

2020

[总第 379 期]

ISSN 0511-4721

4

国家社科基金资助期刊



LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY

文史哲

中国出版政府奖期刊奖
新中国 60 年有影响力的期刊
2017·中国百强报刊
国家社科基金资助期刊
教育部“名刊工程”首批入选期刊
全国中文核心期刊
中国人文社会科学核心期刊
中文社会科学引文索引(CSSCI)来源期刊
中国高校系列专业期刊成员刊

文史哲

双
月
刊

1951 年 5 月创刊

2020 年第 4 期
(总第 379 期)

2020 年 7 月 5 日出版

顾 问(排名不分先后)

邢贲思 汝 信 袁行霈
叶 朗 方克立 厉以宁
杨牧之 冯天瑜 奚广庆
戴 逸 楼宇烈 张立文
钱中文 李希凡 刘蔚华
李庆臻

海外编委(以姓氏笔画为序)

成中英(美) 杜维明(美)
李福清(俄) 顾 彬(德)
康达维(美)

主 编

王学典

副主编

刘京希 李扬眉

封面设计

蔡立国

□道德、理念与制度

古今之变与公私德行的现代理解…………… 任剑涛(5)

现代中国应并重公共道德和个体美德

——对陈来、蔡祥元两位先生的回应…………… 肖群忠(23)

□文明互鉴与中国道路

观念的转变与中国经济改革的历程

——从《中国经济改革进程》与《改变中国》两书说起…………… 韦 森(32)

□中国哲学研究

昆仑、天门、西王母与天帝

——试论汉代的“西方信仰”…………… 王 煜(58)

“贵生”“重己”与“形神”

——论《吕氏春秋》的生命哲学…………… 丁四新(70)

宋代儒家经典与民间教化

——从《四书》学到家训家规的生成 朱汉民(80)

绝望与觉悟的隐喻

——杜甫一组咏枯病树诗论析 蒋 寅(89)

论隋文帝并未施行科举制度 黄寿成(95)

中西异同视角下的“西学中源”说

——兼论晚清“《格致古微》时代”的思想光谱 李欣然(116)

错位的“新史学”:何炳松学术路向辨析 陈 峰(129)

□文史新考

《汉书·艺文志》兵形势考 王 震(140)

影堂源流考论 武怀军(150)

LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY

Number 4 2020, Serial Number 379

July 2020

Contents

Ren Jiantao	The Change between Ancient and Modern, and the Modern Understanding of Public and Private Virtue	5
Xiao Qunzhong	Public Virtue and Individual Virtue Should Be Equally Valued in Modern China —a Response to Chen Lai and Cai Xiangyuan	23
Wei Sen	Conceptual Change and the Course of China's Economic Reform: Starting from <i>The Course of China's Economic Reform</i> and <i>Sparkling China</i>	32
Wang Yu	Kunlun, Gate of Heavenly Palace, Queen Mother of the West, and Emperor of Heaven: a Discussion of the "Western Belief" in the Han Dynasty	58
Ding Sixin	Valuing Life, Stressing the Self and Body and Spirit: on the Life Philosophy in <i>Lü's Commentaries of History</i>	70
Zhu Hanmin	The Confucian Classics and Civil Humanization in the Song Dynasty: from the Studies of "Four Books" to the Generation of Family Precepts	80
Jiang Yin	A Metaphor of Despair and Consciousness: a Discussion of the Suite Poems Chanting Withered and Sick Trees by Du Fu	89
Huang Shoucheng	A Discussion of Emperor Wendi of Sui Not Implementing Imperial Examination System	95
Li Xinran	Between Similarities and Differences of China and the West: a Restudy of Theory of "Western Learning from Chinese Origin"	116
Chen Feng	The Dislocated "New History": a Discussion of He Bingsong's Academic Approach	129
Wang Zhen	A Textual Research of Military Management and Effectiveness Recorded in "Treatise on Literature" of the <i>Book of Han</i>	140
Wu Huaijun	A Textual Research of the Origin of the Image Hall	150

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

编者按:本刊2020年第1期所刊载陈来先生《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》一文,指近代以来最大的问题是政治公德取代、压抑、取消个人道德,并相应地忽视社会公德,使得政治公德、社会公德和个人道德之间失去应有的平衡。文章进而认为,恢复个人道德的独立性,并大力倡导社会公德,是反思当代中国道德生活建设的关键所在。此论即出,遂引发人文学界强烈关注与反响,蔡祥元、任剑涛、肖群忠等先生积极属文参与讨论。在编者看来,这一话题的挑出,无疑切中了近代以来中国社会伦理变迁的流弊。不过,道德虽然是一切意义的根源,但如黄仁宇先生所言,道德非万能,它不能代替技术,尤不可代替法律。换言之,道德问题从来就不仅仅是个伦理问题,它不仅关涉人们的价值理念,更关涉法律、规则与制度,诸元素之间互为制约,共同决定着社会演进的方向。当此社会诸领域皆面临深刻变革的新时代,这种互动与约制,尤其显明。鉴此,本刊自本期始,开辟“道德、理念与制度”专栏,围绕相关话题,展开更具开放性与持续性的深入讨论,诚邀方家贡献学术智慧,共飨思想盛宴!

古今之变与公私德行的现代理解

任剑涛

摘要:中国近代以来重公德轻私德的偏向,是一个需要辨析的问题。循内部解释脉络,公私德行的关联与偏重需要一个平衡摆;以外部解释的理路,公私德行的功能与效用需要确定兼综性。如何平衡与兼综,需要一个社会坐标。古今之变,是分析公私德行状态的前提条件。在古代视角,私德的决定性显而易见;在现代视角,公德的优先明确无误。在现代处境中,不存在从私德直接贯通到公德的可能性。古代儒家以私人德性理解德行“公共性”的进路,需要转进到公私德行分流的现代结构,但私德的社会伦理效用与公德的政治伦理功能必须分别确认。这不是一个在中西差异角度审度的问题,而是一个在古今变局的角度才能够深切理解的问题;公私德行分流,是一个人类的普遍处境,而不是一个地域的特殊遭遇。

关键词:古今之变;公德;私德;儒家伦理

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.04.01

陈来教授近期发表的大作《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》^①,提出了一个切进中国现代道德建设的方向性问题。他的论述,在中西比较、古今对堪的框架中,以自觉的历史辨析显示出他的思想史功夫,以中西比较和当下针对展现出他的现实关怀。可以说,该文论及的问题,是所有关注中国儒家传统的现代处境,关注当代中国道德建设和政治发展问题的人们应予以重视的问题。笔者受其启发,试图沿循陈来教授的思路往下思考,缕析一下古今之变大局中的公德私德之作为思想史、

作者简介:任剑涛,清华大学政治学系教授(北京 100084)。

^① 参见陈来:《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》,《文史哲》2020年第1期,此文另载氏著《儒学美德论》(北京:生活·读书·新知三联书店,2019年),因为陈来教授对中国公私德行的论述,是以对现代西方相关论述的清理为前导的,所以该书所收的首篇文章《西方道德概念史的自我与社会》,亦为笔者评述其公私德行论述的主要参考文献。这里所谓“公私德行”,不是一个严格的伦理学概念,而是一个旨在概观公德与私德的观念与行动叠合形态的词汇。

伦理变迁与政治转型问题的复杂内涵,以便帮助自己厘清一下公私领域分化、公德私德所指,以及背后指向的中国现代转型及其道德建设进路。

一、公私分界与公德私德

陈来教授对中国近代以来重公德轻私德偏向的指陈,重在近代思想史描述和当代政治史表现。他的解决之道是重启儒家传统道德,以有效对治中国现代道德建设的偏失。他的眼光,紧盯的是儒家伦理的现代处境,投向的是近代以来思想家重视公德、轻视私德的论断,落点则在当下中国道德建设的纠偏。从总体上讲,陈来教授是要解释中国现代道德建设的适宜方案为何的问题。在他的解释中,各种求解方案相互交错,引导人们在纷繁复杂的求解线索中去思考相关问题的究竟。其中,他对中国近代思想史上重要思想家,以及在相关论述中的西方重要思想家论及公德私德问题的观点重述,可以说是他对设定问题的静态解。这是一种就中西思想家论及公德私德之为思想史的既定事实的解释模式,是不为解释者意图所能变更的历史重述。这样的解释与他力图从中引申出对治中国当代道德建设偏失的解释即动态解联系在一起。这一解释进路是就中西互动、传统与现代互动的交互关系作出的解释。静态解也可以说是说是一种局部解,而动态解则是一种整体解。关乎公德私德问题的局部解,是一种就伦理而言伦理的解释,即在撇除伦理的外部社会要素及其变化的情况下,对公德私德论述的演进进行描述和分析;而关于公德私德问题的整体解,是就社会言伦理的进路,这一解释进路将伦理作为社会要素之一对待,一旦尝试解释它的变化,便须在诸社会要素(政治、经济、文化等)之间求得解释理由。陈来教授在几种解释模式之间跳跃,当然是想获得几种解释方式的优势,以求对公德私德问题,尤其是中国近代以来重公德、轻私德的偏向有一个较为可靠与可信的解释。但从分析的侧重点来看,他更重视静态解和局部解。因为他强调所要矫正的重公德轻私德偏向主要源自思想家的既定论述,而且主要是从伦理自身的公私德行平衡视角着眼的。相对而言,他对诸思想家论及公德私德的现代条件,以及公德与私德问题的现代社会变迁背景着墨不多。

陈来教授的论述,在其清理关乎公德私德的思想家观点重述上,也就是他设定的主题即重公德、轻私德的思想家观点的重述上,以及在政治史角度对当代中国关于道德建设的国家权力谋篇布局的描述上,对人甚有启发,但在西方思想家何以如此论述的理论条件与社会背景,以及中国近代以降何以会更加重视公德的深层理由上,给出的论述则让人产生兴味无穷的追究冲动。换言之,陈来教授的论述在描述一个伦理思想史与政治史的部分事实上,具有可靠性与可信性;但在思想与社会互动的分析上,留下了太多需要进一步辨析的问题。

从思想史与政治史相关角度看,公私德行及其关系,存在三个解释框架:一是传统框架,二是现代框架,三是传统与现代的关联框架。首先,从中国传统的解释框架来看,乃是一个关乎公私德行的传统知识梳理。公德私德的传统规定是清晰明确的。从字义上看,私,《说文解字·禾部》:“禾也。从禾,厶声。北道名禾主人曰私主人。”段玉裁注:“盖禾有名私者也,今则段私为公厶。仓颉作字,自营为厶,背厶为公。然则古只作厶,不作私。……北道,盖许时语立乎南以言北之辞。《周颂》:‘骏发尔私’。毛曰:‘私民田也。’”^①在《韩非子·五蠹》,私有“自环”“自围”的意思。从理念上讲,公的含义分为两组,在《韩非子·五蠹》,是“‘背厶’,即‘解开围圈’的意思,由此产生与众人共同的‘共’,与众人相通的‘通’。在《说文解字》中,是作为‘私,自环’的反义——‘公,平分也’;而第二组,是从《诗经》的例子推出的:‘公’是对于‘共’所表示的众人共同的劳动、祭祀场所——公宫、公堂,以及支配这些场所的族长的称谓,进而在统一国家成立后,‘公’成为与君主、官府等统治机关相关的概念”^②。

就前者言,公私的相对界定已成定论。就后者讲,沟口雄三枚举式列出吕不韦、《礼运》和贾谊的

① 许慎撰,段玉裁注,许惟贤整理:《说文解字注》,南京:凤凰出版社,2007年,第562页。

② 沟口雄三:《中国的公与私·公私》,郑静译,孙歌校,北京:生活·读书·新知三联书店,2011年,第5-6页。

诠释,可知公的中国传统含义。吕不韦说:“昔先圣王之治天下也,必先公。公则天下平矣,平得于公。……得天下者众矣……其得之以公,其失之必以偏。……天下非一人之天下也,天下之天下也。……甘露时雨,不私一物,万民之主,不阿一人。”(《吕氏春秋·贵公》)其义晓畅,不必再释。《礼记·礼运》的相关表述更为明了:“大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜、寡、孤、独、废疾者皆有所养,男有分,女有归。货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必为己。是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭,是谓大同。”这里所谓公,郑玄的注解为“犹共也。禅位授圣,不家之。”孔颖达疏解为:“为公,谓天子位也。为公,谓揖让而授圣德,不私传子孙,即废朱、均而用舜、禹是也。”^①贾谊所说,也呈现同一宗旨,“为人臣者,主而忘身,国而忘家,公而忘私”(《汉书·贾谊传》)。可见,公德是君政时代的君权践行为政治共同体谋利的政治理想而凸显出来的德行。当“帝政成功,君政废坠”^②以后,这样的公便转移到皇帝身上,一家之姓的私权被涂上了公权的色彩。其时,行政层面的官僚阶层行使具体权力,私心自用,也就很难有什么公心了。私心自利,而公心利人^③,两者就此分流。

公与私、公心与私心、公德与私德,可以从行动形态与观念形态两个视角来审视。一方面,在行动形态上,如果将公德与私德理解为与中国特定的公私划分相联系的德性,那么可知,就君政理想情形言,私是一己的偏私性,公是以权谋共;就帝制确立以后的现实情形言,私德乃是与君主、官府以外的民众各自的谋生相关联的德性;而公德则是与君主、官府等统治机关联系在一起的德性。在观念形态上,儒家伦理思想对之进行了系统的阐释。这种阐释,围绕两个面向展开,一是在君政时代确立的天下为公的理想,二是在帝制时代矫正私心自用、权力偏失的去私理念。前者在先秦儒家那里得到充分阐扬,后者在宋儒那里得到系统发挥。“仁者爱人”(《论语·颜渊》),“己欲立则立人,己欲达则达人”(《论语·雍也》),“博施济众”^④,“老安少怀”^⑤的仁心—仁政机制,体现了前一论述宗旨。“将天下正大底道理去处置事,便公;以自家私意去处之,便私”,“人只有一个公私,天下只有一个邪正”^⑥,体现了后一论述旨趣。对公、私与公德、私德的上述阐释,陈来教授也作了缕述,但对伦理含义揭示较详,对政治含义着墨不多。

其次,从现代道德哲学与政治哲学的相关角度看,这是一个关于公私德行现代阐释的知识依托视角。在此视角,需要确立两个相关审视角度,一者,只要讨论公德与私德,就必须先行探究公共领域与私人领域的分立。二者,公私德行是与社会变迁紧密联系在一起的德性结构,只要是在现代社会的特定视角观察这一问题,就必须将现代社会结构作为探究公私德行的前提条件。就前一个问题看,公私德划分与公私领域的分野,是两个紧密关联在一起的问题。一般而言,脱离了私人领域,就无所谓私德;离开了公共领域,也就无所谓公德。从贯通古今的理论线索上讲,公私德行具有紧密关联的存在论特性,但在古代社会,私人德行之产生公共效能,即私德对公德发挥影响力,大致限于政治性人物。因为只有他们才能以权力贯通私人空间与公共性世界。必须注意,这里是以“私人性”与“公共性”这种在形式上仿照“私人”与“公共”的概念来看待古代社会的公私分界的。在实质上,除开古希腊以外的古代社会,公私世界并不存在清晰的分野,公私德行的分流因此也不是那么清晰。在古希腊,因为家政问题这些“私”的因素被隔离在城邦政治的“公”的空间之外,因此具有较为清晰的界限,但古希腊公私领域的互动关系并没有呈现出来,而且其族群公共的特殊结构,也明显妨碍了公共世界平等接纳成员的公正性。一旦因为战功等因素,奴隶与外邦人获得公民资格,反而发挥出

① 朱彬撰:《礼记训纂》,北京:中华书局,1996年,第331页。

② 参见吕思勉:《中国政治思想史》,北京:中华书局,2012年,第52页。

③ 参见吕思勉:《中国政治思想史》,第56页。

④ 即“博施于民而能济众”(《论语·雍也》)。

⑤ “子路曰:‘愿闻子之志。’子曰:‘老者安之,朋友信之,少者怀之。’”(《论语·公冶长》)

⑥ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一三《学七》,北京:中华书局,1986年,第228页。

颠覆古希腊公共生活秩序与公共德行的作用^①。

公共领域与私人领域的结构分野,公私德行的相应分流及其互动结构的呈现,是一个典型的现代事件。这是因为,神人关系或教权与王权的分野、家庭父子关系与政治君臣关系的切割、现代个人的挺立、个人财产权的凸显、国家与社会的分流、立宪民主制度的建构、个人与社会和国家距离的保持,才真正将一个各具独立意义的公共领域与私人领域有效区隔开来。尽管这两个领域及其德行模式在存在论的意义上是不可分割地依存在一起的,但在社会认识论意义上,两者的边际界限已经能够为人们清晰地加以把握,并且在德行实践上展现出构成特征大为不同的样态。如果要对公私领域给出一个最简明扼要的界定,按照汉娜·阿伦特仿照古希腊公私领域划分给出的公私定义,可以说公共领域就是曝露在众人面前的领域,而私人领域则是家庭或家庭式关系的隐蔽性领域^②。阿伦特就公共含义明确指出:“首先,它意味着任何在公共场合出现的东西能被所有人看到和听到,有最大程度的公开性。”在其中,亲密生活的最大力量,如心灵的激情、精神的思想、感性的愉悦,都会将不确定性转换为公共显现的形式,同时去私人化(deprivatized)和去个人化(deindividualized)。“其次,‘公共’一词表示世界本身,就世界对我们所有人来说是共同的,并且有别于我们在它里面拥有的一个私人处所而言”,它“把我们聚拢在一起,又防止我们倾倒在彼此身上”。换言之,公共领域就是政治权力领域。就后者即私人,阿伦特也指出,为私密而存在的家庭私人领域,必然处于公共领域以外,它是隐蔽的,与公共领域的公开性特点恰成对照。

在阿伦特的论述中,寄情古典公私关系,失于省察古今之变,是其对公私的明确分界之外需要知晓的得失。在现代处境中,公私领域得以分界并积极互动,是从洛克、密尔到罗尔斯的西方道德哲学—政治哲学所确立的理论原则。当个人转让权力给国家的时候,保留了不可分割、褫夺和转让的生命、财产、自由权利(洛克)。这是一种为传统社会所无的社会自由(密尔)。在立宪国家中,国家权力必须公平公正地对待自己所有的公民成员,尤其是在利益分配上应当向先天与后天都处于不利地位的那部分人倾斜(罗尔斯)。循此,国家便具有了健全的公共建制、充分的权利保障和有效的限权机制^③。在公共政治领域中,掌握或潜在掌握权力的人群,自然就必须具备高度自觉的公德意识,并恭谨地循公德规则行事,否则就会受到社会的谴责与法律的制裁。至于其私德如何,那是这一人群在社会空间和私人生活领域被人关注,甚至于是自我严格约束的问题。而社会生活领域中的公私德行如何,完全是自主、自治和自律的社会公众在私人领域与社会公共(共同)领域中自守与相互督促的问题。一般来说,国家权力不应直接干预社会事务与私人事务。就此而言,个人、社会与国家的三层结构,成为现代国家道德仪轨的三类载体,不能像古代社会那样对不同德行载体不加区分地以私德和公德来抽象处置。尤其是其中的个人,在家庭或家庭式生活世界中,属于绝对的私人领域,而在面对他人、社会和国家的时候,才成为现代政治哲学所处置的“个人与国家”轴心论题中的独特主体。私人与个人不能混同论述。在这一方面,陈来教授对中国近代以来重公德轻私德的描述与分析,以及对西方学者关于两类道德的论述上,重视是明显不够的。似乎在他作为论述中国公私德行问题的西方理论背景上,古今之变不是一个所论问题的前提条件,而仅仅是一个虚化的背景而已。这正好印证了陈来教授的相关论述确实有一种静态解与局部解的特点。

从传统与现代关联的角度看问题,应当是陈来教授论评公德私德问题预设的解释框架。这一解释框架,与设定古今之变为前提的解释框架差异甚大。因为传统与现代的配置选项,可以是对立的,

^① 这在当代西方的公民人文主义、公民共和主义者那里,得到了深入系统的描述与分析。为不致模糊论述焦点,这里不对其进行思想史的梳理。参见任剑涛:《公共的政治哲学》第三章《古典公共与现代公共》第一节,北京:商务印书馆,2016年,第151—169页。

^② 参见汉娜·阿伦特:《人的境况》,王寅丽译,上海:上海人民出版社,2017年,第14—44页。本段引号中文字见第32—35页。

^③ 参见任剑涛:《公共的政治哲学》第四章《公权、私权与政治、非政治公共领域》(第217—278页)及第七章《国家、公民与公共的政治机制》(第413—477页)。

也可以是直通的,还可以是转进的。古今之变将传统之为传统、现代之为现代作为两个问题对待,以避免需要重视的边际界限被轻率地忽视。同时,这不一定会使传统与现代发生对立,因为在将传统与现代的边界清晰呈现出来的情况下,才足以清楚论述两者的关联性;重视古今之变,当然拒斥传统与现代的直通说法,因为现代相对于古代确实发生了天翻地覆的变化,现代降临岂能在传统中求解;至于从传统转进到现代,则需要确认传统转变为适应现代形态的先行性,否则,一种原教旨的传统戒条是不可能有效作用于现代道德生活的。如果强行以原教旨的方式将传统楔入现代,那就只会导致明显的认知错误,甚至引发社会政治悲剧。由于陈来教授大致围绕公德与私德孰轻孰重及其平衡关系展开论述,基本脱离了公德私德据以呈现的社会前提,因此由其论述可以导出的结论必然是传统伦理可以直贯现代社会。尽管他论及儒家私德传统可能在当下,尤其是中国当下道德建设中发挥怎样的积极作用时,似乎有一个现代社会的预设前提,不过因为他对此吝于下笔,因此留给人们一种儒家私德主张可以直接作用于现代社会的印象。这就明显表现出将公私德行作为抽象的观念问题对待的“脱嵌”缺陷,即脱离现代社会与国家建构的具体需求,将公私德行作为与国家状态与社会处境关系不大的独立化社会要素处置了。但陈来教授恰恰是在当下中国社会与国家需要什么道德规范的主旨下展开论述的,设定中国当下社会是在努力建构现代社会与现代国家,那么他的解释框架必由第三框架主导。在三种框架中,第二框架是连接第一框架与第三框架的必须中介,而陈来教授似乎从第一框架直接跳到了第三框架,第二框架差不多是一带而过,这就使得其论述的自治性成为问题。

不是说陈来教授完全忽视了第二框架的解释,他为切入中国近代以来重公德轻私德的论题,对其知识背景,也就是现代西方重要思想家的公私德行论述,先行下了一番功夫。但由于他基本上遵循一条关注直接论及个人道德与社会道德划分的论述线索,如其选择性叙述的亚里士多德、休谟、康德、边沁、密尔、涂尔干、斯洛特及日本学者的论断,而对那些关系到公德私德分流及其社会政治背景论述显得必不可少的思想家的言说,则没有提及或甚少关注。这样的论述进路直接明了,但重要遗漏就很难避免:古今之变与公私德行的关系线索,因此没有得到应有的重视,而这恰恰应该就是他论断公德私德问题缺一不可的另一个重要维度。

二、以传统解现代偏执?

具体讲来,陈来教授对中国近代以来重公德轻私德的论述,主要是基于两个事实陈述:一是近代以来具有代表性的中国思想家基本上都表现出这样的致思偏向,二是当代中国的道德建设大致体现出如此这般的行为导向。分别地看,这两方面的描述都是比较符合事实的。就前者言,他依序叙述和扼要评论了梁启超、刘师培、马君武、章太炎对公私德行的看法。举其大者,可以归纳为这样几个共性:一是公私德行高度相关,二是公德与私德是两种德行规范,三是中国古代高度重视私德,中国现代必须转而重视公德。梁启超的几段话,基本上反映了几个论者大致趋同的看法,值得单独提出来重述。梁启超指出:“道德之本体一而已,但其发表于外,则公私之名立焉。人人独善其身者谓之私德,人人相善其群者谓之公德。二者皆人生所不可缺之具也。无私德则不能立。合无量数卑污、虚伪、残忍、愚懦之人,无以为国也;无公德则不能团。虽有无量数束身自好、廉谨良愿之人,仍无以为国也。”^①这里对公德私德进行了一般界定,也对公德私德的关联性作出了强调。

落实到中国传统来看,“吾中国道德之发达,不可谓不早,虽然,偏于私德,而公德殆阙如。试观《论语》《孟子》诸书,吾国民之本铎,而道德所从出者也。其中所教,私德居十之九,而公德不及其一焉”^②。他列出儒家重要典籍中的诸德性,通通归于私德范畴,基本属于“一私人之所以自处”之德,这

① 梁启超:《新民说》,汤志钧等编:《梁启超全集》第二集,北京:中国人民大学出版社,2018年,第539页。

② 梁启超:《新民说》,汤志钧等编:《梁启超全集》第二集,第539页。

就没有呈现出应有的、公私德行皆具的道德体系全貌。在梁启超看来,相对于现代国家而言,中国所表现出的那种公德缺乏定势,对现代建国发挥了消极作用。“我国民中无一人视国事如己事者,皆公德之大义未有发明故也。”^①而现代国家的道德特征恰好相反,如英国、法国、美国,各自宪法的德性落脚点有异,但基本精神则高度一致,那就是“为一群之公益而已”。这就是现代道德的特质。“是故公德者,诸德之源也,有益于群者为善,无益而于群者为恶,无益有害者为大恶、无害亦无益者为小恶。此理放诸四海而准,俟诸百世而不惑者也。”^②为此,梁启超特别强调道德的变迁性质:“德也者,非一成不变者也(吾此言颇骇俗,但所言者德之条理,非德之本原,其本原固亘万古而无变者也。读者幸勿误会。本原惟何?亦曰利群而已),非数千年前之古人所能立一定格式以范围天下万世者也(私德之条目变迁较少,公德之条目变迁尤多)。然则吾辈生于此群,生于此群之今日,宜纵观宇内之大势,静察吾族之所宜,而发明一种新道德,以求所以固吾群、善吾群、进吾群之道,未可以前王先哲所罕言者,遂以自画而不敢进也。知有公德,而新道德出焉矣!而新民出焉矣!”^③在将公德与新道德相提并论的情况下,梁启超把国家思想、进取冒险、权利思想、自由、自治、进步、自尊、合群、生利分利、毅力、义务思想、尚武都作为公德主题进行论述。

在这样的视域中,他仍然论及私德的公共影响:“夫所谓公德云者,就其本体言之,谓一团体中人公共之德性也;就其构成此本体之作用言之,谓个人对于本团体公共观念所发之德性也。夫聚群盲不能成一离娄,聚群聋不能成一师旷,聚群怯不能成一乌获。故一私人而无所私有之德性,则群此百千万亿之私人,而必不能成公有之德性,其理至易明也。盲者不能以视于众而忽明,聋者不能以听于众而忽聪,怯者不能以战于众而忽勇。故我对于我而不信,而欲其信于待人,一私人对于一私人之交涉而不忠,而欲其忠于团体,无有是处,此其理又至易明也。若是乎今之学者,日言公德,而公德之效弗睹者,亦曰国民之私德,有大缺点云尔。是故欲铸国民,必以培养个人之私德为第一义;欲从事于铸国民者,必以自培养其个人之私德为第一义。”^④在这里,梁启超没有表现出任何轻视私德的意味,相反极为重视私德,以及私德对公德的重要奠基作用。公私德行的相伴而在,相互为用,正是他申论的核心观点:“公德者,私德之推也。知私德而不知公德,所缺者只在一推;蔑私德而谬托公德,则并所以推之具而不存也。故养成私德,而德育之事思过半焉矣。”^⑤他进而分析道:“私德之堕落,至今日之中国而极。”^⑥而专制政体、近代霸者、国家战乱、生计所迫、学术失救等种种因素,皆是造成这一窘迫局面的导因。据此,梁启超对“人人之粮,而不可须臾离者也”^⑦的私德进行了专门论述,他认为,“以新道德易国民”,非借助“泰西新道德”不可,但其只能久久为功。因此,“吾祖宗遗传固有之旧道德”成为维持道德秩序的一线生机,但这需要正本清源以立志、慎独而为以去贼、谨小而行以积善,由此以私德辅成公德。

陈来教授对梁启超的公私德行观的叙述比较详备,何以笔者还要缕述梁氏之论呢?原因有三:一是通过对梁氏公私德行论断的再次叙述,可以确知,梁氏在伦理学的一般视角而言,并没有重公德轻私德的偏向。他在中国建构现代国家与现代社会的特定角度,确实强调过公德的重要性,但并没有因此忽略私德的重要性,以及它对公德建设所具有的意义。二是梁氏所论,基本的社会政治参照系是现代社会与国家。换言之,即是笔者所重视的古今之变。如果忽视梁氏作出相关论述之关涉古今之变的背景条件,那么就基本上脱离了梁氏论断的语境,变成评论者自己对相关论述的选择性重

① 梁启超:《新民说》,汤志钧等编:《梁启超全集》第二集,第541页。

② 梁启超:《新民说》,汤志钧等编:《梁启超全集》第二集,第541页。

③ 梁启超:《新民说》,汤志钧等编:《梁启超全集》第二集,第541—542页。

④ 梁启超:《新民说》,汤志钧等编:《梁启超全集》第二集,第633页。

⑤ 梁启超:《新民说》,汤志钧等编:《梁启超全集》第二集,第634页。

⑥ 梁启超:《新民说》,汤志钧等编:《梁启超全集》第二集,第634页。

⑦ 梁启超:《新民说》,汤志钧等编:《梁启超全集》第二集,第642页。

述了。三是梁氏认为,现代社会与国家的建构,需要具有新道德的新国民,而这必须借鉴西方国家的经验。但由于这种借鉴历时长久、缓不济急,因此需要从旧道德中汲取现成可用的资源。梁氏所论,对转型中国的道德建设,可以说是抓住了关键问题的不易之论。因此,陈来教授以梁氏之论作为中国近代以来重公德轻私德偏向的标志性人物,有些委屈梁氏了。即便从梁氏看开去,陈来教授所列举的其他几位重要思想家,也同样是在现代转变的参照系中,才着重指出中国缺失公德传统,仅重私德建构;甚至在现代公德框架中来看私德,中国旧道德中的私德也不是建立在自由、权利、自尊与自治基点上的现代私德,其确实不足以支撑现代公德。如果忽视了这几位论述者论及公私德行所设定的古今之变前提,仅从直接的文字表述上看,似乎确实存在重视公德、轻视私德,尤其是轻视旧道德中的私德的缺陷。但在古今之变最具张力的晚清、民国阶段,现代社会与国家建构成为中华民族面对的最为紧要的任务,私德确实在任何意义上都很难直接担负起推动社会转型与国家建构的任务。因此,在公德与私德总体、长远的平衡机制中,当下与相对意义上的倾斜性就自然会摆动到公德一端。这正是陈来教授列举的几位著名人物将公德的功能置于私德之前和之上的原因。

陈教授似乎忽视了中国的现代转型处境,而仅仅着眼于伦理理念的范围中公私德行两者之间的孰轻孰重问题。因此,他认为,只要这几位思想家强调公德的重要性,而没有同等强调私德所具有的同等重要性,似乎就陷入了打破公私德行平衡结构的僵局,因此必须矫正公私德行的倾斜结构。这就可能蕴含一种非历史,甚至是反历史的万世一系的理论预设:仅仅看到了公私德行都有助于“群”的作用,没有看到群自身建构的历史演进所呈现的公私德行偏重程度的变化。而且,如前所述,以梁启超为代表的相关论述,尚且没有像陈来教授认定的那样重公德、轻私德。即便是马君武认为的国人缺乏私德之论,也是针对现代私德作出的相应批评,而不是针对中国传统伦理结构作出的判断^①。因此,陈来教授的相关批评颇留人以论点主观先设,而与论述对象的主张似乎关系不甚紧要的感觉。

陈来教授对重视公德轻视私德的述评,并不都是针对思想家而来。他的论述,其实可以分为两截来看。当他将论述笔触转到公私德行建设的国家导向上来的时候,便脱离开思想史线索转到了政治史脉络。这是陈来教授论及中国近代以来重公德轻私德偏向与流弊的另一个历史段落,一个相对于近代而言的当代段落。他将两个阶段的两条论述线索一贯而下,有些让人费心琢磨。因为,姑不论近代思想家论及公私德行的学术立场与对策思维的特殊性,当代的政治家与治国者涉入公私德行领域的时候,肯定不是基于学术理解的进路,而是针对立国需要与政策思路作出的相关决断。这是两个很不相同的历史阶段与政治局面,其思想很难作直接的贯通审视,而群性政治就更是已经发生了天翻地覆的变化。从形式上看,在这两个历史阶段或两种政治状态下,公德建构的倡导相对于私德建设的关注,似乎具有某种共同的优先性特征,但这种优先性的定位,一是学理分析和议程设置,一是政治路线和方针政策。其间的结构性差异毋庸多言。就形式相似性而言,陈来教授切中肯綮地指出:“新政权重视政治性公德,轻视个人的私德,主张道德是意识形态,强调道德的政治功能,这些都已显示出此后几十年在道德和公德问题上的基本导向和偏向。”^②但就两个历史段落的差异性及其形式上的重公德轻私德的共同性怎样关联起来的问题,陈来教授没有进行相关分析。

陈来教授从两个历史阶段、两种集群结构的公私德行定位中,得出了非常强势的“近代以来”中国一直重公德轻私德的结论,并就此给出了他诊治这种偏向及其流弊的方案。这一方案的直接药方是建构政治公德、社会公德与个人道德的平衡机制:“我们的视角是真正伦理学和道德学的,以个人基本道德为核心,认为近代以来最大的问题是政治公德取代个人道德、压抑个人道德、取消个人道德,并相应忽视社会公德,使得政治公德、社会公德和个人道德之间失去应有的平衡。因此,恢复个人道德的独立性和重要性,并大力倡导社会公德,是反思当代中国道德生活的关键。”不论陈来教授

^① 参见陈来教授《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》一文中对马君武公德私德观的评述。

^② 陈来:《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》,《文史哲》2020年第1期。

对中国近代以来重公德、轻私德偏向的描述与分析本身有什么偏向的问题,他诊治重公德、轻私德这一偏向的药方可谓对其症下其药。进而看他开出的这一药方中对诊治偏失思想病症最为紧要的一味药,正是儒家伦理:“至于公共道德,也是现代社会生活的重要维度,在我看来,公共道德自然很重要,但相比于个人道德而言,公共道德的问题并不难解决,关键是政府和社会组织要像明治后期的日本一样,全力抓住这个问题,使之成为社会和媒体的关注焦点,持之以恒,必然有效。……我们从新中国成立以来的问题则是,政治性公德挤压了社会性公德,使社会公德始终很难成为社会的关注焦点,而政治公德和意识形态论题永远成为关注焦点。……我们以大陆为主,强调最重要的是加强私德中的个人基本道德,这不仅与我们对中国大陆道德生活史的判断有关,亦是我们的儒家文化立场所决定的。”^①陈来教授终于在文末展露出关注近代以来中国重公德、轻私德偏向的思想宗旨:以私德为核心结构的儒家伦理,才能诊治中国近代以来道德建设的偏向与流弊。非此,则这一偏向与流弊无法救治。

分析起来,陈来教授的这一结论与其证据之间,有些错位和跳跃:从历史演进的维度看,相对于民国时段思想家关于公私德行的论述而言,其实没有那么紧要的偏失与流弊需要救治;相对于人民共和阶段,国家权力方面确立的道德建设方案,本是国家权力方面期待社会公众和公民个人如何忠诚于国家的德性要求,因此并不是一种学理商讨,而是一种政策导向。将两者放置到一条线索上论述,似乎有些差强人意。从陈来教授的儒家立场来看,他在公私德行论题上所论及的民国思想家,并没有从传统之为传统的角度怠慢儒家的意味,因此他对之伸张自己的儒家立场,有些缺乏针对性;如果是在当下政治情景中看待问题,其实需要从政治公德、社会公德与个人道德的全方位学理验证来审视道德建设问题,而不仅仅是从儒家个人基本道德的角度观察和分析问题。

如前所述,以陈来教授对公私德行的论述进路来讲,他是在传统与现代相即性的框架中切入论题的——他关注中国传统公德私德的构成状况,关心现代伦理发展中对公德与私德关系的论断,关切中国现代道德建设中儒家传统伦理精粹的激活及其效用,但当他将所有关怀都落到儒家个人基本道德如何冰释现代道德建设难题上面时,其为自己先行设定的结论逆溯历史依据的话语策略,就很难具有说服力了。这一方面是因为现代道德建设难题的解决,需要在现代脉络中来求解,而不可能以回到历史中的方式求得答案;另一方面也是因为儒家个人基本道德是与中国传统社会与国家相融无间的道德构成面,如果要抽离它的历史语境,成为解决现代道德问题的可用资源,那就必须对其进行现代阐释;再一方面则是因为儒家基本个人道德的现代阐释缺少不了现代思想家与现代制度的重塑。因此,只是在儒家立场上断言儒家伦理就可以诊治现代个人道德缺失,未免有一种拒斥思想市场,一家包打天下的意识形态取向,而这正是陈来教授所要拒斥的道德建设进路。如果说陈来教授费心对近代以来中国公私德行的思想史和政治史加以论述的目的,仅仅是为了引导出儒家诊治时弊的排斥性地位与功能,那么他事实上也就堵塞了因应现代逻辑解决现代问题的通道,这就成了近代以来文化保守主义抗拒现代变迁的通常表述。

问题还有另一面。像陈来教授那样以儒家传统伦理为现代道德生活补偏救弊,不仅需要将儒家传统伦理提纯,将之再造成具有跨越传统与现代空间的普适性伦理;而且需要将儒家伦理完备化,使之具有全方位的适用性;进而还需要将现代道德生活延续自身逻辑改善自身的可能性杜绝掉,这样才能为儒家传统伦理出场解决现代道德生活困境提供思想地盘。试图做到这三者,都会遭遇一些特定的困难。首先,一个现代处境中的人,面对儒家伦理,会遭遇两种必须厘清的解释进路,以免相互干扰的解释让两种解释都不可靠:一种解释是为了更好地理解儒家传统伦理与中国传统社会的相宜关系,另一种解释是为了疏通儒家传统伦理直贯地作用于当下的进路。前一解释比较容易切入,解释结果也比较容易被人们接受;后一解释比较困难,因为无论解释者如何费尽心机,那也是对儒家伦

^① 陈来:《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》,《儒学美德论》,第80页。

理的一种现代求解,因此与传统的关系究竟有多大,本身就是一个需要阐明的问題,而且因为必然遭遇现代处境中价值的诸神之争^①,即便是最温和的解释也难以被人接受。如果限于立场申述儒家的现代价值,恐怕就既无以保证儒家传统伦理的可靠解释,也无以帮助人们基于现代需要寻求儒家传统伦理的现代启迪。毋庸讳言,对这两者的混淆,是中国思想史研究中常见的“理性狡计”,因为这样可以为解释者提供解释的极大便利,从而占尽通吃传统与现代的便利。

其次,如果面对中国现代国家与道德建设局面,尝试以儒家理念作为解决两大问题的思路,势必要将儒家学说完备化,而完备化的儒学(comprehensive Confucianism),是一种古代结构^②。换言之,儒学的古代结构是与国家权力直接勾连的古代意识形态,它是一种试图全方位解释古代社会政治问题的思想体系,既为所有个体提供知行指引,也为整个社会提供秩序设计,还为国家权力提供正当性与合法性支持。在前者,儒学传统对私德论之颇详,恰如陈来教授枚举的诸个人德行,如个人品格方面的四德、九德、三德,基本人伦关系方面的五教、七教、八政、十伦、四道、五达道、三行、六行,以及两者结合意义上的德行如六德、三达德、四德、九德、九行、九守^③,均属此类。儒家之所以提供了如此完备的道德学说与实践体系,是因为“推明孔氏,抑黜百家”被接受为国策后,先秦诸子的思想都被儒家化为统一的古代意识形态。因此,三纲八目的完备性理念,才有了与国家运行高度契合的政治机遇:“明明德”“新民”“止于至善”的政治与教化统合于至善境界,“格致诚正修齐治平”才将内外、人己、国家与天下整合为渐次递进的完备体系。这在私权与公权难以分立、私德与公德内在嵌合的帝制时代,令儒家的私人伦理与社会政治德行高度整合起来,两者成为儒家完备性学说相得益彰的构成面。家国天下的中国古代社会政治结构由此凸显。但在现代的处境中,这样的完备结构不可能存续下来,因为家庭与家庭式关系直接扩展为国家公权的通路不再通畅,国家公权必须以社会契约与政府契约的形式建构起来。国家公权不再能够以家长权威性地对待子辈那样对待公民。这正是约翰·洛克阐述宪制政府的立约起点,也正是现代政治致力于限制国家权力以保证公民权利的基本安排^④。任何试图重光公私伦理直接贯通为一,且尽力让私德修为发挥公德效用的尝试,都是一种无视古今之变、悖逆现代定势的怀古与虚拟。

再次,现代道德有自己的生成机制,因此也就有自己的延续、改善与矫正机制。如果一定要采取以古代方案矫正现代方案的进路,那么就必須论证清楚古代方案全面优于现代方案,这就与古代方案逐渐发展到现代方案的历史进程相左,而这一进程无论如何是不可逆的了。同时,如果试图以古代道德建设方案矫正现代道德建设方案,势必全面终止或部分阻止现代道德按照自身逻辑演进,转而让其进入古代方案偏好者的主观意愿的轨道,以期成为一个更令古代道德方案偏好者满意的现代发展样式。先不说这样的扭转是否可能,仅就希图者的意愿来讲,其大时代的错位之思也让人颇有些风马牛之感。如前所述,古代的德行系统是与古代社会相宜的,脱离开古代社会而被抽离出来的德行理念与行动方略,乃是一种现代的东西,是阐释者基于现代认知的古代投射。因此,它已经是一种假借古代之名的现代理解。在此,古代的德行理念与实践仅仅是阐释者针对当下诊治流弊的思想资源,而不是古代理念与行为者的原初意欲。正如前引梁启超指出的那样,公德的构成性特点是放之四海而皆准的,但“道德之外形,则随其群之进步以为比例差,群之文野不同,则其所以为利益者不

① 参见任剑涛:《拜谒诸神:现代西方政治理论与方法寻踪》,北京:社会科学文献出版社,2014年,“导论”第1—18页。

② 参见任剑涛:《复调儒学:从古典解释到现代性探究》,台北:台湾大学出版中心,2013年,“导论”第8—13页。

③ 为免冗杂,这里不具引每一系统中的具体道德节目,具体的臚列可参见陈来:《中国古代德行论的分类与分析》,《儒家美德论》,第81—100页。

④ 洛克指出,“我认为官长对于臣民的权力,同父亲对于儿女的权力、主人对于仆役的权力、丈夫对于妻子的权力和贵族对于奴隶的权力,是可以有所区别的。由于这些不同的权力有时集中在同一个人身上,如果我们在这些不同的关系下对他考究的话,这就可以帮助我们分清这些权力彼此之间的区别,说明一国的统治者、一家的父亲和一船的船长之间的不同。”见氏著《政府论》下篇,叶启芳、瞿菊农译,北京:商务印书馆,1996年,第4页。

同,而其所以为道德者亦自不同”^①。如果以放之四海而皆准的存在论德性直接作为应对随社会变迁而变化着的认识论德性,那就肯定无法理解并开出应对道德建设缺失的有效药方。

三、“推”己如何“及”人?

陈来教授切中肯綮地指出了儒家伦理中公私德行的高度关联性。这种关联性,具有两种可能的联系途径,一是公私德行统纳于私德修为之中,由私德贯通德性的公私端口,从而一并解决德性的私人修为与德行的社会政治建构。这是一种以私德贯通私人领域与“公共领域”、私德与公德的古代社会进路。二是合理分流私人领域与公共领域、公德与私德,将其视为两个相对独立的领域与德行系统,但在社会的总体结构中,以社会成员的相互性建制即公共建制和公共道德作为观察道德状况的窗口。这是一种不否认私德作用而以公德回观私德的进路。不过,这已经是一种基于现代性的论断了。

在陈来教授关于中国近代以来公私德行偏向与流弊的论述框架中,上述两种关联方式是同时出现的。这是一种跨越传统与现代边界来理解公私德行问题所可采取的便利性进路,但在较为严格的理解中,两种关联方式必须加以甄别,才会对以私德或个人道德纠偏只重公德的流弊发挥帮助作用。首先,需要指出,以私德贯通公德的古代理解与公私德行分流而为的理解不可通约。在儒家的传统理解中,三纲八目的德性是一个渐次递进、一以贯之的系统,无所谓公私领域之分,因此也就无所谓公私德行之别。按照现代公私领域及其相宜的公私德行划分来理解,三纲八目的儒家伦理体系,从修身回溯格致诚正,都是私德功夫;从修身进至齐家、治国、平天下,则是公德导向。基于这样的理解框架,可以说取前一理解视角,根本就取消了儒家究竟是偏重私德,还是倾向公德言述的问题;即便取后一理解视角,儒家怎样实现由私德向公德领域的穿透或突破,需要满足实现这一突破的内外部条件。

在儒家传统伦理体系中,三纲八目作为德性扩展的总体纲要,展现了一个统纳公私领域与公私德行的宏大结构,但毕竟个体的修身功夫,要进至齐家、治国、平天下的他者共鸣状态,需要处理一个从我之身修,演进到他人感应或共振的境地,这就不是一个身修的个体单方面所可能处理的问题。于是,社会关系与政治互动的命题就浮现出来了。这是一种具有公共性特征的关系,其成功完成从身修的个体转换为家庭成员的呼应、治国过程的呈现与普天之下的同气共求的连贯进程,需要身修的个体势不可挡地扩展到家庭呼应、国家统治与天下太平。这几类道德节目得以递进的关键,就是实现“推己及人”。推己及人的难题不在于拟往外推的德化个人的动机,而在于如何保证外推的德性不致失真,而且真正获得被推的一方或互推的双方与多方的积极呼应,进而达成德性的共振,并因此晋入更为高阶的德性境界。其中,身修的个体可控的只是自己的道德修为,齐家、治国、平天下的后三个进阶,都需要或主动或被动响应德性感召的对方在德性上的感同身受、坚韧践履,以便实现身修的个体之间围绕家庭、国家和天下三种由小及大的结构浮现广泛而内在的呼应。这对身修的个体来讲,势必具有不可控的特性,这让儒家陷入了一个践行伦理道德的困境之中:儒家为了贯通个体、家庭、国家与天下的德行,要么必须凸显一个超卓的伟大道德个体,以求打通诸种德行,贯通身家国天下,要么提请个体尽心、知性、知天,但这可能就无法打通身家国天下,从而滞留在个体的道德修为范围之内。在前者,一切仰仗最高权力人物的有力牵引;在后者,一切依赖于道德楷模的完美垂范。但这两种人不常有,德行实践则常在。于是,牵引与垂范的缺口很难补足。

对儒家来讲,必须走上的德行论述进路是前者。因为儒家设定了三纲八目的德行递进目标,那就必须实现身家国天下德行的贯通进路。因为这一设定,德行的个体修为就不是独善其身的道德修养与德行践履事务,而必定是超出个体德行修为的社会与政治事务。由于中国古代社会是家庭一家

^① 梁启超:《新民说》,汤志钧等编:《梁启超全集》第二集,第541页。

族—宗族的关联结构,因此身修的个体可以在血缘性社会结构中扩展。但伦理规则的这种扩展,不过是私德的范围扩大,而不是社会公德的另起炉灶。至于治国与平天下,有一个掌握国家权力、以权力推行儒家道德的制度前提。于是,身修的个体就必须是既有高尚的伦理修为,又有国家重器在手,还有惠及天下的博大情怀才行。这不是一般的凡夫俗子所可想象的事情,当然就更不是他们所可以实现的道德修为目标。从社会政治机制角度看,只有掌握了国家重器的道德楷模才有希望登达治国、平天下的次高与最高道德境界。这对掌握国家重器的人来讲,也是一个难于企及的伟大目标。因此,从身修的私德进至治国、平天下的公德,便依赖于能够从私德自美进至公德共美的罕见伟人。将之付诸政治史事实检索,正剧不多,悲剧不少。

儒家创始人自己也意识到这种外推非为一般人设计,而是为超凡脱俗的魅力型领袖专设。孟子的仁心—仁政论述,即呈现出这样的特质。在人心的定位上,孟子以人皆有之的“恻隐之心”确立人心之善的本质特征,并在人禽之辨的视角规定了此心是为区分人类与禽兽的基准^①,但即便是划分人禽界限的本然善心,在人与人之间也具有实践上的重大差异:“人之所以异于禽兽者几希;庶民去之,君子存之。舜明于庶物,察于人伦,由仁义行,非行仁义也。”(《孟子·离娄下》)人禽之辨的善性标准是确定不移的,但庶民将之丢弃,君子将之保存,唯有舜那样的“圣君”才能依照这样的道德感知事物、治国理政。可见,从私德修为迈入公德实践,是有道德境界与实施权力的限制的。“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”(《孟子·公孙丑上》),人皆有善心,这是对人人皆可承载善性、实施善行的一般承诺,但施之于政,则只有掌握国家重器的君王才能担负——君政时代是与民同乐、与民共苦的尧、舜、禹承载,帝制时代则由帝王一力承担。可见,一旦由私人“公”,权力就成为八目从齐家向治国平天下继续推进的杠杆。这就与非权力人物的道德修为关系不大,甚至全无关系了。由此将个体道德修为与公共道德彻底分流为掌权者与一般人实现不同目标的两类。如果仅仅着眼于形式上的陈述,人们会将三纲八目作为普适道德对待;如果加入从一己外推到治国平天下的政治条件,三纲八目的道德普遍主义就变成针对具有平治天下的掌握国之重器者的特殊伦理。也许这正是《大学》仅指出“自天子以至于庶人,一是皆以修身为本”,而并不强调之后的道德节目同样具有普适性的原因。

按照现代伦理回溯性地理解,个体德性修为臻于善的境界,属于私德范畴;而推己及人,则属于社会—政治公德范畴。孔子主张的“己所不欲,勿施于人”(《论语·卫灵公》),孟子所谓仁心仁政之推,都遵循的是这一逻辑。至于这样的外推过程,在孔子那里是消极性表述,在孟子那里则是积极性表述了,而积极推展的展开情形,也被明确阐释:“昔者圣人之崇仁也,将以兴天下之利也。利或不兴,须仁以济。天下有不得其所,若己推而委之于沟壑然。夫仁者,盖推己以及人也,故己所不欲,无施于人,推己所欲,以及天下。推己心孝于父母,以及天下,则天下之为人子者,不失其事亲之道矣。推己心有乐于妻子,以及天下,则天下之为人父者,不失其室家之欢矣。推己之不忍于饥寒,以及天下之心,含生无冻餒之忧矣。此三者,非难见之理,非难行之事,唯不内推其心以恕乎人,未之思耳。夫何远之有哉。”^②在这里,推的进路、方式与结果,都呈现而出:自己所不欲的不外推,自己所欲的必外推;父子、夫妻、饥寒的自我体认,一旦外推他人并广及天下,则国家天下之治可运于掌。尤其是这些都属于“非难见之理,非难行之事”,也就是属于常识伦理、日常行为,因此一己的善心及其外推,就成为中国古代社会“公共”道德得以建构并施行的保证。其间,从个体修身到天下太平的外推事务,似乎都可以依靠一己善心得到落实而不会遭遇任何障碍。这中间似乎不存在一个私人领域、私人道德与公共领域、公共道德的划分问题,当然在两者之间也就不存在什么跨越障碍。

^① “人之性善也,犹水之就下也。人无有不善,水无有不下”,“仁、义、礼、智,非由外铄我也,我固有之也”(《孟子·告子上》),体现了孟子的人性本善论特质。这在见孺子入于井、见嫂溺于井的例证中得到呈现。

^② 傅玄:《仁论》,《傅子》卷一,北京:中华书局,1985年,第6—7页。

这样推己及人的逻辑,在中国古代可能不会遭遇什么挑战。因为在君政时代,君王确实身体力行,将仁心推向仁政,博施济众,老安少怀;在帝制时代,由于天下归于一姓,“以我之大私为天下之大公”,“始而惭焉,久而安焉,视天下为莫大之产业,传之子孙,受享无穷”^①,因此,公私直接合一于帝王之私,皇帝的私德也就顺势成为政治体成员必须谨守的“公共”德行。君政时代公权公用与帝制时代的公权私用,前者以公统合公私,后者以私统纳公私,都是以公私的其中一端“吃掉”另一端,不过前者尽显利益上的公而忘私之崇高、道德上的私德修为进至天下楷模;后者尽显利益上的私利归趋特性、私德上的权力垂范特质。就传统之为传统而言,这是一个事实指认,不必要对君政时代极尽推崇,也不必要对帝制时代极尽贬抑。因为现代人所持的分立公私德行的姿态,大都是由于他们不能有效处理公域私域、公权私权、公德私德之间的张力所致。只要承认古今之变这个存在论处境,那么就不必去苛刻地要求古人为现代人提供一个处理好公私问题的现成方案。

在现代视野中,如果尝试坚持古代儒家“推己及人”的施展功夫,就不能不看到,其推展是很难在打通个体、社会与政治三大领域的情况下进行的。因为现代社会形成了高度分化的社会机制,现代政治造就了分权制衡的体制,私域与公域不再简单直通,私权公权不再直接相连,私德公德不再合于私人。因此,试图以私德或个人道德为公德或社会一政治德行奠定可靠基础,便必然遭遇此路不通的尴尬。就此而言,梁启超认为私德与公德的关系,关键在于一推,便是对现代理解不确的表现。而马君武的论述,也就是现代德行体系中,私德也是独立自主、具有权利意识的个体的道德,其引导的社会公德便是以此奠基,而无其他解释的可能^②。梁启超试图以“推”来解决现代公私德行的贯通问题,从而以私德修为解决公德建设,在伦理思维方式上持守的还是传统儒家进路。而马君武认定中国传统道德之私德,显非现代具有独立不易价值的个人之道德,因此极而言之,这样的私德根本无从推出现代公德。这是一种脱离了儒家传统伦理思维的现代伦理理念。可见,就私德与公德关系而言,由梁启超申述的“推出论”与马君武提示的“推不出论”,势必成为关于中国私德与公德关系现代建构的两种迥然不同的进路。

更为关键的是,在较为严格的现代背景中,古代的私德不能被简单地定位为现代的个人道德,更不能被理解为涉及他人时就成为了社会公德,甚至是政治公德。因为中国古代社会的私德,在伦理学或道德哲学意义上,基本上是限于个人一己所能决断范围的主体德行,它具有恻隐之心,在私德修为上,上能达到养出“浩然之气”的境界,下能防止贼心浮现、识别来贼、抓住来贼^③;政治上能够“说大人而藐之”^④,社会上能够以君子之风影响小人德行^⑤。这是一种以私德贯通个体、社会与政治世界的古代系统。而在现代国家中,个人道德之面向家庭与家庭式的隐蔽世界时,才能称为私德;个人道德在面向他人、社会时,就不再是私德,而是公德了。前者以私密性为标志,后者以公开性为特征。因此,在一个曝露于众的社会一政治世界中,个人道德、社会道德和政治道德,围绕其分别依托的社会之个体空间、人与人相互交往的社会空间、人与国家权力互动的政治空间,就是分别呈现出来的德行体系。其间,不存在忽视个人道德的社会一政治德行,因为三者缺少任何一方,都是一个残缺的道德结构。在合一结构中,甚至马君武认定的私德构成公德基础的说法也不能成立。因为它们三者之

① 黄宗羲:《原君》,《黄宗羲全集》第1册,杭州:浙江古籍出版社,2012年,第2页。

② 马君武对传统私德与现代私德的区分具有明确的现代意识:“若徒指束身寡过、存心养性、戒慎恐惧诸小节为私德完全之证,是乃奴隶国之所谓私德,非自由国之所谓私德也。”马君武:《论公德》,曾德珪选编:《马君武文选》,桂林:广西师范大学出版社,2000年,第190页。

③ “问:‘知至到意诚之间,意自不联属。须是别识得天理人欲分明,尽去人欲,全是天理,方诚。’曰:‘固是。这事不易言。须是格物精熟,方到此。居常无事,天理实然,有纤毫私欲,便能识破他,自来点检惯了。譬有贼来,便识得,便捉得他。不曾用工底,与贼同眠同食也不知!’”(黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一五《大学二》,第301页)

④ “孟子曰:说大人,则藐之,勿视其巍巍然。堂高数仞,榱题数尺,我得志,弗为也。食前方丈,侍妾数百人,我得志,弗为也。般乐饮酒,驱驰田猎,后车千乘,我得志,弗为也。在彼者,皆我所不为也;在我者,皆古之制也。吾何畏彼哉?”(《孟子·尽心下》)

⑤ “君子之德风,小人之德草,草上之风必偃。”(《论语·颜渊》)

间是一种相互塑造的关系,马君武认识到了没有自由权利的私德之为奴隶道德,但没有意识到自由私德的形成不是先于自由公德的,它并不构成现代公德的前置基础。除非在一个自由社会与立宪政制体系中,自由私德才能浮现,而自由的社会—政治德行也才能相应塑就。或许这使陈来教授有理由批评马君武抽离出中国古代社会的私德并将之定位为奴隶道德的看法。

现代社会一方面将私人领域与公共领域划定为界限确定不移的两个领域,就此将私德限定在私隐的作用范围内,因此公德便广泛地呈现于社会政治这样的公共领域之中。其中,既有作为社会政治单个成员的个人道德,也有作为社会中的一员的社会公德,当然更有作为政治社会及国家成员在掌权或不掌权时都需要坚守的公共权力道德。这里不存在谁更为根本,谁推导出谁的问题。另一方面,现代社会的公域与私域又处在互动状态,公共权力的责任就是保护私域不受侵害,尤其是不受国家权力的侵害;而公民的社会政治参与,又使公民在私域之外盯住公域,审查公共权力人物是否忠于政治受托责任,会否忠心耿耿地履行公德。因此,人们一般着意区分的社会公德与政治公德,前者主要诉诸社会个体成员各自的自主、自治与自律,相互的友爱成为维持社会公德的良性氛围;后者则主要指向掌握或有意掌握国家权力的公共人物,这些人物的私德水平怎么样,都不影响人们对他们刚性的公共德行要求。在此,他律成为维护政治公德的决定性手段。在现代条件下,以为私德好,就必然公德好,或者公德好就必然私德正,都是一种似是而非之论,是一种忽视现代社会特质的含混主张。如果试图强行将私德塞进公德体系中,并视之为公德水平高低的基础性条件,那么就只能从现代社会回流到传统社会,回流到儒家设定的君政时代的理想德性结构之中,才有可能。

其实,陈来教授虽然对梁启超关于公私德行的论述作了富有启发的分析,但他却不知不觉中与梁氏共享同一个论述方法:那就是将良好的私德与值得期待的公德直接挂起钩来,似乎善人之德直接就会呈现为公民德行。这是一种由私德直接通向公德的进路,是一种沿循由私德推导出公德的儒家传统道德递进逻辑的进路。因此两人实际上都会不由自主地重视由私德推出公德的结果,轻视从私德推出公德的复杂条件。在现代国家,无论是就个人道德,还是社会公德,抑或是就政治公德来讲,如前所述,不存在一个由谁推出谁的问题。三者的基本关系可以理解为:各自存在、相互影响,边界清晰、功能有别,缺一不可、互相激发。这就必然会拒斥任何形式的推出思路:从私德推出公德固不可能,从公权的公德意愿推出社会德行与个人德行更不可期,即便以社会公德来善意连接个人道德与公权道德,也不可能落实。自由个体具有自主、自尊、自爱的德性,是平等社会和公正制度必然促成的主流德性;社会成员之间的友善、互爱和守则,是相互承认的成员间必有的公共德行;政治机制中握权者与公众对权力的慎重以待、公权公用、谨守法治,是国家建构时刻的刚性约定。现代社会不会出现皇权专制时代以一姓之私冒天下大公的悖谬,也不会出现君政时代以绝对的克己奉公来苛求政治人物的过高要求。

17、18 世纪出现的超越服从、凸显自治决定性作用的道德体系,确立了这种让个人、社会与政治不同德行各自发挥作用的健全机制。这不仅对西方国家是一个重大突破,对人类社会的道德建设亦是一个重大突破。自治的意味是:“我们所有人都同样有能力明白,对我们自己来说,道德需求些什么;并且,原则上,我们都同样有能力促使我们自己作出相应的行为,而对他人的奖励或惩罚不予理会。”^①这一概念的重要性在于它有力推动了一个现代社会道德体系的成立:“作为自治的道德概念为社会空间提供了一个概念性框架;在其中,我们每个人都有权利要求,在没有国家、教会、邻居以及那些认为他们比我们更好、更理智的人的干涉下,自主地行动。而旧的、作为服从的道德概念却缺少这些含义。因此,作为自治的道德概念从中生发出来的早期的近代道德哲学,为在个人和社会之间建立恰当关系……作出了极其重要的贡献。”^②可见,自治个人是典型的现代产物。在传统社会中,并不

① J. B. 施尼温德:《自律的发明:近代道德哲学史》,张志平译,上海:上海三联书店,2012 年,第 4 页。

② J. B. 施尼温德:《自律的发明:近代道德哲学史》,第 5 页。

存在具有自治意义的个人,当然也就不存在与这样的个人相伴的个人道德。一旦在现代社会背景中讨论个人道德,也就必须首先承认这样的个人主体是如何挺立起来的。循此可知,推己及人的“推”也就没有存在理由了。否则,就会预设先知先觉的道德个体对后知后觉的道德个体的居高临下、权威支配和道德优势,而这就与现代道德精神完全背离了。

四、公德何以优先

陈来教授对中国近代以来重公德轻私德偏向及其流弊的批评,是在一个更大的思路中得到表述的:他实际上是在藉批评中国近代道德的偏失,全面批评现代道德的缺失。这从他论及梁启超主张的公私德行观念时,所指出的那是受到现代道德推手的影响而致观点上可以得到印证。他明确指出,梁启超所阐发的社会伦理之为个人对一群之伦理的观念,所伸张的现代社会个人之间交往的频繁催生群性道德,群性道德不得不设定“伤害原则”以呈现人际伦理的观点,“这样的说法与密尔论自由的思想完全一致,必然是受密尔《论自由》一书思想的影响所致”^①。沿循其中西比较的思路,我们有必要重视陈来教授在描述分析中国近代道德偏失时,对西方现代道德哲学论及个人道德、社会公德与政治公德思想的先导性缕述与分析。他从西方道德哲学—政治哲学第一个系统阐发者亚里士多德开始相关学理叙述。对亚氏,他着重论及“好人”与“好公民”的德性差异。亚氏指出,好公民的品德是针对他所在的政治体系的,而好人(善人)的品德则是针对一个人作为人的普遍品德而言的,“好公民不必统归于一种至善的品德,但善人却是统归于一种至善的品德的。于是,很明显,作为一个好公民不必人人具备一个善人所应有的品德”^②。好公民的品德是要求城邦所有公民都具备的品德,而好人(善人)的品德则是对统治者品德的要求。在现实的城邦生活中,好公民与好人的品德差异明显;在理想的城邦中,好公民与好人趋近一致。陈来教授对此指出:“亚里士多德对公民道德与善人品德的区分,以及他的观点,对近代以来公德和私德的讨论,对现代社会偏重公民品德,忽视善人品德,都具有重要的参考价值。忽略善人品德,只注重公民道德,正是现代社会道德危机的根本原因。”^③这一评论可以说呈现出了陈来教授论述西方道德,进而论及受现代西方影响的中国近代以来的道德,乃至整个现代道德所具有的缺失的基本立场。

在点出亚里士多德观点在西方所具有的长远影响之后,陈来教授分别讨论了休谟“对他人”和“对自己”的道德区分,康德对“自己的完善”和“他人的幸福”的区分,但着墨较多的是西方现代伦理思想的主流代表人物边沁与密尔的相关论述。他特别点出了边沁对“私人伦理”概念的明确表述,那是一种旨在指导个人自身行动的艺术,是一种自理艺术。只有立法艺术才属意于共同体的幸福。后者与公德庶几可近。陈来教授附带指出,亚里士多德与边沁为近代东亚社会的公德私德讨论提供了概念基础,不过“这一‘对自己—对他人’的框架并不能成为私德公德区分的合理基础”^④,因为人的实际德行表现,有时候无法在公私德行上明确归类,在公与私的边际上,存在无法归类的模糊或相交的德性形式。他继续分析密尔的“个人道德”与“社会道德”。密尔区分了个人在仅仅涉及本人时的最高主宰地位,他只需要在涉及他人时对社会负责。个人固然具有一己范围内自把自为的权利,但如果因此便显得鲁莽、刚愎、自高自大、自我放纵、耽于兽性享乐,他也会被人冷落和厌恶。不过,即便如此,社会与法律不能对他施加惩罚。

在这里,密尔确立的群己权界之伤害原则就凸现出来:“每人既然事实上都生活在社会中,每人对于其余的人也就必得遵守某种行为准绳,这是必不可少的。这种行为,首先是彼此互不损害利益,彼此互不损害或在法律明文或在默喻中应当认作权利的某些相当确定的利益;第二是每人都要在

① 陈来:《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》,《文史哲》2020年第1期。

② 亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1965年,第121页。

③ 陈来:《西方道德概念史的自我与社会》,《儒家美德论》,第7页。

④ 陈来:《西方道德概念史的自我与社会》,《儒家美德论》,第14页。

为了保卫社会或其成员免于遭受损害和妨碍而付出的劳动和牺牲中担负他自己的一份(要在一种公正原则下规定出来)。这些条件,若有人力图规避不肯做到,社会是有理由以一切代价去实行强制的。社会所可做的事还远不止于此。个人有些行动会有害于他人,或对他人的福利缺乏应有的考虑,可是又不到违犯其任何既得权利的程度。这时,犯者便应当受到舆论的惩罚,虽然不会受到法律的惩罚。总之,一个人的行为的任何部分一到有害地影响到他人的利益的时候,社会对它就有了裁判权……但是当一个人的行为并不影响自己以外的任何人的利益……每人应当享有实行行动而承担后果的法律上的和社会上的完全自由。”^①密尔对“群己权界”的划分是非常清楚明白的,这是对现代社会公德、政治公德与个人道德边界的明确陈述。其中,以他律(社会舆论与法律制裁)作为公德维系的动力,以避免伤害他人作为私德的自律导向。不过,陈来教授认为密尔的区分并不足以解决公德私德划分所遗漏的他人道德问题。他认为儒家,尤其是孔子建构的私人—他人—公共的三联序列,比公德私德的两分法更为周全。因此这种影响了中日两国的公德私德二分法,就无法有效指引人们处理伦理与道德的关系、个人与社会的关系,而且容易把他人道德与公共道德混为一谈^②。

由上可见,陈来教授对西方道德哲学—政治哲学论及公私德行的思想家的述评,旨在强调相关论述在区别公德与私德的基点上,表现出了明显的二元思维的缺陷,对中间状态的他人道德缺乏关注,仅将“对自己”和“对社会”作为区分公德与私德的依据,乃是一种不周延的论述。而受之影响的中国近代公德私德观,相应也就存在这样的缺陷不说,而且丢失了儒家传统中最周延的德行论述。他由此提示人们,儒家论及公私德行的三分法,比之于西方的二分法更为周全,完全能够弥补现代道德建构的公私德行观表现出的基本缺陷,“公德—私德的区分虽然有一定意义,但如果把公德—私德作为全部道德的基本划分,则会遗失一大部分基本道德,证明这种公德—私德划分法的重大局限”^③。他的这一结论,不仅着意向人们强调现代公私德行划分的理论缺陷,更为在意的是提醒人们,儒家伦理是一种较现代西方相关论述更为周全的论说。因为儒家论述在公私德行的边际上,指出了非私德、非公德归类的边际道德类型,从而既保障了道德类型论说的丰富性,也保有了人生实践上的周详性。

在上述断言的基础上,陈来教授推出了三个似乎具有连贯关系的结论:一是在道德哲学上的公私德行划分,由于将人类丰富的道德生活干瘪化,将公私德行相互嵌合的德行硬生生地塞进公德与私德的论述模子中,因而事实上无法有效引导健全的人生。他倡导以人格修养论或人生哲学取而代之。二是近代中国重公德轻私德的偏向,导致人们普遍重视的其实是政治公民道德,而不重社会公德,也就是不重处理社会领域中人际伦理的道德,这让二者严重失衡。因此,发展社会公德的紧要性超过倡导政治公德的侧重性。三是中国道德建设的焦点既然是社会公德,而社会公德的奠基性德性由个人伦理供给,因此具有极为丰富的人生实践论述的儒家传统伦理,就成为善处非公德的“对人”,以及非私德的“对己”关系的观念与行为指南^④。这是一种相较于现代道德哲学的公德私德划分更为健全的人生哲学智慧。至于梁启超念兹在兹的中国所缺的公德,在陈来教授看来,那属于不是问题的问题,“至于梁启超所说的近代公德在我国阙如,这是事实,因为社会发展在当时尚未进至近代社会故”^⑤。这一断定的潜含结论是,一旦中国进入近代社会,近代公德就自然而然地具备了。归纳起来讲,陈来教授讨论公私德行的论述宗旨,就是为中国儒家传统张目,认为儒家具有超越西方现代公私德行论述水准的人生哲学,其在理论上更为周延,在实践上更为周全。因此,唯有儒家,能够为现代补偏救弊。

① 约翰·密尔:《论自由》,许宝骙译,北京:商务印书馆,1959年,第89—90页。

② 参见陈来《西方道德概念史的自我与社会》一文对密尔观点的评论(《儒学美德论》,第18—19页)。

③ 陈来:《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》,《文史哲》2020年第1期。

④ 参见陈来:《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》第一节,《文史哲》2020年第1期。

⑤ 参见陈来:《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》第一节,《文史哲》2020年第1期。

为此,他借用李泽厚的命题“和谐高于正义”来申述的关于德性建构的主张,颇具有画龙点睛的意义。因为这一论说有助于理解陈来教授为什么拒斥公德私德二元划分的主张,所以有必要略加讨论。陈来教授指出,李泽厚的这一命题是针对“权利高于善”而提出的,但李本人的伦理学体系对这一重要命题并未提供支持,“只有完全奠基于儒家伦理,这个口号才能找到其坚实基础,彰显其伟大作用”^①。和谐作为宗教性道德,不是一般社会性道德所可范围;和谐作为传统型价值,不属于现代性价值;和谐不是相对伦理,而是普遍的绝对道德价值;和谐是善本身,是人类社会的绝对价值。“和谐作为价值,是仁的表达和延伸,以仁为体,以和为用,从而和谐高于正义,归根结底,是仁爱高于正义。”^②从理论上讲,仁爱之所以高于正义,是因为“仁者以天地万物为一体”,这可以说是一个存在论的理由;而在德性构成方面,仁包四德(自由、平等、公正、和谐),无所欠缺,圆融圆善。“‘仁’有多种表现形式,在伦理上是博爱、慈惠、厚道、能恕,在感情上是恻隐、不忍、同情,在价值上是关怀、宽容、和谐、和平,万物一体,在行为上是互助、共生、扶弱、爱护生命等。”^③可见,包含万有的仁爱,自然高于专注社会政治问题,并为之确立轴心的公正论说。

不过,这种将社会政治问题仅仅作为万物构成的一个方面来对待的哲学立场,并不能顺带消解社会政治问题的独立性价值、专门性探究与针对性求解。而且,在知识上讲,一个包容万有的存在是否就高于一个具体的存在,还是需要探究的问题。因为离开每一个具体的存在,这个包容万有的存在就是一个虚化的存在。就此而言,如何在社会政治领域凸显保证公正的价值体系、制度安排与基本程序,才是切实解决社会政治秩序供给的根本问题。而这样的问题,取决于中国古代社会从君政走向帝制的急骤性,因此一直是处在传统儒家视野之外的问题。对现代新儒家来讲,认取科学与民主价值,就是适应帝制转向民国之后的儒家价值补强需要。当下大陆新儒家尝试以古代的包纳万有体系顺带处置社会政治问题,则是一种回避儒家面临的现代挑战,以高位的哲学本体论思考消解低位的社会政治难题。如果说在哲学本体论层次上,儒家可以表述“和谐高于正义”的理念,那么在社会政治论层次上,儒家就必须确立以正义实现和谐的理念。

为什么儒家必须确立社会政治致思的正义宗旨呢?简单讲,这是古今之变对儒家提出的无以规避的新问题。在社会政治世界,古典和谐,是个体与家庭、群体与国家同构的和谐。此种和谐,由家国同构主导(或呈现为君政时代的公而忘私形态,让人们在政治理想上对之无限眷顾;或呈现为一家一姓皇权的以私为公形态,让人们在形式上趋近公的符号而对之心怀向往),无需正义理念的引导。现代正义,是个体与个体、个体与群体、个人与国家的公正相待。此种正义,不仅构成社会政治和谐的价值基础,也构成社会政治制度安排的基本原则,当然也就构成处置社会政治具体事务的结果导向。就中国古代社会讲,无正义也可和谐;就人的现代处境讲,无正义则无和谐。对前者,因为正义缺席,无所谓和谐高于正义,还是正义高于和谐的问题;就后者论,正义先于并高于和谐,无正义的和谐,势必是权力强加的和谐。这不是一个伦理概念间的抽象推导所可以抹掉的问题。“正义是任何社会秩序中核心美德之一。它在很大程度上关系到我们如何分担维持社会组织的负担,以及如何分配从中获得的收益。因为,没有任何人应当由于他人的不公正对待而过得更糟,也没有任何人应当从对他人的错误对待中得到好处。”^④在这样的正义理念引导下,一个立宪民主的政体,需要确认每一个成员自由权利的优先性,并确认罗尔斯所说的制度建构两个正义原则:“第一个原则,每个人对与所有人所拥有的最广泛平等的基本自由体系相容的类似自由体系都应有一种平等的权利。第二个原则,社会和经济的不平等应这样安排,使它们:(1)在与正义的储存原则一致的情况下,适合于最少

① 陈来:《理性支配感性 和谐高于正义》,《儒学美德论》,第251页。

② 陈来:《理性支配感性 和谐高于正义》,《儒学美德论》,第251页。

③ 陈来:《仁学本体论》,北京:生活·读书·新知三联书店,2014年,第421页。

④ 哈里·布里豪斯:《正义》,林毅等译,南昌:江西人民出版社,2019年,第1页。

受惠者的最大利益;并且(2)依系于在机会公平的条件下职务和地位向所有人开放。”^①这是一种对政治体所有成员公正相待且促其相互友爱的现代制度思路。如此,方能保证社会政治体的成员得到平等善待。这不是哲学本体论的谈论可以消融的问题,也不是在问题的广纳型、包容性上可以消解的问题。如果说儒家的古典仁爱原则所具有的现代价值必须肯定,那么它在现代社会政治世界中,就必须与正义价值叠合,并“开出”一个相较于君政与帝制中国更加复杂可行的现代正义制度体系。如果以高于正义的和谐原则将正义的政治理念与制度设计一笔带过,那么不仅实现不了正义,也达不成和谐。循此为儒家作出的辩护,也就失去了现代准星,变成无的放矢了。

从规范的意义讲,公德与私德是社会完整道德结构的两个构成面,并不需要突出哪一个方面的绝顶重要性,其有效互动,是最为健康的道德机制。这让陈来教授严厉批评公德偏向、致力吁求私德建设的主张,在学理上完全能够成立。但是,对一个正在致力建构现代社会、现代国家的国度而言,所呈现出的公德建设的先导性与主导性地位,也需要因应群性变化加以确认。这正是前述梁启超指出的一切道德都在于利群,但群的处境令公私德行的侧重点必然有所不同。由于古代儒家处理的是家国同构时代的德行问题,因此在家国分立的现代建国处境中,需要确立与之相宜的德行理路。就现代转型的基本道德处境而言,相对于私德而言,公德具有优先性。

公德何以是优先的呢?其一,就德行的自身结构来讲,个人道德、社会道德与政治道德交错而在,谁也不能取代谁,谁也不能包容谁。因此,在一个自由、公正的社会,一个立宪民主的政治体中,公民们友善相待、守望相扶,国家对公民秉行公正、公权公用、尽忠职守。据此,个人可以在其隐蔽的那个生活世界中自主强化人生修养、提升德行境界;在其公开的生活世界中自由交往、友好相处、融洽对待。倘若社会秩序供给短缺、国家立宪机制有缺,那么个人就无法独善其身,也很难友好相处。这就是人们通常在转型社会中看到个人为谋利不计手段,不同立场的个人之间相互敌视的导因。在此情形中,公德的优先性是可以承诺的。

其二,从现代社会与国家结构方面来看,依据社会契约论的解释,人们之所以建构社会,就是因为需要杜绝“一切人对所有人的战争”状态,或解决个人“完美无缺的自由状态”下合作的不便,因此个人交出权力给一个人或机构行使,保留自己不可分割、不可转让、不可褫夺的权利,这些权利指向生命、财产与自由。这样,私人领域与公共领域较为清晰地划分开来。国家不能侵入公民的私权领域,公民具有监督国家行使公共权力的责任。因此,个人道德主要依赖于自主公民的自我治理,社会道德主要依赖于自治公民以及社会组织的相互维系,政治道德则主要依托于立宪制度的刚性规约。三种道德,各入其轨,相互促进,但并不为国家权力包办,也不为社会组织给定,更不由思想家赐予。如果社会公众人物与国家公权人物没有展现预期中的道德水准,那么社会舆论与行政伦理法规就会予以软性或刚性的惩罚。由于公共道德,尤其是政治道德主要呈现于公众人物和权势人物身上,至少说他们的呈现具有广泛的社会关注度与公共影响力,因此人们会瞪大眼睛紧盯着这类人群,这便是相对于公德的结构优先性表现出来的公德评价的优先性。

其三,由于现代社会对分立开来的私人领域与公共领域界限必须尊重,因此,受法律和社会习见保护的私人领域,尤其是私隐领域,人们不会过度关注。在这个范围内的私德,涉及的是个人一己之私,品行好坏,人们自有公论,但绝对不予干预,这是国家权力与社会公众需要守持的行为界限。即便是曝露在公众面前的私人领域,或者是谋利性的,或者是利他性的,或者是高尚化的个人德行决断,都是自主个人及其相互交往范围的事情,既不由社会施加,也不由国家强制。相对于人们紧盯住国家公权与社会公众人物的公德表现来讲,个人道德情形确实是呈现社会道德与政治道德状态的一个指标,但却不是国家与社会所可以随己所愿塑造的东西,因此也就不成其为一个政治体道德关注

^① 罗尔斯对正义两原则有所谓首次表述与最后表述,为避论述冗杂,这里引用的是他的最后表述。见罗尔斯:《正义论》(修订版),何怀宏等译,北京:中国社会科学出版社,2009年,第237页。

的核心问题。这是从关注度的高低上凸显的公德优先性。

当代中国正处在建构现代国家的关键时刻。所谓关键,基本含义有二:一是国家正处在由传统治理模式向法治国家转变的紧要关头,二是国家治理体系与治理能力现代化处于一个建构的紧张阶段。前者关系到国家现代结构的落实问题,后者关涉国家权力运用的方式与绩效。基于这样的国家处境,人们高度关注公德问题,就具有了深厚的现实支持理由。如果在现代国家建构的关键时刻,无视公德建设的优先性,转而强调私德的决定性,那么不仅很难支持现代社会与国家的建构,而且无法走出家国同构情况下德行结构遭遇的两种尴尬:一是君政时代由圣君展现出的公而忘私的过高道德理想,成为一个无法由社会普通成员实践的虚悬道德模式;二是帝制时代由专权皇帝呈现的“天下之大公乃天下之至私”的践踏公德现象,让人们表面上对道德倾注极大热情,但内心对道德报以一种冷漠和拒斥。这种情况下的个人道德,便成为一种个体精巧地择定其社会行为、政治目标的软工具与装饰品。

在理论上讲,公私德行的二分,是一种道德类型学的划分;而公私德行的交错存在,是一种事实描述。二者的论述旨趣,并不在同一个问题针对上。因此,后一种论述并不构成对前一论述的颠覆。同时,对儒家道德所作的公德与私德区分,也是一种撇开古今道德理念的根本差异性,着眼于两者在形式上体现的一致性进行的划分。因此,从古代伦理之为古代伦理,现代伦理之为现代伦理的实质规定性来讲,所谓儒家公共道德,应当更为准确地命名为儒家的公共性道德^①。儒家将公私德行整合为一的古代伦理体系,其中也存在类似现代公共领域道德规则那样的内容,但不能将之直接命名为公共道德。因为正如前述,公共领域与私人领域的分流、公共道德与私人道德的分化,是一个典型的现代事件。在古代社会,即便是在古希腊罗马社会,也没有出现规范意义上的公私分化、公德与私德分立。西方国家也不是直接延续古希腊罗马传统就顺畅地进入了现代天地。公私领域的分化、公德私德的分立,对西方也是一种现代突破。这对所有进入现代状态的国家来说,都具有先导式的引领作用。而一切转出古代社会政治结构,转进现代社会政治体系的国家,也就需要慎重对待,慎言超越。作为中国古代社会政治生成并塑造的儒家伦理体系,广博精深,其现代活力需依靠人们在现代实践中激发,而不是在书斋中甄别。是否能够促成中国的现代突破,恐怕是关系到儒家伦理生死存亡的决断。

中国面临古今之变,但却一直被改换为中西之争。这是中国解决现实难题不力,转而导向书斋功夫的结果。就公德私德这个观察窗口来看,与其重视伦理理解的中西之争,不如看重伦理理解的古今之变,但近代以来,古今之变的重大主题几乎被中西之争的激扬情绪所遮蔽。不说是理性认知与情感认同直接冲突,即便是理论解释与实践决断之间,也相隔千山万水。为此,校正中国德行争辩的现代坐标,可能比争论儒家与西方德行论述水平究竟谁高谁低要来得更为紧要。

[责任编辑 李 梅]

^① 关于公共与公共性两个概念所具有的不同含义,可参见任剑涛:《公共的政治哲学》第二章第一节《公共与公共性》,第98—113页。

现代中国应并重公德和个体美德

——对陈来、蔡祥元两位先生的回应

肖群忠

摘要:在古代中国或者传统道德中,主要强调公德与私德的联系而不是区别,这是由古代社会家国同构的社会基础、儒家合内外之道的思维方法以及私人领域与公共领域尚未区隔所决定的。对公德与私德进行区隔并在当时历史背景下强调国家团体意识的公德内涵,这种思想最早是由梁启超《新民说》提出,之后一百多年来对这个问题仍有持续的讨论与实践。陈来先生认为要强化社会公德之“公共伦理”建设和个人品德修养,不仅在学术认知上是准确科学的,而且也有重要的实践意义。蔡祥元先生认为建立在家国同构基础上的“家天下”思维在现代遇到了困境,因此,现代道德建设要着力于规则而不是依靠私德或者个人的良知,这也具有一定的真理性,但又不尽然,儒家强调修身、内圣或者私德为道德基础的道德主体精神,在复杂化、世俗化、普世化的当代社会仍然有其独特而重要的价值。

关键词:公德;私德;儒家;中国传统道德

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.04.02

近期,陈来先生在《文史哲》杂志2020年第1期上发表了《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》一文,引起了相关问题的学术讨论,蔡祥元教授随后发表了《儒家“家天下”的思想困境与现代出路》一文与陈来先生商榷,对此学术讨论,笔者作为一名伦理学专业工作者,也发表一些自己的看法。

一、传统道德是“道”“德”、“公”“私”的合题

本人的讨论欲从道德这个概念开始,并且认为,在传统中国,私德、公德的问题多强调其联系而非区隔,因为二者的主体都是人,而且,儒家有合内外之道的内圣外王理论、修齐治平理论,还因为中国古代的公私领域只是观念上而非实体场域上的区隔。

“道德”这个合成词出现之前,它原本是两个独立的词,尽管它们之间也有联系。作为一个合成词,“道德”最早出现在《庄子》《荀子》《礼记》等文本中,我们这里不分析道与德的哲学意义,仅从伦理学意义上,“道”是指规范,在伦理学意义上要解决的就是人在人际或者群际交往中“如何正确的行动”这个问题,这在西方伦理学中被称为规范伦理学,而“德”是指“德性”“品质”“人格”,这种德性主体显然必须落实为一定的个体,“德”的问题是要回答“我们要成为什么样的人”,这在西方伦理学中被称为“美德伦理学”,有学者曾经邀约笔者从中国思想资源的角度来分析一下中国传统儒家伦理学究竟是一种美德伦理学还是规范伦理学,笔者为此撰文并在相关的会议上发表了演讲:笔者的观点是中国儒家伦理是二者的合题,但是以美德伦理为基础^①。儒家伦理既有德性、人格关怀,比如讲究

作者简介:肖群忠,中国人民大学哲学院教授(北京 100872)。

^① 参阅肖群忠、李杰:《修身伦理与治平伦理的合与分——对中国传统道德的新的视角分析》,《齐鲁学刊》2011年第5期。

修养,成圣成贤,同时也有社会秩序关怀和追求,亲民至善,但外王以内圣为基础,齐家、治国、平天下以修身为基础,世道以人心为基础。因此,德与道的区分确实是相对的,二者是有联系的,成为什么样的人 and 如何正确地行动,都包含着行动的指令性,这使二者有时很难区分。比如以“五常”为例,我们常说“仁”是人心、情感,“义”是理性、行动之合宜,礼偏于外在的行为,但在孟子看来,它又是以恭敬之心、辞让之心为基础的,智是心知,但却必须发越为实践中之明智,信虽然要外信于人,但却是以内诚于己为基础的,等等,不一而足。尽管如此,在中国传统伦理范畴或者德目中,也有能相对分得清楚的德目和原则,比如孟子所讲“五伦”,即“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”,主要是讲人际间相互对待的一种伦理原则,它可能是“道”,子思在《中庸》中明确将其称为“五达道”,与此对应的还有“三达德”,即“知、仁、勇”,这显然是“德”。有“五伦”必然有“十义”,“十义”在《礼记·礼运》篇中的表述为:“父慈、子孝、兄良、弟悌、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠。”虽然与“五伦”并没有完全一一对应,但其所表达的则是基于不同人际关系中的主体角色的伦理义务,这个义务显然是具体主体之德,而非道。另外,后世官箴所表达的官员最主要的官德三德“清、慎、勤”,显然是官员对待财富、政事的一种态度和德性,而非道。因此,在中国传统伦理中,确实有德与道或者私德与公德不分的情况,由于道德是“德”(个体德性、情操、人格、素质)和“道”(人际、己群、群际规范、原则、准则)的统一,加之中国自古以来“公”“私”概念的价值观念性强,而场域区隔性差,又加之儒学内圣外王的内外推扩思维方式,可以说自古以来公、私德的概念和实质分界就不甚清楚,甚至可以说是不分或者连成一体。中国传统思维方式重综合统一而轻视分析厘清,但这并不意味着中国传统道德的概念都是缺乏准确含义和边界厘清的,只是有时候这种分析厘清不那么清晰而已,这就像中国的饮食是各种材料和调味综合到一起,而西方的三明治等食品是分得一清二楚一样。

因此,在我看来,传统道德是不太重视公德与私德的区隔,而恰恰是重视二者的联系,合内外之道,仁宅义路,即使是基于理性精神和公共政治实践的“义”,在孟子看来,也是以仁之爱人之心为基础的。仁才是人安身立命之宅,而义仅是人要走的路,走出去不还得走回来吗?从这个意义上看,笔者认为传统道德多强调公德与私德的联系而非区隔,这种区隔应该是近现代以后的事了。

那么,为什么传统道德不太强调公德与私德的区隔呢?道德总是产生于一定社会关系基础上的,客观的社会关系不是区隔的,产生于其基础上的道德则自然难以作这样明显的区隔。现代严格意义上的公共领域在古代中国并不发达,绝大多数中国人生活在家里、乡里(大多即族里)的私人生活领域,个别人从事政治,一出门,便入国门,而居于其间的公共领域(台湾翻译为民间社会,大陆翻译为公民社会)则不甚发达。家国同构以家为基础,家是国的基础,国是家的放大,德国哲学家黑格尔在谈到中国“孝敬”问题时说:“中国纯粹建筑在这一种道德结合上,国家的特性便是客观的‘家庭孝敬’。”^①这句话充分说明了孝道构成了传统中国社会的精神基础,孝本来是一家庭伦理的德目,却成为组织国家社会的公共领域的精神基础并被加以运用的,这样的社会结构和精神模式决定了私德、公德不用或者难以区隔。

社会公德建基的基础是一定民族文化的公观念,以及公私领域的区隔,而中国古代公私领域区隔也只是一个价值倡导性的观念词,不具有实体场域区隔的清晰性。

在传统中国,“公”最基本的含义是朝廷、政府或国家,官府就是“公家”“公门”。既然“公”的主要含义是政府、朝廷或政府之事,那么,与它相对的“私”就有民间的意思。尽管“公”在传统中国也有“普遍”“全体”的社会性含义,但政府和国家含义却是占主导地位的。这就是为什么现在只要一提公民道德,在好多人的脑海里就会想到是党和国家主导的国家道德^②。

在观念上,中国文化似乎是非常崇公贬私的,但是,中国的社会公德状况为什么却比较差呢?这

① 黑格尔:《历史哲学》,王造时译,北京:生活·读书·新知三联书店,1956年,第165页。

② 参见肖群忠:《社会公德几个基本理论问题》,《河北学刊》2007年第6期。

就是因为没有客观性的场域的分隔,而只是一种思想观念上的倡导而已,公私相混正是造成社会公德缺乏的根本原因。私是自环、自营,反私则为公,而私是道德上的恶,公则是道德上的善。但人们对什么是公共利益的存在却相当模糊,家是私,国是公,但国只是家的放大,家是国的基础,而处于两者之间的民间社会又不那么发达,因此,似乎只有私才是现实的,人们大可以化公为私。公的含义还包括所谓抽象的天下的概念,这似乎离现实日常生活更远了。在历史上,即使谈公私之别,也经常是在思想层面提要求,而较少落实到实际行为的检查与规范上来。正是因为没有这样公私场域的区隔,或者说真正意义上的公共领域或者市民社会并不发达,所以,没有必要区分私德和公德,大多数人一辈子生活在家庭、家族、乡里的私人生活和交往中,很少涉及或者用到社会公德,而士人出仕为官,实际上涉及的已经是士君、官民的政治道德了,况且能入仕为官的人毕竟也是少数人^①。

二、公德私德的近现代区隔及其意蕴

根据陈弱水的研究,现代中国的公德观念是20世纪初从日本引入的。公德观念起自明治时期(1868—1912)的日本,“公德”一词可能最早出现于福泽谕吉(1834—1901)的《文明论概略》(1875年初版),随后,“公德”逐渐成为代表明治前二十年社会伦理意识的主要标志。到19世纪20世纪之交,日本出现了阐扬公德的热潮,在明治三十四年(1901)达于顶峰。当时,日本的公德观念大体包含三项要素:(1)不伤害不确定的他人以及公众的利益;(2)协助他人,并为公众创造利益;(3)为国家效力^②。

“公德”被介绍入中国,始于梁启超1902年3月发表的《新民说》,当时正值日本讨论公德议题的高潮。社会公德问题由于梁氏的宣说而广受国人注目,不过,《新民说》中的“公德”和日本的主流公德思想稍异其趣。梁启超所阐发的“公德”含有两个主要元素,用他的话来说,一是“爱国心”,一是“公共心”或“公益心”;一是国家伦理,一是社会伦理,而尤以前者为重。简言之,梁氏宣扬公德的基本目的是在主张,中国若要成为有力量的民族国家,必须先有为其献身的人民;培养社会伦理的问题则是其次的。也有一部分人的意见与梁启超不同,如马君武于1903年初在日本发表的《论公德》,则旨在强调公德的社会文化性内涵^③。

公德、私德概念的分殊区隔源自梁启超《新民说》一书,他区分这两个概念,先写了《论公德》一文,最初的动机是想批评中国人的自私和缺乏公共意识,这是他对于当时国民性反思的结果,也是他的重要诉求之一,就是“新民”必须是有公德之人,旧民只知有束身寡过的私德,却不知有公德,“知公德,而新道德出焉矣,而新民出焉矣”,“公德之大目的,既在利群,而万千条理即由是生焉”^④,这是他对甲午海战中国战败、保种强国的时代危局反思的结果,是对日本强调社会公德经验的借鉴,也是对当时学术界普遍认为中国人比较自私而缺乏公共精神的流行观点的吸纳。当时在讨论中国国民性问题的书中,由美国传教士阿瑟·亨德森·史密斯所著,于1890年即在上海出版的《中国人的性格》一书影响很大,其重要观点就是认为中国人“缺乏公共精神”：“人民群众只是特别注意个人不要受损失,对于公共财产则根本不加考虑,不想承担任何责任。”^⑤但在之后两年,梁先生又写了《论私德》一文,认为讲公德还离不开私德,甚至认为公德与私德只是一个相对的分析概念,私德实为公德之基础。“公德者私德之推也,知私德而不知公德,所缺者只在一推”,“是故欲铸国民,必以培养个人之私德为第一义;欲从事于铸国民者,必以自培养其个人之私德为第一义”^⑥。梁先生提出倡公德之说,其

① 参见肖群忠:《社会公德几个基本理论问题》,《河北学刊》2007年第6期。

② 陈弱水:《公共意识与中国文化》,北京:新星出版社,2006年,第8—13页。

③ 参见肖群忠:《社会公德几个基本理论问题》,《河北学刊》2007年第6期。

④ 梁启超:《新民说》,郑州:中州古籍出版社,1998年,第65、66页。

⑤ 阿瑟·亨德森·史密斯:《中国人的性格》,吴湘州、王清淮译,延吉:延边大学出版社,1991年,第76页。

⑥ 梁启超著:《新民说》,第197页。

重要的价值诉求主要是保种强国的“国家主义”导向,主要讲的是族群国家意识,要求国民或者新民要有保种强国的国家群体意识,而非严格意义上的“公共领域生活中的交往之道与文明规范”的意识。

其实,日本自明治维新以来尤其是在20世纪初年,在持续西化或者近代化的过程中所推动的社会公德运动,其内容和意趣自然包括了“公共道德”方面的内容,这也就是后来为什么同为东亚人的日本人,却以讲究文明礼貌和良好的公共文明素质享誉世界的原因,他们重视这个问题至今已经有一百多年的历史了,记得改革开放之初的1983年,笔者大学毕业刚参加工作时,从事的是外事工作,最早接待来自日本的友好团体,当把他们接到宾馆等他们再出来出席晚宴时,每个人都是把自己洗得干干净净,穿得衣冠楚楚,笔者曾经在日本访学,日本教授在上课时也是穿得一丝不苟,更别说待客了。他们的这种社会公德运动,在明治时期的前二十多年里的主要诉求就是国家整体主义的教化,舍此就不能理解他们国民性中的讲究忠德甚至天皇主义、武士道精神是从哪里来的,而且为何成为他们长期以来德育的重要内容^①。这一点在日本访学时与日本学者的交流中,他们认为强调国家精神也是20世纪初年日本德育的主要内容。

那么,社会公德究竟是指国家道德还是社会道德?在我看来,虽然这两层意义在广义上都可以算作社会公德,但在更为严格的意义上,或者在现代语境中,首先应把社会公德归结为社会道德而非国家道德。

什么是公共领域?陈弱水认为:

对公德问题而言,公共领域最主要的内涵就是公共场合。……一般而言,公共所有或向公众开放的空间属于公共场合。但公共场合与私人场合的差别,并不完全取决于空间的性质,空间中人群的组成也是一个重要因素。一个只有同学、朋友或家人的电梯,可以算是私人场合,当一个陌生人走进来后,它的性质就起了变化。在公共场合,行为应当自我约束,尽量遵守规章,避免妨害他人或破坏公共利益。

……公共场合并不完全等于公共领域……在公德问题上,公共领域指的是日常生活中的公共领域。我为它下的定义是:个人与公共财产或无特定关系人所构成的共同场域。这个场域包括两个部分:其一,公众使用的空间;其次,个人行为对私人关系圈外所能造成影响的范围。这个场域的第一部分主要是空间的性质。第二部分则是以行为影响力的范围——而非特定的时空因素——来作界定,当个人的行为可能对私人生活以外的人产生明显影响时,这个行为就处于公共领域。^②

通过这样的概念辨析,我们可知实际上严格意义上的“社会公德”或者其准确狭义就是指这种公共生活领域的交往道德。这与列宁对社会公德的理解也是一致的,即社会公德就是指“数百年来人们就知道的、数千年来在一切处世格言上反复谈到的、起码的公共生活规则”^③。

现代中国救亡图存和革命的特殊历史背景与时代需要,使我们长期以来把公德定位为一种国家道德。我们长期把“五爱”作为社会主义社会的社会公德,这不仅在《政协临时纲领》这部新中国成立初期的临时宪法中得以确认,而且延续了很长时间,虽然有时也沿用列宁所说的上述社会公德概念,但似乎与“爱祖国、爱人民”等“五爱”相比起来,那只是细枝末节,是小事,因此,在我们的伦理学体系中语焉不详。在制定《公民道德建设实施纲要》时,有可能觉得把“五爱”表述为社会公德不合适,就换成是“社会主义社会公民道德的基本要求”,这种表述同样体现出对社会公德概念的含混不清^④。

在梁启超力倡公德之后,中国近现代的历史背景和时代需要并没有多少改变。救亡图存演化为

① 参见肖群忠:《日本现代化过程中的社会公德建设及其对当代中国的启示》,《道德与文明》2008年第4期。

② 陈弱水:《公共意识与中国文化》,第29—30页。

③ 《列宁选集》第3卷,北京:人民出版社,1972年,第247页。

④ 参见肖群忠:《社会公德几个基本理论问题》,《河北学刊》2007年第6期。

革命,无论是国内革命战争,还是抗击日本帝国主义的民族战争,都需要革命组织和政党用传统公德意识与公德来动员其追奉者为民族国家或党派的利益而献身,这成为壮大革命组织、开展革命斗争的重要思想武器。这种思想,首先要求党员向党效忠,再而要求民众遵从党所设定的目标,以此统一思想、统一行动。在这种大公观念的影响下,我们所谓的公德长期以来被看作是无产阶级的革命道德、阶级道德,中国共产党取得全国政权以后,实际上还是把这种革命道德直接延续为社会主义社会的道德及社会主义社会的国家道德。因而,长期以来未能实现从革命党到执政党的转化,仍以革命战争年代所形成的意识形态和思想道德来指导已经变化了的社会生活,以国家道德、政党意识形态道德来取代社会公德。

在四十多年的改革开放的过程中,当代中国社会生活已经呈现出多元化的态势,国家政治生活和市民的经济、文化生活分际日趋明显,社会生活日益丰富。在这样的情势下,如果还把社会公德仅仅理解为国家道德,而非社会道德,必然漠视社会公德建设,这将不利于中国公民道德素质的提高。因此,加强社会公共道德建设,是当代中国道德建设的重要任务^①。

三、个体美德与公共道德的当代培育及其意义

这里,我想对两位先生讨论的观点和相关问题谈一些看法。

作为一位中国哲学家或者中国哲学史家,陈来先生在他的学术研究中,不仅重视研究中国哲学史的相关问题,而且对于伦理学或者中国伦理学也用力甚勤,比如近年来出版有《仁学本体论》《儒学美德论》等大作,我觉得这是非常合理的,中国哲学甚至中国文化都是以伦理为核心和灵魂的,研究中国哲学与中国文化,重视伦理学说,这不仅可以全面深入地把握中国哲学与文化,而且也体现了学者的淑世情怀与实践关怀。陈先生治学在取材上以问题为导向,不拘一格,早在20世纪90年代,先生就有研究宋明以后蒙学中的伦理思想的长文,笔者当时阅后甚为感佩。像这样的学术大家,研究取材不仅仅是盯在那些哲学史上大家的思想文本,而且也重视这些民间文化中的俗文本,这样才会更真实地把握实践与历史变化中的中国伦理精神。陈先生这次所撰写的长文《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》^②仍然保持了这样一种风格,不仅重视梁启超的《新民说》《德育鉴》等经典文献,由于主题的历史性特点,也特别重视20世纪的伦理学文献如刘师培的《伦理学教科书》,这是现代中国人写的最早的伦理学教科书。笔者认为,当代中国伦理学研究应该重视并加强当代中国的昨天即民国时期伦理思想的研究,难能可贵的是,陈先生在文献上不仅重视如上思想、学术大家的文本材料,而且在当代的讨论中,不仅引用了“红色五老”之一的徐特立先生的文章观点,而且还比较分析了中国共产党的国家相关文件对这个问题的表述,难能可贵,因为历史的客观现实就是这样,我国当代道德建设的主流价值经典表述往往是通过党的文件甚至国家法律如作为临时宪法的政协《共同纲领》和1954年及1982年版宪法,这种根据学术问题不拘一格全面选取材料的态度令人敬重。另外,陈先生向来以思想清晰、分析透彻、表达精准而著称,这篇长文也还是保持了其长期以来的治学、思想和表达风格。作了以上文献和形式上的评论后,下面对陈先生文中所表达的思想观点也谈点我的看法。

陈先生全面梳理了自梁启超以来的近现代对公德和私德区隔及其相关关系的论述与讨论,在历史的叙述中进行理论分析,探索“社会公德”的准确含义,以及它与私德的关系,分析我们当代道德建设中的缺陷与短板,得出很多独特的观点与看法。总之,在1949年前的叙述分析中,正确指出了公德与私德的区隔作为一个近现代问题在中国源自梁启超,在传统中国文化与道德中,私德与公德是有密切联系的,由于这个问题的复杂性,不同学者对社会公德的含义及其与私德关系的理解不同,

^① 参见肖群忠:《社会公德几个基本理论问题》,《河北学刊》2007年第6期。

^② 陈来:《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》,《文史哲》2020年第1期。下不赘注。

这是因为他们的认识与关怀不同所导致,这些历史叙述和分析为我们提供了一个近现代关于这个问题的翔实的学术资讯。陈先生通过分析,认为对社会公德准确或者狭义的理解应该是“公共道德”,强调在现代社会道德建设中既要加强公共道德建设,又要加强个人美德即私德建设的观点,都是相当准确科学的。如果说陈先生对1949年前的分析是一种厚重的学术积累的话,那么,对1949年后的分析研究和结论对于当代道德建设就更有启发意义和现实价值,下面从三个方面加以述评分析:

第一,对公民(国家)道德的分析彰显了我们在相当长时间内道德建设上的偏颇。如前所述,新中国成立以后的主流社会道德来源于共产党在革命中形成的革命道德,其基本职能是动员群众,为建立新中国而奋斗,因此肯定是集体、团体至上,为此不仅要舍小家,而且要牺牲自我以献身于伟大的革命斗争。新中国成立后,我们虽然已经取得了政权,但延续了这种战争时期道德的动员、凝聚、教化功能,在道德的价值取向上特别重视国家和整体的需要和利益,立足于国家和政党的利益需要而对民众提出一些合政治与道德为一体的简单化的规范要求,这就是以集体主义为原则,以“五爱”为全体国民公德的根源,并以政协纲领和国家宪法的形式加以确定、宣示与教化。其内容保持了相对的稳定性,八二宪法不同于五四宪法之处,只是把“五爱”中的“爱护公共财物”改为“爱社会主义”,更加突出了政治性和意识形态性,实际上离“公共生活规则”的社会公德越离越远,这样一个幅员辽阔,又具有深远道德文化传统的大国,民众的道德生活怎么可能仅凭这么五条抽象的政治道德原则来指导呢?道德是要为政治服务,但道德的主要功能主要是指导民众的日常生活的。因此,笔者曾经撰文指出,这种简单化的做法实际上是以政治取代了道德,割断了我们民族源远流长的道德传统,据此,笔者曾经借鉴日本的中国思想史学者沟口雄三的道德层次“三结构说”,即道德可分为上层的国家教化伦理和下层的民间生活伦理,居于中间的则是职业伦理,以及东欧学者赫勒提出的日常生活理论,提出了“日常生活伦理”并有论著加以论述^①。笔者所说的“教化伦理”从实质内容上和陈来先生所说的“公民道德”是一致的,而笔者之所以不用“公民伦理”的表述,是因为这样表述,意味着公民是主体,但实际上这种道德主要是国家对民众提出的一种教化要求,其主体究竟是国家还是公民,说不清楚,因此,用“教化伦理”也许更准确些。当代中国主流表述都是用“公民道德”,实际上这个概念的内涵也是很宽泛的,是指代所有道德的,比如《公民道德建设实施纲要》中的“公民道德”就是这种宽泛意义。如果仔细分析这个概念的话,“公民”实际上是一个法权概念,即具有一个国家国籍并享受相应权利,履行相应义务的人,那么“公民道德”也就是在守法层面上能够履行社会基本道德义务的人,相当于我曾撰文指出的“常人”之德,中人之性,实际上它的要求是低于“君子”道德层次的,更是低于圣贤层次了。通过上述分析,我们可以明白,陈来先生何以认为长期以来国家教化道德(公民道德),政治意识形态原则作为“社会公德”的主要含义,是有偏颇的,如果以之取代丰富的日常生活伦理,则更是片面的。

第二,陈来先生将社会公德主要理解为“公共道德”,并认为它是现代公德建设的主要内容,这无论是从学术认识上和实践运用上都是科学准确的。正如前面所讨论的那样,狭义的社会公德就是指这种人类在公共生活与交往中的基本规则和文明素质。那种国家道德、公民道德,或者教化道德,应该归属为政治道德,而“公共道德”(借用陈先生表达)则是一种社会道德特别是民间社会,日常生活而非制度生活中的道德。这种公共道德或者社会道德不仅具有一定的民族性,同时更具有某种全人类性。近几十年来,随着改革开放,我国人民与世界各国人民的交往越来越多,某些国人常常被外国人诟病的道德缺失就主要是这种公共道德文明素质,即你在旅游过程中,是不是能够爱护而不损毁人家的文物古迹、建筑,是否能够讲究卫生,不随地吐痰,不乱扔垃圾,是否遵守公共交通秩序,是否在公共场所保持安静,而并不关心你是不是“爱祖国”“爱社会主义”。对于我们国内道德建设来说,我们并不是认为这些政治道德就不需要了,而是不能仅此而已。这些政治道德体现着国家的基本价

^① 参见肖群忠等著:《日常生活行为伦理学》,北京:中国人民大学出版社,2018年。

值导向,其对国民的价值引领作用也是不可替代的,如“全民全意为人民服务”不仅是共产主义道德的核心,它同样是一种非常高尚的道德追求与境界,与儒家所讲“博施于民而能济众”(《论语·雍也》)的仁德最高境界也是相通或者一致的。“爱人民”也就是仁爱,“爱科学”在现代社会更是一种进步的观念。我们只是说,仅凭这么几条基本原则还不能指导非常丰富的生活,人民群众的日常生活既包括个人的日常生活和日常交往,也包括公共生活与公共交往,相较于传统社会,现代生活的公共性显然是日益凸现和重要了,比如,人们在公共场所的用餐较之以往显然更多了,人们的运动、休闲、观赏艺术、出行乘车,旅游游玩无不是在公共空间和场所进行的,因此,在现代社会公德建设中应该加强公共道德和文明素质这些显性的、行为层面的、普遍应用的道德建设,以提高民众和整个中华民族的道德素质。

第三,陈先生对个体美德的分析就更为独特出彩。正是因为他丰厚扎实的儒学修养,使他深深明白,在道德生活中,主体或者个体是出发点也是基础,这也就是《大学》中所言“自天子以至于庶人,一是皆以修身为本”。因此,他看到了在当代道德建设中,既忽视了公共道德的建设,也忽视了个体美德也即私德的培育。他正确指出,直到1996年十四届六中全会通过了《中共中央关于加强社会主义精神文明建设若干重要问题的决议》,决议中虽然提出社会公德、职业道德、家庭美德三分的框架,但仍没有提及个人道德。在2001年由中共中央发布的《公民道德建设实施纲要》中虽然提出了“个人美德”,但其内涵却没有像上述三个领域的道德有明确论述。更妙的是他认为:《纲要》指导思想中提出的“爱国守法、明礼诚信、团结友善、勤俭自强、敬业奉献”的基本道德规范,这五项可谓“新五德”,而且认为它“应该就是《纲要》所说的‘个人道德’的内容,只是《纲要》自身并没有作这样的明确肯定”。这真是发前人之所未发,伦理学界都尚未有人作出如此诠释,陈先生之思维敏捷、观点独到可见一斑。不管怎么说,陈先生敏锐地看到了我们长期以来忽视个体美德即私德建设的弊端,估计在陈先生文章寄出前还未能看到中共中央于2019年10月27日发布的《新时代公民道德建设实施纲要》,其中已经明确提出了个人美德并对其内容作出了经典性论述,我在拙文中是这样描述和解读的:

党的十七大报告提出了道德建设的第四个领域即个人品德,但个人品德建设的主要道德要求是什么?当时并没有给予准确全面的概括,新《纲要》则将之表达为:“推动践行以爱国奉献、明礼遵规、勤劳善良、宽厚正直、自强自律为主要内容的个人品德,鼓励人们在日常生活中养成好品行。”这是对社会主义核心价值观的个人层面的要求即“爱国、敬业、诚信、友善”的继承、充实与发展,除了强调在国家政治生活中要爱国,在社会生活中要奉献、善良、明礼遵规外,还要求个体要有勤劳、宽厚、正直、自强、自律的个人美德,并认为个人品德的作用主要是指导人们的日常生活,旨在鼓励人们在日常生活中养成好品德。道德建设确实必须贯彻落实在日常生活中,形成良好品德是道德建设的最终目的,只有人人都具有良好品德,才能提高中华民族的整体道德素质,才能把公民道德建设真正落在实处。^①

《新纲要》对个人私德内容的概括表述是否准确,还需要不断从理论上继续探讨,在实践中不断完善,但重视个人品德或者私德修养不仅是中华民族的优良传统,也实在是时代之需要。

从以上分析可以看出陈来先生此文的下述研究结论是完全正确的:

总之,本文基于伦理学和道德学的视角,以个人基本道德为核心,认为近代以来最大的问题是政治公德取代个人道德、压抑个人道德、取消个人道德,并相应地忽视社会公德,使得政治公德、社会公德和个人道德之间失去应有的平衡。因此,恢复个人道德的独立性和重要性,并大力倡导社会公德,是反思当代中国道德生活的关键。

下面让我们再分析一下蔡祥元先生《儒家“家天下”的思想困境与现代出路——与陈来先生商榷

^① 肖群忠:《民族文化自信与传统美德传承》,《道德与文明》2020年第1期。

公私德之辨》^①一文观点,从问题意识和思维逻辑上看,蔡先生和陈先生不尽一致,陈先生直接讨论的问题是:究竟什么是公德和私德及其相互关系,而蔡先生讲的是产生这种公德私德的社会基础及其现代出路的问题,或者如何在现代社会促进道德建设。虽然这两个问题也是有联系的,但在一定意义上还不是一个问题的,从蔡先生的角度看,也自有其一定道理。

蔡先生认为,儒家伦理是产生于家国同构的“家天下”的社会基础之上的,所以重视私德,而现代社会要注意区隔私人领域和公共领域,这种传统的“家天下”基础上产生的私德为基础的道德模式或者建设思路在现代社会遇到了困境,其出路就是在现代道德建设中更应该重视规则而非个人良知自觉即私德。

让我们从蔡先生的立论根据和提供的未来出路两个方面进行分析。私德为基础推扩出或者发用于公共生活或者政治生活这种“修己安人”的儒家或者传统道德模式,确实是产生于古代家国同构的社会基础之上,在先秦时期,儒家虽然是显学,但也只是诸子之学的一家,还具有某种民间性,且其伦理智慧也是产生于民众的日常生活中,其论证方式也是一种朴素的生活化论证,到了汉代,它才上升为国家的统治哲学,因为其“亲亲,尊尊,长长”,“君君,臣臣,父父,子子”的伦理精神是符合统治阶级的治理需要的。我一直认为,儒家学说或者儒家道德之所以能在两千多年的历史中长期占据统治地位,就在于它完美地实现了民众日常生活和国家意识形态的高度契合,求忠臣必出于孝子之门,在家能孝亲,在朝就能忠君,这恰恰是儒学在古代中国取得成功的原因所在,对我们今天也是深有启发意义的。如何才能把我们的国家教化道德与民众的日常生活道德很好地结合起来,这确实是我们成功进行社会道德建设的可资借鉴的历史经验。另外,不可否认,血缘亲情关系更容易产生道德,或者说在家庭等私人交往关系中发挥精神纽带作用的更多的是道德而非规则和法律。因为在家庭私人领域,主要是情感而非理性是道德的主体心理根据,这也就是某些学者所说的“情本体”,仁爱之心先要爱父母亲人,而这种亲亲之爱是仁民、爱物的基础。因此,如何理解私德公德之分?其实私德不仅包括个人品德,而且作为一个相对的概念,在家庭私人交往中产生的道德也都是私德,甚至再扩大一些,凡是发生在熟人之间的交往,在一定意义上都是私德,而公德其狭义虽然仅指“公共道德”,但实际上国家政治道德或者公民道德从广义上也是公德,只是前者对应的是公共生活领域的陌生人交往,而后者对应的是公民与国家的政治关系领域。总之,私德是指个人品德或者熟人之间的交往道德,如果说它是“人际”关系,那么,公德则是“己群”关系,因此,上述公德的意蕴只是表明这种“群”的范围大小不同。

传统道德这种重私德的传统,确实产生、形成于传统中国家国同构乃至“家天下”的历史土壤。如果比较现代社会和古代社会的社会结构差异的话,确实体现为家国同构和公私区隔,而产生一定道德的社会结构和这个道德本身确实有某种联系,但还不是一回事,因此,说“家天下”的社会基础和政治模式在现代遇到了困境,肯定是对的,而且说得还不到位,这种社会结构特别是政治模式可以说已经消亡了,那么,蔡先生这种笼统化的表达,我想可能主要是指建基于这种社会结构基础上的私德为基础,私德、公德相结合的思维模式,按蔡先生的认知与判断可能在现代遇到了困境或者说是难以继了,是不是这样呢?在我看来,如果从道德思维或者道德生活本身来看,儒家重视私德、修身、内圣的传统恐怕在现代社会中不仅不会遇到困境,而且还会继续彰显它的永恒价值。马克思认为:“道德的基础是人类精神的自律。”^②道德的主体永远是人,道德生活的出发点永远是具体的个人,因此,只有“修己”,才能“安人”,修身是齐家、治国、平天下的基础,这是儒学的基本理念和信念,儒学相信每个人都可以经过自己不懈的修养与努力,达到圣贤境界,这就是孟子说的“人皆可以为尧舜”(《孟子·告子下》),荀子说的“涂之人可以为禹”(《荀子·性恶》)。人在道德精神生活中有高度的自觉能

① 蔡祥元:《儒家“家天下”的思想困境与现代出路——与陈先生商榷公私德之辨》,《文史哲》2020年第3期。下不赘注。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1956年,第15页。

动性,可以做到“吾欲仁,斯仁至矣”(《论语·里仁》),“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”(《孟子·滕文公下》),“杀身成仁”(《论语·卫灵公》),“舍生取义”(《孟子·告子上》),这种高度的道德自觉能动性,只要是人想做,也必然就会因为德是得之在我者,可以通过不断努力而达到的。即使只有少数圣贤才能够完全做到,但“高山仰止,景行行止,虽不能至,然心乡往之”(《史记·孔子世家赞》),道德正是以这种应然超越的思想力量发挥着提升人性,鼓励人们走向崇高的作用,道德的这种内圣精神并不会因时代的变迁而消亡。儒学思维的重要特质就在于修德求之在我,反求诸己,要改变社会先改变自己,先有好人,后有好社会。

另外,蔡先生给出的未来出路是:“我们首先需要区分开‘家’与‘天下’,区分开‘私领域’与‘公领域’,并且这种区分通过规则来进行。这既是对‘公领域’的保护,也是对‘私领域’的成全。儒家‘公天下’的社会理想,在现代社会应该通过规则来体现和保障。”在现代视野中,这一观点显然是有其合理性的,现代社会是一个陌生人社会,是一个公共化、复杂化、世俗化的社会,因此,一些公共生活中的规则确实不能全靠自觉,必须通过规则来保障,这也就是为什么在伦理学界,有学者提出我们要在传统德性伦理学基础上,建设制度伦理学,甚至还有人提出道德法律化,我们国家也正在努力建设个人诚信体系建设,这些都是努力强化并保障规则意识的体现,但显然,“规则至上”主要是一种法律或者法治意识,而道德的根本特点还是在于以人的自觉信念为维持手段,因此,在现代道德建设中,应该并重规则意识和道德自觉,或者说并重“公共道德”和“个人美德”建设,因为即使有再完备的规则,如果遇上素质低的人,他们也会有意规避规则甚至破坏规则,这种例子在生活中并不鲜见。比如,在北京某野生动物园,某女明明知道驾车进园区不能下车的规则,却还是下车,导致其母饲虎丧命、本人受伤的悲剧。因此,儒家强调修身、内圣的道德传统在现代社会仍然具有其价值。

总之,公德与私德的辨析,是近现代中国凸现的一个重要学术问题,在这个问题提出百年之后,我们重新辨析讨论这个问题,不仅有助于推动中国哲学和伦理学界对相关研究的深化,而且,厘清问题,明确建设方向与重点,对于当代中国道德建设,也是非常有实践指导意义的。

[责任编辑 李 梅]

观念的转变与中国经济改革的历程

——从《中国经济改革进程》与《改变中国》两书说起

韦 森

摘 要:中国经济的市场化改革,是人类社会历史上一场伟大的革命性的制度变革,已经孕育了过去40年经济的高速增长。过去40年的中国经济改革是如何一步一步走过来的?现在又是一种什么样的经济运行体制?当下这种经济体制的实质、优长和问题是什么?在现行经济体制安排下的经济高速增长能否持续?未来中国经济与社会将向何处去?所有这些是整个社会没有深刻反思的问题。回顾当代中国经济改革的历史过程,无论是国有企业的改革、农业经营制度的变迁和民营经济的成长,还是现代金融体系、现代政府宏观管理体系、现代公司制度的生成与变迁,抑或对外开放在中国现代市场经济体系生成与发展中的作用,无不一再证明,在经济改革的试错过程中不断转变观念和提高理论认识,才是经济改革的原动力;建立法治化的市场经济秩序,才是未来中国当走的路。

关键词:观念体系;制度变迁;经济改革;对外开放;农业改革;国企改革;民营经济;金融体系

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.04.03

一、引 言

庚子年春节期間,新型冠状病毒正在肆虐中华大地,并向世界部分地区蔓延。时下,全国上下都投入到对这场新型冠状病毒的阻击战之中。笔者相信,这场威胁与危害国人的生命健康、经济发展乃至财产安全和家庭幸福的病毒恶魔终将被制服,一个经历改革开放四十余年的中国,终究会回到自己正常的轨道上来。封闭在绍兴乡下的书房中,案头摆着两本新近出版的著作:一本是吴敬琏先生的《中国经济改革进程》(中国大百科全书出版社2018年版);一本是笔者的同事和好友张军教授的《改变中国:经济学家的改革记述》(上海人民出版社2019年版)。两本著作,都是论说当代中国经济改革史,也都包含着深刻的经济学思想。一口气读下来,均感获益良多。

1978年以来,中国经济已经基本上完成了从计划经济向市场经济体制的转型。与世界上其他国家和经济体相比,中国政府所掌控的资源占比比世界上任何国家都高,国有部门资产的总量比世界上其他国家和经济体都大,但是中国经济的整体资源配置形式(包括公共设施的建设和政府购买)已经市场化了。经济的市场化改革,或者说经济制度的巨大变迁,已经带来了过去四十年中国经济的高速增长。GDP总量已经从1978年的2119亿美元,增加到2018年的13.6万亿美元;人均GDP也从1978年的222美元,提高到2018年的9769美元。目前,中国已经是世界第二大经济体,制造业总量、进出口总量等都稳居世界第一。从人均GDP来看,中国也进入了中等收入国家行列。过去

作者简介:韦森,复旦大学经济学院教授(上海200433)。

基金项目:本文系国家社科基金重大项目“世界货币史的比较研究”(18ZDA089)的阶段性成果。

四十年,经济增长率之高、社会变迁之大、人民社会福利相对提高之快,乃至人们的思想观念改变之巨,在人类社会历史上前所未有。这一切都是中国经济市场化改革的结果。

过去四十年中国经济的市场化改革是如何一步步艰难地走过来的?对此,许多年轻人可能并不是很清楚,只是在享受着过去四十年市场化改革的成果。直接参与经济改革进程、在理论和实际操作层面作出过诸多贡献的吴敬琏先生,在2018年出版的《中国经济改革进程》,对这一过程作了全面的历史的回顾,可谓是最权威的当代中国经济改革史的研究^①。在中国改革开放过程中成长起来的经济学家张军教授,则刚刚出版了新著《改变中国:经济学家的改革记述》,从另一个层面对经济改革的成功经验和中国经济学人在经济改革过程中的理论贡献,作了历史的回顾和理论的反思。正如张军教授在这部著作的“修订版前言”所说:“中国的改革经验概括为已有经济理论的实验室,也被认为可以成功拓展现有经济学理论的分析范围,可对经济学的发展作出贡献。但大多数经济学家的研究都是基于对改革结果的观察,而对那些为推动改革作出贡献的主要人物和事件没有给予同等的关注。在改革经历四十年后的今天,对于那些需要深入理解中国改革的读者来说,这是一个缺憾。”^②

四十年,在人类社会历史发展的长河中只是一瞬间,但对于直接参与这场伟大的改革过程的政府领导人、经济学家、企业家和工人、农民来说,这个过程是如此漫长,如此惊心动魄,如此波澜壮阔。改革开放四十年后的今天,许多领导和参与这场改革的领导人和经济学家已经辞世,仍然在世的也都进入了耄耋之年。对于生活在当代中国的社会各界人士来说,中国经济改革艰难而辉煌的历程,无论从何种角度来说都是必须予以了解的知识。了解中国经济与社会如何从一个斯大林模式的中央计划经济体制,走到今天独特的社会主义市场经济体制的改革历程,对于认识当下中国的经济制度,把握未来中国经济社会发展的大方向,无疑是必要的。由是,笔者将吴敬琏教授的《中国经济改革进程》和张军教授的《改变中国:经济学家的改革记述》,视作为新近出版的关于中国改革开放以来经济发展历程的两部最为重要的经济学著作。笔者尝试以书评的形式,评述吴敬琏教授和张军教授的这两部著作,同时也通过阅读两部著作给出的资料 and 理论,对当代中国经济改革与发展的历程予以系统回顾。

二、在经济改革的试错过程中不断转变观念和提高 理论认识是改革的原动力

在《通往奴役之路》这部20世纪的世界名著开篇,哈耶克就曾指出:“观念的转变和人类意志的力量,塑造了今天的世界。”^③今天,我们也可以说,经过四十年的经济改革所形成的中国当下的经济体制,也是四十年来——尤其是中共中央十一届三中全会提出“解放思想、实事求是”以来——政府领导人、经济学家、社会各界人士在市场化改革过程中不断转变思想观念、提高理论认识而进行资源配置方式的制度创新的结果。当下中国的经济体制,既不同于马克思主义经典作家对未来社会的设想,也非同于斯大林式的中央计划经济模式,当然更非同于西方任何一国的市场经济制度,而是一种独特的市场经济体制,我们今天称作为“社会主义市场经济”。正如每一位经济学人在写作的过程中实际上都会创生经济学思想一样,中国的经济改革,也是参与者在不断转变观念和提高理论认识的过程中试错性地进行的。到今天,除了少数极其封闭的理论界人士之外,恐怕已经没有人会怀疑劳

^① 之前,吴敬琏老师还出版过《当代中国经济改革教程》(上海:上海远东出版社,2010年),《当代中国经济改革》(中信出版社2017年版),这里放在一起与张军教授的著作一起阅读并评论。另外,张军教授也在2019年下半年出版了专著《深圳奇迹》,这篇书评里的许多材料也出自该书。

^② 张军:《改变中国:经济学家的改革记述》,上海:上海人民出版社,2019年,第1页。

^③ F. A. Hayek, *The Road to Serfdom (The Collected Works of F. A. Hayek vol. II)*, ed. by Bruce Caldwell (Chicago: The University of Chicago Press, 1944/2007).

动分工和市场交易在人类社会经济发展中的作用,也没有多少人会怀疑市场经济是迄今为止人类社会所能发现的最有效率的经济制度(相比于自然经济——没有多少劳动分工与市场交换的经济形式,以及中央计划经济——以行政命令、资源调拨和配给制为主的经济形式)。然而,在中华人民共和国成立之后很长一个时期,我们是把消灭市场交易、消灭货币、消灭私有制和达致一种各尽所能、各取所需的社会制度而作为长期发展目标的。正如1953年由中共中央宣传部制订的《过渡时期总路线宣传提纲》中所指,“这条总路线的实质,就是使生产资料的社会主义所有制成为我们国家和社会的唯一经济基础”^①。并且,毛泽东在1952年也提出了“我们现在就要开始用10年到15年的时间基本上完成到社会主义的过渡”^②。20世纪50年代中国所进行的农业合作化运动,对农业、手工业和资本主义工商业的社会主义改造,以及1958年到1962年的“大跃进和人民公社化运动”,都是当时的领导人为力求实现上述整体社会发展目标所推动的现实经济制度的变革。“文化大革命”期间,整个国家所实行的打击投机倒把、消灭自留地乃至“割资本主义尾巴”的经济政策,都是为了实现这种社会理想在社会经济制度层面所作努力的一种延续。

在工商业基本消灭了私有企业和农村实行人民公社制以后,中国特色的计划经济体制就形成了。计划经济体制之所以在短期内能够迅速实现,吴敬琏教授总结了四条原因,其中两条是:“(1)从意识形态看,仿效苏联的榜样,废除私有财产和市场制度,在国有的基础上建立以高度集中的行政协调为特征的计划经济,在很长时间中曾被认为是社会主义的天经地义。中华人民共和国成立后,‘苏联专家’以斯大林的政治经济学对中国经济学教育进行全面改造,成为唯一通行的经济理论。按照这个理论,建立集中中央计划经济体制被认为是理所当然的事情。……(4)中国长期以来是一个小农充斥的国家。‘行政权力支配社会’形成牢固的传统。”^③吴敬琏教授认为这是中国能够在短短几年内完成社会主义改造和实行计划经济制度的政治基础。

然而,从20世纪50年代中期到1978年,按照《政治经济学教科书》(苏联科学院经济研究所,1955年)的教义所建立的计划经济体制,带给中国的是严重的经济后果。且不说1958—1960年的“大跃进运动”所造成的大饥荒,夺去了上千万人的性命,经历了“四清运动”^④和“文化大革命”,一直到1978年,这种体制运行的结果是几乎把中国经济带到了崩溃的边缘。按照国家统计局的相关数据,到1978年,作为一个拥有9.6亿人口(占当时世界人口的四分之一)的大国,中国的GDP总量只有3678.7亿元(按当时的汇率为2119亿美元,还不到上海浦东新区GDP的一半),人均GDP只有381元(按当时的汇率为222美元)。在9.6亿人口中,97.6%的中国人生活在联合国规定的贫困线之下。实际上,正是在当时大多数中国人都吃不饱肚子且整个经济几乎到了崩溃边缘的情况下,残

① 转引自吴敬琏:《当代中国经济改革》,北京:中信出版社,2017年,第43页。

② 《毛泽东选集》第5卷,北京:人民出版社,1977年,第81—82页。

③ 吴敬琏:《当代中国经济改革》,第45—46页。

④ 1963年至1966年上半年发生的“四清运动”,是毛泽东领导的中共中央在全国城乡开展的社会主义教育运动。“四清运动”是介于“大跃进”与“文化大革命”之间的一场政治运动。这场运动的前期在农村主要是“清工分,清账目,清仓库和清财物”,后期则是在城乡“清思想,清政治,清组织和清经济”。运动的起因是,如何看待国内形势,在中国共产党党内特别是上层出现了意见分歧。其分歧主要集中在两个问题上:一是如何看待当时国内的困难形势,二是如何看待农村的包产到户。对于1958年以来三年“大跃进”造成的经济困难和当时的经济形势,以刘少奇、周恩来、陈云、邓小平等人代表的中共领导人有了更加接近真实的看法,得出了“三年自然灾害”实际上是“三分天灾,七分人祸”的结论。毛泽东对此则有不同的看法。他认为当时的困难并不大,形势仍然是好的,“三面红旗”(中国共产党于1958年提出的一个施政口号,意指“总路线、大跃进和人民公社”)必须坚持。关于包产到户问题,面对三年严重的经济困难,安徽省委对群众要求包产到户的意见加以变通,试行“定产到田、责任到人”的包工包产责任制,即“责任田”(这也为1978年后从小岗村到凤阳县和安徽省试行的土地承包经营的“大包干”改革提供了“前奏”),得到了毛泽东“可以实验”的谨慎同意。同时,中央和地方许多党政领导人都对包产到户予以支持。但随着形势的发展,毛泽东并没有同意包产到户的主张。在“四清运动”中,毛泽东提出要“重新提起阶级斗争”和“反修防修”,并在后期明确提出在中国国内存在着一个“官僚资产阶级”或“资产阶级”,因此运动的重点是“整党内那些走资本主义道路的当权派”。四清运动实际上成了十年“文化大革命”的序曲。

酷的经济现实才迫使我们开启了经济改革之路和对外开放的大门^①。

当代中国经济社会发展的一个转折点是中共十一届三中全会的召开。这次全会不但开启了“解放思想,事实求是,团结一致向前看”的思想解放运动,而且明确宣布“把党的工作的重点和全国人民的注意力转移到社会主义现代化建设上来”,随即终止使用“以阶级斗争为纲”“无产阶级专政下继续革命”以及“对党内党外资产阶级全面专政等口号”,这标志着中国共产党执政路线的历史性转变^②。十一届三中全会在很大程度上解除了中国经济学界和社会科学界探索未来中国经济体制改革方向的理论禁锢,随即也开启了经济改革的历程。但在当时占统治地位的“极左”观念体系下,中国经济学的整体理论范式也还是沿袭着苏联《政治经济学教科书》的理论框架,因而改革的初始思路之一是在保持计划经济体制整体不变的情况下,引进市场调节机制,并扩大国有企业的经营自主权。一大批老一辈经济学家包括薛暮桥、孙冶方、马洪、蒋一苇、董辅弼等,均在这一时期撰写了大量文章和报告,对计划经济体制的改革进行了论证。实际上,在1978年7月至9月召开的“国务院务虚会”上,时任国务院副总理李先念也曾明确提出要给予“各企业以必要的独立地位,使它们能够自动地而不是被动地执行经济核算制度,提高综合经济效益”,从而,在理论界和当时的政府领导人大多数意见倾向一致的情况下,“扩大企业自主权”成为国有企业改革的一个历史起点^③。但是,在整个经济体制改革的目标模式上,囿于当时的思想禁锢,经济学界还只能谈论计划调节和市场调节相结合,到后来才逐渐提出要建立有计划的商品经济的经济体制模式。比如,薛暮桥在1980年为国务院体制改革办公室起草的《关于经济体制改革的初步意见》中明确提出:“我国经济改革的原则和方向应当是,在坚持生产资料公有制占优势的条件下,按照发展商品经济的要求,自觉运用价值规律,把单一的计划调节改为在计划指导下充分发挥市场调节的作用。”到1982年,时任中共中央副主席和中央政治局常委,并任中央纪律检查委员会第一书记的国家领导人陈云,在与国家计委负责人座谈时,还是把整个社会主义时期的体制模式概括为“计划经济为主,市场调节为辅”,并主张在这种模式下,国有企业享有计划允许范围内的一定程度的自主权^④。

在党政领导人与一些经济学家关于改革方向的思想认识趋向一致的情况下,从1978年到1980年,首先从四川开始,进行了国有企业扩大经营自主权的试点,并在之后推向全国。到1980年6月,实行国有企业扩权的单位已经达到6600个,其“产值占全国预算内工业产值的60%,利润占全国工业企业利润的70%”,“1981年扩大企业自主权的工作,在广度和深度上都要进一步,要在全中国铺开”^⑤。这说明,在那个时期,党和国家领导人、经济学家乃至社会各界,并不完全清楚中国的经济体制改革最后会走向哪里,最后会建立一个什么样的经济运行体制。

但是,在经济改革的初始阶段,这种以扩大国有企业经营自主权为主旨的改革被历史实践证明是失败的:“在新体制下拥有某些自主权的企业不受市场竞争的约束,也不处在价格信息的引导之下,因此,企业增产增收‘积极性’的发挥往往并不有利于社会资源的有效配置和社会收益的增加,因而造成了总需求失控,财政赤字剧增和经济秩序的混乱。”对此,张军从经济学理论高度分析道:“在国有企业的体制没有变化的前提下,这个自下分权的改革必然造成国家与企业之间的‘激励不兼

① 在2018年发表于香港中文大学《二十一世纪》12月号的一篇题为《从大历史角度看中国改革四十年》的文章中,美国斯坦福大学的周雪光教授说:“中国历史上经常出现的一个现象是,在面临和应对危难的关头,当权者才会被迫作出让步;开明君主会审时度势,启动改革,以图重振朝纲。但这些改革和变化多是策略性的,而不是制度性的变化。一旦渡过危机,得以休养喘息,上层则会收回让步,重回窠臼。因此,历史上改革起伏变动虽然时有出现,但制度性变革却难以寻觅。”回顾中国四十年的改革历程,可以发现,与过去的中国历史不同,当代中国的经济改革是朝着一个现代市场经济体制迈进的全面的制度变革。故时至今日,可能任何人也没有能力把整个中国社会拉回到旧的计划经济体制中去了。

② 吴敬琏:《当代中国经济改革》,第22页。

③ 吴敬琏:《当代中国经济改革》,第67页;张军:《改变中国:经济学家的改革记述》,第294—295页。

④ 吴敬琏:《中国经济改革进程》,北京:中国大百科全书出版社,2018年,第68、51页。

⑤ 吴敬琏:《中国经济改革进程》,第53—55页。

容’,这样的放权让利到最后可能葬送改革。类似的风险在苏联和东欧的局部改革时期(20世纪80年代中后期)都不同程度地出现过。西方经济学家后来把这种单纯地向地方政府和企业实行分权的改革做法叫做‘改革陷阱’。”^①

扩大国有企业自主权的改革失败和暂停后,经济领导部门和经济学家之间随即展开了一场关于改革大方向的新争论。有一种意见主张中国经济改革应当采取“计划取向”而不是“市场取向”,进而主张转变到完善计划和严肃计划纪律方向上去。并且,在1982年,主张“计划取向”的政治家和理论家曾一度占据上风,以薛暮桥为代表的“社会主义商品经济论”遭到了批评和否定,随即党政机关发布的文件中均确认了“计划经济为主,市场调节为辅”的改革方针。在这样的气氛下,中国的城市改革一时失去了方向,“实现企业的自主经营,自负盈亏以及建立商品经济体系的问题就很少有人提起了”^②。这一时期的改革和理论争论,充分证明了经济学理论和思想观念的冲突,也充分证明了哈耶克在20世纪70年代提出的“Every social order rests on an ideology”(每一种社会制序都建立在一种观念体系之上^③)这一判断。这一时期所进行的扩大国有企业经营自主权改革的试行和失败,充分说明中国的经济改革是在一个迂回曲折且不断试错过程中进行的^④。

20世纪70年代末80年代初,扩大国有企业自主权改革的不成功和保持计划经济取向的思想理论的回潮,并没有阻止和中断经济改革的进程。已经启动的市场化改革,并没有按照这些主张回到计划取向。在十一届三中全会开启的解放思想运动的背景下,经济理论界和思想界继续探讨经济改革的基本方向,随之,各级和各地政府开始了新的市场化改革道路的实际探索和尝试。在1981年初,山东省率先对国有企业实行了利润(亏损)包干的经济责任制。到1984年,国务院又批转了财政部《关于在国营企业推行“利改税”第二步改革的报告》,主张完全以税代利,将企业上缴利润全部改为上缴税收。1987年,国家经委、中共中央组织部、全国总工会在北京联合召开的全面推行厂长负责制工作会议,要求全国所有大中型工业企业在1988年年底之前全面实行厂长负责制^⑤。国企改革并没有完全止步于此,但从扩大国有企业自主权,到利改税、承包经营负责制、厂长负责制的各种企业改革,并没有改善国有企业的经营状况。到20世纪90年代中期,经济学界和实务部门开始探讨现代企业制度,并随即进行了大规模的国营企业“改制”——大规模的国有企业民营化——这一今天看来不动声色但实际上是惊天动地的改革举措。与国企改革同时发生的一个里程碑式的事件是,在1993年11月14日召开的中共十四届三中全会通过了《中共中央关于建立社会主义市场经济体制若干问题的决定》(以下简称《决定》),通过执政党的纲领性文件,确定了经济改革的基本方向,即建立有中国特色的社会主义市场经济制度。这一决定一改之前“商品经济和有计划的商品经济的说法,而是要建立社会主义市场经济体制”^⑥。《决定》还明确指出:“就全国来说,公有制在国民经济中占主体地位,有的地方、有的产业可以有所差别。公有制的主体地位主要体现在国家和集体所有的资产在社会总资产中占优势,国有经济控制国民经济命脉,及其对经济发展中的主导作用等方面。”“国家要为各种所有制经济平等参与市场竞争创造条件,对各类企业一视同仁。”^⑦《决定》的这一精神,实际上为民营经济的成长和发展开了绿灯。

中共中央十四届三中全会的《决定》所释放的市场化改革的理论意见、指导方针和现实改革的政

① 吴敬琏:《当代中国经济改革教程》,第70—71页;张军:《改变中国:经济学家的改革记述》,第303页。

② 吴敬琏:《当代中国经济改革》,第57—60页;《中国经济改革进程》,第69—70页。

③ F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty: the Mirage of Social Justice II* (Chicago: The University of Chicago Press, 1976), 54.

④ 张军:《改变中国:经济学家的改革记述》,第七章。

⑤ 张军:《改变中国:经济学家的改革记述》,第309页。

⑥ 张军:《改变中国:经济学家的改革记述》,第314页。

⑦ 吴敬琏:《当代中国经济改革》,第216页。

策导向,为民营经济成长、发展和崛起创造了一个历史性契机。1994年到1997年发生的国有企业(中小国有企业和亏损国有企业)的转制,与民营经济的迅速成长、发展和崛起,应该是同一个过程。1994年之后的这些改革举措,实际上为中国经济的迅速起飞,创造了制度条件。

《决定》对于中国经济制度的这一新的解释,以及民营经济快速成长和国有企业的民营化,“引起了一些支持旧路线和旧体制的政治家、理论家的极大不满。他们在1995—1997年间,先后写了四份基本倾向一致、内容和侧重点有所不同的长篇文章(俗称‘万言书’),对改革开放以来的方针政策提出了强烈质疑。特别是在1997年初中共‘十五大’召开前夕,为了进一步表达对改革开放方针的质疑,他们发表了‘第三份万言书’《关于坚持公有制主体地位的若干理论和政策问题》。这份‘万言书’认为,中共十四届三中全会对‘公有制为主体’的新阐释‘相当普遍地被接受’,‘是一个不幸的事实’。同时,全面论证了自己的社会主义观念,即‘社会主义把全民所有制(即国有制)作为公有制的高级形式和必须追求的目标’”。这份“万言书”还声称,“如果集政权与所有权于一身的社会主义国家不能用政权的力量保卫国有企业,就无异于在执行一种‘戈尔巴乔夫式的错误路线’”^①。

在苏联已经解体和东欧国家普遍转制后,党内外有些政治家和理论家仍然停留在“斯大林模式”和新中国成立初期执政党的“过渡时期总路线”的认识水平和理论信念上。抵制经济改革进程和反对市场经济观念的声音,遭到了坚持市场化改革的经济学家的反驳。时任深圳市委书记的厉有为在中共中央党校学习班上的一次讲话中就提出,要把全民所有制与国家所有制区别开来。他指出,在社会主义初级阶段,全社会占有生产资料的全民所有制是一种理想化的、不切实际的占有形式。因为国有企业职工以外的人民群众并没有任何处置权和收益权;而国家所有制则是以统治阶级的国家为代表的占有形态。国有制与其他形式的公有制和私有制可以同时并存,互为条件、互相依存、公平竞争^②。随后,由吴敬琏、张军扩、刘世锦等经济学家组成的国务院发展研究中心“国有经济的战略性改组”课题组也随即撰文,对反对市场化改革的“万言书”给予正面回应。他们指出,所谓“社会主义把国有制作为公有制的高级形式和必须追求的目标,无非是苏联《政治经济学教科书》关于社会主义基本经济特征的旧调重弹^③。这些观点已成为进一步推进改革开放的主要障碍”。他们主张,“十分有必要摆脱苏联模式和《政治经济学教科书》的束缚,对社会主义作出更明确的定义,贯彻社会主义的本质是实现共同富裕的思想。不能把国家所有制看成是公有制的最高形式和社会主义必须追求的目标”^④。主张市场化改革的经济学家的这些观点和主张,得到了国家领导人的认可。1997年召开的中共“十五大”对这场争论作出了明确的结论。江泽民总书记在“十五大”报告中明确把“社会主义公有制为主体、多种所有制经济共同发展”作为中华人民共和国的基本经济制度,把坚持和完善社会主义市场经济体制,让市场在国家宏观调控下对资源配置起基础性作用,确定为经济改革的基本目标。

正是在这种理论互动中,全社会在经济改革的过程中不断变革理论观念,逐步确立起了国有部门和私营部门共同发展这一基本经济制度。之后,才有了21世纪以来民营经济的迅猛发展和中国经济的快速增长。按照国家工商总局的统计,截至2017年底,中国民营企业超过2700万家,个体工商户超过6,500万户,注册资本超过165万亿元。目前民营经济所创造GDP的比重已经超过60%。

① 转引自吴敬琏:《当代中国经济改革》,第216—217页;《中国经济改革进程》,第186—187页。

② 转引自吴敬琏:《中国经济改革进程》,第187页。

③ 关于社会主义的基本经济制度,在斯大林的亲自指导下、由苏联科学院经济研究所编写的《政治经济学教科书》明确指出:“生产资料公有制是社会主义生产关系的基础”,“社会主义条件下,公有制在国民经济的一切领域内都占绝对统治地位”。“公有制有两种形式:(1)国家全民所有制;(2)合作社是集体农场所有制。”其中,“国家所有制是社会主义社会中占优势的、起主导作用的所有制形式”。集体所有制是在农业生产力发展水平不高的情况下,作为一种权宜之计而保留下来的,当农业生产力得到一定程度的提高,集体所有制就应当逐步向全面的全民所有制(国家所有制)过渡。受当时苏联的影响,在中华人民共和国建国初期,在1953年由毛泽东主持修订的《过渡时期总路线宣传提纲》中就明确指出,“这条总路线的实质就是生产资料的社会主义所有制成为我们国家和社会唯一的经济基础”。转引自吴敬琏:《中国经济改革进程》,第183—184页。

④ 引自吴敬琏:《中国经济改革进程》,第187—189页。

且65%的专利、75%以上的技术创新、80%以上的新产品开发,是由民营企业完成的。从吸纳就业方面看,民营经济作为国民经济的生力军,是就业的主要承载主体。按照全国工商联新近统计,在城镇就业中,民营经济占比超过了80%,而非公经济(包括外资)企业对新增就业贡献率超过了90%^①。另外,在2018年GDP份额中,外资企业和私人农户GDP占比应在16.9%左右,如果内资私营工商企业的比重在60%以上,那么私营部门的总比重应该在76.9%以上,剩余的23.1%才是国有部门创造的份额。这说明,民营经济、私人农户和外资企业,已经成为中国经济的主体,而国有部门对GDP的贡献,连四分之一都还不到(引自国家发改委主任何立峰2019年3月7日答记者问)^②。不仅如此,自1989年中国证券市场开始试行以来,大部分国有企业已经上市变成股份制企业,因此目前国有企业在性质上已经与原来的国有国营企业完全不同了,实际上变成了由国资委控股的上市公共企业(public corporation)。这才是中国特色社会主义市场经济基本制度的实质。正是这种基本经济制度在经济改革过程中的逐步形成和发展,促成了过去四十年经济高速增长的奇迹。

值得注意的是,尽管市场化改革才是中国经济过去四十年高速增长的根本原因,尽管市场经济才是被世界历史尤其是当代世界各国经济史所证明的、唯一能带来经济增长和人民福祉增加的资源配置方式;尽管2013年召开的中共十八届三中全会通过的《中共中央关于全面深化改革若干重大问题的决定》已明确指出,“使市场在资源配置中起决定性作用”(以区别于之前党的文件中所说的“基础性作用”),但实际上在今天的中国经济学界以及理论界,对计划体制抱有幻想者仍大有人在,或者说时至今日还有一些理论家实际上仍持有各种形式的中央计划经济优越的理论信念。尤其是在改革开放后,社会收入分配拉大,一些在市场化改革中收入没有多少增加或相对增加比较少的人,仍然怀念计划经济时期大家都比较贫穷但收入相对平均的那种体制与格局。不仅在中国,在转制后的俄罗斯也有一些人和阶层仍持有这样的信念。但是,就全社会而言,持计划经济优越这一观念和信念的人已经很少了。社会观念体系的这一转变,正是过去四十年中国经济改革的动因和动力。正如张军所说:“中国的改革过程和推动改革的社会力量的形成无疑是中国在改革之初所具有的制度遗产及政治条件的产物。不了解这个背景和初始条件,我们无法知道中国的改革为什么是渐进的、增量式的和分步走的,为什么中国在改革中总是形成双轨体制,并可以做到‘老人老办法,新人新办法’。正是这些制度遗产和政治条件使中国在改革方式和对改革方案的选择上变得不那么激进。”“一旦我们把视野转入中国改革进程中的‘投入’侧而不是‘产出’侧,你就会发现中国改革的精彩之处在于改革如何从党内的思想斗争和政治较量中形成主流;在于改革如何在关键时候由政治领导人的智慧与眼光所推动;在于改革成为自下而上与自上而下的互动过程;在于改革成为能让更多人参与其中的社会过程;在于改革是一个基于局部经验推广和试错法的社会实验;更在于改革成为一个关于技术和制度的学习与扩散过程。”^③张军对中国经济改革过程的这段评论和总结,不但精彩绝伦、全面深刻,而且道出了20世纪后半叶到21世纪之初,中国社会历史发展史乃至当代世界历史上这场伟大的经济改革的实质。

三、中国经济改革既是自发社会秩序的成长和扩展过程,也是整个社会在市场化改革过程中不断转变观念的基础上进行的制度创新

按照亚当·斯密在《国富论》中的理论发现,人类有喜好交易与交换的天生禀赋,这种天赋禀性

① 引自全国工商联主席高云龙于2018年3月6日两会期间在人民大会堂金色大厅答记者问。详见 <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1594177615597573760&wfr=spider&for=pc>。

② 据央视网2019年3月7日的一篇报道,国家发改委主任何立峰在一次答记者会上曾透露,到目前为止,民营经济贡献了中国经济50%的税收、60%的GDP、70%的技术创新、80%的城镇劳动就业,还有90%的企业数量(也有资料表明现在民营经济贡献了中国90%以上的新增就业),见 <http://news.cctv.com/2019/03/07/ARTIyYXtrtJ7SYQ6HapQbVsJ190307.shtml>。

③ 张军:《改变中国:经济学家的改革记述》,第1-2页。

的发挥,会导致市场分工的自发演进和市场秩序的不断扩展^①。在任何文明社会中,市场交易总会自发产生其成长和不断扩展的内在动力。事实上,早在两千多年前,司马迁就提出了与斯密在18世纪、哈耶克在20世纪所提出的市场秩序自发运行和扩展的理论。在《史记·货殖列传》中,司马迁就明确提出:“富者,人之情性,所不学而俱欲者也”;“天下熙熙,皆为利来;天下攘攘,皆为利往”;“故物贱之征贵,贵之征贱,各劝其业,乐其事,若水之趋下,日夜无休时,不召而自来,不求而民出之。岂非道之所符,而自然之验邪?”从这些话中可以看出,司马迁几乎表达了与斯密“看不见的手”的著名原理同样的思想。更为可贵的是,司马迁不仅阐明了市场自发运行和自发成长的基本原理,还明确告诉君主和政府,不要过多地干预市场运行,尤其是不要与民争利。他说:人们出于本能在市场交易中自发追求自己的利益,要赚钱发财,“故善者因之,其次利道之,其次教诲之,其次整齐之,最下者与之争”。司马迁和亚当·斯密所讲的这些道理,并不是中国古代社会遥远的故事和18世纪英国的情形,而应该是人类社会运行的基本法则。如果人们没有追求财富的利己之心,没有经过劳动和社会分工所导致的市场交易,没有市场经济的快速成长,哪里会有西方世界的兴起?哪里会有1978年改革开放后中国经济四十多年的高速增长?今天中国近百万亿元的GDP,工业化、城市化、高速公路、高铁、现代化的机场、码头、地铁、商业中心,以及平均每人几十平方米的城市住房和人均超过1万美元的GDP,所有这一切都是在改革过程中市场经济成长的结果。

然而,在中华人民共和国成立之后,按照斯大林主义经济模式的理论信念,我们一段时间所追求的最终目标是建立一个消灭私有制、消灭货币、消灭市场交易,转而靠行政命令来组织人们生产和生活的理想社会。新中国成立初期,中共中央在全国范围内组织进行的对农业、资本主义工商业和手工业的社会主义改造,实际上就是为逐步实现这一理想社会目标而推动的快速制度变革。单从农业生产制度来看,从1951年12月开始,中共中央颁布了一系列决议,规定了农业社会主义改造的路线、方针和政策。到1956年底,农业社会主义改造在经历了互助组、初级社、高级社三阶段后基本完成,全国加入高级合作社的农户已经达到96.3%。1958年5月5日至23日,中国共产党第八次全国代表大会第二次会议在北京举行,大会正式通过了中共中央根据毛泽东的倡议而提出的“鼓足干劲、力争上游、多快好省地建设社会主义”的总路线。接着,整个社会刮起了“大跃进”和人民公社化运动的“共产风”^②。当时所建立的人民公社,其特点是“一大二公”,即规模大(一般为两千户左右)、公有化程度高。权力过分集中,农户和基层生产单位没有自主权,生产中没有责任制,分配上实行平

^① 在《国富论》中,亚当·斯密(Adam Smith, 1776/1930)说:“尽管人类的智慧能预察到分工会产生富裕,并想利用它来实现普遍富裕,但衍生出这么多益处的劳动分工,却原本不是人类智慧的结果。它必定是不以这种广大效用为目的的一种人类某种倾向(propensity)所非常缓慢和逐渐生成的结果,这种倾向就是互通有无、物物交换,以及相互交易。”“人类如果没有互通有无、物物交换和相互交易的倾向(disposition),各个人都必须亲自生产自己生活中的一切必需物品和便利品,而一切人的任务和工作全无分别,那么,工作不同所产生的才能的巨大差异,就不能存在了。”从充分利用人们在市场交易中的利己心这一认识出发,斯密就非常自然地和他的劳动分工理论推导出了他的“看不见的手”的著名原理:“由于人以此种方式经营产业的目的在于使其生产物的价值能达到最大程度,他所盘算的也只是他自己的利益,在这种场合,像在许多场合一样,他受着一只看不见的手所引导,去尽力达到一个并非他本人想要达到的目标。这并不因为事非出于本意,就对社会有害。他追求自己的利益,往往使得他能比他真正出于本意的情况下更有效地促进社会的利益。”

^② 1958年7月1日,毛泽东的秘书、中共中央政治局候补委员陈伯达在北京大学庆祝建党37周年大会的讲演中,传达了毛泽东的一段“最新指示”:“我们的方向应该逐步地、有次序地把工(工业)、农(农业)、商(商业)、学(文化教育)、兵(民兵,即全民武装)组成一个大公社,从而构成我国社会的基层单位。”随后中共中央政治局作出决议,确认“人民公社将是建成社会主义向共产主义过渡的最好的组织形式”。“共产主义在我国实现,已经不是什么遥远将来的事情了,我们应该积极地运用人民公社的形式摸索出一条过渡至共产主义的具体途径。”在这种快速过渡到“共产主义社会”的“共产风”的劲吹下,到1958年9月,占全国98.2%的农户被组织在26425个人民公社里,在差不多一年的时间里实现了以“公社制”为主的农业集体化变迁。1958年至1981年,“人民公社”成为农业生产的基本组织形式。20世纪50年代之前出生的人还记得,在当时的2.6万多个人民公社中,“每个公社有4500多农户。公社下设生产大队,作为管理生产、进行经济核算的单位,盈亏由公社统一负责;在分配上,除实行固定工分制之外,还实行粮食供给制,不论每户劳动力多少,都按照人口定量免费供给粮食,并以生产队为单位,组织公共食堂,所有社员都必须在公共食堂领取饭食,严禁在家开火”。见吴敬琏:《当代中国经济改革》,第119页。

均主义,这种农业生产组织形式极大地挫伤了农民的生产积极性,导致了1959—1961年粮食供给严重困难的“三年大饥荒”,使整个国家和社会付出了沉重的代价。吴敬琏先生的《当代中国经济改革》第3章、《中国经济改革进程》第3章和张军教授的《改变中国》第1章,都详细回顾了这一历史过程。

从经济学原理上来说,任何经济制度和经济组织均是要解决劳动及社会分工中的激励与信息的应用问题。在主要依靠人力和畜力耕作的小农自然经济中,以私人家庭农户为主要生产单位显然是最合宜的生产组织形式。这也就是吴敬琏先生所说:“农业是一个适合于家庭经营的生产部门。”^①经济学家林毅夫、蔡昉和李周也认为:“农业因具有内部规模不显著、劳动的监督 and 度量都极其困难的特点,而成为一个适宜家庭经营的产业。”^②即使到了机械化的现代社会,如果采取像斯大林时代那样的集体农庄制,仍然不能解决农业生产的激励(即所谓的“生产积极性”)问题,因而苏联的集体农庄和在中国运行近二十年的“人民公社”,均是一种无效率的农业生产制度形式。根据笔者1978年上大学前在鲁西南的一个农村当生产队长的现实观察和思考,在1992年到1995年在悉尼大学所做的经济学博士论文中,笔者就论证了在缺乏明确理想的没有产权的社会联合体中,无论采取“按劳分配”“按需分配”,还是采取二者的结合形式(如五五分成、三七开),这个生产者联合体均没有最优解。因为这种生产制度和组织形式必定是无效率和不可行的。笔者那篇文章的理论结论是:“在一个产权非个人化而又实行按劳分配的生产者联合体中,每个成员向总劳动投入自己的个人劳动而占取自己的劳动报酬。个人的劳动投入量由两个方面来决定:一是劳动时间;二是工作努力程度。然而,由于测度工作努力程度常常是很困难的,劳动时间往往成了度量每个成员的劳动投入量的唯一尺度。在此情况下,如果每个成员都没有较高的社会觉悟(即不是自利的),他们会倾向于通过在工作时间内的偷懒来达到个人努力—效用的最大化。这是生产者联合体内部X-低效率(X-inefficiencies)存在的主要原因。”^③由此,笔者得出的结论是,依靠行政命令来组织生产和人们生活的经济体制肯定是低效率和不可行的。并且,笔者还明确指出:“本文的抽象理论分析,既适用于行政控制国家改革前的国有企业、集体企业(包括前苏联的集体农庄Kolkhoz和中国农村改革前的生产队),亦适用于前南斯拉夫的工人自治企业,以及以色列的基布兹(Kibbutz)生产者联合体。”^④应该说,笔者那篇文章的理论结论,与其说是出于纯理论推理,毋宁说是基于笔者作为一个曾经的农村生产队队长的亲身经历和现实观察而作出的理论反思。

事实上,在中国“大跃进”时期所建立的“人民公社制”是带有很大空想成分且低效的一种制度实验,是造成1959年之后中国三年大饥荒乃至改革开放之前经济发展的灾难性后果的根本原因。对此今天应该没有人持怀疑态度了。但是,要清醒地认识到这一点却需要一个很长的历史过程。尽管在1962年中共中央的决定对公社“一大二公”体制进行了调整,将生产小队改为生产队(同时将原来的生产队改为生产大队),并将其改为人民公社之下的基本核算单位,但20世纪60年代所实行的人民公社制的“三级核算、队为基础”的农业生产组织形式,仍然是没有效率的。按照美国著名的中国经济问题专家尼古拉斯·拉迪(Nicholas R. Lardy)所提供的数据,张军指出,“在1958—1965年间,中国农民的消费尚未达到1957年的水平,农民的收入在70年代几乎陷入停滞状态。整个70年代中国农民的粮食人均消费量只相当于20年前的水平,而食用油的消费量则一直低于50年代。农村的贫困十分严重。1977年,中国2100个县当中有1/4的人均收入低于50元(人民币)的贫困线水

① 吴敬琏:《当代中国经济改革》,第110页。

② 林毅夫、蔡昉、李周:《中国奇迹:发展战略与经济改革》,上海:上海三联书店,1994年,第123页。

③ “X-低效率”这一概念为美国哈佛大学的莱宾斯坦(Harvey Leibenstein)在20世纪70年代所提出。其基本涵义是,在给定资源和技术条件下,一个生产组织内部的实际生产效率和技术可行性最高效率之差(见Leibenstein,1976)。

④ 李维森:《产权非个人化条件下生产者联合体成员的劳动投入行为》,《经济科学》1999年第5期。

平”^①。另外,按照吴敬琏先生的数据以及陈锡文的研究,在1957—1978年的21年间,农民年收入由73元增加到133.6元,平均每年只增加2.9元,扣除物价提高因素,实际纯收入平均每年只增加1元;“到1978年还有约2.5亿即全体农村居民的30.7%处于赤贫状态”^②。中国自1950年中期到1979年这二十多年间所推行的从“初级社”“高级社”到“人民公社制”的强制集体化经营的历史,用铁的事实证明,它们是违反经济运行基本法则的、人为强制建构的、不可行的和低效率的经济组织形式。因此,实际上从1957年起,在浙江温州、安徽芜湖和四川成都等地区,就有地方自发地实行了“包产到户”的生产组织方式。1959年“大跃进”运动的高峰期,一些农村也出现了包产到户的生产组织形式,但很快被当作“右倾机会主义”压制下去。1959—1961年,由于快速的人民公社化所造成的粮食减产和大饥荒,“一些地区的农民饥寒交迫,非正常死亡大量发生,农业集体经济已经没有力量维持社员的基本生存条件。在这种情况下,安徽省曾经也是头脑发热的领导开始冷静下来,采取了‘定产到田、责任到人’的办法,希望通过这种办法能恢复农业生产和维持农民的生计。到1961年3月,试行‘责任田’的农村人民公社生产队,已经占安徽农村生产队总数的39.3%”^③。但是,在1962年1月召开的中央工作会议上,毛泽东批评了中共安徽省委负责人支持农民搞责任田的做法。在1962年8月的北戴河会议和随后召开的中共八届十中全会的讲话中,毛泽东严厉批评了所谓的“复辟资本主义”的“单干风”和“翻案风”,提出阶级斗争要“年年讲、月月讲”,从而把基层政府组织和农民自发出现的第三次“包产到户”硬生生地给扼杀了。

这种状况一直延续到粉碎“四人帮”、十年“文革”结束之后。从1977年开始,安徽各地(如肥西县山南公社社员和凤阳县小岗村^④)又开始自发地、偷偷地实行“包产到组”“包产到户”的生产组织形式了。但是,由于当时的领导人还是坚持“两个凡是”,自然就不允许在全国范围实行毛泽东生前所反对的“包产到户”,以致到1978年12月召开的中共十一届三中全会所审议通过的《中共中央关于加快农业发展若干问题的决议(草案)》,仍然规定“不许分田单干”和“不许包产到户”^⑤。由于当时整个社会的主流思想观念仍然认为,只有人民公社的按劳分配制度才是社会主义的,分田单干则属资本主义性质,因此,在安徽乃至全国所进行的分散经营方式,初时还是“包产到组”。“包产到户”和“包干到户”在当时还是私下里自发实行和扩展,只是借助于时任中共安徽省委第一书记万里的支持,在安徽凤阳县和肥西县才实行起来。到十一届三中全会之后,“两个凡是”的方针被否定,“但在各级党政机关仍有不少人坚持反对‘包产到户’,认为这‘无异于背弃社会主义道路’”^⑥。1980年,胡耀邦新任中共中央总书记,支持包产到户的万里调任国务院副总理和国家农业委员会主任,到此时,主张农田承包制的意见在中央高层才占了上风。1980年5月31日,邓小平在同中央负责人谈话中

① 张军:《改变中国:经济学家的改革记述》,第34—35页。

② 吴敬琏:《当代中国经济改革》,第121、123页。

③ 吴敬琏:《当代中国经济改革》,第125页。

④ 在整个社会或占支配地位的社会观念体系没有发生变革前,在任何社会中想要改变现存的制度安排的尝试,都会冒一定的风险,甚至改革的当事人都会付出巨大的代价。正如吴敬琏先生和张军教授的记述,尽管“包产到户”是农民的一种“自发秩序”,但在当时的环境中,安徽小岗村的18户农民是冒着“坐牢杀头”的风险,参与者甚至都安排好了后事且签字画押才敢干的。幸好得到了时任安徽省委书记万里的支持,并在后来得到邓小平的支持,“包产到户”的生产责任制才在全国推开。回过头来看,20世纪70年代后期到现在的这场中国经济改革,是当代人类社会历史尤其是中国社会历史上最伟大的制度变迁,但每一步都是极其艰难和曲折的。参见吴敬琏:《当代中国经济改革教程》,上海:上海远东出版社,2010年,第94页;张军:《改变中国:经济学家的改革记述》,第39—43页。

⑤ 吴敬琏:《当代中国经济改革》,第72—74页;《中国经济改革进程》,第128—129页。

⑥ 这说明要在一段时期内转变人们已经形成和信奉的思想观念,是多么艰难,就连“文革”后期在鲁西南农村做过短期的生产(小)队长和大队团支部副书记的笔者自己,当时也认为分田单干就是背弃了社会主义道路,故自己大约在1981年在大学读经济学本科时,知道各地——包括自己家乡的生产队——都在进行“包产到户”时,都感觉难以接受。另参见吴敬琏:《当代中国经济改革》,第129页。

热情赞扬在安徽肥西和凤阳进行的“包产到户”和“大包干”的实验后,这一状况才有了根本性的转变。1980年9月5日《中共中央关于进一步加强和完善农业生产责任制的几个问题》下达后,各种形式的农业承包责任制在全国各地迅速扩展开来。直到1982年1月,中共中央和国务院第一个“一号文件”出台后,农业联产承包的经营方式才获得了最终的合法性。到1982年末,实行“包产到户”和“包干到户”的生产队已经占93%,其中大部分是“包干到户”^①。1983年10月12日,中共中央、国务院发出《关于实行政社分开,建立乡政府的通知》之后,原来的三级集体经济组织已不存在上下级的行政隶属关系,也不存在生产资料的占有由生产队向生产大队、再向公社逐级过渡的关系,在中国实行了二十多年的人民公社制终于退出了历史舞台。在1986年通过的《中华人民共和国土地管理法》(之后又经历四次修订)和1993年颁布的《中华人民共和国农业法》(后于2002年和2012年两次修订)后,形成了农村土地、农民的宅基地属于农民集体所有,土地家庭承包经营这种独特的农业经济制度。这种由个人和农户经营的家庭承包经营制,极大地推动了农业的发展。中国的粮食产量从1978年的30,477万吨,增加到1984年的40,731万吨(1990年达到44,624万吨,2010年达到54,641万吨),比1978年增长了33.6%,年平均增速为4.95%;棉花产量从1978年的217万吨增加到1984年的625.8万吨,年平均增长19.3%;油料总产量从522万吨增加到1191万吨,年平均增长14.7%;水产品从1978年的466万吨增加到1985年的705万吨,增长了1.51倍,到2010年,水产品产量已经达到5366万吨,比1978年翻了11.51倍。按照张军的计算,从1978年到1985年,中国农业总产值的年平均增长率为8.2%。农村居民家庭总收入从1978年的152元提高到1985年的547元,翻了3.6倍。到2010年则达到8120元,翻了53.4倍^②。按照林毅夫教授的测算,1978—1984年,由农村改革带来的产出增长贡献率总和为48.64%。其中,承包经营责任制的贡献率为46.89%^③。

由1978年开始的改制所带来的农业生产巨大增长,基本上解决了国人的吃饭问题。这不但为之后城市和工商企业的改革提供了制度变迁的成功参照,也为后来的城市和工商业改革提供了空间和可能(改变了全国粮食短缺的局面)。农业经营制度从互助组、合作社到“一大二公”的农村人民公社的集体化,再到1978年之后从土地集体所有向农户家庭“承包”(单干化)经营制的转变,实际上为整个中国社会从建立一种空想的消灭私有制的计划经济的理想,逐步转变为建立多种所有制并存的市场经济,提供了制度变迁的成功的实践经验。在中共十一届三中全会后,民营工商业经济自发性产生和成长,以至于到今天成为中国经济的主体,土地的家庭承包经营制无疑起到了先行和带动作用。换句话说,1978年之后农业家庭承包经营制的普遍实行,实际上为中国民营经济的成长提供了一个并不为人们所意识的制度模板。用吴敬琏先生的话来说:“‘包产到户’改革的更加重要的意义,使中国找到了一种有别于苏东社会主义国家以国企改革为重点改革的战略。这种改革战略的特点,是不在国有经济中采取重大的改革步骤,而是把改革的重点放到非国有即民营企业,因而被称之为‘体制外先行战略’,或‘增量改革战略’。”^④在《当代中国经济改革》一书中,吴敬琏先生也曾说:“‘包产到户’还有一个重大影响,就是促成了乡镇企业的‘异军突起’,大大加快了中国的工业化和城镇化进程。”用今天的话来说,1978年到1980年代中期农村家庭经营承包制的制度变革,打开了民营经济成长和发展的契机,加快了中国的工业化和城镇化进程。这才是中国经济改革中最伟大也是最为根本的制度变革。

① 吴敬琏:《当代中国经济改革》,第129—131页;吴敬琏:《中国经济改革进程》,第73—78页;张军:《改变中国:经济学家的改革记述》,第45—51页。

② 吴敬琏:《当代中国经济改革》,第131—132页、第133页表3—2;张军:《改变中国:经济学家的改革记述》,第59页表1—5。

③ 林毅夫:《制度、技术与中国农业发展》,上海:三联书店,1994年,第95页。

④ 吴敬琏:《中国经济改革进程》,第82页;《当代中国经济改革》,第134页。

“20世纪70年代末期改革开放开始以后,突破意识形态禁锢、引入市场机制成为改革的中心任务。为了绕开来自意识形态的巨大障碍,邓小平等领导人采取了‘不争论’的策略,着重在经济活动中逐步松动国有经济的统治。在政府方面,一开始采取了一些变通的政策,使民间创业行为有更大的活动空间;在民间方面,利用这种新出现的机会,人们主动设法去开展创业活动。”^①随后,各种形式的民营经济开始在中国大地“小心翼翼”地出现。但是,由于在20世纪80年代初期,私人资本主义工商业仍在国家的法律和意识形态禁止之列,雇工超过7人就变成“私营企业”(雇工7人以下被定性为“个体企业”),私营企业的发展还受到很大限制^②。甚至在1983年的中共中央“一号文件”中,对个体企业主雇工超过7人的,还实行“不宜提倡、不要公开宣传,也不要急于‘取缔’的‘三不政策’”。尽管有了些许松动,“但在中央领导机关中还有些人坚持要求开除那些雇工超过7人的小业主的共产党党籍”。在这种情况下,邓小平对这个问题的回答是“不争论”,“放两年再看看”^③。在当时理论观念的限制和政府政策约束的环境中,民营经济发展首先采取的是乡镇企业的方式。因为乡镇企业从形式上讲还是集体企业,是被允许的。因此,乡镇企业就在当时的理论框框和制度禁锢中发展起来,于是就有了当时的江苏苏南地区的乡镇企业的发展,这在后来被称作“苏南模式”。甚至浙江温州和台州这些私营企业迅速发展起来的地区,开始也是采取个体工商业或乡镇企业的形式:“浙江温州、台州乡镇企业也很发达,它们主要是由农民、手工业者等私人创立的个体商户发展起来的,虽然这种‘温州模式’的乡镇企业往往由于要寻求保护而挂靠到国有企业和集体企业名义下(俗称‘戴红帽子’),但实际上仍是私营企业。”另外,珠三角地区的“乡镇企业的特点是由港澳台投资者(包括内地在港澳开设的企业,即所谓‘假洋鬼子’)拥有,其业务也多为外向型的”^④。

1987年,中共“十三大”报告明确提出了发展个体经济和私营经济的方针。1988年4月,七届人大一次会议通过的《宪法修正案》第11条规定:“国家允许私营经济在法律规定的范围内存在和发展,私营经济是社会主义公有制经济的补充,国家保护私营经济的合法权利和利益,对私营经济实行引导监督和管理”,正式在宪法上承认了私营经济的合法性。自此,中国的民营经济才从无到有,迅速成长起来。“到20世纪80年代后期,民营经济无论在工业生产还是在整个国民经济中,都占据了举足轻重的地位。在工业生产中,民营经济产值已达1/3左右;在商业零售业,民营经济成分增长得更快。与此同时,严格意义上的私营经济(包括外资经济)也开始崭露头角。”^⑤1993年11月,中共中央十四届三中全会通过的《中共中央关于建立社会主义市场经济体制若干问题的决定》指出:“一般小型国有企业,有的可以实行承包经营、租赁经营,有的可以改组为股份合作制,也可以出售给集体或个人。”接着从山东的诸城和广东的顺德开始“放小”,即小型国有企业改制和民营化。1997年中共“十五大”报告把“以公有制为主体,多种所有制经济共同发展”定为中华人民共和国的“基本经济制度”,把非公有制经济确定为“我国社会主义市场经济的重要组成部分”后,“抓大放小”的中小型国有企业民营化(包括私有化)才在全国范围内铺开。

在私有民营企业从无到有的成长(“温州模式”或“浙江模式”)和中小国有企业民营化的同时,所

① 吴敬琏:《当代中国经济改革》,第211页。

② 在1982年12月通过的《中华人民共和国宪法》中还规定:“中华人民共和国的社会主义经济制度的基础是,生产资料的社会主义公有制,即全民所有制和劳动群众集体所有制。”“法律规定范围内的城乡劳动者个体经济,是社会主义公有制经济的补充。”在“文革”结束后修改的这部《宪法》还没提到“私有经济”或“私营经济”,但是1982年的《宪法》已规定允许“个体经济”存在和发展,实际上为今天我们所说的“民营经济”即个人所有和经营的私营企业的产生、存在和发展开了绿灯。从此,中国的民营经济才在“法律”和“政策”的一定程度的允许下自发地成长起来。

③ 吴敬琏:《中国经济改革进程》,第89—90页。

④ 吴敬琏:《中国经济改革进程》,第214页。

⑤ 吴敬琏:《中国经济改革进程》,第90—91页。

谓的“苏南模式”的乡镇企业也在逐渐改制^①。在改革初期出现的“乡镇企业”，实际上是在当时党的文件和宪法还不允许“私有企业”的情况下被逼出来的一种企业经营形式，它是“在乡和乡以上政府的直接领导下建立的，原来大部分由基层政府全资拥有。在改革初期，这种企业形式由于能够得到基层政府的保护和有比较好的融资条件，曾经表现得很有生气”。这一现象引起了国际上许多经济学家的研究。“但是当改革深化、企业日渐做大以后，它们和国有企业相似的缺点就日益显现，20世纪90年代以来部分乡镇企业增长率下降，困难户大幅增加，说明这一部分企业也迫切需要进行改制。”^②到90年代中期以后，随着党的文件和政府政策允许私营企业的发展，苏南地区和全国的乡镇企业摘下了“集体经济”的帽子，纷纷改制成为私人企业或产权明晰的股份制企业。

回顾20世纪80年代中期到中共“十八大”召开这一段时间经济改革的过程，可以看出，这一历史时期的经济改革的一个重要方面，主要是通过党的文件和决定，不断放开国家对非公经济的限制而整体推进。除了“十三大”报告、1988年的宪法修正案、1993年中共中央十四届三中全会通过的《中共中央关于建立社会主义市场经济体制若干问题的决定》（50条）允许私有企业的发展，“十五大”报告也把“公有制为主体、多种所有制经济共同发展”确定为中华人民共和国的“基本经济制度”外，2003年10月召开的中共十六届三中全会通过的《中共中央关于完善社会主义市场经济体制若干问题的决定》也明确规定，要“清理和修订限制非公有制经济发展的法律法规和政策，消除体制性障碍。放宽市场准入，允许非公有资本进入法律法规未禁入的基础设施、公共事业及其他行业和领域。非公有制企业在投融资、税收、土地使用和对外贸易等方面，与其他企业享受同等待遇。”到2007年，中共“十七大”报告重申“坚持平等保护物权，形成各种所有制经济平等竞争、相互促进新格局”。正是因为改革过程中，通过中共中央的报告和决定不断放宽对私有经济的禁止、管制及压制，以及相关法律法规的允许、鼓励和支持，民营经济才逐渐得到发展和成长，而90年代进行的中小国有企业的大规模的改制和全国乡镇企业转制和消亡，则是同一个过程。

四、中国经济改革是在对外开放中向现代市场经济国家和地区学习， 不断进行制度创新的过程

在《改变中国：经济学家的改革记述》的修订版序言中，张军教授指出：“作为后来者，即使在全球看，中国也毫无疑问是过去40年间向先行国家和地区学习技术和制度最快的国家。这一点让我深信不疑。”张军对中国经济改革过程的这种判断非常深刻，也符合当代中国经济社会发展的史实。这一点到今天却往往被人们所忽视或者说遗忘了。中国在国内进行市场化改革的同时，也对外开放。这种对外开放，并不仅仅只是增加对外出口和贸易以及引进外资，实际上是向“先行国家和地区”学习科学技术、现代企业组织形式、公司制度和管理方式、现代金融制度乃至宏观经济管理方式，并同

^① “苏南模式”的概念1983年首次由费孝通先生提出。“苏南模式”以发展集体经济和乡镇企业为核心，追求村民共同富裕的特征，因为非常符合当时对社会主义的认识，所以备受追捧。早在1958年人民公社化时期，苏南各地在集体副业基础上办起了一批社队企业，主要为本地农民提供简单的生产资料和生活资料。到20世纪70年代，这些小型社队企业逐渐发展成为农机具厂，为集体制造一些农机具。中共十一届三中全会对社队企业发展明确予以支持，促使社队企业步入了一个大发展阶段。这些企业利用这一地区工业基础比较薄弱的特点，抓住市场空隙，迅速壮大起来。改革开放初期，历史的积累和来自上海的辐射为苏南地区工业化的起步创造了良好的条件。当时的“短缺经济”条件以及20世纪80年代中期的信用扩张，对苏南地区乡镇企业的发展也起了推动作用。至1989年，苏南乡镇企业创造的价值在农村社会总产值中已经占到60%。1998年，随着中国进入买方市场以及国际经济环境的变化，经济空隙的数量、形式和分布发生了本质变化，使在同一个空隙中生存的企业遇到前所未有的竞争，苏南乡镇企业经历了第一次改制。当时的做法多是把乡镇企业改成集体控股的股份制企业或股份合作制，一部分乡镇企业随之消亡或私营化了；另一部分则随着股票市场的发展成长为企业集团，如中国最大的企业精毛纺企业阳光集团、软塑包装基地申达集团、磷化工生产企业澄星集团、模具塑料生产企业江阴模塑集团、金属制品企业法尔胜集团，等等。这些由乡镇企业成长起来的企业集团变成了上市民营企业，已经不是原来意义的乡镇企业了。江阴的华西村则成了一个负债几百亿的上市公司，也不是原来意义的乡镇企业了。故在2005年就已有“苏南模式”历史终结的说法。参见新望：《苏南模式的终结》，北京：三联书店，2005年。

^② 吴敬琏：《当代中国经济改革》，第211页。

时进行制度学习和创新的过程。正如周雪光所言：“开放所引起的全球化交流给中国社会造成了震动，带来了压力，激发了活力，也给中国社会内部的改革提供了持续的推动力。没有‘开放’这个前提，就无法想像和理解中国社会变化的深度和广度。在这个意义上，对外开放是中国社会内部持续改革的动力源。”^①

从1978年启动市场化改革和对外开放以来的历程来看，中国之所以在十年“文化大革命”结束两年后就开启了经济改革，一个很重要的原因是，经过28年的中央计划经济体制的实验和十年“文革”，国民经济处于崩溃的边缘，因而从中共党内高层到社会各界，人人思变，人人求变；另一个方面，今天却往往被人们所忽视，这就是当时世界上其他几个社会主义国家已经并正在进行各种各样的经济改革，各自探寻着本国的经济和社会发展道路。这两个方面的原因促使我们全面反思过去28年的计划经济和社会主义建设，从而开始了经济改革的进程。实际上，迄今为止，新中国一直进行着经济制度的变革。只不过从1978年起，这一经济制度变革进程改变了方向。

从现代世界历史来看，1917年，在布尔什维克的领导下，建立了人类历史上第一个中央计划经济国家后，经过了“战时共产主义”的短暂实验和“新经济政策”的调整^②，斯大林领导俄共（布）靠国家政权的强制力量，加速开展苏联农业全盘集体化和社会主义工业化运动，形成了后来所说的“斯大林模式”。之后苏联经济尤其是重工业经历过一段时间的高速增长。但是，尽管苏联的农业实现了机械化，集体农庄体制和政策的失误使得苏联农业产值严重下降。“到20世纪50年代，战后的恢复时期已经结束，计划经济体制的缺陷日益显露，苏联、东欧国家增长率不断降低，效率下降，各国先后提出改革原有经济体制的问题。”^③首先，在赫鲁晓夫的领导下，苏联在1954年就开始农业改革，1957年开始了向地方政府放权的分权制改革，接着在1965年进行放松计划控制、扩大企业自主权的改革。但是这些改革均没有成功，反而使苏联从20世纪70年代起进入近二十年的“停滞时期”。南斯拉夫在20世纪五六十年代也进行了扩大企业自主权的改革，六七十年代实行了基于“自治企业制度”的市场经济。匈牙利从1968年1月1日起开始了建立“新经济机制”的改革，用政府对企业的间接控制代替了直接干预，并逐步放宽了对非国有小企业的限制，同时允许在有限的范围内成立小型私有企业（但大的私营企业仍然不允许建立）。波兰也在1957—1958年开始了向企业放权让利的改革。而捷克斯洛伐克在1962年开始了较匈牙利更为彻底的市场化改革，但引发了“布拉格之春”（在共产党领导人亚历山大·杜布切克的领导下捷克斯洛伐克国内发生的一场政治民主化运动），随后在1968年8月20日，苏联及华约成员国武装干涉，使捷克斯洛伐克的经济改革半途夭折。正是在那样的一个国际环境中，“文化大革命”结束后，邓小平和当时的党政领导人还是开始了经济改革，

① 周雪光：《从大历史角度看中国改革四十年》，《二十一世纪》2018年12月号（总第170期）。

② 俄共（布）在1917年“十月革命”夺取国家政权后，在1919年3月召开第八次代表大会，通过了夺取政权后的第一个新党纲，随即在全国推行了后来所称的“战时共产主义”的实验。包括剥夺大资本，把大中型企业收归国有，把整个国民经济转变成一个“绝对统一的联合托拉斯”；银行全部收归国有，使它成为生产的统计机构和财政分配机构，银行的所有业务都由国家垄断；逐步取消货币，取消一切商品贸易，食物和生活必需品均由国家集中分配；强制劳动，实行“不劳动者不得食”的原则；在先进地区的农村兴办国营农场，在落后的农村地区则要把众多的“小经济”联合起来，组成公社和劳动组合，实行粮食征集制。战时共产主义实行严格的军事纪律和配给制度，这固然帮助布尔什维克党保住了新生的苏维埃政权，同时也造成了严重的经济和社会后果。内战结束以后，苏联农民尤其感到不堪忍受，普遍抗粮不缴，粮食的征收不得不动用军队才能完成。工人也开始罢工。接着出现了社会动荡和严重的经济政治危机。连列宁也承认，“用无产阶级国家直接下令的办法在一个小农国家里按共产主义的原则来调整国家的产品生产和分配，现实生活说明我们错了”。接着，在1921年3月，布尔什维克党的第十次代表大会决定实行“新经济政策”。1921年5月，苏维埃政权通过关于交换的法令，恢复商品交换，国家通过合作社组织工业品直接交换农民手中的余粮，同时允许私人在地方范围内进行市场交易。在工业领域，一切涉及国家经济命脉的重要厂矿企业仍归国家所有，由国家经营，中小企业则允许私人经营，并在一切工商企业中实行“商业化原则”和“商业核算”。在国家掌握经济命脉的条件下苏维埃政府恢复了市场制度（吴敬琏：《当代中国经济改革教程》，第13—14页）。1924年列宁逝世后，斯大林上台，新经济政策被慢慢废除。1928年，斯大林公开宣布停止实施新经济政策，并加速开展农业集体化和社会主义工业化运动，逐步形成了后来的“斯大林模式”。

③ 吴敬琏：《当代中国经济改革教程》，第22页。

且也像苏联和东欧各国一样,首先进行的是扩大国有企业自主权的改革。这实际上是在向苏联和东欧国家的经济改革学习。在经济理论界,也存在着到底向匈牙利模式学习,还是向南斯拉夫工人自治的市场社会主义模式学习的理论讨论。也因此,邀请了许多东欧经济学家来华做报告和交流,包括捷克著名政治家和马克思主义经济学家奥塔·锡克(Ota Sik,1919—2004),波兰经济学家、市场社会主义学派传人布鲁斯(Włodzimierz Brus,1921—2007),以及匈牙利经济学家亚诺什·科尔内(János Kornai,1928—),等等。

“随着20世纪80年代初期对改革研究的日益深入和对外部发展经验的更多汲取,中国改革理论的研究逐渐超越了70年代末期着重讨论调动积极性的具体措施的水平,进而研究应当用什么样的经济体制来取代计划经济旧体制的问题。在政界、经济界和学术界,当时提出了三种可供借鉴的体制模式。”按照吴敬琏先生的回忆,当时理论界讨论的这三种模式,一是市场社会主义模式(“苏联、东欧模式”),即在计划经济框架下给予企业更大自主权;二是政府主导的市场经济模式(“东亚模式”),即日本、韩国、新加坡所采取的权威主义政府和市场相结合的体制(“像邓小平本人就十分欣赏‘四小龙’,特别是新加坡的许多做法”);三是自由市场模式(“欧美模式”),即“政府的基本职能是提供公共物品,而不是在市场上提供私用物品”的自由市场经济体制^①。

在改革开放初期,整个国家想从斯大林那种以国有经济为主、集体经济为辅和基本上消灭私有制与民营经济的高度集权的经济模式中走出来,开始学习匈牙利模式或南斯拉夫模式,但这些模式在20世纪80年代后均被证明是不可行的。在此背景下,中国开启了自己独立的改革探索之路。随着农业家庭经营制的普遍实行、城市大规模国有企业的民营化、民营经济的崛起和外资的进入,中国实际上开始向西方国家学习现代市场经济制度,开启了向现代市场经济体制转型的改革进程。除了本文上述两小节讨论的农业改革、国企改革和民营经济的崛起外,还包括以下几个方面:

(一)逐步建立并不断完善现代金融体系

(1)重建现代银行体系。1978年1月,中国人民银行从财政部分离出来。1983年9月17日,国务院作出决定,从1984年1月1日起,中国人民银行开始专门行使中央银行的职能。到1995年3月18日,第八届全国人民代表大会第三次会议通过了《中华人民共和国中国人民银行法》。至此,中国人民银行作为中央银行以法律形式被确定下来。与此同步,在1984年把中国人民银行的信贷业务和储蓄业务分离出来,成立了中国工商银行,并在全国范围内设立了分支机构。1979年中国农业银行恢复成立。同年8月,中国建设银行从财政部独立出来。从20世纪80年代末和90年代初开始,大型商业银行、各种地方银行、政策银行、股份制商业银行、城市商业银行、中小商业银行恢复和建立,中国邮政储蓄银行于1986年恢复开办,外资银行也在20世纪90年代中期开始进入和回到中国。各种非银行金融机构包括金融资产管理公司、信托公司、企业集团财务公司、金融租赁公司、汽车金融公司和货币经纪公司也在之后发展起来^②。

(2)保险业迅速恢复和发展。1979年国务院要求开展保险业务。1980年底,中国人民保险公司逐步恢复了除西藏以外的全国省级分支机构。1988年成立了中国平安保险公司,1991年中国太平洋保险公司成立。到1992年,全国已经有6家保险公司。第八届全国人民代表大会常务委员会第十四次会议于1995年6月30日通过了《中华人民共和国保险法》,之后保险业迅速发展。到1999年,全国共有28家保险公司,其中国有独资公司4家,股份制保险公司9家,中外合资保险公司4家,外资保险公司分公司11家。到今天,中国已是世界第二大保险市场。近十年来,每年超过20%的年均增速,也使得保险业成为中国增长最快的行业之一。

(3)货币市场开始建立和发展。“1980年至1984年期间,各种专业银行开展商业票据贴现业务;

^① 吴敬琏:《当代中国经济改革教程》,第52—53页。

^② 吴敬琏:《当代中国经济改革教程》,第194—196页;张军:《改变中国:经济学家的改革记述》,第233—248页。

从1982年开始,首先在上海试点开办同城票据承兑贴现业务,1985年中国人民银行允许银行间办理转贴现业务;1981年财政部恢复发行国债,1987年至1988年,开发企业债券和国库券交易市场,1987年先开放银行间市场,银行间债券回购市场和银行票据贴现也逐步出现。截至2009年8月,银行间同业拆借市场参与者包括银行、证券公司、财务公司、农联社、信用社、信托公司等金融机构2093家。同业拆借利率于2007年推出,中国目前已经形成了较为完善的统一货币市场。”^①

(4)外汇市场的设立与发展。“在计划经济时代,中国实行统收统支的外汇管理体制,一切外汇收入必须按照官定汇率出售给国家,一切外汇支出都要由国家计划安排,因此中国外汇市场是在改革开放以后从无到有建立起来的。”^②1980年10月,国家外汇管理局批准中国银行在北京、上海等12个大中型城市办理外汇调剂业务,1985年底在深圳设立了外汇调剂中心;1988年允许地方政府外汇留成。同年在上海设立了全国外汇调剂中心,形成全国统一的外汇调剂市场。1991年12月1日起,允许境内中国公民和定居在境内的外国居民进行外汇调剂。1994年4月在上海设立中国外汇交易中心暨全国银行间同业拆借中心,提供银行间外汇交易、人民币同业拆借、债券交易系统并组织市场交易,办理外汇交易的资金清算、交割,提供人民币同业拆借及债券交易的清算提示服务,以及开展经人民银行批准的其他业务。

(5)开设证券交易市场。这个过程值得专门回顾。1984年7月,北京天桥股份有限公司和上海飞乐音响股份有限公司经中国人民银行批准向社会公开发行股票。1984年10月,中共十二届三中全会通过了《关于经济体制改革的决定》,股份制也由此开始进入了正式试点阶段。1986年9月26日,中国第一个证券交易柜台——静安证券业务部——的开张,标志着新中国从此有了股票交易。1990年3月,政府允许上海、深圳两地试点公开发行股票,两地分别颁布了有关股票发行和交易的管理办法。1990年11月26日,上海证券交易所成立^③,同年12月29日正式营业;1990年12月1日,深圳证券交易所试营业,1991年7月3日正式开业。之后中国股市在跌宕起伏中不断发展。在两大证券交易所正式营业后,各种证券公司、基金公司和信托公司也涌现出来。

(6)期货市场开始发展起来。1990年10月,经国务院批准,中国郑州粮食批发市场以现货交易为基础,引入期货交易机制,作为我国第一个商品期货市场正式启动。1992—1993年,中国期货市场出现了盲目发展的混乱局面。“1993年初,全国只有7家期货交易所。到年底已经有33家鸣锣开业。……1994年以后又有几家交易所开业。当时全世界商品交易所才有四十多家,而我国期货市场刚刚起步,不到两年时间,就相继成立了四十多家交易所,政府部门组建的期货经纪公司达三百多家,以交易所会员身份从事期货代理的现货企业达一千多家。”^④到目前为止,中国的期货市场不断完善和发展,商品期货、金属期货、能源期货、金融期货、黄金现货和期货^⑤乃至股指期货都在21世纪后

① 吴敬琏:《当代中国经济改革教程》,第196—197页。

② 吴敬琏:《当代中国经济改革教程》,第197页。

③ 正如小岗村的18户农民冒着风险“包产到户”一样,中国证券市场和期货市场也经历了同样艰难的创生过程,许多推动者后来都经历了各种各样的磨难,有的甚至坐牢、自杀。如“上海滩证券三猛人”的管金生(万国证券的创立人,有“中国证券教父”之称)后来就被控受贿和挪用公款而判入狱17年;阙治东(时任申银万国总裁)也曾入狱21天。曾参与“327国债事件”的魏东跳楼自杀,年仅42岁;同样参与过“327国债事件”的金融大佬戴志康在2019年也因P2P互联网金融公司资金链断裂而投案自首(陆一:《无常的博弈:327国债期货事件始末》,上海:上海三联书店,2020年)。这些证券行业的风云人物当然各有各的问题,但由此我们也会发现,过去40年中国所有领域的改革,都是在艰难曲折中慢慢演进的过程。

④ 按照陆一的研究,在1992—1994年,中国的期货市场比较混乱,“期货交易所一哄而起,交易品种重叠上市”,市场参与者“在交易过程中,不讲规则,欺诈行为屡屡发生。市场参与者主要是国有大公司,赢了钱不吭声,输了钱就告对方,不仅上报国务院,还上告到党中央”(陆一:《无常的博弈:327国债期货事件始末》,第61页)。

⑤ 如上海黄金交易所自2001年成立以来,不断发展。到2019年,上金所黄金交易量达到6.86万吨,连续12年成为全球最大的黄金现货市场。2019年10月14日,上金所与芝加哥商品期货交易所同步上线“沪纽金”和“上海金”期货合约,已经与国际接轨,受到全球投资者的广泛认可。截至2019年底,上金所“沪纽金”总成交量达到38.02吨,成交额128.47亿元(特别感谢上金所王振营总经理为笔者提供了上金所最新数据。——笔者注)。

发展起来了。各种租赁公司、贷款担保公司也涌现出来。

到目前为止,应该说中国金融市场体系已经基本建立起来,凡国际上已有的交易形式我们都已具备。但是,也许有人还没有意识到,从20世纪90年代起在改革过程中所逐步建立和完善的金融市场体系,是向发达国家进行制度学习的结果。从当代世界史的变迁来看,到20世纪90年代之后,中国已经不动声色地、大规模地乃至全面地向西方发达国家进行市场制度的学习,且朝着建立现代市场经济体系开始了自己的探索和制度建构进程^①。

(二)向西方国家学习政府对现代市场经济进行宏观管理的手段、机制和方法

在改革初期,整个国家的经济体制基本上还是一个变异了的斯大林计划经济模式。由于市场不发达,政府管理机构仍是管理计划经济的思维,连我们的经济学家们,整体上也还缺乏现代宏观经济运行的知识。但是随着市场化改革的推进,在从计划体制向市场体制的整体过渡中,中国政府也在摸索经济运行的宏观管理的机制和方法。吴敬琏先生和张军教授都提到1984年在浙江召开的“莫干山会议”,以及会议所提出的“价格双轨制”及其配套改革。从所提交的价格改革意见和建议中可以看出,现代市场经济条件下政府之于宏观经济的管理体系、方法和手段还没有完全形成,主要还是用计划经济的、行政命令和控制的办法来管理经济。当时,中国人民银行的央行地位还没有完全确立,金融系统还不发达,乃至国企利润上缴及留成多少也还在摸索之中。民营企业还非常弱小,外资也没有大举进入。在那样一种过渡性体制中,政府实际上还不懂得用货币政策和财政政策来调节宏观经济,政府官员和经济学界主要关心和思考的是如何激励企业增加生产,如何激励农民多生产粮、棉、油,如何实现经济快速增长,以及如何管控通货膨胀。到1985年的“巴山轮会议”,情况开始有了一些改变,许多老中青经济学家以及国际上的一些宏观经济学家和转型经济学家参加了这次会议。中方除了薛暮桥、安志文、马洪、高尚全、刘国光等体制内官员和老一代经济学家,还有戴元晨、陈吉元、周叔莲、杨启先、吴敬琏、赵人伟、张卓元等中年经济学家,以及项怀诚、洪虎、楼继伟、李克木、田源、郭树清等青年经济学家。参会的国外经济学家包括美国宏观经济学家和诺贝尔经济学奖得主詹姆斯·托宾(James Tobin),英国经济学家艾德里安·伍德(Adrian Wood)、亚历山大·凯恩克劳斯(Alexander Cairn-cross),日本经济学家小林实,世界银行驻华办事处林重庚,以及东欧经济学家布鲁斯、锡克和科尔内等^②。1985年9月在游轮上召开的这一为期六天的国际会议的主题,就是“宏观经济管理和改革”。会议结束后,形成了七大专题报告:“目标模式和过渡步骤”“财政政策与宏观管理”“货币政策和金融体制的改革”“收入政策与宏观管理”“经济增长与投资问题”“通货膨胀和价格问题”,以及“实现宏观经济间接控制目标的一个重要前提”。这说明,到这个时期,中外经济学家们已经开始考虑市场经济条件下宏观经济管理机制和手段问题。实际上,从那时开始,随着经济市场化改革的深入,包括央行的建立、国有企业利改税、民营企业的崛起,以及税收制度的改革和现代金融体系的生成与成长,中国已开始向现代市场经济国家学习宏观经济管理机制、方法和手段。另一个往往被人们所忽视的事实是,改革过程中的一个重大转变,是国民经济总量的核算体系发生了根本性的变革。从1952年到1993年,中国的国民经济核算体系还是引自苏联、东欧计划经济体制的物质产品平衡表体系,简称MPS,其核心指标是“社会总产值”,主要覆盖农业、工业、建筑业、交通运输业和商业饮食业五大类行业的产值。到20世纪80年代,随着改革开放的深入进行和国民经济的发展,继续采用MPS进行国民经济核算,已经不能满足国家宏观经济管理的需要了。在这种情况下,国家统计局遂着手研究西方成熟市场经济体制国家的国民账户体系,简称SNA核算。到1985年,已经开始使用SNA体系的国内生产总值核算。“1992年1月,国务院组织有关方面专家进行论

^① 随之,在20世纪90年代之后,苏联和东欧改革经济学家奥塔·锡克和布鲁斯等人在中国经济学界实际上也已经没有市场。他们的理论观点也在变化,并在国际上慢慢被人们所遗忘。

^② 张军:《改变中国:经济学家的改革记述》,第106—111页。

证,并通过了这一方案。同年8月,国务院办公厅发出《关于实施新国民经济核算体系方案的通知》,要求在全国范围内分步实施这一体系。”接着,从1993年起,国家统计局“以取消国民收入指标为标志,GDP成为了中国国民经济核算的核心指标”,从而与国际上的国民经济核算体系接轨^①。今天大家也许还没有意识到,这些均是中国在经济改革过程中向西方国家宏观经济管理制度学习的过程。

政府在宏观经济管理上与国际接轨的另一个重要的方面是财政税收体制的改革。按照吴敬琏先生的研究,从1956年到1979年,中国的财税体制是政府公共财政与企业财务合一而组成国家财政系统。在这种体制下,政府运用自己的定价权和国有企业垄断权,通过税收以外的方式组织大部分政府预算收入。“属于中央的固定收入有关税、盐税、烟酒专卖收入,以及中央管理的企业、事业收入和其他收入;属于地方的固定收入有印花税等七种地方税,以及地方国营企业、事业收入和其他收入。”^②按照杨之刚和马骏的研究,从1958年至1978年之间,中国的税制极为简单,仅包含工商税、农业税和关税等十种税收,且税收收入占政府财政收入的比重从1950年的78.8%降至1978年的45.9%。经济改革启动之后,1980—1993年,中国政府施行的是以财政承包制为中心的财税改革。1994年的财税体制改革则是以分税制改革为主要特征。“税制改革的基本要求是,按照‘统一税法、公平税负、简化税制、合理分权’的原则,规范税制,建立符合市场经济要求的税收制度。”^③后来几经调整和改革,才形成了独特的以增值税、消费税、企业所得税、个人所得税、资源税、房产税、车船税、城镇土地使用税、土地增值税、契税、城市维护建设税、印花税、车辆购置税、耕地占用税、烟叶税、关税、船舶吨税、环境保护税等18个税种,以及以政府性基金预算收入和地方政府国有土地使用权出让收入等为主要财政收入的体系。这其中既有向国外学习的地方,也有中国政府的创新。

从经济改革的整个历史过程来看,随着央行的建立和1994年财政税收制度的改革,中国政府机构也作了一些调整。到20世纪末,已经建立起基本与国际接轨的宏观经济管理体系。但是,由于自身独特的政治与经济制度,中国的宏观管理体系也有很多与国际上不同的地方,那就是,中国还有个发展和改革委员会,央行缺乏独立性,且政府财政预算收支实际上还没有立法机构的约束和制衡。但整体而论,一个现代市场经济国家的宏观管理体系和方式,在中国已经形成。

(三)向西方国家学习现代企业制度和公司治理制度

在《改变中国》第七章,张军教授说:“1993年总是被国外经济学界看成是中国经济改革的一个分水岭,标志性的事件是在这一年的11月14日,中共十四届三中全会通过了《中共中央关于建立社会主义市场经济体制若干问题的决定》,之前是商品经济或者有计划的商品经济的说法,改为要建立社会主义市场经济体制。……而对国有企业而言,这更像是一个加速而激进的改革战略的开端。”接着作者指出,“1994年8月23—26日,由吴敬琏、周小川和荣敬本、楼继伟分别牵头的两个课题组‘中国经济体制改革的总体设计’及‘中国税制体系和公共财政的综合分析与改革设计’联合国家经贸委,共同在北京的京伦饭店召开了一个国际会议,主题为‘中国经济体制的下一步改革’,也就是后来所说的‘京伦会议’”。张军还认为,如果说1985年的“巴山轮会议”重点讨论了宏观经济管理问题,“京伦会议”^④讨论的显然就属于微观范畴的问题了。张军的这个细微观察非常重要,也非常深刻。回顾中国经济改革历史上的三次重要会议,可以认为,1984年的“莫干山会议”,标志着当时经济学

① 许宪春:《中国国民经济核算体系的改革与发展》,《宏观经济研究》2006年第3期。

② 吴敬琏:《当代中国经济改革教程》,第231—232页。

③ 吴敬琏:《当代中国经济改革教程》,第241—242页。

④ 参加“京伦会议”的除了吴敬琏、荣敬本、周小川、楼继伟、陈清泰、张卓元、李剑阁、刘遵义、钱颖一、许成钢、吴晓灵、谢平、肖捷等中方经济学家外,还有哈佛大学的哈特(Oliver Hart),斯坦福大学的米尔格罗姆(Paul Milgrom)、麦金农(Ronald I. McKinnon)、青木昌彦,美国著名经济学家拉迪(Nicholas Lardy)等。时任国务院副总理朱镕基于8月25日下午会见了外方代表。见张军:《改变中国:经济学家的改革记述》,第315—316页。

界和政府领导人还在摸索计划经济体制下政府调控物价和促进经济发展的合适手段;到“巴山轮会议”召开之际,已经开始面向现代市场经济考虑宏观经济管理了;到了“京伦会议”时刻,随着国有中小企业和亏损企业大规模的民营化及民营企业的崛起、央行的成立和证券市场的建立,中国的改革已经进展到建立现代企业制度的阶段。正如张军所言:“是的,在1994年,我们的理论界和企业界还不清楚什么是公司治理(corporate governance)、控制权(control rights)、信托责任(fiduciary)、持股人(shareholder)和利益相关人(stakeholder)以及股东大会,对董事会、监事会等这些治理制度以及它们之间的关系也还不甚了了。对CEO、CFO、MD(Marketing Director,即“营销总监”——引者注)等这些在西方公司里流行的称呼同样比较陌生。京伦会议毫无疑问开拓了中国经济学家的视野,让我们看到国有企业,特别是大企业改革的方向,那就是公司化或法人化,其核心是在企业内部建立现代公司治理结构。这些概念和讨论无疑影响了1994年之后的企业改革的政策方向。”^①

中央政府在1994年11月出台了《选取一批国有大中型企业进行现代企业制度试点的方案》和《深化企业改革,搞好国有大中型企业的规范意见》等文件,开启了“抓大放小”改革战略和大型国企建立现代企业制度的改革。“可是,就在中央政府明确国有企业改革的新方向的同时,大中型国有企业的基本面却在进一步恶化。……1997年底,全国国有及国有控股的16,874家大中型工业企业中亏损者达6599家,亏损额为665.9亿元。另外,国有企业改革导致下岗职工人数激增,1996—1997年,下岗职工总数已经达到1500万人。”^②正是在此背景下,时任国务院副总理朱镕基在1997年提出著名的“三年国企脱困”改革策略。

“2002年11月,中共‘十六大’报告提出,对于国有资产管理的问题,应实行‘国家所有,中央政府和地方分别代表国家履行出资人职责,享有所有者权益’的管理模式”,随后在2003年3月,十届全国人大一次会议成立了新的国有资产管理机构——资产监督管理委员会,即“国资委”。到“2003年10月14日,中共十六届三中全会通过《中共中央关于完善社会主义市场经济体制改革若干问题的决定》时,股份制成为国有企业改组改制的主要形式”^③。张军这里没有进一步往下讲,根据《东方财富网》2017年提供的数据,到2016年年底,沪深两市3118家上市公司中,国企上市公司共计1095家^④。到目前为止,全国97家大型央企全部(或通过旗下公司)上市。现在看来,不管是央企、地方国有企业、民营企业、合资企业,一旦上市,无疑都是按照现代公司制度来运作。即使还没有上市的各种类型的大中型企业,尽管各有各的问题,但大部分企业也都是按照现代企业公司制度进行运作。到今天,也许我们并没有认识到,在过去四十年的经济改革过程中,我们实际上已经向市场经济国家进行全面的现代企业制度学习,并在学习过程中进行了独特的制度创新。尤其是国企和国有控股企业,通过对于先进企业制度形式的借鉴,形成了中国独有的“现代企业制度”。

(四)对外开放和自主制度创新

在《中国经济改革进程》一书第6章,吴敬琏先生指出:“1978年十二月召开的中共十一届三中全会在决定‘把全党工作重点和全国人民的注意力转移到社会主义现代化建设上来’的同时指出:为了实现现代化,必须‘采取一系列新的重大的经济措施,对经济管理体制和经济管理方法,着手认真地改革,在自力更生的基础上,积极发展同世界各国平等互利的经济合作’。这一方针后来被概括为‘对内改革、对外开放’,并成为中国的基本国策。”“改革以后经济发展的一个显著特点,在于对内改

^① 参见张军:《改变中国:经济学家的改革记述》,第314、318页。就笔者所知,实际上,在整个经济学界乃至整个社会对现代公司治理结构还不甚了了的时候,吴敬琏和钱颖一1993年8月24日发表在《经济日报》的“关于公司化”的一篇文章,对现代公司制度和如何建立现代公司制度进行了介绍。

^② 张军:《改变中国:经济学家的改革记述》,第321页。

^③ 张军:《改变中国:经济学家的改革记述》,第324—325页。

^④ <http://finance.eastmoney.com/news/1353,20170223713991477.html>

革和对外开放,也就是市场取向改革和对世界市场开放同时进行和相互促进。”^①正如所言,过去四十年中国经济改革总体由两翼构成:一是对内进行市场化改革;二是对外开放。如果说国内的市场化经济改革,是市场秩序的自发成长和对外学习的过程,对外开放在很大程度上则是中国的制度创新。

1978年以来中国的对外开放,实际上包括三个方面:

1. 从“进口替代”转向“出口导向”

尽管国内市场化改革和对外开放被视作中国经济改革的两翼,但单从进出口贸易来看,中国的对外开放应该说比国内的市场化改革还要早。按照吴敬琏先生的研究,从1949年到1971年,实际上实行的是闭关自守的发展战略。在1958年“大跃进”尤其是20世纪60年代中苏关系恶化后,中国领导人愈发强调“自力更生”,在对外关系上采取了闭关自守的国策。这不仅导致了整个国家的贫穷落后,而且使得对外贸易总额占世界贸易总额的比重不断下降。在1949年中国的人口为5.4亿,进出口贸易占全球的1.5%。到1970年,对外贸易总量只占全球的0.7%了。到1977年,中国的人口已经达到9.4亿人,占全世界42亿人口的差不多1/4,外贸总额占世界贸易总额的比重却下降到0.6%。实际上,到20世纪70年代初,“中国领导人已经开始意识到长期闭关锁国的危险性,并且随着与美国关系的松动和中日关系正常化”,开始与西方国家发展贸易关系,主要是进口了许多套大型工矿设备。粉碎“四人帮”之后,从1979到1994年,基本上是采取进口替代的发展策略。但是到了1994年后,尤其是在2001年底加入WTO之后,中国则采取了全面出口导向的发展策略^②。单从外贸依存度(进出口贸易占GDP的比重)来看,1978年中国的外贸依存度为9.5%;到2012年,已经达到47%;到2016年,竟然高达65.17%(2018年下降到33.7%)。1978年,中国的进出口贸易总额只有97.5亿美元,1994年达到1210.1亿美元,2012年更是达到20,489.4亿美元。2016年,中国进出口贸易占世界贸易的比重达到14%。近两年有所下降,但2018年仍高达11.75%,高于美国的10.87%。

2. 外商直接投资

在《当代中国经济改革》中,吴敬琏先生说:“中国营建对外开放基地的核心任务,在引进国外资金,引进先进技术,获得国外企业在成长发展中积累的经营管理经验及世界市场的营销渠道。所有这些,都可以通过外商直接投资(FDI)较快地实现,因此,中国政府从一开始就把吸收外商直接投资作为对外开放政策的重要组成部分。”^③自20世纪70年代起,中国各级和各地政府不断采取一系列优惠政策,大力吸引外资,外资投资逐年增长。从1979年到1982年,进入中国的外资计17.69亿美元;到1994年,就达到了337.67亿美元。2001年年底加入WTO之后,中国对外开放的大门进一步打开。到2002年,实际利用外资达到527.43亿美元,超过美国成为世界上利用外资最多的国家。到2012年,则达到1117.2亿美元^④;到2018年,实际利用外资继续增加,更是达到1349.7亿美元,这个数字还未包含银行、证券、保险领域使用外资的数据。到21世纪初,全球500家最大的非金融公司绝大多数已经在中国拥有投资项目^⑤。按照商务部国际贸易经济合作研究院2019年10月发布的《跨国公司投资中国40年》报告,截至2018年底,中国累计设立外商投资企业96.1万家,实际利用外资2.1万亿美元。外资的大规模进入,也直接贡献了中国的经济增长。按照美国经济学家恩斯特(Micheal J. Enright)根据中国统计数字的估计,“当我们把投资的直接影响以及外资的营运活动、供应链和员工的消费支出都包含在内,则1995—2013年期间,外资和外资企业对中国GDP的贡献率约为16%—34%,对中国就业的贡献约为11%—29%。而且,外资的影响力并没有随时间递增而有

① 吴敬琏:《中国经济改革进程》,第155页。

② 吴敬琏:《中国经济改革进程》,第366—370页。

③ 吴敬琏:《当代中国经济改革》,第385页。

④ 吴敬琏:《当代中国经济改革》,第385—386页,表8.6。

⑤ 吴敬琏:《中国经济改革进程》,第387页。

明显下降,因为在我们分析数据的截止年份(2013年),外资和外资企业占中国GDP的比重是33%,占中国就业总人口的比重则为27%”^①。

改革开放四十年来外资的大量进入,不仅带来了资金、技术、管理经验、国际市场网络、国际定价体系及其贸易规则,实际上也整体性地提升了中国经济的发展水平,促使中国融入了经济的全球化。除此之外,吴敬琏先生还发现,20世纪80年代之后外国直接投资企业的发展,对中国市场体系的形成和市场制度的完善,起到了积极的推动作用:“外资企业在成熟的市场经济条件下经营,对于良好经营环境有较强的诉求。在中国改革开放的初期,各级政府主要靠对外企实行优惠政策来回应这种诉求。但是,只对外商实行优惠政策,一方面意味着把本土企业视为二等公民,在商品市场和要素市场上对本土企业产生‘挤出效应’;另一方面也不符合外商企业建立透明的竞争规则和法治的经营环境的要求,内外企业的这种要求,也成为促进中国进行经济政治改革的重要推动力量。”吴敬琏先生也发现,外商直接投资促进了中国本土企业竞争力的加强,并通过强化市场竞争力提高了经济效率:“本土企业竞争力的提升主要来自于:(1)完善企业管理体制和激励机制,增强对人才的吸引力;(2)提高自主创新能力,以便充分利用外商直接投资过程中技术和管理的‘溢出’效应;(3)提高战略管理能力,逐步形成全球竞争视野,等等。”^②今天看来,市场化改革中的国企改革、民营企业的成长与外商直接投资的互动,共同推动了国内市场的形成和与国际市场的接轨,才有了中国过去四十年改革开放的伟大成就。

3. 经济特区、经济技术开发区、工业园、高科技园区和自贸区的建设与发展

在《改变中国》第四章,张军教授说:“40年来中国经济的改革应该解读为一场大规模的社会实验和制度变迁过程。这话听起来是很震撼人心的。但是,对于40年前的中国领导人而言,制度变革并不是一个可以事先设计得当的试验,没有人对此有足够的知识准备。”^③这一观察和判断十分深刻。我这里要补充的是,从改革开放过程来看,如果说1987年对外开放的两翼(1)外资的进入以及(2)出口导向的经济发展战略是一种制度学习过程的话^④,那么,开办经济特区,以及后来在许多城市建立的高新技术开发区、工业园区、高新科技园区,以及“保税区”“自由贸易区”等等,却是中国改革开放以来自己的制度创新和实验。就连邓小平本人在1985年8月1日会见日本客人时也曾说:“前不久我对一位外国客人说,深圳是个试验,外面就有人议论,说什么中国的政策是不是又要改变,是不是我否定了原来关于经济特区的判断。所以,现在我要肯定两句话:第一句话是,建立经济特区的政策是正确的;第二句话是,经济特区还是一个试验。这两句话不矛盾。我们的整个开放政策也是一个试验,从世界的角度来讲,也是一个大试验。”^⑤

对于深圳,国内已经有许多专著进行研究。在《改变中国》一书中,张军专门用了一章“特区实验场”来回顾深圳的辉煌发展历程,并在2019年出版的一本专著《深圳奇迹》中,全面回顾和探讨了深圳初建的坎坷经历及其之后的崛起过程,故这里我们就不再复述了。中国改革开放四十年来,深圳确实如同被施了法术一般,在短短四十年的时间里,从一个默默无闻的边陲小镇,到拥有2000万人口、GDP总量超过2.7万亿元(2019年数字)的现代化都市。到目前为止,深圳位居世界城市经济竞争力排行榜前列。1979年,深圳GDP仅1.97亿元(人民币,下同),人均GDP仅606元;2017年,深圳GDP2.24万亿元,人均GDP18.31万元,GDP年均增速达23%,创造了世界罕见的“深圳速度”。今天,我们更应该反思的是,深圳从1979年撤宝安县建市及1980年设经济特区,其在中国经济改革、发展和对外开放中的作用是什么。

① 恩莱特:《助力中国发展:外商直接投资对中国的影响》,闫雪莲、张朝辉译,北京:中国财政经济出版社,2017年,第30页。

② 吴敬琏:《中国经济改革进程》,第171页,第390—394页。

③ 张军:《改变中国:经济学家的改革记述》,第133页。

④ 在20世纪五六十年代的日本和60年代到80年代的亚洲“四小龙”都这么做过。

⑤ 转引自张军:《改变中国:经济学家的改革记述》,第133页。

首先,从制度变迁的角度来看,深圳和其他经济特区(包括珠海、汕头、厦门)的开办,无疑是邓小平和其他领导人李先念、习仲勋、吴南生、叶剑英、谷牧等一致同意下的一项重大制度实验和创新^①。这说明,在“文革”刚结束不久,老一辈革命家的思想还是相当开放的^②。其次,我们回顾深圳从20世纪80年代初诞生并迅速崛起,所关注的并不在于其经济总量已经位列中国城市的第三位并成为国际科技产业创新中心、中国三大金融中心之一的辉煌成长史,而在于其在中国经济改革过程中制度创新与扩大开放的实验和示范作用。正如张军所见:“40年来尽管风雨坎坷,深圳作为中国的一个经济特区,也确实是名副其实的试验场。它有1979年第一个引进香港‘外资’兴办的来料加工企业;它有1981年在蛇口第一个采用的建筑工程招标制度;它有1983年向社会公开发行(IPO)的全国第一张宝安联合投资公司的股票;它有1985年成立的第一个外汇交易中心;它有1987年第一个土地使用权的拍卖会;它有全国第一个劳动力市场和工资制度的改革;它还有1990年探索出的国有资产三级授权经营的模式;它是建立劳动服务公司和实行劳动就业合同制的第一个尝试者,是最早进行外汇管理体制改革的区域,也是实行政企分离、废除干部职务终身制和引进招聘上岗制度的先锋。”^③回头来看,20世纪80年代和90年代在深圳实行的一些制度创新与改革的成功经验,到后来基本上都在全国铺开实行了。

20世纪80年代深圳经济特区(以及珠海、汕头和厦门经济特区,这些特区显然没有深圳那样成功)开发的成功,坚定了中央决策层更进一步开放的信心。“1984年5月,[中央]决定进一步开放大连、秦皇岛、天津、烟台、青岛、连云港、南通、上海、宁波、温州、福州、广州、湛江、北海(包括防城港)等14个沿海港口城市,给予外资企业与经济特区相类似的待遇。”“1985年2月,又把长江三角洲地区、珠江三角洲地区,闽南的厦、漳、泉三角洲地区,以及胶东半岛,辽东半岛列为经济开发区。”“1988年4月,决定兴办海南经济特区。”对各种各样的经济特区而言,开始只是改革的试验区,主要是吸引外资和内部制度创新。当它们的改革实验成功了,其经验和做法再推向全国。因此,从整个国家来看,建立经济特区本身就是中国式改革的一种制度创新。正如张军在新近出版的另一本书《深圳奇迹》一书所言:“在我看来,‘特区’这两个字给深圳做了一道防火墙,确保了深圳在20世纪80年代不受计划体制的干扰。”“从几十年的历史来看,今天就是因为在一开头特区被给予了屏障,挡住了无数的有形之手,这使得深圳能够营造出让企业说了算、让市场说了算的制度,这种环境在国内的其他地方是非常少见的。”^④张军的这一判断,确实道出了深圳奇迹的最深层原因。今天,我们又可以说,深圳从80年代开始崛起到21世纪初迅速成长,在深圳实行的市场制度,逐渐透过了特区的“防火墙”,扩展到整个中国大陆,才有了中国经济快速增长的奇迹。

除了设立深圳等经济特区这种改革开放的试验区外,在中国改革历史上最为辉煌的一章就是浦东开发。张军在《改变中国》一书中专门讲述了这一历程。由于深圳的经济改革如火如荼,邓小平1990年来上海过春节期间,就与时任上海市委书记、市长朱镕基谈到了浦东开发,即在上海搞深圳

① 另据有关人士研究,1979年4月,广东省委提出,希望中央能根据广东紧靠港澳,华侨众多的特点,给予特殊政策,在深圳、珠海、汕头建立出口加工区。这一设想得到了邓小平的大力支持。邓小平说:“可以划出一块地方,就叫做特区。陕甘宁就是特区嘛!中央没有钱,可以给些政策,你们自己去搞,杀出一条血路来。”——笔者感谢周瑞金先生在一条微信中提供了这一信息。另据张军的研究,在“经济特区”概念提出时,曾在中共内部就特区的性质进行过激烈的争论。“长期领导中国经济建设并且在党内拥有很高威望的领导人陈云对经济特区的运作方式一直持谨慎的态度。根据时任新华社副社长曾建辉1984年在《瞭望》周刊的文章所述,1982年陈云曾经批示:‘特区要办,必须不断总结经验,力求使特区办好。’陈云的这个意见对特区在早期的发展有很大的影响。”参见张军:《改变中国:经济学家的改革论述》,第151页。

② 正如张军所说:“当时,以苏联经济学教科书为教条的马克思主义政治经济学还处于经济理论界的权威统治时期,社会和经济制度的‘性质’(或者‘主义’)还仍然是中国经济学家考虑问题的核心概念框架。因此,今天我们对40年前深圳和珠海等为什么能被中央考虑并批准为‘特区’充满好奇。”参见张军:《改变中国:经济学家的改革记述》,第140—141页。

③ 张军:《改变中国:经济学家的改革记述》,第133—134页。

④ 张军:《深圳奇迹》,北京:东方出版社,2019年,第393、394页。

式的特区。回到北京,邓小平就同政治局的同志商讨浦东开发事宜。“就这样,在邓小平的敦促之下,1990年4月10日,中共中央终于召开了政治局会议,通过了浦东开发开放的决定。4月18日李鹏总理亲自到上海宣布这一决定,中央同意浦东实行经济技术开发区和某些特区的政策。4月18日就成了浦东开发的纪念日。”“1990年5月3日下午,在浦东的浦东大道141号,上海人民政府浦东开发办公室和浦东开发规划研究设计院正式挂牌,时任中共上海市委书记、上海市市长的朱镕基出席挂牌仪式。”张军接着还记述道:“1991年2月18日,农历大年初四,邓小平一家登上了上海的新锦江大酒店41层的旋转餐厅眺望上海市区的面貌,邓小平回头跟身旁的朱镕基说:‘我们说上海开发晚了,要努力干啊!’朱镕基向邓小平讲了浦东‘金融先行’的一些想法和做法。邓小平回应说:‘金融很重要,是现代经济的核心。金融搞好了,一着棋活,全盘皆活。上海过去是金融中心,是货币自由兑换的地方,今后也要这样搞。中国在金融方面取得国际地位,首先要靠上海。那要好多年以后,但现在就要做起。’也就是在这个场合,邓小平说了那个著名的‘三个一点’的话:希望上海人民思想更解放一点,胆子更大一点,步子更快一点。”^①现在读到这些话,是多么激动人心!这些在中国改革开放进程中实际发生的故事,现在又有多少人知道?今天又有多少人知道,在世界上摩天大楼最密集的浦东新区的成长和崛起背后,有这么多真实而感人的故事?今天,在邓小平逝世二十三年之后^②,会有多少人会想到,GDP已过万亿元的浦东新区的崛起,原来竟萌生于邓小平的一念之间。这难道不应该记入中国乃至世界历史?

在比较详细地回顾了中央给予浦东开发十项优惠措施及浦东发展的辉煌历史后,张军教授最后说:“浦东宣布开发已经28年了。这28年也是上海这个昔日的远东大都会和计划经济时期的制造业重镇华丽转身的28年。今天,上海不仅产出了将近3万亿人民币GDP的经济总量,而且毫无疑问已经成为中国最为国际化的超级大都市。也正是由于浦东的开发和上海经济的转型,以上海为龙头的长三角地区才得以成为中国与全球生产链紧密衔接的制造业中心,与南方的广东珠江三角洲地区相得益彰。据统计显示,1979—2016年,接近3/4的外资集中于中国的沿海地区,尤其以长三角和珠三角为主。”^③

确如张军所言,浦东和上海在20世纪90年代之后的快速增长,带动了长三角地区的改革、开放和经济的迅速崛起。临近上海的江苏省苏州工业园区,1994年2月经国务院批准设立,同年5月启动。苏州工业园区行政区划面积278平方公里,是中国和新加坡两国政府间的重要合作项目,被誉为“中国改革开放的重要窗口”和“国际合作的成功范例”。苏州工业园区率先开展“开放创新”的综合试验,成为全国首个开放创新综合试验区。到2018年,苏州工业园区共实现地区生产总值2570亿元,公共财政预算收入350亿元,进出口总额1035.7亿美元,社会消费品零售总额493.7亿元,城镇居民人均可支配收入超7.1万元。2006年,经江苏省政府批准,江苏昆山高新技术产业园区正式成立;2010年9月,昆山经国务院批准成为设在县级市的国家级高新技术产业开发区。到2018年,昆山市的GDP已经达到3832.06亿元。接着,各种各样的经济技术开发区、高科技园区、工业园区在全国各地发展起来。据统计,至2012年底,国家级的经济技术开发区已经达到171个,其中东部84家,中部49家,西部38家,遍及全国各个省市区(实际上,各省许多经济技术开发区在20世纪80年代就已经开设,甚至比浦东开发还要早),成为所在地区重要的经济和社会增长极。正是这样由点到面,遍地开花,从深圳、珠海、汕头、厦门的经济特区开始,再到浦东和其他各省市经济技术开发区的设立和发展,构成了过去四十年中国改革开放和经济增长的主旋律。

概言之,过去四十年中国的经济改革,先从扩大国有企业经营自主权试水,到农村土地承包经营

① 张军:《改变中国:经济学家的改革记述》,第359、363页。

② 当笔者写到这里的时候,时值邓小平逝世整整二十三周年。——2020年2月19日晚谨记于上海寓所。

③ 张军:《改变中国:经济学家的改革记述》,第383页。

制度变革的突破,再到国企改制(“抓大放小”和大规模国有企业民营化)与民营经济崛起,伴随着对外开放、经济特区设立和金融体系的重建与发展,宛如一部宏大的历史交响曲,如此波澜壮阔,声震寰宇。中国经济社会在过去四十年就是这样一路走来,实际上经历了一场伟大的渐进性乃至革命性的制度变迁,从而造就了中国经济增长的奇迹。

五、观念的变迁与深化改革:中国的市场经济将会走向何方?

在1974年出版的《组织的极限》一书中,美国经济学家肯尼斯·阿罗说过:“我以为,正是这样一种思维方式导致了历史上的诸多大灾难。这种对过去某一个目标的追求(commitment to a past purpose),在经验表明应该被废弃(reversed)的时候,反而强化了原初一致认同的目标。”接着,这位当代社会选择理论大师又告诫我们:“理性和前瞻真的能够带来延迟和怀疑;同样,人们的良知、对他人的尊重,以及我们应当担心的对遥远和不可预见结果的模糊意识也会如此。真实信仰者在社会行动中往往更有效率。至于这种行动对与错,那是另外的问题。……这里并没有简单的结论,我也不想给出任何结论。在历史上有许多时刻,我们只是简单地必须行动。我们完全知道我们对诸多可能结果的无知,但是为了保持我们完全的理性,我们必须承担并不一定确定如此的行动的后果。我们须得总是在认识过去的错误和变化过程的可能性上保持开放的心态。”^①经历了四十年改革开放,在中国经济社会转型的关节点上,重读当代经济学泰斗的这句话,意味深长。回顾中国四十年改革开放的历程,我们会发现以下两点:

第一,经过四十年的经济改革,中国的经济运行体制发生了根本性的转型,已经从斯大林式高度集中的中央计划经济(或言基本上排斥市场交换的行政命令经济),转向了具有现代金融体系的、对外开放的市场经济体系。在此过程之中,社会各界的思想观念也发生了根本性的转变,甚至一些目前仍然持苏联《政治经济学教科书》理论范式和知识框架的经济学人,也对市场经济的认识发生了很大转变。在市场化改革的辉煌成就面前,在经济学界乃至社会各界,恐怕几乎无人会否认通过市场交易来组织社会分工在人类社会经济发展中的合理性了。在过去四十年的经济改革过程中,每一个人的思想和观念都在变,每个人都在不断“提高理论认识”。每个经济学家若回头看自己的文章和著作,也许都会惊讶地发现自己的理论认识在过去几十年间竟然发生了如此巨大的变化,甚至也有许多经济学家完全从一个“计划派”走向了“市场派”。就连中共“十三大”之后的历届全会报告,尤其是“十四大”之后的历届大会报告,乃至中共中央关于经济改革的几次重大决定,无论是理论观点、现实政策主张和理论表述,都在发生变化,越来越强调市场经济的作用。譬如,在1992年10月召开的中共“十四大”,大会报告中的提法还是“使市场在社会主义国家宏观调控下对资源配置起基础性作用”;在2007年10月召开的中共“十七大”,大会报告则提出“从制度上更好发挥市场在资源配置中的基础性作用”;到2013年,中共十八届三中全会报告则明确提出,“经济体制改革的核心问题就是处理好政府和市场的关系,使市场在资源配置中起决定作用”。在2019年10月31日通过的《中共中央关于坚持和完善中国特色社会主义制度,推进国家治理体系和治理能力现代化若干重大问题的决定》中,也进一步明确指出:“必须坚持社会主义基本经济制度,充分发挥市场在资源配置中的决定性作用,更好发挥政府作用”;“毫不动摇巩固和发展公有制经济,毫不动摇鼓励、支持、引导非公有制经济发展。探索公有制多种实现形式,推进国有经济布局优化和结构调整,发展混合所有制经济,增强国有经济竞争力、创新力、控制力、影响力、抗风险能力,做强做优做大国有资本”。由此可以认为,过去四十年中国经济改革的辉煌历程,以及经济的高速增长,与全社会对市场经济的思想观念和理论认识的转变是同步发生的。这即是说,自1978年召开的十一届三中全会发出“解放思想”号召以来,在中国的农业、工业、商业、金融和外贸体制的改革过程中,通过不断的试错,不断转变观念和认识,慢慢认识到人类社会经济运行法则,并在经济改革的实践中不断修正和提高自己的思想观念;

^① Kenneth J. Arrow, *The Limits of Organization* (New York: W. W. Norton, 1974), 29.

反过来也在观念转变过程中不断地进行制度创新,最后在世纪之交,才慢慢形成了目前正在运行、同时也在不断改变着的中国特色市场经济体系。

第二,经过四十年的经济改革和对外开放,中国的经济体制实际上已经发生了根本性的转变。到目前为止,一个具有中国特色的社会主义市场经济体系已经形成。中国独特的市场经济制度的基本特征是:整个社会的资源配置(包括政府购买、政府基建投资的招投标和建设以及水、电、煤气的供给)已经市场化,且民营经济已经成为GDP创造的主体;但政府财政收入占国民收入的份额,相比世界上其他国家已经很高,乃至政府调控和驾驭经济的能力比任何国家及经济体都强大^①。另一个被人忽视的现实是,尽管经过了20世纪90年代中期以来“抓大放小”的国企改革,但国企部门的资产不是在萎缩,而是还在急剧扩张和增长。按照2019年10月23日财政部部长刘昆向全国人大常委会第十四次会议提交的《国务院关于2018年度国有资产管理情况的综合报告》,2018年,全国国有企业资产总额210.4万亿元(人民币,下同),负债总额135.0万亿元,国有资本权益总额58.7万亿元。其中,中央国有企业资产(非金融)总额80.8万亿元,负债总额54.7万亿元,国有资本权益总额16.7万亿元;地方国有企业资产总额129.6万亿元、负债总额80.3万亿元、国有资本权益总额42.0万亿元。在金融企业国有资产方面,2018年,全国国有金融企业资产总额264.3万亿元,负债总额237.8万亿元,形成国有资产17.2万亿元。在行政事业性国有资产方面,汇总中央和地方情况,2018年,全国行政事业性国有资产总额33.5万亿元,负债总额9.9万亿元,净资产23.6万亿元。其中,行政单位资产总额10.1万亿元,事业单位资产总额23.4万亿元^②。这样,按照财政部长所提供的官方数据,目前的国有资产总额为508.2万亿元。如果去掉政府行政性资产33.5万亿元不计,全国国企的总资产高达474.7万亿元^③。目前,我们还无法估计民营企业的总资产是多少(有估计为165万亿元),以及中国境内外资的资产总额是多少,但是显然二者无法与国有资本相比。经过四十年的经济改革,人们会惊讶地发现,国有资本一直是、且仍然是中国经济的主体^④。尤其是从金融体系来看,商业银行主要是国有银行,而地方股份制银行、民营股份制商业银行所占比例很小。另外,尽管中国目前开设了证券市场、期货市场、外汇交易市场、货币市场和保险市场等,但120家证券公司几乎全是国有独资或国有控股,各省市大都有属于自己的证券公司,且每个国家部委和省市政府都有自己的金融投资公司。在实体部门中,举凡铁路、高速公路、航空、电力、航运、矿山、石油、钢铁、煤炭、汽车制造,乃至大型房地产企业,大部分是国有和国有控股企业。经过40年的经济改革和对外开放,中国完全形成了一种非同于英美、欧洲大陆、日本、东亚“四小龙”乃至“金砖国家”的独特市场经济体制。尽管从形式上来看,我们有现代公司制度,有股票市场、期货市场、外汇市场、保险公司和信托公司这些现代金融机构和制度,但是因为市场的玩者(players)和庄家主要是一些国有独资、国有控股集团与公司,这就与西方国家基本上以私有制为主的市场经济制度完全不同^⑤。然而,一个毋庸置疑的历史事实是,在过去四十年,这种独特的市场经济体制的形成过程,却孕育了中国经济的高速增长。

当然,目前已经形成的以国有资本为主体的市场经济体制,也带来一些经济与社会问题:(1)国有资本的整体效率不高。按照国家发改委主任何立峰的说法,2018年中国经济所创造的GDP,60%

① 按照周天勇教授的计算,2017年,中国的宏观税负已经达到36.2%,总量29.94万亿(其中税收14.43万亿元,土地出让金5.21万亿元,社保基金5.84万亿元,国企上缴利润2579亿元,彩票收入4267亿元,预算外非税收收入2.83万亿元,各种罚没计入预算的其他收入9403亿元)。尽管北欧国家的政府宏观税负比中国还高,但这些国家实行的是高税收和高社会福利政策,故可以认为世界上目前没有任何一个国家对经济的调控和驾驭能力有中国这般大。

② <http://www.chinanews.com/cj/2019/10-23/8987609.shtml>

③ <http://www.npc.gov.cn/npc/c30834/201910/9b41e133a8cb45abaebbb44893a2eb55.shtml>

④ 这符合中共十九届四中全会通过的《中共中央关于坚持和完善中国特色社会主义制度、推进国家治理体系和治理能力现代化若干重大问题的决定》中所说的中国特色社会主义制度:“公有制为主体、多种所有制经济共同发展,按劳分配为主体、多种分配方式并存,社会主义市场经济体制等社会主义基本经济制度。”

⑤ 股票市场从它在人类历史上诞生那天起,本质上是私有资金在投资和买卖。

以上来自民营企业,16%以上来自外资^①。这样倒推下来,目前中国所有国有部门所创造的GDP大致不会超过中国GDP总量的24%。一个有着近475万亿元资产的国有部门所创造的GDP占比不超过24%,这一现象和格局本身就说明我们的国有部门还是低效率,因而应该进一步改革的。(2)以国有资本为主体的银行和金融系统成了目前中国最盈利的行业和部门,政府和国有机构的垄断定价(包括利率)导致银行与金融部门的高利率;而实体制造业企业(主要是民营企业)融资成本过高,利润率很低,甚至出现大面积亏损。从这个意义上来看,与其说是以国有资本为主体的银行和金融机构在为实体部门的发展进行融资,倒不如把这个庞大的、以国有资本为主体的金融体系看成是实体制造业的食利者。另外,尽管民营经济已经成为了GDP创造的主体,但由于主流思想观念的滞后以及法律制度的不健全^②,近几年来民营企业信心不足,民营企业的投资在下降,从而民营经济成长趋缓。(3)目前以国有资本为主的市场经济体制,实际上为掌握权力和资源的政府官员与国有企业高管的腐败寻租提供了巨大的空间和可能,这就导致某些政府官员和国企高管寻租式腐败的大面积发生,而这又是改革开放后中国社会收入分配差距拉大的重要原因。由于存在上述种种问题,在这样一个历经四十年改革而形成的现行经济制度格局中,一个以国有资本为主体的市场经济秩序,目前看来仍然是人类社会经济制度的一场试验。也是从这个意义上讲,中国的经济改革仍然是现在进行时。

(2020年2月26日初识于沪上,3月15日改定。在此感谢林毅夫、张军、陈诗一、盛松成、王振营诸位教授的评论。特别感谢林毅夫教授,他不但详细阅读了此稿,还提出了许多深层次的问题,有待进一步研究和思考。我的学生张志华教授、李秀辉副教授,席天扬、孙梁博士以及陶丽君、苏映雪等都提出了许多修改意见和建议。也特别感谢上海三联书店匡志宏女士,她是吴敬琏老师诸多著作的编者,不但对本文的文字提出了一些修改意见,也对这篇文章的内容和历史记述方面的纰漏提出了许多有益的修改意见。最后,特别感谢复旦大学出版社谷雨女士。作为我的诸多著作和译著的编者,谷雨非常熟悉我的思想和语言风格,多次修改了这篇文章的文字和表达方式,几乎每段都有改动,她的修改意见也全都被接收到定稿之中。当然,文中所有观点均由作者负责。)

[责任编辑 刘京希]

^① Michael J. Enright, *Developing China: The Remarkable Impact of Foreign Direct Investment* (London: Routledge, 2016).

^② 2018年3月11日,第十三届全国人民代表大会第一次会议通过的《中华人民共和国宪法》第六条、第七条、第八条、第九条、第十条规定:“中华人民共和国的社会主义经济制度的基础是生产资料的社会主义公有制,即全民所有制和劳动群众集体所有制。”这部最新修订的《宪法》实际上还没有关于私有制的规定,只是在第十一条有以下规定:“在法律规定范围内的个体经济、私营经济等非公有制经济,是社会主义市场经济的重要组成部分。国家保护个体经济、私营经济等非公有制经济的合法的权利和利益。国家鼓励、支持和引导非公有制经济的发展,并对非公有制经济依法实行监督和管理。”在这里,《宪法》还是用“非公有制经济”指代“私有经济”。故尔,这些年来出现的“民营经济”这个说法,也就是《宪法》中所说的“私营经济”和“其他非公有制经济”。回头看1954年《中华人民共和国宪法》,第五条有“中华人民共和国的生产资料所有制现在主要有下列各种:国家所有制,即全民所有制;合作社所有制,即劳动群众集体所有制;个体劳动者所有制;资本家所有制”的规定;第八条,“国家依照法律保护农民的土地所有权和其他生产资料所有权”;第九条,“国家依照法律保护手工业者和其他非农业的个体劳动者的生产资料所有权”;第十条有“国家依照法律保护资本家的生产资料所有权和其他资本所有权”的规定。由此看来,今天在体量上占据主体地位的“民营经济”还是一种“非公经济”,这便牵涉到民营经济的合法性问题。

昆仑、天门、西王母与天帝

——试论汉代的“西方信仰”

王 煜

摘 要:汉代形成了一个较有系统的关于西方的神仙信仰体系,昆仑、天门和西王母的结合成为这一信仰的主体,其核心为升天成仙。西北的昆仑为天地之中柱,其上有西王母和天门,升天之人应在西王母处取得不死之药或获得升天成仙的资格,登上天门,进入天帝统治的天界。随着西域的开辟,西域的许多奇闻异事和文化因素便附会到这一“西方信仰”中,但其观念仍是本土的升天成仙的信仰,由此汉墓中出现的许多西方文化因素可以得到较为圆满的解释。这也是西方的佛教传入中国,尤其是其能迅速被广大民众接受的一个十分值得注意的背景。早期道教也继承并发展了这种神仙信仰,将其主神置换为道教的主神。

关键词:昆仑;天帝;西王母;天门;信仰体系

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.04.04

在思想史的研究中学界已经特别注意到考古材料的意义^①,那些大量而反复出现的考古材料可以反映出当时更为普遍的思想,不仅能深化和修正我们对于一些问题的认识,甚至能帮助我们提出一些传统文献上不易观察到的问题。东汉时期大量的墓葬艺术中,关于昆仑、天门、西王母的内容占有着十分突出的地位,尤其在东汉晚期的墓葬中,这三者成为重要主题,并且紧密结合为一个整体^②。笔者认为这些材料的出现有一个整体的背景,即一个较为系统的信仰的成熟,笔者暂以其方位称之为“西方信仰”。昆仑、天门、西王母是这个信仰的主体,对于它们的研究前人已经作了许多比较深入的工作^③,而将它们作为一个系统的信仰提出来进行研究具有更为重要的意义。不但一些具体问题可以得到理解,更为重要的是使我们看到在佛、道信仰流行的前夕中国人本有的较为系统的神仙信仰,而这个信仰便是佛、道流行的背景。对于早期佛教、道教的问题也会产生一些新的认识,对于汉墓中出现的大量西方文化因素也能得到较为圆满的解释,对于历史学、考古学、宗教学相关问题的深入讨论应该有所帮助。

作者简介:王煜,四川大学历史文化学院教授(四川成都 610064)。

基金项目:本文系2014年度国家社科基金青年项目“考古所见汉代天文材料的整理与研究”(14CKG016)、2018年度四川大学创新火花项目(2018hhf-35)的阶段性成果之一。

① 葛兆光:《中国思想史·导论》,上海:复旦大学出版社,2005年,第99—114页。

② 参见重庆巫山县文物管理所、中国社会科学院考古研究所三峡工作队:《重庆巫山县东汉鎏金铜牌饰的发现与研究》,《考古》1998年第12期;张勋燎、白彬:《重庆、甘肃和四川东汉墓出土的几种西王母天门图像材料与道教》,《中国道教考古》,北京:线装书局,2006年,第3册,第755—803页;赵殿增、袁曙光:《天门考》,《四川文物》1990年第6期,等等。

③ 关于昆仑的研究不胜枚举,笔者认为材料最为丰富、讨论最为全面的要数顾颉刚先生的《昆仑传说和羌戎文化》一文,《古史辨自序》,石家庄:河北教育出版社,2000年,第646—880页。该文曾分为数文发表,见编者后记。关于天门的研究主要由考古材料的发现而在考古界展开,参见上注。关于西王母的研究也十分丰富,综合文献材料和考古材料而较为全面的研究有李淦:《论汉代艺术中的西王母图像》,长沙:湖南教育出版社,2000年。

一、西北与中央：昆仑与天柱

昆仑在战国秦汉人的观念中是西方、西北方的一座巨大的神山，这是毫无疑问的，但这昆仑究竟在哪里，古往今来却是聚讼不已。汉武帝根据张骞在西域找到的新“河源”将其定为于阗南山^①，前凉张骏根据酒泉太守马弼的提议将其定为酒泉南山^②，古来又有不少意见定其为冈底斯山^③，魏源则考其为葱岭^④，近人蒙文通先生又考其为川西北之岷山^⑤，其他异说，不胜枚举。我们知道，记载昆仑的早期文献要不就太过简单而无法考定（如《禹贡》），要不就是充满了神话色彩而无法实定（如《山海经》），所以这样的争论恐怕会继续下去。顾颉刚先生将昆仑当作一个“神话中心”来看待，并将其扩展为“昆仑区”来探讨昆仑神话的产生。他认为昆仑区中地理和人物都在西北，所以昆仑神话是从西北民族传来的^⑥。顾先生的这种神话研究的态度是极为可取的，但以其内容为西方就推出其产生于西方，恐怕逻辑上并无一定之势。中原人就一定不能自己产生对西方事物的信仰？抛开其来源不说，中原人为何能接受以西方事物为主要内容的信仰也是一个问题。因此，对于西方的昆仑信仰还应该继续寻求其意义上的来源。

众所周知，对于昆仑的信仰主要是将其作为登天的神山。《淮南子·墜形训》中说：

昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死。或上倍之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨。或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居。^⑦

认为登天的神山在西北方，很显然一方面与我国西北高、东南低的地形有关。关于这样的地形的来历，有一段著名的神话。《淮南子·天文训》中说：“昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝。天倾西北，故日月星辰移焉。地不满东南，故水潦尘埃归焉。”^⑧古人认为天地是由四正四隅的八根柱子撑开的，《楚辞·天问》中便问道“八柱何当”，王逸注“言天有八山为柱”^⑨，而西北方的天柱为不周山。《山海经·大荒西经》云：“西北海之外，大荒之隅，有山而不合，名曰不周负子。”^⑩此“不周负子”之山即不周山，“负子”二字或为衍文^⑪，其处在大地西北隅，正是西北方的天柱，而其“不合”，自然是被共工撞坏了的。西北方撑开天地的天柱被共工撞坏了，于是天的西北便倾倒下去，地的西北便高隆起来（东南便倾倒下去，所谓“地不满东南”），这样天与地最接近之处便在西北了。要登天自然最好从西北方的高山上去，而不周山南面“方八百里，高万仞”，“其光熊熊，其气魂魂”^⑫的神山昆仑自然是理想的天梯。《楚辞·离骚》王逸注引《淮南子》云：“昆仑县圃，维绝，乃通天。”^⑬说的正是这个意思。《抱朴子·祛惑》云昆仑“去天不过数十丈也”^⑭，可见西北之昆仑确为与天最接近的神山。需要说明的是，在《山海经》中登天的神山并不只有昆仑，看来在早期观念中凡西北之大山甚至天下的高山皆有可能登天，独尊昆仑的观念在汉代才强烈地表现出来。

另一方面，这个偏处西北方的昆仑顶上却是“太帝之居”。《山海经·海内西经》中说：“昆仑之虚

① 《史记》卷一二三《大宛列传》，北京：中华书局，1959年，第3173页。

② 《晋书》卷八六《张轨传》，北京：中华书局，1974年，第2240页。

③ 参见饶宗颐：《论释氏之昆仑说》，《梵学集》，上海：上海古籍出版社，1993年，第290—292页。

④ 魏源：《海国图志》卷七四《释昆仑》，长沙：岳麓书社，1998年，第1852—1863页。

⑤ 蒙文通：《略论〈山海经〉的写作时代及其产生地域》，《古学甄微》，成都：巴蜀书社，1987年，第48页。

⑥ 顾颉刚：《〈山海经〉中的昆仑区》，《中国社会科学》1982年第1期。

⑦ 刘安著，高诱注：《淮南子注》卷四《墜形训》，《诸子集成》第7册，上海：上海书店，1986年，第57页。

⑧ 刘安著，高诱注：《淮南子注》卷三《天文训》，《诸子集成》第7册，第35页。

⑨ 洪兴祖：《楚辞补注》卷三《天问》，北京：中华书局，1983年，第87页。

⑩ 袁珂：《山海经校注（增补修订本）》，成都：巴蜀书社，1993年，第443页。

⑪ 袁珂：《山海经校注（增补修订本）》，第444页。

⑫ 袁珂：《山海经校注（增补修订本）》，第344、53页。

⑬ 洪兴祖：《楚辞补注》卷一《离骚》，第26页。

⑭ 葛洪：《抱朴子》卷二〇《祛惑》，《诸子集成》第8册，第101页。

在西北,帝之下都。”^①《西山经》中亦云:“昆仑之丘,实惟帝之下都。”^②可见这里的“太帝之居”即是天帝在下方的都城。《穆天子传》中说:“天子升于昆仑之丘,以观黄帝之宫。”^③《庄子·至乐》亦云:“昆仑之虚,黄帝之所休。”^④可见这里的天帝即是黄帝(汉武之后,黄帝之上又有太一,后详)。我们知道黄帝作为天帝是五方帝中的中央天帝。《淮南子·天文训》中说:“中央土也。其帝黄帝,其佐后土,执绳而治四方。”^⑤为何住在这西北昆仑神山上的不是西方的天帝少昊或北方的天帝颛顼,而是中央的天帝黄帝?岂不是西北的昆仑又处于中央的位置?

战国以来,由于海陆交通的发展,中国人的地理观有了进步,产生了不再以自己所在地为大地中心的新观念。战国晚期的驺衍提出“大九州”之说,认为原来所称的九州只是这个大九州中的一州,名为赤县神州,由于东面和南面距海较近,推测其位于大地的东南方。《论衡·谈天篇》中载:

驺衍之书言:天下有九州。《禹贡》之土所谓九州也。《禹贡》九州,所谓一州也,若《禹贡》以上者九焉。《禹贡》九州,方今天下九州也,在东南隅,名曰赤县神州。……驺衍曰:方今天下在地东南,名赤县神州。^⑥

既然我们所在的神州只是大地上东南隅一块,那么大地的中心当然在我们的西北方,而西北方的巨大神山昆仑自然最有资格被当作大地的中心。《水经·河水》云:“昆仑墟在西北,去嵩高五万里,地之中也。”注引《禹本纪》同^⑦。《河图括地象》亦云:“地中央曰昆仑,昆仑东南万五千里,名曰神州。”又云:“地部之位,起形高大者,有昆仑山。……其山中应于天,最居中,八十城市绕之。中国东南隅,居其一分。”^⑧昆仑为大地中心,其上则对应着天的中心——北极、北辰。《周礼·春官·大司乐》郑玄注:“天神则主北辰,地祇则主昆仑。”^⑨《春秋命历序》亦云:“天体始于北极之野,地形起于昆仑之虚。”^⑩既然昆仑下处地心,上对天极,则为天地的中轴,为通天之中心天柱。《龙鱼河图》云:“昆仑山,天中柱也。”^⑪《河图括地象》云:“昆仑山为天柱,气上通天。昆仑者,地之中也。”又云:“昆仑有铜柱焉,其高入天,所谓天柱也。”^⑫《神异经·中荒经》亦云:“昆仑之山有铜柱焉,其高入天,所谓天柱也。”^⑬所以其顶部自然为“帝之下都”“太帝之居”了,登上昆仑则可进入天帝统领的天界而成为神仙^⑭。《太平经》中云:“神仙之录在北极,相连昆仑,昆仑之墟有真人,上下有常。”^⑮即是这种观念的反映。同样要说明的是,《山海经》中的天地中轴和天帝所居也并不只有昆仑(如下文提到的日月山,再如轩辕之丘、轩辕之台、长留之山、众帝之台^⑯等),这一观念的最终确立和成熟又是在汉代。

以上两种观念都以昆仑为登天的神山。第一种是以自身所在为中心,由天倾西北、地隆西北而将西北的大山昆仑作为登天的捷径;第二种是以西北为中心,而将昆仑视作天地之中柱,从而成为通

① 袁珂:《山海经校注(增补修订本)》,第344页。

② 袁珂:《山海经校注(增补修订本)》,第55页。

③ 王根林校点:《穆天子传》卷三,上海:上海古籍出版社,1990年,第10页。

④ 郭庆藩辑:《庄子集释》卷一八《至乐》,《诸子集成》第3册,第272页。

⑤ 刘安著,高诱注:《淮南子注》卷三《天文训》,《诸子集成》第7册,第37页。

⑥ 王充:《论衡》,《诸子集成》第7册,第105—106页。

⑦ 酈道元著,陈桥驿校证:《水经注校证》卷一《河水》,北京:中华书局,2007年,第1页。

⑧ 安居香山、中村璋八辑:《纬书集成》,石家庄:河北人民出版社,1994年,第1089、1095页。

⑨ 《周礼注疏》卷二二《春官·大司乐》,《十三经注疏》,上海:上海古籍出版社,1997年,第790页。

⑩ 安居香山、中村璋八辑:《纬书集成》,第885页。

⑪ 安居香山、中村璋八辑:《纬书集成》,第1154页。

⑫ 安居香山、中村璋八辑:《纬书集成》,第1091、1092页。

⑬ 王根林校点:《神异经》,《汉魏六朝笔记小说大观》,第57页。

⑭ 按:传说中昆仑在中国西北,而北极在中国正北,严格地讲并不能相合。《论衡·谈天》中在批评驺衍“大九州”之说时,实际上间接指出了这种矛盾性,但当时人既认为北极为天之中,昆仑为地之中,“其山中应于天”,而且“天倾西北”,恐怕一般的观念中并不太会去考虑这种矛盾性,《论衡》中所批评的也正是当时的流行观点。

⑮ 王明:《太平经合校》,北京:中华书局,1960年,第583页。

⑯ 袁珂:《山海经校注(增补修订本)》,第60、457、267、61、280页。

天之柱。虽然从所出文献,看不出二者有早晚关系,甚至往往杂陈于同一文献中(如《淮南子》),但从逻辑上讲第一种观念应该更为早出,它与先民们解释我国地形的来历及日月星辰之西移、江河之东注有关,这种观念来源想必是甚为古老的。虽来源古老,但在汉代仍然流行,王充在《论衡·谈天篇》中便首列出来进行批评。而第二种观念只能在“大九州”或类似观念形成后才能出现,从上引文献来看,其在汉代更是相当流行。严格地讲,这两种观念并不相容,既以自身所在为中心将昆仑视作天地西北隅的大山,就不能再同时以它为天地的中心,但神话传说乃至早期宗教信仰往往不需要如此严格的逻辑,这两种观念都以昆仑为我们西北方的大山,为登天的神山,这就足以使它们相融了。一方面在人们的观念中昆仑为西北天地最接近之处的巨大神山,另一方面昆仑又为通天的中心天柱,昆仑沟通天地的地位便牢固得无法动摇了。从上引文献来看,这种观念在战国时期已有一些表现,但并不明确,昆仑也不是唯一的选择,其完全成熟恐怕还是在汉代。

二、昆仑之上的太帝与太一

昆仑为天地之中柱,其上为太帝之居。这个太帝即最高天帝,又称上帝、皇天上帝、天皇大帝、昊天上帝,这几个名称在不同“家法”的儒生那里或许还有些区别,但郑玄等大儒已将它们互相注解(下详),社会一般观念中应该不会有什么区分。从上引文献中可以看出,早期昆仑上的太帝或为中央天帝黄帝,而汉代(准确说从武帝开始,下详)以太一(大一、泰一)为最高天帝,黄帝等五帝位在太一之下。《史记·封禅书》云:“天神贵者太一,太一佐曰五帝。”又云:“五帝,太一之佐也。”^①

作为最高天帝的太一自然居于天之中心,即天的北极、北辰。《史记·天官书》云:“中宫天极星,其一明者,太一常居也。”^②《易纬乾凿度》郑玄注:“太一者,北辰之神名也。居其所,曰太一。”^③《汉书·李寻传》云“紫宫极枢,通位帝纪”,颜注引孟康曰“紫宫,天之北宫也。极,天之北极星也,枢是其回转者也。《天文志》曰:‘天极其一明者,太一常居也。’太一,天皇大帝也,与通极为一体,故曰通位帝纪也。”^④《尔雅·释天》云:“北极谓之北辰。”郑玄注:“天皇,北辰耀魄宝,又云昊天上帝,又名大一常居。以其尊大,故有数名。”^⑤如前所述,天的北极正位于昆仑之上,则汉代是以太一为昆仑之上的太帝,黄帝则配居其下。《汉书·王莽传》引《紫阁图》云:“太一、黄帝皆仙上天,张乐昆仑。”^⑥是其明证。杨雄《甘泉赋》云:“配帝居之悬圃兮,象泰一之威神。”^⑦悬圃位于昆仑之上。《楚辞·离骚》王逸注:“县圃,神山,在昆仑之上。”^⑧《天问》王逸注:“昆仑,山名也,在西北,元气所出。其巅曰县圃,乃上通于天也。”^⑨《淮南子·墜形训》云:“悬圃……在昆仑闾阖中。”又云:“昆仑之丘……或上倍之,是谓悬圃。”^⑩太一在悬圃即在昆仑之上。《尚书·虞书·舜典》马融注:“上帝,太一神,在紫微宫,天之最尊者。”^⑪天象中的太一星确实也是处于紫微宫中,紫微宫的宫门为闾阖。张衡《西京赋》云:“正紫宫于未央,表峣阙于闾阖。”薛综注:“天有紫微宫,王者象之。紫微宫门,名曰闾阖。”^⑫而闾阖在汉代又是昆仑山上的天门。上引《淮南子·墜形训》中有“昆仑闾阖”,高诱注“闾阖,昆仑虚门名也”^⑬。可见

① 《史记》卷二八《封禅书》,第1386、1393页。

② 《史记》卷二七《天官书》,第1289页。

③ 安居香山、中村璋八辑:《纬书集成》,第32页。

④ 《汉书》卷七五《李寻传》,北京:中华书局,1962年,第3179页。

⑤ 《周礼注疏》卷一八《春官·大宗伯》贾公彦疏引,《十三经注疏》,第757页。

⑥ 《汉书》卷九九《王莽传》,第4154页。

⑦ 萧统编,李善注:《文选》卷七《甘泉赋》,北京:中华书局,1977年,第113页。

⑧ 洪兴祖:《楚辞补注》卷一《离骚》,第26页。

⑨ 洪兴祖:《楚辞补注》卷三《天问》,第92页。

⑩ 刘安著,高诱注:《淮南子注》卷四《墜形训》,《诸子集成》第7册,第57页。

⑪ 《尚书正义》卷三《虞书·舜典》,《十三经注疏》,第126页。

⑫ 萧统编,李善注:《文选》卷二《西京赋》,第38页。

⑬ 刘安著,高诱注:《淮南子注》卷四《墜形训》,《诸子集成》第7册,第57页。

在汉代人的观念中昆仑山之门,正像太一所居紫微宫的宫门,也说明了太一即昆仑之上的太帝。关于昆仑与阊阖、天门的关系下节详论,兹不赘述。

“太一”在先秦本是一个哲学概念或楚人的“东皇太一”神,汉武帝听从方士的建议始立其为最高天帝^①,而汉武帝崇奉太一和黄帝,明显与其希望登天成仙的求仙活动有关。《史记·封禅书》中记载当方士对武帝讲述了黄帝乘龙登天的故事后,武帝感叹到“嗟乎!吾诚得如黄帝,吾视去妻子如脱屣耳”^②。他推崇太一的活动中,其目的也是“能仙登天”。武帝在其所造的求仙意味浓厚的甘泉宫中“画天、地、太一诸鬼神,而致祭具以致天神”^③。《汉书·礼乐志》中载武帝伐大宛得到大宛马后所作的《郊祀歌》中云:“太一况,天马下。……天马徕,从西极,涉流沙,九夷服。……天马徕,开远门,竦予身,逝昆仑。天马徕,龙之媒,游阊阖,观玉台。”颜师古注:“此言天马乃太一所赐,故下来也。”又引文颖云:“言武帝好仙,常庶天马来,当乘之往发昆仑也。”又引应劭云:“阊阖,天门。玉台,上帝之所居。”^④不少学者认为武帝伐大宛得天马的目的之一是升仙^⑤,而来自西极的天马能承载他上昆仑,进天门,观玉台,正是因为天马是昆仑上的天帝太一所赐,可见崇拜太一的目的就是为了登昆仑而升天成仙。贾谊《惜誓》中云:“飞朱鸟使先驱兮,驾太一之象舆。……驰骛于杳冥之中兮,休息乎昆仑之墟。”这里的“太一之象舆”显然与太一所赐的天马一样,皆是能载人逝昆仑,游阊阖,观玉台的神兽,汉画像中经常出现的有翼天马与象舆、象、仙人乘象显然应该与此种观念有关。而太一在汉画像中也有出现,南阳麒麟岗画像石墓前室墓顶画像中太一神像正处于四象、日月、南北斗构成的天象图的中心^⑥。天之中心正对应着昆仑之上,也当是登昆仑而升天成仙观念的反映。

武帝立太一为最高天帝,在甘泉设泰畤祭祀太一。这个祭祀在成帝时屡屡遭到儒生们的反对。理由有两个:一是认为不合周代的礼制,二是认为其方位不合当时的儒学理论。所以甘泉泰畤立了又废,废了又立,天地之祀也迁来迁去^⑦。太一崇拜是方士们所鼓吹的,自然不在先儒的礼制中,当然不符合儒家神道设教、敬神敬祖的祭祀系统。如前所述,崇拜太一是与昆仑登天的信仰紧密联系在一起,目的在登天成仙,它应当另属于汉代新兴的一个信仰系统。

三、天门及其与昆仑的结合

天门的形象大量见于汉墓艺术中,一般为双阙,有些自题为“天门”^⑧,明确了它的性质。其大量出现,可见在汉代信仰中的重要性,而且在东汉晚期的汉墓中它与西王母、昆仑密切结合在一起,成为本文所论的汉代西方信仰的重要组成部分。

关于天门的早期传说见于《山海经·大荒西经》中:

大荒之中,有山名日月山,天枢也。吴姬天门,日月所入。……帝令重献上天,令黎邛下地,下地是生噓,处于西极,以行日月之行次。^⑨

称西极之处的日月山为天枢,可见在较早的观念中凡西方的大山甚至天下的高山都有可能成为天枢,不独为昆仑。我们注意到,将这里作为天门是因为它是日月所入的门户,而天门前有“吴姬”二

① 顾颉刚:《三皇考》,《古史辨自序》,第219—246页。

② 《史记》卷二八《封禅书》,第1394页。

③ 《史记》卷二八《封禅书》,第1388页。

④ 《汉书》卷二二《礼乐志》,第1060—1061页。

⑤ 余英时:《东汉生死观》,侯旭东译,上海:上海古籍出版社,2005年,第31页;霍巍:《天马、神龙与昆仑神话》,《战国秦汉时期中国西南的对外文化交流》,成都:巴蜀书社,2007年,第200页。

⑥ 王煜:《汉代太一信仰的图像考古》,《中国社会科学》2014年第3期;王煜:《南阳麒麟岗汉画像石墓天象图及相关问题讨论》,《考古》2014年第10期。

⑦ 顾颉刚:《三皇考》,《古史辨自序》,第264页。

⑧ 参见赵殿增、袁曙光:《天门考》,《四川文物》1990年第6期。

⑨ 袁珂:《山海经校注(增补修订本)》,第459页。

字,似乎说明天门并不只此一处。这里还与重、黎“绝地天通”的传说有关,“绝地天通”为的是断绝一般人与天神的交通,使“民神不杂”,而将通天的权力收归巫觋^①。《大荒西经》中又有“丰沮玉门”:

大荒之中,有山名丰沮玉门,日月所入。有灵山,巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫,从此升降。^②

这里的“丰沮玉门”也为日月所入的门户,而且也有能交通天地的巫觋,笔者怀疑或许也是一处天门。不论是“吴姬天门”所在的日月山,还是“丰沮玉门”,皆是西方的大山,按顾颉刚先生的说法可以算在“昆仑区”,但绝不在昆仑山上。《大荒西经》中叙述完此两山后才专述昆仑,而且三者中间隔有一定距离,可见早期传说中的天门并不在,至少不一定在昆仑上。

日月所入的地方当然是天的门户,那么日月所出的地方自然也应当为天门。另外,星象中角宿有天门二星,且角宿六星本身就是“天之三门”;井宿“东井八星,天之南门”,其旁又有阙丘二星以象天阙^③。可见,关于天门实际上有着许多不同的说法和来源,但人们既以天地最相接处在西北,则西北的天门最易登天,故特别重要。至少汉代人是这样认为的,它们便只强调西北方的天门。《河图括地象》云:“天不足西北,地不足东南。西北为天门,东南为地户。天门无上,地门无下。”^④《神异经·西北荒经》亦云:“西北荒中有二金阙……中有金阶,西北入两阙中,名曰天门。”^⑤《神异经》托名为东方朔所作,实际上其成书可能要晚于汉代,但前述汉画像中的双阙旁就见有自题为“天门”的,可见这一说法符合汉代的观念。在汉晋时期用于占验的式盘上,“天门”也被明确标注在西北隅上^⑥。既然认为天门在西北,为登天之门户,而昆仑为西北登天之神山和天柱,于是天门便与昆仑结合起来。焦延寿《易林·比》云:“登昆仑,入天门。”^⑦《论衡·道虚篇》亦云:“天之门在西北,升天之人,宜从昆仑上。”^⑧天门与昆仑的结合,还可从关于阊阖的传说中看到。

《楚辞·离骚》中言:“吾令帝阊开关兮,倚阊阖而望予。”王逸注:“帝,谓天帝。阊,主门者也。”“阊阖,天门也。”^⑨虽然王逸直接将这里的阊阖解释为天门,但从《离骚》中的文意可知,严格地讲这里的阊阖应是天帝的宫门,与天门还不完全等同。前引张衡《西京赋》云:“正紫宫于未央,表峤阊于阊阖。”薛综注:“天有紫微宫,王者象之。紫微宫门,名曰阊阖。”应是其本意。正如《山海经》中天帝的所在不大确定,并不一定在昆仑一样,《离骚》中阊阖的所在也不太确定。但是汉代人已以昆仑为登天之山,又将天帝所居确定在昆仑之上,那么天门与天帝的宫门——阊阖便可统一于昆仑之上。上引王逸注中便直接将阊阖称为天门,《说文解字·门部》亦云“阊,阊阖,天门也”^⑩,可见在当时阊阖与天门一般情况下已经通用不别了。司马相如《大人赋》云:“西望昆仑之轧沕洸忽兮,直径驰乎三危。排阊阖而入帝宫兮,载玉女而与之归。”^⑪汉武帝时所作的《郊祀歌》中云:“神之旂,过天门,车千乘,敦昆仑。”^⑫将天门、阊阖与昆仑紧密联系在一起。《淮南子·墜形训》高诱注:“阊阖,昆仑虚门名也”^⑬。便直接把阊阖、天门作为昆仑山的大门。可见将天门与昆仑完全结合起来的观念还是最终确立于汉代。

① 参见上海师范大学古籍整理组校点:《国语》卷一八《楚语下》,上海:上海古籍出版社,1978年,第562页。

② 袁珂:《山海经校注(增补修订本)》,第453页。

③ 参见《史记》卷二七《天官书》,第1295—1302页;《晋书》卷一一《天文志》,第299—302页。

④ 安居香山、中村璋八辑:《纬书集成》,第1090页。

⑤ 王根林校点:《神异经》,《汉魏六朝笔记小说大观》,第56页。

⑥ 严敦杰:《跋六壬式盘》,《文物参考资料》1958年第7期。

⑦ 徐芹庭:《焦氏易林新注》,北京:中国书店,2010年,第99页。

⑧ 王充:《论衡》,《诸子集成》第7册,第69页。

⑨ 洪兴祖:《楚辞补注》卷一《离骚》,第29页。

⑩ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1981年,第587页。

⑪ 《史记》卷一一七《司马相如列传》,第3060页。

⑫ 《汉书》卷二二《礼乐志》,第1066页。

⑬ 刘安著,高诱注:《淮南子注》卷四《墜形训》,《诸子集成》第7册,第56—57页。

刘向《九叹》中说:“登昆仑而北首兮,悉灵圉而来谒。选鬼神于太阴兮,登阊阖于玄阙。”王逸注:“言已设得道轻举,登昆仑之上,北向天门,众神尽来谒见……与俱登于天门,入玄阙,拜天皇,受敕海也。”^①可见,昆仑、天门、天帝确实已经紧密结合在一起了。

四、西王母与昆仑的结合——“西方信仰”的成熟

有了作为天地中柱的登天神山昆仑,及昆仑上的天帝太一与登入天界的天门,这个关于西方的信仰是较成系统的了。但是作为整个宇宙统治者的天帝正如人间的帝王一样,并不是每个人都有资格觐见的。从上引文献上看,对于天帝太一的信仰也只是皇帝及一些贵族、大臣,一般老百姓恐怕不敢期望天帝能亲自帮助他们升天成仙,甚至派下天马、象舆来迎接他们。因此这个信仰中还需要一位能被人们普遍信奉,能帮助所有人升天成仙的主神。而西王母信仰与昆仑信仰的最终结合标志着这个关于西方的升仙信仰的成熟。

关于早期西王母传说的问题,学术界已有许多讨论^②,然而终究仁智各见、莫衷一是。主要原因就在于早期关于西王母的传说多零散而混乱,甚至同一文献中也往往自相抵牾。学者们往往将这些散乱甚至矛盾的材料按照某种逻辑排列成一系列进化线^③,同时忽视了不合于此种逻辑的一些材料,造成持续的争论。笔者认为从目前的材料来看,早期传说中关于西王母的所在、性质等问题本身就不太确定,有着不同的理解,而且不同性质的文献或许有不同的目的,未必能简单地排列起来。汉代以前的传说中关于西王母的所在大致有以下几种说法:

1. 玉山。《山海经·西山经》云:“又西三百五十里,曰玉山,是西王母所居也。”^④

2. 昆仑。《山海经·大荒西经》云:“西海之南,流沙之滨,赤水之后,黑水之前,有大山,名曰昆仑之丘。……有人,戴胜,虎齿,有豹尾,穴处,名曰西王母。”^⑤《竹书纪年》亦云:“周穆王十七年,西征至昆仑丘,见西王母。”^⑥

3. 西王母之山。《大荒西经》又云“西有王母之山。”郝懿行疏:“‘西有’当为‘有西’,《太平御览》九百二十八卷引此经作‘西王母山’可证。”^⑦

4. 弇山。《穆天子传》中云:“天子遂驱升于弇山。乃纪丌迹于弇山之石,而树之槐,眉曰‘西王母之山’。”郭璞注:“弇兹山,日所入也。”^⑧

5. 少广。《庄子·大宗师》云:“西王母得之,坐乎少广。”“少广”一地历来没有确切解释,有人认为是“穴名”,有人认为是“西极山名”,有人认为是“西方空界之名”^⑨。

由此可见,汉代以前关于西王母的所在实在没有确定的说法,凡西方、西极的名山都有可能,昆仑只是其中的一个。而关于西王母的性质,也有不同的说法。略列于下:

1. 掌握刑罚的凶神,且面目狰狞。《山海经·西山经》云:“西王母其状如人,豹尾虎齿而善啸,蓬发戴胜,是司天之厉及五残。”^⑩

① 洪兴祖:《楚辞补注》卷一六《九叹》,第309页。

② 参见新疆天山天池管理委员会编:《西王母文化研究集成·论文卷》,桂林:广西师范大学出版社,2008年。

③ 如 Michael Loewe, *Ways to Paradise: The Chinese Quest for Immortality* (London: George Allen and Unwin, 1979), 82-92; 李淦:《论汉代艺术中的西王母图像》,第18、19页; 刘宗迪:《西王母神话地域渊源考》,《民俗研究》2005年第2期。

④ 袁珂:《山海经校注(增补修订本)》,第60页。

⑤ 袁珂:《山海经校注(增补修订本)》,第466页。

⑥ 方诗铭、王修龄辑录:《古本竹书纪年辑证》,上海:上海古籍出版社,1981年,第47、48页。

⑦ 郝懿行:《山海经笺疏》,成都:巴蜀书社,1985年,第460页。

⑧ 郭璞注:《穆天子传》卷三,《汉魏六朝笔记小说大观》,第14页。

⑨ 郭庆藩辑:《庄子集释》卷六《大宗师》,《诸子集成》第3册,第111-113页。

⑩ 袁珂:《山海经校注(增补修订本)》,第59页。

2. 长生不死和握有不死药之神。《庄子·大宗师》说西王母“莫知其始,莫知其终”^①。《穆天子传》中西王母与周穆王相约“将子无死,尚能复来”^②,也暗示出西王母是长生不死的。《山海经·海内西经》云“昆仑之虚……非仁羿莫能上冈之岩”^③,《淮南子·览冥训》云“羿请不死之药于西王母,姮娥窃以奔月”^④。前面已经提到西王母早期亦有居于昆仑的传说,则《山海经》中或已暗示西王母握有不死之药。

学者们多认为 1、2 之间有演变关系,即从 1 演变到 2。其实在战国时成熟的五行观念中,西方属金,同时具有肃杀和不朽两种属性,故而西王母一则为司刑杀之神,一则为不死及能赐人不死之神,是不难理解的。

3. 西方一氏族。许多学者认为即《穆天子传》的历史所本^⑤。《大戴礼记·少闲》云:“昔虞舜以天德嗣尧,布功散德制礼。朔方、幽都来服,南抚交趾,出入日月,莫不率俾,西王母来献其白琯。”^⑥则西王母或似方国。

显然,汉代人只强调了西王母的长生不死和拥有不死之药的特性。司马相如《大人赋》中说:“低徊阴山翔以纡曲兮,吾乃今日睹西王母。……必长生若此不死兮,虽济万世不足以喜。”^⑦上引《淮南子》中有关于后羿请不死之药于西王母,嫦娥偷吃后飞升上天的传说。看来所谓不死之药,不但能令人长生不死,还能升天成仙。《汉武故事》中亦载有汉武帝曾向西王母求不死之药而不遂的传说^⑧。对于西王母的信仰在西汉末期竟发展成一场席卷全国的群众性宗教运动,学界对这一事件的讨论颇多。《汉书·哀帝纪》中载:“(建平)四年春,大旱。关东民传言西王母筹,经历郡国,西入关至京师。民又会聚祠西王母,或夜持火上屋,击鼓号呼相惊恐。”^⑨而这种信仰的核心是“母告百姓,佩此书者不死。不信我言,视门枢下,当有白发”^⑩,显然与长生不死、升天成仙的愿望有关。

我们前面论述过,升天成仙的愿望在汉代已经形成了一个以昆仑、天门、天帝为中心的较有系统的信仰,而西汉末期后随着西王母信仰成为群众性的关于不死升仙的信仰,那么昆仑信仰与西王母信仰势必要结合起来,此点学界已有论述^⑪。而且昆仑与西王母的结合是非常有条件的,一则在早期传说中西王母的所在就有昆仑一说,二则昆仑也是不死信仰和不死之药的所在。《山海经·海内西经》中就说昆仑上有不死树,又有“巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相,夹冥窳之尸,皆操不死之药以距之”^⑫。前引《淮南子·墜形训》中说:“昆仑之丘,或上倍之,是谓凉风之山,登之而不死。……或上倍之,乃维上天,登之乃神,是谓太帝之居。”^⑬看来在汉代人的观念中长生不死与登天成仙确实是一脉相承的,这也是西王母信仰与昆仑信仰结合的基础。东汉时期的不少画像上西王母便稳坐于昆仑山上^⑭,成为以昆仑为中心的西方信仰的重要组成部分。河南偃师出土的建宁二年(公元 169 年)《河

① 郭庆藩辑:《庄子集释》卷六《大宗师》,《诸子集成》第 3 册,第 113 页。

② 郭璞注:《穆天子传》卷三,《汉魏六朝笔记小说大观》,第 10 页。

③ 袁珂:《山海经校注(增补修订本)》,第 345 页。

④ 刘安著,高诱注:《淮南子注》卷六《览冥训》,《诸子集成》第 7 册,第 98 页。

⑤ 参见杨善群:《〈穆天子传〉的真伪及其史料价值》,《中华文史论丛》第 54 辑,上海:上海古籍出版社,1995 年;杨宽:《〈穆天子传〉真实来历的探讨》,《中华文史论丛》第 55 辑,上海:上海古籍出版社,1996 年。

⑥ 戴德撰,卢辩注:《大戴礼记》卷一一《少闲》,《丛书集成初编》本,北京:中华书局,1985 年,第 192 页。

⑦ 《史记》卷一一七《司马相如列传》,第 3060 页。

⑧ 王根林校点:《汉武故事》,《汉魏六朝笔记小说大观》,第 173 页。

⑨ 《汉书》卷一一《哀帝纪》,第 342 页。

⑩ 《汉书》卷二七《五行志》,第 1476 页。

⑪ 巫鸿:《武梁祠:中国古代画像艺术的思想性》,柳扬、岑河译,北京:三联书店,2006 年,第 135—142 页。

⑫ 袁珂:《山海经校注(增补修订本)》,第 352 页。

⑬ 刘安著,高诱注:《淮南子注》卷四《墜形训》,《诸子集成》第 7 册,第 57 页。

⑭ 巫鸿:《武梁祠:中国古代画像艺术的思想性》,第 136 页。

南梁东安乐肥君之碑》云：“土仙者大伍公，见西王母于昆仑之虚，受仙道。”^①学界也普遍相信，人们到昆仑见西王母是为了取得升仙的资格（不死之药、仙道、仙籍）^②。

随着西王母的加入，本文所论的西方信仰系统也就完全确立起来。在这一信仰中，西北的昆仑为天地的中柱，为登天的神山，其上有天门，进入天门则可登天成仙。而凡夫俗子如何能登天成仙？那就先要在西王母那里取得不死之药或得到升仙的资格，才能进入天门，登上天帝统治的天界。这种观念充分地表现在四川汉墓（包括重庆）中大量出现的“西王母——天门”题材上^③，西王母坐于双阙之间，双阙自题为“天门”，将二者紧密结合在一起，明白地说明了昆仑上的西王母和天门都是升天成仙的关键环节。从画像材料上看，西汉晚期以来西王母一直是汉墓画像中最为重要的主题之一，而天帝的形象却极少出现。是否西王母已经代替了天帝的地位，成为这个“西方信仰”中的最高神了？笔者并不这样认为。如前所述，面见天帝只能是皇帝和重要贵族们的愿望，而一般的民众所关心的是能否得到升天成仙资格，所以他们更注重能否通过西王母和天门而非最终能否拜见天帝。

五、汉代的西方信仰与西域及与早期佛教、道教的关系

从前面的论述中我们看到，汉代人对方已经形成了一个较有系统的信仰。此时正值西方的大发现时期，张骞凿空西域以来，人们渐知西方尚有广大的国度。人们一直苦苦寻找而从未找到的西方神仙世界便有可能被西移至这些神奇的国度，西域的奇闻异事也就很容易与人们对西方的信仰结合起来。这其中最为突出的就是西王母。当时的一种流行观点就认为西王母之地在西极外国，并随着人们对西方世界认识的推进而逐渐“西移”，总在人们认识到的最西国家之西^④。而西王母往往也与这些西极外国的种种奇闻异事联系起来，甚至和西域的传闻联系起来。

《史记·大宛列传》中根据张骞等人的报告记载到：

条枝在安息西数千里，临西海。暑湿。耕田，田稻。有大鸟，卵如甕。人众甚多，往往有小君长，而安息役属之，以为外国。国善眩。安息长老传闻条枝有弱水、西王母，而未尝见。^⑤

张骞等西汉使者并未到达条枝，所谓“前世汉使皆自乌弋以还，莫有至条枝者也”^⑥，所以才有“安息长老传闻”之说。

“西海”即地中海，可见“条枝”在地中海岸，说者或以其为塞琉古朝叙利亚王国^⑦。不论其地究竟在何，总之为当时人认为的最西之国，所以《汉书·西域传》中说“自条枝乘水西行，可百余日，近日所入云”^⑧。《大宛列传》载“（安息）其西则条枝，北有奄蔡、黎轩”，《汉书·张骞李广利传》颜注“犂靬即大秦也”^⑨，《后汉书·西域传》亦载“大秦一名犂靬，以在海西，亦云海西国”^⑩，“大秦”即罗马帝国，似乎“黎轩”才是当时所知之最西之国？其实“黎轩”即“大秦”的说法起于东汉以后^⑪，故而《后汉书》和颜师古注有此说，查《史记》、《汉书》中所列之序皆为“安息、奄蔡、黎轩、条枝”^⑫，即使其序非一列向西，也从未言“黎轩”在“条枝”西者，《后汉书》中才有这种说法。可知西汉时期所知之最西国应该是

① 河南偃师县文物管理委员会：《偃师县南蔡庄乡汉肥致墓发掘报告》，《文物》1992年第9期。

② 张勋燎、白彬：《重庆、甘肃和四川东汉墓出土的几种西王母天门图像材料与道教》，《中国道教考古》，第3册，第755—803页。

③ 参见张勋燎、白彬：《重庆、甘肃和四川东汉墓出土的几种西王母天门图像材料与道教》，《中国道教考古》，第3册，第755—803页。

④ 王煜：《西王母地域之“西移”及相关问题讨论》，《西域研究》2011年第3期。

⑤ 《史记》卷一二三《大宛列传》，第3163、3164页。

⑥ 《后汉书》卷八八《西域传》，北京：中华书局，1965年，第2920页。

⑦ 余太山：《塞种史研究》，北京：中国社会科学出版社，1992年，第182—209页。

⑧ 《汉书》卷九六《西域传》，第3888页。

⑨ 《汉书》卷六一《张骞李广利传》，第2694页。

⑩ 《后汉书》卷八八《西域传》，第2919页。

⑪ 岑仲勉：《〈汉书·西域传〉地理校释》，北京：中华书局，1981年，第179页。

⑫ 《史记》卷一二三《大宛列传》，第3170页；《汉书》卷六一《张骞李广利传》，第2694页。

“条枝”，所以《汉书》中言其西便是日落之处，不复有国度矣。

“大鸟”“大鸟卵”，说者多以为是鸵鸟，从今天的眼光看，固然恰当，但古人认其为神奇之物，故屡屡提及。《山海经·大荒西经》云：“西有王母之山……沃之野，凤鸟之卵是食，甘露是饮……鸾凤自歌，凤鸟自舞，爰有百兽，相群是处，是谓沃之野。”^①《吕氏春秋·孝行览》亦云：“流沙之西，丹山之南，有凤之丸，沃民所食。”高诱注：“丸，古卵字也。”^②从当时人的角度看，或许此西王母之地的大鸟、大鸟卵，即是“西王母之山”“流沙之西”的“凤鸟”“凤鸟卵”，故多称奇之。

“善眩”，《汉书·张骞李广利传》颜师古注：“眩，读与幻同，今吞刀吐火、植瓜种树、屠人截马之术皆是也，本从西域来。”^③以今天的眼光看这些不过是杂技与魔术，但古人却以之为幻术。《列子·周穆王》中载“周穆王时，西极之国有化人来”，张湛注“化人，幻人也”，而此“化人”能施行升天之幻术，令穆王“目眩不能得视”^④。或许《列子》中西极之国的“化人”正是此处西极之国的“眩人”，当时人认为他们在西王母之地，幻术或与仙术有关。《抱朴子·对俗》中说：“若道术不可学得，则变易形貌、吞刀吐火、坐在立亡、兴云起雾……幻化之事，九百有余，按而行之，无不皆效，何为独不肯信仙之可得乎？”^⑤可见直到东晋的葛洪仍然利用幻术来证明仙术，在其初传时期一般人的观念更可见一斑了。

《汉书·西域传》中此段与《史记》所载基本相同。《后汉书·西域传》中又将西王母之地望西推至当时所知的西极之国——大秦：

大秦国一名犂鞬，以在海西，亦云海西国。……或云其国西有弱水、流沙，近西王母所居处，几于日所入也。^⑥

“大秦”即罗马帝国，说者无异。东汉以来对西域的认识又有增进，西汉使者皆未能到条枝，而东汉“和帝永元九年，都护班超遣甘英使大秦，抵条枝”^⑦，甘英虽然最终未能渡海至大秦，但对西方的知识无疑大大增加，所以《汉书》载条枝以西便是日落之处，而此处则推至大秦之西。随着西王母的西移，西王母之地的“眩人(幻人)”也西移至大秦。《后汉书·南蛮西南夷列传》载：

永宁元年，掸国王雍由调复遣使者诣阙朝贺，献乐及幻人，能变化吐火，自支解，易牛马头。

又善跳丸，数乃至千。自言我海西人。海西即大秦也。^⑧

大秦之地不仅有眩人，而且“凡外国诸珍异皆出焉……又言‘有飞桥数百里可度海北诸国’”，只是范曄出于理性的考虑，所以“所生奇异玉石诸物，谲怪多不经，故不记云”^⑨。

可见，两汉时期人们观念中西王母及与之相关的一些奇闻异事确实随着西域知识的拓展而西移。这便产生了一个问题，既然西王母与昆仑已经结合在一起，西王母西移，昆仑为何不跟着西移呢？一则毕竟昆仑在传说中还有一些实际内容，如“河出昆仑”，汉武帝将其定为于阗南山就是根据了张骞找到的新“河源”。将河源西推至于阗南山已经比较牵强了，不可能再无限度地往西推移了。二则西域中最雄伟的大山便在青藏高原的边缘，再往西推实在也找不出更大的山来充当昆仑了。但既然西王母已经到了大秦，遂要在大秦造出一个“小昆仑”来。晋张华《博物志》云：“汉使张骞渡西海，至大秦。西海之滨有小昆仑，高万仞，方八百里。”^⑩《山海经·海内西经》云：“昆仑之虚，方八百

① 袁珂：《山海经校注》（增补修订本），第454页。

② 高诱注：《吕氏春秋》卷一四《孝行览》，《诸子集成》第6册，第141页。

③ 《汉书》卷六一《张骞李广利传》，第2696页。

④ 张湛注：《列子》卷三《周穆王》，《诸子集成》第3册，第31、32页。

⑤ 葛洪：《抱朴子》卷三《对俗》，《诸子集成》第8册，第8页。

⑥ 《后汉书》卷八八《西域传》，第2919、2920页。

⑦ 《后汉书》卷八八《西域传》，第2918页。

⑧ 《后汉书》卷八六《南蛮西南夷列传》，第2851页。

⑨ 《后汉书》卷八八《西域传》，第2919、2920页。

⑩ 王根林校点：《博物志》卷一《水》，《汉魏六朝笔记小说大观》，第187页。

里,高万仞。”^①可见这个“高万仞,方八百里”的小昆仑实在就是随着西王母的西移而造出来的。

西方信仰与西域发生了关系,西域的许多奇闻异事也附会到这一信仰中来,甚至西方的神也可以在这个背景中被中国人所信奉,前引《史记》中“安息长老传闻条枝有弱水、西王母”的记载提示了这种可能性。可以推想,当汉使向安息长老打听西王母的所在时,安息长老只能根据自己理解的“西王母”来回答,而这个“西王母”更可能不是汉使要询问之西王母,而是安息人信仰的西方女神,西王母与西域女神的信仰便有机会结合起来。不过这是流而不是源,只有在西汉中期以后才可能出现。西汉中晚期以后,丧葬艺术中十分流行西王母的图像,其出现之时,正是西王母在西域的观念流行之时。许多学者从外来因素的角度来研究此时的西王母图像^②,这是非常有意义的,应该继续深化,不过要把握源流问题,如果依此认为西王母本身就是外来之神恐怕就不正确了^③。

东汉时期也正是西方佛教开始东渐中国的关键时期,许多学者都注意到,在东汉晚期一些西王母图像开始被佛像所替换或与佛像共存^④。大概因为长期以来西王母渺不可寻,而随着时人对西方认识的增进和西域佛教的传播,人们开始知道西方的大神原来是佛陀,于是开始用佛像来替换西王母像。虽然此时佛像的意义对于一般民众来说还只是原来西王母信仰的延续,但人们长期以来对西方之神的信仰无疑为佛教的传入准备了主观条件,而早期佛教在中国的传播显然也有意利用了中国人原有的这种“西方信仰”。《水经注》引释氏《西域记》云:“阿耨达大山,其上有大渊水,宫殿楼观甚大焉,即昆仑山也。《穆天子传》云:‘天子升于昆仑,观黄帝之宫,而封丰隆之葬。’丰隆,雷公也。黄帝宫,即阿耨达宫也。”^⑤便将佛教的阿耨达山附会为昆仑,并将昆仑上的天帝也附会过去了。有学者依据这些材料进一步推测昆仑山神话来源于印度的须弥山神话^⑥,恐怕是混淆了源流。

汉代也是本土道教开始兴起的时期,早期道教中也继承和发展了这一信仰体系,并把它转化为道教信仰。《老子想尔注》中说:“一散形为气,聚形为太上老君,常治昆仑。”^⑦《老君音诵戒经》亦云:“吾(太上老君)治昆仑山。”^⑧在上述汉代的“西方信仰”中昆仑山上是天帝之所在,而早期天师道中显然将其置换成了自己的最高神——太上老君。五代道士杜光庭编撰的《西王母传》云:

西王母者,九灵太妙龟山金母也,一号太灵九光龟台金母,亦号曰金母元君,乃西华之至妙,洞阴之极尊。……所居宫阙,在龟山之春山西那之都,昆仑玄圃阆风之苑。……升天之时,先拜木公,后谒金母,受事既訖,方得升九天,入三清,拜太上,觐奉元始天尊耳。^⑨

此传成文颇晚,但根据张勋燎先生的研究,其中也包含了不少早期道教时期的材料^⑩。可以明显地看出,道教中这一升天成仙信仰完全是对本文所论汉代“西方信仰”的翻版,其以昆仑为登天之神山,西王母为取得升仙资格的关键。只是一方面将昆仑顶上天界中的至高神由天帝置换成三清、太上、元

① 袁珂:《山海经校注》(增补修订本),第344页。

② 参见巫鸿:《武梁祠:中国古代画像艺术的思想性》,第149—157页;李淦:《论汉代艺术中的西王母图像》,第300—309页;Elfriede R. Knauer, “The Queen Mother of the West: A Study of the Influence of Western Prototypes on the Iconography of the Taoist Deity,” in *Contact and Exchange in the Ancient World*, ed. V. H. Mair (Honolulu: University of Hawaii Press, 2006), 62—115.

③ 森雅子:《西王母の原像——中国古代神话における地母神の研究》,《史学》第56卷第3号,1986年,第61—93页。王煜、唐熙阳:《汉代西王母图像与西方女神像之关系及其背景》,《考古与文物》2015年第5期。

④ 参见霍巍:《绵阳何家山汉墓出土三段式神兽镜的相关问题》,《考古》2000年第5期;霍巍:《胡人俑、有翼神兽、西王母图像的考察》,《钱树佛像与早期佛教的传入》,《战国秦汉时期中国西南的对外文化交流》,第139—196、227—252页;宿白:《四川钱树和长江中下游部分器物上的佛像——中国南方发现的早期佛像札记》,《文物》2004年第10期;巫鸿:《早期中国艺术中的佛教因素(2—3世纪)》,王睿、李清泉译,《礼仪中的美术——巫鸿中国古代美术史文编》,北京:三联书店,2005年,下册,第289—345页。

⑤ 酈道元著,陈桥驿校证:《水经注校证》卷一《河水》引,第3页。

⑥ 丁山:《古代神话与民族》,北京:商务印书馆,2006年,第410页。

⑦ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,上海:上海古籍出版社,1991年,第12页。

⑧ 《道藏》第18册,北京:文物出版社、上海:上海书店、天津:天津古籍出版社,1988年,第212页。

⑨ 《道藏》第22册,第792、793页。

⑩ 张勋燎、白彬:《重庆、甘肃和四川东汉墓出土的几种西王母天门图像材料与道教》,《中国道教考古》,第3册,第789—796页。

始天尊;另一方面配以东王公(木公)而分男女阴阳(东王公的图像在汉代尤其是东汉晚期的一些地区已经作为西王母的对等而出现,但此时仍以西王母为主,一些地区一直也只尊西王母)。

六、结论与余论

综上所述,笔者认为汉代形成了一个较有系统的西方神仙信仰,昆仑、天门和西王母的结合成为这一信仰的主体,其核心为升天成仙。西北的昆仑为天地之中柱,其上有西王母和天门,升天之人先应在西王母处取得不死之药或获得升天成仙的资格,然后登上天门,进入天帝统治的天界。而随着西域的开辟,西域的许多奇闻异事甚至西方之神便附会到这一西方信仰中,虽有许多西方文化因素,但其观念仍是本土的升天成仙的信仰。这也是西方的佛教传入中国,尤其是其能迅速被广大民众接受的一个十分值得注意的背景。汉墓中出现的许多西方文化因素,如佛像、胡人、西域物产、有翼神兽、西域杂技歌舞等也将得到较为圆满的解释^①。早期道教也继承并发展了这种神仙信仰,将其主神置换为道教的主神,这也应当是道教兴起的一个背景。汉代的这一“西方信仰”在四川汉墓中出土的摇钱树(也称“钱树”)上得到了最为完整的体现。摇钱树由陶质、石质树座和铜质树干、枝叶组成,其树座主要做成神山和神兽,树干的顶部多为“西王母——天门”及凤鸟,这不正是以昆仑、天柱、西王母、天门为主体的“西方信仰”的表现么?而其枝干上大量出现的杂技(眩人)、神兽、胡人乃至佛像也完全符合西方信仰的内容^②。文献材料和考古材料都支持这一问题的提出。

战国秦汉的神仙思想中除西方外,尚有关于东方蓬莱等仙岛的内容,而且其流行年代甚至还要早于西方^③。不过关于东方的神仙思想似乎始终没有形成系统,其内容不过是几个飘忽不定的仙岛和其上的一些长生不死的神仙及不死之药,只能称之为东方仙境,完全不能与“西方信仰”比拟。“西方信仰”中有关于升天成仙的理论基础,即天地的中心在西北,昆仑为天柱,其上有天门;有升天的步骤,于西王母处获得资格,进入天门;又有整个宇宙的最高统治者——天帝。这些都是东方仙境中所不具有的,看来真正系统的神仙信仰还是在西方。为何中国的神仙信仰中有此东西二方?这或许与中国大海在东而大山在西的地形有关,因为对古人来讲,难于窥测的莫过于大海和大山。又或许与五行中东方属木,其性为生;西方属金,其性为肃杀和不朽有关。这个问题不是本文的重点,也非本文能解决的,而且以往学者也多有推想,恕不多论。

另外,顾颉刚先生认为昆仑区的神话内容在西北,所以这一信仰应该出自西北民族并传入中原^④。也有一种简单的印象,认为昆仑、西王母信仰中有不少西域因素,因此它们应从西域传来。笔者在文中论述了以西北昆仑为升天信仰的背景,而这一背景中不论是天倾西北、地隆西北,还是大九州中以西北为天地中心,都是中国人的观念,不一定非得外来。西王母和昆仑随着西域的开辟由近到远地向西方推移,说明其源头更可能是内而不是外。既然本土观念中具有信仰西方的背景,在没有确凿证据的情况下,笔者认为不宜舍近而求远。

[责任编辑 孙 齐]

① 王煜:《汉墓“虎食鬼魅”画像试探——兼谈汉代墓前石雕虎形翼兽的起源》,《考古》2010年第12期;王煜:《“车马出行——胡人”画像试探——兼谈汉代墓葬艺术中胡人的意义》,《考古与文物》2012年第1期;王煜:《汉墓胡人戏兽汉画像与西王母信仰——亦论汉画像中胡人的意义》,《中原文化研究》2014年第5期。

② 王煜:《四川汉墓出土“西王母——杂技”摇钱树枝叶试探——兼谈摇钱树的整体意义》,《考古》2013年第11期。

③ 余英时:《东汉生死观》,第30页。

④ 顾颉刚:《〈山海经〉中的昆仑区》,《中国社会科学》1982年第1期。

“贵生”“重己”与“形神”

——论《吕氏春秋》的生命哲学

丁 四 新

摘 要:《吕氏春秋》以“性命”和“精气”为“生”(生命)的本原。此“性”为“生质”之义,不同于道德性的定义。精气说很好地解释了“精神”的来源问题。《吕氏春秋》以兼收并蓄的态度吸纳了性命说和精气说。《吕氏春秋》的生命哲学集中在本生论、贵生论、重己论、形神论和养生论上,集先秦生命哲学之大成。其目的首先是为了全生、身心健康和长寿;其次是为了满足政治的需要,确保统治主体(“人主”)的身体健康和延年益寿。《吕氏春秋》特别注重对情欲(声色滋味和富贵权势)的控制和调适。它提倡贵生、重己的生命哲学,与政治有一定的关系。儒家也讲本生、贵生、重己和养生等观念,但与子华子、《吕氏春秋》的解释不同。儒家肯定“义”高于“生”,而不是相反。可以说,《吕氏春秋》是秦汉生命哲学的前导。

关键词:《吕氏春秋》;生命哲学;贵生;重己;精气;养生

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.04.05

一、《吕氏春秋》的学派性质与本文问题的提出

《吕氏春秋》(又称《吕览》)写于战国末季,是由吕不韦(?—前235)组织门客编写的,其目的在于为即将统一天下的秦王朝提供统治天下的新理论。关于《吕氏春秋》的学派性质,学界有杂家说,有儒家为主说,有阴阳家为主说,有“宗墨氏之学”说^①,以及“以道德为标的”说等。“以道德为标的”的说法出自高诱,高氏曰:“此书所尚,以道德为标的,以无为为纲纪,以忠义为品式,以公方为检格。”^②清人江琨强化“杂家”与“道家”的关系,曰:“盖杂家者,道家之宗子。”^③民国学者刘文典继承了高诱说,认为《吕氏春秋》“一以道术之经纪条贯统御之”^④。当代学者大多同样推衍高说,认为《吕氏春秋》为黄老道家之作。熊铁基说:“我们认为秦汉之际的道家,应该被称为‘新道家’,《吕氏春秋》和《淮南子》这两部书是‘新道家’的代表作。”又说:“《吕氏春秋》不是所谓‘杂家’之始,而是‘新道家’(黄老道家)的最早代表作。”^⑤吴光有类似观点^⑥。孙以楷认为:“《吕氏春秋》则是先秦黄老学的集大成,亦是先秦诸子学说的集大成。”又认为:“《吕氏春秋》应属于黄老之学,是黄老学成熟期的代表

作者简介:丁四新,清华大学哲学系教授(北京 100084)。

基金项目:本文系国家自然科学基金重大项目“出土简帛四古本《老子》综合研究”(15ZDB006)的阶段性成果。

① 此四说,分别参见梁启超:《汉书艺文志诸子略考释》,《饮冰室合集》第10册,北京:中华书局,1989年,第40—41页;永瑆等:《四库全书总目》卷一一七,北京:中华书局,1965年,第1009页;陈奇猷:《吕氏春秋成书的年代与书名的确立》,《复旦学报》1979年第5期;卢文弨:《书吕氏春秋后》,《抱经堂文集》卷一〇,北京:中华书局,1990年,第148页。

② 高诱:《吕氏春秋序》,许维遹撰,梁运华整理:《吕氏春秋集释》上册,北京:中华书局,2009年,第3页。

③ 江琨:《读子卮言·论道家为百家所从出章》,上海:华东师范大学出版社,2011年,第71页。

④ 刘文典:《吕氏春秋集释序》,许维遹撰,梁运华整理:《吕氏春秋集释》上册,目录前第3页。

⑤ 参见熊铁基:《从〈吕氏春秋〉到〈淮南子〉》,《秦汉新道家略论稿》,上海:上海人民出版社,1984年,第3、13页。

⑥ 吴光:《黄老之学通论》,杭州:浙江人民出版社,1985年,第128页。

作。”^①萧汉明同意孙说,他说:“《吕氏春秋》的学派属性无疑为黄老道家之学。”^②

笔者赞成《吕览》在总体上属于道家或黄老道家的观点。《汉书·艺文志》将其列入“杂家”,已在较大程度上承认它以道家为主。《汉志》曰:“杂家者流,盖出于议官。兼儒、墨,合名、法,知国体之有此,见王治之无不贯,此其所长也。及荡者为之,则浸染而无所归心。”^③《汉志》在行文中虽然没有提及道家,但实际上它是以默认道家为“杂家”之思想主干为前提的。就内容来看,《吕氏春秋》有自己的“归心”,即贯通文本的思想逻辑和宗旨。因此所谓“杂”,是就其思想来源和构成来说的,但这并不意味着《吕览》在思想上就没有自身的统一性。《吕氏春秋》在思想上的统一性,其一表现在“王治之无不贯”上,其二表现在“以道德为标的,以无为为纲纪”上。

生命哲学是《吕氏春秋》的主题之一。而为何生命哲学会成为《吕览》的思想主题之一呢?这是因为:一者,“生命”是人关心其自身的一个自然而然的逻辑重点;二者,在君权日益高涨的战国时代,人君的生命本身成为了重要的政治问题;三者,性命论和形神论已成为战国中晚期的重要话题。从内容来看,《吕氏春秋》的生命哲学包括性命论和形神论两个方面,且前者的比列略重。生命的本质、价值和意义是什么,人们应当如何对待自己的生命?这是《吕览》生命哲学的基本问题。“贵生”和“重己”是《吕览》的两个重要观点,本文将予以更多的关注。

二、生命的本源与本体

(一)生命的本源:太一

“本源”与“本体”这两个概念不同:“本源”是就宇宙生成论而言,跟“始源”是同一概念;而“本体”乃就生命现象而言,指生命的潜在质体或本质。《吕氏春秋》的生命哲学以“太一”(或“道”)为“本源”,而以“精气”和“性命”为其“本体”。当然,我们应当区别这两个概念,因为“精气”和“性命”来自不同的思想传统。

《吕氏春秋·太乐篇》曰:“太一出两仪,两仪出阴阳,阴阳变化,一上一下,合而成章。”又曰:“万物所出,造于太一,化于阴阳。”天地、阴阳、日月星辰、四时、万物皆出自“太一”,“太一”即万有的本源。《太乐》篇下文进一步指明“太一”是“道”:“道也者,视之不见,听之不闻,不可为状。有知不见之见、不闻之闻、无状之状者,则几于知之矣。道也者,至精也,不可为形,不可为名,强为之谓之太一。”“太一”或“道”是如何生成世界的?其过程是这样的:太一(道)→两仪(天地)→阴阳→日月星辰→四时→万物。其中,“太一出两仪”借用了《周易·系辞上》“太极生两仪”一句。进一步,形体世界是如何生成的?《有始览》首篇以“天地合和”为万物生成的方式和原理,曰:“天地有始,天微以成,地塞以形,天地合和,生之大经也。”在此,《吕氏春秋》将以“道”与以“天”为本(“天生百物”)的两种生成论综合起来了。

(二)生命的本体:精气

“精气”是《吕氏春秋》所说生命现象的本体之一。老子的“道”,有始源义(从万物的生成来说),有本体义(与生命现象相对)。《吕氏春秋》继承了老子的这些观点。不过,更值得注意的是,《吕览》将“精气”和“性命”作为万物的本体。“精气”和“性命”概念的出现,代表先秦“生命”观念的深化和变化。

“精气”在《管子》一书中共出现5次,分别见于《侈靡》《心术下》《水地》《五行》《内业》五篇。《庄子》一书虽然没有出现“精气”一词,但“精”字出现多次,其中一些用法跟《管子》的“精气”很接近。《吕氏春秋》受到了《管子》和《庄子》的双重影响,不过受到前者的影响更大。“精气”一词见于《吕览·季春纪》之《尽数》《先己》《圜道》和《吕览·恃君览·达郁》四篇。从这四篇来看,“气”之“精”与“物”之“粗”相对,“精气”是存在于天地之间,构成和充实万物的本体^④。这种生成论包括两个特点,

① 孙以楷主编,孙以楷、陆建华、刘慕方著:《道家与中国哲学(先秦卷)》,北京:人民出版社,2004年,第26、476页。

② 萧汉明:《也论〈吕氏春秋〉的学派属性与学术定位》,诸子学刊编委会编:《诸子学刊》第4辑,上海:上海古籍出版社,2010年,第400页。

③ 《汉书》卷三〇《艺文志》,北京:中华书局,1962年,第1742页。

④ 《吕览》的精气说,可以参看邵建华、楼宇烈:《〈吕氏春秋〉中的“精气说”》,《华侨大学学报(哲学社会科学版)》2017年第3期。

一个是从天地之全体来说,“精气”是恒常弥散而周流的;一个是从具体之人物来说,它是相对聚集而静止的——只有在物体运动的时候“精气”才随之流动。从精粗本末来看,“精气”是恒常流动的,并且存在本原的动力,它是生命力的本源。不过,由于它是无形的,“精气”并不能真正塑造或创造“物”的具体“形式”。《圜道》篇说:“何以说天道之圜也?精气一上一下,圜周复杂,无所稽留,故曰天道圜。何以说地道之方也?万物殊类殊形,皆有分职,不能相为,故曰地道方。”也就是说,从全体看,精气具有恒动不留的本性,它是构成万物的本体,而万物的殊类殊形,则来自于所谓地道,即来自于彼此分别的形式。《尽数》篇进一步指明了精气在生成和构成万物中的作用,是篇曰:“精气之集也,必有入也,集于羽鸟与为飞扬,集于走兽与为流行,集于珠玉与为精朗,集于树木与为茂长,集于圣人与为复(睿)明。精气之来也,因轻而扬之,因走而行之,因美而良之,因长而养之,因智而明之。”尽管在万物的“形式”塑造上“精气”是无所作为的,但它是万物的功能之所以如此的根本原因。不但如此,《尽数》《先己》和《达郁》三篇还认为“精气”作为生命力的本源还具有养生意义:保持活力和身体健康的秘诀在于使精气在体内流动不已,日新而不郁塞;郁塞就会导致疾病,而停止即意味着死亡。为了保持精气在体内的流动日新,《吕览》提出了一系列的养生观念和养气、节欲、运动等方法。

(三)生命的本体:性命

《吕氏春秋》亦以“性命”为生命现象的本体,这是继承庄子学派思想的结果。在先秦文献中,“性命之情”仅见于《吕览》和《庄子》外、杂篇,在前一书中出现了10次,在后一书中出现了9次。这是一个有力的证据。不过,《吕氏春秋》的性命说是否可以上溯至战国中期,具体上溯至子华子、詹何等人呢?这是颇有可能的。“性命”连言已见于《乾卦·彖传》和郭店楚简《唐虞之道》篇,它们是战国中期甚至更早时期的作品。

“性”是《吕氏春秋》的一个重要概念,在全书中一共出现了60多次。何谓“性”?《吕览》曰:

性者,所受于天也,非人之所能为也。(《孟秋纪·荡兵》)

石可破也,而不可夺坚;丹可磨也,而不可夺赤。坚与赤,性之有也。性也者,所受于天也,非择取而为之也。(《季冬纪·诚廉》)

性者,万物之本也,不可长,不可短,因其固然而然之,此天地之数也。(《不苟论·贵当》)

这些论述符合告子、庄子和荀子的“性”概念。从文本关联及问题意识来看,《吕览》的“性”概念确实来自庄子学派,它以“生质”为根本。而“固然本有”“所受于天”“非人之所能为”皆是“性”的内涵。

“命”字在《吕氏春秋》中一共出现了100多次,大部分作动词“命使”使用,小部分作名词“命令”或“天命”“命分”等使用。从受之于天来看,“命”为“命分”;从死亡来看,“命”为“命限”。“命分”“命限”,是“命”概念的主要含义。“性命”连言(“性命”不是合成词)在《吕氏春秋》中大量出现,它们常常是针对生死来说的,由此《吕氏春秋》有所谓“生,性也”和“死,命也”的分别。这一方面反映了《吕览》确实是以“生质”定义“性”概念的,另一方面反映了它对庄子学派的定义又作了细微的改变。

另外,《吕氏春秋》将“欲”“情”“爱”“力”等看作“性”的内容(见《情欲》《当兵》《节丧》《贵当》四篇),而这种划分和归类已见于郭店楚简《语丛二》^①。《吕览》虽然对“生命”的理解包含许多方面,但总体上持道家自然主义态度,特别关注形体生命的安全、个人寿命的延长和形神关系问题。

总之,“精气”是圣神睿智之源,而“性命”是在气化流行中赋予人物而使其禀含的生质或命分。《吕氏春秋》吸收这两大概念,深化了对“生命”的理解,一定程度上综合并发展了先秦生命哲学。

三、“本生”“贵生”与“重己”的生命哲学

(一)本生:推原生命之本

《吕氏春秋》的生命哲学主要见于《十二纪》,特别见于《孟春纪》之《本生》《重己》,《仲春纪》之《贵

^① 参见荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年,第203—204页;丁四新:《郭店楚墓竹简思想研究》,北京:东方出版社,2000年,第225页。

生》《情欲》，以及《开春论·审为》《季春纪·尽数》六篇。其篇章安排，与“春”有关，符合阴阳家的“春生”之义。不过，从思想性质来看，这六篇文献都属于道家。《吕览》的生命哲学包括本生说、贵生说和重己说，其中前者是基础，而后二者是思想重点。

先看《吕氏春秋》的本生说。《吕览》的本生说主要体现在《本生》篇中。所谓本生，即推原生命之本的意思。此“本”有本体、本源义，具体指“性”或“性命”。“性”概念的提出，是对“生”概念的深化。傅斯年曾将《吕氏春秋》一书中的所有“性”字都还原为“生”字来理解，现在看来，这是不对的^①。《本生篇》继承和改造了《荀子》“天生人成”（《富国》《大略》）的说法，不过作了养生、全生的新解释。它说：“始生之者，天也；养成之者，人也。”人的生命的养成之功在于后天的人为努力。在《本生》看来，设立天子、诸官的目的不过是为了养生和全生，而不是为了害生和残生。在此基础上，《本生》进一步从养性的角度来谈论“本生”问题。它说：

夫水之性清，土者扣（汨）之，故不得清；人之性寿，物者扣（汨）之，故不得寿。物也者，所以养性也，非所（“所”字系衍文）以性养也。今世之人，惑者多以性养物，则不知轻重也。不知轻重，则重者为轻，轻者为重矣。

“生”之大本在于“性”，推原生之本，“人之性寿”。人之性本寿，然而人之生为何未必长寿呢？《本生》认为，影响人寿命长短的因素主要在于外物，“人之性寿，物者汨之，故不得寿”。这里的“物”主要指声色滋味。《本生》篇用水之清浊来阐明“物者汨之”的问题。水之性本清，若以壤土汨乱之，水就会变得浑浊。由此可知，人之性本寿，如果以物欲扰乱之，则人失其性寿。正因为如此，人需要养性。“物也者，所以养性也，非以性养也”就是说，要以物养性，而不能以性养物，否则就是昧于二者的轻重。声色滋味原本是用来满足人的感官需求的，然而若失节过度，则会适得其反，导致伤生害性的严重后果。《本生篇》并且认为，失节过度者往往是那些非富即贵之人。其曰：“世之贵富者，其于声色滋味也多惑者，日夜求，幸而得之则遁焉。遁焉，性恶得不伤？”“遁”，高诱《注》曰：“流逸不能自禁也。”^②贵富之人容易放纵于声色滋味而不能自禁自止，因此作者告诫之：“重生”就应当以贵富为轻。在此，“贵富”成为批评的重点。当然，作者并非全然否定外物对于养性和养生的作用。《本生》曰：“圣人之于声色滋味也，利于性则取之，害于性则舍之，此全性之道也。”而如何“利于性则取之，害于性则舍之”，这是需要养生智慧的。总之，《本生》篇的“本生”即是叫人推原生命之本，深入到“性命”的本原中去看待养性和养生的问题。由此，作者还提出了重生轻物的观点。可以说，“本生”概念已内在地包含了“贵生”和“重己”的观念，而《贵生》《重己》等篇可以看作《本生》篇的展开。

（二）贵生：以生命为贵

再看《吕氏春秋》的贵生说。《吕览》的贵生说主要集中在《贵生》篇中。“贵生”，或称“重生”“尊生”，“贵”“重”“尊”三字同义。“贵生”既是一种指导观念，又是一种价值观念。“生”有广狭两义，广义的“生”概念兼指一切有生的人物，与无生命物相对；狭义的“生”字则特指人的生命。《贵生》所言之“生”，一般属于狭义用法。而所谓“贵生”，即以人的生命为重而尊重之。作者认为，“嗜欲”“功名”“利禄”和“天下”都是身外之物，应当以之为轻。《贵生》篇反对“危身弃生以徇物”的做法，而以“完身养生”为生命活动的目的。

在思想上，“贵生”包括三个要点。其一，《贵生》提出了控制嗜欲的“贵生之术”。是篇曰：“圣人深虑天下，莫贵于生。夫耳目鼻口，生之役也。耳虽欲声，目虽欲色，鼻虽欲芬香，口虽欲滋味，害于生则止。在四官者不欲，利于生者则弗（‘弗’字系衍文）为。由此观之，耳目鼻口不得擅行，必有所制，譬之若官职不得擅为，必有所制，此贵生之术也。”“贵生”是“治天下”的前提，这是《贵生》篇的基本思想。在作者看来，“四官”（耳目鼻口）乃养生之事（“生之役”），人们应当控制四官的欲望，使之

^① 傅斯年：《性命古训辩证》，欧阳哲生主编：《傅斯年全集》（二），长沙：湖南教育出版社，2003年，第558—560页。笔者曾对傅斯年说作了批评，参见拙作：《生、性、性之辨与先秦人性论研究之方法论的检讨——以阮元、傅斯年、徐复观相关论述及郭店竹简为中心》，《先秦哲学探索》，北京：商务印书馆，2015年，第19—31页。

^② 许维通撰，梁运华整理：《吕氏春秋集释》上册，第15页。

“必有所制”而“不得擅行”。这就是所谓“贵生之术”。“贵生之术”集中起来,就是控制“贪欲”,即所谓“节欲”。声色滋味、富贵权势及其附属物通过“欲望”而内生于生命体之中,进一步通过“贪欲”而异化和构陷人的生命。“贵生之术”就是要防止贪欲堕毁人的生命。

其二,如何贵生?这是方法问题。《贵生篇》通过比较的方法,即通过比较己身的生命与天下、国家的轻重,而伸张“贵生”之旨。在列举了子州支父坚辞天下、王子搜逃越君于丹穴和颜阖巧辞鲁使三则故事之后,《贵生篇》曰:

道之真以持身,其绪余以为国家,其土苴以治天下。由此观之,帝王之功,圣人之余事也,非所以完身养生之道也。今世俗之君子,危身弃生以徇物,彼且奚以此之也?彼且奚以此为也?凡圣人之动作也,必察其所以之与其所以为。今有人于此,以随(隋)侯之珠弹千仞之雀,世必笑之。是何也?所用重,所要轻也。夫生岂特随(隋)侯珠之重也哉?

为何子州支父要坚辞天下,王子搜要逃越国于丹穴,而颜阖要巧辞富贵呢?富贵,人之所欲也,天下、国家非不重也,而三子之所以辞之、逃之、拒之者,俱因为他们认为己身的生命远重于天下、国家。“危身弃生以徇物”,此譬如“以隋侯之珠弹千仞之雀”,“所用重,所要轻也”。所以,权衡利害,“持身”或“完身养生”远重于“为国家”和“治天下”。一端是治身,另一端是治理天下或国家,《贵生篇》的作者选择了前者,即他以“持身”为重。

《开春论·审为》通过审察身与天下的轻重同样阐明了“尊生”(或“重生”)之旨。该篇认为,“身”为“所为(去声)”,而“天下”为“所以为(去声)”,既然“身”是人生在世“所为”的目的,而“天下”是“所以为”的手段,那么二者的轻重通过比较就变得很清楚了。世人逐利,“危身伤生、刳颈断头以徇利”,这正如“断首以易冠”“杀身以易衣”,而“不知所为也”,颠倒了目的和手段的关系。《审为篇》还列举了两则故事和一则对话来作论证,这两则故事分别为太王亶父去邠居岐和子华子说昭厘侯,而这一则对话是中山公子牟与詹子的对话。对于这两则故事,《审为篇》一曰“太王亶父可谓能尊生矣”,二曰“子华子可谓知轻重矣”。这则对话的主旨无疑为“重生”,或“重生则轻利”。

其三,对于生命的存在状态,《贵生》篇继承了子华子“全生”“亏生”“死”和“迫生”的思想,进一步阐明“贵生”之旨。这四种生命存在状态是从贵至贱依次排列。其中“贵生”(“重生”“尊生”)仅就“全生”而言,“全生”为四种生命存在状态中的最优最贵者。所谓“全生”,指“六欲皆得其宜”。所谓“六欲”,高诱《注》曰:“生、死、耳、目、口、鼻也。”^①四官和生死的欲求均得其宜,这就是适性节欲。如此而生,则为“全生”。所谓“亏生”,指四官和生死的欲求半得其宜,所亏愈甚,则所尊愈薄。所谓“死”,高诱《注》曰:“死君亲之难,义重于生,视死如归,故曰:‘无有所知,以复其未生也。’”^②“死”指人们在特定的场合必须舍生取义而终结自身生命的一种存在状态。所谓“迫生”,指四官和生死的欲求皆莫得其宜,而“获其所甚恶”的一种存在状态。临大难而不能死义,反而苟且偷生,受尽百般屈辱地活着,这就是所谓“迫生”。“迫生”与“死”的差别在于:人选择“死”,可以一了百了,无有所知;而“迫生”则使人在余生中痛感自己在屈辱地活着。正因为如此,《贵生》曰“迫生不若死”,“迫生”与“尊生”正相对立!由此还可知,“尊生”(或“贵生”“重生”)包含着“有尊严地活着”之意。正是通过对生命之四种存在状态的划分,“贵生”得到了充分的限定和积极的肯定,与此同时亦在一定程度上已经融合了某些儒家教义,而与一味拒斥仁义礼乐的庄子主义不同。

“贵生”是先秦诸子的通义,它是人类中心主义的一种表现,《吕氏春秋》即继承和阐发了此义。与儒家、老庄相较,《吕氏春秋》的贵生说更接近杨朱、子华子一系,庄子后学的一支亦继承了此系的思想。杨朱既主张“为我”,也主张“贵己”,而“为我”必须以“贵生”为逻辑前提。不过,从“贵己”到“为我”,杨朱哲学包含着极端自私自利的倾向,跟子华子所言“贵生”“重己”之旨有所不同。子华子的生命哲学是扬弃杨朱哲学的结果。这一系是《吕氏春秋》贵生、重己说的主要来源。

① 许维通撰,梁运华整理:《吕氏春秋集释》上册,第41页。

② 许维通撰,梁运华整理:《吕氏春秋集释》上册,第42页。所引注文有误,已据陶鸿庆说订正。

(三)重己:以己身为重

最后看《吕氏春秋》的重己说。《吕氏春秋》的重己说主要体现在《仲春纪·贵生》《开春论·审为》和《孟春纪·重己》等篇中。

“贵生”即包含“重己”之旨,或者说后一概念是建立在前一概念的基础上的。在“贵生”中,“生”指人的具体生命,而“物”指声色滋味、富贵权势及其关涉的事物。“重己”概念的特别之处在于强调人应当以己身的生命为重,而以声色滋味、富贵权势为轻。以反己和选择己身为鹄的,比较己身与外物的轻重利害,这是“重己”的思想要点。“贵生”包含“重己”之旨,从《贵生》《审为篇》即可以见之。在《贵生篇》所引三则故事中,子州支父、王子搜和颜阖为“己身”的具体化,而天下、越国和富贵为“外物”。《贵生》重内在于己我而为我直接所处的肉体生命,“生”即指“己身”之生命,因此所谓“贵生”亦即是“重己”,只不过它的重点落在“生”(生命)上。《审为篇》同样如此。太王亶父之能尊生、子华子论两臂重于天下和詹子所谓“重生则轻利”,都包含了“重己”之意。

在逻辑上,除了“贵生”之外,生命哲学还应当旗帜鲜明地主张“重己”,将全生的主体及可能被构陷的客体——“己身”——挑明出来。《孟春纪·重己》就是这样一篇文章,它着力阐发了“重己”之旨。“己”即“己身”或“吾生”。是篇认为,“己之指”与“倕之指”,“己之一苍璧小玕”与“昆山之玉”,“吾生”与“爵为天子”“富有天下”,两两相对,前者均为“己”之意。从《重己》全文来看,“重己”之“己”专指“吾生”。该篇将“己我”挑明出来,从“吾生”的角度深入思考了生命自身的价值和意义。倕之指虽至巧,昆山之玉、江汉之珠虽美,但人们不爱之而爱“己之指”和“己之一苍璧小玕”,这是因为前者终究为他人之物,而后者乃为我所有,可以为我所用,“有之利故也”。以此类推,《重己》篇很自然地提出了“今吾生之为我有,而利我亦大矣”的观点。“今吾生之为我有”,这是“利我亦大矣”的前提。这显然是一种利己主义的生命观。这种以“己我”为本位,而以功利主义视角肯定和尊重己身之生命的观念,当然有其合理性和积极价值。在《重己》篇中,通过与外物(天子之爵、天下之富)相权衡、比较,己身的价值显得更为贵重。

“重己”之旨发端于杨朱。《审分览·不二》曰:“阳生贵己。”阳生即杨朱。高诱《注》曰:“轻天下而贵己。《孟子·尽心上》曰:‘阳子拔体一毛以利天下弗为也。’”^①《淮南子·泛论》曰:“全性保真,不以物累形,杨子之所立也。”“全性保真,不以物累形”即所谓“贵己”。而“贵己”即《孟春纪》所云“重己”。子华子接着杨朱进一步思考了“贵生”和“贵己”的问题,这可以参见《仲春纪·贵生》和《庄子·让王》的相关部分。从杨朱的“为我”“贵己”到子华子的“贵生”“重己”,先秦生命哲学在逐步聚焦和深化。相比较而言,《吕氏春秋》的“贵生”“重己”说更接近于子华子的思想,或者说从子华子的思想直接演变而来。子华子已在较大程度上扬弃了杨朱主义,其所谓“贵生”“重己”乃是为了“全生”,而不再是所谓“拔一毛而利天下不为也”的极端为我主义!

还需要说明的是,利己重生不完全等于自私,但是利己主义的生命哲学在一定的条件下会导致完全消极意义上的自私行为。设若王子搜之贤足以治越国,振救越民于水火,那么他逃于丹穴而不任君位,这其实是在逃避其所应当承担的政治责任。而因此,他的这种自私自利的行为其实与杨朱“拔一毛而利天下不为也”无异。贵生、重己的主张不应当成为人们掩饰其极端自私、胆怯行为的一种堂皇借口。因此形体主义的生命哲学应当受到必要的规范和制约,特别是受到道德原则(例如“义”)的规范和制约,以消解其与道德主义的生命哲学之间的冲突。从《贵生》《重己》来看,战国晚期的道家其实已经把握到了这一冲突,并作了深入的思考。在子华子设想的“全生”“亏生”“死”和“迫生”四种生存状态中,“义”的原则在一定程度上已被考虑到了。只不过在“义”之外,“情欲”对于生命的消极影响受到了人们更多的重视。在孟子和墨家后学的批判之后,《吕氏春秋》试图进一步调和解决“形体”与“义”之间的冲突。

^① 许维通撰,梁运华整理:《吕氏春秋集释》下册,第467页。

4. 生命哲学与政治的关联

生命哲学的产生和发展,与政治颇有干系。权衡“己身”与“天下”“国家”之轻重,这本身不能离开政治。对此,《吕氏春秋》论述颇多。《本生》开篇即曰:“始生之者,天也;养成之者,人也。能养天之所生而勿撓之,谓之天子。天子之动也,以全天为故者也,此官之所自立也。立官者,以全生也。今世之惑主,多官而反以害生,则失所为立之矣。”这是从立天子、立百官起论,论证了养生和全生之旨。这不是将生命哲学看作政治思想的延伸,而是将生命直接看作政治活动的根本目的。《贵生篇》曰:“圣人深虑天下,莫贵于生……尧以天下让于子州支父,子州支父对曰:‘以我为天子,犹可也。虽然,我适有幽忧之病,方将治之,未暇在天下也。’天下,重物也,而不以害其生,又况于它物乎?惟不以天下害其生者也,可以托天下。”文中所谓“圣人”,兼德位而言。“惟不以天下害其生者也,可以托天下”,这是继承老子之旨,阐发“为身”是“为天下”的基础。《贵生》下文又列举王子搜逃越君之位和颜阖逃鲁使两则故事来阐明“重生”之旨。就前一则故事,《贵生》评论道:“若王子搜者,可谓不以国伤其生矣,此固越人之所欲得而为君也。”这与上文“惟不以天下害其生者也,可以托天下”的说法是一致的。《贵生篇》在此推进了老子的思想,“贵生”既是生命存在的自身目的,又是托付天下的原因和判断标准!关于己身、国家和天下的关系,《贵生篇》曰:“道之真以持身,其绪余以为国家,其土苴以治天下。”前者比后者更为根本和重要,更接近“道之真”;但它并非断然否定“为国家”“治天下”的政治活动。《审为篇》同样比较了己身之生命与天下的轻重,论证了“贵生”之旨。《重己篇》则将视角聚焦在“己身”上,推明“重己”之旨。所谓“重己”,即以自己本有的生命为重。“今吾生之为我有,而利我亦大矣”,这是《重己篇》的主旨。《重己篇》曰:“论其贵贱,爵为天子,不足以比焉;论其轻重,富有天下,不可以易之;论其安危,一曙失之,终身不复得。此三者,有道者之所慎也。”放弃自己的政治生命而选择自己的肉体生命,这是《贵生》《审为》《重己》诸篇的思想主旨。

《吕氏春秋》之《先己》《论人》等篇同样论述了个体生命(己身)与政治之间的关系,但其角度与《贵生》《重己》等篇有所不同。《先己》《论人》以政治为出发点,认为治身是治天下(或天下治)的前提。《先己篇》曰:“凡事之本,必先治身。”再曰:“治其身而天下治。”三曰:“为天下者,不于天下,于身。”而所谓“治身”,即爱蓄形体内的精气,并使“精气日新,邪气尽去”,其含义合于“本生”“贵生”“重己”之旨。进一步,《先己篇》曰:“故反其道而身善矣,行义则人善矣,乐备君道而百官已治矣,万民已利矣。三者之成也,在于无为。”“无为”是贯通“治身”和“治天下”的共同原则。作为最高行政主体,天子应当承担全部道义及治理好天下的全部政治责任。而天子治理天下,其关键在于反己修德。加强自我修养,消解邪气,节制欲望,这正是其治理好天下的必要条件。《先己》认为,人主只有通过内省和修身才能将“无为”的原则内在化,规范言行,进而放诸四海,取得天下大治的政治效果。

《论人篇》与《先己》相关,认为“主道约,君守近”。所谓“近”者,身也。紧接着,它提出了“太上反诸己,其次求诸人”的论点。在此,一者,何谓“反诸己”?《论人篇》曰:“适耳目,节嗜欲,释智谋,去巧故,而游意乎无穷之次,事心乎自然之途,若此则无以害其天矣。”这些说法与《先己篇》相近。所谓适耳目、节嗜欲、释智谋、去巧故,即是“无为”。而“游意乎无穷之次,事心乎自然之途”,即以“自然”为修心的原理。“无为”着重从手段、修养实践言,而“自然”既是修养原理,又是修养的目的。值得重视的是,《论人篇》提出了“知知一”的说法。所谓“知一”,即人主通过无为的修养而自得其精神。“知一”犹“得一”。而所谓“知知一”,即知道如何得一。二者,何谓“求诸人”?论人的智愚、贤不肖,一要依据“八观六验”之法,二要注意“六戚四隐”。所谓“八观”,即“通则观其所礼,贵则观其所进,富则观其所养,听则观其所行,止则观其所好,习则观其所言,穷则观其所不受,贱则观其所不为”。所谓“六验”,即“喜之以验其守,乐之以验其僻,怒之以验其节,惧之以验其特,哀之以验其人,苦之以验其志”。所谓“六戚”,即“父母,兄弟,妻子”。所谓“四隐”,即“交友,故旧,邑里,门郭”。《论人篇》曰:“内则用六戚四隐,外则用八观六验,人之情伪、贪鄙、美恶无所失矣,譬之若逃雨汙(濡),无之而非是。此先圣王之所以知人也。”总之,“知知一”是为了自修,而“知人”是为了分辨智愚、贤不肖,以便任用贤才治理天下。此外,《先己》和《论人》虽然以道家为主导,但也融合了一些儒家思想因素,例如

“反己”本是儒家修养论的成语,这两篇竟毫不犹豫地将其挪用过来。

四、养生观念与方法

养生观念与方法,也是生命哲学的重要内容。如何养生?这属于方法论问题。在观念上,养生的自然目的是为了健康与长寿,或者说,全生、延年益寿和长生久视是修养的自然目的。建立健全、符合统治需要的政治主体,这是养生的政治目的。养生的政治目的是以自然目的为基础的。就方法论来说,养生又有一般观念和具体方法之别。贵生、重己、养性、节性、节情、适欲、尽数、去害是观念,贵生之术、早啬、运动等是控制欲望的具体方法^①。

《孟春纪·本生》曰:“夫水之性清,土者扣(汨)之,故不得清;人之性寿,物者扣(汨)之,故不得寿。物也者,所以养性也,非所(‘所’字系衍文)以性养也。今世之人惑者,多以性养物,则不知轻重也。”“性”是“生”之本(质体),若害之、伐之,则必然进而会伤生。养性与害性、伐性相对,“养”有滋养、养护之义,而“性”是被滋养、养护的对象。“性”与“物”相对,“物”具体指声色滋味,它们是从人的感官欲望开显出来的。从积极的意义看,正当的欲望应当得到肯定和满足。《审分览·执一》曰“因性任物而莫不宜当”,即是此义。不过,声色滋味常常流为害性之药和伐性之斧,而车辇、酒肉、美色淫声为“三患”。“三患”是由“贵富”所致的害患。所谓养性,从负的方向来看即轻绝贵富,控制人自身的贪欲。此即养性的具体方法。《贵生篇》则提出了“贵生之术”,指对耳目鼻口四官的欲求作出相应的限制,“耳目鼻口不得擅行,必有所制,譬之若官职不得擅为,必有所制”。

与“养性”相对,《吕氏春秋》又有“节性”“适欲”和“节情”说。这三概念异名同谓。《重己篇》高诱《注》曰:“适,犹节也。”又曰:“节,犹和也。和适其情性而已,不过制也。”^②“节”“适”均有节制、和调义。为什么要“适欲”?因为“使生不顺者,欲也”(《吕览·重己》)。顺生则寿长,逆生则寿短。《重己篇》认为“节性”“适欲”可以“顺生”,其具体方法是从日常生活入手,满足人的正当欲望,并防止情欲放纵。苑囿园池、宫室台榭、舆马衣裘、饮食醢醢和声色音乐都应当以此为制度。

《仲春纪·情欲篇》的思想特征介于《本生》《重己》《贵生》三篇与《季春纪·尽数》之间。它从“情欲”立论,对于人性的认识有所深化。《情欲篇》的作者首先认为“贪欲”是人的天生之性,进而认为“欲有情”,而情欲必须得到和调、节制。所谓“欲”,指耳目口之欲。所谓“情”,从内容来看,指“耳之欲五声,目之欲五色,口之欲五味”。耳欲五声,目欲五色,口欲五味,此天之赋予人者,自然如此,故曰“欲有情”。在此,“欲”是本性,而“情”是“欲”自然而如实的展现。关于“节情”,《情欲篇》有所谓“得其情”和“失其情”之分:圣人得其情,而俗主则失其情。所谓“得其情”,高诱《注》曰:“得其不过节之情。”^③而沉湎于声色滋味,超过了必要的节度,即为“失其情”。判断是否得情、失情的依据是:“由贵生动则得其情矣,不由贵生动则失其情矣。”“贵生”是“节情”的标准。此外,在如何节情、适欲的问题上,《仲夏纪·适音》提出了“胜理节欲”说,《情欲》《先己篇》提出了“早啬”的方法。所谓“早啬”,源于《老子》。《吕览》的“早啬”说是针对人的精神保养来说的,它包括两个要点:一是养生要趁早,长生久视是及早保养自身和修身的结果;二是要爱惜、节省自己的精神,使之长流不断。

《季春纪·尽数》的养生观念与《情欲篇》较为接近。所谓“尽数”,即人尽其天年之数。“数”指命数、分数。《尽数篇》虽然在字面上没有提出“贵生”观念,但是重视养生,这是无疑的。《尽数篇》继承了形神说,将“精气”和“精神”看作生命的本源和动力。而所谓养生、长生,即是“精神(如何)安乎形”,以及“精气”如何在体内日新流动的问题。所谓“生”,对《尽数篇》而言,指精气在体内的集聚、流动和安处。精气如果不能在体内集聚、流动和安处,则身体非死即病。由此,养生从根本上就是要防止“气郁”。《恃君览·达郁》曰:“病之留,恶之生也,精气郁也。”高诱《注》曰:“郁,滞,不通也。”^④精气

① 关于《吕氏春秋》的养生思想,从事中国传统医学研究的学者发表了大量论文,但往往论述简短,且因循重复太多。

② 许维通撰,梁运华整理:《吕氏春秋集释》上册,第22、24页。

③ 许维通撰,梁运华整理:《吕氏春秋集释》上册,第43页。

④ 许维通撰,梁运华整理:《吕氏春秋集释》上册,第563页。

滞塞在体内而不行,这就是病恶产生的原因。而如何防止“气郁”?除了观念之外,需要相应的修养方法。“去害”是其观念,而“运动”是其方法。所谓去害,《尽数》篇曰:“毕数之务,在乎去害。”它将“害”分为三大类:一者,五味太盛,充形之害;二者,五情太过,接神之害;三者,七种非常天气的动精之害。针对第一类危害,具体去害之法是“食能以时”和“无饥无饱”。针对第三类危害,则要通过形体的运动促使精气在体内的流动,具体锻炼方法有导引和舞蹈等。至于如何去除情感过盛的危害,《尽数》未提及,但《似顺论·有度》谈到了,认为应当通过虚静自修的方法来涤荡之。

五、结 语

在先秦,诸子对于人的“生命”的哲学思考经历了一个漫长的过程。《吕氏春秋》的生命哲学继承了性命论和精气论两大传统,而以本生、贵生、重己、形神和养生为思想要点。《吕氏春秋》是基于政治和个人的需要而重视“生命”问题的,这与当时君主集权制的形成、天下即将统一的历史形势有一定关系。在此背景下,君主自身的生命安全、健康和延年益寿成为了重要的政治话题。黄老有见于此,即大谈形神问题。与此同时,单纯的形体生命在战国中晚期也得到了空前重视,“己身”被凸显出来,成为了生命哲学思考的重点。《吕览》汇聚和综合了诸家的相关思想,其要点可归纳如下:

1. 从人物内在的实体性构成来看,《吕览》继承了两大思想传统,一为性命说,二为精气说,它们各自认为“性命”和“精气”是“生”(“生命”)的本原。性命论源于儒家,大约从战国中期开始广泛影响诸子,形成了性命论的思维方式,战国晚期的著作几乎都受到它的影响。《吕氏春秋》之《本生》《重己》《重生》《审为》等篇即是在性命论下展开的,它们均以“性”或“性命”为“生”的本原。《吕览》之“性”,即《庄子·庚桑楚》所说的“生质”,告子所谓“生之谓性”,荀子称之为“本始材朴”。《吕览·本生》作了继承,以“性”为“生”之本。需要指出,“生质”的定义与道德性的定义不同,它注重从生物性和生理性来定义“人”。与此同时,《尽数》《先己》《圜道》《达郁》诸篇俱将“精气”作为生命的本原。精气说来自稷下道家,它的提出,回答了“精神”或“神明”产生的原因及形体生命力的来源问题。需要指出,性命论和精气说虽然被《吕氏春秋》吸收了,但只是被兼收并蓄,而远未达到水乳交融的地步。

2. 《吕览》的生命哲学集中在本生论、贵生论、重己论、形神论和养生论四点上。《本生篇》认为,人的具体生命与其本原之间存在变异和对立。而在“本原”与“物欲”,也即“性命”与“声色滋味”“富贵权势”的对立中,《本生篇》赞成反本养性,而批评物欲对于生命的异化和构陷。同时,“本生”的概念本身即包含着“贵生”和“重己”的观念,或者说“本生”是以“贵生”“重己”为前提的。如果生不贵、己不重,那么何以推原生之本,反于性命之中呢?

“贵生”与“重己”二义互相补充。在《吕氏春秋》中,“贵生”以“生命”为本位,主张重生而轻物。或者说,人对外物的需求首先是为了满足其自身生命的需要,以生命本身为其目的。《吕览》的贵生论是接着子华子讲的,子华子提出了全生、亏生、死和迫生四种生命存在形态。所谓“全生”,指生、死、耳、目、口、鼻六欲皆得其所宜;而“贵生”正是在“全生”上所说的,也即从性命之情出发力图使人的现实生命达到最适宜和最合理的状态。毫无疑问,“贵生”维护了人的生命尊严,防止了“物欲”或声色滋味、富贵权势对生命本身的异化和构陷。

“重己”是在“己身”与声色滋味、富贵权势,特别是与“爵为天子”“富有天下”的对立中展开的。它以“己身”为出发点,果断地抉择己身的“生命”。在现实中,个人的生命都具体挂搭在“己身”上。“己身”若失,即彻底沦为富贵权势的奴仆,被彻底工具化,如此何以贵生?因此“重己”成为了人的意志必须首先自决的问题。《吕氏春秋》之《重己》《贵生》《审为》继承子华子、詹何的思想,建立了“己身”重于(或优先于)“天下”的原则。《重己篇》曰:“今吾生之为我有,而利我亦大矣。”《审为篇》曰:“危身伤生、刘颈断头以徇利,则亦不知所为也。”又曰:“两臂重于天下。”《贵生篇》曰:“道之真以持身,其绪余以为国家,其土直以治天下。”这些言论,很好地表达了《吕览》“重己”的主张。

3. 《吕氏春秋》提倡“贵生”“重己”的生命哲学,与政治有一定的关联。一方面,政治通过变现为“声色滋味”“富贵权势”对个体生命(“己身”)施加了无穷的诱惑和极大的压力,或者构陷,甚或威胁、

伤害个体生命。有鉴于此,子华子、詹子和《吕览》学派批评这些使人异化、残生伤性的外物,告诫世人首先应当关心自己的生命,既要贵生、重己、推原生命之本,又要分清治身、治国、治天下的轻重及其先后次序,不要被富贵权势所误。另一方面,君主集权的历史背景在当时主动召唤或要求建立一种与之相匹配的生命哲学。在此,《吕氏春秋》继承了稷下的精气说,以形神论积极讨论统治主体(人君)的生命问题,以保证人君的身体健康、延年益寿乃至长生久视。简言之,在先秦,生命哲学一方面早已取得独立,但另一方面它与政治又有着千丝万缕的联系。

4.《吕氏春秋》综合了多家学说,集先秦养生观念和方法之大成。养生观念及其方法是生命哲学的重要内容,在如何养生的问题上,《吕氏春秋》多有论述和阐发。养生,从正面说,是养性、适欲和尽数;从负面说,是节性(节情、节欲)和去害。除此之外,《吕览》还提出了“胜理节欲”和“必法天地”的养生观念,前者是理性主义的观点,而后者是自然主义的观点。《吕氏春秋》尤其重视“情欲”观念,对声色滋味、富贵权势的控制和克服是其养生方法论的重点。《吕览》的养生方法有“贵生之术”“早啬”和导引术(身体运动)等。

5. 儒家也讲本生、贵生、重己和养生这些观念,但其解释与子华子、詹子、《吕览》学派不同。儒家讲“本生”,郭店楚简《性自命出》篇曰:“性自命出,命自天降。”《礼记·中庸》曰:“天命之谓性。”“天命”既是生命的本原又是其终极主宰。孟子进而认为“人性”不仅有其质体,而且有人之所以为人的道德本质。由此,儒家的性命论在本根上即与从子华子到《吕览》学派的生命哲学不同。儒家讲“贵生”,尊重或重视一切形式的生命,但最为尊重或重视人的生命,这与人类中心主义的观点是一致的。郭店楚简《语丛三》曰“生为贵”,《语丛一》曰“人为贵”,非常直率地讲明了此义。不仅如此,儒家的“贵生”还是有条件的,它不以保护和保存一己的形体生命为最高目的(终极目的)。它将“义”看作优先于(重于)“生”的原则,孟子主张“舍生取义”(《孟子·告子上》),主张人的道德生命高于形体生命。孟子的主张得到了儒家的普遍认可。儒家讲“重己”,但它是从道德实践的主体来说的,孔子“为仁由己”(《论语·颜渊》)的主张是儒家普遍认同的观点。儒家讲“养生”,但更重视自身道德的修养,目的在于成就君子和圣贤人格,与杨朱、子华子、詹子、黄老、《吕览》学派等的生命哲学颇不相同。子华子、《吕览》学派以全生、身体健康、延年益寿和长生久视为根本目的。

总之,《吕氏春秋》综合了性命论和精气论两大传统,阐述了生命哲学的多个重要概念、观念、方法和问题,进一步拓展了“生命哲学”的内涵和外延,推进了相关思想在战国末季的发展。同时,它承上启下,作为秦汉生命哲学的开端,具有不容忽视的思想意义。

[责任编辑 曹 峰 邹晓东]

宋代儒家经典与民间教化

——从《四书》学到家训家规的生成

朱汉民

摘要:《四书》学是两宋时期建构起来的经典学术,也是宋元明清时期的官学教材与科举内容,是宋代以来精英思想的体现。同时,儒家士大夫努力将精英的《四书》学整合为全社会的思想,所以《四书》学又从精英阶层走向民间社会,士绅、但儒将《四书》学大量引入到家训家规之中,使之成为家庭教育、社会教育的共同思想基础。大量家谱所记载的家训、家范、家规,体现了士大夫、乡绅对理学化的《四书》思想的应用,其中包含了崇正学、穷性命、明道德、端心术等一系列向善性引导规范,以及倡导道德教育、自我修身的齐家治国理念,它们其实均源于宋儒的《四书》学。

关键词:《四书》学;宋儒;家训;家规

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.04.06

汉魏以来士族集团垄断了儒家经典知识,他们一直将礼义文化建设的重点放在庙堂政治和士族社会。唐宋变革以后,原本是由士族垄断的思想文化逐渐下移,儒家士大夫开始致力于向民间社会、庶民家族推广文化教育,使得宋代以后的社会生活、家族制度发生了许多引人瞩目的新变化。

宋儒建构的新经典学术体系是《四书》学,作为宋元明清时期的官学教材与科举内容,它也被普及到民间社会和家族基层。从宋代开始,《四书》不仅仅是经典学术和学校教材,它还逐渐渗透到普通的平民社会,进入到大众的家训家规之中,逐渐成为社会大众的共同思想。宋元明清的士大夫、士绅们使《四书》经典与儒家礼仪得到全面普及,最终完成了以《四书》为核心思想和主流价值的全社会的思想大整合。

一、问题的提出

唐宋变革以来,中国思想文化领域发生了两个重要变化。其一,经典学术的变化,宋儒诠释的《四书》体系逐渐上升到核心经典的地位,其在学术、教育方面的重要性已经超过《五经》;其二,东汉、魏晋以来被士族通过垄断经典解释而占有的文化权力逐渐下移,士绅们在民间社会积极从事文化普及和道德教化,儒家礼教德教被推广到下层民众生活中,新经典的思想、话语通过家训、家范、家规、家谱的形式,逐渐进入到庶民家族。

在两宋以后的思想文化的研究领域,这两个问题均成为引起许多学者密切关注的学术问题。特别是这些年来随着传统思想文化研究的兴盛,《四书》学、家训文化引起不同专业学者的关注,这两个领域已经成为学术热点,研究成果也越来越多。

作者简介:朱汉民,湖南大学岳麓书院教授(湖南长沙 410082)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重点项目“四书学与中国思想传统的重建和整合研究”(15AZD032)的阶段
性成果。

首先,随着经学研究的热潮兴起,《四书》学研究受到越来越多的学者关注。特别是近十多年来,有关《四书》学的专题学术会议不断召开,相关论文、著作也越来越多。学者们从不同的学术视角展开研究,他们从事的《四书》学研究往往为解决不同学术问题,譬如《四书》学与《五经》学的关系问题、《四书》学与理学建构、《四书》经典诠释方法等问题,均受到特别重视,学术成果也比较多。另外,学界还特别关注不同国家、不同时代、不同学派、不同学者的《四书》学思想差别和比较。特别是关于宋代学者的《四书》学研究,更是成为学术史的研究热点问题,在香港中文大学、北京清华大学、长沙岳麓书院等几个不同地方均召开过相关的专题学术会议^①。

其次,有关家训家教的研究正方兴未艾。传统中国国家同构,产生了丰厚的家训家教文化资源,它们正在成为不同专业学者的研究对象。一方面,家训、家范、家规、家谱的文献整理成果显著。学者们梳理、辑录家训、家规的历史文献,整理者还根据不同历史时期、不同内容整理出各种各样的家训、家范、家规、家谱文献。此外,还有学者从传统家训文献中挑选、汇编一些名篇佳作,加以文字内容的解释,以满足社会的需求。另一方面,也有大量家训、家范、家规、家谱的研究论文、著作成果。许多学者从历史学、文献学、教育学、社会学、政治学等不同学科,研究家训、家范、家规、家谱,学界还特别关注传统家训家规的现代意义^②。

但是,在《四书》学、家训文化两个领域已分别引起学界关注成为学术热点的同时,我们还应该特别关注一个重要问题,就是《四书》学与家训文化的关系。唐宋之际思想文化发生了重大变革,引发了《四书》学和平民家族文化的兴起,其实这两个领域之间存在密切联系。两宋以来思想文化的变革发展,推动了这两个领域之间的相互渗透和影响,引发出所谓大传统与小传统或者是精英文化与大众文化的相互影响、相互渗透议题。

我们认为,当代学术界应该对《四书》学与家训家规之间的互动关系问题,作进一步的专门研究。其实,研究《四书》学对家训家规的渗透和影响,是有重要意义的。《四书》是两宋时期形成的经典学术,也是宋元明清官学的教材与科举的考试内容,体现的是中国近古时期的精英文化,而宋元明清家训、家范、家规,体现在广大平民的家庭家族之中,是百姓日用的大众文化。但是,在传统中国,这两种文化并不是泾渭分明,而是相互渗透、相互影响的。帝王、士大夫精英所推崇的《四书》学,往往会通过士大夫以及民间社会的士绅、俚儒的工作,使其思想、观念、话语大量注入到家训家规之中,逐渐成为家庭教育、社会教育的共同思想基础。在大量家谱记载的家训、家范、家规中,包含着乡绅、俚儒对理学化的《四书》思想的整合。家训、家规中的一系列向善性引导规范,以及坚持以道德教育、自我修身为家国治理之本的观念,其实均源于宋儒的《四书》学。应该说,对《四书》学与家训家规的相互渗透问题的探讨,能够使我们深化对“儒教”的认知。儒家不是宗教,没有专职的神职人员,但是儒家及其《四书》学经典,却可以如此顺利地完

二、两宋时期的《四书》思想与家训家规

两宋时期是以《四书》为核心的经典学术的形成期,同时也是书院、学校正式将其作为教材、列为教学内容的时期。与此同时,一些士大夫也将其引入到家训家规之中,使其成为家庭教育的内容。《四书》作为一套系统教材,是在南宋朱熹的《四书章句集注》《四书或问》成书之后。但是,在此之前,《论语》《大学》《中庸》《孟子》已经成为许多士大夫家庭的重要家训家教内容来源。所以,我们在讨论宋明时期的《四书》思想与家训家规时,应该以朱熹的《四书章句集注》为时间节点,分别论述作为家

① 可参阅张丰乾:《朱子学、四书学与诠释学——香港中文大学“朱子与四书”国际学术会议综述》,《哲学动态》2006年第11期;王凯立:《朱子学的返本开新——“朱子经学与四书学学术研讨会”会议综述》,《中国哲学史》2018年第1期。

② 如赵玉芬:《近20年中国传统家训文化研究综述》,《河南理工大学学报(社会科学版)》2017年第2期。

训家教的《四书》学。

北宋时期的儒家士大夫,一方面仍然重视和强调《五经》体系,特别因思想建构的需要而重视其中的《周易》《春秋》二学;另一方面也开始重视《论语》《大学》《中庸》《孟子》等早期儒家子学或传记之学。其中许多学者还将二者结合起来,以建构一种合乎时代需求的思想体系和学术体系。在这个时期,《论语》《大学》《中庸》《孟子》成为许多儒家士大夫的家训家范的内容。

司马光的《温公家范》是一个著名的家范,司马光通过援引经典,教训家人通过自我修身而完善人格,建立和谐的社会关系。由此,《论语》《大学》《孝经》就成为重要的家训家范的内容。譬如,《温公家范》以《大学》作为家范的核心思想,专门摘引《大学》文本说:

《大学》曰:“……自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。其本乱,而末治者否矣。其所厚者薄,而其所薄者厚,未之有也。此谓知本,此谓知之至也。所谓治国必先齐其家,其家不可教而能教人者,无之。故君子不出家而成就于国。孝者所以事君也,弟者所以事长也,慈爱者所以使众也。”^①

司马光的《温公家范》重视《大学》的齐家与治国、修己与治人之间的内在联系,这恰恰是《四书》学的基本思想和核心价值。同时,《温公家范》还引用《论语》中孔子对其子孔鲤关于“不学《诗》无以言”“不学礼无以立”的教育,也是在努力吸取原始儒家关于修己以治人的政治理念、道德理念。

其实,宋儒之所以要强调《论语》《大学》《中庸》《孟子》等早期儒家子学的重要性,就是为了进一步确立修己与治人之间的内在联系,强调道德修身、人格成长一定要优先于治国平天下。而宋代儒家士大夫的家训家范内容,均是从家庭教育的角度,强化《论语》《大学》《中庸》《孟子》等早期儒家典籍中道德修身、人格成长的思想资源。如以编《新唐书》闻名的北宋士大夫宋祁,他留下的《戒子通录》,也是一部重要的家训家范。宋祁对家人的训诫,就体现出强调道德修身、人格成长等《四书》核心价值。宋祁在《庭诫》一书中说:

故吾以此教若等,凡孝与亲,则悌于长、友于少、慈于幼,出于事君则为忠,于朋友则为信,于事为无不敬,无不敬则庶乎成人矣。^②

“成人之教”是儒家教育对士人的内在道德、完善人格的一种较高期许和要求,而宋祁对家人的训诫就提出了这一期许和要求,体现出家训家范力求与国家教育、社会教育相一致,以实现社会道德价值的整合之要求。

与北宋司马光《温公家范》一样,在相关家训家范中有较大影响的还有南宋时期袁采的《袁氏世范》。其实《袁氏世范》本来也是“家范”一类的书,因作序者刘镇肯定此书“垂诸后世者可也”,而建议将其命名为“世范”。《袁氏世范》一书包括“睦亲”“处己”“治家”三章,内容包括家庭道德、为人处世、人生哲学、读书学习等等,与一般的教训家范一样。但是,《袁氏世范》在提出家庭道德、为人处世、人生哲学的原理时,其基本立场、主要观点则与两宋时期对士人的内在道德、完善人格的期许和要求相一致,体现出作为士人之学的《四书》学思想特点。譬如,《袁氏世范》的“处己”章就包括大量与原始儒学有关的“君子之学”的德性要求和行为准则,包括“性有所偏在救失”“人贵忠信笃敬”“厚于责己而薄责人”“处事当无愧心”“君子有过必思改”“觉人不善当自警”“正己可以正人”“见得思义则无过”“抱怨以直乃公心”等等^③。其实,这些如何“处己”的原则与规范基本上来自于《论语》《大学》《中庸》《孟子》等早期儒家典籍。许多原则与规范完全是《四书》原话的通俗化、家训化。

除了这一类深具士大夫价值导向、道德训诫意义的家训家范外,还有许多带有规范制度形式的家规乡约,也体现了强调道德修身、人格成长等《四书》所确立的核心价值、礼仪制度。北宋时期儒家

① 司马光:《温公家范》,陈明主编,张舒、丛伟注释:《中华家训经典全书》,北京:新星出版社,2015年,第196页。

② 宋祁:《庭诫》,陈明主编,张舒、丛伟注释:《中华家训经典全书》,第185页。

③ 袁采:《袁氏世范(节选)·第二处己》,陈明主编,张舒、丛伟注释:《中华家训经典全书》,第323—333页。

士大夫吕大钧为了推动乡村、宗族的治理,建立起一种村落自治的规约,于神宗熙宁年间制定和实施了历史上最早的乡约,后来称之为《吕氏乡约》。《吕氏乡约》的内容包括德业相劝、过失相规、礼俗相交、患难相恤,主要通过民间教化、道德规劝,实现民间社会的移风易俗、明礼劝善。《吕氏乡约》既注重外在的礼俗及其规范制度的建立,又特别推崇孔子导之以德的教化精神。所以,《吕氏乡约》其实继承和发展了儒家《四书》学仁义道德的教化和引导,吕大钧对那些有志于民间教化的士绅、乡贤提出“愿与乡人共行斯道”“成吾里仁之美”的追求。《吕氏乡约》在陕西地区推行后,“关中风俗为之一变”。这一类的乡约、家规、家礼在两宋时期特别流行,也受到宋儒的普遍关注^①。本来,将“礼”建立在“仁爱”的基础上,是《四书》学的基本思想。在此基础上,宋儒进一步坚持德教为本、德教礼教并重的社会教化思想。

这一点,本来在宋儒朱熹那里,就体现得很充分。南宋理学大盛,理学化的《四书》学已经完全成型,逐渐成为核心经典。朱熹是理学化《四书》学的完成者,他以毕生精力从事《四书》学的研究和推广。在朱熹那里,《四书》学当然首先是士大夫之学,与此同时,他也特别以《四书》的道德精神从事家族文化的建设。朱熹关于家族文化建设最有影响的文献主要有两个,即《朱子家礼》与《朱子家训》,其实二者有着密不可分的联系。《朱子家礼》一书涉及冠、婚、丧、祭等各种家礼,得到朝廷、儒者的特别赞许,故而曾经在民间广泛流传。而《朱子家训》包括的仁义礼智信的爱敬之实,则属于“本”。这一个“本”,恰恰是《四书》倡导的道德价值。所以,《朱子家训》其实是将《四书》的核心价值普及到家训家范的重要文献。朱熹推出的《家训》不仅仅属于朱子家族,而是普及为一个广为流传的“世范”。所以,《朱子家训》特别强调《四书》中仁义礼智、自我修身的精神:

君之所贵者,仁也。臣之所贵者,忠也。父之所贵者,慈也。子之所贵者,孝也。兄之所贵者,友也。弟之所贵者,恭也。夫之所贵者,和也。妇之所贵者,柔也。事师长贵乎礼也,交朋友贵乎信也。

见老者,敬之;见幼者,爱之。有德者,年虽下于我,我必尊之;不肖者,年虽高于我,我必远之。……见不义之财勿取,遇合理之事则从。《诗》《书》不可不读,礼义不可不知。子孙不可不教,童仆不可不恤。斯文不可不敬,患难不可不扶。守我之分者,礼也;听我之命者,天也。人能如是,天必相之。^②

可见,《朱子家训》集中了《四书》中仁义礼智的道德精神,朱子通过家训的形式,将士人的道德规范、人格精神,普及到家庭教育之中,完成了儒家道德的社会贯通、文化整合。

南宋理宗以后,特别是到了元明时期,理学的地位大大提升,已经成为国家意识形态,理学化的《四书》成为学校的基本教材和科举考试的基本答案。所以,《四书》的经典学术加快了社会渗透、思想整合的步伐,《四书》的核心思想和主流价值观更加全面、深入地进入到大众的家规家训之中,成为社会大众的共同思想,以《四书》为核心思想和主流价值的思想整合最终得以完成。

三、明清时期的《四书》思想与家训家规

理学化的《四书》学到了明清时期,已经完成了其思想、学术、教育地位的全面提升,作为国家哲学、意识形态的色彩更为浓厚。与此同时,理学化的《四书》学作为一种官方学说、价值体系,更进一步向民间社会渗透,以完成全社会的思想整合。精英化的《四书》思想如何进一步通过家训家规而影响社会,就成为一个重要问题。而明清时期,恰恰是《四书》思想更加全面、深入渗透家训家范的时期。

^① 《宋元学案》卷三一《吕范诸儒学案》在“张程门人”条下专门附录了《吕氏乡约》。参见黄宗羲原著,全祖望补修,陈金生、梁运华点校:《宋元学案》第二册,北京:中华书局,1986年,第1096—1102页。

^② 朱长华主编:《中国文化经典研读读本》,武汉:湖北教育出版社,2013年,第39页。

明清时期的家训家范,更进一步吸收、整合了理学化的《四书》思想。研究明清时期的家训家范,我们既可以在那些著名的儒家学者、士大夫精英的著作、文集中找到大量家训家范的文献资料,还可以在那些长期在民间社会的基层乡绅、俚儒编纂的家谱族谱中找到更多的家训家范资料。这两种类型的家训家范,其思想形式的特点和影响的深度广度略有差异,但是均体现出用理学化的《四书》思想整合社会文化的重要意义。

首先,我们仍然来考察那些著名的儒家学者、士大夫精英的著作、文集集中的家训家范,看看他们在从事学术研究、精英教育的同时,如何通过家训家范,整合、传播理学化的《四书》思想。明代学术分化为理学、心学两大派。然而,此两大派在其家训家教中,都非常重视《四书》学的家教内容。

明代理学一派方孝孺、薛瑄等人,均十分重视通过家训家教传播《四书》学思想。方孝孺留下的《家人箴》、薛瑄留下的《诫子书》等,均是明代重要的家训家范类著作。他们在家训家范中,仍然宣讲宋儒本来为士大夫设定的以成圣成贤为目标的《四书》学。薛瑄在《诫子书》中对儿子说:“汝曹既得天地之理气凝合、祖父之一气流传,生而为人矣,其可不思所以尽人之道乎?欲尽人道,必当于圣贤修道之教、垂世之典,若小学、若四书、若六经之类,诵读之、讲习之、思索之、体认之,反求诸日用人伦之间。”^①可见,薛瑄同样将理学化的《四书》学列入到诫子的家教内容中,所以他将《四书》学的五常之理作为家训的重点,他说:“人之所以异于禽兽者,伦理而已。何为伦?父子、君臣、夫妇、长幼、朋友五者之伦序也。何为理?即父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信,五者之天理是也。”^②与此一样,方孝孺的《家人箴》,也是以理学化的《四书》学的基本思想为依据,将儒家士大夫的修己之学、内圣人格作为家训的重点和核心,他说:“夫学,可以为圣贤、侔天地,而不学,不免与禽兽同归。”“古人之学,修己而已,未至圣贤,终身不止。”^③

明代心学一派的代表人物是王阳明。王阳明之学虽名曰心学,但是其思想的起点、重心仍然是《四书》学,也仍然是儒家士大夫的修己之学、内圣之学。王阳明的家训家教离不开《四书》学的基本思想,他训诫其弟时说:“夫所谓考诸古训者,圣贤垂训,莫非教人去人欲而存天理之方,若五经、四书是已。”^④王阳明所谓的《四书》,也完全是继承了宋代理学诠释的《四书》学。所以,王阳明的家训仍然属于宋儒的修己之学、内圣之学:“欲此心之纯乎天理而无人欲,则必去人欲而存天理;务去人欲而存天理,则必求所以去人欲而存天理之方。”^⑤王阳明以心为本的思想,其实是源于《孟子》的修己之学、内圣之学。

我们不仅关注明清时期那些著名的儒家学者、士大夫精英的家训家范,考察他们如何通过家训家范推行理学化的《四书》思想;与此同时,我们还关注民间社会的基层乡绅、俚儒编纂的家谱族谱,在这些家训家范中考察他们用理学化的《四书》思想整合社会文化与日常生活的努力。

中国古代有一种独特的历史文献资料,就是家谱(包括族谱、宗谱、家牒等)。宋代以来,私修家谱成为家谱的主流,到了明清时期,家谱发展十分迅速。据统计,国内外图书公藏机构有宋元明清的家谱资料四万多种,宋元版不足十种,明代三百种,其余均为清代家谱^⑥。在大量的清代家谱资料中,包含各种各样的家训、家范、家规,在这些家谱记载的家训、家范、家规中,可以看到这些民间乡绅、基层俚儒是如何整合理学化的《四书》思想的。

所有家谱均记载有家训、家范、家规、条约、乡约等,是对家族内部成员的综合性规范。粗略而言,这些家族规范分为两种类型:引导向善性规范和禁抑趋恶性规范。一般而言,家训、家范大多以

① 薛瑄:《诫子书》,陈明主编,张舒、丛伟注释:《中华家训经典全书》,第375页。

② 薛瑄:《诫子书》,陈明主编,张舒、丛伟注释:《中华家训经典全书》,第375页。

③ 方孝孺:《家人箴》,陈明主编,张舒、丛伟注释:《中华家训经典全书》,第363页。

④ 王守仁:《示弟立志说》,陈明主编,张舒、丛伟注释:《中华家训经典全书》,第371页。

⑤ 王守仁:《示弟立志说》,陈明主编,张舒、丛伟注释:《中华家训经典全书》,第371页。

⑥ 陈建华、王鹤鸣主编:《中国家谱资料选编·家规族约卷上》,上海:上海古籍出版社,2013年,《总序》,第3页。

引导向善性规范为主,而家规、乡约则大多以禁抑趋恶性规范为主。但这不是绝对的,大多数家训、家范、家规、条约、乡约,其实均有两个方面的规范。我们知道,早期儒家及其《四书》,均认同、倡导对士民进行向善性引导,孔子提出“道之以德,齐之以礼,有耻且格”(《论语·为政》),就是坚信向善性引导的巨大、久远效果。可以说,《四书》提出的性善论,就是这一向善性引导教育思想的理论基础,而宋儒之所以选择、结集《四书》并作注,就是希望推广这一向善性引导的思想。我们在清代家谱记载的家训、家范、家规、条约、乡约中,可以发现民间乡绅、基层俚儒的向善性引导思想,这其实就是理学化的《四书》思想具有现实整合力的表现。限于篇幅,这里例举两点:

其一,崇儒重教。家训家范是一种训导式的教育形式,以德教为根本。所以,清代的家训、家范往往将“崇正学”作为重要的向善性引导规范,“正学”就是正统儒家学说,源于理学确定的道德教育与道统思想,故而往往被列为家训家规之首。儒家秉持“建国君民,教学为先”之原则,在家国一体的传统中国,家训、家范往往也将“德教”列为家风家治之首,所以“崇正学”就成为重要的引导性规范。湘潭颜氏家谱的《家规》,就将“崇正学”列入其中:“学问关乎人品心术、士习民风,故君子必先正其所学,然后有以正己。有以正己,然后有以正物。虽治国平天下之道,无过于此。”^①另外,在《娄底柳氏家规》中,也有相同的“崇正学”规范:“学问关乎人品,行止关乎心术,故君子正己以正人也。宗族之子弟,不可不先讲乎正学也。”^②这一“正学”的内容,就是理学家道统化了的《四书》学。有的家训家诫将训诫子弟读书称之为“体大道”。《南陵张氏九仪九诫、家规》中列有“体大道”条目:“今人皆知要读书,但不知读书何为?……独不思朝廷选取之意,圣贤遗训之章,原要究心性之理,明修己治人之方,进德修业,做个圣贤。”^③在理学化的《四书》体系中,所谓“正学”“学统”其实均是与道统论联系在一起的,源于对佛老“异端”之学的警惕,也源于对儒家内部章句训诂之学的不满。为此,宋儒提出了“正学”“道统”的问题,并且影响到民间的家规、家训。在《丹徒柳湖田氏家规、家训》中,也有“崇正学”的条目,进一步将“正学”与《四书》学道统论结合起来:

正学者,尧、舜、禹、汤、文、武相传,诚意正心之道,于以修身以立命之术也。老氏有仙学,释氏有佛学,世以此二者与吾儒之学称为三教。然仙佛之学,岂可以立教哉?是故学以吾儒为正。^④

朱熹在《四书章句集注》的“序”中,确定了儒家道统论思想,这成为《丹徒柳湖田氏家规、家训》的重要内容。还有的家训倡导“崇圣学”,其实就是“正学”的更直接说法,即强调理学家建构的“道统”学说。《常州须氏家训、条约》中有“崇圣学”:^⑤“学尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子、孟子,圣门诸贤,历代大儒之学。帝王有何运量?以孝悌为运量之原。圣贤有何经济?以忠恕为经济之本。读阅经史,择取诸子,庶几不入于歧驱。”^⑥这些家训其实均肯定了理学家《四书》学的道统论和思想理念,以之作为“圣学”,而批判了其他的异端杂学。

其二,清代家训、家范、家规,特别重视将自我“修身”作为重要内容,故而大量吸收儒家修身工夫论,从而引导家庭成员积极向善。自从《大学》被列为《四书》之首,“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本”就成为普遍化思想。清代家训家规为了全面引导家人族人能够积极向善,往往将“修身”作为家训、家范的主要内容。如《丹徒柳湖田氏家规、家训》的基本内容,无非是“修身”“齐家”“睦族”三大类,就是从《大学》修身、齐家、治国套过来的。而“修身”的诸多条目,也就是理学化的《四书》学的工夫论内容,诸如“穷性命”“明道德”“端心术”“修言行”等即是。这里所引的“穷性命”一条,其中均是理学化《四书》的工夫论:

① 《湘潭颜氏旧谱家规、禁议》,陈建华、王鹤鸣主编:《中国家谱资料选编·家规族约卷上》,第329页。

② 《娄底柳氏家规》,陈建华、王鹤鸣主编:《中国家谱资料选编·家规族约卷下》,第767页。

③ 《南陵张氏九仪九诫、家规》,陈建华、王鹤鸣主编:《中国家谱资料选编·家规族约卷上》,第157页。

④ 《丹徒柳湖田氏家规、家训》,陈建华、王鹤鸣主编:《中国家谱资料选编·家规族约卷上》,第309页。

⑤ 《常州须氏家训、条约》,陈建华、王鹤鸣主编:《中国家谱资料选编·家规族约卷下》,第622页。

在天为命,在人为性。故人之性,天之命也。原夫上天生人,气凝而形成,理寓而性成。然理为气主,惟理得则气自顺。亦性为形主,必性尽而形始全。故人而穷乎此,然后知五常五伦,皆吾所固有,而天下之道始一以贯之。^①

这几乎就是朱熹《四书章句集注》内容的翻版。其他如“明道德”“端心术”“修言行”等均是如此,基本上是朱熹《四书章句集注》的思想。所以,在清代家训、家范、家规中,作为主体内容的“修身”内容,其基本条目大多来自于《四书》原典,或者是来自于宋儒对《四书》的解说。如《宜兴瀚读徐氏宗规、家训》中,列有《家训十条》,包括“务本”“推恩”“存诚”“主敬”“洁行”“爱身”“勤学”等,基本上来自于《四书》原典或宋儒的《四书》诠释。“务本”源于《论语·学而》“孝悌也者,其为仁之本与”,故《徐氏家训》说:“孝悌乃为仁之本,即为人之本。仁者人也,舍孝悌无以为仁,即无以为人。”^②“推恩”则来自于《孟子·尽心上》的“亲亲而仁民,仁民而爱物”。至于“主敬”工夫,则是宋儒最重要的修身工夫,即如《徐氏家训》所说:“心不庄则操存易怠,故主敬次之。”“是故内而意念,外而容貌,静而居处,动而出言,作事接人,无一不可弛吾敬也。”^③这正是程朱理学以及理学化的《四书》学的修身工夫论。

由此可见,清代家训、家范、家规,往往特别强调家庭教育的向善性引导,故而特别重视读书学习、道德修身,而这恰恰是理学化的《四书》学的基本思想理念。

四、家训家规中的《四书》学思想的特点

《四书章句集注》原本是为士子教育而编写,是一种士大夫之学,其教育目标是为传统社会培养政治精英,以有效地治理国家和社会。学校与书院的教育,将《四书》学列为核心课程和基础教育,其目的是培养一种具有仁义德性、君子人格的社会精英。尽管社会精英还需要学习许多从事政治治理的知识技能,故而需要学习其他的典籍和科目,但是,毫无疑问,以君子德性、圣贤人格为目标的《四书》学,必然是传统精英教育的核心课程。在学校与书院的《四书》学教育中,士子主要是学习《四书》原典与朱熹的“章句集注”,因为《四书》原典及朱熹的“章句集注”,原本是为培养社会政治精英,故而在内容方面,总是将《大学》的“三纲八目”作为培养士子修己治人的基本框架,即强调“明明德,亲民,止于至善”,强调“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”,而《四书》学的其他思想,均可以装入到这一框架中来。

但是,宋儒又需要对《四书》学思想作全面推广和深入普及,进而将其引入到家训、家范这种特殊的教育形态中。其实,作为家庭教育的家训家范,原本是为家教而编,主要是面向家族中不同阶层、不同身份、不同职业生平的家族成员施教,可以说,家训家范本来应该是一种涉及不同人物、阶层的教育。由于他们的文化水平、道德水平往往参差不齐,家谱族谱中的家训家范必须考虑更加广泛的实用性。这样,原本是培养社会精英、政治精英的《四书》学教育,一旦渗入作为平民教育的家训家范中,立刻便会体现出与作为士大夫之学的《四书》学不同的特点。家训家规中的《四书》思想,与学校、书院的《四书》学教育相比具有诸多的差别,既有内容上的,又有形式上的。这里简要总结几点:

其一,家训家规特别注意对家族成员的内在德性的启发和道德人格教育,具有家庭教育的“家学”特点。家训家范包含以建立和谐家庭、健全人格为目标的家学思想。明清以来,受宋儒《四书》学注重自我修身、道德教育的思想倾向的深刻影响,家学更加体现出对人格培养、道德教育的重视。家训家规中所推广的“家学”,其实就是《四书》学的内容。如《新安王氏家范十条》专门列有“重家学”一条,内容是:

天下之本在国,国之本在家,家之本在身。诚意正心,所以修身也。故大学之道,必首之以

① 《丹徒柳湖田氏家规、家训》,陈建华、王鹤鸣主编:《中国家谱资料选编·家规族约卷上》,第309页。

② 《宜兴瀚读徐氏宗规、家训》,陈建华、王鹤鸣主编:《中国家谱资料选编·家规族约卷下》,第501页。

③ 《宜兴瀚读徐氏宗规、家训》,陈建华、王鹤鸣主编:《中国家谱资料选编·家规族约卷下》,第501页。

明德。《易》曰：“蒙以养正，圣功也。”所谓养正者，教之以正性也。家塾之师，必择正学端肃可为师法者为之。苟非其人，则童稚之孝以先人之言为主，教之不正，适为然身之误。^①

事实上，明清以来的那些具有儒家思想信仰的民间士绅，总是通过家训家规充分表达其对人格培养、道德教育的重视，其实就是受理学化的《四书》思想整合的结果。当然，由于家庭教育涉及不同阶层、不同身份、不同文化水平的家族成员，仅仅是依靠受教育者的自我修身，道德教育显然不够，故而家范家规往往会将引导向善性道德和禁抑趋恶性规范结合起来。早期儒学本来就是一个礼、仁一体的思想体系，孔子在《论语·为政》中提出的“道之以德，齐之以礼”是家训家规的思想基础。宋儒建构的《四书》学继承和发展了这一思想传统。在宋儒这一思想的引导下，明清的家训家规不仅仅继续强调家庭教育就是通过“仁道”等内在精神进行思想启发，而且将内在人格的“仁”与外在规范的“礼”结合起来。坚持将对家族成员内在德性的人格教育与外在礼仪的行为规范结合起来，完全体现了宋儒《四书》学思想对家庭教育、宗法社会的整合。前面提到的《朱子家训》与《朱子家礼》，正具有将引导向善性的仁义道德和禁抑趋恶性的规范制度结合起来的特点。所以，《朱子家礼》一书涉及冠、婚、丧、祭等各种家礼，“自其施于家者言之，则名分之守、爱敬之实者，其本也；冠昏丧祭仪章度数者，其文也”^②。后来那些民间士绅组织编写的家训家范，往往是努力将内在德性的人格教育与外在礼仪的行为规范紧密结合起来。一般而言，家训注重内在人格的启发和教育，家规注重外在社会规范的约束和强制。所以，还有许多禁抑趋恶性的家规就直接被称为“家禁”“家戒”。湖南宁乡胡氏家族制定的《宁邑胡氏家禁、家戒、家规、家劝》，就体现出内在人格教育与外在礼仪规范相结合的特点。“家劝”属于“家训”类的家教，主要源于《四书》学的思想，包括“劝存心贵仁”“劝修身以道”“劝敬祖用诚”“劝事亲尽孝”等等。家禁、家戒、家规则不同，主要是一些禁抑趋恶性的强制性规范。如“家戒”有“戒淫乱”“戒酗酒”“戒赌博”“戒斗勇”“戒健讼”“戒多言”“戒拖欠钱粮”等等。这一类禁抑趋恶性的强制性规范不一定源于《四书》的核心思想，但是其基本教育理念还是与之相一致的^③。还有许多家训家范直接就是《四书》体系中约束士人的道德规范，如长沙胡氏的《家训八则》，其内容就是孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻。对这“家训八则”的解释基本上就是《四书》学的思想。如“忠者，尽己之谓也”“孔子言见义必为”“孟子言舍生取义”等等^④。

其二，家训家规总是坚持以家庭道德教育的思想内容为主体，表现出对家族道德价值的特别重视。本来，既然叫家训家范，其目的就是家族内部的道德教育，体现出中国传统社会特别重视家庭教育文化特点。故而，家训家范的主体内容，就是以孝悌为核心的家庭道德规范，即以家族内部的秩序和谐为主要目标。故而，有关孝悌、尊长、教子、风化、睦族、恤孤、世系的相关内容，一直是所有家训家范不可或缺的主要内容，而且占据最为重要的地位。我们去读各种家谱、族谱记载和保留下来的那些家训家范，可以发现，其中的绝大部分，均是有关家族道德的内容，体现出传统家族对家族成员的道德要求，包括对父兄的孝悌、对尊长的恭谨、对子弟的教育、家庭宗族的和睦、照顾家族的孤独老人和失去父母的幼儿等等。但是，持儒家信仰的民间士绅往往会有明确的家国一体意识，故而他们在努力建立以家庭宗族为重点的道德体系的同时，进而也会将家族道德辐射到社会政治的更加广大的领域中去，使得具有十分鲜明的宗族文化特色的道德规范体系，进一步发展为广大社会政治的道德规范体系。他们制定的家训家规又进一步将家庭道德教育和社会政治道德教育结合起来。如《长沙朱氏续增家训》除家庭道德教育外，还包括“敬天地”“尊朝廷”“勤职业”“宏气量”“修典礼”等等。这些其实已经超出家庭道德的范围，涉及家族对内部成员的社会道德、健全人格的培养教育，正

① 《新安王氏家范十条》，陈建华、王鹤鸣主编：《中国家谱资料选编·家规族约卷上》，第27页。

② 朱熹：《家礼序》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第7册，上海：上海古籍出版社/合肥：安徽教育出版社，2001年，第873页。

③ 《宁邑胡氏家禁、家戒、家规、家劝》，陈建华、王鹤鸣主编：《中国家谱资料选编·家规族约卷上》，第108—112页。

④ 《长沙胡氏家训八则》，陈建华、王鹤鸣主编：《中国家谱资料选编·家规族约卷上》，第783页。

如其“敬天地”所说:“以人参居两大,鼎立三才。上之希圣、希贤,次之立功立言,下之不失其朴茂、贞固之性,庶无负覆载之恩,其所以仰答天地者此也。”^①显然,这比一般的家庭教育在面上更加广泛,兼有《四书》的人格教育的内容。

其三,传统社会各种家训家规均具有语言简洁明白、易背易记的形式特点。家训家规一方面提倡《四书》学的基本思想和教育理念,故而从《四书》原典和宋儒的诠释中大量吸收思想营养;另一方面,家训家规的对象不是专门的读书人,而是家族内部全体成员,为了让这些文化水平不一致的不同人员能够理解、记住这些家训家规的诸多条目,为了使家训家规能够深入人心和广泛普及,儒家士绅制定的各种家训家规均具有语言简洁明白、易背易记的形式特点。我们会发现,在家谱族谱中的家训家规,大量是以三字句为条目之题,十分简洁而且易记。三字句家训家规条目往往是最多的,涉及家庭道德的有:敦孝悌、敬尊长、教子弟、崇风化、睦宗族、恤孤寡、救患难、明世系等;涉及读书修身的有:崇正学、存仁义、全忠信、亲师友、穷性命、明道德、端心术、修言行等;涉及生产生活的有:务本业、力农亩、广生息、省冗费、防饥谨、息纷争等。除三字句为条目之题外,还有大量二字和四字的条目。譬如,《宜兴瀚读徐氏宗规、家训十则》,就完全是二字句的条目,包括有:务本、推恩、存诚、主敬、洁行、爱身、勤学、惜福、乐群、择交^②。另外,四字句的也有不少,如宜春南桥吴氏《家训十则》,就均是四字句,包括:急公奉法、报本重祀、孝亲敬长、和邻睦族、尊师重儒、督耕课读、培风正俗、立品敦行、崇节尚俭、息争戒讼^③。明清以来的家训家规大量采用二字句、三字句、四字句为条目之题,主要是为了简洁明白、易背易记。而这些家教方面的二字句、三字句、四字句条目中的核心思想内容,均体现出《四书》学的深刻影响。十分明显,家训家规中的道德思想和教育理念,均来自于《四书》学。如督促家族成员读书修身的相关内容,其实就是理学化的《四书》学的基本思想,包括上面所说的崇正学、存仁义、全忠信、亲师友、穷性命、明道德、端心术、修言行等条目,基本上直接来自于理学化的《四书》学。其他有关家庭道德的敦孝悌、敬尊长、教子弟、崇风化、睦宗族、恤孤寡、救患难等内容,同样也是如此。理学家注释的《四书》学,原本是一种经学典籍,而经过儒生、士绅将其改造成家训家规,就变得十分通俗易懂、好读好记了。

总之,宋代形成的《四书》学新经典体系,不仅仅是经典学术和学校教材,它还逐渐渗透到普通的平民社会的家规家训之中,使《四书》学成为社会大众、普通家族所接受的共同价值。宋元明清民间士绅推动了《四书》经典的全面普及,最终完成了《四书》学核心思想和主流社会价值观的整合。

[责任编辑 曹 峰 邹晓东]

① 《长沙朱氏续增家训、祠规》,陈建华、王鹤鸣主编:《中国家谱资料选编·家规族约卷下》,第603页。

② 《宜兴瀚读徐氏宗规、家训十则》,陈建华、王鹤鸣主编:《中国家谱资料选编·家规族约卷下》,第501—502页。

③ 《宜兴石里登南桥吴氏宗规十则、家训十则》,陈建华、王鹤鸣主编:《中国家谱资料选编·家规族约卷下》,第541页。

绝望与觉悟的隐喻

——杜甫一组咏枯病树诗论析

蒋寅

摘要:杜甫在上元二年(761)写作的一组以枯病树木为题材的咏物之作《病柏》《枯楸》《病橘》《枯枿》,一变以往树木之咏的托喻方式,由寄托主体情志转向隐喻社会现实。其中包含着对个人、社会、王朝前所未有的深刻思索,涉及个人前途黯淡、民生凋敝、君主失德乃至王朝没落诸多重大主题。其中传达的从国计民生到个人命运的全面的幻灭感,折射出杜甫晚年思想的重要变化,透露了他最终释放政治抱负而专注于诗歌创作的心理动因。在这个意义上,《枯枿》四首也可以说是杜甫晚期创作中最具思想深度的开拓,具有不容忽视的价值。

关键词:唐诗;杜甫;病树;绝望;觉悟

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.04.07

一

英国诗人奥登在《19世纪英国次要诗人选集》的序言中曾说:“一位诗人要成为大诗人,则下列五个条件之中,必须具备三个半左右才行”,余光中《大诗人的条件》一文曾引述其说,将五个条件概括为多产、广度、深度、技巧、蜕变^①。前四个条件都是毫无疑问、不言而喻的,只有第五个条件比较复杂,无论是关于蜕变的定义还是具体例证的指认都会有不同的理解。奥登强调的是伟大作家的创作一生都会经历若干转折,甚至直到晚年都不曾定型。

以此衡量伟大诗人杜甫的创作,相信我们都会同意奥登的说法。杜甫的诗歌创作明显经历了多次蜕变,这些蜕变构成了杜诗的阶段性的,从而产生从胡适《白话文学史》的“三期说”到裴斐《杜诗分期研究》的“八期说”等各种杜诗分期,而且它们划定的阶段性对于杜甫创作历程来说是不等价的——某个阶段被视为诗人风格的形成期,某个阶段被视为诗人思想或风格蜕变的重大转折时期,某个阶段被视为主导风格或技巧的成熟时期。关于杜甫晚年思想和艺术的成熟时期,在宋代就已形成一致的看法,那就是以黄庭坚为代表的“观杜子美到夔州后诗,韩退之自潮州还朝后文章,皆不烦绳削而自合矣”^②。而对于杜甫诗歌发展中最重要转折点,则尚有分歧看法。自建国以来,前辈学者多依据三《吏》三《别》这两组描写战乱现实的诗作,将乾元二年(759)视为杜甫诗歌创作产生飞跃的一年,如冯至说:“在杜甫的一生,759年是他最艰苦的一年,可是他这一年的创作,尤其是‘三吏’‘三别’和陇右的一部分诗却达到最高的成就。”^③朱东润也认为:“759年是一座大关,在这以前,杜甫的诗还

作者简介:蒋寅,华南师范大学文学院教授(广州 510006)。

① 余光中:《大诗人的条件》,《余光中集》第5卷,南昌:百花文艺出版社,2004年,第293—294页。

② 黄庭坚:《与王观复书》,《豫章黄先生文集》卷一九,《四部丛刊》本。

③ 冯至:《杜甫传》,北京:人民文学出版社,1980年,第82页。

没有超过唐代的其他诗人,在这年以后,唐代的诗人就很少有超过杜甫的了。”^①程千帆先生则将《饮中八仙歌》视为杜甫思想发生重大转折的表征,认为杜甫在旅居长安后期已直觉到王朝社会政治发展的前景不太美妙,逐渐从沉湎中清醒过来,虽然一时还难以对生活中的种种现象作出深刻的判断,但错愕、怅惋之余,以客观之笔描绘了特定时代中的一群貌似不受世俗羁绊而实则“并非真正生活在无忧无虑、心情欢畅之中”的饮者形象^②,其背后蕴含了诗人经过一段时间的思索,终于从迷茫走向觉醒,成为一位清醒的现实主义者的心路历程。近年谷曙光、俞凡《天宝六载:杜诗嬗变的关节点》一文又通过细密的考论,将天宝六载(747)杜甫应制举失败作为他诗风嬗变的关节点,分析了杜甫早期和本年后一段时期作品的差异^③,从而更清晰地勾勒出杜诗的阶段性特征。天宝六载应制举失利对杜甫心理的重创前人都已注意到,而对于杜甫更重要的一个心态转折点——乾元二年(759)结束秦蜀驿程抵成都后对自身境遇、社会现实和王朝命运的冷静省思,却尚未受到重视。谷曙光、俞凡两位的论文促使我将多年来对于相关问题的一些想法加以整理,并重新思考其中包含的重要问题。

二

问题的焦点在于如何认识杜甫思想上发生的重大变化及其时间。尽管安史之乱肯定是杜甫毕生经历的最重要的事,但他思想上最重要的转变我认为出现于乾元二年(759)抵达成都后的一段休憩时间。从安史乱起之年入仕、乱中被羁长安、奔赴凤翔行在、长安收复后授左拾遗、旋贬华州、辞官入陇到乾元二年十月居同谷,十二月赴成都,数年间诗人在战乱流离和秦蜀颠沛之程中经历了人生中最深重的磨难,他的创作也终于进入老境的成熟时期。前人论述杜甫这一时期的创作,都重视他对社会现实的批判,对个人颠沛经历的记录;而评价杜诗的老境,则往往着眼于艺术的炉火纯青,较少注意他思想观念上的变化。裴斐认为栖息草堂的两年半是杜甫活得最轻松的一个时期,也是他诗歌“新风格的形成时期”。具体说来就是,“从题材上看,有关社会时事的纪实性作品消失,而写景咏物和琐事成吟的抒情性作品大增;诗人所抒之情,也不再是以忧国伤时和自叹哀苦为主,而是以闲适与疏放为主。从风格上看,基本色调已由浓转淡,不是沉着痛快而是优游不迫”^④。在我看来,杜甫秦蜀旅程的诗作,相比题材的扩展和类型的丰富来说,诗中弥漫的多重心理感受如垂老无成的迟暮感,孤独无伴的寂寥感,前程未卜的惶惶感,灰心任命的绝望感乃至“将老斯游最”的窃幸,同样是值得重视的。这些感受集中地显示出理想、自信和豪迈之气的黯然销歇,表明诗人正经历着一个心理上的更年期。在这一心理背景下审视杜甫的诗歌写作,上元二年(761)所作的一组以树木准确地说是枯病的树木为题材的咏物之作《病柏》《枯櫟》《病橘》《枯枿》就显得格外引人注目了。

杜甫抵达成都后,在友人的资助下营建浣花溪新居,一时间写作了多首向友人求索花木的诗篇,如《萧八明府实处觅桃栽》《从韦二明府续处觅绵竹》《凭何十一少府邕觅桤木栽》《凭韦少府班觅松树子栽》《又于韦处乞大邑瓷碗》《诣徐卿觅果栽》等等,由衷地流露出对植物的喜爱,甚至在《桤树为风雨所拔叹》中他仍表示“沧波老树性所爱”,足见他对花木有着非同寻常的爱好。但奇怪的是,《病柏》《枯櫟》《病橘》《枯枿》这一组作品旨趣全然不同。它们不是对植物题材的记叙性书写,而是典型的托物言志的咏物之作,所吟咏的对象有一个共同的特点也是奇异之处,即全都是枯病之身。

树木以枯病的形象进入文学,始于汉代枚乘《七发》中对龙门之桐“高百尺而无枝”“其根半死半生”的描写。这里的桐树虽只是因琴材而涉及,但它在后世诗人的记忆中留下了强烈的印象,非但在诗中用为典故,还与《世说新语》所载桓温语“木犹如此,人何以堪”、殷仲文语“槐树婆娑,无复生意”共同成为后代作品中制导作者艺术思维的意象。由庾信《枯树赋》到卢照邻《病梨树赋》,形成了一个

① 朱东润:《杜甫叙论》,北京:人民文学出版社,1981年,第81页。

② 程千帆:《一个醒的和八个醉的》,《程千帆全集》第九卷,石家庄:河北教育出版社,2000年,第112页。

③ 谷曙光、俞凡:《天宝六载:杜诗嬗变的关节点》(上、下),《杜甫研究学刊》2016年第4、5期。

④ 裴斐:《杜诗分期研究》,《裴斐文集》第5卷,北京:人民文学出版社,2013年,第255页。

将生活在空虚心境或病痛中的自我同化于枯树意象,从而寄托悲哀之情的表现传统。而到杜甫这里,病树意象又发生多重分蘖,隐喻意指由直接象征自己老病的境遇而向王朝的社会、政治问题弥散开来。

中国诗歌中的咏物特别是咏植物,从屈原《橘颂》开始已奠定其鲜明的托喻特性。从陶渊明诗中的菊到郑板桥笔下的竹,形成了我们熟悉的托物明志的传统,但通常这些物都是主体的象征、个人襟怀的隐喻,而杜甫这四首枯树病树诗的寓言方式却发生了转变,由托喻主体情志转向隐喻社会现实。宋叶梦得《石林诗话》已注意到这一变化,特别指出这四首病树诗“皆兴当时事”:

杜子美《病柏》《病橘》《枯槁》《枯枿》四诗,皆兴当时事。《病柏》当为明皇作,与《杜鹃行》同意。《枯槁》比民之残困,则其篇中自言矣。《枯枿》云“犹含栋梁具,无复霄汉志”,当为房次律之徒作。惟《病橘》始言“惜哉结实小,酸涩如棠梨”,末以比荔枝劳民,疑若指近侍之不得志者。^①

古代论者对这组诗的隐喻品格都无异辞,当代研究者也肯定它们“实属借题发感慨”^②,或“在对平凡事物的吟咏中寓有深沉的寄托”^③,分歧只在于其所托寓或感慨的内容是什么。现在看来,前人的解说都拘于一时一地之事,满足于对诗中托喻意旨的简单提示,而未触及诗中对社会问题和个人命运的深刻省思。实际上,这组作品中包含着诗人对个人、社会、王朝前所未有的深刻思索,涉及个人前途黯淡、民生凋敝、君主失德乃至王朝没落诸多重大主题,这些思索导致杜甫晚年思想的若干重要变化,也使这组作品成为他晚期创作中最具思想深度的开拓。

三

从《病柏》《病橘》《枯槁》《枯枿》四章涉及的内容来看,这组作品的主题并不是无心漫与、自然形成的,其中明显贯穿着逐步深化的思想脉络。让我们重新来细读一下这组作品,先看《枯枿》一首:

榦枿枯峥嵘,乡党皆莫记。不知几百岁,惨惨无生意。上枝摩苍天,下根蟠厚地。巨围雷霆拆,万孔虫蚁萃。冻雨落流胶,冲风夺佳气。白鹤遂不来,天鸡为愁思。犹含栋梁具,无复霄汉志。良工古昔少,识者出涕泪。种榆水中央,成长何容易。截承金露盘,袅袅不自畏。^④

叶梦得《石林诗话》认为本篇当为房琯之徒作^⑤,虽难以坐实,但诗中以枯枿与水榆相对照的主旨还是很清楚的,正如朱鹤龄所说:“以枯枿比大材不见用,老死丘壑,识者悲之。以水榆比小材居重任,且不知自畏,识者危之,盖为用人者发。”^⑥大材不遇空老,小材侥幸尸位,历来是末世的征兆,并非当今所独有。杜甫对此重有伤者,不但有感于在上者用人不善,更大的悲哀其实是无才可用。昔日怀抱济世大志的人都已垂垂而老,一如诗中着力刻画的“惨惨无生意”的高枿,“巨围雷霆拆,万孔虫蚁萃”,早已心力交瘁,不堪重任。这与其说是为房琯辈遭朝廷摈弃的大僚而伤悼,还不如说是为其老朽无能而失望,房琯之迂腐不足任事,不但影响朝廷战局,也断绝了杜甫的仕宦前途。虽然杜甫未必为此而懊悔,但房琯的失败毕竟让他看清了包括自己在内的一辈文儒,虽饱读诗书而无补于世的现实处境,“无复霄汉志”的断语实在更适宜自述而不是喻人。明乎此,诗中所述就不只是个人的意气消沉,同时也是对自身前途的绝望了。作为对立面出现的水榆,资质荏弱而不自知,更是只能让他对王朝的前途充满隐忧。

再来看《枯槁》一首,诗写道:

① 吴文治主编:《宋诗话全编》第3册,南京:江苏古籍出版社,1998年,第2694—2695页。

② 裴斐:《杜诗分期研究》,《裴斐文集》第5卷,第410页。

③ 莫砺锋:《杜甫评传》,南京:南京大学出版社,1993年,第164页。

④ 本文所引《病柏》等四诗,均出自杨纶:《杜诗镜铨》卷八,上海:上海古籍出版社,1980年,第369—372页。为行文方便,不再出注。

⑤ 叶梦得:《石林诗话》卷上,何文焕辑:《历代诗话》上,北京:中华书局,1981年,第414页。

⑥ 朱鹤龄辑注:《杜工部诗集辑注》,保定:河北大学出版社,2009年,第322页。

蜀门多桢栢，高者十八九。其皮割剥甚，虽众亦易朽。徒布如云叶，青青岁寒后。交横集斧斤，凋丧先蒲柳。伤时苦军乏，一物官尽取。嗟尔江汉人，生成复何有。有同枯桢木，使我沈叹久。死者即已休，生者何自守。啾啾黄雀啄，侧见寒蓬走。念尔形影干，摧残没藜莠。

如果说《枯栢》是索物托志，以枯栢和水榆隐喻两种人才及其现实命运，那么本诗就是前人所谓的赋而兼比，由桢栢遭割剥之酷联想到课军费最重的江汉之人，从而构成直咏其事的赋和“有同枯桢木”的明喻关系。清代梁运昌将本诗主题概括为“悯诛求也”，并析其结构为“‘蜀门’八句从枯桢直起，‘伤时’八句以民家托喻，啾啾四句仍收到枯桢作结”，大体中肯，但又说“杜诗直道当时，不复用比兴体，此类是也”^①，有点自相矛盾。此诗的核心正在于江汉人和枯桢形成的同构对比关系。处于王朝巨大的军需开支重压下的众生，即使年成丰稔也被刻剥殆尽，又何况欠登之岁呢？其形同枯桢、无法自保的结局不言而喻。面对这绝望无助的群体，诗人杜甫实在想不出任何宽慰、祝福的话语，最终只能付以无奈的哀叹：“念尔形影干，摧残没藜莠。”这充满同情的伤悼，从另一面看也是个冷静的判决，是杜甫对民生前途的深刻绝望。

相比《枯栢》的怀才不遇，《枯桢》的因材而遭刻剥，《病橘》则是无才而见遗的一类际遇：

群橘少生意，虽多亦奚为。惜哉结实小，酸涩如棠梨。剖之尽蠹蚀，采掇爽所宜。纷然不适口，岂只存其皮。萧萧半死叶，未忍别故枝。玄冬霜雪积，况乃回风吹。尝闻蓬莱殿，罗列潇湘姿。此物岁不稔，玉食失光辉。寇盗尚凭陵，当君减膳时。汝病是天意，吾愁罪有司。忆惜南海使，奔腾献荔枝。百马死山谷，到今耆旧悲。

叶梦得《石林诗话》认为本篇“始言‘惜哉结实小，酸涩如棠梨’，末以比荔枝劳民，疑若指近倖之不得志者”^②，似未得要领，不如清人梁运昌“悯贡献”之说近是。梁云：“首二句提；‘惜哉’十句，前六句实病，后四句树病；‘尝闻’八句，讽时当艰难，贡献宜稍减；‘忆昔’四句，借荔枝比拟作结。”^③寥寥数语好像已把立意、章法讲得很清楚了，但仔细品味，悯贡献只道出现象表面，而诗的重心其实是在揭示制度之恶。起首十二句写橘小而酸涩，不足进贡，似有哀其不幸之意；接着八句说时当艰虞，君王正应减膳，橘病不足贡恰似天意如此，又微见不幸之幸。但这并不是旨趣所在，诗的重心乃在后一句，担心君王好此之甚将罪及有司。事实上这种贡献与时世是否清明确实无关，天宝间号称盛世，可“一骑红尘妃子笑”不同样劳民伤财，留给人们长久的痛苦记忆么？在这个举天下之地产物力以奉一人一口的制度下，想要避免类似的现象是绝无可能的。末尾“忆昔”四句引述天宝进荔枝故事，并不是用作比拟，而是引为佐证，说明某些现象之恶，与世道的盛衰无关，只能归结于君主制和君主德行的厚薄。因此，杜甫将乱世减贡而“吾愁罪有司”与天宝盛时进荔枝之劳民相提并论，只能说明他对君主的仁慈已不再抱有希望。诗中虽然没有挑明这一点，但读者自能意会。

四

《病栢》是几首诗中最重要同时也是旨趣最深隐的一首，历来解说颇有分歧。诗云：

有栢生崇冈，童童状车盖。偃蹇龙虎姿，主当风云会。神明依正直，故老多再拜。岂知千年根，中路颜色坏。出非不得地，蟠据亦高大。岁寒忽无凭，日夜柯叶改。丹凤领九雏，哀鸣翔其外。鸱鸢志意满，养子穿穴内。客从何乡来，伫立久吁怪。静求元精理，浩荡难倚赖。

相比前面的枯栢、枯桢、病橘，《病栢》很明显地不再将对象描绘成单一的值得自伤、同情或窃幸的角色，诗中的病栢呈现出崇高、庄严、正直、虚矫、衰败、凋零等多重色彩，同时诗人的态度也显示出从崇敬、赞美、惊讶到惋惜、愤懑、失望的变化。这给历来的解释带来一些有分歧的见解，归纳起来有

① 梁运昌：《杜园说杜》，北京：书目文献出版社，1995年影印本，第163—164页。

② 叶梦得：《石林诗话》卷上，何文焕辑：《历代诗话》上，第414页。

③ 梁运昌：《杜园说杜》，第163—164页。

这样几种：一是伤正人摧折说，主张者为王嗣奭《杜臆》，认为：“此章有托而发。‘神明依正直，故老多再拜’，一木之微，而崇重至此。‘丹凤’‘鸛鹑’，喻正人摧折，则善类悲心，而小人快意。”^①仇兆鳌《杜诗详注》也持这样的看法，说：“《病柏》，伤直节之见摧者。”^②二是自况说，主张者有浦起龙《读杜心解》，断言：“《病柏》，比也。志士失路，用以自况也。”^③三是伤房琯说，主张者为李东阳，杨伦《杜诗镜铨》引称其说云：“李西崖曰，此伤房次律之词。中兴名相，中外所仰，一旦竟为贺兰进明所坏也。房为融之子，再世秉钧，故曰出非不得地。”^④梁运昌也不赞同叶梦得《枯栢》喻房琯之说，认为“此章壮志就衰，良工难遇，颓丧已极，是为自喻。是时房公无恙，虽云出守，安知不即召用？何遽将彼说得摧颓废弃如此？故知石林之说未允也”，故而他的看法同于李东阳，以为“《病柏》篇其‘主当风云’‘故老再拜’，位望尊崇，是为喻房”^⑤。四是邪正颠倒说，清初黄生持此说。郭曾炘认为历来评论家中只有黄氏独见其大，体会到此诗的感慨尤为深远：“国家当危亡之际，回溯承平，昔何其盛，今何其衰，纣干冻雀之叹，厓山块肉之悲，大命已倾，回天无已。忠臣志士至此，亦惟归咎于苍苍者而已。而其故实由于群邪用事，正士束手，患气之积，匪伊朝夕。”^⑥兴膳宏特别注意到诗中丹凤与鸛鹑的对比，认为：“丧失巢居的凤凰将雏悲鸣回翔，而恶鸟鸛鹑却泰然自得地占据树干中，养育幼雏。这一对照写出了当时社会善恶价值的颠倒，由此引出结尾四句作者对病树形象寄予的感慨。”^⑦这些评说无论主自况、伤房琯或伤正人摧折、邪正颠倒，都将喻义引向某类人物。兴膳宏隐约意识到前代注家将此诗寄托的对象锁定于特定的个人是不合适的，从而推断杜甫于这巨大的柏树寄托了很大的理想，这很有见地，但他又举出杜甫吟咏自己敬爱不已的诸葛孔明，有“丞相祠堂何处寻，锦官城外柏森森”（《蜀相》），“孔明庙前有老柏，柯如青铜根如石”（《古柏行》），“武侯祠堂不可忘，中有松柏参天长”（《夔州歌十绝句》其九）等描绘柏树的诗句，以为藉此可略窥杜甫理想的形象，就仍未摆脱隐喻个人形象的窠臼。

在我看来，《病柏》所以会产生上述解读的歧异，正在于它所描绘的喻体对应着一个较抽象的本体，从而导致后人见仁见智的解读。诗人笔下的病柏，生于崇冈，拥有高尚的地位；枝叶繁茂，具有荫庇万物的能力；沉静有龙盘虎踞之姿，奋起则见风云际会；神明而正直，赢得万众归心……作为实体，除了一个强盛的王朝，谁还能有这样的尊荣和盛况呢？或许有人会说，这不也可以理解为君主的隐喻吗？如此解读不能说毫无理由，但问题是“岂知千年根”到“养子穿穴内”的叙述很清楚地表明，这是一个有命（千年根）有运（得地）的生物空间，这样的生物空间显然非王朝莫属。只不过忽然间天命出现了变数（中路颜色坏），气运显露了危机（日夜柯叶改），正直（丹凤）摈斥在外，邪佞（鸛鹑）盘踞于朝中，这就让闲居成都、远远地观望天下的杜甫很难理解更不要说接受这荒谬的现实，其实这种惊讶很大程度上也可以理解为明知故问。总而言之，诗人静思沧桑世变的终极之理，却发现《易》所谓否极泰来、《老子》所谓反者道之动，这些至理玄言都大而无当，全不足依据！诗的结句表明，曾经有过辉煌过去的大唐王朝，在杜甫眼中已似明日黄花，能否再兴实在有很大的疑问，而日渐衰落却是明白可见的趋势。

如果说天宝六载应制举的挫折让杜甫第一次较为真切地看到了大唐盛世政治腐败的现实——奸臣弄权罔上，士人进身无路，因而对自身前途产生某种程度的幻灭，那么十四年后，饱经战乱流离和行旅颠沛之苦的老诗人，可以说已基本丧失对王朝复兴的所有美好憧憬。基于这样的理解，《病

① 仇兆鳌：《杜诗详注》第2册，北京：中华书局，1979年，第852页。

② 仇兆鳌：《杜诗详注》第2册，第851页。

③ 浦起龙：《读杜心解》第1册，北京：中华书局，1961年，第92页。

④ 杨伦：《杜诗镜铨》卷八，第370页。

⑤ 梁运昌：《杜园说杜》，北京：书目文献出版社，1995年影印，第164—165页。

⑥ 郭曾炘：《读杜劄记》，上海：上海古籍出版社，1984年，第192页。

⑦ 兴膳宏：《枯木上开放的诗——诗歌意象谱系一考》，蒋寅编译：《日本学者中国诗学论集》，南京：凤凰出版社，2008年，第203页。

柏》的重要意义就不只在于揭露了天宝以来正人见摈、奸佞进用的黑暗现实,以及反思动乱的因由,而更在于“岁寒忽无凭,日夜柯叶改”的隐喻暗示了朝中君子道消、小人道长的恶劣趋势及唐王朝不可逆转的衰落命运,也就是后人注意到的“借病柏以喻国家当多难之秋,遂难以任之天命也”^①。联系《咏怀二首》“本朝再树立,未及贞观时”一联来看,《北征》结句“煌煌太宗业,树立甚宏达”的昂扬信念,忽焉已流失其坚定性。这绝不是偶然的颓丧和失望,乃是越来越强烈的绝望感的凝结。将《奉赠卢五丈参谋琚》“天子多恩泽,苍生转寂寥”与《病橘》的“忆昔南海使,奔腾献荔枝”对读,再咀嚼一下《枯枿》中“绝意于功名,故无复霄汉之志”的绝望^②,我们不难体会到杜甫心理上正经历的从国计民生到个人命运的全面的幻灭感,从而理解《枯枿》四首作为杜甫晚年刻意经营之作所具有的清晰可辨的有机性和整体感,重新认识这组咏枯病树诗在杜甫晚年作品中的特殊价值。

五

众所周知,用组诗形式集中表达对社会和人生问题的系列思考,是杜甫晚年作品的一个显著特色,而联章体的组诗尤为醒目,论者都注意到这些联章体组诗各首之间的内在关联和整体的有机性。《枯枿》四首形式上虽不是组诗,但历来都被认为系同时创作,根据就是它们的内容和主题有着明显的相关性。浦起龙曾将这四首诗分为两类,“《病柏》《枯枿》是一类,《病橘》《枯榧》是一类”^③。兴膳宏先生赞同其说,认为“前者伤对优秀人材所寄予的理想受挫,后者寄托对社会下层人们的同情,建立在两者之上的一大共同点是对世道的批判”^④。这么说自然很有道理,但通过以上的解译我们也看到,四首诗中实际贯穿着一条由个体推及社会的绝望的黑线:《枯枿》是对个人乃至所属群体的前途所感到的绝望,《枯榧》是对民生凋敝的现实的绝望,《病橘》是对君主制及其所决定的君主德行的绝望,《病柏》更是对大唐王朝无可挽回的衰落命运的绝望。这些绝望同时也是觉悟:意识到个人前途和生命意义不能依托于王朝政治和经国大业,国计民生不能指望于国步泰平和时世清明,君主的品性和德行不能信赖于王朝制度,唐王朝的前途更不能坚信天命神授和太宗所创基业的宏伟。四首咏树诗中蕴含的这些有关个人境遇、众生命运、君主德行乃至王朝前景的重要主题,折射出杜甫晚年思想的重要变化,透露了他最终释放政治抱负而专注于诗歌创作的心理动因。换言之,由对社会、人生的绝望中升华的一系列觉悟,引发了杜甫对人生意义及其实现方式乃至现实可能性的进一步思考,由此对诗歌的生命意义产生新的认识,并将所有精力和热情投入到“文章千古事”中,在蜀道后期的诗歌创作中取得了毕生最重要的成就。尽管家声和门风早就让他意识到“诗是吾家事”,但只有对现实的幻灭才促使他真正将全身心投身于诗歌。这一人生转折的契机,就发生在秦蜀驿程的终点,隐藏在《枯枿》等四首咏树诗中,而这组诗也就成为破解杜甫晚年精神和艺术奥秘的密码。

研究者早就注意到成都草堂时期是杜甫热衷于论诗的开始,“宽心应是酒,遣兴莫过诗”(《可惜》)、“为人性僻耽佳句,语不惊人死不休”(《江上值水如海势聊短述》)以及论诗绝句之祖《戏为六绝句》都作于这段时期^⑤,显示出杜甫对自身文学活动和诗歌历史的深入反思。联系《枯枿》等四首咏树诗中对人生和社会的冷峻思索来看,不难理解其间的内在关系。在这个意义上,《枯枿》四首可以说是深入理解杜甫晚年的思想历程,认识其创作到老境出现升华和飞跃的一个入口。

[责任编辑 刘 培]

① 佚名:《杜诗言志》例言,南京:江苏人民出版社,1983年,第116页。

② 佚名:《杜诗言志》例言,第119页。

③ 浦起龙:《读杜心解》第1册,第94页。

④ 兴膳宏:《杜木上开放的诗——诗歌意象谱系考》,蒋寅编译:《日本学者中国诗学论集》,第207页。

⑤ 裴斐:《杜诗分期研究》,《裴斐文集》第5卷,第419—429页。

论隋文帝并未施行科举制度

黄寿成

摘要:隋文帝废除九品中正制,实行科举制度选官,已成为众所周知的定论,并以隋文帝杨坚于开皇二年正月、开皇七年正月、开皇十八年七月发布的选官诏书为依据。这些选官诏书的内容竟与北周实施察举的诏书大致相同,却与唐代的科举制度大相径庭,既无新的考试科目,也没有叙述考试内容。通过对这三道选官诏书发布时间前后的政治军事形势的分析,杨坚之所以反复发布内容相近的选官诏书,主要是出于政治上的考虑。至于杨坚为何继续沿用北周政权所实施的察举制度,又与当时中枢最高权力核心的人员组成、士族在该政权中的影响力以及关陇地区文化相对落后有关。杨隋政权在一段时间内选官制度仍然沿用北周政权的察举制度,并未实施科举制度来选拔人才。

关键词:科举制度;选官制度;隋文帝;政治制度

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.04.08

科举制度是中国封建地主制社会一项重要的选官制度,而这一制度始于隋文帝开皇年间似乎已成为众所周知的定论,有关论述也颇多,著作中涉及这一问题者的有吴宗国《唐代科举制度研究》、吕思勉《隋唐五代史》、王仲荦《隋唐五代史》、王寿南《隋唐史》^①,相关论文则有何忠礼《科举制起源辨析——兼论进士科首创于唐》、金旭东《“科举制起源辨析”之商榷》、周东平《关于科举制起源的几点意见》、张旭华《隋及唐初九品中正制的废除》^②,这些论述基本上分为两类,一是认为科举制度始创于隋开皇七年(587),二是认为科举制度始创于唐代。现今通行的说法是这一制度始创于隋开皇年间,并认为隋文帝废除九品中正制,确立科举制度^③。但我在近来读史时对此产生了疑惑,以为有必要将此问题梳理清楚。

一

隋文帝所实施的选官制度到底是什么制度?各种教科书中几乎众口一词,认为隋文帝实施了科举制度,而且大多以为始于开皇七年。要弄清楚这个问题,必须看一下北周政权实施的选官制度。据拙文所考,北周政权实施的选官制度是察举^④。而再仔细研读所谓隋文帝实施科举制度之论据的

作者简介:黄寿成,陕西师范大学历史文化学院教授(陕西西安 710119)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“南北朝区域文化研究”(18BZS048)相关研究成果。

① 吴宗国:《唐代科举制度研究》,沈阳:辽宁大学出版社,1992年,第4—8页;吕思勉:《隋唐五代史》,上海:上海古籍出版社,2007年,第927—953页;王仲荦:《隋唐五代史》,上海:上海人民出版社,2000年,第11—12页;王寿南:《隋唐史》,台北:三民书局,1986年,第547页。

② 何忠礼:《科举制度起源辨析——兼论进士科首创于唐》,《历史研究》1983年第3期,第98—111页;金旭东:《“科举制起源辨析”之商榷》,《历史研究》1984年第6期,第59—62页;周东平:《关于科举制起源的几点意见》,《历史研究》1984年第6期,第62—64页;张旭华:《隋及唐初九品中正制的废除》,《史学月刊》2009年第8期,第19—27页。

③ 王仲荦:《隋唐五代史》,第11—12页;朱绍侯:《中国古代史》,福州:福建人民出版社,1985年,第132—133页。

④ 见拙文《北周政权察举制度考释》,《北京师范大学学报》2016年第5期,第106—115页。

《隋书·文帝纪》所载:开皇二年正月甲戌“诏举贤良”,七年正月乙未“制诸州岁贡三人”,十八年七月丙子“诏京官五品已上、总管、刺史,以志行修谨、清平干济二科举人”^①。又《通典·选举典》载:

隋文帝开皇七年制,诸州岁贡三人,工商不得入仕。开皇十八年,又诏:“京官五品以上及总管、刺史,并以志行修谨、清平干济二科举人。”^②

可是再比对《周书》《北史》中有关选官制度的记载,如《周书·孝闵帝纪》云:“[元年八月]甲午,诏曰:‘帝王之治天下,罔弗博求众才,以义厥民。今二十四军宜举贤良堪治民者,军列九人。被举之人,于后不称厥任者,所举官司,皆治其罪。’”同书《武帝纪》:建德三年二月丙午“令六府各举贤良清正之人”,四年闰月“诏诸畿郡各举贤良”^③。又《北史·周静帝纪》:

[大定元年正月丙戌]诏戎秩上开府以上,职事下大夫以上,外官刺史以上,各举贤良。^④

由此可见,北周武帝、静帝祖孙都曾经举贤良,然《周书·静帝纪》却云:

[大定元年正月丙戌]遣戎秩上开府以上,职事下大夫以上,外官刺史以上,各举清平勤干者三人。被举之人,居官三年有功过者,所举之人,随加赏罚。^⑤

这条记载非但未提举贤良之事,就连“贤良”二字都没有出现。这些姑且不论,仔细与《隋纪》比对,这两个朝代有关选官诏书中出现的关键字词为“贡”和“举”字,可是“贡”字也未必科举选官的专用字词,因此仅凭《隋书·文帝纪》及《通典》的那几条有关诏书就断定隋文帝实施了科举制度,并以此作为选官制度,恐怕过于武断。

此外还有一些记载涉及具体某人被察举,如《隋书》所载侯白“举秀才,为儒林郎”;刘焯“举秀才,射策甲科”;王贞传“举秀才,授县尉”;杜正玄“开皇末,举秀才,尚书试方略,正玄应对如响,下笔成章”^⑥。可见《隋书》中确有“举秀才”的记载。而《汉书》《后汉书》也有以某科举人才的记载,如《汉书》载王吉“少好学明经,以郡吏举孝廉为郎,补若卢右丞,迁云阳令。举贤良为昌邑中尉”;郇越、郇相“并举州郡孝廉、茂材”;盖宽饶“明经为郡文学,以孝廉为郎。举方正,对策高第,迁谏大夫”;冯谭,“太常举孝廉为郎”^⑦。又《后汉书·宋弘传》:“[从孙]汉字仲和,以经行著名,举茂才,四迁西河太守。”同书《蔡邕传》:“孝武之世,郡举孝廉,又有贤良、文学之选,于是名臣辈出,文武并兴。”^⑧

值得注意的是,《汉书》《后汉书》中所记载的察举有“举孝廉”“举茂才”“举贤良方正”之称,与《隋书》中“举秀才”的记载虽有不同,不过都有一个至关重要的“举”字,而且《后汉书》中“举茂才”实际是“举秀才”为避东汉光武帝刘秀的讳而改称,这就不好说《隋书》中“举秀才”的记载就是实行科举制度。另外以上考述也从另一个方面佐证了《隋书·文帝纪》中的开皇二年正月甲戌“诏举贤良”的记载也不能说明是在实行科举制度,因为这也有可能是重申继续实施北周政权的察举制度。

不过《北史》确有所谓“试策”的记载,如杜正玄“隋开皇十五年,举秀才,试策高第”^⑨。《隋书·杜正玄传》云:“开皇末,举秀才,尚书试方略,正玄应对如响,下笔成章。”^⑩另外,《后汉书·班固传》注云:“礼官,奉常也,有博士掌试策,考其优劣,为甲乙之科,即《前书》曰‘太常以公孙弘为下第’是也。”

① 《隋书》卷一《文帝纪》,北京:中华书局,1973年,第16、25页;卷二《文帝纪》,第43页。

② 杜佑:《通典》卷一四《选举典·历代制》,北京:中华书局,1988年,第342页。

③ 《周书》卷三《孝闵帝纪》,北京:中华书局,1971年,第49页;《周书》卷五《武帝纪》,第84页;卷六《武帝纪》,第94页。

④ 《北史》卷一〇《周静帝纪》,北京:中华书局,1974年,第384页。

⑤ 《周书》卷八《静帝纪》,第136页。

⑥ 《隋书》卷五八《陆爽附侯白传》,第1421页;卷七五《儒林·刘焯传》,第1718页;卷七六《文学·王贞传》,第1736—1737页;卷七六《文学·杜正玄传》,第1747页。

⑦ 《汉书》卷七二《王吉传》,北京:中华书局,1962年,第3058页;卷七二《鲍宣传》,第3095页;卷七七《盖宽饶传》,第3243页;卷七九《冯奉世传》,第3302页。

⑧ 《后汉书》卷二六《宋弘传》,北京:中华书局,1965年,第905页;卷六〇下《蔡邕传》,第1996页。

⑨ 《北史》卷二六《杜铨传》,第961页。

⑩ 《隋书》卷七六《文学·杜正玄传》,第1747页。

同书《张玄传》云：“后玄去官，举孝廉，除为郎。会《颜氏》博士缺，玄试策第一，拜为博士。”《刘梁传》云：“乃更大作讲舍，延聚生徒数百人，朝夕自往劝诫，身执经卷，试策殿最，儒化大行。此邑至后犹称其教焉。”^①《陈书·徐伯阳传》云：“试策高第，尚书板补梁河东王国右常侍、东宫学士、临川嗣王府墨曹参军。”^②可见不仅隋代有试策之举，东汉、陈朝亦有。

另外还有“策试”的记载，如《晋书》卷二八《五行志》：“成帝咸和六年正月丁巳，会州郡秀孝于乐贤堂，有麀见于前，获之。孙盛以为吉祥。夫秀孝，天下之彦士；乐贤堂，所以乐养贤也。自丧乱以后，风教陵夷，秀孝策试，乏四科之实。”同书《甘卓传》：“中兴初，以边寇未静，学校陵迟，特听不试孝廉，而秀才犹依旧策试。……卓于是精加隐括，备礼举桂阳谷俭为秀才。俭辞不获命，州厚礼遣之。诸州秀才闻当考试，皆惮不行，惟俭一人到台，遂不复策试。俭耻其州少士，乃表求试，以高第除中郎。”《孔愉附从子坦传》：“先是，以兵乱之后，务存慰悦，远方秀孝到，不策试，普皆除署。”^③又《宋书·武帝纪》：“先是，诸州郡所遣秀才、孝廉，多非其人，公表天子，申明旧制，依旧策试。”永初二年“二月己丑，车驾幸延贤堂，策试诸州郡秀才、孝廉”。《文帝纪》：元嘉二十三年“九月己卯，车驾幸国子学，策试诸生，答问凡五十九人”，十月戊子“诏曰：‘庠序兴立累载，胄子肄业有成。近亲策试，睹济济之美，缅想洙、泗，永怀在昔。诸生答问，多可采览。教授之官，并宜沾赉。’赐帛各有差。”^④《南齐书·文惠太子传》：“五年冬，太子临国学，亲临策试诸生。”同书《孔稚珪传》记载其上表曰：“国子生有欲读者，策试上过高第，即便擢用，使处法职，以劝士流。”^⑤《梁书·武帝纪》：天监九年十二月癸未“舆驾幸国子学，策试胄子，赐训授之司各有差”^⑥。《北齐书·武成帝纪》：“（河清）二年春正月乙亥，帝诏临朝堂策试秀才。”^⑦

可知试策、策试不仅隋文帝时作为选官的一项措施，实施察举制度的东汉亦有，实行九品中正制的东晋、刘宋、萧齐、萧梁、陈朝以及割据山东地区的北齐政权皆有。因此说试策、策试并不仅仅是科举制度的专属，不论察举还是九品中正制作为选官制度时期，皆以试策、策试为考核被推举至中央的秀才、孝廉的一项措施。这可以说，试策、策试与科举并没有必然的联系，非为科举所独有。

另外还有一个值得注意就是隋初是否设置中正官的问题，据《通典·选举典·历代制》：

南朝至于梁、陈，北朝至于周、隋，选举之法，虽互相损益，而九品及中正至隋开皇中方罢。^⑧同书《职官典·历代制》：“中正，……隋初有，后罢而有州都，大唐并无此官。”^⑨可是中正见于《隋书》仅有以下几条记载，即《梁睿传》：“七岁，袭爵广平郡公，累加仪同三司，邑五百户。寻为本州大中正。魏恭帝时加开府，改封为五龙郡公，拜渭州刺史。”《牛弘传》：“[弘]祖炽，郡中正。”《柳俭传》：“[俭]祖元璋，魏司州大中正、相华二州刺史。”^⑩以上这些都是记载北周政权建立之前任中正者，与隋代更是无甚关系，此外卷一一《礼仪志》、卷二七《百官志》有关中正的记载也与隋代毫无关联。

至于所谓开皇十五年罢乡官一事，《隋书·百官志》是这样说的：

① 《后汉书》卷四〇上《班彪附子固传》，第1345页；卷七九下《儒林·张玄传》，第2581页；卷八〇下《文苑·刘梁传》，第2639页。

② 《陈书》卷三四《文学·徐伯阳传》，北京：中华书局，1972年，第468页。

③ 《晋书》卷二八《五行志》，北京：中华书局，1974年，第850—851页；卷七〇《甘卓传》，第1862页；卷七八《孔愉附从子坦传》，第2055页。

④ 《宋书》卷二《武帝纪》，北京：中华书局，1974年，第28页；卷三《武帝纪》，第56页；卷五《文帝纪》，第94页。

⑤ 《南齐书》卷二一《文惠太子传》，北京：中华书局，1972年，第399页；卷四八《孔稚珪传》，第838页；

⑥ 《梁书》卷二《武帝纪》，北京：中华书局，1973年，第50页。

⑦ 《北齐书》卷七《武成帝纪》，北京：中华书局，1972年，第91页。

⑧ 杜佑：《通典》卷一四《选举典·历代制》，第328页。

⑨ 杜佑：《通典》卷三三《职官典·历代制》，第915页。

⑩ 《隋书》卷三七《梁睿传》，第1125页；卷四九《牛弘传》，第1297页；卷七三《循吏·柳俭传》，第1683页。

十五年,罢州县、乡官。^①

案此处标点当为“罢州、县乡官”。那么就要弄清楚“乡官”到底是否与选官制度有关联,好在记载这一时期以及此前历史的史书《周书》《隋书》《北史》中确实有“乡官”的记载,这就有助于弄清楚“乡官”的职责。据《周书·柳庆传》所云:

时[柳庆父]僧习为颍川郡,地接都畿,民多豪右。将选乡官,皆依倚贵势,竟来请托。选用未定。僧习谓诸子曰:“权贵请托,吾并不用。其后欲还,皆须有答。汝等各以意为吾作书也。”^②从这段记载中实在看不出所谓“乡官”是如同中正官那样选拔人才的官员,相反是被选拔者。再有《隋书·百官志》云:

旧周、齐州郡县职,自州都、郡县正已下,皆州郡将县令至而调用,理时事。至是不知时事,直谓之乡官。别置品官,皆吏部除授,每岁考殿最。^③

同书《李德林传》:

德林以为本废乡官判事,为其里闾亲戚,剖断不平,今令乡正专治五百家,恐为害更甚。^④

这两段记载中的“乡官”也与选官制度无甚关联,倒像乡正、里正、党正之类,当也是县级以上官吏。另外,《北齐书·幼主纪》云:

赋敛日重,徭役日繁,人力既殫,帑藏空竭。乃赐诸佞幸卖官,或得郡两三,或得县六七,各分州郡,下逮乡官,亦多降中者,固有敕用州主簿,敕用郡功曹。于是州县职司多出富商大贾,竟为贪纵,人不聊生。爰自邺都及诸州郡,所在征税,百端俱起。^⑤

此处所记载的“乡官”也不像选拔人才的官员,亦像是县级以上官吏。

据以上考述可以推断,隋文帝统治时期并没有废除九品中正制、实行科举制度,相反,他所实行的选官制度极有可能仍然是北周政权所实施的察举制度,这当与杨隋政权建立之初继承北周政权的衣钵有关。

二

要弄清楚隋文帝是否开创了科举制度的问题,还需看这时的选官制度的具体内容是否与此后的科举制度相似。学界对于科举制度实施的时间众说纷纭,不过最迟也认同唐代已实行科举考试以选拔官员。那么唐代科举考试的情况如何?这可据五代时期王定保叙述唐代科举的重要著述《唐摭言》加以了解。据《唐摭言》卷一《乡贡》所云:

乡贡里选,盛于中古乎!今之所称,盖本同而末异也。今之解送,则古之上计也。……有唐贞元已前,两监之外,亦颇重郡府学生,然其时亦由乡里所升,直补监生而已。尔后膏粱之族,率以学校为鄙事。若乡贡,盖假名就贡而已。景云之前,乡贡岁二三千人,盖用古之乡贡也。咸亨五年,七世伯祖鸾台凤阁龙石白水公,时任考功员外郎,下覆试十一人,内张守贞一人乡贡。开耀二年,刘思玄下五十一人,内雍思泰一人。永淳二年,刘廷奇下五十五人,内元求仁一人。光宅元年闰七月二十四日,刘廷奇重试下十六人,内康庭芝一人。长安四年,崔湜下四十一人,李温玉称苏州乡贡。景龙元年,李钦让称定州乡贡附学。尔来乡贡渐广,率多寄应者,故不甄别,置于榜中。信本同而末异也明矣。^⑥

同书卷一五《杂记》又云:

① 《隋书》卷二八《百官志》,第793页。

② 《周书》卷二二《柳庆传》,第369页。

③ 《隋书》卷二八《百官志》,第792页。

④ 《隋书》卷四二《李德林传》,第1200页。

⑤ 《北齐书》卷八《幼主纪》,第113—114页。

⑥ 王定保撰,黄寿成点校:《唐摭言》卷一《乡贡》,西安:三秦出版社,2011年,第10—11页。

高祖武德四年四月十一日,敕诸州学士及白丁,有明经及秀才、俊士,明于理体,为乡曲所称者,委本县考试,州长重复,取上等人,每年十月随物入贡。至五年十月,诸州共贡明经一百四十三人,秀才六人,俊士三十九人,进士三十人。十一月引见,敕付尚书省考试。十二月吏部奏付考功员外郎申世宁考试,秀才一人,俊士十四人,所试并通,敕放选与理入官。其下第人各赐绢五疋,充归粮,各勤修业。自是考功之试,永为常式。至开元二十四年,以员外郎李昂与举子矛盾失体,因以礼部侍郎专知。^①

这两段记载叙述了唐代科举考试的大致情况,包括每年录取人数以及明经、秀才、俊士、进士各科目的具体录取人数,两《唐书》中也有相关的记载。还值得注意的是,从这些记载中可以看到一个与科举考试有着密切关系的职官——考功员外郎,只不过到了唐玄宗开元二十四年,由于担任主考官的“考功员外郎李昂为举人诋诃,帝以员外郎望轻,遂移贡举于礼部,以侍郎主之”^②。从此科举考试改由礼部负责,礼部侍郎主持。而据《旧唐书·职官志》《新唐书·百官志》记载,考功员外郎是尚书省吏部考功司的副长官。可是无论如何,此前科举考试是由吏部的考功员外郎负责的。那么我们就从考功员外郎这一职官入手,考述隋文帝时期是否设置这一职官,其是否执掌选拔官员之事。

由《隋书·职官志》可见,隋朝建立后,隋文帝草创制度,设置三省六部制,尚书省下辖吏、礼、兵、都官、度支、工六部,分管事务。其中吏部尚书所统的有考功侍郎1人,却没有考功员外郎这一职官^③。隋文帝时期任考功侍郎者史籍中还是有记载的,据《隋书·刑法志》:

高祖既受周禅,开皇元年,乃诏尚书左仆射、渤海公高颎,上柱国、沛公郑译,上柱国、清河郡公杨素,大理前少卿、平源县公常明,刑部侍郎、保城县公韩濬,比部侍郎李谔,兼考功侍郎柳雄亮等,更定新律,奏上之。^④

同书《苏威传》:“遂奏威与礼部尚书卢恺、吏部侍郎薛道衡、尚书右丞王弘、考功侍郎李同和等共为朋党。”《柳机附从弟雄亮传》:“司马消难作乱江北,高祖令雄亮聘于陈,以结邻好。及还,会高祖受禅,拜尚书考功侍郎,寻迁给事黄门侍郎。”《李谔传》:“及受禅,历比部、考功二曹侍郎,赐爵南和伯。”《薛濬传》:“擢拜尚书虞部侍郎,寻转考功侍郎。”《酷吏·燕荣传》:“是时元弘嗣被除为幽州长史,惧为荣所辱,固辞。……荣遂收付狱,禁绝其粮。弘嗣饥馁,抽衣絮,杂水咽之。其妻诣阙称冤,上遣考功侍郎刘士龙驰驿鞠问。”^⑤《北史·房法寿附族子景伯传》:“[景伯]子山基,仕隋,历户部、考功侍郎,并著能名,见称于时。”^⑥可是这些考功侍郎的记载皆无负责选官的事实,而且所涉及的事例,或是修订法律文书,或是出使审定案情,或是语焉不详,与选官当无关联。

此外,《隋书·刘炫传》记载:

炫对曰:“……往者州唯置纲纪,郡置守丞,县唯令而已。其所具僚,则长官自辟,受诏赴任,每州不过数十。今则不然,大小之官,悉由吏部,纤介之迹,皆属考功……”^⑦

这是当时的名儒刘炫与大臣牛弘有关时政的一段对话,或多或少地涉及官员选拔的问题,可是也没有明确说考功曹的长官确实负责科举考试,只是谈到负责官员的选拔任命。不过《隋书》中倒是有考功曹的长官负责选官的明确记载,见于《礼仪志》:

后齐每策秀才,中书策秀才,集书策考贡士,考功郎中策廉良,皇帝常服,乘舆出,坐于朝堂

① 王定保撰,黄寿成点校:《唐摭言》卷一五《杂记》,第220页。

② 见《新唐书》卷四四《选举志》,北京:中华书局,1975年,第1164页。

③ 《隋书》卷二八《职官志》,第773、774页。

④ 《隋书》卷二五《刑法志》,第710页。

⑤ 《隋书》卷四一《苏威传》,第1187页;卷四七《柳机附从弟雄亮传》,第1274页;卷六六《李谔传》,第1543页;卷七二《孝义·薛濬传》,第1664页;卷七四《酷吏·燕荣传》,第1695—1696页。

⑥ 《北史》卷三九《房法寿附族子景伯传》,第1423页。

⑦ 《隋书》卷七五《儒林·刘炫传》,第1721页。

中樞。秀孝各以班草对。其有脱误、书滥、孟浪者,起立席后,饮墨水,脱容刀。^①
同书《职官志》又云:

后齐制官,……尚书省,置令、仆射,吏部、殿中、祠部、五兵、都官、度支等六尚书。……其属官,左丞(掌吏部、考功、主爵、殿中、仪曹、三公、祠部、主客、左右中兵、左右外兵、都官、二千石、度支、左右户十七曹,并弹纠见事。)……考功(掌考第及秀孝贡士等事)。^②

可是这都是北齐政权选官制度的记载,与隋文帝时期的选官制度基本上没有关联,这又从另一个侧面佐证了隋代考功郎中并非当时专门负责科举考试的官员。

隋文帝建立隋朝后虽然废除了周六官制度,实行三省六部制,并在尚书省吏部设置了考功侍郎一人,可是史籍中有关这一时期任此职官者的记载中都没有明确说明,考功侍郎就是负责科举考试的官员,也不似唐代尚书省吏部考功员外郎明确说是负责科举考试的官员。而《隋书》中有关考功曹长官负责科举的明确记载却是北齐政权时期的,与隋代无涉。与北齐相比,史籍中没有考功侍郎是隋文帝时期负责科举考试官员的明确记载,由此推测,隋文帝时期当未实施科举制度。

三

要进一步弄清楚隋文帝是否实行科举制度的问题,还需要与学者一致公认实行科举制度的唐代相关制度加以比较。据《通典·选举典·历代制》所云:

大唐贡士之法,多循隋制。上郡岁三人,中郡二人,下郡一人,有才能者无常数。其常贡之科,有秀才,有明经,有进士,有明法,有书,有算。自京师郡县皆有学焉。每岁仲冬,郡县馆监课试其成者,长吏会属僚,设宾主,陈俎豆,备管弦,牲用少牢,行乡饮酒礼,歌鹿鸣之诗,徵耆艾、叙少长而观焉。既饯,而与计偕。其不在馆学而举者,谓之乡贡。旧令诸郡虽一、二、三人之限,而实无常数。到尚书省,始由户部集阅,而关于考功课试,可者为第。律曰:“诸贡举非其人,及应贡举而不贡举者,一人徒一年,二人加一等,罪止徒三年。”

初,秀才科等最高,试方略策五条,有上上、上中、上下、中上,凡四等。贞观中,有举而不第者,坐其州长,由是废绝。自是士族所趣向,唯明经、进士二科而已。其初止试策,贞观八年,诏加进士试读经史一部。

至调露二年,考功员外郎刘思立始奏二科并加帖经。其后,又加老子、孝经,使兼通之。永隆二年,诏明经帖十得六,进士试文两篇,识文律者,然后试策。^③

《旧唐书·文苑·刘宪传》:

父思立,……后迁考功员外郎,始奏请明经加帖、进士试杂文,自思立始也。^④

《唐摭言》卷一《述进士上篇》云:

永徽已前,俊、秀二科犹与进士并列;咸亨之后,凡由文学一举于有司者,竞集于进士矣。……若列之于科目,则俊、秀盛于汉、魏;而进士,隋大业中所置也。如侯君素、孙伏伽,皆隋之进士也,明矣。然彰于武德,而甲于贞观。^⑤

《新唐书·选举志》云:

宝应二年,礼部侍郎杨綰上疏言:“进士科起于隋大业中,是时犹试策。高宗朝,刘思立加进士杂文,明经填帖,故为进士者皆诵当代之文,而不通经史;明经者但记帖括。……”^⑥

① 《隋书》卷九《礼仪志》,第188页。

② 《隋书》卷二七《职官志》,第751—752页。

③ 《通典》卷一五《选举典·历代制》,第353—354页。

④ 《旧唐书》卷一九〇中《文苑·刘宪传》,北京:中华书局,1975年,第5016页。

⑤ 王定保撰,黄寿成点校:《唐摭言》卷一《述进士上篇》,第3—4页。

⑥ 《新唐书》卷四四《选举志》,北京:中华书局,1975年,第1166页。

可是隋文帝统治时期所颁布的选官诏令在《隋书·文帝纪》中却只是这样记载：开皇七年正月乙未“制诸州岁贡三人”，十八年七月丙子“诏京官五品已上、总管、刺史，以志行修谨、清平干济二科举人”，却根本没有唐代科举制度的那些记载详细，更不要说有关考试科目、内容的记载，这就比之有关唐代科举制度的记载相差太远。结合前文所考，开皇年间有关选官制度的这些诏令并不能说明隋文帝确实实行了科举制度，相反不能排除隋文帝继承北周政权的衣钵，继续以察举制度选拔官员。

如果说隋文帝之时的科举制度只是草创，所以记载不够详细，那么为什么有关隋炀帝设置进士科的记载却如此明确？更详细的记载还见于《通典》：

炀帝始建进士科。又制，百官不得计考增级，其功德行能有昭然者乃擢之。大业三年，始置吏部侍郎一人，分掌尚书职事。时武夫参选，多授文职。大业八年，诏曰：“顷自班朝治人，乃由勳叙，拔之行阵，起自勇夫，蠹政害人，实由于此。自今以后，诸授勳官者，并不得因授文官职事。”^①

这段记载不仅明确叙述隋炀帝始置进士科，而且记载当时武人参与科举考试后多授予文职，大业八年后武人参选不得授予文职。另外史书中还记载有一些人举进士，如《旧唐书·杨纂传》：“大业中，进士举，授朔方郡司法书佐。”^②《北史·杜铨附族曾孙正藏传》：“大业中，与刘炫同以学业该通，应诏被举。时正藏弟正仪贡充进士，正伦为秀才，兄弟三人同时应命，当世嗟美之。”^③这几条记载明确说杨纂、杜正仪是在隋炀帝大业年间举进士，相比较而言，不论《隋书》《北史》，还是其他传世史籍中都没有某人在隋开皇年间通过科举考试举秀才、孝廉以及其他科目的记载。

另外再比对汉代所实行的察举制度，如《汉书·董仲舒传》有云：

武帝即位，举贤良文学之士前后百数，而仲舒以贤良对策焉。……臣愚以为使诸列侯、郡守、二千石各择其吏民之贤者，岁贡各二人以给宿卫，且以观大臣之能；所贡贤者有赏，所贡不肖者有罚。^④

《后汉书·韦彪传》云：

是时陈事者，多言郡国贡举率非功次，故守职益懈而吏事浸疏，咎在州郡。^⑤

而这两条记载都有“贡”字，却是叙述汉代以察举选官的，因此仅有“制诸州岁贡三人”记载就以为这是在实行科举制度，实在难以服人。而有“举”字的记载察举的史料《汉书》《后汉书》中更是甚多，如《汉书·武帝纪》有云：

元光元年冬十一月，初令郡国举孝廉各一人。

元朔元年冬十一月，……有司奏议曰：“古者。诸侯贡士，……令二千石举孝廉，所以化元元，移风易俗也。不举孝，不奉诏，当以不敬论；不察廉，不胜任也，当免。”奏可。^⑥

同书《董仲舒传》：

仲舒在家，朝廷如有大议，使使者及廷尉张汤就其家而问之，其对皆有明法。……及仲舒对册，推明孔氏，抑黜百家。立学校之官，州郡举茂材、孝廉，皆自仲舒发之。^⑦

《后汉书·孝章帝纪》：

[建初元年三月]己巳诏曰：“……明政无大小，以得人为本。夫乡举里选，必累功劳。今刺史、守相不明真伪，茂才、孝廉岁以百数，既非能显，而当授之政事，甚无谓也。每寻前世举人贡

① 杜佑：《通典》卷一四《选举典·历代制》，第343页。

② 《旧唐书》卷七七《杨纂传》，第2673页。

③ 《北史》卷二六《杜铨附族曾孙正藏传》，第962页。

④ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2495—2513页。

⑤ 《后汉书》卷二六《韦彪传》，第917页。

⑥ 《汉书》卷六《武帝纪》，第160、167页。

⑦ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2525页。

士,或起畹亩,不系闾閭。敷奏以言,则文章可采;明试以功,则政有异迹。文质彬彬,朕甚嘉之。其令太傅、三公、中二千石、二千石、郡国守相举贤良方正、能直言极谏之士各一人。”

夏五月辛酉,初举孝廉、郎中宽博有谋任典城者,以补长相。^①

同书《孝和帝纪》云:

[永元十三年十一月]丙辰,诏曰:“幽、并、凉州户口率少,边役众剧,束修良吏,进仕路狭。……其令缘边郡口十万以上岁举孝廉一人,不满十万二岁举一人,五万以下三岁举一人。”

元兴元年春正月戊午,引三署郎召见禁中(《汉官仪》:“三署谓五官署也,左、右署也,各置中郎将以司之。郡国举孝廉以补三署郎,年五十以上属五官,其次分在左、右署,凡有中郎、议郎、侍郎、郎中四等,无员。”)。^②

《孝安帝纪》云:

[延光二年]八月庚午,初令三署郎通达经术、任牧民者,视事三岁以上,皆得察举。^③

《孝顺帝纪》云:

[阳嘉元年十一月]辛卯,初令郡国举孝廉限年四十以上,诸生通章句,文吏能笺奏,乃得应选;其有茂才异行,若颜渊、子奇,不拘年齿。……闰月丁亥,令诸以诏除为郎,年四十以上课试如孝廉科者,得参廉选,岁举一人。^④

《后汉书·百官志》注引《汉官目录》云:

建武十二年八月乙未诏书,三公举茂才各一人,廉吏各二人;光禄岁举茂才四行各一人,察廉吏三人;中二千石岁察廉吏各一人,廷尉、大司农各二人;将兵将军岁察廉吏各二人;监察御史、司隶、州牧岁举茂才各一人。^⑤

《百官志》又云:

凡郡国皆掌治民,进贤劝功,决讼检奸。……并举孝廉,郡口二十万举一人。^⑥

这些都是两汉时期涉及“举”字有关察举的诏书、奏章,甚至也具体到所举人数,这与《隋书·文帝纪》的记载是何等相像。这些记载中也出现了“贡”和“举”这两个关键字词,然“贡”“举”二字也未必是科举选官的专用字词,因为《汉书》《后汉书》记载察举制度的这类文字颇多。特别值得注意的是《后汉书·孝章帝纪》有“其令太傅、三公、中二千石、二千石、郡国守相举贤良方正、能直言极谏之士各一人”,其与《隋书》卷二《文帝纪》中的“诏京官五品已上、总管、刺史,以志行修谨、清平干济二科举人”何其相像,但《后汉书·孝章帝纪》记载的是察举制度,为什么到了隋文帝开皇十八年相似的记载就变成了实行科举制度的论据了?这也实在不能让人信服。

四

那么为什么隋文帝要在开皇二年正月、开皇七年正月、开皇十八年七月先后三次反复发布内容相近的选官诏书,是否与当时的政治军事形势有关?据《隋书·文帝纪》所云:

开皇元年二月甲子,上自相府常服入宫,备礼即皇帝位于临光殿。设坛于南郊,遣使柴燎告天。是日,告庙,大赦,改元。京师庆云见。易周氏官仪,依汉、魏之旧。……乙丑,追尊皇考为武元皇帝,庙号太祖,皇妣为元明皇后。遣八使巡省风俗。丙寅,修庙社。立王后独孤氏为皇后,王太子勇为皇太子。

① 《后汉书》卷三《孝章帝纪》,第133、134页。

② 《后汉书》卷四《孝和帝纪》,第189、193页。

③ 《后汉书》卷五《孝安帝纪》,第237页。

④ 《后汉书》卷六《孝顺帝纪》,第261页。

⑤ 《后汉书志》卷二四《百官志》,第3559页。

⑥ 《后汉书志》卷二八《百官志》,第3621页。

八月壬午，废东京官。突厥阿波可汗遣使贡方物。甲午，遣行军元帅乐安公元谐，击吐谷浑于青海，破而降之。

九月戊申，战亡之家，遣使赈给。庚午，陈将周罗睺攻陷胡墅，萧摩诃寇江北。……壬申，以上柱国、薛国公长孙览，上柱国、宋安公元景山，并为行军元帅，以伐陈，仍命尚书左仆射高颀节度诸军。突厥沙钵略可汗遣使贡方物。是月，行五铢钱。

[二年正月]辛酉，置河北道行台尚书省于并州，以晋王广为尚书令。置河南道行台尚书省于洛州，以秦王俊为尚书令。置西南道行台尚书省于益州，以蜀王秀为尚书令。戊辰，陈遣使请和，归我胡墅。^①

可见自隋朝建立至开皇二年正月隋文帝杨坚颁布第一项选官诏书，先后八使巡省风俗、修庙社，在其统治区域内设置行台尚书省，令诸子出镇四方。就其军事形势来看，开皇元年九月戊申，陈军进攻江北的杨隋政权统治区，攻陷胡墅。壬申，以长孙览、元景山为行军元帅讨伐陈政权，迫使其遣使请和，归还胡墅。第二年杨坚颁布这项选官诏书当是出于政治诱降之考虑，以早日完成统一大业。至于为什么迟至此时才颁布这项选官诏书，当是建国之初事务繁多，需要逐项处理，前文所记载行五铢钱也在前一年的九月，就连这项涉及经济活动的重大货币政策都要在杨隋政权建立九个月才颁布，那么选官制度既然已有北周颁布实施的，当然就没有必要急于重新颁布。

而开皇七年正月选官诏书颁布之时的政治军事形势，据《隋书·文帝纪》所云：

[开皇六年]冬十月己酉，以河北道行台尚书令并州总管晋王广为雍州牧，余官如故；兵部尚书杨尚希为礼部尚书。癸丑，置山南道行台尚书省于襄州，以秦王俊为尚书令。丙辰，以芳州刺史史路平难为叠州刺史，衡州总管周法尚为黄州总管。

[七年]夏四月己酉，……庚戌，于扬州开山阳渚，以通运漕。

[八年]三月辛未，……甲戌，遣兼散骑常侍程尚贤、兼通直散骑常侍韦惲使于陈。戊寅，诏曰：“昔有苗不宾，唐尧薄伐，孙皓僭虐，晋武行诛。有陈窃据江表，逆天暴物。朕初受命，陈项尚存，思欲教之以道，不以龚行为令，往来修睦，望其迁善。时日无几，衅恶已闻。厚纳叛亡，侵犯城戍，勾吴、闽越，肆厥残忍。于时王师大举，将一车书，陈项反地收兵，深怀震惧，责躬请约，俄而致殒。……近日秋始，谋欲吊人。……引伐罪之师，向金陵之路，船住则龙止，船行则龙去，四日之内，三军皆睹，岂非苍旻爱人，幽明展事，降神先路，协赞军威！以上天之灵，助戡定之力，便可出师授律，应机诛殄，在斯举也，永清吴、越。……

九月丁丑，宴南征诸将，颁赐各有差。

冬十月己亥，太白出西方。己未，置淮南行台省于寿春，以晋王广为尚书令。辛酉，陈遣兼散骑常侍王琬、兼通直散骑常侍许善心来聘，拘留不遣。甲子，将伐陈，有事于太庙。命晋王广、秦王俊、清河公杨素并为行军元帅，以伐陈。^②

可见开皇七年正月选官诏书颁布正是在计划平陈军事行动实施之前，这项诏书当是针对江左地区士人颁布的，因为当时除士族以外的士人对于“上品无寒人，下品无势族”的门阀政治及其选官制度——九品中正制深恶痛绝，在平陈之前颁布这项以察举选官的诏书当是出于政治考虑，实施政治诱降，以配合平陈的军事行动。

开皇十八年七月选官诏书颁布时的政治军事形势亦见于《隋书》，如《文帝纪》所云：

十七年春二月癸未，太平公史万岁击西宁羌，平之。庚寅，幸仁寿宫。庚子，上柱国王世积讨桂州贼李光仕，平之。

秋七月丁丑，桂州人李代贤反，遣右武侯大将军虞庆则讨平之。

① 《隋书》卷一《文帝纪》，第13、15、16页。

② 《隋书》卷一《文帝纪》，第24、25页；卷二《文帝纪》，第29—31页。

十八年春正月辛丑,诏曰:“吴、越之人,往承弊俗,所在之处,私造大船,因相聚结,致有侵害。其江南诸州,人间有船长三丈已上,悉括入官。”

二月甲辰,……乙巳,以汉王谅为行军元帅,水陆三十万伐高丽。

九月己丑,汉王谅师遇疾疫而旋,死者十八九。^①

可见当时西北、岭南时有动乱,吴越地区又不太稳定,这就需要实施一些稳定这些地区的政策。虽说这项选官诏书对于西羌、岭南少数民族没有什么作用,但是对于吴越地区的士人却是行之有效的。特别值得注意的是开皇十八年七月选官诏书颁布恰恰在汉王杨谅率领三十万大军进攻高丽之时,而朝鲜半岛在汉代曾为中原王朝疆域,汉武帝在那里设置过四郡,隋文帝杨坚当也将朝鲜半岛视为其版图。再加上高丽的文化一直较高,并且仰慕汉文化,因此隋文帝杨坚这时颁布这项选官诏书当也是出于政治上的考虑,实施政治诱降的一种手段。

再比对北周武帝建德三年二月、建德四年闰月颁布选官诏书时的政治军事形势来看,即如《周书》卷五《武帝纪》所云:

[建德二年]十一月辛巳,帝亲率六军讲武于城东。癸未,集诸军都督以上五十人于道会苑大射,帝亲临射宫,大备军容。

[三年]六月丁未,集诸军将,教以战阵之法。

[四年七月]丁丑,诏曰:“高氏因时放命,据有汾、漳,擅假名器,历年永久。朕以亭毒为心,遵养时晦,遂敦聘好,务息黎元。而彼怀恶不悛,寻事侵軼,背言负信,窃邑藏奸。……可分命众军,指期进发。”以柱国陈王纯为前一军总管,荥阳公司马消难为前二军总管,郑国公达奚震为前三军总管,越王盛为后一军总管,周昌公侯莫陈琼为后二军总管,赵王招为后三军总管,齐王宪率众二万趣黎阳,随国公杨坚、广宁侯薛迥舟师三万自渭入河,柱国梁国公侯莫陈芮率众一万守太行道,中国公李穆帅众三万守河阳道,常山公于翼帅众二万出陈、汝。壬午,上亲率六军,众六万,直指河阴。^②

可见建德三年二月北周武帝颁布选官诏书,是在实施灭北齐政权、统一中国北方的军事行动的同时所实施政治诱降的一项措施。

而建德四年闰月颁布选官诏书时的政治军事形势亦见于《周书》,如《武帝纪》所云:

[建德五年十月]己酉,帝总戎东伐。以越王盛为右一军总管,杞国公亮为右二军总管,随国公杨坚为右三军总管,谯王俭为左一军总管,大将军窦恭为左二军总管,广化公丘崇为左三军总管,齐王宪、陈王纯为前军。……癸亥,帝至晋州,遣齐王宪率精骑二万守雀鼠谷,陈王纯步骑二万守千里径,郑国公达奚震步骑一万守统军川,大将军韩明步骑五千守齐子岭,乌氏公尹昇步骑五千守鼓钟镇,凉城公辛韶步骑五千守蒲津关,柱国、赵王招步骑一万自华谷攻齐汾州诸城,柱国宇文盛步骑一万守汾水关。^③

可知建德四年闰月也是在建德五年十月北周武帝亲自率军东征、统一中国北方之前,而在这时颁布这项选官诏书当是针对山东士人的,这也是出于政治上的考虑,对于广大山东士人实行政治诱降。

比对隋朝开皇年间与北周建德年间所颁布选官诏书之时的政治军事形势,都与要有大的军事行动或出于稳定全国政治有关联,并且多是出于政治上的考虑。因此说隋文帝杨坚之所以反复颁布内容相近的选官诏书,并非要改变原有的选官制度,实行科举制度,只是重申该政权继续实行察举制度,并主要针对那些即将纳入其版图地区的士人所颁布的。

① 《隋书》卷二《文帝纪》,第41、42、43页。

② 《周书》卷五《武帝纪》,第83、85页;卷六《武帝纪》,第92—93页。

③ 《周书》卷六《武帝纪》,第95—96页。

五

以往人们一谈到杨坚所实行的选官制度时,除了说他“实行了科举制度”之外,还说他废除了“九品中正制”。但据拙文所考,北周政权并没有实行九品中正制^①。那么有无可能杨坚在建立杨隋政权之初恢复了九品中正制这一选官制度?要弄清楚这一问题,必须从制定政策的人入手进行分析。杨隋政权建立之初即废除周六官制,实行三省六部制,因此可从开皇元年正月至开皇二年正月出任三省六部长官者入手。据《隋书·文帝纪》所载:

开皇元年二月甲子,上自相府常服入宫,备礼即皇帝位于临光殿。设坛于南郊,遣使柴燎告天。是日,告庙,大赦,改元。京师庆云见。易周氏官仪,依汉、魏之旧。以柱国相国司马渤海郡公高颀为尚书左仆射兼纳言,相国司录沁源县公虞庆则为内史监兼吏部尚书,相国内郎咸安县男李德林为内史令,上开府汉安县公韦世康为礼部尚书,上开府义宁公元晖为都官尚书,开府民部尚书昌国县公元岩为兵部尚书,上仪同司宗长孙毗为工部尚书,上仪同司会杨尚希为度支尚书,……丁卯,以大将军金城郡公赵昺为尚书右仆射……[三月]戊戌,以太子少保苏威兼纳言、吏部尚书,餘官如故。……[十二月]甲申,以礼部尚书韦世康为吏部尚书。^②

同书《赵芬传》:“开皇初,罢东京官,拜尚书左仆射,与郢国公王谊修律令。俄兼内史令,上甚信任之。”《柳机传》:“及高祖作相,征还京师。时周代旧臣皆劝禅让,机独义形于色,无所陈请。俄拜卫州刺史。及践阼,进爵建安郡公,邑二千四百户,征为纳言。”^③

可见这一时期三省有颀、虞庆则、李德林、赵昺、苏威、赵芬、柳机,六部的长官有韦世康、元晖、元岩、长孙毗、杨尚希、苏威,下面略作一表,将他们的出身、仕宦、学识等情况逐一考述:

姓名	是否士族	所任职务	学识	出 处
高 颀	否	尚书左仆射兼纳言	略涉书史,尤善词令。	《隋书》卷一《文帝纪》、卷四一本传
虞庆则	否	内史监 兼吏部尚书	无学识	《隋书》卷一《文帝纪》、卷四〇本传
李德林	否	内史令	学识很高,有著述。	《隋书》卷一《文帝纪》、卷四二本传
赵 昺	否	尚书右仆射	略涉书史	《隋书》卷一《文帝纪》、卷四六本传
苏 威	汉士族	纳言、 吏部尚书	颇有学识	《隋书》卷一《文帝纪》、卷四一本传
赵 芬	否	尚书左仆射、内史令	少有辩智,颇涉经史。	《隋书》卷四六本传
柳 机	汉士族	纳言	颇涉经史。	《隋书》卷四七本传
韦世康	汉士族	礼部尚书	当无学识	《隋书》卷一《文帝纪》、卷四七本传
元 晖	虜姓士族	都官尚书	颇好学,涉猎书记。	《隋书》卷一《文帝纪》、卷四六本传

① 见拙文《北周政权是否实行九品中正制》,《文史哲》2014年第4期,第97—115页;《再论北周政权未实行九品中正制》,《陕西师范大学学报》2017年第5期,第115—121页。

② 《隋书》卷一《文帝纪》,第13—16页。

③ 《隋书》卷四六《赵芬传》,第1251—1252页;卷四七《柳机传》,第1272页。

续表

姓名	是否士族	所任职务	学识	出 处
元 岩	虏姓士族	兵部尚书	好读书,不治章句。	《隋书》卷一《文帝纪》、卷六二本传
长孙毗	不详	工部尚书	不详	《隋书》卷一《文帝纪》
杨尚希	汉士族	度支尚书	学识颇高	《隋书》卷一《文帝纪》、卷四六本传

虽然三省六部的长官中士族有 6 人之多,不过其中汉士族较少,只有 4 人,又都不是出自当时中国北方的崔、卢、李、郑、王五大士族,而且拜相的只有 2 人,在中枢的最高决策层中所占的比例较小。另外,这 6 位士族大多学识平平,只有苏威、杨尚希学识略高,二人中只有苏威被拜相。因此说他们这些士族拘于学识、社会威望以及在中枢最高决策层的影响力,不可能恢复九品中正制这一选官制度。

那么要弄清楚隋文帝时期是否实施了科举制度,也需要从中枢决策机构入手,而任何一个政权的中枢决策机构中最重要的角色是宰相,宰相构成的变化对于国家的重大决策起着相当大的作用,也决定了选官制度变化与否。据史籍及前辈学者考述,隋代的宰相包括中书、门下、尚书三省的长官以及被称作“四贵”“五贵”者。《隋书·观德王雄传》载:“高祖受禅,除左卫将军,兼宗正卿。俄迁右卫大将军,参预朝政。……与高颀、虞庆则、苏威称为‘四贵’。”《隋书·令狐熙传》:“高祖受禅之际,熙以本官行纳言事。寻除司徒左长史,加上仪同,进爵河南郡公。”^①结合前引《隋书·文帝纪》可知,隋文帝杨坚开国时的中枢权力核心宰相成员有高颀、虞庆则、李德林、苏威、赵昺、杨雄、令狐熙,再加上前文所考出的赵芬、柳机,共有 9 人,下面试做一表,逐一考述以上这些宰相的出身、学识:

姓名	是否关陇集团成员	学识	出 处
高 颀	是	略涉书史,尤善词令。	《隋书》卷四一本传
虞庆则	是	无学识	《隋书》卷四〇本传
李德林	否	学识很高,有著述。	《隋书》卷四二本传
赵 昺	是	略涉书史	《隋书》卷四六本传
苏 威	否	颇有学识	《隋书》卷四一本传
杨 雄	是	学识不详	《隋书》卷四三本传
令狐熙	是	博览群书,尤明《三礼》。	《隋书》卷五六本传
赵 芬	是	少有辩智,颇涉经史。	《隋书》卷四六本传
柳 机	是	有器局,颇涉经史。	《隋书》卷四七本传

可见这些开国之初的宰相中除了李德林出生于山东地区,为北齐政权的大臣,北周武帝灭北齐后迁入关中地区的,苏威是文臣,不符合关陇集团文武合一的标准,其他七人皆是关陇集团成员,约占总人数的 78%,其中杨雄还是宗室。

开皇八年平陈之后宰相的组成略有变化,据《隋书·文帝纪》,平陈以至隋文帝晚年一共增加了杨素、蜀王杨秀、豫章王杨暕、杨达四位宰相^②。而开国之初的宰相中,李德林平陈后不久被罢相^③,高颀后来也因故被罢相。也就是说平陈以后罢免的宰相一位非关陇集团成员,一位出身于关陇集

① 《隋书》卷四三《观德王雄传》,第 1216 页;卷五六《令狐熙传》,第 1385 页。
② 《隋书》卷二《文帝纪》,第 33、35、36、37、39、44、46、48 页。
③ 《隋书》卷四二《李德林传》,第 1207—1208 页。

团。而这新增的四位宰相出身、学识如何？下面略作一表：

姓名	是否关陇集团成员	学识	出 处
杨素	是	学识很高	《隋书》卷四八本传
蜀王杨秀	是	颇有学识	《隋书》卷四五本传
豫章王杨暕	是	颇涉经史	《隋书》卷五九本传
杨达	是	少聪敏，有学行	《隋书》卷四三本传

他们四人皆出自关陇集团，且宗室占有半数，可见隋文帝平陈以后的中枢权力核心多出自关陇集团，唯一一个非关陇集团成员的苏威却还是关陇人，只不过他是一个文人，不符合文武合一的标准而已。可见隋文帝的中枢权力核心一直没有大的变化，由关陇集团成员控制，这样选官制度也应该不会发生大的变更。加之隋文帝本人也出自关陇集团，也就必然沿用北周政权所选择的选官制度，继续以察举制度选拔人才。

可是到了隋炀帝统治时期，其宰相的构成发生了变化，据《隋书·炀帝纪》所云：

[大业元年]二月己卯，以尚书左仆射杨素为尚书令。……闰七月甲子，以尚书令杨素为太子太师，安德王雄为太子太傅，河间王弘为太子太保。……[二年]六月壬子，以尚书令、太子太师杨素为司徒。^①

同书《虞世基传》又云：

炀帝即位，顾遇弥隆……俄迁内史侍郎……帝重其才，亲礼逾厚，专典机密，与纳言苏威、左翊卫大将军宇文述、黄门侍郎裴矩、御史大夫裴蕴等参掌朝政。^②

这一方面将杨素、杨雄明升暗降，剥夺了他们的实权，实际罢免了他们的宰相权力，另一方面提拔虞世基、宇文述、裴矩、裴蕴为宰相，隋文帝时期的宰相仅剩苏威一人。而这些新进宰相的出身、学识如何？

虞世基，《隋书》卷六七本传说他是会稽余姚人，其父虞荔为陈太子中庶子。他也出仕陈朝，官至尚书左丞，是出身于江左地区的士人。而且他“博学有高才，兼善草隶”。

宇文述，《隋书》卷六一本传说他是“代郡武川人也。本姓破野头，役属鲜卑俟豆归，后从其主为宇文氏。父盛，周上柱国。述少骁锐，便弓马。”“述性恭谨沈密，周大冢宰宇文护甚爱之，以本官领护亲信。及帝亲总万机，召为左宫伯，累迁英果中大夫，赐爵博陵郡公，寻改封濮阳郡公。”“敕述与苏威常典选举，参预朝政。”是关陇集团成员。

裴矩，《隋书》卷六七本传说他虽然是河东闻喜人，可是他祖父裴他曾任北魏都官尚书，其父裴纳之为齐太子舍人。他本人也出仕北齐，曾任北齐司州兵曹从事、高平王文学，可知他原是生活在山东地区的士族。而且他“学涉经史，颇有干局，至于恪勤匪懈，夙夜在公，求诸古人，殆未之有。”

裴蕴，《隋书》卷六七本传说他他虽然是河东闻喜人，可是他祖父裴之平为梁卫将军。其父裴忌任陈朝都官尚书，他本人也出仕陈朝，曾任直阁将军、兴宁令，因此说他出身于久已迁居江左地区的河东裴氏这一大士族，即所谓“南眷裴氏”。而且他“蕴性明辩，有吏干”。

据此可知，隋炀帝即位后重用关陇以外的山东、江左地区士人，在他的中枢权力核心的“五贵”中出自关陇地区有宇文述、苏威二人，其中苏威尚不符合关陇集团文武合一的标准，这样真正出自关陇集团的仅有宇文述一人，占“五贵”的五分之一。加上出生于关陇地区的苏威也不过占“五贵”的五分之二，正是由于这种中枢政治格局，才使得隋炀帝有可能改变其父继承北周衣钵所实行的察举制度，

① 《隋书》卷三《炀帝纪》，第63、64、66页。

② 《隋书》卷六七《虞世基传》，第1572页。

以科举制度来选拔官员。

六

既然九品中正制是门阀政治的基础,那么实行九品中正制的地区门阀士族在该政权中当有相当大的影响力,因此为进一步说明问题再分析隋开皇年间山东、关陇、江左三大区域的士族在该政权中的权力及地位。而当时郡望在山东地区士族主要有清河崔氏、博陵崔氏、范阳卢氏、荥阳郑氏、太原王氏、钜鹿魏氏、高阳许氏、彭城刘氏、沛国刘氏,下面将他们在隋文帝时期的仕宦情况略作考述:

清河崔氏 崔儼,《隋书》卷七六本传说他曾任给事郎、内史舍人、通直散骑侍郎。而据《隋书·百官志》记载,他在开皇仁寿年间所任职官最高的通直散骑侍郎是从五品。

博陵崔氏 崔彭,《隋书》卷五四本传说他曾任监门郎将、右卫长史、车骑将军、骠骑将军、备身将军,爵位安阳县男。崔仲方,《隋书》卷六〇本传说他曾任司农少卿、虢州刺史、基州刺史、行军总管、会州总管、民部尚书、礼部尚书、国子祭酒、太常卿、上郡太守、信都太守,进爵安固县公,进位大将军。崔弘度,《隋书》卷七四本传说他曾任行军总管、华州刺史、江陵总管,检校原州事,封武乡郡公,位至上柱国。崔弘昇,《隋书》卷七四本传说他曾任骠骑将军、慈州刺史、郑州刺史、襄州总管。据《隋书·百官志》记载,博陵崔氏四人在隋文帝统治时期所任职事官在中央最高的民部尚书、礼部尚书为正三品,在外所任最高的华州刺史是正三品。

范阳卢氏 卢恺,《隋书》卷五六《卢柔传》说他是西魏北周时期大臣卢柔之子,曾任尚书吏部侍郎、尚书左丞、礼部尚书,摄吏部尚书事,加上仪同三司。卢思道,《隋书》卷五七本传说他曾任散骑侍郎。卢昌衡,《隋书》卷五七本传说他曾任尚书祠部侍郎、徐州总管长史、寿州总管长史、金州刺史。而据《隋书·百官志》记载,范阳卢氏三人在隋文帝统治时期所任职事官在中央最高的礼部尚书为正三品,在外最高所任金州刺史为从三品。

赵郡李氏 李孝贞,《隋书》卷五七本传说他曾任冯翊太守、蒙州刺史、金州刺史、内史侍郎。李潏,《隋书》卷六六本传说他曾任比部侍郎、考功侍郎、治书侍御史、通州刺史,赐爵南和伯。李德饶,《隋书》卷七二本传说他曾任校书郎、监察御史,直内史省,参掌文翰。李士谦,《隋书》卷七七本传说他“隋有天下,毕志不仕。”而据《隋书·百官志》记载,赵郡李氏四人在隋文帝统治时期所任职事官在中央最高的内史侍郎为正四品,在外最高的金州刺史为从三品。

荥阳郑氏 郑译,《隋书》卷三八本传说他曾任隆州刺史、岐州刺史,封爵沛国公,位至上柱国。而据《隋书·百官志》记载,荥阳郑氏的郑译在隋文帝统治时期所任职事官在外最高的华州刺史只是正三品。

太原王氏 王劼,《隋书》卷六九本传说他曾任著作佐郎、员外散骑侍郎。王颁,《隋书》卷七二本传说他曾任代州刺史、齐州刺史,加开府,封蛇丘县公。太原王氏两人在隋文帝统治时期所任职事官在中央最高的著作佐郎为正七品,在外最高的齐州刺史为从三品。

钜鹿魏氏 魏澹,《隋书》卷五八本传说他曾任行台礼部侍郎、散骑常侍、太子舍人、著作郎。魏彦玄,《隋书》卷五八本传说他历扬州总管府记室、涓州司马。而据《隋书·百官志》记载,钜鹿魏氏两人在隋文帝统治时期所任职事官在中央最高的太子舍人为正四品,在外最高的涓州刺史为正四品。

高阳许氏 许善心,《隋书》卷五八本传说他曾任通直散骑常侍、虞部侍郎、秘书丞。许智藏,《隋书》卷七八本传说他曾任员外散骑侍郎。而据《隋书·百官志》记载,高阳许氏两人在隋文帝统治时期所任职事官在中央最高的秘书丞为正五品。

彭城刘氏 刘弘,《隋书》卷七一本传说他是北魏太常卿刘芳之孙,曾任永昌太守、齐州长史、泉州刺史。刘子翊,《隋书》卷七一本传说他曾任南和丞、秦州司法参军事、侍御史。而据《隋书·百官志》记载,彭城刘氏两人在隋文帝统治时期所任职事官在中央最高的侍御史为从七品,在外最高的泉州刺史为从三品。

沛国刘氏 刘臻,《隋书》卷七六本传说他“高祖受禅,进位仪同三司。”被皇太子杨勇引用为学士,“进爵为伯”。而据《隋书·百官志》所云,伯爵为正三品,可是却无学士的记载。

这批山东士族在隋文帝统治时期在中央任尚书左丞、民部尚书、礼部尚书、吏部侍郎、祠部侍郎、虞部侍郎、考功侍郎、比部侍郎、司农少卿、国子祭酒、内史侍郎、内史舍人、通直散骑侍郎、通直散骑常侍、散骑侍郎、散骑常侍、秘书丞、校书郎、给事郎、著作郎、著作佐郎、侍御史、治书侍御史、监察御史,太子舍人、监门郎将、右卫长史、车骑将军、骠骑将军、备身将军等职,在地方上为总管、行台礼部侍郎、刺史,长史、太守等职。另外根据这些士族的传记所记载他们大多在北周时期已入仕,有的家族成员甚至做到了比较高的职官。

至于郡望在关陇地区士族主要有陇西李氏、京兆韦氏、京兆杜氏、武功苏氏、陇西辛氏、河东裴氏、河东薛氏、河东柳氏以及弘农杨氏,下面据史传逐一考释他们隋文帝统治时期的仕宦情况:

陇西李氏 李礼成,《隋书》卷五〇本传说他曾任陕州刺史、左卫将军、右武卫大将军、襄州总管、宁州刺史,进封绛郡公,赏赐优洽。李安,《隋书》卷五〇本传说他曾任内史侍郎、尚书左丞、黄门侍郎、郢州刺史、右领军大将军、行军总管、宁州刺史,位至柱国。李愬,《隋书》卷五〇本传说他曾任备身将军、卫州刺史,位至柱国。而据《隋书·百官志》记载,在隋文帝统治时期陇西李礼成、李安二人所任职事官最高在中央最高的内史侍郎为正四品,在外最高的的襄州总管是从二品。

京兆韦氏 韦师,《隋书》卷四六本传说他曾任吏部侍郎、河北道行台兵部尚书、山东河南十八州安抚大使、主簿、汴州刺史,赐爵井陉侯。韦世康,《隋书》卷四七本传说他曾任礼部尚书、吏部尚书、襄州刺史、安州总管、信州总管、荆州总管,进爵上庸郡公。韦洸,《隋书》卷四七本传说他是韦世康之弟,曾任江陵总管、安州总管、行军总管、江州总管、广州总管,拜柱国,进封襄阳郡公。韦协,《隋书》卷四七本传说他是韦洸之子,历定、息、秦三州刺史,拜柱国。韦艺,《隋书》卷四七本传说他是韦世康之弟,曾任齐州刺史、营州总管,封魏兴郡公。韦冲,《隋书》卷四七本传说他是韦世康之弟,曾任散骑常侍、石州刺史、南宁州总管、营州总管,进位开府,赐爵安固县侯。韦寿,《隋书》卷四七本传说他是韦孝宽之子,曾任恒州刺史、毛州刺史。韦霁,《隋书》卷四七本传说他位至太常少卿,安邑县伯。韦津,《隋书》卷四七本传说他位至内史侍郎,判民部尚书事。韦操,《隋书》卷四七本传说他是韦世康从父弟,曾任青州总管、荆州总管。韦鼎,《隋书》卷七八本传说他曾任光州刺史。而据《隋书·百官志》记载,京兆韦氏十一人在隋文帝统治时期所任职事官在中央最高的礼部尚书、吏部尚书为正三品,在外最高的江陵总管是从二品。

京兆杜氏 杜整,《隋书》卷五四本传说他曾任左武卫将军,“突厥犯塞,诏遣卫王爽总戎北伐,以整为行军总管兼元帅长史”。而据《隋书·百官志》记载,杜整在隋文帝统治时期所任职事官在中央最高的左武卫将军为正三品。

武功苏氏 苏威,《隋书》卷四一本传说他是苏绰之子,曾任太子少保、纳言、民部尚书、大理卿、京兆尹、御史大夫、刑部尚书、检校雍州别驾、吏部尚书、尚书右仆射。苏夔,《隋书》卷四一本传说他是苏威之子,曾任太子、事舍人、太子舍人、晋王友。可见武功苏氏二人在隋文帝开皇年间所任职事官,苏威官至尚书右仆射,进入权力核心,而据《隋书·百官志》记载,尚书右仆射为从二品。

陇西辛氏 辛德源,《隋书》卷五八本传说他入隋后只任过谏议参军。辛公义,《隋书》卷七三本传说他曾任主客侍郎,摄内史舍人事,赐爵安阳县男,又任岷州刺史、牟州刺史。辛彦之,《隋书》卷七五本传说他历任太常少卿、国子祭酒、礼部尚书、随州刺史,封任城郡公,进位上开府。而据《隋书·百官志》记载,陇西辛氏三人在隋文帝统治时期所任职事官在中央最高的礼部尚书为正三品,在外最高的随州刺史为从三品。

安定皇甫氏 皇甫诞,《隋书》卷七一本传说他曾任兵部侍郎、鲁州刺史、比部侍郎、刑部侍郎、治书侍御史、大理少卿、尚书右丞、尚书左丞、并州总管司马,他在隋文帝统治时期所任职事官在中央最高的尚书左丞为从四品,在外最高的鲁州刺史为正四品。

河东裴氏 裴肃,《隋书》卷六二本传说他是西魏北周时期大臣裴侠之子,曾任膳部侍郎、朔州总管长史、贝州长史。裴政,《隋书》卷六六本传说他曾任太子率更令、散骑常侍,转太子左庶子,位至上仪同三司。裴蕴,《隋书》卷六七本传说他历洋、直、棣三州刺史,拜开府仪同三司。裴矩,《隋书》卷六七本传说他曾任给事郎、民部侍郎、内史侍郎、吏部侍郎,拜开府,赐爵闻喜县公。裴仁基,《隋书》卷七〇本传说他曾任汉王府亲信,拜仪同。而据《隋书·百官志》记载,河东裴氏四人在隋文帝统治时期所任职事官在中央最高的内史侍郎、吏部侍郎为正四品,在外最高的棣州刺史也是正四品。

河东薛氏 薛胄,《隋书》卷五六本传说他是西魏北周时期大臣薛端之子,曾任兖州刺史、郢州刺史、卫尉卿、大理卿、刑部尚书,检校相州事。薛道衡,《隋书》卷五七本传说他曾任内史舍人、散骑常侍、淮南道行台尚书吏部郎、吏部侍郎、内史侍郎,加上开府。薛迈,《隋书》卷五七《薛道衡传》说他是薛道衡的兄子,官至选部郎。薛道实,《隋书》卷五七《薛道衡传》说他是薛道衡的从弟,官至礼部侍郎、离石太守。薛世雄,《隋书》卷六五本传说他曾任右亲卫车骑将军,累迁仪同三司。薛濬,《隋书》卷七二本传说他是薛胄之从祖弟,曾任虞部侍郎、考功侍郎。而据《隋书·百官志》记载,河东薛氏六人在隋文帝统治时期所任最高职事官在中央的刑部尚书为正三品,在外的郢州刺史是正三品。

河东柳氏 柳机,《隋书》卷四七本传说他是西魏时期曾一度拜相的柳庆之子,曾任卫州刺史、纳言、华州刺史、冀州刺史,进爵建安郡公。柳述,《隋书》卷四七本传说他是柳机之子,曾任太子亲卫、开府仪同三司、判兵部尚书事,摄给事黄门侍郎事,袭爵建安郡公。柳旦,《隋书》卷四七本传说他是柳机之弟,历罗、浙、鲁三州刺史,授开府,封新城县男。柳肃,《隋书》卷四七本传说他是柳机之弟,曾任太子洗马、太子内舍人、太子仆。柳雄亮,《隋书》卷四七本传说他是柳机从弟,曾任尚书考功侍郎、给事黄门侍郎、秦州总管府司马、山南道行台左丞,检校太子左庶子。柳謩之,《隋书》卷四七本传说他也是柳机从子,曾任通事舍人、内史舍人、兵部侍郎、司勋侍郎、光禄少卿。柳敏,《隋书》卷四七本传说他曾任太子太保。柳昂,《隋书》卷四七本传说他曾任潞州刺史,加上开府。柳调,《隋书》卷四七本传说他“起家秘书郎,寻转侍御史。”柳辩,《隋书》卷五九本传说他曾任通直散骑常侍、内史侍郎、晋王谘议参军。柳彧,《隋书》卷六二本传说他曾任虞部侍郎、屯田侍郎、治书侍御史、员外散骑常侍,持节巡省河北五十二州,拜仪同三司。柳庄,《隋书》卷六六本传说他曾任给事黄门侍郎、饶州刺史,授开府仪同三司。柳俭,《隋书》卷七三本传说他曾任水部侍郎、广汉太守、蓬州刺史、邛州刺史,封率道县伯。据《隋书·百官志》记载,河东柳氏十三人在隋文帝统治时期所任职事官在中央最高的太子太保为正二品,在外最高为正三品的华州刺史。

弘农杨氏 杨尚希,《隋书》卷四六本传说曾任度支尚书、河南道行台兵部尚书、银青光禄大夫、兵部尚书、礼部尚书、蒲州刺史,授上仪同。杨异,《隋书》卷四六《杨宽传》说他是杨俭之子,曾任宗正少卿、益州总管长史、西南道行台兵部尚书、刑部尚书、吴州总管,加上开府。杨素,《隋书》卷四八本传说他是杨敷之子,曾任御史大夫、信州总管、荆州总管、纳言、内史令、行军总管,进位上柱国,封越国公。杨约,《隋书》卷四八本传说他是杨素的异母弟,曾任长秋卿、邵州刺史、宗正少卿、大理少卿、太子左庶子,改封修武县公,进位大将军。杨文思,《隋书》卷四八本传说他是杨素从叔,曾任魏州刺史、冀州刺史,授上大将军,封爵正平郡公。杨文纪,《隋书》卷四八本传说他是杨素从叔,曾任宗正少卿、熊州刺史、宗正卿、给事黄门侍郎,判礼部尚书事,封上明郡公。杨玄感,《隋书》卷四八本传说他是杨素之子,曾任郢州刺史。可见在隋文帝统治时期弘农杨氏七人中有在中央所任最高职事官是杨素为纳言、内史令,进入权力核心,在外任最高官的杨异为吴州总管,而据《隋书·百官志》记载,纳言、内史令为正三品,吴州总管是从二品。

这批关陇士族在隋文帝统治时期大多在中央任太子太保、太子少保、尚书右仆射、纳言、内史令、尚书左丞、尚书右丞、礼部尚书、吏部尚书、民部尚书、刑部尚书、吏部侍郎、民部侍郎、礼部侍郎、兵部侍郎、刑部侍郎、司勋侍郎、考功侍郎、虞部侍郎、屯田侍郎、主客侍郎、比部侍郎、膳部侍郎、水部侍郎、内史侍郎、内史舍人、黄门侍郎、给事黄门侍郎、通直散骑常侍、散骑常侍、通事舍人、给事郎、大理

卿、宗正少卿、太常少卿、光禄少卿、大理少卿、御史大夫、侍御史、治书侍御史、国子祭酒、京兆尹、秘书郎、太子洗马、太子内舍人、太子左庶子、左卫将军、右卫大将军、右领军大将军、太子亲卫等职，在外任刺史、总管以至安抚大使、行台兵部尚书、行台刑部尚书。其中杨素先后任纳言、内史令，苏威官至尚书右仆射，进入中枢决策层。可是这些家族多是西魏北周政权时期的显赫家族，他们祖上甚至本人已经在北周政权中担任较高的官职。

最后一类士族，就是原来居住在南方的士族，包括兰陵萧氏、琅琊王氏、琅琊颜氏、南阳庾氏、南阳宗氏、沛国刘氏、吴兴沈氏，下面将他们在隋文帝统治时期的仕宦情况再略作考述：

兰陵萧氏 萧子宝，《周书》卷四二本传说他是梁武帝弟鄱阳王萧恢之孙，“开皇中，官至吏部侍郎。后坐事被诛。”萧该，《隋书》卷七五本传说他是梁鄱阳王恢之孙，“开皇初，赐爵山阴县公，拜国子博士”。萧吉，《隋书》卷七八本传说他是梁武帝兄长沙宣武王懿之孙，仅为仪同。萧琮，《隋书》卷七九本传说他是梁昭明太子萧统重孙，被拜为柱国，赐爵莒国公。结合《隋书·百官志》记载，兰陵萧氏四人在隋文帝统治时期所任职事官最高的吏部侍郎为正四品。

琅琊颜氏 颜之推，《北齐书》卷四五本传说他才华出众，“隋开皇中，太子召为学士。”颜之仪，《周书》卷四〇本传说他也颇有才识，隋文帝时期曾任集州刺史，进爵新野郡公。而据《隋书·百官志》记载，琅琊颜氏在隋文帝时期所任最高官职中央的学士仅为从九品，在外的集州刺史为正四品，而新野郡公虽然是从一品，但这只是爵位而无实权。

陈郡袁氏 袁充，《隋书》卷六九本传说他有才识，隋文帝时期曾任蒙州司马、鄴州司马、太史令。而据《隋书·百官志》记载，太史令为从七品，鄴州司马为从五品。

南阳庾氏 庾自直，《隋书》卷六九本传：“自直少好学，沉静寡欲。”“晋王广闻之，引为学士。”可见他是以才华被北周政权所任用的。而据《隋书·百官志》记载，学士仅为从九品。

吴郡陆氏 陆知命，《隋书》卷六六本传说他“性好学，通识大体，以贞介自持。”在隋文帝时期曾任普宁镇将，待诏于御史台。可见他是以普宁镇将的身份待诏于御史台，而据《隋书·百官志》记载，普宁镇将仅为正六品。

会稽虞氏 虞世基，《隋书》卷六七本传说他“博学有高才，兼善草隶。”在隋文帝时期曾任通直郎，直内史省，任内史舍人。而据《隋书·百官志》记载，内史舍人为正六品。

在这批士族中虽然在中央有萧子宝官至吏部侍郎，虞世基任内史舍人，因此说隋文帝之所以任用这批南方士族，多是看中了他们的才华和学识，不过他们大多迁徙到关中的时间较晚，没有进入统治中心。特别是他们在隋文帝时期极少有进入权力核心的，再加上他们人数较少，对杨隋政权的中枢决策层难以造成影响，更不能左右重大决策的制定。

可见，关陇等地的士族虽然较早加入西魏北周政权，有的在西魏时期还曾进入中枢权力核心，相对得到重用，进入北周统治时期实力虽然有所衰落，不过对于继承北周政权所建立的杨隋政权来说，他们到底还是土著势力，不容忽视。还有杨隋政权的最高统治者杨坚自言出自弘农杨氏，而弘农地区此前隶属于西魏北周政权。这一区域的士人至少在隋文帝时期还是有实力的，并且多在北周政权时期已经入仕，到北周后期有人甚至有着较高的地位和较大的权力。至于山东士族的处境还不如关陇等地的士族，因为他们离开故土来到关中，原有的政治社会影响大为削弱，在北周政权中的影响力有限，在西魏北周政权时期大多顺从。而原来居住在南方后被俘掠或投奔到关陇地区的士族的处境则更差，在西魏北周政权统治时期没有政治基础，也没有实权。总的来说，生活在关陇地区的士族都没有进入北周政权的中枢权力核心，因此也难以表达他们的政治愿望。

据上文所考，这些士族进入隋代其政治地位与西魏北周政权统治时期也没有大的变更，虽然有出身于弘农杨氏的杨素拜相，进入中枢权力核心，但是当时他仅为正三品的纳言、内史令，比之从二品的尚书仆射地位略低，而且与他同时任宰相的尚书仆射高颎、虞庆则相比，不论地位还是品级都略低一些，因此他在中枢权力核心中的权力也就有限，较之日后在隋炀帝即位之初的权势则差之远矣。

还有苏威虽然曾以从二品的尚书仆射拜相,不过此人过于圆滑,在中枢权力核心始终没有决策权。不过他们这些士族毕竟在中央、地方还是有一定的权力,特别是他们身为宰相,参与重大制度的制定,虽然他们在中枢权力核心难以与高颎、虞庆则、杨雄等人抗衡,可是他们还掌握一定的话语权,要想完全剥夺他们的既得利益还是有一定难度的。这也就不难理解隋文帝杨坚统治时期没有改用科举制度选拔人才,仍然沿用北周政权察举制度选官的问题了。另外,由于关陇士族和进入关陇地区较早的山东士族早已加入到西魏北周政权中,其中有的在北周末年已经拥有一定的权势,也就自然而然地适应了北周政权的一些制度,这也包括选官制度,因此在杨隋政权建立后的一个时期内不可能对所有制度特别是选官制度进行大规模改革。

七

要弄清楚隋文帝到底采用的那种选官制度的问题,对于北周政权所实施的选官制度有无改变,除了从其中枢权力核心的构成、士族的地位加以分析之外,还必须对于这一时期的文化特别是杨隋统治者所处的地域文化加以考察。至于隋代文化发展到底如何?这即要从华夏文化之核心的儒家经学入手,分析魏晋南北朝乃至隋代经学发展演变。《隋书·儒林传》:

自晋室分崩,中原丧乱,五胡交争,经籍道尽。魏氏发迹代阴,经营河朔,得之马上,兹道未弘。暨夫太和之后,盛修文教,搢绅硕学,济济盈朝,缝掖巨儒,往往杰出,其雅诤奥义,宋及齐、梁不能尚也。南北所治,章句好尚,互有不同。江左《周易》则王辅嗣,《尚书》则孔安国,《左传》则杜元凯。河、洛《左传》则服子慎,《尚书》、《周易》则郑康成。《诗》则并主于毛公,《礼》则同遵于郑氏。大抵南人约简,得其英华,北学深芜,穷其枝叶。考其终始,要其会归,其立身成名,殊方同致矣。^①

这对于“永嘉之乱”后的学术演变发展作了一个比较准确的评价,特别是对于南北方的经学的特点作出了比较中肯的叙述。

就关陇、山东、江左各地区的经学发展演变的情况来看,山东地区的经学发展水准如何?据《北齐书·儒林传》所云:

魏天平中,范阳卢景裕同从兄礼于本郡起逆,高祖免其罪,置之宾馆,以经教授太原公以下。及景裕卒,又以赵郡李同轨继之,二贤并大蒙恩遇,待以殊礼。同轨之亡,复徵中山张雕、渤海李铉、刁柔、中山石曜等递为诸子师友。及天保、大宁、武平之朝,亦引进名儒,授皇太子诸王经术。

……

凡是经学诸生,多出自魏末大儒徐遵明门下。河北讲郑康成所注《周易》。遵明以传卢景裕及清河崔瑾,景裕传权会,权会传郭茂。权会早入京都,郭茂恒在门下教授。其后能言《易》者多出郭茂之门。河南及青、齐之间,儒生多讲王辅嗣所注《周易》,师训盖寡。齐时儒士,罕传《尚书》之业,徐遵明兼通之。遵明受业于屯留王总,传授浮阳李周仁及渤海张文敬及李铉、权会,并郑康成所注,非古文也。下里诸生,略不见孔氏注解。武平末,河间刘光伯、信都刘士元始得费彪义疏,乃留意焉。其《诗》、《礼》、《春秋》尤为当时所尚,诸生多兼通之。《三礼》并出遵明之门。徐传业于李铉、沮儁、田元凤、冯伟、纪显敬、吕黄龙、夏怀敬。李铉又传授刁柔、张买奴、鲍季详、邢峙、刘昼、熊安生。安生又传孙灵晖、郭仲坚、丁恃德。其后生能通《礼经》者多是安生门人。诸生尽通《小戴礼》,于《周》、《仪礼》兼通者十二三焉。通《毛诗》者多出于魏朝博陵刘献之。献之传李周仁,周仁传董令度、程归则,归则传刘敬和、张思伯、刘轨思。其后能言《诗》者多出二刘之门。河北诸儒能通《春秋》者,并服子慎所注,亦出徐生之门。张买奴、马敬德、邢峙、张思伯、张雕、刘昼、鲍长暄、王元则并得服氏之精微。又有卫覬、陈达、潘叔度虽不传徐氏之门,亦为通

^① 《隋书》卷七五《儒林传》,第1705—1706页。

解。又有姚文安、秦道静初亦学服氏,后更兼讲杜元凯所注。其河外儒生俱伏膺杜氏。其《公羊》《穀梁》二传,儒者多不措怀。《论语》《孝经》,诸学徒莫不通讲。诸儒如权会、李铉、刁柔、熊安生、刘轨思、马敬德之徒多自出义疏。^①

这些都说明在东魏北齐统治区经学中,《易》《尚书》《诗》《礼》《春秋》《论语》《孝经》之学的传承一直没有间断,自然就出现了经学比较兴盛的局面,这种局面的形成也就为唐前期经学的发展奠定了相当深厚的基础。

而江左地区的经学发展状况如何?据《梁书》卷四八《儒林传》所云:

江左草创,日不暇给,以迄于宋、齐,国学时或开置,而劝课未博,建之不及十年,盖取文具,废之多历世祀,其弃也忽诸。乡里莫或开馆,公卿罕通经术,朝廷大儒,独学而弗肯养众,后生孤陋,拥经而无所讲习,三德六艺,其废久矣。高祖有天下,深愍之,诏求硕学,治五礼,定六律,改斗历,正权衡。天监四年,诏曰:“……可置五经博士各一人,广开馆宇,招内后进。”于是以平原明山宾、吴兴沈峻、建平严植之、会稽贺瑒补博士,各主一馆。馆有数百生,给其饩廩。其射策通明者,即除为吏。十数年间,怀经负笈者云会京师。又选遣学生如会稽云门山,受业于庐江何胤。分遣博士祭酒,到州郡立学。七年,……于是皇太子、皇子、宗室、王侯始就业焉。高祖亲屈舆驾,释奠于先师先圣,申之以燕语,劳之以束帛,济济焉,洋洋焉,大道之行也如是。其伏曼容、何佟之、范缜,有旧名于世;为时儒者,严植之、贺瑒等首膺兹选。^②

可见在东晋时期,由于正处于草创时期,儒学发展缓慢,就连国子学都没有恢复,进入宋齐时期国子学才重新恢复,但“劝课未博”,至梁武帝天监年间儒学才逐渐出现了一个比较兴盛的局面,“又于文德殿内列藏众书,华林园中总集释典,大凡二万三千一百六卷,而释氏不豫焉。梁有秘书监任昉、殷钧《四部目录》,又《文德殿目录》”。但是好景不长,“侯景之乱”后,元帝“收文德之书及公私经籍,归于江陵,大凡七万馀卷。周师入郢,咸自焚之”^③。陈霸先建立陈朝后儒学的发展状况,据《陈书》卷三三《儒林传》记载:“高祖创业开基,承前代离乱,衣冠殄尽,寇贼未宁,既日不暇给,弗遑劝课。世祖以降,稍置学官,虽博延生徒,成业盖寡。”与前文所述的山东地区经学师徒相传、没有间断的局面相比,当然存在着一定差距。

再看关陇地区经学发展状况如何?据《周书·儒林传》所云:

及太祖受命,雅好经术。求阙文于三古,得至理于千载,黜魏、晋之制度,复姬旦之茂典。卢景宣学通群艺,修五礼之缺;长孙绍远才称洽闻,正六乐之坏。由是朝章渐备,学者向风。世宗纂历,敦尚学艺。内有崇文之观,外重成均之职。握素怀铅重席解颐之士,间出于朝廷;圆冠方领执经负笈之生,著录于京邑。济济焉足以逾于向时矣。洎高祖保定三年,乃下诏尊太傅燕公为三老。帝于是服袞冕,乘碧辂,陈文物,备礼容,清蹕而临太学。袒割以食之,奉觞以醕之。斯固一世之盛事也。其后命輶轩以致玉帛,徵沈重于南荆。及定山东,降至尊而劳万乘,待熊生以殊礼。是以天下慕向,文教远覃。衣儒者之服,挟先王之道,开黉舍延学徒者比肩;励从师之志,守专门之业,辞亲戚甘勤苦者成市。^④

从上文看,似乎西魏北周时期经学还得到了一定发展,但是比对山东、江左这两大区域经学的发展演变来看,关陇地区则显得有些逊色。

再则,看隋代学者的地域构成,在《隋书·儒林传》中又对于隋代的一些名儒的学术特点作出了比较客观的评价,曰:

江阳从容雅望,风韵闲远,清谈高论,籍甚当年。彦之敦经悦史,砥身砺行,志存典制,动蹈

① 《北齐书》卷四四《儒林传》,第583—584页。

② 《梁书》卷四八《儒林传》,第661—662页。

③ 《隋书》卷三二《经籍志》,第907页。

④ 《周书》卷四五《儒林传》,第806页。

规矩。何妥通涉俊爽,神情警悟,雅有口才,兼擅词笔,然讦以为直,失儒者之风焉。刘焯道冠缙绅,数穷天象,既精且博,洞幽究微,钩深致远,源流不测,数百年来,斯人而已。刘炫学实通儒,才堪成务,九流、七略,无不该览。虽探赜索隐,不逮于焯,裁成义说,文雅过之。^①

而据《隋书·儒林传》上下文来看,江阳就是元善,河南洛阳人,是北魏末年轻臣元叉之孙,“父罗,初为梁州刺史,及叉被诛,奔于梁,官至征北大将军、青冀二州刺史。善少随父至江南,性好学,遂通涉五经,尤明《左氏传》”。辛彦之是陇西狄道人也,“博涉经史”“撰《坟典》一部、《六官》一部、《祝文》一部、《礼要》一部、《新礼》一部、《五经异义》一部,并行于世。”何妥是西城人,“八岁游[梁]国子学”,“十七,以技巧事湘东王,后知其聪明,召为诵书左右”,“江陵陷,周武帝尤重之,授太学博士”,“撰《周易讲疏》十三卷、《孝经义疏》三卷、《庄子义疏》四卷,及与沈重等撰《三十六科鬼神感应等大义》九卷、《封禅书》一卷、《乐要》一卷,文集十卷,并行于世”。刘焯是信都昌亭人,“著《稽极》十卷、《历书》十卷、《五经述议》,并行于世”。刘炫是河间景城人,“著《论语述议》十卷、《春秋攻昧》十卷、《五经正名》十二卷、《孝经述议》五卷、《春秋述议》四十卷、《尚书述议》二十卷、《毛诗述议》四十卷、《注诗序》一卷、《算术》一卷,并行于世”。在这五位当时的名儒中,籍贯或学术的地域渊源出自山东、江左地区的各有两人,学术出自关陇地区的只有辛彦之一人,而籍贯或学术的地域渊源出自江左地区的元善,不论是从《隋书·儒林传》的评价还是有无著述传世的情况来看,都远不如学术渊源出自山东地区的刘焯、刘炫,只有何妥的学术水准可与刘焯、刘炫相媲美,这从另一方面说明在南北朝时期江左地区的经学发展略逊于山东地区,这也正好与唐前期经学三大区域的格局中各区域所具有的影响力大致相符。

另外再必须从各地区的整体文化上来分析,对于南北朝时期各地区文化的考述只能依据《隋志》^②。先看中国北方的山东地区。据《隋书》卷三〇《地理志》记载,从整体上说山东地区大多数地方或“好尚稼穡,重于礼文”,或“有周、孔遗风”,“其人尚多好儒学,性质直怀义,有古之风烈矣”,或“人性多敦厚,务在农桑,好尚儒学”,或“性尤朴直,盖少轻诈”,“人物殷阜,然不甚机巧”,或“始太公以尊贤尚智为教,故士庶传习其风,莫不矜于功名,依于经术,阔达多智,志度舒缓”,或“男子多务农桑,崇尚学业,其归于俭约,则颇变旧风”,“涿郡、太原,自前代已来,皆多文雅之士,虽俱曰边郡,然风教不为比也”,但是也有的地方如洛阳“其俗尚商贾,机巧成俗”,梁郡“巧伪趋利,贱义贵财”,魏郡“浮巧成俗,雕刻之工,特云精妙,士女被服,咸以奢丽相高,其性所尚习,得京、洛之风矣”,边地“人性劲悍,习于戎马”,可见从整体上来看山东地区的文化水准是较高的。

再了解南朝统治的江左地区的历史人文概况。据《隋书》卷三一《地理志》所说,该地区“其人君子尚礼,庸庶敦庞,故风俗澄清,而道教隆洽,亦其风气所尚也”,“南郡、襄阳,皆为重镇,四方凑会,故益多衣冠之绪,稍尚礼义经籍焉”,特别是江都、弋阳、淮南、钟离、蕲春、同安、庐江、历阳“自平陈之后,其俗颇变,尚淳质,好俭约,丧纪婚姻,率渐于礼。其俗之敝者,稍愈于古焉”,并且,“江南之俗,火耕水耨,食鱼与稻,以渔猎为业,虽无蓄积之资,然而亦无饥馁。其俗信鬼神,好淫祀,父子或异居,此大抵然也”。《隋书·地理志》又载江东或“人物本盛,小人率多商贩,君子资于官禄,市廛列肆,埒于二京,人杂五方,故俗颇相类”,或“本并习战,号为天下精兵”,或“人性并躁劲,风气果决,包藏祸害,视死如归,战而贵诈,此则其旧风也”,或“人性并轻悍,易兴逆节,椎结踦踞,乃其旧风。其俚人则质直尚信,诸蛮则勇敢自立,皆重贿轻死,唯富为雄”,或“多杂蛮左,其与夏人杂居者,则与诸华不别。其僻处山谷者,则言语不通,嗜好居处全异,颇与巴、渝同俗”,“大抵荆州率敬鬼,尤重祠祀之事”,可见虽然江左一些地区汉文化发展较快,但是由于还有许多地区尚未开发,再加上江左地区在南北朝

① 《隋书》卷七五《儒林传》,第1726—1727页。

② 《隋志》又名《五代史志》,所记梁、陈、北齐、北周、隋五个朝代的典章制度、风俗、文化,因此对于南北朝时期各地区文化的考述只能依据《隋志》。

时期还曾经遭受“侯景之乱”和西魏平江陵两次大的战乱,对该地区文化造成了严重的破坏,因此从整体上看,江左地区的文化水准稍逊于山东地区。

最后再看关陇地区,该地区自东汉以来长期的汉羌战争,氐羌大量涌入,此后五胡十六国时期匈奴、氐、羌、鲜卑等胡族割据关陇,并在该地区与汉人杂居,由此造成了《隋书》卷二九《地理志》所言,关陇地区的许多地方仍然出现了“连接山胡”“杂有獠户”“连杂氐羌”的现象以及“女淫而妇贞”“多尚武节”“好祀鬼神”“人尤劲悍”“工习猎射”之俗,特别是该地区的政治文化中心京兆长安也是“俗具五方,人物混淆,华戎杂错,去农从商,争朝夕之利,游手为事”。另外上洛、弘农诸郡以及河东地区在北齐与北周对峙时期基本为北周所控制,亦可归入北周统治区。上洛、弘农诸郡,据卷二九《地理志》也说“与三辅同俗”,“其人自巴来者,风俗犹同巴郡”,即“其人敏慧轻急,貌多褻陋,颇慕文学,时有斐然,多溺于逸乐,少从宦之士。或至耆年白首,不离乡邑。人多工巧,绫锦雕镂之妙,殆侔于上国。贫家不务储蓄,富室专于趋利。其处家室,则女勤作业,而士多自闲,聚会宴饮,尤足意钱之戏。小人薄于情礼,父子率多异居”。河东地区,据卷三〇《地理志》说:“其俗刚强,亦风气然乎?”这些都制约了该区域汉文化的发展而处于较为落后的状况。这种状况的出现,必然制约了北周政权的各项制度的实施,由此也就不难理解北周政权为什么没有实行九品中正选官制度了。

综上所述,虽然隋文帝杨坚曾于开皇二年正月、开皇七年正月、开皇十八年七月先后三次发布选官诏书,并且有学者据此认定隋文帝废除九品中正制、实行科举制度。然而仔细分析这三道选官诏书,其内容实与北周所实施的察举制度大致相同,再比对两汉及唐代的选官制度,可见杨坚所颁布的这些选官诏书与唐代的科举制度完全不同,既无新的考试科目,也没有考试的内容,反倒与两汉时期所实行察举制度相似,特别是“贡”和“举”这两个关键字词在《汉书》《后汉书》记载察举制度时多次出现,无法作为实行科举制度的论据。再则,通过分析这三道选官诏书发布时间先后的政治军事形势,可以认为杨坚之所以在开皇二年正月、开皇七年正月、开皇十八年七月先后三次反复发布内容相近的选官诏书,主要是出于政治上的考虑,是政治诱降的一项手段,是对于即将纳入其版图地区的士人发布一个信号,即只要归顺杨隋政权便可通过察举入仕,进入该政权。至于为什么杨坚要继续沿用北周政权所实施的察举制度,这又与当时中枢最高权力核心的人员组成、士族在该政权中的地位和影响力有关联。当然还与各区域文化发展的不平衡有关。作为统治中心的关陇地区在文化上落后于山东、江左这两大地区,而杨隋政权的最高统治者杨坚及其家族恰恰出自这一文化相对落后地区的缘故,这就决定了该政权一段时间内在选官制度方面不会有大的变化,仍然要沿用北周政权的察举制度来选拔人才。因此说杨坚在开皇年间发布的选官诏书并非是要实行科举制度,而是重申继续实行察举制度来选拔人才,特别是对于即将纳入其版图地区的士人们强调,以后在杨隋政权的统治下不再实行原有的作为门阀政治基础的九品中正制,转而实施察举制度选拔人才。

中西异同视角下的“西学中源”说

——兼论晚清“《格致古微》时代”的思想光谱

李欣然

摘要:“西学中源”说是甲午戊戌时期流行的一种讨论中西学关系的观点,王仁俊的《格致古微》即为其代表。该书以“表古籍之微,发西学之覆,将以严华洋之辨,大中外之防”为宗旨,既要沟通“古籍”和“西学”,却又同时区分中西,本身即潜藏着悖论。从中西学异同的视角看,“西学中源”说不仅关涉促进或阻碍西学引进的问题,更是一种介于中西相通和中西相异之间的独特认知,既暗含着中西学本质上的贯通,又强调二者现象上的区别。在近代思想光谱中,“西学中源”说有其独特的位置,既不同于严复所主张的中西各有体用,也不同于康有为、梁启超、谭嗣同等证成“不中不西,即中即西”之学的尝试,还异于张之洞以中西之别为基础的“中体西用”之说。它反映了一种以中学为主的融通中西的努力,这种努力在中西竞争的一面日益彰显时逐渐退隐。

关键词:西学中源;《格致古微》;王仁俊;甲午战争

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.04.09

一般都认为,甲午前后是中国人改变对西方态度的一个转折期,越来越多的人逐渐正视甚至尊崇西方。在这个过程中,中学与西学的关系是当时人以及后来研究者都非常关心的问题。当时一种特别流行的观点即“西学源出中国”之说,其代表是王仁俊光绪二十二年(1896)成书的《格致古微》。当时人对该书及书中观点皆颇能知悉^①,陈独秀甚至带着批评意味地把那个时期概括为“《格致古微》时代”^②。本文希望借助《格致古微》这一“西学源出中国论的集大成者”^③,来讨论该说在甲午前后的思想地位和历史意义,借以反映晚清思想光谱的丰富性与复杂性。

“西学中源”说兴起于明清之际西学东渐时,晚清西学大规模进入,此说再次盛行^④。既有研究的

作者简介:李欣然,清华大学历史系助理教授(北京 100084)。

① 章太炎在演讲中便经常提及《格致古微》,可见听众多能知悉此书。参见章太炎:《东京留学生欢迎会演说辞》(1906年7月15日)、《论教育的根本要从自国自心发出来》(1910年),汤志钧编:《章太炎政论选集》,北京:中华书局,1977年,第276、517页。

② 独秀:《随感录》(一),《新青年》第4卷第4号(1918年4月),第342页。

③ 全汉昇:《清末的“西学源出中国”说》,《岭南学报》1935年第2期,第89页。

④ 较早的研究有萧一山:《清代通史》(卷下)一四八,北京:中华书局,1986年,第2050—2064页;全汉昇:《清末的“西学源出中国”说》,《岭南学报》1935年第2期。此后对明清以降西学中源说进行梳理的论著有王尔敏:《中西学源流说所反映之文化心理倾向》,《中国近代思想史论续集》,北京:社会科学文献出版社,2005年;张元隆:《“西学中源”说探析》,《学术月刊》1990年第1期;马克锋:《文化思潮与近代中国》第三章,北京:光明日报出版社,2004年;朗宓榭:《知识源于东方?——再议西学中源说》,徐艳主编:《朗宓榭汉学文集》,上海:复旦大学出版社,2013年;雷中行:《明清的西学中源论争议》,台北:兰台出版社,2009年;姚辉:《“西学中源”说再探析》,西北大学中国近现代史硕士论文,2009年;张明悟:《晚清“西学中源”说研究》,中国科学院自然科学史研究所博士论文,2014年。此外,江晓原的《试论清代“西学中源”说》(《自然科学史研究》1988年第2期),韩琦的《康熙帝之治术与“西学中源”说新论——〈御制三角形推算法〉的成书及其背景》(《自然科学史研究》2016年第1期)专门讨论清末清初时期的西学中源说;刘钝的《从“老子化胡”到“西学中源”》(《法国汉学》第六辑,北京:中华书局,2002年)更从古代摩尼教、景教、伊斯兰教的传入讨论应对异质文化时类似西学中源观点的施用情况。

焦点主要放在此说如何影响中国人面对西学的态度,多指出了其说不乏牵强附会之处^①。然而,“西学”之所以可牵合到“中源”,背后反映的是言说者对中、西学本质并无差异的信心,而对其涉及的中西异同问题,迄今学界认识尚不深入。《格致古微》以“表古籍之微,发西学之覆,将以严华洋之辨,大中外之防”^②为宗旨,既力图沟通“古籍”和“西学”,同时又要区分中西,本身即潜藏着悖论。这种悖论提示了可从中西异同的角度对“西学中源”说重新进行分析。

中、西学的异同关系是近代中国人面临西学时的一個基本问题。尤其是在甲午前后,这个问题绝非只有一种答案。主张中西相通者认为中学与西学的区别只是乍看下去如此,经过融会贯通的努力,最终可以消弭这种对立,形成一个“不中不西,即中即西”^③的新学术整体;主张中西相异者则认为中西虽不乏共通之处,但归根结底是有差别的,“中学有中学之体用,西学有西学之体用”^④。而“西学中源”说恰是介于两者之间的一种独特认知。一方面,它和以东西方“心同理同”来强调中西相通的观点并非对立,而是在后者的基础上,希望从历史和文献上进一步落实中西相通的结论^⑤,但另一方面,中西有别仍是“西学中源”说的重要宗旨,它并非以消弭中西差异为言说的最终目的。即使与同样兼具中西相别与相通两种面相的“中体西用”说相比,“西学中源”说也有自身的特点。“西学中源”说是建立在中西相通的基础上,而后区分二者的源流;“中体西用”说则是先以体用之分突出中西有别,再于此基础上将二者凑泊到一起^⑥。从中西异同的角度看,两说差别的根源,是在同和异的逻辑优先性上恰好相反,前者以中西相通为基础,后者则以相别的一面为第一性。

甲午以后的中国不仅是一个中西学激烈对抗的时代,其实也暗含着某种融通中西、道出于一的可能性。“西学中源”说在区别中西的表象下潜藏着中西学相通的内核,正是这个时期思想复杂性的一个具体而微的表现。由此言之,陈独秀“《格致古微》时代”的概括,恰好描述出这个时期较少被人注意到的面相。但与此同时,对中西学关系认知倾向不尽相同的梁启超、谭嗣同、张之洞、简朝亮、严复都曾对“西学中源”说提出过批评,表明此说既不同于各方的观点,却颇具影响而引起了各方的回应。也就是说,“西学中源”说具有某种特别的思想个性,在当时的思想光谱中有其独特地位。但这样一种既反映某种时代面相又具有独特个性的观点并没有延续下去。陈独秀称“《格致古微》时代”的人物是一些“老维新党”^⑦,既承认他们当时曾维“新”,却以后见之明视之为已落伍而“老”。或可以说,“西学中源”说代表了一种以中学为主融通中西的积极尝试,但这种尝试在中西竞争的一面日益彰显时逐渐退隐,甚至转变为某种负面、保守性的象征。是怎样的历史转变,使得这种曾经颇具影响的观点不复为人分享?这也是本文尝试讨论的问题。

① 较早的研究强调“西学中源”说有助于近代中国人接受西学,如萧一山、全汉昇前揭文。另一种观点则突出其对吸收西学的阻碍和歪曲,如李兆华:《简评“西学源于中法”说》,《自然辩证法通讯》1985年第6期;董贵成:《戊戌维新时期“西学中源”说的论争》,《自然辩证法研究》2009年第9期。而更主流的观点是对二者的折中,既指出其减轻了西学传播的阻力,复指出其对中西文化本质认识不清,附和了当时人自大的心理,如熊月之:《西学东渐与晚清社会》,上海:上海人民出版社,1994年,第716—723页;丁伟志、陈崧:《中西体用之间——晚清中西文化观述论》,北京:中国社会科学出版社,1995年,第143—154页;曾建立:《〈格致古微〉与晚清“西学中源”说》,《中州学刊》2000年第6期;赵德宇:《西学东渐与中日两国的对应:中日西学比较研究》,北京:世界知识出版社,2001年,第147—151页;何晓明:《返本与开新:近代中国文化保守主义新论》,北京:商务印书馆,2006年,第101页。

② 王仁俊:《格致古微》,《四库未收书辑刊》9辑15,北京:北京出版社,1997年,第55页。

③ 梁启超:《清代学术概论》,《饮冰室合集》专集第三十四,北京:中华书局,1988年,第71页。

④ 严复:《与〈外交报〉主人书》,王栻主编:《严复集》(3),北京:中华书局,1986年,第559页。

⑤ 有研究者认为以“东海西海,心同理同”来面对西学是与“西学中源”说相对立的一种思路(雷中行:《明清的西学中源论争议》第三章)。此外,关于当时人批评“西学中源”说的讨论,可参见马克锋:《“西学中源”说及严复对其批评与反思》,《中国近代史》1993年第6期;张明悟:《〈万国公报〉与晚清的“西学中源”说》,《中国科技史杂志》2016年第2期。

⑥ 既有研究已指出了二说有别,参见王扬宗:《“西学中源”说和“中体西用”论在晚清的盛衰》,《故宫博物院院刊》2001年第5期;史革新:《“西学中源”说和“中体西用”论》,龚书铎编:《中国近代文化概论》第四章,北京:北京师范大学出版社,2010年;任晓兰:《张之洞对“西学中源”论的改良及其理论局限》,《兰台世界》2011年第25期。

⑦ 独秀:《随感录》(一),《新青年》第4卷第4号(1918年4月),第342页。

一、“西学中源”说的两个层面

《格致古微》草于光绪二十一年(1895),补纂于二十二年,并于是年刊行。该书搜辑古籍中可通乎西学格致的内容,分为六卷,除第五卷为“补遗、续补遗、通论”,第六卷为“表”外,前四卷按照经、史、子、集四部分类。但在第六卷中,王仁俊又“以泰西声光化电诸学为经,以中国四部为纬”,将各典籍排比成表,且称“按表而索,诚开通中西学术之门径”^①。全书宗旨为:

表古籍之微,发西学之覆,将以严华洋之辨,大中外之防。^②

这个宗旨反映了“西学中源”说的两个基本层面:以沟通中西为基本思路,却仍承认并维持二者之间有所区别。其所应对的,是甲午以降中西学异同关系问题。

正如余英时所说,近代以来中国知识分子最感困惑的就是“中学和西学的异同及其相互关系”^③。甲午战后受战败的刺激,在西学的涌入无法遏止的情形下,时人伴随着强烈的危机感,意识到需要突破原来的中西关系认知,寻找新的理解方式。一些人既指责原来的“守旧闻者,固执而不移”,又批评此前的“学新法者,浅尝而自足”^④。在这种情况下提出“吾尊新之即以复古也”,不单纯是彼之所长皆吾所有的虚骄自大,其实也是要超越原来视中西为对立的眼光,希望拿出一套会通中西的融合性的自强方案,“欲新智学以存于鹰瞵虎视之秋,必自融中西隔膜之见始”^⑤。但这种融合却也可能带来危险,另一些人就将“西学无畛域”的看法视为“亡国之言”,以为“视无畛域,其将如国何”^⑥?可以说,甲午之后趋于白热化的中西新旧之争,实反映了中西学关系已成当时焦点议题,但中与西、新与旧的关系如何,则不同人有不同理解。已有学者指出,甲午以降的中西新旧之争,不但要注意中与西、新与旧竞争对抗的一面,更需关注新中有旧、旧中有新的错综交织^⑦。所谓的“《格致古微》时代”,其实也可以解读为一个中西学既相融合又相对抗、复杂交织的时期。

鉴于甲午战败,清德宗在光绪二十一年闰五月发布的一道“因时制宜”的著名上谕,《格致古微》开篇即引用曰:

光绪乙未闰五月奉上谕:“自来求治之道,必当因时制宜。况当国事艰难,尤应上下一心,图自强而弭隐患。朕宵旰忧勤,惩前毖后,惟以剔除痼疾、力行实政为先。……大抵以筹饷练兵为急务,以恤商惠工为本源,皆应及时举办。”臣窃维力图自强,不外格致,虽采西学,实本中书,故此编既以四部为次,敬以诸政为表。盖体源于经籍,用周于政事。^⑧

这道上谕说出了当时许多人的心声,甚至可以说以其政治权威性为甲午之后许多改革方向定下了一个基调^⑨。王仁俊的《格致古微》实际上也是对这道上谕的一个反馈。从其“臣”的自称,可见此书本有上呈御览之意,后来据说也确实获达天听,且得到“好学深思,周知时事”之谕^⑩。也就是说,《格致古微》直接对话的就是光绪帝“因时制宜”的权威意见,面对的是皇帝已宣布将采用西学的语境。

① 此为王仁俊在所办《实学报》上关于《格致古微》的广告语,参见《实学报》第二册(光绪廿三年八月十一),台北:文海出版社,1995年,第142页。

② 王仁俊:《格致古微》,《四库未收书辑刊》9辑15,第55页。

③ 余英时:《中国近代思想史上的胡适——〈胡适之先生年谱长编初稿〉序》,《重寻胡适历程:胡适生平与思想再认识》,台北:联经出版事业股份有限公司,2004年,第179页。

④ 陈炽:《庸书·育才》,赵树贵编:《陈炽集》,北京:中华书局,1997年,第77页。

⑤ 唐才常:《尊新》,湖南省哲学社会科学研究所编:《唐才常集》,北京:中华书局,1980年,第32页。

⑥ 简朝亮:《再寄梁星海言兵书》(光绪廿四年四月十五),《读书堂集》卷二,《清代诗文集汇编》编纂委员会编:《清代诗文集汇编》774,上海:上海古籍出版社,2010年,第225页。

⑦ 罗志田:《思想观念与社会角色的错位:戊戌前后湖南新旧之争再思——侧重王先谦与叶德辉》,《权势转移——近代中国的思想、社会与学术》,武汉:湖北人民出版社,1999年。

⑧ 王仁俊:《格致古微》,《四库未收书辑刊》9辑15,第55—56页。

⑨ 这道上谕引起当时朝野众多的反应,其中一些回应可参见孔祥吉:《康有为变法奏议研究》,沈阳:辽宁教育出版社,1988年,第97—108页。

⑩ 阙铎:《吴县王捍郑先生传略》,王仁俊:《玉函山房辑佚书续编三种·附录二》,上海:上海古籍出版社,1989年,第537页。

从“虽采西学”紧接着“不外格致”来看,王仁俊称述“格致”时已经意指“西学”。他推究上谕之意为“力图自强,不外格致”,表明在其理解中,上谕是明确要以西方格致之学谋求自强。在这种语境下说出“虽采西学,实本中书”,实际上有双层的用意:一方面是在讽谏光绪帝,即使借鉴“西学”,绝不能脱离“中书”;但另一方面,他对西学“实本中书”的论证,实际上又是在支持光绪帝“采西学”的意见,“对于当日朝廷的接受西学,给以一个源出中国的根据”^①。

王仁俊从格致之学的角度阐发“采西学”之旨,在当时的思想背景下其实是对西学认识的一种推进。如梁启超所说:“自甲午以前,我国士大夫言西法者,以为西人之长,不过在船坚炮利、机器精奇,故学之者,不过炮械船舰而已。此实我国致败之由也。乙未和议成后,士大夫渐知泰西之强,由于学术,颇有上书言之者。”^②王仁俊所重视的西方格致之学,恰既与此前的“炮械船舰”密切相关,又超越了单纯从器物上的仿效,晋升入了“学术”的领域,要追寻器物背后的“学术”之源。

近代很长时间里,中国人对中西异同的基本印象是“形而下者为器,此外夷之所擅长也;形而上者为道,此中华郅治之隆也”^③，“中华”和“外夷”在治国之道上根本不同。一旦认识到坚船利炮背后亦有“学术”在,也就意味着西方并非无道,这使得王仁俊能够超越此前视中、西学彼此隔阂的眼光。《格致古微》通过申说“西学”本乎“中书”,“表古籍之微,发西学之覆”,一大用意在于使二者互相发明,合而两美。有如俞樾在《格致古微叙》中指出的:

自泰西诸国交乎中夏,而西学兴焉。趋时者喜其创获,泥古者恶其奇邪。……西法之新奇可喜者,无一不在吾儒包孕之中。方今经术昌明,四部之书犁然俱在,士苟通经学古,心知其意,神而明之,则虽驾而上之不难。此可为震矜西法者告,亦可为鄙夷西法者进也。^④

所谓的“震矜”和“鄙夷”,是此前中国人面对西学的两种主要的态度。二者对西学的看法相反,但都视“西法”与“吾儒”两相隔阂,而“西学中源”说之所以可同时与二者辩驳,原因就在于它能够超越“趋时”和“泥古”的对立,打破中与西、新与旧的隔阂。就此而言,“西学中源”说本质上是以沟通中西为基本思路。但另一点值得注意的是,这种沟通并非以消泯中西差别为最终指向。《格致古微》对采西学应“本中书”的强调,只是当时“西学中源”说的一种倾向,而和以郑观应为代表的另一种偏向西学的“西学中源”说形成对照。郑氏在《盛世危言·道器》篇中指出:

自《大学》亡《格致》一篇,《周礼》阙《冬官》一册,古人名物象数之学,流徙而入于泰西,其工艺之精,遂远非中国所及。盖我务其本,彼逐其末;我晰其精,彼得其粗;我穷事物之理,彼研万物之质。秦、汉以还,中原板荡,文物无存,学人莫窥制作之原,循空文而高谈性理。于是我堕于虚,彼征诸实。不知虚中有实,实者道也;实中有虚,虚者器也。合之则本末兼赅,分之乃放卷无具。^⑤

郑观应通过诉诸“西学中源”说,表明“西器”也本于中国,可与“中道”虚实相合而本末兼赅,旨在劝说士人们吸收西学。但从“《大学》亡《格致》一篇”,“流徙而入于泰西”的角度去申说,却意味着若要重新合虚实而兼本末,在具体操作上必须倾向于西学(尽管在名义上仍以中学为本,西学为末)。这一点恰是王仁俊所反对的,他说:

格致之学,纲领著于礼经,条目散见于史,孔庭所授,列诸《大学》。秦烬以前,必有专书,采而辑之,犹存梗概。或谓《格致》一章沦于异域,自是瞽论。^⑥

如果《格致》一章未亡,可通过采辑古书而“犹存梗概”,则对格致之学的阐发,就应从“中书”下手。所

① 全汉昇:《清末的“西学源出中国”说》,《岭南学报》1935年第2期,第90页。

② 梁启超:《戊戌政变记》,《饮冰室合集》专集第一,第27页。

③ 曾国荃:《遵旨筹议防务疏》(光绪十年七月二十),《曾国荃全集》(二),长沙:岳麓书社,2006年,第249页。

④ 俞樾:《格致古微叙》,王仁俊:《格致古微》,《四库未收书辑刊》9辑15,第52—53页。

⑤ 郑观应:《盛世危言·道器》,夏东元编:《郑观应集》,上海:上海人民出版社,1982年,第242—243页。关于郑观应的道器本末观念,可参见薛化元:《晚清“中体西用”思想论(1861—1900)——官定意识形态的西化理论》,台北:稻乡出版社,2001年,第106—128页。

⑥ 王仁俊:《格致古微》,《四库未收书辑刊》9辑15,第55页。

以王仁俊盛赞梅文鼎、王锡阐等人能通过“表章古学”来“扬中抑西”^①。对于王氏而言,这种路径的选择是“严华洋之辨,大中外之防”的关键。

尽管在倾向西学还是倾向中学上有所不同,郑观应、王仁俊运用“西学中源”说,都是在意识到中西之异的情况下寻求沟通中西;且他们意向中的沟通结果都不是达到一种无中西之别的“不中不西,即中即西”,不管是郑氏的“本末兼赅”还是王氏的“扬中抑西”,本与末、中与西的差别仍然存在。“西学中源”说就像在中、西学间搭建一座桥梁,只是将两岸连接到一起,却无意填平其间的鸿沟。

总之,“西学中源”说不仅是关于中西学源流关系的讨论,其逻辑结构中实具备两个层面:承认中西学可以沟通是其前提,由此才有可能进一步讨论二者的源流关系;但这种沟通又仍保持着对中西学有别的意识,由此而有源与流的区别。因而,“西学中源”说可谓是一种介于中西相通与相异之间的言说,这种特性使其区别于当时其他一些讨论中西学关系的观点。

二、“西学中源”与“心同理同”

“西学中源”说之所以能成为一种沟通中西学的言说方式,是因为它以中西学本质相通为前提假设。有的研究者认为,“东海西海,心同理同”的观念是一种和“西学中源”说相矛盾的思路。其实二者并非截然对立,“心同理同”可以说是“西学中源”的必要非充分条件。类似“心同理同”,薛福成曾以“宇宙间公共之理”反对西方代数学被当作具有“中源”的“东来法”。研究者常援引以申说其与“西学中源”说有别。薛氏曰:

中国之考古者,遂谓中法流入西域,一变而为谟罕默德之回回术,再变而为欧罗巴之新法。而西人之明算学者则力辩之,谓译阿尔热巴喇为东来法者,实系译者之讹。且云千余年前,希腊、印度等国已传其法,但不能如今日之精耳。余谓研精究微之学,乃宇宙间公共之理,不必辨其孰为传习。^②

但在同一时期,薛福成其实也曾说西学“乃天地间公共之道,非西人所得而私”之后,紧接着就作出“西学中源”的表述:

即如《尧典》之定四时,《周髀》之传算术,西人星算之学,未始不权舆于此,其他有益国事民事者,安知其非取法于中华也?昔者宇宙尚无制作,中国圣人仰视俯察,而西人渐效之。^③

“西学中源”的言说和“天地间公共之道”的想法尽管不同,但并不必然矛盾。它其实以“公共之道”说为基础——如果中西学之间连“公共之道”都没有,则更谈不上源流的问题了。“西学中源”说只是在“公共之道”的中西相通之上,还要强调源流本末之别,由此而有歧异(详下节),但中西学相通是“西学中源”得以成立的前提。《格致古微》在论证格致之学“虽采西学,实本中书”时,不乏讨论中西相通的例子。如《易·系辞》“仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物”,王仁俊按语曰:

西字亦有取象形者。刘岳云《食旧德斋杂著》曰:“西域埃及国于夏商时最强盛,近人搜得古碑,以象形法会之。……长[是]四夷字起于象形之证。”^④

这里不管是王仁俊还是刘岳云,都将字起于象形当作天地共通之理,观刘氏原文即可知:

若造书之义,大约皆始于象形。许君《说文序》:苍颉之初作书,盖依类象形,故谓之“文”。其后形声相益,即谓之字。文者,物象之本,字者,言孳乳而浸多也。是中国字起象形之证。西域埃及国于夏商时最强盛,近人搜得古碑,以象形法会之。……是四夷字起于象形之证。^⑤

二人同样将“字起于象形”当作中西相同的公理去看待,不同之处只在于王氏将这个公理进一步推本

① 王仁俊:《格致古微》,《四库未收书辑刊》9辑15,第56页。

② 薛福成:《出使英法比义四国日记》光绪十六年十一月廿一,长沙:岳麓书社,1985年,第266页。

③ 薛福成:《出使英法比义四国日记》光绪十六年四月初一,第132—133页。

④ 王仁俊:《格致古微》,《四库未收书辑刊》9辑15,北京:北京出版社,1997年,第58页。

⑤ 刘岳云:《梵文有形无音字说》,《食旧德斋杂著》,光绪二十二年版,不分卷,无页码。

于《易》经之言。在这种意义上,西学之所以“实本中书”,是因为“中书”所言本即天下公理。

王仁俊不视“心同理同”与“西学中源”说矛盾。《格致古微》辑了伟烈亚力《数学启蒙》关于“开诸乘方又捷法”的论述,其中就有“心同理同”的看法:

无论若干乘方,且无论带纵不带纵,俱以一法通之,故曰“捷法”。此法在中土为古法,在西土为新法,上下数千年,东西数万里所造之法,若合符节,信乎此心同,此理同也。^①

王仁俊全引其说,并不认为与“西法本乎中法”有所扞格:

此开诸乘方又捷法,盖即我秦道古书实方廉隅、商步益翻之旧,据伟烈所言,可见西法本乎中法,彼中博学之士尚能言之。^②

与之类似,合信在《全体新论》中也认为“凡天下之物,莫不有理……若能穷理有据,则不论何人言之,皆当信之。盖人同此心,而心同此理,固不得异其人而并异其理也”。其书“与中国医书暗合者,间或引用数语”^③。对此,王仁俊也不以为忤:

《全体新论》例言曰:是书文意,其与中国医书暗合者,间或引用数语。案:合信此书如引《释名》《素问》《难经》之类,亦彼士之有识者。^④

实际上,《格致古微》的书名即已暗寓中西之理共通。西方科学在传入中国时,一开始借用“格致”一词为翻译。然而,近代意义的“科学”和传统学术的“格致”之间其实存在诸多差别,这一点既有讨论已多,当时人对此也常有意识^⑤。王仁俊所讨论的“格致”实际上已和“采西学”密切相关,他却仍然相信可以从“中书”里寻得“格致”之学的“古微”,可见他更偏向于二者相通的一面。

王仁俊并不认为“西学中源”说与“心同理同”对立,反而是对“西学中源”说的批评者,我们需要更仔细体察其立言之旨。研究者多引及严复以“暗合”说批评“西学皆中土所已有”的说法,严氏谓西学“亦人事耳”,故“日用常行,皆有以暗合道妙”。然而“暗合”之说并非该处所重,严复论说的重点实在于中学“语焉不详,择焉不精,散见错处”,“非成体之学”。这和他“取西学之规矩法戒以绳吾学”的观点密切相关。严复激进地认为,“凡中国之所有,举不得以‘学’名”;“吾所有者,以彼法观之”,则“如散钱,如委积”^⑥。这种视中西相别,基于西学而将中学的体系全然否定的想法,才是他真正与“西学中源”说针锋相对之处。

严复又曾论证中国史古无议院,而批评梁启超的《古议院考》有说西学源出中国之弊。后者在答复中也反对“西学中源”之说:

启超生平最恶人引中国古事以证西政,谓彼之所长,皆我所有。此实吾国虚骄之结习,初不欲蹈之,然在报中为中等人说法,又往往自不免。得先生此论,以权为断,因证中国史古之无是物,益自知其说之讹谬矣。^⑦

尽管同样对“西学中源”说提出批评,但梁启超和严复的思想立场是不同的。梁氏接下来就和严复商榷道:“顾以为中国历古无民主,而西国有之,启超颇不谓然。”他转而以《春秋》三世之说为理论基础,申说中西共通的公理:“启超常谓据乱之世则多君为政,升平之世则一君为政,太平之世则民为政。

① 伟烈亚力:《数学启蒙》卷二,广雅书局光绪庚子年版,第34页。

② 王仁俊:《格致古微》,《四库未收书辑刊》9辑15,第143页。

③ 合信:《全体新论》,咸丰元年墨海书馆版,例言第2页、序第2页。

④ 王仁俊:《格致古微》,《四库未收书辑刊》9辑15,第143页。

⑤ 林颐山在《格致古微叙》中即指出:“考之《礼记》郑注,《大学》自诚意始,不自致知格物始,颇与译书所称格致有别。”(王仁俊:《格致古微》,《四库未收书辑刊》9辑15,第54页)。关于近代“科学”与“格致”的异同,可参见樊洪业:《从“格致”到“科学”》,《自然辩证法通讯》1988年第3期;朱发建:《清末国人科学观的演化:从“格致”到“科学”的词义考辨》,《湖南师范大学社会科学学报》2003年第4期;郑军:《从“格致”到“科学”——近代国人科学观的演进》,《鲁东大学学报》2008年第5期;金观涛、刘青峰:《从“格物致知”到“科学”“生产力”——知识体系和文化关系的思想史研究》,《观念史研究:中国现代重要政治术语的形成》,北京:法律出版社,2010年。朱、郑两文都引述了近代人认为西学的“格致”与传统“格致”之间不同的看法。

⑥ 严复:《救亡决论》,王栻主编:《严复集》(1),第52页。

⑦ 本段及下段,参见梁启超:《与严幼陵先生书》,《饮冰室合集》文集第一,第108—109页。

凡世界,必由据乱而升平,而太平,故其政也,必先多君而一君,而无君。”在这种普世性公理之下,中国和西方“皆多君之世,去民主尚隔两层,似与先生议院在权之论复相应”,而“民主之局,乃地球万国古来所未有,不独中国也”。

如果从中西异同的角度,很容易看出严复和梁启超侧重点的差别。严氏主义在于中西相异,议院之事西有而中无;梁氏主义则在于中西相通,《春秋》三世之理放之四海而皆准。“西学中源”说恰介于二者之间,它既认为中西学本质相通,因而异于严复;又认为中西学间有源和流的差别,“西政”需要以“中国古事”为证明的根据,所以被志在证成“不中不西、即中即西”之学的梁启超视为“虚骄”。正是其兼具相通和相别的结构,使“西学中源”说受到来自两方共同的批评。然而,“西学中源”说中西相通的倾向其实和梁启超更加接近,梁氏《古议院考》即“言西政,必推本于古,以求其从同之迹”^①。这也正是梁启超受到严复批评的地方。

总之,正如只有先同为一水,才谈得上源、流之别,中西学相通是“西学中源”说得以成立的前提条件。后者是在前者的基础上,叠加了对源流关系的特别关注。这种关注覆盖了中西学相通的预设,使其隐而不彰,但并未替代和否定它。或许可以说,“西学中源”说具有一个辩证的逻辑结构:它既暗含着中西学本质上的贯通,又强调二者现象上的源流之别。

三、严华洋之辨,大中外之防

西学的传入从来就不只是中西学单纯的沟通,而还带有竞争与对抗的面相。“西学中源”说由于预设中西学本质上的相通,才有可能“表古籍之微,发西学之覆”;但由于重视现象上的区别,它又可以被利用于“严华洋之辨,大中外之防”。

至少从明清之际西学东渐开始,一些敏感的士人就意识到学术竞争的问题。有如乾隆时期的谈泰所说:“治算者不读古书,谓西法密于中法。此大惑也。西人存心叵测,恨不尽灭古籍,以自炫所长。”王仁俊分享了谈氏的想法,谓其“真先得我心者”^②,可见这种学术竞争的焦虑是持续性的。

随着近代西方文化的大规模到来,这种焦虑加剧了。在近代的中西对抗中,“谁改变谁的思想方式”成了一个日益关键的问题^③。而《格致古微》成书的甲午戊戌时期,中国的思想冲突更加激烈。王仁俊疲精敝神地集“西学中源”言说之大成,就特别因应着这种时代变化。一方面,中西之别是需要谨慎的,所以王氏自觉地想要“严华洋之辨,大中外之防”,但另一方面,光绪帝的上谕其实已为王氏框定了立言的范围,可以说“采西学”的大方向已无可扭转,因而王氏对中西之别的申说,又不同于一般“不察其是非损益,而概屏之”的“恶西法”者。

由于害怕西人的“尽灭古籍,以自炫所长”,王仁俊屡言西学皆中学所本有。如于地图之学,则称“西人矜所绘舆图超乎中国,亦知径寸之间,足见山川要塞,古人自有此绝诣乎”;于商务之政,则称“商务之振兴,今人动谓中不如西,其实禁偷漏,平市价,西政所长者,古人早及之矣”^④。后人每讥这种“西学中源”的言说是虚骄自大,但它其实和那种真正保守的观点已不相同。试观王仁俊引用邹伯奇之说:

西学至精,惟在制器。然古人非不能也。后儒不读《考工》,凡有造作,辄以为器数之末,委之拙工,古法日消,遂为西人所笑。^⑤

“西学中源”说应对西学的方式,是将西学内收到中学之中,可以说是一种“御敌于国门之内”的策略。这在真正保守者看来,适可能成为西学之“托”辞,故简朝亮批评曰:

① 梁启超:《古议院考》,《饮冰室合集》文集第一,第94页。

② 王仁俊:《格致古微》,《四库未收书辑刊》9辑15,第139页。

③ 可参罗志田:《新的崇拜:西潮冲击下近代中国思想权势的转移》,《权势转移——近代中国的思想、社会与学术》,第20—48页。

④ 皆见王仁俊:《格致古微》,《四库未收书辑刊》9辑15,第122页。

⑤ 邹伯奇:《论西法皆古所有者》,《邹征君遗书·学计一得》,南海邹达泉拾芥园同治十三年版,第22页;王仁俊:《格致古微》,《四库未收书辑刊》9辑15,第124页。

《诗》曰“文王陟降，在帝左右”，墨子以之明鬼也，今之西学托焉。墨子兼爱，今之西学托焉，曰帝谓兼爱，中外忘防，今之天下，非古之自守也，通商之天下也。彼其所言，其兼爱也，其兼并也，阴以行之也。虽然，墨子不已病乎，张子则美名也。《西铭》曰：“乾吾父，坤吾母，民吾同胞，物吾同与。”今之西学又托焉，然而程子辨之于先矣，曰：《西铭》，理一而分殊，安可托乎？故中外之防不可忘也。^①

简氏对“分殊”的注重，超过了对“理一”的认可^②。在他看来，“西学中源”说最大的危害，在于其对中西相通的强调可能溃决“中外之防”。以简朝亮的批评为参照，可见“西学中源”说在区别中西上的做法是特别的。它不是简单地屏蔽、排斥西学，而是通过将西学纳入中学的源流关系，来达到“严华洋之辨，大中外之防”的目的。王仁俊引用王锡阐的说法曰：

《晓庵新法·历法五》曰：《天问》：“圜则九重。”则七政异天，说古有之。盖知西说原本中学，非臆撰也。西历所矜胜者，不过数端。畴人子弟骇于创闻，学士大夫喜其瑰异，互相夸耀，以为古所未有，孰知悉具旧法中，非彼所独得乎！……案：王锡阐此论，已尽发西人之覆。^③

“西学中源”说通过在“旧法”中“发西人之覆”而实现“扬中抑西”，这也就意味着它对中西的分别，是以中西学相通为基础的。这种异同的辩证关系，正是王锡阐所说的理一数异：

夫历理一也，而历数则有中与西之异。西人能言数中之理，不能言理之所以同；儒者每称理外之数，不能明数之所以异。此两者所以毕世而不相通耳。^④

西人不明理之同，故不知儒者之理实为西法之源；中国不知数之异，故不知西法之数实为中学之流。王锡阐在阐明二者相通的同时，又从理、数上赋予了中、西学等级之别。《格致古微》则曰：

《鉴止水斋集》曰：欲中西之法，各明其真，无相杂糅，谓古义明可以知西法之莫能外也。案：许宗彦此论，专主发明古义。夫古义，本也；西法，末也。未有根柢先拔而枝叶茂盛者。知言哉！^⑤

古义明则西法莫能外，这是中西学相通的根基；但二者复有本末之别，因此可以“各明其真，无相杂糅”。在中西相通的基础上复通过源流本末的等级关系区别中西，可以说是“西学中源”说最基本的逻辑结构。这种逻辑结构既不同于像简朝亮那样鄙夷、排斥西学的保守意见，但又和康有为、梁启超、谭嗣同等人观点有别。“西学中源”说仍然强调中西之间的差异，谭嗣同因此批评它“未达夫性善之旨，与圣人之道之所以大也”。这个批评和谭氏强烈的批判意识相关。在他看来，中国“今日所用，不但非儒术而已，直积乱二千余年暴秦之弊法，且几于无法”，中国要转弱为强，亟须对既有儒术加以检讨；正是在这种自我否定的前提下，他激进地认为“正使西法不类于古，犹自远胜积乱二千余年暴秦之弊法，且几于无法。又况西法之博大精深，周密微至，按之《周礼》，往往而合”。“西学中源”说“扬中抑西”的面相强调“中”对于“西”的优势地位，但在谭氏看来，这种看法恰是欠缺反思和自我批判意识的虚骄自大，所以他极力反对“西学中源”说^⑥。

然而，当谭嗣同剥去了“西学中源”说中西相别的表皮后，留下了西法“按之《周礼》，往往而合”，又恰是中西相通的那一层底色。在这一层面上，双方观念其实是共享的。在谭氏看来，“同生于覆载

① 简朝亮：《朱九江先生讲学记书后》（光绪廿四年四月初一），《读书堂集》卷一，《清代诗文集汇编》编纂委员会编：《清代诗文集汇编》774，第208页。

② 简朝亮特别批评那种“中国亦人也，外国亦人也，皆天之所生，何仇也”的看法，认为是“外国必挟中国，屡挫其复仇之民，使民心忘仇，又嚮中国之黠者，以忘仇为之因间也”（《朱九江先生讲学记书后》，《读书堂集》卷一，《清代诗文集汇编》774，第205页）。

③ 王仁俊：《格致古微》，《四库未收书辑刊》9辑15，第137页。

④ 王锡阐：《秣说一》，《晓庵遗书·杂著》，转引自雷中行：《明清的西学中源论争议》，第33页。标点有调整。

⑤ 王仁俊：《格致古微》，《四库未收书辑刊》9辑15，第138页。按，《畴人传三编》中有许宗彦、徐养原的合传，“欲中西之法”云云其实是徐氏之说（见《畴人传汇编》，扬州：广陵书社，2009年，第674页），应当是王仁俊从《畴人传三编》辑出该语时，误记在许宗彦名下。

⑥ 本段及下段，参见谭嗣同：《报贝元征》（光绪二十一年七月），蔡尚思等编：《谭嗣同全集》，北京：中华书局，1981年，第201—202页。

之中,性无不同,即性无不善”,中西相通本身即可说明中西学“暗合而悬同”,只是不得更以源流关系申说“中”优于“西”。

张之洞在《劝学篇》中历数了甲午戊戌时期关于中西学关系的三种意见。第一种是对西法“不察其是非损益,而概屏之”的“自塞”者;第二种即“西学中源”说,是“概取经典所言而傅会之,以为此皆中学所已有”的“自欺”者;第三种“溺于西法者,甚或取中西之学而糅杂之,以为中、西无别,如谓《春秋》即是公法,孔教合于耶稣”的“自扰”者,明显指的是康有为、梁启超、谭嗣同之流^①。“西学中源”说的特别之处,一方面在于和“概屏之”的“自塞”者相比,它将西学纳入到了中学的源流关系之中。但另一方面,相比于康、梁、谭“中、西无别”的努力,“虽采西学,实本中书”的思路不是通过消弭中、西的分别来融合二者,而是维持其区别,以为二者搭建一座“源一流”的桥梁来完成连通。如果打个比方,康、梁、谭和王仁俊都尽力要把西学投入中学的水池中,但前者认为所扔的是一块盐粒,最终将形成一个无中西之分的新学术整体;后者则认为在扔一块石头,纵使已投入水中,中西之别依然存在。

四、非不知,特不尚耳

“西学中源”说最为人诟病的就是“将中国同欧洲的事,牵强附会起来”,“说别国的好学说,中国古来都现成有的”^②,但在承认和维持“中国”与“别国”之别时,又仍然相信“好学说”超越了这种区别,“西学中源”说在“牵强附会”的背后,其实潜藏着一种“学”超越于中西的预设。而且相比于维持中西之别的一面,“西学中源”说超越和沟通中西的一面可以说是更基础、第一性的。

《论语·子罕》子贡称孔子为“天纵之将圣”,王仁俊专门从算学上进行发挥:

圣学如天,无所不包,算术特圣学万分之一。《御览》七百五十五引《艺经》捐闷三不能比两者,孔子所造。……捐闷古术,周公所创,孔子述之,特今不传耳。故圣门若曾、冉诸贤,精通算术,盖渊源有自矣。彼矜言创获者,亦知算术为先圣绪余乎?^③

在当时人眼里,西学优长于算术已几乎是一固定印象。既然说西学皆源出于中国,怎么能少了算学这个关键学问?所以王氏要专门点出对于“天纵之将圣”的孔子而言,算学不过是“圣学万分之一”,当然是“先圣绪余”。然而,孔子对子贡的回应本是很明确的:“君子多乎哉,不多也。”《格致古微》却把它省略了——在“圣学如天,无所不包”的语境中,圣人的这个回应多少有些不合时宜。

中学“无所不包”是王仁俊在应对西学时重要的前提假设。比如他引《元史》“造宫漏,有玉女律时刻筹,时至则浮水上。左右二金甲神,一悬钟,一悬钲,夜则神人按更西击”的记载,按语就指出“中国非不知机巧,特圣明在上则不尚耳”。引《太平广记》提到杜宝的《水饰图经》,则谓“中国于机巧未尝无人,特玩物丧志,古人且禁矣”^④。王氏的意思颇为明确,中国人对于西学“非不知”;只是在此之上根据一定的价值评判,进行了甄别取舍,“特圣明在上则不尚耳”。这种非不知、特不尚的态度,典型反映了“西学中源”说背后的价值取向:中西学相通和相别这两个维度,以其相通一维为第一性(西学所有,中学“非不知”),以其相别一维为第二性(西学所有,中学“特不尚”)。

这也正是王仁俊“西学中源”说与张之洞“中体西用”说的基本区别。在《劝学篇》中,张之洞将“西学中源”说视为“自欺”者,批评其“令人空言争胜,不求实事”。他具体指出:“谓圣经皆已发其理、创其制则是,谓圣经皆已习西人之技、具西人之器、同西人之法则非。”^⑤张之洞相信“万世之巧,圣人不能尽泄;万世之变,圣人不能豫知。然则西政、西学,果其有益于中国、无损于圣教者,虽于古无征,为之固亦不嫌,况揆之经典,灼然可据者哉?”这是张氏与“西学中源”说最大的差别所在。“西学中

① 张之洞:《劝学篇·会通》,《张之洞全集》(12),石家庄:河北人民出版社,1998年,第9766—9767页。

② 章太炎:《东京留学生欢迎会演说辞》(1906年7月15日),《论教育的根本要自国自心发出来》(1910年),汤志钧编:《章太炎政论选集》,第276、517页。

③ 王仁俊:《格致古微》,《四库未收书辑刊》9辑15,第68页。

④ 王仁俊:《格致古微》,《四库未收书辑刊》9辑15,第84、88页。

⑤ 本段及下两段,参见张之洞:《劝学篇·会通》,《张之洞全集》(12),第9766—9767页。

源”说对中西学源流的关注,蕴含着中西相通的假设。张之洞认为圣人不能尽泄万世之巧、豫知万世之变,则和王仁俊的“圣学如天,无所不包”拉开了距离。

同样援引心同理同之说,张之洞认为“心理同而后起胜,自亦必有冥合古法之处,且必有轶过前人之处。即以中土才艺论之,算数、历法诸事,陶冶、雕织诸工,何一不今胜于古”^①。张之洞动摇了“西学中源”说从“古法”上论证中西根本相通的基本假设,认为“学”的某些方面可以溢出“古法”的范围。这和其“中体西用”,也即以西学之“用”来补充中学“体”之不足的想法,恰是直接相关的。在张氏的理解里,中国所要借鉴的“西用”不是对固有“古法”的重新发扬,而是“轶过前人”“今胜于古”的新学。可以说相比于“西学中源”说,张之洞更强调中西相别的那一面。

然而,预设“西用”是和“古法”不同的新学,却隐含着挑战“中体”的危险。因为人们很容易提出这样的疑问:“今胜于古”的逻辑是只在“才艺”的范围里成立,还是尚包括身心政教?严复恰恰认为,顺着“今胜于古”的逻辑,可以推导出“政教”上中国也“少是而多非”的观点:在“世变日亟,一事之来,不特为祖宗所不及知,且为圣智所不及料”的情况下,“公等从事西学之后,平心察理,然后知中国从来政教之少是而多非”^②,而这恰是强调借鉴西学需要“无损于圣教”的张之洞力图避免的。张之洞的解决方法是区分“夫不可变者,伦纪也,非法制也;圣道也,非器械也;心术也,非工艺也”^③。这种区别同中西之别相挂钩,于是有著名的“中学为内学,西学为外学;中学治身心,西学应世事”^④。也就是说,正是中西体用之别将“今胜于古”(其中暗含“西胜于中”)的逻辑限制在法制、器械和工艺的范围,隔绝它对伦纪、圣道、心术的侵扰。这种隔绝既避免了“体”上“圣教”的受损,又维持了“用”上可以向“今胜于古”的“西学”开放。可见,张之洞的“中体西用”之说,中西相别是其基本的维度^⑤。

相比而言,中西相通的维度是第二性的。张之洞仅将讨论贯通中西学的《会通》放在《劝学篇》的“外篇”中,或许就不无微意。另外在《明纲》篇中,张之洞极力辩称西国亦固有君臣、父子、夫妇之伦,“圣人伦之至,是以因情制礼,品节详明。西人礼制虽略而礼意未尝尽废,诚以天秩民彝,中外大同”^⑥。然而《明纲》篇这个“中外大同”的宗旨,却是为保教而作:“三纲为中国神圣相传之至教、礼政之原本、人禽之大防,以保教也。”^⑦事实上,如果三纲之“教”是“中外大同”,又何待于“保”?其所反映的是张之洞对某种中西区别的敏感意识。《明纲》篇对三纲普世性的重申,也正是建立在一种是非区分的基础上:“知君臣之纲,则民权之说不可行也;知父子之纲,则父子同罪、免丧、废祀之说不可行也;知夫妇之纲,则男女平权之说不可行也。”^⑧也就是说,民权等说为三纲绝无,在排除了这些“异端邪说”(在当时人的认知里,这些其实都是“西说”)的基础上,才可以说三纲“中外大同”。这和王仁俊先说西学中国皆已有之(“非不知”),后说中国进行了甄别与取舍(“特不尚”),逻辑顺序恰好相反。

五、不必与之证古,使彼有所藉口

一般都认为《格致古微》是“西学中源”说的集大成之作,但王仁俊在“西教”的问题上,又有其特别的态度。他既收录了前人关于“西教”的“西学中源”言说,却又频加按语进行驳正。收录,表明这些言说在其认知里其实属于“西学中源”的范畴;驳正,则表明前人对西教源于中国的论证不符合王氏的编书意向。由此可见《格致古微》在“西学中源”说传承上具有的特殊个性。

① 张之洞:《劝学篇·会通》,《张之洞全集》(12),第9766页。

② 严复:《救亡决论》,王栻主编:《严复集》(1),第51、49页。

③ 张之洞:《劝学篇·变法》,《张之洞全集》(12),第9747页。

④ 张之洞:《劝学篇·会通》,《张之洞全集》(12),第9767页。

⑤ 虽然《劝学篇》号称折衷新旧诸说,但在当时最主要针对的是康有为、梁启超一派(辜鸿铭:《中国牛津运动故事》,黄兴涛等译:《辜鸿铭文集》[上],海口:海南出版社,1996年,第318—320页)。张之洞将康梁一派视作“以为中、西无别”的“自扰”者,故需要强调中西有别。

⑥ 张之洞:《劝学篇·明纲》,《张之洞全集》(12),第9716页。

⑦ 张之洞:《劝学篇·序》,《张之洞全集》(12),第9704页。

⑧ 张之洞:《劝学篇·明纲》,《张之洞全集》(12),第9715页。

作为广义“西学”的重要组成部分,基督教受到中国人的关注,一些人认为西教也源于中国。如邹伯奇、陈澧都认为《墨子·天志中》“磨为日月星辰以昭道”等即西人天主之说,薛福成也认为耶稣教出于墨子^①。王仁俊却在引三家之说后,接着引胡玉缙《酈庵四部稿》驳正之说:

邹说非也。据“磨为日月星辰以昭道”诸说,亦谓天自有主宰,此乃人所共戴之天,与天主教之天主迥不相涉。观《类聚》引禽子问天与地孰仁,墨曰:翟以地为仁。可见与天主教各别。特其言稍有近似处,实为彼之牵合。倘误以此篇为即天主教,将西法之原于墨子者,既若是其有据,则天主之出于墨子者,亦必可信,而其祸遂不忍言。

王氏认为:“胡说洵有功於名教,薛说则非。”^②

其实墨子本是儒家力排的异端之一,其爱无差等之说被视为名教大害。如果天主出于墨子,那不恰好说明天主教是异端,何以“其祸遂不忍言”?胡玉缙辨其不出墨子,又何功于名教之有?可见不知不觉之间,王仁俊已经把本属异端的墨子也纳入到了“名教”范围之内。在应对西教的过程中,中学本身开始被整体化了^③。

与墨子类似,属于道家的《关尹子·二柱篇》曰:“天非自天,有为天者。地非自地,有为地者。譬如屋宇舟车,待人而成,彼不自成。”陈澧谓“此亦与天主之说无异”^④。而王仁俊驳曰:“陈说非也。天主之教,无父无君,不可以证古书。”^⑤现在不仅是六经孔孟代表了名教,而是所有的“古书”都变成了名教的代表。又如钱大昕《跋景教流行碑》引《岭外代答》“大秦国王少诵经礼佛,遇七日由地道往礼佛拜堂拜佛”之说,并曰:“今欧罗巴奉天主耶稣,溯其生年,当隋开皇之世。或云,即大秦遗教,未审然否?”^⑥王仁俊则曰:“俊谓七日礼拜,此乃洋教道其所道,不必与之证古,使彼有所藉口,故景教诸碑跋不征。”^⑦——甚至连碑跋也需要在区分中西教上尽一份力。

以上各家对西教源于中国的论述,都被王仁俊收录入了《格致古微》,表明在其认知中,它们都属于“虽采西学,实本中书”的范畴。但收录之后,王氏又否认了西教源出中国。甚至于《史记·封禅书》记载秦始皇礼祠的八神之一是“天主”,王仁俊还有意辨析曰:

此天主名所自始,但始皇所为本不可法,史迁谓怪迂阿谀苟合之徒自此兴,不可胜数。恐人据《史记》以证西教,故附辨焉。^⑧

由此可见,王仁俊这种先收录后辨正的态度,其实是在和其他的“西学中源”说者进行商榷,反对在“教”的问题上中西相通。这种反对,自是基于他对“名教”的捍卫,背后是“严华洋之辨,大中外之防”的区别意识。换言之,当在西教问题上中西相别的意向超过了相通的意向时,王仁俊不得不放弃“西学中源”之说,“不必与之证古,使彼有所藉口”。这既再次表明了中西相通一面相对于相别一面的逻辑优先性,其实也暗示了“西学中源”说所无法解决的问题。

“西学中源”说既预设中西学本质上的相通,又重视二者现象上的区别。当中西相别的意识昭彰之时,其相通的一面不得不黯然隐退,最终甚至不得不放弃整个言说。如果对立的一面过分突出,还可能使“中学”内部原有的众多罅隙冲突(如儒墨、儒道之别)被降格为次要矛盾,相对于“西学”而被

① 邹、陈说见陈澧:《东塾读书记》卷十二,《陈澧集》(二),上海:上海古籍出版社,第242页。薛说见《出使英法比四国日记》光绪十六年十月廿五,第252页。

② 王仁俊:《格致古微》,《四库未收书辑刊》9辑15,第107页。

③ 王仁俊并非全然没有意识到墨子属于异端。他曾引薛福成论西法有如“墨氏爱无差等”,而谓“此即孟氏所谓无父者,西人效之,可谓无识”(《格致古微》,《四库未收书辑刊》9辑15,第107页)。在《实学平议一·民主驳义》中,王氏更曾推西方民主之法本乎墨子,“墨氏之教浸润西域”,而斥责当世欲行民主者是“以二千年前中国放斥进逐之言,不意二千余年后竟支离蔓延,流毒我四万万黄种”(叶德辉编:《翼教丛编》卷三,台北:文海出版社,1967年,第134—135页)。在意识到墨子属于异端时,他的逻辑类似上一节所说的“非不知,特不尚”。

④ 陈澧:《东塾读书记》卷十二,《陈澧集》(二),第243页。

⑤ 王仁俊:《格致古微》,《四库未收书辑刊》9辑15,第118页。

⑥ 钱大昕:《潜研堂金石文跋尾》卷六《景教流行中国碑》,《嘉定钱大昕全集》(六),南京:江苏古籍出版社,1997年,第194页。

⑦ 王仁俊:《格致古微》,《四库未收书辑刊》9辑15,第136页。

⑧ 王仁俊:《格致古微》,《四库未收书辑刊》9辑15,第131页。

整体化。一个含义更复杂但也提示着这种整体化的“国学”范畴,便稍晚于“《格致古微》时代”出现。

结论:近代中西异同的思想言说与现实生活

《格致古微》虽有其特殊的时代背景与具体指向,但作为一部大规模汇集“西学中源”论说的著作,它相当程度上反映了该说的共性。因此,本文以其为核心文献,也更侧重于厘清“西学中源”说的基本观念结构。这种侧重多少以牺牲“西学中源”说本身的动态发展为代价,但或可更清楚地展现其与近代特别是甲午戊戌时期其他中西学关系观点的异同。

在西方的强势冲击下,如何面对涌入的西学,这是近代中国人需要思考的一个基本问题。但不易回答的是,这个西学和原有的中学关系如何?二者当然有很多显而易见的差别,却同样多有共通之处。究竟共通者是表面的,差别性才是本质的?还是说差别者只是偶然的,共通性才是必然的?不同的人会有不同的答案,甚至直到今天仍不能简单判定孰是孰非。

甲午戊戌时期,在中西学关系问题的光谱上,存在着至少五种不同的观点。保守的“恶西法”者认为中西之间相互隔阂,对西学“不察其是非损益,而概屏之”;严复也是认为中西为“二”,中西学各有体用,但其倾向性在于西学,欲“取西学之规矩法戒以绳吾学”;康有为、梁启超、谭嗣同等人认为中西学本质是相通的“一”,欲证成“不中不西、即中即西”之学;张之洞介于相通与相异之间,既认为中西学有明确的体、用之别,但名义上仍有一个统摄中西体用的“学”,不致全然分道扬镳。而同一时期流行的“西学中源”说,一方面和“中体西用”说一样,也是介于中西相通和相异之间的观点,既认为中西学本质上相通,复强调二者现象上有别。另一方面,它和“中体西用”说又不相同:“中体西用”以区分中西为基础,在此基础上方才继续谈论“中外大同”;“西学中源”说则以中西相通为基础,在此之上,西学与中学的差别是中国人有意进行甄别取舍的结果。

从近代思想发展来看,中国的“道”从原本的“一”变为“二”,被缩小为中西学区分下的区域成分;后来“道通为一”的观点虽重新泛起,却已衍化为以西学为基础^①。在此过程中,中西相异和相通的言说皆有影响,但中学的处境是每况愈下的。“西学中源”说虽也是关于中西学关系的一种观点,然而它既认为“道”本质为“一”,又强调中学为本,恰与近代的趋势相悖,无怪乎逐渐被弃如敝屣。

甲午前后的郑观应在运用“西学中源”说时,尽管实际倾向已在西学上,毕竟名义上仍然坚持着中学为本,西学为末,认为“西人不知大道,囿于一偏”。而等到他光绪二十六年(1900)再次修订出版《盛世危言》时,不仅“西人不知大道”的观点被删去,更认为“道非器则无以显其用,器非道则无以资其生”,以“道不离器”的逻辑将道、器所代表的中、西学关系进一步拉平。虽然他仍在言说“西学中源”,而中学相对于西学的等级势差已愈消亡^②。

至于其他同“西学中源”说有所对话的观点,严复“取西学之规矩法戒以绳吾学”的观点,在中西学二分的基础上已经暗含着以西学为主的新“道通为一”倾向;后来他的观点有所后退,基于“道出于二”而主张“尽从吾旧,而勿杂以新”^③。与其相比,戊戌后出走日本的梁启超也放弃了证成“不中不西、即中即西”之学的尝试,反而视之为“支绌灭裂”^④。两人后来思想变化的方向相反,但都无取于以中学为基础的“道通为一”。

中学的弱势尤其体现在王国维著名的“学无新旧,无中西,无有用无用”之说上。尽管王氏力称“其理至浅,其事至明”,但他的“哓哓”置辩,恰倒映出当时中西相别意见的强势。需要注意到,王氏此说是为“以中学为主”的《国学丛刊》所发。正如佛教在当年初入中国的弱势时期,常以天下一家的世界主义来对抗中国人强势的民族文化优越感^⑤,王国维在此时为中学申说学无新旧、中西、有用无

① 参见罗志田:《近代中国“道”的转化》,《近代史研究》2014年第6期。

② 郑观应:《盛世危言·道器》,夏东元编:《郑观应集》,第242—244页。

③ 对此的讨论,参见罗志田:《近代中国“道”的转化》,《近代史研究》2014年第6期,第12—13、10页。

④ 梁启超:《清代学术概论》,《饮冰室合集》专集第三十四,第71页。

⑤ 葛兆光:《中国思想史》第一卷,上海:复旦大学出版社,2001年,第436页。

用之理,其实也是弱势方的积极“求同”^①。当“学无中西”之理实际上是为中学争一地位时,中学趋弱之势可见,也就更谈不上以中学为基础的“道通为一”了。

至于以中西相别为基础的“中体西用”之说,罗荣渠曾指出从该说开始,折衷的取向在近代各次思想论战中往往受到责难和批判,但“中国的现实思想生活却正是沿着折衷的道路在走着”^②。这种吊诡的情形特别值得关注。张之洞《劝学篇》除了申发“中体西用”之论,另一个观点是认为留学西洋不如东洋。他所列举的原因除省路费、易考察外,另外两点是“东文近于中文,易通晓”,“凡西学不切要者,东人已删节而酌改之。中东情势风俗相近,易仿行”^③。实际上,只有当中西的差别昭著时,日本作为中介才会那么重要,否则无需中介,径直学“西”可矣。《劝学篇》既强调中西有别,又认为学习西方最好以日本为中介,这二者之间其实正相关联。而虽然“中体西用”说在思想论战中常受责难和批判,留学日本却是近代无数家庭的现实选择。如果把留学看作中国人如何向西方学习的一种指示标的话,则近代中国的“现实思想生活”确实是在以中西相别为基础的折衷道路上走得更远。

思想言说上,中学趋于弱势,甚至欲“求同”而尚不可得,遑论一种以中学为基础的“道通为一”;现实生活中,许多人选择了以中西相别为基础的道路。在这样的历史潮流中,“西学中源”说是各方都不愿苟同的。该说在学理上固然有牵强附会之处,但其聚焦于学术的源流谱系,其实反映了对知识话语权的争夺。换言之,“西学中源”说的衰亡,更需要在中西对抗的时代背景下予以理解。相对于洋务运动时期更常见的视中西学为道、器两相隔阂的看法,“西学中源”说对中西学的沟通体现了一种较为温和的思想倾向。该说自西学东渐以来出现,特别流行于甲午戊戌时期,反映了中国人对中西学关系的思考其实一直存在一种“温故知新”的取向。但这种取向在近代并未成为主流,更多的人还是视新旧为对立,主张“推陈出新”^④。其实王仁俊对西教的处理本身就预示了中西相通的观点与中西对抗时代的不谐洽。甚至更加强调“中西无别”的康有为也是一面相信西方政学合于孔子之道,另一面又强调孔教有待于保,着实感受到了二者间的紧张^⑤。保教问题的背后是中西文化竞争,当人们更敏感于中西对抗的面相时,其融通的一面便不得不退隐,“西学中源”说也因此失却了立足根基。但退隐并不意味着湮灭。接受道出于二图景的中国人,暗中仍存留着中西相通的认知,以致出现葛兆光所说的“在近代中国的民族主义背后,偏偏又可以看到非常奇特的世界主义背景”的景象^⑥,它作为一条历史潜流依然发挥着影响。这种潜在的影响是否可能被重新发掘,时至今日仍是值得深入思考的问题。

[责任编辑 扬眉]

① 王国维:《国学丛刊序》,《观堂别集》卷四,《王国维遗书》(四),上海:上海古籍出版社,1983年影印,第6-9页。

② 罗荣渠:《中国近百年来现代化思潮演变的反思(代序)》,罗荣渠编:《从“西化”到现代化:五四以来有关中国的文化趋向和发展道路论文选》,北京:北京大学出版社,1990年,第32-33页。

③ 张之洞:《劝学篇·游学》,《张之洞全集》(12),第9738页。

④ 可参见罗志田:《温故可以知新:清季民初的“历史眼光”》,《裂变中的传承:20世纪前期的中国文化与学术》,北京:中华书局,2003年。

⑤ 康有为在致朱一新书中就指出“西人学艺,与其教绝不相蒙”。在“学艺政制”上中西相通,“以西人之学艺政制,衡以孔子之学,非徒绝不相碍,而且国势既强,教藉以昌”;在“教”上则“教既交互,则必争长,争之胜败,各视其力”,“或者孔子道至大至中,不患不行,是亦不然。仆以为行不行,专问力而已”(见《答朱蓉生书》,姜义华等编:《康有为全集》[1],北京:中国人民大学出版社,2007年,第324-325页)。这种情形关系到近代人在学、政、教等知识上的不同认知,参见章清:《学、政、教:晚清中国知识转型的基调及其变奏》,《近代史研究》2017年第5期。

⑥ 葛兆光:《中国思想史》第二卷,第690页。另可参见萧公权:《近代中国与新世界:康有为变法与大同思想研究》,汪荣祖译,南京:江苏人民出版社,1997年;罗志田:《近代中国民族主义的特殊表现形式:以胡适的世界主义与反传统思想为个案》,《乱世潜流:民族主义与民国政治》,上海:上海古籍出版社,2001年。

错位的“新史学”:何炳松学术路向辨析

陈 峰

摘要:民国史家何炳松虽以译介鲁滨逊的《新史学》闻名,但与美国“新史学派”却存在相当程度的疏离。何氏对“新史学”的译述以偏概全,不得要领,有负“新史学”代言人之名。更重要的是,其本人的学术立场倾向于兰克派实证史学,继承伯伦汉、朗格诺瓦和瑟诺博司的衣钵,强调史料工作的重要。就本质而言,何炳松归属于以胡适、傅斯年为代表的史科学派。与“新史学”貌合神离的何氏在“新史学”的传播者中竟能独占鳌头,既反衬出20世纪二三十年代实证学风在中国史学界的强劲势头,又折射出“新史学”进入中国时所遭遇的尴尬与无奈。

关键词:何炳松;兰克派;新史学;史科学派

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.04.10

以译介西方史学闻名的何炳松是民国史坛上的一个重要角色。1924年后,随着何译美国鲁滨逊的名作《新史学》的广泛传布和流通,何氏遂顺理成章地化身为西方新史学的代言人,并俨然成为中国新史学的领袖^①,几与梁启超并驾齐驱。何氏译述西方新史学之功的确不可抹煞,可谓开风气之先,其对现代中国史学发展所产生的推动作用也无可置疑。但是,作为《新史学》译者的何炳松是否是美国“新史学派”的忠实拥护者和信奉者,并且身体力行,将美国新史学的理念和方法应用于中国新史学的塑造?换言之,何氏的某些译述内容是否反映了其本身的学术立场?其实,以往那种想当然的推论值得仔细考究。通过梳理和对比,我们将发现,何氏虽以译介《新史学》一书而驰誉学林,但他本人的学术取向与美国“新史学派”存在相当程度的疏离,而至多是“新史学”与兰克史学的混血,有负“新史学”代言人之名,令人视之为中国新史学的领袖,则更大错而特错。本文试对此问题作一专门辨析,以澄清学界长期流行的误解。

一、何炳松译述《新史学》的缘起与缺失

与胡适引进实验主义的情形大不相同,何炳松翻译《新史学》并非源自本人的自觉选择,而主要得益于外在的机缘。1913—1916年留美期间,何炳松主攻政治学,与当时美国涌动的“新史学”思潮并无交集。1917年,何氏回国受聘于北京高师和北京大学,主讲科目为西洋历史和“西洋文明史”,参照欧美原著编制教材,此时才开始接触鲁滨逊等人的欧洲史作品。当初何氏选择鲁滨逊派作品的缘由今天已难以追索,但依常理推断,留洋学者以传授输入西方新学为强项和急务,而鲁滨逊派正是

作者简介:陈峰,山东大学儒学高等研究院教授(山东济南 250100)。

基金项目:本文系国家社科基金重大项目“多卷本《20世纪中国史学通史》”(17ZDA196)的阶段性成果。

^① 此说法源自何炳松的学生卢绍稷,其谓:“历史之学说,以新史学派所主张者为最可信。……关于此学派学者,西洋可以美国鲁滨逊为代表,中国可以何炳松先生为代表。”(卢绍稷:《史学概要》“序”,上海:商务印书馆,1930年,第3页)1930年代末,金毓黻将梁启超与何炳松并列为“倡言新史学之建设”的代表(金毓黻:《中国史学史》,石家庄:河北教育出版社,2002年,第403页)。何氏去世后,有人评价说:“何先生的史学是与梁任公先生并称的。任公先生以西洋史学方法治中国史,而何先生则以中国史学方法治西洋史。”(阮毅成:《悼惜何柏丞先生》,《读书通讯》第117期,1946年9月)

风靡美国的新潮,因此得以进入何炳松的视野,成为其教学授课的蓝本。1920年,何炳松担任北大史学系“历史研究法”一课,以鲁滨逊《新史学》原本作教本,颇受学生欢迎。但何氏此时似乎并未真正认识到《新史学》一书的价值所在。

恰巧,北大史学系主任朱希祖受德国新文化史派兰普勒希特的启发,正谋求推行社会科学化史学,主张“研究历史,应当以社会科学为基本科学”。而美国“新史学派”提倡“历史家始终是社会科学的批评者同指导者,他应该将社会科学的结果综合起来,用过去人类的实在生活去试验他们一下”,与兰普勒希特“殊途同归,都归到社会科学那方面去”^①,这才有朱氏请何炳松着手翻译《新史学》之事。于是何炳松于1921年2月开始动手,至8月完成初稿。这样看来,何译本的问世主要源自朱希祖的鼓动和怂恿,而非何氏本人对《新史学》的服膺和信从。

更关键的是,何炳松对美国“新史学”只是临时抱佛脚,认识自然难以精确到位。何氏在《新史学》的《译者导言》中如此概括“新史学”的要义:“研究历史的人,应该知道人类是很古的,人类是进步的。历史的目的在于明白现在的状况,改良现在的社会。当以将来为球门,不当以过去为标准。‘古今一辙’的观念同‘盲从古人’的习惯统应该打破的,因为古今的状况,断不是相同的。”不难看出,在何氏心目中,进化观是“新史学”的精髓所在。而美国“新史学派”代表巴恩斯(又译班兹)对“新史学”的总结则是:第一,“它试图在最广泛的意义上对文明历史的总体进行重建”。第二,新史学工作者“熟悉生物学、人类地理学、心理学和社会学”。第三,“进化的观点和生长的态度的胜利,乃是真正的革新,是独特的事情,它引导历史家首先把注意力集中于说明:现时的秩序是怎样形成的。这便是最完整意义上的真正新史学。”他认为“最具创造性和最革新的一段,是‘历史的同盟者’那一章”^②。相比之下,何炳松对“新史学”体系的认识并不全面,而更集中于历史进步论,对社会科学化缺乏应有的重视,回避了“新史学”的核心问题,反而与胡适提倡的实验主义方法异曲同工。

再者,何炳松对鲁滨逊“新史学派”的产生脉络也严重失察。何氏认识到,“新史学”反对局限于政治史和军事史的旧史学,反对崇古守旧的旧史学,但他没有进一步觉察到,新史学是对以考证叙述为能事的兰克史学的反动。鲁滨逊明确提出,“决意慎选历史的材料,同决意据实记载这两件事体,无论如何不过是科学化史学的初步”,还必须选择和解释历史事实。“历史这东西,二三千年来,仍旧是一种过去事实的记载,这个定义还可满足一般没有思想的人,但是据实记载是一件事体,要想确定事实的所以然,是另外一件事体”。“历史家从此以后不但应该研究事实的‘然’,而且应该研究他们的‘所以然’”^③。鲁滨逊的新史学主张在批判史料和据实记载的基础上更进一步,致力于历史的解释和理解,“补充兰克对于过去事变之无的搜求”^④,以达到利用过去认识现在和谋划未来的目的。何炳松对历史解释这重要一环并不十分在意,因而也就忽略了鲁滨逊“新史学”与兰克史学之间的分歧。

鲁滨逊的“新史学”是以社会科学的发展为基础和背景的,“正是在自然科学和社会科学其他学科的渗透和影响下,历史研究的领域不断扩展,历史研究日益深化”,“才促使历史学不断地进步”^⑤。社会科学是新史学的命脉所在。离开社会科学的启发和诱导,也就无所谓新史学。而何炳松对此也没有充分的认识。他对史学与其他学科关系持保留和排斥态度。“据我们所抱的历史观念同教授历史的观念看起来,除非科目支配,以历史为中枢,要使历史同他种科目生出密切关系来,是不合理的”,“但是以历史为中枢,以他种科目为附属品,亦不一定是对的。凡百科目,各有事实,各有作用,非专心研究不为功。各种科目,各有天然接触的地方,排定科目,当然不能不注意这一点。但是一定

① 朱希祖:《序》,鲁滨孙:《新史学》,何炳松译,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第1、3页。

② 巴恩斯:《论新史学》,鲁滨孙:《新史学》,齐思和等译,北京:商务印书馆,2009年,第205—207页。

③ 鲁滨孙:《新史学》,何炳松译,第32、35页。

④ 班兹:《新史学与社会科学》,董之学译,上海:商务印书馆,1933年,第26页。

⑤ 赵建群:《鲁滨逊史学跨学科思想述论》,《福建师范大学学报(哲学社会科学版)》2000年第4期。

要牺牲某种科目去迎合他种科目,那是不十分妥当的”^①。至于“新史学”输入中国之后,社会科学日益为史学研究者所重视,则非何氏始料所能及,纯属无心插柳成荫了。

何炳松对史学科学化问题的理解同样暴露了其对社会科学的疏远。何氏注意到鲁宾逊提出的史学科学化的困难,但对鲁宾逊指示的解决路径却并未领会。在鲁宾逊看来,历史学不可能成为一门像物理学、化学一样真正的纯粹的科学,其障碍有两重:一是材料的不完备,二是人本身的复杂性。尽管如此,历史学仍然应该向科学化的方向努力,其出路即在于与社会科学结盟,利用社会科学的成果^②。何炳松吸收了鲁宾逊史学不能成为一门真正的科学的观念,强调史学和自然科学的差异,并在日后一再宣扬,以致被视为相对主义史学家^③。然而,与鲁宾逊不同的是,他认为史学要追求科学化,关键在于秉持求真的态度,从事严谨的史料批判工作。两者的思路显然是背道而驰了。

即使何炳松对进化论的认知也是流于表面。鲁宾逊的进化论是导向历史解释的。历史学家从生物学家的进化论中学到了发生学的方法,将研究事物的由来作为首要任务。“探索事物成长的方法把善于思索的学者们引导到新史学演变的下一阶段,亦即最后阶段。这就是致力于历史的解释,其目的在于发现那些文明的变化和社会制度的起源具有何种意义。”^④而何炳松认为进化论的启示就是应用历史的眼光、历史的态度,研究变化的过程。何炳松在给梁氏弟子姚名达的信中说:“史家事业在于追溯源流,不在推求因果也。”^⑤可见,鲁宾逊借助进化论不但探究来龙去脉,而且要追索前因后果,而何炳松的进化论止步于描述,极力回避解释,二者的境界确有高下之别。

另外,何炳松为《新史学》一书所作《译者导言》的肤浅也间接透露出他对美国“新史学”的了解相当有限。《译者导言》绝大部分内容是对原书的直接摘录和转述。依常理而言,“著作导言”应该说明原书作者的生世和经历,介绍他的整个学术,估定他在学术史上的地位,讨论他学说的渊源和影响,比较他与同时代学者的见解和理论。何氏的《译者导言》只是类似一篇读书笔记,没有达到“导言”的标准^⑥。其实,何炳松何尝不知道应当如何作导言,只是力不从心,他本人对“新史学”一知半解,无法深入,只能以一篇浮光掠影式的读书笔记敷衍充数。

何炳松再三邀请胡适作序更显示出他对“新史学”精神的茫然无知。据何氏称,他翻译《新史学》是受了胡适的怂恿^⑦。如前所述,“新史学”的矛头所向是崇尚史料考证的兰克派,而胡适却是兰克派的信徒。胡适高唱的实验主义首重事实和证据。实验主义落实到史学领域就是严格地批判考订史料。胡适所主张和示范的所谓科学方法,正是鲁宾逊的“新史学”批判和超越的对象。再就思想史研究而言,胡适的《中国哲学史大纲》类似于一部诸子杂考,其性质仍属于精英思想史。而鲁宾逊认为,思想史不应限于某些卓越思想家的体系,而应当关注一般知识阶层的流行见解,考察知识的传播和

① 何炳松:《西洋史与他种科目的关系》,刘寅生等编:《何炳松论文集》,北京:商务印书馆,1990年,第72页。

② 鲁宾逊:《新史学》,何炳松译,第25、29页。

③ 张书学:《中国现代史学思潮研究》,长沙:湖南教育出版社,1998年,第29页。

④ 巴恩斯:《论新史学》,齐思和等译,第209页。

⑤ 何炳松:《论史学》,《何炳松论文集》,第124—125页。何氏并认为,历史无因果定律,仅有因果关系而已。何炳松:《历史研究法》,上海:商务印书馆,1927年,第64页。

⑥ 李惟果:《何炳松译鲁宾逊著〈新史学〉》,《图书评论》第1卷第6期,1933年2月。

⑦ 何炳松:《增补章实斋年谱序》,见《何炳松论文集》,第134页。这一说法可能与事实有出入。胡适后来回忆留学时的情形说:“在历史系里面我只认识几个人,如授政治理论史的开山宗师顿宁(Willian A. Dunning)教授和倡导新史学,后来又创办‘社会研究新书院’(The New School for Social Research)的罗宾逊(James Harvey Robinson)教授;以及第一位以自己经济观点来诠释美国宪法史的毕尔(Charles A. Beard)教授。此外还有很多大牌教授,可惜我不能在历史系化太多的时间。我最大的遗憾之一便是没有在历史系选过一门全课。当时最驰誉遐迩的一门课,便是罗宾逊教授的‘西欧知识阶级史’。这门课事实上是一门研讨蕴育各时代西欧文明的思想史和文化运动史。这门课在学术圈内享有其应有的声誉。罗氏印有讲授大纲和参考书目。我读了这些大纲之后,觉得它极有用。但是我最大的遗憾便是没有选修这门启蒙的课程。”胡适:《胡适自传》,南京:江苏文艺出版社,1995年,第197—198页。此事或许从一定侧面反映出胡适对新史学并不热心。桑兵也注意到这一现象,见其《近代中国的新史学及其流变》,《史学月刊》2007年第11期。

应用情况,研究真正影响时代的思想知识^①。鲁宾逊的思想史与社会心理学相结合,其实质是知识进化史,侧重记录知识阶层“之意见与思想态度之变化”^②。相比之下,胡适的思想史研究已经大大落伍了。他认同的只是鲁宾逊《新史学》以及《创造思想》一书中的思想解放的主张^③。基于方法立场上的分野和思想史研究路径的歧异,胡适的确难以下笔,其序言也就只能一再推脱,终至不了了之。不过,归根结底还在于何炳松昧于“新史学”的意涵而所托非人^④。

何炳松不仅对鲁宾逊“新史学”的旨趣理解不得要领,其《新史学》一书的翻译也存在大量讹误和疏漏,这反过来又妨碍了他对“新史学”内涵的准确把握。关于《新史学》何炳松的翻译问题,有论者提出过严厉批评。1933年2月,李惟果在《图书评论》第1卷第6期发表书评,对此书第一章译文的错误,依次分:晦涩之例、不确之例、挂漏之例、讹译之例,逐一举证和纠谬^⑤。1963年,齐思和重译此书,更正了不少讹误^⑥。其中,何炳松的一些误译、漏译,并非无关紧要的枝节问题,而是直接影响到对“新史学”的理解,反映出作者在立场上、理论上的含糊和偏离。

综上所述,何炳松虽为《新史学》全本的最早中译者,并借此声名鹊起,但却是有名无实,他与鲁宾逊的“新史学”之间存在着一条难以逾越的鸿沟,因而无法真正成为鲁宾逊“新史学”在中国的代表^⑦。几乎同时,“南高派”学人在《史地学报》上大力推介鲁宾逊派“新史学”作品,关注其最新动向,有的还接受了“新史学”的观点和思想^⑧。但由于“南高派”与以胡适为代表的“北大派”的对立,他们被视为旧派、保守派,其传播“新史学”的功绩被长期掩埋,引进西学的声名远在何炳松之下。

二、学舌兰克派:何炳松本人的史学立场

何炳松是否能够当之无愧地成为中国新史学派的领袖,最终取决于他本人的学术立场和学术建树。最能体现何氏本人学术思想的当属1927年由商务印书馆出版的《历史研究法》一书。齐思和认为,何氏此书虽然简短,但“对于西洋现代史学的认识却远胜于梁氏的《中国历史研究法》”^⑨。

关于历史研究法,何炳松总的看法是:“史学研究法者,寻找历史真理之方法也。言其步骤,则先之以史料之搜罗及考证,次之以事实之断定与编排,终之以专门之著作,而史家之能事乃毕。”“历史为征实之学,故史料蒐集,尤贵能赅备无遗。……故博蒐史料之功,实研究历史之最要之义也。”“历史为物,史料是依。”^⑩可见,何炳松将史料工作置于历史研究的首位。

何炳松认为,史料是历史事实的记载,“历史以史料为根基”,“历史研究以史料为权舆,以事实为终点”。广泛搜集各种史料并加以考证,凭借推想工夫从事间接研究。他还强调,治史要多运用第一手材料,“史事以近真为尚,史料以原始为佳”。“历史著作得以不朽,端赖详尽之网罗,与考证之估价。”“研究历史,必加考证工夫,而后著作方有价值之可言,史学方有进步之希望。”^⑪考证之业有独树

① 鲁宾逊:《新史学》,齐思和等译,第80、83页。

② 参见巴恩斯的阐述。班兹:《新史学与社会科学》,第207—208、561—562页。

③ 曹伯言整理:《胡适日记全编》(三),合肥:安徽教育出版社,2001年,第575—576页。

④ 对于作序一事,李惟果建议道:“如果胡先生又病了,我提议何先生去请现在在清华教书的雷海宗先生作,也未始不可。”李惟果:《何炳松译鲁宾逊著〈新史学〉》,《图书评论》第1卷第6期,1933年2月。

⑤ 李惟果:《何炳松译鲁宾逊著〈新史学〉》,《图书评论》第1卷第6期,1933年2月。

⑥ 譬如,关于历史学的任务问题,两种译本就有不小的出入,详参何译本第32页,齐译本第50页。2015年天津人民出版社出版袁宝龙的最新译本,订正了前两种译本的误漏,并首次将原书的全部注释译出。

⑦ 正如张凯所指出,何炳松的学术宗旨与鲁宾逊所言新史学有着相当距离。张凯:《“浙东学派”与民国新史学:何炳松“浙东学派”论之旨趣》,《学术研究》2017年第4期。

⑧ 详见李勇:《鲁宾逊新史学派研究》,合肥:安徽人民出版社,2004年,第215—223页。

⑨ 齐思和:《近百年来中国史学的发展》,《燕京社会科学》第2卷,1949年10月。

⑩ 何炳松:《历史研究法》,第1、10—11、79页。

⑪ 何炳松:《历史研究法》,第9、15、16页。

一帜的价值,“毕生尽力考证之功,亦学者分内之事”^①。历史研究虽以勒成专门著作为终点,但著作必须以考证为基础。何氏明确指出:“须知著作历史之际,不可信手拈来,即当妙谛。必须精心考证,方可成书。务使读者恍然于考证之是否经意,事迹之是否有征。凡是形涉传疑,事通附会,含毫若断,故牒无凭者,均应著其所疑,以待后人之别择;故著作之道,实缓而难行者也。”^②何炳松将考证作为史学研究科学性的支柱。

显而易见,无论就价值取向还是篇幅分配而言,《历史研究法》一书都是偏重于史料工作的探讨。何以如此?原因是何炳松依据的是兰克派的史学方法,而完全抛开了鲁滨逊的“新史学”。何氏自称:“著者之作是书,意在介绍西洋之史法。故关于理论方面,完全本诸朋汉姆、郎格罗亚、塞诺波三人之著作。”“德国朋汉姆著作之所以著名,因其能集先哲学说之大成也。法国郎格罗亚、塞诺波著作之所以著名,因其能采取最新学说之精华也。一重承先,一重启后,然其有功于史法之研究也,则初无二致。”^③由此可见何炳松对朋汉姆(又译伯伦汉)、郎格罗亚、塞诺波三人的推崇和倚重。而一般认为,兰克的再传弟子朋汉姆的《史学方法论》一书是化约兰克史学为方法论的巨著^④;后来法国学者朗格诺瓦、瑟诺博司合著的《史学原论》,基本呼应伯伦汉的《史学方法论》,强调文献史料及其批评的重要性。此书讲求文献之实证考订,代表兰克的史学方法,而两位法国学者师承之^⑤。“在法国史学界,《史学原论》享有与伯伦汉著作同等的地位。由于道出同源,它们均可视为兰克史学在方法论上最终的陈述。”^⑥所以,此时何炳松已经加入兰克派的阵营,而与鲁滨逊的“新史学”分道扬镳了。

诚然,何氏在书中对偏于考证也有非议,认为考证与著述不可偏废。他说:“至于好尚之徒,视考证为雅人深致,视著述为无足重轻。误执求知之功力,以为学即在是”。“究其结果,则拉杂成章,漫无条理。岂特博而寡要,亦且劳而无功。而此辈又或以为凡属史材,皆有价值,不应有重轻之别,或详略之分”^⑦。何氏主张兼重二者,“无考证而言著述,必流为无根之谈;舍著述而事考证,又何异无的之矢”^⑧。在此,何炳松对尚考证轻著述的倾向批评尖锐,对二者关系的估量也可谓公允。但是,他的这一认识一方面是顾及历史研究工作程序本身的完整性,不完全体现他本人的倾向性,另一方面,这一认识主要源自中国传统史家章学诚等对记注与撰述、史料与著作的辨别区分,“吾辈有志于国史之整理者对于刘郑章诸氏史料著作应分两家之说正宜尽力发扬,固可无待于稗贩西洋史学而后恍然大悟,涣然冰释也”^⑨。这表明,何炳松的自圆其说主要基于中国传统史学的立场,与西方史学甚少关联^⑩。

何炳松对鲁滨逊“新史学”视为动力源泉的社会科学怀抱很强的成见。在他看来,“方今社会科学,日进无疆;然研究虽精,迄未完备”。社会科学“徒事直接观察,仅能明白现情”,而不能知悉“演化

① 何炳松:《历史研究法》,第34页。

② 何炳松:《历史研究法》,第73页。

③ 何炳松:《历史研究法》,第4页。何炳松对两书特点的这种认识被后来众多论者所因袭,但笔者以为,何氏的评论不尽准确,作品出版时间的先后并不决定观点的新旧,何况二者相距不足十年。其实,相比之下,朋汉姆的《史学方法论》更具有新旧合璧的意味,其中不乏对当时史学发展新趋向的回应,如兰普勒希特的新文化史、马克思的唯物史观等,对各种社会科学亦持一种开放包容的态度,对历史哲学的作用也有较为公允的认识(其书原名即为《历史方法和历史哲学教程》,只是中译者作了简化),并推崇渊源研究法为科学方法;而郎格罗亚、塞诺波的《史学原论》在上述诸方面皆有退步,更将史学压缩为史料学,使兰克派方法走入极端。只是在史学的科学性、客观性问题上,《史学原论》要走得更远。何炳松以《史学原论》为先进,主要是就此而言。

④ 汪荣祖:《论梁启超史学的前后期》,《文史哲》2004年第1期;《史学九章》,北京:三联书店,2006年,第30—31页。

⑤ 汪荣祖:《论梁启超史学的前后期》,《文史哲》2004年第1期。

⑥ 黄进兴:《历史主义与历史理论》,西安:陕西师范大学出版社,2002年,第279页。

⑦ 何炳松:《历史研究法》,第37—38页。

⑧ 何炳松:《历史研究法》,第32页。

⑨ 何炳松:《通史新义》,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第4页。

⑩ 有学者已认识到,何炳松的学术思想中西方史学理论部分和中国传统史学理论部分处于脱节状态。洪认清:《评何炳松对西方史学理论和方法论的译介》,《史学史研究》2002年第2期。

之迹”。他一再强调史学与社会学的分野,指出二者在目的、方法和研究结果上的不同。“社会学为研究社会之自然科学,其所取方法,与史学异,而与自然科学同”,“欲以社会学之方法施诸史学,以求人类活动之常规。其言似是,其理实非”^①。社会学的理论与历史学是互斥的。这样,何氏的历史研究法就将社会科学拒之门外了。

1928年8月,何炳松在上海尚公学校作题为《历史研究法》的讲演,内容与《历史研究法》一书大同小异,只是加以简化和通俗化。何氏提到中国传统史学中的“史论”,他持贬斥态度:它“绝对不合科学态度”,“不应该在在历史著作中占丝毫地位”,“《四库全书》史部中史评一类的著作,是科举时代的古董,除一部分与史法批评有关的著作以外,其余都应该排斥的”^②。何炳松直接取消了史论的史学资格。再者,何氏认为,历史求真的态度,使“我们仍旧可以把他列在和自然科学同等的地位里面去”。基于史学与自然科学或社会学的不同,何氏反对在历史中求因果。此外,他对司马光的《资治通鉴》“考异”取材精审大加赞扬,认为“现代西洋所谓历史研究法,其精神和态度,原亦不过如此”^③。这与傅斯年的认识颇为契合。傅斯年认为《资治通鉴》“考异”是“在中国详述比较史料的最早的一部书”,从中可见“史学方法的成熟,和整理史料的标准”,“直是一部史料整理的应用逻辑”^④。这既体现了何炳松与傅斯年存在的共识,也反映出何氏对西方史学的认知水平。

1930年的《通史新义》也是何炳松的代表作之一。尽管此书为编译之作,但何氏视如己出,以著者自居,足见他对原作者的高度认同。何氏称:“著者作此书唯一宗旨在于介绍西洋最新之通史义例”。全书分两编:上编共十章,虽将研究对象定为社会科学,但主要依据《史学原论》一书,系统讨论史料考订与事实编比的理论与应用,并补充了社会科学方面的例证;下编共十一章,主要阐述社会史的现状、系统、方法等内容。全书主旨在于将历史研究法推广于社会科学和社会史研究,力图使其历史化,以使史学在社会科学中占据核心地位^⑤。此书意在指导社会科学研究,为社会科学家提供参考,矫正其师法自然科学所产生的弊病,“与其增了历史学家的兴趣,无宁增了社会科学专门家的兴趣”^⑥。全书与通史关系甚微,而何氏以《通史新义》命名,大概是错将社会史等同于通史^⑦,完全扭曲了此书的旨趣。日后金毓黻竟援引此书讨论通史问题,更可见误会之深^⑧。

《通史新义》对社会科学和社会史的性质、方法的理解,流露出一种传统史学的眼光。作者强调,社会科学研究必须应用历史方法、考证方法,“社会科学亦为史料科学之流亚”,“社会科学之研究多以史料为依据”,“社会科学所利用者仅文字之一端而已”^⑨。这种对社会科学的认识与鲁滨逊派截然相反,所体现的是20世纪以前社会科学的状况^⑩。至于社会史,作者以为,它是社会科学的一种回溯性研究,是社会科学之延长。社会史不是通史,而是一种专门史,主体是经济史。与其他门类相同,社会史也应以考证法研究史料,以编比综合之法研究演化。社会史为其他历史之辅助,“不过人类一般历史之片段而已”,因为“社会事实仅系一种扶助而非一种基础”。而“经济史者,制度史及事实史必要之辅助科学也”。社会史不能脱离其他历史而存在,当以通史为基础,研究社会史离不开通史和

① 何炳松:《历史研究法》,第82、6、2页。

② 何炳松:《历史研究法》,《民铎》第10卷第1号,1929年1月。

③ 何炳松:《历史研究法》,《民铎》第10卷第1号,1929年1月。

④ 傅斯年:《史料论略及其他》,第2-3、28页。

⑤ 朗格诺瓦、瑟诺博司的《史学原论》中已提出这一观点,谓:“历史之学,对于政治科学与社会科学之完成,亦为必需之举”。《史学原论》,李思纯译,上海:商务印书馆,1926年,第283页。但1903年法国学者西米昂对此进行了反驳,详见姚蒙:《法国当代史学主流》,香港:三联书店,1988年,第24页。

⑥ 瑟诺博司:《社会科学与历史方法》著者原序,张宗文译,上海:大东书局,1930年,第2页。此书系1901年出版。

⑦ 时为清华学生的夏鼐已认识到何氏的谬误。见《夏鼐日记》卷一,1932年10月19日,上海:华东师范大学出版社,2011年,第130-131页。

⑧ 金毓黻:《中国史学史》,石家庄:河北教育出版社,第406-411页。

⑨ 何炳松:《通史新义》,第85、7、48、12页。

⑩ 参见刘龙心:《知识生产与传播——近代中国史学的转型》,台北:三民书局,2019年,第336-337页。

政治史、制度等其他专门史，政治史占有重要地位^①。在作者看来，新兴的社会史发展迟缓，前景并不看好，不过是历史学的枝节和末端。这与“新史学派”以社会史为主流的态度迥然相异。

何炳松之为此书，力图对当时盛行的通史编纂风气有所匡正，而非提倡通史撰著。他一面阐扬章学诚等的通史观念，即所谓“纲纪天人，推明大道”、“通古今之变，而成一家之言”的“独断”之学，“通史性质，经纬纵横”；一面批驳当下种种“似是而非、偏而不全之方法”^②，却并未开示编写通史的可行门径。其实，何氏对编纂通史持保留态度甚至是消极态度。由于传统史家如章学诚等素重通史，“五四”前后介绍到国内的西洋史学名著皆为通史，致使许多人以为现代理想的史学著述应以通史为正宗，其他文献均可付之一炬。何炳松对此不以为然，他提出一个重要观点：“通史不宜独尊也”。其理由有三：一是钩元提要备常人之浏览的通史与守先待后备后人之要删的史料各有其功用，二是通史良才难求，三是比次之功急于独断之学，通史不能不以史料为依据。“通史为便览之书，史料为通史之库，如徒求便览之书而不惜毁史料之库，是得鱼忘筌而舍本逐末也。”^③

何炳松在其他场合表达过类似的意见。其《历史研究法》一书的序中指出：“西洋各国自十九世纪民族主义兴起以来，对于国史材料之搜集，莫不聚精会神，唯力是视。如德国之史料集成，英国之史料丛书，法国之史料汇编，皆其最著之实例也。故西洋史家一方固努力于撰述之功，一方亦努力于记注之业。”^④何炳松以西方史学的发展为参照，强调通史非史学的全部。他还提出：“专家所致意者，非常人之通史，乃专门之著述。”^⑤他在1928年《历史研究法》讲演的末尾说：“我们一方面固然应该努力于通史的编辑，以便普通人的阅读，一方面亦应该拥护我们可贵的史料。因为没有史料，通史是没有办法的。总括的一句话：历史研究法的本身，先要分析，后再综合，显然具有分工合作的精神。我们有志于整理中国史的人亦应该具有同样的精神先努力去做专篇的著作，再去做通史的工夫。行远自迩，登高自卑，这是科学家进行工作的步骤，亦应该是我们研究历史的人进行工作的步骤。我很希望我国的新史学家少抱一点编辑通史的野心，多做几篇彻底研究小问题的专著。”^⑥直到1939年他在为陈高佣的《中国历代天灾人祸表》做序时还说：“新史学的最后目的自然在要求产生一部‘尽善尽美的’全国国民都应该也都能够阅读的通史。但这巨大的文化工作，在今日从事史学研究的人，都知道不是一个人的力量与短促的时期内所能产生；所以近二十余年来，中国史学家或努力于史料的搜集与整理，或埋头于专史的计划与撰写，而且也都已有不少的成绩继续地向社会呈现。这种在史学基础上所做的艰苦的‘打桩’的工作，不仅仅是中国史学界进步的现象，而且也是十足地表现出整个民族精神的努力向上！”^⑦以上言论表明，何炳松虽将通史编纂作为史学研究的一项重要内容，但当务之急却是史料工作和专题研究。

何炳松本人也曾着意于通史撰述。1924年，他明确表示：“现在在浏览二十四史，妄思于读后编一部中国文化史。”^⑧文化史在时人（如梁启超、胡适）眼中即是一种通史，以文化史为名，盖与往昔之政治通史相区别。何氏的文化史研究“主张从正史入手，并主张以说明历代之‘一般状况’为主”。为避免以成见入史，“故主张于纂述之先，先读正史。以朱笔点其可取之材。然后录而出之，注明出处。再剪而类别之。加以素描，标以主题，依其前后轻重而次之”^⑨。运用这种方法做成的文化史，实际上只是“二十四史”的材料汇编。1925年何炳松完成的《五代时之文化》一文，十之九皆录《旧五代史》

① 何炳松：《通史新义》，第87、129、136、143、149、84页。

② 何氏的批评主要依据此书导言第一节、第九章第一节、第十章第三节、第十八章第二节。

③ 何炳松：《通史新义》，第9—10页。

④ 何炳松：《历史研究法》序，第1—2页。

⑤ 何炳松：《历史研究法》，第70页。

⑥ 何炳松：《历史研究法》，《民铎》第10卷第1号，1929年1月。

⑦ 何炳松：《〈中国历代天灾人祸表〉序》，《何炳松论文集》，第46页。

⑧ 何炳松：《论史学》，《何炳松论文集》，第125页。

⑨ 何炳松：《五代时之文化》，《何炳松论文集》，第248—249页。

原文。后来何氏兴趣转移,其文化史研究计划遂不了了之。

从以上何炳松自身的著述中可以发现,何氏在基本学术立场上倾向于兰克派实证史学,将伯伦汉、朗格诺瓦和瑟诺博司奉若神明,强调史料工作的重要。而他对于当时新史学的若干主张和作为,则持一种批评态度。他轻视和贬低社会史,目之为历史之残余;对以统计法、生物学方法、自然科学方法、经济史观、分类方法等研究历史的新尝试,斥之为“似是而非、偏而不全之方法”。“新史学”所提倡的恰为何氏所反对的。一言以蔽之,在学术取向上,何炳松背弃了“新史学”。

三、何炳松的学术认同及其因由

对于何炳松的假新史学之名以行旧史学之实,同时代的学者其实已有觉察。1933年,刘静白在《二十世纪》第33卷第2期发表长达十万字的文章《何炳松历史学批判》,同年上海辛垦书店将此文作为批判丛书之一出版。刘静白对何炳松的历史学观点进行了尖锐的抨击。他指出:何炳松“虽当了新史学派的媳妇,还可以和瑟诺波结婚生子”,瑟诺波的历史研究法为何氏所全盘接受。因而,何炳松的“历史研究只是史料研究”^①。何氏一味信仰史料成为拜物教,其工作的终点是事实,他的研究“只是提供史料,或美其名曰整理史料”^②。刘静白的论作基于唯物史观的立场批驳何炳松的史学思想,其中不乏过激之论,但“何炳松的历史学只是史料学”的论断的确击中要害。他最先发现何炳松背离了鲁滨逊的“新史学”而倒向实证派一边。

中山大学的“现代史学派”对何炳松的学术倾向有类似的认识。1935年10月,陈啸江表示认同刘静白的看法,将“介绍西洋史法到中国的第一人”何炳松作为“史学即是史料学”观点的代表人物。而“史学即是史料学”这一观念导源于伯伦汉的《史学方法论》和朗格诺瓦、瑟诺博司合著的《史学原论》^③,在中国则为傅斯年所承受和宣扬。1940年,朱谦之在《现代史学概论》中也对何炳松的史学主张有所反省。朱氏对兰克派史学方法的缺陷有清醒的认识:伯伦汉、瑟诺博司“对于史料的搜集,史料的批判,是很有卓著的成功的”,但“他们对于史料的解释还是外行,不能建立出一部完备的历史方法学”。《史学原论》中的历史方法学已经落后于时代了^④。他指出,“历史方法本身决不仅如 Seignobos 或何炳松先生所说做的是‘考验这些资料,以求达到证实那些古代事实’之历史方法,乃在应用各种方法采集事实之外,还要应用发生的方法,来指示人类进化的途径”^⑤。稍后,他又指出,何氏所作《历史研究法》,“即完全不晓考证派方法论的范围”^⑥。

此外,栋舟在《种种色色的中国历史家》一文中提到何炳松的《历史研究法》,认为此书“指出了许多方法,其中如博采、辨伪、知人、考证、明义、断事等,即使他所说的都是百分之一百的正确,但只是史料的整理,而与研究还相隔天渊”^⑦。何氏的历史研究法与顾颉刚等的整理史料的工作归于一途,其弊病即在于以史料代史学。

民国以后,近人对何炳松史学思想的实质也不乏洞见,只不过多为以往研究者所轻忽。蒋俊评论道:何炳松发展了胡适所提倡的“实验主义史学”,在介绍近代西洋在史学方法的成果方面,其广度已超过了胡适^⑧。邱树森认为,何炳松的《历史研究法》与梁启超的《中国历史研究》为20世纪早期中国近代实证史学奠定了方法论的基础,他们一方面吸取了西方史学的科学方向,一方面继承了乾嘉

① 刘静白:《何炳松历史学批判》,上海:辛垦书店,1933年,第20、22页。

② 刘静白:《何炳松历史学批判》,第79、81页。

③ 陈啸江:《建立史学为独立的(非综合的之意)法则的(非叙述的之意)科学新议》,《现代史学》第2卷第4期,1935年10月。

④ 朱谦之:《现代史学概论》,《朱谦之文集》第6卷,福州:福建教育出版社,2002年,第4、113—114页。

⑤ 朱谦之:《现代史学概论》,《朱谦之文集》第6卷,第115页。

⑥ 朱谦之:《文化科学的方法论之一——现代史学方法》,《朱谦之文集》第2卷,第210页。

⑦ 原文载《学校评论》第1卷第3期,转引自杨鸿烈:《历史研究法》,长沙:商务印书馆,1939年,第61页。

⑧ 蒋俊:《中国史学近代化进程》,济南:齐鲁书社,1995年,第75页。

学派的务实精神^①。李孝迁指出,何炳松在史学观念上本之鲁滨逊,史学方法上宗之瑟诺博司^②。陆荣则认为,何炳松提出并阐述了历史认识的相对主义性问题,但其史学思想中的实证主义成分更浓厚^③。易兰通过考察兰克史学在中国的传播情形,发现何炳松是以美国新史学为中介承受了兰克史学^④。叶建在梳理中国近代史学理论的演进时,认定何炳松的《历史研究法》以借鉴西方实证主义理论著述为主,而未将其归入以鲁滨逊新史学为基础的综合史观派的理论体系^⑤。正是上述学者所注意到的何炳松与西方实证史学的这种亲缘关系,使其与“新史学”渐行渐远。

至此,我们不禁要问:何炳松为何以译介鲁滨逊的《新史学》起家而最终落入旧史学的窠臼而不自知?主要原因大概有二:

其一,“无组织,无选择,本末不具,派别不明”的所谓“梁启超式”输入的流弊并未完全清除,“对西方史学原理之接受”,“一时顿呈饥不择食、活剥生吞之现象”^⑥。正如有关研究者指出的,原本在西方学术脉络中一前一后且相互抵触的史学路线一齐涌现在中国,因时空压缩出现时代错置^⑦。热衷介绍西方新史学的学人^⑧,往往是雾里看花,并未明确意识到“新史学”是对兰克史学、旧史学的反动。李璜虽注意到,19世纪后半期,德国的文化史家与政治史家、法国的“社会学的历史学家”与“历史学的历史学家”发生争执。但他认为二者是可以兼容的^⑨。直到1931年黄公觉才明言:“新史学的运动,是对于旧史学不满意而发生的一种改革运动”,“是对于旧史学所起的革命”^⑩。1940年代,朱谦之提到,19世纪后半期德国兰普勒希特的文化史派与以兰克为代表的政治史派之间的论争,是“代表史学方法上的论争”,兰克为考证派方法论的代表,兰普勒希特是现代史学派、新史学派的代表。但中国学术界很少人注意到两派这种方法论上的差别^⑪。而兰普勒希特的文化史学是鲁滨逊新史学的源头之一,二者桴鼓相应,志同道合,成为推动世界史学向社会和文化史范式转向的重要力量^⑫。

这种对西方史学新旧不分、“直把杭州作汴州”的现象具有一定普遍性,不独何炳松为然。视兰克史学为新史学的学者不在少数。1922年姚从吾赴德,在接触了兰克史学方法后,“始而惊异,继而佩服,三年之后渐有创获,觉 Ranke 及 Bernheim 的治史,实高出乾嘉一等。他们有比较客观的标准,不为传统所囿,有各种社会自然科学的启示、指导,可以推陈出新。”^⑬他1934年回国后在北京大学开设史学方法课,以德国史学主要是兰克学派的治史方法为基本依据^⑭,几乎完全脱胎于伯伦汉的《史学方法论》,而对新史学似乎一无所知。1935年姚氏始对德国新文化史派有所了解,但其学术观点一仍其旧^⑮。可见,他是将兰克派史学方法作为最新、最科学的方法了。直到1970年代,毛子水还将师承兰克派的姚从吾与以社会学方法治史的李玄伯等量齐观,称他们都是“以西方学者最进步的治

① 邱树森:《何炳松史学研究二题》,《暨南学报》2001年第5期。

② 李孝迁:《西方史学在中国的传播(1882—1949)》,上海:华东师范大学出版社,2007年,第232页。

③ 陆荣:《何炳松的相对主义史学思想辨证》,《史学史研究》2007年第4期。

④ 易兰:《兰克史学在中国的早期传播与影响》,《史学理论与史学史学刊》2008年卷。

⑤ 叶建:《中国近代史学理论的形成与演进(1902—1949)》,北京:中国社会科学出版社,2012年,第11页。

⑥ 何炳松:《通史新义》,第7—8页。

⑦ 刘龙心:《知识生产与传播——近代中国史学的转型》,台北:三民书局,2019年,第340、339页。若将这种时代错置理解为对西方史学诸流派兼容并蓄的民主开放意识,则未免高估了何炳松等的见识和境界。见胡逢祥等:《中国近现代史学思潮与流派(1840—1949)》中册,北京:商务印书馆,2019年,第412页。

⑧ 关于除何炳松外其他中国学者译介新史学的情况,参见李勇:《鲁滨逊新史学派研究》,合肥:安徽人民出版社,2004年,第204—223页。

⑨ 李璜:《历史学与社会科学》,上海:东南书店,1928年,第41—42页。

⑩ 黄公觉:《新史学概要》,《师大史学丛刊》第1卷第1期,1931年6月。

⑪ 朱谦之:《文化科学的方法论之一——现代史学方法》,《朱谦之文集》第2卷,第210页。

⑫ 伊格尔斯、王晴佳:《全球史学史——从18世纪至当代》,杨豫译,北京大学出版社,2011年,第172—174页。

⑬ 姚从吾:《致萧启庆函(1952.11.6)》,王德毅:《姚从吾先生年谱》,《台湾大学历史系学报》第1期,1974年5月。

⑭ 由《姚从吾先生全集——历史方法论》(台北:正中书局,1971年)中可以窥其概貌。

⑮ 姚从吾:《德国佛朗克教授对中国历史研究的贡献》,《新中华》第4卷第1期,1935年。

史方法启导后学的”^①,觉察不到二者之间的根本分野。

朗格诺瓦、瑟诺博司合著《史学原论》的中译者李思纯对西方史学的发展脉络同样缺乏认识。他在“译者弁言”中列举欧美论史学方法的专书,竟将《史学原论》与鲁滨逊的《新史学》、塞利格曼的《历史的经济解释》等相提并论,且认为后两书较之前者,“咸有逊色”。在他看来,讨论“抽象史法而体大思精之作”,《史学原论》“当首屈一指也”^②。李思纯不但没有意识到《史学原论》与鲁滨逊的《新史学》之间的对立,而且以《史学原论》为先进。他对西方史学演进脉络的了解可谓相当隔膜。

即使是李璜也未能将西方新旧史学明确划界。李璜在法国巴黎大学留学时,曾师从瑟诺博司^③。1924年李璜回国任教于武昌大学和北京大学,传播师说。1926年,李璜发文指出:“近三、四十年来,因社会科学与历史科学的同时发展,更是彼此影响而关系愈密。”“历史学的发展,实大有功于社会科学。……近今社会科学的发达,也实使历史内容改了观。”^④受瑟诺博司影响,李璜承认由于历史学家的参与,社会科学从偏于理论转向留意事实,但与瑟诺博司对社会科学持批评立场、社会科学单向依赖于历史方法不同^⑤,李璜更接近鲁滨逊“新史学”的观念,认为历史学与社会科学是互助互利的关系^⑥。1928年,李璜出版的《历史学与社会科学》一书对瑟诺博司之说多有采择,但又有所批判和超越,在其框架内做出新的阐发。此书借用了孔德的观点,还可能吸取了巴恩斯1925年出版的《新史学与社会科学》中的相关内容^⑦。李璜尽管对兰克派的科学化史学已产生质疑,但态度尚不明朗,未做破旧立新的宣示,而是试图调和折衷兰克派与“新史学派”。李璜尚且如此,何炳松新旧莫辨而舍新从旧也就不足为怪了。

其二,1920年代流行的学术风气也是诱使何炳松偏离新史学、皈依兰克史学的重要因素。“五四”以后,胡适高唱的实验主义风靡学界,“古史辨”运动如火如荼,史料考证方法借助“科学”的威名蔚为历史研究的主流,达到乾嘉之后的又一高峰。即便是“新史学”革命的先锋梁启超也改旗易帜,化身实验主义的附庸,加入“整理国故”的大合唱中,提倡文献史料之学^⑧。由此,梁氏对西方史学的引介也发生了巨大转变。梁启超策动的晚清新史学思潮或“史界革命”时依据的是西方文明史学。有学者注意到,梁启超早年倡导的“新史学”与鲁滨逊的“新史学”如出一辙,不谋而合^⑨。而1920年代梁氏撰述《中国历史研究法》时,受到朗格诺瓦、瑟诺博司的《史学原论》和伯伦汉的《史学方法论》的影响。与昔日着力于新史观、新体系的建构不同,梁著《中国历史研究法》一书的重点已转向史料的搜求和整理。可见,在实证学风的裹挟下,以梁氏的地位和资望,都不免改弦更张,尾随于胡适之后,何炳松又如何能够与这一强大潮流相抗衡?何况何炳松与胡适的关系更加亲近,更容易产生认同感^⑩。他们在学术上形成共识、互相呼应也就顺理成章了。由此也反映出外来学理与本土学术气

① 毛子水:《因玄伯先生的去世而作的感想》,李玄伯先生治丧委员会:《李玄伯先生哀思录》,1974年,第1页。关于李玄伯的学术可参赵满海:《李玄伯与民国时期古史研究的文化人类学路向》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2018年第1期。

② 朗格诺瓦、瑟诺博司著:《史学原论》,李思纯译,上海:商务印书馆,1926年,第1—2页。

③ 李璜:《学钝室回忆录》,台北:传记文学出版社,1973年,第45、47页。

④ 李璜:《历史学与社会科学的关系》,《东方杂志》第23卷20号,1926年10月。

⑤ 何炳松:《通史新义》,第85页。

⑥ 李璜留法期间深受社会学的熏染,他后来曾专门向中国学者介绍法国汉学家葛兰言以社会学治古史的方法和成绩。参见幼春(李璜):《法国支那学者格拉勒的治学方法》,《新月》第2卷第8号(1929年10月10日)。李璜译述的格拉勒著《古中国的跳舞与神秘故事》1933年由中华书局出版。同时参见李璜:《学钝室回忆录》,第52—54页。

⑦ 李璜:《历史学与社会科学》,上海:东南书店,1928年,第28、41—42页。例如,李璜认为,历史学须有科学的和哲学的两种精神,以哲学的综合补救科学化的流弊。他注重与政治史对立的文化史研究,称赞兰克派的挑战者兰普勒希特富有综合魄力。这些均可视为对瑟诺博司的超越。

⑧ 梁启超:《治国学的两条大路》,《饮冰室合集》文集之39,北京:中华书局,1989年,第118、119页。

⑨ 杨鸿烈较早将梁启超与鲁滨逊并列为“新史学”的先驱。见杨鸿烈:《史学通论》,长沙:商务印书馆,1939年,第57页。后人也有同样的认识,见邹振环:《两部〈新史学〉比较》,《探索与争鸣》1987年第2期;黄敏兰:《政治批判与学术建设:梁启超和鲁滨逊〈新史学〉的比较研究》,《世界历史》1993年3期。

⑩ 关于胡适与何炳松的关系,参王晴佳《胡适与何炳松比较研究》,《史学理论研究》1996年第2期。

候的契合度直接影响其引进传播的过程和效果。

结 语

何炳松以译《新史学》扬名学界,被誉为系统输入西方史学理论方法的第一人^①,此后他仍陆续引介“新史学派”的作品。然而,何氏本人其实更心仪和流连于兰克式实证史学,继承伯伦汉、朗格诺瓦和瑟诺博司的衣钵,其代表作《历史研究法》即是明证。就本质而言,何炳松归属于以胡适、傅斯年为代表的史科学派。这样,与“新史学”貌合神离的何氏反而拥有一种双栖优势,其声名和影响力远过于其他“新史学”的传播者。这既反衬出20世纪20年代实证学风在中国史学界势头之强劲,又折射出“新史学”进入中国时所遭遇的尴尬与无奈。

民国年间,美国“新史学派”的主要作品几乎全部被译为中文,兰克派史学作品的译介却较为稀少。然而,美国“新史学”传入中国后缺乏适宜的学术土壤而难以落地生根开花结果,主因是当时国内社会科学各门类尚未发育完备,史学与社会科学的结合自然大受制约;兰克派史学却因与乾嘉考据学的成功汇流上升为民国史学的主导性趋向。总体而言,美国“新史学”在民国史坛的号召力和影响力远逊于兰克派史学。何炳松身上呈现的悖论集中反映出民国学界因自身情境在引进西史方面所发生的时代错位。

1947年,顾颉刚在一次访谈中如此评价何炳松:“与其说他是史学家,不如说他是教育家”^②。这表明,在这位学术领袖眼中,何炳松还不够专业史学家的资格,其主要贡献在教育层面。何炳松对美国“新史学”的引进传播之功也是如此。何氏虽未身体力行将“新史学”的理念和方法贯彻于具体的史学研究实践中,塑造出一个中国的新史学派,但他推动了新史学思想向历史教育领域的大规模渗透。这集中体现于民国时期涌现的一批“史学概论”著作中,如卢绍稷的《史学概要》、吴贯因的《史之梯》、李则纲的《史学通论》、杨鸿烈的《史地新论》和《史学通论》、陆懋德的《史学方法大纲》、周容的《史学通论》、胡哲敷的《史学概论》。上述作品都在不同程度上汲取了“新史学派”的理论观念^③,历史教育先于历史研究实现了“新史学”化。这或许正是何炳松引进推广“新史学”的意义所在吧。

[责任编辑 孙 齐]

^① 参见杜维运:《西方史学输入中国考》,《与西方史家论中国史学》,台北:东大图书公司,1981年,第306页;黄俊杰:《史学方法论丛》增订再版代序,台北:学生书局,1981年,第16页;李孝迁:《西方史学在中国的传播(1882—1949)》,第231页。

^② 蒋星煜:《顾颉刚论现代中国史学与史学家》,《文化先锋》第6卷第16期,1947年9月。

^③ 参见李勇:《鲁滨逊新史学派研究》,第13页。

《汉书·艺文志》兵形势考

王震

摘要:《汉书·艺文志》将兵书划分为四种,其中的兵形势,有学者认为是讲求军事行动运动性、灵活性的一个流派,有学者认为就是战术,但从先秦典籍来看,形势之“形”,主要是指编制实力的组织管理,并兼及作战部署,而“势”则是潜在的预期效能,即编制实力经“形”的有效组织管理而转化成的战斗力。从《汉书·艺文志》看,《兵书略》对“形势”的定义与列入兵形势家的《尉繚子》《蚩尤》等书都与军队组织管理有关。从学科体系结构看,兵形势是类似于近现代“军务”职能的专守之事和专精之学,是传统兵学的四大分支之一,故兵权谋作为总的战略方针与战术方法,在整个兵学体系中发挥统摄作用,而形势、阴阳、技巧分别在治军众、通鬼神、管器械三个不同向度上支撑着权谋的实施。

关键词:《汉书·艺文志》;兵学;兵形势;军务

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.04.11

据《汉书·艺文志》记载,汉成帝“命任宏论次兵书为四种”^①,即权谋、形势、阴阳、技巧。其中,权谋、阴阳、技巧三种的内容,大致比较清楚,唯独形势所指为何,诸说纠结,界定模糊,至今没有一个令人信服的说法。在此,笔者拟从旧籍诂训书证、史志书目著录、学科体系结构等多个维度入手,对这一兵学种目的学术内涵作一探究。

一、两种视阈下的兵形势

《汉书·艺文志》将兵形势概括为“雷动风举,后发而先至,离合背乡,变化无常,以轻疾制敌者也”^②。20世纪80年代,军事科学院的吴如嵩研究员曾撰文指出:“‘雷动风举’言兵锋之威,‘后发先至’言军行之快,‘离合背向’言其机动能力高,‘变化无常’言其战术变化巧,‘以轻疾制敌’则就相当于如今所谓速战速决的意思了。”^③此说忠实于《汉书·艺文志》字面意义,贴切而准确,也是部队一批学者的主流观点,具有一定权威性,对学界影响至深。黄朴民教授在参撰军事科学院糜振玉研究员主编的《中国军事学术史》一书时,就采用了这一观点^④。近年来,黄教授在其《古代兵学思想研究的挑战与超越》《从“尚武”到“崇文”——漫谈中华文化精神风貌之变迁》等论作中仍持此说,即认为兵形势“主要探讨军事行动的运动性与战术运用的灵活性、变化性”^⑤。除此之外,李桂生教授的《诸子

作者简介:王震,山东大学儒学高等研究院副教授(山东济南 250100)。

基金项目:本文系山东省社会科学规划研究项目“齐鲁文化与中华民族精神”(18AWTJ59)、山东大学人文社会科学青年团队项目“兵学视域下的经传体式研究”(IFYT17021)的阶段性成果。

① 《汉书》卷三〇《艺文志》,北京:中华书局,1962年,第1759页。本文所引《汉书》皆出自此版本。

② 吴如嵩:《尉繚子的兵形势特色》,《军事历史研究》1988年第2期。

③ 参见黄朴民:《战国前期的军事学术》,糜振玉主编:《中国军事学术史》上卷,北京:解放军出版社,2008年,第161页。

④ 黄朴民、把梦阳:《古代兵学思想研究的挑战与超越》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2017年第6期;又见黄朴民、诸葛瑞强:《从“尚武”到“崇文”——漫谈中华文化精神风貌之变迁》,《军事历史》2018年第5期。

文化与先秦兵家》^①、赵国华教授的《中国兵学史》^②等著作也都提出了与之相同或近似的说法。王钧林教授还结合《淮南子·兵略》，指出“‘兵形势家’善于运用用兵形与势的变化，以迅雷不及掩耳的疾速，出其不意，后发制人，击败敌人，取得胜利”^③，这基本上还是认同了吴研究员的说法。

吴说虽颇具认同度，却有一个明显缺陷，那就是仅从文本意义上解读了《汉书·艺文志》的表述，而未能给出一个具有理论意义的范畴界定。正如杨宽《战国史》所说，“兵形势家讲求军事行动的运动性和灵活性”，“其实这是当时军事家普遍重视的作战原则”^④。这就是说，上述以吴如嵩为代表的诸位学者的认识，仅限于枚举了包括兵形势家在内的各派军事家普遍提倡的一些注重运动性和灵活性的作战原则，却未能将兵形势的属性特征说清楚。

相比之下，军科院的许保林研究员曾给出一个颇具建设性的意见：兵形势就是战术。他认为：“权谋类收录讲战略的兵书，形势类收录讲战术的兵书，阴阳类收录讲天候、地理、阴阳卜筮的兵书，技巧类收录讲军事技术及其运用的兵书。”^⑤李零先生结合《孙子》之《形》《势》二篇的内容作了更为详细的阐述：“‘形势’，指兵力配置。‘形’是己所固有万变不离其宗的可见之形；‘势’是因敌变化令人高深莫测的人为态势。前者指投入战场前的一切准备（包括军队的征发、组建，以及装备、训练），后者是针对战场形势对兵力的调动和再分配。这两个字合在一起，是指战术对策，今语叫‘战术’。”^⑥

但是，这一观点也有问题。许研究员一方面以战略和战术区别权谋与形势，但同时又说：“古代战略与战术尚无明确的区分，其中相互交叉是不可避免的。”^⑦事实上，战略、战术都是现代军事学的范畴，古人没有这样的概念区分，也就不可能按照这样的标准给兵书分类。根据现行《中国人民解放军军语》的定义，战略是“筹划和指导战争全局的方针和策略”；战术是“进行战斗的方法，内容包括战斗原则，战斗部署、战斗指挥、战斗协同、战斗行动的方法，以及各种保障措施等，还包括行军、宿营、输送、变更部署和换班的方法”^⑧。显然，古人没有这样的自觉认知。正如军事科学院田昭林研究员所指出：“从先秦兵家著作看，全为综合性军事理论，还没有对军事学术进行科学的分类，战略、战术不分，更没有战役法。很多兵书上所说的作战原则，既是战略原则，也是战术原则。”^⑨既然如此，那么汉代的任宏在论次兵书的时候，又怎能分得出哪些著作是讲战略，哪些著作是讲战术呢？

如果根据上述现行《军语》的定义来分析，今本《孙子》除《计》《作战》《谋攻》三篇外，其余十篇大都偏重讲战术问题，银雀山汉简《孙臆兵法》的绝大多数篇章亦以探讨战术为主，今本《吴子》专论战术的内容也占有很大比重；而《汉书·艺文志》却将《吴孙子兵法》《齐孙子》和《吴起》著录于被许研究员认为是战略的兵权谋家。同时，《艺文志》又把《尉缭子》归入被视为战术的兵形势家；而此书在涉及战术的内容上，较之上述三部兵书并无特别之处，既没有在篇幅上占绝对优势，更没有在理论上有鲜明主张。从战术角度看，《尉缭子》似乎并未比别的兵书更加特别地强调“雷动风举”“后发先至”的原则。所以，古人绝不可能以战略、战术的标准来给兵书分类，不可能用战略和战术区别权谋与形势。当然，不可否认，兵形势会触及战术。正因为古人没有战术的概念，无法将战术问题从兵学体系中剥离出来，所以我们可以看到，兵家之权谋、形势、阴阳、技巧都会兼涉战术，但战术都不是核心。所以，把兵形势界定为战术，显然不太合理。

值得注意的是，李零先生认为形是“己所固有”的，而势则“因敌变化”，他曾阐释说，“‘形’，含有

① 参见李桂生：《诸子文化与先秦兵家》，长沙：岳麓书社，2009年，第226—227页。

② 参见赵国华：《中国兵学史》，福州：福建人民出版社，2004年，第251页。

③ 王钧林：《大兵学“刍议”》，《山东大学学报（哲学社会科学版）》2013年第2期。

④ 杨宽：《战国史》，上海：上海人民出版社，2003年，第326页。

⑤ 许保林：《中国兵书通览》，北京：解放军出版社，2016年，第14—15页。

⑥ 李零：《兰台万卷：读〈汉书·艺文志〉》，北京：生活·读书·新知三联书店，2011年，第157页。

⑦ 许保林：《中国兵书通览》，第15页。

⑧ 全军军事术语管理委员会、军事科学院：《中国人民解放军军语（全本）》，北京：军事科学出版社，2011年，第50、137页。

⑨ 中国军事史编写组：《中国历代军事战略》上册，北京：解放军出版社，2006年，第194页。

形象、形体等义,在《孙子》书中主要指战争中客观、有常、易见的诸因素”,“‘势’含有态势之义,在《孙子》书中主要指人为、易变、潜在的诸因素”,“‘形’‘势’两字连言,含义主要是指后者,即人为的态势”^①。笔者认为,这一阐释还是有一些探讨余地的。这一点下文将另作详述。

许保林、李零等学者提出的主张及论证校正了前述观点认知兵学体系的视阈偏差,厘清了学科与学派的界限,具有十分重要的建设意义。李零先生主张把《汉书·艺文志》所涉及的学术,划分为学科和学派。他认为,“兵家和数术、方技之学,它们都不是学派而是学科”^②。就《汉志》所及而言,学派以特定的思想主张为标志,学科以独立的知识体系为界域。当然,有的学派为了推行思想主张而形成了专属的知识领域,但二者始终是不同的维度。兵学是学科,形势则是分支,但所谓军事行动的运动性与战术运用的灵活性、变化性,其实更像是一派主张,因为它只是军事家普遍重视的作战原则而已,既非兵形势所独有,更无法涵盖专属知识领域,形成体系。所以,笔者主张以学科的视阈来考察兵形势的内涵。兵形势虽不能是战术,但它至少应是先秦军事学术中某一特定的知识领域。

二、先秦典籍中的“形”与“势”

先秦典籍中,“形”“势”二字屡见,其义较为复杂。从字面看,“形”“势”二字的意义,恰好可以借用清人段玉裁的训诂条例来表述,正是浑言不别,析言则异。从浑言角度说,形与势同。焦循《易章句·象上传》“地势坤”注云:“势,犹形也。”^③《周礼·考工记·弓人》“射远者用絜”,郑玄注引郑司农:“絜谓形絜(按:“絜”与“势”通,详下)。”^④形就是势,势就是形,形势等同于形,亦等同于势。从析言的角度说,则形是行为,势是效果,兹分别释之。

先说形。《孙子·势》篇云:“凡治众如治寡,分数是也;斗众如斗寡,形名是也;三军之众,可使必受敌而无败者,奇正是也;兵之所加,如以碇投卵者,虚实是也。”这里提及“形名”一词,形势之“形”,可由此探源。所谓“形名”,曹操注谓“旌旗曰形,金鼓曰名”,王皙注:“形者,旌旗、金鼓之制度;名者,各有其名号也。”二说虽有异,其旨则略同。形名不仅是通信工具,更是一套号令系统。所谓“斗众如斗寡,形名是也”,就是说指挥大部队作战,像指挥小分队一样便捷高效,靠的是形名,以约束士卒令行禁止,确保部队听从指挥、步调一致,即如张预所注:“令士卒望旌旗之形而前却,听金鼓之号而行止,则勇者不得独进,怯者不得独退。”^⑤形名号令乃是战斗力生成的基础,古人行军打仗,必先申明于此。如《尚书·甘誓》“左不攻于左,汝不恭命,右不攻于右,汝不恭命”,《牧誓》“不愆于六步七步,乃止齐焉”,“不愆于四伐五伐、六伐七伐,乃止齐焉”,都是战前发布形名号令的经典范例。故此形名之“形”也就与约束部队、管理部队联系起来。

在战争实践中,形名号令不是孤立的存在,还要衍生出相互纠结牵涉的一系列问题,即如上引《势》篇之文所云,分数、奇正、虚实,与形名号令相融共生,都是形的呈现方式,或曰形的延伸,亦即广义上的形。下面依次分述之。

1. 分数 曹操认为“部曲为分,什伍为数”^⑥。先秦兵制,五人为伍,十人为什,百人为卒,二百人为大卒(汉代曰曲),五百人为旅(汉代四百人曰部);用今天的军事术语说,分数就是军队的规模结构与力量编成,若简略言之,可谓编制。这是有效实施部队组织管理的重要保障。

2. 奇正 奇正表面看是战术,实质是编制实力的组织调配方式。“正”是对阵交锋,“奇”是邀截袭击,奇正就是正面进攻与侧翼截击的机动变化。侧翼截击,是非常规打法,敌不可预知,猝不及防,

① 李零:《〈孙子〉十三篇综合研究·导言》,北京:解放军出版社,2006年,第10—11页。

② 李零:《〈孙子〉十三篇综合研究·导言》,第2页。

③ 阮元、王先谦编:《清经解》卷一〇八一,上海:上海书店,1988年,第6册,第306页。

④ 《周礼注疏》卷四二,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第934页。

⑤ 孙武撰,曹操等注,杨丙安校理:《十一家注孙子校理》卷中,北京:中华书局,2012年,第107—110页。

⑥ 孙武撰,曹操等注,杨丙安校理:《十一家注孙子校理》卷中《势》篇,第107页。

故今人多把奇读作 qí, 奇诡的“奇”, 有出人意料之义, 这是战术层面的理解。银雀山汉简有《奇正》一篇, 该篇将奇正纳入形的范畴在战术层面上有所论及: “刑(形)以应刑(形), 正也; 无刑(形)而袞(制)刑(形), 奇也。”^①意思是说: 以我常态之形正面应对敌人, 是正; 以我不可预见之形制伏敌人, 是奇。

若推究其原, 则奇正更应被视为一种编制实力的组织调配方式。奇正之“奇”更当读 jī, 奇数、偶数的“奇”。奇就是数的零余。《唐李问对》由奇正之“奇”联系到黄帝兵法的《握奇》(亦作《握机》)之奇, 解释说: “奇音机, 故或传为‘机’, 其义则一。考其词云, ‘四为正, 四为奇, 余奇为握机’。奇, 余零也, 因此音机。臣愚谓兵无不是机, 安在乎握而言也? 当为余奇则是。”^②此说极是。古代部队按照部曲什伍的分别, 编入军阵实施作战, 或有少量人员不能纳入整编, 相当于“零余”或“余奇”, 就由主帅亲自掌握, 随时待命, 在战场上应对突发情况, 也就是战略预备队。《左传·宣公十二年》记载: 晋、楚战于邲, 楚庄王“使潘党率游阙四十乘, 从唐侯以为左拒, 以从上军”。游阙, 杜预注“游车补阙者”, 杨伯峻注: “盖此种车本可以在战场巡游, 何处需要, 即投入补充。”又《哀公十一年》记载: 吴王夫差会鲁伐齐, 吴以“中军从王, 胥门巢将上军, 王子姑曹将下军, 展如将右军”, 两军战于艾陵, “国子败胥门巢, 王卒助之, 大败齐师”, 杨伯峻注: “王卒, 中军及王自率之卒, 助胥门巢。”^③游阙和王卒, 都是军事史上最早的战略预备队。这些战略预备力量往往在正面作战进入一定阶段之后, 根据需要从侧翼穿插, 截击敌之某一部。李筌注谓“当敌为正, 傍出为奇”^④, 即此。所以, 奇正本质上是编队职守的划分, 只不过那些作为主力的正面部队(正), 往往不如“不按套路出牌”的战略预备队(奇)更能发挥关键性作用, 奇正也就逐渐具备了战术上出奇制胜的效果。

视奇正为编制实力的组织调配方式, 《奇正》篇阐述尤详: “奇正无穷, 分也。分之以奇数, 袞(制)之以五行, 斡(斗)之以□□。分定则有刑(形)矣, 刑(形)定则有名【矣, □□□】则用矣。”分就是分数, 汉简整理小组引《孙子·势》篇“分数是也”梅尧臣注云: “部伍奇正之分数, 各有所统。”^⑤正如上文所述, 分数其实就是规模结构与力量编成。所谓“奇正无穷, 分也”, 是说奇正变化无穷, 本质上是以分数的优化组配来实现的。又说“分之以奇数”, 张震泽注谓: “按系统分划队伍, 各给以或奇或正的职分。”^⑥这正说明奇正是编制实力的组织调配, 通俗地说, 就是依托一定的编制体制, 划分各部曲乃至各级各类人员的分工职守。“分定则有形, 形定则有名”, 此处的形名, 正与上引王皙所注相合, 即“形者, 旌旗、金鼓之制度; 名者, 各有其名号也”。正因为分数既定, 彼此隶辖明晰, 号令乃得名实相符, 贯彻施行, 故谓“分定则有形, 形定则有名”。

3. 虚实 作为虚实的形更多体现为战术。之所以说兵形势与战术有重合, 指的就是这部分内容。在《孙子·虚实》篇中, “形”字屡见, 也多与战术有关, 如“形人而我无形”, “形之而知死生之地”, “形兵之极, 至于无形”, “因形而错胜于众”, “应形于无穷”^⑦等等。形就是军事部署, “形人”是掌握敌方部署, “无形”是隐匿我方部署, “形之”是故意暴露我方伪装部署以试探敌人, “因形”“应形”就是根据战场变化调整部署, 实现集中兵力, “我专而敌分”, 有针对性地打击目标, 故谓“兵之形, 避实而击虚”^⑧。虚实是奇正的衍生。《唐李问对》指出: “奇正者, 所以致敌之虚实也。敌实, 则我必以正; 敌虚, 则我必为奇。”又谓: “以奇为正者, 敌意其奇, 则吾正击之; 以正为奇者, 敌意其正, 则吾奇击之。使敌势常虚, 我势常实。”^⑨可见, 奇正是虚实的基础, 奇正相变乃有虚实。李零先生也认为, “虚实是

① 银雀山汉墓竹简整理小组编:《银雀山汉墓竹简〔贰〕》, 北京: 文物出版社, 2010 年, 第 155 页。

② 《唐太宗李卫公问对》卷上, 中国兵书集成编委会编:《中国兵书集成》第 2 册, 北京: 解放军出版社, 1988 年, 第 236 页。

③ 杨伯峻编著:《春秋左传注》, 北京: 中华书局, 2009 年, 第 740、1661、1663 页。

④ 孙武撰, 曹操等注, 杨丙安校理:《十一家注孙子校理》卷中《势》篇, 第 109 页。

⑤ 银雀山汉墓竹简整理小组编:《银雀山汉墓竹简〔贰〕》, 第 155、156 页。

⑥ 张震泽:《孙臆兵法校理》, 北京: 中华书局, 1984 年, 第 199 页。

⑦ 孙武撰, 曹操等注, 杨丙安校理:《十一家注孙子校理》卷中, 第 146、153、155、156 页。

⑧ 孙武撰, 曹操等注, 杨丙安校理:《十一家注孙子校理》卷中《虚实》篇, 第 146、157 页。

⑨ 《唐太宗李卫公问对》卷中, 中国兵书集成编委会编:《中国兵书集成》第 2 册, 第 250 页。

扩大的奇正,即通过分散集结,包抄迂回,造成预定会战地点上我众敌寡”,“奇正主要是点上的分配,虚实是面上的分配”^①。虚实既为奇正变化所衍生,亦当与之相通,是一种作战部署,也可以理解为战斗过程中动态的组织调配行为,从而实现战术上的效果。不仅如此,又由于虚实与部队的运动有关,指挥高效、行动协调、反应迅速,都是重要因素,所以,虚实在某种程度上也是军队组织力的检验。

要之,形势之“形”,主要是指部队的组织管理,并兼及作战部署,而这种作战部署实际上又是组织管理在战斗过程中的延伸。所以,概言之,形的核心内容可以大致与部队的组织管理相对应。

下面,我们再说势。“势”字《说文解字》原无,后经徐铉补入新附字中,释曰“盛力权也”,“经典通用‘執’”^②。執的本义是种植。毛公鼎铭文“執小大楚赋”,吴大澂注:“古‘執’字从木从土,以手持木种之土也。”^③马叙伦认为,“執”字“从𠂔从木从土,会持木植土中意”^④。古以种植之“執”用为权势、威势之“势”,段玉裁认为是引申(“‘執’本种執字,引伸为势力字”^⑤),朱骏声认为是转注(“转注为气势之‘势’”,“力也,執植用力最劳”^⑥),按朱氏所说的转注其实也是引申,郑珍则视为假借,其《说文新附考》云:“经典本皆借作‘執’,古无‘势’字,今例改从俗书。《史》《汉》尚多作‘執’,《外黄令高彪碑》《先生郭辅碑》并有‘势’,是汉世字。”^⑦概略言之,则“執”与“势”通。

執与势皆可训“盛力权也”,必与力量有关,而且这种力量往往是潜在的、预见性的,更确切地说应谓之能量。今物理学中有势能的概念,以重力势能为例,物体所处位置越高,则落地后所受冲击越大,这个冲击的能量,就来自势能的转化,所以势能是潜在的,英文作 potential energy,是随着物体高度的增加而不断积聚的,但直至物体落地的那一瞬间,它才会通过转化之后的动能显示出来。《孙子·势》篇说:“势如彊弩,节如发机。”其意与此正同。势就如张满的弩弦,待发未发之时能量最大(今有蓄势待发一词),最令人惊心动魄,而直至发机的那一瞬间才会最终显现,所以同篇又说“其势险,其节短”^⑧。美国学者格里菲思(Samuel B. Griffith)认为,这句话“形象地比喻军队潜能的突然释放”^⑨。由于这种突然释放的潜能与士气有关,所以说“勇怯,势也”^⑩,又说“執(势)者,所以令士必斗也”^⑪。士卒作战勇猛,同仇敌忾,是势的重要组成部分。《孙臆兵法·势备》篇又谓“筭(羿)作弓弩,以執(势)象之”^⑫,也是以弩机喻势,其旨近似。

势既含潜在、预见之义,故又可训趋势、走势。《吕氏春秋·不二》说“孙臆贵势”,高诱注:“权之势也。”^⑬权即变,权之势即事物发展变化的趋势。从孙武到孙臆,一脉相承,皆有贵势特征。所谓贵势,就是善于引导助推事物发展,不是施加外力,而是借其内因,使其变化走势趋近于自己的需要,如《孙子兵法》所谓“势者,因利而制权也”,“求之于势,不责于人”^⑭,又如《孙臆兵法》所谓“其巧在于執(势)”,张震泽注:“孙臆贵势,得势则巧自生。”^⑮这与今天所说的因势利导、顺势而为颇有相通之处。

总之,势可以看作潜在的预期效能,这与上文提到的李零先生的观点有所不同。笔者认为,形与

① 李零:《兵以诈立——我读孙子》,北京:中华书局,2012年,第202页。

② 许慎撰,徐铉等校定:《说文解字》第一三下《力部》,北京:中华书局,2013年,第294页。

③ 吴大澂:《窠斋集古录》第四册,《续修四库全书》第903册,上海:上海古籍出版社,2002年,第92页。

④ 马叙伦:《说文解字六书疏证》卷六《𠂔部》,上海:上海书店,1985年,第52页。

⑤ 段玉裁:《说文解字注》第八篇上《人部》,北京:中华书局,2013年,第370页。

⑥ 朱骏声:《说文通训定声》第一三《泰部》,北京:中华书局,2016年,第680页。

⑦ 郑珍:《说文新附考》卷六,《续修四库全书》第223册,第336页。

⑧ 孙武撰,曹操等注,杨丙安校理:《十一家注孙子校理》卷中,第115、114页。

⑨ 塞缪尔·B. 格里菲思:《孙子兵法——美国人的解读》,育委译,北京:学苑出版社,2003年,第218页。

⑩ 孙武撰,曹操等注,杨丙安校理:《十一家注孙子校理》卷中《势》篇,第120页。

⑪ 孙臆:《孙臆兵法·见威王》,《银雀山汉墓竹简〔壹〕·释文 注释》,北京:文物出版社,1985年,第51页。

⑫ 银雀山汉墓竹简整理小组编:《银雀山汉墓竹简〔壹〕·释文 注释》,第63页。

⑬ 许维遹撰,梁运华整理:《吕氏春秋集解》卷一七,北京:中华书局,2009年,第467页。

⑭ 孙武撰,曹操等注,杨丙安校理:《十一家注孙子校理》卷上《计》篇、卷中《势》篇,第15、124页。

⑮ 张震泽:《孙臆兵法校理·纂卒》,第56页。

势的关系,就是行为与效果的关系。《资治通鉴·唐纪四十七·德宗贞元元年》“此亦一势也”,胡三省注:“以形临之谓之势。”^①势是借助形的作用所实现的某种效果。正如日本学者服部千春所说:“‘形’里边隐藏着‘势’。‘形’一动,全部军力就一起发生作用,表现为‘势’。”^②所以,如果说形呈现为分数、形名、奇正、虚实,那么势就是在形基础上实现的“治众如治寡”“斗众如斗寡”“必受敌而无败”“以碬投卵”的效果。所以说,以分数、形名之形,实现“治众如治寡”“斗众如斗寡”之势,也就是军事指挥的集中统一高效;以奇正、虚实之形,实现“受敌而无败”“以碬投卵”之势,也就是同等编制实力下的最优整合,实现战斗力的最大发挥。上文已经提到,“形”“势”二字,浑言不别,析言则异。若析言,形是对编制实力进行有效的组织管理,而势则是编制实力形势经有效组织管理而转化成的战斗力。若统言,则形与势皆为组织管理。在《孙子》中,或谓形,或谓势,并无严格区分。若“形”“势”二字连用,大致也可以与组织管理划上等号。

在《孙子》中,“形势”的范畴被提出并受到重视绝非偶然。格里菲思曾指出,孙子的时代,正是军队组织功能空前凸显的时代,“战争已经成为被指挥的结果”,“单纯的勇敢与临阵脱逃一样,都不再是得到鼓励的行为”,“能够按周密的计划协调行动的军队的新特点,应该对有系统的信号有灵敏的反应”^③。如孙武以吴王宫中美女“小试勒兵”,不惜斩杀吴王爱姬,而使“妇人左右前后跪起皆中规矩绳墨”;同时期的司马穰苴“行军勒兵,申明约束”,齐景公宠臣庄贾监军迟到,“遂斩庄贾以徇三军”^④。《史记》记载的这两件事,虽未必确实,却折射出当时兵家普遍将治军严明作为将领的基本素养。

《孙子·九地》篇曾以“率然”作为部队快速反应和协调能力的标准:“率然者,常山之蛇也,击其首则尾至,击其尾则首至,击其中则首尾俱至。”^⑤对此,格里菲思认为,“战略战术的成功运用,需要高度机动、训练良好的精锐部队才能实现”,“孙子所描述的组织使得军队在进行中有高度的灵活性”^⑥。最为典型的是秦赵阏与之战,赵将赵奢率部从邯郸出发三十里后就地坚壁,却又在二十八天后突然“卷甲而趋之,二日一夜至,令善射者去阏与五十里而军”,又采纳了军士许历“先据北山上者胜”的建议,“即发万人趋之”,从而占据了有利时机和有利地形,“大破秦军”^⑦。在这次战役中,如果没有训练有素的武装力量,没有统一完备的指挥调度,没有成熟过硬的快速反应机制,赵奢后发制人的策略,无论“庙算”多么充分,恐怕很难顺利地付诸实施。这说明,在当时军队的组织动员能力和集中指挥能力已经成为影响战争胜负的关键因素。这是《孙子兵法》专篇探讨形与势的重要原因。

三、《汉志》所著录的兵形势

我们再回到《汉书·艺文志》,所谓“雷动风举,后发而先至,离合背乡,变化无常,以轻疾制敌者也”,无非是强调部队的指挥高效、行动迅速、步调一致、战力充沛,显然,这是有效管理与科学部署的结果,也就是同等实力下战斗力转化效能高。

《汉书·艺文志》目录中所呈现的兵形势比《孙子》及其他先秦旧典中所表述的“形势”,更加接近组织管理的内涵。被列入兵形势家的《尉繚子》一书,首篇《天官》开宗明义,提出“黄帝者,人事而已矣”^⑧。这就是说,在制约战争胜负的诸要素中,人是有情感,有思想,有主观能动性的关键环节,人的力量的发挥需要引导、经营、统筹、整合,由此而引出军队的组织管理问题:《兵谈》《制谈》《将理》《十二陵》《原官》等篇皆通篇专论军队管理。《兵谈》篇论述治军备战,讲求“重者如山如林,如江如河,轻

① 《资治通鉴》卷二三一,北京:中华书局,2011年,第7577页。

② 服部千春:《孙子兵法校解》,北京:军事科学出版社,1987年,第383页。

③ 塞缪尔·B.格里菲思:《孙子兵法——美国人的解读》,第257页。

④ 《史记》卷六五《孙子吴起列传》、卷六四《司马穰苴列传》,北京:中华书局,2014年,第2631、2632、2625、2626页。

⑤ 孙武撰,曹操等注,杨丙安校理:《十一家注孙子校理》卷下,第314页。

⑥ 塞缪尔·B.格里菲思:《孙子兵法——美国人的解读》,第218、261页。

⑦ 《史记》卷八一《廉颇蔺相如列传》,第2964页。

⑧ 尉繚:《尉繚子》卷一,中国兵书集成编委会编:《中国兵书集成》第1册,北京:解放军出版社,1987年,第365页。

者如炮如燔,如垣压之,如云履之”;《制谈》篇论述军事制度,主张“凡兵制必先定,制先定则士不乱,士不乱则刑乃明”;《将理》论述将领的司法职责,指出“凡将,理官也,万物之主也”;《原官》论述任官之责,以“明主守,等轻重”,“明赏赉,严诛责”,“审开塞,守一道”为根本要求^①。上述内容,无不围绕组织管理这一主题展开。《重刑令》以下十二篇,皆以“令”为题,虽与古代军法军令的性质不同,但其保存了大量相关内容。可见,军队治理与军事行动的组织管理构成了《尉繚子》全书的主体。

历来不少学者都注意到《尉繚子》讲了很多军队组织管理的内容,但由于没有弄清兵形势的意义,反而认为这些内容与兵形势的特点不符。如清人姚鼐《读〈司马法〉〈六韬〉》就指出:“《尉繚》之书,不能论兵形孰,反杂商鞅形名之说,盖后人杂取,苟以成书而已。”^②姚氏所谓“商鞅形(刑)名之说”,当指《尉繚子》一书中关于军事制度和法令的论述。直至当代,吴如嵩也认为“‘兵形势’不能囊括《尉繚子》的全部内容”,“占有很大比重的军制问题即属此类”^③。不仅如此,又由于《汉书·艺文志》将《尉繚》之书在《兵书略》著录了三十一篇,归入形势类的同时,又在《诸子略》著录了二十九篇,归入杂家类,从而引发了兵家及杂家与今本《尉繚子》关系的争论。有学者留意到“今本《尉繚子》与班固对兵形势家的定义确不甚相符”^④,或明确指出“班固把有关军令、军规的内容看成是杂家的”,或认为“从任宏所划分的兵权谋、兵形势、兵阴阳、兵技巧的特点看,这些军令、军规也确实不好归入此四类中的哪一类”^⑤。但是,如果我们将兵形势作为部队组织管理来理解,则其属性与今世所传《尉繚子》一书的内容,显然是大致吻合的。所以,明代学者胡应麟就曾判断,“《汉志》兵家自有《尉繚》三十一篇,盖即今所传者”^⑥,清代四库馆臣也认同“兵家之《尉繚》,即今所传”^⑦,这是十分正确的。

需要特别说明的是,《尉繚子·重刑令》以下十二篇虽与军法军令多有近似,但二者性质绝不相同。军法军令是清一色的条款文书,而《尉繚子》则有评述或阐发。如青海大通上孙家寨汉简第三种“其旗,卒异其徽”“左什肩章青”^⑧云云,相似的内容亦见《尉繚子·经卒令》及《兵教上》篇。然而《经卒令》篇末“故曰‘鼓之,前如雷霆,动如风雨,莫敢当其前,莫敢蹶其后’,言有经也”,《兵教上》篇末“此之谓兵教,所以开封疆,守社稷,除患害,成武德也”^⑨,都是汉简所载军令文书中所没有的。相似情况还有睡虎地秦简《秦律十八种》《秦律杂抄》等,诸如《田律》《工律》《军爵律》一类文献也都属涉军法令,这些文书与《尉繚子·重刑令》以下十二篇的行文体例亦大不相同。除此之外,还有张家山汉简、岳麓秦简等等,其中的律令也都是条款文字。与之不同的是银雀山汉简《守法守令等十三篇》,虽以“法”“令”为题,然其《田法》《市法》《李法》《兵令》等显系《尉繚子》中《兵谈》《武议》《将理》《兵令》诸篇的转录之作,多阐述议论之辞。另外,《左传·僖公二十八年》载楚成王引《军志》“允当则归”“知难而退”“有德不可敌”等语(杨伯峻注谓“《军志》,古之兵书”)^⑩,《孙子·军争》篇引《军政》曰“言不相闻,故为金鼓;视不相见,故为旌旗”^⑪,从内容看,与《守法守令等十三篇》应是同一情况。

由此可见,先秦与军法律令有关的文献,大体有两种:一为法令条款文书,二为学术著作。后者会对前者有所采录,但其重心在立说。在《汉书·艺文志》中,法令条款文书之目是不在收录之列的,

① 尉繚:《尉繚子》卷一、二、三,中国兵书集成编委会编:《中国兵书集成》第1册,第367—368、368、388、391页。

② 姚鼐:《惜抱轩文集·惜抱轩文集》第五卷《跋尾题辞十六首》,《四部丛刊初编》本,上海:商务印书馆,1929年,第4页a。

③ 吴如嵩:《〈尉繚子〉的兵形势特色》,《军事历史研究》1988年第2期。

④ 解文超:《先秦兵书研究》,上海:上海古籍出版社,2007年,第132页。

⑤ 李桂生:《诸子文化与先秦兵家》,第215页。

⑥ 胡应麟:《少室山房笔丛》卷二七《丙部·九流绪论上》,王德毅主编:《丛书集成续编》第10册,台北:新文丰出版公司,1989年,第359页。

⑦ 永瑢等:《四库全书总目》卷九九《子部九·兵家类》,北京:中华书局,1965年,第836页。

⑧ 国家文物局古文献研究室、大通上孙家寨汉简整理小组:《大通上孙家寨汉简释文》,《文物》1981年第2期。

⑨ 尉繚:《尉繚子》卷四、卷五,中国兵书集成编委会编:《中国兵书集成》第1册,第402、408页。

⑩ 杨伯峻编著:《春秋左传注》,第456页。

⑪ 孙武撰,曹操等注,杨丙安校理:《十一家注孙子校理》卷中,第183页。

如郑樵《校讎略》就曾批评“萧何律令、张苍章程，汉之大典也，刘氏《七略》、班固《汉志》全不收”^①，近世章学诚也在《校讎通义》中提及“《汉志》失载律令章程，固无论矣”^②，但是，一部分法令条款的内容，却借由诸子著述存留下来，兵形势下的《尉繚子》即属此例。

正因为部队的组织管理在当时成为一项重要工作，所以兵家将其纳入研究视野，形成了一批以探讨“形势”为主要内容的专题论著。《尉繚子》之外，《汉书·艺文志》中所著录的其他兵形势著作今天虽不可见，但仍能从中发现一些有价值的信息，如“《蚩尤》二篇（见《吕刑》）”。在《艺文志》中以“见某”作小注的表述方式还有一处：“《师旷》六篇（见《春秋》，其言浅薄，本与此同，似因托之）。”根据刘向父子校书的实际情况，《七略》所著录的书名，其实大多是人名，因为古书大都单篇流传，多数著作原本并无全书的书名，而是将同一著者的多篇文章集中放置，以人称题名而已。所以，《汉书·艺文志》中的《蚩尤》《师旷》，我们今天虽以书名号标点，但实际上在当时也是视为人名的。那么，所谓“见《吕刑》”“见《春秋》”，当是指蚩尤、师旷二人事迹在《吕刑》《春秋》中可见，而不应理解为《蚩尤》《师旷》二书收入《吕刑》《春秋》之中。

蚩尤在典籍中多被描述为负面形象。《尚书·吕刑》记载“蚩尤惟始作乱，延及于平民”^③。《逸周书·尝麦解》云：“蚩尤乃逐帝，争于涿鹿之河，九隅无遗。赤帝大慑，乃说于黄帝，执蚩尤，杀之于中冀。”^④《路史·后纪四》注引《世本》云：“蚩尤作五兵，戈、矛、戟、酋矛、夷矛，黄帝诛之涿鹿之野。”^⑤《史记·五帝本纪》云：“蚩尤作乱，不用帝命。于是黄帝乃征师诸侯，与蚩尤战于涿鹿之野，遂禽杀蚩尤。”^⑥蚩尤既是黄帝时人，事迹多为传说，《汉书·艺文志》所著录的“《蚩尤》二篇”当系假托无疑。既然假托，则此二篇真正的作者必不能视蚩尤为恶人，显然与上述文献中蚩尤“作乱者”的形象不合。

值得注意的是，《管子·五行》载“黄帝得蚩尤而明于天道”^⑦，《韩非子·十过》载“昔者黄帝合鬼神于西泰山之上”，“蚩尤居前，风伯进扫，雨师洒道”^⑧。在这类以《管》《韩》为代表的刑名法术著作中，蚩尤变成了黄帝之辅佐的正面形象，这在先秦其他诸子的文献中并不多见，而与假托蚩尤者意图正合，故《蚩尤》二篇内容与《管》《韩》之书、刑名之学当不无关联。今考《汉志·诸子略》所著录的九流十家，假托黄帝及其佐臣者，除在阴阳家、杂家、小说家之外，更多归入道家，学界一般视为黄老著作，如《黄帝四经》《黄帝铭》《黄帝君臣》《杂黄帝》《力牧》等，再结合马王堆帛书《黄帝四经》、郭店楚简《太一生水》、上博楚简《恒先》《三德》《凡物流形》等出土文献的思想内容来看，“《蚩尤》二篇”既假托黄帝佐臣，则很可能与“君人南面之术”（《汉书·艺文志》）有关。帛书《经法》云：“道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者（也）。”^⑨正如陈丽桂所指出：“黄老学说把管理意义上的绝对的‘法’与自然的‘道’联系起来，以自然之道作为政治管理之‘法’的源头。”^⑩由此推断《蚩尤》亦应涉及治术。

不仅如此，汉代学者更视蚩尤为首创军法的战神。《周礼·春官·肆伯》“凡四时之大甸猎祭表貉”，郑玄注：“祭造军法者，祷气势之增倍也。其神盖蚩蚩，或曰黄帝。”^⑪按照郑玄的说法，蚩蚩（尤）与黄帝并为“造军法者”。军事科学院的刘庆研究员认为，蚩尤作为恶的形象被尊奉为战神，“一是说

① 郑樵：《通志略·校讎一·亡书出于后世论》，中华书局编：《四部备要》第48册，北京：中华书局，1989年，第541页。

② 章学诚：《校讎通义》卷二《补校汉艺文志》，叶瑛校注：《文史通义校注》，北京：中华书局，2014年，第1161页。

③ 《尚书正义》卷一九，阮元校刻：《十三经注疏》，第247页。

④ 黄怀信、张懋镕、田旭东撰：《逸周书汇校集注》卷六，上海：上海古籍出版社，1995年，第782—783页。

⑤ 中华书局编：《四部备要》第44册，第80页。

⑥ 《史记》卷一《五帝本纪》，第4页。

⑦ 黎翔凤撰，梁运华整理：《管子校注》卷一四，北京：中华书局，2004年，第865页。

⑧ 王先慎撰，钟哲点校：《韩非子集解》卷三，北京：中华书局，2013年，第69页。

⑨ 魏启鹏：《马王堆汉墓帛书〈黄帝书〉笺证》卷一，北京：中华书局，2004年，第1页。

⑩ 陈丽桂：《黄老思想要论》，《文史哲》2016年第6期。

⑪ 《周礼注疏》卷一九，阮元校刻：《十三经注疏》，第770页。

他发明了兵器”，“二是与黄帝争斗”^①。然而与之相比，其作为创立军法的“祖师”的身份恐怕是更重要的原因。“凡言祭者祭先”^②，这是中国传统文化中一个很普遍的现象。所以，假托军法创立者蚩尤之书与军法律令自当有所关联，故应与《尉繚子》一并归入兵形势类。

《蚩尤》之外，《汉志》所列兵形势目录中又有《孙轸》五篇，孙轸即春秋时晋国大夫先轸，其事《左传》《国语》多有记载。据《史记·晋世家》“城濮之事，先轸之谋”^③，《国语·晋语四》“先轸有谋”^④，《说苑·指武》引故语曰“文王不能使不附之民，先轸不能战不教之卒”^⑤，可知其人长于兵事。《陈忌问垒》记述了马陵之战的军事部署，而残简内容似与此无关，其言及孙轸所为何事则殊难推测，更无法从中窥知《孙轸》五篇的具体情况。判断兵形势的内容，主要依据还是《尉繚子》和《蚩尤》的有关信息。

四、兵学体系下的兵形势

最后，我们结合整个兵学体系的学术结构，来探究兵形势的确切内涵及其与权谋、阴阳、技巧之间的学术关系。

上文提及，李零先生主张把学科与学派区分开来。这是正确探究兵学四种关系的基本前提。李零认为：“刘歆把古书分为六类：六艺、诸子、诗赋、兵书、数术、方技，前三种是‘文学’（相当人文学术），后三种是‘方术’（相当技术），合起来就是后世所谓的‘学术’。”^⑥事实上，兵家从先秦到汉代，其学术定位并非一成不变。在先秦典籍中，兵家与诸子学说并举的现象常有之。如《韩非子·五蠹》：“今境内之民皆言治，藏商、管之法者家有之，而国愈贫，言耕者众，执耒者寡也；境内皆言兵，藏孙、吴之书者家有之，而兵愈弱，言战者多，被甲者少也。”^⑦又如《吕氏春秋·不二》：“老耽贵柔，孔子贵仁，墨翟贵廉，关尹贵清，子列子贵虚，陈骈贵齐，阳生贵己，孙臆贵势，王廖贵先，兒良贵后。”^⑧以孙、吴与管、韩并举，以孙臆与孔、墨、关尹、列子等并举，这大致代表了兵家在当时的定位。其中，《吕氏春秋》作为具有学术总结性质的集大成之作，其观念更具代表性。又《左传·襄公二十四年》“其次有立言”，孔颖达疏：“老、庄、荀、孟、管、晏、杨、墨、孙、吴之徒，制作子书，屈原、宋玉、贾逵、杨雄、马迁、班固以后，撰集史传及制作文章，使后世学习，皆是立言者也。”^⑨孔颖达的表述说明，先秦视兵学为诸子的观念后世在一些领域仍有认同。然而，汉代刘向父子校书的时候，却并没有将兵家作为学术史意义上的“诸子”之一来看待，也就是刘春生教授所指出的“战国、秦汉之际一直是‘孙吴’并重，汉代兵书与经子诗赋并列立‘略’”^⑩的情况，实际上是兵家被排除在了“九流十家”之外。把兵学视为学科，而非学派，成为后来历代史志目录所继承的主流观念（子部兵书类大都列在儒、墨、道、法等“九流十家”群体之外，与天文、历算、术数相邻近）。事实上，这也更加符合兵学自身的属性。

在作为学科的兵学体系中，兵形势的定位应是学科分支，是对军事行动中某一类事务的理论总结。军队组织管理与行动部署始终是军事家无法绕过的一项系统工作，将此繁琐事务分类整合、集成处置是一贯做法，故皆有专守之事，乃致专精之学，此谓“形势”。如果一定要从近现代军事系统中找出一个与之大致匹配的范畴，部队的“军务”职能可以作为重要参照。18世纪末，法国的意大利军团总参谋长贝尔蒂埃（Louis Alexandre Berthier）在建立参谋处时，设立了四个科，其中第一科掌管

① 刘庆：《论中国古代战神形象的嬗变》，《广西民族学院学报（哲学社会科学版）》1997年第4期。

② 《周礼注疏》卷一九《春官·肆伯》，阮元校刻：《十三经注疏》，第770页。

③ 《史记》卷三九《晋世家》，第2013页。

④ 徐元浩撰，王树民、沈长云点校：《国语集解》，北京：中华书局，2002年，第357页。

⑤ 刘向撰，向宗鲁校证：《说苑校证》卷一五，北京：中华书局，1987年，第369页。

⑥ 李零：《兰台万卷：读〈汉书·艺文志〉》，第9页。

⑦ 王先慎撰，钟哲点校：《韩非子集解》卷一九，第493—494页。

⑧ 许维通撰，梁运华整理：《吕氏春秋集解》卷一七，第467页。

⑨ 《春秋左传正义》卷三五，阮元校刻：《十三经注疏》，第1979页。

⑩ 刘春生：《还原孙子 超越孙子》，《孙子研究》2016年第2期。

编制和兵力人数,组织部队移动和检阅,执行军法,处理逃兵及战俘等。这可以看作近代军务工作的滥觞。我国辛亥革命以后,南京临时政府陆军部和海军部都设有军务司,主管建制、编制,整军计划的准备、执行,军队配置和日常管理等等。解放军现行《军语》将军务定义为“军队的组织编制管理、兵员管理、行政管理等方面的事务”^①,而在战时,军务工作还包括从战略、战役纵深向作战地区进行兵力、兵器投送,组织行军集结,划分作战区域,明确各部职责,执行战场纪律,调整补充兵员和调配骨干以及调配装备物资等一系列管理活动^②。这就大致涵盖了上文所述形势之“形”所呈现的分数、形名、奇正的要素,甚而与虚实也有交叉,可见,近现代军队中的军务工作与中国传统兵学所讲的兵形势,虽不能完全等同,但其主要内容具有高度重合性和近似性。

兵形势是大致相当于近现代军务职能的专守之事和专精之学,作为学科分支,它与权谋、阴阳、技巧三者的关系,只能是互补,而非争鸣。这与《韩非子》所述儒墨后学的状况,形成鲜明对比。《韩非子·显学》篇云:“自孔子之死也,有子张之儒,有子思之儒,有颜氏之儒,有孟氏之儒,有漆雕氏之儒,有仲良氏之儒,有孙氏之儒,有乐正氏之儒。自墨子之死也,有相里氏之墨,有相夫氏之墨,有邓陵氏之墨。故孔、墨之后,儒分为八,墨离为三,取舍相反不同,而皆自谓真孔、墨;孔、墨不可复生,将谁使定后世之学乎?”^③孔子死后,儒家有子张、子思、颜氏等派别,墨子死后,墨家有相里氏、相夫氏、邓陵氏各派,他们之间的关系是“取舍相反不同”,自以为“真”,而彼此视为异端。但是,在兵家的权谋、形势、阴阳、技巧四种之间,这种排他关系很难成立,《汉书·艺文志》谓兵权谋家“兼形势,包阴阳,用技巧”,即是明证。“兼”“包”“用”之辞足以说明,它们彼此并不排斥。

兵家务实,完全是从战争需要出发来建构兵学理论。先秦的兵学著作,虽有权谋、形势、阴阳、技巧之分,但仅是因术业专攻不同而有所侧重,绝不会像诸子一样各自“得一察焉以自好”,而彼此“倍谯不同”(《庄子·天下》)。故《孙子》既有作为兵权谋的庙算、谋攻之略,又有作为兵形势的分数、形势之论,还有作为兵阴阳的“阴阳、寒暑、时制”之说(杜牧注:“阴阳者,五行、刑德、向背之类是也”^④)。《司马法》既在兵权谋的视域下秉持“以仁为本,以义治之”的军礼精神;又在兵技巧方面多有论及,如“凡马车坚,甲兵利,轻乃重”,“兵不告利,甲不告坚,车不告固,马不告良,众不自多,未获道”,“弓矢御,殳矛守,戈戟助,凡五兵五当,长以卫短,短以救长,迭战则久,皆战则强”云云;同时,还不废兵阴阳之学,谓“时日不迁,龟胜微行,是谓有天”^⑤等。《墨子》的《城守》诸篇虽在《汉书·艺文志》中被任宏归入兵技巧之书(据《汉书·艺文志》“省《墨子》重”可知),但也有包含兵阴阳理论的《迎敌祠》之篇,专论临战祭祷仪式及望气之术。其余兵学著作也往往具有博采众技的特点。这是因为,在先秦,优秀的军事家既要深谙权谋之道术,也要具备“兼形势,包阴阳,用技巧”的基本素养。

这样说来,权谋、形势、阴阳、技巧是兵学学科四个分支,彼此各有专属领域,虽难免有所交叉,但总体上各成体统。同时,这四个分支并不是平行关系。兵权谋应当处于更高一维的层级,发挥统摄作用,它所探讨的是总的战略方针与战术方法;兵形势主要是军队组织管理,并兼及作战部署,粗略地说可谓“治军众”;兵阴阳是“通过多种阴阳五行数术和鬼神巫术方法来指导战争和军事活动”^⑥的理论总结,粗略地说可谓“通鬼神”;兵技巧是“设计、制造攻守器械和学习使用器械的技术方法、要领、军事训练等等”^⑦,粗略地说可谓“管器械”。兵形势、兵阴阳、兵技巧三者分别在治军众、通鬼神、管器械三个不同向度上支撑了总战略方针与战术方法的实施。

[责任编辑 李梅]

① 全军军事术语管理委员会、军事科学院:《中国人民解放军军语(全本)》,第345页。

② 参见周振铎、魏军儒、邵希文主编:《军务工作研究》,北京:军事科学出版社,2012年,第222—239页。

③ 王先慎撰,钟哲点校:《韩非子集解》卷一九,第499页。

④ 孙武撰,曹操等注,杨丙安校理:《十一家注孙子校理》卷上《计》篇,第5页。

⑤ 《司马法》卷上《仁本》、卷下《严位》、卷中《定爵》,中国兵书集成编委会编:《中国兵书集成》第1册,第63、78、79、72、73页。

⑥ 耿雪敏:《先秦兵阴阳家研究》,南开大学博士学位论文,2014年,第76页。

⑦ 黄朴民:《中国军事学术史》第十章《秦汉时期的军事学术理论》,糜振玉等:《中国军事学术史》上卷,第270页。

影堂源流考论

武怀军

摘要:影堂是我国历史上曾经广泛存在的一种文化现象,相关的系统性研究成果不多见。影堂起源于祭祖时使用的影像。绘影图形的做法萌芽于战国,形成于汉代,经佛教习俗推动而广泛流行于南北朝。影堂名称正式形成于唐代,以性质划分,有家族性影堂、纪念性影堂和宗教性影堂三种。经五代战乱,唐代家庙制度隳坏,影堂逐渐代替家庙成为家族仪典举行场所而流行于两宋。但是影堂在自发形成演变过程中,存在家族身份、奉祀对象、规制规范、影庙祠关系定位等方面的混乱与矛盾,司马光、程颐和朱熹都试图解决这一问题。朱熹大力推广祠堂,恢复宗法制,获得了成功。明清以降,影堂一方面成为一个历史概念,另一方面独立性消失,降格为祠堂的组成元素,影像也脱离了肖与不肖的争执,成为一种符号化的存在。今天影祭传统广泛分布于长江以北地区,长江以南地区鲜见。北影南祠反映出北宋和南宋的文化差异,北方受北宋文化影响较大,南方受南宋文化影响较大。此外,移民和经济条件对北影南祠的现象也产生了一定的影响。

关键词:礼制;影堂;祠堂;影祭;北影南祠

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.04.12

所谓“影”,即祖先画像,年节时悬影设祭。影祭的传统,由来已久,大体而言,发端于唐,形成于宋,经明清演变而流传于今天的北方地区。历史上影祭最成熟、最发达的形式是影堂制度。理清影堂的脉络,就能昭显影祭传统形成与变迁过程。

有关影堂的研究成果较少。目前国内已公开发表的与影堂相关的论文(含介绍性文章)共有10余篇,真正进行影堂文化研究的只有4篇。陆锡兴《影神、影堂及影舆》一文对影堂的发展脉络作了整体勾画,在史料勾辑方面贡献突出。韩春平《关于藏经洞为洪辩影堂(影窟)的一点认识》一文对佛教中的影堂形制研究颇为详尽,值得借鉴与参考。刘雅萍《唐宋影堂与祭祖文化研究》则对唐宋影堂的发展作了概述,重点论述了影堂由唐代宗教祭祀到宋代家族祭祀的功能演变。屈涛《说影堂》一文则侧重于佛寺影堂研究^①。国内未见以影堂为主题的专著出版。上述研究成果总体比较单薄。本文拟在已有研究成果的基础上,对影堂文化的起源与演变作一个比较系统的探讨,补充一些新史料,辨析已有结论,提出新看法。

一、影之起源

影堂是指寺庙道观供奉神佛、陈设尊师真影或家族供奉祖先图像的处所。唐代以前,未见有关影堂的记载。“影堂”之名最早出现在唐代,它不是凭空产生的,是在前人用影的基础上逐渐形成的。唐代以前,对供奉、祭祀对象进行绘影图形的做法已经出现了。

作者简介:武怀军,深圳职业技术学院人文学院副教授(广东深圳 518055)。

^① 陆锡兴:《影神、影堂及影舆》,《中国典籍与文化》1998年第2期;韩春平:《关于藏经洞为洪辩影堂(影窟)的一点认识》,《敦煌学辑刊》2007年第4期;刘雅萍:《唐宋影堂与祭祖文化研究》,《云南社会科学》2010年第4期;屈涛:《说影堂》,《中国文化》2012年第2期。

有传说认为影堂起源于达摩面壁,据说少林寺“寺右上山三里,有达摩洞,洞有石。达摩面之九年,形宛然石上,其事甚异。”^①此事过于迂怪,实不足信。但是却提示影像之起源或与佛教有关。刘雅萍认为:“影堂祭祀用影的习惯,应该是受佛教的影响。”^②这种说法推测成份较大,缺乏史料支撑。立像画像表达纪念或怀念之情的做法,要早于佛教之传入。当然佛教习俗加速立像画像传统的普及,倒是不争的事实。

图形于庙室的做法可追溯到先秦。据《宋书》记载:“刘禅景耀六年,诏为丞相诸葛亮立庙于沔阳。先是所居各请立庙,不许,百姓遂私祭之。而言事者或以为可立于京师,乃从人意,皆不纳。步兵校尉习隆、中书侍郎向允等言于禅曰:‘昔周人怀邵伯之美,甘棠为之不伐;越王思范蠡之功,铸金以存其象。自汉兴以来,小善小德,而图形立庙者多矣……’于是从之。”^③这段记载乃综合《三国志》和《襄阳耆旧记》等资料而成。习隆、向允在讨论为诸葛亮立庙问题时,追溯了图形立像的传统。越王为范蠡铸像事见于《国语》,范蠡“遂乘轻舟以浮于五湖,莫知其所终极。王命金工以良金写范蠡之状而朝礼之,浹日而令大夫朝之,环会稽三百里者以为范蠡地”^④。当时铸像或塑像的做法比较普遍,清赵翼《陔余丛考》已举出多例,他认为:“则泥塑木刻,战国时皆已有之矣。”^⑤此说实为不刊之论。

《楚辞·招魂》云:“天地四方,多贼奸些。像设君室,静闲安些。”^⑥陆锡兴认为:“怀王客死秦国,楚人痛心疾首,作这篇文辞来招楚王之魂。这里的‘像’当然是画像,朱熹说:‘像,盖楚俗,人死则设其行貌于室而祠之也。’蒋骥说‘像’,‘若今人写真之类’。”^⑦陆文采信了朱熹的说法,认为“像”就是画像。但是此处的“像”可作别解,如想像、假想、仿效。王逸释“像设君室,静闲安些”句为“言为君造设第室,法像旧庐,所在之处,清静宽闲而安乐也。”^⑧取的就是仿效的意思。许慎解释“像”:“似也,从人象声,读若养字之养。”段玉裁注曰:“象者,南越大兽之名,于义无取。虽韩非曰:‘人希见生象也,而案其图以想其生,故诸人之所以意想者皆谓之象。’然韩非以前或只有象字,无像字。韩非以后小篆既作像,则许不以象释似,复以象释像矣。”他还说:“《招魂》云:‘像设君室’,铉本云从人从象,象亦声。此盖用韩非语窜改也。”^⑨许慎和段玉裁都认为,“像”应该解释为相似之义,段玉裁认为《招魂》中的“像”字也许本为“象”,被后人篡改为“像”。王逸和许慎都是汉代人,距离楚辞产生的年代尚近,对于语义的理解要比宋人朱熹更接近楚辞本义。他们在解释“像”时都没有考虑画像、形像的意思,因此用“像设君室”证明楚人已绘影于室的做法,理由是不充分的。

陆文还列举了一些楚墓,如长沙东南郊陈家大山楚墓、长沙子弹库楚墓等,这些墓中出土了绘有墓主图像的帛画。这些帛画在形式上确实已非常接近影堂画像,但意义却有很大不同。它们是被作为陪葬品来使用的,也许含有避邪驱祟的意思,与影堂画像怀念和祭祀的意义完全不同。

见录于《太平御览》《意林》等典籍的《竹书纪年》中载:“黄帝仙去,其臣有左彻者削木作黄帝之像,帅诸侯奉之。”^⑩黄帝时期史实多与传说相杂,左彻事是否属实,尚难断定。《汲冢书》所载内容止于战国,说明至晚在战国时期,已有使用木料雕刻死者形像以祭祀的做法。

习隆、向允向刘禅建议时还提到,汉朝建立以后,因为“小善小德”而建庙图形者为数不少。稽之

① 陈鸿墀辑:《全唐文纪事》卷八五《异同》一,上海:上海古籍出版社,1959年,第1066页。

② 刘雅萍:《唐宋影堂与祭祖文化》,《云南社会科学》2010年第4期。

③ 《宋书》卷一七《礼志四》,北京:中华书局,1974年,第486—487页。

④ 上海师范大学古籍整理组校点:《国语》下册,上海:上海古籍出版社,1978年,第659页。

⑤ 赵翼:《陔余丛考》卷三二《塑像》,北京:商务印书馆,1957年,第693页。

⑥ 朱熹集注:《楚辞集注》卷七《招魂》,上海:上海古籍出版社,1979年,第137页。

⑦ 陆锡兴:《影神、影堂及影輿》,《中国典籍与文化》1998年第2期。“人死则设其行貌于室而祠之也”,“行貌”朱熹《楚辞集注》作“形貌”,陆文有误。

⑧ 王逸注,洪兴祖补注:《楚辞章句补注》,长春:吉林人民出版社,1999年,第199—200页。

⑨ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,郑州:中州古籍出版社,2006年,第375页。

⑩ 方诗铭、王修龄注:《古本竹书纪年辑证》附《五帝纪》,上海:上海古籍出版社,1981年,第62页。

史籍,两汉时期关于立庙的记载颇多,但是有关“图形”的记述希见。有一则广为流传的故事,可以证明汉代已有刻木祭祀的做法。应劭《风俗通义》:“世间共传丁兰克木而事之。”王利器注云:“《武梁祠堂画像》:‘丁兰二亲终后,立木为父,邻人假物,报乃借与。’《法苑珠林》四九引刘向《孝子传》:‘丁兰,河内野王人也,年十五,丧母,刻木作母事之,供养如生。兰妻夜火灼母面,母面发疮。经二日,妻头发自落,如刀锯截,然后谢过。兰移母大道,使妻从服,三年拜服。一夜,忽如风雨,而母自还。邻人所假借,母颜和即与,不和则不与。’”^①丁兰立木为父、刻木事母的做法,与之前左彻削木之举颇为相类。丁兰事迹当时流传甚广,影响应该不止于“世间共传”,《孝子传》和武梁祠堂画像都具有浓厚的道德示范性,丁兰事被树立为榜样,产生的示范效应是比较大的。即当时效仿丁兰,以刻木表达对父母的追念之情的人不止丁兰一人,很可能是一时之风气。

《魏书·释老志》提到了画像:“帝遣郎中蔡愔、博士弟子秦景等使于天竺,写浮屠遗范。愔仍与沙门摄摩腾、竺法兰东还洛阳。中国有沙门及跪拜之法,自此始也。愔又得佛经《四十二章》及释迦立像。明帝令画工图佛像,置清凉台及显节陵上,经緘于兰台石室。”^②一般谈佛教源流者都会提及这则史料,明帝让画工依照蔡愔等人从天竺摹写而来的释迦形像来画像。佛教传入中国以后,不但改变了中国的宗教格局,而且对世俗生活产生了较大影响,描画佛像以供瞻奉的做法同样会对世俗生活产生启发和示范效应。可见,以某种形式摹写亡者形象以充当祭祀对象的思想汉代以前就产生了(这种思想当属古代尸礼的一种进化形式),广泛采用平面绘像的形式可能受到了佛教的影响。因此,汉代立庙图形的可能性是有的,但立庙时是否必定图形画像,尚难以证实。

另一则史料更增加了立庙图形的可能性。明代彭大翼《山堂肆考》述及唐代家庙与影堂制度,其中引用了崔豹《古今注》:“影堂,唐制三品以上当立家庙,王珪祭于寝,为法司所劾。崔豹《古今注》:‘庙,貌也,所以彷彿先人容貌。’庶人则立影堂、寝殿。”^③崔豹是晋代人,他以“貌”训“庙”,本于汉代许慎。许慎《说文解字》释“庙”云:“尊先祖貌也。”^④“貌”即“貌”字。许慎用“貌”字,即外貌仪表来解释“庙”字,除了书面传承的资料之外,想必亦有现实依据,可间接说明至少在东汉代时庙中已有“仿佛先人容貌”的图像了。清代毛奇龄说:“《说文》:庙者,貌也,尊先祖貌也。《古今注》云:所以彷彿先人之容貌。则古原有遗像追享之事,或以为影堂起于后世,非是。”^⑤他认为后世影堂源于古代画像祭祀的做法,此说比较接近实际情形。

南北朝时期,因为各种实用目的而绘制影像的做法日渐流行。《北齐书》记载,许惇理政有方,被朝廷大力表彰,其形象被画在皇宫门外以示嘉奖:“治为天下第一,特加赏异,图形于阙,诏颁天下。”^⑥唐太宗在凌烟阁绘功臣图像的做法本于此。这种做法不仅是对个人的巨大肯定,也是难得的家族荣耀,为了让这种荣耀延续下去,当事者所在家族必然不遗余力地对“图形于阙”的做法进行复制和移植。形式上虽然是复制,但其意义必然产生变化,于朝廷,是表彰;于家族,盛事难再,注定会成为历史,必然由矜夸转向追念和祭祀。惜从现存文献已难见到许惇家族对此事的反应了。晋代卫操曾为鲜卑拓跋部的桓帝拓跋猗逆立碑,碑文中有如下内容:“桓帝经济,存亡继绝……刊石纪功,图像存形。靡辍享祀,飨以牺牲。”^⑦其中提到的“图像存形”就是画像以保存形像,画像的目的是为了祭祀。影像与祭祀之间的关系得以初步确定。这一时期图形绘影的做法在佛教寺庙中比较普遍。《魏书》

① 王利器校注:《风俗通义校注》卷三《愆礼》,北京:中华书局,1981年,第139—140页。

② 《魏书》卷一一四《释老志》,北京:中华书局,1974年,第3025—3026页。

③ 彭大翼:《山堂肆考》卷二三四《影堂》,《景印文渊阁四库全书》第978册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第630页。

④ 许慎撰,徐铉校定:《说文解字》卷九下,北京:中华书局,1963年,第193页。

⑤ 毛奇龄:《辨定祭礼通俗谱》卷三,《景印文渊阁四库全书》第142册,第769页。

⑥ 《北齐书》卷四三《许惇传》,北京:中华书局,1972年,第574页。

⑦ 《魏书》卷二三《卫操传》,第601页。

载:“太宗践位,遵太祖之业,亦好黄老,又崇佛法,京邑四方,建立图像,仍令沙门敷导民俗。”^①这种做法,汉明帝时就有先例。但是以政令的形式在全国推广,是首次出现。由于佛教非常流行,不但开窟造像的风气炽盛,佛教壁画艺术也得到了极大的发展。佛教到处建立图像的做法,不仅改变了人们的行为习惯,而且对人们的心理认知也产生了明显的影响。

由于绘像的需要,有些朝代甚至设立了相应的官职。《宋书》在叙述各种官员的服色时,就提到了“图像都匠”:^②“图像都匠行水中郎将、校尉、都尉,银印,青绶。朝服,武冠。若非以工伎巧能特加此官者,不加绶。”^③“图像都匠”意即图像大匠,专指绘像立像的工匠,或者是管理此类工匠的官员。《北史》就有官员画像之事:“十一月,发使巡省风俗。庚辰,陈人来聘。陈主知帝貌异世人,使副使袁彦图像而去。”^④“图像”指给隋文帝画像。从服色来看,“图像都匠”的官位并不高,但是在中国传统文化背景下,能以技艺而跻身官僚之列,足见当时朝廷对于画像制作的需求甚大,也很重视。

二、影堂兴起之概况

从唐代开始,影堂之名称较频繁地出现在史料诗文之中。影堂出现于唐代,或许得益于唐代承平日久,人们无需躲避战乱而四处迁徙,稳定的生活状态为建立固定的纪念或祭祀场所创造了条件。唐代的影堂大体可分为三类:家族性影堂、纪念性影堂和宗教性影堂,其功能不尽相同。

唐代有比较完备的家庙制度。大体而言,唐代礼制规定,五品以上官员才有资格建立家庙,且要报朝廷核准。家庙都具有一定的建筑规模,建筑费用不菲。“唐代家庙的地点,主要设立于京师,即使在外任官,家庙也建在长安,与分封制下主要在采邑设立宗庙明显不同。”^⑤六品以下官员以及庶人,则根据古礼,祭于寝。在家族祭祀方面,影堂作为家族祭祀的一种补充形式,在唐代并不占据主要地位。

《旧唐书》载段文昌事迹:“文昌于荆、蜀皆有先祖故第,至是赎为浮图祠。又以先人坟墓在荆州,别营居第,以置祖祢影堂,岁时伏腊,良辰美景享荐之。彻祭,即以音声歌舞继之,如事生者,搢绅非焉。”^⑥“祖祢”是指已在宗庙中立牌位的亡父,段文昌在亡父坟墓所在地荆州为亡父建立影堂并进行祭祀,其功能与家庙类似。段文昌官至宰相,且其祖父段德皎被迫赠为给事中,为正五品,其父亲段潞也被追赠左仆射,按照唐朝礼制,其家族建立家庙是没有问题的。但是家庙必须按朝廷规定建设,一般在京师,与坟墓所在地相距甚远。对于想在墓所进行祭祀且具有一定经济实力者而言,建立影堂就是选择之一。段文昌建立影堂祭祀亡父的做法在当时并不通行,“搢绅非焉”一语,可能是批评段文昌用彻祭的做法,也可能是针对其在墓所建立影堂之事。

段文昌为什么要建立影堂呢?他的“高祖志玄,陪葬昭陵,图形凌烟阁”^⑦。唐贞观十七年,唐太宗李世民命阎立本在凌烟阁内描绘了二十四位功臣的肖像,大小与真人相仿,命褚遂良题字,以示旌表。其高祖段志玄在二十四位功臣中排名第十,是李渊在太原时的旧部,参加了建立唐王朝的历次重要战争,勇武过人,后被封为樊国公(后改封褒国公),歿后陪葬昭陵。能够图形于凌烟阁,是当时官僚无尚的荣耀。这种荣耀对于后代来说,是值得矜夸的资本。段文昌建影堂,也许是受到启发,采用与凌烟阁相同的图形绘影之方法,让世人联想起其家族昔日的荣耀。

五代制度多承唐制而稍有更定,但曾由国家礼制确认的立庙资格因政权的频繁更迭而变得混乱起来,一方面政权存续时间短,庙制未备;另一方面,经前代政权确认的立庙资格如何得到新兴政权

① 《魏书》卷一一四《释老志》,第3030页。

② 《宋书》卷一八《礼志五》,第516页。

③ 《北史》卷一一《隋本纪上》,北京:中华书局,2000年,第268页。

④ 王鹤鸣:《唐代家庙研究》,《史林》2012年第6期。

⑤ 《旧唐书》卷一六七《段文昌传》,北京:中华书局,1975年,第4369页。

⑥ 《旧唐书》卷一六七《段文昌传》,第4368页。

的认可,成为一个不可避免而又难以解决的问题。在此背景下,影堂因既规避了家庙制度的种种限制,又具备与家庙相同的功能,变得流行起来。这一时期家族影堂享祭者多有较高官职。兹举二例:“虔州布衣赖仙芝言:连州有黄损仆射者,五代时人。仆射盖仕南汉官也,未老退归,一日忽遁去,莫知其存亡。子孙画像事之,凡三十二年。复归,坐阼阶上,呼家人。其子适不在,孙出见之。索笔书壁云:‘一别人间岁月多,归来人事已消磨。惟有门前鉴池水,春风不改旧时波。’投笔竟去,不可留。子归,问其状貌,孙云:‘甚似影堂老人也。’连人相传如此。其后颇有禄仕者。”^①“初,岳(刘温叟父)仕后唐,尝居内署,至是温叟复居斯任,时人荣之。温叟既受命,归为母寿,候立堂下。须臾闻乐声,两青衣举箱出庭,奉紫袍、缣衣,母命卷帘,见温叟,曰:‘此即尔父在禁中日内库所赐者。’温叟拜受泣下,退开影堂列祭,以文告之。”^②黄损任仆射之职,仆射原兼宰相之实,晚唐时期虽已成虚职,但品秩并不低。刘岳“居内署”,即在翰林院任职,也是中央政权的要害部门,“时人荣之”并不仅仅是因为父子同居一职,还因为任职翰林实属荣耀。黄、刘二人按唐制是可以立家庙的,但是都选择了影堂。细究个中缘由,黄损家立影堂是“莫知其存亡”,因家庙制度下只有亡者才能附于庙,故不能入庙,立影堂祭之;刘温叟家立影堂似乎没有特殊情形,也许其家族只有影堂而无家庙,家族立影堂祭祀在当时可能已比较流行。

上述影堂主人皆为高官,当时无品秩且具有经济实力的庶人,情形又是如何呢?是建立影堂,还是仅仅祭于寝?祭于寝者是否用影?这些问题笔者目前尚未找到佐证材料,不敢妄下论断。总之,家族性影堂与家庙相比,少了准入门槛,受政治因素影响小,建设地点灵活,规模可大可小,简便易行。这些优势决定了影堂从五代开始逐渐成为比较通行的家族礼仪场所。

唐代纪念性的影堂数量比家族性影堂要多。这些纪念性影堂,既有建于纪念对象生前的,也有建于纪念对象歿后的。据《太平寰宇记》记载:“白居易影堂,在县南二十里。唐会昌元年置。”^③此处“县南”指河南县南部,当时的河南县在今河南省洛阳市一带。根据《太平寰宇记》的说法,白居易影堂建于会昌元年,即公元841年。《太平寰宇记》编于宋太宗兴国年间,距白居易去世(846年)130余年,述及影堂只提“置”,而未提“毁”或“废”,说明影堂尚存。841年,白居易尚在世。白居易于839年得了风疾,严重地影响了其生活。841年他从太子太傅位置上退下来,俸禄也被停发,这年他刚好70岁。已过古稀之年,又患有严重的疾病,以为自己不久于人世,建立影堂以向世人彰显自己的功德也是情理中的事。白居易向来有为自己准备身后事的习惯,他患风疾之后,卖掉了自己的马,并让心爱的歌伎樊素离开自己去嫁人,为此还写了《不能忘情吟》一诗。建立影堂也许是他这一时期所做的系统准备工作之一。汉代以来,就有为活人立祠的做法,对象往往是有德政的官员。但唐代对立生祠或德政碑有着较为严格的限制,据《唐律疏议》记载:妄自遣人立生祠或德政碑者,要受到服劳役的处罚:“诸在官长吏,实无政迹,辄立碑者,徒一年。”^④白居易选择生前建立影堂而不立祠或立碑,也许是为了规避这一政令。

也有出于同情或仰慕而为先代名人修建纪念性影堂的情形。《山西通志》记载:“斛律光祠在衙子城东北隅,金乡贡进士孙镇有墓记。按记文,唐长庆后守土者悯王之冤,即墓地建影堂。晋天福中刺史张廷蕴增拓,今废。”^⑤斛律光乃北齐名将,因蒙诬而被满门抄斩。唐代地方官出于同情,为他修建了影堂,五代时还有人在此基础上进行了扩建。

直至北宋时期,为先贤修建纪念性影堂的风气仍然盛行,而且有时作为国家礼仪生活中的大事而出现:“景德四年,赠汉将军纪信为太尉,后汉司徒鲁恭为太师,以唐刑部尚书白居易孙利用为河南

① 苏轼撰,王松龄点校:《东坡志林》卷二,北京:中华书局,1981年,第44页。

② 《宋史》卷二六二《刘温叟传》,北京:中华书局,1985年,第9071—9072页。

③ 乐史撰,王文楚等点校:《太平寰宇记》卷三《河南道三·河南府·河南县》,北京:中华书局,2007年,第50页。

④ 岳纯之点校:《唐律疏议》,上海:上海古籍出版社,2013年,第180页。

⑤ 觉罗石麟总裁,朱曙荪等监修:《山西通志》卷一六七《祠庙四》,《景印文渊阁四库全书》第548册,第184页。

府助教,常令修奉坟茔、影堂。”^①《山西通志》载有宋至和年间,钱晦命虞乡令乐沆为司空图建立影堂事,“表圣影堂,俞允诗:‘事去惟山存,遗祠临水曲。’一曰遗像堂,宋至和中知河中府钱晦命虞乡令乐沆即其地构堂设司空表圣像祀之”^②。

唐代佛道二教中关于宗教性影堂的记载也不少。唐代皇室与道教的关系甚为密切,道教发展得到了皇室大力扶持。有些道教人物的影堂设立在皇室禁地,受到非同一般的礼遇。《陕西通志》记载:七圣殿“在宫中,自神尧至睿宗、昭成肃明皇后,皆袞衣立侍。绕殿石榴皆太真所植。南有功德院,其间瑶坛羽帐皆在焉。顺兴影堂、果老药室亦在禁内”^③。关于顺兴影堂,唐郑嵎《津阳门诗》注云:“真人李顺兴,后周时修道北山,神尧皇帝受禅,真人潜告符契,至今山下有祠宇。”^④李顺兴是道教中人,曾帮助“神尧”(唐高祖李渊)登上皇位,因而得以在禁中建立影堂。《蜀中名胜记》载:“《七签》云:本竹观在彭山治北,相传以为竹林,黄帝所手植者。杜光庭诗云:楼阁层层观此山,雕轩朱槛一跻攀。碑刊古篆龙蛇动,洞接诸天日月闲。帝子影堂香漠漠,真人丹涧水潺潺。扫空双竹今何在,只恐投波去不还。”^⑤本竹观中既有“帝子影堂”,又有“真人丹涧”,皇室人物和道教人物共存于一处。道教书籍《云笈七签》记载:“天后嗣圣初,又赠金紫光禄大夫,改谥‘升真先生’。明皇天宝中,勅李含光于太平观造影堂写真像,用旌仙迹焉。”^⑥升真先生是指琅琊王远知,其事迹得到朝廷认可,朝廷用建立影堂等形式予以表彰。白居易《春题华阳观》云“头白宫人扫影堂”^⑦,亦可证道观中建影堂之事。

佛教寺院中设立的影堂更多。例如刘长卿《齐一和尚影堂》,张籍《题晖师影堂》《题故僧影堂》《弱栢院影堂》,李绅《重到惠山》《鉴玄影堂》,鲍溶《赠真公影堂》,黄滔《华岩寺开山始祖碑铭》,释齐己《题东林白莲》《题玉泉寺大师影堂》《闻尚颜下世》《题东林十八贤真堂》等诗文中都提到了寺院中的影堂。根据这些诗文和碑铭,可作如下推测:第一,寺院影堂与世俗影堂一样,有纪念和祭祀功能,奉祀对象一般是已故有道高僧。如《齐一和尚影堂》:“萧散浮云往不还,凄凉遗教歿仍传。”^⑧可知影堂是齐一和尚歿后所设。《闻尚颜下世》:“岳僧传的信,闻在麓山亡。郡有为诗客,谁来吊影堂。”^⑨明确影堂为凭吊之所。第二,影堂不是寺院,是寺院中的建筑之一。李绅《重到惠山》诗序云:“再到石泉寺,内有禅师鉴玄影堂,在寺南峰下。”^⑩影堂建在寺院南部,是寺院的一部分。第三,影堂中的主要元素是画像。如鲍溶《赠真公影堂》:“旧房西壁画支公,昨暮今晨色不同。远客闲心无处所,独添香火望虚空。”^⑪在房间西墙上绘有人物形象,添香火以示祭祀。影堂中所绘形像可以是一人,也可以是多人,如《题东林十八贤真堂》中影堂的主人公多达18位。宋代的宗教影堂也有画像,宋代名僧慧洪记临川承天寺云:“影堂壁间画像存焉,神宇靖深,眉目渊然,而英特之气不没,岂荷负大法,提挈四生者,其表故如是耶?”^⑫第四,从多首诗的内容可以看出,凡为之设立影堂者,都有一定的修为和影响。第五,影堂的名称并不十分严格,《东林十八贤真堂》既可称为影堂,也可以称为贤真堂。

三、家族影堂之流行及其内在矛盾

宋代影堂比唐代要更为普及一些,宗教性影堂和纪念性影堂变化不大,家族性影堂较之唐代出

① 马端临:《文献通考》卷一〇三《宗庙考十三》,北京:中华书局,2011年,第3163页。

② 觉罗石麟总裁,朱曙荪等监修:《山西通志》卷五九《古迹三》,《景印文渊阁四库全书》第544册,第90页。

③ 宋敏求:《长安志》卷一五,辛德勇等点校:《长安志·长安志图》,西安:三秦出版社,2013年,第456页。

④ 彭定求等编:《全唐诗》卷五六七《郑嵎》,北京:中华书局,1960年,第6565页。

⑤ 曹学佺:《蜀中名胜记》卷一二《彭山县》,上海:商务印书馆,1936年,第194页。

⑥ 张君房编,蒋力生等校注:《云笈七签》,北京:华夏出版社,1996年,第26页。

⑦ 白居易撰,顾学颉校点:《白居易集》卷一三《律诗》,北京:中华书局,1979年,第251页。

⑧ 彭定求等编:《全唐诗》卷一五一,第1574—1575页。

⑨ 彭定求等编:《全唐诗》卷八四三,第9527页。

⑩ 彭定求等编:《全唐诗》卷四八二,第5485页。

⑪ 彭定求等编:《全唐诗》卷四八六,第5529页。

⑫ 慧洪:《林间录》,佛光大藏经编修委员会编:《佛光大藏经·禅藏》第18册,高雄:台湾佛光出版社,1994年,第181页。

现了较大变化,下文主要讨论宋代家族性影堂。

经过五代动乱,唐代家庙制度基本上被破坏,影堂填补家庙制度留下的空白,逐渐成为比较通行的家族礼仪场所也即当然的祭祖场所。宋代家族性影堂较有代表性有王安石家族的影堂。司马光《涑水记闻》记载:“安国尝力谏其兄,以天下恟恟,不乐新法,皆归咎于公,恐为家祸。介甫不听,安国哭于影堂,曰:‘吾家灭门矣!’”^①王安石担心王安石力主变法会给家门带来不幸,在影堂中向列祖列宗哭诉,表达他对于家族命运的忧虑。王安石为一国之相,其家族设有影堂,足见家族影堂制度当时已经颇为流行。宋代建有家族影堂者不止王安石一家,下文提到的叶味道、叶宗谔、赵鼎、李郎中等家族都建有影堂。朝廷也试图对影堂进行保护,如北宋张载在论述宗法制度时提到:“后来朝廷有制,曾任两府则宅舍不许分,意欲后世尚存某官之宅或存一影堂,如尝有是人,然宗法不立,则此亦不济事。”^②当时两府是指分秉宰相职权的中书省和枢密院,朝廷对于这些官员的故宅或影堂以政令形式进行保护,根据上下文语境,此事当发生在北宋时期。司马光曾撰北宋时期具有代表性的礼仪著作《书仪》,其中设有“影堂杂仪”一小节,书中冠、婚、丧等家族礼仪活动均以影堂作为主要场所。至南宋时期,司马光的《书仪》仍然有一定的市场,吕祖谦在其纂集的《家范》中兼收家庙与影堂,如论及“昏礼”时云:“期日,壻氏告迎于庙”,注云“无庙者即影堂”^③;述及“葬仪”时多处抄录司马光《书仪》原文,以影堂为葬仪主要场所,如“役者举柩诣影堂前”,“至影堂前,置柩于床,北首。”^④可见,影堂至迟在北宋已经成为通行的家庭重要礼仪的举办场所,也是当然的祭祖场所,此传统一直沿续至南宋。

随着家族影堂变成祭祖场所,它同时自然而然就具备了家族教育和规训的功能。南宋宰相赵鼎在《家训笔录》中写道:“子孙所为不肖,败坏家风,仰主家者集诸位子弟堂前训饬,俾其改过。甚者影堂前庭训,再犯再庭训。”^⑤堂是指正房,在堂前庭训就是当着族众教育,算是比较严厉的教育方式了;在影堂前庭训,是当着列祖列宗的面教育,是更为严厉的教育方式。南宋阳枋在《家忌图序》中也有相近的记载:“庆元间,先君子尉难江,作《家忌图》,读之流涕,以诏某兄弟。某时总角,记首引《诗》:‘哀哀父母,生我劬劳。欲报之德,昊天罔极’,其中二句云‘禄不逮亲,每食必泣’,知先君不以得禄为荣,而以不能养亲为戚。其作《家忌图》,盖以识终身之忧也。自是以来,《图》日揭于影堂,欲使子孙目在,而常存永言孝思之心耳。”^⑥阳枋的父亲在难江县为官时,作《家忌图》,以表达孝养之意,把《家忌图》张挂于影堂,也是借助影堂的庄严性以加强孝德教育的效果。

宋代皇室也有类似于影堂的所在,不过并不称影堂。宋代神御殿制度从本质上讲,就是皇室的家族影堂,殿中置有先朝帝王的御容。神御殿从宋太祖时设立,到神宗朝才逐渐成熟和完备,形成了一整套的祭祀礼仪。早期的神御殿多与寺庙和宫观有关,也比较分散,神宗时集中于景灵宫和天章阁。景灵宫在今山东曲阜,是宋皇室特意兴建的,其中除了宋代一些皇帝和帝后的御容,还奉祀赵氏追认的始祖黄帝。此时的神御殿制度已经从寺庙或道观中独立出来,成为一套类似于太庙的完整祭祀系统。

从唐末至两宋,家族性影堂虽然确立并流行数百年,最终也在一定程度上得到了国家礼制体系的承认,但是这一自发形成的制度从一开始就存在着种种矛盾与混乱。主要表现在以下四方面。

第一,家族的社会阶层问题。什么样的家族才有资格设立影堂,从唐至宋,不论是理论还是实践,都各行其是,没有形成相对统一的标准。程颐认为:“古人庶人祭于寝,士大夫祭于庙,庶人无庙,

① 司马光撰,邓广铭、张希清点校:《涑水记闻》卷一六,北京:中华书局,1989年,第318页。

② 张载著,章锡琛点校:《张载集·经学理窟》,北京:中华书局,1978年,第260页。

③ 吕祖谦编著,黄灵庚等主编:《吕祖谦全集》第1册,杭州:浙江古籍出版社,2008年,第311页。

④ 吕祖谦编著,黄灵庚等主编:《吕祖谦全集》第1册,第320页。

⑤ 曾枣庄、刘琳等编:《全宋文》第174册,合肥、上海:安徽教育出版社、上海辞书出版社,2006年,第372页。

⑥ 曾枣庄、刘琳等编:《全宋文》第174册,第433页。

可立影堂。”^①“庶人祭于寝，士大夫祭于庙”是《礼记》的说法，是古制。“庶人无庙，可立影堂”是程颐对古制的补充。程颐还说：“如富家及士置一影堂亦可，但祭时不可用影。”^②可见，他所说的庶人是指富人和读书人，即有一定的经济能力和一定的文化修养的人。这些人立影堂“亦可”，说明不是强制性要求，可以立，也可以不立。从现有史料看，唐五代以至两宋，建立影堂的家族大多数情况下并非庶人。唐代段文昌、白居易，五代黄损、刘岳，北宋王安石家族、南北宋之交的叶宗谔等等，或勋臣，或高官，无一庶人，这和程颐的说法并不相合。程颐的建议应该具有一定的现实基础，即庶人建影堂的情况当时是存在的，只是没有相关的史料留存下来。在官宦和庶人均建影堂的情况下，他的建议就有了双重的意味，一方面是对庶人建造影堂的倡议，另一方面也隐约含有对士大夫兴建影堂之风进行纠正的意思。古代庶人“祭于寝”就可以了，为什么到宋代就需要修建专门的祭祀场所呢？当与宋代平民阶层兴起，社会结构发生变化，礼制重心下移的现实状况息息相关。

第二，祭祀对象的身份问题。家族性影堂按理是专门用来祭祀祖先的，与家族没有血缘关系的人是不能成为祭祀对象的。但是家族影堂在形成过程中，与宗教性影堂和纪念性影堂之间有说不清道不明的关系，受到后者影响在所难免。纪念性影堂的纪念对象无论僧道或名人，一般是有德行或声望的，建立影堂的核心依据是德望，与血缘亲疏全无关系。受此影响，家族性影堂的祭祀对象有时超出了家族血缘关系的范围。例如《景定建康志》所载叶宗谔事：“建炎车驾南渡，百僚仓皇渡江，舟人乘时射利，停桡水中，每渡一人，必须金一两，然后登船。是时叶宗谔为将作监，逃难至江浒，而实不携一钱，徬徨无措，忽睹妇人于其侧，美而艳，语叶云：‘事有适可者，妾亦欲渡江，有金钗二只，各重一两，宜济二人。而涉水非女子所习，公幸负我以趋。’叶从之，且举二钗以示，篙师肯首令前，妇人伏于叶之背而行，甫扣船舷，失手，妇人坠水而没，叶独得逃生，怅然以登南岸。叶后以直龙图阁帅建康，其家影堂中设位，云‘扬子江头无姓名妇人’。岂鬼神托此，以全其命乎？”^③叶氏为对其有恩德的妇人设立牌位，以示纪念。叶氏时任将作监，掌宫室营造和珠宝器皿、织物刺绣等用品的制作，品阶不算高，但也是中央官僚集团的一分子。仕宦之家对于家族影堂之事不可能很随意，在影堂中为外人设牌位，应该是经过家族中重要成员首肯的。当然，这种事情不是成例，并不多见，当属于权宜之法。所谓权宜之法，是指在非严格意义上能够为时人所接受。可见，当时对于影堂祭祀对象的规定并不十分严格。南宋时也有把已故皇帝和皇后奉祀在自家影堂的事情：“杭医老张防御，向为谢太后殿医官，革命后犹出入杨驸马家，言语好异，人目为张风子。其人尚义介靖，不徇流俗。其家影堂之上作小阁，奉理宗及太后神御位牌，奉之惟谨，以终其身，可谓不忘本者矣。”^④在君父一体的时代，在影堂中奉祀已故皇帝，从情理上是讲得通的，但对于以家族血缘关系为依据的影堂来说，也是例外，不然就不能算是“不徇流俗”了。《默记》亦载：李郎中“于家庙之旁画欧公像，事之等父母，以获禄位者皆公力也。李尝与先祖同官，俱引先祖至影堂观之。”^⑤此处影堂即指画欧阳修像处，李郎中在家庙旁为欧阳修建立了影堂。他没有把欧阳修像奉祀在家庙之中，说明家庙是礼制明文规定用于祭祀祖先的场所，排外性要比后起的影堂强得多。祭祀对象的模糊性无疑强化了影堂的非正规意义。

第三，影堂规制规范问题。影堂内的器物与布局，以及祭祖的礼仪，也不统一。刘雅萍研究唐代宗教影堂后认为，影堂中一般有画像或塑像，还会存放一些与堂主有关的东西。她认为家族影堂“并非只供奉画像，亦有供奉神主的情况”^⑥，并举叶宗谔和杭医老张防御事为证。这种情形在当时确实存在，但细节上还是有必要区分一下。这两则史料中，神主或牌位的主人均非家族中人，画像与牌位

① 程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《二程集》，北京：中华书局，1981年，第241页。

② 程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《二程集》，第286页。

③ 周应合：《景定建康志》卷五〇，南京：南京出版社，2009年，第1242—1243页。

④ 丁丙：《武林坊巷志》第8册，杭州：浙江人民出版社，1990年，第586—587页。

⑤ 王铨撰，朱杰人点校：《默记》卷中，北京：中华书局，1981年，第21页。

⑥ 刘雅萍：《唐宋影堂与祭祖文化》，《云南社会科学》2010年第4期。

在影堂中的重要性不是等同的,影为主,神主或牌位为次。司马光《书仪》未对影堂的建筑布局进行说明,其“影堂杂仪”一节的内容亦十分简略,对影堂规制与规范产生的影响非常有限。事实上,当时影堂日常礼仪的变通性是比较大的。《书仪》云:“影堂门无事常闭,每旦子孙诣影堂前唱喏,出外归亦然。”“有时新之物,则先荐于影堂。”^①如果一日之内早出晚归的话,需要在影堂前致礼两次。但实际情况并非如此。朱熹与叶味道有过一段对话:“昔侍先生,见早晨入影堂焚香展拜,而昏暮无复再入,未知尊意如何?”向见今赵丞相日于影堂行昏定之礼,或在燕集之后,窃疑未安。故每常只循旧礼,晨谒而已。”^②朱熹与叶味道的对话亦见于《晦庵集》。叶家只是晨谒,而赵丞相只行昏定之礼。说明当时影堂礼仪规范缺乏统一标准,不同家族根据自己的理解和实际情况进行变通,甚至连变通都算不上,因为影堂的礼仪规范似乎从来就没有系统地确立过。

第四,影堂与家庙、祠堂之关系问题。宋代影堂与家庙并存,如上文李郎中在家庙旁为欧阳修立影堂之事。当时家庙和影堂名称和内涵虽然不同,但现实生活中界限不甚分明。司马光《文潞公家庙碑》中说:“唐世贵臣皆有庙,及五代荡析,士民求生有所未遑,礼颓教侈,庙制遂绝。”^③唐代的家庙制度遭到了破坏,所以北宋数次议立庙制,但无果而终,仅有的作用是放宽了立庙的限制,例如徽宗时规定:“应有私第者,立庙于门内之左,如狭隘,听于私第之侧。力所不及,仍许随宜。”^④这种“仍许随宜”的庙制,使得源自唐代的家庙制度降格。家庙曾是朝廷礼制的组成部分,但此时已经失去制度支撑,与民间发展起来的影堂,在功能上难以区分了。南宋理宗时期皇后太后宅、瑞孝公主府、王府家庙等,配有“影堂使臣”:各皇后太后宅,“仍差主管官影堂使臣及兵级守之”,“周汉国瑞孝长公主府,在左藏库西。各赐家庙祭器、岁时祭礼,及影堂使臣、主奉官兵级等,循戚宅例制行之矣。”“忠烈张循王府,在清河坊,赐庙,祀循王以上五世祖,颁祭器法式,听其自造,仍差主管一员、影堂使臣二员,兵级二十七名,以子孙带领祠事。”^⑤所谓影堂使臣是专门执掌影堂祭祀事务的官吏。以上史料,约略可以说明家庙与影堂共存。上文述及宋代皇室神御殿制度,其实质就是影堂制度,它自成体系,与太庙共存。影堂和祠堂也曾共存,祠堂制度是朱熹结合当时现实而提出的新制度。在朱熹提出这一新的制度后很长一段时间内,影堂仍然存在。事实上,从北宋开始,由于庙制不立,人们已不再严格区分影堂、家庙或祠堂的概念。“仁宗时,尝有诏听太子少保以上皆立家庙。而有司终不为之定制。惟文潞公立庙于西京,他人皆莫之立。故今但以影堂言之。”^⑥朱熹论及影堂序位时说:“古者一世自为一庙,有门,有堂,有寝,凡屋三重而墙四周焉。自后汉以来,乃为同堂异室之庙……大抵今士大夫家只当且以温公之法为定也。”^⑦论的是影堂序位,实际上说的是庙制,可见家庙与影堂概念在某些情况下可以互换。宋元之交的黄仲元《族祠思敬堂记》开篇即云:“堂以祠名,即古家庙,或曰影堂,东里族黄氏春秋享祀、岁节序拜之所也。”^⑧祠堂、家庙、影堂在他看来是对同一对象的不同称呼。但实际上,这三个概念在内涵和外延上都不能等同视之。三者从本质上讲,都是祭祖场所,但是形成的历史时期不同,具体制度和规范也存在着差异。三者并行不悖,给当时的礼仪制度带来了一定程度的混乱,客观上需要进行规范和统一。

宋代影堂文化种种混乱情形是影堂自发形成和发展过程中必然出现的现象。影堂一方面满足了人们日常礼仪生活的需要,同时也给礼制的规范和统一带来了挑战,一些有识之士对此开始反思。

① 司马光:《司马氏书仪》卷一〇《丧仪六》,《丛书集成初编》第1040册,上海:商务印书馆,1936年,第121页。

② 朱熹:《朱子大全》下册,《四部备要》子部第58册,上海:上海中华书局据明胡氏刻本校刊,1912—1949年,第1023页。

③ 司马光撰,李文泽、霞绍晖校点:《司马光集》第3册,成都:四川大学出版社,2010年,第1602页。

④ 《宋史》卷一〇九《礼志十二》,第2633页。

⑤ 吴自牧:《梦粱录》卷一〇,杭州:浙江人民出版社,1980年,第85页。

⑥ 司马光:《司马氏书仪》卷一〇《丧仪六》,第113页。

⑦ 朱熹:《朱子大全》下册,第1130页。《晦庵集》《朱子语类》《朱子礼纂》等书中无此段文字,《读礼志疑》《参读礼志疑》有同样的文字但无“影堂”二字,《朱子文集》和《朱子大全》有“影堂”二字。

⑧ 黄仲元:《四如集》卷一,《景印文渊阁四库全书》第1188册,第595页。

司马光在《文潞公家庙碑》中,对于唐代家庙制度之破坏深感惋惜,可见他是推崇家庙制度的。其《书仪》以影堂为家族礼仪之场所,其实是退而求其次的做法。家庙制度是朝廷政治的一部分,其确立和恢复需要要经过一定的政治程序,非个人之力所能及。司马光选择影堂是在尊重现实的基础上,试图用古礼对它进行规范。《书仪》建立的规范比较复杂,此处仅讨论影祭,以见出各家意见之异同。《书仪》丧仪使用的是写有亡者身份姓名的祠版,平时装在囊中,收入漆匣,祭祀时才置于灵座上,祭毕又收入匣中。同时也用影,“三虞后,遇刚日,设卒哭祭……如时祭,设曾、祖、考、妣坐于影堂,南向;设死者坐于其东南,西向,各有倚卓。”^①虞祭在亡者入土后举行,此时要设曾祖、祖父、父母和亡者影像于影堂,这与祠版只用于亡者不同。司马光撰《书仪》试图以古礼来规范影堂,但是当时影堂的混乱情形根植于长期的历史发展之中,后发的规范必然收效不大。

稍后的程颐对司马光使用影祭的做法提出了不同看法,他认为庶人可以建立影堂,但“祭时不可用影”,他主张使用神主(平民使用牌子),神主、牌子与司马光提到的祠版类似,都是以文字为载体来呈现受祭者身份的木制品。他反对影祭的字面原因是:“若用影祭,须无一毫差方可,若多一茎须便是别人。”^②如果因为“无一毫差”而废除影祭,同理,以文字呈现的神主,若遇同名者,也存在同样的弊端,也会成为别人。程颐反对影祭的真正原因也许并不在于文字或图画的形式,而在于对神主与影所代表的两个不同礼制系统的有倾向性的选择。司马光主张影祭,程颐接受影但反对影祭,进一步说明司马光试图改造和规范影堂制度的努力并未得到广泛支持。

影堂的混乱情形到南宋时期也没有得到根本性的扭转。朱熹著《朱子家礼》,主张推行祠堂,以代替家庙或影堂。他在《家礼》第一卷中,专设“祠堂”一节,他说:“此章本合在《祭礼》篇,今以报本反始之心,尊祖敬宗之意,实有家名分之首,所以开业传世之本也。故特著此,冠於篇端,使览者知所以先立乎其大者,而凡后篇所以周旋升降、出入向背之曲折,亦有所据以考焉。然古之庙制不见于经,且今士庶人之贱亦有所不得为者,故特以祠堂名之,而其制度亦多用俗礼云。”他还说:“君子将营宫室,先立祠堂于正寝之东。”^③并对祠堂的建筑规制以及日常礼仪作了详细描述。朱子名之为祠堂,既不取影堂,也避开了家庙,这种做法无疑是正名之举,使用新的名称既可切割影堂的种种混乱情形,又能化解家庙制度的种种限制,同时参酌俗礼,实在是一条折中易行的道路。对于神主(以木制成,也叫木主)与影的关系,他也重新作出了解释。首先他把祠版(与神主类似)与影像对立起来:“朱子答影堂祠版之问云:古礼庙无二主,欲祖考之精神萃聚焉,故不可以有二。今有祠版,又有影,是二主矣。”^④然后废除影像的祭祀功能:“祭礼极难处,窃意神主唯长子得奉祀,之官则以自随,影像则诸子各传一本自随无害也。”^⑤诸子虽然可以把影像带在身边,但是并不能用来祭祀。祭祀时还得用木主或类似于木主的牌子:“窃谓只于宗子之家立主而祭,其支子则只用牌子,其形如木主,而不判前后,不为陷中及两窍,不为榑,以从降杀之义。”^⑥朱熹的看法与程颐“祭时不可用影”的理念是一致的。朱熹以木主的形式严明了宗子制度,排除影像祭祀功能的同时,对影像采取兼容并蓄的态度。在形式上将影堂的一些要素融入到祠堂祭祀体系中,是基于现实的一种折中办法,这样做也使祠堂制度获得了更大的可行性。

朱熹为什么对影像欲去还留呢?因为当时人们对相较于文字更为直观的影像接受度是很高的。宋元之交的牟巘《题赵主簿遗像》中对人们乐于接受影像的心理机制进行了分析:“事亲以承颜为先,其歿也,事之如生。既为木主,象其终身以祭焉。陈其衣物,思其居处,与其嗜好。或求之阴,或求之

① 司马光:《司马氏书仪》卷八《丧仪四》,第96—97页。

② 程颐、程颐撰,王孝鱼点校:《二程集》,第286页。

③ 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第7册,上海:上海古籍出版社,2002年,第875页。

④ 徐乾学:《读礼通考》卷五六《丧仪节十九》,《景印文渊阁四库全书》第113册,第372页。

⑤ 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第22册,第3375页。

⑥ 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第22册,第3123页。

阳,无所不至。《礼记》曰:‘三日斋,七日戒,必见所祭者。’则几若音容之可接焉。吾之身即亲之身,精神气脉相为贯属,有感必通,幽明无间也。后世之俗,生则绘其像,谓之传神;歿则香火奉之,谓之影堂。礼虽非古,然方其旁皇四顾,思亲欲见而不得,忽瞻之在前,衣冠容貌宛如平生,则心目之间,感发深矣,像亦不为徒设也。昔伊川先生以为,毫发之不相似者为疑,而其家自太中公以前固尝用之,要为不可废。曩更兵火,士大夫家侈幅长幀,饰以绫锦,往往不能全。桐川赵君必满,乃独得其先主簿之遗像于东邻。虽仅片纸,粉墨惨淡,而丰神自若。盖主簿之歿以甲戌,此生前所写也。失于乙亥,得于癸巳,二十年间若有护,以待其子孙而畀之。非一念纯孝,通于造物,何以致斯耶?持白其母,装缣而揭之祠堂。如久出乍归,喜极而感,感极而潸然以悲也。”^①这段文字肯定了影像寄托思念的作用,驳斥了程颐毫发不相似则为别人的说法,论据之一就是程颐家在太中公(程颐之父)以前,也使用过影像。南宋时大多数人的做法,可能并未如程颐所愿不用影祭,大抵类似于赵必满,把先人画像装裱起来挂在祠堂里用以纪念或祭祀。需要注意的一点是,此时的画像是“丰神自若”,虽不能做到毫发相似,但应该是酷肖其人的。

四、影堂之式微及其文化遗存

自南宋朱熹提倡以后,祠堂日渐流行,影堂逐渐式微。辽和元之影堂资料多集中在皇室影堂和宗教影堂方面,鲜有士庶家族影堂的记载。《辽史拾遗》载辽兴宗于重熙四年狩猎,路过祖州白马山时,见齐天太后(萧菩萨哥)坟莹荒秽,因命人改葬,并建影堂。同书也载有金人攻破上京诸路时,皇妃子弟影堂被焚烧殆尽。

元代受汉文化的影响更深,皇室建有太庙,但同时也保留了在寺院中供奉皇帝御容的习惯,实即影堂。此习俗始自宋代神御殿。“神御殿,旧称影堂。所奉祖宗御容,皆纹绮局织锦为之。影堂所在:世祖帝后大圣寿万安寺,裕宗帝后亦在焉;顺宗帝后大普庆寺,仁宗帝后亦在焉;成宗帝后大天寿万宁寺;武宗及二后大崇恩福元寺,为东西二殿;明宗帝后大天源延圣寺;英宗帝后大永福寺;也可皇后大护国仁王寺。世祖、武宗影堂,皆藏玉册十有二牒,玉宝一纽。仁宗影堂,藏皇太子玉册十有二牒,皇后玉册十有二牒,玉宝一纽。英宗影堂,藏皇帝玉册十有二牒,玉宝一钮,皇太子玉册十有二牒。凡帝后册宝,以匣匮金锁钥藏于太庙,此其分置者。”^②玉宝、玉册即谥宝、谥册,系时任皇帝为前代帝、后上谥号时制用之物,是谥主的尊荣所在,非常重要。把这种重要物品分置于影堂与太庙,说明元代皇室影堂与太庙具有同等重要的地位。把影堂设在寺院中,与宋代早期神御殿类似,但与宋代发展成熟后的神御殿制度差别较大。元代这一制度在学习宋代神御殿的同时,还混杂了北方崇信佛教的少数民族的习俗,不合于古礼,故遭到了后人批评。《钦定历代职官表》列举了元代诸帝御容陈列之所后,说:“揆之礼制,未免褻渎,今故不著于表,而附识其略于此。”^③皇帝的影堂设立之后,也会发生变化,“泰定二年,亦作显宗影堂于大天源延圣寺,天历元年废。旧有崇福、殊祥二院,奉影堂祀事,乃改为泰禧院。二年,又改为太禧宗禋院,秩二品。既而,复以祖宗所御殿尚称影堂,更号神御”^④。大天源寺元显宗影堂从设立到废止,前后约四年时间。所谓崇福、殊祥二院,亦为佛寺。名称上,也是先称影堂,后改称神御殿。

元代皇帝影堂设有主管的部门和官员,“九月……辛卯,命秘书卿达兰提调别吉太后影堂祭祀,知枢密院事野仙帖木尔提调世祖影堂祭祀,宣政院使蛮子提调裕宗、英宗影堂祭祀”^⑤。还要定期派遣大臣前往祭祀,万安寺“旧名白塔,自世祖以来为百官习仪之所。其殿陛阑楯一如内庭之制。成宗

① 李修生主编:《全元文》第7册,南京:江苏古籍出版社,1998年,第602—603页。

② 《元史》卷七五《祭祀志四》,北京:中华书局,1976年,第1875页。

③ 永瑆、纪昀等编:《钦定历代职官表》卷二八,《景印文渊阁四库全书》第601册,第545页。

④ 《元史》卷七五《祭祀志四》,第1876页。

⑤ 《元史》卷四四《顺帝纪》,第927页。

时置世祖影堂于殿之西,裕宗影堂于殿之东,月遣大臣致祭”^①。还有稳定的物资供给:“太庙祀事暨诸寺影堂用乳酪,则供牝马。”^②

辽、元二朝现存影堂史料均与皇室有关,但不能据此断定民间影堂从此销声匿迹。从影祭传统延续至今的事实来看,至少民间影祭的传统在辽、元二朝并未断绝过。明清时期文献中影堂一方面作为一个历史概念出现,另一方面在现实中降格为家庙或祠堂文化的一个附属元素而存在。

宋代司马光、程颐、朱熹等人对影堂的种种规范与规定成为明清时期学界的公案,一些学者就此纷纷发声。有些学者表达了自己的质疑,例如吕坤就对程颐祭时不能用影的说法提出了质疑:“程伊川不取影堂,曰:‘若多一茎须,便是别人。’不知木主何以似吾亲邪?”^③吕坤的看法说明明代人虽然已经全面接受了祠堂文化,但对用影甚至影祭持宽容态度。清代姜宸英也认为图像肖与不肖和孝与非孝没有必然联系,他说:“伊川先生谓影堂之制,使有一毫发不相似便与拜他人父母何异。然昔人有雕木为像而奉其亲者,宋承旨为其作传,不以为非孝也,况于图像之逼真者乎?先君没于途次,仓卒召工,写真未肖。予在京邸,岁时忌日,仅书官赠于片纸,如古人设币之状,瞻拜馈饗而已。”^④他注重孝的本质,对于形式上用影还是用主,并无过多纠结。可见清人对影与主的区别亦不甚在意,而是根据实际情况灵活处理。

另一些学者则对影堂与祠堂的演变以及二者异同进行了辨析。

明丘濬对从家庙到影堂再到祠堂的演变过程进行了概括:“自封建废,而世禄族居无常制,私家之庙,议卒莫定。宋儒始杀庙制以为影堂,既而又以祀影非礼,而更为祠堂,然其祀止于四代,世固已罕行之。”^⑤邱濬认为影堂是从庙制演变而来,进而演变为祠堂的动因是“祀影非礼”,比较准确地概括了影堂在礼制演进过程中的地位。但是,把影堂起源完全归因于庙制,把改影为祠的动因完全归结为“祀影非礼”,无疑把问题简单化了。明徐问对从影堂到祠堂的发展过程作了不同的描述:“宋仁宗诏听太子少傅以上立家庙,而有司不为立制,于是各为影堂,又改为祠堂。伊川谓无贵贱皆祭高祖以下,后人宗之。”^⑥“各为影堂”反映了宋代影堂自发兴起的情形,“改为祠堂”是带有目的性的刻意改造,这一描述比较符合宋代影堂发展的实际情况。清王懋竑对影堂与祠堂进行了辨析,他说:“按《书仪》:家各有影堂,皆及曾祖,故谒、告、参见于影堂行之。今《家礼》以宗法为主,则家不得皆有高祖之祠堂矣。注‘主人,谓主此堂者’,亦统以各祠堂言之,而不专主于继高祖之宗也。但谒、告则于各祠堂亦可矣。若正、至、朔、望,参祔而不及祖,参祖而不及曾祖,参曾祖而不及高祖,则皆有所不可者。”^⑦他认为在宗法制度方面,祠堂更为严格,宗子家才可设高祖祠堂,日常行礼在自家祠堂即可,但像正、至、朔、望这样的大礼,则应在高祖祠堂举行。王懋竑还指出影堂与祠堂在礼仪细节上的差别:“《昏礼》六礼皆于庙,而无告庙之文。《书仪》纳采告于影堂,纳吉、纳币、请期皆如其礼。则皆告庙也。惟亲迎,妇人见于影堂。《家礼》纳采告于祠堂,而纳币不告,未详其义。至亲迎则先告于祠堂,而妇人则不见祠堂,与《书仪》不同。此则疑《家礼》为得之。”^⑧至于明清时期一些书籍中对宋代关于影堂论述的摘录与编纂,也时而有之,此不一一。

除了对历史公案的讨论,也有一些有关现实中影堂的记载。清代赵翼云:“近世祠堂皆设神主,

① 《元史》卷五一《五行志二》,第1101页。

② 《元史》卷一〇〇《兵志三》,第2554页。

③ 吕坤撰,王国轩、王秀梅整理:《吕坤全集》下册,北京:中华书局,2008年,第1287页。

④ 姜宸英:《湛园题跋》,黄宾虹、邓实选编:《美术丛书》第32册,杭州:浙江人民美术出版社,2013年,第97-98页。

⑤ 丘濬:《琼台诗文会稿》卷一七《莆田柯氏重修祠堂记》,《丘濬集》第9册,海口:海南出版社,2006年,第4294页。

⑥ 徐问:《读书札记》卷八,《景印文渊阁四库全书》第714册,第447页。

⑦ 魏源撰,魏源全集编辑委员会编校,贺长龄辑,曹培校勘:《魏源全集》卷五四《祠堂考误四则》,长沙:岳麓书社,2004年,第48-49页。

⑧ 魏源撰,魏源全集编辑委员会编校,贺长龄辑,曹培校勘:《魏源全集》卷五十四《昏礼考误五则》,第57页。

无复有瘞像者,其祖先真容则有画像,岁时展敬。唐、宋时则尚多瘞像。”^①影堂的核心要素画像在明清时已演化成祠堂的组成部分。明郑纪《东园文集》有《屏山家庙记》一篇,云:“成化初,松庵歿,纪乃与伯兄介轩谋,以官厅之祠,奉始祖暨应桃有服未尽者之祖,别立家庙于义聚堂之东。堂五间,中祀三秀、清泉、松庵,两旁各二间,以待松庵诸子若孙后来之昭穆也。又两旁,亦各两间,为祭器、衣服诸库。阶下深三丈余,阔十二丈,通覆以屋,为家众序立。前为露台,两旁植以荔子树,台下为沼,活水养鱼,沼外为大门,外也植荔树。东西翊以两庑,后为影堂。肖像先世之神于板壁,横阔尽堂之两旁。中为穿亭,亭两旁为台,以植花果。经始于成化丁酉冬十月,落成于又明年己亥十有二月。”^②郑氏家庙在今福建仙游,遗迹尚存,大体可以想见当年规模。这则史料中祠堂、家庙和影堂都出现了,二者奉祠对象不同,祠堂主要奉祀远祖,家庙则奉祀郑纪曾祖以下诸祖。此处曰家庙,其实与唐时家庙有本质的差别。家庙可自行设立,与祠堂并无本质上的不同。影堂建于家庙之后堂,成为附属于家庙的组成部分,已经无独立的祭祖意义。这与赵翼所言的情形大体符合。

明邵宝《容春堂集》、明徐熥《幔亭集》中都提到了“影堂之瞻奉”、“追念先人拜影堂”之语,但其所指影堂,是何形制,是否如宋代之影堂具有独立的家族礼仪功能,不得而知。可以肯定的是,元明以降,现实中影堂出现的频次要远低于宋代,说明它已基本退出了历史舞台。

与此同时,影堂或祠堂中影像的肖形意义逐渐消失,符号意义逐渐强化。宋代影像还讲究毫发相似、“丰神自若”,既追求形似,也追求神似。但是到了明代,影像是否肖于其人,已经不重要了。陆锡兴《影神、影堂及影輿》一文,提到了《醒世姻缘传》第十八回晁源给亡父画像的文字,颇有意味:

(晁源)又要叫画士把喜神画穿攀肩蟒、玉带、金幞头。那画士不肯下笔,说:“喜神就是生前品级,令尊在日,曾赐过蟒玉不曾?且自来不曾见有戴金幞头的官,如何画戴金幞头?”晁源道:“我亲见先父戴金幞头,怎说没有?”画士道:“这又奇了!这却是怎的说话?”晁源道:“你不信,我去取来你看,我们同了众人赌些甚么?”画士道:“我们赌甚么好?”晁源道:“我若取不出金幞头来,等有人来上祭的大猪,凭你拣一口去;你若输了,干替我画,不许要钱。”两下说定了。晁源走到后边,取了一顶朝冠出来,说道:“何如?我是哄你不成!”众人笑道:“这是朝冠,怎么是金幞头!”大家证得他也没得说了。又说:“既不好把这个画在上面,画戴黑丞相帽子罢。我毕竟要另用一个款致,不要与那众人家一般才好。”画士道:“这却不难,我与画了三幅:一幅是朝像,一幅是寻常冠带,一幅是公服像。这三幅,你却要二十五两银子谢我。”晁源也便肯了。

画士不一时写出稿来。众人都道:“有几分相似。”画士道:“揭白画的,怎得十分相肖?幸得我还会过晁老先生,所以还有几分光景;若是第二个人,连这个分数也是没有的。”晁源说:“你不必管象与不象。你只画一个白白胖胖、齐齐整整、黧黑的三花长须便是。我们只图好看,那要他像!”画士道:“这个却又奇了!这题目我倒容易做,只恐又有陈老先生来责备,我却不管。再要画过,我是另要钱的。”晁源道:“你只依我画,莫要管。除却了陈老先生,别人也不来管那闲帐。”那画士果然替他写了三幅文昌帝君般的三幅喜像。晁源还嫌须不甚长,都各接添了数寸。裱背完备,把那一幅蟒衣幞头的供在灵前。^③

正如陆文所论:“丑陋者可为端庄,自不必苛求,最庸俗的事,是给死者加官进爵,以供炫耀。”^④普遍的虚荣心态催生了使画像背离真实的需求,在这种强劲的需求面前,画工的职业操守也显得苍白无力。其结果是,用以祭祀的影像逐渐脱离了对某个祖先的具体指代,成为一种抽象的祖先概念与祭祀对象的符号。这种符号反映的往往不是已有事实,而是生者期望中的想像“事实”。时至今日,

① 赵翼:《陔余丛考》卷三二《宗祠瘞像》,第692页。

② 郑纪:《东园文集》卷六,《景印文渊阁四库全书》第1249册,第784—785页。

③ 西周生:《醒世姻缘传》,天津:天津古籍出版社,2016年,第159—160页。

④ 陆锡兴:《影神、影堂及影輿》,《中国典籍与文化》1998年第2期。

甘肃陇东地区仍然有“影祭”传统,这种“影”基本上是一种格式化的图像,图中所绘到底是几世祖,姓甚名谁,都不甚清楚。影实质上演化成了一个符合生者愿望的泛指所有祖先的符号。这种背离真实的符号化特征,在摄影技术非常发达的当代,却获得了超现实的意义,强化了对祖先的敬畏之心。



图1 陇东地区影的基本形式^①

影堂虽然逐渐式微,但影祭的传统却流传下来了,除了上文提到的陇东地区,据笔者粗略调查,北方不少地方都有“影祭”的传统,如晋西北祭祖时有“神轴”,鲁西南有“中堂”,等等,其基本形式相差不多,都是类似于画像的东西,平时收纳起来,逢丧葬或年节时张挂用以祭祀。南方大多数地区建有祠堂,较少“影祭”传统。南北方的这种差异在较早时候已经形成了。丘潜《南海亭岗黄氏祠堂记》中就注意到了这一现象:“至宋司马氏,始以意创为影堂,文公先生易影以祠,以伊川程氏所创之主,定为祠堂之制,著于家礼通礼之首,盖通上下以为制也。自时厥后,士大夫家,往往仿其有制而行之者,率闽、浙、江、广之人,所谓中州大士,盖鲜也。岭南僻在一隅,而尚礼之家,不下于他方。”^②闽、浙、江、广地区(大体指今长江以南地区)多行祠堂之制,而中原地区祠堂则较为少见。用这一论断来概括今天的情形,偏差也不会太大。南北祭祖制度和祭祀文化的这种分野,是两宋文化的差别。北方保留的是以司马光为代表的祭祖文化,南方遵从的是以朱熹为代表的祭祖文化。

南宋偏安江南,为这种文化分野创造了条件。北宋时期,南北统一,南北文化交流不存在障碍。在祭祖这样重大问题上,南北地区差异应该不大,王安石是今江西人,其家中设有影堂,程颐是今河南人,其先祖也曾用影堂。但是,到了南宋,南北方分治于不同的政权之下,频繁的边境战争成为文化交流的障碍。北方汉族在祭祖方面保留了北宋时期影堂和影祭之遗制,南方在南宋早中期也保留了影堂之制。在南宋治内,司马光的《书仪》有多次刊印的记录,如淳熙三年(1176)张栻刻《三家昏丧祭礼》于桂林,其中对《书仪》多有摘录;刘珙曾于淳熙三年至五年间在建康刻《四家礼范》,其中就包含司马光关于礼仪的论著,是否《书仪》全书,不得而知;嘉定三年(1210)至六年,陈宓嘱赵时传刊《书仪》于安溪,等等。司马光《书仪》在南宋时仍有市场,说明至少南宋早、中期人们是以影堂为主要祭祖场所的,南宋宰相赵鼎家就设有影堂。朱熹所提倡的祠堂制度之传播以及此制度对影堂制度的影响与冲击,当时基本囿于南宋政权统治范围之内。考察一下朱熹《家礼》在南宋时期的刊印地点,大

^① 引自刘荣:《“影”、家谱及其关系探析——以陇东地区为中心》,《民俗研究》2010年第3期。

^② 丘潜:《琼台诗文会稿》卷一七《南海亭岗黄氏祠堂记》,《丘潜集》第9册,海口:海南出版社,2006年,第4296页。

致能够得出类似结论。淳熙二年至三年间,朱子草成《家礼》,但未及刻印,在寺庙中被童子窃去。此后,只有朱子所著《祭仪》在小范围内流传。庆元六年(1200)年,朱子去世,有人携《家礼》抄本归来。嘉定四年廖德明刊《家礼》于广州(今属广东)。嘉定九年,赵师恕刊《家礼》于余杭。嘉定间,赵崇思刊《家礼》于萍乡(今属江西)。嘉定十年至十二年,郑之悌刊《家礼》于严州。嘉定十一年,陈汲刊《家礼》于莆田(今属福建)。嘉定间,潮州亦有刊印《家礼》者。绍定四年(1231)杨复附注的《家礼》印行,杨复为今福建人,刊印地应在福建境内。淳祐二年(1242)年,方大琮刊杨复附注本《家礼》于广州。蒙古太宗十一年(1241)至海迷失后二年(1250)间,姚枢刊《家礼》于辉州。淳祐五年,上饶人周复改刊杨复本《家礼》。宝祐五年(1257),建安人谢维新编《古今事类合璧备要》,摘收《家礼》。理宗间,台州府仙居县刻《家礼》。上述有记载的十一次刊印,十次地点在长江以南,北方仅见辉州一例。图书的刊印是以市场需求为导向的,南宋晚期五六十年间,《家礼》刊印多至十次,足见其在长江以南地区流行甚广,影响甚大,相比之下在长江以北地区影响要小得多。同一时期,对《家礼》的注释、阐发之作,也基本在长江以南地区进行,也有人开始按《家礼》的要求举行婚丧冠诸礼。根据以上史实,可知在元朝统一之前,已基本形成了以司马光和朱熹为代表的南北礼仪文化差异。元朝统一后,至元八年(1271)年,元廷下诏令汉人婚丧之礼依《家礼》行之。这一政令确实一定程度上统一了南北婚丧礼仪,中山府安喜县人赵时勉采司马光、朱子二氏家礼建立祠堂,即为一例。但是民间婚丧习俗一旦形成,要朝另外一个方向扭转还是有一定困难的。由于地缘文化传承的缘故,元代对于朱熹《家礼》的印行仍多集中于南方。元初,福建刻《纂图集注文公家礼》;安福黄瑞节编《朱子成书》,内收《家礼》;大德间曹南人张才卿编刻《葬祭会要》,实为朱子《家礼》;至正十二年(1352),浦江人郑泳仿《家礼》作《家仪》;至正间,张奂倡行《家礼》于潮阳县;徽州路歙县人吴霞举作《文公家礼考异》;徽州路休宁县人程荣秀作《翼礼》,以羽翼《家礼》;南阳府邓州刘子平兄弟丧祭俱依《家礼》;福州路福宁州人林大兴以《家礼》治父丧;元末,静江路临桂县人邓云翔遗命以《家礼》治己丧^①。可见,《家礼》的传播范围虽然比南宋末年北移了一点,但仍以南方地区为主。经过南宋末年和有元一代的传播,至明朝已经形成了《家礼》的影响力在南方甚于北方的局面,最终形成了北影南祠的大致格局。

仅据以上资料立论尚有不足,移民情况和经济条件也是重要的影响因素。移民会导致民间文化渗透与影响,自宋末以来,有规模的移民在南北方向上大致都是由北向南,这一移民方向限制了《家礼》影响扩至广大北方,为以司马光为代表的影堂之制保留了继承、传播空间。从地理环境方面看,南方土地肥沃,雨量充足,宋代以后商业较北方发达,百姓富庶,有经济能力建设专用于祭祖的场所——祠堂。北方土地相对干旱贫瘠,气温较低,不利于农作物生长,商业不如南方发达,又多受战乱影响,百姓财力普遍薄弱,勉力为生尚可,大多无余力修建祠堂。朱熹《家礼》对祠堂建设提出了明确的要求,需要一定的财力才能建设;相比之下,影堂建设无明确要求,与“庶人祭于寝”的古礼相结合,节约财力,简便易行。今天北方地区的“影祭”绝大多数都是这种形式,不设专用场所,实乃影堂之影祭与“庶人祭于寝”二者的杂糅状态。

北方地区影祭文化遗存现在尚无比较全面的资料,在这方面作一番系统的田野调查不失为一项有意义的工作。

[责任编辑 刘 培]

^① 详见吕振宇:《〈家礼〉源流编年考》,华东师范大学古籍研究所博士学位论文,2013年,第4—56页。

Abstracts

The Change between Ancient and Modern, and the Modern Understanding of Public and Private Virtue

Ren Jiantao

It is a problem needed to be analyzed that there has been existing a deviation of putting social morality over private virtue in China since modern times. In the context of internal interpretation, the relevance and deviation between public and private virtue needs a kind of balance; while in the context of external interpretation, the function and utility of public and private virtue needs to confirm the integration. And how to balance and integrate needs a social coordinate. The change between ancient and modern is the precondition for analyzing the state of public and private virtue. In the ancient perspective, the crucial role of private virtue is apparent; and in the modern perspective, the priority of public virtue is clear. There is no possibility for private virtue connecting directly with public virtue in modern context. The ancient Confucian approach of understanding publicness by private virtue needs to turn into the modern structure with the divergence between public and private virtue, yet the utility of private virtue on social ethics and the function of public virtue on political ethics should be confirmed respectively. It is not a problem which is examined in the perspective of differences between China and the West, but one that can only be deeply understood from the perspective of changes between ancient and modern; and the divergence between public and private virtue is a condition universal for mankind, but not a special experience for one region.

Public Virtue and Individual Virtue Should Be Equally Valued in Modern China

—a Response to Chen Lai and Cai Xiangyuan

Xiao Qunzhong

In traditional morality, the relation but not distinction between public and private virtue is mainly emphasized, which is determined by the social foundation of co-construction of family and state in ancient China, the Confucian thinking that combining the internal and external, and the fusion of private and public domain. The idea that making distinction between public and private virtue and emphasizing public virtue in national group consciousness under the historical condition at that time, was first put forward by Liang Qichao in “Theory of New National Virtue,” and discussions and practice continued since then. Chen Lai thinks that public ethics and personal morality should be strengthened for the construction of social morality, which is both accurate on academic cognition and significant for practice. Cai Xiangyuan holds that the thinking model of hereditary monarchy encounters difficulty in modern world, so modern moral construction should rely on rules but not private virtue or individual conscience, but it is not exactly so. Confucianism emphasizes moral subject spirit based on self-cultivation, being inner sage, and private virtue, which still has unique and significant value in complicated, secular, and universalized world today.

Conceptual Change and the Course of China’s Economic Reform:

Starting from The Course of China’s Economic Reform and Sparkling China

Wei Sen

The marketization reform of Chinese economics which has bred rapid economic growth in the past forty years is a great institutional reform in human history. How China’s economic reform goes across the past forty years step by step? What kind of economic system is operated today? What are the essence, advantage, and problems of current economic system? Whether the high economic growth can continue under current economic system? And where to go for Chinese economy and society? All those questions are lack of reflection throughout the whole Chinese society. Looking back on the historical course of economic reform in contemporary China, no

matter the state-owned enterprise reform, changes of agricultural management system, growth of private economy, or the generation and evolution of modern financial system, modern government macro-management system, modern corporate system, or the effect of opening to the outside world in the generation and development of modern market economy system in China, it is repeatedly proved that, the motivity of economic reform only lies in transforming idea and improving theoretical knowledge continually in trial and error; and establishing order of market economy ruled by law is the proper way for China in the future.

Kunlun, Gate of Heavenly Palace, Queen Mother of the West, and Emperor of Heaven:

a Discussion of the “Western Belief” in the Han Dynasty

Wang Yu

There formed a systematic immortal faith about the West in the Han dynasty, in which the combination of Kunlun, Gate of Heavenly Palace, and Queen Mother of the West acts as the main part with the core of ascension and becoming an immortal. Kunlun in the northwest is the center pillar between heaven and earth with Queen Mother of the West and Gate of Heavenly Palace above. The man who was going up to heaven should acquire the elixir from Queen Mother of the West or qualification for becoming an immortal, walk through the Gate of Heavenly Palace, and enter the celestial kingdom governed by Emperor of Heaven. With exploitation of the Western Regions, many anecdotes and cultural factors of the region were attached to the “Western belief,” yet its idea remained as the native belief of becoming an immortal, and thus the Western cultural factors emerged in Han tombs can be satisfactorily explained. That is a notable reason why Buddhism from the West could be rapidly accepted by the people after entering China. Early Daoism also inherited and developed such immortal faith, only the Daoist chief deity was substituted for the former deities.

Valuing Life, Stressing the Self and Body and Spirit:

on the Life Philosophy in Lü's *Commentaries of History*

Ding Sixin

Lü's Commentaries of History takes “nature and life” and “vital energy” as the origin of “life”. This “nature” is the meaning of “origin of life”, which is different from the definition of morality. The theory of vital energy explains the source of “spirit” well. *Lü's Commentaries* absorbs the theory of nature and life and the theory of vital energy with an eclectic attitude. Its life philosophy focuses on the theory of fundamentalizing life, valuing life, stressing the self, body and spirit, and nourishing life, which epitomizes life philosophy of pre-Qin period. Its purpose, first of all, is for fulling life, physical and mental health, and longevity; and secondly, to meet political needs and to ensure the physical health and longevity of the ruling subject (“the master of people”). The book pays special attention to the control and adjustment of lust (music, color, taste, wealth, power). It advocates the philosophy of life that valuing life and stressing the self, and has a certain relationship with politics. Confucianism also talks about ideas such as fundamentalizing life, valuing life, stressing the self and nourishing life, but the Confucian interpretation is different from Master Huazi and *Lü's Commentaries*. Confucianism emphasizes that “righteousness” is higher than “life” rather than the opposite. *Lü's Commentaries of History* is also the forerunner of life philosophy in Qin and Han period.

The Confucian Classics and Civil Humanization in the Song Dynasty:

from the Studies of “Four Books” to the Generation of Family Precepts

Zhu Hanmin

In the Song dynasty, a tradition of classical scholarship centred around the Four Books had gradually taken form. This tradition would come to prescribe not only the pedagogical content taught in schools throughout the Song, Yuan, Ming and Qing period, but moreover found its way into the system of rules and precepts to which families conformed, thereby gradually becoming the common intellectual foundation for education both at the

level of households and in society more broadly. These family rules, norms and precepts as documented in genealogical records often include Neo-Ruist versions of the Four Books thought tradition suitably condensed by some member of the provincial gentry or rustic local Ruist. To venerate orthodoxy, to fathom one's nature and one's lot, to illuminate the moral way, to make upright the mind and its devices, and this type of normative guidance and other such salutary exhortations as were to be found recorded in family precepts, supportive as they were of the upholding of moral education and governance ideals leading from individual self-cultivation through familial order right up to political governance more broadly, which all originated from the studies of Four Books.

A Metaphor of Despair and Consciousness:

a Discussion of the Suite Poems Chanting Withered and Sick Trees by Du Fu

Jiang Yin

The suite poems including "The Sick Cypress," "The Withered Palm," "The Sick Orange," and "The Withered Nanmu" written by Du Fu in A.D. 761, changed the former style of metonymy when chanting trees, and transformed from reposing emotions to the metaphor of social reality. The poems contain unprecedented profound consideration on individual, society, and dynasty, involving many significant themes such as popular destitution, emperor's misconduct, and dynasty decline. The overall disillusionment from people's livelihood to individual fate reflects the great change of Du Fu's thought in his later years, and reveals his mental state of releasing political aspiration and focusing on poetic creation. In this sense, the suite poems can be regarded as the most insightful broadening in his later period of creation.

A Discussion of Emperor Wendi of Sui Not Implementing Imperial Examination System

Huang Shoucheng

It is a well-known "conclusion" that Emperor Wendi of Sui abolished nine-rank system and implemented imperial examination to choose officials based on three imperial edicts on official selection issued in the reign of Kaihuang. However, lacking of both new subject and content of examination, those edicts is roughly the same with the edicts of the Northern Zhou on recommendatory system, and very different from imperial examination system in the Tang dynasty. By analyzing the political and military situation around the release time of the three edicts, it can be seen that the cause for Yang Jian issued imperial edicts on official selection with similar content repeatedly mainly lies in political consideration. And he followed recommendatory system implemented by the Northern Zhou is related with the composition of supreme power then, the influence of noble families in the power, as well as cultural lag in Guanlong Area.

Between Similarities and Differences of China and the West:

a Restudy of Theory of "Western Learning from Chinese Origin"

Li Xinran

"Western learning from Chinese origin" was once a popular theory on the relation between Chinese and Western learning after 1895, in which Wang Renjun's *Gezhi Guwei* was the representative work. The work claimed to "excavate the deep meaning of ancient classics, explain the obscurities of Western learning, so as to separate China and the West." In communicating "ancient classics" and "Western leaning", it paradoxically called for the separation of China and the West, which reflected the dialectical characteristic of the theory. The theory of "Western learning from Chinese origin" acknowledged the essential similarities of Chinese and Western learning, yet at the same time maintained the phenomenal differences between two learnings, which was different from Yan Fu's "China and the West has respective principle and utility", Kang Youwei, Liang Qichao and Tan Sitong's "being Chinese and Western as well as neither Chinese nor Western", and Zhang Zhidong's "Chinese principle, Western utility". The theory is an attempt to communicate China and the West with Chinese

learning playing the leading role, which failed soon after when competition, over communication, dominated the relations between Chinese and Western learning.

The Dislocated “New History”: a Discussion of He Bingsong’s Academic Approach

Chen Feng

Although the historian He Bingsong (1890-1946) is known for translating and introducing *New History* by James Harvey Robinson, he is quite alien from the New History School in the United States. His paraphrase of “New History” is discursive, so he betrays his role as the prolocutor of “New History”. What’s more, his academic stand tends to the positivist historiography of Ranke School, follows the steps of Bernheim, Langlois, and Seignobos who stress the importance of historical materials. By his very nature, He Bingsong belongs to the positivistic school represented by Hu Shi and Fu Sinian. The one who is only seemingly harmonious with “New History” just heads the list of disseminators, reflecting the dominance of positivist approach in China during the 1920s and 1930s, as well as awkwardness and frustration that “New History” encountered when entering China.

A Textual Research of Military Management and Effectiveness

Recorded in “Treatise on Literature” of the *Book of Han*

Wang Zhen

In “Treatise on Literature” of the *Book of Han*, books on the art of war are divided into four types, and the military management and effectiveness therein is regarded as one school which strives for movability and flexibility in military action, or just means tactics. Yet judging from pre-Qin literature, the former word mainly refers to organization and management of military strength, and also gives consideration to operational preparations; while the latter word mainly refers to potential and expected efficiency, i. e. the combat effectiveness transformed from effective organization and management. Viewing from “Treatise on Literature” of the *Book of Han*, the definition given by “Brief Account of Books on Art of War” and the books listed in this school such as *Weiliaozi* and *Chiyou*, are all related to military organization and management. In consideration of discipline system, military management and effectiveness as one of the four branches of traditional strategics, is a kind of specialized knowledge similar to modern military affairs. In this system, tactics plays a general role, and the other three branches of management and effectiveness, yinyang, and technique support the implementation of tactics on dimensions of administrating armed forces, communicating with god and ghosts, and managing the appliance.

A Textual Research of the Origin of the Image Hall

Wu Huaijun

The image hall is a kind of cultural phenomenon widely existed in traditional China, yet studies of it seem to be scant. It originates from image used on the occasion of ancestor worship, which sprouted from the Warring States period, formed in the Han dynasty, and got widespread in the Northern and Southern dynasties promoted by Buddhist custom. The image hall was formally named in the Tang dynasty, and can be divided into three kinds of the family one, the memorial one, and the religious one. After the chaos caused by war in the Five Dynasties, the system of ancestral hall in the Tang dynasty got ruined, and the image hall gradually replaced the family temple to hold family ceremony in the Song dynasty. Yet during the spontaneous formation and evolution of image hall, there emerged much confusion on family identity, worship object, regulations and so on. Then Zhu Xi vigorously promoted the ancestral hall, recovered patriarchal clan system, and achieved success. Since the Ming-Qing period, the image hall became a historical concept, and degraded into a component of the ancestral hall. Today, the tradition of image worship is widely distributed north of the Yangtze River, and can be rarely seen south of the Yangtze River, reflecting the difference that the north area is more affected by the culture of Northern Song dynasty, while the south area is more affected by the Southern Song. Besides, immigration and economic condition also have effect on this phenomenon.