视为“源”于孔子所书写的两种有关“空白”之表述。说“源”于,是因为不论从现存三《传》中的“经文”——《春秋》还是《论语》,前者是通过《传》之传主之“以文为释”,后者则通过孔子之弟子(及再传)之“记言”,虽然两者皆有“子曰”或“仲尼曰”,都欲表示其所“记言”就是“孔子的话”,传《传》者更认为,《春秋》不论是作或还是述,都来自于孔子。因之,上述两种孔门之书——三《传》与《论语》,便皆“源”于孔子而殆无疑义。“阙文”与“不书”虽非《春秋》中本有之词汇,但却被解经者用来指涉《春秋》中本有之行文状态。两个词语皆出自孔门,前者首见于孔门弟子所编纂之《论语》,后者则见之于三《传》与注、疏。在“阙文”与“不书”皆“源”于孔子的认知下,作为一种“书写”的符号呈现,两者皆涉及叙述上的“空白”问题。叙述上的“空白”,即是“空白欲述”,而“源”于孔门的认知,“源”于孔子的再书写行为,“源”于孔子对西狩获麟的一叹,《春秋》中有着孔子对于“空白叙述”的“原书写”。“不书”与“阙文”,便是本文意欲自“书写学”角度探究的主题:孔子在《春秋》的“书写”中,是什么让我们能辨识出他所注入的“空白叙述”?

《春秋》这部文本在“书写”意义上的特别处,正在于我们不能仅仅将阅读的目光投向文本中可视觉见的有形书写,而更应当注意《春秋》文本中不可视觉的字里行间之非有形处——如果一定要说可以视觉,那么便是在印刷成书时所未雕版成“字”的“空白”处。通过《春秋》的《传》,我们已经知道这一部分是有意义的,而且作传者也认为这正是孔夫子“书写”——作、述、删、削《鲁史》的精义与微言所在。那些字里行间的“空白”,并不能因为没有“字/文”的雕版,就被视为是一种“未书写”,相反,这正是孔子有意的“不书”。

孟子与章学诚均以“文、事、义”三者以言孔子的《春秋》。然而,两人均未曾意识到“不书”与“阙文”的问题,故他们用“文”一字来与“事、义”作串联时,在彼意识中反映的是将“文”字一义推向“有形”的符号书写性格,而尚未意识到应将“无形”符号纳入“文”的涉义意涵中。这样就与“阙文”及“不书”成为一对立态,而不能括“阙文”与“不书”为言,即“无形之文”也是“经之文”,也有“事”与“义”。所以,虽然“事、义”一定要通过某种符号来呈现,但却不一定是“文”——有形之文,而亦可以是“阙文”。“阙文”在此明显地与“文”相对立。此一“阙文”的符号呈示样态,也可以是“言”——即“口说”。这样,就更不必是有形书写的“文”。这些,都可以与孟子与章学诚的“文”对立起来,而为他们所谈的

“文、事、义”之“文”所不能涵括,也表示在他们的“文”之外,也尚更有“文”——这就是本文所要谈的“阙文”与“不书”。

“阙文”在此明显地与“文”相对立,“不书”则与“书”形成了字面上的对立。既然如此,“阙文”与“不书”何以能是孔子的“书写”而有其“叙事”呢?孟子谈“文、事、义”处在《孟子·离娄下》:

孟子曰:王者之迹熄而《诗》亡,《诗》亡,然后《春秋》作。晋之《乘》、楚之《杻杙》、鲁之《春秋》,一也。其事,则齐桓、晋文;其文,则史;孔子曰:“其义,则丘窃取之矣。”^①

《孟子》此处的“文”义,赵岐注云:“其文,史记之文也。”孙奭疏云:“故其所载之文,则鲁史之文。”将“文”指向“史书”之“文”。朱子则注云:“《春秋》,鲁史记之名。”又云:“史,史官也。”^②不论是史官还是史记,然则孔子所以为“义”者,在于凭取“旧史之文”或“史官所记”,以成其为另一个文本的“再书写”与“再叙事”。只是,《孟子》的“文事义”之“文”,无论是史官之文还是史记之文,都还是限制在可视见的“有形之文”,而尚不能“及”于不可视见的“空白叙述”。

(三)“文”之书写与“空白叙述”

孟子所谓的“文”,以现代的观点而言,实应有三种“书写”状态:一是“已书写”的“文”;二是以“不书”为“已书写”,此种“文”系不可以“有形”视见之“文”,“已书”与“不书”皆是“已书写”;三是“史之阙文”之“文”。这三种“文”均与早期史官之书写学有关,不论是“书”、“不书”、“未书”,皆是“书写”之“学”。尤其“不书”与“未书”,更是涉及史官之专门之学的传统,故孟子曰:“其文则史。”孔子则曰:“其义,则丘窃取之。”盖史官之书写学,自孔子以下,发展成为以《春秋》为典范与源头的经传之学,成为另一条不同于史官传统的学术路线与学问体系。

然而,无论是史官之书写,还是孔子之书写,依孟子之言,其书写当具有“事与义”,其“事与义”在“文”,“文”则在于“书写”。“文”之“书写”有“有形”——即“书”;亦有以“无形/空白”而“书写”,则是“不书”;而“空白”之叙述除了“不书”之外又另有一种,即“待书写”之“阙文”。故自“书写”言,有二焉:“已书”、“未书”。“已书”有二种:“书”与“不书”,此二种皆是“已书写”。自“空白叙述”言,亦有二焉:一是“不书”,一是“阙文”,前者为“已书写”,后者为“待书写”,即“传疑”或“阙疑”之义。

二、论“阙文”

“阙文”一词出自《论语·卫灵公》:

子曰:吾犹及史之阙文也,有马者借人乘之,今亡矣夫。

《论语》中提到“文”字之处实多,唯以“文”、“史”相并提者,仅有二条,除“史之阙文”条外,尚有《雍也》篇所云:

子曰:质胜文则野,文胜质则史。文质彬彬,然后君子。

先说此条,依朱子注解,“文胜质则史”一句意谓“史,掌文书,多闻习事,而诚或不足也”。朱子系以“诚”与“质”等义来释“史”,无论是否原意,似乎仍算是讲得通,因此,依朱子之释,徒“诚”也是不足的,因为要能成为君子,还是要有“文”,“史”若要上达为“君子”,就必须“文”“质”兼备,方能“彬彬”。以“书写”而论,其掌文字及记事之功夫,不仅需有“文”,亦需有“质”,兼备方为是。而或者孔子意味

^① 在《孟子·滕文公下》中,有另一段对于孔子与《春秋》关系表述的文字。其云:“世衰道微,邪说暴行有作,臣弑其君者有之,子弑其父者有之。孔子惧,作《春秋》。《春秋》,天子之事也。是故孔子曰:‘知我者,其惟《春秋》乎!罪我者,其惟《春秋》乎!’”在此段文字中,可以看出孟子对孔子与《春秋》之关系,乃是从“赋义”行动,也就是从对鲁史的“其义则窃取之”来理解孔子的“知我与罪我”。

^② 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》,北京:北京大学出版社,2000年,第267页;朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,2011年,第275页。

方今之“史”，徒“文”为多，而“质”却不足；此即包咸注所云“史者文多而质少”之意^①。

上引前一条中的“阙文”，依近人胡适、周策纵、沈刚伯的解释，是“阙‘文’”，此“阙文”之“文”，即“文胜质则史”之“文”，其“文”义等同，上述诸人均是自传统上汉儒之注的主流——以“字”训“文”——而转向以“文饰”训“文”^②。因而“史之阙文”照周策纵的看法，简单地说，就是“史官的阙少文饰”；沈刚伯亦断其义为“文饰”，而非“文献”之“文”。“史之阙文”在沈氏看来，就是“史”已阙少那种“文饰”之书写功夫了，因此是“质胜文”之“史”。沈氏显然意在通释二者之“文”而作句意会通^③，则在沈氏，“质胜文”句实可转换为“阙文（饰）”一词，然转换中，“阙文”一词用一“阙”字以表，殊为奇特不伦，且“质胜文则野”一句，亦不似孔子言“吾犹及史之阙文”之叹词。“吾犹及史之阙文”既是一叹词，表示其有意义，然断不会言其“野”。“史”与“野”当如何联系，方能唤起孔子之叹：“吾犹及史之阙文……今亡矣夫！”在孔子之叹中，“阙文”当有其意义，要之，沈氏以“文饰”与“野”所作之相对联系，实难“及”于孔子之叹。

上述胡适、周策纵、沈刚伯诸氏所提出的新解，实与汉儒多释“阙文”之“文”为“字”，已有不同。要之，“史之阙文”被释系史官为文时之“阙文饰”，自然是视“文”为一种“史官”之修辞，也就是叙事与书写的学问。史官要能“文饰”，自然必须要实践到“书写”才能成就其“叙事”，而“书写”又自必涉及“文/字”，是故从这个角度来说，先不论“史之阙文”的“文”之确解为何，“文字”与“文饰”在“书写”与“叙事”上有其可以相通之处。因此，“文饰”如果不强联系到“文胜质则史，质胜文则野”的话，胡适与周策纵等人确实已提出了一个研究“史之阙文”的书写/叙事学的新看法。

汉代注家大多训“文”为“字”。“文”若训为“字”，则“阙文”实有两义可说：其一，系以“阙文”为“不识字”之意，亦即“书写”上的“阙疑”之义。如何晏《论语集解》引包咸注云：

包曰：古之良史，于书字有疑，则阙之，以待知者。^④

皇侃《论语义疏》亦曰：

史者，掌书之官也。古史为书，若于字有不识者，则悬而阙之，以俟知者，不敢擅造为者，孔子自云，已及见昔史有此时阙文也矣……当孔子末年时，史不识字辄擅而不阙……故云：今亡也矣夫。

此即训“文”为“字”，由是主张“阙文”乃是因“不识字”而“不书字”，“悬字”而“阙”之，以谨守史官在“书写”上的“阙疑”原则。其二则为“阙字”之义，注意“阙字”与“悬字”之不同。前者乃是缘于史官在书写上的“不识字”，因而不肯下笔书写以“待知之者”；后者则是缘于史官对传统文献的阅读有了“不识字”，因而阙之，亦以“待知之者”。

尚有一种情形，亦可归类为阅读上的不敢擅读，因而谨守“阙文”的原则与传统。此即在已经完成的文字作品中，有“字”因“残缺”而呈现出一种在阅读上的无法辨识，此种状态亦复可以解释为“阙文”，良史在阅读时，若遇此种状态，则亦不敢“擅识”而“擅释”。如汉代石碑，凡遇残片剥削，而无法呈现原本文与字之状态时，亦即“残缺”时，则“阙字”，在校讎登录上便以“□”表之，“□”正是一种

① 《论语·雍也》包咸注。何晏：《论语集解》卷六，台北：新兴书局，校永怀堂本，第29页；朱熹：《四书章句集注》，第86页。

② 胡适的论文《说史》本为“释史”而作，属于晚清以来吴大澂、章太炎、王国维、朱希祖、劳幹等学者脱离许慎《说文解字》“释史”的另一个近代脉络。惟其中因有引证《论语》之言“史”处，而提出了“我以为‘史之阙文’的‘文’字，也应该作‘文采’‘文饰’解”，又认为：“现在流行的‘史’，都是那华文多过于实事的故事小说了。”胡适关于“史文”的解释，再明显不过地体现了他近代性的烙印，以至于从“文”想到“华文”想到“故事小说”，与他释章学诚的“六经皆史”正好可以相参。周策纵继承了胡适的“文饰”新解这一方向，虽然他对于胡适的古典功力稍有批评，但毕竟近代新解的提出而且与旧解“以字训文”相抗，周策纵还是推尊并继承了胡适；周氏进一步将“有马者借人乘之”这一未能彻底解决的旧题再度与“史之阙文”联系起来，意图在新解上释清；接下来的沈刚伯，很明显，尽管他在论文中完全没有提到胡适与周策纵，但他仍是继承着意图重解《论语》中“史之阙文”这一条轴线的后继者。参见周策纵：《说“史之阙文”》，《大陆杂志》第37卷第4期。

③ 参见沈刚伯：《论语上所说的“文”、“史”与“文学”》，《大陆杂志》第48卷第2期。

④ 何晏：《论语集解》卷十五，校永怀堂本，第69页a。

“阙字”的状态之表示符号。今传汉代石经拓本《公羊传》中,便因残片剥削无法辨识,或是其字已脱落,而皆以“□”表之。待有人识或得他本汉代本文足能证时,便能补之,是故“□”为一有意义的符号,可以表达“阙文”之状态^①。

由上述,“阙文”之“文”若训为“字”,则“阙文”可以有两种缘于史官之书写与阅读而来的“阙疑”之状态,两者所缘均在于史官的不识与不足,然而不识与不足并非所当批评与感叹的重点,重点在于不能“知之为知之,不知为不知”的“阙文”。在孔子之时,“识字”显然为一种“文化”上的大事,“史”便与此有关,故后来终于发展为汉代以“史”为“文字官”、为“掌书令”,如太史、兰台令史之类,而“史书”则为“识字之书”。孔子此语,从何晏与皇侃所注的脉络来理解,意谓史官识字水平已不足,遇有书写上的不识之字,则径随意转换为其他能识之字或当今用字,造成认知上的悬差,影响了书写的质量。包咸与皇侃所谈的均是史官的“书写”之“不识”所必需的“阙文”守则;笔者则更进一步认为:史官所司,不仅为书写之职,也更在经由文本的阅读而成为传统的解读,孔子所谈的“史之阙文”显然涉及的是古今传承与转换间的“文字”掌控能力与诠释能力,以及其中所累积而成的书法规则之智能。此所以孔子主张要“阙文”,涉及的正是文化传统的保存与传承,不仅在“文”中,也更在文本的“字”中,“阙疑”正是遇有“不识”之“字”时,所应当遵行的有关“书写学”的学识与学养。包咸、皇侃所谈的是孔子主张中书写的一面;而尚有阅读的一面,如此方能构成史官在传与承的职责上对传统与文化的承担。遇“字”不识,应当“悬之”,解“阙文”为“待书写”的“阙疑”;同时,在面对传统传下的宝书与文本时,史官必须解读之,在阅读之际,遇有不识或不能通之字,史官也同样必须遵守阙疑的原则,不敢擅为释之,作当代语言文字的随意转换,以待知者。而“阙字”则为另一种由“已书写”而至于“残缺”,以是必须要以“□”表之的“待阅读”以“补之”。于是,我们乃可以了解“史官”进行“书写”或是对“古书”的“解读”时,必须有一种“阙文”的谨慎与认知,传统已经在其手上,无论是对于“古”之“解读”或是对于“未来”之“书写”以流传,一字之异,都有可能牵涉到其所承担的责任,史官的书写学于是在“不识”或是“不足”时,皆应当以“阙文”的态度来面对:或“阙疑”而“悬字”,或“阙字”以“□”表之,以待后之识者与足者。清初顾炎武《日知录》中即有“《春秋》阙疑之书”一条,即以为“阙文”系因夫子“阙疑”谨守之故^②。其云:

孔子曰:吾犹及史之阙文。史之阙文圣人不敢益也。史之所不书,则虽圣人,有所不知焉者。……而经生之论,遂以圣人不知为讳。^③

综上所述,则此条之解,似可判读出两种取向:1.“史”为文书或文字;2.“史”为史官。无论是前者还是后者,“阙文”均指向“书写”、“书写者”及其“书写成品”之关联。若此,则“史之阙文”一句,诚或可以《论语·八佾》篇中孔子的另一句话联系与理解:

夏礼,吾能言之,杞不足征也;殷礼,吾能言之,宋不足征也。文献不足,故也。足,则吾能征之矣。^④

孔子所云,道出了三个阶段的程序:文献——足“征”——能“言”。足与不足,皆与文献有关,“文献足”,方能为“征”^⑤。这里的“文献”,依注家之解,是“文”与“献”各有所指。朱子注云:“文,典籍也;献,贤也。”前者指可以通过“阅读”而得到“能言”的对象,后者则指可以通过“口头探询”而得到“能言”的对象,两者皆指向“探询”的所在则一。通过“文献”则能“征”之的意思,依朱子所注之意,是孔子认为在“夏礼”、“殷礼”那里原有的“空白”处因“文献”的“拥有”而能“征之”,亦即“空白”通过“文

① 近人吕振端撰有《汉石经公羊传残字集证》(新加坡:新加坡文化研究会,1985年)一书,卷三为《汉石经公羊传部分复原图》,其中不可识者,则以“□”表之。在卷三《校文》中相对于《公羊》残片图影,释文(校文)对于残片所“阙”的部分,则直以空白来表示。

② 顾炎武:《日知录》卷四,台北:明伦出版社,1979年,第83-84页。

③ 顾炎武:《日知录》卷四,第84页。

④ 何晏:《论语集解》卷三,校永怀堂本,第15页b-16页a。

⑤ 何晏《论语集解》注引包咸曰:“征,成也。”朱熹则注为“征,证也”,见朱熹:《四书章句集注》,第63页。

献”而填补上了。夏礼与殷礼也遂“能言之”矣，“能言”乃成为真正的“能言”^①。朱注云：

征，证也。文，典籍也。献，贤也。言二代之礼，我能言之，而二国不足取以为证，以其文献不足故也。文献若足，则我能取之，以证君言矣。^②

郑玄则注云：

献，犹贤也。我不以礼成之者，以此二国之君，文章、贤才不足故也。^③

这种说法，颇令人联想到近代史学的“史料观”，无论是书写式史料或是口述式史料，得到史料便能进行研究上的证实工作，从史料那里展开“历史”的拥有过程。惟这种看法，虽然颇符胡适释章学诚“六经皆史”的以“史”为“史料/文献”的观点，却全然不符汉儒对于“文献”的理解。

《论语》中的“文”与“献”，有分解、有合解。大体上自汉儒迄宋乃至近代，“文”与“献”之解的趋向乃是由“分解”而向“合解”演变的。在汉儒那里，是分解；后来自朱子、马端临《文献通考》以下，尤其是近代以来，渐转成为一个同义词藻，有专指“书写成品”的意思。朱子虽仍知古义，分解“文”“献”，然在“征/足”之论上，“文献”已是作为取证的合词，而绝无郑玄的“杞/宋”二君的主体性。马端临虽也区别“文”为“叙事”，“献”为“论事”，但已专指“文献”——“书写成品”的意指则一。逮至近代，受西方影响，“文献”即“史料”，“史料”即“文献”，“文献”仍为一合词之义，而与“史料”一词可通。无论是梁启超的《新史学》这篇具近代里程碑标志性的文章，还是他在清华国学院授课的名著《中国历史研究法》书中所用的“史料”一词之出现，或是傅斯年创办《史料与史学》期刊之《发刊辞》中所述的“史料”之义，在我们看来，都与张舜徽的《中国文献学》或是其他后续相关著作的“文献”一词，可以相通互用，显示着“文献”一词在近代以来仍为一合词，通过外来新语汇“史料”来成就其新的内涵所指，但仍保留着“书写性成品”的特性。这样说来，在近代性的意义下去解读《论语》中的“文”与“献”，必然就是“合词式”的“文献”之解，并且还是一种“史料”同义词下的解释。因此，从近代性的读法切入，则“文献不足征”，既是“文献不足”的“史料不足”，也是文献/史料之“不足征”，“不足”的意涵相当明确，都是“书写品”，与汉儒郑玄之指向以“二君”为主体，显然不同。汉儒意义下的“史之阙文”与“文献不足征”之联系，与宋儒解注中对此二句的联系，及近代学人对此二句从“文献”合词以及“文献即史料”来定意“足能征之”的联系，若从“阙文”的“不识则阙”与“文献”的“不足/足征”之解义以观，则恰好反映了源自“《春秋》学”的“空白”态的“阙文观”与“文献观”之间联系的大要史略。显然，近代史学中的“史料/文献观”，皆可在解读《论语》的“阙文”时，仍然反映出一种被近代学人不曾言说过的有关“空

① 这样的解读乃是依朱子之注的解释，是故朱子注“征”为“证也”，与包咸注的用字颇不同。若是依汉儒之注解，则可能更有主体性的意义，尤其“文献”二字的解读，与近代对“文献”成其为“词”的印象，有着相当的差距。在校永怀堂本与阮元校勘注疏本的何晏《论语集解》中，上引文本的章句系分为二，即“夏礼，吾能言之，杞不足征也；殷礼，吾能言之，宋不足征也”为上句；“文献不足，故也。足，则吾能征之矣”为下句。上句何注引包咸之注以为解，下句何注引郑玄注以为解。何晏“集解”对注所放置的位置，很显然是将孔子所言作了上述的章句之分。何晏的集解本后来为皇侃的《论语集解义疏》与宋代官定本邢昺之《论语注疏》继承，由是，我们认为，古义遂没。何晏的章句未必为古义，我们所持的理由即在于其与何氏所自引的郑玄之注义相悖。案，郑注云：“献，犹贤也。我不以礼成之者，以此二国之君，文章、贤才不足故也。”（何晏注，邢昺疏：《论语注疏》卷三，台北：大化书局，阮元校勘本，第5页；何晏：《论语集解》卷三，校永怀堂本，第16页a）很明显，“文献”一词并未如朱子与马端临《文献通考》那样使用，也不具有自足性，更不同于近代意义下的“文献”一词。郑注中的“文献”，必须要联上句为读，“文献”一词才见生命上的主体性，而且此词绝不指“学问”，乃指“杞”、“宋”二君的治国能力与成效。由于杞、宋二君在“文（章）”、“贤（才）”上的不足，使得“杞”、“宋”二国虽为夏、殷之后，却无法“成/证”孔子的“能言夏礼”；如果此二国的“文章”、“贤才”皆“足”，那么就能“成/证”夫子“吾能言之”的“夏礼”了。在郑注看来，他以为孔子之意仍然在讨论“夏礼”与“治国”之关系，而且此一有“文”有“献”的“夏礼”，孔子是能言的，显然孔子对“杞”、“宋”二国的“文献”有一份失落感，遗存在郑注中的孔子对弟子的言谈中。由是，笔者以为，依郑玄之注，“文”与“献”应有一个主格，郑玄注即以为此主格当为二君，二君无文章亦无贤才，则自然不能“成就”其所治之二国。是故这一段文本的解读应当是上下两句联读，“文献不足故也”也应当联上句而不应断开。“文献”与“杞宋”、“足征”的关系，及其主体性应在具有实践可能的“杞宋二君或二国”在当时孔子所视见的情境中呈显其义，而不在“文本”型态的“文献”之中来“证明”孔子所能“言之”者的正确与否。朱子与马端临的读法，正是以“文章”与“贤者”为一具有自足性与对象性的客体而可待他人来探问者。

② 朱熹：《四书章句集注》，第63—64页。

③ 何晏注，邢昺疏：《论语注疏》卷三，阮元校勘本，第5页b；何晏：《论语集解》卷三，校永怀堂本，第16页a。

白”存在的问题,被“蕴藏/遮盖”在“足征/不足征”的讨论中,而近代学人尚未意识到它与《春秋》“书写学”的联系。

进一步为言,既然孔子的慨叹来自于“杞宋”之“不足征”,那么,“吾能言之”的“夏礼”,又是如何而得其所能言呢?应当还是来自于“文”与“献”。“杞宋”之所乏与“不足征”,正是孔子之所能言及其能言者之所从来的“足征”。“文”与“献”之于孔子所能言之的“夏礼”,无论如何,毕竟已是一其所慨叹的“不存”,由是在与弟子谈到“杞宋”之“不足征”时,其失落益深。而“夏礼”既然已非孔子时代的当下实存,则无论是“杞宋”的“文与献之足征”,或是孔子取以为“能言”之所从来处,毕竟都应当还是源于已经非实存的“夏礼”。这样,“文献”一词的意义转化,从郑玄的“杞宋二国”至于朱子的“文献”,而更至于马端临的以“文献”为“叙事与论事”,便有了孔子慨叹中的“文献”成其为“文本化”的必然性,毕竟“历史情境”的移转已在孔子的慨叹中发生了。

《汉书·艺文志》中的一条材料,也可以作为佐证吾人由“文献足征”此一条通达于“史之阙文”理解的进路。《汉书·艺文志》“小学”类叙云:

古制:书必同文,不知则阙,问诸故老。至于衰世,是非无正,人用其私。故孔子曰:“吾犹及史之阙文也,今亡矣夫!”盖伤其寢不正。

此处极为明显,《汉书·艺文志》中论及小学,以为《论语》中的“史之阙文”,“文”当为“字”训,故属列小学类而论之。而“问诸故老”以求之,正是引述与联系了《论语》中的“文献”一词,可见班固对“文献”与“征”的解释,尚不同于后来的包咸与郑玄,仍是从“史”与“阙文”的角度来解,而使得“阙文”与“文献”皆可以在《艺文志》与《七略》的体系中,自“小学”的角度来解。许慎《说文解字》亦云:

《书》曰:“予欲观古人之象。”言必遵修旧文而不穿凿。孔子曰:“吾犹及史之阙文,今亡也夫!”盖非其不知而不问;人用己私,是非无正,巧说邪辞使天下学者疑。

可见许慎亦以为如果“不阙”,便会造成“乱书”——即“穿凿”。许慎的理解是一种“阙疑不识”的路子,与《艺文志》的“不知则阙,问诸故老”之不同略可以分辨出:后者实是一种“文献不足有阙”的理解思路。无论是前者的“阙疑”或是后者的“阙文献”,两者皆是讥评一种“不肯阙”的态度;一如胡适解“阙文饰”,指的也是一种“不肯阙”态度的缺乏,致使“书写”成为益趋华而不实的“小说”而非“史书”,也仍然是在“书写”与“叙事”上谈“阙”!

关于《春秋》中的“阙文”,我们可以几个比较为人所熟知之例以为阐述。其一为“夏五”。鲁桓公十四年,《春秋》经载云:“十有四年,春,王正月……夏五。”《左传》于此条经文无传。杜预于经文之下注云:“不书月,阙文。”^①明白以“阙文”为注之解。可见杜预以“夏五”为“夏五月”之“阙”。值得注意的是杜预在表达此一“不书‘月’”的“阙字”之义时,用的正是从《论语》那里传出而经汉儒在前述脉络中使用着的“阙文”一词。《公羊传》云:“夏五者何?无闻焉尔。”^②《穀梁传》云:“立乎定哀,以指隐桓,隐桓之日远矣,夏五,传疑也。”^③

传文所反映的,正是过去与现在的时间距离已经久远,因此,所传当有其“阙”处,故以“经文”乃是一种保存“阙文”的“传疑”笔法。范宁更注云:

孔子在于定哀之世,而录隐桓之事,故承阙文之疑,不书月,明皆实录。^④

范宁此注,不仅表明了《春秋》经文“是”孔子所书、所著的一种注解经传之态度与位所,并且注文中还用了传统上相承的“阙文”之辞,强调其与“阙疑”之关系,甚至六朝时在“史学”中兴起的“实录”一词,也被范宁用来与“阙文”、“传疑”作了直接的联系。

① 杜预:《春秋经传集解》卷二,相台岳氏本,第64页b。

② 《公羊传》卷五,校永怀堂本,第33页a。

③ 《穀梁传》卷四,校永怀堂本,第26页a。

④ 《穀梁传》卷四,校永怀堂本,第26页a。

其次为经文庄公二十四年冬书“郭公”之例。三《传》于“郭公”之经文断句实异,是经文之异而有传文之异。《左传》杜预“集解”本,此条经文书为:

二十有四年。……冬。……赤归于曹。郭公。^①

《公羊》与《穀梁》之经文则同,同断句为:

二十有四年。……冬。……赤归于曹郭公。

此条经文之书“郭公”,《左传》与《公》、《穀》最大之歧异,在于杜预使“郭公”为单独一句,并不联上“赤归于曹”为句。以是杜预将“郭公”视为经有“阙文”。杜预于经文“郭公”下注云:

无传。盖经阙误也。自曹羈以下,《公羊》、《穀梁》之说既不了,又不可通之于《左氏》,故不采用。^②

可见在经文“郭公”此处,《公羊》与《穀梁》是作了与“赤归于曹”的连读,因而不仅经文无阙亦无误,反而皆发传言释其意义;而《左氏》则无传,杜预之注则将经文视之为有“阙文”之误。这是一个只有杜预与《左传》视《春秋》经文有“阙文”而《公》、《穀》不与之同的可对照之例。由于涉及的不仅是传文对经文的解释差异,更因此而“及”于三《传》所据以“发传/不发传”的“经”本身之差异。或反之是先由于《左传》与《公》、《穀》之“经文”的差异,而后始有三《传》及注家在传释与注释理解上的差异。

第三个例子,为桓公五年春正月的“甲戌己丑,陈侯鲍卒”经文何以出现了两个“日”?《穀梁传》云:

鲍卒何为以二日卒之?春秋之义,信以传信,疑以传疑。陈侯以甲戌之日出,己丑之日得,不知死之日,故举二日以包之也。^③

是《穀梁传》主张此处是夫子的“阙文”与“传疑”之笔,故为“阙疑”之书写,且将其“传疑”之“阙文”从时间性上缩限在甲戌、己亥两日之间,故曰“举二日以包之”。范宁在此所下的注文,又复以“实录”一词来作为传文“信以传信,疑以传疑”的同义词,故注曰“明实录也”。

《公羊》则发传云:

曷为以二日卒之?愆也。甲戌之日亡,己丑之日死,而得君子疑焉。故以二日卒之也。^④
何休注曰:

君子,谓孔子也,以二日卒之者,阙疑。^⑤

《公》、《穀》二传所释,其实无异,皆以“阙文”之“阙疑”、“传疑”义释之。《左传》与杜预所释,则以“再赴告”为事实,故有二日之书,再赴之故,则以陈乱也。显然所视与《公》、《穀》二传不同^⑥。

三、论“不书”

“不书”一词并未出现在《春秋》经文中,但并不能就此而下论断曰《春秋》中没有这个关于书写学上的现象,否则三《传》包括注家便不会成立一个“不书”的词语,来揭示这个书写学上称之为属于孔子书法的“空白叙述”。如果《春秋》与孔子的书写/再书写无关,那么《春秋》中便不存在所谓的以“空白”为“不书”的书写学专门词汇,而只能归类为一种史官或流传过程中的“阙文”,是“文献不足征”的

① 杜预:《春秋经传集解》卷三,相台岳氏本,第78页a。

② 杜预:《春秋经传集解》卷三,相台岳氏本,第78页a。

③ 《穀梁传》卷三,校永怀堂本,第20页a-b。

④ 《公羊传》卷四,校永怀堂本,第26页b-27页a。

⑤ 《公羊传》卷四,校永怀堂本,第27页a。

⑥ 《左传》载云:“传。五年春正月。甲戌、己丑,陈侯鲍卒。再赴也。”杜预注云:“甲戌,前年十二月二十一日,己丑,此年正月六日。陈乱,故再赴。赴虽日异,而皆以正月起文,故但书正月。慎疑审事,故从赴两书。”(《春秋经传集解》卷二,相台岳氏本,第58页a-b)是杜预以为经文书两日之故,为陈乱故有再赴。然杜预又推历以为两日实不同月,则夫子何以将不同月之两日,同书于五年正月之下,杜预所释,似不能尽解经文,但以“慎疑审事”为说,实无“阙文”与“阙疑”之义,故与《公》、《穀》两传不同。

“文献学”问题,而不是经学上的“不书/书法”的“书写学”问题。

显然因为《春秋》本身没有这个“不书”的词汇出现,而被称之为“不书”的书法与义例,又只能是一个“空白”状态的现象,要将遍布于有形字汇书写之外,而又隶属于《春秋》之中的“空白”状态之现象,转成为一个可以辨识的“已书写/不书”——不仅不是古史官的“阙文”,还得是出自于孔夫子的有意图的作者行动——“不书”,三《传》面临的,正是这样的挑战,要将“空白”纳入经文之中,并与有形之经文合成为《春秋》的意义整体。三《传》与注家必须成立一套论述,反对者亦然。

“不书”一词虽未出现在《春秋》经文之中,但在三《传》的传文中却皆有此一词汇,或是近似的“不言”、“不称”等^①。由三《传》之传以释经的性格,“不书”显然是后起,由传主使用之而指向经中以释其义。前节中笔者曾谓“空白”何以能“及”?则三《传》之言“不书”,正是为了成立《春秋》中之“空白”有义可释、有意可言所使用的词语,用此词语来通达夫子于《春秋》中之“空白”处有“已书写”之“在”的表述语言。换言之,在笔者看来,《传》中“不书”一词,正是为了在语言上能“及”于夫子之“空白”状态所“书写”的意义。有了“不书”一词,三《传》与注家便可据此以言诸“空白”处的因“书写”而来的“叙述”之义。晋代杜预于《春秋左氏经传集解序》中云:

其发凡以言例,皆经国之常制,周公之垂法,史书之旧章;仲尼从而修之,以成一经之通体。

其微显阐幽,裁成义类者,皆据旧例而发义,指行事以正外褒贬。诸称“书”、“不书”、“先书”、“故书”、“不言”、“不称”、“书曰”之类,皆所以起新旧,发大义,谓之变例。然有史所不书,即以为义者,此盖《春秋》新意,故传不言凡,曲而畅之也。其经无义例,因行事而言,则传直言其归趣而已,非例也。

杜预撰有《春秋释例》,今有辑本^②,显然杜预调和了今古之说,而归“例”于“经”,然又不谓《春秋》每条经文皆有其义例,故曰“因行事而言,传直言其归趣”。有意思的是,他在论及《春秋》经文有义例之处,对孔子的“赋义”,从书写学的角度作了一次归纳,将“书”、“不书”、“书曰”、“先书”、“故书”等皆称“之类”,统视为是孔子“起新旧,发大义”的“变例”;而“史所不书”的部分,亦有孔子的“即以为义”,称之为《春秋》“新意”。“变例”与“新意”,皆是孔子的赋义,杜预之所以特在《序》中分别言之,正是为了表明“变例”中的“不书/不言”与“新意”中的“即以为义”,两者虽然皆是隶属于孔子的“空白叙述”,但从书写的角度,却仍有其区别,前者乃是孔子自为的“不书”,后者则是来源于所凭借的“史所不书”之文本,不去进行“不书”的“书写”行动——如删、削等,而是直以文本中的另一种“空白”形态转换成为自己所修《春秋》本文中的“空白”形态:前者即是史官的“阙文”或是史官的本就“未书写”,孔子将“未书写”转成了“不书”的“已书写”,但在这个孔子的转换与赋义过程中,孔子并未动笔——包括增字的“书”或是减字的“删削”,杜预特别标出这一点,视它为“《春秋》新意”。杜预虽然在序中区分了两而言之,一置于“变例”为言,一置于“春秋新意”为言,以成立他的“发凡”之周公“旧章”与“不言凡”的孔子之“新意”,但是,杜预既然以“之类”为孔子的《春秋》中之“书写”作了“类聚”,则“变例”中的“不

① 《公羊》与《穀梁》之传文虽皆有“不书”之词,然多是出现在“不书葬”之传释脉络中,未见有以“不书为书”之用法。两《传》中以“不书为书”义之用词,多以“不言”出现。此隐、庄、闵、僖四公之下传文所用词皆然。推其故,或与两《传》之“口传”性有关,与书写性文本的“不书”义,似可以相照。其次,《左传》传文中所使用的“不书”一词,也未必皆是本文中所谓的“空白叙述”之意涵。有时指“史所不书”,与孔子无关,孔子并未以杜预所谓的“即以为义”去承担转化。这种“不书”,对孔子而言,就是孔子的“不书写”或“未书写”。《左传》传文中许多“无经之传”的传文中,都出现了“不书”之词,但并不能视为是经文中的“空白叙述”之“不书”义。如“隐公元年”经文无“夏四月”,而传则有之,曰“夏四月,费伯帅师城郎。不书,非公命也”。传文所言“不书”虽是释经文何以“不书”夏四月事,然实是经文之“未书写”义,与本文所谓夫子以“不书”为有义之“空白叙述”者不同。又如“隐公元年”经文亦无“八月”之书事,而传则云“八月,纪人伐夷,夷不告,故不书”,意同。

② 杜预专治《左传》之学,故其解经之书则题名为《春秋左氏经传集解》,是现存合“经”与“传”为一以成“经传集解”文本之始,迄今莫能废之,清儒虽欲回复其前经自为经、传自为传之独立状态,终不能成,故阮元刊印十三经暨校勘记,仍以杜预本为《左传》之代表。其“释例”之书,则有《春秋释例》,由孙星衍与庄述祖自《永乐大典》中辑出,此书题名“春秋释例”,自是由《左氏传》入手以释《春秋》之“经例”。

书/不言”与“新意”中的“史所不书/即以为义”从书写学的角度来看,其实是相同的“经文状态”,即皆为《春秋》中的“不书”之“空白叙述”,“旧章”或“新意”皆然,皆需向“空白”处求之。

因此,杜预序中的诸“书”字皆可以通“书写”为训,惟“不书”一词为特例,在其文脉中不可以“书写”训,否则即不通矣。杜预并未将“不书”直接归属为孔子之“未书写”,而以为系史官之“未书写”,孔子的行动在其用词则为“即以为义”,这是一种间接型的赋义,与《公》、《穀》之直接将“不书”视为孔子的“笔削”行动,显然有着直接与间接的不同意会。

在杜预《春秋释例》中,彼实已知“阙文”与“不书”之区别,其云:

去圣久远,古文、篆、隶历代相变,自然当有错误,亦不可以拘文以害意。故圣人贵闻一而知二,贤史之阙文也。今《左氏》有无传之经,亦有无经之传;无经之传,或可广文,无传之经,则不知其事。又有事由于鲁,鲁君亲之而复不书者。先儒或强为之说,或没而不说,疑在阙文,诚难以意理推之。^①

“阙文”之疑,“事”不可见,则“义”亦难推通,故杜预遂以“经有阙文”视之,以阐释经中之“空白”态,其一即为“阙文”,有此义与例,故可以阙疑以释经,而不必曲为附会,强为之说。此其故曰“疑在阙文”,无文献可为征,“诚难以意理推之”也。其二,经有仲尼“不书”之“新意”。杜预于《释例》中曰:

仲尼《春秋》,皆因旧史之策,书义之所在,则时加增损,或仍旧史之无,亦或改旧史之有。虽因旧文,固是仲尼之书也。邱明所发,固是仲尼之意也。虽是旧文不书,然事合仲尼之意,仲尼因而用之,即是仲尼新意。^②

一如杜预在《春秋经传集解序》中所言,杜预仍以《春秋》中所出现的,且由旧史官所未书写而留下的“空白”态,经历了由孔子所承担的“再书写”这一程序而方始能称之为“孔子的《春秋》”或“孔子的经”,因此,虽是旧史所不书,然却已在《春秋》中转成为孔子所赋义的“新意”——即是“不书”。

在孙星衍与庄述祖所辑校的《春秋释例》十五卷中,并无“经阙文”例之名目,但在《春秋正义》中,孙、庄二氏自《正义》所引用之杜预文字辑出了一卷《终篇》,专以言“诸杂称”,此辑篇附放在二氏所辑《春秋释例》的卷十五之末。其中有一条与“阙文”有关。《春秋·庄公二十二年》经文:“夏五月。”^③《春秋释例·终篇第四十六》云:“年之四时,虽或无事,必空书首月,以纪时变,以明历数。庄公独称夏五月,及经四时有不具者,邱明无文,皆阙谬也。”^④是杜预视此条经文为有“阙文”。此条既是《春秋正义》所引自《春秋释例》者,或者《春秋释例》中之“释例”原即有“经阙文例”。此条经文三《传》皆无“传”,《公羊》有何休之注,《穀梁》有范宁之注,《公羊》何注云:“以五月首时者,讥庄公取仇国女,不可以事先祖、奉四时祭祀,犹五月不宜以首时。”

范宁《春秋穀梁传集解》注云:“以五月首时,宁所未详。”^⑤由此可以看出,三《传》之注家注义并不相同,旨趣大异。杜预以为系因“经”之“阙文”故无“传”可发;显然注家所理解的《左传》、《穀梁》与注家所理解的《公羊》,在此刚好形成了一个对反:前者以为“经阙文”系来自“阙谬”或范宁所谓“宁所未详”之“阙疑”;而后者则直以为此处之经文有值得发义言说之处,亦即不以此处为“阙谬”与“阙疑”,而以此处为“特书”与“特义”。吾人确实难知何以此处三《传》无传,然《公羊》之何注与《穀梁》范注、

① 杜预:《春秋释例·终篇第四十六·诸杂称二百八十有五》,孙星衍、庄述祖辑校:《春秋释例》卷末,台北:台湾中华书局,1980年,第3页a。孙星衍、庄述祖二氏于《终篇第四十六》下校注云:“案此篇《永乐大典》全阙其篇,目则见孔颖达《集解序正义》。”

② 本文亦是孙、庄二氏自孔颖达《春秋正义》中所引述之《集解序正义》辑出。参见杜预:《春秋释例·终篇第四十六·诸杂称二百八十有五》,孙星衍、庄述祖辑校:《春秋释例》卷末,第3页a。

③ 《春秋》经文中三《传》皆以“四时”为一重要的必须记载,是故或谓“编年”,或谓“时变历数”,而有“夏四月”、“秋七月”的“无事亦书”之书写认知与传统,惟此条经文为“以五月空书首时”,于《春秋》实中仅此一条,且三《传》又无传文,故有正文中所引述杜预与范宁的难以理解之说,惟何休以“特义”为解途。则三《传》之主要注家间,确实有着“阙”或“不阙”的问题,以及由此而来的“阙疑”还是“特义”的异趣!

④ 杜预:《春秋释例·终篇第四十六·诸杂称二百八十有五》,孙星衍、庄述祖辑校:《春秋释例》卷末,第3页a。

⑤ 范宁集解:《穀梁传》卷六,校永怀堂本,第40页a。

《左传》杜注在其不同注义的理解之下,“夏五月”在合成文本中显示的是“注”与“经”的直接遭遇。杜预更是关注到了经文此处不足为完整经文,认定其中有“阙谬”,并置入“经阙文”例中。对于经文的“阙文”之释,首先是认定此条非完整书写,然后才能言说其“空白”处为“阙文”——“阙谬”或“阙疑”。如果有一天,我们对于中国古代天文与年代学及其书写学的认识超过了三《传》甚或以“春秋历学”见长的杜预,有无可能“夏五月”就是经文的完整书写,则此条也就不存在“空白”的“阙文”问题。返以观之,则杜预之释《左氏》的不发传,或是《穀梁》范注的持以审慎之态度曰“未详”,皆是倾向经文此处有着“空白”的“阙文”疑义。

《春秋》中最为明显且较无争议的关于“书写与否”的“空白”,是十二公中隐、庄、闵、僖四公元年春王正月之下“公即位”的“不书”。以常态而言,新公即位之始必须书写下“公即位”,因此于“此”处未见“公即位”之有形文字,则显是一“空白”态的出现。有分歧之处则在于此处之“空白”态系:“不书”?“未书”?“阙文”?是孔子有意义的“空白叙述”还是仅仅是一“未书”的“空白”而已?

《春秋》经文“隐公元年”条书云:“隐公。元年。春。王正月。”《左传》云:“元年。春。周王正月。不书即位,摄也。”^①《公羊传》云:“公何以不言即位?成公意也。何成乎公之意?公将平国而反之桓。曷为反之桓?桓幼而贵,隐长而卑。……隐长又贤,何以不宜立?立适以长不以贤,立子以贵不以长。桓何以贵?母贵也。母贵则子何以贵?子以母贵,母以子贵。”《穀梁传》云:“何以不言即位,成公志也。”传文所云的“成公志”,“公”指的是“隐公”,而非“惠公”。故范宁注曰“成隐让桓之志”^②。

依杜预《春秋左氏经传集解》之注说,杜预系以为经文所以“不书公即位”者,系因隐公即位,未举行大典,故无策书赴告诸侯,故是史官所“未书”,国史本无,而非夫子之笔削。杜预注云:

假摄君政,不修即位之礼,故史不书于策。《传》所以见异于常。^③

故依杜注解《左传》,《左传》是以为经文本就未书写,这乃是因为旧史本无之故,而旧史本无,自然是因为隐公既然“居摄”,未行即位礼,故“不必书”。杜预“以传解经”的思维在此条中解释了《左传》传文中的“不书”二字就是“不书写”的意思,且以为是“史不书于策”,然而,当孔子面对“史所不书”时而又系“异于常”的隐公之“摄”时,“不书公即位”在《春秋》中的本文究竟是否能是“孔子的再书写”呢?而《公羊传》与《穀梁传》则正相反,一曰“成公意也”,一曰“成公志也”,均以孔子在此有“笔削”之动作,以见“不书”之义。并在传义文字上以“不言”来指涉这一“春王正月”之下的“公即位”之不可有形视见的“空白叙述”。我们知道,两《传》在“书于竹帛”之前,是以“口传”为其形式,因此“不言”正好与《左传》的“不书”形成对照,这种对照是“口说的/文本的”,此一对照正好呼应了它们对“空白叙述”的用词之不同。从此条来说,显然《左传》的“不书”与《公羊》、《穀梁》的“不言”,对于《春秋》中隐公元年的“公即位”之“未见”,有着不同的理解。但是,我们认为,无论这一“空白”是“史所未书”所遗留的,还是系孔子所“不言”的,它们都已是《春秋》中被传主所意识到了的“空白”,是具有非常、特义性的叙述,以是三《传》各自进行其理解与发传释义。

另一部在宋代之后方才出现的《春秋》之“传”,是胡安国的《胡氏传》。胡氏认为,“公即位”在经文中是被孔子“削之”的,此条经文本在史官书写时本有“公即位”,但孔子为了表达他自己特殊的“贬隐之义”,所以将“公即位”削去。换言之,胡氏仍然在“空白”态上企图给予一个有意义的“空白叙述”,胡氏的语言是“削之”。在我们看来,胡氏只是想表达孔子的行动中有着“经文”与先前“史官文本”之间的关系,除了在内容上他所赋予的解释是特殊的“贬隐”之外,其“削之”的用词与三《传》的“不书”与“不言”并无不同,看来他仍是受到了三《传》的诱导,在方向上仍然被带入了“空白”场域去思考他的传释。

① 杜预:《春秋经传集解》卷一,相台岳氏刊本,第42页b。

② 范宁集解:《穀梁传》卷一,校永怀堂本,第5页a。

③ 杜预:《春秋经传集解》卷一,相台岳氏刊本,第42页b。

何休在《左氏膏肓》中曾驳斥了《左传》的说法,而郑玄又在《申膏肓》中反驳了何氏的非难。可见何休与郑玄亦在此一“空白”解意上有经学史上的争锋与对立,一方言系孔子之笔削,一方则言是史官未书。但关键是在于我们所谈论的是在孔子的《春秋》文本上所进行的谈论,如果要将何、郑辩论的战场移至“鲁史”与《春秋》的关系,那是另外的一种学术与文化传承的课题,也将会使何休与郑玄之间的争论成为不同棋盘的两造,而产生“非关经义”的争锋。因此,如果两造的争辩是有意义的,那么便是“《春秋》学”内部的三《传》引据之争,在这一个立足点上,则我们可以说,无论何休与郑玄的争辩如何,对于经文隐公此处均有因其“即位”与否而产生的“空白叙述”,则无异辞。异乎者在于释此“空白”为何种“叙述”之义:一曰“摄”,一曰“成隐之志”。无论“摄”与“成隐之志”有何叙述与内容上的差别,“摄”与“成志”均为知此处有“空白”的言辞,且均是一试图通达孔子赋义书写的释义行为。两造实均在《春秋》场域之内进行对“空白叙述”的理解,否则便不能称之为争锋,更不能成立一“何、郑之争”的“《春秋》学史”之专门术语^①。

《春秋》经文庄公元年:“庄公元年春王正月。”《左传》云:“元年春,不称即位,文姜出故也。”“不称”与“不书”意同,皆指未见“公即位”之书写文。《公羊传》则云:“公何以不言即位?春秋君弑,子不言即位。君弑,则子何以不言即位?隐之也。孰隐?隐子也。”(何休注:“隐痛,是子之祸,不忍言即位。”)《穀梁传》云:“继弑君不言即位,正也。继弑君不言即位之为正,何也?曰:先君不以其道终,则子不忍即位也。”《春秋》经文闵公元年:“闵公元年春王正月。”《左传》云:“元年春,不书即位,乱故也。”《公羊传》则云:“何以不言即位?继弑君不言即位。”《穀梁传》云:“继弑君不言即位,正也。亲之非父也。尊之非君也。继之如君父也者,受国焉尔。”《春秋》经文僖公元年:“僖公元年春王正月。”《左传》云:“元年春,不称即位,公出故也。”《公羊传》则云:“何以不言即位,继弑君,子不言即位。此非子也,其称子何?臣、子一例也。”《穀梁传》云:“继弑君不言即位,正也。”《穀梁传》于《春秋》经文“文公元年春王正月公即位”下则释云:“继正即位,正也。”《穀梁传》所释“书”与“不书”之义,正可以参看。又《春秋》经文“宣公元年春王正月公即位”,《穀梁传》曰:“继故而言即位,与闻乎故也。”经文于“襄公”、“昭公”“元年春王正月公即位”下,《穀梁传》皆曰:“继正即位,正也。”至此已可见,不论是《左》、《公》、《穀》三《传》之“不书”、“不称”、“不言”者,皆欲以言说《春秋》中经文之“空白”处也。三

^① “何郑之争”或亦可称“郑何之争”,原因是我们迄今尚不能全然理解何休对于郑玄驳其三书的反应与响应,《后汉书》中的记载虽然有着何休“登堂入室”之叹,但也绝不能证明何休是不予理会,还是不足反驳,抑或不欲与郑玄竞锋?我们实难推究出一可能而合理之解释。要之,后世对于“郑何之争”的讨论,是从郑玄入手,而对“何郑之争”的讨论则反是。发扬何休之学而企图代何休反驳,这是清代《公羊》学之重点,以是乃有“三阙”之辑佚;至于认为《后汉书》何休之叹乃是汉末《公羊》学已衰之论,则至少应是后世一种历史观点,而绝不能说是后汉之季的春秋史已被探讨清楚,更不能说是何休本身各种经学言说的清晰实貌。参见朱生亦《何休“三阙”之研究》(嘉义:中正大学历史所硕士论文,2004年6月)中的相关论述。

《传》所释或有异辞,然其同者在于彼等皆紧扣“公即位”之未见其文,而欲为之释其何以未见^①。三《传》得以察知此处有“异”,在于传主们根据《春秋》经文其他处之书写,成立了“义例”的依据,方得以曰此处有空白,空白处有叙述,叙述有义。不论是书或不书“公即位”,或是书或不书“正月”,均系如此。

孔子在《论语》中所称“吾犹及史之阙文”,历来注家于“及”字均无注解。“及”字之所以重要者,意谓“文”既“阙”矣,则吾人何以能“知其为阙”?换言之,“史之阙文”何以能“及”?若从三《传》之说“空白”为“不书”或“阙文”为义而言之,则什么是使“空白”能转为“不书”与“阙文”为义的成立之基?以“阙文”与“不书”释“空白”有义能成立的可能之基是什么?孔子赋义“空白”之“书写”在什么状态下能以“不书”与“阙文”来表意所指?书写乎,不书写乎,不可以书见乎?此时,如果我们依三《传》所说,“不书”是孔子所赋予在《春秋》中的“空白叙述”,则依三《传》所言,在《春秋》中孔子所留下的现存经文中,不只是有形而可以视见的经文,更有无形的经文——孔子所留下的“空白叙述”之经文。果尔,我们不禁要问:“不书”所意味的未被书写成有形文字的状态是什么?又何以能被传主们“读”出呢?我们如何能以一种语言来称谓并且描述形容孔子给定在《春秋》中的“不书”之意义,说出“它”是什么,以便让后人能掌握,能“及”呢?

“不书”固矣,即便是“阙文”,吾人也必须先“知”此处有“空白”态,方能进行一种语言的诠释活动,言说此处之“空白”态为“阙文”与“不书”之为有意义的书写与叙述。因此,“空白”之能“及”与能被“知”,“阙文”与“不书”之能成为一个课题而被揭示和言说出来,必定需要有某种能为其基且先于其存在而存在者,言说方有可能。也就是说,“阙文”与“不书”之可被言说,是因为《春秋》本文中有

① 较特别者为“定公”,《春秋》经文只书“元年春王”,“不书”者有二:“正月”与“公即位”均未见其文字。杜预直接于经文下注云:“公之始年而不书正月,公即位于六月故。”(《春秋经传集解》卷二十七,台北岳氏本,第373页b)其注盖以“正月公即位”同一意义层之书写词,暗合《公羊传》传文所释。值得注意的是:《左传》在传文中却是书为“元年春王正月”。杜预于此传文之下并无下注。

《公羊传》于“正月”则云:“定何以无正月?正月者,正即位也。定无正月者,即位后也。”“即位后也”一句,已先预示了我们将在后面的定公经文中阅读到有关定公的“公即位”。故何休于此处即下注云:“虽书即位于六月,实当如庄公有正月。今无正月者,昭公出奔,国当绝,定公不得继续奉正,故讳为微辞,使若即位于正月后,故不书正月。”何休的说法很有意思,“实当如庄公有正月”与“使若即位于正月后”,已经明白说出了定公元年不书正月之故,乃是为了“讳辞”,故“移书”于“六月戊辰”之下。是“移书”的“使若”,而非“空白”的“不书”。

《穀梁传》于“正月”则云:“不言正月,定无正也。定之无正,何也?昭公之终,非正终也。定之始,非正始也,昭无正终,故定无正始。”于“公即位”,则云:“不言即位,丧在外也。”

《春秋》经文于“定公”此处未书“公即位”,并非“不书”之义,而系书见于他处,即书于定公之“元年夏六月戊辰”之下。此在《春秋》中决为一特例,当必有故。故三《传》皆有说,《穀梁传》之传释仍以“正”为义,且已释及“何以书日”义:“(经)戊辰,公即位。(传)癸亥然后即位也。定无正,见无以正也。逾年不言即位,是有故公也。言即位,是无故公也。即位,授受之道也!先君无正终,则后君无正始也;先君有正终,则后君有正始也。‘戊辰公即位’,谨之也。定之即位,不可不察也!公即位何以日也?戊辰之日然后即位也。癸亥公之丧,至于干侯,何以戊辰之日然后即位也?正君乎国然后即位也(范宁注:诸侯五日而殡,今以君始死之礼治之,故须殡而后言即位)。沈子曰:正棺乎两楹之间然后即位也。……此则其日,何也?著之也。何著焉?逾年即位,厉也(范宁注:厉,危也。公丧在外,逾年六月乃得即位。危故日之)。于厉中又有义焉(范宁注:先君未殡,则后君不得即位)。”案:此引《穀梁》之经、传、范注所据为明校永怀堂本,若据清儒钟文蒸《春秋穀梁经传补注》所言,则更有讨论性,不仅是《穀梁传》本身的问题,而更已涉及“经文”的文本理解下的版本问题,且亦发可以见出“定公元年”此条的“公即位”确实与隐、庄、闵、僖四公之“公即位”不同。依钟文蒸《春秋穀梁经传补注》之经文,所形成的新版本为:“元年春王三月。晋人执宋仲几于京师。夏六月癸亥,公之丧至自干侯。戊辰,公即位。”由此看来,钟文蒸确实理解出了一个新的经文版本,在这个版本中,全然没有“王正月”的书写,然而首条犹存有“王”,是故首条之传文只释何以“不言正月”即可,换言之,在钟氏的版本中,定公元年的“正月”,于传、于钟氏补注,都是一个经文之“不书”义的面对。其次,钟氏将经文“三月”自经文“晋人执宋仲几于京师”之上移至首条“王”字之下,使得原本夹在“王”与“三月”之间的传文,成为“王三月”的传文。同时也形成了一个“经文”与“传文”的版本。钟氏云:“旧本‘三月’二字退在下‘晋人’上,以‘王’字断句,与桓元年同误。今改正之,并移下条徐(邈)注于此。《公羊》此年亦以‘王’字断句。孔广森本改正。”(钟文蒸补注,骅宇睿、郝淑慧点校:《春秋穀梁经传补注》,北京:中华书局,1996年,第672页)钟氏又释之曰:“正月所以不即位者,缘丧在外未殡也,明定实不即位,故不言即位,与庄、闵、僖不同,非谓此处有言即位之理也。传申言此者,因以见即位之文,史所本无,君子更为去正月以著义。”(钟文蒸补注,骅宇睿、郝淑慧点校:《春秋穀梁经传补注》,第672页)其言“去正月”者,盖以夫子以删削而著“不书”之义也。

《公羊传》云:“(经)戊辰,公即位。(传)癸亥之丧,至于干侯,则曷以戊辰之日然后即位?正棺于两楹之间然后即位。子沈子曰:定君乎国,然后即位。即位不日,此何以日?录乎内也。”是《公》、《穀》皆已于传文中详释经文何以于“戊辰”之日下方书见定公“公即位”之故。显然与隐、庄、闵、僖四公“公即位”之“不书”、“不言”、“不称”者不同。

“空白”可言说。

当我们叙述一历史时,此一历史总是被构想为是存在的,然而,“不在”之处呢?“不在”处亦有“史”,一如“史”中必有“空白”或“不在”。那么,你如何言说此一“不在”处的“史”呢?这个提问其实就是《春秋》中的“空白”如何可“及”的问题。《春秋》之为经的三《传》,其所用的方式便是所谓三《传》家法的方式,显然,无论是《左传》或杜预释“公即位”之“未见”为“赴告所无”,或是“简策未书”,还是《公羊》、《穀梁》之以“继正”或“非常”以释“公即位”之“未见”,均是依据了《春秋》本文所提供的书写而成立了一种可能的依循,传家、注家称之为“义例”、“书法”。“公即位”虽“未见”其文与字,却能在传注家那里因“义例”而被其察知——也就是被传注家“及”于该处之“空白”,而作出传解、注解《春秋》该处之“空白叙述”,称其为孔子之运笔书写“赋义”,并于该处章句之下发传、发注。

至此,成立“空白叙述”的概念,对我们从“不书”入手揭示孔子的书写活动之意义,似乎是有用的,也为我们自书写学的角度进行“及于史之阙文”、“及于不书”的“及于空白”之可能性的讨论,打开了一扇窗口。

四、结论:空白、叙述与书写

顾炎武在《日知录》中“《春秋》阙疑之书”条所欲表达者,乃在于联系鲁史与《春秋》之间的关系,他认为凡是鲁史之阙文,孔子《春秋》则“阙疑”之。何以“阙”,“文献不足征”故也。这是以“阙文”来释《春秋》中“空白”状态的走向。其所云“旧史之所无者”,“未书写”也;“不名者阙也”,则“待书写”也;而“不书”之义,则“已书写”也。这乃是自书写学的角度而区分出的“空白”之三态。《春秋》学所争议者,其一在于“孔子的《春秋》”与“史官的鲁史”间有多大的关系。依照顾炎武或是顾栋高等清儒的讲法,则本来在《公羊》、《穀梁》家学者那里所认知的“不书”、“不言”之义,系被彼等转换成为“阙文”的认知。由此,我们可以知道,《春秋》中的“空白”状态是可以被解释的,三《传》后学能在“不书”与“阙文”之间进行“空白”态为“待书写”或是“已书写”的意义认知转换,就是最好的例子。我们仍然只能在“传”的层次上进行对“经”的理解与传释,但可以确定的是:现存三《传》或是四《传》的学者,都承认孔子在《春秋》中确有关于“空白”态的“赋义”行动。顾炎武的用词“旧史之所无者”可以看出他的认知,是倾向于孔子只能在“鲁史”的旧迹上“承旧”,然而“承旧史本无”而保留了“旧史所无”,竟也是一种与“书写学”有关的“阙疑”或“阙文”,其实便是一种已隶属于孔子所赋义的“空白”态之“待书写”,这其实还是汉人的古义。

其次,解《春秋》者的争议核心,还在于《春秋》中的“空白叙述”之被孔子赋予了何种意义?其实便是“阙文”与“不书”,即“待书写”与“已书写”之间的争议,在“空白中有旧史”与“空白中为新经”上移动他们对孔子“空白叙述”的看法。

在上述我们对“空白”三态的分辨中,重要的是我们已认知到“不书”并不是一种“不书写”,而根本上竟是一种“书写”的完成态,因此,争论究竟是“旧史之阙文”还是“孔子之不书”,仍然只能在《春秋》本文中进行,则“旧史”与“新经”的争论表面上看来乃是一种今古学的争议,争议孔子究竟是否运“空白”为笔,在《春秋》中进行了书写。孔夫子在此究竟是“书写”乎,“阙文”乎?究其实,如果“旧史”与“新经”只能在《春秋》中的本文处来进行认知的论述,则“旧史之阙文”与“新经之不书”便只能是《春秋》中的“阙文”与“不书”。“阙文”是三《传》特别是《左传》家所持的认知,依照此一认知,《春秋》中的“阙文”便系孔子依循的“史之阙文”传统所保留下来的“待书写”之“空白”,《穀梁传》传文的“疑以传疑”一句尤能传达出此种认知。而《春秋》中的“不书”,无论是“讳之”、“削之”、“即以为义”,均是传达了孔子的以“空白叙述”为“书写”的“已书写”。换言之,《春秋》本文中的“空白”三态告诉我们的,即是除了“未书写”之外,“阙文”与“不书”均是“孔子的书写”,也只能是“孔子的”书写。无论“旧史”与“新经”的关系有多密切,《春秋》只能是三《传》的《春秋》,三《传》必须遵/尊《春秋》为“经”,方能称“传”。尽管我们也能换一个称谓词“史”,来替换或代换“经”,称《春秋》为“史书”,或从“史体论”上

视《春秋》为“编年体书”，均无碍于以上“《春秋》与孔子”的论述。正如刘知幾可以将《左传》作“史”来看待，近代人也可以将《左传》作“史料”来看待，但他们用的词汇仍然是《左“传”》。《左传》“章句化”尤其是“集解化”之后，已经无法再溯源出它所已迷失的最初之真正身份，清代刘逢禄影响近代“《公》、《左》之争”甚深的《左氏春秋》说，仍然要依附《公羊》与《春秋》才能成立他的“《公羊》何休学”之“一家言”。

我们在结论中，要再次强调本文自书写学的角度所进行的区分，不仅是对“空白”三态的区分，尤其是对“阙文”与“不书”的区分，它暗示了早期有一种书写行动，在这行动中，有一种“空白”意识之觉醒，但却没有诉诸“文字”之有形。没有“文字”见诸简册，并不代表“不书写”的立场，相反，它更是一种特殊的“书写”的立场。当“空白”被“不书”而“书写”于《春秋》经文的“上下文”时，一种意图的“叙述”便可以被尝试着揭示出来。一旦我们在《春秋》“上下文”间揭示出一种“空白叙述”，“不书”也就成为表意的符号指涉，指向“空白的书写”，也指向“空白的叙述”。因此，“空白”也就与有形符号一样，也是一种书写符号，必须加以阅读及解读。

本文进行至此，似乎已可作出一个结论：我们已可辨识《春秋》本文中的有意义之“空白”。事实上，真正的问题似乎总在结论时才真正出场！一旦我们作出结论式的追问：“空白”既已可辨识，并且以“阙文”与“不书”自书写学上将之归属于《春秋》中的有意义之“空白”态，且赋予其类型之各有专名：“已书写”与“待书写”。那么，“空白”是否已可排摈在《春秋》上下文之外？对此，我们的想法是：无论是“已书写”与“待书写”，“阙文”与“不书”，都已将之指向于《春秋》本文的“叙述”层，麻烦的问题仍在，此问题便是：什么是“空白”的“无叙述”状态？“不/未书写”意味着什么？笔者意图尝试响应之。

1. 从“编年”上来构想此一问题。

以《春秋》本文中的经文而言，并不是“每年每月”均有“书写”，譬如在鲁隐公元年王正月之后，继续的便是“鲁隐公元年三月”，那么，“鲁隐公元年二月”呢？“元年王正月”与“元年三月”有没有存在一个“之间”的“空白”状态？我想我们只能说：在“隐公元年王正月”之后，是一个“未书写”的“元年二月”，但既不是《春秋》中的“不书”，也不是它的“阙文”，而就是不存在的“未书写”。对于《春秋》而言，它的书写之序，就是“隐公元年王正月”、“隐公元年三月”，这就是经文的第一条与经文的第二条，并不存在“隐公元年二月”的书写世界。至于何以如此，用杜预的理解语言来说，则是因为“常事不书”，或是“大事方书”^①。因此，“未书写”的“隐公元年二月”并不代表“本年无常事”，也不代表“本年无世界中发生的事”，但却不是《春秋》中的“世界”，不是《春秋》中的“书写世界”，也不是《春秋》中的“世界中的事”。这个意旨告诉我们，《春秋》之外仍有“史”，《春秋》之外仍有“世界”，《春秋》之外仍有“书写”，正因如此，《春秋》才能成其为“《春秋》之为《春秋》”，才有“《春秋》中的书写与世界”的成立，而这个成立，正与这部文本被一个文化传统视之为“经”相符，意味着《春秋》中的书写和世界与其他的书写和世界有其不同，而这种不同，赋予了孔夫子以重要的位置。因之，在“孔夫子的书写”的《春秋》的“世界之为世界”或是“在世界之中”，“鲁隐公元年二月”既是“不存在”，也是“未书写”。

再者，无论是“常事不书”或是“大事方书”，或是《公羊》家何休所谓的“非常”与“可怪”^②，或是《穀梁》家所谓的“与正之义”^③，都是牵涉到了书写者的选择与意识决断，书写者取决之外的“空白”，有无“史”，有无“叙述”，有无“世界/事”，显然便是我们问此问题之意义的关键。刘知幾在《史通》中云：

① 如《公羊传·桓公十四年》经文“秋八月。乙亥，尝”之下，《传》云：“常事不书，此何以书？”更是反映传主认为夫子不书常事，书必有义的认知与理解。

② 何休《春秋公羊传解诂序》云：“传《春秋》者非一，本据乱而作，其中多非常异义、可怪之论。说者疑惑，至有倍经、任意、反传、违戾者。”（《公羊传·何休序》，校永怀堂本）

③ 如“《春秋》贵义而不贵惠，信道而不信邪”（《穀梁传》卷一，校永怀堂本，第5页a），“《春秋》之义，诸侯与正而不与贤也”（《穀梁传》卷一，校永怀堂本，第11页b）之类。经文“赤归于曹郭公”下发传云：“赤盖郭公也，何为名也？礼，诸侯无外归之义，外归非正也。”（《穀梁传》卷六，校永怀堂本，第42页a）

“夫名刊史册，自古攸难；事列《春秋》，哲人所重，笔削之士，其慎之哉！”^①这句话所强调的，正是“大事方书”之“大”——书写的裁决之权正与书写者/笔削之士有关。“慎之哉”的意涵便指向了“书写”与“不书写”，后者尤指一种被排摈在“已书写”与“待书写”之外的“空白”，我们也可以去追问，“此”处有“史”耶？无“史”耶？不经此一追问，书写者的裁断及取决之权的成立，就无其意义。“未书写”作为一个可以提问的问题，其意义之一，我们的构想与回应如上。

2. 从“书写意识/世界”的边界来思考此一问题。

从这一个问题度的角度上来说，无“史”状态的“未书写”，或“未书写”的“空白”态，根本是书写者的书写意识已濒临边界。举个例子言，《史记·五帝本纪》是司马迁推远及于《黄帝本纪》的书写与叙述，在考古学与考古意识未兴尚乏的时代，“北京人的头盖骨”，根本就是一种书写能力的边界，也是意识的边界。此种“未书写”是未能也未曾意识到的“未书写”。“未书写”的“空白”处就是无“史”状态。虽然这也是一种“空白”的“未书写”，但却不是上述那种经由选择、裁断与取决的“不书写”，而是处在书写者意识边界之外的“未书写”。同样，以《春秋》经文的“隐公元年二月”之“未书写”而言，“未书写”并不代表本年之本月无“史”，不叙述与不书写的“不在”并不能等同于“无史”。“不在”处也有“史”的意涵是可以被揭示的。因此，“隐公元年二月”的“未书写”，向我们指示出的是一种“在《春秋》中”的“世界之为世界”的成立。在《春秋》“之外”，“隐公元年二月”或“周平王五十九年二月”甚或是“齐僖公九年二月”都仍然有其“在者”，也有其另外的“世界”被叙述，被书写，但这并非“在《春秋》中”的“世界之为世界”，也并非“孔夫子的书写——世界之为世界”之意义。

3. 从“书写”本身来思考此一问题。

与“书写”同时存在的，是“未书写”。在有形文字书写“之中”，我们认为，仍然存在着一种“空白”，一旦“书写”自笔端泻下，也就一并而存。“未书写”的“空白”，正是在“书写”的有形处、上下文、行文“之中”，与之偕存。孔子所谓的“《诗》，可以兴、观、群、怨”，严羽《沧浪诗话》所谓“言有尽而意无穷”，《诗大序》研究者所强调的“《诗》有兴义”，指的正是在文字之书写有形处，原本便与作者书写而并存的“未书写”之“空白”，一旦经“读者/阅读/接受”的行动而相触相接之际，便将“空白”转成了“蕴”的可以言说、可以阅读、可以脱离作者的书写而存在于作者书写的有形行文之中，我们承认确有一种“未书写”之“空白”存在，且在作者书写之际便已产生。这种书写之初便已存在的未书写之空白，我们认为，不是作者的书写所制作的，但却是在作者书写时，一种作者未书写的空白在同时间便被生产出来，存在于作者的书写有形之中。只要作者“书写”，“未书写”便已同时存在，我们亦称之为“空白”。

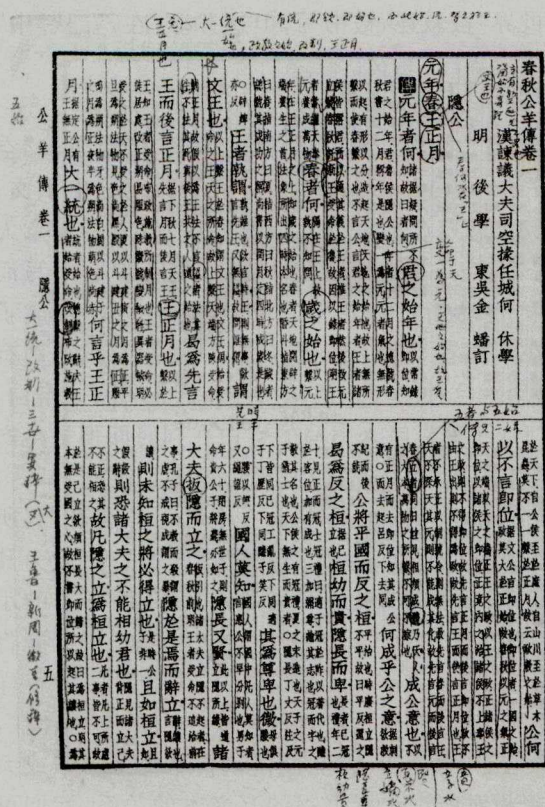
这种“空白”，是使最初文本脱离作者之后仍能存在的重要质素。版本学上称之为传本者，其所以能以各种版本的姿态传世而存在，无非便是因传本中的有形文字之中，存在着这样的空白以为其基。或是汉简杀青之本，或是唐卷写本，或是宋元明清的雕版刊本，或是宋刊本的大字，明刊本的小字，作品一旦脱离作者，本身就展开了诸种版本的可能，我们称之为传本。传本之诸版本之所以能将作者所书写的文字成为诸传本的形态与样式见存于世，字或大或小，行或多或少，十行本的十行样式，缩本的双叶合页样式，不正是因为字里行间的“不书写”与“空白”之故！没有此种“不书写”的空白存在，诸传本焉能成其为不同样态的诸传本！而正是因为此一空白的存在，方能使得诸传本变形——或大或小、或多或少——而出现诸版本，诸版本之间又存在着相对应于作者书写的互文本的关系，我们可以进行校勘，比较不同，察其讹误，考其正字，其学问行动的依据便在于诸传本的版本学依据。但进一步的追问是：诸版本得以具有相互性且能指向于作者的书写原始样态，其成立与存在的依据又何而来？我们认为，其依据便在于“未书写”的“空白”之存在。没有此一“空白”，宋本便不能推其字与字间而成大字本；没有“空白”，明本也不能缩其字与字间而成小字本；没有“空白”，明本更不能插入图示而成插图本；没有“空白”，明代文家所用的五色圈点与评点本也无存在与出现的可能。这还

^① 刘知幾：《史通》，郑州：河南大学出版社，2011年，第295页。

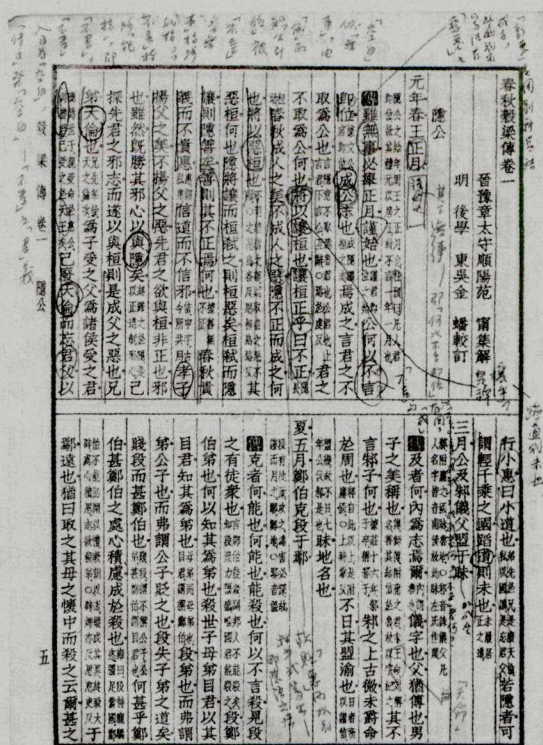
不只是刊刻的问题,我们谈的乃是使之能刊刻的形上追问与存在依据。在“书写”处,“存在”着“未书写”的“空白”,版本方有可能,脱离作者书写而传于世的传本方有可能。一旦传本经由阅读的接触,传本方能是“活着”,同时也使被作者书写的有形文字得与以未书写的空白相互依存而存在。传本与阅读,于是有了找寻作者书写原意的意图之可能,也更有了读者意识解读之说,或是诠释其蕴,或是言有尽而意无穷。我们认为,一部文本的诗性,亦正是来自于“未书写”的“空白”。

上述有关“未书写”的“空白”之论述,指向了一个承载文本信息的传本现象的揭示,那便是,当人死后,他的作品可以继续留在世间,通过不同的版本状态——传本而流传。“兴”与“蕴”,“言有尽而意无穷”与“情境”,都在传本与“阅读/读者”的接触之际,“空白/未书写”存于“已/待书写”的上下文间,被触动成为“空白”之为“空白”的存在。也由于“空白”的存在,各种传本才能在脱离作者之后,继续使作者的书写在诸传本之版本中存在。

传本使得作者死后,他的作品仍能因为他的“未书写”的“空白”而被赋予了活着的可能性。“空白”使传本中的文字继续可以通过阅读而再现其世界,可能性就在传本与读者接触并在世间出现阅读之时刻开始。从符号学来说,其间各个版本/传本中存在的共同单位元素,便是与作者在有形书写之初始便已与之偕存且在其脱离作者书写之后仍然继续存在的“未书写”,也就是“空白”。



书影一《春秋公羊传》校永怀堂本



书影二《春秋穀梁传》校永怀堂本

“国学”原义断裂、跨语际挪移与流变性转换考察

蔡先金

摘要:“国学”这个语词经历了从中国到日本、再从日本返回中国的一个跨语际移植,以及从古至今的语义断裂及其流变性转换的历程,国学概念史可谓交织于历时性与共时性、语言史与事件史之间。“国学”一词古已有之,在晚清之前其义一直是指国家的教育机构及其制度。日本人使用“国学”词始于江户时代,指日本固有之传统学问。近代“国学”概念主要可分为三种用法:遭遇西方文化冲击之前中国原有的思想文化与学术体系;以国学为传统文化的简称;近代以来以传统文化为对象的学术研究体系。新时期国学存在于全球化语境之中,在全球多元文化中进行重新定位,呈现出开放性、期待性与未来性特征,它融传承与创新于一体。

关键词:国学;原义;跨语际挪移;流变性转换

概念是语言的单元,承载着人们认识世界与改造世界的思考,关键概念的演变是人类思想变革的表征,而人类思想变革却永远不会停止,因此每个关键概念皆会包含着历史性的转变潜力。“国学”这个概念就经历了从中国到日本、再从日本返回到中国的一个跨语际移植,以及从古至今的语义断裂及其流变性转换的历程,国学概念史可谓交织于历时性与共时性、语言史与事件史之间。因此,研究与梳理国学概念史既是当下国学研究的前提,也有利于我们揭示与认清“国学”概念演变的历史真相,达到既知其然又知其所以然的目的,以免产生误读以及“语乱天下”的局面,因为有意或无意地模糊与混淆概念,就会越发遮蔽与歪曲历史,进而搅乱人们的思想、观念和价值取向^①。“从历史学的角度看,由发生过程的复杂事实来综合认识模糊概念所包括的具体内容,比在抽象的语义学层面讨论其内涵外延更有助于理解其实际涵义”^②,笔者不揣鄙陋,现就“国学”概念的嬗变及其在历史进程中所产生的能指与所指或“名与实”之间关系的一致性、偏移性或差异性予以追源溯流,钩沉探析。

一、“国学”语词原义及其实体流变

“国学”一词,古已有之,然其内涵与外延皆与今日所谓国学之义大相径庭。从词源学上考察,“国学”一词最早出现于《周礼·春官》:乐师“掌国学之政”。此处“国学”是指周朝设于王城及诸侯国都的贵族教育机构及其制度。教育内容为礼、乐、射、御、书、数,合称“六艺”。《礼记·学记》云:“古之教者,家有塾,党有庠,术有序,国有学。”西周已设有较为完备的学校教育制度,大而言之,可分国学与乡学两类或大学与小学两级。作为国家学府的国学制度,一直延用至晚清,如《明史·选举志》云学校有二:一曰国学,二曰府州县学。

作者简介:蔡先金,济南大学出土文献与文学研究中心教授(山东济南 250022)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“出土上古文学文献整理与研究”(10BZW031)的阶段性成果。

① 参见柳士同:《厘清概念之必要》,《社会科学报》2013年7月4日第6版。

② 桑兵:《国学与汉学——近代中外学界交往录》,北京:中国人民大学出版社,2010年,第7页。

夏商周时期,学在官府,即教育机构设置于官府之中,实质上为“政教合一”的教育制度。西周天子所设大学有“五学”、“四学”之称。所谓五学即中为辟雍、东为东序,西为瞽宗,南为成均,北为上庠。东、西、南、北之学,又称为四学。西周这一学制不仅为《周礼》、《礼记》以及《大戴礼记》所记载,而且亦为金文所证实,如《麦尊》记载:“在辟雍,王乘于舟。”《静簋》记载:“学宫小子众服、众小臣、众厥仆学射。”诸侯所设大学仅有一学,半面临水,故称泮宫。西周小学设置同样有传世文献与金文为证。国学之外有乡学,国学由大司乐执掌,乡学由大司徒负责,而国学入学资格亦具有严格的限制^①。国学作为教育机构亦可简称“国”,如《礼记·王制》云“六十养于国”,孔颖达疏:“国,亦是学也。”而就读于国学的贵族子弟亦可称之为“国子”。其学亦有要求,《礼记·学记》载:“比年入学,中年考校。一年视离经辨志;三年视敬业乐群;五年视博习亲师;七年视论学取友;谓之小成。九年知类通达,强立而不返,谓之大成。”

西汉早期,黄老之学盛行,只有私家授受,没有官府之学。汉武帝在罢黜百家、定儒一尊之后,采纳董仲舒“愿陛下兴太学,置明师,以养天下之士”(《汉书·董仲舒传》)的建议,元朔五年(前124)始在长安设太学,为中央官学、最高学府,太学祭酒兼掌全国教育行政,此可谓周时国学之演变。最初太学中只设五经博士,专门讲授儒家经典《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》,置博士弟子五十名。从武帝到新莽,太学中科目及人数逐渐加多,汉元帝时博士弟子达千人,汉成帝时增至三千人。王莽秉政,企图复古,在长安城南兴建辟雍、明堂,又为学者筑舍万区,博士弟子达一万余人。西晋武帝咸宁四年(278)初立国子学,即为太学之外另立国子学之始^②。国子学限五品官以上贵族子弟方可入学。但国子学在西晋并不景气,尤其是西晋末年以后,时兴时废。后北齐改称国子寺。隋开皇初年,国子寺辖国子学、太学、四门学、书学、算学。开皇十三年(593),国子寺不再隶属太常,成为独立的教育管理机构,复名国子学。大业三年(607)改称国子监,监内设祭酒一人,专门管理教育事业,属下有主簿、录事各一人,统领各官学。唐承隋制,武德元年(618),唐设国子学,学额三百人。贞观元年(627),唐将国子学改称国子监,同时成为独立的教育行政机构。监内设祭酒一人,为最高教育行政长官。唐代曾几易国子监之名,曾改称司成馆、成均监,神龙元年(705)又复其名。据《旧唐书·高宗本纪》载:“凡六学,皆隶于国子监。”所谓六学,即国子学、太学、四门学、律学、书学和算学。宋沿唐制,分设西京国子监、东京国子监,增辖武学。宋代国子监亦屡易其名,有时称国子监,有时称国子学,其职能具有二重性,一是作为官学最高管理机构,二是生徒就学的最高学府。如北宋著名学者程颐曾任判西京国子监,胡瑗曾以直讲名义兼判东京国子监。宋太宗端拱二年(989)曾改国子监为国子学,淳化五年(994)又改国子学为国子监,名称反复变化。辽代的中央官学中亦设有上京国子学、中京国子学、东京国子学、西京国子学和南京国子学。其中除南京国子学外,其他均无明文可考。金代的国子学于海陵王天德三年(1151)始创,规定词赋、经义学生百人,限宗室、外戚亲属及诸功臣三品以上官吏子弟入学。另外在金世宗大定十三年(1173)设有女真国子学,限金人子弟优秀者入学。元代分设国子监管辖国子学。蒙古国子监管辖蒙古国子学,蒙古国子学于元世祖至元八年(1272)创立。回回国子监管辖回回国子学,回回国子学于元世祖至元二十六年(1290)创立。元代设有汉文国子学,所学课程主要为儒家经典。明朝国子监创于明太祖建都南京之时,建校舍于鸡鸣山。永乐十八年(1420),明迁都北京,设置京师国子监,于是明代国学有南北两监之分(亦称南北两雍)。清沿明制,京师设国学,直省有府、州、县学。据《清史稿·选举志》记载:“世祖定鼎燕京,修葺明北监为太学。顺治元年,置祭酒、司业及监丞、博士、助教、学正、学录、典簿等官。设六堂为讲习之所,曰:率性、修道、诚心、正义、崇志、广业。一仍明旧。”^③有清盛世时期,国子监曾现“师徒济济,皆奋自砥砺,

① 参见毛礼锐、沈灌群主编:《中国教育通史》第一卷,济南:山东教育出版社,1985年,第69—86页。

② 《晋书·职官志》记载:“及咸宁四年,武帝初立国子学,定置国子祭酒、博士各一人,助教十五人,以教生徒。”

③ 赵尔巽等撰:《清史稿》第12册,北京:中华书局,1976年,第3100页。

研求实学”的可嘉景象,而其末世,世事如日落西山,学校一变经世致用之设学宗旨,沦为科举之附庸,而成士子追逐科名利禄之场所,以至于整体教育积重难返。清光绪三十一年(1905)设学部,国子监遂废止。1905年是国学制度改变的关键之年,科举制废止,新学堂兴起,千百万士子心态发生了变化,社会风尚亦转移变迁。该“国学”之“名与实”贯穿自西周至晚清整个封建社会之始终,一旦在现实社会生活中发生变化,就有可能产生巨大的“蝴蝶效应”,结果导致社会整个意识形态的解构与崩塌,乃至几千年封建王朝制度的终结。有学者曾作如此评价:“1905年是新旧中国的分水岭。它标志着一个时代的结束和另一个时代的开始,必须把它(科举废除——引者注)看作是比辛亥革命更加重要的转折点。”^①

由上可知,“国学”一词古已有之,在晚清之前其义一直是指国家的教育机构及其制度,此乃毫无疑义。倘若从这个层面上认识“国学”概念,我们就应该更多地关注古代教育制度设施,方为天经地义之事。然而,晚清社会制度发生重大变革,原有的国学制度随即废止,此时“国学”语词面临的遭际是:或成为历史性概念,指向过去,即其语义不再发展,外延封闭而内涵固化;或产生语义的断裂,即其语义可再引申,作为开放性的概念指向未来;其实“国学”语符早已产生了跨语际挪移,犹如老树发新芽一般在日本获得了新的语义。

二、日本江户时代“国学”语符的跨语际挪移

在日语体系中,由于中日同文的原因,日本人习惯于以其意志及其所需,选用汉字造新词,结果呈现的是日语词汇记录的文字相同而其义却与汉语原有义相异的现象,此已为大家所熟知,如“哲学”、“文学”、“国体”概念大抵如此^②。“国学”作为一个日语词汇同样如此,其义却与中国汉语原有义不同,即可谓此国学非彼国学也。日本人使用“国学”一词始于江户时代。当时的一批保守派学者为了排斥儒学和佛教等外来思想而提倡所谓“国学”,实指日本国固有之传统学问。日本学者小森阳一认为:“‘国学’指的是相对于佛教、汉学、儒教等外来思想的一种称谓,其主要内容是针对日本古代的一些典籍、文献进行研究。研究范围跨越文献学、思想史、政治思想史、史学、语言学、文学史等诸多领域。从‘国学’这一称谓本身便可看出其对外来思想持有对抗意识。”^③江户时代国学者倡导依据《古事记》、《万叶集》、《源氏物语集》等一批日本古典文献,探究日本古代历史、制度、文化,阐明日本“固有精神”,复归“古道”。在日本语境中的“国学”还代表着一种国粹主义的社会思潮,显然不同于中国古代语境中指向教育机构的“国学”概念。从汉字符号角度来说,“国学”出现了跨语际挪移,而且发生了语义转换。这为日后中土再次启用富含新语义的“国学”概念起到了先导性作用。

自1603年德川家康在江户建立幕府,至1868年明治新政诞生,是史家称之为“江户时代”的日本封建社会晚期。江户时期(1603—1867)的德川幕府采取禁教锁国的政策,在宗教信仰方面重在取缔天主教,在对外交往方面禁止葡萄牙、西班牙等“南蛮人”出入日本。但是日本还是向外面世界留有一扇窗,重要的是向中国、荷兰、朝鲜开放,结果既为明治维新埋下了伏笔,又引发日本民族意识及民族文化的高涨。自公元7、8世纪至江户幕府末期,日本学问的主流毫无疑问都来自于中国的典籍,如唐代的遣唐使承担着学习汉学的责任。日本知名汉学家町田三郎说:“想要研究日本的思想史,就绝不能仅仅研究日本的神道、神社等,而是必须将日本思想史放到中国古代思想在东亚的传播

① [美]吉尔伯特·罗兹曼主编:《中国的现代化》,王昭明译,上海:上海人民出版社,1989年,第338页。

② 日本人借用汉字造“新语”已成其能事。“国体”概念“最初是在江户时代(1603—1687)的日本国学中孕育了胚胎,并随着整个明治时期国家概念发达而形成的”(参见林来梵:《国体概念史:跨国移植与演变》,《中国社会科学》2013年第3期)。实藤惠秀指出,日本人在“输入西洋新事物及新思想时”,主要是“借汉字径造新词汇”([日]实藤惠秀:《中国人留学日本史》,罗志田:《国家与学术:清季民初关于“国学”的思想论争》,北京:生活·读书·新知三联书店,2003年,第163页)。

③ [日]小森阳一:《日本近代国语批判》,陈多友译,长春:吉林出版社,2003年,第27页。

这一大背景中去加以研究,所以从某种意义上讲,对汉学的研究实际上也是对日本自身的研究。”^①江户中期以降,日本“与西国告绝后,唯与荷兰相通”,并通过荷兰人以及“汉译西书”将西洋学术介绍到日本,由此产生了所谓兰学,即江户中期在日本知识阶层中以荷兰语为媒介,研究、摄取西方学术的学问^②。在兰学没有兴起之前,日本的外来学术只有汉学,或者说,汉学是日本学术的唯一他者。江户时代一些知识分子长期浸润于中国儒家文化,以及受到新的文化思潮的影响,在致力于营造出中国学术氛围的同时也就形成了崇拜中华文化而蔑视本土文化的风气。自18世纪起,在儒家学问的重重包围中,出现了一支主张回归日本古典,从本国文化中寻觅“大和精神”的“国学”潮流,“国学学者回到了日本最古老的文本,以重新发现日本文化的独特性质……国学运动的主要人物逐渐认为,‘古代’代表着黄金般的过去,是能够满足当代社会需要的价值和道德训示的宝库”^③。至此,在德川幕府统治的“江户时代”,日本的思想文化体系主要是由汉学(从中国传入)、国学(日本固有学术)、兰学(从欧美传入)组成,其中儒学占据统治地位,国学的影响力次之,兰学不仅人数少,还屡遭镇压,影响力更次之。江户文化糅合了汉学、国学与兰学,是千余年来日本摹习中国文化结出的硕果,也是日本本民族文化已然成熟的标识,为日本迈入近代文明社会奠定了坚实的基础。

江户幕府时期,日本思想界重大变化莫过于国学的兴起。僧人契冲(1640—1701)通过对《万叶集》与古代假名的深入探讨,总结出了国学的研究方法。神官荷田春满(1669—1736)继承这一研究方法,立足于日本古典的研究,致力于将日本传统神道从儒学、佛教中分离出来的活动。复古国学的实际创始人贺茂真渊(1695—1769)赴京都师从荷田春满致力于国学的研究,结果认为日本人最初本性的真髓被外来学说如佛教和新儒学所掩盖甚至腐蚀,而《万叶集》所揭示的“诚实、率直、活力、刚毅和优雅”才是日本人同其他民族区分开来的美德,从此国学才成为一种具有整个社会影响的思潮。继贺茂真渊之后成为国学运动领军人物是其学生本居宣长(1730—1801)。他数十年浸淫于《源氏物语》、《古事记》,研究的结论是古代日本人愉快地生活在天皇统治之下,而天皇则是受到了太阳女神天照和其他神道教神祇的启示,这是其他国家所不具有的优势。从此他把日本“国学”发展为“皇朝学”,确立了国学派的地位。平田笃胤(1776—1842)则受本居宣长影响开拓了复古神道的思想。荷田春满、贺茂真渊、本居宣长、平田笃胤成为日本“国学”四大家。日本国学不免带有回归自己本民族文化、摆脱中华文化的味道,而国学者提出的理论大多有着尊皇、复古之倾向。国学的发展过程亦是日本思想界对儒教尤其是朱子学的扬弃过程,即国学家们均受到儒教思想的强烈影响,是在用儒教的理论来批判儒教。本居宣长主张要掌握好汉文,然后以日本精神去解读汉籍。随着时代的发展与价值观的变迁,逐渐形成了汉学与国学的对峙。其实,这种对峙表面下也潜藏着内在联系,如国学家狩谷掖斋(1775—1835)因珍藏中国汉代五件宝物(汉镜、汉钱、王莽之威斗、中平之双鱼、洗三耳壶)而自号“六汉老人”,因其自嗜汉学而自称为一件“汉物”。1853年美国的佩利率领舰队以武力强迫日本开港之后,日本不但没有过多的抵抗,反而选择倒向欧化。日本国学从此受到了挤压,然后步入欧化主义时代。1868年的明治维新,在“应基于天地公道,打破旧陋习”、“求知识于世界,大振皇基”的口号下,掀起引进、学习西方文化的高潮,甚至有人提倡改换日本人种,废除日本文字。这种极端欧化的政策,使得很多日本人担心日本传统文化会丧失殆尽。日本国粹主义思潮在明治维新中期开始发端,并在国粹派的推动下迅速兴起。1888年,以志贺重昂、三宅雪岭、井上丹了为代表的政教社倡言“国粹保存”,抵制全盘欧化。这样,日本在近代化的过程中,交替出现盲目崇洋、全盘西化的国家主义和狂信国粹、全面复古的民族主义的两种极端倾向。黄遵宪认为:“日本之所以国粹盛行是由

① 谢宗睿:《“汉学研究就是对日本自身的研究”——专访日本九州大学名誉教授町田三郎》,《光明日报》2013年8月19日第8版。

② 赵德宇:《日本“江户锁国论”质疑》,《南开学报》2001年第4期。

③ [美]詹姆斯·L·麦克莱恩:《日本史(1600—2000)》,王翔、朱慧颖译,海口:海南出版社,2009年,第117页。

于自身没有文化基底,先后驰骛于中国文化和欧美文化,国力渐强之后,不得不进行矫正和调整。”^①从日本近代社会思潮来看,“国学”、“国粹”与“欧化”处于此消彼长状态。自江户时代起至明治维新,国学思潮由产生到发展;明治维新之后至甲午战争前,渐渐进至欧化主义时代;甲午战争之后则由全盘欧化主义走向国粹主义^②。当日本国粹主义走向极端的时候,国粹派认为“日本的‘古道’或‘神皇之道’方才是日本上代生活的根本精神,这种精神和儒教、佛教完全不相容”^③。至此,日本所谓的“国学”在其演进中,表现出极为强烈的国家主义、天皇主义乃至军国主义倾向。正因为如此,二次大战后,“国学”这一名词在日本已很少使用了。

自江户时代至二战结束,日本国学经历了起起伏伏,“国学”语义亦处于演变之中。以史为鉴,可以知是非,所谓日本国学最终埋葬在日本不光彩的二战历史中,“国学”语词在日本当然会黯淡下去,这就是历史的逻辑使然。从“国学”语词在日本的盛衰历程可知,对于一个同民族前途攸关的关键概念应该审慎对待与处置,因为其有可能招致巨大的祸福。《尹文子·大道上》云:“名也者,正形者也,形正由名,则名不可差。”当某些关键概念被政治行为人作为传达其信念与实践的工具或舞台的时候,这个世界就有可能受到这些概念的控制,此时就应该提醒人们要对这些概念要提高警惕了。

三、清季民初本土语境:“国学”概念的跨语际移植与转换

清季民初,日本成为中国语言的重要输出国,中国从日本“进口”的词汇颇夥,大抵可分为两类:一是日本人翻译的西学,如经济^④;二是直接引用日本的词汇为我所用,如艺妓^⑤;此种风尚大有“把世界带回家”之势。日本人善用汉字“再创造”新词,如“国粹”、“国魂”这些新名词在汉语中应运而生,不过有的新词造得有些牵强,如“近世”所指时间为近代以前,但在汉语里“世”和“代”是同义词,是故“近世”一词在中国就没有流行起来。针对日本进口的词汇,时人亦有警觉,《新定学务纲要》就强调指出:“日本各种名词,其古雅确当者固多,然其与中国文字不宜者亦复不少。近日少年习气,每喜于文字间袭用外国名词谚语,如团体、国魂、膨胀、舞台、代表等字,固欠雅驯;即牺牲、社会、影响、机关、组织、冲突、运动等,虽皆中国所习见,而取义与中国旧解迥然不同,迂曲难晓;又如报告、困难、配当、观念等字,意虽可解,然并非必需此字,舍熟求生,徒令阅者界说参差,于办事亦多窒碍。”^⑥时至今日,仍有人认为:“中国近代,我们引进了一大堆西方的概念、西方的术语(而且往往是经日文借中国古书中的词汇转译)、西方的规范,语言和思想被搞得一团乱,这个过程很值得研究,也很值得反省。”^⑦“国学”一词此时犹如旧瓶装新酒一般在汉语中得到了重新解释,其词义与旧解有云泥之别,即清季民初在本土语境中的“国学”语义产生了转换,而不再指向国家教育机构,成为了中国近代文化发展史上出现的一个学术范畴。

国学本土语义转换经历了一个过程。黄遵宪于1887年最早在《日本国志》汉文文本中交叉使用本土原义与日本衍生义“国学”概念,当涉及介绍日本江户时代之“国学”时,如“先是,处士高山正之、

① 刘东、文韬编:《审问与明辨——晚清民国的“国学”论争》上册,北京:北京大学出版社,2012年,第85页。

② 参见《日本国粹主义与欧化主义之消长》,刘东、文韬编:《审问与明辨——晚清民国的“国学”论争》上册,第84页。

③ 姜义华:《不应漠视“国学”概念的非科学性》,《光明日报》2010年11月15日第12版。

④ 国人当时反感日人这一译法,梁启超亦屡次试图纠正以“经济”对译economics,但不得成功。如《译书汇编》在刊登翻译日文《经济学研究之方法》一文时,特说明“经济云者,理财或富国之义,因原文通用此名,故仍之”。参见罗志田:《国家与学术:清季民初关于“国学”的思想论争》,第152页。

⑤ 黄遵宪《日本杂事诗》(初版于1879年,1890年又有改订本)运用新词120个,其中源于日译欧美新词约70个,如“国会”、“政党”、“民权”、“博物馆”、“解放”、“自由”、“记者”、“中学”;取自日本固有词汇约50个,如“艺妓”、“国字”。参见冯天瑜:《“封建”考论》,武汉:武汉大学出版社,2006年,第186页。

⑥ 《新定学务纲要》,《东方杂志》第1年第3期,转引自罗志田:《国家与学术:清季民初关于“国学”的思想论争》,第156页。

⑦ 李零:《简帛古书与学术源流》,北京:生活·读书·新知三联书店,2004年,第13~14页。

蒲生秀实、本居宣长等,或著书游说,或倡言国学,皆潜有尊王意”,“使国学者检旧典”,“近世有倡为国学之说者”^①,黄氏此时当然就是使用该词的日本衍生义了;当介绍日本各诸侯之学校时,如“可知五经等籍,国学皆藏之也”,“大学、国学皆以岁时祀先圣孔子”,“于是变家塾为国学,举世荣之”^②,黄氏此时就是使用该词本土原有义了。由此看来,黄遵宪视“国学”一词可以共存此两义而不悖,或许可推测黄氏当时就认为日语中“国学”之义仅为本土“国学”之引申义而已。屠仁守于1897年在《孝感屠梅君侍御辨辟韩书》一文结尾处提出“谓国学勃兴,将压倒西学”^③,此乃是汉文文本在“国学”语词日语引申义上使用。不过有人认为“他们仅知国学一词,尚未从学理上、思想上加以阐述。几年后,有关国学的言论渐多,但多出自维新派、国粹派等趋新人士,国学因之获得新的思想内容”^④。20世纪初,“国学”语义迅速完成了从日语系统跨语际挪移至汉语系统的转换,据目前所知,1902年是“国学”语义跨语际移植的关键之年。1902年3月罗振玉在日本撰写的《扶桑二月记》中以“本国固有的学术文化”的意义上使用了“国学”概念^⑤。1902年5月吴汝纶东渡日本考察教育,在日期间“古城贞吉曾明确劝其‘勿废经史百家之学,欧西诸国学堂必以国学为中坚’”,可知其接受并借日本的国学概念移指本国既有学问^⑥。1902年夏秋间梁启超写信给黄遵宪提议创办《国学报》“以保国粹为主义”(1901年梁启超《中国史序论》已使用“国粹”一词)。当年8月,黄遵宪给梁启超回信,还提出了作《国学史》的想法。“从黄遵宪的复信中约略可以看出,梁启超以保存国粹、光大旧学为养成新国民的重要途径之一:‘国学’与‘旧学’所指相近,但民族国家的意味更为突出,梁任公已把它纳入‘新民’的思想体系之中。”^⑦梁启超流亡日本后,开始学日本文,读日本书,然后由原来写文章多用中土术语改用日本新词。1902年2月梁启超在横滨创办了《新民丛报》(半月刊),3月起以“中国之新民”作为笔名陆续刊发《论中国学术思想变迁之大势》,该年12月14日《新民丛报》第22号中写道:“戊戌政变,继以庚子权祸,清室衰微益暴露。青年学子,相率求学海外,而日本以接壤故,赴者尤众。壬寅、癸卯间,译述之业特盛,……然皆所谓‘梁启超式’的输入,无组织,无选择,本末不具,派别不明,惟以多为贵,而社会亦欢迎之。”“今日欲使外学之真精神普及于祖国,则当转输之任者,必邃于国学,然后能收其效。……此吾所以汲汲欲以国学为我青年劝也。”^⑧梁氏强调“国学”与“外学”互动共济,并迅速推进近代国学概念之传播。从现有文献来看,19世纪与20世纪之交,“国学”概念产生了跨语际挪移,并已成为时人接受与认可,即国学开始作为一个新的“概念工具”和传统的“思想资源”影响着国人的价值取向和学术趋向。这还可以通过各种国学社团的成立——以群体的力量来接受、研究和传播国学——得到有效的证明。

语言可以使人们付诸实践,正如阿拉斯代尔·麦金泰尔所言:“改变概念,无论是通过修改现存

① 黄遵宪:《日本国志》卷二《国统志二》,天津:天津人民出版社,2005年,第70、72、808页。

② 黄遵宪:《日本国志》卷二《国统志二》,第780、781、990页。

③ 该文结尾处响应了《时务报》第22册发表的译自日本《东华》杂志的古城贞吉《汉学再兴论》(《时务报》第22册,北京:中华书局影印本,1991年,第1500—1502页),提出:“昨读译《东华》杂志《汉学再兴论》,为之踌躇四顾,默愧之。滋畏之以彼人士犹能言修身齐家,设立教育之当取法;犹知尊《论语》为纯然道义之书,并推存亡消息之理;谓国学勃兴,将压倒西学。我方靡焉欲步其后尘,彼乃皇然而思返古道;我方贬圣贤以尊西洋之善治,彼且稽经史而建东洋之政策。两册鳞次之间,自立也,若彼,自屈也,若此。”(《时务报》第30册,第2051—2055页)

④ 罗检秋:《国学与汉学——清末民初学术传承的再探讨》,北京师范大学中国近代文化研究中心主编:《近代文化研究》第1辑,北京:商务印书馆,2007年。

⑤ 通过考察《永丰乡人行年录》,罗振玉是“孟春三日发东京”,孟春即阳历三月。

⑥ 桑兵认为:“可见国学一词,源自日本,本意在与西学、汉学相区别。日本人士在向中国人鼓吹保存既有文化时,不能称汉学,而以国学为替代。中国遂借指本国学术,因而东亚三国,各有其国学。”见桑兵:《国学与汉学——近代中外学界交往录》,第246页。

⑦ 刘东、文韬编:《审问与明辨——晚清民国的“国学”论争》上册,第85页。

⑧ 梁启超:《清代学术概论》,朱维铮导读,上海:上海古籍出版社,1998年,第97—98、135—136页。

的概念创制新概念,还是取消旧概念来实现,就是改变行为。”^①于是在“国学”概念感召下,冠名“国学”之机构团体以及国学报刊亦随之兴起。1903年叶澜等在沪发起组建翻译团体“国学社”,所译著作多偏向于灌输国人民族意识与自由思想^②。1903年王均卿、沈知方、刘师培、宋雪琴等人在沪创立“国学扶轮社”,其出版活动则多在1905年以后^③。1904年邓实、黄节等在沪发起“国学保存会”,1905年刊行《国粹学报》,公示“发明国学,保存国粹”的宗旨。1906年9月章太炎在日本东京发起“国学讲习会”,不久又在此基础上成立了“国学振起社”^④,其“广告”云“本社为振起国学、发扬国光而设”。1906年11月6日刊行《国学振起社讲议(创刊号)》。1908年章氏《规新世纪》一文将“国粹”、“国学”、“国故”三词作为互换同义词并用。1908年北京吴仲、沈宗畸等人创办《国学萃编》。1909年柳亚子、陈去病、姚光创办“南社”刊行《国学丛选》。1911年在北京、1914年在日本,罗振玉、王国维创办《国学丛刊》。1912年马玉藻在北京、杭州创建“国学会”。1914年在东京、北京由陈尔锡、吕学沅等人创办“国学扶危社”及《国学》杂志。1915年,倪羲抱等人在上海创办“国学昌明社”与《国学杂志》。1919年刘师培、黄侃在北京大学创办“国故月刊社”并出版《国故》。据当时编印的《国学论文索引》,民国年间刊载国学论文的杂志计83种,冠名“国学”或“国粹”者有13种。1920至1940年代成立国学社会团体11家,创办国学刊物12种,现列表如下^⑤:

团体名称	创办人	存在时间	创办刊物	地点
无锡国学专修馆	唐文治	1920—1937	《国专月刊》	无锡
国学馆	宋育仁、谢无量、廖平	1923—?	《国学月刊》	成都
国学研究会	东南大学、南京高等师范学校	1923—1925	《国学丛刊》	南京
国学研究社	叶楚伦、胡朴安	1924—1925	《国学周刊》《国学汇编》	上海
国学研究会	民国大学	1924—1926	《国学》	北京
上海国学研究会		1926	《国学辑林》	上海
《国学专刊》社	陈衍	1926—1927	《国学专刊》	厦门
清华述学社	陆侃如、林召伯、姚名达等	1927—1929	《国学月报》	北京
苏州国学会	李根源、陈衍、章太炎、金天翮、吴承仕等	1932—1935	《国学商兑》、《国学论衡》	苏州
章氏国学讲习会	章太炎、潘承弼等	1934—1941	《制言》	苏州
天津国学研究社	李廷玉	1937	《国学月刊》	天津

大学“国学”教育研究亦大兴其时。1922年北京大学首创文科现代学术研究机构——研究所国学门,并于1923年出版发行《国学季刊》(全名《国立北京大学国学季刊》)、《国学门周刊》(后改月刊)。一时之间,“整理国故”运动推动了南北新型大学成立专门的国学研究机构。1922年,东南大学梅光迪、吴宓、汤用彤等创办《学衡》杂志,并于1924年成立“国学院”。1925年,清华学校成立大学部的同时,又增设了一个研究院,成为校内与大学部、旧制留美预备部并列的三个相对独立的教学单

① 转引自[美]特伦斯·鲍尔、詹姆斯·法尔、拉塞尔·L·汉森编:《政治创新与概念变革》,朱进东译,南京:译林出版社,2013年,第2页。

② 黄福涛:《清末留日学生》,台北:“中央研究院”近代史研究所,2010年,第123—124页。

③ 据宋原放等主编的《上海出版志》,国学扶轮社1902年创办于上海,然有证可查的出版活动,却是在1905年以后。再者,刘师培于1903年方到上海。

④ 1922年4—6月,章太炎应江苏省教育会的邀请,在上海讲授国学。第一讲开篇就是:“我在东京曾讲演过一次,在北京也讲演过一次,今天是第三次了。”(陈平原:《作为学科的文学史》,北京:北京大学出版社,2011年,第158页)

⑤ 谢保成:《清末、民国两次关于“国学”与“国粹”、“国故”的论辩及启示》,《炎黄文化研究》第九辑,郑州:大象出版社,2009年。

位之一,由于经费问题,研究院只设国学门,并延聘著名的“清华国学四导师”(梁启超、陈寅恪、王国维、赵元任),拟陆续添设自然科学、社会科学等科目,但是揆诸实际,研究院以国学一科贯其始终,因此,习惯上又称研究院为“国学研究院”。由此看来,清华大学的所谓“国学研究院”只是一个美丽的传说而已,清华校史上并无此官方机构名称。1926年厦门大学设立国学研究院,1928年燕京大学设立国学研究所,1930年齐鲁大学设立国学研究所,另外辅仁大学、东北大学、西北大学、大夏大学、中国大学等院校相继成立国学系或国学专修科,并纷纷创办国学研究刊物。这些国学教育与研究机构的存续时间虽然都很短,但却创造了国学的学术神话,成为了国学教育的重要遗产。

语可乱天下,亦可变天下。语言革命是最为深刻的革命,思想领域的战斗武器就是语言的运用而已。一旦主流话语体系发生了重大变化,社会体系肯定就会随之产生重大变化。因此舆论控制与舆论自由是相互对立与抗衡的,舆论控制大都是为了维护统治者利益,而舆论自由又大都是不顾及统治者限制的。近代中国遭遇“三千年之大变局”,进入西学东渐、文化转型的历史时期。1840年鸦片战争之后,国人为了抵御外敌、富国强兵,出现了一股学习西方文明的热潮。自洋务运动起,经戊戌变法、辛亥革命,至五四新文化运动,国人对举中西与新旧文化,或称之为“西学”与“中学”,或称之为“新学”与“旧学”。“国学”新义即在此历史背景下应运而生。当时知识分子为什么不使用“中学”而使用“国学”概念呢?“中学”相对应的是“西学”,“国学”相对应的是“外学”、“新学”;“中学”是洋务派提出的,并有维护满清之实,“国学”为排满人士所力推,并有推翻满清之义。黄节认为,国家落后的原因不是真正的华夏之学,而是外族专制之学,把光复国学与排满联系在一起^①。再者,当时国人本来对于国家概念意识薄弱,只知天下或自知为清人而已,为此国学有利于宣扬国家概念,有利于国家身份的重新认证与确立,有利于从一姓一族之国家变为中华之国家、华夏之国家,因为“‘国学’一词的发生场域,恰恰就是这种‘国将不国’的危殆局面”^②。国学在某种程度上被政治化地使用着,成为一种运动或思潮。此时的“学”,“其实考虑的、关注的又决非仅仅是学术,而是远更广阔的国家民族存亡和发展一类大问题”^③。国无学则不立,是当时国学派的口头禅。这是指向未来建设的学术体系,是要从国家层面建立自己的学术体系,并提出了“科学的国学”的口号。在国学与外学、新学关系上,梁启超认为西学必能刺激“国学”的生长,“外学”或“新学”将使“国学”别添活气,同时,“国学”也能够助益西学的增长^④。宋恕则认为,国粹与欧化互相倚靠、其理相通,并以日本和朝鲜为例,说明国粹愈微则欧化愈难,而国粹愈盛则欧化愈易^⑤。于是20世纪初出现西学、国学、新学三学之局面,国学仅居其一。从清季起,“在近三十年间大体经历了从保存国粹到整理国故再到不承认国学是‘学’这一发展演化进程。从称谓看,又大致经历了从‘中学’到‘国学’/‘国粹’再到‘国故(学)’/‘国学’这一过程”,“从保存国粹到整理国故再到不承认国学是‘学’这一蕴含复杂而发展曲折的演化过程,当更容易看出各派观念的异同所在”^⑥。在“国学”意为“国粹之学”之后,“国粹”一词又被其主要倡导者所弃用,大抵因为一者中国传统文化并非皆“粹”,二者隐约觉察到日本“国粹主义”中“国粹”一词的问题,人们便开始试图另用一词代之。章太炎重新诠释了“国故”一词而使之流行,傅斯年后来指出:“国故一词,本为习用,即国朝之掌故也,章太炎改其旧义,然因清末民初,人以国学二字为不妥,遂用国故。”^⑦所谓“国故”,指中国传统的学术文化之故实,此前清人多有用例,如魏源认为,学者不应迷信词章,学问要从“讨朝章、讨国故始”(《圣武记》卷十一)。胡适爽直认为国学就是指整理国故而已,

① 参见黄节:《〈国粹学报〉叙》,刘东、文韬编:《审问与明辨——晚清民国的“国学”论争》上册,第102页。

② 刘东:《国学:六种视角与六重定义(代序)》,刘东、文韬编:《审问与明辨——晚清民国的“国学”论争》上册,第11页。

③ 罗志田:《国家与学术:清季民初关于“国学”的思想论争》,第1页。

④ 梁启超:《清代学术概论》,第135—136页。

⑤ 参见宋恕:《上东抚请奏创粹化学堂议》,刘东、文韬编:《审问与明辨——晚清民国的“国学”论争》上册,第145—151页。

⑥ 罗志田:《国家与学术:清季民初关于“国学”的思想论争》,第4、5页。

⑦ 罗志田:《国家与学术:清季民初关于“国学”的思想论争》,第8页。

“‘国学’在我们的心眼里,只是‘国故学’的缩写。中国的一切过去的文化历史,都是我们的‘国故’;研究这一切过去的历史文化的学问,就是‘国故学’,省称为‘国学’”^①。由此看来,国学由“国粹之学”转变为“国故之学”,用指中国固有的学术文化。其实,也有人指出:“胡适‘国学’研究的出发点也就是——根本就不承认什么‘国学’,只承认有所谓的‘国故’。”^②否认国学存在的也不乏少数。陈独秀就曾在1923年挖苦地说:“国学是什么,我们实在不大明白。”^③马一浮也曾说:“国学这个名词,如今国人已使用惯了,其实不甚适当。……严格说来,本不可用。……然即依固有学术为解,所含之义,亦太觉广泛笼统,使人闻之,不知所指为何种学术。”^④郑伯奇认为:“本来‘国学’二字是很笼统的名辞,而国学运动云云更令人不易理解。是一种劝人研究古籍的运动呢?还是劝人研究一切中国的……不论古今新陈,只要是中国的……文化、思想、学术、文学历史、地理、政治、经济,乃至中国的国民性、各地方的风俗习惯的一种运动呢?前者顶好不过劝人用新眼光读古书罢了。”^⑤曹聚仁则认为:“国学一日不去,国故学一日不安,斩钉断铁,惟有轰之一法。”“科学之研究,最忌含糊与武断,而国学二字,即为含糊与武断之象征。”^⑥这就走向了事物的反面,走向了国学概念否定论,甚或不可知论了。

关于“国学”的定义,可谓众说纷纭,莫衷一是。邓实曾宽泛地认为:“国学者何?一国所有之学也。”^⑦这一定义显然过度扩大了“国学”一词的外延。倘若说国学是指“我国固有的文化、学术”,那么其涉及的范围也仍旧很难指定,以至于钱穆边讲国学课,边质疑“国学”之概念,并在《国学概论》的“弁言”中说:“其范围所及,何者应列国学,何者则否,实难判别。”^⑧1931年蔡尚思就指出:“乃今之学者,或以国学为单指中华民族之结晶思想(如曹聚仁),或以国学为中国语言文字学(如吴文祺),还有以史学眼光去观察一切的(如章学诚、章太炎等),以及误认国学为单指国文(其人甚多不易枚举)与中国文学的(海上一般大学多以中国文学系为国学系)。这些人皆仅得其一端,而尚未得其大全。在吾却始终以为,中国的固有文化,都不能出此国学二字范围外。”^⑨在不同人的使用中,“国学”起码含有国故学、国粹学、国家固有文化学的三重意义。陈来认为,近代以来“国学”在不同语境下表达出的三种不同观念:救亡意识主导下的、政治取向的国学观念,启蒙思潮主导下的、文化取向的国学意识,以世界汉学为参照的、学术研究的国学观念。近代“国学”概念主要也可分为三种用法:第一种指遭遇西方文化冲击之前中国原有的思想文化与学术体系;第二种为扩大的用法,即以国学为中国传统文化的简称;第三种是指近代以来以传统文化为对象的学术研究的体系,即国学研究^⑩。“国学”定义无论如何争执,甚或互不相让的交锋,但学界本身却努力从学理层面推进既有的研究,即围绕国学的性质、内涵、范围、指向、方法等根本问题而展开,且取得了丰硕的成效。

这一时期本土“国学”概念与日本江户时代使用的“国学”之关系到底应该作何看待?这需要我们作审慎的明辨与回答。鉴于两者在汉字上同文之缘由,若说日本“国学”与中国原有“国学”字符相同,毫无疑义;若说近代中国“国学”概念受日本之影响而形成,也同样有道理;若说源于日本,如何炳

① 胡适:《〈国学季刊〉发刊宣言》,刘东、文韬编:《审问与明辨——晚清民国的“国学”论争》上册,第387页。

② 刘东:《国学:六种视角与六重定义》,刘东、文韬编:《审问与明辨——晚清民国的“国学”论争》上册,第35页。

③ 独秀(陈独秀):《寸铁·国学》,《前锋》第1册,1923年7月1日。

④ 马一浮:《泰和会语》,刘东、文韬编:《审问与明辨——晚清民国的“国学”论争》上册,第9页。

⑤ 郑伯奇:《国民文学论(下)》,《创造周报》第35号,1924年1月6日。

⑥ 曹聚仁:《春雷初中之国故学》(1925年12月),刘东、文韬编:《审问与明辨——晚清民国的“国学”论争》下册,第675、677页。

⑦ 邓实:《国学讲习记》,《国粹学报》1906年第19期。

⑧ 钱穆:《国学概论》,北京:商务印书馆,1997年,第1页。

⑨ 蔡尚思:《中国学术大纲》,上海:启智书局,1931年,第5页。

⑩ 陈来:《近代“国学”的发生与演变——以老清华国学研究院的典范意义为视角》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2011年第3期。

松《论所谓“国学”》(1929年)^①、汪震、王正己1933年合编之《国学大纲》^②认同此说,这也不足为奇。但是“国学”语词毕竟是已经产生跨语际挪移了,其语境、语义定有差异了。汤一介认为:“‘国学’作为一个概念或名词,是否从日本进口的,是个值得认真讨论的问题。”“近代,西学输入,因而我国学者又提出‘国学’,这主要是就其内容而言。虽然它是相对于‘西学’而言,但与日本江户时代不同,中国当时是一个受到西方(包括日本)侵略的国家,而江户时代中国并未对日本有什么侵略,只是文化输入问题。而在当时中国有识之士讲‘国学’者,如章太炎、严复等并无全盘排斥‘西学’之意,无非是想为自己的民族复兴找个根据。因此,我认为把十九世纪末、二十世纪初中国某些学者提倡‘国学’与江户时代的日本学者排斥仁学和佛教,提倡所谓‘国学’的心态相提并论,并不恰当。”^③汤一介说得很有道理,国人此时使用的“国学”概念不能仅仅等同于日本的“国学”概念,其内涵与外延确已发生了很大的转变。再者,黄遵宪最早使用“国学”概念时,本土义与日语义是并用的,即黄氏可能认为日语中的“国学”概念渊源于中土,而且中土国学教育的内容确实也就是本土固有的学术文化而已。一个事物从不同的角度观察可能会得出不同的结论,但是“国学”概念的变化本身就是一种社会或政治革新的结果,总是同特定历史环境相联系的,而不是无缘无故就产生的,因此,此时本土语境与日本语境中的“国学”概念不可简单地视作等同,否则就可能患上了学术幼稚病,或陷入形而上学的泥淖了。

语言作为一种社会现象,与社会结构之间总会产生一种“共变”关系^④，“国学”概念就是一个典型案例。自1950年代初院系调整将无锡国学专修学校^⑤、齐鲁大学国学研究所撤销,以及北京大学《国学季刊》停刊之后,已经渐趋消沉的“国学”概念及相应的实体机构(包括院系、刊物、团体等),即从人们的视野中消失。而港台虽然还有所延续,大多也只是近代国学的余续末流。“国学”语词在大陆发声半个世纪之后,随着新政权的建立暂时归于沉寂。

四、新时期全球化语境：“国学”概念的新认识

大陆“文革”结束后,原已禁锢的思想界渐趋活跃,学术亦趋于自由,1980年代举国掀起了文化热潮,在一种文化“寻根”声浪中传统文化学术的空间逐步扩大,于是“国学”复被提起,1984年9月汤一介在深圳大学创办了国学研究所,可谓改革开放之后国内第一个以“国学”命名的研究机构;80年代末甚至有人创办民间“国学所”。在思想解放的背景下,在学术开放的环境中,90年代再次兴起了“国学热”。进入本世纪以来,“国学热”有增无已,各种报刊杂志推波助澜,如《光明日报》专设“国学”版。大学国学教育亦再度兴起,如2001年武汉大学在国内率先创办国学本科试验班,2010年成立了国学院;2005年中国人民大学正式宣布成立了国学院;2009年清华大学再次成立国学研究院;2011年杭州师范大学成立国学院。大学国学教育已经如火如荼地开展起来了,“国学”语词又一次成为社会关注度很高的热词。人们对于“国学”语词,不免会有怀旧情结,撩起人们对于过往的回顾,但是更重要的是寄托着当下的、民族的、人文的情怀。在全球化的时代背景下,在中华民族走向大国复兴的道路上,新时期“国学热”现象的出现是一种历史的必然,这亦是一个民族、一个国家乃至整个东方文化“自为自觉”的一种重要表现。

国学业已成显学,然而关于国学理解之争论却仍旧延续着,而且还会有可能一直争论下去,如有

① 何炳松:《论所谓“国学”》,《小说月报》第20卷第1号,1929年1月。

② 汪震、王正己:《国学大纲》,北京:北平人文书店,1933年。

③ 汤一介:《“国学”能否成为一级学科》,《社会科学报》2011年1月6日第6版。

④ “共变”是现代语言学术语,是指语言是一个变数,社会也是一个变数;这两个变数互相影响,相互作用,相互制约,相互接触而引起相互变化(陈原:《社会语言学》,上海:学林出版社,1983年,第3页)。

⑤ 1949年4月,无锡解放,经苏南行政公署批准无锡国学专修学校改名中国文学院。1950年秋并入苏南文化教育学院。1952年,苏南文化教育学院与东吴大学、江南大学数理学院合并,在东吴大学旧址建立苏南师范学院,同年定名为江苏师范学院。

人总结出从“面对文化他者的自我限定”、“对于外来学术的主动反弹”、“作为传统学术文化的总称”、“中国研究领域的对峙一峰”、“全球化中的本土价值支点”、“构建文化间的主体一极”等六种视角而给出六重定义^①。又有人从学科理解上将国学大致分为两大类：一是认为国学是以“国”为研究对象的学问，如民族精神之学、民族智慧之学说法；二是认为国学是指国家的固有之学，如六艺之学，儒家经典。实质上这二种说法又有些交叉，以“国”为研究对象当然就包括了国之已有之学。倘若以整个国家为研究对象，犹如美国学，希腊学，罗马学，那么国学还存有狭义与广义、特指与泛指之分。如此看来，“国学”的定义是具有开放性的，“使得具有弹性力量的‘国学定义’充满了生机与灵动”^②，犹如“文化”、“美学”概念一样，虽然没有统一的定义，但并不能否定该语词概念本身是一种客观的现实的存在，同时也并不影响大家对其关注与研究，更不可能妨碍人们对于其使用，反而会越发引起人们对其探究的兴趣。这一模糊概念的魅力犹如模糊数学一般，既科学又人文还神奇。如此看来，国学定义之争既可以延续，因为争论也是对于某种感兴趣课题的一种研究方式，又可以休矣，因为未来“国学”概念还会处于发展之中，而且在不同的历史阶段或不同的语境中还会产生差异性。面对客观存在的国学语词，我们与其认为限于目前的认识水平而不能够给出一个大家共同认可的定义，倒不如认可国学本身就是一个存在多重定义的模糊概念，但是我们可以去描述新时期国学反映出的一些特质，这样也就能够发掘“国学”概念在新时期的力量及其价值意义了。

语言是与语境相关联的，新时期国学存在于现代全球化语境之中。国学相对地不再是过去历史语境中的“国将不国”的危殆发言场域，也不再是面对着空前强势的文化他者，“才被迫对本国的固有学术，做出了一种自限性的、甚至不无贬损性的‘定义’”^③。在全球化的背景下，国学是自信地对于全球性文化的主动性回应，不再是抱残守缺，而是在强化民族身份认同的同时，更多地是向这个世界彰显中华民族文化的魅力，然后推动整个民族文化走出去，为人类或全球的文化作出更大的贡献，甚至像有人认为是那样，中国大陆“国学复兴热潮，可以看作‘全球地方化’的国际文化寻根运动在本土的余波”^④。中国人历来以“先天下之忧而忧、后天下之乐而乐”的情怀倡导“天下主义”，相信“大道之行也，天下为公”，提倡修身齐家治国平天下。于今而言，国学在今日中国乃至世界多元文化中进行重新定位，呈现出开放性，在他者的参照下方显本色，既具有对于自家文化的自信，又同时可以张望文化的他者，然后显示出不附加任何条件的向其他民族“馈赠”的气度，还可以将自家文明包蕴的慧根与外缘文明接触与对话，起码可以再次做到新的一种方式的“中体西用”。按照耗散结构理论，开放的环境方才具有生机与活力，而封闭的系统可能就会走向死寂。中国早已是世界的中国，国学需同包括西学在内的其他“国学”交换能量，绝不会排斥人类一切有益的学术思想，相反，需要向外输出正能量，向内汲取一切人类的智慧成果，创造出属于当代的中国思想和中国精神。因此，该“国学”既是中国之国学，更是世界之国学；该世界既是包含中国之世界，又是拥有该“国学”之世界；即中国“国学”属于这个世界，这个世界同样也属于中国之“国学”。

新时期国学融传承创新于一体。现在的国学不同于近代史上的国学，后者主要提倡的是保存国粹、整理国故，主要面向的是过去；当下的国学是大国复兴道路上的“复兴”之学，是在继承基础上的赓续与弘扬，其使命是要实现传统文化的创造性转化与创新性发展，重要的是面向当下与未来，为当下出力，为未来谋划。新国学与旧国学虽然研究内容有所交叉，但是目的全然不同，即此国学非彼国学。在大国复兴的进程中，一定伴随着文化复兴，而中国力量的来源应该是透过古代文明的再发现与新认识而达至，才能真正发挥华夏民族性与创造性。新国学信奉的是一种逆向发展观，犹如《老

① 刘东：《国学：六种视角与六重定义（代序）》，刘东、文韬编：《审问与明辨——晚清民国的“国学”论争》上册，第1—79页。

② 刘东、文韬编：《审问与明辨——晚清民国的“国学”论争》上册，第76页。

③ 刘东、文韬编：《审问与明辨——晚清民国的“国学”论争》上册，第75页。

④ 叶舒宪：《本土文化自觉与“文学”、“文学史”观反思——西方知识范式对中国本土的创新与误导》，《文学评论》2008年第6期。

子》所谓的“进道若退”，是以向回看为感召，目的是“告诸往而知来者也”，在回归与守望中实现“复兴”的伟大目标。逆向发展观并不等于保守主义，而是一种稳定发展观，静而有定力，动而有序，是“复兴”的发展观，反而更具影响力，目标更高远。在民族的伟大复兴与实现伟大中国梦的过程中，国学肩负着历史性的使命，因为今天的世界需要一个有自己文明抱负而不是照搬别人做法的中国。当我们真正要“讲清楚每个国家和民族的历史传统、文化积淀、基本国情不同，其发展道路必然有着自己的特色；讲清楚中华文化积淀着中华民族最深沉的精神追求，是中华民族生生不息、发展壮大的丰厚滋养；讲清楚中华优秀传统文化是中华民族的突出优势，是我们最深厚的文化软实力；讲清楚中国特色社会主义植根于中华文化沃土、反映中国人民意愿、适应中国和时代发展进步要求，有着深厚历史渊源和广泛现实基础”^①的时候，国学怎么能够缺席呢？国学是这“四个讲清楚”的基础性研究工作。既然语言可以使人们参加某些实践并通过这类实践来改变自己，那么国学构成的语言体系也同样会发挥如此之效力，即在践行马克思所说的，“用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界”^②。从此“国学”由回顾性概念转变为期待性概念或未来性概念。

新时期国学还要与海外的汉学或华学开展合作，并肩前行，汉学或华学是他者对于中国文化内生学术的认识与理解，从另一个角度对于当下国学研究提供参照与增益。从更为广泛的意义上说，国学与汉学或华学应该是统一的，只是研究主体的“我者”与“他者”之别，即以不同的眼光审视与研究同一个对象而已，当然其研究方法与研究结果具有差异性那亦并非意外。世界本身就是丰富多彩的，没有“他者”也就无所谓“我者”，这种相互依存的关系是不可忽视的，“健康的国学，应当开放胸襟，吸纳外域英华，在学术本体与方法诸层面，都要与异域学术既相辩难，又相吸取，在互相比较、互相观摩、互相取舍、互相融会中，达成新的综合性与创造性的转换”^③。国学不应该等同于中国学，中国学是他者对于中国的研究的总称，似乎更关注于中国当下的研究。国学不同于儒学或经学，这样会使国学显得太狭隘，而将黄老之学、老庄学、法学、兵学等统统排斥在外。国学更不能简单等同于传统文化，何况太为宽泛的传统文化中还有糟粕。这也从另一方面说明，任何概念假如没有同义概念与相近概念也就无法得到分析，而有些概念必然指向更大的定义空间，而且在逻辑上可能会继续引发争议，但它并不因此丧失自己的身份。“国学”概念亦大抵如此而已。

洛克认为：“语言是社会最大的公用纽带。”^④正是由于拥有某些公共概念，我们才构成自己生活于其中的共同体，人们一旦丧失共同语言，就会丧失共同体，也就会毁灭共同世界。国学语言体系无疑是我们社会的“公用纽带”，也肯定应该是我们民族共同体的“公共概念”。新时期国学打上了新时期的烙印，反映出了新时代特点，是新国学，是大国学，是世界之国学，是开放之国学，具有新视野、新研究方法、新功用，也必将更加彰显出实现中国梦的大国复兴之学的中国自信、中国风格、中国气派。

五、结 语

社会向前发展时，语言也会随之向前发展。语言是动态的，语言中的基本单位概念的内涵与外延也会发生变化，在不同的时间阶段或空间场域，其语义可能会出现差异，乃至正反相对，如古时“乱臣”一词却意指“治臣”，这种古今语义正反一体的现象并不罕见。“国学”就曾出现了所谓语义断裂与转换的现象，在语词史或概念史上显得非常具有典型意义。当历时性与共时性交叠于国学概念史的时候，“国学”概念包含了一种时间上的联系结构，彰显出历时性的不同价值。起初“国学”原义为

① 习近平：《全国宣传思想工作会议上的讲话》（2013年8月19日），http://news.xinhuanet.com/politics/2013-08/20/c_117021464_3.htm，2013-12-10。

② 马克思：《关于费尔巴哈的提纲》，《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1972年，第19页。

③ 冯天瑜：《国学要在“国文”、“国史”、“国伦”中继承与弘扬》，《中国社会科学报》2013年12月25日B07版。

④ 转引自[美]特伦斯·鲍尔、詹姆斯·法尔、拉塞尔·L·汉森编：《政治创新与概念变革》，第1页。

国家教育机构及其制度,随着晚清局势的变化,“国学”原语义产生断裂并带来了新的转换。日本江户时期,“国学”语符产生了跨语际挪移至日本,这是在排外背景下的保守性产物,“国学”语义指向了一种学术思潮,然后渗透到政治、思想、文化领域,国学如此经历了第一次语义转换。随着“国学”在其演进中表现出极为强烈的国家主义、天皇主义乃至军国主义倾向,二次大战后这一名词在日本已很少使用了,最终埋葬在日本不光彩的二战历史中。清季民初,国人从日本将“国学”概念跨语际挪移至本土,其内涵与外延又发生了变化,显然包含着那个时期的深刻内涵,“国学”如此经历了第二次语义转换。当“国学”语词在20世纪50年代初消沉之后,80年代又重新复出,成为了改革开放背景下的包容性产物,并在新的时期被赋予了新的内涵与外延,彰显出新国学与大国学的特质,国学如此经历了第三次语义流变性变化,顺应了中华民族大国复兴之势。“国学”概念在发展过程中,过去的深刻体验被融入其中,未来的期待内容又被纳入其中,于是便由保存了旧体验的回顾性概念转换为创造未来的展望性概念。在共时性上,“国学”作为一个基本概念综合了众多独特含义,并且关注着更高层次的意义,因此在现实中又存在着广泛的争议,也就出现了一时难以统一的局面,再加上人们过于期望国学确立唯一的定义或意义,结果不同理解者之间的纷争几乎要将其解构或葬送。然而国学恰恰展示其开放性定义之特质,而今却更加显示其魅力并历久弥新。从历史与现实的角度以及通过纵向与横向的比较,人们对于“国学”概念的认识与评价将会更加客观与公正。由于国学自始至终都与国家相联系,或指向其制度设计,或参与其上层建筑构建,几乎可称为国家的基础资源或战略资源,因此也就更加引起社会之关注。在新的历史时期,为了实现中华民族伟大复兴的中国梦,国人呼唤中国精神,呼唤中国力量,呼唤中国气派,于是国学顺乎其时、其势,可谓“动善时”、“势成之”(《老子》)。当下国学构建的话语体系植根于中华文化沃土,展现出民族的历史传统、文化积淀、基本国情,显示出中华民族最深厚的文化软实力。中华民族创造了源远流长的中华优秀传统文化,而“传统并不是一尊不动的石像,而是生命洋溢的,犹如一道洪流,离开它的源头愈远,它就膨胀得愈大”^①,中华民族也就一定能够创造出中华文化新的辉煌,可谓国学振兴之时,乃为大国复兴之世。

[责任编辑 刘 培]

^① [德]黑格尔:《哲学史讲演录》第1卷,贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆,1959年,第8页。

古“凿齿民”写照：史前獠牙人头像玉雕属性考

——兼释史前东南方拔牙习俗与古“凿齿民”形象之矛盾

王 晖

摘要：主要分布在山东中南部的大汶口文化、山东龙山文化、苏南浙北以及皖鄂一带的良渚文化墓葬中出土人骨标本中常见被拔牙的情况，许多学者将这种现象与古文献中所说的“凿齿”民相对应，认为其族属为“凿齿”部族，其地域分布也就在古代的东夷部族。但古文献中“凿齿”民的古训注还说“凿齿”民有五六尺或三尺的长牙。今学者多对此加以否定，认为是误传。但根据出土于山东龙山文化或传世的玉雕人头像中，往往在口部有很长的上下獠牙形状，笔者认为这种獠牙人头像玉雕正是古代传说中的“凿齿”民：拔牙习俗与“凿齿”的名义相呼应，而拔牙或“凿齿”后是为了在拔牙的部位装上动物的长獠牙。这种刻有上下长獠牙的玉雕人头像，反映了鲁中南苏北大汶口文化、山东龙山文化等地区拔牙习俗的居民的形状特征，这些居民亦即古文献中所说的被东夷羿部族打败后南迁的“凿齿”部族。

关键词：大汶口文化；山东龙山文化；拔牙习俗；凿齿；獠牙人头像玉雕

在山东中南部以及苏北地区的大汶口文化、山东龙山文化、良渚文化以及中墓葬中出土人骨标本中被拔牙的现象十分盛行，不少学者曾指出盛行拔牙的这一部族就是古代文献中所说的“凿齿”民，且逐步形成共识。但古文献典籍古训注却说“凿齿”民具有“五六尺”或“三尺”的长獠牙。这似乎与拔牙习俗以及“凿齿”的名称及含义有矛盾。于是一些学者对这种说解断然否定，认为是历史的误传。但是从山东龙山文化出土的獠牙状玉雕人头像来看，古训注所说“凿齿”民齿长五六尺或三尺的说法却是很有道理的。笔者认为，“凿齿”民的拔牙习俗与装有长獠牙的情况并不矛盾：拔牙或者“凿齿”同时装上长獠牙，也正是“凿齿”民的面部特征。这两种现象是统一体的两个方面，并非是矛盾的。

一、史前拔牙习俗与古文献中“凿齿”民的形状

1. 考古发现中所见史前的拔牙习俗。

拔牙风俗，在近现代的华南和西南地区一些少数民族中还仍然存在。但在史前的一些原始社会和早期人类社会时期也发现不少。就考古出土资料看，以山东、苏北一带的大汶口文化、青莲岗文化、山东龙山文化最多，其次在豫南、湖北、浙江等地的马家浜文化、屈家岭文化、良渚文化以及华南新石器时代都有发现。如山东泰安大汶口^①、兖州王因^②、曲阜西夏侯^③、邹县野店^④、荏平尚庄^⑤、诸

作者简介：王晖，陕西师范大学历史文化学院教授（陕西西安 710062）。

① 颜闾：《大汶口新石器时代人骨的研究报告》，《考古学报》1972年第1期。

② 中国社会科学院考古研究所山东工作队、济南地区文化局：《山东兖州王因新石器时代遗址发掘报告》，《考古》1979年第1期。

③ 颜闾：《西夏侯新石器时代人骨的研究报告》，《考古学报》1973年第2期。

④ 山东省博物馆、山东省文物考古研究所：《邹县野店》，北京：文物出版社，1985年，第182—183、187页。

⑤ 韩康信、潘其凤：《我国拔牙风俗的源流及其意义》，《考古》1981年第1期。

城呈子^①、胶县三里河^②、江苏邳县大墩子^③、常州圩墩村遗址^④、河南浙川下王岗遗址^⑤、湖北房县七里河遗址^⑥、上海崧泽遗址^⑦、福建闽侯县石山遗址^⑧、广东增城金兰寺^⑨等遗址，其人骨标本中都出现过拔牙的现象。从上述这些拔牙的人骨标本中，出现最早的却是大汶口文化的王因遗址；而发现最多的拔牙现象，也是大汶口文化。这都说明大汶口文化是我国境内拔牙习俗的发源地。史前拔牙人骨标本比较多的，其次是山东龙山文化、良渚文化。山东龙山文化紧承大汶口文化而来，所以可以说我国境内拔牙习俗主要是从鲁中南苏北的大汶口文化—山东龙山文化向东南、南方和西南方传播的。

在大汶口文化及青莲岗文化的先民中，绝大多数男女到了一定的时间都有拔牙之习。据严文明先生在 20 世纪 70 年代后期的统计，其居民有三分之二的实行拔牙。拔牙的年龄不早于青年时期：在大汶口和西夏侯等墓葬发现的人头骨上多拔去上下犬齿和门齿，最多的是 19—21 岁(M97)，女性是 18—19 岁(M130)；西夏侯遗址最小的男性是 16—20 岁(M8)，女性是 21—22 岁(M10)；大墩子遗址男女均在 15—20 岁之间^⑩。韩康信、潘其风先生根据考古学资料以及古文献、近现代民族学资料进行了综合分析研究。首先他们根据考古学出土资料进行了分析，根据 42 例江苏邳县大墩子新石器时期人骨的调查，指出在幼年个体中没有拔牙现象，最早的拔牙年龄无论男性或女性都在 15—20 岁之间^⑪；根据山东兖州王因新石器时代约 281 例人骨材料，指出其中没有见到小于 14—15 岁的男性拔牙标本，女性中也未见到小于 16—17 岁的标本；在山东茌平尚庄看到最年轻的一个是约在 14 岁的男子^⑫；其次他们据古文献及西南地区僚族、仡佬族资料得出“拔牙年龄男子十四、五岁，女子十五、六岁”；最后总结说，“如果考虑到拔牙以后的齿槽闭合要一、二年的时间，并不计个体的性别之间在施术年龄的某些差异，那么一般地拔牙时间在 14 岁左右，也就是人的第一组牙齿(乳齿)被后来长出的第二组牙齿(恒齿，不包括第三臼齿)全部取代完成之时。这样的施术年龄和我们现代少数民族的一般拔牙年龄几乎完全相同”^⑬。

根据上述这种史前拔牙习俗的做法及其特征，学术界几乎不约而同地认为这种习俗就是古代文献中所说的“凿齿”或“凿齿民”^⑭。尽管古文献中“凿齿”一词名义是与大汶口文化、青莲岗文化等考古出土资料中的拔牙现象如此相似，但在古文献所描述的形状、性能却是大不相同的。

① 韩康信、潘其风：《我国拔牙风俗的源流及其意义》，《考古》1981 年第 1 期。

② 昌潍地区艺术馆、中国社会科学院考古研究所：《山东胶县三里河遗址发掘简报》，《考古》1977 年第 4 期；中国社会科学院考古研究所编著：《胶县三里河》，北京：文物出版社，1988 年，第 147—148 页。

③ 韩康信等：《江苏邳县大墩子新石器时代人骨的研究》，《考古学报》1974 年第 2 期。

④ 韩康信、潘其风：《我国拔牙风俗的源流及其意义》，《考古》1981 年第 1 期。

⑤ 张振标：《从野店人骨论山东三组新石器时代居民的种族类型》，《古脊椎动物与古人类》1980 年第 1 期。

⑥ 吴海涛、张昌贤：《湖北省房县七里河新石器时代人骨的研究报告》，中国科学院古脊椎动物与古人类研究所编：《参加北京猿人第一头盖骨发现五十周年纪念会部分论文》，1979 年 12 月。

⑦ 韩康信、潘其风：《我国拔牙风俗的源流及其意义》，《考古》1981 年第 1 期。

⑧ 韩康信等：《闽侯县石山遗址的人骨》，《考古学报》1976 年第 1 期。

⑨ 吴新智：《广东增城金兰寺遗址新石器时代人类头骨》，《古脊椎动物与古人类》1978 年第 3 期。

⑩ 严文明：《大汶口文化居民的拔牙风俗和族属问题》，山东大学历史系考古研究室编：《大汶口文化讨论文集》，济南：齐鲁书社，1979 年。

⑪ 韩康信等：《江苏邳县大墩子新石器时代人骨的研究》，《考古学报》1974 年第 2 期。

⑫ 韩康信、潘其风：《我国拔牙风俗的源流及其意义》，《考古》1981 年第 1 期。

⑬ 韩康信、潘其风：《我国拔牙风俗的源流及其意义》，《考古》1981 年第 1 期。

⑭ 山东省文物管理处、济南市博物馆编：《大汶口——新石器时代墓葬发掘报告》，北京：文物出版社，1974 年，第 12 页；严文明：《大汶口文化居民的拔牙风俗和族属问题》，山东大学历史系考古研究室编：《大汶口文化讨论文集》，济南：齐鲁书社，1979 年；韩康信、潘其风：《我国拔牙风俗的源流及其意义》，《考古》1981 年第 1 期；石兴邦：《试论大汶口文化及其有关问题——中国原始文化探索之二》，《齐鲁考古丛刊》编辑部编：《山东史前文化论文集》，济南：齐鲁书社，1986 年。

2. 古“凿齿”民的名义、形状与性能问题。

我们首先需要关注的是古“凿齿”的命名和它的形象问题。最早谈到“凿齿”一词的古文献是《山海经》之《海外南经》及《大荒南经》：

羿与凿齿战于寿华之野，羿射杀之。在昆仑虚东。羿持弓矢，凿齿持盾。一曰戈。（《海外南经》）

大荒之中，有山名曰融天，海水南入焉。有人曰凿齿，羿杀之。（《大荒南经》）

此说亦见《淮南子·本经训》：“尧之时……獬豸、凿齿、九婴、大风、封豨、修蛇、皆为民害。尧乃使羿诛凿齿于畴华之野，杀九婴于凶水之上。”但“凿齿”的名义和形象，这些古文献并未说明，而汉晋学者的传注中有进一步的解释。

东晋郭璞注《山海经·海外南经》云：“凿齿，亦人也，齿如凿，长五六尺，因以名云。”东汉高诱注《淮南子·墜形训》“凿齿民”云：“吐一齿出口下，长三尺也。”高诱注《淮南子·本经训》云：“凿齿，兽名，齿长三尺，其状如凿，下彻颌下，而持戈盾。”《文选》司马相如《长杨赋》李善注引服虔云：“凿齿，齿长五尺，似凿，亦食人。”从上述这些古训注的说解来看，“齿如凿”指出了“凿齿”的名义来源，齿“长五六尺”或“长三尺”说明了“凿齿”的外形特征。但现代学者否定了上述“凿齿”形状的解释。

严文明先生一方面肯定了“凿齿”的命名和含义：

根据对大汶口文化其它墓地资料的观察，其拔牙方法大约也是离不开敲打，如西夏侯 M11S 上左侧门齿就是敲打痕迹。……

用敲打方法拔牙，必须要有一个凿子，否则不便着力，也难保不伤别的牙齿。因此“打牙”有时又被称为“凿牙”或“凿齿”，如前揭《异物志》讲僚人拔牙就是“故自凿齿”。而具有拔牙风俗的人民就被称为“凿齿”或“凿齿民”。

严先生根据出土考古资料证明之所以称名“凿齿”或“凿齿民”的原因，是因为古人拔牙时曾经使用敲打方法，敲打时必须使用凿子才能保证敲打的目标准确。所以就把用凿子敲打拔牙的方法叫做“凿齿”，其民就叫做“凿齿民”。此说诚是。但严先生进一步对汉末以来高诱、郭璞等人训注“凿齿”的说法严词批评就不尽恰当了：

可是到了东汉末年高诱注《淮南子》和东晋人郭璞注《山海经》时，已经完全不能理解其本来的意义。高诱说：“凿齿，兽名，齿长三尺，其状如凿。”把原来作动词用的“凿”字误认作形容词，乃出了很大的笑话。郭璞注意到《大荒西经》中说“有人曰凿齿”，所以他没有说凿齿是兽名，而说“凿齿，亦人也，齿如凿，长五、六尺，因以名云”。尽管还说是人，却仍然重复着高诱对于“凿”字的错误解释，并且把牙齿长度又扩张了差不多一倍，不是野兽也是个怪物。李善注扬雄的《长杨赋》，曾经引服虔的话说：“凿齿，齿长五尺，似凿，亦食人。”更把凿齿说成了吃人的恶兽。这种越来越夸张，越来越神话化，甚至完全歪曲了原意的演变过程，正好说明当时的汉族地区早已不存在拔牙风俗，一般的学者无法理解。^①

上面严先生对高诱、郭璞等学者注解所作的批评，实际上是有对有错。从批评对的方面看：（1）高诱、郭璞等把“凿齿”说成牙齿“其状如凿”，是有问题的。“凿齿”和“凿齿民”一词，确实如严先生所说是初民用凿子类的工具敲打牙齿来拔牙的特殊方法而命名的。在山东邹县野店大汶口文化层可见，“‘拔牙’的方式一般认为是采用敲打的方式，在本组男性 M31(B)标本的右外侧门齿的齿槽窝里还断存着牙根，也证明了这一点”^②。（2）东汉末高诱、服虔所说凿齿是“兽名”，“亦食人”，是错的。（3）高诱说凿齿“齿长三尺”，郭璞说齿“长五六尺”，服虔说齿“长五尺”，都是错的。

① 严文明：《大汶口文化居民的拔牙风俗和族属问题》，山东大学历史系考古研究室编：《大汶口文化讨论文集》，济南：齐鲁书社，1979年。

② 山东省博物馆、山东省文物考古研究所：《邹县野店》，第97、94—95页。

但是我们也应看到,东汉末高诱、服虔和东晋郭璞所说也有合理和正确之处,严先生全面否定是不对的。可高诱注《淮南子》说凿齿“齿长三尺”,郭璞注《山海经》说“凿齿”齿“长五六尺”,这些说法虽然是夸大其词的,但是“凿齿民”比一般人的牙齿长则是有根据的。可能是高诱、郭璞等在看到《山海经》图的时候,看到“凿齿”图上牙齿很长,便认为这种“凿齿”齿状如“凿”,还夸大其长度竟然有“三尺”或“五六尺”之长。但是高诱所说“吐一齿出口”(《淮南子·墜形训》“凿齿民”高注)、“下彻颌下”(《淮南子·本经训》高注),这种说法完全是对的。下面我们就会从山东龙山文化中“獠牙玉雕人头像”看出这一特点。这根据就是郭璞等在注《山海经》时,还是能够看到当时在世上流传的图本《山海经》,这一点我们在《山海经》郭璞注中常常看到^①,不会是任意胡说。

在大汶口文化墓地的人骨标本资料中,拔牙的部位和数目也都是很一致的:拔去牙齿上颌两颗侧门齿。但是也有即个别的例外^②。在古汉语中,“牙”和“齿”在本义是有区别的:门牙才称为“齿”,其余的才称“牙”。“唇亡齿寒”是专指门牙,所以用“齿”。《左传·隐公五年》孔颖达疏云:“颌上大齿谓之牙。”既然大汶口等文化中绝大多数凿敲去的是上颌两颗侧门齿,那么今天可说“拔牙”,但古代应称之为“拔齿”,那么这正好与远古传说时代的一个部族“凿齿”有关系了。

在考古出土文物资料中,我们可以看到有不少刻有獠牙的山东龙山文化玉雕人头像,笔者认为这就是高诱注《淮南子》、郭璞注《山海经》所说齿“吐一齿出口”、“下彻颌下”的“凿齿”或“凿齿民”的形状特征。

二、古“凿齿民”的长獠牙与獠牙状的玉雕人头像比较研究

为什么会产生这种拔牙习俗呢?严文明先生根据历史记载和近代民族调查归纳有“成人礼说”、“忌夫说”、“殉葬说”、“装饰说”、“防病说”、“爱美说”等六种说法,他认为只有“爱美说才是需要认真考虑的”。同时他还认为这既“不是一种宗教性质的强制行为”,也与贫富分化没有多大的关系,而是一种观念形态的爱美风尚^③。韩康信、潘其风等总结拔牙作为世界范围风俗,拔牙原因可分婚姻、成丁、服丧、族别、美容、装饰、避邪、身份等不同说法^④。可见有关拔牙习俗的原因学术界说法多多。我国大汶口等文化遗址拔牙习俗的形成原因究竟是什么?笔者认为一定要把汉晋时代所见“凿齿民”的形状特征和玉雕獠牙人头像结合起来研究后,才能比较合理地解释大汶口等文化所见拔牙习俗的原因。因为玉雕獠牙人头像不仅可以为高诱注《淮南子》、郭璞注《山海经》所说“凿齿”或“凿齿民”的形状特征作了一个有力的考古学证据,而且也史前拔牙习俗的形成原因作了一个很好的说明。

獠牙状玉雕人头像在考古出土文物的研究中,其称名差别很大。或称之为“饕餮纹”,或称之为“鬼神面之玉”^⑤,或称之为“玉石兽面”^⑥等。笔者认为这类玉雕人头像的特征是上下齿或下齿有长长的獠牙,但仍为人头像,并非“饕餮纹”、“鬼神面”或“兽面”,应该称之为“獠牙玉雕人头像”。

尽管玉器是从长江下游特别是良渚文化中发展起来的,但是玉雕人头像特别是獠牙玉雕人头像

^① 例如《山海经·南山经》郭璞注云:“禺作牛字,图亦作牛形,或作猴,皆失之也。”郭璞注《海外南经》“灌头国……方捕鱼”云“画亦似仙人也”,毕沅校注云“言图象如此”等等。

^② 如大墩子遗址墓中有一人拔去上左中门齿,一人拔去上左犬齿,还有一人拔去上左第一前臼齿,在西夏侯 M22 中只拔去上左侧口齿。严文明先生认为“鉴于这种情况极为罕见而部位又不固定,很可能是由于牙病或或偶然性损伤所致”,见其《大汶口文化居民的拔牙风俗和族属问题》,山东大学历史系考古研究室编:《大汶口文化论文集》,济南:齐鲁书社,1979 年。

^③ 严文明:《大汶口文化居民的拔牙风俗和族属问题》,山东大学历史系考古研究室编:《大汶口文化论文集》,济南:齐鲁书社,1979 年。

^④ 韩康信、潘其风:《我国拔牙风俗的源流及其意义》,《考古》1981 年第 1 期。

^⑤ [日]林巳奈夫:《所谓饕餮纹表现的是什么》,见[日]樋口隆康主编:《日本考古学研究者·中国考古学研究论文集》,蔡凤书译,东京:东方书店,1990 年,第 167—168 页图 53—57。

^⑥ [美]杨晓能:《另一种古史——青铜器纹饰、图形文字与图像铭文的解读》,唐际根、孙亚冰译,北京:生活·读书·新知三联书店,2008 年,第 109—115 页。

却是在以山东龙山文化中产生出来的,这一点不少学者都曾经进行过论述^①。

1960年山东省文管会在山东日照镇龙山文化遗址勘察中,获得其上刻有流动卷曲线条组成图案的黑陶器皿残片^②;同样的图纹在该地屡有发现^③。1963年刘敦愿先生在山东日照两城镇一个农民家中发现一件长方形玉铙,据说出土地点与1936年发现的“玉坑”相去不远^④。这件玉铙形状与1954年两城镇出土的同类器物相同^⑤,可以肯定是龙山文化遗物。

1972年刘敦愿先生报道了山东日照两城镇发现了一件两面都刻有动物面纹的玉铙,属于山东龙山文化^⑥。这一报道引起了学者们的注意,各种收藏有动物或人面纹的公私单位纷纷重新审视这类器物的时代。巫鸿先生据上述玉铙、玉雕的纹饰、冠形、翼形、玉雕人头像正反两面及其变形人像雕刻手法,分别对美国芝加哥艺术博物馆、美国亚洲艺术文化中心、福格艺术馆、弗利尔美术馆、斯密森学会、台湾故宫博物馆、大英博物馆等公私所收藏的人头玉雕像作了考证,认为这些都是山东龙山文化的一组器物^⑦。日本学者林已奈夫就指出华盛顿美国艺术博物馆藏的三件“鬼神面之玉”(附图3、4、5)、大英博物馆藏的一件“鬼神面之玉”、旧金山亚洲艺术博物馆等处(附图2)藏的一件“鬼神面之玉”都是龙山文化的器物^⑧。其后有不少学者对国内外所藏的这类动物和人面玉雕纹进行了考察,认为属于山东龙山文化的玉器^⑨。李学勤先生也指出台北故宫博物院藏的一件玉圭(图1),一面为“线刻人物”,另一面为“线刻饕餮纹”,认为其饕餮纹、风格与山东日照两城镇发现的玉铙一致,应属山东龙山文化的器物^⑩。特别是杨晓能先生较为全面地收集了这类玉雕器物纹饰并作了比较,并指出这类器物与造型不仅盛行于史前时期,而且还延续到了青铜时代早期的不同地区:如湖北天门肖家屋脊出土的石家庄文化晚期玉雕人兽头像(图9),江西省新干大洋洲商代墓葬出土的玉人兽面(图10),陕西省西安沣西西周墓出土的玉人兽面(图11)^⑪。杨晓能先生上述所说的四类青铜器时代的“人兽头像和玉兽面”中有的甚是恐怖、狰狞,在狩猎或战争中起一种威慑作用。但这种獠牙可能只是珍藏,人们并不经常装在口中,因为在一般情况下,把这么大的獠牙放在口中,大约也很不舒服,只是在特殊情况下,如战争狩猎时才用。

“人兽头像”就是笔者所说的“玉雕人头像”,其中有獠牙的除了山东龙山文化出土以及广泛被美国、欧洲以及台北等地博物馆收藏外,现代在湖北天门石和石家庄文化晚期、江西省新干大洋洲商代、陕西省西安沣西西周时期、山西曲沃羊舌西周晚期晋侯墓地等墓葬中出土的玉雕人头像,如果进一步比较,还可发现在良渚文化时代的玉器也有这种獠牙类的玉雕人头像或兽头像的图纹,如下附图一和附图二所示。笔者认为,去除两颗门齿,其目的不仅仅是为了美,而可能是在特定情况下,比如战争、狩猎,装嵌上獠牙以显示威风。东汉高诱注《淮南子·墜形训》“凿齿民”云:“吐一齿出口下,长三尺也。”又注《淮南子·本经训》云:“凿齿,兽名,齿长三尺,其状如凿,下彻颌下,而持戈盾。”高诱所说“凿齿”的“齿出口下”、“下彻颌下”,从山东龙山文化的玉雕人头像来看,确实如此。至于说“齿

① 南京博物院:《长江下游新石器时代文化若干问题的探析》,《文物》1978年第4期;王巍:《良渚文化玉琮刍议》,《考古》1986年第11期。

② 山东省文管会:《山东日照两城镇勘察记录》,《考古》1960年第9期。

③ 刘敦愿:《论龙山文化陶器的技术与艺术》,《山东大学学报》1959年第3期。

④ 刘敦愿:《记两城镇遗址发现的两件石器》,《考古》1972年第4期。

⑤ 山东省文管会:《日照两城镇等七个遗址的初步勘察》,《文物参考资料》1955年第12期。

⑥ 刘敦愿:《记两城镇遗址发现的两件石器》,《考古》1972年第4期。

⑦ 巫鸿:《一组早期的玉石雕刻》,《美术研究》1979年第1期。

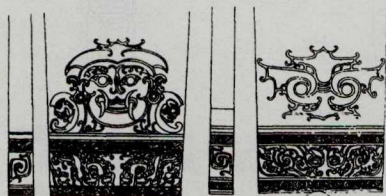
⑧ [日]林已奈夫:《所谓饕餮纹表现的是什么》,见[日]樋口隆康主编:《日本考古学研究者中国考古学研究论文集》,第167-168页图53-57。

⑨ 邓淑萍:《古代玉器上奇异纹饰的研究》,《故宫学术季刊》1986年第1期;尤仁德:《兽纹与鸱纹的诱惑》,《故宫文物月刊》1994年第6期。

⑩ 李学勤:《论新出大汶口文化陶器符号》,《文物》1987年第12期。

⑪ [美]杨晓能:《另一种古史——青铜器纹饰、图形文字与图像铭文的解读》,第114-115页图3-100至图3-102。

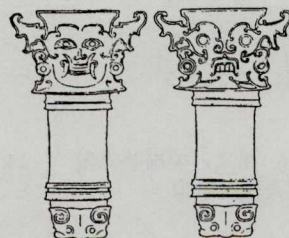
长三尺”，郭璞注《大荒南经》更夸大说有“五六尺”，显非事实。



1. 长24.6厘米，台北故宫博物院藏



2. 高4.13厘米，旧金山亚洲艺术博物馆藏



3. 长7.3厘米，华盛顿美国艺术博物馆藏



4. 长33.3厘米，华盛顿美国艺术博物馆藏



5. 长7.3厘米，华盛顿美国艺术博物馆藏



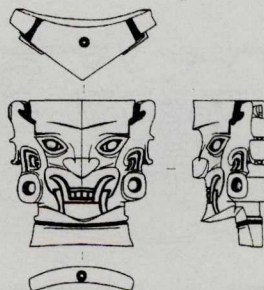
6. 高3.81厘米，旧金山亚洲艺术博物馆藏



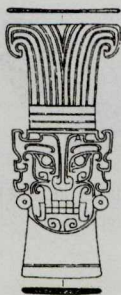
7. 高5厘米，美国芝加哥美术博物馆藏



8. 长6.99厘米，华盛顿塞克勒美术馆藏



9. 长3.7厘米，石家河文化晚期，湖北天门肖家屋脊出土玉雕人像



10. 高16.2厘米，商代，江西新干大洋洲出土



11. 高5.2厘米，西周早期，西安沣西出土



12. 西周晚期，山西曲沃羊舌出土晋侯墓地玉雕人头像



13. 宽6.1厘米, 美国萨克雷藏人面玉雕像



14. 高4.8厘米, 美国芝加哥艺术研究所藏



15. 高8.8厘米, 美国芝加哥艺术研究所藏



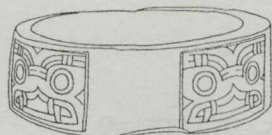
16. 高4.8厘米, 美国芝加哥艺术研究所藏



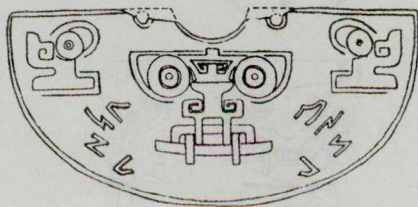
17. 长7.4厘米, 美国斯密森学会藏人面玉雕像



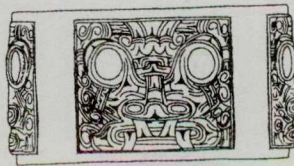
18. 高53厘米, 青铜人头像, 江西新干县大洋洲商代大墓出土



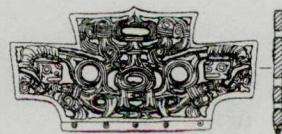
19. 江苏吴县张陵山出土良渚文化兽面石制手镯, 现藏南京博物院(中)



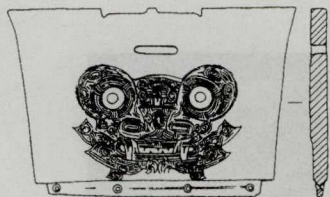
20. 宽17.3厘米, 高8.4厘米, 乾隆题诗玉璜饕餮纹, 藏文物商店总店



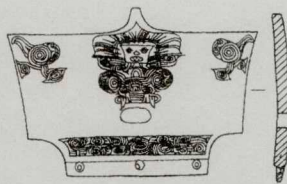
21. 人面兽面合纹图, 良渚文化玉琮, 瑶山M9:4



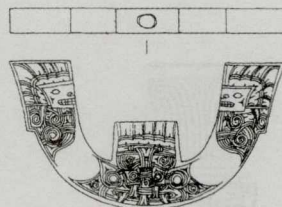
22. 玉雕兽面图纹, 良渚文化反山M16:4



23. 玉雕兽面纹图, 良渚文化反山M17:8



24. 玉雕人面兽面纹图, 良渚文化瑶山M2:1



25. 三叉形玉雕人面兽面合纹图, 良渚文化瑶山M7:26

附图二

从上述玉雕人头像看，獠牙向上到达面颊，向下伸出颌下也就是几厘米长，不会超过汉尺一尺^①。

附图一和附图二中的图 1 至 8，图 13 至 17 经巫鸿^②、杨晓能^③两位先生通过玉器形制和纹饰比较，确定为山东龙山文化。图 9 的玉雕人头像出土于湖北肖家屋脊石家河文化晚期遗址之中，图 10、11、12 的玉雕人头像分别是江西新干大洋洲商代遗址、陕西西安沣西西周遗址和山西曲沃羊舌西周晚期晋侯墓地出土，其形制纹饰和獠牙之状皆与山东龙山文化图 3 至 8 相似，但时期属性可能有别，肖家屋脊石家河文化晚期遗址、江西新干大洋洲商代遗址中的玉雕人头像可能是屈家岭文化中拔牙习俗的“凿齿民”之后；而西安沣西西周遗址和山西曲沃羊舌西周晚期晋侯墓地的玉雕人头像则可能是战利品或者为其部族某一支迁徙而流入黄河中游一带。正如学者所指出的，在黄河中游的仰韶文化区域及其之后的各种龙山文化中，不管是古文献资料还是考古出土资料皆未见拔牙习俗^④。

但是附图二中图 19—23 是良渚文化中的各种玉器或石器及其纹饰，从这些纹饰中也可以看到长有獠牙的“凿齿”形状。虽然这些牙齿不像其上山东龙山文化的“凿齿”的牙齿伸向面颊和下颚，其在口部的位置比上述玉雕人头像的牙齿相对更靠近门齿一些。但獠牙上达鼻端，下出唇外，也是明显不同于一般的牙齿。图 20 是清代乾隆题诗的玉璜人头像雕纹（或称之为“饕餮纹”），李学勤先生曾以此玉璜同浙江余杭反山 23 号墓出土的玉璜纹饰作了比较，认为这件乾隆题诗玉璜正是良渚文化玉器的特点^⑤。尽管良渚文化玉雕人面纹或兽面纹与上述山东龙山文化和石家河文化玉雕人面纹的獠牙“凿齿”形状相似，但它们的身份和地位绝不相同。这一点我们从附图二图 21 至 25 中良渚文化玉雕人面兽面合纹图中可以看出来。

良渚文化时期这种玉雕人面兽面纹饰一般明显可见上下两部分，上面是人面，下面是动物类的兽面（图 23 中还可可见纹饰下部有动物的前爪之状）。但对于人面、兽面的原型是什么？学术界看法却颇不相同。关于上部的人面纹饰，有的认为是巫师^⑥，有的认为是太阳神^⑦，有的认为是天神^⑧，也有学者认为是一具脸戴面具、头戴羽冠的形象^⑨；关于下部的兽面纹，有的学者认为是虎^⑩，有的认为是龙^⑪，有的认为是猪龙^⑫，也有学者认为是具有飞翔能力的“神兽”^⑬等等。但是笔者认为上部人面之状本文姑且不论，从下面兽面纹饰来看，它既有向上和向下的两对獠牙，就应和山东龙山文化类玉雕人头像结合起来分析。《山海经》中常有“人面兽身”的记述，也有不少记述一些方国“使四鸟：虎、豹、熊、黑”，或言“使四鸟”，可知后者是前者的省略。这实际上是列维—斯特劳斯从动植物图腾与氏族、胞族与部落两大半偶族的社会组织形态的关系和结构所分析的情况相同。由于原始社会族外婚的特点和需要，首先要把许多氏族、胞族划分为两大半偶族，两大半偶族形式是二分结构。但是两大半偶族之间的数目绝不平均，有的半偶族所含氏族多，有的则少；多的又可分为两个亚半族，少的则是单一的。同时，两大半偶族地位也绝不平等，一个半偶族地位总在半偶族之上^⑭。“使四鸟：虎、豹、熊、黑”是由鸟类和兽类组成的两半偶族，鸟类半族地位高，而兽类半族地位低，故兽类半族被鸟类半

① 战国尺长一般在 23.1 厘米左右，汉尺一般在 23.5 厘米左右，晋尺一般在 24 厘米多。

② 巫鸿：《一组早期的玉石雕刻》，《美术研究》1979 年第 1 期。

③ [美]杨晓能：《另一种古史——青铜器纹饰、图形文字与图像铭文的解读》，第 109—115 页。

④ 韩康信、潘其凤：《我国拔牙风俗的源流及其意义》，《考古》1981 年第 1 期。

⑤ 李学勤：《比较考古学随笔》，桂林：广西师范大学出版社，1997 年，第 151—156 页。

⑥ 张明华、王惠菊：《太湖地区新石器时代的陶文》，《考古》1990 年第 10 期。

⑦ 牟永抗：《东方史前时期太阳崇拜的考古学观察》，《故宫学术季刊》，1995 年第 4 期。

⑧ 吴汝祚：《余杭反山良渚文化玉琮上的神像形纹新释》，《中原文物》1996 年第 4 期。

⑨ 段渝：《良渚文化玉琮的功能和象征系统》，《考古》2007 年第 12 期。

⑩ 张光直：《谈“琮”及其在中国古史上的意义》，文物出版社编辑部编：《文物与考古论集》，北京：文物出版社，1986 年。

⑪ 李学勤：《良渚文化玉器与饕餮纹的演变》，《东南文化》1991 年第 5 期。

⑫ 林华东：《良渚文化研究》，杭州：浙江教育出版社，1998 年，第 372—376 页。

⑬ 段渝：《良渚文化玉琮的功能和象征系统》，《考古》2007 年第 12 期。

⑭ [法]列维—斯特劳斯：《野性的思维》，李幼蒸译，北京：商务印书馆，1987 年，第 159—160 页。

族役使;“人面兽身”类则是由人和动物组成的两半偶族,代表“人”的半族地位高,古汉语词汇中“头”和“首”的词义也常常是“首领”的意思;代表“兽”的半族地位低。同样,良渚文化出土的这种人面兽面合纹图,也应是良渚文化时代两大半偶族的象征,人面象征以部落首领为代表的上等阶层,兽面代表下等阶层。至于兽面究竟象征什么?笔者认为就是具有拔牙习俗特点的“凿齿民”。

在山东龙山文化和石家河文化中的玉雕人头像中拔牙并装嵌有獠牙的“凿齿民”是以人面形式出现,但是在良渚文化中具有拔牙习俗并装嵌有獠牙的“凿齿民”是野兽的形状。其实这种情况并不奇怪,正如我们下文所分析的,最早在山东—苏南大汶口文化(或青莲岗文化)拔牙,其次便是马家浜文化中出土人骨中拔牙习俗,时间仅次于山东—苏北大汶口文化之后,其拔牙习俗再次沿着长江向上发展的屈家岭文化及华南的新石器时代晚期居民^①。装嵌獠牙的“凿齿民”象征的是獠子獠牙形状(详见后述),但在山东龙山文化中装嵌獠牙的凿齿民地位应是比较高的,这从头饰、高冠就可见一斑;但在良渚文化中的人面兽面纹图中,装嵌獠牙的凿齿民被放置在下方,其被役使的身份、地位是明显的。不过还有一点需要讨论,良渚文化时代在距今5300—4300年之间,而山东龙山文化的时代据三里河遗址碳十四测定,在距今4300年前至3800年前后^②,似乎二者时代有一定的差距。笔者认为,这种情况有两种可能:一种是山东—苏北大汶口文化(青莲岗文化)中还没有制作出这种反映其地拔牙并装嵌獠牙的“凿齿”形状;但可能还存在另一种情况,上述散见欧美台北公私所藏史前细石器时代的玉雕人头像,是根据山东龙山文化出土玉簪等器物及其图纹推测的,但观察这些玉雕人头像其实形制各有差别,所反映口中的牙齿情况也类别各异,很可能并非同一时代,其中有没有大汶口文化中的遗物,还有待于以后考古出土资料进一步检验。

三、玉雕人头像的分类与“凿齿民”装嵌獠牙的材料来源、目的、意义

1. 玉雕人头像的分类。

本文不打算对玉雕人头像外在的头饰及其形制进行分类,而只是根据与本文所涉及凿齿民的“凿齿”情况——口中牙齿情况来进行分类。

首先,我们会看到附图一中图3和图5是同一件器物的正反两面,这两件人头像都藏在华盛顿美国艺术博物馆,两件正面都是装嵌有两对獠牙的图像,而反面则是没有装嵌獠牙的图像。为什么会有这种奇怪的现象?笔者认为装嵌有獠牙的正面是男人头像,而没有装嵌獠牙的反面是女人头像,正反恰好组成一对夫妇。男人装嵌獠牙应是本部族之民,而妻子可能是来自外部族,则不是“凿齿民”,因此表示“凿齿民”的玉雕人头像男性有獠牙,而女性没有獠牙。

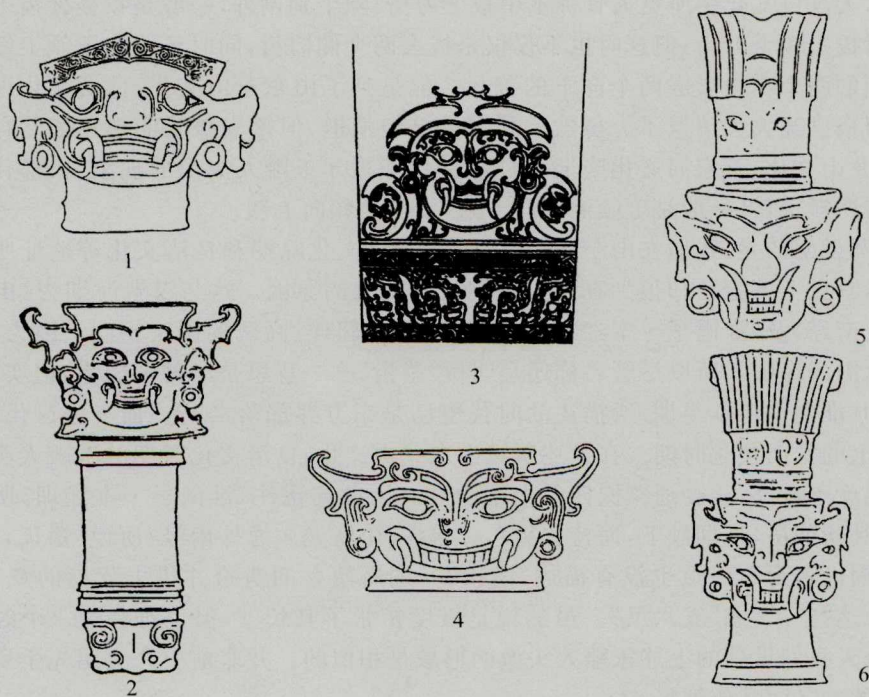
其次,装嵌有两对四只獠牙的玉雕人头像是最多的。上面附图一、附图二中除图3、5的右图外皆有獠牙;其中图1至12、图18至25有两对4只獠牙,下牙床的獠牙是伸向面颊之上,上牙床的獠牙伸向下颌;图13至18只有一对两只獠牙,下牙床上獠牙伸向面颊。图19至25良渚文化时代的人面兽面合纹图中,兽面皆有两只獠牙。由于这些图中的口是张开的——因为口中装嵌有獠牙也只能张开,根据牙齿可以看到,根据有无牙齿的现象又可以分为以下几种情况。其一,上门齿、下门齿都未见刻画。附图三图1、图2、图3(附图一图1、图2、图3同)皆是。因为上下皆有獠牙,口必须张开,似乎看到未见上下门齿。如下附图三是一些放大的图纹中所见。

其二,是只有下齿,却不见上门齿的现象。如附图一的图4(亦即附图三的图4),图5(附图三的图6)。但附图一的图4(亦即附图三的图4)也可能是有的人笑时露出下齿,上齿就隐藏在嘴唇之下了。但是附图三的图6(附图一图5),上牙床的牙龈明显可见,却不见牙齿,也应有目的地表现了拔去上门齿及侧门齿的现象,在上述所见玉雕人头像中也仅有这一例是比较明显的拔牙现象。其

① 韩康信、潘其凤:《我国拔牙风俗的源流及其意义》,《考古》1981年第1期。

② 中国社会科学院考古研究所编著:《胶县三里河》,第152页。

三,既有上门齿,也有下门齿。如附图一图 6、7、8(亦即附图三图 5)、10、11、12、17、18。其四,刻划了上门齿,但因口较小,不知有无下齿,这种现象仅见附图一图 9。其五,獠牙仅见向上者,不见向下者,如附图二的图 13、14、15、16、17。其六,在良渚文化时代的玉器中,所见獠牙既有向上者,也有向下者,只是獠牙向上最高只到鼻子之下,向下仅到嘴唇之下。如附图二图 19 至 25。刻划牙齿者仅见图 23 中,下齿向上的门齿有 3 颗。



附图三

通过对山东龙山文化和良渚文化中玉雕人头像的分类,可以看到这些图像与史前拔牙习俗的关系。中国境内新石器时代居民拔牙习俗的特点之一是,齿种都严格地限定在犬齿以前的三个齿种:中齿、侧门齿和犬齿,而且左右对称拔牙的占绝大多数;特点之二是不论时代早晚,普遍流行的是拔除一对上颌侧门齿,据统计,这种形态共 402 例,占全部总数 433 例的 92.8%;这种拔牙习俗的地理分布也很广,包括黄河下游、长江中下游和珠江下游的大汶口—青莲岗、屈家岭、马家浜和华南的一些新石器文化分布地区^①。其他还有一些是具有地方性特征的拔牙形态。例如,湖北房县七里河屈家岭文化中除了拔除侧门齿外,还有一些是拔除一对犬齿;有的是拔除一对或一枚中门齿,见之于山东胶县三里河和广东河宕各一例。但是山东大汶口文化一般拔牙习俗最常见,男女皆有,且拔牙所占比例很高,一般都在 60% 以上。例如,王因组男女频率分别为 77% 和 75%,大汶口早期组为 71% 和 78%,呈子组为 89% 和 100%,大墩子组为 61% 和 68.2%,七里河组是 62% 和 80%,河宕组是 100% 和 75% 等^②。但山东发展到龙山文化时期,拔牙习俗已处在消退过程中。除了山东胶县三里河遗址外,其他地区的墓葬中几乎都未发现拔牙习俗。在胶县三里河遗址龙山文化时期的墓葬中,发现了 7 例拔牙标本,全部拔去 1—4 个下门齿(这种情况在大汶口文化中是相当少见的),其中有两例兼拔去上门齿。但三里河大汶口文化居民的拔牙率很低(30 例可检标本中只见到 3 例),龙山文化

① 韩康信、潘其凤:《我国拔牙风俗的源流及其意义》,《考古》1981 年第 1 期。

② 韩康信、潘其凤:《我国拔牙风俗的源流及其意义》,《考古》1981 年第 1 期。

层频率也不高,33例标本中发现有8例,约占26.7%^①。

也正因为龙山文化时期拔牙习俗普遍消退,所以我们看到,在上述附图一中,绝大多数玉雕人头像中都有獠牙,而上下齿都是分明可见,如图6、7、8、10、11、12皆是。图1至3未见上下齿,也很可能是未刻划的缘故^②。明显可见拔去上门齿的只有附图一中图5的左图。

2. 古“凿齿民”獠牙与玉雕人头像所示獠牙的材料来源。

前已述及,大汶口文化中所见人骨标本中拔牙习俗,除个别例外,一般是拔去牙齿上颌两颗侧门齿,有时也同时拔去两个犬齿;但这时也不仅仅是拔去两个侧门齿,同时还要在下颌上镶嵌两个向上的獠牙,在上颌的两个嘴角镶嵌两个向下的獠牙。但是到了山东龙山文化、良渚文化以及石家河文化时期,拔牙习俗已经大大消退了。虽然拔牙习俗已经消退,但镶嵌獠牙的现象依然存在。这就是上面所见山东龙山文化、石家河文化晚期和良渚文化等獠牙玉雕人头像的现象:口部往往上下皆有两颗獠牙,共有四颗;而且一般是上颌两颗向下翘,下颌两颗向上翘。

需要注意和说明的是,我们在山东龙山文化、石家河文化晚期和良渚文化等遗址所见獠牙玉雕人头像的形象,只见上下獠牙却很少看到拔去侧门齿现象的原因。这与汉晋时期为《山海经》之《海外南经》、《大荒南经》及《淮南子·本经训》等书篇作注的郭璞、高诱的说法相同。因为高诱、郭璞他们还可以看到《山海经图》,所以尽管名称还是叫做“凿齿”——意思是凿敲去门齿,但实际上《山海经·海外南经》和《淮南子·本经训》所描述的时代也已是东方羿部落奉“尧”命令去讨伐凿齿的时代,这应是考古学上的龙山文化时期。在上述所见山东龙山文化、良渚文化时期的玉雕人头像上很少见到拔牙现象,也就不奇怪了:普通镶嵌四只上下獠牙。因此高诱注《淮南子·本经训》所说“凿齿,兽名,齿长三尺,其状如凿,下彻颌下,而持戈盾”,郭璞注《山海经·海外南经》所说“凿齿,亦人也,齿如凿,长五六尺,因以名云”,一点也没有描述“凿齿”一词所蕴含的凿敲并拔去牙齿的意义,反而只说“下彻颌下”,长达“三尺”或“五六尺”。虽然说是极度扩张了其长度,但也符合这一个时期镶嵌了獠牙的现象,与今天我们见到的上述玉雕人头像的形象是相似的。并非前引严文明先生所说汉晋学者已不知“凿齿”的本义而乱作解释。

这种獠牙显然不是人类的牙齿,它是什么动物的牙齿呢?其实动物界明显可见的有獠牙的也就是獐子和野猪,有些动物如老虎也有獠牙,但除了虎口大开时,一般情况下是看不到的。笔者认为就是在大汶口文化及典型龙山文化中墓葬中常常在手中或腰间见到的獐牙或野猪牙,其形状也是略有弯曲。因为雄獐的犬齿特别发达,形成“獠牙”,故雄獐又称“牙獐”。这种獐牙应是被特别珍视,所以在人死后被放置在人的腰部或放到手中。例如1959年发掘的大汶口文化遗址墓葬中大多数死者手中握有獐牙,也有的握有猪门牙。其中獐牙发现有188件,握在死者指骨中,多者左右手握有12个(墓132),少者1个,不少尖端经过加工,有的还有烧痕,随葬位置固定(标本8:10,见附图四图1·1);发掘猪门牙15件,有的牙根刻凹槽(附图四图1·3)^③。1974年、1978年发掘的大汶口遗址墓葬中发现猪獠牙1件,牙根刻有两道凹弦纹,便于系绳,长5.3厘米(附图四图3);但报告者称之为“牙坠”,笔者认为不妥,实际上仍然与镶嵌在口中的獠牙作用相同;还发现獐牙14件,出自8座墓葬(附图四图)^④。皖北蒙城尉迟寺大汶口文化遗址发现12件“牙器”,多为獐牙,也有猪獠牙,一般在牙根部有加工磨制,有的尖部也经过磨制;T3914⑦:3,长5.7厘米;T3209⑦:6,牙根部加工出一个斜面,

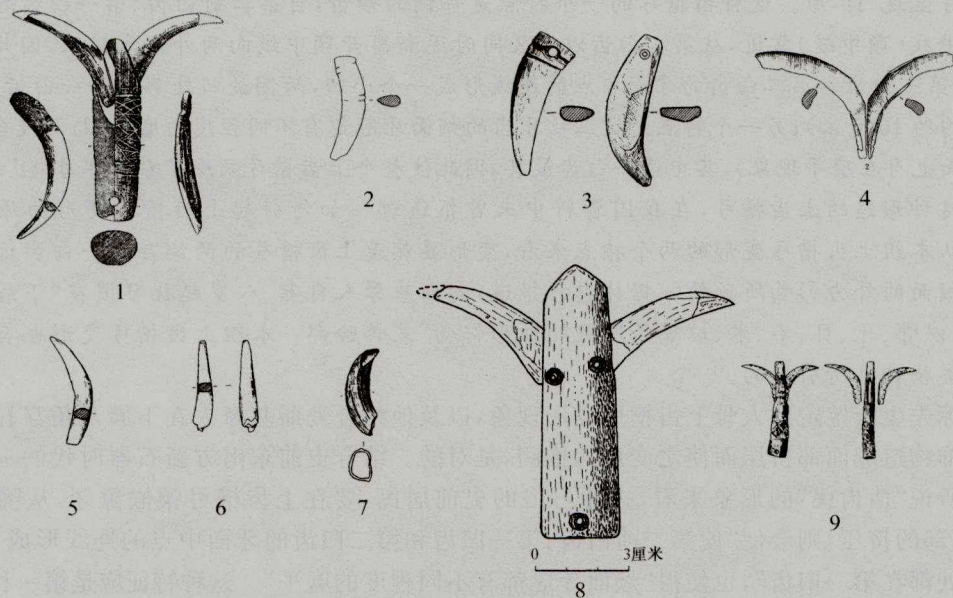
① 韩康信、潘其凤:《我国拔牙风俗的源流及其意义》,《考古》1981年第1期。

② 拔去中下门齿的现象在考古出土人骨标本中还未发现,只有在世界上一些具有拔牙习俗的民族中发现有这种现象。在印尼苏拉威西中部托·巴达等部落的居民拔牙数目多,无论男女都要拔去12个牙齿,包括上下颌的全部门齿和犬齿(严文明:《大汶口文化居民的拔牙风俗和族属问题》,山东大学历史系考古研究室编:《大汶口文化讨论文集》,济南:齐鲁书社,1979年)。

③ 山东省文物管理处、济南市博物馆:《大汶口——新石器时代墓葬发掘报告》,第103页。

④ 山东文物考古研究所编:《大汶口续集——大汶口遗址第二、三次发掘报告》,北京:科学出版社,1997年,第63、193页。

长 5.1 厘米；T3912⑧：1，獠牙，尖部和根部均经过磨制，长 7 厘米；T2526③：9，长 6.5 厘米^①。山东胶县三里河遗址大汶口文化层墓葬出土獠牙 20 枚，有的一侧有加工磨制痕迹；三里河龙山文化层的 98 座墓葬中，有 11 座墓的墓主左手握獠牙；有 9 座墓墓主右手握獠牙；有 3 座墓墓主左右手各握一枚獠牙；只有 M226 墓主人右手握獠牙，左手握长条形蚌器^②。山东邹县野店大汶口文化层墓葬发现獠牙 25 件，出自 13 座墓，一般放在死者手中或手旁；另外还发现由猪等动物獠牙做成的牙形器，有穿孔和刻纹，被报告者称为“牙坠”（标本 M50：17 和 M89：9，见附图四）^③，笔者认为这也应是用于镶嵌在人们口中的獠牙。另外在大汶口等文化中常见一种器具，上面常常装嵌有一对獠子或野猪獠牙，这种器物被命名为“獠牙勾形器”或“獠牙钩形器”。1959 年发掘的大汶口遗址墓葬中发现的“獠牙钩形器”1 件，标本 6：10（附图四图 1·2），獠牙根部磨平插入角柄，高 10.5 厘米^④。1974 年、1978 年发掘的大汶口遗址墓葬中发现“猪牙勾形器”1 件，标本 M1014：27（附图四图）由两枚猪獠牙的根部削平背向紧贴在一起，根部有一小刻槽^⑤。被称之为大汶口和良渚“文化两合现象”的苏北花厅北区墓葬中发现“獠牙勾形器”4 件，其中标本 M37：8（附图四图），较完整，长 8.8、宽 9.6 厘米^⑥。但发掘者和学术界不知这种器具的作用是什么，我们今天结合考古发现的玉雕人头像以及古训注对“凿齿民”的解释就可以了解它们的功能和作用，它们都应是用来装嵌在口部的獠牙。



附图四 大汶口文化和山东龙山文化等出土獠牙、野猪獠牙

附图四注释：1. 左图，獠牙，1959 年发掘大汶口遗址 8：10；中图，獠牙桩，1959 年大汶口遗址 6：10；右图，猪门牙，1959 年大汶口遗址 79：5。2. 猪獠牙，大汶口遗址北辛文化，T10③A：8。3. 猪獠牙，山东邹县野店大汶口文化层 M89：9，M50：17。4. 猪獠牙，大汶口遗址第二、三次发掘大汶口文化层 M1014：27。5. 獠牙，蒙城尉迟寺大汶口文化层 T2526③：9。6. 獠牙，蒙城尉迟寺大汶口文化层 T3914⑦：3。7. 獠牙，蒙城尉迟寺大汶口文化层 T3209⑦：6。8. 獠牙桩，苏北花厅北区大汶口—良渚文化层 M37：8。9. 獠牙，大汶口文化，《考古与文物》1988 年第 1 期第 41 页图七。

① 中国社会科学院考古研究所编著：《蒙城尉迟寺——皖北新石器时代聚落遗存的发掘与研究》，北京：科学出版社，2001 年，第 188 页。

② 中国社会科学院考古研究所编著：《胶县三里河》，第 49、85 页。

③ 山东省博物馆、山东省文物考古研究所：《邹县野店》，第 97、94—95 页。

④ 山东省文物管理处、济南市博物馆：《大汶口——新石器时代墓葬发掘报告》，第 103 页。

⑤ 山东文物考古研究所编：《大汶口续集——大汶口遗址第二、三次发掘报告》，第 192 页。

⑥ 南京博物院编著：《花厅——新石器时代墓地发掘报告》，北京：文物出版社，2003 年，第 190 页。

上述出土在山东、苏北和皖北一带大汶口文化、龙山文化层的獠牙、野猪獠牙甚多,有的则未多作加工,有的则进行了磨制加工,有的镶嵌在木桩上。但这些其功用都应该与拔牙习俗相关的“凿齿民”另外一面:在特殊情况下在口部上下颌镶嵌上獠牙或猪獠牙。这种獠牙有的很不均等地有一到三个刻槽,还经过加工磨制,可见是准备镶嵌在牙床上,再用细线缚绑在牙齿上。野猪獠牙和獠牙今天在西南和东北的少数民族中还奉为辟邪神物,在三峡地区土家族傩堂戏中,“青面獠牙”是四种面具之一的“凶神面具”,它表示勇武、凶悍、威严的神祇。在出土的东南方新石器时代的獠牙中,以獠牙数量最多,猪獠牙次之。这种拔牙并装嵌上獠牙的“凿齿民”,应是在特殊的日子,例如庆典、祭祀的场合表示勇武、威严的气概,而在战争的场合,则显示出凶悍、可怕的外貌,起到威慑敌人的作用。

3. 史前东南方居民镶嵌獠牙的考古学证据。

根据魏晋学者注释《山海经》、《淮南子》等书籍所述“凿齿”形象以及史前新石器时期玉雕人头像情况,我们推测史前东南方具有拔牙习俗的居民同时镶嵌有獠牙或野猪獠牙,笔者此说有比较重要的考古学证据。1973年,中国科学院古脊椎动物与古人类研究所张振标先生受委托,对1971—1972年在山东邹县野店新石器时代的人骨进行了鉴定。张先生发现人骨上齿槽弓变形:

上齿槽弓变形:上齿槽弓大多为“马蹄形”。但在本组标本中,有两具(女性,M15、M22)上齿槽弓呈现“Ω”形。这种齿槽弓的一个特点是每侧的颊齿,自第二前臼齿、第一臼齿起同时逐渐向颞中线(颞中缝)靠近,从第二臼齿以后又同时逐渐离开颞中线向两外侧方扩张,因此使第二前臼齿、第一臼齿和第二臼齿的牙面中点的连线形成一个小凹,两侧最凹处都在第一臼齿(最凹点离中线均约16毫米);另一个特点是这三枚牙齿的颊面牙冠都有不同程度的磨平(与其咬合相应的下牙颊面也存在磨平现象),其中第一臼齿最甚,因此使整个上齿槽弓呈现了希腊字母“Ω”的形状。

这种形态的上齿槽弓,在我国资料中未曾报道过。如何引起上齿槽弓变形的原因还不清楚。从本组上齿槽弓变形的两个特点来看,变形显然是上齿槽弓的两侧在第一臼齿近部位受到来自颊面的外力影响所致的。据林惠祥报道,爱斯基摩人自七、八岁起就习惯在“下唇的两角穿孔,塞以骨、牙、贝、石、木、玻璃等所做的纽形饰物”装饰脸部。本组上齿槽弓变形也有可能是由这一类妆饰品所引起的。^①

张振标先生所鉴定的人骨上齿槽弓变形现象,以及他结合爱斯基摩人在下唇两角穿孔,塞以骨、牙等纽形饰物造成面部挤压而使之变形的推测,是对的。结合史前东南方新石器时代的玉雕人头像和古传注所说“凿齿民”的形象来看,拔牙习俗的史前居民,要在上齿槽弓镶嵌獠牙,从嘴角伸向下方,由于面部的挤压,则会使“使第二前臼齿、第一臼齿和第二臼齿的牙面中点的连线形成一个小凹,两侧最凹处都在第一臼齿”,也使得“颊面牙冠都有不同程度的磨平”。这种特征应是第一和第二臼齿有外部某种不知的“饰物”挤压或磨损造成的,而笔者这种不知名的“饰物”正是那种动物类獠牙。这是以山东、苏北大汶口文化为主的具有拔牙习俗的史前居民镶嵌有獠牙或猪獠牙的重要考古学证据。

这种獠牙玉雕人头像在山东也仅仅出土在典型龙山文化的墓葬中,之后也就不再出现了。而在青铜文化时期就出土在南方墓葬中,诸如湖北天门石和石家河文化晚期、江西省新干大洋洲商代、陕西省西安沣西西周等墓中。这大概正好与《山海经》之《海外南经》、《大荒南经》及《淮南子·本经训》等所述情况相符,说明在典型龙山文化后期“凿齿”部族与东夷羿部族作战失败,于是迁徙到南方居住,其部族图像徽帜在南方的墓葬中出现,正是被打败后前夕的结果。有的还出土在西周墓葬中,大概其后人又到了中原地区生活居住,当然也有可能是中原统治者或贵族从南方掠夺而来的。

[责任编辑 王大建 范学辉]

^① 山东省博物馆、山东省文物考古研究所:《邹县野店》,第183—184页。

河西宝卷存目辑考

朱瑜章

摘要:河西宝卷是自明清以来流传在甘肃河西走廊民间的一种说唱俗文学。给宝卷编目是宝卷研究的基础性工程。依据近年来正式出版和非正式出版的河西宝卷汇辑刊本以及车锡伦等五位学者所作的河西宝卷编目,可以用列表的形式为河西宝卷重作编目。表一所列11个(套)河西宝卷刊本所收卷目共计361部,去除其中重复收录和同卷异名的251部,实有110种;表二所列5个河西宝卷编目共列未刊卷目189部,去除其中重复收录和同卷异名的89部,实有100种。二表合计河西宝卷存目210种。这是给河西宝卷所作的一个比较完整而具体的编目。厘清河西宝卷的存目,对于推动河西宝卷的研究,具有重要的意义。

关键词:河西宝卷;抄本;刊本;存目

河西宝卷是流传在甘肃河西走廊民间的一种说唱俗文学。自明清以降至1980年代相当长的历史时期,河西宝卷承载了河西民间娱乐休闲、传播历史文化知识和道德价值观念、对老百姓进行忠义孝悌荣辱是非等道德说教的作用,具有宗教宣诫的性质,深受民众欢迎。抄卷、念卷(或叫宣卷)、聚众听卷成为过去几百年间河西民间喜闻乐见的文化活动,直到今天还延续着这种活动。念卷人手头一般应有一个底本,即宝卷卷本。宝卷卷本过去主要靠手工传抄流传,“文革”中被当作“四旧”查禁焚烧,一些珍贵的卷本已经消亡,但民间还是私藏了一些卷本。“野火烧不尽,春风吹又生”,20世纪80年代以来,河西民间私藏的宝卷纷纷重见天日,抄卷、念卷活动也重新盛行,引起了学界注意,于是有人尝试给河西宝卷作编目,但由于掌握的宝卷资源有限,所作编目尚有缺失和舛误。本文拟整合已印行的汇辑本及已公开发表的研究文献等河西宝卷资源,以列表的形式给河西宝卷重作编目,以供研究者参考,并就正于方家。

一、河西宝卷汇辑刊本简介

河西宝卷中的相当一部分是明清时期从内地流传到河西地区的。当时流传过来的宝卷卷本有抄本,也有木刻或石印刊刻本,这从车锡伦先生的《中国宝卷总目》中可得到印证。但宝卷在河西地区经过几百年的流传,原先的明清刊本在民间几乎荡然无存,只有甘肃省内个别图书馆、博物馆尚存有少量的明清刊本。而从20世纪80年代以来流行在河西民间的宝卷卷本几乎全是手抄本。随着2006年河西宝卷被列为国家级非物质文化遗产名录,近年来有关人士及河西各市县政协和政府文化部门等组织人员投入抢救宝卷的工作,采用调查、征集、采访、誊抄、复印等手段收集到一些民间宝卷抄本,将采集到的宝卷抄本进行整理,正式出版或内部印行了一些宝卷汇辑本,使得这一份濒临灭绝的非物质文化遗产起死回生。下面介绍的河西宝卷刊本,非指明清时期的刊印本,而是指当代的

作者简介:朱瑜章,河西学院文学院教授(甘肃张掖734000)。

基金项目:本文系国家社会科学基金西部项目“东西方文化交流视野下的河西文学研究”(12XZW007)、教育部人文社会科学研究西部和边疆地区项目“河西走廊‘西游’文学研究”(11XJA751006)的阶段性成果。

宝卷汇编刊印本。现将近年来印行的 11 个(套)河西宝卷汇编刊本简介如下:

1.《金张掖民间宝卷》

《金张掖民间宝卷》(以下简称《张掖宝卷》),全五卷。2007 年 8 月甘肃文化出版社出版前三卷,2009 年 1 月仍由该出版社续出后二卷,合为一套五卷。五卷共收录在张掖地区流行的宝卷卷本 81 部,是迄今为止收录河西宝卷最多的汇编本。前三卷主编:徐永成,副主编:崔德斌;后二卷主编徐永成、王立泰,副主编:崔德斌。书前有徐永成撰写的前言《张掖民间民俗文学——宝卷》,附有几幅宝卷手抄本照片,书后附 4 种《宝卷曲调》。《张掖宝卷》校点、排版、装帧、印刷精良,堪称河西宝卷汇编本的精品。缺憾是对收集信息未作注明,作品中的方言土语等未加注解,读者阅读或有障碍。此外,书后宜有一篇《后记》或《跋》,说明收集、整理及分两次出版等有关事宜。

2.《酒泉宝卷》

《酒泉宝卷》的出版情况比较复杂。20 世纪 80 年代,酒泉市和甘肃省内的一些文史工作者就开始了酒泉地区宝卷的发掘和研究工作,将搜集到的 50 多种宝卷精选了 8 个卷本先期出版,定名为《酒泉宝卷》(上编),于 1991 年由甘肃人民出版社出版,中编和下编正式出版事宜因故搁置,仅以内部资料的形式印行。2006 年以后整理研究者将前已印行成书的三册以及后来又收集到的新卷本重新加以整理,分成五个辑本先后由甘肃文化出版社出版。2011 年 5 月出版第四辑,2011 年 11 月出版第五辑,2012 年 9 月出版第一辑、第二辑、第三辑,合为一套五辑本的《酒泉宝卷》。五辑共收录在酒泉地区流传的宝卷卷本 52 部。据笔者考察,《酒泉宝卷》第三辑、第五辑分别有《蜜蜂宝卷》,故事情节大同小异,文字有繁简之别,应视为同一卷本;第二辑有《红灯宝卷》,第五辑有《红灯计宝卷》,《红灯计宝卷》实则由《红灯宝卷》敷演改编而成,人物、故事情节大同小异,也应视为同一卷本;第一辑有《仲举宝卷》,第五辑有《丁郎寻父宝卷》,实亦为同卷异名;第二辑有《绣龙袍宝卷》,第三辑有《长城宝卷》,都是写孟姜女哭长城事的同卷异名宝卷,也应视为同一卷本。这样减去 4 部,《酒泉宝卷》实则收 48 个卷本。这是继《张掖宝卷》之后收集河西宝卷的又一丰硕成果。该书主编:何国宁,副主编:李爱文、单永生。书前有《出版说明》,介绍了酒泉宝卷的收集整理出版等情况。另有《前言》、《酒泉民间宝卷概述》,虽未署名,但应出自专家之手,对酒泉宝卷的来源、性质及价值等作了阐释。书中对提供卷本者作了注明,还对一些方言土语作了简要的注解。第四辑、第五辑书前附有几幅宝卷手抄本和民众念卷场景图片,书后附 14 种《宝卷音乐》。缺憾是校点、排版方面尚有一些舛误,希望能在再版时校正。

3.《河西宝卷集粹》

《河西宝卷集粹》(上、下),王学斌纂集,中国人民大学出版社 2010 年出版。共收录纂集者在民乐县搜集整理的宝卷卷本 18 部。书前有王学斌先生撰写的《前言》以及“论文集粹”5 篇。王学斌先生本是兰州人,1975 年迁至民乐县,发现民乐县民间有一种独特的俗文学——宝卷,他爱好文学,喜好搜集各种文学作品文本,尽管自己一家生计艰难,仍不忘借阅抄录宝卷,二十多年来坚持不懈,共收集抄录了 80 多种宝卷卷本。他曾经给《张掖宝卷》、《民乐宝卷精选》、《河西宝卷选》、《河西宝卷续选》等提供过经自己整理过的宝卷作品。后来迁居北京后,继续整理宝卷抄本,《河西宝卷集粹》(上、下)就是王学斌先生先期整理自己所收集宝卷的重要成果。

4.《甘州宝卷》

《甘州宝卷》,由宋进林与唐国增历时十年搜集整理编集,中国书画出版社 2009 年出版。共收宝卷卷本 23 部。书前有编集者撰写的《甘州宝卷概述》,对甘州宝卷的内容、结构、音乐、传播、现状与保护等作了阐述,其中附有 15 种宝卷音乐唱例。书前还附有几幅甘州宝卷手抄本图片和部分卷本收藏者的照片及个人简介。本书的一大特点是每部宝卷前都有“内容提要”,为读者阅读提供了方便。

5.《山丹宝卷》

《山丹宝卷》(上、下),张旭主编,甘肃人民出版社2007年出版。共收录在山丹县流传的宝卷卷本43部。书前有王海峰撰写的《序》,编者撰写了前言《河西民间说唱文学——念宝卷》,对念卷的形式、宝卷的传播、宝卷的说唱行文样式、宝卷的产生及内容等作了简要的阐述和介绍。书前附有几幅宝卷手抄本图片,书后附《山丹宝卷曲调》6种,以及编者所撰写的《后记》。

6.《民乐宝卷精选》

《民乐宝卷精选》(上、下)(以下简称《民乐宝卷》),由民乐县政协主持编选,历时两年,于2009年4月印刷成书。准印号:甘出准059字总1327号(2009)33号。共收录在民乐县流传的宝卷卷本35部,其中《精忠宝卷》为上、下部,实则收34部。主编:李中峰、王学斌。书前有刘富荣撰写的《序》和王学斌撰写的前言《一份珍贵的文化遗产》,并附几幅宝卷手抄本图片,书后有李中峰所作的《题跋》,并附《宝卷曲调》3种。《民乐宝卷》的一个突出特点是每部宝卷后面都附有简析,从不同角度对作品作了简明扼要的评析。

7.《临泽宝卷》

《临泽宝卷》由临泽县政协主持编选,历时三年,于2006年3月印刷成书。准印号:甘出准059字总1067号(2006)1号。共收录在临泽县流传的宝卷卷本25部。主编:程耀禄、韩起祥。书前有韩起祥撰写的《序》和程耀禄撰写的《前言》,以及参与编选和校注者魏延全撰写的《临泽宝卷调查研究》。书前附有几幅宝卷手抄本图片,书后有魏延全撰写的《后记》,并附宝卷音乐10种及部分宝卷收藏者照片。

8.《永昌宝卷》

《永昌宝卷》(上、下),由何登焕编辑,永昌县文化局2003年印刷成书,准印号:甘出准016字总0156号(2003)015号。共收录在永昌县流传的宝卷卷本32部。书前有何登焕撰写的《前言》,对宝卷的产生、内容、功能,宝卷在永昌的流传以及永昌宝卷的收集整理等作了简要的阐述和介绍。

9.《凉州宝卷》

《凉州宝卷》先后出了两个汇辑刊本:第一个刊本题名《凉州宝卷》(一),由王奎、赵旭峰搜集整理并主编,2007年6月编印成书,准印号:甘出准063字总561号(2007)014号,共收录宝卷卷本6部。第二个刊本题名《凉州宝卷》,编者赵旭峰,由甘肃人民美术出版社2014年8月正式出版,共收录宝卷卷本6部。两个汇辑刊本共收录12个宝卷卷本。这12个卷本并未有重复收录,书前都有冯天明撰写的序言,可视为《凉州宝卷》的同一系列。

10.《河西宝卷真本校注研究》

《河西宝卷真本校注研究》,由原张掖师范专科学校中文系方步和教授编著,兰州大学出版社1992年出版。全书分为三部分:第一部分“绪论”,包括“导言”和“凡例”。“凡例”中解释了题名为“真本”是“只选河西的宝卷,宝卷保留真实原貌,不任意删改,故称‘真本’”。第二部分“校注评”,精选了10部河西宝卷卷本,每部宝卷都有简要的校、注、评。第三部分是“研究”,收入作者多年来研究河西宝卷的6篇文章。书后的“后记”中说明“河西宝卷研究”是原“张掖师专河西文化研究会”的研究专题之一。并列了先后参与此专题调查、整理、研究工作的47人姓名。方步和先生是国内最早研究河西宝卷的学者之一。尤其是方先生的研究成果,建立在大量长期扎实的调查研究基础上,为后续河西宝卷研究开了先河。

11.《河西宝卷选》、《河西宝卷续选》

《河西宝卷选》、《河西宝卷续选》的纂集者是兰州大学段平教授和民乐县的王学斌先生。其出版情况比较复杂,具体说有三个版本:第一个是兰州大学出版社1988年出版的《河西宝卷选》,其中收录了8个河西宝卷卷本。据该书《前言》介绍,这8个河西宝卷卷本是作者“自己多年来搜集整理的成果,其中有些参考、采用了王学斌同志的整理本”。第二个是台湾新文丰出版公司1992年出版的

《河西宝卷选》，书名与兰州大学出版社的相同，分为上下册，共收录13个卷本，书前有段平先生撰写的《前言》。第三个是台湾新文丰出版公司1994年出版的《河西宝卷续选》，分为上中下三册，共收录22个卷本，前面有王学斌撰写的“内容提要”，书后有段平撰写的《后记》。三个版本共收录河西宝卷43部，其中重复收录的8部，实收录河西宝卷35部。由于三个版本的整理纂集者都是段平先生和王学斌先生，后面的编目只作同一系列，不分开列出。

据王学斌先生介绍，段平先生在河西宝卷整理研究方面一直与他有合作关系，由他提供经过整理的河西宝卷卷本，段平先生再整理并联系出版社出版。原打算出系列“三选”、“四选”本，稿件也已准备好，可是段平先生不幸于1995年辞世，此事只好束之高阁了^①。段平先生另有专著《河西宝卷的调查研究》，兰州大学出版社1992年出版。此书为段平先生长期从事河西宝卷研究的论文集，共收入论文12篇。

上面所列的11个(套)河西宝卷汇辑刊本共收入流行在河西地区的宝卷卷本361部，这是近年来河西宝卷整理研究的重要成果。除未刊的部分残缺本、残叶本以及还尘封在民间的卷本之外，应该说这11个(套)刊本将当代流传在河西地区的宝卷精华作品几乎一网打尽，很好地保存了河西宝卷这一份珍贵的非物质文化遗产。然而这361部宝卷中重复收录和同卷异名的情况颇多，这就需要加以甄别，编出一个较准确的河西宝卷存目。

二、河西宝卷编目介绍

早在20世纪初，顾颉刚、郑振铎先生开始注意并搜集研究宝卷，随着宝卷卷本的不断发现和研究的不断深入，学者们认识到给宝卷编目是宝卷研究的基础性工程，于是开始给宝卷编目。20世纪五六十年代，胡士莹作《弹词宝卷目》(上海：古典文学出版社，1957年；1984年上海古籍出版社出版了增订本《弹词宝卷书目》)，李世瑜作《宝卷综录》(上海：中华书局，1961年)，后来谢忠岳作《天津图书馆馆藏善本宝卷叙录》(载《世界宗教研究》1990年第3期)，李鼎霞、杨宝玉作《北京大学图书馆馆藏宝卷简目》(载《文史资料》1992年第2期)，程有庆、林萱作《北京图书馆馆藏宝卷目录》(载《文史资料》1992年第2期)。这几个宝卷编目或是给全国的宝卷编目，或是给一个图书馆馆藏宝卷编目，受时代条件限制，河西宝卷尚未入目。自20世纪80年代以来，随着河西宝卷的不断发现，一些学者依据一些河西宝卷汇辑刊本和田野调查的结果，以及别人提供的河西宝卷卷目，作了一些河西宝卷编目。从公开的文献资料看，主要有5个河西宝卷编目，简介如下：

1. 车锡伦编目。车锡伦先生是国内研究宝卷的著名专家。车先生编著的《中国宝卷总目》(北京：燕山出版社，2000年)是中国宝卷编目的集大成者，其中编入了部分河西宝卷卷目。后来车先生又专门编过一个《甘肃河西地区流传抄本民间宝卷目》^②，共列河西宝卷卷目155种。据车先生说，他作的这个编目“主要根据方步和、谭蝉雪二位先生向笔者提供的他们田野调查中搜集的河西宝卷目录编制，另外参考了段平《河西宝卷选》附载的《河西宝卷集录》和近年甘肃地区编印的各种宝卷集”^③。笔者据此考察发现，车先生所作的这个编目尚有不足和舛误之处：一是该编目依据的河西宝卷汇辑刊本不全，其中《张掖宝卷》一套五册，而车先生依据的仅是前三册；《酒泉宝卷》也是一套五册，而车先生依据的仅是其中的三册；另如后来出版或印行的《甘州宝卷》、《民乐宝卷》、《临泽宝卷》、《河西宝卷集粹》，该编目中均未涉及。二是该编目将《永靖文史资料选辑》第二辑列入编目，依据显然不妥，永靖县不在河西地区。三是编目中个别卷目重复，如列入《马钱龙游国宝卷》，又列入《马乾

① 王学斌：《拂尘增彩，推陈出新——河西宝卷研究浅论》，王学斌纂集：《河西宝卷集粹》上册，北京：中国人民大学出版社，2010年，第12页。

② 见车锡伦：《中国宝卷研究》，桂林：广西师范大学出版社，2009年，第260页。

③ 车锡伦：《中国宝卷研究》，第260页。

龙游国宝卷》，其实是同一部宝卷。四是编目中有的没标出依据，所依据的方步和、谭蝉雪的河西宝卷目录未见诸公开发表的文献。因此车锡伦编目还不能说是一个完整的河西宝卷编目。

2. 段平编目。兰州大学的段平先生是国内最早研究河西宝卷的学者之一。从20世纪80年代以来，段平先生多次带领学生到河西地区作宝卷田野调查，写成的调查报告中披露他们搜集到的河西宝卷有108种，这108种“河西宝卷集录”附在兰州大学出版社出版的《河西宝卷选》和台湾新文丰出版公司出版的《河西宝卷选》书后，计有木刻本8种，石印本5种，手抄本95种。段平先生所作的这个“集录”建立在田野调查基础上，基本是可信的。但车锡伦先生认为段平先生所集录的这108种不全是河西宝卷，“其中30余种是兰州大学图书馆收藏晚清和民国年间出版的木刻本和石印本宝卷，是五六十年代该校从内地旧书店购入，它们不是河西宝卷”^①。但车先生并未列出这30余种宝卷卷本名录，也未具体说明这个结论是否是他亲自到兰州大学图书馆查验并与其他地方的宝卷相对照得出的。因此，车先生的结论证据似嫌不足。

3. 王学斌编目。王学斌先生在他纂集的《河西宝卷集粹》下册书后附录“待整理付梓的卷目”，共列56部。王学斌先生在民乐县生活的二十多年里热衷于搜集、抄写、整理宝卷，他作的这个卷目都有较完整的手抄文本作依据，因此这个卷目是真实可信的。

4. 王文仁编目。河西学院音乐学院王文仁教授也曾经作过一个河西宝卷编目，刊载在《丝绸之路》2010年第12期，题为《河西宝卷总目调查》。作者在文中说自己从20世纪90年代以来对河西宝卷作田野调查，截至2010年3月，调查搜集的宝卷有361个卷本，凡150余种，其中已出版或印行的有99种，因残缺严重暂无法校补、整理出版的宝卷有60种，其中63种为《中国宝卷总目》所漏载。王文仁编目是一个比较完整的河西宝卷编目。略嫌不足的是，可能因为文章篇幅所限，“尚未出版的宝卷”一节中仅仅排列了宝卷名，没能一一说明其调查发现地点、收藏者及卷本品相等信息依据（“已出版的宝卷”因为有刊本依据，可不说明）。另外，其中有几个不是同卷异名宝卷却列为同卷异名卷，如《和家论宝卷》与《紫荆宝卷》，《小儿祭财神宝卷》与《绣红罗宝卷》；有的属于同卷异名的却重复计入，如前面已经列入《卖妙郎宝卷》，后面又列入同卷异名的《忠孝宝卷》。

5. 宋进林、唐国增编目。《甘州宝卷》（北京：中国书画出版社，2009年）的编辑者宋进林、唐国增也曾作过一个“在甘州地区流传的宝卷”卷目，附在书前的《甘州宝卷概述》中，共列举99部宝卷卷目。因为不是专门的编目文献，只是一个“概述”，编目中只排列了宝卷名，没能进一步说明其编目依据。

上面所述5个河西宝卷编目数目相差很大，有许多卷名不统一。造成这种情况的原因，大约有四个：一是田野调查得出的数据不一样。二是编目者依据的宝卷资源不一致。三是有的好几部卷本故事情节相同或大同小异但题名不一，造成“同卷异名”的驳杂情况，如果不作详细比较，很难辨清楚是几部还是同一部；个别同名宝卷，亦因抄写者增删更改了一些内容，形成不同的抄本，又造成“同名异卷”的情况。这种“同卷异名”和“同名异卷”的情况增加了宝卷整理和著录工作的难度。四是尚有一些宝卷残缺本、残叶本还未来得及整理。因此，很难在短期内作出一个全面而权威的河西宝卷总目。

鉴于给河西宝卷编目的复杂性和难度，笔者认为，给河西宝卷编目，必须遵循“眼见为实，耳听为虚”的原则，先作已经公开印行的汇辑刊本卷目，再作非刊本编目。下一步再作因残缺严重暂无法校补、整理出版的宝卷卷目。至于在田野调查中只凭口头采访到某某说曾经听说过有一本《××宝卷》，却说不出具体内容，这种“耳听为虚”的调查材料一般不宜采信。

^① 车锡伦：《中国宝卷研究》，第260页。

三、河西宝卷存目表

(一)刊本存目表

下面依据前面介绍的11个(套)河西宝卷编辑刊印本所收宝卷卷本,用列表的形式将卷目分别列入,凡选入上述11个(套)刊本的卷目均作勾选,并勾选这11个(套)刊本列入车锡伦《中国宝卷总目》的河西宝卷目。卷名以《张掖宝卷》为主,其他刊本同卷异名情况加脚注说明。

序号	宝卷存目	编辑刊本											中国宝卷总目
		张掖宝卷	酒泉宝卷	河西宝卷集萃	甘州宝卷	山丹宝卷	民乐宝卷	临泽宝卷	永昌宝卷	凉州宝卷	河西宝卷真本校注	河西宝卷选(续选)	
1	白长胜逃难宝卷 ^①	✓		✓			✓	✓				✓	✓
2	白虎宝卷	✓	✓										✓
3	白马宝卷 ^②	✓	✓			✓		✓		✓			✓
4	白蛇传 ^③	✓				✓						✓	✓
5	包公错断彦查散 ^④	✓	✓		✓	✓		✓	✓	✓		✓	✓
6	朝山宝卷 ^⑤	✓	✓			✓				✓		✓	✓
7	刺心宝卷											✓	✓
8	达摩宝卷		✓										✓
9	丁郎寻父宝卷 ^⑥	✓	✓		✓	✓	✓		✓			✓	✓
10	洞宾买药宝卷		✓										✓
11	二度梅宝卷	✓	✓			✓	✓	✓	✓	✓		✓	✓
12	方四姐宝卷 ^⑦	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓	✓		✓	✓
13	放饭遇亲宝卷 ^⑧	✓	✓	✓			✓		✓			✓	✓
14	风雨会宝卷	✓		✓			✓						
15	割肉奉亲宝卷					✓							✓
16	观音宝卷 ^⑨	✓	✓			✓			✓	✓			✓
17	闺阁录全卷 ^⑩		✓										✓

① 《民乐宝卷》作《白长生逃难宝卷》。

② 又名《熊子贵休妻宝卷》,《山丹宝卷》作《金定宝卷》。

③ 《河西宝卷集萃》作《白蛇传宝卷》,《山丹宝卷》作《白蛇宝卷》。

④ 《河西宝卷续选》及王学斌编目作《颜查散宝卷》,《甘州宝卷》作《包公错断闫查三宝卷》,《山丹宝卷》作《闫叉三宝卷》,《永昌宝卷》作《包爷三下阴曹》,《凉州宝卷》作《包公宝卷》,《酒泉宝卷》、《临泽宝卷》作《花灯宝卷》。

⑤ 《酒泉宝卷》、《河西宝卷集萃》、《山丹宝卷》、《河西宝卷续选》、《凉州宝卷》作《金龙宝卷》。

⑥ 《酒泉宝卷》作《仲举宝卷》。

⑦ 《山丹宝卷》作《房四姐宝卷》,《凉州宝卷》作《四姐宝卷》,《酒泉宝卷》作《余郎宝卷》,《临泽宝卷》作《于郎宝卷》。

⑧ 《酒泉宝卷》作《牧羊宝卷》,《河西宝卷集萃》、《民乐宝卷》、《河西宝卷续选》作《放饭宝卷》,《永昌宝卷》作《朱春登征西》。

⑨ 《酒泉宝卷》、《河西宝卷集萃》、《永昌宝卷》作《香山宝卷》,《酒泉宝卷》注曰:“此卷原名《观音济度本愿真经》,俗名《香山宝卷》。”《山丹宝卷》作《观音济度宝卷》。

⑩ 《闺阁录全卷》由10种杂卷组成,即《土神受鞭》、《雷打花狗》、《金腰带》、《稽山赏贫》、《医恶妇》、《活人变牛》、《鸣钟诉冤》、《坠楼全节》、《古庙咒媳》、《桂花桥》。

续表

序号	宝卷存目	张掖宝卷	酒泉宝卷	河西宝卷集粹	甘州宝卷	山丹宝卷	民乐宝卷	临泽宝卷	永昌宝卷	凉州宝卷	河西宝卷真本校注	河西宝卷选(续选)	中国宝卷总目
18	何仙姑宝卷	✓	✓					✓				✓	✓
19	和家论宝卷 ^①	✓				✓				✓		✓	✓
20	红灯记 ^②	✓	✓			✓			✓			✓	✓
21	红楼镜宝卷											✓	✓
22	红匣记 ^③	✓	✓	✓			✓	✓				✓	✓
23	侯美英宝卷 ^④	✓			✓	✓		✓	✓				✓
24	胡玉翠骗婚宝卷				✓								
25	护国佑民伏魔宝卷	✓						✓					✓
26	沪城宝卷 ^⑤	✓				✓							
27	还乡宝卷	✓						✓					✓
28	黄马宝卷	✓		✓			✓					✓	✓
29	黄氏女宝卷	✓	✓				✓					✓	✓
30	回郎宝卷 ^⑥	✓				✓							✓
31	继母狠宝卷 ^⑦	✓				✓			✓		✓		✓
32	祭财神宝卷 ^⑧		✓										✓
33	教子成名	✓											
34	精忠宝卷 ^⑨	✓		✓			✓					✓	✓
35	救劫宝卷	✓				✓			✓		✓	✓	✓
36	开宗宝卷											✓	
37	康熙访江宁	✓	✓	✓			✓						
38	康熙私访山东宝卷 ^⑩	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓	✓		✓	✓
39	苦节图宝卷 ^⑪	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓				✓	✓
40	葵花宝卷	✓		✓									✓

① 《河西宝卷续选》作《合家宝卷》。

② 《酒泉宝卷》有《红灯宝卷》，又有《红灯计宝卷》，故事情节大同小异，《山丹宝卷》、《河西宝卷选》作《红灯计宝卷》。

③ 《酒泉宝卷》作《忠孝节义洪江宝卷》，《河西宝卷集粹》、《民乐宝卷》、《河西宝卷续选》作《红江记宝卷》，《临泽宝卷》作《红江匣宝卷》，都是写玄奘出生事。

④ 《河西宝卷集粹》、《甘州宝卷》、《山丹宝卷》作《侯美英反朝宝卷》。

⑤ 《山丹宝卷》作《沪城奇案宝卷》。

⑥ 又名《曹三杀回郎奉母宝卷》，《山丹宝卷》作《回郎中举宝卷》。

⑦ 《山丹宝卷》作《李玉英申冤宝卷》。

⑧ 此卷与《张掖宝卷》中《小儿祭财神宝卷》故事情节、人物有同点，但异点更多，姑另录。

⑨ 《民乐宝卷》分为上、下两部。

⑩ 《酒泉宝卷》、《凉州宝卷》作《康熙宝卷》，《酒泉宝卷》注曰：“此卷又称《孔雀明王宝卷》。”

⑪ 《酒泉宝卷》作《苦节宝卷》，《河西宝卷集粹》、《河西宝卷选》作《白玉楼宝卷》，《甘州宝卷》、《山丹宝卷》作《张彦休妻宝卷》。

续表

序号	宝卷存目	张掖宝卷	酒泉宝卷	河西宝卷集萃	甘州宝卷	山丹宝卷	民乐宝卷	临泽宝卷	永昌宝卷	凉州宝卷	河西宝卷真本校注	河西宝卷选(续选)	中国宝卷总目
64	三搜索府宝卷 ^①				✓								✓
65	生身宝卷		✓										
66	十二圆觉	✓											✓
67	手巾宝卷			✓									✓
68	双受诰封	✓											
69	双喜宝卷 ^②	✓	✓						✓				✓
70	双玉杯								✓				
71	唐王游地狱宝卷 ^③	✓	✓		✓	✓	✓		✓		✓		✓
72	天仙配宝卷	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓		✓		✓
73	天眼难瞒	✓											
74	土地宝卷											✓	✓
75	乌鸦宝卷 ^④	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓				✓
76	无生老母救世血书宝卷		✓										✓
77	无生老母临凡普度众生宝卷		✓										✓
78	吴江渡宝卷 ^⑤	✓				✓							
79	吴彦能摆灯宝卷	✓	✓			✓			✓		✓		✓
80	五女兴唐宝卷	✓				✓							✓
81	五子哭坟	✓											
82	武松杀嫂宝卷	✓		✓	✓		✓					✓	✓
83	仙姑宝卷 ^⑥	✓				✓		✓	✓		✓		✓
84	湘子宝卷 ^⑦	✓				✓	✓			✓		✓	✓
85	小儿祭财神宝卷	✓		✓			✓					✓	✓
86	新镌韩祖成仙宝卷 ^⑧		✓										✓
87	新刻岳山宝卷 ^⑨	✓	✓			✓				✓			

① 又名《施公宝卷》。

② 《河西宝卷集萃》作《王志福探地穴宝卷》。

③ 《酒泉宝卷》作《地狱宝卷》，《山丹宝卷》作《唐天子游地狱宝卷》。

④ 又名《乌鸦吐丹宝卷》，《山丹宝卷》作《哑巴告状宝卷》，《甘州宝卷》、《民乐宝卷》作《黑骡子告状宝卷》。

⑤ 《山丹宝卷》作《吴江渡宝卷》。

⑥ 《临泽宝卷》作《敕封平天仙姑宝卷》。

⑦ 《河西宝卷集萃》、《民乐宝卷》、《河西宝卷续选》作《湘子度林英宝卷》，《山丹宝卷》作《三度韩愈宝卷》。

⑧ 与前《湘子宝卷》、《湘子度林英宝卷》故事情节有同有异，姑另录。

⑨ 《山丹宝卷》作《李熬度母宝卷》。

入,未刊的卷目均作勾选。并勾选列入车锡伦《中国宝卷总目》的河西宝卷目。又名及同卷异名情况加脚注说明。

序号	编目	车锡伦 编目	段平 编目	王学斌 编目	王文仁 编目	宋进林 编目	中国宝卷 总目
	宝卷存目						
1	八宝双鸾叉宝卷		✓		✓		✓
2	八件衣宝卷				✓	✓	
3	白莺吊孝宝卷		✓				✓
4	白云宝卷	✓					
5	百合花宝卷 ^①	✓	✓		✓		
6	百花宝卷 ^②		✓			✓	✓
7	雌雄宝卷 ^③	✓					✓
8	崔莺莺宝卷	✓					
9	达本宝卷		✓		✓		
10	丹凤宝卷	✓					
11	对指宝卷	✓	✓		✓		✓
12	夺位宝卷	✓					✓
13	樊梨花征西宝卷 ^④		✓	✓	✓	✓	✓
14	芳芳宝卷			✓			
15	佛说水源宝卷	✓					
16	高兰休妻宝卷	✓			✓	✓	✓
17	高荣宝卷	✓					✓
18	鬼主宝卷	✓					
19	郭巨埋儿宝卷	✓					
20	韩文氏告状宝卷	✓					✓
21	韩信点兵	✓					
22	汗衫宝卷	✓			✓	✓	✓
23	何文秀宝卷				✓	✓	✓
24	呼家大上坟宝卷	✓	✓			✓	✓
25	呼家将宝卷	✓					✓
26	呼延庆打擂宝卷	✓		✓	✓	✓	✓

① 王文仁编目作《白花合宝卷》。

② 王文仁编目作《白花宝卷》。

③ 又名《雌雄杯宝卷》。

④ 王学斌编目作《薛丁山征西宝卷》。

续表

序号	宝卷存目 编目	车锡伦 编目	段平 编目	王学斌 编目	王文仁 编目	宋进林 编目	中国宝卷 总目
27	蝴蝶杯宝卷 ^①	√					√
28	花名宝卷		√	√	√		√
29	还金得子宝卷	√					√
30	黄家父子反五关宝卷 ^②	√		√			√
31	黄四郎宝卷 ^③	√			√		√
32	回文宝卷		√		√	√	√
33	火焰驹宝卷					√	√
34	金不换宝卷		√		√		√
35	金镯玉杯宝卷	√	√		√	√	√
36	聚宝盆宝卷 ^④	√					√
37	骷髅宝卷	√	√		√	√	√
38	腊冬宝卷	√					
39	雷保童还阳宝卷 ^⑤	√		√			√
40	狸猫换太子宝卷	√			√	√	√
41	李三娘宝卷	√	√		√	√	√
42	李小唐大闹严嵩宝卷 ^⑥	√					√
43	梁祝宝卷 ^⑦	√					√
44	廖化献金宝卷	√					
45	林英降香宝卷 ^⑧	√					√
46	刘玉宝卷 ^⑨	√	√		√		√
47	骆俭害母宝卷 ^⑩	√					√
48	卖油郎独占花魁宝卷 ^⑪	√					√
49	梅花戒宝卷				√		√

① 又名《佛说高唱游龟山蝴蝶杯宝卷》、《游龟山宝卷》。

② 王学斌编目作《黄飞虎出五关宝卷》。

③ 又名《四郎宝卷》。

④ 又名《一百个老爹宝卷》。

⑤ 又名《雷保还阳宝卷》。

⑥ 段平编目、王文仁编目作《季小唐大闹严嵩宝卷》，“季”，疑为“李”之误。

⑦ 又名《梁山伯宝卷》。

⑧ 又名《林英宝卷》。

⑨ 车锡伦编目作《刘王宝卷》，“王”为“玉”之误。《中国宝卷总目》作《刘玉宝卷》，由段平提供。

⑩ 又名《庞仁献宝卷》、《小花狗报恩宝卷》。

⑪ 又名《卖油郎宝卷》、《自找对象宝卷》。

续表

序号	编目 宝卷存目	车锡伦 编目	段平 编目	王学斌 编目	王文仁 编目	宋进林 编目	中国宝卷 总目
50	昧心宝卷	✓	✓		✓	✓	✓
51	男忠孝宝卷				✓	✓	
52	潘公免灾宝卷		✓		✓		✓
53	抢生死牌宝卷		✓				✓
54	三宝证盟宝卷		✓		✓		✓
55	三打祝家庄宝卷	✓					✓
56	三积寿宝卷	✓					✓
57	三茅宝卷		✓		✓		✓
58	三侠剑宝卷	✓	✓		✓		✓
59	十五贯宝卷	✓					✓
60	双花宝卷	✓	✓		✓		✓
61	孙悟空大闹天宫宝卷	✓					✓
62	太平宝卷		✓		✓		✓
63	桃园三结义宝卷	✓					✓
64	团圆宝卷	✓					
65	王进宝鞭扫大草滩宝卷 ^①	✓	✓	✓	✓		✓
66	王祥宝卷	✓					✓
67	伍子胥过韶关宝卷			✓	✓	✓	
68	惜谷宝卷		✓		✓		✓
69	洗衣记宝卷	✓			✓	✓	✓
70	小团圆宝卷	✓	✓				
71	孝亲宝卷	✓		✓			✓
72	辛十四娘宝卷	✓					✓
73	醒心宝卷		✓		✓		✓
74	杏花宝卷		✓		✓		✓
75	秀英宝卷		✓		✓	✓	✓
76	旋风告状宝卷				✓	✓	
77	薛刚反唐宝卷			✓	✓	✓	✓
78	薛平贵回窑宝卷 ^②	✓					✓
79	雪梅宝卷		✓		✓		✓

① 又名《草滩宝卷》。

② 又名《薛穷抛球宝卷》、《薛穷宝卷》、《抛球宝卷》。

续表

序号	编目 宝卷存目	车锡伦 编目	段平 编目	王学斌 编目	王文仁 编目	宋进林 编目	中国宝卷 总目
80	雪山宝卷		✓		✓		✓
81	胭脂宝卷	✓					✓
82	杨公宝卷 ^①	✓	✓		✓		✓
83	杨满贯征西宝卷 ^②	✓					✓
84	夜宿花亭宝卷	✓					
85	一心宝卷	✓	✓		✓		✓
86	义犬救主宝卷				✓	✓	
87	阴德宝卷	✓					✓
88	阴阳宝卷		✓			✓	✓
89	阴鹭宝卷			✓			✓
90	游阴宝卷 ^③	✓					✓
91	玉蜻蜓宝卷		✓		✓		✓
92	玉英宝卷	✓	✓		✓		✓
93	月娇宝卷	✓					✓
94	张三告状宝卷		✓		✓	✓	✓
95	张挺秀逃生救父宝卷	✓			✓	✓	✓
96	赵匡胤宝卷	✓					
97	真修宝卷		✓		✓		✓
98	正德白牡丹宝卷 ^④	✓				✓	
99	珠塔宝卷 ^⑤		✓		✓		✓
100	左公宝卷			✓			
	合计(189)	64	39	12	48	26	77

四、结 语

上面表一所列 11 个(套)河西宝卷汇辑刊本所收卷目共计 361 部,除去其中同名卷和同卷异名的 251 部,实有 110 种;表二所列 5 个河西宝卷编目共列未刊卷目 189 部,除去其中同名卷和同卷异名的 89 部,实有 100 种。二表合计收录河西宝卷卷目 210 种。已刊和未刊卷目列入车锡伦《中国宝卷总目》的共 162 部,占该总目全部著录 1585 种的 10%,有 48 部未列入《中国宝卷总目》。这是给河

① 王文仁编目作《扬公宝卷》。“扬”,应为“杨”。

② 又名《杨满堂征西宝卷》、《十二寡妇征西宝卷》、《杨文广兵困白马关宝卷》。

③ 又名《游冥宝卷》、《游地狱宝卷》。

④ 宋进林编目作《牡丹宝卷》。

⑤ 又名《珍珠宝卷》、《珍珠塔宝卷》。

西宝卷所作的一个比较完整而具体的存目。厘清河西宝卷的存目,对于推动河西宝卷的研究,具有重要的意义。当然,这个存目肯定还有缺陷和不足,存目中可能还有个别因“同卷异名”或“同名异卷”造成的舛误。笔者还没全部细读各个宝卷卷本,有待于进一步完善。另外,这个存目也不是一个“定型”的河西宝卷存目,因为还有个别残叶本没有卷名,尚未收入编目,有的宝卷还尘封在河西民间尚未面世,待有关部门、单位或人士经过进一步挖掘整理公布于世后,再续存目。可以预见的是,给河西宝卷编目是一个动态的过程,随着以后不断地发现,存目数量还会增加。

关于河西宝卷的整理、研究,借此机会提出几点建议:

1. 现在河西各市县整理印行的宝卷汇编本都以“本地市县区域名+宝卷”的模式命名,这是不太科学的。例如一个酒泉人到张掖申亲戚,带去了一本宝卷,于是在张掖就流传开来了,那么这个宝卷叫“张掖宝卷”呢,还是叫“酒泉宝卷”?又如《酒泉宝卷》在编辑过程中有好几个卷本是由张掖的人士提供的,于是就变成了“酒泉宝卷”,这种情况难免让人觉得“名不副实”。应该统一使用“河西宝卷”名称。“河西宝卷”已经成了一个国内外认可的专名术语。各市县如果再版宝卷汇编本,可以用“河西宝卷——××卷”来命名。

2. 河西走廊地势平坦,交通条件较好,各市县人员往来频繁,宝卷也随着人员的流动而流播于各市县,导致河西各市县流播的宝卷多有雷同,也就导致各市县编印的汇编本中重复收录现象较为普遍。表一中重复收录的卷本占有所有刊本的69%,这实际上是一种文化资源的浪费。应该考虑整合河西各市县整理研究宝卷的力量,形成合力。可以考虑先成立河西宝卷研究会。待条件成熟后,可以出版一套《河西宝卷大全》。

3. 前期的河西宝卷整理印行,基本上是以地方政协、政府文化部门临时组织地方上的有关人员及宝卷爱好者为主而进行的。整理者面对搜集来的良莠不齐的宝卷手抄本,其中多有错别字、语句不通不雅、情节枝蔓、内容重复,以及抄写者随意添加内容等等情况,这些问题在整理中须作处理。但在整理中也派生出另外一个问题:由于整理的目的是要服务于普通读者而非为了学术研究,加之缺少文献整理方面的专业性指导,又由于河西各市县宝卷整理各自为政,不能互通有无,于是在宝卷整理过程中各行其是,各自规定整理规则,没有一个统一的整理标准,有的对个别抄本“整理”过度,有的几乎对原抄本作了重新改编,这种过度的整理可能使有的原始卷本丧失其本来面目,使得卷本版本信息及其文献价值流失。前面列举的11个刊本,除了方步和教授的《河西宝卷真本校注研究》注意到在整理中尽量保存原本即“真本”的真实面貌,其他刊印本都程度不同地存在这类问题。因此,关于河西宝卷的整理,包括校正、修改,增删、加注、韵文点断等,应该制定一套大家共同遵守的规则。例如,能否删除其中所谓的封建愚忠、迷信等内容?整理时对宝卷动“小手术”还是动“大手术”?诸如此类的问题都需要有一个统一的“凡例”。不然,抄本本身版本各异,整理出的刊本不但没能缩小这种“异”,反而更增加了这种“异”,这都不利于宝卷的统一整理研究。

[责任编辑 渭 卿]

秦兼并战争中的“出其人”政策

——上古移民史的特例

王子今

摘要:秦在逐步东进,推动兼并的战争进程中,曾经发生对新占领地区“出其人”或曰“归其人”,即推行驱逐原居民而仅仅占有其土地的政策。有记载表明,对这样的地区,秦又有“募徙”、“赐爵”、“赦罪人迁之”予以充实的情形。这种特殊的移民方式,可能体现新占领区居民与秦人之间极端敌对的情绪,以及因此导致的秦军政长官对新占领区居民的不信任心态。而秦史中确实可以看到这种敌对心理引致沉痛行政教训的实例。秦“徕民”追求导致的新占领区政策的调整,有积极的意义。大致在秦昭襄王时代,以往“秦能取其地,而不能夺其民”的情形已经有所改变。“募徙”、“赐爵”、“赦罪人迁之”的方式,作为秦的一项重要重要的政治发明,在后来的历史中依然得以沿承。

关键词:秦;战争;出其人;募徙;赦罪人迁之;移民

秦在“兵革为起”,“残国灭庙”^①,“战国横骛”,“龙战而虎争”^②,“海内争于战功矣”,“务在彊兵并敌”^③的形势下,凭借强劲的军事实力逐步东进。于“追亡逐北”、“宰割天下”^④的战争进程中,曾经发生对新占领地区“出其人”或曰“归其人”,而仅仅“取其城,地入秦”,即只是占有其土地的政策。有记载表明,“出其人”同时秦又有“募徙”、“赐爵”、“赦罪人迁之”予以充实的情形。这种特殊的移民方式,可能体现新占领区居民与秦人之间极端敌对的情绪,以及因此导致的秦军政长官对新占领区居民的不信任心态。特殊心理条件的深刻影响,其实表现出了秦与东方六国文化风格的尖锐矛盾。而秦史中确实可以看到这种敌对心理引致沉痛行政教训的实例。秦“徕民”追求导致的新占领区政策的调整,有其积极的意义。而“募徙”、“赐爵”、“赦罪人迁之”以充实新占领区的方式,在后来的移民史记录中依然可以看到继续沿承的例证。

一、秦“出其人”、“归其人”史例及《资治通鉴》的处理方式

秦兼并战争的历史中新占领城邑之后“出其人”、“归其人”的记载,可以看到以下数例:

作者简介:王子今,中国人民大学国学院、出土文献与中国古代文明研究协同创新中心教授(北京 100872)。

基金项目:中国人民大学科学研究基金(中央高校基本科研业务费专项资金资助)项目“中国古代交通史研究”(10XNL001)、国家社会科学基金重大项目“秦统一及其历史意义再研究”(14ZDB028)的阶段性成果。

① 司马迁:《史记》卷一二八《龟策列传》,北京:中华书局,1959年,第3235页。

② 班固:《汉书》卷一〇〇上《叙传上》,北京:中华书局,1962年,第4227页。

③ 司马迁:《史记》卷十五《六国年表》,第685页。

④ 司马迁:《史记》卷六《秦始皇本纪》引贾谊《过秦论》,第279页。

序号	公元	战国纪年	史事	出处
(1)	前 330	秦惠王八年	爵樗里子右更,使将而伐曲沃 ^① , 尽出其人,取其城,地入秦。	《史记》卷七十一 《樗里子甘茂列传》
(2)	前 325	秦惠文王十三年	使张仪伐取陕,出其与魏。 ^②	《史记》卷五《秦本纪》
(3)	前 314	魏哀王五年	秦拔我曲沃,归其人。	《史记》卷十五《六国年表》
(4)	前 286	秦昭襄王二十一年	(司马)错攻魏河内。魏献安邑,秦出 其人,募徙河东赐爵,赦罪人迁之。	《史记》卷五《秦本纪》

对于(1)“伐曲沃”,司马贞《史记索隐》:“按:《年表》云十一年拔魏曲沃,归其人。又《秦本纪》惠文王后元八年,五国共围秦,使庶长疾与战脩鱼,斩首八万。十一年,樗里疾攻魏焦,降之。则焦与曲沃同在十一年明矣。而《传》云‘八年拔之’,不同。王劭按:《本纪》、《年表》及此《传》,三处记秦伐国并不同,又与《纪年》不合,今亦殆不可考。”^③

其实,焦与曲沃,在秦、魏之间数次易手。据《史记》卷十五《六国年表》,魏襄王五年(前 330)^④,“秦围我焦、曲沃”。秦惠文王九年(前 329),“围焦,降之”。秦惠文王十一年(前 327),“归魏焦、曲沃”。魏襄王八年(前 327),“秦归我焦、曲沃”。魏哀王五年(前 314)^⑤,“秦拔我曲沃,归其人”。在魏襄王五年(前 330)“秦围我焦、曲沃”与秦惠文王十一年(前 327)“归魏焦、曲沃”之间,只有秦惠文王九年(前 329)“围焦,降之”的记录,却没有关于秦占有“曲沃”的记录。可知《六国年表》中,有些信息是缺失的。所谓“今亦殆不可考”者,是很自然的事情。

《史记》卷十五《六国年表》记载魏襄王五年(前 330)“秦围我焦、曲沃”,次年“围焦,降之”,而《史记》卷七十一《樗里子甘茂列传》的记载是秦惠文王八年(前 330)“将而伐曲沃,尽出其人,取其城,地入秦”。关于“焦、曲沃”此一回合争夺的时间表是:

秦惠文王八年、魏襄王五年(前 330),秦围焦、曲沃,取曲沃,尽出其人。

秦惠文王九年、魏襄王六年(前 329),秦围焦,降之。

秦惠文王十一年、魏襄王八年(前 327),秦归魏焦、曲沃。

我们还注意到,有关秦在兼并战争中“出其人”、“归其人”的史例,均见于秦国与魏国的战争。这是不是有什么特殊的原因呢?

我们又看到魏国的战争史中,也有占领某地区后“出其民”的记录,与前引秦史“出其人”、“归其人”的记录颇为相似。例如:

(5)《史记》卷四十四《魏世家》:“(魏文侯)十三年,使子击围繁庞,出其民。”

(6)《史记》卷十五《六国年表》:“(魏文侯十三年)公子击围繁庞,出其民。”

《史记》中虽两处分述,说的却是一次事件。史事集中发生在魏国,是值得注意的。

《资治通鉴》对相关史事的记录,见于下表:

① 《史记》卷七十一《樗里子甘茂列传》张守节《正义》:“故城在陕州陕县西南三十二里也。”(第 2308 页)。

② 林剑鸣《秦史稿》:“公元前三二四年(秦惠文王更元元年),惠文王命张仪为相,率兵攻魏国的陕,并将魏人赶走。”(上海:上海人民出版社,1981 年,第 238 页)

③ 司马迁:《史记》卷七十一《樗里子甘茂列传》司马贞《索隐》,第 2308 页。

④ 方诗铭《中国历史年表》作魏惠王后元五年(上海:上海辞书出版社,1980 年,第 28 页)。

⑤ 魏哀王五年,即秦惠文王初更十一年。

序号	公元	周纪年	史事	出处
(1)	前 330	显王三十九年	秦伐魏,围焦、曲沃。魏人少梁、河西地于秦。	卷二“周显王三十九年”
(2)	前 325	显王四十四年		卷二“周显王四十四年”
(3)	前 314	赧王元年	魏人叛秦。秦人伐魏,取曲沃而归其人。	卷三“周赧王元年”
(4)	前 286	赧王二十九年	秦司马错击魏河内。魏献安邑以和,秦出其人归之魏。	卷四“周赧王二十九年”

我们看到《资治通鉴》执笔者对《史记》提供历史记录的取舍。(1)言“焦、曲沃”战事,不取“尽出其人,取其城,地入秦”说。(2)完全不记“使张仪伐取陕,出其人与魏”事。只有(3)(4)取用《史记》“出其人”、“归其人”说。而(4)“募徙河东赐爵,赦罪人迁之”事亦予以忽略。

对于(1),清代学者陈逢衡《竹书纪年集证》卷四十八《慎靓王元年》有所讨论:“顾煊曰:《史记·樗里子列传》:‘秦惠王八年,使将而伐曲沃,尽出其人,取其城,地入秦。’《索隐》云‘王劭按:《本纪》、《年表》及此《传》,三处记秦伐国并不同,又与《纪年》不合’,当即此事。衡案:《魏世家》:‘襄王十三年,秦取我曲沃、平周。’《六国年表》:‘显王四十七,魏襄王十三,秦取曲沃、平周。’当魏惠王后元之十四年,较《竹书》先二年。又《樗里子列传》:‘秦惠王八年,使将而伐曲沃,出其人,取其城,地入秦。’事在《纪年》显王三十九,与汾阴、皮氏并取者也。《纪年》不书取曲沃,疑脱。故显王四十一年‘秦归我焦、曲沃’。顾煊引《樗里子传》谓即此事误。然案《樗里子传》所谓出人取城之事,又与《秦本纪》惠文王十三年‘使张仪伐取陕,出其人与魏’同。何一以为八年,一以为十三年也?孙之騄谓陕州亦有曲沃城。岂同时有两曲沃欤?然其年俱与《纪年》不合。盖慎靓王元年,当魏惠成王后元之十六年,秦惠文王后元之五年也。”^①有关年代的疑议,或忽略了“所谓出人取城之事”可能重复发生的情形。清林春溥《战国纪年》卷二:“辛卯,三十九年,秦伐魏,围焦、曲沃。《秦本纪》围焦在明年。《樗里传》:‘秦惠王八年,爵樗里子右更,使将而伐曲沃,尽出其人,取其城地。’是已‘取曲沃’,故后云‘归’也。”^②史文确有反复攻取而个别缺载的情形。

对于(4),宋朱熹《通鉴纲目》卷一下写道:“二十九年,秦击魏。魏献安邑以和,秦出其人,募民徙之。”《考异》:“《提要》无‘秦出其人,募民徙之’八字。”^③以为“秦出其人,募民徙之”均应重视。明张自勋《纲目续麟》卷一:“乙亥,二十九年,秦击魏。魏献安邑以和,秦出其人,募民徙之。《考异》:《提要》无‘秦出其人,募民徙之’八字。当作‘秦击魏,获安邑,募民徙之。’按:魏献安邑,不得不献者,获而已矣。书‘募民徙之’,而秦‘出其人’之恶,自见此书法也。《提要》不书徙民,则无以著秦之恶。《纲目》并书出人,则又近于分注,而非大书。皆非也。”^④以为应当强调“募民徙之”,而不必言“出其人”。

葛剑雄等人所著《简明中国移民史》重视上述(2)(4)两史例:“在战国后期秦国取得别国的领土后,有时还将原来居民驱逐,而代之以本国移民。如惠文王十三年(前 325)攻下魏国的陕后,‘出其人与魏’;昭襄王二十一年(前 286)获得魏国所献的安邑后,也‘出其人’,另外‘募徙河东赐爵,赦罪人迁之’。”亦强调“当时已经开始实行奖励,招募移民的政策以及罪犯可以迁移边区抵罪的制度”有创新的意义^⑤。

① 陈逢衡:《竹书纪年集证》卷四十八《慎靓王元年》,清嘉庆袁露轩刻本。

② 林春溥:《战国纪年》卷二,清道光十八年(1838)竹柏山房刻本。

③ 朱熹:《通鉴纲目》卷一,文渊阁《四库全书》本。

④ 张自勋:《纲目续麟》卷一,文渊阁《四库全书》本。

⑤ 葛剑雄、曹树基、吴松弟:《简明中国移民史》,福州:福建人民出版社,1993年,第48页。

从《资治通鉴》的处理方式及一些研究者的议论看,对于《史记》“出其人”、“归其人”以及“募徙”“赐爵,赦罪人迁之”等记录,或取或舍,或信或疑,关注程度不够,研究也是有欠深入的。

二、上党教训:“虎狼之秦”东方六国的文化敌对倾向

所谓“出其人”、“归其人”政策的推行,“其人”的态度和立场,应当也是重要因素之一。秦史的记录中,可以看到秦军占领新地,而当地民众不愿意归附的史例。有时甚至导致严重的后续事件。例如秦昭襄王时代上党郡的攻夺和占有。《史记》卷七十三《白起王翦列传》:

四十五年,伐韩之野王。野王降秦,上党道绝。其守冯亭与民谋曰:“郑道已绝,韩必不可得为民。秦兵日进,韩不能应,不如以上党归赵。赵若受我,秦怒,必攻赵。赵被兵,必亲韩。韩赵为一,则可以当秦。”因使人报赵。赵孝成王与平阳君、平原君计之。平阳君曰:“不如勿受。受之,祸大于所得。”平原君曰:“无故得一郡,受之便。”赵受之,因封冯亭为华阳君。^①

四十七年,秦使左庶长王齕攻韩,取上党。上党民走赵。赵军长平,以按据上党民。四月,齕因攻赵。^②

长平之战于是爆发。赵“使赵括代廉颇将以击秦”,秦“乃阴使武安君白起为上将军”。白起大败赵军,随即引发坑杀赵降卒的惨痛事件,“括军败,卒四十万人降武安君。武安君计曰:‘前秦已拔上党,上党民不乐为秦而归赵。赵卒反覆。非尽杀之,恐为乱。’乃挟诈而尽阬杀之,遗其小者二百四十人归赵。前后斩首虏四十五万人。赵人大震”^③。

白起对上党教训的回顾,即所谓“前秦已拔上党,上党民不乐为秦而归赵”^④,有“赵卒反覆”以及“非尽杀之,恐为乱”的判断。这应当是白起长平杀降四十万人的重要的心理动因。

与“秦已拔上党,上党民不乐为秦而归赵”情形相近的史例,还有《史记》卷四《周本纪》:“周君、王赧卒,周民遂东亡。秦取九鼎宝器,而迁西周公愚于狐。后七岁,秦庄襄王灭东周。东西周皆入于秦,周既不祀。”^⑤“周民”因君王去世在预想的秦人军事占领尚未实施之前,即“东亡”。

其实,秦史中胜战之后出现新占领区“民不乐为秦”,“反覆”“为乱”的类似教训确实见于此前的记录。《史记》卷五《秦本纪》:秦昭襄王三十年(前277),“蜀守若伐楚,取巫郡,及江南为黔中郡”^⑥,秦昭襄王三十一年(前276),“楚人反我江南”。张守节《史记正义》:“黔中郡反归楚。”此后又有类似情形。《史记》卷六《秦始皇本纪》:秦始皇二十一年(前226),“新郑反。昌平君徙于郢”,秦始皇二十三年(前224),“荆将项燕立昌平君为荆王,反秦于淮南”^⑦。

白起以“杀降”著名。在长平之战坑杀四十余万降卒之前,他还有其他很可能类似“杀降”的恶

① 司马迁:《史记》卷七十三《白起王翦列传》,第2332—2333页。

② 司马迁:《史记》卷七十三《白起王翦列传》,第2333页。

③ 司马迁:《史记》卷七十三《白起王翦列传》,第2335页。

④ 《史记》卷五《秦本纪》:“(秦昭襄王)四十七年,秦攻韩上党,上党降赵,秦因攻赵,赵发兵击秦,相距。秦使武安君白起击,大破赵于长平,四十余万尽杀之。”(第213页)又据《史记》卷七十三《白起王翦列传》,苏代说秦相应侯:“秦尝攻韩,围邢丘,困上党,上党之民皆反为赵,天下不乐为秦民之日久矣。”(第2335—2336页)

⑤ 司马迁:《史记》卷四《周本纪》,第169页。

⑥ 《史记》卷五《秦本纪》张守节《正义》:“《括地志》云:‘黔中故城在辰州沅陵县西二十里。江南,今黔府亦其地也。’”(第216页)

⑦ 云梦睡虎地秦简《编年记》:“(今)廿一年,韩王死,昌平君居其处。”整理小组注释:“昌平君,楚公子,曾任秦相国,参预攻嫪毐,见《史记·秦始皇本纪》及《索隐》。《秦始皇本纪》记此年‘新郑反,昌平君徙于郢。’秦始皇二十三年,楚将项燕立昌平君为王,反秦于淮南,被秦军击灭。”见睡虎地秦墓竹简整理小组编:《睡虎地秦墓竹简》,北京:文物出版社,1978年,第7、13页。

迹^①。不过,长平赵军“卒四十万人降”,白起决意“挟诈而尽阬杀之”时有关“上党民不乐为秦而归赵”的说法,也许是带有一定普遍意义的现象。所谓“不乐为秦”的态度,意识背景是东方六国人对秦的鄙视和敌视。

《史记》卷五《秦本纪》说:“周室微,诸侯力政,争相并。秦僻在雍州,不与中国诸侯之会盟,夷翟遇之。”“中国”视“秦”,是看作“夷翟”的。《史记》卷十五《六国年表》:“秦杂戎翟之俗。”《史记》卷二十七《天官书》:秦,“夷狄也”。《史记》卷四十四《魏世家》:“秦与戎翟同俗。”以及《史记》卷六十八《商君列传》:“秦戎翟之教。”都反映了六国人视“秦”为文明进程落后的部族或者部族联盟的心理,以及在面对秦人和秦文化时内心的自我优越意识。

《史记》卷四十三《赵世家》言“秦暴”,《史记》卷九十七《郿生陆贾列传》则有“暴秦”之说。又《史记》卷六十九《苏秦列传》所谓“秦之行暴”,《史记》卷八十六《刺客列传》所谓“秦王之暴”,都体现了东方人政治文化意识中对于“秦暴”的敌意^②。

秦人以凌厉兵锋体现出来的进取精神,被指责为“贪”、“贪鄙”、“贪戾”^③,又有“虎狼之秦”的说法,如《史记》卷六十九《苏秦列传》载苏秦说魏襄王语及苏秦说楚威王语。《史记》记录的“秦,虎狼之国”的政治批判,见于如下内容:《史记》卷六十九《苏秦列传》楚威王语;《史记》卷七十一《樗里子甘茂列传》游腾说楚王语;《史记》卷七十五《孟尝君列传》苏代谓孟尝君语;《史记》卷八十四《屈原贾生列传》屈平谏楚怀王语。

据《史记》卷四十《楚世家》:昭睢(睢)曰:“秦虎狼,不可信。”又《史记》卷四十四《魏世家》记载,信陵君谓魏王曰:“秦与戎翟同俗,有虎狼之心,贪戾好利无信,不识礼义德行。苟有利焉,不顾亲戚兄弟,若禽兽耳……”信陵君的激烈言论体现的文化成见,对于我们讨论秦人占领魏地“出其人”、“归其人”现象,有重要的参考价值。而对于前引(5)(6)魏军“击围繁庞,出其民”事件的理解,这一情绪的文字记录,也是有意义的。“繁庞”,《史记》中华书局1959年9月版两处标点不同,卷四十四《魏世家》作“繁、庞”,判作两地^④;卷十五《六国年表》则作“繁庞”,以为一地^⑤。谭其骧《中国历史地图集》作“繁庞”,空间位置标定在今陕西韩城^⑥。“繁庞”是正确的^⑦。而《史记》点校本(二十四史修订本)卷四十四《魏世家》一仍其误,卷十五《六国年表》则将“繁庞”错改为“繁、庞”^⑧。繁庞,正位于秦魏多年反复争夺的地方。此魏人占领秦地“出其民”早于本文讨论的(1)《史记》卷七十一《樗里子甘茂列传》“伐曲沃,尽出其人,取其城,地入秦”一百零三年,也是值得注意的。

有关“虎狼之秦”的认识,《史记》卷七《项羽本纪》记载樊哙曰“秦王有虎狼之心”,是秦末汉初人语,就秦兼并战争中的表现来说,已经是稍晚的历史记忆。而汉代人秦政批判之所谓“暴虐”^⑨、“残

① 如《史记》卷七十三《白起王翦列传》:秦昭襄王三十四年(前273),“白起攻魏,拔华阳,走芒卯,而虏三晋将,斩首十三万。与赵将贾偃战,沉其卒二万人于河中”(第2331页)。《资治通鉴》卷四《周赧王四十二年》:“与赵将贾偃战,沉其卒二万人于河。”胡三省注:“人皆贪生而畏死,二万人于战,乌得尽沉诸河?以计沉之也。”所谓“以计沉之”或与长平“挟诈而尽阬杀之”类似。

② 参看王子今:《“秦德”考鉴》,《秦文化论丛》第9辑,西安:西北大学出版社,2002年。

③ 《史记》卷八十六《刺客列传》:“秦王贪。”(第2531页)《史记》卷六《秦始皇本纪》:“秦王怀贪鄙之心。”(第283页)《史记》卷七十二《穰侯列传》:“秦贪戾之国也。”(第2326页)

④ 司马迁:《史记》卷四十四《魏世家》,第1838页。

⑤ 司马迁:《史记》卷十五《六国年表》,第707页。

⑥ 谭其骧主编:《中国历史地图集》第1册,北京:地图出版社,1982年,第35—36页。

⑦ 史为乐主编《中国历史地名大辞典》“繁庞城”条:“繁庞城,在今陕西韩城市东南。《史记·魏世家》:文侯十三年(前433),‘使子击围繁庞,出其民’。《清一统志·同州府二》引《县志》:‘繁庞城在县东南。’”(北京:中国社会科学出版社,2005年,第2941页)嵇超、郑宝恒、祝培坤、钱林书编《史记地名索引》也作“繁庞”(北京:中华书局,1990年,第200页)。

⑧ 司马迁:《史记》(修订本),北京:中华书局,2013年,卷十五《六国年表》,第851页;卷四十四《魏世家》,第2210页。《史记》卷十五《六国年表》校勘记有值得重视的内容:“公子击围繁庞出其民。景祐本、绍兴本、耿本、黄本、彭本、柯本、凌本、殿本‘民’下有‘人’字,疑是。按:《史记》多‘民人’连文之例。”(第905页)

⑨ 司马迁:《史记》卷六《秦始皇本纪》引贾谊《过秦论》,第283页。

贼”^①、“深酷”^②、“怨毒”^③等,也都体现了近似的情绪。

三、“徕民”主张:从兵战强国到行政强国

回顾历史,秦国在扩张领土的过程中所施行的对新区的统治政策,有得有失^④。而秦对于巴蜀的政策,应该说是比较成功的。秦惠文王更元九年(前316),张仪、司马错和都尉墨等率军攻伐蜀国,很快就在蜀地建立了成功的统治。秦昭襄王时期与巴人订立了盟约,宣布对当地原有的经济形式和风俗习惯都不以强力进行干涉和变革,致使“夷人安之”^⑤。后来,巴人和蜀人都参加了秦军征服楚地的战役,并且有效地承担了伐楚的部分军需供应。

面对兼并战争中遇到的“民不乐为秦”、“天下不乐为秦民”等问题,开明的政治设计者提出了“徕民”的主张。相关建议首先针对三晋地区。《商君书·徕民》:“今三晋不胜秦,四世矣。自魏襄以来,野战不胜,守城不拔,小大之战,三晋之所亡于秦者,不可胜数也。若此而不服,秦能取其地,而不能夺其民也。”论者分析:“今秦之地,方千里者五,而谷土不能处什二,田数不满百万,其藪泽、溪谷、名山、大川之材物、货宝,又不尽为用,此人不称土也。秦之所与邻者,三晋也;所欲用兵者,韩魏也。彼土狭而民众,其宅参居而并处,其寘萌贾息。民上无通名,下无田宅,而恃奸务末作以处。人之复阴阳泽水者过半。此其土之不足以生其民也,似有过秦民之不足以实其土也。意民之情,其所欲者,田宅也;而晋之无有也信,秦之有余也必,如此而民不西者,秦土戚而民苦也。”随即建议:“今利其田宅,而复之三世。此必与民所欲,而不使行其所恶也。然则山东之民无不西者矣。”^⑥

《商君书·徕民》所谓“四世战胜,而天下不服”,正是不得不“出其人”、“归其人”的原因。高亨考论《徕民》篇“是作者献给秦王的书奏”,但“决不是商鞅所作”。又指出,“篇中提到魏襄王及周军、华军、长平三次战争”,可见“徕民”政策是在秦统一战争中提出并得以实施,又取得成效的。前引“出其人”、“归其人”史例后来不再出现,或许体现了“徕民”政策的逐步成功。长平之战时,秦昭襄王亲自前往河内,“王自之河内,赐民爵各一级,发年十五以上悉诣长平,遮绝赵救及粮食”^⑦。可以看作谋求“战胜”同时避免“天下不服”的努力。史称“昭襄业帝”^⑧,大致在秦昭襄王时代,秦帝业的基础已经奠立,以往“秦能取其地,而不能夺其民”的情形已经有所改变。

前引明张自勋《纲目续麟》卷一“不书徙民,则无以著秦之恶”,体现有的史家对这种移民方式取极端否定的态度。

上文说到的秦占领新区曾“出其人”,自当“徙民”以充实之。马非百《秦集史》论秦惠文王八年“伐曲沃,尽出其人”,指出:“出其人,则必移秦民实之可知。下取陕,出其人,拔曲沃,归其人,皆与此同。”^⑨

《秦本纪》记载:秦昭襄王二十一年(前286),“魏献安邑,秦出其人,募徙河东赐爵,赦罪人迁之”。事件说到的“募徙”“赐爵”,“赦罪人迁之”的移民方式,其实可能是有积极作用的,典型的例证有:秦昭襄王二十六年,赦“罪人迁之穰”,“二十七年,错攻楚,赦罪人迁之南阳”,“二十八年,大良造白起攻

① 司马迁:《史记》卷一一八《淮南衡山列传》载伍被语,第3090页。

② 班固:《汉书》卷八十五《谷永传》载谷永语,第3449页。

③ 仲长统:《昌言》卷下,文渊阁《四库全书》本。

④ 参看王子今:《秦王朝关东政策的失败与秦的覆亡》,《史林》1986年第2期。

⑤ 范曄:《后汉书》卷八十六《南蛮西南夷列传》,北京:中华书局,1965年,第2842页。

⑥ 高亨:《商君书注译》,北京:中华书局,1974年,第117—120页。

⑦ 司马迁:《史记》卷七十三《白起王翦列传》,第2334页。

⑧ 司马迁:《史记》卷一三〇《太史公自序》,第3302页。

⑨ 马非百:《秦集史》下册,北京:中华书局,1982年,第919页。

楚,取鄢、邓,赦罪人迁之”^①。特别是对于人口有限的经济落后地区,这种方式或许更为有效。如秦昭襄王三十四年,“秦与魏、韩上庸地为一郡,南阳免臣迁居之”^②。

这一移民方式,在秦史中曾经长期沿袭。有学者指出:“随着疆域的扩展,秦国不断吸收或强制迁入其他国家的人口,同时也将本国的人口大量迁入新占领地区,以巩固自己的统治地位”,“当时已经开始实行奖励,招募移民的政策以及罪犯可以迁移边区抵罪的制度,是中国移民史上值得注意的新事物”^③。例如,对南海和北河的战争,都调用了社会底层人士从军,又取“徙谪,实之初县”的移民政策。《史记》卷六《秦始皇本纪》:“三十三年,发诸尝逋亡人、赘婿、贾人略取陆梁地,为桂林、象郡、南海,以適遣戍。西北斥逐匈奴。自榆中并河以东,属之阴山,以为四十四县,城河上为塞。又使蒙恬渡河取高阙、阳山、北假中,筑亭障以逐戎人。徙谪,实之初县。……三十四年,適治狱吏不直者,筑长城及南越地。”^④有学者称之为“强制性的移民”^⑤。秦“迁”“徙”之刑,或与传说中先古“流”的形式有渊源关系^⑥,而迁徙作为社会不安定因素的人口予以强化区域行政、区域开发和区域防卫的意义,是行政史的创造。其最初记录,见于《史记》卷六十八《商君列传》:“秦民初言令不便者有来言令便者,卫鞅曰‘此皆乱化之民也’,尽迁之于边城。其后民莫敢议令。”^⑦

对于所谓“徙谪,实之初县”,司马贞《史记索隐》解释说:“徙有罪而谪之,以实初县,即上‘自榆中属阴山,以为三十四县’是也。故汉七科谪亦因于秦。”指出“汉七科谪亦因于秦”是正确的。这种移民方式,可以看作秦的一项重要政治发明,又为汉代执政者在疆土扩张和新区开发时所继承。而追溯相关行政智慧之最初萌发,似乎离不开战国时期历史教训的激励。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 司马迁:《史记》卷五《秦本纪》,第213页。

② 司马迁:《史记》卷五《秦本纪》,第213页。

③ 葛剑雄、曹树基、吴松弟:《简明中国移民史》,第48页。

④ 司马迁:《史记》卷六《秦始皇本纪》,第253页。

⑤ 葛剑雄主编:《中国人口史》第一卷,上海:复旦大学出版社,2002年,第307页。

⑥ 沈家本《历代刑法考》考论“流”:“《书·舜典》:流宥五刑。传:‘宥,宽也。以流放之法宽五刑。’《正义》曰:‘流谓徙之远方,放使生活,以流放之法宽纵五刑也……郑玄云,其轻者,或流放之,四罪是也。王肃云,谓君不忍刑杀,宥之以远方,然则知此是据状合刑,而情差可恕,全赦则太轻,致刑则太重,不忍依例刑杀,故完全其体,宥之远方。应刑不刑,是宽纵之也。’”(北京:中华书局,1985年,第267页)

⑦ 司马迁:《史记》卷六十八《商君列传》,第2231页。马非百说:“此次移民,其事当在孝公六年。”(《秦集史》下册,第919页)

皇权继承危机与魏晋政治格局之形成

陈艳玲

摘要:魏晋时期王朝数度濒临皇帝乏嗣、国统绝继的皇权继承危机。皇位的继承方式和继承人选成为影响魏晋门阀政治格局的关键。当异姓政治势力无法推翻、取代旧姓王朝时,皇统按照血缘的“家”的继承方式即兄弟相及、宗室子弟入继等嫡长子继承制的变通或变异方式继承;反之,当异姓势力强大到足以推翻、取代旧姓王朝时,皇权继承就会发生质的变化,称为“异姓间继承”,即他姓通过所谓的“易姓革命”,使他姓家系的人夺取帝权。魏晋时期二百年的历史进程,就在国统数度绝继中,或几经接续而继起,或在他姓篡夺、改姓易代的更迭中曲折前行。

关键词:皇帝乏嗣;皇权继承;魏晋政治格局

魏晋时期存在一个极为突出的客观情况,即在二百年的历史进程中,共有20位皇帝登位统御,包括3位亡国之君在内,有11位皇帝在位无嗣。这意味着,过半的皇帝面临着国统不继的威胁,皇权因而遭遇无法正常继承的尴尬局面。因此,本应以血缘亲疏认定嫡庶之别的嫡长子继承制却需要人为择嗣加以认定,这其间掺杂着怀揣各自政治利益和目的的诸种势力的诉求是不言而喻的。所以,皇帝无嗣这个皇室自身无法克服的矛盾所直接引发的皇权继承危机给各方政治势力造就了天然的夺权良机。

已为人所周知的门阀贵族联合统治的政治格局——门阀政治^①,确立和发展于魏晋时期。门阀政治格局的形成是否与皇帝无嗣存在着内在的必然联系呢?我们知道,在中古帝制时代,任何一位皇帝的个性、素质和综合能力无疑对未来政局产生难以估量的影响,继承人选对皇朝至关重要。继承人如何选定?未来继承者将对魏晋政治局势产生什么影响?围绕着立嗣继承问题,皇室与世家大族、世家大族之间又是如何与时应对和沉浮升降的呢?这些问题无不与皇室立嗣有关,魏晋政局也无不受此影响。因此,从这个层面上说,皇帝无嗣所引发的皇权继承危机与魏晋政治格局的形成存在着内在的必然联系。对此问题的重视与研究,应该说,既有必要也有意义。目前关于皇权继承问题的研究已有相关成果^②,但皇帝乏嗣引起的皇权继承危机与政局之关系,尚未受到学界足够关注。本文就此问题试作探讨。

在展开论述之前,笔者要强调:虽然本文旨在阐释皇权继承危机是影响魏晋政治格局形成的关键因素,但是并非以此作为魏晋政局形成的最重要的决定性因素。决定魏晋政治格局的因素很多,最根本的还是魏晋皇朝的政治结构模式(皇权与世家大族之间的实力较量),皇权继承危机只是在一

作者简介:陈艳玲,讲师,山东大学历史文化学院博士后流动站研究人员(山东济南250100)。

① 代表性研究成果主要有:唐长孺:《门阀的形成及其衰落》,载《山居存稿续编》,北京:中华书局,2011年;唐长孺:《魏晋南北朝隋唐史三论》第二章“门阀政治”,北京:中华书局,2011年;田余庆:《东晋门阀政治》,北京:北京大学出版社,2006年;祝总斌:《试论魏晋南北朝的门阀制度》,载《中国古代政治制度研究》,西安:三秦出版社,2006年。

② 代表性研究成果主要有:张星久:《中国君主专制政体下的皇位嫡长子继承制新论》,《武汉大学学报》1998年第5期;鲁力:《晋武帝立嗣问题考辨》,《历史教学》2005年第7期。

定条件下才能左右政局,具体到我们所探讨的问题,只有在皇帝无嗣、皇统绝继,传统的继承法无法实行的政治异常事态下,在统治集团围绕如何接续皇统、择选继承人问题展开的政治博弈过程中,皇权继承危机才会凸显其影响政局的作用。如果皇帝有可继承皇位的皇子,按照继承法正常传位,或诸皇子因继承问题引发的夺嗣之争而导致的政治危机等等,则已逸出本文的讨论范围。

一

一个王朝最重要的国事莫过于继承人问题,这是关乎国家稳定、国祚长久的大事,任何一位即位的国君,首先把生养抚育子嗣视为首要问题。皇帝有子嗣,皇权继承无碍,毋庸多言;反之,皇帝无嗣,皇权无以为继,则成为国家的重大问题。因为这成为引发政治动乱的渊藪,甚至决定着国家的生死安危。

在中古帝制时代,皇帝乏嗣的情况屡屡发生,特别在魏晋时期,这种情况尤为突出,甚至成为影响政治格局形成的关键。魏晋皇帝无嗣情况有别,有自然原因,也有人为因素,下面分以叙之。

1. 曹魏。自魏明帝曹叡始,皇统屡绝,直至司马氏篡权。据史载,明帝原有三子冏、穆、殷,均早夭。曹冏于明帝即位三个月后,即黄初七年(226)八月被立为清河王,至十月,薨。曹穆于太和二年(228)九月被立为繁阳王,次年六月薨。曹殷生于太和五年(231)七月,未及封王即于次年五月薨^①。

有史可载的明帝诸皇子中,曹冏应为较长者。如果按照古人通常婚育年龄十五岁生子推算,明帝即位时年二十二,曹冏死时应为八岁,曹穆还幼,曹殷更是不足周岁就夭折。再从皇子数量来看,帝王后宫佳丽无数,按常理,皇嗣应不在少数。明帝仅有三子,应属较少的了。子少、早夭是明帝统治时期最亟需解决的问题。为此,明帝做了两手准备:一是大修宫室,广采众女,充盈后宫。这几乎在他一即位就开始了,尤其是在三皇子亡后的青龙年间,明帝“盛兴宫室,帑藏空竭”。为了“蠲邪纳福”,甚至还将自言为天神的寿春农民妻命为登女,并为之立馆后宫,倍加优宠^②。明帝无视国朝“外勤征役”、“年谷饥俭”的内外困境,一意孤行的修建行为遭到了司徒王朗、太子舍人张茂、廷尉高柔等二十多位大臣的上书反对。和大臣们的上书一样,明帝的求子行为直到死也没有奏效。

二是以旁支入嗣,继承大统。太和三年(229)七月,明帝下诏曰:

礼,王后无嗣,择建支子以继大宗,则当纂正统而奉公义。……后嗣万一有由诸侯入奉大统,则当明为人後之义;敢为佞邪导谀时君,妄建非正之号以干正统,谓考为皇,称妣为后,则股肱大臣,诛之无赦。其书之金策,藏之宗庙,著于令典。^③

诏书是在次子曹穆夭折一个月后发出,大约明帝已预感到皇嗣不育的状况很难改变。诏书意在阐明为人後之义,以维护大宗的正统地位。为避免以后发生改称生身父母为帝为后的不道行为,明帝特出诏以绝同宗觊觎之心,这实际上为他后来择旁支以继大宗作了铺垫。青龙三年(235)八月,明帝养曹芳、曹询为己子,并分别立为齐王、秦王^④。

即位的齐王曹芳,因“莫有知其所由来者”的迷离身份历来备受史家争议。争议的焦点在于曹芳是否具有曹氏血统。近來有学者研究认为:“魏明帝是曹操嫡孙,虽然他本人无子,但曹氏皇族男丁兴旺,其立嗣必然来自曹操嫡传曾孙辈,绝不会随便找个没有来历的人来继承皇位,这个道理不言自明。由此可知,陈寿所谓的‘莫有知其所由来者’说的是不能确认他出自皇族的哪一支房而已,故‘所由来者’显然包括过继在内。”^⑤这个分析是合乎情理的。由此,裴注所引《魏氏春秋》“或云任城王楷

① 陈寿:《三国志》卷三《魏书·明帝纪》,北京:中华书局,1965年,第92—99页。

② 陈寿:《三国志》卷三《魏书·明帝纪》,第114页。

③ 陈寿:《三国志》卷三《魏书·明帝纪》,第96页。

④ 陈寿:《三国志》卷三《魏书·明帝纪》,第106页。

⑤ 韩昇:《曹魏皇室世系考述》,《复旦学报》2010年第3期。

子”^①当有所据。这个推断不误的话,曹芳的世系为曹操→曹彰→曹楷→曹芳,而明帝的世系为曹操→曹丕→曹叡,曹楷与曹叡为堂兄弟,曹芳为明帝曹叡的旁宗子侄,看似这完全符合“择建支子以继大统”的原则。但还有一个问题是,继承的最基本原则是:立嗣应先从血缘最近的亲属中选择。就曹氏而言,明帝应从曹丕诸子之子中选择继承人,一是曹丕诸子是明帝的亲兄弟,在血缘上比曹楷更近;二是曹丕为开国皇帝,在君统上更具合法权威性。明帝却抛开继嗣原则,原因何在呢?对于这一问题,鲁力先生作了充分的分析和探讨。他指出,寿命短、生育能力差是曹丕一系的通病,不是明帝一个人的问题。据史载,曹丕虽生有九子,但大多数早死,而且没有留下后代。到明帝死时,曹丕之子孙就更加凋零,只剩下曹霖、曹霖子曹启、曹协子曹寻三人。尽管如此,但他们是否是合适的皇位继承人,至少,他们是否有生育能力,就很值得怀疑(曹寻后来果然无子,曹启是否有子,史无记载)。旁系中,血缘最近的是曹丕之弟曹彰和曹植,三人同为卞氏所生。曹植曾与曹丕有过立储之争,并受到曹丕的严厉控制,按常理,明帝很难考虑立他的后代的。剩下的只有曹彰,他不仅有很好的身体素质^②,更重要的是他生育能力也很强^③。基于此,明帝以曹楷子曹芳为嗣,便是顺理成章的事了^④。由此可见,明帝是基于客观条件所限而被迫作出的选择。史家在总结曹魏覆亡之因时,冠以明帝“情系私爱,抚养婴孩,传以大器,托付不专”^⑤等恶名,恐怕并不解明帝的难言苦衷。

齐王曹芳八岁即位,在位十六年。在位期间,中枢权柄先由曹爽、司马懿掌控^⑥,后司马懿发动高平陵之变,权归司马氏父子之手,废立事全由之(详见后论)。二少主高贵乡公曹髦、常道乡公曹芳被立,全然不顾嫡庶、亲疏继承之法,皆因年幼易控,直至被司马氏攘窃。遍检史籍,全没有三少主后嗣的记载,大概史料不足,史书阙载,也可能是因为政变而死尚未生子,但更可能是“遗传了曹丕一系生育能力差的通病”。

2. 西晋。与曹魏情况不同,西晋皇帝乏嗣主要是人为所致,惠帝前期是皇后贾南风篡权干政,后期是皇室宗王为争夺最高统治权的动乱。

据史载,惠帝司马衷仅生有一子司马遹,战乱时局的影响是一个方面,但更主要的原因在还于人为的干预。泰始三年(267)司马衷立为太子,时年九岁。泰始八年(272)年纳贾南风为太子妃,“妒忌多权诈,太子畏而惑之,嬪御罕有进幸者”^⑦。但在纳妃前,武帝已为太子安排侍寝者宫人谢玖,“惠帝在东宫,将纳妃。武帝虑太子尚幼,未知帷房之事,乃遣往东宫侍寝,由是得幸有身。贾后妒忌之,玖求还西宫,遂生愍怀太子”^⑧。皇子司马遹因此得以留住。

太熙元年(290)四月,武帝崩,惠帝即位。八月,司马遹被立为太子。由于“妃性酷虐,尝手杀数人。或以戟掷孕妾,子随刃堕地”^⑨。故贾南风在皇后位期间,后宫嫔妃根本无法生育子嗣,惠帝仅有一子司马遹和贾后所生四皇女。

贾南风未生子。循旧例,皇后无子可养后宫子为子,这种拟制的母子关系仍可保持皇后尊位及相应的权力,如东汉明帝皇后马氏养章帝、魏文帝皇后郭氏养明帝等。但贾氏妒悍、贪欲极盛,惠帝

① 陈寿:《三国志》卷四《魏书·三少帝纪》,第117页。

② 《三国志》卷十九《魏书·任城王彰传》:曹彰“少善射御,膂力过人,手格猛兽,不避险阻。数从征伐,志意慷慨”(第555页)。

③ 曹丕之子曹芳死后无子,以曹楷子曹芳为嗣;曹芳死后无子,又以曹楷子曹芳为嗣。分别见《三国志》卷二十《元城王礼传》、《邯郸王邕传》,第591页。

④ 鲁力:《魏晋南朝宗王问题研究》,武汉:武汉大学出版社,2003年,第45页。

⑤ 陈寿:《三国志》卷四《魏书·三少帝纪》,第154页。

⑥ 《晋书》卷一《宣帝本纪》:“及齐王即位,迁侍中、持节、都督中外诸军、录尚书事,与爽各统兵三千人,共执朝政,更直殿中,乘輿入殿。”(北京:中华书局,1974年,第13页)《资治通鉴》卷七十四“明帝景初三年”条胡三省注曰:“录尚书事,汉东都诸公之重任也,今爽、懿既督中外诸军,又录尚书事,则文武大权,尽归之矣。”(北京:中华书局,1956年,第2346页)

⑦ 房玄龄等撰:《晋书》卷三十一《惠贾皇后传》,第963页。

⑧ 房玄龄等撰:《晋书》卷三十一《惠贾皇后传》,第968页。

⑨ 房玄龄等撰:《晋书》卷三十一《惠贾皇后传》,第964页。

的“不慧”更诱发了她日益膨胀的权势欲，“初，后诈有身，内囊物为产具，遂取妹夫韩寿子慰祖养之，托谅闇所生，故弗显。遂谋废太子，以所养代立”^①。贾后伪称孕产，取异姓子为子，欲获得实质的皇后权位和家族的永久利益。继而“(元康九年，299)十二月壬戌，废皇太子遹为庶人，及其三子幽于金墉城，杀太子母谢氏。(永康元年三月，300)癸未，贾后矫诏害庶人遹于许昌”^②。这种“移花接木”式的继承法很快被识破，其肆狡炽虐引发了宗室众怨，不到十日，贾后及所养妹夫子被梁王彤、赵王伦废杀。

贾南风被废杀后，羊皇后被立。时值八王之乱，政权迭变，惠帝颠沛播迁，羊皇后先后八次被篡权者废立。不知是史籍阙载还是政局板荡，羊皇后在位八年，未留下子嗣。

愍怀太子遹本是承续国统的唯一继承人，是晋室的厚望，贾后起事废杀之。太子乃国本也，难于动摇，动之国必大乱。在皇权失驭、皇室失嗣的政治局面下，宗室、外戚政治势力激烈争夺中央统治权，司马宗室内讧扩大化，“八王之乱”爆发。八王之乱使政乱朝危，东宫储君频繁建易：

	姓名	储君在位	时间	结果	备注
1	愍怀太子遹	290.8—299.12	9年余	被废为庶人。 永康元年三月被贾后 矫诏所杀。	愍怀三子：彤，永康元年 正月薨，胡注曰“非 疾也”；臧、尚分别 被立为皇太孙， 下详
2	濮阳王臧(皇太孙)	300.5—301年正月	8个月	寻被害。	
3	襄阳王尚(皇太孙)	301.5—302.3	10个月	薨。	
4	清河王覃 (清河王遐子，武帝孙)	302.5—304.2	1年余	被废。永嘉元年二月被杀。	
5	成都王颖(皇太弟)	304.3—304.12	9个月	被废。	
6	豫章王炽(皇太弟)	304.12—306.11	约2年	光照元年十一月即帝位。	

如表所见^③，惠帝统御，先后有六任储君被废立。除愍怀在太子位九年外，自贾后乱政，太子被废杀(300)始，到司马炽即位(306)止，短短七年间，相继有五任储君频遭废立。其中最长的在位一年多(豫章王炽)，最短的仅仅八个月(濮阳王臧)。储君更替频率如此之高，这在历史上是极为罕见的，可以想见晋室统治高层权力争夺何等之激烈。

最终皇太弟司马炽被立并即位，其原因有二：一是八王之乱后期，惠帝子孙全无幸存，惠帝兄弟成为皇室中之至亲。成都王颖抢得皇位继承权，称皇太弟。但是“太弟颖僭侈日甚，嬖幸用事，大失众望”^④，不克负荷；二是“(惠)帝兄弟二十五人，时存者惟颖、炽及吴王晏。晏材资庸下，炽冲素好学，故太宰颙立之”^⑤。晏“为人恭愿，才不及中人，于武帝诸子中最劣。又少有风疾，视瞻不端，后转增剧，不堪朝觐”^⑥。可见，诸王夺权到最后幸存者仅有三人，除司马颖被废、吴王晏资貌不堪外，更无其他合适人选，托付司马炽以国任是不得已而为之。

① 房玄龄等撰：《晋书》卷三十一《惠贾皇后传》，第965页。

② 房玄龄等撰：《晋书》卷四《惠帝本纪》，第95页。

③ 表中史料出自《晋书》惠帝、怀帝本纪及宗室诸王列传、《资治通鉴》“晋纪”相关条目，兹不列出。

④ 司马光主编：《资治通鉴》卷八十五“惠帝永兴元年”，第2695页。

⑤ 司马光主编：《资治通鉴》卷八十五“惠帝永兴元年”，第2705页。

⑥ 房玄龄等撰：《晋书》卷六十四《武十三王传》，第1725页。

当司马炽被立为皇太弟时,他仍持两端不决,不敢遽以太子自处,在典书令修肃劝慰下才从之。这是因为他心有所虑。这期间中枢机构争权仍十分激烈,储君的废立如上述列像走马灯一样,在他之前经废者已有五人,且得以善终者几无(当时仅清河王覃幸存,四年后也被司马越害死),皆为宗王手中之傀儡,如清河王覃被立为太子时方八岁,即齐王冏欲“久专大政”而立之。司马炽不甘“寄坐”太子位,且政局尚不明朗,他更不愿成为政斗之牺牲品。这是其一。其二,拥护清河王司马覃的势力尚在。司马覃是武帝子清河康王之长子,永宁二年(302)被立为太子时,齐王冏就以司马覃是“康王正妃周氏所生,先帝众孙之中,于今为嫡”^①之故而扶立。此时司马覃的太子位虽已被废,但仍是时望所归。一是羊皇后为做皇太后,希望清河王继位。《晋书·孝怀帝纪》载:“羊皇后以于太弟为嫂,不得为太后,催清河王覃入,已至尚书阁,侍中华混等急召太弟。癸酉,即皇帝位。”^②可见,当时情势极为险恶叵测,乾坤瞬息即可颠覆。二是从司马炽即位(306年十一月)后不久的两个阴谋事件即可明证。永嘉元年(307)正月,吏部郎周穆、御史中丞诸葛玫劝说司马越复立清河王覃,被司马越拒绝。同年十二月,前北军中候吕雍、度支校尉陈颜等谋立清河王,司马越矫诏囚杀覃,以绝妄念。这些都说明司马炽的顾虑是有理论和现实依据的。故《晋书》说“帝以清河王覃本太子也,惧不敢当”^③。

皇储的废立直接引发了宗室诸王间的血腥争夺,使西晋遭受极大摧残,加之北方胡族趁乱而侵,到怀帝司马炽、愍帝司马邺时,皇朝已走向没落,覆亡指日可待。

3. 东晋。东晋皇室的特点是“嗣胤不昌,寿禄不永”。东晋自中期穆帝以降,皇室连续三帝(穆、哀、废)无一子嗣。

穆帝二岁即位,在位十七年,无子。穆帝是单传,康帝一脉仅传此一代就因绝嗣而终止,皇统不得不又回到成帝一脉,嗣君只能从成帝子嗣中寻求。成帝长子司马丕毫无悬念地继承了国统,是为哀帝。哀帝在位四年崩,无嗣。司马奕是明帝一脉唯一的后嗣,国统以兄终弟及的方式传给了废帝司马奕。废帝在位六年,被大司马桓温运用政治权谋所废。废帝也无嗣,桓温扶持元帝少子司马昱,即简文帝。至此,11帝统御、国祚延续百余年的东晋国统发生了回传,即由明帝一系转向简文帝一系。

废帝时期,诸帝中除继为君主者以外,还有其他子嗣者唯有晋元帝和简文帝,分别有六子(一子早夭)和七子(三子早夭)。明帝为元帝长子,绍嗣国统。明帝一系统胤的特点是寿短(但都寿终)、子疏,继承特点是父子相继、兄弟相及交互继承。帝系如下:明帝寿岁二十七,有二子成帝和康帝;明、成父子相继,成帝寿岁二十二,二子哀帝和海西公;成、康兄弟相及,康帝寿岁二十三,一子穆帝;康、穆父子相继,穆帝寿岁十九,无子;穆、哀叔兄弟相及,哀帝寿岁二十五,无子;哀、废兄弟相及,海西公寿岁四十五(在位六年被废,废后又活十六年寿终),无子。至太和六年(371)海西公被桓温所废为止,明帝一脉已无一子孙可以继承皇位。

既然明帝皇统已没有合法的继承人,元帝诸子自然成为择嗣对象。晋元帝诸子中,唯有四子司马晞和少子司马昱二人尚存,皇统仅能从二人中选择^④。二人均为元老重臣,且身居要职,职衔荣显,历为国朝所倚重^⑤。按照长幼有序的继承法则,应由武陵王晞继承皇位。但正值桓温强武之时,废立

① 房玄龄等撰:《晋书》卷六十四《武十三王传》,第1723页。

② 房玄龄等撰:《晋书》卷五《孝怀帝本纪》,第116页。

③ 房玄龄等撰:《晋书》卷五《孝怀帝本纪》,第115页。

④ 晋元帝六子中,除琅邪悼王焕早夭外,其余五子为:长子绍,入篡大统为明帝;次子琅邪孝王哀,元帝本属意为太子,但遭王导否决。哀亦短寿,建武元年(317)薨,年十八;东海哀王冲,咸康七年(341)薨,年三十一。唯有四子武陵威王晞和少子司马昱寿岁略长,分别薨于太元六年(381)六十六岁和咸安二年(372)五十三岁。

⑤ 司马晞先后封授散骑常侍、左将军、镇军将军、侍中、特进、秘书监、镇军大将军、太宰。海西公太和初,加羽葆鼓吹,入朝不趋,赞拜不名,剑履上殿。固让(《晋书》卷六十四《元四王传》,第1726—1727页)。司马昱即位前,先后封授散骑常侍、右将军、侍中、抚军将军、秘书监、抚军大将军、录尚书六条事。太和元年(366),进位丞相、录尚书事。入朝不趋,赞拜不名,剑履上殿,给羽葆鼓吹班剑六十人,又固让(《晋书》卷九《简文帝本纪》,第219—220页)。二人的仕历、职衔一直相当,或轮次递进,或共同迁升。到永和二年(346),骠骑何充卒,司马昱专总万机。海西公即位后,司马昱更进位宰辅,居政决断枢机。

与夺由其操纵。桓温与司马晞互生忌恨^①，在继承问题上自然不会拥立异己者^②，故司马昱继废帝后被桓温所拥立。

由于王、谢两大家族的掣肘^③，桓温代晋自立未得逞而死。简文帝一系得以续接国统。简文帝在咸安元年(371)十一月即位，次年七月崩，传子司马曜，是为孝武帝。孝武帝传子司马德宗，是为安帝。安帝无子。刘裕将行禅代，为迎合其时讖言“昌明(孝武帝名)之后有二帝”，密使王韶之缢杀安帝，立安帝同母弟司马德文即位，是为恭帝。恭帝登位，只是皇位刘裕篡位的前奏，晋宋嬗代已是箭在弦上。

综上所述，皇帝无嗣引发的继承危机无疑在客观上成为魏晋局势动乱的诱因和罪魁。

二

曹魏时期是皇族与少数世族高门联合统治的门阀政治形成期。东汉末年的战乱为高门大族入仕提供了契机。特定的历史环境和战争需求形成了曹操“唯才是举”的官吏选拔原则，因而曹魏政权出现了一个由地主阶级中门阀世族阶层组成的政治集团。曹丕称帝后又将适合门阀世族世代参政的官吏选拔制度——九品中正制固定下来，从制度上保证和加强了他们在社会上的特殊地位。这是门阀大族进入统治核心层的开始。

门阀贵族的联合统治特征从文、明二帝的中央权力分配状态和政权的运行机制已初见端倪^④。不过在文、明二帝的统治期内，皇帝的威权即专制主义中央集权制的色彩仍较为浓厚。如文帝曹丕时，采取抑制宗室诸王、外戚及宦官等势力措施，严禁他们干政，牢牢地将国家最高统治权掌握在皇帝一人手中，有效地遏制了最有可能觊觎皇权的三股势力。明帝统治的十余年间，他“沉毅好断”、“政自己出”，“料简功能，真伪不得相贸，务绝浮华潜毁之端，行师动众，论决大事，谋臣将相，咸服帝之大略。……听受吏民士庶上书，一月之中至数十百封，虽文辞鄙陋，犹览省究竟，意无厌倦”^⑤。这种亲临庶政、不憚焦劳的勤政之君，很难使其他皇权孳生物产生横加侵染的可能。因此，明帝即位、齐王芳被立嗣，皇权的递嬗顺畅无碍，帝国统治秩序较为平稳，没有出现大的政治波动。

政治局势的根本改变缘于明帝无后立嗣所引发的后遗症。明帝晚年，在造子无望的情况下，册立年仅八岁的齐王芳为太子并即位。幼主难担国之重任，加之先帝遗令“藩王不得辅政”^⑥、“后族之家不得当辅政之任”^⑦，明帝可托孤的是疏族和姻亲重臣。史载，初明帝“寝疾，深念后事，乃以武帝子燕王宇为大将军，与领军将军夏侯献、武卫将军曹爽、屯骑校尉曹肇、骁骑将军秦朗等对辅政”^⑧。时久宠于帝、制断机密的中书监令刘放、孙资与燕王等人素不善，恐有后害，以“先帝诏敕，藩王不得辅政”为由举荐曹爽，参以司马懿。从明帝追问“爽堪其事不？”可推知，明帝认为曹爽才弱不足以堪其任，是不同意选他为大将军的。中经反复，最终孙资、刘放乘明帝昏危，改以曹爽、司马懿夹辅少主。由此可见，明帝临终已被近侍左右，不能自主决定。托孤人选未如明帝所愿，这使帝国埋下了隐患，

① 《世说新语》刘孝标注引《司马晞传》载：晞“少不好学，尚武凶恣。时太宗(简文帝)辅政，晞以宗长不得执权，常怀愤慨，欲因桓温入朝杀之”(余嘉锡：《世说新语笺疏》卷下之下《黜免》，北京：中华书局，1983年，第1021页)。《晋书》卷六十四《元四王传》载：“晞无学术而有武干，为桓温所忌。”(第1727页)

② 我们推测，还有一个可能存在的原因是：司马昱身体状况不佳，桓温为能称帝，希望扶持一个性格软弱和身体病弱的人继位，这样他称帝可以指日可待。史家记载史事，对于帝后病亡的情况，一概不论。因此我们很难找出相关资料证明。但从后来简文帝在位八个月而崩的史实发展来看，这种情况是可能存在的。

③ 详参田余庆《东晋门阀政治》一书中《桓彝事迹杂考》之“简文帝遗诏问题”。

④ 赵昆生：《三国政治与社会》，北京：中国社会科学出版社，2011年，第174—175页。

⑤ 陈寿：《三国志》卷三《魏书·明帝纪》裴松之注引《魏书》，第115页。

⑥ 陈寿：《三国志》卷三《魏书·明帝纪》裴松之注引《汉晋春秋》，第113页。

⑦ 陈寿：《三国志》卷二《魏书·文帝纪》，第80页。

⑧ 司马光主编：《资治通鉴》卷七十四“明帝景初二年”，第2343页。

裴注深刻指出“放、资称赞曹爽，劝召宣王，魏室之亡，祸基于此”^①，是有一定道理的。

明帝的托孤不智，直接导致了曹魏政治格局的颠覆，帝国基业自此衰歇。齐王芳即位，在位16年。在位期间，中枢权柄先由曹爽、司马懿掌控。曹爽是曹真之子。曹真是曹操族子，随曹操征战因军功而位显，是文帝临死遗诏辅佐明帝的顾命勋臣。真、爽父子既是皇族实力派成员，又是曹氏两代的首席辅佐大臣。司马懿，河内著姓，儒家大族。在魏国初建时，为时为太子的曹丕所信重，历经曹氏四代，贵极人臣。爽、懿夹辅幼主，帝国维系了十年的稳定。

如论者所言，门阀政治实质上是一种封建分权政治。在封建家天下统治政治中，分权就是争权，必然会出现权力的争夺和再分配，最后出现家天下易人的结果^②。曹爽、司马懿的联合辅政不出此外。这意味着帝国的稳定局势只是暂时的和相对的，首先打破稳定局势的是来自曹爽的皇族权力集团。曹爽集团欲排斥司马氏集团，独揽大权，就利用皇族优势，先发制人，以皇帝名义剥夺了司马懿的实权。司马懿通过发动高平陵之变，将曹爽及其党羽一网打尽，成为曹魏政权的实际掌权者。之后的二少主高贵乡公曹髦、常道乡公曹芳被立，只是被司马氏用以伺机夺位的幌子。当司马氏父子三人扫清了通向称帝之路的障碍时，魏帝这个傀儡也没必要了，魏晋嬗代水到渠成。

由上可见，曹魏政治局势发生根本性转折就在明帝的无子立嗣和临终托孤问题上。曹魏前期即文、明二帝统治时期，尽管九品中正制从政治上保证了大姓冠族参预统治上层的权力分配，事实上曹魏建国后的各级掌权者，几乎都是跟随曹操打天下的门阀世族代表人物，他们既是政权的建立者，又是政权的分权者。但是秦汉以来的专制主义中央集权制的影响还在，我们看到文帝和明帝作为皇权的化身，在国家事务上切实地行使了皇权。但到了后期，从齐王芳始，从曹爽到司马懿虽以皇帝的名义发号施令，但已不全是皇帝意志的代表。从这个意义上说，齐王芳之后，皇族与少数世族高门联合统治的门阀政治已然形成。

史家在总结曹魏覆亡之因时，矛头直指明帝。陈寿曰：

古者以天下为公，唯贤是与。后代世位，立子以适；若适嗣不继，则宜取旁亲明德，若汉之文、宣者，斯不易之常准也。明帝既不能然，情系私爱，抚养婴孩，传以大器，托付不专，必参枝族，终于曹爽诛夷，齐王替位。^③

孙盛曰：“晋宣、景、文王之相魏也，权重相承，王业基也。”^④郝经曰：“叡忍死待懿，举家资而托之盗，其明不足称也。”^⑤可见，明帝在择嗣少主、托孤权臣上的失措，被认为是曹氏基业自此衰弱并速亡之根源，遭受到史家的诟病，是有史实依据的。

西晋短祚，根本原因在于继承人选的失措，政权结构又加速了它的败亡。晋武帝立“不慧”的太子司马衷历来质疑声不断^⑥。本文认为，武帝几欲废弃而最终不弃，这与当时的政治情势和武帝的筹谋有关。晋武帝26子，除9子早夭外，尚有17子。长子轨早夭，惠帝司马衷进次而为长子。长子“不慧”，武帝不会不知。从理论上说，按照嫡长子继承法，司马衷应被立为储君。嫡长法是“求定而息争”^⑦、消弭皇权内争的不二法门。晋室宗枝繁茂，子孙日蕃、支分派衍，武帝如不遵继承法，适情任欲、所授私溺，这意味着任何一个皇子皇孙都有继承皇位的机会和可能，这必然导致诸皇子孙为夺宫而生变。为避免因政争而丧失诸皇子孙的性命，更为了帝国稳定长久，没有哪一种方法比立嫡长司

① 陈寿：《三国志》卷十四《魏书·刘放传》裴松之注，第461页。

② 赵昆生：《三国政治与社会》，第176页。

③ 陈寿：《三国志》卷四《魏书·三少帝纪》，第154页。

④ 陈寿：《三国志》卷二十一《魏书·傅嘏传》裴注引《世语》孙盛《评》，第628页。

⑤ 陈寿撰，裴松之注，卢弼集解，钱剑夫整理：《三国志集解》卷三《明帝本纪》引郝经语，上海：上海古籍出版社，2009年，第447页。

⑥ 叶适：《习学记言序目》卷二十九；王鸣盛：《十七史商榷》卷四十八“武帝误于杨后”；洪亮吉编，纪晓岚等订：《历朝史案·魏晋》“武帝不面试太子”条。

⑦ 王国维：《殷周制度论》，《王国维文集》，北京：中国文史出版社，1997年，第45页。

马衷更具正统性、合法性和安全性^①。在现实政治中,司马氏家族经过祖孙三代人的努力,最终从曹魏政治体系中的一个权臣家族转变成为支配天下的皇族。同时,司马昭、司马炎一脉作为帝系所在,在司马氏家族中的地位也凌驾于其他房支之上。性质上的根本变化,使得武帝司马炎不得不慎重考虑皇权继承者在血统上的亲疏和国统上的一脉相承。基于上述种种思虑,晋武帝最终摒弃了在继承合法性上更占优势的同母弟齐王攸(详见后论),立司马衷为太子。

为了使“不慧”的太子能够顺利嗣奉大统并稳定执政,武帝处心积虑地实行诸种政治举措,以清除太子即位时有可能遇到的各种行政障碍。首先,通过政治联姻,结援强族。他弃“种贤而多子、美而白长”的卫瓘女不立,而选“种妒而短黑”的贾充女为太子妃。贾充是缔造西晋的大功臣,魏晋之际与司马氏有关的政治事件,从讨伐淮南叛乱到高贵乡公之难,从魏晋禅代到晋初党争、泰始伐吴,贾充都亲预其事并起到重要作用。贾充历仕司马氏三朝,被称为“晋之元勋”,“群臣咸侧目焉”,他在晋初功臣集团中的地位、权势高于其他元勋贵戚^②。武帝选贾女为太子妃就有结援强族、巩固太子位的考虑。其次,清除了“总统军事,抚宁内外,莫不景附”、对太子皇位威胁最大的齐王司马攸。司马攸是武帝的同母弟,又是司马懿生前指定给司马师的嗣子,若非司马师的意外身故,西晋的皇权本应传递到齐王攸的手中。他本人“才望出武帝之右”,在立晋王太子时,“凡为太子者数矣”,是武帝继位的劲敌,^③这在武帝心中不能不留下阴影。西晋建国后,司马攸又是朝望所归。种种迹象都使武帝感到,只要司马攸不除,太子皇位就时刻有被颠覆的危险。太康三年(282),武帝接受荀勖、冯紵、杨珧等人的建议,下诏令齐王攸归国。最终齐王攸悲愤成疾,于次年呕血而亡。最后,在礼制上,武帝违背古例,让太子行本由皇帝所行的“临辟雍”礼和武帝亲自参加原本属于士族的大礼“乡饮酒礼”,企图获得最广大层面的门阀士族的认同和支持。近有学者根据出土碑石《晋临辟雍碑》研究分析,皇太子司马衷主持了原本只能由皇帝亲临的辟雍行事,并明确地将皇帝所用的“临辟雍”的“临”字,用在了尚为储君的太子身上。乡饮酒礼的主体与受体均是士族,作为权力最高层的皇帝,在晋武帝之前史籍所载的数百年中,从来没有直接出席过乡党士族的乡饮酒礼。为了新王朝的国祚延续,为了士族群体能够支持辅佐不慧的太子,武帝不得不以这种方式来获得士族之理解和支持^④。以上种种举措,明显反映出武帝对太子难堪国之重任的焦虑和恐慌。当然,这也是武帝为不慧的太子能够顺利继位并保持国祚延续而做的最大限度的努力。

武帝生前的努力和精心预设的政治构想并未能取得预期的效果,惠帝时的政局形成了以杨皇后父杨骏为代表的后党、以贾南风为代表的太子妃的外戚势力和以司马亮为代表的宗室诸王及其他政治力量交互作用的局面。首先打破这种局面的势力即来自于武帝欲选之固太子位的贾南风,前文已述。贾南风乱政,皇室失嗣,激起宗室诸王的激烈反对,最终导致“八王之乱”。我们知道,司马氏家族各房支成员在缔造晋室过程中皆有贡献,他们早在魏末时就已在中央和地方各自占据了重要位置^⑤,为魏晋嬗代做好了充分的准备。因此,武帝立国后大肆分封宗室诸王,这既是一种酬谢宗室成员的方式,更是借此稳固尚乏坚实政治基础的政权。同时,宗王作为一股政治力量对皇权构成了潜

① 关于晋武帝立嗣问题,王永平《晋武帝立嗣及其斗争考论——以齐王攸夺嫡为中心》(《河南科技大学学报》2004年第3期)认为齐王攸夺嫡是问题关键;韩树峰《武帝立储与西晋政治斗争》(《中国人民大学学报》2009年第6期)持相同观点,并进一步强调武帝抑制齐王攸的目的就是为了保证帝位万年一系;鲁力《晋武帝立嗣问题考辨》主张晋武帝在不清楚司马衷的智力状况下立嗣,在知情后因门阀贵族联合统治的政权结构,使武帝很难改嗣。

② 周鼎:《贾充与魏末晋初政治》,《南京晓庄学院学报》2011年第1期。

③ 《晋书》卷三《武帝本纪》:“初,文帝以景帝既宣帝之嫡,早世无后,以帝弟攸为嗣,特加爱异,自谓摄居相位,百年之后,大业宜归攸。每曰:‘此景王之天下也,吾何与焉。’将议立世子,属意于攸。何曾等固争曰:‘中抚军聪明神武,有超世之才。发委地,手过膝,此非人臣之相也。’由是遂定。”(第49页)

④ 童岭:《晋初礼制与司马氏帝室——〈大晋龙兴皇帝三临辟雍碑〉胜义蠡测》,《学术月刊》2013年第10期;方韬:《从〈晋辟雍碑〉看晋武帝立嗣》,《贵州文史论丛》2011年第4期。

⑤ 参见唐长孺:《西晋分封和宗王出镇》,《魏晋南北朝史论拾遗》,北京:中华书局,2012年。

在的威胁,故武帝在暗中试图加以削弱和遏制宗王势力^①,对外威势力的培植就基于此目的。当外威势力膨胀,废杀皇权继承人,对皇权的严重威胁达到足以染指时,宗王作为皇室家族成员必然为维护皇室利益而斗争。在皇帝暗弱、皇嗣待立、政权交接处于真空状态下,任何一位皇室成员既是皇室的拥戴者,也极有望成为下一任储君,这更加激发了宗王对皇权的竞逐。“八王之乱”中,皇子、皇孙、皇弟走马灯似地轮番做储君,就是在这样的政治局势下产生的。

皇储的废立引发了宗室诸王间的血腥争夺,使西晋遭受极大摧残,加之北方胡族趁乱而侵,到怀帝司马炽、愍帝司马邺时,王朝已走向没落,覆亡指日可待。

东晋在皇位继承问题上实受制于两个因素:客观上,皇室“嗣胤不昌,寿祿不永”。主观上,皇权的建构模式,即门阀政治。司马氏皇权是“门阀政治的装饰品”,皇帝是“士族利用的工具而非士族效忠的对象”^②。

东晋政权是在南北门阀世族支持下建立的,是门阀政治,即皇帝与世家大族共图国事。皇位继承问题尤其如此。早在东晋创业、司马睿为晋王时,从议立王太子问题上,就已显露出司马氏与世家大族“共天下”之端倪。建兴四年(317)三月,有司奏立王太子时:

帝以哀(次子)有成人之量,过于明帝(长子绍),从容谓王导曰:“立子以德不以年。”导曰:“世子(绍)、宣城(哀)俱有朗俊之目,固当以年。”于是太子位遂定。^③

司马绍、司马哀都是宫人荀氏所生,荀氏位卑怀怨望,渐被疏薄。王妃虞氏无子,故纳二人鞠养。从二人均等的地位和身份上看,不存在因母凭子贵或因色爱移等来自母氏的牵绊和束缚。在这种情况下,择嗣的标准就在于“德”和“年”上。王导固然希望严格按照嫡长子法继承,但是不排除的一种可能是,因司马绍处于长子的先天优势,使其在王府上下已然形成了拥立长子的势力和派系。王导的主张大约代表了当时世家大族的立场,故司马睿不置可否。终东晋之世,司马氏皇权先后与琅邪王氏、颍川庾氏、谯郡桓氏、陈郡谢氏四大世族共操国柄,尤其在皇帝无嗣的情况下,门阀世族通过立嗣左右政局的表现尤为突出。

东晋中期的穆、哀、废三帝都绝嗣。穆帝司马聃的即位曾引来朝廷风波,主要原因在于先帝康帝即位时遗留下的继承问题。成帝司马衍、康帝司马岳为明帝二子,按照嫡长子继承法,成帝继承帝位。成帝五岁即位,明帝临终遗诏庾亮、王导等七人共同辅政。庾太后临朝称制,庾亮居帝舅之尊,地位迅速上升,政之大要,皆决于亮。庾氏排抑王氏,形成了庾与马共天下之政局,庾氏一门由此臻于东晋门阀社会之顶峰。咸康五年(339)王导卒,庾亮弟庾冰参录尚书事,掌中枢权柄;次年(340),庾亮卒,另一弟庾翼接其任掌控重镇荆州,庾氏兄弟出将入相,继续维持一门的繁荣。康帝就在这样的政治局势下继承皇位。成帝在位十七年,共二子司马丕、司马奕,成帝崩(咸康八年,342)时两子冲幼(分别为二岁和一岁)。在继承问题上朝廷存在两种主张:庾冰兄弟以帝舅辅王室,以“国有强敌,宜须长君”为由,谋立成帝母弟司马岳。中书令何充则建议:“父子相传,先王旧典,忽妄改易,惧非长计。……今琅邪践阼,如孺子何!社稷宗庙,将其危乎!”^④应由成帝之子继位。最终委成帝遗诏,以“千龄(司马丕字)眇眇,未堪艰难”^⑤为由,令帝母弟司马岳即位,是为康帝。康帝得以被立为统胤,关键在于庾氏秉政。庾氏“虑易世之后,戚属转疏,将为外物所攻”^⑥,以此保持其家族持续在中枢的权势,如钱穆先生所言:“诸门第只为保全家门而拥戴中央,并不肯为服从中央而牺牲门第。”^⑦成、康时

① 参见仇鹿鸣:《从族到家——宗室势力与西晋政治的转型》,《史学月刊》2011年第9期。

② 田余庆:《东晋门阀政治》,第23页。

③ 房玄龄等撰:《晋书》卷六十四《元四王传》,第1725页。

④ 房玄龄等撰:《晋书》卷七十七《何充传》,第2029页。

⑤ 房玄龄等撰:《晋书》卷七《成帝本纪》,第183页。

⑥ 房玄龄等撰:《晋书》卷七十七《何充传》,第2029页。

⑦ 钱穆:《国史大纲》,北京:商务印书馆,2005年,第241页。

期,如前文所述,颍川庾氏家族势力不断上升,与琅邪王氏家族发生冲突,何充以次等士族的出身能身居宰辅参政,就在于他是王、庾门户冲突的需要。充“尝诣导,导以麈尾指床呼充共坐,曰:‘此是君坐也。’”王导提携何充,显然有意在遏制庾氏势力的膨胀,“王导且卒而荐何充,所以制庾氏也”^①。还在于何充具有与王、庾都是戚属的家族背景,“充即王导妻之姊子,充妻,明穆皇后之妹也,故少与导善,早历显官”^②。这就使何充与王氏、庾氏结成了婚姻集团,王导对何充的提携庾氏也能够接受。但在继承人选问题上,庾氏仍是最终决策者,处于从属地位的何充是不可能拥有最终决定权的。

康帝在位三年(342—344),政情大变。权力中枢格局的转变,使皇位继承问题也叵测难定。建元元年(343)十月,庾冰远离权力中枢,外任江州刺史。这是为争夺江州军事重镇,也为了援助庾翼北伐,欲以外制内,遥控朝廷。虽整个上游处于庾氏控制,但是庾氏势力“虽上流分陕,而顿失内权”^③。何充因康帝继承问题而被迫出都外任京口,此时趁机入朝,主持朝政。庾氏的势衰、何充的势增就在这个时期。之后何充重用桓温、褚裒、殷浩等,都是在拥立幼主穆帝、控制朝政这一基础上进行的。史载:康帝疾笃,“冰、翼意在简文帝,而充建议立皇太子,奏可。及帝崩,充奉遗旨,便立太子,是为穆帝,冰、翼甚恨之”^④。康帝有一子,成帝有二子,都是明帝孙子辈。简文帝司马昱是元帝少子、明帝弟、康帝从叔。依继承顺序按帝系血亲的紧密程度渐次向外扩大的原则,合法继承者当为康帝子,再次成帝长幼二子。对于作为国统一脉的明帝系而言,司马昱与帝系服属已疏。庾氏兄弟弃成、康二帝子嗣于不顾,毅然远寻元帝少子,这显然是为图门户计。宋人胡寅道:“二庾前以后族预权秉政,已非大丈夫所为矣,今又欲建定策之功,为固宠之计。彼哉!彼哉!若谓无此心者,何必致恨于充也。”^⑤是很有道理的。穆帝即位就是这种情况。

穆帝无子,又是单传,康帝一脉绝嗣,皇统回到成帝一脉。成帝长子司马丕继承了国统,是为哀帝。这个曾在二岁时就有资格登帝位的皇帝终于在相隔两代皇帝二十年的时间后最终得以继位。哀帝也无子,明帝一脉中唯有司马奕。司马奕即位,是为废帝。

废帝在位,正值大司马桓温权势欲膨胀之时。桓温在康、穆、哀帝时期,经过苦心经营,使自己的权力和威望步步上升,尤其在第三次北伐,虽然军事上的失利使桓温望实俱损,但在政治上,桓温取得徐、豫二州后,扫清了进入建康的障碍,控制了东晋朝廷,使朝廷出现“政由桓氏,祭则寡人”^⑥的政治局面^⑦。皇权的低落和势倾人主的权威地位激发了桓温向晋室问鼎的贪欲,擅废海西公是势所必然。《资治通鉴》卷一〇三载:

大司马温,恃其材略位望,阴蓄不臣之志,……以帝素谨无过,而床第易诬,乃言“帝早有痿疾,嬖人相龙、计好、朱灵宝等,参侍内寝,二美人田氏、孟氏生三男,将建储立王,倾移皇基”。密播此言于民间,时人莫能审其虚实。^⑧

然而,这一问题在《世说新语》刘孝标注引《晋阳秋》和《晋书·五行志》中都直言海西公“不男”、“少同阉人之疾”^⑨。我们认为《世说新语》和《晋书》所载当有所凭依,并非向壁虚构。涉及到帝王的隐私,皇室自然不愿意对外张扬,这一记载很可能从宫人中流出,故有民间密播。司马光择采史料态度极为审慎,同样也带着自己的观点和立场记叙历史人物,他用“诬”字旨在表明桓温阴怀篡位不臣之志,为达目的而蓄意制造的传言。这种传言的出现,或出于桓温的造谣,意在达到废立之目的;或反映了

① 王夫之:《读通鉴论》卷十三“晋穆帝”,北京:中华书局,1975年,第363页。

② 房玄龄等撰:《晋书》卷七十七《何充传》,第2028页。

③ 房玄龄等撰:《晋书》卷八十五《刘毅传》论刘毅语,第2211页。田余庆《东晋门阀政治》“庾、王江州之争”中出注说明。

④ 房玄龄等撰:《晋书》卷七十七《何充传》,第2030页。

⑤ 胡寅:《致堂读史管见》卷八,《续修四库全书》第448册,上海:上海古籍出版社,2002年,第531页。

⑥ 房玄龄等撰:《晋书》卷九《孝武帝本纪》史臣语,第242页。

⑦ 详参田余庆《东晋门阀政治》一书中《桓彝事迹杂考》之“永和政局与永和人物”和“桓温北伐与东晋政争”。

⑧ 司马光主编:《资治通鉴》卷一〇三“简文帝咸安元年”,第3248页。

⑨ 房玄龄等撰:《晋书》卷二十八《五行志》,第847页;余嘉锡:《世说新语笺疏》卷下之下《排调》刘注引《晋阳秋》,第949页。

海西公的继承人的合法性存在问题。无论哪种情况,都反映了桓温在政治上的权谋。我们知道,皇位继承的最大特征就在于血缘世袭性,他以最为世人所重的皇亲血脉的纯正与否大做文章,对司马皇室而言确是釜底抽薪。这种“逆人伦昭穆之序,违经典绍继之义”^①的行为,无异于诬罔祖宗、倾移皇基,“借使叔仲有国,犹不失配天;而他人入室,将七庙绝祀;曾是莫怀,甘心摧落”^②。此事一出,无论事实与否,都将陷海西公于政治绝境。太和六年(371)十一月,桓温成功讽太后诏令废帝。

虽然海西公被废,但向以做事持重的桓温还不敢断然篡晋,来自中枢机构的王、谢大族最使桓温顾忌。桓温继续需要晋帝的垂拱。海西公也无嗣,桓温扶持元帝少子司马昱,晋室国统自此由明帝一系转向简文帝一系。

三

自周以降,皇位嫡长子继承制作为国家最高权力继承过渡的基本或理想形式,素被专制王朝奉为“百王不易之制”。然而,在现实政治中,如上文所论,由于客观或人为的因素,致使皇室无嗣可继。在国统绝嗣、继承人待选的新旧皇帝交替的政治非常态下,最是各种政治势力竞逐激烈之时。皇朝面临着亟待解决的政治危机:或从皇室中择嗣承续,或面临被某政治力量改姓易代的亡国之难。当异姓政治势力无法推翻、取代旧姓王朝时,皇统按照血缘的“家”的继承方式,即兄弟相及、宗室子弟入继等嫡长子继承制的变通或变异方式继承,所谓“立嫡建储,古今令典,乃时会迁流,有不可以常理论者”^③。反之,当异姓势力强大到足以推翻、取代旧姓王朝时,皇权继承就会发生质的变化,称为“异姓间继承”,即他姓通过所谓的“易姓革命”,使他姓家系的人重新获得帝权^④,如司马氏易代曹氏、刘氏易代司马氏,形成新旧王朝间的更替。

在魏晋门阀政治格局的形成中,固然有皇权的建构模式、皇帝的个人素质及各种政治势力间的较量等因素的影响,但皇帝无嗣所引发的皇权继承危机无疑成为这一格局的催生剂,其潜隐的力量和作用难以估计。可以说,曹魏明帝、西晋惠帝在绝嗣立嗣上存在严重的问题,致使政治局势急剧转恶,政权迅速走向解体。东晋中期穆、哀、废三帝连绝国嗣,皇朝有幸在王、谢大族的掣肘下使桓温至死未能自行擅立,使帝国度过了艰难的行将被颠覆的危机,扭转了即将被易代的政局,帝国得以延续。然而,帝国晚期的曹魏三少主芳、髦、奂,西晋怀、愍二帝,东晋恭、安二帝,仅仅是被篡权者用来支撑门面的傀儡,毫无皇权的尊严可言。而蕴藏在旧朝腹内的异姓新生政权,一旦完成行禅代的准备工作后,这面旧朝皇帝的幌子随时会被拉下,改姓易代的旗帜顺理成章地升起。因此,“万世一系”仅仅是统治者的一种理想和美好愿望,皇位不是不可替代,“社稷无常奉,君臣无常位,自古以然。故《诗》曰:高岸为谷,深谷为陵。三后之姓于今为庶,主所知也”^⑤。魏晋时期的二百年历史进程,就在国统数度绝继中,或几经接续而继起,或在他姓篡夺、改姓易代的更迭中曲折前行。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 东晋范宁对其时收养异姓为子的批判,见杜佑:《通典》卷六十九“异姓为后议”,北京:中华书局,1988年,第1914页。

② 南朝梁史家裴子野对宋明帝刘彧立异姓子为嗣的抨击,见《资治通鉴》卷一三三“明帝泰始七年”,第4162页。

③ 赵翼:《廿二史札记》卷三十二《明正后所生太子》,北京:中华书局,2010年,第752页。

④ [日]尾形勇:《中国古代的“家”与国家》,张鹤泉译,北京:中华书局,2010年,第218页。

⑤ 杨伯峻:《春秋左传注·昭公三十二年》,北京:中华书局,1981年,第1519—1520页。

唐宋“口号”诗考论

刘湘兰

摘要:“口号”的形成是诗歌演进史上的重要现象。口号诗起源于刘宋时期,兴起于唐,为即时创作、随口吟成的诗体。永明“四声八病”诗歌理论导致诗歌创作方式的改变,是口号诗成为诗体并得以发展的主因。当唐代格律诗盛行,诗人们在对诗歌进行精心推敲打磨时,口号诗机智、快捷的创作特点被凸显出来,成为诗人逞才弄技、酬赠唱和的重要诗体。即时成章、要求作者有临机之能的口号诗被有巧智的俳优所运用,成为唐宋杂剧的表演手段——“辞捷”。由于宋代宫廷宴乐中的乐语关涉到皇家威严、国家事体,其文辞常由翰林学士代拟,乐语中的口号诗也由即兴创作改为事先撰写。口号的地位及价值因其创作方式的改变而发生了变化。乐语中的口号以歌功颂德为主,格调低下,为文人所不屑,最终走向消亡;而保持自由吟诵状态的口号依然具有旺盛的生命力。

关键词:口号诗;乐语;辞捷

严羽《沧浪诗话·诗体》列有“口号”一体,与歌行、乐府、楚词并列。口号(读平声)下有注曰:“或四句,或八句。”^①口号究竟是一种什么样的诗体?严羽没有进一步解释,文下注释也言之不详。然严羽论诗特意拈出“口号”一体,说明这一诗体具有独特的文体形态,并得到时人的认同。确实如此,口号诗在唐宋时期已多有创作。唐代著名诗人如张说、张九龄、孟浩然、王维、李白、杜甫等皆有口号诗传世。宋代口号诗的创作更为兴盛,并且成为宋代乐语的重要组成部分。明清时期,口号诗的创作依然不绝如缕。在中国诗歌史上,口号诗具有旺盛的生命力。然而当今学界对口号诗的研究却近于空白^②,本文将揭开口号诗的神秘面纱,对其发展源流、文体特征、文学价值、文化背景等问题进行探讨,以期抛砖引玉。

一、口号诗溯源

对于口号诗的起源,古人已有考辨。南宋吴曾《能改斋漫录》曰:

《郭思诗话》以口号之始,引杜甫《欢喜口号绝句十二首》,云:“观其辞语,殆似今通俗凯歌,军人所道之辞。”余按,梁简文帝已有《和卫尉新渝侯巡城口号》,不始于杜甫也。诗云:“帝京风雨中,层阙烟霞浮。玉署清余热,金城含暮秋。水光凌却敌,槐影带重楼。”然杜甫已前,张说亦有《十五夜御前口号踏歌辞二首》,其一云:“花萼楼前雨露新,长安城里太平人。龙衔火树千灯艳,鸡踏莲花万岁春。”其二云:“帝宫三五戏春台,行雨流风莫妬来。西域灯轮千影合,东华金阙万重开。”^③

作者简介:刘湘兰,中山大学中文系教授(广东广州 510275)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“中古杂传与古代传记文体演变研究”(13BZW058)的阶段性成果。

① 郭绍虞:《沧浪诗话校释》,北京:人民文学出版社,1961年,第72页。

② 目前所见对口号诗进行研究的论文,仅有胡建舫《浅论杜甫的口号诗》(《乌鲁木齐成人教育学院学报》2007年第4期)、任竞泽《中国古代“口号诗”的文体特征》(《厦门大学学报》2013年第6期)。

③ 吴曾:《能改斋漫录》卷二,上海:上海古籍出版社,1979年,第22页。

吴曾对《郭思诗话》的讹误进行了修订,认为口号的创作不始于杜甫,而始于梁简文帝。吴曾的论断得到后世学者的认同。清人王琦注李白《口号赠杨征君》诗,也认为“诗题有口号,始于梁简文帝《和卫尉新渝侯巡城口号》,庾肩吾、王筠俱有此作。至唐遂相袭用之,即是口占之义”^①。赵翼《陔余丛考》也对口号之起源进行了考辨,曰:“杜诗有题曰‘口号’者,如《晚行口号》之类。然梁简文帝有《和卫尉新渝侯巡城口号》诗,唐张说有《十五夜衙前口号》诗,则不始于杜也。”^②

以上诸人所论有所不确。目前可见最早以“口号”为诗题的作品,是南朝刘宋鲍照的《还都口号》^③。该诗在其《鲍参军集》及其他总集如明代冯惟讷的《古诗纪》、张溥的《汉魏六朝百名家集》中皆无异称。据此,口号诗的起源最迟可推算到刘宋时期。梁简文帝萧纲《仰和卫尉新渝侯巡城口号》一诗,是与庾肩吾、王筠同题共赋之作。可见至梁代时,口号诗的创作已开始流行。

那么到底什么样的诗是口号诗?明代王昌会《诗话类编》“诸体”条曰:“口号者,或四句或八句,草成速就,达意宣情而已也。”^④费经虞《雅伦》云:“口号,口占,皆有其名,而诗无定体,凡诗皆可名之,但无长篇耳。”^⑤两人对“口号”的定义揭示了口号诗的两个主要特征:一是草成速就,随口吟出,类似口占;二是篇幅短小。《辞源》对“口号”也有解释:

一、古体诗的题名。表示随口吟成,和口占相似。梁萧纲(简文帝)有《仰和卫尉新渝侯巡城口号》一诗,庾肩吾、王筠都有此作。以后诗人沿用作为诗题,唐张说、李白、杜甫、王维、元稹等都有口号诗。二、颂诗的一种。宋时皇帝每年春秋节日和皇帝生日举行宴会,乐工致辞,然后献颂诗一章,歌功颂德。这种颂诗叫口号。见《宋史·乐志》十七《教坊》。^⑥

《辞源》所释口号的第一、二义皆是本文所谈的口号诗,是口号诗在不同历史阶段的表现形态。费经虞认为凡随口吟出的诗歌短章,皆可以“口号”名之,这个论断固然不错。就诗作者而言,对于不打草稿吟诵而成的作品,当然都可以自认为口号诗。但作为读者来说,只有作者自题为口号诗,我们才能确认作者的创作情态为随口吟诵而成。因此,口号诗的界定需要依靠作者诗题或诗序中对创作背景的说明。故本文考察的口号诗是诗题或诗序注明为“口号”的诗歌。

自唐以来,口号遂渐成为诗体名。如安禄山之乱,王维被囚菩提寺,裴迪来探视他时,王维“私成口号诵示裴迪”^⑦。唐元稹《酬李六醉后见寄口号》有“顿愈头风疾,因吟口号诗”^⑧之句。再如北宋王辟之《渑水燕谈录·高逸》记载“文忠公亲作口号,有‘金马玉堂三学士,清风明月两闲人’之句,天下传之”^⑨。北宋孟元老《东京梦华录·元旦朝会》记载“京师市井儿遮路争献口号,观者如堵”^⑩。可见在唐宋时期,口号已成为社会认同的诗体。

考察自古以来的口号诗,其文体形态有所发展。最初的口号诗为古体诗,鲍照《还都口号》为五言古体,长达二十句。萧纲、庾肩吾、王筠同题共赋《和卫尉新渝侯巡城口号》已是齐梁新声,讲究格律对仗,篇幅或为六句、或为十句。唐代口号诗皆为绝句与律体,如查慎行所云:“唐人所谓口号,皆近体诗也。”^⑪此后,口号诗皆以绝句或律诗的面貌出现。

① 李白著,王琦注:《李太白全集》卷九,北京:中华书局,1977年,第511页。

② 赵翼:《陔余丛考》卷二十四,《续修四库全书》第1151册,上海:上海古籍出版社,1995年,第633页。

③ 鲍照著,钱仲联增补集说校:《鲍参军集注》卷五,上海:上海古籍出版社,2005年,第317页。

④ 王昌会:《诗话类编》,《四库全书存目丛书》集部第419册,济南:齐鲁书社,1997年,第12页。

⑤ 费经虞:《雅伦》卷九,《续修四库全书》第1697册,第174页。

⑥ 《辞源》(合订本),北京:商务印书馆,1988年,第247页。

⑦ 王维撰,赵殿成笺注:《王右丞集笺注》卷十四,上海:上海古籍出版社,1998年,第265页。

⑧ 元稹:《元稹集》卷十四,北京:中华书局,1982年,第163页。

⑨ 王辟之撰,吕友仁点校:《渑水燕谈录》卷四,北京:中华书局,1981年,第48页。

⑩ 孟元老撰,伊永文笺注:《东京梦华录》卷六,北京:中华书局,2006年,第517页。

⑪ 黄任柯、朱怀春:《苏轼诗集合注》卷四十六,上海:上海古籍出版社,2001年,第2305页。

二、唐代口号诗

唐代,口号诗开始兴盛。然而翻检《全唐诗》,现存以“口号”为诗题,或诗序标注为口号的作品只有七十余篇,计组诗约百余首;涉及作者二十余人。这种现象的产生有以下几种原因。首先,由于口号诗为不打草稿,随口吟诵而成,故口号诗难得有佳作。诗人在选诗编集时,往往将此类质量不高的口号诗排除在外。如白居易作《刘白唱和集解》,特意说明其选择的唱和诗中,那些“乘兴扶醉,率然口号者,不在此数”^①。其次,有些口号诗在流传过程中诗题得到精简。白居易在《游大林寺序》中说自己与友人同游大林寺,见山寺桃花灿然可爱,“因口号绝句云:人间四月芳菲尽,山寺桃花始盛开。长恨春归无觅处,不知转入此中来。”^②此诗深得白居易的喜爱,故又将此绝句单行另题为《大林寺桃花》编入《白氏长庆集》中。再如上文所言王维“私成口号诵示裴迪”之诗,其诗题本为《菩提寺禁裴迪来相看说逆贼等凝碧池上作音乐供奉人等举声便一时泪下私成口号诵示裴迪》^③,诗题达39字之多。南宋洪迈编《万首唐人绝句》将其精简为《菩提寺禁闻逆贼凝碧池上作乐》^④,南宋蔡正孙《诗林广记》题为《闻逆贼凝碧池作乐》^⑤;而今这首绝句被简称为《凝碧池》。另外,古人对诗作的命题比较随意,往往有一诗两题甚至多题的现象。如孟浩然《赠王九》,又题《口号赠王九》;顾况《岁日作》,又作《岁日口号》;王维《崔九弟欲往南山马上口号与别》,又名《崔九弟欲往南山》;裴迪也有《崔九欲往南山马上口号与别》,又名《留别王维》^⑥。凡此种种,使我们难以辨别、统计《全唐诗》中到底还留存了多少首口号诗。但可以肯定的是,口号诗的数量绝不止这百余首。

口号诗即时吟诵的创作方式要求作者才思敏捷。而其创作方式又决定其体制以短篇的绝句与律诗为佳。故作者要对格律运用得非常娴熟,才能创作出好的口号诗。既要短时快捷,又要品质上乘,这对诗人而言不是件容易的事。故口号诗的创作很能考验诗人的才力。于是,很多口号诗以同题共作的方式进行即时创作,是诗人们唱和竞技的产物。口号诗的这种创作方式,梁萧纲、庾肩吾、王筠同题共赋《和卫尉新渝侯巡城口号》已开先声。唐代诗人继之于后。如权德舆有《奉和许阁老霁后慈恩寺杏园看花同用花字口号》,再如任要、韦洪各存留口号诗一首,其诗题皆曰“腊月中游发生洞,裴回之际见双白蝙蝠三飞洞门。时多异之,同为口号”^⑦。王维、裴迪皆有《崔九欲往南山马上口号与别》诗。这种同题共赋、即兴创作的诗人游戏,在号称“诗唐”的唐朝绝不少见。

口号诗即兴而作、草成速就的创作特点,便于诗人之间的交流酬赠,故口号诗常用于诗人之间相互题赠。如权德舆有《李十韶州寄途中绝句使者取报修书之际口号酬赠》、《奉和崔阁老清明日候许阁老交直之际辱裴阁老书招云与考功苗曹长先城南游览独行口号因以简赠》,元稹有《酬李六醉后见寄口号》,李白有《口号赠杨征君》,等等。这种酬赠之作,往往流于浅近,不过也有清新秀丽的作品。如李白《口号》:“食出野田美,酒临远水倾。东流若不尽,应见别离情。”明人朱谏认为“此诗本为送别,而题曰口号,岂以一时率尔而成者,故略其题耳。然句法清新,情思流动,又非若他人之言近则浅近而已矣”^⑧。

杜甫现存口号诗达22首之多,居全唐之冠。在杜甫的创作中,口号诗既可用于自抒怀抱,也可论国事、议朝政。其《西阁口号呈元二十一》曰:“山木抱云稠,寒江绕上头。雪崖才变石,风幔不依

① 白居易:《白居易集》卷六十九,北京:中华书局,1979年,第1452页。

② 白居易:《白居易集》卷四十三,第942页。

③ 王维撰,赵殿成笺注:《王右丞集笺注》卷十四,第265页。

④ 洪迈:《万首唐人绝句》卷四,《文渊阁四库全书》第1349册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第35页。

⑤ 蔡正孙:《诗林广记》卷五,北京:中华书局,1982年,第97页。

⑥ 彭定求等编:《全唐诗》卷一六〇、二六七、一二八、一二九,北京:中华书局,1960年,第1666、2968、1303、1315页。

⑦ 彭定求等编:《全唐诗》卷三二六、八八七“补遗”,第3655、10023页。

⑧ 朱谏撰:《李诗选注》卷九,明隆庆六年(1572)朱守行刻本。在其他诗集中,该诗多题作《口号》,也有题为《留别金陵诸公》、《口号留别金陵诸公》。

楼。社稷堪流涕,安危在运筹。看君话王室,感动几销忧。”^①《晚行口号》有句云:“市朝今日异,丧乱几时休。”^②不论是写景、抒情还是叙述,老杜忧国忧民之心溢于言表。再如安史之乱后,河北诸道节度使拥兵自重,朝廷无力控制藩镇割据的局面。唐代宗大历二年(766)春,杜甫听闻河北诸将入朝朝贺,内心喜悦而作《承闻河北诸道节度入朝欢喜口号绝句十二首》^③。钱谦益称赞该诗“敦厚隽永,来龙远而结脉深”^④。清人华玉淳更是盛赞“老杜此诗,高文典册,足继《雅》、《颂》”^⑤。又如其《喜闻盗贼总退口号五首》^⑥记载大历二年冬,唐军击退吐蕃进犯之事。杜甫追忆了唐王室与吐蕃交恶,以致边陲战火不断的历程。诗歌既渲染了唐军击退外番强兵的喜悦,又表达了作者对宦官掌控禁兵的忧虑。两诗立意深远、记事详明,堪称“诗史”。

口号诗草成速就的创作方式,要求作者有机智,能于实时即景中出口成章,讲究“临机之能”。尤其是宴乐场合,机智的伶人常用口号诗化解僵局、嘲讽谑戏,以博宾主一笑。如唐代伶人孙子多《嘲郑倖妓》,其题下注曰:“郑倖出妓宴赵绅,而舞者年老,伶人孙子多献口号云云。”^⑦任半塘先生认为“此种口号,在舞伎之后,又不关戏内之讽刺,特即席即景作语,以博座上笑乐而已。”^⑧又有五代后汉伶人李花开《孔庙口号》题下注云:“李相谷尝为陈州防御,谒夫子庙。见像在破屋中,叹息久之。伶人李花开趋进,献口号,谷遽出俸修之。”^⑨

北宋陈旸《乐图论》又云:“唐时谓优人辞捷者为斫拔,今谓之杂剧也。有所敷叙,曰作语。有诵辞篇,曰口号。凡皆巧为言笑,令人主和悦者也。”^⑩明胡震亨《唐音癸签》也记载:“右散乐有二种,或写象人物谑弄,或逞炫艺绝角剧,并俳优所肆,非部伍之声。然其陈也,必佐以致语篇唱,优人辞捷者谓之斫拔。则亦皆乐曲之余,不可遗也。”^⑪什么是斫拔?为何优人辞捷者谓之斫拔?任半塘先生认为,“‘斫拔’即指剧中说白,便知其作辛辣酸刻讽刺语者必甚多,迥非‘巧为言笑,令人主和悦’。‘作语’即‘致语’,与‘口号’同在剧外,故其体裁肯定乃巧笑和悦”^⑫。既然斫拔指称“优人辞捷”,那么“致语”与“口号”便是“辞捷”之形式。刘晓明认为“优人辞捷”之“辞”,“并非指一般的话语,而是用韵语的形式作戏。正因为‘辞捷’是一种迅捷临场发挥的谐谑性韵语,才需要具有一定天赋的优人方能为之”^⑬。口号诗正是这种临场发挥,即时成章,为剧中说白的“辞捷”。概言之,不论是文士们的酬赠唱和,还是俳优们的临场机变,都体现了口号诗要求快捷、机智、即时成章的创作特色。

三、宋代乐语中的口号诗

如上文所言,口号诗作为宴会娱乐的表演形式在唐代已开始盛行。陈旸《乐图论》认为唐人称“优人辞捷者”为斫拔,在宋代则谓之杂剧。在这种杂剧中,不论是用于铺陈叙述的致语,还是用于吟诵的口号,皆是表演中重要的“辞捷”。而宋代“杂剧”并不是戏剧专名,而是统称,包含了多种表演形式。乐语即是其中一种。作为“辞捷”表演形式的致语与口号也是乐语的重要组成部分。

要分析宋代乐语中的口号诗,必须先对宋代乐语的性质进行考察。乐语是兴于宋代的一种特殊

① 仇兆鳌:《杜诗详注》卷十八,北京:中华书局,1979年,第1560页。

② 仇兆鳌:《杜诗详注》卷五,第383页。

③ 仇兆鳌:《杜诗详注》卷十八,第1624—1629页。

④ 转引自仇兆鳌:《杜诗详注》卷十八,第1629页。

⑤ 顾栋高撰,吴树平、李解民点校:《春秋大事表》,北京:中华书局,1993年,第2782页。

⑥ 仇兆鳌:《杜诗详注》卷二十一,第1857—1860页。

⑦ 彭定求等编:《全唐诗》卷八七〇,第9864页。

⑧ 任半塘:《唐戏弄》,上海:上海古籍出版社,1984年,第938页。

⑨ 彭定求等编:《全唐诗》卷八七〇,第9869页。

⑩ 陈旸:《乐书》卷一八七,《文渊阁四库全书》第211册,第842页。

⑪ 胡震亨:《唐音癸签》卷十四《散乐》,上海:上海古籍出版社,1981年,第160页。

⑫ 任半塘:《唐戏弄》,第938页。

⑬ 刘晓明:《“斫拔”与唐代杂剧形态》,《文史》2005年第4期。

的表演形式。宋时,宫廷每年于正旦、立春、立秋、兴龙、天宁、圣诞等节日或者接待外国使者时,要举行大型宴会。在宴会过程中,有大规模的伎乐表演。《东京梦华录》、《梦粱录》和《宋史·乐志》对宫廷宴会使用乐语的情形有详细描述。宋时“每大宴必有乐语,一教坊致语,二口号,三勾合曲,四勾小儿队,五队名,六问小儿,七小儿致语,八勾杂剧,九放小儿队,此春宴也。若秋宴则加以十勾女弟子队,十一队名,十二问女弟子,十三女弟子致语,十四勾杂剧,十五放女弟子队”^①。一套完整的乐语表演多达十五个步骤。在这种大规模的表演中,参军色执竿子诵致语与口号。《东京梦华录》卷九“天宁节”云:“第四盏如上仪,舞毕,发谭子,参军色执竹竿拂子,念致语口号,诸杂剧色打诨,再作语,勾合大曲舞。”口号是乐语最重要的元素之一。孙锡璜曰:“按《苏子瞻集》,凡教坊小儿队、女童队俱有致语、有口号。口号如今开场诗,但高诵而不歌者是也。”^②简单的乐语只由致语与口号组成,往往以“致语”名篇,如欧阳修的《会老堂致语》、苏轼的《寒食宴致语》等。

与所有的杂剧一样,最初乐语中的口号由俳优创作。其文辞往往流于“巧为言笑,令人主和悦”的浅俗。但是乐语用于宫廷宴乐,与礼制联系密切,故宋时有官员对乐语的创作问题提出了质疑。据《宋会要辑稿》“宴飨”条记载:“天禧三年十二月十四日,翰林学士钱惟演上言,伏见每赐契丹、高丽使御筵,其乐人白语多涉浅俗。请自今赐外国使宴,其乐人词语教坊即令舍人院撰,京府衙前令馆阁官撰。从之。既而知制诰晏殊等上章援典故求免拱撰,遂仍旧令教坊撰讫诣舍人院呈本。”^③自钱惟演上书之后,乐语的创作特质得到根本性的改变。本为俳优临机发挥的口号,成为由舍人院撰写,或由俳优撰写再送呈舍人院进行修订的类似演出脚本性质的文辞。乐语中的“口号”意义也由创作形态转变为表演形态。

正因为乐语口号诗的创作方式发生了质的变化,故乐语中的口号诗又独具特色。从诗歌体制而言,现存乐语中的口号往往是七言律诗,七律的平仄格式多为五平韵,偶尔也有七绝^④。其内容以颂赞、祝愿为主。方回评点秦观《中秋口号》云:“生日诗、致语诗,皆不可易为,以其徇情应俗而多谀也。”^⑤所谓致语诗即指口号,此类作品“徇情应俗而多谀”,内容不外乎歌功颂德、称道太平。当然也有一些乐语写得清新自然,颇得时人赞赏。如北宋李纲在《跋赵正之所藏东坡春宴教坊词》一文中说:“东坡乐语信笔而成,初不停辍,改不过数处。属对精切,皆经史全语。不假雕琢,自然成章。吁!可畏而仰哉!”^⑥再有南宋沈作喆《寓简》曰:“东坡表、启、乐语中,间有全句对,皆得于自然,游戏三昧,非用意巧求也。”^⑦据此,苏轼乐语中的口号诗自然也值得肯定。更有一些文人,于口号中表达规谏之意,将口号比作《诗经》中之“大雅”。陈师道《兴龙节致语》就云其献赠口号诗是“愿效封人之祝,显陈大雅之诗”^⑧。徐师曾也认为宋代致语“间有讽词,盖所谓曲终而奏雅者也”^⑨。杨慎亦云:“宋时御前内宴,翰苑撰致语八节,撰帖子,虽欧苏曾王司马范镇皆为为之……愚谓于丽语中寓规谏意如六一公……填词如此,何异谏书乎?工执艺事以谏,况翰苑本以文章讽谏乎?”^⑩对欧阳修、苏轼等人运用致语以寓规谏之意表示赞赏。

尽管当时一些文人努力将口号诗与先秦雅诗拉上关系,但乐语的文体功能、表演性质决定了其地位的低下。宋代文人是屑于写作乐语的。在这种文化背景下,乐语中的口号诗其格调自然也难

① 刘毓盘:《词史》,上海:上海书店影印本,1985年,第70—71页。

② 费经虞:《雅伦》卷九,《续修四库全书》第1697册,174页。

③ 徐松辑:《宋会要辑稿》“礼”卷四十五,北京:中华书局,1957年,第1452页。

④ 杨晓霭:《乐语口号的表演与近体诗在宋代的人乐》,《江海学刊》2008年第1期。

⑤ 方回编,李庆甲集评校点:《瀛奎律髓》卷十二,上海:上海古籍出版社,2005年,第461页。

⑥ 李纲:《梁溪集》卷一六三,《文渊阁四库全书》第1125册,第725页。

⑦ 沈作喆:《寓简》卷五,北京:中华书局,1985年,第39页。

⑧ 陈师道:《后山诗注补笺》,《文渊阁四库全书》第1114册,第680页。

⑨ 徐师曾:《文体明辨序说》,北京:人民文学出版社,1962年,第170页。

⑩ 杨慎:《升庵集》卷六十八,《文渊阁四库全书》第1270册,第665页。

以提高。现存众多的教坊乐语,是翰林学士职责所在,不得不作的应制之文。而且,口号作为代优伶之言的代言体,翰林学士在创作时,要顾及其为优伶诵念之辞的特点,故其行文风格“不必典雅,惟语时近俳乃妙”。这对于满腹经纶的翰林院学士而言,不是件容易的事。故张邦基云:“优词乐语,前辈以为文章余事,然鲜能得体。”而乐语的这一创作背景,决定了其口号诗的艺术水平与思想价值存在很大的局限性。

四、“口号”的诗歌史意义及文体归属

“口号”本与口占一样,表示随口吟成,为诗歌创作的一种方式。就这个意义而言,在中国诗歌发展史上,早期的诗歌很多都是“口号”。但是,为什么在齐梁时期口号会发展成为诗题名,并进而成为一种盛行于唐宋时期的诗体呢?本文认为,口号诗的形成正是诗歌自身发展规律之产物。

齐梁时期,永明新声讲究声律,有四声八病之论。《南齐书·陆厥传》记载:“永明末,盛为文章。吴兴沈约、陈郡谢朓、琅邪王融以气类相推轂。汝南周顒善识声韵。约等文皆用宫商,以平上去入为四声,以此制韵,不可增减,世呼为‘永明体’。”^①沈约认为诗歌要“一简之内,音韵尽殊;两句之中,轻重悉异。妙达此旨,始可言文”^②。刘勰《文心雕龙·声律》亦云:“凡声有飞沉,响有双叠。双声隔字而每舛,叠韵离句而必睽;沉则响发而断,飞则声飏不还,并辘轳交往,逆鳞相比,连其际会,则往蹇来连,其为疾病,亦文家之吃也。”^③在这种诗歌创作背景下,诗人要做到“五字之中,音韵悉异;两句之内,角徵不同”^④,还要避免“八病”,如不经过深思熟虑、推敲打磨的过程,很难达到要求。而在即时即景、随口吟成的口号诗中,声病之误自然难以避免。故作者将实时成篇的诗歌在题中特意标出“口号”二字,正是有意要将之区别于经过精心打磨而成的诗歌。

在格律诗盛行的唐代,对诗歌进行反复推敲打磨是诗人作诗之常态。如老杜自云“晚节渐于诗律细”^⑤，“新诗改罢自长吟”^⑥。更有贾岛等苦吟诗人长叹:“二句三年得,一吟双泪流。”卢延让《苦吟》曰:“吟安一个字,撚断数茎须。”在用心良苦的诗人眼中,草成速就的“口号”自然不同于精心打磨的诗歌。当诗人有意为“口号”打上标签,自然而然,“口号”也就由创作方式转变成了诗歌体裁。

而且口号的盛行,除了创作情境的需要外,也与时人崇尚机智有关。张鷟《朝野僉载》记载:

契丹贼孙万荣之寇幽,河内王武懿宗为元帅,引兵至赵州,闻贼骆务整从北数千骑来,王乃弃兵甲,南走邢州,军资器械遗于道路。闻贼已退,方更向前。军回至都,置酒高会,元一于御前嘲懿宗曰:“长弓短度箭,蜀马临阶骗。去贼七百里,隈墙独自战。甲杖纵抛却,骑猪正南窜。”上曰:“懿宗有马,何因骑猪?”对曰:“骑猪,夹豕走也。”上大笑。懿宗曰:“元一宿构,不是卒辞。”上曰:“尔叶韵与之。”懿宗曰:“请以葦韵。”元一应声曰:“里头极草草,掠鬓不葦葦。未见桃花面皮,漫作杏子眼孔。”则天大悦,王极有惭色。^⑦

又如释道宣《集古今佛道论衡》:

显庆五年(660)八月十八日,敕召僧静泰,道士李荣在洛宫中。……李荣又奏云:“静泰所言,荣疑宿构。请共嘲烛,即是临机之能。”静泰奏言:“泰虽无德,言若成诵。”又语李荣云:“汝欲嘲烛,汝宿构耶?烛与李荣无情,是同烛明胜汝。”^⑧

① 萧子显:《南齐书》卷五十二《陆厥传》,北京:中华书局,1972年,第898页。

② 沈约:《宋书》卷六十七《谢灵运传论》,北京:中华书局,1974年,第1779页。

③ 詹鍈:《文心雕龙义证》,上海:上海古籍出版社,1989年,第1218页。

④ 李延寿:《南史》卷四十八《陆厥传》,北京:中华书局,1975年,第1195页。

⑤ 仇兆鳌:《杜诗详注》卷十八,第1602页。

⑥ 仇兆鳌:《杜诗详注》卷十七,第1515页。

⑦ 张鷟:《朝野僉载》卷四,北京:中华书局,1979年,第87页。

⑧ 释道宣:《集古今佛道论衡》卷丁“今上在东都有洛邑僧静泰对道士李荣叙道事第五”,《大正新修大藏经》第52册,第392页。

这两则材料说明,相对诗歌创作的“宿构”而言,人们更欣赏“卒辞”与“临机之能”。尤其是在宴乐场合,俳优取悦人主时更是需要这种机智。宋人阮阅《诗话总龟》又记载:

李家明,江南李璟时为乐部头,善滑稽为讽咏。……璟于后苑命臣僚临池而钓。诸臣屡引到数十巨鳞,惟璟无所获,家明乃进口号曰:“新鹭垂钩兴正浓,御池春暖水溶溶。凡鳞不敢吞香饵,知道君王合钓龙。”璟大喜,赐宴极欢。^①

这种机智、诙谐甚至是嘲谑的口号创作,又被伶人运用于杂剧表演中成为“辞捷”,口号也就成了一种雅俗共赏的诗体。

然而,正因为口号引进到了宋代杂剧表演中,当宫廷乐语由翰林院学士撰写之后,口号草成速就、临机发挥的特点被抹杀。尽管乐语中的口号其诗歌形态依然是以七律为主,但人们对口号的文体归属却产生了分歧。例如,清人查慎行的《补注东坡编年诗》将《又兴龙节集英殿宴口号并致语》、《赵倅成伯母生日致语口号》、《王氏生子致语口号》等归入“今体诗”内。由于宴会表演的功能,一些乐语中的口号诗又被纳入“乐府”,如南宋曾慥的《乐府雅词》就收录了贺方回的《六花队冬词蝶恋花并口号》^②。也有一些文人将口号诗当作“文章”来看待。《东坡全集》将上文所提到的三篇口号纳入“东坡内制集”、“东坡续集”中,与诏书、敕书等文体并行。清人孙梅《四六丛话》“杂文”有“侑以俚词,谐兹雅奏,则有所谓乐语、致语、口号者”^③之语,将口号归入杂文类。

当然,对于口号的文体归属,其争议的对象乃是乐语中类似演出脚本的口号。随着时代文化背景的改变,口号的这一创作形态最终趋于消亡。而诗人所喜爱的随口吟咏、即兴而作的口号诗却生命力旺盛,绵延不绝。明清时期,此类口号诗甚至可用于吟咏儒家经典。清人王芝藻《春秋类义折衷》前有自题口号云:“自读《春秋》四十年,只如群动对青天。迩来深考流传义,始觉先儒多误传。”^④清人顾栋高在作《春秋大事表》时,更是借口号来辅助解读《春秋》经。其在《险要表》后附有《地形口号》,《五礼表》后附有《五礼源流口号》。时人华玉淳评论这些口号诗“援据精核”,“当日星分绣错之势,了如指掌。即以诗论,亦自独绝千古”。华玉淳所论虽不无溢美之辞,但也可看出口号这一诗体的另一种源流演变。

五、结 论

综上所述,“口号”的形成是诗歌演进史上的重要现象。口号本为诗歌的一种创作方式,强调出口成章、即时成诗,后来发展成为诗体名。口号作为诗题,虽然最早出现在刘宋鲍照《还都口号》诗中,但是永明“四声八病”诗歌理论导致诗歌创作方式发生了改变,才是口号诗成为诗体并得到发展的主因。当唐代格律诗盛行,诗人们在对诗歌进行精心推敲打磨时,口号诗机智、快捷的创作特点凸显出来,进而成为诗人逞才弄技、酬赠唱和的重要诗体。而正因为口号即兴成诗,要求作者有临机之能,故常被用于宴乐场合,被有巧智的俳优们所运用,成为唐宋杂剧的表演手段——“辞捷”。由于宋代宫廷宴乐使用的乐语关涉到皇家威严、国家事体,其文辞往往由翰林学士代拟,乐语中的口号诗由即兴创作改为事先撰写,口号也由诗歌创作形态转变为杂剧表演形态。而口号的地位及价值也因其创作方式的不同,出现了天壤之分。乐语中的口号内容以歌功颂德为主,格调低下,为文人所不屑,最终走向消亡;而保持自由吟诵状态的口号,生命力旺盛,甚至可以用来吟咏儒家经典。由此可见,文化环境对文体气象、格调的影响颇深,甚至可以左右文体之发展。口号诗的发展历程即一明证。

[责任编辑 渭 卿]

① 阮阅著,周本淳校点:《诗话总龟》前集卷四十八,北京:人民文学出版社,1987年,第466页。

② 曾慥:《乐府雅词》卷中,《文渊阁四库全书》第1489册,第233—234页。

③ 孙梅著,李金松校点:《四六丛话》卷二十六,北京:人民文学出版社,2010年,第483页。

④ 永瑔等撰:《四库全书总目》卷三十一,北京:中华书局,1965年,第254页。

民初小说理论:管达如《说小说》与 吕思勉《小说丛话》新探

邬国义

摘要:民国初年,管达如与吕思勉分别发表了《说小说》与《小说丛话》,这两篇论著在近代小说理论发展史上具有重要的地位与意义,但有关前文作者的身份和事迹,以及两文之间的联系等,都还有值得重新探讨的余地。前人已注意到两文在思想、内容乃至文字论述上因袭雷同的问题,吕思勉有关遗稿的发现,出人意料地使我们对于这一问题有了一种全新的认识。有吕氏手稿为证,吕思勉至少撰写了《说小说》一文中的两章,《说小说》由管、吕两人合撰而成,应当是确定无疑的事实,而吕思勉在写《小说丛话》时,袭用、改写自己前面所写的文字内容,也就是十分自然的事了。在汉译西文美学、文艺理论译本十分稀缺的情况下,吕思勉撰写有关小说理论方面的文章,也当如他教商业经济、商业地理那样,“参考”了“日文书”方面的一些论著,而他的一些西方美学、文艺思想,也应是经此中介而得来的。

关键词:小说理论;管达如;吕思勉;《说小说》;《小说丛话》

1911年辛亥革命之后,在小说理论界出现了两篇十分重要的论文,一是管达如的《说小说》,一是“成之”即吕思勉的《小说丛话》。诚如研究者所指出,它们是“比较系统的理论著作,对小说的多方面问题作了研究和总结,在我国小说批评史上具有不可忽视的地位”^①。因此,在一些相关论著中,往往列有专门的章节予以论述。不过,还有一些基本问题,如有关其作者的身份和事迹,以及两文之间的联系等,都还有值得重新探讨的余地。本文试图以新的材料,包括当时的报刊和有关日记、手稿等,来探解这方面的问题,并对两文之间的关联作出一些迥异于以往的阐释。

一、管达如人行述

《说小说》一文连载于当时影响颇大的《小说月报》1912年第5、7-11号,署名“管达如”。全文共分为六章,探讨了小说之意义、小说之分类、小说之势力及其风行于社会理由、小说在文学上的位置、翻译小说及其与本土小说之比较、中国旧小说缺点及今日改良方针等问题。然而,关于作者管达如,学界一直并不清楚其人究竟是谁,长期以来还有一种误解,认为是原南社社员管际安。20世纪80年代初出版的黄霖、韩同文选注的《中国历代小说论著选》最早注释说:管达如,“疑即管际安(1892-1975年),字义华,一字霁庵,江苏吴县(今苏州)人,南社社员,曾任《民权报》、《民国日报》编辑。他是小说家许指严的学生,与李定夷、赵苕狂等同学,喜评剧,能昆曲,著有《昆曲曲调》等”^②。此后,王运熙、顾易生主编的《中国文学批评史》下册,和稍后出版的《中国文学批评通史》第七卷《近代文学

作者简介:邬国义,华东师范大学历史系教授(上海200241)。

※此文承同事、华东师范大学历史系张耕华教授提供吕思勉先生之手稿及相关材料,特此致谢。

① 王运熙、顾易生主编:《中国文学批评史》下册,上海:上海古籍出版社,1985年,第699页。

② 黄霖、韩同文选注:《中国历代小说论著选》(下),南昌:江西人民出版社,1985年,第349页。

批评史》(黄霖著)中,以及2001年新版的《中国文学批评史新编》下册,基本也是这一介绍^①。此说影响甚大,为不少论著所采纳^②。

不过,近年来已有学者注意到这一说法不准确,管达如实有其人。辛小征、靳大成所著《中国20世纪文艺学学术史》第二部上卷,在其中《建立现代小说学知识体系的艰难尝试》一节中便指出:“有趣的是,成之(吕思勉)与管氏之间还有着层远亲的关系。吕诚之在十七岁时认识了从母兄管达如,而管氏当时师从谢钟英先生。谢氏治史,以考证闻名,亦喜谈纵横家言与法家言,成之与管氏却弃纵横而言法家。成之后来以史学为主业,但对南北朝文学亦颇有研究心得。”^③其所据出自吕思勉的《自述》,虽说只是在论及吕思勉时顺带提到管氏,但对以往的说法却是一种纠正。

由于以往学界并不清楚管达如究系何人,因此,依据现在掌握的有关资料,对其人其事作进一步的探讨,以推进这方面的研究,显然还是很有必要的。

管达如与吕思勉之间的关系,据吕氏在其《自述》中说:

年十七,始识从母兄管达如君,管君为谢钟英先生之弟子。钟英先生者,利恒君之父,予识利恒君,亦在此时也。钟英先生亦治史学,以考证名,而实好谈旧日之经济。其言治道,信法家及纵横家之学。予自达如君获闻其说。惟予与达如,均不信从横家,只服膺法家耳。法家之说,细别之,又可分法、术两派,而予所服膺者,尤为术家。^④

吕氏在《从我学习历史的经过说到现在的学习方法》中又说:

十七岁,始与表兄管达如(联第)相见,达如为吾邑名宿谢钟英先生之弟子,因此得交先生之子利恒(观),间接得闻先生之绪论。先生以考证著名,尤长于地理,然间接得先生之益的,却不在于其考证,而在于其论事的深刻。我后来读史,颇能将当世之事,与历史上之事实互勘,而不为表面的记载所囿,其根基实植于此时。^⑤

据吕氏所述,他时“年十七”即光绪二十六年(1900)始与管达如相识,管氏是他的表兄,为同邑常州名宿谢钟英先生之弟子。谢氏好谈经世之学,在先秦诸子中相信法家及纵横家之说,而他则通过管达如“获闻其说”,然而他与管氏两人均不信纵横家之说,而只服膺法家之说。吕思勉又自述其治史的过程与经历,指出:当时的风气,是没有现在分门别类的科学的,一切政治上社会上的问题,读书的人都该晓得一个大概,这即是当时的所谓“经济之学”。我的性质也是喜欢走这一路的,时时翻阅《经世文编》一类的书,但苦于掌故源流不甚明白。“十八岁,我的姨丈管凌云(讳元善)先生,即达如君之父,和汤蛰仙(寿潜)先生同事,得其所著《三通考辑要》,劝我阅读。我读过一两卷,大喜,因又求得《通考》原本,和《辑要》对读,以《辑要》为未足,乃舍《辑要》而读原本。后来又把《通典》和《通考》对读,并读过《通志》的《二十略》。此于我的史学,亦极有关系”^⑥。由此可知,管达如的父亲管元善在青年吕思勉问学过程中也有过不小的影响。

① 王运熙、顾易生主编:《中国文学批评史》下册,第699页;黄霖:《近代文学批评史》,上海:上海古籍出版社,1993年,第636页;王运熙、顾易生主编:《中国文学批评史新编》下册,上海:复旦大学出版社,2001年,第561页。

② 如罗树华、陶继新等主编的《小说辞典》,刘良明等撰《近代小说理论批评流派研究》,王志彬《20世纪中国写作理论史》,以及一些相关的重要论文,均采用了这一说法。汉学家、加拿大多伦多大学教授米列娜(Milena Doleželová-Velingerová)在《创造崭新的小说世界——中国短篇小说1906—1916》中说,“1911到1916年,新的美学思想达至发展的峰巅。鲁迅(1881—1936),管达如(1892—1975)和成之(吕思勉,1884—1957)几乎是同时发表了三篇重要论文”,并称“管达如的文学专论《说小说》在《小说月报》上连载时,他还是个20岁的年轻人。这位文学青年已然构思出一个理论上很前卫的‘理想界’概念”。参见陈平原、王德威、商伟编:《晚明与晚清:历史传承与文化创新》,武汉:湖北教育出版社,2002年,第486、487页。

③ 辛小征、靳大成:《中国20世纪文艺学学术史》第二部上卷,上海:上海文艺出版社,2001年,第137页。注出俞振基编:《蒿庐问学记》,北京:生活·读书·新知三联书店,1996年,第222—223页。

④ 吕思勉:《自述》(原名《三反及思想改造学习总结》),《吕思勉遗文集》(上),上海:华东师范大学出版社,1997年,第439页。

⑤ 吕思勉:《从我学习历史的经过说到现在的学习方法》,原载1941年《中美日报》堡垒副刊第160—163期,又见《吕思勉遗文集》(上),第408页。

⑥ 吕思勉:《从我学习历史的经过说到现在的学习方法》,《吕思勉遗文集》(上),第409、410页。

关于管达如《说小说》与吕思勉《小说丛话》两者之关系,我们且留待后面一节再加以讨论。这里先将搜集的相关材料,钩稽史实,对管达如的家世、行述及其与吕氏的关系作一考述,以首先确认这一基本事实,从而在此基础上再作进一步的论析。

按管达如(1882-1941),名联第,字达如,小字达官,江苏常州人,其祖上是满洲贵族。据张维骥《清代毗陵名人小传稿》记载,其父管元善,字凌云,常州府学附生,考充国史馆誊录,后纳赀捐布政司经历,分发福建省委用。1884年中法战争时,刘铭传调其赴台湾差遣,留置幕府,历保至台北府知府。中日甲午战争后,仍回福建省办事,历任兴化、邵武、泉州知府,延建邵兵备道、兴泉永兵备道。民国成立后归里,1916年去世。史称其“精于吏事,练达人情”,从政数十年,所至有声,舆情融洽,“清正无私,故解组归来,仍如寒素”^①。管元善生有二子二女,长子即管达如,次子管文如,名联玉。

管达如出身于仕宦之家,早年随父在官。他少时好学,聪明颖悟,年十岁,其亲戚洪述祖曾题扇面一柄赠之,诗曰:“订交老凤廿余年,小凤清声又眼前。却识松原生泰岳,早知玉自出蓝田。功名后日方无量,头角于今已崭然。聊以郢侯为尔祝,相期富贵更神仙。”^②可见对其寄予厚望。后来他回到故乡常州,为谢钟英之弟子。谢钟英(1855-1901),江苏常州人,史称其“刻苦勤学,尤好舆地家言”,“博涉经史百家言,深究古今治乱兴亡之故”。光绪十四年(1888),谢钟英中举,旋被江苏布政使黄彭年邀至苏州论政讲学,次年被张之洞延为幕僚,继应台湾巡抚邵友濂之聘,赴台帮助整理台南盐务。后以知县銜分发湖南。戊戌政变后,谢钟英回乡里授徒讲学,“重理百家之言,兼综易老歧黄”,并撰有《三国疆域志补注》等论著^③。如吕思勉所说,谢氏“精舆地之学,工古文辞,为世名儒”^④,在其《日记》中又说:“吾乡谢钟英先生,邃于史地之学,予从母之子管达如,先生之弟子也,于先生最服膺。”^⑤管达如为其弟子,在这方面受到了很好的教育和训练。

在常州的一段时期中,吕思勉与管达如的关系相当密切。就吕氏与管氏两家关系而言,他们是十分亲近的姻戚。吕思勉的母亲程棣,字仲芬,号静岩,是武进名士程兆缙的次女。吕氏所撰《外王父程君传》,其中说到程兆缙:“无子,有两女,长讳绮,字少霞;次讳棣,字仲芬,吾母也。”^⑥程兆缙的长女程绮,字少霞,是吕思勉母亲程棣之姊,即嫁与管元善为妻,吕思勉称管元善为姨丈,他与管达如则为表兄关系^⑦。管氏比吕思勉年长二岁,他们既是亲戚,彼此年龄相仿,又得以交结其师谢钟英之子谢观(字利恒),因此三人意气相投,关系十分熟稔,在青年时代结下了一段深厚的友谊。

据现存吕思勉1901年《残存日记》记载:“辛丑三月初三,达如来,述阳湖三覆题曰:‘露所队凡有血’,真可谓割截无理矣。”^⑧说的是管达如来与吕氏谈起此年常州府科举考试所出之题,吕思勉认为题目出得宰割割裂,很没有道理。当时他们正在作应举文字,但已对八股文章表示了不满。如吕氏后来《日记》所说:“时文有极谬者,己亥(1899)武进县试,正场次题教以人伦。一卷起讲,以父子聚麀作反笔起,真堪发一大噱。”^⑨对科举考试及时文之荒谬,已有所讥刺,也反映出他们当时对科考制度的一些反叛精神。

① 张维骥编纂:《清代毗陵名人小传稿》下册,常州旅沪同乡会,1944年,第6、7页。

② 后有识语云:“达官世讲岐嶷好学,今岁为十龄初度,既馈佳肴,复赠汤饼,辄援古人之例,题扇为赠,即以为他年左券也可。”见吕思勉:《残存日记》,李永圻:《吕思勉先生编年事辑》,上海:上海书店出版社,1992年,第228页。

③ 张维骥编纂:《清代毗陵名人小传稿》下册,第23、24页。

④ 吕思勉:《谢利恒先生传》,谢观:《中国医学源流论》,上海:上海澄斋医社,1936年,第1页。

⑤ 吕思勉:《日记七·谢钟英》,李永圻:《吕思勉先生编年事辑》,第22页。

⑥ 吕思勉:《外王父程君传》,《吕思勉遗文集》(下),第749页。

⑦ 吕思勉《日记》载:其族祖吕戴庭客台湾而没,“岁甲申(1884),余从母之夫管凌云元善先生客福建,予母托其询访,不得确息。戊子(1888),凌云先生客台北,又托之,复书曰:台南并无下寺,何来棺柩,疑惑而已”(《日记七·吕戴庭》),也可见之前两家关系之近。见李永圻:《吕思勉先生编年事辑》,第26页。

⑧ 吕思勉:《残存日记》,李永圻:《吕思勉先生编年事辑》,俞振基编:《蒿庐问学记》,第357页。

⑨ 吕思勉:《残存日记》,李永圻:《吕思勉先生编年事辑》,第15页。

当时管达如、吕思勉两人均对诗词创作很感兴趣。吕氏自17岁起开始学习填词作诗,数年间对诗词的创作兴致很高,曾参与同邑庄通伯主持的“人隐诗社”活动。管氏也很喜好撰作诗词,共同的兴趣爱好,将他们结合在一起。在这段时间里,他们经常在一起,诗词唱和,十分相得。如吕氏1902年《日记》记载:壬寅三月二十二日,“是日和达如《木香词》云:清明过了,看亭亭架畔,素娥青女。为爱春寒偏耐冷,栽向檐前几树。娇额曾涂,檀心未谢,香雪闲飞舞……”^①。在同年《日记》中,还记载着他与父亲以及学友管达如等同游丹阳,一路上作词唱和,以此为乐的情况:

去(丹阳)时在舟中,诗舲有《临江仙》一词,先君、少木兄、达如及予均次其韵,予所作至今尚能省记:“雾净烟沉波似练,兰桡遥指空江。晚凉吟尽听寒蛩。归鸦零落处,云树乱千行。……”

此外惟记达如词,有“驿桥灯火处,零落不成行”之句,为同人所赏。达如又有《念奴娇》一词,有“人语驿桥天欲暝”句,亦为同人所赏。予戏谓达如,君可称管驿桥也。^②
“诗舲”即武进书法家左诗舲(左权),吕思勉和作即《临江仙·壬寅舟泊丹阳次诗舲韵》,见吕著《诚之诗稿》油印本^③。由上述记载来看,在吕思勉的那些诗友中,管达如的词作受到了同人的一致赞赏,吕氏很欣赏他有关驿桥描写之句,因而戏称他为“管驿桥”。

在现存吕思勉的遗稿中,还存录有当年管达如的几首词作。此年四月初五,管达如有词作《青玉案·廿一年初度》:

髫龄荏苒随春去,谁伴得愁人住。溟海游尘江上路,怎生消遣,斜风细雨,廿一番春莫。

春心掩乱如飞絮,春事阑珊空自苦。烟柳迎风千万缕,许多幽恨,许多凄楚,向我偏闲舞。

由此倒推,可知管达如生于光绪八年四月初五,即1882年5月21日^④。管氏又有《卜算子》词云:

残月下窗棂,有恨无从诉。一枕黄粱未熟时,好梦留人住。惊醒转□□(缺),却又无情绪。料定今朝不放晴,日影明庭树。

虽说其所抒发的感情,尚未脱传统文人写作之藩篱,但就这些词作来说,应当说还是反映出管达如具有相当出色的文学造诣,这对于他此后的写作是很有影响的。

除诗词唱和之外,如前吕氏所述,他们还一起讨论过先秦诸子之学。吕思勉自言一生的思想,经历了三次变化:从信奉儒家到信服法家,最后服膺马列主义。他少时最信儒家学说,向往社会大同和空想的大同主义,如他自己所说,“束发受诗书,颇闻大同义”,“此时所笃信而想望者,为大同之境及张三世之说”,认为世界愈变必愈善,“终必至于大同而后已”^⑤。十七岁以后吕思勉进入了第二期——服膺法家学说,而这次思想经历的重要变化,即是通过管达如“获闻其说”的。当时他“但以改善政治,为走向大同之第一步耳”,而要改善社会政治,则非依靠法家学说不可。而法家之说,细别之又可分为法、术两派,而其所服膺者,尤为术家。此时循中国旧说,以为凡事皆当藉政治之力改良之,然政治上的弊病,则皆由于在执者之自利,“故非有督责之术,一切政事,皆不能行;强行之,非徒无益,且又有害”^⑥。因而在思想层面上,管达如对吕思勉也是有所帮助的,或者说通过探讨,互有启发助益之功。

1903年3月,管达如因父亲管元善在福建任职,也随至福建。当时吕思勉曾有送别之作。据吕氏《残存日记》记载:“是岁二月初一为予二十初度,曾成绝句十首……是月达如之福建,送以五律四

① 李永圻:《吕思勉先生编年事辑》,第29页。

② 李永圻:《吕思勉先生编年事辑》,第28、29页。

③ 吕思勉:《吕思勉遗文集》(下),第697页。

④ 吕思勉1942年11月14日《日记》称:“达如生日似系旧历三月二十一日,犹记其二十一岁生日词。”两说略有不同,可能是吕思勉记忆有误。但大体应是在4、5月间。见李永圻:《吕思勉先生编年事辑》,第229页。

⑤ 吕思勉:《再示荣女》,《吕思勉遗文集》(下),第691页。

⑥ 吕思勉:《自述》,《吕思勉遗文集》(上),第439页。

首,今尚记‘似水一心白,飞蓬两鬓青’二语。”^①在吕氏《日记》中,还另有一段关于鼠疫的记载,其中谈到“鼠疫福建久有之,皆腺鼠疫也。……予从母讳绮,字少霞,适管凌云先生,讳元善,官福建”云云^②,可知其姨母程绮也曾随夫在福建任上。此后吕思勉与管达如两人仍保持有通信关系^③。

关于管氏在这段时间的具体情况,因史料缺乏,仅知他为府县学的生员,经地方学政选拔,送入京师国子监而为贡生。宣统二年(1910),管氏以拔贡出身,经朝考复试后任为七品小京官。据《政治官报》1910年第九百八十号《拔贡复试名单》,他在江苏二等三十五名名单之中^④。《政治官报》第九百九十四号《拔贡复试名单》,为江苏一等十五名^⑤。第一千七号《政治官报》“谕旨”云:“七月十三日内阁奉上谕,此次考取八旗及各直省拔贡生绍志、世信……管联第……等一百四十九名,著以七品小京官分部学习。”^⑥又,《政治官报》第一千二十四号“宫门钞”中《拔贡录用小京官分部制签单》,记录“管联第,吏部”^⑦。可知他以七品小京官分在吏部任职。而据《宣统三年冬季职官录》“法部衙门”中有关“七品小京官”的记载,“管联第江苏阳湖县人,拔贡”^⑧,可知他于宣统末在法部任职。

据《吕思勉先生编年事辑》记载,此时吕思勉一直在家乡常州、苏州、南通一带任教。至1911年辛亥革命爆发,吕氏往来苏、常、沪、宁半年。1912年起,即受聘在上海私立甲种商业学校教书。至1914年7月,转赴上海中华书局任编辑。这一时期管达如也在上海任职,于是两人又相聚沪上。

在上海期间,管、吕两人又有一段重要的因缘交往。1912年《诚之诗稿》有《偕诗舫、达如游某氏园》,诗云:“轩轩松柏千寻举,宛宛樱桃一树垂。……难得倾杯同写意,无妨骑马夜深归。”^⑨也正是在这一年,管达如在《小说月报》上发表了《说小说》一文。次年,吕思勉又有《三十初度与达如、千顷、捷臣饮沪上酒家》、《后三日复集》两诗。此年正为吕氏三十岁生日,在此年春天,他与管达如、汪千顷、丁捷臣等人在一起,饮于上海的某一酒家,杯酒相接,共赋新诗。其中写道:“悲欢渐入中年境,忧患方知学道难。……偶抒狂论疑河汉,各有新诗共肺肝。”后一诗中又称:“岂以知音少,而疑吾道非。相逢二三子,亦足解忧唏。”^⑩从诗中所述“难得倾杯同写意,无妨骑马夜深归”,以及他们二三子相逢,互称“知音”来看,也可见他们当年的交游情况及青壮年的豪气与情怀。值得一提的是,1914年春夏间,吕思勉和诗友管达如、汪千顷、赵敬谋、丁捷臣等都在上海,于是他们又一起共结诗社,取名“心社”。如吕思勉所说,“甲寅春夏间,达如、千顷、敬谋、捷臣俱客海上,共结诗社,亦半月一集。……凡二十七集而中辍”^⑪。如此年诗社之作,吕氏撰有《春江花月曲》等,有“天涯沦落同为客,海角栖迟最断魂”之句^⑫。当时他们已渐入中年,人生感悟已多,故而有此感叹。由上所述,他们诗酒唱酬,可见在这段时期他们投契相友,交往之密,在一起度过了一段难忘的时光。

1916年,管达如之父管元善逝世,吕思勉《日记》中有如下记载:“管凌云姨丈民国五年十一月十

① 吕思勉:《残存日记》,李永圻:《吕思勉先生编年事辑》,第31页。“似水”又作“似冰”,参见吕思勉:《二十初度》、《蒿庐诗稿》,《吕思勉遗文集》(下),第656页。

② 吕思勉:《日记七·鼠疫》,李永圻:《吕思勉先生编年事辑》,第31页。

③ 据吕思勉母亲程授丁末年(1907)日记载:七月初八日(8月27日)，“晴。联侄来，芸致达如书”。同年十月十一日(11月16日)载：“得达如书”。手稿本，无页码。芸，芸儿，吕思勉的小名。又如光绪三十四年戊申(1908)，吕思勉作有《风筝》诗，注云：“此亦社作，颇为达如所赏。”

④ 《政治官报》第980号，1910年7月。

⑤ 《政治官报》第994号，1910年8月。

⑥ 《政治官报》第1007号，1910年8月。

⑦ 《政治官报》第1024号，1910年9月。

⑧ 内阁印铸局编：《宣统三年冬季职官录》（一、二），内阁印铸局宣统三年（1911）冬季发行，第13页。见沈云龙主编：《近代中国史料丛刊》（290），台北：文海出版社，1968年，第410页。

⑨ 吕思勉：《偕诗舫、达如游某氏园》，《吕思勉遗文集》（下），第661页。

⑩ 吕思勉：《三十初度与达如、千顷、捷臣饮沪上酒家》，《后三日复集》，《吕思勉遗文集》（下），第661页。

⑪ 吕思勉《咏史》诗后跋语，并可参张耕华：《人类的祥瑞——吕思勉传》，上海：华东师范大学出版社，1998年，第70页。

⑫ 吕思勉：《春江花月曲》，《吕思勉遗文集》（下），第665页。

五日旧历十月二十卒。《《祭仪备件》》^①吕氏作为后辈,还送了祭仪。大约在吕父逝世之后,管达如即到北京任职,为财政部职员,后任财政部赋税司第五科科长。在此后的二十余年间,他一直在北方的北平、天津等地居住任职。

据1918年5月“财政部令”,“清查官产处第一股主任高桐调充第三股主任,管联第调充第一股主任,此令。(五月八日)”^②,1919年2月《政府公报》,有“本部清查官产处主任金事上行走管联第、薛光钺……以上三十六员拟请给四等金质奖状”的记载^③。1921年12月底,《政府公报》关于财政部厉行减政、裁汰冗员的文件中,又有“管联第仍派充赋税司科长”的指令^④。1922年9月24日《政府公报》中载“大总统令”:为财政部五等编纂金事官事,“令署财政总长罗文干呈请叙本部编纂金事官等由,呈悉翁守谦、向维楨、徐行恭、任文灿、管联第均准叙五等,此令”^⑤。1923年9月“大总统令”又云:“署财政总长张弧呈请任命任文灿、管联第为金事均照准,此令。”^⑥由这些记载来看,这一时期管达如历任清查官产处主任金事、财政部赋税司第五科科长、五等编纂金事官等职。

在此期间,虽然两人南北睽隔,但相互间音问不绝。在吕思勉遗物中,还留存有1921年管达如致吕氏的两封信。其中一函言此年10月3日北京国立八校教职员代表赴总统府请愿之事,信云,“诚之吾弟:顷接二十手书,备详种切,收到《六书论》之复信,业已早到。京华现状颓唐无聊,却亦未有他故,惟昨闻津浦路断,尚未知是何原因。财部本部俸给,现尚无欠,仅须衍期半月耳。教潮并未平息,现有代表赴沪,或在南有所经营”,以下具体叙述了代表赴总统府请愿之事。另一函写于12月1日,信云,“诚之吾弟赐览:奉十一月廿七手书,备悉种切。……中交事弟所知者为表面之原因,其实乃交系人物,因叶氏不容于靳阁,日思报复,乃乘大会开幕,借共管之说,散布流言。……今既在挤兑之时,势非块块有声不可。此事筹集非易,然又不敢公然说出。因一说出,则挤兑中交之事,势必牵及挤兑东交民巷各银行,北京市面固必大乱,而彼之权利根基将因之俱倾”,“照上所论,风潮发生,而官吏束手,实所当然”^⑦。此信长达二千余言,颇可见当时北京政治内情和金融风潮,甚至于酝酿由太平洋会议共管之说。后一信中还讲到吕思勉治病之事,故还附有时为中医的其弟管文如所开的药方。由上述两信来看,两人虽然分居南北,晤面的机会很少,但他们依然保持着原有的关系,互通款曲,情谊之厚,不减当年。而吕思勉之所以保存着这两封信,则可能出于他以史家的眼光,看到了两封信件在政治、社会史研究方面的史料价值。

在任职财政部赋税司期间,还曾发生他因被人告发失职而被看押的事件。据1923年11月20日《申报》,有《财部科长盗发执照之败露》的报道,其中说到北平西单石虎胡同蒙藏学校原为明朝吴三桂旧宅,系财政部官产,后被廉价拍卖,牵涉到管理此案之赋税司第五科科长管联第颁发执照之事,故下令“将管联第发交该部巡警看管查办”。报道称“管大有受贿盗发执照嫌疑”,“应送交法庭严办”云云,并以“拍卖蒙藏学校黑幕”、“管联第交巡警看管”为副题,披露了这一事件^⑧。紧接着的21、22、23日《申报》,又以《管联第被押经过》、《财部盗发执照案之重大》、《财部科长盗发执照案昨讯》等标题,连续报道了这一事件的详情。此后《京报》则发表了《管联第紧要声明》,称此案“报传关于鄙人经手各节,诸多不实”,故特此声明,以说明“本案经过之实在情形”,但后管氏仍以“有乖职掌”而被免职^⑨。

① 李永圻:《吕思勉先生编年事辑》,第60页。

② 《财政月刊》1918年第5卷第54期。

③ 《政府公报》第1097号,1919年2月。

④ 《政府公报》第2103号,1921年12月。

⑤ 《政府公报》第2358号,1922年9月。

⑥ 《政府公报》第2710号,1923年9月。

⑦ 吕思勉遗物,两信收藏在其掌故札记内。

⑧ 《申报》1923年11月20日。

⑨ 分别见《申报》1923年11月21日、1924年1月4日。

经此事件,30年代之后,管达如转任中央银行天津分行文书课主任。据《中华民国二十六年全国银行年鉴》,在“各地银行调查”之“河北省”下记载,中央银行天津分行设立于1931年4月,地址在英租界中街9号,当时重要职员有“经理卞肇新、副理兼会计课主任俞丹榴、文书课主任管联第”^①。现存有1935年管达如之弟管文如自北平致吕思勉先生的两封信,其中3月15日信云,“诚之大哥尊鉴:顷由家兄转到手示,读悉种种,承示企元病症,并经一大嫂属买龙虎丸”云云,又说到“家兄另有书已径寄矣。专复敬请尊安”^②。此年7月3日信中说:“诚之大哥尊鉴:久不奉手示,颇深企系。……家兄昨日以银行半年决算例假旋平,来书业已阅悉矣。舍下一均安,足以告慰。专此敬请尊安。”信中称“家兄昨日以银行半年决算例假旋平”,可知管达如此时曾因决算“例假”而返回北京之家。从这两封信可以看出,这一时期吕思勉与管氏兄弟还保持着密切的书信往来。此后直至1941年10月逝世,管达如一直在天津中央银行分行任职。

在这段时期,管达如主要从事财经方面的工作,似乎没有关于文艺方面的撰述。现在我们所知道的,这一期间他与文字工作有关的,仅是他曾与人合作纂辑过《陆宣公集》。据董士恩撰《陆宣公全集序》说,唐人陆贽文集的注释鲜有善本,民国“十六年,士恩督榷烟酒,泾洪云奇、武进管联第在幕中,属纂公集二家注,成书廿巨册。常熟胡文藻考查烟草专卖,归自日本,以所得宽政间石川安贞注《宣公集》为赠,视两家尤详。拟增入,管君忽没,洪君出宰邑。迁延至廿八年津水灾,所蓄图籍在巨浸中,水退,残败不可理,公集余数卷耳。卅年,洪君卸职归,属重编,随时付刊……为二十六卷”^③。据查有关资料,董士恩字幼时、右岑,江苏铜山人,1927年3月署全国烟酒事务署督办,同年6月,任北京政府财政部次长,1928年兼全国烟酒事务署督办,同年去职。据文中所说,当1927年董士恩任全国烟酒事务署督办时,管达如曾为其幕属,在其手下任事。董氏曾嘱洪云奇和管达如两人纂辑《陆宣公集》,成稿二十册。后拟增入日本宽政间石川安贞注《宣公集》注本,但因管氏突然逝世,洪云奇出任县长,此事暂时搁置,直至1941年后才重编刊行。

关于管达如逝世的情况,据吕思勉《残存日记》载:“(管达如)民国三十年十月二十一日逝世(旧历九月初三)。”^④即于1941年10月21日因病逝世。在管氏逝世之后,吕思勉一直感怀不已。1942年11月14日《日记》记载:余之弟妇检旧物,得达如扇一柄,“乃其十岁时,洪荫之所赠诗,书画皆荫之所为也。诗曰:……(见前引,此处省略——笔者注)后有识语云:达官世讲岐嶷好学,今岁为十龄初度……辄引古人之例,题扇为赠……达官者,达如小字;辛卯,光绪十七年也。此诗昔与达如谈及荫之时,达如曾口诵之,予久忘之矣。今一观之,恍然能忆。诗书画俱不佳,然荫之以杀宋教仁事闻名,此扇亦可宝矣”,并提到:“犹记其二十一岁生日词云:髫龄荏苒随春去,谁伴得愁人住,闽海游尘江上路,怎生消遣?斜风细雨,廿一番春莫。其下半阙,则予忘之矣。词殊跌宕有致也。”^⑤此后,直至1944年,吕思勉在为其日记《强为善记序》中,引孟子“君如彼何哉,强为善而已矣”之语,将此年日记名之为《强为善记》,他说:“予尝欲以强为善名斋,求达如作记,达如许之,未果,而达如化为异物矣,伤哉!”^⑥称他本想以“强为善”来名其书斋,请求管达如为他作记,管氏也已答应,但却不幸因病早逝,故而吕氏写下了“而达如化为异物矣,伤哉”的悲恸之语。综计管、吕自1900年青年时代初识起,两人的关系持续了四十余年,其间交谊之厚、感情之挚,数十年如一日,至死不衰,实在是极为难得的。

① 中国银行经济研究室编印:《中华民国二十六年全国银行年鉴》第十章,1937年,第66页。

② 吕思勉遗物。管文如寄自北平,前一信末署“弟文敬上三月十五日”,后一信末署“弟文敬上七月三日”。信封题“江苏常州城内十子街十号吕诚之先生台启,北平象来街管文如寄”。民国廿四年七月三日十八时寄出,邮戳北平(二十二)Peking(22),江苏武进七月六日。

③ 董士恩:《陆宣公全集序》,《陆贽集》附录卷二,北京:中华书局,2004年,第836页。

④ 吕思勉:《残存日记》,李永圻:《吕思勉先生编年事辑》,第229页。

⑤ 吕思勉:《残存日记》,李永圻:《吕思勉先生编年事辑》,第228、229页。

⑥ 吕思勉:《日记二·强为善记序》,李永圻:《吕思勉先生编年事辑》,第257页。

作为近代著名的小说理论批评的作者,虽说管达如只有一篇《说小说》这样的专论,却是一位无论如何也绕不过去的人物,以致各种近代文学史、小说史论著都不可避免地要提到他的名字。然而,有关他的生平事迹,过去却罕为人知。故这里爬梳文献,不厌其繁,多方引证,略考之于上。而通过以上考述,管达如的生平事迹已大体可见,相信能对研究当有所帮助。

二、《说小说》、《小说丛话》的因袭雷同问题

值得进一步探讨的是,管达如《说小说》与吕思勉《小说丛话》两者之间的关系问题。

管、吕两文被称为是辛亥时期最为系统的小说研究专论,需要指出的是,前人已注意到两者在思想、内容乃至文字论述上因袭雷同的问题。如上举王运熙、顾易生主编的《中国文学批评史》及后出的《中国文学批评史新编》均指出:商务印书馆印行《小说月报》后,与之相对垒的中华书局随之刊行了《中华小说界》月刊,1914年第3-8期连载了署名“成之”即吕思勉的《小说丛话》。吕著作为一气呵成的近代最长的一篇小说论文,它洋洋三万六千余字,“是明显针对管达如的《说小说》而发的。它论述的范围与《说小说》大致相同,个别段落的语言也有因袭的痕迹,但主要还是站在不同的角度上,运用不同的观点,作更为深入的分析。因此,它实际上是一篇与《说小说》争鸣的文章,在一些地方对《说小说》的观点有所发展”^①。其他的一些专著与论文同样注意到这一问题,如刘良民等著《近代小说理论批评流派研究》即指出:“它明显是针对管达如的《说小说》而作的,两篇文章不仅论述的理论范围大致相同,个别段落和语言也颇为相似。”^②

如果认真考核管达如《说小说》与吕氏《小说丛话》的文字,确可发现两者在论述方面的相似之处。不过,应当说明的是,事实上两文并非仅仅是“个别段落和语言”的“因袭”和“相似”,而是有相当多的重叠,甚至其中文字也多有雷同沿用之处,或者在某种程度上简直可以说是一种改写。如管著《说小说》第三章开头在谈到小说之势力及风行的原因时说:

今试一游乎通都大邑之书肆,则所陈列者,十之六七,皆小说矣。又试入穷乡僻壤,则除小说外,他项书籍,殆不可得见焉。与村夫野老妇人孺子谈,彼其除小说以外无所知,无足怪也。即学士大夫,号为通古知今者,其于小说,亦复津津乐道。^③

而吕思勉《小说丛话》一开头便说:

今试游五都之市、十室之邑,观其书肆,其所陈列者,十之六七,皆小说矣。又试接负耒之农、运斤之工、操奇计赢之商,聆其言论,观其行事,十之八九,皆小说思想所充塞矣。不独农工商也,即号为知识最高之人士,其思想,其行事,亦未尝不受小说之感化。^④

又如两文均谈到小说的分类问题,这方面的例子就更为明显。管达如在《说小说》第二章中专门论述了“小说之分类”。首先,他根据语言形式的不同特点,将小说分为“文言体”、“白话体”和“韵文体”三种,而韵文体“复可分为两种:一传奇体,一弹词体是也”。称之为“(甲)文学上之分类”。其次是据文章结构和叙事方式,对小说进行“(乙)体制上之分类”,分为“笔记体”和“章回体”两大类。最后据小说不同的故事题材,将小说从“性质上”分为九个种类:武力的(亦可名为英雄的)、写情的(亦可名为儿女的)、神怪的、社会的、历史的、科学的、侦探的、冒险的和军事的,并结合它们各自不同的特征,作了一番简要的评述。

^① 王运熙、顾易生主编:《中国文学批评史》下册,第709页;王运熙、顾易生主编:《中国文学批评史新编》下册,第565页。邹国平、黄霖编著的《中国文论选·近代卷》也认为,吕思勉的“这篇论文,明显地是针对管达如的《说小说》而发的,实际上是一篇与《说小说》争鸣的文章,在一些地方对《说小说》的观点有所发展”,“同时,《小说丛话》用了很多笔墨来修正和补充《说小说》的小说分类”。见邹国平、黄霖编:《中国文论选·近代卷》(下),南京:江苏文艺出版社,1996年,第858、859页。

^② 刘良民等著:《近代小说理论批评流派研究》,武汉:武汉大学出版社,2003年,第251页。

^③ 邹国平、黄霖编著:《中国文论选·近代卷》(下),第789页。

^④ 邹国平、黄霖编著:《中国文论选·近代卷》(下),第805页。

对照吕著,其中称“小说之分类,可自种种方面观察之。第一,从文学上观察,可分为如左之区分”云云。它首先沿用管氏的做法,将小说分为“散文”和“韵文”两大类,散文下又分“文言”和“俗语”二门,而韵文又分为“传奇”和“弹词”。其二,在具体分类法上,吕著将小说也分为九类:“一、武事小说”(“可称为英雄的”),“二、写情小说”(“亦可谓之儿女的”),“三、神怪小说”,“四、传奇小说”,“五、社会小说”,“六、历史小说”,“七、科学小说”,“八、冒险小说”,“九、侦探小说”。两相对照,只是后者少了“军事小说”,多了“传奇小说”,其余八类基本一样,而且排列顺序也大致相同。故有不少论著认为,其论述范围大致相同,而吕著的“分类明显地借鉴了管达如的观点”,“事实上,其观点,与管达如也大致相同”^①。或指出“在小说具体分类方面,吕思勉和管达如的观点是基本相同的,理论创见不多”^②。

实际上,在具体论述方面,还可发现不少文字上的相似性。这里以列表的形式说明之,请看以下的一组对照文字:

管著《说小说》	吕著《小说丛话》
一、武力的 亦可名为英雄的,若《水浒传》其代表也。此派所长,在能描写武健侠烈之人物,以振作社会尚武之精神。	一、武事小说 此种小说,可称为英雄的……其最著者为《水浒传》。……此种小说,可以振作起国人强健尚武之风。
一、写情的 亦可名为儿女的,若《红楼梦》其代表也。……但为之者多不知道德为何物,且亦绝无高尚之感情,非描写一佻达无行之人,号为才子,则提倡淫乐主义,描写富贵之家,一夫多妻之恶习,使社会风俗,日趋卑污,罪不可胜诛矣。	二、写情小说 此种小说,亦可谓之儿女的,与英雄的小说,同占小说中最大多数。……此种小说,其劣者足以伤风败俗,导人沉溺于肉欲,而无复高尚之感情,害莫大焉。……其卑劣之点云何?曰写男女之爱慕,往往与世俗富贵利达声色货利等卑陋之嗜好相连带也;曰一夫多妻也。……一夫多妻,富贵利禄,皆有害于纯洁之甚者也。
一、社会的 此派小说,以描写社会恶浊风俗,使人读之而知所警戒……如《儒林外史》其代表也。最为有利无弊,但佳作不数觐。……故欲作此种小说者,道德心必不可缺。	五、社会小说 此种小说,以描写社会上腐败情形为主,使人读之而知所警戒……如《儒林外史》及近出之《官场现形记》等,其适例也。……此种小说,自主义上论之,诚为有利无弊,但其佳否,当以(一)作者道德心及观察力之高低;(二)有无文学上之价值为断。
一、历史的 此派小说,其所叙述事实之大体,以历史为根据……大抵真者一而伪者九,若《三国演义》其代表也。……苟得好读杂史之人,刺取一时代之逸闻轶事,经纬组织,著成一书,使览者读此一编,如毕读多种之野史,则于学问亦未始无益。	六、历史小说 如《东周列国志》、《三国演义》等,全部皆根据于历史者是也。……作历史小说者,若能广搜某时代之逸闻轶事,而以小说之体裁组织之,寓考订论议之意,于怡情适性之中,虽不能称为纯文学,在杂文学中,自不失为杰构也。
一、侦探的 此种小说,亦中国所无,近来译事盛行,始出现于社会者也。中国人之作小说也,有一大病焉,曰不合情理。其书中所叙之事,读之未尝不新奇可喜,而按之实际,则无一能合者。	九、侦探小说 此种小说,亦中国所无,近年始出现于译界者也。中国人之著述,有一大病焉,曰:凡事皆凌虚,而不能征实……诸如此类,不合情理之事,殆于无书不然,欲举之,亦不胜枚举也。

文字上如此类似,以今天严格的标准来说,甚至可以说无“抄袭”之嫌疑。

① 王运熙、顾易生主编:《中国文学批评史》下册,第713页;《中国文学批评史新编》下册,第567页。

② 刘良民等著:《近代小说理论批评流派研究》,第251页。

至于两者在思想、论述乃至用语上的一致性,也不鲜见。这里也举数例说明。如管著此节指出:“英雄、儿女、鬼神,为中国小说三大元素。凡作小说者,其思想大抵不能外乎此。且有一篇之中,三者错见,不能判别其性质者;又有其宗旨虽注重一端,而亦不能偏废其他之二种者。此由社会心理使然,不能以此衡作者之短长也。”^①吕思勉《小说丛话》同样赞成此说:“昔有人谓小说可分为英雄、儿女、鬼神三大类,此说吾极赞成之。盖从心理上具体的分之,不过如此。英雄一类,所以描写人之壮志;儿女一类,所以描写人之柔情,属于情的方面;鬼神一类,所以饜人好奇之性,属于智的方面。其余子目虽多,皆可隶属于此三类中也。”^②

又如管著在第四章说:“小说者,事实的而非空言的也。凡事空谈玄理则难明,举例以示之则易晓,此读哲学书者所以难于读历史也。孔子曰:‘我欲垂之空言,不如见之行事之深切著明。’亦谓此也。”又说:“且法语难从,巽言易入。为空言以发表意见者,侃侃直陈,排斥他人之所主张,以伸张我之所主张,法语之类也。借实事以动人者,初不必直陈其是非,但叙述事实,使读者之喜怒哀乐,自然随之为转移,巽语之类也。其在文学上占一特别位置,不亦宜乎。”^③吕著文中同样也说:“孔子曰:‘我欲托之空言,不如见之行事之深切著明也。’斯言也,可为小说作一佳赞。何也?小说固不离乎事实者也。”在论述“纯文学的小说”与“不纯文学的小说”时,又说道:“子曰:‘法语之言,能无人乎!巽语之言,能无说乎!’法语之言,智的方面之事也,非文学的也;巽语之言,情的方面之事也,文学的也。”^④两者所引述的孔子之语以及“法语”、“巽言”等词汇,也都是相同的。

那么,如何看待学术史上的这一现象呢?又如何解释两者之间的这种关系呢?按照一般的理解与认识,自然,我们只要看看文章发表的时间先后,即可判断后者对前者的承袭问题。如前所述,吕氏《小说丛话》发表于1914年《中华小说界》第3-8期,晚于前者二年,就时间先后来说,无疑是吕著因袭了管著的论说。这样的解释当然是顺理成章,也很讲得通,似乎应该是不成问题的。

然而,问题并不那么简单。认真地思考一下,便不难发现这里显然存在着一个内在的矛盾:既然如论者所说,吕文是“明显针对管达如的《说小说》而发的”,实际上是一篇“与《说小说》争鸣的文章”,那么,为什么他又要因袭争鸣对象文章的观点乃至文字呢?那岂不会贻人以口实吗?反之,其文中既袭用了前者,乃至有些段落和语言也“颇为相似”,那么,它又是否真如论者所说的那样,明显是针对管氏而发,实际上是一篇与之“争鸣”的文章呢?这总不免使人心存疑惑,颇为费解。

如果说,前此我们因不清楚管达如其人,从而张冠李戴,将其与管际安混为一谈,在没有其他资料可资佐证的情况下,故只能作出上述的解说。而如上节所论,我们既已发现吕、管之间有着极为密切的关系,那么,以两者关系的特殊性,是否其中还另有隐情呢?或者说,这一问题是否还有待于重新研究呢?这显然是一个值得深究的问题。

三、残稿的发现及两文之关系

吕思勉有关遗稿的发现,却出人意料地使我们对于这一问题有了一种全新的认识。

在现存吕氏遗稿中,有一篇与《说小说》直接相关的文字材料。此文最先是作为“资料”介绍,由魏绍昌先生披露于《古代文学理论研究丛刊》1982年第6辑。它以“小说丛话”为题,分为两个部分:其一即吕思勉《小说丛话》的部分内容,自原文“今试游五都之市、十室之邑,观其书肆,其所陈列者,十之六七,皆小说矣”开始,至“欧美小说较之中国小说,多为单独的,此其所以不如中国小说之受人

① 郭国平、黄霖编著:《中国文论选·近代卷》(下),第788页。关于此种说法,最早有佚人初步的论说:“西洋小说分类甚精,中国则不然,仅可约举为英雄、儿女、鬼神三大派,然一书中仍相混杂,此中国之所短一。”参见佚人:《小说丛话》,《新小说》1905年第13号。

② 郭国平、黄霖编著:《中国文论选·近代卷》(下),第824页。

③ 郭国平、黄霖编著:《中国文论选·近代卷》(下),第794页。

④ 郭国平、黄霖编著:《中国文论选·近代卷》(下),第819、845页。

欢迎也”,亦即连载于《中华小说界》1914年第3期其文开头部分的文本内容;第二部分标作“(二)残稿”,其内容包括“体制上之分类”、“性质上之分类”,以及“小说者,事实的而非空言的也”、“小说者,理想的而非事实的也”、“小说者,抽象的而非具体的也”三节文字。

该文后有整理者魏绍昌所作的一段“附记”:

吕思勉,号诚之,是我国著名历史学家,生前任华东师范大学历史系一级教授。本文写于清末民初之际,系吕先生早年之作。其(一)曾在当时之刊物上登载,然发表时署名仅署一“成”字,知者绝鲜;其(二)系未刊稿,几经战乱搬动,已残破不全,现将两者稍加整理发表于此,籍免湮没。吕先生不仅精通史学,对文学、医学、农学等均有相当造诣,本文论述小说之道,别具见地,它出现在七十年之前,尤觉难能可贵也。

此文后又收入吕著《论学集林》中的《蒿庐论学丛稿》,1987年由上海教育出版社出版^①。

经笔者比勘对照,将吕著“(二)残稿”部分的内容与管达如撰《说小说》相比,“体制上之分类”、“性质上之分类”的内容,见于管达如著《说小说》第二章《小说之分类》;“小说者,事实的而非空言的也”等三节,则见于管著第四章《小说在文学上之位置》。由此可见,吕氏手稿内容与管著《说小说》显然有着密切的关系。然而令人遗憾的是,整理者并没有发现其与管达如《说小说》内容上的相同之处,并对此加以必要的说明;而后来的研究者,似乎也都没有注意到两者之间的这种关联,因此长期以来均未对此作出相应的解释。

令人奇怪的是,管氏《说小说》的内容,怎么会出现在吕思勉的手稿中?是吕思勉抄录的呢,还是吕氏自己撰写的呢?这就犹如案中之案,峰回路转,进而引发了这样一个问题:《说小说》一文究竟是谁写的?

显而易见,如果是吕思勉抄录的话,那么,这一残稿就不应收入吕著之中;而如果是吕氏自撰的话,那么,原先我们关于管、吕两文关系的认知和解说,就势必重加衡估,重新考虑两者之间的相互关系。这不仅关涉到该文实际的作者问题,同时也提供了新的阐释空间,有助于回答前所提出的吕著《小说丛话》与之雷同因袭的问题。

笔者查核了吕思勉的这一手稿。按吕氏撰文,习惯用毛笔书写,此手稿书于很薄的连史纸上,虽说原稿已残缺不全,现仅存10页,但由字迹辨认,确系吕氏手迹。原稿纸16.7×28.8cm,吕氏书写,每页10行,行约25字。需要说明的是,从现存吕著残稿来看,当时整理发表的内容与原手稿还是有所差距的。如前所述,管达如在《说小说》中曾从三个角度对小说进行分类:(1)“(甲)文学上之分类”;(2)“(乙)体制上之分类”;(3)“(丙)性质上之分类”。而现整理出的只有“体制上之分类”和“性质上之分类”二节,从吕氏手迹来看,手稿实作“(乙)体制上之分类”,“(丙)性质上之分类”。可能是为了保持残稿的相对完整性,故整理者删去了其中“(乙)”、“(丙)”的字样。另外,在“(乙)体制上之分类”之前,实际上还有“能如弹词之纯以七字成句,音调圆熟,便于吟诵。故此等戏剧,纵使日盛,而欲求此等剧本,以蔚小说界中一大国,则戛戛乎其难之矣(传奇在诗歌中,最适于叙事之用。西人叙事诗,往往有长至数百千言者,在中国惟传奇可以当之。故传奇之体制,虽沿词而变,而其性质,实与词不同。昆剧虽衰,传奇不能废也)”一段文字。与管著相对照,此段文字即管著关于小说之分类“(甲)文学上之分类”有关“三、韵文体”最末一段的文字。由此可知,在此页吕著残稿前面,应该有关于“(甲)文学上之分类”论述文言体、白话体、韵文体的内容。换言之,原先吕氏手稿实际上包括了以上三项完整的内容,也即《说小说》第二章的全部文字。

再将吕著有关“小说者,事实的而非空言的也”等三节的文字,与管达如《说小说》相对照。管著

^① 《古代文学理论研究丛刊》1982年第6辑,上海:上海古籍出版社,1982年。吕思勉史学论著编辑组题作《小说丛话》,文末注明:“原刊《古代文学理论研究丛刊》第六辑,1982年出版。本文作于清朝末年或民国初年。”但已无“魏绍昌附记”。参见吕思勉:《论学集林》,上海:上海教育出版社,1987年,第176页。

此节认为,“小说与他种文学之异点”有五:(1)“小说者,通俗的而非文言的也”;(2)“小说者,事实的而非空言的也”;(3)“小说者,理想的而非事实的也”;(4)“小说者,抽象的而非具体的也”;(5)“小说者,复杂的而非简单的也”。查吕著手稿此节,在“一、小说者,事实的而非空言的也”之前,还有“文之所长也。叙述眼前事物,曲折详尽,纤悉不遗,此通俗文之所长也。文字之用,不外说理、叙事、表情三者。古文所说之理,所叙之事,所表之情,固非通俗文所能有。通俗文所叙之事,所说之理,所表之情,又岂古文所能有乎?惟如是也,故虽文人学士,深通古文者,而好读小说,亦与常人无异矣”一段文字。此段即管著中“小说者,通俗的而非文言的也”一节末尾的文字,故在此页吕著残稿前面,无疑应有关于此节的内容。而此页手稿,至“叙善人则愈觉其善,叙恶人则愈觉其恶,叙可爱之物,则愈觉其可爱,状可憎之态,则愈觉其可(下缺)”而止,下缺的文字为“憎,其使读者悲喜无端,涕流交集,宜矣”。故由此还可推知,以下应还有“小说者,复杂的而非简单的也”一节文字。如此,手稿实涵盖了《说小说》第四章的所有内容。

就以上而论,吕著残稿实际上包括了管达如著《说小说》第二章《小说之分类》和第四章《小说在文学上之位置》的基本内容。经比勘,除极个别文字外,吕著残稿与管达如发表在《小说月报》上的《说小说》的文本是完全相同的。如此惊人的一致,当然不是偶然的,那么,又该给出怎样一个合情合理的解释?

自然,我们不能因为看到这是吕思勉的手迹,就认定这即是吕撰文稿。对此有两种可能的解释,即(1)吕著残稿是抄录管著《说小说》的有关内容,为其撰写《小说丛话》作资料准备;(2)此文本身就是吕思勉撰写的。从论证的严密性来说,自然不能排斥存在着前一种可能性。然而,从手稿本身来看,证以相关的材料,回答则是否定的。

首先,从吕著手稿来看,其中有不少修改之处。如关于历史小说,手稿在“以辅佐其趣味者也”之下,原有“小说之作,所以发表理想,叙述历史,本非正旨”几句,后用墨笔删去。而在稍后“若《三国演义》其代表也”句下,又重新写上了此数句。如果是吕氏抄录管著《说小说》的有关内容,那就不应该有涂抹修改的痕迹。个别文字的修改,如文中引“孔子曰:‘我欲垂之空言,不如见之行事之深切著明。’亦谓此也”。吕氏手稿原作“不能如见之行事之深切著明”,又圈去“能”字;“水火阴阳,相生相灭,莫或措意”句,手稿中“阴阳”作“舍易”,“灭”作“威”,末句原作“人莫或措意”,后又圈去“人”字;“此派小说,其所叙事实之大体”一句,“大体”手稿原作“大理”,后圈去“理”字,旁添“体”字。手稿中还有写了一半的字多处,如“而言描写之能否入微”句,其中“言”字写了半边,即圈去。这些改动也难以用吕氏抄错后再修正来加以解释。

其次,在吕氏手稿的字旁,还有许多圈圈点点的标记,以及用红笔书写的圈号及竖线等。如其论小说分类,分为“社会的”、“历史的”、“科学的”、“侦探的”、“冒险的”等,其旁均以红线标出,而最末“军事的”三字,则直接以红笔写就。又如文中论述“其极遂变为强盗主义”,“强盗主义”四字即用红笔竖线划出;“非描写一佻达无行之人,号为才子,则提倡淫乐主义”云云以下至“罪不可胜诛矣”句,在“佻达无行之人”以及“则提倡淫乐主义,描写富贵之家,一夫多妻之恶习”处,均旁加红线。至于字旁的圈圈点点,犹如以前文章的圈点,标出文中警拔之处,以示重要。如吕思勉《章句论》所说,“圈点之用,所以抉出书中紧要之处,俾人一望而知”^①。经与《小说月报》刊载的《说小说》相比勘,手稿与其是相同的。若手稿是吕氏抄稿的话,则只要抄录内容即可,而不必将其旁的圈点符号也一同录下。

再次,从注文的格式来说。如上引管氏《说小说》有“(传奇在诗歌中,最适于叙事之用……昆剧虽衰,传奇不能废也)”一段文字,以及“(如关羽有何价值,而举世奉为明神,非《三国演义》使之然否)”,两处都是注释性文字。《小说月报》刊行时,其字号都与正文相同,但前后以括号“()”注出,以示区别。查吕氏手稿中,以上两处均以双行小字夹注的形式出现。吕思勉在《白话本国史·序例》

^① 吕思勉:《章句论》,上海:商务印书馆,1926年,第67页。

中曾称:“双行夹注,为吾国书中最善之款式,可使首尾完全,而眉目仍清醒。”并谓:“本书用双行夹注处,与用夹句号处不同,并注意。”^①此文在《小说月报》刊载时,显然是依据手稿而变通排印的,即将原双行小字的注释变为正文字体,而以括号“()”注出。若手稿是据《小说月报》上《说小说》一文抄录的话,则当仍其旧,而不会作双行小字夹注的形式。从吕著发表在《中华小说界》上的《小说丛话》来看,其中注释性文字也均作双行小字夹注,与此残稿之注的格式是相一致的^②。故就此而言,也可证此为吕氏所撰的手稿。

另外,从文字异同、用语习惯等来说。《说小说》文中讲到小说“故其意味,较之自然之事,常加一倍之浓深”,吕氏手稿作“校之自然之事”。此处“校”字似误,但据吕著《小说丛话》中有“小说所描写之社会,校之实际之社会,其差有二”云云^③,而查《说小说》中又有“矫正社会恶习之功力校小也”,谈到译本小说,“然校之我国人所著,则其功用必不可同日而语矣”,吕氏手稿也皆作“校”字^④。可见“校”字是吕氏的一种习惯用语。又,在手稿中还有一些异体字,如“实与词不同”句,“实”字手稿中作“寔”;而“实有无限之便利也”句,手稿与《小说月报》则又均作“实”字。如“笔记體(体)”,手稿中作“笔记骸”,又有“章回体 此骸之所以异于笔记體者”句,三个“体”字写法不同;“于社会无丝毫之益”句,手稿中写作“丝豪”。以上“寔”、“骸”、“豪”三个异体字,显然是《小说月报》印行时改过来的。凡此,也可说明手稿并非照抄《小说月报》上《说小说》的文字,而是反过来应在刊登时作了更动。

另,“盖由吾国科学思想不发达故也”句,手稿作“盖由吾国人科学思想不发故也”,其中有二字不同。再如手稿有“二、小说者,事实的而非空言的也”,从此文来看,在此段上下均作“一、小说者,理想的而非事实的也”,“一、小说者,抽象的而非具体的也”。此几处“一”皆为标识符号,而非表示数目的“一”字,故此句亦当作“一、小说者,事实的而非空言的也”。此处手稿作“二”,显然因承前之“一”而致笔误。而《小说月报》发表时,同样也误作“二、小说者,事实的而非空言的也”。

基于上述理由,故可排除吕氏手稿是抄录自管文其中内容的可能性。而通过以上的论述考辨,更可获资证明,吕氏手稿即为其自身所撰写。确认了这一点,对于进一步弄清《说小说》一文实际的写作情况,乃至研讨管、吕两文之间的相互关系是至关重要的。我们知道,管著《说小说》共六章,如此说来,至少其中的两章为吕思勉所撰。换言之,原先一直挂在“管达如”名下的管著《说小说》一文,实际上并非管氏一人所撰,吕思勉也参与了写作,是重要的合作者。也就是说,《说小说》一文是管达如、吕思勉两人合作撰写的产物。

而且,还必须充分考虑到如下情况,即现存吕思勉的手稿已是残稿,仅存10页。由此也给我们以新的启示,如果是首尾完整的稿子的话,那么,是不是可进而作这样的推测,或者说还存在着这样一种可能性,即《说小说》一文是由吕思勉所撰写,而以管达如的名义发表的。如果情况真是这样,那么也就是说,管达如只是名义上“署名”的作者,而此文真正的作者则是吕思勉。

这样的推论并非全然无所依据。以吕氏手稿为证,其中二章既然为吕思勉所撰,且不能排斥其余四章他也参与其中,由吕著《小说丛话》与之相校,即透露出这方面的蛛丝马迹。以手稿之外的第三、六章而论,如《说小说》第三章论及“小说之势力及其风行于社会理由”,除前引“今试一游乎通都

① 吕思勉:《白话本国史》,上海:商务印书馆,1923年,第4页。吕著《章句论》也说:“夹注之法:近人于两端加一直,或加括弧。或于有注之处,加注一注二等字,而注则并写于后。实不如旧式双行书写,即写在加注之处为得。以两直及括弧易夺,双行与大字难讹。夹注及正文相随,读时不劳翻检;另书于后者则不然。若欲先读正文,后读注语,双行大字,眉目亦极清晰;括弧两直及旁注小字,均较难寻觅也。”又说:“注语两端加括弧,不如双行夹注之善。然古书注语与正文相混者,却可以此别之。”吕思勉:《章句论》,第65、66、68页。

② 如吕著《小说丛话》文中论述“今文学则小说其代表也,且其位置之全部,几为小说所独占”,其下有“吾国向以白话著书者,小说外,殆无之。即有之,亦非美术,性质不得称为文学”一段注释性的文字,即是采用双行小字夹注的形式。见吕思勉:《小说丛话》,《中华小说界》1914年第3期。

③ 邹国平、黄霖编著:《中国文论选·近代卷》(下),第825页。

④ 邹国平、黄霖编著:《中国文论选·近代卷》(下),第796页。

大邑之书肆”一段文字两者相似之外,还讲到“此小说之所以能深入人心,使其人之行为性质,随之而生变化者也。如右所述,则小说之势力,殆如水银泻地,无孔不入。而其功用,则虽至严密之法律,至精微之宗教,殆不足以胜之,亦可谓伟大矣”^①。而吕著《小说丛话》也称道:“此其所以风行社会,其势力殆如水银泻地,无孔不入也。”^②《说小说》又谓:“披士人之孜孜矻矻,穷年不倦者,何为乎?又由十年窗下,一举成名等状元宰相之小说,以为之诱导也。”^③并说道:“抑小说之作用,又有一焉,曰:坚人之自信力。”^④而吕著也称,小说能“鼓励人之勇气,而坚其自信之力者,其功大矣。‘十年寒窗无人问,一举成名天下知’。此穷儒之所以蹭蹬场屋,历数十年,而终不肯弃其青毡也”^⑤。这里“水银泻地”及“十年寒窗”之喻,都是相同的。

又,《说小说》最后第六章谈到作小说者“文学宜求高尚也”,“道德心宜充足也。稽古说《诗》,曰‘不得已’,作《易》曰‘其有忧患’。凡著书立说者,未有不具悲天悯人之衷,而其书能有益于社会者也”^⑥。吕著《小说丛话》中也提到,“第一理想要高尚。……凡人之道德心富者,理想亦必高;道德心缺乏者,理想亦必低。……稽古说《诗》,曰‘不得已’,岂必雅颂,皆由穷愁。不得已者,有其悲天悯人之衷,自有其移易天下之志”,“作小说亦犹是也”^⑦。并谓“无悲天悯人之衷,决不能作《红楼梦》”,“但作者须有道德心,且须有识力。……非如世之妄作社会小说者,绝无悲天悯人之衷,亦无忧深虑远之识”^⑧。两者所引“稽古说《诗》,曰‘不得已’”,以及“悲天悯人之衷”等词汇,显然也是一脉相承的。

再者,《说小说》又谈到作小说者,“智识宜求完备也。有道德心矣,能自主张其所见矣,而智识或不完备,则其所主张者先已限于误谬,其贻害于社会者亦必非浅鲜。……又小说之作,材料极为复杂,无论何种事实,殆无不与小说有关系者。当此等处,作者亦须有普通之智识,措语方不至谬误。否则一言之差,贻害社会者非细矣”。又称:“阅历宜求广博也。小说者所以描写社会之情状者也。以其文体主于详悉,故描写一现状,又必有种种之现状以辅佐之。……故作小说者……于他种社会之情形,亦不可不知也。”^⑨而吕著《小说丛话》同样谈道:“第二材料要丰富。理想高尚矣,然无材料以敷佐之,犹无益也。盖小说者,以其体例特殊之故,凡理想皆须以事实达之,故不能作一空语。……故作作者于现社会之情形必不可以不知,而其知之又不可不极广。……此作者之阅历,所以不可不极广也。此亦作小说最要之条件也。”^⑩

这些都说明两者有同一性,可知不只是其中第二、四章的内容与吕氏手稿直接相关,其余几章的写作也与其有着内在的千丝万缕的关联。这种情况固然可解释为是吕氏后来之作吸取了前文的观点或文字,但如果逆向思维的话,也可用以说明前文为吕思勉所撰,故在论述、文字方面有此延续性及重叠之处。据此进而言之,如古人所说,“角者吾知其为牛,鬣者吾知其为马”^⑪,举一隅而反三,准

① 邹国平、黄霖编著:《中国文论选·近代卷》(下),第792页。

② 邹国平、黄霖编著:《中国文论选·近代卷》(下),第806页。

③ 邹国平、黄霖编著:《中国文论选·近代卷》(下),第790页。

④ 邹国平、黄霖编著:《中国文论选·近代卷》(下),第791页。

⑤ 邹国平、黄霖编著:《中国文论选·近代卷》(下),第815页。这种重复运用比喻及词句的做法,在吕思勉的论著中不乏其例。如《小说丛话》谓:“盖歌词实语言中之至美者也,如‘欲乘秦风共翱翔,又恐巫山还是梦乡’,翻成白话只可云:‘我很想同你结婚,不知能否如愿?’成何语言乎?又如京调,人孰不知其鄙俚,然如‘走青山,望白云,家乡何在’,其意义亦岂能以表白代之乎?……吾人所怀高等之理想,往往有能以文言达之,而不能以俗语达之者,如右所举二例是也。”后来他在1920年撰写的《新旧文学之研究》中又讲到:“偏执白话者,又谓文言之意,俗语无不可达,请问昆曲中之‘欲乘秦风共翱翔,又恐巫山还是梦乡’,可翻作‘我很想同你结婚,不知能否办到乎?’姑勿论其美不美,其意义对不对乎?即舞台中之‘走青山,望白云,家乡何在?’又如何翻法乎?”见《吕思勉遗文集》(上),第476页。

⑥ 邹国平、黄霖编著:《中国文论选·近代卷》(下),第799页。

⑦ 邹国平、黄霖编著:《中国文论选·近代卷》(下),第845页。

⑧ 邹国平、黄霖编著:《中国文论选·近代卷》(下),第814页。

⑨ 邹国平、黄霖编著:《中国文论选·近代卷》(下),第799、800页。

⑩ 邹国平、黄霖编著:《中国文论选·近代卷》(下),第849、850页。

⑪ 韩愈:《获麟解》,钱仲联、马茂元校点:《韩愈全集》,上海:上海古籍出版社,1997年,第130页。

理而推,也就不能排斥全文均是由吕氏写成的可能性。

就事实而论,也确实存在着此文是吕思勉所撰的可能性。从吕氏一生行事来看,在其著作生涯中,也多有代人作文,甚至将自己的著作赠人之事。我们知道,吕氏后来以史学名家,而他在青年时代,曾有一段时间对文学极有兴趣。如他自己所说,“予于文学,天分颇佳”,“嗜好颇笃”^①。他文思敏捷,擅长作文,在诗词、写作方面甚有天赋。在其《残存日记》中,便记载着1903年他二十岁时赴金陵参加乡试“代人作文”之事:

是年在场中,助人作文仍甚多,时同人多抱微恙也。计二场助文甫作二篇,叔源、调卿、诗龄、鲁青各一篇。又有史兹德者,文甫之族人也。以文甫之请,为作两篇,改削两篇。三场又为叔源、调卿、鲁青、兹德各作一篇。时文甫患恙最重,设非予允以相助,则二场即不敢入场矣。文甫谓予甚有豪气,因此定交。还里后,又介李君漆云与予定交云。此时予兴会甚佳,虽在场中代人作文甚多,而出场仍甚早。^②

此次金陵乡试连续三场考试,他便代朋友作文14篇。后他曾回忆道:“予少时行文最捷,应乡举时,尝一日作文十四篇,为同辈所称道。”^③自然,他在乡试中“代人作文”之事,与此并不能相提并论,不能就此说明《说小说》一文即为其代撰,但至少从一个侧面说明有这种可能性。

此后他还有将自己的著作予人之事。如前面提到的谢钟英之子谢利恒,是吕思勉青年时代的友人,吕氏后于1919年入商务印书馆,便是由他介绍的。其时商务印书馆正筹划编写《中国医学词典》,谢家世代行医,是武进的名医,谢利恒即为该书的主编。据吕思勉《自述》说,他入商务后,曾“助谢利恒君编辑《中国医学词典》”,因吕氏舅家也世业儒医,其外祖父母及几位舅氏,“皆治汉学而兼知医,故予于中国医书之源流派别,略有所知。谢君本旧友,此时此书亟欲观成,乃将此一部分属予襄理,至暑假中事讫”^④。后来事有变化,吕撰的这部专考中国医书“源流派别”约五万字的文章,未收录于《中国医学词典》。是书后题名为《中国医学源流论》,由谢氏以其自己的名义刻印出版。该著署名“武进谢利恒著”,实际上却为吕思勉所撰。在现存吕氏遗稿中,今尚完好地保存着这一手稿,便是明证^⑤。值得一提的是,该书卷首有吕思勉撰《谢利恒先生传》,文中说:“君真振奇人哉。予识君时,年未弱冠,今逾三十年矣。”还谦称自己“于医学则一无所知,顾君不以为无所知,读古医书,或时问,相与赏奇析疑”。文中称道谢氏“日为弟子讨论学术,而君弟子群谋辑君言论行事,以告当世。曰《中国医学源流论》、曰《中国医话》、曰《中国药话》、曰《澄斋医案》、曰《澄斋验方》……凡如干卷,将次第刊行”^⑥,并未提到自己所著《医籍知津》予谢氏之事。故对吕氏来说,他将自己的书稿或文稿赠予好友,并非偶然。以此律彼,如前所论,他与管达如并非泛泛之交,作为青年时代起就结识的至亲好友,两人意气相契,情深谊笃,不分彼此,关系非比寻常。此时吕思勉正在上海私立甲种商业学校教书,出于某种我们尚不清楚的原因,或者是出于友情之故,为了助人成名,或因他本人并不愿出面,故将文章以“管达如”的名义发表,也就不足为奇。在他们看来,这只是朋友间相互交往中的平常之事。并未虑及如今日很看重的“著作权”的问题。而就当时的风气来说,在文人间代人作文或赠文与人,实也是一种常见的社会现象。

通过以上的分析,我们就得到了与以往截然不同的认识与结论。虽说由于资料缺失,两位当事人也早已逝世,现在已很难搞清其间的具体真相,也无以断然证明全文均是由吕思勉一人写成,故还

① 吕思勉:《自述》,《吕思勉遗文集》(上),第435页。

② 李永圻编:《吕思勉先生编年事辑》,第30页。

③ 《吕思勉遗文集》(下),第688页。

④ 吕思勉:《自述》,《吕思勉遗文集》(上),第437页。

⑤ 吕氏本人还保存着题为《医籍知津》的最初原稿,现收入《吕思勉文化思想史九种》,2009年由上海古籍出版社出版,具体可参胡道静撰《吕著〈医籍知津〉序》。

⑥ 吕思勉:《谢利恒先生传》,谢观:《中国医学源流论》,第3、4页。后吕思勉还在《代利恒挽联序文》

有待于深入研究,发掘这方面新的资料。但不管怎样,退一步说,有吕氏手稿为证,吕思勉至少撰写了其中的两章,此文由管、吕两人合撰而成,应当是确定无疑的事实。

厘清了这一事实,对于搞清前面所论管、吕两文间的因缘及为何雷同因袭的问题,也就因此迎刃而解,得到了合理的解释。正因为《说小说》一文由管、吕两人合作撰成,或原本就出自吕思勉一人之手,故后来他在写《小说丛话》时,袭用、改写自己前面所写的文字内容,也就是相当可以理解,乃至是十分自然的事了。也正因如此,所以他在撰文时,便无所顾忌地运用了原来管文中诸如小说分类及相关的语句、比喻等,从而在思想、论述上显示了某种一致性,乃至在行文方面都留下了不少明显的痕迹。总之,上述现象之所以产生,原因即在于此。因此,就两文的关系而言,吕氏此后发表的《小说丛话》,显然并非如原来论者所说的那样,是“明显针对管达如的《说小说》而发的”,是一篇与之“争鸣的文章”。其撰作此文,更准确地说,实际上是在先前论述的基础上,经过两年的深入思考,感到意犹未尽,有必要重新加以申说,故再次撰写了这一三万余字的宏论。文中作了更多的论证和阐发,或修正补充,或引申发挥,以补充前文的不足,深化与完善自己这方面的认识。这显然表明了其思想的演化与发展。

因此,我们在考察吕著论述时,不仅应注意到其承前延续性的一面,更应予以关注的,还是其推进、深化的一面。应当指出,后来吕氏的《小说丛话》之作,并非是前文观点与论述的简单重复,而是在各方面作了诸多的推进。此文最重要的特征,便是将西方理论引入了中国小说传统的分析中,而赋予其新的内涵与意蕴。如文中特色之一,便是用了大量的篇幅来补充修正前此《说小说》的小说分类,包括“抽象的分类”和“具体的分类”两个方面。他从理论上进行“抽象的分类”,除沿用管氏之外,又着力从叙事学的角度,从小说“所叙事实之繁简”(复杂小说与单独小说),叙事“有主、客观之殊”(自叙式或他叙式),“所载事迹之虚实”(写实主义与理想主义)等方面加以分析,并将西方悲喜剧的理论运用到小说分类之中,把小说分为“悲情小说”与“喜情小说”两大类,悲情小说又分为“绝对的悲情小说”与“相对的悲情小说”。又将小说分为“有主义与无主义之殊”(不纯文学的小说与纯文学的小说),从诸多角度与层面进行了深入的探讨。上述这些重要论述,无疑大大增强了小说分类的理论色彩和论析深度。文中不仅对晚清以来主要的小说批评观点作了比较系统的梳理与总结,而且对以往小说理论研究中的主要问题,包括自己的原先之论,都作了进一步较前更为深入的阐发,从而拓展了其有关小说理论的视域宽度与理论深度。可以说,此文和之前的管氏《说小说》都代表了当时我国近代小说理论批评发展的水平,并成为近代小说理论研究的典范之作。

四、余 论

最后,附带谈一下吕著与其所受日本影响及其关联的问题。学界一般公认,《说小说》与《小说丛话》两文的写作受到了西方文艺理论的影响,如陈平原说:“到了管达如的《说小说》、吕思勉(成之)的《小说丛话》,已经明显借鉴西方小说理论,试图系统阐明小说的基本性质和具体特征,建立完整的‘小说学’了。”^①一些论著也称管文“明显地受到了西方哲学和美学思想的影响”,而吕著《小说丛话》的“显著特点是注重运用西方美学的观点来分析小说的性质”^②。这自然是不错的。其文中便多处提到“西人”说云云,如谓“西人论戏剧,分喜剧与悲剧二种,吾谓小说亦可作此分类”,乃至有直接引用外文的,如称“复杂小说,即西文之 Novel。单独小说,即西文之 Romance”;论及“主客观之殊”时,又说到“故亦可谓之自叙式(Auto-biographic)及他叙式(Biographic)也”^③,等等,均是明显的例证。然而,从其接受西方美学、文艺理论的来源及途径来说,他与日本的关系似乎尚未引起人们的充分注

① 陈平原:《小说史:理论与实践》,北京:北京大学出版社,1993年,第230页。

② 刘良明等著:《近代小说理论批评流派研究》,第241页;王运熙、顾易生主编:《中国文学批评史》下册,第709页;王运熙、顾易生主编:《中国文学批评史新编》下册,第565页。

③ 郭国平、黄霖编著:《中国文论选·近代卷》(下),第810、812、814页。

意，因而揭出此点并非无关宏旨，而是同样值得引起重视的。

如吕思勉在《小说丛话》中写道：“美术之性质既明，则小说之性质，亦于焉可识已。小说者，第二人间之创造也。第二人间之创造者，人类能离乎现社会之外而为想象，因能以想化之力，造出第二之社会之谓也。明乎此，而小说与社会之关系，亦从可知矣。”^①认为小说作为“美术”的一种，是人类美的性质在实际中的表现，其本质绝不是简单地“摹拟”社会生活，也不是仅用“社会现象之反映”、“人间生活状态之描写”就能概括的。任何一种“美的制作”，都要经过“模仿”、“选择”、“想化”、“创造”四个阶段才能最终完成。因此，小说是对客观对象进行想象改造和艺术加工，“第二人间之创造也”。在另一处又说：“戏剧者，不惟能以角本造出第二之人间，而同时又能以歌、舞二技，刺激人之感官，以发挥其感情，而消耗其有余势力者也。”^②其论述中多次谈到“第二人间之创造”云云，便是从日语转化过来的典型。文中又谈道：“凡文，必别有律以歌之而后能见其美者，在西文谓之 Declamation，日本人译曰朗读。但如其文字之音诵之，而即可见其美者，在西文曰 Recitation，日本人译为吟诵。其不须歌诵，但目识而心会之，而即可见其美者，在西文曰 Reading，日本人译曰读解。”^③又一处说，相对的悲情小说，虽也有多少之缺憾，而其结果则大抵以圆满终结，“此等戏剧，西人谓之 Reconciliation（译言和解）”。这里将西文与日语对举，屡次谈到日人“译曰朗读”、“吟诵”、“读解”、“译言和解”等，从这些译文术语的翻译，同样透露出其间的某种消息。这种复杂的关联现象，正揭示出其与日本文艺理论的某种联络及影响之所在。

吕氏称自己“生平未入学校。于外文，仅能和文汉读；于新科学，则仅数学、形学”，略有所知而已^④。可知他在外语方面仅知日文。自青年时代起，他便热衷于阅读新书报，吸纳新思想，连诗文都喜欢用新名词。他曾自言：“予是时思想极驳杂，为文喜学龚定庵，又读梁任公先生之文，慕效之。诗文皆喜用新名，史朗人姑丈尝谓予曰：‘君之诗文，非龚即东。’（龚，即龚自珍；东，指东洋的维新思想）相与一笑而已。”^⑤于此可见他很关注日本的新思想。而据其《自述》，当时他在上海私立甲种商业学校教书，“所教者，除应用文字外，商业经济，商业地理，因无人教，亦无教本，皆由予参考日文书教授”，并称这种做法，“由今思之，甚为可笑，然在当时，固各校多数如此”^⑥。由此而言，他撰写有关小说理论方面的文章，也当如他教商业经济、商业地理那样，“参考”了“日文书”方面的一些论著。尤其是在当时汉译西文美学、文艺理论译本十分稀缺的状况下，他的一些西方美学、文艺思想的重要来源之一，显然是通过日本的途径，经此中介得来的。虽说其具体取自于日本人的哪些著作，尚有待于实证性的比较研究^⑦，但他曾受到日本文艺思想理论的影响，应当说是可以肯定的。如果注意及此，而作进一步的抉发与研究，对于探讨这一时期小说理论的多重来源和其不同渠道，当时国人对外来思想的摄取与其具体路径，显然是很有帮助的；而寻觅考索其间的错综关联，则对因此而引起的变化及其复杂性等，也可能会有更深入的认识和把握。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

① 邬国平、黄霖编著：《中国文论选·近代卷》（下），第807页。

② 邬国平、黄霖编著：《中国文论选·近代卷》（下），第848页。

③ 邬国平、黄霖编著：《中国文论选·近代卷》（下），第809页。

④ 吕思勉：《自述》，《吕思勉遗文集》（上），第435页。

⑤ 吕思勉：《残存日记》，李永圻：《吕思勉先生编年事辑》，第31页。

⑥ 吕思勉：《自述》，《吕思勉遗文集》（上），第435、437页。

⑦ 关诗佩《吕思勉〈小说丛话〉对太田善男〈文学概论〉的吸入——兼论西方小说艺术论在晚清的移植》（《复旦学报》2008年第2期）一文，已对此作了较为详细的论证。

论东汉“儒教国教化”的形成

[日]渡边义浩 撰 [日]仙石知子 朱耀辉 译

摘要:由于在东汉形成了“儒教国家”,“儒教的国教化”得以完成。“儒教国家”形成的指标应包括四点:1.作为正统思想的儒教体制的形成;2.儒教一尊体制的确立;3.儒教渗透到中央及地方官僚阶层并为他们所接受;4.儒教统治的形成。在这四个指标中,第一个和第四个指标是在章帝时期举行的白虎观会议上确立的;第二和第三个指标,则是在东汉初期就已经确立的。换言之,东汉时期“儒教国家”的形成可以从章帝时期的白虎观会议上找到答案。“儒教国家”通过重新解释其所依据的经义来适应时代的变化,皇帝由儒教得到其支配正统性,并利用具有儒教教养的文人官僚和与他们同样出身的在地势力来进行统治,这种传统中国固有的国家支配体制,一直延续至道教、佛教隆盛之后。东汉“儒教国家”的支配体制与儒教的关系,是传统中国国家支配的理念基础。

关键词:儒教;儒学;国教化;东汉

本文提出了如下假说:由于在东汉形成了“儒教国家”,“儒教的国教化”得以完成。这一假说已由渡边义浩的著作中提出,具体的论述过程请参照相关文章^①。本文仅向读者展示笔者在提出这一假说时,对以往研究成果进行的梳理以及所得出的结论。

一、儒学与儒教

以孔子为鼻祖的教义究竟是“儒学”还是“儒教”?我们不能将其归结于一个单纯的语意问题。因为,如果将其视为一种“礼教”也就是“学说”的话,则可以称之为“儒学”,但如果将其视为一种宗教的话,则可称为“儒教”。这一问题也与对学说本质的理解密切相关。

在以往的日本学界,多数学者认为它是前者,即“儒学”。譬如,日原利国编著的《中国思想辞典》对“儒教”作了如下定义:它是以孔子为鼻祖的一种成体系的学说,从敬重信仰和实践教义的角度来看可称之为儒教,而从重视学习研究教义和大量附属文献的角度来看可称之为儒学。此外,对这些文献的专业性研究则被称为经学,一般以“四书五经”为中心^②。日原利国基本上承认儒教与儒学的并存,但在此基础上,他还认为人们很难把儒教看成是一种宗教,因为儒教不像一般宗教,仅凭借感情上的信仰或祈祷无法达到显灵或超度的境界。换言之,从儒教达成领悟或信念的方法是十分理性的这一点来看,它与一般宗教不同,它更应该被视为一种修养体系,或是一种伦理学说体系。

与之相对,在欧美及中国则有许多学者认为“儒教”是宗教。在赵吉惠、郭厚安主编的《中国儒学

作者简介:渡边义浩,日本早稻田大学文学学术院教授。

※本文系依据渡边义浩著《后汉“儒教国家”的成立》(《后汉における“儒教国家”の成立》,东京:汲古书院,2009年)增订本的“序论”和“结论”编写而成。

^① 参见渡边义浩:《后汉国家の支配と儒教》,东京:雄山阁出版,1995年,第1-486页;渡边义浩:《后汉における“儒教国家”の成立》,东京:汲古书院,2009年,第1-302页。

^② 日原利国编:《中国思想辞典》,东京:研文出版,1984年,第1-452页。

辞典》中设有“儒教”与“儒学”这两个条目^①。在“儒学”这一条目中,编者称其为孔子创建的儒家学说,并介绍了其思想内容和历史演变;而在“儒教”这一条目中,编者称其等同于孔教,将其定义为由孔子的学说发展而成的宗教,并认为以董仲舒宣扬崇天神学为契机,随后的历代封建统治阶级把孔子神格化了。接着,编者还介绍了将“儒教”视为非宗教的学说,并讨论了儒教的宗教性,最后所得出的结论是:儒教是一种宗教,它具备宗教的基本特性,但是由于它在形式上与一般宗教不同,因此有些学者不认为它是宗教。

(一)“儒学”

户川芳郎、蜂屋邦夫、沟口雄三所著的《儒教史》是一本极富体系性的儒学概论^②。虽然它是《世界宗教史》丛书中的一册,但并未拘泥于宗教,而是将孔子的学说视作“儒学”。该书追溯了“儒学”的源流,介绍了宇野哲人^③、武内义雄^④、津田左右吉的观点,并对他们的观点分别进行了批判性的探讨。作者提出:儒教的本质之一,在于能够巧妙地迎合时代潮流并包含政治性的教化思想,举出了池田末利对“儒学”的定义,并对这一问题进行了总结。在此,本文将介绍其中津田左右吉与池田末利的观点,并对《儒教史》中未提及的其他学说进行探讨。

其实,早在宇野哲人以前,服部宇之吉所著的《孔子及孔教》已对“孔教”的本质作了如下解释^⑤。服部宇之吉指出:“孔子以道德为一,提倡一贯之道而将其本原归于天。孔子对以往思想中含有的宗教因素进行了伦理性解释,在有关伦理纲常的方面作了比过去更为广泛的立论。”换言之,服部宇之吉认为“孔教”并非宗教,而是一种“伦理思想”。他之所以对“儒学”进行如此解释,是源于他对“中国学者过于牵强附会,妄图将孔子及孔教混进民主共和体制里面”这一现象的激愤。也就是说,当时服部宇之吉对康有为等人组织的孔教会所开展的孔教国教化运动持反对性意见^⑥,非常反对将孔子神秘化以及将“孔教”宗教化。此外,户川芳郎、蜂屋邦夫、沟口雄三在《儒教史》中对津田左右吉之观点作了如下探讨:津田左右吉的《儒教的实践道德》强调“忠”与“孝”,并将其作为“儒学”的主要内容^⑦。《儒教史》同时还探讨了津田左右吉这一“儒学”理解的背景,该书认为在日本明治维新以后的“教育敕语”体制下,津田左右吉不得不重新认识“醇化后的儒教”。津田左右吉对“儒学”的这一理解,基于他对整个中国宗教的认识。在《上古支那人的宗教思想》一文中,津田左右吉认为“在中国,政治性现于表,宗教性隐于里,宗教从属于政治,政治规范宗教^⑧。在知识界,作为仪礼,祭祀被仪式化;在思想方面,神灵日益被理智化、抽象化”。简言之,津田左右吉阐述了他的理解:正如中国知识阶层的宗教完全从属于政治一样,“儒学”这一伦理道德,也未能摆脱政治的影响。

这些第二次世界大战以前的研究,都以对近代中国的怀疑作为认识基础。与此相反,吉川幸次

① 赵吉惠、郭厚安主编:《中国儒学辞典》,辽宁:辽宁人民出版社,1988年,第1-919页。

② 户川芳郎、蜂屋邦夫、沟口雄三:《儒教史》,东京:山川出版社,1987年,第1-415页。

③ 宇野哲人在《儒学史》的《序论》中指出,“儒教究竟是什么?毋庸赘言,它是两千四百余年前鲁国孔子创立的学说,迄今历经种种变化,成为有关伦理道德的学说”,明确认为儒教是“有关伦理道德的学说”。参见宇野哲人:《儒学史》(上),东京:宝文馆,1924年,第1-687页。

④ 武内义雄在《儒教的伦理》的《序论》中指出:“儒教是在中国发展的伦理教,可以说儒家的学说就是伦理。但从另一方面来看,伦理是维持国家社会秩序的规则,而儒教则特别注重维持宣扬这个规则的实践方法及为其提供理论基础的哲学思辨。”由此看来,武内义雄的理解与宇野哲人一样,认为儒教既是“伦理”,也是“哲学”。参见武内义雄:《儒教的伦理》,东京:岩波书店,1943年;收入《武内义雄全集》第2卷《儒教篇一》,东京:角川书店,1978年,第8-79页。

⑤ 服部宇之吉:《孔子及孔子教》,东京:明治出版社,1917年,第1-432页。

⑥ 服部在第十五章《支那民国崇祀孔子》中,介绍了孔教国教化运动。关于孔教会,可参见镡屋一:《孔教会と孔教の国教化—民国初期の政治统合と伦理问题》,《史峰》4,1990年,第20-56页。

⑦ 津田左右吉:《儒教的实践道德》,东京:岩波书店,1938年,第1-263页;收入《津田左右吉全集》第18卷《儒教的研究三》,东京:岩波书店,1966年,第1-132页。

⑧ 津田左右吉:《上代支那人的宗教思想》,《满鲜地理历史研究报告》6,1920年,第1-175页;收入《津田左右吉全集》第28卷《日本、中国思想の研究》,东京:岩波书店,1966年,第185-271页。

郎在《中国人与宗教》一文中对孔子的思想进行了分析,其对“儒学”的解释如下:“儒学有丰富的宗教因素,也有可能发展成宗教。然而历史上儒学没有变成宗教,这是因为中国文化及中华民族从很早以前就开始倾向于追求合理,而非追求神秘。”^①吉川幸次郎跟津田左右吉一样,认为“儒学”并非宗教,但吉川幸次郎并不像津田左右吉一样认为在落后的中国宗教不够发达,而是认为正因为中国民族的合理性才使得“儒学”没有变为宗教。换言之,高度评价中国的合理性并从中探讨“儒学”形成的理由,这是战后日本中国研究的代表性观点。

另外,池田末利以一般宗教学理论为依托,在《宗教学辞典》中对“儒学”进行了定义,即“儒教在形式上很像国家宗教,但经典上的大部分记述都是从儒教伦理的角度进行解释的。另外,执行仪礼与其说是宗教信仰的表现,不如说更多源自于炫耀王权、宗族团结等政治社会意图,秦汉帝国的封禅、郊祀等事件就是其佐证”^②。因此,中国社会祭祀从属于政治秩序这一点就难以否认了。池田末利认为无论给宗教下什么样的定义,都很难将儒教视为宗教,儒教只是含有一些宗教因素而已。

通过上述说明可以看出,用“儒学”一词的学者,即将把儒教作为非宗教的日本学者根据其不同的立场可以分为两种:宇野、服部及武内等人强调“儒学”的伦理性,而津田、池田等人则重视“儒学”对政治的从属地位。

对于这些否定儒教之宗教因素的研究,池田秀三进行了概括性的总结^③。不过池田的结论还有很多保留。他指出,儒教是否是宗教这个问题无法得出明确的结论,不应该归于某一方,但如果在其基础上将其归结于一方的话,他要为儒教是非宗教这一方投一票。其理由是,虽然儒教当中有“天”或“鬼神”等超人的存在,但实际上儒教当中还是有非常明显的无神论倾向。如果一定要认为儒教具有宗教性的话,那只能将儒教称之为“非宗教的宗教”。儒教与神启不同,它以人的理性为基础,社会道德被视为如同自然法一样的秩序,恰如拥有宗教性约束力一般,从这一角度考虑可以把儒教称为“自然宗教”。

另一方面,在中国不少学者认为它是“儒教”,稍后要介绍的任继愈就是其代表。但根据王家骅的研究,如日本学者的研究成果所示,强调其作为伦理道德或政治理论这一侧面^④,认为是“儒学”的中国学者也大有人在。那么,单以其伦理性及对政治的从属性为依据,就能够断定儒教是“儒学”吗?下文将着重探讨认为是“儒教”,并强调其宗教因素的各学说。

(二)“儒教”

强调以孔子为始祖的学说含有的宗教性并将其视为“儒教”的大多是欧美学者,当然其中也有例外,如马克斯·韦伯指出,儒教不过是为有教养的世俗之人制定的政治准则和社会礼仪规则之巨大法典,强调“儒学”的合理性,不重视“儒学”的宗教性^⑤。对此,宫川尚志则重视德格罗(DeGroot)以来一直存在的认为是“儒教”的研究角度,并介绍了亨利·马伯乐(Henri Maspero)、葛兰言(Marcel Granet)、顾立雅(Herrlee Glessner Creel)的观点,他本人也支持“儒教”^⑥的观点。在此,本文将以葛

① 吉川幸次郎:《中国人与宗教》,《东洋的社会伦理的性格》,东京:白日书院,1948年,第61—96页;收入《吉川幸次郎全集》第2卷(中国通说篇下),东京:筑摩书房,1973年,第369—390页。

② 池田末利:《儒教》,《宗教学辞典》,东京:东京大学出版会,1973年,第361—366页。

③ 池田秀三:《自然宗教の力—儒教を中心に》,东京:岩波书店,1998年,第1—221页。

④ 王家骅:《日中儒学之比较》(《东アジアのなかの日本历史》5),东京:六兴出版,1988年,第1—354页。王家骅亦介绍了对任继愈的批评,特别是李国权、何克让和崔大华两篇论文,反对的立场非常明确。参见李国权、何克让:《儒教质疑》,《哲学研究》1981年第7期;崔大华:《“儒教”辨》,《哲学研究》1982年第6期。

⑤ 参见马克斯·韦伯:《儒教与道教》,木全德雄译,东京:创文社,1971年,第1—482页。见木全德雄援引马克斯·韦伯的看法,认为儒教的本质有六项,即1.传统主义、古典主义;2.合理主义;3.重视礼貌;4.创造传说;5.沉静态度;6.“合理目的性”(6是韦伯的概念)。木全德雄:《儒教の本质》,《汉文教室》76,1966年,第1—9页。

⑥ 参见宫川尚志:《儒教の宗教的性格》,《宗教研究》180,1965年,第1—24页。根据宫川尚志的介绍,德格罗主要陈述作为国家宗教的儒教祭祀,而亨利·马伯乐则认为儒教是一种理论体系,在合理主义和无神宗教的范围内尽可能收集令信徒满足的理论,Creel则将孔子比拟成以色列的预言者。这些观点都认为儒教是宗教,但同时也不否定跟西欧宗教相比更为突出的合理主义特色。

兰言为例进行探讨。

葛兰言认为“儒教”是“公共宗教”^①，他说，“一切的祭祀，如果不是帝王举行或者其精神权威的代理人以皇帝的名义举行，就会失去其价值。这就是公共宗教的基本。皇帝就是最高的宗教领袖”。葛兰言极度重视皇帝主办的“儒教”祭祀的意义，并试图在国家祭祀之中“儒教”的宗教性依据。

此外，中国学者任继愈也认为，“儒学”历史演变的结果就在于形成了“儒教”。他指出：“先秦时代的‘儒学’虽然继承了殷周以来的宗教思想，但并非宗教。在此基础上董仲舒添加神学目的论，继而发展成了儒、佛、道三教合一的宋明理学，从而形成了现在的‘儒教’。宋明理学是宗教，也是哲学，也是政治准则，也是道德规范，透过这四者的结合，中国中世纪哲学（Scholasticism）的基本因素得以完成。”^②也就是说，任继愈重视“儒学”向“宗教”方向演变并成为“儒教”这一过程。

李申继承了任继愈的观点，并指出，董仲舒把孔子的学说与传统宗教相结合，创立了作为宗教的儒教。他将天人感应说作为人神交往的手段加以重视，并将谶纬思想定位于其思想发展。此外，从东汉开始，作为国家祭祀而持续进行的祭孔活动也是证明其为宗教的有力证据^③。

至于将“儒学”的演变视为“儒教”这一观点，板野长八早有言及。他提出了“儒教”的独特定义，认为“儒教”就是作为国教的“孔教”。板野长八《儒教的成立》指出，“所谓‘儒教的国教化’是指六艺之科和孔子之术指导和教化了包括君主在内的天下万民^④。如果用这样的定义来探讨儒教国教化的形成时期，那就应该从图谶和孔教相结合，讲人道的圣人孔子变成讲天道的巫术的最高权威，孔教的本质发生了重大变化的这一时期中寻找答案。这一时期就是指东汉的光武帝时期，图谶被全面接受，即位、政策、封禅等所有活动都依据图谶进行”。宫川尚志也提出了同样看法，重视汉代谶纬思想所带来的“儒学”宗教化影响并认为“儒教”是一种国家宗教。由此看来，支持“儒教”这一观点的学者较为注重“儒教”在国家中发挥的作用，也就是说，重视“儒教”作为国家宗教所发挥的作用^⑤。

此外，加地伸行《儒教是什么》也试图寻求“儒教”的宗教性解释。对于原始儒教的巫术性，以往的学者多持否定态度，但加地将宗教定义为对死或死后世界的解释，将巫术性作为“儒教”是宗教的重要依据^⑥。加地指出，一般人都了解人死是什么，死后世界是怎样，所有的宗教正好对这些问题提供了说明。与死关系最深的宗教就是儒教，在丧礼方面，儒教发挥的作用十分重要。加地还指出：“作为对死的说明，儒家非常重视的是‘孝’。儒者作为生命论而重视孝，以其为基础构筑家族伦理和社会伦理（政治理论），进而发展成宇宙论或形而上学。”简言之，加地认为“儒教”的本质是“孝”，这是一个生命论的概念，而从中可以窥探出儒教本质上的宗教性。

如上所述，将“儒教”视为宗教的学说亦分为两种：一种见解重视“儒教”的国家宗教性，另一种见解重视其作为根源的巫术性。出现“儒学”和“儒教”两种不同的看法原因在于，儒教所包含的多种因素具有多元性。那么，我们应该如何把握儒教的多种因素呢？

（三）儒教的多种因素

“儒学”与“儒教”，这两种看法对其宗教性的解释是完全相反的，这些看法可以并存的理由就在于儒教所具有的多元性质。在此，笔者将介绍试图把握儒教多样性的三位学者的研究，它们分别是：富谷至通过“儒学”与“儒教”概念的辨别，试图摸索整合二者的方法；沟口雄三将儒教视为诸多因素的复合形态的方法；加地伸行所主张的儒教多种因素经历了阶段性的变化这一理论。

① [法]葛兰言：《支那人宗教》，津田逸夫译，东京：河出书房，1943年，第1—272页。

② 任继愈口述：《儒家と儒教》，吉川忠夫译，《东洋史研究》38—3，1979年，第449—463页。

③ 李申：《简论宗教和儒教》，《上海师范大学学报》2005年第3期。

④ 板野长八：《儒教的成立》，《岩波讲座 世界历史》4，1970年，第333—366页；收入《儒教成立史の研究》，东京：岩波书店，1995年，第493—509页。

⑤ 参见宫川尚志：《儒教的宗教的性格》，《宗教研究》180，1965年，第1—24页。

⑥ 加地伸行：《儒教とは何か》，东京：中央公论社，1990年，第1—267页。

首先介绍富谷至《“儒教的国教化”与“儒学的官学化”》^①。他主张应该把“儒教国教化”和“儒学官学化”分开讨论。按照他的定义,“儒学的官学化”是指“经学”的地位受到国家保证,而“儒教的国教化”则是指“儒教”成为“准国家宗教”,它作为一种教理开始规范君主和人民。但是,“儒学”和“儒教”显然是无法完全分离开的。笔者认为将二者视为多种因素共同作用的混合体更为妥当。正如前文中所提到的,池田末利通过在辞典中对“儒教”这一词条的解释,对“儒学”的观点作出了概括性的总结。对于这个问题,池田在《中国古代宗教史研究》的序论部分,阐述了以下观点^②:“多数的欧洲学者和日本学者都认为,一般中国人比起宗教更加重视人本主义和现实性,致使中国思想当中的宗教因素及其影响变得十分稀薄。这种看法,确实抓住了中国民族精神本质的一部分。然而,不论是儒家的伦理主义人生观也好,还是道家的自然主义世界观,在其基础上一定存在着天或神等超越者和至上者,在此意义上,不能低估其作为中国思想基调的宗教性。不仅如此,儒教政治本身就贯穿着一种仪式主义(ritualism),即‘礼’这一概念贯穿全局,对于帝王来说最重要的任务就是仪礼和巫术。因此不得不说,只强调中国思想的非宗教性或反宗教性是一种片面的看法,而这种片面的理解是由于没有充分洞察中国思想的宗教性而产生的。”根据以上长篇的引用,笔者认为它精辟地指出了在“儒教”里面宗教性和非宗教性浑然一体的状态。换言之,富谷主张的分离论,是将“儒教”与“儒学”问题过度简单化了^③。

沟口雄三把儒教的诸多因素归成十个形态来理解,即:1. 礼制、仪法、礼观念;2. 哲学思想;3. 世界观、治世理念;4. 政治、经济思想;5. 指导者的责任理念;6. 教育论、学问论、修养论、道德论;7. 民间伦理;8. 共同体伦理;9. 家族伦理、君臣伦理;10. 个人伦理^④。上述沟口雄三的观点可以说是把儒教的多样性完整地表现了出来。然而,“儒教”在历史上的存在形态绝不等同于这十个项目的罗列性并存。“儒教”随着时代不断变化发展,我们可以将其不断发展的结果分成十个项目,但绝对不能只以这十个项目来再现其多样性。换言之,仅凭沟口的类型论是无法把握儒教的历史存在形态的。

与沟口提出的罗列性类型论相对,加地伸行《儒教是什么》则认为“儒教”的多种因素是经过五个不同阶段逐步发展而成的。即:1. 在原始儒教时代(孔子以前),人们为了应对死亡带来的不安而信仰巫术;2. 在儒教形成时代(公元前6世纪—前2世纪),巫术演变成为一种生命论的“孝”,“孝”成为儒教的根基(宗教性);3. 在经学时代前期(汉—唐),家族论和政治论(礼教性)的形成;4. 在经学时代后期(宋以后)的宋学中,形成宇宙论、形而上学论(哲学性);5. 在儒教精神化时代(现在),之前形成的礼教性和哲学性崩溃了,在儒教的诸多因素当中残存下来的只有作为生命论的“孝”。加地伸行阐明了各个时代儒教的发展过程,与沟口的罗列论相比,更恰当地描述了儒教在历史中的存在形态。但是,认为“孝”才是儒教的本质的加地,在批评后世儒家失去了“孝”所含有的宗教性的时候,似乎没有充分考虑其历史演变。比方说,加地认为:“在儒教经典上都有祭祀鬼神的记载,这是跟祖先崇拜分不开的。汉代以后,企图使儒教脱离宗教的儒家在定位这种祭祀时吃了不少苦头。因为他们不懂得作为儒教本质而存在的宗教性,因此也不可能从宗教的角度来为鬼神祭祀定位。五世纪的范缜正是这种儒家的代表人物。”这样,加地批判了汉朝以后儒家对“儒教”的不理解。不过对于笔者来说,这还是个疑问。如果汉朝以后的儒家在试图给基于祖先崇拜的鬼神祭祀下定义时吃了很多的苦头,那么将这一努力视为汉代以后的儒教不也是合情合理的吗?可以说,儒教的本质是随着时代而发生变

① 富谷至:《“儒教的国教化”与“儒学的官学化”》,《东洋史研究》37-4,1979年,第615-622页。

② 池田末利:《中国古代宗教史研究—制度和思想》,东京,东海大学出版会,1981年,第3-22页。

③ 西川利文高度评价了富谷至《“儒教的国教化”与“儒学的官学化”》提出的观点。参见西川利文:《汉代的儒学与国家—武帝时期“官学化”议论を中心に》,《佛教大学文学部史学科创设三十周年纪念史学论集》,1999年,第151-163页。对此,福井重雅进行了激烈的批判,参见福井重雅:《儒教的国教化(稿)—日本における学术史、研究史の整理》,科研费报告书,2000年,第1-42页;收入《汉代儒教の史的研究》,东京:汲古书院,2005年,第23-96页。

④ 沟口雄三:《中国儒教の一〇のアスペクト》,《思想》792,1990年,第5-24页。

化的。因为自己所认为的儒教本质和汉代以后儒家所认为的儒教本质不同,加地就批判说汉代以后的儒家对儒教的理解是“一无所知”,就这一点来说笔者无法加以赞同。换言之,加地的本质论是从现代的角度出发的,仅凭它是不可能把握儒教在历史上不断演变的形态的。

那么,我们应当怎样理解儒教呢?拥有多种因素的儒教折射出了历史的变迁。既然如此,如果我们假设儒教的形态是中国每个时代共通的,并立足于此采用相关方法论,其结果往往是无法得到整合性的结论,并可能会陷入与上文探讨“儒教”和“儒学”时同样的困境。因此笔者建议暂时放弃这样的尝试,从探究各个时代儒教的面貌开始。换言之,我们有必要解释儒教在每个时代所表现的不同存在形态。池田秀三《自然宗教的力量——以儒教为中心》也持有同样的想法,他引用了作为本文前身的渡边义浩《后汉国家の支配と儒教》的文章,并指出:“现在需要的不是凭空讨论儒教,而是应该阐明在每个时代、每个人对儒教特质的理解。”渡边建议按照不同时代分别阐明儒教在历史中的存在形态,本人对这一提案表示极大的赞同,认为现代学界对儒教的研究只有这一条路可以走。

池田秀三指出,汉朝同明朝一样是儒教的宗教性很强的时代。正如前文所提到的那样,汉朝是普遍追求“儒教国教化”的时期。然而对于该时期的认定现在仍众说纷纭。下文将就“儒教国教化”问题进行相关探讨。

二、儒教的国教化

儒教对中国的国家和社会发挥了怎样的作用?要探究这一问题,我们必须从儒教成为中国的支配观念,渗透到社会中的时期开始研究。以往大部分的研究都认为西汉武帝接受董仲舒的“对策”而推广“儒教国教化”之后,儒教开始占据中国正统思想的地位直至今日。但是,针对“儒教的国教化”的实现时期与内容等“定论”,学界也出现了不少批判性的意见^①。下文将按照年代顺序追溯各家理论论据,并明确本文对“儒教国教化”问题的观点。

(一)西汉武帝时期

以往的定论一般认为西汉武帝时期实现了“儒教的国教化”,其代表性研究有重泽俊郎的《董仲舒研究》^②。重泽俊郎认为:儒家思想统一中国不外乎源自社会上或政治上的需要,即使没有董仲舒,对儒家的推崇趋势迟早也会出现。然而,我们必须认可董仲舒早就洞察到这一趋势,并且整理和修正了以往儒家思想的伟业。这样,重泽从当时的社会状况来解释董仲舒的事迹,认为他的出现是历史的必然结果^③。重泽接着分析了董仲舒的学问、著作、“天人三策”的提出、五经博士的设置等与董仲舒有关的主要事迹,并且探讨了与其政治思想、伦理思想、阴阳五行思想间的关联。特别是关于君主主权的思想,可以说是董仲舒的政治思想中最具特色的一部分。董仲舒为了肯定君主至高无上的权力,提出了“大一统”的思想,为其理论提供了根据。另一方面,董仲舒也没有忽视儒家的传统精神,设法防止君主主权超越一定范围。以上所述的重泽对董仲舒的认识,成为后世研究的基础,很多日本

① 对于儒教国教化,前掲福井重雅《儒教的国教化(稿)——日本における学术史、研究史の整理》对各种学说进行了梳理。

② 参见重泽俊郎:《董仲舒研究》,《周汉思想研究》,东京:弘文堂书房,1943年,第143—265页。此外,例如武内义雄《儒教の伦理》也认为:武帝即位后,名儒董仲舒出现,终于使儒教压倒诸子百家,正式成为国家的正教。狩野直喜的看法也相同:武帝接纳董仲舒的建言(只保留孔子的学说,彻底根除其他学说),于建元五年(前136)首次设置了五经博士。从此中国历史上首次开始以儒教作为学术正派,直到在这一地位才发生变化。参见狩野直喜:《中国哲学史》,东京:岩波书店,1953年,第1—663页。

③ 山田胜芳对达到儒学一尊的社会情势进行了分析,发现无论汉初的国家体制、外交问题、官吏登用制度均适合黄老思想,儒家学者以吴楚七国之乱为契机兴起。参见山田胜芳:《儒学の国教化——中国的正统の形成》,《正统と异端——天皇、天、神》,东京:角川书店,1991年,第233—250页。

学者祖述重泽的看法,推动了董仲舒研究的发展^①。放眼中国学界,对董仲舒的定位和“儒教国教化”的讨论,基本上都未能超越这一认识^②。

当然对于这种“定论”也有人提出批判。根据富谷至《“儒教的国教化”与“儒学的官学化”》的梳理,其批判主要针对以下三个问题。第一,关于五经博士的设置以及有关董仲舒对策的史料问题;第二,对“儒教国教化”实效性的质疑;第三,如何定义“儒教国教化”的问题。首先我们探讨一下史料上的问题。

对第一个问题率先发难的是平井正士《董仲舒贤良对策的年次》^③。他对于提出“天人三策”的年代顺序持有异议,平井正士认为:第一策和第三策是于元光元年上奏的,而第二策中存有只有在武帝末年才有可能留下记录的“康居”一节,因此可以推断是后人所加的。另外,据本传记载,以董仲舒的对策为契机汉朝开始推行推崇孔子、罢黜百家、推举州郡的茂才等措施。平井正士指出这不过是对董氏的赞美而已。汉代儒学一尊的风潮实际上从田蚡开始,直至公孙弘时方才固定下来。由此可见,平井正士实际上批判了由董仲舒带来了“儒教国教化”这一学说。

福井重雅《儒教成立史上的二三个问题——对于五经博士的设置与董仲舒事迹的疑义》在继承平井正士批判的基础上展开了有关讨论^④。福井强调,五经博士的设置以及有关董仲舒对策的史料仅在《汉书》中出现,而在《史记》上没有记载。《汉书》在编写上很大程度受到刘向、刘歆父子思想的影响,而刘氏父子一直视董仲舒为“儒宗”^⑤。班固继承了他们的思想,以董仲舒为汉代儒教的创始人撰写了《汉书》。结果,记载五经博士设置的文献唯有《汉书》,五经博士之中《礼》、《易》博士由何人担任亦不明确。就是说,武帝所创的五经博士这一著名制度,在编纂《汉书》时由于受到撰者思想的影响,过多地加入了凭空的记载,其是否在武帝时代得以实施这一点无法确认。至于“天人三策”,福井继承平井的观点认为:第二策是被后世窜入的,其他的对策也几乎没有变成具体政策。总之,武帝的儒教政策仅在即位之初的十余年间一时实施而已,之后几乎不为人们所重视,便逐渐被人们遗忘了。

① 对董仲舒的研究主要有两个方向:探讨作为他政治思想中心的“天人相关说”,并探讨他的思想与政治的关系。其结果分别如下:第一,对于“天人相关说”,泽田多喜男分析了由董仲舒所理论化的“天人相关说”对于汉朝的支配阶层没有起到控制作用的原因(参见泽田多喜男:《董仲舒天谴说的形成与性格》,《文化》31-3,1968年,第109-132页)。因为“天人相关说”在和儒家的道德政治思想相一致的情况下,可以成为强力的王朝拥护者;但在相反的情况下,却像双刃剑一样成为严厉批判王朝存在的理论。另外,田中麻纱已认为,包含人类的自然万物,以阴阳为媒介互相持有关系而感应。田中还解释,董仲舒相信人类能够发挥对自然的影响力,而这种带些迷信色彩的自然观正是中国独特的自然观(参见田中麻纱已:《汉代的自然观について——董仲舒の説を中心として》,《日本中国学会报》26,1974年,第81-94页;收入《两汉思想的研究》,东京:研文出版,1980年,第11-33页)。伊藤计则探讨了董仲舒的灾异说,特别以“高庙园灾对”(董仲舒遭遇笔祸,让他决不再提到灾异的契机)为史料,认为董仲舒试图把背负天意的孔子的批判精神贯彻到汉朝社会的支配阶层中去(伊藤计:《董仲舒の灾异说——高庙园灾对という上奏文を中心にして》,《集刊东洋学》41,1979年,第15-28页)。第二,对于董仲舒思想与政治的关系,山田琢认为,董仲舒的公羊春秋学是根据汉武帝的“当世之务、先圣之术”等政治上的需要而形成的(山田琢:《董仲舒と春秋学》,《斯文》6,1953年;收入《春秋学的研究》,东京:明德出版社,1987年,第5-14页)。同样,小仓芳彦也认为,从孔子到董仲舒的思想变迁是等于一般思想向政治而变迁的过程(小仓芳彦:《孔子から董仲舒へ》,《古代史讲座》12,1965年,第97-120页;收入《中国古代政治思想研究》,东京:青木书店,1970年,第227-250页)。另外,佐川修指出,董仲舒主张从道德的观点来改制汉朝的礼乐,且建议历正采用建寅和夏时,在此方面他的改制说所具有的意义就不言自明了(参见佐川修:《董仲舒の改制说》,《集刊东洋学》6,1961年,第79-88页;收入《春秋学论考》,东京:东方书店,1983年,第149-164页)。

② 周桂钿代表中国在近几年对董仲舒的研究(参见周桂钿:《董学探微》,北京:北京师范大学出版社,1989年,第1-416页)。他不但介绍董仲舒对策的年顺等基本存在形态,而且说及宇宙论、人生论、仁义论、义理论、贤庶论、德才论、贵志论、名誉论、辞指论、常变论、中和论、大一统论以及对后世的影响,恰好概括有关董仲舒的各种议论。另外,邓红继承周桂钿的研究,同时以《春秋繁露》为依据,试图解明董仲舒的思想。但是,这些研究都只是对董仲舒的思想内容进行分析而已,没有讨论他的思想与现实国家的关系及在国教化过程中所发挥的意义等(参见邓红:《董仲舒思想的研究》,东京:人と文化社,1995年,第1-351页)。

③ 平井正士:《董仲舒の贤良对策の年次に就いて》,《史潮》11-2,1941年,第76-116页。

④ 福井重雅:《儒教成立史上の二三の問題——五经博士の设置と董仲舒の事迹に関する疑义》,《史学杂志》76-1,1967年,第1-34页;收入《汉代儒教的史的研究》,第5-22页。

⑤ 《汉书》在思想上的偏向,可参见板野长八:《班固の汉王朝神话》,《历史学研究》479,1980年,第1-16页;收入前掲《儒教成立史的研究》,第451-492页。

对于福井重雅的观点,佐川修提出了相反的论证^①。富谷至《“儒教的国教化”与“儒学的官学化”》的看法基本上与佐川修相同。町田三郎也认为佐川修的论文解决了福井重雅所提出的问题,他认为西汉武帝时代才是“儒教国教化”的时期,并把这一观点作为立论的前提^②。因此,我们有必要探讨佐川对福井提出的批判。佐川修对福井重雅的批判是:第一,为什么有关五经博士的记载仅在《汉书》中出现,这是因为与《汉书·武帝纪》相对应的《史记·武帝本纪》已经失传了。而且,佐川修对武帝设置五经博士一事给予了肯定的评价,认为“置五经博士”意味着制定了一个方针政策,即今后设置的博士只限于五经方面。第二,关于董仲舒的第二策,佐川指出不应该单以“康居”一词而否认它。如果我们设想最初就有第二策,之后为回答天子的策问而相继提出第一策和第三策,那么也就没有必要将第二策视为由后人加上的。如此,佐川修对平井、福井两人的看法提出了上述反论。

现在普遍认为佐川的论文解决了平井、福井两人所提出的关于史料的两点问题,即五经博士的设置和“第二策”的问题^③。然而,佐川以及继承他的富谷提出的批判,对于平井和福井提出的有关史料的两点问题似乎没有作出十全十美的解答^④。首先对于五经博士,在《史记·武帝本纪》已失传的情况下,《史记》中没有关于这一事实的记载。这一点即使可以当作是暗示五经博士不存在的消极观点,也不能成为完全否定五经博士的有力反论。此外,对于第二策的问题,如果如同佐川、富谷所说第二策早已存在,第一策和第三策是为了回答天子策问才出现的话,那么撰者为什么没有按第二、第一、第三的顺序编写?并且在内容上,第一策和第三策也非常相似。佐川认为:五经博士制度是公孙弘上奏天子,把博士和弟子员设在太学时才确立的。这已不是单纯的史料问题,而是涉及富谷分类中第二类的“儒教国教化”的实效性问题的,在此意义上佐川并没有作出任何的解释。在史料的问题方面,由于不存在具有决定性的史料,其结果往往会演变成学者用各自所持的观点来争论谁的解释更为合理的局面。本文不属于其中的任何一说,在此进一步展开有关争论似乎也没有意义。因此,姑且在针对史料问题的不同见解并存这一前提下,接着讨论一下有关“儒教国教化”的实效性问题。

(二)西汉元帝时期

有关“儒教国教化”的实效性问题,最早也是由平井正士提出的。平井正士《汉武帝时代的儒家任用——儒学国教化的前阶段》认为:在武帝建元年间任用儒家不过是宰相田蚡扩大自己势力的一个手段^⑤。而在田蚡巩固了势力之后,儒家就开始走向衰落了。平井正士还指出,武帝本人之所以任用儒家,也是为了牵制朝中的大臣,到了武帝独裁时期,儒家便不受重用而被抛弃。此后,经过昭帝、

① 佐川修:《武帝的五经博士と董仲舒の天人三策について—福井重雅氏〈儒教成立史上の二三の問題〉に対する疑義》,《集刊东洋学》17,1967年,第59—69页;收入《春秋学论考》,第221—236页。

② 参见町田三郎:《秦汉思想史の研究》,东京:创文社,1985年,第1—407页。町田三郎认为西汉武帝时期实现了“儒教国教化”,在此前提之上,对董仲舒所发挥的作用作了如下的评价:“始推阴阳,为儒者宗”的董仲舒不只采纳了阴阳五行说,同时也吸收了道家诸家等百家的学问。他站在公羊春秋派儒家的立场上,企图综合诸家的学问,不断地“润色吏事”,逐渐把儒教理念浸入政治界。简言之,町田认为董仲舒是在统一国家下创立统一思想的元勋。

③ 浅野裕一也指出董仲舒对策是按第二、第一、第三的顺序的,董仲舒是按照在武帝制策上的需要而阐述自己的意见。虽然董仲舒参与以武帝中心的驱逐黄老道和实现中央集权化的策略,但从长期看来,他把天人相关的灾异说引进到儒教内。也正因为他这一行为,儒学能够成为最巩固的政治思想。浅野的这个解释基本上沿袭了佐川的论文,同时分析了董仲舒提出对策时期的政治状况(参见浅野裕一:《董仲舒、天人对策の再检讨—儒学国教化をめぐる》,收入《正统と异端—天皇、天、神》,东京:角川书店,1991年,第251—271页;《黄老道の成立と展开》,东京:创文社,1992年,第651—676页)。此外,斋木哲郎也对福井作出批判,对此福井重雅本人也指出在史料解释上有错误。参见斋木哲郎:《董仲舒の生涯、对策の年次、及び儒教国教化の实际について》,《东洋文化(无穷会)》77,1996年,32—47页;福井重雅:《儒教的国教化(稿)—日本における学术史、研究史の整理》,《汉代儒教の史的研究》,第23—96页。

④ 1976年,平井正士提出了对佐川观点的批判(参见平井正士:《汉代儒教国教化的定说的再检讨(附五经博士についての一解释)》,《杏林大学医学部進学课程研究报告》3,1976年,第83—104页)。1983年,平井正士亦提出了对于富谷的反批判(平井正士:《汉代的儒学国教化について》,《多贺秋五郎博士古稀纪念论文集—アジアの教育と社会》,东京:不昧堂出版,1983年,第15—26页)。两篇都是从平井原有观点出发的批判。按照现存史料,平井与佐川或富谷相比,在理论上作出了更合理的解释。

⑤ 平井正士:《汉の武帝时代における儒家任用—儒学国教化の前阶段として》,《东洋史学论集》3,1954年,第291—304页。

元帝的准备期,到元帝、成帝时期以后儒家官僚才得以上台。为了证实上述观点,平井正士《汉代儒家官僚对公卿阶层的渗透》探讨了儒家渗透到公卿阶层的过程,发现了自设置“太学”到武帝退位的37年间,儒家渗透到公卿阶层的比率大约只有1.9%左右,程度十分有限。但到了元帝时期,儒家渗透到公卿阶层,高峰时期儒家的人数竟达到当时公卿阶层总数的26.7%。由此可见,儒学思想在元帝时期首次取得了支配地位^①。此外,福井重雅《儒教成立史上的二三个问题——对于五经博士的设置与董仲舒事迹的疑义》也指出:在武帝初期,赵绾、王臧、公孙弘等人为崇儒政策作出了不少贡献,我们不应只对董仲舒给予过高的评价。公孙弘上奏“功令”建议增加博士弟子以后,“儒教”政策便销声匿迹,以酷吏为代表的法术主义重新抬头,武帝推行的儒教政策仅存在于即位之初的十余年间。

与此相对,富谷至《西汉后半期的政治与〈春秋〉学——〈左氏春秋〉与〈公羊春秋〉的对立及展开》认为,当时儒学的主流是《春秋公羊》学,《公羊》学的思想内容支持了酷吏的兴起与活跃。富谷至《“儒教的国教化”与“儒学的官学化”》进一步指出,酷吏势力发展的原因在于儒学一尊的风潮,并对福井说提出了批判。然而,富谷也无法推翻平井所作的“探讨公卿阶层中儒家官僚所占的实际比率”^②这一实证性研究。另外,即使假设《公羊》学是酷吏兴起的背景,我们还是很难接受“儒教国教化导致了重刑法轻德教这一思想”出现的立论。在西汉武帝时期,不但在官僚阶层中儒家寥寥无几,而且儒家思想也没有渗透到政治或社会中去。根据以上探讨,笔者赞同日原利国所提出的观点。日原指出,儒教渗透到政治界和学术界,并伴随着阴阳灾异说的普及,其过程经历了从昭帝、宣帝到元帝的近百年岁月^③。综上所述,如果我们根据儒教渗透到官僚阶层的程度这一点来探讨“儒教国教化”的时期,那么应当说,“儒教国教化”不是在西汉武帝时期,而应该是在西汉元帝时期实现的。

(三)王莽时期、东汉光武帝时期

对“儒教国教化”的解释提出异议的是西岛定生和板野长八。西岛定生指出,“儒教国教化”需要满足以下两个条件:第一,“儒教”成为国家的政治理论,得到绝对主导地位,国家的祭祀也按照儒家主张的礼说进行改革;第二,国家支配者“皇帝”的存在被编入到“儒教”的教义体系中。第一个条件在西汉后半期到王莽时期得以完成,这一时期国家以儒家思想为基准,改革或废除了宗庙制、郊祀制等国家祭祀。第二个条件形成于西汉末期,这一时期儒教受到谶纬说的影响,与神秘主义相结合^④。因此,西岛认为,“儒教国教化”的时期在西汉末期,王莽政权以“儒教国教化”为背景出现,并且完成了“儒教的国教化”^⑤。

另一方面,板野长八提出了与西岛定生不同的看法。他以独特的定义为出发点,认为“儒教”就意味着作为国教的“孔教”^⑥。板野长八还认为,“儒教国教化”是指六艺之科和孔子之术指导、教化包

① 平井正士:《汉代に於ける儒家官僚の公卿層への浸潤》,《历史における民众と文化——酒井忠夫先生古稀祝贺纪念论集》,东京:国书刊行会,1982,第51—65页。

② 马彪分析两汉的公卿阶层中儒家所占的比率,作了一览表。据他分析,儒家在元帝时期占24.5%,平帝时期占26.8%,与平井的结论几乎相同。马彪:《试论汉代的儒宗地主》,《中国史研究》1988年第4期。

③ 日原利国:《灾异と谶纬——汉代思想へのアプローチ》,《东方学》43,1972年,第31—43页;收入《汉代思想の研究》,东京:研文出版,1986年,第64—82页。

④ 西岛定生:《皇帝支配の成立》,《岩波讲座·世界历史》4,1970年,第217—256页;收入《中国古代国家と东アジア世界》,东京:东京大学出版会,1983年,第51—92页。

⑤ 渡会显用同样的思考方法来理解王莽政权(渡会显:《汉代儒教国教化に関する二、三の考察——王莽の禅让革命をめぐる》,《牧尾良海博士颂寿纪念论集——中国的宗教、思想と科学》,东京:国书刊行会,1984年,第593—605页)。此外,饭岛良子针对王莽利用古文经典来实现儒教国教化问题进行了论述,支持西岛论点的妥当性(饭岛良子:《莽新政权的国家统合论——后稷神话と王莽のまつり》,《アジア文化研究(国际基督教大学)》21,1995年,第1—22页)。

⑥ 参见板野长八:《图讖と儒教の成立》(一)(二),《史学杂志》84—1,2,1975年,第125—173、283—299页;收入《儒教成立史の研究》,第329—401页。此外,可参见板野长八:《儒教の成立》,《岩波讲座·世界历史》4,333—366页,1970年;收入《儒教成立史の研究》,第493—509页;板野长八:《公羊学による春秋の图书化》,《史学杂志》87—1,1978年,第1407—1448页;收入《儒教成立史の研究》,第403—450页。

括君主在内的全体君民的状态。从这一观点来看,在东汉光武帝时期才开始有孔教内涵的变化,即图讖和孔教相结合,本来倡导人道的圣人孔子变成宣扬天道的巫术的最高权威。光武帝时期全面接受图讖,即位、政策、封禅等所有的国家大事都依照图讖来进行。

虽然西岛定生和板野长八分别将王莽和光武帝两个不同的时期视为“儒教国教化”的时期,但他们同样重视讖纬和图讖给儒教的神秘化带来的影响。众所周知,王莽的革命被称为“符命革命”,而光武帝的革命被称为“图讖革命”^①,两者的政治行动中儒教发挥了非常重要的作用。在这一时期,儒教作为非常重要的政治思想,在国家建设的过程中是不可缺少的思想核心,也占据了极其重要的地位。当时的儒教跟讖纬思想结合在一起,并把“皇帝”的概念也引入到其思想体系中,在思想内容上名副其实地具备了与“国教化”相应的内容。正如西岛定生和板野长八所主张的,我们可以认为儒教思想和讖纬思想相结合的王莽、光武帝时期,就是其在思想内容上实现“国教化”的时期。

(四)阶段说

主张“儒教的国教化”不是在一个特定的时期内形成的,而是在一定的期间内逐步形成的学说就是阶段说。福井重雅《汉代儒教的历史研究》将阶段说作为前提,但同时又将“儒教的官学化”设定为元帝时期^②,而池田知久则是全面采用阶段说^③。

福井重雅《汉代儒教的历史研究》对儒教体制化的时期进行了追溯,他认为:从历史上来看,它起源于西汉文帝、武帝时代,经过宣帝、元帝时代、王莽时代,到了东汉的光武帝—章帝时代达到完善。他认为儒教的官学化可分为四个阶段:第一期,文帝—武帝期,以贤良、方正、孝廉、茂材为核心的察举制度的设立,儒学专博士、博士弟子制度的形成,还有武帝即位时,田蚡、王臧等尊重儒学的进谏等事件为特征;第二期,宣帝、元帝期,这一时期以皇帝自身对尊崇儒学,儒家官僚跻身政界,体制的再编等为代表;第三期,王莽期,导入讖纬、古文后儒学的变质和解体,儒家官僚阶层的骤增,祭祀的一元化是这一时期的特征;第四期,光武帝—章帝期,以作为国家思想的儒学得到普及,官民共同接受儒教,儒学向地方社会的渗透等事件为代表。

在此基础上,福井重雅认为,在长达220年之久的儒教形成期中,如果特意要将一个时间段定为儒教的转变期的话,那大致是在宣帝和元帝之间这一时期。换言之,宣帝以前儒教还没有作为国家唯一的思想得到承认。但元帝以后,以皇帝为首的官民上下都推崇儒教,儒教作为国家正统思想的地位得以确立。

与之相对,池田知久《儒教国教化与道教、佛教》认为儒教国教化,即国家承认儒教是唯一的正统思想,进而抑制其他的思想,谋求国家思想统一,这一方式是西汉全期持续重视儒教的结果。儒教国教化,通过以下三个阶段得以实现。萌芽阶段:文帝期—武帝期(前180—前87),设立以贤良、方正、孝廉为中心的官吏登用制度,确立了专门研究儒教经典的经学和博士制度,并创立了博士弟子制度,在武帝即位初年,可以看到儒家官僚的任用与活跃。发展阶段:昭帝期—元帝期(前87—前33),儒家参加盐铁会议、石渠阁会议并提出诸多意见,加之皇帝也重视儒教,儒家官僚跻身政界,实施废除郡国庙等礼制改革。完成阶段:成帝期—王莽期(前33—前23),刘向、刘歆进行了以六经为中心的书籍整理,而儒教由于吸收讖纬说发生了变化。儒家官僚逐渐增加,具有儒教特色的宗庙制、郊祀制得以确立。王莽期进行了以《周礼》为模范的官制、田制的各种改革^④。

① 关于王莽,请参见安居香山:《王莽と符命》,《汉魏文化》4,1963年,第38—51页;收入《纬书の基础的研究》,东京:汉魏文化研究会,1966年,128—151页。关于光武帝的问题,参见安居香山:《图讖の形成とその延用—光武革命前后を中心として》,《东方学》27,1964年,48—63页;收入《纬书の基础的研究》,100—127页;平秀道:《后汉光武帝と图讖》,《龙谷大学论集》379,1965年,第66—85页。

② 福井重雅:《汉代儒教の史的研究》,第1—530页。

③ 池田知久:《道家思想の新研究》,东京:汲古书院,2009年,第1—943页。

④ 沟口雄三、池田知久、小島毅:《中国思想史》,东京:东京大学出版会,2007年,第60—77页。

池田知久《儒教国教化与道教、佛教》除了提出上述几个阶段的主张之外,还强调道家比儒家早有统一各种思想的构想,这也是池田学说的一个特征^①。

三、“儒教国家”的四个指标和“儒教国教化”的形成

我们先总结一下上面提到的各种论点。以往的研究大致是按下列三个指标来讨论“儒教国教化”的,即:1. 儒教一尊体制的确立;2. 儒教渗透向公卿阶层的渗透;3. 作为正统思想的儒教体制的形成。以第一点为指标,从西汉武帝时期寻求“儒教国教化”这一论调,受到了平井和福井的批判,我们也不能赞同。因为当时在官僚阶层当中儒家的人数不多,儒教的思想也没有渗透到政治和社会中去。以武帝和宣帝时期为中心,法家思想十分隆盛,它如实地说明了这一点。那么,平井把第二项作为指标,认为西汉元帝时期是实现“儒教国教化”的时期这一看法如何呢?平井的实证研究指出,在元帝时期公卿阶层中儒家官僚所占的比率是26.7%,和武帝时期不到1.9%的数字相比,儒教渗透到公卿阶层这一事实一目了然。但是,只凭着不到十分之三的数字就断言“儒教国教化”的实现也是站不住脚的,只有等到儒教更广泛地渗透到公卿阶层中时才能够适用于第二个指标。最后讨论一下第三个指标,西岛和板野以此作为指标,分别把王莽时期和光武帝时期作为“儒教国教化”的确立时期,那么他们是否抓到了关键呢?诚然,儒教在思想内容上引进“皇帝”概念的时期,正处在王莽时期到光武帝时期之间的谶纬思想的确立期,并且已有研究证明王莽在儒教的宗庙制及郊祀制的确立中发挥了重要的作用^②,但是把“儒教国教化”这一概念仅视作政治思想的思想“内容”的确立,又能否说它把“儒教国教化”这一概念所有的要素都表现出来了呢?

儒教在本质上是政治思想,评判儒教的实用性的依据不应该是抽象的思想“内容”,而应该看儒教是如何“具体地”参与到国家统治的关系与程度。换言之,我们不妨将“以儒教为中心的统治”确立作为第四个指标,用这第四个指标来判断何时出现儒教统治的具体时期。如果试以笔者这样的建议来探讨的话,王莽时期不会是“儒教国教化”实现的时期,因为这一时期王田制等所有的“以儒教为中心的统治”政策,几乎没有取得实效性的结果,随着新王朝的崩溃就消失了。再者,既然在中国古代是否实现了国家的统治,取决于强大的地方势力^③,那我们就应该只关注公卿等高级官僚阶层的情况如何,而且应该重视在各地支持国家统治的地方势力,他们是何时开始接受儒教的。

之所以要设定许多新指标,是因为要用同以往研究不同的新角度来探讨“儒教国教化”。而针对“国教化”这一概念,如前文所述,学界存在着坂野等多种观点。本文很重视第四个指标——“以儒教为中心的统治”,因此先设定分析“儒教国家”的概念,而且要了解由于形成了“儒教国家”,才完成了“儒教国教化”。

儒教是儒家教义学说的总称。作为其核心的对经典的解释虽然被称为经学,但如果从宗教性的高低来探讨汉代儒教特征的角度出发,则包含经学在内的整个儒家学说都可称为儒教。“儒教国家”形成的指标应包括四点:1. 作为正统思想的儒教体制的形成;2. 儒教一尊体制的确立;3. 儒教渗透到中央及地方官僚阶层并为他们所接受;4. 儒教统治的形成。关于东汉“儒教国家”的形成时期这一问题,可以从章帝时期的白虎观会议中找到答案,因为它满足了这四个指标,而随着东汉时代的“儒教国家”的形成,则迎来了“儒教国教化”的时代。

1. 作为正统思想的儒教体制的形成

作为正统思想的儒教体制的确立是从西汉景帝时期开始的。景帝采用了《春秋公羊传》中隐公

① 参见池田知久:《道家思想的新研究》,东京:汲古书院,2007年,第606—610页。

② 参见金子修一:《中国—郊祀と宗庙と明堂及び封禅》,《东アジア世界における日本古代史讲座》第9卷(东アジアにおける礼仪と国家),东京:学生社,1982年,第179—221页;收入《古代中国の皇帝崇拜》,东京:汲古书院,2001年,第83—139页。

③ 有些学者认为在中国古代国家的支配下国家和农民就是维持生产关系的基本因素;有些学者认为在地方势力、共同体等中间团体出现之后,国家才得以完成支配。渡边义浩《后汉国家の支配と儒教》的《序说》对这些学说作了总结,参见渡边义浩:《后汉国家の支配と儒教》,东京:雄山阁出版,1995年,第11—48页。

元年记载的“母以子贵”一文。随后,武帝也引用《春秋公羊传·庄公四年》记载的肯定复仇的“春秋大义”一文,将其与匈奴的战争合法化。这也是班固在《汉书》上,将因《春秋公羊》学者董仲舒的献策而设立五经博士一事假定于武帝时期的原因。但实际上,西汉和《公羊传》的关系并没有班固所说的那么牢固^①。

武帝之后的宣帝,虽然在石渠阁会议上,认可了给匈奴的单于“称臣不名”的待遇合法化的《春秋穀梁传》,但另一方面又认为重视法刑的“王霸杂糅”政治是汉的传统政治,对以仅任用儒者为目的的皇太子(后来的元帝)进行了规诫。元帝即位后,正式以儒教作为国政运用的核心依据,然却出现了儒教经义的互相矛盾以及与现实间的龃龉等问题。这时,儒教还没有确立像汉那样的一尊体制,郊祀在符合儒教经义的南北郊,以及重视汉家传统但却不符合经义的甘泉、汾阴之间辗转进行。虽然由王莽改变了这种混乱状态,但是王莽新政并未持续太久,由王莽开始的“中国的古典国制”与儒教经义的调和是到了东汉才完成的。

在白虎观会议上,以王莽所制定的礼制“元始故事”为中心的古典国制,依照经义被正统化。具体来讲,洛阳迁都、畿内制度、三公设置、十二州牧设置、南北郊祀、迎气(五郊)、七庙合祀、官稷(社稷)、辟雍(明堂、灵台)、学官、封二王后、封孔子子孙、乐制改革、天下之号(王朝名),这些内容大部分都是在白虎观会议上按照今文经义予以正统化并加以修订的。石渠阁会议的主要目的在于承认《穀梁传》,从而保证对匈奴政策的方针转换合法化。与之相对,白虎观会议依据《公羊传》和公羊学说把汉代的国政加以正统化,它标志着以儒教思想为中心的儒教体制的形成^②。由此可以确认,“儒教国家”的第一个指标,即作为正统思想的儒教体制的形成是在东汉时代完成的。

然而,东汉并不能根据《白虎通》运作所有的国政。例如,关于经义所规定的三年丧,东汉“儒教国家”考虑现实社会的情况,并以“文帝的典故”为依据,对礼制经义中关于二十五个月的丧礼这一内容加以改变。作为最初的“儒教国家”的东汉时期儒教,其经义(特别是在礼制方面有现实和理想的差别)还停留在原始形态。为了顾及现实而改变经义内容的这类典故的存在,凸显出东汉“儒教国家”礼制的一个特征。

但是,经义与现实的乖离并非都能用典故来解决。因此,作为正统思想的儒教体制,因政治状况,为了国政的正统化而有所修正。与匈奴之间剑拔弩张的关系一直持续到西汉武帝时期,《公羊传》激烈的攘夷思想与对复仇的认同这一特征,将对匈奴的战争正当化。在宣帝时期呼韩邪单于归顺,提倡华夷混一理想的《穀梁传》在石渠阁会议上得到承认。对此,在深受匈奴进攻之苦的东汉时期的白虎观会议上就采用了歧视夷狄的《左传》的思想内容,把为了令其“称臣”便对之发动进攻的匈奴称为“不臣”,适应了东汉政治上的需要。《春秋》学就是这样利用传的差异和注的解释,适应了各个时期政治上的各种需求,作为体制上的儒教一直将东汉的统治正统化。

其后,儒教体制不仅仅是将“东汉”这一特定国家的统治体制加以正统化,而是到了将其理想中的国家体制进行观念化的地步。郑玄通过“感生帝说”来证明实现革命的“六天说”的正当性,为替代汉朝的新的国家体制规范作了准备。就好像孔子为汉朝编写了《春秋》那样,郑玄为后王在经典上加入了自己的解释^③。郑玄的经学后来被取代东汉的曹魏体制所采用。

2. 儒教一尊体制的确立

以往的观点认为,由于董仲舒的献策而在太学设置五经博士的西汉武帝时代,是在制度上实现儒教一尊体制的时期。但是,正如笔者在前文中所谈到的,这一问题是由《汉书》编写上的偏向所造成的。福井重雅《秦汉时代博士制度的展开——再论设置五经博士的疑义》已经明确指出,在宣帝时期举行的石渠阁会议上,为讨论“五经之异同”,五经博士才首次聚齐。这一事件也是在制度上实现

① 参见渡边义浩:《后汉における“儒教国家”の成立》第一章,东京:汲古书院,2009年,第33-69页。

② 参见渡边义浩:《后汉における“儒教国家”の成立》,第33-69、71-94页。

③ 参见渡边义浩:《后汉における“儒教国家”の成立》,第95-140、161-187页。

儒教一尊体制的开端。福井重雅在此文中还指出：“自宣帝以后到西汉后期，均无法找到关于博士的名目和人员的正式记录。直到光武帝建武年间，才确立以《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》五种经典为五经，每个经典都有固定的家法，每个家法都设置博士的制度。”^①作为博士弟子制度的儒教一尊体制，是在东汉光武帝时期完成的。

这一时期，在以左传为代表的古文学派得到发展这一背景下，东汉的光武帝将李封立为《左传》博士。然而，人们对设立这一学官的当否一直争论不休。李封死后，光武帝没找接替他的人，之后，《左传》也没被再次设为学官。因此，在东汉的光武帝时期确立的“以今文学派作为博士官”这一规矩在整个东汉时期都没有改变^②。

至于在制度上实现儒教一尊体制的问题，从官僚登用制度上也能窥见一二。作为汉代官僚登用制度的乡举里选之常举的孝廉科，对汉代《孝经》的普及带来了很大的影响。在东汉，背诵《孝经》是察举的最低的条件。渡边信一郎《孝经的国家论》指出：在95%被提拔为小吏，5%被任用为长吏以上的命官时，“孝”这一道德基准受到了极大的重视，因此可以确定在汉代《孝经》作为意识形态发挥了极大的作用”。集东汉训诂学之大成的郑玄，也认为《孝经》是天下的“大本”和“百行之本”^③。“孝”是东汉“儒教国家”文化价值的根本思想^④。

作为“儒教国家”第二个指标的“儒教一尊体制的确立”，其博士弟子制度的形成是在光武帝时期。如果结合官僚登用制度的孝廉科来考虑的话，也可以发现东汉初期儒教的一尊体制业已形成。

3. 儒教向中央及地方官僚阶层的渗透与接受

关于儒教向中央官僚阶层的渗透，渡边义浩《后汉国家的支配与儒教》以太傅、三公、录尚书事、大将军、九卿、尚书令等东汉政权枢机要官为对象，将有“家学”的儒家、被称为“通儒”和“儒宗”等风靡一时的儒学者、讲授儒教并有弟子的儒学者、有儒教教养的人所占的比例，分为东汉初期（光武帝—章帝）、中期（和帝—党锢之禁）、后期（党锢之禁—黄巾之乱）、末期（黄巾之乱以后）四个阶段进行了考察。其结果是，在东汉初期，东汉政权枢机要官的70%以上是有儒教教养的人士。将这一数字与儒教渗透最盛期的西汉元帝时的约27%相比，可以明显看出东汉时期儒教向中央官僚阶层渗透程度之深。而且，从渗透的儒教内容来看，“家学”的重要性较高，而“家学”的大部分是今文学派。儒教官僚阶层利用作为“利禄之道”的今文学，将自身地位世袭化，最终出现了门阀化的倾向。这样，以豫州汝南郡和司隶弘农郡为基础的儒教官僚阶层，逐渐将南阳功臣和三辅外戚驱逐了出去。

以儒教为媒介的东汉国家的察举体制，是在上述儒教官僚强制地方豪族接受儒教的存在形态后出现的。东汉国家的儒教察举体制，表面上产生了门生、故吏对“名儒”的支持，实际上则是维护了被称为“四世三公”的以弘农杨氏和汝南袁氏的“家学”为中心的门阀化倾向。并且在具体察举中表面化的儒教强制地方豪族接受儒教的存在形态，任用他们为儒教官僚，并吸收到国家统治阶层。总之，豪族阶层因东汉“儒教国家”的儒教察举体制而接受了儒教。

此外，从作为地方祭祀的孔庙祭祀变迁可以看出，随着东汉“儒教国家”的衰退，儒教性祭祀的权限由君主逐渐转移到儒教官僚阶层或地方势力。“儒教国家”形成于东汉的章帝时期，在此之前的三代皇帝，都是亲自去孔庙进行祭祀，独自掌握着祭祀的全权。但是伴随着外戚与宦官视国政为己物的专横，由国家举行的祭孔活动逐渐式微，而地方势力素来有着“通过对祭祀权的掌握，树立自身在地方上的权威”这一意向，因此他们逐渐将儒教的祭祀权占为己有。东汉末期的地方势力在接受儒

① 福井重雅：《秦汉时代における博士制度の展開——五経博士の設置をめぐる疑義再論》，《东洋史研究》54—1，1995年，第1—31页。

② 参见渡边义浩：《后汉における“儒教国家”の成立》，第33—69页。

③ 渡边信一郎：《孝经の国家論》，《中国贵族制社会の研究》，京都，京都大学人文科学研究所，1987年，第403—445页。

④ 渡边义浩：《九品中正制度における孝》，《汉学会誌》41，2002年，31—49页；收入《三国政権の構造と‘名士’》，东京：汲古书院，2004年，第427—445页。

教的同时,为了在地方树立自身权威,把掌握儒教祭祀权作为实现该目标的重要手段^①。

“儒教国家”的第三个指标,即儒教向中央及地方官僚阶层的渗透与接受,可以说在东汉初期已经得以确立。

4. 儒教统治的形成

渡边信一郎指出:“中国的古典国体,即天下型国家与天下观念的形成时期相对应,从西汉元帝初元元年(前46)由翼奉提出洛阳迁都的进言开始,到东汉明帝永平二年(59)典章制度的确立为止,大致历时一百一十余年。”^②并且,用经义将其正统化是在章帝时期的白虎观会议时期。汇集会议内容的《白虎通》规定了中国古典国体的大部分内容。通过儒教统治为根本的经义而形成的国体正统化,则是在章帝时期举行的白虎观会议上得以完成的。这种国体和经义的密切结合,改变了汉代的统治形态。西汉时期,在运作国政时会并用作为先例的典故与法制。而在东汉时期,作为国政运用的规范被并用的则是典故与经典^③。如此形成的以儒教为核心的统治,在东汉“儒教国家”统治的各种场合下均有所体现。

东汉时期,以儒教为媒介的统治形态“宽”治,容许了地方豪族在地方所拥有的影响力,并且更进一步,积极地利用了这种统治形态。这种统治以《尚书·尧典》的“五教在宽”为根据得以合法化。此外,针对东汉时代的外戚问题,尽管光武帝与明帝等均制定了抑制外戚的政策,但外戚仍然参与到政治中,有的门第甚至外戚辈出。这种外戚辈出的政治结构,在白虎观会议上,因《春秋公羊》学派的“娶先大国”这一“《春秋》之义”而得以合法化^④。

作为“儒教国家”第四个指标的“儒教统治的形成”,可以从章帝时期举行的白虎观会议上找到答案。

如前所述,在“儒教国家”的四个指标当中,第一个和第四个指标是在章帝时期举行的白虎观会议上确立的;而第二和第三个指标,则是在东汉初期就已经确立的。换言之,东汉时期“儒教国家”的形成可以从章帝时期的白虎观会议上找到答案。

东汉时期中国首次成为“儒教国家”,东汉一方面依然保留着重视法刑的初期形态,另一方面儒教具有了高度宗教性。代表东汉儒者的郑玄也以纬书的神秘性作为自己所提出的“六天说”的论据。神化东汉王朝的今文学神秘主义,与汉朝的关系过于密切,随着东汉的衰落,开始被尊重“理”的经典解释所压倒,这种思潮的代表即是王肃的经学。王肃只把“昊天上帝”视为天,并把五帝视为人帝。王肃经典解释基于“理”的思想,否定谶纬。西晋的建国过程、治国方法缺乏“感生帝说”,即是受其影响。

由此可知,“儒教国家”通过重新解释其所依据的经义来适应时代的变化。“儒教国家”并不是在东汉结束的。皇帝由儒教得到其支配正统性并利用具有儒教教养的文人官僚和与他们同样出身的地方势力来进行统治,这种传统中国固有的国家支配体制,依然继承到道教、佛教隆盛之后。由此可知,东汉“儒教国家”的支配体制与儒教的关系,是传统中国国家支配的理念基础。

[责任编辑 李梅]

① 参见渡边义浩:《后汉国家の支配と儒教》,第98-191、235-268页。

② 渡边信一郎:《天下観念と中国における古典的国制》,《中国の歴史世界》,东京:东京都立大学出版会,2002年,第595-609页。

③ 参见渡边义浩:《后漢における“儒教国家”の成立》,第71-94、95-114页。

④ 参见渡边义浩:《后汉国家の支配と儒教》,第193-234、271-325页。

中国哲学中的证明问题

张文修

摘要:证明问题是认识论中的核心问题,中国哲学史上也有很多普遍必然性的论断需要证明,如人性善的问题、普遍性的伦理问题、世界法则问题(如“《易》与天地准”、天理)等等。中国古代哲学中与这些问题相关的证明方法,是中国哲学思想史的重大问题,对于当今人类的认识发展具有重要的借鉴和启示作用。类比法、本质与现象之间的通达法、先验证明法,以及迈向超验的实践证明等,是具有东方尤其是具有中国思维特点的方法。

关键词:类比法;通达法;中国哲学;认识论;中国思维特点

自近代以来西学东渐,西方科学和哲学中严谨的逻辑精神渐渐影响、征服国人;尤其是“五四”以来,中国哲学中的知识论不发达,这一观点为很多著名学者所宣说认同,只有徐复观先生等极少数学者有异议^①。时至今日,中国古代哲学知识论不发达几乎成为学术界的一个定论,笔者认为,对于这一学术“定论”还有很多深入研究的必要。

证明问题,是认识论、知识论中的重要核心问题,也是任何一门学科的基本问题。如果对一些普遍必然性、规律性的认识不加以证明,那就是独断论,任何一门学科都无法成为一门科学,故笔者选择从中国古代哲学中的证明问题入手,以期更好地理解中国哲学的知识体系。在西方认识论的历史上,康德的《纯粹理性批判》对人类的认识进行了深入分析,提出“先天综合判断如何可能”这一命题。李泽厚先生说:“所谓‘先天综合判断如何可能’这个古怪命题,翻译出来实际上就是‘具有普遍必然性的科学真理是如何可能的’,也就是说它们成立的条件是什么。”^②康德的成果是里程碑式的,对理解证明问题有很大帮助作用。

中国哲学史上也有很多普遍必然性的论断需要证明,而且古人也作了证明,例如人性善的问题、普遍性的伦理问题、世界法则问题(如“《易》与天地准”、天理)等等,对这些问题的证明方法进行研究,应该说是中国哲学思想史的重大问题,而且对当今人类的认识发展具有重要的借鉴和启示作用,令人惋惜的是,当代大陆学者较少有人从事这个问题的研究。当然,研究中国古代哲学的证明方法,需要极为深厚的中西方哲学功底,笔者不揣冒昧,抛砖引玉,必然有很多失误和遗漏,在此希冀学者们批评指正,而本文也仅仅是一次初探。

关于演绎法和归纳法,西方近代认识论有较多的研究,本文就不再设专题分析,重点放在具有东方尤其是具有中国思维特点的方法。当然演绎和归纳法在中国哲学中也是普遍存在的,甚至渗透在其他证明方法中。

作者简介:张文修,中国社会科学院历史研究所副研究员(北京 100732)。

^① 参见徐复观:《研究中国思想史的方法与态度问题》,韦政通编:《中国思想史方法论文选集》,上海:上海人民出版社,2009年,第117—118页。

^② 李泽厚:《批判哲学的批判》,北京:人民出版社,1984年,第66页。

一、类比法

(一) 类比法的使用限制

类比法在中印为代表的东方哲学中被普遍使用,而康德在《纯粹理性批判》中,则主要通过剖析演绎法和归纳法,来分析“先天综合判断如何可能”,这是因为康德的认识论哲学是建立在近代科学技术高歌猛进的基础上的,其认识论具有自然科学的严密性,类比法显然不具有与之相比较的严密性。然而哲学不等同于自然科学,笔者认为类比法在哲学证明上使用是完全可以的,关键是要认识到如何使用。

比如《周易·坤》言:“初六,履霜,坚冰至。”这句话是上古先民的谚语,是长期经验的总结,同时也被用来比喻事物发展由量变到质变的过程。由霜到坚冰的自然过程,成功地说明了事物都是从量变到质变的道理,提醒人们慎重对待事物发展的苗头。同样成功的例子有佛教的水波之喻、心境之喻等。

在中国哲学史上,也存在着类比法引起争议或失误的例子。如从汉代到南朝,在持续数百年的形神之辩过程中,无神论者以烛火、薪火之喻、刃利之喻说明形尽神灭,而佛教一方的人士发现这种比喻是有问题的,薪火之喻不仅能说明神灭论,同样也能说明神不灭论,慧远大师在其《形尽神不灭》一文中指出:“火之传于薪,犹神之传于形;火之传异薪,犹神之传异形。前薪非后薪,则知指穷之术妙;前形非后形,则悟情数之感深。惑者见形朽于一生,便以谓神情共丧,犹睹火穷于一木,谓终期都尽耳。此由从养生之谈,非远寻其类者也。”^①慧远大师的意思是:火之传薪,犹精神传之于肉体。一薪燃尽,火可以传之于他薪;同理,一个形体死亡,精神可以传之于其他形体,形体有尽,而精神无穷。因而薪火之喻同样可以证明形灭而神不灭,其中的关键是视野不能局限于一木或一生。“养生之谈”重视的是一世生命的保养,不关注生命的本质之学,慧远大师指出形尽神灭的观点是源于养生学,言外之意是这种观点无法与佛教生命本质学相提并论,因为这两种学问的深度是不同等级的。薪火之喻同样可以证明神不灭论,这一结论对神灭论来说是致命打击,在思想史上具有重要意义。

那么,为什么薪火之喻、刃利之喻在证明形尽神灭问题上产生了失误呢?除了慧远大师所言的生命存在的次数问题,思维上有什么问题呢?这才是本文所要集中研究的。以前学界认为无类类比会导致错误,也就是说相互类比的事物必须是同一类的,就科学认识方式来说这种观点是对的。但就哲学、宗教、艺术等学科来说,未必必须遵循同类类比,例如心镜之喻,心和镜完全不是一类事物,但以镜子照物的功能类比心灵认识事物的能力、以擦拭镜子的灰尘类比心灵的修行,都取得很好的效果。那么类比失误的关键在哪儿呢?笔者认为,类比法可能在意义认识方面的使用没有问题,如规律认识、功能认识、价值认识、审美认识等等,甚至很有优长;但在现实物理时空中的事实认识方面,类比法的使用可能就会有极大的限制,甚至不能使用。在上述这场形神之辩中,慧远大师的主张突破了现实物理时空,进入了更广阔的生命时空视野,因此毋须考虑现实物理时空中事实性认识的证明问题;神灭论者因为“形尽神灭”主张本身的特点,不得不将视野局限于一段有限的现实物理时空中,受此局限,“形尽神灭”就不再仅是一个关乎哲学和文明的意义问题,更成为一个有待证明的事实性的问题,而像薪火之喻这样的“无类类比”,对于事实性的认识是不能证明的;因为人的生命不是柴薪,精神也不是火,薪尽火灭与人死神灭是不同的事实性问题,薪尽火灭完全不能得出人死神灭的必然结论。

(二) 同构类比

在中国哲学史上,《吕氏春秋》、《淮南子》和《春秋繁露》以阴阳五行元气学说建立起一套自然、生命、文明的宇宙体系,这一思想源头虽然可上溯于《易大传》乃至更远,但在这一时期却是融合了百家

^① 慧远:《沙门不敬王者论·形尽神不灭第五》,僧祐编:《弘明集》,上海:上海古籍出版社,1991年,第32页。

争鸣的思想成果,至汉儒而蔚为大观,成为两汉帝国的统治思想。

1980年代,学术界有一种观点,将汉儒的这种世界观称之为宇宙同构学,很有道理,这种同构的基础就是类比思维法。我们先举《春秋繁露》中简单类比的例子:

气之清者为精,人之清者为贤。治身者以积精为宝,治国者以积贤为道。身以心为本,国以君为主。精积于其本,则血气相承受;贤积于其主,则上下相制使。血气相承受,则形体无所苦;上下相制使,则百官各得其所。形体无所苦,然后身可得而安也;百官各得其所,然后国可得而守也。夫欲致精者,必虚静其形;欲致贤者,必卑谦其身。形静志虚者,精气之所趣也;谦尊自卑者,仁贤之所事也。故治身者务执虚静以致精,治国者务尽卑谦以致贤。能致精则合明而寿,能致贤则德泽洽而国太平。(《春秋繁露·通国身》)

上文是《春秋繁露·通国身》一篇的全文,通篇是将身体的养生学和治国的道理相类比,看似简单的一一对应,但仔细研读也可看出些同构的影子来。养生由精、积精、心为本、血气相承受……所组成,治国由贤、积贤、君为主、上下相制使……所组成。当每一个单位横向对比时只是简单的类比法,但类比双方各自综合起来看,都有自己的组成部分,也就是结构,以至于这种一一对应的综合结果是双方具有同样的结构,这就是同构。我们再举董仲舒著名的“人副天数”思想为例:

人有三百六十节,偶天之数也;形体骨肉,偶地之厚也。上有耳目聪明,日月之象也;体有空窍理脉,川谷之象也;心有哀乐喜怒,神气之类也。……是故人之身,首安而员,象天容也;发,象星辰也;耳目戾戾,象日月也;鼻口呼吸,象风气也;胸中达知,象神明也;腹胞实虚,象百物也。……天以终岁之数,成人之身,故小节三百六十六,副日数也;大节十二分,副月数也;内有五藏,副五行数也;外有四肢,副四时数也……(《春秋繁露·人副天数》)

人有三百六十六节,天近有三百六十六日;人有耳目,天有日月;人有四肢,天有四时;人有五脏,自然有五行……这些具体细节都是一一对应的简单类比,然而就类比双方自身来说,各自的具体组成部分形成了各自的结构,因而部分的简单一一类比,在整体上就形成了复杂的结构对比。从对比双方的整体来说,就是相同结构的类比。

对于汉代的流行观点来说,一切事物都具有相同的结构,这个结构抽象地来说是:一气、阴阳、五行、五方、五色、五味、五音……等等,对此现代学界已经有了大量研究,这里不再赘述。汉儒依赖这种同构类比,将人类文明准则与自然相比附,以此保证人类伦理道德价值观的普遍必然性和至上性,与康德“位我之上者灿烂星空”有异曲同工之理。

(三)发生同构

汉代思想不仅是宇宙同构论,而且是宇宙发生学。有关宇宙创始、生成、发展的思想在《淮南子》中表现得非常充分,例如《淮南子·天文》言:

天地未形,冯冯翼翼,洞洞濈濈,故曰太昭。道始于虚廓,虚廓生宇宙,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。

这段内容描述的是宇宙创生演化的过程,无论是否属实,其意向所指都是事实。既然所指是现实时空中的生成演化过程,它就不是形而上的本体论,而是一种过程哲学,但这种宇宙过程的哲学又不是与形上本体论完全脱节,结合《淮南子·原道》中的道本论,我们可以认为这是一种形上本体论与宇宙生成演化过程哲学相混合的复杂哲学。这种混合性的哲学性质对我们理解汉儒的证明方式很有意义。

发生在证明问题上有何意义?某物生于某物,必然导致所生者与生者具有同样的法则,这是依据生物学上的必然性来得到哲学上的证明。我们且看董仲舒下面的一段话:

父者,子之天也;天者,父之天也。无天而生,未之有也。天者万物之祖,万物非天不生。

……天子受命于天,诸侯受命于天子,子受命于父,臣妾受命于君,妻受命于夫。诸所受命者,其

尊皆天也。虽谓受命于天亦可。(《春秋繁露·顺命》)

上文的思想内容就是最为典型的发生学证明,人生于天,所以人类的文明必须符合自然意志,这就为人类文明准则的普遍必然性找到一个坚实的基础。

宇宙发生学与宇宙同构学的相结合,就是本文所说的发生同构,如《春秋繁露》中即有这种证明方法的应用:

为生不能为人,为人者天也。人之人本于天,天亦人之曾祖父也。此人之所以乃上类天也。人之形体,化天数而成;人之血气,化天志而仁;人之德行,化天理而义。人之好恶,化天之暖清;人之喜怒,化天之寒暑;人之受命,化天之四时。人生有喜怒哀乐之答,春秋冬夏之类也。喜,春之答也;怒,秋之答也;乐,夏之答也;哀,冬之答也。天之副在乎人。人之情性有由天者矣。故曰受,由天之号也。(《春秋繁露·为人者天》)

这段话中,开头与结尾用的是发生学的证明方法,中间是同构学的类比法。

发生学与同构学相结合,其在证明上的意义究竟何在?是不是在宇宙原初的物质上就有一种结构,无论宇宙演化的万事万物,都打上了这一结构的烙印?如果这一烙印是确实的话,人类普遍性的伦理文明准则的证明将迎刃而解。董仲舒虽然不会像现代人这样提问题,但细究他的思想,确有这个意思,其明显表现在《春秋繁露》关于“元”的内容中:

谓一元者,大始也。知元年志者,大人之所重,小人之所轻。是故治国之端在正名。……惟圣人能属万物于一,而系之元也,终不及本所从来而承之,不能遂其功。是以《春秋》变一谓之元。元,犹原也,其义以随天地终始也。故人唯有终始也,而生不必应四时之变,故元者为万物之本,而人之元在焉。安在乎?乃在乎天地之前。故人虽生天气及奉天气者,不得与天元本、天元命而共违其所为也。故春正月者,承天地之所为也,继天之所为而终之也。其道相与共功持业,安容言乃天地之元?天地之元,奚为于此?恶施于人?大其贯承意之理矣。

是故《春秋》之道,以元之深,正天之端;以天之端,正王之政;以王之政,正诸侯之即位;以诸侯之即位,正境内之治。五者俱正,而化大行。(《春秋繁露·玉英》)

《春秋》何贵乎元而言之?元者,始也,言本正也;道,王道也;王者,人之始也。(《春秋繁露·王道》)

“元”是宇宙的初始存在物,又是万物之本,这是宇宙发生学的意义层面,叫做“天元本”;“元”又是“正”,这是说在这个初始的存在物中就存有绝对正确的法则,人类及其文明是这个初始存在的衍生物,所以分有了这个绝对正确的法则,这是其宇宙同构论的意义层面,叫做“天元命”。“天元本”和“天元命”的结合就是宇宙发生学和同构学的结合,以此证明了人类文明准则的普遍必然有效性。

董仲舒《春秋繁露》的思想在中国哲学史上具有极为重要的地位,它不仅证明了人类文明的普遍有效性,在方法论上将宇宙生成论和同构论结合起来,而且表现出了走向形上本体论的端倪,即“人之元在焉,安在乎?乃在乎天地之前”。这句话与朱熹所言“未有天地之先,毕竟是先有此理”^①有异曲同工之妙。然而董仲舒没有达到彻底的形上本体论,其重点还是在生成论上,但我们确实从中看到了从汉代思想到宋明理学的思想逻辑路线。

(四)分类象征

在儒家早期典籍中,《易传·系辞》是最具有先天综合判断普遍必然有效这一深刻思想的:

《易》与天地准,故能弥纶天地之道。……与天地相似,故不违;知周乎万物,而道济天下,故不过。……范围天地之化而不过,曲成万物而不遗。……夫《易》广矣大矣,以言乎远则不御,以言乎迩则静而正,以言乎天地之间则备矣。(《易传·系辞上》)

《易》之为书也,广大悉备。有天道焉,有人道焉,有地道焉。(《易传·系辞下》)

^① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一《理气上》陈淳记,北京:中华书局,1986年,第1页。

从知识论来说,《周易》的理论是一套知识体系,《系辞》明确地、坚定不移地而且是非常自豪地认为,《周易》这套知识理论体系放之四海而皆准,也就是普遍必然有效性,所谓“与天地准”,“弥纶天地之道”,“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗”,“广大悉备”,反反复复,多次明确指出《周易》的道理具有普遍必然有效性,也就是说《周易》是真理。

既然是真理,就需要证明它为什么具有普遍有效性,《周易》是如何证明的呢?我们知道,从易学理论上来说,《周易》分为象—数—理三个层次,所以《系辞》的证明也可以分成这三个层次,本文集中在“象”这一层进行分析。

《周易》的“象”是什么?“象”就是象征,——“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象”(《易传·系辞上》),“是故易者,象也。象也者,像也”(《易传·系辞下》),这两句话已经非常明确地指出了易象思维的特征,那就是象征。

象征又是什么样的思维方式?象征是根据事物之间的某种联系,借助事物的具体形象(象征体),以表现某种抽象的概念、思想和情感。由于其大多是以某事物代表另一事物,所以从本质上象征思维是类比思维的进一步演化,所不同的是象征思维不仅有类比的成分,还有代表、联想、引申的意义在其中。象征的特点是既寓意深刻,意境深远,又非常形象、简单。

让我们以颐卦为例来分析《周易》的象征思维。“颐”是什么?“颐”就是面颊,俗语所说的腮帮子。由脸颊而联想到吃食物,由食物想到追求,追求必须正确,由此人生目的哲学和政治学都在其中了。所以颐卦卦辞云:“贞吉。观颐,自求口实。”《彖传》曰:“颐,贞吉,养正则吉也。观颐,观其所养也。自求口实,观其自养也。天地养万物,圣人养贤以及万民,颐之时大矣哉!”

《周易》是如何使用象征思维论证其真理的普遍必然有效呢?我们看看《易传·说卦传》对八卦尤其是《乾》、《坤》两卦意义的解释:

乾,健也。坤,顺也。震,动也。巽,入也。坎,陷也。离,丽也。艮,止也。兑,说也。

乾为马,坤为牛,震为龙,巽为鸡,坎为豕,离为雉,艮为狗,兑为羊。乾为首,坤为腹,震为足,巽为股,坎为耳,离为目,艮为手,兑为口。

乾,天也,故称乎父。坤,地也,故称乎母。震一索而得男,故谓之长男。巽一索而得女,故谓之长女。坎再索而得男。故谓之中男。离再索而得女,故谓之少女。艮三索而得男,故谓之少男。兑三索而得女,故谓之少女。

乾为天,为圜,为君,为父,为玉,为金,为寒,为冰,为大赤,为良马,为老马,为瘠马,为驳马,为木果。坤为地,为母,为布,为釜,为吝啬,为均,为子母牛,为大舆,为文,为众,为柄,其于地也为黑。

初看这段资料,我们感到很是混乱,以《乾》为例,“为天,为圜,为君,为父,为玉,为金,为寒,为冰,为大赤,为良马,为老马,为瘠马,为驳马,为木果”,它到底是什么呢?其实卦并不固定确指某一具体事物,它只是在某一系统中才代表具体事物;而其之所以在这一系统中代表这一事物,是由于它自身的位置、性能、结构、状态……等等所决定的。系统可大可小,至大无外,至小无内。

还是以乾卦为例,它在性质这一抽象的系统中代表着刚健,在自然这一系统中代表着天,在政治这一系统中代表着国君,在血缘关系这一系统中代表着父亲,在牲畜这一系统中代表马,在图形这一系统中代表圆,在植物系统中代表果实……,而它之所以能代表这些,是和“乾”纯粹的状态、刚健的性能、领袖群伦的位置等等自身的情况分不开的。

系统就是分类,《易传·系辞上》说:“方以类聚,物以群分。”就是说认识事物首先就要分类,当然这种分类的原则和现代自然科学完全不同,是按着象征思维的原则划分的,但显而易见的是,这种分类是无限的。

易象的卦画是先验的形式,它所组成的符号只代表某种性能、结构、状态等等,不特指具体事物(1980年代中国社会科学院哲学所刘长林先生即有类似观点),这种先验形式通过象征思维、系统分

类与具体经验中的事物联系起来,象征是无限的,系统分类也是无限的,无限的叠加,确保了卦象这种先验形式普遍必然有效,这就是“易与天地准”的奥秘之所在!

卦象有什么性质呢?卦象虽然是先验形式,但它不是纯粹抽象的符号。所谓纯粹抽象的符号,在此特指本身无意义的符号,例如三角形ABC和三角形BAC,在此ABC就是纯粹抽象的符号,因为三角形ABC和三角形BAC相等,用任何其中一个符号指代其中任何一角端都可,ABC在此只起到一个指代作用,其本身没有任何意义。卦象是先验的形式,具有特殊层面上一定程度的抽象性,所以它不在先验中指代任何具体事物;但它本身又是有意义的,它的卦画不能像三角形ABC和三角形BAC那样随意改变,无论是卦画位置还是性质的变化,都将改变整个卦象自身的性质,而变成了另外一卦。所以卦象是有意义的内涵和抽象形式的统一体,也就是说,卦象是一种有意义的形式。

在中国文化中,可以看到很多这种有意义的形式,例如,汉字的笔画是有限的,它是一种抽象有意味的形式,但它可以构造出很多汉字;汉字也是有限的和有意义的形式,但它可以制造出无限深远的寓意,它可以囊括世界的一切,无论是自然、社会、科技还是情感世界,它是所有“世界”的象征,它“画”出了所有的世界。古人说,仓颉造字,鬼神惊泣,良有以也!山水画也是如此,线条以及皴搓渲染,山石树木、亭台房舍,都是有限但有意味儿的形式而已,但每个人的画有其各自的意境,这些有意味的形式可以组成无限多个寓意深远、穿越时空的意境。

有意义的形式,是先验与经验的结合,是抽象与具象的结合,是纯粹理性与经验甚至技术理性的结合,是哲学与艺术的结合,搞清其中的秘密,将为解决类似“先天综合判断如何可能”这类问题,提供一条新的思路,对于人类思维的进步作出巨大的贡献!

二、本质与现象之间的通达法

(一)本质与现象通达法的原理

本质与现象通达的证明方法,是利用本质存在于一切现象之中,并对现象起决定作用这一原理,证明某一真理的普遍必然有效性。这一方法时常通过举例来说明,因而给人一个错觉,以为是归纳法;实际上这种方法并不需要完全归纳,它只要阐明某一本质存在于某一现象之中,在其中起决定作用,这种适应性的道理是可以类推的,以此证明某种真理是普遍必然有效的。

我们通过海德格尔以现象学的方法研究人的存在,来说明这种本质与现象通达的证明方法。海德格尔反对任何先验的理论,提出了“走向事情本身”的座右铭。然而,现象学不仅仅只是描绘现象,否则就成了一种盲人摸象式的、经验的、庸俗的学问了。海德格尔说:“如何区别现象学的现象概念与通俗的现象概念呢?现象学要‘让人来看’的东西是什么?必须在与众不同的意义上称为‘现象’的东西是什么?什么东西依其本质就必然是突出的展示活动的课题?显然是这样一种东西:它首先并恰恰不显现,同首先和通常显现着的东西相对,它隐藏不露;但同时它又从本质上包含在首先和通常显现着的东西中,其情况是:它造就着它的意义与根据。”^①如其所然地、没有先入之见地描绘现象,仅仅是现象学最初的基础工作,现象学更为重要的是要揭露出隐藏在现象之后的、并导致现象存在和活跃的东西,也就是“它造就着它的意义与根据”的本质。本质是从现象之中分析出来的,它本来就存在于现象之中,这是它普遍必然有效的保证。

利用本质与现象之间的通达性,来证明真理的普遍必然有效性,这一方法在东方哲学中是非常显著和常用的方法,例如《金刚经》的主题论述“实相”(也就是“空相”、“妙有”),这一主题的缘起是由须菩提“心应何住”的问题引发的,佛陀的回答是“心无所住”,因为世界的本质是“空相”,人的心灵只有达到“空相”的境界才能解脱。佛陀论述世界本质是“空相”,并不是从理论出发,而是分析一个个现象,如度众生入涅槃、布施、空间广延性、佛陀报身特征、福德多少、罗汉果位、庄严佛土、身体高大、

^① [德]海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,熊伟校,北京:生活·读书·新知三联书店,1987年,第44页。

忍辱……等等问题的分析,阐明其中存在“空性”的道理。其中体现了聚合—发散思维的特点。聚合,是说明一切现象都是“空相”;发散,是说明“空性”适用于一切现象。“一切有为法,如梦幻泡影,如露亦如电”,这一真理不需要完全归纳,也无法完全归纳,我们只要从一些现象之中明白之所以如此的原理,以此类推,就可以明白它的普遍必然有效性。从中可见本质与现象通达的证明方法,是比较复合性的方法,其中包含有类比法的因素。这种类比,不是两个或多个事物的类比,而是一种道理的类推。

徐复观先生反对中国古代知识论不发达的观点,他的证据就是中国古代思想家具具有这种通达性的说明方法:“中国的思想家,很少是有意识的以有组织的文章结构来表达他们思想的结构,而常是把他们的中心论点,分散在许多文字单元中去。”^①这里所谓“中心论点”“分散在许多文字单元中去”,就是本文所谓的聚合—发散思维的本质与现象通达性认识、证明方法,可见徐复观先生早已发现这种证明法的奥秘,只不过没有像本文一样使用概念加以概括。

(二)儒家经典中的通达法

1. 五经与中国哲学的思维特征。中国经典中很早就使用本质与现象通达性的证明方法,依照《四库全书总目·易类叙》中的观点,儒家五经都是使用这种方法来阐述道理:“圣人觉世牖民,大抵因事以寓教,《诗》寓于风谣,《礼》寓于节文,《尚书》、《春秋》寓于史,而《易》则寓于卜筮。”^②依照这一说法,中国儒家经学倒是很类似海德格尔的现象学存在主义的方法,歌谣、礼仪、政令、历史、占卜都是现象,在这些关于现象的描述背后,隐藏着圣人的“教”,也就是“造就着它的意义与根据”的义理哲学。在这些事实性的现象和圣人所要表达的思想之间有一种海德格尔所言的“通达”性。这种“通达”性使圣人的思想解释了一切现象,成为“世界”的法则。

这一资料非常重要,因为它集中阐明了儒家经典为代表的中国哲学的思维特征。初学哲学的中国人大多有一种自卑,就是说中国儒家的五经不同于西方哲学专著,几乎没有大部头的关于本体论、认识论的专著,即便现代学界公认中国儒家哲学思想是以伦理学为主要内容(此种定论仍需详细研究审定),但依然不像西方哲学专著那样具有鲜明的框架结构、严谨的逻辑,因为从具体事项中论述深刻的哲理,是早期中国哲学的特征。

2. 《论语》中本质与现象的通达法。除了五经,儒家使用本质与现象之间通达性方法的例子还有很多,比如《论语》的内容极为庞杂,有关于学习(务本)、政治、礼乐、臧否人物、教育学生、日常生活的举动音容等等,甚至有些人将《论语》视为政治、伦理、人生格言汇编。难道圣人影响中国两千五百年的经典,仅仅是格言汇编吗?显然不是,《论语》中庞杂的内容大多是现象,在这些现象中贯穿着一条生命实践之学的主线(有关《论语》的生命实践之学,将另撰文专门论述),礼乐、伦理、政治不过是生命的外推扩大而已。《论语·宪问》云:“不怨天,不尤人,下学而上达。”这印证了《论语》的内容就是通过许许多多具体现象性事物的学习实践,最终通达天道性命的本质主题。

谢良佐在为朱震讲《论语·子罕》“子见齐衰者”和《卫灵公》“师冕见”这两章时指出:“夫圣人之道,无微显,无内外,由洒扫、应对、进退而上达。夫道,一以贯之。一部《论语》,只恁地看。”^③《论语》中的这两则故事,重点在于描述孔子日常对待不幸者庄重而又体贴的态度,谢良佐说“夫道,一以贯之。一部《论语》,只恁地看”,全部《论语》都要如此理解,这说明古人对经典中义理和现象之间的通达性有着深刻的理解。

历代对《论语》各篇的顺序问题的解释,也是注释者思维方式的反映,例如,皇侃的《论语集解义疏》在《论语》每篇的题目下作了注疏,阐明本篇之所以在此位置的原因,我们以《论语义疏》前三篇的

① 徐复观:《研究中国思想史的方法与态度问题》,韦政通编:《中国思想史方法论文选集》,第117页。

② 永裕等撰:《四库全书总目·经部一·易类一》,北京:中华书局,1965年,第1页。

③ 黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案·上蔡学案·附录》,北京:中华书局,1986年,第930页。

题解为例:

《论语》是此书总名,《学而》为第一篇……以《学而》最先者,言降圣以下,皆须学成。故《学记》云:“玉不琢不成器,人不学不知道”,是明人必须学乃成。此书既遍该众典,以教一切,故以《学而》为先也。而者,因仍也。第者,审谛也。一者,数之始也。既谛定篇次,以《学而》居首,故曰《学而第一》也。

《为政》者,明人君为风俗政之法也。谓之“为政”者,后卷云:“政者,正也。子率而正,孰敢不正。”又郑注《周礼·司马》云:“政,正也。政所以正不正也。”所以次前者,《学记》云:“君子如欲化民成俗,其必由学乎!”是明先学后乃可为政化民,故以《为政》次于《学而》也。^①

“八佾”者,奏乐人数行列之名也。此篇明季氏是诸侯之臣而僭行天子之乐也。所以次前者,言政之所裁,裁于斯滥,故《八佾》次《为政》也。又一通云:政既由学,学而为政,则如北辰;若不学而为政,则如季氏之恶,故次《为政》也。然此不标季氏,而以“八佾”命篇者,深责其恶,故书其事以标篇也。^②

通过上边《论语》前三篇的题解,我们可以看出皇侃的思维是线性逻辑,每一篇之所以排在前一篇的后边,都有内容之间的延续联系性。然而这种篇次的解释是技巧性的,有时会显得非常勉强,尤其是在后边的某些篇章,这种解释的勉强性会非常凸显。将所有篇章综合起来考察,这种线性解释的不合理性就更加严重。这种篇章次序排列的解释,说明皇侃对《论语》思想没有深刻地理解。

朱子的《论语集注》不再延续皇侃方法,在每篇篇名下的题记中根本不再提及次序问题,这是一个进步。因为《论语》的结构次序不是线性的,其内容和主题是聚合—发散式思维。聚合,是生命实践之学,这是本质;发散,散为书中内容的万事万物,这是现象。现象和本质通达无间,水乳交融。本质存在于现象之中,决定着现象,并通过现象表现出来;现象都是有本质的现象,并且表现着本质。这就是后世儒者不断研讨的道器关系。

3.《中庸》中本质与现象的通达法。《中庸》的内容结构和《金刚经》极为类似,看起来很散,内容有论述天命人性、“中和”、“中庸”、政治、大仁智勇、鬼神之德、福德、学习、“诚”、圣人的德行能力等等,既不是演绎的逻辑结构,也不是简单的归纳,之所以不是归纳,是由于其内容命题与“中庸”(简译为普遍性的绝对真理法则)都在一个等级层次,并不是涵盖总结,而是贯通所有内容,也是一种聚合—发散式思维,是一种超逻辑。“中庸”是所有的内容,所有的内容也是“中庸”。后世儒者将《中庸》分为“中和”和“至诚”等章节内容,可谓刻舟求剑、胶柱鼓瑟了。

《中庸》实际上已经将自己的这种通达性思维明白地总结出来了:

君子之道费而隐。……故君子语大,天下莫能载焉;语小,天下莫能破焉。《诗》云:“鸢飞戾天,鱼跃于渊。”言其上下察也。君子之道,造端乎夫妇,及其至也,察乎天地。

故君子尊德性而道问学,致广大而尽精微,极高明而道中庸。

据朱子解释,费,“用之广也”;隐,“体之微也”。“化育流行,上下昭著,莫非此理之用,所谓费也;然其所以然者,则非见闻所及,所谓隐也”^③。朱子阐释指出,“中庸”的天理通达,适用于世界中的所有现象,它决定着现象,使现象成就了存在的原因和意义,然而它却是隐藏在现象之后的,这种思想与前文所引海德格尔的言论惊人的一致。“中庸”的法则是放之四海而皆准的,“致广大而尽精微,极高明而道中庸”,与《易传·系辞》所言“与天地准”,“弥纶天地之道”,“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗”,“广大悉备”等等是一个意思,类似于康德所探究的普遍必然有效性。

① 何晏集解,皇侃义疏:《论语集解义疏》卷一,《四部要籍注疏丛刊》影印《古经解汇函》本,北京:中华书局,1998年,第159、165页。

② 何晏集解,皇侃义疏:《论语集解义疏》卷二,第172页。

③ 朱熹:《中庸章句》,《四书章句集注》,北京:中华书局,2011年,第24页。

(三)道家经典中的通达法

如果说先秦儒家经典中的通达法,大多隐藏在内容和结构之中,而道家经典则将这种通达法鲜明地揭示出来,这一揭示最明显地体现在道与万物关系的学说中。例如《老子》中说:

道冲,而用之或不盈。渊兮,似万物之宗。挫其锐,解其纷,和其光,同其尘。湛兮,似或存。

吾不知谁之子,象帝之先。(第四章)

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”。(第二十五章)

大道汜兮,其可左右。万物恃之而生而不辞,功成不名有,衣养万物而不为主,常无欲,可名于小;万物归焉而不为主,可名为大。以其终不自为大,故能成其大。(第三十四章)

上文出自王弼注本《老子道德经》,因为这里仅仅是讨论思维问题,不涉及复杂的版本问题,故选用了一部通行本。在上文中我们可以看出三层意思:

第一,道产生了万物,所谓“似万物之宗”、“为天下母”、“万物恃之而生而不辞”,这还是宇宙发生学。

第二,道是一种先验的存在,就是说它先于现象界的产生而存在,“吾不知谁之子,象帝之先”、“有物混成,先天地生”,就是说的这个意思。有关道的先验性,后文的先验证明法还要论述。

第三,道存在于万事万物的现象之中,并在事物之中起着决定性的作用,然而它又是隐而不显的,即所谓“道冲,而用之或不盈”、“周行而不殆”、“衣养万物而不为主”是也,这一条正是我们所说的本质与现象之间的通达法(“周行而不殆”,一般认为是道的自身运行,也可能指其在现象中的运行,或兼而有之)。道是冲虚的,与万物和光同尘,也就是说它隐藏在现象之中;但它“衣养万物”,正如海德格尔所言“造就着它的意义与根据”。

关于道存在于万事万物之中,《庄子》也有很多论述,如《庄子·知北游》:“东郭子问于庄子曰:‘所谓道,恶乎在?’庄子曰:‘无所不在。’东郭子曰:‘期而后可。’庄子曰:‘在蝼蚁。’曰:‘何其下邪?’曰:‘在稊稗。’曰:‘何其愈下邪?’曰:‘在瓦甓。’曰:‘何其愈甚邪?’曰:‘在屎溺。’东郭子不应。”道是超越时空的绝对存在,依照常人的观点,它应该是无与伦比的崇高;但庄子的回答却每况愈下,最后竟然回答“道”在“屎溺”之中,因为从道的视角来看,万物本无高低贵贱美丑好坏之别。道在屎溺,这一极端回答,是道通达于万事万物的最好回答!

《老》、《庄》的内容结构也与儒家经典一样,充分显示了本质与现象的通达法。以《老子》为例,全书仅有五千言,但内容相对来说也很庞杂,既有道论,也有语言、养生、政治、伦理、军事、理想等等问题,但在这些关于现象的论述中,无一不贯穿着道的本质作用。

(四)理学的通达法——理一分殊

理学关于“理一分殊”的观点,现代学者大多认为是借鉴佛教华严宗的思想而来,“理一分殊”观点的产生,确因时代的机缘而由佛教引发,但这种思想也有中国本土的历史积淀,因为从思维方式上来说,“理一分殊”的实质就是本质与现象之间通达的方法,上文我们已经阐明了先秦儒道两家都是广泛使用这种思维方式的。

程朱一系在“理一分殊”这种思维方式上,表现得最为明显,例如,《伊川易传》是程颐最重要的经学著作,其高弟尹焞认为其核心思维就是这种方式:

伊川自涪陵归,《易传》已成,未尝示人。门弟子请益,有及《易》书者,方命小奴取书篋以出,身自发之,以示门弟子,非所请不敢多阅。一日出《易传·序》示门弟子,先生(按即尹焞)受之归,伏读数日后,见伊川。伊川问所见,先生曰:“某固欲有所问,然不敢发。”伊川曰:“何事也?”先生曰:“至微者理也,至著者象也。‘体用一源,显微无间’,似太露天机也。”伊川叹美曰:“今日

学者何尝及此?某亦不得已而言焉耳。”^①

“体用一源”即“理一分殊”的另一种说法,“象”指卦象,《周易》六十四卦象本已代表了无限多的事物,而卦象仍然属于现象,其中体现的是天理。卦象是显著的,但却是现象;天理是隐晦的,但却是本质。本质性的天理体现在无限的现象之中,毫无任何阻碍,广泛地适用,这是最典型的本质与现象通达的证明法,它证明了天理的普遍必然有效性。

朱熹对“理一分殊”的阐述非常多,我们选用一些加以说明:

问:“太极不是未有天地之先有个浑成之物,是天地万物之理总名否?”曰:“太极只是天地万物之理。在天地言,则天地中有太极;在万物言,则万物中各有太极。”^②

问理与气。曰:“伊川说得好,曰:‘理一分殊。’合天地万物而言,只是一个理;及在人,则又各自有一个理。”^③

释氏云:“一月普现一切水,一切水月一月摄。”这是那释氏也窥见得这些道理。濂溪《通书》只是说这一事。^④

太极或天理,都是对最高本体的指谓,只是角度不同。太极或天理是万事万物总的根本法则,所以说是“一个理”;但万事万物又分有太极或天理,所以又说“各自有一个理”。一与多是无碍的,万事万物的分有不会使本体增减,因为本体境界内没有数量的多寡,因而才称得上是“一月普现一切水,一切水月一月摄”。从上文我们还可看出,朱子不仅是使用通达法论证了天理的普遍必然有效性,而且还利用通达法说明了本体无有增减的特征。

总的来说,我们会发现理学家论述“体用一源”、“理一分殊”、道器关系的通达法,已经渐渐出现了摆脱举例说明的情形,虽然在某些情况下仍在举例说明,但无论如何,这种不加举例的情形是非常引人注目的,这是历史文化积淀的成果,经过对早期儒家经典的深刻理解和佛教经典的学习,人们已经理会并且熟悉了这种方法,这是不加举例情形出现的原因。

不加举例地使用或论述通达法,显示了通达法在本质上不同于归纳法,但这种情形自有优缺点,优点是它可以更加集中、精粹地论述它自身及所涉及的问题,免除了大量举例说明的问题;缺点是丧失了感性的契合,尤其是中国哲学的主要内容是生命的进步实践,如无具体感性契合点,则退化为思维中的哲学,这就是理学给现代学者一个向西方哲学靠拢印象的原因。

总结一下本质与现象之间通达法的要点,可列出三条:第一,本质是一种超验的存在,但又普遍存在于经验之中;第二,通达法不是归纳法,是否举例,举例多少,与其是否最终能证明无关;第三,通达法隐含着类比法为预设,这种类比不是具体事物之间的类比,而是某种超验存在通达、规定、主导经验事物这个道理的类推。

三、先验证明法

(一)先验证明法原理

“先验”一词,在西方经院哲学中就很重要,在近现代认识论哲学中发展得更蔚为大观,康德、谢林、胡塞尔等大哲学家都有重大的贡献。关于先验问题的研究,足以撰写无数论文专著,因而此处只简要介绍与本文相关的一些原理,以方便下文探讨中国哲学的先验证明法。

康德认为客观世界的现象给人的经验是杂乱无章的,因而知识的产生必须经过人脑中先天(先验)的形式进行整理,例如时空观念、逻辑观念等等,因此先天形式和后天的经验是构成知识的两大

① 程颢、程颐:《河南程氏外书》卷十二《传闻杂记》吕坚中所记尹和靖语,《二程集》,北京:中华书局,1981年,第439-440页。

② 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一《理气上》陈淳记,第1页。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一《理气上》夔孙记,第2页。

④ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷十八《大学五》道夫记,第399页。

根本要素。这说明知识或真理之所以在经验世界中普遍必然有效,是由于先验形式对经验材料整理的结果,康德说,“如果有一个命题与它的必然性一起同时被想到,那么它就是一个先天判断”^①,“经验永远也不给自己的判断以真正的或严格的普遍性”^②。因而“先验”一词在康德那里与经验对象无关,而仅仅与人类关于对象的认识方式有关。康德的认识论不仅阐明了知识之所以普遍必然有效的原因,同时也划定了人类认识的界限,真理的普遍必然有效仅限于现象界,客观事物的本质(物自体)如何是无法认识的。

胡塞尔的现象学认识论将康德的成果进一步向前推进,一方面胡塞尔承认康德关于先验的概念,另一方面胡塞尔试图超越康德所划定的界限,在主体性与客体性的相互关系中寻找认识的客观性。他声称在所有现象本己意义之中都包含着超越,可以看出,胡塞尔、海德格尔一系的认识论中都蕴含着上文所说的通达法。从人类的视野来看,胡塞尔、海德格尔的思想有些接近于东方哲学。

西方近现代认识论明显的缺陷在于认识主体与认识对象的割裂,这种割裂是认识论之所以成为一种学问的前提。西方哲学的缺点正是中国哲学的优长之处,因为中国哲学先天的预设就是天人物我合一的。康德所证明的普遍必然有效性仅限于经验现象界,虽然这已经足够,但相对来说中国哲学更是一种形而上之学。而这种学说又是以生命实践为基础的,它不仅仅是思维中的产物,更是生命实践的产物,我们在此探讨的,仅仅是文字所能表达的思想哲学层面的问题,因为生命实践在当代学术界还远远不能成为一门科学。

先验问题虽然是认识论的一项主要内容,但其思维方式毫无疑问是构成世界观、人性论、伦理学等学说的基础。经验只能证明具体问题,某一经验适用于某一已然存在的事物,但未必适用于必将出现的无限问题。我们只有找出不受具体经验影响,先于经验存在,又存在、主导、通达于经验的存在物,方能证明其为某一类事物的本质,或某一真理普遍必然有效,此即先验证明法的原理。因而先验证明虽然看似简单,实际上其中却隐含着抽象和通达法作为基础。

(二)中国哲学先验证明法的举例和分析

我们在这一小题中的内容不再完全依照历史顺序来叙述,而是试图以便于读者理解的方式来展开。

1. 性善论的先验证明。孟子是一位利用先验证明法的杰出者,他似乎随时随地都能利用这个方法阐明深刻的思想,请看下文:

齐宣王问曰:“齐桓、晋文之事,可得闻乎?”孟子对曰:“仲尼之徒,无道桓、文之事者,是以后世无传焉,臣未之闻也。无以,则王乎?”曰:“德何如,则可以王矣?”曰:“保民而王,莫之能御也。”曰:“若寡人者,可以保民乎哉?”曰:“可。”曰:“何由知吾可也?”曰:“臣闻之胡龁曰:王坐于堂上,有牵牛而过堂下者,王见之,曰:‘牛何之?’对曰:‘将以衅钟。’王曰:‘舍之!吾不忍其觳觫,若无罪而就死地。’对曰:‘然则废衅钟与?’曰:‘何可废也?以羊易之!’——不识有诸?”曰:“有之。”曰:“是心足以王矣。百姓皆以王为爱也,臣固知王之不忍也。”王曰:“然。诚有百姓者。齐国虽褊小,吾何爱一牛?即不忍其觳觫,若无罪而就死地,故以羊易之也。”曰:“王无异于百姓之以王为爱也。以小易大,彼恶知之?王若隐其无罪而就死地,则牛羊何择焉?”王笑曰:“是诚何心哉?我非爱其财而易之以羊也。宜乎百姓之谓我爱也。”曰:“无伤也,是乃仁术也,见牛未见羊也。君子之于禽兽也,见其生,不忍见其死;闻其声,不忍食其肉。是以君子远庖厨也。”(《孟子·梁惠王上》)

上文核心就是以先验法证明人性善。事情的过程是这样的:孟子劝齐宣王不要学以力服人的霸道政治,而要学以德服人的王道政治。然而仁爱政治需要性善论做为基础,此处虽然指谓的是政治的领

① [德]康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2004年,“导言”第2页。

② [德]康德:《纯粹理性批判》,第3页。

导者——齐宣王，但不言而喻，仁爱政治的基础需要普遍性的人性善。夫子谓“为政以德”，可见儒家政治学只是生命本质——性善的外推而已，儒家学说的核心是生命之学。

在上文中孟子是如何论证人性善的呢？他以齐宣王曾经放弃杀牛衅钟，代之以羊的事情来说明之，不仅使抽象的人性哲学得到感性的理解，而且使之落实于生命实际的根基之中，这是儒家思想的特征。齐宣王将牛放生，代之以羊，仅仅是因为他见到牛害怕的样子而发起的怜悯之心，没有任何功利目的，以齐国之广大富强，身为国君的他不至于吝惜一只牛所蕴含的价值，而代之以相对价值较小的羊。此情此景中，齐宣王完全是怜悯之心的爆发，用佛教的话来说，是完全没有计量心的。我们可以假设，如果衅钟的风俗不是杀牛而是杀羊的话，他见到一只羊恐惧的样子，完全可以让一只牛代替羊。纯粹的怜悯之心不受任何对象的功利价值影响，也就说明了人性之善不受任何经验现象的影响，性善是先验的，但也普遍体现在经验现象之中，所以性善是普遍必然的。

同理，《孟子·公孙丑上》中，孟子以儿童坠井，人人都有不忍之心来说明人性善，也是先验证明法的使用：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。所以谓“人皆有不忍人之心”者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。

这段文字比前一篇短，但先验证明法体现得更加完备。首先它不是特指领导者，而是人人都有仁爱怜悯之心，这是涉及一个无限的先天综合判断。其次，孟子剥落了一切经验中的现象，人见到儿童落井而产生不忍之心，忍不住去救，不是为了任何功利心目的，不是因为和这个儿童的父母交好，也不是为了得到地方上的声誉、朋友的称赞，更不是为了免于听到儿童的哭叫声……是纯粹悲悯之心使然。所以人性善是先验的，它不受任何经验对象和主观目的的影响，普遍必然地呈现。

现代学者大多认为人性善恶掺杂，这是以经验归纳法为基础的认识。确实，经验中的人们有善有恶，同一个人也善恶相杂，但是经验归纳法不能证明涉及无限的判断，以经验归纳来认识人性问题，从根本上来说就是个错误，这是我们不如古人之处。即便是对于历史上的大罪人，我们只能说他被后天的欲望蒙蔽、控制，犯下大罪，但不能说他的人性就是恶的。

通过上文的分析，我们可以看出孔子在《论语·阳货》中所说的“性相近也，习相远也”，也是一种先验证明法，虽然程、朱认为此处所谓“性”，不是人的先天本性，而是气质之性，类似我们现代所言的性格，但朱子仍然承认，即便是后天气质之性，人生之初亦相去不远，人成长后的善恶是由于学习（非知识的学习）造成的^①。孔子这句话，排除、剥落了人的后天对环境的接受、目的欲望的发展等等因素，也就是说剥落经验界的现象，让相对更为先验、本质的东西显露出来，与上文孟子的两个例子所用的方法完全相同。但孔子的这段话文字太少，只有对孟子在上文的两段资料进行分析后，我们才能更加充分地理解。

理学家完全接受了思孟一系的性善论，也进一步发展了性善论的证明法，例如朱子在解释《中庸》开篇第一句话“天命之谓性”时说：“命，犹令也。性，即理也。天以阴阳五行化生万物，气以成形，而理亦赋焉，犹命令也。于是人、物之生，因各得其所赋之理，以为健顺五常之德，所谓性也。”^②朱子的这段话是先验法与汉儒宇宙发生学的结合，是董仲舒思想的进一步发展，参见前文有关董仲舒宇宙发生学和同构学相结合的思想就可一目了然。性是上天赋予的，犹如某种指令，类似我们现在的电脑程序，它是至善的，也是绝对不可违背的，不受不同人的特殊性所影响（形上本体剥离了经验现象），在此意义上与康德先验的绝对律令相似。所不同者，朱子这段话还含有宇宙发生学，这个过程哲学解释了人性善的先验性原因，并使这种先验性得到强化。

① 参见朱熹：《论语集注·阳货第十七》，《四书章句集注》，第164页。

② 朱熹：《中庸集注》，《四书章句集注》，第19页。

我们再看一段朱子对人性的论述:

性者,人所稟于天以生之理也。浑然至善,未尝有恶。人与尧、舜初无少异,但众人汨于私欲而失之,尧、舜则无私欲之蔽,而能充其性尔。^①

这一段文字没有宇宙发生学,是性善论的纯粹先验证明法。至善的人之本性是先验的,人之初圣愚无别,常人沉溺于私欲,本性受到蒙蔽;而圣人无私欲,故能发扬光大至善的本性。私欲的诱惑蒙蔽,就是经验界的现象,排除这些经验现象,就是先验的本性(儒家所谓“私欲”,并非生命发展的需要,而是以非正常、不道德的手段攫取利益)。或许此处所谓“性”与孔子“性相近”之“性”,在层次上不同,但皆以人之初来说明,其道理完全一致,是理解夫子“性相近,习相远”一语的很好借鉴。

2. 世界本质和法则的先验证明。有关世界本质和法则的先验证明,在中国哲学中很早就出现了,例如我们在通达法中所引用的老子道论,“有物混成,先天地生”,就是说道是先验地存在于经验世界之前的。道家的道论,一般而言都是先验法和通达法、宇宙生成论三者混而为一的,这是其典型特征之一。道,就其先于经验界,不受后天具体对象影响而言,是先验的;就其普遍存在于具体经验事物之中,是通达的。我们看《庄子·大宗师》关于道的论述,也是如此:“夫道,有情有信,无为无形;可传而不可受,可得而不可见;自本自根,未有天地,自古以固存;神鬼神帝,生天生地;在太极之先而不为高,在六极之下而不为深,先天地生而不为久,长于上古而不为老。”“道”“无为无形”,“未有天地,自古以固存”,“先天地生而不为久,长于上古而不为老”,就是说它的先验性,因为它在世界诞生之前就已存在,也就是说明它不受经验世界的影响;在本体境界之中是没有时空限制的,也无主观目的性,所以说它“无为无形”,“先天地生而不为久,长于上古而不为老”。在这段不长的文字中,先验性和通达性、生成论混合在一起,大家仔细一读就可知晓。

我们再来看《易传·系辞上》开篇的一段话:

天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。动静有常,刚柔断矣。方以类聚,物以群分,吉凶生矣。在天成象,在地成形,变化见矣。

《系辞》中很多“易”、“乾坤”的标点是现代学者头疼的问题,因为难以统一判断指谓的是书,是自然,还是法则原理,只能根据具体内容来确定是否加书名号。这一现象说明了一个深刻的思维问题,在《系辞》看来,先验法则混同于经验界的自然天地,但正因为它能够存在于不同的“类”“群”之中,并使之成象、成形,它又是先验的存在之物。易象是一种先验的形式,具体的自然天地乃至万物都是依照它而诞生演化,先验法、类比同构、通达法及宇宙生成论都隐含其中。

理学家关于世界本质和法则的先验性阐述得最为鲜明,我们看朱子的经典论述:

问:“昨谓未有天地之先,毕竟是先有理,如何?”曰:“未有天地之先,毕竟也只是理。有此理,便有此天地;若无此理,便亦无天地,无人无物,都无该载了!有理,便有气流行,发育万物。”曰:“发育是理发育之否?”曰:“有此理,便有此气流行发育。理无形体。”曰:“所谓体者,是强名否?”曰:“是。”曰:“理无极,气有极否?”曰:“论其极,将那处做极?”^②

问:“有是理便有是气,似不可分先后?”曰:“要之,也先有理。只不可说是今日有是理,明日却有是气;也须有先后。且如万一山河大地都陷了,毕竟理却只在这里。”^③

从上文我们可以看出,朱子认为“理”先于经验界的存在而存在,“未有天地之先,毕竟也只是理”,说的就是本体先于经验界而存在;不仅如此,本体还决定着经验现象的存在及现象的本质,即所谓“有此理,便有此天地;若无此理,便亦无天地,无人无物,都无该载了”。形而上的本体决定现象,形而下的现象却不能影响形上先验的本体,因而说“且如万一山河大地都陷了,毕竟理却只在这里”。朱子

① 朱熹:《孟子集注·滕文公章句上》,《四书章句集注》,第234页。

② 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一《理气上》陈淳记,第1页。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一《理气上》胡泳记,第4页。

通过这一极端情形的假设,将经验现象完全剥落,将先验的天理本体赤裸裸地显露出来。

最后,我们再以陆九渊合心性与世界为一的论述来说明先验法:

宇宙便是吾心,吾心即是宇宙。东海有圣人出焉,此心同也,此理同也。西海有圣人出焉,此心同也,此理同也。南海北海有圣人出焉,此心同也,此理同也。千百世之上至千百世之下,有圣人出焉,此心此理,亦莫不同也。^①

在上文中,陆九渊将人的主体性与客观对象结合起来,将真理的基础落实于人类具有普遍相同的、先验的心理结构上。所谓东西南北海的空间,上下千百世的时间,不过是经验界的现象而已,剥落这些现象,放之四海,万古不灭的,是人类先验的永恒心灵。这心灵,是知、情、意的统一;这真理,是真、善、美的统一。即便现代学者认为陆九渊所言的心灵,是儒家的伦理价值观念,但抽象看起来,在当今科技时代,说其是认知结构,亦无不妥之处,至于其本身究竟为何,值得我们现代学者深思。对此先验之心的承继与实践,或许是中华民族在近现代史上,跟上西方文明的秘密吧!

综上所述,中国哲学的先验证明法,主要是借助对现象因素的排除、剥落,使先验本体显现出来,从而确立本体的决定性作用。在先验法的证明中,有时还掺杂着发生论、同构类比法,隐含着本质与现象的通达法,共同形成了综合证明,因而对于中国哲学的综合证明法,就不再设专题论述了。

四、迈向超验的实践证明

在中印为代表的东方哲学中,最高的真理都是不可言说的。《老子》云“道可道,非常道;名可名,非常名”;孔子曰“书不尽言,言不尽意”(《易传·系辞上》)、“夫子之言性与天道,不可得而闻也”(《论语·公冶长》);《金刚经》云“如来说第一波罗蜜,即非第一波罗蜜,是名第一波罗蜜”。东方哲学的不可言说,与康德的“物自体”不可认识是不同的,最终极的本体和最究竟的真理都是可体认的,只是不能言说;不能言说,不是不想言说著述,而是无法用人类的语言文字呈现最高本体和真理。以前学者将这种不可言说性定义为“东方神秘主义”,这种评论无论如何都体现了思维的惰性,是不负责任的。

最高本体和真理是可以“认识”的,这个“认识”不是靠思维,是依赖生命实践的体证。靠思维是不能认识本体境界和真理的,这是东西方哲学的本质差别之一。这种不可言说,却能够通过生命实践体悟到。无比真实的最高境界,就是本文所说的超验存在。

言说仅仅是为了传道,是将自我体认到的真理传达给他人;而体悟真理,却是依靠每一个生命的自我实践。

最高本体和究竟的真理是生命“作”到的,不是思维想到的。一般来说,在儒家学说系统中,“性”指谓的是生命的本质,人人都有“明德”、“天命之性”,都有成为仁人、圣人的可能性,但这并不意味着每个人都已经成为仁人或圣人,也就是说,仁人、圣人是生命进步成果的现实性。这种生命的可能性和现实性,就是佛教所言的因地和果地。下面我们以孔子关于“仁”的论述来说明这个问题,《论语·公冶长》有两段资料集中论述了何为仁人,我们先看第一段:

孟武伯问:“子路仁乎?”子曰:“不知也。”又问。子曰:“由也,千乘之国,可使治其赋也,不知其仁也。”“求也何如?”子曰:“求也,千室之邑,百乘之家,可使为之宰也,不知其仁也。”“赤也何如?”子曰:“赤也,束带立于朝,可使与宾客言也,不知其仁也。”

常人的一生,大部分是追求功名富贵、酒色财气,这些自然不能称之为“仁”;然而孔门弟子大多皆有真才实学,甚至有些具有治国安邦之能,如上文所提到的子路、冉求和公西赤,与现代纯技术性的学者有本质的不同。但才能仅仅是生命现象,“仁”才是生命本质性的成就。与仁相比较,才能的层次很低,所以孔子对这三位弟子并未给予“仁”的评价。我们再看另一段:

子张问曰:“令尹子文三仕为令尹,无喜色;三已之,无愠色。旧令尹之政,必以告新令尹。

^① 陆九渊:《陆九渊集》卷三十六《年谱》,北京:中华书局,1980年,第483页。

何如?”子曰:“忠矣。”曰:“仁矣乎?”曰:“未知。焉得仁?”“崔子弑齐君,陈文子有马十乘,弃而违之,至于他邦,则曰:‘犹吾大夫崔子也。’违之。之一邦,则又曰:‘犹吾大夫崔子也。’违之,何如?”子曰:“清矣。”曰:“仁矣乎?”曰:“未知,焉得仁?”(《论语·公冶长》)

忠、清都是品德,而且是极高的美德。仁,也是品德。但它们的层次不一样,忠、清等等,虽然层次很高,但仁是生命终极的德性。与仁相比,忠、清等抽象度不够,它们还处于现象界,无论是综合性还是超越性,忠、清都比不上仁。仁才是生命超验性的核心,子文和陈文子虽然各有美德,然不能肯定其为仁人。

将上边两段结合起来,我们看出对终极境界的追求是一种生命的实践行为,不是一种思维理论。功名富贵,层次太低,无须再论;然而“仁”,不仅超越了种种卓越的才能,也超越了各种具体的美德,它是一种超验的生命存在。之所以说它是超验的,因为它不仅超出了经验现象的所有存在,就其本身来所,其内涵也涉及无限,它不仅凝聚了无限美德,也超越于无限美德之上,对其下任何定义都是不全面的。我们再引一段王阳明的《传习录》,用以说明生命实践难以言说的超验境界:

(薛)侃去花间草,因曰:“天地间何善难培,恶难去?”先生(王阳明)曰:“未培未去耳。”少间,曰:“此等看善恶,皆从躯壳起念,便会错。”侃未达。曰:“天地生意,花草一般,何曾有善恶之分?子欲观花,则以花为善,以草为恶;如欲用草时,复以草为善矣。此等善恶,皆由汝心好恶所生,故知是错。”……(薛侃)曰:“草既非恶,即草不宜去矣。”曰:“……草若有碍,何妨汝去?”(薛侃)曰:“如此又是‘作好作恶’。”曰:“不作好恶,非是全无好恶,却是无知觉的人。谓之不作者,只是好恶一循于理,不去又着一分意思。”^①

这是一段因除草引起的对话,类似禅宗机锋。“作好作恶”,典出《尚书·洪范》:“无有作好,遵王之道;无有作恶,遵王之路。”我们将双方思路简要清理一下:王阳明认为常人的价值观念大多出自私心,如对花草好恶之心,出自自己随时变化的功利目的,而天地生养万物,并无好恶之心(意指人心应像天心一般);薛侃认为,如此一来,草不宜除去;王阳明认为草若有妨碍,也应除去;薛侃认为,如果除草,就是出自私心。对话到此,出现逻辑上的两难悖论,除草是出自私心,是错;不除草,做不成事,况且也是出自私心,故也是错。王阳明最终解释,不出自私心,不是没有判断作为,而判断的标准遵循的是适宜的天理,无一丝私心在其中。天意、天理、天心,都是一个意思,是最究竟的超验存在,它难以用语言解释,时常会出现逻辑悖论;但是没有它,人类的一举一动,起心动念都是错误。对超验存在的获得,只有生命的实践才能获得,炼得人心似天心!这条道路是身证,而不是语言、文字、哲学上的证明。

从本质上来说,中国哲学史上这些对超验存在的体验内容很多,不属于社会科学范围之内,但它不是故弄玄虚的“神秘主义”,它的路向是清明澄澈的。就目前的学术研究状况和基础来说,尚无全面论述的可能,故笔者在此仅引用两例,借以指明中国哲学证明道路的最高境界。

虽然以两万余字的篇幅,不可能全面论述中国哲学中的证明方法,但从中我们可以看到中国古代思维是很深刻的,也是很多样化的,值得现代国人自豪和借鉴。本文之目的,亦非将中国传统思维与西方近现代知识论较一短长,推翻中国古代哲学知识论不发达的论断,仅为阐明中国思维中不同于西方的道路而已。

[责任编辑 李梅]

^① 王守仁:《传习录》卷上薛侃录,吴光、钱明、董平、姚延福编校:《王阳明全集》上册,上海:上海古籍出版社,1992年,第29页。

国外协商民主研究谱系与核心议题评析

钱再见 唐庆鹏

摘要:协商民主研究的兴起有其深刻的理论背景和实践基础。它在某种程度上回应了当代西方社会现实和民主实践危机,是对近现代西方民主理论成果的承继和扬弃,在理性理论的支撑下发展,并在理论批判中逐渐明晰。国外协商民主研究在纵向上呈现出一条不断演进和深化的脉络,在横向上则表现为流派林立,观点多元。协商民主的研究内容主要偏重于“结构议题”和“实践议题”两方面:“结构议题”包括对协商民主规范性、结构性的探讨,试图阐明“什么是协商民主”、“理想的协商民主是什么样的”、“为什么要协商民主”等基础问题;“实践议题”则主要依循协商民主的基本理念作出相关设计与实践探索,注重对协商民主的实证性考察,以期回答“协商民主实际是如何运转的”、“我们应该如何推行协商民主”等命题。

关键词:民主理论;协商民主;公共理性;公共参与;集体决策;“协商民主联盟”

一、协商民主研究兴起的背景与基础

学术界公认,“协商民主”概念最早是由美国加州克莱蒙特·麦肯纳学院(Claremont McKenna College)政府学教授约瑟夫·M·毕塞特(Joseph M. Bessette)于1980年在《协商民主:共和政府的多数原则》一文中正式提出的。可能毕塞特并未料想到,这个为了描述美国国会实际运作过程时使用的概念,却在十余年后引发了西方民主理论发展的一次被约翰·S.德雷泽克(John S. Dryzek)称之为“协商转向”(a deliberative turn)^①的重大转折。此后,越来越多的学者投入这一研究潮流之中,协商民主由此成为当代最引人注目的政治议题之一,甚至如斯蒂芬·艾斯特(Stephen Elstub)所言,“主导了有关民主的理论讨论”^②。综合来看,协商民主研究的兴起有其深刻的理论背景和实践基础。

1. 在回应西方社会现实和民主实践危机中萌发。20世纪后半叶尤其是80年代以来,西方国家相继开启向后工业社会迈进的历史进程。与之相伴随,当代西方社会的复杂性和不确定性不断增加:多元主义文化的发展不断地加深社会的分歧和冲突,形式上的平等越来越难以满足大规模的实质平等诉求,高度自主参与的热情与公民冷漠并存……。在此背景下,人们发现,近代以来形成并风行全球的西方自由民主体制越来越难以完美解释和有效回应发展变化中的当代西方社会政治现实。因此,必须重新思考适应社会政治形势发展需要的民主路径。正是在此背景下,协商民主顺势而生。恰如戴维·赫尔德(David Held)所认为的,“对当代政治生活缺陷的特别关注,促使协商民主主义者

作者简介:钱再见,南京师范大学国家治理与政府创新研究中心教授(江苏南京 210023);唐庆鹏,南京师范大学泰州学院讲师(江苏泰州 225300)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“公共权力运行公开化路径研究”(13BZZ032)的阶段性成果。

① John S. Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics and Contestations* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 1.

② Stephen Elstub, “The Third Generation of Deliberative Democracy”, *Political Studies Review* 8(3)(2010): 291-307.

产生了大量的思考”^①。可以说,协商民主在某种程度上回应了当代西方社会现实和民主实践危机。

2. 在汲取西方传统民主理论营养的基础上产生。近代以来,西方民主政治形成自由主义的民主模式和共和主义的民主模式两种主要传统。协商民主理论集大成者哈贝马斯在整合这两种民主模式的过程中界定协商民主。他认为,协商民主“赋予民主过程的规范性涵义,比自由主义模式中看到的要强,比共和主义模式中看到的要弱。在这方面它是从两边各采纳一些成分,并以新的方式把它们结合起来”^②。换言之,自由主义民主模式和共和主义民主模式是近代以来人类政治民主化探索进程中的理论成果,“协商民主理论吸收了这两种民主理论传统的部分因素,将民主程序与规范内涵相结合,既肯定公民积极参与政治生活,又尊重国家与社会的界限”^③。因而,协商民主并不是对民主政治理论发展进程的割裂和跳跃,而是对近现代西方民主理论成果的承继和扬弃。

3. 在理性理论的支撑下发展。纵览协商民主的各类著述,研究者们几乎无一例外地强调理性在协商民主中的基础性作用。英国杜伦大学商学院马丁·格里芬(Martyn Griffin)博士指出:“协商民主是基于这样一个假设,即公民有能力通过自身以及和别人一起理性面对问题。”^④而杰弗里·托马斯(Geoffrey Thomas)更是以“直接民主加上公共理性”来定义协商民主^⑤。实际上,现代民主正当性通常是建立在某种形式的理性基础上,而且理性形式不能仅是事实工具性的,还须是价值规范性的。对罗尔斯而言,理性所指涉的是公共理性(public reason),而对于哈贝马斯来说,理性则是“交往理性”(communicative rationality)。需要指出的是,协商民主在一定程度上也因罗尔斯和哈贝马斯这两位理论大师的加入而声势大振。罗尔斯认为,“公共理性是一个民主国家的基本特征。它是公民的理性,是那些共享平等公民身份的人的理性。他们的理性目标是公共之善”。而“公共理性之所以是公共的,是因为它由如下三方面的因素所决定:第一,作为自身的理性,它是公共的理性;第二,它的目标是公共的善和根本性的正义;第三,它的本性和内容是公共的,这一内容是由社会政治正义观念表达的理想和原则所给定的”^⑥。显然,“公共理性”的概念为协商民主提供了一个超越狭隘个体利益、最大程度追求公共利益的价值和规则的框架。因而,在罗尔斯有关协商民主的论述中,公共理性自然也就成为其所概括的协商民主“三个基本要素”中的首要因素。

对于交往理性,哈贝马斯认为:“有效的行为协调不是建立在个体行为计划的目的理性基础之上,而是建立在交往行为的理性力量基础之上;这种交往理性表现在交往共识的前提当中。”^⑦而“交往理性的范式不是单个主体与可以反映和掌握的客观世界中的事物的关系,而是主体间性关系,当具有言语和行为能力的主体相互进行沟通时,他们就具备了主体间性关系”^⑧。可见,交往理性是强调沟通、对话、主体间性等价值诉求,促成妥协让步、偏好转变,使得“共识”成为事实可能,从而在某种程度上有力地支撑协商民主。

4. 在理论批判中逐渐明晰。协商民主的兴起,某种程度上也是对民主政治领域进行反思与批判的结果。根据意大利学者安东尼奥·弗洛里迪亚(Antonio Floridia)的观点,协商民主自提出以来,“这一新理论领域因此开始通过识别一些‘敌人’来探寻自己的边界”。具体来说,主要包括以下几个方面的批判:(1)“对当代政治科学多元主义范式的批判(该范式认为多元利益集团作为平衡的关键以防止多数专制)”。(2)“对一种‘精英—竞争’式民主的批判”。(3)“对当代社会科学的功利主义范

① [英]戴维·赫尔德:《民主的模式》,燕继荣等译,北京:中央编译出版社,2008年,第268页。

② [德]哈贝马斯:《在事实与规范之间》,童世骏译,北京:三联书店,2003年,第370页。

③ [美]卡罗尔·佩特曼:《参与和民主理论》,陈尧译,上海:上海人民出版社,2006年,第11页。

④ Martyn Griffin, “Developing Deliberative Minds — Piaget, Vygotsky and the Deliberative Democratic Citizen,” *Journal of Public Deliberation* 7(1)(2011): 1 — 28.

⑤ [英]杰弗里·托马斯:《政治哲学导论》,顾肃等译,北京:中国人民大学出版社,2006年,第256页。

⑥ [美]约翰·罗尔斯:《政治自由主义》,万俊人译,南京:译林出版社,2000年,第225—226页。

⑦ [德]哈贝马斯:《后形而上学思想》,曹卫东等译,南京:译林出版社,2001年,第60页。

⑧ [德]哈贝马斯:《在事实与规范之间》,第371页。

式的批判”。(4)“对受卢梭启发的一种协商构想(协商被当作体现公民直接权力的决定和表达)的批判”。(5)“对美国宪法设计基础的某种解释(主要是麦迪逊派的多元主义构想和反联邦主义的传统)的批判”^①。总之,批判精神使协商民主理论的边界不断明晰,这有助于人们更加全面而准确地认识协商民主,从而也间接地推动了协商民主理论研究的迅速发展。

二、协商民主在民主谱系中的定位与评价

协商民主在民主谱系中的定位,实际上就是对协商民主的历史评价。究竟如何定位协商民主理论,协商民主的思想家们似乎各执一词。归纳起来,主要有三种代表性的观点:

1. 复兴说。持“复兴说”观点的研究者试图从历史中发现协商的传统,如乔恩·埃尔斯特(Jon Elster)等人就认为,“协商民主的观念及其实际应用与民主本身有着同样长的历史”^②。就协商民主的思想渊源而言,最早可以追溯到公元前5世纪的雅典。在古代雅典的城邦民主政治生活中,公民间的讨论就被认为是作出正确判断和行动的前提。亚里士多德在其《政治学》、《修辞学》等著作中,“第一个捍卫”了协商的价值,他认为,经过相互协商、论辩所作出的有关公共事务的决策,往往效果更佳。不过,一些批判者也指出,雅典的民主是有限的。它虽然号称是公民间的协商,但整个城邦仅有极少部分人具有公民资格,这和今天所倡导的广泛参与、平等自由的协商民主有着很大的不同。

复兴论者找到的第二个兴奋点是来自19世纪英国哲学家密尔(John Stuart Mill)所倡导的“讨论型政府”(government by discussion)理念。近代以来,代议制民主在西方一些主要国家得以确立和发展,与之相伴随的是思想家们无休止的思考和争论。代议制,顾名思义,即“代表商议”,在这里,民主就是通过选举少数代表来对共同的事务进行讨论、商议和决定。在密尔看来,在民主实践中,仅有代表是不够的,因为人总是会有犯错误的时候,代表们同样不可避免。因此,在民主运转过程中,协商是必不可少的,代表们有义务同其他代表进行商议、讨论,这有助于他们“纠正原本错误的判断”。虽然密尔的观点存在明显的狭隘性,但不少学者仍然认为密尔的思想是协商民主的重要渊源。

总之,国外一些学者通过对历史的梳理,宣称在政治思想和实践的传统中找到了有关协商民主的论述,认为协商民主本身拥有较为深厚的思想渊源。因此,“今天的协商民主只是原有的一种复苏(revival),而不是一种新创(innovation)”^③。

2. 补充说。赞成“补充说”的学者普遍强调不应过分拔高协商民主的历史地位,认为协商民主只不过是自由民主或传统民主的依附和补充。如迈克尔·瓦耳泽(Michael Walzer)曾表示,尽管协商民主的思想确有其可贵之处,但现今的自由主义民主体制的某些核心的、且经常处于运转状态的环节,在本质上明显是非协商的(non-deliberative),因此,“讨论”活动虽然应该有其一席之地,但它无法在民主体制中享有一个属于它自己的独立地位,而是只能依附于传统民主活动或过程而存在^④。

在某种程度上,持“补充说”的学者主要是基于对现实民主政治的观察和思考。他们认为,在当今世界,代议制的民主形式为各国所普遍采纳,但代议制民主是间接、加总式政治,并不能够充分而真实地体现人民(尤其是其中的少数派)的意志,这导致现有的民主政治体制正在“远离民主”。如何矫正?一个可能的办法是让既有的“民主具有协商性”。

① Antonio Floridia, “Participatory Democracy versus Deliberative Democracy: Elements for a Possible Theoretical Genealogy. Two Histories, Some Intersections”, Paper presented at the section “Four Decades of Democratic Innovation Research: Revisiting Theories, Concepts and Methods” in the panel “Historicising Deliberative Democracy” of the ECPR General Conference, Bordeaux, France, September 4-7, 2013.

② [美]乔恩·埃尔斯特:《协商民主:挑战与反思》,周艳辉译,北京:中央编译出版社,2009年,第2页。

③ C. Mouffe, *The Democratic Paradox* (London and New York: Verso, 2000), 81.

④ Michael Walzer, “Deliberation, and What Else?” in *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*, ed. Stephen Macedo (Oxford: Oxford University Press, 1999), 58-69.

另一个现实考虑是对协商民主本身可行性的担忧,认为协商民主因其操作上的困难而难以大规模实施。就现阶段而言,协商民主只能嵌入既有民主政治体制的微观领域和具体环节之中。因此,就其现实作用而言,“协商民主补充了而非取代了传统民主理论里的宪政的和程序的价值”^①。

3. 范式说。“范式说”的观点突出协商民主的批判性,认为协商民主是在对旧式民主(尤其是针对自由主义民主)的否定、批判和反思中形成的。因而,协商民主在一定意义上实现了对既有的民主理论范式的颠覆和超越。在这个基础上,协商民主表达了一套理想的民主标准和民主程序。就民主的标准而言,主流的自由主义民主似乎更钟情于个体自由、投票和多元性,例如达尔(Robert Alan Dahl)给出的理想民主的五项标准:有效的参与、投票的平等、充分的知情、对议程的最终控制、成年人的公民资格^②。与之不同的是,协商民主提出重温并以理性协商方式构建“公共的善”(common good)的概念,认为民主不是一个个自私自利个体的偏好“聚合”(aggregation),更应该是公共理性导向下的偏好“转变”(transformation),协商民主也因此坚信通过公民平等互动的协商实践能够对抗近现代民主所造成的政治生活的深度扭曲。就民主的程序而言,在自由主义民主模式那里,通常呈现的是被动的表达、间接的参与以及瞬时的选择,而协商民主更重视程序的包容性以及深思熟虑的理性,从根本上挑战了把民主程序视为竞争性选拔管理精英的理念,认为合法性不仅是通过公平选举的办法来提升,而且是通过对话、讨论的过程来塑造。

基于上述认知,不少学者认为一种新的民主范式——协商民主模式已经形成,并且在民主谱系中占据了越来越重要的位置。例如,詹姆斯·S. 费什金(James S. Fishkin)在《民主与协商:民主改革的新方向》一书中认为,协商民主是“新的民主”(new democracy)^③,而赫尔德在编纂其民主理论谱系时——他在最新修订的《民主的模式》一书中,特别地增添了一个独立的“协商民主”章节——认为,与古典民主、共和主义民主、自由主义民主、马克思主义的直接民主、竞争性精英民主、多元主义民主、合法型民主、参与型民主等民主模式相并立,协商民主是新近发展起来的“一种新的(第九种)民主模式”。在一些“狂热”的协商民主理论拥趸那里,对协商民主作为新的民主范式的地位 and 价值的观点往往更为激进,如约翰·伯海姆(John Burheim)甚至主张:“终结我们今天所熟悉的代议制民主,以制度化的协商民主取而代之。”^④

总之,上述三种观点代表了学界对协商民主不同的历史价值评价。但不论持何种立场,似乎各方并不怀疑协商民主的“创新性”和进步意义。在历史地评价协商民主时,无论协商民主在民主谱系的地位如何,重点始终在于其能否为现有的民主格局注入有着革新意义的成分。从这点来看,西方学界对其肯定的声音明显大于否定的声音。因为,协商民主至少“使民主思考步入了新的轨道”^⑤。

三、协商民主研究的脉络与流派

如前所述,协商民主作为当代最引人注目的政治议题之一,让越来越多的学者投入对其研究的潮流之中。这使得三十多年来,协商民主理论研究不断延展,其内容体系日渐丰富,研究脉络和派系也渐趋庞杂多元。总览协商民主研究的格局,我们认为,协商民主的研究纵向上呈现出一条不断演进和深化的脉络,而横向上各种研究流派错综复杂,观点多元。

(一)纵向上看协商民主研究的发展脉络

对协商民主研究脉络的梳理,反映的是协商民主研究的演进过程。这方面最具代表性的是简·

① A. Gutmann and Dennis F. Thompson, "Democratic Disagreement" in *Deliberative Politics*, 275.

② [美]罗伯特·达尔:《论民主》,李柏光、林猛译,北京:商务印书馆,1999年,第43页。

③ James S. Fishkin, *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform* (New Haven, CT: Yale University Press, 1991), 1.

④ [美]伊森·里布:《美国民主的未来:一个设立公众部门的方案》,朱昔群等译,北京:中央编译出版社,2009年,第12页。

⑤ [英]戴维·赫尔德:《民主的模式》,燕继荣等译,北京:中央编译出版社,2008年,第290页。

曼斯布里奇(Jane Mansbridge)等人的“三个阶段”划分^①和斯蒂芬·艾斯特(Stephen Elstub)的“三个时代”划分^②。曼斯布里奇等人《协商的准则：一个归纳性研究》一文中指出，协商民主已经历经三个阶段：(1)早期协商民主理论阶段，该阶段的理论主要植根于哈贝马斯和乔舒亚·科恩关于“理想的协商”探讨的早期哲学著述中；(2)对早期理论的批判阶段，以艾丽斯·马瑞恩·杨(Iris Marion Young)、琳恩·M. 桑德斯(Lynn M. Sanders)等人代表所发起的质疑和批判，矛头直指早期协商民主理论，批判的焦点集中在如何要求理性、共识、公共的善，以及可能忽视和排斥弱势群体成员等方面；(3)近期协商民主理论阶段，比较有代表性的有多伦多大学西蒙尼·钱伯斯(Simone Chambers)等人由理论陈述转向理论操作的论述、简·曼斯布里奇等人更广义的协商探讨、戴维·迈克尔·赖夫(David Michael Ryfe)所展现的实证研究等^③。

在《第三代协商民主》一文中，斯蒂芬·艾斯特则另外提出协商民主理论发展的“三个时代”：第一代协商民主理论，以哈贝马斯和罗尔斯的两篇规范性理论著作作为奠基，强调以理性沟通达成共识。这一时期的理论研究，不足之处在于对多元社会复杂性的考虑有所欠缺。第二代协商民主理论派生于第一代的理论，继承了其中诸如理性商议等核心理念。不同的是，第二代理论在一定程度上还融合和修正了第一代协商民主理论，同时考虑到社会的复杂性，采纳理性沟通以外的交往方式，并且共识不再是唯一目标。第三代协商民主理论强调规范理论与实证研究的统一，注重制度创新，试图将第二代理论适用于不同的情境，探讨如何让协商民主在现实中更好地运转起来。

(二)横向上看协商民主的研究流派

西方学术界对于协商民主研究的分野有不同的见解，理论流派的分类随视角的不同而各异，其中有影响力的有：

英国学者里卡多·布劳格(Ricardo Blaug)从政治哲学的高度将协商民主理论分为共和主义的协商民主理论、后现代的协商民主理论、普遍主义的协商民主理论等三类，并认为在协商民主的新发展中，应将三种类型的协商民主理论的成果整合在一起^④。

诺埃里·麦加菲(Noelle McAfee)从立论基础出发将协商民主理论分为三种类型：一类是以埃尔斯特、菲什金等为代表的注重实际行为的“以偏好为基础的协商民主理论”；一类是以罗尔斯、哈贝马斯等为代表的支持规范研究取向的“理性的程序主义协商民主理论”；一类是以博曼等为代表的着眼于解决具体问题的“综合的协商民主理论”^⑤。

安德烈·贝希蒂格(André Bächtiger)等人以协商民主理论奠基人哈贝马斯的思想影响为分水岭，区分了两种类型的协商民主理论研究派系，分别是标以“新哈贝马斯主义者”(neo-Habermasian)的“类型Ⅰ”和标以“超哈贝马斯主义者”(extra-Habermasian)的“类型Ⅱ”。前者注重协商过程，后者则注重协商结构和产出，两种类型的协商民主理论研究都有重要的理论规范和实证上的盲点^⑥。

此外，肖恩·W. 罗森博格(Shawn W. Rosenberg)等人从地缘与思想渊源的角度，认为协商民主理论发展中产生了以罗尔斯思想为基础的“英—美主义”，和以哈贝马斯思想为基础的“欧洲大陆主义”两种研究路线^⑦，这种划分在一定程度上有助于我们更好地了解协商民主研究的多元化学术共

① Jane Mansbridge et al., "Norms of Deliberation: An Inductive Study," *Journal of Public Deliberation* 2(1)(2006): Article 7.

② Stephen Elstub, "The Third Generation of Deliberative Democracy," 291—307.

③ Jane Mansbridge et al., "Norms of Deliberation: An Inductive Study," *Journal of Public Deliberation* 2(1)(1996): Article 7.

④ Ricardo Blaug, "New Developments in Deliberative Democracy," *Politics* 16(2)(1996): 71—77.

⑤ 谈火生：《审议民主》，南京：江苏人民出版社，2007年，第48—58页。

⑥ André Bächtiger et al., "Disentangling Diversity in Deliberative Democracy: Competing Theories, Their Blind Spots and Complementarities," *The Journal of Political Philosophy* 18(1)(2010): 32—63.

⑦ 引自李强彬：《国外协商民主研究三十年：路线、视角与议题》，《教学与研究》2012年第2期。

同体。

综上所述,无论是纵向上的脉络演进还是横向上的多元派系之争,协商民主研究的“丛林”在一个极短的时间内形成和凸显已经是一个不争的事实。这固然使得梳理协商民主研究的“丛林”本身变得困难和棘手,但令人欣喜的是,这种“百家争鸣”的研究局面也在一定程度上反映了协商民主的独特魅力和旺盛生命力。

四、协商民主研究的主要内容:结构议题与实践议题

大凡学术研究的核心内容无外乎集中在理论求证和实践探究两个方面。就协商民主的研究内容而言,同样主要偏重于这两方面:其一是对协商民主规范性、结构性的探讨,试图阐明“什么是协商民主”、“理想的协商民主是什么样的”、“为什么要协商民主”等基础问题;其二是依循协商民主的基本理念作出相关设计与实践探索,注重对协商民主的实证性考察与研究,以期回答“协商民主实际是如何运转的”、“我们应该如何推行协商民主”等科学命题。这两方面的内容,可以粗略的称之为协商民主研究的“结构议题”和“实践议题”。其中,前者侧重规范,后者注重行动。

(一)协商民主研究的结构议题

结构议题通常集中分析协商民主的含义、结构要件、价值等规范研究内容。

1. 协商民主的含义。在赫尔德看来,“民主的含义存在着或者将永远存在着某些不确定性”^①。不确定性同样存在于协商民主的含义认知中,对于协商民主,詹姆斯·博曼(James Bohman)总结道,“所有的人都在谈论协商,但是没有人能说出它是什么”^②。乔恩·埃尔斯特(Jon Elster)也坦陈学者们在“其(协商民主——引者注)内涵部分出现了广泛的分歧”^③。概念界定的模糊和分歧源于学者们不同的视角和认知侧重。归纳起来,研究者们由广义到狭义主要从以下方面来认识协商民主的内涵:其一,从治理的角度认识协商民主。马丁·卡尔卡森(Martin Carcasson)等将协商民主简喻为“通过讨论来治理”(governance through talk),也即是一种强调交流沟通、相互学习的治理形式^④。约翰·S·德雷泽克(John S. Dryzek)也曾指出“治理网络就是一种潜在的协商制度”^⑤。瓦拉德兹(Jorge M. Valadez)则明确界定:“协商民主是一种具有巨大潜能的民主治理形式,它能够有效回应文化间对话和多元文化社会认知的某些核心问题。”^⑥其二,从组织的角度认识协商民主。科恩认为:“协商民主意味着一种事务受其成员的公共协商所支配的团体。该团体的价值将民主本身视为一种基本的政治理想,而不仅仅是可以根据某方面的平等或公正价值来解释的衍生性理想。”^⑦爱尔兰学者梅维·A·库克(Maeve A. Cooke)则认为:“如果用最简单的术语来表述的话,协商民主指的是为政治生活中的理性讨论提供基本空间的民主政府。”^⑧被较为广泛地接受的定义来自于古特曼(Amy Gutmann)和汤普森(Dennis F. Thompson),他们认为:“广义上来定义,协商民主是一种政府形式,其中,自由且平等的公民(和他们的代表),在他们相互提出彼此可接受和普遍可理解的理由的过程中,证明决策的正当性,目的是达成目前对所有公民都有约束力的结论,但这些结论在未来仍然开

① [英]戴维·赫尔德:《民主的模式》,第2页。

② [美]詹姆斯·博曼:《公共协商:多元主义、复杂性与民主》,冯莉、伍剑译,北京:中央编译出版社,2006年,第1页。

③ [美]乔恩·埃尔斯特:《协商民主:挑战与反思》,周艳辉译,北京:中央编译出版社,2009年,第10页。

④ Martin Carcasson et al., "Communication Studies and Deliberative Democracy: Current Contributions and Future Possibilities," *Journal of Public Deliberation* 6(1)(2010): Article 8.

⑤ John S. Dryzek, *Foundations and Frontiers of Deliberative Governance* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 126.

⑥ 引自陈家刚:《协商民主与当代中国政治》,北京:中国人民大学出版社,2009年,第317页。

⑦ J. Cohen, "Deliberative and Democratic Legitimacy," in *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, ed. J. Bohman and W. Rehg (Cambridge, Mass: MIT Press, 1997), 67-91.

⑧ Maeve Cooke, "Five Arguments for Deliberative Democracy," *Political Studies* 48(5)(2000): 947-969.

放,接受挑战。”^①其三,从决策的角度来认识协商民主。如戴维·米勒(David Miller)认为:“当决策是通过公开讨论过程而达成,其中所有参与者都能自由发表意见并且愿意平等地听取和考虑不同的意见,这个民主体制就是协商性质的。”^②伯纳德·曼宁(Bernard Manin)则补充认为,协商民主意味着“决策结果源自少数人的观点同样被考虑进去的决策过程”^③。

虽然对“协商民主”概念的界定五花八门,但是对“协商民主”概念的核心意蕴,学界却保持了高度一致。埃尔斯特由此总结道:“所有人都同意该观念涉及集体决策,而所有将受到这一决策影响的人或其代表都参与了该集体决策:这是其民主的部分。同样,所有人还同意该观念涉及由争论进行的决策,这些争论来自参与者,也面向参与者,而这些参与者具备了理性和公正这样的品德:这些是其协商的部分。”^④

2. 协商民主的结构要件。在结构主义的分析路径下,研究者们认为,要达到理想化的协商民主,必须具备一些基本条件和关键要素。罗尔斯认为,协商民主应包括三个关键要素:“一个是公共理性的理念,虽然并非所有此类的观念都是相同的。其二是宪政民主制框架,它确立了慎思(即协商——引者注)立法团体的背景。其三是公民普遍具有的知识和愿望。”^⑤在他那篇被广泛引用的《协商与民主合法性》一文中,科恩列举了真实的协商民主具有的五个要件:协商民主是一个持续且独立运作的团体;协商的参与者相互承诺在制度范围内行动;协商民主也是多元的组成,即使在协商时会有分歧,却不会共同思考某些特定的偏好、信念和理想;协商程序是合法性来源;团体成员彼此承认都具有协商能力^⑥。在《民主与协商:民主改革的新方向》一书中,费什金列出了政治平等(political equality)、非专制(nontyranny)和协商(deliberation)等三个基本条件^⑦。爱德华·C·威克斯(Edward C. Weeks)认为,协商民主包含广泛的公共参与、公平协商的机会、充分信息下的公众判断、可信的结果等四个重要元素^⑧;古特曼和汤普森认为,协商民主有四个要件:(1)行动的理由须是正当的,同时要被追求公平合作的自由与理性的人所接收;(2)公开辩论(public debate);(3)具有约束力的决策可以随时而改变;(4)致力于合法化决策的过程是动态的^⑨。巴顿(M. Button)和瑞夫(D. M. Ryfe)认为协商民主之所以能够提升民主政治的质量,主要是因为合法正当性、更好的产出以及偏好的形成与转换三个要件所致^⑩。

在诸多论述中,笔者认为,彼得·莱文(Peter Levine)等人的观点相对全面,其汇总了大多数研究者的看法,认为成功的协商民主包含以下几方面要件:(1)影响的现实预期(也就是与决策者关联);(2)一个使关键利益相关者和公众连接起来的包容性、有代表性的过程;(3)有见地的、实质性的和认真的讨论,同时如果没有达致共识则着眼于发现共同基础;(4)中立而专业的人员通过一个公平的议程帮助协商参与者,随着时间的推移,也希望协商过程可以(5)获得广泛的公众支持的最终建

① A. Gutmann and Dennis F. Thompson, *Why Deliberative Democracy?* (Princeton: Princeton University Press, 2004), 3-7.

② David Miller, "Is Deliberative Democracy Unfair to Disadvantaged Groups?" in *Democracy as Public Deliberation: New Perspectives*, ed. Maurizio Passerin D'entreves (Manchester: Manchester University Press, 2002), 201.

③ Bernard Manin, "On Legitimacy and Political Deliberation," *Political Theory* 15 (3)(1987): 338-368.

④ [美]乔恩·埃尔斯特:《协商民主:挑战与反思》,第9页。

⑤ [美]约翰·罗尔斯:《万民法》,张晓辉等译,长春:吉林人民出版社,2001年,第150页。

⑥ J. Cohen, "Deliberative and Democratic Legitimacy," in *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, 67-91.

⑦ James S. Fishkin, *Democracy and Deliberation*, 35.

⑧ Edward C. Weeks, "The Practice of Deliberative Democracy: Results from Four Large-Scale Trials," *Public Administration Review* 60 (4)(2000): 360-372.

⑨ A. Gutmann and Dennis F. Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, 3-7.

⑩ M. Button and D. M. Ryfe, "What Can We Learn from the Practice of Deliberative Democracy?" in *The Deliberative Democracy Handbook: Strategies for Effective Civic Engagement in the Twenty-first Century*, ed. J. Gastil and P. Levine (San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2005), 20-33.

议,以及(6)随着时间的推移证明是可持续的^①。莱文等人同时也指出,完全达到这些条件并不容易,但现今协商的参与者们已经开发出许多策略来管理——如果不能克服——大多数的协商障碍。

依循协商民主的结构要件,后续的研究通常深入到每一项结构要件的具体研究,由此形成诸多次级研究议题。笔者粗略概括如下:(1)协商民主的主体议题,展开的次级研究议题如“协商民主与公民参与”、“协商民主与公民教育”、“协商民主与代表权”、“协商民主与政治领导”等;(2)协商民主的生态议题,展开的次级研究议题涉及“多元文化与协商民主”、“政治制度与协商民主”、“网络与协商民主”等;(3)协商民主的过程议题,展开的次级研究议题包括“协商民主与理性”、“协商民主与沟通交流”、“协商民主的技术与方法”、“协商的质量评估”、“协商民主的程序”等;(4)协商民主的结果议题,展开的次级研究议题涉及“协商民主与公共决策”、“协商民主与共识”、“协商民主与社会正义”、“协商民主与制宪”等。

3. 协商民主的价值探讨。对于协商民主派人士而言,协商民主理论必须且应该要回答一个基本问题:我们为什么需要协商民主?这是学者们持续深入研究协商民主的理由,协商民主的价值考量就是对该问题的学理回应。因此,从不同角度对协商民主进行价值考量也成为协商民主的思想者们热衷研究的一个议题。伊森·J·里布(Ethan J. Leib)充分肯定协商民主的价值,认为“协商可以医治许多真实的疾病”,他对“为什么要协商民主”的“首要回答就是为了弥补合法性缺失”^②。赫尔德认为,协商民主的价值在于“可以克服私人观念的局限和提高公共决策制定的质量”^③。南非学者毛里西奥·帕瑟林·登特里维斯(Maurizio Passerin d'Entrevies)则写道:“为什么我们看重协商民主呢?因为协商民主让我们看到更多值得信任和更具合法性的政治权威形式、更明智的决策和对公民权更积极的看法。”^④此外,一些学者还更细致地指出协商民主同时具有监督和制约行政权力的作用,认为“控制官僚自由裁量权的合适路径是实施协商民主”^⑤。埃尔斯特则通过列举的方式对协商民主价值进行总结,共罗列了九点优势:揭示了私人信息、减少或克服了有限理性所带来的影响、促成或导致了一种为各种要求进行辩护的特殊模式、赋予最终选择以合法性、本身是合意的、促进决策的帕累托次优、促进基于分配正义的最好决策、有利于达成更广泛的共识、提高了参与者的道德或智力素质等^⑥。综合各方面的论述,我们认为,协商民主的价值至少可以从以下三个层面加以概括:

从社会层面看,协商民主具有整合民意诉求、实现“公共的善”的作用;具有协调社会利益关系、化解社会冲突的作用;具有改善社会各方沟通与交往,促进社会文明、和谐等作用。从国家层面看,协商民主作为一种新的“治理形式”和“决策方式”,有利于巩固现代国家民主治理的正当性基础和促进国家公共决策合法化、合理化。从公民层面看,协商民主的价值还体现在公民的自治和发展能力的提升,从而培育更具公共精神、包容性、政治知识、理性等的现代公民。

(二)协商民主研究的实践议题

与结构议题注重协商民主的规范理论研究相比,实践议题更强调将协商民主付诸行动。民主目标不可能仅靠静态的规范分析结论、通过设定一组民主运行原则或进行一些民主要素建设就能实现的。比较可行的办法是通过“实际观察协商是如何运转的,则可能回答能否透过协商达到民主目标的疑问”^⑦。因而,“不少学者和实践者发起了许多举措旨在将协商民主付诸实践,从协商民意测验到

^① Peter Levine, Archon Fung and John Gastil, “Future Directions for Public Deliberation,” *Journal of Public Deliberation* 1 (1)(2005): Article 3.

^② [美]伊森·里布:《美国民主的未来:一个设立公众部门的方案》,第35—41页。

^③ [英]戴维·赫尔德:《民主的模式》,第272页。

^④ [南非]毛利西奥·登特里维斯:《作为公共协商的民主:新的视角》,王英津等译,北京:中央编译出版社,2006年,第100页。

^⑤ Christian Hunold, “Corporatism, Pluralism and Democracy: Toward a Deliberative Theory of Bureaucratic Accountability,” *Governance* 14(2)(2001): 157—161.

^⑥ [美]乔恩·埃尔斯特:《协商民主:挑战与反思》,第13页。

^⑦ Lynn M. Sanders, “Against Deliberation,” *Political Theory* 25(3)(1997): 362.

公民会议”^①。注重实践议题研究正成为协商民主研究的一种风向和趋势:“在过去的十多年间,协商民主已迅速从理论陈述(theoretical statement)发展到操作性理论(working theory)阶段。”^②“有些人甚至主张将协商作为‘关于政治行动者现时现下如何行事的一个新的革命性政治理想’。”^③

1. 协商民主实践议题的类别。近年来,国外协商民主的经验性实证研究十分活跃,协商民主的实践议题涵括也极为宽泛,在西蒙尼·钱伯斯(Simone Chambers)看来,现有的研究至少可以划分为三类:第一种包含了对社会心理学、陪审团机制以及公共舆论研究等其他领域的侵入性研究;第二种是设计和运行尤其是用于验证协商民主理论主张方面的实验;第三种系通过观察协商民主的“真实世界”来验证理论主张。在三大类实践议题的研究中,到目前为止,关于第三种实践议题的研究最为丰富^④。此外,瑞夫则从协商民主运转过程的角度,认为在协商民主理论家的激情和愿景的驱使下,抱有经验主义想法的协商民主学子们已经转向制度设计、贯彻实施、监测评估三个重要的实践议题的研究,促成大量的实证研究文献问世。瑞夫同时指出,现有的这些实证研究成果参差不齐,实践议题研究的努力仍然不能满足规范理论的需要^⑤。

2. 协商民主的实践范围与领域研究。协商民主一度被认为仅限于发生在政治组织的范围内,如罗尔斯认为,协商仅与宪政事务相关,从而将协商限制在公共领域中很小的一部分。但协商民主的先驱哈贝马斯认为,协商既存在于正式的公共领域(政治系统),又存在于非正式的公共领域(市民社会),从而极大地拓展了协商民主的应用领域。受其影响,越来越多的学者支持并倡导协商民主走向公民社会。如迈克尔·萨沃德(Michael Saward)详细汇总了存在协商可能的多个领域:(1)一些小型特设论坛,由小体量的民众代表参与某些议题的辩论和表决;(2)政党内部;(3)国会或其他议会机构;(4)诸如欧盟治理机构中的超国家委员会;(5)私人或志愿者协会;(6)法院;(7)各种“受特别保护的少数民族聚居地”等特定公共领域,或者说是社会中被压制的群体^⑥。德雷泽克则认为,“追寻协商民主的场所是多样性的”,协商民主可能发生在三个不同领域——国家制度、特设论坛以及公共领域,并指出“每个场所的实践都可以构建一个协商民主,对每个场所而言到底何种制度与实践是最佳选择并不存在一个准确或普适性的处方”^⑦。古德曼和汤普森同样认为,协商民主的实践范围不应仅限于政府机构,对公民有影响的中介机构,及公民工作或参与的机构,都应采纳协商的决策模式^⑧;贝希蒂格则注意到“近年来协商民主实践研究涉及的范围极广,涵括了国际谈判的协商、国家立法的协商、调解过程的协商、选举和投票前的协商、社会运动的协商、日常谈话的协商等”^⑨。

可见,协商民主实践范围和领域的讨论历程,犹如一束由狭到广的发散状光谱,代表了协商民主的实践范围与领域应走向扩大化的风向和趋势。但是,在协商民主热的背后,也有一些学者表示了对协商民主实践范围和领域过分扩张的担忧。威廉·盖尔斯敦(William Galston)指出,“对于人们生活的一些重要领域,政治上的协商并无立足之地”^⑩。而卢卡斯·斯温(Lucas Swaine)同样不能认同扩张的协商民主实践范围,认为“协商民主的这些适用范围并未被同意。有理由认为协商的概念

① A. Fung, “Survey article: Recipes for Public Spheres: Eight Institutional Design Choices and Their Consequences,” *Journal of Political Philosophy* 11(3)(2003): 338–367.

② Simone Chambers, “Deliberative Democratic Theory,” *Annual Review of Political Science* 6(2003): 307–320.

③ A. Fung, “Deliberation before the Revolution: toward an Ethics of Deliberative Democracy in an Unjust World,” *Political Theory* 33(2005): 397–419.

④ Simone Chambers, “Deliberative Democratic Theory,” *Annual Review of Political Science* 6(2003): 307–320.

⑤ David M. Ryfe, “Does Deliberative Democracy Work?” *Annual Review of Political Science* 8(2005): 49–71.

⑥ M. Sward, *Democracy* (Cambridge: Polity Press, 2003), 123–124.

⑦ [澳]John S. Dryzek:《不同领域的协商民主》,《浙江大学学报(社会科学版)》2005年第3期。

⑧ A. Gutmann and Dennis F. Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, 32–36.

⑨ André Bächtiger et al., “Deliberative Democracy: An Introduction,” *Swiss Political Science Review* 13(4)(2007): 485.

⑩ William A. Galston, “Diversity, Toleration, and Deliberative Democracy: Religious Minorities and Public Schooling,” in *Deliberative Politics*, 40.

在应用于志愿团体中并不受欢迎”^①。总之,对协商民主实践范围和领域的探讨与争议,提醒人们审慎推行协商民主。我们可以说,协商民主是“高能民主”,但绝不能视其为“万能民主”。

3. 协商民主的实践模式和方法。如何通过协商的实践达致民主的理想?这是协商民主实践的核心议题。一些学者相继提出多种宏观的、规范化实践模式,其中最为著名的当属哈贝马斯的协商民主实践的“双轨模式”(two-track model)。按照哈贝马斯的观点^②,协商民主理论有两种基本的实践路径:其一是存在于政治国家之外,即市民社会通过广泛的公民参与、沟通交流,形成公共舆论,以交往的力量来追寻协商民主理想,这一路径适用的领域后来也被命名为“弱势公域”(weak publics);其二是存在于政治国家之中,即议会等正式政治组织对公共舆论进行滤清并形成决策,是通过将“交往的力量转变为行政的力量”来落实协商民主理想,相应地,该路径适用的领域则是“强势公域”(strong publics)。在双轨模式的设计中,两种不同的路径分别承担不同的功能并形成互补,从而在实际的协商运转中实现民主的目标。受哈贝马斯的影响,越来越多的协商民主实践模式被学者们所提出。近年来,较有影响力的是以曼斯布里奇、博曼、钱伯斯、帕金森、贝希蒂格等倡导的协商民主实践的“系统途径”(systematic approach)。曼斯布里奇率先正式提出系统途径,指出在协商民主实践研究中,“我们应超越个别的机构和阶段研究,转向检验他们在作为一个整体的系统中的相互作用……因此,我们提倡或许可以称之为协商民主的系统途径”^③。贝希蒂格描述了这一过程:“可供选择的多种形式的沟通交流发生在交往过程的早期阶段,以应对力量上的不平等以及长远的协商能力建设。在其后的阶段,这些输入将被整合进一个规范的讨论形式中,包括对各种不同反对意见和建议的系统权衡,和特定视角与更普遍利益的连接。”^④

此外,在具体实践中,不少协商民主的理论家和实践推动者还推动更加具体的实践实验方法。如果采用列举的方式来展现近年来全球范围内涌现的有组织的协商民主的实践方法,那将是一份很长的清单。费希金、帕金森、加斯蒂尔、赫尔德等不少学者都曾经进行过这方面的归纳工作,其中在西方世界有影响的实践方法包括:协商民意测验(deliberative polling)、公民会议(citizen conference)、21世纪城市会议(21st century town meetings)、公民陪审团(citizen juries)、共识会议(consensus conferences)、寻找未来会议(future search conferences)、学习圈(study circles)、愿景工作坊(scenario workshop)、规划小屋(planning cells)、世界咖啡屋(world café)、国家议题论坛(national issue forum)、国家公民议会(national citizens' parliaments)、在线协商(online deliberation)等。这些具体的实践探索既推广了协商民主的思想主张,又为协商民主理论验证提供了鲜活的实证资源。同时,在实践中不断总结和反思,也推动了协商民主的进一步发展。

五、协商民主研究的反思及展望

(一)反思

某种程度上,理论的成熟过程同时也是一个不断自我反思、自我质疑、自我批判的过程,协商民主理论正是在争议和反思中阔步前行。从辩证唯物主义的立场看,协商民主既有诸多优势和进步方面,同样也有不少局限和不足。“协商民主听起来很美好,但它只是一种方法,而只要是方法就可能

① Lucas Swaine “Deliberate and Free: Autonomy and Heteronomy,” in *Political Deliberation* Prepared for the Political Philosophy Workshop (Brown University, March 8, 2007).

② [德]哈贝马斯:《在事实与规范之间》,第358—445页。

③ Jane Mansbridge et al, “A Systemic Approach to Deliberative Democracy,” in *Deliberative Systems: Deliberative Democracy at the Large Scale*, ed. John Parkinson and Jane Mansbridge (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 1—2.

④ André Bächtiger et al, “Disentangling Diversity in Deliberative Democracy: Competing Theories, Their Blind Spots and Complementarities,” *The Journal of Political Philosophy* 18 (1)(2010): 32—63.

出错。”^①粗略归纳相关论述,学者们的反思主要集中在协商民主存在的如下问题:

1. 组织与实施问题。公共协商并不是自我生成的。高质量的协商需要做好诸多准备和保障工作,这就对组织工作提出了更高的要求和挑战,这在一些大型的协商民主实践中表现得尤为明显。另外,为了适应不同情景下的协商需要,组织者必须作出决定来深刻塑造公共协商。这就导致第二个组织问题:“存在一种协商被熟练的组织者过分影响的危险。”^②就实施而言,协商民主实施的困难一直是其被广为诟病的问题。博曼侧重于外部环境的分析,指出“现实中的好多因素都会导致对协商民主的政治怀疑主义,比如:文化多元主义、社会中日益严重的大规模的社会不平等、社会复杂性、不可避免的共同体偏见和意识形态等”^③。瓦拉德兹则认为:在多元文化社会中实施协商民主理想必然要面临三个重要的问题:(1)缺乏统一或共同的政治共同体;(2)认知和道德的不可通约性;(3)种族文化团体之间的显著不平等^④。除此之外,现实中协商民主表现出的资源浪费、缺乏竞争性、效率低下等影响和制约其实施的成本效率问题,也同样为批评者们所诟病。

2. 理性与共识问题。在早期的协商民主研究范畴里,作为协商基础的理性和作为协商目的共识是毫无疑问的,但随着协商民主研究的深入,这两者都成了问题。理性对于协商民主来说至关重要,但博曼自我反思道:“协商者的错误之处在于,没有认识到成功协商决策的条件在复杂性中并不具备。过多的理性是一种非理性,违背了公开利用理性的自我批判基础。”^⑤也就是说,由于环境的复杂性和个体生理的限制,参与者不可能达致理想协商所需的完备理性。在这种情况下,过分追求理性本身就适得其反,是违背理性精神的。同样,理想的协商希冀达成规范的共识,但由于受主体间力量对比、时空限制、协商规则等一些列因素的制约,现实中的协商往往很难达成规范的共识。实际上,到“第二代协商民主阶段”时,学者们已经意识到这个问题,学术界主流的观点也不再强求达成标准化共识。取而代之的是:共识并不是唯一目的,在分歧中寻找共同基础同样是努力的方向。

3. 平等与参与问题。理想的协商民主模式通常假设平等、自由公民的广泛参与,艾利斯·马瑞恩·杨(Iris Marion Young)认为这无疑忽视了不平等的问题,公民在社会经济的不平等可能会引致其政治上的不平等;同时,协商民主还忽视了参与者固有的信念、偏见等在实践协商过程中的影响^⑥。关于平等问题,科恩曾认为,只有具备协商能力的人才能在协商民主过程中享有平等地位^⑦。这里似乎也蕴含着这样一个假设:协商能力欠缺的公民很难实现平等协商的自由。此外,虽然协商民主强调所有受影响的公民都应被包括在协商民主的过程中,但受自身的意愿能力、政治资源及议程设置等因素影响,公民参与不足或“协商排斥”导致的协商民主的“公民赤字”(citizen deficit)情况仍然广泛存在。

4. 规模与范围问题。如前文所述,近年来全球范围内涌现出大量的、有组织的协商民主的实践方法,其中不乏成功个案。然而,事实上这些成功实践的规模普遍较小。例如美国“MacNeil/Lehrer Productions”的“by the people”项目在2005年曾资助一项“健康与教育问题”的协商民意测验(deliberative opinion polls),这个号称涉及15个城市的大型“全国性”试验,最终仅有一千余人参加。相较于全国人口总数,这种所谓的大型“全国性”试验,在规模上显然不具代表性。因此,一些怀疑论者认为协商民主仍将只是零星的试验,难以成为可以大规模实践的民主机制。此外,就范围而言,目前还

① Russell Hardin, “Deliberation: Method, not Theory,” in *Deliberative Politics*, 117.

② Peter Levine, Archon Fung and John Gastil, “Future Directions for Public Deliberation,” *Journal of Public Deliberation* 1 (1)(2005): Article 3.

③ [美]詹姆斯·博曼:《公共协商:多元主义、复杂性 & 民主》,冯莉、伍剑译,北京:中央编译出版社,2006年,第198页。

④ [美]乔治·M.瓦拉德兹:《协商民主》,《马克思主义与现实》2004年第3期。

⑤ [美]詹姆斯·博曼:《公共协商:多元主义、复杂性 & 民主》,第133页。

⑥ Iris Marion Young, “Activist Challenges to Deliberative Democracy,” in *2001 Year Book of Philosophy of Education* (Champaign, IL, Philosophy of Education Society, 2001), 41–45.

⑦ J. Cohen, “Deliberative and Democratic Legitimacy,” in *Deliberative Democracy*, 67–91.

存在一些可争论和值得探讨的问题,如协商民主能否由民主政体扩展至威权政体、协商民主是否适用于私人领域、协商民主如何跨越民族国家边界、协商民主怎样在虚拟空间运转等。

(二)展望

除了反思协商民主研究的现状,展望研究的前景同样也在学者们的思考范围内。历经多个阶段和多次转向的协商民主未来将朝向何方发展,协商民主的研究者们今后的研究任务、研究重点是什么等问题,必须认真思考和回答。对此,不少协商民主研究者和活动家作出了积极回应。例如帕特里克·L.史考利(Patrick L. Scully)在新近发表的一篇文章中列举了协商民主人士应关注的、面向未来的六项研究议题:(1)连接有见地的公众判断、政策制定以及社会各层次的正式制度化治理。(2)提高正式的公共参与活动和日常生活中的政治交流质量。(3)培育“更好的公民”:他们是有见地的;能够理解和尊重别人的信仰、价值观和立场,热情,积极,合作等等。(4)提供方法,使公民在共同创造个人和集体的未来中发挥他们更加积极地亲身实践的作用。(5)建设公民基础工程,将民主价值观、实践以及制度深度嵌入公共生活中。(6)在具体的环境下,为特定的目标学习何种协商民主程序最适合特定的问题和议题^①。

实际上,早在2003年“协商民主联盟”(the Deliberative Democracy Consortium)就曾召开了一个由30名先锋研究者和实践者参加的学术会议。与会人员一致决定将以下问题作为未来首要的研究任务:(1)如何设计、构建和影响协商过程和协商产出的质量?(2)在何种条件下协商影响公共政策?(3)除了政策的变化,还有哪些其他重要的协商产出?它们是可测量的吗?如果是,怎样测量?(4)我们应该如何测量协商的质量?(5)协商和倡议/公共参与之间的关系是怎样的?(6)协商民主运动可以从其他社会运动中学到什么?(7)在协商中公共的利益是什么?(8)如何扩大协商的规模以及如何能被制度化^②?我们认为,时至今日,这八项展望未来的研究任务一点也不过时。

尽管诸多协商民主的学者和活动家对协商民主保持乐观的态度,如彼得·莱文所认为,“他们都赞同现在进行的协商民主的实际实验和项目是重要而有前途的”,但德雷泽克(John S. Dryzek)也提醒道:“危险在于,如果说协商民主是一切,那么它也可能什么都不是。”^③莱文的担忧更直接:“历史让我们记住,当前协商运动可能来得快去得也快。”^④协商民主能否成为或者继续成为民主殿堂中的贵宾和常客,这些都充满着诸多不确定性。赫尔德认为,“在协商理论发展的关头,得出这样的结论是最为稳妥的:对于协商民主的协商将会继续下去。”^⑤或许,赫尔德的这种态度才是更为中肯的。

[责任编辑 刘京希]

① Patrick L. Scully, "A Path to the Next Form of Deliberative Democracy," *Journal of Public Deliberation* 10(1)(2014): Article 12.

② Peter Levine, Archon Fung and John Gastil, "Future Directions for Public Deliberation," *Article* 3.

③ John S. Dryzek and Simon Niemeyer, *Foundations and Frontiers of Deliberative Governance* (New York: Oxford University Press, 2012), 207.

④ Peter Levine, Archon Fung and John Gastil, "Future Directions for Public Deliberation," *Article* 3.

⑤ [英]戴维·赫尔德:《民主的模式》,第291页。

性善与性恶：儒学与自由主义的对话

——“《文史哲》杂志人文高端论坛之五”述评

邹晓东

2015年5月1日至2日,“《文史哲》杂志人文高端论坛之五”在济南南郊举行,来自中国大陆及台湾高校的近三十位知名学者与会。

儒学是中国传统文化的主干,自由主义是西方政治哲学之大宗,以五四新文化运动为起点和标志,两者长期以来曾经势如冰火。自由主义者一度认为,儒学不止是专制制度的帮凶,更是这种制度的直接设计者。第一代港台新儒家曾致力于从“老内圣”开出“新外王”(民主和科学),但与此同时却又坚称以儒家为代表的中国传统文化具有不可替代的独特性。那么,如何界定这种独特性?

长期以来,一种比较流行的观点认为,“性善论”是儒家“德治”或“人治”的根基,而“性恶论”则构成西方自由主义“法治”的前提。这种观点虽有以偏概全之弊,但深究下去似乎也不无道理。例如,荀子主张“性恶”,强调“明礼义以化之”,然而,问题一旦涉及如何“明”、如何“化”,诸如“虚壹而静谓之大清明”、“心之官则思”等“准性善”命题,便自觉不自觉地登场。就此而言,儒学从根本上离不开“性善”基因。西方自由主义虽然不乏理性主义光辉,比如将社会契约视为人类理性的自然选择,但霍布斯的“人对人是狼”的“自然状态”预设,却使我们联想到荀子的“性恶”学说。更何况,西方宪政制度背后,还有一个更加源远流长的基督教传统,“原罪”说则是其基要教义。有鉴于此,《文史哲》编辑部以“‘性本善’还是‘性本恶’:儒学与自由主义的对话”为题,举办第五届人文高端论坛。

本届论坛以《文史哲》编辑部与《中华读书报》社联合评选的“2014年度中国人文学术十大热点”发布作为开幕式。主办方和与会者就“马克思主义与儒学的关系引起空前关注”、“习近平在文艺座谈会上的讲话”的后续效应、“历史虚无主义”话题的学术化、“陆台新儒家之争”、“学术大师”的资格问题、热点评选能否“反映时代的状况”、“人文研究的精神气候正在重构”、“该人文学者登场了”、“中国的人文理想、价值理念被世界认同”等各抒己见。

上述热点及热议,构成论坛研讨的时代背景。作为十大热点之一,“陆台新儒家之争”直接涉及儒学与自由主义的关系问题。首都师范大学陈明教授含蓄地认为,以西方自由主义为参照物的港台新儒学已经过时。台湾慈济大学林安梧教授则指出,港台儒学至少存在三四个流派(其中有些比较低调),直接拥抱西方现代理性与自由主义的儒学思路早已不能代表港台儒学的新气象。如此看来,大陆新儒家与港台新儒家,已然享有共同的“中国本位”意识。

不过,儒学与自由主义,未必截然二分。清华大学唐文明教授力求坐实陈寅恪关于王国维具有“独立之精神”的评论。通过援引消极自由、反思自由、社会自由的划分,唐教授最后将陈寅恪笔下的王国维式“自由”界定为“伦理自由”。山东大学谢文郁教授赞赏唐文抓住了人乃是在特定的社会传

统中行使自由这一基本事实。山东大学郭萍博士和黄玉顺教授则试图借助“本源性的自由”概念,论定孔、孟、荀实乃“中国自由主义者”。

对于“究竟何为自由”,复旦大学孙向晨教授认为,“权利的自由”和“道德的自由”是一个非常关键的区分,然而这两种基于个体本位的“自由”概念都不足以支撑个体本身,为此还需要一种黑格尔式的“社会自由”。而针对山东大学颜炳罡教授“以仁义为体,以自由为用”的构想,张祥龙教授认为,在人之为入层面,“自由”(在更深长的时间意识中进行选择)构成人的“本性”,而不能称之为“用”。北京航空航天大学高全喜教授则认为,自由问题与自由主义完全是两档事情,后者的核心即“个人自由的边界不要受制于外部强势的压迫”。话题因而向原定的论坛主题回归。

那么,作为两种政治理念,儒学与自由主义的分野,究竟能否归结为“性本善”与“性本恶”的对立?对此,绝大多数学者表示难以认同。

清华大学方朝晖教授指出,在《孟子》得势之前,荀子、董仲舒、王充、刘向等均反对“性善”说。此外,他还指出:《荀子》的“性恶”论立场,并不妨碍其“德治”与“人治”理念;西方近代政治哲学中的“性恶”论者多半主张君主专制,“性善”论者才是民主制度的拥趸。中国人民大学秦晖教授指出,实际上并不存在什么“西方性善,中国性恶”,或“中国人重视道德,西方人重视制度约束”的定论。黄玉顺教授则征引王船山“性日生日成”提法,指出儒家的人性论其实非常复杂。张祥龙教授则指出:霍布斯预设“人对人是狼”的“自然状态”,然而“亲子之爱”现象对此“性恶”预设构成深刻挑战;霍布斯为了捍卫自己的体系,宁肯蹩脚地挑战“亲子之爱”现象。人性论的主观捏造性由此可见一斑。林安梧教授总结道,论坛就此已经达成一个重要共识,彻底打破了“基于人性论证制度”的迷思。

实际上,儒学和自由主义均表现出兼蓄“性善”论与“性恶”论的格局。制度旨在纠偏,故不可能预设人性全善;制度须藉人性而运行,“性善”因素因而不可或缺。中国人民大学任剑涛教授认为,从来没有一种国家治理模式是建立在单纯的“性善”论或“性恶”论基础上的。中国人民大学梁涛教授则提出《荀子》“性恶心善”说,认为健全的“心性—政治”理论必然同时兼顾“向下”、“向上”两种生存倾向。山东大学何中华教授进而分疏了“性善”论的超越性与“性恶”论的经验性,认为其中隐含深刻的中西思维方式差异。

与会学者总体上一致认为,儒学与自由主义之间,并不存在诸如“性本善”对“性本恶”的本体论鸿沟。就此而言,二者有进一步融合的空间。实际上,“五四”百年之后,学养丰厚的激进自由主义者已经很稀罕了。对此,上海师范大学萧功秦教授提出三点观察:第一,西方那一套已经丧失其普世性地位;第二,中国本土的文化被视为可资吸收的资源,不是完全可以抛弃的东西;第三,较之1980年代初,学界如今已经颇有家底,冷静的思考大大取代了情绪化的东西。面对曾经强势的自由主义话语,学界似乎正在尝试深度调和。而对“自由”概念进行辨析,则是这项工作的有机组成部分。

有意思的是,部分具有儒家情怀的学者,试图反过来刺激一下自由主义。慕朵生认为,自由主义的历史渊源在于基督教,五四新文化运动以来,自由主义者批判质疑儒家文化,乃至投身基督教怀抱,乃是中华文明衰微的重要原因。颜炳罡教授则提出“以仁义为体,以自由为用”的设想,其中明显蕴含“以儒家价值为本”的诉求。而作为一名基督徒学者,谢文郁教授同样具有浓厚的儒家情结。在简单指出基督教“原罪”不等于“性恶”之后,他转而区分“责任政治”与“权利政治”。要之,自由主义的政治体制不负责培养责任意识,盲目移植这种政治体制,已在世界各地造成有目共睹的社会灾难。中国两千多年来则采取“责任在先,权利在后”的模式,政府主导社会成员责任意识的培养,社会成员在各尽其责的基础上享有权利。当然,在过去两千多年的运行中,这个体制也暴露出诸多问题,其中最严重的就是最高领袖,也即天子/皇帝责任意识的培养问题。在正视“责任政治”传统的基础上,吸收“权利政治”的某些优点,大概才是当代中国政治哲学的出路所在。